

承認理論的創造論回歸——一項 關於人倫構成的比較哲學研究

The Protological Return of Recognition Theory

唐文明

Tang Wenming

摘要 Abstract

承認涉及自我與他者之間的相互認可，因而可以將承認理論理解為一項關於人倫構成的哲學理論。本文首先分析黑格爾、霍耐特的現代承認理論的得失，特別對霍耐特所提出的“生存模式的承認”與黑格爾的“主奴辯證法”進行反思性分析，揭示出現代承認理論的人類學前提是將人理解為一個口只關注人的必死性的欲望的主體；之後回到奧古斯丁，通過重構奧古斯丁關於人從記憶中尋求上帝的描述，提出一種基於創

唐文明，清華大學人文學院哲學系教授，中國北京，郵編：100084。

Tang Wenming, Professor, Department of Philosophy, Tsinghua University, Beijing, China, 100084.

《中外醫學哲學》XX:2 (2022 年)：頁 93–131。

International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine 20:2 (2022), pp. 93–131.

© Copyright 2022 by Global Scholarly Publications.

造論 (proctology) 的承認理論，指出這種承認理論的人類學前提是將人理解為一個關注人的降生性的感應的主體；最後通過分析儒教經典中的相關論述，指出天人之倫乃是父子之倫、朋友之倫、君臣之倫的基礎，從而為一種宗教性的生命倫理學奠定理論基礎。

Recognition involves mutual recognition between the self and others. As such, the theory of recognition can be understood as a philosophical theory about the constitution of human relations. This article first analyzes Hegel's and Honneth's modern theories of recognition. It critically assesses Honneth's "recognition of the mode of existence" and Hegel's "master-slave dialectics," revealing that these modern recognition theories embrace an anthropological premise: man is understood as a subject who only pays attention to the desire of man's mortality. The article then turns to Augustine's doctrine. By reconstructing Augustine's description of man seeking God from memory, the article proposes a proctology-based theory of recognition, laying out an alternate anthropological premise in which man is understood as a sympathetic subject concerned with human incarnation. Finally, in analyzing relevant discussions in Confucian classics, the article indicates that the relationship between Heaven and man is the foundation for the relationship between father and son, the relationship between friend and friend, and the relationship between monarch and minister, laying a theoretical foundation for Confucian religious bioethics.

【關鍵字】 創造論 原初承認 根本承認 人倫
儒家生命倫理學

Keywords: proctology, original recognition, fundamental recognition, human relations, Confucian bioethics

一、黑格爾、霍耐特的現代承認理論

通過發掘黑格爾耶拿時期關於主體間性的思想，霍耐特提出了承認理論。承認理論的目的，是直面現代社會的現實“闡明一種具有規範內容的社會理論”。(霍耐特 2005, 5) 承認理論作為一

種來自歐洲的現代性理論，正是以歐洲人所經歷的古今之變為前提的。黑格爾一方面明確接受了康德式的道德自由觀念，另一方面非常憧憬希臘城邦中人作為共同體成員所過的那種倫理生活，因而他一生的工作就是致力於將現代自由觀念與古代政治思想協調起來，即促成古今和解。在這樣的問題意識下，黑格爾所期待的理想社會就只能被理解為“一個自由公民組成的倫理共同體”。(霍耐特 2005, 18) 那麼，由此可能提出的問題就是，當個人自由作為前提而被認可，又如何基於此前提而建構出一個倫理共同體呢？對於這個可能提出的問題，黑格爾認為自己的解釋足以將之消解。黑格爾早期主要將批評的矛頭對準現代自然法理論的原子論前提，他指出，現代自然法理論純粹以原子式個人為出發點，順此則人類共同體只能被抽象地想像為孤立個體的組合，而不可能是那種有機的倫理共同體。

既然不存在從個人自由建構出倫理共同體的可能性，那就只能從其他地方尋求倫理共同體的基礎，並在此基礎之上重新思考自由與倫理共同體的關係——對黑格爾來說，特別是自由之於倫理共同體的積極意義。在這個問題上，黑格爾訴諸個人身在其中的民族及其風俗對於倫理共同體的實際建構作用。霍耐特指出，從理論上看，這意味著黑格爾試圖“用主體間的社會關係範疇取代原子論的基本概念”。(霍耐特 2005, 19) 不難看出，這正是黑格爾深受亞里士多德影響的地方，即他在認可個人自由的同時也認可倫理共同體之於個人生活的意義，而深知不可能基於前者建構出後者。

關於個人自由與倫理共同體的關係問題，黑格爾思想最重要、最獨特的地方在於他強調，從根本上來說，不能將倫理看作是與個人自由完全對立的一系列規範性要求，而應當將倫理解為個人實現其自由的一系列真實的機會。換言之，民族的倫理生活，也就是風俗，“是普遍自由和個體自由一體化得以實現的社會媒介”。(霍耐特 2005, 18) 在倫理生活中實現個人的自由，我

稱之為倫理自由，是黑格爾自由觀念的精華所在，是在霍布斯的消極自由、盧梭和康德等人的反思自由之後提出的第三種自由觀念，也是現代自由觀念史發展的頂點。¹ 黑格爾以這種方式將個人自由與倫理共同體協調起來，靜態地看，意味著他採取了雙重立場，認為個人自由與倫理共同體二者可以協調但不可化約。從個人自由這一方面而言，倫理共同體作為客觀制度為自由的實現提供了真實的機會；從倫理共同體這一方面而言，個人自由為倫理共同體走向更為成熟的高級階段提供了真實的動力。黑格爾的這個思路其實意味著將個人自由內嵌於主體間積極互動的關係之中，互動的每一方都能夠通過語言、行動積極地表達、呈現自我的認同與對他人的承認，並在對他人提出承認要求的同時尊重他人具有做同樣事情的權利，也就是平等地承認他人，從而達到改善、成就自我與他人的倫理關係的實踐目的。

因此說，承認來自這樣一種需求，即作為一個主體的自我認識到在自我的身份、品質和能力等方面必須被作為另一個主體的他人所承認，從而在這些方面的認知和相關的實踐態度上與這個他人達成和解，這個自我才能與這個他人建立起真正的倫理關係。² 既然對承認的這一解釋已經明顯地涉及了自我認同的問題，那麼，就認同與承認的關係問題，黑格爾所揭示的一個重要的事實就是，自我認同離不開他人的承認，或者更直接地說，他人的承認是自我認同得以伸張、實現的一個必要維度。既然倫理生活能夠被理解為主體間的實踐形式，那麼，承認就能夠被理解為保障主體間性、成就主體間倫理關係的倫理行為。黑格爾在這個主題上的獨創性在於，他將鬥爭概念納入到對承認運動的理解之中，從而從動態的視角對主體間的相互承認提出了全新的看法。

(1) 關於對三種自由的思想史分析，參見(霍耐特 2013)。霍耐特將第三種自由概括為“社會自由”，我則改用“倫理自由”一名，參見拙文〈從陳寅恪悼念王國維的詩文談儒家倫思想中的自由觀念〉，載《彝倫攷數：中西古今張力中的儒家思想》(唐文明 2019)。

(2) 請注意這裡對於承認中的認知因素與實踐因素的雙重強調。

鬥爭不僅存在於各種不同的承認形式內部，也存在於各種不同的承認形式之間的過渡與發展環節之中。鬥爭之所以可能，正是因為個人的自由使得主體間的相互承認遭到破壞，黑格爾在早期著作中稱之為“犯罪”。而鬥爭之所以必要，則是因為只有通過“犯罪”的環節，倫理才能從不成熟狀態向更為成熟的水準發展。因此，個人自由雖然是“犯罪”的根源，但對於倫理關係走向成熟具有積極意義，因為不經過“犯罪”的環節，就不能將自由嵌入倫理互動之中，倫理也就不可能經過自由的洗禮而獲得個人的真正認可，從而也就不可能從自然倫理過渡到自由倫理。黑格爾的這一做法意味著將馬基雅維利和霍布斯的社會鬥爭理論加以改造，通過將社會鬥爭的心理根源“追溯到道德衝動那裡，而不是追溯到自我持存的動機那裡”（霍耐特 2005, 10）而賦予社會鬥爭以倫理意義，從而對社會鬥爭進行了重新定位。

對應於倫理生活的不同領域，黑格爾主要刻劃了三種不同的承認形式：家庭或私人領域的情感承認、社會領域的法權承認與國家領域的公共承認。法權承認所對應的市民社會領域，是黑格爾因應古今之變而將之納入倫理共同體的，其中特別呈現了黑格爾對資本主義市場的高度肯定。基於其獨特的精神哲學，無論是在耶拿時期還是在之後的時期，黑格爾都將家庭、市民社會和國家作為倫理發展的三個階段按照由低到高的順序排列；而將這一點關聯於承認問題，就是以三種承認形式的辯證運動來刻劃倫理發展的三個階段。霍耐特並不接受黑格爾的精神辯證法，因此他並不將愛、尊重和團結這三種承認形式看作由低到高的三個不同發展階段。在他看來，黑格爾相比於費希特已經實現了承認理論的去先驗化，而他自己的工作則是進一步引入米德的社會心理學以期實現承認理論的後形而上學轉向。

從主體間互動的方式上看，三種承認形式依次是愛、尊重和團結。關於家庭或私人領域的情感承認，也就是愛的承認形式，無論是黑格爾還是霍耐特，對於夫妻之間、父母與子女之間、兄

弟姐妹之間、朋友之間或情侶之間的愛的差異都未特別措意，而是籠統地從情感需要和情感依戀的意義上加以理解。既然承認包含著兩個主體對於雙方自由能力的相互認可，那麼，就情感需要和情感依戀的關係而言，身處其中的個人是否具備自主性和自信心就是檢驗此類關係是否成熟的標誌。霍耐特運用溫尼科特的精神分析理論，特別是溫尼科特關於母子關係——被有些研究者稱為“原始主體間性”——的精彩論述，來說明孩子如何在對母親的情感需要和情感依戀中通過承認的運動逐漸發展出他的自主性，獲得他的自信心。概而言之，從認為母親與自己是同一個人到與母親分離，孩子必須經過痛苦的幻滅階段和逐漸走向適應的過渡階段，在這個過程中，母親對孩子無條件的、值得信賴的、持續不斷的愛是孩子順利渡過幼年的心理危險期而獲得自主性和自信心的保障。

