

# 老子与黑格尔的比较

田义勇<sup>1 2</sup>

(1. 浙江大学 人文学院, 浙江 杭州 310028

2 浙江外国语学院 人文学院, 浙江 杭州 310012)

**摘 要:** 在钱钟书求同式比较的基础上, 运用比较研究法对老子和黑格尔进行分析。分析认为, 黑格尔以一切主体性的客观化实现为尺度, 主体与客体的分离被当作真正的起点; 主体征服客体, 化客体为自己是真正的终点。同时认为, 老子以一切主体性的消解为成功回归的尺度, 主体之执着被视作病态, 以摆脱物累为起点, 回到主客混融、物我不隔才是理想之所在。由此可见, 钱钟书对二者所做的求同式比较是欠妥的。

**关键词:** 老子; 黑格尔; 钱钟书; 中西比较

**中图分类号:** B223 1/B516. 35 **文献标志码:** A **文章编号:** 1671-6248(2010)04-0043-07

中西跨文化比较研究是一个很值得期待的研究领域, 在文学、哲学等方面都取得了一系列研究成果。但必须指出的是, 一味地求同式比较有时也会陷入某种误区, 因为中西文化毕竟是渊源有致、特性迥异的文化系统。具体到老庄哲学思想来说, 也常见学界所做的比较研究, 钱钟书先生更是早就拿老子与黑格尔做过求同式的比较。本文即由此入手, 谈谈二者之间在表面相似之下的巨大歧异。

## 一、老子与黑格尔比较研究的缘起

尽管钱钟书因提出“系统垮塌说”<sup>[1]</sup>而被学界一些人借以反对理论体系的建构<sup>[2]</sup>, 但实际上他对黑格尔式的理论体系一直怀有浓厚的兴趣, 比如钱钟书对于老子与黑格尔的比较研究就颇有影响。但这种影响主要是被哲学界外部所认同, 而非其内部, 其根源是中西之辩中的民族文化本位意识。就笔者阅读所及, 哲学界似无人采用钱钟书观点, 把黑格尔

与老子做等同比附; 相反, 哲学界往往强调中西哲学思维的不同, 强调中国哲学思维迥异于西方的独特性与缺陷所在, 老一辈如梁漱溟、熊十力诸人, 后来者如张世英、邓晓芒等人皆是如此。

出于西方本位主义的立场, 黑格尔的《哲学史讲演录》《历史哲学》等著作对东方民族尤其中国屡有不敬之词, 如《精神哲学》即持有字母文字比中国象形文字优越的观点: “中国人的象形文字的书面语言只适合于这个民族的精神文化的缓慢进展”<sup>[3]</sup>。这种论调自然刺痛了很多中国人的自尊心。钱钟书在论述黑格尔时之所以由语言文字切入, 应当是出于文化自尊心受到伤害的一种回击, 故针锋相对地提出中国文字更富辩证法意蕴, “当使黑格尔自惭于吾汉语无知而失言者也”(钱钟书有所忽略的是: 这种对中国的偏见不纯是“无知”问题, 黑格尔时代中国基本典籍已经翻译到西方, 黑格尔于此并非孤陋寡闻之辈; 故其根本原因, 不是知识问题, 而是中西立场与标准的不同)<sup>[4]</sup>, 乃至老子“五言”抵过黑格尔“数十百言”<sup>[5]</sup>。这种文化自豪感以

收稿日期: 2010-06-30

作者简介: 田义勇(1972-), 男, 河南商水人, 浙江外国语学院副教授, 浙江大学博士后。

及由回击黑格尔的民族自大感而激发出的由衷畅快感是溢于言表的。国内学界一些人由此对钱钟书弘扬民族文化优势和维护民族文化尊严的做法生发敬意与共鸣,这自然在情理之中。可见,钱钟书对黑格尔进行反驳,并不单纯是一个学术问题,更涉及到复杂的中西关系问题。

近代以来,中国学术就一直存在着古今中西之争,但中西之争始终决定着古今之争,这源于国人大多胸揣一股饱受西方列强侵略凌虐的民族悲情,中西古今之争正是此种情结或直接或曲折、或浓重或冲淡的表征。但要指出,这种民族悲情若不主动寻求降解,反而被动积聚触发的话,就是一种非常态的心理。民族屈辱史毕竟过去了,它既有不容遗忘的现实警示性,也容易生出难以释怀的仇恨感。假如始终耿耿于怀,那么至少就文化层面来说,可能会影响到中西之间的平等交流。西方本位主义固然要不得,但狭隘的民族本位意识也需要警惕。这是今天讨论钱钟书论黑格尔问题首先需要注意的方面。黑格尔固然有讲错的地方,但也有值得我们反思的地方。他讲中国精神信仰缺乏独立性而依赖于外在权威,讲中国缺乏纯粹的科学求知,这些就具有一定的现实依据<sup>[6]</sup>。中国“官本位”盛行而“学本位”缺失至今仍然是很严重的事实。

