

图书在版编目(CIP)数据

论相互承认的法权:《精神现象学》研究两篇/高全喜著.—北京:北京大学出版社,2004.12

(政治与法律思想论丛)

ISBN 7-301-08135-9

I. 论... II. 高... III. 法哲学—研究 IV. D90

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 110303 号

书 名:论相互承认的法权——《精神现象学》研究两篇

著作责任者:高全喜 著

责任编辑:王小娟

标准书号:ISBN 7-301-08135-9/D·0999

出版发行:北京大学出版社

地 址:北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址:<http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱:pl@pup.pku.edu.cn

电 话:邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62757785

排版者:北京高新特打字服务社 51736661

印刷者:

经 销 者:新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 20.75 印张 309 千字

2004 年 12 月第 1 版 2004 年 12 月第 1 次印刷

定 价:32.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

自序

我的专业是德国古典哲学,博士论文是有关黑格尔《精神现象学》的自我意识问题研究,然而愧对我的导师自昭先生,自从1988年写完那篇毕业论文之后,由于诸多原因,自己的旨趣便不在黑格尔身上了。先是由于身染沉疴而游思于艺术,后来沉湎于基督神学,一过就是十余年,至于1998年重新进入学术领域之后,又致力于英美政治与法律思想的研究,一直到2003年底写完《休谟的政治哲学》,自己的文字绝少涉及德国古典哲学,特别是黑格尔。之所以如此,固然有身体、旨趣等方面的原因,但思想价值的取向也是一个重要的因素,直到我的休谟研究结稿完成而重新拾起德国古典哲学,特别是写完《论相互承认的法权》这篇文章之后,我彷徨多年的内心才略感安宁,总算可以对仙逝多年的自昭师有所交待了。

近几年的研究使我大致打通了一条从英美古典自由主义到德国古典自由主义的路径,这不但使我心中的一个重大的疑难问题获得了解决,而且自己的所学也有了一种贯通。我发现英美思想与德国思想虽然在形态、气质、风格和论述等方面确实有很大的差别,但也并非像哈耶克等人所指出的那样截然对立,实际上在休谟、斯密的古典自由主义和康德、黑格尔的古典自由主义之间并没有不可逾越的鸿沟。所以,当我在休谟的研究结束之后,感到黑格尔的法权思想值得重新做一番考察,对我来说,研究英美思想和研究德国思想并不存在学术上的分裂,它们都是为解决中国问题探索一条理论的路径,或者说都具有着一个中国问题的语境,尽管哈耶克、休谟和黑格尔的思想理论是不同的,然而我对他们的问题意识却别无二致,这也是我之所以要出版目前这本书的缘故。

说起来我的博士论文早在1990年就由上海的学林出版社出版发行

了,只是印的很少,只有1500册,坊间早就见不到了,读的人也不多。记得我在“后记”中是这样写的:“早在大学读书时,就喜欢《浮士德》和《精神现象学》,师从贺麟先生攻读德国古典哲学,便选择了《精神现象学》作为博士论文的研究课题。三年寒暑,写就了这篇论文。其间贺先生多方施教,悉心指导。此外,在东北读书时,导师邹化政先生对我的指教,也使我受益匪浅。德国精神博大深邃,在论文中,我虽然力图从一个侧面展现它的风貌,但犹感不足,真正地把握和展现德国的精神,还有待于我的进一步努力。”显然,我的论文受到了上个世纪80年代那个历史时期社会风潮的影响,对于黑格尔哲学的理解与研究主要是从文化哲学的角度来展开的,把《精神现象学》与19世纪的德国文化联系在一起,强调的是一种历史精神与文化精神的统一。现在看来,这种倾向与当时我们处在一个类似于西方的文艺复兴和人文主义的学术环境密切相关,从某种意义上来说,它是感受于东西方两种时代境况的产物。虽说从文化哲学的维度研究黑格尔的《精神现象学》并没有什么不妥,但毕竟与我现今关注的社会政法问题相去较远,这既是由于当时自己的知识结构的局限所致,也是由于那个时代思想的局限所致。现在回过头来重读一下这本书,回顾上个世纪80、90年代中国社会文化思想的大致状态,心中的感受颇为复杂,一方面为那个时期的如火如荼的激情和乐观的启蒙精神所感动,另一方面也看到了那种人文主义批判的幼稚和可笑。在经历了近20年的风雨苍黄,特别是在经过了法学、政治学的知识补习,乃至对于自由主义的社会政治理论有了一番研究之后,我一直没有勇气把这本书拿出来再版。

