

· 外国哲学 ·

黑格尔精神概念辨正*

——以《精神现象学》为例

庄 振 华

〔摘 要〕精神概念是黑格尔在《精神现象学》乃至他的整个哲学体系的真正立足点，并使他的哲学与近代意识哲学真正区别开来。精神不是主观意识的客观投射，也不可被还原到自我意识与理性的层面上。精神固然表现为个体意识，但它却是超出个体意识之上的真正整体，是个体生活的根据，在这个意义上说，精神就是实在的意义世界本身。意义世界本身是《精神现象学》中意识、自我意识与理性诸阶段的归宿，而绝对精神则是它的自为存在形式。只有从黑格尔特有的这个立足点看问题，我们才能理解“精神”章中的一些疑难之点，也才能达到对近代以来的内在性世界观的深刻反思，并真正把握黑格尔在世界问题上与马克思、狄尔泰、海德格尔的一些深层的相通之处。

〔关键词〕精神 世界 黑格尔 康德 [中图分类号] B516.34

长久以来，“精神”似乎成了一个与当代思想格格不入的概念。德里达的《论精神》一书早已展示过这个概念与传统形而上学之间纠缠不宁的关系，在一般学者的印象里，这个概念也多属过时之物。我们从近世学者们对《精神现象学》这部最典型的精神哲学著作的解读中更可以充分看出这一点：站在意识哲学的立场上，人们往往不是将他的这个概念还原到第四章中主体间性的层面，就是从第五章描绘的近代理性那里挖掘它的根源。这种旁敲侧击的做法恐怕会错失黑格尔的本意。从思想史的角度看，黑格尔是近代以来第一个真正立足于意义世界本身系统地展开问题的哲学家；从该书的布局看，黑格尔在写作过程中逐渐认识到近代理性无论表面看似如何中立无私，却总是难免陷入意识哲学的窠臼，必须转而从作为事情本身的意义世界出发才能使理性之光真正照鉴真理，遂调整原先的篇章布局，将“意识经验的科学”改造为“精神的现象学”。这一立场一经确立，精神概念便成为黑格尔后来的整个体系的核心。对于黑格尔哲学中如此重要的一个概念，我们如果仅仅因为后世学术风气中产生的一些偏见便对其采取还原乃至回避的态度，那显然是不公正的，只有澄清其原本的样貌，才能真正看清它的当代意义。

一、精神与世界

精神概念在黑格尔思想发展中的重要地位不言而喻。黑格尔自家庭教师年代起，就在荷尔德林与

* 本文系陕西师范大学中央高校基本科研业务费专项资金重点项目（编号 16SZTZ01）的阶段性成果。

谢林思想的激荡之下寻求作为“全”或“一”的真理,以及最能表达这一理念的合适概念。他曾在法兰克福时期和耶拿时期先后将目光投向“生命”、“爱”、“同一性”、“理性”,偶尔也关注意明显带有局部性色彩的“伦理”、“现实性”和“实定性”等概念,这些名相虽然都能从各自的角度纠正近代知性思维的某些偏失,却都无法令黑格尔完全满意,黑格尔最终选定的是精神概念。这个追寻历程中隐藏着能使我们理解精神概念的一把钥匙:真正的整体性。众所周知,精神概念承载着西方历史上渊源各异的诸多思想的遗产,像古代奴斯(nous)、灵气(pneuma)、实体(ousia)学说和中世纪圣灵概念等都多少能在这个概念中找到其回音。但无论来源多么复杂,有一个基本的含义是贯彻始终的:整体性的生机力量,即赋予事物生机的通贯性力量。

