

自 序

黑格尔的《精神现象学》，是近代西方哲学史上一部具有里程碑意义的重要著作，也是一座高深难测的哲学迷宫。它的问世意味着黑格尔哲学体系的真正诞生，因而也是黑格尔作为独立的成熟的思想家之标志。

一部象《精神现象学》这样内容丰富、思想深刻而在思想表达方面又极端晦涩的著作，就象在太阳光下光怪陆离的多面晶体一样，本身就使人眼花缭乱，难以捉摸。更何况人们并不是站在同一哲学立场，而总是站在不同的哲学立场，从不同的角度以不同的“参照系”和方法，来研究《精神现象学》的。所以，迄今为止，对于《精神现象学》的评价，一直是众说纷纭，莫衷一是。从现代西方哲学对待这部著作的态度看，在科学主义这一大派里，从实证主义、逻辑经验主义，一直到现今的分析哲学和科学哲学诸派，都是采取简单拒绝或否定的态度。在这方面，罗素的观点是最具代表性的。他认为，黑格尔哲学“几乎全部是错误的”。因为他是以逻辑经验主义作为参照系，所以黑格尔的论证也就经不起推敲了。他不无讽刺地写道：“黑格尔以为，如果对一事物有了充分知识，足以把它跟其他一切事物分开，那么它的一切性质都能够借逻辑推知，这是一个错误，由这个错误产生了他的整个巍峨堂皇的大体系。这说明一条重要真理，即你的逻辑越糟糕，由它得出的结论越有趣。”

① 罗素：《西方哲学史》下卷（何兆武、李约瑟译），商务印书馆 1976 年版，第 294 页。

在现代西方哲学中，比较重视《精神现象学》的，是非理性的人本主义一些派别，如新黑格尔主义和存在主义等等。黑格尔在论述中所表现的神秘主义，给了他借以把《精神现象学》歪曲为非理性主义著作的根据。例如新黑格尔主义者 Kroner，就把《精神现象学》从“意识”到“绝对知识”发展过程的论述，硬说成是“心灵向往上帝的旅程”^①。另一位新黑格尔主义者格罗克纳（H. Glockner）则极力夸大《精神现象学》中关于否定的悲剧性质，从而认为，“不是克尔凯郭尔，而是他的老师黑格尔才是存在主义哲学的创始人”^②。与此相仿，法国的黑格尔专家伊波利特，则以弗洛伊德的“精神分析”为参照系和方法，明确地把《精神现象学》所揭示的内容，归结为“整个人类精神的真正伊底巴斯悲剧”^③。如此等等。不难看出，这些非理性的人本主义哲学派别，并没有抓住《精神现象学》的真谛，而有些象中国学者中所谓“六经注我”的人，主要是借黑格尔的《精神现象学》以论证和阐发自己的哲学思想。

马克思主义创始人——马克思和恩格斯都很重视《精神现象学》。在他们的著作中，有不少关于《精神现象学》的批判性论述。以下就是在关于黑格尔哲学研究中被较多引用的论述。马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中指出，《精神现象学》乃是“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”^④；“黑格尔《现象学》及其最后成果——作为推动原则的否定的辩证法——的伟大之处就在于，黑格尔把人的自我创造看作一个过程，把对象化看作非对象化，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、真正的因而是现实的人理解为他自己的劳动的结果”^⑤。

