

让知性重新成为理性

——黑格尔《差异》的“理性”概念

罗久

(南昌大学人文学院 哲学系,江西 南昌 330031)

摘要:黑格尔的“理性”概念包含着他在存在论和方法论上的独特主张,是其成熟时期哲学体系的真正基石。雅可比对理性主义哲学的批判及其关于“知性”与“理性”的区分,对黑格尔的理性观产生了重要的影响。在耶拿早期的《差异》一书中,黑格尔表明,包括康德、费希特在内的传统理性主义哲学,将存在的根据和世界的可理解性归根于一种通过否定差异和矛盾所达到抽象的同一性,将空洞的主观理性的统一当作绝对,将统一的、活生生的理性变成僵化的、对立的知性,从而导致了理性自身的异化和时代教化的分裂。而黑格尔的哲学吸收了古代怀疑论和柏拉图的辩证法的积极因素,试图通过揭示理性自身的二律背反的积极意义,扬弃知性反思所产生的对立,将矛盾与差异转化为理性同一性的内在原理,使僵化的知性重新成为真正的理性。对黑格尔早期理性观念的探究,有助于我们超越“青年黑格尔”与“老年黑格尔”之间的简单对立,将黑格尔前后期的思想作为一个内在连贯的统一整体来把握。

关键词:黑格尔;理性;知性;思辨;反思;二律背反

中图分类号:B516.35 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2020)05-0020-12

德国学者洛夫-佩特·霍斯特曼(Rolf-Peter Horstmann)在他的一篇著名论文中曾经指出,黑格尔最重要的哲学抱负体现为一种被称为“理性一元论”(monism of reason)的存在论主张。在黑格尔那里,理性即实在(reason is reality),除理性之外,无物存在。黑格尔的“理性”不只是一种主观的、心理学意义上的思维能力或意志能力,更是一切事物赖以存在的本原和根据。也就是说,对黑格尔而言,万事万物的存在都必须作为这个单一的客观理性的自我实现的过程总体来把握,才能获得其自身的意义和规定。而为了就真理得到一个真实而正确的洞见(即实在的一元论结构),需要遵循一种新的方法论原则来理解理性自身的构造与发展,而这个新的方法论原则恰恰奠基于那个作为存在论概念的“理性”自身^[1]。

由此可见,这个实体化的“理性”(Vernunft)概念无疑是黑格尔哲学中最为核心的观念之一。可以说,厘清这个奇特的“理性”概念所隐含的问题意识及其复杂的思想内涵,是我们真正进入黑格尔哲学的一条重要门径。实际上,在耶拿早期对主体性反思哲学的理性(知性)概念所展开的批判中,尤其是在他正式出版的第一部著作《费希特与谢林哲学体系的差异》(Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 1801)中,黑格尔已经明确地提出了其成熟时期的理性一元论的一些基本构想。国内学界以往关于黑格尔理性观的研究多侧重于对黑格尔成熟时期的《精神现象学》和《逻辑学》等著作进行考察,较少涉及黑格尔哲学的形成过程和整体语境。而在以《差异》一书为代表的耶拿早期的一系列批判性论著中,黑格尔自觉地贯彻了自己的哲学批

收稿日期:2018-06-20

作者简介:罗久,哲学博士,南昌大学人文学院哲学系,副教授。

基金项目:国家社会科学基金青年项目“德国早期浪漫派政治哲学研究(1797—1802)”(17CZX038),项目负责人:罗久。

判理念,通过批评、回应和吸收当时最有代表性的哲学思潮,如批判哲学、先验哲学、知识学、自然哲学、怀疑论、泛神论等,较为全面地展现了当时德国古典哲学的复杂语境和基本脉络。从这些早期论著入手,将有助于我们澄清黑格尔自身问题意识的缘起,以及知性和理性概念的重要内涵,同时对于我们准确而深入地理解黑格尔成熟时期的体系性著作也将大有裨益。因此,本文将以耶拿早期的重要文本和其他同时期的相关论著为中心,通过系统地考察黑格尔关于知性和理性概念的重新界定,揭示黑格尔的“理性”概念在存在论和方法论方面所具有的独特意涵。

一、知性与理性

正如狄特·亨利希(Dieter Henrich)所言,我们应当将黑格尔看作是后康德哲学“星群”(Konstellation)中的一颗明星,而不仅仅是“从康德到黑格尔”这个线性哲学史叙事中最后的集大成者。与其他后康德时代的哲学家一样,黑格尔也试图以他独有的洞见来回应康德哲学所遗留的诸多问题。不可否认,康德的理性批判以一种全新的理性概念回应了怀疑主义对理性的实在性和形而上学本身之合理性的质疑。从康德关于知性与理性的划分所发展出来的“两个世界”的理论,证成了自由与必然之间的可兼容性;而基于实践理性法则的理性自律则进一步完成了康德关于世界合乎理性的统一性的构想,使得理性的真理与事实的真理得以在理性主体的道德实践中统一起来,这一切无疑具有里程碑式的意义。

然而,弗里德里希·雅可比(Friedrich Heinrich Jacobi)这只德国哲学中的“牛虻”却将康德哲学视为必然导致无神论和宿命论的另一种特殊形态的理性主义。他指出了康德对现象与物自体这一二元论的坚持,最终会使他的哲学陷入不可调和的内在矛盾,其唯一可能的出路要么是一种彻底的唯我论,要么则是取消与物自体相对自我,承认世界的机械因果必然性是真实世界唯一的存在方式。在雅可比看来,康德的理性批判只是将理性作为一种间接的、推理的、解释性的能力来看待,它无法认识事物本身,因而不可能把握真正的“绝对”。这种所谓的理性仍然是有条件的知性,而不是真正的,能够直接把握绝对,认识到真理本身的理性^[2]。因此,就像雅可比在他的重要著作《论批判主义的任务:使理性成为知性》(Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstandezubringen, 1801)一书的标题中所表明的那样,康德批判哲学的工作使真正的理性变成了一种有限的知性。

正如哈贝马斯所言,黑格尔耶拿早期的哲学批判作为一个整体,可以看作是对德国观念论以及近代哲学中存在着的本质与现象、永恒存在与非存在、不变之物与可变之物之间的抽象对立的证伪^[3]。主体性哲学在经过康德和费希特的发展之后已经被推到了极致,这让黑格尔意识到,绝不能继续采取这种反思性论理的方式来证成“绝对”,而必须通过对反思哲学的解构来揭示其内在的合理性与局限性,在扬弃主体性反思哲学的同时,找到一种真正把握“绝对”的存在论和方法论原则。对黑格尔来说,哲学是对绝对自身的思辨认识,而不是通过主体性的反思哲学所达到的那种空虚的确定性^{[4]75}。康德和费希特的工作是想证明与经验相关的事实真理也是遵循矛盾律的,从而使经验性实存同样具有合乎理性的必然规定,以此来回应怀疑论和相对主义对常道的消解。但是,他们的证明仅仅满足于对差异和矛盾的排斥,通过反思性的论理将既存的、普遍认可的事实作为理性主体的构造纳入到理性的形式同一性中。这样的话,经验性实存的合理性仍然没有被阐明,形式与内容、理性与现实只是获得了表面上的统一。主体性反思哲学所产生的一系列后果,恰恰是与理性自律的原则相背离的,而在此基础上建构的总体只能是一种主观的和形式的统一,它始终受到某些非理性因素的制约^[5]。

