

CAM BRIDGE

西方传统 经典与解释  
Classici et Commentarii

HERMES

德意志古典法学丛编

黄涛 吴彦●主编



[美]伍德 (Allen W. Wood) ● 著

# 黑格尔的伦理思想

Hegel's Ethical Thought

黄涛 / 译



知识产权出版社

全国百佳图书出版单位



西方传统 经典与解释  
Classici et Commentarii

# HERMES

## 德意志古典法学丛编

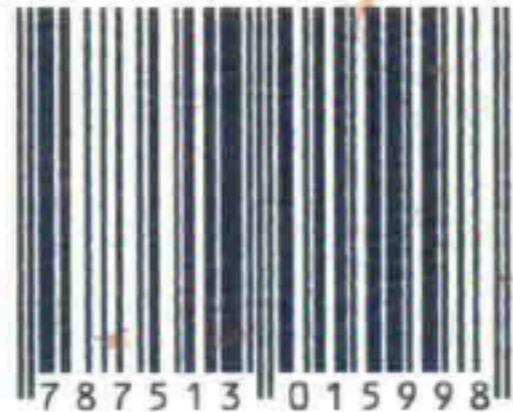
### 黑格尔的伦理思想

本书是国际知名学者阿伦·伍德教授的代表作，也是自布拉德利《伦理学研究》出版以来，英语学界有关黑格尔伦理学的最重要的研究（著名的《黑格尔的阶梯》一书作者、约克大学哲学系哈里斯（Harris H. S.）教授语）。它不仅对《法哲学原理》进行了系统解读，集中阐明了黑格尔伦理生活概念的内涵，对它与现代自由主义之间的关系进行了深刻讨论。更重要的是，它也揭示了《法哲学原理》对理解黑格尔伦理思想的重大意义，主张黑格尔伦理思想的基础不存在于其逻辑学中，而存在于其法哲学中。本书对于理解德国观念论的伦理思想传统具有十分重要的价值。

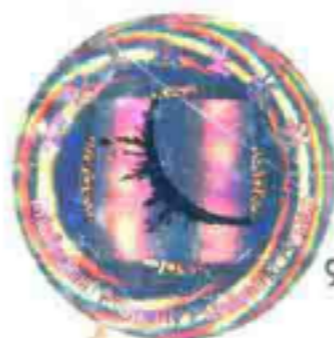


CAMBRIDGE  
UNIVERSITY PRESS  
www.cambridge.org

ISBN 978-7-5130-1599-8



定价：48.00元



责任编辑 ○ 倪江云  
装帧设计 ○ 张冀

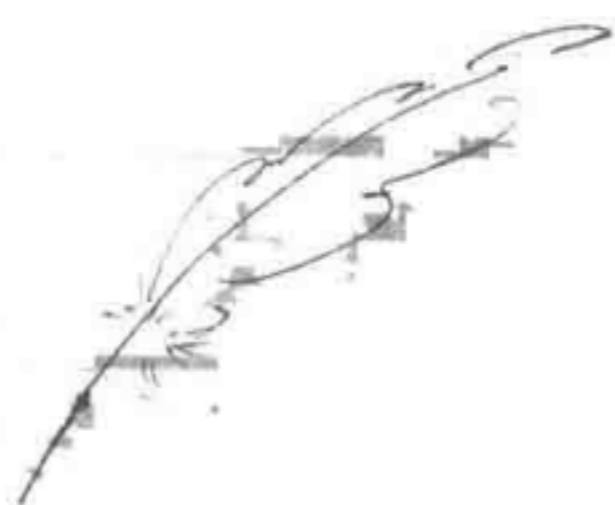
CAMBRIDGE

西方传统 经典与解释  
Classici et Commentarii

HERMES

德意志古典法学丛编

黄涛 吴彦◎主编



[美]伍德 (Allen W. Wood)◎著

# 黑格尔的伦理思想

Hegel's Ethical Thought

黄涛 / 译



知识产权出版社

全国百佳图书出版单位

## 图书在版编目 (CIP) 数据

黑格尔的伦理思想/(美)伍德(Allen W. Wood)著;黄涛译. —北京:知识产权出版社,2016.3

(西方传统:经典与解释—德意志古典法学丛编)

原书名:Hegel's Ethical Thought

ISBN 978-7-5130-1599-8

I. ①黑… II. ①伍… ②黄… III. ①黑格尔, G. W. F. (1770~1831)—伦理学—研究 IV. ①B516.35 ②B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 245301 号

This is a Simplified Chinese Translation of the following title published by Cambridge University Press:

Hegel's Ethical Thought

ISBN - 13 :9780521377829

© Cambridge University Press 1990

This publication is in copyright. Subject to statutory exception and to the provisions of relevant collective licensing agreements, no reproduction of any part may take place without the written permission of Cambridge University Press.

This Simplified Chinese Translation for the People's Republic of China (excluding Hong Kong, Macau and Taiwan) is published by arrangement with the Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge, United Kingdom.

© Cambridge University Press and Intellectual Property Publishing House 2014

This Simplified Chinese Translation is authorized for sale in the People's Republic of China (excluding Hong Kong, Macau and Taiwan) only. Unauthorised export of this Simplified Chinese Translation is a violation of the Copyright Act. No part of this publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of Cambridge University Press and Intellectual Property Publishing House.

责任编辑:倪江云  
装帧设计:张冀

责任校对:谷洋  
责任出版:卢运霞

西方传统:经典与解释—德意志古典法学丛编

## 黑格尔的伦理思想

[美]伍德(Allen W. Wood) 著

黄涛译

---

出版发行: 知识产权出版社有限责任公司	网 址: <a href="http://www.ipph.cn">http://www.ipph.cn</a>
社 址: 北京市海淀区西外太平庄55号	邮 编: 100081
责编电话: 010-82000860 转 8541	责编邮箱: wangyumao@cnipr.com
发行电话: 010-82000860 转 8101/8102	发行传真: 010-82000893/82005070/82000270
印 刷: 北京科信印刷有限公司	经 销: 各大网络书店、新华书店及 相关专业书店
开 本: 880mm×1230mm 1/32	印 张: 15.5
版 次: 2016年3月第1版	印 次: 2016年3月第1次印刷
字 数: 401千字	定 价: 48.00元

ISBN 978-7-5130-1599-8

京权图字: 01-2012-0178

---

出版权专有 侵权必究

如有印装质量问题,本社负责调换。



谨以此书献给

Forrest, Henry和Stephen

## 缘 起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十年代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外乎义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从选译现代西方经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学传统流变、逐渐重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚然成风，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界仅仅务竞新奇，仅限时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西方接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京



## “德意志古典法学丛编”出版说明

19世纪下半期以降，实证主义和历史主义催生了法学的专业化和技术化，法学视野日趋狭窄。在20世纪的法律思想中，实证法学、社会法学、经济分析法学占据了法学的大半江山，现代法学十分“自觉地”排除有关制度与德行的思考，规范主义振振有辞，鄙夷有关法理之学的哲理思考，法学最终沦为律师的技艺。

德意志古典法学有关政法之理的思考极其深刻，其对共同体秩序的反思，对制度之品质的思考，足以令专业化的法律人汗颜。德意志古典法学想要揭示一切社会现象的本质，揭示人类的本真的政治存在，它将制度设计与共同体的美好生活关联起来，为反思社会现象提供基本尺度和范式。不仅如此，现代法学中的大部分观念及概念，早已在德意志古典作品中埋下伏笔。

德意志古典法学哲学化色彩成分极重，而非当今有板有眼之学术论文。凡此种种，均给阅读和理解带来了巨大困难。长期以来，对于隐藏在德意志古典大家作品中的政治法理，学人们仅停留于引证片段字句，未能有深入细致之钻研。本丛编不从意识形

态的宏大叙事入手，亦不从流行的概念体系入手，而从德意志古典作品中政治法理的疏释入手，讲述政法学问和道理，引导有关政治法理之独立思考。

政法之理如人生之理，离不开深刻的哲学反思，诚如个人向往美好的人生，一个社会、一个国家亦会向往美好的共同体生活。尤其是在亟亟于变革的当下中国，我们完全有必要反顾德意志古典政法思想的印迹。

古典文明研究工作坊

西方经典编译部丁组

2012年9月

## 中译本说明

《黑格尔的伦理思想》是当代著名德国古典哲学研究专家、斯坦福大学哲学系阿伦·W. 伍德教授享誉国际学界的论著。著名的黑格尔研究专家哈里斯（H. S. Harris）教授甚至评论说，在英语学界，本书是自布拉德利（Bradley）的《伦理学研究》（*Ethical Studies*）以来对于黑格尔伦理学的最为重要的研究。

伍德教授著作等身，学术视域极其开阔，尤以《黑格尔的伦理思想》《马克思》<sup>①</sup>和《康德的伦理思想》<sup>②</sup>（2008年出版了题为《康德式伦理学》的缩略版 [*Kantian Ethics*, Cambridge University Press]）最为著名。这三本书早已成为德国观念论哲学研究领域中的经典文献，可惜一直以来坊间未曾见其中译本。

尽管《黑格尔的伦理思想》通常被视为一部伦理学著作，但在很大程度上也可被视为对《法哲学原理》一书的体系性疏

---

① Allen W. Wood, *Karl Marx*, London: Routledge and Kegan Paul, 1981; 2nd edition, London: Taylor and Francis, 2004.

② Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, New York: Cambridge University Press, 1999.



释。这本书集中表达了作者的如下基本观念，即黑格尔的伦理思想不是存在于其形而上学著作中，而是存在于其法哲学中。这就极大地拓展了黑格尔伦理学思想的当代意义。在这部作品中，伍德不仅讨论了人权、惩罚、道德责任的标准、个体良知等主题，更重要的是，他将有关黑格尔的伦理生活的考察置于当代西方自由主义的语境中，揭示了黑格尔思想同当代自由主义之间的分歧。本书具有思想史视野，不仅在黑格尔整个哲学思想框架中讨论其伦理思想理论，还涉及黑格尔伦理思想与他的同时代康德、费希特以及弗里斯（J. F. Fries）等人之间的关系。

众所周知，“伦理生活”概念是黑格尔思想体系中的重要概念，也是理解黑格尔政治哲学的关键概念。伍德此书对于伦理生活概念的考察极其详尽，得出了许多颇具见地的观点，尤其值得注意的是，他揭示了在黑格尔的笔下，精神的自我实现与社会制度之间的内在关联。因此，黑格尔的伦理生活理论就不是一种个人性的理论，而是一种具有内在社会性的自由理论。揭示伦理生活概念的内在结构和要素，可以为我们认识现代社会和国家的本质提供极其深刻的启示，也为我们批判现有的一切社会和国家提供指引。

伍德教授十分关心本书的出版，在详细询问中国学界有关德国观念论哲学的研究进展的基础上，他专门为中国读者撰写了中译本序言。透过这个序言可以看出，伍德教授十分明了德国观念论哲学研究，尤其是黑格尔的研究对当代中国社会的意义，以及对正确理解马克思的政治与社会思想的意义。

译文初稿完成后，请留德攻读博士学位的友人汤沛丰同志校译了注释部分的德文文献，并请他通读过一遍译文，订正了不少错误，特此表示感谢。

黄 涛

2016年1月13日于上海松江古浦荡畔

## 中文版序

黑格尔的哲学对世界文化有重大意义，因为他试图阐明有关人类社会和历史的道理。德国观念论的伟大哲人康德、费希特和黑格尔的著作早已为中国学者所知，但不仅在中国，而且在世界的其他地方，学者们都发现，黑格尔是一位难以理解的哲人。拙著《黑格尔的伦理思想》想要使他的伦理和历史观点变得容易理解一些，与此同时也提出了一系列与这个伟大的哲学思想体系紧密相关的问题。我希望拙著的中译本能有助于拓展中国学者对黑格尔伦理学及其提出的相关问题的理解。

黑格尔有关伦理和社会问题的思考对我们来说有巨大启示，不仅因为其中含有宏富的哲学洞见，也因其在历史上的重要性。起初，康德哲学在德国是作为“进步之书”（work in progress）获得接受的——是向一种全新思维方式发出的邀请，这种新的思维方式是哲学家们为了完成康德开启的计划必须把握的，也是他们必须“超越”的。费希特就是这样看的，同时意识到他本人正在寻求一个哲学体系——他称其为知识学（*Wissenschaftslehre*）——我们可将这个哲学体系视为哲学中的康德革命严格意



义上的成果。在此过程中，费希特提出了大量哲学洞见，它们催生了过去两个世纪以来欧陆哲学传统的全部内容。甚至我们如今对这个哲学体系的把握也未能穷尽其全部。费希特的“综合法”（synthetic method）是作为黑格尔辩证法的模本和先驱出现的，并最终为马克思所用。但费希特没有完成他想构筑的体系。黑格尔完成了它，这就使他成了德国观念论传统的真正继承人。即便他的哲学对手们也承认这一点，例如他的故交谢林。谢林是以对黑格尔主义的强烈批判而结束自身的学术生涯的。

黑格尔也因其作为马克思及其哲学和政治传统的先驱在历史上有重要意义，这些传统都想把握黑格尔的思想。据说，马克思传统的大部分都陷入了一种贫瘠的教条主义，无法进行严格的自我批判，而据马克思本人讲，国际工人运动想要获得成功，就需要此种自我批判。如今，马克思的思想在世界上的许多地方都被忽视了，这部分是因为这种马克思主义的教条主义版本极其贫乏，部分也是因为马克思自身指定的政治追随者在实践上失败了，但部分也因为在西方国家中（尤其是在我的国家中），许多人对马克思抱有一种盲目的和令人生厌的仇恨心态，这些人宁愿无视真理，也不愿承认马克思在每一件事情上有其正确的一面。不消说，资本主义国家越是忽视马克思对资本主义的批判，就越有可能复归到他在著作中描述的那种不人道的剥削体系。

如今对马克思的态度最需要的是对其思想、对其资本主义理论进行批判性的重新考察，摆脱20世纪下半期“冷战”中典型的教条主义（不论“冷战”的哪一极，都有这种教条主义）。这一重新考察的最重要内容就是他与德国观念论传统的关系，尤其是在最终的和最确定的形式中，马克思的学说吸纳了黑格尔的哲学，尤其是在形式上吸收了他的伦理思想。我希望我的这部著作，当它为研究哲学史的中国学者读到时，能推动这一重新考察的过程。

这篇序言使我有机会澄清某些内容，长期以来正是这些内容



导致了它的本土读者对拙著的误解。一直以来，我对下笔写作这本书的方法并不满意，因为我是以一种现实的也是批判性的态度来看待当前对黑格尔思辨逻辑的接受的。尽管如此，就拙著中说过的东西，我没有遗憾，也从未想要收回相关论断。因为，迄今为止，如下看法仍不证自明，即唯有极少数黑格尔的狂热信徒愿意接受黑格尔有关思维规定的逻辑体系的原初形式。我想要证明，黑格尔对伦理思想的贡献不能遭受同样的命运，因为不管你是否接受黑格尔视为其基础的思辨体系，他的伦理思想仍然鲜活有力，具有鼓动性效果。但我没有料到，拙著的第一批读者们会包含黑格尔的狂热信徒，他们极可能因为我不同意他们以及黑格尔本人视为黑格尔伦理思想之基础的东西，而认为我冒犯了他们。不可避免的，对拙著的接受也会因如下这种（完全错误的）看法而受影响，即认为我决心将黑格尔的伦理思想同他的其余哲学思想隔离开来，想要提供一种有关黑格尔伦理思想的读法，这种读法忽视甚至否定了黑格尔的自我理解。这当然并非我的意图。拙著是以与黑格尔构建其《法哲学原理》同样的体系性方法构建的。并且，我对黑格尔的法哲学、伦理哲学、社会和历史哲学的解读已经假定（而根本没有想要质疑），对这些哲学思想的真正解释必须承认黑格尔已将它们作为客观精神的哲学奠基在《哲学全书》中提出的体系基础上。正是在《哲学全书》中，客观精神占据了独特的位置。那些一方面读我的书，另一方面又将截然相反的意图归结给我的读者是在浪费时间，他们歪曲了对我说过的东西的理解，忽视了拙著中包含的真实信息。

我们有必要根据哲人的自我理解来阅读和解释每位哲人的思想，这一点自不待言。但在将近200年之后，黑格尔的哲学呈现给我们的，却是一些黑格尔的纯化论者（purists）及其狂热的追随者们不愿意面对的问题。黑格尔是一个体系性的哲人，他将其体系建立在思辨逻辑的基础上。但他那伟大的哲学贡献则在于他对人类文化——伦理学、社会与政治哲学、美学、宗教和历史哲

学——的反思。这一事实就为想要接受他的思想，并因此想要对其思想进行哲学讨论的人（其目的是使其思想为后世学人所知）提出了一个问题。

毫无疑问，对黑格尔社会与政治哲学的真正探讨必须考虑到他的明确意图，即将其基础置于有关思维规定的逻辑系统之上。然而，如果我们只是简单地从表面上来看待这一意图，则对黑格尔的理解就会被他的哲学体系和思辨逻辑所绑架。如今来看，后者显得有些过时了，尽管它们也包含一些有永恒哲学价值的洞见，却不像黑格尔有关人类文化、社会和历史的思想那般有哲学上的意义。如果黑格尔在伦理、社会、历史以及文化方面的洞见只能为接受其思辨逻辑体系的人把握，就没有几个人能读得懂他，更谈不上从中获得教益了。

处在同一困境另一端的，是如下这类诠释者——他们如此忠实黑格尔的思想，以至于无法非批判地接受黑格尔有关自身哲学成就之结构的论述。这类诠释者必然会受到如下指控，即强暴了黑格尔的思想，忽视了其真正的结构和统一性。批评者们很容易说，这些诠释者必定搞错了黑格尔的思想，而只是在陈述自己的观点；他们在说这样的话时，甚至没有考察过这些诠释者撰写的相关论著。这不过是一种应激性的反应，既针对这样做过的诠释者，甚至也针对并未这样做过的诠释者。这些批评者们只是为了寻找一种简单的拒绝方式，拒绝出现在他们眼前的任何东西，哪怕并未阅读过。只要你想将黑格尔展示给尚未非批判地接受过思辨逻辑的读者们，就会遭到这样的指控。

解决之道自然是阅读黑格尔的伦理思想，与此同时清晰地意识到他的自我理解，意识到他有关伦理学的思维方式受制于他的思辨逻辑，但即便如此，在对黑格尔伦理思想的自我接受中，又请务必不要受制于黑格尔的这一自我理解。这就是在一个至少对其作为整体的思辨体系仍然抱有怀疑的时代，理解黑格尔思想的唯一方式，但对这个时代，有关现时代中个体与社会的生活，黑



格尔仍然有许多话要讲。这也就是我在拙著《黑格尔的伦理思想》一书中想做的工作。我认为，在20年之后对拙著的持久兴趣乃是一个证据，表明那些不厌其烦地想要克服对于我的导论性评论之误解的人已经发现，它是理解黑格尔思想的一条既富有启示又忠实于其思想的道路。与此同时，它也保持着批判性的哲学距离，这是想要理解任何伟大哲人必须保持的距离。如此，才能使哲人的思想在当代的哲学反思中为我所用。

如今，在梁志学教授的主持下，黑格尔全集的中译本翻译、出版工作正在进行中（此前梁教授已主持出版了《费希特著作选集》）。我希望拙著能为中国学界的黑格尔研究贡献绵薄之力。与此同时，我也十分感谢黄涛博士承担了拙著的翻译工作，将我有关黑格尔的思考介绍给中文读者。

阿伦·W. 伍德 (Allen W. Wood)

2012年7月于加州帕拉阿图

## 英文版序

黑格尔的社会与政治思想一直以来受到哲学研究者的关注，研究政治理论和观念史的人对之关注尤甚。但相关讨论却总是忽视其社会与政治理论的哲学基础。在此，我所谓的“哲学基础”，不是指他的思辨形而上学。我怀疑，黑格尔的伦理学理论之所以被忽视，理由之一就是人们一度认为“哲学基础”就是他的思辨形而上学。如果你想详尽考察这些基础，想必早就知道这样做费力不讨好，至少从社会理论和政治理论的角度来看是如此。如果你早就意识到了这一点，就会竭力地避免这样做。如果你还没有意识到这一点，就会陷入一种自欺境地，认为在黑格尔辩证逻辑中一定有某种隐微的真理，认为它能提供进入黑格尔的社会思想大门的一把一度被隐匿的钥匙。

我之所谓“哲学基础”是指一种伦理理论，正是在此伦理理论的基础上，黑格尔提出了他对现代社会和政治生活的批判性思考。这一主题之所以被忽视，是因为有人认为它根本就是子虚乌有，我希望证明这种看法完全是错的。黑格尔的哲学立场的确会使其伦理理论变得模糊，并且，他的伦理理论也不能归于我们



通常所了解的结果论 (consequentialism) 或义务论 (deontology) 阵营, 相反, 它包含对这两者的批判。尽管如此, 黑格尔的伦理理论仍然存在, 并且这种理论不仅意义重大, 而且很有说服力; 不仅应受到道德哲学家们的认真对待, 也应引起对其社会与政治思想感兴趣的人士的关注。

