

# Hegel and Colonialism

中文译稿

作者：Alison Stone

来源：Hegel and Colonialism

日期：2026年4月15日

## 摘要

本文探讨黑格尔的世界历史哲学对于殖民主义的意涵。在黑格尔看来，自由只有在古典、基督教和现代的欧洲才能被承认和实践；因此，世界其他民族只有在欧洲人将其文明强加于他们时，才可能获得自由。尽管这种强加剥夺了被殖民民族的自由，但在黑格尔看来，这种剥夺是正当的，因为这是这些民族在长期能够获得自由的唯一条件。接着，本文考察黑格尔关于自由的基本论述是否可以从他对历史进程所做的欧洲中心主义及亲殖民主义的解释中剥离出来。本文认为，事情要复杂得多，因为这种解释与黑格尔将自由理解为自我规定的观念之间存在着重要的联系。

近来，黑格尔研究者已就黑格尔的种族观展开了大量讨论。相比之下，尽管种族、殖民主义和欧洲中心主义这几种话语彼此交织，但对于黑格尔本人如何看待殖民主义，或者说他的哲学对殖民主义意味着什么，人们的直接探讨却少得多。在本文中，我将重构黑格尔关于殖民主义的立场——这里所谓“殖民主义”，是指欧洲对世界其他地区实行政治和经济支配的体系。这一体系始于哥伦布等人抵达南北美洲之时，至十九世纪晚期“瓜分非洲”时达到顶峰，并一直延续到二十世纪中叶。

为了重构黑格尔关于殖民主义的立场，我将着重考察他的《世界历史哲学》（PWH）；其原因将在第一节中说明，在那里我也会重新审视《世界历史哲学》基本主张中的欧洲中心主义。第二节中，我将说明，《世界历史哲学》实际上意味着：殖民主义之所以具有正当性，是因为它传播了自由的原则与精神。按照黑格尔的看法，这一原则只有在欧洲才可能被理解并付诸实践。因此，世界上其他民族只有在欧洲人先把欧洲文明强加给他们之后，才能获得自由。尽管这种强加剥夺了被殖民民族的自由，但这种剥夺却是正当的，因为这是这些民族从长远来看能够获得自由的唯一条件。此外，殖民主义对于自由的持续扩展——而这正是世界历史的目标——也是必要的。

我认为，黑格尔的《世界历史哲学》为殖民主义提供了一套辩护论证。在这一点上，我同意恩里克·杜塞尔（Enrique Dussel）和特沙列·提贝布（Teshale Tibebu）等黑格尔批评者的观点。他们视黑格尔为典型——甚至可以说是最典型的欧洲中心主义者，认为他给出了“欧洲中心主义范式最精致、最复杂的表述”（Tibebu 2010: xxi）以及对“现代性神话”（Dussel 1993）的表述。所谓“现代性神话”，指的是这样一种神话：现代欧洲是世界上最先进的文明，有义务去教育、发展并开化其他民族，而如果这一使命需要，甚至可以动用暴力。我也主张：

欧洲中心主义……是作为殖民主义的一种话语依据而出现的……[不过]，虽然殖民主义话语和欧洲中心主义话语紧密交织，但这两个术语各有侧重。前者明确地为殖民实践辩护；后者则嵌入、视为理所当然并将殖民主义和帝国主义所产生的等级化权力关系“正常

化”，甚至未必直接将这些议题主题化。（Shohat and Stam [1994] 2014: 2）下文会看到，在黑格尔的《世界历史哲学》中，公开的欧洲中心主义和更隐晦的支持殖民的推理，正是以这种方式并存的。

如果设定殖民主义在道德上是错误的，人们或许会认为今天研究黑格尔对殖民主义的立场已无甚意义。我并不同意，并相信这种研究很重要，因为当今的国际秩序仍深受殖民主义时期建立的权力关系的形塑，以至于这一秩序完全有理由被称作“新殖民主义”的，或者说，它仍在持续呈现一种“权力的殖民性”（Quijano 2000）。在此背景下，理解至今仍在塑造世界的欧洲中心主义和殖民主义话语，并批判性地反思包括黑格尔在内的一些重要欧洲哲学家如何助长了这些话语，就十分重要。

另一种观点认为，研究黑格尔对殖民主义的立场是值得的，这有助于找出他提供了哪些批判殖民主义的思想资源。或许，我们能够将他关于自由及其历史性的基本论述，从他那欧洲中心的现实历史进程叙事中剥离出来；而一旦剥离出来，他的自由理论或许恰恰会指向对殖民主义的批判，因为殖民主义剥夺了众多民族的自由。我将在第三节中考察这种将黑格尔从他自身理论中“挽救”出来的策略；进而在第四节中论证，情况其实更为复杂，因为黑格尔将自由理解为自我规定，这一概念与其欧洲中心主义以及由此产生的亲殖民主义立场有着深刻的关联。尽管如此，他的哲学中确实包含着可以向反殖民主义方向发展的可能性；但同时也包含着一些与殖民主义有着真实且顽固关联的要求，这些都是我们不应忽视的。

## 一、世界历史与欧洲中心主义

黑格尔在《法哲学》中关于殖民主义最为人熟知的论证是：欧洲贫困人口向海外殖民地迁徙，能够缓解现代市民社会中固有的贫困与生产过剩问题（PR § § 246 – 48，

267 – 69）。<sup>3</sup> 不过，在本文中，我将聚焦于那些零散见于文中的论述：

我将讨论黑格尔《世界历史哲学》中的殖民主义，以及这部著作更广泛的意涵。<sup>4</sup> 我之所以聚焦于《世界历史哲学》，是因为黑格尔正是在这里主张：历史从东方走向西方，严格意义上的历史只在西方展开，而基督教的欧洲文明——尤其是在其最新阶段，即现代、奉行自由主义的欧洲——是（至少迄今为止）世界上最先进的文明。

也就是说，在《历史哲学》中，黑格尔明确主张欧洲中心主义——至少，我将在本节中论证这一点。

我借鉴 Shohat 和 Stam（2014：特别是第2 – 3页）的界定，将欧洲中心主义理解为这样一种立场：第一，历史沿着一条线性路径发展，从希腊经由罗马，至中世纪欧洲，再到现代欧洲，一切变化的动力都内在于这条线索之中；第二，“现代欧洲”也包括美国、澳大利亚乃至广义上的“西方”中那些源自欧洲的文化；第三，内在的进步沿着这条欧洲内部的线索展开，趋向自由、平等及其他自由主义价值；第四，若在欧洲的过去或现在存在或仍存在不自由，那也只是因为欧洲尚未完全贯彻和落实其自身关于自由与平等的根本原则；第五，在西方之外，并未出现任何与此相当的、通向自由与平等的进展。黑格尔在《历史哲学讲演录》中表达了这种以自由为核心的立场——尽管他理解历史的方式有其独特性——而我认为，他的欧洲中心主义也连带导致了亲殖民主义的立场。因此，我们最好从《历史哲学讲演录》入手，来判断黑格尔的思想是如何为殖民主义辩护的。

关于黑格尔独特的历史研究进路，这里只需指出：他那个看似简单的主张，就是把思想运用于历史（H 78）；而“（哲学）所带来的唯一概念（或思想）……就是理性的简单概念——即理性统治世界，因而世界历史是一个合乎理性的过程这一概念”（79）。也就是说，我们要辨识真实历史事件之所以发生的内在理性：看清这些事件为何有其道理，为何它们必须发生，以推进历史的总体目标——“自由意识”（Bewußtsein der Freiheit）。即便是那些令人沮丧的衰落、毁灭与苦难的插曲，也不例外：我们要追问它们如何在历史更宏大的进程中发挥了作用。这并不是把某种外在的逻辑或范畴图式强加于历史事件之上（81），而是通过对既有事实记录的解释，辨认出这些事件自身的逻辑。

这就是说，我们这些哲学的历史研究者提出了理性的观念，并随之提出了自由的观念——亦即这个唯一目标必然支配所有世界历史事件的观念——而我们发现，历史记录证实了这一点。“谁理性地看世界，世界对他也显得合乎理性；两者处于一种相互关系之中。”（81）

