

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

基督教與現代性——科耶夫對黑格爾的解讀

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	SUN, Xiangchen
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 01:42:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167029

基督教與現代性

——科耶夫對黑格爾的解讀

孫向晨（復旦大學哲學系副教授）

關於基督教與現代性問題的討論源遠流長，意義重大，在學界也是熱鬧非凡，這一切非本文所能涵蓋。這裏我們只是把這個問題同一個國內學術界尚未很熟悉的名字聯繫起來，他就是法國俄裔哲學家亞歷山大·科耶夫（Alexandre Kojève）。科耶夫作為一名黑格爾主義者聞達於二十世紀上半葉的法國哲壇，世紀末又在福山（Francis Fukuyama）的《歷史的終結和最後一個人》（*End of History and the Last man*），在德里達（Jacques Derrida）的《馬克思的幽靈》（*Marx' Specters*）中被一再提及，從而再次成為熱門人物。長久以來，科耶夫一直作為引導現代法國哲學面向黑格爾的領軍人物，而在哲學史上佔據一席之地。然而，其學說的意義豈止於此，他向黑格爾尋求的是歷史的答案。誠然，科耶夫講授黑格爾的《精神現象學》（*Phenomenology of Spirit*）長達六、七年之久，對黑格爾的解讀獨樹一幟。然而他絕不是一位學究，字斟句酌地講解不是他的擅長。他的解讀糅合了馬克思、海德格爾、尼采等人的思想，他向《精神現象學》追問現代性的邏輯，從而使《精神現象學》成為解讀現代世界的指南。儘管有人對科耶夫是否忠實地解釋黑格爾的思想深表疑慮，但他無疑是真正讀出黑格爾

著作生命的人，我們在此討論的基督教與現代性問題便是科耶夫式解讀中極為誘人的一個核心問題。

一、科耶夫式的黑格爾主義

亞歷山大·科耶夫 (Alexandre Kojève) 的原名是Aleksandr Kojevnikoff，一九〇二年生於俄國，十八歲時離開莫斯科，去德國海德堡、柏林大學學習，研究俄國宗教哲學家索羅維耶夫 (Vladimir Soloviev) 的思想，並於一九二六年獲得博士學位。一九二八年後他來到法國，並改名科耶夫，從那時起一直呆到一九六八年他去世為止。科耶夫在法國的經歷主要分為兩個階段，先是從一九三三年起，科耶夫開始在巴黎高等師範學院開設關於黑格爾哲學的討論課，這門課一直持續到一九三九年二戰爆發為止。正是這段時間的研究講座奠定了科耶夫式黑格爾主義的學術地位。當然如果科耶夫只是一名哲學教員，也許他的思想在今天僅僅具有文獻的價值；而具有戲劇性效果的是，戰後他開始了另一種人生階段，轉而進入法國經濟事務部工作，他被認為是歐盟和關貿總協定 (GATT) 的最早設計師之一。如同黑格爾深信他自己掌握了世界歷史進程的秘密一樣，科耶夫深信「他主持着世界最終形成的發展過程。」¹他預言了冷戰的結束、自由民主的勝利以及市場經濟在全球的統治地位。可以說，科耶夫是身體力行地投入了歷史終結的工作，這反過來增添了他哲學著作的歷史分量。

科耶夫的黑格爾講座不僅直接吸引了包括梅洛·龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty)、拉康 (Jacques Lacan)、凱諾

1. Shadia.B. Brury, 《亞歷山大·科耶夫：後現代政治的根源》(Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics, Houndmills and London: MacMillan, 1994), 頁x。

(Raymond Queneau)、布勒東(Andre Breton)、阿隆(Raymond Aron)、薇依(Simone Weil)、巴塔耶(Georges Bataille)等人在內深刻影響法國現代進程的思想家們，而且當科耶夫的學生、小說家凱諾(Kaymond Queneau)於一九四七年出版了科耶夫講授《精神現象學》的講稿之後，²更使黑格爾在當時的法國風行一時，為下一代著名的黑格爾主義者讓·伊波利特(Jean Hyppolite)的《精神現象學》的翻譯及其著作培育了大批讀者。在這場黑格爾哲學的復興運動中亞歷山大·科耶夫是一位關鍵的人物，以致於後世有評論家認為「科耶夫的黑格爾哲學研討班是當代法國歷史思想的秘密源頭」。³

就傳統而言，人們一般習慣於將科耶夫式的黑格爾主義歸結為存在主義解讀範疇。確實，在現代新黑格爾主義中流行着一種存在主義的解讀方式，這與黑格爾早期著作的再發現很有關係，如德國的狄爾泰(W. Dilthey)、克朗納(Richard Kroner)等人就是如此。在法國，黑格爾的復興也有這種傾向。在科耶夫之前，法國黑格爾主義者中的兩個著名人物，讓·華爾(Jean Wahl)和亞歷山大·科日雷(Alexander Koyre)也都具有某種程度的存在主義背景。讓·華爾不僅介紹黑格爾，同時也研究克爾凱戈爾(S. Kierkegaard)；一九二九年，讓·華爾發表了他著名的《論黑格爾哲學中的苦惱意識》(*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*)，主張必須打碎黑格爾後期的僵硬體系，要研究其早期思想中的精神和情感；必須把業已僵化變成概念術語的辯證法還原為生命的體驗和直

2. 以《黑格爾導讀》(*Introduction to the Reading of Hegel*)為名出版。

3. M.S. Roth, 《認識與歷史》(*Knowing and History*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1988), 頁105。

覺。在黑格爾的著作中，讓·華爾最看重《精神現象學》，特別是「苦惱意識」，在其中黑格爾看到了意識自身的分裂、矛盾和苦悶，讓·華爾認為這種分析是與基督教關於人性墮落與拯救的觀念相關，也是與帕斯卡爾(Blaise Pascal)、克爾凱戈爾等存在主義先驅的思想一脈相承。值得我們注意的是，讓·華爾對於黑格爾的解讀從一開始就重視其基督教的向度，並且給予了一種人學化(anthropological)的解釋。一九三〇年，黑格爾逝世百年之際，科日雷提交了一份報告，分析了黑格爾在當時法國的狀況，一方面指出黑格爾哲學在法國大受冷落，是由於受到當時法國反德情結的影響，以及受制於法國哲學中實證主義、新康德主義和天主教哲學的立場。另一方面科日雷也高度評價了讓·華爾對黑格爾闡釋的新路向，儘管他本人對讓·華爾關於「苦惱意識」的解讀提出過種種批評。科日雷也曾花費很大的精力來解讀黑格爾的「苦惱意識」，並且熟悉海德格爾的思想。在科耶夫之前，科日雷就在巴黎高師講授黑格爾的早期宗教哲學。一九三三年受聘於開羅大學之後，他推薦了科耶夫繼續其黑格爾課程，而科耶夫選擇了黑格爾早期宗教哲學之後的《精神現象學》作為其講課的主題。

