

黑格尔《精神现象学》

中的意识和自我意识

汝 信

本文认为，黑格尔在《精神现象学》中用唯心辩证法的观点去考察人的意识活动，通过矛盾的发展阐明从意识前进到自我意识的过程，这比康德的认识论要高明。特别是，黑格尔开始把实践引入认识论，他不是孤立地从人的主观的方面去考察自我意识的产生，而是借助于人的实践活动去说明自我意识的形成和发展。他不仅从意识和对象、主体和客体的相互关系和相互作用(劳动生产活动)，而且从人与人的关系、人与人之间的斗争(主人和奴隶)，去探讨自我意识的发展过程，这在马克思主义诞生前是独一无二的。文章对黑格尔的唯心主义观点和现代存在主义者对黑格尔的曲解也提出了批评。

作者汝信，1931年生，中国社会科学院副院长、研究员。

黑格尔的《精神现象学》是人的意识的自我发展史。用恩格斯的话来说，它“也可以叫做同精神胚胎学和精神古生物学类似的学问，是对个人意识各个发展阶段的阐述，这些阶段可以看做人的意识在历史上所经过的各个阶段的缩影”。^①因此，有关人的意识的问题始终是《精神现象学》一书的中心。

作为辩证法的卓越代表，黑格尔的最大的特点就在于他总是在发展中去考察和研究一切事物。对人的意识的探讨也不例外。在他看来，意识并不是一成不变的固定的东西，它也象其他事物一样，有一个从低级到高级的自身发展的过程。在《精神现象学》里，所谓意识可以作广义的和狭义的两种理解。广义的意识泛指人的一切精神活动，从个人的感觉、思想、观念、感情、愿望、意志一直到社会的意识形态都包括在内。马克思主义的创始人批评黑格尔“在‘现象学’中用自我意识来代替人”，指责“全部‘现象学’的目的就是要证明自我意识是唯一的、无所不包的实在”^②，说的就是这种广义的意识。至于狭义的意识，则是指人的精神活动发展中的特定阶段，亦即初级的阶段。黑格尔在《精神现象学》中对精神发展阶段的

划分和他后来的著作(如《精神哲学》)不尽一致,他把“意识”和“自我意识”作为该书的第一、二部分,而占全书主要篇幅的第三部分则包括:“理性”、“精神”、“宗教”和“绝对知识”。这里所说的意识和自我意识就是狭义的,主要是讲个人意识。在《精神现象学》里,黑格尔把个人意识作为分析人的全部精神活动的起点,他描述了怎样从个人的最初的认识活动通过矛盾的发展过程而达到充分的自觉、即自我意识,然后又转化为社会意识。因此,批判地研究“意识”和“自我意识”,对于理解《精神现象学》显然有重要的意义。现在我们就来作一个初步的探讨。

一、 意 识

在《精神现象学》的这一部分中,黑格尔主要是考察个人意识的发展。他的考察从意识开始,这里的所谓意识指的是人对外部世界的原始的自然意识,是人的意识发展的最初的阶段。

(一)“感性确定性”

黑格尔把“感性确定性”作为全部认识过程的出发点。这种“感性确定性”看来好象是最丰富、最真实的知识,因为它对于对象还没有省略掉任何东西,而让对象整个地、完备地呈现在它面前。但是,事实上它所提供的是最抽象、最贫乏的真理。它对于它所知道的仅仅说出了这么多:它存在着。在这种直接的认识里,认识的主体、意识只是一个纯自我,只是一个纯粹的“这一个”,而认识的对象也只是一个纯粹的“这一个”。对象本来是具有诸多不同的质、丰富的自身关联以及和别的事物的多方面的关系的,但是在“感性确定性”的阶段,认识的主体对这一切都毫无所知,而只“意谓”到有这么一个事情存在着。“感性确定性”只能使我们知道“这一个”,一点也不更多。所以黑格尔认为,这种知识是最抽象、最贫乏的。

黑格尔考察了“这一个”的两种存在形式,即“这时”和“这里”。有人问:什么是“这时”?如果我们回答说,“这时是夜晚”,那末到了“这时”是正午时,这个回答就失去真理性,成为陈旧过时了。但“这时”却保存着,不过是作为“这时是白天”的“这时”而保存着。可见,“这时”是一个长在和保持着的東西,白天和夜晚都被它否定了,它永远是单纯的“这时”。它不是直接的东西,而是间接的东西。“这时”既不是夜晚和白天,同样它也是白天和夜晚,一点也不受它的他在的影响。对“这里”来说,情况也是一样。

“这里是一棵树”,但一转身,这一真理就消失了。这里就不是一棵树,而是一所房子了。

“这里”本身并没有消失,而长存于房子、树木等等的消失之中,又无差别地同样是房子、树木。因此,“这一个”又表明自身为间接的单纯性或普遍性。黑格尔得出结论说:“一个这样的,通过否定作用而存在的单纯的东西,既不是这一个、也不是那一个,而是一个非这一个,同样又毫无差别地既是这一个又是那一个——象这样的单纯的东西我们就叫做普遍的东西;因此普遍的东西事实上就是感性确定性的真理性。”(《精神现象学》上卷,第66页。下引同书,只注页码)

