

思与在的双重辩证法

——黑格尔的上帝存在论证探析

The Dual Dialectics of Thought and Being: On Hegel's Proof of God's Existence

熊径知

XIONG Jingzhi

作者简介

熊径知，成都信息工程大学马克思主义学院讲师

Introduction to the author

XIONG Jingzhi, Lecture, School of Marxism, Chengdu University of Information
Technology

Email: jug22@sina.com

Abstract

In Christian theology, the question of the validity and knowability of God's existence has long proved a knotty problem. Following the Enlightenment, the prevalence of rationalism and skepticism further exacerbated the complexity of the question. Hegel readopted the method of ontological argument, and through the deduction and argumentation of the dialectical relationship between "thought" and "being", he finally succeeded in reconstructing the validity of rational proof of the existence of God. In this way, he resolved this paradox that had plagued the theological world for centuries in a unique dual dialectics. This article draws on Hegel's relevant writings to analyze how he accomplished this in his construct of dialectical theology.

Keywords: Hegel, existence of God, dialectics, reason, being

在整个基督教神学体系中，上帝论是一切立论的基要和前提，尽管上帝本身是神秘莫测的，是那不可言说者。但不能正确地认识和言说上帝属性，信仰的内容也就无从展开。因此对于历代的神学家而言，他们的主要任务就是寻求上帝存在与人类知性的有效结合，亦即论证我们有限的知性如何才能正确地把握那神秘的、超越的、无限的上帝之存在的，换言之，就是通过理性论证将上帝的超验性存在“解码”为实实在在的、能够契合于我们逻辑结构的知识。然而，启蒙运动以来所兴起的理性主义几乎摧毁了传统的宗教世界图景，也完全割裂了哲学与宗教的领域，这使得理性方法的运用在后者那里难以为继。这样，到了黑格尔的时代，“神学几乎已经放弃了它的传统任务”^①，传统的方法论似乎已不再适用于包括上帝存在论在内的任何神学主题的论证。正是在这样的一场危机之中，黑格尔成为了那位“不合时宜的思想家”，他试图在自己的哲学中重建神学的秩序，从传统的本体论道路恢复上帝存在论证的有效性。

一、背景：传统上帝存在证明的危机

在传统神学史上，证明上帝存在的方式大体可分为三类，即：本体论的证明（Ontological Argument）、宇宙论的证明（Cosmological Argument）和目的论的证明（Teleological Argument）。本体论证明是从思维与存在的同一性出发的，亦即从心中关于上帝的观念推出其在现实中的存在，安瑟伦是这一证明的代表；宇宙论证明是“从世间事物的偶然性推论到其此在的一个为了此在不需要别的任何东西，

^① Martin J. De Nys, *Hegel and Theology* (London & New York: T & T Clark International, 2009), 162.

而是通过自己本身存在，以致此在必然属于其本质概念的原因”^①，托马斯·阿奎那著名的“五路”证明就是这种证明的典型；目的论证明也称为“设计论证明”，它是从诸物质的现实存在状推出其背后的“设计者”——上帝，威廉·佩利（William Paley）的自然神学是这种论证的代表。^②

启蒙运动兴起以后，传统神学遭到了前所未有的质疑和挑战，尤其是三种经典的上帝存在证明法遭到了彻底的“釜底抽薪”。休谟秉承“观念不能超越经验”的实证主义，把关于上帝的观念排除在经验的范畴之外，从而取消了宇宙论证明与目的论证明的合理性根基。康德深受休谟经验论的影响，在他的先验辩证论之中对纯粹理性的作用进行了考察，在他看来，纯粹理性只能在现象界中衍生出真正的知识，因为现象界是以经验直观为其实底的，它具有“事实的现实必然性”；而一旦超出了现象的范畴，纯粹理性就只能在先验的诸理念那里进行“概念的游戏”。尽管理性的这种延伸乃是源于它求知的本性，但它在这里所能得到的只有纯粹的形而上学的知识，亦即非科学的“先验的幻相”，而传统神学中所论证的灵魂不朽、上帝存在等观念都是属于这种幻相。如此一来，上帝存在就不再是知识论的对象，而只能作为实践理性的公设之一。通过这样的范式转换，康德就彻底地否定了所有的传统上帝存在证明法，而以自己的道德论神学取而代之。

正如蒂利希所指出的那样，休谟和康德的这种做法为启蒙运动完成了向宗教的最后一击^③，这迫使之后的神学家们不得不离开经院学家们的故纸堆，开始寻找新的出路。“在现代科学和启蒙运动的批判使世界非神圣化以后，什么样的基督教信仰才是可能的？基督教神学

^① Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie: Gesamtausgabe 1* (Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht, 2015), 111.