關於社會領域的法權承認，也就是尊重的承認方式，霍耐特特別從古今之變的角度刻劃了其歷史發展。概而言之，古代社會的法權承認，是基於權利與義務不平等分配的共同體狀況而實行的，其中個人尊嚴與其社會角色“完全融為一體”；而現代社會的法權承認，則要求所有的互動夥伴作為自由、平等的個體不允許被賦予任何特權，其中個人尊嚴與其社會角色被分離開來。將現代社會的法權承認與古代社會的法權承認相對照，或者說，基於現代社會的法權承認來看古代社會的法權承認，就可以區分出兩種不同的尊重形式，也就是兩種不同的承認形式：一種是那種僅僅由於人之為人而被認為應該得到的人格尊重，另一種則是因個人對社會所做出的貢獻而給予的特別的尊重——後者正是耶林所區分過的那種被稱為“社會重視”的尊重形式，其相關的術語是“社會榮譽”或“社會聲望”。

個人因其特殊的能力和品質而對社會做出特殊貢獻，由此而獲得的特殊的承認，關係到這個社會所崇尚的共同價值，因為正是社會所崇尚的共同價值為“何謂貢獻”提供了評價標準。這種

承認形式其實就是黑格爾所說的第三種承認形式，即我所概括的國家領域的公共承認。我們知道，黑格爾意義上的國家被設想為一個價值共同體，國家的理性化過程被設想為組成國家的個人作為公民在民族倫理生活所崇尚的共同價值和現代教養所必備的自由的雙重引導下逐步走向有機的團結。團結作為一種互動形式只有在價值共同體的每個成員都認識到自己的能力、品質和貢獻能夠得到其他成員出於公共考量的對等重視時才能產生，而這就是能夠用“團結”來表達這種特殊的承認形式的原因所在。霍耐特簡要地刻劃了古今之變過程中榮譽與尊嚴的分離，以及尊嚴的凸顯與榮譽的私人化，也表明他出於現實的考量不再接受黑格爾的國家觀念。不過，霍耐特顯然並未忽視團結的承認形式，實際上他以個人的自我價值感來強調其意義，而將三種承認形式在人格塑造上的成果刻劃為自信、自尊與自重。由此，基於黑格爾原來的看法並結合霍耐特的闡發，我們可以如此概括黑格爾承認理論的倫理關切：來自母親的愛讓我們自信，來自法律的權利讓我們自尊，來自國家的榮譽讓我們自重。

在《物化》一書中，霍耐特以盧卡奇所提出的物化問題為進路切入承認問題。盧卡奇的物化概念受到馬克思異化概念的影響，但其所指又有所不同。物化針對的是社會關係的日益功利化，即人們越來越以功利的態度對待他人，相應地，物化也可能表現在對待自然的態度上，即由原來的對自然的工藝態度轉變為對自然的工具態度。更進一步，既然自我認同是通過自我與他人之間的相互承認確立起來的，那麼，不難想到，物化也可能表現在主體對待自我的態度上，即對自我的物化。因此說，物化可包括三層含義：對他人的物化、對自然的物化與對自我的物化。

盧卡奇對物化的分析首先聚焦於經濟維度。他指出，只要是從經濟意義上的有用性出發，主體感知中的物件就會淪為無生命之物。如果這一點僅限於經濟活動的話似乎也不成問題，因為我們已然生活在一個經濟活動與人的生存狀態息息相關的時代。問

題在於，經濟活動的影響是如此之大，以至於人們會將經濟活動中常見的物化他人的態度擴展為對待他人的基本態度。也就是說，這種來自經濟活動的物化他人的行為會“影響主體與他周遭環境的所有關係”，從而導致主體在對待他人的問題上逐漸習慣於採取一種冷漠的旁觀與疏離的態度——此種態度中文“麻木不仁”一語足以當之。因此，盧卡奇的結論是，“所有參與資本主義生活方式的主體，必然習慣成自然地、以看待無生命之物的方式看待自己以及周遭的一切”，也就是說，在資本主義條件下，物化已然成為人的第二自然，“之所以會如此演變，是因為交易雙方對潛在獲利之互相計算的本身，就要求著交易者盡可能採取全然實用與情感中立的態度。也就是說，主體會隨著內在觀點的轉變，以一種物化他人的方式，覺知看待周遭環境中所包含的一切。”（霍耐特 2018, 20, 23）

盧卡奇對物化現象的批判是基於他的實踐概念而展開的。在盧卡奇看來，真正的人類實踐蘊含著人類主體對待周遭環境和他人的一種共感、關心與參與的態度——我們結合中文表述習慣稱之為基於感應的實踐，而資本主義商品交易對主體的不良影響可能導致基於感應的實踐的衰退、扭曲乃至摧毀，使得原本基於感應的實踐淪為主體純粹為了滿足欲望、攫取利益的低級活動。對於盧卡奇將物化以及物化對實踐的扭曲歸罪於資本主義商品交易這一點，霍耐特頗有分寸地提出了異議，因為他認為物化的真正根源並不在資本主義。（霍耐特 2018, 29）³

為了說明作為人類互動形式的那種真正的、未被扭曲的基於感應的實踐所具有的共感、參與性質，霍耐特特別援引了海德格爾的“操心”概念與杜威的“人與世界的原初關係”等論述。在《存在與時間》中，在海德格爾那裡，操心意味著“主體不只是中立地將外在現實視為認知物件，而是帶著生存關切將自身關聯於世，而外在世界也會就其實質的意義向人開啟。”（霍耐特 2018,

(3) 根據霍耐特的註釋可知，他的這一思路來自他的老師哈貝馬斯。

37) 因此說，操心蘊含了主體對待世界的一種實踐態度，即，“人類必然會以一種關心在乎的方式面對其所處的周遭環境”。(霍耐特 2018, 43) 而且，這種帶著生存關切的實踐態度不僅涉及與主體共在的人類他人，也涉及與主體共在的自然的或人造的事物。杜威認為人與世界的原初關係並非認識論意義上的主、客體關係。他指出，“任何對現實的理性掌握最初都連系著一種整體的體驗，在此種體驗中，既與情境裡所有的構成要素都會在主體關注而投入的目光下展露出其特質。” (霍耐特 2018, 47) 這種整體的體驗正蘊含著一種帶著主體的生存投入的實踐態度，而一般所謂的認知主體，其實是在對這種原初的實踐性的整體體驗的拆解中分析出來的，即在反思的過程中將這種整體體驗拆分為情感的成分和認知的成分，而當認知的成分被凸顯出來時，情感的成分往往被忽略或遺忘，彷彿在人對世界的原初體驗中從一開始就是認識論意義上的主、客體關係。

霍耐特指出，海德格爾的“操心”、杜威的“人與世界的原初關係”與盧卡奇的“共感參與”其實說的是一回事，三種說法都指向一種帶著主體的生存關切的、先於認知的實踐態度，也就是一種承認的態度。霍耐特援引發展心理學關於情感認同對幼兒認知能力發展的重要性的論述和卡維爾對認知與承認之關係的論述，以盡可能的經驗證據說明承認優先於認知。對於這種能夠為任何認知活動奠基、從而在他看來更為基礎性的承認，霍耐特將之關聯於良心，並特別指出這種根本形式的承認是其他一切特殊形式的承認的基礎：

無論如何，可以確定的是，此處討論的承認態度，乃是主體間互相肯認的根本形式，而尚未包括覺知他人的某一特定價值。不論是卡維爾以“承認”、海德格爾以“操心”或“憂患”，還是杜威以“涉身投入”所指的，都深埋於基底，而任何特殊形式的相互承認——其包含了對個別他人之獨有特質的肯認——皆建立在此基礎上。(霍耐特 2018, 77)

在這段話之後的注釋裡，霍耐特進一步強調了這種根本形式的承認的基礎性地位，並將之稱為“生存模式的承認”：

因此，相較於我至今為止對承認問題的研究，此處涉及的乃是一種更為根本的承認形式。今日，我相信這種“生存”模式的承認，乃是所有其他的、較具實質內容的承認形式的根基，在那些其他形式中，我們所肯認的乃是他人某些特定的特質與能力。（霍耐特 2018, 77）⁴

羅名珍在中譯本的譯者導言中也特別強調了霍耐特提出生存模式的承認在其承認理論發展過程中的重要性，並指出與愛、尊重和團結那三種具有特定意義的承認形式相比，生存模式的承認雖然所具有的實質內容最為稀薄，但卻被認為“有著關乎所有人類生存的普遍有效性”，因而被認為“始終具有超越文化差異的普遍意義”。（霍耐特 2018, XIX）霍耐特通過援引盧卡奇、海德格爾、杜威等人所提煉出的生存模式的承認是否是或何以是一切其他特殊形式的承認的基礎？這個問題我們留待下一節專門討論。回到物化問題上來，經過對承認優先於認知的分析，霍耐特提出的核心觀點是，物化來自對承認的遺忘，或者乾脆直接說物化就是對承認的遺忘。

以對承認的遺忘來解釋物化現象，對霍耐特來說，還有一個更為積極的意圖，即揭示出承認乃是認知的恰當基礎，或者說是為承認在認知活動中的基礎性地位正名。就此他指出說：“承認的態度作為一種實踐的、非認知的態度，乃是人類能夠認識其他人以及外在世界的必要先決條件。”（霍耐特 2018, 85）

在解釋認識過程何以導致對承認的遺忘時，霍耐特再一次減弱了批判的鋒芒，僅僅訴諸“注意力的弱化”，即由於某種內在的或外在的因素導致“承認之事實漸漸褪入背景而從我們的視野

(4) “生存模式的承認”英文為“the existential mode of recognition”，中譯本譯為“承認的存在模式”。

中淡出”。(霍耐特 2018, 92) 當然，在具體論述時，霍耐特也的確提到，在有些情況下，導致對承認的遺忘的並不是某些外在因素，而正是主動的否認或抗拒。在揭示出物化乃是對承認的遺忘之後，霍耐特接著物化他人的脈絡進一步討論了物化自然與物化自我的問題。首先，關於物化自然何以可能，霍耐特援引阿多諾關於“人類憑早期模仿所愛之人發展出心智”的觀點來說明之：