2003年下半年我在中国社科院研究生院打算为法学和哲学等专业的研究生开设一门选修课,考虑再三,还是决定讲授黑格尔的《法哲学原理》,因为此时我的思想经过了休谟的洗礼之后已日趋保守,而黑格尔的《法哲学》恰恰投合了我的心意。在整整一学期的时间里,我每周用一个晚上与同学们一起一节一节地研读黑格尔的理论,感到受益匪浅,自己以前对于黑格尔《法哲学》所谓保守与反动的恶感消失殆尽,反而一个庄严的保守的自由主义的形象凸显于我的面前。后来我又分别在北京大学法学院和清华大学法学院做了黑格尔《法哲学》的讲座,同学们的提问使我深思。教学相长,一学期的研读使我获得了意外的收

益,我感到自己过去对于黑格尔哲学的一些认识囿于传统观点的束缚,多有偏颇,很成问题,有待于彻底的清理。这一点特别表现在如何看待《精神现象学》上,一般的观点都认为,《精神现象学》代表着黑格尔思想的精华,是革命的,富有积极性的内容,而《法哲学》则是保守的,倒退的,体现了晚年黑格尔思想的落伍。可我近来的教学与研读却得出了与此相反的观点,而这也是与我以前的博士论文的观点相左的。我认为通过黑格尔的《法哲学》开启了一条贯通英美古典自由主义与德国古典自由主义的路径,黑格尔晚年的法哲学思想可以说集西方古典自由主义或保守的自由主义之大成,对于我们今天的政治理论仍然具有十分重大的启发意义。

本来我是想彻底研究一番黑格尔的《法哲学》的,但科耶夫近期在中国学界的粉墨登场刺激了我,我感到有必要对此有所回应,因为科耶夫是拿黑格尔的《精神现象学》说事的,可国内懂《精神现象学》而又搞法权理论的人并不多,因此,批判性地考察科耶夫对于黑格尔思想的解读,有助于澄清中国政法学术领域的思想路线之争。写到此还有一个小插曲,记得在18年前的一个傍晚,我在先生家翻看 he 书架上的书籍,偶然发现了科耶夫那本粉红色书皮的《黑格尔导读》,贺先生在旁边说,那是前几年他从外文书店随手买来的,他只是翻了翻。贺先生并不认为此书有多重要,不过他还是提醒我科耶夫的有些观点值得注意,不妨一读。随后,我把书带回宿舍读了一遍之后,感到科耶夫对于主奴意识的见解还是比较高明的,于是在博士论文中吸收了他的思想,论文中的两章“主奴意识”和“时间与历史主体性”便是一个见证。后来,科耶夫在我的脑子里也就淡淡地忘掉了。没想到18年之后,当我写完《休谟的政治哲学》,发现科耶夫竟然变成了一种显学,在我国学术界开始掀起波澜。我感到要重新研究黑格尔必须重视这个科耶夫,于是把他的《法权现象学》以及有关的资料设法从国内外搞到家里,进行了系统的解读和分析。

对于我来说,这项工作还有另外一层意义,那就是乘机清理一下自己过去对于黑格尔《精神现象学》与《法哲学》的观点,重新阐释自己对于黑格尔的政治理论乃至古典自由主义的认识。出于上述考虑,我决定从科耶夫有关黑格尔解读的批判性考察开始我的新一轮黑格尔研究,用

