

宗教

Philosophie der Religion

哲学

[德] 乔·威·弗·黑格尔 著
G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke.*
魏庆征 译

中国 社会 出版 社

宗 教 哲 学

(中)

〔德〕 乔·威·弗·黑格尔 著
魏庆征 译

中国社会出版社

目 录

目 录

介绍乔·威·弗·黑格尔及其《宗教哲学》	(1)
---------------------------	-----

(上 卷)

宗教哲学讲演录

宗教哲学绪论	(3)
第一部分 宗教的概念	(68)
第二部分 既定的宗教	(200)
第一编 自然宗教	(207)
I. 直接的宗教 (法术)	(207)
II. 自在意识的分裂	(242)
1. 中国的宗教, 亦即度的宗教	(257)
2. 幻想的宗教	(266)
3. 已内存在的宗教	(303)
注释与重要引文	(318)

(中 卷)

第一编 自然宗教 (续)	(393)
III. 向自由的宗教过渡之阶段的自然宗教	(393)
1. 善或光明的宗教	(397)
a. 其概念	(397)

b. 该宗教之实存·····	(403)
c. 崇 拜·····	(407)
2. 叙利亚宗教, 亦即苦难的宗教·····	(407)
3. 谜的宗教·····	(410)
a. 这一阶段的概念之规定·····	(412)
b. 这一阶段的具体表象·····	(422)
c. 崇 拜·····	(429)
第二编 精神个体性的宗教·····	(440)
A. 向精神个体性范畴之过渡·····	(440)
B. 这一范畴的形而上学概念·····	(446)
1. 唯一者的概念·····	(449)
2. 必然性·····	(453)
3. 合目的性·····	(459)
C. 分 类·····	(471)
I. 崇高的宗教·····	(474)
1. 概念的一般规定·····	(476)
2. 具体的表象·····	(478)
a. 神圣的独存的规定·····	(478)
b. 世界的形态·····	(484)
c. 神在世界的目的·····	(488)
3. 崇 拜·····	(501)
向下一阶段之过渡·····	(512)
II. 美的宗教·····	(516)
1. 一般概念·····	(516)
2. 神圣者之形象·····	(519)
a. 精神本原与自然本原之争衡·····	(519)
b. 无形象之必然性·····	(528)
c. 设定的必然性, 亦即特殊的神, 其显现与形象·····	(531)
α) 形象的偶然性·····	(532)

目 录

β) 神圣者之显现与被感知	(534)
γ) 神圣之力的美好形象	(537)
3. 崇 拜	(542)
a. 情 绪	(542)
b. 类似事奉的崇拜	(550)
c. 作为和解的奉神	(559)
Ⅲ. 合目的性或知性的宗教	(568)
1. 这一阶段的概念	(568)
2. 作为其表现的罗马宗教	(574)
3. 崇 拜	(583)
第三部分 绝对宗教	(594)
A. 这一宗教的概貌	(595)
1. 自我展示的宗教	(595)
2. 实证的启示宗教	(600)
3. 真理和自由的宗教	(608)
B. 上帝理念之形而上学概念	(609)
C. 分 类	(617)
I. 其永恒的自在自为理念中的上帝:	
圣父的王国	(621)
1. 成分的规定	(621)
2. 绝对的区分	(622)
3. 三位一体	(623)
Ⅱ. 意识和表象的成分中上帝之永恒理念, 亦即区分:	
圣子的王国	(641)
1. 区分的设定	(643)
2. 世界	(644)
3. 人之使命	(650)
Ⅲ. 社团领域的理念, 亦即圣灵的王国	(691)
1. 社团的概念	(697)

2. 社团的实在化	(707)
3. 精神者之实在化为普遍的现实	(716)
注释与重要引文	(729)

(下 卷)

上帝存在之论证讲演录

上帝存在之论证讲演第一	(747)
上帝存在之论证讲演第二	(756)
上帝存在之论证讲演第三	(763)
上帝存在之论证讲演第四	(768)
上帝存在之论证讲演第五	(774)
上帝存在之论证讲演第六	(781)
上帝存在之论证讲演第七	(786)
上帝存在之论证讲演第八	(793)
上帝存在之论证讲演第九	(799)
上帝存在之论证讲演第十	(804)
附〔康德对宇宙论论证的批判〕	(812)
上帝存在之论证讲演第十一	(833)
上帝存在之论证讲演第十二	(840)
上帝存在之论证讲演第十三	(845)
上帝存在之论证讲演第十四	(854)
上帝存在之论证讲演第十五	(863)
上帝存在之论证讲演第十六	(869)
1831 年夏季学期宗教哲学讲演中目的论论证解说	(881)
1827 年宗教哲学讲演中目的论和本体论的论证解说	(895)