从这里黑格尔提出了一个对现代哲学很有影响的问题,那就是“感性确定性”中的“这一个”是不能言说的,因为我们说出感性的东西时,是把它当作一个普遍的东西来说的。语

言说出来的是普遍的东西，它仅仅表达共相，“所以要我们把我们所意谓的一个感性存在用语言说出来是完全不可能的”（第66页）。事情还发展到，由于共相是“感性确定性”的真理，所以黑格尔就否定了感官对象的实在具有真理性和确定性。他说，既然感性的“这一个”是语言所不能达到的，那么当人们说“现实的事物、外界的或感性的对象、绝对个别的存在”等等的时候，他们关于它们所说的也仅仅是它们的普遍的东西或共相。“因此凡是被称为不可言说的东西，不是别的，只不过是真实的、无理性的、仅仅意谓着的东西——如果对于某种东西我们除了说它是一个现实的东西、一个外界的对象外，什么也说不出来，那么我们只不过说出它是一个最一般的东西……当我说：这是一个个别的存在时，则我毋宁正是说它是一个完全一般的东西，因为一切事物都是个别的存在”（第72—73页）。黑格尔就是这样地通过夸大共相（一般）的意义，进而否认感性存在的实在性，来反对唯物主义认识论的基本前提，并且作出了纯粹是唯心主义的结论。

作为黑格尔哲学的批判者，费尔巴哈从坚定的唯物主义立场出发，机智地驳斥了黑格尔的这种唯心主义谬论。在费尔巴哈看来，个别客观感性事物是不依赖于主体、“自我”而独立存在的。他认为，黑格尔的说法既不能反驳感性存在的实在性，也不能证明普遍的东西是真正实在的东西。譬如说，我的兄弟名叫约翰，除了他以外还有许多别的人也叫约翰，难道由此便应当说我的约翰没有真实性，而应当说“约翰性”是一个真理吗？费尔巴哈的问题提得好，他确实击中了黑格尔唯心主义的要害。

但是，应该指出，费尔巴哈在这个问题上对黑格尔的批判虽然基本观点是正确的，却有着很大的局限性。他的反驳虽然机智，却并不深刻。问题在于，费尔巴哈仅仅指出了黑格尔的错误，却没有彻底纠正它、也没有看到黑格尔所阐述的关于个别和一般的辩证法意义。

（二）知觉

在黑格尔看来，从“感性确定性”前进一步就是知觉。“直接的确定性还没有认识到它自己的真理，因为它的真理是共相；而它要认识的是这一个。反之，知觉便把对它存在着的存在物认作是普遍性的存在物”（第74页）。在知觉的阶段上，出现了普遍性的原则，我们对于知觉的认识也不再是个别的、偶然的认识，象感性确定性那样，而是一个具有必然性的过程了。黑格尔认为，作为原则的共相是知觉的本质，能知觉者和被知觉者本身都是共相，两者处于相互对立的关系，但有主要的和非主要的之分。“对象——是主要的，是本质，不管它被知觉或不被知觉都是无差别的；但是知觉作为认识过程不是经常的，可以有知觉，也可以没有知觉，所以它是非主要的。”（第74页）因此，在知觉的阶段上，黑格尔主要谈论事物及其属性的问题。认识不再满足于知道有“这一个”，而要求进一步知道“这一个”是什么，于是对象就被表明为它自身是“具有许多特质的事物”。

黑格尔指出，在知觉里，“这一个”是被扬弃了的，“在这里感性成分仍然存在着，但是已经不像在直接确定性那里，作为被意谓的个别东西，而是作为共相或者作为特质而存在着”（第75页）。黑格尔特地对扬弃这一概念作了说明。在他以前的著作里，已经出现过扬弃的概念，至少他在法兰克福时期就已开始使用这个术语了，但是直到在《精神现象学》一书中，扬弃的概念才取得了越来越重要的地位。黑格尔在解释这一概念时说：“扬弃在这里表明它

所包含的真正的双重意义,这种双重意义是我们在否定物里所经常看见的,即:扬弃是否定并且同时又是保存”(第75页)。他对扬弃的概念的这种理解是一个创见,它对辩证法思想的发展起了有益的作用。

黑格尔认为,在知觉中也含有矛盾,知觉的对象、亦即事物,既是众多的单纯的共相的集合体,又是单一、具有排他性的统一。因此,他指出:“第一,事物是无差别的被动的共性、是诸多特质之机械的集合(仅仅用‘又’来联系),或者亦可说是物质(或物质成分)之集合在一起;第二,事物同样是否定性,是单一,是对于相反的特质之排斥”(第77页)。正因为事物本身具有这样的矛盾,所以必须对它采取辩证的态度,把它的以上两个环节统一起来,而不能形而上学地单纯强调其中的一个环节,或是把这两个环节割裂开。既不存在离开事物的各种特质,也不存在没有各种特质的事物。事物及其特质必须是辩证的统一。如果不是这样地去认识对象,就会陷于错觉,用黑格尔的话来说,知觉的意识是具有陷于错觉的可能性的意识。比如说,我们将觉察到的事物单纯地作为单一体,并把它固定下来,那末在知觉的过程中出现事物的许多不同的特质,我们就会认为这种多样性是来自我们的反思,认为它们不是“从事物得来,而是从我们得来”,从而成为我们主观知觉的产物了。反之,要是把事物单纯地看作就是诸多的特质或多样性,那就会把统一性当作主观知觉的产物,认为“统一性就是意识必须算作属于自己的东西”。所以黑格尔说,“意识以交替的方式,时而把它自身时而又把事物认作这两方面:时而认作纯粹的、不包含众多的单一体,时而又认作一个消融为诸多独立的质料或特质的集合体。通过这种比较于是意识就发现:不仅它自己对真理的认识里,包含着向外把握与返回自身这两个不同环节,而且毋宁真理或事物也以这两种不同的方式呈现其自身。”他的结论则充分表现了辩证法的精神,那就是说:“事物在它自身中有一个包含对立面的真理性”(第82页)。