^② 参见Graham Oppy, *Arguing about Gods* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 49-376.

^③ Paul Tillich, *A Complete History of Christian Thought* (New York: Harper & Row, 1969), 366.

应如何对待基督教的‘神话性’和圣经批判的结果？这些问题乃是现代神学家所面临着的”^①。对于施莱尔马赫而言，最好的办法就是避开康德的锋芒，转向直觉的范畴另辟蹊径。而黑格尔却选择了相反的道路，他要以自己的方式向康德们发起反戈一击，亦即在辩证理性的基础上重建形而上学式的神学王国。

二、黑格尔的双重辩证法论证

1. 宗教哲学：信仰与理性的和解

黑格尔很清楚地看到，康德的哲学深刻地揭示了理性的内在诸原则，这是它的闪光之处。但它同时又把原本有限的主体上升到了绝对的位置，这意味着万有都要以“我”为其尺度，也就是那基于实证性的主体原则变成了一种统治性的原则；但主体本身乃是先验性的，它作为先验统觉仅仅是一种脱离了实在的、空洞的“坏的统一性”，是一种纯粹的自为存在。因此，康德的绝对主体性就成为一种没有规定性的、在脱离了现实的思想中演绎着的形式思维：“在康德哲学里，思维作为自身规定的原则，只是形式地建立起来的。”^②因此，尽管康德不断论证纯粹理性的诸原则与现象的关系，但由于这些现象乃是建立在他的形式思维之上的，它们就只能成为一些空洞的形式。因此康德最大的问题就在于他并没有回答出“康德式”的问题，即纯粹概念与实在之间有什么关系，在他那里只有一套“近乎无物的、毫无生气的图式”^③。而更为致命的是，康德的这种绝对主体性从一开始就设定了它与实在世界之间的对立，这也决定了他在自己哲学中对

^① Gary Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology* (Chichester: UK Wiley-Blackwell, 2012), 3.

^② G. W. F. Hegel, *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 I: erster Teil: die Wissenschaft der Logik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 150.

^③ Gary Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, 184.

于纯粹理性和实践理性的区分，以及由此而来的对于科学/哲学与宗教的绝对区分。

在黑格尔看来，这种基于纯粹主体性之设置上的区分造成了知识的分裂：一方面，科学和哲学被完全局限于经验世界或现象世界中；另一方面，宗教则被局限于意志、情感直觉和神秘主义的世界中，但科学/哲学同宗教之间的尖锐对立和相互攻击只是这种分裂的表象，它的实质却是主体与客体、思维与存在、现实世界和精神世界之间的对抗和分裂。“主体性不仅使理性自身，还使‘整个生活系统’都显于分裂状态。”^①为了弥合这种分裂，更为了重建宗教的合理性，找到一种和解的力量就成了黑格尔必须解决的首要问题。

经过对哲学史和社会史的考察，黑格尔发现这个和解的力量实际上就隐藏在启蒙原则的内部，亦即那种基于反思的辩证理性。在康德那里，这种理性成为了一种纯粹的主体性；而黑格尔却把它提升为了一种超出一般知性的“绝对精神”。在黑格尔看来，只有借助“绝对”这个概念，“哲学才能真正证明理性是一体化的力量”^②。“绝对”这个概念是由谢林首先提出的，黑格尔把它作为哲学所追求的最高目标：“在哲学中，最高者被称为绝对者、理念”^③。同时，绝对者也是宗教中所表象的上帝，是“思想中所理解的上帝的本性，就是我们想拥有的同一东西的逻辑知识……我们称之为绝对者的东西，就与‘上帝’这个词具有相同的意义”^④。换言之，绝对者就是宗教与哲学所追求的共同目标，也正是它们和解的契机所在，藉着对这个共同目标的追求，对立着的双方就能够彼此扬弃自身的片面性，从而实

^① 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，南京：译林出版社，2011年，第25页。[Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, trans. CAO Weidong (Nanjing: Yilin Press), 2011, 25.]

^② 同上。

^③ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 32.

^④ *Ibid.*, 32-33.