上述兩位黑格爾主義者對科耶夫的解讀有着直接的影響，庫伯(Barry Cooper)曾說：「讓·華爾對黑格爾的基督教提出了一種人學的解讀，而科日雷使之成為主題。」⁴毫無疑問，在這個意義上，科耶夫直接繼承了這種對基督教的人學解讀方式。關於黑格爾人學化的解釋可以上溯到青年黑格爾派，現代法國的黑格爾人學解釋直接傾向與存

4. Barry Cooper, 《歷史的終結》(The End of History, Toronto: University of Toronto Press, 1984), 頁63。

在主義，就科耶夫而言也有這方面的跡象。他熟悉現代德國哲學，曾師從存在主義哲學家雅斯貝斯 (Karl Jaspers)，聽過胡塞爾和海德格爾的課程。他不僅被認為是法國的黑格爾主義者，而且也被認為「幫助(法國人)形成了對海德格爾思想的最初接受」。⁵在此背景下，人們常常愛從現象學存在主義的角度來看待科耶夫對黑格爾的解讀。在《黑格爾在法國》(*Hegel in France*)一書中，科耶夫便主要被歸於「黑格爾與現象學」一節中。⁶確實，在科耶夫的解讀中可以看到大量海德格爾的痕跡，他甚至認為「海德格爾的人學(無疑是一種著名的真正的哲學人學)。根本上，它並沒有給(黑格爾)現象學的人學增加什麼新東西。」當然，另一方面，「如果海德格爾不出版他的這本書(《存在與時間》[*Being and Time*])，則《精神現象學》就可能不會被理解。」⁷具體來說，科耶夫對黑格爾哲學中「死亡」觀念的重視，使人想起了海德格爾。在《存在與時間》中，「此在」乃「在世之在」，其中根本的維度，就是人的向死而生。人只有面向他的死亡，面對他的有限，才能真正獲得自由，獲得本真的存在。科耶夫在解讀黑格爾時，毫不猶豫地重複了這一論調，並認為死亡觀念是黑格爾哲學的秘密所在，也是黑格爾與基督教相分化的地方，這一點在他的〈黑格爾哲學中的死亡觀念〉(The idea of death in the philosophy of Hegel)⁸中表現得尤為明顯。而且從根本上

5. Tom Rockmore, 《海德格爾與法國哲學》(*Heidegger and French Philosophy*, London and New York: Routledge, 1995), 頁33。

6. 參見Michael Kelly, 《黑格爾在法國》(*Hegel in France*, Edgbaston: University of Birmingham, 1992)。

7. A. Kojève, 《黑格爾導讀》(*Introduction to the Reading of Hegel*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1969), 頁259, 注41。

8. A. Kojève, 〈黑格爾哲學中的死亡觀念〉(The idea of death in the philosophy of Hegel), 見《黑格爾：批評論文集》，卷2 (*G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, Vol.

講，科耶夫還認為黑格爾的《精神現象學》就「是對人的生存的現象學描述」。⁹凡此種種在在顯示了科耶夫解讀黑格爾的存在主義特徵。

然而，僅僅從這個角度看待科耶夫未免片面，在服膺存在主義的同時，科耶夫從不諱言他對馬克思的愛好。當時，無產階級在俄國取得了勝利，整個歐洲的社會主義運動風起雲湧，馬克思主義成為歐洲思想界必須面對的一個重大課題。而科耶夫本人亦來自十月革命後的俄國，對馬克思主義哲學有着天然的熟悉，自稱信奉馬克思主義。在解讀黑格爾的問題上，科耶夫同樣也承繼了馬克思的思想，即把黑格爾的精神還原為人類歷史，認為對人類的總體把握必須通過歷史來加以說明。當然，與馬克思不同，他並不是把滿足人的物質生活需要的實踐活動看作人類第一個歷史活動，而是強調「人的欲望」（不同於動物的欲望）的首要性和特殊性，認為歷史就是在不斷滿足這種欲望中得到實現的。而且只有到了現代，這種欲望才得到徹底的滿足，於是歷史也就趨於終結。科耶夫以馬克思的學說為背景，在對於作為歷史主體的人的理解中，特別強調勞動在歷史進程中的重要性，勞動在人類自我創造中的重要地位。人並非抽象地面對生命進行自我籌劃，人始終是歷史中的人。所以，科耶夫的學說又被認為是一種「馬克思主義的人本主義」。¹⁰

至此，我們似乎確立了科耶夫解讀黑格爾的兩個基本立場，一是來自馬克思的，深信人是歷史創造的主體；另一是來自海德格爾的，即人是一種向死而生的存在；而其

II, London and New York: Routledge, 1993)。

9. A. Kojève, 《黑格爾導讀》，同前，頁261。

10. S.B. Brury, 《亞歷山大·科耶夫：後現代政治的根源》，同前，頁13。

結合點便是黑格爾的「主奴辯證法」。但是僅僅從馬克思主義或存在主義來理解科耶夫對黑格爾的解讀是遠遠不夠的，也不足以顯現科耶夫的當代意義。誠然在科耶夫式的黑格爾主義中交織了各種因素，但科耶夫本人並不滿足於單純的解讀，他的全部努力是要理解歷史，理解現代世界，是要探究現代性的起源。而這中間其對基督教歷史作用的解析無疑起了關鍵的作用。

二、現代性與關於人的理解

關於現代性學界有無數的界定，或從社會結構、制度層面着手，或從思想、文化層面着眼。一個無法否認的事實是，現代性本身是接受了基督教的前提的，韋伯的工作可以看成這一命題的注腳。當然每一位現代哲學家都有他自己關於現代性的理解，一如查爾斯·泰勒 (Charles Taylor) 從「自我的根源」來探討現代性問題，就科耶夫而言，如何理解現代性落實於他對「現代人」的理解。這是一種不同於古代世界對人的理解，在科耶夫看來，只有在黑格爾哲學中這種關於人的理解才得到了徹底的梳理；這種現代人的誕生恰恰是現代世界產生的前提，其實現過程正是現代世界的內在邏輯。從這種人的理念完成到其在現實中的實現，世界歷史走過了它自己的道路。這無疑是一種基督教式的歷史觀，有起點也有終點。起點和終點包含的秘密就在於這種對人的理解。可以說，正是基於科耶夫對於這種人的精闢分析，福山才有可能大談歷史的終結和最後一個人的問題。

