守望者
The Catcher

主体性与自由：
从康德到黑格尔的观念论

Subjektivität und Freiheit.
Untersuchungen zum Ideal bei Kant bis Hegel

[德]迪特·亨利希 著
王鹏 译

中国人民大学出版社

杜辛以其深厚的底蕴和不偏不倚的表达，
忠实地再现了从康德到黑格尔的主体性论点

- 古代哲学德国大典哲学奖获
- 德国科隆大学哲学系教授

主体性与自由：从康德到黑格尔的观念论

1. 扉页
2. 目录
3. 导论
4. 第一部分　先验观念论中的理论哲学
    1. 第一章　客观和主观的时间：论康德的时间理论及其在当代的批判继承
    2. 第二章　费希特早期哲学中的想象力以及自我意识的定在
    3. 第三章　是否存在一个自我意识的循环？
5. 第二部分　思辨观念论中的主体性理论和形而上学
    1. 第一章　对自我的同一性的建构及其结构
    2. 第二章　理性统一性与不可预思的事实存在
6. 第三部分　伦理学说和自由学说
    1. 第一章　康德实践哲学中的自发性和自由
    2. 第二章　柏拉图和黑格尔的伦理学与国家学说
7. 第四部分　观念论美学
    1. 第一章　谢林的天才美学
    2. 第二章　荷尔德林和黑格尔的悲剧理论
8. 来源参照
9. 人名表
10. 术语表
11. 致谢
12. 第二版后记
13. 译后记

主体性与自由

从康德到黑格尔的观念论

Subjektivität und Freiheit.
Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel ［德］克劳斯·杜辛（Klaus Düsing）著

王熙　译

中国人民大学出版社

目录

导论

一、现状概述

二、当代主体批判理论中的意识和精神

三、德国古典哲学中关于主体性理论的观点简述

第一部分　先验观念论中的理论哲学

第一章　客观和主观的时间：论康德的时间理论及其在当代的批判继承

第二章　费希特早期哲学中的想象力以及自我意识的定在

第三章　是否存在一个自我意识的循环？：概述从康德到海德格尔的典型立场与自我意识模型

第二部分　思辨观念论中的主体性理论和形而上学

第一章　对自我的同一性的建构及其结构：康德的统觉理论与黑格尔对它的批判

第二章　理性统一性与不可预思的事实存在：谢林与黑格尔对否定神学的克服方案

第三部分　伦理学说和自由学说

第一章　康德实践哲学中的自发性和自由

第二章　柏拉图和黑格尔的伦理学与国家学说

第四部分　观念论美学

第一章　谢林的天才美学

第二章　荷尔德林和黑格尔的悲剧理论

来源参照

人名表

术语表

致谢

第二版后记

译后记

导论

一、现状概述

那些当下正在研究“主体性”和“自我意识”的人可以再次享有更广泛的科学关注了。不久之前，情况还有所不同。由于各种通常不相容的理由，该课题曾遭到大规模的排斥。毋宁说人们一度试图消解自我以及自我意识的统一性，例如，在各类“心理学主义”的理论中，人们追随恩斯特·马赫（Ernst Mach）发出的战斗呐喊——“自我是不可挽救的”[1]，将自我和自我意识的统一性消解进意识的体验和前意识的体验，或各种体验的复合体中；或者在影响力不断增加的各类截然不同的“社会学主义”（如果人们允许笔者使用这个“心理学主义”的类比构词）理论中，人们将自我与能动的人格的统一性深埋进被视为其自身的实体性存在的社会当中，或者借助系统理论将其彻底消解进实体性社会系统中。人们不曾深入考察过以从康德到黑格尔的时代为代表的经典主体性理论，便急于否认经验性的自我或自我意识与先天的自我意识的独立含义。在行将消亡但仍影响深远的分析哲学中，对自我和自我意识的各类版本的反对更能反映上述事实。人们提出了各种意见来否定第一人称或“我”这种称呼具有真正的意义，并进一步从行为主义和否定内省（Introspektion）的立场提出了类似的反对意见，尤其是从一种物理主义或者某些现代唯物论的立场出发对自我与自我意识提出各种反对意见。恰恰是后一种反对意见，在今天得到了坚决的和毫不妥协的支持。这些对照立场呈现出一种奇怪的景象，

因为他们所反对的经典立场几乎已经从他们的视野中消失了。[2]

当下关于意识、自我、自我意识或主体性的意义的辩论在科学领域的复兴，根本上是由大脑生理学中的风暴式进步引发的。当然，一直以来这些成就的主要目的绝不是复兴上述术语的意义。在我们审视上述研究时，关键在于区分大脑生

理学中新近的、部分耸人听闻的经验性认识与它们的奠基性哲学诠释之间的差别；或者说，关键在于区分这些经验性认识与人们将其归类进更高层次的、往往未被充分理解的哲学语境中的做法之间的差别。我们必须考虑到这样一个事实：神经生理学中相当精妙和新颖的经验性认识完全是被强加了一种特定的哲学诠释，但后者并不必然是前者的结论，甚或根本就与之无关。

无怪乎在各类哲学诠释中出现了对精神和大脑之间关系的诸多截然不同的看法，无论它们是由多产的大脑生理学的经验科学研究者所构想的，还是由哲学家所构想的。人们可以从中区分出三个基本方向（每个方向都仍包含着一些细分）：一个如今已无人公开继续支持的较早的方向是中性的一元论 $^{[3]}$ ，它通过参考物理学和心理学各自的调查方法来区分自然的东西和精神的东西，并将这些（得到宽泛理解的）调查对象还原到世界的一个自为的“中性质料”当中。这种观点今天仍然隐蔽地存在于许多仅仅是对精神事件和相应的大脑事件的方法论区分中。然而，对这样一个为客观性确立了根据的“中性质料”的认识是如何可能的，这一问题始终悬而未决。第二个方向是精神事件和大脑事件的二元论。这种笛卡儿式的二元论的主要代表人物是约翰·卡鲁·埃克尔斯（J. C. Eccles） $^{[4]}$ 及其追随者，他们认为人类精神是一个有别于大脑的独特的现实。该理论关注的问题与笛卡儿哲学所带来的问题类似，例如：精神如何进入一个成长中的人类大脑并在其中继续发展。一个更为慎重的二元论的变体是属性二元论 $^{[5]}$ ，属性二元论只区分意识的事件与物理主义的大脑事件，但对二者共同的基底存而不论。然而，这就令该变体保留了一个不确定之点，亟须进一步澄清。具有各种“色调”的现代唯物论坚决地反对二元论，特别是反对笛卡儿式的二元论。比如身体和精神的同一性理论被认为是可取的，但如果这种同一性必须以经验-科学的方式加以认识，那么物理主义将变得不可避免，因为精神随后也会被证明不过是一种物理主义的现实。[6]当这些现实被认定为是客观的时，就出现了各种版本的现代唯物论，它们共同的特征是只愿意借助现代物理学来理解物质概念。取消主义的唯物论认为，主观的意识体验和意识事件只能借助一种非科学的大众心理学语言得到表达，而随着科学的进步，特别是大脑生理学的进

步，前述语言将被证明是多余的，从而可以被取消[7]；还原主义的唯物论则将这种主观体验还原为物理主义的和生物电的物质[8]，而这类唯物论的一种特殊形式不仅将精神还原为大脑，而且认为大脑是一台高度复杂的电脑[9]。这样不仅自我对自身的经验被否定了，某些特定的经验也被荒谬地普遍化和独断地本体论化了，这一点将在下文中看得更加清楚。

二、当代主体批判理论中的意识和精神

在上述所提及的各类研究中，虽然对大脑的理解是明确的；但是，与意识多多少少有所不同的自我意识或精神的实际含义是什么，仍然不太确定，充满模糊和含混之处。然而，这正是必须在它们各自的理论中加以澄清的东西——如果这些关于具体对应于精神活动的神经元事件的大脑生理学研究，或者关于精神和大脑之间的关系的哲学规定想要取得成功；在这件事情上，人们决不能指望日常生活中未经检验的意见。

除了少数无关原则的例外情况，上述方向和相关考察其实假定了一个未经证明的狭窄的现象范围；持有这类观点的人本质上是分析感性知觉和感觉以及它们的意向相关项［其中感质（Qualia）占据大量篇幅］，当然还有经验上可感知和可分享的对事实状态的理论或实践态度，而这些事实状态通常也是经验上可感知的。将考察限制在上述领域，实际上从一开始就假定了一个受限的，而且是模糊的精神和自我意识的概念。

在这方面，与感质有关的争论是特别典型的，尽管诸如红色、坚硬、响亮等感质可能对意识有意义，但它们无法表达精神和自我意识的特别之

处。许多研究表明，上述感质以及一些被包含于前者中的更精细的差异（比如某个特定的颜色）是感官感觉的意向性内容，而神经元事件与之相对应；但是那个特殊的感质内容却不能借由神经元事件得到充分的解释。在这一点上，仍然认为感质具有真正的主体性内容的理论家，将和主要是以唯物论者为代表的理论

家分道扬镳，后者期待借助未来的研究，将感质从神经元事件中排除出去。这些感质大体上是在人类的感官感觉中被意识到的；它们最初是在清醒意识中被感知的。但较高等的动物也有类似的感质-知觉，而且这大体上也可被视为意识活动。[10]某些动物（例如蜜蜂或海豚）有着人类无法感知的短波范围内的对感质的视觉，这里我们只能以类比的方式令它们的感质内容显明。与我们的感质世界相距更远的是知觉世界，比如蝙蝠，它们不是通过视觉而是通过声音信号来判断距离；对于托马斯·内格尔（Thomas Nagel）来说，蝙蝠的例子最有力地证明了，感质是真正主观的意识内容，他的观点至今仍反复引起辩论。[11]以一种类似的方式，路德维希·维特根斯坦——显然是因为考虑到了这些各自以不同方式直接显现的感质-知觉——借助第一人称的主观使用（Subjektgebrauch）来构造命题，他的例子在后世的研究中也反复出现，比如“我有疼痛”或“牙痛”。[12]理查德·罗蒂（R. Rorty）紧随其后指出上述命题所指的这种心智的，或者更精确地说，精神的所予（Gegebenheiten），是无法纠正的，不过后来他放弃了这种观点。[13]在此期间，人们的关注点已经从对这类命题的语言分析研究（它们自然没有揭露“自我”的原初含义）上转移到了命题所意指的实事本身，也就是作为感质的疼痛感觉以及它们的神经元关联项。但狗或大象也有疼痛，例如牙痛。

14 因此，不是感质本身（古希腊的诡辩家和怀疑论者正是将他们的理论建立在感质的纯粹主观含义上），而只是伴随着这种知觉的特定的人类自行－在场化（Sich-Gegenwärtigsein）解释了自我意识的问题。现在，这一点在大脑生理学中似乎已经受到了部分甚至完全的质疑，特别是在20世纪60年代末，斯佩里（R. Sperry）和他的同事尝试对病人进行割裂脑手术后；这种尝试随后一直延续至今。[14]为缓解严重的癫痫病而进行的割裂脑手术，会彻底切断连接大脑左右半球的“梁”（胼胝体）；随后两个脑半球便分开运作。当类似闪光的知觉信号只进入右视野时，右视野将这些刺激传递给左边的、通常是主导的大脑半球，那么病人会顺利地感知到这些信号并且能意识到自己的知觉；知觉仍在病人自我的控制之下。相反，如果类似闪光的知觉信号只进入左视野，而左视野又把它们传到了右边的、通常是下属的大脑半球，那么病人虽然能准确地感知到这些信号，也

有适当的反应，却对此一无所知，他不能给出任何相关信息；在他的知觉中，他的自我并没有得到在场化。因此，不同大脑半球的工作方式完全不同。于是斯佩里认为，通过割裂脑手术产生了两个“意识”。托马斯·内格尔以一种更坚决的反主观主义的方式解释这些现象。他认为，不仅这些病人丢失了意识的统一性，或者更确切地说是自我意识，而且在健康的人身上，自我意识也必然被不同功能的复杂协调取代。[15]之所以会有这种消解自我统一性的极端观点，只是因为这些病人无法协调某些知觉和动觉（即知觉运动）。然而，例如约翰·卡鲁·埃克尔斯已经证明，这些病人绝对没有失去人格统一性，而且这种解释无论如何也不适用于健康的人。[16]这里很明显，这种普遍化与极端的结论仅仅是建立在知觉和运动感觉不协调的基础上，而根本没有事先确定精神和自我意识的含义。

不过，关于有意识的“观看”或观看者的自我以某种方式自行在场的“观看”是如何发生的，是近年来许多大脑生理学研究的主题。弗朗西斯·克里克（F. Crick）和克里斯托弗·科赫（Chr. Koch）发现，当在多个脑分区的参与下，大脑中出现了40~70赫兹的振荡时，人们就会意识到视觉事件，这一发现令人惊讶，并经常引起争论 $^{[17]}$ ；同时，人们十分清楚，“观看”并不是对感官刺激的被动接受，而是大脑中一个伴随着多重反馈的高度复杂的事件。克里克对这一事件的基本解释是，他（借助一些比笔者这里更加谨慎的说法）宣称，这种40~70赫兹的振荡是意识，或者以一种有待详细描述的方式来说，就是在感知活动中的对自我的直接意识，而这种意识不过是大脑中的那种特殊的赫兹振荡。但是，大脑中的这种生物电事件如何可能被体验为自身对“观看”活动的意识，仍然完全

16 没有得到解释。

克里克和科赫在解释视觉事件时使用的意识概念也未得到澄清——鉴于对高等动物的视觉的实验，需要更详细地澄清人类在观看事件中的意识与较高等动物的意识有什么不同。如果这里只考虑人的意识，那么我们必须区分——如奈德·

布洛克（Ned Block）所建议的——始终保持为“前意识的”现象性意识和在自我控制下的指向性意识（Zugangsbewußtsein）。[18]该描述不难令人联想到现象学在对特定事物的感知中所区分的三种意识：非主题化意识、视域性意识、主题化意识。这种区分对对象性知觉当然是有意义的；正如我们通过分析割裂脑手术患者所指出的，如果自身的在场明显有别于“观看”活动中的并非自行在场的清醒意识，那么前者具有哪些形式和结构呢？答案依然悬而未决。我们可以对上述现象补充下列命题：这里关于自我意识的不同模型的理论证明，人类对外在对象的非主题化和主题化的有意识的“观看”——只要观看者是健全的人——起初总是伴随着一个视域性的、非主题化的、朦胧的人格的自身－内在－存在（Seiner-inne-Sein der Person）[19]；然而，这可以在任何时候转化为对自我自身的直接的主题化的意识，这样知觉就处于自我的控制之下；而对接受了割裂脑手术的患者来说，只有当视觉冲动是由起主导作用的左脑处理时，情况才是如此。

杰拉尔德·埃德尔曼（G. Edelman）也认为，在大脑生理学研究中应该区分几种不同类型的意识，或者更确切地说，是自我意识。例如，他将简单意识当作知觉中的自行-在场化，将其从比如说在语言功能中更高阶的（自身）意识中剥离出来。[20]但是，如何更深入地界定这种意识或自我意识模型的结构，它们彼此之间是什么关系，以及还有哪些其他的自我意识模型需要加以区分，所有这些仍然是悬而未决的问题。对此我们可以猜测，埃德尔曼或许也相信，对精神性功能的研究只能通过对大脑事件的研究来实现，但这就本末倒置了。这种对大脑事件的研究方法又是基于这样一个事实：根据埃德尔曼自己的陈述——尽管比克里克的陈述更谨慎，他是一名唯物论者，但他仍相信人脑在进化上的生物独立性，所以对他来说，人脑并不像丹尼尔·丹内特（D. Dennett）等人认为的那样，是一台高度复杂的计算机。

在著名的大脑生理学家和分析哲学家的方阵中（上文已经提到其中一些名扬四海的学者了），各种色调的唯物论影响是如此深远，以至于似乎有必要指出该方向对精神和自我意识的理解中的一些相当关键的缺陷。[21]一方面，尽管唯物

论者喜欢在论证中援引经验，但唯物论还没有得到充分的经验证明。关于人类的大脑以及人类的智性①表象和行动在真实的历史中是如何形成的，至今并没有得到任何证明，这只是建立在我们的经验知识的不完整性之上的现代叙事。另一方面，唯物论几乎只考虑到十分有限的现象领域，它只涉及可经验到的感性知觉和态度，因此，一个从经验和从其自身的角度都能加以理解，并且对于经验而言是构成性的统一且能动的自我，无法在唯物论的理解中获得独立自足的存在。但是对于内容上不连贯的体验中的统一人格性的每一段记忆，与伙伴的每一个约定，根据道德一致性原则对多种行动方案的每一次判断，每一个良心的决定，都以体验式的、理解着的、判断着的和能动的自我的同一性及自身相关性为前提。如果没有这个前提，任何法律程序都无法有意义地得到贯彻落实；即使是唯物论者的思考行为本身也预设了统一性和自行-在场化，即思维着的自我的自身相关性。

唯物论者固然可以引用一些经验为自己做证，例如化学、生物电或有机的所予和事件对表象生活的影响，这在药物的作用下特别明显。他们随后把这种物理因果关系套用到其他感性知觉和态度以及它们的意向相关项上，尽管在所有这些情况下，例如在感质与那些有机和生物电的大脑事件之间，都存在上述解释差距。被波普尔称为“有希望成功的”唯物论者，希望在均质和持续进步的大脑生理学中，这个差距可以很快被弥合。[22]但我们不能保证科学的进步会持续朝这个方向发展，它很可能蕴藏着我们无法预料到的创新和颠覆；因此“有希望成功的”唯物论者的观

点便不再有优于其他观点的论据了。此外，在唯物论者的解释中，他们在很大程度上忽略了刚才提到的各种现象，而这些现象显然必须要以统一的自我意识为前提。在缺乏充分根据的情况下，他们在论证中把塑造表象生活的某些物理影响的经验过度普遍化，并将该论述沿用到一切表象方式和表象内容上，而对他们来说这些方式和内容也是作为该影响的后果而存在的，从而也是物质性的。

除了缺乏充分根据的普遍化之外，在各种类型的唯物论中，还存在着对某些经验内容的武断的本体论化。因此，感性知觉和各种态度以及它们各自的意向相关项（唯物论者期望并且许诺能得到关于它们的经验科学和大脑生理学的解释）就自在地被按照物质实存的标准加以衡量；除了这些仅在愿景当中被提出的经验科学解释，表象活动及其内容又进一步被指认为物质性的存在，而“物质”的含义仅仅是现代物理学意义上的。这根本上是一个独断的判断，而它依然被认为适用于人类的所有其他表象活动及其内容。这在经验上很难得到充分的证明。

最后，从纯粹的方法论角度来看，如前所述，除非首先发展出一种关于这种活动的结构和意向相关项的理论，以及它们彼此之间的体系关系和它们所依据的自我意识类型的理论，否则关于精神表象活动的物质对应物是无法找到的，更不用说物质性的解释。当具体涉及逻辑法则与范畴的思维活动时，这个问题就会特别简洁地呈现出来。这样的逻辑思维活动必须在人们转而研究其神经元的关联项之前就首先被构思并得到内在的分析。同时，当人们尝试用物理主义的方式解释这种思维活动时，就会出现一个难以解决的循环问题。如果一个人想借助自然科学来表明，作为大脑事件的逻辑和范畴思维活动是如何以本体论发生学的方式在一个人身上或者以系统发生学-演化论的方式在整个人类发展中产生的，那么他就必须认为这些逻辑法则和范畴首先是合理的，但他想指出的正是这些逻辑法则和范畴具有物理-现实的起源。[23]因此，这种唯物论或物理主义的解释必然从方法上陷入循环。

这些主体批判理论从而也存在论证上的缺陷，因为它们实际上没有考虑到德国古典哲学以及20世纪现象学中高度复杂的主体性理论。[24]现在，在注意到大脑生理学研究结果的理论中，不仅有对主体持批判态度的理论，还有许多分析哲学传统下的理论和一些继承法国现象学的理论，以及各种当代德语区的主体性理论构想。只有通过理解从康德到黑格尔的德国古典哲学，以及20世纪现象学中的那些主体性理论的历史性的深厚维度，才可能有所收获；尤其是从康德到黑格尔的充满创新观点和丰富论证的天才般的主体性理论，在这里值得最深入的关注。

三、德国古典哲学中关于主体性理论的观点简述

在下文中笔者将只简单介绍几个从康德到黑格尔的主体性理论中的闪光点，它们对当代的主体性理论意义深远。这样做不是为了提前介绍它们的内容，而只是为后续的深入考察提供一个体系性框架。

康德关于统觉与想象力的学说为下文中所有的主体性和自我意识理论确立了根据。康德将思维活动理解为“我思”，也就是理解为一个自我意识的统一，而非一个匿名、无主的事件。纯粹思维活动现在被设计为逻辑和诸范畴的本原，这样它就被设想为纯粹自我意识或者说纯粹统觉的纯粹的、先于一切经验的、先天的统一，是它令经验的智性存在成为可能。不同于笛卡儿，康德认为这一作为逻辑本原，也就是作为表象内容的合法则的统一性来源的纯粹“我思”（或曰纯粹统觉）不具备独立的实存。若进行思维的“我”也具有实存，那么它就会将思维活动体验为时间性的精神活动并且可以明确地感知到它，由此“我”就成了一个尚未得到规定并需要得到进一步规定的经验性的自我或者自主体（Selbst）。这一仍待展开的解决方案一方面不同于胡塞尔的方案，因为胡塞尔试图将超越论的“我”同时理解为一个具体的“我”；另一方面，它也不同于法国现象学的方案，后者认为自主体的实存先于思维着的自主体，但因为它不仅为我们预先划定了问题域，还提供了用以替代这些当代观点的体系性方案，因此显然值得特别关注。

纯粹“我思”构造了表象内容的合法则的和逻辑的统一，康德认为它始终以对象性为基准，同时，它也以某种方式指向自身；如海德格尔所言，它还以非主题化的方式观照自身。[25]我们可以这样来进一步规定它：它是我们借助关于自我意识的现象学视域模型所得到的一个在主题化的对象性表象活动中的视域性的、轮廓性的自身-内在-存在（Seiner-inne-Sein）。当然，纯粹“我思”也必须能够着重地以主题化的方式得到设想；康德指出，作为思维着的自我意识，“我思”通过将自己设想为一切思想的基底，并且是质上简单与数量上为一的，

因而具有纯粹的、范畴性的规定。该观点同样需要进一步地展开。但是康德未曾言明，纯粹的自我意识在其本有的规定的全部内容中设想自身时，是以哪种自我意识模型为根据的。[26]此外康德也没有明确指出，逻辑形式和范畴的源头，即纯粹“我思”；是如何能够通过这些形式本身而得到设想的。

这令我们必须考察纯粹逻辑与纯粹主体性理论之间的关系，因为这两者都声称自己是奠基性理论。早期费希特和他的追随者——青年时期的谢林，都把作为先验观念论的主体性理论视为首要的东西，但随之而来的问题是，主体性理论本身如何才能以科学和逻辑的方式得到发展，纯粹逻辑的规定和法则又如何才能从主体性理论中演绎出来？毕竟人们在阐述主体性理论时总已经预设和使用了纯粹逻辑的规定和法则。康德和黑格尔以各自的方式摆脱了这一难题：前者在逻辑的框架内处理纯粹主体性理论，后者则将纯粹主体性理论当作逻辑本身来处理。康德的论点本质上是这样的：诸形式作为可以自在且独立得到发展的纯粹逻辑法则，必须被理解把握为纯粹思维着的和自身思维着的自我意识的构造活动。因为，逻辑法则的必然的综合统一的前提是，纯粹“我思”提供了对它们进行统一的构造活动。而黑格尔的逻辑学则直接是一种纯粹主体性的理论，他用另一种方案展开自己的思路：他借助自己独有的辩证方法，系统地解释了纯粹思维规定（或曰范畴）的逻辑整体秩序，并且证明了，纯粹主体性作为它对自身的纯粹思维，最终只有在思维规定的序列中以主题化的方式出现并且为前者确立根据；这就凸显出范畴的整个发展过程正是纯粹思维在规定中对自身的展开。和亚里士多德和普罗提诺一样，黑格尔认为这一对自身的思维是实际存在的，而且是最高贵的神性存在者 $^{[27]}$ ，因此纯粹逻辑的思维规定就有了本体论和形而上学的意涵。这一形而上学显然与康德对认识论提出的限制相冲突，显然是有不少问题的。但黑格尔的解决方案依然展示了一个十分重要且高度差异化的理论，它可以用来解答康德哲学中那些悬而未决的问题，比如：纯粹主体性作为范畴的生成性源泉，是如何能够同时又受到范畴的规定的？或者也可以这样提问：纯粹主体性是如何规定其自身的？

在今天，形式逻辑已经独立为一个专门的科学，且当今的学界充斥着对主体性的先天意义的批判，渐渐没有人再去讨论逻辑学与纯粹主体性理论的关系问题了。然而，如果主体性理论要重新获得奠基性理论的意义，它的地位就首先要得到恢复。届时，上述康德和黑格尔的不同方案将成为典范性的替代选项，当然，除此之外或许还必须考虑其他的方案。

德国古典哲学的主体性理论中，居于核心地位的是想象力理论。首先，在康德的第一版《纯粹理性批判》中，想象力是一种独立于纯粹“我思”和感性直观且在二者间起到中介作用的能力。在第二版《纯粹理性批判》中，想象力的主体性理论意涵得到了更进一步的强调，它在这里不再是一种独立且起到中介作用的能力，而是对自身刺激（Selbstaffektion）的运用，作为综合活动的纯粹“我思”透过它才能作用于内在感官中被给予的杂多并且赋予后者以规定性。能动的自身对被动的自身所施加的这种自身刺激和自身作用，在根本上就是自身相关，尽管康德并没有进一步指出这种自身相关性所具有的特征；透过想象力的活动（也就是自身刺激），同时产生了纯粹、先验的时间规定。这些时间规定，以及包含在时间规定中的时间样态、连续性、共时性，还有（部分已在先验感性论中讲述过的）为其确立了根据的持续性，共同构成了对后世产生了深远影响的康德时间理论中的重要基础规定。尤其是明显更加看重第一版《纯粹理性批判》的海德格尔，将纯粹想象力与自身刺激解释为在时间规定中并且被理解为时间本身的自我的本真结构 $^{[28]}$ ；他在考察自我时主要是用现成在手的存在论作为基础，后者在传统上的反面是具体的、将自己作为在时间规定中的在世存在来筹划，从而就是直接的自身相关的此在。

尽管海德格尔可能不会同意，但他的这种解释更接近于早期费希特的设想，后者认为对时间起到构成性作用的想象力是理论自我的基础规定。感性直观和知性等其他理论表象方式正是由此产生的。这样一来，费希特自然就把想象力和一般意义上的理论自我置于实践自我或自身相关的意志之下，想象力只是后者的活动中相对较为独立的一部分。耶拿时期的黑格尔则用思辨的方法发展了康德的先

验想象力；黑格尔在先验想象力中看到了理性的结构，后者是一种以具体的方式进行概念把握的理性，同时它还是感性和知性原初的和更高的统一。直到后来写作主观精神哲学时，他才将想象力更确切地放进主体性理论中，但这时候的想象力相对于纯粹思维和自身思维来说是更低的一种能力。[29]

不同于康德与费希特，青年谢林在《先验观念论体系》中抬高了想象力的意义，将康德提出的想象力的理论与审美意涵结合在一个更高的统一中，这就是“诗化能力”（Dichtungsvermögen），它为自我的一切表象确立根据，并且在最高的层次上证明自己是天才所具有的审美直观。[30]在谢林的先验观念论中，审美的天才是主体性的圆满完成。这一具有典范意义的浪漫派天才美学对近代以来并不排斥主体性的美学理论始终具有特别的指导意义。这种天才美学教导天才和（尤其是）诗人，将自己的幻象理解为神的启示，并在神性情绪（Gottergriffenheit）中进行创造，其危险性在荷尔德林后来的悲剧理论中变得非常明显，根据这种理论，被神性情绪感染的人会丧生；在黑格尔的古典艺术理论中，这种个体的悲剧被历史化，从而得到缓和。

特别是这种对于想象力理论的体系性分歧，在德国观念论中属于一个新的主体性理论计划，即自我意识的体系性历史。这对当代主体性理论的思考工作意义重大，但它必须首先被重新理解。自我意识的体系性历史不同于孔狄亚克有关表象能力觉醒的经验叙事以及康德的理论。孔狄亚克在18世纪经验心理学的传统下，通过分类来列举出所有的精神能力；而康德则持有一种关于表象能力分类的静态体系。费希特、谢林、黑格尔各自以不同方式展开的这项计划，一方面要求我们必须根据一个先天的本原，体系性地、动态地来解释人类精神的能力以及各类活动（感受、直观、知性等），令它们能够形成一个生成性的序列。这个本原便是主体性的主导性结构，它必须在生成性、动态性的次序中一步步地得到落实。另一方面，观念论对自我意识的历史的计划要求我们在给出关于人类精神的能力与活动的发展体系之余，还要考察它们相应的意向相关项或表象内容。意向相关项或表象内容首先是在不同层面上被构造出来的，随后从感受性对象、直观

对象、知性对象变为或简单或复杂的表现性的自我意识；这一表象内容将会一步步随着主体性而得到丰富，直到主体性的结构达到圆满完成，而圆满完成了的能动主体在它自己的圆满完成的意向性主体性内容中理解把握自身。主体性恰当的自身理解的目标，在观念论者中存在分歧，费希特认为它是纯粹伦理性意志，谢林认为它是审美天才，黑格尔认为它是纯粹思维的知识或者自身相关的思维。

但各种观念论意识历史的规定与展开都不曾屈从于下述不断出现的反对意见——自我是自身表象活动中的无限重复（Iteration），这是一种对循环性的反对意见。该反对意见中最常见的版本认为，当自我表象其自身时，必须先有一个能动的自我，它作为行动的主体产生对自身的表象，但这一行动主体作为自身相关的主体，它自己同样也必须被表象为对象，这就又预设了另一个行动的主体，如此以至无穷。而在观念论者们对自我意识之历史的展开中，在圆满完成了对自身进行理解把握的主体之上再没有任何先行的（与前者相同意义上的）主体；相反，其他的都只是更简单的、欠发展的规定性。此外，即使是在圆满完成的层面（被理解为意志、天才或知识），能动的表象与被表象的主体之间也不存在简单的意义对称。因此，从笔者这里的概括中已经可以看出，那些反对意见并不适用于德国观念论的自我意识历史。

观念论的自我意识之历史的研究计划表明自己对于自我意识模型的新理论是有益的。它与当代的批评以及精神－大脑唯物论截然相反，它指出自我意识的本真与不可还原的意义。这一理论还提出了自我意识的理想起源，对从类人猿到智人的自我意识的形成进行真实历史论证是失败的，

这一方面是因为可供验证的可靠事实太少了，另一方面是因为这种历史事实论证必然已经预设了一种对自我意识及其结构可能性的理解。此外，自我意识模型的发展，根本上正如自我意识的观念论历史一样，展示日益复杂的自身关系模型的有层次的起源。但二者之间也存在着巨大的差别。[31]第一，自我意识模型理论不是一种关于精神性能力的体系-动态说明，而是与日益复杂的自身关系模型

及其结构有关，后者总是处于和环境的关联与对应中。第二，它不像观念论的自我意识历史那样在主旨上遵循一种主体-客体-关系式的自身关系模型，这种模型虽然（相对于莱因霍尔德而言）动态化了观念论的自我意识历史，但完全没有公正对待自身关系模型的复杂性和多样性。第三，它不是一种先天的构造（先不论先天构造在观念论中是以什么方式得到落实的），而是与经验有着不同的关系；它是从显著的基础性经验出发去设想后续在观念中构造出来的自身关系模型的。因此，这些都是建立在经验基础上的、观念中的自我对自身进行理解的方式，在每一种情况下，它都被揭示为一个整体或自我意识的模型，然后在观念发生学的联系中呈现出来。第四，它并不是一种从目的论的主导性本原中得出其必然性的确定联系，而至少在观念论的自我意识历史中隐含着这种情况；之所以有这种联系，是因为下一个阶段的自我意识模型通常仅仅是以视域的形态被预先投入前一个阶段的自我意识模型中，但对更高阶段的自我意识模型的推导并不一定成功。自我意识模型向前推进的发展尽管是有意义的，比如在语言发展中那样，但它不是决定性的；它意味着自我意识随着阶段的推进而不断地增加意义。第五，它并不以一个观念起源的发展根据——一个绝对者——为起点。如果我们从宗教或哲学的角度来思考这一点，那我们对高阶意义起源的思考就已经超出了自我意识模型。

最后，在当代我们对伦理与自由理论的研究中，也必须重新赢获高度复杂的德国古典哲学理论的意义。意志，或者说下意识地进行意愿的主体，在大脑生理学中部分地被当作不真实的产物，只是我们对特定大脑现实的活动的回溯性诠释[例如，前扣带沟（anterioren Sulcus cinguli)]，这种观点认为只有大脑现实才构成了唯一本真的、物质性的现实。[32]意志在丹内特看来也没有现实性，而只是大脑的功能。笔者在上文中给出的反驳在此处同样适用：这些人依然没有解释某些神经元活动如何成为特定的由意志所产生的表象、决心、准则等。（达尔文主义的）演化论的伦理学说为如今不涉及应用面的奠基性伦理学讨论铺设了底色。[33]这些讨论都以演化论的正确性为前提，同时显然也就以演化论的问题为前提，其中一些问题已在上文提及；这些理论带着成见处理意志问题，认为意志

这种在演化过程中形成的有机能力不可能具有先天的主导性原则。不同于乔治·爱德华·摩尔（G.E.Moore）及其追随者那里的情况，今天的演化伦理学通常与各种版本的功利主义伦理学紧密相关，他们把大多数人的最大幸福作为意愿行为的自然目标。不过从他们的理论中可以看出，他们并不必然认为作为目的本身的人或实践主体需要得到特别的重视。[34]此外，这类理论通常还先入为主地认为不存在任何先天的道德原则。对伦理学类型的体系性划分要求我们详细且深入地处理上面所列举的理论[35]，而德国古典哲学中的伦理理论和自由理论在这方面能令我们受益匪浅，尽管它们总是受到对此一无所知的演化论和功利主义理论的拒斥。

今天，功利主义者的对立面，也就是道义论者 $^{[36]}$ 或伦理的义务学说的代表人物仍然在援引康德的理论，然而，康德的自由理论及其对这一伦理学的奠基性意义却被冷漠地忽视了。在康德的思想发展史上，他对伦理法则与自由之间的关系提出了不同的理论，然而，自由始终是其伦理学最根本的基础。自由人及其作为目的本身的特征是个体性伦理或美德还有人权的基础，鉴于某些功利主义和演化论伦理学无法证明这一点，这里必须着重强调，康德并没有特别强调自由的伦理意志的自身相关性特征。以此为背景，早期费希特详细论述了他关于自我的理论：自我首先是一个从事实践或意愿活动的自我，它按照普适的伦理法则校准自己并由此制造出自己与自己的同一性。谢林最初追随费希特，后来在他的《自由论文》 ^{①} 中

将观念论的自由理论转变为形而上学，人类的自由只有在哲学神学的视野中才能得到澄清，这种将意愿活动视为原初存在的理论所带来的高度思辨性的问题后来被海德格尔继承，并借助存在史的状况加以解释和缓和。尽管黑格尔也从形而上学的角度阐述了自己的自由理论，但他将人类的伦理自由意志学说安放在作为客观精神的制度理论和国家实体理论中，个体意志被囊括在客观精神中，并且只有通过客观精神才能获得它的伦理基础与权利根据。黑格尔认为，柏拉图关于

伦理城邦的蓝图淡化了这一构想的（就像后世历史所证明的）国家至上主义的风险。

然而，德国古典哲学关于伦理和自由的这些思考指明了伦理学、伦理主体性理论和伦理精神的基本问题，这些问题必须首先被重新引入当今的伦理学辩论中。

当代哲学界的许多讨论，即认识论、伦理学和美学方面的讨论，都表明德国古典哲学的理论对处理未解决的或被遮蔽的根本性问题有重大意义。但笔者并不想仅仅被动地接受它，而是要将它放进它未曾经历过的全新问题视域中，使它继续发光发热。[37]

注释

[1] E. Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen (zuerst 1886), 9. Aufl. Jena 1922 (Nachdruck: Darmstadt 1985), S. 20.

[2] 笔者在自己的研究中总结和讨论了 20 世纪各种（针对独立的自我和自我意识的意义的）反对意见的基本类型，参见 Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität. München 1997, S. 23–120。

[3] W. James: Does "Consciousness" Exist? (zuerst 1904). In: Ders.: Essays in Radical Empiricism. Hrsg. von R. B. Perry. New York 1912, S.1-38; E. Mach: Die Analyse der Empfindungen (参见注释1); B. Russell: The Analysis of Mind (zuerst 1921), 10. Aufl. London und New York 1971. 托马

斯·内格尔的如下著作可被诠释为对此隐含的继承：Der Blick von nirgendwo. Übersetzt von M. Gebauer. Frankfurt a. M. 1992 (The View from Nowhere. New York/Oxford 1986)。也可参见下文大卫·查默斯（D. J. Chalmers）的著作（参见注释5）。

[4] 尤其参见 K. R. Popper/J. C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn. Übersetzt von A. Hartung und W. Hochkeppel. 2. Aufl. München und Zürich 1982 (The Self and Its Brain. Heidelberg, London *etc.* 1977)。也可参见 J. C. Eccles: Die Evolution des Gehirns-die Erschaffung des Selbst. Übersetzt von F. Griese. München und Zürich 1993 (Evolution of the Brain: Creation of the Self. London und New York 1989)。

[5] 对此可以参见 D. J. Chalmers: The Conscious Mind. In search of a fundamental theory. New York und Oxford 1996, S. 124ff.。又如：What is a Neural Correlate of Consciousness? In: Neural Correlates of Consciousness. Hrsg. von Th. Metzinger. Cambridge, Mass. 1999, S. 17–39。感谢托比亚斯·施利希特（Tobias Schlicht）向笔者指出这一点。

[6] H. Feigl: The "Mental" and the "Physical". In: Concepts, Theories, and the Mind-Body-Problem. Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. II. Hrsg. von H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell. Minneapolis 1958, S. 370–497; W. van O. Quine: Word and Object (zuerst 1960). 9. Aufl. Cambridge 1975, bes. S. 284f.; G. Roth: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Frankfurt a. M. 1994.

[7] 关于概念规定，可参见 R. Rorty: Incorrigibility as the Mark of the Mental. In: The Journal of Philosophy LXVII (1970), S. 399–424。关于这一立场，请特别参见 D. Dennett: Philosophie des menschlichen

Bewußtseins. Übersetzt von F. M. Wuketits. Hamburg 1994 (Consciousness Explained. New York usw. 1991)。

[8] R. Rorty: Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie. Übersetzt von M. Gebauer. Frankfurt a. M. 1981 (Philosophy and the Mirror of Nature.

Princeton 1979); F. Crick: Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins. Übersetzt von H. P. Gavagai. München und Zürich 1994 (The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul. New York 1994); vorsichtiger G. M. Edelman: Göttliche Lufty vernichtendes Feuer. Wie der Geist im Gehirn entsteht. Übersetzt von A. Ehlers. München und Zürich 1995 (Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind. New York 1992). 关于这些理论和其他唯物论的讨论，参见 J. R. Searle: The Mystery of Consciousness. New York 1997。有关现代唯物论的批判性概述，另见 Die Wiederentdeckung des Geistes. Übersetzt von H. P. Gavagai. München 1993, S. 20ff., S. 43 - 75 (The Rediscovery of the Mind. Cambridge, Mass, und London 1992, S. 5ff., 27 - 57); E. Oeser und F. Seitelberger: Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis. 2. Aufl. Darmstadt 1995, bes. S. 108ff.。

[9] 尤其可参见丹内特的著作，他在下列著作中及其他地方阐述了这种观点的其他代表人物的理论：Philosophie des menschlichen Bewußtseins（参见注释7），S.276-298，332-370 u.ö.（Consciousness Explained，S.209-226，253-282 u.ö.）。

[10] 例如可参见论文集：Bewußtsein und Repräsentation (Hrsg. von F. Esken und H.-D. Heckmann. Paderborn usw. 1998)。其中大多数文章都讨论了这类感质问题。

[11] Th. Nagel: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? In: Ders.: Über das Leben, die Seele und den Tod. Übersetzt von K. E. Prankel und R. Stoecker. Königstein/T. 1984, S. 185–199 (ders.: What is it like to be a Bat? (zuerst 1974). In: Ders.: Mortal Questions. Cambridge 1979, S. 165–180).

[12] L. Wittgenstein: Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung (The Blue Book. 1933–1934). Hrsg. von R. Rhees, übersetzt von P. V. Morstein. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1984, S. 106ff.

[13] R. Rorty: Incorrigibility as the Mark of the Mental (参见注释7).

[14] 可参见下列著作对斯佩里这些实验的描述：K. R. Popper/J. C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn（参见注释4），S. 380ff.; J. C. Eccles: Die Evolution des Gehirns（参见注释4），S. 328ff.。

[15] Th. Nagel: Zweiteilung des Gehirns und die Einheit des Bewußtseins (zuerst 1971). In: Ders.: Über das Leben, die Seele und den Tod (参见注释 11), S. 167–184; ders.: Brain Bisection and the Unity of Consciousness. In: Mortal Questions (参见注释 11), S. 147–164.

[16] 例如可参见 J. C. Eccles: Die Evolution des Gehirns (参见注释4), S. 329。此外，在胼胝体被切断的情况下，两个大脑半球与其他更深层次的脑区之间的连接在其他方面仍然存在。

[17] F. Crick: Was die Seele wirklich ist (参见注释8), bes. S. 21ff, 300ff.

[18] N. Block: Das neuronale Korrelat des Bewußtseins. In: Bewußtsein und Repräsentation (参见注释 10), S. 153－167.

[19] 参见笔者的著作：Selbstbewußtseinsmodelle（参见注释2），S.137-163。

[20] G. M. Edelman: Unser Gehirn-ein dynamisches System. Die Theorie des neuronalen Darwinismus. Übersetzt von F. Griese. München und Zürich 1993 (Neural Darwinism-The Theory of Neuronal Group Selection. New York 1987), ebenso ders.: Göttliche Luft, vernichtendes Feuer (Bright Air, Brilliant Fire, s. Anm. 8).

[21] 在此，请允许提及笔者的阐述：Il problema del rapporto spiritocervello. In: Porta di Massa. Neapel 2001, S.4-12。

[22] K. R. Popper/J. C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn (参见注释 4), S. 130ff.

[23] 当演化的认识论试图以经验科学的方式去证明思维的逻辑法则和范畴在物理－现实层面的起源时，它就陷入了一种类似的循环论证之中。

[24] 这很奇怪，因为否则的话，似乎几乎不存在任何一门已知的科

学，会将其创新主张建立在对相关先前理论的无知之上。

脑过程在（相关内容）被意识到之前就做出了“决断”，见第281～282页。关于接下来的内容，可参见D.Dennett:Philosophie des menschlichen Bewußtseins（参见注释9），S.331，396ff.，S.541ff.。

[25] M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927). In: Ders.: Gesamtausgabe. Abt. II. Bd. 24. Hrsg. von F.-W. von Herrmann.

Frankfurt a. M. 1975, S. 224, 225.

[33] 新的论述可参见 J. Rachels: Created from Animals. Oxford und New York 1990; D. Dennett: Darwins gefährliches Erbe. Übersetzt von S. Vogel. Hamburg 1997 (Darwin's Dangerous Idea, New York usf. 1995)。也可参见 Evolution und Ethik. Hrsg. von K. Bayertz. Stuttgart 1993 sowie F. M. Wuketits: Evolution, Erkenntnis, Ethik. Darmstadt 1984。

[26] 在自我意识模型理论中提供了一种经过经验规定净化的、观念化的认识论意向性模型。当然，从这个模型中构建纯粹思维以及自我-思维，需要进行详细的论证展示和独立的证明。

[34] 关于这种观点，特别参见 P. Singer: Praktische Ethik. Übersetzt von O. Bischoff, J.-C. Wolf und D. Klose. 2 erweiterte Aufl. Stuttgart 1994 (Practical Ethics. 2. Aufl. Cambridge 1993)。也可参见马基（J. L. Mackie）的价值怀疑主义观点：Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen. Übersetzt von R. Ginters. 2 Aufl. Stuttgart 1983 (Ethics. Inventing Right and Wrong. Harmondsworth 1977)。

[27] 晚期的谢林又消解了这种统一性，并假定，对于那种也具有自我关联性的纯粹思维而言，存在着一种无法预思的“事实存在”(Daßsein)。

[35] 笔者正在撰写相关的论文。

[28] M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik (zuerst 1929). 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1951, bes. S. 117–184; ebenso ders.: Logik. Die Frage nach der Wahrheit (1925–1926). In: Ders.: Gesamtausgabe. Abt. II. Bd. 21. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a. M. 1976, bes. S. 338–347, auch S. 322ff.

[36] 例如：E. Tugendhat: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a. M. 1993; O. O'Neill: Tugend und Gerechtigkeit. Übersetzt von J. Schulte. Berlin 1996 (Towards Justice and Virtue. Cambridge 1996); Chr. Korsgaard (u. a.): The Sources of Normativity. Hrsg. von O. O'Neill. Cambridge 1996。

[29] 在此，或许可以提及笔者的一项研究：Hegels Theorie der Einbildungskraft. In: Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Hrsg. Von F. Hespe und B. Tuschling. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, S. 297–320。

[37] 关于这里所收集的、论述从康德到黑格尔这一时期的文章的参考文献以及致谢内容，可在本书末尾处找到。

[30] F. W. J. Schelling: System des transzendentalen Idealismus (1800). In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Bd. III, S. 626.

[31] 关于自我意识模型理论与自我意识的观念论历史之间的关系，可以提及笔者的阐述：Selbstbewußtsetüismodelle（参见注释2），S.128ff., 258 Anm。自我意识模型的范围从现象学的视域模型（参见注释19及相关文本）一直到最为复杂的特殊模型，即意志性的自我规定模型，以及自我意识的一般性的同时也是方法层面的建构与发展模型。

[32] 例如可参见 F. Crick: Was die Seele wirklich ist (参见注释 8), S. 328。关于利贝特（B. Libet）的实验，这些实验本应表明，无意识的大

第一部分

先验观念论中的理论哲学

第一章 客观和主观的时间：论康德的时间理论及其在当代的批判继承

如果有人想着手对时间 $^{[1]}$ 概念进行规定，那么有两个根本性的备选方案可以作为我们思考的出发点。一方面，我们可以从直接的、主观的时间体验出发，即体验本身所表现出来的体验的过程形式，以及属于自我的体验关联整体（Erlebniszusammenhang）中此起彼伏的精神事件的特定组合。在这些体验中呈现的时间样态，总是以非主题的方式得到表象，它是一种对时间的基本类型的规定，我们一般称其为“主观时间”。后者又是各种关于时间的主观理解的基础，其中包括了在自然、日常中以自己为对象的意识，以及艺术家的意识，还有对人类历史的观察者的意识等。另一方面，我们可以从不受主观体验变化影响的时间规定出发，即从有关外部事件进程的稳定度量标准出发。这就是数学和物理学的时间概念，这是另一种对时间基本类型的规定，它通常被规定为“客观时间”。

过去，哲学传统通常从客观时间的规定出发来理解时间，也就是借助宇宙论或数学和物理学来理解时间，而在19世纪末和20世纪初，对立于客观时间的主观时间的独特意义受到认可，从而成为时间概念的构成性要素。哲学传统对主观时间同样一点都不陌生，但由于它和客观时间对立，所以在近来的研究中并不充当主导性思想的功能。比如，在马赫对体验性时间的心理生理学论述中，主观时间具有决定性的重要价值，因为根据马赫的说法，它为可度量的物理学时间提供了基础。而柏格森和胡塞尔都更坚决地追求从关于体验性时间的研究中赢获时间概念本身，无论这指的是作为被体验到的一段延续的时间（Dauer），还是作为“鲜活的当下”。如此一来，客观时间要么被等同于空间，要么原则上只被视为主观时间的派生物。以上述研究为背景，海德格尔提出时间的原初含义在于，时间是行动的此在在现身情态中的存在与领会的视域。根据他的观点，这里对时间理解的分析不能科学地客观化，而必须用生存论－存在论的方式处理，才能正确地研究这一存在方式。客观时间的表象由此被视为粗糙且不真实的。同类研究，跟随

胡塞尔以及海德格尔，同样追求只片面地从主观时间的基本类型出发对时间概念进行规定。

这些偏重主观时间的讨论或许会让人以为仿佛客观时间及其内在规定已经不再有任何难题了。但客观时间相关的话题绝非自明与无争议的。毋宁说相对论物理学使一个统一的、客观的、可公制化的时间表象变得可疑起来了。规定客观时间的一般含义、其哲学预设以及客观时间与主观时间之间的关系，与分析主观时间一样，都是对时间概念的哲学研究的任务；然而，这里同样必须避免片面地偏重客观时间的研究倾向。只有这样，才能有理有据地澄清时间的各种类型及其规定之间的基本关系，以及时间概念的结构要素安排。

这种对时间问题的思考，希望恰当地对待这些不同的时间的基本类型，并从原则上规定它们之间的关系，为此就必须到康德的时间理论中寻求本质性的论证启示（康德的时间理论在20世纪之前虽影响巨大，却也时常受到批评，经常遭到误解）。因为在康德的时间理论中，尽管他主要的目的在于重新思考客观时间的概念，但他既不打算从客观时间中推导出主观时间，也不打算从主观时间中推导出客观时间。相反，他希望在二者中设想一些独立的规定，并在批判性—先验哲学的原则上为这些独立的规定及其互相之间的关系寻找根据。鉴于这一点，下文中笔者将考察康德在他的“批判哲学”中提出的时间学说，由此来展示和评估他用以解决时间难题的提示。《纯粹理性批判》中的“先验感性论”小节显然没有包含康德全部的时间理论，对时间理论的本质性展开要在后续的段落中，尤其是在“经验的类比”中才能找到。必须对体系中不同地方的不同陈述进行融贯的解释，并形成统一的论证思路，只有这样才能展现康德所构思的时间理论。康德关于客观时间的物理学含义的观点，部分地与牛顿物理学联系在一起，因此，我们将考察相对论物理学所带来的必要改变。此外，康德完全将主观时间视为一种现象，但并没有对其做出恰当的解释，我们在这里找不到一种现象描述。但由于康德赋予主观时间一种哲学奠基的能力，因此海德格尔在对康德的批判性诠释中讨论了一系列根本的追问。海德格尔的诠释建立在偏重“主观时间”的基本类型的

时间理论上。在这两个现代批判性接受的例子中，我们将看到，尽管康德的时间理论必须经过本质性的改造，但它仍然可以作为模型为我们提供方向。

我们首先考察康德的客观时间理论。它的出发点是特定历史前提中的问题域。康德的思考并不局限在一个宇宙论中；对他来说，时间流逝和时间度量的标准不再脱胎于天体的运行。康德的历史背景与对话对象毋宁说一方面是牛顿的绝对时间概念，另一方面是莱布尼茨关于时空的现象性的学说。对牛顿而言，时间与绝对空间一样，是一个不可感知的、先天的但同样真实的安排图型法（Anordnungsschema），充当对物理学运动的确凿无疑的规定；而莱布尼茨的现象性学说主要出现在他与牛顿主义者克拉克的通信当中，用来反对绝对时空的现实性。[2]康德拒绝绝对的现实性以及对时空的经验性推导，对他而言，空间和时间是以观念形式存在的先天直观，并以主体的直观形式为根据。

对上述观点的论证主要出现在康德的《纯粹理性批判》的“先验感性论”中。但他在那里对时间所做出的规定，却不是完备的；首先他根本没有正面刻画时间本身是什么。[3]康德在那里指出，时间不是从经验中抽象出来的经验性概念，而是一个对经验认识而言先天必然的表象，根据其认识形式被描绘为纯粹的直观。康德充满争议的对时间表象的先天性的证明如下：一切知觉，以及一切关于事件的同时性和先后连续性的认定，都以时间表象为前提。时间表象不是经验性概念，因为它并不依赖知觉和事件顺序的比较以及同时性，而且对时间的表象完全可以独立于知觉，最

重要的是，时间表象是知觉安排的先后相继性（Abfolge）与同时性的可能性条件。在缺乏进一步解释的情况下，康德假定：除了先后连续性和同时性之外，对事件的安排不存在其他基本的时间关系。时间自身因此既不是先后连续和流逝（Verfließen），也不是同时性。毋宁说，它们都以时间为根据。[4]但时间本身是什么，在此悬而未决。因为我们对知觉与知觉对象在时间中要么同时要么先后连续的安排只有以时间表象为前提才是可能的，所以时间自身不可能是从知觉中

推导或者抽象出来的。因此，正如康德所补充的那样，我们无法设想独立于一切事物的时间，但作为特定关系体系的时间仍然持存于思想之中。所以，时间既非可感对象的属性，亦非自在之物的属性，更不是自为持存的物体。这不仅否定了莱布尼茨关于时间是可感现象的一般属性的观点，也否定了牛顿关于绝对时间的现实性的观点。类似的论据也适用于空间。康德后续在《纯粹理性批判》中对纯粹的、先天的时间表象的论述进一步澄清了他对牛顿形而上学论点的反对。针对经验主义的观点，康德在第二版《纯粹理性批判》中已经补充说，变化和运动的表象已经预设了时间上的先后连续的表象，因此不可能是时间的根据[5]；同样的论点也适用于反驳拓扑和公制化的“时间”的现代物理学规定，后者也都旨在表现真实的运动。

所谓的“公理”，即关于时间的某些直观的综合性原理，阐明了先后连续和同时性的时间关系是如何相互关联的。这些公理指出，不同的时间不可能是同时的，而只能是先后连续的。先后连续和同时性这两种时间规定是相互排斥的，因此，时间，或者更确切地说，时间中的流逝，只有一个维度。这些说法也只有以时间表象本身为根据才是可能和有效的。[6]

值得注意的是，在“先验感性论”中，康德并没有将过去、当下和未来视为对时间的规定，尽管他在解释过去和未来持续存在的事物时，或者在关于时间次序是有限还是无限的宇宙论思考中，使用了这些概念规定。[7]通过这些规定来确定事件的时间位置（Zeitstellen），有赖于主观的体验。然而，康德在这里关注的是对客观时间的规定，即在独立于体验的“唯一时间”的根据上对一般事件的时间关系进行恒定的规定。尽管如此，康德还是把时间确立为主体中的一种纯粹的直观形式。因为它既不是物体本身，也不是可感物的属性。然而，它呈现了一种作为经验基础的认识内容，我们能够对其做出有效的陈述。因此，在包含认识活动的主体与被认识的物体的二重认识关系中，时间只能立足于认识活动的主体，但因为时间是先天的表象内容，所以这当然不是立足于事实性的体验，而是如康德所言，立足于感性直观的纯粹观念形式，后者构成了主体独有的认识来

源。时间是一个在自身中包含了许多不同部分（也就是时间段）的整体；在直观的介入下，该整体被表象为一个单一的对象。[8]然而，时间在主体中作为原则而起到奠基作用的相关细节问题，以及时间在“先验感性论”中作为直观对象和直观之形式的双重含义，仍未得到深入的讨论。

我们可以更清晰地从“经验的类比”中推断出康德眼中时间自身的结构，但前提是首先澄清他在该文段中一些含混不清的表述。康德说道：“时间的三种样态是持存性、相继性和同时性。”[9]我们可以把“样态”理解成特殊的属性或者规定，尽管它们以某东西的普遍本质为根据，但并不必然能从其中推导出来。[10]不过，康德对时间样态的表述并非一成不变。在讨论持存性的地方，他将时间的延续设定为时间样态，但时间的延续本身就以时间的持存性为前提；还有一次他只将更替（先后连续）和同时性算作时间样态，从而在时间样态中排除了持存性，而在一小段之后，他又将同时性也排除出时间样态，从而只剩下先后连续或者说流逝才是时间规定；他甚至有一次直接将其描述为时间本身，然而这与他自己的时间理论是冲突的。[11]尽管有这些细微的摇摆，但在康德对时间概念的深入论述中我们依然可以看到一个连贯的看法，并且我们可以对其进行细化论述。康德在持存性中看到了时间真正的特征：“所以现象的一切变更应当在时间中被设想，这时间是保持着并且没有变更的。”“持存性一般来说把时间表达为现象的一切存有、一切变更和一切伴随的持久的相关物。”时间对康德来说是“不变且常驻着的”[12]。只有通过将持续性设定为根据，我

们才能表象出在先后连续中的杂多的流逝以及（作为先后连续的反面的）同时性。转变、变化和运动只有以持续性为前提才是可理解的。这构成了44 流逝着的时间段落的相继次序的始终保持为同一的安排基础。在先后连续的秩序中的流逝自身因此是延续的。借助持存性，人们还可以在流逝中设想时间的延续，也就是在持续的流逝中始终自身保持为同一的时间段。[13]同样，持存性如果不受限制，就能保证时间在所有不同过程中的统一性，以此作为时间安排的基础。跟随

这一思想我们可以认为，同时性（即在空间上不同的状态或事件中，一个时间流中的时间段或时间点的同一性）最终预设了一个唯一的持存性时间的思想。

只有通过持存性，才能认识康德所设想的时间结构及其内部的关系。因此，很难把持存性仅仅视为时间的一种样态，否则康德就完全无法回答人们应该如何设想时间自身这一问题。然而，我们不能简单地只考虑持存性自身并且将其视为时间的本质。相反，统一性的安排基础显然只有在与先后连续的流逝、同时性和延续相关联时才被表象为持存性；持存性构成了这些关系的根据和总和。时间本身与时间关系之间的关联性在康德那里由于时间样态的规定并非一成不变而没有得到无歧义的表述，为了澄清这些关系，应该考察海德格尔在另一个语境中阐述过康德也同样使用过的时间与内时间性之间的区别。时间本身的持存性，既是先后连续的相继次序中的一切时间流逝的同一的参照基础，也是同时性和时间延续的同一的参照基础，而同时性和时间延续则是由持存性、流逝和时间大小组合而成的时间规定。而流逝、同时性和延续是时间的特定部分和进程段落的关系，尽管大体上也只是它们的界限（即时间点之间）的关系。既然时间的各个部分可以无限延伸，那么作为一个整体并构成时间各个部分及其关系基础的“唯一时间”本身就必须被视为一个无限、无尽的大小。[14]因此，这些关系不仅以时间为基础，而且作为一个恒定的、无限的大小位于时间之中，它们是内时间性的。它们并没有呈现出时间自身的本质属性。然而，以时间为根据的内时间性的规定必然也属于它的根据，即时间，并且作为时间的一部分属于作为整体的时间：它们的具体含义无法从时间中推导出来。[15]另外需要特别指出的是，在康德看来，流逝和流逝的方向感、时间的先后相继性的不可逆性，都不属于时间本身。

只有当时间安排（自为无规定的杂多通过时间和时间的关系被带入这个安排中）中已经预设了对受到调节的统一性的表象，这种对时间的刻画（尽管是以一种尚不成熟的形式，一如其在“先验感性论”中的样子）才是可能的；但这些都从属于纯粹自我意识的综合统一性。那么根据康德的学说，时间应该是感性直观的普遍、纯粹的形式，是感性直观的认识来源。但是，在“先验感性论”中，如

果不把杂多聚合为一个统一体，就不可能规定时间及其内部关系的含义。根据第一版《纯粹理性批判》，杂多的统一体是建立在领会（Apprehension）的先天综合之上的，没有这种统一性，就不可能有对时空的先天直观；根据第二版《纯粹理性批判》，这种综合统一体却是一切领会的条件，以及想象力的形象综合（Synthesis speciosa）的产物。[16]这样，纯粹杂多就在持存性的基础上被综合为特定的关系，比如先后相继性（Aufeinanderfolge）的关系或同时性的关系。然而，这种综合及其产物，即包含了统一的直观，必须遵照某些调节性的统一性概念，才能从属于自我意识的统一性，从而能够成为认识的一部分。这些统一性概念显然就是持存性、相继性和同时性的关系范畴。此外，延续的表象以及时间次序同样预设了量的范畴。[17]

然而，这将造成一个危险，即我们似乎必须放弃将感性直观看作一种特有的认识来源，因为没有综合统一及其规则，我们就无法将纯粹的感性直观表象为认识的组成部分。康德通过区分“形式直观”与“直观的形式”解决了这个问题。[18]如果时间自身及其内部关系被当作表象活动的客体，例如在“先验感性论”中，那么它就是一个“形式直观”的主题，即它是被给予的杂多的纯粹被直观到的主题化的统一，而它必须符合范畴中所设想的规则的统一。如果统一的不同特征（直观的、受到调节的、进行调节的、被设想的）没有达到一致，那么形式直观中的时间也是无法得到表象并加以规定的。作为“直观的形式”，时间从而是外在于范畴的多样性的原初被给予方式，但在时间的规定中作为直观对象的时间，总

48 是连带着得到表象。这种“直观的形式”的含义是对“先验感性论”中的含义的进一步还原，后者同样将对时空关系的纯粹主题化直观把握为“直观的形式”。它必须被理解为一个先天的、更丰富的表象整体的一个在认识论上孤立却又不可分割出去的原始组成部分。因此，举例来说，持存性与更替的表象整体[统一性只受实体与内在固有性（Inhärenz）之间的规则关系的调节]包含着不可还原的时间成分，而时间成分在内容上的含义是无法单独得到表象的。但正是由于这

种直观的纯粹形式，时间的不同部分，即按先后连续的秩序排列的各个时间段总是包含在时间的整体之中，因此，以时间为对象的表象是形式的直观，而非归摄了杂多的推论概念。这样，尽管在直观中始终存在着被表象出的统一，但独立的认识来源的理论仍然站得住脚。

然而把时间当作直观对象的诸时间规定与“先验的时间规定”还不同，后者是纯粹知性概念的图型法。比如在实体范畴的图型法中，显象当中构成了时间根本含义的，是“真实事物在时间中的持存性”而非持存性本身；所以在显象当中，真实事物和定在的事物被视为“表象出了时间”的“基底”，换句话说，真实的定在在显象的更替当中表达了时间的持存性。[19]对这种图型法来说，作为时间规定的持存性是它的前提。同样，在其他关系范畴（它们为时间的关系规定提供规则，比如必然的相继性和同时性）的图型法中，各种真实事物也都在同一个时间关系中得到表象，而后者是已然被建立起来的东西。康德对质量范畴和模态范畴的图型化以唯一的持存性时间的连续流逝这一表象为基础；在这种唯一的持存性时间当中，在感受（作为对时间的充实化）里出现的或增或减的真实的事物，以及显象根据不同在世存在中的存在方式而呈现出的真实定在，借助不同的涌现方式被设定在时间当中。只有在量的图型法中，康德才看起来是在对纯粹时间关系本身进行规定，因为在该图型法中，真实的事物不是潜在的。在这里，时间显然被预设为持存性的安排基础和时间中的连续流逝；在始终延续着的先后相继性的秩序当中，量的图型法，或者更确切地说，量的全体性，只构成了时间段和杂多的可计算性。由此产生出的关于时间次序的表象，被视作对纯粹时间关系的具体规定。[20]所以在通常的情况下，作为先验时间规定的范畴的图型法，早就以时间和时间关系为前提，一如其在形式直观中所规定的那样。[21]

我们在形式直观中将时间规定为持存性、相继性、同时性、延续，而这些规定都是客观时间关系的条件；它们不是就其本身，而是通过一个附加的论证而获得在显象中的客观有效性。康德对主观时间体验的论述因此构成了一种背景语境。人们无须将知觉对象本身带入时间的安排中并视其为流逝的事物，但这并不

妨碍我们在时间的先后连续中将知觉体验为一种流逝的东西。知觉中对一个房子连续的领会，并不意味着被感知到的部分（即房子）也以相同的方式发生改变；知觉对象只具有在共存中的相对延续。观察的先后相继性也是一样的，我们首先是观察到地球上的潮汐，随后再建立起它和月球运转之间的关系，这与事件本身发生的先后相继性无关。根据康德的观点，毋宁说二者借助相互的引力而在客观的意义上是同时发生的。反过来说，我们同样可以在知觉中将某些事物主观地体验为是同时发生的，尽管它们在显象当中通过因果关系而被调节成具有一种不可逆的时间次序，比如靠垫被圆球挤压的过程。[22]因此，在观察活动中的主观时间体验，和在真实显象中的客观时间规定经常是不一致的。

真实物体和真实事件（即显象）的时间位置和时间关系的客观含义，因此也不能从完整的时间次序中以经验的方式推导出来，因为它作为先天的形式直观，是无法被感知到的。毋宁说，在显象中的时间关系的客观规定，均以范畴的先验演绎为根据。在相互关联的主观的知觉体验和联想当中，客体和客观有效性的思想通过一些创立规则的活动才得以出现；因为无论是客体还是知觉，都不是出现在意识之外的东西。我们对被给予的直观杂多进行综合，令它们成为合规则的综合统一体，比如说在范畴中对它们加以设想，由此才产生了理论认识。这种综合统一本身建立在纯粹先天自我意识之上，并以此为自身的可能性条件。客体以及客观有效性的思想因此是一种纯粹自我在被给予的直观杂多中得到的对必然性或规律的表象。只有当真实显象符合建立在统觉的统一性之上的特定规则时，它在唯

一时间中的时间关系和时间位置才是客观的；而这些规则就是范畴，尤其是关系范畴。[23]显象根据因果性范畴而被安排在合规律的时间次序中，并且我们在主观亦即内在的意义上将一切知觉内容体验为同时在场的，只有这样，对不同知觉内容的时间关系，或者说不同的时空显象才是客观的。此外还需要补充的是，康德认为，真实显象之所以能够具有范畴的、客观的规定，还基于这样一个事实，即作为我们的表象之内容的真实事物不可能在内感官，而必须在外感官

中，也就是在空间中被给予，并且只能作为表象对象出现在内感官里。当然，这种证明真实显象的时间位置和时间关系的客观性的论证，只是为（例如物理学中的）特殊显象的经验性时间规定奠定了一般基础。正如现在已经证明的那样，先天形式直观中的时间规定尽管并不依其自身就已经是客观有效的，然而，它们是下列过程的必要条件：被给予的真实事物和过程及其相互之间的关系，一旦同时受到范畴的调节性统一，就会被安排进客观的时间规定中。这样，康德的理论就对开头提到的客观时间的一般思想进行了细化与区分。

二

康德的这种时间学说为牛顿的绝对时间理论确立了哲学根据。当然，康德也在关键的地方修改了牛顿对时间的规定 $^{[24]}$ ；这对于康德的理论与现代物理学之间的关系问题也很重要。牛顿在他的研究中预设了时间、空间、地点和运动的概念都是众所周知的，然而，他也将真正的、数学的时间与仅仅是假象的、人们在日常定位中所用的通常时间区分开来。在牛顿看来，真正的、数学的时间是绝对时间，它的进程维持不变，而且严格地接受相继次序的调节，即使没有形式上一致的物理学运动，它也会按照数学上可定义的时间度量以形式上一致的方式流逝。这一自在地以一致的形式流逝着的时间是一个大小（Größe），并且被规定为时间的延续。它作为始终保持为同一的东西，适用于时间中所有物体和事件；它作为一种绝对的东西，不像自然的、互不相等的时间度量（如天数）那样可以被感知。[25]康德也同意，“唯一时间”是一种各部分均质且不可感的绝对时间。[26]然而，与牛顿不同，他并不认为这种真正的、数学的时间是形式上一致的流逝，也不将其与时间的延续相提并论。因为后者作为一种在数量上可规定的流逝中的持存，已经暗含流逝的思想；因为所有的流逝都只能发生在时间这一持存性的安排根据中。接下来将会借助绝对空间的原理来考察康德的物理学原理学说中的绝对时间的含义。康德同样接受了牛顿理论中的绝对空间概念，但对真正的绝对运动概念有所保留。相反，他认为真实的运动，即质料性运动，只能是相对的；绝对的、自身静止的空间的假设，与牛顿所设想的不同，只可能导致我

们必须将空间中所有真正的运动都设想为相对的。[27]这就排除了将自然界中的真实运动视为绝对运动的可能性。然而，绝对空间本身只是一个没有现实性的理念。我们必须为绝对时间设想一个平行的论证。时间作为一切真实的但相对的运动的参照基础，本身在时间的意义上是静止的，也就是说，绝对时间是持存着的；但与此同时我们也不能将一个时间性的、真实的事件描绘为绝对的，并且视其为其他进程的绝对尺度。然而，在这个意义上，它本身只是一种理念，而不是物理学的现实。因此，康德的物理学原理理论与牛顿的理论在一些重要的方面是有分歧的。

尽管康德为经典物理学中的时空规定提供了哲学根据，但他这项计划的主要目的是立论反对牛顿及其追随者在形而上学中使用这些概念。在牛顿看来，绝对时间和绝对空间是真实的；前者作为不变的时间延续，后者作为无限的广延性，分别以永恒和无限为根据，表现出了必然实存的存在者（即上帝）的属性。尽管如此，康德也认为时间是无限的。在他1770年发表的论文中的形而上学反思里，时间甚至是在显象中的世界的普遍原因的永恒性（causae generalis aeternitas phaenomenon），一如空间是显象中的无处不在。[28]在《纯粹理性批判》中，他仍然将必然性的先验图型法描述为永恒的。但这时候永恒意味着一种时间规定：在一切时间中都存在着。康德指出，这种永恒不同于上帝的永恒。“时间中的东西都是永续的（immerwährend），而并非永恒的，因为它们在时间中要么是存在过的，要

么是将要存在的。”[29]永续存在作为一切时间中的内时间定在，一方面借由真实的事物而得到充实，另一方面又以对时间的表象为前提。但无论永续存在还是时间本身都只是显象，所以根据《纯粹理性批判》，它们都不能和上帝的永恒相混淆。然而，在康德对时间的批判性规定中，依然存在一个形而上学的问题视域。