黑格尔看到,问题的关键在于要立足于整体性本身之上看问题,而不是从部分的角度看整体,这就是他在《费希特与谢林哲学体系的差异》中提出那个著名说法——“同一与差异的同一”——的深刻含义。在《精神现象学》中,精神既是“精神”章的主题,又是全书的主题,因为全书都是在描述精神显现的过程(现象学)。在《哲学科学全书》中,精神既可涵括人文的世界(是为精神哲学),又可覆盖整个体系——精神之所以具有如此大的弹性,乃是因为精神即是作为人与事物之真正整体与根据的、实在的意义世界(下文亦简称“世界”)。只要确立了实在意义世界这个立足点,那么随着我们的生活世界的广狭不同,精神的辖域看起来就像在“移步换景”一般,但绝不会倒退到先前的近代理性所陷入的那种个体与个体聚讼不休的局面中去。整部《精神现象学》讲述的就是一个从主观而外在的认知模式(第一至第三章),逐步深入到群体共在性的知识与权力竞技场(第四、五章),直至终于超出近代理性而达到实在意义世界这一立足点并重新考察西方文明史(第六章),最后达到这个世界对自身之主体性的自觉(第七、八章)的连贯过程。

近代哲学家们虽然都零星地提到过世界这个概念,却都没有真正立足于世界本身来全面系统地看问题,而大多是从意识的角度出发在考察世界中的一些要素(我思、上帝、经验,等等),内在性世界本身往往只作为他们思想的一个隐蔽条件而无人问津。由费希特引领的德国观念论打破了这一局面。费希特笔下的“自我”所作的设定活动在一般人看来极为抽象与任意,实则深刻地反映了内在性世界观的根本机理:任何现象与知识都以对某个世界范围的设定为前提,而且这种设定不仅关乎该范围内的事物的界定(使之得以可能清楚明白而可定义),它同时也是对该范围之外的事物的界定(比如科学范围之外的伪科学、非科学,理性范围之外的蒙昧等等)。这个范围本身可以随着生活世界的丰富与扩大而发生改变(费希特早期称之为“奋进”),但这种以范围设定为前提的做法本身却是内在性世界观的基本运行方式。费希特的“自我设定”原则的伸缩性极大,能容纳下他从早期到后期各个版本的知识学。这一原则也是近代思想史上立足于世界本身系统展开世界的逻辑结构的首次尝试,早期谢林和黑格尔都是沿着这一路向继续推展世界思想的,因此这一原则不容小觑。

当然,和黑格尔比起来,费希特的这一思想还不够饱满、具体。我们来看一看黑格尔是如何在《精神现象学》中讲述自然意识达到世界本身这个立足点的过程的。“感性”章描述的是人对个体物的各种感性性质之间对象性的认知活动,此时的认识看似最丰富,实则最贫乏,因为无论个别感性性质还是认识者,都只是一些飘忽不定的印象,根本不具备确定性,而人在感性中寻求确定性时发现,事情本身必然会将我们引向共相那里去。也就是说,认识和生活只能在公共意义空间进行,没有私人感觉。“知觉”章中的认识更深了一步:事物有了最初步的内外之分,事物的诸属性之间也有了主次之分。此阶段事情的进展迫使意识不能局限在一个人对待一个物这种抽象的做法上,而是要进展到物所属的类中去看待这个物,这实质上就进展到不受个别物局限的无条件共相了。由此进入“知性”阶段,在这一章中,共相不是一个个孤立的观念,而是一种关系概念,即在与其它共相构成的关系网

络中的共相，这一章的焦点是本质问题或规律问题。这就是说，意识认为我们能通过找到各类事物在具体条件下的规律性呈现而抓住这类事物的本质。知性在事物及其关系网络中由浅到深地区分出如下三阶段式的关系格局：力与力的表现，力的内在本质与力的结构（包括前一阶段中力与力的表现二者在内），颠倒的规律世界（即臆想中所谓真正的世界）与现象世界（包括前一阶段中力的内在本质与力的结构二者在内）。但这种不断到幕后寻找虚幻的新靠山的做法在黑格尔看来实际上是知性的规律观的自欺和遁词：它在各阶段找到的本质（力、力的内在本质、颠倒的规律世界）只不过是比常识稍稍深刻一点的某种描述而已，依然是经验性、归纳性的知识，根本不是它自己号称的什么根本性解释。黑格尔说，与其由外到内地给事物身上发现的种种规律安上“本质”之名，不如将事物看成是某种主动存在的、能不断突破自身界限的主体性事物，人与物、人与人之间的对待活动在本质上都是主体性事物之间的活动。这就将我们引向了“自我意识”章。黑格尔眼中的自我意识不是个人反观内心的主观意识活动，恰恰相反，它是打开内心并投入到主体间的公共世界中去并在那里获得自身身份与价值的实践活动。