在古典世界的意義上，人們總是把人看作整體中的一員，一如個人之於古希臘的城邦；或將人看成宏觀秩序中的一個環節，一如人的理性之於斯多葛主義中的邏各斯。

這裏只有整體的自由，只有城邦的自由，沒有個體的現實的自由。現代意義上個體的自由就是從這種傳統世界中掙脫出來而獲得的。然而這種現代意義上的自由個體又是從哪裏來的呢？是霍布斯 (T. Hobbes)、洛克 (J. Locke) 式追逐私利的個人？還是盧梭 (J. Rousseau) 筆下富有同情心的個人？科耶夫認為，這種關於人的觀念有着源遠流長的歷史，但它絕非古代希臘的產物，也不是現代橫空出世的產物，而是另有淵源。科耶夫認為在希臘古典世界中的人是一種「自然」的人，既沒有自由，也沒有歷史，相當於黑格爾所說的「實體」。在科耶夫的解讀中，「實體」即是「自然的靜止的所予的存在」，它具有自我的同一性，是本體論的基礎。而黑格爾哲學自詡其全部的價值在於不僅將真實的東西視為「實體」，而且視為「主體」。所以「主體」對黑格爾來說更為重要。科耶夫認為，這個「主體」就是人，他通過言談揭示出存在及其自身，它具有否定性，是終極性的基礎。這種完全人學化的解讀當然不能見容於黑格爾的專家們，但科耶夫毫不以為意，甚至直接將黑格爾「實體即主體」的觀念理解為是要給予「人在自然世界中的生存」以說明。科耶夫認為，這種主體，這種關於人的理解的源頭出自有別於希臘世界的猶太—基督教傳統。可以說，只有在猶太—基督教傳統中才有真正人學意義上的人，才有主體意義上的人，「正是這種 (猶太—基督教) 傳統向黑格爾傳達了自由的歷史的個體觀念。」¹¹之所以有如此明確的論斷，是因為只有在猶太—基督教傳統中，人才是本質上不同於自然的存在物，而且這不僅是因為人有思想，更因為人具有活動性，即他的否定性。他要否定的就是在他身上

11. A. Kojève, 〈黑格爾哲學中的死亡觀念〉, 同前, 頁317。

的那種自然。這種自然在猶太—基督教傳統中是人自身內部的一種「罪性」。在人的否定性中，人擺脫自然而獲得自由，並且創造了他自己的新世界：一種不同於自然的世界，一種歷史的世界。在這個過程中人本身也成了一種非常不同於自然的存在者，人創造了他自己。

這就是猶太—基督教傳統對人理解的真諦，科耶夫認為黑格爾異常敏銳地抓住了這一點，「他熱心於強調精神之人學概念的猶太—基督教的起源，並將這種『現代的』觀念與古代的或異教的傳統相對立，後者是一種單純的『實體』或自然的所予的存在。」¹²這裏科耶夫毫不猶豫地將猶太—基督教傳統對人的理解說成是「現代的」觀念。原因在於猶太—基督教傳統明確地區分了自由和自然，區分了歷史和自然。這一區分是古代世界所不明瞭的，卻是現代世界的基礎。當然猶太—基督教傳統中的人要得到完全的實現還尚需歷史的展開。有一點可以明確，猶太—基督教傳統在黑格爾對人的理解中佔據着主導的地位。

可是，在科耶夫看來，就猶太—基督教本身而言，它們並不能靠自身來實現這種對人的「現代」理解。因為猶太—基督教首先是一種宗教傳統，是一種神學傳統。它所提出來的人的這種超越於自然的精神性只能在彼岸世界中得到實現，換句話說，這種精神只有當他是上帝時他才能得到完全的實現。當然，人是按上帝的形像造的，人也具有某種精神性。在這個意義上人當然也是超越於自然世界的。然而人的這種超越性，這種精神性，在基督教那裏依賴於人的「靈魂不朽」這一預設前提。這樣，真正說來，只有人死後才能接近上帝，只有那時才能完全實現他的「精神

12. 同上，頁318。

性」。猶太—基督教傳統使人超出自然世界而具有歷史的世界，但這種超越性完全維繫在上帝身上，維繫在人的靈魂的永恆性上，根本上來說，它與人的現實生活是分裂的。

黑格爾之看重猶太—基督教傳統，就是因為這個傳統鮮明地揭示了人的精神性，用科耶夫的話來說，就是「他的自由、他的歷史性和他的個體性」。但問題是在基督教中這種精神性在現實中顯然不能實現，宗教以承認超驗世界的現實性為前提，承認這種超驗的現實性就是承認人的不朽和無限。這裏暗含了一個內在矛盾，既然靈魂是不朽的，時間在其中就失去了作用，那它也就必然是一種「自然的所予的靜止的存在」，而猶太—基督教傳統講的卻是具有否定性的人，是創造性的即歷史性的存在，他必然要在時間中存在，必然要受到時間的限制，也就是說本質上應該是有限的。當基督教把不朽的靈魂從屬於永恆無限超越的上帝時，他也就必然中止了人在現實中的自由，或者說中止了人真正的歷史性。「自由的歷史的個體」消失了，代之而來的是永恆的上帝，也即絕對的實體，基督教回到了巴門尼德 (Parmenides) 的傳統，回到了「實體」的傳統。

所以，在科耶夫看來，黑格爾的偉大之處在於他清醒地認識到除非人是有限的，否則他就根本不能成為「自由的歷史的個體」。事實上，人只能在自然世界中生活和行動，超出自然世界的人是一種純粹的虛無。另一方面，黑格爾也認識到否定了人的永生，也就否定了上帝，人的超越層面將無以為繫，黑格爾哲學的全部工作可以看作是對這個矛盾的解決。「上帝」在黑格爾哲學中依舊存在，但並不是那個超越自然世界時空框架之外的上帝，上帝被世俗化了，被無神論化了。它只在內在於自然世界的意義上，對於有限的人來說才是有意義的。簡而言之，上帝就