超越上述文化本位立场之纠葛,从纯学理的角度来看待钱钟书的老子与黑格尔比较观十分必要。钱钟书的观点可撮要如下:黑格尔“否定之否定”与老子“反者,道之动”是“理无二致也”<sup>[5]</sup>,尤合“圆喻”之趣<sup>[7]</sup>,进而以“圆”为范畴,钱钟书纵横捭阖,出入中西,驰骋古今,进行了广泛的中西比较。客观地说,钱钟书之论虽不乏启示,但从思想根本上讲,这种把老子与黑格尔相等同的比较仅仅停留于字面的似曾相似上,而忽略了二者之间巨大的文化鸿沟与思想异趣,因此有待商榷。

关于比较,黑格尔有过著名表述:“假如一个人能看出当前即显而易见的差别,譬如,能区别一枝笔与一头骆驼,我们不会说这人有了了不起的聪明。同样,另一方面,一个人能比较两个近似的東西,如橡树与槐树,或寺院与教堂,而知其相似,我们也不能说他有高的比较能力。我们所要求的,是要能看出异中之同和同中之异”<sup>[8]</sup>。钱钟书的比较研究之局限即在于忽视了这种“同中之异”。对此,法国汉学家弗朗索瓦·于连早就提出过质疑:“他的比较方法是一种近似法,一种不断接近的方法:一句话的意思和另一句话的意思最终是相同的。我觉得这种

比较收效不大”<sup>[9]</sup>。

老子与黑格尔都高度重视并自觉运用辩证法,这是两人的相同之处,但这同中又有极大的不同。简单地说,老子的辩证法是“否定的辩证法”,是运用辩证法的绝对否定性来批判人类文明的罪恶,乃至把文明史看做是一种倒退史,对于自身文化处境持一种绝对的否定观。就此而言,毋宁说老子更接近于西方当代哲学家阿多诺,正如老子之对仁义之道看穿了一样,阿多诺对于黑格尔式的西方形而上学亦持一种看穿了立场,以为“一切西方形而上学都曾是戴着西洋镜的形而上学”<sup>[10]</sup>。相反,黑格尔的辩证法终究是“肯定的辩证法”(把黑格尔的辩证法称作“肯定的辩证法”肯定会引来争论,因为不可否认,黑格尔的辩证法具有强烈的否定性因素,如贺麟先生《译者导言:关于黑格尔的〈精神现象学〉》所说,马克思即发现了黑格尔的真正秘密在于“否定性的辩证法”,但这已经是“远超过黑格尔观点”的一种揭示。笔者以为:黑格尔的辩证法从客体的角度讲,是“否定的辩证法”;但从主体的角度讲,则是“肯定的辩证法”,否定始终是主体的“自否定”,最终是主体的建立,在客体中实现自己,直至成为主体的“自肯定”。简而言之,黑格尔的辩证法是“否定客体以肯定主体”的辩证法<sup>[11]</sup>,在否定中恰恰要求“有肯定性的结果”<sup>[12]</sup>,正像阿多诺批判的那样,“否定之否定”实际上“即那种主要在代数上把负数乘负数当作正数的传统逻辑”<sup>[10]</sup>。由此,黑格尔对文化历史的不断进步持一种肯定的态度,但同时不能不具有为现实合理性辩护的保守性。对此,马克思的论述深刻而全面:“因为黑格尔根据否定的否定所包含的肯定方面把否定的否定看成真正的和惟一的肯定的东西,而根据它所包含的否定方面把它看成一切存在的惟一真正的活动和自我实现的活动,所以他只是为历史的运动找到抽象的、逻辑的、思辨的表达,这种历史还不是作为一个当作前提的主体的人的现实历史,而只是人的产生的活动、人的形成的历史”<sup>[13]</sup>。这种“否定的否定”,“在黑格尔那里还是非批判的运动”<sup>[13]</sup>,是“在自身内部绕圈的抽象行动”<sup>[13]</sup>。

钱钟书忽视了这种运用辩证法方面的同中之异,把老子的“正言若反”直接理解为黑格尔的“否定之否定”。对老子“大音希声,大象无形”、“大成若缺,大直若屈”、“上德不德”等,仅从“翻案语”与“冤亲语”的“固神秘家之句势语式耳”修辞角度分析。既然讥讽苏辙“合道而反俗也”的理解“犹皮相

其文词也”,主张“若抉髓而究其理,则否定之否定耳。反正为反,反反复正”<sup>[5]</sup>,为何却把老子的深刻思想解构为简单的语言修辞,仅从语词的表面相似性进行中西比较,而不怕陷入“皮相其文词”呢?

