

黑格尔“东方-西方”划分的全面化与绝对化*

王向远

摘要：“绝对精神”是黑格尔哲学建构的核心与原点。在《历史哲学》中，他认为东方人没有“绝对精神”而把东方历史排斥于人类精神发展进程之外，在《美学》、《宗教哲学》、《哲学史》三部讲演录中，他断言东方艺术未实现对“绝对精神”或“绝对理念”的观照，东方宗教不具有宗教所应具有的对绝对理念的崇拜，东方哲学未脱离空虚的抽象和实体性的概念从而达到对绝对理念的认识与显现。总之“绝对精神”只存在于西方而不是东方。黑格尔是第一个彻底地将东方加以原始化、全面地将“东方”与“西方”二元分别加以绝对化的西方哲学家，将西方中心主义演绎到了极致。

关键词：黑格尔 东方学 东方历史 东方美学 东方宗教 东方哲学

德国唯心主义哲学家黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770—1831）的“东方-西方”观及东方学思想，在西方思想史上具有承前启后的位置，表明到了19世纪初，西方人关于东方的印象、观念与思想已经发展成为一种体系性的哲学表述，成为一种相当固定的意识形态。这一点集中地、总体地体现在《历史哲学》一书中，又通过《美学》、《宗教哲学》、《哲学史》等三种讲演录，在美学、宗教学、哲学三个学科范畴中加以进一步阐述发挥。从东方学与东方观的视角对《历史哲学》等几部著作加以剖析，不仅有助于认识黑格尔

* 本文是作者主持的国家社科基金重大项目《“东方学”体系建构与中国的东方学研究》（批准号14ZDB083）的前期成果之一。

的哲学思想，也是研究西方的东方学所不可忽略的重要环节。

一、东方历史何以在世界历史发展进程之外

在黑格尔由逻辑学、自然哲学、精神哲学三个主要部分组成的严密的哲学体系中，《历史哲学》属于“精神哲学”的范畴，也可以说是在人类历史进程中对他的“精神哲学”加以总体阐述的著作，在《历史哲学》^①中，黑格尔将历史研究及著述分为三种：一是“原始的历史”，即如实记录事件的历史；二是“反省的历史”（一译“反思的历史”），就是作者用自己的思想来叙事与整理历史；三是“哲学的历史”，也称为“历史哲学”，就是对于历史的“思想的考察”。他认为：“哲学用以观察历史的唯一的‘思想’便是理性这个简单的概念。‘理性’是世界的主宰，世界历史因此是一个合理的过程”^②，也是所谓“世界精神”的实现的过程。“世界精神”，黑格尔在其他相关著作中又称为“绝对精神”，它的本质就是人的“自由”。什么是“自由”？把黑格尔在不同著述中的相关阐述归纳起来看，“自由”是人的自由，它是精神而不是物质的，物质的世界则是隶属它的；自由作为“精神”的唯一目的，是“主观精神”与“客观精神”高度统一之后的“绝对精神”，是人对“绝对的必然性”的认识，亦即理性地认识自己和实现自己。因为这种“精神”不依赖他物而存在，是自己依赖自己而存在，所以它是自由的。^③这样，“世界历史”就被规定为“世界精神”（绝对精神）

① 黑格尔的《历史哲学》原文是在大学授课的讲义，是作者的学生和朋友根据黑格尔在柏林大学的演讲稿整理而成的。其中，1822—1823年为第一轮讲授，1824—1825年为第二轮讲授，1826—1827年为第三轮讲授，1828—1829年为第四轮讲授，1830—1831年为第五轮讲授。中文版《历史哲学》的原本是黑格尔的学生干斯整理根据最后一次讲授记录整理，由王造时根据英译本翻译，北京三联书店1956年初版，上海人民出版社2006年再版。此外，有商务印书馆出版的刘立群等译《世界史哲学讲演录1922—1823》，是第一次讲授的记录整理本。两种译本基本内容相同，但不同章节详略不一，文字头表述互有参差，可资对比参照。

② 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海人民出版社，2006年，第8页。

③ 同上书，第16页。

的形成发展的历史，也就是“自由”得以实现的历史。在这种界定下，凡是不能体现这种世界精神即自由的人类活动及其历史，都只能算是有种种局限和缺陷的“民族精神”的历史，都不在“世界历史”的叙述范围内；凡是不能体现这种精神的民族与国家，都不是“世界民族”和“世界国家”，都无法在世界历史上占崇高的位置；凡是不能体现“世界精神”的人物都不是“世界历史人物”，可以略而不提。同样地，凡是不在他所说的“自由”理念及“世界精神”的运动范围内的历史，就都不算是“历史”或“世界历史”。这样一来，他的“历史”就有了特殊的规定、特有的路线与途径，这一历史观鲜明地体现在他的《历史哲学》中。

这样的界定，就决定了《历史哲学》正如他的整个哲学体系及其分支系统一样，也是一个相对封闭的而不是开放的系统。它的逻辑构造大体是这样的：历史是人的历史，人的根本属性是人有其理性（理念），理性的根本指向是人的自由，因此“世界历史”就是人的历史、亦即人的理念及自由的发生发展与实现的历史，是经过“精神”的观照和整理之后形成的历史，亦即“理念”、“精神”、“自由”的观念发展史，因而历史哲学不是全人类活动的客观呈现、也不是各民族兴衰际遇的如实叙事，它只是在历史中得到阐释的哲学。显然，在这样一部《历史哲学》中，我们不可能看到客观呈现的“东方-西方”的完整世界，而只能看黑格尔是如何用他的“精神”价值去整理“东方-西方”及世界的。例如，在这样的构架中，黑格尔虽然也承认中国是世界上历史最为悠久的国家，承认中国“是世界上唯一一个从远古时代保持至今的帝国”，虽然也说“世界上没有任何国家拥有这样一部连续翔实的古老历史”，然而尽管如此，中国却是“一个没有历史的帝国，只是自己平静地发展着，从来没有从外部被摧毁。其古老的原则没有被任何外来的原则所取代，因此说它是没有历史的。”^①换言之，