众所周知，黑格尔明确主张，世界历史在“自由意识”上的进展经历了三个主要阶段——“一人是自由的”“一些人是自由的”“所有人是自由的”（每个阶段内部都有分支）——分别对应于东方文明、古典文明和日耳曼文明。关于“自由意识”，黑格尔的观点如下。自由在于自我规定：理性地决定追求何种目的、满足哪些冲动，或者是否纯粹根据普遍原则行动（HG 148 - 49）。所有人类个体都拥有这种自我规定的能力——“所有人本质上都是自由的”（an sich ... frei; H 88），但个体并不总是意识到这一点。如果意识不到，他们就无法运用、发展并实现这种能力，因而在实践上依然是不自由的（尽管在本体论上自由）——即“自在”自由而非“自为”自由（88）。例如，“东方人并不知道，精神——亦即人本身——本质上是自由的；正因他们不知道，他们自身也就不自由”（87；引者强调）。这意味着，如果我所属的文明不把我当作自由者对待——例如我在其中的位置是奴隶或农奴——那么我将意识不到我的自由能力，因为我所能认知的，取决于我所处社会世界中已被认知的内容。因此，个体自由的进展，总是与社会成员对这种自由的共同意识及其在实践与制度中的体现同步发展。随着这种意识的进步，自由的本性被更充分地把握；其适用领域不断扩大，例如从宗教扩展到世俗事务；至关重要，其适用范围也随之扩大：越来越多人以及更多类别的人，被认知为自由的。

关于欧洲中心主义，黑格尔有句众所周知的话：历史如太阳般自东向西行进，最先进的阶段是“日耳曼”文明，其精神在于“所有人都自由”。诚然，在黑格尔看来，“所有人都自由”这一洞见最初是由耶稣基督获得的——尽管它当时还只是以精神形式呈现（比如，所有人都可能得救）——因而它始于犹地亚，而非欧洲（88）。然而，基督的信息之所以扎根于古罗马而非中东，是因为罗马人早已持有“部分人自由”的观念：即本地的男性奴隶主（HG 450 - 51）。因此，条件已然成熟，其他罗马人也能主张自己同样享有自由，而基督教则为他们提供了这样说的表述方式。

随后，由于罗马帝国扩张传播了基督教，日耳曼部落接触并逐渐接受了它；罗马帝国灭亡后，它们又将基督教传播至欧洲其余地区（S 347 - 49），从而成为“基督教自由原则的承载者”（HG 460）。通过对基督教的接受，欧洲形成了一个独特的文明，即“日耳曼”或“基督教”文明——黑格尔谈及“基督教”“日耳曼”和“欧洲”国家时，往往不加区分地使用这些称谓（例如第463页）。所以，“日耳曼”并非指“德国”，而是在更广义上指“基督教欧洲”（亦参见 Mowad 2013: 168 - 70）。

自由的发展在宗教改革中得以继续，后者最终恢复了“所有人在精神上皆自由”的原则，以挑战先前占主导地位的教会等级制。接下来的一步是启蒙运动，它认识到自由也适用于世俗生活，体现在拥有私有财产、选择职业与配偶、参与公共事务等自由之中。与法国大革命中对自由过于抽象的实现方式不同，欧洲最先进的国家将特定的社会制度——核心家庭、市场经济、君主立宪制——视为保障这些个人自由并将其与社会成员身份相协调的必要条件。

总之，欧洲历史是一个持续数世纪的过程：其核心在于不断展开并将一个标志性的原则——即所有人的自由——付诸实践（H 88）。

欧洲之所以承担起基督教的自由原则，是因为它从罗马帝国那里接过了这一原则；而基督教之所以能在罗马站稳脚跟，又因为罗马人原本就已经意识到“有些人是自由的”，而这种意识本身又是建立在古希腊人同样的意识之上的。这样一来，最终起决定作用的，终究还是古希腊人那种“有些人是自由的”的意识。“自由意识首先在希腊人中觉醒了，而有了这种意识，他们也就是自由的”（87；着重号为引者所加）；正是他们实现了从不自由到自由的关键转变。归根到底，这正是为什么从“有些人是自由的”到“所有人都是自由的”这一发展，只有在欧洲土地上才能自发发生。

希腊人所经历的变化，同样也是从前历史迈入历史。

黑格尔在谈到中国和印度时说，我们‘不能在这里谈论一种严格意义上的历史’（HG 214）。东方文明在世界历史中的位置本就是含混不明的。

它们之所以是非历史性的，是因为它们并未意识到自由——或者更确切地说，只是极不充分地意识到自由，将其仅仅视为皇帝（中国）、统治种姓（印度）或帝国（波斯）的专属之物。因此，这些文化中的个人并不会去追求或推动自身的自由，因为他们首先并不知道自己具有自我决定的能力（再说一遍，“东方人并不知道……人之为人，本身就是自由的；因为他们不知道这一点，所以他们自己并不自由”；H 87）。东方文化内部并不存在推动其渐进发展的内在动力；这种发展本应通过个人拓展和深化某种现存却仍不完整的自由范围而实现。由于缺乏这种动力，严格来说，东方并没有历史。即便如此，黑格尔仍将东方文明纳入世界历史，因为它们毕竟具有某种最低限度的自由意识——即认为自由仅仅属于皇帝、最高种姓等等。相比之下，在黑格尔看来，非洲人和美洲原住民则根本没有任何自由意识；他们的世界完全、明确地处在前历史阶段，而东方的前历史则身处世界历史的门槛之上，并且在这一意义上部分属于世界历史。

黑格尔否认东方民族拥有完整的历史，这有助于我们理解那种在他看来内在于历史事件的理性，而这一点反过来也揭示了他的欧洲中心主义。东方民族缺乏历史发展的动力，因而处于前历史状态。相反，只有当自由意识达到某一既定水平并体现于社会生活之中，且这一意识水平本身又蕴含着某种内在的“矛盾”或张力，从而推动人们作为理性存在者去促成变革和改进时，这种动力才会产生。这些条件首先由古希腊具备。前文提及的另一个例子是：罗马人将自由赋予奴隶主，却否定奴隶的自由；这也就为奴隶提供了基于理性的自由诉求。在第四节中，我们还会看到此类其他例子：历史发展如何通过人们对矛盾的理性回应而展开。

理性内在于历史变迁之中，这似乎表明：在历史中，逻辑的发展与时间进程是重合的（而例如在黑格尔《逻辑学》中，诸范畴的辩证发展并非在时间中展开）。在某种程度上，情况的确如此。

在黑格尔看来，非洲、美洲原住民地区以及东方的前历史文明，并不具备充分的自由意识，因而无法容纳那种要求变革的自相矛盾的限制。正因为如此，这些文明实际上并未随时间推移呈现出显著的社会变化。它们过去如此，现在依然如此；它们体现的是时间，而非历史。也就是说，在时间进程中，并没有自由的辩证理性发展得以具体实现。

相反，在欧洲，自由虽受限制，却已被意识到；而这些限制恰恰推动了既有理性根据、又通过人的能动作用在时间中展开的发展。

然而，对黑格尔而言，一切存在于空间与时间中的事物都受制于偶然性，因此理性的要求总是在无数变式中得到实现；这些变式源于一个时空性、无限复杂、因果交织的世界本性（EN § 250 and R, 22 – 24）。例如，宗教改革终究必然发生；但路德恰好在1517年张贴他的论纲，却是偶然的。

不过，《世界历史哲学》所涵盖的内容并非全是历史性的。在非洲、美洲原住民地区和东方，时间在流逝，却没有历史。因此，从非洲到东方、从中国到印度再到波斯的推进，纯粹是在空间层面发生的，因为每个地区依次以递进的——却又都极不充分的——程度把握了自由。相反，（欧洲的）历史发展则同时在空间和时间中展开，而不仅仅发生在空间之中（HG 156 – 57）。

凡推进仅发生在空间之处，其动力便非人的理性与能动作用，而是地理差异。由于我们既是理性的存在者，又是具有空间性身体的自然存在者，我们不可避免地居于自然环境之中，而自然环境又划分为各个大陆：

美洲、亚洲、非洲和欧洲。各大洲的自然特征影响其居民的生存方式，进而决定了他们凭借自身努力所能达到的文明程度与自由意识水平。美洲软弱无力，其人民也因此不成熟、孱弱而懒惰（193）。非洲以高地和其他不可耕地区为主，因此非洲人民未能形成自由意识；这种意识正是人类通过劳动改造自然才首次发展出来的（196）。亚洲则以肥沃平原为主，当地人民对农业的专注，使其倾向于建立以家长制家庭为基础的社会关系，并对权威表现出不加反思的服从（199 – 200）。唯有欧洲在地理上足够多样，才能促成人们以多种方式生活，从而能够独立思考（196）。

因此，欧洲的自然环境解释了希腊文明为何得以兴起，并开启了通向现代自由主义的历史轨迹。反过来说，东方人之所以超越了非洲人，并非因为他们理性地认识到后者对自由理解的局限——毕竟，据说非洲人根本不存在这样的理解——而是由于东方人所处的环境条件更为优越。