与此相联,事物还含有另一种矛盾,即:“事物是自为的,但又是为他的,它有双重的不同的存在,但是它又是单一体”(第82页)。黑格尔通过揭示这一矛盾,对事物本身和事物之间的相互关系进行了辩证的分析。事物既然是单一体,是独立自存的,因此它是自为的;但事物又有多样的规定性而与他物相对立,与他物发生关系,因此它又是为他的,在黑格尔看来,自为的存在和为他的存在是不能分割开的,它们实际上是对立的统一。

黑格尔对知觉的批判分析,一方面是针对主观主义,另一方面则反对形而上学。他承认在知觉的阶段上,意识可能错误地认识对象,但如果发生了这样的错误,那末这并不是由于对象的不真实,而是由于知觉的不真实。作为一个客观唯心主义者,他竭力要强调认识的客观性,而力求避免经验主义的感觉论的缺陷。不过他的主要贡献还在于他从辩证法的观点出发批判了形而上学的认识论。他说,象普遍性和个别性、杂多和单一、本质和非本质等等对立的“虚妄不实的观念”,它们的交互作用或相互转化,就构成知觉的理智或通常所谓人的健康理智。本来是应该把这些对立的观念辩证地加以结合,并把它们扬弃的,知觉的理智却把它们分离开,把其中之一当作真理,凭借他的诡辩伎俩交替地时而坚持并肯定这一观念,时而又坚持并肯定正相反的那一观念,从而从一个错误走到另一个错误。黑格尔指出,“这些抽象观念的本性由于自身的辩证法就把它自己结合起来了。而所谓健康的理智却剥夺了抽

象观念自身结合起来的辩证法，这个辩证法曾经迫使知觉的理智循环往复地在诸对立的抽象观念之间绕圈子。”(第87页)这里的所谓知觉的理智或人的健康理智，很明显地指的是形而上学的认识方法。形而上学把对立的抽象观念互相割裂开和绝对对立起来，而看不到对立的统一。正因为这样，所以黑格尔认为，知觉的理智并没有获得关于那些抽象观念的真理，而只是证明了它自身的非真理性。因此，意识不能停留在知觉的阶段，而必须继续前进到一个更高的阶段，即知性的阶段。

(三)知性

对于意识来说，听、看等等感觉早在感性确定性的辩证过程中就已消失了。在知觉阶段上，意识达到了一些观念，但这还是“从感性的东西出来的，本质上受到感性的东西的制约”的共相。只有到了知性的阶段，绝对的、无条件的共相才成为意识的真正对象，虽然在这个阶段上，意识也还没有把它的概念作为概念来掌握。知性所要把握的那个无条件的共相，就是产生事物的现象及其各种属性的根据，黑格尔把它叫做“力”。“力”需要另一种“力”的诱导，于是就发生了“力”的交互作用。这种“力”的交互作用也是一种对立统一的关系，黑格尔说：“力这一概念是通过分裂为两种力而成为现实的，我们并且看见了它之成为现实的过程。这两种力作为自为存在的东西而存在，但是它们的存在是这样一种相互间的辩证运动：它们的存在纯粹是一种被对方所建立起来的存在”(第94页)。黑格尔关于“力”的论述是相当晦涩难解的，但在这里也不时迸发出辩证法的思想火花来。

知性的目的是要去把握事物的真实本质，但它又不是把事实的真实本质作为意识的直接对象，意识只能通过力的交互作用的媒介，深入观察到事物的真实背景。“那把知性和事物的内在核心两个极端结合起来的媒介或中项，是力之发展了的存在，这种存在对知性本身说来现在和今后都是一个消失着的过程。因此它就被称为现象”(第96页)。知性只和现象直接打交道，而事物的真实本质或内在核心则处于“纯粹的彼岸”，是知性所不能达到的，因而“事物的内在核心是不可认识的”。黑格尔在这里谈的显然是康德的认识论。他肯定康德的这一看法，即知性的对象只限于现象，但是他坚决反对康德的不可知论。他指出，所谓事物的内在核心不可认识，这并不是由于理性太短视了，或者受到限制了，而是由于对象本身性质的单纯，“即因为在空虚中什么也不会被知道，或者从另一方面说来，就因为它恰好被规定为意识的彼岸”(第97—98页)。我们知道，黑格尔对康德的不可知论曾经作过深刻的批判，在这里只不过是一个开始，还没有展开，进一步充分的批判主要是在黑格尔的《逻辑学》中进行的。但他已经明确地反对康德把意识和对象分割开，把对象看作意识所无法达到的彼岸，而这正是他对康德哲学的批判的主要之点。

黑格尔从现象前进到规律，在他看来，规律是现象的真理，也就是事物的内在本质。他有一个绝妙的说法，就是规律的形式是用来表达“不稳定的现象界之稳定的图象”的。他说：“那超感官的世界就是一个静止的规律的王国，当然是在知觉世界的彼岸，——因为知觉只是通过经常的变化来表达规律——然而却同样现存于知觉世界之中，作为它的直接的、静止的模写。”(第100页)在他后来写的《精神哲学》一书的“精神现象学”这一节里，他还对规律作了这样的说明：“真正内在的本质应该被描述为具体的、在自身内部有区别的东西。