根據阿多諾的想法，情感認同作為認知的前提條件，不只意味著幼兒能因此學會分辨我們對物的立場態度不同於物本身，並從而逐漸建立起關於客觀獨立的外在世界的概念；更重要的是，曾經深深吸引幼兒的、所愛之人的種種觀點，會從此長留於記憶中，當各種物件物隨著時間只剩下僵滯的客觀意義時，記憶裡留下的他人觀點會為之開啟另一側面。這也就是說，對具體他人的模仿——其由幼兒的欲力所滋養——在某種程度上會移情於客體——模仿活動會使我們將所愛之人在客體上曾經覺察到的各種意義要素，再次賦予客體，這使得客體的意義遠不止於獨立自存。(霍耐特 2018, 97)

就是說，物化自然之所以可能，是因為主體對待自然的態度可能受到他人對待自然的態度的影響。具體來說，自然呈現在主體所愛著的他人眼中的意義能夠被主體認識到並因為主體對他人的愛而被主體所承認。主體經由對他人的愛而對自然在他人眼中的意義的認可就意味著主體對待自然採取了承認的態度。不難看出，在這種理解脈絡中，主體對自然的承認從屬於主體對他人的承認。於是，

物化自然指的是，我們在認識物件物的過程中不再注意到該物所另外具有的、源自具體他人觀點的種種意義面向。與物化他人一樣，物化自然也是一種認識上的“特殊的盲目”——我們僅以客觀指認的方式看待動物、植物或無生命之物事，而未能憶起，它們對於周遭之人以

及對我們自己而言，有著多樣的存在意義。(霍耐特 2018, 99)⁵

僅僅在主體承認他人的意義上理解主體對自然的承認以及主體物化自然的問題是否足夠，這是我們閱讀到這裡時不免產生的疑問。如果他人在純粹工具的意義上對待自然，那麼，我們即使對他人具有承認的態度，也仍有可能或更有可能以工具的態度對待自然，即仍有可能或更有可能物化自然。這一點顯示出霍耐特僅僅關聯於對他人的承認來理解對自然的承認存在著明顯的漏洞。如果我們將自然本身的價值和意義理解為一個真實的問題，那麼，我們可能會說，霍耐特的這種做法是不直接的或不徹底的。

關於物化自我的可能性，霍耐特首先就主體對自我的關係簡要分析了兩種觀點，即關於自我的偵探主義 (detectivism) 觀點和建構主義 (constructivism) 觀點。關於自我的偵探主義觀點假定自我是現成的，主體只需要發現自我是什麼即可；關於自我的建構主義觀點則不認為存在固定的自我，而是認為自我是不斷建構的結果，如尼采所說，“自我永遠高懸在頭上”，需要主體以“熱愛命運”的積極姿態去攀緣。霍耐特指出，偵探主義觀點將主體對自我的關係僅僅理解為認知關係，彷彿自我是僅待發現的某種固定之物，因而本身就意味著一種物化自我的形態；建構主義觀點則忽略了自我的被動性與有限性，彷彿自我完全是由主體自己生產出來的某種產品，因而也意味著一種物化自我的形態。換言之，這兩種觀點“都以無生命的既與物為模本解釋內心狀態。”(霍耐特 2018, 120) 與這兩種物化自我的觀點相對的是一種關於自我的表達主義 (expressionism) 觀點，霍耐特認為這才能代表正常的自我關係。之所以訴諸表達來談論正常的自我關係，是因為主體願意表達自己內心的真實願望恰恰表明主體內心中有一個自我，也就是說，表達是以主體對自我的承認為前提的。因此，在

(5) 請注意這裡談到了“記憶”的問題。

霍耐特看來，關於自我的表達主義觀點之所以避免了對自我的物化，正是因為這種觀點意味著主體沒有忘記對自我的承認，或者反過來說，表達恰恰呈現了主體對自我的承認。

二、對黑格爾、霍耐特現代承認理論的反思性分析

在《不可見性：論承認的知識論》一文中，霍耐特對他所謂的生存模式的承認進行過更清晰的分析。霍耐特指出，對一個人的承認不僅包含個體性識別這種認知行為，還必須包含對這種認知行為的公開表達，由此我們就可以將“承認”(recognition)與“認知”(cognition)清晰地區別開來：

說“認知”一個人是指將她識別為一個個體，且這種識別可持續改進；說“承認”一個人則是指表達行為，即將認知與積極意義上的肯定一道表達出來的行為。相比於認知作為非公開性的認知行為，承認依賴於表達另一個人被認定其具備社會有效性的媒介。(Honneth 2001, 115)⁶

不同的承認形式對應於不同的媒介。霍耐特在分析承認所需要的媒介時提出的一個問題是，構成承認的表達行為僅僅是公開展示我們對某個人在特殊環境中特殊性質的認知呢，還是說也包含著對我們感知到其個體性生存(an individual's existence)的確認？(Honneth 2001, 116)既然這裡提到他人的“個體性生存”，那麼，不難想到，這個問題的後半句其實就指向他後來在《物化》中明確提出的“生存模式的承認”。也就是說，用他在《物化》中的概括方式來說，這個問題其實是在問：在各種特殊形式的承認中，是否包含著那種更為根本的承認，即生存模式的承認？霍耐特對此問題的回答當然是肯定的，而且他認為，生存模式的承認，作

(6) 不難想到，將承認釐定為一種公開表達行為，與上一節提到的自我的表達主義觀點是對應的。

為深埋於各種特殊形式的承認中的那種更為根本的承認，正意味著“承認的道德內核”。

霍耐特直接引入康德的“尊重”概念來闡明這一點。康德將“尊重”刻劃為一個人打破自愛而對他人價值的認可。尊重與自愛的對舉意味著，此處的“價值”並非指他人的某種或某些特殊價值，而是指他人的生命本身所具有的某種“價值”。這種價值用康德的術語來說，就是他人的人格尊嚴，我們知道，康德將之建立在每個人都是理性的存在者這一哲學人類學基礎之上。因此說，

無論我們認為某個人是值得愛，還是值得尊重，還是值得團結，在每一種情況中我們所體驗到的“價值”都是基於人類理性的自我決定對生活的引導。如果說“價值的表像”有時更多地與個人生活相關（愛），有時則更多地與實踐性承諾相關（團結），那麼，尊重的情況就恰好屬於人類受理性反思的引導這一事實本身。正是在這個程度上，剛才提到的三種態度中的最後一種，難以再疊加額外的層次，而其他兩種承認形式則有可能呈現出更多的層次。(Honneth 2001, 122–23)

霍耐特在此揭示出的，當然就是他和黑格爾的承認理論的康德式前提。換言之，在黑格爾以辯證的方式所把握的三種承認形式中，第二種形式，即法權形式的承認，因其對應於對人的尊嚴的認可從而具有奠基性地位。用康德的術語來說，法權形式的承認以道德承認為根據，二者是外在自由與內在自由的關係。既然霍耐特提出了生存模式的承認作為比一切特殊承認形式更為根本的承認，且他又將生存模式的承認歸於康德式的人格尊重，那麼，我們也可以說，相比於愛和團結作為特殊承認 (particular recognition)，尊重則是普遍承認 (universal recognition)，而法權就是尊重的外在化或客觀化。⁷

(7) 不難想到，黑格爾在其精神哲學基礎上會將團結理解為普遍承認。

我認為，將海德格爾的“操心”、杜威的“人與世界的原初關係”與盧卡奇的“共感參與”指認為康德意義上的人與人之間的普遍承認，這是霍耐特的一個錯誤理解。以海德格爾的“操心”為例，良知的呼聲讓此在直面自己的本真存在，這意味著操心所指指向的恰恰是實際生活著的人作為一個個體的獨特性——用海德格爾的術語來說就是此在對存在之天命的歷史性領受，而非康德意義上的人之為人的普遍性。康德式的普遍承認對於海德格爾的“操心”、杜威的“人與世界的原初關係”與盧卡奇的“共感參與”而言，一定是太過稀薄的。不過，儘管有此誤解，霍耐特提出生存模式的承認作為一種為一切特殊承認形式奠基的更為根本的承認，仍具有重要的意義。於此，正確的追問就應當是，如果說康德式的普遍承認並不能被稱作生存模式的承認，那麼，什麼才是那種為一切特殊承認形式奠基的更為根本的承認？

這就必然讓我們再次將目光聚焦於黑格爾。我們知道，黑格爾的承認理論不僅是一種精神哲學，也是一種歷史哲學。以自我意識的運動——具體來說即主奴辯證法——為基本原理，黑格爾將世界歷史劃分為三大時期，即“人的生存完全由主人的生存決定”的時期、“人的生存由奴隸的生存決定”的時期與“中立化的、綜合的人的生存主動地實現自己的可能性”的時期。(科耶夫 2021, 158) 如果說不平等的主奴關係的形成意味著世界歷史的起點，那麼，自由個體之間的平等承認就是世界歷史的終點。於是我們看到，黑格爾將古代世界都放置在不平等的主奴關係這一範疇之下，而將現代理解為主奴關係的綜合或揚棄，進而斷言世界歷史的終結。

將古代世界一股腦兒地歸為人與人之間的奴役形式，而現代則意味著人的解放，當然是不折不扣的現代性意識形態，也正是我們過去早已熟悉的一個老生常談。⁸ 值得慶幸的是，如今，我

(8) 在中國現代思想的語境中，將儒教的“三綱”錯誤地理解為夫對婦、父對子、君對臣的絕對主宰，其實就是全部以主奴關係來理解這三大倫。

們已有能力對此進行徹底反思。沃格林曾經關聯於約阿希姆的歷史三一論分析出“一直支配著現代政治社會的自我解釋”的現代靈知主義的四個符號：分為三個時期的進步主義的世界歷史觀、領袖、先知以及自主個人的共同體。(沃格林, 段保良譯 2018, 118) 不難看到這四個符號在黑格爾那裡的表現：如果說以自由、平等的個人為鵠的的歷史終結論和理性國家分別是其中的第一個和第四個符號，那麼，拿破崙與黑格爾本人則分別佔據了領袖與先知的地位。⁹

