

试析黑格尔宗教哲学中拜物教思想

An Analysis of Fetishism in Hegel's Philosophy of Religion

邓盼

(邓盼·深圳技术大学人文社会科学学院讲师; 广东深圳518118)

摘要: 在黑格尔的宗教哲学体系中, 拜物教被视作宗教的起点, 它代表了自我意识的客体化开端。拜物教可分为直接巫术和间接巫术。黑格尔详细考察了代表直接巫术的非洲宗教和代表间接巫术的清代中国宗教。黑格尔揭示了清代中国间接巫术中皇帝祭天的结构, 并用“度的宗教”来阐释了“天”和“道”所蕴含的道德性内涵。黑格尔拜物教思想一方面代表了哲学思想史中“物神崇拜”含义的高度集成化思考, 另一方面, 由于它囿于黑格尔精神哲学体系的框架之内, 因此它具有“欧洲中心主义”强烈色彩的限制性。

关键词: 拜物教; 巫术; 精神; 自我意识; 辩证法

作者: 邓盼, 德国慕尼黑大学哲学博士, 深圳技术大学人文社会科学学院讲师, 主要从事德国哲学、马克思主义哲学研究。电子邮件: dengpanphilosophy@gmail.com。电话: +8613908620699。

一、前言

在汉语中, “拜物教”(英语: fetishism, 德语: Fetischismus)一词可以被翻译为“物神崇拜”、“拜物教”或“恋物情结”。这三个不同译法正好匹配了三种不同的理论语境: 即拜物教的社会文化起源、马克思主义商品拜物教批判和当代精神分析学派中的拜物教思想。目前学界论述较多的是后两者。从“物神崇拜”这一理论语境出发则更多的是从马克思商品拜物教的角度回溯性地考察黑格尔的拜物教思想, 而从“物神崇拜”的概念内涵和哲学思想史的角度出发系统研究黑格尔宗教思想中的拜物教问题则付之阙如。因此, 本文一方面可以全面地展示黑格尔哲学关于拜物教的具体论述, 另一方面则可以在“物神崇拜”的理论源头中寻找拜物教问题的发展脉络, 从而为更好地理解费尔巴哈“人的本质”以及马克思“异化问题”和“商品拜物教”奠定基础。

“物神崇拜”概念内涵中的拜物教是指人的精神力量对自然的超越尝试和依赖性, 这种超越和依赖是需要通过物质性的客体作为中介物。黑格尔将拜物教的“物神崇拜”含义整合到其宗教哲学体系内, 并在其精神的展开方式中分阶段地实现自我意识的辩证法结构和人类历史客观知识的耦合。在黑格尔这里, 拜物教代表着是精神哲学中的一个概念, 它代表了自然宗教中的第一个阶段。

要完整地理解黑格尔的拜物教思想, 就需要在黑格尔哲学体系的层层嵌套关系中还原拜物教思想的文献出处、中心思想以及论证有效性。因此, 本文首先论述黑格尔精神哲学体系中自我意识的辩证结构之展开与人类历史的宗教发展形态之耦合问题。其次, 笔者将系统性还原黑格尔关于非洲拜物教宗教和清代中国拜物教的相关论述。最后, 笔者力图阐明黑格尔拜物教思想的固有内在局限。需要说明的是, 黑格尔原著中涉及非洲和中国的相关论述材料来源是19世纪以前的非洲和中国历史、宗教和哲学等方面。为了与今日中国之世界相区分, 本文将黑格尔叙述的中国统称为“清代中国”。

二、黑格尔哲学体系中的拜物教思想

数百年以来，拜物教作为“物神崇拜”这一概念内涵经历了文化的变迁：它首创于非洲大陆，但随后被信封基督教的欧洲人解读后再次反向输出到非洲大陆中去。因此，有必要先根据20世纪研究者的文化人类学研究成果来还原拜物教的“物神崇拜”这一概念内涵。然后，再从黑格尔的哲学体系进入，通过对精神哲学体系、法哲学体系和黑格尔宗教理论的层层剥解，直达黑格尔宗教哲学中对拜物教的理解。

（一）拜物教“物神崇拜”的概念内涵

从词源学和当代人类学家的研究来看，拜物一词分别有以下含义：

1. 拜物与人工制造

当代人类学家威廉·皮埃兹（William Pietz）在“拜物”（葡萄牙语：feitiço，英语：fetish，德语：Fetisch）这一词的词源学演进史上做了翔实的分析。他认为，“fetisso”这个词来自拉丁文形容词“facticius”。词根“fact”则来自拉丁文的动词“facere”，即“制造”之意。与自然之物和“长成之物”（terrigenus）不同，“制造”之物主要是指一种人工制造的物品。这也是葡萄牙语“拜物”一词的（feitiço或feitçaria）的其中一种来历。⁽¹⁾

2. 拜物与守护

当代人类学家维亚特·麦克格非（Wyatt Macgaffey）则考察了西非班图族语言中“Nkisi”这个词中所蕴含的拜物含义：“Nkisi”指一些诸如面具、魔术般的形象的客体对象，而灵魂和祖先崇拜就住在里面。因此，“Nkisi”具备私人性、家庭性和公共性的三种不同空间性的特点。通过对“Nkisi”的拜物，班图族力图将事物所独有的生命规律进行看护和保存。⁽²⁾