了大致半年的时间写出了《论相互承认的法权》这篇长文。我以为,眼下的这本书,其中心内容是上篇《论相互承认的法权》,它不仅集中地反映了我的研究心得,而且还为我重新进入自由主义取向的德国古典思想研究开启了一个新的起点。当然,黑格尔哲学中的很多思想观点以及它们之间的内在关系在上篇中我没有展开论述,因为我感到在下篇的论文中已经有了一个较为客观的分析和考察,读者对于《精神现象学》的逻辑结构及其各个意识阶段的了解,大致可以从本书的下篇中得到(为了便于读者更为准确地理解《精神现象学》,我把原先的博士论文中有关文化内容的最后一章删掉了)。所以,本书的上下两篇虽然是分别写于18年前后的两篇论文,且文中的观点已经发生了很大的变化,但就其主题思想和知识结构来说仍然具有密切的关联,把它们视为一部专门的学术著作还是成立的,我不想给读者留下一个论文集的印象。

不过,上篇《论相互承认的法权》从内容上看与下篇的博士论文还是有很大的出入的,它并不是以黑格尔的《精神现象学》文本为研究对象,而是一个委婉曲折的论文,是通过对于科耶夫《精神现象学》解读的批判性考察,来展示我对于黑格尔政法思想的理解,其中涉及科耶夫的理论。这些年来,我每每从事于英美古典自由主义的思想研究,心中总有不妥,所谓的德国思想犹如一块巨大的阴影笼罩着,使我沉闷郁结,直到《论相互承认的法权》这篇文章写出来之后才得到了某种缓解,至少我才有勇气可以重新面对德国古典哲学。就西方现代社会政治思想来看,黑格尔在上个世纪初新黑格尔主义的短暂热闹之后似乎被打入了冷宫,直到科耶夫对于《精神现象学》的独创性解读,引起了重大的反响,并开启了一个西方马克思主义的左派路径。然而,应该指出,科耶夫挖掘出的黑格尔《精神现象学》的理论遗产,包含着很大的毒素,如果我们沿着他的阐释路径一路走下去,将不知伊于胡底,其实科耶夫本人在他的《法权现象学》中对于自己的左派思想就有不同程度的校正。因此,对于我来说,从科耶夫回到黑格尔,并不是追溯左派政治思想的根源,而是重新挖掘我所认同的黑格尔思想中有价值的东西,而它们又集中地体现在黑格尔的《法哲学》乃至科耶夫的《法权现象学》之中。

回到康德、黑格尔的法权哲学,这是我在研究了一番英美古典自由主义的思想之后在下一阶段将要进行的工作。在我看来,中国问题与德

国问题有着很大的相似性 ,要解决这些问题 ,思想资源方面的一个理论前提应该是黑格尔的法哲学与康德的法权科学 ,所以 ,我更愿意把本书视为是一种问题之作 ,而不是学问之作。屈指算来 ,从 1985 年开始研习《精神现象学》到今天已经有近二十年的时间了 ,我的学习与研究开始于《现象学》又小结于《现象学》 ,其中的曲折、艰辛与孤独 ,惟有自知。现在 ,兀立于我面前的是英美的古典自由主义和德国的古典哲学这两座看似对立的大山 ,而我要把它们调整在一个路径上 ,爬起来是相当艰难的 ,这一点我心中有数。然而 ,面对与德国问题相似的中国问题 ,这些大山又不得不爬 ,至于究竟何日才能爬上 ,只能冀望于将来了 ,但我为自己能够选择这份挑战性的工作并有所担当 ,而感到庆幸。

高全喜

2004 年 4 月 8 日于北京寓所

CONTENTS 目 录

上篇 论相互承认的法权

——关于科耶夫《现象学》解读的批判性考察

一、欲望辩证法与主奴关系	4
二、“美好的”贵族制城邦国家	15
三、自身异化了的教化世界	28
四、僭主拿破仑与智慧之人黑格尔	36
五、相互承认的法权 :从《现象学》 到《法哲学》	48
六、普遍同质国家 :从《黑格尔导读》 到《法权现象学》	68
七、历史终结之后的“政治”消解了吗？	81

下篇 《精神现象学》中的自我意识论

导论 19 世纪德国文化精神	103
一、时代的精神状况	103
二、文化精神	105
1. 绝对本质	106
2. 矛盾冲突	111
3. 历史过程	114
第一章 自我意识的结构	119
一、精神、现象与自我意识	119
二、自我意识的结构	122
1. 实体与主体	123
2. 理性与生命	128