回到構造這一歷史哲學的基本原理，即作為自我意識的運動的主奴辯證法。按照黑格爾的論述次序，主奴辯證法由以下四個要點構成：第一，自我意識就是欲望本身 (desire itself)；第二，自我意識的直接物件是生命；第三，自我意識只有在另一個自我意識中才能得到滿足，此即承認的需求；第四，在不同主體為獲得承認而進行的殊死鬥爭中產生了主人與奴隸。現在讓我們來看第一點。從《精神現象學》中談論自我意識的第四章與談論意識的前三章的關聯說起，通過回溯康德的統覺與實踐理性概念，皮平對黑格爾何以將自我意識釐定為欲望本身以及這裡的“欲望”究竟何指做出了精彩的分析。皮平指出，黑格爾的一個前提是，自我意識必須關聯於意識而得到理解，也就是說，我們無法從意識中抽離出一個自我作為物件來加以認識，因為自我與其意識活動“須臾不可離也”。自我只能在其意識活動中被意識到，且不可能與其意識活動分開，這正是黑格爾特別強調的自我意識與其自身的統一性：

自我意識的現象與它的真理性的這種對立只是以真理性，亦即以自我意識和它自身的統一為其本質的；這種統一必須成為自我意識的本質。(黑格爾 1979, 116)

(9) 作為總結性的、最後的哲人，黑格爾其實是“後知”。不過，就當時大多數人還沒有意識到“現代的真正意義”這一點而言，黑格爾仍可以說是先知，或者說是最後一位先知。

而正是在這句之後，黑格爾突然引出了他的那個著名觀點：

這就是說，自我意識就是欲望本身。(黑格爾 1979, 116–17)

我們無法脫離意識去把握一個對象化的自我，這是黑格爾精神現象學的一個洞見，表明他的確是以徹底的現象學方法來理解精神的發展過程。¹⁰換言之，黑格爾這裡的“欲望本身”就是指一般意義上的人的意欲。因此皮平指出，黑格爾在定義自我意識時所說的“欲望”實際上是康德意義上的“實踐理性”的替代物。(皮平 2002, 69)

自我意識就是一個人的意欲本身，不能離意觀心，這一點意味著自我意識“必須被理解為一種實踐現象”，因為只有當一個人的意欲在實踐中被理解、被肯認，這個人的自我才能被理解、被肯認。換言之，只有當通過意欲而表現出來的自我被另一個意欲著、行動著的自我理解並肯認，這個自我才能真正得以呈現。而這也就是說，自我意識必須通過承認才能真正呈現。自我意識本身就包含著承認的渴望，這似乎已經在我們前面所指出的第一個要點與第三個要點之間建立起了一種可理解的聯繫。但問題是，黑格爾並不是從第一個要點直接進到第三個要點的。事實上，他在這二者之間插入了幾段對生命的論述。儘管這幾段晦澀難懂，但其核心看法正是我們前面按照黑格爾的論述次序所指出的第二個要點，即，自我意識的直接物件是生命。那麼，自我意識的直接物件是生命，這一觀點意味著什麼？這一觀點與“自我意識就是欲望本身”的觀點有何關聯？這一觀點對於黑格爾的承認理論又意味著什麼？

(10) 此處試對照一下朱子對觀心說的批評：“或問：‘佛者有觀心之說，然乎？’曰：‘心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，為主而不為客者也，命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是此心之外復有一心而能管乎此心也。然則所謂心者，為一耶？為二耶？為主耶？為客耶？為命物者耶？為命於物者耶？此亦不待校而審其言之謬矣。’”朱熹：《觀心說》，見《郭齊、尹波 2019, 3325–326》。朱子在這裡強調了心與其“主乎身”的統一性，強調了心為主不為客，強調了心命物而不命於物，其實正與黑格爾的洞見類似。用朱子的話語來說，黑格爾關於自我意識的這一洞見可以概括為：心不可觀，由意見心。

首先不難理解的是，自我意識的直接物件之所以是生命，是因為“生命是意識的自然的肯定”，而“死亡是意識的自然的否定”。(黑格爾 1979, 126) 這意味著說，在黑格爾那裡，生死問題成為自我意識的最要關切。但何以如此？實際上，在“自我意識就是欲望本身”這一觀點與“自我意識的直接對象就是生命”這一觀點之間，存在著某種未經明言的聯繫。欲望總是關聯於物件，且正是物件使欲望成為欲望。對象作為欲望的發動者也意味著欲望的產生以匱乏為前提。一旦欲望的物件被欲望的主體所擁有，欲望就得到了滿足，原來的企圖擁有的渴望就會轉變為對喪失的恐懼。這個簡要的分析表明了欲望與恐懼之間的緊密關聯。就自我意識被釐定為欲望本身這一點而言，關聯於欲望本身的恐懼其實就是對死亡的恐懼，因為正是死亡“不僅剝奪了我們在世上擁有的一切，而且摧毀了我們對從世界中渴望得到之物的所有可能的愛欲。”¹¹

通過細緻深入的文本分析，科耶夫早已指出了死亡概念在黑格爾《精神現象學》中的重要地位。值得注意的是，科耶夫是從哲學人類學的層次來把握黑格爾的死亡概念的。他認為，黑格爾繼承了猶太-基督教的人類學傳統，“這個傳統把歷史的自由個體(或者說‘人’)的概念傳給了黑格爾”。(科耶夫 2021, 558) 人的自由、歷史性與個體性，也就是人的精神性，正是黑格爾的哲學人類學的要義所在。不過，猶太-基督教因為有來世和靈魂不朽的觀念，所以，“在他們看來，‘精神性’只有在來世才能完全實現和顯現，本義上的精神，真正‘現實’的精神，是上帝：一個無限的和永恆的存在。”(科耶夫 2021, 559–60) 更直接地說，在基督教那裡，只有“耶穌基督是本義上唯一的歷史的自由個體，普通人的自由、歷史性和個體性只不過是神的‘恩典’，即超人

(11) 這裡的分析來自阿倫特對奧古斯丁的看法的論述，引文見（阿倫特 2019, 135–36）。另外，如果用黑格爾的術語，我們同樣可以說，奧古斯丁也指出了自我意識與意識的統一性：“因為你就是你所愛。”引文來自奧古斯丁的《約翰一書評注》，轉引自（阿倫特 2019, 57）。

間的上帝的超人行動的單純結果。”(科耶夫 2021, 561)而黑格爾則徹底放棄了來世和靈魂不朽的觀念，因此，他所謂的“精神”是徹頭徹尾現世的。

科耶夫的上述分析表明，黑格爾從一開始就將平等的自由個體作為建構其歷史哲學的基本原理：平等的自由個體不僅從一開始就被設定為世界歷史的最終目的，而且也成為刻劃包括歷史開端在內的歷史進程的核心概念。而在這一歷史哲學建構的背後，則是一個沒有來世、沒有上帝且人必須“充分認識到”自己的死亡的世界圖景。基於這一點再來看“自我意識的直接物件是生命”這一主張，我們就能看到，一個人在其自我意識的形成過程中無論表現出怕死還是不怕死，無論在與他人的承認的鬥爭中成為主人還是成為奴隸，其實都呈現出他對自己的死亡的清晰意識。

我們順此可以進一步揭示黑格爾歷史哲學的秘密。我們已經看到，正是以平等的自由個體這一目的論觀念為基礎，黑格爾才能以主奴關係來論斷歷史的開端與終結。問題在於，這種典型的基於對歷史目的的設定來論斷歷史從而建構歷史的方式，只是以表面上極度自信甚至極度自戀的方式表達了現代性的自我確證，不可能帶來對古代世界的恰當認知。¹² 黑格爾基於平等的自由個體來論斷歷史、建構歷史的做法，在他對主奴關係的具體分析中清晰可見。這一點尤其表現在他論述主奴之間的單方面的、不平等的承認時所提出的“真正的承認”的概念：

對於主人只有自為存在才是他的本質，他是純粹的否定力量，對於這個力量，物是無物。因此在這種關係中，他是純粹的主要的行動，而奴隸就不是這樣，他只是一個非主要的行動。但是為了達到真正的承認還缺乏這樣一面：即凡是主人對奴隸所做的，他也應該對自己那樣做，而凡是奴隸對自己所做的，他也應該對主人那樣做。

(12) 沃格林恰恰從現代性這種表面上的極度自信與極度自戀中診斷出了一種時代性的焦慮，指出其焦慮的症候表現在過於拔高當下，以至於將當下構想為人類歷史的目標。沃格林將之概括為“一種香腸式的歷史觀”，並指出這種歷史觀的特點是“將‘當下’視為一部機器，生產出不斷延長的‘過去’”。見(沃格林，葉穎譯 2018, 443)。

由此看來，這裡就發生了一種單方面的和不平等的承認。(黑格爾 1979, 129)

這裡所謂“真正的承認”，相對於主奴之間的單方面的、不平等的承認，當然就是指黑格爾所認為的作為現代性之歷史性成就的人與人之間的平等承認，也就是我們前面討論過的法權承認。由此自然也可以想到，霍耐特所說的“生存模式的承認”，其實就是黑格爾這裡所說的“真正的承認”。可以看到，無論是將古代世界判定為主奴關係的不同形態，還是對主奴關係中的承認的缺陷的批判性分析，都是以“真正的承認”為標準做出的。對於古代世界，黑格爾在《精神現象學》中曾聚焦於廣義的宗教就其精神發展的狀況展開現象學的分析。之所以能夠如此，是因為，

無疑地，宗教也曾經作為對絕對本質一般的意識出現過，不過，那是從以絕對本質為認識物件的那種意識的觀點出發而言；自在自為的絕對本質本身、精神的自我意識，卻沒有出現在那些形式裡。(黑格爾 2019, 179)