现在绝对真理中的辩证的统一，这种统一的实质就是反思与直观的统一，它必须要在一种思辨哲学中来完成。而黑格尔的整个哲学体系实际上就是这样的思辨哲学，它表现为绝对精神通过一系列基于自我异化和自我否定的不断发展来克服主体自我意识的绝对化，从而将主体与客体、概念与实在最终统一起来。

在黑格尔看来，宗教是以表象的方式认识绝对者，而哲学是以思维的方式来认识绝对者，因此就有必要在绝对精神的发展过程中设置一个特殊的环节，以作为宗教与哲学的具体的统一，这个统一体就是宗教哲学，它的本质乃是表象与思维的统一。因此，宗教哲学的对象实际上就是宗教表象背后运动发展着的精神和概念，因此它的方法论就是从信仰——关于上帝的表象——的层面深入到哲学——关于上帝的知识——的层面。这样，在宗教哲学中考察上帝，追问他的存在和属性，就不是通过表象的方式而是思辨的方式来进行的，它既能够让哲学重新接纳上帝，同时也能把哲学式的理性推论作为基督教教义的基础。因此，通过宗教哲学的设立，黑格尔就恢复了理性思辨在信仰领域中的合法地位，并在此基础上重新展开了一种对上帝存在的形而上学式证明。

2. 思与在的首重辩证：上帝作为“思”而“在”

前面提到过，在安瑟伦的本体论证明中，上帝的存在是由他的表象中直接引出的。而在康德看来，这种论点是不成立的，因为表象或概念并不必然地包含着它所代表的存在。黑格尔认为，康德的这种理由在一定程度上是成立的，因为尽管很多人都拥有关于上帝的表象，但却并不代表他们同时拥有关于上帝的知识——表象本身并不必然地意味着什么，一个抽象的表象或概念并不能生成一种自明的内涵。不过，我们并不应当止步于此，而是必须要追问这种“意味”到底为何物。在黑格尔看来，当我们在询问某物是什么，亦即那表象之下的内涵为何时，我们实际上就把思引入了存在之中：“这就是我们想予以

表象的东西，它就是思想。”^①换言之，虽然表象本身并不能必然地包含一种与之相关的内涵，但它却能够引发我们对于其内涵的思，亦即试图把具体的规定性引入作为直接之知的表象之中。同样地，当我们在宗教哲学中考察上帝时，就是透过上帝的表象去思考其背后的内涵，亦即追问“上帝”这个词究竟意味着什么，这种追问实际上是同哲学对于绝对者的考察一致的：“绝对者就是思想中所理解的上帝的本性，就是我们想拥有的同一东西的逻辑知识”^②。因此，宗教哲学就是从上帝的表象开始，并在思想和概念中去领会这个表象的本质，去澄明它所关联着的存在一种什么样的知识。

作为上帝存在证明的第一步，黑格尔首先选择了“精神”（Geist）这一概念作为起点。亚里士多德曾把宇宙的最高原理和普遍精神视作具有神性的“努斯”（νοῦς），在黑格尔看来，这个作为宇宙之普遍生命原则的努斯就是形而上学的起点，同时也是上帝在哲学中的初始概念。但努斯本身只是一个纯粹的概念，是一个空洞的、没有任何规定性的东西，因此，我们必须要把这个努斯视为精神，亦即一种活生生的、与自身同一的、普遍性的努斯，一种“恒定不变的、透明的以太”^③，才能够使它成为哲学的真正起点，即那绝对者，它同时也构成上帝的真实本质：“上帝的概念本质地包含这样一点，即上帝就是精神”^④。同时，《圣经》（约4：24）也把上帝的本质描述为“神是个灵”（Gott ist Geist），换言之，只有当上帝作为精神而存在时，他才能够成为哲学和宗教的共同对象，也就是宗教哲学所要考察的知识。“上帝本质上就是精神……上帝必定为精神而存在。”^⑤正是在精神之中，

^① G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, 138.

^② Ibid., 94.

^③ Ibid., 95.

^④ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 523.

^⑤ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, 53.

上帝能够把自身揭示为一种能动性的存在，一个活生生的主体和绝对者，而非抽象的概念或空洞的“至高无上性”（höchstes Wesen）^①。

在最初的时候，精神乃是一种“自己显示自己，为精神而存在”的抽象的、自足的概念，这种为自身而存在的精神，就是由在自身内的抽象理念与自我外化的理念相统一而成的理念，亦即自在（an sich）自为（für sich）地与自身同一的理念。而理念“可以被理解为理性（即真正哲学意义上的理性）”^②，因此自我实现了的理念——精神的本质也就是理性，或者说精神就是理性本身。那么，作为精神或灵的上帝，理性就构成他的本质之一，因此上帝本身就是“思维着的精神”。在这种纯粹的思维中，关系（即思维与精神的关系——笔者注）是直接的，且没有任何差异能使它们相区别开来”^③。这样，当上帝被领会作为思的精神时，理性就不再是单纯地把上帝领会为空洞的概念或表象，而是将其领会为理想性，也就是一种具有主体性的、自我规定性的具体的精神，这种自我规定性就是三位一体，它乃是思维的对象：“对于思维着的理性来说，上帝不是空洞无物者，而是精神……当它从本质上认识到上帝是三位一体时，它就为思维着的理性而发展。”^④如此一来，从关于上帝的思过渡到上帝存在的内涵就成为了可能。

由于精神是自我实现了的理念，亦即取得了现实化的理念，那么从传统形而上学的意义上讲，它可以构成万有的绝对本原和实底。因此黑格尔把上帝称为“作为自我启示、自我区分着的自在精神，是作为永恒的理念和思维着的精神，且此精神是处于其自由环

^① Cyril O' Regan, *The Heterodox Hegel* (Albany: State University of New York Press, 1994), 3.