黑格尔依次考察了人与物的关系、人与生物的关系和人与人的关系，而在人与人的关系中，又分别探讨了不对称的主奴关系、退缩内心的斯多葛派、拒斥外物实在性的怀疑主义和以二元世界方式寻求超升而不得的苦恼意识。值得一提的是，黑格尔的思路与上世纪以科耶夫等为代表的一批俄、法、美学者的解读是有出入的，黑格尔并不满足于仅仅在“承认问题”的框架内寻求某种最佳的妥协局面或达到差序平衡的某种普遍同质社会，因为他看到承认现象本身并不是自足的，它还有更深一层的根据，那就是意义世界本身。随之而来，“理性”章中的理性以同样的个体性方式在世界上挺进，却并不真正知晓世界为何物。这一章描述意识坚持自身的独立自主权的同时在世界上进行观察与行动，最后却发现无法在世界上求得安顿，因为事情本身需要的不仅仅是它把本质或真理当作与它自身并列的个别之物并掌控之，而是要它放弃自身对世界的审核权，将自身真正融入到事情本身中去。在苦恼意识的最后阶段，意识发现天国世界的权柄其实需要它自身的承认，真理其实在它自身所生活的这个世界中，于是意识以理性的身份转向世界，经历了观察的理性、行动的理性和对个体性进行反思的理性这三大阶段。需要注意的是，理性与自我意识虽然面对的对象不同，二者对待事情的方式却是一致的：人固然将其他人或物当作主体性存在者而加以尊重，但也仅此而已，在他看来世界上的事情无非是个体与个体之间取与予的关系，此外无他，不存在比个体更高而又成为各个体之共同根据的任何东西，而那些号称“共同体”或“整体”的东西只不过是经过乔装打扮的个体罢了，它并不比其他个体有更多的权利。

在世界上寻求真理而不得，这正反映出近代理性的一个根本困境：它越是想追求真理，越是将对象与自己都局限起来，就越是远离真理，因为真理恰恰是控制不了的。还整体于整体，而不是把整体当成一个空有其名的、与其他个体并列的个体，这是黑格尔青年时期以来一直追求的目标，如今在现象学的“精神”章中终于得到了系统的展开。不了解自我意识、理性与精神之间的层次之别的人很难明白：为什么看似在前两章中讲述过一遍的西方历史，到了“精神”章中重又呈现了一遍？其实这就像《存在与时间》现有的第一部的第一篇与第二篇之间的关系一样，看似重复，实际上是因为问题层面与出发点发生了变化，事情的意义也彻底变化了，因此有必要在新的意义格局下将事情再讲一遍。在下文中详述“精神”章的内在结构时我们可以看到，站在意义世界本身看事情，可以看出以往的近代理性根本看不出的许多问题。至于“精神”章与最后两章之间的关系，也不难理解。在“精神”章中，意识开始站在世界本身的层面看问题，但这一章中叙述的各种人物或事件自身则还没有达到主动以精神的方式行事的高度，意识只是作为旁观者在客观上通过这些人物和事件把握了精神在西方文明史上逐渐崭露头角的过程而已，换句话说，这一章讲述的还是自在的精神；而最后两章中的种种

现象则是主动以精神的方式运行了（尽管它们之间也有程度上的区别，直到“绝对知识”才达到彻底的明晰状态），换言之，那两章才达到自为的精神。

至此我们可以初步指出精神问题的两个关键点了。首先，精神不是主观意识投射在客观事物上而形成的，这种基于主客二分的构想在我国学者对黑格尔精神概念的理解中很流行，却并不符合实情，因为黑格尔关注的既不是主观意识，也不是纯客观事物，而是作为这二者之共同条件的意义世界，精神便是被理解的意义世界。其次，西方近世学者常常认为事情的根本在于主体之间的承认，或者在于意识哲学意义上的自我，抑或那种寻求规律与本质的理性，所以他们往往在解读黑格尔时将精神还原为这些因素，这违背了黑格尔精神学说的初衷，他以精神这个概念要表达的恰恰是：要理解事情本身，就要走出个体意识及其理性之外，走出规律思维之外，开放我们自身，承认事情本身是我们自身的根据，否则我们就注定会与事情本身两隔。