① 克朗纳：《从康德到黑格尔》，图宾根1924年版，第272页。

② 格罗克纳：《黑格尔早期神学著作》46页。

③ W. E. 斯泰因克劳斯编：《黑格尔哲学的新研究》，纽约版。

④ 《1844年经济学—哲学手稿》（刘丕坤译）人民出版社1979年版，第112页。

⑤ 同上书，第116页。

马克思和恩格斯在《神圣家族》中指出，“黑格尔把人变成自我意识的人，而不是把自我意识变成人的自我意识，变成现实的人即生活在现实的实物世界中并受这一世界制约的人的自我意识。……最后，不言而喻，如果说黑格尔的《现象学》尽管有其思辨的原罪，但还是在许多方面提供了真实地评述人类关系的因素”^①。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中指出，“黑格尔完成了实证唯心主义。他不仅把整个物质世界变成了思想世界，而且把整个历史也变成了思想的历史。他并不满足于记录思想中的东西，他还试图描绘它们的生产活动”^②。恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中指出，“精神现象学也可叫做同精神胚胎学和精神古生物学类似的学问，是对个人意识在其发展阶段上的阐述，这些阶段可以看作人的意识在历史上所经历过的诸阶段的缩影”^③。如此等等。从以上马克思和恩格斯的论述中可以看到，他们批判的侧重点，乃在于揭露黑格尔的唯心主义颠倒和神秘主义。这是由于当时他们同青年黑格尔派斗争的需要所决定的。但是，批判的目的，却在于揭示和发挥黑格尔《精神现象学》的合理内容。显然，这既是对黑格尔哲学的真正扬弃，也是从根本上对青年黑格尔派唯心主义的深刻批判。正因为马克思和恩格斯批判的主要对象是青年黑格尔派，所以对于黑格尔的《精神现象学》，只是在涉及批判主要对象时，才作为辅助部分加以适当分析批判。因此，上述分析批判的论述，虽然非常重要、非常宝贵，但并不是对于《精神现象学》的系统分析批判，如同马克思在《黑格尔法哲学批判》中所作的那样。即使在《1844年经济学一哲学手稿》中涉及《精神现象学》较多，但也主要限于“绝对知识”部分。特别是对于《精神现象学》的合理内容的揭示和发

《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社版，第215—246页。

② 同上书，第3卷，第16页注释。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第215页。

挥，还比较简略，不够充分。我认为，这种不足，乃是马克思主义创始人没有来得及完成而留给后来者继续奋斗的研究任务。

从今天理论的需要来看，马克思主义创始人对《精神现象学》的分析批判，其所以非常重要非常宝贵，就在于这种种分析批判真正体现了辩证唯物主义精神。这不仅表现在，这些分析批判是扬弃式的，即在揭露唯心主义和神秘主义颠倒、歪曲等错误的同时，决不忽视揭示和发挥其合理内容；而且还表现在，这些分析批判，由于在不同时间不同场合有不同的重点，所以，从整体上看，这些分析批判显示了对于真理作为全体和过程的尊重，就是说，这些对于《精神现象学》的分析批判虽然尚未展开，但却已经具有多角度、多层面的特性。

在现代用马克思主义观点研究《精神现象学》的人中间，卢卡契是最值得注意的。他在《青年黑格尔》一书中，根据唯物史观，把作为德国古典哲学高峰（也是19世纪资产阶级哲学高峰）的黑格尔哲学所取得的成就——主要由整体观、历史主义发展观所体现的辩证法，不是局限于单纯从德国历史条件，而是从西欧资本主义发展的整个历史条件出发，加以具体分析，从而发挥了不少马克思和恩格斯所未发挥的新颖观点。例如，他根据当时才发现的关于黑格尔曾钻研过英国古典经济学的材料，不仅指出黑格尔的辩证法（首先系统表现在《精神现象学》中），与亚当·斯密的学说有关，而且提出，“经济学、哲学的结合……是真正地克服黑格尔唯心辩证法的前提”^①。因而，就黑格尔的“伟大的历史感”即他的历史观的进步意义而言，他指出“黑格尔的历史观点……不是当时贫困的德国状况的反映，而是最发展形式的资产阶级社会的反映——是法国革命和英国工业革命的产物”^②。此外，卢卡契在分析黑格尔宗教思想的进步性时，指出“黑格尔哲学具有一个突出的泛神论环节——尽管黑格尔自己反对泛神