终究，此处保障各个阶段向前推进、直至过渡到真正意义上的历史的，乃是黑格尔所认为的、体现于世界地理划分中的那种理性。<sup>6</sup>随后，欧洲的自然环境使希腊人有可能形成一种自由观念，而这种观念又反过来使得历史进程得以开启——这一进程既在时间中展开，又持续以（欧洲内部的）地理空间为根基。<sup>7</sup>（不过，我们仍可追问：东方先后出现的那些‘一个人是自由的’观点，为何不足以真正启动历史的进程？对于这个问题，我将在后文再作探讨。眼下我们仅需留意，在黑格尔看来，它们确实不足以做到这一点。）

总之，按照上文的界定（第3页），黑格尔是一个欧洲中心主义者。(i)(iii)认为，欧洲文明纯粹凭借内部发展，逐步走向对其原则——即所有人的自由——更充分的理解和实践；而根据(ii)，这种发展如今也已涵盖了整个“西方”，例如美国。<sup>8</sup>(iv)对于欧洲历史上的压迫时期，

他的解释要么是：当时欧洲尚未能一以贯之地展开并贯彻其自身的自由原则（如中世纪教会的等级制）；要么是：这些时期乃是进步所不可避免的必要条件（如近代早期欧洲的宗教战争）。(v)他否认在欧洲以外，曾发生过或能够自发地发生任何与此同等的通向自由的进步。接下来我将论证，黑格尔的欧洲中心主义——尤其是他对欧洲的自由与非欧洲的不自由所作的鲜明区分——恰好构成了为殖民主义辩护的论据。

## 二、黑格尔为殖民主义所作的论证

在《历史哲学讲演录》中，黑格尔明确谈及殖民主义的地方相对不多，但凡他所论及之处，却都持赞许态度。在结束对欧洲中世纪的叙述时，他赞颂了学术的复兴、精美艺术的繁荣，以及“英雄”哥伦布抵达新大陆（S 411；Hei 204）。黑格尔称，驱使哥伦布的是一种“向外”的精神驱力，既要认识其自身所处的地球，也要让非欧洲的土著居民皈依基督教。黑格尔之所以对此持肯定看法，其理由可以从他论述“历史的地理条件”时涉及“新大陆”的段落中得以明晰。

墨西哥和秘鲁确实拥有重要的文明，但这并不重要，因为它们所属的民族较为孱弱，且早已湮灭。新世界已表明自己远比旧世界孱弱。……北美的一些部族已经消失，另一些则退避迁移，总体上趋于衰落……（HG 192 - 93）在1830/31年的讲稿中，黑格尔进一步论及新世界，补充说必须把非洲黑人带到美洲，以承担那些孱弱土著无力胜任的体力劳动（Hei 59）。因为“黑人远比印第安人更能接受欧洲文化……[而且]欧洲人要想在美洲原住民中培养出任何真正的自我感 [Selbstgefühl]，仍将需要很长时间”（S 81）。黑格尔赞扬拉丁美洲的教会开始向土著灌输纪律；通过这些殖民努力及其他手段，“真正的美洲人……如今正开始将自己塑造进欧洲文化之中 [sich hineinzubilden]”（N 165）。顺带一提，黑格尔关于美洲原住民的这些观点同样适用于澳大利亚原住民，因为他将“新荷兰”——即澳大利亚——也归入了新世界。

至于旧世界，黑格尔首先论及非洲——即撒哈拉以南黑人所居住的那个“真正的”非洲。他认为黑人毫无道德观念，实行奴隶制，同时奉行一夫多妻、食人等习俗；在他看来，这些都体现出他们对自由的全然无知。

关于黑人，还有一个显著特征是奴隶制。黑人被欧洲人掳为奴隶，贩卖到美洲。尽管如此，他们在自己故土的处境甚至更为糟糕，因为那里同样存在着一种绝对的奴隶制；奴隶制在总体上的根源在于，人尚未意识到自身的自由，因而降格为单纯的物，沦为无价值的物。……奴隶制本身既是不正当的[Unrecht]，因为人的本质是自由；然而人要抵达这种自由，首先必须臻于成熟[reife]。正因如此，逐步废除奴隶制，比骤然将其取消，是更为恰当且更为正确[Richtigeres]的做法。（S 96 - 99）也就是说：欧洲人对非洲人的奴役包含着道德上的错误，这是因为非洲人生来具有自由的能力。但在被奴役之前，非洲人并未认识到自己拥有这种能力；因此他们之间相互奴役、虐待，所行之事仅仅是顺从自然欲望。

黑格尔坚称自然性本身并不构成自由——如果我仅依照自然赋予的欲望行事，我依然不能说是自己决定了如何行动。因此，奴隶制在某种意义上反倒是一种进步，因为它‘催熟’了黑人，使他们开始意识到自身的自由。‘我们必须通过驯服其自然性，来教育黑人在自由中成长’（Hei 70）。

从黑格尔的有关论述中，我们可以推断，奴隶制具有多方面的“教化”作用。

(i) 被奴役者被置于欧洲文化及其伦理标准的支配之下（例如，N 165）。(ii) 奴隶制强加了一种劳动纪律（例如，Hei 59）。在劳动中，人学会克制自身的自然欲望，从而认识到自己有能力对这些欲望加以审度、甚至予以拒绝。(iii) 劳动还会灌输一种意识，即人有能力塑造自然对象——一种“通过自己的活动获得独立”之感（61）。(iv) 具有讽刺意味的是，被奴役者由此还获得了一种私有财产意识（61）：这一方面是通过了解欧洲的财产制度，另一方面则是通过将形式加诸对象，从而形成一种“占有”它们的感觉，这种感觉又促使他们领会到财产的价值。总之：“在国家 [及其人民] 尚未达到理性的那些阶段，奴隶制……是必要的。它是向更高阶段过渡的一个环节”（HG 197）。不过，由于奴隶制依然包含错误的要素，其最终步骤必然是自身的终结。然而，黑格尔告诫道，不应骤然废除奴隶制，因为它必须在黑人经由奴隶制受到教化之后，而非在此之前，才走向终结：“如果奴隶制完全是错误的，那么欧洲人就应当立刻给予奴隶自由；但那样一来，就会产生最可怕的后果，就像在法国殖民地发生的那样”（Hei 70）。

因此，黑格尔的这一思路同时将奴隶制与殖民纳入考察之中——这并不难理解，因为对非洲人的奴役本就是殖民地美洲的根本性事实之一。殖民地中实行奴隶制，或许会被判定为错误，因为它侵犯了奴隶的权利、平等与自由。然而，奴隶恰恰是在被奴役的过程中，在自由意识上迈出了原本不可能迈出的步伐；因为非洲就其本性而言处于前历史状态、是不自由的，所以非洲人只能从外部获得自由。

与此相似，人们也可能认为，殖民完全是错误的，因为它侵犯了土著人民的权利、平等与自由——但答案是否定的，因为这些人殖民之前并没有任何关于自由的意识。他们“没有私人财产的观念，不懂得通过自身活动获得独立，也不懂得通过权利来保障自己的财产”（61）。在被强迫劳动、并在基督教会等机构的精神规训之下，这些人最终将学会认识自己的自由。在此之前，他们所受的支配，虽然就其作为支配而言在一定程度上是错误的，但同时也是在一定程度上是正确的：至少，这比让土著继续停留在其自然的、完全不自由的前殖民状态中要前进了一步。

按照这种观点，殖民主义之所以被视为正当，是因为它将自由传播给那些原本既没有自由、也缺乏凭借自身获取自由的内在途径的民族。

不仅如此，殖民者甚至有权根除本土民族的传统文化——黑格尔因此认可基督教神职人员和传教士“着手使印第安人习惯于欧洲文化与伦理 [Sitten] ”（N 164）——理由在于，这些传统文化所体现的是不自由。我们或可追问：黑格尔是否认为，就连美洲殖民过程中发生的暴力与屠杀也算正当。他的确承认了欧洲人（尤其是西班牙人）针对美洲原住民施加的暴力，但唯有当殖民事业在他看来已“蜕变为单纯的掠夺”时，他才明确批评这类暴力（Hei 204）。不仅如此，黑格尔还将美洲原住民“被毁灭与屠杀”（untergegangen, verdrängt）、“已然消亡”（verschwunden）以及“主动退却”（haben sich zurückgezogen；N 163；另见 Parekh 2009）这几类表述混为一谈，从而淡化了欧洲暴力的实际程度。黑格尔并未全盘否定殖民暴力，因为他认为，欧洲对美洲的征服建立在一个正当目标之上——向所有人传播自由以及自由之文化——而为达成该目标所必需的暴力亦属正当。不过，当暴力仅仅服务于一个不值得的目标——即掠夺时，他确实持反对态度。

