

黑格尔历史哲学中的动态个体性及其意义

——以《宗教哲学讲演录》的文本为依据

崔琳菲

(清华大学哲学系, 北京, 100084)

摘要: 黑格尔的历史哲学往往被批判是神秘主义的或保守主义的, 即只看重绝对精神而忽视个体性。认为黑格尔哲学中本就存在个体性主观因素的学者, 也大多将这一个个性视为不证自明的静态存在, 从而难以准确理解黑格尔的伦理自由概念。从对《宗教哲学讲演录》的分析可以看出, 黑格尔通过诠释“民众宗教”, 呈现了个体性的动态发育过程: 犹太教阶段首先孕育了作为“有限的精神”的个体性, 但因其主体能动性不够发达, 故而在“直观辩证法”运动中失衡, 以献祭的悲剧告终; 在基督教阶段, 个体性与绝对精神处于二元结构的排斥原则下, 不断进行克服中介的成长运动, 最终获得实存。由此可见, 黑格尔历史哲学中的个体性具有动态的发育过程, 这一动态发育过程对历史的发展起到了不容忽视的推动作用。

关键词: 黑格尔; 历史哲学; 《宗教哲学讲演录》; 个体性

中图分类号: B516.35

文献标识码: A

开放科学(资源服务)标识码(OSID)

文章编号: 1672-3104(2021)02-0047-09



黑格尔的历史哲学长期以来被批评是神秘主义的或保守主义的。指其为神秘主义的有平卡德(Terry Pinkard)、薛华等人^①, 他们认为黑格尔把历史过程仅仅描绘为“精神(Geist)”自我运动的历史, 即“精神的历史就是它自己的行为, 因此精神仅仅是它所做之事”^[1](399)], 它与现实中人的个体生命活动无涉, 这就如同“神创史观”, 上帝创造的历史对世俗世界的人来说充满了神秘性。指其为保守主义的有叔本华(Arthur Schopenhauer)、洛维特(Karl Löwith)等人^②, 他们认为黑格尔对封建的普鲁士王国过于乐观, 其哲学反映了与他所处时代不相符的保守主义倾向。这些批评者都认为黑格尔只看重“绝对精神”而忽视“个体性(Einzelheit)”——在历史哲学的语境下, “个体性”表示在历史这一整体概念中作为一个环节而存在的现实的个体。因此, 黑格尔

历史哲学的最大问题在于没有让现实的个体拥有推动历史发展的主动性, 把个人仅仅视为“世界精神的实体性事业的活的工具”^[1](402)], 结果造成了只有绝对的“精神”而无现实的“个体性”的状态。

但在笔者看来, 在黑格尔的历史哲学中, 历史并非只有“精神”不断向人们显示自身存在, 发挥其伟大魔力的一面; 历史同时也是现实的人作为个体性的存在, 即“有限的精神”经历了萌芽、发展以及屡次失败, 不断完善自身, 直到拥有足够的地位实现与绝对者真正的对立, 并最终实现与“精神”和解的动态过程。如此一来, 个体性对于历史而言就不再是可有可无的存在, 相反, 个体性的动态成长过程对历史的发展产生了重要影响。因此, 与黑格尔的批判者们相反, 在“精神”与“个体性”关系的问题上, 个体性发

收稿日期: 2020-06-24; 修回日期: 2020-12-16

基金项目: 国家社科基金一般项目“黑格尔的人格财产权理论研究”(19BZX015)

作者简介: 崔琳菲, 陕西西安人, 清华大学人文学院哲学系博士研究生, 主要研究方向: 马克思主义哲学、黑格尔历史哲学, 联系邮箱: clf19@mails.tsinghua.edu.cn

挥了完全不亚于精神的作用。为了证明这一观点,本文以黑格尔历史哲学中对世界历史四个阶段的划分——东方王国、希腊、罗马和日耳曼为依据,以《宗教哲学讲演录》中对这四阶段的宗教阐述为对象文本,以其中犹太教向基督教过渡为例,尝试说明个体性在历史哲学中的动态形成过程及其作用。

一、民众宗教中的个体性

国内外学界也有不少学者对黑格尔历史哲学是神秘主义或保守主义的指责提出反对意见。他们认为黑格尔哲学与近代自由主义思想不同,黑格尔的自由理念是具有丰富层次的“伦理自由”,主体如若缺失了对必然性的认知而仅仅在偶然、任性和情欲层面做出自主决定,那么他所能达到的仅仅是有限的事物,只具有形式的实在性,在这一意义上,黑格尔历史哲学中个体性的表现形态也与以往哲学有所区别。简言之,这部分学者认为黑格尔历史哲学中并非缺乏个体性这一主动性维度,而是个体性没有体现为个人的在自主选择层面的随意与任性,而体现为对“精神”的认知与和解。这些反对意见,主要以下述四种为代表:

其一,以查尔斯·泰勒(Charles Taylor)为代表的学者认为黑格尔从未忽视个体自由,但个体是以“概念(concept)”的方式把握伦理的。泰勒认为黑格尔哲学本质上是主体内部的理性与感性的对抗,是“现代人的自我交战”,二者的辩证运动是最圆满的自我意识及自由的自我决定的必要阶段。因此,泰勒致力于恢复黑格尔哲学中精神的自然实在性。他认为人不仅能够反映绝对精神,更能贯彻绝对精神,个体通过概念的方式把握精神,最终实现对精神的认识,这一过程就构成了历史本身^{[2](14-16)}。其二,以科维纳(Jean-Francois Kervegan)为代表的学者认为黑格尔哲学中个体性的意义在于对当下现实的理解,而不是对绝对彼岸的探寻。科维纳认为古希腊哲学泯灭主体,而黑格尔哲学复活主体,黑格尔着力

构建的是现实与理性的联系,这才是黑格尔历史哲学描述的内容^{[3](483)}。与此相类似,丁三东认为,“黑格尔讲的现实的自由,或主客观统一的自由,乃是一种交互主体的自由”^[4]。其三,以史蒂芬·霍尔盖特(Stephen Houlgate)为代表的学者认为黑格尔历史哲学中的个体性表现为人的主体性自觉(self-realization)。只有当存在的主体意识到自己的自由,才能自由地实现理性。他将黑格尔的名言“精神整个的发展仅仅只是把它自己提升到它的真理”理解为“历史活动的目的对人而言就是,他们开始意识到自己是自由地、历史地自我创造的、自我规定着的”^{[5](30)}。因此,陈浩批评黑格尔的“主观自由”概念的核心从来都不是“自我决定”,而是将其阉割成为弱势意义上的“主观认同”^[6]。其四,以李秋零为代表的学者指出,个体性在黑格尔历史哲学中有两种表现,作为生产性群体而存在的“群众”和作为伟大人物而存在的“世界历史个人”,后者才是黑格尔真正重视的^{[7](247)}。

虽然以上反对意见都强调了黑格尔历史哲学中个体性的存在事实,但他们都默认黑格尔的个体性是不证自明的静态存在,鲜有学者说明这一个体性在历史中的现实性是如何发育出来的。可是,如不对这个现实发育过程做出充分说明,而只将个体性默认为黑格尔哲学中先验的、不证自明的存在,那就势必会造成如下结果:当我们直接讨论“人的自由”时,会陷入概念的纷争而难以自拔。正如黑格尔所言,自由的概念本身会带来“不计其数的误解、混乱和谬误,并在自身包含一切可能的失度”^{[8](139)}。反之,如果我们将个体性的成长轨迹在黑格尔哲学的框架内以历史的脉络加以考查,会发现个体成长的过程本就是主体不断确证自身、不断与绝对者达成和解的过程,这个过程充分论证了黑格尔哲学之个体自由的独特性及其意义。接下来的问题就是,我们应该如何去复现个体性的形成史。

要解决这个问题,就需要借助黑格尔在图宾根时期提出的“民众(公众)宗教”(Volksreligion)来呈现个体性的动态发育过程。黑格尔反对将宗教仅仅看作是心灵的事情,“宗教不仅仅是历史

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感情，和决定我们意志的东西”^{[9](3)}。黑格尔认为宗教除了能够为人们提供精神避难所之外，更重要的作用是培养一个民族的精神气质。正如邓安庆指出的，黑格尔从一开始就拒斥从单一的个人出发结成社会共同体的进路，黑格尔考察伦理的单位并非“个人”，而是“民族”^[10]。借由黑格尔对世界历史四阶段的宗教发展之描述，可以探得一条清晰的个体性之动态形成道路——东方宗教沉溺于整体性之中，希腊和罗马宗教孕育了自由个体之萌芽，黑格尔认为直到基督教阶段个体性才真正成熟并完成了与绝对精神的和解。这样一来，看似此消彼长、毫无规律的世界历史，从个体性自我生长的角度讲，则成为一个逻辑严明的序列。黑格尔向人们揭示的路径是：真正的自由是民族共同体中的每一个成员认识并实现绝对理念，并不会出现一个人或少数人以自身的情欲控制共同体内每个成员的情况。因此，当我们从宗教的视角审视黑格尔的历史哲学时，不难发现宗教情感是作为群体的现实历史个人的“伦理自由”的体现，代表着民族整体在某一特定历史节点上的感性与理性所达到的高度，而宗教中的“崇拜”则是沟通个体意志与绝对意志之间的中介。