3. 心灵与世界	134
三、自我意识结构的功能 :行动—反思	137
第二章 主奴意识	141
一、欲望、生命搏斗和相互承认	141
1. 欲望和生命	142
2. 生命搏斗和相互承认	145
二、主奴冲突	151
1. 双重的自我意识	151
2. 主人和奴隶及其转变	154
三、劳动的辩证法	165
第三章 自由意识	174
一、自由意识概述	174
二、自由意识的发展形态	179
1. 抽象玄思的自由意识	180
2. 实践理性的自由意识	184
3. 狭义的自由意识	192
4. 绝对自由和恐怖	196
第四章 心灵世界	203
一、心路历程 :《浮士德》和《精神现象学》	203
二、心灵的冲突	214
1. 苦恼意识和分裂意识	215
2. 悲剧意识和喜剧意识	221
三、心灵的辩证法	225
第五章 伦理和教化世界	232
一、自我意识的双向运动	232
二、希腊伦理社会	238
三、教化世界	242
1. 教化和异化	242
2. 现实王国	245
3. 信仰和启蒙	252

4. 法国大革命	257
第六章 道德世界与绝对精神	259
一、道德世界	259
1. 道德世界观	261
2. 道德世界观的倒置	264
3. 良心 ,优美灵魂 ,恶及其宽恕	267
二、绝对精神	274
1. 宗教意识	275
2. 绝对知识	288
第七章 时间与历史主体性	291
一、时间	292
二、历史主体性	307
附录 主要参考书目	316

上 篇

论相互承认的法权

——关于科耶夫《现象学》
解读的批判性考察

20 世纪以来,黑格尔哲学随着马克思主义在世界范围内的广泛流行,特别是社会主义的实践所经历的曲折变化,其影响非但没有消失,反而受到了思想家们的重视。如果说黑格尔的自然哲学和辩证逻辑已经成为明日黄花的话,那么,他的历史政治哲学,特别是他的《精神现象学》却在西方乃至中国社会产生了普遍性的影响,甚至成为某些执政党的意识形态的有机组成部分。因此,在步入 21 世纪之际,我们有必要重新探讨黑格尔哲学留下的遗产,进而梳理西方政治思想史中这条重大的理论路径。在此值得特别一提的是,20 世纪 30 年代俄裔法国思想家科耶夫对于黑格尔《现象学》的原创性解读,可以说这个孕育于二战之际的法国政治浪漫主义思想氛围中的有关黑格尔政治哲学的阐释,其意义是相当深远的。科耶夫——这位卓越的黑格尔—马克思主义者,他对于《现象学》的创造性解读不但启发了整整一代法国思想家,而且对于欧美的传统政法思想构成了巨大的挑战,即使是在今天,当我们面对中国日渐凸显的政法理论的新开展时,这位法国思想家的影响依然存在。^①鉴于此,对于科耶夫的黑格尔《现象学》解读给予一种自由主义的批判性考察,有助于我们清除苏俄马克思主义的政治遗产,确立宪政自由主义的政法理论。本文便是基于上述背景而对科耶夫《现象学》解读的考

① 关于科耶夫的广泛性影响,Shadia B. Drury 在她的 *Alexandre Kojève: The Roots of Post-modern Politics* (St. Martin Press 1994, New York) 一书中曾有过较为详细的论述,德鲁丽指出,科耶夫 1933 年至 1939 年期间在法国高师的《精神现象学》讲座,影响了一大批法国思想家,如 Raymond Queneau, Georges Bataille, Merleau-Ponty, Andre Breton, Jacques Lacan, Raymond Aron, Michel Foucault, Jacques Derrida 等。至于科耶夫在美国的影响,则是通过他对施特劳斯的美国弟子们产生的,特别是 Allan Bloom 和 Francis Fukuyama 对于科耶夫思想的解释与传播。值得注意的是,科耶夫的思想理论目前已经传到了中国学界,对此我们不应盲目接受,而是要有批判地分析。此外,关于科耶夫的影响,还可参阅 *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, Barry Cooper, University of Toronto Press 1984; *Hegel After Derrida*, edited by Stuart Barnett, Routledge 1998。另外,为了简便,本文参照西方学者的研究文本,一概把《精神现象学》简称为《现象学》,有时根据语境简称为现象学,把《法哲学原理》简称为《法哲学》或法哲学。对此,请读者注意。