① 黑格尔：《世界史哲学讲演录 1822—1923》，刘立群等译，北京：商务印书馆，2016年，第114页。

因为中国是停滞的，所以是一个“没有历史的帝国”。可见，通常的“历史学”的“历史”并非黑格尔“历史哲学”语境中的“历史”。

正如之前的欧洲思想家们一样，黑格尔在他的哲学建构中也充分地利用了“东方-西方”的二元对立的世界模式。没有“东方”，何以有西方？“东方-西方”的二元空间构造也形成了黑格尔哲学的空间。如果说，“理念”或“精神”的产生、嬗变与发展形成了他的哲学体系的时间，那么“东方-西方”就是他的哲学大厦存在的空间。换言之，“东方-西方”两个世界的二元划分，是黑格尔《历史哲学》中世界历史划分的一个重要的维度和基础。他强调“欧洲绝对地是历史的终点，亚洲是起点”^①；“亚细亚洲在特性上是地球的东部，是创始的地方。对亚美利加洲来说，它固然是一个西方；但是欧罗巴洲，一般说来，是旧世界的中央和终极，绝对是西方。亚细亚却绝对是东方”^②。这样一来，东方西方不仅是地理上的区位概念，也成为一个历史概念，东方是创始或起源之地，西方则是“旧世界”（相对于新发现的美洲大陆即“新世界”而言）的“中央和终极”。这样一来，“东方”一词本身就含有历史起点的意思，而“西方”一词本身也含有历史终点的意思。在这个意义上，纯地理上东方西方就显得不重要了。假如站在欧洲向东看，新发现的美洲大陆更在亚洲的东方，但在黑格尔看来，美洲大陆是“新世界”，“理念”或“精神”还没有留下应有的历史足迹，所以就不在他的“世界历史”的范围之内。这样一来，在“世界精神”发展史及世界地理的双重意义上，亚洲“绝对是东方”，欧洲“绝对是西方”。

之所以将“东方-西方”两个世界的分野加以绝对化，是因为要为了他的“理念”或“精神”的发展轨迹做出清晰的描画。理念或精神就像是一个精灵，需要从东方到西方的广阔的运动空间。黑格尔的“历史哲学”整体上所要说明的，就是这样的世界历史结构——“世界精神”

① 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第95页。

② 同上书，第92页。

从东方起源，中国等东方国家仅仅是“精神”旅行的起点，《历史哲学》中东方各国只有“起点”的位置。所以他声言：“我们从东方开始讲起。精神的朝霞升起于东方，〔但是〕精神只存在于西方。”^①“精神”在东方是极其有限的，到了古代西方的希腊才得以发展，到了现代西方的日耳曼世界方得以实现和完成。对此，黑格尔还从人的成长过程作比喻，说东方属于人类的童年时代，他意识到了自我的存在，但是还没有形成个性，人们普遍地不知道什么是自由；希腊的世界是“青年时代”，逐渐有了个性的形成，并开始追求自由，但这个自由的实现还是有限的，而现代的日耳曼世界则达到了圆熟的境地，他们追求普遍的自由，并且实现了普遍的自由，好比是进入了“老年时代”，但“精神”的老年时代不是生理上的衰老，而是主观的精神脱出了自我、以其国家、社会与文化的建构而形成了“客观精神”，最终这种“客观精神”与“主观精神”达成了和谐统一，“精神”便在更高的层面上与自我、与精神自身相统一。用黑格尔的话说，这个精神是“完满的成熟和力量，这时期它又和自己重新回到统一，但是以‘精神’的身份重新回到统一”。^②如此，在“东方-西方”的世界空间里，理念或精神这个精灵，起源于东方而徜徉于西方，最后落脚于现代日耳曼人的欧洲大地，从而证明了自己，实现了自己。随着“精神”从西方希腊罗马到现代的日耳曼各国的嬗变发展，东方各国完全被暗淡化，被屏蔽，被置于“历史”进程之外，从而成为“没有历史”的东方。

那么，究竟是什么决定了“精神”与“自由”不能在东方展开和发育呢？黑格尔主要是从政治与政体着眼的，而且重复的是此前孟德斯鸠等人的观点，那就是“东方专制”。他认为“精神”及“自由”是由政体所决定的。认为“东方各国只知道一个人是自由的，希腊罗马世界只知道一部分人是自由的，至于我们（现代德国等日耳曼民族——引者注）知道一切人们（人类之为人类）绝对是自由的——这

① 黑格尔：《世界史哲学讲演录 1822—1923》，刘立群等译，第 113 页。

② 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第 100 页。

种说法给予我们以世界历史之自然的划分，并且暗示了它的探讨的方式。”^①他进而把“自由”的程度与东方-西方的政体明确地联系起来，他的结论是：“东方从古到今知道只有‘一个’是自由的；希腊和罗马知道‘有些’是自由的；日耳曼世界知道‘全体’是自由的。所以我们从历史上看到第一种形式是专制政体，第二种是民主政体和贵族政体，第三种是君主政体。”^②这个结论乍看上去好生奇怪，“民主政体”竟然是只有“一部分人”自由的政体，“君主政体”竟是“全体”自由的政体。但是仔细一看，他所说的“君主政体”是“日耳曼世界”的政体，也就是他所在的当时西欧特别是德国的君主立宪政体。

为了论证这一点，黑格尔从时间上把历史分为上述三个发展阶段，并将东方置于第一个阶段即原始的阶段，又从空间上把世界分为依次相接的四个世界，即东方世界、希腊世界、罗马世界、日耳曼世界。从“精神”及“自由”的发展来说，东方世界是童年的世界，希腊是青年时代，罗马是成年（壮年）时代，日耳曼世界是老年时代。值得注意的是，在黑格尔的这四个世界的划分中，后面三个世界在时间上是具有先后连续性的，它们构成了时间与空间统一的西方世界，但只有“东方世界”是被置之度外的。换言之，当“希腊世界”起步后，“东方世界”就被撇开了。东方世界一直就这样处于“童年”而不成长，任凭几千年过后，当西方世界发展到黑格尔所在的19世纪时，东方却仍在历史发展的链条之外，没有参与“世界历史”的进程。这样一来，此前的孟德斯鸠、伏尔泰等人的“东方社会停滞”论，在黑格尔这里便以哲学体系的方式如此加以确认了。在这个体系里，无论时光的脚步如何向前迈进，“东方世界”都是静止不动的，东方世界成为一个可以忽略、无关紧要的地方。但只在一点上东方世界是需要被注意的，那就是它是西方世界不断向前的发展参照物。一个停滞不动的东方世界，作为不断进步发展的西方世界的参照物，是不可缺少的。