我们从康德的第二个时间论证和上文提到的结论中看到，时间本身，或者在康德哲学中经过修改的绝对时间，既非物体本身亦非存在者的属性，因为即使人们把所有事物都从时间中抽象出去，时间作为一种表象仍然存在着。在这个思维实验中，最终剩下的是作为安排根据的持存性和时间中的某些关系，比如杂多在数量上可规定的延续性和同时性，这些都可以借助可更替的数学上的“点”而得到充分的表象。因此，在康德的认识论批判中，时间和时间关系是观念性的，或者说它们在先验层面是观念的 $^{[30]}$ ，这与时间规定的经验性现实还有自然中的物体和事件的时间度量是完全相容的。作为观念性的时间因此并不能真正限制真实显象，比如，在绝对时间中为世界的开端寻找到一个特定的位置；相反，时间只是一切显象的形式。因为康德认为对于一切人类认识而言，作为显象形式的时间以主体的感性直观的形式为根据，所以不能将时间视为对永恒的模仿或者作为永恒之结果的规定。相反，永恒是不可认识的，甚至它的概念也无法得到肯定的规定，因为我们只能通过否定时间以及时间的关系，才能设想永恒。$^{[31]}$ 因此，康德的时间理论驳斥了牛顿关于绝对时间具有现实性的形而上学论断；然而，不同于贝克莱和莱布尼茨对牛顿的批评，康德保留了时间——作为直观的形式和形式直观——的先天性，因而同时也令时间成为人类有限认识的条件。

随着19世纪末以来对绝对空间和绝对时间这两个概念的批判，以及伴随相对论物理学对这些概念的抛弃，初看上去，不仅牛顿的学说已经过时，康德的学说也是如此。例如，马赫出于经验主义的理由批评了牛顿的绝对空间和绝对时间概念。[32]马赫认为，关于时间变化或某物的时间延续的陈述无关绝对时间，而只与可经验到的状态或其他事物的过程有关。例如，钟摆的摆动时间可以借助地球围绕轴心转动的时间延续来度量，而这一时间延续又可以通过其他运动的时间延续来度量。我们无法从任何运动中抽象出绝对时间，它在任何地方都是不可观测的，因此它对马赫来说毫无意义，而且在物理学中也没有实际价值。尽管他不能否认它依然是可设想的，但他认为绝对时间一如绝对空间和绝对运动，是一个“无用的‘形而上学’概念”[33]。马赫不同意牛顿的观点，他不认为绝对运动

和绝对时间具有现实性，该观点具有重要的历史影响力。马赫解释说，所有的运动都是相对的，没有任何经验性的时间度量天然地就具有特殊的优越性。我们已经看到，康德同样分享这种创新的观点，尽管他是出于其他的理由；马赫只是没有看到由此产生的物理学基本问题，也就是借此他只选择了一个相对有效的时间度量的问题，对自然中仅仅是相对的时间规定的定义难题，以及因为只关注相对运动和相对的力而产生的研究中的困难。[34]然而，马赫的下列观点与康德的理论不相容：时间只是一个经验性表象，诸如绝对时间这样的先天表象不仅在物理学中，而且根本上就没有认识论的价值。但马赫在给这两种观点确立根据时，最多也只是提供了一些描述，而完全没有做出证明；他没有讨论康德的时间理论（将时间视为先天的表象以及对自然的认识的先天可能性条件），而后者本身就是对形而上学的批判以及对马赫自己的经验主义原则的批判。

然而，鉴于相对论物理学中时间概念的发展，人们不禁要问，康德的这一理论是否还能坚持其先天性和作为经验可能性条件的主张。关于经典物理学公认的先天基础是否能被一种经验性理论修正的问题，出现了激烈的争论。[35]因此，尽管人们通常不是这么做的，但笔者还是认为在为经典物理学寻找理论根据时不应过多依赖牛顿本人的绝对时间的预设，而应该求助于康德哲学，因为后者的论述更加细致且有理论根据。例如，恩斯特·卡西尔（E. Cassirer）很早以前就在讨论相对论的认识论含义时借用了康德哲学的理论资源，而近来我们特别能从彼得·米特尔施泰特（P. Mittelstaedt）恰当的态度中看到康德哲学的影响。[36]相反，尽管赖辛巴赫和格伦鲍姆（A. Grünbaum）等人注意到了康德的时间观，然而他们并没有真正深入地考察过康德哲学，毕竟他们坚信新的经验和基于新经验上的理论已经驳倒了前相对论的先天理论的有效性要求。[37]

接下来笔者将会以论题的形式探讨康德的时间观因相对论物理学而发生的本质性变化。康德假定的空间上遥远事件的绝对同时性在相对论物理学中消失了。如果我们想定义空间上相对静止的遥远点位的同时性，那么首先我们需要度量这些点位的时间，随后求助于某种同步运动（比如最合适的就是作为信号传输最高

恒定速度的光速），最后我们还需要一个经过计算而得到的特定的图型法。尽管如此，同时性仍可根据同步化运动的规则得到明确的规定。然而，如果把相对静止的点位上发生的事件还与相对于它们运动的参照系联系起来考虑，那么同时性和相继次序之间的明显区别就变得不复存在了。在相对于事件处于静止状态的观察者看来是同时发生的事件，在相对于事件处于运动状态的观察者看来却是先后连续发生的事件。[38]因此，对同时性的判断取决于参照系，——我们必须借助光速的优先性来区分时间性事件和空间性事件。时间性事件是指可以通过光信号建立可观测的联系的事件，即相互之间的相对移动速度低于光速的事件；空间性事件则不是这种情况，对空间性事件来说，即使一个事件的结果以物理学最快的传播速度也无法触及另一个事件。时间性事件的相继次序可以通过因果联系等方式得到明确规定，而空间性事件的相继次序则取决于参照系，因此其本身是无法规定的；根据一个参照系被表象出来的空间性事件的先后次序可以通过选择不同的参照系而完全被颠倒。因此，空间性事件的时间次序同样取决于参照系。此外，时间膨胀（Zeitdilatation）还意味着高速运动的系统中的时钟比相对低速运动的系统中的时钟要慢。

61 一种统一的、普遍可规定的时间延续感消失了。例如，在这些相对论的时间定义中，速度的概念中总是包含着空间的表象。事件只能在四维时空连续体中得到清晰的规定。相比康德的理论，时间在相对论中获得了与空间的新的关系。然而，由于时间相对于空间而言仍保持有自身的意义，因此空间与时间的具体关联以及二者在认识论中的分离可以同时存在。[39]

在对时间的规定方面，相对论根本上不同于康德的地方在于：在相对论中，一种唯一且绝对的时间被抛弃了，不再有一种为一切时间规定提供根据的纯粹观念性的安排。因为在康德的时间观念中没有考虑到时间度量的实际的物理学上的实现可能性，特别是光速作为最高信号速度的有限性和恒定性。但是康德的理论不会因此就变得无关紧要，它仍然适用于一定限度范围内的事件，尽管肯定不再适用于所有事件了。[40]康德对客观时间次序的规定，在原则上仍相对地适用于

因果方面相互联系的时间性事件，但不适用于空间性事件。康德意义上的同时性仅适用于空间中同一点位上所发生的事件间的偶然重合。康德关于空间上相距遥远的点位上发生的事件在“唯一时间”中同时发生的客观标准，即互为因果，并没有考虑到光速的有限性和恒定性、必要的特定同步运动以及不同参照系的可能性。同样，统一的时间延续只适用于彼此间没有相对运动的系统。所以康德以令人信服的方式展开的时间规定，只对于上述领域内的事件而言是经验的可能性条件，但不适用于其他类型的事件。

我们可以从经验主义的角度讲述相对论物理学对康德先天理论的修正；根据前者的观点，时间概念是根据经验而构想出来的，而且我们也只能在物理学中根据对时空连续体中事件的规定与度量来经验地实现这一概念。然而，相对论物理学的修正也可以帮助我们认识到，康德对时间规定的先天理论（作为经验的可能性条件）包含了无法被证明与实现的物理考察方法，这首先包括关于瞬时信号传输的假设。而这样一来，我们就无须彻底抛弃康德的先天理论。对康德的第二种可能的修正或许更加合理，因为事件的概念和诸事件之间的对比总是以对时间的表象为根据。时间的这种含义并不仅仅是由主观体验构成的，因此也不是主观－经验的 $^{[41]}$ ，尽管它是“和”经验一起而不是“从”经验中产生的。相反，正是因为存在着时间的更替、时间在相继次序中的流逝这类表象，以及最重要的是，因为令更替和相继得以可能的持存性的规定，所以时间构成了研究事件及其相互关系的一般基础。康德认为，在这种思路中并非总已经包含了统一的、绝对的时间观点，哪怕它只是作为一种观念性的东西。所以只要引入附加的规定，比如将这种观点视为调节性的准则，我们就不难设想这种状况了。而除了阐述作为经验条件的时间这一哲学概念的先天规定，还有对数学规定的解释，比如可变性、时间间隔的连续性等，因为这些也是时间的物理学规定的先天条件。在此基础上，通过引入运动的概念，可以发展出一种（康德意义上的）运动规律学（Phoronomie）或者说运动学（Kinematik），它不仅包含了空间关系，还提供了更具体的时间关系的规定，例如空间上遥远事件的同时性的概念——通过这种方

式，时间规定被筹划成一种体系性的安排，而关于时间的想象的或真实的含义只能通过对现实事件的物理学考察和度量来表示。

三

64 如前所述，康德把他所确立的客观的时间规定（根据他的理论，这些规定是经验的可能性条件）奠定在主体中，即内感官形式以及经验性直观和纯粹知性概念之间的联系当中。然而，他并没有因此而认为主观的、被体验到的时间是客观时间及其关系的根据。相反，主观时间和属于主观时间的规定构成了它自己的问题；主观时间的可能性还有主观时间与客观时间的关系，也必须在先验哲学中加以讨论，也就是阐明为什么时间立足于作为原则的主体[42]。康德并没有发展出一套主观时间的规定。不过，他确实考虑了主观时间基本类型的各类现象，而且这些现象不是可以被科学客观化的原始和前科学的时间体验。主观时间的规定已经包含了不同复杂程度的结构，而经验意识在其中构成自身。因此，康德对属于主观时间的现象的规定，必须和对主体的具体含义的考察联系起来，因为正是主体直接表象出了这些时间规定。

如上所述，康德区分了主观的知觉安排的体验与客观意义上的时间规定。例如，在我们注视一间房子或观察交互作用时，知觉的先后相继性是主观的和独立于各种客体的时间规定；同样，即使事件的客观联系是位于由因果关系所调节的时间次序当中，这些事件也可以同时被主观地感知到。这种体验的安排通常属于日常的经验，其真正的时间规定性显然不属于物理学中的客观时间次序，而是始终与其存在区别。[43]康德说这种主观的安排是“无规定的”或“随意的”，但这也只是为了将这种主观的安排与时间的客观次序区分开来。[44]这里必须补充的是，知觉体验的过程形式尽管确实可以从感觉生理学和联想心理学的角度进行研究，但这当然不意味着我们必须将它们当作知觉对象的时间次序的规定。在康德看来，这些借助主观时间而得到安排的体验与观察活动是相关的，因此它们不一定是个体的。无须进一步分析，只要我们稍微看一眼康德将其作为基础的一般

时间样态，即先后连续性、同时性和相对的时间延续，我们就会发现它们与客观时间规定的时间样态是呼应的。

康德还使用下列时间规定：过去、当下和未来。相比《纯粹理性批判》，康德在《实用人类学》中更明确地将这些规定的体验特征确立在不同能力的根据上。对过去和未来的表象只有借助回忆和预见的能力才是可能的。“双方都以主体对过去、未来状态的表象和对当下的表象之间的联想为根据。”[45]只有通过这种联系，主体才拥有连贯的日常经验。康德这里将对过去“有意的”当下化（Vergegenwärtigung）与单纯有再生产能力的想象力区分开来。他认为在理性的意义上，我们对于未来是没有预感的，我们有的只是对类似情形的预期和符合经验规律的先前预期。这里他所想到的不只是认识行为或沉思行为；相反，主体主要是在日常实践中、在追求目标的实现当中才对未来感兴趣。在该语境中，回忆过去“只是为了能够预见未来：从当下的视角回顾我们自己，以此来结束某些事情或者提前为某些事情做好准备”[46]。因此对实践活动来说，在时间样态中，未来相比过去具有优先性；但它的起点是在实践导向的情形中体验到的当下，这样的当下要求这种对未来的指向（Orientierungen）超越当前片刻的界限。体验时间的现象，过去、当下、未来在体验中的具体关联，以及特定时间视域在特定的基本体验类型中的交织，至少这些东西康德都考虑到了。

这些主观时间的规定已然包含了综合，也就是说，经验性主体对当前

体验的特定“联想”当中，包含了并非当前的（部分过去、部分未来的）表象，它们同样属于主体的体验领域。但康德认为，不同时间视域的上层建筑在当前体验中的单纯基础是“内在显象的流”，换句话说，是体验在被人们认为是延续的意识流中的流逝。“如果内心没有在诸印象的一个接一个的次序中对时间加以区分的话”，那么任何关于杂多的直观都不可能被表象[47]；因为在一个唯一的总体印象中，有限的表象能力无法分离和选择性地观看各种特殊内容。相反，只有在时间上可区分却又相继的体验中，杂多才会被给予人类有限的表象力。康

德认为，经验性主体特有的作用，就其按照这种被给予方式所具有的表象而言，就在于内感官。在前批判时期，康德也曾用“内感官”一词来指称智性能力的基本力量，洛克也一样将反思规定为内感官，而在批判哲学中，对他来说，内感官恰恰是“我们感性起源的秘密”[48]。他还将内感官与“被动主体”相提并论[49]，后者只能接纳被给予的表象。——对康德来说，内感官不同于外感官以及属于外感官的五种感觉的地方在于，内感官能够拥有表象并能意识到表象是被给予的。因为内感官是被动的，所以内感官并不产出表象的内容。在康德看来，这种对内感官的理解已经包含了关于内部知觉的学说，他毫不怀疑这种学说的可能性和认识价值；主体只关注自己的表象流，就能观察到自己的内在状态，而这种状态是由表象的时间关系规定的，并由此而获得了一种对于自身（作为显象）的明证性。同样，外感官的所有表象（空间性对象借此得以被直观到）也作为表象而被包含在内感官中。[50]这种普遍存在的内感官的被动性，构成了人类表象能力的有限性和感性特征。

尽管康德在体验中特别认识到了主观的时间规定，并且也承认内感官及其形式（即时间）对人类表象能力的有限性来说十分关键，但他并没有提供自己对主观时间的分析。比如他没有考察时间视域的各类星丛（过去、当下、未来）在体验行为中所具有的体验类型与体验情形，此外，他也没有说明体验的时间视域与各类时间规定（比如，相继性、同时性、相对的时间延续等体验的时间样态）的关联性。这或许是因为康德认为这种研究计划属于经验心理学，而非科学上可行的；在他看来，我们无法对内部知觉进行实验，人们通过观察就已经改变了它的内部状态本身。[51]然而，为了澄清主观时间的概念及其与客观时间的关系而进行的科学研究依然是可能的，也是必要的。在这种研究中，将对时间体验的有机心理基础以及不同类型的时间体验本身进行分析，并根据主体的相应活动在主观时间的哲学理论中对其进行体系性的发展和证明。[52]

康德关于（作为被动主体的）内感官和（作为被意识到的形式的表象的）时间的观点，以莱布尼茨关于模糊表象（dunklen Vorstellungen）的理论为背景，

因为人类知觉的对象只能是“事先被给予在主体中的东西”以及“在内心中缺乏自发性的情况下被给予”的东西 $^{[53]}$ ，它只能以模糊和不清晰而非合规律的方式得到处理，也就是说它是一种无意识的表象，人们只能从梦境或者完全无规定的感官印象中获得它。根据康德，模糊表象构成了人类表象范围中最大的部分。只有当我们领会它，对它做出清晰的区分，并在特定关系中设定它，它才进入意识中。对实际存在的质料的表象（即模糊表象），借由时间这种形式进入意识中。这样康德就拒绝了莱布尼茨的单子论，即主体的一切表象总已经在主体当中存在，从而令一切过去与未来的未被给予的、未被意识到的表象都出现在当下被意识到的表象中。康德认为，作为实体的主体的内核，以及存在于人类前意识中的整个模糊表象的最终根据，是不可探究的。出于这个原因，时间及其规定并不适用于模糊表象之间的关系，因为这些表象仍然是无意识的；时间只是那些从“模糊状态”和混乱状态被给予在意识中的对象的不可还原的被给予形式。

因为人类的模糊表象不能自然而然地被意识到，而只具有达到意识状态的可能性，所以还需要另一种活动才能真正将模糊表象带入意识状态中。康德称这种活动为自身刺激。它直到第二版《纯粹理性批判》才得到了强调。[54]内感官作为一种本质上被动的或接受性的感官，必须受到刺激才能令表象在内感官中被意识到；然而，顾名思义，内感官的刺激不能像外感官那样借助外力来实现，而只能由主体自身来实现，即由主体自发

的能动性来实现。这就是康德口中知性的行动，或者从更根本上说，是一种纯粹统觉的行动。这也是康德在“先验感性论”的一个注释中关于自身刺激的困难表述的理解方式。[55]康德在此试图说明两件事：第一，自身直观是如何从内感官中出现的；第二，为什么我们只能认识到作为显象的自己。（1）杂多和模糊表象是以被动的方式，亦即“缺乏自发性”的方式被给予内感官的。只有当它在“内心”中，也就是在主体当中通过主体的能动性得到“设定”，它才被当作主题并以清晰、明确的方式得到表象，也就是成了内感官中彼此有别的特定点位，并因此获得了彼此间特定的关系。这样主体在它的被动性中通过其自身“能够意

识到自身的能力”，或者更确切地说，通过纯粹自发的自我意识而受到“刺激”。但它自身并没有创造表象的能力，它能够对表象进行安排的自发性必须以被给予的表象为准。因此只有通过内感官的刺激，主体才能直观到自己的表象及其更替，还有各个表象之间的关系，也就是主体自己的内在状态。（2）借助自身刺激而获得的自身直观和对表象的“设定”总是发生在先于经验的特定时间关系中，后者被康德称作先后连续、同时性、持存性。但时间构成了内感官的形式，也就是一切显象的形式；康德在“先验感性论”中试图证明一切时间中的东西都具有现象性，在此康德补充了莱布尼茨的下列观点，即时间只是单纯的关系和在时间中被直观到的事物，因此时间不是自在之物，而只能说是一种现象。自我只能借助时间关系而直观自身内在状态，从而它也只能将自身当作一个显象来认识。

在自身刺激的活动中，也就是在纯粹自我意识的作用下，内感官中被给予的就其自身而言的模糊表象在它的内容中获得了清晰性并且有别于彼此，同时也就是被设定在了彼此之间的特定时间关系中。康德以注意力的行动为例说明了这一点 $^{[56]}$ ，注意力能够将摇摆的表象（schweifenden Vorstellungen）清晰地区分开，把它们聚合为一个思想的统一体。行动所指向的模糊的程度，或者说关于摇摆表象的意识有可能截然不同。然而，注意力的行动所带来的表象的时间安排并不是对象性认识，而是进行这一活动的主体的内在状态的规定。康德同样曾指出，在对美的感性观察中，即使主体没有进一步考察由想象力和知性的自由和谐的游戏所产生的对体验时间的规定，主体的自身刺激也是在场的。[57]

在体验时间中，主体通过联想或者复合表象活动体验到了表象的不同类型的时间关系。但在整个自身刺激的活动中，产生联想式综合的能力却是想象力。根据康德，当我们在表象性联想中产生映象（Abbildungen）、后象（Nachbildungen）、前象（Vorbildungen）时，这同时也刻画了对于当下、过去、未来的不同时间视域。“就像当下的状态跟随着过去的状态，未来的状态也跟随当下的状态。这是根据想象力的规律而发生的。”[58] 在其他关于想象力关

系的时间规定中，想象力也完成了综合。然而想象力在第二版《纯粹理性批判》中不再像在第一版中那样是一个独立的能力，相反，它成了自身刺激活动的组成部分，它成了纯粹自我意识对在内感官中被给予的杂多的整套规定和安排过程的一个本质性的环节。[59] 主观时间规定从而不再只是被给予或者由主体被动接受的，而是通过想象力的综合与自身刺激而被构造出的。

但是在康德的学说中，时间是被动的内感官的形式，于是人们不禁要问：既然只有通过意识的综合活动才能产生可体验的时间关系，那么我们该如何协调这两种看法？主观时间问题的解决在康德的理论中平行于客观时间问题的解决；就如我们已经看到了，这要求我们区分“直观的形式”与“形式直观”。对精神事件的时间关系的体验行为，比如从当下出发去体验过去和未来，或者体验相继性、同时性还有相对时间延续，就其呈现出了体验时间的环节而言，尽管只有通过内感官中的表象秩序，也就是通过自因才是可能的，但是借助综合而构造的特定的时间感官的关系却不是从自身刺激的活动中推导出的，而是原初地被给予的。这些就其自身绝对无法被体验到的东西，这些在体验中始终只是顺带着一同被表象出的表象关系之间的时间含义，才是内感官的真正的表象活动的形式。

但康德也只是给出了自身刺激理论的大致轮廓而没有进一步展开。[60]自身刺激的经验过程的心理学描述仍然如堕五里雾中。此外康德也没有借助心理学描述来确保自身刺激是唯一能令表象变得清晰与明确从而成为

意识对象的方法。以被动的方式出现的、不由自主的回忆，或者一闪而过的创造性念头，也都是可能的方法。相反的可能性也应获得关注，比如一些受到压抑从而没有获准进入意识中的表象，由此也会影响到体验流（Erlebnisablauf）。虽然直观的一般时间关系也适用于这些情况，但它们在特定具体的时间安排上与康德所考虑的情况有所不同。笔者在这里所说的，对自身刺激理论的体系性展开也只是开了个头。康德在他的理论概括中给出了主体含义的各个层面（体验时间的时间规定在其中扮演了奠基性的角色），即内感官、想

象力、在表象功能中对二者进行调节的创制统一的统觉。他还想到了主体性的这些不同要素之间的联系，而这种联系无疑是可以重构的。没有意识概念和自身刺激概念，内感官（作为一种制造表象并且意识到表象的能力）的概念是无法解释的；但自身刺激的概念以及想象力的综合这个概念（作为自身刺激的组成部分）以纯粹统觉的概念为根据。如果不去设想主体的被动性（在人类身上表现为内感官），那么我们也无法构想纯粹自发的自我意识这个概念（借此被给予的杂多在表象中获得综合统一）。二者之间的关系当然必须以理论的方式得到研究并且以主体性的结构为根据。德国观念论者正是致力于通过构想和落实一个关于自我意识之历史的体系来完成这个计划。然而，他们逐渐放弃了康德的理论，也就是被动内感官及其形式的理论、时间理论、主体的自身刺激依赖于内感官的学说，转而主张实践的、审美的或者最终是绝对主体的自足性（Autarkie）。

因此，康德并不把主观时间及其规定仅仅视为科学（首先是物理学）的时间规定和时间度量的简单、前科学的体验基础；康德认为，在许多情况下，正如已经证明的那样，体验时间的时间规定无法通过物理学研究转化为客观的时间规定。但他同样不认为客观时间是主观时间的派生物。尽管他在自己的认识理论中首先发展了客观时间的规定，但他认为主观时间和客观时间一样都是独立的时间基本类型。二者在特定关系规定中以各自不同的方式受到内感官、想象力以及（作为唯一时间的概念的普遍根基的）统觉的奠基。康德并没有详述客观时间规定与主观时间规定的关系，他的陈述却为下列归类性陈述起了一个头：主观时间规定关联于当前的体验活动。由当前的体验活动出发，想象力在对表象的联想中展开过去和未来；只有容纳了过去和未来的视域，我们才能以显明的方式体验到当下。在这一相互时间规定的关系中已经包含了在先后连续中的流逝；根据康德，流逝的反面，亦即同时性及其可能性，也就是持存性——另外相关的还有——相对的时间延续也都已经由此而包含在内了。想象力关于体验时间的规定的联想具有多种多样的可能性；然而，这些联想并非任意而为，而是受制于自我意识的给予统一的活动，而这正最终构成了时间性自我的生活背景。然而，康德认为这些活动及其与范畴的关系是无可置疑的东西。如果排除掉当前的体验活动及

其时间视域，即当下、过去和未来，那么持存性、相继性、同时性和相对延续时间等时间规定就会成为无关体验流的独立事件的规定了。主观体验到的知觉相继性或同时性与客观次序或同时性无关。要确定客观事件的现实性，只需考虑对时空中的真实事物的感知，而无须考虑其发生的体验语境。但是客观含义并不只来自这种抽象，而是如前所述，是通过对表象进行明确调节的范畴安排而产生的。由此，主观时间和客观时间借助奠定在各类主体性活动基础上的各类附加规定，表明自己是唯一的时间概念的基本类型。

四

康德用各类主体活动为时间规定确立根据，而早期海德格尔对此进行了批判性的诠释与再诠释。同时，他尝试为康德所没有完成的事情提供证明，即指明主体性的统一，亦即主体性是时间的根本性规定（尤其是主观时间规定）的来源。海德格尔在康德的理论中看到了传统上并没有得到贯彻落实的对于“存在与时间”的对照研究，也就是这样一种尝试，即在现成在手的存在论层面上，从时间的视域出发去规定主体在其自身的此在与对存在者本身的领会（Verständnis）中的自身认识。海德格尔的批判性的康德诠释与对康德的改造，是从他自己的基础存在论出发的，从而也必须借助他自己对图型法、想象力尤其是对自身刺激的时间作用的理解来进行研究。[61]

海德格尔对时间与内时间性的差异程度的强调远胜过康德。在他的理解里，时间的先天性以非主题化的方式得到了先于一切经验的先行考量。海德格尔尝试令这些规定与康德的学说相协调，他提出康德似乎会认为时间是诸多“现在时刻”的无限相继，但根据我们上面的说明，这种观点不属于康德；这是海德格尔从他关于粗俗的、被拉平的时间概念的历史出发对康德理论的误解。此外他还认为，时间对康德而言作为一切感性对象的图像，是范畴的图像，但这同样不是康德的观点。我们这里提到的这些前提是海德格尔在诠释先验图型法时的关键，对他来说，先验图型法中的时间规定只能在对象建构性的意义上，亦即存在论的意

义上，才能得到说明。由此时间对他来说就成了纯粹的图像，范畴的“唯一纯粹的外观可能性”（Anblicksmöglichkeit） $^{[62]}$ ，时间为范畴提供了客观性含义，因此可以从时间的结构中直观地看到范畴的规则特征。对他来说，时间自身就在图型中得到表象。海德格尔对实体的图型的解释是这一观点最简明扼要的例证。正如他所说，“时间是”“实体的图型” $^{[63]}$ 。尽管他注意到对康德来说实体的图型是时间中真实事物的持存性，但是他认为这一图型令真实事物首先以一个同一者（Selbiges）的面貌出现。实体的图型因此在他眼中就是令时间得以被表象的持存性本身。海德格尔从他对时间的见解出发，将持存性诠释为被拉平了的现在相继（Jetztfolge）。作为永续的相继性，被拉平的现在时刻（换句话说，同类的现在时刻）是在一切“现在”中不是现在的东西，也就是说，不是同一的和持久的。因此它提供了持存性的外观（Anblick）。海德格尔错误地混淆了持存性的纯粹时间规定和实体的图型，这意味着对时间的理解发生了根本性的变化。在海德格尔对康德的讨论中，时间不只是一种感性的形式，其杂多被动地受制于纯粹知性概念的整理功能。毋宁说时间是一种纯粹在自身中包含着结构的外观，存在者正是在它之中才能出现。根据海德格尔，这一时间的结构，即图型，是被直观到的知性概念的规则，这些概念借此才获得了存在论层面的重要

性。时间——一如基础存在论的观点——由此成为自身领会的视域，根据这种领会，存在是客观性/对象性（Gegenständlichkeit）。

海德格尔在《康德与形而上学疑难》中，借助“构造时间的想象力”（zeitbildenden Einbildungskraft）这一概念为自己的时间理论提供了证明。他和各类来自德国观念论传统的康德批判者一样（但海德格尔的目标设定根本上和德国观念论者不一样）将想象力描述为感性和知性这两种不同的认识来源的共同的根。[64]海德格尔认为想象力是纯粹感性直观的根据，因为它并不表象混乱的杂多，而总是只表象外观的统一与整体性。然而，这种统一性和整体性只有通过想象力的综合才能产生。康德也同意后面这种观点。然而，该论述并没有充分

考虑到这样一个事实，即根据康德的观点，被聚合为形式直观的统一体的纯粹杂多也必须是被给予的，而不能通过想象力的综合来产生。此外海德格尔还认为想象力同时也是知性的根据，因为知性所提供的规则和范畴，根据海德格尔的诠释，只有作为想象力的综合化进程的调节性统一，并且从而也属于这个统一，才具有价值。只有借助于抽象，我们才可能区分想象力的活动与规则，从而为知性赋予一种独立于想象力的能力。但这个论点与康德的理论不相容。根据康德，知性在纯粹逻辑中构成了纯粹形式规则，后者的有效性独立于感性的条件，从而也就是独立于时间。海德格尔同样也没有指明逻辑规律的时间规定性，比如康德曾经认为同时性能作用于矛盾律但又在第一版《纯粹理性批判》中否认了这个说法。[65]对康德来说尤其重要的是范畴只有在图型法的帮助下才能得到有意义的考察，比如在形而上学中，尽管它在那里并不充当认识的可能性；它甚至在康德的道德哲学中具有实践的现实性，比如作为理知因果性的自由。[66]最后，海德格尔认为我们应该将想象力认识为一种基本力量，它构成了其他能力的来源；但是对基本力量的认识对康德来说是不可能的，因为他认为人类的认识能力是有限的。[67]

然而，在海德格尔的康德诠释中，康德为时间尤其是主观时间提供根据的做法还可能以另一种方式得到继承。海德格尔在康德的自身刺激理论中看到了另一种理论的身影（尽管是在时间的视域中），即主体性在其不

同活动中的统一体的理论。但他并不致力于（哪怕是含蓄地）追求一种对基本力量的认识。因为正是在自身刺激中，时间关系才得以成形，所以对海德格尔来说，自身刺激就是时间本身。[68]然而我们上面已经说明过，康德认为表象关系只有在自身刺激中才能产生，其时间性特征不建立在主体的活动上，而是建立在被动的内感官的属性上。这样一来，康德的自身刺激学说就预设了在内感官与纯粹统觉间有真实的区别。海德格尔企图在重新诠释康德哲学的同时提供更好的论证根据；他特地尝试澄清自身刺激、内感官、统觉之间的关联，而这是康德本人仅仅提供了轮廓且没有明确陈述过的话题。海德格尔不认为它们是独立的能

力，而认为它们是属于同一个主体性的结构环节，这是一个筹划着时间规定并且由此展开着自身领会的主体性，从而它也就是时间本身。自身刺激是他所寻找的统一性的功能关联，纯粹统觉的自发性以及内感官的接受性在其中共同发挥作用，并借此令二者作为一个整体而从属于先验主体性：“纯粹自身刺激产生了作为有限自我本身的先验原始结构。”[69]鉴于他将自身刺激理解为时间，而时间同时又是对“让-自身-被接近”（Sich-angehen-lassen）的非主题化展望，那么自身刺激就被设想为主体的“让-自身-被接近”，但是我们同时必须要考虑到，自身刺激的作用仅仅是对视域产生前象，而主体随后会在这一视域中面对存在者。海德格尔由此将内感官与纯粹统觉的根据解释为主体的自身相关性的特定结构，内感官和纯粹统觉仅仅是主体的自身相关性的构造环节。至少这里已经有了一个关于自我意识的体系性历史的初步思路，在这个体系性历史中——如观念论者们所设想的那样——我们可以借助主体自身相关性的关键原则来呈现出主体不同的活动与能力的必然发展过程。但不同于观念论者的地方在于，对海德格尔而言，自身相关性并不产生自绝对者的视域或者绝对者本身中，也根本上不是产生自某种自发性的自足活动。相反，在海德格尔眼里，自身相关性意味着自我对其自身的可通达性（Zugänglichkeit），借此自我能够在“让-自身-被（存在者）接近”（im Sich-angehen-lassen von Seiendem）当中将自己认识为同一的东西；这一自身相关性从而不是就其自身而言的，它始终面对着存在者、被给予存在者。以这种方式结合起对自身的领会和对存在的领会，是想强调主体的有限性，在这一点上，海德格尔比观念论者更加接近康德的想法。与他们不同，他并不认为自身关联的可能性本身就是一个问题。尽管他本人一再呼吁建立一种新的主体性理论 $^{[70]}$ ，但他自己对康德学说的变革性发展仍然是未完成的。

尽管海德格尔对康德学说的批判总体上以他自己的基础存在论为前提，也就是以某种主体性的存在论为前提，但是他对康德的进一步理论发展却并不反映他自己的学说，而是停留在现成在手的存在论的地基上，而后者正是他自己的基础存在论所背离的。在进一步详细展开了对自身刺激的时间含义后，他——主要在自己的讲演录中——解释了他的批判性康德诠释和他的基础存在论之间的关联

性。时间是非主题化的视域，在其中主体直面存在者，时间是主体的“让-自身-被接近”，是在与存在者的直面中的“自身-通达”。“让-自身-被接近”不是一种对自身被给予的明证性问题的理论观察。它是一种构成了主体之根本结构的时间，一种时间化（Zeitigen）。以认识的方式与世界内存在者以及自然打交道的主体的时间化方式，被海德格尔称作“当下化”。所以当被给予的东西首先以现在在场的样态出现时，主体将被其领会（versteht）为存在者。主体由此揭示出自己是同一的东西，当它在一个“现在”中直面当下化的存在者。[71]因此，海德格尔将康德的时间理论以及他自己对这一理论的进一步发展融入了一种完全不同的思路，即他的基础存在论中的此在的时间学说。从基础存在论的角度来看，康德的时间规定以及主体活动对时间规定的奠基都不是原初的，因为海德格尔将这些规定追溯到当下和当下化，而对他而言，当下和当下化都不是时间（作为此在的基本生存状态）中的原初的时间样态与时间化样态。海德格尔认为，认识与科学尽管展现了此在的生存可能性，但是它们的时间结构却只是一种派生的可能性，亦即与世界内存在者的关联态度，但这只是一种对现成在手者的静观，由此才产生了衍生性（Abkünftigkeit）[72]；经过海德格尔这样的诠释，主体就不再是现成在手的了，相反，主体是一个这样的此在，它以具体的方式对待世

界内的对象、领会着存在。

由此康德的时间规定在海德格尔这里就不仅以主体的统一为根据，而且被转变为生存性此在的特定对待方式的视域。时间从而成为主观时间的规定。当然他并不只是描述这些体验特征中的规定性；相反，他借助基础存在论将时间解释为此在的对待和领会活动的特定样态的结构，以该结构为背景此在才能把握自身与存在者。海德格尔在他的此在分析论中显然陈述了这种主观时间领会的新的可能性。然而，当他尝试将尤其是客观时间规定当作主观时间规定的派生物来把握，并试图证明客观时间规定是非原初的此在对待方式时，就令客观时间的基本类型的真正意义变得无法理解了。即使把某些“图型法”视为世界性存在的时间构成要素，也不会改变这一点，因为“图型法”的时间意义总是产生自主观时间规

定，产生自特定的对待方式与体验性此在。[73]即使关联态度是理论性的，比如对过程或事态的感知或观察，亦即对现成在手的感知或观察，但正如已经证明的那样，对体验的时间安排和对观察中所记录的事物的时间安排本身始终是主观的。海德格尔的设想并没有提供一种标准，用以区分这种主观的时间安排（它们属于作为被拉平的“现在时刻”的时间的关键表象）与事实上的客观时间规定。即使是相对论物理学的时间规定，与经典物理学的时间规定比起来，也不会因为放弃一个“唯一的绝对时间”的概念而变得主观，而是始终预设了客观时间的基本类型。

所以海德格尔尽管修改并延续了康德为主观时间提供根据的理论，并且自己也开辟了一种对主观时间的全新理解的可能性，然而，在他试图整合康德时间学说的此在分析论中却无法解释客观时间的真正意义。然而一个时间理论的任务就在于使客观时间与主观时间的各类独立的基本类型变得易于理解；同时，它应该要能够在体系性阐述中说明主客观时间规定与“唯一时间”的概念之间的关系，以及它们是如何建立在主体性的某些活动和能力之上的。诚如前文所述，康德的主观时间理解必须首先得到扩充、区分并发展成体系性的理论；同样，康德的客观时间理论也必须根据相对论物理学的需要而加以改造，但前提是不能丧失其先天含义。尽管如此，康德的学说仍可作为体系性阐述时间理论的哲学工作的调节性模型。

注释

[1] 本研究是对为 1978 年 1 月在科隆举行的一次关于时间问题的会议而提交的论文的扩写。这些热烈的讨论归功于一些被笔者采纳的建议；同样，与珀格勒（Herrn Pöggeler）先生共同组织的一次研讨会（1977—1978 年冬季学期）让笔者有机会重新思考了一些问题，这些问题将在下文中论述。

[2] 康德曾在18世纪70年代的“反思残篇”中说道：“时间不是真实的东西。克拉克认为它是真实的也就是纯粹的时间，莱布尼茨认为它是关于相继的经验概念。”（XVII，S.700）引文都来自科学院版：Kants gesammelte Schriften. Berlin 1910 ff.。康德著作中的引文，科学院版没有按原文拼写，而是进行了现代化处理。笔者用字母A和B来指代第一版和第二版《纯粹理性批判》（缩写：Kr.d.r.V.）。

[3] 德莱尔也注意到了这一点，参见 Dryer: Kant's Solution for Verification in Metaphysics. London 1966, S. 227f.。

[4] Kr. d. r. V. B 46. 对比1770年的就职论文：“相继并不能创造时间概念，而是挑战了时间概念”（neque successio gignit conceptum temporis sed ad illum provocat），以及“同时发生的感觉无法在没有时间的情况下达成”（simultanea [...] sensibus obvia fieri non possint nisi ope temporis）（Ⅱ，S. 399，401）。

[5] Kr. d. r. V. B 48f. 时间的先天性论证，参见 H. J. Paton: Kant's Metaphysic of Experience. 5. Aufl. London 1970. Bd. 1, S. 110ff.。他提供的各种不同的论据反倒模糊了他的论证。德莱尔批评了他的观点，并且提出了自己的两点主张（Kant's Solution for Verification in Metaphysics, S. 228ff.）：一切都是在时间中被意识到的，因此不能用特例来反驳。笔者认为这涉及主观时间和意识的关系。另外，时间表象不能从知觉对象中推导出来。但

这本应该得到详细的解释；这与唯一的、不变的、独立于特定体验的时间有关，正是这个时间令对象和事件得以可能。这种对时间的表象构成了康德在“先验感性论”中的时间证明的根据（参见 B 46ff.，另见 II, S.398f.）。与 1770 年就职论文以及早期文献的对比，参见 H. Vaihinger: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2 Bde. Stuttgart usw. 1881 - 1892. Bd. 2, S.368ff.。关于时间的现实性证明 [但主要是与麦克塔加特 (McTaggart) 和胡塞

尔进行对话，其次才是康德]，参见 P. Bieri: Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problembereichs. Frankfurt a. M. 1972, bes. S. 177ff.。

[6] Kr. d. r. V. B 47. 康德此处补充了作为对照项的空间，空间的不同部分并非连续的，而是同时存在的。他没有进一步讨论便直接在空间表象中接受了“同时性”这一时间规定；莱布尼茨关于时间作为共存秩序的规定或许构成了康德思考的背景。关于空间的真正规定的“形而上学讨论”中，他可以将不同部分的同时性视为流逝的对立面，从而不予考虑，因为他在那里也并不考虑流逝。参见Ⅱ，S. 401 Anm.，康德在这里表达了时间的同时性和维度性的形而上学意涵。

[7] Kr. d. r. V. B 228, 437ff. u. a. 在 1770 年的就职论文中，康德使用“运动”（momentum）来描述时间性“延续的量”（quantum continuum）之间的界限（Ⅱ，S. 399）。不一定非要把它理解为现在时刻的点；康德在这里并没有赋予当下时刻优先的地位。

[8] H. J. Paton: Kant's Metaphysic of Experience. Bd. 1, S. 114ff.; D. P. Dryer: Kant's Solution, S. 235ff. 同时代对康德为时间之现象性与观念性提供的证明的批评性回应以及康德的回复，参见 H. Vaihinger, Kommentar. Bd. 2, S. 400ff.。

[9] Kr. d. r. V. B 219.

[10] 在前康德形而上学中，“样态”是实体之本质中的偶然属性，但并非从实体中推导出来的。参见 A. Baumgarten: Metaphysica. 4. Aufl. Halle 1757. § 50: “样态是偶然的谓词”（“modi [...] accidentia praedica-bilia [...]”, ferner § 65)。而现在康德认为时间不是实体，不具备真实的本质。因此，在康德看来，不考虑本体论意义，那么“样态”是对普遍表象内容的特定规定，普遍表象能力是某个东西的逻辑本质，但这个东西不能独自完整地得到发

展。在这样的语境下康德甚至会提到自我意识的“样态”和判断功能的“样态”（B 406f.），或者纯粹感性的“样态”，比如地点、环境、之前、同时等（B107）。“样态”的含义，参见 H.J.Paton: Kant's Metaphysic of Experience. Bd.2, S.163ff.; 还可参见 H.Vaihinger: Kommentar. Bd.2, S.394f.。

[11] Kr. d. r. V. B 262, 226, 291. 另外参见注释 17。

[12] Kr. d. r. V. B 224f., 226, 183. 另见 B 58, 278。持存的东西与（作为时间的真正特征的）持存性之间的关系，参见下列清晰、明确的讨论：W. Müller, Kants Widerlegung des materialen Idealismus. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 46 (1964), S. 70ff.。另见 J. Moreau: Le temps, la succession et le sens interne. In: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses 1974. Berlin und New York 1974 (Kant-Studien 65. Sonderheft), S. 187, 196。海德格尔对时间和持存性的诠释，参见 Abschnitt IV。

[13] Kr. d. r. V. B 226. 帕顿（Paton）令人信服地将康德对显象中的持存性实在的解释诠释为经验性时间规定的实体性基础。但是他没有注意到，康德关于时间结构与时间关系之结构的论述只是为此提供了必要的地基，完善了“先验感性论”中的规定。参见 H. J. Paton: Kant's Metaphysic of Experience. Bd. 2, S. 195ff. I（另见注释 10）。瓦尔什（W. H. Walsh）以与帕顿类似的方式作了论证：Kant on the Perception of Time. In: Kant Studies Today. Hrsg. von L. W. Beck. Illinois 1969, S. 160 - 180, zur ersten Analogie bes. S. 164ff.。关于时间和实体的比较研究（尽管缺乏对历史性关系的考量），参见 P. S. Madigan: Time in Locke and Kant. In: Kant-Studien 67 (1976), S. 20 - 58, bes. S. 39f.。

[14] Kr. d. r. V. B47f.

[15] 这种对于时间自身和时间关系（Zeitverhältnissen）之间的关系

的表述，将“样态”之间的关系理解为属于实体的本质（参见注释10），抽象于它的本体论含义。

[16] Kr. d. r. V. A 99f., B 160f. 另见 B 136 Anm.。在《遗稿》中，康德提到了时空表象，因为它们包含了一个统一，一个想象力的产物，参见 XXII, S.76, 37。

[17] 当康德说“我在直观的领会中产生出时间”（Kr. d. r. V. B 182, vgl. 184）时，并不是时间，而是时间次序（Zeitreihe）才被视为是在数的层面受到调节的相继关系。

[18] Kr. d. r. V. B 160f. Anm. 雅各比此前已经主张在此区分中必然能看到一个矛盾，参见 F. H. Jacobi: Sämtliche Werke. Bd. III. Leipzig 1816, S. 77ff.。黑格尔为康德辩护，反驳了雅各比的误解，但是也仍主张对时空的表象由于在其中所包含的统一性而不能再将其视为（与知性处于对立关系中的）感性的东西了，参见 G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968, S. 364f., 327。科恩试图用相同的原因将时空表述为范畴，参见 H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. Berlin 1918, S. 267ff., 275 und ders.: Logik der reinen Erkenntnis. 4. Aufl. Hildesheim/New York 1977. Werke. Bd. 6, S. 149ff.。海德格尔在其中看到了康德哲学中蕴含的几种他本人未曾清晰区分开的不同的综合类型，参见 M. Heidegger: Gesamtausgabe. Bd. 25. Hrsg. von I. Görland. Frankfurt a. M. 1977, S. 132ff., 264ff. auch Bd. 21. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a. M. 1976, S. 294ff.。以现代认识论和心理学研究所得到的观点和观察为工具，塞拉斯带着批判的立场探究了康德对于感性直观中的统一性的论述，参见 W. Sellars: Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes. London 1968, S. 1–30。关于康德的学说，参见 H. J.

Paton: Kant's Metaphysic of Experience. Bd. 1, S. 540f.; G. Krüger: Über Kants Lehre von der Zeit. In: Anteile. M. Heidegger zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M. 1950, S. 194ff.; M. Baum: Die transzendentale Deduktion in Kants Kritiken. Diss. Köln 1975, S. 140ff.。

[19] Kr. d. r. V. B 183, 225. 极少有人注意到纯粹时间规定和图型法之间的差别。比如持存性总是被视为实体的图型法，比如海德格尔，他是从自己对于本体论时间规定的理解出发的，参见 Kant und das Problem der Metaphysik. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1951, S. 101f.。克吕格认为时间根本上是范畴的图型法，参见 Krüger: Über Kants Lehre von der Zeit, S. 206。瓦尔什以第一类比为根据提出连续性（Kontinuität）才是时间的属性，而且这个属性是独立于实体也就是现实事物的，参见 Walsh: Kant on the Perception of Time（参见注释 13），S. 165。另见上文注释 12。

[20] 关于图型法，参见 Kr. d. r. V. B 182ff.。关于数与时间次序，参见注释 17，以及《未来形而上学导论》中的论述：数“通过对时间中的统一/单位的连续排列”带来了“数的概念”（强调为笔者所加，参见 IV，S. 283）。帕顿强调了康德在对量的范畴进行图型化时所存在的含混以及在数的概念中的含混，参见 Kant's Metaphysic of Experience. Bd. 2, S. 44ff.。作为先验时间规定的时间，参见 G. Böhme: Zeit und Zahl. Frankfurt a. M. 1974, S. 264ff.。

[21] 康德没有进一步探讨该体系性问题，即知性概念的综合统一是以什么方式，在缺少形式直观所忽视的在诸范畴中得到思维的实在性的情况下，借助各种规则，在一个形式直观中规定了纯粹的直观杂多的统一。

[22] Kr. d. r. V. B 235f., 247ff., 257. 科恩反驳了叔本华对康德的反对意见，参见 H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, S. 582ff.。此外还可以参见 H. J. Paton: Kant's Metaphysic of Experience. Bd. 2, S. 221ff.。

[23] 除了范畴的先验演绎，还可以特别参见 Kr. d. r. V. B 220：“所有三个类比的普遍原则”，都符合关系范畴，“一切可能经验的意识在任何时间都建立在必然的统觉统一之上，又因为统觉的综合统一先天地提供根据，所以一切可能经验的意识在任何时间都根据时间中的关系而建立在一切显象的综合统一之上”。此外，还可参见 B 262f。

[24] 康德与牛顿的时间理论，参见 H. Scholz: Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit. In: Kant-Studien 29 (1924),

S.21-69，关于二人的差别参见 S.33f。

[25] I. Newton: Principia mathematica. Übers, und erläutert von J. Ph. Wolfers. Berlin 1872. Nachdruck: Darmstadt 1963, S. 25ff.

[26] Kr. d. r. V. B 245, 262. 还可参见注释 30。

[27] IV, S. 559－563. 另见 II, S. 17（前批判时期的康德的观点显然存在一些摇摆）。关于康德哲学中的运动的绝对性和相对性的问题，参见 R. Palter: Absolute Space and Absolute Motion in Kant's Critical Philosophy. In: Proceedings of the Third International Kant Congress. Dordrecht 1972, S. 172－187。

[28] § 22 Scholion. II, S.410. 在柏拉图主义和新柏拉图主义的哲学中，时间被规定为对永恒的模仿和显象，只充当背景的作用。康德这里至少受到牛顿以及（间接地受到）亨利·莫尔（Henry More）还有马勒伯朗士（Malebranche）的影响，康德本人更是直接提及了马勒伯朗士。此外，还可以参见康德对普遍自然历史中的无限性和永恒的论述：I, S.306-322。康德哲学中的形而上学时间问题，参见 H. Heimsoeth: Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus (zuerst 1924). In: Studien zur

Philosophie Immanuel Kants. Kant-Studien. Ergänzungsheft 71. Köln 1956, S.218ff.。

[29] XVII, S. 429. 参见 Kr. d. r. V. B 186, 184。另见 XVII, S. 428: “世界是永续的，这并不是因为它存在于绝对时间的整体当中，而是因为世界并不发生（statt findet）”，即世界不是真实的。康德这里所谈论的是为真实所充实的时间。对第一个由此产生的二律背反的消解（该二律背反早已预设了时间概念并且建立在已经对世界整体的时间问题有所把握的前提下）就意味着在对真实时间杂多进行测量时的经验性回退（Regressus）是不定的（indefinit）。

[30] Kr. d. r. V. B 49ff. 还可参见 B 459，在该段落中，康德质疑了绝对时间的现实性，从而事实上表达了对莱布尼茨的赞同。在笔者看来，当人们在尝试诠释康德此处对绝对时空的质疑意见时，都必须要保证自己的

诠释能与康德在“先验感性论”和“经验的类比”中的表述兼容。

[31] VII, S. 327. 根据康德的说法，出于道德的理由，必须设想一个非时间的、超感性的实在。借此我们同时可以看到将时间设想为观念性所具有的实践作用。如果时间和时间的相继性是对自在之物的真实规定，那么在康德看来，我们就无法保住理知的、非时间的原因性，从而也就无法保住自由。参见 Kritik der praktischen Vernunft（缩写为 KpV ）。Riga 1788, S. 181f。

[32] 马赫和贝克莱的经验批判之间的一致性，参见 K. R. Popper: A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein. In: Conjectures and Refutations. 5. Aufl. London 1974, S. 166 - 174。

[33] E. Mach: Die Mechanik in ihrer Entwicklung. 9. Aufl. Leipzig 1933. Nachdruck: Darmstadt 1976, S. 217, 218f., XVII; 关于反对绝对运动的论据，参见 S. 222ff.。马赫从经验主义，也即心理社会学角度，为时间表象

提供了根据，从而将客观时间的基础奠定在体验时间中。参见 Erkenntnis und Irrtum. 5. Aufl. Leipzig 1926. Nachdruck: Darmstadt 1968, S. 423－433。

[34] 康德所质疑的绝对时空的现实性学说在物理学中的某种对应物或许是对康德来说一开始只视为可能但后来坚定认同的关于以太或燃素的观点，而以太或燃素正是无限制地填满了时空的东西（参见IV，S.564；XXI，S.551），即无限制的真实时空。与晚期康德的观点相反，这一问题被视为物理学的问题而非哲学理论所要探究的问题。

[35] 这个争论主要是由空间概念引起的。实证主义者们和各种物理学家们基本上都赞同马赫的观点。比如爱因斯坦（Grundzüge der Relativitätstheorie. 4. Aufl. Braunschweig 1965, S.2）就说：物理学家必须把时空概念“从先天的奥林匹斯山上拉下来［……］，以便能够修复它们并且令它们回到可用的状态”。还可参考总括性的陈述（以及其中爱因斯坦的前言 S. XI ff.）：M. Jammer: Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien. Darmstadt 1960, S.138-220。最近的建构主义原型物理学（Protophysik）提出了一种（类似新康德主义者所支持的）“先天主义”

的变体来处理时间问题，参见 P. Janich: Die Protophysik der Zeit. Mannheim usw. 1969。关于先天概念与康德先天概念的区分，参见 G. Böhme: Ist die Protophysik eine Reinterpretation des Kantischen Apriori? In: Protophysik. Hrsg. von G. Böhme. Frankfurt a. M. 1976, S. 219－234。

[36] E. Cassirer: Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen. Berlin 1921, bes. S. 75 - 97; P. Mittelstaedt: Philosophische Probleme der modernen Physik. 3. Aufl. Mannheim 1968, bes. S. 33 - 44. 关于在相对论物理学中对时间理论的阐释，可参见同一作者的其他作品：Der Zeitbegriff in der Physik. Mannheim usw. 1976。朔尔茨（H. Scholz）试图从对康德的批判出发构建一种相对论的时间拓扑

学，参见 Eine Topologie der Zeit im Kantischen Sinne. In: Dialectica 9 (1955), S. 66 - 113。维茨塞克（C. F. von Weizsäcker）也多次与康德的先验理论相关联，例如可参见 C. F. von Weizsäcker: Die Einheit der Natur. München 1971, bes. S. 143ff., 189ff., 410ff.。关于在康德那里以及在现代物理学中实体在时间中的持存问题，可参见上书，S. 383 - 404。

[37] H. Reichenbach: Philosophie der Raum-Zeit-Lehre. Berlin und Leipzig 1928, bes. S. 1f, 43, 48, auch 135, 173 (wiederahgedruckt in: Werke. Bd. 2. Braunschweig/Wiesbaden 1977), ebenso ders.: Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori. Berlin 1920. A. Grünbaum: Philosophical Problems of Space and Time. 2. erweiterte Aufl. Dordrecht 1973, bes. S. 200f., 244 u. ö.

[38] 参见爱因斯坦的铁路实验：对于一个静止的观察者来说，在时间 $t = 0$ 时，从与他相同距离的相反方向发出的两束光似乎是同时发出的，但对于一个在时间 $t = 0$ 时位于同一地点、沿着光信号方向行进的观察者来说，这两束光似乎是先后相继发出的。还可参考如下解释：P. Mittelstaedt: Der Zeitbegriff in der Physik, S. 85ff., S. 78f.; H. Reichenbach: Philosophie der Raum-Zeit-Lehre, S. 213f.。作为物理学的门外汉，笔者只能在此尝试介绍结论。

[39] 卡西尔特别指出了这一点，参见 E. Cassirer: Zur Einsteinschen

Relativitätstheorie, S. 84ff., 92f.。赖辛巴赫强调了时间在时空连续体中的独立自足的作用，参见 Philosophie der Raum-Zeit-Lehre, S. 132f., 187。我们只是指出了时间的各向异性（Anisotropie）问题，即时间流只朝一个方向流逝。维茨塞克和格伦鲍姆对此持有不同的观点，他们的观点取决于各自的物理学－宇宙论前提，比如世界整体的熵的假设或问题化。参见 C. F. von Weizsäcker: Der zweite Hauptsatz und der Unterschied von Vergangenheit

und Zukunft. In: Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften. Hrsg. von L. Krüger. Köln und Berlin 1970, S. 468ff.; A. Grünbaum: Die Anisotropie der Zeit. Ebd. S. 476ff.; 同样参见克吕格的导论，461页起。客观时间的哲学概念必须独立于这些物理学问题的判断——比如康德的时间概念，它从根本上说就是持存性。

[40] 关于这个问题，请参阅彼得·米特尔施泰特的不同说法，笔者此处基本采纳了他的观点：P. Mittelstaedts: Philosophische Probleme der modernen Physik, S. 38ff. auch 17ff.。关于相对论物理学中的统一的宇宙时间的假设性看法，参见 Der Zeitbegriff in der Physik, S. 39f., 25。

[41] 赖辛巴赫认为，我们必须预设对时间的原始体验，并让它在物理学中得到科学改造，参见 Philosophie der Raum-Zeit-Lehre, S. 134f.。另外，卡西尔等人则坚持最一般的先天基本模式，如时间是先后连续（Na-cheinander），参见 Zur Einsteinschen Relativitätstheoriey, S. 85ff.。

[42] 在康德的理论中，我们不可能将客观时间还原为体验时间，参见 J. Moreau: Le temps, la succession et le sens interne (参见注释 12), S. 195。吕特菲尔斯 [W. Litterfels: Kants Metaphysik der subjektiven Zeit. In: Wissenschaft und Weltbild 28 (1975), S. 137-151] 将主观时间理解为时间在主体中的基础；不同于康德，他为时间规定赋予了本体论作用。本内特 (J. Bennett: Kant's Analytic. Cambridge 1966, bes. S. 45-67) 在他对康德的批判性阐述中主张，时间的先验观念性要么是不可理解的，要么是微不足道的 (S. 52)。他之所以会认为这是不可理解的，主要是因为他没有充分研究康德本有的问题和证明；而他之所以会认为这是微不足道的，是因为他将时间的观念性理解为是要将时间概念还原为主观时间，而他只将主观时间理解为时间次序中的简单的、事实性的体验。

[43] 马赫（E. Mach: Erkenntnis und Irrtum, S. 431ff.）和赖辛巴赫（H. Reichenbach: Philosophie der Raum-Zeit-Lehre, S. 134f.）似乎认为，日常和自然的时间体验会逐步转变为物理学的时间次序。相反，格伦鲍姆认为，“现在”以及对过去和未来的规定，只要与“现在”相关，就是日常意识的体验内容，因此无法通过物理学的方式来规定（A. Grünbaum: Die Anisotropie der Zeit, S. 479, 480ff.）。对此可参考 P. Bieri: Zeit und Zeiterfahrung（参见注释5），S. 121-176。另请参阅下文中关于康德对这些时间规定的论述。

[44] Kr. d. r. V. B 238, 246. 另请参见注释 22。

[45] VII, S.182. 这些时间规定在第一版《纯粹理性批判》的论述，参考上面的注释7。康德在《遗稿》中的笔记并不完全符合他在其他地方所表达的时间理论：“时间没有延续（Dauer）。时间的存在（当下、未来、同时、此前、此后）都只是瞬间”（XXII, S.5）。

[46] VII, S. 146. 康德认为，为了能够“按照自己的使命”去行动，“深思熟虑地对未来预期”的能力甚至是“人类最杰出的决定性特征”(VIII, S. 113)。康德根据当下、过去和未来的规定，将对人类生活具有重要意义的自然符号分为“推证的”（demonstrative）、“纪念的”（rememorative）和“预测的”（prognostische）三类，其中“预测的”符号因其实践作用而最受关注（参见VII, S. 193）。康德认为，与空虚和充实的时间相对应的经验性－主观对象是无聊（Langeweile）和娱乐（Kurzweil）。这些也属于被体验的时间。克吕格指出了这一点，参见G. Krüger: Über Kants Lehre von der Zeit（参见注释18），S. 190。

[47] Kr. d. r. V. A 99，另见 A 107。

[48] II, S. 60; Kr. d. r. V. B 334.

[49] Kr. d. r. V. B 153. 与当时的语言学用法不同，康德将这种内感官的含义与纯粹的、自发的统觉的含义区分开来（参见 B 139f.，A

106f.；VII，S.142，161)。关于“内感官”这一概念的历史，以及关于特滕斯（Tetens）对康德背景的分析，参见H.Vaihinger:Kommentar.Bd.2,S.125ff.。

[50] 特别是在第二版《纯粹理性批判》中，康德由于受到指责说他讨论的都仅仅是对象的被表象状态（参见IV，S.372ff），认为在内感官中只体验到没有持存性的表象的出现和流逝，而非生产性的内感官的表象的材料来自外感官；由此，他在“反驳唯心论”中提出：只有通过认识到在“我”之外的空间中的持存性，才有可能认识到在“我”之内的表象变化，也才有可能在时间上规定“我”的定在。在康德的思考中，经验性自我的自身经验是一个内时间的经验，对此参见XVIII，S.306，312-316。在内感官中所体验到的表象的时间规定性，仍需要对内外感官之间关联的详尽心理学分析；我们必须让康德的理论与行为主义对话，因为在康德的思考里，内外感官之间的关联维系于内在知觉的认识价值。参见W. Müller-Lauter: Kants Widerlegung des materialen Idealismus，以及J. Moreau: Le temps, la succession et le sens interne（参见注释12）。

[51] IV, S.471. 第二个原因既是康德客观性理想的特点，也是经典物理学的特点。

[52] 马赫已提供了对时间体验的生理学-心理学研究。关于胡塞尔对主观时间现象及其与意识理论的关系的精妙描述，参见 K. Held: Lebendige Gegenwart. Den Haag 1966；关于海德格尔将时间性解释为此在的时间理论，参见 O. Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1963, S. 59ff.。

[53] Kr. d. r. V. B 68; 另见Ⅶ, S. 135f.。时间作为表象被意识到的形式，或——以更加能动的视角来看——时间作为意识活动（Bewußtmachen）的形

式，参见 B 67f.，XX，S. 270。

[54] Kr. d. r. V. B 67ff.，153ff.；XX，S. 270.

[55] 此处与下文都参见 Kr. d. r. V. B 67ff.。包含了康德整个自身刺激理论的段落在表述上并不清晰，需要指出的是，此处“直观的形式”（不同于 B 160f. Anm.）也必须被理解为“形式直观”，以及理解为“对表象的设定（即对心情的设定）”。在论述形而上学进展的有奖征文中，康德说（XX，S.270）：“因为感性自我也受到智性自我的规定，也就是将前者吸纳进后者”，所以知觉的“领会”（apprehensio）必须“符合主体被刺激的方式，也就是必须符合时间条件”。费英格（Vaihingers）对第二版《纯粹理性批判》67页之后的内容的解释并不是很有说服力（参见Kommentar.Bd.2，S.477ff.）。尽管科恩提供了清晰的描述（Cohen：Kants Theorie der Erfahrung，S.424ff.），但是他相信内感官超出了刺激（anders S.435）。帕顿在不将其追溯到模糊表象的情况下解释了康德的自身刺激理论。参见Paton：Kant’s Metaphysic of Experience.Bd.2，S.387-403，413ff.。还可参见G.Krüger：Über Kants Lehre von der Zeit，S.182ff.。自我意识与时间的关系这一形而上学问题，参见H.Heimsoeth：Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie (zuerst 1924). In: Studien zur Philosophie Immanuel Kants.Kant-Studien.Ergänzungsheft 71.Köln 1956, S.227ff.。对范畴的先验演绎的诠释，参见I.Heidemann：Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft.Kant-Studien.Ergänzungsheft 75.Köln 1958。关于内外刺激的文献综述和诠释，参见H.Herring：Das Problem der Affektion bei Kant.Kant-Studien.Ergänzungsheft 67.Köln 1953，bes.S.74ff.，auch 70。他以一种在笔者看来非康德的方式主张一种批判性－现实主义的立场，因为他认为时空性对象依赖于刺激，而后者又依赖于先验对象；在自身刺激的情况里，[根据赫尔林（Herring）的看法]自身刺激是先验主体通过自身刺激而将自己体验为经验性主体。对此可以参考笔者的评述：

Philosophische Rundschau 18（1971），S.111ff.,关于海德格尔对自身刺激的阐释特别参考第4段。

[56] Kr. d. r. V. B 156f. Anm.; XX, S. 270.

[57] XX, S. 223.

[58] Vorlesungen über Metaphysik. Hrsg. von C. H. L. Poelitz. Erfurt 1821. Nachdruck: Darmstadt 1964, S. 151.

[59] Kr. d. r. V. B 153f.: 知性 “在想象力的先验综合这个名称下，

对于被动的主体——它的能力就是知性——实行着这样一种行动，对此我们有权说，内感官由此而受到了刺激”。还可参见 B 151f。在第二版《纯粹理性批判》中，康德对想象力的抑制已经由海德格尔强调了：Kant und das Problem der Metaphysik. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1951, S. 146ff。

[60]《遗稿》中反复提及的自身设定和自身刺激之间的关系规定旨在提出一种对主体性理论的全新论述。

[61]《海德格尔全集》中的讲演录卷对当时海德格尔与康德对话的强度和丰富程度提供了富有启发性的新见解；它们是在海德格尔的出版物之外对这一对话进行描述和评估所不可或缺的。参见《海德格尔全集》：Bd. 21. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a. M. 1976. Bd. 24. Hrsg. von F.-W. von Hermann. Frankfurt a. M. 1975. Bd. 25. Hrsg. von L. Gorland. Frankfurt a. M. 1977。卡西尔从康德的角度批判地考察了早期海德格尔的康德诠释：Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Heideggers Kant-Interpretation. In: Kant-Studien 36 (1931), S. 1－26。还可以参考相对不那么详细的研究：H. Levy: Heideggers Kantinterpretation. In: Logos 21 (1932), S. 1－43。亨利希对海德格尔的康德诠释的考察保留了更多的历史距

离，并且强调了基本力量（Grundkraft）的问题：D. Henrich: Über die Einheit der Subjektivität. In: Philosophische Rundschau 3 (1955), S. 28－69。从海德格尔本人思想发展史角度对海德格尔的康德诠释的研究，参见 E. Coreth, Heidegger und Kant. In: Kant und die Scholastik heute. Hrsg. von J. B. Lotz. Pullach 1955, S. 207－255。以更加内在的方式对海德格尔与康德进行对话的发展的研究，参见 H. G. Hoppe dar: Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers. In: Durchbliche. M. Heidegger zum 80. Geburtstag. Frankfurt a. M. 1970, S. 284－317；此外还有 H. Declève: Heidegger et Kant. La Haye 1970, vgl. bes. S. 91－177。对海德格尔“康德书”的详细的评注式研究，参见 Ch. M. Sherover: Heidegger, Kant and Time. Bloomington/London 1971。目前已出版的讲演录涉及 1925—1929 年这一对康德诠释来说十分关键的早期阶段。

[62] M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik（参见注释 59), S. 98f., Bd. 21, S. 377. 此外，还可以参考 Kr. d. r. V. B 181f., 在其中康德提出一个范畴的图型法“不能被带入图像中”。

[63] Bd. 21, S. 352, 参见 399f.; 关于差异化的发展，参见 S. 391ff.。海德格尔强调了作为实体的图型法的持存性：Kant und das Problem der Metaphysik, S. 101f.。海德格尔在以下文本中对第一类比的呈现更加接近康德本人：Die Frage nach dem Ding. Tübingen 1962, S. 180ff.

[64] Kant und das Problem der Metaphysik, S. 127－142, auch Bd. 25, S. 408－424. 对此的诠释，参见 E. Coreth: Heidegger und Kant, S. 214－222, H. Declève: Heidegger et Kant, S. 144ff., 166ff. und D. Henrich: Über die Einheit der Subjektivität, S. 46－55。亨利希指出了与费希特、谢林、黑格尔的平行关系，参见 S. 55－60。观念论者将康德学说中的能力划分还原到一个本原上。出于这样的考虑，他们带着与海德格尔相似的观点批判地反对

康德。对早期费希特来说，构造时间的想象力是理论性自我的基础活动；从它生产性的活动中才出现了直观和知性的环节。在黑格尔看来，先验想象力实际上作为绝对同一性的理性自身，而绝对同一性会在显象中分裂为感性和知性这两种对立的能力。他们的思考以他们对自我意识的体系历史的构思为背景。费希特与黑格尔分别以不同的方式主张自我意识的自身关联性的自发性和自足性，无论这是一个实践性主体的自身关联性（它高于理论性自我和想象力，并且要在绝对者的视域中来理解它），还是一个理论性主体的自身关联性。谢林根本上不是在与康德对话，而是在与费希特交锋，他在《先验观念论体系》中，将审美的、无意识的、生产性的天才直观解释为主体性不同层次上的能力的统一，而绝对者就临在于天才积极主动的自身实现活动中。无论是康德还是海德格尔都不赞同上述看法，自我意识的历史对他们来说不依赖于上述观念论指导方针。

[65] II, S. 401, Kr. d. r. V. B 191f.

[66] 以一种非康德的方式，海德格尔曾试图在“敬重”的结构中证明想象力并在其中揭示实践理性的根据（Kant und das Problem der Metaphysik, S. 143－146, auch Bd. 24, S. 188ff.）。这对于我们对伦理自身规定的理解有非常重要的意义。从康德和海德格尔的立场出发去强调主观时间的规定，其实就是伦理定在在时间中的规定，这显然不是什么不可能的事情。不过海德格尔并未推进该思路。

[67] 海德格尔毕竟还是注意到了该指责，但他只是以自己并不是想要在想象力中寻求对其他能力的“一元一经验性解释”为由而搪塞了过去（Kant und das Problem der Metaphysik, S. 128f.）。对此可以参考康德对我们关于基本力量的认识的裁决：D. Henrich: Über die Einheit der Subjektivität, S. 30－39, 48。

[68] Kant und das Problem der Metaphysik, S. 171 ff.; Bd. 21, S. 338ff., 400ff.; Bd. 25, S. 150ff., 269f., 391ff. 海德格尔这里特别引用了

第二版《纯粹理性批判》第102页中的内容，根据康德在那里的说法，时空在“任何时候都必定会刺激起”对象之表象的概念。不过此处的“刺激”并不是作为术语来使用的，而是指“与其有关”或“规定”；这里和刺激理论没有关系。海德格尔似乎没有意识到，康德之所以要推进自身刺激的理论，是为了限制想象力的作用。早在1925—1926学期的讲课中，海德格尔就用他自己的理论来诠释自身刺激，不过那时他还没有强调想象力具有核心作用。这种对自身刺激的诠释或许一直持续到了1929年的“康德书”。自身刺激这一概念在海德格尔的写作中构成了主体理论的组成部分，对此可参见C.-F. Gethmann: Verstehen und Auslegen. Bonn 1974, S. 150-156。

[69] Kant und das Problem der Metaphysik, S.173. 同样还可参见Bd.21, S.341: “之前的自己给予自己（Sichgebenlassen）——以非主题化的方式——就是时间，而自己给予自己所给予的正是时间，即主体借自己来刺激自己。”

[70] Kant und das Problem der Metaphysik, S. 84, 198, Bd. 24, S. 207, 238 u. ö., Vom Wesen des Grundes. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1955, S. 42.