## 二、老子与黑格尔的文明史观之比较

诠释与比较老子与黑格尔须从整体的角度和思想的系统性出发,不能仅仅停留于片言只语。这本是钱钟书“阐释之循环”的要求,从局部文字出发去理解全篇文义,复以全篇要旨来核校微言实义,由此小大会通,本末融贯<sup>[14]</sup>。但钱钟书自己的诠释实践做得不够,缺乏全局观与整体感,做不到从二人的整个思想体系出发去深入比较两者的具体观点,如弗朗索瓦·于连所说:“如果没有一个哲学的、思辨的框架来支持比较,比较就会成为一种个人的直觉和随想,成为一种近似,或者一种难以掩盖的经验主义。我认为这样的比较不大有效”<sup>[9]</sup>。

从整体来说,老子与黑格尔具有根本相反的文明史观。在老子那里,处处可见对于文明礼仪的批判,他看穿了所谓仁义道德的虚伪性。在他眼中,人类挣脱“朴”的时代,就进入了虚伪丛集的时代。文明的出现即意味着罪恶的产生,老子对于人类文明的批判当然是极端的,但也是深刻与早熟的,这种深刻的反思在西方要到深受世界大战之苦的本雅明等人那里才会说出这样的话来:“根本没有一种文化的记载不同时也是一种野蛮的记载”<sup>[15]</sup>。之所以有人把海德格尔等人的思想与中国老庄思想进行比较,一个重要的根源正是在于这些 20 世纪的西方哲学家开始对发动了两次世界大战的西方文明产生了强烈的怀疑乃至憎恨,并由此引发了诸多后现代时期的对于西方传统思想的种种颠覆与批判。

但海德格尔诸人的批判矛头直指黑格尔式的传统形而上学。黑格尔的文明观是一种直线式进步观的变种。说它是变种,就在于黑格尔把辩证法的否定环节补充了进去,从而变成了迂回前进着的认识论。“所谓否定之否定”,看似迂回式回归,实则提高性地前进,这种被钱钟书简单比附于老子的“圆圈”则被列宁比作“近似于螺旋的曲线”<sup>[16]</sup>。这种认识论被运用于历史,必然表现为历史上无数的个体、个性的生命统统成为抽象的普遍性。为了实现自己而必然要加以否定与超越的中介,历史的前进就在于无数个体生命被无情扬弃。为了服务于思想的无

限否定性,一切“有限的存在”必须“首先消失”:“在一方面,‘精神’消灭了它的现在生存的现实性,而在另一方面,它却取得了它过去单纯生存的本质、‘思想’、‘普遍的’东西”<sup>[6]</sup>。“精神在本质上是它自己活动的结果:它的活动便是要超越那种直接的、简单的、不反省的生存——否定那种生存,并且回归到它自己。”<sup>[6]</sup>这就是“否定”而后“回归”的实质所在。简单地说,世界精神一开始是一种抽象的观念,仅仅是“一种可能性、一种潜伏性”,“必须加上第二个因素,那就是实行、实现”<sup>[6]</sup>,这就是需要否定的环节,即为了实现这种抽象的空洞的观念,必须落实为具体的、有限的无数个体,这是第一次否定,但是,必须对这些具体的个体再加以否定,此为“否定之否定”,亦为“回归自己”。这种具体生命的“受了损失,遭到祸殃”,被黑格尔看做“理性的狡计”<sup>[6]</sup>,因为在普遍性的思想看来,特殊性的个体只是必须被超越的中介,“大多显得微乎其微,没有多大价值:各个人是供牺牲的、被抛弃的”<sup>[6]</sup>,“‘世界精神’的要求高于一切特殊的要求之上”<sup>[6]</sup>,只是“利用它们,支配它们”<sup>[6]</sup>(马克思早就批判过这种历史观:“创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的,不是‘历史’,而正是人,现实的、活生生的人。‘历史’并不是把人当做自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求者自己目的的人的活动而已”)<sup>[17]</sup>。

出于这种历史观,黑格尔为作为“世界精神的代理人”的英雄辩护,以为英雄为了实现伟大事业,必须牺牲无数生命作为代价,“在他迈步前进的途中,不免要践踏许多无辜的花草,蹂躏好些东西”<sup>[6]</sup>。由此说来,“一将功成万骨枯”就是必然的、合理的。但是,历史上不是屡有奸雄与巨恶往往假借实现世界正义的名义来达到其个人不可告人的目的的吗?中国历史上哪一个乱臣贼子表面上不是以正义化身的形象出现的呢?在诸如王莽、董卓之辈的手中,黑格尔津津乐道的“世界精神”实际上不过是实现其个人野心的一种瞒天过海的把戏。在西方,希特勒式的人物不也是借此蛊惑人民而导致生灵涂炭的吗?这就是马克思所指出的:“为了达到自己的目的不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益,就是说,这在观念上的表达就是:赋予自己的思想以普遍性的形式,把它描绘成唯一合乎理性的、有普遍意义的思想”<sup>[18]</sup>,从而揭穿了黑格尔这种历史哲学的“全部戏法”<sup>[18]</sup>。