3. 拜物与偶像批判

威廉·皮埃兹进一步认为，自16世纪始，在基督教神学的背景下，拜物逐渐与“偶像”（Idol，拉丁文Idolum，代表阴影，鬼魂，诸神和神像的含义）的含义一起使用：“偶像崇拜”（Idolatri）是指依照人类的意志所造之物，基督教神学将这些人造之物的本质视作虚假的。⁽³⁾基督教神学从根本上批判偶像崇拜，认为被崇拜的偶像本身不具有“神力”。

4. 拜物与文明的分级

1760年，查尔斯·德·布罗斯（Charles de Brosses）出版了题为《神性物恋的崇拜》（Du culte des dieux fétiches）一书。布罗斯在基督教理论框架内的将拜物的含义进一步扩展了：拜物可以指祖先崇拜、灵魂、个人的魔术或魔力、“物力论”（Dynamismus）、万物有灵及对图腾的信仰等。人们使用日常物质对象（自然之物或人工制造之物）的敬仰与膜拜是拜物的行为，而这些被顶礼膜拜的对象不是上帝，而是逝去的祖先。通过拜物，人们赋予了所拜之物一种超自然的力量。

(1) William Pietz, "The Problem of the Fetish, II The Origin of the Fetish," *RES: Anthropology and Aesthetics*, No. 13, (1987), 26-30.

(2) Wyatt MacGaffey, "Fetichism Revisted, Kongo "Nkisi" in Sociological Perspective," *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol.47, No.2, (1977), 172-173.

(3) William Pietz, "The Problem of the Fetish, II The Origin of the Fetish," *RES: Anthropology and Aesthetics*, No. 13, (1987), 26-30.

布霍斯在对物质客体进行拜物的原始民族和信仰有神论的民族之间划清了界限：使用日常物质对象进行拜物是一种沉沦的**原始社会意识**，而犹太教和基督教则是通过所谓“上帝”的启示从中脱离出来、获得独立的启蒙意识。布霍斯认为，在人类文明的初始阶段，一切民族都能获得真知。随后，相当多的民族却堕落到野蛮的状态之中，因为它们从事拜物的实践活动。这些落后的民族属于人类文明的过去时。正是在这个意义上，布霍斯将人类文明中各民族的发展阶段用拜物作为宗教发展阶段的开始、而基督教则作为宗教发展的终结来进行**阶梯型高低排序**。这种宗教发展阶段与拜物教实践相结合的思想影响了黑格尔的宗教哲学观。

(二) 拜物教问题之哲学前提：黑格尔哲学体系的架构及其展开

黑格尔在继承了布霍斯思想中拜物教思想的基础上，将拜物教“物神崇拜”的内涵作为世界历史中的初级宗教现象植入自己的宗教哲学体系之内。若是要研究黑格尔拜物教思想，那么就要穿透黑格尔精神哲学体系中的层层嵌套关系：从精神哲学体系到精神现象学，再到宗教哲学思想。

1. 黑格尔的哲学体系

根据黑格尔《哲学全书：第一部分》的说明，哲学科学可以分为三个部分：“I.逻辑学，研究自在自为的理念科学；II.自然哲学，研究他在的或异在的理念的科学；III.精神哲学，研究由他在返回到自身的理念。”⁽⁴⁾很多研究者仅将此三个部分作为黑格尔哲学的一个分类，但是并未对这三个部分的有机联系进行剖析。倘若将逻辑学作为绝对的普遍性、自然哲学作为特殊性以及精神哲学作为个体性，那么这三个部分就构成了辩证法结构。

当逻辑学成为精神哲学和自然哲学中介时，它就是精神和自然的绝对普遍之实体。但是，逻辑学的对象是思维的纯粹形式，而精神哲学的对象则是：第一、精神和心理学；第二、精神的实现；第三、精神的完成形式即艺术、宗教和哲学，它们分别对应主观精神、客观精神与绝对精神。依此可见，逻辑学的研究对象与精神哲学的研究对象并不兼容。倘若黑格尔想把逻辑学的纯粹思维形式运用于精神哲学范畴的推演之中，他需要满足两个条件。一是建立**概念与现实之间的耦合机制**：概念范畴形式与它在经验现实中的实现要相一致。二是**概念与现实的耦合需要在作为精神的主体意识中展开**。因此，黑格尔需在主观精神、客观精神或绝对精神中去寻求精神活动中概念与经验现实之耦合的对象化。

2. 精神现象学中的辩证法结构

先看耦合机制的第一点：概念范畴形式。该形式就是正题——反题——合题的逻辑学的辩证法结构。再看耦合机制的第二点：“人具备一种能思考的意识。人作为精神却复现他自己，为自己而存在，观照自己，认识自己，思考自己，只有通过这种灵动而又自为的存在，人才是精神。”⁽⁵⁾将第一点和第二点结合，便可以得到自我意识的辩证结构：“直接的意识”（unmittelbare Bewusstsein）是正题；反题是意识的“分裂”（Entzweiung）和“复现”（Verdopplung）；合题是意识活动的“自我回归”（Sich-zurück-wenden）。黑格尔举例道：一个小男孩将石头抛入水中，看着激起的水纹，“他看到自己活动的

(4) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel,《哲学全书：第1部分》Zhexue quanshu:diyibu bufen [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse]·梁志学Liang Zhixue译·(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe [People's Publishing House])·2002·51。