这与黑格尔对历史暴力的整体看法一致，他曾将历史形象地称为一张“屠宰台”（Schlachtbank）。在他看来，自由意识的发展是通过各个文明依次确立其优势地位实现的，

而每个文明之所以能占据优势，是因为它在文化和军事上战胜了前一个文明。既然战争和暴力对于进步是必要的，那么它们就是正当的——不过，“正当”并不意味着“值得颂扬”。然而，即便按此标准，欧洲殖民者施加的许多暴力——比如对众多美洲原住民部族的灭绝，以及“中间航道”——也超出了在非欧洲人通往最终自由之路上、使其屈从于殖民统治所必需的最低限度。但在一般历史中，暴力同样经常超出推动进步所需的最低限度。这类过度不可避免，是人类事务中无法消除的偶然性的一面。这些过度的暴力并不正当；但我们仍可与之和解，视其为进步过程中一种虽不理想却不可避免的伴随现象（H 90 - 91）。想来，黑格尔对殖民暴力的过度也应持同样看法。

黑格尔的整体思路是：殖民主义不仅是正当的，而且是必要的，因为它是欧洲历经数百年实现自由这一历史进程的一部分。在这一进程中，合乎逻辑的一步是将自由扩展至非欧洲民族：毕竟，欧洲的原则是人人皆自由。然而，这种扩展只能通过一个先使非欧洲民族受支配的阶段来实现，因为他们自身并不具备获得自由的内生条件：“[黑人]的状态不可能有任何发展或教化 [Entwicklung und Bildung]，而且他们如今所呈现的状态，始终就是如此”（N 190）。并且，“黑人……不能迈向任何文化”（Hei 67）。美洲原住民亦然：美洲之所以是新的、年轻的，是因为在欧洲人到来之前，它并无历史。这些断言并不意味着黑人和美洲原住民不能受教育；他们是可以受教育的。但鉴于他们在自身原初状态下对自由懵然无知，他们无法自我教育，必须由欧洲人来施教；而这又要求他们首先处于欧洲人的控制之下。

黑格尔为殖民辩护的理由也可以扩展到东方民族。他承认，与非洲人和美洲原住民不同，东方民族确实有一种自由观念——即“一人是自由”——但这种观念仍然如此不充分，以致应被视为不自由。因此，由于不相信自身的自由，东方人便无法追求自由的任何扩展或进步；而没有这种追求来驱动历史变迁，他们的社会就仍停留在非历史状态。因此，以教化之名对这些民族进行殖民便是正当的。

只要一个民族的发展水平足够低以致被视为不自由且处于前历史阶段，该民族就只能通过强加欧洲精神来取得进步，因为处于前历史阶段，它没有本土的方式来实现自由。事实上，黑格尔在论及印度时确曾说过：“英国人，或更确切地说东印度公司，乃是这片土地的主人[Herren]；因为亚洲帝国注定要臣服于[unterworfen]欧洲人，中国亦终有一天不得不屈从此命运”（S 142 - 43）。

不应被《法哲学》中一段看似矛盾的陈述所误导：“殖民地的解放……对宗主国乃最大利益，正如奴隶的解放对主人乃最大利益一样”（PR § 248A, 269）。黑格尔在此援引的范例是美国独立：

也就是说，他明确且坚定地认为，这种独立性正是殖民主义欧洲的独立性。

美洲——而非美洲原住民——才配得上独立（N 165 - 66）。也就是说，当其本土人口被削减，或被稳妥地置于欧洲人的监护之下后，美洲才算配得上独立。

这与黑格尔在《精神哲学》中对独立海地的肯定性提及是一致的（EM § 393A, 40）：他声称，海地是一个基督教国家，黑人唯有在经历了长期的精神奴役之后才可能建立此类国家。一个民族只有像海地那样，经受充分殖民、获得欧洲文化之后，才配享有自由；也唯有到那时，它才值得拥有自由。

黑格尔对殖民主义的辩护，属于“文明使命”论这一类型。

实际上，他的辩护在于：殖民主义最大的受益者，恰恰是那些在其统治下处境最糟的人——被殖民的民族；因为殖民主义使他们开化，并赋予他们一种若不经由殖民支配便无法获得的自由。对黑格尔而言，殖民主义与自由的提升是携手并进的。

### III. 拯救黑格尔于其自身

黑格尔的《世界历史哲学》暗示，殖民主义是实现普遍自由所必需的。这是否表明，黑格尔的自由概念必然与他支持殖民主义的立场纠结在一起？如果是这样，那么——考虑到殖民主义事实上在道德上是错误的——很可能他的自由概念及其历史发展就必须被否定（当然，这并不一定意味着自由本身也要被否定）。

但或许这样对待黑格尔的思想会显得太过草率。如此做法不仅有失公允于黑格尔本人，同样也不利于反殖民与去殖民的思想及行动——毕竟，这些思潮一直不断地从黑格尔那里汲取养分，既有直接的借鉴，例如弗朗茨·法农（Frantz Fanon, [1952] 2008）和恩古吉·瓦·提安哥（Ngugi wa Thiong'o, 2012）都曾借助黑格尔来批判殖民主义；也有间接的途径，即通过黑格尔对马克思主义与批判理论的影响。况且，黑格尔的思想或许仍蕴藏着更多尚未被发掘的反殖民资源。

因此，我们或许有理由尝试将黑格尔关于自由及其历史性的基本构想，与他那种欧洲中心论的历史叙述分离开来。一旦完成这种分离，该基本构想便可能转而反对殖民主义。这种观点——即所谓“将黑格尔从他自身中拯救出来”——常常为黑格尔的阐释者或多或少明确地采纳。<sup>10</sup> 在本文中，我也打算提出一种属于该类型的观点，尽管我将在第四节对其加以进一步的复杂化处理。

该观点认为，我们可以将黑格尔关于自由论述的核心内容，与他对于现实历史进程的具体阐释区分开来。

黑格尔将非洲人、美洲原住民和东方人贬斥为不自由且无法自行走向自由，这一观点是错误的且充满偏见的。尽管如此，他关于‘自由是什么’的基本论述——包括其必然的历史发展过程——仍然富有洞见。要对非欧洲民族作出更确切的评判，就需要一种截然不同的历史叙事。但这并不妨碍黑格尔的核心论点，即自由是随着对自由的认识而在历史中共同发展的，并体现于不同的文化与社会制度中。当我们把这些核心论点与他实际讲述的历史叙事区分开时，就会发现这些论点具有进步意义，为反对殖民主义提供了依据。

这一看法与黑格尔的主张相契合：人的自我规定能力具有普遍性，并非仅限于欧洲人（例如见 H 88）。然而，需要承认的是，这一起点毕竟还只是一种抽象的普遍性。只有当人意识到自己具有这种能力时，自我规定才能得以实现；而这种意识又需要社会与文化制度的支撑，需要一整套能够培育这种意识的生活方式。在黑格尔看来，这样的生活方式最初只在古希腊出现，因此，现实化的自由并未普遍地存在。

不过可以说，考虑到黑格尔关于自由及其历史性的基本观点，他本可以并且也应当把世界各地都理解为正在参与社会制度的渐进历史展开过程，这些制度支持着自由。但黑格尔并未这样做，因为他否认非欧洲民族具有任何自由意识。既然非欧洲社会甚至不像希腊人和罗马人那样以受限的方式意识到自由，它们就没有基础在历史中向前推进，即通过进一步推进一种已在部分程度上实现自由的状态来继续发展。

因此，支撑黑格尔否认非欧洲民族具有历史性的，是他将欧洲的自由与非欧洲的不自由截然分开。而这一划分，又建立在他的如下主张之上：古希腊人完成了从不自由迈向自由的决定性断裂。黑格尔说，希腊人之所以成为他们那样一个独特的民族，是因为其内部混合了异质的东方民族及其文化；但希腊人克服了这一背景（überwinden）（HG 214）。正是通过这一点，希腊人创造了他们“自由而美的”精神（374）。希腊人超越了其东方前提，从而“造就了自己”（372；另见393-94）。

不过，按照黑格尔本人的标准来看，将希腊人描述为‘克服’了东方那个不自由的世界，似乎有些言过其实。因为在黑格尔看来，希腊人仅仅标志着自由意识不断演进过程中的最新阶段；这一过程自中国开始，经过印度和波斯，最终在埃及——这个波斯最先进的行省——达到顶点。埃及是东方与西方之间的枢纽，在那里，人类灵魂内在的自由能力几乎被把握到了。但终究尚未真正把握，因为灵魂仍未与动物的自然本性区分开来；这种区分后来才由希腊人实现（HG 334, 368）。