尽管也带有局限性,但是老子的历史观显然迥

异于黑格尔,突出表现在不是为统治者辩护而是揭露其欺骗性与虚伪性。“夫礼者,忠信之薄,而乱之首。”这种虚伪性的揭示在庄子那里更加突出了:“彼窃钩者诛,窃国者为诸侯;诸侯之门而仁义存焉。”一切思想资源最终被统治阶级利用而成为一种占支配地位的统治思想。老子断言:“大道废,有仁义。智慧出,有大伪。”为什么呢?还是庄子讲得更明白:“为之斗斛以量之,则并与斗斛而窃之;为之权衡以称之,则并与权衡而窃之;为之符玺以信之,则并与符玺而窃之;为之仁义以矫之,则并与仁义而窃之。”在这里,庄子看穿了历史的悲剧性与荒谬性,不仅代表着物质生产发展的劳动工具(斗斛、权衡)最终被“窃”,连同代表着文明诚信的思想工具(符玺、仁义)也难免被“窃”。这正是马克思所指的:“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。……支配着物质生产资料的阶级,同时也支配着精神生产资料。”<sup>[18]</sup>

### 三、老子与黑格尔的价值立场之比较

从表面上看,老子的历史观是一种“退步观”,而黑格尔的历史观是一种进步观。但是深入地看,老子之所以持一种退步的立场,就在于他看到了历史的“进步”具有欺骗性与荒谬性。既然“进步”意味着仁义道德的“伪”与“乱”,还不如退回去好(老子的局限是只看到了历史发展中“恶”的力量之泛滥,从而主张倒退到善恶皆无的境地;而黑格尔则认为“恶”构成了历史发展的动力,故为历史发展做开脱的辩护)<sup>[19]</sup>。黑格尔的进步观则是一种“合理观”:“凡是合乎理性的东西都是现实的,凡是现实的东西都是合乎理性的。”<sup>[20]</sup>在黑格尔看来,现实性与合理性是一致的、同一的,只有实现出来的才算数,而所谓“应然”是应该避免的。所以,黑格尔的理论是“把国家作为其自身是一种理性的东西来理解和叙述的尝试……必须避免把国家依其应然来构成它”<sup>[20]</sup>。这样,任何现实的东西都有其必然的存在理由,“世界上一切腐败的事物都可以为它的腐败说出好的理由”,这与他所讥讽的诡辩论并无二致<sup>[8]</sup>。

由于在历史观上存在着上述的根本对立,所以老子与黑格尔在认识论、人生观等问题上也是截然对立的。

黑格尔重“知”。“知”的力量是无限的。“那隐

蔽着的宇宙本质自身并没有力量足以抗拒求知的勇气。对于勇毅的求知者,它只能揭开它的秘密,将它的财富和奥妙公开给他,让他享受。”<sup>[8]</sup>这话说得豪迈而气派,充满了征服自然的自豪感与自信心,俨然是中国“人定胜天”思想的翻版。但老子的反“知”是出名的,整部《道德经》中类似“知”则“病”、“不知”为上的观点是很多的,至于“绝圣弃智,民利百倍”的观点更是极端到令人咋舌。老子的反“知”不能简单地误解为“愚民”或者“反智主义”,实际上他反对的是“知”的虚伪性与荒谬性。从表面上看,仁义道德的教化是对于野蛮无知的一种启蒙,但由于这种启蒙被统治阶级利用,因此越是灌输这类认知反而越成为对“民智”的真正“愚弄”与“玩弄”,直至走向“礼教杀人”。

黑格尔高度重视“欲望”。在《精神现象学》中,如查尔斯·泰勒所说,“我们看到了一种欲望和满足欲望的辩证法,一种‘自我意识’的辩证法”<sup>[21]</sup>。这是因为欲望激发了自我意识的觉醒,正是对于外物的欲望,“我”才真正地成为“我”。黑格尔说:“自我意识就是欲望。”<sup>[11]</sup>“欲望和由欲望的满足而达到的自己本身的确信是以对象的存在为条件的。”<sup>[11]</sup>科耶夫解释说:“人的自我必须是一种欲望的自我,也就是一种主动的自我,一种否定的自我,一种改变存在、摧毁给定的存在的同时创造一个新的存在的自我。”<sup>[22]</sup>