(5) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel,《美学（第1卷）》Meixue(diyijuan) [Vorlesung über die Ästhetik I]·贺麟He Lin译·(北京Beijing:商务印书馆Shangwu yinshuguan [The Commercial Press])·1996·38-39。

结果”。⁽⁶⁾与其说这是小孩的游戏，不如说这是一个有意识的行为：这是一个感性的实践活动。小男孩所拥有的精神力量和身体的能力得以被对象化并在直观中被保留下来。需要注意的是，小男孩的实践活动不是在欲望的实践中完成的。欲望总是要吞噬掉和消费掉客体对象之后才能让自我意识得到满足。⁽⁷⁾

《精神现象学》中的“主奴关系”就是这种劳动实践与欲望实践之对比的生动案例。在生与死的较量中，输者在死亡和奴隶之间选择了后者。于是，奴隶要服从主人的命令下从事改造自然的生产性工作。主人间接地享受着奴隶的劳动产品并将其消耗殆尽，因此，这是一种主人的欲望实践、而不是一种意识的复现及意识活动的自我回归。与之相反，奴隶的工作是欲望的延迟实现和延迟消失，他对工作对象的改造（否定）首先要在头脑中理论性的构思，然后才能转化为实践性的对象性形式。黑格尔认为，将主体与客体对立的**就是行动，就是意识的“自为存在”（Fürsichsein des Bewusstseins）**。意识行动就是自由，就是自我规定性。“这样一来，劳动意识就直观到那个独立的存在其实是它自己。”⁽⁸⁾

3. 宗教的分级

自我意识的理论活动之对象化和自我回归不仅仅存在于艺术、日常的主观思维、科学和哲学层面，而且也存在于宗教层面：“宗教科学是哲学中的一个科学，就这点而言，是以其他哲学学科为前提的，因而是某种结果。”⁽⁹⁾根据黑格尔的精神哲学体系，精神的完成形式即**艺术、宗教和哲学**。相较于艺术的对象是美学的**直观对象**，哲学是**理解性的思想**，宗教以“表象”（Vorstellung）作为媒介。黑格尔认为，宗教就是人的精神对有限的事物进行“自我扬弃”（das Sicherheben）之过程，从而实现摆脱自然的依赖性的同时向无限的上帝精神（理智）逐级接近。

黑格尔论述道，在“家长制”宗教和犹太人的宗教这里，国家和宗教是没有经过区分的、因而是同一的。黑格尔进一步认为，在东方世界，宗教和哲学也没有得到区分。根据黑格尔对布霍斯思想的继承和发展，他首先将非洲宗教认定为世界宗教的开端，并连同清代中国宗教一起放入了宗教的第一层，即自然宗教层面；宗教的第二层则属于犹太教的“崇高的宗教”、古希腊“美的宗教”以及古罗马的“目的或知性宗教”；宗教的第三层则是基督教的“绝对宗教”。⁽¹⁰⁾

在自然宗教层面，黑格尔将人定义为一种“直接性”（Unmittelbarkeit）的同时拥有感性的、自然的知识和愿望。作为人的精神活动之一的巫术则是比直接性更高的东西。黑格尔宗教哲学中自然宗教层面所探讨的是围绕着主体性展开的一对矛盾——自我意识和客体之间的矛盾关系。由此可见，主体精神的自由与客体性的扬弃进程则是区分自然宗教和精神个体性宗教的分水岭。

三、黑格尔宗教哲学中的非洲拜物教

黑格尔首先将非洲拜物教、即巫术视作自然宗教的开端：精神的客体化在这里开始，但尚未开始。非洲拜物教是一种直接巫术。黑格尔的《历史哲学》和《宗教哲学讲演录》中的文献来源主要依托于卡尔·

(6) 同上书，第39页。

(7) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel，《黑格尔著作集第3卷：精神现象学》Heidegger zhuzuoji dishanjuan:jingshen xianxiangxue [G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Band 3, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden], 先刚Xian Gang译·(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House]), 2015·116。

(8) 同上书，第125页。

(9) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel，《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Heidegger zhuzuoji dishilijuan:zongjiao zhexue jiangyanlu I [G.W.F. Hegel, Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden], 燕宏远Yan Hongyuan、张国良Zhang Guoliang译·(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House]), 2015·63。

(10) 黑格尔在《宗教哲学讲演录》中将宗教发展阶段与人生发展阶段作了对比，自然宗教仿佛就是人的儿童阶段，因为“儿童还处在意志和自然——既是其自身的自然，也是其周围的自然——之第一个、直接的统一之中。”参见同上书，第190页。

李特儿 (Karl Ritter) 从1817年开始出版的丛书《在自然的关系、人类历史中或普遍的比较地理学的民俗：作为物理和历史科学学习和授课的可靠基础》。(11)

(一) 非洲拜物教的特点

黑格尔将巫术定义为：“精神者是高于自然的力量；但这一精神者还没有作为精神存在，它只是人的个别的、偶然的、经验的自我意识。”(12)黑格尔进一步论述道：非洲人的性格典型是“完全野蛮和不驯的状态里的自然人。”(13)黑格尔认为，在非洲人这里，精神尚未在拜物教中脱离出来，主客体之关系尚停留在“双重的陌生性”之中。因此，黑格尔将非洲人的宗教定义为“自然宗教的第一个阶段：巫术之宗教”。非洲人的宗教观念具备以下三个特点：