[71] 海德格尔也试图在与康德的纯粹统觉概念的交锋中保卫“主体

是原初时间”这一论题。关于这件事，此处只能稍作提示。康德通过他关于“持存常住的自我”（《纯粹理性批判》，A123）的论述，本身就指示了纯粹主体的时间性。这样一来，自我就被设想为持存着的，正如时间本身对于康德而言意味着持存性一样。康德认为纯粹的“我思”是超时间的这一观点，被海德格尔诠释为对自我的内在时间性的合理质疑。不过，纯粹自我就是时间本身这一论题却完全与之相容。按照海德格尔的看法，在进行认知活动的自我中，这一纯粹自我就是当下的东西。参见Kant und das Problem der Metaphysik, S.174ff., Bd.21, S.402, 405f.。但对于康德而言，纯粹自我既非处于内在时间之中，也不

是时间本身，而是判断中的逻辑统一性的原则，在其中并没有时间规定得到设想。

[72] Sein und Zeit. 8. Aufl. Tübingen 1957, S. 356ff., 338; 此外还有 Bd. 25, S. 18ff.。基础存在论不同于传统存在论的地方，参见 W. Marx: Heidegger und die Tradition. Stuttgart 1961, S. 93－121; O. Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers, S. 46－87。

[73] Bd. 24, S. 383, 431ff.; Sein und Zeit, S. 365: “当前的视野格式由‘为了此’（Um-zu）而得到规定”。海德格尔借此暗指的是上手的东西。而现成在手的东西则意味着某东西被视为一个在“现在”当中的东西。但这也无法确保客观性，就像人们在康德与休谟的交锋中可以看到的那样。

第二章 费希特早期哲学中的想象力以及自我意识的定在

想象力是自主体的一种本质性能力，对它的实存有关键作用。早期海德格尔的康德解释正是以该思想为根据；海德格尔希望在自己的解释中借助第一版《纯粹理性批判》来证明，想象力不是介于感性直观和纯粹知性中间的中介性能力，而是自主体的根基能力（Grundvermögen），是其他更专门的表象能力（比如感性直观和纯粹知性）的来源。但这样的一种延伸性解释受到了卡西尔 $^{[1]}$ 在内的许多人的批评，他们认为该说法与康德的理论不符。相反，海德格尔在处理想象力时所展现的意图显然让他更加接近德国观念论的理论；彼时海德格尔还未十分关注该流派的理论，因为它们对他来说只不过是各种关于绝对者的破坏性形而上学。在观念论传统中，早期费希特关于想象力的理论最接近上述海德格尔的根本思想，而且费希特的理论比海德格尔的康德解释在体系层面更加详细。在解释费希特的想象力理论时，我们还会关注它特有的奠基性特征。费希特在为知识学寻找根据以及为自我意识勾勒体系性历史时，都动用了一种方法：用主体性理论来为它们奠基。这两种奠基形式都不属于海德格尔的计划，尽管他的早期工作（不同于他后来的自我解释和再解释）也旨在构想出一种主体性理论，其思考的对象也就是作为在世存在的具体的主体性，以及真正地属于该主体性的存在论规定。

因此，这一章将考察早期费希特关于想象力的同样根本且体系性的详细理论及其在主体性理论层面的独特意义。首先，我们将在这一理论中展示想象力的本原性内容规定。其次，我们会处理理论自我意识的体系性、观念历史，并将想象力解释为其基础。最后，我们将说明，根据费希特，想象力是如何作为一个奠基性事实而被包含在意志里的，自我意识的存在是如何在本原上得到规定的，以及费希特直观地遵循了哪些自我意识模型。

一、费希特的想象力的奠基性规定

费希特在论述自己早期的想象力理论时是从康德哲学出发的。对康德而言，想象力总体上是“把一个对象甚至当它不在场时也在直观中表象出来的能力”（《纯粹理性批判》，第二版，151页）。因此想象力一方面成了再生的能力，借此我们在记忆中唤起尤其是关于经验性直观的图像。另一方面，想象力又是生产性的能力，借此我们从被给予的要素中带出新的图像。因此想象力可以为我们带来经验性的产物，比如在没有引导性原则的情况下，任意地重新组合经验性直观内容，比如表象出传说中的生物；想象力同样可以作为审美的想象力，受到鉴赏原则的引导，表象出美的图像。生产性的想象力同样可以在先天直观杂多的规则引导下被组装成新的形象。这一方面发生在数学里，尤其是在几何学形象的构造中；另一方面发生在先验哲学中，当想象力构造出先验图型法，亦即直观的“草图”（Monogramme）时，它们的规则特征总是基于范畴的调节性综合统一。

费希特本质上继承了康德的这一根据性区分，却用另一种方式规定了先验想象力的作用。在费希特1794—1795年出版的《全部知识学的基础》中，想象力在本原的意义上被规定为理论自我的根基能力。根据建立在理论知识学原理基础上的长篇演绎，“自我通过非我而设定自身为受到规定的”[2]，非我作为观念性规定，是第一个奠基性的“事实”（Faktum）（参见《费希特全集》第I部分，第2卷，362页）[3]。但是我们无法通过单纯的知觉来指明这一事实，仿佛它是被给予的；相反，它只能体系性地被推导和把握，它的奠基性意义在于确证了理论知识学的原理。它的现实性成分并不能被消解为在演绎过程中确立的纯粹反思。尽管它在主体借由想象力所执行的各种具体的表象方式中才表明自己对主体而言是主体本有的现实性成分。只有借此才能保证，《全部知识学的基础》“理论部分”中的先行的困难演绎不是空洞的公式，而是应该被理解为理论自我的可能性条件，就像先验哲学家所知道的，理论自我只有在想象力的根基能力中才是现实的，只有在想象力的现实中才是就其自身而言现实的。这样一来，相比康德，费希特就为想象力在体系中分配了更高的作用：它作为理论自我的核心，不仅中介感性直观和知性，还构成了它们的根据与来源；它不再只是经验的可能性条件，或者换一种视角来看的精神能力，而是根基事实（Grundfaktum），舍此则自我不

可能具有统一性，尽管自我显然不可能实际体验到这种根基事实，它始终保持为无意识的，因为正是它使得对象意识和自我意识成为可能。

费希特认为，在先验的意义上，也就是在奠基性的主体性理论的意义上，该想象力具有生产性和再生产的活动；该规定是对康德理论的再诠释，并且涉及绝对的正题、反题、综合（参见《费希特全集》第I部分，第2卷，359页）。自我在无限的活动和限制性这二者的关系中理解其自身，而该关系同时影射着一种自身关系。自我是朝无限前进的活动，与此相对立的是自我所不是的东西，原则上也就是非我；每一方都在他者中发现自己的界限，二者以相互对立的方式“汇合”（Zusammentreffen）。但界限是作为摇摆而非固定的东西被设定在自我自身当中；它并非现成在手的东西，因为自我是普遍灵活的，对它来说不存在什么现成的东西；自我中的一切，包括其界限，毋宁说都是由自我自身所构造的；这种在自我中对界限的积极的设定，同时是对立面被“结合”（Zusammenfassen）[4]在界限中。[5]费希特认为对界限的设定是由生产性能动想象力的“绝对正题”实现的。就我们关注的是借摇摆的界限而对对立面的区分而言，想象力的活动还是反题的；就自我和非我在界限中同样得到结合而言，想象力的活动也是综合的；费希特提出后两种活动类型是再生的——这里没有心理学的意味，借此费希特的意思是它们以生产性的活动为前提并且在它们中得到重现。正是自我的活动的这种限制性关系构造令一个不同于自我的东西的表象成为可能，比如自我中的世界杂多的表象，并且还令自我产生了一个作为有限者的、不同于世界杂多的自身的表象成为可能。想象力同时为二者提供了基础。

在想象力的奠基活动中，如上所述，存在一个自我与自己的原初自身关系。一方面，自我在自身中设定了一个介于无限能动的自己与非我之间的摇摆的界限；另一方面，作为整体的自我与作为自身构成性环节的自我相关联，从而达到自身关联。这一自身关联并不意味着以主题化的方式把自身表象为一个对象，因此不属于主体-客体-关系的自我意识模型；它是令该关系和该模型首先得以可能的条件；这种自身关系不会受到当时以及如今仍时常被提及的问题的挑战，比如

自我在自身表象中的无限重复问题，或者仍属于主体-客体-关系的自我意识模型中的自我意识规定的循环问题。[6]该基础性自身关系毋宁说是直接的，它既不会成为意识的主题，也不会被心理意识到，比如作为限制性关系构造的固有组成部分，而根据这种结构，想象力在奠基的意义上是能动的。想象力只有以该自身关系为基础才是有意义的，才能被设想为理论性自我的核心。尽管费希特尚未明确区分该类型的奠基性自身关系与主体-客体-关系的自我意识模型，但它显然意识到了这种区分，它是自莱因霍尔德之后的观念论者与后来的新康德主义者共同的关注。

对费希特来说，想象力作为理论性自我意识的核心，构成了对各种理论表象能力的体系性展开的基础，而这些能力又是对世界杂多的意识表象（即客体）与对主体自身的意识表象的前提。[7]想象力作为赋予意识表象活动以可能性的根据，在自己的活动中保持为无意识的。这一无意识性对费希特来说首先显然不是心理学意义上的，而是要在奠基性理论的意义上来理解；赋予意识活动以可能性的根据无法以相同的方式被意识到。只有当想象力的活动涉及对象世界时，这种无意识性的思想才具有一丝心理学的色彩。因为想象力以无意识的方式产生它的表象，进行表象的自我就和被表象出的对象区分开来了；自我在对象表象中不知道自己的构造活动，只有哲学家能够认识到自我的活动的整个结构。该观点构成了主观观念论的自然概念和自然哲学的基础，一如费希特的设想以及谢林对该设想的

落实。

对真实客观世界的表象及其根本规定和范畴在费希特的理论里都起源于想象力。他在《知识学第一导论》里说：“物绝不是别的，只不过是通过想象力把一切这种关系综合起来罢了。”（《费希特全集》第I部分，第4卷，202页）而“这种关系”根本上指的是借范畴对一般的物所做的形式规定。费希特同样在个别范畴身上巩固了该观点，比如在《略论知识学的特征》中，他说：“所谓的效用性

范畴表现为仅仅在想象力中产生的范畴。”（《费希特全集》第I部分，第3卷，188页）尽管费希特同意康德所言，即一切范畴只有借助想象力的图型法才能获得认识，但是范畴对康德来说不同于费希特的设想，它可以在独立于这种图型法的情况下得到设想，即使没有借此获得对存在者的认识。康德提出统觉的综合统一构成了判断形式、范畴以及客观性构造过程的原则，但统觉的综合统一的功能在费希特那里属于先验想象力。它通过判断中的系词提供综合（参见《费希特全集》第I部分，第3卷，184页），是范畴表象的根基能力，而且在进一步考察中会被指明源自时间，从而也就是对一般物体或者客体产生表象的根基能力。范畴这里指对客体或者物的根本规定；它们不似根据那样在费希特那里具有更本原的作用，而只是对原初行动与自我关系的抽象形式规定，只在理想情况下仍先于想象力的自发性。

想象力是对真实客观世界的表象与范畴的根据，在表述该观点时费希特在《全部知识学的基础》里参考了“我们时代的一位伟大的思想家”（《费希特全集》第I部分，第2卷，368页），而我们可以在《略论知识学的特征》中知道这里指的是迈蒙（Maimon）。迈蒙在那里提出的理论让人想起休谟，他认为因果关系是一种“错觉”，关于因果关系的客观含义的想法只是想象力的产物（参见《费希特全集》第I部分，第3卷，189页）。[8]费希特并没有采取这种怀疑的态度，认为这是一种“错觉”，他和康德一样认为包括因果性在内的一切范畴都具有客观的含义，但费希特接受了迈蒙关于想象力作为主观奠基的思想。通过对不同动机所做的生产性联想产生了费希特的核心原理，即范畴作为客体与物的根本规定，其来源

是作为理论性自我的核心的想象力。

费希特直接认为这些范畴就是奠基性的时间规定。而这以想象力对时间的构造活动为前提。想象力位于各种相互冲突的东西的“摇摆”中间，介于无限者和有限者中间，也就是自我的无限活动不会僵化地被限制。就像费希特在《全部知

识学的基础》里所说，想象力“将自我的状态”展开为“时间－瞬间”，尽管并不会保持超过“一个瞬间”，因为想象力的存在不能脱离对立双方的可规定性的摇摆——唯一的例外是在一个“崇高者”面前感到“惊叹”时作为一种离心的情感状态（参见《费希特全集》第I部分，第2卷，360～361页）。[9]想象力在这一“瞬间”的摇摆（在费希特的描述里这当然是一种“展开”，也就是一个短暂持续的阶段）后获得了规定，而随后又会在一个更进一步的短暂阶段重新出现介于对立双方之间的摇摆。想象力由此在摇摆与规定的交替中构成了（作为“时间次序”的）时间表象的规定（参见《费希特全集》第I部分，第3卷，206页），作为各种显明的短暂体验阶段的相继次序，这些阶段以彼此有别却又相邻的方式排列。摇摆与规定之间的阶段性交替有一个最终的目的，即“对表象者的表象”（《费希特全集》第I部分，第2卷，361页），也就是自我的得到了充实的理论性自身关系。只有在这种借由想象力或者理论性自我而实现的时间构造活动的基础上，康德所拟定的特定意义上的时空作为直观杂多的规定才是可能的。

费希特对三种著名的体验性时间样态（当下、过去、未来）的使用同样以他将时间理解为体验阶段的先后相继性为根据。[10]想象力构成了时间，它令我们能够将自己的时间效用性理解为连续流动的（参见《费希特全集》第I部分，第3卷，339页）。这种流动将自己划分为各种体验性时间样态。费希特认为，从意志自由地设定目标及其实现的角度来说，未来在这些样态中具有优先性。就像费希特在《自然法权基础》中所强调的，因为“自由总是被设定为属于未来”（《费希特全集》第I部分，第3卷，357页），所以想象力构造了时间；具体的个人将自己理解为在时间中行动与意愿的存在，它将对自己来说本质性的筹划放置在未来的时间视域中。我们可以从中看到后来海德格尔对此在之未来性的理论特征的体系性预示，只不过费希特并没有从他的主观观念论预设出发详细陈述个人或者此在的时间性及未来性的学说。

二、费希特的自我意识历史中的理论性自我的基础能力——想象力

一旦将想象力确立为奠基性事实，知识学的理论部分就成了一个“人类精神的实际历史”（《费希特全集》第I部分，第2卷，365页）；我们通过想象力的事实获得了一个进入该历史的“入口”（参见《费希特全集》第I部分，第2卷，365页）。费希特借此提出了第一个关于自我意识的观念历史，这构成了所有德国观念论者的奠基性主体性理论纲领。在这段历史中，表象能力及其活动还有由它所构造的东西都应该被放在体系的先后次序中，以起源学的形式从唯一的本原中发展出来。持经验主义-感觉主义立场的德·孔狄亚克在1754年出版的《感觉论》中先行表达了与纲领相同的立场；孔狄亚克借用皮格马利翁的主题想象了一座人类雕像，在这座雕像上，以嗅觉为基础，一个又一个的能力在时间次序中觉醒并成功地苏醒为能动性。[11]也就是能力的先后连续的静态性被消解为在时间中发展的动态性。波奈（Bonnet）以及恩斯特·普拉特纳（Ernst Platner）（在他的《哲学箴言》中）都采纳了这种起源学发展的观点。[12]尽管普拉特纳坚定拥护经验主义的立场，但对他来说“人类认识能力的实际历史”正是逻辑，也正因如此，费希特在他的逻辑与形而上学讲座（从1794—1795年起）中深入地讨论了普拉特纳。因此，普拉特纳的《哲学箴言》很可能是费希特构想“人类精神的实际历史”的背景。

费希特构想的自我意识的观念历史，在《全部知识学的基础》（1794—1795）中只构成了知识学的一部分，但在《用新方法阐述的知识学》中却几乎构成了整个先验观念论。[13]该历史要解决两个根本性的主体性理论任务：一方面，如前所述，它要从一个本原出发，体系性地、起源学地发展出各种表象能力及其活动。18世纪的经验心理学没有在这方面取得成功，黑格尔嘲笑其带来了“装满一整个麻袋的能力”[14]。感觉主义者在感受性能力的基础上描述各种能力的经验性活动的接连展开，这显然不是费希特的计划，因为感觉主义的方案并不追求体系性以及从一个唯一的本原出发的发展。另外康德在《判断力批判》中对各种根基能力的体系性协调也无法达到费希特所设立的目标，因为首先康德的这些根基能力不是发展自一个唯一的本原，而且他始终只是用静态的方式对这些能力做出安排。莱因霍尔德诉诸“意识的事实”的计划同样是不恰当的，因为奠

基性事实对费希特来说其本身必须被演绎出来。先验哲学不同于人类学以及心理学的关键地方恰恰就表现在费希特对前述立场的拒绝当中，而根据费希特，只有先验哲学能够实现从唯一一个本原出发来展开各种能力的计划。先验哲学只通过先验的构思来获得自己的体系性安排，人类学与心理学则必须借助先验哲学才能获得它们的科学基础。

另一方面，自我意识的先验历史还应该展示从事观察的自我如何在各种层面上发展自己的能力以及展开自己的活动，以及自我-对象间的关系是如何一步步逐渐被主体化直到达到自身关系的充实结构，从而令自我-对象关系被完全转化为自我-主体关系。这里对于从事观察的自我与被观察的自我间的根本区分是必要的，无论前者是否以及如何在最终阶段成为自为的，而后者在费希特眼中则代表完整发展的自我的最终构造，也就是哲学家的经过发展的自我。费希特还提到过被观察的自我（也就是“自为的”自我）与“观察者”、“观看者”或者“我们”之间的区别，而“我们”则是借助特定方法来观看被观察的自我的发展的人（参见《费希特全集》第I部分，第3卷，169页起）。上述主要在《略论知识学的特征》中得到描绘的规定显然先行地指出了谢林在《先验观念论体系》和黑格尔在《精神现象学》中所做出的类似区分，它对我们借科学方法构建自我意识体系历史的计划非常重要。这一工作的目的论本原在自我意识的各种层面上展开，该本原正是得到充实的自我意识的概念。[15]

费希特在这里明显是按照自我意识的自我关系的反思模型来思考的。

自我首先做出一个行动（Actus），而只有哲学家知道该行动是以何种方式归属于自我的。它自身“遗忘自己”或者在展开行动的过程当中迷失了，它是在缺乏本有意识的情况下实施该行动的（参见《费希特全集》第I部分，第3卷，159页、169页、175~176页等）。它只有在对这一行动进行反思时才对自己产生了一定的认识，才意识到自己是该行动的实施者。而该反思又是一种自发的行动，其作为实施者的主体起初依然对自身一无所知，只有在新一轮的反思行动中才会意

识到自己；基本上我们可以无限地推进这一反思的阶段化，而无须最终达到一个能动主体的自身认识活动。费希特首先在《知识学新说》（1797）中明确而详细地阐述了对自我表象中自我预设的无限重复的反对意见，他在书中给出了理智自我直观作为解决方案；在该理智自我直观中，自我是以直接而非感性的方式呈现为从事直观与被直观的东西的统一，因此并不分裂为一个无意识的行动主体与对此进行反思和主题化的自我，但后者同时也是更高层次中能动的行动主体从而有别于自己。[16]而如果想借助反思来获得自身关系，那么从费希特的解释，尤其是从《略论知识学的特征》的解释里可以看出，这还无法规定自身关系的类型。感知或感觉的主体通过反思自身而获得自身感觉，这一直接感觉的主体在对自身进行反思时就变成了时间性和空间性的直观主体了。费希特在第一版《全部知识学的基础》中显然还没有怀疑通过反思产生发达而复杂的自身关系的可能性。

费希特从理论性自我也就是想象力的根基事实当中推导出我们上文所概括的自我意识的观念历史。其他的理论性表象能力与表象活动则是借助反思阶段化而作为自我的诸规定得到了发展。我们不禁要问，费希特是否借此将想象力理解成了人类精神的根基力量？而根据康德，这是无法得到认识的对象。自我意识历史的本质性基础是生产性的或者“创造性的想象力”，而费希特有时同样会用“精神”来称呼它[17]；它是意识和自我意识产生的可能性条件。根据《略论知识学的特征》和《用新方法阐述的知识学》，在想象力介于对立面的“摇摆”遭到扬弃后，自我赋予自己的最初规定，是对一个限制者的感觉；自我借此关联于自身中的异在，

而这原则上也是非我对自身的关联，但是在其中还尚未以自为的方式进行感觉，而只是与一个异在相关联。如果自我意识到自身是一个进行感觉和感受的东西，那么它就感觉到了自身。费希特由此认为这种自身感觉是借助自我的自反的相关性，也是借助广义上的反思而出现的。他没有明确地说这种自身感觉必须根据作为主-客-统一的自我意识模型来规定，因为明确的主-客-统一显然包含两个相关联的组成部分的表象、划分与结合，但这在这里没有发生。然而，费希特并

没有把自身相关的要素的直接感觉统一特征与主-客-统一的模型区分开来，前者只是在描述上或者概念上而非在体验中得到区分，而费希特延续莱因霍尔德的设想，将主-客-统一的模型视为自我意识的根基结构。自我发展的这些初级阶段，亦即感觉或者自身感觉，在1794—1795年的《全部知识学的基础》中，属于对“实践科学”的奠基（参见《费希特全集》第I部分，第2卷，385页），它包含了一个独立于理论部分的自我意识历史。此时自我意识的历史仍然由两条独立的线索构成 $^{[18]}$ ，但费希特后来放弃了该想法，转而采取了统一、连续的论证思路。

借由反思，感觉性自我在自身内获得了另一个限制性相关的活动星丛，费希特在《用新方法阐述的知识学》和《知识学新说》中将其规定为直观活动。自我在直观活动中能动地“感觉到”自己（参见《费希特全集》第Ⅳ部分，第2卷，73~74页）。在《全部知识学的基础》里，这是在理论性自我意识历史中第一个被演绎出来的表象能力及活动。直观是生产性表现力的一种特定的活动，或者按照费希特后来补充的说法，是一个积极的“带有方向的直观”（Hinschauen）（《费希特全集》第Ⅰ部分，第2卷，371页）。但该行动对于行动的自我来说是无意识的，因此被直观到的东西对它来说是一个它自身的他者；这东西对自我来说是一个被直观到的对象。在《略论知识学的特征》中费希特进一步将该直观与对康德口中被给予的杂多的直观联系在一起，只不过在费希特看来，这种直观是从自我意识的历史中推导出来的。

费希特在《全部知识学的基础》中提出知性来源于直观，尽管他后来改变了看法。想象力告别“摇摆”状态并在直观活动中被规定为一个特定的表象活动，为此，一种进行固定的能力，即知性的能力，是必要的，否则根本不会有任何特定的直观（参见《费希特全集》第I部分，第2卷，374页）。费希特认为知性是在理性指导下的“绝对的抽象能力”（《费希特全集》第I部分，第2卷，382~383页），跟康德一样，费希特将判断力插入二者中间。这里的关键在于，康德认为感性直观和知性共同的“根源”必定是不可知的，但费希特却对此给出了明确的

说法：这“根源”就是想象力。黑格尔以相同的方式（尽管是在思辨的基础上）提出想象力作为根据是感性直观和知性的绝对同一性，二者都从其中获得了自己片面的能力。另外可供对比的是海德格尔的观点，他在重构康德的理论时，在传统现成在手的存在论基础上指出想象力是真正的（尽管是有限的）自主体，从其中诞生了感性直观和知性的具体模式。对费希特来说，以起源学的方式得到规定的主体性依然是有限的。因为想象力在他那里不是根基力量，所以它不是奠基性实体的本质属性；自我是事实行动或者纯粹行动，不是就其自身或者来自其自身的持存的东西；想象力是活动的一个限制性的关系网而非动态的属性。然而它在费希特眼中是理论性自我的本质规定，它对理论性自我来说只能作为被演绎出来的奠基性“事实”而得到认识。它本身是无法被体验的，但它作为自我意识历史的开端，却是活动、感觉、直观、思维活动以及自身表象的可能性条件。尽管它只能在概念-本质规定中得到纯粹的把握，但是它作为观念性条件构成了事实层面心理体验的根据。

三、费希特自我意识历史中的想象力和实践性实存

在费希特看来，想象力或者理论性自我不具备独立且有自我意识的定在。有限自我的真正规定在他眼中是意志，而意志只有在伦理和法权人格的个体身上才具有实存。根据《用新方法阐述的知识学》，在对意愿活动进行规定时，想象力是必要的，因为“意愿活动是一个自发的规定活动，

一切规定活动都受到想象力的中介”[19]。它构成了对内容的直观和思维活动，而内容则是意愿活动的目的；当然，它们也生产性地形成了主体间关联中法权行动和伦理行动的杂多可能性。[20]将世界杂多与各类可能性还有我们对它们的干预这三者表象为义务及其满足的“质料”，这些表象都必须要追溯到想象力。费希特的理由并不涉及意志及其外在对象间的关系，而是涉及主体性自身的结构。费希特早在《全部知识学的基础》中就曾经解释道：“如果在自我中没有实践能力，那么，理智就不可能存在。”（《费希特全集》第I部分，第2卷，410

页）这里的理智意味着理论性自我，因此理论性自我就通过实践自我得到奠基，并且只能通过意愿活动来实现自己的动机。“如果自我不是理智，那就不可能有对自我的实践能力的意识。”（《费希特全集》第I部分，第2卷，410页）因为理智，或者说理论性自我，从而根本上也就是想象力，在自身中表象出了一个活动的界限，避免了在实践中自我的活动上升到无限，从而不再能够自反地回到自身；由此产生了实践自我的有限的自我意识以及一般意义上的自我意识。意志借助理智（因此也就是通过想象力）意识到自身，理智、理智的表象活动以及由此出现的理论性能力和活动，都被整合进实践自我（或者说，意志）及自身相关性的复杂结构中。

自发性与自由，以及——特有的——伦理与法权自身规定都本质地属于实践主体的结构。意志造成由绝对自发性实施的行动，也就是说这个行动是纯粹源自其自身的，从而同样也是源自自由，不受外界规定的；这一自发性的规定性以及法权和伦理上的自由的规定性对主体来说，并不是简单现成的东西；主体在这些规定的视域内获得其本有的自身理解与自身关系。这样在费希特看来，一方面自由是“一切存在和一切意识的条件”[21]，另一方面自由“能够在没有意识的情况下发生”[22]。自由作为绝对的自发性是有自我意识的自我的基础，但是自我也必须知道这个自由是它自己的自由，这就让对界限的设定活动落在了能动的自我当中，这样的自我是一个已经折返回自身的有限的自我意识。想象力同样参与了该过程：“想象力及其整个功能不过是将自我的行动视为其规定活动的可能性。”[23]这同样适用于实践-伦理的自我，对自我来说，其伦理法则是其意志同一性的法则，亦即在各种行动中维持其自身为同一的法则。此外，这还适用于作为法权人格的实践自我，它的自由是在外界环境中行动时受到法权调节的自身规定。想象力规定了目的导向与伦理的行动的内容，并且将环境的外部杂多当作生效范围，以生产性的方式带来面前，这样一来，纯粹实践自我，或者纯粹意志，就借助想象力的表象而成为具体的法权或者伦理个体人格；其他的本质性条件还有他人对主体成为自由自发的主体的“要求”，以及不同人格彼此间的相互“承认”。[24]如前所述，想象力在主体间性的表象中依然发挥着作用。这样，个体

人格的自我意识的具体存在就在由哲学所把握到的起源中构建了自身；费希特比康德更清晰地重构了这一系列促使纯粹实践的或者理论的自我成为具体实存的自我（即人格）的附加规定的步骤。这种存在对费希特来说不是内容上中立的模态规定，而是像他后来时不时强调的那样有别于纯粹心理上的现成在手状态，必须要被规定为人类的具体存在方式。[25]

这样一来，想象力对早期费希特来说就构成了纯粹理论性自我的核心，不过并不像海德格尔后来对康德理论的进一步发挥那样，费希特不认为想象力是真正的自主体。然而想象力对（仍然意图把某个具有规定的东西当作自己的目的的）意志来说是生产性表象活动的本质性环节，因此从属于复杂的实践性自主体。想象力作为一个本质性规定，促使哲学反思中的纯粹自我成为具体的和行动的个体实践性的自我，或者成为实存着的个体人格。想象力是在纯粹自我——或者更精确地说，纯粹意志——中的自我意识的前提条件，因为它给无限前进的活动设定了一个在自我中的界限，从而令自我在它的活动中折返回自身并且反映回自身。此外，想象力还构成了个体人格的具体自我意识以及对主体间实存的意识。

费希特在重构自我意识结构时遵循了反思模型，不过就其自身而言它还无法确定自主体通达自身的方式。在界定纯粹具体自我的自身关系这件事情上，费希特采纳了受到莱因霍尔德所强调并且在整个德国观念论和新康德主义中都受到青睐的自身关系类型，即主体－客体－关系，或者更确

切地说，是主-客-统一。费希特清楚地认识到该自我意识模型的困难之处，即自我在表象自身时所陷入的不断预设自己的无限重复，或者在定义自我意识时出现的循环。他试图通过采取对自身的智性直观来避免这些困难。在智性直观中——一如在基础自身感觉中——自我直接意识到自身；自我直接地作为相匹配的东西被给予自身，或者它直接将自身直观为一个东西或者自在的某东西。这里并没有被主体化直观到的客体与被主体化直观到的主体之间的区分，而且也不会事后将二者作为具有相同权利的关联环节而结合在一起。此外，实践性自我和具体

人格的意志自身关系尽管被费希特视为主体-客体-关系类型的产物，但是一方面，只要仔细观察就会发现这里并没有主客间的对称或者统一发生，作为主体的自我与作为客体的自我毋宁说在内容上始终是不对称的，因为被筹划的自主体作为被追求的目标和从事筹划的自主体在含义上是不统一的。另一方面，这一自身关系类型毕竟在内容上比主体-客体-关系的形式骨架要更加丰富与复杂。因此费希特在他那令我们联想到海德格尔的陈述中描述性地使用或者至少暗示了这些其他自身关联方式与自我意识模型，但并没有刻意从理论层面去发展它们。因此早期费希特以及早期海德格尔的思考为考察迄今为止鲜有人探索的道路与主体性理论的可能性提供了丰富的启发。

[3] 关于早期费希特的想象力理论，参见下列奠基性的著作：W. Janke: Fichte. Sein und Reflexion-Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin 1970, S. 145–161。此外，关于“事实”概念的获得，参见评注：D. Schäfer: Die Rolle der Einbildungskraft in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–1795. Diss. Köln 1967, S. 121–136。关于先验哲学中的事实问题，参见 U. Claesges: Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–1795. Den Haag 1974, S. 91ff.; F. Duyckaerts: L’imagination productrice dans la Logique transcendantale de Fichte. In: Revue philosophique de Louvain 50 (1952), bes. S. 245ff.。

XXVf.；其他被提到的段落还有 Fichte GA I, 2, S.368f. Anm.。关于迈蒙思想的独创之处（这构成了康德到费希特的思想转变的一个阶段），参见 A. Engstler: Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990。

注释

[4] GA I, 2, S. 350, 356ff. u. o.; GA I, 3, S. 204f.

[9] 借助想象力所完成的时间 - 图像化，尤其是进一步的陈述，参见 W. Janke: Fichte（参见注释3），S. 156ff。

[1] E. Cassirer: Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Heideggers Kant-Interpretation. In: Kant-Studien 36 (1931), S. 1-26.

[5] 关于费希特错综复杂的演绎，参考下列关于费希特方法的启发性陈述：W. Janke, Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluß an die Methodenreflexion in Fichtes Grundlage 1794-1795 § 4 (GA 1, 2, S. 283-285). In: Fichte-Studien 1 (1990), bes. S. 13ff.。此外，还可以参见舍费尔的评论：D. Schäfer: Die Rolle der Einbildungskraft (参见注释 3), S. 29-120; 也可参见 T. P. Hohler: Imagination and Reflection: Intersubjectivity. Fichte's Grundlage of 1794. Den Haag, Boston, London 1982, S. 25-46。

[10] F. Inciarte: Transzendentale Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus. Bonn 1970, S. 78 - 102.

[2] Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe (im folgenden: GA). Hrsg. im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965ff., Abt. I, Bd. 2, S. 362, 285, 287 u. ö.《全部知识学的基础》这部作品及其中的思想的产生过程，参见 R. Lauth: Die Entstehung von Fichtes "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" nach den "Eigenen Meditationen über Elementarphilosophie". In: Ders.: Transzendentale

Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski. Hamburg 1989, S. 155－179.

[6] 此处可以参考笔者的研究：Typen der Selbstbeziehung. Erörterungen im Ausgang von Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: Systeme im Denken der Gegenwart. Hrsg. von H.-D. Klein. Bonn 1993, S. 107－122。

[11] E. B. de Condillac: Traité des Sensations. 2 Bde. (Paris und) London 1754. 关于在同时代主题背景下的雕塑—形象的相关内容，可参见以下著述的导论部分：L. Kreimendahl zur deutschsprachigen Ausgabe von E. B. de Condillac: Abhandlung über die Empfindungen. Hamburg 1983, S. XXXIII ff.。

[7] 关于早期费希特哲学中先验想象力的体系性作用及其与智性直观的关系，参见下列概述：H. Heimsoeth: Fichte. München 1923, bes. S. 101 ff.。更加详尽的诠释参见 G. V. Di Tommaso: L'immaginazione trascendentale nel primo Fichte. In: Il Pensiero N. S. XXVI (1985), S. 71－95; auch ders.: Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nelprimo Fichte. Rom 1986, bes. S. 58－62。

[12] E. Platner: Philosophische Aphorismen. Erster Teil. 3. Aufl. Leipzig 1793, bes. S. 19. 费希特的计划以及普拉特纳在观念论自我意识理论语境中的背景，参见 X. Tilliette: Geschichte und Geschichte des Selbstbewußtseins. In: Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie-Societas Hegeliana Jg. 1983. Köln 1983, S. 92ff.。费希特对“人类精神的实际历史”的规定，以及与思辨观念论的关系（这一点不应被否认），参见 C. Cesa: Contraddizione e Non-Io: Problemi Fichtiani. In: Teoria VIII (1988), bes. S. 68ff.。

[8] Sal. Maimon: Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus. Berlin 1794, z. B. S. X

[13] E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln 1986, S. 260ff.

[14] G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke. Histor. -krit. Ausg. Bd. 4, S. 237.

[15] 谢林跟随费希特的观点，认为反思阶段化是前进（参见下文），而且将得到充实的自我视为天才。黑格尔在《精神现象学》中所提出的阶段化不再是反思的阶段化，而是确信（Fürwahrhalten）的方式，按照以范畴次序为根据的逻辑（1806年起）被结合在一起，也就是以辩证的方

式结合；它的目标是绝对知识的概念式自身把握。

[16] 与迪特·亨利希（Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a. M. 1967）一样，卡伦·格洛伊指出了自我意识反思模型会遇到的困难，他认为费希特正是因为看到了这个困难，所以后来转而主张一种纯粹无主体的、非自我意识的、非自我中心的生产性的活动。那么根据这种看法，自我-指称在费希特的理论中就被废除了。参见 K. Gloy: Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. In: Fichte-Studien 1 (1990), bes. S. 45–63。尽管费希特在 1797 年后的解决方案是一个自成一派的理论，但他和青年谢林一样在此基础上发展了自身关系类型和反思活动的自身接近（Selbstzugang），尽管这不再是典型的方案。因此在笔者看来，二人以不同论述方式发展了自我中心的理论（参见下文）。同样也是以亨利希所提出的问题为

起点，反对自身关联性的悖论命题的施拉德以语言分析哲学为对照，提出了费希特在《全部知识学的基础》中的自我意识的自身关联性的条件与规定，参见 W. Schrader: Überlegungen zur sprachanalytischen und transzendentalphilosophischen Ich-Theorie. In: Der transzendentale Gedanke. Hrsg. von K. Hammacher. Hamburg 1981, S. 107－117。

[17] J. G. Fichte: Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie. In: GA II, 3, S. 334ff.

[18] 乌尔里希·克雷斯戈斯（U. Claesges）试图在自己的诠释中将它们结合起来，但他赋予实践的部分更优先的地位；参见 Geschichte des Selbstbewußtseins（参见注释3），S. 110－152。关于《全部知识学的基础》中对理论和实践部分的划分的起源与作用，参见 C. Cesa：Zum Begriff des Praktischen bei Fichte. In: Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für K.-H. Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, bes. S., 464ff.。

[19] J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chri. Fr. Krause 1798－1799. Hrsg. von E. Fuchs. Hamburg 1982, S. 213.

[20] 参见上书，S.232，也可参见 etwa S.206f.，210 u.ö.。

[21] Wissenschaftslehre nova methodo (参见注释 19), S. 46.

[22] 参见上书，S.53；参见上书，“自由无法在没有智性的情况下得到设想”。

[23] 参见上书，S.208；参见同一页：“一切意识的基础都在想象力当中。”

[24] 关于费希特的承认和要求的理论，参见 L. Siep: Methodische und systematische Probleme in Fichtes “Grundlage des Naturrechts”. In: Der transzendentale Gedanke. Hrsg. von K. Hammacher. Hamburg 1981, S. 290－306 sowie ders.: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Freiburg/München 1979, bes. S. 26－36。同时也可参见 E. Düsing（参见注释 13），bes. S. 240－289。

[25] 参见下列清晰的陈述：W. Janke: Fichte（参见注释3），S. 59ff.。

第三章 是否存在一个自我意识的循环？：概述从康德到海德格尔的典型立场与自我意识模型

“自我意识的循环”在今天通常是十分严重的指责，提出这类指责的人意欲剥夺自我意识与主体性的独立存在。根据亨利希的相关说法，图根哈特（E. Tugendhat）借助上述指责对古典自我意识理论展开的批判以及该指责收获的广泛赞同都能证明笔者上文所述。[1]该指责不仅涉及从康德到黑格尔的德国古典哲学中的奠基性理论，或者20世纪的各类主体性理论，而且关乎一切对主体性理论的体系性研究。因此我们有必要更仔细地考察这个指责，而这令我们看到它本质上有两个变体，同时这也能帮助我们更精确地规定该指责所针对的是什么类型的循环。人们借“自我意识的循环”描述的通常是这样一种情况：一个自我意识（或者自我）以表象的方式把握自身，但自身表象的活动必然已经预设了它自身。更详细地说，该想法带来了对无限重复的指责，而无限重复之所以会出现是因为自我在自身表象中已经预设了自身，或者说该想法带来了对自我在自身表象中的无限回退的指责。在自我把握其自身时，自我必然已经作为该行动的主体而被预设了；如果它将自己表象为该行动的主体，那么它对于这一自身表象来说就必须再一次被预设，如此以至无穷。吉尔伯特·赖尔（G. Ryle）将该思考称作自我的“体系性逃逸”论证。[2]当人们打算在概念上规定或者界定自我（或自我意识）的表象性自身关系时，人们必然已经使用了那一构成自我意识之特征的自身关系的界定性规定，而自我意识恰恰就是在这里首先需要得到界定的东西。在方法论层面重复了“自行对自身的表象”（Sichselbst-Vorstellen）这个事件所处的事实层面所发生的事情，即自我意识或者自我总是已经“先行一步”。该循环在方法论上是一个定义中的循环，它揭示对自我（或自我意识）进行定义的尝试的失败之处：根据这种对循环的反对，自我意识便无法在理论中得到把握；根据对无限重复的反对，它无法把握其自身。我们在定义中看到的循环以完全平行的方式出现在语义学自称的遭到指控的循环本性中，一个说话的人用自称指示自己，无

论自身意味的行动的施动者是否已经为此被预设了，而这会导向自身预设的无限重复。

对自行对自身的表象的这种指责并不新鲜，它或隐或显地一再出现在哲学史中，据笔者所知最早是由普罗提诺提出的，并用以驳斥亚里士多德的神性的“针对思维活动的思维活动”（Noesis Noeseos）。[3]普罗提诺认为，如果人们在神性思维活动中引入一个分裂，那么就会出现上帝设想自己正在设想自己正在进行思维活动，如此以至无穷；尽管上帝的精神是从事观察的人与被观察者的统一，并构成了一切存在者的真理的根据；这个统一是不可分的。费希特后来以相似的理由拒绝借助自身内直接的智性自身直观而产生的无限重复。

19 世纪的赫尔巴特与 20 世纪大部分理论家认为这种指责可以驳倒自我意识理论，这却是很新鲜的。这十分令人惊讶，因为在日常生活中，许多自身关系的经验都被认为是理所当然有效的，如回忆自己早先的经历或者对自己早先的行为负责，还有在当前的体验中意识到自己或者计划自己将来的行动。将上述日常生活中的现象统统宣布为假象，这样的看法不仅远离经验，而且如果自我意识的批评者以经验的名义鼓吹这种看法，则会显得非常奇怪。

我们将考察先前著名的理论，看看该指责在其变体中是如何遭到反驳的，以及哪些自我意识模型构成了它的背景。第一部分将讨论康德在纯粹理性的“谬误推理”中对循环的反对意见，以及他如何借此发展出一套纯粹思维的理论。第二部分将展示循环与重复的问题域，并且着重讨论费希特与黑格尔对它们的解决方案。第三部分的任务是展示胡塞尔与早期海德格尔的问题域，尤其是后者对两种新的自我意识模型的构想。在结论部分笔者将会指出对循环与重复的指责并不适用于一个更复杂发展的自我意识的主体－客体－关系模型，因此自我意识理论以及这种自身关系类型完全是可能的。

一、康德的纯粹理性的“谬误推理”中的自我意识循环与对自身的思考

康德在纯粹理性的“谬误推理”中对理性心理学展开的批判，尤其是对“不死性”证明的批判，标志着从灵魂实体的形而上学向纯粹主体性理论的根本转向。在《纯粹理性批判》中，康德在“谬误推理”一章的导言中使用了循环证明，该证明直到最近还一再被解释为上文中提到的指责，即循环在自我意识的自身表象中是不可避免的。假设该解释是正确的，那么康德的意思就变成了对自身的纯粹思维是以矛盾为代价的。下文中笔者将证明，我们必须用另一种不同的方式来理解康德在“谬误推理”一章开头所使用的循环证明。

康德认为，理性心理学旨在通过“先验谓词”[4]也就是通过范畴及其先天结果概念规定纯粹思维着的自我；以此方式，它根据特定的关系将思维着的灵魂规定为实体，根据特定的质将思维着的灵魂规定为简单的，以此类推，并以此为基础将思维着的灵魂规定为不灭的，最终规定为不死的。由此我们可以看到，康德在描述理性心理学的过程时并没有像黑格尔所批评的那样只停留在一般本体论层面的抽象谓词上[5]，而是也提出了思维着的灵魂的精神性存在，比如人格性与不死性。但是康德认为仅通过这些谓词无法获得对思维着的自我的定在与定在方式的认识，因为这些只是无内容的表象，并不包含杂多与规定。这里的背景是他在18世纪70年代后所提出的关于自我的智性活动的新理论，尽管他自己此处并没有着眼于这一背景。康德认为这种智性活动是一种实现了自发但并非生产性的因此自在地缺乏内容的综合的思维活动，它只能对被动给予的杂多进行综合。

出于这一内容上的贫瘠，康德主张自我绝非一个概念（参见《纯粹

理性批判》，第二版，404页）。这初看起来令人吃惊，因为在理论中，自我意识意义上的名词化人称代词“我”在理论中完全是普遍的，换句话说，完全可以作为概念得到使用，而这个概念适用于一切人格，而且这个概念也并不是没有内容的。不过康德的这句话显然是说，如果统觉或自我是一个概念，“借此某个

东西能够得到设想，它也就能够被当作谓词用在另一个物身上或者在自身内包含着谓词”[6]。该说法同样不仅仅具有逻辑语言的意义，因为人们完全可以有意义地说，这个人是一个我，那个人是一个我，以此类推；这个说法还意味着不在本体论层面将“自我”理解为一个谓词，即理解为另一个东西的属性，借此我们可以设想各类物体。这就意味着思维着的自我必须始终被当作基底（Substrat），必须被理解为它的思维的根据[7]，但这并不会导致对其作为实体的存在方式的认识。

思维着的自我，尽管是逻辑－语言上的人格，却不能由其他东西说出，从而也不是那种作为对属性的一般表现而在判断中充当谓词的概念，而是一切概念（即一切被设想的东西）的形式的原则。正是因此，康德才认为它是无内容的。康德总是借助交通工具的隐喻形容这一思维着的自我“伴随”一切概念，或者它“必须”“能够伴随”一切表象，只要它们是属于自我的（参见《纯粹理性批判》，第二版，131页）。“我设想某个东西”在此就不是依照主体－客体－关系的模型来思维的。该模型首先具有先验演绎中的复杂关系模型的特征，特别是在莱因霍尔德之后，在观念论、新康德主义、新黑格尔主义中被理解为自我意识的自身关系的典型模型。而“我思”为了“能够伴随”“我的一切表象”（参见《纯粹理性批判》，第二版，131页），就不能是得到主题化的客观的表象内容，而只能保持在主题化表象活动的背景中。与海德格尔一样（尽管他是从其他地方得到这个结论的），我们可以在这里看出一种“视域意识”。借助自我意识的统一，与意识一道对表象的“伴随”，对康德来说显然是以如下方式出现的：无意识或者半意识的“模糊”表象进入逐渐意识到该表象的意识的“明晰”之中，在其中赢得了清晰性与彼此有别的差异性，借此获得了彼此之间明确的关系，而这个关系不是从一开始就现成出现在它们之中的，而是通过自发的综合构造出来的。在一个对自己的反思中，自我意识到自己是综合的施动者，意识到自己在综合的各个阶段的同一性（参见《纯粹理性批判》，第二版，133页）。

康德只对思维着的自我进行了零散的描述，而没有发展出一套体系性理论，因为他追问的是人类认识的可能性和界限，而不是纯粹思维着的自我的内在结构和动力及其自身关系。以此种方式得到刻画的思维着的自我对康德来说就是“思维的一个先验主体”，我们“分离”和“孤立”地来看，“对它永远不能有任何起码的概念；所以我们围绕它在一个不断的循环中打转，因为我们如要对它做出任何一个判断，总是不得不使用它的表象”（《纯粹理性批判》，第二版，404页）。该观点时常被理解为对自我意识循环的展示，也就是提出自我最终是不可把握的，从而无法设想自己。[8]如果抛开语境，仅就其自身而言，从康德的措辞中确实可以引出这种解读。但这无法解释为什么康德在《纯粹理性批判》中多次提到自我的自身思维，并且他也没有怀疑过这样一种自身关系的可能性。[9]同样与上述解读相矛盾的是，谬误推理的瓦解预设了思维着的自身关系的可能性，而康德后来在《遗稿》中也多次——在主体-客体-关系的自我意识模型框架下——强调纯粹统觉的自身思维，比如他说：“对自身的意识（统觉）是主体的下列行动，即将自己当作客体，并且是在纯粹逻辑的意义上……”[10]如果该说法与康德对自我意识的“循环”的表述并不构成冲突，那么就不应在当代的意义上理解康德的循环论证。

在“谬误推理”一章后续的某个让人联想到“循环”论证的段落中，我们可以看到事情的来龙去脉。康德解释道，如果主体应该将自身当作客体来认识，那么这样一个客体不应该只在范畴中加以设想，而是必须在直观中被给予，并且他还补充说“所以诸范畴的主体不可能由于它思维到这些范畴就获得一个有关它自己作为诸范畴的一个客体的概念”，它“解释”（《纯粹理性批判》，第二版，422页），即它认识。康德的用词在脱离语境的情况下或许会让人以为他的意思是自我无法设想自己，因为这个行动总已经“先行一步”了，但这不是康德的观点。相反，他认为主体借

助这种思维行动无法将自己当作存在者、当作客体来认识，比如当作实体性的存在者，因为这样将会令直观中被给予的东西属于自我。以相似的方式，“谬

误推理”一章开头的“循环”论证显然不意味着自我意识总是先行一步并且当它被规定或者界定时总是已经得到了使用；相反，康德想的是，我们无法通过纯粹思维而获得一个对自我意识及其实存的有根据的“判断”，即任何一种关于它们的认识，因为这必须预设借此所应当被认识的东西；所以康德的理性心理学批判与对自我意识进行界定时所出现的循环无关，而是与对进行思维活动的灵魂及其存在的形而上学证明中出现的循环有关。因此，在康德的形而上学批判观中，自我在语言上仅仅是一个“前置词”（即“代词”），它只是描述“某物具有不确定的某种含义”，自我在逻辑上是“一切谓词的主词”，我们借助“自我”这个表述无法获得关于它的“事实”（Wassein）概念，自我不能借此在它的事实与存在方式中被认识。[11]康德关于非认识意义上的纯粹自身思维的观点与这种意义上的循环论证是兼容的。

在康德的这一形而上学批判观背后，以及在以如上所述的方式得到理解的循环论证的背后，我们可以看到一种对于思维与自我的自身思维的理解，但这种理解不是康德一贯的想法。在18世纪70年代时，康德说：“自我是对实体的直观”[12]；在《形而上学讲演录》［珀利茨（Poelitz）版］中，康德提出“只有在自我中，我们才能直接直观到实体”[13]。当时康德相信我们不仅可以认识思维着的自我的实体性，还能认识它的单纯性。[14]由此康德将理性心理学的本质性论题视为“我思”的原则，借此他接受了思维着的灵魂的传统概念，但又改变了它的含义，即令构造性思维活动与意愿活动中的绝对自发性与自由都从属于自我。这一自我的智性自身认识根据康德当时的反思是借助智性直观才成功的，因为只有借此自我才能关联于自身。它凭借“我们的活动的智性内在直观（而非内感官）”[15]和自我的自发性以及普遍的自由才是可能的。

这一接近早期费希特的观点的主体性理论并没有在后来继续受到康德的青睐，因为他认为智性直观超出了人类的认识能力。显然自我只有借助将内感官中以时间形式被给予的表象带入意识的明晰性中并对其加以综合才能了解和认识关于它自身的表象与特定定在，即它的内在历史记录。这些表象是以被动的方式给

予它的，而不是由它自发产生的。但是，如果没有这些预先被给予的表象，自我的智性活动就无法实现。这些预先被给予的东西和事实性属于被动的内在生命，对康德来说是构成了如下看法的根据：不再将自我的智性活动看作一个事情本身自发呈现出的智性直观，而是只看作一种思维活动，一种在内感官中被给予的表象，它自发地刺激与安排或者进行综合；而纯粹自我如果没有在内感官中被给予的表象和规定的多样性，那么就只是一般规定或者对被预先给予的杂多进行综合的自发施动者的思维主体。

作为对理性心理学批判的结果，康德可以说，纯粹自我借助思维活动只能提供纯粹思维规定，即关于自身的范畴或者对范畴的结果规定。[16]因此它仅仅分析地强调自身的内在的含义环节是一个“我思”的逻辑描述，即总是它的下列思维的基底：它只是简单数目上为一的东西等，而不是对自身的存在论认识；它在这些环节中思考其自身。所以尽管康德也像理性心理学一样使用了范畴，但康德只是将范畴理解为纯粹思维着的自我的分析性环节；康德并不去讨论纯粹思维着的自我的分析性规定的这些得到证成的范畴是如何产生的，以及范畴是如何起源于自我的，更不必说它如何促成了自我的自身关系结构。

二、对循环与重复的批评意见的观念论解决方案

甲

与康德一样，费希特也反对传统的理性心理学证明尝试，但他的态度更为强硬，并且论据也有所不同。尽管康德反驳了理性心理学，但他仍赞同它们的核心观点，即“我思”仅仅是一个逻辑描述，因为这些描述在其自身内是一贯的。而费希特则认为下列论证是“无稽之谈”：从自我自身设定活动的自发性中推导出自我的实存是一种“独立于意识”的自在之物。[17]这背后是他自己的纯粹自我理论，即纯粹的事实行动、纯粹的行为；纯粹自我不能被看作“行动者”，不能被看作一个行动从属的根据或者实体。[18]

自我意识在各种能力和活动中的发展以及由活动所构造的关联项——根据《略论知识学的特征》——遵循自我意识的反思模型。在一份关于自我意识的体系历史中 $^{[19]}$ ，费希特指出，能动的自我反思自身，从而将自己当作被反思的自我，也就是当作观察对象，随后它又在更高的阶段对从事反思的自我进行反思，从而从它的角度将前者当作一个观察对象，以此类推。费希特认为，正是由此产生了更高阶段的自我的活动，比如感觉、自身感觉、直观等。

自我意识的体系性发展在《略论知识学的特征》中并没有完结。费希特在那里并没有令人信服地回应下列显而易见的反对意见：原则上，反思的阶段化是无穷无尽的。而这会招致对自我在自身表象中预设自身的无限重复或者自我的无限回退的反对意见。费希特在《知识学新说》的好几处地方都着重和深入地讨论了上述反对意见：“你说，你意识到你自己，因此，你必然把你的思维着的自我与在这个自我的思维中被设想的自我区分开来了。但是，为了使你能做到这一点，思维者在这个思维中又必须成为某种更高的思维的对象，以便能成为意识的对象。”[20]费希特在更高的阶段继续进行同样的推理，然后解释说，这种推理是无穷无尽的。借此他表达了对自我在被意识到的主体一侧预设自身的无限重复的反对意见。如费希特的学生赫尔巴特所指出的，我们还可以从被设想的自我或者自我-对象一侧提出反对意见。被意识的自我必须再次成为知道自己的自我；在“知道自己的自我的主体-对象”中的“自己”又必须成为知道自己的自我，以此类推，以至无穷。[21]当然，赫尔巴特并不认可费希特对该问题的解决方案，也就是用观念论的方式为主体性理论进行奠基，从而反驳上述反对意见。费希特认为，对自我意识的反对意见违背了事实；并且，确实存在着自我意识。所以必须在自我意识的来源当中以不同于反思阶段化的模型来理解自我意识。由于“我思”总是直接与思维着的意识相联系，而该思维着的意识同样也是自我意识，费希特进一步解释道：对自己进行思维的意识是对其自身的直接表象，也就是直观，但这种直观不是被动－感性地给予自我的，而是自我在思维中以自发的方式得到实现的智性的自身直观。自我因此不是“单纯的主体”，而是在其自身直观活动的直接统一中的“主体－客体”。[22]主体无非就是这一智性的自身直观。

对自我在自身表象中预设自身的无限重复或自我的无限回退的反对意见并不适用于费希特的这种自我观念，因为这种自我的自身关系并不是通过反思行动、不是通过主体与客体间的分裂与关联、不是作为自我本有的主题化的表象内容产生的。相反，这种智性自身关系，在其原初的统一中，是一个能动的、直接的自身当下化；对其中不同环节的区分是通过事后的反思带来的。费希特借助莱因霍尔德的自我意识模型来诠释自身知识的原初与直接的统一。莱因霍尔德认为自我意识是分离的两个可表象的环节（即主体与客体）的关系。但是费希特认为在这一自身当下化的直接统一中，主体与客体还没有被区分开，因此还不具有它们真正的含义。对费希特来说，（原初地属于自我的）这一直接的智性自身在场就是智性自身直观。因为在智性自身直观中，自身关系既不是通过反思行动也不是通过主体和客体的划分与关联而产生的，上述关于无限重复和自我的无限回退的反对意见在此就找不到可以攻击的地方了。[23]

费希特对重复或回退难题的解决方案是主观观念论解决方案。如果人们仔细审视他特有的自我理论，会发现和普罗提诺的方案十分接近，不过费希特本人并没有注意到这一点。如前所述，普罗提诺为了避免神性思维活动的无限重复（即神设想自己正在设想自己正在进行思维活动），构想了一个上帝自身思维的原初、不可分的统一；对努斯（Nous）来说该统一是智性的且直接地和内在地具有统一性（而非被分割为若干部分）的直观。该直观并不以不同环节的分离为前提，因此不会遭遇重复所带来的困难。普罗提诺的这种观点预设了人类的灵魂在聚精会神和内省当中有能力理解和认识这种神性思维活动。费希特同样必须在自己的解决方案中假定纯粹有限的自我能够拥有智性自身直观。但这种智性自身直观不是基督教传统中的上帝-生产性直观，因此批判时期的康德用以支持他否认有限

存在者具有智性直观的理由并不能用来反驳费希特。费希特对智性直观的理解显然不同于批判时期的康德，反倒和前批判时期的康德具有值得比较的地方。费希特认为，作为自身关联的纯粹自我的本质的智性直观先行于知性思维和感性

直观（作为对自我的更加具体的表象方式）的区分。智性直观不像康德哲学中的“我思”的纯粹统觉，它不是对预先被给予它的杂多的自发与积极的综合，因为它的内容不来自它自己，而是由被动的内感官呈现给它的。此外它也不是上帝的直观，即一种在直观中创造出作为存在者的杂多的活动。相反，它是普遍的、直接自身关联的、自发的、自由的活动——就像在早期康德那里一样，它构成了自己的规定；但是对费希特来说该活动本质上是有限的和受到限制的，它从来没有将自我当作一种实体来认识。但它作为自我的动态的本质，是自我的一切特殊规定与活动的根据。智性直观于是被表述为一种奠基性的自我直接的自身关系的理论，而这提供了对无限重复的反对意见的反驳；正是因为智性直观，特殊的自身关联方式的整个领域才可能展开在自我的具体表象活动中。

乙

尽管没有公开言明，但黑格尔注意到了费希特所指出的对无限重复与自我的无限回退的反对意见，并在他的绝对主体性理论中构思了一个高度复杂的、不同于费希特的解决方案。黑格尔显然也讨论过康德在“谬误推理”一章开头提出的循环论证，并且在自己的解释中重新诠释了康德的论证。在《逻辑学》中，黑格尔首先详细重构了康德的论证。他特别强调了康德所提到的“不便”（Unbequemlichkeit），即当自我对自己进行判断从而必须将自己预设为主体时所产生的“不便”。黑格尔显然认识到这一困难来自康德所提出的循环。[24]只不过我们尚且不知道黑格尔是否将该循环理解为一个形而上学证明或者一个关于自我意识的定义中的循环，在其中上文提到的重复的难题在方法论上得到映现。康德对理性灵魂学说的推论的普遍批判根据在于，自我作为“意识的主体”和作为“判断的主体”不能通过它的思维将自己当作直观对象来认识。黑格尔仔细考察了该观点，认为它能够支持第一种理解方式（参见《黑格尔全集》历史考订版，第12卷，194页）；黑格尔批评在这种证明中对自我的表象太过抽象并且缺乏概念（begrifflos）。关于第二种理解方式，即康德的循环是一个定义中的循环，在其中重复问题得到映现，那么这里必须考虑到黑格尔多次提到的“不

便”，即自我总是先行于一切关于自己的判断与知识。黑格尔这里又批评了这种被简化的对自我的表象，提出这种自我根本无法设想它自身、无法关联其自身（参见《黑格尔全集》历史考订版，第12卷，194~195页）。所以对黑格尔来说，康德版循环论证只是因为康德对自我的理解存在上述两个层面的缺陷才产生的。

黑格尔并不同意康德的循环论证，至少不同意康德所理解的那个版本，因为黑格尔支持一种有关思维着的自我的思辨理论。在黑格尔眼里，该理论的历史前奏是康德所忽视的“更古老的哲学家的真正的思辨理念”（《黑格尔全集》历史考订版，第12卷，194页），尤其是亚里士多德的《论灵魂》（参见《黑格尔全集》历史考订版，第12卷，195页），这里黑格尔想到的显然是亚里士多德学说中在人类灵魂中扮演重要角色的能动的努斯。康德认为，思维着的自身关系的丰富且高度复杂的结构是我们无法把握的，所以就像黑格尔所批判的，自我在康德哲学中是完全抽象和无内容的，因此不是概念。黑格尔拒绝康德所提出的标准，即只有在直观中被给予我们的东西才可以作为对象而得到认识。这种看法尤其不适用于作为“定在着的”概念的自我（参见《黑格尔全集》历史考订版，第12卷，194页）。在他的思辨逻辑中，黑格尔将思维着的自我规定为一个概念，一个在自己的规定的多样性中自由地把握自身的统一。因此他完全站在了康德的反面，后者从我们“日常中”对自我的称呼方式出发，提出自我是抽象无内容和无概念的（参见《黑格尔全集》历史考订版，第12卷，195页）。自我同样不只是它的思维与判断的主体，而且同时也是自己的客体；它不需要与自己对立或者总是必须预设自身，相反，它自己的本质就在这一思维着的自身关联当中。因此康德对循环的指责在黑格尔眼中是错误的，从而也是无效的。自我或者自我意识的本质，根据黑格尔的观点，毋宁说恰恰在于，“将自己当作一个循环（Zirkel）”（《黑格尔全集》历史考订版，第12卷，194页）。当然，黑格尔这里指的是一个辩证“循环”，而且是用比喻的方式来使用“圆”（Zirkel）这个说法，他的意思是对自己的把握活动从对立运动当中回归自身。

尽管黑格尔这里使用了主体－客体－关系的自我意识模型，但是该关系不是不同环节间的关联（就像在莱因霍尔德那里），也不是根本就不包含环节的差异性的直接的统一（就像在费希特那里），该关系毋宁说是借助对阶段的设定、对立设定，并在更高层面回归开端而达到的同一化的动态运动。在思辨逻辑中被把握为概念的自我意识，根据黑格尔的观点，是“绝对的自相关，它作为分离的判断将自己当作对象”（《黑格尔全集》历史考订版，第12卷，194页），并在这一与其对立的“对象”中把握自身，从而以把握和理解的方式回归自身。在此一方面“判断”（Urteil）被理解为“原初划分”（Ur-teilung），即原初的分裂；另一方面概念逻辑以主体性理论的方式得到奠基。概念在它的规定中是对思维着的自身关系的设定活动，而判断是自身关系借助系词而进行的分裂以及两个分裂的环节的无概念的关联。与此相反，推论（Schlüssen）则是概念回归自身，系词作为提供联结的东西在思辨性推论中成为中间概念并将自身规定为概念，从而令概念自己在两个分裂的端项和中间概念里把握到自身。[25]黑格尔还把这种把握自己的活动表述为一个自己发展着的把握活动，即概念的自身关系在思辨性推论的前进过程中变得愈加复杂。自身关系阶段的动态展开理论不单纯是主体－客体－关系图型法的结果，而是以一个更加复杂的关系构造为根据并且同时在主观、有限精神哲学中拥有它的应用的基础。

康德的循环指责在黑格尔看来因此就建立在一个已经被思辨性理论驳倒的对自我的不恰当规定上。根据黑格尔的看法，自我意识进入一个辩证“循环（圆）”中是完全正当的，如果我们非得坚持这个词语的比喻含义的话。但如果思维着的自我不想掉进自身预设的无限重复，那么它就只能投入这种对自己进行把握的辩证运动中。但这会阻碍黑格尔逻辑学的根本观点。最终在辩证方法中才得到完成的自身把握并不再次先行于作为条件的它自身的无限思维，这才是适合绝对主体性的神性思维的自身把握方式。它毋宁说是先行于自身思维的更简单的环节，作为一种构造性的局部规定。思辨逻辑以此方式得到发展并贯穿个别的范畴环节，在其中构造性规定和——以方法论而言——纯粹自身思维的起源（Genesis）阶段得到展示。由此就避免了自身预设的无限重复。同样避免的还有

对能够点亮自身的直接智性直观的设定。思维的自相关对黑格尔来说以类阶段的方式展开，并最终变成高度复杂的、经过中介的辩证关联。

康德未言明的“我思”与建立在其上并只能借助它来得到表达的范畴之间的关系也借此得到了澄清。在黑格尔的理论中，范畴只有在思维着的主体的自身关系展开中是构成性的个别环节和阶段。本原，无限、纯粹的自身思维，在自己完整的规定中是展开过程的结果。而该理论的前提是，我们能够在内在发展中认识上帝的自身思维及其自己与自己相关联的辩证运动。

三、对循环和重复的反对意见的现象学立场

在胡塞尔和早期海德格尔的现象学中，对无限重复和自我的无限回退的反对意见以及对循环的反对意见也和在观念论那里一样以近似的方式获得了重视，尽管关注程度上略不及观念论；他们那时并不了解观念论的问题描述与解决方案的细节；二人都反对新康德主义的学说，尤其是纳托尔普的学说。他们自己的解决方案不同于观念论的方案，并不包含黑格尔的认识论主张，并且建立在不同类型的自我意识模型上。

甲

胡塞尔在《第一哲学》（1923—1924）中事实上发展出了一套对无限重复的反对意见，然而他并不认为该反对意见证实了自我的表象性自身关系是不可能的。正如胡塞尔通过一个具体例子所展现的那样，反对意见是由作为自身表象之条件的反思的重复化（Iterierung）带来的。当我感知到一座房子时，我们暂时通过现象学还原而不考虑这座房子是否也是如我所感知的那样实存，我“沉醉于”对房子的观察活动而并不关注我自身；进行感知的自我被遮盖起来，如胡塞尔所说，自我是“隐藏的”（latent）。[26]从事感知的自我只有借助反思活动才被主题化，胡塞尔将此规定为“更高阶段的知觉形态”（《胡塞尔全集》，第8卷，88页）。现在针对房子的知觉行为的实施就成了表象的对象。但这一反思行

为的实施再一次保持为隐藏的。如果现在我们再一次反思该进行反思的自我，那么反思行为的自我就又一次在第二阶段被遮盖，以此类推。针对对象的知觉行为和反思的行为必须不以先后连续的方式发生，就像后来赖尔所设想的[27]；它们当然也可以共存，但是这并不在行为的阶段化中有所改变。

但在胡塞尔的理解里，上述思考并不构成对自我或者自我意识是行为之本原的观点的反对意见，而是对自我的根基结构的描述性表达。根据他的现象学直观主义，他同样强调了该根基结构是直接在直观中被给予的。他解释说，他“看到”（《胡塞尔全集》，第8卷，91页），借助反思行为，自我每一次都将自己分裂为一个被反思、被主题化、被知道的自我和一个进行反思的、没意识到自身的“隐藏的”自我，但是自我在这些阶段中始终知道自己是同一个东西。自我将自己分裂为主体和客体，并将自己认作同一。但是对自我的自身性的认识在各种阶段化的行为及其各自实施主体中是如何可能的，他一开始并没有告诉我们。在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》的一份附录中，胡塞尔再一次概述了上述无限重复，并且思考“重复在本质上是否能够一再给出不同的东西，或者是否新的东西的本质内容只是一再地得到重复”[28]。尽管自我具有许多不同内容上的含义，它进行针对其他对象（比如房子）的行为，而自我又对该行为与行为中的自我进行反思，但在反思的所有更高阶段上出现的内容只有如下事件：一个进行反思的自我将反思活动对准一个被反思的自我并借此认识自己。无限重复因此不再带来新的思考；自我在不同的层面上作为进行反思与被反思的自我，而这在除第一个层面外的其他所有反思层面上都是同一个自我。但是，由于以另一个对象为意向的实施活动本身也可以被反思，以便把握进行反思的自我并且认识到它和进行反思的自我是同一的，那么在第一阶段中被反思的自我与对此进行反思的自我也是同一的，而前者就是那个后续进行反思和被反思的自我，它在更高的阶段并且超出各个阶段而认识到自己是同一的。在胡塞尔以直观方式得到表达的理解里我们可以看到，自我在“分裂”中仍然认识到自己，或者更确切地说，自我阶段化为进行反思和被反思的自我，但它仍然保持为同一。

胡塞尔在解释自我意识时使用主体－客体－关系模型，将其视为借助反思得到的自身认识的基础。如胡塞尔的论述所明显指出的，无限重复的观点与自身关系的二阶性息息相关。胡塞尔似乎在《观念I》①中遵循了这种模型，他在那里提出了意向活动（Noesis）与意向相关项（Noema）的关联学说。然而，如果我们仔细观察，就会发现这种关联在延续《逻辑研究》中已经提出的体验行为、意识性内容、意向性对象和真实对象之间的区别时更加多样化。特定类型的意向活动或者表象活动，比如感知、想象或者思考及其各类变体，构成了特定的表象内容，比如被感知到的房子。对不同的这种类型的表象内容的综合带来了意向相关项，但依然是内在于意识的对象，它是意向活动的意向性对象，并随之带来了更多可能规定的一个视域。真实且外在（于意识）的对象不在现象学还原的考虑之列。上文提及的多阶性的关系结构同样是在意识内在性中的，而多阶性中的主要阶段有意向活动、表象内容和意向相关项对象，但对无限重复的指责，只与二阶性的主体－客体－关系有关，因此并不适用于多阶性的关系结构。对胡塞尔来说这是毋庸置疑的：自我总是对自身在场并在其中意识到自身，自我并不总是逃避其自身。[29]这样一种自身在场出现在原初的鲜活性（Lebendigkeit）的不同程度中，这对于胡塞尔来说原则上是以直观的方式被给予的。

Z

尽管胡塞尔认为主体－客体－关系模型是根基结构，但他仍然试图用现象学方法区分和改造它，而海德格尔更尖锐地指出了该模型的缺陷并坚定地提出了一个与其针锋相对的理论。海德格尔在《现象学之基本问题》（1927年夏季）中隐晦地提到康德在“谬误推理”一章开头的循环论证：以自我为根据的范畴不能被应用到作为本原的“我思”身上。根据海德格尔的诠释，他所谓的“不可应用性”和康德的循环论证最终都以下列事实为基础：范畴是关于作为现成在手的存在者的概念。但是连康德都已经预感到，自我并不是这种意义上的现成在手的东西。[30]在该诠释背后是海德格尔当时自己关于具体主体性的特定存在论计划；我们上面已经分析过，费希特与黑格尔都认为康德的范畴（尤其是实体范畴）不

能应用在自我身上，因为自我根本上是不同的东西，即具有精神和自身相关结构的东西，尽管当时海德格尔并没有明确地意识到这一点。[31]

对海德格尔以及比如纳托尔普与李凯尔特而言 $^{[32]}$ ，主体－客体－关系模型是以传统的现成在手的存在论为根据的；主体将自身把握为客体，也就是将自己把握为现成在手的东西。根据海德格尔的看法，该理解的不恰当性恰恰说明了“主体－客体－关系的实存”总是独立于自我及其此在 $^{[33]}$ ，而这就造成了关于无限重复的指责。因为先行于主体－客体－关系的自我必须再一次根据主体－客体－关系模型来加以理解，从而必然再次造成一个先行的自我，以此类推。自我不能以这种方式得到真正的把握。根据主体－客体－关系模型对自我所做的理解，在海德格尔眼里完全无法把握自我及其存在形式。

海德格尔还反对自我意识的反思模型。在他看来这恰恰就是康德的观点，而如前所述，胡塞尔接受了康德的说法并进一步发展了它，甚至频繁地应用它。根据自我意识的反思模型，自我意识的自身关系是以如下方式产生的：自我意识首先施加一个行为，即意向性地朝向另一个对象，随后在另一个行为中又转回自身，将自身——如海德格尔所言——表象为对象或者客体。[34]在这个版本中，反思模型发展到了主体－客体－关系模型，并遇到了它无法解决的难题。

海德格尔认为我们无法借助上述方式把握自我意识的自身关系。海德格尔在他对康德的诠释中指出了一种无关上文所述的反对意见的自身把握的方式。他的观点接续康德的自身刺激理论，根据后者，积极、自发的主体对消极、感性的自身施加作用，并借此从内感官的杂多的规定中产生时间规定。海德格尔将被包含于其中的自身关系解释为一种在存在者的遭遇中的“自主体的自行自身涉及”（Sichselbstangehen des Selbst），或者说，“以领会存在的方式自行指向存在者，在这种自行指向中自主体之‘随同被揭示存在’”[35]。我们可以把这种自身把握的模型称作自我意识的现象学视域模型。在作为存在者根本规定的时间规定的构造活动中，自主体自己是视域性的，但也是非主题化地随同被揭示的。

海德格尔在解释这种特殊类型的自身关系时借用了胡塞尔对意向活动和意向体验的划分，前者在清晰的主题化意识中指向某物，但在后者中某物则是以视域性的、非主题化的方式被随同意识到的。根据现象学视域模型，这种自身关系一方面在传统存在论理解中可以出现在自主体身上，就像海德格尔在解释康德时特别通过“自身刺激”所指出的；另一方面，从事照料的此在的这一自身关系实际上就是在世存在，他者在通过时间规定构造自己关于存在者的领会时总已经以视域性和非主题化的方式随同被揭示。在这一自身关系模型中，对循环的反对意见与对无限重复的指责都不再适用，因为这里根本没有主体－客体－关系，即没有独立的、作为主题而被设想的、相互关联的含义实例的二阶性关系。

所有只是视域性的和非主题化的被随同意识到的东西本身都是可以被主题化和被带入清晰意识中的，包括未被主题化的自行随同被揭示的自主体。自主体获得了另一种自身关联的方式；对海德格尔来说，具体此在的自主体自行地以主题化的方式原初地在它的情调的直接现身情态中被揭示。在海德格尔看来，自主体纯粹先于其自身的根本现身情态就是“畏”。无论这一极具争议的内容规定是否恰当，其中的形式自身关联方式都遵循一种新的根本类型，我们可以把它称作自身关系的主题化直接性模型。在其中，自主体在它的现身情态里意识到它作为根本上被调校的自身。在这种自身关系中同样没有主体化地区分独立但联系着的含义实例（比如主体和客体），所以针对循环与重复的反对意见在此不足为惧；调校状态的直接自身关系中，体验着的和被体验到的自身都以主题化的方法成为一个被调校的自身。因此，即使人们——比如海德格尔——承认反对（主体－客体－关系模型下的）自身关系的针对循环与重复的反对意见有一定的道理，一个描述了各种自身关系类型的自我意识理论也完全是可能的。

结论：笔者已经指出，一个自我意识理论完全是可能的，自身关系的各种类型可以在脱离主体－客体－关系模型的情况下得到发展。我们不再能够对这样一种自我意识理论提出循环和重复的反对意见。从海德格尔的康德解释以及他自己的基础存在论中我们可以看到，无关主体－客体－关系的自身模型可以用比如现

象学视域模型或者自身表象的主题化直接性模型来理解。我们在海德格尔的说明中想展示的正是这一点。

另外还有一种采纳了主体-客体-关系模型的自我意识理论，在面对138循环的反对意见时也绝非不可拯救的；相反，循环在这里可以卓有成效地被避免。康德的循环论证，如前所述，不是对自我意识的定义的循环论证。我们可以从胡塞尔的理论中看出为什么该循环在定义和无限重复中对于一个自反和得到复杂规定的自我自身关系来说是无害的；而我们要如何论证这种反对意见可以被避免，则可以参考费希特尤其是黑格尔的理论。费希特提出智性自身直观来应对他自己所详细陈述的对无限重复和对自我在自身表象中的无限回退的指责。费希特将这种自身关系规定为主体-客体的直线统一，这里的主体和客体仍是尚未分化的状态，不是以主题化的方式被表象，也并不呈现独立的含义实例，所以实际上显著地不同于主体-客体-关系模型；但是为了在这种理解中获得解决方案，我们必须接受费希特意义上的智性直观的可能性。

黑格尔的解决方案则有所不同。在他的解决方案里，主体和客体拥有可以以主题化的方式得到表象的彼此不同且相互独立的作用，而它们的作用会被整合进一个复杂的自身关系模型中。纯粹自身思维所达到的自身关系在这种复杂性当中才抵达了它阶段式发展的尽头，得到了完整发展的、被达到了的自身关系因此不再先行于完满的主体性所达到的自身关系；它毋宁说先行于更简单的环节与规定，它只有在它的阶段次序中才构造出被达到的自身关系。对主体性的自身表象来说，一个主体性之预设的无限重复在这里并不存在，从而也不存在主体性完满的自身关系的规定的循环。

即使主体-客体-关系模型并没有在比如自身关系的复杂方式的规定中被避免，一个自我意识理论仍然是可能的。比如自身认识就是这样一种情况。[36]在该情况里，自主体将一些属性划分给自己，比如它可以将“一个综合和原初的统一”这个本质属性规定为是属于自己的，借此它观察到自己的被表象的自身在形

式的意义上是一个意向性对象，所以它并没有因此而对被表象的自身的存在方式做出判断。自主体通过自身规定的过程成为鲜活的此在，但它显然并没有发展到一个最后的终点，所以主体和客体的关系在这一自身认识中是不对称的。意志中的自身规定同样隐含了主体-客体-关系。自主体在新的本质可能性中筹划它自己本有的意愿达到的此在。这种自相关的目的表象的基础是一个借助上文提及的自身认识而获得的被表象的自身。而借此被筹划的自身，是筹划的自身所意愿成为的对象，前者同样——无须任何存在论预设——可以在形式的意义上被表象为一个意向性对象，进行筹划的自身与被筹划的自身借此获得同一，但二者在内容上并非完全一致的，这里出现的主体-客体-关系同样仍是不对称的。

在不对称的帮助下，我们能够避免无限重复与自我意识的循环；进行表象的自身的规定性在内容上并不先行于被表象的自身的规定。自身关联方式的阶段式发展可以基本上避免反对意见，这样，同样的一个在内容上得到规定的自我就不会一再总是先行于各个阶段的自身关系。自身关系的各种基本类型（上文中我们已经讨论过其中的一些），全都属于完整的自我意识，必须在体系性的安排中分阶段地得到发展，从简单的、仍未被主题化的自身关系的直接性开始，一如现象学视域模型所告诉我们的，随后发展到自身关系中高度复杂的中介，一如我们在意志中的自身规定里所看到的。这样一来，自我意识在它多样的自身关联方式中，根据一个整合性的自我意识发展模型，才得到了完整的解释。

注释

[1] D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a. M. 1967, auch ders.: Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: Hermeneutik und Dialektik. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag. Tübingen 1970. Bd. I, S. 265ff. 也可参见 U. Pothast: Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt a. M. 1971, S. 28ff., 35ff., auch 76ff.; E. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung.

Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a. M. 1979, bes. S. 50ff., 68ff.。关于这一论证的影响，可参见 J. Habermas: Theorie kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M. 1981. Bd. I, S. 527ff.。也可参见亨利希对图根哈特的回应：Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein. In: Mensch und Moderne. Hrsg. von C. Bellut und U. Müller-Schöll. Würzburg 1989, S. 93–132。亨利希以“你也一样”（tu quoque）式的论证方式指出，图根哈特自己的论证也存在循环。当然，这实际上并没有消除关于循环论证的反对意见。

[2] G. Ryle: The Concept of Mind. London 1949, S. 195ff.

[3] Plotin: Enneaden. II, 9, 1, S. 36ff.; V, 3, 5, S. 10ff.

[4] Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. Riga 1781 (引用时写作 A), 2. Aufl. Riga 1787 (引用时写作 B), B 401, B 402f.

[5] Wissenschaft der Logik, s. G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 12. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg 1981, S. 193f.; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, s. Hegel: Theorie-Werk-Ausgabe. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1970ff., Bd. 20, S. 355f.

[6] I. Kant: Prolegomena. § 46 Anm., s. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. im Auftrag der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910ff., IV, S. 334 Anm.

[7] 该思考与下列观点对应：借助（作为最终主词的）范畴的理性推论在内容上将思考的灵魂揭示为理性的理念。

[8] 纳托尔普在他通常被人视为康德理论后继者的理论中质疑了这一思考的自身关系，参见 P. Natorp: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg i. Br. 1888, S. 14ff., 63; ders.: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Tübingen 1912, S. 29ff., 202ff.; K. Cramer: "Erlebnis". In: Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Hegel-Studien Beiheft 11. Bonn 1974, bes. S. 548–569。康德的循环论证在近来的哲学中时常以这种方式得到理解，参见 D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht（参见注释 1），S. 10ff.; U. Pothast: Über einige Fragen der Selbstbeziehung（参见注释 1），S. 9ff.; K. Gloy: Kants Theorie des Selbstbewußtseins. Ihre Struktur und ihre Schwierigkeiten. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie 17 (1985), S. 47ff.。

[9] Kr. d. r. V. B 420, 429, 430, 158, 155, 133.

[10] Kants gesammelte Schriften. XXII, S. 89, 参见 S. 77, 93 u. ö.。

[11] Kants gesammelte Schriften. IV, S. 542f. Anm. 出于这种难以确定的情况，康德甚至会说："在思考的我或者他或者它（自在之物）"（B 404）。他并不是在提倡将思维理解成非自我的，而是在呼应笛卡儿的"思维物"（res cogitan），而这个"物"（res）根据康德的看法是借助"自我"而获得其本质（Wassein）规定的。关于将康德的循环论证诠释为一个在形而上学论证中的循环，可以参考笔者的研究：Soggetto e autoco-scienza in Kant e in Hegel. In: Teoria VIII/1 (1988), S. 56f.。

[12] Kants gesammelte Schriften. XVII, S. 572 (Refl. 4493).

[13] I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik. Hrsg. von C. H. L. Poelitz. Erfurt 1821. Nachdruck: Darmstadt 1964, S. 133.

[14] Kants gesammelte Schriften. XII, S. 470 (Refl. 4234). 关于康德的这一形而上学观，参见 H. Heimsoeth: Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie. In: ders.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. Kant-Studien Ergänzungsheft 71. Köln 1956, bes. S. 233ff.。

[15] Kants gesammelte Schriften. XVII, S. 509 (Refl. 4336); XVII, S. 465

(Refl. 4225) u. ö.

[16] 我们应该将这里的思维规定理解为尚未被图型化的范畴，但这种范畴也绝非形式逻辑的判断功能。康德并不总是十分清晰地界定纯粹范畴的这种感性规定性，一如我们可以在他对形而上学的理解里看到的那样。关于康德哲学中对自我意识的个别思维规定，参见 D. Henrich: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion. Heidelberg 1976, bes. S. 54ff., 也可参见 K. Reich: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. 3. Aufl. Hamburg 1986, S. 28ff.。

[17] J. G. Fichte: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. In: J. G. Fichte-Gesamtausgabe. Abt. I. Bd. 4. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, S. 277.

[18] J. G. Fichte: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. In: J. G. Fichte-Gesamtausgabe. I, 4, S. 200.

[19] 关于费希特的自我意识的体系历史的研究计划，参见 X. Tilliette: Geschichte und Geschichte des Selbstbewußtseins. In: Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie—Societas

Hegeliana Jg. 1983. Köln 1983, S. 92ff.; C. Cesa: Contraddizione e Non-Io. Problemi Fichtiani. In: Teoria VIII/1 (1988), bes. S. 68ff.; U. Claesges: Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794－1795. Den Haag 1974 und E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln 1986, bes. S. 186ff., 260ff.

[20] J. G. Fichte-Gesamtausgabe. I, 4, S. 275.

[21] J. F. Herbart: Psychologie als Wissenschaft. In: J. F. Herbart: Sämtliche Werke. Hrsg. von K. Kehrbach. Langensalza 1891. Bd. 5, S. 242f., 255f.

[22] J. G. Fichte: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. In: J. G. Fichte-Gesamtausgabe. I, 4, S. 277。有关费希特的思想观点，参见 H. Heimsoeth: Fichte. München 1923, S. 97ff.; W. Janke: Fichte. Sein

und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin 1970, S. 14ff. G. V. Di Tommaso: Dottrina della scienza e genest della filosofia della storia nel primo Fichte. L'Aquila-Roma 1986, S. 42－62.

[23] 费希特清晰且明确地知道无限重复的反对意见，或者自我的无限回退的反对意见，但是在亨利希的费希特研究出现之后，人们更倾向于认为在费希特那里只能找到对于循环反对意见的一种间接的关注。但这不是促成了费希特晚期哲学所构想的形而上学的那种反对意见，这毋宁说是他与无神论指控交锋的结果。无限重复或者自我的无限回退的反对意见（由此也包含循环的反对意见）早在

1797年就引起了费希特的注意，如前所述，我们可以在他对智性自身直观的理解中看到这一点。

[24] G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Bd. 3. In: ders.: Gesammelte Werke (以下简称 GW). Bd. 12. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg 1981, S. 193f.

[25] 更详细的论述请参考笔者的著作：Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Hegel-Studien Beiheft 15.3. Aufl. Bonn 1995, S. 244–288, 203f.。关于黑格尔避免无限重复的方法，参见 S. 12f., 18, 270f., 345f.。

[26] E. Husserl: Erste Philosophie. T. 2. In: Husserliana (以下简称 Hua). VIII. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag 1959, S. 90, S. 87–91.

[27] 参见注释2。

[28] E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften. In: Husserliana VI. Hrsg. von W. Biemel. 2. Aufl. Den Haag 1962, S. 458. 兰德格雷贝 (Landgrebe) 把那个“潜在的”或“匿名的”自我解释为是对萨特“前反思的我思”的一种预见，这个自我并未意识到自身，却起着行动主体的作用，并且他认为这是人们需要放弃笛卡儿主义的重要原因之一。这种有趣的解释很可能并不符合胡塞尔的意图。参见 L. Landgrebe: Husserls

Abschied vom Cartesianismus. In: Ders.: Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. Gütersloh 1963, bes. S. 193ff., 201ff.

[29] 纳托尔普认为，纯粹的、无意识的、对自己而言模糊的自我的理论能够接续之前康德哲学的传统（对此可参考注释8），但胡塞尔并不接受他的这种看法。

[30] M. Heidegger: Gesamtausgabe. Abt. II. Bd. 24. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M. 1975, S. 204; vgl. 181f. Vgl. auch etwa Bd. 21. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a. M. 1976, S. 322ff., 338ff.; Sein und Zeit. 8. Aufl. Tübingen 1957, § 64, bes. S. 318ff. 在关于海德格尔对康德的阐释的文献中，海德格尔对康德的自我概念的立场至今较少受到关注；不过，关于这个问题可参见 A. Fabris: Soggetto ed essere nell interpretazione Heideggeriana di Kant. In: Teoria VII/1 (1987), bes. S. 110ff., ders.: Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e "Iproblemi fondamentali della fenotnenologia". Pisa 1988, bes. S. 83ff. 同样可参见 D. Dahlstrom: Heideggers Kant-Kommentar, 1925–1936. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 96 (1989), S. 343–366。相关阐述以及更多文献，可参阅笔者的研究：Selbstbewußtseinsmodelle. Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: Zeiterfahrung und Personalität. Hrsg. von P. Rohs. Frankfurt a. M. 1991, S. 90–123。关于海德格尔对康德阐释的整体观念图像，可参见 J.-F. Courtine: Heidegger et la phenomenologie. Paris 1990, S. 107–127。

[31] M. Heidegger: Gesamtausgabe. Abt. II. Bd. 24, S. 201. 黑格尔的观点可参见上书第 226 页。

[32] 同上书，S.221f。

[33] 同上书，S.223。

[34] 同上书，S.225ff.。

[35] M. Heidegger: Gesamtausgabe. Bd. 21, S. 339 sowie Bd. 24, S. 224.

Bd. 21, S. 331.

[36] 可以参考笔者的研究：Typen der Selbstbeziehung. Erörterungen im Ausgang von Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: Systeme im Denken der Gegenwart. Hrsg. von H.-D. Klein. Bonn 1993, S. 107－122。

第二部分

思辨观念论中的主体性理论

和形而上学

第一章 对自我的同一性的建构及其结构：康德的统觉理论与黑格尔对它的批判

近代哲学的起点是笛卡儿的自主体的同一性原则或者自我意识原则，由此发展出了各种不同的主体性理论模型。然而从19世纪末起，自我意识或自我的概念和相关理论却遭到了几乎一致的批判，尽管其论据大相径庭。至于这类批判是专门针对经验性自我意识的概念，即自相关的经验主体，还是针对作为逻辑规则和范畴的纯粹思维主体的纯粹自我意识概念，抑或是同时针对二者，并不总是非常清楚；不过，对其中任何一个概念的责难都会直接影响到另一个概念。此外，对一种包含了上述被批判概念的历史理论提出的反对意见即使是正确的，也不见得必然对另一种理论有效。

恩斯特·马赫在引述一些指责时，没有具体涉及特定主体性理论，而是笼统地宣告“自我是不可挽救的”[1]；该说法同时针对经验性的和纯粹的自我，因为它们在心理学描述中作为单纯被给予的东西都是不存在的。早期胡塞尔在为超越论现象学提供根据时指出，在体验上摇摆并对其进行综合的自我是无法用描述的方式证明的；因此他拒绝了任何纯粹先天的自我和经验性自我意识，只要它们超出了作为体验之总和的意识。威廉·詹姆斯不仅反对纯粹自我和先验自我的设想（康德的学说），也反对实体性自我的设想（笛卡儿的观点），他认为经验性自我只是在许多意识阶段中具有相对同一性的意识流。他将这种观点整合进中性一元论的理论中，根据这种理论，自我意识并不具有独立自足的存在。

詹姆斯的中性一元论后来被罗素继承。[2]罗素在该框架下尤其批判了笛卡儿对“我思”的看法——“我思”是一种实体并且独立地存在着，

以及思维活动根本上必须是由一个自我所施行的。为什么我们不能说：“在思考着”就像“在下着雨”一样？罗素跟随了詹姆斯的思路，而这实际上也是利希滕伯格（Lichtenberg）的风趣判断，他认为“在思考”和“在闪光”是类似的

说法。思维活动在这里被理解为一个可以得到经验确证的时间性精神事件，这就令经验性自我为一种非人格描述所否定。在罗素眼里，否认纯粹先天自我的存在是理所当然的。吉尔伯特·赖尔则更加激进，他在自己的行为主义理论中取消了自我的独立存在，他不像詹姆斯和罗素那样还承认内省论的价值。他首先反对笛卡儿的理论，后者在他眼里造成了一个相对于身体世界的精神世界的神话，后者成了一个具有独立实存的第二剧场。他强调，精神活动相对于身体活动来说是高阶的（因为精神活动具有另一种逻辑状态），但同时又独立于它的被给予。因此连经验性自我在它的自我意识中也只是一个相对单纯的表象及其内容的高阶反思活动。因此当自我尝试将自己当作对象来把握时，它总是对自己来说隐而不显；它是体系性逃逸的，最终是不可把握的。该反对意见针对的是一切自我的自身表象类型。

另一种针对自我的反对意见提供了我们所称的存在论批判的东西。存在论批判反对近代哲学中自我的根本特征，比如对尼古拉·哈特曼（N. Hartmann）来说，普遍的存在论含义先行于存在者的范畴，或者对晚期海德格尔来说，存在及其历史是一切为认识进行奠基的尝试以及主体性理论尝试（它本身也是一种历史的立场）的根据。马克思主义的反对意见则不同。马克思主义认为，自我意识，尤其是纯粹先天的自我是资产阶级主体的实体化，这种实体化需要被清空，它是资产阶级社会及其内部矛盾的产物。[3]

这些反对意见的前提十分多样并且互相之间也不见得兼容。然而，其中还有一个反对意见与这些前提无关，因为它直接怀疑自身把握的逻辑可能性。这个质疑是由亨利希独自提出的，但也包含在赖尔的自我的逃逸性理论中，而且与近似于普罗提诺观点的自身思维有关。[4]

因此对自身的表象和思维活动是我们辨认出区别和同一的必然前提，当这一作为前提的自身相关的思维活动被思考时，它就再次被预设，以此类推以至无穷。该反对或许也可以叫作无限重复的论据。因为意图把握自己的总是同一个自

我，从而也就不断预设着自身，所以这也会被表述成循环论证。所有主体性理论都应该认真思考这种反对意见。与这种反对意见持有者的观点相反，它在观念论主体性理论中遭到反驳。另一种反对意见则认为，主体概念的各种差异化光谱往往没有充分地体现在各种理论中。如果将对笛卡儿哲学的反对意见看作对一切主体性理论的反对意见，就忽视了后世对笛卡儿和康德学说的批判和体系性继承。康德对纯粹先验自我的内部结构的哲学奠基与解释，以及黑格尔在《逻辑学》中对康德理论中的缺陷的发现和由此激发的修正，在现代主体性理论批判中大多被忽视了。因此，笔者探讨康德的纯粹统觉理论，既是为了探讨主体性批判理论的可能性，也是为了探讨其不足之处。黑格尔对康德这一学说的反对意见被视为对康德未完成的主体性理论的推进；然而，这也令他的偏离了康德的思辨前提的理论和他自己的主体性思辨理论有别于康德的理论。若康德和黑格尔的论述得到深入考察与重视，那么迄今为止人们所提出的一些反对意见将不再成立。

鉴于有关康德纯粹统觉理论的研究数量巨大，对这一理论的考察或许会显得有些多余，或者在怀疑论者眼中显得无望。不过，笔者将从一个具体的、较少被注意到的角度来探讨康德的统觉理论，即关于纯粹主体性的内在结构及由其构成的批判－先验哲学论述中的苗头、问题和缺陷。观念论者，尤其是费希特和黑格尔，在批判康德时考虑到了这些问题。近来对康德的这种观念论式批判的诠释（下文将会提到其中个别观点），通常以费希特或黑格尔的立场为出发点。这里先抛开上述观念论式诠释视角，我们将从康德本人对自己思想的论述及其发展的角度来概述康德的这些理论苗头和问题。在新康德主义的诠释中（比如在科恩那里），康德学说中

的纯粹统觉被视为知识和科学理论的最高原则，它使对普遍规则的使用与对象认识得以可能。[5]相反，海姆索特（H. Heimsoeth）则强调纯粹统觉和人格定在之间的关联。以类似的方式，传统存在论中的纯粹统觉对海德格尔来说是一个人类此在的概念，它将时间规定构造为存在论规定。与新康德主义和存在论对康德的各种解释之间的争论不同，帕顿以一种内在的解释对康德的统觉理论进行了

评述。德·弗莱舒瓦（de Vleeschauwer）以类似的方式进行了发展史式的展开；艾宾浩斯和赖希（K. Reich）挽救了范畴的形而上学演绎的意义，并将纯粹统觉的概念解释为逻辑学和认识论的原则，避免了新康德主义的循环，这个循环位于从（作为现实认识的）经验到（能够帮助我们考察这一认识的）可能性条件中间。斯特劳森（Strawson）和本内特的批判分析诠释拒绝了（尤其是）康德的统觉的先天综合统一概念和康德关于纯粹先天综合的看法，他们认为该理论没有价值。相反，德莱尔在康德对科学形而上学的可能性的追问的历史框架内描述和规定了康德关于判断和纯粹自我意识学说的意义。亨利希通过详细的历史－重构分析，强调了与康德的统觉和综合学说之间的理论联系。下述考察主要与最后这一点有关。根据关于纯粹统觉的核心学说，康德在这里不应被理解为分析的经验理论家，也不应被理解为谨慎、小心的形而上学家，而应被理解为处于批判哲学限度内的观念论者。

康德对范畴的先验演绎研究了客体是如何并且以何种关联在范畴中被认识的，而在此之前必然要先证明时空的同一性。空间性和时间性的直观作为两种主观表象必然被当作一个客体、一个存在者而被认识并借此相互关联。客体本身从而不再是在直观中被给予的东西或者根本上现成的东西，而是借助智性综合而构造出的产物。根据康德的观点，它是感性直观的关联存在中的必然性概念；关联存在只有通过纯粹智性的、自发的综合和综合统一才可能出现。实现这一综合的正是思维活动，然而该思维活动及其各自内在的统一性活动是建立在引导性综合统一的根据之上的，也就是以纯粹统觉为根据。康德从而再一次将纯粹思维（活动）确立在纯粹自我意识当中。从他的纯粹自我意识理论出发，至少从这一理论中证明对象构造活动合理的部分出发，在范畴的演绎中迈出了决定性的一步。因此，范畴演绎的关键步骤取决于康德的纯粹自我意识理论，或者至少是该理论中确立了客体构造活动之根据的部分。

根据康德的看法，对表象的智性综合及其综合统一都归纯粹统觉所有。但这两个规定并不是同一的。智性综合是思维自发性的活动 $^{[6]}$ ，受到综合的

表象杂多当然必须是预先被给予的，它不是在综合活动中被创造出来的。此外，综合将表象汇聚起来，以此获得不同表象间内容的统一。借此方式在综合中被构造出来的东西，是被给予的杂多中的情态（Sachverhalt）的统一。它自身当然只有借助自我意识的统一才是可能的 $^{[7]}$ ，是自我意识的统一保证了表象的综合的统一与实现。由此我们可以看到，在纯粹自我意识本身中就有综合和综合统一的奠基性结构。自我意识的统一作为根据，在康德眼里同时也是简单性。如果这种统一是由彼此分离的环节所汇聚而成的，那么自我意识作为从事构造活动的根据就在自身内不再是统一的了，也不可能带来思维与所思之物的原初统一。

康德对该关联进行了描述，部分只是暗示，但并没有在他自己的主体性理论中具体展开。康德由此认为，对综合的实现来说，“我思”的有意识的表象，或处于当前在场中的自主体（Selbst），都不是必要的，只有综合统一之可能性才是必要的。自我意识本身因此必须不被呈现为表象的特定精神活动，它只是单纯地能够被表象而已。如果这在各类表象的综合中被证明是不可能的，那么这些表象要么相互矛盾，要么至少对自主体而言是虚无的。此外，康德在第二版《纯粹理性批判》（这正是我们所考察的对象）中，相比第一版更明确地区分了属于知性的智性综合与属于想象力的形象综合。在第二版《纯粹理性批判》中，康德时不时笼统地将想象力规定为综合的能力；然而，形而上学判断即使无法提供任何认识或纯粹的实践认识，也是可以无矛盾地加以思考的，这种形而上学判断的前提是一个无想象力的纯粹智性综合。

但康德对纯粹综合与知性综合之同一性的认识仍欠缺进一步的证明。知性的综合在理论判断中带来逻辑的统一，但这只是纯粹综合的一种方

式，其他的方式还有比如在审美判断中构造统一的方式。康德的这种看似不言自明的看法——其动力是证明范畴的客观实在性——从一开始就限制了施展纯粹综合的主体的意义。另外，康德也相信，这种纯粹知性综合的思想苗头并非全无问题。当人们考虑到——此处只能简单概述——逻辑规定与规律及其毋庸置疑

的有效性从而也就是先天性都只有借此才能得到预设，否则这些逻辑规定与规律都将自在地且独立于思维而存在与具有有效性，那么上述思路的确看起来是有充分根据的。逻辑规定与规律的无可置疑的有效性和先天性的预设显然也必须被证明是正确的，但康德并没有提供这种证明。但是，哪怕这些规律是正确的，它们也只有在能够被设想并且确实被设想的情况下才能适用。一个脱离了思维活动的能够被设想且已被设想的东西只不过是一个任意的抽象产物。思维活动和纯粹智性综合显然不是我们可以借助经验调查来确定的精神事件；相反，它只和纯粹心智（mentale）活动有关，即与对纯粹自发性的运用有关，借助这种运用，先天逻辑规律成为思想的内容。这个先天活动在康德的理论中不具备独立且真实的实存；它对精神事件而言是观念的构造原则，不同于知觉或者梦境，精神事件（借助一些证明）可以被规定为事实上发生了的思维活动。

康德还安排了一个这些纯粹先天思维活动的主体，即纯粹的自我或自我意识，因为纯粹的思维活动是自发地施展的。我们不能认为它是以其他方式被给予的。这就反驳了比如新柏拉图主义的解释，他们认为思维产生于太一的流溢；神学的解释方式同样遭到了反驳，它提出思维是自我受到神的影响而产生的效果。内在地自发、自律地能动的东西就是活动的主体。因此，只有这样一种主体才能够施展思维活动。我们不难由此看出这和伦理人格的纯粹意志的自发性的关联，而这也是康德已经暗示了的；不过这当然不是从主体的统一性中发展出来的。[8]同时，我们也不能假定一个纯粹思维的匿名和无我的发生过程，因为通过智性关联而产生的判断中的逻辑统一体/逻辑单元自身必须被视为必然的和有效的关联。[9]这样一来，反思着逻辑统一体/逻辑单元和构造了统一的关联的思维就与由智性综合所产生的思维相联系，并在二者中认识到自己（即使在不同的阶段也依然）是同一个东西。因此它就是纯粹自我意识，它认识到自己本有的综合是调节性的，它在自己的综合当中意识到这是它自己的活动，而正如康德所指出的，它正是以这种方式思考它自身的。

综合统一与纯粹自我意识的思考的自身关联间的关系问题同样构成了康德对统觉的综合统一与分析统一之间关系的规定根据。[10]尽管每个个体都具有自为的意识，即清晰的、与他者有别的对自身的表象，但这并不是令表象属于自我意识之统一的原因。相反，我们必须把一方置入另一方中，从而产生它们之间的关联。但是这样的综合只有借助统觉的综合统一才能成为一个内在统一的行动。能够先后连续地进入意识中且各自就其自身而言清晰的表象能力通过合规则的综合根据提供统一的因果性范畴（其根据是自我意识的综合统一）被带入一个必然的时间次序关系当中。与此相反，在康德看来，统觉的分析统一是一个进行思维的自我对自己在不同表象和不同综合阶段中的同一性的确知，因此在其中自我思考着其自身。当然，康德对这里产生的这种主体性理论意义的兴趣，不如对自我意识的分析统一的认识论奠基意义的兴趣大；分析统一提供了在不同表象中维持同一的内容的概念，即推论概念（diskursiven Begriffs）的分析的同一性。分析和综合统一的规定属于纯粹自我意识的结构。借助引导性综合统一产生的内在统一纯粹综合的行为与这一引导性综合统一本身都不能被理解为匿名的、无主体的情态，二者都应该划归纯粹自我意识。因此，自我意识必须将行为视为自己的活动，将行为的统一性视为自身的统一性，并认识到自身在其中是同一的。康德显然将统觉的综合统一安排在统觉的分析统一之后，因为在他眼里只有借助各种表象的综合及其综合统一，在被综合的表象中的自我的同一性意识，从而也就是一个思维着自身的自我的自身关系才能产生，或者更确切地说，才能构成自己。但是，这里仍然不清楚的是，如果没有自知其同一性的自我意识的分析统一性以及对分析统一性的综合（根据康德的观点，它总是先行的），那么对思维着的自身关系至关重要的纯粹自我意识的内在规定又是如何可能的？康德也因此而必须考察从事联结和思考的统觉的自身构造活动的结构问题。他给出了一

种解决方案，但这一解决方案并没有真正地拍板定案，而且没有在他自己的主体性理论中得到体系性的发展。

然而，康德在范畴的先验演绎中对纯粹主体性之结构的考察只着眼于客体关系是如何从该结构中产生的。客体关系早已暗含在我们目前对纯粹自我意识的统一性规定中。在统觉的引导性综合统一作用下，智性综合将直观中被给予的杂多结合在一个受到调节的或者必然的关联对象（Zusammenhang）中。根据康德的观点，这一关联对象已经成为通过合规则的联结而构造出的一般而言的客体了。[11]该关联的必然性的概念与综合的合规则性以作为逻辑统一体/逻辑单元的自我意识的综合统一的概念为根据。依照逻辑统一体/逻辑单元的奠基方式，一如其在判断形式中被理解的那样，必然的关联对象也会有所不同，在借由知性综合产生自被给予的杂多中的必然关联对象将自己划分在作为直观之规定的各种逻辑统一体/逻辑单元中，即各种范畴中；判断功能中的逻辑统一体/逻辑单元和范畴中的逻辑统一体/逻辑单元是同一个东西。所以，如果直观中被给予的杂多是属于自我意识的统一，那么它就必须以如下方式被组合和安排：将判断的逻辑功能当作综合的规则。对“为何范畴作为纯粹知性概念却能够具有客观作用”的第一个也是最重要的回答因此是——范畴根本上与客体有关，因为正是范畴和智性综合（其统一概念就是范畴）构造出了客体本身。在构造活动中的被给予者——在直观中只以感性的方式被接收的杂多——在综合中被预设为需要被综合的东西，所以在该奠基中也同时含有对范畴的客观作用的限制：范畴只适用于这种感性的直观杂多，此外无它。

该论据足以充当对范畴的客观作用的证明。但它并没有同时解决根本性的主体性理论问题，而这个问题正是这个论据自己抛出的，即纯粹自我意识的结构中是如何产生出一个思维着的自身关系与客体构造活动之间的必然关系的。对康德来说，被构造出的关联对象就是一般的客体，而我们在下文中将会指出，黑格尔在讨论这一主体性理论问题时，却将被构造出的客体规定为被设想的主体，主体在这一被构造出的客体中设想它

自身。

被构造出的必然关联对象，即在康德理论中的客体，现在成了科学的对象。客体因此不是单纯的感知物，比如我们在日常世界中随处可见的那种现成的东西，例如马或者房子，而是直观被给予性中的合规律的统一体 $^{[12]}$ ，比如一个规律上得到规定的时空内容或者自然规律。这一合规律性在康德哲学中以特殊的方式得到了规定，它根本上是对直观杂多进行调节的判断中的逻辑统一体/逻辑单元。判断中的逻辑统一体/逻辑单元，如前所述，根据康德的说法，就是本体论规定中的范畴。这个想法构成了康德对范畴的“形而上学”演绎。它根本上是亚里士多德式的，柏拉图或黑格尔则通常不是根据判断功能来推导本体论根基规定的。对康德与亚里士多德来说，存在者的意义首先来自判断关联活动（Urteilsverbindung）及其各类方式的意义。由此康德可以借助判断形式的体系性搭建起作为本体论而非认识论的范畴学说的体系。那么问题来了：个别判断形式与范畴之间的对应关系是否融贯？判断形式是不是从它们的原则，即统觉的综合统一中发展而来的？观念论者，尤其是黑格尔，发现了康德并没有给出这样一种从纯粹自我意识的统一性到范畴和逻辑形式的多样性的体系性推导。$^{[13]}$

如前所述，客体不单纯是生活世界中的一个感知物，而是合规律的有规定的统一，同样，作为客体之根据的纯粹自我意识也不是一个精神性的自我或者在内感官中表象自己的自我，而是一般逻辑统一体/逻辑单元的原则；纯粹自我意识由此就被理解为形式逻辑的原则，在纯粹感性直观的形式上，也就是先验逻辑的原则。这里还未涉及时常被讨论的自我在对自身状态的感觉中的直接自身确知，或者有别于经验性自我的精神流。然而问题在于，这种纯粹的自我意识（尽管是逻辑统一体/逻辑单元，但同样也是思维的纯粹自发性与智性自身关联）与经验性实存的个别自我意识之间有什么关系。自我意识的基础必须是思维与智性自身关联的观念构造原则，这是一种精神性活动，即也是对自己可被经验到的定在的自身认识中的智性活动。

这种将纯粹自我意识规定为原则的做法属于康德的批判哲学，在其中理论认识和自身认识都是受到限制的；对先天纯粹自我意识的定在的一个纯粹的智性认识因此是不可能的。相反在18世纪70年代的一系列反思片段中（在下文笔者将只对其进行概述），康德暗示了一种接受了上述智性自身认识的关于自我的理论；该理论具有极高的价值，因为它不仅是康德批判哲学的前身，也是一份对观念论思想苗头的记录，而后来早期的费希特在对此一无所知的情况下推进了该观点。在珀利茨版的《形而上学讲演录》中，康德声称作为一切谓词化的“绝对主词”的自我是实体性，他说：“只有在自我中，我们才能直接直观到实体。”[14]在体系的语境中，这种观点属于理性心理学，即对灵魂的实体性及其非物质性的证明环节。根据康德的反思片段，反驳质料性构成从而支持灵魂单纯性的证据“归结为这样一个事实，即它是借助绝对统一性（即自我）而对其自身产生的一个直接的直观，而这个‘自我’是思维活动的单数（singularis）”[15]。对自我的这一自身表象的认识形式因此就是直观，它不能是质料性的或感性的。因此康德在《通灵者之梦》中将自身认识称作“非物质性直观”。这里康德不免让人联想到柏拉图主义的背景，比如对前实存的智性世界的纯粹精神性观看，并且他还添加了一个适度的怀疑，即人类并不具有对这种精神性观看的记忆。只有在伦理的领域，对精神世界的接受与对作为魂灵世界（Geisterwelt）之成员的主体的表象才被允许；但是在那里，康德——带着对斯威登堡的批判——在理论认识方面选择搁置判断。但这种克制的做法在上述反思片段与《形而上学讲演录》中尚不存在。

在反思片段中，康德在其他体系语境，即自由的问题域中，清晰地假定了自我对其自身的一个智性直观：“自我是一个无法说明的表象。它是一个不变的直观。”关于自由及其现实性，我们具有“一个借助我们活动的智性的内在直观（而非内感官）而获得的概念，而该活动是被智性动力（motiva intellectualia）推动的”[16]。康德的上述观点十分接近早期费希特的理论。自我对自己的自发活动具有一种直接的亦即直观的确知；但该活动不受到感性的限制，它不是接受性的，它是智性的。自我借助该活动在它的智性存在中认识自

己，它的存在是由现实的自由规定的。自我的这种自身认识的直观性和直接性建立在下列事实基础上：自我作为一切谓词的绝对的、内在简单的主词，其本身不会再次成为谓词，因此也就不能成为概念，但是康德又认为自我可以在其自身现实的自发性与自由中通达自身。所以康德在这一系列反思片段中——像费希特一样——假定自我对它自己具有一个智性的直观。当然，在《纯粹理性批判》中康德拒斥这种智性自身直观，因为自我对自身的观察预设了在内感官中根据时间形式形成的关于被给予者的表象，也就是感性的接受性。智性自身直观的可能性因此对于一个有限的认识能力来说是不可知的，因为有限的认识能力依赖于杂多的这种被给予性；也因此，对自我的智性定在和智性世界的洞察就不可能得到证成。当然，康德后来并没有拒斥智性的自身关系。但这种关系不再是认识层面的智性直观，而是一个无认识的单纯自身思维。[17]

康德在《遗稿》中强调：“表象能力的第一个行为是对自我自身的意识，而这是一个单纯的逻辑行为，它是一切其他表象的根据，主体借此才能将自己当作一个客体。”[18]他这时或许是模糊地了解到了刚起步的对于自我和关于纯粹统觉的思维的自身关联的观念论讨论。纯粹自我的自身表象在批判哲学中始终只是一个单纯的思维活动。但是在诸认识条件的观念秩序中，自身关系明显属于最初的行为，它是一个纯粹逻辑的思维活动。康德在自己后来的反思片段中明确区分了纯粹统觉在自身思维中的自身对象化与对可认识的对象的构造活动。但康德这里并没有明确得到一个关于纯粹自我意识的内在结构亦即它与认识对象的构造活动之间关系的详尽理论。然而，对康德的理解而言至关重要的是，统觉的原初行为不是一个先行于逻辑和逻辑规定的奠基性“事实行动”（Tathandlung）——不同于费希特的观点，而是一个纯粹逻辑的也就是受到逻辑统一体/逻辑单元调节的思考行为。纯粹统觉因此在康德最终的手稿中依然是逻辑的原则。

但是康德依然没有解决一个问题，即纯粹统觉的思维的自身关系具体该以何种方式被规定为逻辑的原则。在我们考察了康德所提出的问题的史前史和后续发展后，我们重新将目光对准康德的《纯粹理性批判》，他在

其中认为这种规定是可能的。他在书中主张，作为范畴的主体的纯粹自我意识无法借助范畴将其自身规定为一个客体，即可认识的定在，因为主体自己正是在范畴中被设想的逻辑统一体的原则。我们从文本中可以推断出，康德认为主体无法以这种方式被认识。但是主体仍然可以尝试借助范畴将其自身当作逻辑统一体来设想。那么根据康德的说法，主体就是作为范畴思维的主体在进行循环的运动，主体为范畴思维提供了根据，范畴思维只能是它本有的环节。[19]康德此处保留了他更早之前的看法，纯粹自我作为一切谓词的绝对的、简单的主词无法通过谓词（即范畴）得到把握；不同于早期的构想，此处他认为，因为主体无法智性地直观自身，所以它的自身关系只能是一种自身思维。康德在这里所指出的循环令自身思维不再是不可能的，但这并不是在对思维的自身关系的定义中的循环，相反，它只是阻碍了一切进一步向自身认识的进展，所以康德将其视为“不便”。

我们同样可以在这里察觉出前述的无限重复的论证；当自我意图在范畴中把握自己时，自我必须因此总是预设它自身。在康德看来，这样也会使得自我借助思维的自身把握变得不可能，因为各个被预设的自我与范畴环节（自我在这些范畴中设想自己）处于分析的同一中。康德这里已经想到了对灵魂实体形而上学的批判。当纯粹自我将自己当作实体的、单纯的、数目为一的来设想时，它就不是在本体论规定中而是以自身思维的逻辑统一体的方式把握自身。因为它自身不是实存的个体，而是普遍思维的逻辑的原则，借助思考将自己的思维内容当作一个自发的智性直观来把握，根据一般的逻辑统一与范畴中个别的逻辑统一体，智性活动是内在不可分的。从事纯粹思维的自我对这一思维活动进行思维，从而它就思维着它自身。对康德的理论来说，这种自身关联的可能性是完全没有问题的。当然，除了判断和范畴形式是如何从这个逻辑统一体发展出来的问题之外，思维内容或精神或意向对象（纯粹自我在该对象中设想自己）如何在内主观的意义上得到构成，仍然是一个未得到解答的问题。

如果自我不仅可以被设想，也可以被认识，那么它就必须被给予在若干不同的（对我们而言的）感性直观中。这样对自我的思维就被理解为一种特定的精神性活动，它必须满足一般思维的普遍性要求，但又是由一个其定在受到时间规定的主体来完成的。康德这里探讨了笛卡儿的最高确知，即自我在其思维活动中对其自身的定在具有不可动摇的确知。[20]康德既不接受作为直观知识的这种确知，也不接受作为推论的这种确知。此外，根据康德的批判学说，作为简单实体的自我的定在是不可认识的，而自我的不死性必须从其中推导出来。康德在自己的理论中将笛卡儿的最高确知一分为二：一边是无法认识到其定在的“我思”作为逻辑的原则；另一边则是在内容上尚未得到进一步规定的精神确知，或者说，是对借由自我的事实性思维活动进行的无规定的“知觉活动”，而自我在这样的“知觉活动”中能够获得其自身在时间中被规定的定在。由此，自我的这种时间性定在借由内容上充实的直观性时间规定而得到了特定和具体的认识。例如，自我在生命中经历过的一年及其各个阶段是由一年中行星和气候的流变及其所有结果规定的，其中也包括空间直观的杂多。此外还必须补充的是，时空性世界中的交互主体性的自行理解与行动也属于作为个体人格的经验性自我的具体自身认识。当然，康德也只是给出了经验性自身认识和具体的经验性自我意识的纯粹观念规定与真实规定之间关系的普遍条件。

尽管仍有许多未得到回应的问题，康德还是将笛卡儿的“我思”首先当作一个本有的独立理论的内容。康德大幅度地推进了“我思”的理论并根据自己的批判哲学对它进行了改造。此外，康德还第一次提出了主体性理论的核心难题。康德通过将主体性设想为逻辑的原则，为纯粹主体性的考察规定了一个体系性的位置。这同样影响了我们对自我意识的自发性与自身关联的内容探讨。尽管康德这里没能（或者说没能充分地）解决许多问题，比如自身关系的构造活动的问题、纯粹自我意识与对象构造活动还有经验性自身的关系问题等，但这是因为他的考察十分新颖且不寻常，而另一个显而易见的原因则是这些问题并不构成第一版《纯粹理性批判》中本然的主题，即关于对象认识及其界限的理论的必然解释。

恰恰是这些理论在后来的观念论主体性理论中得到了处理，尽管它们也改造了康德的认识论批判基础。

二

黑格尔在观念论传统中最清晰地推进了上述纯粹主体性理论的问题，并且提供了具体的解决方案：他保留了作为“我思”的纯粹自我意识的规定。费希特以及他的后继者谢林也都探讨了这些问题，但是他们二人都将纯粹自我对其自身的表象方式规定为智性直观。至于这些理论是否构成了导致康德放弃他自己以前所主张的类似的智性自身直观理论的批判性的根据，我们此处暂且存而不论。他们遭遇了一个体系性困难，因为他们试图在先验观念论中将纯粹自我的直接自身直观和对象构造活动，发展为一门独立的逻辑科学的理论的和逻辑的奠基；这就必须预设逻辑的规定与规律是有效的，但这实际上是应该首先得到推导和证明的。比如我们可以认识到循环——就像费希特所认为的，但该循环也只是一个恶性循环。为了避开这些困难，我们不能在一个先行于逻辑的理论中解释纯粹主体性，而是要在逻辑当中将其解释为逻辑的第一原则。这样一来，纯粹自我就不再是智性地直观到自己，而是设想着自己。黑格尔就这样在思辨哲学中批判继承了康德原本的构想。[21]

我们将从黑格尔的立场出发评定黑格尔自己的康德批判。尽管与《精神现象学》同时代的批评家指责黑格尔在没有充分驳斥康德的体系之前就建立起新的体系，但是黑格尔的学生，如罗森克兰茨接受了黑格尔对康德的看法——尽管是在他自己对康德的诠释中。[22]克罗纳（R. Kroner）的新黑格尔主义反对新康德主义中对黑格尔哲学的无视态度；他将黑格尔关于统觉与先天综合的学说诠释为一种主体性形而上学的思想苗头。根据克罗纳的新黑格尔主义观点，这种主体性形而上学在历经费希特与谢林的发展后，在黑格尔哲学中第一次以辩证-思辨的方式得以完成。克罗纳的观点产生了非常广泛的影响。马尔库塞和金特（G. Günther）认为黑格尔是观念论哲学的完成者。马尔库塞试图在狄尔泰与海德格尔

对鲜活运动性的思考中揭示黑格尔的康德批判的基础；金特则解释说，康德在自己的认识论批判中依然没有改动传统逻辑及其主体－客体－分裂，而黑格尔在新的形而上学逻辑中辩证地克服了这两点。伊波利特（J. Hyppolite）也属于这一波黑格尔复兴浪潮中的一员，他对黑格尔（尤其在《信仰与知识》中）对康德的批判表达了肯定的看法。

近来的一些研究已经偏离了上述黑格尔复兴的方向，但后者仍然具有广泛的影响力。亨利希与范·德·穆伦（J. van der Meulen）对比了黑格尔的康德诠释与海德格尔的康德诠释。根据他们的看法，黑格尔与海德格尔一样，在统觉与想象力的概念中强调了自我的根源核心。[23]关于主体的根基能力的可认识性主张，范·德·穆伦的立场是形而上学的，亨利希的立场是形而上学批判的和康德式的。默克（N. Merker）还从马克思主义的预设出发，带着谨慎的批判性距离诠释了黑格尔在耶拿时期对康德所提出的批判，他主要聚焦于黑格尔对二律背反和纯粹统觉的思辨性改造。格兰（I. Görland）同样和黑格尔的观点保持了一定距离，她试图以历史的方式证明，黑格尔在《精神现象学》中反对一种已经由费希特改造过的康德自我意识理论。在马吕什克（G. Maluschke）看来，黑格尔对康德的批判，尤其是对统觉和想象力这两个概念的批判，只有从黑格尔的思辨性前提出发才能得到理解。此外还有一些从“黑格尔之友”的立场出发对黑格尔、康德关系的全新诠释。值得一提的是格里菲斯（J. E. Griffiss）[24]，对他来说黑格尔避免了自我意识的优先性，从而令整个辩证逻辑成为可能。而J. E.史密斯（J. E. Smith）也在黑格尔的理性形而上学中看到了黑格尔对康德的批判，尽管他仍不同意黑格尔对康德的个别指责。带着本质上赞同的态度，佩奇（M. J. Petry）阐述了黑格尔对康德在区分和关联逻辑学与心理学自我时的“不一致性”。罗滕施特莱希（N. Rotenstreich）从黑格尔的立场出发，在康德自身的根本动机中找到了更多证据；他详细评述了黑格尔对康德否认思维自我的实体特征的批判以及黑格尔将实体扬弃为主体的做法，而主体作为自身关联的精神，充当了伦理-宗教实践的基础。[25]卢嘉里尼（L. Lugarini）和维拉（V. Verra）以同样亲近黑格尔的方式诠释了黑格尔的康德批判，但他们都更加关注康德哲学在

黑格尔的批判中所经历的若干重新诠释。卢嘉里尼展示了黑格尔思想中对康德的批判继承史，强调了黑格尔在康德的学说中（比如在统觉概念中）看到的思辨性动机。维拉分析了黑格尔在1800年前后发生的思想史动荡的背景下对康德的想象力和直观式知性的概念的批判和重新诠释，他将歌德对直观式知性的改造与此区分开来。笔者也曾诠释过黑格尔的康德批判，尤其着眼于纯粹自我意识的问题。尽管笔者更接近康德对形而上学的批判性立场，但更强调黑格尔的主体性理论是一种典范性的理论。

下面将介绍黑格尔对康德统觉理论的承认、批判以及（作为前两者共同根据的）重新诠释。笔者将指出，黑格尔的康德批判不是内在的，而是基于他自己的前提，但他推进了康德最初提出却未能终结的各种主体性问题，令它们以思辨的方式得到解决。当然，作为对思辨性解决方案的替代的批判－观念论式的解决方案也将在后续得到考察。

黑格尔在 1802 年的《信仰与知识》中第一次详细且独立地讨论了康德的统觉理论。他在那里所提出的观点在他后续对康德哲学的探讨中都没有根本上的变化。不过他自己的体系性前提仍在不断变化。

在黑格尔的康德批判中最关键的是，黑格尔并不质疑科学形而上学的可能性，而后者正是康德所批判的；黑格尔从自己耶拿生涯的早期（1801）起就毫不犹豫地认为形而上学是科学，甚至是对绝对者的完整的理性认识。因此在他眼里，康德为了反驳和限制我们的认识所提出的定理和证明都是前后不一的或者是有缺陷的观点。这样一来我们就能理解黑格尔关于对先天综合判断之可能性的追问的重新诠释。[26]他在这些判断中看到了对立的规定的绝对同一性的理念；在这一绝对同一性的理念中，主词和谓词、特殊和普遍、存在和思维在保留其差别的前提下被结合在一起。它的本原，即绝对同一性在这些判断当中得到理解，而黑格尔将判断视为分裂（Entzweiung），或者借荷尔德林的说法是原初－划分（Ur-teilung）。也正是由于判断（或者说原初－划分）具有这种分裂的特征，

所以它被黑格尔视为有限意识的领域，一种在变化当中产生区别的东西。根据黑格尔的看法，绝对同一性就其自身而言事实上被包含在（思辨意义上的）统觉的综合统一当中。康德认为“综合判断”和“统觉的综合统一”中的“综合”具有不同的含义，因为后者是前者的原则，而黑格尔则不认可这种区分并主张二者都属于一个完全不同的绝对同一性。统觉对黑格尔来说也是判断的原则（Prinzip），然而它作为绝对同一性，并不是逻辑上而是形而上学意义上的本原（Prinzip），绝对同一性原初地对自己做出划分，将自己分裂为意识的对立。黑格尔将康德对范畴的先验演绎理解为对主体和客体的绝对同一性的证明，对黑格尔来说，主体和客体在它们的本原（即纯粹统觉）当中得到了预先的规定。因此该本原对他来说也是思维与直观的统一，后者在分裂和分离性反思的作用下分化为两个片面的规定：一方面是空洞的自我或者知性，另一方面则是被给予的感性直观。康德在自己的体系构建当中陷入了这种分离性反思的思维，没能坚持他在纯粹统觉概念中把握到的对绝对同一性之本原的思辨性洞见。根据黑格尔在《信仰与知识》中的看法，同样的情况也发生在康德哲学中的其他关键概念上，比如先验想象力和直观式知性，黑格尔将这两者解释为原初的核心或者端项的同一性，从而也就是真正的理性认识。黑格尔由此拒斥了康德及其学生在18世纪所提出的不够体系性的能力理论，将它们斥为“一口袋的能力”[27]，并呼吁从一个本原出发体系性地发展出能力与活动——正如费希特和谢林在他们的自我意识的体系历史计划中所做的那样。

黑格尔这个阶段对（作为绝对同一性的）绝对者的认识的理解——这是黑格尔的康德诠释与康德批判的出发点——仍然遵循一种斯宾诺莎主义的关于大全一体之实体的理论。[28]有别于绝对同一性的纯粹自我意识，对黑格尔来说只是片面和有限的，它必须沉淀在它的真理中、它的绝对实体中。他与康德的分歧在这一观念论实体性形而上学的体系计划中表现得最为激烈。

但不久之后黑格尔就放弃了这种实体性形而上学并主张一种绝对主体性的理论。而这就改变了他的康德批判的基础体系性前提。他在1807年出版的《精神现

象学》中的新观点更为扎实。他在那里对个体意识形态的陈述实际上暗中批评了康德。不过他在那里的康德批判在我们的讨论语境中只会顺带被提及。因为一方面黑格尔在意识形态中观念论化了康德哲学并且将它与费希特哲学混为一谈，认为后者是康德哲学的前后一贯的实现；另一方面只有精神的显现方式得到了说明并被证明为不真实的——但这个判断不是根据黑格尔本人所认可的学说而是根据该显现方式向下一个后续的精神显现方式（后者也会在后续被证明为不真实的）的转变而得到证明。然而这里黑格尔还是使用了一些与康德理论无法兼容的思辨逻辑论证。因此黑格尔实际上是在真理之逻辑的领域与康德进行交锋。

在《逻辑学》里，黑格尔在统觉的综合统一当中看到了思辨的绝对同一性的预先规定。但是这对他来说不再是绝对实体统一的匿名作用；现在他认为它是思辨－逻辑意义上的纯粹主体性（即思考着自身的概念）的组成部分。这里黑格尔不是指传统的推论概念，它作为知性内容对多样的杂多来说只是分析性统一，相反，黑格尔想到的是具体的普遍者，它在思维当中创造出自己不同的特殊规定，并在这些规定当中设想自身。[29]他引用康德的统觉的综合统一概念来证明上述看法。他接纳了许多康德的核心概念规定，比如纯粹综合、综合统一、内在的简单性、智性自发性与自身相关。由此他延续了康德关于纯粹思维活动及其在纯粹思维的自身中的奠基的理论。因为如前所述，这些活动不是精神事件或事实，所以黑格尔指责康德陷入了“心理学观念论”不无道理。[30]此外，康德试图证明智性综合在逻辑统一性的作用下才带来了客观性，黑格尔从一开始就将康德的该观点视作纯粹主体性的自身对象化，主体性是与自身相关的思维。所以不同于康德的理解，对黑格尔来说，客体不是一个在综合的直观杂多中被构造的普遍合规律的统一体，而是一个“客观的统一体”，尤其是“自我与其自身的统一”[31]。换句话说，客体是在纯粹的自身思维中被设想和被认识到的东西。所以在黑格尔眼里，范畴的先验演绎其实是对纯粹主体（即概念）的智性自身认识的可能性和现实性的证明。这自然不符合康德要求对人类依赖于感性直观的认识进行限制的论证目的。智性的自身关系对康德而言毋宁说单纯只是纯粹自身思维，它借助在内感官中被给予的表象而得到实现，而非就其本身而言已经是自身认识。

然而，黑格尔在他的重新诠释中还解决了康德遗留的一个问题，即思维的自身关系与对象构造活动之间的关联。该关联只能在一个主体性理论中得到澄清。康德在他后期的反思片段中明确区分了纯粹自我在设想其自身时所设想的对象与直观中的认识对象，而黑格尔关于对象构成活动的思辨观念论则强调二者的同一化。黑格尔由此以一种思辨观念论的方式展开了主体性理论的问题。

黑格尔主张，对象化自身并在对象当中认识自己的纯粹自我绝对不能被还原到一个预先被给予的关于表象的杂多中；相反，纯粹自我自己产生出这些杂多，并在其中认识自己。黑格尔认为，这种杂多首先是属于纯粹概念、纯粹主体本身的规定。当人们充分考虑了下述理论背景，就不难理解纯粹主体产生自身杂多的观点：黑格尔将实体抬升为主体的思辨学说。[32]黑格尔在他对斯宾诺莎的讨论中将唯一且普遍的实体视为一个范畴，就其设定和扬弃自身的规定而言，它是纯粹的活动性（Aktuosität）和绝对的力量。这种活动性和力量是以简单和畅通无阻的方式在场的；它们对黑格尔来说只是肯定地持存着的同一性，也就是说，它们缺乏否定。在否定性的发展的作用下，片面性也就是实体性由此遭到了扬弃，但这种否定性并非针对他者，而是与自身相关的否定，从而它对无所不包的实体的同一性来说是内在的。

实体的活动性由此被转变为智性自发性，它借助否定的自相关与自己区分开来，从而产生了许多规定并在这些规定中与自己保持为同一。这就是纯粹主体或者概念在它自己的规定中设想自己的活动 $^{[33]}$ ；概念用扬弃的方式保留了作为实际实存者的实体，由此实体转变为主体。

因为康德的纯粹统觉学说缺乏形而上学意义以及必须在形而上学理论中得到奠基的关于杂多的生产理论，黑格尔批判这是一种分离的知性的理论，它分离了空洞的自我和直观的杂多；黑格尔认为康德没有考虑到他对认识的有限性的证明本身只是借由有限的认识来完成的，因此不是绝对的真理。当然，康德十分清楚以下两个方面间的区别：一方面是对对象的认识，另一方面是对该认识的可能性

与界限的先验反思。他关于认识限制的理论是自反的而不涉及客观显象认识，当然也不像黑格尔在其指责中所暗示的那样，是关于自在之物的认识，即对绝对真理的认识主张。

黑格尔认为，作为概念的纯粹主观性是它自己所产生的规定的根据。由此黑格尔指责康德没能做到将逻辑形式与范畴从“我思”的统一体中推导出来，从而令“我思”成了空洞的同一性。[34]康德在其生前的出版物中确实没能做到这一点，但他在自己的反思片段与书信中对其进行了勾勒，尽管不是像黑格尔所构思的那种生成的思想（Generierungsgedanken）。另外，黑格尔认为康德未能充分规定范畴与自我的思考的自身关联之间的关系，他只是提出这是在范畴作用下的在自身表象中的“不便”与“循环”。黑格尔相信康德在其中看到了“有缺陷的东西”，从而寻求从思维的自身关系中抽象出“我思”，因此激烈地批判了康德的这种做法。尽管黑格尔注意到了康德的论述与灵魂实体形而上学批判之间的联系，但他认为康德只是用一个抽象的理论（在其中，自我只是一个思维的主体而无法借助谓词得到规定）批判了另一个抽象的理论（即康德所批判的形而上学），后者本质上是将抽象的本体论关系规定建立为灵魂的谓词。黑格尔没有进一步考察康德本人的理由，并将康德的观点——自我无法通过纯粹思维得到认识，因为思维缺乏直观杂多——诠释为主体与客体的分离以及坚持在纯粹抽象中甚至在缺乏思维的自身关系的情况下理解主体。黑格尔认为这种做法没能正确认识到概念和纯粹自我的本质。概念和纯粹自我的本质实际上在于思维的自身关系，即通过区分内在的自我与自我（在有别于自己的东西中与自己）的自身同一化过程从而达到的自身对象化；这是自我自身对规定的自发生产，自我在这些规定中认识自己。带着对康德理论的批判性接受，黑格尔认为这种自身对象化和自身关联正是“循环”。在康德看来，这个循环作为在形而上学证明中的循环，如前所述，并不会取消纯粹自身思维，而只会阻碍一种认识的进展；自我作为一般的逻辑统一，在范畴的作用下将自己思考为复数的逻辑统一。相反，对黑格尔来说，“循环”恰恰就是纯粹自我的具体的思维着的自身关系，它在自己的规定中将自身当作对象和概念或者具体的普遍性来把握。这一“循环”，即自我的自身

对象化与自身认识，不同于康德所指出的循环论证中的循环（除非我们对古典逻辑的判断太过于轻率）。从体系性的角度来讲，它不是这种逻辑的循环。

黑格尔在自己关于纯粹自我的思维着与认识着自身关系的构造活动的学说中，事实上避免了逻辑循环和无限重复的反对意见。概念或主体与自己的直接统一在黑格尔眼里不是产生自概念，而是内在否定地从相关实体的内在简单的存在规定与范畴规定的发展中产生的。他在自己的康德诠释的语境中解释了从直接的自身关系到中介的自身思维的发展过程：概念是“绝对的自身关系……，它作为分裂的判断将自己当作对象”[35]。此处的判断既指概念的原初统一分裂为概念规定，也指作为逻辑功能的判断活动，它在体系中分化为若干不同的功能。判断内容在“主词”和“谓词”中的逻辑位置因此在思辨逻辑中不是无差别的，而是先天地得到了规定，它是许多不同的概念规定，比如“个别是普遍的”。因为这些规定在判断中是为彼此的存在，因为它们的确每一个都代表了概念自身，概念在这里是“对象”，即概念在判断中作为有别于彼此的独立的他者存在而出现。黑格尔由此发展了概念的自身关联，它首先直接地被包含在概念中，随后通过它在判断中的自身对象化而得到发展。[36]因为在判断中，概念的同一性只能借助无概念的系词而得到表达，概念被划分为它自己不同的规定，概念或纯粹主词只有在概念自身的作用下对系词进行充实后才能充分地把握自身；黑格尔认为这发生在推论当中[37]，因为在推论中结论以概念的方式被中介，或者说，在推论中两个不同的概念规定通过第三个概念规定的中介而被联系在一起。中介概念自身得到发展，由此不再只是与其他两个概念规定相分离的第三个规定，而是如黑格尔所言，是另外两者的原初的统一以及具体的普遍性，这样一来，中介概念就成了客观性，纯粹主观性在其中认识到它自身，或者说，得到了发展的主观性认识到自身是认识活动中被认识到的内容。我们此处暂且不论黑格尔是否成功令人信服地

贯彻了他的计划。他借此避免了逻辑的论证循环，因为作为论证之开端的主体性是概念直接的、未发展的统一，它在思辨推论中不再得到重复。他还以同样

的方式避免了无限重复；对（在三段论推理中得到实现的）受到中介的智性自身关系不再预设一个已经得到完整发展的自身思维的自我，而是简单的环节或者构造活动的原则，比如：（1）一般思维活动的自发性；（2）自身分裂；（3）分裂的概念规定的概念统一的展开。这样，得到发展的自相关的自我便不再先行于得到发展的思考着的自身关系。同样的论据也可用来避免自身表象的定义中的循环，就像无限重复的反对意见时常提出的那样。主观性的思辨逻辑发展同样可以避免反对意见所提出的上述定义循环，即为了规定自我自行表象自身的活动，自我及其自身规定以及它们的概念等价物都早已经被预设并且在规定活动中被使用。[38]

尽管黑格尔有时会对康德进行激烈的批评，但二者都因为纯粹统觉或纯粹主观性的这一奠基性体系作用而联系在一起。二者都视纯粹主观性为逻辑的原则，它的作用对于体系性阐述这一逻辑自身中的逻辑规定是显而易见的。由此就避免了费希特与谢林所遭遇的困难，二者都尝试在他们的先验观念论中把主观性当作先于逻辑的（逻辑之）根据来展开。在康德哲学中，纯粹统觉是判断功能和形式逻辑的原则；它——另外还有感性直观——只有在对于先验逻辑而言实定的、得到了认识证明的部分中才是原则。与此相反，黑格尔认为作为概念的纯粹主观性是思辨逻辑（尤其是概念规定、判断、推论的形式与先天内容）得以体系性地展开的充足本原。因为这些规定的杂多（主体性在其中思考自己）是由主观性自身产生的。这一自身构造活动只有在对相适应的概念或理念的阐述中才得到完成。如此一来，纯粹主观性作为逻辑规定自身的体系性说明的根据，就在主观逻辑进展过程中出现的愈加丰富的概念规定里得到发展。但它对黑格尔来说不仅是主观逻辑的本原，而且是整个逻辑的本原。客观逻辑的先行范畴、内在简单存在规定与关系概念，只是先行的、愈加简单的构造活动的要素，而这些要素及其综合则令纯粹主体或概念的思维的自身关联得以出现。本体论意义上的思辨逻辑本身由此就成了关于纯粹、绝对主观性的

理论。

对黑格尔和康德来说，纯粹主观性是逻辑的体系性原则，但他们以不同的方式规定了逻辑的作用以及主观性与具体逻辑规定之间的关系。黑格尔也接受康德的观点，即必须假定纯粹的思维活动和思维者对思维活动的反思或纯粹自我的自身关系，他对康德纯粹统觉理论的批评本质上并非内在的；黑格尔从预设了科学形而上学的思辨前提出发，但这种形而上学的可能性恰恰是康德所急切追问的。他揭露了康德理论中的缺陷，并在他自己的逻辑学中对其加以解决，比如从主观性本原出发以体系性的方式发展出诸逻辑规定，或者提供思考的自身关系和作为纯粹自我的自身对象化的对象构造活动之间的关联。此外，在他对康德循环论证问题的重新诠释中为纯粹思维的自身认识清除了无限重复的反对意见，从而令自身表象不再难以被理解。在康德放弃了他早期更具野心的观点（即智性直观作用下的自身认识）后，他至少坚持了自身思维的可能性；黑格尔的理论则为了避免反对意见而得到了进一步发展。针对笛卡儿“我思”的实体性特征的反对意见并不适用于康德与黑格尔，因为对黑格尔来说概念的自身思维不是实体，从而不是必然性，它毋宁说是自由。黑格尔的思辨逻辑因此当然是形而上学，更确切地说，是关于绝对主观性的本体论与本体论神学。因此，不同于康德那里的情况，纯粹思维活动（在其中主观性规定其自身）也获得了本体论的意义。我们可以合理地质疑黑格尔的形而上学是否经得起康德的形而上学批判的检验。[39]然而，黑格尔对主观性理论的体系性要求中的一些根本洞见也可以脱离其形而上学而独立使用。例如作为逻辑之本原的纯粹自行思维的主观性以及逻辑中被断言为有效的法则和范畴；借助作为本原的主观性对一般逻辑规定所做的体系性展开；对主观性的自身对象化与自身同一化的起源的阐述；在此特别值得一提的还有借助从更简单的要素中构造出纯粹主观性以及这一发展的结果来避免针对无限重复的反对意见。然而，即便如此，也必须保证：（1）逻辑法则和范畴是先天有效的；（2）它们被视为被设想的，从而也就是观念的思维活动而非真实纯粹的思维活动；（3）这些思维活动能够在作为其观念性本原的自行思维的纯粹主体性中获得其根据。考虑到当今更流行的经验主义替代方案，康德与黑格尔所主张的作为科

学思维之条件和科学经验的必要条件的思想既非不可能，亦非毫无意义，而是值得我们从根本上仔细斟酌。

注释

[1] E. Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 6. Aufl. Jena 1911, S. 18ff.; E. Husserl: Logische Untersuchungen. Halle 1900－1901, Bd. 2, S. 325－342; W. James: The Principles of Psychology. London o. J. Bd. 1, S. 329ff., ders.: Does Consciousness exist? In: Essays in Radical Empiricism. 2. Aufl. New York 1922, S. 1ff.

[2] B. Russell: The Analysis of Mind. 10. Aufl. London 1971, S. 9ff., ders.: An Outline of Philosophy. 8. Aufl. London 1961, S. 218ff.; J. Chr. Lichtenberg: Aphorismen. Hrsg. von A. Leitzmann. Bd. 5. Berlin 1908, S. 128, Bd. 3. Berlin 1906, S. 7f.; G. Ryle: The Concept of Mind. London 1968 (zuerst 1949), S. 186ff.

[3] N. Hartmann: Der Aufbau der realen Welt. 2. Aufl. Meisenheim a. G. 1949, S. 5ff., auch 512ff. 参见海德格尔的下列论述：Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik. In: Identität und Differenz. 4. Aufl. Pfullingen 1957, S. 31ff.。马克思主义的批判参见 Th. W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Stuttgart 1956, S. 196ff.。

[4] D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a. M. 1967; Plotinos: Enneades II, 9, 1, S. 55ff.