二、个体性的生成与和解的失败

黑格尔认为，个体性的最初表现形式是现实的个人作为“有限的精神”——这一形态体现在犹太教阶段，但却未能在这一阶段获得持存。这是因为，个体与绝对者的关系最终走向了“献祭”的悲剧，个体完全沉没于绝对者之中。

首先，犹太教最突出的特征是具有精神的普遍性。例如，以中国为代表的东方国家曾一度陷入宗法制中，从皇帝到平民都在宗法的思维模式中，国家的发展完全依赖于皇帝的德与智，具有偶然性和不确定性。平民不仅没有权利和自主性，还以卑躬屈膝、察言观色为美德。黑格尔认

为这种实体性形态无法诞生自由的精神。因此，黑格尔高度赞扬犹太教体现出的精神纯粹性。犹太人信奉一神教，耶和华作为唯一的神，是无形且永恒的，绝对者的“无形”直接将其从东方宗教中的自然直接性中解放出来，绝对者的“永恒”则表现出精神的普遍性。除此之外，在犹太人的意识中，上帝仅仅在思维而非其他的感性直观中被把握，这种难能可贵的精神高贵性为主观自由的产生孕育了机会。与此形成鲜明对比的是印度教和波斯祆教的自然崇拜：印度教崇尚绝对自然性，“只是把感性材料吸收到普遍东西当中，只是把它扩展为没有尺度的东西”^{[11](150)}，因此才会对动物、植物等生命形态原本更低的生物产生神圣的崇拜情绪。波斯祆教虽然克服了这种自然直接性，从对火的崇拜演绎出对“光明”这种非自然物的更高尚的崇拜，但其高尚性也仅仅停留在抽象和意境之中，缺少对“光明”的反思和精神自身的运动，因此“这还不是认识自己的个人灵魂的光芒”^{[11](115)}。

在黑格尔那里，犹太教孕育出的精神普遍性是可贵的，然而其依旧具有朴素性。在犹太教中，最初的人与上帝的关系是外在的、通过协议被创造出来的。犹太人自认为是上帝的选民，犹太教作为一种个别性的宗教所代表的普遍性是“被赋予”的，而不是经过反思后得到主体承认的普遍性。这种普遍性不具有内生性张力，因此，这种“统一的精神”呈现出原始的朴素性。

但相比于这种朴素性，黑格尔认为更值得关注的是希腊和罗马的宗教发展出的自由精神最初的萌芽，个体性的萌芽在犹太教中被发扬光大。希腊各城邦沿海岸线分散而居，因为有着相似的文化背景而形成了政治和军事上的联合体。这种以民族基因为底色的分散显现出一种活力与生机，因而促使民族意识中既存在对共同文化和荣耀的认同，又存在激情和任意性，最终发展出多个不同城邦和平共存的样态，即“陌异性”的形态。与此类似，罗马民族凭借武力优势获得土地和政治话语权，以包罗万象的多神论宗教为政治纽带，以铁蹄为手段建立起统一强权，从而诞生了“罗马法”这种不依赖于道德认知的外在

公平约束机制。在这种并非基于强大精神认同的共同体中,产生的是罗马人和希腊人作为“个体”的意识和精神。当个人作为“有限的精神”以独立的形态出现时,精神的历史才真正开启了。而公元前1世纪,罗马人武力侵犯犹太人,虽然犹太人由此开启了民族流亡,但是希腊与罗马宗教的优势也因此迅速被容纳进犹太教的精神内核之中。

在此期间,犹太教继承了希腊宗教“美的形态”,孕育出真正的个体性。此时在宗教意识中,作为“有限的精神”的自我意识(self-consciousness)是直接面对上帝的,这需要借助直观和反思来完成。有限精神与绝对精神的中介是崇拜行为,个体经由崇拜实现对宗教的认同。首先,有限的自我意识对绝对精神进行直观(Anschauung),观察的理性要求在主体之外存在一个与主体相区别的“他者”,而进行直观的主客体分别是作为“有限精神”的自我意识和作为“绝对精神”的上帝。当然,此时进行直观的主体无法达到客体的理性高度,因此主体会在自身中反思:此时的主体是“有限的精神”,是纯粹思维着的、无内容的直接个别性。正是因为其没有广延、没有具体规定,所以它一旦对立于作为绝对精神的上帝,空洞的、形式上的自我意识就不再具有主体的自由,而屈服于客体的力量,沦为绝对者的附庸。

