

黑格爾「承認說」與「主奴說」 的後續發展及其應用

——運動哲學的核心問題之一

洪鎌德*

摘 要

本文首述黑格爾「承認說」與「主奴說」的緣起與論述的大旨，繼而指出他這些見解怎樣影響到馬克思有關人作為生產動物之說法，以及人力求擺脫典章制度的束縛和打破階級剝削，旨在追求最終的解放與自由的人性觀。最後談到黑格爾的學說如何衝擊西方馬克思主義諸大家（盧卡奇、沙特、梅洛-龐蒂等）以及新馬流派的女性主義者對男女不平等、階級對立和壓迫的詮釋。當然黑格爾的承認說對運動場上和比賽場合的選手爭勝避輸、奪標求冠的心態有深刻的剖析與高明的燭照之作用，是故值得矚目。

關鍵詞：承認說與主奴說、勞動與生產、自我實現、性／感情的生產方式、競賽心態與公開承認

* 作者洪鎌德為國立臺灣體育大學體育研究所兼任教授。E-mail: hunglt@ntu.edu.tw

The Follow-Up Development and Application of Hegel's Doctrine of "Recognition" and "Master-Slave Relationship": A Basic Issue of Sport Philosophy

*Hung Lien-te**

Abstract

The article deals firstly with Hegel's theses of "recognition" and "Master-Slave relationship". It then discusses Marx's concept of man and social division in terms of class opposition and exploitation following his interpretation of Hegel's doctrine. Further, the essay focuses on social inequality, class antagonism and the possibility of human emancipation elaborated by Western Marxists (Lukács, Sartre, and Merleau-Ponty etc.) and Neo-Marxists (especially Feminist Ann Ferguson) on the basis of Hegel's and Marx's conceptions of man, society and history. Finally, the author attempts to explicate the implications of Hegel's idea for the motivation of men and women participating in sport activities and other games.

Key words: Recognition Thesis, Master-Slave Relationship thesis, self-realization, sex/affective mode of production, competition motivation

* Hung Lien-te, Concurrent Professor, National Taiwan Sport University.

一、前言

在黑格爾早期的著作《精神現象學》（1807）第四章中，提到自我意識的獨立自主與依賴之關係，也從中指出主奴之間的辯證互動，說明人的自我及其確定（以及人獲得自由）是建立在原初社會中人人對立、抗爭、決鬥，甚至置生死於度外，只求打擊或消滅異己，求取對手降服承認（*Anerkennung*, recognition）之上，這是他把人的自我意識之誕生歸因於對手的承認之上的說詞¹。這種說詞也就是他的「承認說」，加上引申而得的「主奴說」，成為後人頌揚與稱讚黑格爾這部著作中，最引人入勝、最富巧思的所在。

今日馳騁運動場上的選手，其拼贏爭勝的心態，奪標求冠的企圖，更是爭取承認（不僅僅對手承認，還是諸多競爭者的承認，乃至全場觀眾與場外各地、國度甚至全球的承認）與發揮個人獨立自主不受別人牽絆的表現。是故黑格爾「承認說」與「主奴說」有其哲學上、理論上的真理，更具現世上、實踐上的意義，值得我們來檢討與思考。

二、「承認說」的緣起與論述

黑格爾說人認識自己，瞭解世界所靠的本事是認知、認識。但認知和知識都是靜定的、觀察的、冥想的和思辨的，談不到人對自身與外界的干

¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975) 145ff; G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press 1977) 17ff; G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. B. Baillie (New York: Dover 2003) 107ff.

涉或改變，也就是說，這無非是思想的、理論的，而非行動的、實踐的。人要有所行動，要進行活動，都要從個己的欲望 (*Begierde, desire*) 出發。像肚子餓了，想找食物來填飽，身體感覺寒冷，要找樹葉、獸皮、衣服來裹膚。尋找或製造食物、採擇樹葉、剝掉獸皮、製造衣服，都是人對外頭世界的干預、改變，也都是人的行動、人的勞動、人的生產。人在改變外頭世界的事物，從原料轉變成用品的過程中，滿足了人的口腹之慾、成就了避寒保身的欲望。這點是維持個體繼續存在的手段，也與其他動物求生保種的自我感覺完全相同。換言之，這是對生命本身的欲望²。人比其他動物更厲害、更高明的地方，在於不只把欲望放在求生的自我感覺之上，而是往上推移到意識 (*Bewusstsein, conciousness*) 的層次。這個意識後來發展為自我意識，就是把人對外界事物的欲望提升到對別人的欲望之上，由此顯示人的欲望是對別人欲望的理解和佔有，是「欲望的欲望」。這種欲望的欲望所追求的對象不限於外界可以觸到、摸到的食物、衣服、房舍等等具體的事物，也包括摸不到、看不到，卻是維持生命永續、種族綿延不可或缺的抽象價值。這些價值包括安全、愛情、友誼、德性、名譽、尊嚴等等。在追求這些價值中，作為人類個體的我，不僅擁有空間上的身軀，更擁有時間過程中的自我，並且從現在的我回顧過去的我之經歷、經驗，也投射未來我的展望、希冀。這個具有自由、自主，而又兼具歷史向度的我，便在對待自己與面對他人時展現出自我意識 (*Selbstbewusstsein, self-conciousness*)。

從自我意識發展到人的主體意識，亦即在欲望驅使下產生人對自然的利用和改造的活動，把客體的事物轉化為主體所吸收、內化之物。人克服大自然敵對、陌生、殘害的異己性，把這部分的自然轉化為人主體的構成部分，維持主體生命的養料。但這種主體的意識在碰觸到另一個主體的意識之時，由於天生上人的不平等與對立，使原初社會相互接觸的兩個個體

² 鄧曉芒，《鄧曉芒講黑格爾》（北京：北京大學出版社，2006），90。

不懂合作、不懂團結，而只思對抗、只想決鬥。這一刻間每個人的意識存在於兩個相互對立，而又像「事物」(*Ding*)一樣的具體形式之上。只有當決鬥的兩造中，有人甘冒生命的喪失來爭取勝利、爭取承認之際，這個人的意識才不是自存、在己(*an sich*)的意識，而是為他人的承認、他人的意識而出現的為己(*für sich*)之意識。這是自我意識的浮現。

要他人對我有承認，其必要的條件為兩個(或兩個以上)生物的個體(具體而自主的個人)之存在。其次，這兩造敵視、對立的個體之最早關係是衝突的、鬥爭的、你死我活的決戰。其中一造有戰死的決心，他造則有保命倖存的企圖。原因是雙方如在決鬥中都告陣亡，則沒有任何一方承認他方的可能。是故，在決鬥中只要有一方認輸、降服，他方的優勢、勝利便自動浮現、得到承認，決戰便告停止。從而勝利者成為主人，失敗者成為奴僕，主奴關係從此建立³。