在 20 世纪晚期的岁月中, 几乎每个人都知道, 黑格尔是一位举足轻重的思想家, 我们不能忽视他, 也不能轻易地将他打发。然而, 我们却看到, 人们通常是故作高深地谈论其思想的大致框架, 而不是去阅读和理解他的著作。在英语学界的学者中, 人们能看到的是一副被简化了的, 也是被曲解了的黑格尔形象; 人们认为他是浪漫主义时期的一位名人, 是一位德国观念论者, 这位观念论者主张一种含有模糊宗教内容的神秘主义形而上学, 是社群主义伦理思想的倡导者, 还是康德的批判者和启蒙的自由主义者。这些都是黑格尔呈现给我们的形象, 但这些形象在英语学界的哲学研究者的心中所引起的种种联想, 在近两个世纪以来, 一直与他的自身处境脱离, 这尤其是 (并且主要是) 两次世界大战和“冷战”宣传的后果。这些联想只是误导性的陈腔滥调。它们强化了一种意识形态的看法, 即认为, 研究黑格尔将使我们忘记过去。

黑格尔的时代是德国浪漫派的年代, 但他本人却是浪漫主义运动的反对者, 他在心性上更偏向康德和启蒙运动, 而对施莱格尔 (Schlegel) 与诺瓦利斯 (Novalis) 热衷的东西不感兴趣。他之所以批判自由的个人主义, 不是因为他对个体权利和市民自由持反动的或非理性的排斥态度; 个体权利和市民自由对资产阶级市民黑格尔来说, 正如同它们对自由主义者来说, 同样意义重大。相反, 他所拒斥的是形式主义和反历史的人性观、社会观和理性观。在形式主义和反历史主义的观点看来, 启蒙所要捍卫的正是个体权利和市民自由这类价值。黑格尔对自由主义传统的大部分批判在如今看来仍然有效, 其思想也可以为批判各种非理性

主义和相对主义思想提供基础，只是这些主义的倡导者对此全然不觉，总是要调用黑格尔的大名来为自身作辩护。

黑格尔作品声名狼藉的含混使得想要纠正通常的误解变得十分困难。即便最敏锐也是善意的研究者，也缺乏闲暇和耐心去体察他有意为之的文风和抽象术语背后的内容，部分正是出于这个缘由。黑格尔的影响力要求我们穿透熟知的（通常是带有恶意的）有关他的肖像和被篡改的形象从而看到真实的方面。但除非有人能较之只是对其思想有漫不经心的或一般兴趣的人投入更大的努力，否则，即便想要揭示出这些形象中最不准确的方面也十分困难。

很不幸，对此问题没有根本的救济办法。想要穿过黑格尔的棘丛，并无捷径可走。黑格尔思想的传播已经产生了有关其哲学的一些有用的文献，宽泛地讲，即便在英语世界，人们也开始关注现代哲学中的一个非常重要的时期，这就是1781~1820年的德国哲学。要想更好地理解这一段时期，就要更好地把握迄今仍然干扰和分裂西方文化的诸问题。20世纪的哲学，至少就英语世界的哲学而言，因为未曾认清这一点而遭受重创。眼下这本书就是这方面的一个尝试，但愿它能有助于这一理解。

最近出版的黑格尔1817~1831年的讲稿为理解其伦理和政治思想提供了极大帮助。尽管我知道这些文本同他公开出版的著作之间存在差异，但我仍然毫不犹豫地使用这些材料。正如黑格尔本人所说，开设讲座也许是其哲学活动中最重要的部分；1817年后，他的全部主要作品都只是一些供讲座使用的纲要。爱德华·甘斯（Eduard Gans）深知这一点，他在编辑黑格尔全集的第1版时，用相当大的篇幅收录了黑格尔有关历史、艺术、宗教和哲学的讲演。随后几版的编辑者也沿用了此种做法。本书中有相当部分主题，例如第13章和第14章第7~11节中讨论的，在讲演稿中而非在公开出版的论著中得到了更充分的讨论，这些讨论表现了作为思想家的黑格尔对现实生活的最大胆也最有意义的攻



击。他为何要在讲座中，而非公开出版的著作中做此类攻击，我们完全可以理解。从狭隘的文献学立场出发忽视这些内容，并不利于我们理解黑格尔的伦理思想。

本书写作费时日久。1973年我在密歇根大学首次讲授黑格尔的《法哲学原理》。我不无自豪地想起，那时 Bernard Cullen<sup>①</sup>和 Charles Beitz<sup>②</sup>是在讲台下听讲的学生。1975在 Inter-University Centre（位于杜布罗夫尼克），1981在芬兰的赫尔辛基大学，我将有关黑格尔的各种不成熟看法公之于众。我真正开始认真撰写本书是于1983~1984年在柏林，那时我得到了古根海姆基金会（John Simon Guggenheim Foundation）的资助。也同样是在柏林，我得到了 Ernst Tugendhat 教授的慷慨帮助，在柏林自由大学哲学系获得了从事研究的条件。1986年在加州大学圣迭戈分校，同事们和学生们的鼓舞是促使我继续撰写本书的最大动力，我在加州大学和康奈尔大学的学生们极大地丰富了我对黑格尔的研究。此外，本书的许多部分都曾提交给不同研究机构的哲学家群体讨论过，同我关系最密切的是如下四家机构：康奈尔大学、柏林自由大学、加州大学圣迭戈分校和里德大学（Reed College）。本书的相关章节最后得以定稿正是缘于这些讨论。

在本书撰写过程中，无数人士通过讨论或通信，对本书各部分的草稿给出了口头或书面的评论，给予我极大帮助。在此，尤其要感谢下列诸君给予我相关信息、建议和批评，他们是（排名以字母为序）：Henry Allison, Emil Angehrn, Anthony Appiah, Lewis White Beck, John G. Bennett, Felmon Davis, Alan Donagan, Andreas Eshete, Richard Farr, Richard Feldman, Carl Ginet, Paul Guyer, Jean Hampton, Michael Hardimon, Harold Hodes, Terence Irwin, Chris Kern, Harald Köhl, Christine Korsgaard, Anton Leist,

---

① [中译者按] 现为皇后大学哲学系教授，主要研究领域为黑格尔哲学、德国观念论、弗洛伊德和精神分析理论等。

② [中译者按] 美国政治学家，现为普林斯顿大学政治学系教授。

David Lyons, Julie Maybee, John McCumber, George Myro, Kai Nielsen, William Peck, Robert Pippin, Thomas Pogge, Allen Rosen, John Russell, Gottfried Seebass, John Simmons, Sydney Shoemaker, Robert Stalnaker, Peter Steinberger, Nicholas Sturgeon, Michael Theunissen, Neil Thomason, Ernst Tugendhat, Milton Wachsberg, Christopher Wagner, Robert Wallace, Andreas Wildt, Ursula Wolf 和 Rega Wood。

阿伦·W. 伍德 (Allen W. Wood)



## 引文缩写

本书中出自以下著作之引文皆为我本人所译。在原始文献后均给出了标准英译本，并在德文页码后给出了英译本中的页码，中间以“/”隔开。[中译者按]书名缩写后给出的译文是从德文直接译出的名称，读者需注意，英译本的书名有时并非是从德文书名直接译出；在英译本之后，给出了中译本信息，但考虑到有些著作有不止一个中译本，因此仅给出重点参考的译本信息。正文中如无特别注明，译文参考的中译本均指此处所标示之译本；译文偶有改动，但并未一一注明。

### 黑格尔（1770～1831）的论著

#### *Werke* 《黑格尔全集》

*Hegel: Werke: Theorie Werkausgabe.* Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970. 引用时标明了卷号。

#### *B* 《黑格尔书信》

*Hegels Briefe*, Johannes Hoffmeister and Friedhelm Nicolin 编. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981. 引文中给出了卷目和页码。

*Hegel: The Letters*, Clark Butler and Christiane Seiler 译. Bloomington: Indiana University Press, 1984. 引文中给出了页码。

**D** 《费希特与谢林哲学体系的差别》

*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), *Werke* 2.

*The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, H. S. Harris and Walter Cerf 译. Albany: SUNY Press, 1977.

《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志民译，商务印书馆，1994.

**DV** “德国政制”

*Die Verfassung Deutschlands*, *Werke* 1.

“The German Constitution”，收入《黑格尔政治著作集》(*Hegel's Political Writings*)，T. M. Knox 译. Oxford: the Clarendon Press, 1964.

“德国法制”，载《黑格尔政治著作选》，薛华译，中国法制出版社，2008.

**EL** 《哲学全书·第一部分》

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (1817, 修订版 1827, 1830), *Werke* 8.

*Hegel's Logic*, William Wallace 译. Oxford: Oxford University Press, 1975. 引用时用 § 标明章节号，附释用“A”标出。

《逻辑学：哲学全书·第一部分》，梁志学译，人民出版社，2002.

**EN** 《哲学全书·第二部分》

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II* (1817, 修订版 1827, 1830), *Werke* 9.

《黑格尔的自然哲学》(*Hegel's Philosophy of Nature*)，Michael J. Petry 译. New York: Humanities Press, 1970. 引用时用 § 标明章节号。

《自然哲学》，梁志学等译，商务印书馆，1980。

**EG** 《哲学全书·第三部分》

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (1817, 修订版 1827, 1830), *Werke* 10.

《黑格尔的精神哲学》(*Hegel's Philosophy of Mind*), William Wallace and A. V. Miller 译. Oxford: Oxford University Press, 1971. 引文用 § 给出章节号; 附释用“A”标出。

《精神哲学: 哲学全书·第三部分》，杨祖陶译，人民出版社，2006。

**EH** 《哲学全书》(1817 年版)

*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (1817 年海德堡版). *Hegels Samtliche Werke*, 4. Auflage der Jubiläumsausgabe, Hermann Glockner 编. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968, Volume 6. 引文给出了章节号 (§)。

《哲学全书纲要》(1817 年版, 1827 年版, 1830 年版), 薛华译, 北京大学出版社, 2010。

**GW** 《信仰与知识》

*Glauben und Wissen* (1802), *Werke* 2.

*Faith and Knowledge*, Walter Cerf and H. S. Harris 编. Albany: SUNY Press, 1977.

**JR** 《耶拿实在哲学: 1805 ~ 1806》

*Jenaer Realphilosophie* (1805 - 1806), 此前用过的书名: 《耶拿实在哲学·第二部》(*Jenenser Realphilosophie II*), J. Hoffmeister 编. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.

《黑格尔和人类精神》(*Hegel and the Human Spirit*), Leo Rauch 译. Detroit: Wayne State University Press, 1983. 引文注明了页码。

**JR 1** 《耶拿实在哲学·第一部 (1803 ~ 1804)》

*Jenenser Realphilosophie I* (1803 - 1804), J. Hoffmeister 编.



Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1930. 引文注明了页码。

《伦理生活体系和第一精神哲学》(*System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*), H. S. Harris 译. Albany: SUNY Press, 1979. 引文注明了页码。

**NP** 《纽伦堡讲稿》

*Nürnberger Propädeutik* (1808 - 1811), *Werke* 4.

**NR** “论自然法的科学探讨方式”

*Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* (1802), *Werke* 2.

《论自然法》(*Natural Law*), T. M. Knox 译. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975. 引文注明了页码。

“论自然法的科学探讨方式”，程志民译，《哲学译丛》，1997 (3) (4)，1991 (1) (2)。

**PhG** 《精神现象学》

*Phänomenologie des Geistes* (1807), *Werke* 3.

*Phenomenology of Spirit*, A. V. Miller 译. Oxford: Oxford University Press, 1977. 引文注明了段落号。

《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1979 (第2版)。

《精神现象学》，下卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1979。

**PR** 《法哲学》

*Philosophie des Rechts* (1821), *Werke* 7.

*Hegel's Philosophy of Right*, H. B. Nisbet 译, Allen W. Wood 编. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 引用时注明了章节号 §，各章节下“附释”用“R”标出，各章节下“补充”用“A”标出。序言以及某些长段落仅注明了其在德文版中的页码。

《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆，1961。

**SS** 《伦理生活体系》

*System der Sittlichkeit* (1802), G. Lasson 编. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967.

《伦理生活体系和第一哲学》(*System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*), H. S. Harris 译. Albany: SUNY Press, 1979. 引文注明了页码。

**TJ** 《青年时期的神学著作》

*Theologische Jugendschriften* (1793 - 1800), *Werke* 1.

**TE** 《黑格尔：三篇论文》

*Hegel: Three Essays, 1793 - 1795*, Peter Fuss and John Dobbins 译, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

**ETW** 《早期神学著作》

*Early Theological Writings*, T. M. Knox 译. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. 引文注明了页码。

**VA** 《美学》

*Vorlesungen über Ästhetik*, *Werke* 13 - 16.

*The Philosophy of Fine Art*, F. P. B. Osmaston 译. New York: Hacker, 1975. 引用注明了卷号与页码。

《美学》，朱光潜译，商务印书馆，第一卷（1979；第2版，1996）；第二卷（1979），第三卷（上册，1979；下册，1981）。

**VG** 《历史中的理性》

*Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister 编. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955.

《世界历史哲学讲演：导言》(*Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*), H. B. Nisbet 译. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 引文给出了页码。

**VGP** 《哲学史讲演录》

*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 1 - 3. *Werke* 18 - 20.

*Lectures on the History of Philosophy*, Elizabeth Haldane 译, New York: Humanities Press, 1968. 引文给出了卷号和页码。

《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆译，商务印书馆，第一卷（1959），第二卷（1960），第三卷（1959），第四卷（1978）。

**VPG** 《历史哲学》

*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12.

*The Philosophy of History*, J. Sibree 译. New York: Dover, 1956. 引文给出了页码。

《历史哲学》，王造时译，上海人民出版社，2006。

**VPR** 《法哲学讲义》

*Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, K.-H. Ilting 编. Stuttgart: Frommann Verlag, 1974. 其中包含黑格尔各阶段的课程笔记和抄本：1818~1819年（C. G. Homeyer 抄本），1821~1822年、1822~1823年（H. G. Hotho 抄本），1824~1825年（K. G. von Griesheim 抄本），1831年（D. F. Strauss 抄本）。引用时注明了卷数和页码。

**VPR 17** 《法哲学：瓦伦曼和霍梅耶尔笔记》

*Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817 - 1818) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, von K.-H. Ilting 主编, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1983. 引用时注明页码。

**VPR 19** 《法哲学：1819/1820年讲演》

*Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1820*, 抄本作者未知，抑或是 Dieter Henrich 编辑的抄本. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1983. 引用时注明了页码。

**VR** 《宗教哲学讲演录》

*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke 16 - 17.

*Lectures on the Philosophy of Religion*, E. B. Speirs and J. B. Sanderson 译. London: Routledge & Kegan Paul, 1895. 3 vols. 引用时标明卷号与页码。



**WL** 《逻辑学》

*Wissenschaft der Logik* (1812 – 1816), *Werke* 5 – 6. 引文给出卷号和页码。

*Hegel's Science of Logic*, A. V. Miller 译. London: George Allen & Unwin, 1969. 引文给出了页码。

《逻辑学》，杨一之译，商务印书馆，上卷（1966），下卷（1976）。

（在用章节号 § 标出的引文中，在 R 或 A 之前使用的逗号指“以及”。因此：“PR § 33, A”指 PR § 33 及该节补充，而“PR § 270, R, A”，是指“PR § 270 及该节附释和补充”）

**康德 (1724 ~ 1804) 的论著****GS** 《康德全集》（普鲁士科学院版）

*Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, 1910 – 。引文给出了卷号和页码。

**A/B** 《纯粹理性批判》

*Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Raymund Schmidt 编. Hamburg: Meiner, 1956.

*Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith 译. New York: St. Martin's, 1963. 给出了第 1 版 (A) 和第 2 版 (B) 的页码。

《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2004。

**BSE** 《论优美感和崇高感》

*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), GS 2.

*Observations on the Beautiful and Sublime*, J. Goldthwait 译.

Berkeley: University of California Press, 1981.

《论优美感和崇高感》，何兆武译，商务印书馆，2001.

**G** 《道德形而上学基础》

*Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785), GS 4.

*Foundations of the Metaphysics of Morals*, Lewis White Beck 译.

Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959. 引文给出页码。

《道德形而上学奠基》，杨云飞译，邓晓芒校，人民出版社，2013.

**IG** “世界公民观点下的普遍历史理念”

*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), GS 8.

“Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose”, H. B. Nisbet 译. 收入 *Kants Political Writings*, H. Reiss 编. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

载《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1990.

**KpV** 《实践理性批判》

*Kritik der praktischen Vernunft* (1788), GS 5.

*Critique of Practical Reason*, Lewis White Beck 译. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956. 引文给出页码。

《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2003.

**R** 《纯然理性界限内的宗教》

*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793 - 1794), GS 6.

*Religion Within the Limits of Reason Alone*, Theodore M. Greene and Hoyt H. 译. Hudson. New York: Harper & Row, 1960. 引文给出了页码。

《康德全集·第六卷》，李秋零译，中国人民大学出版社，2007.

**RL** 《道德形而上学》：“法权学说”

*Metaphysik der Sitten* (1797): Rechtslehre, GS 6.

*Metaphysical Elements of Justice*, John Ladd 译. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965. 引文给出了页码, 有时也给出章节号 (§)。

“法权论的形而上学初始根据”, 张荣、李秋零译, 载《康德全集·第六卷》, 中国人民大学出版社, 2007.

**TL** 《道德形而上学》: “美德学说”

*Metaphysik der Sitten* (1797): Tugendlehre, GS 6.

*The Doctrine of Virtue*, Mary J. Gregor 译. New York: Harper & Row, 1964. 引用时给出了页码。

“德性论的形而上学初始根据”, 张荣、李秋零译, 载《康德全集·第六卷》, 中国人民大学出版社, 2007.

**TP** “论通常的说法: 这在理论上可能是正确的, 但在实践上是行不通的”

*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), GS 8.

“On the Common Saying: This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice”, H. B. Nisbet 译, 收入《康德政治著作选》(*Kant's Political Writings*)。

“论通常的说法: 这在理论上可能是正确的, 但在实践上是行不通的”, 载《历史理性批判文集》, 何兆武译, 商务印书馆, 1990.

**VE** 《伦理学讲演录》

*Eine Vorlesung über Ethik* (1780), Paul Menzer 编. Berlin: Rolf Heise, 1924. 重印于 GS 28. I。

*Lectures on Ethics*, Louis Infield 译. New York: Harper, 1963. 引文注明了页码。

费希特 (1762 ~ 1814) 的论著

**FW** 《费希特著作集》



*Fichtes Werke*, I. H. Fichte 编. Berlin: W. de Gruyter, 1971.

**GNR** 《自然法权基础》

*Grundlage des Naturrechts* (1796), FW 3.

*Science of Rights*, A. E. Kroeger 译. London: Truebner, 1889.

引文标明了页码,有时也给出了章节号(§)。

《自然法权基础》,谢地坤、程志民译,梁志学校,商务印书馆,2004.

**SL** 《伦理学体系》

*System der Sittenlehre* (1798), FW 4.

*The Science of Ethics*, A. E. Kroeger 译. London: Kegan Paul, Trench, Truebner, 1897.

《伦理学体系》,梁志学、李理译,商务印书馆,2007.

**W** 《1794年知识学》

*Wissenschaftslehre* (1794), 含两个导言(1797), FW 1.

*The Science of Knowledge*, Peter Heath and John Lachs 译. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 引文给出了页码。

《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆,1986.