① 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第17页。

② 同上书，第96页。

二、“东方世界”何以没有“精神”与“自由”

“东方世界”是如何被黑格尔定格于童年时代，不能前进、发展、不能成熟呢？在黑格尔看来，关键是东方人的“精神”从一开始就被禁锢了。禁锢“精神”的首先是所谓“东方专制”的政治体制。黑格尔所断言的“东方从古到今知道只有‘一个’是自由的”，其中所谓的“一个”就是指东方国家的皇帝。他断言东方国家只有皇帝“一个人”是自由的，其他的人都没有自由，而且也没有追求自由的意思。黑格尔这样来论述“自由”的时候，没有区分他所说的“自由”是政治学、法学、社会学意义上的自由，抑或是哲学意义上、美学意义上的自由。政治学意义上的不同人等的自由与不自由都是相对的，而属于“绝对精神”的宗教上的自由，美学上的审美的自由，则是绝对的。换言之，信仰的自由可以是绝对的，审美的自由可以是绝对的，然而权力的自由却是相对的。在政治学法学的意义上的自由，就是孟德斯鸠所说的“自由是做法律所允许的一切事情的权利”^①，在这个意义上，自由本来就是相对的，自由不是任性胡为。黑格尔当然也会意识到这一点，所以他把政治、法律、道德与社会这些东西归为“客观精神”。在“客观精神”中，自由的必然性就是其相对性，精神受到了客观化的束缚，而没有绝对的自由。但是，黑格尔在下这个结论的时候，却故意模糊了“自由”的这种限定条件。但是很显然，这个“自由”只能是就国家政治这一“客观精神”领域而言的，而在这一限定下，即便是在东方，皇帝有皇帝的自由，也有他的不自由；同样的，臣民有臣民的自由与不自由，庶民与庶民的自由与不自由，西方当然也是如此。既然如此，“东方从古到今知道只有‘一个’是自由的”这一论断，就纯属一种主观臆断了。

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》，许明龙译，北京：商务印书馆，2012年，第184页。

黑格尔把“只有一个人是自由的”的东方国家划分为中国-蒙古、印度、波斯三种不同的类型。

关于中国及蒙古，黑格尔认为，“在中国，皇帝好像是大家长”，因此在中国一切所体现的就只是皇帝的自由。而在蒙古，“元首便是喇嘛，被尊敬如一个上帝”^①，因此除他之外，没有人拥有自由。他承认中国是个人口众多的国家，且处在一个“有高度良好秩序的政府的管理之下，这个政府极为公正，极为温和、极为睿智。有完备的法律、农业、交通运输，工商业和科学都欣欣向荣”^②，中国人虽有良好社会与生活秩序，但在黑格尔看来，这些都不在他的“精神”与“自由”的范畴内，因为这些都是物质化、实体性的，都不是“精神”，那些“枯燥乏味的知性”，都不能体现真正的“自由”。而从精神与自由的角度看，他断言：“它（中国）的显著的特色就是，凡属于‘精神’的一切——在实践上和理论上，绝对没有约束的伦常、道德、情绪、内在的‘宗教’、‘科学’和真正的‘艺术’——一概都离他们很远。皇帝对于人民说话，始终带着尊严和慈父般的仁爱 and 温柔；可是人民却把自己看成是卑贱的……就是卖身为奴，吃口奴隶的苦饭，他们也不以为可怕……这就表示中国人把个人自己和人类一般都看得怎样轻微。”^③黑格尔对传统中国人性格中的不自由的奴性的这些指责不无根据，也与20世纪初中国新文化运动时期鲁迅等启蒙主义者关于中国国民性的相关看法大体相似。但是，作为19世纪初期的德国人，他对中国的知识主要来自二百年间西方传教士及旅行家对中国的浮光掠影的表面化的、印象性的描述。作为一个哲学家，他关于中国古代的哲学了解多停留在春秋战国及秦汉时代，他不知道中国唐宋的禅宗哲学所孜孜探索的正是人的精神自由问题，也不知道中国儒学中的性理之学、心学所探讨的其实就是“心”（精神）的问题，不知道中国宋明理学已

① 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第106页。

② 黑格尔：《世界史哲学讲演录1822—1923》，刘立群等译，第114页。

③ 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第128页。

经在概念范畴与体系建构方面达到了相当的高度，而坚信中国良好的社会政治秩序是与个人精神上的不自由的奴性互为表里的。

在黑格尔看来，在中国这样一个以皇权为中心、以人伦道德为基础的国家中，人民普遍缺乏自由精神，而在印度那样的一个以宗教和多神信仰为中心的、与中国的情形颇为不同的东方国家，黑格尔以同样的理由贬斥之。在他看来，中国是拥有一个相当完备的国家形态的，人们都是皇帝的奴仆而没有自由的精神；而印度缺乏完备的国家形态，历史上常常分裂为成百上千的小国，甚至许多地方、许多情况下处于无政府状态，黑格尔甚至认为：“印度政治本质上只是一个民族，不是国家。”^①他说：“假如中国是一种道德的专制政体，在印度……就是没有一个原则、没有什么道德和宗教规律的专制政体……所以在印度，那种专横的、邪恶的、堕落的专制政治横行无忌。”但是，像印度这样的缺乏有效的政府管理、没有世俗道德的约束、没有统一的宗教及教派的乱七八糟的混乱的地方，“专制统治”是如何实行的呢？只有“一个人是自由的”的至高无上的皇帝又在哪里呢？如果说在中国式的严父慈父式的皇帝统治下人民没有自由，那么，在印度式的连像样的“国家”都没有的无政府状态下，究竟人民是不是自由的呢？或者哪个人是唯一自由的人呢？以黑格尔的严密的逻辑思维，他不可能意识不到“东方从古到今知道只有‘一个’是自由的”这一独断中的矛盾悖论，只是因为“东方没有自由精神”这一前提结论在先，他不愿意拿出具体的事实，做出具体的分析，或者面对复杂的、文化多元的东方世界，他也不可能做出具体的分析，而只能一言以蔽之曰“东方没有精神自由”。在这里，很显然，黑格尔对于东方政治与政体完全没有加以细致严谨的实证研究，而只能做观念性的、印象性的评论。他的《法哲学原理》一书，照理说是研究“法”的，在论题范围上相当于孟德斯鸠的《法意》（《论法的精神》），法的主体则是国家，