^② G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830: Erster Teil Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 370.

^③ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 219.

^④ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-5: Wissenschaft der Logik I, Erster Teil Die objektive Logik Erstes Buch* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 39.

节之中的”^①。不过，这里的精神还只是作为概念的精神，它能够被人的思维所把握还只是停留在理论的层面。换言之，作为概念的精神乃是居于自身内的上帝，他还没有自我展开。如果上帝要成为我们思维的对象，他就必须走出自身，在其外化中取得自己的现实性，以获得与主体（人）精神的统一。

既然此时精神还只是停留在自己的概念之内，还不能成为任何认知的对象，那么作为精神的上帝是如何最终进入人类思维之中的呢？此外，这一阶段的上帝还是没有展开任何行动的上帝，他又是如何自处的呢？更关键的问题是，上帝自身（或者说精神本身）又是从何而来呢？他存在的依据是什么呢？这些问题也可以被概括为：上帝是如何把在者（包括他自己）从时空的虚无之中带入存在，并使自我成为主体精神知觉的对象的呢？

上面提到，这一阶段的上帝乃是作为概念的精神，亦即处于绝对抽象之中的精神，而这个精神可以被看作纯粹的思。这也就是说，无论是作为思或精神，上帝在这里都不具有任何的规定性，他只是抽象地与自我统一着。因此对于主体思维而言，此时的上帝就是一个缺乏内涵的、空洞而不可把握的观念，换言之，就是“无”，就可以被看作是《创世记》第1章2节所描述的创世前那种“空虚混沌”的状态，亦即没有任何在者存在的状态。那么，本身作为“无”的上帝又是如何把在者引入存在之中的呢？黑格尔回答道：这里的“无”并不是真正的、绝对的虚无，而是还没有获得其规定性的“非有”——由于在这里还不存在任何的规定性，因此“无”也不能被视作真正的虚无。另一方面，尽管缺乏实在性内涵，在这里上帝依然具有思维的表象，从思维与存在的同一性角度来讲，他也可以被看作是某种意义上的“有”，但同样地，缺乏规定性的“有”也不能被视作真正的存在。黑格尔对这种“模棱两可”的状态作了一番极富艺术性的论述：

^①G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 219.

它还没有成为任何东西，但它应该变成某物。开端并不是纯无，而是某物将要从中引出的一个无；这样有便已经包含在开端之中了。因此开端就同时包含了有与无两者，它乃是有与无的统一；——或者说，在这里非有同时就是有，而有同时也是非有。^①

因此，创世以先的上帝，亦即处于抽象概念中的精神，在这里既可以被视作“无”（或“非有”）也可以被视作“有”。从“无”的角度来讲，这个精神是还未自觉的精神，也是缺乏规定性和实在性的精神，在这里，上帝的概念与其存在之间的关系就如同之前康德所指出的那样，是不能够完全等同起来的。换言之，作为“无”的精神就是还没有把它的实在性——存在展现出来的精神。从“有”的角度来讲，作为开端的精神尽管还不具有任何实在性内涵，但它作为概念本身就必然地要求着走向其现实性，也就是走向其存在。这个存在是不能由任何他者从外部加诸给它的，否则在开端的“无”之外就会存在着其他的在者——这也就是说，上帝在自身之上还有着外在的、更高的原因。因此，概念的现实性实际上就先天地包含在其自身之中，是还未显露自身的、潜在的现实性。换言之，上帝在其概念之中就先天地蕴含着其整体性和规定性。正是在这个意义上，精神又是作为“有”的精神。一言以蔽之，“有”即是“非有”（或“无”），“非有”即是“有”，它们不过是同一回事，并且彼此依存、相互统一在万有的开端之中。

在《精神现象学》中，黑格尔用了一段更加形象的话来对这种状态加以说明：“一个有视觉的人在纯粹光明中和在绝对黑暗中所能看到的一样少，就跟盲人在满目琳琅前所能觉知到的一样多。”^② 换言

^① G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-5: Wissenschaft der Logik I, Erster Teil Die objektive Logik Erstes Buch*, 73.

^② G. W. F. Hegel, *Philosophische Bibliothek Band 114, Phänomenologie des Geistes* (Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907), 97.