**弗里斯(1773~1843)的论著**

**GDJ** “论犹太人对德意志民族之幸福和性格所产生的危害”

*Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*. Heidelberg: Mohr und Winter, 1816. 引文给出了页码。

**HPP** 《实践哲学手册·第一部分:伦理学》

*Handbuch der praktischen Philosophie, I. Teil: Ethik*. Heidelberg: Mohr und Winter, 1818. 引文给出了页码。

**JE** 《尤里乌斯和伊瓦格拉斯,或美丽心灵。一篇哲理小说》

*Julius und Evagoras, oder: Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman*. Heidelberg: Christian Friedrich Winter, 1822. (此版

本为 1813 年的修订版和扩展版)

*Dialogues on Morality and Religion*, David Walford 译. Totowa, NJ: Barnes and Noble, 1982. 引文注明了页码。

**NKV** 《新理性批判》

*Neue Kritik der Vernunft*. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807 (1838 年新版题为《理性的人类学批判》 [*Anthropologische Kritik der Vernunft*]). 引文注明了卷数和页码。

# 目 录

缘 起 / *i*

“德意志古典法学丛编”出版说明 / *i*

中译本说明 / *i*

中文版序 / *i*

英文版序 / *i*

引文缩写 / *i*

导 论 / *1*

1 作为思辨哲学家的黑格尔 / *1*

2 辩证逻辑 / *3*

3 思辨逻辑是死的，但黑格尔的思想是活的 / *7*

4 思辨哲学与现代社会 / *10*

5 黑格尔有一种伦理学吗？ / *14*

6 合理与现实 / *16*

7 黑格尔的实践哲学 / *19*



## 第一部分 黑格尔的伦理理论

### 第一章 自我实现 / 27

1.1 伦理理论与自我意识 / 27

1.2 精神 / 31

1.3 现代的自我理解 / 33

1.4 抽象法权 / 35

1.5 道德 / 37

1.6 现代伦理生活 / 41

1.7 现代国家 / 44

1.8 一种自我实现的理论 / 49

1.9 历史化的自然主义 / 52

### 第二章 自由 / 57

2.1 黑格尔与自由 / 57

2.2 作为可能性的自由和作为现实性的自由 / 59

2.3 自由与自律 / 63

2.4 作为善的自由 / 64

2.5 积极自由会导致极权主义吗? / 67

2.6 绝对自我能动性 / 69

2.7 自我能动性与他者 / 73

2.8 “守在自己身边” / 74

2.9 处在我的规定性中的自由 / 78

2.10 客观自由的体系 / 81

2.11 黑格尔的自由和通常意义上的自由 / 85

### 第三章 幸福 / 88

3.1 古代的幸福与现代的幸福 / 88

3.2 客观性问题 / 89

3.3 利己主义的问题 / 94

3.4 自然意志、决心与选择 / 96

- 3.5 康德的幸福观 / 101
- 3.6 幸福的无规定性 / 105
- 3.7 为什么我们要关注幸福? / 110
- 3.8 自由相对于幸福的优先性 / 114
- 3.9 一般意义上的法权 / 118
- 3.10 黑格尔的制度论 / 121

## 第二部分 抽象法权

### 第四章 承 认 / 127

- 4.1 针对抽象自由的法权 / 127
- 4.2 费希特的承认理论 / 128
- 4.3 “人只有在他者之中才能成为人” / 131
- 4.4 法权关系 / 134
- 4.5 对于自我确定性的欲望 / 138
- 4.6 为承认而斗争 / 141
- 4.7 主人和奴隶 / 143
- 4.8 普遍的自我意识 / 146
- 4.9 黑格尔的承认辩证法 / 149
- 4.10 压迫的现实 / 151

### 第五章 人格、财产与法律 / 154

- 5.1 人格及其针对物的抽象法权 / 154
- 5.2 财产权作为根本权利 / 158
- 5.3 自我取得和奴隶制 / 161
- 5.4 针对人格自身的法权 / 163
- 5.5 抽象法权的种种限制 / 166
- 5.6 抽象法权与实定法 / 170
- 5.7 私有财产 / 173

### 第六章 惩 罚 / 177

- 6.1 报应论 / 177

- 6.2 惩罚作为法权的恢复 / 181
- 6.3 罪犯意志的虚无 / 184
- 6.4 同意接受惩罚 / 188
- 6.5 黑格尔理论的不完整性 / 190
- 6.6 侵害法权和侵害法律 / 194
- 6.7 惩罚的尺度 / 197
- 6.8 死 刑 / 199
- 6.9 我们是否能期待在伦理层面为惩罚提供证成? / 202

### 第三部分 道 德

#### 第七章 道德的概念 / 207

- 7.1 道德概念的发展：图宾根和伯尔尼时期（1793~1796） / 207
- 7.2 超越道德：法兰克福（1796~1800） / 210
- 7.3 道德与伦理生活的对立：耶拿时期（1801~1806） / 214
- 7.4 《精神现象学》（1807） / 217
- 7.5 主体性 / 218
- 7.6 道德上的应然与客观性 / 221
- 7.7 主体性与行动 / 223

#### 第八章 道德意志 / 228

- 8.1 归 责 / 228
- 8.2 道德运气与过失 / 232
- 8.3 善 / 235
- 8.4 康德论善良意志 / 238
- 8.5 黑格尔论善良意志 / 242
- 8.6 道德价值和心理学意义上的因果性 / 244
- 8.7 黑格尔对康德的批判 / 247



## 第九章 道德法则的空洞性 / 250

- 9.1 空洞性的指控 / 250
- 9.2 康德的普遍法则公式 / 252
- 9.3 矛盾和相互冲突的意愿 / 255
- 9.4 普遍法则的标准 / 257
- 9.5 某些尚未解决的问题 / 261
- 9.6 康德有关道德法则的演绎 / 263
- 9.7 康德演绎的失败 / 266
- 9.8 普遍的可适用性和集体的合理性 / 269
- 9.9 道德意志的空洞性 / 272
- 9.10 目的和经验性的动机 / 276
- 9.11 空洞性与黑格尔式的道德 / 280

## 第十章 良知 / 282

- 10.1 良知在黑格尔伦理学中扮演的角色 / 282
- 10.2 费希特的道德认识论 / 285
- 10.3 弗里斯和信念伦理学 / 289
- 10.4 有关道德错误与道德责难的问题 / 293
- 10.5 针对上述问题的某些解决办法 / 294
- 10.6 对弗里斯的错误批判 / 297
- 10.7 信念伦理学的空洞性 / 301
- 10.8 良知的伪善 / 305
- 10.9 洞见的法权 / 309
- 10.10 洞见与责任 / 313

## 第四部分 伦理生活

## 第十一章 伦理的客观性 / 319

- 11.1 何谓“伦理生活”? / 319
- 11.2 伦理生活的两个方面 / 321
- 11.3 作为精神的伦理生活 / 324

- 11.4 伦理秩序 / 325
- 11.5 伦理的个体性 / 328
- 11.6 浪漫派的多元主义 / 331
- 11.7 黑格尔的普世论 / 333
- 11.8 个体性作为伦理原则 / 335
- 11.9 作为普世标准的伦理生活 / 338
- 第十二章 伦理的主观性 / 341
  - 12.1 伦理意向 / 341
  - 12.2 伦理义务 / 342
  - 12.3 源自关系的义务 / 345
  - 12.4 源自关系的义务和普遍反思 / 347
  - 12.5 伦理德性 / 350
  - 12.6 德性与正直 / 353
  - 12.7 伦理生活和主观性的反思 / 355
- 第十三章 伦理的局限 / 359
  - 13.1 伦理事物的短暂性 / 359
  - 13.2 伦理生活的循环 / 363
  - 13.3 历史的最高法权 / 366
  - 13.4 历史与相对主义 / 369
  - 13.5 世界历史个体 / 370
  - 13.6 超越伦理事物 / 375
  - 13.7 行使为不当之事的法权 / 378
  - 13.8 历史的自我含混 / 381
  - 13.9 黑格尔的非道德主义 / 385
- 第十四章 现代伦理生活诸问题 / 389
  - 14.1 现代国家的原则 / 389
  - 14.2 合理性与主体性 / 391
  - 14.3 市民社会：主观自由和合作精神 / 393
  - 14.4 黑格尔的两难：主观自由还是伦理目标 / 398

14.5	实体性和反思 / 400
14.6	男性与女性 / 402
14.7	市民社会中的贫困 / 406
14.8	黑格尔是否提供了答案? / 408
14.9	贱民的精神状态 / 412
14.10	既无权利,亦无义务的等级 / 416
14.11	伦理的自我瓦解 / 419
结 论	/ 421
1	伦理与社会 / 421
2	作为自由主义者的黑格尔 / 423
3	黑格尔与自由主义之间的对立 / 425
4	自由社会 / 426
索 引	/ 429
译后记	/ 447



## 1 作为思辨哲学家的黑格尔

[1] 黑格尔认为，哲学完全是一门独特的学科，它处理特定对象，运用特定方法（*EL* § § 1-4）。既有别于普通常识，也不同于经验科学，它关心的内容与普通常识和经验科学关心的内容截然不同；哲学在其纯粹性中把握的是“思维的各种规定”，尽管这些规定不为人们注意，却为日常生活与洞见提供真正的内容（*EL* § 5；*WL* 5：38/45）。在黑格尔看来，一切哲学的基础都是抽象的思维规定之自我演化的体系，它是在思辨逻辑的纯粹哲学学科中展现出来的。

在黑格尔看来，传统的亚里士多德逻辑学是一门空洞的、形式化的学问；他想要通过思辨逻辑将其转

换为一门有着丰富的形而上学内容的科学 (*EL* § 24)。因此, 思辨逻辑就为先天地把握一切实在提供了一把形而上学的钥匙, 使哲学能包括经验科学的全部结果, 使之系统化, 并赋予其以一种先天品质 (*EL* § 12)。在此过程中, 它将会克服外在的、偶然的和对象化的形式 (现代经验科学中的事实采取的正是这种形式) [*EL* § 7], 揭示对象世界的内在本质, 正如我作为思想家能自由地把握的那样 (*EL* § 23)。<sup>①</sup> 因此, 黑格尔就将自身的哲学成就视为在根本上是对形而上学或“第一哲学”的贡献。

在西方传统中, 黑格尔是在方法论方面最自觉的思想家。在现代思想家群体中, 甚至包括笛卡尔、康德和胡塞尔在内, 没有一位在给哲学体系奠定方法论基础方面展示出较他更高的原创性。为哲学体系奠定方法论基础是他在耶拿时期的主要规划, 这一规划在 1807 年的《精神现象学》中得以完成。人们很少注意到黑格尔学说中的这个面向, 因为他的方法论反思主要是对古代埃奈西德穆派怀疑主义 (Pyrrhonic skepticism) 提出的诸问题所做的回应, 而非对后笛卡尔传统中怀疑论之担忧的回应; 相比之下, 他更看重古典怀疑主义传统。<sup>②</sup>

---

① 起先说哲学有赖于经验科学, 之后又说哲学会将此种经验知识转化为一种先天知识, 这肯定自相矛盾。但如果像黑格尔主张的那样, 哲学阐明了这些经验事实只能由能思维的心灵设定, 不取决于任何外在材料, 则上述说法又似乎恰当。正确的结论也许是, 黑格尔想要质疑的, 正是传统以来在康德传统中理解的先天的和经验的划分。Willem de Vries 在其十分精彩的《黑格尔有关精神能动性的理论》(*Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca: Cornell University Press, 1988, 页 14, 页 27-28, 页 31-35) 一书中认为, 对黑格尔来说, 先天的东西是在某种程度上说出来的东西。不同的主张有不同的经验感觉。

② 有关黑格尔在这段话中提出的方法论计划, Michael Forster 在其精彩的《黑格尔与怀疑论》(*Hegel and Skepticism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989) 一书中对相关主张做了十分有说服力的论证。



## 2 辩证逻辑

黑格尔思辨体系的命脉在于著名的黑格尔辩证法。我们可以将黑格尔的辩证法视为一种有关哲学悖论的十分新颖的〔2〕理论：哲学思考为何会遭遇悖论，在何处遭遇悖论，悖论意味着什么，如何解决悖论？康德认为，当人类理性试图将认识扩展到可能经验的范围之外时，就不仅会被引诱提出种种无法获得担保的知识，而且有陷入矛盾（二律背反）的危险；避免上述情形的唯一方法，就是仔细观察认识能力的严格意义上的界限。黑格尔保留了此一论证的一部分，认为人类思维有超出界限的内在倾向，并因此会颠覆和推翻自身。他将这种看法同人类自我的如下倾向——通过一个包含因决心而导致的自我冲突阶段的过程，从而产生变化、发展和进步——结合起来。<sup>①</sup>

黑格尔认为，思维的某一规定就是指思维以某种特定方式受到规定（或限制）的状态。但每一种这样的思维都有超出自身界限进入自身对立面的内在倾向，结果就导致了矛盾的产生。这一思维规定的“辩证法”，正如黑格尔本人所称，是人们对“知性”感到惊奇的原因——这是思维的分析秉性。它想要在思维的确定性中把握其种种规定，并将思维的各种规定清晰明确地区别开来。对知性来讲，辩证法是产生是非与矛盾之源泉，是必须尽

---

① 有关黑格尔对康德二律背反的解读以及这一解读对其辩证法观念之影响，值得一读的讨论，参见 Martial Gueroult, “Le jugement de Hegel sur l’Antithétique de la Raison Pure,” *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38 (1931); 此文的德译本载 Rolf Peter Horstmann 主编,《对黑格尔哲学中辩证法的探讨》(*Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt: Suhrkamp, 1978); 以及 John Llewellyn, “康德的二律背反和黑格尔的辩证法” (*Kantian Antinomy and Hegelian Dialectic*), 载 Stephen Priest 主编,《黑格尔对康德的批判》(*Hegel’s Critique of Kant*, Oxford: Clarendon Press, 1987)。



全力避免的东西。但由于思维本身是动态的、自我超越的和在根本上是辩证的，因此，它的一切努力都劳而无功。康德意识到，只有当思维处在自身的严格界限中，才会遵守知性的规则。但黑格尔对此赶紧补充说，思维有一种内在的不受约束的倾向，这种倾向出自思维的本性，而不只是知性想要将自己限制在其中的一系列工整的分析性定义。辩证的悖论无法如知性希望的那样能避免和消除，或只是被当成幻相。它们是真实存在的、不可避免的，处处存在。

黑格尔认为，解决辩证悖论的最妥当方法不是压制它们，而是使之体系化。如果你能支配它们，它们就会为你做真正哲学上的工作。思维必然产生矛盾，它们必定会在更高的统一中达成和解，正如在自我冲突的过程中成长起来的人类自我，也是通过从冲突走向更高级的自我和谐，从而验证自身的成长一样。比如，康德的第二对二律背反就将空间中实体的无限可分与其最小部分的不可分对立起来（A 443/B 462）。黑格尔认为，二律背反可以通过认识到量的概念中包含相对立的规定，即具体性和连续性获得解决（WL 5：216 - 227/190 - 199；参见 EL § 100）。康德认为，作为单纯现象，质料既非无限可分，也不包含单纯的东西，借此就解决了这一二律背反（A 502 - 507/B 530 - 536）。有别于康德，黑格尔认为质料既是无限可分的，也包含单纯的东西，从而解决了这一二律背反。之所以能同时包含这两者，是因为思维在对质料进行理论思考的过程中，不仅可以合法地运用包含具体性的概念，也可以合法地运用包含连续性的概念。

实际上，黑格尔是基于观念论者或建构主义者关于理论与现实之关系的图画 [3] 来解决哲学悖论（如第二对二律背反）的。如果现实是通过我们有关它的思维来构造的，并且思维系统性地包含着对立的（甚至是相互矛盾的）方面或环节，现实自身也就必须体现出相同的矛盾来。如果我们能（借助于知性）将思维的相互矛盾的方面清晰地区分开来，并且也能（借助于思

辨理性) 在一个更高级的理论概念中使这些相互矛盾的方面达成和解, 则有关现实的相互矛盾的思考就是能够容忍的。

在此可以将黑格尔有关哲学悖论的讨论同后期维特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 有关此问题的讨论做一对观。维特根斯坦认为, 矛盾或悖论不会“使我们的语言变得无用”, 因为一旦我们“搞懂了这些悖论”, 清楚地知道它们究竟在哪里存在、为何产生, 就可以“防止这些悖论”, 而没有必要将其视为“思维机体产生疾病的症状”。<sup>①</sup> 对维特根斯坦来说, 矛盾是可以容忍的, 没有什么大不了的, 可以将它们与思维活动的其他方面区别开来; 对黑格尔来说, 矛盾是在哲学思维中系统性地产生出来的, 但只要思辨逻辑的体系能将它们保持在正确位置上, 拒绝它们进入可能带来伤害的语境中, 它们就不会造成伤害。因此, 黑格尔认为, 旧式的知性逻辑不过是思辨逻辑的有限例子, 是我们简单地通过忽视思维中的辩证要素获得的 (*EL* § 82)。

这些矛盾最终不会干扰思维活动的保证是由更高一级的统一体提供的。在更高一级的统一体中, 对立面达成了和解, 与此同时, 每一方占据的合适位置也得到了规定。比如, 连续的和具体的量的对立, 当我们并未认识到量的概念同时包含这两者时, 就会导致矛盾的产生 (*WL* 5: 229/200)。而在特定的量或定量 (*quantum*) 概念中, 它们的差异就得到了克服。这一概念为单纯的连续性设定了限制, 并因此扬弃了 (*aufhebt*) 连续的和具体的量的对立 (*WL* 5: 230/201)。

有关辩证法, 黑格尔有两个概念: 其一是广义的, 其二是狭义的。有时在“辩证”一词中包含了“积极的理性” (*positive reason*), 即“能在统一体中把握对立双方的”理性 (*WL* 5: 52/56)。然而, 有时他又称这一阶段为“思辨” (*speculation*) 或

<sup>①</sup> Ludwig Wittgenstein, 《论数学的基础》 (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*), 英译本见 *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Von Wright, Rhees, and Anscombe 编, Oxford: Blackwell, 1964, §§ 12, 80, 页 51, 页 104。



“积极的理性”，从而与“辩证的”或“消极的理性”对立（*EL* § 82）。消极的理性是指理性的如下行动：它能够将思维各种规定推到自身之外，并且产生困扰知性的矛盾；思辨的或积极的理性在一个更高的统一体中使这些矛盾达到和解，使它们包容在一个理性的体系中。在思辨逻辑的体系中，每一思维的规定都会导致另一与它对立的思维规定，并且这一对立复又导致了一个新的规定；在新的规定中，对立得到了克服。

（通过“正题”、“反题”与“合题”这一系列古怪术语阐明黑格尔辩证法中的上述论题，这一令人遗憾的传统是在1837年由夏利鲍斯 [Heinrich Moritz Chalybäus] 发端的，这是一位德国观念论哲学的书籍审查官 [bowdlerizer]。<sup>⑤</sup> 这一荒谬的解释工具应该连同他的名字一道被遗忘。<sup>⑥</sup> 这一术语的三一结构也曾为费希特和谢林使用，但并未表达出我们方才考察过的黑格尔式观念；[4] 就我的知识所及，黑格尔从未使用过这个结构，哪怕是为了这样或那样的目的而使用过一次。运用夏利鲍斯的术语来阐明黑格尔的辩证法通常可以被视为一种不经意间作出的忏悔，即承认阐释者对黑格尔的认识少得可怜，甚或没有直接读过原汁原味的黑格尔）

黑格尔的思辨逻辑想要以一种体系化的方式穿透思维的一切基本规定，并赋予每一规定在整个体系发展中以恰当地位。在这一体系的顶端是“理念”——这是思维想要通过超出自身从而实现自身的倾向。黑格尔将理念同有关上帝存在的本体论证据联系起来，因为理念揭示了最高思维直接展示其自身存在的能力（*EL* § 64）。然而，用宗教的术语来说，理念也表达了上帝的创

---

<sup>⑤</sup> [中译者按] “bowdlerizer” 一词常含贬义，是指负责删除书中、剧本中的有伤风化或是带攻击性言论的编辑者。

<sup>⑥</sup> 见 G. E. Mueller, “黑格尔的‘正题—反题—合题’神话” (The Hegel Legend of “Thesis – Antithesis – Synthesis”), 载《观念史杂志》(*Journal of the History of Ideas*, 19 (1958), 页 411–414)。



世活动。理念是思维超出自身，并在一个有限的、感性的自然中赋予自身以直接现实的过程（*EL* § 244）。黑格尔的体系（包含自然哲学和精神哲学）想要发展出自然界和人类精神世界的结构，它运用思辨逻辑体系的范畴和运动，将其作为自身的钥匙。自然是越出自身的思维，而灵魂或精神则是思维向自身的返回。作为自然存在者，人类通过意识到自身作为思维，就会超出单纯自然的东西，而进入精神的层次。“精神”不仅包含“主观精神”（或个体心理学），还包含“客观精神”（社会或文化，在政治国家中获得完成），最后也包含“绝对精神”，这是艺术、宗教与哲学的领域——在这些高级的人类文明形式中，精神意识到自身乃是绝对，或者说意识到自身乃是最终的现实。

### 3 思辨逻辑是死的，但黑格尔的思想是活的

我们不得不赞叹黑格尔在《精神现象学》中方法论概念的清晰性，但也必须同时承认，他那令人绝望的、野心勃勃的计划在执行中却被证明完全缺乏说服力。甚至黑格尔本人在海德堡时期的《哲学全书》（1817）中也潜在地不再将《精神现象学》作为体系的基础，在那里，他将《精神现象学》第1~5章的内容作为《精神哲学》的一个部分。在柏林时期的《哲学全书》（1827~1830）中包含着一个有关体系的全新导论（*EL* § 1-83）。这个导论表达了对《精神现象学》作为体系出发点的保留意见，与此同时，他也坦率地承认，在更大的范围内，这个新的导论自身也有类似的不足（*EL* § 25R）。

从20世纪晚期的视角看，黑格尔想要将思辨逻辑奉为哲学思维的唯一恰当形式的尝试，显然是彻底失败了。他建构其体系性工作所需的大多数哲学悖论都是基于肤浅的诡辩，他的体系提

出的解决悖论的方法也通常是捏造的，无助于解释问题。当逻辑学理论在19世纪晚期和20世纪初期取得实际的革命性进展时，正是基于传统逻辑的特征，[5]形成了全新的理论，而在黑格尔的体系中，这些特征却可有可无。考虑到这一点，在哲学上保持清醒头脑的人通常就作出了如下判断，即认为解决困扰哲学的悖论最有效的方法是知性的方法。因此，在不可救药的狂热追随者的孤立的和日益狭隘的传统之外，黑格尔的辩证逻辑体系从未获得广泛的接受。

当然，哲学史是一部由诸种伟大的失败构成的历史。笛卡尔在第一哲学中未能将科学建立在绝对毋庸置疑的基础上。康德也未能将形而上学确立为有关经验知识之先验形式的永远封闭和完成了的科学。但相比他们的失败来说，黑格尔的失败从本质上讲更根本和无可挽回，因为他的逻辑学提出的问题是外在于我们的，是人为捏造的，而笛卡尔哲学和康德哲学提出的问题则并非如此。正如最近一位研究黑格尔方法论的学者承认的，对于“黑格尔的逻辑学中有哪些活的东西”这个问题，一个简短的回答是：“根本就没有。”<sup>①</sup>