目 录

1831 年宗教哲学讲演中本体论论证解说	(905)
----------------------------	-------

早期三篇宗教哲学著作

耶稣生平	(913)
基督教的精神及其命运	(978)
1800 年体系的片断	(1066)
注释与重要引文	(1074)
有关学者和宗教、神话人物索引	(1136)
译后记	(1160)
“宗教概念”的结构之比较分析	
“既定宗教”的结构之比较分析	

第二部分 既定的宗教（续）

第一编 自然宗教（续）

Ⅲ. 向自由的宗教过渡之阶段的自然宗教

由于其内在必然性，这一过渡乃是基于：在上述诸阶段作为基原而存于本身的真，如今确实现于其外，并被设定。在幻想的宗教以及已内存在的宗教中，这一主体，这一主观的自我意识，——尽管以直接的方式，——与称为“梵”的实体的统一相同一，或者是没有规定的无。

这一**唯一者**，如今被领悟为在**自身被规定的统一**，被领悟为在于自身的主观的统一；这一统一从而被领悟为**在于自身的总体**。倘若在于自身的统一被主观地规定，那末，它便包含自在的精神性的律则；正是这一律则，在成为这样的过渡的宗教中有所发展。

继而，在印度教中，独一者，梵之统一体，以及规定性、特殊者之力的复多，差别的这一显现，处于这样的关系中：这些差别时而作为独立者而呈现，时而消逝于统一中，并毁灭于其中。居于主导地位的和普遍的律则，为产生与毁灭之交替，为特殊之力在统一中被扬弃与它们之出于统一的交替。诚然，在已内存在的宗教中，这一交替宣告中止，因为特殊的差别重新沉入“无”的统一中；然而，这一统一是**虚空的**和抽象的，同时，真是在于自

身的具体的统一和总体，而抽象的统一本身与区分性进入真的统一，——在这一统一中，差别被扬弃，成为理想的，作为非独立者被否定地设定，同时却得以留存。

理念诸环节的扩展、绝对实体之思的自我区分，在此以前因而不是不完全的。一方面，诸形象消失在严峻和坚实中；另一方面，这一扩展无非是遁入统一，而统一无非是差别的消失。如今，对多样性的反思呈现于自身；这一反思在于：思本身将规定包容于自身，从而是**自我规定**，——而规定之具有意义和内涵，无非是由于它对这一统一进行反思。这样一来，**自由、客观性**的概念被设定，——神圣的概念成为有限者与无限者的统一。惟有自在存在之思，纯粹的实体，是无限者；而有限者，据思之规定，乃是为数众多之神；统一是否定的统一，是将众多淹没于这一唯一者中的抽象；然而，它因而一无所获，依然是未被规定的，犹如往昔；有限者被确认，只是在无限者范畴之外，而非在其内；因此，作为被确认者，它是**无理性的有限性**。然而，实则被规定的有限者，如今**被纳入无限性**，形式与实体相适应，无限的形态与实体同一；该实体自我规定于自身，而不仅是抽象的威力。

另一同样本质的规定为：经验的自我意识，从而与绝对者，与至高者的内涵相分离，神只有在此始获得真正的客观性。在以前诸阶段，沉入自身的、经验的自我意识是绝对者；这一自我意识，是**梵**，是自在的抽象，换言之，亦即是作为人的至高存在。可见，实体的统一在此尚未与主体分离；而且，既然它尚为某未圆满者，尚非在于自身的主观统一，主体则尚外在于它。绝对者的客观性、其独立性的意识，对自身说来尚不存在。只有现在，始出现**主观性与客观性的分裂**；只有现在，实质上，客观性始无愧于神的称谓，——而我们在此具有神的这一客观性，是由于内涵在本身将自身规定为具体的自在总体。这意味着：**神即是精神**，神在一切

宗教中均为精神。

如果说近代谈及宗教首先断言；宗教中必然存在主观的意识，那末，这是一种正确的表象，是对宗教中必然存在主观性的下意识认识。而同时，人们又想象，精神者可能是经验的主体，后者作为经验的意识，又可将自然所造之物视为神；由此可见，精神性可只是存在于意识中，而神作为自然存在体，可成为该意识的对象。

这样一来，一方面，神是自然存在体；而神就其本质说来是精神；这是名副其实的宗教的绝对规定，因而是基本规定，任何宗教的实体基础。自然之物被表象为人的形象、个性、精神、意识；然而，印度教的神无非是表面的人格化形象；所谓人格化，绝不足以认识对象，作为精神的神。特殊的自然对象——太阳、树木，被人格化，——神的化身，亦属之；然而，特殊的对象并无独立性，它们是特殊者，它们是**自然的对象**，它们的独立性无非是想象的。