^① 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第148页。

特别是国家政体。但是黑格尔的“法”与其说讲的是法或法律，不如说只是广义的“法”，包括“抽象法”、主观的“道德”、主观与客观统一的“伦理”等，甚至没有关于国家体制、政体的专章内容，更把“东方”世界、东方各国的法摒除于视野之外。

除了从政治体制的“东方专制”论上得出东方无“精神”、无“自由”这一结论外，黑格尔又试图从“道德”层面上进一步强化这一结论。在黑格尔看来，真正的道德是出于人的内在的自由意志，而不能流于外在的“实体性”，应是一种内在的要求。据此，他认为：“东方世界在‘道德’方面有一种显著的原则，就是‘实体性’……道德的规定表现为各种‘法则’，但是主观的意志受这些‘法则’的管束，仿佛是受一种外界力量的管束。一切内在的东西，如像‘意见’、‘良心’、正式‘自由’等主观的东西都没有得到承认。”^①很显然，在这里他似乎忘记了：“意见”、“良心”、“自由”这些东西其实原本是属于他规定的“绝对精神”之范畴的，是在克服了“主观精神”与“客观精神”的对立之后才形成的，是只表现在美学、宗教与哲学之中的。他却用“绝对精神”中的“自由”，要求和衡量属于“客观精神”之范畴的不自由或有限的自由。而且，任何一个有伦理道德追求的文明民族，其道德都具有实践性，从而表现为“法则”；道德之为道德，是为了保证大多数的客观的自由，而约束一部分的主观的自由。在这一点上，法律本质上也是一样。但是黑格尔认为，东方的“道德”不是服从内心的意志，而是把道德“当作纯粹的强迫”。他说：“在中国，伦理的东西被变成了法。凡是仅仅作为信念有其价值的东西，都得算作法的对象。凡是在性质上是道德，属于内心自我规定的东西，都是由法律来掌管的，都是由政府手中的法律予以命令的。”^②在这里，黑格尔似乎也忘记了，道德即便“作为内心自我规定的东西”，也是需要外在的提倡，包括政府的奖赏的，亚里士多德、孟德斯鸠等人阐述

① 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第105页。

② 黑格尔：《世界史哲学讲演录1822—1923》，刘立群等译，第131页。

的君主政体所依赖的所谓“荣宠”（给予或者接受表彰与荣誉），岂不就是这个意思吗？对道德的推崇与奖励在西方君主政体下依赖外在的荣宠，那也不妨说西方的君主政体下的道德仍然不失为道德。那为什么在东方由政府来提倡，道德就变成了“法律”了呢？黑格尔对东方特别是中国的“以德治国”完全缺乏理解，把“内心自我规定”与外在的提倡对立起来，根本的逻辑就是认定在“东方专制”的条件下，人们不可能有“内心的自我规定”；或者，对中国及东方人而言，人们不可能有精神自由，他们所思所做的一切都是奴役的结果，因而“道德”也是奴役与强迫的产物。

况且，当道德作为人的“内心自我规定”的时候，就会表现为人的内心希求，是不需要由“法则”强迫的。东方传统社会长期以来之所以不是西方那样的“法治社会”，其社会秩序就是靠这样的自觉的道德实践来维持的。就中国传统社会而言，道德的作用及高度有效性曾得到了黑格尔的前辈思想家如莱布尼茨等人的激赏，这是众所共知的事实。自觉实践的道德，就不会表现为不得不遵守的“法则”。“法则”不是真正的“道德”，而是“道德”的一个底线。换言之，东方的道德并非都是黑格尔所示的强迫性的“法则”，而是黑格尔所说的、和西方人一样的“自己的心灵和对人的同情”。不过，这些来自东方人灵魂的东西，黑格尔是看不到的，他看到的只是外在的强迫性的“法则”，实际上是属于法律层面的东西。但是，当说到“法律”的时候，他却认为“我们”（西方人）的法律是被西方人的主观所认可的，“但是东方就不是如此，‘法律’在那里被看作是当然的、绝对地不错的，而并没有想到其中缺少着这种主观的认可。东方人在法律中没有认出他们自己的意志，却认见了一种全然陌生的意志”^①。在这里，黑格尔显然没有意识到，任何一个国家的法律在很大程度都是“王法”，是由“权力”所确定、所制定的法律，所有公民都参与制定并全部同意

^① 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第106页。

的法律实际上并不存在。即便当代西方流行的“全民公决”也不是“全民”的，“全民公决”的法律提案并不是“全民”提出的，而“公决”的胜利往往是以微弱多数为标准的。在没有外来侵略的情况下，一个尚能存在的国家政权所制定的法律，在最好的情况下所体现的只是大多数国民的意志，在阶级社会里体现的则是国家代表者即统治阶级的自由与意志，而法律是国家的自由与意志的集中表现，同时又维护着国家权力；又，法律存在的必要前提，是违法犯法的存在，而违法犯法现象是国家内部不同集团、不同阶级、不同的个人矛盾斗争的必然反映，这一点在人类历史上大体都是一样的。因此，不是只有东方国家的法律不能体现所有东方人的主观意志，西方法律也同样不能体现所有西方人的意志。法律体现的只是遵法、守法的国民的意志，而不是每一个社会成员的随心所欲的个人意志，更不是违法犯法的那些人的主观意志。这一点，无论是东方国家还是西方国家，都没有本质的区别。而黑格尔却断言只有东方国家的法律不能体现东方人的意志，而现代西方国家的法律才能体现国民的意志。这就不能不说是西方人的傲慢与偏见了。