^② 转引自《精神现象学》中译本，译者导言，第39页。

论”^①。特别值得注意的是，卢卡契根据新发现的资料，对于马克思主义创始人所揭示的黑格尔《精神现象学》的合理内容，诸如“把现实的人理解为他自己劳动的结果”，“真实地评述人类关系的因素”等等，都作了出色的发挥。例如，就“人类关系”而言，他认为黑格尔由于“保留着人自己创造他的历史这个思想”，所以，“历史就被理解为通过社会化了的个体的人而产生出的那种复杂的、充满了交互作用与矛盾的人类发展过程”^②。平心而论，卢卡契的出色研究，乃是继马克思和恩格斯之后，在两位马克思主义创始人对于《精神现象学》分析批判的基础上所作的重要探索。特别是在发掘和发挥《精神现象学》的合理内容方面，有其突出的贡献。然而，由于以往不恰当地把卢卡契划入修正主义另册，卢卡契的上述突出贡献，不仅没有得到应有的评价，反而成为所谓抬高黑格尔贬低马克思、“否定马克思主义哲学革命”的罪状。其实，只要稍微认真读一读卢卡契的《青年黑格尔》一书，就不难看到，作者对于黑格尔的思辨唯心主义和神秘主义错误，从未放松过批判，并且总是用马克思所作的革命改造和发展了的观点加以对照。纵然在卢卡契发掘和发挥《精神现象学》的合理内容方面，有的提法偏高，不尽恰当，但同修正主义或“否定马克思主义哲学的革命”，则是风马牛不相及的。

黑格尔哲学的唯心主义实质，就在于他以精神为本体或本原。《逻辑学》可以说是精神的本质学，即所谓阐述只有逻辑次序的精神。这就是黑格尔所认为的，作为本原的概念推演的逻辑体系，其本身是永恒的、没有历史演变的。《精神现象学》则是精神外化的种种过程，也就是显现精神的人类自身发展诸方面的历史过程。实际上，黑格尔不过是借精神现象显现过程这种哲学概括，以把握错综复杂的人类历史。因此，《精神现象学》在内容上

① 转引自《精神现象学》，中译本，译者导言第42页。

② 《青年黑格尔》（王玖兴选译，商务印书馆1963年版，第103—104页）。

涉及到广大的方面，诸如心理学、逻辑、伦理学、政治学、人类学、艺术、宗教、哲学史，甚至自然科学的某些方面。黑格尔把这一切都归结为，作为精神现象的意识和自我意识，并通过意识和自我意识的联系和发展，实质上在许多方面以颠倒的形式揭示了真实历史过程的本质和规律。因此，对于《精神现象学》的研究来说，其所包含的广大内容的每一个方面，都值得作为一个系统研究的角度。本书其所以取名《历史的哲学反思》，就在于历史过程在《精神现象学》里是以哲学的形式加以概括的。但本书并不是对于《精神现象学》所涉及的历史诸方面的综合研究，而只是选取其中的一个角度，即“人类关系”和人性的历史演变。这样一个方面，虽然不能说是历史的全体，但却是其核心内容之一。因此，把这方面的内容冠以《历史的哲学反思》，纵然帽子大了一点，但还是可以戴得上的。

作 者

1986年新秋于北京

第一章

关于主奴关系的建立及其演变

引 言

奴隶社会是人类进入文明的第一个历史阶段。它所绵延的历史，没有原始共产主义社会那么长，但是，比它之后的封建社会、资本主义社会的历史，却长久得多。关于这一历史阶段，无论在西方，还是在东方，都有许多卷帙浩繁的历史著作。但是，从哲学高度以哲学形式概述这段历史的著作，似乎唯有黑格尔的《精神现象学》。特别是其中“自我意识的独立与依赖：主人与奴隶”，以及“自我意识的自由：斯多葛主义、怀疑主义和苦恼意识”等章节，集中了这方面的内容。