[5] H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. Berlin 1918, S. 393ff.; H. Heimsoeth: Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie (zuerst 1924). In: Studien zur Philosophie I. Kants. Kant-Studien

Ergänzungsheft 71. Köln 1956, S. 227–257; M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1951, S. 76ff., 134ff., 171ff.; M. Heidegger: Gesamtausgabe. Bd. 25. Frankfurt a. M. 1977, S. 386ff.; H. J. Paton: Kant's Metaphysic of Experience (zuerst 1936). 5. Aufl. London und New York 1970, Bd. 1, S. 396ff., 503ff.; H. J. de Vleeschauwer: La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant. 3 Bde. Antwerpen 1934–1937; J. Ebbinghaus: Kantinterpretation und Kantkritik (zuerst 1924). In: Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden. Darmstadt 1968, S. 1–23; K. Reich: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel (zuerst 1932). 2. Aufl. Berlin 1948, S. 25ff.; P. F. Strawson: The Bounds of Sense (zuerst 1966). 3. Aufl. London 1973, S. 93ff.; J. Bennett: Kant's Analytic (zuerst 1966). 2. Aufl. Cambridge 1975, S. 100ff.; M. Hossenfelder: Kants Konstitutionstheorie und die transzendentale Deduktion. Berlin und New York 1978, S. 96ff.; D. P. Dryer: Kant's Solution for Verification in Metaphysics. London 1966, S. 117ff.; D. Henrich: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion. Heidelberg 1976, S. 54–112. 更多文献请参见 V. Gerhardt und F. Kaulbach: Kant. Darmstadt 1979。

[6] Kr. d. r. V. B 129ff. (§ 15); H. J. Paton: Kant's Metaphysic of Experience. Bd. 1, S. 503ff.; D. Henrich: Identität und Objektivität, S. 55ff. 另外参见笔者的相关研究: Hegel und die Geschichte

der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit. Darmstadt 1983, S. 196－242。

[7] 康德对 “自我意识的统一” 的用法通常有两种含义：它首先可以指英语 “unity” 所表达的意思，即不同表象的内在一致的整体性；其次，也可以指英语的 “identity”，即同一个东西在不同表象中保持的一致性（Selbigkeit）。此处康德同时意指这两种意思。参考下面将要介绍的康德自己关于统觉的分析统一与综合统一之间的异同的论述。

Hegel. 2 Bde. (zuerst 1921－1924). 2. Aufl. Tübingen 1961; H. Marcuse: Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt a. M. 1932, bes. S. 18ff., 24ff., 132ff., 183ff.; G. Günther: Grundstige einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik (zuerst 1933). 2. Aufl. Hamburg 1978, bes. S. 40f., 104ff., 108ff., 147ff.; J. Hyppolite: La critique hegelienne de la reflexion kantienne. In: Kant-Studien 45 (1953－1954), S. 83ff.

[23] D. Henrich: Über die Einheit der Subjektivität. In: Philosophische Rundschau 3 (1955), S. 28－69; J. van der Meulen: Hegel. Die gebrochene Mitte. Hamburg 1958, bes. S. 218ff., auch 31ff., 168ff.; N. Merker: Le origini della logica hegeliana. Milano 1961, bes. S. 218ff.; I. Görland: Die Kantkritik des jungen Hegel. Frankfurt a. M. 1966 [vgl. dazu meine Rezension in: Hegel-Studien 5 (1969), S. 298ff.]; G. Maluschke: Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik. Hegel-Studien Beiheft 13. Bonn 1974, bes. S. 82ff.

[24] J. E. Griffiss: The Kantian Background of Hege's Logic. In: The New Scholasticism 43 (1969), S. 509－529; J. E. Smith: Hege's Critique of Kant. In: Hegel and the History of Philosophy. Hrsg. von J.

J. O'Malley *etc.* Den Haag 1974, S. 109－128 (zuerst 1973); G. W. F. Hegel: The Berlin Phenomenology. Edited and translated with an introduction and explanatory notes by M. J. Petry. Dordrecht/Boston 1981, bes. S. XXff., XXXVIIff., XLIXff.

[25] N. Rotenstreich: From Substance to Subject. Studies in Hegel. Den Haag 1974; ders.: On Spirit—An Interpretation of Hegel. In: Hegel-Studien 15 (1980), S. 199－240; L. Lugarini: La, confutazione' hegeliana della filosofia critica. In: Hegel interprete di Kant. Hrsg. von V. Verra. Neapel 1981, S. 13ff; V. Verra: Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo. Ebd., S. 67－89。另请参见笔者的著作 Das Problem der Subjektivität（参见注释10），S. 109ff., 233ff., 以及更详细的文献综述 Hegel und die Geschichte der Philosophie（参见注释6）。

[26]《信仰与知识》中对康德哲学的批评，参见 Gesammelte Werke. Bd. 4. Hamburg 1968, S. 326ff.。

[27] Gesammelte Werke. Bd. 4, S. 237, 329. 黑格尔后来也提出了同样的批评，例如 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 3. Aufl. Heidelberg 1830, § 445 Anm. u. ö.

[28] 关于黑格尔在耶拿期间与谢林共同认可的实体形而上学，参考笔者的研究：Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In: Hegel in Jena. Hegel-Studien Beiheft 20. Hrsg. von D. Henrich und K. Düsing. Bonn 1980, S. 25－44。

[29] Gesammelte Werke. Bd. 12, S. 17ff. 关于传统概念理论与黑格尔概念理论的区别，参见 G. R. G. Mure: A Study of Hegel's Logic (zuerst

1950). Oxford 1967, S. 159ff.。

[30] Gesammelte Werke. Bd. 12, S. 22f., vgl. schon Bd. 4, S. 332.

[31] Gesammelte Werke. Bd. 12, S. 18.

[32] Gesammelte Werke. Bd. 11, S. 394ff., Bd. 12, S. 11 ff. 关于这个问题，另请参见 N. Rotenstreich: From Substance to Subject (参见注释 25)，以及笔者的具体论证 Das Problem der Subjektivität (参见注释 10)，S. 228ff.; Idealistische Substanzmetaphysik (参见注释 28)，S. 41ff.。瓦尔什在类似的关联语境中指出，黑格尔并不接受康德关于认识来源的二元论：W. H. Walsh: Subjective and Objective Idealism. In: Kant oder Hegel?: Über Formen der Begründung in der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Hrsg. von D. Henrich. Stuttgart 1983, S. 83–98。

[33] 这一概括实则包含了黑格尔在一个更长的论述链条中的主导思想，这个链条从实体范畴开始，经过原因性和交互作用，最终发展到概念。思考在自身思维中内在地区分和同一化，这一个别论述是否能从客观逻辑的对比关系范畴的角度出发获得令人信服的推导，我们此处暂且存而不论。

[34] 这是一种对观念论的标准批评，关于这一批评可参见 Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 12, S. 44, 205, Enzyklopädie. 3. Aufl. § 42 Anm. Vgl. außerdem oben Anm. 13. Zum Folgenden vgl. Gesammelte Werke. Bd. 12, S. 193ff.。关于康德的观点，参见注释 19。关于黑格尔的观点，参见 K. Cramer: “Erlebnis”. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie. In: Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Hegel-Studien Beiheft 11. Bonn 1974, bes. S. 592ff.。关于一般意义上的循环论证问题以及费希特哲学中

的循环论证问题，可参见 D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a. M. 1967。

[35] Gesammelte Werke. Bd. 12, S. 194. 还可以参考笔者详细的研究: Das Problem der Subjektivität (参见注释 10), S. 251ff., 266ff.。

[36] 在逻辑判断和范畴之间的关系这个问题上，由于黑格尔并不支持亚里士多德主义和康德主义的本体论看法，即基础的存在方式或客体的存在方式是由判断逻辑规定的，因此黑格尔对本体论根基规定的发展更接近晚期柏拉图主义。关于晚期柏拉图的理论，可以参见 F. M. Cornford: Plato's Theory of Knowledge (zuerst 1935). London 1973, S. 274ff.。

[37] 可以参考黑格尔在《耶拿实在哲学》（1805—1806）中的规定，他认为个别性和普遍性在推论中得到中介、被联结在一起：“系词就是自我”；自我作为同一性，内在地包含着对立的规定，是真正的中间概念（参见 Gesammelte Werke. Bd. 8, S. 197）。

[38] 这种反对意见和无限重复的反对意见的核心批评在于，自我为了能够表象自身，必须总是已经将自己预设为一个自身相关的东西。同样的批评意见也适用于对表象着自身的自我的定义问题。但此处未得到明确说明的是，这里不可能做到的是否只是对名称的定义——这种看法可能会遭到一个等同于自身表象的问题的反对，或者是否对自相关的自我的真实定义是不可能的。那么显然，尽管自我的本质无法得到认识，但自我的这种思考的自身关联仍然完全是可设想的（denkbar）。由于针对循环的反对意见中仍有许多上述提及的不确定之处，所以针对无限重复的反对意见更加精确。

[39] 参见笔者的著作：Das Problem der Subjektivität（参见注释10）。

第二章 理性统一性与不可预思的事实存在：谢林与黑格尔对否定神学的克服方案

诸观念论体系规划可被视为对统一性的不同构想。此处的统一性在认识论意义上是思考与认识活动的最高本原，在形而上学意义上是一切存在者的最高本原。一方面，观念论体系规划的先后相继最终导向黑格尔成熟时期关于主观性中的可借理性认识的高度复杂的统一性的辩证学说；另一方面，观念论的体系规划还导向谢林晚期哲学中对先于一切理性统一性的事实存在的不可预思的统一性的预设。对这些不同观念论思考的基本立场的实质性考察——无关好恶，独立于其后世继承者间的交锋——尚未取得实质性进展。通过这种实质性考察，我们还可以在黑格尔与谢林的理论中发现对下列问题的典范性回应，即观念论是否以及如何在形而上学层面克服了纯粹否定的哲学神学。

晚期谢林与黑格尔的理论各自建立在一段漫长但大体上并非线性的观念论发展史的基础上，我们在对其进行考察时要同时顾及两位思想家；许多来自非观念论哲学的启发与观念论者相互之间无数的启迪与交流共同形成了这段历史。在这一发展史中，只有1801—1803年谢林和黑格尔在耶拿共同进行哲学研究的阶段与我们的主题相关，在这一阶段中，谢林和黑格尔首次提出了关于对绝对者的整全理性认识的形而上学。晚期谢林将这一被他称为同一性哲学的理论限制性地诠释为仅仅是否定哲学。黑格尔后来也放弃了这一初步阶段的理论；他将其视为他的绝对主观性形而上学的预备阶段。因此，谢林和黑格尔后期的思辨统一性理论，正如下文所要概述的那样，是在他们所提出的第一个形而上学的同一性概念的不同后续发展中产生的。

在第一部分，我们将强调谢林和黑格尔早期共同的绝对者形而上学（Metaphysik des Absoluten）中作为绝对同一性的“统一性”理念及其各自的细微差别。在第二部分，我们将分析黑格尔在其关于绝对主观性的统一性理论中

对这一体系方案的进一步发展和修改。在第三部分，我们会将该理论与谢林在其晚期哲学中提出的先行于上述理性统一性的不可预思的事实存在的统一性进行比较。与此同时，笔者将揭示观念论在形而上学层面克服否定神学的三种模型以及这些模型的问题。

一、谢林与黑格尔第一个绝对者形而上学中关于绝对同一性的理念

1801年，黑格尔和谢林共同提出了他们的第一个绝对者形而上学，其理论基础是，（旧形而上学中曾被视为上帝的）我们可以借助思辨获得对绝对者完整的认识。谢林与黑格尔都没有在《哲学批判杂志》上发表的文章中署名，这足以令我们看出新方案是二者共同的观点。但是在1800年时，二人都还认为绝对者无法借由哲学或者思维的方式在其规定中得到认识。谢林的理由是，绝对者作为最高的统一性，对于知性的分裂规定（即思维）来说是不可企及的；它最多只能在艺术的审美直观中被体验。同样，黑格尔认为有限的思维或者反思无法接触绝对者，只有宗教直观才能理解神性生命。就此而言，谢林和黑格尔在1800年采取的立场仍属于早期观念论，他们尚未主张绝对者的思辨可认识性。这样一来，哲学神学既然无法借助思维规定把握上帝，那么就始终只是否定的神学。

随着黑格尔和谢林关于绝对者形而上学的第一份方案的问世，这种情况发生了根本性的改变。特别是在黑格尔法兰克福时期的后期写作中，我们可以在其中识别出一些问题，而对这些问题的解决方案要求我们超出否定神学。例如，黑格尔当时曾多次用纯粹思维规定来描述上帝的特征，如作为存在或生命，或作为联系与非联系的联系等。如果这些绝不仅仅是否定的规定不至于完全没有意义，那么它们至少必须捕捉到绝对者或上帝的部分的意义领域。此外，青年黑格尔还认为上帝是与有限精神处于内在关系中的无限精神，所以有限精神也能够与神性神产生联系。因此，由无限精神所表达的有限精神的纯粹思维规定，必然与无限精

神兼容。也就是说，纯粹思维规定必须揭示出无限精神的某些特质（即使不是它的本质）。[1]

184 黑格尔借助关于绝对者的思辨认识的学说彻底解决了这些问题。

与谢林不同的是，黑格尔将这一论点与纯粹思维规定对绝对者的认识所具有的构成性作用（尽管是从属性作用）联系在一起。就其本身而言，它们是在一个逻辑学中发展起来的。不过这样的一个逻辑在此处还不是思辨的。相反，它只是在受到调节的先后相继性中包含了有限反思或者有限意识的纯粹规定。逻辑学在当时尚且具有双重的体系作用：一方面，按照黑格尔的说法，这种关于有限反思的逻辑学必然地导向绝对知识，并由此而完成后来《精神现象学》所接手的任务；另一方面，凭借其范畴和形式，它是形而上学作为对绝对者的展开的依附和从属的组成部分。逻辑学作为一个引导，旨在扫除思维中阻碍关于绝对者的思辨认识的障碍。根据黑格尔的思考，逻辑学展示了有限反思规定的关系中的矛盾，并令我们意识到，所有（作为有限规定的思维的）反思思维都是自相矛盾的。由于矛盾律适用于有限思维，所有关于有限者的思维和认识，以及有限者本身，都被证明是无效的。然而这在黑格尔眼里已是对无限者的否定性认识了。我们还可以补充说，否定神学能够认识到无限者的悖论特征，也就是认识到内在于意识的有限者的自相矛盾。

然而黑格尔迈出了决定性的一步，超越了这一立场，即他假定了智性直观对我们而言的可能性和现实性，在这种智性直观中，绝对者和唯一的真相是直接在场和显明的。黑格尔从而继承了费希特和谢林的学说，甚至康德的学说，尽管他扬弃了对知识的限制。但是对黑格尔来说，令绝对者和唯一者得以在场的智性直观——不同于谢林的看法——就其自身而言是无意识的。如果我们不在有限意识中把握它和在它之中显现的东西，并在与纯粹逻辑规定相一致中解释它们，我们便不能获得以其为对象的意识或者从中推导出任何东西。只有借此我们才能对绝对者展开哲学思考并搭

建起一个体系。

耶拿早期的黑格尔主张“认识来源”的二分，即反思与智性直观的二分。反思，或者说对自我的思维，提供了纯粹有限规定，诸纯粹有限规定之间的关系被揭示为辩证的和矛盾的。但从这些矛盾或者（黑格尔所说的）“二律背反”中无法得到（作为方法论结论的）更高的统一；反思的二律背反毋宁说只能“悬设”这样一种更高的统一。因为对更高的统一的理解需要另一种完全不同的认识能力，即智性直观。但智性直观并非简单地取消反思；相反，反思和智性直观一起被综合为思辨。只有这样，才能满足黑格尔的要求，才能“在意识中”“构造出”绝对者[2]；只有这样，才能体系性地展开作为最高统一体的绝对者，才能构成性地使用逻辑规定。绝对者从根本上被视为“同一与非同一的同一”，是其他对立规定的同一性思想的基础。

从1801年起，谢林也像黑格尔那样认为绝对者可以通过理性而得到完整的认识。[3]谢林最初在《对我的哲学体系的阐述》（1801）中主张，作为绝对同一性的绝对者是彻底无限的，其中不包含有限性。[4]但不久之后，特别是在《布鲁诺》这篇对话录中以及更进一步的论述中，他提出了与黑格尔相似的观点，强调绝对者是无限者与有限者的统一，因为没有任何东西，包括有限者，可以外在于绝对者。此外，与黑格尔一样，谢林把绝对者定义为“统一与对立的统一”、普遍者与特殊者的统一以及其他基本对立规定的统一。[5]

通过这些不同的统一性规定，谢林和黑格尔构想出了最高的统一性，即作为绝对者之结构的绝对同一性，它作为普遍的统一性，不是在自身之外，而是在自身之内，有它的对立面或它的规定的对立面。不过，从这里已经可以看出谢林和黑格尔在绝对统一概念上的第一个差异。不同于黑格尔，谢林认为绝对者的统一是“绝对无差别”，在其中基本对立不分彼此，即对立完全消失了，他认为它是超越了对立的原初的单纯的统一。[6]谢林由此遵循了一种完全不同的统一性模型

——尽管他当时没能清楚地认识到这一点，即古典晚期的普罗提诺和普罗克洛的新柏拉图主义传统中

187 的统一性理论。[7]如果这一最高的、原初的、内在简单的统一是基本对立和一切杂多及多样性的前提，或者说在新柏拉图主义的意义上，作为奠基性的能力（Dynamis）先行于一切理念以及借助这些理念设想自身的努斯（作为能思和所思的二元性），那么对立和杂多的规定只是不分彼此和不可区分地合一，即它们不是就其本身地属于这个统一；这造就了否定神学的立场，而同一性体系以及对绝对者的完整的理性认识则旨在引导这种立场超越其自身。

谢林试图将上述两种统一性模型（绝对者在自身中包含了对立和多样性以及有限者的对立；绝对者是超对立的统一性，不包含任何对立和杂多[8]）以如下方式相结合：绝对者是内在无对立和超对立的；“但在与外物的关系中”，绝对者是对立面的统一。[9]

188 不同于黑格尔，谢林认为，绝对者本身可以通过无反思的纯粹智性直观来把握，而这令关于绝对者的不同规定得以可能。在智性直观中，绝对者作为无对立的纯粹无差别而在场。但智性直观不是神秘主义的观看，而是“思辨的”观看或者“理性直观”。[10]相反，反思只属于有限者或者显象的领域；在把握绝对者之本质这件事情上，反思是可有可无的。如果要将有限的事物视为宇宙的组成部分，就必须将绝对者设想为一个包含了事物的杂多与对立之统一性的大全。那么智性直观就是建构性的，它在这一透过直观而被给予的、内在杂多且有规定的整体中构造了事物的特殊形式。只是在这一点上，谢林进一步发展了布鲁诺和斯宾诺莎的泛神论。

然而，这两种统一性模型的结合也带来了一些问题，这主要是因为谢林对它的理论阐述不够充分。一方面，谢林只是断言，对原初无对立和超对立的统一性的直观不是神秘主义的观看，而是理性直观或思辨直观。因此，绝对者在其绝对同一性中的理性可认识性这一论点仍然是一种纯粹的设定。另一方面，正如黑格

尔后来批判地强调的那样，谢林没有从这样一个简单的无对立的统一性中发展出具有绝对者的进一步规定的有序多样性的同一性体系；此外，无对立的统一性与内在包含对立规定的统一性之间的关系根本上也仍未得到澄清。

这些问题也出现在经过发展的同一性哲学中。[11]谢林只有借助分离学说和特定有限者从绝对者中分离而出的活动，才能解释无对立的统一性和绝对者的无差别中如何会出现事物的多样性，这是一个从《哲学与宗教》（1804）起发展出的从绝对者中“下降”（Abfalls）的理论。在分离活动的过程中，或者说，在从绝对者中“下降”的过程中，依然存在一些不可把握、从未得到演绎的东西。然而，正是同一性哲学中的这一宗教哲学动机促成了绝对同一性思想的进一步发展。绝对同一性后来不再被设想为关于简单存在和持存的规定，而是一个关于鲜活且自由的上帝的规定，它能在下降的事物中、在获得了独立性的鲜活且自由的有限者中找到自己的映象（Gegenbild）。这一思想苗头促使谢林后来从《自由论文》①（1809）起转向神智学的思辨。直至他的晚期哲学中，这种思想苗头及其（当前阶段尚且无法追踪到的）进一步的发展才被取消和限制，并作为一种纯粹的否定哲学被整合进一个更大的体系整体中，在其中他早期的形而上学主张明显受到抑制。

谢林以此方式进一步发展了的绝对同一性不只被视为形式化的结构，而且是绝对者和唯一真实和现实的东西的结构，它们都以唯一实体的方式实存。[12]这样一来，作为内在简单、超对立的统一性的绝对者就同时具有实存中的个别性、独一性和自足性，根据谢林后来的看法，还具有鲜活性和自由。这显然超出了谢林先前所设想的斯宾诺莎式的实体概念。当绝对同一性被设想为内在包含了对立规定的统一性时，它对谢林而言就成了在与外在事物关系中的绝对者的结构；绝对者由此便在本体论－宇宙论意义上被设想为总体性、大全以及宇宙。

和谢林一样，黑格尔也在本体论和形而上学层面将绝对同一性（即内在包含了对立面的统一）理解为绝对者的结构，这对他来说同样也是唯一真实和现实

的，是以斯宾诺莎所理解的唯一实体的方式而实存的。不过黑格尔后来放弃了这种规定。[13]显然，每一种观念论理论都必须经历与

斯宾诺莎主义的对话，因为斯宾诺莎主义是一种理论的模型，根据这种理论，绝对者的跨主体的统一性是一切的存在根据和本质根据。根本上从对绝对者、自我或者自我意识的关系的肯定规定出发的理论，通常被视为观念论的理论。这种肯定规定既可以先行于逻辑学，作为形而上学或者主观性理论而存在，并由此带来许多方法论问题，或者也可以在逻辑学中作为充当了奠基性科学的主观性理论。无论如何，即使将绝对者视为高于自我的本原，也依然有必要超越斯宾诺莎，因为对他来说，自我意识在他对唯一实体的论述中还不是一个本原性问题。[14]

黑格尔同样主张要超越唯一实体的形而上学（尽管他起初也曾支持过该立场），而他的理由主要有两个方面。一方面，他与谢林一样，认为自我认识本质上是属于绝对者的，仅仅借助对实体的规定是无法充分把握这种自我认识的；另一方面，在他的以形而上学为根据的精神哲学中，我们不可能有意义地证明，有限意识通过沉淀到民族精神的普遍实体中就能够满足它的本有规定性。基于上述理由，黑格尔认为绝对统一性的结构，即“同一与非同一的同一”，必须被进一步发展为绝对主观性的思维的自身相关和自身建构。黑格尔在《逻辑学、形而上学、自然哲学》（1804—1805）草稿中已经进行了这样的思考，而在《逻辑学》中该思路达到了它的终点。在这两部作品中，他以不同的方式展示了这一对立之统一的内在发展和绝对主观性向唯一实体的内在发展。

二、黑格尔的绝对主观性的统一性理论

作为“同一与非同一的同一”的统一性概念没有能力以具体的方式为具体的事件确立根据，尤其是精神事件与精神活动，例如有限的意识与自我意识发展为自身相关甚至发展为绝对者的自身认识。对实体的本体论规定同样也无法做到这

一点。主观性的精神性自身相关，也就是费希特所理解的简单的自我 $=$ 自我，就被把握为经过高度发展了的复杂的统一性，它内在地既包含了“同一与非同一的同一”，也包含了实体的统一性作为更加简单的环节。

这一主观性的统一性是内在对立统一的统一性类型的进一步发展。黑格尔的确在《逻辑学》里也讨论了无对立的、超对立的统一性类型，他在“绝对者”这一章中尝试向我们指出我们如何能够超越这种统一性类型从而将否定的神学转变为肯定的、思辨的神学。借助对“绝对者的展示”“属性”“样式”这一系列主题的探讨，我们可以看到黑格尔在逻辑学中与斯宾诺莎的对话。此外，黑格尔这里所谈论的话题同样也涉及新柏拉图主义中太一的流溢理论。[15]

黑格尔的观点对克服否定神学具有重要意义。他的观点如下：存在和本质的所有先前的规定都消解在绝对者的绝对但无规定的同一性中；“绝对者本身只是作为对所有谓词的否定和作为虚空而出现”[16]。这就是否定神学中的绝对者。在思辨逻辑中，这造就了存在规定与本质规定的统一性根据，即一切本体论概念的统一性根据；它们在绝对者的同一性中“消亡了”[17]；它们在绝对者的同一性中以不分彼此的方式合一。绝对者从而只是思辨逻辑的思维运动的终点而非其开端。同样，通过否定使作为谓词的这些规定远离绝对者的行为最初发生在绝对者之外，它似乎与绝对者本身无关，因此是一种外部反思的行为。在这两个方面，绝对者都被证明是不普遍的、不完满的，亦即有限的，这甚至与否定神学中的绝对者概念不符。因此，我们必须超越这种对绝对者的理解。

我们接下来所展示的黑格尔的论述旨在逐步揭示出否定神学对绝对者的展示过程在根本上是属于绝对者本身的。这一展示起初是否定的：本体论规定将绝对者当作自己的根据并且沉淀到绝对者里面，但这些规定又不能被视为绝对者本身的规定性并被指派给绝对者，所以它们在思辨逻辑中并不是简单地、外在地被把握，而是内在于绝对者并且在与绝对者的必然的关联中得到发展。肯定的展示则

与此相对，尽管这种肯定的展示还不能带来肯定的神学，但它在差别与杂多中考察上述本体论规定性，它将后

194 者视为无限的规定性，并阻止它们在绝对者中“消失”[18]，它将它们思考为一种映象（Schein）从而令它们得以沉淀在绝对者中。因此，绝对者被视为绝对同一性和规定性，然而，规定性又消解在同一性当中。黑格尔将该思想解释为绝对者的属性。在属性当中被设想的第二个环节是相对于同一性的否定者本身。从内容上看，它是借助一个外在于同一性的反思而对杂多的设定活动。黑格尔将其解释为绝对者的样式。但该否定者本身并不能是单纯外在于绝对者的东西，而必须被理解为绝对者自身所设定的它自己的映象。

这就形成了一个超越否定神学的关键论述，是更加普遍和更加根本的样式：在属性和样式中，绝对者内在的整个展示过程是一个“反映的运动……而作为这样一种运动，绝对者不过是真正的绝对同一性”[19]，即运动不是外在于绝对者而是在绝对者当中并且借助绝对者本身才发生的。如此一来，先行的本体论规定转变为在绝对者中的沉淀活动便是属于绝对者本身的活动，对（作为绝对者的谓词的）诸本体论规定的否定是我们思考绝对同一性的必要条件，也是绝对者本有的规定，它们作为内在的否定性属于绝对者。绝对者由此不再只是终点，还是（作为绝对者自身展示活动的）展示的开端。绝对者必须被设想为绝对同一性和绝对否定性，在其中绝对者不是关联于一个外在的他者而是与其自身相关联，并且绝对者还在“绝对自为的自身展示活动（Manifestieren）”中充当了绝对同一性和绝对否定性的联结，绝对者也正是借助这种自身展示活动才能在它的他者（即它自己所是的这种规定的杂多性）中启示自身。[20]我们由此便已经陈述了关于绝对者的一系列肯定的规定，而它们在更进一步的范畴学说中，比如在唯一的实体的概念中会得到进一步阐述。

上述思路一方面预设了绝对者得以被设想的条件对绝对者的含义来说不能是无关紧要的，含义是通过思维本身的条件而一道被规定的；另一方面，黑格尔在

这里一如他在逻辑学中其他地方一样，奉行将本原和方法论规定纳入下一个阶段的范畴内容中的原则，因为只有这样，才能在逻辑－本体论和形而上学规定的内容的不断丰富的过程中说明，在思维中与自身相关的绝对主观性是如何从起初简单但不断变得复杂的规定当中最终被构造出来的。第一个预设一般被描述为先验哲学。只有它才足以令绝对者和理性思维的太一在杂多中解释内在地属于它们的规定，舍此，它们将根本无法被设想。因为在思维活动中，总是有更多的规定被带入一个必然的、统一的关联中；它们是哪些规定，以及我们如何得到它们，都必须通过逻辑学和范畴学说来说明。新柏拉图主义的否定神学与该预设并不兼容。比如普罗提诺便将超越存在者的太一设定为是超出一切思维规定的；我们只能通过类比的方式令它成为意向活动的对象，并对它进行侧面描写，而无法设想其本身；为了证明这样的太一不是单纯的虚无和逻辑否定的无内容的主词，他只能求助于神秘主义的观看，这就令其在体系层面获得了建构性的作用。[21]追求在思维规定中把握绝对者的先验哲学预设并不需要求助于神秘主义的观看。黑格尔观点的第二个预设——它并非第一个预设的结果，但仍然依赖于第一个预设——是尤其思辨的，属于他关于绝对主观性的理论。该理论规划了范畴的发展，内容在该发展过程中愈加得到丰富，直到从事思维活动的主观性成为具体的普遍性。

根据黑格尔的观点及其预设，否定神学中的无对立的统一性和超出理性的统一性是我们无法设想的，必须要有一种超越了否定神学的哲学的神学，尽管黑格尔并没有坚持他早期所推崇的“同一与非同一的同一”这一统一性模型。黑格尔在《逻辑学》中解释道：“这个概念可以被视为关于绝对者的最初、最纯粹也就是最抽象的定义。”[22]在该定义之后必须要有更加丰富和复杂的规定，比如它们在逻辑学体系中所经历的发展。比如说，关于这样一种统一性的进一步发展了的规定可以是唯一的实体，黑格尔在这里比在耶拿早期手稿中更加清晰地区分了唯一的实体与先行的统一性意义。实体的概念本身，如黑格尔恰好在这一部分中所说，在“绝对者”中是差异化的，而在受到更加复杂规定的、统一的实体中，如黑格尔在实体性对比关系的范畴中对它所进行的解释，是一个差异化运动，他

后来在《哲学全书》的精简版《逻辑学》里重申了这一点。从“同一与非同一的同一”中进一步发展而来的本原成为在内容上愈加丰富的统一

197 性规定，而在开端处的统一性规定被保存为它的一个环节，这个本原就是思辨范畴发展的本原。黑格尔在《逻辑学》结尾提出，本原是纯粹和无限的思维，它在自己的规定中不是在思考和认识其他的东西或对它而言陌生的东西，而只是在思考和认识它自己。因为在实体性对比关系的统一性逻辑规定中，这一自身思维还没有被恰当地把握，我们也必须超越这一范畴（尽管黑格尔在耶拿初期认为它是对绝对者的真正的思辨规定）。

实体性对比关系在黑格尔眼里是为了模态规定而逐渐丰富起来的“绝对者”。他把实体规定为绝对的力量，后者在纯粹的活动性（即它自己的偶性）中设定自己的规定，即将自己转变为现实性，并再次扬弃这些规定，也就是将它们撤回到可能性中，并在偶性的这种更替当中持续地保持为同一个东西，同时在其中充当奠基性的现实的东西。在保持为同一的“静止”活动中，实体的统一性将自己显示在其他的更替的偶性中，在其中它仍然以纯粹的方式在场并且只是展示其自身。斯宾诺莎的唯一实体概念同样充当了上述实体概念的历史前奏。

黑格尔用以克服该实体概念的关键论据在于：由对规定的设定与扬弃所共同维持的静止的活动性中持存的这个实体，仅仅是以肯定的方式持存着，因此只是片面的同一性，它缺乏否定性，而否定性必须是内在的并且与肯定的同一性具有相同来源的实体规定，若非如此，实体便不能主张自己是普遍性。在阐述后续的范畴（因果性、交互作用、概念）时黑格尔试图向我们指出，当实体（以及同样重要的肯定同一性和总体性）内在地具有否定，实体就在自己的活动中分裂为两个端项，而由此被设定的端项自身分别是总体性和回归自身的反映，也就是诸实体，它们之间最终不是单纯以否定的方式彼此关联，而是都在这一与他者的否定关联中在他者身上重新发现自己自身并且设定自己与它相同一。由此，根据黑格尔的看法，实体在对偶性的关联活动中就成了主体在自身本有的规定中的自发

的、思维的自身关联；盲目的必然性借助实体的纯粹持存的、肯定的同一性主导着偶性的更替，这种必然性作为同时内在否定的自身区分就成为思维活动的自由——比如，自我既作为主体又作为客体，在其中思维的绝对同一性才找到和充实自己，从而证明了自身思维才是真实的思维。

从实体中发展而来的主体的逻辑规定及其统一性的逻辑规定正是它的诸规定中的概念；在黑格尔看来，只有借助概念，我们才可能内在地而非外在地扬弃斯宾诺莎主义。概念以及借助概念而对普遍、特殊、个别这三个规定所做的统一，在绝对理念中才真正完成。只有在绝对理念中才达到最完满和最高的统一性含义，后者内在地承载着矛盾，也就是说，它是辩证的，但它同时也借助这种否定性的否定而恢复自身。借助这种最高的绝对同一性和否定性而关联于统一性的规定是发展为具体的普遍性的概念规定，在其中实体性的意义作为从属性的环节得到了保存；作为绝对的、自身思维的主观性的绝对理念的理论由此形而上学地克服了斯宾诺莎主义。

得到最高程度发展的统一性，内在地扬弃一切先行的统一性规定，在思辨－逻辑的意义上，它是思辨性推论的统一性。在概念规定的包含、扬弃、保存矛盾的完满的统一性（它就是经过发展了的具体的普遍性）中，我们认识到了辩证的方法。[23]最高的统一性在形而上学层面就是无限的自身思维的统一性，是绝对主观性的统一性，而根据黑格尔的看法，它在思辨－神学的意义上也就是思维的上帝的统一性。

三、谢林晚期哲学中关于不可预思的事实存在（Daßsein）的构思

上述黑格尔的思辨理论受到了晚期谢林的猛烈批评。尽管谢林确实抓住了一些要害，比如《逻辑学》开端处关于纯粹存在的问题，或者《逻辑学》末尾关于理念将自己释放进自然的问题，但他对黑格尔在思辨逻辑中提出的认识论主张的

批评并不是内在的，而是建立在他对否定哲学和肯定哲学的二分之上。[24]笼统地说，谢林对黑格尔逻辑学的批评在于，尽管它只可能是否定哲学，也就是借助思维认识本质存在（Wasssein）与可能性的哲学，但它依然超出了否定哲学的界限并且主张关于实存和现实的认识，也就是同时要求成为肯定哲学。谢林确实充分认识到，黑格尔的思辨逻辑是关于绝对主观性的理论，但是对思维的思维在他眼里只能以抽象的方式被呈现，一如黑格尔逻辑学中一切先行的规定，由此可以看出他并不重视黑格尔逻辑学中关于具体的普遍性的理论。此外，谢林也不接受思辨逻辑具有奠基性作用，他不认同思辨逻辑令自然哲学与精神哲学中的思辨认识成为可能。黑格尔所发展的逻辑规定与范畴对他来说是从同一性哲学中抽象出来的，而同一性哲学本来就是具体的。[25]

然而，晚期谢林不仅在黑格尔的思辨逻辑中，而且在他自己的同一性体系中限制理性的认识主张。按照晚期谢林对自己的解释，他的同一性哲学也只能被理解为一种否定的哲学；他此前并没有做出这样的限制。尽管如此，他仍坚持作为理性本原的主体与客体的绝对统一的本原；真实存在的东西由此就以思维的方式从本质上得到把握。但是，绝对者的本质与存在的统一性或纯粹的现实性已不再是通过思维得到认识。谢林认为“第一个陈述的错误在于，没能将肯定者设定在自己之外”，但也正是由此201“它被后来（黑格尔的哲学）所超越”[26]。在这方面，谢林回顾了康德的形而上学批判。康德也认为，理性借助先验理想而获得了最高存在者（即上帝）的概念，但并没有达到对上帝之实存的认识。当然，康德止步于否定哲学。正如谢林所批评的那样，从康德自己的观点来看，他无法建立一种肯定哲学。尽管否定哲学的确成功获得了关于真实存在者或绝对者的概念的思维，被否定哲学视为本原的主体-客体-统一性借此显然被设想为一种内在地包含了有差别的规定的统一性，这些被它包含的有差别的规定是否可能相互对立，一如同一性体系在某些方面所设想的，晚期谢林未予置评；但是，通过这种思维并不能认识实存者或现实者。相反，在否定哲学中，理性在其本有的规定中只是达到了对自身的纯粹的思维式把握。在这一点上，谢林延续了观念论的基本

思路，即在绝对者的视域中的思维的自身关联的规定。[27]在对自己的把握中，满足于对本质存在的认识的理性，认识到了它本有的限制性。

谢林以不同的方式超越了纯粹理性的领域。他的根本观点是，只具备有限洞察力的理性之所以能够纯粹地思维，是因为有一个令其得以可能的、与其相关的但自身不可预思的事实存在。[28]谢林有时会在范畴判断的结构中澄清这个观点。[29]一切被理性设想为普遍性的本质规定性，都必须作为谓词或者属性最终属于一个作为它们的根据的主词。这个主词不可能再是普遍性或者仅仅是可能的东西，它是——如谢林追随亚里士多德所强调的——个别者和现实者。然而，谢林似乎只是尝试性地引入了这一观点，毕竟它仍受制于对范畴判断的某种本体论解释。另一种后来被谢林当作自己的学说提出的尝试则希望以具体的方式为必然被认识的向不可预思的事实存在的上升提供根据，在此他诉诸意志的需要与决心：对自我来说，“在理性之外（不仅仅是在思维中或者在上帝的理念中）拥有上帝的需要，是完全实践的”。也因此，谢林说：“我所意愿的是一个超出存在的东西，绝非单纯的存在者，而是存在的主人。”[30]不可预思的事实存在是理性和为理性所思考的存在者的预设，而这个事实现在成了奠基性的意愿活动的内容。对事实存在的预设的根据不能被解释成（生存论哲学或存在主义意义上的）生存动机[31]；它是一个唯意志的（voluntaristisches）观点，十分接近费希特在《人的使命》中提出的一个看法，他在那里希望在意志中为提供了立足点的现实或者干脆说神性的现实奠基，在他看来只通过纯粹思维自我的自身考察而追求真实认识都会陷入“无实在性”（Realitätslosigkeit）当中。谢林的这种看法仍然是观念论的。然而，不同于费希特的观点，谢林的意图并非为道德的理性信仰奠基，而是最终要为宗教的启示信仰提供基础。

认识到本质存在的理性因此预设了一个不可预思的事实存在。谢林尤其通过亚里士多德对可能性和现实性的本体论规定来为自己的观点提供支持；这对谢林将哲学划分为否定哲学与肯定哲学的做法提供了建构性的作用。亚里士多德和亚里士多德主义传统中对可能性和现实性以及对本质和存在的规定并非不证自明

的，康德关于模态范畴的主观作用的学说与黑格尔对这些范畴的思辨性再规定和再整理等不同做法都提供了合理的质疑。因此谢林在划分否定哲学和肯定哲学、划分本质存在和事实存在、划分可能性和现实性之前，必须首先给出一套他自己关于模态范畴的逻辑

理论。[32]

理性所绝对地预设了的不可预思的事实存在，在谢林看来，作为纯粹被预设的东西，绝不可能是本质规定性。有限理性的思维规定并不属于它，因为理性是在否定哲学中建立起这些思维规定的。不可预思的事实存在对谢林来说是“唯一的自主体”，它是自为的。[33]这里他影射了柏拉图关于原初无根据（epekeinatestes ousias）的学说，它被规定为善的理念，随后被新柏拉图主义者理解为原初的太一。将这种关于原初无规定的太一的思路贯彻到底则会导致否定神学。[34]我们只能将原初的内在无规定的太一安排在将有差别的规定包含在自身内的理性的统一性之前。一个关于统一性模型的可比较的星丛尤其是形而上学前提，如前所述，部分地已经在同一性哲学中出现了。

谢林在他晚期哲学中对否定神学的立场和问题并没有进行足够深入和清晰的说明。不过我们可以从他对肯定哲学的基础的论述中推测出他打算如何克服否定神学。他的克服方法显著地不同于黑格尔的方法。谢林规定，原初太一作为不可预思的事实存在是真实的存在者，这就已经令他有别于严格意义上的否定神学，即晚期新柏拉图主义者所引入的版本，后者将原初太一理解为超出存在的。此外，谢林广泛地采用亚里士多德－经院哲学的规定，主张原初太一是纯粹的现实（actus purus），而在这一点上谢林更加远离了严格意义上的否定神学。尽管在谢林看来，真实的存在者和纯粹的现实在肯定哲学的开端处没有本质和本质规定性，但是它们仍然符合超出了太一的纯粹无规定性的模态规定。谢林认为它们构成了太一和唯一上帝启示的历史行动的绝对必要的基础，而这也是自我和理性所意愿的外在于它们的存在者。全然不同于一切古典理性主义者和近代的观念论

者，谢林认为上帝启示的先在性和真理性是绝对的、不可被奠基的，这种启示要在基督教中得到理解和诠释。所以他在克尔恺郭尔之前成为启示的哲学理论家，认为启示是绝对先于理性的，启示无法被演绎，绝非一系列历史事件。因为这一神性的行动也的确可以借由理性而被认识并且恰当地得到规定，而这发生在宣称只有自己才是科学的肯定哲学中。“本质本身，或内在清空一切本质的存在”成为“把握一切的本质”。[35]在对肯定哲学的解释中，本质规定会逐步地重新被引入，并随后在否定哲学中得到发展，但那时候它充其量只是真实存在者的部分规定，就其自身而言是无法充分把握真实存在者的。否定哲学由此就作为纯粹理性的理论而再次被安排到肯定哲学内部，作为一个从属性的东西。谢林认为以这种方式我们可以避免神智学或神秘学。肯定哲学由此同时将自己展开为肯定的哲学神学，它发展自纯粹事实存在（即真实的存在者和现实）的规定，并在发展的过程中成为在历史中被经验到和被接受的具体的启示事件，并且在理性的帮助下发展出对上帝的规定。[36]

我们在上述考察中展示了三种超越否定神学的观念论模型。它们各自对统一性有不同的形而上学层面和方法论层面的理解，并以此为基础。尽管它们都处理了古典时期的观念论理论，但各自也都发掘出了一些独有的问题。在谢林和黑格尔的第一个绝对者形而上学中，二人关于绝对同一性的理解完全没有顾及否定神学。该形而上学仍将绝对者理解为唯一的实体，不过二人随后都以各自不同的方式将这种唯一实体当作更高层次的统一性的预备阶段而融入自己后续进一步发展的理论中——黑格尔后来在自己的逻辑学中用思辨的观点表明否定神学必须被克服并提供了方法，提出绝对主体性的统一性是完满的统一性，而这在方法论层面就是思辨的辩证法。不过事实证明，其中所包含的绝对观念论的认识主张是有问题的。这尤其体现在它违背了经典逻辑学中关于矛盾命题的学说和推理性概念（diskursiven Begriff），而且这并不能帮助黑格尔的形而上学奠基就其自身而言变得更加有说服力。谢林晚期哲学放弃了这种理性认识的主张。但他必须假定另一个更高的认识来源，一个形而上学经验或者超感性的直观，而这在他的学说中始终保持为一个丐题。谢林最终对否定神学的克服依赖于我们聆听

（vernehmen）启示明证性的能力。此外，谢林晚期哲学也没有形成任何体系性的结果，尤其是缺乏一个用以划分否定哲学与肯定哲学的模态范畴逻辑。

[6] 关于这种统一模式的新柏拉图主义起源，参见 W. Beierwaltes aufmerksam: Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings ″Bruno″. In: Philosophisches Jahrbuch Bd. 80 (1973), S. 242－266。

如此一来，伴随着这些观念论解决方案，其内在的疑问和难题也一并留给了我们。如果按照康德和早期费希特的观点，以及某种程度上也按照胡塞尔的观点，如果我们将有限的自我意识的统一性这一对我们而言可设想的最高的统一性当作我们思维活动的出发点，令其他可设想的统一性模型都以有限的自我意识的统一性为基础，那么我们就可以避免许多本质性困难。当然，绝对者和绝对主体性的统一性，以及现实性的不可预思的统一性（即自行启示的上帝）由此就不再属于有限自我意识的哲学认识的范围了。如果神学由此退回它本有的领域，那么我们就必须用其他方式来为哲学知识和神学确知之间的关系提供根据；超越否定神学的哲学尝试就不可能再是形而上学的，而根本上是以实践－伦理的方式得到奠基的，就像康德和早期费希特所认为的那样。然而，谢林和黑格尔成熟的观念论理论仍然是在形而上学内部超越否定神学并进而成为思辨的或者肯定的哲学神学的典范。

[7] 除了当时从哲学史角度来看不准确的二手文献，谢林对新柏拉图主义的了解显然只能通过作为附录而被收进雅各比的书信集《论斯宾诺莎的学说》中的《论唯一者》这篇文章，参见 Briefen Über die Lehre des Spinoza [F. H. Jacobi: Werke, Bd. 4/2. Leipzig 1819. Nachdruck: Darmstadt 1968 (zuerst in der 2. Aufl. von 1789), S. 34-46]; 文章中还提到了库萨 (Cusanische) 的对立统一 (coincidentia oppositorum) 观点，而那里显然与赫拉克利特有关（参见 S. 43f.）。1805 年，谢林通过他的朋友温迪什曼 (Windischmann) 第一

次接触到普罗提诺的原著；他对这些原著大加赞赏，各种迹象表现出他是第一次接触到这些作品。而谢林对普罗克洛的了解则更晚。

注释

[8] 这两种统一性模式目前主要是在新柏拉图主义文献中得到了区分。从体系类型学角度以及历史角度出发对这些不同统一性模型的研究，参见 K. Gloy: Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des "und". Berlin-New York 1981。

[9] Schelling: SW, Bd. 4, S. 246. 在前注所提及的《论唯一者》一文中，雅各比以未点名的方式将谢林所熟知的这两种统一模式联系在一起，尽管没有对它们加以区分，参见 F. H. Jacobi: Werke, Bd. 4/2, S. 43f.。

[1] 参考笔者关于这些问题的详细论述，正是这些问题催生了黑格尔的思辨性认识理论：Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. 3. Aufl. Bonn 1995 [zuerst Hegel-Studien Beiheft 15 (1976)], S. 70－74。黑格尔早期逻辑的特征，参见上书，S. 75－108。

[10] Schelling: SW, Bd. 4, S. 361, 369, 451 (aus den Ferneren Darstellungen).

[2] G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke (缩写为 SW). Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart 1927－1931, Bd. 1, S. 50 (die Formulierung stammt aus der Differenz-Schrift), zum folgenden Zitat s. ebd. S. 124.

[11] 关于谢林的同一性哲学，参见 H. Zehner: Das Identitätssystem. In: Schelling. Hrsg. von H. M. Baumgartner. Freiburg-München 1975, S. 75－94。

[3] 至于谢林在多大程度上受到黑格尔的启发，这里只是作为一个问题提出，不再赘述。

[12] 关于谢林和黑格尔在耶拿时期（1801—1803）对斯宾诺莎的接受与改造，参见笔者的著作：Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. Hrsg. von D. Henrich u. K. Düsing. Bonn 1980 (Hegel-Studien Beiheft 20), bes. S. 34ff.。

[4] F. W. J. Schelling: Sämliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart-Augsburg 1856－1861, Bd. 4, S. 118f.

[5] Schelling: SW, Bd. 4, S. 236, 239－246 u. ö.; Bd. 4, S. 346, 367f. u. ö.

[13] 这种包含对立面的绝对统一性类型无缝地衔接自黑格尔在法兰克福时期的写作，但在谢林的早期著作中却没有出现；黑格尔在耶拿时期的第一年，在与意识的反思（绝对者在其中得到建构）的关联中，用智性直观为这种统一性类型提供了根据，谢林则没有提出类似的理论。——这一直是研究中备受争议的问题。在此应特别提及亨利希的论述，他从狄尔泰的论点出发，认为最初是谢林构想出了同一性体系以及绝对同一性的某种概念形式，黑格尔以此为依据，逐渐在概念上区分出了自己的构想。参见 D. Henrich: Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel. In: Ders.: Selbstverhältnisse. Stuttgart 1982, S. 142－172。关于黑格尔在这一基本问题上也启发了谢林这一同样传统的论点（当然我们并不排除他当时在其他问题上从谢林那里得到的多方面启发），参见笔者的文章：Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. In: Hegel-Studien Bd. 5 (1969), S. 95－128, auch ders.: Absolute Identität. Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801－1802) in Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler. Köln 1988。

[14] 关于观念论的这一基本问题，参见笔者的著作：Das Problem der Subjektivität, bes. S. 228ff.; 也可参见 Idealistische Substanzmetaphysik, S. 41ff.。

[15] G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Hrsg. von G. Lasson. 2. Aufl. Leipzig 1934, T. 2, S. 167; SW, Bd. 4, S. 675. 在“绝对无差别”一章中他也讨论了无对立的统一。黑格尔在那里含蓄地批判了谢林的学说，当然他没有明确提到否定神学的问题；与在这里一样，其结果在于超越了这种统一性。参见 Wissenschaft der Logik. Hrsg. von G. Lasson. T. 1, S. 387ff.; SW, Bd. 4, S. 466ff.。对黑格尔在“绝对者”一章中与斯宾诺莎的交锋，参见 La science universelle ou la Logique de Hegel. 1968, S. 200ff.。

[16] Wissenschaft der Logik. Hrsg. von G. Lasson. Ebd., S. 157; SW, Bd. 4, S. 663.

[17] 同上书，S. 158；SW，Bd. 4，S. 665。

[18] 同上书，S. 159；SW，Bd. 4，S. 666。

[19] Wissenschaft der Logik. Hrsg. von G. Lasson. Ebd., S. 163; SW, Bd. 4, S. 670.

[20] 同上书，S.164；SW，Bd.4，S.672。

[21] 在《哲学史讲演录》中，黑格尔讲解了普罗提诺关于超越理性的“太一”的理解；然而，他对这一概念的接受程度与对普罗提诺的神秘主义的接受程度一样低，并没有试图在那里对其进行更精确的反驳。参见 SW，Bd. 19，S. 48ff。另外可参见笔者的整理：Hegel und die Geschichte der Philosophie. Darmstadt 1983，S. 142ff。

[22] Wissenschaft der Logik. Hrsg. von G. Lasson. A. a. O., T. 1, S. 59; SW, Bd. 4, S. 78 ("d. i. abstrakteste" ist Hinzufügung in der 2. Aufl.).

[23] 可参见笔者的解释：Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik. In: Hegels Wissenschaft der Logik. Hrsg. von D. Henrich. Stuttgart 1986, S. 15－38。

[24] 关于谢林的黑格尔批判，参见 W. Schulz: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. 1955, 2. Aufl. Pfullingen 1975, bes. S. 102ff., 307ff., X. Tilliette: Schelling contre Hegel. In: Archives de Philosophie Bd. 29 (1966), S. 89－108, ders: Schelling Critique de Hegel. In: Hegel-Tage. Urbino 1965. Hrsg. von H.-G. Gadamer. Bonn 1969, S. 193－203。参见笔者的研究：Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel. In: Ist systematische Philosophie möglich? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1975. Hrsg. von D. Henrich u. K. Cramer. Bonn 1977, S. 117－128; R.-P. Horstmann: Logifizierte Natur oder naturalisierte Logik. Bemerkungen zu Schellings Hegel-Kritik. In: Hegels Philosophie der Natur. Hrsg. von R.-P. Horstmann u. M. J. Petry. Stuttgart 1986, S. 290－308。

[25] 参考注释 13，从保卢斯（H. G. E. Paulus）出版的后记来看，谢林在 1841—1842 年时似乎也承认，他“无法在缺少黑格尔的影响下”认识到这一科学“必须要消解在逻辑的东西中”，参见 H. G. E. Paulus:

Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung. Darmstadt 1843, S. 377。舒尔茨（W. Schulz）也在这里看到了谢林与黑格尔的共性，参见 Die Vollendung des deutschen Idealismus, S.

104。但蒂利希（X. Tilliette）部分地否认了这种说法，参见 Schelling. Une philosophie en devenir. 2 Bde. Paris 1970, Bd. 2, S. 42。

[26] Schelling: SW, Bd. 13, S. 89, 83.

[27] 关于晚期谢林的观念论，参见 W. Schulz: Die Vollendung des deutschen Idealismus, S. 42ff., 83ff., 321ff.。

[28] 笛卡儿在第三沉思中对上帝的证明已经预示了这一基本思想，根据这一思想，有限思维预设了某个现实的、肯定的、无限的事物。康德的《证明上帝存在的唯一可能证据》以非常精练的方式论证了上帝的存在。根据他的说法，对可能的事物的思考必然预设了某个现实的对象，而这便是上帝。尽管谢林可能意识到了这两个论点，但我们无法证明他专门将其用于自己向纯粹事实存在过渡的构想。

[29] Schelling: SW, Bd. 11, S. 331, 315, 317.

[30] Schelling: SW, Bd. 11, S. 569, Bd. 13, S. 93, 67, Bd. 11, S. 564ff. u. ö. 肯定哲学以这种意愿活动为起点。根据谢林的观点，即使不是先行于否定哲学，肯定哲学本身也可以以这种意愿活动为起点。有关于此，以及有关于否定哲学和肯定哲学的关系的发展变化，参见 X. Tilliette: Schelling Bd. 2, bes. S. 53ff., S. 27-66, 297-339, S. 343ff.。

[31] W. Kasper: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz 1965, S. 122ff.; H. Holz: Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling. Bonn 1970, S. 355ff.。批判的角度可参见舒尔茨早期朝着这一方向的展示：Die Vollendung des deutschen Idealismus, S. 145ff.。

[32] 参见笔者的文章：Spekulative Logik und positive Philosophie, S. 125。

[33] Schelling: SW, Bd. 11, S. 317, S. 314ff., 560 Anm., 588.

[34] 在笔者看来，下列研究也持有相同的看法：M. Theunissen: Die

Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie. In: Ist systematische Philosophie möglich? Hrsg. von D. Henrich u. K. Cramer, vgl. bes. S. 185.

[35] Schelling: SW, Bd. 11, S. 586, vgl. S. 587, 564f.

[36] 我们可以这样来看待谢林与黑格尔的差异：谢林认为自己的肯定哲学是哲学宗教，因此他认为历史性启示相对哲学思考具有优越性。相反，黑格尔将自己对启示的理论解释视为宗教哲学；启示只对表象性精神来说才是先行的；在哲学思维中，启示被把握并由此而被扬弃。

第三部分

伦理学说和自由学说

第一章 康德实践哲学中的自发性和自由

导论

亚里士多德关于存在者的论断自然也适用于自由。自由有各类不同的含义。我们用运动自由描述不受阻碍的在空间中的运动，用审美自由描述想象力的联想游戏，用行动自由描述行动的可能性领域，用意志自由为行动自由确立根据。意志自由描述我们在针对某东西的意愿活动中不受阻碍的自身规定，因此对人类来说无疑是最重要的自由规定。意志自由具有若干不同的规定。它可以指选择自由，即在不同选项间做决断的可能性，而这又以个体的精神性自由为根据，后者是个体的某种内在的主权。它还可以指个体的权利自由和政治自由，它们是对个体权利和政治的积极和消极选择权的感知能力，个体的精神性自由是其前提条件。意志自由还可以指民族的自由，即运用自决权的能力。但对人类整体来说，至关重要的自由规定是伦理自由或者说道德自由，它们是主体后天习得的能力和活动，即从完满的内在独立性出发并依照（仍需进一步规定的）伦理去行动。这些不同的自由含义对人类来说是互相兼容的，并且不能被还原为一种作为演绎活动之源头的唯一的含义。尽管如此，伦理自由仍然是奠基性的。如果人们误解了伦理自由，也就误解了自己最根本的可能性。亚里士多德指出，一个经典的例子是传说中的亚述昏君萨达那帕尔（Sardanapal），他享有上述大多数个体自由，却唯独没有伦理自由，因为他是享乐的奴隶。

对自由理论的各种反对意见针对的是自由的不同含义，但这些含义始终没有得到明确的区分。其实它们从根本上针对的都是伦理自由的主张。一般来说有三种反对意见：第一种是经验心理学的反对意见，它之所以否认自由是因为人在有意识的意愿活动中会无意识地受到在他身上强暴地贯彻自己的需求和驱力的支配；第二种是社会学理论的反对意见，它主张人是不自由的，没有自己的清晰意

识，是由强烈的社会影响决定的（bestimmt）；第三种是普遍决定论的反对意见，康德也知道这一点，他认为世界上的一切从根本上说都是受到决定的，包括人的行动和意愿活动，尽管这种在人类意愿活动中的决定过程通常保持在无意识状态。在上述所有反对意见中，主观的自由意识都得到了承认，尽管这些反对意见都旨在证明该自由意识是一种假象。

为了澄清伦理自由的含义，我们将转向可能是哲学史上最著名的理论——康德的理论，其基本原理至今在伦理学讨论中仍有十足的分量。我们将看到，康德在《实践理性批判》中对伦理法则（Sittengesetz）①与自由之间关系问题的解决方案绝非自明的，它的前身是《伦理形而上学奠基》（简称《奠基》）中的理论，这种理论不仅部分地偏离了《实践理性批判》，而且是内在地处于变化当中的，《实践理性批判》本身又包含着康德18世纪70年代自由观的残余，这种自由观更接近早期费希特的观念论自由理论而非康德自己后来的自由理论。在考察这些变化及其原因时，我们同时还会发现，自由理论不仅属于实践哲学，也部分地属于理论哲学。此外，我们还将从考察的内在过程出发回应上述三类反对意见。因此，我们将首先考察康德在《奠基》中的自由理论，其次将考察他在18世纪70年代的反思片段中的自由观，最后将考察他在《实践理性批判》中关于伦理法则与自由之间关系的理论。

一、伦理法则与自由在《伦理形而上学奠基》中的关系

让我们从《奠基》中的自由理论谈起，因为它与康德此前及此后的自由观都有共通点。《奠基》中的自由理论预设了下述证明：如果人在伦理上是自由的，那么这种自由至少在世界上并非不可能的。康德在他的先验观念论框架内消解《纯粹理性批判》中的第三个二律背反时引入了这一证明。表面上康德此处考虑的是针对人类自由理论的普遍决定论的反对意见，但其实也暗含了对来自经验心理学和社会学理论的反对意见的回应；康德的自由理论是从康德到黑格尔的德国古典哲学中唯一仍然认真对待这些反对意见并重视其背后基本立场的理论。无论

从经验心理学的角度看，人类行动在时间上受本能生活的感性欲望——作为一个压倒一切的、尽管可能是无意识的规定根据所引导，还是从社会学理论的角度看，诸如出身、教育和社会环境等影响因素事先决定了一个人的行动，抑或是（对康德来说）像斯宾诺莎主义[1]那种普遍决定论，假定了时空中的所有事件，包括人类行动，都无限制地受到自然原因性的规定，[总而言之]，在每一种反对意见中，有意识的行动之前都有一个充分决定性的时间层面的原因，而这个时间层面的原因并不在于个体自身的意志。在康德眼里，个体是否还能看到选择自由的空间并不重要；根据《实践理性批判》的著名表述，对他来说，选择自由不过是“自动烤肉铲的自由”（《实践理性批判》，174页）。[2]因此，在时空显象的领域中，并不存在真正的自由。

康德以真实的即先验的自由为出发点。如果一个行动不是由时间层面先行的、外在的原因决定的，而是由行动者的一个“自身开端”（Selbstanfang）带来的，那么这个行动就是先验意义上自由的。这样的自由是一种特定的原因性形式，即非时间的原因性，行动者真正的原因性是自发的；但这只能是理知的而不能是显象，那么——值得补充的是——这对康德来说只可能属于非感性的存在者，属于智性的活动。因为先验自由属于

自在之物，根据康德的认识论限制，我们不可能认识这种理知原因性的真实可能性，在理论上我们也无法证明其现实性；但我们依然可以看到，这种作为理知原因性的先验意义上的自由至少可以与显象领域的自然原因性兼容，尽管前者在一种彻头彻尾的自然原因性中是不可能的。正如那些对人类自由假设的反对意见整个地属于理论哲学，康德关于即使面对完全连续的自然原因性，真正的自由的“并非－不可能性”保证也属于理论哲学；没有这一理论保证，实践自由也只是一个空想。

然而我们无法在理论哲学中而必须在实践哲学中才能有意义地和有理有据地探讨人类是否事实上具有自由，更确切地说，我们应该在伦理学中回答这个问

题。在《奠基》中，康德在伦理法则与自由之间建立了一种关系，尽管他后来并没有坚持这种看法。他的出发点是下述疑问：伦理法则的公式，即作为先天综合实践命题的定言命令是如何可能的？在这背后还有一个问题：为什么一般的伦理法则对我们有效并且我们对其负有绝对的义务？在康德的学说里，伦理法则不是以分析的方式被包含在人类有限的理性的但仍受到感性欲求刺激的意志当中，而是呈现为绝对的“应当”。享乐主义、利己主义等立场因此并不是分析性的错误，而是因为没有满足上述“应当”，所以才是错误的。因此，有限的意志与伦理法则结合在一个先天分析的命令里，并且需要一个专门的演绎或者证明。[3]康德解释道，“自由的肯定概念创造出一个第三者”（《康德全集》科学院版，第4卷，447页），它证成了有限理性意志和伦理法则的联系，令它们获得效力。康德认为，实践自由或者意志自由的概念以先验自由（即自身开端）为根据；只有当意志有能力以自身为开端时，实践自由才是真正 的自由。[4]在实践自由的概念中，康德区分了自由的否定概念和肯定概念：前者意味着独立于一个异在的、决定性的原因，后者意味着非时间 的、理知的原因和结果之间的合法则的联系，而这是一个为意志自身所意 愿的联系。如果我们能够证明人类确实具有上述两种意义上的意志自由， 那么伦理法则，即自由的原因和它的结果之间的合法则的联系，以及意志 在其自律中的道德性就不难证明了。但问题在于：我们有什么理由认为人类意志真的是自由的呢？如果人类意志只是对一种特定伦理法则的意识，后者允许并且证明了我们是自由的，那就产生了一个循环，一如康德在《奠基》里所解释的：我们从自由及其合法则性中推导出意志的自律和伦理法则，但我们恰恰首先预设了对自由法则的意识，才能够假定我们是自由的（参见《康德全集》科学院版，第4卷，450页、453页）。[5]如果存在一个独立于伦理法则的根据来证明自由对人类而言是现实的，那么这个“循环”就可以被避免，并且上述演绎也能真正得到完成。

为了寻找这个独立的根据，康德首先做了一番准备工作。他先是提到了相当于纯粹自我或者理性的自身活动和自发性中的思想自由与“逻辑自由”的判断自由（参见《康德全集》科学院版，第4卷，451~452页）。它“现实地”属于人

类。自发的主体借助纯粹自发活动，在对理性理念的构造活动当中将自己抬升到“知性世界”或者智性世界，因此它不属于感性接受性及其形式；它在自发性本身中观照自己，自己作为“智性”和纯粹智性存在（参见《康德全集》科学院版，第4卷，453页），尚未被具体规定为实践的。尽管康德曾经在《纯粹理性批判》中说过人类“通过纯粹统觉认识其自身”（第二版，574页），在《奠基》中他坚持上述关于自身-作为-智性-观照的活动不是认识活动，而是自身思维[6]；但是这已足够令他提出，自发的自我作为智性，是理知世界的成员，而这一点在《奠基》中是必不可少的。

在理知世界和在自然中一样都有原因性。主掌理知世界的原因性自身也是理知的，它就是来自自由的原因性。康德的理由在于，一切智性凭借将理性的意志赋予自己而具有来自自由的原因性。因此他直接预设了莱布尼茨的（作为纯粹思想的）形而上学观点：理知世界或者本体世界由个体实体组成，只要后者是鲜活的，那么就具有知觉（perceptio）和欲求（appetitus）这两个内在规定。对智性来说——我们这里所谈论的也只与它有关——欲求便是理性、自由的意志。[7]所以这里的自由总是个体的自由。这种自由不能被理解为无法则性。相反，它包含了以自身为开端的原因和它的结果之间的合法则的联系。康德在《奠基》里提出，联系的这

一合法则性是理知的主体自己赋予自己的。主体的自由因此在具体的规定中便是自律。但在理知世界中原因和结果的联系的合法则性是伦理法则。所以伦理法则对一个自由的意志来说是绝对有效的。

但是伦理法则对人类有限的、受到感性刺激的意志来说也应当同样具 220 有效力。为此康德多次引证，证明理知世界及其合法则性是感性世界及其 法则的原型（urbildhaft），前者为后者提供根据（参见《康德全集》科学 院版，第4卷，453~454页）。这也同样适用于人类意志：一方面它是理 性的和自由的，因此被视为理知的；另一方面它认识到自己受到感性的制 约。人类意志一方面是理

知地合法则的，即符合伦理法则，另一方面也仍 是在自然中偶然的，它在感性世界中只是或然地得到贯彻，但因为理知地 合法则的东西是感性事件和行动的基础，所以伦理法则作为自由的法则对 我们的感性意志来说也具有定言命令的特征，后者被进一步表述为定言命 令。此处所表达出的绝对的“应当”包含了对在感性自然中只是或然和 偶然的东西而言的必然性。伦理法则的公式（即定言命令）作为先天综 合实践命题于是就在它的效力中得到了证成，既是感性也是智性的意志对 定言命令负有绝对的义务。这里关键的演绎根据在于，自发的智性自主体 认识到自己是理知世界的成员以及是自由的。另一个可以证明理知世界是 感性世界的根据从而令伦理法则同样对人类有限的感性意志有效的理由 则无法在批判哲学中得到澄清，我们无法在批判哲学中展示究竟是哪些理 知的原因引发了哪些具体的行为和事件，因为这首先要求我们能够认识来 221 自自由的原因性的内在性状。[8]但这样一种认识对于伦理法则的实践作用 来说也并非必需的。因此该思考实际上并不构成对伦理法则进行演绎的内 容证明，充其量只是——作为纯粹思维——对演绎所做的解释。演绎所追 求的只是令关于伦理法则具有效力的思维对自由意志来说确实存在于法 则的概念中，并且对人类有限自由意志意味着一个绝对的“应当”。而这 一点的理论条件是理知世界和感性世界不是两个本体论层面分离的世界， 从而令理知世界的法则能够在感性世界中以不同的方式同样有效。

在康德对伦理法则的演绎的进一步说明中，他强调，这里不需要对自由之可能性或（作为理知世界的法则的）伦理法则之必然性的内在认识，因为这种认识将是形而上学的。在这一演绎中我们只能指出对（为我们指出了一个“应当”的）伦理法则的意识，不只在自由意志的前提下，在人类有限意志里也是可能的，人们能够“看到这种预设的必然性”（《康德全集》科学院版，第4卷，461页）。如果我们将对自由这个前提的必然洞见理解成是对伦理法则的意识，而伦理法则又需要这个前提，那么我们对康德的理解就非常接近《实践理性批判》中康德的立场，但康德在那里的说法或许实际上取消了他在《奠基》中的演绎的有效性。如果我们遵循《奠基》中的演绎，那么这一解释或许可以被理解为，伦理

法则的意识建立在意志自由上，意志的自由则认为自己必然地拥有智性。它之所以认为自己必然地拥有智性是因为它作为绝对的具有理性自发性的存在者，必须将自己设想为由来自自由的原因性掌管的理知世界的成员。这就是对纯粹思维含义链条的简单勾勒，这一思维在当前语境中只是以颠倒的先后相继性被安排为演绎。

康德强调“对健全人类理性的实践运用”（《康德全集》科学院版，第4卷，454页）证实了这一演绎。那么，复杂的论证所包含的就只是对“健全”道德意识来说无论如何都在场和显明的东西——尽管不是在个别论证步骤中。对伦理法则的认识和对自由的认识总体上都是意识的所予或者道德主体原初的明证性。这在内容上十分接近《实践理性批判》中关于“理性的事实”的学说。但在《奠基》中的证明理论只是确证了有关伦理法则对我们而言的效力证成仍然独立于上述学说。

对伦理法则的演绎在内容上依然包含了形而上学前提，这或许是康德后来抛弃它们的原因。为人类有限意志和伦理法则之间的联系提供证成的第三者是理知世界，或更确切地说，是理知世界中合法则的无时间的原因性。理知世界对康德来说是具有意志自由的智性的世界。这保证了伦理法则的跨主体作用。但是，一方面下述观点只是形而上学的保证，根据康德的批判理论，只是一个无法得到证明的前提：因为我们具有“我思”或者理性的纯粹自发性，因此无需关于伦理法则的意识也能将自己视为理知

世界中的一个独立实存的成员；谬误推理认为“我思”具备独立的智性实存，而这是康德所批判的，在他消解了谬误推理后，他不可能继续持有那种观点；我们不能从纯粹“我思”中推出作为理知世界的自我的实存。另一方面，康德自己也说过，第三者本身在理论层面是无法被认识到的；我们对作为智性世界的理知世界的内容一无所知，一如我们对来自自由的原因性的内在可能性也一无所知。所以在这种演绎中，充当证成根据的东西自身是无法被认识的。

二、康德18世纪70年代的形而上学自由观中的自发性和自由

我们可以更清晰地看到《奠基》中的自由理论的形而上学意涵，只要我们把它放在康德18世纪70年代的自由学说的早期思想苗头的背景中来观察，而这属于一个关于纯粹自我的形而上学。《奠基》显然包含了康德早期方案的部分环节。[9]

在18世纪70年代的反思片段和珀利茨版的《形而上学讲演录》中，康德认为纯粹自身活动和自我的自发性就其自身而言就是自由。在反思片段的第4220条中，康德说：“自由实际上只是人们意识到的自身活动。”（《康德全集》科学院版，第17卷，462页）在《形而上学讲演录》中，康德主张：“自我证明了是自我自己在行动着；自我是一个本原而非有所本的东西（Principiatum）……因为自我有对自己的意识，因此它是绝对自由的（libertatem absolutam），而这证明了自我不是被动的主体（subjectum patiens），而是能动者（agens）……当我说‘我思考，我行动，等等’，那么，要么这里对‘我’的使用是错误的，要么我就是自由的。”[10]根据定义（per definitionem），自我拥有纯粹自发性，因此也就拥有绝对的自由。正是由于自我拥有绝对的自由，因此它位于精神性的或者理知的世界，自我不受一切感性的被动性的影响。这里的背景是感性世界和精神性世界的二元论。

如果我们被允许对康德在反思片段中的松散文本进行体系化解读，那么人类意志的实践以及特别是伦理自由的根据就是作为纯粹、智性的自发性的绝对自由这一概念。感性欲求能力受到感性根据的决定，神性或者纯粹智性意志则受到智性的、纯粹精神性的根据的决定，即使它无法做别的行动，它仍是自由的，也就是出于内在动机而能动地行动。人类意志在任何一个方面都不受到决定，它自由地在感性和智性层面决定它自身（参见反思片段，第4226条；《康德全集》科学院版，第17卷，465页）。康德到了晚年才再次捡起这一自由观，即他律的行动也以自由为根据。它构成了莱因霍尔德或者还有席勒对人类意志自由的理解的前