之，作为精神的上帝就是作为绝对纯有的理念，这个纯有之所以被视为“有”——即上帝对于自我的存在的肯定，就是因为此纯有乃是纯粹的思，亦即上帝对于自我抽象的、直接的知。这就是说，上帝的概念之所以能必然地蕴含着其存在，是因为上帝把自身表现为知的精神，也就是基于其主体性之上的自我意识，他既是这个知的主体又是它的客体。而显然地，知觉或思维着的主体和客体都不可能是“无”或绝对抽象者，而必然地是“某物”。^①这样一来，上帝的存在就是自在的、自足的、自因的，是他自身的本质——亦即他的自我意识决定了其存在。与此同时，也正是上帝这种作为有与无之统一的特质也决定了它构成万有的创造者或曰开端：“开端是逻辑的，因为它必须是在纯粹的知中所产生的，这个知作为思维的环节，乃是自由地、自为地存在着的。”^②这是从有的方面而言的；而开端又意味着空白，意味着缺乏规定性，亦即还没有任何的实存在其中被揭示——创造出来，因此它同时也可以作为纯无而存在：“上帝，作为一切实在中的实在者，或者万有的化身，乃是跟空洞的绝对性一样缺乏规定性和内涵的，在此绝对性中，万有皆一”^③，这是从无的方面而言的。因此，黑格尔论证上帝存在的第一步，就是把上帝确立为一种思考着的主体精神，并在此基础上通过“有与无的辩证法”初次扬弃了其概念与存在之间的差异性，从而实现了二者的统一。

3. 思与在的第二重辩证：与“知”相统一的“在”

在这里，上帝还是作为概念的精神存在的，他作为思的本质及其存在状态决定着他必须要走出自身，过渡到自我的对立面中去获取自己的现实性。因为上面那种本体论式的证明对于那些没有关于上帝的

^① 这个思路是与安瑟伦和笛卡尔一脉相承的。

^② G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-5: Wissenschaft der Logik I, Erster Teil Die objektive Logik Erstes Buch*, 67.

^③ *Ibid.*, 120.

概念和经验的人是无效的，除非作为精神的上帝使自己成为可经验的实在对象，他的存在才能够成为真正的普遍真理。在黑格尔看来，创世活动就是上帝藉以走出自身的手段。通过创世活动，上帝从抽象精神变为实在的精神，也就是通过创造出实在的物质世界来使自己脱离绝对抽象的状态，变成现实的、可以被实实在在地知觉的存在。换言之，只有通过创世来脱离其抽象状态的上帝才是“真”的上帝，一个“有血有肉”的上帝。“作为一种抽象性的上帝并不是真正的上帝，而只有在活生生的过程中去设定自己的他者——世界之后，他才成其为真正的上帝”。^①因此，上帝就通过异化自身——亦即扬弃自身的抽象性——来获得了自己的现实性，简单地讲，就是精神把自己设立为自己的对立面，把自我外化为实在的物质世界。这样看来，黑格尔从上帝之概念过渡到其存在的逻辑，就是把他的概念视作一个绝对的整体，它内在地包含着自我客体化的过程，它在这种客体化的过程中“扬弃它同存在之间的不同……把自己作为客观的存在产生出来”^②。由于篇幅限制，具体过程在这里不作赘述，我们将把重点放在作为精神的上帝是如何在自我的客观化中逐渐产生人的主体精神并与之合一的。

按照《创世记》的记载，在创世六日中，上帝先后创造了天地、植物、动物和人类。在黑格尔看来，这个顺序实际上是精神在其异化状态中由低级到高级的一个发展过程，譬如生命高于（无机）物质，动物高于植物，每一种较高的形态相对于较低的形态都具有更多的主观性，具有更高的自为性，亦即更加地接近精神本身。但即便是发展到动物这样的较为高级的生命形态，精神还是完全处在它的异化状态中，还不能把自己体现和自觉为真正的精神。因此它必须要进一步地扬弃自身的外在性，使得自己能够更好地向着它自身回归。因此，灵

^① G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Zweiter Teil Die Naturphilosophie Mit den mündlichen Zusätzen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 23.

^② G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 527.