1985年秋天，联邦德国海德堡大学教授卡伦·梅罗伊（Karen Gloy）来华，曾在中国社会科学院哲学研究所就这个问题作了专题讲演。她介绍了西方目前关于黑格尔的“主奴关系”这个重要哲学问题的各种观点，并提出了她自己的看法。根据她的讲演，有如下诸种解释：Ⅰ、马克思主义与非马克思主义的解释；Ⅱ、唯物主义的解释，其中包括（1）历史学的解释、（2）社会学的解释和（3）心理学的解释；Ⅲ、形式的解释；Ⅳ、本体论神学的解释，即包括格罗伊教授在内的解释。

一种内容丰富、思想深刻的著作，人们从不同角度对它作出

不同的解释，这是不难理解的。但是，问题的关键在于，哪一种解释能够深刻地把握其实质内容。格罗伊在介绍上述观点时，指出马克思在创立自己的理论时受到黑格尔的启发，特别是黑格尔关于劳动、教养、发展的思想。她认为，马克思关于阶级斗争的意识形态，关于未来属于无产者等等思想，都与黑格尔的劳动思想和对于奴隶的分析有关。无疑，这些情况，基本上都是事实。马克思在1844年写的《经济学—哲学手稿》和后来与恩格斯合著的《德意志意识形态》等著作中，由于把《精神现象学》放在具体的历史环境中，也就是放在人类自身发展的过程中，进行具体分析，所以他能够深刻地指出黑格尔的合理思想之所在。特别值得注意的是，马克思指出，黑格尔“抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果”^①。这也正是《精神现象学》中“自我意识独立与依赖：主人与奴隶”一章的最本质的东西。格罗伊虽然没有直接批评马克思所批判继承黑格尔的思想，但是，她在介绍中，对于人们从唯物的、马克思主义观点给予《精神现象学》这一章的探讨，在原则上都是予以否定的。她认为，这些探讨，都是“根据既定路线的外在理由”，“不是根据内在证明的和事实的联系，而是根据对于马克思主义世界观的重要性”。* 格罗伊这种对于马克思主义的看法，至少有两方面的意义。其一，它反映了从马克思主义产生以来就存在的一种否定马克思主义的偏见，即把马克思主义的阶级性和党性看成不讲科学性，看成教条主义。但是，实际上教条主义正是马克思主义所反对的东西，它的理论根源不是别的，正是经院哲学和神学。其二，在马克思主义理论发展史上，确实不断出现一些冒牌的教条的“马克思主义”，正是它们，给了一些非马克思

马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第42卷，第163页。
引自卡伦·格罗伊的讲稿。

主义思想家保留其对于马克思主义偏见的根据。从这两方面看，为了坚持和发展马克思主义，就既要同否定马克思主义的偏见作斗争，又要同自己内部的教条主义作斗争。

大家知道，黑格尔是一位具有伟大“历史感”的思想家。这是指他分析问题，差不多总是从历史的、发展的、具体的观点出发。同时，黑格尔还是一位有伟大时代感的思想家。这是指他分析问题，总是针对他自己时代的重要问题，并且总是适应其时代需要的。毫无疑问，这些方面对于马克思主义都是具有重要借鉴意义的。但是，马克思主义所借鉴或批判继承的东西，并非马克思主义者的主观设计，而是黑格尔体系里确实凝结的东西。马克思主义者所作的，不过是通过具体的科学分析，将它们揭示出来而已。例如，黑格尔对于历史的尊重，不仅表现为他反对歪曲历史的原貌，而且在于他力图以他特有的方式把握历史的运动规律和本质。就哲学史而言，他就曾针对歪曲历史的现象指出，“我们太容易倾向于拿我们的思想方式去改铸古代哲学家”^①。他更针对把哲学史看成分歧意见的罗列和无规律可寻等错误观点，指出“全部哲学史是一有必然性的、有次序的进程。”^②早在《精神现象学》的序言中，黑格尔就明确指出“真理是全体。但全体只是通过自身而达于完满的那种本质”^③。黑格尔关于“伟大的历史感”的思想，不仅在他的《哲学史讲演录》、《历史哲学》这类直接涉及历史的著作中，反复重申，而且是实际上贯彻于他的整个体系的基本思想。黑格尔思想的深刻性，也是同他具有这种“伟大的历史感”分不开的。至于说到黑格尔的伟大的时代感，首先这是黑格尔反复强调的，例如他指出，“每一哲学属于它的时代，受它的时代的局限性的限制，即因为它是某一特殊阶段的表现”^④。他还指

