

宗教、立法与自由

——“卢梭问题”与黑格尔思想的开端

罗 久

(南昌大学 人文学院, 南昌 330031)

摘要:在黑格尔哲学的问题意识和基本方向的形成过程中,卢梭的思想发挥了极为重要的影响。卢梭对现代文明的批判揭示了启蒙自身的异化,启蒙不仅未能实现理性和自由,反而导致了更多的不平等和不自主,损害了人类的天性,但他也意识到,自然状态往而不返,关键在于如何在对现代社会的重新理解和重新奠基中,恢复人类天性中的自由和善良。黑格尔青年时代的哲学和神学著作中,充分吸收了卢梭关于宗教与立法的讨论,并以卢梭的“公民宗教”为蓝本提出了自己的“民族宗教”和“主观宗教”的构想,希望以此来改造传统的基督教,使自然与规范、自由与权威最终在这种新宗教中统一起来,从而在一个更为根本和整全的意义上实现人的自由。可以说,充分把握黑格尔思想的这一开端,将为我们理解黑格尔思想发展和成熟时期的哲学体系提供一个可靠的参照。

关键词:黑格尔;卢梭;立法;宗教;自由

中图分类号:B504 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2018)06-0045-10

DOI:10.13734/j.cnki.1000-5315.2018.06.009

说起那些对德国古典哲学和古典文化的形成具有重大影响的思想家,日内瓦公民让-雅克·卢梭无疑是其中最为重要的人物之一。他曾被莱辛赞誉“处处显示出是一个具有卓识的哲学家”,他的肖像是康德书房中唯一的装饰品,赫尔德将他的“回归自然”奉为圭臬,费希特发展了他的社会契约理论和教育思想,席勒为他写过《卢梭颂》,就连歌德也曾这样评价他:“伏尔泰结束了一个旧时代,而卢梭则开辟了一个新时代。”可以说,卢梭对现代文明所做的先知式的批判、关于人性之复杂性的敏锐洞见、他的自然主义以及他对古希腊的推崇备至,无不在德国古典时代的那群精英中激起了巨大的回响。尽管在自己成熟时期的著作中,黑格尔曾对卢梭的“公意”理论颇有微词,但是这绝不意味着黑格尔成功地置身于卢梭的影响之外。恰恰相反,如果我们将目光

拉回到黑格尔的青年时代,就会发现,黑格尔不仅曾经热衷于阅读卢梭的著作,而且正是卢梭关于理性与自然、宗教与立法的思考及其对现代社会的猛烈批判,奠定了黑格尔的思想起点。

黑格尔早年曾经有一段研习神学的经历(1788—1800),这是黑格尔从图宾根神学院学生成长为一个独立的思想家的重要阶段,这段时间构成了黑格尔思想发展的真正起点。在此期间,黑格尔写作了大量关于宗教、道德和伦理问题的手稿,这些手稿最早由狄尔泰发现,并在其著作《青年黑格尔的历史》一书中做出过重要的论述。在狄尔泰看来,这些手稿证明了黑格尔早年是一位神学思想家,他最初的思考是为了在基督教神学那些超验的、抽象的内容与人内在的主观精神之间达成和解,狄尔泰据此认为其核心思想体现了一种所谓“神秘的泛神论”。这

收稿日期:2017-12-20

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)阶段性成果。

作者简介:罗久(1985—),男,江西南昌人,哲学博士,人文学院哲学系副教授、硕士生导师,主要从事德国哲学和中国古代哲学研究。

些手稿后来经过诺尔(Herman Nohl)的整理,以《黑格尔青年时期的神学著作》(1907)为题出版。然而,狄尔泰的论断,使得后来很多学者产生了一种错误的先入之见,认为这些黑格尔早年的关于神学和宗教问题的思考并非后来体系哲学的准备性阶段,而是自成一体的^{[1]28}。这种看法将黑格尔早年的思考与后来成熟阶段的哲学体系完全割裂开来,不仅无助于我们从根本上把握黑格尔哲学统一的问题意识,而且也使得人们对黑格尔早年思想的研究缺乏足够的深度和广度。

事实上,从黑格尔自己留下的记录来看,年轻的黑格尔进入图宾根神学院学习,并不是为了日后成为一名神职人员,而是由于顺应父母的意愿;再则,黑格尔很乐意从事神学的研究,因为它与古典文学和哲学之间存在着紧密的联系,黑格尔将神学看作是一门能够将多种不同学科汇集到一起的学科,这能够满足他在各个知识领域的广泛兴趣^{[2]89}。因此,将这一时期的手稿命名为“神学著作”就存在着一定的误导性^{[3]62-63}。虽然黑格尔的确在这些手稿中大量地讨论神学问题,但是这种讨论并不仅仅是出于他作为一名神学院学生的学术兴趣,相反,在这些手稿中所表达的思想明显偏离了正统神学的讨论、甚至有不少鲜明的反神学的论调,而更多地关涉到对宗教与道德、理性、立法、与人类共同生活的规范性基础之间的关系的反思,以及对现代性和主观理性立法的批判^{[4]9-10}。这些著述的主要关切和问题意识奠定了黑格尔日后思考的基本方向。在这个过程中,卢梭对青年黑格尔的思想兴趣和基本观念的形成产生了极为关键的影响。本文将结合卢梭关于宗教与立法问题的讨论,通过对黑格尔伯尔尼时期相关手稿的分析,来把握黑格尔思想的这一重要开端。