是這個自然世界的時空總體。精神不必等到人死以後才接近上帝，「精神就是在世界中的人：有死的人生活在沒有上帝的世界中，言說所有存在其中的事物，言說所有他在其中創造的，包括他自己。」¹³人和上帝的關係，變成了「在世界中的人」與世界之總體的關係，黑格爾的哲學也就成了對這種在「世界中的人」之作為「自由的歷史的個體」的現象學描述。人作為自由的歷史的個體意味着他是有限的，他是有死的。人之為人就表現為一種總是意識到自己死亡的存在者，一種接受這種有死處境的存在者，一種意識到他所做的並加以承受的存在者。「因此黑格爾的『辯證的』或『人學的』哲學最終是一種關於死亡的哲學（或，同一件事：無神論的哲學）。」¹⁴黑格爾借助基督教傳統使人超出古代世界的自然領地。但當基督教將之歸於神性時，科耶夫式的黑格爾通過死亡概念適時地將其還原為現世問題。

科耶夫把黑格爾哲學看成是某種程度的基督教思想的翻版，對於這一點黑格爾本人也是明確的，他說他只是以概念的方式表述了基督教用表像語言所表達的真理。但在科耶夫的筆下，黑格爾已經徹底人學化了，這裏基督教所說的一切與其說是關於神的，不如說是關於人的。只是基督教沒有徹底意識到人的有限性，而在科耶夫看來，這是全部黑格爾哲學的根本所在，是黑格爾使基督教無神論化的契機，也是黑格爾超越猶太—基督教傳統使之成為「現代」觀念的關鍵。通過引進死亡概念，神學才能成為人學。人在為了純粹尊嚴而進行的鬥爭中甘冒死亡的危險，這使人第一次超出自然而出現在歷史的舞臺上。

13. 同上，頁320。

14. 同上，頁321。

科耶夫認為，基督教對於人的理解的貢獻，主要在於基督教對「自由的歷史的個體」的強調，而現代性欣然接受了這個結論，只是在世俗的意義上將其神性因素盪滌一空。所以，現代的個體完全是基督教內在化以後的結果。猶太—基督教理解的人取代了古代自然的人，人之自由所展開的歷史取代了人的自然，所以，在人的個體之內自然包含了自由，個別包含了普遍。

三、主奴關係辯證法

正如我們一再提醒的，科耶夫在他的「黑格爾現象學」講座中，並不在乎是否系統地、逐字逐句地解釋黑格爾現象學的全部內容，一如別的黑格爾專家們經常做的那樣。科耶夫與其說是在忠實地解釋黑格爾，不如說，他在黑格爾那裏找到了一種講述他所關心的哲學問題的語言。科耶夫運用的哲學語言就是《精神現象學》中「主奴關係的辯證法」。科耶夫式的黑格爾主義就是依這條主線展開的，基督教與現代性的問題也是以此為起點的。在他看來，黑格爾哲學大廈的基石就在於「主奴辯證法」，「歷史辯證法就是主奴辯證法」。¹⁵以此看歷史，歷史有着清晰的開端和明確的終結，¹⁶一種世俗化的基督教式的歷史觀由此展開。

利奧·斯特勞斯(Leo Strauss)在《霍布斯的政治哲學》(*The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*)中指出，黑格爾的「主奴關係辯證法」是以霍布斯哲學為基礎的。¹⁷我們知道，霍布斯的哲學以批評基督教的面目為

15. A. Kojève, 《黑格爾導讀》，同前，頁9。

16. 同上，頁158。

17. 利奧·斯特勞斯，《霍布斯的政治哲學》，申彤譯(南京：譯林出版社，2001)，頁70。

自己的「自然人」掃清道路。但是這裏要注意的是，霍布斯的「個人」絕非古典意義上的自然人，他凸現的恰恰是人的自由，是人的行動，是人的否定性，如前所述，這一切都來自於猶太—基督教的傳統。所以，儘管在黑格爾筆下的基督教作為一種意識形態將出現在「主奴辯證法」之後，但通過霍布斯，在黑格爾哲學中，作為起點的人就已經悄悄地是一種猶太—基督教傳統中的人了。

那麼這種猶太—基督教傳統中的人的特徵如何落實於黑格爾的「主奴辯證法」中呢？不同於笛卡爾以「思」作為個體存在的特點，黑格爾以「欲望」作為個體存在的根本特徵。按斯特勞斯的理解，在此黑格爾已經默認了霍布斯哲學的基礎較之笛卡爾哲學的基礎為優。¹⁸

「欲望」不同於「沉思」的最大特點在於它能驅動人去行動，通過行動滿足欲望。光沉思是無法滿足欲望的，而行動則意味着去「否定」欲望的對象，使「異在」的實在變成自身的實在，即同化對象以此來滿足欲望。很明顯，科耶夫意欲借此來刻劃人的生存的行動性。但如果這種欲望等同於動物的「欲望」，那麼人就根本沒有超出自然，只是自然的體現，動物的欲望都是直指自然對象的，人對於自然的否定性無從體現。所以，科耶夫特別指出「人的欲望不同於動物的欲望」。¹⁹

那麼人的欲望是什麼呢？科耶夫說：「對另一欲望的欲望產生了本質上不同於動物的『我』的我。」²⁰因為人的欲望是超越於所予自然的。不同於動物的欲望，惟有人人的欲望可以不指向直接的對象，而指向一種超越對象的東

18. 同上，頁69。

19. A. Kojève, 《黑格爾導讀》，同前，頁6。

20. 同上，頁5。

西，這就是另一個人的欲望。在社會中，人的欲望就表現為要求他人的「承認」，因為要求被「承認」同樣也是他人的欲望。當人們贏得他人的承認時，在他人對自己的承認中，建立起自我認識。自我意識遠非自足的，它必須通過他者實現自身。而這一過程是由「欲望」發動的。在欲望的結構中存在着自我實現，自我超越的潛能。「欲望」比「我思」更基本，這一點正來自猶太—基督教對人的理解。

由於「欲望」是在時間中實現自身的，因此人的「存在的普遍形式不是空間而是時間」。²¹由此，科耶夫引出人的生存世界是歷史世界，而非自然世界，他甚至說「人的歷史就是被欲望的欲望史」。²²不僅如此，科耶夫還從欲望的特點中引伸出歷史的基本特點。與傳統的觀點不同，科耶夫認為歷史作為人的生存時間不是指向過去，而是指向未來。「欲望指向的是一種現在世界中沒有存在以及還不曾存在過的實在。」²³欲望指向未來，不僅僅是一個時間問題，在現在的欲念與未來的現實中始終保持着一種張力，它在很大程度上成了一種歷史的推動。