由于黑格尔将思辨逻辑作为体系的基础，因此，我们就可以从这一失败中总结得出，在其哲学中，再也没有什么东西能引起我们的兴趣了。然而，这样说是极其错误的。事实上，黑格尔作为哲人的伟大成就不在他自己认为的地方，不在思辨逻辑之中，而是在一个截然不同的领域中，也就是在他对现代西欧文化遭遇的社会和精神困境的反思中。黑格尔的思想探索了现代人有关自我的观念，探索了现代欧洲文化同两希文化传统之间的模棱两可的关系，探索了现代西欧文化对自然与社会的全新形象的追求，并且探索了它的希望与自我怀疑以及它的欲望与需求。在这些方

---

<sup>①</sup> Michael Rosen, 《黑格尔的辩证法以及对它的批判》(Hegel's Dialectic and Its Criticism), Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 页 179。



面，他可以说是前无古人，后无来者。

黑格尔死后不久，其哲学影响力也随之剧减。在19世纪下半期和20世纪的前10年，他不那么受尊重。但即便是在这些时期，他对“精神科学”（Geisteswissenschaften）的贡献也总是获得承认，至少在德意志传统中是如此。<sup>⑧</sup>也正是因为黑格尔思想的这个面向，自20世纪30年代以来，对其哲学的兴趣有明显复苏。大约半个世纪之前，卡西尔（Ernst Cassirer）就已十分清晰地意识到此种情形：

〔黑格尔的〕逻辑学与形而上学起初被视为其体系的最坚固堡垒；也正是在此方面，他的体系遭到了最猛烈和最危险的攻击。在短暂交火之后，进攻者们似乎获得了胜利。但黑格尔主义的复苏不是在逻辑学和形而上学思想中，而是在政治思想领域。任何伟大的政治体系都无法抵御它的影响。全部现代政治意识形态都揭示了，通过黑格尔的法哲学和历史哲学首次引介给我们，并通过它们获得辩护的那些原则具有的力量及其持久性和永恒性。<sup>⑨</sup>

从黑格尔思想中产生的活的传统——例如马克思的社会理论和存在论哲学——在其方向上明显是反形而上学的。那个仍然活着的、向我们发话的黑格尔，不是作为思辨逻辑学家和观念论形而上学家的黑格尔，而是作为哲学史家、〔6〕政治与社会理论家的黑格尔，是关注我们时代伦理状况和文化认同危机的哲学家黑格尔。

<sup>⑧</sup> 见 Herbert Schnädelbach, 《1831~1933年间的德国哲学》（*Philosophy in Germany 1831-1933*），Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 页77, 页241。

<sup>⑨</sup> Ernst Cassirer, 《国家的神话》（*The Myth of the State* [1946]），Garden City, NJ: Doubleday, 1955, 页311。



## 4 思辨哲学与现代社会

前述内容并不必然地与如下主张冲突，即如果不诉诸黑格尔的思辨形而上学，就不能理解他的政治与社会关切。<sup>⑩</sup>但如果我们（和黑格尔一道）认为，黑格尔社会思想的基础在于他的形而上学，并总结得出，思辨逻辑是黑格尔现代社会理论的入门，则极有可能会忽视两者间的关系。实际上，两者之间的关系近似于上述关系的颠倒；通常，黑格尔有关形而上学问题的讨论最好被视为如下尝试，即将这些问题解释为文明与存在之关切的表达。有关黑格尔哲学的新近以来最著名的解释，是泰勒（Charles Taylor）在其1975年出版的《黑格尔》（*Hegel*）一书中给出的解释，这就是将其形而上学在本质上理解为一种有关人类能动性及其产物的“表现主义”观点（expressive version），将其全部哲学视为对后启蒙时代文化困境的回应。<sup>⑪</sup>如果黑格尔将自身的哲学理解为纯粹思维（思想本身）的活动，则他的遗产就会是，使我们理解一切人类思维如何表达出它的具体的社会和文化语境。

甚至黑格尔本人有关自身工作的说法也倾向于将其哲学视为在本质上致力于文化的自我理解和实践的自我关切。他在1801年公开出版的第一部著作，就以对现时代“哲学之需要”的思考为主题。他认为，这种需要源自人类个体同自身及世界的非反思性和谐被基于反思的文化所打破的时代；并且，在此他赋予哲学以一种通过理性在更高层次上重建此一和谐的任务（D 20 -

---

<sup>⑩</sup> Raymond Plant, 《黑格尔》（*Hegel*），Bloomington, IN: Indiana University Press, 1973, 页184。

<sup>⑪</sup> Charles Taylor, 《黑格尔》（*Hegel*），Cambridge: Cambridge University Press, 1975。

21/89-91)。在他最后出版的《法哲学原理》(1821)中,也为哲学指派了一个在本质上相同的任务:使反思性的个体同世界达成和解,并且,最终通过对处在合理性中的现实的思辨认识,与社会世界达成和解(*PR*序言,27)。<sup>⑩</sup>如果对黑格尔有关人类自我和社会之思考的理解要求我们注意他的形而上学,这也是因为其形而上学的主要目标是解决生活在现代社会中的现代人遭遇的困境。

当卢卡奇(Georg Lukacs)说“黑格尔的全部哲学在本质上着眼于有关社会和历史的认识,因此,它的那些范畴就其独特本性而言适合于此一存在领域”时,他也承认了上述观点。<sup>⑪</sup>但又一次地,这并不是说,黑格尔的社会哲学驱使我们不断返回到他的形而上学诸范畴,就像是返回到了某种秘传智慧的渊源中。相反,问题在于,他将其形而上学视为解决现代困境的哲学基础,因为他对现代困境的最深刻的回应,是在形而上学或思辨逻辑层面上作出的。黑格尔对现代生活之异化(alienation)的回应,并不(像席勒和谢林那样)是审美的,[7]也不(像施莱尔马赫那样)是宗教的。他不像(康德和费希特那样)通过诉诸个体道德生活的内在冲突来回应,也(不像马克思那样)向外诉诸

<sup>⑩</sup> 在这个问题上,《法哲学原理》序言与黑格尔1800年撰写的讨论德国政治的未出版论文(此文习惯上被命名为“德国宪制”)篇首的著名段落相对应:

这篇论文中包含的思想,在其公开的表达中没有其他的目的或效果,而只想促进我们对实际存在的东西的了解,并因此不仅在现实的接触中,且在言辞中,呈现有关实际存在之物的一种和平的外表以及使之平和地持久下去。因为,激怒我们的和使我们义愤填膺的不是实际存在的东西,相反,是因为实际存在的东西还不是应该存在的东西。但如果我们认识到实际存在的东西就是必然要存在的东西,也就是说,使实际存在的东西存在的不是任意性和偶然性,我们也就会承认它是应该要那样存在的。(DV 463/145)

<sup>⑪</sup> Georg Lukacs,《社会存在本体论:黑格尔》(*The Ontology of Social Being: Hegel*), David Fernbach译, London: Merlin Press, 1978, 页47。



社会革命来回应。他想要通过理性地使我们同世界达成和解，通过理解与我们自身相类似的、内在于我们自身理性中的神圣理性来克服异化。

黑格尔的哲学提出了许多过分的要求，甚至敢用“哲学”与“科学”作为自身体系的别称。但考虑到他的语言和观念常常带给我们一种炫目的新奇和陌生感，特别值得注意的是，有一项特征他从未为自身的著作主张过，这就是原创性。相反，他将自己视为一位综合的、百科全书式的思想家，其任务是将古希腊形而上学智慧与基督信仰调和起来，根据自由主体性与启蒙理性的现代主张来重新诠释它们。因此，在《逻辑学》一书中，黑格尔认为，他的工作不是“在荒地上建一座新城”，而是“改造古老的城市，使其根基稳固，获得保持，并继续扩大其地基和占有物”（*WL 6*: 243/575）。他不像笛卡尔那样，视自己为新体系和新方法的建造者，也不像尼采或海德格尔那样，充当传统的颠覆者。他是一幢亟待修复的古老建筑的修复者；如果说他有原创性的贡献，那么这一贡献就在于，通过运用新近获得的材料和工程技术来加固它，使之再度成为一幢可供居住的稳固、可靠的建筑。

正是这一谦逊而直率的自我理解，使黑格尔简单地将自己的体系称为“科学”或“哲学”；在此方面，他尽可能地不同于他同时代的浪漫主义者。后者认为，哲学与艺术都是个体天才的产物，是自我称颂的创造者之气质的纪念碑。但对黑格尔来说，合理的哲学体系绝非个人的创造。在他看来，他的哲学体系的内容不过是西方哲学传统，它们为现代的反思精神所把握。哲学的目标就是确证事情本身（*die Sache selbst*），而只有当它尽可能少地受碰巧表述它的那个人的独特个性所影响时，才能进行此种确证工作。

黑格尔错误地认为自己主要是作为形而上学家和思辨的逻辑学家。在我看来，他在这个问题上的自我理解包含了大量的真理，尤其是在与伦理性主题相关的方面。在道德哲学领域，他的



思想代表了一种在诸多方面取得了成功的尝试，即改造古典的伦理学理论，并通过赋予其一种现代的自我理解的风格和使之适应这一现代自我理解的内容，来展示它的根本合理性。就像歌德（Goethe）的诗歌那样，黑格尔的伦理思想也想要实现古典理想同现代理想的联姻，想要将希腊文明的和谐精神与启蒙运动的反思精神统一起来，从而构想一种现代的社会秩序；在这种社会秩序中，既可以满足浮士德式的愿望，又不背离古典的社会秩序提出的种种要求。

黑格尔的成就在于，他敏感地意识到了现代人的多元需求，有能力将这些需求同其历史根源 [8] 关联起来，并将这些需求同它们在社会制度中的重要方面关联起来；最后，他还能成功地将这些需求整合到现代精神的单纯概念中。《法哲学原理》因此表达了最深层的人类需求，并且敏锐地发现了人类需求的多样性及其破坏性后果。它向我们指出了通往如下社会的道路，在这个社会中，反思性的、理性的、自我整合的个体可以同时满足一切需要，又不至于因为失去了其他选择或要在不可调和与不可通约的各种善之间进行悲剧性抉择感到遗憾。

当然，对黑格尔来说，《法哲学原理》的主要意义是哲学的或思辨的：将社会世界和个体的角色表现为是需要理性地获得满足的，因为它就是理性的现实化，是展示给哲学家们的神圣天意的作品，哪怕是在有关生活的最世俗方面。在黑格尔著作的当代读者中，很少有人认为，用理性的神义论来表达他们与自身所处的文化困境的本质关系是理所当然的。因此，较之黑格尔本人，他们更愿意将黑格尔有关现代个体之使命及其在现代国家中获得满足的观点在实践方面视为一项理论伦理学的规划。必须承认，此种阅读黑格尔的方式在某些方面有悖于他的自我理解；但这种读法却是我们中的大多数人，如果实话实说的话，能认真对待黑格尔的唯一方法。此种读法要求我们首先仔细考察黑格尔有关自身哲学规划的观点，如此，才能清晰地看到，它在何处为其伦理

学理论的可能性留下了空间。

## 5 黑格尔有一种伦理学吗？

无论是同情黑格尔的人，还是污蔑他的人，都认为在他的哲学体系中根本不包含任何意义上的“伦理学”，因为他的道德哲学“消融在社会学中”或“被政治哲学吸收了”，<sup>①</sup> 这些评论都是误导性的夸大之辞；但倘若正确地理解了这些评论，其中还是多少有些正确的东西的。

黑格尔的哲学在其本质上是一种思辨的形而上学，其目标在于通过哲学的洞见克服现代心灵与自身、自然和社会之间的疏离。由于这一点，在其成熟时期的哲学中，即便是“实践哲学”，也是从沉思的角度出发获得讨论的——作为精神自我认识的一个环节（*EG* §§ 469 - 552）。因此，黑格尔不是从参与实践沉思的意愿个体的角度出发讨论“意志”，而是从对意志及其现实化的模式进行沉思的思辨哲学家的角度出发。类似地，《法哲学原理》公开承认的目标也不是告诉我们国家应该如何存在，而是要提供一种有关现代社会生活的理性的神义论，这是通过展示神圣意志的现实性及其创造的社会世界的合理性来实现的（*PR* 序言，24 - 28）。

那种认为黑格尔哲学的目的是为社会与政治现状（*status quo*）提供辩护的看法是错误的。相反，黑格尔强调，每一现实

---

① Søren Kierkegaard, 《结论性的非科学附言》（*Concluding Unscientific Postscript*），Walter Lowrie 译，Princeton University Press, 1942, 页 108；W. H. Walsh, 《黑格尔主义的伦理学》（*Hegelian Ethics*），New York: Garland Publishers, 1984, 页 11, 页 55；Herbert Marcuse, 《理性与革命：黑格尔和社会理论的兴起》（*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*），Boston: Beacon Press, 1968, 页 200。



存在的国家，由于处在临时性和偶然性的状态，在某种程度上为错误和险恶所扭曲，无法成为完全合理的，因为它无法成为彻底现实的（*PR* § 258A）。《法哲学原理》[9] 显然为对现实存在之物的理性批判留下了空间，也为通过使国家现实化改造现实国家的实践努力留下了空间，从而使现实的国家同其理性本质和概念更加和谐。

然而，黑格尔否认这种批判属于《法哲学原理》的工作：

谁不足够聪明，从而在他所处的环境中看到许多实际存在的东西事实上不是应然存在？但这种聪明才智在想象这些对象及其应然在哲学科学中享有一席之地时是错误的，因为科学只涉及理念，理念并不无能，以至于它仅仅是应然的而没有现实的存在；因此，哲学只与现实相关，而那些对象、制度和条件都只有肤浅的外表（*EL* § 6；参见 *PR* 序言，25）。

这段话的修辞实际上就是宣告没有人（至少黑格尔）如此愚蠢，以至于宣称现状总是应然。但这段话也包含另外两个有争议的观点，尽管这些观点不否认世界上的大多数事物不属于应然，却倾向于通过“知性”的帮伙来玷污通常归结给这一显著真理的重要意义。其一是有关哲学的范围和目标的观点。黑格尔宣称，尽管社会制度或条件不是它们的应然这种说法在通常情况下是正确的，但他认为这类主张（即便在它们正确的地方）对“哲学科学”有利则是错误的。因为哲学的任务（他在1830年有关这个问题的看法比在1801的“费希特与谢林哲学体系的差异”一文中的看法要丰富得多）在于能使现代的反思原则在我们的心灵与世界之间造成的分裂或划分（*Entzweiung*）得到弥合。它通过将世界的最深刻的内在合理性展示给理性，从而对于这一弥合产生影响。

有人可能会认为，黑格尔会同意亚里士多德的观点，认为理



性的最高目的是哲学沉思，而非狭义上的实践目的（VGP 2: 167/151）。但黑格尔不仅将思辨的认识同理论对立起来，也将其与实践对立起来，将思辨的认知视为一个更高层次的统一体；在这个统一体中既包含理论，也包含实践。绝对理念存在于认识的理念和善的理念之外（EL § 236），正如绝对精神的领域不仅超越了理论精神，也超越了实践精神（EG § 553）。黑格尔的观点似乎是，思辨智慧不仅从属于在世界中展示自身的理性的沉思，也从属于在世界中使理性获得实现的实践——正如艺术、宗教和哲学不仅在认知方面，也在行动方面为人类精神提供滋养。

这种哲学观是建立在第二个有争议的观点上的：尽管在这个存在与现象的偶然的和变动不居的世界中有许多东西并非处在应然状态，但事物的内在本质，从处在必然性之中的思辨理性角度看，必定会被视为完全合理的，并因此是在精神上知足的。由于这一点，就存在一门真正的思辨逻辑的“科学”。它整个地处理的是“思维的规定”，这些规定构成了世界的概念本质，并且在外在的现实中展示自身。这门科学就是严格意义上哲学，其对象只是“理念”——这是一个自我实现着的合乎理性的概念，[10]或“概念与对象性的绝对统一”（EL § 213）。在哲学科学的“真正”部分中，思维在自然世界和人类社会中采取的外部形式可以通过对它们的认识而为人类精神再度把握。黑格尔确信，一旦我们接触到这一纯粹的哲学科学及其真理，就会希望将它与关于世界的其他观点区别开来，包括那些实践的观点，从而将它们视为在本质上较哲学层次更低的东西。

## 6 合理与现实

这就是黑格尔“合理的即是现实的，现实的即是合理的”

的格言中提出的观点。在他对这句格言的疏解中，费了好一番功夫区分“现实的”（actual）东西和单纯“存在的”（exists）东西；他说，“现实的”东西只包含充分表达了自身本质和符合其本质的存在（*EL* § 6, 142）。黑格尔称此种存在为“表象”或“现象”（*Erscheinung*）（*EL* § 131）。我们在日常生活中（包括社会与国家中）遇到的变动不居的存在通常都不能成为“现实的”，不是其“本质”的“现象”。在这些存在中，外在的表达不足以与内在的本质匹配；黑格尔将在此方面的不完善的存在称为“幻相”或“假象”（*Schein*）（*WL* 6: 17/394; *EL* § 131A）。（他有关 *Schein* [假象] 一词的运用很容易造成误导，因为在此意义上的“幻相”——例如，人类的邪恶状态或病状，以及组织糟糕的国家或不义的国家——和“各种现实”同样现实地存在）

现实的即是合理的。但我们必须懂得区分什么是现实的。在日常生活中，一切都是现实的。但（在哲学中），在表象的世界和现实的世界之间存在区分。现实的东西同样也有外部存在，但这种外部存在表现出了任意性和偶然性……人们在许多情况下处在邪恶或者堕落的状态中，但理念却不会。从表面上看，激情纠缠一切，但实体的现实性却并不如此。那些临时性的和短暂性的东西的确存在着，并且足够使我们苦恼，但尽管如此，主体的这种特殊性，它的愿望与本能都不具有真正的现实性（*VGP* 2: 110 - 111/95 - 96）。

黑格尔在此区分了合乎理性的“本质”和“临时性的、偶然的和肤浅的外在东西”，前者拥有的充分表象是“现实的”，而在后者那里，本质却被有限性的领域纠缠。实际上，黑格尔正是采取这种方式区分上帝和创世的；上帝乃万物之“理性本质”，创世则是其“肤浅的外表”（*WL* 5: 44/50）。由于哲学是



“真正的神义论”（*VGP* 3: 445/546; *VPG* 28/15），所以它的唯一真正的主题是上帝；只有在有限世界中神圣存在、无处不在的程度上，即只有在有限东西是现实的程度上，严格意义上的哲学才关注有限性的世界。尽管有限东西存在缺陷，但它们只是肤浅的偶然性，并且可以通过如下事实获得辩解，即在上帝自我显现的过程中，偶然性是必要的（*WL* 6: 180/542 - 543; *EL* § 145A）。<sup>⑤</sup>

黑格尔的国家哲学并非是为现状辩护，而是为上帝辩护；它不是要使政治秩序神圣化，而是神圣之物在国家的精神领域中展示自身的过程，正如它在自然的较低领域中所做的那样（*PR* 序言，15）。[11] 哲学的任务是对神圣之物和“肯定”的因素进行沉思，它们必定将自身展示给思辨的理性，哪怕是在最有缺陷的国家中亦如此，就如同人类的理性本质即便是在最丑陋、最扭曲或是最堕落的人性中也能展示自身一样（*PR* § 258A）。哲学既不为任何现实中的国家辩护，也不对其加以谴责，因为哲学的任务不是对任何特定国家实现理性本质的好坏与否进行判断。

对“哲学”或“哲学科学”所做的上述限制似乎意味着，对黑格尔来说，“哲学”严格来讲并不包含伦理学；换句话说，在哲学这个词的严格意义上，并无所谓的“实践哲学”。因为哲学关注的是存在的东西，只要存在的东西显示了神圣之物；对能做到这一点的存在来说，实然与应然之间并不存在区分。

但是，黑格尔的立场容易使其主张（并且他也常常明确肯定了这一点）理性是实践的。在这个世界上，理性通过人类活动不断改变，在现实存在的东西中实现自身。黑格尔将理性的实践运用排除在“哲学”领域之外的唯一理由是，他想要保留这个词在思辨的沉思方面的含义。这是思维的最高活动，具有神圣性，

---

<sup>⑤</sup> 亦见 Taylor, 《黑格尔》，页 282 - 286。



是对自身进行思维。但撇开这些限制，有时黑格尔也将其客观精神的哲学（尤其是在《法哲学原理》中）视为一种“实践哲学”（*PR* §4A）。<sup>⑩</sup>

黑格尔在此问题上摇摆不定，这在“客观精神”一词的模糊性中得到了反映。这个词既指精神以理性的社会秩序这一形式为自身塑造的对象世界，也指构成此一世界的义务、法律和制度的客观有效性。就其作为现实存在的世界与主体对立而言，它是“客观的”，但也有一种截然不同的（甚或相反的）含义，即它通过自身概念和使命对主体的意志发出了要求（*PR* §26）。柏林时期的《哲学全书》因此将“客观精神”界定为一个由精神“来产生”和“已被它产生出来”的世界（*EG* §385）。