这种缺乏区分体现在埃及人塑造诸神的方式上：他们常常以动物为原型来塑造神祇，使其长着动物的头。然而，在黑格尔看来，希腊人同样未能充分认识到，所有人天生都有自由的能力。他们所承认的自由，仅仅属于本邦出生的男性奴隶主。

因此，他们对自由的理解仍然与对自然偶然性的接受交织在一起，也就是说，他们接受了出生、性别和地理位置等偶然因素（H 88）。

因此，埃及人的观点——人的自由尚未与（动物性的）自然充分区分开来——与希腊人的观点——人的自由同样尚未与自然充分区分开来——之间的差别，看起来只是程度之别，而非种类之别。<sup>11</sup> 所以，黑格尔的“克服”观念与他所描绘的渐次上升的历史阶段显得并不协调。这一描绘可被解读为：对自由的信念并非欧洲所独有，因为波斯人和埃及人早已持有该信念的某种版本。诚然，这些版本（对黑格尔而言）并不充分——但希腊人的版本同样不充分。由此推之，印度人和中国人亦持有某种关于自由的信念版本——只是更为不充分，因为他们只将自由归于“一个人”，而非“一些人”——但这种不充分，依然只是使这些民族与希腊人之间的差异停留在程度上，而非种类上（在印度的案例中尤为明显，因为那“一个人”实指整个种姓）。然而，倘若东方民族确实拥有某种关于自由的信念，无论如何不尽人意，黑格尔便不应否认这些民族具有历史性。因为，只要人们相信某个人是自由的，哪怕这个人只是“一个”统治者或一个种姓，其他人就可能为自己主张并要求同样的自由，从而推动历史变迁。

然而，黑格尔认为，非洲人和美洲原住民比东方人更为彻底地缺乏自由；不过，与之相反的证据其实在他所能接触到的材料中早已存在。举例来说，他本可以注意到易洛魁联盟——这是一个由五个（后来增至六个）美洲原住民部族组成的联盟，大约成立于1600年，在1800年前后解体。该联盟的治理体系在调节部族内外事务时，“既要将对政府民众生活的过度干预降到最低，又要最大限度地保障个人自由”（Johansen

1982: 9），并影响了美国宪法。黑格尔还进一步渲染道，

他夸大了、甚至有时公然歪曲了自己关于非洲的资料来源，旨在将非洲人描绘成一个对生命、自由与权利毫无尊重的民族——而且这种描绘比那些本身就不可靠的资料所显示的还要过分（参见 Bernasconi 1998）。<sup>12</sup> 黑格尔完全有可能承认，非洲人与美洲原住民也拥有自己

的自由观，即使他认为这些观点甚至比东方民族的还要不成熟。这样，这些民族就会像东方民族那样，获得进入历史的门径。

尽管如此，黑格尔仍然维持了欧洲自由与非欧洲不自由之间的划分：他把欧洲的各个阶段都算作自由的阶段，即便只是最低程度的自由；而把非欧洲的各个阶段都算作不自由的阶段，即便那种不自由已几乎接近自由，却终究还不是自由。但这条分界线的划定看起来是武断的。比如，黑格尔认为，印度人并未意识到自身的自由，因为他们未能将自己作为人类的行动者与自然区分开来（HG 256, 273 – 81）。然而，根据黑格尔自己的叙述，正如我们刚才所见，古希腊人在某些方面也并未充分将人的行动能力从自然中抽离出来。因此，按照他自己的逻辑，这里的差别究竟是性质上的差别（历史与非历史、自由与不自由），还是程度上的差别（自由更多还是更少、在通往完全自由的历史道路上走得更远还是更近），并不清楚。

黑格尔本来可以——而且看来也应当——将他掌握的许多材料解释为：非欧洲民族如何把握并践行了自由，尽管这种把握和践行并不完善。即便如此，如果这种经过修正的黑格尔式叙事仍将非欧洲的自由观念排在欧洲之下，视为较不发达，我们或许依然会认为它难以接受。然而，一旦承认非欧洲民族在原则上也具有历史性，黑格尔就还必须追溯历史进步如何在这些社会中展开，从而再次重新诠释他的材料。这样一来，每个大陆都将有其自身的自由意识进步史，而非欧洲各大陆不再只是为欧洲铺路。各个大陆都将拥有各自的自由史，这些历史彼此平行展开，而不再对应于同一条最终在现代欧洲达到顶点的单一历史线上或先进或落后的不同阶段。

这两种经过修正的黑格尔式叙事——单线式版本和并行线式版本——都不能为殖民主义提供支持。即便是在单线模式中，非欧洲民族本有的自由水平虽然真实存在，却仍被视为低于欧洲，也依然如此。只要非欧洲文化承认自由，哪怕这种承认并不充分，它们内部就仍然具有迈向更大自由的潜能和动力。既然如此，非欧洲民族要实现自由，就并不需要殖民；殖民也不能被证明为实现普遍自由所必需的一个步骤。

黑格尔为殖民辩护的另一条依据是：被殖民民族在殖民之前并不享有任何自由——因此，尽管殖民剥夺了他们的自由，它也并没有使他们的处境变得更糟（而且最终还会改善这种处境）。但是，如果这些民族确实把握到了自由，尽管并不完善，那么殖民就可能使他们的处境恶化。考虑到黑格尔本人认为，殖民需要某种程度的暴力；再考虑到在人类事务中偶然性所起的作用，这种暴力很可能会膨胀到远远超出必要最低限度的程度，这种风险就尤其明显。

并且，在黑格尔看来，殖民还要求根除本土文化；但如果这些文化并非不自由的文化，那么这种根除就是没有正当性的。因此看来，按照黑格尔自己的标准，他本应反对殖民主义，因为他自己的哲学就足以形成一套反对殖民主义的论证。

#### 四、希腊人：历史与从自然的自我解放

刚才概述的看法是：尽管黑格尔在《历史哲学讲演录》中展开的实质性叙述带有欧洲中心主义和亲殖民主义色彩，但他关于自由的独特说明——即自由如何在历史中通过相继出现的诸文明而发展——本身并不必然要求那种实质性的欧洲中心主义；而且，一旦把这种自由观从后者中剥离出来，它就构成反对殖民主义的理由。

不过，这一看法还可以区分为较弱和较强两种版本。较弱的版本是：黑格尔关于自由的基本说明可以同他实际持有的亲殖民主义立场分离开来，因此它并不必然导向亲殖民主义；其中既包含反殖民的可能性，也包含黑格尔本人据此发展出来的那些亲殖民可能性。较强的版本则是：黑格尔关于自由的基本说明可以同他实际持有的亲殖民主义立场分离开来；而一旦作此分离，这一说明就会导向反殖民主义，并且本身具有一种内在的反殖民指向。

我赞同较弱的主张，而不赞同较强的主张；并且，即便是较弱的主张，也还需要加上一个重要的限定：黑格尔关于自由的基本说明确实可以同他实际持有的亲殖民主义立场分离开来，但并不像人们或许以为的那样容易。

正如第三节所提示的，这是因为黑格尔将自由理解为

自决的概念与他的欧洲中心主义密切相关。我在第三节中曾提出，黑格尔对希腊人/非希腊人、自由/不自由的划分看似颇为随意。但其实并非如此。对黑格尔而言：

它〔希腊〕的原则是：自我意识的自由显现出来。……〔至于〕精神与自然的统一……则必须把握这种统一〔在希腊这里〕所具有的特殊性。

一种统一性是东方的统一性，……其意识沉浸于自然之中；而如今，【希腊人将要建立的】，是一种【新的】和谐，在其中……精神起主导作用。精神现在规定自然，这是一种精神上的统一……（Hei 117；着重号为本文作者所加）【希腊精神的】根本特征【在于】：精神的自由以某种自然刺激为条件，并在本质上与之相关联。希腊的自由由某种他者所激发；其自由之处，恰恰在于它能从自身内部出发（aus sich），转化并再生这种刺激。（S 238；着重号为本文作者所加）因此，希腊人的自由在于：他们在他者——也就是自然——之中仍能安于自身。但这并不等于说，他们的实践内容和生活方式是由自然给予的既定因素，比如希腊人固有的冲动所决定的。