人的「欲望」的核心內容是追求他人的「承認」，但他人同樣也要求得到「承認」。當每個人都為實現自己的欲望而努力時，就要發生衝突，發生「鬥爭」，通過「鬥爭」去贏得承認。正是通過「鬥爭」使欲望不僅成為我的，而且使欲望具有普遍的意義，因而我所欲望的也必是他人所欲望的，我要獲得的是一種普遍的承認，這種普遍性是非自然的，是鬥爭的意義所在。比如敵人的戰旗之所以要去奪得，就是因為它是敵人意欲保護的，象徵着敵人的精神和存在。

21. 同上，頁5。

22. 同上，頁6。

23. 同上，頁134。

一旦敵人投降了，那旗幟也就不過是一塊布而已。因而通過「欲望」以及「欲望」的實現過程「鬥爭」，表明人的生存是超越於自然的，是具有普遍性的，而這種意義的實現離不開「他人」的仲介。只有在「他人」存在的前提下，才有人的自我意識。以這種觀點回過頭來看近代自我的起源，其實不僅有笛卡爾的「我思」，更應該注意霍布斯的一份功勞。

在這種鬥爭中，科耶夫特別強調「死亡意識」，通過「死亡意識」，自然和自由獲得了最初的分化。我們知道，人的欲望是要求獲得他人的承認。但人自身同時也是一種動物，他要保存自己。所以，要想與他人鬥爭，戰勝他人，首先必須克服其動物式的自我保護本能，克服自然本能，也就是克服對死亡的恐懼，甘願冒生命危險去贏得他人的承認。「人將冒着生物的生命危險去滿足其非生物性的欲望。黑格爾說，不能為達到非直接生命的目標而冒生命危險的存在不是真正的人。也即，不能為承認而冒生命危險去鬥爭，為純粹尊嚴而鬥爭的存在就不是真正的人。」²⁴非直接生命的東西，純粹尊嚴的東西就是普遍性的東西，而人之為人，人通過否定性所要克服的正是人的自然本能。通過這種冒死的鬥爭，人由動物走向人，由自然走向自由，走向歷史。

在主奴關係辯證法中，為承認而進行的「鬥爭」使主人和奴隸處於對立。面對死亡，面對人的生命的有限性，敢於冒生命危險，從而贏得他人承認的，就是主人。而屈服於死亡的威脅，屈服於自然本能的，則成了主人的奴隸。主人之為主人，不僅是因為他戰勝了他人，更重要的是因為他克服了自身的障礙，克服了對死的畏懼，克服了自

24. 同上，頁41。

己身上的自然因素。因此，主人的勝利是人對於自然的勝利，是贏得普遍性的勝利。科耶夫認為敢冒生命危險的意志是人性的標誌。「只有為人的欲望而冒生命危險（的行為），才能使人性顯露出來。」²⁵所以在這個意義上，奴隸並不是一個完全的人，他屈從於自然，屈從於自己特殊的存在，還不是一個自由人。

在主奴關係的這一階段，科耶夫的重點放在主人身上。主人是人性的體現，代表了普遍性。但主奴關係在主人取得勝利之後還要發生轉化。主人成了主人之後，他便無須為滿足欲望而進行創造，因為一切有奴隸提供服務。主人因奴隸的「勞動」而脫離了對自然的征服，主人贏得勝利之後，其作為人的否定性和對自然的自由反倒不再體現了。他只是在自然層面上的直接消費。主人也不再想改變世界，不再追求變化，他喪失了否定性力量，因而已不再是真正意義上的主人了。而奴隸通過「勞動」將比主人更具歷史價值。

對死亡的恐懼，使奴隸停止鬥爭，屈服於他的自然本能而成為奴隸。奴隸不再視自己為人，他體驗的是生存的個別性，同時奴隸在主人的壓迫下必須勞動，而勞動讓他體會普遍性的存在。在勞動問題上，科耶夫秉承黑格爾在《精神現象學》中對勞動內在價值的重視，指出「奴隸在通過勞動使自己成為自然的主人的同時，使自己從自身的自然中解放出來，使自己從受縛於自然，從而成為主人的奴隸的本能中解放出來。」²⁶可見，奴隸通過勞動重新肯定了自身作為人的存在，勞動不僅創造世界，而且創造人本

25. 同上，頁7。

26. 同上，頁23。

身。這一點顯然是受到馬克思的影響。馬克思在《1844年手稿》中曾高度評價黑格爾對勞動的重視。他說，黑格爾「抓住勞動的本質，把對象性的人，現實的因而是真正的人理解為他自己的勞動結果。」²⁷

主奴辯證法的結果並沒有造就真正完整意義上的人。人是分裂的：包括主人和奴隸。主人由於敢於冒死亡的危險來贏得尊嚴，因此具有普遍性，但其後淪於自然的消費之中，所以他只具有虛假的普遍性。奴隸因懼怕死亡，生活於其自身的偶然性和個別性之中，但是奴隸通過勞動又使自己脫離了自然，從而把握了普遍性。作為完整的人，作為普遍性和個別性相結合的自由個體還沒有出現。

四、作為奴隸意識形態的基督教及其轉化

科耶夫對奴隸歷史作用的重視沒有停留在「勞動」上，他還看到了奴隸在意識形態層上的貢獻。黑格爾在《精神現象學》中曾說：「對主人的恐懼是智慧的開始。」²⁸科耶夫則具體地解釋了勞動對於奴隸「抽象觀念」形成的巨大作用。因為在主人的壓迫下，奴隸不能享用自己的勞動戰果，必須壓制自己的本能。所以，奴隸能夠不在自然的意義上，直接消費他的產品，反倒是能在思想的意義上來看待他的勞動產品，於是，具體的勞動產品就被抽象為觀念。科耶夫說，勞動的產品和欲望的滿足，「對主人而言，是自然願望，對奴隸而言，則是『抽象觀念』。」²⁹在被迫的

27. 中共中央編譯局，《馬克思恩格斯全集》，卷42（北京：人民出版社，1974年版），頁163。

28. Hegel, 《精神現象學》(*Phenomenology of Spirit*, Miller trans., Oxford: Oxford, 1977), 頁117。

29. A. Kojève, 《黑格爾、馬克思和基督教》(Hegel, Marx and Christianity), 見《黑格爾：批評論文集》，卷2，同前，頁372。

勞動中，面對可望而不可及的自己的產品，奴隸並沒有現實的自由可言，可奴隸在勞動中獲得了普遍意識，獲得了自由的思想，這之間產生了一個巨大的張力，思想與現實並不同步。但是「思想能夠通過對既定實在的有意識的和自願的改變，通過對被奴役狀態的積極的廢除而變為現實。」³⁰也就是說，思想能夠推進自由的實現。於是思想首先在意識形態中尋找自由的出路。奴隸的意識形態實際上就是普遍的意識與奴隸地位之間相衝突的產物，奴隸在真正實現自己現實的自由之前，想出了一系列意識形態來為自己的這種被奴役的狀態辯護。這些意識形態就是黑格爾在主奴關係辯證法之後提到的三種自由意識：斯多葛主義、懷疑主義和苦惱意識。科耶夫高度評價這種意識形態，認為不應僅僅看到這些意識形態所起到麻痹奴隸認識現實的消極作用，還應看到它積極的歷史作用。他尤其強調「苦惱意識」即基督教意識形態的歷史作用。