三、主奴說以及自主與依賴

決戰中勝利的一方成為主人，失敗認輸的一方成為奴僕。主人保有絕對的自我，也是擁有發號施令、保有自主的我之一方。奴僕不但喪失自主，連其自我也要受到限縮，要屈服於主人的自我之下。奴僕的意識變成要聽命於主人的意識，變成類同事物形式之意識。於是在鬥爭結束後的承認(失敗者對勝利者優勢的承認)基礎上，出現了自主的意識(主人的意識)對抗依賴的意識(奴僕的意識)。後者構成的主要因素為類似動物般的實在，要做牛做馬、勞瘁身心來進行工作、或生產，俾滿足主人的欲望、解決主人的需要。他接受失敗的命運，把往後的生命、生活完全交給主人(別人)

³ I. Fetscher, *Von Marx zur Sowjetideologie* (Frankfurt a. M., Berlin und München: Diesterweg, 1971) 12-13; 洪鎌德,《黑格爾哲學的當代詮釋》(臺北:人本自然, 2007), 134, 141-146。

來擺布，他要倚靠別人來生活下去。正因為他在決鬥中不敢冒死奮戰，他選擇寧降勿死、甘願作奴隸，而不願了結殘生。因此，這種意識乃是自己的意識。這種情況反應了「在己的存有」(*Sein-in-sich*)。反之，主人的自主意識卻是為己的意識，他所展現的現實、實在就是「為己之存有」(*Sein-für-sich*)。

主人所擁有的意識是一種為它（意識）的存在而產生的意識。它不再是抽象的概念下之意識，而是真正的、真實的意識。原因是它的存在靠別人（奴僕）意識之中介、之承認。換言之，奴僕在承認主人的尊嚴與實在之際，完全壓抑本身之願望、希冀，讓本身的意識屈服於主人的意識之下，進行牛馬動物性的操勞，來服侍主人、滿足主人的需求。是故主人對其身分的確定性、確定感，不單純是主體上的感受或直接的感覺，而是間接地受到奴僕的言行之「中介」來證實的。換言之，主人身分的確定是來自奴僕的承認，因之，是客觀的、中介的，而非僅僅是僕人主觀的、直接的感受而已。

是故當奴僕還停留在做牛做馬的動物性的、直接的操作和勞動時，他是動物性的存有地寫照。此時主人卻透過奴僕的承認，其存有、其身分是「中介」過，並且已經躍升到人類的層次。在面對事物、或面對他人時，這個業已中介過的主人意識變做人的意識，而非先前（決鬥之前）的動物之意識。詳言之，主人在對待可以滿足他的需求之外物（外頭對象）時，他看到的所欲之物，是足以滿足他需求的客體，本質上帶有物的性質之客體，從而產生人對物的意識。這是直接的、未經中介的意識。另一方面在對待奴僕時，他卻是以間接的、中介的方式，透過受到羈綁奴僕的繩索，亦即所謂的「自主的給定之存有」(*autonomous given-being*)來呈現其優勢、權力、其高高在上的地位。因之，主奴關係帶有政治的色彩，可視為政治關係⁴。

⁴ 鄧曉芒，《鄧曉芒講黑格爾》，100-101。

這種「給定的存有」是一條鎖鍊，緊緊地把奴僕拴住、綁住，使奴僕在戰鬥中喪失自主，而在降服於主人之後，變成仰賴主人以存活的戰敗者。奴僕要有所謂的「自主」的話，應只剩下他處理、應付事物的自主——對物的支配之權限。

事實上，主人握有權力以支配「給定的存有」，在決鬥中他甘冒喪失生命的危險來面對外界（包括命運），因之，這個給定對主人而言只是否定的單位（可被改變、破壞、消失的單位——把食物原狀破壞，人才能填飽肚子，食物的變形、消失，就是食物原來之給定的破壞、否定）。既然主人控制、統攝給定的存有，而給定的存有又變成控制、統攝奴僕（主人之外的他人）的力量，那麼主人駕馭、宰制奴僕成為必然的推理結果。

透過對奴僕的控制，主人又間接（中介）地控制外界（人以外）的事物。原因是人與外界事物的折騰或過招（開物成務、利用厚生）並非主人直接的參與（主人從不親自耕田、織布、打獵、釣魚、開礦、築屋等等），而是在主人發號施令下，由奴僕去應付、去操作。奴僕也破壞自然的給定（既存性質的樣貌），把外界事物加以否定（破壞、改變），才能產生滿足他與主人的衣食住行等民生用品。因之，他（奴僕）並沒有把外界給定的事物徹底地消滅，而僅僅藉著工作來改變自然界（與人文、社會界）的事與物。換言之，奴僕所製造的民生用品，他本身享用的少，而大部分的享用者卻是主人，享用是享受、是享樂、是賞心悅目。但也是把享受的客體加以純粹的否定——破壞掉、消費掉。

在享受僕人準備的食物，並把食物吃掉（消滅）後，主人不但獲得體力、滋養，並且不必將其欲望直指生硬的自然界產品（米、麥、水果、蔬菜等食料），因為把生硬的、未熟的自然界食料轉變為可口、熱食的佳餚之烹調工作，是奴僕要去承擔、去動手、去操盤的。這表示拜受奴僕的辛勞，主人可以從自然脫身而出，也就是從自然界的束縛（尋找食料、種作米麥、烹煮食品等麻煩）中解放出來，進一步還享受自然界的成果（奴僕

加工的飲食品)，而過舒適（豪奢）的生活。不過他之所以成為奴僕的主人，是由於在決鬥之前，他一樣要面對自然事物尋覓、加工、製造之勞苦過程；可是在一場生死決鬥中，他冒險犯難、不惜戰死之決心和勇氣，讓他打敗對手，才能得到對手的承認，而獲得這項勝利者的特權、駕馭者的優勢。這說明單憑欲望無法達此地步，蓋因欲望直指事物（外界的對象），而事物是給定的、異己的、他者的、自主的。至於要把事物的給定性、他者性、疏離性、自主性加以克服，則有賴奴僕之操勞、工作、辛苦，目的把外頭陌生的、野生的、人所培植的食料加以轉型烹煮，才能夠成為主人享用的美食。由此可知，主人利用奴僕來解決他對事物的依賴⁵。

是故自主與依賴表面上展示主人的發號施令、逍遙自由，以及奴僕的卑躬屈膝、俯首聽命。但在對待奴僕辛勞的成果上，主人所享受的客體（食物），卻不是他自己親身操勞的東西，而毋寧是假手他人的結果，主人反而要依賴奴僕的辛勤工作（服侍），這下子使一向自主自由的主人，變成仰賴別人勞動的倚賴者、寄生蟲。奴僕對外界客體（食物）的製作過程，讓他認識事物成形的本質與轉型的方式，使他不但見識深廣、技巧純熟，而且懂得應付外界的變遷，成為事物的駕馭者、操縱者、主持者，而享有對待事物的自主權、自主性。

在太古時代一個人與另外一個他人面對面接觸時，每個人對自己感覺所產生的意識，只有動物性的感受，亦即認知自己是動物性的存在，他人也是另一個動物性的存在。動物與動物之間為求生存（為求保種）非展開搏鬥不可，搏鬥的結果勝利者稱王、稱霸，失敗者或負傷而逃、或鬥輸而亡。太初的猿人也離不開勝王敗寇的自然規則。人之所以異於禽獸者，在於人有天生的理性，可以衡量鬥爭後果的輕重。凡不惜犧牲、不怕傷亡而搏鬥決心堅強者，常能在一場生死決鬥中成為倖存者、勝利者。反之，決

⁵ A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. J. H. Nicholas, Jr. (Ithaca and London: Cornell University Press, 1969) 11-18.