① 《哲学史讲演录》中译本第1卷，第46页。

② 同上，第40页。

③ 《精神现象学》中译本上卷，第12页。

④ 《哲学史讲演录》，第1卷，第48页。

出，“哲学并不站在它的时代以外，它就是对它的时代的实质的知识”^①，等等。此外，这种时代感更突出地表现在黑格尔哲学的创新上。就是说，黑格尔哲学在许多领域都表现了对传统的“反叛”，并且这种反叛决不是简单的否定，而是一种扬弃，即对于传统中的精华以新的形式予以保持和发扬，而只摒弃那些过时的、陈腐的东西，同时，对于他所处的资产阶级革命时代的各种成就、经验、教训，则都尽可能地以哲学方式予以总结和积淀。黑格尔哲学受到马克思主义者的重视，正是在于他的体系里有如上面所说的无数珍宝。这些珍宝，不仅在黑格尔的时代曾经大放异彩，即使在今天，它们仍然具有启迪人们的价值。

不错，马克思主义者在探讨黑格尔哲学时所作的分析所得出的结论，作为黑格尔的合理思想而言，有一些是在黑格尔著作的字面上直接找不到的。但是，如果说人们所形成的科学概念，尽管是对物质世界的正确反映，尚且是变了形、变了位的物质，那末，黑格尔作为客观唯心主义者，他所形成的概念，即对物质世界颠倒了的反映，则其对于物质之变位与变形的复杂情形，就更可想而知了。恩格斯称黑格尔的体系为“倒立的唯物主义”，不过就是说，黑格尔象任何真正的思想家一样，不能无中生有。归根结底，他的思想体系也是对于现实世界的某种反映。因此，象研究任何哲学一样，研究黑格尔哲学的人，也需要从其著作的字面开始，理解其字面意思以及黑格尔用语的特殊意义。但是，研究却不能以此为目的，不能停留于此，而是必须进一步揭示黑格尔论述中的深层内涵，即他对现实或历史的本质、规律所作的把握。这不能被认为是从外面加在黑格尔身上的，而是对于黑格尔体系深层的合理本质所作的揭示和发挥。

格罗伊所作的“本体论神学的解释”，当然也不是无中生有，

^① 《哲学史讲演录》第 1 卷，第 56 页。

有其关于黑格尔“主人与奴隶”这一章的某些词句作论据。但是，她不是透过这些词句，去发掘它们的深层内涵，而是把黑格尔关于奴隶对“主人”、对“死亡”的恐惧和震动，以及“智慧产生于恐惧”，同《圣经》中关于亚当和夏娃在伊甸园中偷吃智慧树的果子之类故事相比附，从而完全避开了黑格尔在这一问题论述中所具有的关于历史与现实的深广内涵，只是简单地把黑格尔的论述归结为神学中上帝与人之间关系一类老调。可见，这种研究似乎才是停留在黑格尔词句的表面上，并且是用外在现象的比附掩盖黑格尔论述固有的内在本质。