魂——亦即人类——的创生就是精神真正回到它自身内的开始，也就是说灵魂更加地接近精神本有的样态，它乃是“直接的精神”。

在黑格尔看来，一个真正意义上的人就是具有高级灵魂形态的人，也就是具有理性的人，或者说人就是将自身体现为理性的精神。而作为理性的精神就是一种知，亦即既知彼（意识）又知己（自我意识）的知。这样一来，作为主观精神的人类就体现为了同上帝相似的存在，亦即理性的存在，并把自身显明为上帝按照其“形象和样式”（创1：26）所产生出来的精神。因此一方面，人与上帝在作为精神或理性的存在之上就体现了合一，“不会有两种理性和两种精神……它们是完全同一的”^①。

而理性的精神乃是不断进行着知的精神，在知的探索中——同时也是精神的进一步发展中，人类逐渐意识到自身作为个体同普遍精神的联系，意识到自己应当通过不断地扬弃自己的殊性来向着作为其源出的后者回归，而这个普遍精神就是上帝。最后，上帝通过主动向人类启示自我，亦即把自我直接体现为主观精神（道成肉身），并在此基础上与人类实现了真正的合一——亦即对于彼此的真正的知。就其本质而言，人类对于上帝的知，实际上就是人类对于自我的真知，是人对于其本真存在的自我意识，上帝就是“我们自己的明镜”^②。而上帝对于人类的知，同样也是上帝对于自我的一种知。当上帝凭借自己的理性去观照那存于人类灵魂中的理性时，在观照作为自我精神之化身的人时，他就清楚地看到了自己的“形象和样式”。“显现于人之中的上帝精神；重复前述的思辩性表达就是：上帝的自我意识，就是他在人类之知中的自知。”^③同时，在这种对彼此的知中，上帝

^① G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-5: Wissenschaft der Logik I, Erster Teil Die objektive Logik Erstes Buch*, 40.

^② G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 539.

^③ *Ibid.*, 385.

和人类同时也相互肯定了对方的存在和自我的存在，并在此基础上实现了合一。简言之，二者存在的确定性就是建基于他们相互的知当中的。这种双向的知实质上就是精神对于精神的知，或者干脆说就是精神对于自我的知，或者思维对思维的知。对于上帝而言，这一过程的本质就是他在主观精神中扬弃了自我概念与他者之间的差异性，同时也就扬弃了概念与存在之间的差异性，从而实现了自我与他者、思与在的统一。这样，上帝的存在问题就最终在这种神人互知互在的辩证法中得到了进一步的解决，正如戈歇尔（Göschel）所评价的那样：

上帝成其为上帝唯有在他知道自身的基础上：他关于自身的知识与其说是对于自身的知，不如说是一种人的自我意识以及人类关于上帝的知识，这种知识在上帝那里就发展为人关于自身的知识。^①

4. 评价

如此看来，黑格尔采取的解决之道是以宗教哲学来重新弥合哲学与宗教之间的分裂，从而将信仰的内容重新纳入到知性的范畴内。在黑格尔的构建下，宗教哲学成为了一种独特的哲学，一种思辨式的神学，它一方面主张关于上帝的后形而上学式思维是可能的，另一方面也把宗教转换为了一种独特的意识形态，一种综合了逻辑学、伦理学和审美体验的学科。这样一来，黑格尔实际上就把他的神学作为了哲学的一个分支，它对关于上帝及其存在的知识进行考察，并阐释宗教的理性内容，这乃是通过将宗教的中的象征式、隐喻式和具象式的语言提升为概念性的哲学术语来实现的。一言以蔽之，以宗教哲学为基础的黑格尔神学实际上就成为了一种“宗教科学”或“关于上帝的智性科学”。

正是在自己的宗教哲学中，黑格尔展开了一系列的辩证法，即首

^① Martin J. De Nys, *Hegel and Theology*, 178.

先从上帝的概念入手，把他作为思维着的主观精神纳入理性思辨的范畴中，并在此基础上通过“有与无的辩证法”在其概念中引入作为思之对象的存在；其次再把精神置于与其自我异化的辩证对立中，通过它与自我异在的辩证性互知来进一步扬弃其概念与存在之间的差异性。正是在这种“精神的辩证法”中，上帝把自己的存在揭示为自我启示和自我展现着的绝对精神，也就是把这种存在在精神中“转换”为了知性和思维的实在对象。如此一来，上帝及其存在就不再是“反理性”或“超理性”的，而是完全合乎思维和理性的。通过这种方式，黑格尔不仅在本体论的意义上重新恢复了上帝存在论证的合法性，同时也通过思维与存在的辩证同一性把上帝的存在确立为理性实体，将其存在的有效性重建于理性与信仰的和解之中。

黑格尔的神学一经面世，便立即引发了巨大的反响。一些人认为黑格尔实现了一种创造性的突破，但更多的人则认为他的思想是充满争议的，而争论的焦点之一就是：黑格尔的这套思与在的辩证法在神学上是否是有效的？