加以这样的理解,它就是我们叫做规律的那种东西。因为规律的本质——不论这是有关外部自然界的规律,或是有关道德的世界秩序的规律,反正都是一样,——就在于紧密的统一之中,就在于各种不同的规定的必然的内在联系之中。”黑格尔认为,规律的王国是知性所能认识的真理,不过它只是知性的“初步真理”。规律虽然体现在现象界中,但却没有全部体现出来,它是有缺陷的。知性总是要把许多规律结合为一个规律,例如把落体规律和天体运动规律理解为一个规律,这样就把握不住现象的各种区别和丰富的多样性了,规律的局限性也就在于此。黑格尔关于规律的论述,包含着深刻的辩证法思想,这些思想后来在《逻辑学》中进一步发展了,并且得到了列宁的充分肯定和高度评价。有的同志批判黑格尔把规律看作“超感官”的东西是“十足的唯心主义的谰言”,这是没有道理的。黑格尔的唯心主义不在这个地方,相反地,他认为规律存在于感觉世界之中,又是“超感官”的东西,这正是坚持了认识论中的辩证法。

在论知性的这一章最后,黑格尔提出了“无限性”的概念。根据他的说法,通过“无限性”,规律完成其自身而达到内在必然性,规律的单纯本质就是无限性或必然性。要说黑格尔的唯心主义,那末他关于“无限性”的说法倒是一个例证。他说:“这个单纯的无限性或绝对概念可以叫做生命的单纯本质、世界的灵魂、普遍的血脉,它弥漫于一切事物中……它自身像血脉似的跳动着但又没有运动,它自身震撼着,但又沉静不波。”(第110—111页)黑格尔显然把“无限性”看做精神性的东西(所以他又把它叫做“绝对概念”),并且把这种精神性的东西说成是生命的本质、世界的灵魂,似乎它主宰着一切事物。就这一点而论,这确实是十足的客观唯心主义的谰言。不过就是在这里,我们也要注意他的辩证法。黑格尔用对立统一的观点去解释“无限性”这个概念。他说,“无限性”是自身等同的,只是与自身相关联,但是“与自身相关联毋宁就是分裂或二元化;换言之,这种自身等同性正是内在的差别”。因此,黑格尔的所谓“无限性”并不是一个静止不变的形而上学的抽象,而是自身包含着内在的差别,自身分裂为二的。他用分裂为二的观点去说明对立的统一,这个思想是卓越的。如果加以正确的理解,就可以进一步得出这样的结论,即:对立的统一是相对的、暂时的,而分裂为二则是绝对的。当然,黑格尔本人并没有明白地说出这一点。

在黑格尔看来,意识的对象的内在本质实际上只是意识自身,意识仿佛是在认识某种别的东西,而事实上它只是在认识它自己。因此,“一般讲来,这样的对于一个他物、一个对象意识无疑地本身必然地是自我意识、是意识返回到自身、是在它的对方中意识到它自身”(第113页)。从这里他作出结论说,只有自我意识才是意识的真理,因此意识的发展必然要进到自我意识,这样,就开始了精神发展中的新阶段,即自我意识的阶段。

总起来说,黑格尔《精神现象学》中关于意识阶段的论述是瑕瑜互见的,其中可宝贵的是他的辩证法,他不是孤立地、而是通过矛盾的发展去考察人的意识活动,这比康德的认识论显然要高明得多。但是,黑格尔的认识论中的辩证法始终是建立在唯心主义基础上的。马克思主义创始人曾深刻地揭露说:“在《现象学》这本黑格尔的圣经中……个人首先转变为‘意识’,而世界转变为‘对象’,因此生活和历史的全部多样性都归结为‘意识’对‘对象’的各种关系。”^④可以说,黑格尔的全部唯心主义错误都是与此有关的。

二、自我意识

黑格尔认为,从意识发展到自我意识是整个精神前进运动中带关键性的一步。那么,意识和自我意识的区别何在呢?他的解释是这样的:在意识的各个阶段上,对象和意识是不同的,因为对象存在于意识之外,并且是不依赖于意识的;确定性包含在意识之中,而真理性则在对象之中,在这里确定性和真理性是不可能一致的。到了自我意识阶段,意识以自身为对象,“在前此各个阶段所没有的情况,现在却发生了,即现在我们达到了一种确定性,这种确定性和它的真理性是等同的;因为确定性本身就是它自己的对象,而意识本身就是真理”(第115页)。因此,在黑格尔看来,意识是对于一个他物的知识,而自我意识则是对于自己本身的知识。他说,只有到了自我意识,我们才进入真理自家的王国。

黑格尔在“自我意识”这一章里提出了一些新的问题,这些问题的性质显然与前有所不同。如果说以前他谈的是单纯的认识论问题,那末现在他开始把实践引入认识论并且同社会伦理和意识形态方面的问题联系起来。因此,这一章的内容具有重要的意义。

(一)自我意识的产生

自我意识要认识自身,就必须把自身作为对象,就必须在活动中表现自身。因此,黑格尔认为,自我意识首先是作为欲望而出现的,它力图取消对象的独立性而满足自己的愿望。他说:“自我意识就是欲望一般。意识,作为自我意识,在这里就拥有双重的对象:一个是直接的感觉和知觉的对象,这对象从自我意识看来,带有否定的特性的标志,另一个就是意识自身,它之所以是一个真实的本质,首先就在于有第一个对象和它相对立。在他看来,对象的意识和自我意识的区别即在于:前者是理论的、直观的,而后者则是实践的;前者把对象当作一个独立存在的东西,而后者则要消灭独立存在的对象来确信它自己的存在。