关于印度人的“专制”问题，同样属于政治及政体层面的问题，即属于实体性的“客观精神”层面的问题，也应从印度国家的政治结构、政体性质上加以分析研究，但黑格尔的《历史哲学》却几乎不涉及这个问题，而直接从印度人的“主观精神”的层面上加以论定。对印度人的宗教，他贬之为“‘精神’的梦寐”，认为印度的大神由于其“无限与无定”而变得“怪诞、杂乱，而且可笑”，但当大神化身为具体的人或动物的时候，则又导致神圣性的“堕落”。在他看来，印度是一个精神涣散、迷离恍惚的民族，“由于印度‘精神’既是一种心不在焉的梦境——一种忘掉自己的放纵——所以它使种种对象也放纵为不真的形象和不定空虚。这一点绝对是他们的特色”^①。

^① 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第150页。

相比之下，中国人因“毫无想象的‘理智’”而缺乏“诗意”，丧失了精神的自由，而印度人又因为想象力的过剩而歪曲现实、堕入了“迷信”，从而失去了精神的自由。在印度人那里，“一切都是狂想的和连带的奴隶化”，如同“从鸦片当中创造出一个梦的世界和一种癫狂的幸福”^①。他认为：“他们的整体状况可以被概括为一种梦幻式的想入非非。理性、道德性、主体性都已经被消除，被抛弃……一方面是放纵不羁的想象力连同感性享乐，一方面是对内在性毫无生气的抽象，印度人就在这两个极端之间左右摇摆。因此，印度人像一个失去任何精神性、仅仅绝望地借助于鸦片来获得一个梦幻世界的完全堕落的人。”^②在多数的语境下，黑格尔所说的“自由”的丧失往往是受了外在的压迫，而谈到印度人的时候，却认为正是因为印度人自由无羁的想象而使自己失去了自由。然而，这种自由的丧失与“专制”的政体又有什么关系呢？黑格尔对此完全缺乏解释。接着便径直断言：

在印度，那种最专横的、邪恶的、堕落的专制政治横行无羁。中国、波斯、土耳其——事实上，亚细亚的全部——都是专制政体，而且是恶劣的暴君政治的舞台。但是这种政治都是被看作是违背常理，而且为宗教所不许，为各个人的道德意识所谴责。在那些国家内，虐政激起人民的公愤；他们憎恨虐政，感觉是一种沉重的压迫。对于他们，虐政是一种意外偶然的事情，是不寻常的，是不应当存在的。但是在印度虐政却是经常的；因为在这里没有可以和专制政体相比较的个人独立的意识，来引起心灵的反抗；只余下肉体的痛苦、绝对必需品和快乐的缺乏，从而包含一种否定的感觉。^③

① 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第154页。

② 黑格尔：《世界史哲学讲演录1822—1923》，刘立群等译，第147页。

③ 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第149页。

在这段结论性的话里，黑格尔对于印度、对于东方各国的政治及政体的判断，不禁会引起读者两个方面的疑问。第一，所谓东方“专制政体”到底指什么呢？既然认为印度根本就不是一个“国家”，它的“政治的舞台”及“专制政体”体现在哪里呢？“印度虐政”的主体是谁呢？那个唯有他才自由的“恶劣的暴君”又在哪里呢？众所周知印度整体上是一个靠种姓制度来维持的分权的国家，不同种姓从事着、掌管着各自不同的职业领域，那种“专制/被专制”的二元结构是如何施行的呢？第二，黑格尔说在印度之外的中国、波斯、土耳其等其他东方国家，专制政治是违背常理的、为宗教所不容的、会激起人民激愤和反抗的，实际上这种情况至少在中国是经常存在的，但是，这种情况岂不恰恰证明了中国等东方国家的人民不仅仅只有“奴性”，也有“精神”和血性吗？不正说明了东方人是敢于反抗专政虐政，是有自由精神并追求自由的吗？看来，一旦关注到东方国家不同特点的时候，“东方专制”这样一个笼统的、不加区别的独断，就会在逻辑上落出破绽的。

说到波斯帝国，虽然属于他的“东方”范畴，虽然也是他所说的“是恶劣的暴君政治的舞台”之一，但他对波斯的评价显然高于中国与印度。这显然是因为波斯在人种上属于高加索种，与欧洲近缘，并最早与西方接触。因此黑格尔认为：“波斯帝国是一个合于现代意义的帝国，——与日耳曼以前的帝国和拿破仑权威之下的大领域相仿佛；因为他是由多数邦国构成，各邦虽然没有独立自主，但是都保留着自己的特性、风俗和法律。”^①但是实际上，波斯帝国灭亡之后的幅员广大的阿拉伯帝国在保留各国、各民族的文化特性上也差不多如此，而黑格尔对更晚近、更有代表性的阿拉伯帝国却不置一词，或者更具有“专制”特点的印度最后一个王朝莫卧儿帝国、中东地区最后一个庞大帝国土耳其奥斯曼帝国都按下不提，却把两千多年前的古代波斯帝国作为“东方”国家的三个例子之一。细读之下，他抬高古代波斯帝国，所依据的仍

^① 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第173页。

然是他的“西方中心”、“精神至上”的原则。他强调希罗多德所说的“埃及人是最早说出人类灵魂不朽这个思想的人。”^①这种思想对古代西方那种超越实体的“自由精神”的产生发生了影响，标志着从东方理想向西方理想的过渡，而当时埃及是波斯帝国的一个行省，于是“当波斯世界与希腊世界接触的时候，历史的过渡就发生了”。特别是波斯人的宗教——祆教（拜火教），创造出了与黑暗相对的“光明”这一天然的、不依赖实体的、纯精神的观念，也得到了黑格尔的较高的估价，认为：“有了波斯人的‘光明’，才开始由一种精神的直观，这里‘精神’便向‘自然’告别了。”^②这样一来，历史学家通常认为的当时更先进的波斯-埃及的文化影响到希腊，在黑格尔这里却成为“精神”由东向西的运动与过渡。