总体上看来，持否定意见的人似乎占多数。这其中既有无神论思想家，也有正统派神学家，甚至还包括一些黑格尔主义者。黑格尔去世不久，费尔巴哈就从人本主义哲学的角度对其进行了批判。在费尔巴哈看来，黑格尔的这种思与在的同一性辩证法不过是对传统神学中把上帝的存在当作一般概念的特性的做法进行了一种“普遍化”。实际上思维与存在的同一并不意味着什么新的东西，只不过证明了理性或思维乃是绝对的实体，证明了没有什么东西是与理性处于绝对对立之中的。“但是一种与思维没有分别的存在，一种只作为理性或属性的存在，实际上并不是存在。因此思维与存在同一，只是表示思维与自身的统一。”^① 黑格尔所扬弃的思维与存在间的对立或差异，不过

^① 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》（上），荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第154页。[Andreas Feuerbach, *Selected Works of Feuerbach*, trans. RONG Zhenhua, et al. (Beijing: The Commercial Press, 1984), 154.]

是扬弃的思维与自身的差异，而真正意义上的存在依然处于思维的彼岸。因此黑格尔所证明的上帝存在不过还是在纯粹思维的内部所进行的概念的游戏，关于上帝的思中所蕴含的存在，是没有客观性、现实性和独立性而言的，它的实质就是无，就是思维的抽象活动的虚无性。而威廉姆森（Raymond Keith Williamson）则从神学的角度进行了批判，他认为黑格尔对上帝纯粹概念化的做法不仅在极大程度上削弱了上帝的神秘性和超越性——而这一点在基督教信仰中是绝对必要的，它还偏离了真正哲学的道路而陷入了一种符号化的泥潭，这决定了蕴含于上帝概念下的存在乃是不确切的。“作为有限的人类，我们所设计的语言表达或概念都不能包含终极的现实，我们所有的表述和概念都不过是‘神话’，亦即现实真理的符号与象征。”^①

而德利斯（Martin J. De Nys）则对黑格尔的这种辩证法表现出了少见的同情，在他看来，一个概念“拥抱”其现实的这一行动，其本身就是需要概念性地理解的。对于黑格尔而言，概念的内涵就展现为去理解自身的一系列行动，正是这种行动性使它能够与现实逐渐关联起来。这种理解行动并不意味着它能必然地将现实进行完全的、明晰的和充分的掌握，但它能够通过概念性思维来批判性地处理概念与现实之间的相关性和差异性。从神学的角度来讲，上帝的存在乃是确立在他的意识和自我意识之中的，也就是从上帝对自我的思和对他者（世界与人类）的思中展开和确证自我的存在。而从人类学的角度来讲，我们每个人实际上也都同样是首先透过自我意识来追问自我之存在的，没有对于自我的这种知，我们对于他者和对于世界的知也难以继，更遑论展开自我的此在，这正是德尔菲神庙前的箴言“认识你自己”的真正意义所在。^②

这样看来，德利斯实际上是把黑格尔的这套思与在的辩证法理解

^① Raymond Keith Williamson, *Introduction to Hegel's Philosophy of Religion* (Albany: State University of New York Press, 1984), 303.

^② 参见Martin J. De Nys, *Hegel and Theology*, 158-183.

为了一种超越了纯粹神学意义的启示，即：想要了解上帝，我们就必须首先了解自己，只有当我们真正地理解了自己，我们才有可能真正地理解上帝；而我们对于上帝的知，在某种程度上同时也就是对于自我的知，我们关于上帝的意识就是我们的自我意识。因而，这种建立在辩证之知基础上的信仰实际上就是在神-人关系中对于自我的一种确知，透过这种确知，我们就能不断地展开对于自身之在的处境与自我定位的追问，从而把自我的生存（being）理解成一种“去存在”（to be）的行动。换言之，黑格尔这套神学理论在德利斯那里实际上就变成了一种神学视域内的人类学。

值得注意的是，德利斯的这种观点绝不意味着他同意那种较为普遍的负面看法，即黑格尔实际上是以哲学的方式取消了神学，把宗教的超越性降维为了一套理性的游戏。德利斯真正想说的是，黑格尔乃是成功地实现了他的初衷，即弥合了信仰与理性间的分裂，这种成功具有在哲学和神学方面的双重有效性。从神学的角度来讲，黑格尔论证上帝的有效性在于他实现了“圣言”与“人言”的辩证统一：如果超越性的神学话语（“圣言”）不能有效地融入到知性和理性（“人言”）的范畴内，那么“圣言”就永远都只能是我们所无法企及的存在，这就像巴特所指出的那样，“圣言”乃是作为“人言”的“绝对的他者”，除非我们的理性受到启示的光照，否则“人言”永远都无法理解“圣言”。但实际上，启示本身在某种程度上也可以说是一种“人言”——它的核心恰恰是上帝把自己超越性的“圣言”（logos）以“人言”的方式显现出来，使其能够恰当地合乎于我们的知性和理性，那最高层次的启示——“道成肉身”正是以最纯粹的“人言”所呈现出的最绝对的“圣言”。^①在黑格尔的解读下，上帝存在及其属性就变成了一种与“圣言”辩证统一着的“人言”。在基督教信仰中，这种“人言”就成可以构成认识上帝的实在起点，亦即以自身为