因此，《法哲学原理》必须同时以如下两种方式获得讨论：（1）将其视为《哲学全书》§6中所指的严格意义上的“哲学科学”，是思辨神义论的实践；（2）将其视为一种“实践哲学”，一种伦理理论和政治理论，在此基础上可以得出世界应当如何，包括社会制度和社会状况应该如何获得改变的各种结论。《法哲学原理》中的某些东西无疑是黑格尔想要作为严格意义上的“哲学科学”说出来的。但其余大部分内容只有作为实践伦理学或政治理论才有意义，并且这些内容也无法完全妥当地置于他的思辨神义论的正式规划之中。

## 7 黑格尔的实践哲学

黑格尔有关现实的即合理的论题不仅为实践哲学留下了空

---

<sup>⑩</sup> 见 Manfred Riedel, 《在传统与革命之间：政治哲学的黑格尔式转向》（*Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*），Walter Wright 译，Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 页 28。

间，也有助于我们勘定其实践哲学的方法。[12] 它意味着，如果我们认为思考实践哲学的正确方式首先是阐明“理念”，其次才是寻找某种方式使错误的世界与这些理念一致，那就大错特错了。理性在世界中的现实性意味着，发挥现成存在之物具有的能力，使其内在的根本潜能得到发挥。这些朝向理性的潜能并不必然能在一个充满偶然性的、变动不居的世界中获得实现，但我们却能通过事物的现实行动知道它们，并且，我们借此知道的东西对伦理知识来说是不可或缺的。这就意味着，实践理性不是自律的，因为它与自身将适用于其中的那个世界分割开来了；相反，它意味着要与现成存在之物中的根本潜能一道，去实现存在于那里的理性。黑格尔的伦理思想因此代表了伦理自然主义的亚里士多德式变体（Aristotelian variety）。

正是考虑到这一点，我们将黑格尔常常做出的有力的但却是隐藏起来的，有时是悖论性的诠释解释为对“应然事物”的轻视（*PhG* §§ 249, 425, 619; *WL* 6: 544/820; *EL* §§ 6, 234），并且将其解释为对那些想要“教世界应当如何”的人士的批判（*PR* 序言，27）。黑格尔指出：“真正的理想，不是那些应该成为现实的东西，而就是现实的东西，并且是唯一的现实性。如果理想的东西太好而无法成为现实，那就必定是理想的东西本身出了问题，因为现实性对理想的东西来说已是足够好了。”（*VGP* 2: 110/95）如果理想不能建立在它适用对象的理性本质的基础上，则理想的东西就有缺陷。只要实践的忠告有了这个基础，在现成存在之中就有一种想要实现它的根本潜能。但没有此种潜能与之对应的理想乃是外在于理想针对的那些人的规定性（*Bestimmung*）——例如本性、命运或使命的。由于这些原因，理想就永远停留在“应然”状态而缺乏现实性，这就不过是为理想而理想。

黑格尔针对“应然”的相关讨论是对出现在康德笔下并被费希特夸大了的观点的抨击，即认为实践理性优先于理论理性。



这就意味着，真正合乎理性的秩序是一种理想秩序，完全独立于实然，作为“应然”永恒地与实然对立。从黑格尔采取的亚里士多德视角出发，就有必要反对这种理想性的东西。

很大程度上是基于《法哲学原理》一书的“序言”，黑格尔在其自由主义批评者中赢得了所谓“普鲁士国家哲学家”的声名，被誉为普鲁士复辟的哲学辩护士。毫无疑问，在1820年他撰写这篇“序言”时，目的是使之被聘任他的普鲁士官方机构理解为一份效忠誓言。但值得注意的是，在他强调哲学的任务是“理解当前的和现实的东西，而非树立彼岸的东西”的同一处文字中还说道，柏拉图的《理想国》代表了最真实的政治哲学，因为“它是对希腊伦理生活本质的解释”（*PR*，序言，24）。与这一黑格尔的污蔑者的漫长传统一道，普鲁士的书刊审查官看起来太过迟钝，无法得出一个明了的结论，即就“序言”中的声明而言，很容易发现，《法哲学原理》中[13]为普鲁士绝对君主主义（*absolutism*）所做的辩护和柏拉图在《理想国》中为雅典民主的所做的辩护同属一类。

《法哲学原理》一书中描绘的理性国家与普鲁士极其类似，但不是过去的普鲁士；而是如果实施了改革之后的普鲁士；改革是由普鲁士首相哈登堡（*Karl August von Hardenberg*）统领的改革内阁领导的，并得到了内务大臣洪堡（*Wilhelm von Humboldt*，他设立了黑格尔任职的教席）以及教育大臣阿尔腾斯坦因（*Karl von Altenstein*），（他给黑格尔安排了此教席）的建议。1815年5月，威廉三世国王发布声明，承诺普鲁士将通过一部成文宪法，规定等级会议（或议会）定期开会。1819年早些时候，哈登堡和洪堡都起草过宪法草案。《法哲学原理》中描绘的理性国家与这些草案十分相似，它们想要使绝对君主制下的普鲁士成为立宪君主国（*PR* § 273, R），并且想要设立两院制的等级会议，上院由世袭贵族组成，下院由市政及同业公会的代表组成（*PR*



§ 300 - 316)。<sup>①</sup>

在1820年《法哲学原理》出版之前有关此一主题的早期讲座中，可以发现一副完全有别于“序言”中描绘的有关其哲学之政治内涵的图画。<sup>②</sup>例如，在1819年，黑格尔以一种略微不同的方式陈述了他的著名论断：“现实的成为合理的，合理的成为现实的。”（VPR 19: 51）在此，合理性与现实性之间的关系是动态的，他并未主张现状的合理性，而是主张社会变革的合理性。这是与黑格尔对改革时代的同情一致的，表达了他的如下确信：普鲁士国家将会逐步走向合理，日益接近于《法哲学原理》中描述的那个“现实的”或“合理的”立宪君主国。这种乐观态度也见诸1817~1818年海德堡时期的讲座。在这一时期的讲座中，他提出了有关现实之合理性的论断：“合乎理性的是必然

---

① 哈登堡的宪政改革计划可在 Alfred Stern 的《1815~1871年欧洲史》（*Geschichte Europas 1815-1871*, Berlin: Wilhelm Hertz, 1894 I: 649-653）附录中读到，见该书卷一，页649-653。洪堡的篇幅更大的草案，参见 Wilhelm von Humboldt, 《全集》（*Gesammelte Schriften*），Berlin: Behr, 1904, 121: 225-296。亦见 Friedrich Meinecke, 《德国解放的时代：1795~1815》（*The Age of German Liberation, 1795-1815 [1906]*），P. Paret and H. Fischer 主编，Berkeley: University of California Press, 1977；以及 Walter Simon, 《普鲁士改革年代的最终落败》（*The Failure of the Prussian Reform Era*），Ithaca: Cornell University Press, 1955, 页201-207。

② 黑格尔与（1818年之后给了他教职的）复辟的普鲁士国家之间的关系，是一个虽老套却永远令人感兴趣的话题；对此，最近编辑完成的黑格尔在临近《法哲学原理》出版前那段时期的讲稿可以带来不少启示。参见 Karl-Heinz Ilting 为 VPR<sub>1</sub>（页25-126），VPR<sub>4</sub>（页45-66）和 VPR 17（页17-34）撰写的导论；以及 Dieter Henrich 为 VPR<sub>19</sub>（尤其见页9-17，页24-30）撰写的导论。有关这些问题的进一步有启示的讨论，见 Shlomo Avineri, 《黑格尔的现代国家理论》（*Hegel's Theory of the Modern State*），Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 第6章；以及 Michael Theunissen, “理性的实现：黑格尔有关理论与实践关系之讨论”（*Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie - Praxis Diskussion im Anschluss an Hegel*, 载《哲学评论》（*Philosophische Rundschau*），附刊6, (1970)；参见 Theunissen, 《存在与假象》（*Sein und Schein*），Frankfurt: Suhrkamp, 1980, 页472-486。有关这场争论的漫长历史，最新的讨论参见 Henning Ottmann, 《黑格尔理论中的个体与共同体》（*Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*），卷一：《诠释者眼中的黑格尔》（Bd. 1: *Hegel im Spiegel der Interpretationen*），Berlin: DeGruyter, 1977。

要发生的，因为从总体上讲，宪法是合乎理性的东西的发展”（VPR 17: 157）。

改革时代因 1819 年夏天发生的事突然宣告终结。改革阵营的内部敌人，例如维特根斯坦因（Fürst Wittgenstein）及其外部的敌人如梅特涅（Metternich）等人，最终战胜了首相哈登堡。洪堡被迫去职，普鲁士的宪法改革因此到了头。为了使黑格尔在“序言”中的陈述与正文部分的内容一致，有人可能会说，由于人类的错误、阴险以及其他不幸的偶然，普鲁士国家的现实存在从未达到充分的现实性，相对于现代国家的理念而言仍有缺陷。我们已经看到，黑格尔的现实性、存在与偶然性概念的确允许这种可能。

黑格尔的批评者，例如基尔克果（Søren Kierkegaard）指控说，黑格尔作为基督教的辩护者完全是伪装，他实际上是在为理性的人文主义哲学做辩护，这种哲学完全与基督信仰相冲突。考虑到黑格尔对超脱尘世的“苦恼意识”的有穿透力的批判，[14] 并且考虑到他对“道成肉身”和“三位一体”这些基督教教义的理性主义的重新诠释，基尔克果的上述指控不无道理。说黑格尔（在《法哲学原理》序言中）试图通过将自身描画为普鲁士国家的辩护者从而反抗其敌人，取悦书刊审查官，这样的指控也公正。但值得注意的是，保守的威廉四世国王于 1840 年即位，他明确地将黑格尔哲学（无论它采用的是何种形式）视为虚假的朋友或公开的敌人。<sup>①</sup>

黑格尔有关“合理的即是现实的，现实的即是合理的”论题不仅有思辨的意义，也有实践的意义。思辨的意义是指，哲学的智慧在于沉思事物的内在的合理本质，而非停留在它们的偶然

<sup>①</sup> 参见 Thomas Nipperdey, 《1800 ~ 1860 年的德国史：市民世界与强大的国家》（*Deutsche Geschichte 1800 - 1860: Bürgerwelt und starker Staat*），Munich: C. H. Beck, 1983, 页 479; John Edward Toews, 《黑格尔主义》（*Hegelianism*），Cambridge: Cambridge University Press, 1980, 页 253 - 254。



表象之上。实践的意义则指，合乎理性的行动并非出于独立于现实的东西确立的那些理想与原则，而是出于对现实东西的合乎理性的把握。这个论断在其思辨方面的意义为其实践方面的意义提供了支持，这是通过为自我实现的伦理理论的亚里士多德式假设提供形而上学的基本原则实现的。但却有可能在否定这个论断在思辨方面的意义的同时，接受其在实践方面的意义，只要我们准备赋予人类的自我实现观念以某种其他基础（例如对现代西方文化中的人性所进行的经验的和历史的分析）。但无论何种意义，这个论断都不否认在现实存在中可能有缺陷。在思辨的意义方面，它的确意味着，哲学科学的工作包含着对个体走出这些缺陷的原则性指引，为的是对上帝在尘世中的全在提供更纯粹的洞见。在实践的意义方面，这个论题是有争议的，因为它包含着伦理自然主义的变种，包含着一种有关人类善的亚里士多德式的自我实现理论。但相较亚里士多德自然主义的其他变种而言，它并没有更为强烈的使那些恰好存在的东西神圣化的倾向。



第一部分

黑格尔的伦理理论



# 第一章 自我实现

## 1.1 伦理理论与自我意识

[17] 如果希望伦理学成为理性洞见的一个分支，那就需要证明各种伦理学概念和一种有关人类善的理论如何在人类的自我理解中有其根据。<sup>①</sup> 伦理学必须在有关人类的认识中有其根据，它能使我们说，某些生活方式符合我们的本性，另一些则与之背离。在此意义上，伦理理论一般来说可以被视为有关人类自我实现的理论。柏拉图将其伦理学建立在心理学基础上，亚里士多德则将人类善等同于一种根据最佳状

---

<sup>①</sup> 见 Samuel Scheffler, “道德怀疑主义和人格的理想” (Moral Skepticism and Ideals of the Person), 载《一元论者》(Monist), 62 (1979)。



态来实现人类本质的生活。即便是现时代的那些伦理理论，也建立在某些可识别出来的人类观念基础上；康德式的伦理学理论将人性视为一种有限的理性意志，而功利主义的伦理学理论则将人类等同于一系列欲望、偏好或情感状态。

在此方面，这些伦理学理论的共同错误在于，它们有关人性的观念太薄弱、太片面、太抽象了，或者在很大程度上受命于某种方便构建理论的需要。黑格尔的伦理理论建立在有关人性的复杂观念的基础上，它将一系列不同的人类形象体系化了。黑格尔将人性观奠基于历史理论之中，这种历史理论想要说明，这些不同要素如何在文明发展的过程产生出来。因此，他的伦理理论就有文化和历史的面向，而这是大多数伦理学理论缺乏的。与此同时，它也想通过为作为此一过程之结果的人性观作辩护，避开文化相对主义，因为正是在此过程中，人类获得了有关真正的人类自我认识的尺度。

这一自我认识是通过历史过程获得的，而黑格尔有关历史过程的讨论奠基在他有关人类自我性（selfhood）和自我意识的理论之中。很大程度上讲，这一理论源自他的两位主要前辈（康德和费希特）的影响。康德不是（像在笛卡尔的传统中那样）将理论自我意识视为对于支撑我们心理状态的心—物关系的意识，甚至（像在洛克的传统中那样）不是将其视为对于这些状态之间的因果联系和连续性关系的消极把握，而将其视为有关对它们进行综合或联结之活动的意识（B 131 - 133）。因此，自我意识在本质上是实践的；它不是有关各种冲动和欲望的意识，而是有关我们主动地认同的起束缚作用的方面或方案系统的意识。[18] 一般意义上的自我关切对我们的欲望有调节或制止效果，从而产生一种新的欲望，并且能充当有关什么东西对我们自身来说是善的，或有关从总体上讲我们有最好理由去做的事情进行理性判断的基础。

因此，康德将意志（实践自我）与实践理性等同起来（G

412/29), 在如下两种相关联的意义上, 就个体的身份感来说, 对自身关切的意识不可或缺: 一是将个体的一切精神状态连接成单一个体的状态, 二是规定个体的自我关切和自我价值的内容。和帕菲特 (Derek Parfit) 一样, 康德及其观念论的追随者们将个体身份视为一种理性建构。但和帕菲特不同的是, 他们认为这一点强化而非削弱了个体自我的重要性。因为它使我们成为自身的工作和任务; 我们的根本使命是使自身成为实际之所是。<sup>②</sup>

费希特表达这一观念的方式就是宣称自我“设定自身”(W 98/99), 宣称自我“不是一种存在, 而是一项行动”(W 495/66)。自我是意识的对象, 但此种意识不是一种孤立的 (detached) 沉思。他将自我意识解释为一种反思行动, 是对另一种已经给定的活动的反思; 这就是实践的能动性或实践意志 (W 264/232 - 233; GNR-20/36)。自我意识对意志进行反思, 直观它与意志的同一性, 与此同时形成了关于意志的概念 (W 463 - 464/38 - 39)。因此, 自我意识总是关注自我的, 包含有关自我关切和自我价值的问题。实际上, 它是这样一种自我意识, 它将给定的欲望转换为对自我关切与自我价值的关注。成为自我同时也就是意识到某物或去做某事。正是通过决定或设定某物将要成为什么, 才“设定”某物现实的是什么。关于自我的概念因此同时就意味着实然状态及其努力地想要成就的那种状态。

<sup>②</sup> Derek Parfit, 《理性与人格》(Reasons and Persons), Oxford: Clarendon Press, 1984。Korsgaard 认为, 在帕菲特和康德主义者之间的这个区分在于如下事实, 即对帕菲特来说, 就如同对一切经验主义者来说, 构成自我的材料只是消极地拥有经验 (因此即便行动本身, 也被解释为个体能动性的某种类型的经验), 而在康德主义者看来, 个体能动性对自我性来说有本质含义, 并且在根本上有别于消极地享有某种经验 (Christine Korsgaard, “人格同一性与个体能动性的统一性” [Personal Identity and the Unity of Agency], 载《哲学与公共事务》[Philosophy and Public Affairs] 18, 1989)。关于帕菲特之自我性的其他相关讨论, 参见 Susan Wolf, “以自我为中心和自我的关切” (Self-interest and Interest in Selves), 载《伦理学》(Ethics), 96 (1986); 以及 Robert Merrihew Adams, “伦理学是否应该更加非人格化?” (Should Ethics Be More Impersonal?) 载《哲学评论》(The Philosophical Review), 98 (1989)。



这些费希特式的观点，通过如下论断，即意志的“个别性”（*individuality*）是从自身的自我规定的活动中产生的，源于以“特殊性”为中介的“普遍性”，被吸纳到黑格尔的自我意识的理论之中（*PR* §§ 5-7）。唯有在与一个积极地意愿的实践关切的体系的关系中，才能谈论自我，然而，这些关切却有一种超出我的“特殊性”的维度——这里所谓的“特殊性”是指将我与其他人区别开来的个性、欲望以及其他品质。伦理学理论关注人类善，而非某一个体的善，它不只是哲学家对普遍性之独特追求的结果。

费希特不是通过提出一种关于这个或那个个体之自我意识的理论，而是通过提出一种有关 *das Ich* [我或自我] 的理论来表达这一点。费希特式的“自我”不是某种不同于你的和我的自我的形而上学实体，而是必须通过特定自我来加以例证的先验结构或类型。黑格尔通过强调意志的一个“环节”——能使我将“我”这个词运用到自己身上的环节——是普遍性的环节，得出了相同观点；在这一普遍性环节中，我发现我与一切能称自己为“我”的存在者共有同一的东西（*PR* § 5；*EG* § 381A）。但对黑格尔来说，对自我的关注通常有着具体的社会和文化情形。个别自我是人性及其实践可能性在文明的历史发展过程中的表达。自我关切是一种普遍关切，也是一种有社会性和历史性处境的关切，它表达了 [19] 形塑人类世界的集体性实践方案（*VG* 54-56/47-48）。

成就自我的实践方案可以改变自我或有关自我的认识。在执行实践规划的过程中（正是通过这一规划，自我得以界定自身及其人性），人们获得了有关自身的更深层次的认识，并因此发展了他们的方案想要实现的人性。通过此种方式，人们不仅改变了有关自身的观点，而且改变了包含在这些观点中的目标。由于这种改变是通过改变他们的努力本身实现的，我们甚至可以说，是人们形成或创造了自身的目标和愿望。由于自我理解、自我实



现与自我改变之间的这种辩证关系，黑格尔将创造性的自我发展视为一个“辩证的”过程，他称此一过程为“经验”（*PhG* ¶86）。

自我理解与自我实现的辩证方案是，通过文化传统形成的各种形式，个体参与到方案中。任何个体的自我实现的方案必须在社会的和历史的意义中获得理解。黑格尔认为，可以将个体的努力自身理解为累积性的和集体性的，理解为人类自身为了理解其本质，为了获得本质得以实现的严格意义上的客观形态，从而做出集体性追求的各个方面。

## 1.2 精神

黑格尔的一个冒险性主张是，人类个体自我的各种追求可以最终汇集起来，被理解为单一的历史倾向或运动的表达，这些历史倾向或运动有自身的可理解性（*intelligibility*）。他将这一努力的集体性主体称之为“心灵”或“精神”（*Geist*），人性的总体就构成了这一集体性主体，属于特定文化的民族或“民族精神”也是这样构成的。

黑格尔有关精神的概念常常被曲解为一种对“群体心灵”的信仰。当人们以笛卡尔的方式来思考心灵时，就很容易作出这种曲解，即作为一个非空间性的内部场所，在这里非物质性的元素（被称之为“思维”、“观念”和“表象”）为观众展示了一幕小宇宙的戏剧，但作为逻辑必然性的产物，这一幕戏剧只有一个单一的观察者。但黑格尔笔下有更强烈的亚里士多德式精神观念的成分。对他来说，心灵是通过身体的结构和行为所展示出来的形式或结构。这就使我们假定，人类的集体行为可以展现一种与通过人类个体的行为揭示出来的精神类似的结构。当它并

非建立在方法论的教条主义的基础上时，我们对黑格尔有关民族精神以及世界精神之讨论的反感，在很大程度上是出于如下情绪，即认为这种讨论极大地夸大了通过民族（和作为整体的人类）的思想与行动揭示出来的结构与功能上的相互依赖。这种需要不能阻止我们将黑格尔的精神概念视为某种社会与历史现实可接近的东西，即便在此不存在诸如“世界精神”这样的实体。

[20] 对黑格尔来说，精神的自我意识或“与自身的关系”就是他所谓的“主观精神”（*EG* § 385）。换句话说，在意识之上或在意识之外不存在个体可以发挥精神能动性的东西。就人类可以赋予精神对自我实现的追求以有效的社会秩序的外在的和实质性的形态而言，黑格尔称这种社会秩序为“客观精神”（*EG* §§ 385, 483；参见 *PR* § 27）。但精神的需要也不会超出和越过个体为精神所做的行动。唯有在个体那里，精神的力量才能成为有意识的和现实的（*PR* § 145）。