这一环节被黑格尔誉为“智慧的开端”,“这种开端就在于不让特殊者、有限者自为地作为一独立者起作用”^{[12](58)}。自我意识从原先的主人角色被颠倒为仆人角色,黑格尔通过“主奴关系的直观辩证法”既说明了个体意识是如何屈服于绝对精神,又说明了作为“有限的精神”的个体意识作为直观的一个端项,在开始反思绝对精神时就是必须存在的。

在犹太教中,黑格尔认为个体性的结局是走向“个别个体的特殊错误”^{[12](65)}——献祭。这也充分暴露了犹太教的两大痼疾,而克服这两个痼疾,是个体性走向成熟的真正方式。

其一,个体没有内在空间,其自身将完全消逝于绝对精神之中。“有限的精神”在直观绝对

精神时,除了绝对的崇拜以外并无任何情绪与反思,其结果必然就是绝对者将个体连同其有限性一并收回,“献祭在此不仅具有象征性地了结其有限者、在统一中保持自身的简单意义,而且进一步具有赞赏主、证明敬畏他的意义,而后进一步的意义就是,由此就买下和赎回其余者”^{[12](77)}。显然,犹太教在献祭式的和解中走向了自我意识的灭亡,这源于“有限的精神”进行直观时,自身仍然是空洞的、无内容的,因为有限个体的自由在萌芽初期并不具备主体性的这种形式,因此不得不屈从于绝对精神。这是有限的个体通过绝对者来认识自身、将自身主体性发展出来的必经途径,如果“有限的精神”为了保存自身而拒绝进行这种直观,就会陷入斯多葛主义,即认为个人仅由自身产生,仅在自我的一侧获得虚假的满足。那么,如何能够做到既不陷入斯多葛主义,又不将自身完全淹没进绝对者之中呢?黑格尔仍然诉诸直观辩证法——当个体性和绝对者分别成为直观的两个端项时,绝对者是独立于个体主体的“他者”,这就意味着二者的关系有可能重新被表现为“排斥原则”^{[12](59)}。

其二,正是由于直观的主奴意识会发生颠倒,主体性一侧的个体才会陷入绝对恐惧(schrecken)和对自身的否定。有限的自我意识从主体跌落至附庸,会产生对绝对精神的“恐惧”,正是因为这种恐惧情绪,主体才会进行反思和自我否定。但如果主体因为恐惧而仅有对自身的纯粹否定,却没有对这种否定的超越的话,“有限的精神”也只能陷入“无限的否定”的循环中。“弥撒的无理性与拥有的无理性相适应;因此弥撒就是一种抽象的听从。”^{[12](64)}这会造成一个严重的后果,即“恶”被留在主观的一侧,成为每一个个体行为的偶然;而“善”则属于绝对精神,于每一个个体而言是“应有”。善与恶在每一个现实的个体身上发生了分离,这种分离意味着个体性永远无法获得真实的实存。因此,主体需要通过反思使自己脱离空洞,当有限精神通过自我否定达成对自身存在的再肯定时,自由才能从对特殊性的扬弃中产生,即通过对颠倒原则的扬弃以取得“有限的个体”的现实性。

简言之，黑格尔认为犹太教克服了东方宗教的自然性、直接性和整体性，通过“排斥原则”构建起独立于主体之外的“他者”，为理性直观创造了必要条件。主体意识经过希腊和罗马阶段的熏陶形成了“有限的精神”，由此得以展开直观辩证法，“有限的精神”通过直观绝对者意识到自身的空洞，从而趋向于绝对精神，从绝对者中认识自身，并通过认识绝对者来扬弃自身的有限性。然而，通过犹太教的“献祭”可以发现，个体性在犹太教中并没有获得实存，犹太教以一种暴力的、直接的、单一的、奉献自身的途径宣告了个体性的结局。因此，这个双向机制无法实现互动——绝对者没有任何变化，作为“有限的精神”的个体也因为无法实现对恐惧的否定而得不到真实的存在和自由。从根本上说，犹太教因其没有主体的内在地位而无法真正实现个体性的实存，这也为日耳曼民族和基督教实现真正的个体性留下了空间。

三、个体性在基督教中的实存

黑格尔认为自我意识和绝对精神的“和解”在日耳曼世界才能真正得以实现，因为日耳曼民族的宗教充分汲取了犹太教的“纯粹信仰”，并且日耳曼民族通过普及和发展基督教分阶段地完成了这一任务。黑格尔在 1822—1823 年《世界史哲学讲演录》中提到日耳曼世界可以分为三个历史时期：查理大帝时期、查理五世时期和最近的时代^{[11](384)}。这三个时期分别对应着个体性成熟的三个环节。