一 卢梭论宗教与立法

启蒙运动试图通过理性的反思和批判来寻找一切真理和规范的确定性基础,并且在理性的基础之上来澄清和塑造生活的所有形式。作为一位启蒙思想家,卢梭第一个敏锐地把握到这场运动本身的辩证特征。对卢梭而言,启蒙运动不仅仅代表一种进步,它同时不可避免的也是一种缺失^{[5]145}。乐观的启蒙主义者相信,科学的进步和艺术的繁荣能够驱除愚昧,敦风化俗,消弭人世间的纷争与不公;过去的黑暗都缘于理性的湮没不彰,而如今已经没有什

么能够阻挡理性之光引领人类从黑暗走向光明。可在卢梭看来,理性之光普照万物,却将道德本身置于黑暗之中。就像他在《论科学与艺术》一文中表明的那样,科学与艺术的复兴不仅无助于敦风化俗,反而导致人类的道德愈来愈败坏^[6]。因为在这个时代,知识与道德已无关联,艺术日益成为一种人们彼此争相取悦和自我标榜的手段。现代世界的种种邪恶、不公和人与人之间的不平等,并非由于自然的匮乏所致;相反,恰恰是人为的社会性因素,带来了与启蒙运动自身的目标相背离的后果,在文明的表面背后隐藏着的是无知、虚伪和冷漠。卢梭向我们表明,自然状态中人的欲望是有限的,自然完全能够满足人的基本需要,而且人与人之间有着一种出于自然天性的同情心和怜悯之情,人与人之间是相对平等的;相反,是理性使人的欲望变得更加复杂和难以满足,由科学与艺术所引发的奢靡之风不仅没有带来社会风化的改善和道德的提升,反而产生了更多的不平等和不自由。

卢梭对启蒙的辩证法的诊断主要在于揭示这样一个问题:社会—文化的发展不知不觉地破坏了人类过一种符合其自然禀赋的生活的能力,因为它催生并强化了人的“自爱心”这种非自然的情感,使每一个人都不得不在与他人的关系中来确定自己的身份,把自己看得比他人重,并且促使人们通过互相为恶、造成人与人之间的不平等来达到对自身存在的肯定^{[7]155}。这样一来,社会中的人变得愈发的具有依赖性,愈发的不自由,而道德、制度、法律和文化变成了一种虚饰和外在的压迫,而不是人的天性与自由的体现。就像他在晚年的对话录《卢梭评判让—雅克》中所表明的那样:“人天生是幸福而善良的,但是社会使他堕落使他变坏了。”^{[8]257}这条原则是卢梭哲学的关键。

不过,卢梭并不是一个复古主义者。他清楚地知道:“人的天性不会逆转,人一旦远离了洁白无瑕和平等的时代,就永远不会再回到那个时代。”^{[8]257}启蒙自身的辩证法不能简单地依靠复古和脱离社会来达到,而必须通过重新创造社会来重新创造人自身,在一种新的社会状态中,恢复人与生俱来的平等与自由。因此,就像古斯塔夫·朗松(Gustave Lanson)所说的那样,“卢梭问题”的实质乃是“文明人怎样既不回到自然状态,又不抛弃社会状态的优越而能恢复自然人的优点——纯真与幸福”^{[9]486}。根据

卢梭的洞见,社会状态中的不自由以及种种恶的产生,其根源在于社会—文化的发展,以一种看似文明和合理的形式,促使人类从对身体的自我保存的需要转向对一种相对于他人的优越地位与自尊心的满足的需要,由此强化了自我与他人之间的差异、对立和不平等。那么,如何通过对社会的改善,使那种以对他人的依赖为条件的“自爱”转化为一种内在于自身的满足和自我认同,让每个人都能够在社会状态中实现自己天赋的、不假外求的自由,这就成了卢梭社会政治思想的关键所在。

对卢梭而言,由文化所导致的问题必须通过文化来解决,这是他与那些反启蒙的保守主义者和复古主义者最为不同的地方。原始的自然状态往而不返,克服启蒙理性所导致的异化,重塑人类的自然天性,本质上取决于一个道德—政治的“决定”。通过一种根本性的“契约”,人们为一个作为道德共同体的社会而放弃自我的绝对性,牺牲他们危险而纯粹的、任意的个体自由,但它却使得这些生而自由的人类在持久的形式中确保了他们的自由。一个完善立法的社会状态,可以看作是对我们原初的自然状态的一种回归。这是一种消除了异化的、自觉的自然状态,是意志自由与自然必然性的真正统一,而不是简单地返回到一种未开化的原始状态。

与霍布斯、洛克等人不同,卢梭认为,这种将个人意志与普遍意志统一起来的根本“契约”,并不能够通过原子化个体的理性计算和协商来达到;相反,这种源始的统一,根植于人的全部自然禀赋和整全的人性之中。在卢梭看来,人生来并不是彼此对立的个体,在人类天性中包含着某种规范性和公共性的维度,卢梭将其称为人的“自我完善的能力”(perfectibilité),而根本性的立法必须顺乎自然,又在社会状态中重新塑造出一种社会性的自然天性,才能使人与人之间的关系服从于共同的法律,而不是他人的目光。就像他在《论人与人之间不平等的起因和基础》中所说的那样:“只要我们不了解自然人,我们就无法确切了解他愿意服从的法则或最适合于他的体质的法则。在‘法’这个问题上,我们看得最清楚的是:它要成为‘法’,就不仅需要受它约束的人自愿服从它,而且它还需要直接以自然的声音表达,它才合乎自然。”^{[7]39-40}