因此,对黑格尔来说,只有通过解构传统理性主义的合理性概念及其规则,并在此基础上重新理解存在和理性自身的本性,才能真正捍卫和彻底实现理性自律和理性的绝对性这一启蒙精神的核心价值^{[6]128}。理性的自律除了指人的自我决定之外,更为重要的意义在于理性以自身为根据并

出于自身的力量而成为现实。可是,如果按照反思哲学的方式在一边设置合乎理性的思维和同一性,在另一边设置非理性的实存和杂多,那么,事实的真理就永远不可能与理性的真理相等同,也就无法从根本上克服怀疑论的威胁。现实的合理性必须以理性自身的现实性为基础,而为了认识绝对,即理性与现实、理性的真理与事实的真理的源初统一,需要有一种不同于传统形式逻辑的全新的方法论原则,这种新方法论的可能性就奠基于黑格尔意义上的“理性”自身。

在黑格尔看来,传统的理性概念只是知性(Verstand),而不是真正的理性(Vernunft)。这种关于知性和理性的区分明显受到康德和雅可比的影响,但是又与他们有着明显的不同。对于康德来说,知性和理性是主体所具有的两种不同的认识能力;而在雅可比那里,知性主要是指一种推理的、中介化的思维方式,理性是指非推论的、直接把握绝对的方式,但它们仍然是主体的心灵能力。黑格尔对二者的区分要更进一步,对他来说,知性与理性概念更加重要的意义在于它们分别指示着两种不同的存在方式(Seinsweise)。在《差异》一书中,黑格尔不仅表明知性以一种反思或否定的方式导致了时代教化中的种种分裂,而且还通过考察知性与理性的关系指出了造成这种分裂的内在原因:

知性在绝对的设置(absolutenSetzen)中模仿理性,并通过这一形式使自己获得了理性的外貌(Schein der Vernunft),尽管被设置物(Gesetzten)自在地是以对立的方式设置的(Entgegengesetzte),因而是有限物。当知性将理性的否定(das vernünftigeNegieren)转变并固定为一个产物(Produkt)时,它是以如此伟大的外貌做出这一点的。无限物,就其被设置为与有限物相对立而言,是这样一个从知性来设置的理性物;它只有通过有限物的否定(Negieren des Endlichen),才能自为地表现为理性物。当知性将其固定的时候,知性就把它与有限物绝对地对立起来,而那已经自身提升为理性的反思(它在这一提升中扬弃了有限物),又将自身贬低为知性,因为它把理性的行动固定在对立之中。此外,它现在还提出这样非分的要求,即使在这样的倒退中还自以为是理性的。^{[7]13}

按照一般的理解,区别知性与理性的标志在于,看它们如何对待统一性与全体或者一与多之间的关系(Verhältnis von Einheit zu allem),看对立(Entgegensetzung)在它们那里分别以怎样的形式出现。知性的统一是撇开了一切对立和差异的产物,或者说只是通过与一切对立相对立来表现;主客体同一是以对立的设置为前提的,没有现成存在的对立,也就无法在与这些对立的设置中抽离出统一性。所以,与知性相适合的概念是“反思”(Reflexion)、“有限性”(Endlichkeit)和“分裂”(Trennung)。与此相反,真正的理性的统一本质上是在与对立的关系中产生的,任何统一性都是作为对立面的综合统一来理解的。理性将对立作为统一的内在方面来把握,所以,这种统一性不依赖于它的实存,实存本身就作为理性的环节来把握。因此,理性的概念包含“思辨”(Spekulation)、“无限”(Unendlichen)和“绝对”(Absoluten)等含义^{[6]131}。

不过对黑格尔来说,反思的知性与思辨的理性之间并不是一种截然对立的关系。就像罗森克兰茨(Karl Rosenkranz)所指出的那样,黑格尔并未像人们常常误解他的那样否认同一律的真理,但他反对停留在这种真理性上,因为通常的同一律和矛盾律,在其非辩证法的僵硬性上,扼杀了一切更深刻的认识^[8]。在黑格尔看来,问题并不出在反思本身,而是出在反思的孤立化或固定化,因此他承认反思规定的相对有效性和不可避免性^[9]。

当康德和费希特面对那些试图用常识和主观的心理机制来消解理性法则的实在性和绝对性的怀疑论者时,他们不得不拿起了先验哲学和知识学的武器来捍卫常道。康德指出,单单以主观的心理活动为根据所得出的并不是有效的知识或者具有权威性的行动规范,只有当它们能够以合于理性内在的必然性的方式联结起来的时候,这些建立在感觉经验基础上的日常信念才具有知识和规范的意义。无限的理性不像感觉经验的对象那样看得见摸得着,它不仅不能还原成感觉经验,而且先于有限的认识和行为并构成了它们得以可能的条件,它在设置“存在”时否定一切差异和有条件

者,将“存在”保持为纯粹概念的统一性(A=A)。所以,当特殊性要求成为具有普遍性的权威时,概念就必须通过否定这种特殊性来保持它的自主性和普遍必然性。就此而言,知性作为“存在与限制的能力”(das Vermögen des Seyns und der Beschränkung)^{[7]16}在其与绝对者的关系中是理性,因为它通过对现成存在的否定,把本质与现象、知识与意见区分开来,从而将无限性而非有限性提高为哲学的原则,就像黑格尔所说的那样,“无限性比有限性更接近绝对,因为无限性的内在特征就是否定或无差异”^{[7]413}。只有限制了经验性原则的僭越,理性才有可能在它的自我生产中达到绝对。

对于真正的哲学来说,“反思”无论如何都是一项重要的原则,如果没有反思对特殊意见和流变现象的否定,将实然与应然、本体与现象区分开来,我们就不可能从根本上回应怀疑主义和相对主义的挑战,捍卫不朽的价值和普遍的常道。在这里,反思作为理性,与绝对和无限有关系。然而,普遍与特殊、同一与差异之间的对立一旦固化,反思就将失去它的积极意义,变成一种孤立的反思,这种反思通过否定有限物和设置对立物来达到无限,其前提却是对有限物的承认,因而其所达到的只能是一种受制于有限性的“主观的无限性”(subjektive Unendlichkeit)^{[7]16-18}。就像黑格尔所说的那样,“如果哲学的原则表达在为了反思而作的形式的命题之中,那么首先作为这个任务的对象而存在的只是知识,一般说来,是主体与客体的综合,或是绝对思维(das absolute Denken)。但反思不能以一个命题来表达绝对的综合,即使这个命题作为真正的定理应该适用于知性。反思必然使在绝对同一性中是一的东西被分离,合题与反题分离为两个命题,在一个命题中表达同一性,在另一个命题中表达分裂(Entzweiung)”^{[7]24}。