斯多葛主義教人相信，只要他想他是自由的，他就是自由的。只要有自由的思想就是絕對獨立和自主的了。人們無須改變世界，即使人們無時不在鎖鏈之中，他也是自由的。³¹這樣，奴隸們事實上的奴役地位就不重要了。但這種自由只能滿足於言辭的層面。懷疑主義則否定一切事物，否定一切他人，一切不是我之所是的東西都被否定了，只有我是真實的、現實的、自由的。但是這個論斷本身是與懷疑者本人的存在相矛盾。奴隸的意識形態反映了人類的自由理想與被奴役狀態的現實之間的矛盾。

斯多葛主義、懷疑主義之後，黑格爾提出了「苦惱意

30. A. Kojève, 《黑格爾導讀》，同前，頁49。

31. 同上，頁53。

識」，也即基督教意識。科耶夫對此最為看重，着墨也最多。「苦惱意識」同樣是奴隸在意識形態上尋找自由的出路之一。「基督教誕生於奴隸面對虛無的恐懼以及他自己的虛無。」³²基督教作為意識形態的最大特點在於創造了彼岸世界，自由存在於彼岸，於是可以無視現世之奴役狀況。為爭取承認而進行的生死鬥爭也就完全沒有必要了。基督徒已經不再尋求塵世主人的承認，通過基督教他獲得了上帝的絕對承認。非但如此，基督教的信仰在某種程度上也扭轉了主奴關係。在超驗上帝的面前，塵世主人和奴隸的區分已不再重要，他們都是絕對主人——上帝的奴隸。對立的主奴關係第一次在上帝面前平等了。基督教把平等意識引進歷史，從而有可能在一種新的基礎上來談論平等的個體。

然而作為奴隸意識形態的基督教要實現其歷史作用，必須轉化為一種社會現實，也就是說，非基督教的主人國家如何才能變成一種奴隸的基督教世界。我們知道，主人通過鬥爭使奴隸臣服，從而使主人代表國家，代表人的生存的普遍性環節；而奴隸只具有個別的價值，生存於社會的邊緣。這裏，普遍性和個別性採取了尖銳對立的形式。科耶夫認為，認識到這種個別性和普遍性的對立在黑格爾那裏非常重要，因為歷史辯證法不僅是主奴辯證法，而且也是普遍性與個別性的辯證法，並將實現於普遍性和個別性的「合題」。在非基督教的國家中主人代表着普遍性，但主人畢竟還是家庭的成員，作為家庭成員他不必鬥爭，也不必犧牲，因而他是一種生物性的存在，是個別性的存在。雖然個別性和普遍性都存在於主人身上，但這兩者卻

32. 同上，頁56。

沒有辦法統一起來，它們從屬於不同的領域，在非基督教的國家中，家庭和國家是相互排斥的，對家庭成員來說，保存生命是首要的；而對於國家來說，冒生命危險為普遍性的事物而戰是首要的，這兩者的衝突在主人身上不可調和，「安提戈涅」(Antigone)就表現了這種古代悲劇的特點。

主人的原則即戰爭的原則，它勢必使主人的國家發展成帝國，這就是羅馬帝國出現的成因。為了維護帝國，皇帝必須招募更多雇傭兵，這樣國家就已經不再是主人共同體了。原先的主人成了皇帝的臣民，他不必再冒生命危險去打仗了，這樣失去普遍性環節的主人只能是「假主人」，事實上他們只是皇帝的奴隸而已。因此，他們自然而然地接受了奴隸的意識形態，即基督教思想。基督教思想也由奴隸的意識形態一躍而成為帝國普遍的意識形態。但是這些從前的主人們也不是真正的奴隸，因為他們並不需要為他人而勞動；而沒有了主人的奴隸也不是真正的奴隸了。對於這些人，黑格爾稱之為「市民、資產者和私有者」。值得注意的是，資產者的勞動不同於奴隸的勞動，他不是為他人服務的勞動，而是為資本服務的勞動。新的二元對立產生了，即抽象的、超驗的、普遍的資本和為了資本而犧牲自己的個別的感性存在。科耶夫認為，這個結構正好在二元主義的基督教身上得到了反映：「在市民的生存中再次發現了這種基督教的二元論：作為『法人』、私有者與血肉之軀的人之間的對立，作為一個超驗的思想世界的生存。這個思想的世界在現實中被金錢、被資本所表現，人們接受了資本，人為資本付出他的行動並犧牲他的感性的、生物性的欲望。」³³借助於某種類似於馬克思的經濟

33. 同上，頁65。

基礎和上層建築的思想，科耶夫為基督教的意識形態找到了它的現實基礎。於是，非基督教的主人國家變成了一個「基督教—市民」世界。作為奴隸意識形態的基督教也轉化成了一種社會現實。那麼這種轉化的意義何在呢？

我們知道，主人和奴隸的世界是對峙的世界，普遍性和個別性難以統一。基督教的意義在於它賦予個別性的東西以絕對的價值。其典型的形象就耶穌基督，他是普遍性與個別性的最終結合。普遍性和個別性在基督教那裏找到了「合題」。這就是黑格爾所謂的「個體性」：「個體性思想，即普遍的價值和普遍的現實性在個別的東西中並通過個別的東西得到實現同對個別東西的價值的普遍承認之間的合題。這個合題能單獨給人以最高的和決定性的滿足。」³⁴而它之成為一個現實的世界，因為它反映了資本和資本勞動者的關係。「最終，羅馬帝國的資產者本質解釋了它向基督教世界轉變的原因，它使基督教的現實成為可能，使基督教的觀念和理想成了社會和歷史的現實。」³⁵作為「合題」承載者的基督教世界將把這個「個體性」思想貢獻給歷史。

基督教的巨大歷史作用不單存在於其作為奴隸的意識形態，即作為在思想上尋求自由的出路，而在於他解決了普遍性和個別性在古代世界所無法避免的衝突。科耶夫說：「基督教找到了異教悲劇的解答。這就是為什麼，自耶穌降生以來，不再有任何真正的悲劇，即不再有真正無法排除的不可避免的衝突。」³⁶借助於基督教提供的契機，歷史有可能擺脫衝突而進入一種普遍同質的狀態。