正是考虑到这一根本契约的神圣性以及源始统一的内在性,我们才能够理解,在卢梭的政治思想

中,宗教对于立法所具有的特殊意义。卢梭在《社会契约论》中指出,为了能发现适合一个民族的最好的社会规则,就需要一个能够通达人类的种种情感而自己又不受任何一种情感影响的最高智慧。换言之,立法是与人类普遍的自然感受相一致的,但它又不被这些自然冲动的有限性所规定。相反,它是一种以自身为根据的最高的统一性,这种最高的统一性不是某一个有限的个人可以达到的,“事物之所以美好和符合秩序,是由于它们的性质使然,而不是由于人类的约定”所以,“要为人制定法律,简直是需要神明”^{[10]41,44}。实际上,正是关于法的理念本身促使我们去寻找它的立法者。如果我们无法确定这种立法的根源,如果神圣立法者的本性不是既超越我们的有限存在,同时又可以为我们的本性所通达,那么法则的真实性和有效性就会受到质疑。

卢梭以古希腊城邦的政治生活为典范,将这一为共同生活和法制状态奠定基础的宗教称为“公民宗教”(La religion civile)。公民宗教对于立法的意义在于,一方面,它体现了法的超越性和绝对性;另一方面,通过立法的神圣来源,立法者能够重新塑造人性,将每一个本身是完整和孤立的个人转变为一个更大的整体中的一部分,使他按一定的方式从这个更大的整体中获得他的生命和存在,以作为整体的一部分的有道德的存在去取代我们得自自然的个人身体的独立的存在。立法者借用宗教来完成立法,并不是想通过宗教幻想来使民众对一个超绝力量感到恐惧,通过欺骗和愚弄使民众屈从于一个外在权威的要求或者诫命;相反,是超绝者通过立法者的伟大心灵来体现自身的神圣性。立法者通过为整个民族设立一个共同的目标和崇敬的对象,并且通过制定共同遵守的教条、礼仪和由法律规定的外在的敬拜形式以及种种教化形式,向民众揭示其内在的可完善性;通过典范的作用,塑造人的自我理解和自我认同,将规范根植于人的自然天性当中,使其在服从绝对的神圣法则时就好像是在服从自己自由的为自己所确立的法则一样^{[11]45-46}。因此,法则的践履不会让人有一种强制和疏离的感觉,因为当行动者意识到“我之所是”的时候,他已经自觉的将一个具有规范意义的关系性整体包含在其自我意识的构成当中。所以,卢梭说:“好的社会制度是这样的制度:它知道如何才能更好地使人改变他的天性,如何才能剥夺他的绝对的存在,而给他以相对的存在,

并且把‘我’转移到共同体中去,以便使各个人不再把自己看作一个独立的人,而只看作共同体的一部分。”^{[12]11}在这一神圣的统一中,他人构成了自我的条件;作为一国之公民,我同时就是我们,我们同时也就是我。

各个国家的缔造者不得不求助于上天的干预,并将他们的智慧说成是神的智慧,其目的就在于“使人民像服从自然的规律那样服从国家的法律,并认识到在人群的结合和城邦的形成方面都是由于同样的权威,从而能够自由地服从,并驯顺地承受公共的福祉强加在他们身上的桎梏”^{[10]48}。公民宗教作为全体公民对同一个超绝力量的承认,在民众中间促成了一个关于正当性和普遍价值的基础性共识(即公意),它是在人被知性反思分化为原子式个体之前就已经存在的源始统一和原始契约。^{[10]18-22}作为神圣性的最高智慧的体现,立法是绝对的和超越性的,它不依赖于个别主体间的同意和约定,而且它通过各种形式将这种自在自为的规范性融入到人的本质规定当中,使每个成员自发地将自身置于普遍意志的指导之下^{[10]109-111}。按照卢梭的说法,为了让国家的成员能够按照符合普遍利益的理性法则来行动,“就需要倒果为因,就需要使本该是制度的产物的社会精神转而超越在制度之上,使人民在法律出现之前就成为他们在有了法律之后才能成为的那种样子”^{[10]47-48}。在通过知性反思,人为地设计出一套平衡利益分配的行动方案之前,人必须首先被塑造成合乎理性并且具有法律精神的存在者,而不应该被看作是完全为纯然动物性的欲望支配的存在者。只有这样,终极的规范性力量才能够成为一种不用暴力也能约束人,不通过说理、论证和讨价还价也能说服人的权威。

换言之,理性的反思和主观的自由不能无限制地进行下去,更不能成为绝对;相反,理性和自由的权利必须以对超绝者和客观之道的普遍承认为前提。这是一个良性社会的标志。任何具体的社会契约的形成、普遍有效的法律的确立和种种制度的变革,都是以某种先在的共识,即我与我们的源初同一为条件的。这种共识是一种超越了人的主观规定的神圣性和权威性的体现。只有在这个基础上,反思和批判才能发挥它的建设性作用,而不是流于对一切权威和规范的瓦解。因此,卢梭的公民宗教与启蒙的理性和自由精神是一致的。在卢梭看来,立法

的客观性与人的主观自由必须结合在一起,而实现这一目标的方式应当是从自然本身和人自身的可完善性入手,而不可能通过主客体的分离来达到。正是公民宗教在促成理性立法和人类天性中的规范性维度的实现方面所具有的积极意义,让年轻的黑格尔为之振奋不已。

二 从“公民宗教”到“民族宗教”