二、精神的变形记

前文中主要做了一些否定性的工作，排除了对精神的几种误解。要想真正理解精神这个层面何以重要，精神又何以成为理性的根据与归宿，就必须正面解读黑格尔对精神的描述，那是与近代理性的奋进与挣扎不同的另一种气象，在精神层面看到的西方文明史也是另一番景象。精神并不是在“精神”章才出现的，早在“自我意识”章的引子部分，黑格尔就说，“说到这里，精神这一概念已经出现在我们前面了”，意识接下来需要进一步掌握的是“关于精神究竟是什么的经验”。（黑格尔，1979年a，第122页）为什么这样讲？前面我们已经说过，在自我意识阶段，意识并非回首内向，专注自己的内心，反而是打开自身，投入到公共的群体生活中去，也就是说，个人在这个阶段已经意识到了它对于群体的依赖性，认识到自己只有获得群体的承认才能得到自己的身份和生活的意义。但黑格尔为什么不直接将这一章的标题定为“精神”呢？那是因为此时的个人才刚刚进入群体生活中，他只是被动地发现自身依赖于群体，他还没有以“自由”的、理性的个体的身份在群体生活中和世界舞台上显示自身的力量，而没有在世界上走一遭，个体是不可能认识到理性有其不足，认识到自由是需要有方向的。如前所述，第四、五两章正是对这一过程的描述，此后的“精神”章才算是意识真正立足于精神层面了，也才算是精神真正现身了——当然，那总是通过人及其生活而现身的，并没有一个叫作“精神”的单独的东西。

精神作为意义世界，本就不仅仅是地理空间意义上的一个范围，而就是我们的生活世界，这个世界在微观上可指家庭及其社会关系，在宏观上可指城邦、伦理、宗教等等，也就是说，前面罗列的那些因素本就是作为意义世界的精神在不同时代和不同范围的典型体现方式。这还仅仅是就范围而言，其实更重要的问题是，那些因素还代表不同的生活方式，比如黑格尔认为精神在古希腊就是以伦理的方式存在的，在其他时代也有其各自的存在方式。因此黑格尔在谈伦理、家庭、法权等问题时其实就是在谈精神，因为在他看来，世界就是一个由这些因素共属一体而又自我运动着的整体。“精神”章是整部《精神现象学》中篇幅最大的一章，这里仅择取较能体现精神之特质，也恰恰让一般读者极为费解的三个关键问题作一探讨：古希腊伦理世界向罗马法权社会过渡究竟是伦理冲突中的某一方获胜了，还是整体格局的变迁？看似差异极大的基督教信仰和近代启蒙理性为什么同属“异化了的”精神？看起来同样风马牛不相及的康德伦理学与浪漫派优美灵魂观为何也被黑格尔归为同类？

黑格尔对第一个问题的探讨体现在他对《安提戈涅》的著名分析中。每一个敢于从哲学上分析这部剧的读者都必然面临这样一个问题：我们究竟应该在什么意义上提出“安提戈涅问题”？若是按照“自我意识”章的方式，我们从这部剧中就只能看到主要人物之间的恩怨情仇，以及城邦与家庭