鬥開始不久之後，便自認勇氣、鬥志不足者，常因保命、療傷的緣故，在鬥爭中向對方投降，而退出戰場，這便是屈服於勝利者的懦弱之人，也是向對方稱臣、甘拜下風的失敗者。由是勝利者成為主人，失敗者成為奴僕，主僕的不同身分就此產生。僕人必須承認主人擁有發號施令的權力，主人倒不必承認奴僕是平起平坐的人，這種主僕不對等、不平等的關係，便由「承認」這一動作確立起來。

要之，黑格爾在《精神現象學》第四章中討論的不只是冒死決鬥中的原始兩個個人，而是由於「承認說」使準備戰鬥至死的一方贏得主人的身分，而畏死怯戰的他方只好在生死鬥爭中投降認輸，而承認前者的優勢、領導、主宰，也就是他為了保命（和保種）而放棄繼續戰鬥，承認對方為主人，本身降為奴僕。這種由承認說而衍生的主僕關係，正是自主與依賴關係的建立，也是「統治」(*Herrschaft*)與「奴役」(*Knechtschaft*)嚴格區分的開端。開始時由於奴僕對主人的承認，突顯了主人的優勢地位，與自由自主的權威，但後來長期的演變，主僕關係卻發生辯證的變化，主人完全要仰賴奴僕的服侍勞作，主人失去與自然以及他人、他物的直接接觸，主人不再投入直接生產，而成為依賴僕人過活的寄生蟲，他的獨立自主一下子轉變為依賴、依靠，成為四肢不勤、五穀不分的廢人。反之，奴僕為了提供主人及其本身的生存資料，不得不與自然碰觸，開物成務，化粗糙的原料，為人類可以享用、實用的生存（民生）必需品。就在這種生產過程中，被視為不獨立、不自主的奴僕，反而成為開闢天地，維持與延長生命的生產者、實踐者。

本來主人是獨立自主、高高在上的人，而奴僕是聽人指揮、俯首遵命的依賴者，如今卻因人（特別是奴僕）的勞動，奴僕變成勞動者、生產者，而造成主奴地位來一個大翻盤，來一個辯證的變動與互易，自主與依賴的對換，這就說明勞動對人類產生的衝擊⁶。

⁶ 鄧曉芒，《鄧曉芒講黑格爾》，103-105。

四、人是勞動之生物

黑格爾視人的特徵在於人能意識、能夠自我意識，也就是人擁有精神（*Geist*），人是具有精神性（*Geistigkeit*）的生物，每個人都是「主觀的精神」（*subjektiver Geist*），人與人合起來造成的社會，特別是形成社會的典章制度，這就是「客觀精神」（*objektiver Geist*）。當人類能夠掌握天文地理、社會人事之後，精神表現在宗教、藝術、科學、哲學的上面，亦即形成天人合一，人掌握內外整體，一變為多、多合為一之際，人類才會達致「絕對精神」（*absoluter Geist*）的境界。精神的本質在於能夠超越人的生物學本性（獸性），而且比自然的環境還優越。人比起自然界的萬物還優秀、還卓越，是由於人的行動表示出來，這個行動便是前面提到人為著獲得別人的承認，不惜冒生冒死進行決鬥，是故承認的取得，是做人最基本的要求。除了承認之外，作為勞動動物（*animal laborans*）的人類，他還有別的動物所不曾擁有的特質，那就是開物成務、利用厚生的本事——勞動。勞動不但改變自然、造成社會，還是人創意、原動力的表現。

人在進行生死決鬥時，置亡身的危險於度外，就是表示人追求社會公認的榮譽大於身家生命的價值。不過人類不可能永遠停留在決鬥這個短暫的活動裡，靠鬥敗者的承認來持續生活下去。是故對反覆出現的自然現象加以把握，利用自然界做為人類生存的原料與倉庫，把自然提供的物質，依據人的創意、理想、計畫，予以加工轉型，才能把人類具有精神性（*Geisthaftigkeit*）的特徵展現出來。人把自然的、相異的、外化的樣式取掉，換上人本身的、特殊的形貌，這才顯示人對自然界的優越。透過勞動，人塑造了外面自然的事物，也把人的內部能力轉化為外頭的產物，對於人自製的產物，人不再以異樣、陌生、敵對的眼光來看待它。反之，視這些

人造的產物為個人（或與他人）心血的結晶，亦即內在能力凝聚的成就。這便是黑格爾視人為勞動動物之因由。

五、黑格爾哲學對馬克思人性觀的衝擊

黑格爾有關人在生死搏鬥時，爭取對手承認的說法以及人是勞動動物的人性觀，對青年馬克思有深刻的影響。首先馬克思也認為人活在世上不只是維持生理上、身體上的繼續存在，而是像亞理士多德所言，把與生俱來人的潛勢力、潛能（potentiality）依其走向、趨勢、目標（telos），展現在外頭的世界，發展成看得見的才華、現能（actuality）。要把潛能轉變為現能⁷，就要應用黑格爾外化（Entäusserung）的說詞，也就是主體（Subjekt）不僅認識外面的客體（Objekt），還因為欲求需要滿足，而採取行動，改變外頭的世界的對象物（Gegenstand——一個與主體陌生、敵對的事物）為可供人（主體）使用、滿足的客體物（Objekt）⁸。這種對象物轉化為客體物的動作，不只是在搏鬥中求取別人的承認而已（一時的承認，最多是敵手下半生的承認），而是人利用外界的自然物滿足自己欲求的工作與勞動。作為勞動動物的人遂把自己的能力、潛能表現在對外界的控制、利用之上，從而把自己改造之物、創造外物當成人的精神之表現，而贏得別人（不只敵手一人而已）可長可久的承認。

只是黑格爾所指人的勞動，在馬克思的心目中不過是用心用腦的認識、思想及推理之精神活動，而不包括體力的操作，故認為這是黑格爾唯

⁷ 洪鎌德，《人的解放——21世紀馬克思學說新探》（臺北：揚智，2000），296；Lien-te Hung, *The Hegelian and Feuerbachian Origins of Marx's Concept of Man* (Singapore: Singapore University Press, 1984) 1-3.