《法哲学原理》中的实践哲学为现代文化揭示了一个客观精神的体系，这是精神达到的有关自身本质之认识的最后的和最深刻的形态；在此，精神在社会世界中表达了此一本质。就像柏拉图、亚里士多德和廊下派的古典伦理学理论一样，黑格尔的实践哲学也建构在一种统摄一切人类善的观念上，这些善是客观的，不能还原为个体的偶然欲望和偏好。这些欲望与偏好以一种普遍的方式指向善，但却可能建立在有关实际存在的错误信念上。

当然，使我获得实现的生活可能有别于使你获得实现的生活；某一个体的善有别于另一个体的善。但这些差异本身不只是偶然的。它们至少可以根据属于个体的不同社会和历史情形的需要和价值得到部分理解。特定人的善是精神之善的特定形式，它可以根据精神之善获得理解。

在古典传统中，最终的人类善被称为“幸福”（*eudaemonia*）。



它被认为是人性的完善或自我实现，并且等同于人类心灵的有理性的部分或能力。我们将在本章第9节中看到，黑格尔的伦理学理论在形式上与古典理论有极其重大的差别，因为后者至少可以被解释为目的论理论，它建立在终极的人类目标或意图上。相反，黑格尔的理论却是建立在人性观上——建立在他所谓的精神的“规定”（Bestimmung）或“根本规定”（Grundbestimmung）上——在此，“规定”一词也指精神的本性及其使命，正如人类的自我意识本身不仅是对我实际存在的意识，同时也是对我努力想要成就和努力想要去做的事情的意识一样。

它们之间在内容上也有重大差别。对黑格尔来说，对古典理论来说也一样，人类本质或者使命与我们的理性能力（既包含理论能力，也包含实践能力）的发挥有密切的关系。然而，黑格尔有关人的规定性的名称不是“幸福”，而是“自由”（*PR* §4；*VG* 54/47；*VPR* 4：101；*EG* §382）。在本书第二章，我们将更为详尽地考察黑格尔笔下“自由”一词的含义究竟是什么。在第三章中，我们将考察他为何要将自由，而不是将幸福视为终极的人类善。在本章接下来的部分中，我们将试图考察黑格尔是如何表达现代社会中人的自我理解的，并且[21]考察他是如何试图运用这一自我理解从而提出一种与众不同的伦理学理论的。

### 1.3 现代的自我理解

我们时常听到有人说，黑格尔的伦理思想着眼于社会而非个人。这个说法在现实生活中有其基础。黑格尔的《法哲学原理》属于客观精神而非“主观”精神：他的伦理体系是一种关于理性的社会生活的理论，而非有关个体行为的理论。但极有可能，它的主要根据在于黑格尔的如下信念，即认为理性个体只有进入



国家中才能最充分地实现其自由 (*PR* § 258)。和功利主义一样,黑格尔的伦理理论要求个体为社会之善做贡献,而不只是去追求私人福利。但在功利主义看来,社会之善是个体福利之总和;黑格尔则根据特定的制度结构思考社会之善,即认为社会之善是“普遍的目的”,自身就有价值,而不只是作为实现个体福利的手段。这无疑就是他的伦理学理论为何要在有关理性的社会秩序的描述中,而不是在有关个体美好生活的讨论中,或是在规范私人生活的义务学说中达于完成的原因。

然而,《法哲学原理》中提出来的那种理论的发展结构,不是集体目的要求的,而是现代人的特定概念要求的——抑或,更准确地说,是这些概念的体系或发展序列。正是这个自我图像的系统,以及与之相应的能动性的必要形式,为构成黑格尔式理性国家的复杂的社会制度体系奠定了基础。理性国家之所以是目的自身,只是因为个体自我实现的最高阶段要求进入国家,承认国家是目的自身。这就意味着,黑格尔的伦理学理论从根本上讲是建立在有关个体及其自我实现的观念基础上的。甚至国家的合理性也是建立在如下事实基础上的,即只有通过进入国家、投身于国家这一普遍目的,个体意志才能获得实现。在此意义上,黑格尔的伦理思想着眼于个体,而非着眼于集体。

在《法哲学原理》采取的论证程序中,可以发现这一点。这本书是有关“客观精神”之科学的一个更充分的版本,“客观精神”属于黑格尔《哲学全书》第三卷中的一部分 (*EG* § 483 - 552)。和《哲学全书》中一样,《法哲学原理》一书的导论也提出了一个有关客观精神的哲学入门 (*PR* § 2)。这是从黑格尔有关意志或“实践精神”的讨论中得来的 (*EG* §§ 469 - 482)。后者是个体心理学之“主观精神”发展的最终阶段 (*EG* §§ 387, 440)。黑格尔在《法哲学原理》导论中有关“自由意志”的讨论处理的是作为理性行动者的人,这一理性行动者的自由将要获得实现。

黑格尔告诉我们，在《法哲学原理》的三个主要部分[22]（抽象法权、道德和伦理生活）中，唯有第三部分讨论的是具体状态中的人；抽象法权和道德是“抽象的环节”（*PR* § 33）。它们有关自我的图像是片面的，并且这些图像中包含的真理只有当我们看到它们是如何在属于伦理生活的社会制度中获得实现时，才能得到最好的理解（*PR* § 141R；参见 *PR* §§ 207, 209）。然而，这两个图像又十分重要，因为它们有典型的现代品质，代表了更深层次的自我意识，这是现代之前的文化无法达到的。接下来本章（第4~7节）将简要考察这一从属于现代自我理解的人类自我图像的系统，它们是黑格尔伦理学理论的组成部分。

## 1.4 抽象法权

抽象法权建立在一幅独特的人类自我图像基础上，这就是人格，这是一个能进行任意自由选择的存在者（*PR* § 35, R），并且要求在行使自由的外在领域中，尊重这一能力（*PR* § 41）。这就使人格成为财产所有人，成为支配外部世界某一部分的主体（*PR* § 44）。此种意义上的财产权当然主要包括针对外部东西的占有权，但更基本的是包括对个体身体和生命的占有（*PR* §§ 47 - 48）。黑格尔在此问题上的观点已为洛克所预示。对洛克来说，“财产”权不仅包含针对某人“地产”的权利，而且更为根本的是包含针对生命和自由的权利。<sup>①</sup> 人格因此是权利主体（*PR* § 36）——传统上称此种权利为“自然权利”，如今人们通

① 洛克：《政府论·下篇》（*Second Treatise on Government*），T. Peardon 编，Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952, § 87；参见 §§ 6, 27, 59。



常称之为“人权”。

黑格尔认为，此种意义上的人格概念最初发挥其重要的社会影响是在罗马帝制时期（*PR* § 357，参见 *PhG* ¶ 477 - 478；*VPG* 380 - 383/314 - 318）。在此种意义上的人格性产生之前，在更早的希腊时代的伦理生活中，有着一种优美且直接的和谐。这是人与自然之间的和谐，也是一种社会性的和谐。它是个体与个体之间的和谐，并且在每一个体之中，是个体的“普遍性”与“特殊性”之间的和谐，是个体的严格意义上的自我性与他的社会性角色之间的和谐。个体将自我关切与自我价值同他作为共同体之成员具有的卓越品质简单地等同了起来。

反思不可避免地将个体生活的这两个方面区别开来，这就导致了古典希腊生活中那种充满了美的和谐的解体。个体开始认为他们需要社会保护，以防御他人或整体对他们的侵袭。黑格尔将罗马文化及其对个体法律权利与特权的强调视为这一社会层面的异化和自我保护态度的产物。不同于大多数自由主义理论，在他看来，这种文化促进了政治独裁，因为曾经为诸多个体所享有的普遍东西倾向于为独占政治权力的人（皇帝）所把握：

当自然的身体被败坏时，每个部分都会为自身赢得属于它自身 [23] 的生命，然而，这只是虫蛆的那种可怜的生命，在此，国家有机体分裂为私人的原子。这种状态就是罗马时代的生活：一方面是命运和（帝国）皇帝的抽象的普遍性，另一方面则是个体的抽象物，是人格，它包含着如下规定，即个体并不是通过它的生活，或它的充分实现了的个体性，而是作为一个抽象的个体成为自身的（*VPG* 384/317）。

在异教徒统治的罗马时代，有些人享有人格的权利，另一些



人则因其作为奴隶而不享有此种身份。在黑格尔看来，正是基督教首次为每个人都有人格这一理念奠定了基础，而唯有在现代世界，这一基督教的理念才得以发现它系统性地成为社会现实的道路。“自从人的自由因基督教而开花，并在人类的一小部分人之间成为普遍原则以来，迄今已有 1500 年。”（*PR* § 62R）“东方世界只知道一个人是自由的，希腊和罗马世界知道有一些人是自由的。唯有在基督教的日耳曼世界，人们才意识到，人作为人是自由的。”（*VG* 62 - 63/54）这一自我认识的过程是与另一幅重要的现代自我图像的产生相伴的，此即道德主体的产生。

## 1.5 道 德

主体是“（自由）意志在自身中的反思，是它的自为地存在的同一性，而相反于意志的自在存在和直接性”（*PR* § 105）。作为主体，我关心的是自身的意愿活动以及我的外在行动被评判为自身意愿活动之表达的方式。因此，道德不仅与我在适当范围内主张自由行动这一权利有关，也与我的行动价值有关，这一行动的价值是根据我意志的善恶衡量的（*PR* § 131 - 133）。从本质上讲，道德意志想要克服客观东西与主观东西之间的鸿沟，想要赋予自身在客观世界中以现实存在（*PR* § 8 - 9, 109）。因此，道德必然与我对发生在世界中的事承担道德责任的范围有关（*PR* §§ 115 - 120）。它是对人作为主体的尊重，正是这种尊重使我们赋予黑格尔称为“主观自由”的东西以价值，并且，赋予行动者出于自身良知和思考所认同之理由作出的行动以价值（*PR* §§ 132, 136 - 138, 228R, 274）。

黑格尔是道德立场的批判者，尤其是作为对康德和费希特的伦理思想中出现的道德立场的批判者而为人所知。但在其伦理思

想中，至少在耶拿时期之后，主观自由与道德仍然占据着十分重要的地位：

精神的实质是自由。它在历史过程中的目的也是根据这一点而被给定的：主体自由地拥有他自身的良心与道德，拥有自身的自为的普遍目的，并使之生效；主体必须拥有一种无限的价值，也要意识到这一终极的命运。在世界精神的目的中，那些实体性的东西是通过每一个体的自由实现的（VG 64/55）。

黑格尔认为，道德，即作为主体的自我观念，[24]是基督化了的现代性最显著的特征。罗马帝国统治下的古代伦理生活的解体造就了一种文化，在这种文化中，个体同他们的共同的社会生活彼此疏远。他们自身的社会本质采取了皇帝的形式，皇帝拥有一切法律人格之绝对任意性，乃是最高的人格（PhG ¶ 481；VPG 380 - 385/314 - 318）。与真实的社会世界隔离开来的个体的精神生活转向于内部（PR § 138R）。这种自我丧失成为自我异化的个体的遭遇与苦恼（PhG ¶ 207 - 210, 483 - 484, 751 - 752；VPG 388/320）。在此危机中，古代世界自然地转向有希伯来起源的宗教，因为希伯来的宗教文化，及其对集万千宠爱于一身的唯一上帝所颁布之律法的服从精神（这个上帝既与自然隔离，也与人类隔离），使它长期以来一直是一个真正的自我异化的教派（PR § 358，参见 VPG 241 - 245/195 - 198；TJ 274 - 297/ETW 182 - 205）。基督教开始成为这种自我异化的表达，在实践中采取了自我惩罚（Zucht）和教化（Bildung）的形式（VPG 388/320）。但其使命也是克服异化，至少在宗教思想中做到这一点：“退回到自身的精神，在它的绝对否定性的极端中，把握到了自在自为的转折点，把握到了它的无限肯定性，把握到了它的内在性，把握到了神性与人性的统一与和解的原则。”（PR § 358）



在黑格尔看来，基督教的规训与和解产生的最大影响，不在于它们为古典时期有教养的民族所接受，而在于它影响了欧洲的野蛮人，这群野蛮人的文明史必将对建立在基督教原则之上的新世界秩序的诞生做出贡献。这些“日耳曼”民族（*germanische Völker*）（黑格尔在极宽泛的意义上使用这个词，包含欧洲一切被基督教驯化的民族）<sup>①</sup>有着十分显著的特征，即拥有“对自然总体的感情”，黑格尔称之为“*Gemüt*”或“*Gemütlichkeit*”。这些词很难译： “*Gemütlich*”一词有友好、好性情、舒心、好心肠、快活、欢乐、悠然自得等含义。有时，“*Gemüt*”也等同于“心灵”（*Herz*）（*VPG 424/353*）。黑格尔将“*Gemüt*”描述为“精神的封闭的、无规定的总体，在其中个体在自身中的满足同样是普遍的和无规定的。”（*VPG 423/350*）“*Gemüt*”不同于“性格”（*character*），后者通过意志的特定形式主张自身，追求特定利益，例如财富与荣誉。“*Gemüt*”无特定目的和具体内容，它是“形式性的意志”或“作为意愿（*Eigensinn*）的主观自由”（*VPG 423/350 - 351*）。

黑格尔将日耳曼野蛮人的“*Gemüt*”同展现在他们的社会制度中的个体自由和人格独立的精神关联起来。“这一自由要素一旦转入社会关系中，只能造成民族的共同体；这些共同体既包含全体，也包含共同体的每一成员，后者是自由人。杀人可以通过赔付金钱赎罪，因为自由人是有价值的，而且要继续存在，无论

<sup>①</sup> 在此意义上，“日耳曼尼亚人”（*Germanic*）当然包含“真正的日耳曼人”（*das eigentliche Deutschland*）——在黑格尔看来，后者包含法兰克人、诺曼人乃至英格兰人和斯堪的纳维亚人（*VPG 421/349*）。但不限于此，在黑格尔笔下，“日耳曼尼亚人”也指法国、意大利、西班牙和葡萄牙的“罗曼”民族（*Romanic peoples*）：他们是西哥特人、伦巴第人和勃艮第人（*VPG 426/348*），甚至指东欧的马扎尔人和斯拉夫人（*VPG 422/350*）。但他对塔西佗（*Tacitus*）笔下的条顿人性格图像的强调以及对路德改宗的强调，都表明他是从狭义的角度来看待日耳曼文化的，也就是说，他看重的是在现代精神的形成过程中扮演了重要角色的那种日耳曼文化（参见 *DV 465 - 467/146 - 150, 532 - 533/202 - 203; VPG 494/414*）。

他做过什么。”（VPG 425/353）在日耳曼民族中，社会纽带不是通过法律或权利原则形成的，也不是通过想要实现的集体目标形成的。相反，[25] 它建立在人格“忠诚”（Treue）的基础上：“个体凭着自由选择或任意（mit freier Willkür）附属于其他人，他们的联合是私人契约或任意的私人权利的结合。”（VPG 425 - 426/353 - 354）

基督教为此种日耳曼精神带来了两样东西。首先，通过为其提供一种值得关注的对象（这一对象足以使它投入到全部自我之中），赋予日耳曼民族以自我的深度：“Gemüt 没有具体内容；但基督教处理的却是事情（Sache），它作为对象是有内容的……不受规定的东西作为实体，从客观上讲是完全普遍的东西——上帝；但基督教的另一环节是具体的统一性，即由上帝恩宠充满的个体意志……主体如今必须赢得一种客观形式，即将自身作为对象而展开。”（VP G423/351）其次，基督教使日耳曼民族产生了自我异化，产生了圣俗区分，使个体自我在被抛弃的现实世界中产生了自我丧失感。由此，日耳曼民族心灵的“僵化”要“靠中世纪令人恐惧的惩罚打破和使之成熟”（VPG 487/407）。世俗的身体通过封建农奴制处于枷锁中，灵魂则要服侍教会。日耳曼的自我意志变成了邪恶的东西，应该遭此惩罚，与此同时，个别自我就与绝对的客体（上帝）等同起来。

这一过程的结果便是自我的内部分裂，即将外在奴役关系内在化，并因此产生了全新的自我；只有当自我将自身视为主人时，它才认为自身是自由的。对此种自我来说，解放意味着要使具体的自我意志与普遍意志一致。黑格尔将这一通过自我规训获得解放的任务称为教化（Bildung）——“文明”“教育”或（自我）养成。正是源于教化的规训，才产生真正的意愿“主体”或道德的自我（PhG ¶488 - 489；VG 65 - 66/56 - 57）。

在道德中，古代日耳曼民族对个体自我之完整性的尊重得到了维持，然而，如今自我不再等同于它那短暂的幻想或任意的自



我意志，而等同于“普遍意志”或“意志本身”，这是主体想要完成的任务（*PR* § 106, R）。个体自由之所以受重视，是因为它是完成这一任务需要的东西，而不单是因为古代日耳曼民族的坚守。这就是道德的思考方式，它早已成为现代文化的重要组成部分和常识，并且是将现代与人类精神的早期阶段决定性地区分开来的要素。此外，它还使现代欧洲文化相对于非欧洲文化，甚至是相对于它自身的早期阶段来说能更加深刻地理解人性的要素。

## 1.6 现代伦理生活

人格和主体都是一些抽象物，是个别自我的不完整的和片面的图像，只有当个体在与“伦理生活”（*Sittlichkeit*）的关系中得到思考时，才能克服这种不完整性或片面性。黑格尔将伦理生活与“客观的伦理秩序”（*PR* § 144）、与“伦理实体”等同起来，[26] 在与伦理实体的关系中，个体作为“偶性”存在（*PR* § 145）。正是在其伦理生活的观念中，黑格尔才主张社会相对个体的优先性。但我们方才看到，自由的主体性本身是现代伦理生活的独特原则。伦理生活较抽象法权与道德之所以更具体，不是因为它强调集体优先于个体，而是因为个体的伦理图像更具体。它指向个体自我的各个方面，将自我置于活的社会秩序中。

对自我来说，最根本的或最原始的东西，它的第一需要，就是爱，是“精神对自身统一的感觉”。它在家庭中找到了自身的伦理地位，在家庭中，个体“意识到了自己在这统一体中作为自在自为之本质的个体性，从而使自己不是作为一个为自身而存在的人，而是作为一个成员”（*PR* § 158）。在黑格尔看来，家庭生活满足了人类对爱的基本需求，或满足了人类在情感层面与他人结合成统一体的需求。他之所以赋予家庭这种重要意义，是

因为在他看来，人类的一半（女性）必须将自身活动领域限定在家庭之内（*PR* § 166，参见本书第 14 章第 5~6 节）。但他反对同时代浪漫主义者的观点。这些浪漫主义者认为，家庭的原则是一般意义上的社会生活的基础。相反，在个体作为自由人的现代世界，黑格尔认为应该审慎地限制这一原则。例如，在现代社会，家庭只是指核心家庭，大家庭或宗族（*Stamm*）在现代社会毫无地位，因为它只赋予宗族中的成年成员以自由人格（*PR* §§ 172, 177, 180R）。

为了给特定的现代社会制度，即市民社会（*bürgerliche Gesellschaft*）留下空间，黑格尔限制了家庭的范围，将其视为一种经济组织形式。市民社会是社会关系的体系，当个体作为自由、独立的人格在经济上交往时，他们便进入此体系中。黑格尔对社会理论的最原创性贡献是，他认为现代市场经济是一种既不同于家庭，也不同于政治国家的社会制度。<sup>⑤</sup> 尽管他承认研究市场经济及其规律的政治经济学家对他的影响（*PR* § 189R），但其原创性在于，他不是将市民社会仅仅视为私性个体交往的自然结果——这是他嘲笑的观点，他称此意义上的市民社会为“精神的动物王国”（*PhG* ¶ 397 - 418）——而将其视为一种社会制度、一种独特的现代人类共同体形式，是现代自我之自我实现所不可或缺的（参见本书第 14 章第 1~2 节）。

市民社会是一种社会结构，是伦理生活的一种形态，其基础是现代个体的自我图像，这种自我的图像相较于家庭奠基的自我图像来说更丰富和更复杂。唯有在市民社会中，自我作为人格才能通过私有财产的所有者在经济上的相互关系获得具体性（*PR*

---

⑤ 正如 Manfred Riedel 指出的，在黑格尔之前，德文词“*bürgerliche Gesellschaft*”及其在拉丁文、法文和英文中的对应词，一般可以等同于政治国家，而有别于家庭这一唯一获得承认的“私人社会”（*private society*）形式。参见 Riedel, 《在传统和革命之间：政治哲学的黑格尔转向》，Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 第六章。



§ 182), 并且这种经济上的相互关系也得到了司法体系的承认 (PR §§ 209 - 229)。同样, 也主要是在市民社会提供的私性个体偶然发生的相互关系中, 道德的主体性才为自身能动性找到自由的范围 (PR §§ 207, 242)。[27] 唯有在个体作为“市民”(Bürger), 作为市民社会之成员的自我图像中, 人类作为人格和主体的自我图像才变得具体。[黑格尔强调, 市民不是“公民”(法语: citoyen), 而与有产者(法语: bourgeois)相当, 公民则是政治国家的成员 (PR § 190R, 参见 VPR 17: 108)]