34. 同上，頁66。

35. 同上，頁64。

36. 同上，頁66。

五、實現自身理念的基督教

通過羅馬世界，基督教實現自身的轉化，避免了古代世界個別性與普遍性的衝突。科耶夫認為基督教已經完成了它在理念上的構想，唯一的現實任務就是要在歷史中「實現基督教關於個體性的思想」。³⁷如我們所理解的，一旦在現實中完成了這種個體性，那麼所謂的現代性就找到了它自己的現實存在。

我們看到，一直以來作為完整的人所具有的普遍性和個別性因素在古代世界都是分立兩邊的，在基督教那裏可以將其結合起來。但是，基督教的個體性原則只能在上帝身上實現，具體而言只能在耶穌基督身上實現；對於人而言，這種個體性只能在死後的彼岸世界實現。然而人的有死性是人生存的根本特徵，如果人一定會死，那麼按基督教的理解，理想的個體是否就永遠不能在現實中實現呢？這在基督教的立場上是完全可以接受的，但卻不為塵世所接受。

據科耶夫的解讀，黑格爾認為，人的本質是有死的，是有限的，因而對於人的理想來說，它必須是「能夠被一個有死的並意識到他的有死性的人所實現。只有在這個意義上，才談得上人的理想能被實現。換言之，基督教的合題不應該在彼岸、在死後才產生，而應該在此岸、在人活著的時候就產生。」³⁸可見，一方面基督教為現代人提供了理想的理念，另一方面就人而言，他必須在現實世界中來實現基督教的理想。所以人們必須揚棄基督教的意識形態，把人從其絕對主人上帝和彼岸世界中解放出來，從而

37. 同上，頁66。

38. 同上，頁67。

真正實現一個現實的人的自由。換言之，基督教的理想只有接受了無神論的條件之後才有可能實現。「基督教世界的整個發展就是向人的生存的本質有限性的無神論意識的前進而不是別的什麼。只有通過對基督教神學的『揚棄』，人才能最終停止其為奴隸，並且實現基督教產生的關於自由的思想。」³⁹所以，在科耶夫的筆下，黑格爾的一個基本命題就是，基督教要實現自己的理念就必須向無神論發展，基督教的真理在於它會成為一種無神論。只有通過無神論這一環節，「基督教的人才能通過成為一個沒有上帝的人而現實地成為一個他想成為的人」，⁴⁰而這個人就是現代人。一個擺脫了自然和上帝糾纏的人，同時卻又是普遍性和個別性「合題」的自由個體。

在具體的發展中，在基督教思想邁向無神論的過程中，知識份子起着重要作用。在科耶夫看來，知識份子基督教—市民社會中特有的產物，他的特點在於他既不是奴隸，也不是主人。因為他不是奴隸，所以他從基督教的神學性中解放出來；因為他不是主人，所以他保留生存的個別性。但也正是由於知識份子既不是主人也不是奴隸，所以他沒有創造歷史的真正力量，他只具有想象的能力，或者說只具有在言語中實現合題的能力。知識份子的使命乃是幫助人們實現基督教的世俗化。幫助人們摧毀基督教神學。他向人們表明，基督教為人們創造歷史提供了理念，但它無力通過自己實現自己的理念，只有經過無神論的轉化，使之成為現實世界的社會理想，這才能真正對歷史有所推動。比如基督教提出的人人平等的思想，只能

39. 同上，頁57。

40. 同上，頁67。

由其反面——啟蒙運動和法國大革命來實現。這中間就有知識份子的工作。知識份子將在上帝面前人人平等世俗化為法律面前人人平等。於是，主奴關係中所追求的「承認」也不再是主奴間單方面的「承認」，而是轉化為人與人之間的「相互承認」。知識份子提供了這幅理想圖景，可是他自身也沒有力量來實現。基督教提供的理念要實現還需要現實的力量。

黑格爾認為這個理想完全可以在現代國家中實現，現代國家作為內在普遍的東西代替了超越的普遍的上帝，作為利維坦 (Leviathan) 的現代國家通過霍布斯式的契約，把公民的普遍性和個別性結合起來。現代國家代表的普遍性，同時是以承認個別性的人為前提的。基督教彼岸世界的理念將在此岸的現代國家中得以實現。這樣，歷史有了實現的目標，也有了實現的手段，其轉變為現實的機緣就是法國大革命。在黑格爾眼中，拿破倫的國家在現實中就是這種現代國家的代表，科耶夫喜歡稱之為「普遍同質的國家」。在這種普遍同質的國家中，個體就是公民和市民，個別的價值得到了國家所體現的普遍性的承認，公民之間也得到平等的承認，並且個體的獨特性也受到尊重，人性得到了真正滿足。世俗化的基督教通過法國大革命把自由平等的個體引進歷史，同時追求普世化的基督教也使人類有了一種真正的「世界歷史」意識。此後的歷史都只是为了在全球實現這個目標而已。原則不可廢止，剩下只是一個實現的時間表而已。

六、歷史的終結

基督教有創世紀與末世論。當基督教被黑格爾還原為歷史之後，歷史也有其明確的起點和終點。創造歷史起點

的便是主奴之間最初的鬥爭，主人掙脫自然而成為主人；而歷史的終點，就是它在現實中實現人之為自由個體的那一天。科耶夫筆下的黑格爾哲學的全部努力就是要實現這種具有自我意識的自由個體的現代人，獲得相互承認的自我意識是現代世界所要實現的目標。這種人的理想通過現代國家得到實現，並且只有形成這種現代國家，歷史才會進入靜止狀態。真正說來，歷史在拿破倫的國家那裏就已經終結了。以後的時間，不過是這種理念的自覺，以及其在全世界的推廣，「世界歷史」的理念通過工業革命和世界貿易實現其全球化的目標。世界歷史也就蛻變為一場全球化的運動。

歷史的終結意味着現代性的完成，也就是說歷史的原則已確立，基督教的理念已經實現。歷史的終結要說明具有自我意識的現代個體是一個歷史生成的產物，一種如黑格爾所界定的包含着相互承認的自我意識只有在現代世界才能產生，這是一種在有限世界中世俗的理性的同質狀態，也即科耶夫的「普遍同質的社會」。此時，人類已經不再有新的理念為之鬥爭。這種歷史終結的結論在科耶夫把主奴關係當作為歷史的起點時就已經蘊涵在其中了，他從中來理解歷史變化的內在邏輯，他說：「普遍的歷史，即人與人之間相互作用及人與自然相互作用的歷史，也就是好鬥的主人與勞動的奴隸之間相互作用的歷史。」⁴¹但是，這種相互作用絕非永無止境，而是有其完成的一天，基督教幫助實現了這一點，「當主奴之間的對立、差異消失了：主人將停止其為主人，因為他不再有奴隸，而奴隸也將停止其為奴隸，因為他不再有主人，這時歷史也將終