⁸ M. George, "Marx's Hegelianism: An Exposition," ed. D. Lamb, *Hegel and Modern Philosophy* (London et. al.: Groom Helm, 1987) 128-129; 洪鎌德，《從唯心到唯物——黑格爾哲學對馬克思主義的衝擊》（臺北：人本自然，2007），194-201。

心主義哲學的缺陷⁹。只有心與身的同時操作，勞動才能把人化做生產動物，其目的為是使人達到自我實現（*Selbstverwirklichung*, self-realization）的最終目標。

在這裡馬克思似乎把黑格爾所言，人是勞動動物轉化成人是生產動物。人的生產與「再生產」（繁殖）涉及的黑格爾所言的「欲望」。只有欲望的驅動與滿足，人才會化被動為主動，化靜思、觀察為行動、實踐。顯然為了滿足人各種各樣求生存的欲望，人類建立起各種各樣的主奴關係。在談到「慾」時，最大的是食慾，其次是性慾，這也是告子所言「食色，性也」（《孟子》，〈告子篇〉）的詮釋。然而馬克思本人卻避談「性」事，他與恩格斯在《德意志意識形態》（1845/46）手稿中，偶然提到「日常生活的再生產」，這種再生產是人類繁殖的意思，是男女性愛的過程與其結果，包括生男育女、養育子女，把未來社會的勞力加以培養，是故「日常生活的再生產」不只包括「生產」（開物成務、利用厚生），也把「再生產」（繁殖下一代、養育下一代）一齊概括進去，構成了人類存活、永續的物質基礎。

至少馬克思在青年時代，居然把日常生活的「再生產」當成「生產」來看待，或兩者等量齊觀，二者合為一。另一方面，這顯示他與恩格斯視性事為早期人類一時的衝動之表示，不需社會規範與組織的一種基本物質需要。因之，造成其性慾滿足的對象之變動（雜交）乃自然之事，也是人動物的本性。後來才靠社會典章、習俗把性事加以規範，甚至家庭化、制度化（一夫一妻制），由是自然生理的動物性需要，轉化成人類典章制度規定下的社會需要（「再生產」為「生產」鋪路，提供不斷的勞力來源）。顯然，人先有動物存活的意識，這就是所謂的自然意識，這是滿足口腹之慾、繼續生存，進一步滿足性慾傳宗接代、保種延後的社會意識。

蓋人之異於禽獸，不只是人有理性、人有意識，人能夠改變周遭環境、

⁹洪謙德，《從唯心到唯物——黑格爾哲學對馬克思主義的衝擊》，165-169。

創造文明，更是由於人可以從外頭自然與社會的限制束縛解放出來，成自由、自主、創造性、具反思性的動物。更重要的是，人還因開物成務、利用厚生而達成真人、完人的境界，這才是自我實現的意思。這時主體的人在改變外界的事物，使它們符合人的需要、滿足人的欲求，達成開物成務、利用厚生的目標。而人的特質便是將本身的才華能力表現在外頭世界之上，人類歷史無異是一部人能力表現、生產創造的公開書。是故，馬克思不但把黑格爾的人是精神動物轉化成精神兼體力發展的動物，更把人與人爭、主人與僕人之爭擴展到群落與群落、階級與階級鬥爭的大範圍裡頭。階級鬥爭不只是經濟利益的爭奪，更是社會地位、政治權勢、文化優越、精神卓絕的競取。一言以蔽之，從特殊（部分）轉變為普遍（整全）的承認之追求¹⁰。

人為了要展示其能力，把潛能轉變為現能之外，非改變其所處的環境不可。人不但改變了其周遭的環境，改變過的環境也換過頭來改變人，造成人與其環境的辯證互動。是故人無時無刻不在與周遭環境進行辯證的互動。人的周遭環境無他，乃是社會之謂，社會有自然環境，有人為人造的環境（風俗民情、地域特色、典章制度、國際局勢、時尚與世界精神、時代精神等等）。顯然自然與社會提供人發展所必需的條件與資料，也限定人活動的範圍與可能。人怎樣化解自然與社會的束縛，而利用它可被控制、被駕馭的利基，來使人的生活充實、舒適，便是古往今來人類的夢想、人類的希望。是故控制自然環境、改變社會制度、建立理想的家園，為有史以來大家努力的目標，這也是烏托邦觀念的誕生¹¹。

是故作為自然界靈長類，同時又是群居（社會的、政治的）動物之人類，自從出現在世界之日起，無時不在做烏托邦的美夢。在人的文化領域中，處處潛藏烏托邦的能量，哲學史尤其透露烏托邦的蓬勃生機。在這一

¹⁰ Lien-te Hung, *The Hegelian and Feuerbachian Origins of Marx's Concept of Man* 38-41.

¹¹ Lien-te Hung, *The Hegelian and Feuerbachian Origins of Marx's Concept of Man* 18-23.

意義下，馬克思的學說，不該如恩格斯所言，從烏托邦（空想）的社會主義邁向科學的社會主義。剛好相反，馬克思主義所追求的是哲學的共產主義，是把天堂移回人間的烏托邦思想。這點顯示馬克思不像之前歐洲哲學的傳統，把眼光投向過去，大力解釋過去的現象；反之，卻是憧憬未來，嚮往前途，為未來理想的社會加以擘畫、籌思、揣摩。由是我們認為馬克思是從分析過去的奴隸社會、封建社會，抨擊現代的資本社會，而投射到未來的共產社會之嶄新烏托邦想法。二十世紀一位卓越的西方馬克思主義者卜洛赫（Ernst Bloch, 1885-1977）在其大作《希望原則》（*Das Prinzip Hoffnung*, 1954-1959）與其後的《烏托邦精神》（*Geist der Utopie*, 1918）一樣，認為先前的空想思想家只能以回憶的方式記取人類史開頭美好的往事（初端），而不懂開創未來，追求至善、美好的新境界（末端）。只有馬克思才會提出「人的來源就是人的自身」，而追求人終極的解放（以末端來實現初端的理想）¹²。屆時，人的現實與人的希望得以合一，實然與應然無所分別，人的自然存在變成人的存在，完滿的、完善的，是「人充滿的自然主義，也是自然的人本主義」（馬克思在 1844 年《經濟哲學手稿》所說的話）¹³。

當作全人類一分子的人（人類種屬的本質），在歷史過程中創造典章制度，也形塑本身的經歷、發揮本身的專長（潛能）。他這種勞動、創造，不但改變外頭世界，也提升本身（馬克思說，改變外頭世界，必然也會改變人自身），從而把其理想、願望轉化為真實、現實。藉著工作、生產、創發，藉著與別人接觸、來往、溝通，顯示勞動與生產的過程中人成就自己、滿足他人，推動歷史向前發展。換言之，人的需要隨著時間的改變、歷史的變遷而逐步提高，但滿足人需要的才華與能力（科技）也跟著水漲船高。於是需要與能力的比賽競逐、攀爬升高，就是一種辯證的互動。最

¹² 洪鎌德，《西方馬克思主義》（臺北：揚智，2004），104-119。

¹³ K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I (Darmstadt: Buchgemeinschaft, 1973) 593-594; K. Marx, *Early Writings*, tran. T. B. Bottomore (London: Penguin, 1963) 348.