察分析,并通过剖析有关相互承认的法权这一内在的理论支点,从而试图展示出一条有别于科耶夫《现象学》左派解读的黑格尔之保守自由主义的思想路径。

一、欲望辩证法与主奴关系

思想史中有关人性状况的分析可以说是不绝于缕,古希腊哲人对于人的内在欲望就有过深入的考察,如柏拉图就把欲望视为劳动阶级的本性,认为政治德性便是克服感性肉体的欲望,以实现城邦的正义^①,基督教的政治神学显然也是把欲望视为一种内在的罪恶而力图加以抑制。不过现代性的思想转变,使得欲望具有了非同寻常的意义,自文艺复兴以来受到了人们的普遍重视,早期启蒙思想家们已经开始把人性的自然欲求上升为普遍的自然权利,17世纪以来的政治哲学无论是在欧洲大陆还是在英伦三岛,思想家们更为关注欲望对于一个政治社会的形成所具有的重要意义。例如,霍布斯的国家学说便以人的求生欲望为立足点,黑格尔的政治理论无疑受到了霍布斯的影响,他的《现象学》从历史哲学的高度把欲望辩证法的内在逻辑突出地展示出来。^②关于黑格尔《现象学》有关欲望辩证法的内容,我在本书的下篇“《精神现象学》中的自我意识论”的第二章“主奴意识”中已经给予了较为细致的论述,在此不再赘述。值得注意的是,黑格尔的欲望辩证法是与他的理性辩证法和历史辩证法相互关联的,就黑格尔的政治理论来说,欲望辩证法并不是

① 参见福山:《历史的终结及最后之人》中有关柏拉图的分析:“获得认可的欲望乍看起来也许是一个鲜为人知的概念,但它却与西方政治哲学体系同样历史悠久,而且构成一种我们最熟知的人格。柏拉图在《理想国》中第一次对它进行了描述,他认为,人的灵魂由欲望、理性和他所说的‘精神’这三个部分构成。人类的行为大多可以解释为前两个部分——欲望和理性的组合,欲望唆使人们去追求自己没有的东西,而理性或盘算则告诉他们获得这些东西的最佳方法。但是,人并不满足于此,他还渴望自己的价值或者他用价值所投资的人民、事物或原则获得认可。”黄胜强等译,中国社会科学出版社2003年版,第7页。另参见Shadia B. Drury在她的*Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*, p. 253. 注释29。

② 施特劳斯和科耶夫曾经打算合作写一本书。参见刘小枫编:《驯服欲望》,华夏出版社2002年版,第50页。关于黑格尔与霍布斯有关欲望和国家学说的关系的研究,参见前揭,伯恩斯的“现代性的非理性主义”一文,Barry Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, University of Toronto Press 1984, pp. 13—45。

惟一根本性的内容,它只是黑格尔《现象学》思想体系的一个重要环节,并非黑格尔政法思想的关键。^①科耶夫在他的《黑格尔导读》和后来发表的“黑格尔、马克思和基督教”一文,乃至《法权现象学纲要》等重要著述中,却对于黑格尔的欲望概念给予了创造性的发挥,从某种意义上来说,科耶夫有关《现象学》欲望辩证法的解读已经脱离了黑格尔哲学体系的原意,更多的是借着黑格尔的概念而把自己的理论阐发出来。^②所以,在此我们首先要搞清楚这样一个问题,即黑格尔的欲望辩证法与科耶夫的解读究竟是怎样的一种关系。

我们知道,“欲望”是《现象学》第四章“自我意识”中的一个重要概念,指的是自我在其意识的直接性中表现为一种欲望之我,而且这个欲望之我在达到自我意识的时候必然经历了一个辩证的双重运动,由此产生了主人和奴隶两种自我意识的形态。黑格尔在《精神现象学》中这样写道:“在直接的自我意识里那单纯的自我是绝对的对象,不过这种对象就我们说来或者就它本身说来是绝对的中介,并且以实体性的独立存在为它的主要环节,那种单纯的统一性之解体是初次经验的结果,通过这次经验一个纯粹的自我意识和一个不是纯粹的自为的,而是为他物的