也就是說，在精神發展的歷程中，宗教對應於絕對本質僅僅作為認識物件的階段，也就是精神尚未獲得其自我意識的階段，或許也可以說是實體還沒有真正成為主體的階段。很顯然，不僅宗教所對應的世界歷史階段涵蓋整個古代世界，而且宗教也被黑格爾認為是精神在古代世界中的典型形態。我們知道，正是基於主奴辯證法這一對自我意識的運動的分析框架，黑格爾將以基督教為代表的啟示宗教釐定為宗教演化的最高階段。自然宗教和藝術宗教當然也是主奴辯證法中的發展階段，但這二者都屬於樂天意識(happy consciousness)，相比於作為苦命意識(unhappy

consciousness) 的啟示宗教，從精神發展史的視野來看更為原始，從而也更為低級。¹³

伊波利特明確地將苦命意識關聯於《黑格爾早期神學著作》加以解讀，指出人與上帝的關係其實是主奴關係的原型，苦命意識的原始形態就是猶太教，而基督教並未克服苦命意識，因為耶穌作為道成肉身意味著神變成了人，而不是人變成了神。(Hyppolite 1974, 191) 具體來說，從黑格爾論苦命意識的三個發展環節我們可以有更清晰的理解。

第一個環節是“可變的意識”，即以“單純的不變的那一方面為本質”，而“把自己放在可變的意識那一方面，而自認自己是非本質的”。在《基督教的精神及其命運》一文中論及猶太教的精神時，黑格爾從亞伯拉罕說起，說他離開自己的祖國，成為大地上的陌生人而“與整個世界對立”，其子孫也是如此。(黑格爾 2012, 272) 在黑格爾看來，像亞伯拉罕那樣徹底斬斷有限與無限之間的紐帶意味著人與上帝的徹底分離，因而是苦命意識的典型表達。在《精神現象學》中，黑格爾將猶太民族刻劃為“從來最遭天譴的民族”，並說，

猶太民族並未意識到他們的現實的本質正是他們作為自在自為的存在，反而將之推到了他們自身的彼岸。通過這種自棄，他們使一個更高的存在者成為可能，對他們而言，僅當他們能夠將其對象重新收回於自身，而非停留於存在的直接性，他們才能達致那個更高的存在者。(黑格爾 1979, 227)¹⁴

伊波利特在引用了這段話之後分析說：“上帝被設想為遙不可及的主人，而人被設想為奴隸。主奴關係的歷史性範疇轉換為宗教

(13) 賀麟、王玖興將“unhappy consciousness”譯為“苦惱意識”，是考慮到這種意識包含著一種內在的分裂，但忽略了這種意識的主要內容是人對自我處於苦弱境地的深刻體驗。也有人將之譯為“不幸意識”，相對而言比“苦惱意識”更直接。我建議將之譯為“苦命意識”，而將“happy consciousness”譯為“樂天意識”，以苦與樂、命與天的雙重對舉來凸顯其意義。

(14) 譯文有改動，同時參考了伊波利特（黑格爾 1979, 198）和平卡德的英譯本：(Hegel 2018, 199)。

性範疇。人將自身貶低為非本質，然後朝向超越的本質尋求不確定的上升。”(Hyppolite 1974, 198) 由此可見，可變的意識實際上是一種自棄的意識，儘管對於自棄，我們不一定像黑格爾所認為的那樣，是相對於人作為自在自為的存在而言的自棄。

第二個環節是“不變者的具象”，即“意識就正好體驗到個別性出現在不變者之中和不變者出現在個別性之中”。(黑格爾 1979, 141) 這一環節在歷史上的代表就是作為道成肉身的耶穌。耶穌所提倡的是朝向和解的愛的精神，他正是以此揚棄了猶太人的律法精神。在《基督教的精神及其命運》一文論及耶穌的愛的精神時，黑格爾以對比性的口吻說：

不同於猶太人回到服從外力的態度，在愛中的和解乃是一種解放，不同於猶太人重新承認奴役統治，在愛中的和解揚棄了奴役統治，恢復了生命的紐帶、愛的精神、相互信任的精神，這精神從統治的觀點來看，應該說是最高的自由。(黑格爾 2012, 326)

耶穌既是神的兒子，也是人的兒子，這雙重身份意味著無限與有限的結合，在黑格爾看來這是一種“聖潔的神秘”。(黑格爾 2012, 345) 耶穌所提倡的愛的精神也意味著人在神的觀念上的重要改變：“與猶太人關於神的觀念認神為他們的主和命令者相反對，耶穌提出神與人的關係為父親和子女的關係。”(黑格爾 2012, 337) 不過，在黑格爾看來，由耶穌的愛的精神所帶來的神與人之間的和解和統一並非真實的和解和統一，因為它不僅沒有徹底消除對立，還導致了新的對立形式。用精神現象學的術語來說，“事實上由於不變的意識表現為具體形象，彼岸這一環節不惟仍然保持著，卻毋寧反而還更固定了。”(黑格爾 1979, 142–43) 說到底，正如伊波利特所分析的，作為道成肉身的耶穌是神成了人，而不是人成了神，因此，結論就是，在與基督的關係中，基督教意識發現自己仍然是苦命意識。

在黑格爾看來，只有當不變的本質與可變的意識之間的對立在根本上被消除，或者說，只有當彼岸被徹底揚棄，才能說苦命意識被徹底克服。經由這一階段，自我意識就過渡到了理性階段。讓我們來看看這一過渡究竟意味著什麼？

自我意識既然就是理性，那麼它一向對於他物的否定態度就轉化而為一種肯定態度。在過去，自我意識一向所關涉的僅是它的獨立與自由，為了拯救和保持其自身，曾不惜犧牲世界或它自己的實在性為代價，將這兩者都當作它自己的本質的否定物。但是，現在作為理性，本身既有了保證，它就感覺到自己與它們之間有了和平，能夠容忍它們，因為它現在確知它自己即是實在，或者說，它確知一切實在不是別的，正就是它自己；它的思維自身直接就是實在；因而它對待實在的態度就是唯心主義對待實在的態度。當它採取這種態度以後，彷彿世界現在才第一次成了對於它的一個世界；在此之前，它完全不了解這個世界，它對世界，有所欲求，有所作為，然後總是退出世界，撤回自身，而為自己取消世界，並將作為意識的它自身也一併取消——將關於世界即本質的意識以及關於世界的虛無性的意識，一併予以取消，予以否定。（黑格爾 1979, 154）

在自棄的意識中，世界不是我的，而是上帝的，且這個上帝是作為一個絕對的、異己的主人，在他面前我將自己認作奴隸。即使上帝伸出了和解之手，將他的兒子派遣到這個世界上來並傳播救贖的訊息，世界終究還是上帝的，於我而言終究還是異己的。只有當我意識到我自己“直接就是實在”，也就是笛卡兒意義上的“我思”確立之後，我才有了這個世界“真正”屬於我的意識，我才有了我“真正”擁有這個世界的意識。很顯然，從現代所標榜的理性看宗教，宗教產生於苦命意識且根本上來說不可能克服苦命意識。反過來說，若從古典精神看黑格爾意義上的現代理性，則現代理性有僭越的嫌疑，因為現代理性公然以棄絕上帝來確證自身的成立。更直接地說，將“我思”確立為直接的實在，

確立為一切實在的根基，其實質是用來取代上帝的位置，這正是沃格林相對於神顯 (theophany) 而提出的自暴 (egophany)。

如果我們從根本上不同意黑格爾的觀點，也就是說，不同意科耶夫特別揭示出的黑格爾的那種作為基督教神學的世俗化翻版的哲學人類學，而是從對作為造物主的上帝的篤信出發，那麼，我們仍然可能會說，黑格爾所刻劃的從人與人之間的殊死鬥爭中出現的奴隸，的確是人的自棄意識的表達，只不過這裡的自棄不是基於人作為自在自為的存在而言的自棄，而是基於上帝才是自在自為的存在而言的自棄。換言之，這種自棄所表現出的自我否定，並不是相對於一個被自己過度肯定的自我而言的自我否定，而是相對於一個意識到自己稟有天命的自我——或者說是一個感受到天地生養之大德的自我——而言的自我否定。既然自棄意識是奴隸之為奴隸的精神標誌，而所謂奴隸的解放其實是走向了人的自暴意識，那麼，作為世界歷史發展的最關鍵的環節，即從自我意識到理性的過渡，也就是我們一般所說的古今之變，就意味著人類從自棄意識到自暴意識的跨越。於是，從某種意義上來說，世界歷史就被黑格爾刻劃為人類從自棄到自暴的過程了。

如果說從苦命意識的產生到苦命意識的克服其實是一個從自棄到自暴的過程，那麼，相應地，世界對人而言的獲得——對應於黑格爾稱之為理性的那個環節——就不再意味著世界作為上帝的受造物而被獲得，而是意味著世界作為人的外在對象而被單純地佔有。從霍耐特所說的承認的遺忘來看，這顯然涉及對創造者的遺忘。——其實這才是前述霍耐特所謂物化自然的思想根源。概而言之，黑格爾、霍耐特等人的現代承認理論，是以對創造者的遺忘為前提的。說到底，奴隸的自棄，是對自己為上帝之造物的遺忘，因而將上帝與人的關係理解為主奴關係，而不是黑格爾論述基督教時提到的父子關係；奴隸的自暴，則是對上帝的棄絕，在基督教的語境裡不僅是對作為創造者的上帝的遺忘，也是對作為救贖者的上帝的遺忘，是對創造與救贖這雙重恩典的遺忘。

三、基於創造論的承認理論與人倫的構成

黑格爾、霍耐特等人的現代承認理論以主奴關係為原初承認 (original recognition)，而將世界歷史刻劃為主人與奴隸之間為獲得承認而進行的鬥爭過程。於是，他們所謂的“真正的承認”或“生存模式的承認”，就是指以奴隸意識為前提的人與人之間的平等承認。如果我們能夠說明，原初承認並非主奴關係，或者說，主奴關係恰恰意味著對原初承認的遺忘，那麼，現代承認理論的基礎就坍塌了。