两个共同体如何接纳或拒斥某某人物；如果按照“理性”章来看，我们便只会关注主要人物的意志如何推行的问题，以及城邦政治规划与家族习俗传统的扩展与冲突。那样一来，《安提戈涅》就只是一部叙述两种个体性势力之间发生冲突的故事，悲剧就降格为平庸的散文了。因为悲剧之为悲剧，其本质并不在于冲突或悲惨故事，而在于有限之人以其有限之力去成全超出其能力之外的崇高之物，更重要的是，此事的成败虽不操之于这人之手，却依然是他最当为之事，且最能反过来成全这人。换句话说，希腊人典型的生活方式本身就是悲剧性的，只不过这种悲剧性在日常生活中不太起眼，而通过冲突与悲惨故事能更显眼地表现出来罢了——但如果不是站在真正的整体上，是看不出这一点的。在精神的层面上，黑格尔在这部剧中看到问题的关键就是古代的伦理生活方式，即当时人们的本质性生存方式都是成为某种高于他的伦理势力的代表，他们不是后世“法律/上帝面前人人平等”式的独立封闭人格。而家庭作为一种自然性的共同体，它与城邦共同体之间维持的是一种不稳定的稳定，这就是说，前者作为较受无意识的、自然性的特质影响的方面，后者作为有意识的、人为的方面，二者其实是相互支撑的，如若后者不能涵容前者，或者前者任性地脱离了后者，前者就会成为任意而偶然的破坏之力，后者则会成为无生气的僵死普遍之物。这样一种张力是一种脆弱的平衡，极易走向冲突。

在伦理实体的状态下，个人只能达到特殊性（即只代表某一伦理势力），还不能达到个体性（罗马法阶段才能达到）。行为者原本只将其所属的伦理势力当成他的实体和全部，但是他现在既然认识到对立的伦理势力，他原来所从属的势力就不再是他的全部了。若要坚持自身的身份，就得有限地承认对方的身份，于是冲突的双方互相承认对方有某种正当性，这也意味着他们得承认自己这一方是有缺陷的。斗争的双方中没有真正的赢家，因为虽然表面看来安提戈涅最后死了，克瑞翁获胜了，可是黑格尔认为克瑞翁这一方的本质也就因之而受损了，因为每一方都承认对方是部分有理的，而既然他把对方消灭了，他实际上也就把他心目中的整体正义和理想伤害了，所谓“杀敌一万，自损三千”是也，因此这种悲剧冲突的情况不能再延续下去了。但这里的情形并不是像人们在冲突之前认为正义的一方把不正义的一方消灭，使得这个社会又复归于一个有荣誉的、很好的社会这么简单。问题的关键在于整体，而不在于冲突中的任何一方，因而它的出路是另一种整体格局，即人人皆分离而独立的法权个体性。法权状态并非单纯对伦理世界的冲突中的“人的规律”一方的发扬，而是对人、神两种规律的同步扬弃；罗马帝国也并非城邦的单纯后继者，而它面对的力量也发生了变化，它面对的是法权个体。

熟悉黑格尔《哲学史讲演录》的人恐怕不难记起下面这段话中力透纸背的欢欣之情：“从笛卡尔起，我们踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白：它自己是独立地从理性而来的，自我意识是真理的主要环节。在这里，我们可以说到了自己的家园，可以象一个在惊涛骇浪中长期漂泊之后的船夫一样，高呼‘陆地’。”（黑格尔，1978年，第59页）黑格尔的确非常强调笛卡尔所开拓的近代哲学的特殊性，他在他的历史哲学和其他各种讲演录（美学、宗教哲学、哲学史）中对历史的分期似乎也与一般印象中的“古代—中世纪—近代”三分模式大致不差。可是人们往往容易忽略的是，黑格尔对于近代思想与中世纪思想相通的一面也洞察极深，而且他之所以有这种眼光，在很大程度上是因为他立足于精神这一层面在看问题。

如果站在主体性的角度来看，启蒙无疑是令人的自由与理性大放异彩的思想形态，它致力于消除蒙昧，真诚地为全人类谋福利，将一切问题都放在公共话语空间来讨论，消除特权和压迫，功莫大焉。黑格尔虽然赞赏近代思想以理性为独立出发点的做法，但他心目中的理性与前人的理解有深刻的不同，他对前人所构想的那种理性的行事方式多有保留，因为理性如果不直面自身的根基为何物的问题，而一任自己逞强争胜，那么它在崇高的外衣下包裹的其实是追求“有用性”（Nützlichkeit）的自利之心（参见张汝伦），它与它所批评的教士们在同为“异化的精神”这一点上并无二致。我们知