知性所奉行的那种“非此即彼”(das Entweder, Oder)^{[7]399}的原则取消了理性。因为按照知性的论理方式,既然绝对者是一且同一的,“是”就不能“不是”,那么,同一性就是排除了形式与内容的不一致性之后所剩下的那个独立自存的孤立反思的终点,即一个自我设定的、肯定的纯粹“我思”,本质与现象、普遍与特殊、主体与客体就从区别变成了完全的对立。知性把反思(Reflexion)或理性的否定(vernünftige Negiren)这样一种使事物超越经验性杂多并获得概念规定的生产性活动转变为一个产物并加以固定,进而把充足理由律弄成了一种因果命题:A有一个理由,这是说一个存在适合于A,它不是A的存在(A hat einen Grund, heißt, dem A kommt ein Seyn zu, das nicht ein Seyn des A ist.)^{[7]25}。换句话说,某物“存在”乃是由于在理性主体的思维中有一个无矛盾的概念与它相适合,但是这个适合于它的存在并不是它的实存,现实性比可能性更多一些;由此就出现了与第一个命题“自我等于自我”并列的第二个命题,即“非我不等于自我”。当实存作为异己的存在依然在理性的规范性结构之外时,理性就还不是绝对。因此,为了达到主体与客体的绝对同一,知性思维只能通过取消客体中与主体不一致的因素,来综合主体与客体。结果,无限性作为自我与非我、正题与反题的综合就变成了: $0 = +1 - 1$ ^{[7]401}。“在绝对的同时性中,主体和客体被相互联系起来,因此被取消了。在这种情况下,对反思和知识来说,什么也没有留下。”^{[7]63}

虽然从形式上看,反思哲学通过概念的演绎也能达到思维与存在、主体与客体的同一,但这种同一性是以取消客体自身的规定为代价的,它所塑造的不是绝对者,而是绝对的虚无。所以黑格尔说:“如果把知性当作理性来对待,那就会与此相反,把理性当作知性来对待。”^{[7]6}知性从理性那里窃取了形式,在绝对者即存在(Sein)的设置方面极力模仿理性,结果,人们就把事物获得规定的过程割裂为一个孤立的知性的规定。这个孤立的规定始终保留着主体与客体、思维与存在、可能性与现实性的对立,理性必然要受制于它所排斥的东西而不可能是真正的自律。

二、理性的二律背反

为了真正把握绝对,从根本上避免陷入怀疑论和相对主义的泥潭,就必须以新的哲学原则为基础,重新阐释同一与差异、普遍与特殊的关系,黑格尔将这种“绝对原理形式之中的哲学原则”称为“思辨”或者“二律背反”。在《差异》中,“思辨”(Spekulation)被黑格尔赋予了一种与当时流行的用

法完全不同的、新的意义。对康德而言,思辨理性是一种超出了经验限制去进行认识的理论理性,因而它不可能获得真正的知识;而费希特则将思辨理解为一种纯粹的理论,在其中,生命与它的实践之间存在着对立^{[4]80-81}。从黑格尔区分“思辨”与“反思”的开始,思辨才被理解为关于绝对的认识,同时它也意味着关于普遍与特殊、无限与有限之关系的一种全新思考。对他来说,思辨的这一新的涵义与他对哲学的新的规定联系在一起:在德国观念论中,哲学第一次被作为一种关于绝对和神的科学的、理性的认识,即作为绝对形而上学(absolute Metaphysik)来构想^[10]。

这种形而上学的认识方式和方法,也是通过知性反思与理性思辨之间的特殊关系来得到规定的。按照黑格尔的说法:“如果绝对在一个通过思维并为了思维而有效的原理中得到表达(这个原理的形式和质料是相同的),那么,要么是单纯的等同(die bloße Gleichheit)被设置,形式与内容的非等同(Ungleichheit)被排除,而原理却受到这个非等同的制约,在这种情况下,原理不是绝对的,而是有缺陷的,它表达的只是一个知性概念,一种抽象;要么是形式和质料作为非等同,同时被包含在这个原理之中,命题同时是分析和综合的:在这种情况下,原理是一个二律背反,因此它不是知性法则下的命题,即不在自身内与自身相矛盾,不扬弃自身,却又是一个法则;而是作为二律背反扬弃它自身。”^{[7]23-24}

“二律背反”(Antinomie)是一个古老的哲学概念。就其由 anti 和 nomos 两个词组成来看,它字面的意思就是指“法则的背反”。作为逻辑矛盾的一种特殊形式,它表现为两个矛盾的陈述同样具有充足的根据,或者说都能够得到有效的证明。所以,“二律背反”又可译为“对立面等效”“矛盾双方同等可证”。实际上,当古希腊的智者宣称可以为任何观点(包括相反的命题)做辩护时,就已经提出了二律背反的最早形式;而在古希腊的怀疑派那里,二律背反得到了更为系统的阐发^{[11]763-764}。当康德在第一批判的“先验辩证论”部分用“法则的对立冲突”(Widerstreit der Gesetze)来描述“二律背反”时,他的确继承了西方哲学传统对这个概念的用法。不过,康德是在消极的意义上使用二律背反这个概念的。在他那里,二律背反主要是指理性必然会超出直观表象的界限而将范畴用于规定物自体时所产生的两个相互矛盾却又同时有效的判断,康德将其归结为理性的一种误用,而这种误用所产生的结果只是一种应该规避的“先验幻相”^{[12]124-129}。因此,康德的先验观念论希望通过对理性主体的认识能力的考察,在显象(Erscheinung)与物自体(Ding an sich)之间做出区分,通过将认识限制在显象的领域来消除理性的二律背反^{[4]61}。可是,黑格尔却给予这个概念某种更为根本性的、积极的意义,对他来说,二律背反既不是人主观做出的两个相互矛盾的判断,也不是知性范畴在规定诸如上帝、灵魂、自由或者世界这样的无条件者时才会出现的情况。相反,二律背反本身是不能消除的,它既是有限反思的必然结果,也是一切事物在获得自身的本质规定时都必然要遭遇的命运;这是事情本身的存在方式,也是突破知性的分裂和虚假的统一性,真正证成理性自身的绝对性的方式。