① 例如,黑格尔在《法哲学》一书中,就把法权基于理性的自由意志之上,而很少谈及欲望问题,只是在第57节阐释中谈到承认的斗争和主奴的关系,认为它们是“自由的概念和自由的最初纯粹直接的意识之间的辩证法”,并非客观精神或法者的本质。当然,如何看待黑格尔的《法哲学》,历来多有争论,科耶夫显然属于贬抑的一派,他在“黑格尔、马克思和基督教”一文的一个注释中认为,《法哲学》主要是由黑格尔的学生在其死后编辑出版的讲稿所构成,从严格的意义上不能视为黑格尔的真品,以此为基础解释黑格尔的思想之整体是不可接受的。参见《驯服欲望》,前揭,第13页。科耶夫贬抑《法哲学》以抬高《现象学》是必然的,在这方面他继承的是马克思的路径,马克思就是贬《法哲学》抬《现象学》,这从他的《1844年经济学—哲学手稿》和《黑格尔法哲学批判》两部名篇中可以明显看出。不过,从马克思和科耶夫对于黑格尔两部重要著作的截然不同的态度上,我们或许反而能够得到某种启发,即一方面,在黑格尔的《现象学》和《法哲学》之间确实存在着某种原则性的分歧,另一方面,在马克思和科耶夫贬此褒彼的阐释路径之外,或许也存在着一种相反的阐释路径。对此,施特劳斯的弟子古热维奇在“哲学与政治”一文中有一个看法值得注意,他写道:“应该指出,普遍同质的国家这一概念在科耶夫自己的黑格尔式哲学思想中占据中心位置,但他的这一观点却又没有严格与黑格尔的学说保持一致,甚至也许与其后学说的精神也不见得一致。”见《驯服欲望》,前揭,第82页。

② 参见 Leo Rauch and David Sherman, *Hegel's Phenomenology of Self-consciousness: Text and Commentary*, 作者指出,科耶夫通过给予黑格尔的主奴意识一种霍布斯式欲望的解读,开辟了一个社会学的解释维度,相互承认的欲望之我需要的是社会的承认,人类历史是被欲望的欲望的历史。不过,科耶夫重视欲望忽视思维,实际上是误读了黑格尔。State University of New York, 1999, pp. 127—131.

意识就建立起来了。这就是说,作为一个存在着的意识或者以物的形态出现的意识就建立起来了。两个环节都是主要的,因为它们最初是不等价的并且是正相反对的,而它们之返回到统一里还没有达到,所以它们就以两个正相反对的意识的形态而存在着。其一是独立的意识,它的本质是自为存在,另一为依赖的意识,它的本质是为对方而生活或为对方而存在。前者是主人,后者是奴隶。”^①

欲望概念在黑格尔那里具有如下几个方面的特征:第一,欲望是自我意识的直接性,或者说当自我作为一个主体在起点必然地表现为一个欲望的自我。“自我意识就是欲望。确信对方的不存在,它肯定不存在本身就是对方的真理性,它消灭那独立存在的对象,因而给予自身以确信,作为真实的确信,这确信对于它已经以客观的方式实现了。”^②第二,黑格尔把欲望的自我放到一个追求自由的历史过程之中,通过欲望对象的转换从而形成了一种双重的欲望之间的为了承认的斗争,这样就把相互承认这一有关人类政治共同体的核心概念表述出来了。也就是说欲望的对象同样也是一个欲望,这样一来满足欲望的机制就被置换为一种相互承认的内在需要,所谓欲望就被提升为一种欲望着另一个欲望的欲望。“自我意识只有在一个别的自我意识里才获得它的满足。”^③第三,正是在相互承认的欲望辩证法的基础上,黑格尔展示了一个主人与奴隶的历史运动,令人困惑的是,这一现实的历史运动恰恰是以相互承认的悖论为前提的,正是因为不可能达到相互承认,才有了双重的欲望主体之间的生命斗争,从而构成了一个主人与奴隶人类起源学意义上的