終人的潛在能力（潛能）終於在歷史的盡頭（尾端、終極）完全顯現出來、變成現能。人最終要達成「自我實現」的夢想。

馬克思認為推動歷史變遷至最高境界，非靠無產階級革命不為功，其實這種說法是受到黑格爾主奴說的影響。原因是資本主義社會中，資產階級的成員，尤其資本家，以廠主、公司的董事長、總裁身分出現，儼然是古代奴隸主的翻版。反之，現代工人雖領有固定的薪資，卻成為被約束的、被人勞動契約所綁住的奴隸（bond slaves）看待，換言之，也就是薪資奴隸（wage slaves）來出現。

此外，這種主奴關係還產生了其後馬克思對階級的看法。他認為凡在生產活動中擁有生產資料（資金、土地、人力、管理技術者）的人群，自動形成資產階級。反之，不擁有生產資料，或至多只擁有勞動力（勞心與勞力）者之群眾變成普勞（無產）階級¹⁴。資產階級對普勞階級的剝削關係是造成階級的經濟標準。不過階級不只是經濟，歷史現象也成為政治名詞，那是由於兩大階級之間的敵對、抗衡、鬥爭而引發的。換言之，在階級鬥爭中普勞階級可能由在己階級（*Klasse-in-sich*）轉變為為己階級（*Klasse-für-sich*），從經濟階級轉化為政治階級。此外，人的社會性和凝聚性，也使具有相同背景、文化與價值的人群結合成一個群體，這是西馬與新馬理論家所強調：在先進資本主義國家中，新興階級（管理層階級）藉對生產過程與結果的控制而獲得相對性的自主，進而造成現狀的繼續、資本主義體制的維持。是故目前的資本主義體制是歷史的非常態性、偶然性的因素造成了資產階級，也導致資產階級與普勞階級的對立。

是故馬克思的唯物史觀不只在說明未來理想社會的出現之前瞻，更是新人類（無階級、無剝削、無異化、無疏離），變成真人（*eigentlicher Mensch*）的願景、偉景（vision）。

¹⁴ *Das Proletariat* 過去譯為普羅階級，經筆者不斷的鼓吹，今改譯為普勞階級，亦即普遍勞動（主要以勞力者與勞心者的結合）的階級，符合馬克思視工人階級為全社會普遍的階級（*allgemeine Klasse, universal class*）之意思。

青年馬克思體會到主體性與物質客體性不可分裂的統一，遂致力於把主體性與客體性藉一個社會學的觀點把部分轉化為整體，讓整體與部分以相互辯證的關係加以聯結。這便是他承認經濟活動和意識形態具有內部相互聯繫的因由。

所有文化產品不過是社會主體的諸個人互動所組成。人創造的文化客體都是人以其獨特聯結的方法，也就是把意識形態、經濟活動和文化認知以及革命實踐結合起來，而構成的歷史網絡而已。因之，馬克思無異把黑格爾所勾勒的文化世界用現象學的方式突顯出來，而予以闡述和引|申。

六、黑格爾「承認說」對西馬和新馬的影響

所謂的西方馬克思主義（簡稱西馬）是一九二〇年代至一九六〇年代之間出現在歐洲，帶有黑格爾哲學意味濃厚的、批判性、非教條性的馬克思主義。這個西方馬克思主義是針對官方的、共黨掌權的蘇維埃馬列主義做出批判（雖然也讚揚列寧的革命策略之奏效）的歐陸左派思潮。至於新馬克思主義（簡稱新馬）則是一九六〇年代至一九八五年之間（或以後）西歐、英倫、北美、甚至南美（解放神學）與北非（反抗帝國主義、殖民主義的左翼知識分子）所形成有關經典馬克思主義（馬、列、普列漢諾夫、考茨基等著作學說）之詮釋與引|申¹⁵。

根據傳統的黑格爾及其信徒的說法，人生活的周遭，無論是自然的環境，還是人造的社會，都成為人活動的空間，構成了人主觀上的「實在」（*Wirklichkeit*, reality）。實在並非自存的，並非先於人的認知、感覺、意識、欲求、接觸而自主自發的存在。反之，卻是透過人的意識、感知才告

¹⁵ 洪鎌德，《新馬克思主義和現代社會科學》（臺北：森大，1995）；洪鎌德，《當代社會科學導論》（臺北：五南，2009）第五章與第十五章。

存在。這點是西方馬克思主義另一位先驅，義大利思想家兼革命者葛蘭西的說詞。他說：「實在並不為它本身而自存，反而是在人們與之發生歷史關連之後，經由人的改變而存在」¹⁶。是故人們固然受實在規定、制約，人也要改變實在，這實在包括自然的實在、社會的實在、歷史的實在、客觀的實在、主觀的實在。他接著說：「為了證明客觀的存在，必須將此實在牽連到人與歷史之上」。我們也可以引申到為了證明人主觀的存在，人必須感覺、認知、思想、反省，也就是笛卡兒所說「我思故我在」。人對外界存在的確認還不只是個人的感知所產生，也是與其他人、別人的看法相同的緣故，也是與別人來往、接觸、溝通的緣故，所謂客觀外在理性無疑地也含有人（個人與眾人）活動的成分。更何況「人所以客觀認識〔外面的世界〕，乃是因為這種認知〔知識〕對全人類而言是真實的」¹⁷，得到他人、別人、所有的人之公認、承認的緣故。

正像黑格爾把人當成勞動動物，馬克思把人當成生產動物，葛蘭西認為人是一個能夠思想與實踐的動物。對他而言，人是一連串思想轉為活動的過程。人不應當被視為個人侷限於身體本身，而是以集體的、群體的、社會的見解來觀察人，把人當成「與別人以及自然世界發生主動關係之連串生物」來看待。這裡他發揮了馬克思視人為自動的、主動的、能動的動物，是自由創造世界與歷史的靈長類動物之說詞。人的自動、主動、能動不僅應用於勞動、生產，也擴及體育、運動、休閒等活動之上。

對黑格爾重視意識的哲學，以及對青年馬克思的人性觀和哲學人類學最感興趣的要數一度活躍於法國文壇與哲學界的存在主義大師沙特（Jean-Paul Sartre, 1905-1980），他也是法國西馬的健將之一。他首先強調人的特徵就是在追求自由，「自由與人的實在無法分別」，「革命運動及計

¹⁶ A. Gramsci, *Quaderni dal Carcere I-IV* (Turino: Einaudi, 1975); *Selections from the Prison Notebooks* (London: Laurence & Wishart, 1971) 395; 洪鎌德，《西方馬克思主義》，189-192。