在查理大帝时期，被誉为“欧洲之父”的查理大帝在公元 8 世纪以基督教原则统一欧洲大陆。文明中心从地中海沿岸转移至欧洲大陆中心，整个欧洲因为共同的宗教信仰而形成自由联盟，在罗马教会的带领下形成了世俗生活和精神生活空前一致的统一体。虽然查理大帝以暴力完成统一，但从客观效果来看，一方面基督教信仰给人们带来了心灵上的治愈，另一方面帝国法律给人们带来了行为上的规范。在这一背景下，“有

限的精神”与绝对的精神处于一种非运动的寂静之中，从犹太教的一元崇拜到康德哲学，都将绝对者视为独一者(das Eine)。直到查理大帝时期，“有限的精神”仍然只能仰视上帝，因为直到这一阶段，上帝仍然是自我启示的。查理大帝时期代表着之前一切宗教形态之大成，体现出个体性在未真正形成时，只能表现为“寂静的统一”。

其一，“有限的精神”只能被告知上帝的特性，上帝通过宾词被诠释。在东方宗教中，绝对者是大家长；在波斯教中，绝对者是火和光明；在犹太教中，绝对者是无形且永恒的耶和华。查理大帝用权力将耶稣之光播散至每一个欧洲人心中时，上帝作为绝对者，被“是”之后的宾语所规定，人无法真正将“上帝”作为主语，窥探其内部。因而，此时的绝对者本质上依旧是内部无差别的主体，被黑格尔视为“毫无规定的直接性”^{[12](156)}。

其二，“上帝存在”仅体现于各种形而上学的证明之中。黑格尔敏锐地发现了安瑟尔谟循环论证的错误，指出这一本体论的证明将“上帝是最完善者，仅仅在表象中被设定出来了”^{[12](159)}。而康德认为不能从概念中推导存在，因为存在立于概念的彼岸，存在本身是关于上帝的纯形式规定，自此康德为理性和信仰划界，无论我们对上帝是一无所知还是拥有各种概念，都无法撼动其存在。黑格尔认为康德的证明在普遍的判断中带来了一种毁灭，虽然这种证明颠覆了古代本体论将概念与实存不做区分的做法，引发了理性与判断的一场革命，但其根本上仍在“设定”存在。

其三，黑格尔认为绝对者于感性和知性而言，是不可言说的秘密。信徒仅仅因为相信而相信，上帝对信徒所彰显的形象是“某种完全无拘束者、自然者，从自身来理解自身者”^{[12](175)}。个体性和无限者的关系是直接的、启示的、未纳入理性的，这种暂时的、稳定的关系构成了基督教中最初的“三位一体”。然而，这种统一是虚假的，因为这种统一将个体与无限之间的矛盾仅仅用“概念”的方式弥合，这一点已在康德那里达到极致，却不再蕴含进一步发展的动力。

据此，黑格尔认为个体性和绝对者相对立的

二元结构并未在查理大帝时期得到现实的显现,但二者虚假的统一却达到极致。即便“有限的精神”能够通过理性直观到上帝的己外存在,也会因为“有限的精神”自身太过弱小而献祭于绝对者之中。当二者之间的鸿沟仅仅只能通过概念的方式来弥合时,绝对者的普遍性是抽象而直接的,其本质依然是特殊性。

黑格尔指出,个体性成熟所要经历的第二阶段是斗争的阶段。漫长的中世纪之后,意大利因为先进的航海技术和地缘优势率先脱离大陆王权的控制获得独立,自此欧洲大陆的实体政权开始分裂,欧洲大陆的各个部分陆续分散发展,自由意志的曙光开始以独立民族精神的形态登上世界历史的舞台——这是继希腊和罗马孕育出“有限的精神”之后最重要的一次突破。到了查理五世时期,欧洲大陆各个民族开始竞争海上和陆上霸权,以民族为核心的群体意识独立于统一王权出现,个体具有具体的自我意识,不再是被绝对者创造出来的依附者,而是自在的存在者,即圣子王国区别于圣父王国而获得实存。

于是,个体性与绝对者以实存的方式分庭抗礼。二者的对立分为两个环节:第一步只是以自然实存为中介的朴素对抗,后经犹太教的发展逐渐扬弃自然性;第二步是宗教改革后,个体真正领会了主观宗教的价值,世俗的中介也被扬弃。

第一步,个体性与绝对者的对立结构抛弃了自然中介物。在东方宗教中,自然对人而言是外在启示的,如印度教,一切花鸟虫鱼都可以被视为神的旨意。直到犹太教信奉无形的耶和华,这种自然中介才被打破。基督教正是沿承了犹太教的这一纯粹性,才得以真正抛弃自然物中介,实现人与上帝无中介的对立。这种无中介性从个体反思现实的自身开始——这一点继承了波斯祆教的善恶观,但克服了波斯祆教的抽象性,从人反思自身实在的善与恶开始。一方面,人意识到“善”是自己的高尚行为,是教化后的自发行为,并不是对绝对者的善的分有;另一方面,人们也意识到“恶”并非是对立于绝对者的偶然,而是与“善”同属于现实的人的具体实在。