黑格尔用理性思辨的二律背反来取代知性反思所达到的确定性,其意义在他对康德以定言命令为基础的道德哲学的批判中体现得尤为明显。比如根据康德的想法,如果“不能说谎”是一条普遍的道德法则,那么,无论在任何情况下、出于何种理由,人都没有权利说谎。换言之,无论如何,说谎都是不正当的。 $A=A$ 是康德式道德法则的首要特征,如果我们承认在某些情况下人有权利说谎,也就等于承认 A 等于 $\neg A$ 或 $A=B$ 与 $A=A$ 这两个相反的命题同时有效,这种实践中的二律背反恰恰是道德幻相的一种表现,是在道德的本质规定中必须排除的。对康德来说,道德的普遍性和绝对性,要求在道德法则的形式性的自我同一中排除形式(理性)与内容(现实)之间的不一致,所以不管会产生什么样的后果都能做到诚实而说不说谎,才是真正的道德,即便这种诚实某些情况下会违背常理和常情,也必须得到贯彻。康德希望通过这种带有强制性的道德法则来改造我们的意志和行动,证明理性自身的绝对性,可是,康德的二元论使他无法真正将自然与自由、实然与应然作为同一来思考,理性和自由的实现在他那里必然伴随着理性对感性、普遍对特殊的压制,一种新的不

自主将由此产生,而世界合乎理性的统一性也只能作为“悬设”置于应当存在却永远不存在的彼岸世界^[13]。就像黑格尔所指出的那样,在康德的先验哲学中,“ $A=A$ 和 $A=B$ 两者仍然是无条件的。应当只有 $A=A$ 有效,但这意味着它们的同一没有表现为它们真正的综合(Synthese),真正的综合不是纯然的应当(Sollen)”^{[7]33}。

正是着眼于知性反思的统一性悖谬,黑格尔才会说:“如果人们仅仅对思辨的形式上的东西加以反思,并坚持以分析的形式对知识作综合(die Synthese des Wissens in analytischer Form festhält),那么二律背反,即自己扬弃自己的矛盾(die Antinomie, der sichselbstaufhebende Widerspruch),就是知识与真理的最高的形式上的表达。”^{[7]26}在康德与贡斯当的争论中,坚持讲真话所导致的那种荒谬的和不合理的后果,使得在这一情况下的说谎(即 A 等于 $\neg A$ 或 $A=B$)具有了正当性。从思辨理性的角度来看,紧急情况下说谎的权利并不意味着对不可说谎这一道德法则的破坏,此时表现为特殊和差异的 A 等于 $\neg A$ 或 $A=B$ 并不是一个与 $A=A$ 这个普遍的法则完全对立的命题,相反, $A=A$ 通过其自身的反命题,以一种“否定”或者矛盾的方式,将形式与质料的非等同包含在道德法则的同一性之内,从而在理性自身之内扬弃了理性与现实的矛盾。两个彼此矛盾的命题必须相互联系起来,才能达到绝对的一(absolute Identität)^{[4]95-97},使道德法则($A=A$)的合理性得到真正的实现。这意味着一种比知性反思的同一性更高的同一性的观念,“ $A=A$ 包含作为主体的 A 与作为客体的 A 的差别,同时带着同一性,正如 $A=B$ 包含 A 与 B 的同一性,同时带着两者的差别”^{[7]26},即 $(A=A)=(A=B)$,这就是黑格尔意义上的“二律背反”或者“思辨”^{[12]129-134}。理性的二律背反并没有使黑格尔彻底放弃知性反思,退回到一种前思维的或非理性的直观上去,他通过揭示有限的知性规定必然会招致与自身相反对的命题的限制,将矛盾转化为绝对者自我认识和自我实现的环节,从而扬弃了为知性所固化的规定,使知性重新成为理性^{[12]75-77}。

这种“自己扬弃自己的矛盾”的积极的二律背反,曾是苏格拉底对抗智者的一件利器,也正是苏格拉底反诘法(elegchos)和“精神助产术”的实质。亚里士多德曾说过:“有两件事情可以公正地归之于苏格拉底——归纳论证和普遍定义,这两者都是关于科学的出发点的。但是,苏格拉底并没有把普遍当作是分离的,也没有把定义看作是那样的。”^{[14]399}普遍定义和归纳论证就像分析与综合一样,通常被认为是两种对立的方法:定义要求达到超越一切经验或然性的普遍必然的分析性真理,而归纳则依赖于经验,只能达到综合性的或然的知识。可是,在苏格拉底的对话中,这两种对立的方法却是紧密结合在一起的。当苏格拉底要求他的对话者对概念本身下一个定义的时候,对话者通常会以一个有限的规定来作为概念本身的定义,而苏格拉底则通过揭示这个有限规定与对话者自己实际理解的概念本身之间必然存在的矛盾,引导对话者进一步完善他的定义。在这个过程中,真正起主导作用的既不是苏格拉底,也不是他的对话者,而是概念自身,是事情本身的逻各斯。在这个由精神助产术所引导的下定义的过程中,普遍的概念并不是超越于经验之外,与特殊的意见相对立的形式同一,相反,作为主词的概念借助对话者的定义将自身不断地表现为与自身既一致又矛盾的谓词,在苏格拉底否定性的反诘中将这个现实的、差异化的内容转化为与自身的无矛盾的自我同一相同一的必然环节。对苏格拉底而言,对话者基于自身有限性所做的定义并不是错误的,但它们只有在概念自身的这种关系性和过程性整体中才能获得其合理性和现实性。这也就是黑格尔所说的,“绝对必须在显象中自己设置自己,即显象不是被消灭,而是建造起同一性”,而在通向绝对同一的二律背反中,“命题同时是分析和综合的”^{[7]32}。

黑格尔正是通过思辨理性的二律背反这一承接自古代辩证法的原则,回答了康德所提出的“先天综合判断如何可能?”这一问题。“先天综合判断”(synthetische Urteil a priori)的观念体现出康德试图在这个以综合判断(经验归纳)为标志的经验主义时代,证明在这个似乎只具有或然性的无限宇宙中,万事万物的存在依然有其合乎理性的普遍必然性。在这个意义上,“先天综合判断”所关涉的不仅仅是一个认识论问题,它首先应该被作为一个存在论概念来理解^{[4]110-112}。可是,康德的先