三、东方人何以未达到“绝对精神”？

如上所述，黑格尔的《历史哲学》以“精神”及“世界精神”的推进运行为线索，通过东方与西方的对比对照，将东方历史加以原始化。在黑格尔看来，作为精神的三个阶段的最初阶段的“主观精神”，东方人固然是有的，但接下来东方人的“主观精神”在政治制度、社会形态、道德习俗等领域内的客观化实现是不充分、不完全的，因为在那里没有体现出精神的自由。这样一来，东方人的“主观精神”就没有能力进一步超越和否定“客观精神”的自然性、物质性、实在性的束缚，从而进入体现最高自由的“绝对精神”的境界了。也就是说，在这个“客观精神”阶段，东方人实际上就已经被甩在“世界历史”之外了。接下来，东方的美学、宗教和哲学，就更不能达到“绝对精神”阶段了。关于这一问题，黑格尔在《历史哲学》中多少都涉及了，此外又在其专门阐述“绝对精神”的三部著作——《美学》、《宗教哲学讲演录》

① 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第199页。

② 同上书，第204页。

和《哲学史讲演录》——中，分别做了更细致的阐述，可以看作是对《历史哲学》中的相关论述的延伸和发挥。

在《美学》中，黑格尔对美的定义是：“美就是理念的感性显现。”^①所谓“理念”，就是《历史哲学》所说的“绝对精神”或“世界精神”，也就是《美学》所说的“理念就是概念与客观存在的统一”。仅仅是这样一个定义，很明显地就已经把东方排斥在外了，因为黑格尔在《历史哲学》中认定东方人没有到达“绝对精神”阶段，也就没有他所说的“理念”。但是，他并不是说东方没有“艺术”，因为他认为美学“这门学科的正当名称却是‘艺术哲学’，或者更确切一点，就是‘美的艺术的哲学’”^②。他的美学是以艺术为研究对象的，所以在他的《美学》里还是讲东方艺术的。他从“理念”对“感性显现”的关系与程度上，把人类历史上的艺术类型分为三个部分，一是东方的“象征型艺术”，是主观的“理念”与客观的艺术形式之间的不协调；二是古希腊的“古典型艺术”，是理念与艺术形式的完美统一；三是中世纪以来至现代欧洲“浪漫型艺术”，是理念过剩而溢出了艺术形式，导致了内容与形式的分裂，但分裂的情形与象征型艺术正相反。黑格尔明确指出，“象征型艺术”不能算是真正的艺术，而只是“艺术前的艺术”，而且“主要起源于东方”。他接着解释说：“在象征型里，本来应该表现于形象的那种理念本身还是漫无边际的、未受定性的，所以它无法从具体现象中找到受到定性的形式，来完全恰当地表现出这种抽象的普遍的东西。”^③也就是说，因为东方人的“理念”本身就是暧昧含糊的，没有得到界定，所以它也无法找到一种适当的艺术形式来表现自己，于是只能依赖“象征”。象征的特点就是其“暧昧性”。理念本身就是暧昧的，用来表现理念的形象也是暧昧的，理念与形象的关系是不协调的，也是暧昧的，因此象征型艺术只能视为“艺术前的艺术”，它

① 黑格尔：《美学》第一卷，朱光潜译，北京：商务印书馆，1982年，第142页。

② 同上书，第3—4页。

③ 同上书第二卷，第9页。

属于宗教还是属于艺术，也是不确定的，而美学“只是研究象征中有关艺术的那一方面”^①而已。在东方的“象征型”艺术中，他认为能够体现东方“真正的象征”是古埃及的金字塔及狮身人面像等建筑雕塑艺术。而印度人的象征只能算是“幻想的象征”，亦即在《历史哲学》指出的那种梦幻式的妄诞幻想，“这种幻想总是不断地把没有感性（最抽象）的东西纳入外在现象里，反过来又使最感性（最具体）的东西消失在极端抽象的处理方式里”^②。例如印度教中的大神梵天的形象，就是将至高无上的大神通过个别具体的感性形象直接加以表现，例如直接以一头动物（牛或猴）当作大神来观照和崇拜，于是出现了神圣与滑稽、崇高与卑下、圣洁与淫乱的纠缠不清的混乱。在黑格尔看来，印度的这种“象征”甚至连真正的象征都算不上。另一方面，黑格尔也有限地肯定了印度诗歌中“把无形体的太一转化为无穷尽的多种多样的世界现象”而产生的“泛神主义的表现方式”^③，而在《薄伽梵歌》中，“这种最完美事物的罗列以及表示同一内容的不同形象的反复替换，尽管显示出想象的丰富，却由于内容的不变，显得单调，而在整体上显出空洞”^④。但他认为这样一种泛神主义的诗歌表现方式在波斯诗人鲁米、哈菲兹等人的诗作中，表现得令人满意，既讴歌心中的神，又表现出诗人主体的自由，而且波斯诗歌对德国的歌德也有影响。在这里，我们又见出了黑格尔在《历史哲学》的逻辑：在地理上最接近西方的波斯是东方向西方的“历史的过渡”，而在《美学》中，他又从美学与艺术上重复强调了波斯的这一功能。

《美学》将东方美学与艺术以“象征型”一言以蔽之，如同在《历史哲学》中断言“东方无精神自由”一样，显然是一种简单化的独断。因为“东方艺术”是多元的、多样的，有漫长的历史演变过程的，“象