与此同时,黑格尔高度重视“斗争”与“私有”。这是意识在发展过程中,“主人与奴隶”之间展开的一场“为争取承认”而进行的“生死斗争”。黑格尔说:“一个不曾把生命拿去拼了一场的个人,诚然也可以被承认为一个人,但是他没有达到他之所以被承认的真理性作为一个独立的自我意识”<sup>[11]</sup>。科耶夫解释说:“以人的方式欲求一个物体的人的行动,不是为了占有物体,而是为了要另一个人承认他对物体的权利,为了要他人承认自己是物体的所有者……只有这种承认的欲望,只有源于这种欲望的行动,才能创造、实现和揭示一个真正人性的和非生物的自我。”<sup>[22]</sup>

在黑格尔看来,人的觉醒、自我意识的建立是以承认私有财产为基础的。财产平等观念是错误的,必须以占有的形式加以明确,如“我的”才是“我的”:“为了取得所有权即达到人格的定在,单是某物应属于我的这种我的内部表象或意志是不够的,此外还须取得对物的占有”<sup>[20]</sup>。在这里,仍然表现出黑格尔一贯的理论立场,“自我”要想真正实现

“自我”,必须行动,必须现实地占有外物。“这种占有,就是人把他在概念上存在的东西(即可能性、能力、素质)转变为现实,因而初次把它设定为他自己的东西,同时也是自己的对象而与单纯的自我意识有别,这样一来,他就成为有能力取得物的形式。”<sup>[20]</sup>

与黑格尔再次形成鲜明的对立,老子明确地反对“欲”,反对“争”,反对“私”。老子说:“不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱。是以圣人之治,虚其心,实其腹;弱其志,强其骨。常使民无知无欲。”老子主张必须消除这种对物的占有欲。在黑格尔那里,物欲是自我意识的标志,在老子这里则是导致纷争的根源。在黑格尔那里,为争夺物产而斗争是自我实现的必然阶段,在老子这里则是“大道日丧”的根源所在。老子主张对外在之物的“不有”、“不恃”、“不宰”：“长之育之,亭之毒之,养之覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。”与黑格尔反对财产平等不同,老子则主张“高者抑之,下者举之,有余者损之,不足者补之。”

由此可以看出黑格尔与老子的根本对立。在黑格尔看来,财产私有标志着自我的真正实现,是主体性觉醒的产物。而老子以为,主体性的觉醒必然导致财物纷争,导致不公平的出现。为此,必须消除这种以占有为目的的主体性。这就是一个重“知”而另一个反“知”的根本原因。

## 四、老子与黑格尔的辩证法之比较

既然笔者在上文已梳理了老子与黑格尔的根本立场之对立,就可以进一步认清黑格尔的“否定之否定”与老子的“反者道之动”之根本区别。

黑格尔的“否定观”首先表现在“扬弃”一词的使用上。黑格尔说:“扬弃和被扬弃的东西是哲学最重要的概念之一,是到处决然反复出现的基本规定,其意义须确定把握,尤其要与‘无’区别开”<sup>[23]</sup>。很明显,黑格尔就是要用“扬弃”一词来与抽象的“无”划清界限,因为抽象的“无”一味单纯地保持着“否定”而不想“肯定”任何东西,这正是老子的思维方式。“如果依照这个说法,无真是那种推理的结果,并造成以无为开端(如中国哲学),那就连手都不用转了,因为在转手之前,无就已转为有了。”<sup>[20]</sup>黑格尔讥嘲“连手都不用转”,与鲁迅批判老子所见

略同:“老(老子)则是‘无为而无不为’的一事不做,徒作大言的空谈家。要无不为,就只好一无所为,因为一有所为,就有了界限,不能算‘无不为’了”<sup>[24]</sup>。黑格尔主张必须克服“无”的纯粹抽象,必须过渡到“定在”：“一个人想要成为真正的人,他必须是一个特定的存在,为达此目的,他必须限制他自己。凡是厌烦有限的人,决不能达到现实,而只是沉溺于抽象之中,消沉暗淡,以终其身”<sup>[8]</sup>。这正切中了老子消极无为的要害(在“有、无”问题上,中西哲学的对立是明显的,邓晓芒先生这方面的论述尽管偏袒西方,但也颇富启发性)<sup>[25]</sup>。

黑格尔的“否定观”又联系着“实现观”。大体而论,黑格尔的《精神现象学》是讲意识的自我实现的历程,“是一部唯心主义的意识发展史”<sup>[26]</sup>;《逻辑学》实际上也重视“实现”,讲的是概念与理念的实现过程;推广开来,其《法哲学原理》与《历史哲学》等也无不贯彻着这种独特的“实现观”。“实现”的过程即是“否定”的过程,如同黑格尔所说,“这个否定性……是一切活动——生命的和精神的自身活动——最内在的源泉,是辩证法的灵魂,一切真的东西本身都具有它,并且唯有通过它才是真的”<sup>[27]</sup>。