至高者为精神；而这一精神的规定和精神的独立性，首先来自经验的、主观的精神，或者是由于它为人所造，或者是由于**梵**之存在只是凭借主体之沉入自身。如今已不再是：人是神抑或神是人，神**只是存在于经验的、人的形象**，而神在自身内却是真正的客观者，他在自身内是总体，被具体地规定于自身，亦即在自身内被主观地认识，——只有如此，他本质上始成为客体，并作为这样的客体与人相对立。

复归于：神显现为人，显现为神人，——我们在以后将看到。然而，这里是神的这一客观性的开端。

如果说普遍者从而被认识为在自身规定自身者，那末，普遍者便成为他者的对立者，于是出现与自身之他者的斗争。在宗教中，对威力说来没有对立，也没有斗争，因为偶性对实体说来并

无意义。

威力如今在自身内规定自身，——诚然，具有这些规定，并非作为某有限者，而是作为被规定者，在于其自在自为存在的真中。于是，**神被规定为善**。就此说来，所谓“善”，并非被规定为宾语（“善的”），——**神即是善**。在无规定者中，既无善，亦无恶。就此说来，善是普遍者，却具有目的、规定性，——这一规定性又与其所在的**普遍性**相适应。

然而，在这一过渡阶段，自身的规定始而具有**排他性**。因此，善虽与**他者**，与恶相关联，而这一关联却是**斗争**、二元对立。和解（在此，只是被视为生成或应有），尚未在这一善中被思及。²⁰⁰

同时，一必然的结论被设定，即：斗争被认识为**实体本身的规定**。否定者被设定于精神中以及与其**确证性**的比较中；这样一来，这一比较则存在于感觉中，形成**苦难**、**死亡**。自身使自身终结的斗争，乃是**精神**之趋向自我、趋向自由。

这些基本规定，使这一过渡阶段出现下列**区分**：

1. 第一为**波斯宗教**的规定；就此说来，善之自为存在尚为表面的，因而具有自然的形象、**无形态的自然性**，——光明的形象。

2. 另一形态，斗争本身、苦难、死亡被设定于**本质中**，——这便是**叙利亚宗教**。

3. **超脱于斗争**，趋向自由精神性的真正规定，克服恶，最终过渡到自由精神性的宗教，——这便是**埃及宗教**。

总的说来，上述三宗教的共同性在于：总体之放任无拘复归于具体的统一。这里已不再有那种迷惘；统一的规定趋于外在的表现和偶然性；当自统一中，自梵中，这一无所约束的、无概念的诸神世界应运而生，而发展，不相称的统一，则分崩离析，——这样无节制的迷惑在此已不复存在。

复返于实体的统一、在于自身内的主观者，以两种形态付诸实现。其一，见诸帕西教，这一复返在此以纯粹的和单纯的方式。其二，即酝酿，为叙利亚宗教和埃及宗教所特有；就此说来，总体的酝酿（Gärung）在统一中成为自身的中介，而统一之生成则经历其诸成分的斗争。

1. 善或光明的宗教

a. 其 概 念

α) 向统一之复返，尚是纯粹的、单纯的，因而是抽象的。神被认识为自在自为存在者、被规定于自身者。就此说来，规定性尚非经验的、多样的规定性，而是某纯粹者、普遍者、与自身等同者、实体规定的过程，——凭借这一过程，它不再是实体，而开始成为主体。这一统一作为规定自身者，具有内涵；这一内涵是为其所规定者，并与其相适应，乃是**普遍的内涵**，——它成为在此称之为善或真者，因为这无非是诸形态，——它们属于知和意愿的进一步差别，它们在高级的主观性中只是真、这一真的特殊性。

至于这一普遍者凭借精神的自我规定而存在，——这一状态则是为精神所规定，并为精神而存在，形成这样一个范畴，——它正是据此而是真。既然它为精神所设定，乃是自我规定，——精神在其中依然是在其普遍性中与本身相一致，那末，除作为善的这一统一本身外，不会产生其他规定。由此可见，它是具有客观性的、真的内涵，是善，而这也就是真。此善同时又是唯一者、