身。[11]既然自由意志被智性地决定，只要它意愿善，那它就是伦理意志；康德并没有进一步描述善的内容。[12]这一道德、自由的人类意志显然是对绝对自由和能动的自我的一种说明，它先于理论认识和实践自我意识的分裂，并由此是纯粹自发的在智性层面进行自身表象的意识主体。

这一自发的智性自我必须在其活动中意识到自己。康德在18世纪70年代的反思片段和上述《形而上学讲演录》里用一种——从《纯粹理性批判》的角度来看的——不同寻常的方式规定了这种自身关系的表象类型。他说道：“自我是一个无法得到解释的表象。该表象是一个不变的直观。”（反思片段，第4225条；《康德全集》科学院版，第17卷，465页）自我的表象是“无法得到解释的”，因为它不受到他者规定，而是原初的本原。但该本原仅仅就其自身而言要如何得到理解，则只能在一个自身呈现的、直接的表象里，也就是在一个直观里才在场，因为它表象自我本身（由此也就表象纯粹自我意识的自发性）和自由，它在自我所发起的活动当中也不会有时间上的变化或者更替，所以它是“不变的”，在内容上就只有否定的规定。自发和自由的自我的这种表象自己的自身关系的认识类型被康德进一步规定为：“我们不能从经验中推断出自由的现实性。但我们可以通过对自己在智性动机（motiva intellectualia）的作用下的行动的智性内在直观（而非内感官）而获得对自由的现实性的一个概念。”（反思片段，第4336条；《康德全集》科学院版，第17卷，509页）他还在另一个反思片段中用类似的口气提到“我们对自由意志的智性直观”（反思片段，第4228条；《康德全集》科学院版，第17卷，467页)。自发和自由的自我，与自由意志一样，凭借（康德所强调的截然不同于内感官的）智性直观来与其自身相关联，因为正是这种智性直观揭示出自由的现实性，因此不仅仅是可能的，而且被康德视为是现实的。

该智性直观甚至令（康德后来坚决反对的）形而上学认识成为可能。这种智性直观是自我的原初、直接的自身关联，此时的自我还没有在表象中作为主题而被划分成主体和客体，并且康德显然没有从关于自身关系的通常视角（即主体－客体－关系）出发来看待自我。在18世纪70年代的反思片段中康德曾说“自我是

对一个实体的直观”（反思片段，第4494条；《康德全集》科学院版，第17卷，572页），而在珀利茨版的《形而上学讲演录》中康德说：“那么自我就说出了一个实体性的东西……这是我们可以直接直观到实体的唯一一种情况。”[13]因为该实体（就像对莱布尼茨来说）必须是简单的，我们也就可以直接认识到自我的简单性：“其实所有关于灵魂的简单本性的证明都可以归结为，灵魂是一个借助绝对统一性（即自我）对其自身直接的直观。”（反思片段，第4234条；《康德全集》科学院版，第17卷，470页）康德进一步解释道：“知性自身（即一个拥有知性的存在者）是简单的。它是实体。它是先验自由的。”（反思片段，第4758条；《康德全集》科学院版，第17卷，707页）因此自我在它的自发性和自由中智性地将自己直观为它的思想的内在简单的实体性，因此同时也就是将自己直观为理知世界的独立实存的成员，即实体。灵魂实体的形而上学在康德此时的方案中成为自我－实体的形而上学。

相比康德自己后来关于伦理法则和自由之间关系的理论，上述自由观与自我观更接近早期费希特的观念论自由理论，尽管费希特并不知晓康德早期的观点。同样，对费希特来说，纯粹自我是绝对的自发性和自身活动或者事实行动（Tathandlung），自我的自身关联是智性直观，且这一纯粹自身能动的自我确实拥有自由。康德将这种自由与具体的实践自由区分开来。在《伦理学体系》（1798）中，他提出了伦理自由：他借助维持自我同一性的合法则性将上述普遍的自由进一步规定为主体的绝对活动；该合法则性便是伦理法则，它起初仅仅维持行动主体的同一性并随后赢获“应当”的特征（Sollenscharakter）与跨主体间的作用。[14]同样，对费希特来说，自由的和意愿活动的主体是传统意义上和康德意义上的智性，而因为智性具有自发性和自身能动性，所以它属于理知的世界。智性因此是理知世界的独立实存的成员，或者像康德用更古典和精确的表达所说的，智性是实体。然而，费希特拒绝接受将对自我的认识和概念当作必然外在于意识的实体性的自在之物。费希特反对康德后期关于“理性的事实”的学说，他更接近康德此前所追求的方法，他尝试从自由和自我的自身能动性中体系地推导出伦理法则。他的追求与康德早期自由观在内容上的共通性是广泛且多样

的。当然，费希特自己的证明过程是根本上不同的东西，它来自对主体性理论（尤其是实践主体性理论）的体系性发展的计划，该计划根本上是在主体-客体-关系或主体-客体-统一的自身关系模型中展开主体性的，而这二者都不属于康德早期的思想苗头。

三、伦理法则和自由在康德《实践理性批判》中的关系

康德在《奠基》以及早在第一版《纯粹理性批判》中就放弃了对自我的智性直观的理论以及关于作为实体的纯粹自我的认识的理论，因为它们显然都无法通过康德的认识论批判的检验。他不再将自由的概念看作纯粹自发性和自身能动性的概念；以自身为开端的非时间的原因性这一更加具体的规定，在康德看来对自由而言更加本质。如前所述，《奠基》中的理论依然包含了形而上学前提，因此它的效力是不可证明的。一方面，它的前提是不可证明的，即由于理性的自我的自发性，尤其是伦理自身规定，因此它必须被设想为理知世界（即智性世界）中实存的成员。另一方面，为有限意志和伦理法则（即主掌着理知世界的来自自由的原因性）之间的结合提供证成的根据本身也是不可认识的。因此，我们应该避免使用尚未在伦理层面得到规定的自发性和这一就其自身而言无法被认识的伦理法则的演绎根据。但这样一来，对伦理法则的演绎就无法进行了，而它本应和范畴的先验演绎平行地搭建起来。作为失败的结果，康德在《实践理性批判》里提出了一个避免了前述形而上学论证与前提的全新理论来解释伦理法则和自由之间的关系。

以一种不难令人回想起《奠基》的口吻，康德在《实践理性批判》中指出，“取代对道德原则的这种被劳而无功地寻求的演绎的”，是一个颠倒的证明，它“反过来自己充当了某种玄妙莫测的能力的演绎的原则”（《实践理性批判》，82页），这个能力就是自由。因为我们无法再将自我纯粹的、尚未在伦理上受到规定的自发性当作演绎的开端，并借此获得自由命题和伦理法则，我们就只剩下对伦理法则本身的意识，这个伦理法则是一个“事实”或者——像康德那样使用

更加谨慎的说法——“仿佛”是一个“理性的事实”（《实践理性批判》，56、72、74、81、96页等）。[15]伦理法则由此被理解为一种原初的、自身强加的伦理意识的明证性，任何人都无法在审查和设定行动准则时拒绝同意和拒绝自行负责的知识（Sich-Verpflichtet-Wissen）；它不是经验性事实，而是关于理性的伦理洞见的一个无法被推导的、原初的、启发性的先天内容。伦理法则在定言命令中始终被表达为一个先天综合实践命题；但是，康德认为，伦理法则的效力不能从另一些根据中得到演绎，而应该从其自身中原初地启发出来（einleuchten）。对伦理法则的意识是一个绝对地对意志负有义务的意识，这令我们能够合理地甚至必然地认为人类是拥有自由的。在理性中强加给我们的伦理法则不能被设想为仿佛它命令人类有限意志去完成不可能的事情，并因此是荒谬的；因为这样它就不能被严肃地理解为某些实践性行动准则及行动绝对地负有义务的要求（Aufforderung）。因此，将伦理法则理解为对它而言有意义的命令的人类有限意志必须有能力遵循伦理法则来行动，即令自己不受到感性－私人的决定根据的影响（这对应否定的自由概念），并且凭借自己的自发性按照伦理法则来行动（这对应肯定的自由概念），而这是以把自身作为开端的先验自由的概念为基础的。因此对伦理法则的原初意识就充当了对自由的一个演绎；先天综合命题“自我的人类有限意志是自由的”通过对伦理法则的绝对的、有意义的义务特征的原初意识，在它的效力中得到了证成。凭借“理性的事实”，先天综合命题得到了证成——尽管只是在实践上，为此，人类有限意志预设自由是现实的。

对伦理法则的意识与自由间的关系，康德还给出过一个更加具体的概念关联：作为“理性的事实”的对伦理法则的意识是演绎的开端，它构成了自由的“认识根据”（ratio cognoscendi）（参见《实践理性批判》，5页注释）；由于确信我们的意志对伦理法则负有绝对的义务，我们有权认为我们拥有自由，我们出于伦理的缘故通过实践理性直接地认识到我们是自由的。与此相对，自由是伦理法则与我们对伦理法则的意识的“存在根据”（ratio essendi）（参见《实践理性批判》，5页注释）；如果我们没有在实践上预设我们现实地是自由的，我们完全有可能不曾意识到我们的意志对伦理法则负有绝对的义务，或者我们之中

根本没有对伦理法则的意识。我们的纯粹伦理洞见令我们能够将自己看作现实地是自由的，以及将伦理法则理解为来自自由的原因性的合法则性，也是由于具有伦理自由，我们还可以将自己看作理知世界的成员。通过上述区分，康德避免了前述《奠基》中的循环。对伦理法则的意识只是自由的“认识根据”，自由是伦理法则以及我们对伦理法则的确信的“存在根据”。

但伦理法则和自由的这种关联只适用于实践理性，它只是对伦理洞见的含义的说明。它的前提中必然包括如下事实：我们现实地是自由的。对自由（即理知的原因性）的内在可能性的理论认识则并不包含在内。这样的一种认识从论述背景的角度来说不再是必要的，因为作为理知世界中的原因性的自由——不同于《奠基》中的情况——不再是人类有限意志与伦理法则之间关系的证成根据和演绎根据。因此在《实践理性批判》中，理论－形而上学证据不再是必要的，形而上学组成部分——例如理知原因性对我们而言的现实性，以及假定我们是理知世界的成员——的根据现在完全只在实践理性和我们凭借伦理法则而对绝对义务的明证性意识当中。

伦理法则和自由之间关系的理论尽管整个地都服从于康德的认识论批判，但它依然带来了一些其他的缺陷，只是康德后来没有再深入讨论过这个话题。因为不存在伦理法则的演绎以及对其效力的证明，所以该效力只是在“理性的事实”的学说中被简单地断言。对于质疑该效力的伦理学说而言已经不再有任何明显的证据，只剩下一些用以回应攻击和间接反驳的辩护，这些攻击和间接反驳都强调作为伦理法则的理性特质的严格的普遍效力。[16]它们作为具体的实践观点，比18世纪70年代的反思片段或《奠基》中的那些明显的证据更加多变，而且如果考虑到一些重要的应用场景，它们也更加多样。简而言之，它们始终是伦理的对话观点，最终必须被用来引出对话伙伴自身的伦理洞见。

结论：在康德的自由理论中，他指出，在各种自由概念（权利自由、政治自由、审美自由等）中，伦理自由是人类的本质性自由。在康德看来，这种自由的

伦理特征在于，对自由的运用必须符合普遍有效的伦理法则。它不是选择自由或者平等的行动可能性的活动空间的自由。虽然纯粹的伦理意愿活动和行动是由理性法则决定的，但理性人的自由也因此得以实现即，令自己不受感性欲求的决定性影响，并通过理性，也就是从自身出发来决断什么是伦理必然的和必需的。该决断不是选择，不过它仍是对若干可能性的选取，即对伦理上应当之事的选取。因为在人类有限意志中，如前所述，伦理上必然的同样也是自然中偶然的，因此它只是一个应然（Gesolltes）。可能性、现实性、必然性之间的区别，只对有限知性和有限意志有效（参见《判断力批判》，第76节，B342），因此预设了一个特定的理论基础。

康德在先验观念论中对伦理自由的诠释便包含了这样一个理论基础。在康德看来，独立于感性欲求原则上就是独立于自然的原因性。这种自然的原因性在时空、感性显象中是决定论的。这种独立性是自身规定的肯定方面，也就是理知的原因性。属于理论哲学的先验观念论基础和对自由的可设想性的保证，令我们尽管缺乏对自由的内在可能性的洞见却依然能够避开在显象领域的因果决定论。毕竟，假设自由对人类具有现实性也只是一种完全受实践－伦理驱动，但在内容上却是理论性质的断言。流行的自然主义谬误主张伦理原则天然地是实践的并且是独立于理论理性而得到设想的。即使不论其中所包含的丐题，这种说法总体上也还是过于简单了。[17]

如前所述，康德在不同时期关于自由的不同理论有着不同的理论诠释基础（部分是形而上学的）。但即使是康德后来所提出的服从于批判原则的伦理自由理论，也仍处于先验观念论的诠释视域当中。在这一后期理论中，出发点是一个原初的洞见，即关于伦理法则的无法被推导的显明意识。即使他的理论诠释基础的前提是天然地实践的而非理论上可推导的，关于自由的实践哲学显然也不能放弃它。康德在他的批判伦理学中，在解释伦理法则的应当特征时，首先接受了传统人类学关于感性欲求和纯粹理性的二元划分，该二元论在理论诠释中，在先验观念论的层面以显象世界和理知世界的区别为基础。“应当”作为在感性中仅仅

可能的事物的必然性，在模态范畴的帮助下得到说明，而后者在批判哲学中仅具备主观作用。归根结底，在实践层面证明了作为属于人类但又不为人类所把握的理知原因性的自由的现实性的理论到头来也只是一个理论性的，甚至陈述出了形而上学概念的断言，尽管后者依然要遵循康德的认识论批判。因此，任何想要超越这一康德自由理论的研究都不应止步于处理康德哲学中的个别命题和含义规定，而应该去考察康德的实践哲学和理论哲学中的核心学说，即从根本上考察批判哲学的整体轮廓。

注释

[1] 关于康德第三条二律背反中正题和反题立场的历史背景，参见 H. Heimsoeth: Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheit-santinomie. In: Kant-Studien 57 (1966), S. 206－229。海姆索特认为，反题立场的典范不仅是以牛顿力学为幌子的斯宾诺莎主义，还包括斯多亚派的事实学说。

[2] Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788.

[3] 对伦理法则的“演绎”在康德诠释中经常受到讨论。演绎在今天是具有争议性的话题，一如选文中的概述所显示的：根据帕顿的观点，康德希望对定言命令进行演绎，但这一演绎失败了，因为理性存在者的自由这一前提条件没有得到充分证明，参见 H. J. Paton: The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy. Chicago 1948, S. 242ff., 223ff.。迪特·亨利希基于对康德 18 世纪 70 年代与 80 年代早期的反思的研究，提出了康德在得出“理性的事实”学说之前，曾多次尝试从理论理性或理论理性与实践理性的统一和密切关联中演绎出伦理洞见，参见 D. Henrich: Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H.-G. Gadamer. Tübingen

1960, bes. S. 98ff.。亨利希对《奠基》的研究，参见：Die Deduktion des Sittengesetzes. In: Denken im Schatten des Nihilismus. W. Weischedel zum 70. Geburtstag. Darmstadt 1975, S. 55-112。他解释说，康德本质上关注的是对自由意志的演绎，随后才是对以命令形式表达的伦理法则的演绎。由于康德对其演绎或证明程序没有给出明确的说法，而且他必须从理性意志的预设出发，因此这两者都只能被认为是失败了的。因此，康德事实上所证明的内容，令亨利希转而去考察理性的事实的学说。从康德的反思、《伦理学讲演录》[由保尔·门策尔（P. Menzer）主编]、《奠基》以及亨利希的诠释出发，卡尔·阿梅里克斯 [K. Ameriks: Kant's Deduction of Freedom and Morality. In: Journal of the History of Philosophy 19 (1981), S. 53-79] 和亨利·阿利森 [H. E. Allison: The Concept of Freedom in Kant's "Semi-Critical" Ethics. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 68 (1986), S. 96-115] 做出了进一步解释。阿梅里克斯在书中将对先验自由的独立证明视为实践自由的基础，但他认为这一证明仍不明晰，而阿利森在这一点上不认同前者的观点。阿利森认为只有实践哲学中的实践自由学说才是前后一致的。然而，康德只是在第二版《纯粹理性批判》中才明确提出了这一点。莱因哈特·布兰特在他的文章中也反对《奠基》中的理论或对先验的讨论和证明：R. Brandt: Der Zirkel im dritten

Abschnitt von Kants, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. In: Kant. Analysen-Probleme-Kritik. Hrsg. von H. Oberer und G. Seel. Würzburg 1988, S. 169–191。布兰特与帕顿一样，认为康德的意图是为定言命令进行辩护，但与帕顿不同，他认为康德的辩护并没有失败。需要解决的“循环”不是康德自己的循环，而是作为形而上学的“辩证谬误推理”的“循环”，或者更准确地说，是伦理形而上学（这里尚不明确是哪种“形而上学”）。布兰特所构思的解决方案与《实践理性批判》的解决方案相近。刘易斯·怀特·贝克的文章并不局限于对《奠基》的讨论，但对康德的整体自由学说提出了批评：Lewis White Beck: Five Concepts of Freedom in Kant. In: Philosophical Analysis and Reconstruction. Hrsg. von J. T. J. Srzednick und S.

Körner. Dordrecht 1987, S. 35－58。贝克没有更仔细地关注康德在发展史上的差异，就要求人们必须比康德更精确地区分自由的不同含义。这样做，他显然无法特别在康德的实践哲学中赋予先验自由以明确的含义。关于康德《纯粹理性批判》中的先验自由和实践自由，以及对康德自由批判理论发展史的早期解释，参见 H. E. Allison, Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason. In: Kant-Studien 73 (1982), S. 271－290; F. Chiereghin: Il Problema della libertà in Kant. Verifiche, Trento 1991, S. 13－61, über die Grundlegung S. 76－85。下文将概述康德的任务是对定言命令中提出的伦理法则进行演绎，“循环”不属于康德自己的理论，但也不属于无法更详细地予以确定的形而上学，它是可以避免的，演绎是可以进行的，当然必须要使用部分属于康德早期自由理论的论据，尽管康德后来放弃了这些论据。

[4] 在《奠基》中，康德还曾说：“从纯粹实践理性中演绎出自由的概念。”（《康德全集》科学院版，第4卷，447页）这显然不是在证明一个概念的有效性，而是在证明一个命题的有效性，例如：拥有纯粹实践理性的有限理性存在者是真正自由的（参见《康德全集》科学院版，第4卷，448页）。不同于康德后来的看法，对他来说，此时这一观点显然是对伦理法则的演绎的一部分。

[5] In Kants Schulz-Rezension VIII, S. 14 sowie Refl. 4904 (XVIII, S. 24) und Refl. 5441 (XVIII, S. 182f.).

[6] 康德认为纯粹的自身思维（尽管在《纯粹理性批判》第二版404页中存在循环论证）是完全可能的，参见 Kr. d. r. V. B 420, 429, 430, 158, XXI, S89u. ö. 。在这方面，可以参考笔者的论述：C’è un circolo dell’autocoscienza? Uno schizzo delle posizioni paradigmatiche e dei modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger. In: Teoria XII (1992), bes. S. 6ff. （另见本卷德文版）。

[7] 亨利希忽略了康德自己关于智性具有理性和自由意志的论证，参见 D. Henrich: Die Deduktion des Sittengesetzes（参见注释3），S.67，72，91ff。如前所述，这一根据属于实体多元论的形而上学。康德提到作为智性世界（mundus intelligibilis）的“由莱布尼茨所实现的、自在地正确的柏拉图主义世界概念”（《康德全集》科学院版，第4卷，507页）时，他指的是作为存在的统一体（Henaden）的理念世界，而这就是单子。但是，证明精神性单子为什么必须拥有自由，却超出了认识论批判所添加的限制。因此，这仍然是一种通过单子的理性自发性和欲求来证明的纯粹的思维。

[8] Henrichs Kritik: der freilich die Deduktion selbst tangiert sieht, in Die Deduktion des Sittengesetzes (参见注释3), S. 97. 贝克对这一观点的批评要尖锐得多；根据康德的说法，每一个感性事件都必须以本体界自由为根据，这就使它成为一个完全无法得到规定的思想。参见 L. W. Beck: Five Concepts of Freedom in Kant, s. Anm. 3, S. 40ff.。然而，康德在这里关注的并不是关联与显象的神性自由，而是具体到个人的自由意志及其显象以及只能归因于它的行为。当然，康德确实认为，我们不能从作为自由意志的结果的显象中倒推出自由意志的内在性状。

[9] 持有相同观点的著作可以参考：D. Henrich: Die Deduktion des Sittengesetzes (参见注释3), S. 85。

[10] I. Kant: Vorlesungen über die Metaphysik. Hrsg. von C. H. L. Poelitz.

Erfurt 1821, Nachdruck: Darmstadt 1964, S. 206. Vgl. Refl. 4225 (XVII, S. 464f.), Refl. 5441 (XVIII, S. 182) sowie Refl. 6860 (XIX, S. 183). 参考海姆索特对康德自18世纪70年代起关于自我-形而上学的反思和论述以及他后续对批判哲学的影响的首次全面阐释，该书为消除新康德主义的康德诠释的影响做出了重大贡献：H. Heimsoeth: Persönlichkeitsbewußtsein und Ding

an sich in der Kantischen Philosophie (zuerst 1924). Inders.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. Kant-Studien Ergänzungsheft 71, Köln 1956, S. 227–257。

[11] 康德在《奠基》和《实践理性批判》中提出，“自由意志与服从于伦理法则的意志是同一回事”（《康德全集》科学院版，第4卷，447页）；选择自由只在显象中发生，因此不是真正的自由。当代的争论涉及的问题是，这是不是决定论，以及不道德的行为是不是不自由的、不可归因的。例如，卡尔·克里斯蒂安·埃哈德·施密特（Carl Christian Erhard Schmidt，1790）宣称，他从中只能看到决定论，而他自己则主张一种理知的宿命论。然而，卡尔·莱恩哈特·莱因霍尔德（1792）反对非伦理行动的自由的不可能性的观点，而主张自由意志可以对伦理与非理论行动进行决断。莱恩哈特·克鲁泽（Leonhard Creuzer，1793）反过来批评了这一学说，他认为如果自由意志可以决定自相矛盾的行动，那么这会造成矛盾。因此，他认为宿命论在理论上是前后一致的，但在实践上却不能令人满意。莱因霍尔德和克鲁泽的观点受到了费希特（1793）的批评。在费希特看来，自我的纯粹自决与纯粹自发性（作为根本上的自由），是先于根据法则（即排中法则）的。正是因此而非出于更具体的道德哲学考虑，自由可以是对矛盾的行动进行决断的能力。然而，自我永远只是作为一种显象而被决定和被规定的（参见 Materialien zu Kants, Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. von R. Bittner und K. Cramer. Frankfurt a. M. 1975, S. 241ff.）。席勒延续了莱因霍尔德的立场，而康德本人在《纯然理性限度内的宗教》和《伦理形而上学》中既承认自由中存在理知但不可探究的恶的根据，也承认作为显象世界中的事件而存在的恶的任意的行动。然而，康德认为，“任意的自由［……］不能像有些人所尝试的那样，用选择赞成或反对法则的能力来定义”（《康德全集》科学院版，第6卷，226页）。从康德到费希特和席勒——作为早期观念论自由理论基础——的发展过程中，对自由的讨论尚未得到充分澄清。

[12] Refl. 4226 (XII, S. 465), Refl. 4227 (XII, S. 466), Refl. 3868 (XII, S. 318) u. o.

[13] L Kant: Vorlesungen über die Metaphysik (参见注释 10), S. 133.

[14] E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln 1986, S. 208ff., 226ff.

[15] “理性的事实”学说与康德早期对伦理法则的演绎尝试的关系，参见D. Henrich: Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft（参见注释3），bes. S. 110ff.; L. W. Beck: A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago 1960, S. 164ff., 170ff.。“理性的事实”显然意味着对伦理法则的原初意识；当康德也将伦理法则本身（比如KpV 37, 81）或者自律（比如KpV 72）称作“事实”时，那就只是一种简略的说法。当然，贝克在很大程度上没有说明这一学说是否以及为什么会取消18世纪70年代的演绎尝试和《奠基》。也可参阅康哈特对康德各种批评的驳斥：K. Konhardt: Faktum der Vernunft? Zu Kants Frage nach dem eigentlichen Selbst des Menschen. In: Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie. Hrsg. von G. Prauss. Frankfurt a. M. 1986, S. 160－184。

[16] 可以参考笔者所撰写的文章中对这一辩论的概述：Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung einer Ethik. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 2 (1976), bes. S. 51ff.。

[17] G. E. Moore: Principia Ethica. 1. Aufl. Cambridge 1903, 14. Aufl. 1968, S. 126ff., übersetzt von B. Wissen Stuttgart 1970, S.

184ff.; K.-H. Ilt—

ing: Der naturalistische Fehlschluß bei Kant. In: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. 1. Hrsg. von M. Riedel. Freiburg 1972, S. 113–130. 伊尔廷认为，康德在《奠基》中犯了这个错误，而在《实践理性批判》中则部分地避免了这个错误。

第二章 柏拉图和黑格尔的伦理学与国家学说

从体系的角度看，伦理学在构造和讲述方式上有不同的基本类型。伦理学的一个基本类型是政治伦理学。政治伦理学描述个体的伦理如何在政治组织的整体中——通常是指在一个国家中——得到实现。此外，这一政治整体不仅是伦理个体真正的活动领域，而且它内在原初地就是伦理的领域。伦理学、法权学说还有国家学说，要么像在柏拉图那里一样尚未被区分，而是直接地合一，要么像在黑格尔那里一样不再被区分，而是共同被组合成一个新的更高的统一。这样的伦理学可以通过另一种基本类型的方式来讲述。该基本类型在当今关于（作为义务学说的）道义论和（作为伦理目的学说或古代幸福论的）功利主义的备受讨论的对峙中长期受到忽视，这就是由柏拉图在伦理学中作为典范而发展出的奠基性德行学说。在这种伦理学基本类型中，伦理目的或目标以及伦理义务才从作为人类德行的伦理中出现。首先，我们将以柏拉图的早期对话（尤其是《普罗泰戈拉》）为背景，概述柏拉图的伦理国家观，尤其是《理想国》第四卷中的观点。其次，我们将说明黑格尔如何在其耶拿自然法学说中借鉴柏拉图以超越近代启蒙运动中法权与伦理的分离。最后，我们将概述黑格尔如何在《哲学史讲演录》中以他自己的法哲学为背景对柏拉图的《理想国》进行诠释和批判，并在自己的现代国家理论中保留了柏拉图的基本倾向。

实践哲学时他主要处理的就是后者的古典政治伦理学。柏拉图自己后来在《政治家》和《法律篇》中修改了自己的观点，并针对政治细节做了更深入的论述。[1]在《理想国》中，柏拉图如在许多早期对话录中一样持有一种更根本的伦理学观点，但这种观点在现如今道义论和功利主义（或幸福论及其变种）的对峙中已不见踪影，这就是作为德行学说的伦理学。这种伦理学的基础不是义务的原则和某个最高的目的，而是作为真正的伦理规定的德行。

《理想国》包含了一个表面上看起来表述简单的作为德行学说的伦理学，但如果我们把它放到早期对话录的困难和疑难（Aporien）的背景中进行考察，便会发现实际上它非常复杂和精细。对个体德行进行规定的尝试在早期对话录中总是无功而返：《拉凯斯篇》中对勇敢的定义、《欧绪弗洛篇》中对虔敬的定义以及《卡尔米德篇》中对节制的定义最终都悬而未决；在《高尔吉亚篇》中，一切德行都被还原到节制的德行中，但节制的德行最后却难以称得上一个个体德行，在《普罗泰戈拉》和《美诺》中，柏拉图基本是在追问德行的一性与多性之间的关系。对个体德行进行规定的尝试之所以没有得到令人满意的结果，或许是因为德行的一性和多性之间的关系未能得到根本上的澄清。[2]在《普罗泰戈拉》中，苏格拉底最后说，其实不存在真正不同的德行；相反，它们都是认识和知识。[3]与此相对，普罗泰戈拉在同名对话录中主张不同德行之间有真正的差别，尽管他没能向苏格拉底为这种差别辩护。令人惊讶的是，柏拉图在《理想国》中也阐述了普罗泰戈拉的这一基本观点，尽管没有详述其观点的细节，也没有详述苏格拉底的观点。在《理想国》的解释中，德行具有真正的差别，并且都以一个特定的伦理协调（Koordination）——正义——为根据。对灵魂学说（即关于不同灵魂部分的学说）的修改在他眼里或许充当了新的德行学说的基础。

在早期对话录中，柏拉图就已提到过“政治德行”（arete politike），借此他指的是作为城邦之公民的个体的德行。德行——智慧、勇敢、节制和正义，作为理想城邦的谓词，首次出现在《理想国》中。柏拉图对此

只说，尤其是正义在更大的整体中比在个体灵魂中更容易被认识到。[4]该认识论上的简单化的证明在《哲学史讲演录》中被黑格尔称作“朴素、优雅的导论”。那么在现实中，“事情的本性”是否要求我们在“国家”中考察正义呢?[5]但或许柏拉图所说的就是他所想的，他并没有提出一个理论来说明个体与城邦的关系，因为他并不认为其中有什么特别的问题。但我们可以看到他的确也表达了一些重要的看法。

以早期对话中的失败尝试为背景来看，《理想国》中的四个后来所谓的枢德（Kardinaltugenden）的学说绝非对当时已知和常见的观点的直接接受。[6]的确，柏拉图也接受了一些当时的规定，比如将正义规定为自利的公式（Idiopragieformel）。关于四个古典德行的学说（除了实际上并非政治德行的“虔敬”——尽管它在《欧绪弗洛篇》《普罗泰戈拉》《高尔吉亚篇》中曾被划分为德行），还有关于枢德的政治意涵及体系性的学说都应该被当作柏拉图自己的作品。

众所周知，柏拉图将个体德行与个体所属的等级联系起来，因此他所主张的是一种紧密结合在整体中的等级国家理论。在与黑格尔的比较中，特别需要注意的是，柏拉图首先谈到的是一般意义上的护卫者 $^{[7]}$ ，与此相对应的是后来黑格尔在耶拿时期所设想的第一等级。柏拉图随后又将一般意义上的护卫者分成构成第一等级的统治者（Regierenden）和组成第二等级的士兵。

智慧（sophia）的德行作为城邦的德行，是第一等级特有的德行。[8]它被视为凭借知识获得的明谋善断。当城邦中的一小部分（即统治者）有智慧时，整个城邦就有了智慧。这不难令我们想到，只有作为等级成员的个体是智慧的，只有等级和城邦才能够是智慧的。第二等级，即士兵等级，其所特有的德行是勇敢（andreia）。勇敢是一种关于城邦害怕什么和不害怕什么的坚定不移的正确意见。同样，也因为城邦的一部分（即第二等级）是勇敢的，城邦也就拥有了勇敢的德行。此外，第二等级必须由勇敢的个体组成。此处的勇敢显然不再像在《普罗泰戈拉》中那样等同于知识，柏拉图放弃了这种极端的理智主义。只有当它以知识为导向时，它才是正确的意见（orthe doxa），而此处具体是以他者的知识，即统治者的知识为导向的。这对我们来说或许难以理解，但对柏拉图来说，下述观点尚且不具有效力：伦理总是意味着个体的自律和独立。在城邦中为了满足需求而进行劳动的手工业者、商人以及农民构成了第三等级，他们所特有的德行是节制（sophrosyne）。节制是一种和谐或一致，也即在城邦中较优秀的部分（即理性的部分）应当统治较为次要、较不理性的部分（即感性欲求）。在这方

面，它也是第一等级和第二等级的德行，关系到整个城邦。第三等级的成员在节制中同样不是独立自主的；相反，他们信任统治者，后者确保感性欲求受到理性的约束。

所有这些德行一道令更高阶的正义（dikaiosyne）得以可能；它们将正义保持为协调性的根据和盟约的杂多性，令正义获得了可以在城邦中实存的能力。它们不是某个等级的德行，而是整个城邦的德行，因为它们确立了不同等级和各个等级所保存的活动的和谐。由此，柏拉图将自利的公式（即人人只为了自己而行动）诠释为一定程度上伦理的、等级的、政治的。正义由此是城邦的根基德行，是比如社会正义、分配正义等具体规定的根据。与此同时，正义也包含了早先关于德行的一性和多性如何相互联系的问题的解决方案。它是其他枢德之间相互协调和区分的统一的实现根据，也是它们在政体中得以实现的根据。

将这些关于德行的规定移植到个体身上是很容易的。柏拉图在这里的基本取向是《理想国》中所论述的灵魂学说，这显然与他早先的观点，即不同的灵魂部分或灵魂能力的学说有所不同。根据他的说法，智慧的人是在理性方面最为突出的人；勇敢的人是在勇气方面尤为突出的人；节制的人也可能是不具备这些长处的人，他们受制于对感性欲求的满足，但是他们依然在这方面把自己托付给了理性的指引。在理想国家中无须担心对这种指引的滥用。最终，正义的主体是这样一种个体：他的灵魂和自己的各种能力以及与之相适应的活动处于和谐和有序中。但个体的德行也是政治性的，也以（作为伦理态度和伦理活动的共同视域的）城邦为前提。因此，在柏拉图看来，一方面，个体的德行是根本性的，因为上述德行都

只有通过生活在城邦中的个体才能得到实现；但另一方面，个体在本质上是作为等级中的一名成员和城邦中的一名公民而具有德行并依次展开行动的。统治者根据每个人的才能，也就是根据其灵魂的某项特长，将其分配到一个特定等级

中。因此，伦理不是一种可以保持私密的内在意向（Gesinnung），柏拉图的伦理个体同样也不是一个在城邦之外的自律、自由的个体，而显然是城邦的成员。[9]

这些德行在柏拉图那里就是理念，它们代表典型的自在存在者。同时，它们具备实践的作用，也就是充当个体在城邦中现实、感性的行动的心灵原因。因此，这类伦理行动各自可以分有一种特定的德行。诸德行相互之间的关系，而非它们与个别事物之间的关系，是理念的关系。诸德行间的这一理念关系构成了“线喻”中隐含的理念辩证法的一个重要的例子。它们最终的伦理和本体论根据是自在的善。它超出诸德行，超出正义，甚至超出了形式和实体的领域，因此是最终的和自身无根的基础，是一切的根据，由此也就是伦理学甚至本体论的普遍的原则。

二

黑格尔在自己耶拿早期的《论自然法》（1802—1803）中借鉴了柏拉图的这一政治伦理学。笔者并不是要否认文章中对亚里士多德的借鉴，但对黑格尔来说，柏拉图才是法权与伦理在政治整体中达到统一的决定性关键证人。[10]一方面是法权与国家，另一方面是个体伦理，这二者的分离早在亚里士多德的著作中就已初现端倪，但对黑格尔来说，这种分离在启蒙运动和康德的哲学理论中达到了顶峰，为了反驳这种分离的观点，黑格尔援引了柏拉图关于原初的伦理－政治整体性的思想，这也是黑格尔本人希望在分裂中重建的整体性。

与柏拉图一样，黑格尔也构想了一个等级国家，其中有三个等级，而且这三者显然在细节上有别于柏拉图的等级。与柏拉图一样，他将等级与德行联系起来，尽管他没有明确将伦理学确定为德行学说。最后，与柏拉图一样，他认为个体的伦理只有在伦理共同体中才是可能的，但是在他的理解里，共同体是“民族”而非城邦。此处他着眼的是柏拉图的《理想国》和《政治家》，而不是《法律篇》。[11]

接下来将介绍黑格尔对等级国家的描述。对他来说，第一等级是“自由人”等级。这个等级对应柏拉图笔下一般意义上的护卫，此处还不涉及随后将护卫划分为统治者和士兵，这两者对黑格尔来说都属于自由人的等级。与他们相适应的德行是勇敢。勇敢在这篇文章中对黑格尔来说是“绝对的伦理”，是真正的伦理。[12]勇敢不是与其他德行同级的德行，而是奠基性的德行。在他青年时代的写作中，他曾把爱当作个体德行的统一性根据；有别于康德的道德法则，对黑格尔来说，爱才是伦理学的原则。而现在勇敢在新的伦理-政治构想中担负起了同样的体系功能。勇敢原则上是政治德行。它对个体意味着完全地投入政治整体中，哪怕是要面对生命危险和承受死亡。根据黑格尔的看法，恰恰是在勇敢中，个体证明了自己是独立和自由的，摆脱了生命规定的有限性与特殊的有限关系。在这种将伦理理解为勇敢的观点中，显然有黑格尔当时的伦理基本观点。早在黑格尔青年时代的写作中，他就歌颂自由的共和主义者为“祖国”献身的德行。希腊-罗马背景可能也可以用来帮助我们理解黑格尔耶拿早期的思想苗头。这种基本的伦理态度至少可以帮助我们部分地理解，在耶拿《精神哲学》的第一个版本和后来的《精神现象学》中，生死较量对于个体自我意识的自身建构和承认的核心作用。[13]在黑格尔看来，参与生死较量的双方借此证明了自己独立于自然的定在，不过这种态度尚且不是伦理，因为它缺乏伦理学和政治的维度。然而，这一观点的可疑之处不容掩盖。勇敢的人所献身并为之牺牲的共同体是在其具体现实性中的民族。黑格尔认为这是他的伦理理论相比被他批评为形式化和抽象的康德理论的优越之处。每一个勇敢的人都为自己所属的民族献身。但事实上，康德并没有将特定历史性民族的伦常（Sitten）和自我理解方式提升到具有绝对约束力的伦理标准的高度，因为它缺乏普遍化能力。很可惜的是，黑格尔将历史上各个民族之间的暴力冲突（即战争）视为对勇敢的典范性考验绝非

偶然。[14]

第二等级是市民等级，他们不关心伦理整体而只关心自己的私人财产。黑格尔在他的《论自然法》中已经指出了这一点。[15]并且他出于伦理的理由强烈地

批判这种市民的实存。第二等级代表了拥有形式法权（即246 保证个体生命与财产）的市民社会。黑格尔就这样将现代自由主义意义上的国家纳入其柏拉图化的国家观，但同时又将其限制在从属性的等级的功能范围内。黑格尔批评现代欧洲国家令第二等级的原则膨胀为政治整体。市民的“德行”（如果我们真的能这么称呼的话，那么）是正直，是赤裸裸的合法律性。后来，黑格尔又把正直当作一种国家公民德行加以推崇。

在黑格尔耶拿早期的等级观念中，第三等级是农民等级。[16]因此，黑格尔的第二等级和第三等级大致对应于柏拉图的第三等级，尽管它们之间存在种种由现代市民社会所带来的差异。农民的劳动比市民的劳动更加简单、自然、整体。因此，黑格尔认为，农民能够对整体产生简单的、不加反思的兴趣。通过这种方式，他们可以培养出对第一等级的“信任”的美德，这对应于柏拉图对有德行之人的“正确的意见”的说法，同时农民也可以献身于具体的政治整体，甚至在必要时牺牲自己。

黑格尔对这种整全式政治伦理学的构想可以说是反个人主义的，而柏拉图却并非如此。黑格尔在他当时主张的唯一实体形而上学中为此提供了根据。根据他当时的看法，个体并非独立的实存，而是被他视为实体的民族精神的非独立的、依附性的规定。[17]在这一形而上学奠基中，黑格尔不仅远离了康德，也远离了柏拉图。

在耶拿末期，黑格尔放弃了这种实体性形而上学。在1805—1806年之后的《耶拿体系草稿》中，他批评了柏拉图的《理想国》，因为他认为后者中缺乏主体性的原则。[18]然而，黑格尔认为这种缺失是完全必然的。按照黑格尔的说法，在对理想国家的阐述中，柏拉图把握到了希腊伦理的本质，他将在苏格拉底身上已经表露出的主观内在性原则和个体责任原则从理想国家中剥离出来，因为这会腐化希腊的伦理。根据黑格尔的理论，希腊伦理并不依赖于个体内在意向，而是将行动的自主体与其行动的现实结果统一起来，自主体对自己行动的结果负

有责任；而城邦则是各个等级以及按照这种伦理观行动的等级成员之间的和谐协调。黑格尔将他关于柏拉图的希腊伦理观的论述置于他的“符合理性的就是现实的，反之亦然”这一声名狼藉的命题的背景之下。[19]柏拉图的理想国因此并非想象的国家，而是希腊伦理的理想的现实性。这一可以为黑格尔上述有关现实的理性特质的命题提供新启发的观点的背景，是关于现实性的思辨概念，即关于绝对者的历史性当下及其展现的概念，而在这里绝对者具体是指希腊伦理。

晚期黑格尔从关于制度的本体论优先性的思想出发对柏拉图的《理想国》进行诠释。他强调柏拉图通过三条规定排除了主观的个体自由：第一，个体不被允许选择自己的等级；第二，柏拉图废除了私有财产；第三，他废除了婚姻和家庭，令妇女和儿童受到政府的支配。[20]黑格尔在此接受了对柏拉图的《理想国》所进行的一些有根据的批评，不过这种批评显然只部分适用于第一等级和第二等级。

在他自己的政治伦理学中，黑格尔主张我们必须考虑个体的法权。虽然他始终保持柏拉图的整全式政治的基本特征，但因为他还考虑了主体性原则，因此对其进行了修改。然而，仔细观察就会发现，国家中的个体的真正德行是正直$^{[21]}$，它不再局限于市民社会的领域。它是对作为“伦理理念之现实性”$^{[22]}$的某个具体国家中的要求、法则和任务的自觉的忠诚。在黑格尔看来，伟大的德行和重要的伦理现实只有在前国家的英雄时代或在国家间关系向自然状态（即战争）的回归中，才是必要的。但是在和平年代，根据黑格尔的观点，国家中的伦理实存就是公民的日常生活。然而，即使在成熟时期的黑格尔那里，个体与国家之间关系的范畴基础仍然是偶性与实体之间的关系。$^{[23]}$如果我们将客观精神理解为实体，那么个体在客观精神内部实际上不具备独立的作用或价值。根据晚期黑格尔的解决方案，只有在宗教中，即在宗教良知中，个体才被赋予独立的作用或价值。宗教良知是主观伦理认可或拒绝国家要求的地方。$^{[24]}$因此，黑格尔实

际上只有在宗教良知中，从而也就是在本应联结权力和伦理的国家的真正领域之外，才能对作为伦理基础的主体性和真正的个体性原则进行公正的处理。

鉴于上述问题，柏拉图式的理想国家或许应被理解为伦理乌托邦，而非形而上学层面得到奠基的现实性存在。黑格尔自己的国家观与柏拉图的国家观一样，是追求整全的，这令原本在启蒙运动和康德那里被分离开的东西，即伦理学和法权/国家学说，重新得到联结。对黑格尔来说，二者在柏拉图笔下的原初统一是典范。在黑格尔看来，是国家在组织伦理生活。这种组织也包括将弘扬伦常和文化作为一项本质性任务，而这在今天已经很少见了。但是，在黑格尔的国家观中，自我意识的个体的原初自由法权显然受到了抑制，这就使得黑格尔关于国家中法权与伦理统一的整全式理论有悖于他的如下主张：在自己的国家观中为主体性原则提供具体的现实性和效力。

注释

[1] 关于《法律篇》中晚期柏拉图的政治哲学，参见内施克-亨奇克（A. Neschke-Hentschke）详尽的研究。特别值得一提的还有 A. Neschke-Hentschke: Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der "Nomoi" im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles. Frankfurt a. M. 1971, bes. S. 50ff., 85, 163－324; A. Neschke-Hentschke: Der Ort des ortlosen Denkens. Über Platos Politik. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 42 (1988), S. 597－619。

[2] 关于这个问题，参见 G. Vlastos: The Unity of the Virtues in the Protagoras. In: Platonic Studies. 2 Aufl. Princeton 1981, S. 221－265, 427ff.。关于《理想国》中的德行学说以及黑格尔对该学说的接受与批判，参见笔者的作品：Politische Ethik bei Plato und Hegel. In: Hegel-Studien 19 (1984), S. 95－145; Wandlungen der Tugendlehre bei Platon und

Aristotleles. In: Eros und Eris. Liber amicorum for Adriaan Peperzak. Hrsg. von P. van

Tongeren u. a. Dordrecht usw. 1992, S. 25－37。

[3] Plato: Protagoras. 361 a-c. 信息来自斯特凡努斯（Henricus Stephanus）版《柏拉图全集》。

[4] Politeia. 368e-369a.

[5] G. W. F. Hegel: Theorie-Werk-Ausgabe. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1970f. Bd. 19, S. 106f.

[6] O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons "Staat". Erster Band: Buch I-IV. Zürich und München 1976, S. 467f.

[7] Politeia. 374d ff.。

[8] 关于德行学说，参见 Politeia. 427e-445e。相关诠释，参见 O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie（参见注释6），S. 466-539。特别强调了正义的研究有 R. W. Hall: Plato. London 1981, S. 54-80; K. Bormann: Platon. 2. Aufl. Frei-burg und München 1987, S. 155f., 157-167。

[9] 波普尔认为柏拉图的国家学说具有极权主义和集体主义性质，这一观点肯定是站不住脚的。可参见 K. R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 1: Der Zauber Platons. Übersetzt von P. K. Feyerabend. Bern und München 1957.3. Aufl. 1973, S. 126－168。Den ethischen Primat des Einzelnen heben dagegen z. B. hervor R. Maurer (Platons "Staat" und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik. Berlin 1970, S. 74ff., 192ff.)。吉贡强调了个人的伦理优先性：O.

Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie（参见注释6），S. 497ff., 506f。霍尔也看到了个人在柏拉图《理想国》中的重要性，可参见 R. W. Hall: Plato and the Individual. Den Haag 1963, S. 163－186。尤其是在柏拉图那里，个人的正义有其独特的规定，这与极权主义的论点相悖，可参见 R. W. Hall: Plato（参见注释8），S. 60ff.。

[10] 伊尔廷特别强调了与亚里士多德的联系，参见 K. H. Itting: Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik. In: Philosophisches Jahrbuch 71 (1963－1964), S. 38－58。该观点被一些人谨慎地采纳，参见 M. Riedel: Hegels Kritik des Natur rechts. In: Hegel-Studien 4 (1967), bes. S. 182f., 190f.。早期黑格尔关于柏拉图-亚里士多德主义的城邦思考，参见 D. Janicaud: Hegel et le destin de la Grèce. Paris 1975, bes. S. 93－101。强调柏拉图对黑格尔耶拿实践哲学的影响的作品，参见 J. L. Vieillard-Baron: Platon et l'idéalisme allemand (1770－1830). Paris 1979, bes. S. 136－142。

[11] 尤其在 1800 年后的德语区中对柏拉图的接受与诠释，都将《理想国》视为柏拉图国家学说与政治伦理学的代表作，而《法律篇》则基本上不受人重视，对此参见 A. Neschke-Hentschke auf: Über Platos "Gesetze". In: Philosophische Rundschau 33 (1986), S. 265ff.; Der Ort des ortlosen Denkens (参见注释 1), bes. S. 599ff.。对《理想国》的接受情况，请参见 U. Zimbrich: Bibliographie zu Platons Staat. Die Rezeption der Politeia im deutschsprachigen Raum von 1800 bis 1970. Frankfurt a. M. 1994。

[12] G. W. F. Hegel: System der Sittlichkeit. Hamburg 1967 (Nachdruck aus: G. W. F. Hegel: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Hrsg. von G. Lasson. 2. Aufl. Leipzig 1923), S. 57.《伦理体系》写于 1802—1803 年，亦出自《论自然法》，参见 G. W. F.

Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968, S. 449f.。

[13] G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 6. Hrsg. von H. Kimmerle und K. Düsing. Hamburg 1975, S. 307ff.; G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 9. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg 1980, S. 110ff. 参见下列详细的研究: L. Siep: Der Kampf um Anerkennung. In: Hegel-Studien 9 (1974), S. 155–207。

[14] System der Sittlichkeit (参见注释 12), S.58ff.; Gesammelte Werke. Bd. 4 (参见注释 12), S.450. 战争甚至被认为保持了“人民的伦理健康”，后来黑格尔依然保留了这一令人疑惑的对战争的理解，参见 Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1955. § 324 Anm.。[15] Gesammelte Werke. Bd. 4 (参见注释 12), S. 455ff., 468f.; System der Sittlichkeit (参见注释 12), S. 65ff. 关于市民社会的理论，尤其是在黑格尔耶拿时期著作中的市民社会理论，参见 R.-P. Horstmann: Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie. In: Hegel-Studien 9 (1974), S. 209–240。关于黑格尔后来的市民社会理论及其历史背景，参见 M. Riedel: Hegels Begriff der "Bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs. In: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Hrsg. von M. Riedel. Frankfurt a. M. 1975. Bd. 2, S. 247–275。

[16] Gesammelte Werke. Bd. 4, S. 455; System der Sittlichkeit, S. 61, 68.

[17] 黑格尔在 1803—1804 年的《耶拿体系草稿》的精神哲学中说“一个民族的精神”是“绝对的、简单的、鲜活的、唯一的实体”（Gesammelte Werke. Bd. 6, s. Anm. 13, S. 315, 314）；在《论自然法》中对斯宾诺莎主义的唯一

实体作为对绝对者的决定性本体论规定的体系概括，参见 Gesammelte Werke. Bd. 4, S. 432f.。如果将民族精神视为一种绝对的实体，那么就排除了个体的自足性。关于黑格尔耶拿早期的斯宾诺莎主义的绝对者理解，可以参考笔者的文章：Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In: Hegel in Jena. Hegel-Studien Beiheft 20. Hrsg. von D. Henrich und K. Düsing. Bonn 1980, S. 25－44。

[18] Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 8. Unter Mitarbeit von J. H. Trede hrsg. von R.-P. Horstmann. Hamburg 1976, S. 263; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in der Theorie-Werk-Ausgabe (参见注释5). Bd. 19, S. 105－130. 对黑格尔的柏拉图批判的批判，参见 M. B. Foster: The Political Philosophies of Plato and Hegel (1935). Nachdruck: Oxford 1968, bes. S. 72－98, 121ff.。

[19] Grundlinien der Philosophie des Rechts (参见注释 14), S.14; Theorie-Werk-Ausgabe. Bd. 19, S.110f. 黑格尔本人对理性、现实性、命题的诠释参见 Enzykloptädie der philosophischen Wissenschaften. 2. Aufl. Heidelberg 1827, 3. Aufl. Heidelberg 1830. § 6 Anm.

[20] Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in der Theorie-Werk-Ausgabe. Bd. 19, S. 123ff.

[21] Grundlinien der Philosophie des Rechts (参见注释14). § 150. 关于黑格尔的理论学与德行学说以及特别是关于正直的德行，参见A. Peperzak: Hegels Pflichten-und Tugendlehre. In: Hegel-Studien 17 (1982), S. 97－117, bes. S. 107ff.。

[22] Grundlinien der Philosophie des Rechts. § 257.

[23] Grundlinien der Philosophie des Rechts. §§ 144ff. “伦理力量”作为“客观的东西”和普遍意志的环节，“统治”着个体的生活，而个体只是被赋予了“偶性”的地位。

[24] Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 3. Aufl. Heidelberg 1830. § 552 Anm.

第四部分

观念论美学

第一章 谢林的天才美学

从康德到黑格尔的时代无疑是美学的黄金年代。一方面，美学被赋予了突出的体系性作用，美学几乎总是当时哲学理论的完成意义（Vollendungssinn）的一部分；另一方面，对美学的构想和美学的内在结构的基本可能性在这一时期得到了典范性的检验。即使美学的这些基本可能性无法直接地应用于当前发展美学的尝试，因为所谓的观念论的终结和现代艺术的产生构成了历史障碍，但只要我们充分考虑时间间隔，这些典范性的美学观念就完全可以用来解决当下美学理解中的许多问题。

一方面，美学可以被确立为一种关于直观对象之纯粹形式的美学规定的学说；只有以此为基础才能说明审美内容、自然与艺术的关系，以及有关审美态度的受众与艺术家之间的关系。这种美学出现在康德的《判断力批判》中。另一方面，美学可以用相反的方式被确立，即被当作内容美学。那么，对象之形式的审美性质，受众和艺术家之间的关系，以及自然与艺术之间的关系，便都确立在关于直观对象之内容的真正审美规定中。黑格尔以最纯粹的方式向我们展示了美学的这种基本类型。若上述区分得自对审美对象的不同观点，那么，下列区分就以对审美主体性的一个两极的观点为基础。依此，一方面美学可以将受众对审美对象的审美直观和审美评判当作基础，而受众可以是艺术评论家、读者、观众或者其他类似的角色；而这一学说就成为鉴赏美学，这原则上就是康德在《判断力批判》中所发展出的美学。鉴赏活动所使用的审美的价值谓词，能够解决我们上文中已经提到的一些美学的问题。另一方面，美学可以将艺术家和天才的创作活动把握为一切其他审美规定的基础，其他审美规定都必须在自己本有的含义中得到奠基与揭示。这就带来了一种天才美学，而这种美学尤其体现在青年谢林的思考中。恰恰是美学的这后一种体系性的可能性向我们证明了，自然或艺术谁具有优先性这个问题必须在美学中一并被断定；这同样适用于上文中提到的另一种美学思想苗头。一方面，我们当然可以在康德的美学中发现（曾经以宇宙论神学为基

础的）自然“美学”留存于批判界限中的余音，但另一方面，一切观念论的美学根本上都是艺术哲学。同样，不难看出，对这些美学的体系基本类型进行组合也是完全可能的。

以此为体系背景，下文将展示青年谢林的艺术哲学，它代表了天才美学的基本类型，在谢林的观念论思考中具有重要的作用，为我们解释谢林的观念论思考提供了可能性。这种作为美学之基本类型的天才美学，在谢林那里，只有在《先验观念论体系》中得到表达，它在原则上和细节处都不同于谢林在《艺术哲学讲演录》中的同一哲学的美学。在第一部分，我们将在与费希特版本的先验观念论的对照中概述谢林关于先验观念论的理解。在第二部分，我们将说明谢林以先验观念论为思想苗头而发展出的关于天才和艺术的理论。在第三部分，谢林的天才学说在他早期观念论哲学中的体系性作用将得到说明。

一、先验观念论

谢林在《先验观念论体系》中的出发点和费希特早期对知识学的设想一样，都是纯粹自我，也就是从命题“我是”或“我=我”开始。在二人的理解里，自我与它自身的同一性的公式不是同义反复，而谢林比费希特更加坚定地认为同一性是对立双方的相同（参见《谢林全集》，第3卷，372页）。[1]自我中的对立双方是主体和客体、活动和存在、生产者与产物。和费希特一样，谢林将纯粹自我的自发活动规定为智性直观，也就是对其自身的一个直接而纯粹的精神性在场化。谢林比费希特更坚决地强调了它生产性的基本特征。对于费希特而言，真正的生产性能力，一般来说是想象力。谢林在他的概念“诗化能力”（Dichtungsvermögen）中接受了费希特的这一规定，并且认为该能力是智性直观的本质性成分。正是对智性直观的这一表述令谢林得以将其进一步发展为天才的直观。

和费希特一样，谢林也认为，通过智性直观的自发行动，自我形成于它的自为存在和它直接的自身知识中。但他比费希特更断然地认为，在理论中我们首先得到的是被智性直观到的自我－客体，它是行动的自我－主体的对立面，因此在理论中，我们一开始并没有获得一个完满的自我。相反，自我必须经过一整个阶段次序的中介，在其中不断被赋予主体性的结构和环节而变得更加充实，直到它最后等同于发展了的自我－主体，它才将自身中介给自己。不过该观点原则上同样早已由费希特提出，从事观察的自我和被观察的自我之间的二分与相互联系的方式构成了费希特早期观念论发展的根据。此外，谢林将整个先验观念论理解为自我意识的体系性历史。但在1794—1795年出版的《全部知识学的基础》中，费希特只将他的观念论中的一部分视为上述计划的组成。但是，从谢林显然并不知晓的《用新方法阐述的知识学》中我们可以推断出，费希特这里和谢林一样，将整个知识学的观念论视为自我意识的体系性历史[2]，也就是视为借助自我之本原对有限精神的不同能力和活动的体系性解释。在谢林看来，先验观念论的上述两条由费希特提出的线索（即作为自身中介的自我－客体的阶段发展，与自我意识的能力和活动的体系性陈述）根本上是相互关联的，而且——根据谢林的要求——要完整地得到落实。因此对他来说，先验观念论是这样一种自我意识的体系性历史：在其中主体的各种能力和活动的阶段次序必然对应于主体性含义愈加丰富的自我－客体的规定的阶段次序。最高的主观表象能力在于能够自行关联于一个不再有缺陷，而是完整显露为自我－客体的主体性。根据谢林的观点，这一立场只有在天才的审美创造性直观和天才的作品中才能实现。

谢林对费希特哲学所做的这一点修改关乎先验观念论的本原及其主体性理论的结构，而这还与另一个我们不难发现的内容方面的修改有关。一方面，谢林为了阐述自我意识的先验历史而拓展了费希特的先验观念

论。他将费希特关于无意识的生产性想象力的学说扩充为一个关于自我的无意识的生产性活动的各阶段的理论，其中每一个阶段都对应自然的一个阶段。[3]这一作为先验哲学中从属性组成部分的自然哲学以谢林有别于费希特的下述观点

为根据：对受到充实的自我而言，（从事有限反思的自我无从知晓的）无意识的活动与有意识的活动是同样本质的。另一方面，谢林为了天才和艺术理论而扩充了费希特的先验观念论。自我意识对谢林来说并不是在意愿活动的一个理性的、恰当的、明证的自身关系中（在其中，它区分了自己与世界和历史）达到完满的。相反，谢林认为意识活动和无意识活动本质上都属于自我意识。但因为这些活动是相互冲突的，所以只有当出现了一个更高的统一时，才会产生得到充实的自我意识。根据谢林的观点，只有天才能够成功构造出这一更高的统一。他之所以在先验观念论中引入一个自然哲学和一个天才美学，是因为他对得到充实的自我意识有一种（相对于费希特）经过改良的看法。[4]

根据谢林的观点，先验观念论作为关于“主观的事物”的理论，以一个同样原初且具有同等权利的“客观的”理论——或者说自然哲学——为前提。该自然哲学不是先验哲学的一个部分，而是独立于先验哲学而被设定的体系部分。但这在费希特的眼里是不可能的。费希特对自然哲学这一含义的抗议和谢林对自己观点的坚持，间接表明谢林心目中的先验观念论的含义与费希特的理论有着根本的区别，但他对这一点的阐述当然并不算充分。费希特在他自己的观念论思考中保留了康德的一个观点，即先验观念论作为关于不同认识类型及其相互联系的理论，是一切认识活动的奠基性的科学。费希特进一步扩充了该规定，将他的先验观念论理解为对自我的一切类型的表象活动和意愿活动的奠基性科学。因此根据费希特与康德的观点，无论在方法上还是在内容上都不能从一切知识的本原（即自我意识）当中抽象出对自然之规定的探究。谢林恰恰意在挑战先验观念论的这种奠基性科学的特征，他强调了只能对“主观的事物”进行展开的观念论的任务的局限性。因此他认为独立的自然哲学是有可能具备本有的本体论和宇宙论尊严的。同样根据谢林的观点，尽管先验观念论蕴含自我意识的规定，但它并不是作为一切知识和认识的基础，而是作为自然的阶段次序中真实的最高的潜能阶次而存在的，它也借此同时超出了它自己。先验观念论以平行于自然哲学的方式，发展精神的真实能力与活动的阶段及其各自所对应的自我－客体。谢林并不将这种观念论理解为奠基性科学，而是显然将其理解为绝对者最终在其中自行显示的真

实的有限精神的构造的理论，根据他的意图，这就是精神哲学，这一精神哲学也是后来黑格尔在思辨基础上所展开的。[5]这一关于“主观的事物”的理论和自然哲学一样，在谢林对绝对同一性的理解中都得到了形而上学的奠基。根据谢林当时（即1801年之前）的看法，这种绝对同一性是不可被认识的，甚至是不可设想的。由此我们可以看出谢林的这一哲学观显然还是早期观念论的。

二、天才和艺术

谢林在上述对先验观念论的理解中发展出了他的天才美学。这对他来说是先验观念论的圆满完结。谢林认为，对有限精神而言，如前所述，无意识的活动和有意识的活动是同样原初的，即模糊、类自然、类梦境的表象与清晰、明确、经过反思的表象的构造以及这些活动之间的相互冲突都是内在于有限精神的。自我意识早在他对自身的第一个表象中就已经位于他自己的这一活动的分裂之中了，但在分裂中它也仍是意愿活动和自由意识。如果自我确实体验和遭受着这一分裂，那我们就不能再将无意识的活动从自我中排除出去。自我借此体验到的是它自身的分裂。根据谢林的观点，该冲突涉及“自我的整个定在的根基”（《谢林全集》，第3卷，616页）。由此就产生了一个无限的努力，它旨在创造出一个更高的统一与和解，在其中自我能够自行将自身直观为在自己的各种力量的冲突中与自己保持同一。自我只有作为天才，才能带来这种更高的统一，以及由此而产生的自身直观。这种统一无法通过决心来强制产生，它对自我来说“仿佛是为了一个更高的自然”，自我通过该自然“感受到惊奇和愉悦”（《谢林全集》，第3卷，615页）。审美的愉悦因此首先属于天才，天才在其幸运的成功创作活动中直接扬弃了内在的冲突并由此意识到自身的圆满完结。

天才作为有意识和无意识活动的统一，在谢林眼里，对天才创作活动的一个规定来源是康德在《判断力批判》中提出的天才学说。根据康德的观点，自然在天才中给予艺术以规则。自然是在天才的创作活动中不为天才所把握的东西，天才的杂多表象模糊且无意识地自行聚合为一个审美理念，一个成功、充实的引人

深思的审美直观。但与此同时，天才的创作活动是在明确意识到特定目标的情况下进行的，是有意识的创制（Poiesis）。相比康德，谢林赋予了无意识在天才创作活动中更大的作用。但我们不应把这视为弗洛伊德心理学和深层心理学的先驱[6]；根据当时的知识情况，整个无意识的王国对谢林来说始终是普遍地无法把握的、模糊的、类梦境的表象的王国。将模糊表象归于自我的体系性构思是新颖的，而耶拿浪漫派显然为此提供了预备工作。比如席勒就在谢林之前为天才创作活动中类自然的、未经反思的、无意识的东西赋予了更高的尊严；席勒对天才的看法——尤其体现在《秀美与尊严》和《论素朴的诗和感伤的诗》中，是谢林的天才学说的更深层的本质性来源。席勒解释说，天才在类自然的素朴中服从“神的感召”。[7]除了对席勒关于类自然事物的理解进行修改之外，谢林基本上遵循了席勒的看法，他也由此遵循了席勒所处的悠久传统，这一传统可以追溯到柏拉图在《斐德罗篇》中提出的诗人的“神圣迷狂”（theia mania）学说。[8]谢林在他的自我理论中将神性情绪（pati Deum）（参见《谢林全集》，第3卷，617页）和热忱（Enthousiasmos）中的不可把握之物诠释为天才创作活动中的无意识。神的奥秘在天才的创作活动中登场，并同时允许天才能够成功地联结有意识和无意识的活动。

根据谢林的观点，天才的创作活动（在这种对对立活动的以愉悦和惊奇的方式被体验到的结合中）始终是创制。它不仅仅是内在直观、无产物的（werklose）直观，或被紧锁在内核中的幻想与单纯的艺术意志，天才的创作活动还带来原创的艺术作品，后者作为天才的创作活动所形塑的东西，同样必须被视为外在和客观的作品。美学根本上所旨在把握的艺术及其作品，必然地来源于天才的创作活动。康德（尽管是带着不同的目的）在《判断力批判》中已经说明了这一点。既然一般意义上的“艺术”是建立在目的概念指导下的有意识的生产的基础上的，那么按照康德的观点，美的艺术就只能是天才的类自然的也就是无意识的生产。天才由此根本上——像在谢林那里一样——被视为具有创制的能力。不同于观念论者，康德认为美学并不直接地就是艺术哲学，因此根据他的学说，只有天才才能保证美的艺术的可能性，从而也就保证了我们对美的艺术的基

本规定的讨论的可能性。谢林认为对此无须再提供单独的论证。因为对他来说，美学就是艺术哲学，而且艺术，就其本质上被赋予的审美价值谓词而言，只有借助天才的创作活动才能产生，因此——不同于康德的看法——天才必须成为美学的开端与本原。

一方面，如谢林所说，天才以“最大的节制”追随古典的套式（To-pos）[9]；另一方面，天才在自己的作品中设下了“不可探测的深度”（《谢林全集》，第3卷，619页）。其中包含了有意识和无意识活动的更普遍的规定，以及它们在天才之创作活动中的统一性。同样的说法也适用于谢林对下列二者的区分：一方面是作为狭义“艺术”的可学习的技艺（Kunstfertigkeit），另一方面则是作为更普遍、天然的“诗化能力”或者说天赋的生产性想象的创制（Poesie）。施莱格尔与诺瓦利斯也以这种方式理解创制，他们因此属于柏拉图《会饮篇》中将诗歌理解为创制这一更普遍的规定的传统。谢林认为，“艺术”和“创制”作为有意识的和无意识的创作，在天才的创作活动中被结合在一起。席勒的《秀美与尊严》或康德的《判断力批判》中也都指出了这两种元素。这可以追溯到贺拉斯对“技艺”（ars）和“天资”（ingenium）的区分，而这又属于希腊传统中对技艺（Techne）和想象（Phantasia）或者热忱（Enthousiasmos）的区分。关于对成功的艺术作品的创造，谢林（以完全不同于浪漫派的方式）将“技艺”置于“天资”之上。[10]谢林以此将古希腊流传下来的古

典套式纳入了他的天才学说。

谢林后来在学术演说《论造型艺术与自然的关系》（1807）中也讨论了天才的创作活动与在其中的天才的状态。在此谢林再次拾起了他在《先验观念论体系》中的规定（这些规定也偶尔掩盖了上述演说中的诗性铜绿），但是首先这些规定在后来的同一性哲学思想苗头中不再像在先验观念论的构想中那样拥有相同的奠基性体系作用。

谢林认为，美的基本特征属于天才创作活动的产物，也就是属于艺术作品。谢林认为崇高和美是有区别的，通过这两个奠基性的审美价值谓词，他再次继承了可追溯到古希腊的传统，而这一传统在康德和席勒那里得到了进一步的发展——这对谢林来说具有重大意义。如谢林在《先验观念论体系》中所言，美是“无限者以无限的方式得到展示”（《谢林全集》，第3卷，620页）。天才创作活动中有意识和无意识的活动之间绝对的、无限的对立的和解，在由天才带来的在造型上受到限制的作品中呈现为有限性和无限性的和谐，这对谢林来说就是美。另外，如果冲突仍然存在于客体之中，而相互冲突的东西只是在主观的直观中被统一，那么，根据谢林的观点，就会产生崇高的表象，它使所有心灵力量都紧张起来。但实际上，正如谢林在手稿中所修改的那样，真正的美同时也是崇高的，反之亦然。因此，他追随了席勒关于在理想中综合两者的学说。[11]他还接受了温克尔曼的古典主义，认为艺术作品散发“平静”和“宁静的伟大”（《谢林全集》，第3卷，620页），而这不仅仅适用于造型艺术，而是适用于一切艺术。[12]因此他与同时代的“古典”的审美判断是一致的——就像后来的黑格尔那样。

因为天才美学是艺术哲学，所以谢林——一如后来的黑格尔而不同于康德——必须否认自然之美是这种美学的原始内容；自然之美只是偶然存在的，并不符合精神之美的更高的规定。因此，谢林早在《先验观念论体系》中就反对把艺术视为对自然的模仿。[13]相反，对谢林来说，天才的艺术也构成了对自然之美进行评判时所采用的尺度。在谢林看来，天才是自律的（参见《谢林全集》，第5卷，349页）；在其天才的生产性中，天才首先形成了直观的规范和样式，借此自然物或艺术作品才能够被把握为美的或崇高的。紧随其后的是观赏者，他们也是生产性的，即使只是以再创造的方式。

谢林借用康德在《判断力批判》中为神性直观的知性保留的规定来描述天才的这一直观性生产能力，天才从自身中产生审美的尺度，而该尺度又调节着天才的创作活动。天才将“整体的理念”（《谢林全集》，第3卷，623页）直观为部

分的根据以及部分之间相互关联的根据。同样根据康德的观点，这种直观是智性和自发生产性的，这种直观通过自己的活动产生作为它的作品的存在者。尽管康德曾指出一个可以追溯到古希腊传统的观点，即天才是一个“异端神”（alter deus），但最早将直观的知性的规定挪用到天才身上的却是谢林 $^{[14]}$ ，对他来说，这就是“人类与生俱来的神性”（《谢林全集》，第5卷，460页）。

因此，青年谢林的天才美学包含了许多“古典的”环节，既有对古希腊的规定和套式的复兴，也有与很快被视为“古典”的同时代审美观念的相似之处。然而，谢林也在他的天才美学中融入了浪漫主义的中心思想，这些思想与那些“古典”环节的可共存性并不总是显而易见的。在他看来，实际上“只存在一件绝对的艺术作品，它可以以完全不同的形式存在，但却是唯一的艺术作品”（《谢林全集》，第3卷，627页），它是有意识活动和无意识活动、有限性和无限性得到实现的统一性。谢林认为，伟大的诗人并不是在一首诗中追求这唯一的艺术作品，而是“通过他们全部的诗来产生出”这唯一的艺术作品（参见《谢林全集》，第3卷，627页）。弗里德里希·施莱格尔在他的《论诗》（Gesprächüber die Poesie）中也表达了类似的观点。[15]对艺术性个别作品之统一和完满的表象由此便被放弃了。