相反，他们重塑了这些既有条件，并因此在其中获得了自我安顿、自我契合的状态。就希腊人的情形而言，精神于是“规定（bestimmte）”了自然；而在此之前，精神一直沉浸在自然之中，或被自然所吸纳（versenkt）。希腊人以精神规定自然——也就是精神将其自身的意义赋予自然——之所以可能，是因为此前已有一个先行的环节，而这一环节首先由希腊人完成了：通过它，“精神不再沉浸[versenkt]于自然之中，……[而是]‘使自身从自然中摆脱出来’[sich losmachend von der Natur]”（HG 395 - 96）。人类精神最初从自然中摆脱出来、获得自由的这一时刻，对应着希腊人对其混合族裔渊源的克服（überwinden）；正是通过这一克服的时刻，他们才得以重新塑造这一渊源，从而塑造自身。黑格尔明确指出，到那时为止，世界上其他任何民族都还没有实现这一点。

即便如此，在黑格尔看来，希腊人行使自由时，始终是针对自然以及世界中既有的条件而进行的——他们只是对已然存在之物进行再造，而非完全从自身之中创造一个全新的世界。因此，希腊人并不认为自由的个体能够仅凭自身理性，对给定的自然与社会世界作出独立的裁断；亦不认为个体能够纯粹通过运用其精神自由来创生规范和原则。或者，如黑格尔在别处所言，个体主体性与社会实体尚未分化，个体全然并毫无质疑地认同其社会角色，独立的社会批判并无基础（见 Hardimon 1993）。与此相应，希腊人将自由仅赋予某些人，实际上规定，只有具备某些特定自然属性——男性、生而自由者——或处于某种自然位置——希腊本土人——的人，才拥有自我决定的能力。正因如此，精神的自由仍然是“受条件制约的”或受限的（bedingt）——虽然它并未没入自然之中（另见 HG 390）。

然而，这些限制与希腊人所理解自我规定之本质相矛盾，因为自我规定的本质包含一个克服自然、或使自己摆脱自然的环节。既然要超越自然，这种超越自然的能力不应再受自然限制；否则，它根本不配称为超越自然的能力。由此看来，“在希腊自由的原则中，就其为自由而言，已经暗示着思想必须是自为地自由的”（HG 268）——虽然希腊人在很长时期内并未明确把握这一暗示，也未将其充分展开。

尽管如此，最终正是这一矛盾使得希腊人将某些人排除在自由之外、并以其他方式限制自由范围的做法，成为了可能遭受批评的对象。苏格拉底与智者提出了这种批评，他们声称思想能够对“何为存在”进行理性裁断，并能自行产生规范（417）。由此，思想的自由既然被视为完全独立于自然，它至少在原则上也被视为普遍的。正是在这两方面，“思想……引入了一种对立 [Gegensatz] [针对希腊式自由与自然的混合]，并确立了本质上合乎理性的原则之有效性”（S 267）。

因此，在黑格尔看来，希腊文化之所以能够做到前希腊文化所做不到的事——即对现存之物（包括那受限制的自由）进行理性批判——恰恰在于希腊人确立了自由与自然之间的根本对立；而“在东方国家，由于缺乏这种对立，道德自由便不可能产生”（267）。尽管理性批判的出现导致了希腊文化的式微，但欧洲也因此走上了变革性的历史道路。

如此一来，我们便不难理解，为何黑格尔会依据其自身概念断言：非欧洲民族无法提出要求扩展自由的批判性主张，而只是无批判地接受其统治者的权威——在中国是父权制权威，在印度是种姓等级及基于种姓的限制与仪式，在波斯则是国家权力。非欧洲人之所以未能质疑这些权威，是因为他们的文化并未将自由把握为包含这样一个环节：克服自然与既成之物，或者说，从其中解放出自身。由于自由未被把握为包含人与自然及既成之物相分离的这一环节，人们便看不到其中的矛盾：自由竟会受到自然的限制（例如限于特定种姓之人），或受到既成事态的限制（例如习俗权威与仪式）。

非欧洲人缺乏驱动社会变革的批判性动力，因而也缺乏本真意义上的历史——乃至缺乏那种真正与不自由区分开来的自由。故此，对黑格尔而言，希腊世界与后希腊的欧洲世界，同非欧洲世界之间，存在的是真实的类属差异，而不仅是程度差异；欧洲/非欧洲的分野并非随意，而是有其哲学理据。因为，尽管希腊的自由观与非欧洲的自由观同样受限、不充分，但前者在一个关键方面更为先进：它将“克服”自然的原初环节纳入了自由之中；正是这一点，使希腊及后希腊的欧洲世界得以成为自我批判、自我修正的、从而也是历史性的世界。这就促使黑格尔将希腊与后希腊欧洲的观点视为关于自由的观点（无论多么有限），而那些乍看之下似属自由观点的非欧洲观点，实则仍是不自由的形态。

我们仍可提出疑议：非欧洲人有时也会将自由理解为包含克服自然这一环节。即便依黑格尔自己的说法，印度人也承认人可以在思想中从世界中抽离。但他坚称，这仅仅是一种智识上的退缩；而在实践行动方面，印度人所理解的人类能动性是沉浸于自然之中的，并不包含任何令自身摆脱自然的环节（例如参阅 S 157 - 58）。

作为回应，我们可以同意 Jaspal Peter Sahota（2016）的观点，即古典印度思想中确实存在一种将人的能动性置于自然之中的倾向。但我们也可以反驳黑格尔，指出这并非自由的真正缺失，而是代表了一种不同的自由观念。由此，我们或许可以说，既然这些——以及其他——非欧洲观点仍然是关于自由的观点，它们就仍然足以推动社会批判，从而将非欧洲人民置于历史之中，即使不包含“克服自然”这一要素。

然而，这样一种立场会使我们进一步偏离黑格尔本人关于自由之历史性的说明。按照这种说明，正如我们已经看到的，在古希腊以独特而崭新的方式出现的克服自然的时刻，对于推动历史的发展至关重要。

因此，黑格尔关于自由及其历史性的基本论述，与其欧洲中心主义之间的联系，比我之前所指出的更为广泛和重要。

### **第三部分。具体而言，这一论述与黑格尔的如下否认相联系：非欧洲民族不具备历史性——即无法自行达致自由——因而也与其关于殖民主义的论证相联系，因为对黑格尔而言，殖民是这些民族能够达到自由的惟一途径。**

欧洲诸民族是具有历史性的——也就是说，它们能够凭借自身走向自由——而此点正与其对殖民主义的证成挂钩；在他看来，殖民主义是那些民族抵达自由的唯一道路。这些关联表明，归根结底，我们不可能采纳黑格尔关于自由及其历史性的论述，却轻易抛开其支持殖民主义的观点。这并不是说，我们完全无法将其思想中的这些部分分离开来。但若“拯救”黑格尔，使之免于自身观点的局限，必将是一个复杂而非迅速或直接的过程。就此拯救之可能性而言，黑格尔支持殖民主义的立场确实不能被恰当地视为其思想或体系的必然构成部分。然而，其支持殖民主义的立场与其他观点之间确实存在广泛而深刻的联系——其程度足以表明，认为黑格尔按照其自身的标准本不应支持殖民主义，这种看法是站不住脚的。

毋宁说，他确实赞同殖民主义，而且完全可以依据自己的理论逻辑，前后一贯地为殖民主义辩护；不过，在这一理论逻辑本身之内，同样蕴藏着其他反殖民主义的可能性，这些可能性本是他可以进一步展开的。

因此，声称黑格尔关于自由的论述具有内在的反殖民性质，这一说法未免过强。根据他的理解，自由意味着精神将自身从自然中挣脱出来；而这种理解与他的欧洲中心主义及其亲殖民立场之间，存在着深刻的联系。

尽管如此，我们仍然可以设想各种理论上的处理方式，以坚持自由在历史中会为世界上所有民族发展出来。例如，我们可以说这些民族拥有多种自由观，而自由可以包含但并不必然包含从自然中的自我解放。这样一来，古希腊将开启一条通向自由的历史道路，而非唯一的一条。

即便如此，黑格尔本人关于自由及其历史性的论述本身，并不会驱使我们进行这些理论处理；它仅仅允许我们这样做。总而言之，如果说黑格尔的自由观并不必然意味着亲殖民主义，那么它同样也并非天生就是反殖民的。我们可以从他的思想内部作出区分与限定，从而推导出反殖民的结论；但这只是其思想所容许的若干可能发展方向之一，另一种则是对其加以推演，形成黑格尔事实上所构建的那个欧洲中心主义的、亲殖民的体系。