但是,自我意识在欲望的满足中体验到了对象的独立性,而自我意识对自己的确信则是以对象的存在为条件的。要扬弃对方,就必须有对方存在。自我意识不能够通过它对对象的否定来扬弃对象,而自我意识的满足又必须建立在对象的扬弃上,因此只有当对象自己否定自己时,自我意识才能获得满足。照黑格尔的说法,由于对象是独立的、又是自己否定自己的,所以它也是自我意识。这样看来,“自我意识只有一个别的自我意识里才获得它的满足”,“这里的问题是一个自我意识对一个自我意识”(第121,122页)。黑格尔说,只有在这种情况下,自我意识才第一次成为自己和对方的统一。

在黑格尔看来,自我意识的活动不是单独进行的,而是和对方相关联的,它自己的活动也同样是对方的活动,因为单方面的行动不会有什么用处,事情的发生只有通过双方面才会促成。所以他说:“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。”(第124页)但事情不仅如此,双方还处于尖锐的矛盾和斗争之中,每一方都想要消灭对方,致对方于死命。“因此两个自我意识的关系就具有这样的特点,即它们自己和彼此间都通过生死的斗争来证明它们的存在。”(第126页)由于这场斗争的结果,便产生了两种不同的意识:“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。(第127页)

应该承认,在有关自我意识的产生的问题上,黑格尔的见解确实要比他的前人高出一头。过去的某些哲学家(例如笛卡儿)往往孤立地、仅仅从人的主观的方面去考察自我意识的产生,黑格尔和他们不同,他不仅从意识和对象、主体和客体的相互关系和相互作用中去探究自我意识的产生,而且从人和人的关系中、尤其是人和人之间的斗争中去寻求促进自我意识的客观因素。当然,黑格尔是一个唯心主义者,他对自我意识的产生所作的解释也不可能不带有唯心的色彩。在他那里,自我意识代替了现实的人。因此,人和周围物质世界的现实的关系被曲解为意识和它自己的对象的关系,而人与人之间的现实的社会关系、阶级矛盾和斗争,则变成了各个自我意识之间的关系和斗争。正如马克思和恩格斯所说,“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”。^⑥但是,尽管黑格尔把现实的关系作了这种唯心主义的颠倒,其中却仍然以歪曲的形式包含着一些天才的猜测,那就是人的自我意识既不是天赋的,也不是独立自生的,而是在人的实践活动中产生和发展起来的。他已经开始多少接触到人的实践活动的两种主要形式,即劳动生产活动和社会活动。在劳动生产活动中,人(在黑格尔笔下是自我意识)和客观世界的物发生关系,在社会活动中,人和人发生关系并进行斗争(在黑格尔那里同样被歪曲为自我意识之间的关系);正是这两种实践活动对自我意识的产生和进一步发展起了决定性的作用。在马克思主义诞生前,可以说没有象黑格尔那样重视实践在自我意识发展中的作用,这从下面“主人与奴隶”这一节中可以看得更加清楚。

(二)主人与奴隶

在《精神现象学》里,自我意识是在主人与奴隶的相互关系和斗争中才达到真正成熟。主人与奴隶的区别是在生死斗争中产生的。主人之所以成为主人,是因为他不害怕死亡并且冒自己生命的危险。而奴隶之所以成为奴隶,是因为他害怕死亡并且把自己的生命看得高于一切。奴隶意识的本质就是物或物性,对奴隶来说,以物的形式存在具有本质的意义,而意识却是不起主要作用的。主人则是“自为存在着的意识”,他一方面与物、即欲望的对象相关联,另一方面则与奴隶相关联。

此时,黑格尔的看法基本上还没有脱离霍布斯所提出的“一切人反对一切人的战争”的著名论题的轨道。黑格尔坦率地承认,主人与奴隶的关系不是什么亲密合作的友好关系,而是借助于赤裸裸的暴力而形成的统治与被统治、剥削与被剥削的关系。这比奴隶制的辩护士要高明些。黑格尔在谈论主人与奴隶时,无疑是以人类社会发展的特定阶段、即古希腊罗马奴隶制社会作为历史背景的,但却并不仅限于这个特定的阶段。在他看来,这是对一般人类意识发展有普遍意义的一种现象。黑格尔的看法有合理的一面,因为随着奴隶制在人类历史上的出现,社会发生了分成剥削阶级和被剥削阶级的大分裂,这种分裂一直继续存在。但是,黑格尔对这种关系所以产生的原因所作的解释却完全不能令人满意。他基本上还是用暴力去解释奴隶制的产生,似乎主人和奴隶的区分乃是人与人之间的生死斗争中强者征服弱者的结果。这种看法是只触及表面历史现象的历史唯心主义观点。为了使奴隶制得以在历史上

出现,除了暴力以外,还需要其他更深刻的东西作为条件。恩格斯说:“为了能使用奴隶,必须掌握两种东西:第一,奴隶所需要的工具和对象;第二,维持奴隶困苦生活所需的资料。因此,先要在生产上达到一定的阶段,并在分配的不平等上达到一定的程度,奴隶制才会成为可能。要使奴隶劳动成为整个社会中占统治地位的生产方式,那就还需要生产、贸易和财富积聚有更大的增长。”^⑥黑格尔离开了社会经济条件去考察奴隶制的产生,到主观意识中去寻找原因,当然不可能正确地解决这个问题。不过黑格尔的贡献本来不在于说明奴隶制的起源,而在于阐明奴隶的劳动在自我意识的形成和发展中的作用。