绝对实体的自我规定；它又直接是绝对之威力——作为绝对之威力的善。内涵的规定便是如此。

β) 正是在绝对者之规定的这一过程中，既然它是自我规定和善（在其中，具体生命可对其确证性的渊源进行直观，并真正认识自我），包含与**特殊者的关联**，包含与世界，与整个具体的、经验的生活的关联；万物皆出于此威力。绝对者之规定的这一过程，存在于以往的诸形态，自我规定的这一方式作为名副其实者则获致抽象的意义，而且并非成为自我规定、某种复返自身者、依然同一者、普遍者中的真者和善者，而实则成为规定的过程。名副其实的威力，既不拥有善，又不拥有智，它并无目的，它只是被规定为存在和非存在；其中包孕放任无拘，实则为行为外在于自身；因此，威力在其自身乃是某种无规定者。

就此说来，威力这一环节同样存在，然而而是作为**从属者**。因此，它是具体的生命、定在的多样性中的世界；一切在于：作为自我规定的善中，存在这一绝对的规定，善与具体世界的联系。主观性，实则特殊性，包孕于这一实体，包孕于乃是绝对主体的唯一者。这一属特殊的生命的范畴，这一规定性，同时被设定于绝对者本身，绝对者、善者和真者、无限者与称为有限者的之肯定的联系从而被设定。通观较早期的宗教形态，这种肯定的联系在一定程度上只是包孕于这一纯粹的、对自身的沉入中；在这一沉入中，主体声称：“我即是梵”；然而，这一联系是绝对抽象的，这只是存在于这一愚钝中，存在于对精神的任何具体的现实性的摒弃中，存在于否定中。这种被肯定的联系，似乎是纯净的线缕；而在其他情况下，它便是抽象的和否定的，——一切献祭和自残自毁便是如此，亦即：就此说来，已非联系，而无非是对具体者的**逃避**。

借助于这一肯定的联系（在这种联系中，规定性纳入普遍

性)，得以确定：名副其实的物乃是善；因此，岩石、动物、人，实则皆为善者，——善作为**实体**，**存在于**其中；作为善者，为其生命，为其确证的存在。既然它们皆为善，它们便属这一善的王国，始而便归之于神赐；这与印度的状况迥然不同，在那里，只有一部分人属再生族，——而就此说来，有限者为善所造，亦即是善。此善可理解为名副其实的善（与外在的目的，与外在的比拟，均无关联）。善为某者而有之，是适宜的；这样，目的则外在于对象；在此，则截然相反，善被理解为**规定于自身的普遍者**。善正是这样被规定于自身；特殊的物为善者，它们本身是合目的的，与**本身**，而非只是与他者相适应。

对它们说来，善并非某种彼岸者，犹如梵。

γ) 尽管这一善在自身亦为主观者，与实体的统一相应，在自身内被规定为善，这一规定仍然是抽象的。善在自身是具体的，然而，具体性的这一规定性本身依然是抽象的。为了使善不是抽象的，形态的**发展**、概念诸环节的**规定性**则是必然的。为了成为**理性**的理念，成为作为精神被意识者，善的规定、否定者、**差别**，应作为被思设定之力而被意识。

善可趋向此或彼，人可有善的意愿，——于是，产生一个问题：何谓善？因此，进一步的规定、善的发展，则是必然的。就此说来，善尚是**抽象的、单方面的**，对他者说来，它并呈现为绝对的对立者，——这一他者便是**恶**。否定者在这一组合中尚未获得其真的意义。

这样一来，我们面前有两个本原，形成东方的**二元论**：善的王国与恶的王国，——这一彰明较著的**对立**，在此臻于其普遍的抽象。在以往诸神的多样性中，诚然，包孕多样性、差别；然而，当这一二分性（Zweiheit）成为普遍的**律则**，当差别在这种二元论中相互对立，则另当别论。

我们所面对的，实则为善、真者、强大者，却是在与恶的斗争中；恶作为绝对的本原，与其相对立，而且持续对立；诚然，恶应被克服，被摒除；然而，应具备者，尚不具备；所谓“应有”——威力，尚不能自身实在化，尚是薄弱的、无力的。

这一二元论，以其全部普遍性被视为差别，对宗教和哲学说来颇值得关注：正是在思想中，这一对立臻于其普遍性。时至今日，同样不乏二元论；然而，这一二元论的形态是薄弱的、微不足道的。须知，有限者与无限者的对立，亦即阿赫里曼²⁰¹与奥尔穆兹德²⁰²的对立，——摩尼教亦然。*

倘若将有限者视为某种独立者，倘若无限者与有限者如此相互对立，以致无限者不能与有限者同在，而有限者不能企及无限者，那末，这便是那种二元论；其不同仅在于：尚缺乏那样的彻底性和坚持性，以便对这一对立确实进行充分的表象。