和他那个时代的许多思想家一样,黑格尔在他的青年时代,就非常关心宗教对道德、立法以及社会政治生活所发挥的基础性作用,而这些最初的思考直接来自于卢梭思想对他的触动。在图宾根神学院就读期间(1788—1793),黑格尔对德国传统学院哲学和当时被学界广泛讨论的康德《纯粹理性批判》都兴趣缺缺,当他在图宾根的同学劳伊特维恩回忆那时的图宾根神学院有哪些康德主义者时,黑格尔被完全排除在外,他虽然也研究康德哲学,但是却更加偏爱卢梭和莱辛。就像劳伊特维恩所说的那样,“至少,在我认识他的四年里,形而上学并不是黑格尔的特殊兴趣。他心目中的英雄是卢梭……他后来的见解只是从外面获得的,因为在图宾根时,他甚至并不真正熟悉他的前辈康德”,每次学术上有才华的学生聚在一起讨论康德和莱因霍尔德以及批判哲学的现状时,黑格尔宁可缺席而去读卢梭^{[13]42}。可以说,卢梭对现代性的批判及其宗教理论,对于黑格尔早年问题意识的形成和后来思想的发展产生了巨大的影响。

在伯尔尼时期的手稿“关于民族宗教与基督教的片断”中,黑格尔较为系统地阐发了他关于民族宗教的构想,自觉地将卢梭自然与自由统一的理想和对自然本身的可完善性的洞见继承下来。这部手稿不仅体现了卢梭公民宗教学说的直接影响,黑格尔还试图援引卢梭和康德关于宗教之合理性的道德论证来批判正统基督教的启示宗教和客观宗教,通过卢梭和康德的道德宗教思想将基督教改造成一种与理性和自由精神相一致的主观宗教。

受卢梭的影响,黑格尔也十分关注宗教在人类的伦理生活中所发挥的作用,特别是它在道德行动者的自然情感方面所产生的影响。在黑格尔看来,道德行动者自由行动的动机应当不同于禁欲主义者对欲望或享乐这种自然冲动的压抑,一个自然、完整地展开的生命与道德是彼此相容的,而真正的宗教能够同人们的精神的自然需要相联系,引导人的本

性或自然趋向于自身的完善,自觉地接受那些在上帝的教义中带有实践性的东西,以及那些可以成为人的行为的推动力,可以成为义务、知识的源泉和生活的安慰的源泉的东西。这些规范性的要求,在人们的宗教生活中逐渐融入到人的自身同一性和自我理解的构成中去,而他的整个存在就是他的一切感受所指向或归趋的那个完善性的目标,同时又是一个为自身设立目标并且努力去实现这个目标的过程总体^{[14]9-10}。

对黑格尔来说,卢梭的公民宗教的意义不仅在于确立法律的神圣性,更在于揭示了理性与自然源始统一。宗教将理性的客观理念和一幅包含了历史、传统以及整个自然与人类精神历程的规范性的世界图景灌注到人的心灵和情感之中,黑格尔用一个非常形象的比喻来说明这一点:

人的自然天性之为理性理念所浸润,只是像盐之渗透在菜肴里一样,如果味道调适得好,你绝不会在菜里面找到整块的盐,不过盐味却渗透在整盘菜中,或者说,正如光明浸透一切、弥漫一切并发挥其作用于整个自然中,可是又不可被说成为一种实体,但它却能将其自身分布于不同的事物中,使物类得呈现其形象,使得清新空气从草木中沁发出来。同样,理性的理念也使人的感受的整个组织活跃起来,从而以它自己的特色,给予人的行为以影响,但它自己很少表露其原型,而其作用却浸透一切作为一种精微的物质,并且给予每一偏好和冲动以一种特有的色彩。^{[14]11}

黑格尔关于理性理念的观点得益于其少年时代对古希腊文化的熟稔,更得益于卢梭在考察古希腊城邦生活与宗教生活时所揭示的那种个人与群体、理性与自然之间的统一。这种实体性的理性观念以及理性与自然的关系与康德和近代理性主义的理性观、自然观大相径庭。我们都知道,康德对意志的规定根据问题的讨论是在近代机械自然观这一背景下提出的。在康德眼中,自然现象符合机械因果律的条件序列,在自然的进程当中,我们能够知道的只是存在的东西,或者过去曾经存在的东西,或者将来要存在的东西,而不可能在其中发现“应当”,也就是说,世界的自然进程本身无所谓应当与不应当,作为一种经验性的事实,其中不包含规范性的价值^{[15]371}。因此,关于规范性问题的讨论中应该摒弃

经验性原则,规范之为规范或应当之为应当不是由符合机械因果律的经验性事实决定的。

康德的理性批判揭示了理性的绝对性和无条件性,规范只有当它是出自理性或者概念本身的规定而超出经验的、有条件的可能性时,才能成为具有普遍必然性的权威,也正是对于这一无条件的规范的意识才表明了人的自由存在。黑格尔对康德的这一洞见深表认同,所以他认为,我们在考察整个人和他的生活的时候,就不应给他的感性,它对于内在天性和外部自然的依赖——亦即对他所生活于其中的环境和他的感性偏好及盲目本能的依赖予以优先的考虑;相反,“为了热爱善,正当行使权利,不把的德性的表现归于单纯瞬间的善的热情,而是出于自由的选择热爱它,就必须有一些原则,需要我们的形而上学(Metaphysik)对我们的物理学(Physik)拥有优势,抽象的观念对感性的东西拥有优势。这时就会使人类达到更多由原则而不是感觉、更多由法律而不是个人进行统治的程度”^{[14]81-82}。