在这些关于普遍艺术作品的定义中，谢林显然想到了神话，并把希腊神话作为一个特定的例子。但在《先验观念论体系》中，他并没有像弗里德里希·施莱格尔那样宣称神话就是这样的艺术作品。相反，他只是比较了令“理念”（《谢林全集》，第3卷，620页）以象征形式得到呈现的神话的意义丰富性和神话无意的、无意识的产生与个别艺术作品的性质。同样，在《艺术哲学讲演录》中，神话首先单纯只是“质料”，是艺术的内容。然而，既然神话只存在于个别艺术作品中，既然它在有限的、象征的结构中，也就是以美的方式呈现无限者，既然“一切神像的基本法则就是美”（《谢林全集》，第5卷，397~398页），那么在谢林看来，神话本身最终就是那个普遍的艺术作品。正如谢林在讲演中所述，神话在希腊人那里，典型地呈现为自然的神话，后来在基督教那里则典型地呈现为

历史的神话（参见《谢林全集》，第5卷，427页）。如此谢林便和施莱格尔一样提出了美学神话的概念。[16]谢林以一种模糊的新柏拉图主义的方式解释神话，主张神话是“一切理念”在具体的、象征性的和有意义的神性形态中的呈现。[17]这一观点实际上只能在进一步发展神话理论的《艺术哲学讲演录》中得到阐述。对谢林来说，只有同一性哲学才能够在理念中思辨地把握艺术在具体形态中直观地呈现出来的东西。一方面，这种解释不仅适用于希腊神话，也适用于基督教神话，最后甚至适用于谢林和施莱格尔所要求的新神话[18]；而另一方面，黑格尔早在他身处耶拿的头几年就认为神话——连同艺术——是现实历史中已消逝的东西（Vergangenes）。

将神话定义为艺术的内容，或者说将神话定义为那个普遍的艺术作品本身，带来了美学的另一个核心规定，而谢林——与施莱格尔一样——并没有为该规定提供根据；美学在这种解释中必然要成为内容美学。

谢林在《先验观念论体系》中就已将神话视为艺术作品，这一观点带来了天才思想的惊人应用。虽然他根据上述一再被追溯到古希腊传统的规定将人类艺术家个体视为天才，但在讨论神话时，他却如施莱格尔一样以一种浪漫主义式的夸张将一个“民族”（如希腊民族）或一个时代的整个“种类”（Geschlecht）规定为天才（参见《谢林全集》，第3卷，620页、629页）。因此，天才成为一种超越人类个体性的普遍的艺术创作能力，但谢林并没有详细说明这种“浪漫派”观点如何与“古典”观点相联系。这同样适用于两种意义上的天才所创造的东西，即个别或普遍的艺术作品。[19]

最后，谢林与“魔幻观念论”相呼应，即以浪漫主义的方式来解释绘画，他形容绘画消除了“现实世界与观念世界”之间“不可见的隔阂”（《谢林全集》，第3卷，628页）。因为这些艺术作品，或者说这唯一普遍的艺术作品的个别再现，直观而形象地描绘了真实的、“观念的”世界的现实性，而这个世界只能通过审美想象来把握，因为它在感官世界中“只是不完美地闪烁而出”（《谢

林全集》，第3卷，628页）。对谢林而言，这种带有“魔幻观念论”意涵的看法并不局限于绘画，即使他并没有完全放弃将被给予的感官世界与“观念的”、审美的世界分离开来。[20]因为神话在他看来是对绝对者和神性东西的呈现，因而也是对绝对真实事物的呈现，而且因为神话的这一含义也适用于当下与未来，所以，以天才和艺术的方式被识别并被创造出来的宗教的想象世界，就是以艺术的方式进行体验的人透过他周围的感官世界所看到的真正原形（Urbild）。

三、艺术与哲学

基于上述神话观，我们便不难理解为什么谢林会说艺术是现存的“唯一和永恒的启示”，只有通过艺术的“奇迹”才能令人们对“最高者的绝对现实性感到确信”（《谢林全集》，第3卷，618页）。[21]谢林由此主张了一种审美的上帝证明。因为艺术对他来说是艺术宗教，而且在谢林看来，不仅希腊古典艺术是这样——就像后来在黑格尔的美学中所呈现的，形态多样的当代艺术和未来的艺术也是如此。哲学认为“最高者”和绝对者是先行于一切分裂并为分裂提供了根据的绝对同一者。因为哲学的自反性思维总是受到这些分裂的钳制，还因为这种思维本身就建立在分裂的基础上，哲学因此无法概念地把握这一绝对者的内在规定；哲学始终是否定神学。因此只有作为艺术宗教的艺术才能够启示出那个“最高者”，或曰上帝。在这一点上，艺术是哲学的典范。对谢林来说，它实现了哲学思维中始终追求的目标。它为哲学家开启了“至圣者［……］，在那里，永恒和原始的结合就像在唯一的一团火焰中燃烧”，而这个东西即使在思维

中也始终是分离的（参见《谢林全集》，第3卷，628页）。此处的诗性升华从内容方面获得动力；谢林认为，人们只有在诗性的热忱中才能谈论这种神性统一。

在谢林看来，艺术是哲学的典范，这不仅体现在对绝对者和神性东西的呈现上，也体现在其实现手段的“工具”上。在艺术中，审美直观以一种本真的方式

得到实现；但在哲学中，直观则仅仅是内在的，作为一种直观性的、自发性－产生性的表象活动，它仅仅是概念－反思发展的内在基础。谢林将审美的、诗性的和生产性的基本力量视为艺术和哲学的基础能力，这种观念与弗里德里希·施莱格尔和诺瓦利斯相近；不过，谢林将该观点融入了自己的先验观念论之中。哲学的发展，尤其是先验观念论的发展，是以自发的智性直观为基础的。其原初的明证性被分裂的和固化的思维转化为概念和理论；然而，在这些概念和理论中，统一的智性直观本身却无法得到恰当的表达。相反，在艺术中，智性直观并不保持为内在的，而是在艺术作品中获得审美的客观性。因此，“审美直观”是“逐渐变得客观的智性直观”（《谢林全集》，第3卷，625页），它因此是哲学的典范。真正得到实现的智性直观，即天才所拥有的审美的艺术直观，甚至被认为是“哲学的工具［……］和档案”（《谢林全集》，第3卷，627页）。[22]在康德之前的传统中，逻辑学是哲学的工具，是关于纯粹思维的形式和法则的理论。而在谢林看来，天才的审美直观是这样一种超越哲学认识的卓越意义上的工具，而哲学家也必须掌握它的本质性含义内容：对哲学来说，它是一种诗性的、生产性的智性直观，哲学家的一切演绎都以其为根据。天才的艺术既是“档案”，也是充分实现对至高的唯一者的这种直观的证明，而该至高的唯一者正是哲学所苦苦追求却无法获得的。当然，谢林显然是将艺术哲学而非艺术本身视为哲学的工具（参见《谢林全集》，第3卷，351页、612页）。逻辑作为工具，是传统哲学的组成部分。作为工具的艺术哲学也是如此。[23]它发展了“逐渐变得客观的智性直观”，后者是作为本质而非以被客观化的方式为一切哲学认识提供了根据。

谢林认为，这种生产性智性直观的能力尤其令先验观念论的阶段结构变得易于理解。它作为一种“诗化能力”或——继承费希特的学说——将对立双方结合在一起的“想象力”（参见《谢林全集》，第3卷，626页），为逐渐变得自为并最终达到充实了的自身直观的自我提供了根据。它在自我发展的不同阶段上，在不同的潜能阶次（从类自然的生产性直观到天才的审美直观）中出现。谢林认为，只有艺术和天才的审美直观才能使人对这种能力的独立实存感到确信；只有这一点才能使人确信，逐渐变得自为的自我的表象方式之得到演绎的阶段次序，

也就是被呈现出的自我意识的体系性历史，才不是一个空洞的概念构造，而是具备客观的现实性。先验观念论通过对作为客观现实性的天才和艺术的阐释，达到了它的完满并证明了它的价值；它回到了它的本原，回到了自我，而且根据谢林的观点，它同时还超越了自己的界限。自我作为天才，在自身观察活动的对象身上完满地认识到它自身，而这个对象是自我在自身所创作出的艺术作品中展示出的自己本有的诗性创造性，自我由此知道自己是一个充实的主体性。先验哲学所揭示的自我的发展过程（这个发展过程自行展开，是自行直观的主体性）的最终目标（Telos）因此便是天才。只有天才才能将有意识和无意识的生产性表象活动这两种对立但（根据谢林的看法）同样本质性的活动结合起来。天才由此同时超越了哲学的界限，在自己的审美直观中现实化了绝对同一性，并在其中现实化了上帝的启示。

这一天才美学标志着先验观念论的圆满完结。天才美学在这种观念论的框架内呈现了理论哲学与实践哲学的更高的统一，以及二者分别所处的领域，即自然和自由的更高的统一。后来，谢林考虑将艺术哲学作为体系的第三部分，用以补充自然哲学和先验哲学。[24]如何做到这一点以及美学应具有何种内容，仍是一个悬而未决的问题。不久之后，谢林便提出了同一性体系的构想，绝对者在其中通过理性得到了完满的认识。在这个体系中，艺术哲学建立在对绝对者和宇宙的认识之上。尽管谢林仍然保留了天才学说，但后者对美学不再具有任何奠基性作用；美学本质上成为一种关于神话的形而上学理论，即艺术宗教。最终，对绝对者的哲学式把握高于艺术创作活动——就像黑格尔从他的《耶拿体系草稿》开始所做的一样。

美学在同一性哲学中所经历的根本性体系变动，显然不是为了解决天才美学的任何内在问题和困难。这是谢林的整体体系构想发生根本转变的结果，因为他从早期观念论立场（根据这一立场，绝对者无法在哲学中得到认识）转向了一个绝对的形而上学，即一个关于绝对者的完满的哲学认识的体系。但是，即便是这种向绝对形而上学的转变，也没有揭示出它如何能够更好地解决一直悬而未决的

先验观念论问题。谢林在《先验观念论体系》中的天才美学作为观念论美学的基本类型的代表，并没有被同一性哲学或后续的观念论构想超越。只要人们能充分考虑到我们与谢林的观念论和艺术理论之间的时间距离和主题距离，那么它对于现代的审美反思依然具有重要意义。如果我们选择无视谢林的这些具有美学潜能的论述——无论是天才美学的体系性基本类型，还是谢林所吸收和借鉴的大量希腊古典和浪漫派关于天才的洞见和主题，则只会有百害而无一利。相反，如果我们充分考察过往的这些思想苗头，则肯定能够深化当代美学的问题意识。毕竟，摩涅莫绪涅是缪斯之母。

注释

[1] Schelling: Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856－1861. 后文的 SW 即指此书。约亨·施密特也讨论了谢林的天才理论，这是施密特对天才思想的伟大历史概述的一部分。他认为，谢林更感兴趣的是关于艺术作品而非关于天才的规定，因此谢林的美学实际上并不属于生产性美学的现代主体化。但施密特忽略了一个事实，即谢林的天才美学体系地构成了作为主体性理论的先验观念论的终结和圆满完结。参见 J. Schmidt: Die Geschichte des Geniegedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750－1945.2 Bde. Darmstadt 1985. Bd. 1, S. 390－403。

[2] E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz,

Fichte und Hegel. Köln 1986, bes. S. 260ff., auch 186ff.

allgemeine Kunstwissenschaft 5 (1960), bes. S. 112－123.

[3] 劳特（R. Lauth）指出，费希特原则上也构想了这样一种自然哲学；参见 Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Hamburg 1984。

[9] 根据这一套式（Topos），阿波罗赋予诗人节制和明晰。例如，弗·施莱格尔将其与狄俄尼索斯的作用进行了对比，参见 Über das Studium der griechischen Poesie von 1797, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. I, S. 298。也可参见 J. Paul: Vorschule der Ästhetik. § 12。我们由此可见阿波罗和狄俄尼索斯之间的对立。关于艺术创作中的节制与被迷惑甚至疯狂之间的关系，参见 Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur (1807), SW VII, S. 313。叔本华关于天才与疯狂问题的延续，参见 die problembewußte und perspektivenreiche Studie von O. Pöggeler: Schopenhauer und das Wesen der Kunst. In Ders.: Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger. Freiburg/München 1984, bes. S. 115-135。

[4] R. Kroner: Von Kant bis Hegel.2 Bde. (1921-1924). 2. Aufl. Tubingen 1961, bes. Bd. 2, S. 76-83. 以康德为基础的历史理论是实践哲学在先验观念论中的延伸，它并没有为先验观念论增添新的部分，而只是完善了已有的部分。

[10] 关于这一点以及它的古代背景，参见 D. Jähnig: Schelling. Bd. 2, S. 139ff., 145ff.。他引用了贺拉斯的《诗艺》中的一些段落来说明“技艺”和“天资”之间的对立以及“技艺”的优越性，而谢林肯定熟悉这本著作。在随后的评论中，谢林驳斥了这一优越性（参见《谢林全集》，第3卷，619页）。

[5] 然而，谢林是否缺少一种（类似费希特的先验观念论的）奠基性科学，仍有待考察。

[11] SW, III, S. 621, vgl. auch in den Vorlesungen über die Philosophie der Kunst; SW, V, S. 468, zu Schillers Auffassung vgl. z. B. Sämtliche Werke. Bd. V, S. 481ff., dazu vgl. W. Düsing: Schillers Idee des Erhabenen. Diss. Köln 1967, S. 90－99.

[6] 马夸德（O. Marquard）试图证明这一点，参见 Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. In: Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Hrsg. von M. Frank und G. Kurz. Frankfurt a. M. 1975, S. 341－377。谢林曾经将“不可把握的东西”和无意识拿来与天才相提并论（参见《谢林全集》，第3卷，616页）。除此之外，他还将天才视为有意识活动与无意识活动的统一体。

[12] 参见谢林对温克尔曼的评价：SW，V，S.477；以及主要与造型艺术有关的内容：SW，VII，S.295f.，306，309 u.ö.。

[7] F. von Schiller: Sämtliche Werke. Aufgrund der Originaldruckehrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert. München 1958ff. Bd. 5, S. 704. 谢林在他的《艺术哲学讲演录》中也提到了席勒的两篇文章，尤其是《论素朴的诗和感伤的诗》，此外他还提到了1801年才出版的文章《论崇高》。在1801年3月27日写给歌德的信中，席勒反驳了谢林关于人在艺术中从意识走进无意识的说法。但事实上，这与谢林的实际理论并不相符。然而，席勒证实了天才作品中意识（节制）和无意识的联结。参见D. Jähnig: Schelling. Die Kunst in der Philosophie. 2 Bde. Pfullingen 1966－1969, Bd. 2, S. 167－172。

[13] SW, III, S. 622; VII, S. 292ff.

[8] 关于“神圣迷狂”的影响史，请参阅珀格勒的基本概述：O. Pöggeler: Dichtungstheorie und Toposforschung. In: Jahrbuch für Ästhetik und

[14] 关于这些关联背景，请参阅笔者的文章：Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung. In: Hegel-Studien 21 (1986), S. 87－128, bes. S. 99f., auch 123f.。

[15] Kritische Friedrich-Schlegel-Gesamtausgabe. Bd. II. Hrsg. von H. Eichner. München usw. 1967, z. B. S. 313. “……古老的诗是独一的、不可

分的完满的诗歌。”

[16] 这一神话概念不同于《德国观念论最古老的体系纲领》中的神话概念，珀格勒对此做出了令人信服的解释；这反驳了将谢林视为这一纲领的作者的一个决定性的实质性论据。正如珀格勒最早指出的那样，《德国观念论最古老的体系纲领》出自黑格尔之手，参见 O. Pöggeler: Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus. In: Hegel-Studien Beiheft 4. Bonn 1969, S. 17－32 und ders.: Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm. In: Hegel-Studien Beiheft 9. Bonn 1973, S. 211－259, bes. S. 245f.。

[17] 参见 “哲学中的理念与艺术中的神祇是同样的东西” (SW, V, S. 401, 370)。

[18] 关于谢林在《艺术哲学讲演录》中的神话学说，请参阅蒂利希详尽且极具启发性的解释：X. Tilliette: Schelling. Une philosophie en devenir. 2 Bde. Paris 1970, Bd. 1, S. 439－471。关于谢林与施莱格尔在对新神话的要求方面的关系参见同一本书的第442页及之后的内容。

[19] 在关于但丁的文章中，谢林以《神曲》为例，提出了艺术作品的这两个概念之间的联系。虽然《神曲》事实上是一部特别的作品，但它也代表了“整个现代诗歌类型”，是“现代诗歌”的“典范”。参见 Schellings Journal-Aufsatz. In: G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968, S. 486f., 493。施莱格尔关于普遍艺术作品的理解及其渐进式普遍诗歌的观念参见 W. Benjamin: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik (1920). Hrsg. von H. Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1973, S. 81ff.; E. Behler: Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie (1957). In: Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit. Hrsg. von H. Schanze. Darmstadt 1985, S. 194–243。

[20] 尽管谢林与诺瓦利斯互不待见，但他们在这一内容上产生共鸣仍然是可能的，海姆已经详细描述了这一点，参见 R. Haym: Die romantische Schule. Berlin 1870. Nachdruck: Hildesheim/New York 1977, S. 610ff.。

关于“魔幻观念论”，参见 S.358ff。

[21] 关于这一点以及黑格尔后来对谢林观点的批评，参见 O. Pöggeler: Hegels Kritik der Romantik. Diss. Bonn 1956, S. 159ff.。

[22] 对这一核心段落的解释很多，参见 R. Haym: Die romantische Schule, S. 647f.; H. Kuhn: Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel (1931). In Ders.: Schriften zur Ästhetik. München 1966, S. 85f., 91; D. Jähnig: Schelling. Bd. 1, S. 12ff., Bd. 2, S. 313f. u. ö.; J. Schmidt: Die Geschichte des Genie-Gedankens. Bd. 1, S. 394, 396, 398。

[23] 在谢林的构想中，先验观念论及其圆满完结——天才美学——一般地先于逻辑，为逻辑提供根据。但如果先验观念论要成为知识学（Wissenschaftslehre），就会造成逻辑循环。先验观念论必须以逻辑法则与范畴的意义和有效性为前提条件，但后者恰恰是它希望推导出来并加以奠基的东西。

[24] SW, IV, S.89, 92. 还可以参见 Schelling an Fichte. 19.11.1800. In: Fichte-Schelling. Briefwechsel. Einleitung von W. Schulz. Frankfurt a. M. 1968, S. 109。

第二章 荷尔德林和黑格尔的悲剧理论

在荷尔德林晚年的著作和黑格尔成熟时期的美学理论中，我们可以找到关于悲剧性（Tragischen）和悲剧理论的极透彻的、令人印象深刻的思考。现代美学理论在考察悲剧性和悲剧的这些毋宁说非现代的问题时，不能忽视荷尔德林和黑格尔的思考。它们无疑是理论上（至少部分的）共同开端的不同表现形式，但对于这些表现形式，即使通过细致入微的历史比较研究，我们今天也不再能够完整地揭示出来。

这一开端源自荷尔德林与黑格尔在法兰克福和洪堡的共处时光，包括相互启发的对话、朋友间的讨论以及当时出版但如今仅以残篇形式留存下来的部分著作。例如，荷尔德林的《恩培多克勒之死》对黑格尔在《基督教的精神及其命运》中对耶稣的描绘不无影响，而黑格尔关于宗教的肯定化转变过程的理解可能对荷尔德林关于宗教的历史规定性的思考也不无影响。荷尔德林在当时无疑是关于悲剧性和悲剧理论研究的领路人——就像在其他领域那样，《恩培多克勒的根据》一文尤其证明了这一点；黑格尔在1802年发表的《论自然法》论文中才自主且独立于荷尔德林而对悲剧性问题做出了关键的陈述，而且，我们从现存文献中可以看出，他直到1807年才在《精神现象学》中提出自己关于悲剧性和悲剧的理论。在他的《恩培多克勒之死》和《恩培多克勒的根据》之后，荷尔德林以不同的方式进一步发展了他的观点，并最终在《索福克勒斯》评注中达成了他艰深而又晦涩的阐述。荷尔德林在病痛缠身的时期仍在自己的评注中提供了深刻的语言和艰涩的封闭性理解，不过，尽管他深思熟虑的理解为我们提供了打开一个思想世界的意义可能性，但在笔者看来，这并不能令我们否认它和恩培多克勒诗歌圈中早先关于悲剧性和悲剧理论的延续性。因此，认为荷尔德林的晚期思想不再是形而上观念论的看法至少是成问题的。也是因此，我们能够指出荷尔德林的晚期思想与黑格尔成熟时期的理论之间的一些本质性的共通之处，即使二人之间存在着根本差异。与此同时，二人思想苗头的思辨基础也将变得清晰。

在下面的研究中，我们将使用荷尔德林和黑格尔注意到了但在理论上没有特别强调的划分。这尤其意味着我们必须将（作为决定个体命运的伦理和历史世界现象的）“悲剧性”（Tragische）与（作为关于悲剧性的戏剧艺术的）“悲剧”（Tragödie）区分开来。虽然悲剧性已在历史层面一去不复返，但是如悲剧这样的艺术仍会继续存在。同样，古希腊悲剧与现代悲剧在内容和艺术形式上也必须有所区分。即使古希腊悲剧被视为经典和典范，其特征也不能被简单地挪用来描述现代悲剧。

本章第一部分将会在顾及上述内容的情况下展示荷尔德林晚期写作的《索福克勒斯》评注中关于悲剧性和悲剧的论述的基础和基本特征，以及他早期写作的《恩培多克勒之死》相关内容中的理论是如何得到延续，同时又是如何被改造的。在第二部分，我们将首先概述黑格尔在这一问题上的思路发展，随后探讨他成熟时期关于悲剧性和悲剧的理论，该理论在《精神现象学》中已经有了深入的发展，并在《美学讲演录》中获得了更加细化的轮廓。

荷尔德林从他对《俄狄浦斯王》和《安提戈涅》中心段落的诠释出发，以他对《索福克勒斯》的评注为契机[1]，深入地表述了他关于悲剧性和悲剧的看法[2]。对他来说，一方面，悲剧性是“神与人结对（paart），自然的力量与人的内心在愤怒中无界限地合二为一”，但另一方面，悲剧性同时又是“无界限的合二为一通过无界限的分离来纯化自身”[《荷尔德林全集》（斯图加特大版本）①，第5卷，201页]。神和人于是直接地、完全地也就是不受限地是一体的。《俄狄浦斯王》中的神谕之神，即阿波罗，也被他描述为“自然的力量”。尽管这的确会让我们联想到泛神论，但荷尔德林却有着自己完全独到的评判和评估。自然的力量不再被视为处于和平状态的简单、原初的神性生命，而是被他理解为一种怪异而陌生（unheimliche）的神性力量，它从人的内心深处控制着人，“将人撕裂在死亡的离心的领域中”（《荷尔德林全集》，第5卷，197页）。在荷尔德林看来，这种由根本上互相有别的事物组成的完全的统一体是无法持存的；它会消解，转变为无限制的、持续的分化。荷尔德林在其中看到了一种净化：在观看和

体验一部悲剧时，对情感的亚里士多德式净化（Katharsis）是一种旨在重建神与人之间真实、持久、本质的差异关系的宗教以及形而上学的过程。正因如此，将人与神相提并论实际上是“亵渎神灵”（Nefas），但正如我们将要说明的那样，这种亵渎是必要的。根据荷尔德林的观点，俄狄浦斯将神谕中维护公民秩序的说法理解得“太过于无限”了（《荷尔德林全集》，第5卷，197页），他赋予了这句话太多他个人的意义。借此我们也可以看到，俄狄浦斯早已预料到自己的命运，或者说他实际上已经是“全知的”了。因此，对荷尔德林来说，俄狄浦斯的“亵渎神灵”之处并不在于他不知不觉中犯下的恶行，而在于他对神性知识的利用。但是，在接下来的故事中，真相最初对他是隐而不显的。在实际已经降临到他头上的神性知识和对他自行隐瞒的真相这二者之间的两难选择中，他孤注一掷，进行了“癫狂的求索”，或者可以说是“对意识的精神疾病式（geisteskranken）追问”（《荷尔德林全集》，第5卷，199页、200页），并最终受到神的毁灭性打击。即使荷尔德林将人格化问题转移到俄狄浦斯身上[3]，他在理论上也仍然普遍地保留了下述观点：当神作为一种自然力量控制人类时，人类就失去了自己的意识的同一性。在与神合一的去人格化过程中，俄狄浦斯并没有以一种新柏拉图式的神秘方式体验到幸福，相反，在荷尔德林的诠释中，俄狄浦斯将其视为一种毁灭性的威胁，并痛苦地承受起它。

荷尔德林以类似方式诠释安提戈涅的命运。一如他对俄狄浦斯的命运的看法，他认为安提戈涅的命运在典型意义上是悲剧性的。因为悲剧性对他来说恰恰意味着“神直接地与人完全合一”，意味着“无限的热忱无限地，或者说在对立中，也就是在扬弃了意识的意识中，神性地自行分裂、自行把握，而神则以死亡的形态临在着”（《荷尔德林全集》，第5卷，269页）。同样，借助其力量而在场的神寻求与人的合一，而人在“无限的热忱”中寻求与神的合一，但这不像新柏拉图主义者所理解的那样是一个带来完满与幸福的观照，而是同一性的丧失，即人类的死亡。这就是“神圣的分离”，当神控制了意识时，意识便在意识之中遭到扬弃。在荷尔德林看来，安提戈涅面临着自毁的危险，于是便“在最高的意识”上回避了意识（参见《荷尔德林全集》，第5卷，267页）；她抵御不断临近

的神，她在合一之前回避她应当成为的东西以及她所确信的东西。但即使在安提戈涅身上，这种合一也无法持续存在。

此处在概念上意味深长的是荷尔德林简短且晦涩的解释，他认为合一，具体来说就是热忱“无限地，或者说在对立中”发生。神在意识中的直接的临在引发了意识与人类的生命，也因此是悖论性的。从人类的无限的意识来看，无限性就意味着这样一种处于对立面中的定在。有限意识实存着，当无限者临在于它面前时，它便遭到扬弃。这不禁令人联想到青年黑格尔在法兰克福时期的观点，他指出神性的东西会破坏“那种接受了神性的东西的知性，对后者来说神性的东西是矛盾”[4]；这种破坏发生在尝试把握神性的东西的一般有限意识上。一般有限意识必然陷入矛盾。在耶拿时期，这对黑格尔来说便是辩证法，尽管他一开始并没有构思出如何在这一辩证法的层面从矛盾复归统一。然而，不同于晚期荷尔德林，黑格尔认为这种神性的东西是可以被智性地直观到的，甚至可以借助意识的有限形式在意识中被构造出来。[5]根据黑格尔在耶拿早期时对辩证法的理解，辩证法意味着，对立面的建立实际上就是在有限者中建立起无限者的在场，因此，荷尔德林关于神的临在是在对立面中发生的无限的事件的中心思想可以被视为辩证法。这是因为人与神在神自身中的合一是无限的，而且分离必然被蕴含在对立当中。这种观点中不可能存在在更高阶段上向

统一的回归，就像在后期黑格尔的辩证法里那样。当然，荷尔德林的这一基本思想尽管在其内在结构上可以被视为否定－辩证的，但它并不是一种逻辑－方法论原则，而是神与人关系中的悲剧性的内在法则。

在这一悲剧性中，即一个神与一个人直接地合一，但人无法承受神无限的临在，从而必然踏入分离，在荷尔德林看来，这就是“宏大之物”（Ungeheuren）的自行理解和自行把握，而这构成了神与人的联结（参见《荷尔德林全集》，第5卷，201页、269页）。这种情况下的直接的合一不能就其自身来理解，正如我们随后会更清晰地看到，荷尔德林所思考的应该说是在神（即“上天”）与人之间

的差异关系中交互的神的意识和人的意识。在他们之间的差异关系中，存在着以另一方为中介的自行自身把握活动。

《索福克勒斯》评注中对悲剧性的这一根本规定以特殊的方式在《恩培多克勒之死》的第三稿和《恩培多克勒的根据》中都早已有所体现。尽管荷尔德林后来放弃了《恩培多克勒》诗歌，但他并没有放弃其中包含的对悲剧性的理解；相反，他进一步发展了之前的思路。[6]在《恩培多克勒的根据》里，通过无机体（Aorgischen）和有机体、自然和艺术的两极间交换，普遍对立面间的统一在个体身上得以实现；“在这种最高的敌对的诞生中”，“最高的和解才显得是现实的”（《荷尔德林全集》，第4卷，153~154页）。在前两稿中，恩培多克勒宣布自己与神统一；而在第三稿中，他则显得更为谨慎，他认为自己只是神特别挑选和标记的人之一。这与作为人格罪过的自我膨胀和狂妄自大无关。但是，这种对立在个体中直接统一的时刻无法持存，新的分离又会出现，并要求这个个体死亡，从而使有机体和无机体的不同力量获得一种比以前更高级、更纯粹的关系普遍性。悲剧性的结构由此得到揭示，一如其在《索福克勒斯》评注中得到了辛辣与深刻的阐述。然而，自然本身仍被视为原始、淳朴的统一体和合一性；与神灵接近并与之联结被神秘地、泛神论地理解为令人幸福的，而不会被认为威胁到同一性和具有破坏性。

在《恩培多克勒的根据》中以及在《恩培多克勒》戏剧的第三稿中，一个之前一直处于背景中的新想法清晰地显现出来了：恩培多克勒是历史中神性的东西的标志，即在一个普遍伦常（allgemeinen Sitten）的衰退时期，也就是在他的整个民族经历了一次根本性变革的时代，对立得到了更加尖锐的两极化。在这个衰退与过渡的时期[7]，众神挑选出了一个天才伟人，在该伟人身上所有的对立都得到了暂时的和解，或者说所有的对立都“过于紧密地”联结在一起。对荷尔德林来说，这种过于紧密的联结是一个悲剧性的必然性。他所处的这一时代的命运追问在天才伟人身上只是表面上和暂时地得到解决，“就像一切其他悲剧性人物那样”（《荷尔德林全集》，第4卷，157页），他必然作为自己所处时代的命运

的“牺牲品”而遭到毁灭。因此，根据戏剧第三稿的说法，《恩培多克勒之死》成为时代转折点上的一个悲剧。

这一观点也是荷尔德林的《索福克勒斯》评注的基础，并且在其中得到了进一步发展。对荷尔德林来说，《俄狄浦斯王》和《安提戈涅》同样是时代转折点上的悲剧。俄狄浦斯的悲惨事件发生在这样一个世界：“在瘟疫和思想混乱以及占卜之风（Wahrsagergeist）普遍盛行的情况下，在无所事事的时代，神与人以及神与世界进程之间没有间隙，而上天的记忆没有枯竭，以背信弃义的遗忘一切的形式传播，因为神性的背信弃义必须得到最好的保留”（《荷尔德林全集》，第5卷，202页）。因此，荷尔德林将底比斯的状况解释为衰退时期的典型特征，该时代的内在被动性或在“无所事事”中趋向时代的转折或者颠倒，在这一时期，早期的宗教责任和取向变得过时并失去意义。这种意义的丧失和对旧时代价值的追求的徒劳体验或许正是他借“无所事事”想要表达的。在这个时期，俄狄浦斯受到众神的诱惑，掌握了神性知识，从而亵渎了神灵。然而，蕴含在神性知识中的直接统一性却变成了彻底的分离。在这一发展过程中，俄狄浦斯只遵循“绝对地”（kategorisch），即无条件地、彻底地反转的（作为历史时间的）时间，俄狄浦斯为时间所裹挟、撕裂。在这种颠倒或倒转（revolutio）中，“人类遗忘了自己，也遗忘了神”（《荷尔德林全集》，第5卷，202页）；在颠倒的时刻，他与以前的生活和以前对神的理解决裂了[8]。

要确定上述所言指的是《俄狄浦斯王》中哪一段情节，恐怕并不容易。正如荷尔德林所指出的，实际上早已知晓一切的俄狄浦斯在戏剧的中段变成了一个无知者；然而，他是否已经遵循了荷尔德林所规定的绝对的颠倒，这一点也仍不清楚。结尾还包含了颠倒与随之而来的苦难：俄狄浦斯的结局被阿波罗以一种惊骇的方式言中；他迄今为止的一切生活都被他从此必须承受的知识摧毁。在这种断裂中，正如荷尔德林反复描述的，在历史的颠倒中存在着人类的“背信弃义”。但是，首先神是“背信弃义的”：他在时代的转变之前所展现的自己与时代转变之中和之后所展现的自己是不同的，就此而言，历史时间的变迁正是在这一变迁

中发生的；神抛弃了先前依赖于他的人类，“遗忘了”他和他自己先前的临在方式。这一背信弃义是“遗忘一切的”；但正是因为它给人留下了深刻的印象和伤害，它才会最持久地保存在人们的记忆中。也就是说，由于神的背信弃义，“上天的记忆”没有“间隙”地，也就是在时间的根本“颠倒”中，得到持续保持。因此，在荷尔德林看来，俄狄浦斯的悲剧最终建立在时间颠倒中的神的这种必然的背信弃义上，而人与神之间的有意识的关系正是借此才得以保留的。

如果说《俄狄浦斯王》中的时间颠倒主要涉及人与神的关系，也就是荷尔德林所说的观念与真理的关系，那么《安提戈涅》中的历史转折点则是“祖国的颠倒”（《荷尔德林全集》，第5卷，271页）。在这一颠倒中，她的民族中的所有政治、道德和宗教原则与伦常都发生了颠倒。荷尔德林将这种献身于衰退的情况（在类似于《俄狄浦斯王》评注中所说的意义上）称为“悲剧性－无用的时间垫子”（《荷尔德林全集》，第5卷，266页）[9]；这是一个政治、伦理和政治－宗教标准在内在被动性的作用下而衰退的时期。这些状况在“撕裂一切的时代精神”（《荷尔德林全集》，第5卷，266页）的影响下最为猛烈，它席卷了所有状况和所有与它们相关的人。荷尔德林认为，在这种情况下，安提戈涅的冲突并不像俄狄浦斯那样在于明知真相与不知道真相的宿命般的对立，而在于法则性与无法则性的政治对抗。在安提戈涅身上，这种冲突和悲剧性的灭亡本质上是由“祖国的颠倒”规定的。祖国的颠倒是底比斯的一场骚乱；荷尔德林暗示，他认为其他形式的祖国的颠倒也是可能的。当这一历史事件在个体的行动与反应之间的碰撞中发生时，就会导致个体的悲剧。这就是《安提戈涅》中发生的事情——“不拘礼节的点燃了拘泥于礼节的”（《荷尔德林全集》，第5卷，271页），这二者分别代表安提戈涅和克瑞翁。荷尔德林用“祖国的颠倒”延续了《流逝中的转变》一文的思想，因此，“祖国的颠倒”通常意味着一个民族和城邦中的政治-伦理-宗教的转折点。它并不意指特定的转变或折返回自身、折返回祖国。民族中的一个时代转折点构成了对个体的悲剧性碰撞和悲剧性灭亡的根据。然而，它不能被理解成“完全的颠倒”，这种颠倒是“作为从事认识活动的存在者的人类所不允许的”（《荷尔德林全集》，第5卷，271页）。人类在这场颠倒中不再保留任

何同一的东西，既没有自己的意识，也没有神的意识，两者之间由此也便没有区别。[10]“不被允许”可能隐含着神学背景，这不禁令人想起评注中关于一般历史时间的“绝对的颠倒”的思考。祖国的颠倒就是这样一种绝对的颠倒，在其中，众神以悲剧性的方式保持了自身与人类之间有区别的相互关系的连续性。

这种悲剧性及其根据和背景在悲剧性的戏剧诗和悲剧中得以成形。荷尔德林在《恩培多克勒的根据》中解释说，正因为诗人眼中有神，趋向于与神的亲密统一，从而才“亵渎神灵”（《荷尔德林全集》，第4卷，150页），所以他必须将他的感受和直观从他自身分离出去，对其加以限制，并表现为陌异的说话和行动的人格。这赋予了人格寓言般的象征性特征。根据诗歌类型的差异，杰出个体在冲突中的外在表现是“英雄主义的”，但是这种差异基于诗人的理智直观和他对神性的东西的体验，因此这种戏剧的“基调”是“观念论的”（《荷尔德林全集》，第4卷，267~268页）。虽然荷尔德林在《索福克勒斯》评注中没有保留这些规定，但即便是在该评注中他也强调，神与人的直接联结，以及他们之间必然且永驻的区别和个体在这一过程中的悲剧性命运，不是通过诗人自己的直接陈述来描绘的，而是在悲剧中，在陌异的神圣受难者们以及他们的世界中，在他们的冲突对话中，以及在可敬的合唱队（他们在冲突中指明方向并提供支持）的诠释性歌声中来描绘的。这种宏大之物与悲剧性最能深刻地打动诗人的内心，因此需要有一种与他相距甚远、最清晰可辨的形态。正因如此，荷尔德林也强调悲剧的“手工式的”和合法则的构造是对悲剧中的表象流的一种调节；他将其描述成一首诗歌，在这首诗歌中，韵律调节着生动的节奏，而停顿则维持着各部分的平衡。在荷尔德林看来，索福克勒斯两部戏剧中的这种停顿是通过言说（即预言家忒瑞西阿斯的神谕）来体现的，这些言说将两个差距巨大但（荷尔德林认为）同样重要的部分彼此分离开来，并对它们进行权衡。

悲剧的表现方式本质上要么是希腊式的，要么是赫斯珀拉式的（hesperisch）①；荷尔德林由此处理了受到众多讨论的古今之辩，并以思辨的方式对其进行了彻底的重新诠释。这位诗人或许是同时代中最纯粹地在自己的诗

歌中受到希腊艺术和宗教中的典范形象规定的人，现在他全新的根本论点是：希腊的艺术与宗教不能成为赫斯珀拉人模仿的正统范例。除了内容上未得到进一步规定的“鲜活的关系与命运”（《荷尔德林全集》，第6卷，426页），众神的相互关系，或者神与人的相互关系，以及在其中得到奠基的人与人之间的关系，但同时还有受到神影响的命运，希腊人和赫斯珀拉人之间没有什么“共性”可言。甚至，希腊的艺术形式必须“作为次要的东西而隶属于”“祖国的”、赫斯珀拉-基督教式（hesperisch—

christlichen）的艺术形式（参见《荷尔德林全集》，第5卷，270页、272页）。正因如此，荷尔德林本人在翻译索福克勒斯的作品时，希望以赫斯珀拉式的精神改正希腊人的“艺术错误”（《荷尔德林全集》，第6卷，288页）。荷尔德林的这一所谓“西方化转向”[11]，以及他对希腊和赫斯珀拉的描述，突出了在他的悲剧理论中具有关键作用的基本特征。

在荷尔德林的《安提戈涅》评注中，他通过研究戏剧中词语的效果和至高神性的效力，得出了希腊式戏剧和赫斯珀拉式戏剧的核心规定。正如荷尔德林所说，“希腊悲剧的词语是现实地致死的（tödlichfaktisch）”，“因为它所控制的躯体真的会被杀死”（《荷尔德林全集》，第5卷，269页）。它控制了一个“更感性的身体”，并通过它“间接地”产生了致命的影响。在《安提戈涅》中，克瑞翁下诏书可能是为了控制作为感性在场和行动的人——安提戈涅和海蒙，而这导致了他们的自尽；克瑞翁由此便犯下了“现实地用词语杀人”的谋杀罪（参见《荷尔德林全集》，第5卷，270页）。而“祖国的”，即赫斯珀拉的词语，“更多的是现实地致命的（tötendfaktisches）”①，“实际上并不以谋杀或死亡”而终结。诚然，正如荷尔德林所说，它“来自一个精神性的口中，是可怕的［……］和致命的”（《荷尔德林全集》，第5卷，270页）；然而，它并没有造成一个以感性方式在场的人的真正死亡，而是产生了更内在、更重要的精神影响。荷尔德林在这里想到了《俄狄浦斯在科罗诺斯》，俄狄浦斯成为一个充满神性的预言家，他的预言作为纯粹的神谕是可怕的，是人类无法忍受的，但这个

人并没有遭受真正的肉体死亡，而是被神迷惑了（entrückt）。由于考虑到词语在戏剧中的效果，荷尔德林将这部索福克勒斯的悲剧视为赫斯珀拉式戏剧的先声。黑格尔后来也表达了类似的观点。

荷尔德林试图通过说明至高神性东西的不同效果来证明自己对希腊式和赫斯珀拉式戏剧性词语的描述是正确的。在荷尔德林对众神名字的解释中，宙斯成为“时间之父”或“大地之父”。[12]荷尔德林认为，他把“从此世进入彼世（即亡者的世界）的努力”，“转变为从彼世进入此世的努力”（《荷尔德林全集》，第5卷，268页）。他抵制了民族“不受约束的东西”和“死亡欲望”（《荷尔德林全集》，第2卷，51页），他征服了他们，并使有限的、时间的、尘世的生活有了明确的法则。对有限生命之神的普遍规定现在在希腊与赫斯珀拉的背景中得到进一步澄清。根据荷尔德林给博伦多夫（Böhlendorff）的信（1801年12月4日）可知，希腊人认为“天上之火”、无机物、无秩序的无限者都是原初和自然的，因此他们在艺术中追求和获得“西方的朱诺式的清醒”、清晰可辨的表现和可塑性。宙斯这个大地之父令希腊人的努力“停留在大地与亡者的荒野世界之间”（《荷尔德林全集》，第5卷，269页）[13]；他使他们能够在抑制、塑造和自我限制中拥有有限的生命，同时又不失去他们的根源，即另一个世界中火热而狂野的无机物，他使他们的生命保持在这两极之间。但如果他们过渡到有机、稳固（Verfestigung）的另一端，并在这一过程中丧失了自己的本性/自然，那么他们就不再是希腊人了。根据荷尔德林给博伦多夫的那封信，赫斯珀拉人起初所拥有的是有机物、清晰的界限性以及僵化性，因此他们努力追求无机物和混沌的无限者、激情之火，大地之父“迫使”永恒地与人相敌对的自然进程在进入另一个世界的途中“更加快绝地走向大地”（《荷尔德林全集》，第5卷，269页）。与荷尔德林早先的观点不同，“自然进程”在这里被视为与人类相敌对，因为它向着无机物、无拘无束的无限者，即亡者的世界进发，使人类有限的生命变得不可能。由于赫斯珀拉人正是朝着这种无机物和火一般的东西的方向走出了他们的僵化和稳固，以便通过对他们来说陌生的东西学会“自由地使用他们熟悉的东西”，大地之父使生命得以延续并保护生命，拦住他们并迫使他们——比希腊人

“更决绝地”（因为希腊人凭借他们自己的努力已经回到了尘世）——回到大地。作为大地之父，宙斯根据他的一般规定，将朝向无机物和荒野以及亡者世界的努力倒转为朝向有限的、时间性的生命世界的努力，而因为他在赫斯珀拉那里更明确地完成了这项任务，所以他对后者而言是“更本真的宙斯”。

因此，宙斯在他者、有界限者和有限者中赋予了无机的希腊人有限的生命，他并没有为他们带来对自身的回归。但即使是“更本真的宙斯”，即赫斯珀拉人的大地之父，严格说来也没有为赫斯珀拉人带来对自身的回归。在缺乏现实生命的情况下，他们自身的根源是僵化了的限制。但大地之父将这种朝向无法则的无限者的努力转变为朝向有限生命之世界的努力，令他们不至于退回到僵化的状态。有限生命的世界就是大地；大地之父迫使人们从赫斯珀拉人的无生命的限制中充满活力地踏入亡者世界的无机的有限性与野性，也就是踏入有限的道路、踏入有限的和被框定的生命，这种生命是介于限制中的僵化和无机的无限性的中间地带。这样一来，希腊人和赫斯珀拉人都有可能获得适合人类之本质的有限的生命，即保留了人与神之间的差异性的生命。

荷尔德林言简意赅地指出，希腊人的“主要倾向”是“能够掌控自己”，而赫斯珀拉人的“主要倾向”是“能够采取某些行动（etwas treffen zu können），掌握命运，因为无关命运的东西［即不幸（dysmoron）］是291我们的弱点”（《荷尔德林全集》，第5卷，269~270页）。希腊人从一种（对他们而言天然的）无机的、无约束的无限性出发，在艺术中创造出自身构造和自身限制，从而在艺术中将自己把握为某种有规定的东西。[14]而正如荷尔德林难以理解的暗示，赫斯珀拉人的出发点是作为他们的根源的人为的、无生命的限制和稳固的法则性；他们相信自然或“自然进程”，努力走出僵化的限制，进入无机的无限。但是，他们只是通过“更本真的宙斯”所施加的影响才成功地获得了一种时间性的、为神所意愿的此在，获得了一种鲜活的命运，在激情的上升中，迎接“伟大时代”中的某种特定的东西、一个命运攸关的“瞬间”。[15]荷尔德林用“不幸”（Unseligen，dysmoron）来解释“无关命运”，与众神的幸福状态无

关，而显然是指无生命、僵化、死亡的状态。荷尔德林认为，如果一个赫斯珀拉人一直沉浸其中，而不能本真地达到人生的实现，那么这就是他特有的悲剧。[16]他必须离开这种作为他的根源的人为状态（这同时也是他的“弱点”，即缺乏自然），以便能够在时间中和大地上本真地、带有命运地活着。

希腊人和赫斯珀拉人的这些根本规定性植根于荷尔德林对戏剧中词语效果的思考。希腊人努力追求并实现更清晰的可塑性，以便能够“掌控自己”；词语通过被理解这一事实，对肉眼可见同时又感性行动的人产生影响。赫斯珀拉人追求神所意愿的命运，他们对戏剧中的词语的理解更加注重内在性和精神性。这些规定与席勒对希腊天真、更感性的诗歌和现代感伤、反思性的诗歌的划分有内在的联系，前者是艺术，但保留了自身的原初自然，而后者的历史基础则是自然的丧失。

对荷尔德林来说，希腊的可塑性角色是他翻译的两部索福克勒斯悲剧中的主要人物。在他看来，相比乡下人的淳朴，俄狄浦斯是一个“古代的原初自然”，是一种“自由精神”，他并不是没有宗教信仰，而恰恰是神的知识控制并摧毁了他的所有（包括他作为感性的人的一面）。在《安提戈涅》一剧中，荷尔德林认为安提戈涅和克瑞翁是主要的对立面，他们对立的宗教取向形成了真正的对抗。安提戈涅的行为“借神的名义来反对神”，她认识到“至高的精神是无法则的”；而克瑞翁则保持着“对命运的虔诚敬畏”，尊崇“沉稳而合法则的神”（《荷尔德林全集》，第5卷，268页）。这种理解延续了第二版《恩培多克勒》戏剧中恩培多克勒与赫莫克拉提斯的对立，或《恩培多克勒的根据》和第三版戏剧中恩培多克勒与王室对手的对立。[17]不仅（直接、无法则地了解神的必然的）安提戈涅落入“临在的神”（《荷尔德林全集》，第5卷，267页）的控制，最终走向死亡；克瑞翁也是如此，他在时代变迁的动荡中坚持法所赋予的权利（gesetzten Recht），将其视为神的旨意，最终也几乎被毁灭。正如荷尔德林明确强调的那样，安提戈涅和克瑞翁的表现“并不具有民族的和反民族的意味”：安提戈涅的无机态度既不是希腊民族的，也不是以希腊民族的方式向自身的回

归；而克瑞翁对法的恪守也不仅意味着对异族的胜利（Erwerb）。在荷尔德林看来，两人都是“同样相互权衡着”（《荷尔德林全集》，第5卷，269页）的希腊人，是底比斯的祖国的颠倒或转折点的灵活（plastische）代表，不过荷尔德林显然没有继续深入展开这个话题。克瑞翁代表着旧有的拘泥于形式的权利；安提戈涅则秉承颠倒的精神，与前者背道而驰。这种认为在政治和宗教上相互冲突的悲剧性英雄们具有同等重要性的观点，与黑格尔对《安提戈涅》的诠释相去不远。然而，二者仍有一些不同。第一个不同的地方在于，荷尔德林认为对抗的根据是一个民族中的时代转折点；另一个不同点在于，荷尔德林更决绝地从宗教角度对冲突进行了诠释。

根据荷尔德林的观点，神在人之中的临在被灵活的希腊人理解为一种直接的合一，这种合一没有持久的存在，同时也在感官上吞噬着个别的人格。俄狄浦斯和安提戈涅都是如此。因此，以不同方式降临在他们身上的悲剧性灭亡，在这两种情况下都是希腊所特有的。与此同时，对于赫斯珀拉人来说，与神的另一种关系是可能的：“一个使徒的神是间接的，是最高精神中的最高智性”（《荷尔德林全集》，第5卷，269页）；它可以纯粹在精神上临在于人之中，并且不会因此而摧毁这个人，只要后者能够清楚地认识到人与神之间的差异。

荷尔德林认为现代的悲剧性和悲剧也是可能的，两者都以赫斯珀拉的基本规定为前提。对神的理解与悲剧都必须比希腊人更加精神性和内向性。然而，荷尔德林在这方面的零散论述（上文对此已有所论述）很难被组织为一种轮廓清晰的理论。

荷尔德林晚期的悲剧理论，尤其是关于希腊悲剧的理论，都以作为介入性力量的众神的现实性为前提（并且显然也带有一神论的倾向）。他由此摒弃了古典泛神论；希腊众神部分地表现为与人类敌对的自然力量，与之相反，基督教的上帝则是精神性的。因此，荷尔德林的出发点是神话的形而上学的基本特征。他对悲剧性和悲剧的规定有赖于此，既不能简单地从索福克勒斯那里获得，也不能完

全不加约束地应用于后者的悲剧。这些悲剧作品遵循的引导性问题是：关于自身和关于神性的人类意识（在考虑到神在人类意识中的临在的情况下）是如何可能的。这个神话的一个形而上学的问题当然可以从观念论[18]的角度来理解，因为这里的根本问题是观念论式的：自我意识与绝对者或神性的东西有什么关系，而这完全可以理解为是在神话中历史地、实在地展开的。通过这种方式，晚期谢林构想出了他的神话哲学与启示哲学，这与荷尔德林的计划（即使没有得到落实）在原则上也是接近的。荷尔德林后来将希腊的悲剧性定义为人与神的直接合一，而这必然导致人的分离和灭亡，他从《恩培多克勒的根据》和第三版《恩培多克勒》戏剧出发，根本上保留了早先关于悲剧性的思想。最重要的是，从直接合一中产生的分离的基本结构不仅得到了保留，而且得到了更加决绝的强调，只有这种结构才能使众神与人之间的相互关系是清晰且有差异的，从而使人在自己的生活中得到保存。这同样适用于一个民族的时代转折点，它为个人的悲剧提供了根据，荷尔德林自己也从神话-宗教的角度为这一点做了奠基工作；正是在这种历史性的颠倒中，众神与人之间不同的相互关系才得以延续。毕竟，它原则上同时适用于希腊人和赫斯珀拉人，尽管各自的方式不同，作为其结果的悲剧形态也不同。自《恩培多克勒》诗歌的最后阶段以来，荷尔德林的下述洞见在不同的问题语境中一直存在并不断加强，即神性的东西和无限者在其直接的临在中意味着有限者的对立、矛盾和毁灭，而这必然导致双方间进行区分且又同时进行保留的否定的相互关系，如前所述，这种关系可以被视为否定辩证法式的。这不是指一种逻辑方法，而是指一种形而上学的概念，即对神与人之间关系结构的宗教洞见。进行区分的相互关系告诉我们，关系中的每一部分，无论是人还是神，都只是通过另一方间接地获得对其自身的意识，并且始终与另一方保持为有别的，它是不同部分之间关系的协调（Koordination），而不是像黑格尔所说的那样是一种在自身中抛弃差异的更高的统一。

二

黑格尔在法兰克福和洪堡与荷尔德林共处的时期开始独立地处理悲剧性的问题。黑格尔在名为《基督教的精神》的文章中指出，在真正的希腊悲剧中，不同于莎士比亚的《麦克白》，一个优美的、内在统一的、神性的个体必须出于必然的根据而误入歧途，并忍受由此产生的命运和痛苦。只有这样才会引起畏惧和共情。[19]黑格尔正是将耶稣刻画为这样一个个体，他在优美的统一中与上帝融为一体，他在无罪的罪疚（schuldloser Schuld）中与他的民族的僵化的精神决裂，从而唤起了他自己的苦难和灭亡的命运，并勇敢而崇高地将其扛在自己肩上。这个悲剧在本质上类似于荷尔德林的《恩培多克勒》中的悲剧。然而，此时黑格尔尚未发展出自己的悲剧性理论。在《论自然法》（1802）论文中情况也是如此，黑格尔在其中以隐喻的方式谈到了“伦理中的悲剧”，即“绝对者永恒地与自身的游戏”，即使此时对作为论述背景的希腊悲剧的理解已经有了轮廓。黑格尔引用了埃斯库罗斯的《报仇神》，作为对政治伦理领域中绝对者的“悲剧”的“观念”的进一步规定，他尤其看重其中的和解结局。[20]作为下界神祇，报仇神在雅典享有与阿波罗同样的权力和崇拜。在黑格尔看来，二者间的均势地位隐喻地表明，伦理中的绝对者在将“无机的”、异己的自然作为历史进程中所必需的“命运”从自身中分离出来之后，同时又承认这另一种异己的自然也是它所必需的，并与之和解。对“无机物”、异己事物的接纳，是绝对者带来的“牺牲品”。这背后是荷尔德林也赞同的观点，即牺牲品是悲剧的一部分。此处黑格尔借悲剧的隐喻暗指政治伦理领域中的绝对者，即在现代伦理国家中，除了“自由人”等级及其真正的伦理（即勇敢）之外，市民社会和市民的私人利己主义也必须成为“无机”的自然，尽管后者在制度上与前者的伦理相分离，而伦理正是借此保持自身的纯洁性。

直到写作《精神现象学》时，黑格尔才给出了详尽的关于悲剧性和悲剧的理论，且其基本论调与晚期美学中的理论相一致。特别是黑格尔在《精神现象学》中已经区分了属于希腊伦理世界的悲剧性和作为艺术的悲剧，即有关这种悲剧性的戏剧诗歌。当然，他并不是从根本上区分古代的、古典的和现代的、浪漫主义的悲剧；关于不同艺术形式的一般理论，即古典艺术形式和浪漫主义艺术形式，

而在它们之前又有各自的象征艺术形式，是黑格尔后来才提出的。《精神现象学》毕竟是对体系的体系性导论，而不是体系本身；作为艺术宗教的艺术在其中也被当作自我意识着的精神的一种确信（Fürwahrhalten）方式来讨论，而这种方式并不能经受住检验，从而必须过渡到更高的确信方式。相反，美学作为绝对精神哲学的一部分，从体系角度预设了作为其基础的思辨逻辑，后者对于我们将美规定为理念的感性显现来说有重要作用，并且它能够澄清绝对精神如何根据它在自己的历史现实中进行自行认知的方式的观念规定将自己展示为艺术。在下文中我们将关注黑格尔在《精神现象学》中的论述，不过我们不会去探讨《精神现象学》的作为体系性导论的特征以及在其中仍缺少的关于艺术形式的理论。[21]

黑格尔在《精神现象学》中根据希腊悲剧的内容对悲剧性做出了规定。他在《美学讲演录》中也明确使用了这个词。根据他的理论，悲剧性产生自特定世界状态中的伦理状况。黑格尔认为，希腊的实体性伦理表象尚未割裂地看待下列二者：（1）主观知识和对决心（Entschluß）的主观责任；（2）实际行动及其后果。一个以这种方式理解伦理的个体会对从决心到由决心所导致的无法预见或预知的现实事件在内的整个行为负责。黑格尔认为，他的这种整全式伦理建立在统一的本质之中，建立在作为希腊伦理世界之基础的伦理知识和现实行动的统一实体之中。然而，在这个实体性整体中，依然存在着一些伦理的对立环节，它们作为原初的、非制度化的、有待现实化的伦理本质性，同时也意味着某些特定的伦理力量。在其特殊的意愿和行动中，个体认同一种特定的力量，这种力量被他们理解为神性的和伦理的，构成了他们的“情致”（Pathos）和他们的全部激情以及他们个体定在的目的。然而，在实现这种特定的同时也是片面的伦理力量时，必然会违背另一个与之相对立的力量。因此，在这种世界状态中的所有行动及其实现，既具有深刻的伦理合理性，又必然是现实地有罪的。

在这样的行动中，人类个体一方面遵循意识的光明，将自己的知识当

作决心的基础，另一方面却暴露在不为自己所掌控的未知现实中，即展现无知或黑暗的一面。[22]黑格尔认为，从俄狄浦斯身上可以看到人类行为的这种双重意涵。俄狄浦斯的“情致”是知识，是意识的明晰：他解开了斯芬克斯之谜。对他来说，只有知识才能带来行动。对他来说，这直接是神性的，是“光明的”伦理力量，是人们在福玻斯和宙斯身上所真正崇拜的。但人类的行动并不能够达到全知。俄狄浦斯通过自己的行为触犯了隐藏的伦理力量，也就是并不存在于他的知识中的下界神祇；他无知地触犯了神性的家法（Familiengesetze），从而给自己带来了悲剧性的罪责。俄狄浦斯就这样在他的现实行动中表现了介于白昼的伦理－神性力量①、意识之光明的力量或知识的力量，以及隐藏的下界神祇的黑暗和无知的力量之间的生死攸关的冲突。由于他片面追求白昼和光明的力量，必然会违反隐藏的力量，从而成为有罪之人，因此他作为一个致盲之人必须忍受永无止境的黑夜。因此，黑格尔并不像荷尔德林那样，在一个与神直接合一的人的必然的分离和灭亡中看见悲剧；对黑格尔来说，悲剧毋宁说只在于神性力量的片面性，个人在“情致”中与之同一，并知道自己是一体的，对他来说，合一本身并不导致悲剧。

当从知与无知的规定转向关于神性力量的内容规定时，按照黑格尔的观点，俄瑞斯忒斯的冲突就产生了。他有意地（wissentlich）为父报仇，却触犯了他未注意到的下界神祇。俄狄浦斯和俄瑞斯忒斯在不知情中违背了与他们的情致相对立的神性-伦理力量。“但是，当伦理意识事先明知自己所挑战的法与力量[……]，并像安提戈涅一样明知故犯时，它的伦理意识就会更加完整，它的罪责就会更加纯粹”（《精神现象学》，336页；《黑格尔全集》历史考订版，第9卷，255页）。在索福克勒斯的《安提戈涅》中，黑格尔看到了“悲剧的绝对范例”[23]，因为悲剧在其中得到了最纯粹的呈现。安提戈涅明知故犯，她遵循了下界的家神的伦理权利；在这同一行为中，她又明知故犯，触犯了受宙斯保护的公共城邦的法，从而给自己带来了悲剧性的罪责。但是，由于她的“情致”仅仅是家神，因此对对立的神性－伦理力量的触犯是不可避免的。黑格尔认为，克瑞翁也是如此，他的行为单方面遵循了城邦的伦理权利和公共法，因而也就是宙斯

的意志。这两个人都将各自特殊的伦理－神性力量当作自己的生命内容，他们以同等的权利代表着某些受限的、相互对立的伦理力量，他们都必然因后者的片面性而灭亡。人们经常注意到，这种解释与索福克勒斯的呈现并不一致。但如前所述，荷尔德林也曾以类似的方式诠释安提戈涅与克瑞翁之间的冲突，尽管他更决绝地从宗教角度诠释了支配他们的力量，并把民族中的祖国的颠倒当作悲剧性冲突的根据。

因此，在黑格尔看来，个体间的悲剧性冲突是基于个体所认同的神性－伦理力量各自的片面性，以及它与另一种具有同等权利、同样片面的伦理－神性力量的对立。这些具有同等权利的伦理力量之间的对立完全可以被视为黑格尔意义上的辩证法：它产生于整全性的伦理实体，在其中，由知识导致的决心和行动的现实后果被视为原本是一体的。黑格尔认为，我们在伦理实体中设定一个伦理规定，就必然要设定另一个与其相对立的伦理规定，从而也就导致了分裂。[24]但是这种原初内在统一的整体的分裂，根据黑格尔的看法，必然造成更高的统一。对立的力量在个体身上相互对抗，而个体只有在这些力量中才是真正存在的。然而，在这种情况下，每一种神性－伦理力量本身都具有与之相反的否定性规定。这也可以从处于冲突中的个体的知识中反映出来。安提戈涅明知自己触犯了与自己对立的伦理力量——这种对立的伦理力量在她的伦理意识中被规定为否定的，情况对克瑞翁来说也是一样。[25]而这就摧毁了力量的片面性，同时也摧毁了认同这些力量的个体。在“全能与公正的命运”（《精神现象学》，337页；《黑格尔全集》历史考订版，第9卷，256页）作为更高的统一体崛起时，片面的力量就消失了。

这种伦理辩证法，根据晚期黑格尔的观点，只适用于特定的世界状态，即适用于前城邦时代，换句话说，只有当本质性的伦理规定和权利没有在共同体中得到实现，从而只在个别作为先驱的个体身上具有现实性的时候，才存在上述伦理辩证法。导致了惨剧的希腊伦理是先前的英雄时代的伦理，将自己的“情致”设定在某种伦理－神性力量中并借此实现这种力量的伦理个体就是英雄。对个体所

代表的伦理－神性力量的真正的现实效力来说，每个个体都是一个个体的人格。正因如此，英雄们才不会将个体人格的知识和意志与其行为的效果及其伦理的现实性割裂开来。

黑格尔由此得出结论，即在现代伦理的框架内，已经不可能再有上文规定的原初意义上的悲剧了。对此，一个三重的体系性论证具有决定性意义。首先，在对现代伦理的理解中，个体的主观自由有别于其行为的成功和外部现实。人只对其主观的、明知的意愿和意向（Gesinnung）负责，而不对其行为的客观的、现实的后果负责，因为这些后果是他力不能及的。例如，根据上述标准，俄狄浦斯无须对关于他命运的神谕的实现负责，因此，他为了自己行为中他并不知晓的现实方面承担责任而自戳双目是毫无意义的。苏格拉底曾试图坚持这一主观自由原则，反对希腊伦理的效用；但根据黑格尔的刻画，苏格拉底为此不得不像古代悲剧中的英雄一样死去。尤其在青年黑格尔看来，耶稣的结局也是悲剧性的，尽管他后来改变了看法。而主观自由原则，根据黑格尔的解释，却成了基督教的全新的世界历史原则。其次，这一原则意味着人已经与上帝和解，因此，各种个体的神性－伦理力量之间的悲剧性冲突在宗教上不再可能。最后，在黑格尔看来，现代伦理中的悲剧之所以被扬弃，是因为过去的英雄所必须使之现实化的伦理力量现在已经成为一种制度性的国家现实，而英雄的德行因此并不是必要的。黑格尔认为，国家现在作为伦理理念的现实性，作为更高的伦理整体，把那些特殊的伦理力量联结在自身之中。然而，从上述思考中并不一定能够得出这样的结论，即不可能再有现代的悲剧，也就是浪漫主义的悲剧。

如今，悲剧性被以艺术的方式塑造成了悲剧。悲剧性的行为、冲突和命运不再直接发生，不再是简单的被动承受，而是被呈现和被有意识地看透。神性的东西以更高的方式存在，它在艺术塑造中被既是直观的同时又是概念把握式的考察所认识。理解者，也就是观众，便是这种更高的把握性意识，他们往往会在所描绘的悲剧性冲突和命运中直观自己过往的伦理经历（sittliche Vergangenheit）。希腊古典悲剧尤其如此，作为宗教庆典的艺术组成部分，它属

于艺术宗教。伦理精神和伦理的辩证法由此被提升到了更高的“自身认识”（《精神现象学》，490页；《黑格尔全集》历史考订版，第9卷，376页）。艺术领域因此是绝对精神的领域，它超出了简单的伦理和建立在伦理基础上的悲剧，精神在艺术中获得了关于自身的知识，尽管这种知识还只是直接的和直观的。从历史角度看，对于希腊人来说，对英雄伦理的超越是在艺术中对精神进行这种更高的理解和自身认识的前提。

根据黑格尔的看法，希腊悲剧现在属于古典艺术形式，但这是理想的艺术，是感性－直观的个体构造，它的内容是感性反映（Widerschein）中的神性理念。黑格尔对此主要想到的是温克尔曼所诠释的关于希腊众神的雕塑的天界般的平静与庄严。悲剧无法以这种——对黑格尔来说完满的——方式呈现理想，而是以行动中出现的理想作为其内容。根据黑格尔的看法，行动揭示了人类个体最内在的本质性。由于每个杰出的个体，即英雄，都认同某种神性－伦理力量，将其作为自己内心的动力，因此，在英雄们的行动和冲突中，神性的东西也表现为世俗的和感性的，同时也是具有自我意识的现实，就像在古典艺术里那样。因此，英雄时不时会被拿来与希腊雕塑相提并论。[26]当然，悲剧在感官上的可塑性不如雕塑，但作为诗性和戏剧性的作品，它们具有更多神性和更丰富的意涵。

在希腊古典悲剧中，英雄面对着合唱队。在黑格尔看来，合唱队代表着伦理的普遍基础，而行动的个体正是在这一基础上成长起来的；合唱队代表着人民，而人民本身并不以行动介入冲突，只是对冲突进行一般的反思。因此，合唱队的表达方式是抒情的（lyrisch）。在黑格尔看来，合唱队属于“这样一种立场，即伦理的纠葛还不能被某些具有合理性的国家法和顽固的宗教教条抵消［……］，只有不为所动的生命的均衡才能抵御可怕的冲突”（《美学讲演录》，第2卷，562页）。合唱队成员是悲剧中的旁观者，他们——不同于观看悲剧演出的观众，只是在审美上受到震撼，因为他们实际上早已超出了悲剧性的冲突——仍处于古老的多神信仰的立场，尚未认识到诸伦理－神性力量之间的冲突的必然性。黑格尔认为对

306 命运的畏惧和对受难英雄的共情首先属于悲剧中的这些旁观者，也就是合

唱队 $^{[27]}$ ，他们和他们的立场是凸显出悲剧性英雄的背景。尽管黑格尔认为合唱队是希腊悲剧的重要组成部分，是英雄们的“精神性的布景”，堪比环绕在神像周围的神庙（参见《美学讲演录》，第2卷，563页），但他并没有像席勒在《墨西拿的新娘》的序言中那样赋予合唱队突出的重要性，即合唱队是一个“巨像”，所有形象都只有以其为背景才能获得自己的悲剧性的伟大意义。此外，由于黑格尔认为合唱队的任务是呈现出英雄们的精神框架，代表和表达不间断的、内在稳固的伦理和多神宗教性的古老观点，因此，与席勒在上述序言中的说法相反，在黑格尔看来，浪漫主义悲剧中的合唱队缺乏内容，从而是多余的。$^{[28]}$ 与席勒一样，荷尔德林显然也认为赫斯珀拉悲剧中会保留合唱队。出于内容美学的原因，黑格尔在这里代表了更现代的理论。

悲剧性英雄们在合唱队前展开行动，展开互相之间的对话，展现了这些英雄的悲剧性冲突和命运，他们各自将自己的“情致”设定在某种伦理-神性力量中。上述在黑格尔的概念中得到哲学诠释的英雄的伦理和悲剧性，在悲剧这一艺术类型中借助特殊的形态得到了直观的体现，并被直

307 接地认识和把握。[29]在古典悲剧中，这些英雄都是对（过渡到行动中的）理想的代表。

在观看悲剧时对悲剧的这种直接把握使得悲剧性的和解成为必要的。但这并不必然意味着内容上的和解结局，实际上只有在极少数情况下，例如在埃斯库罗斯的《报仇神》中，才会出现和解的结局。悲剧性的和解毋宁说是观众看待和理解悲剧的结局时所持有的态度和情感。当观众——比合唱队更具理解能力——所畏惧的主要不是外在的暴力而是被片面的英雄触犯的伦理－神性力量时，当观众共情的不是不幸的英雄，而是因伦理根据而受难的英雄时，他就理解了悲剧的伦理－悲剧性成分。因此，英雄的陨落绝非可怖的和无意义的。相反，根据英雄伦

理的辩证法，在作为片面的伦理－神性力量的现实英雄的陨落中，升起了永恒公正的普遍命运。观众可以从“和解的感受”（《美学讲演录》，第2卷，551页）中理解这一点。因此，他的“心情（Gemüt）在伦理上得到了真正的平静[……]为英雄们的命运所震撼，在事情本身中得到了和解”（《美学讲演录》，第2卷，566页）。然而，黑格尔认为，即使在这种悲剧性的和解中，至少对我们来说，仍然存在着“令人沮丧的悲痛[……]，因为一个个体陨落了”[30]。英雄本人并没有意识到自己行为的伦理片面性；如果他意识到了这一点，那么外在的惩罚和自然性的死亡就不再是必要的。但这已经超出古代悲剧的视野了。

这一经常受到批评的悲剧性和解的观点在黑格尔的理论中的任务是防止观看悲剧时面对毫无意义的恐惧而陷入绝望。[31]因为这种绝望远非希腊和悦而肃穆的艺术宗教的目标。作为观众的一种理解态度的悲剧性和解在体系中以黑格尔的思辨辩证法为根据：伦理实体分裂为特定相互对立的伦理-神性力量，以及它们之间的相互否定关系，从这种分裂当中必然产生永恒正义的更高统一。悲剧性和解是在英雄陨落之际对这种正义进行审美直观时产生的一种感受，悲剧性和解的理论不是前后矛盾的，也不是放弃黑格尔先前对悲剧性的更原初的见解，而是在思辨辩证法及其肯定性结果的基础上对关于悲剧性和悲剧的理论的一贯落实。所以批判黑格尔的悲剧性和解思想就意味着批判黑格尔关于悲剧性和悲剧的整个辩证理论，因此其本身也需要一个对等的体系性根基。

然而，黑格尔的《美学讲演录》不仅提供了希腊古典悲剧的理论，也提供了浪漫主义现代悲剧的理论。基督教在世界历史中的出现，以及随之而来的主观自由和内在性的原则是浪漫主义艺术形式的前提条件。浪漫主义艺术（即基督教艺术和现代艺术）的内容本质上是神性的东西，即它在人的内心，在人的神性和对决心的感受中呈现出来的神性的东西。然而，浪漫主义艺术已不再是宗教的必要组成部分，而是获得了独立于宗教的实存。浪漫主义悲剧的演出通常不再是宗教庆典的一部分。