验演绎仍然建立在主体与客体、概念与直观的非同一之上：“统觉的源初的综合统一”是以先验的“我思”表象作为预设，因而对杂多表象的综合统一只能在主体自身之内进行，这也就避免了知性范畴因触及物自体而陷入矛盾。基于对确定性的渴望，康德必然要将这种先天综合限制在显象的领域，对事物本身存而不论，但这就不可能从根本上克服怀疑主义和相对主义。而且在康德的“先天综合判断”中，代表着特殊性的谓词被置于普遍形式的统治之下，这种普遍性只是对思维的主体而言有效，主体与客体、思维与存在不可能得到真正的统一。而黑格尔式的“二律背反”则以一种超越知性对立的方式来完成康德所追求的最后的“综合”：在二律背反中，“主词是特殊的并且表现在存在的形式中，而谓词是普遍的并且表现在思维的形式中，这些不同的因素同时是先天地即绝对地同一”^{[7]327}。这种综合不是像康德和费希特那样通过抽空客体的特殊规定，将客体置于主体、殊相置于共相的统治之下来完成的；相反，所有真的、肯定的、综合的判断，都表达了主词和谓词之间的一种同一。用黑格尔的话来说，在理性自身的二律背反中，本质与现象、普遍与特殊、作为主体的自我与作为客体的自我之间是一种相互承认（das gegenseitige Anerkennen）的同一关系而非一方统治另一方的因果关系。现象作为矛盾和非同一并不是与本质相对立的，相反，矛盾构成了同一之为同一、“是”之为“是”的必要环节；同样，本质也不是与现象相对立的，而是现象自身固有的合理性展现为一个更高的层次，由此，理性得以把绝对者的形象作为原型保持在它的再现中^{[7]118}。

在这个意义上，以二律背反的形式设置起来的矛盾就是达到概念与直观的综合统一的方式，每个具有真实规定的概念都是处在矛盾中的，但有矛盾并不就意味着二律背反，要注意将黑格尔所说的二律背反与人为做出的自相矛盾的判断区别开来。二律背反作为一种把握绝对者的方法，并不是我们主观的思维模式或技术操作的程序，否则黑格尔又会变成他所反对的反思哲学。对于黑格尔来说，不是方法规定了研究对象，而是方法随着问题而来，二律背反就是事情本身的存在方式，是作为无条件者的理性展开自身的道路。

对于传统理性主义者来说，二律背反是破坏性和毁灭性的，因为矛盾会使认识缺乏确定性，从而导致真理的丧失；可黑格尔却让我们看到，恰恰是理性在认识绝对时必然出现的矛盾，构成了真理得以可能的条件。只有破除了将无矛盾的确定性等同于真理的观点，真理才会向我们显现出来，所以黑格尔才会在他 1801 年撰写的“授课资格论文提纲”（Habilitationsthesis, 1801）的第一个命题中就提出如此惊世骇俗的主张，“矛盾是真理的规则，而无矛盾是谬误的规则”（*contradictio est regulaveri, non contradictio, falsi.*）^{[15]227}。传统形式逻辑的矛盾律不得不在哲学中被扬弃，以便去支持这样一种思辨的同一性向我们呈现出来，在这种思维方式和存在方式中，根据某个单一命题或一组命题无法被我们所把握的绝对者，即“绝对者本身是同一和非同一的同一（die Identität der Identität und der Nichtidentität），对立和同一同时都在绝对者之中”^{[7]64}。也就是说，理性或存在本身就是绝对和无限，乃是因为 $A=A$ 同时是 $A=A$ 与 $A=B$ （或 A 等于 $-A$ ）这两个相互矛盾的命题的同一；它不通过设置任何对立面，即与有限物相对立来保持自身，而是将有限和差异作为自我同一的环节包含在自身之内，所以在无限性中，对立面都消失了；真正的无限和最高的统一不再有一个对立面与之相对，也不再受到任何对立面的制约^{[7]358-359}。

因此，在费希特“知识学”中作为正题（Thesis）出现的“自我等于自我”一开始就已经是合题（Synthesis）了。这个合题不是抽掉了形式与内容的不一致之后剩下的抽象的同一性，相反，这种不一致始终是作为绝对者本身的存在方式而具有合乎理性的必然性的，三个命题实际上只是一个命题。在费希特那里，正题、反题、合题被表现为一种线性的发展，而黑格尔则将其改造为一个概念的有机整体，三个命题被表现为有机体自我生长的有差异的同一。对于绝对者而言， $A=A$ 和 $A=B$ 这两个相互矛盾的命题具有同样的真实性，二者的综合不是使第二个命题从属于第一个命题，相反，它们本身就是同一个命题的两种不同表达。相互矛盾的两个命题被把握为首先联系在一起的源初的关系性实事（Sachverhalt），这就是黑格尔所说的二律背反。

在黑格尔那里,理性并不是完全与知性的限制相对立的,因为如果没有反思和对现成存在的否定,没有思维与存在、主体与客体的分裂,理性就会一直停留在有限的存在中,无法上升到无限的领域。因此,“必然的分裂是生命的一个因素,生命永远对立地构成自身,而且总体在最高的生动性之中,只有通过出自最高分裂,重建才是可能的”^{[7]13-14}。但理性不满足于知性的分裂和主体独断的设定,因为纯粹概念在分裂中是空洞的同一。所以,思辨的理性恰恰是在知性止步的地方开始的,要在既成的分裂的情况下,将本质与现象、主体与客体、物质与精神这些已经变得坚固的对立加以扬弃,“把理智的和现实的世界的既成存在(Gewordenseyn)作为生成(Werden)来把握,把世界的存在当作生产来把握。在生成与生产的无穷活动中,理性把已分离的东西联系起来,把绝对的分裂降为由最初的同一性所制约的相对分裂”^{[7]14}。如果没有存在论的动力学化(Dynamisierung der Ontologie),就不可能得到充分的关于现实性的理论^{[6]137},而这一转化的动力之源正是理性自身的二律背反。

三、理性作为一种否定的自身关系

可以说,“二律背反”是黑格尔耶拿前期思辨哲学的基本原理:同一与差异彼此对立又共同构成一个统一的整体,这个包含着差异的同一本身是真正的、最高的统一。“当二律背反被认作是真理的形式上的表达时,理性在二律背反中便把反思的形式的本质置于自身之下。”^{[7]26}实际上,黑格尔并不仅仅是将二律背反的观念与康德的先验辩证论和费希特关于“非我”的设定联系起来,而是更加注重它与古代怀疑论之间的内在关联。正如他在《论怀疑主义与哲学的关系》(Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, 1802)一文中指出的那样,像皮浪、恩培里柯这些古代怀疑论者与现代的怀疑论者不同,这种怀疑论反对的不是哲学,而是反对那些将既成的、有限的东西当作确定不移的永恒之物的常识;他们并不因为怀疑而否认存在着的客观的、普遍必然的永恒之物,相反,怀疑本身恰恰是要通过揭示那些独断的、判断的虚妄和谬误而让事情本身得以显现。因此,悬置判断(epochē)和“虚一而静”(ataraksia)不仅仅是一种认识理论,而且具有重要的伦理意义^{[7]215-216}。古代怀疑论提出了一个强有力的原则:“每个论证在另一面都有一个同等有效的论证与其相对。”(panti logōi logos isos antikeitai)^{[7]208}矛盾律(Satz des Widerspruchs)远远不足以表达理性的真理,相反,每个理性的命题都必须在它的概念中包含它的反面,承认矛盾律的形式性就是要认识它的谬误性。所以,古代的怀疑论者并不像主体性反思哲学那样将怀疑论同独断的哲学体系割裂开来和单纯地对立起来,而是把怀疑论包括在独断体系本身之中,作为它们的否定方面。