这里还有一个更广泛的道德寓意。我们——即继承了欧洲思想遗产的人，这一遗产贯穿哲学并延伸至现代政治思想——不应太轻易地放过它。这一遗产，包括黑格尔的思想在内，以各种方式与殖民主义纠缠在一起。诚然，正因为它颂扬并阐明了自由和平等的价值，这一遗产也为批判殖民主义、支持反殖民斗争提供了概念资源；反殖民思想家和活动家也确实曾为此目的而借鉴现代欧洲思想。例如，海地革命者宣称，他们的行动是忠于法国大革命的解

放目标。这或许会让我们以为，欧洲政治遗产本质上是解放性的，而欧洲传统中的理论家——包括黑格尔——之所以为殖民主义辩护，只是由于某些不幸的偏见，使他们背弃了自己的原则。

我认为，采取那种看法未免过于轻易地为前辈开脱，也会使我们面临风险：不知不觉地接受那些从他们那里继承的观念，而这些观念实际上与欧洲中心主义和亲殖民态度有着根深蒂固的内在关联。这并不是说，我们应当或能够将这些观念全盘否弃。相反，鉴于它们与殖民主义的关联，我们需要认真而批判地思考：这些继承而来的观念，究竟应当在多大程度上继续推进，又应如何以不同的方式加以发扬。我的目的，是通过黑格尔这一案例，帮助我们养成审慎态度：承认他的思想虽包含反殖民的可能性，但同时也与殖民主义存在真实而顽固的联系，这一点我们应当始终谨记。13 a.stone@lancaster.ac.uk

这一点从黑格尔对美洲殖民问题的讨论中即可看出；参见第二节。

这里我所指涉的是私有财产已然制度化的现代欧洲社会背景。至于他关于奴隶制具有教化作用的观点在多大程度上可能受到其主奴辩证法的影响，我在此暂不进一步探讨。

例如，一些阐释者为黑格尔辩护，反驳针对他欧洲中心主义和种族主义的指责。

（例如 Buchwalter 2009；Houlgate [1991] 2015: 35 – 37；McCarney，载于 McCarney and Bernasconi）

（2003；Mowad，2013）；另一些人则强调黑格尔对反殖民思想的奠基性意义。

（Brennan 2013）；此外，许多将黑格尔视为自由思想家的读者（如 Patten 1999）也认为无需讨论他在殖民主义问题上的立场，这恐怕是因为他们觉得殖民主义在其思想中只是偶然的、可避免的一部分，从中仍可剥离出他关于自由的核心观点。如果所谓欧洲独特文化的开创者，其实是埃及人的继承者，而埃及又位于非洲，那么欧洲 / 非洲的区分便会瓦解。另一个使情形复杂化的因素在于，当时人们如何看待埃及人：他们是否属于黑人非洲人？Bernasconi（2007）指出，黑格尔以及当时大多数欧洲人确实是这样认为的。然而此后，为了维系“欧洲即白人、非洲即黑人”的区隔，埃及人的种族地位被更改为地中海人（即高加索人）。Bernasconi 指出，黑格尔本人处理这一潜在悖论——即高度开化的黑人非洲人曾对希腊人有诸多贡献——的方式，是将埃及与希腊之间的过渡塑造成一个关键的概念转折点：从不自由转向自由，从自然转向精神（2007: 212 – 13）。这正呼应了我在第四节中的论点：依据黑格尔自身的逻辑，他实际上确有理由将表面上渐进的埃及 / 希腊过渡，解释为一种剧烈的断裂。

<sup>12</sup> 伯纳斯科尼（Bernasconi，2016）近来表明，黑格尔也歪曲了他关于中国的资料，以便损害了中国人民的利益。

感谢鲍勃·斯特恩和各位匿名审稿人对本文早期版本提出的宝贵意见。

纽约市：纽约州立大学出版社。

Bernasconi, R. (2016), 〈被展示的中国：黑格尔对其资料来源的操弄及其思想转变〉，载 B. Brandt、D. L. Purdy 编，《德国启蒙运动中的中国》。多伦多：多伦多大学出版社。

Bird-Pollan, S. (2014), 《黑格尔、弗洛伊德与法农：解放的辩证法》。伦敦：

Rowman & Littlefield International。

Bonetto, S. (2006), 'Race and Racism in Hegel—An Analysis', *Minerva: An Internet Journal of Philosophy* 10.

Brennan, T. (2013), 'Hegel, Empire, and Anti-Colonial Thought', in G. Huggan (ed.), *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. Oxford: Oxford University Press.

Buchwalter, A. (2009), 〈黑格尔的历史哲学是欧洲中心主义的吗?〉, 载 W. Dudley 编, 《黑格尔与历史》。奥尔巴尼, 纽约州: 纽约州立大学出版社。

Buck-Morss, S. (2000), 'Hegel and Haiti', *Critical Inquiry* 26:4: 821 – 65.

伯布里奇, J. (2007) 《黑格尔体系中的偶然性》。贝辛斯托克: 帕尔格雷夫·麦克米兰。

De Laurentiis, A. (2014), 〈黑格尔论种族: 文本与语境〉, 载于 M. Egger 编, 《康德之后的哲学: 理解康德先验哲学与道德哲学的新路径》。柏林: De Gruyter。Dussel, E. [1992] (1995), 《美洲的发明》, M. D. Barber 译。纽约: Continuum。

杜塞尔, E. (1993), 《欧洲中心主义与现代性》, 载《Boundary 2》第20卷第3期, 第65—76页。

法农, F., [1952] (2008), 《黑皮肤, 白面具》, R. Philcox 译。纽约:

格罗夫。

Guha, R. (2002), 《世界历史之界的历史》。纽约: 哥伦比亚大学出版社。

哈迪蒙, M. (1993), 《黑格尔的社会哲学》。剑桥: 剑桥大学出版社。

黑格尔 (1970) 《自然哲学》, A. V. 米勒译。牛津:

克拉伦登。

黑格尔, G. W. F. (1971), 《精神哲学》, W. 华莱士、A. V. 米勒译。

牛津: 牛津大学出版社。

黑格尔, G. W. F. (1975), 《世界历史哲学讲演录: 导论: 理性》; 黑格尔, G. W. F. (1986), 《历史哲学讲演录》, 收入《著作集》第12卷, E. Moldenhauer 与 K. M. Michel 编。法兰克福: 苏尔坎普出版社。[英译本: Sibree。]

黑格尔 (1988), 《世界历史哲学讲演录》(第1—3卷), G. 拉松 编, 第1—4卷。汉堡: 迈纳出版社。[第一卷英译本译者: 尼士贝特。]

G. 拉松编, 第1—4卷, 汉堡: 迈纳出版社。[第1卷英译本: 尼斯贝特译。]

黑格尔 (1991), 《历史哲学》, J. Sibree 译。纽约州布法罗:

普罗米修斯出版社。

黑格尔, G. W. F. (1992), 《法哲学原理》, H. B. Nisbet 译。

黑格尔, G. W. F. (1995), 《世界历史哲学讲演录》:

《导言》, 载 W. Jaeschke 编: 《讲稿手稿 II》(1916—1831)。

《文集》第18卷。汉堡：迈纳出版社。[英译本：布朗和霍奇森译。]

黑格尔，G. W. F. (1996)，《世界历史哲学讲演录》，柏林 1822/23年。格里塞姆、霍托与凯勒的笔记，卡尔·布雷默、K.-H. 伊尔廷与许楠·泽尔曼编。《黑格尔讲演录：选编笔记与手稿》第12卷。汉堡：迈纳出版社。[英文译本：布朗与霍奇森译。]

以及 Hoo Nam Seelmann 编：《黑格尔：讲演录：精选听课笔记与手稿》，第12卷。汉堡：迈纳出版社。[英译本：Brown 和 Hodgson。]

黑格尔（2005），《历史哲学：海曼课堂笔记（1830 / 1831年冬季学期）》，K. Vieweg 编，柏林：Wilhelm Fink。Abb. Hei。

黑格尔（G. W. F.）（2011）：《世界历史哲学讲演录》第一卷：

《导论》手稿与1822—1823年《讲演录》，R. F. Brown与P. C. Hodgson编译，W. G. Geuss 协助。牛津：克拉伦登出版社。

霍尔盖特，S.，[1991] 2015，《黑格尔导论：自由、真理与历史》。

牛津：布莱克威尔。

Johansen, B. E. (1982)，《被遗忘的奠基者：美洲印第安人如何帮助塑造民主》。波士顿：哈佛共同出版社。McCarney, J. 与 Bernasconi, R. (2003)，《交流：黑格尔的种族主义？》，载《激进哲学》第119期（5/6月）：第32 - 37页。

Monahan, M. (编)，《Creolizing Hegel》，伦敦：Rowman and Littlefield International，2017年。