必须指出，在黑格尔《精神现象学》中，“主人与奴隶”这一章，具有丰富的内容和相当深刻的思想。这首先包括，他对于奴隶制社会中主人与奴隶的关系这种大量的普遍的现象所作的深刻洞察和理解；包括他对这种关系的本质和运动规律的深刻表述，同时也包括他当时作这种理论概括所具有的现实针对性。显然，我们研究的目的，就在于阐发上述黑格尔《精神现象学》这一章中的合理内涵。

第一节 主奴关系之前的人际关系

内 容 提 要

所谓“黄金时代”与有罪恶伴行的历史跃进——几乎没有纷争的原始人群——对自然持原始“天人合一”的蒙昧状态——要求提高欲望所开始的天人相分——比较自觉地发现和促进“同中之异”的发展——原始的即“一无所有的”平等和自由关系的被打破——没有“真理性”的僵化对立和无休止的斗争——原始社会里战争的巨大积极意义——《精神现象学》的合理内涵在于以人及其发展作为历史发

展的基本线索——原始社会的出路在于建立主奴关系

在黑格尔看来，主人与奴隶这种人与人的关系，并非自古而然，也不是永恒不变的。黑格尔的这种辩证观点的真理性，就在于它符合人类历史发展的实际。正是根据这种观点，他把主人与奴隶的关系之确立看成一个发展过程。因而在论及主人与奴隶的关系之前，他不能不论及人类的史前史的一些情况。

马克思和恩格斯都曾指出，黑格尔的《精神现象学把人类的历史变成思想自身的历史，把人类变成意识或自我意识。显然，我们的研究，不应停留在这种思想史中意识和自我意识诸环节的关系里，而是应当在这种关系里去发掘黑格尔所积淀和透露的真实的真实的历史的人与人的关系，以及黑格尔揭示这种人际关系之深远的历史意义。

在资本主义发展初期，即原始资本积累的时期，由于对这一时期社会发展中出现的种种罪恶现象得不到正确理解，有些空想社会主义者如英国的莫尔，和某些启蒙思想家如法国的卢梭，都曾把人类史前史的情况加以理想化，甚而称之为人类的“黄金时代”。这种观点，作为对于资本主义发展初期的罪恶现象的抗议，它反映了正在觉醒的小资产阶级和下层劳动人民追求美好生活的希望，有一定的合理价值。但是，就历史发展的整体而言，这样一种观点是反科学的、完全错误的。因为，历史发展中的每一次跃进，都有罪恶现象伴行。这似乎是一种带有规律性的历史事实。显然，不应当因为有罪恶现象伴行，就否定历史的跃进，更不应当因而就主张倒退。事实上，每次历史跃进中所伴行的罪恶现象，都最终被历史跃进本身克服了。

原始公社时期的人类社会，确乎没有或少有人们之间的纷争，但这时人类也绝少改造自然和改造自己的能力。人类完全处

于必然性的王国之中。因为几乎没有纷争的人群，正象内部绝少纷争的动物群一样。当然，已经出现了与动物在本质上的区别，即这时人类已开始制造和使用最简单的工具，如对天然石块或树枝稍加选择和加工等等。关于原始人的情况，黑格尔写道：

而自我意识的对象在这种自身的否定性中同样是独立的；因此它自己本身就是类，就是它自己独立存在的独立性中之普遍的流动性或连续性；它是一个有生命的自我意识。^①

动物只有单纯的对于欲望对象的否定，例如熊对玉米地的践踏和对玉米的食用。在这种单纯的否定中，熊除了保持自身和繁衍后代，对于自然和自身都无所改造和提高，它完全被束缚在欲望的对象之中，自身没有黑格尔所说的“独立性”。人则不同，即使是原始人，他作为“一个有生命的自我意识”，也有欲望和作为类的繁衍行为，但是由于人已开始制造和使用简单工具，所以，他满足欲望已经不是完全靠本能。就是说，已经不是靠自身这种直接性手段，而是靠间接性来达到生存的目的。因而，人在对于欲望对象的否定中，不是简单的否定，不仅具有为达到欲望目的而制造工具这种否定能力，即改变自然物的形态；而且具有在这个过程中也改变自己的手和脑这种否定能力。这就是黑格尔所说的，“在这种自身的否定性中同样是独立的”。不过，这一时期的人，原始人，毕竟还保留着大量动物性的方面，即还未真正摆脱作为类存在的生物性的人之特征。人与人之间、人自己本身，都还缺少分化，缺少差别、对立等“多样性”。黑格尔写道：