古代怀疑论与独断论之间的这种关系,恰好体现了黑格尔区分理性与知性的意义所在,如同柏拉图在《巴门尼德篇》中所表明的那样:他一方面通过反思和知性概念囊括了知识的整个领域,但又同时摧毁了它;这种柏拉图式的怀疑论并不仅仅是怀疑那些知性真理的可靠性,而是意在彻底否定这种认识的全部真理性;这种怀疑论并不构成一个体系中的特殊之物,相反,它自身就是关于绝对者的认识中的否定的一面(negative Seite der Erkenntniß des Absoluten),并且直接设定了理性作为其肯定的一面^{[7]207}。所以黑格尔说,如果不能理解怀疑论与哲学的真正关系,如果没有认识到怀疑论本身就其最内在的本质而言是与每一个真正的哲学体系同一的,那么怀疑论和哲学本身都会走向死胡同;而真正的哲学既不是怀疑论也不是独断论,它同时是两者的^{[7]206}。

黑格尔对理性的二律背反的重申,包含着与柏拉图的辩证法同样的苦心。正如黑格尔所言,柏拉图的辩证法主要向着两方面作斗争:一方面是反对通常意义上的怀疑主义和相对主义,即像智者那样用多样性和特殊性来消解普遍性。在柏拉图看来,智者派对绝对和真理的消解是容易回应的,而真正困难的是如何看待巴门尼德的论断,即只承认常而不承认有变,或者通过拒斥变来保持常道。倘若一与多、常与变、理念与现象的关系,就像巴门尼德所说的“存在”(to on)与“非存在”(to mē on)的关系那样,唯有“存在”存在,而“非存在”完全不存在,那么这个命题很容易滑向它所反对

的智者派的立场。因为理念与现象如果是完全分离的,那么那些最真实、最完美的理念对于我们生活的这个现象世界而言,其实是没有任何影响,发挥不了任何作用的,现象世界仍旧奉行现象世界的那套规则,两者不可能有任何交集。理念世界的规则可能是最美最善的,但却是不切实际的,而被理念所抛弃的这个现象世界只能以人为万物的尺度,只承认有变,不承认有常。更为严重的是,既然否定的东西根本不存在,而只有“存在”存在,那么就沒有任何虚假的东西了。一切都是存在,凡不存在的,我们都不能认识、不能感觉到,一切存在的都是真的。由此一来,巴门尼德的存在论最后所辩护的竟然是他所反对的那条“意见之路”:凡是我们所感觉、所表象的,我们所提出的目的,都是肯定的内容;对于我们来说,凡是存在的東西都是真的,没有虚假的东西。所以,柏拉图辩证法更为重要的意义在于它对埃利亚学派这一悖论性后果的回应,通过论证每个命题的相反命题的同等有效性来揭示知性反思的局限,通过将否定和多样性包含在同一性中来证明理性的绝对性。存在是一,但一与多不是作为对立面并存着,而是在它们的对立面中扬弃这一对立,并彼此结合为一,在这个意义上,柏拉图既是一个独断论者又是一个真正的怀疑论者^{[7]219}。

柏拉图反对关于非存在的单一性和绝对性的学说,同时也反对巴门尼德关于存在的单一性和绝对性的学说;确切地说,存在者必须同时包含否定,非存在者必须同时包含肯定。在黑格尔看来,康德和费希特的反思哲学就像巴门尼德和埃利亚学派那样,为了回应怀疑主义而彻底拒斥经验、特殊和差异以保持理性的自身同一,认为只有外在于一切矛盾和变化的限制,理性才是真正的无条件者,由此将一与多、同一与差异对立起来,其结果不是理性和无条件者的保持,而是无限本身被有限化,理性受制于它自己设置的对立面。康德和费希特只抓住了统一与杂多、普遍与特殊、理性与现实、自由与自然之间的差别,却无法将这种分离真正统一起来;而辩证法的技艺不是将理念把握为外在于现象或与现象相对立的无差别的同一,而是将理念理解为处在特殊与差异之中,并将普遍与特殊、同一与差异之间的矛盾作为理念的一种自身关系来把握,这种理念才是一种真正的具有现实性的法则和能力。

黑格尔通过考察古代怀疑论和柏拉图的辩证法阐明了绝对同一的涵义,在这种同一性中相互矛盾的规定结合在一起。在黑格尔那里,作为实体的绝对者是实存的一和无限,在它自身之外和在它自身之中都没有对立面;但是这种实体并不是单调的存在(einfache Sein),而是能动的自我生产的过程,是思维与实存、活动性与被动性、存在与生成的统一。换言之,这个无差别点不仅仅是巴门尼德意义上的作为“一”(hen)的“存在”(on),更是斯宾诺莎意义上作为自因的实体(spinozistischen Substanz als causa sui),它自身是一和多的统一。绝对者在他者中显现它自身(Das Andere seiner selbsterscheinen),它必须从自身建立起有限者的存在和规定,并反过来在自身中扬弃它们。在这一扬弃中,绝对者具有否定的一面,但绝对者不是外在地践踏有限,与有限相对立,而是必须将对有限的扬弃把握为对绝对者的自我扬弃,所有特殊实存以及矛盾和差异的存在作为对孤立反思和主观规定的否定都是绝对者的自我否定^①。理性作为斯宾诺莎意义上的“实体”,乃是主体与客体、概念与存在的统一,也是绝对者将对立和矛盾把握为总体的“力量”(Kraft)^{[7]17},而不仅仅是那种自明的、无矛盾的即知性意义上作为主体心灵能力的理性。绝对者的理念本身已经表明它不能满足于通过知性反思所达到的确定性(观念的无矛盾性、可能性)来统摄实存,以将其纳入到一个主观理性的统一体系中去,相反,事情如其本身地去存在(是)尽管会有矛盾和不确定性的出现,但在其中恰恰已经包含着概念上的合理性与规范性,这种有差异的同一才是完满的现实性,才能真正体现理

① 黑格尔意义上的“理性的否定”(vernünftige Negiren)或者“绝对的否定”(absolute Negiren)不同于主体性反思哲学的“否定性的论理方式”(das negative Rasonniren)或者说知性意义上的否定。因为知性只是对有限的否定,它将有限表现为无限的对立面;理性虽然也否定有限,但它不是将无限作为与有限相对立的他者来设定,而是在否定有限自身的绝对性时,建立起显象的总体,将无限性把握为内在于有限的现实性。这个意义上的“否定”是绝对者的自身关系的表现,而不是思维主体的一种反思性活动。