可与康德不同的是,虽然黑格尔承认规范的构成是不依赖于感性经验的,但是他并不认为作为一种理性法则的规范是与自然和人的感性经验相对立的,或者像康德所说的那样是外在于自然的一种主观理性的自我立法。相反,他将理性的理念比喻成渗透在菜肴里面的盐,理性自身是独立不依的、自在自为的根据,它赋予自然万物以其各自特有的形态,使得万事万物获得其本质规定。可它又不是一个完全外在于自然的实体,就像一盘烹饪得当的菜肴,你不会在其中找到整块未化的盐,因为理性已经渗透到如菜肴里的盐一样弥漫一切,发挥其作用于整个自然的不同事物当中,使它们的本性得到完善;同时也浸润在人的本性里,不知不觉中使人的偏好和欲望自然地合乎规范。

和康德一样,黑格尔也试图将宗教的观念与理性的要求联系起来,把宗教看作是一种实现和确证由理性赋予的权利的力量。但是,黑格尔却从卢梭的公民宗教那里看到了一个未被康德所重视的维度,即只有当宗教浸润到了个体的灵魂和民族的道德之中,只有当宗教存在于国家机构和社会实践当中,使得人们的思维模式和行为动机感受到实践理性的律令并将之转化为一种新的自然,上帝的观念才能获得这样一种力量。“在每个人身上,自然都赋予了较优质的、从道德中生长出来的感受或情感的

萌芽,除了将单纯的感性(Sinnlichkeit)赋予人以外,自然还赋予人以一种体认道德理想和更加远大的目标的感官(Sinn)”^{[14]15}。因此,黑格尔一开始就不是在康德的主观理性的意义上来理解理性的。相反,理性表现为一种自身差异的同一,理性的法则实际上内在于自然和人的本性当中。甚至可以说,理性就是自然本身,理性法则不是知性反思的产物,反而构成了反思的存在论前提。

青年黑格尔进一步发展了卢梭的公民宗教思想,对他来说,在人的自然天性中培养这样一种与理性理念相吻合的形式冲动,是民族宗教的任务。作为一种公共宗教,民族宗教包含关于神的概念、灵魂不朽的概念以及其他与之相关的东西,它们构成了一个民族信仰,并影响一个民族的行为和思想方式。除此之外,民族宗教还具有这样一些手段,一方面可以用神、灵魂不朽等观念来教导民众,一方面也可以使那些观念深入人心。它的效果不仅是使人们直接意识到,人不应该盗窃,由于这是上帝所禁止的,更在于它促成了民族精神的提振,从而可以使得那些常常沉睡着的民族情感和尊严在灵魂里得以唤醒^{[14]12}。对于黑格尔来说,“精神”之所以被强调,不仅仅是因为它体现了一种超越个体存在的共同体的生活方式,更在于它与人的自然需要相关,它是历史地形成的,它通过政治制度以及宗教和艺术被引入到民族的共同生活当中,成为给人性赋予形式的一种力量;这个概念意味着它能够将一个民族的生命作为一个整体激发出来,促使人们将自身视为共同体中的一员,而不是一个私人或者没有任何规定性的原子化个体,使法则和规范成为一种自然。在黑格尔那里,民族宗教是与政治自由紧密相关的:真正的现实的政治自由并不是以所有权为基础的现代国家中的个人自由,而恰恰是在民族宗教所形成的共属一体的精神中达到自由与自然、个人与国家的统一^{[16]43-44}。

民族精神是一种源初的精神性实在(an original spiritual reality)^{[17]7}。民族宗教为一个民族规定它存在的方向,并且维持这一方向,它体现了共同体的一种内在目的。在这个意义上,民族精神对于黑格尔来说,意味着一个现实的和有机的生命体,即一个精神性的共同体,而不是一个特殊的个体间通过相互授权、相互妥协、达成契约而组成的机械性的社会。在一个由原子化个体组成的社会中,这些特

殊的经验性个体本身都是独立自存的、缺乏统一性的杂多,规范性对于它的成员来说也因此总是表现为一种对立状态,不管它的确立是通过主体间的契约还是通过一个更高的、强制性的意志自上而下地施加给它的成员,都无法改变这种规范的外在性和偶然性,因为规范在这里作为一种统一性和规定性,是外在和对立于那些相互差异的、无规定的个体的,它是一个脱离了自身之自然的、知性反思的结果。而在一个合目的的有机整体中,每一个部分都是整体,它的成员不是作为无规定的杂多存在着;相反,在以民族宗教为基础的共同生活中,自然的必然性和他人的存在已经被融入到每个公民的自身同一性当中,每一个特殊都从自身的合目的的自然中产生出普遍性,共同体被看作是上帝或者绝对者在差异中的自我表现^{[17]11}。

所以,在共同体的公民身上,我们找不到纯粹动物性的欲望和冲动,每一个欲望和冲动都包含着一种规范性的自我理解,整个自然界并不被表现为一个仅仅遵循机械因果律的机械装置,而是一个以自身为根据和以自身为目的的规范性系统,并在民族共同体的宗教、制度、习俗、道德和艺术中成为一种规范性自然。恰如德国学者奥托·珀格勒所指出的那样,在由民族宗教所塑造的民族共同生活当中,外在于人的自然和内在于人的自然(偏好、欲求、希望)一样,都是一种第二自然,它们是在历史传统中建立起来的,这种自然不是自由的对立面,也不能被当作是纯然无生命的、僵死的质料,相反,这种自然是通向自由的^{[18]70}。在这里,“自然”包含着实然与应然相统一的意味。因此,在这个意义上,民族精神是启蒙理性主义道德的真正完成^{[17]7-8}。