黑格尔在有关市民社会的论述中清楚地阐明, 正是个体人类的一系列自我图像, 构建了他有关客观精神的理论: “在(抽象)法权中, 对象是人格, 从道德的观点说是主体, 在家庭中是家庭成员, 在一般市民社会中是市民(作为有产者); 而这里, 从需要的观点说, 它是具体的存在 (concretum), 这一存在是由我们称之为人 [Mensch] 的那种观点构成的” (PR § 190R)。当我们将自身设想为有“需要”——不仅包含动物性需要, 还包含社会生活的需要——的存在者时, 我们才将自身理解为“人” (PR § 190)。因此, 黑格尔就将“人”描述为一个“由许多力量构成的具体整体”, 其“目的”是自身的“具体的主体性” (VPR 17: 109 - 110)。可以说, 我们有关自身作为“人”的观念就是我们有关自身单纯地作为市民社会产生的消费者的观念。作为“人”, 我们关心的只是自身福利 (参见 PR § 190R, 123), 我们之所以要进入市民社会, 只是为了满足需求和增加福利 (PR § 196)。

然而, 那种认为“对黑格尔来说, 市民社会在本质上不过是市场及其法律框架”的看法并不真实。<sup>⑥</sup> 有产者并不简单地是以

⑥ 这一错误出自 Alan Ryan 在其《财产权与政治理论》(Property and Political Theory, Oxford: Blackwell, 1984) 页 134 中的一处有启发性的讨论。有关这个问题的更好讨论, 参见 Shlomo Avineri, 《黑格尔的现代国家理论》第 7 章; Bernard Cullen, 《黑格尔的社会与政治思想》(Hegel's Social and Political Thought), New York: St. Martin's Press, 1979, 第 5 章, 页 91 - 94。

自我利益为中心的经济人 (homo oeconomicus)。在黑格尔看来,一旦人类进入市民社会生活和劳动,就可以通过市民社会从理论上和实践上获得教化 (PR § 157)。个体是作为特定“阶级”(Stand)的一部分进入市民社会的,这就赋予了他在市民社会中的特定社会“身份”和“地位”(PR § 201)。他们有关自我本身的图像是与自身阶级 (Standesehre) 的荣誉和尊严紧密联系在一起,通过后者,他们不仅获得了自我承认,也得到了他人的承认 (PR § 207)。与此同时,在他们的阶级中,他们与他人一道获得了共同的伦理情感、伦理价值及伦理关切。这就形成一种可称之为团结的情感。这种情感在同业公会的成员那里获得制度化 (PR § 251, 参见本书第 14 章第 3 ~ 4 节)。市民因此成为“行业人”(Gewerbsmann)。这些人的尊严感和针对自我价值的感受是与他在自身工作中展示的技能 and 伦理上的正派 (Rechtschaffenheit) 相关联的 (PR § 253R)。最后,市民作为行业人或同业公会成员的关切,显然也包含了对他人福利和对作为整体的市民社会之共同福利的关切。通过这种方式,个体进入市民社会也就自然地过渡到国家的普遍生活 (PR § 256)。

## 1.7 现代国家

在黑格尔看来,国家是个体自由的最高实现形态 (PR § 257)。在与国家的关系中,个体是公民 [28] (PR §§ 261R, 265A), 是作为公民的市民 (Bürger als citizen) (VPR 17: 94)。个体既是市民,也是国家的成员 (PR § 258R, 261R); 既是家庭成员,也是整体的一部分。在这个问题上,国家不同于市民社会; 在市民社会中,个体与个体的区别和差异在本质上是受他们彼此之间的关系规定的 (PR §§ 181, 184, 186, 263R)。



国家的成员也在根本上有别于家庭成员：“家庭也是伦理的，只是它的目的尚未被意识到而已……但（在国家之中）根据和最后的真理是精神，它是〔国家的〕普遍目的和有意识的对象。”（*PR* § 263A）在家庭中，社会的整体不是有意识的目的，个体对这一组织的忠诚通常是作为个体对其他个体的直接的爱而感受到的；但公民们服从的国家是一个拥有明确规定的政治宪法的机构，他们进入国家不是源于直接的情感，而是源于理性的思维（*PR* § 257R）。

国家是“目的自身”（*PR* § 257）：“结合（Unification）本身就是〔国家的〕真正的目的和内容，个人的使命就是过普遍的生活。”（*PR* § 257R，〔中译者按〕中译本出现在 § 258R 中）人们通常指责黑格尔，说他主张进入国家可以赋予个体以普遍目的，优先于或者说超出了它的个体成员拥有的具体福利。黑格尔的确这样主张过。但如果说他的意思是认为个体的善要被某种截然不同的目的所吞噬或为这些目的做出牺牲，就是严重的曲解。在他看来，现代国家之所以能运转，只因为国家的普遍生活能为其成员提供主观自由或具体幸福。现代国家的“合理性”就在于“普遍性与个体性的完全统一”（*PR* § 257R，〔中译者按〕中译本出现在 § 258R 中）。“现代国家的原则拥有这样一种令人吃惊的力量和深度，即它能使主体性原则在个人特殊性的独立的极端中完成自身，与此同时，使他回复到实体性的统一。”（*PR* § 260）

黑格尔反对认为爱国主义就是准备为个体的国家做牺牲这一流俗之见，相反，他强调，爱国主义只是“一般性情感，它在通常情况下和在日常生活关系中，习惯于将共同体看作实质性的基础和目的”（*PR* § 268）。爱国主义不是一种为国牺牲的情感，而是一种与“信任”紧密结合的情感，它相信个体自身的特定自我利益是“包含在和保持在另一个人的自我利益中的：借此，这个他者对我来说根本就不再是他者；正是在这种意识中，我是

自由的”（*PR* § 268）。

黑格尔的确认为，在战争时期，一切特殊利益应该让位于国家的普遍利益（*PR* §§ 323 - 325）。但严格来说，他之所以这样主张，是因为他认为战争是一种极端情形，在其中普遍利益可以（仅此一次）与特殊利益清楚地区分开来。只有当普遍目的与特殊目的“等同”时，国家才具有“稳定性”（*PR* §§ 265A）；战争之所以能使国家得到强化，只是因为战争威胁到了国家的稳定，一个健康的国家为了克服此种威胁将会变得日益强大。

黑格尔明确问道，国家究竟是为其公民存在的，还是说它本身就是目的，而公民只是它的工具。在他看来，[29]这两种说法都不对。因为国家是有机的统一体，在其中成员既非目的，也非手段（*VG* 112/93）。他在其他地方强调指出：“国家的目的是公民的幸福。”（*PR* § 265A）从总体上讲，他在这个问题上的观点和穆勒的观点相似。后者认为，只有当投身于社会善或集体善时，个体的生命才有意义；社会之善或集体之善是“全部个体之善的聚合”，只有在同他人和谐一致时，才能获得这种善。<sup>①</sup>但至于这一目的的内容，无论在穆勒看来，还是在黑格尔看来，除了（构成集体之）个体的福利外，不能设想出其他内容。

但这两位思想家在设想个体福利的方式之间却有重大差异，因而在设想人类的集体目的的方式之间也有重大差异。对黑格尔来说，个体是特定社会秩序的产物；他不是抽象地设想人类善，将其设想为快乐的最大化，而是将其视为一种伦理生活，能使个体作为人格、作为主体、作为家庭成员、作为市民和公民获得自我实现。这一结构在政治国家中达到顶峰，因为在那里，社会生活的结构是有意识地被认识到的，并且是为着它的合理性而被意愿的。

---

① 穆勒，《功利主义》（*Utilitarianism*），Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1979, 页33。



国家是这样一种制度，人类在其中做出了关于共同生活样式的合乎理性的集体决断。但在家庭生活中，此种决断不仅在范围上受极大限制，也受如下事实限制，即家庭被认为是通过爱的情感而非理性的思想结合起来的。在市民社会中，共同的生活模式是理性选择的结果，是孤立的个体选择的结果，但不是集体选择的结果。出于这个原因，唯有从国家的更高视角出发，市民社会才能作为社会生活的合理形式获得把握，并且黑格尔将市民社会的合理性描述为一种幻相或假象（Schein）（*PR* § 189，[中译者按]中译本该部分未见此论述）。在他看来，在国家中，建立在理性选择基础上的社会生活不再是单纯表象，而是活生生的制度现实。

对黑格尔来说，“国家”一词具有广义和狭义：从广义上讲，是指民族在总体上的有机存在，不仅包含家庭生活，还包含市民社会；但从狭义上讲，它是指一系列政治制度（*PR* § 267；*VG* 114 - 115/96 - 97）。这两个定义彼此联系，因为唯有在政治国家中，社会生活的形式才能成为理性的人类选择的对象：唯有在政治国家中，“国家才知道它意愿什么，知道在它的普遍性中它意愿什么，即作为某种被思维的东西”（*PR* § 270）。

黑格尔也有将政治国家视为自由的最高实现形态（*PR* § 257）的其他理由。在他看来，国家是唯一能够主张真正独立性的社会机构。现代的家庭生活，在经济上依赖于市民社会的生活；家庭和市民社会不仅依赖于政治国家，也从属于它。然而，国家乃是主权，它不依赖于任何更高的东西。与理想性地包含了一切有理性存在者的普遍“人性”或康德式的“目的王国”不同，黑格尔的国家不只是一种精神建构，或世界公民式的道德家满怀希望之想象的产物。国家有其制度化的现实，实际上，它是世界上最高的人类权力。

[30] 只因国家拥有其“作为排他性的自为存在的个体性，

表现为它与其他国家之间的关系”，它才成为现实的存在（*PR* § 322）。黑格尔认为，唯有当人们形成一个特定的社会统一体，一个不同于——至少潜在地对立于——其他统一体的社会统一体时，他们才能联合起来，实现伟大的目标（甚至是普遍的或有世界主义价值的目标）。他认为，国家是塑造历史的联合，正如马克思后来认为阶级是塑造历史的联合一样。<sup>⑧</sup>

国家因此是世界历史的“质料”，是世界历史发展的具体主体（*VG* 111 - 112/93 - 94）。因此，正是通过与国家的关系，我作为个体才获得一种与世界历史关联的真正的和积极的关系（*PR* § 348）。黑格尔强调，个体的最高义务是成为国家的成员（*PR* § 258）。这一强调因此并未否定如下理念，即个体应有望在人类的普遍生活中赢得一席之地。相反，在他看来，唯有进入国家，个体才能现实地希望自身行为获得普遍性的意义。

在我们这个世纪，黑格尔有关国家的图景早已失去了可信度。我们知道的政治国家，早已分裂为几个伟大的世界帝国；即便在势力最强大的国家中，其政治过程也在跨国公司或其他地缘政治的社会和经济影响下变得羸弱。国家主权有时是正当的要求，有时则成了无法令人信服的花招（有时两者兼具）；有时接近于现实，却几乎不能成为完全的现实。如果说最有势力的国家仍然想成为世界上最强大力量，则如今他们就有了实在的竞争者，这些竞争者或者采用国际政治或宗教运动的形式，或者采取毒品走私联盟和其他跨国公司的形式。

出于这些原因，对我们来说，政治国家不管是在个体的生活中，还是在人类的集体生活中，显然无法占据黑格尔想要指派给它的那种地位。但由此无法得出，作为有理性的存在者，我们没有黑格尔式的国家想要满足的需求。他的国家理论仍然能教导我

---

<sup>⑧</sup> 见 T. O'Hagan, “论黑格尔对康德道德哲学和政治哲学的批判”（*On Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy*），载 Stephen Priest 主编，《黑格尔对康德的批判》（*Hegel's Critique of Kant*），Oxford: Clarendon. Press, 1987, 页 157。



们有关自身及自身愿望的大量内容，尽管它们无法带给我们当初他想要带给我们的那般令人愉悦的效果（*PR*，序言，27）。

## 1.8 一种自我实现的理论

本章第4~7节简要考察了构成黑格尔伦理学理论的那些人类自我图像。这使我们进入一种社会制度中，在他看来，现代自我在这种社会制度中可以获得实现。接下来我们将讨论他的伦理学理论属于何种类型的问题。

伦理学理论最常见的两个模型是“道义论的”（deontological）和“目的论的”（teleological）。道义论理论建立在法则或原则之上，它们告诉我们什么要做，什么不能做，并且告诉我们最终的命令或我们将要服从的命令是什么。这种伦理学理论根据行为与相关戒条的符合性来选择需要作出的行动。[31] 圣经伦理学是道义论的，康德的伦理学也是。目的论的伦理学理论建立在有关将要在行动中实现的某种目的或某一系列目的的观念基础上，它们选择可以作为实现目的之工具的行动。功利主义是一种目的论的伦理学理论，在古希腊伦理学中发现的以自利为中心的各种形式的幸福主义伦理学也属于这一类型。

黑格尔的伦理学理论不能简单地归结为上述两种模型中的一种。和康德的伦理学一样，它也是建立在自由的价值或理性的自我性基础上的。但黑格尔避开了“自律”这个词，也避开了道德上自我立法的图景，因为他想要避开理性自我的理念，因为在这种理念中，自我的一部分要对自我的另一部分实施限制或强制。黑格尔式伦理学吸收了一项命令，即“法权的诫命”：“成为一个人，并尊敬他人为人。”（*PR* §36）这一命令只属于黑格尔伦理学的最抽象部分；从根本上讲，它是不完整的，并且它的

整个内容是否定性的 (*PR* § 37 - 38)。

将黑格尔的伦理学理论视为目的论的伦理学也许更为合适。这一理论的确为善的理念——“被实现了的自由，世界的绝对的终极目的”——留下了一席之地 (*PR* § 129)。然而，这种善直到《法哲学原理》第二篇第三章才被引入，但即便在此时，它也没有给出在黑格尔看来令人满意的内容 (*PR* § 134 - 135)。的确，在目的论伦理学理论中，第一要务在于详细地说明善，从而占据如下立场，即选择最容易实现善的行动。相反，黑格尔在以令人满意的方式界定其目的之前，详细阐述了实现自由的主要行动范畴（那些与权利相关的范畴，以及追求道德善的范畴）。在其理论中，善被赋予了具体内容，与此同时，也对实现善的行动给出了更具体的论证。

黑格尔的自我实现理论代表了一种特定的伦理学理论，既有别于道义论的伦理学理论，也不同于目的论的伦理学理论。<sup>①</sup> 它既不是从命令、法则或所要遵循的原理开始，也不是从想要实现的目的之理念开始，而是从特定自我或身份的观念开始，这些观念想要得到发挥或实现以及在行动中表达和体现。这一理论选择了即将履行的行动和将被追求的目的，因为它们是那类自我的行动与目的。在这种理论中，法律和诫命因如下事实获得力量，即它们被认为是正当的那种类型的自我将要服从的原则。目的之所以可欲，是因为最终能证明，它们是自我应该追求的。

在这种理论中，将“自我实现”看成是自我的目的或目标是有误导性的。如果自我取得了成功，那么在他为正当之事或追

---

<sup>①</sup> Hans-Friedrich Fulda 对在《法哲学原理》中发现的那种理论的独特性进行了评价，参见其“论黑格尔法哲学的理论类型” (*Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*)，载 D. Henrich and R. -P. Horstmann 主编，《黑格尔的法哲学：法权形式的理论及其逻辑》 (*Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*)，Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1982, 页 393 - 427。但在我看来，Fulda 低估了黑格尔的伦理理论在内容上与其他类型的伦理学理论接近的程度。



求正当目的的过程中，他就实现了自身；然而，这一“自我实现”的内容无法独立于行动和目的得到阐明。在一种与黑格尔类似的理论中，“自我实现”不是从包含这类自我所努力追求的特定内容的目的开始的。从某种角度讲，自我实现只是以特定方式行动的副产品，它遵循特定原理，并且成功地追求其他类型的目的。然而，[32] 它拥有目的之表象，因为对一种自我实现的理论来说，这些目的和原则作为属于特定类型之自我目的或原则，拥有自身的价值和力量。<sup>⑩</sup>

自我实现理论的出发点是有关人类实际上是什么的特定概念——这种概念最终无法与必然属于成就自我之内容的实践关切分离开来。黑格尔将其视为古典时代“Gnothi seauton”[认识你自己]之命令的要点(EG § 377)。在寻求这一命令要求的知识过程中，在“事实”与“价值”之间，或在理论合理性与实践合理性之间尝试做终极划分注定是不恰当的。带着实践关切追问成为一个人意味着什么，相当于追问个体将成为何种人。这就是在追问什么是黑格尔所谓的个体之规定(Bestimmung)——与个体的本性有关的东西，也是与个体使命有关的东西。

这就是为何黑格尔在《哲学全书》中有关“(个体)主观精神”的讨论，从有关具象的讨论(EG §§ 388 - 412)，经由意识与理性(EG §§ 413 - 439)过渡到理论精神(EG §§ 440 - 468)，最终结束于实践精神(EG §§ 469 - 480)，将自身界定为自由精神(EG §§ 481 - 482)的原因。他告诉我们，传统以来一直被认为是自我的不同“能力”的东西，其实并非不同的能力或能动性，而是有关灵魂或精神本身的各种不同(或多少具有

<sup>⑩</sup> 我在此所称的“自我实现”(self-actualization)理论与Julius Moravcsik所谓的“理想的伦理学理论”(ideal ethical theory)极其相似，他认为可在古希腊的经典文本中发现那种理论，例如，可在亚里士多德的《优台谟伦理学》中发现它。相关讨论见J. Moravcsik, 《〈优台谟伦理学〉中的理想伦理学》(Ideal Ethics in the Eudemean Ethics) 未刊稿。

充分性的) 观点, 是一个整体或走向自我认识的过程中的各个阶段 (*EG* §§ 279A, 380); 因此, “实践的精神” 或 “意志” 就包含有理论的内容, 因为理论关切的基础是实践关切, 涉及我实际上是什么或我将要成就什么 (*PR* § 4, A)。这一关切的结果就是意识到我是自由的, 亦即, 这种存在者, 其使命在于认识自身, 并且使它对于自身的认识成为现实 (*EG* § 481)。

本章第 5~8 节中概括的就是《法哲学原理》中提出的这一既是理论自我也是实践自我的人类个体概念。我们看到, 《法哲学原理》一书的脚手架是自由意志或自我认识的和自我关切的人类主体的不断发展的图像。它渐次地也更具体和更充分地, 首先将自身设想为拥有抽象权利的“人格”, 然后将其设想为拥有道德使命的“主体”, 设想为具体的伦理生活领域中的家庭成员, 接下来将其设想为市民, 最终设想为公民。

这些自我图像的每一个都对应具体的活动, 对应需要遵循的原理和需要追求和实现的目的。不论是在个体领域中 (如在抽象法权和道德中), 还是在与他人共同生活的特定社会制度之内 (如在伦理生活的范围之内, 即在家庭、市民社会和国家中)。但这些原理和目的之所以有价值和有拘束力, 是因为它们是自由意志实现自我认识或同一性的各方面或各环节的方法, 这就是当黑格尔称“权利”体系为一个在其中“自由是它自身对象”的体系, 并且将理念或自我实现的自由意志描述为“意愿自由意志的自由意志”时想说的东西 (*PR* § 27)。本书第二章将讨论在这些主张中勾画的自由概念。

## 1.9 历史化的自然主义

[33] 作为一种规范性的伦理学理论, 我们已将黑格尔的理



论描述为一种自我实现的理论。在元伦理学的层面，它是伦理实在论或伦理自然主义的一个变种。黑格尔的伦理学理论建立在有关人性的观点上，这种人性观包含人类需要什么、对人类来说什么是善、什么能使这些善得到满足或实现等方面的内容。在这个方面，它可以与在柏拉图和亚里士多德笔下发现的古典的自然主义伦理学对观。柏拉图的理论认为，只有当人类灵魂的各部分都发挥其本应发挥的作用时，人类的灵魂才能实现自身。亚里士多德的伦理学则认为，人类的善意味着各种理性能力的实现，尤其是实践理性能力和哲学反思能力的实现，并且，它也提供了一种有关人们为了过上善的生活所需的其他事物的理论（比如关于外部的善和友爱的理论等）。古典自然主义伦理学的基础是一种心理学理论，它涉及的是人类灵魂的各种功能，是灵魂的各部分或各种能力之间的关系，以及它们的需要、欲望和自然目的。

相反，黑格尔的理论可以被称为一种辩证的或历史化的自然主义。它将人性的实现视为历史产物，视为经验的辩证过程的结果，这一经验的辩证过程包含了自我认识的获得，包含了为实现自我进行的斗争，以及这些活动之间的相互作用。它们不断修正已经被认识和已经获得实现的自我。历史化的自然主义以古典的自然主义所不及的方式提供了一种具有可变性和可塑性的人类善的观念。尽管马克思的社会批判并非基于任何一种“人性观”这一说法有误导性，但在其背后存在真实的方面，这就是马克思有关人类善的观念和他的前辈黑格尔一样，都是基于某种历史化的伦理自然主义，而非基于古典的伦理自然主义。

对当代某些伦理自然主义者来说，不管是古典的自然主义，还是历史化的自然主义，都会使他们为难。因为它们是有关人性与历史的宏大理论叙事之哲学传统中的理所当然的部分。相反，轻易就感到为难的伦理自然主义者往往会从人们有意识的欲求和偏好入手，提出一种更类似于经验社会科学而非过时之哲学的理论。