道,内在性世界观自近代早期开始风行,它将超越于我们生活世界之外的因素搁置不论,甚或不承认那样的因素的存在,同时认为世界上的一切事物在原则上都是可以被人理性理解的,进而反过来将传统上的那些超越之物(无论古希腊式的理念秩序,还是中世纪式的上帝及其秩序安排)解释成世界内部的某种结构、运动或力量的投射物。发展到黑格尔这里,历史上的种种终极之物只是那运行于世界内部的绝对精神的一些变异的形式,换句话说,在黑格尔看来它们终究是这个世界的生成物,都得经过理性的认可,我们无需像古代或中世纪人那样放弃理性的审核权,向未知的崇高者开放我们自身。在这一点上,黑格尔是一个现代人,只不过他的立足点不同于前人罢了。明白了这一点,我们就不难理解黑格尔眼中信仰与启蒙的一致性了。黑格尔认为启蒙并非凭空产生的,它对教会的批判其实只是先前时代中纯粹洞见与信仰之争的延续。如果说后两者都是片面的,因为纯粹洞见是无内容的否定性(它只知道抨击世俗事物的不真实,自身却没有内容与方向),信仰则是有内容而无见识的(它是对另一个本质世界的信赖,这种信赖并没有经过理性的考察),那么在启蒙的时代,无论启蒙人士与它所批判的教会势力,还是启蒙阵营中对绝对者持不同看法的两派(一派称绝对者为“自然”,另一派称之为“精神”),抑或在革命行动中的政府派与反对派,也全都是片面的。黑格尔对这些派别都有详细的分析,他的一个总的看法是,相互对立的两派都拘执事物的某一个方面,而它们的实质却都只是只意愿其自身的意志,认为一切对象的本质都是它自己的这种意志,它们本身不具备独立性。黑格尔击中了启蒙理性的痛处,因为正如“理性”章中揭示的,这种理性的真正缺陷是它永远只以个体的眼光推行自身的意志,而不顾及事情本身。只不过在那一章中,意识由于并未立足于事情本身之上看问题,所以只能见到打着“理性”大旗的各方势力之间终日混战不休;到了本章则可以将这种理性与偏执于彼岸图景的信仰划为同列了,因为它们都是从事物本身发生了异化——信仰是异化到彼岸,而启蒙则是异化为此世的权力意志之争。

康德虽然也与启蒙哲学多有交集,但他既不埋首于缺乏洞见的信仰,也不投身于理性的权力之争,他的学说有一套宏大的目的论秩序作为指针。虽然康德曾明言这套秩序是不可“认识”而只能“悬设”的,但在黑格尔看来,康德已经作好迎接精神的准备了,只不过还差最后一步,因为在他那里生活世界与这种目的论秩序之间毕竟还是分裂的。黑格尔从道德世界观入手阐述这个问题:康德的道德世界观仅以义务为对象,但又不能保证义务的实现与行动者得到幸福,因为它承认自然是独立于自身而存在的,不受自己控制;康德希望通过上帝这个公设来解决人既不能保证幸福又一定要设定会达到幸福这一矛盾,因为上帝会按照义务实施的程度在彼岸施予幸福。这实际上是将道德的本质寄托在道德之外了,换句话说,把世界的本质寄托在这世界之外了,这依然是一种分裂。正是在这一点上,看似大异其趣的浪漫派与道德世界观取得了一致。浪漫派向往秩序井然的中世纪理想宇宙秩序,于是厌恶世间的种种丑恶与不足,也厌恶在世行善的道德努力,因为它认为尘世间一定会让行善的努力成为伪善。可是黑格尔指出,浪漫派的这种优美灵魂作为对自身格局不加反思,而宁愿与世间断然隔离的主观化生存方式,其本身就是一种伪善,因为真正的善绝不是这种毫无现实内容的空洞梦想。