¹⁷ 洪鎌德，《西方馬克思主義》，189-192。

畫是藉暴力把社會中由一個業已異化的階級轉變為自由得以相互承認的階級」¹⁸。換言之，人在爭取自由，並且與同獲自由的他人相互承認自由落實之必要。另外，沙特也受到黑格爾的主奴說所影響。他強調人的存在為爭取絕對的自由所做出的種種努力（決定、選擇等等）中。因之，指出人活在世上一天，便生活在與別人衝突、爭執中，原因是每個人都在求取「絕對的自由」，而企圖把別人化做「其他」、「他者」。換言之，把對手、他人轉變成「主體」的客體¹⁹。他這種學說無疑地可視為黑格爾承認說與主奴說之擴大與引申。

抨擊沙特過分強調自由與主體的偏頗為法國現象學大師的梅洛-龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）。他一方面強調自由的主體之正當性，另一方面要吾人承認造成主體自由的客觀條件。不過他仍強調主體，而非強調客體，但連結主體與客體之間的聯繫卻是「相互的世界」（*entre monde*），在本體與外頭世界的結構之間便是人的軀體。人的軀體之結構支撐了「在世界中之實存」（being-in-the-world）。人的身體並非多數哲學家所認為的被動物，卻是能動的主體，也就是「身軀主體」（body-subjects）。它是在世界中能屈能伸、伸縮自如的東西。

在進行溝通中，一個身軀對別的身軀表達了意義和經驗，在認知、體會別人的身軀時，承認與證實別人的存在。身軀知覺之前的活動、表達、位置和動作（例如流汗、嘔吐、痙攣、緊張、輕鬆等等）證明它是能夠感知，也是被感知的主體。它是對外頭世界的開放，在我感覺到身軀是我的一部分之前，身軀會行動，也會反應，包括對別人的或外物的刺激之反應。

每個人（「我」）的自我感知必然不夠完全，因為我們不能理解自己的身軀對外頭世界在認知方面的開放。別人對我的感知，只能透過對我身軀的外觀而推想，而無視我獨一無二的自我意識。把我的身軀在感知之前

¹⁸ J-P. Sartre, *Materialism and Revolution* (New York: Knoph, 1967) 251.

¹⁹ R. C. Solomon, *In the Spirit of Hegel* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1985) 425.

對世界的開放，加上我對自己與別人的認知上之意識統合起來，就構成了我的存在。每一個個體（個人）是意識到的自我（conscious ego）與客體世界複雜的統一體。雖然沙特把自我實體化、事物化（reify），而刻意把它從實在（外頭世界）加以分開。真正的哲學卻會碰觸到生命「無可避免的混沌、模糊」（inescapable ambiguity）。換言之，有意識、能意識的實存體（人）無法永遠控制住他們的認同體（identities）。我們在知覺之前被丟棄到一個陌生的世界。因之，對我們本身有一部分是無法知曉，也無從知曉——我是誰？是難以充分掌握、理解的東西。

擁有反思的人類在主觀上能夠選擇他們的行動。在本體論上而言，我們是自由自在，但自由是依情境而定，也是現實的，而非全部是意向的、願望的。我「可有權力〔想像〕我要處在怎樣的地位……但我可沒有權力把我的願望與決定轉化成我所期待的地位」。

此外，身軀知覺前的開放意謂我們必然生活在更為主觀的世界中。社會是我的一部分，甚至在我體會到這一事實之前，社會提供我們客觀的意義，一如我們給予社會注入我們主觀的意義一般。人類是社會的主體，因為我們的身軀正處於社會中進行感知與被感知，我們的身軀在活動，也接受（感知）別人的活動。

人類一直處在歷史的情境中，人活在世界與其他之間，因之無法說清楚究竟歷史的力量從那裡開始，人的自由從那裡開始。說到底人還是環境與歷史的產品，但人卻要求從向來的歷史、環境所形成的典章制度之束縛下解放出來，形成不受階級壓迫的自由人。這種歷史與自由的問題成為沙特與梅洛-龐蒂等西馬哲人討論與爭辯的焦點，無異是黑格爾學說與馬克思人性觀的論述之引申。

梅氏指出在世界中的行動對歷史與社會都開放。存在遂包括了歷史與社會的因素，它們彼此穿戳，而構成一個極具韌性與彈性的總體。

談人的歷史與人的自由，梅洛-龐蒂比沙特高明，這是因為他有關自

由的理論比較接近馬克思的想法，而越過沙特空洞的自由觀。梅氏認為自由是由已存在的、擺在人們跟前的情勢共同制定的。自由一直存在於阻礙、困挫當中，只有克服這類阻礙或困挫才會贏得自由。

馬克思的貢獻對於梅洛-龐蒂而言，主要為「人是具體的現象學」，也就是把黑格爾歷史現象論推擴到社會發展的資本主義時代。對梅氏如同對馬克思而言，人類的主體由於辯證的延續一直置身於相互主體的世界中。經由實踐的辯證世界不斷地建構著，在實踐中人通過他對物質世界的改造，他與物質世界的客體物，以及工具之關係而被界定。人這種關係既是主體的，也是客體的。物質進入人的生活中，也就是把人聯繫到世界之中的黏貼劑。某一既定的社會意識是從它的經濟實踐中產生出來。是故經濟與意識形成一個體系，而成為有意向歷史的一環。一個社會寄生在其生產方式、科技、工藝、思想哲學之上，其哲學表述不過是經濟生產方式的呈現而已。

不過，梅氏反對馬克思的經濟決定論，而是把馬克思主義轉化為相互主觀性充滿鬥志與反思的哲學。他分析的起點為人群被丟入自然界與歷史世界的境遇。是故他極力批評結構主義與實證主義的馬克思主義。

其次，梅洛-龐蒂在《人本主義和恐怖》、《意義與非意義》、《符號》諸作品中透露他反對科學的馬克思主義。他要發展一個詮釋的、辯證的、現象學的和歷史的馬克思主義，這一新的馬克思主義對蘇維埃的馬列主義極力批評，對西方的民主政治也無好感。假使人們接受馬克思對資本主義體制之批判的話，會對一九五〇年代前後的蘇維埃馬克思主義大失所望。尤其是史達林的暴政和恐怖統治，完全放棄馬克思的人道關懷和人本思想。蘇聯共產主義的殘暴與西方個人主義的囂張、暴力的抬頭都遠離馬克思的人本主義。

梅氏認為十九世紀開端，延伸到二十世紀初的階級鬥爭，由於兩次世界大戰而喊停。他在《辯證法的探索》中提出問題：大戰業已結束，階級

鬥爭是否會再現？就在這一問題提出之後，他討論了盧卡奇、列寧、托洛茨基和沙特的作品，因為這些人的著作中對普勞階級及其革命各有主張。梅氏發現上述諸人的理論都遠離了馬克思有關歷史辯證法的說詞。上述諸人的努力都是辯證法的歷險與探索，但都離馬氏的說詞甚遠。