性的自主与自足。

由此,这种否定关系就成为绝对者的自身关系,这种自我否定将有限转化为绝对者自我等同的存在总体,而这一通过自我否定而将自身设定为特殊的实存并经由自我扬弃而返回自身的运动就是绝对存在(absolute Wesen)本身^{[15]262}。这样一来,黑格尔就从根本上扭转了主观观念论关于存在的根据与合理性的规定:事情之所以是如此,不是因为我们的思维能力决定了它应当如此,而是由于事情本身使然;这种自我规定的源初的事实性本身就具有规范性的含义。理性不是将绝对的、自我等同的无条件者设定在无限遥远的未来,相反,反思性的论理作为理性的自我认识和绝对的反思(absolute Reflexion)^{[15]265},始终将主客同一的绝对者保持在当前(Gegenwart)。

就像我们已经指出过的那样,反思将应然区分于实然,这个二元论是哲学的一个重要标志,但是,哲学本身不能止于二元论,更不能建立在彻底的二元对立的基础之上。真正的实体作为自因(causa sui),是原因与结果、本质与实存、概念与存在的统一,这是哲学论证的前提(Postulate),而不是反思性论证要求实现的结果^{[7]29}。在对主观观念论的批判中,黑格尔将斯宾诺莎的实体概念解释为彼此矛盾的二律背反的诸规定的绝对同一,并且接受了斯宾诺莎的洞见:真正的哲学应当从绝对的同一起点出发,最终扬弃知性反思所造成的分裂;而不是从反思所产生的绝对的二分出发,最后以必须统一却又无法统一的“应当”告终^{[4]134-135}。换言之,真正绝对的、自足的理性能够自己为自己提供根据;作为绝对存在,它将矛盾和差异扬弃在自身之内;作为绝对的生产,它既是形成的过程又是这个过程的结果。用黑格尔的话来说:

在理性的自我生产中,绝对者形成客观的总体。这总体是一个在自身中承载自己和完善自己(in sichselbstgetragen und vollendet)的全体(Ganzes);它不在自身外有根据,而是在其开端、中点和目的地都由自己提供根据。……理性,这里作为客观总体的能力通过自己的对立面而对它的这种同一性加以完善,并通过两者的综合而产生一个新的同一,而这种同一在理性面前又是有缺陷的,它又同样地完善自己。……理性并不总是把自己现象的流溢(Emanation)作为二重性(Duplicität)召回到自身(以此理性只是消灭了它),而是自身在流溢中建构成一种经历着二重性的有条件的同一性,这相对的同一起点又自身对立,以致于体系进展到完满的客观总体,它与对立的主观的总体统一成为无限的世界观(unendliche Weltanschauung),由此,这个世界观的扩张同时也就收缩为最丰富和最简单的同一性。^{[7]30-31}

不管是作为哲学的起点还是目标,绝对者都是从根本上回应怀疑主义的挑战,证明现实具有合乎理性的必然性的重要保障。然而,为了认识这种必然性,主体性反思哲学选择从决然的二分出发来把握主体与客体、理性与现实的绝对同一,这就使得作为统一和规范性力量的理性不得不将自身与非理性的现实对立起来,着眼于自身与现实的非同一起点来理解自己,并且最终以向非理性的现实妥协的方式来达到一种相对的、虚假的同一。在黑格尔看来,这样的理性只能被称为知性,它是为了他物而被设定的,其根据在自身之外。真正的理性是“为自身”(自为)的,它是完全以自身为根据、以自身为目的的自我生产。在这个过程中,由知性反思所分裂的主体与客体、理性与现实被把握为一种同质性的实体性关系,这意味着作为实体的理性通过它的种种偶性而存在并发挥作用,而偶性虽然是一种限制,但恰恰是通过对这种限制的扬弃,实体才真正成为其自身。现象与概念的非等同不是模棱两可的“二重性”被反思性的自我同一所消灭的,而是作为理性的自身关系转化为达到完满的客观总体的一个环节。黑格尔借用了新柏拉图主义的术语“流溢”来形容这个自我生产的过程,这意味着绝对的理性是一个自身具有现实化力量的实体,而不是一个在内容上依赖着其对立面的空洞的自我同一。另一方面,理性的现实化是一个从自身出发回到自身的过程,杂多和特殊的现象作为绝对者自身的显象,无不在这个过程中展现出自身的合理性与现实性,又同时被包含在理性的自我同一当中,所以说,理性自我实现所达到的客观总体既是最丰富的又是最简单的同一性。

正如黑格尔在《信仰与知识》(Glauben und Wissen,1802)一文中指出的那样,反思哲学使自身

陷入了一种永恒的两难：如果哲学承认从永恒到时间的转变，就容易出现哲学将时间设定于永恒本身当中的情形，从而使得永恒时间化；同时，如果哲学不承认这一转变，如果它设定对于直观认识来说，总体性就是绝对，差异不存在于空间的部分和时间性中，那么哲学就是有缺陷的，因为它认为暂时的、有规定的、单一的东西在它之前就存在^{[7]368}。黑格尔解决这个两难的办法不像雅可比那样诉诸直接的、非推论的理智直观，而是通过揭示以传统形式逻辑为典范的知性在把握绝对时必然导致的谬误，来表明理性的同一性与它的非同一性（否定或时间性）是同一的，在理性判断中将矛盾和差异把握为绝对者的内在原理。当理性在矛盾中保持自身，时间就不再只是无规则的流变和无尽的延伸，而是与自身的概念相同一的合目的的生成（Werden）。由此，时间被转化为理性展现自身，与自身和解的境域，成了调和一与多、有限与无限的中介。时间在理性中真正扬弃自身，它不再是向未来的无限延伸，而是成为无时间的“现在”（zeitlose Gegenwart），成为永恒（Ewigkeit）^{[7]46-47}。

理性的时间化是黑格尔突破主观理性的限制，重新回到事情本身的关键。当理性出于其自身内在的力量而成为现实，而不再像主观理性那样是超越于世界之外的原因，流俗的时间观念和前后相继的因果观念就被黑格尔抛弃了。黑格尔的“理性”作为以自身为根据和以自身为目的并经由自身而具有现实性的自因，概念与直观、同一与差异、原因与结果、自我与他者都在这种自在自为的理性中统一起来。所有这一切的关键都在于黑格尔借助古代怀疑论以及神学中关于神-人关系的讨论，重新理解了一与多、同一与差异的关系这样一个根本的形而上学问题，也只有在这个基础上，才能克服近代以来由于理性的主观化所产生的种种分裂，理性自身才能真正成为绝对和大全（hen-panta）。