但另一方面,良心毕竟为精神自为地呈现于世提供了很好的起点,从这里黑格尔就要转向宗教的层面了。良心与良心之间相互承认,这样形成的共同体俨然便像是自觉的绝对精神了。但这并不是说只有浪漫派才有资格转向真正的宗教,其实宗教自古以来一直存在着。黑格尔的意思是,精神发展到这里才走向了最大的自觉,这与自为的精神在历史上一直存在并不矛盾,这就像近代理性将某些原则推到极点并不意味着精神作为事情的更高层面在此前历史上不能存在一样。整个“精神”章的思路是很清晰的,黑格尔对这一章有一句极为精辟的总结:“事情自身在伦理中是实体性一般,在教化中

是外在的客观存在，在道德中是认知着自身的思维本质性；而在良心这里，事情自身就是主体。”（黑格尔，1979年b，第153页）

结 语

作为体系哲学家的黑格尔的精神概念固然有其缺陷，从谢林开始的思想家们便对其多有批判。但他的精神概念和世界构想的意义却是空前的，如果我们仅仅固守“学术正确”，对黑格尔的精神概念进行一些隔靴搔痒的所谓“批判”，那就不仅无法真正理解《精神现象学》和整个黑格尔哲学，也看不到这种构想的诸多思想后裔（如马克思的社会学说、狄尔泰的生命哲学与海德格尔的世界概念）的真义，甚至无法理解现代之为现代的基本特质——内在性世界观。在谢林看来，黑格尔的精神学说固然很好地描述了上帝在世界上显现自身的进程，或者说描述了世界上的人与事物追求上帝的进程，但这个进程也只是那绝对者的可能性，而不是它的现实性。换作我们熟悉的话语来讲，黑格尔所谓的“事情本身”其实只是将人一层一层地认识事物的过程和事物与此同时逐层向人显现这两方面绞缠进展的局面误认作事情本身的发生，理性并非像黑格尔认为的那样可以彻底透视事物，它其实是有限的。不仅如此，从我们自身的角度来看，这一精神学说恐怕尚有许多将近代内在性世界观投射到前现代事物之上的嫌疑。但即便这些局限也只有在反思现代性的高度，而不是在辩驳黑格尔的理智推理之正误的层次上被指出才有意义，因为黑格尔的问题不是理论的问题，而是现代生活方式本身的问题。思想的局限恐怕并不能完全掩盖思想的意义，一种思想的意义更多地在于它能启发我们反思一个时代的生活方式。黑格尔的精神概念作为近代内在性世界观最典型的结晶与反思之一，至少在三重意义上是我们绕不过去的一座丰碑。首先，精神概念是黑格尔思想真正的立足点与出发点，如果将它还原到意识哲学的种种概念上去，那就错失了黑格尔思想的最特殊和最核心之处。其次，如果不理解黑格尔的精神概念与世界构想，马克思、狄尔泰与海德格尔等有意或无意地受到这一构想影响的思想家的那些始终很难为一般学者真正理解的核心思想，便始终披着由哲学史上这样那样的成见和行话编织而成的厚重面纱，与我们远隔开来，而我们却往往满足于将这类思想还原到我们熟悉的语汇中去，满足于制造出一套套比较容易消化的学术快餐来，那将是非常可悲的。最后，如果我们不借助于这个概念来回顾内在性世界观并思考这一世界观在我们当下生活中既深刻又全面的影响，我们就无法真正理解现代，在当前学界“古典”之风盛行下的种种看似还古代于古代，实质上却颇有食古不化之嫌或误将今日一些极为隐蔽的偏见投射到古代去的做法，就依然会裹挟与蒙蔽一批批的青年人，贻害不可谓不浅。

参考文献

黑格尔，1978年：《哲学史讲演录》第4卷，贺麟等译，商务印书馆。

1979年a：《精神现象学》上卷，贺麟等译，商务印书馆。

1979年b：《精神现象学》下卷，贺麟等译，商务印书馆。

李华，2015年：《我思、上帝与世界——论“笛卡尔循环”的内在性根据》，载《云南大学学报（社会科学版）》第6期。

张汝伦，2007年：《黑格尔与启蒙》，载《哲学研究》第8期。

Stenzel, J., 1968, "Zur Entwicklung des Geistbegriffes in der griechischen Philosophie", In H. -G. Gadamer (Hrsg.): *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

（作者单位：陕西师范大学哲学系）

责任编辑：孟宪清