自我意识的概念首先在这三个环节里得到完成：（甲）纯

^① 《精神现象学》上卷，第122页。

无差别的自我是它的最初的直接对象。(乙)但是这种直接性本身就是绝对的间接性,它只是通过扬弃那独立自存的对象而存在,……(丙)但是它这种确信的真理性实际上是双重的反映或自我意识的双重化。①

在这里所谓“纯粹无差别的自我是它的最初的直接对象”,其中黑格尔所积淀和透露的,差不多就是指智力低下的原始人还不能真正把自身与客观世界分开的蒙昧状态。如果用“天人合一”这个范畴来说明这种状态,那么,可以说,这正是一种原始的“天人合一”的境界。然而我们知道,如果不先达到理解人自身与客观世界的差别与对立,也就不可能进而理解人自身的差别与对立。那么,人类怎样冲破了这种蒙昧状态?人类使自身同客观自然界分别开来,理解其差别、对立,以及包括这种差别和对立的统一,乃是从欲望开始的。如黑格尔所指出的,“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,因为对自己确信是通过扬弃对方才达到的;为了扬弃对方,必须有对方存在”^①。就是说,欲望总是面向客观世界的,欲望是否得到满足,首先取决于客观世界是否存在所欲望的东西。人的生存和发展,在一定意义上,正是人的欲望不断提高,而又不断得到满足的结果。在这种意义上,我们确实可以说,情欲是人类不断进步的伟大动力。这种进步过程的第一步,即把人与自然界分别开来,打破原始的“天人合一”状态,正是人的欲望,要求提高而又得不到满足所引起的觉醒。这就是黑格尔所说的,作为“自我意识”的人类的第二个环节的状态,即“这种直接性本身就是绝对的间接性,它只是通过扬弃那独立自存的对象而存在”。也就是说,人与客观自然界之间所包含的差别和对立,并不是从外面加进来的,而是

① 《精神现象学》上卷,第121页。

② 同上。

它们本身所固有的，只是当原始人处在智力和体力都极为低劣的情况下，还不能分辨这中间的差别和对立而已。但实质上，这种不能分辨的“直接性”，本身就包含着在进一步发展中必将得到分辨的“间接性”。因为，归根结底人类不能脱离客观的自然界而生存，相反，人类总是要紧紧依赖对于客观自然界的扬弃即加工改造而生存。正是在这种生产实践中，人类的智力和体力得到了提高，从而能逐渐使自身与客观自然界区分开来。同时，只有人类进步到能使自身与客观自然界逐渐区分开来，才创造了进一步认识、改造客观自然界和人类自身的前提，并进而达到包含有更丰富内容的“天人合一”境界。

从上述可以看到，在黑格尔的论述中，似乎透露了最初的原始人群的状态：没有内部纷争，其状况比动物群高不了多少；在自然面前处于原始的“天人合一”的境界；摆脱这种境地，把自己同客观的自然界逐渐区分开，开始于欲望的提高，并在改造自然界也改造自身的实践中才逐渐得以实现。

但是，在黑格尔看来，标志着人类真正进步的所在，则是伴随着人类使自身与客观自然界区分开来，同时在人群之间也冲破了无纷争的状态。就是说，从人把自身与客观的自然界区分开来，到进一步理解人与人之间的差别、对立并进行斗争。这才是人类从蒙昧到文明的真正转折点。如黑格尔所指出的：