第二步,个体性与绝对者的对立结构抛弃了

世俗中介物。当“有限的精神”被真正承认有具体内容和自然实存时,人才能够实现与上帝无中介的对立,这一巨大的转变源于宗教改革。宗教改革之前,教会的堕落与个体性的发展形成鲜明的对比,欧洲大陆充斥着世俗与灵魂的反差。德意志由于宗教改革而出现了市民战争,新教原则有效地促使欧洲大陆传播自由意志。如果说在希腊和罗马时期,“有限的精神”仅仅是萌芽,那么查理五世时期的“有限的精神”已进入其成年阶段,发展为个体的自我意识。人们已经意识到自己是处于与上帝相对的一个端项,而不是上帝的附庸。当人们手捧路德翻译的《圣经》因信称义时,人真正打破了绝对者的精神奴役,意识到自己不是直观辩证法中那个可怜、渺小的端项,而是能够与上帝实现真正的现实分裂的端项。

当对立成为“真正的对立”,和解才有可能发展为“真正的和解”,不至于陷入犹太教献祭的悲剧。在黑格尔的历史分期中,真正的和解起源于近代日耳曼民族。这一阶段个体性之所以能够发展成熟,实现个体性与无限者的真正和解,根本原因在于启蒙运动的出现,神的本性与人的本性实现了统一。在以往的宗教形态中,神性是概念的形式化,神圣的内容是不可言说的被赋予之物;当个体性与绝对者发生分离时,“有限的精神”只能将对象视为特殊者、独一者,二者处于相互外在的对抗运动中;当个体性已然成熟,绝对者的权威不再被视为是外在赋予的,“自由法则不应因为它存在、而是因为它是我们的理性规定本身而起作用”^{[12][147]}。此时,绝对者的实存不再是形式中的抽象普遍,而是作为自由法则之自在实存。

与犹太教献祭形成鲜明对比的是,“基督之死”成为验证个体性理性成熟的试金石。在犹太教中,个体性无法与绝对者抗衡,献祭就成了主体表达信仰的唯一方式。但是,基督并没有通过他者,而是选择让自身肉体消亡的方式实现神救人的经纶。这再次确证了主体的实存和意义,“上帝表明与世界已达成和解。对上帝而言,人性者恰非一陌生者,而是异在存在、自我区别、有限

性”^{[12](220)}。正是启蒙运动带来的理性使得个体性成熟得以可能。启蒙运动带来的理性力量可以使人把握绝对的普遍性，这块试金石向世人验证了在基督教中，“有限的精神”已经发展为拥有理性的自我意识的现实存在。绝对者并非是支配人的力量，而是人可以通过理性达到的彼岸。

黑格尔认为，个体性的成熟不仅体现为个体获得独立实存，还体现为与绝对者实现了统一。这种统一无论是从理念方面还是主体性方面，都具有内容与形式的结合。从理念的方面看，精神从自身中凸显出来，在个体处体现为“被启蒙”，人们通过反思达成个体自由，从而每个人都拥有自己的“上帝”。但同时，黑格尔也反对启蒙运动仅停留于这一层面，因为绝对自由是自然的任意与随性，可以用任何内容填充。当主观性这一侧发展至极端，就需要通过“向宗教的跳跃”来完成个体性与绝对者的统一。显然，以此方式完成的统一只能是纯形式上的。从主体性方面看，个体需要完成对以往成果实现两重否定：一是对业已发展起来、形式完备的教会的否定。这一点已经在宗教改革中完成，但不仅仅是宗教改革中对特定教会的否定，而是对所有作为“表象的形式”的否定。二是对启蒙的反对。这里的启蒙特指主体停留于作为无规定的自由意志。因为黑格尔的自由理念是进一步发展启蒙运动的成效，使主体可以通过理念认识事情本身，不甘沦为抽象者，而是拥有对一般实存的需要和冲动，即“要求内容本身是当下的”^{[12](242)}。

四、结论

个体性只有在理念和主观性这两个方面都获得形式与内容的实存，才能完成与绝对精神的统一，这种统一就是黑格尔对“和解”的定义。此时，“和解”的两个端项——作为“有限的精神”的个体与作为“绝对精神”的上帝，都不再处于对立状态，二者的关系体现为“在国家、在自然界和在理想世界中，原是同一物”^{[1](360)}。因此，并不能将黑格尔的“和解”理解为个体性与绝对