關鍵的問題就在於“自我意識就是欲望”這一命題。秉承希臘哲學傳統，奧古斯丁將愛理解為欲望，如他所說，“愛不過是為了自身的緣故對某物的欲求。”¹⁵ 實際上，奧古斯丁關於“愛是欲望”的論述恰恰能夠為我們提供一種對黑格爾的自我意識理論的批判性解讀。既然愛是欲望，那麼，說自我意識就是欲望本身，就是說自我意識就是愛本身，說自我意識的直接物件是生命，就是說愛的直接對象是生命，說自我意識只能在另一個自我意識那裡得到滿足，就是說只有當我的愛得到別人的承認時自我意識才能真正確立。而且，正如前面已經論述過的，也正是奧古斯丁指出了作為欲望的愛與對死亡的恐懼之間的緊密關聯。奧古斯丁對作為欲望的愛的一個關鍵性反思在於，欲望總是向外尋求，即使尋求的物件是上帝也無法改變其馳心騖外的特點。於是，將自我意識釐定為欲望本身其實意味著將自我同時隔絕於世界和上帝，因為在欲望的結構中，世界和上帝作為欲望的物件外在於作為欲望主體的自我。如果說欲望的這一“主客”結構或“內外”結構揭示了自愛的根本特徵，那麼，這種預先將自我隔絕於世界和上帝的做法本身就意味著將自我判定為虛無，或者說自我只能被意識的物件所建構。如果我們並不認為自我僅僅是由意識的對象所建構，而是說，有一個本真的自我早已存在，那麼，很顯然，

(15) 轉引自 (阿倫特 2019, 44)。

馳心驚外的欲望並不能讓我們找到我們的本真自我，反而會讓我們錯失我們的本真自我。

相對於黑格爾認為自我意識就是欲望本身的觀點，奧古斯丁提出的觀點則是，自我意識就是記憶本身：

我只能尋求我對其存在有某種認識的東西。對奧古斯丁來說，這種知識保存在人的記憶裡，他將之等同於自我意識本身。他寫道：“既然我們可以把記憶喚作記得過去之物的能力，那麼我們也可以毫不荒謬地把當下心靈向自身呈現出來的東西、心靈憑藉自己的思想而理解到的東西喚作記憶。”（阿倫特 2019, 94）¹⁶

其實在《懺悔錄》中，奧古斯丁說得也很直接：

……心靈就是記憶本身。因此，當我們希望某人記住某事時，我們會對他說，“請你將此事保留在你的心裡”；而當我們忘掉某事時，我們會說，“它不在我的心裡了”，或者說，“它從我的心裡溜走了”——這全都是因為我們將心靈叫做記憶本身。（奧古斯丁 1963, 197–98）¹⁷

所謂記憶本身，或許我們可以這麼來理解：記憶的物件和內容是多樣的、變動的，而記憶本身就是指使記憶的行為得以可能的那個穩定的結構；就記憶的結構與記憶的行為具有統一性這一點而言，也可以說記憶本身就是心靈對自身的回憶。既然心靈對人而言遠遠比肉身更重要，而心靈又被揭示為記憶本身，那麼，我們就能夠理解，奧古斯丁何以在人的本性或生命的高度上理解記憶的意義：

我的天主，記憶的力量真偉大，它的深邃，它的千變萬化，真使人望而生畏；但這就是我的心靈，就是我自己！
我的天主，我究竟是什麼？我的本性究竟是怎樣的？真

(16) 所引奧古斯丁的原文在其《論三位一體》中。“memory”可以翻譯成“記憶”，也可以翻譯成“回憶”，前者更側重能力，後者更側重行為。本文主要使用“記憶”的譯法，而根據具體的語境中也有時也使用“回憶”的譯法。

(17) 譯文有改動，參考了 (Augustine 1953, 281) 主要的句子是：“Mind is memory itself”。

是一個變化多端、形形色色、浩無涯際的生命！（奧古斯丁 1963, 201）

在人的本性或生命的高度上理解記憶的意義，也就是在說明記憶與生命的關聯。這一點用類似於黑格爾的方式來說就是：記憶的直接物件是生命。不過，與黑格爾不同的是，當黑格爾基於“自我意識就是欲望”而說“欲望的直接物件是生命”時，他所指向的恰恰是人的必死性（mortality）——正如我們前面已經分析過的，而當我們基於“自我意識就是記憶本身”而說“記憶的直接物件是生命”時，我們所指向的則是人的降生性（natality）。對此，阿倫特分辨得非常清晰：

決定了人作為一個有意識的、有記憶的存在者的關鍵事實，是出生或降生性，即我們以出生進入世界。決定了人是一個欲望存在者的關鍵事實是死亡或必死性，即我們在死亡中離開世界。死亡的恐懼和生命的不完全是欲望的來源，相反，記憶則源於對生命被給予的一切的感恩，因為即使在悲慘中我們也珍惜生命：“既然你身處不幸也不想死，唯一的理由只能是你還想活著。”最終讓死的恐懼平息下來的不是希冀或欲望，而是記憶和感恩：“為你情願活著而感恩吧，以便你可以從你不情願的生存狀況中脫離出來。因為你願意活著，只是不願意悲慘地活著。”這種在任何情況下都想生存的意志，是人依戀自身存在之超越源頭的標誌。不同於對最高善的渴望，這種依戀嚴格來說不依賴於意願，而是人類處境本身的特徵。（阿倫特 2019, 101）¹⁸

顧名思義，生命就是生作為天命降臨於我，從而構成了我。這就是人的降生性。對生命的回憶指向人的降生性，也就是指向人與上帝的原初關係，用基督教的話語來說就是指向創造的恩典。因此說，對生命的回憶意味著心靈的回轉，而這種回轉既指向自己

(18) 中譯本將“natality”譯為“誕生性”，信而達，不過我建議譯為“降生性”，以凸顯人作為受造的生命與上帝作為造物主之間的關聯。另外，由此也可以清晰地看到，黑格爾“自我意識就是欲望本身”的觀點其來有自，或者更直接地說，黑格爾的這一觀點其實是對奧古斯丁所說的貪愛——與聖愛相對——的某種改寫。貪愛關聯於自我，就是“以離棄上帝開始的自愛”。

也指向上帝。或者說，對生命的回憶只有歸回到上帝時才意味著歸回到自己：“‘歸回自己’作為一種記憶行為，等於歸回到造物主。”(阿倫特 2019, 99) 奧古斯丁特別指出，人的驕傲會阻礙心靈的回轉，其結果正是人既遠離自己又遠離上帝。或者反過來說，人遠離上帝就意味著遠離自己。在論及這一點時，阿倫特仍不忘將這種基於記憶的結構來理解自我意識的思路與那種基於欲望的結構來理解自我意識的思路相對比：“在欲求依賴於想要幸福的普遍渴望背後，隱含著一種更深刻更根本的人類依賴性形式，這是欲望依據它自身的現象學意義永遠也探測不到的。”(阿倫特 2019, 97-98) 欲望也會讓人產生依賴性，即依賴於他所欲求的物件。但這裡所說的欲望的現象學所探測不到的人的依賴性，“不是一個由意志和自由決定的事情，而是體現在內在於被造事實中的依賴性”，“不是建立在對某物的期待或追求上”的依賴性，“而是單單依靠回憶，並回轉地指向過去”能夠發現的終極依賴。(阿倫特 2019, 101) 毋庸贅言，這種對比性論述能夠對黑格爾的自我意識理論構成直接、有效的批評。

聚焦於人的降生性，在帶著感恩的記憶中歸回到創造了整個世界的上帝，意味著對上帝創造世界的某種領會。作為所有被造之物的神性根基，上帝以其神聖的愛創造了這個世界。也就是說，上帝基於其永恆理性而實施的創造行為是上帝之愛的顯著表現：

只有從可朽的存在回轉到其不朽的起源，人才找到了他存在的根本。因為在造他的造物主那裡，造這個人的理由必定先於創造行為，並且在創造行為完成之後仍然存在。每個特殊的愛的行為都在回轉到原初開端的行為中找到了它的意義、它的存在理由，因為這個源頭、這個永恆理性之所，包含了所有曇花一現的事物的終極的、不可消逝的理由。(阿倫特 2019, 98-99)

奧古斯丁特別指出，人的記憶能力表現了人的能動性，但另一方面，也是更重要的，人對自己生命的回憶一直受到上帝的牽引。也就是說，對生命的回憶正是在上帝之愛的牽引下才走向正確的

道路，即回轉到上帝。因此，人在歸回到上帝從而歸回到自己時所感受到的對上帝的愛，就是人對上帝之愛的感應：

我愛你已經太晚了，你是萬古長新的美善，我愛你已經太晚了！看啊，你在我身內，我卻馳心驚外。我在身外尋找你，醜陋的我，奔向你所創造的美善之物。你和我在一起，我卻不曾和你相偕。這些事物如不在你裡面便不能存在，但它們抓住我使我遠離你。你呼叫，你召喚，打破我的聾聵；你閃爍，你照耀，驅除我的盲目。你散發著芬芳，我聞到了，我向你呼吸，我品嚐你的滋味，而今既饑且渴。你撫摸我，我懷著熾熱的神火想望你的和平。(奧古斯丁 1963, 209)¹⁹

揭示出這一點就意味著說，人的自我意識只有在作為創造者的上帝的自我意識中才能被真正喚起。由此，原初承認的概念就呼之欲出了：人在對上帝之愛的感應中體會到自己對上帝的愛，就是人通過克服遺忘而對自己與上帝的原初關係的再次感知與重申。所謂再次感知與重申，就是承認，因而人對自己與上帝的原初關係的再次感知與重申，就是我們所謂的原初承認。依照奧古斯丁所描繪的人通過回憶尋求上帝的心靈過程，原初承認的邏輯可以簡單地概括為：我憶則上帝在，上帝在則我在，或者更簡單地概括為：我憶故我在。就此而言，記憶之所以在承認問題上具有重要意義，正是因為對原初承認的遺忘是導致承認缺失的根本原因——不難想到，也正是導致霍耐特所謂的物化的根本原因。

由此可見，原初承認根本不是黑格爾意義上的主奴關係，而是作為造物主的上帝與作為受造物的人之間的那種彼此感應著的愛的關係。當黑格爾指出“耶穌提出神與人的關係是父親和子女的關係”時，他顯然觸及了這一通過基督教神學而表達出來的真理。不過，基於他的歷史哲學信念，他仍然將基督教及其前身猶太教中的神人關係一概放置在主奴辯證法中加以理解。這當然是站在黑格爾的立場對猶太教精神和基督教精神的一種評判性理