跟随卢梭的脚步,黑格尔同样将古希腊的城邦宗教视作这种民族宗教的典范。在希腊人那里,一方面,神灵赏善罚恶的信仰建筑在理性的深刻道德需要上面,理性却充满了活泼可爱的情感的温暖气息,而不是建立在从个别偶然的、历史的事件的信仰之上,即将实现幸福和至善的希望寄托在对一个与人的自然需要和情感漠不相关的神灵的信仰上,而是依靠自己的力量,在自己的善良意愿和道德实践中来实现。另一方面,在希腊人看来,命运和必然性是盲目的,但是他们有意地去服从这种必然性,这样他们就较易于忍受自幼就习于看作是必然性的东西,而且不幸事件所引起的痛苦和灾难,也不会带来

许多沉重的、不可忍受的忿怒、怨恨、不满,因为他们并不将命运的必然性看作是一个外在的异己的神圣力量对自己的统治和支配,他们在命运的种种遭遇里没有被压迫和摆布的感觉,他们对命运之必然性的悲叹不会转化为一种对自身之渺小和有限性的自怜自艾或者转化为对神的蔑视和愤怒的反抗。他们认为自己的本性与自然的必然性有着一种连续性,命运与他们自身的存在是一致的,并且这种必然性构成了他们自己的本性的一部分。所以,命运是盲目的,但却不是不可理喻的。“由于希腊人这种信仰一方面尊重自然必然性的流转过程,另一方面同时具有这种信念,相信神灵是按照道德法则统治人的,所以神的崇高性在他面前显得是有人情味的,与人的弱点、对自然的依赖和有限的眼界是相适合的”^{[14]36}。

而且这种城邦宗教也培养起了希腊人作为一国之公民的品格,作为自由的人,希腊人服从他们自己建立的法律,服从他们自己推举出来领袖,他们参加他们自己决定要进行的战争,放弃他们的财产、竭尽他们的情感和追求,这就是他作为人的最终目的。在这个观念前面,他的个体性消失了,他所向往的只是这个观念的保持、生存和延续,而这些东西也是他本人能够促成其实现的。他们不会觉得有必要突出自己的个体性的自由,因为自己在城邦中的位置与职责并不是一种异己的安排,规范性的根据和按照理性法则的要求去行动的动力恰恰根植于每个公民自己的本质当中;他们没有那种怀疑一切、否定一切的主体意识,但在城邦生活中他们的自由却得到了最完满的实现。

三 主观宗教与客观宗教

黑格尔早年如此强调希腊宗教的这样一种感性特质,并非无的放矢,因为显然并不是所有的宗教都是以民族宗教的形式出现,而他主要批判的对象就是以自己在图宾根神学院学习期间的老师施托尔为代表的^{[19]157-158}新教正统派的启示神学。那时新兴的神学思想主张将基督教中的某些内容解释成一种与人们的伦理经验和宗教共同体中的伦理生活相关的主观宗教,这就要求在那些基于历史性信仰的教会遗产

中做出明确的区分,将基督的真实的伦理教诲与那些已经过时的学说区分开来,即将那些理性所能理解的、基督教的真实精神与那些基于历史偶然性的行为、非理性的奇迹和启示等等区别开来。然而,施托尔坚定地献身于“奥格斯堡信条”和“协和信条”,坚持正统新教以圣经作为唯一权威的原则:圣经具有神圣的起源,因而也具有神圣的权威;我们只能严格按照圣经的字面来理解它的真理,圣经正典必须以某种独断的观点或者教条化的方式来研读,而不可以理性作为标准来批判圣经的权威性,这种解释又被称为“超自然主义”或独断论,它反对对奇迹和信仰进行理性反思,而证明启示的必然性和真实性^{[19]157-158}。

黑格尔从一些自由派神学家,尤其是在1770年前后盛行的泽姆勒的神学那里借用了一个区分。根据他们的看法,存在着两种形态的宗教:私人的宗教(private religion)和实定的宗教(positive religion),前者以世界的道德图景来完满个人的生命,而后者则与道德原理不是那么密不可分。在一般的理解中,positive包含有“积极的”、“肯定的”或者“实证的”等含义,但是我们不难发现,在positiven Religion这个概念里,positive是一个明显带有贬义的词汇。从词源上来看,positive来自于positum,它是拉丁文动词ponere(放置、摆放、设置)的被动完成时形式,它对应于古希腊语的动词τίθημι。当我们说一个论题(These)是一个被提出的陈述或被设定的立场时,任何人都可以对它进行否定。所以,positive最初是指某种被断言或被设定的东西,它主要区别于那些以自身为依据或者顺乎自然、本然如此的东西(φύσει)。在启蒙的语境中,“实定宗教”(positiven religion)包含着某种被设定、被断言、或者被人为添加的含义,它缺乏必要的和充足的内在根据,因而必须被带到理性的法庭上来证明其自身的正当性^{[20]87-89}。由此进一步引申,所谓的“实定宗教”,就其一般意义来说,主要是指现行的宗教,它与自然的宗教和理性的宗教是相对而言。这种宗教的实定性或肯定性(Positivität)在于强调它曾经在某时某地是有效的,但现在它的内容却只是以教条或者独断的形式表现出来;它的各种规定和要求与人的现实生活相脱节,是人的理性所不能理解的东西,因而失去了这种宗教在它的历史情境中所具有的现实性或真实性。正是由于这种现实性的丧失,使得