在开始时,精神的实在性还是一种直接的实在性,“一种为自然所给予的实在性。因此,我们必须从还囿于自然界的、与其形体性联系在一起的、还不是在自己本身内存在着的、还不自由的精神开始”<sup>[3]</sup>。进而,这个“束缚在自己种种自然规定的灵魂”“通过对自己形体性的否定而提高为纯粹的、观念的与自己的统一,成为意识,成为自我,自为地与自己他物相对立”<sup>[3]</sup>。也就是说,精神实现的一个必经阶段是以否定那种直接性的“形体性”为基础,这种否定是一种提高,但这还不够。“自我还是完全空虚的,是一个绝对抽象的主体性。”<sup>[3]</sup>一开始,精神还只是“沉没在自然界”,但是现在它实现了自我的觉醒,但仍然只是“映现在自己内和与自然界相联系”。但是,这种与外物的联系实际上是空洞的,因为它仍然只是一种主观性,它与外物还是一种相互外在的联系,它还不能摆脱自己片面的内在性与自然界片面的外在性。“但现在由于自我从它与外物的关系里走出来而在自己内映现自己,它就成为自我意识。自我在这种形态里起初只知道自己是不充实的自我,而一切具体内容则是一个他物”<sup>[3]</sup>。这个阶段也必须被否定,从空虚走向充实,“在这里,自我的活动在于充实其抽象主观性的空虚,使客观的东西进入自己之内,使主观的东西相反地成为客

观的。自我意识由此而扬弃其主观性的片面性,它从它的特殊性、它与客观东西的对立里走出来而达到包括这两个方面的普遍性,并在自身内展示出它自己与意识的统一。”<sup>[3]</sup>

黑格尔的“否定之否定”是主体实现自我的过程,其间主体与客体从分裂与对峙,到主体征服客体、消化客体,从而使客体成为主体的寄寓物,主体与客体由此获得了统一。这种过程具有强烈的进取精神,是人类征服自然、控制外界的思辨式表述。但其弊端是黑格尔看不到的,即这种外部征服是以消灭自然界的异我性、独立性为代价的,走到极端就是破坏自然,恶化环境。

老子的“反者道之动”则截然不同。“反”作为“相反”来理解,固然也指对立面的相互转化。所谓“长短”、“高下”、“祸福”、“善恶”、“美丑”既相互依存,亦相互转化。但黑格尔讲对立面转化首在主客体之间的转化。传统西方哲学的基本问题是思维与存在的关系问题,是思维如何克服存在的问题,是思考主体如何占有、攫取外物而为己的问题,就是所谓化自在为自为。传统中国哲学的基本问题是天人关系问题,演化为“天理”与“人欲”的对立,是思考如何化解这种主体之执着,如何取消对外物的私欲占有问题。儒家用“仁”,道家用“道”,佛家用“空”,其实都是要消解这种主体的执着,达到剔除“私”与“贪”的目的。明白了这一点,就可以看出,黑格尔“否定之否定”的回返恰是主体的回返,是主体征服客体的凯旋式归来,是物欲获得满足。老子的回返思想,在《道德经》中并不以“反(返)”字为典型,而以“复”、“归”字为贴切。“致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,静曰复命。复命曰常,知常曰明。不知常,妄作凶。知常容,容乃公,公乃全,全乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。”面对芸芸万物,老子要求人们做的不是占有而是“观复”,是物欲涤除之后的超然性的静观。由此静观,执着的主体性获得解脱,回复到万物一体、物我合一的混沌状态。这就是化占有为欣赏,化功利心为审美心,像苏轼《赤壁赋》所说的:“天地之间,物各有主。苟非吾之所有,虽一毫而莫取。惟江上之清风,与山间之明月,耳得之而为声,目遇之而成色,取之无禁,用之不竭,是造物者之无尽藏也,而吾与子之所共适。”这种思想可以在以黑格尔对手自居的叔本华那里觅得:“不关利害,没有主观性,纯粹客观地观察事物……永远寻求而又永远不可得的安宁就会在转眼之间自动的光临而我们也得到