1. 物神崇拜的偶像

黑格尔认为，非洲人将大量的自然对象和人工对象通过自行设计的方式进行物神崇拜。当遇到天灾人祸、世事变幻时，“物神是可以变更的，并降低为个人弄来某些东西的手段。”(14)而一些动物也被非洲人崇敬为神。

2. 巫术与力量

根据黑格尔对非洲人直接巫术的理解，非洲人笃信太阳、月亮、天空和海洋都拥有力量，并与人相对立。在此关系中，人与自然对象之间并未建立普遍的直观，而仅仅只是按照个体的需要与自然对象偶然性的显现状态来匹配直观中的理解和把握。个体的精神尚处在“他者的力量之中”。由此，黑格尔认定非洲人的直接巫术没有上升到精神性的普遍层面，它至多仅是有力量者的个别的、经验性的意识，施行巫术的个体与自然的力量仅是一种“敬奉与魔法的混合。”由此可见，在直接巫术这里，自我意识与客体的关系尚未成为精神性的扬弃关系，因此它尚停留在对自然的保持和陌生性状态之中。

3. 逝者的礼拜形式

非洲人相信，逝者会对在世之人有影响力。但是“逝者的力量也并不看作是高于活人的力量，因为一般活人支配着死人，并在逝者身上实行巫术。”(15)黑格尔认为，逝者的感性定在形式、比如骨骼是以不死

(11) Karl Ritter, Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen, Oder allgemeine, vergleichende Geografie: als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physikalischen und historischen Wissenschaften / 1. Theil = Buch 1: Afrika, (Berlin, 1822), 1084ff. 该书作为德国大学在世界历史和地理方面的教科书广为传颂。截止至Karl Ritter逝世那年，即1859年，全书共有9卷，合计23册。将此书的出版年份与黑格尔的生平时间作对比可以发现，黑格尔在生前只是阅读了头两卷，即非洲卷和亚洲卷（亚洲卷仅包含了亚洲北部、东北部和亚洲高原部分）。

(12) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel ·《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Heiger zhuzuoji dishilijuan: zongjiao zhexue jiangyanlu [G.W.F Hegel, Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden] · 燕宏远 Yan Hongyuan、张国良 Zhang Guoliang 译 · (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House]) · 2015 · 205。

(13) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel ·《历史哲学》Lishi zhexue [G.W.F Hegel, Philosophie der Geschichte, Band 12, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden] · 王造时 Wang Zaoshi 译 · (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan · [The Commercial Press]) · 1978 · 135-136 · 译文有改动。

(14) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel ·《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Heiger zhuzuoji dishilijuan: zongjiao zhexue jiangyanlu [G.W.F Hegel, Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden] · 燕宏远 Yan Hongyuan、张国良 Zhang Guoliang 译 · (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House]) · 2015 · 218。

(15) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel ·《历史哲学》Lishi zhexue [G.W.F Hegel, Philosophie der Geschichte, Band 12, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden] · 王造时 Wang Zaoshi 译 · (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan · [The Commercial Press]) · 1978 · 139 · 译文有改动。

的形式被敬奉的。在对逝者的骨骼施行巫术的过程中，人们通过回忆、保留其表象的形式“还原”逝者生前的客观性存在。因此，黑格尔批判道：“所以对死者的敬奉，还十分微弱，具有偶然的内容；它是一种力量，但却是一种微弱的力量。”⁽¹⁶⁾

(二) 两种巫术

黑格尔如此定义巫术中的主要规定：“巫术就是通过意志、自我意识，以直接控制自然，精神则是优于自然的某种东西。”⁽¹⁷⁾在黑格尔解读非洲拜物教的过程中，黑格尔进一步区分了两种巫术：“直接巫术”（direkte Zauberei）和“间接巫术”（indirekte Zauberei）。在直接巫术这里，外在的客体（比如魔幻般的衣服或有麻醉效用的饮料）就是巫术本身；而在间接巫术里的自我意识“不再是直接自我意识，不再是直接自我意识之内令人满意的东西，而是自我意识在他者中，借助一他者，通过一他者来获得自己的满足。”⁽¹⁸⁾也就是说，在间接巫术这里，巫师作法，并企图通过一物来感应另一物。这就产生了主体的意志与中介之物的关系问题。

黑格尔批判道：一方面，在间接巫术的施行中，尽管在主体的意志和中介客体之间存在着多种多样的关系，主体的意志与中介之物的关系是一种任意的状态、绝对偶然性。另一方面，巫师自身却通过超自然的力量（尽管这种力量是间接性的力量）从有限的自然物中解放出来、并获得了某种程度上的自由。这为意识的进一步分裂奠定了基础。

直接巫术和间接巫术的区别可以通过下图1得以清晰化的展示。如下图1所示，在直接巫术这里，巫师与客体直接建立起关联。与之相反，在间接巫术这里，通过物神崇拜仪式，巫师首先建立起人与外在客体的关联；其次，巫师祈求通过对客体1的“作法”间接地影响客体2。