者合二为一，即个体消融于绝对者之中。相反，即便个体性与绝对者在日耳曼民族阶段完成了统一，这两个端项也彼此分离，二者依旧处于“排斥原则”之下——只是经过个体性的发展，个体性与绝对者的二元结构取消了特殊的对立性和纯形式的抽象性。

当然，黑格尔认为个体性真正的成熟不仅是通过理性勾连起绝对者，还应该实现世俗个体与精神的和解，即伦理的和解。当人们在宗教中实现了精神的自由后，这种自由原则也会渗透进世俗生活之中，世俗不应是与精神对立的此岸世界，而应是自由和理性的现实表达。虽然查理大帝之后帝国四分五裂，但基督教深入各个王国，成为日耳曼民族各分支共同的民族精神，十字军东征和新航路开辟是将精神的能量投射进现实世界的证明。但是，此时的“基督教”早已脱离了世俗语境中的宗教，而成为黑格尔哲学的一个环节。此时，黑格尔语境中的基督教并不是现实的基督教，而是哲学和理性本身。现实的基督教中，主体性运动的内容是信仰，但缺乏形式，因此，和解只能被理解为“哲学的和解”，也可以说是局部和解，但是如何在当下世俗现实中为个体与精神的分裂找到和解的出路则并没有得到解决，并且黑格尔直言“这并不是哲学直接的、实际的事业和事务”^{[12](252)}。换言之，这也是黑格尔历史哲学的唯心主义之体现，理念与现实的鸿沟并未被真正跨越。正如黑格尔被广为批判的那样，在日耳曼王国中，精神能够“自动地取得和解”^{[13](23)}。其实，无论是个体性与绝对者实现哲学的和解还是现实的和解，沟通这个二元结构的桥梁都是理性本身，而理性并非是绝对者的唯一法宝。相反，作为自我意识的有限个体的内在潜能的发觉和应用就是个体性自我成长的过程。这一过程的运动机制构成了黑格尔历史哲学中的辩证法。

这个潜能发觉的运动机制就是个体性的动态发展过程。一方面，个体性在黑格尔的历史哲学中不仅具有基础性的实存地位，更重要的是，个体性的形成并非是一蹴而就的，而是从世界历史四阶段中逐步发育而来。个体性的这一动态发

育过程通过黑格尔对各阶段的宗教描述被清晰地展现出来。另一方面,个体性自萌芽阶段起,直到在基督教阶段完成与绝对的和解,都是作为与绝对精神相对立的一个端项而存在,二者始终处于“排斥原则”之下——作为个体的现实的人通过理性的不断觉醒,完成对精神的认知,精神同样也得以在这一过程中获得现实存在。因此,在这个二元结构中,个体性的每一次成长都意味着历史的前进,个体性的动态发育过程对历史的发展起到不容忽视的推动作用。

注释:

- ① 平卡德认为黑格尔用“主体性”或“主观性”代替了“人”本身这个实在的概念,参见 Terry Pinkard, *Does History Make Sense?—Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Harvard University Press, 2017, 第3页;薛华等人认为黑格尔在历史哲学中夸大了“精神”的作用和地位,却无法解释历史自身运动的原因和目的,这才导致了自由和必然性的冲突,参见薛华:《黑格尔对历史终点的理解》,北京:中国社会科学出版社,1983年,第91页。
- ② 叔本华认为黑格尔在历史事实方面是无知的,并将其称为“头脑坏掉”的“诡辩的哲学家”,详见阿图尔·叔本华,《作为意志和表象的世界》,石冲白译,北京:商务印书馆,1982年,第二版序言;洛维特认为黑格尔哲学实质上是一种典型的圣经观念,详见卡尔·洛维特,《世界历史与救赎历史》,李秋零等译,上海:人民出版社,2006年,第82页。这部分学者认为保守的基督徒在历史哲学的叙述中犯了泛逻辑主义的错误,正是由于黑格尔具有这一预设目的,他才不自觉地将哲学的辩证法等同于天意理性。

参考文献:

- [1] 黑格尔. 法哲学原理[M]. 范扬, 张企泰, 译. 北京: 商务印书馆, 1979.
- HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [M]. Trans. FAN Yang, ZHANG Qitai. Beijing: The Commercial Press, 1979.
- [2] 查尔斯·泰勒. 黑格尔[M]. 张国清, 朱进东, 译. 南京: 译林出版社, 2012.
- TAYLOR C. *Hegel*[M]. Trans. ZHANG Guoqing, ZHU Jindong. Nanjing: Yilin Press, 2012.
- [3] 科维纳. 现实与理性——黑格尔与客观精神[M]. 张大卫, 译. 北京: 华夏出版社, 2018.
- KERVEGAN. *Reality and reason—Hegel and objective spirit*[M]. Trans. ZHANG Dawei. Beijing: Huaxia Publishing House, 2018.
- [4] 丁三东. 论黑格尔自由生活与世界历史进程思想[J]. 哲学研究, 2009(3): 69–75.
- DING Sandong. On Hegel's free life and the process of world history[J]. *Journal of Sichuan University (Philosophy and Social Science Edition)*, 2009(3): 69–75.
- [5] 霍尔盖特. 黑格尔导论——自由、真理与历史[M]. 丁三东, 译. 北京: 商务印书馆, 2013.
- HOULGATE. *An introduction to Hegel: Freedom, truth and history*[M]. Trans. DING Sandong. Beijing: The Commercial Press, 2013.
- [6] 陈浩. 论共同体包容个体自由之限度——以黑格尔的“主观自由”概念为例[J]. 清华大学学报(哲学社会科学版), 2015(4): 108–118.
- CHEN Hao. On the limits of community containing individual freedom — Taking Hegel's concept of subjective freedom as an example[J]. *Journal of Tsinghua University (Philosophy and Social Sciences)*, 2015(4): 108–118.
- [7] 李秋零. 德国哲人视野中的历史[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2011.
- LI Qiuling. *History in the horizon of German philosophers*[M]. Beijing: China Renmin University Press, 2011.
- [8] 黑格尔. 黑格尔全集: 第18卷[M]. 沈真, 张东辉, 译. 北京: 商务印书馆, 2019.
- HEGEL. *Hegel's Complete Works: No.18*[M]. Trans. SHEN Zhen, ZHANG Donghui. Beijing: The Commercial Press, 2019.
- [9] 黑格尔. 黑格尔早期神学著作[M]. 贺麟, 译. 北京: 商务印书馆, 2017.
- HEGEL. *Hegel's early theological works*[M]. Trans. HE Lin. Beijing: The Commercial Press, 2017.
- [10] 邓安庆. 从“自然伦理”的解体到伦理共同体的重建——对黑格尔《伦理体系》的解读[J]. 复旦学报(社会科学版), 2011(3): 33–45.
- DENG Anqing. From the breakdown of natural ethics to the reconstruction of ethical community: A reading of Hegel's *System of Ethical Life*[J]. *Fudan Journal (Social Sciences Edition)*, 2011(3): 33–45.
- [11] 黑格尔. 黑格尔全集: 第27卷第I分册[M]. 刘立群, 沈真, 张东辉, 等译. 北京: 商务印书馆, 2014.

- HEGEL. Hegel's Complete Works: V27.1[M]. Trans. LIU Liqun, SHEN Zhen, ZHANG Donghui, et al. Beijing: The Commercial Press, 2014.
- [12] 黑格尔. 黑格尔著作集: 第 17 卷[M]. 燕宏远, 张松, 郭成, 译. 北京: 人民出版社, 2015.
- Collection of Hegel's Works: V17[M]. Trans. YAN Hongyuan, ZHANG Song, GUO Cheng. Beijing: People's Publishing House, 2015.
- [13] 查尔斯·泰勒. 黑格尔与现代社会[M]. 徐文瑞, 译. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2009.
- TAYLOR C. Hegel and modern society[M]. Trans. XU Wenrui. Changchun: Jilin Publishing Group, 2009.

The dynamic individuality and its significance in Hegel's philosophy of history: Based on the text of Hegel's *Lectures on the Philosophy of Religion*

CUI Linfei

(Department of Philosophy, Tsinghua University, Beijing 100084, China)

Abstract: Hegel's philosophy of history is often criticized as mysticism or conservatism. That is, he only focuses on Infinity but ignores Individuality. Those scholars who claim the existence of the objective factor of Individuality in Hegel's philosophy mostly tend to regard this Individuality as a static existence that is self-evident, which may cause the misunderstanding of Hegel's Freedom. However, by analyzing Hegel's *Lectures on the Philosophy of Religion*, we can find that Hegel, with the interpretation of "Volksreligion", displays the dynamic development of Individuality in which, first of all, Judaism developed the Individuality as "limited spirit", but its prematurity led to its imbalance in the movement of the dialectics and thus the tragedy of the Sacrifice, while then in the period of Christianity, under the exclusion principle of dual structure, Individuality and Infinity continuously overcame mediation and finally acquired existence. Therefore, Individuality in Hegel's philosophy of history experienced a dynamic process of development, which plays an important role in promoting the development of history.

Key Words: Hegel; the philosophy of history; *Lectures on the Philosophy of Religion*; Individuality

[编辑: 胡兴华]