十足的愉悦了。”<sup>[28]</sup>

可见,黑格尔的“否定之否定”与老子的“反者道之动”是截然不同的价值取向与思维方式。在黑格尔那里,一切以主体性的客观实现为尺度,主体与客体的分离被当作是真正的起点,主体征服客体、化客体为自己是真正的终点(可参看马克思对黑格尔的批判,黑格尔的“否定之否定”实则是“自我肯定和自我确证”)<sup>[29]</sup>。在老子这里,一切以主体性的消解为成功回归的尺度,主体之执着被视作病态,以摆脱物累为起点,回到主客混融、物我不分才是理想的所在。在黑格尔那里,仍然陷入“有我之境”的“我执”,收获的是物欲得逞的满足感。在老子这里,始终追求着“无我之境”,以涤除物欲之垢、达到玄览无疵为极致。“载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能婴儿乎?涤除玄览,能无疵乎?”在这里,婴儿是消解了占有欲望的非主体性的象征。而在黑格尔那里,婴儿就已经“通过大喊大叫来表达他的需要”,“他有权要求外部世界满足他的需要,外部世界对于人的独立性是一种无效的独立性”<sup>[3]</sup>。在黑格尔的眼中,婴儿阶段就已经蕴含着征服外部世界的潜能,就已经蕴蓄着占有外部事物的欲望。

在表面上,虽然老子的“反者道之动”与黑格尔的“否定之否定”都画了一个回返式的“圆圈”,但是“圆圈”的内涵截然对立。黑格尔的“否定”是积极有为的主体的外化与实现。黑格尔强调,“单单为了要使自己的潜在性成为现实性,意识就必须行动”<sup>[11]</sup>。“唯有当一个人有了外在的表现,这就是说,表现在他的行为里,他才算得有了内心”<sup>[8]</sup>。“须从行为的果实里去认识人”<sup>[8]</sup>。“人不外是他的一系列的行为所构成的”<sup>[8]</sup>。老子则反行动,以不行动为行动,是彻底“无为”。老子的“反(返)”是返回彻底摆脱欲望与苦恼的纯粹的“静”。黑格尔恰恰反对这种“静”,要“真实满足”就必须“曾经欲求过、工作过和享受过”<sup>[11]</sup>。老子要返回的原始性质朴状态恰恰是黑格尔要打破的。黑格尔说:“哲学的认识,就是超出那种直接的天籁的和谐”,必须以“一种普遍的分离,这种分离的观点当然会被认为是一切罪恶的根源或原始的犯罪,因此要想返回本真,达到和解,似乎非放弃思想,摒绝知识不可。”<sup>[8]</sup>“精神生活在其素朴的本能的阶段,表现为无邪的天真和淳朴的信赖。但精神的本质在于扬弃这种自然朴素的状态,因为精神生活之所以异于自然生活,特别是异于禽兽的生活,即在其不停留在它的自在存在的阶段,而力求达到自为存在。但这种分裂境地,同样

也须加以扬弃,而精神总是要通过自力以返回它原来的统一。这样赢得的统一乃是精神的统一。而导致返回到这种统一的根本动力,即在于思维本身。”<sup>[8]</sup>老子的“返回”是要消除“思维本身”的执着,最终臻至“无思无虑”,而黑格尔的“返回”必须仰仗“思维本身”。

## 五、结 语

通过老子与黑格尔之比较,可看出中西方迥然相反的思想立场,费尔巴哈早就发现了这种对立,而且把黑格尔哲学视为与东方哲学对立的典型,把倾向西方而贬抑东方看做黑格尔哲学及其学派的一个特征。传统中国哲学一向强调吾道自足,无待于外,反对外物的执取而主张物欲的荡涤。黑格尔则以为“我”只是空洞的“我”,必须客观化为外物,才能实现“我”的真正确立。在黑格尔之前,费希特就已经认识到设定自我就是设定非我,必须借助非我,这是一个永远无法摆脱的“圆圈”。在黑格尔之后,萨特还是坚持意识是“虚无”,是“欠缺”,是“洞孔”,“人的实在的最基本倾向之一:要去填满的倾向”,“我们一生中的很大一部分时光是在填洞、充实虚谷、象征性地实现及奠定充实中度过的”,总之,就是要把“存在划归己有”。但是黑格尔的那种自信不见了,而代之以无奈甚至绝望:“人是一种无用的激情”。从中国传统来看,这就叫“欲壑难填”!萨特眼中的“洞孔”总是那么猥亵,正所谓物欲难遏。而在老庄这里,“谷”、“溪”、“窍”等却是那么可贵,不但不急于充满,反而有意地保持“缺”而不“盈”、“虚”而不“实”。

由以上之比较,钱钟书认为黑格尔“数十百言均《老子》一句之衍义”,显然是欠妥的论断,这种失误缘于他疏忽了黑格尔与老子思想系统的迥然之别。他囿于民族文化本位的视阈,时有西人讲的东西中国“古已有之”的较劲心态,近乎周作人所指出的:“中国人原有一种自大心,不很适宜于研究外国的文化,少数的人能够把它抑制住,略为平心静气的观察,但是到了自尊心受了伤的时候,也就不能再冷静了”。这使得中西比较变成了以西之后起证中之先觉,不但无助于中国思想价值的张扬,反而遮蔽了中国思想的独特性。