41. 同上，頁43。

止。」⁴²從另一個角度看，歷史也必須結束。在基督教完成了世俗化之後，靠什麼東西來評判歷史呢？超越歷史之外的標準已經消失，在歷史之中我們又如何來確立確定性呢？為防止歷史主義流於相對主義和懷疑主義，科耶夫必然會抓住黑格爾關於歷史的終結就是真理實現的觀點。因為「真理是全體」，只有當歷史完成自己時，才能形成全體，才能最終證明真理的有效。「為了人們可以說普遍永恆有效的真理是存在的，歷史必得結束。」⁴³於是，面對相對主義、懷疑主義和虛無主義的挑戰，以及超驗世界的衰萎，「歷史的終結」意味着人們最終可以用歷史終結的目光，也就是說理性的目光來理解、審視、判定人們的行動。

歷史終結之於科耶夫是應有之義，科耶夫對此的評價一開始也是滿懷信心的。當歷史完成其進程時，人們在每一個層面上，政治、經濟、心理上都最終得到滿足時，歷史行將結束，進入一個後歷史時期。這並不是說世間一切都歸於寂滅，而是意味着，人不必再像以往那樣冒生命危險去贏得承認，人性已經得到滿足，因此用以改變歷史的任何新的創造都已不再必要。當然，科耶夫認為：「歷史的終結並不是從外面給人加一限制，如果你希望，歷史是無限的，因為人們可以盡其希望的去否定。只有當他不再希望如此做時，他就停止了否定，停止了變化。如果他徹底滿足於他所是，或更明確地說，滿足於他所做的，他就完成了他的發展，他創造了他自己。」⁴⁴這也意味着，人在滿足其自身的同時，在「歷史終結處，人消失了」。⁴⁵這

42. 同上，頁159。

43. 同上，頁159。

44. A. Kojève, 《黑格爾、馬克思和基督教》，同前，頁366。

45. A. Kojève, 《黑格爾導讀》，同前，頁158，注6。

裏的「消失」當然不是生物學意義上，不是宇宙學意義上的消失，而是指人進入了另一個新的時代。科耶夫用頗為贊許的口氣說：「那時，戰爭消失了，流血消失了，哲學消失了，人基本上不再變化。理解世界，自我的基本原則也沒有必要變化。但其餘所有的可無限期地保存下去，藝術、愛、遊戲等等，一言以蔽之，每一件事無非是使人快樂。」⁴⁶這是一個「普遍同質的社會」，社會中不再有階級之分，主奴之間的鬥爭自然消失了，哲學作為愛智讓位於智慧本身，用黑格爾的話說就是「科學」。哲學家讓位於智者，意識形態讓位於真理。在心理上，人們接受有限，面對死亡，本真地生存，「人們不再鬥爭，盡可能少地工作。」⁴⁷科耶夫絲毫不避諱這很像馬克思所說的從必然王國到自由王國的發展，「自由王國只是在必需和外在目的規定要做的勞動終止的地方才開始，因而按照事物的本性來說，它存在於真正物質生產領域的彼岸。……但是，這個自由王國只有建立在必然王國的基礎上，才能繁榮起來。工作日的縮短是根本條件。」⁴⁸馬克思的影響是直接的。對於這樣一個理想社會，科耶夫一開始的看法是還尚未到來，或正在到來。

但以後科耶夫對歷史終結的看法有了某種變化，絕非福山般的興高采烈，也絕非到了二十世紀末歷史才趨於終結。科耶夫在《黑格爾導讀》第二版的一個注解中指出，戰後沒幾年，他就認識到歷史確實已經在黑格爾面對的那場耶拿戰鬥中結束了，以後的歷史不過是把整個世界納入到這個軌跡中而已。即便是在冷戰最甚的時期，科耶夫也毫

46. 同上，頁159，注6。

47. 同上，頁159，注6。

48. 中共中央編譯局，《馬克思恩格斯全集》，卷25，同前，頁926-927。

不猶豫地指出「俄國人和中國人不過是仍然貧窮但想迅速致富的美國人而已」。而美國在某種意義上已經是馬克思主義所謂的「共產主義」了。⁴⁹更重要的是科耶夫深刻地意識到現代性走向歧途的危險。那就是在歷史的終結處人有可能回到「動物」狀態。「如果人又變成了動物，那麼他的藝術，他的愛，他的遊戲也就變成純『自然的』了。」⁵⁰也就是說，科耶夫認識到，在基督教那裏被理想化了的普遍性和個別性的合題，很有可能退回到自然意義上的個體。於是人類的活動也就只能在自然的生物學的意義上來理解，人們將在鳥築巢、蜘蛛織網的意義上來理解建造高樓大廈等實踐活動，這些活動喪失了其與普遍性相聯繫的意義。在歷史終結之後講人的快樂也變得毫無意義，那甚至都不叫快樂，而是作為動物的滿足。而且在歷史的終結處，智慧並非代替了愛智的哲學，而是哲學、智慧統統消失，因為作為後歷史的動物的人已經不再尋求對世界和自我的理解。科耶夫認為這種後歷史的動物化進程沒有比美國更發達的了。「美國的生活方式是特別適於後歷史時期生活的典型。」⁵¹這種生活也意味着人的真正消失。因為人的否定性精神力量衰弱了，猶太—基督教傳統對人的理解中最寶貴的東西喪失了。以往人在歷史中的自由，也即否定能力，通過鬥爭和勞動所引起的變化和滿足欲望的能力也衰落了。在這個意義上，科耶夫關於「人的消失」是福柯 (Michel Foucault) 所說「人之死」的先聲。科耶夫面對這樣一個難題：「歷史終結」究竟是人類理想王國的實現，還是人類返回到動物王國？或者說，現代性是實現了它理想

49. A. Kojève, 《黑格爾導讀》，同前，頁161，注6。

50. 同上。

51. 同上。

的人的概念，還是退回到了自然的人身上？這是擺在人們面前的巨大挑戰，而此時的基督教是否重新具有了新的使命呢？

Blank Page

此頁為空白頁