黑格尔指出,主人是由于他对奴隶的关系而成为主人的,他通过生死的斗争证明自己是自为存在着的独立的意识。但是,就对物的关系而言,主人却不是独立自为的,他通过奴隶间接地与物发生关系,利用奴隶这个中介对物予以加工改造,然后把它加以享受。因此,主人对物的关系只是对物的纯粹否定,亦即单纯的享受而已。“但是主人把奴隶放在物与他自己之间,这样一来,他就只把他自己与物的非独立性相结合,而予以尽情享受;但是他把对物的独立性一面让给奴隶,让奴隶对物予以加工改造。”(第128页)相反地,奴隶则和物直接打交道,但这种关系不是去享受物。对于奴隶来说,物是独立的,奴隶作为一般的自我意识也对物发生否定的关系,能够扬弃物,但却不能一下子把物消灭掉,而只能对物予以加工改造。因此,奴隶反而是作为独立的意识来对待物的。在这里,问题的关键是劳动。由于主人完全脱离劳动,他就丧失了对物的直接支配,反而依赖于奴隶的劳动来养活自己,这样他就变成了奴隶的奴隶。奴隶则由于被迫进行劳动而取得了对物加工改造的直接支配,从而获得了独立性,变成了主人的主人。正是在加工改造客观世界的劳动过程中,主人和奴隶的地位发生了相互转化。奴隶由一个物成长为真正的人,获得了自我意识。

奴隶意识怎样才能成为独立意识的真理,奴隶怎样能由一种物品成为具有自我意识的真正的人呢?在黑格尔看来,这需要通过恐惧和劳动的陶冶这两个环节。

关于恐惧在奴隶的自我意识的形成中所起的作用,在《精神现象学》中并没有加以强调,现代存在主义哲学的信奉者们借此大做文章是没有多少根据的。实际上,黑格尔在区分主人与奴隶时就已经把恐惧这个环节包含在奴隶意识之中了,因为奴隶正是由于害怕死亡、未能经受住死亡的考验而沦为奴隶的。对于奴隶来说,并不是这一或那一瞬间害怕这个或那个灾难,而是对于他的整个存在怀着恐惧。也就是死的恐惧。按黑格尔的意见,在恐惧中意识自身还没有意识到它的自为存在,只有通过劳动才能真正确立起独立自为的意识。

与恐惧相比,劳动对自我意识的形成所起的作用显然要重要得多。黑格尔说:“在主人面前,奴隶感觉到自为存在只是外在的东西或者与自己不相干的东西;在恐惧中他感觉到自为存在只是潜在的;在陶冶事物的劳动中则自为存在成为他自己固有的了。”(第131页)其所以如此,是由劳动这种特定的人类活动的性质所决定的。早在《伦理体系》和《实在哲学》中,黑格尔就曾指出,劳动与单纯地满足欲求完全不同,满足欲求是通过消灭对象而实现的,它完全是感性的和否定性的,而缺乏客观的持久性。在每一次欲求得到满足以后,又出现新的欲求,比如动物和原始人只是单纯地把对象吃掉,从而把对象消灭而满足自己的欲求,因此他们总是必须“从头开始”,而不产生任何持久的东西^⑦。劳动则不然,人进行劳动的动

机虽仍然是需求,但并不是单纯地把对象消灭和完全否定,而是把需求从一种主观的欲望变成一种外在的、客观的力量,创造一个新的对象(即劳动产品)来代替旧对象。也就是说,劳动本身是一种“形成”活动,它不是简单地否定一个对象,而是通过再创造来获得另一个对象,产生出某种持久的东西、某种独立存在的东西而与人相对立。在黑格尔看来,这种独立存在的劳动产品仍然是人的意识、理性的体现。他说:“归根到底,理性只能存在于它的劳作中;它只有在自己的产品中才得以存在。”^⑧《精神现象学》继续发挥了这些思想,在那里明确地指出,奴隶的劳动虽然似乎仅仅体现着异己者的意向,但正是在劳动里,奴隶才重新发现了自己,通过自己的劳动产品意识到自己固有的意向。因此,劳动不仅创造产品,而且也使从事劳动的奴隶改造了自己的主观意识,从一个物变成了具有独立自我意识的人。

从上面可以看出,黑格尔虽然认为对奴隶的自我意识的发展来说恐惧和陶冶事物的劳动都是必要的,但在这两个环节中劳动无疑是起决定性作用的。就这一点而论,黑格尔比其他资产阶级哲学家都要高出一头。例如,企图与黑格尔唱对台戏的克尔凯郭尔,他在不少著作中细微地分析了恐惧的概念,并且十分强调恐惧对人的自我意识发展的影响,然而他的结论却是由恐惧而把人引向宗教信仰,至于劳动,则是他所绝口不谈的^⑨。因此,现代存在主义者的真正思想前驱不是黑格尔,而是克尔凯郭尔。

在马克思主义以前的哲学史上,谁也没有象黑格尔那样对劳动作了如此深刻的探讨。他通过对自我意识的发展过程的研究,猜测到了劳动在人的形成中的作用,并且不自觉地表述了这样一个真理,即人类历史的进步、包括人本身的发展在内,都是人自己的创造性劳动的结果。马克思对黑格尔的这些思想是作了充分肯定的,他指出《精神现象学》的伟大之处就在于“把人的自我产生看作一个过程”,并且“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”。^⑩但是,黑格尔毕竟是个唯心主义者,归根到底,他把人归结为意识,把人的一切活动、包括劳动在内都归结为意识的活动。因此,在他看来,劳动产品并不是人的本质力量的实现,而是意识的外化,现实的人的发展也仅仅被当作意识的自我发展。这说明马克思主义对劳动的唯物的理解和黑格尔有着根本的区别。