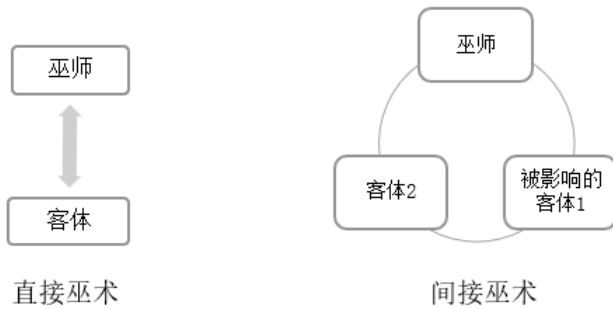


图1 直接巫术和间接巫术的区别

与直接巫术中局限于个体的自我意识不同，在间接巫术这里，意识在自身中进行了分裂：神被把握为绝对的威力和意志的无能为力的意识。了解巫术思想意识的人、即巫师成为了威力的所有者，他代表了精神性的环节。与此相反，不了解巫术思想意识的人、即民众成为了有限者和偶然者。

(16) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel ·《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Hegeer zhuzuoji dishiliujuan:zongjiao zhexue jiangyanlu I[G.W.F Hegel,Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden]，燕宏远Yan Hongyuan、张国良Zhang Guoliang译，(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House])，2015·220。

(17) 同上书，第209页。

(18) 同上书，第212页。

四、黑格尔宗教哲学中的清代中国拜物教

黑格尔在间接巫术这里看到了自由的精神囿于自然的规定性之中的矛盾性以及个体精神分裂为绝对威力和偶然性的特点。在清代中国宗教这里，间接巫术的基本结构则是围绕着威力所有者“皇帝”和自然的规定性“天”作为基础之间展开。

黑格尔认为，间接巫术是“精神者所行使的一个抽象的原则”，它是流行于亚洲（清代中国和蒙古）的一种常见拜物教形式。⁽¹⁹⁾黑格尔的清代中国拜物教解读立足于法国学者雷慕沙⁽²⁰⁾以及近代儒家文化与基督教文化的交锋碰撞的历史。⁽²¹⁾根据黑格尔对清代中国宗教的解读，在参与间接巫术个体的角度来看，间接巫术的施行者则是“拥有威力者，”即皇帝；另一方面则是屈服于威力者，即民众。从间接巫术中被施以巫术的客观对象的角度看来，“实体被了解为本质存在的范围，被了解为度（das Maß）；度被看作自在自为的存在者、无变化者，而天、天国，是这种自在自为存在者的客观直观。”⁽²²⁾换言之，间接巫术的施行者与客观性的存在、即天和道之间存在着感应关系，施行者企图将这种感应关系推导到屈服于威力者、即民众身上。随着巫术在清代中国向君主制扩展，清代中国拜物教集中出现在封建君主制的祭天仪式之中。

（一）祭天仪式

首先需考察参与祭天仪式的个体与客观对象之总体性关系。在考察清代中国宗教时，黑格尔十分谨慎地区分了国家宗教与私人宗教。国家宗教就是基于“家长制”模式的宗教，它的根基是祖先崇拜的家庭等级秩序。在该等级秩序的最高位就是皇帝。在“礼仪之争”的史料基础上，初步掌握了清代中国“天子”代行“四祭”的仪式知识的黑格尔从清代中国的封建君主制的“家长制”特征出发，详细地阐释了清代中国皇帝祭天的拜物教结构：在自然宗教中，祭天的行为就是将天作为自然之物进行顶礼膜拜的同时，透过人的主观意识，将天作为精神性的自然之物来理解和崇敬。从这个意义说来，自然宗教已经是属于精神层面的宗教，它展示的不仅仅是自然之天，毋宁说是“精神之天”。但是该“精神之天”仍然囿于自然的特征，停留于自然和精神之对立状态。

黑格尔进一步总结了清代中国宗教中的人与天的关系：人与自然之天处于交互关系之中。人被天所支配的同时也掌控着天。这种掌控的方法就是在自然界发生洪涝、干旱等灾害时进行合乎规律的人工

(19) 同上书，第214页。

(20) 19世纪20年代，黑格尔受到了法国学者库赞（Victor Cousin，1792-1867）以及他的老师雷慕沙（Jean-Pierre Abel-Rémusat，1788-1832）创建“汉语和鞑靼-满语语言与文学”讲席影响后，详细地阅读了雷慕沙的中国佛教和道教的研究成果（诸如《汉文简要》、《汉文启蒙》、尤其是《老子生平与观点研究》等）。这促使黑格尔在柏林大学授课后期逐渐改变了授课前期时将中国宗教、即儒释道三家笼统地归入“自然宗教”的定势，转而将儒家作为清代中国宗教之起点的同时揭示清代中国国家族式国家的拜物教结构。参见李慧Li Hui：“欧洲第一位“专业汉学家”雷慕沙” Ouzhou diyiwei zhuan ye hanxuejia leimusha【Europe's first “professional Sinologist” Rémusat】·《国际汉学》Guojihaxue【International Sinology】·No.1·(2015)。