① 《精神现象学》上,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1981年版,第127页。

② 《精神现象学》上,前揭,第120—121页。

③ 同上书,第121页。对于这一点,科耶夫给予了前所未有的发挥,他反复写道:“人的欲望必然指向另一个欲望。为了成为一个人的欲望,必定首先存在着一些动物的欲望。或者说,自我意识从自我感受中产生,人的存在从动物的存在中产生,这种存在本质上是多种多样的。人仅仅是作为一个群体才可能存在,这就是为什么人的本性必须是社会的原因。一旦群体成为一个社会,多种多样的欲望便不可能由自身来满足。另外,群体中的任何一个欲望都指向或潜在地指向另一个欲望。如果人本性上是社会的,那么,这个社会只有在人作为欲望而指向另一个欲望时,才会如此。人的欲望,或更恰当地说,人类起源学意义上的欲望,产生了一个自由、历史的个体,产生了对于它的个体性、自由、历史乃至历史性的意识。因此,人类起源学上的欲望不同于动物的欲望,它不是一个被动的实在的物体,而是指向另一个欲望的欲望。”Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, Basic Books, Inc., Publishers, 1969, pp. 5—6.

(anthropogenetic)地位的历史转变。^① 第四,我们看到,主人与奴隶的辩证法是一种政治哲学意义上的历史辩证法,黑格尔在其中描述了一个起始于主人而成长于奴隶的人类追求相互承认的自由历史过程,以及各种各样的自我意识的形态。^② 上述四个方面是黑格尔《现象学》欲望辩证法的主要内容,科耶夫对于《现象学》的解读从某种意义上来说也是从这四个方面极力展开的,其原创性并不是离开《现象学》的文本而加入一些其他的内容。科耶夫的高明之处也正在于此,他在解读和阐发黑格尔《现象学》时把自己的理论融会于其中,并尽可能地把欲望辩证法抽取出来,视为《现象学》的理论支点,这样一来,科耶夫笔下的黑格尔《现象

① 值得指出的是,黑格尔死后出现的青年黑格尔派与老年黑格尔派的争论,其中的一个中心问题就是黑格尔思想中的基督教问题,青年马克思无疑属于青年黑格尔学派的人学路径,他在早期文章中继续了甘斯、费尔巴哈等人的无神论和人本主义的哲学倾向,指出“所谓彻底,就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身。——对宗教的批判最后归结为人就是人的最高本质这样一个学说”。见《马克思恩格斯全集》,中文版第一卷,第460—461页。另参见麦克莱伦:《青年黑格尔与马克思》,商务印书馆1982年版。由此看来,科耶夫强调《现象学》的人类起源学意义,其承继的显然是青年黑格尔、青年马克思一路下来的传统。

② 对于黑格尔《现象学》的研究,往往偏重于从社会意识(知识)论的角度看待主奴意识,乃至后来的斯多葛意识、怀疑主义和苦恼意识等。黑格尔在《现象学》导言中曾指出:“意识在这条道路上所经历的它那一系列意识形态的发展史,可以说是意识自身向科学发展的一篇详细的形成史。”(第55页)此外,《黑格尔和他的时代》的作者R.海漠和恩格斯等人关于这方面都有过精彩的论述。我的博士论文《精神现象学中的自我意识论》也是从这个角度来讨论自我意识问题的。总的来说,这种研究多是在(社会)知识论的框架内展开的。不过,应该看到,对于黑格尔的《现象学》确实还存在着一种政法哲学的阐释路径,马克思对于《现象学》的批判性研究(集中体现在《1844年经济学—哲学手稿》《黑格尔法哲学批判导言》和《黑格尔法哲学批判》等作品中)就是如此,科耶夫的解读也是如此,至于自由主义派的学者西克萊尔也是如此,不过,她“讨论黑格尔是把他视为卢梭和康德的继承者,而非马克思和尼采的先驱,尽管黑格尔确实具有上述两个方面的意义”。见 Judith N. Shklar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Prece, Cambridge University Press 1976.