意识在自我意识里，亦即在精神的概念里，才第一次找到它的转折点，到了这个阶段，它才从感性的此岸世界之五彩缤纷的假象里并且从超感官的彼岸世界之空洞的黑夜里走出来，进入到现在世界的精神的光天化日。①

黑格尔这里所讲的，是一种意识状态。但是，世界上没有无人身

《精神现象学》上卷，第122页。

的意识，因此，他所说的意识状态，当然只能是人的意识状态。这种状态，“从感性的此岸世界之五彩缤纷的假象里”走出来，表明这时人类已经不同于动物那样，只是凭借欲望、受欲望的对象即种种感性对象的限制了。另一方面，所谓“从超感官的彼岸世界之空洞的黑夜里走出来”，则表明人类正在摆脱盲目的图腾崇拜，转而重视自身日益增长的力量。这似乎就是黑格尔所说的“进入到现在世界的精神的光天化日”之意义吧。人类自身的发展，是在更高的层次上，不能完全同自然界生物进化的情形——发现“变异”相比，但是，仍有相似之处，即发展都表现在：发现“同中之异”。人类与生物界的不同之处，在于人类能够比较自觉地发现“同中之异”并促进“同中之异”的出现从而推动事物和自身的发展。

黑格尔通过自我意识诸环节的关系之论述所透露的原始人群中出现的“同中之异”，最初的表现并不明显。在“自我意识”即人们之间，出现了一方存在须得到另一方承认，因而须得从相反方面理解自己这种“同中之异”。如黑格尔所述：

自我意识是自在自为的，这由于、并且也就因为它是为另一个自在自为的自我意识而存在的；这就是说，它所以存在只是由于被对方承认。

既然在人与人之间出现了这种“同中之异”，原来的统一体就分裂为二，即黑格尔所说的自我意识的“双重性”。但是，这种“双重性”所显示的差别，最初也极不明显，以致“另一方面在这种差别中同时它们又被认作没有差别，或者总是必须从相反的意义去了解它们。”^②这种情况，显然是符合发展规律的，差异也有一个发展过程，并且总是由隐而显。但重要的是，已经出现了差异即

^②《精神现象学》上卷，第122页。

同上书，第123页。

潜在的矛盾，因而就有了进一步发展的动力。对于人类来说，发现了相互之间的差异，就可以进行相互比较，在认识和进行活动时，就要考虑相互关系，进而还可以进行互通有无的相互交换。当然，在原始社会生产水平极低的情况下，这种比较，这种相关性，往往表现为大同小异，以致看不出多大差别。“每一方作对方要它作的事，因而也就作对方所作的事，而这也只是因为对方在作同样的事。”^①但是，大同小异的差别，也毕竟是差别，因而是值得重视的发展。这就是说，人类终于从那种“自我无差别”的浑浑噩噩的蒙昧境界里走出了第一步。他们的统一，因而是进展到了包含有一定差别在内的具体的统一。黑格尔这样写道：

因此行动之所以是双重意义的，不仅是因为一个行动既是对自己的也是对对方的，同时也因为一方的行动与对方的行动是分不开的。^②自我意识是中项，它自己分化成两个极端；每一极端都和对方交换它的规定性，并且完全过渡到它的对方。^③

如果说“一个行动既是对自己的也是对对方的”，表现了同一行动联结着不同的对象这种差异或潜在矛盾，那么，自我意识“自己分化成两个极端，每一极端都和对方交换它的规定性”，则表现了这种潜在矛盾的发展，即从“差异”发展到对立双方的相关性。前一种相关性，由于规定性相互之间没有明显的分化，所以，也谈不上“交换”。后一种相关性，则由于规定性相互之间已经明显分化，也就有了互通有无的交换的可能性。这种借自我意识所表现的人际关系，似乎透露了原始社会在发展中出现了最初的互通

《精神现象学》上卷，第124页。

② 同上。

③ 同上。