(21) “礼仪之争”（Rites Controversy）始于利玛窦时期并一直延伸到罗马教皇克莱芒十一世颁布的敕令。清代中国“礼仪之争”的核心矛盾是清代中国信众在信奉基督教的同时仍然保持着祭祖的习俗——而儒家的祖先崇拜只具备伦理——道德的含义，它并不具备宗教意义上“敬拜上帝”的含义。1715年，随着罗马教廷将儒家的祭祖礼仪、满族人信奉的萨满教礼仪列入禁止之列，这引发了康熙帝和乾隆帝的反制。随后，天主教在清代中国的传播被官方严令禁止。关于“礼仪之争”在1715年克莱芒十一世发布敕令的前后历史关联阐释，参见李天纲Li Tiangang，《中国礼仪之争：历史、文献和意义》Zhongguo liyi zhizheng:Lishi wenxian heyiyi[The Debate over Rites Controversy in China: History, Literature, and Significance]·(北京Beijing：中国人民大学出版社Zhongguo renmin daxue chubanshe[China Renmin University Press])·2019。

(22) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel·《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Heiger zhuzuoji dishilujuan:zongjiao zhexue jiangyanlu [G.W.F Hegel, Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden]·燕宏远Yan Hongyuan、张国良Zhang Guoliang译·(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House])·2015·212。

调控来实现的。而皇帝祭天，仅是作为代理人和巫师；而天则是公正的自然和人类行为的统治者。黑格尔批判道，纵然事物之间的变化发生在中介的自然对象之中，但是祭天的主要结构则是依赖巫师的主观意志的。巫师可以任意选择中介的自然对象，因为“手段和效果之间的关系没有被认清”。^[(23)]黑格尔认为，这会导致除了天以外，任意的事物都会对人的命运造成影响。个体所面临的是中介对象的偶然性和杂多性，它将使巫术的对象成为无限的形式，从而最终导致陷入盲信和抽象。

从这一点看来，在巫师和客体中介之间施行巫术的关系中，清代中国的人与天的关系并未从根本上超越直接巫术的范畴。只有在自我意识分裂成绝对威力的掌握者和无能为力意识时，间接巫术的拜物教结构才显现出来。

(二) 清代中国拜物教的结构

其次，需考察施行间接巫术的皇帝与被施行巫术的民众之间的维度。通过下图，可以说明清代中国皇帝祭天仪式中拜物教的结构：

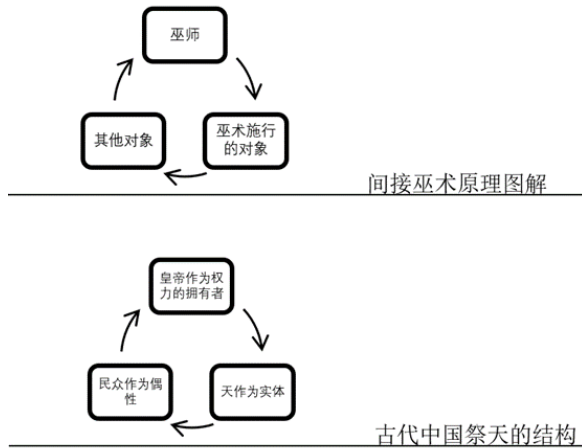


图2 间接巫术及其在清代中国的应用

从图2：间接巫术原理图解及其在清代中国的应用、即祭天的结构中可以看出，意识在间接巫术中一分为二：首先是皇帝作为权力的拥有者代表了本质的威力之意识；其次是民众作为偶性代表了直接意志的虚弱无力。^[(24)]在间接巫术的实践过程中，由于权力的拥有者只能意识到威力的高位，但是又无法给予威力之高位进一步的规定，这将导致精神性的环节不能作为自由、而顶多作为一个人对力量的规定被意识到。黑格尔因此推断道：个体的、经验的人倘若仅作为最高的意识被承认，那么这种最高的意识就会从巫术进一步扩展到封建君主专制的架构之中。于是，宗教哲学的规定和法哲学的论证在这里合一了：东方世界曾经或现在意识到，只有一个人是自由的。^[(25)]而民众则是有限的和偶然的，因为它们作为参与祭天的“其他个体”，并未意识到具体的祭天内容，因此不能获得具体的规定。因此，民众停留在抽象性和否定性之中。

(23) 同上书，第213页。

(24) 同上书，第224页。

(25) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Band 12, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden.* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976), 134.

黑格尔批判道：皇帝祭天地思想意识是精神性的，他本应当是自由的意识，但是另一方面皇帝却将精神性的力量赋予自然之物，由于该思想意识要在自然的特殊性中得到把握和验证，因此在感性的有限之物和精神之间是不兼容的、甚至是矛盾的。黑格尔将这种拜物教称作“感性的麻醉”：即个体感性而抽象的意识被作为最高的存在来设定。

（三）“度的宗教”

最后需考察间接巫术中客观对象的本质性内涵。既然黑格尔将客观对象定义为：“本质存在的范围，作为尺度被意识”，因此中国宗教也被称为“度的宗教”（Maß der Religion）。在清代中国宗教里，天和道，这两者是不变的本质。因此，天和道，是黑格尔宗教哲学在“度的宗教”中考察的核心概念内涵。

1.天的本质

在传统中国文化中，天就是最高的意识表象：天就是自然和人类的行为之上正义的统治者。黑格尔批判道：“天是整个未规定的、抽象的普遍性，是心理的和道德的一般关系整个未规定的总和。”⁽²⁶⁾核心问题是：在清代中国宗教里，天究竟是自然的本质还是精神的本质？黑格尔的回答是：在清代中国人的观念里，天并没有规定性，它是以“空”的方式来被思考的；以至于“人们将上帝视作大地和天空的统治者来崇拜，大地和天空是单一的，永恒的，有效的，正义的，也是反馈善和幸福的，也是会惩罚恶行和犯罪的。”⁽²⁷⁾也就是说，在拜物教祭天仪式上，倘若能将**道德和正确的礼仪行为**导入到巫师的主观意志之中时，天会以一种抽象的方式起作用。