① 黑格尔：《美学》第二卷，朱光潜译，北京：商务印书馆，1982年，第22页。

② 同上书，第57页。

③ 同上书，第84页。

④ 同上书，第85页。

象征型”根本无法概括东方美学艺术及其特征。值得注意的是，在东方“象征型艺术”的论述中，黑格尔只是举出埃及建筑与雕塑艺术、希伯来诗歌、印度文学艺术、波斯诗歌为例，这些举例都显出了黑格尔对东方美学与艺术把握的片面性，也显示出为我所用的随意性。例如在印度美学的论述中，他对印度古典梵语“味论”诗学、对佛教美学的“幻想”论与“观照”美学这些至关重要的论题，完全缺乏了解，因此对印度美学艺术所做的评价是极其不完全的。重要的是，黑格尔谈“东方美学”，却完全没有提到以中国为中心的包括日本在内的东亚国家的美学与艺术。实际上，东亚的传统美学艺术在理论与实践的许多方面，远比康德、黑格尔为代表的西方的思辨美学更为博大精深、概念范畴更丰富、论题更全面、建构更系统、表述更精致。即便从“象征”的角度看，在中国美学与艺术理论中，“象”的问题、“意”与“象”、“意”与“境”、“物”与“象”，或“形”与“神”的关系问题，始终是美学理论与艺术实践的核心问题之一，有着十分精致的艺术表现与理论表述。而另一方面，东亚的美学与艺术甚至比西方美学更注重人的精神自由问题，认为审美的最高境界是在人在对象的观照中做到“澄怀味象”，充分发挥称为“神思”的艺术想象，将人格精神投入到对象中，显示人的“风骨”精神，使对象“气韵生动”，在艺术活动中做到“传神写照”，从而在审美主体与客体的高度和谐中获得精神的自由。尤其是在人的审美情感的研究与美学表述中，中国的“感兴”说、“物感”说和日本“物哀”论，达到了十分精微的程度。日本的“幽玄”论、中国的“隐秀”论，对于艺术作品的含蕴性及其审美模糊性的品格，都做了深入的思考与表达。东亚人的“侘寂”美学、茶道的“涩味”美学、对人的审美生活状态本身的研究，也是西方美学所严重缺失的，甚至日本的近世的“意气”美学，最早在世界美学中将人的身体本身作为审美对象，开当代“身体美学”之先河。……东方美学的这一切，是黑格尔的建立在“感性/理念”二元对立论基础上的艺术三种类型说所无法涵盖的。事实可以表明，东方美学史并非如黑格尔《美学》体系所设计的那样，

在“象征型艺术”的阶段完成后就不再发展了，相反，东方美学一直在向前发展着，当然也不会是在“象征型-古典型-浪漫型”的运行轨道之内发展的。

黑格尔对宗教包括东方宗教的研究，集中体现在《宗教哲学讲演录》中。黑格尔是把宗教当作哲学来看的，所以称之为“宗教哲学”；相应地，他把他哲学中的“理念”（亦即理性或精神）这一概念置换为“上帝”（神）。他说：“上帝的形而上学概念在这里就是，我们必须只谈论纯粹的概念，这概念由于自身而是实在的。对上帝的规定因此就是：他是绝对理念，这就是说，他是精神。”^①上帝就是理念或精神在宗教中的现身。如上所说，黑格尔在他的《美学》中将美定义为“理念的感性显现”，而在他看来“理念”是东方世界本来就没有的，故而东方的美学只能属于美学的“史前史”；同样的思路，作为人的理性与自由精神之化身的“上帝”只是在西方的基督教中才存在的，是东方诸宗教中所没有的，所以东方的宗教统统只能算是西方基督教的探索与准备的阶段。为此，《宗教哲学讲演录》按先后顺序胪列了人类历史中的十种宗教，即：一是直接的宗教（巫术），二是中国古代的宗教，三是印度教，四是佛教，五是善和光明的宗教即波斯的祆教，六是叙利亚宗教或苦难的宗教，七是埃及的宗教，八是犹太教，九是希腊的宗教即“美的宗教”，十是罗马的宗教，在罗马诸教归一，成为基督教。在这十种宗教，显示人类宗教从低级向高级的发展进程，而前八种都属于东方宗教，最后发展为作为最高宗教的基督教。在这里，黑格尔仍然以他的运动发展观，代替了多元宗教观，以低级高级的级别，对宗教做出价值判断。在他看来，只有西方的基督教才是臻于完善的宗教。只有在基督教中，由上帝启示的宗教，与受启示人之间是同一的，宗教原有的外在化、实定性、强迫性，与人的理念、精神的内在性达成了和谐统一，于是神与人终于达成了和解。在这种判断中，东方诸宗教只有在为着显示

^① 黑格尔：《宗教哲学讲演录》，燕宏远、张松、郭成译，《黑格尔著作集》第17卷，第155页。

基督教的这一完善状态时才有其价值。换言之，东方的诸宗教注定不会自行达到这一高度，东方人要想在宗教上臻于完善，就得皈依基督教。这就是黑格尔《宗教哲学讲演录》所包含的一个结论。这样一来，他就把基督教处理为“绝对宗教”，而其他的东方宗教属于绝对宗教之前的“特定的宗教”。由此，黑格尔的宗教立场与价值观就昭然若揭了。

黑格尔对东方美学、宗教的处理如上所述，而作为“绝对精神”最后一个表现形态的东方哲学，在黑格尔的《哲学史讲演录》中处在什么地位，几乎就是不言而喻的了。他直言不讳地说：“首先要讲的是所谓东方哲学。然而东方哲学本不属于我们现在所讲的范围之内；我们只是附带先提到它一下。”^①所以他只是在进入西方哲学的正题之前，用了很少一点篇幅对东方哲学做了大体的概述。认为东方哲学中，是不能体现人的主体自由的，只有一些“没有灵性的知解”和“枯燥的理智”。^②在东方哲学中他还特别分两小节分别讲了一下中国哲学与印度哲学。他认为孔子完全缺乏“思辨”的东西，而《易经》中的抽象“只是符合一种外在的次序，并没有包含任何有意义的东西”^③。道家的“无”的概念只“停留在否定的规定里”，而不是对一切规定加以扬弃之后的“无”。他把印度教、佛教哲学概括为“心灵的实体化”。在这种实体化的心灵中，自我的一切主观性都消失了，“剩下的只是主观的虚妄”。这与西方哲学的反思、理智、主观个性正好相反。他断言：“在印度哲学中理念没有成为对象；所以外在的、客观的东西没有按照理念加以理解。这是东方思想的弱点。”^④这样一来，他就把东方哲学看作是一种没有“理念”的东西。在黑格尔看来，既然没有“理念”也就没有理念的运动，没有理念的运动就没有哲学史的发展，