(三)自我意识的自由:斯多葛主义、怀疑主义和苦恼的意识

在讨论了“主人与奴隶”之后,黑格尔指出,自我意识还要继续向前发展而获得自由。这是一种新形态的自我意识、一种以无限性或者以意识的纯粹运动为本质的意识,或者说,这是一个能思维的自我意识,因为在思维中才有自由。在自我意识的自由的阶段上,要经历三种个人意识形态,即斯多葛主义、怀疑主义和苦恼的意识。

黑格尔说,自我意识的自由作为一个自觉的现象而出现在人类精神的历史上,就是斯多葛主义。“它的原则认为:意识是能思维的东西,只有思维才是意识的本质,并且认为:任何东西只有当意识作为思维的存在去对待它时,它对于意识才是重要的或者才是真的和善的。”(第133—134页)斯多葛主义的特点是完全不管外部世界的条件如何,而只强调自己主观思想上的自由,因此它对主人与奴隶都采取消极的态度。不论处于主人的地位还是奴隶的地位,不论在宝座上或在枷锁中(黑格尔在这里显然是指罗马斯多葛学派的两个著名代表人物:罗马皇帝马可·奥勒留·安托宁和奴隶出身的爱比克泰德),斯多葛主义意识都是自由的、超

脱的，都要保持一种“没有生命的宁静”。正因为这样，“自我意识的这种自由对于自然的有限存在是漠不关心的，因而它同样对于自然事物也听其自由，不予过问”（第135页）。黑格尔指出，斯多葛主义意识的单纯思想中的自由只以纯粹思想为它的真理，而纯粹思想却没有生活的充实内容，因而也只是自由的概念，并不是活生生的自由本身。这样的概念是空泛的、抽象的，它脱离了事物的多样性，本身是没有内容的，因此它不能获得真正的自由。

在黑格尔看来，斯多葛主义的进一步发展就是怀疑主义。怀疑主义实现了斯多葛主义所力求达到的那种思想的自由，在怀疑主义里，“思想完全成为一种否定的思维，否定了那多方面地有规定性的世界，而自由的自我意识的否定性在生活的这种多样性形态中成为真实的否定性”（第136页）。怀疑主义对外部现实世界采取根本否定的态度，“在怀疑主义面前，所消失的不仅是客观事物本身，而且自我意识认客观事物为客观的和有效准的根本态度也消失了”，“凡是确定的或有差别的东西，不管这些东西以什么方式、由什么原因而被肯定为固定不变的东西，都一概消失了”（第137页）。怀疑主义的意识以为采取这种否定一切的态度就可以表现自己特有的自由，并认为这种自由是它凭借自己而获得的。但是，黑格尔却指出，这种意识只是一个“纯全偶然的混沌体，一种永远在制造紊乱的摇摆不定的东西”。它的行为和它的言词永远是互相矛盾的。它口头上宣称所看见、所听见的东西是不存在的，然而它自己却明明是看见了、听见了这些东西；它口头上宣称伦理原则不存在，实际上却仍然把这些伦理原则当作支配自己行动的力量。它就象顽皮任性的小孩子吵闹，一个说甲，另一个就说乙，一个说乙，另一个就偏说甲，故意互相争辩抬杠，以获得彼此处于矛盾争辩状态中的乐趣。显然，这种怀疑主义的意识也是不可能达到真正的自由的。

在怀疑主义里，意识经验到自身的矛盾，由此它又进展到一个新的形态，这个新的形态是意识到自己的矛盾的意识。这样，过去划分为两个人——主人与奴隶——的两面性，现在就集中在一个人身上了，于是就出现了自我意识自身之内的二元化。根据黑格尔的说法，这就是苦恼的意识。“苦恼的意识就是那意识到自身是二元化的、分裂的、仅仅是矛盾着的东西”（第140页）。

黑格尔的所谓苦恼的意识，在这里指的是中世纪的宗教意识，即基督教徒的意识。它自身分裂为二，还没有实现自身之中对立的两方面的统一，所以就把其中的一个方面、即单纯不变的方面认作本质，而把另一方面、即杂多的变化的方面认作非本质。苦恼的意识无法克服它自身中所包含的这两种力量之间的对立，因此它们就成为不变的和变化的意识的对立。不变的意识是常住不变的神性，而变化的意识则是变灭无常的、经验的主体，两者之间隔着一道不可逾越的鸿沟，它们的关系也就是彼岸世界和此岸世界的关系。苦恼的意识把自己放在变化的意识这一边，认为自己是非本质的，然而又意识到不变的意识是它的本质而加以追求，力图把自己从非本质的一面中解救出来。苦恼的意识既然是一个个别的、经验的、感性的存在，所以它是停留在感性的此岸世界的，但它所要寻求的不变的本质却又在它所达不到的彼岸世界。