黑格尔认为，清代中国人相信死者的灵魂能够生活在天上，这些灵魂被看作是自然循环的主人或是被成为“神”（黑格尔这里对应的德文词是Genien）。皇帝也要管理这些“神”并将他们纳入到官职体系之中。于是在这里，天不再统治自然，而是皇帝统治万事万物，并把自己超越于天的地位之上。

在天上，并不存在一个相对于地球之上独立自主的世界。尘世之人都臣服于皇帝之统治，皇帝以确定的方式来执行完整的**代理权**。当普遍的力量、即天，作为自然和人类行为之上的正义统治者，与人类的直接存在、即皇帝一起被思考的话，皇帝在这个意义上就是天子。通过祭礼，天子感恩上苍，恩泽天下百姓。综上所述，在祭礼中拜物教的结构是**天——皇帝——民众**，而在日常的国家生活中则是**皇帝——天——民众**的结构。事实上，通过拜物教的方式，皇帝在实际层面管理了自然的事物及自然的力量。

2.道的本质

既然清代中国宗教即以天为规定的“度的宗教”，那么“度的宗教”还涉及“道”（Vernunft·Tao）。与“天”不同，“道”不是实体抽象的规定，而是实体的造型，“它可以被抽象地把握，而且它是对自然和人类精神的规定，是它们的意志和理性的法则。”⁽²⁸⁾黑格尔认为，清代中国的全部哲学和科学都是由这种度（度在黑格尔逻辑学里的规定是：确定的质量与限定的数量的合题）发展而来的。而一些简

(26) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel·《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Hegeer zhuzuoji dishilijuan:zongjiao zhexue jiangyanlu I[G.W.F Hegel,Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden]·燕宏远Yan Hongyuan、张国良Zhang Guoliang译·(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House])·2015·238。

(27) G.W.F Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der der Weltgeschichte, Berlin 1822/23*, Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996), 157.

(28) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel·《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Hegeer zhuzuoji dishilijuan:zongjiao zhexue jiangyanlu I[G.W.F Hegel,Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden]·燕宏远Yan Hongyuan、张国良Zhang Guoliang译·(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House])·2015,238。译文有改动。

单的范畴，如卦，它由笔画组成，就是属于尺度里的范畴。在卦象内，“—”代表阳，用“- -”代表阴，用三个这样的符号上下交叠，组成八种形式，叫做八卦。阴阳学说和五行学说交叠进行。五行学说则是指金、木、水、火、土。黑格尔认为，五行学说对人的行为起到了规范的作用：最高的行为规范是孩子与父母之间的行为准则，其次是与祖先的行为准则，再次是对皇帝言听计从的行为准则，最后是兄弟姐妹之间以及与他人之间的行为准则。

3. 天和道的道德性内涵

黑格尔认为，清代中国人将尺度的规定与世界上的行为准则结合在一起，这就是中华民族的理性基础。天和皇帝的真实关系是：首先，天被以“天道”的形式诠释，然后被皇帝所确认。其次，由于皇帝扮演了确认之人的角色，他是天子也是维持天道之人。为了维持天道，皇帝通过间接巫术的方式献祭，因为人们相信义务的达成对于福祉的祈求同样重要的。因此，祭天在这里具备了道德的含义。因此，清代中国的宗教因此也可以被称为**道德的宗教**。而天既不是自然的本质，也不是精神的本质。天没有规定性，它是抽象的。但是度的实现只能通过皇帝，一个“生动的人”的祭天，但却是一种外在的方式来实现。

尽管清代中国宗教是自然宗教，但是它已经从直接的自然性中超越出来并能在文明中克服巫术的迷信。黑格尔认为，除了天与皇帝祭天在道德关系层面的联结之外，热衷于回归内心和抽象纯粹思维的道家学说迈向了更高的本质：“**意识回归自身**，要求意识在自身中沉思冥想，这就是**道家**。”^[(29)]黑格尔批判道，道之规定只是停留在道本身、而并不能在与主体的结合中产生。换句话说，道家学说停留在“三位一体”的抽象之中，精神哲学中的自我意识辩证法结构并不能在此学说中展开。与其说黑格尔对道家的批判范式是基于对“道”的抽象性基础展开批判，不如说黑格尔是在隐晦地批判斯宾诺莎实体哲学的基础上批判道家的“道”。对于黑格尔来说，实体即主体，只有在自我意识的分裂、复现中才能实现自我意识与客观对象的结合，从而形成精神性的上升运动。

(四) 黑格尔拜物教思想的固有局限

或许也可以向黑格尔提问：从道家学说的内部性出发，黑格尔从自我意识的辩证法结构上理解道家学说是否也是对道家学说的一种局限和偏读？黑格尔似乎在这里也遇到了解释学的圆圈问题。

黑格尔的错误在于他不能正确理解清代中国国家概念、宗教形式以及人民的真实存在方式。黑格尔出于欧洲传统的“普遍精神”是与清代中国的思维意识格格不入的。对黑格尔的批判不仅仅是反对黑格尔对于清代中国的理解范式，而更在于反对整个欧洲对清代中国的错误解读范式。