Mowad, N. (2013)：《国家性在黑格尔政治哲学与宗教哲学中的地位：为黑格尔关于民族沙文主义与种族主义的指控辩护》，载 A. Nuzzo (编)，《黑格尔论宗教与政治》。纽约州奥尔巴尼：纽约州立大学出版社。

帕雷克，S. (2009)，〈黑格尔的新世界：历史、自由与种族〉，载 W. 达德利编：《黑格尔与历史》。纽约州奥尔巴尼：纽约州立大学出版社。

Patten, A. (1999)，《黑格尔的自由观念》。牛津：牛津大学出版社。

Purtschert, P. (2010)，〈论精神的界限：重访黑格尔的种族主义〉，《哲学与社会批判》第36卷第9期，第1039 - 1051页。

基哈诺，A. (2000)，《权力的殖民性、欧洲中心主义与拉丁美洲》，《Nepantla：南方观点》，第1卷第3期，第533 - 580页。

萨霍塔，J. P. (2016)，《黑格尔对印度教的批判：回应》，《黑格尔公报》。

37:2: 305 - 17。

Serequeberhan, T. (1989)，〈黑格尔《法哲学》中的殖民主义观念〉，《国际哲学季刊》第29卷第3期：301—318。

Shohat, E. and Stam, R. [1994] (2014)，《Unthinking Eurocentrism》。纽约：

劳特利奇。

Tibebu, T. (2010) , 《黑格尔与第三世界：世界历史中欧洲中心主义的形成》。纽约州雪城：雪城大学出版社。

瓦·提昂戈, N. (2012) , 《全球互动论：理论与知识的政治》。纽约：哥伦比亚大学出版社。

## 注释

1. 相关研究包括 Bernasconi (1998、2007、2016) 、Bonetto (2006) 以及 de Laurentiis。
2. 相关研究贡献包括 Bernasconi (1998, 2007, 2016) , Bonetto (2006) , de Laurentiis (2013) , McCarney 和 Bernasconi (2003) , Mowad (2013) , Parekh (2009) , Purtschert (2010) 以及 Tibebu (2010)。
3. Tibebu, 2010年。
4. 不过, 可参考 Buck-Morss 2000; 至于高度批判性的论述, 则可参见 Dussel [1992] 1995 和 1993; Guha 2002; Tibebu 2010。另可参见 Bird-Pollan 2014 (论黑格尔与法农) 。
6. Brennan 2013 (论黑格尔对后殖民主义的影响) 、Buchwalter 2009 (为黑格尔辩护, 回应其欧洲中心主义之指控) 、Monahan 2017 (《使黑格尔克里奥化》) , 以及 Serequeberhan 1989 (论《法哲学》中的殖民主义) 。
7. 拉纳吉特·古哈在《法哲学》中指出了另一种为殖民主义辩护的论点,
8. 黑格尔声称, 文明国家对于较不发达的民族享有某些“权利”(PR § 351, 376)。古哈认为, 这些权利实际上就是“征服的权利”。他指出, 黑格尔曾赞扬罗伯特·克莱武 (1725–74) 领导英国在印度取得的军事胜利; 正是凭这些征服, 东印度公司确立了对孟加拉及印度其他邦国的统治。见 Guha 2002: 43–44; PR § 372A, 364 oraz 474 note 1) 。
9. 所用缩略语:
10. 黑格尔, G. W. F. (1970) , 《自然哲学》, A. V. Miller 译, 牛津: 克拉伦登出版社。
11. EM = 黑格尔, G. W. F. (1971) , 《精神哲学》, W. Wallace 与 A. V. Miller 译, 牛津: 牛津大学出版社。引文按段落号和页码标注。
12. N = 黑格尔, G. W. F. (1975) , 《世界历史哲学讲演录: 导论: 历史中的理性》; S = 黑格尔, G. W. F. (1991) , 《历史哲学》, J. Sibree 译, 纽约州布法罗: 普罗米修斯出版社。
13. PR = Hegel, G. W. F. (1992), 《法哲学原理》, trans. H. B. Nisbet, Cambridge, UK:
14. Hei = 黑格尔 (G. W. F.) (2005) 《历史哲学: 海曼笔记 (1830/1831年冬)》(Die Philosophie der Geschichte: Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)) , K. Vieweg 编, 柏林: Wilhelm Fink。
15. 由于这些笔记内容彼此吻合, 而且《世界历史哲学讲演录》的多种听讲笔记也在很大程度上相互一致, 我们可以将它们视为可靠的资料。因此, 我所引用的材料如下: 黑格尔的手稿(简写为H), 收录于 Hegel 2011——这是《著作集》(Gesammelte Werke) 相应卷册的英译本(德文原版为Hegel 1995); 以及依据霍托和格里舍姆的笔记为主要基础构成的1822/23年课程的整合文本(简写为HG), 收录于 Hegel 2011 (德文原版为Hegel 1996)。由于这些听讲笔记的德文校勘本尚未出齐, 对于黑格尔后期课程的文献, 我尽可能使用海曼的1830/31年笔记稿 (Hegel 2005; 简写为Hei); 否则, 则采用卡尔·黑格尔编订的合成文本 (Hegel 1986), 以及西布里 (Hegel 1991; 简写为S) 和乔治·拉松/约翰内斯·霍夫迈斯特 (Hegel 1988) 的版本, 后者由尼斯贝特翻译 (Hegel 1975; 简写为N)。凡有现成英译本, 我都会加以引用, 但有时会参照德文进行适当调整。
16. 关于黑格尔思想中的偶然性, 除其他文献外, 另可参见 Burbidge 2007 年著作, 尤其是第一章。Burbidge 强调黑格尔“在多大程度上认真对待历史的偶然性”(2007: 9) 。
17. 黑格尔在多大程度上‘严肃对待历史的偶然性’(2007: 9) 。
18. 对黑格尔而言, “自然……确实是一个理性系统, 在它自身独特的元素中运作”(N 44) 。
19. 大陆的划分是合乎理性的, 因为不同的自然特征及其各种形态——山地与平原、陆地与海洋, 以及二者的融合与分化——都在不同的大陆上得到了充分体现 (EM § 393 and R, 40–41) 。因此从某种意义上说, 非欧洲人也服从于理性及其进步过程; 只是这种理性并非源于他们自身对理性思维的主动运用, 而

是作为自然力量从外部施加于他们的。这与黑格尔的看法相一致：这些民族沉浸于自然之中，只有欧洲人才能将他们从中提升出来；见下文。

20. 这让人想起黑格尔在《自然哲学》中从空间推导时间的做法，而此推导又
21. 将时间置于比空间更高级的位置（EN § § 256 – 57, 31 – 36）。
22. 黑格尔将塑造与占有联系起来（PR § 56, 85 – 86），尽管此处的关联与前文所论者截然不同。
23. 格里斯海姆、霍托与凯勒的听课笔记，卡尔·布雷默、K.-H. 伊尔廷编。
24. 4 黑格尔曾于1822/23、1824/25、1826/27、1828/29和1830/31年讲授《世界历史哲学》。1822年的《导论》手稿（1828年修订）以及1830/31年的手稿均保存至今，此外还有许多听课记录存世，合在一起涵盖了每一次授课过程。有些学者——例如 de Laurentiis（2014）——对于仅见于听课记录中的观点，特别是涉及种族的论述，是否该直接归于黑格尔本人，态度十分谨慎。我同意应当区分不同的来源，但如果多份彼此独立的听课记录都
25. 对黑格尔来说，希腊人深受埃及影响，但他们终究克服了这一影响。就此而言，他几乎接受了马丁·伯纳尔所称的关于希腊起源的“古代模型”——这也是希腊人自身曾认同的模型。相比之下，十九世纪后期的欧洲人反倒拥护一种“雅利安模型”：按照这个模型，真正的希腊文化源自北方入侵者，是他们驱逐了更早的埃及和腓尼基影响（[1987] 1991）。伯纳尔认为，雅利安模型背后有欧洲中心主义的动机：如果希腊人，

## 参考文献

- 伯纳尔，M. [1987]（1991），《黑色雅典娜：古典文明的亚非根源》，第1卷。伦敦：Vintage。
- Bernasconi, R.（1998），〈阿散蒂宫廷中的黑格尔〉，载 S. Barnett 编《德里达之后的黑格尔》。纽约州奥尔巴尼：纽约州立大学出版社。
- 伯纳斯科尼，R.（2007），〈非洲的回归：黑格尔与埃及人种族身份问题〉，载 P. T. 格里尔（编），《同一与差异》，奥尔巴尼。