(19) 譯文有改動。

解，因而不可能被站在猶太教或基督教信仰立場上的人所認可。由此我們也可以推論黑格爾在對宗教的看法上存在的問題。黑格爾之所以將猶太教與基督教的精神都歸於以主奴關係為前提的苦命意識，是因為他認為宗教“是從以絕對本質為認識物件的那種意識的觀點出發的”，這也就是說，宗教作為精神的一種形態還沒有達到“自在自為的絕對本質本身”或“精神的自我意識”。(黑格爾 2019, 179) 這一點從精神發展的角度來說就是，宗教中的彼岸意識必將被哲學中的統一意識所揚棄。我們知道，正是黑格爾的這種內在超越論使得沃格林將之判定為現代靈知主義的集大成者。

不過，拋開沃格林的這一有理、有力的批評，黑格爾以苦命意識的範疇來釐定基督教以及作為基督教前身的猶太教，在基督教神學的思想架構中仍有一個客觀的依據，此即原罪以及與原罪相關的人類的墮落。質言之，苦命意識中的自棄意識，只能是人類因原罪而墮落之後的自我意識。問題在於，無論對於猶太教信仰還是基督教信仰而言，不能因為人的墮落而遮蔽了創造的恩典。或者用阿倫特的表達來說，當人通過回憶轉向自身的降生性從而轉向作為造物主的上帝時，也就是，當人通過回憶意識到自己與上帝的原初關係從而能夠真正領受創造的恩典時，“絕對未來表明自身就是終極過去”。(阿倫特 2019, 97)²⁰ 這一點正可充分說明，無論是猶太教精神還是基督教精神，從根本上來說並不是苦命意識，它們和希臘人、中國人的精神一樣都是樂天意識。或者退一步說，即使我們想要承認猶太教和基督教中的苦命意識，也應當基於作為其精神實質的樂天意識。²¹ 將苦命意識理解為樂天意識之下的苦命意識，也意味著黑格爾的主奴辯證法將從根本上被顛覆。

(20) 當然也不應因救贖的恩典而忽略創造的恩典。

(21) 依照沃格林的看法，當救贖的恩典壓倒了、甚至廢黜了創造的恩典，其結果就是靈知主義。

創造的恩典作為基督教神學的符號化表達，對應於人對作為造物主的上帝的感恩體驗。這一體驗在儒教經典中被表達為“天地之大德曰生”。²²也就是說，基於沃格林所提出的等價物理論，我們可以合理地認為基督教所謂“創造的恩典”與儒教所謂“創生的恩德”是具有等價性的符號化表達，二者都對應於人對作為造物主的上帝的感恩體驗。²³對於創生的恩德的超越體驗，在孟子那裡就是通過“反身而誠”的說法表達出來的：

萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。（《孟子·盡心上》）

“萬物皆備於我”，意即自我通過對萬物的意識而呈現自己，用黑格爾的現象學術語來說就是指意識到自我意識的過渡。如果要問如何才能“反身”，那麼答案一定是：通過回憶。通過回憶，人轉回到自己的本真來源，也就是創造了天地萬物的上帝，從而也就是轉回到本真的自我。因此“反身而誠”的誠，即《中庸》所說的“誠之”或孟子所說的“思誠”，所對應的就是人通過回憶轉回到上帝的那種真實無妄的體驗，而由“反身而誠”而來的快樂就是“樂天知命”意義上的快樂。實際上，不難想到，只有“樂天知命”意義上的快樂，才能夠說“樂莫大焉”。當然，在此我們也完全有理由強調，在這種因直面天命而感受到的莫大的快樂中，包含著人因領悟到自己作為與天地並列為三才之一的人能夠“贊天地之化育”時所感受到的那種快樂，以及更進一步，人因領悟到自己是作為獨一無二的個體而被造時所感受到的那種快樂。這當然意味著人對自己生命的高貴性的終極肯定，但絕不是尼采意義上的那種對生命的自暴式肯定。

(22) 此處忽略天與上帝的區別，其理由可基於程頤的話：“以形體言之謂之天，以主宰言之謂之帝”。關於儒教經典中“天地之心”的表達中所具有的主宰意涵，可參見《朱子論天地以生物為心》，載《唐文明 2019》。

(23) 參見（沃格林 2021）。

由此，孟子所謂“本心”，就是指人經過“反身而誠”的回轉所達到的那種指向終極實在、伴隨著快樂情緒的自我意識。相應地，孟子所謂“失其本心”“陷溺其心”“放其心而不知求”，就是指人因對原初承認的遺忘而處於背離自我、背離上帝的狀態。因此孟子才說，“學問之道無他，求其放心而已矣。”（《孟子·告子上》）至於如何“求其放心”，孟子正是訴諸“思”：

仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：“求則得之，舍則失之。”（《孟子·告子上》）

毋庸贅言，這裡的“思”就是指記憶。記憶使得本心從遺忘中被喚起、被持存，這就是所謂“求則得之，舍則失之”的道理，也就是“操則存，舍則亡”的道理。所謂本心，就是人對自身所稟有的天命之性的回顧性領受。至於阻礙本心呈露的各種因素，也是孟子屢屢討論到的：

人有雞犬放則知求之，有放心而不知求。

富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？（《孟子·告子上》）

通過記憶之思 (anamnestic consciousness) 而回轉到本心，也意味著回轉到上帝，這一點隱含地表達在孟子如下的表述中：

存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（《孟子·盡心上》）

如果說“存其心，養其性”的說法凸顯的正是本心之思所直面的人的降生性，那麼，“夭壽不貳，修身以俟之”的說法就充分表明本心之思並不被人的必死性所左右，甚至可以說本心之思將思

的方向朝向人的降生性這一點本身就意味著對死亡的恐懼的克服——在此自然不能忘記對死亡的恐懼與欲望之間的密切關係。不難想到，《周易·繫辭傳》中所說的“樂天知命”，表達的正是同樣的意思：

樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛。

上帝創造天地萬物之心就是仁。人體會到了這一點並被感動，才能夠“安土敦乎仁”。因此說，這裡的“能愛”正是人感應於上帝之仁心的表現。至於記憶之思必然受到上帝的牽引這一點，我們或許可以從《中庸》和《孟子》關於誠有天、人兩個層次的論述中窺見：

誠者，天之道也；思誠者，人之道也。（《孟子·離婁上》）

天道之誠是人道之誠的基礎，這意味著沒有天道之誠，就不可能有人道之誠，或者進一步推論說，作為思誠者的人效法作為誠者的上帝，必受到上帝之誠的牽引。

存心養性以事天的體驗，也關聯於人對自身的高貴性的領悟。讓我們來看孟子的這段話：

欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。（《孟子·告子上》）

“人人有貴於己者，弗思耳”，正是說人自身本有其高貴性，但因為不能去思從而不能將自身本有的高貴性展現出來。那麼，人自身本有的高貴性，也就是這段話中的“良貴”，是什麼呢？朱子在注此章時直接將“貴於己者”解釋為“天爵”，是將此章與上章聯繫在一起解讀：

孟子曰：“有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而

人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵，既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。”

按照朱子的這一解釋，“仁義忠信，樂善不倦”的天爵，就是人自身本有的高貴性所在，也就是上一段引文中的“良貴”——而朱子正是以“本然之善”解釋“良貴”之“良”。人對自身本有的高貴性的領悟，正是來自人對上帝創生天地萬物的恩德的領悟，因此才能以“天爵”名之。在“天爵”與“良貴”的符號化表達背後是人人皆為天生的體驗，蘊含著一種普遍承認的理念。這種意義上的普遍承認，是人因其作為上帝的受造物所具有的本然的美善而獲得的平等承認，顯然不同於黑格爾意義上的、通過漫長的歷史鬥爭而獲得的那種本質上是奴隸式的平等承認。²⁴

至此，我們已經依據基於創造論的承認理論對儒教經典中的相關文獻進行了一個簡要的重構性分析，但這一分析決不能止步於此。就承認理論作為一種關於人倫構成的哲學理論而言，我們對原初承認的分析意味著揭示了人與上帝的關係的建立，也就是天人之倫的構成。儘管在符號化表達層面並不顯明，天人之倫在儒教經典中至關重要，決不應當被忽視。簡而言之，天人之倫明確地呈現於儒教傳統的祭祀實踐之中。那些聲稱儒教沒有天人之倫的學者顯然完全忽略了記載於儒教經典中的祭祀禮儀以及廣泛存在於儒教歷史上的祭祀實踐。而在此我要指出的一個更進一步的看法是，雖然儒教高度重視人倫基本上是一個常識，但是很少有人真正意識到在儒教思想中天人之倫之於人倫構成的重要意義。

理解這一點的關鍵是要理解父子之倫與天人之倫的關係，而這也就是要理解父子之倫的構成。過去人們常常注意到儒教經典對於孝的重視程度遠遠超過其他幾個同樣也發生了精神突破的普世文明，但對於儒教文明中的孝以及相應的父子之倫究竟該如何理解，並沒有一個直接的、清晰的理解。在《仁感與孝應》一文

(24) 在此無法展開論述。

中，我基於儒教經典中的天人感應思想理解仁與孝的關係，提出仁感孝應論：

天地以生物之仁感人，人在此感念中思及己身，明父母生我之慈即天地生我之仁，故對天地生物之心有所回應而對父母生愛敬之孝心。人被天地生我之仁愛所感通才有孝，故孝以愛為主；對於天地生我之大恩大德，人懷著感恩之心領受之，故孝以敬為要。……孝就是人對天地之心的切身感應。理解這一回答的要點首先在於，天地之心乃是孝的終極根源。天地之心流向人心，即人心體會到天地生生之仁；感而遂通，天地之心再從人心流回父母，此即孝。人心之所以具有感應天地之心的能力，根本上來說是因為人之性稟於天地。人心對天地之心的感應之所以是孝，關鍵在於這種感應是切身的。概言之，孝並非一般人所認為的自然情感或僅僅基於血緣的情感，而是人直接對越天地而產生的一種超越的覺情。（唐文明 2020, 27-28）