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1983年，第115页。

② 同上书，第118页。

③ 同上书，第121—123页。

④ 同上书，第151—154页。

于是他把东方哲学几千年的发展史就看作是没有发展变化的固定的东西，只能放在哲学史的“史前史”的位置简单讲一下。在该书第三卷第二部《中世纪哲学》中固然有《阿拉伯哲学》一篇，但是他是把阿拉伯人作为希腊哲学的传承者、传播者来看的，并断言：“关于阿拉伯人，我们可以这样说：他们的哲学并不构成哲学发展中的一个有特性的阶段；他们没有把哲学原理推进一步。”^①如今对东方哲学稍加涉猎的人都会看出，黑格尔这些论断是建立在对博大精深的东方哲学加以粗枝大叶处理的基础之上的，是带有“西方哲学才是哲学”的固有偏见的。实际上，东方哲学与西方哲学在方法、思路与表述上完全不同，因为它们是在完全不同历史文化语境中发生发展起来的，属于完全不同的哲学体系。但是，无论是东方哲学还是西方哲学，只要是人对人类社会、对心灵世界、对自然界的总体观照、思考和把握，就都体现了人的主体性，体现了人的自由，只是方式与途径有所不同罢了。像黑格尔这样站在西方哲学立场上处理东方哲学史，所写出来的充其量是一部“西方哲学史”而不是全面的“哲学史”或“世界哲学史”。

上述黑格尔关于“绝对精神”三部著作就是要说明：和西方比较起来，东方的美学与艺术不能实现对“绝对精神”或“绝对理念”的观照；东方的宗教也未能形成“绝对精神”或“绝对理念”，因而也不能完成真正的宗教所应具有的对绝对理念的崇拜；东方哲学始终未脱离空虚的抽象和实体性的概念，而未能很好地通过概念范畴等纯粹思维的形式或理念，来达到对绝对理念的认识与表现。总之，东方人未能达到“绝对理念”或“绝对精神”。

从黑格尔的《历史哲学》到《美学》、《宗教哲学》、《哲学史》，可以清楚地分析出黑格尔的“东方观”的面貌。在欧洲东方学思想史上，黑格尔是第一个全面而又彻底地将“东方”与“西方”加以绝对化的人，体现的是一种与当时德国普鲁士“绝对君主制”及与“普鲁士精

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，贺麟、王太庆译，第255页。

神”相适应的“绝对主义”的思维，反映的是普鲁士精神中的一种“洁癖”。这里所谓的“全面”，就是说黑格尔不仅仅在一个领域、一种语境中，而是在一切领域、一切语境中，都强调“东方-西方”的分别；不仅是在一个学科内，而是在历史学、哲学、美学、宗教学等所有学科内，都强调“东方-西方”的绝对异质性；不仅在纵向的历史上，而且在横向的断面上（《历史哲学》是纵向的，《美学》《宗教哲学》《哲学史》则是横向的和断面的）都强调“东方-西方”的绝对差异性；这里所谓的“绝对”，就是黑格尔所谓“欧罗巴……绝对是西方，亚细亚却绝对是东方”的论断。无论是伏尔泰，还是孟德斯鸠，都没有达到这种绝对性。在《风俗论》及作为《风俗论》之导言的《历史哲学》中，伏尔泰虽然也把历史看成是一个“理性”的发展与实现过程，但他所秉持的是多元的人类文明观，每个民族都在不同的次元上参与了历史文化的创造，因而“东方”与“西方”的区分是相对的，在许多情况下是纵横交叉、交织在一起的，而不是泾渭分明的；孟德斯鸠《论法的精神》也只是在“法的精神”的范畴内强调东西方之别，是以东方的落后凸显西方的进步。黑格尔对伏尔泰、孟德斯鸠有继承，更有扬弃，他把伏尔泰等18世纪欧洲启蒙主义思想家的“理性”加以玄学化、提炼为他的“绝对理念”或“绝对精神”，并在其严密的概念界定中，将这个概念加以纯粹化、绝对化。如果说伏尔泰等启蒙主义者认为东方人有“理性”，在有的情况下甚至比西方人更有理性，那么黑格尔却完全限制了启蒙主义者“理性”的外延范围，认为“绝对理念”或“绝对精神”是西方人的专属，与东方人无缘。所以他断言“欧罗巴……绝对是西方，亚细亚却绝对是东方”，其“绝对”一词似乎就是这个意思。细言之，就是“东方-西方”不可同日而语，不可交叉相混，两者需要干干净净、清清楚楚地加以区分。他的基本策略就是通过客观唯心主义的哲学体系的建构，用“理念”或“绝对精神”把“世界”加以规定，将“历史”加以规定，将美学、宗教、哲学都加以规定，在此基础上将东方历史、东方美学、宗教与哲学置

于原点或原始的位置，置于懵懂未开的童年阶段，在叙述了这种原始的、童年的东方之后，就假定东方不再成长、不再发展了，任凭时光推移了几千年，东方仍旧停滞不动，如同一个夭折了童年，然后成为木乃伊，徒具尸骸，不必再提了。从此以后，精神的运动只是西方的运动，历史就是西方的历史，美学就是西方的美学，宗教就是西方的宗教，哲学就是西方的哲学。显然，黑格尔对待东方的这种态度是极其主观的，但是他并不否认这种主观。他对东方各国历史的文化本来就是一知半解、缺乏鲜活的具体把握和系统的知识，还是故意阉割东方，抑或两者兼而有之，我们现在难以确知。然而从他的上述著述里，我们可以清楚地看到黑格尔作为一个被称为“百科全书式的学者”，作为将自己的哲学体系命名为“哲学科学百科全书”的哲学家，实际上却不可避免地带有那个时代西方人的局限，暴露出他对博大精深的东方世界的种种无知。因为那时西方人的科学的“东方学”刚刚起步，西方人对东方的认识还主要依赖于旅行家的游记及传教士的观察报告，他们对东方的知识还是不全面的，对东方的了解还是不深入的，黑格尔当然也是如此。但是，倘若他真的较为全面深入地理解了东方，也许他的哲学大厦就要重建了。正是对东方的这一系列的自觉或不自觉的误解与知识欠缺，黑格尔才有效地建立起了西方中心主义的文化自信乃至文化自傲，并建立起了他的纯粹的、没有东方参与的“绝对理念”、“绝对精神”的世界，以此进一步将“东方-西方”隔离起来。如果说种族上有种族隔离主义，文化上也有隔离主义的话，那么黑格尔的这种“东方-西方”绝对论，就是一种哲学思想上的“隔离主义”，通过东方与西方这种泾渭分明的“隔离”来显示西方的“纯粹”，从而在哲学体系上将西方中心主义演绎到极致，这种“东方-西方”断然有别的绝对主义思维，对后来的西方思想产生了长期影响。