在黑格尔看来，真正的理性跟知性不同，它不是通过遵循形式逻辑的法则和否定特殊与差异来达到一种形式的同一性，而是力图把握那些杂多的、特殊的、变化的和有差别的现实存在本身的合规律性。由此，理性的统一性在黑格尔那里就不是主观理性的需要和设定，而是一种出于事情本身内在必然性的多样性的统一和有差异的同一，这就使得直观对绝对者的直接把握与思维的中介性统一起来，而不至于像主观观念论和信仰哲学那样陷入分裂和独断论。正是黑格尔所揭示的理性的二律背反实现了理性的存在论化（Ontologisierung）和去主体化（entsubjektiviert）^{[6]139}，在保存了反思哲学所取得的积极成果的同时，恢复了理性在古希腊的逻各斯概念中所包含的作为宇宙秩序的客观理性的含义。

四、结 语

与我们通常所理解的认识论转向不同，近代以来理性主观化的进程实际上是为了改造传统形而上学，在这个“道术将为天下裂”的时代，重新建立起理性的绝对权威。面对那些以多样性、时间性来消解统一性的怀疑主义和相对主义主张，主观观念论者试图利用对传统形式逻辑的化用来捍卫理性自身的普遍必然性，重建世界的统一性。可是，主观理性的形式立法和对同一性的坚持却是以排斥特殊性和有限性为代价的。在主观观念论看来，只有自我意识的同一性是无可怀疑的、以自身为根据的无条件者，任何主体之外的客观法则必须从主观理性自身的结构中演绎出来才具有正当性。所以，对于反思意识来说，理性的自律表现为一对多、主体对客体、自由对必然的统治，他们无法理解从非主体或非人的存在本身出发来寻求秩序和统一性的可能性。这种非此即彼的知性反思不但无法克服启蒙理性的唯我论和虚无主义，反而使理性的主观化和二元对立在形式的同一性中得到了进一步的巩固，并且加剧了传统形而上学瓦解之后所留下的分裂状态。

可以说，黑格尔一生哲学工作的中心就在于努力扭转理性主观化的势头，恢复逻各斯意义上的客观理性。在他看来，我们对行动规范的确立和对普遍秩序的寻求，不能够再像主观观念论那样通过反思的方式，以形式逻辑的空洞的自我意识的同一性为根据来进行自我立法，将普遍与特殊、同一与非同一对立起来，将无限设定在有限之外，而必须回到事情本身。黑格尔重建客观理性的努力

得益于他对先验观念论哲学和古代怀疑论的继承与批判,将传统的独断论形而上学改造成一种思辨的实体形而上学,将多样性和特殊性作为理性自身的否定方面,整合到理性的自我同一当中。就像黑格尔向我们表明的那样,如果矛盾和差异而非无矛盾的抽象同一才是理性和事情本身的存在方式,那么理性就不再只是主体的一种思维和意志能力,而是同时成为内在于世界中的实体性的逻辑各斯,思维与实存、普遍与特殊统一于理性自身。这样一来,这种非主观的实体理性的绝对性恰恰在于,理性使自身落入时间之中,成为自然,将差异或非同一根据其内在的必然性把握为同一。对于黑格尔来说,这并不意味着理性是受制于人的激情或者各种现存的社会力量等偶然条件的有条件者,而在于表明理性不能像反思哲学所期望的那样超越现实的领域,成为纯粹的、空洞的主观理性。对古代思有同一的客观理性的重建,构成了黑格尔哲学的存在论和方法论的核心,只有从这个一元论的、思辨的理性概念出发,在对绝对者的认识中来重新定义哲学本身,理性的现实性与必然性才有可能真正展现出来。正如陈康先生在他的一篇题为《略谈黑格尔》的小文中指出的那样:“黑格尔诚然是一个思辨的哲学家,然而在他未成为哲学家以前,他也是一个常人。由常人黑格尔成为哲学家黑格尔并非一朝一夕之事;他的哲学系统也非突然降自苍天。它却是在时间里逐渐发展出来的。”^[16]⁴⁰⁹⁻⁴¹⁰黑格尔青年时代的哲学旨趣及其为了理解时代问题的实质所进行的极具深度的理论探究,使我们能够清晰地看到黑格尔哲学的内在统一性,而这种统一性又是以一种非常独特的理性观念表现出来的。因此,要想真正理解和享用黑格尔的丰富遗产,我们就必须回到黑格尔哲学的源发语境中去,充分意识到他对于传统的知性反思哲学的不满,并从现代世界习以为常的知性思维中解放出来。

参考文献:

- [1] HORSTMANN R -P. What is Hegel's legacy and what should we do with it? [J]. European Journal of Philosophy, 1999 (2): 275-287.
- [2] 罗久. 纯粹理性的虚无主义——论雅可比的康德批判及其信仰主义哲学[J]. 西南大学学报(社会科学版), 2015(4): 24-31.
- [3] HABERMAS J. Theory and practice[M]. Boston: Beacon Press, 1973:170.
- [4] DÜSING K. Das problem der subjektivität in HegelsLogik[M]. Bonn: Bouvier, 1976.
- [5] 罗久. 从启蒙的教化看黑格尔的康德批判——以耶拿时期的《信仰与知识》为中心[J]. 复旦学报(社会科学版), 2017(6): 33-42.
- [6] HORSTMANN R -P. Die grenzen der vernunft[M]. Frankfurt an Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- [7] HEGEL G W F. Gesammelte werke, Band 4: Jenaer kritische Schriften[M]. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- [8] ROSENKRANZ K. Hegels Leben[M]. Berlin: Duncker und Humbolt, 1844:156-157.
- [9] Lukács G. The young Hegel[M]. London: Merlin Press, 1975:279.
- [10] DÜSING K. Spekulation und reflexion. zurzusammenarbeitshellings und Hegels in Jena[J]. Hegel-Studien, 1969(5): 95-128.
- [11] 汪子嵩、陈村富、包利民,等. 希腊哲学史,第4卷下[M]. 北京:人民出版社,2014.
- [12] Zimmerli W. Die frage nach der philosophie: interpretationen zu Hegels "differenzschrift"[M]. Bonn: Bouvier, 1974.
- [13] 罗久. 理性信仰的悖论——青年黑格尔对康德实践理性公设学说的接受与批判[J]. 基督教学术, 2016(16): 261-288.
- [14] 亚里士多德. 形而上学[M]. 李真,译. 上海:上海人民出版社,2005.
- [15] HEGEL G W F. Gesammelte werke, band 5: schriften und entwürfe (1799-1808) [M]. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- [16] 陈康. 陈康哲学论文集[M],江日新,关子尹,编. 台北:联经出版事业公司,1985.

责任编辑 高阿蕊

网 址: <http://xbjbjb.swu.edu.cn>