既然仁德直接對應於天人之倫，而孝德直接對應於父子之倫，那麼，指出應當從天人感應的層次來理解仁與孝的關係就意味著通過澄清父子之倫與天人之倫的關係而解釋了父子之倫的構成。或許有人會說，在實際生活中，我們恰恰可能是從對父子之倫的體驗中去類比地構想天人之倫，而不是相反，即從對天人之倫的體驗中基於理一分殊的原理去推及父子之倫。對此我的反駁是，這不可能是對“反身而誠”的正確理解，因為“萬物皆備於我”說的正是整個世界。也就是說，“反身而誠”表達了對這個世界的關切，而非僅對個體自身生命的關切。如果人在“反身”的過程中只想到自己的生命為父母所給予，從而僅就自己生命的獲得而感恩父母，這仍然是基於前述欲望的邏輯，正如有人完全出於個人利益的考量而感謝父母，並將之誤認為孝。因此可以看到，在孟子那裡和在奧古斯丁那裡一樣，都是首先確立天人之倫。只有充分意識到這一點，才能真正理解孟子所謂“先立乎其大”的確義。

既然父子之倫因天人之倫而建構，而我們已經提出原初承認的概念來解釋天人之倫，那麼，就需要一個父子之倫在承認理論中的解釋性術語。在此我建議的術語是“根本承認”(fundamental recognition)。原初承認指向人與上帝的原初關係，指向人的終極來源，根本承認則指向人的實際的來源，即指向人與父母的本真關係，從而可以說構成了人之為人的根本。在我們實際的倫理體驗中，我們會認為不孝的人不配為人，正可以說這樣的人喪失了做人的根本——用承認理論的術語就可以說，這樣的人表現出對根本承認的遺忘。從原初承認到根本承認，也就是從天人之倫到父子之倫，意味著超越與內在的貫通，或者說天人之間的貫通；以道而言，就可以說是道的貫通，意味著“大道之源出於天”與“道在日用人倫中”的統一。

在《仁感與孝應》一文中，我已經指出了《中庸》與《孟子》中有關人倫構成的那兩段從未被清晰地理解過的類似文獻，此處再引如下：

獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。

孟子曰：“居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道，不信於友，弗獲於上矣。信於友有道，事親弗悅，弗信於友矣。悅親有道，反身不誠，不悅於親矣。誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故，誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。

上述引文從君臣之倫回溯到朋友之倫，又從朋友之倫回溯到父子之倫，最後從父子之倫回溯到天人之倫，非常清晰地表達出儒教人倫構成從天人之倫到父子之倫、再從父子之倫到朋友之倫（很顯然，這中間省略了兄弟之倫）、再從朋友之倫到君臣之倫的遞

推邏輯。人倫構成當然離不開相應的美德，正如我在分析這兩段類似文獻時所概括的：

必須清晰地認識到誠與孝之間的密切關聯，才能真正理解《中庸》與《孟子》中所說的誠身之道。《中庸》與《孟子》的這兩段話，從美德的角度看，是在說忠基於信，信基於孝，孝基於誠，也就是說，既然孝來自誠的引發，那麼，誠就是孝、信、忠的基礎；從倫理的角度看，是在說父子、朋友、君臣之倫與天人之倫的關係，也就是說，既然成就父子之倫的美德基於天人之倫而來，那麼，天人之倫就是成就父子、朋友、君臣之倫的基礎。（唐文明 2020, 29）

有天人之倫則有父子之倫，有父子之倫則有朋友之倫，有朋友之倫則有君臣之倫。儒教人倫構成的這一遞推邏輯只有從基於創造論的承認理論出發才能得到明確的解釋。²⁵

(25) 實際上從摩西十誡的敘述結構中，我們也能分析出一個既包括垂直方向也包括水準方向的類似的人倫秩序體驗，即，天人之倫是一切人倫的基礎，而父子之倫上接天人之倫，下啟其他人倫。具體來說，摩西十誡中的前四誡規範人與神的關係，即指向天人之倫，第五誡規範父母與子女的關係，即指向父子之倫，第六至第十誡規範人與“鄰人”之間的關係，即指向父子之外的其他人倫。在這個敘述結構中，規範父子之倫的第五誡作為前四誡與後五誡的仲介只能以天人之倫為基礎而成立。此處對摩西十誡的敘述結構的理解受到了沃格林的啟發。沃格林是將前三誡作為一組，第四、五誡作為一組，第六至第十誡作為一組。他對於第二組誡命的仲介性作用的理解是，第一組誡命和第三組誡命“巧妙地通過中間一組積極的誡命連接起來。一個民族的秩序不僅存在於此時此地人與神以及同胞之間的正當關係之中，而且存在於該民族在時間中的生存的節律之中。對於時間中的秩序的清晰表達——既通過聖日這種神的節律，也通過代際相傳這種人的節律——必須得到尊重。要求記住神的節律的誡命總結了與人神關係相關的那些誡命；而要求尊重人的節律的誡命則開啟了與人和同胞間的關係相關的那些誡命。”見（沃格林 2010, 578）。既然第四誡是對前三誡的總結，那麼，將第四誡和前三誡歸為一組就是更為恰當的。由此也可想到，沃格林以“該民族在時間中的生存”為由而將第四誡和第五誡歸為一組，其實是凸顯了社會秩序與宇宙秩序之間的關聯（其理由自然是，社會正是在宇宙中建立起來的），從而未能凸顯社會秩序與超越秩序之間的關聯。

參考文獻 References

- 皮平，馬晨譯：《黑格爾論自我意識——〈精神現象學〉中的欲望和死亡》，北京：華夏出版社，2022。Robert B. Pippin. 2022. *Heseler on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Translated by Ma Chen. Beijing: Huaxia Publishing House.
- 沃格林，霍偉岸、葉穎譯：《以色列與啟示》，譯林出版社，2010。Eric Voegelin. 2010. *Israel and Revelation*. Translated by Weian Huo and Ying Ye. Jiangsu: Yilin Publishing House.
- 沃格林，段保良譯：《新政治科學》，北京：商務印書館，2018。Eric Voegelin. 2018. *The New Science of Politics*. Translated by Baoliang Duan. Beijing: The Commercial Press.
- 沃格林，葉穎譯：《天下時代》，江蘇：譯林出版社，2018。Eric Voegelin. 2018. *The Ecumenic Age*. Translated by Ying Ye. Jiangsu: Yilin Publishing House.
- 沃格林，唐文明譯：《歷史中的符號和體驗的等價物理論》，上海：上海人民出版社，2021。Eric Voegelin. 2021. *The equivalent theory of signs and symbols in history*. Translated by Wenming Tang. Shanghai: Shanghai People's Publishing House.
- 阿倫特，王寅麗、池偉添譯：《愛與聖奧古斯丁》，桂林：灕江出版社，2019。Hannah Arendt. 2019. *Love and Saint Augustine*. Translated by Yinli Wang and Weitian Chi. Guilin: Lijiang Publishing Limited.
- 科耶夫，姜志輝譯：《黑格爾導讀》，江蘇：譯林出版社，2021。Alexandre Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel*. Translated by Zhihui Jiang. Jiangsu: Yilin Publishing House, 2021. 【原註：Alexandre Kojève / Raymond Queneau. 1980. *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard.】
- 唐文明：〈朱子論天地以生物為心〉，《清華大學學報》，2019年，第1期。Wenming Tang. 2019. "Zhu Zi's View on Heaven and Earth Focusing on Biology." *Journal of Tsinghua University* 1 (2019).
- 唐文明：《彝倫攸敦：中西古今張力中的儒家思想》，北京：中國社會科學出版社，2019。Wenming Tang. 2019. *Corruption of morals: Confucianism in the tension between ancient and modern China and the West*. Beijing: China Social Sciences Press.
- 唐文明：〈仁感與孝應〉，《哲學動態》，2020年，第3期。Wenming Tang. "Benevolence and filial piety." *Dynamics of Philosophy* 3 (2020).
- 郭齊、尹波編著：《朱熹文集編年評注》第八冊，福建人民出版社，2019，頁3325–326。Guo, Qi, and Bo Yin, eds. 2019. *Dating and Commenting on Zhu Xi's Collected Works*. Vol. 8, 3325–326. Fujian People's Press.
- 奧古斯丁，周士良譯：《懺悔錄》，北京：商務印書館，1963。Saint Augustine. 1963. *Confessions and Enchiridion*. Translated by Shiliang Zhou. Beijing: The Commercial Press.
- 黑格爾，賀麟、王玖興譯：《精神現象學》（上），北京：商務印書館，1979。Hegel. 1979. *The Phenomenology of Spirit*. Vol. 1. Translated by Lin He and Jiuxing Wang. Beijing: The Commercial Press.

- 黑格爾，賀麟、王玖興譯：《精神現象學》（下），北京：商務印書館，2019。Hegel. 2019. *The Phenomenology of Spirit*. Vol. 2. Translated by Lin He and Jiuxing Wang. Beijing: The Commercial Press.
- 黑格爾，賀麟譯：《黑格爾早期神學著作》，上海：上海人民出版社，2012。Hegel. 2012. *Hegel's early theological works*. Translated by Lin He. Shanghai: Shanghai People's Publishing House.
- 霍耐特，胡繼華譯，曹衛東校：《為承認而鬥爭》，上海：上海人民出版社，2005。Axel Honneth. *Fight for recognition*. Translated by Jihua Hu. Corrected by Weidong Cao. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2005. 【原註：Axel Honneth. 1994. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp Press.】
- 霍耐特，王旭譯：《自由的權利》，北京：社會科學文獻出版社，2013。Axel Honneth. *The right to freedom*. Translated by Xu Wang. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2013. 【原註：Axel Honneth. 2011. *Das Recht der Freiheit*. Suhrkamp Press.】
- 霍耐特，羅名珍譯：《物化》，上海：華東師範大學出版社，2018。Axel Honneth. *Materialization*. Translated by Mingzhen Luo. Shanghai: East China Normal University Press, 2018. 【原註：Axel Honneth. 2005. *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp Verlag KG.】
- Augustine. 1953. *Confessions*. Translated by Vernon J. Bourke. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- Hegel. 2018. *The Phenomenology of Spirit*. Edited and translated by Terry Pinkard, 199. Cambridge University Press.
- Honneth, Axel. 2001. "Invisibility: On The Epistemology Of 'Recognition'." *Supplementary Volume - Aristotelian Society* 75, no. 1 (2001).
- Hyppolite, Jean. 1974. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Translated by Samuel Cherniak and John Heckman. Northwestern University Press.