宗教信条不再是由主体从自身产生出来的,而变成了某种被给予人们的、外在的命令,并且要求人们的顺从。因此,在许多方面,实定宗教是多余的,甚至是有害的,这种意义上的实定宗教也被黑格尔称为“客观宗教”(objektive Religion)。

黑格尔之所以批评客观宗教,是因为这种宗教将那些历史上曾经发挥过作用的、活生生的宗教,以一种知性和记忆的方式把它们的要素作为历史性的知识保留下来,而不再对人的道德情感和日常生活有任何触动,这种宗教也由此而失去了它的现实性。因此,严格说来,客观宗教是一种失去了宗教精神而变得不自然的宗教,所以黑格尔认为它不能算是真正的宗教,而只是神学而已。在黑格尔看来,“宗教不仅只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情感和规定我们的意志东西。一方面因为我们的道德义务和法则从宗教那里获得一强有力的敬畏之情,从而被我们看作神圣的义务和法则;另一方面因为上帝的崇高性和至善的观念使我们内心充满仰慕之意以及谦卑和感恩的情感”^{[14]11-12}。黑格尔将这种与人的心灵和情感相关,并融入到人的意志、生活和行动当中,具有现实性的宗教称为“主观宗教”(subjektive Religion)。

关于主观宗教和客观宗教的不同之处,黑格尔通过这样一个形象的比喻来加以说明,他说:

主观宗教是活生生的,在人的内心本质起作用,在他的外部活动有影响。主观宗教是某种个体的东西,客观宗教则是抽象的东西。前者代表活生生的自然之书,花草、昆虫、鸟、兽,彼此一体,都好像互为对方而生活似的,各自生存着,各自享受着,彼此混杂着,人们到处可以看见万类共存的现象。反之,客观的宗教是自然教师的标本室,这位教师把昆虫弄死了,使花草枯萎了,动物则已被他加工制成标本或者被保存在酒精瓶内,——这就是把自然分离开来的东西排列在一起,而且只是按照一个目的来排列,——至于自然,则是把目的无限多样性混编成一个友谊的纽带。^{[14]14}

黑格尔将主观宗教比作“活生生的自然之书”,自然是一个万物并存、浑然一体的有机整体,它自身具有一种永恒而客观的秩序,自然界中的事物彼此相互依赖,将彼此的存在作为自身存在的条件,自然

的无限多样性自发地形成一个以自身为目的、自身规范的一体,所以,真正的宗教就应该像大自然一样,从人的整全存在出发,将人的本性塑造成一种对理性法则具有感受性并趋向这个伟大目标的存在,使人类的自然天性在他们的共同生活的各种形式中转变成具有规范性的精神性自然;主观宗教的重要意义就在于实现了自然与自由、理性与感性的统一,恢复了人的内在的统一性。与之相反,客观宗教就像自然教师的标本室,它将万事万物从它们的统一整体中割裂开来,将无限多样性的统一变成彼此外在的、毫无关联的绝对的杂多,而自然教师要把这些僵死的、零散的杂多按照自己的目的来排列,重新赋予它们以秩序,可是这种秩序是完全外在的,它将自然本身的内在合目的性变成了由一个异己存在强加的外在的合目的性;客观宗教就是这样一种对自然的知性分裂,自然本身被看作无目的、无规范的杂多,而目的和秩序是人或者异己的上帝通过一种外在的方式强加上去的,人的自我异化和在世界中的疏离感被客观宗教进一步加强了。

作为这种主观宗教的先驱,卢梭在《萨瓦牧师的信仰告白》中就已经以难得一见的冷静和清晰向人们表明,宗教的根源在于当下的情感和良知,而绝不是启示、传统或者其他任何外部的权威。他说:“良心呀!良心!你是圣洁的本能,永不消逝的天国的声音。是你在妥妥当地引导一个虽然是蒙昧无知然而却是聪明和自由的人,是你在不差不错地判断善恶,使人形同上帝!是你使人的天性善良和行为合乎道德。没有你,我就感觉不到我身上有优于禽兽的地方;没有你,我就只能按我没有条理的见解和没有准绳的理智可悲地做了一桩错事又一桩错事。”^{[12]417}在卢梭看来,认识上帝的唯一道路就是通过良心的指引,而这也是一切宗教真理的关键所在。对于人们在信奉宗教时最为根本的东西来说,那些所谓的启示和任何一种关于信仰的理论知识都是多余甚至有害的。因为只有当宗教的神圣性内化为人自身的道德情感和道德良知,才能体现人之为本性,才能从根本上证成人的自由和尊严。与卢梭所倡导的道德宗教学说一样,黑格尔认为,正统基督教的独断神学已失去了它的正当性,宗教只有在与普遍理性相一致并且能够促进人的道德时才有其存在的意义:“宗教的作用是借作为道德立法者的神的观念来加强伦理动力,并从实践理性给我们确立

的终极目的、从至善方面满足我们这种实践理性的课题。”^{[14]88}

对黑格尔来说,批判客观宗教和实定宗教,揭示宗教的道德根据及其与道德行动者的内在关联,正是为了廓清宗教中的非理性因素,恢复宗教的现实性和内在性,这是他的民族宗教构想的重要基础。所以在黑格尔看来,真正的宗教应该是一种主观宗教和伦理宗教,它以民族生活这样一种非反思的方式将神圣的理性法则内化于人的自然情感和直觉当中,在神性与人性之间架起了可以沟通的桥梁。这一方面批判了建立在奇迹、盲信和独断教义基础上的非理性宗教,与启蒙的理性与自由精神相一致,另一方面又克服了将行动规范的根源置于人的本性而不再是上帝之中这一启蒙规划所导致的个人主义、相对主义和虚无主义等等弊端。与此相反,客观宗教和知性反思一样,不仅破坏了人的整全生命,造成了人自身的分裂,同时也损害了宗教本身的伦理意义。