黑格尔在《精神现象学》的后面的章节里还谈到过类似苦恼意识的那种自身分裂为二的意识，但那是属于完全不同的历史时期、即启蒙运动时代的现象了。库诺·费舍曾引用歌德

《浮士德》里的诗句来描述这种分裂的意识：

“有两种精神居住在我心胸， 一个要想同另一个分离！
一个沈溺在迷离的爱欲之中， 执拗地固执着这个尘世，
别一个猛烈地要离去凡尘， 向那崇高的灵的境界飞驰。”^⑩

不过，费舍指出，黑格尔是把这种现代的现象和中世纪的苦恼意识区别开的。费舍的看法就这一点而论是对的，因为浮士德式的精神矛盾表现了个性的崇高的力量，它和基督教徒的消极的精神苦恼确实不能相提并论。某些现代资产阶级学者如让·瓦尔，片面地夸大苦恼的意识在黑格尔哲学中的地位和作用，无非是借黑格尔哲学之名来鼓吹存在主义的观点而已^⑪。

我们知道，青年黑格尔曾对基督教进行尖锐批判，在写作《精神现象学》的时候，他对基督教的态度显然比过去温和了，但总的说来还是批判多于肯定的。他基本上仍然是从启蒙运动的观点去评价苦恼意识、即宗教意识，揭露了宗教意识对永恒的彼岸世界的追求的虚幻性。黑格尔还指出了宗教意识的神秘主义的反理性的实质，认为它还够不上真正的思想，因而是一种低级的意识形态。他对宗教意识的批判还是反映了当时力图挣脱中世纪思想桎梏的德国资产阶级的利益。

当然，这时的黑格尔也对基督教作了某些让步，他对苦恼的意识是有所肯定的。在他看来，苦恼的意识尽管具有内在矛盾，但它力图把个别性和普遍性联系起来，摆脱主观性而寻求客观的本质，这就使意识向前发展而达到理性的阶段。特别是后来黑格尔在自己的体系中也吸收了基督教的思想，其源盖出于此。

三、向理性过渡

黑格尔把意识和自我意识的全部发展最后归结到向理性过渡。他认为，自我意识所关涉的只是它自己的独立和自由，因此为了保持其自身，不惜以牺牲客观世界或它自己的实在性为代价。这表明在自我意识中主体和客体、意识和存在还没有达到真正的统一。当自我意识进到了理性的阶段，它一向对于客观实在的否定态度就转化为一种肯定态度了。现在，自我意识作为理性，本身就有了保证，就能够容忍客观实在。黑格尔说，因为自我意识“现在确知它自己即是实在，或者说，它确知一切实在不是别的，正就是它自己；它的思维自身直接就是实在；因而它对待实在的态度就是唯心主义对待实在的态度”（第155页）。于是，他对理性下了这样一个定义：“理性就是意识确知它自己即是一切实在这个确定性；唯心主义正就是这样地表述理性的概念的”（第155页）。

黑格尔的好处之一就是他不隐瞒自己的观点。与某些现代资产阶级哲学家不同，他坦率地承认并且公开地宣扬自己的客观唯心主义世界观。所谓“理性即是一切实在”，就最清楚地表述了他的客观唯心主义的基本哲学原则。在黑格尔看来，主体和客体、意识和存在之间的矛盾正是在理性中得到克服，理性认识到原来一切实在就是它自身，于是就和实在相和

解而达到了统一。他说,在此以前,自我意识是完全不了解这个世界的,它对世界虽有所欲求,有所作为,但它后来总是退出世界,撤回自身,它的兴趣只在于世界的消失。只有当自我意识发展到理性,确知实在就是它自身之后,它才第一次发现世界原来是它自己的现实世界,这样它才对世界的继续存在感兴趣,“因为世界的继续存在对于它来说现在成了它自己的真理性和现在性;它确知只在这里才经验到自己”(第155页)。

理性的直接对象已不再是个别的事物或现象而是“一切实在”。所谓“一切实在”也就是指整个自然界和社会生活,因此理性的对象比以前阶段上的意识和自我意识要广阔得多。黑格尔主张理性和实在的同一,就是把整个客观世界、包括自然界和人类社会在内,都看作理性的体现。这一方面充分暴露了黑格尔唯心主义哲学的错误实质,另一方面也展示出他企图把整个世界的发展都囊括在自己的哲学体系中,用理性去统治世界的那种宏大的气魄和理性主义精神。客观世界并非不可知,从现实世界逃避更为可耻,理性要拥抱这个世界,去征服它,去宰制它,去把它占为己有。这样,黑格尔所描述的个人意识就发展到更高的阶段,由主观精神转化为客观精神,而进入人们的社会生活和世界历史的宽广领域,人类精神戏剧的新的一幕就此开始了。

(责任编辑:蒋冰海、褚静宇)

注:

- ① 《马克思恩格斯选集》第4卷,第215页。
- ② 《马克思恩格斯全集》第2卷,第244、245页。
- ③ 《精神哲学》§421,附释。
- ④ 《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,第163页。
- ⑤ 《马克思恩格斯全集》第2卷,第245页。
- ⑥ 《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第3卷,第200页。
- ⑦ 参阅《黑格尔政治和法哲学著作集》拉松编,德文版第422页以下。
- ⑧ 黑格尔:《实在哲学》德文版I,第233页。
- ⑨ 关于克尔凯郭尔对恐惧的看法,可参阅他的《恐惧的概念》、《恐惧和战栗》等著作。
- ⑩ 《马克思恩格斯全集》第42卷,第163页。
- ⑪ 库舍:《黑格尔的生平、著作和学说》。参阅歌德《浮士德》,人民文学出版社,第1部,第54—55页。
- ⑫ 参阅让·瓦尔:《黑格尔哲学中的意识的苦恼》一书中的《苦恼意识的观念在黑格尔理论的形成中的地位》一文,1951年巴黎版。