学》就变成了一种基于欲望辩证法的历史政治理论。^①

按照科耶夫的解读,黑格尔的《现象学》有三个部分的内容值得特别重视,一个部分是第四章“意识自身确定性的真理性”,特别是其中的第一节“自我意识的独立与依赖”;第二个部分便是第六章“精神”,对此科耶夫曾写道:“关于黑格尔哲学的起源,可以说整部现象学,特别是从第一章到第六章,不过是对那个在现象学达到最后完成的哲学本质的描述,它自我描述自己,并通过理解而使自己成为现实。从第一章到第六章,显示了人怎样和为什么最终能够达到绝对的知识,并且在第七章完成了对于基督教或绝对宗教的分析。对于黑格尔来说——借助于马克

① 科耶夫作为一位 20 世纪的卓越思想家,其一生的经历迥异于其他思想家。他的作品并不多,其发表与出版也大多非他所为,其中最著名的两部书:《黑格尔导读》不过是他 1933—1939 年在巴黎高师的讲课笔记,由学生格诺整理,于 1947 年出版法文版,1969 年由布鲁姆翻译并写了导言出版了英文版;至于另一部他完成于 1943 年的《法权现象学纲要》(本文以下简称为《法权现象学》)则是在他去世后多年才于 1982 年出版的,2000 年由霍斯和弗洛斯特两人翻译成英文出版,他生前发表的仅有“黑格尔、马克思和基督教”寥寥几篇文章。尽管对于黑格尔《现象学》的解读是科耶夫整个思想的核心,贯彻了他一生的全部著述乃至实践,但细究起来,他的理论还是可以分为两个方面的内容:一个方面是紧扣黑格尔《现象学》解读的主要体现在《黑格尔导读》和“黑格尔、马克思和基督教”一文中的思想,另一方面则是围绕着建构自己的法权思想体系而集中体现在《法权现象学》一书中的思想,至于他与施特劳斯和施米特两人的大量通信,则基本上可以划归上述两个方面。相比之下,科耶夫有关《现象学》的解读由于与施特劳斯的争论、布鲁姆的英文版前言和福山的论述,而受到西方学界的普遍重视,而《法权现象学》以及与施米特的通信则还没有引起广泛关注。例如,德鲁丽的《科耶夫——后现代政治思想的起源》一书,就其书名和章节结构来看,显然是对于科耶夫思想观点的系统研究,但竟然对于《法权现象学》不置一辞,不能不说是重大的遗漏。而福山的所谓历史终结理论,“从未试图去把握《法权现象学纲要》,无视该著作对‘普遍和均质国家’更为综合、更为缜密的处理。这导致福山推出的有关历史终结的整个辩论显得贫瘠单薄。”见《驯服欲望》,前揭,第 90—91 页。引文见霍斯和弗洛斯特为其翻译的英文版《法权现象学》所写的“导言论文”。当然,本文主要是围绕着黑格尔的《现象学》来考察科耶夫的解读,并不是对于科耶夫法权思想的全面研究,不过在本文的论题中,我试图把《法权现象学》的相关内容放在一个与科耶夫《现象学》的解读加以比较的背景下来讨论,与此相关,本文触及黑格尔的《法哲学》也就不显得多余了。在此我同意霍斯和弗洛斯特两个人的观点:“科耶夫在第二次世界大战后的公开形象是马克思主义的存在主义知识分子,但《纲要》的运思与此形象决然有别。我们也不要忘了科耶夫在二战后的其他形象,他是国际贸易和经济一体化进程(包括欧共体和关贸总协定)的谈判代表;《纲要》的运思与此形象相当一致。对我们来说,把《纲要》严格地视为科耶夫思想的可能核心,最重要的考虑很简单,这是以他的名字发表的对普遍均质国家的倡导性进行艰难而全面的哲学论证的惟一著作。”“《纲要》所提出的普遍和均质的国家是有待实现的东西,实现的途径不是通过僭政或帝国,而是通过国家间的法律整合(或一体化),由此产生某种超国家的宪政秩序,由单一而明确的法权概念所渗透和联合。”见《驯服欲望》,前揭,第 91 页。另参见 Alexandre Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, Translated, with an introductory essay and notes, Bryan-Paul Frost and Robert Howse, Published in the United States of America, 2000, pp. 1—27.