有限者在其进一步的规定中乃是恶，——当它将作为有限者的自身确立于无限者、普遍者之前，当它将自身从而与其对立而确立。人们亦置身于这样不可理解的状态，从而承认有限者和无限者。神只是一本原、一威力，而有限者，亦即恶者，则无真的独立性。

然而，由于其普遍性，善亦具有定在的自然方式，为他者的存在——光明，纯净的显现。犹如善为与自身同一者，为与精神性中的自身处于纯净的同一中的主观性，光明则是这一感性范畴中的抽象主观性；空间和时间乃是存在的这些彼此外在的始初抽象；其普遍性中的具体的、物理的本原，乃是光明。因此，如果说自在的善由于其抽象性采取直接性的形态，从而采取自然性的

* 摩尼教为在琐罗亚斯德教二元论的基础上创立的宗教，以“二宗三际”为其根本教义。参阅本书中文版下卷注 283。

形态（直接性亦即自然性），那末，这一直接的善（尚未净化，尚未上升至绝对精神性的形态），则是**光明**，因为光明在自然者的世界是纯净的显现、自身的规定，——然而是以单纯的、普遍的方式。

倘若须以感性的方式对**梵**加以表象，那末，只能以抽象空间的形态；然而，**梵**自身尚未具有足够的力量，使其可为人们所表象，——为了其实在的形象，人之经验的自我意识为其所必需。

关键在于：这里所说的善，尚应在自身实质上具有自然者的范畴，尽管是光明的纯自然性。自然实则不能脱离精神，它从属于精神。神作为自在的具体者，作为纯粹的精神，实则为自然的创造者、自然的主宰。因此，其概念中的理念，其本质性中的神，应在自身设定这一实在，这一外在的显现，——我们称之为自然。自然性的环节不可或缺，然而，它在此尚为抽象的，处于同精神者，同善的直接统一中，因为正是善在此亦即此抽象者。

善在自身包孕规定性，而规定性中包孕自然性之根源。我们说：“神创造世界”；所谓“创造”，也就是这一主观性，规定性实则亦属之；这一活动、主观性中，包孕自然的规定；在尤为确切的规定中，这一规定意味着：自然是某种被造者。然而，就此说来，这一规定尚属阙如，我们依然只有抽象的规定性。

其形态实质上是自然的形态，光明及其与善的直接的统一之形态，因为直接者亦为具体者本身，既然规定性在此无非是普遍者和未发展者。

黑暗与**光明**对立。在自然中，这些规定如此衰退，自然之无力在于：光明与其否定并存，尽管光明乃是驱逐黑暗之力。这一规定亦在神中保持其无力；此无力归结于：因其抽象性，它尚未包含此对立于自身，亦未克服之，而恶却并存。光明是善，善亦是光明，——这是不可分割的统一体。

但是，此光明处于同黑暗，同恶的斗争状态；这一状态，它应当战胜之，——然而，无非是应当而已，因为它无能为力。

光明是无限的扩延，其疾如思；然而，为了使其显现成为**实在的**，它应及于某**黑暗者**。纯净的光明丝毫无所展示，惟有在这一**他者**存在的情况下，**既定的显现**始可呈现，善从而与恶相对立。显现即是规定，然而尚非规定的具体发展；因此，规定的具体性外在于它；其抽象性导致：其规定呈现于他者。没有对立，便没有精神；而在发展中，一切取决于：对中介和始初的统一说来，这一对立处于何种状态。

由此可见，其普遍性中的善具有自然形象，这是自然的纯粹显现——光明。善是事物的普遍规定性。既然善从而是抽象的主观性，**个别性**的环节正是这样的环节，它借以为他者而存在的形态，甚至在感性直观中亦具有外在的现存，——然而，这一现存可与内涵相适应，因为特殊性实则纳入普遍者；尤为具体的意义的特殊性，可呈现为与内涵相应者，——依据这种意义，它是直观的形态、直接性的形态。譬如，**梵**只是抽象的思，倘若对其以感性方式进行直观，可与其相适应者，正如以上所述，只有空间的直观，直观的感性普遍性，——它本身是抽象的。就此说来，则截然不同，实体者与形态相适应，正是形态为物理的普遍性，黑暗与之相对立的光明。光明、和风等等，同样是物理性的规定，而它们并未成为与理念相应者——普遍的个体性、主观性；自我展示的光明——个体性、主观性之自我规定的环节，在于其中。光明展示为一般光明，展示为普遍的光明，并展示为特殊的、独特的自然，反映于自身的、特殊对象的自然，展示为特殊之物的本质性。

就此说来，光明不应理解为太阳。当然，可以断言：太阳是光明的体现者；然而，它作为特殊的天体、特殊的个体，居于远