### 参考文献:

[1] 钱钟书.七缀集[M].北京:中华书局,1994

- [2] 田义勇.钱钟书“系统垮塌说”驳辩[J].晋中学院学报,2009,26(4):8-12
- [3] 黑格尔.精神哲学[M].杨祖陶,译.北京:人民出版社,2006
- [4] 俞宣孟.本体论研究[M].上海:上海人民出版社,1999
- [5] 钱钟书.管锥编:第2册[M].北京:中华书局,1986
- [6] 黑格尔.历史哲学[M].王造时,译.上海:上海书店出版社,2006
- [7] 钱钟书.谈艺录[M].北京:中华书局,1984
- [8] 黑格尔.小逻辑[M].贺麟,译.北京:商务印书馆,1980
- [9] 秦海鹰.关于中西诗学的对话:弗朗索瓦·于连访谈录[J].中西比较文学,1996,13(2):77-87.
- [10] 阿多诺.否定的辩证法[M].佚名,译.重庆:重庆出版社,1993
- [11] 黑格尔.精神现象学:上卷[M].贺麟,王玖兴,译.北京:商务印书馆,1979
- [12] 黑格尔.哲学科学全书纲要[M].薛华,译.上海:上海人民出版社,2002
- [13] 马克思.1844年经济学哲学手稿[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京:人民出版社,2000
- [14] 钱钟书.管锥编:第1册[M].北京:中华书局,1986
- [15] 本雅明.经验与贫乏[M].王炳钧,译.南昌:百花洲文艺出版社,1999
- [16] 列宁.哲学笔记[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京:人民出版社,1993
- [17] 马克思.恩格斯.神圣家族[M].北京:人民出版社,1958
- [18] 马克思.恩格斯.马克思恩格斯选集:第1卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京:人民出版社,1995
- [19] 姜丕之.黑格尔《小逻辑》浅释[M].上海:上海人民出版社,1980
- [20] 黑格尔.法哲学原理[M].张企泰,范扬,译.北京:商务印书馆,1961
- [21] 查尔斯·泰勒.黑格尔[M].张国清,朱进东,译.南京:译林出版社,2002
- [22] 科耶夫.黑格尔导读[M].姜志辉,译.南京:译林出版社,2005
- [23] 黑格尔.逻辑学:上卷[M].杨一之,译.北京:商务印书馆,1976
- [24] 鲁迅.鲁迅全集:第6卷[M].北京:人民文学出版社,2005
- [25] 邓晓芒.思辩的张力:黑格尔辩证法新探[M].北京:商务印书馆,2008

## Epistemology and significance of ZHI YI's "one instant mind"

LANG Di

(School of Philosophy and Society, Jilin University, Changchun 130012, Jilin, China)

**Abstract** By "three thousand worlds in one instant mind" and "three truths", the author tries to find the foundation of making the "one instant mind" as object and how it was, and talk about the significance of the times in this thought. Through the arrangement of ideas, she finds that it is necessary to integrate the subject and object of knowledge, in which process self-reflection is the thinking mode. Meanwhile, this thinking mode can also provide a new enlightenment to resolve the disordered situation in epistemology of modern society.

**Key words** ZHI YI; "one instant mind"; "all things are ultimately real"; "three truths"

(上接第 49 页)

[26] 张世英. 自我实现的历程 [M]. 济南: 山东人民出版社, 2001.

[27] 黑格尔. 逻辑学: 下卷 [M]. 杨一之, 译. 北京: 商务印书馆, 1976.

[28] 叔本华. 作为意志和表象的世界 [M]. 石冲白, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.

[29] 马克思. 1844 年经济学哲学手稿 [M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局, 译. 北京: 人民出版社, 2000.

## Comparative study between Lao Tzu and Hegel

TIAN Yiyong<sup>1,2</sup>

(1. School of Humanities, Zhejiang University, Hangzhou 310028, Zhejiang, China)

2. School of Humanities, Zhejiang International Studies University,  
Hangzhou 310012, Zhejiang, China)

**Abstract** Both Lao Tzu and Hegel attached great importance to dialectics. But there is great differences between them. In Hegel's view, the ultimate goal is the externalization of subject. The separation of subject and object is treated as a real starting point. The conquest of object and turning object into itself's stage is taken as a real end. From the viewpoint of Lao Tzu, a successful return is the elimination of subject and the persistence in subject is abnormal. From the beginning, he tried to get rid of the involvement into material, thus in the end, he had access to subject-object integration. So, the comparison by QIAN Zhong-shu to seek the sameness between them is defective.

**Key words** Lao Tzu; Hegel; QIAN Zhong-shu; comparison between Chinese and western ideas