1. 反对欧洲中心主义

欧洲的启蒙时代崇尚理性，但是这种具有“欧洲中心主义”的理性却带有强烈的“追求自由”之笃信。在黑格尔的时代，德国学者泰纳曼（Wilhelm Gottlieb Tennemann）在他的12卷本《哲学史》（Geschichte der Philosophie）中将“哲学和政治自由诞生于古希腊”和“东方专制主义”作为西方哲学优于东方哲学的核心特征为黑格尔等一批启蒙哲学家背书。^[(30)]泰纳曼开创了德法哲学史的一种“理性”的书写方

(29) 同上书，第243页。

(30) 参见程艾蓝 Anne Cheng·刘婷Liu Ting, “雷慕沙与黑格尔：19世纪欧洲的汉学与哲学” leimusha yu heiger: shijiu shiji ouzhoude hanxue hezhexue·【Rémusat and Hegel: Sinology and Philosophy in 19th century Europe】，《国际汉学》Guojihaxue【International Sinology】，No.4 (2016)。威廉·哥特里布·泰纳曼 Wilhelm Gottlieb Tennemann的著作全名为Grundriss der Geschichte der Philosophie: für den akademischen Unterricht，hrsg. von Amadeus Wendt (Leipzig: Barth, 1816)。仅在黑格尔《哲学史讲演录》第4卷，黑格尔就提到了泰纳曼51次之多。

式：西方哲学发源自古希腊，它的研究对象是理性的科学，它让人摆脱宗教的迷信束缚，从而进入到自由的认知之中。而泰纳曼则将古希腊哲学与东方哲学按照自由与专制的方式对立起来。深受泰纳曼影响的黑格尔，自然在哲学史的书写方式上遵循了时代的惯有模式。

2. 黑格尔哲学体系的内在封闭性

对于黑格尔哲学来说，自我意识的辩证结构之具体化展开需要在人类历史的过往形态中进行耦合。于是，黑格尔需要将人类历史发展中的知识形态与自我意识辩证结构进行选择性的比对，这才能为人类历史的阶梯型发展形态提供匹配型。这样的做法却导致新的知识被黑格尔排除在哲学体系之外了：黑格尔的精神哲学体系必须要预设不在范畴体系内的陌生范畴，才能接纳新的知识。笔者想对黑格尔提问：黑格尔的哲学体系可以将现代中国合乎理性地融入吗？黑格尔囿于精神哲学和唯心辩证法的层面来考察包括拜物教问题的一切社会学、民俗学、心理学等问题，这也导致他将拜物教思想在社会学、民俗学、心理学等道路上进一步拓展的可能性彻底封死了。哲学体系的开放性与预设性，这不仅是对黑格尔哲学体系，而是对每一个哲学家的哲学体系来说永恒的问题之所在。

五、结语

黑格尔的拜物教思想主要继承自法国人类学家布霍斯关于物神崇拜的相关论述。物神崇拜主要是指人有限的精神通过客体对象的中介所具有的超验力量。由于黑格尔自我意识辩证法的结构需要在人类的客观知识中得到具体化，黑格尔将拜物教作为宗教的发展环节纳入了宗教哲学的阶梯型体系。因此，拜物教是黑格尔宗教哲学体系发展环节的第一步。

非洲拜物教主要展开方式是直接巫术；与之相反，清代中国宗教代表的是间接巫术。在间接巫术这里，意识在自身中进行了分裂：绝对的威力以及无能为力的意识是巫术中的两种力量。由此，黑格尔确定了清代中国巫术中的祭祀结构和日常生活结构：祭祀的拜物教结构是天——皇帝——民众，日常生活则是皇帝——天——民众的结构。与此同时，中国宗教也被黑格尔称之为“度的宗教”。天和道，作为“度的宗教”的核心概念，它们代表的是抽象的规定和道德原则。黑格尔认为，天和道反映了清代中国宗教一种从自然性中超越出来的精神尝试，但是由于它们未能在自我意识的辩证法结构中展开，因此未能形成精神性的上升运动。对于黑格尔来说，欧洲中心主义和哲学体系的封闭性是黑格尔哲学所需要面临的最大问题。

English Title:

An Analysis of Fetishism in Hegel's Philosophy of Religion

Deng Pan

Lecturer, Faculty of Humanities and Social Sciences, Shenzhen University of Technology, Shenzhen 518118, Guangdong Province, China.
Email: dengpanphilosophy@gmail.com. Tel: 139-0862-0699

Abstract: In Hegel's system of religious philosophy, fetishism is considered religion's starting point, representing the beginning of the objectification of self-consciousness. Fetish can be subdivided into direct and indirect witchcraft. Hegel analyzes in detail the African religions representing plain witchcraft and the Chinese religions of the Qing dynasty representing indirect witchcraft. Hegel revealed the structure of the emperor's sacrifice to heaven in Chinese indirect mysticism in the Qing Dynasty and used the "religion of degree" to explain the moral connotation of "Tian" and "Dao." On the one hand, Hegel's fetishism represents a very integrated reflection on the significance of "fetish worship" in the history of philosophical thought. On the other hand, because it is confined within the methodological framework of Hegel's spiritual, intelligent system, it has the boundaries of an innovative design with an intense color of "Eurocentrism."

Keywords: Fetishism; Witchcraft; Spirit; Self-Consciousness; Dialectics