由于希腊的多神教和希腊的伦理观已一去不复返，平等的伦理－神性力量之间的冲突以及在此基础上的英雄悲剧已不再是浪漫主义悲剧的内容。行为和冲突变得更加偶然。浪漫主义悲剧所能塑造的艺术性悲剧，现

在首先体现在角色的性格上。

黑格尔的描述表明，关于现代悲剧中的悲剧性，他主要想到了在其世界关系中的两种类型的性格。其中一种性格在自身中实现了主观自由和精神内在性的现代性原则；但这种性格陷入了自己无法战胜的冲突之中，甚至可以说恰恰是陷入了古代的冲突之中，它感到自己四分五裂，并悲剧性地迎来灭亡。黑格尔在哈姆雷特身上看到了这样一种性格。他要向杀父娶母的凶手报仇，但在此过程中他可能会触犯其他力量，这与俄瑞斯忒斯所面临的冲突相似。俄瑞斯忒斯遵循伦理－神性的力量行事，而哈姆雷特却犹豫不决。[32]这种犹豫隐藏着第二个古老的冲突，即“明知”和“无知”的冲突，就像我们在俄狄浦斯身上所看到的。连俄狄浦斯都在行动，哈姆雷特却陷入了深深的犹豫之中。黑格尔将哈姆雷特诠释为一个优美的灵魂，他退缩到内在性的世界，退缩到深沉的感受和思想中，却无力地回避与现实的接触。哈姆雷特意识到，所有依赖于启示和已知事物的行动都是对隐秘事物的遗忘，因而也是对隐秘事物的触犯；但恰恰是因为他试图回避悲剧性冲突，才导致他陷入纠葛和错误。冲突最终还是追上了他。虽然他的死亡在表面上是偶然的，但根据黑格尔的观点，这个优美灵魂从一开始就注定要在冲突中死去（参见《美学讲演录》，第2卷，581页），因此，从黑格尔的角度来看，这个在古代悲剧性冲突中死去的现代性格的命运可以被视为他的（由莎士比亚在其悲剧中塑造的）主观惨剧。

浪漫主义悲剧中的另一种性格则自己主动地、人为地代入英雄主义。这后一种性格将自己的个体性视为伦理更高力量的定在，它必须尝试废除其所处环境中的一切市民秩序，或者决绝地重塑这种秩序以伸张自己的效用；但它却被其所处环境的现代性构造状态（Verfaßtheit）摧毁。例如，根据黑格尔的观点，在席勒

的《强盗》中，卡尔·摩尔试图通过对社会的反抗来恢复英雄地位，并证明自己是正义的英雄和对非正义的复仇者。但这在现代是过时的，他的复仇变成了私人复仇和犯罪（参见《美学讲演录》，第1卷，194页；《美学讲演录》，第2卷，574页）。席勒戏剧中的华伦斯坦——正如黑格尔在《美学讲演录》中不同于之前所理解的那样 $^{[33]}$ ——作为一个伟大的个体或英雄，以类似的方式追求着重要的伦理－政治目的。但他因为现代性现实中已经存在国家秩序和从属于该秩序的主观义务感而失败了。由于这类英雄人物必须了解他们所处的现代性环境和制度化的法权，因此他们的悲剧性命运与人格和主观上（由他们自己所犯罪行）的罪责混杂在一起。

因此，在浪漫主义悲剧中，悲剧性的和解不再是对伦理-神性力量之间的古老碰撞中所出现的更高道德统一性的纯粹感受。相反，它通过惩罚邪恶来满足道德正义或宗教和解。黑格尔在《俄狄浦斯在科罗诺斯》中已经看到了这种纯粹的宗教和解：由于众神将俄狄浦斯召回到自己身边，这部悲剧接近于“基督教的和解观”[34]。荷尔德林同样强调了索福克勒斯的这部戏剧的赫斯珀拉式基本特征。

如此，在黑格尔看来，尽管浪漫主义悲剧仍然包含悲剧的基本表现特征，但不再是对悲剧性的纯粹塑造。悲剧性作为希腊伦理的辩证法，属于一个随着基督教的出现而在历史中消逝的别样的世界理解与伦理。即使它在浪漫主义悲剧中得到部分复兴，也无法在其中从现代世界和主观自由中抽象出来。黑格尔经常根据这种理解对现代悲剧提出批评，而古典悲剧的典范性则为他提供了合理的解释。

荷尔德林和黑格尔关于悲剧性和悲剧的理论，其本质上的差异和相同之处，因此都是在形而上学和观念论基础上的内容美学的总体构想的不同表现。与晚期荷尔德林不同，黑格尔并不从众神的现实性出发。他不同于荷尔德林的地方在于，他主要从伦理角度来思考悲剧。他通过关于伦理性的辩证法对悲剧做出规定，这种关于伦理性的辩证法——与荷尔德林形成鲜明对比——带来了肯定性的更高统一。对他来说，这种悲剧性已经在历史上消逝了。荷尔德林则认为悲剧性

是一个真正宗教性的而非逝去的问题。黑格尔在自己的悲剧理论中根本上没有考虑到的时代转折点，对于荷尔德林来说则是确立于宗教中的悲剧性的根据。在黑格尔那里，只有当伦理同时也被理解为神性力量时，才涉及悲剧性的宗教维度。然而，与荷尔德林一样，黑格尔也将悲剧性划分进神话的形而上学中，这当然属于他的宗教的思辨哲学和宗教的历史进程。在黑格尔看来，希腊悲剧通过表现神性-伦理力量之间的冲突以及由此产生的更高统一性，为从多神教的神话迈向一神论做好了准备。黑格尔认为在宗教历史的语境中也有古代的、古典的和现代的、浪漫主义的悲剧的区分，荷尔德林显然也看到了这一点，尽管他只在自己的作品中对此有所暗示；黑格尔在论述中更明确地强调了悲剧的不同艺术形式。但荷尔德林和黑格尔基本上都是从人类意识与神性的东西或绝对者的关系这一观念论问题出发，规定了悲剧的关键的问题内容。上述基本问题是德国观念论一切理论的根基。荷尔德林和黑格尔以根本不同的方式回答了这个问题，并因此发展出本质不同的悲剧理论。荷尔德林和黑格尔对此做出了根本上不同的回应，并由此发展出截然不同的悲剧理论。对荷尔德林来说，只有神与人之间的有区分的相互关系而非更高的联结才能持续地存在，但对黑格尔来说，神是作为绝对者的神性的东西或艺术的绝对精神，它充分地临在于人类意识当中，甚至可以说，它与神的精神性合为一体。如其所示，这其中也存在着用以替代形而上学-观念论思想的古典方案。

注释

[1] 荷尔德林在 1803 年 12 月 8 日写给威尔曼斯（Wilmans）的信中说，这些评注没有“充分地”表达他“对希腊艺术的信念和作品的意义”，因此他预告将专门撰写一篇“导言”（参见荷尔德林 1803 年 9 月 28 日写给威尔曼斯的信），但这一计划从未实现。参见 F. Hölderlin: Sämtliche Werke. Hrsg. von F. Beißner. Stuttgart 1943ff., Bd. VI, S. 435（此处及下文中的正字法①和标点符号均根据斯图加特小版本进行了现代化处理）。斯图加特大版本的卷数和页码列于下文括号中。

[2] 对此的表现参见 M. Corssen: Die Tragödie als Begegnung zwischen Gott und Mensch: Hölderlins Sophokles-Deutung. In: Hölderlin-Jahrhuch 3(1948 - 1949), S. 139 - 187。此外，强调了无机物和革命性事物的文章有 K. Reinhardt: Hölderlin und Sophokles (zuerst 1951). In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserem Jahrhundert. Hrsg. von A. Kelletat. Tübingen 1961, S. 287 - 303。对荷尔德林与索福克勒斯的对比，参见 W. Schadewaldt: Hölderlins Übersetzung des Sophokles. In Ders.: Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften. Bd. II (1960). 2. Aufl. Zürich und Stuttgart 1970, bes. S. 287 - 314。经过深思熟虑对这一问题予以明确解释的文章有 W. Binder: Hölderlin und Sophokles. In: Hölderlin-Jahrbuch 17 (1969 - 1970), S. 19 - 37。关于希腊和赫斯珀拉之间的早期部分对立的立场，参见 B. Allemann: Hölderlin und Heidegger. Zürich und Freiburg i. Br. 1954, vgl. bes. S. 27 - 50 und F. Beißner: Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen (1933). 2. Aufl. Stuttgart 1961, bes. S. 147 - 184。忠实于文本，部分以评论的方式呈现的文章有 R. B. Harrison: Hölderlin and Greek Literature. Oxford 1975, bes. S. 160 - 219, 226ff. 。奥托·珀格勒慷慨地向笔者提供了他的文稿: Hölderlins Antigone-Übertragung im Spiegel von Hegels und Heideggers Sophokles-Deutung (1984), 他从各种视角诠释了荷尔德林对索福克勒斯的理解。

[3] 同样参见荷尔德林［在 1802 年 11 月致信博伦多夫（Böhlendorff）时写下］的著名说法，即他已“击败了阿波罗”。

[4] Hegels theologische Jugendschriften. Hrsg. von H. Nohl. Tubingen 1907, S. 306。但这并不意味着，在这个问题上荷尔德林受到了黑格尔的影响。

[5] 要理解这些论点，特别是黑格尔辩证法的早期含义（此时只是否定的含义），可以参考笔者的著述：Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Hegel-Studien Beiheft 15.3. erw. Aufl. Bonn 1995, S. 55f, 79ff., 93－108。

[6] 莱因哈特与宾德尔同样强调了这一层关系，参见 K. Reinhardt:

Hölderlin und Sophokles, S. 187ff.; W. Binder: Hölderlin und Sophokles, S. 30f.。也可参见 G. Kurz: Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin. Stuttgart 1975, bes. S. 200ff.; Für J. Söring: Die Dialektik der Rechtfertigung. Überlegungen zu Hölderlins Empedokles-Projekt. Frankfurt a. M. 1973, bes. S. 211f., 213ff., 242f.。尽管荷尔德林进行了更深入的思考，但他对悲剧的诗性构想还是失败了，同样的观点参见 K.-R. Wöhrmann: Hölderlins Wille zur Tragödie. München 1967, bes. S. 162ff.。赫尔舍强调了荷尔德林在《恩培多克勒的根据》中的理论和恩培多克勒的哲学之间的关系，参见 U. Hölscher: Empedokles und Hölderlin. Frankfurt a. M. 1965。

[7] 对此参见荷尔德林的文章：Das Werden im Vergehen. In: StA, IV, S. 282-287。

[8] 对此参见 W. Binder: Hölderlin und Sophokles (参见注释2), S.31ff.; P. Szondi: Versuch über das Tragische. In Ders.: Schriften I. Redaktion W. Fietkau. Frankfurt a. M. o. J., S. 163ff.。需要指出的是，荷尔德林将《俄狄浦斯王》戏剧与“异端审判”相提并论，他可能部分地考虑到了截然不同的历史事件。在时代转折点上的异端审判中，异端的人类宗教的背信

弃义和上帝的“背信弃义”相对更容易刻画。荷尔德林在“俄狄浦斯”悲剧中对这一点进行了同样的诠释。

[9] 在 “悲剧性－无用的时间垫子” 这一读法中，与《安提戈涅》评注（参见《荷尔德林全集》，第5卷，270页）中的 “悲剧性时代中的糟糕清闲”这一表述的并列关系以及与《俄狄浦斯王》评注中提及的段落的意味深长的呼应都丢失了。

[10] 在荷尔德林对品达《最高者》（Das Höchste）的解释中只强调了区别和对立是人类认识的本质部分，这与他早先关于智性直观的统一性和合一性的观点构成了鲜明对比；但如果没有同一性，即没有意识的同一性，就不可能有区别和对立。

[11] W. Michel: Hölderlins abendländische Wendung. Weimar 1922, S.

5-53.

[12] W. Binder: Hölderlin und Sophokles (参见注释 2), S. 25f., 29f., auch ders.: Hölderlins Namensymbolik. In Ders.: Hölderlin-Aufsätze. Frankfurt a. M. 1970, bes. S. 166f.

[13] 亡者世界的“荒野”意指秩序的丧失。在译文中，荷尔德林曾有一次提到亡者的“荒野”，字面意思是他们的坟墓（kataskaphai）（《荷尔德林全集》，第5卷，243页；希腊文原文第920行）。

[14] 威廉·米歇尔在其中看到了对希腊的明智（Sophrosyne）的强调，这不无道理；当然，明智也必须被视为“运动家美德”（Athletentugend）。参见 W. Michel: Holderlins abendländische Wendung, S.31。

[15] 在《唯一者》的第二版中，可以找到与《安提戈涅》评注中相似的措辞（尽管十分难以理解）：在那里，不是宙斯，而是“爱维尔”，即狄俄尼索斯，

阻止了“人民对死亡的欲求”；人类“照看着令一个人是自为的尺度，照看着这瞬间，盛世的命运也是如此，畏惧着它的火焰，当它们相遇［……］”（《荷尔德林全集》，第2卷，158页）。

［16］因此，他在1801年12月4日写给博伦多夫的信中说，要是一个人“被完全封闭在某个容器中”悄然离世，那对我们来说是很悲惨的（参见《荷尔德林全集》，第6卷，426页）。荷尔德林称死去的波吕涅克斯为“无命运的”（amoiron）（《荷尔德林全集》，第5卷，250页；希腊文原文第1071行）。阿勒曼（B. Allemann）以不同的阐释让人们注意到了语言方面的问题，参见Hölderlin und Heidegger，S. 35f。根据笔者所提出的阐释，无命运状态就是无生命和僵化，这是赫斯珀拉的特性。这是她们作为人为造就的状态所具有的“弱点”，就如同对希腊人来说，通过技艺所获得的东西就是他们的“弱点”一样。不过，无命运状态也可以指亡者的荒野世界的状态，赫斯珀拉式渴求正是朝着这个方向展开的。那么，赫斯珀拉人的“弱点”——就像对希腊人而言那样——就是反民族性的东西（Antinationelle）。从语言表达上看，这种解释更为顺畅。此外，它也更符合残篇《悲剧的含义》中的观点，即原初的东西的显象通常就是其“弱点”。不过，荷尔德林在那里也提到，就悲剧性而言，原初的东西是“恰好出现”的（参见《荷尔德林全集》，第4卷，274页）。从实际内容来看，对无命运状态和弱点的第二种解释不那么有说服力，因为按照赫斯珀拉人自己的理解，他们从僵化状态中的突破几乎不可能以亡者的世界和畸形的东西为目标，而更多的是追求他们所缺失的生命——一种“命运”。

［17］K. Reinhardt: Holderlin und Sophokles, S. 289f.

［18］关于观念论问题意识的整体论述，参见笔者的著作：Das Problem der Subjektivität, S. 19ff.。

［19］Hegels theologische Jugendschriften（参见注释4），S. 260. 关于黑格尔在《基督教的精神》中对耶稣的刻画与荷尔德林的《恩培多克勒》戏剧之

间的关系，尤其参见 J. Hoffmeister: Hölderlin und Hegel. Tübingen 1931, S. 38ff.; Chr. Jamme: “Ein ungelehrtes Buch”. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800. Bonn 1983. Hegel-Studien Beiheft 23, S. 269ff., 296ff.。

[20] G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968, S, 458f.

[21] 只有在《精神现象学》中关于悲剧性和悲剧的理论才是黑格尔自己生前所发表的。其他相关的内容，比如在 1820 年的《法哲学原理》中充其量也只有一些提示。霍托（Hotho）编撰出版的《艺术哲学讲演录》的文本是经过整理和编辑的，因此不是可靠的黑格尔文本。不过，笔者所能读到的黑格尔关于美学的各种讲稿，与霍托的文本一样，显示了悲剧性与悲剧之间以及古代的、古典的与现代的、浪漫主义的悲剧之间的体系性的重要区别。黑格尔在《宗教哲学讲演录》中对悲剧的集中论述的文本，其可靠性同样也无法得到保证。1821 年的《宗教哲学讲演录》手稿中只有个别影射，参见 Hegel: Religionsphilosophie. Bd. I: Die Vorlesung von 1821. Hrsg. von K.-H. Ilting. Neapel 1978, bes. S. 363, 373, 381. Vgl. ferner Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. T. 2: Die bestimmte Religion (a. Text). Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg 1985. (Vorlesungen. Bd. 4a), S. 82, auch 379ff., 396, 557ff., 639f.

[22] 此处与后文可参见 Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von J. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg 1952, S. 335f., 513f. (Gesammelte Werke. Bd. 9. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg 1980, S. 255, 394)。也可参见 Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. von J. Hoffmeister. 4. Aufl. Hamburg 1955, § 118; von Hegels Randbemerkungen S. 380ff.。还可参见 Ästhetik. Mit einer Einführung von G. Lukäcs Hrsg.

von F. Bassenge. 2. Aufl. Frankfurt a. M. o. J., Bd. 1, S. 229ff., Bd. 2, S. 548ff., 566。关于黑格尔的悲剧理论，可参见珀格勒从发展历史角度做出的同时也是批判性的阐述：O. Poggeler: Hegel und die griechische Tragödie. In: Heidelberger Hegel-Tage. Hegel-Studien Beiheft 1. Bonn 1964, S. 285-305。也可参见 Chr. Axelos: Zu Hegels Interpretation der Tragödie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 19 (1965), S. 654-667。从历史角度有针对性地考量黑格尔的悲剧理论，可参见 K. von Fritz: Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie. In Ders.: Antike und moderne Tragödie. Berlin 1962, S. 1-112, bes. S. 80-100。其他相关论述，参见 V. Höse: Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles. Ästhetisch-historische Bemerkungen zur Struktur der attischen Tragödie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, bes. S. 23-27; H. Paetzold: Ästhetik des deutschen Idealismus. Wiesbaden 1983, bes. S. 379ff.。

[23] Sämtliche Werke. Bd. XII, S. 133 (Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. von G. Lasson. Leipzig 1927. Nachdruck: Hamburg 1966, Bd. 2, Halbband 1, S. 156). Ästhetik I, S. 218, 448; II, S. 564f., 568. Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 166.

[24] 黑格尔在其辩证法中将相互矛盾的对立面转化为相反的对立面的做法，虽然经常受到批评，但这一做法其实是有章可循的，参见笔者的著作：Das Problem der Subjektivität, S. 180, 223 u. ö.。更详细的内容见笔者的文章：Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel. In: Hegel-Studien 15 (1980), bes. S. 144ff.。

[25]《美学讲演录》，第2卷，568页：“因此二者就其自身而言是内在的，但都以对方为背景脱颖而出。”

[26] 黑格尔认为，最能实现古典理想的个别艺术是雕塑。关于索福克勒斯悲剧人物与雕塑的比较，参见《美学讲演录》第1卷第235页，更宽泛的说法参见《美学讲演录》第2卷第548页。然而，在黑格尔看来，个别艺术中最具精神性的艺术是诗歌，以及诗歌中的戏剧（参见《美学讲演录》，第2卷，327页、512页）。

[27] Phänomenologie, S. 511f., GW 9, S. 392f., auch Ästhetik II, S. 562f. 由于希腊悲剧中的英雄所代表的神性力量之间的必然碰撞以及随后的联结，黑格尔在其中已经看到了通往一神论的倾向，参见 Phän., S. 514ff., GW 9, S. 395ff.。

[28] Ästhetik II, S. 563; Hölderlin: StA, V, S. 270.

[29] 黑格尔解释说，悲剧性的“全部范围和流程”只能由悲剧来充分展现（参见《美学讲演录》，第2卷，551页）。这意味着，悲剧性在其他个别艺术中的主题化也是不完整和不适当的。

[30] Sämtliche Werke. XII, S. 135 [Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. von G. Lasson (参见注释23). II/I, S. 157]. 其他版本，参见 W. Jaeschke (参见注释21). T. 2a, S. 558。

[31] O. Poggeler: Hegel und die griechische Tragödie, S. 298ff.

[32] Ästhetik I, S. 212; II, S. 575f. zum Folgenden I, S. 228f.; Phänomenologie, S. 514 (GW 9, S. 394f.), auch Ästh. I, S. 558f.

[33] 关于华伦斯坦的文章是黑格尔年轻时写的，在其中他批评说，在这里死亡压倒生命是“可憎的”，参见 Sämtliche Werke. XVII, S. 413. In:

Ästhetik vgl. I, S. 195; II, S. 574, 580。根据霍托记载，黑格尔评价歌德的《浮士德》为“绝对的哲学悲剧”，但此处笔者并不引用这段文字，因为

近来它的真实性受到了质疑，参见 A. Gethmann-Siefert/B. Stemmrich-Köhler: Faust: Die “absolute philosophische Tragödie” -und die “gesellschaftliche Artigkeit” des West-Östlichen Divan. In: Hegel-Studien 18 (1983), S. 23－64, vgl. bes. S. 28ff.。

[34] Sämtliche Werke. XII, S. 135 [Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. von G. Lasson (参见注释 23). II/1, S. 157]. 其他版本参见 W. Jaeschke (参见注释 21). T. 2a, S. 559。

来源参照

本书收集的文章构成了一个主题上的统一体。这些文章通过精选的实例，讨论了德国古典哲学的体系构思与发展。这些文章集中讨论了主体性理论和自由理论的不同形态。导论指出，正是当前对精神与大脑之间关系的问题意识促使人们重新追问主体性与自由，因此有关这一主题的经典理论在当下仍然保有决定性作用。

这些文章产生于不同时期。“导论”是以前未发表的文章，此外还有四篇以前只以其他语言文字发表过的文章，在此首次以德文原文形式发表。

导论：首次发表。

第一部分·第一章：Kant-Studien 71 (1980), S. 1-34.

第一部分·第二章：Kategorien der Existenz. Festschrift für W. Janke. Hrsg. von K. Held und J. Hennigfeld. Würzburg 1993, S. 61–76.

第一部分·第三章（发表语言为意大利语）：C'è un circolo dell'autocoscienza? Uno schizzo delle posizioni paradigmatiche e dei modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger. in: Teoria 12 (1992), S.3-29.

第二部分·第一章（发表语言为英语）：Constitution and Structure of Self-Identity: Kant's Theory of Apperception and Hegel's Criticism. In: Midwest Studies in Philosophy 8 (1983), S. 409–431.

第二部分·第二章：Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie. Hrsg. von K. Gloy und D. Schmidig. Bern 1987, S. 109–136.

第三部分·第一章（发表语言为意大利语）：Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant. In: Studi Kantiani 6 (1993), S. 23–46.

第三部分·第二章（发表语言为法语）：Éthique et doctrine de l'état chez Platon et Hegel. In: Images de Platon et lectures de ses oeuvres. Hrsg. von A. Neschke-Hentschke. Louvain-Paris 1997, S. 283–294.

第四部分·第一章：Philosophie und Poesie. O. Pöggeler zum 60. Geburtstag. Hrsg. von A. Gethmann-Siefert. Stuttgart 1988. Bd. 1, S. 193–213.

第四部分·第二章：Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804 – 1806). Hrsg. von Chr. Jamme und O. Pöggeler. Bonn 1988, S. 55 – 82.

人名表

（注：所列页码为原书页码，即本书边码。）

Adorno, Th. W. 阿多诺 145

Allemann, B. 阿勒曼 277, 291

Allison, H. E. 阿利森 216

Ameriks, K. 阿梅里克斯 216

Aristoteles 亚里士多德 23, 127, 156, 202f., 211f., 237-243

Axelos, Chr. 阿克塞留斯 299

Baum, M. 鲍姆 47

Beck, L. W. 贝克 44, 216, 220, 229f.

Behler, E. 贝勒 269

Beierwaltes, W. 拜尔瓦尔特斯 186

Beißner, F. 拜思纳 277

Bennett, J. 本内特 64, 147f., 161f.

Bieri, P. 比尔利 40, 65

Binder, W. 宾德尔 277, 281, 284, 289

Block, N. 布洛克 16

Böhme, G. 波墨 49, 58

Bonsiepen, W. 伯恩斯本 165, 244, 299

Bormann, K. 波尔曼 240

Brandt, R. 布兰特 216

Buchner, H. 布赫纳 47, 244, 268, 297

Cassirer, E. 卡西尔 59, 61, 63, 78, 89

Cesa, C. 策萨 99, 104, 122

Chalmers, D. 查默斯 9f.

Chiereghin, F. 奇尔金 217

Claesges, U. 克雷斯戈斯 91, 104, 122

Clarke, S. 克拉克 38

Cohen, H. 科恩 47, 50, 71, 147, 161

Condillac, E. B. de 孔狄亚克 26, 99

Coreth, E. 克雷特 78, 80

Cornford, F. M. 康福特 176

Corssen, M. 科尔森 277

Cramer, K. 克拉默 117, 174, 199, 204, 225

Creuzer, L. 克鲁泽 225

Crick, F. 克里克 15-17, 30

Decleve, H. 戴克雷夫 79f.

Dennett, D. C. 丹内特 10f., 17, 30

Di Tommaso, G. V. 迪托马索 95, 124

Dilthey, W. 狄尔泰 165, 190

Dryer, D. P. 德莱尔 39f., 42, 148, 152

Düsing, E. 杜辛 100, 108, 122, 227, 256

Düsing, W. 沃尔夫冈·杜辛 265

Duyckaerts, F. 杜伊卡茨 91

Ebbinghaus, J. 艾宾浩斯 147f.

Eccles, J. C. 埃克尔斯 9, 14f., 19

Edelman, G. M. 埃德尔曼 11, 17

Einstein, A. 爱因斯坦 56, 58, 60

Engstler, A. 恩斯特勒 96

Feigl, H. 菲戈尔 10

Fichte, J. G. 费希特 23-27, 31, 89-133, 120-138, 147, 157-170, 174, 178, 185, 192, 203, 207, 212, 225-228, 254-258, 272f.

Foster, M. B. 佛斯特 247

Gadamer, H.-G. 伽达默尔 199, 216

Gerhardt, V. 格哈特 148

Gethmann, C.-F. 戈特曼 83

Gethmann-Siefert, A. 戈特曼-希福特 310

Gigon, O. 吉贡 239, 242

Gloy, K. 格洛伊 102, 117, 187

Görland, I. 格兰 47f., 161

Griffiss, J. E. 格里菲斯 166

Grünbaum, A. 格伦鲍姆 59, 61, 65

Günther, G. 金特 165

Habermas, J. 哈贝马斯 111

Hall, R. W. 霍尔 240, 242

Hammacher, K. 哈马赫尔 102, 108

Harrison, R. B. 哈里森 277

Hartmann, N. 哈特曼 145

Haym, R. 海姆 269, 271

Hegel, G. W. F. 黑格尔（分布在多处）

Heidegger, M. 海德格尔 22, 25, 32-47, 69-91, 94, 98, 105, 109-116, 130-148, 165

Heimsoeth, H. 海姆索特 54, 71, 95, 119, 124, 147f., 152, 158, 214, 224

Held, K. 黑尔德 69

Henrich, D. 亨利希 78ff., 102, 111, 117-124, 145, 152, 165 起, 174, 190, 199, 215f., 220-229

Heraklit 赫拉克利特 187

Herbart, J. F. 赫尔巴特 113, 123

Herring, H. 赫尔林 71f.

Hoffmeister, J. 霍夫迈斯特 245, 296, 299

Hohler, T. P. 霍勒 93

Hölderlin, F. 荷尔德林 26, 168, 275-312

Hölscher, U. 赫尔舍 282

Holz, H. 霍尔茨 202

Hoppe, H. G. 霍普 79

Horstmann, R.-P. 霍斯特曼 199, 245, 247

Hösle, V. 赫斯勒 300

Hossenfelder, M. 侯森菲尔德 148

Husserl, E. 胡塞尔 36, 40, 69, 113, 130-136, 143f., 277

Hyppolite, J. 伊波利特 165

Itting, K.-H. 伊尔廷 104, 234, 243, 298

Inciarte, F. 因西雅特 98

Jacobi, F. H. 雅各比 47, 187f.

Jähnig, D. 耶尼希 261, 264, 271

James, W. 詹姆斯 143f.

Jamme, Chr. 亚梅 296

Jammer, M. 亚莫尔 58

Janicaud, D. 雅尼考德 243.

Janich, P. 亚尼希 58

Janke, W. 扬克 91, 93, 97, 108, 124

Kant, I. 康德（分布在多处）

Kasper, W. 卡斯帕尔 202

Kaulbach, F. 考尔巴赫 148

Klein, H.-D. 克莱因 94, 139

Konhardt, K. 康哈特 230

Korsgaard, Chr. 科斯嘉德 31

Krause, K. Chr. Fr. 克劳瑟 106

Kreimendahl, L. 克莱门达尔 99

Kroner, R. 克罗纳 165, 258

Krüger, G. 格哈特·克吕格 47f., 67, 71

Krüger, L. 洛伦茨·克吕格 61

Kuhn, H. 库恩 271

Landgrebe, L. 兰德格雷贝 132

Lauth, R. 劳特 91, 122, 257

Leibniz, G. W. 莱布尼茨 38-41, 55f., 70ff., 219, 227

Levy, H. 莱维 78

Libet, B. 利贝特 30

Lichtenberg, J-Chr. 利希滕伯格 144

Locke, J. 洛克 67

Lugarini, L. 卢嘉里尼 153, 167

Lütterfels, W. 吕特菲尔斯 64

Mach, E. 马赫 7, 9, 36, 56ff., 65, 69, 143

Mackie, J. L. 马基 30

Madigan, P. S. 马蒂甘 44

Maimon, Sal. 迈蒙 96

Malebranche 马勒伯朗士 54

Maluschke, G. 马吕什克 166

Marcuse, H. 马尔库塞 165

Marquard, O. 马夸德 261

Marx, W. 马克斯 86

McTaggart, J. 麦克塔加特 40

Merker, N. 默克 166

Metzinger, T. 梅钦格 10

Meulen, J. van der 范·德·穆伦 165f.

Michel, W. 米歇尔 288, 291

Mittelstaedt, P. 米特尔施泰特 59ff.

Moore, G. E. 摩尔 30, 234

More, H. 莫尔 54

Moreau, J. 莫雷奥 43, 64, 69

Müller-Lauter, W. 穆勒-劳特 43, 69

Mure, G. R. G. 穆雷 170

Nagel, T. 内格尔 9, 13f.

Natorp, P. 纳托尔普 102, 117, 130-135, 161

Neschke-Hentschke, A. 内施克-亨奇克 237, 243

Newton, I. 牛顿 38, 40, 52-58, 214

Novalis 诺瓦利斯 263, 271, 269

O'Neill, O. 奥尼尔 31

Oeser, E. 奥尔瑟 11

Paetzold, H. 佩策尔德 300

Palter, R. 帕尔特 53

Paton, H. J. 帕顿 40-50, 71, 147ff., 153, 215f.

Paulus, H. G. E. 保卢斯 200

Peperzak, A. 佩佩尔扎克 238, 248

Plainer, E. 普拉特纳 99

Plato 柏拉图 32, 54, 152ff., 204, 236-246, 261ff.

Plotin 普罗提诺 146, 187, 195-196

Pöggeler, H. 珀格勒 35, 69, 86, 262–267, 270, 277, 299

Popper, K. R. 波普尔 9, 14, 19, 56, 242

Pothast, U. 帕特哈斯特 111, 117

Proklos 普罗克洛 187

Quine, W. van O. 奎因 10

Rachels, J. 雷切尔斯 30

Reich, K. 赖希 121, 147f., 157

Reichenbach, H. 赖辛巴赫 277, 281, 293

Reinhardt, K. 莱因哈特 277, 281, 293

Reinhold, C. L. 莱因霍尔德 29, 94, 100, 104, 109, 116, 124, 128, 224f.

Rickert, H. 李凯尔特 135, 161

Riedel, M. 里德尔 234, 243, 245

Rorty, R. 罗蒂 10-13

Rosenkranz, K. 罗森克兰茨 164f.

Rotenstreich, N. 罗滕施特莱希 152, 166–172

Roth, G. 罗特 10

Russell, B. 罗素 9, 144

Ryle, G. 赖尔 112, 131, 144f.

Sartre, J.-P. 萨特 132

Schadewaldt, W. 沙特瓦尔特 277

Schäfer, D. 舍费尔 91, 93

Schelling, F. W. J. 谢林 164-169, 253-274

Schiller, F. von 席勒 23-27, 31, 80f., 95, 101f., 224f., 261-265, 292, 306, 310

Schlegel, F. 弗里德里希·施莱格尔 263, 266-271

Schmidt, J. 施密特 255, 271

Scholz, H. 朔尔茨 52, 59

Schopenhauer, A. 叔本华 50, 263

Schrader, W. 施拉德 102

Schulz, W. 舒尔茨 199-202, 273

Searle, J. R. 塞尔 11

Seitelberger, F. 塞腾伯格 11

Sellars, W. 塞拉斯 47

Sherover, Ch. M. 舍罗弗尔 79

Siep, L. 希普 108, 244

Singer, P. 辛格 30

Smith, J. E. 史密斯 166

Sophokles 索福克勒斯 276-312

Söring, J. 索约林 281

Sperry, R. W. 斯佩里 14

Spinoza, B. 斯宾诺莎 172, 187-192

Stemmrich-Köhler, B. 斯滕里希-克约勒 310

Strawson, P. F. 斯特劳森 147f.

Szondi, P. 斯岑迪 284

Tetens, J. N. 特滕斯 68

Theunissen，M.特伊尼森

Tilliette, X. 蒂利希 99, 122, 199-202, 268

Troxler, I. P. V. 特罗克斯勒 190

Tugendhat, E. 图根哈特 31, 111

Tuschling, B. 图什林 25

Vaihinger, H. 费英格 40-43, 68, 71

Verra, V. 维拉 167

Vieillard-Baron, J. L. 维埃拉德-巴隆

Vlastos, G. 福拉斯托斯 238

Vleeschauwer, H. J. de 弗莱舒瓦 147-148

Walsh, W. H. 瓦尔什 44, 48, 172

Weizsäcker, C. F. von 维茨塞克 59, 61

Winckelmann, J. J. 温克尔曼 265, 304

Wittgenstein, L. 维特根斯坦 13

Wöhrmann, K.-R. 威尔曼 282

Zeltner, H. 采尔特纳 189

Zimbrich, U. 津布里希 243

术语表

（注：所列页码为原书页码，即本书边码。）

Absolutes 绝对者：158-161，172，179ff，207，246ff，259，269-274，294-298，301，304，312

Allgemeines, Allgemeinheit 普遍者，普遍性：31, 42, 54, 61-65, 75f., 93, 115, 126, 163-177, 186, 191, 195-202, 212f., 222, 232f., 242, 262f., 268f., 278-285, 289, 305

Copula 系词 96, 128, 176

Anschauung 直观

Deduktion, transzendentale 先验演绎 51, 71, 116, 149, 154, 169ff., 229

-ästhetische 审美直观 26, 73, 81, 183, 254 - 260, 270 - 273, 308

Denken 思维、思维活动 18-27, 31, 35, 56, 65, 78, 106-138, 143-202, 218ff., 260, 270ff., 312

-formale 形式直观 47-52, 71, 74, 81

Dialektik 辩证、辩证法 206, 242, 280f., 302f., 307-312

-intellektuelle 智性直观 72, 94, 102, 105, 113, 119f., 124 - 129, 138, 158f., 164, 179, 184 - 190, 206, 226f., 255 - 272, 286

Differenz 差异 103, 134, 155, 176, 186, 192, 196, 199, 280, 302

-sinnliche 感性直观 24ff., 39, 42, 46, 50f., 56, 64, 67, 81, 89ff., 97, 105, 122, 125, 149 154 - 157, 162f., 169 - 183

Einbildungskraft 想象力 21 - 26, 46, 66, 73 - 82, 89 - 110, 151, 165 - 169, 255ff., 266, 272

Apperzeption (s. auch Ich und Selbstbewußtsein) 统觉（同样参见“自我与自我意识”）（分布在多处）

Eines 一、太一 152, 169, 172, 185 - 197, 204ff., 246, 256, 266 - 271, 278 - 283, 302

Begriff 概念 39, 46-64, 76, 80, 101, 106, 114-120, 127-134, 143ff., 154-159, 170-179, 190-201, 206, 226ff., 234, 247, 271, 295

Einheit 统一性、统一体、统一 23, 46 - 50, 81, 85, 102, 148 - 207, 227, 236ff., 241 - 249, 258 - 270, 278 - 283, 296, 299, 302, 308, 311f.

Besonderes, Besonderheit 特殊者，特殊性 105, 126, 168, 171, 186ff., 198

Einzelnes, Einzelheit 个别者，个别性 26, 95, 153, 157, 170, 176, 198ff., 211-219, 236-249, 268, 278, 285ff., 295, 303

Bewußtsein 意识（分布在多处）

Endlichkeit, endlich 有限性，有限的 41, 56, 60f., 67ff., 83f., 93ff., 105ff., 125ff., 159, 166f., 173, 183-192, 201-222, 229ff., 244, 264-267

Erkennen, Erkenntnis 认识活动，认识 8f., 20ff., 32, 39, 42-86, 95-121, 125-132, 139, 145-207, 214-235, 244, 257ff., 271ff., 286, 293

Faktum 事实 90ff., 98, 100-106, 222, 228ff.

Freiheit 自由 29-32, 82, 98, 107f., 120, 158f., 179, 190, 198, 211-235, 244, 248f., 260, 273, 303, 308-311

Geist 精神 8 - 12, 15 - 19, 26ff., 32, 98f., 103, 113ff., 129, 134, 167, 183, 260, 288, 293, 296, 304, 312

Gehim 脑、大脑 8-20, 28ff.

Genie 天才 26f., 81, 101, 253-274

Geschichte des Selbstbewußtseins 自我意识的历史 26ff., 76, 81ff., 98-106, 122, 169, 256f., 272

Glück, Glückseligkeit 幸运, 幸福 30, 260ff., 279ff.

Gott, göttlich 神、上帝，神性的 23, 26, 54f., 113, 123 - 130, 182f., 189, 199 - 207, 261f., 270 - 312

Ich (s. auch Apperzeption, Selbstbewußtsein) 自我（同样参见“统觉”“自我意识”）（分布在多处）

Idealismus, transzendentaler 先验观念论 23, 25f., 81, 100f.

Idee 理念 54, 116, 127, 168, 182, 198f., 204, 265, 285, 298, 304

Identität 同一、同一性 10, 18, 31, 44, 81, 105ff., 117, 143f., 153f., 161, 168-176, 182-206, 227, 254f., 259-273, 279ff., 312

Identitätsphilosophie 同一性哲学 182, 189, 200, 204, 267, 273f.

Imperativ 命令 215-220, 230

Iteration, unendliche 无限重复 27, 94, 102, 109, 111-139, 146, 161, 175-180

Kategorie 范畴 20-24, 46-52, 71, 77-82, 91, 95ff., 101, 114-121, 130, 134, 143-162, 169-180, 184, 195ff., 203ff., 229, 234

Kausalität 原因性、因果性 18, 51, 56, 62, 65, 82, 96, 153, 173, 197, 214–223, 228–234

Klassik, klassisch 经典，经典的 7f., 20-32, 54, 58, 69, 87, 111, 175, 205f., 212f., 237ff., 264-276, 294, 297, 304-308, 311f.

Kunst 艺术 26, 253-292, 297f., 304-312

Logik, logisch 逻辑，逻辑的 20-24, 43, 81ff., 99ff., 115-129, 143-203, 271, 281, 295, 298

Mannigfaltiges 杂多 24, 43, 45, 51, 55, 67, 72-82, 91ff., 97, 105ff., 115, 121ff., 126, 136, 149-163, 171-178, 187, 260

Metaphysik, metaphysisch 形而上学，形而上学的 23, 31f., 40ff., 54ff., 71, 82, 89, 99, 114, 119ff., 125f., 148ff., 156, 161, 165 -

175, 179-207, 219-232, 246ff., 259, 273-278, 294f., 311f.

Methode, methodisch 方法，遵照方法的 9, 23, 62, 93, 129, 181, 185, 191, 195, 198, 206, 256ff., 280, 295

Natur 自然、本性 54, 58, 85, 95, 199, 219f., 227, 253 – 262, 273, 278ff., 291f., 297

Negation 否定 56, 172, 193-198

Objekt, Objektivität 客体、客观性 10, 22, 27, 32, 36-88, 94-97, 101, 105, 109f., 116ff., 123-179, 198, 226, 249ff., 262-272, 303

Ontologie, ontologisch 本体论、存在论，本体论的、存在论的 11, 19, 23ff., 36, 42-48, 64, 78-90, 105, 114f., 121, 134-139, 145, 148, 156, 161, 174, 179, 190-194, 202f., 221, 242, 248, 259

Pantheismus 泛神论 188, 278ff., 294

Person 人、人格 7f., 13 - 18, 31, 98, 106 - 110, 115f., 152, 163, 292ff., 303

Prinzip 原则、本原 19 - 31, 36, 42, 53 - 58, 62ff., 80 - 102, 116, 120, 130ff., 143, 147f., 157, 160ff., 168f., 178ff., 191 - 201, 223ff., 229, 242ff., 254ff., 263, 272, 303, 309

Psychologie, psychologisch 心理学，心理学的 7-10, 26, 47, 65-69, 75, 93ff., 100, 114, 119ff., 143, 158, 166, 261

Raum 空间 36-41, 46-57, 60ff., 68ff., 83, 97, 149, 214

Reflexion 反思、反映 38, 54, 67, 92, 101 - 109, 117, 120ff, 130ff., 145, 157ff., 169ff., 179, 183ff., 193f., 198, 213ff., 223ff., 232, 274, 282

Romantik, romantisch 浪漫派，浪漫的、浪漫派的 26, 261, 266ff., 274, 297, 304-312

Seiendes 存在者 80, 84ff., 118, 126, 136, 145, 149, 156, 173, 181, 200ff., 211, 266

Sein 存在 32ff., 49, 80-86, 107f., 115ff., 135ff., 168, 175ff., 183, 189f., 199ff., 231

Selbstbewußtsein (s. auch Apperzeption, Ich) 自我意识（同样参见“统觉”“自我”）（分布在多处）

Selbstbewußtseinsmodell 自我意识模型 16, 22, 28f., 90ff., 110, 113, 118, 128ff.

Selbstbeziehung 自身关系 28f., 84, 94ff., 101-140, 153-163, 172-179, 191f., 198ff., 225ff.

Sittengesetz 伦理法则 31, 108, 212-235, 244

Sittlichkeit 伦理 31f., 158, 211, 217, 231, 236f., 240-249, 297-311

Spekulation 思辨 182-189

Spontaneität 自发性 70ff., 81ff., 96, 107, 120, 122, 149ff., 157ff., 163, 171ff., 211-230

Staat 国家 32, 236－249, 278, 297, 301ff.

Subjekt, Subjektivität 主体，主观性、主体性分布在多处

Subjekt-Objekt 主观 - 客观、主 - 客 29, 94, 103 - 118, 124, 128 - 324, 139, 165, 201, 226ff.

Substanz 实体 32, 42 - 49, 59, 70, 79f., 105, 122, 126, 134, 144, 158, 161f., 167 - 179, 189 - 197, 206, 219, 226ff., 246ff., 299ff., 308

Synthesis, synthetisch 综合，综合的 23-24, 41ff., 51, 67, 73ff., 81, 91ff., 96, 115-125, 144-181, 185, 215, 220, 230, 265

Theologie 神学 31, 181－207, 270

Tragödie, tragisch, Tragik 悲剧，悲剧性，惨剧 26, 275-312

Tugend 德行 31, 236-249, 304

Unendlichkeit, unendlich 无限性，无限的 27, 41ff., 54, 92-97, 102, 107-113, 123, 129ff., 146, 183-186, 197ff., 260-267, 278

Unmittelbarkeit 直接性 13ff., 25, 35, 65, 94, 102ff., 109, 113, 119, 123-140, 157ff., 164, 175ff., 226f., 236, 255ff., 278ff., Urteil 判断、原初划分 43, 85, 96, 116f., 121, 126ff., 148-181, 202, 218, 253, 265

Urteiskraft 判断力 100, 105

Vemunft 理性 25, 81f., 105, 201ff., 212, 218, 222, 230ff., 241, 273

Verstand 知性 25, 27, 47ff., 64, 71-81, 89, 92, 105, 125

Wahrheit 真理 87, 113, 170ff., 205, 278, 285

Widerspruch 矛盾 47, 82, 114, 151, 184, 198, 206, 280, 295, 225

Wille, Wollen 意志，意愿活动 25-32, 90, 98, 106ff., 120, 152, 202£, 211-233, 260, 299-303

Zeit 时间 35-88, 96ff., 105, 120, 136, 149, 162, 168, 214, 282ff.

Zirkel 循环 20, 27, 114ff., 125, 146ff., 161ff., 174 - 180, 216ff., 231, 272

致谢

我衷心地感谢帮助我整理样稿和始终支持我的托比亚斯·石里希特（Tobias Schlicht）先生；感谢克里斯蒂娜·恩哈特（Kristina Engelhard）女士与迪特玛·海德曼（Dietmar Heidemann）博士为我提供的各种支持；我还要感谢安杰丽卡·施密茨（Angelika Schmitz）女士在工作中提供的帮助；最后，我要特别感谢我的妻子。

第二版后记

一本书，甚至是一本论文集的第二版能够问世，对每一位作者来说都是一件值得高兴的事。这些文章原封不动地再次出现在这里。它们写于不同时期（1980年至2001年）。当然，在这些年里，我的视角发生了变化，诠释上出现了差异，还获得了全新的体系性聚焦点，但我还是希望坚持书中的基本见解和论点。

这些文章在“主体性与自由”的体系性标题概念下被汇编在一起。主体性和自由这两个概念近来重新获得了关注和智性的活力。对在心理学、伦理学还有法律－政治学意义上的自由的正反意见如今都获得了热烈的讨论。针对“主体性”的保留意见仍然存在于广泛但丰富多彩和充满争议并且从未获得过一致意见的阵线中；“自我意识”作为差异化程度最高的现象，也是令人类有别于动物的现象，“主体性”作为与此相对应的理论术语重新获得了哲学关注，正如理性的提问很少能被长时间地压抑。在从康德到黑格尔的德国古典哲学中，这些体系性问题的核心理论具有令人惊叹的思想强度、丰富性和论证水平，至今几乎没有理论能与之相提并论。这整个哲学时代基本上可以被看作对主体性和自由之树的树根、树干和树枝作为体系的各个部分做出极具创新性的、关键的精辟解释的时代。本书中的文章旨在通过对那个杰出哲学时代的“英雄们”（黑格尔语）的各种体系性诠释来证明这一点。此外，本书还希望证明，即使这些理论不能从根本上被采纳，而只能在变革过程中创造性地用以帮助塑造当今的思想，它们对当代哲学工作也依然具有丰富的

价值。

我衷心感谢所有为本书各篇文章的诞生提供帮助并将各篇文章收录进第一版和现在的第二版的人。

2011年6月于科隆

译后记

这篇译后记分为两部分。第一部分将简要介绍作者的生平与研究，第二部分将解析书中若干核心术语的翻译选择与相应的理论背景。

I

克劳斯·杜辛1940年出生于（今）德国北莱茵－威斯特法伦州的希尔兴巴赫市。他年轻时分别在德国科隆大学与瑞士苏黎世大学学习哲学、日耳曼文学、古典语文学。他先于1967年在德国科隆大学取得哲学博士学位（学位论文：《康德世界概念中的目的论》），随后于1975年在德国波鸿鲁尔大学凭借对黑格尔逻辑学的研究通过大学授课资格考核（资格论文：《黑格尔逻辑学中的主观性问题》），并留校任教至1980年，在此期间他取得了教授席位。1980年，杜辛教授受聘前往德国锡根大学；1983年，他受聘回到母校科隆大学，并在该校哲学系担任教授，兼任系主任，直到2005年荣休。荣休后的杜辛教授仍笔耕不辍，持续活跃于学界和大学讲坛。杜辛教授于2023年7月与世长辞。

杜辛教授于1967—1974年在德国波鸿鲁尔大学黑格尔档案馆担任科研助手，参与了历史考订版《黑格尔全集》（Gesammelte Werke）的编撰工作，包括担任了历史考订版《黑格尔全集》第六卷的主编。此外，他还在黑格尔档案馆负责的权威学术杂志《黑格尔研究》（Hegel-Studien）上发表了若干对战后黑格尔研究影响深远的论文。在回到科隆大学任教后，他又参与了科隆大学胡塞尔档案馆的工作，并成为理事会成员。

在哲学史方面，杜辛教授主要研究古典哲学、德国古典哲学、当代现象学；在问题意识方面，他侧重于主体性/主观性理论。在他的研究中，哲学史和当代问题意识并重：一方面，他对许多关键哲学史问题的澄清至今仍是学界主要的参考标杆，例如黑格尔、谢林在19世纪初的早期形而上学构想、黑格尔对柏拉图辩证

法的改造、黑格尔对亚里士多德哲学神学的继承；另一方面，他十分关注诸如理论物理学、脑科学与神经科学等学科在战后取得的科研成果，并积极吸纳其中有益的部分，以此介入跨学科交流。杜辛教授的研究旨趣也体现在他对学生的培养里，他门下的高徒中，既有延斯·哈尔弗瓦森（Jens Halfwassen）这样的柏拉图研究界泰斗，也有托比亚斯·施利希特（Tobias Schlicht）这样从事心智科学研究的新锐哲学家，前者在自己的研究中继承了杜辛教授对古典哲学神学的思考，后者则继续推进哲学与新时代科研成果的对话。

杜辛教授的代表作有《主体性与自由：从康德到黑格尔的观念论》《自我意识模型：对具体主体性的现代批判与体系筹划》《黑格尔逻辑学中的主观性问题：对观念论之本原和辩证法的体系性与发展史探究》《辩证思维中对传统的扬弃》《黑格尔与哲学史：古代、近代的本体论与辩证法》等。①

II

接下来将交代一些翻译上的考量。

无论在语法上还是在词汇上，不同语言之间都不存在严格的一一对应的情况。翻译选择没有标准答案，译者也不可能一劳永逸地做到面面俱到。但语言间的“不可通约性”（即不可悉数被同一套“元语言”描述）并不构成相互理解上不可跨越的障碍，相反，当代从语言哲学或从跨语际实践出发所得到的部分合理结论指出：语言的差异性恰恰构成了跨语际沟通和理解的可能性。而这首先是因为语言具有“生命”。我们今天通过观察语言现象可以区分出“活语言”和“死语言”，后者时常也被称作“绝迹语言”（extinct language）。但即使拉丁语和古希腊语这样的“死语言”，也会继续以非母语的形式在文化产物的载体中继续流传下去。语言始终在“发展”，哪怕是“苟延残喘”着，它也会继续一遍遍地得到重塑，甚至一些通常被视为表现出了语言之“堕落”的新词汇与新语法，也像疾病和死亡仍属于生命那样属于语言的发展。更何况，近代以来对有机体和

各类有机组织架构的研究不断教导我们，局部紊乱与整体稳定之间有远超出偶然的联系，就像免疫系统通过试错而生成抗体那样，对语言纯粹性的苛刻追求或许本身就误解了语言和语用的关系，也低估了生命的韧性。我在当前的“机器学习”中认识到了一个有益的教训：对“数据噪声”过于敏感的模型容易出现“过拟合”（约等于无法做到举一反三），反倒丧失了灵活性与对未来的敞开。我们在说话与翻译时，都在延续和补充语言的“生命”，而每一刻仿佛都“重获新生”的语言也会倒过来反哺我们的语言实践，尤其是翻译。受益于一代代前辈学人的巧思和探讨，我们逐渐拥有更多适合用来翻译的词汇选择，在翻译技巧上也取得了长足的进步：目前一些哲学系的教授还将翻译课列为博士班的必修内容，令前人的丰富经验能够被传承下去；一些学者还会邀请不同译者参与翻译研讨会，令同时代中的翻译经验流通起来。通过了解这些思想精华，每一位译者都将如虎添翼。当然，翻译实践本身就是从“外部”为本土语言引入活力的高效方式，各门语言之间的沟通会促进语言和文化的交融，令原本“不可译的”逐渐变得“可译”。

一言以蔽之，译者既要对语言的异质性保持足够的敏锐和敬畏，又要充分信任语言的生命力、了解语言的发展规律。

翻译实践因此只能是一种“妥协的艺术”，即在尽可能理解原文并充分参考本土翻译实践的基础上，对不同的翻译选择进行权衡。译者注和译后记中记录了译者权衡时的思路，供读者在理解文本时参考。尤其是译后记正是译者向读者发起的邀请：邀请读者与译者一起——跨越语言的差异——来思考原文。

首先需要得到澄清的是德语名词 das Selbst。该名词来自代词 selbst，通常指“自己”“亲自”“本身”。与德语名词 das Bewusstsein 结合在一起后组成 das Selbstbewusstsein。中文学界通常将其翻译为“自我意识”或“自身意识”，前者一般出现在德国古典哲学的译文中，后者则更多出现在晚期胡塞尔现象学和梅洛－庞蒂现象学的译文中。在德国古典哲学中，“自我意识”一词与

“能思主体”或曰“我思”（cogito/Ich-denke）的自我反思紧密相关；在胡塞尔现象学传统中，对“自己的身体”的模糊意识（如果它还能称得上意识的话）构成了对“自我”拥有清晰意识的前提，因此，“自身意识”不是有意识的行为的结果，而是每一个意识行为所内蕴的环节。有鉴于此，长期从事德国古典哲学翻译的李秋零、邓晓芒、先刚等学者将 das Selbstbewusstsein 翻译为“自我意识”，长期从事胡塞尔现象学翻译的倪梁康教授将 das Selbstbewusstsein 翻译为“自身意识”。双方的处理都有道理，且贴合文意，出于对这两种思想与翻译传统的尊重和认可，我会在不同语境中对 das Selbstbewusstsein 做不同的处理，不过希望读者能意识到书中的“自我意识”和“自身意识”都是 das Selbstbewusstsein。但是当名词 das Selbst 单独出现时，我会跟随先刚教授的处理，将其翻译为“自主体”。这么做的好处在于既能避免过多倾向性，又能匹配德语中的构词逻辑：selbst 本来只是一个代词，das Selbst 则是代词名词化后的结果，所以从 selbst 到 das Selbst 的变化意味着进一步抽象化和陌生化，我们理应在中文里重现该变化背后的思路，此时若继续将 das Selbst 翻译为“自身”或“自我”便不再合适，目前中文学界已有的处理中，我认为先刚教授的“自主体”或许就是最适合的选择了。

由于德语名词 die Ontologie 在德国古典哲学翻译实践与在海德格尔哲学翻译实践中分别被处理为“本体论”和“存在论”，因此我认为也有必要对此做一番说明。从词源上说，Ontologie 可分为两个部分：onto 与 logie。后者意思较单一，通常理解为“学说”即可。在德国古典哲学中，onto 与“存在者”有更亲近的关系，不过这一“存在者”也不是任意一个存在着的东西，而是“最高的存在者”，所以在德国古典哲学中，“本体论”（Ontologie）研究的是最高存在者。在海德格尔及其部分追随者眼中，onto 强调的是 τὸ ὄν（“存在”）而非 ὄν（“存在者”），所以，“存在论”（Ontologie）研究的是存在本身。有鉴于此，我在德国古典哲学的语境中将 die Ontologie 翻译为“本体论”，在海德格尔哲学语境中将其翻译为“存在论”。

德语形容词 sittlich、德语名词 die Sitte、德语名词 die Sittlichkeit，我分别翻译为“伦理的”“伦常”“伦理”。为了统一，我将康德的著作 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 翻译为《伦理形而上学》而非目前流通更广的《道德形而上学》。如此翻译的理由还可参考邓安庆教授的论文《康德伦理学体系的构成》（《复旦哲学评论》第二辑，2005年）。

德语名词 die Reflexion 同样是高频哲学术语，在本书中被译为“反思”或“反映”。该词原本指光学上的反射，此外“反映”“折返”都是比较贴切的理解。在此基础上引申出了接近“沉思”和“内省”的含义，于是也将其译作“反思”，表达反躬自省、将自己当作运思的对象。在梁志学教授翻译的《小逻辑》（人民出版社，2002年）中，他提议将 die Reflexion 重新处理成“反思”或“映现”（408页），相应地，Reflexion-in-sich 被译为“自内映现”，而 Reflexion-in-Anderes 被译为“他内映现”，以此替代早先贺麟教授所使用的“自身反映”和“他物反映”。结合德语语法来看，梁志学教授的改动结果也不够理想，因为在德语中有9个介词在表示“空间”关系时遵循所谓“静三动四”的规则：如果介词后跟随名词第三格，那么强调的是静止的空间关系；但如果介词后跟随名词第四格，则强调发生了位置上的移动。而 Reflexion-in-sich 和 Reflexion-in-Anderes 都是四格的情况，因此黑格尔强调的应该说是“折返回自身当中”与“折返到他者当中”。尽管梁志学教授所提供的译法将术语限定在4个音节，便于称呼和记忆，但在含义上并不十分准确，仍然遗留了误解的空间。在本书中 Reflexion-in-sich 只出现过一次（在原书第198页开头），我将其翻译为“回归自身的反映”，意在突出其动态性。借此我也希望保留贺麟教授的翻译传统，因为无论是“反思”还是“反映”都是中文黑格尔学界更加习惯的译法，不过“回归自身的反映”共有7个音节，已经超出“术语”的常规范围，更接近于“短语”，作为一个整体成分放进句子中时会显得过于冗长，这也是一个弊端，我也希望未来能找到更加适合的译法。先刚教授在《黑格尔著作集·第5卷·逻辑学I》（人民出版社，2019年）中将Reflexion-in-sich翻译为“折返回自身”，从含义上看是最准确的，不过我还是希望能够保留“反思”和“反映”在字面上

通过“反”字构成的关联性。然而，实际上先刚教授在该书的其他场景中将Reflexion要么译为“反思”要么译为“反映”，只有在处理Reflexion-in-sich时才会使用“折返”，考虑到黑格尔在《逻辑学》中频繁使用Reflexion-in-sich，先刚教授专门开辟一个“折返”来翻译它是合理的，但本书中该词只出现过一次，因此为了避免“节外生枝”，我选择继续借助“反映”来翻译它。

我将德语名词 die Subjektivität 翻译为“主体性”或“主观性”。之所以要区分这二者是因为在杜辛教授着重论述的黑格尔哲学中，die Subjektivität 并不直接意味着与人有关。该词是对德语名词 das Subjekt 的抽象化，而 das Subjekt 在传统逻辑学中首先意指三段论推理中的“主词”（希腊语： ν π ο κ ειμ ε ν ο ν；拉丁语：subjectum），至于语法当中的“主语”和近代哲学中出现的“主体”则都是引申义。黑格尔在《逻辑学》的“概念论”中使用 die Subjektivität 时，主要着眼的是其在传统逻辑学中的含义而非后来的引申义，因此不宜将其翻译为“主体性”。但“主词性”又显得太陌生化，因此也不予采用。黑格尔《逻辑学》的两位译者——杨一之教授与先刚教授，都选择将 die Subjektivität 翻译为“主观性”，在此我跟随两位的译法，在本书中涉及黑格尔《逻辑学》的语境中会统一将 die Subjektivität 处理为“主观性”，而在其他场合中则处理为“主体性”。不过读者也切不可望文生义，将“主观”理解为被封闭在主体之内的东西。在黑格尔的论述中，当概念运动扬弃了“推论”的中介活动并重建了直接性时，它就成了与中介活动达成同一的“存在”（参见《黑格尔理论著作集》，第6卷，401页），后者被黑格尔规定为“客观性”。因此对黑格尔来说，如果主观性无法抵达客观性，不是因为前者注定被封闭在一个与现实性或世界相分裂的本体论领域，而是因为它没能彻底穿越中介活动并在自己与中介活动的同一中重建自己的“存在”。

最后一个需要特别澄清的概念是德语动词 denken 及一系列相关词语：

(1) 动词 denken

(2) 动词的第一分词 denkend

(3) 动词的第二分词 gedacht

(4) 名词 der Denkende

(5) 名词 das Gedachte

(6) 名词 das Denken

(7) 名词 der Gedanke

(8) 名词 Nachdenken

德语动词 denken 通常被笼统地翻译为 “思考”，但 “思考” 一词根本无法涵盖 denken 的用法。德语动词和英语动词一样，根据一个动词支配名词的方式可以将动词分为两类：及物动词和不及物动词。及物动词可直接支配四格名词，不及物动词则需要在动词与名词中间插入介词。此外，德语中不及物动词还可以支配三格名词，但因为 denken 没有这种用法，故略过不谈。

充当及物动词时，denken 后极少支配名词而是通常支配一个从句，此时 denken 的含义是 “认为” “觉得”，例如句子 “Ich denke, dass es heute regnet” 的含义是 “我觉得今天会下雨”，此时将 denken 翻译为 “思考” 便显然是误译。

充当不及物动词时，denken后常接an、von、über三个介词，表达不同的含义。Denken an意指“想到”“想起”等瞬时的思维活动，也引申出“想念”的意思。Denken von用来表达对某物或某事的看法，和denken做及物动词使用时的主要区别在于，denken von通常直接支配名词而不支配从句。Denken über意指“思考”“看待”，此时的denken是对某事或某物深入甚至系统的思维活动，在德语中人们还会用nachdenken über来表达这一含义。当然，不及物动词后也完全可以

不支配任何名词，例如句子 “Sie denkt oft” 就可以表达 “她经常思考”，此时的 denken 表达 “思考” 或 “思索” 的含义。

此外，在德语区学术论文中还常常会见到 denken als 的用法，als 的含义是 “作为”，所以 denken A als B 所表达的是 “将 A 设想为 B”。这里的 denken 非常适合用 “设想” 来翻译。

然而通过观察康德之后的德语区哲学写作，我们会发现一个有别于以上用法的特殊用法。例如在原书第162页，杜辛写道：“Indem das rein denkende Ich dies Denken denkt, denkt es sich selbst.”我们先不翻译这句话，杜辛想表达的是，如果将denken当成一个动作或行动，那么这个动作或行动所支配的对象是它自己，而这个动作的发起人是一个能够denken的“自我”（Ich）。这里杜辛将denken用作及物动词，但表达的却不是通常的“认为”或“觉得”，而是一种精神性的思维活动。这是一个由康德引入德语哲学写作中并推广开来的用法。

康德之于德语哲学如同路德之于现代标准德语。在康德之前，有影响力的德国哲学家全都用拉丁语写作和发表，连沃尔夫也只是用德语写作再翻译成拉丁语发表。但除了按照规定必须用拉丁语写作的学术资格论文外，康德只用德语写作和发表。不过在所谓的“前批判”时期，康德在讲授“逻辑学与形而上学”课程时使用的是鲍姆加登的拉丁语著作，他需要在授课前将拉丁语概念翻译为德语，再向学生讲述。这是康德相对不为人知的作为翻译家的一面。①例如，康德从动力学和力学角度理解拉丁词汇 momentum，并将其翻译为德语 das Moment，在《纯粹理性批判》第二版第95页中，该词意指对某一特定概念进行形式上的划分后所得到的部分，邓晓芒教授将其翻译为“契机”，而李秋零教授将其翻译为当下更常用的“环节”。很显然，康德启发了后来黑格尔在《逻辑学》以及胡塞尔在《逻辑研究》中对“环节”的用法。由于传统上德语阳性名词 der

Moment 是 “瞬时” 和 “片刻” 的意思，康德还特地在翻译时为 Moment 赋予了一个新的中性定冠词，构成了 das Moment，从而令 Moment 在两个不同词

性下分别具有 “历时” 和 “共时” 的意涵，影响十分深远。

以同样的方式，康德为 denken 带来了新的用法。康德将 denken 视为对拉丁语 cogito 的翻译，并提出 denken 是“借助概念以普遍的方式进行表象”，或者像他在《逻辑学讲义》中所说，denken 是借助“概念、判断、推论”而发生的（参见《康德全集》科学院版，第 9 卷，64 页）。这样的 denken 是一个精神性思维活动，它的活动建立在概念、判断和推论上，与知觉和感受保持一定距离（参见康德的“有奖征文”，《康德全集》科学院版，第 9 卷，325 页）。而且在语法上值得注意的是，康德将这种意义上的 denken 当作及物动词来使用。例如在《纯粹理性批判》第二版第 75 页中，康德写道：“Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand si-nnlicher Anschauung zu denken, der Verstand.” 又如，在同一页康德还用“属格”的形式写下了“Denkens eines Gegenstandes”而非介词短语“Denken an Gegenstand”。

一言以蔽之，对康德来说，denken 意味着借助概念、判断、推论来与对象打交道。而且在用法上，此时的 denken 是一个及物动词。

如此一来，我曾使用的“想到”“认为”“觉得”“看待”“思考”“设想”就都显得不够准确了，尤其在目前中文学界经常被用来翻译denken的“思考”，因为只有当denken作为不及物动词并在其后附带über的时候，denken才表达“思考”的含义。当我们考虑到黑格尔在他的“主观精神哲学”中对das Denken的进一步规定时，“思考”这一译法的不当之处将更加明显。在黑格尔哲学中，das Denken具备最高的自足和自律，它自己产生出自己的对象，而不是从经验性直观的“发现”或表象的“回想”“想象”“记忆”当中接受一个既定的对象。Das Denken只是结构性地晚于直观和表象，但并不照单全收前两者产生的对象，仿佛对象作为一个已经稳定和完整的东西被呈现给das Denken，而它只需要再对已有的东西做一些可有可无的点缀。黑格尔始终反对这种说法，因为他认为没有 das Denken 就不会有任何稳定的对象，至于直观和表象对理论精神的作

用则主要在于逐步回归记忆的机械性，从而达到“外在的客观性”，黑格尔指出，记忆是 das Denken 的“外在实存方式”（《哲学科学百科全书·第三部分·精神哲学》，464 节），这样的 das Denken 不是一个被封闭在比如人类大脑中的纯粹主观事物，而是本身具备客观实在性，借此我们也能明白为什么黑格尔在俗称的《小逻辑》开头 24 节里会提到“客观的思想”①。黑格尔在描述 das Denken 的自足与自律时指出，它是“忘恩负义的”（undankbar）（《黑格尔全集》历史考订版，第 20 卷，53 页），换句话说，它会消解一切结构上先于自己的东西对自己的约束。但在中文里，“思考”往往针对的是一个已经“在那里”（德语 da draußen 或英语 out there）的对象，无法体现 das Denken 的“忘恩负义”（Undankbarkeit），从而偏离了黑格尔对 das Denken 的规定。

为了能在字面上落实 das Denken 丰富的理论意涵，许多前辈学人都提出过自己的译法，以下我将考察三个常见的方案：“思”“思维”“设想”。

在陈小文先生与孙周兴教授合译的《面向思的事情》中，二人将海德格尔笔下的das Denken译为“思”。必须承认这是一个非常高明的选择，既找到了中文里意涵相对接近的词，又进行了一定程度的陌生化，令该词能够在句子和文段中脱颖而出。但我更希望使用双音节或三音节词，就像关子尹教授在其论文《从语词场域理论看哲学经典的汉语翻译问题》中所建议的，最好使用双音节、三音节、四音节的表述来翻译外语哲学中的概念，避免突兀感，并且便于读者理解和记忆。

“思维”是目前流通性最强的方案，但它更适用于翻译作为动名词的das Denken 而非作为动词的 denken。① 另外，“思维”有时无法很好地体现 das Denken 作为“动名词”的特征，在部分场合或许将 das Denken 翻译为“思维活动”会更加突出其作为 der Denkvollzug（也就是“思维活动”的意思）而非 der Denkinhalt（思维内容）的一面。康德曾在自己的教育学写作中提出，哲学教育不应教授 Gedanke（思想）而应教授 Denken（参见《康德全集》科学院版，

第 2 卷，307f.）。此时的 das Denken 指的便是 der Denkvollzug，强调的是“如何去思”（此处我暂且将 das Denken 翻译为“思”），或者说如何借助概念、判断、推论来处理对象。至于已经固定被翻译为“思想”的 Gedanke，才是 der Denkinhalt（思维内容）。

先刚教授在翻译黑格尔的《逻辑学》时会根据语境将 denken 翻译为“设想”，我认为这是一个值得鼓励的创举，但也并非没有缺陷。“设想”当中的“想”确实和“思”一样也十分接近德语 denken 所表达的意涵，在选词上能够做到接近已是不易。“设想”的另一个优势则在于能够更加突出黑格尔所强调的自律与自足，因为在日常用语中，“设想”并不强调外物对思维活动的约束。不过“设想”或许会被误解为属于“表象活动”的“联想”，这是一个潜在的缺陷。另一个更加不可忽视的缺陷在于，如果我们将动名词 das Denken 翻译为“思维”并将动词 denken 翻译为“设想”，那么读者将很难立刻把二者联系起来。但无论如何，我认为“设想”都是目前这三套方案中最贴近德国古典哲学中动词 denken 的用法的。

与此同时，我们不能忽视德语动词有词形变化，并由此引申出第一分词 denkend 与第二分词 gedacht。所以我们需要同时考虑动词 denken、名词 das Denken、第一分词 denkend、第二分词 gedacht，以及关联性极高的名词 der Gedanke。出于对现有翻译传统的尊重以及对上述概念背景的理解，我决定在书中对各词做如下处理：（1）动词 denken = 设想（在不涉及康德式用法时，则依旧遵循词典上通用的译法）；（2）动词的第一分词 denkend = 思维的/思维着的，动词的第二分词 gedacht = 所思；（3）名词 das

Denken = 思维 / 思维活动；（4）名词 der Gedanke = 思想。

希望以上所述能帮助读者更好地理解文本以及文本中所使用的若干概念。

这次的翻译工作得到了友人任继泽博士与叶朗年的诸多帮助，我在此向他们致谢。我还要感谢本书编辑徐德霞老师，她的辛勤工作是这本书得以出版的重要前提。

最后，我恳请读者海涵本书中由我思虑不周和学力不足所带来的错漏，并请各位读者不吝赐教。

王熙

2024年12月8日于波恩