最後，梅洛-龐蒂企圖建構他自己所理解的現象學的馬克思主義。他發展出一種人們生活過的辯證法，藉著這種辯證法可以預見自由是一種受到條件制約的可能性，既無法利用意識形態來預言其出現，也無法靠存在主義的理論而求取自由之獲致。這是一種重新返回馬克思，甚至黑格爾源頭的辯證法，也是胡塞爾和海德格對意識和實有的現象學，這是對二十世紀人類的在場（存在）保證之學說。為此原因他反對沙特主張共黨與普勞的兩元說，蓋沙氏的兩元說無法掌握在歷史中互為主觀的在場（presence）。同樣梅氏也反對盧卡奇兩元中介說。後者認為共黨最先中介普勞與歷史，最後才由普勞發展階級意識之後中介它本身與歷史。在梅氏心目中，盧卡奇的主張會使共黨與知識分子成為歷史的最終裁判者、調解者，從而使歷史又要依靠其他人的介入與發展，也喪失了人創造歷史的馬克思之本意²⁰。

總之，上述各派的說詞都成為問題多多，原因都把共黨推到決定歷史的重要地位，而把馬克思所想像的未來社會擱置一邊。是故在結論上，梅氏說：「〔上述諸人的〕馬克思主義的失敗，將是歷史哲學的失敗」，接著說「所有容許普勞階級繼續存在〔而非把階級對立打破〕之社會是無法正當化、合理化的社會」²¹。馬派的辯證法成為唯一可能的方法，也成為一個夢想和一個希望。於是梅氏的著作從開頭的辯證法，繞過一大圈之後，又回到結論的辯證法。他有關馬派諸大師的學說、辯證的方法、存在主義的問題和現象學的說詞構成其學說之菁華，以此為中心放射出其學說

²⁰ 洪鎌德，《西方馬克思主義》，260-266。

²¹ M. Merleau-Ponty, *Adventure of Dialectic*, trans. Joseph Bien (London: Heinemann, 1973) 232.

之光芒，而呼籲哲學界促成人的自由之落實，當代的人正處於不確定，依賴各種情勢、問題重重的世界中，這個世界為人本主義與恐怖、貧窮與飢餓、關愛與自由、尊嚴與正義種種人類可能性發展之世界。馬派的哲學家必須迎戰這個世界、探究這個世界，使這個人類自我實現，達致自由與解放的夢想能夠成真²²。

對於上述西馬諸大家有關階級不平等的看法，新馬的新女性主義者如費菊珣（Ann Ferguson）卻有不同的說詞。她反駁生產的關係所造成的階級身分，使女性淪落為替男性服務、次等的人類。反之，是性 / 感情的生產方式（modes of sex/ affective production）創造了男人擁有宰制與剝削女性權益的不平等之社會，尤其是資本主義社會裡，這種不平等特別明顯。這種社會顯然不單單從階級宰制的反覆再生中得來的。換言之，不單單是階級宰制產生了男性的宰制，而是從性、下代的出現和男女的結合造成女性長期受到男性的宰制²³。

對女性主義者而言，在當今資本主義社會中階級與階級之間的分別，不再是赤裸裸的壓迫，或是經濟上的剝削，而是建立在對工作過程的權威與控制之上，這就形成宰制階級（上司、經理人員、領班）與順服階級（下層不具專業技術的粗工、員工等）之分別。不明顯的宰制與順服關係也出現在醫師與護理人員，老師與學生中，卻也有隱性主奴的關係。這種關係也延伸到個人對其生產過程能否控制、能否當其產品的主人（像自由派作家、非被雇傭的技師、照相師等）之上。後者對本身的工作有獨立自主之權，但不一定對別人的勞力有所控制，這也是新興階級中享有逍遙、自主與獨立的人。與此相反的則為倚賴別人，本身喪失獨立自主的人²⁴。由是

²² N. K. Denzin, "Merleau-Ponty, Maurice," ed. R. A. Gorman, *Biographical Dictionary of Neo-Marxism* (Westport, CO: Greenwood Press, 1986) 295-299.

²³ A. Ferguson, "Sex and Work: Women as a New Revolutionary Class in the United States," ed. R. Gottlieb, *An Anthropology of Western Marxism* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1989) 348-372.

²⁴ A. Ferguson, "Sex and Work: Women as a New Revolutionary Class in the United

可知，黑格爾的承認說和主奴說衍生為現代階級對立說和男女不平等說等等西馬與新馬的論述。

七、「承認說」對運動競勝心理的應用與解析

黑格爾的生死鬥爭中產生的承認說對運動員在賽場上求勝爭雄的動機不但有常識上的應用性，更可說在學術上提供深度的心理分析。當然原始人、自然人求生保種的生死鬥爭和文明人、歷史人的公平競爭、爭取榮譽不可劃上等號，但兩者所追求的仍舊是別人對自己的承認。是故把兩者相同之處與差異之處做一個比較，有助於運動哲學核心問題——運動動機、競賽心態、求勝精神——的進一步之理解。

在相同的方面，是指無論是原始人、自然人（猿人、類人猿、部落成立之前單打獨鬥的半獸半人），還是文明人、歷史人（擁有過去的記憶，對當前的意識、對未來的瞻望、憧憬的、古往今來之人類），其行動的來源都是「欲求」。欲求需要滿足，這無異是中國古哲學家荀子所謂：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭」（《荀子》〈禮倫〉篇）的翻版。是故無論是為生存、為保種而進行的生死鬥爭，還是運動場上的競賽，都是在滿足承認與尊重（勝出）的欲求。當這項對方的承認，或公眾的承認成為可能之後，人際的關係才由仇視、敵對、緊張的心態下轉變為主奴、或競爭者之間的和平共處。

無論是原始人還是文明人，每個人的體力與心態都有強弱、堅柔的差異，而且每個人的耐力、毅力也有厚薄、久暫之分別。不過參與搏鬥、競賽的雙方人員一開始都有贏取勝利的信心。這是他們投入決鬥、賽局、遊戲、競爭的因由。蓋如沒有這個基本決鬥或競賽的信心，則一開頭就沒有

兩人生死決鬥或諸人比賽的出現。

再說，鬥爭、競賽畢竟是一時的、短暫的、非常態的。可是依靠勞動、生產、或公開比賽的和平共處（不管是主奴的不平等，或競賽者平等，以及賽後的各奔東西）都是長久的、日常的、正常的現象。換言之，只因為雙方中有一方接受爭競的過程與結果，亦即對鬥爭與競賽之輸贏加以承認的話，則敵峙、對立的緊張關係很快地結束，人們恢復平靜的日常生活，儘管勝利者稱雄稱霸，失敗者稱臣降服。