四 结语

与其他对启蒙的基本原则表示认同的德国哲学家一样,黑格尔从其青年时代起就坚持理性自主和自我立法的权威性,可以说,启蒙运动对理性与自由的高扬构成了黑格尔思想发展的出发点^{[4]3}。不过

我们会发现,德国古典哲学家对理性、科学以及基于个人权利的现代国家观念常常带有一种天然的批评意识,这与他们对卢梭的阅读和接受是分不开的。在这个意义上,“卢梭问题”不仅仅是卢梭个人的问题,它实际上被包括黑格尔在内的众多德国思想家所继承,并且为德国古典哲学的形成和发展提供了极为重要的契机。这些德国哲学家试图以他们各自的方式来阐发和完善卢梭的洞见,通过恢复人的整全性以及理性与自然、个体与群体之间的源初统一来克服启蒙自身的异化,走出一条不同于近代主流政治思想的道路,将理性和自由这两项启蒙运动最核心的价值真正实现出来。

青年黑格尔无疑正处在卢梭影响下的德国思想文化的氛围之中,在他的这些早期手稿当中处处体现了卢梭、莱辛、康德、赫尔德等人的影响。我们虽然没有在里面看到那些著名的黑格尔式的术语,但这不仅不能说明黑格尔后来的思想发生了转折甚或是断裂,而且恰恰是在提醒我们,不管黑格尔后来的哲学体系发展得多么庞杂、艰深和晦涩,其实都未曾放弃或者偏离他在青年时代阅读卢梭时为自己确立的问题意识,而所有这些努力都是为了更好的回答卢梭向现代人和启蒙理性所提出的那些根本性的诘问。

参考文献:

- [1] DÜSING K. *Jugendschriften*[C]//Hegel. Freiburg und Munich: Verlag Karl Alber, 1977.
- [2] HOFFMEISTER J. *Briefe von und an Hegel* [C]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1961.
- [3] KAUFMANN W. *The Young Hegel and Religion* [C]// *Hegel: A Collection of Critical Essays*. New York: Doubleday&company, Inc. 1972.
- [4] LUKÁCS G. *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics* [M]. London: Merlin Press, 1975.
- [5] BUBNER R. *Rousseau, Hegel, and the Dialectic of Enlightenment*[C]// *The Innovation of Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- [6] 卢梭.论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴[M].李平沅,译.北京:商务印书馆,2012.
- [7] 卢梭.论人与人之间不平等的起因和基础[M].李平沅,译.北京:商务印书馆,2009.
- [8] 卢梭.卢梭评判让-雅克:对话录[M].袁树仁,译.上海:上海人民出版社,2007.
- [9] 朗松.卢梭思想的一致性[C]//朗松文论选.徐继曾,译.天津:百花文艺出版社,2009.
- [10] 卢梭.社会契约论[M].李平沅,译.北京:商务印书馆,2011.
- [11] 卡西勒.卢梭问题[M].王春华,译.南京:译林出版社,2009.
- [12] 卢梭.爱弥儿:上下卷[M].李平沅,译.北京:商务印书馆,1978.
- [13] FULDA H. *Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung*[C]// *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.
- [14] HEGEL G W F. *Werke in zwanzig Bänden, Band 1: Frühe Schriften* [M]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- [15] KANT I. *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787)[M]. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911.

- [16]ROSENZWEIG F. *Hegel und der Staat* [M]. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.
- [17]HYPPOLITE J. *Introduction to Hegel's Philosophy of History* [M]. Gainesville: University Press of Florida, 1996.
- [18]PÖGGELER O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* [M]. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1973.
- [19]DICKEY L. *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770 — 1807* [M]. Cambridge: Cambridge University Press 1987.
- [20]HOFFMAN T. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Eine Propädeutik* [M]. Wiesbaden: Marix Verlag, 2004.

Religion, Legislation and Freedom: Rousseau's Question and the Beginning of Hegel's Thoughts

LUO Jiu

(College of Liberal Arts, Nanchang University, Nanchang, Jiangxi 330031, China)

Abstract: Rousseau's thought played an extremely important role in the formation of Hegel's problem consciousness and basic direction. Rousseau's critique of modern civilization reveals the alienation of the enlightenment itself. The enlightenment not only failed to realize rationality and freedom, but also led to more inequality and involuntarity, which impaired human nature. But he also realized that the key to the return of the natural state lies in how to restore freedom and kindness in human nature in the re-understanding and re-establishment of modern society. In Hegel's philosophical and theological writings of his early age, he fully absorbed Rousseau's discussion of religion and legislation, and proposed his own concept of "national religion" and "subjective religion" based on Rousseau's "citizen religion" in hope of transforming traditional Christianity, so that nature and norms, freedom and authority will eventually be united in this new religion, and human freedom will be realized in a more fundamental and holistic sense. This source provides a reliable reference for us to understand the development of Hegel's thoughts and the philosophical system in his mature period.

Key words: Hegel; Rousseau; legislation; religion; freedom

[责任编辑: 帅 巍]