^①从这个角度来讲，一些学者把incarnation译为“言成肉身”是更为确切的表述。

起点逐渐上延伸至上帝，并在此基础上展开居于神-人关系之中的自我定位与生存筹划。而从哲学的角度来看，一方面“圣言”向着“人言”的范式转换意味着作为“人言”的上帝存在能够成为理性的实在对象，另一方面“圣言”和“人言”的辩证统一表现又为上帝的概念与其实在之间的统一性，齐泽克把这种统一解读为在绝对“泛逻辑主义”（panlogicism）意义上所确立的上帝的概念和实在之间的张力，这种张力表明了我们在关于上帝的感性的、外在观念的经验与原本内在于我们心中观念的统一，也就是说“我们已经包含着这种关于“他者”（即上帝）最低限度的观念的确定性”^①。正是在这样的确定性中，上帝就不仅能构成信仰的对象，同时也可以成为一种我们“能思考的物”（think-of-thought）。齐泽克认为正是在这个意义上，黑格尔的上帝存在论证取得了哲学上（尤其是观念论上）的有效性。

因此可以说，黑格尔的这套神学思想就是是信仰与哲学的辩证统一，亦是神学与人学的辩证统一。换言之，这种神学视域中的人类学，同时也是一种人学视域中的神学。它不仅为突破了启蒙运动所造成的神学危机，为后世神学的发展提供了新的思路，还同时在某种程度上启发了20世纪的存在主义和现象学等哲学思想。因此，这种辩证统一的实现就是黑格尔神学的最突出贡献。

^① Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology* (Durham: Duke University Press, 1993), 20.

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [Works in Western Languages]

- Barth, Karl. *From Rousseau to Ritschl*. Translated by Brian Cozens. London: SCM Press, 1959.
- Dorrien, Gary. *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*. Chichester: UK Wiley-Blackwell, 2012.
- Grenz, Stanley J., Roger E. Olson. *20th-Century Theology: God & the World in a Transitional Age*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997.
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 I: erster Teil: die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Werke in 20 Bänden-5: Wissenschaft der Logik I, Erster Teil Die objektive Logik Erstes Buch*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Werke in 20 Bänden-8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 183, Erster Teil Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Werke in 20 Bänden-9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil Die Naturphilosophie Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Philosophische Bibliothek Band 114, Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907.
- Hodgson, Peter C. *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften. Abtheilung IV: Vorlesungen. Bd 28 (IV/5): Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie. Hälfte 2, Hälfte 2*. Berlin: G. Reimer, 1972.
- Kolb, David, ed. *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Küng, Hans. *Theology for the Third Millennium, An Ecumenical View*. Translated by Peter Heinegg. New York & London: Doubleday, 1988.
- _____. *Incarnation of God: An Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*. Translated by J. R. Stephenson. New York: The Crossroad Publishing Company, 1987.

- Lö with, Karl. *From Hegel to Nietzsche*. New York: Columbia University Press, 1964.
- Nys, Martin J. De. *Hegel and Theology*. London & New York: T & T Clark International, 2009.
- Olson, Alan M. *Hegel and The Spirit: Philosophy as Pneumatology*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Oppy, Graham. *Arguing about Gods*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Perl, Eric D. *The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. New York: State University of New York Press, 2007.
- Redpath, Peter A. *Masquerade of the Dream Walkers: Prophetic Theology from the Cartesians to Hegel*. Amsterdam: Rodopi, 1998.
- Regan, Cyril O'. *The Heterodox Hegel*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Theuissen, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.
- Tillich, Paul. *A complete history of Christian thought*. New York: Harper & Row, 1969.
- Williamson, Raymond Keith. *Introduction to Hegel's Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Yerks, James. *The Christology of Hegel*. Atlanta: Scholars Press, 1978.
- Žižek, Slavoj. *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*. New York: Columbia University Press, 2011.
- _____. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993.

中文文献 [Works in Chinese]

- 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年。[Andreas Feuerbach. *Selectd Works of Feuerbach*. Translated by RONG Zhenhua et al. Beijing: The Commercial Press, 1984.]
- 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，南京：译林出版社，2011年。[Jürgen Habermas. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Translated by CAO Weidong. Nanjing: Yilin Press, 2011.]