原始人、自然人的生死搏鬥與文明人、歷史人的競爭也有很大的不同。首先，原始人、自然人尚未產生自我意識，他只有排他感受，或最多只發展到自然意識的階段。反之，文明人、社會人不但有自我意識，還進一步提升到精神境界（由主觀精神邁向客觀精神，最終要抵達絕對精神），是故運動場上最高的美德便是公平競爭的運動精神之培養與提倡。

其次，原始人、自然人生死決鬥存在於兩個個體基礎之上，以及一對一的兩人之決戰。文明人、歷史人的競爭則是一人對眾人、眾人（社會人）之間的競爭、比賽。再說，原始人的決鬥沒有預先明言或確定的規則、目的可言；反之，文明人的競賽卻有明文規定，亦即遊戲規則、賽程、時日、地點、獎賞、紀錄、公認之輸贏等等機制、制度來規範比賽的歷程與結果。

再其次，原始的決鬥，是以生死作為最終可能的結果；文明時代的競爭卻在取得利益（金牌、獎金、獎項、獎勵金、廣告費等等經濟好處）、獲得價值（聲名、榮譽、財富、安全、快樂等）、求取認同（承認的最高境界）之上。可說動機彼此差異，手段與作法自然有暴力的、危險的與和平的、安全的不同。

最後，原始人的競爭只為個人軀體的保全、種族的綿延，是史前²⁵人

²⁵ 馬克思認為整部人類的歷史是開物成務、利用厚生，人類的能力與需要交互辯證發展的紀錄，但真正的歷史之開展卻在人類從物質欲求束縛下，從向來典章制度壓迫下得到徹底解放之後，才能讓自由人撰述的歷史，是故至今為止歷史仍舊屬史前階段（洪謙德，《從唯心到唯物》，403）。不過這裡使用的「史前」兩字則是人處於自

的動作，也是動物性存活的條件。但相爭的結果卻產生兩人主奴關係，導致原始人由自然狀態進入社會（兩人或兩人以上的人際關係）互動，由鬥爭而進入和平共處的歷史之開端。主奴之間的自主與依賴關係也從開始主人的自滿變到其對立面，成為主人要倚賴奴僕，而奴僕的勤勞、直接與自然和社會交往，反而成為自然與人事的攝理者、變造者，從倚賴主人的奴僕變成宰制事物、改變外界的勞動者、生產者。這種主奴之間的自主與倚賴關係的辯證發展，無法出現在現代運動場、體育室的競賽者身上。不過競賽中失敗者贏取下輪勝利之心態，依稀可以看出他打敗對方，贏取公眾承認的決心與毅力，這也是導致他轉敗為勝的契機，也是承認說的反覆運用。

無可否認的事實，有史以來人類在運動、在體育、在遊戲、在娛樂與其他日常生活的諸種場所中呈現的不只是體力的優勢，也是意志的貫徹、求勝的堅持、與精神的昂揚。而這種競賽心態、取勝精神無非是公眾的承認、記錄的突破，俾為歷史增添新頁，為人類的體能創造新高，另一方面超越生理極限、創造新的體能紀錄，何嘗不是求取新的烏托邦之夢想。由是證實黑格爾的「承認說」無異是直窺競賽心態的內在面向與深層結構的透視鏡、顯微鏡。

八、結論

綜合上面所說，黑格爾的承認說，和其相關的主奴說，不但影響到馬克思的人性觀（直接從事生產的人改造自然、營構社群、追求解放、創造歷史）、社會觀（階級對立、階級鬥爭）、歷史觀（經濟活動中的生產方式決定社會的上層建築之典章制度、社會意識；階級鬥爭造成歷史發展；人

然狀態下的歷史階段，文明與社會開始之前的通俗說法。

的最終獲得自由；為人撰寫其後真正歷史的開端），更對西馬和新馬的思想家、理論家有深刻的影響。即便是社會主義、或馬克思主義的女性主義者，也在兩性平等的相互承認之基礎上，尋求對現代資本主義社會、父權社會和種族差別的社會之不同階級的鴻溝進行深入的解剖與新意的詮釋。至於現代運動選手爭勝求冠、打破紀錄、締造新績的表現，無一不是在獲取競爭對手與一般觀眾之承認。這點更可以看出黑格爾意識與精神學說對後世的衝擊之大，以及應用之廣，這是值得吾人加以檢討與省思之所在。

參考文獻

- Denzin, Norman K., "Merleau-Ponty, Maurice," ed. Robert A. Gorman, *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*, Westport, CO: Greenwood Press, 1986, pp.295-299.
- Ferguson, Ann, "Sex and Work: Women as a New Revolutionary Class in the United States," ed. Roges Gottlieb, *An Anthology of Western Marxism: From Lukács and Gramsci to Socialist Feminism*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1989, pp.348-372.
- Fetscher, Iring, *Von Marx zur Sowjetideologie*, Frankfurt a. M.: Berlin und München: Diesterweg, 1971.
- George, Michael, "Marx's Hegelianism: An Exposition," ed. Lamb D., *Hegel and Modern Philosophy*, London et. al.: Groom Helm, 1987, 126-144.
- Gramsci, Antonio, *Quaderni dal Carcere I-IV*, Turion: Einaudi, 1975; *Selections from the Prison Notebooks*, London: Laurence and Wishart, 1971.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *The Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *The Phenomenology of Mind*, trans. B. Baillie, Mineola, New York: Dover Pub. Co., 2003, first ed. London and New York: Macmillan, 1931.
- Hung, Lien-te, *The Hegelian and Feuerbachian Origins of Marx's Concept of Man*, Singapore: National Singapore University, 1984.
- Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. J. H. Nichols, Jr., Ithaca and London: Cornell University Press, 1969; *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947.
- Marx, Karl, *Early Writings*, ed. T. B. Bottomore, London: Penguin, 1963.
- Marx, Karl, *Frühe Schriften*, hrsg. H.-J. Lieber und P. Furth, Bände I & II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1981.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Adventures of the Dialectic*, trans. Joseph Bien, London: Heinemann, 1973; *Les Aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard, 1955.
- Sartre, Jean-Paul, *Materialism and Revolution*, New-York: Knopf, 1967.
- Solomon, Robert C., *In the Spirit of Hegel*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1985.
- 洪鎌德，《新馬克思主義與現代社會科學》，臺北：森大，1995。
- 洪鎌德，《人的解放——21世紀馬克思學說新探》，臺北：揚智，2000。
- 洪鎌德，《西方馬克思主義》，臺北：揚智，2004。
- 洪鎌德，《從唯心到唯物——黑格爾哲學對馬克思主義的衝擊》，臺北：人本自然，2007。
- 洪鎌德，《黑格爾哲學的當代詮釋》，臺北：人本自然，2007。
- 洪鎌德，《人本主義與人文學科》，臺北：五南，2009。

洪謙德，《當代社會科學導論》，臺北：五南，2009。

鄧曉芒，《鄧曉芒講黑格爾》，北京：北京大學出版社，2006。