但有意识的欲求和偏好有时却是错误信息、病理学、意识形态或其他曲解过程的产物，而揭露或矫正它是善的理論的任务之一。因此，伦理自然主义者如布兰德特（Richard Brandt）和兰顿（Peter Railton）更偏爱我们称之为“将偏好理想化的自然主义”（idealized preference naturalism）的东西：个体的善并不与个体在实际上欲求的或偏爱的东西等同，而与当个体被充分告知，并清醒地意识到一切相关事实时，他可能欲求或偏好的东西等同。<sup>①</sup>尽管他们将自身描述为“满口胡言的道德现实主义者”，然而，将偏好理想化的自然主义者甚至会将假设性的主观偏好视为较之日常生活中的客观善恶更真实的东西。

将偏好理想化的自然主义者依赖于一系列相当具有思辨性的反事实主张（counterfactual claims）。然而，至少在那些有启发性和争议性的情形中，认为它们较宏大理论的自然主义（不管是古典的还是历史化的）所提出的核心主张要更容易得到证成的结论是令人怀疑的。[34]也许他们会从宏大理论中找到一些有利方面来支持自己。而当我们面对应当如何教育和抚养儿童的问题时，将偏好理想化的自然主义就会显示出进一步的缺陷。<sup>②</sup>调查新生儿的理想化偏好毫无意义，除非我们想问，在吸收信息的能力充分形成并且能在此基础上进行思考之后，作为成年人他有什么偏好。但我们抚养婴儿的方式将部分决定他将来作为成年人充分形成的和清晰的偏好，因此有关抚养儿童的一个重要问题是，应该如何影响偏好？将偏好理性化的自然主义并没有一种有关新生儿的善的理论，这种理论不考虑新生儿成熟到足以拥有理想化偏好时会拥有的那些理想化偏好。乍看起来，将偏好理性化的自然主义没有告诉我们如何塑造如下这种人，他们的理想化偏好将

---

<sup>①</sup> Richard B. Brandt, 《关于善与权利的一种理论》（*A Theory of the Good and the Right*），Oxford: Clarendon, 1979，第一部分；Peter Railton, “道德现实主义”（*Moral Realism*），载《哲学评论》（*The Philosophical Review*），95（1986），页171-184。

<sup>②</sup> 这个判断要归功于我与Milton Wachsberg之间的一场谈话。



会成为自身善的唯一指针。将这个论断扩展开来，就会看到，将偏好理想化的自然主义在规定未来几代人的善的方面会遭遇麻烦。

另一方面，古典的自然主义拥有有关人类善的一般观念，并且可以选择那些能使人类善最大化的抚养儿童的措施。历史化的自然主义并没有关于人类善的一般概念，但对每个新生儿来说，他们出生在特定的社会和历史情形下，从其文化中继承了特定的自我理解；历史化的自然主义告诉我们，要在此理解基础上，选择一种能实现新生儿之自我的抚养措施。

当面临未来几代人的善时，历史化的自然主义的确会遭遇不确定性的问题，而古典的自然主义则不会遭遇这一点。毫无疑问，人们的需要及其自我实现之意志的条件并没有变化，并且即便有变化，也可预测。但如果人类的自我理解是不断成长的，如果在此基础上的行为总是能改变或深化人类的本性，则历史化的自然主义就必须承认，我们当前有关自身的观念并不充分，难以对未来人类善做出判断；对此局面，我们无力做出改变。

黑格尔很清楚这个局限，也顺从了此种局限。这就是为何他告诉我们每一个体都是自身时代的产儿；他的时代就是他在这里跳的罗陀斯岛，而不能从中跳出，以及密纳发的猫头鹰要在暮色低垂时才会展翅翱翔的原因（*PR* 序言，25 - 26）。对马克思来说也是如此，因为他强调，共产主义者未来的饭店中没有菜谱，共产主义者在建立一个自由的新社会之外再无其他理想，而这是通过参与一个“不仅改变环境，而且改变人”的历史过程实现的。<sup>①</sup> 尽管有这些限制，但在其下生活总要比在将偏好理想化的自然主义强加给我们的限制之下生活要容易些。我们完全可以放心地将有关未来人类之善的问题留给他们自身去解决，但我们却

---

<sup>①</sup> 马克思，《全集》（*Werke*），Berlin: Dietz Verlag, 1961 - 1966, 23: 23; 《资本论》（*Capita*），New York: International Publishers, 1967, 第一卷; 马克思—恩格斯，《选集》（*Selected Works*），New York: International Publishers, 1968, 页 295。

不能无视与自己的孩子的善有关的问题，因为这取决于我们采取的抚养措施。如果说有些问题需要他人自身解决的话，则这件事就必须靠我们自己来解决。

有人可能会反对说，由于历史化的自然主义 [35] 是基于一种文化上传承而来的人性观，它就有一种内在的保守偏见。如果这一指控是指历史化的自然主义在其结果方面必然具有社会方面的保守性，我们就很容易看到其实并非如此。历史化的自然主义者大可以妥帖地得出结论说，因为他们已经理解了自身，因为他们已经通过历史塑造了自身，因此就只能以一种根本上全新的社会形式来实现人类善（这显然就是马克思的历史化的自然主义总结出的内容）。另一方面，也有人可能会反对说，无论结果如何，根据历史化的自然主义进行的伦理推理过程，对保守主义有一种固有偏见，这只是因为它的人性观是历史产物。这一反对意见只能提醒我们，在前面部分中提到的我们有关未来人类的知识必然存在局限。只有当有人提出了一种不受制于这些局限的有关人性的知识时，才会对历史化的自然主义感到担忧。



## 第二章 自由

### 2.1 黑格尔与自由

[36] 在黑格尔的自我实现理论中，想要实现的自我的本质被称为“自由”。“自由”在他笔下究竟有何含义呢？

在自由主义传统中，“自由”通常是指一个私人领域，个体在其中可以根据自身意愿做一切事，不受他人干涉——尤其是不受国家干涉。对自由主义者来说，重视“自由”意味着强调针对个体的合法干预有特定范围；有关自由的主要问题在于，在何处设定这些范围。黑格尔也认为国家针对个体的权力应受到限制，他将此限制的存在视为现代伦理生活最显著的特征（*PR* §§ 41, 185R, 206R, 262A, 299R）。他批评

费希特，认为后者过于支持国家对民众生活的管制——他尤其被费希特有关公民们必须随身携带印有肖像的身份证书的建议所激怒（*VPR* 4: 617; *PR* 序言, 25; *VPR* 17: 139; 参见 *GNR* 291 – 303/374 – 387）。他强调说，如果没有得到特定指令，警察不得进入私人住宅，并且他认为，英国人使用“警察间谍”侦查和预防犯罪的做法，将会导致“腐败的无底深渊”（*VPR* 17: 139）。

然而，黑格尔并没有像自由主义那样看待有关自由的问题，他有关自由的议程也并非自由主义的。他并不反对针对因不知节俭而使自身及家庭陷入破产的人采取国家家父主义的态度（*PR* § 240）。在他看来，在战争时期或国家面临的其他紧急时刻（此时国家处于危难之际），国家对个人自由进行干预的常规限制并不适用（*PR* § 323; *VPR* 3: 694）。黑格尔之不同于自由主义传统的更显著的表征是，尽管他认为国家针对个人行为的合法管制存在限制，但他拒绝明确规定这些限制，因为根本就无法做到这一点（*PR* § 234A, 319R）。他并未分享自由主义的如下恐惧，即认为，除非我们以无比的警觉和热忱来防御国家，否则国家必然会侵犯我们的私人领域。正如我们在本书第1章第4节所见，在黑格尔看来，过分关注个体权利的社会（如古代罗马或费希特式的警察国家 [*NR* 517 – 519/122 – 124]）极有可能会颠覆维护个人自由的伦理价值。他认为，现代国家的全部力量在于，它的统一性取决于它对主观自由的维护（*PR* § 260），我们为何要担心国家意志会颠覆自身的基础呢？

[37] 尽管从表面上看，黑格尔的理论建立在“自由”的基础上，但自由主义者们却常常为如下事实所激怒：他们发现，这个词在黑格尔笔下不是大多数人想的那些含义，“毫无疑问，黑格尔宣称（谁不是这么做的呢？），并且，甚至说服人们相信（谁又没有能力这么做呢？）他是自由的崇拜者，但他却赋予自



由这个词以独特的含义”。<sup>①</sup> 这种说法当然对，并且黑格尔本人也反复和着重地强调了这一点（*PR* §§ 15R, 22R, 149A, 206R, 319R; *EL* § 145A, *EG* § 482; *VGP* 1: 45/26）。然而，由此无法得出他不是在一一般意义上崇尚自由的；而只能得出，为其伦理学理论奠基的自由是一种独特的自由。

## 2.2 作为可能性的自由和作为现实性的自由

在日常生活中，“自由”（free）通常意味着差不多与“没有”（without）相同的意义。<sup>②</sup> 当食品中不含添加剂时，便是“无”（free of）添加剂；一幢能自立的（freestanding）建筑，便是没有支撑物或固定物的建筑；一顿免费（free lunch）的午餐，就是一顿不需付费的午餐。人及其行动的自由通常是指一种更具体的缺乏，即在做某事的过程中，没有障碍或妨碍。<sup>③</sup> 对此结论稍加拓展，做某事的自由有时就是指存在一种积极的行动能力和能动性的条件或行动资格。言论自由不仅指不受妨碍或威胁，也指获得积极的保障和保护。“意志的自由”是一种能力，例如产

① 参见 E. F. Carritt, “答复”（Reply），载 Walter Kaufmann 主编，《黑格尔的政治哲学》（*Hegel's Political Philosophy*），New York: Atherton Press, 1970，页 38。这一点与 Rudolf Haym 提出的更著名批评相对应，Haym 指出：“法权体系，正如黑格尔在其最初的某些段落中界定的，是‘实现了的自由的领地’。整部书讨论的就只是自由……唯有‘自由’一词才是唯一的货币，它的汇率处在不断的波动中。唯有个体的意向才能决定世界的意义。黑格尔带给我们的这种印象无意中显露出其哲学的根本弱点。”（Haym, 《黑格尔及其时代》[*Hegel und seine Zeit*]，Berlin: Rudolf Gaertner, 1857，页 369-370）；参见 Manfred Riedel 主编，《黑格尔法哲学资料集》（*Materialien zu Hegel's Rechtsphilosophie*），Frankfurt: Suhrkamp, 1975，页 376。

② 有关这个评论，我要归功于 Ernst Tugendhat。

③ 参见 Gerald G. McCallum, “积极自由与消极自由”（Positive and Negative Freedom），载《哲学评论》（*The Philosophical Review*），86（1967）。

生行动的能力，或者说选择做这件事或那件事的能力。无论何种情形，人类的自由或行动的自由在通常意义上都是指可能性（possibilities）。我们不能因为人们具体运用了这种可能性就称其为“自由”，而只能因为他们实际上拥有自由，才说他们是自由的。

黑格尔使用“形式自由”指的就是这种作为可能性的自由。在“形式上”作为精神本质的自由包含在如下事实中，即精神性的存在者“能从一切外在事物以及从自身的外在性，甚至从他自身的存在本身中抽身出来，它能够忍受对其个别的直接性的否定，能够忍受无限的痛苦；亦即，它能在这种否定性中保持自身，因此获得一种自为的统一性”（*EG* § 382）。“形式自由”是从我们的欲望中抽身而出的能力。黑格尔认为，一切精神性存在者都拥有形式自由。在他看来，这种存在者能将自身同他的一切欲望、冲动、希望等分离开来，并且与其相背离而行动（*PR* § 5, R）。<sup>①</sup> 他的观点是，尽管欲求可以规定我们实际上所做的事，但却不能限制我们能做的事。这就是为何他会断然拒绝自由意志可以被强迫。在他看来，当我们谈到自由意志遭受强制时，必然是在谈论如下情形，即意志自身在其中因其选择而与外在于意志自身的某物等同，例如，与意志隶属的人格的身体等同，或与意志使之成为自身财产的对象等同。我们所谓的对自由意志的“强制”因此就意味着不当地侵犯了意志针对外部对象拥有的权

---

<sup>①</sup> 并不清楚，黑格尔想说的只是（1）我们能背离自身的任何欲望而行动，无论这些欲望多么强烈；抑或他想要提出一个更强烈的主张，即（2）我们能同时背离自身的一切欲望而行动，实际上，这就是说，我们能以一种不受自身欲望推动的方式而行动，反抗自身欲望要求的内容。支撑（1）的是如下事实，即黑格尔强调（*PR* § 5），从对象中抽身而出的能力不能作出肯定性的行动；他指出，为了有所作为，意志必须使自身特殊化（*PR* § 6），这就明显意味着要使特定的某种欲望起作用。但支撑（2）的却是，黑格尔明显相信，存在某种类似于“消极自由”的东西，它要实现自我作为一种从对象中抽身而出的能力。显然，在他看来，消极自由是非理性的，并因此是完全破坏性的；但如果他认为消极自由终究是可能的，则意味着，存在一种同时背离一切特定欲望的行动。



利 (PR § 91; 参见 NR 447 - 449/89 - 92)。

对黑格尔来说,形式自由是精神自由的“根据”(Grundlage) [38] (EG § 382A),但它还不是精神自由本身。相反,作为其伦理理论之基础的那种自由乃是“绝对自由”(PR § 21 - 24)。很显然,黑格尔将绝对自由和单纯的“自由的能力”对立起来,在他看来,大多数人在谈论自由一词时,指的就是此种“自由的能力”(PR § 22R)。在他的词汇表中,与“绝对自由”密切相关的词是“实体意义上的自由”(PR §§ 145A, 149, 257)、“具体自由”(PR §§ 7A, 260)、“自为的自由”(PR § 10A)和“积极的”或“肯定的”自由(VG 57/50; PR § 149A)。与“绝对自由”的这些不同方面相对,黑格尔设定了一系列对立面:“实体自由”与“形式自由”相对(PR §§ 123, 187)、“具体自由”与“抽象自由”相对(PR §§ 7A, 123, 149A)、“自为的自由”与“自在的自由”相对(PR § 10)。除了“形式自由”之外,每组对立中的后一个术语指向的都不是可能性,而是行为方式;这种行为方式缺乏“绝对自由”,因为它是不成熟的、任意的,是偶然本能的产物(或者换句话说,缺乏充分的合理性)。

伯林认为,“消极自由”是指不受外部干涉、随心所欲地行动的自由。<sup>⑤</sup>黑格尔用相同的词来指代截然不同的内容。对他来说,消极自由是指一种特定的(被误导的)行动类型,特指如下这类人的实践:他们将一切形式的“特殊性”(比如特定欲望、个性或社会角色)视为外在于他们的真正自我的,并因此“摆脱了任何作为限制的内容”。黑格尔在宗教世界中发现了这种非理性的脱离,东方神秘主义者想要从自己的心灵中将一切内容与行动清除干净,以求解脱。他也在社会世界中发现了这种非

<sup>⑤</sup> 伯林,《自由四论》(Four Essays on Liberty), Oxford: Oxford University Press, 1969, 页122。

理性的脱离：法国大革命之所以最终失败，是因为它将自由等同于摧毁一切“组织和个人特殊性”（*PR* §5R）。

黑格尔有时也使用“人格”自由（*VPR* 4：593）和“市民的”或“资产者的”（*Bürgerliche*）自由（*VPR* 17：140）这些词来指代个人生活中不存在外部干预（如国家干预）的状态。前一个词涉及如下事实，即这些自由属于人格的抽象权利；后一术语则表明它们的合适场所是市民社会，在那里，个体市民作为独立经济主体行动。黑格尔因此区分了“市民自由”与“政治自由”/“公共自由”。前者是通过法律体系的运作获得保障的，后者则属于作为政治国家之参与者——采取直接方式或代表的方式——的个体（*VPR* 17：140；*PR* §301R）。

在《法哲学原理》一书中，黑格尔讨论得最多的是“主观自由”。这个词间接地与不干涉相关，但它直接指一种反思性的、有意识的并且明确由行动者选择的行动，而有别于不加思考的、习惯性的或源自强制的行动（*PR* §185R，228R，258R，270R，273R，274，301，316；参见 *PR* §§132，138，140R）。主观自由同样包含了能满足行动者之特殊需要或利益的行动，尤其是包含能满足在考察我们选择的行动或方案过程中的反思性利益的行动，这些行动或方案得到成功实施，以至于最终得以完成（*PR* §§121，185R，A，258R，299R）。

“主观自由”有时也等同于行动 [39] 的不那么合理的形式，如“任意”（参见 *PR* §§185R，206R，262A，299A），而与绝对自由对立。认为即便在这些情形中黑格尔也反对主观自由，是严重的错误，因为他在其他场合表明，“主观自由”——甚至是它包含的任意要素——是绝对自由的一个侧面。事实上，他认为，人格自由或市民自由对现代国家来说有本质含义，因为它们对主观性的自由来说是必要的（参见 *PR* §§185R，206R，260）。



### 2.3 自由与自律

很显然，黑格尔的“绝对自由”指的是某种类似于康德“自律”的东西。它涉及的是如下行为方式，在其中我们的意志只受制于自身，不受外来影响规定。对康德来说，只有当我们的意志仅仅受纯粹理性或对道德法则的尊重规定时，行动才是自律的。正是出于这一原因，他不认为自由与自律是一回事，相反，自由与自律的关系相当于潜能与行动的关系。康德将“自由”定义为“[意志的]原因性属性，借此它能够独立于外在原因起作用”（G 446/64，强调为我所加），或是作为“纯粹理性的能力，它自身是实践的”（TL 213 - 214/10）。对康德来说，只要有成为自律的能力，我们就是自由的，不管我们是否能够通过自律地行动践行自由。因此，他就捍卫了如下理念，即自由意味着可能性或能力，而不是指使之得到发挥或实现的任何特定方式。<sup>⑥</sup>

费希特也作了类似区分，他称独立于自然规定、能对客观世

⑥ Paul Guyer 使我注意到《伦理学讲义》中的一个段落，康德在那里区分了“实现自由的能力”和“自由的状态”或“内在的自由”（Inner freedom）。乍看起来，在这段话中，后者等同于作为一种现实状态的自律或自由，但进一步的考察表明，也正是在那里，康德将自由视为一种能力——一种强迫自身的能力，或以一种相对平和的心态来强迫自身的能力：“一个人越能强迫自身，就越是自由，越是不受他人强迫，他的内在自由的程度就越高……一个人越能做到自我强制，就越是自由。有些人天性慷慨、包容且正直，对这类人而言，强迫自身很容易，并且在此意义上讲，他们就越自由。”（VE 37 - 38/30 - 31）在这段话中，“内在自由”不是指自律性的行动本身，而是指一种性格上的美德，这种性格能赋予个体以从事自律性行动的更高能力。当康德指出“一个人越能做到自我强制，就越是自由”，他并非是在主张如下“套套逻辑”（tautology），即一个人的行动越是自律，就越是能自律性地行动。相反，他的意思是，能够频繁地做到自律强制，就会使个体强迫自身变得更容易，或者说可以增强个体自我强制的能力。这就是“内在自由”的含义。

界产生效用性的行动能力为“形式的自由”（*SL* 135/141；267/292），他区分了“形式的自由”与“质料的自由”或“绝对自由”，在后一类自由中，自我仅仅通过运用自身形式上的自由规定自身，“只出于自由”而行动（*SL* 139/145，149/157）。与康德始终如一地将日常意义上的自由视为可能性来捍卫不同，费希特决定性地偏离了日常用法，将自律视为一种自由，甚至是最高的或最真实的自由。

黑格尔追随费希特而非康德，对他来说，绝对自由不是可能性或能力，而是特定的行为方式。因此，在柏林时期的《哲学全书》的一处附释中，他巧妙地将对康德自由概念的表面赞赏转变为对费希特—黑格尔式的作为现实性的自由概念的赞赏：

康德明确承认实践理性的肯定的无限性，具体来说，他认为意志具有一种以普遍的方式，即以思维的方式自己规定自己的能力。这种能力无疑是意志拥有的，并且认识到人只有在拥有这种能力、把它应用于自己的行动时才是自由的，这也有重大的意义（*EL* § A，强调为我所加）。

有关黑格尔自由概念的主要困惑可以根据“自由”一词的上述修正含义来表达，[40] 为何他允许自己对“自由”的含义作出如此根本的改变——这种改变与潜在性和现实性之间的区分同样根本？在自由的日常含义和黑格尔意义上的自由之间有何关联？如果说黑格尔有关日常意义上的自由不是真正的自由的强调，是否意味着他无视甚或敌视日常意义上的自由？

## 2.4 作为善的自由

黑格尔对自由观的改造背后隐藏的是如下观点，即严格来



说，自由必定是某种善。理由很简单，在他看来，主要的人类善包含在现实性之中，更具体地讲，包含在绝对自由之中。作为可能性的自由之所以是善，主要或甚至只是因为它是绝对自由的必要条件。如果自由是善，则理所当然地，“自由”这个名称在更严格的意义上就属于本身是善的事物，而不属于如下这类事物，它们的善，在于它们是作为本身是善的事物的必要条件。

自由必须是某种善的观点通常属于日常意义上的自由的含义，即便这个词的使用不与人类行动者相关。我之所以说地下室中没有老鼠和霉菌，是因为我懂得老鼠和霉菌这类东西有害；但我不会说“没有储藏空间”，除非有储藏空间不好，我也不会说它“没有热量”，如果这种说法是指水管在冬天会爆裂。当你说某些食品不含添加剂时，你的言下之意是，食物中最好不要有添加剂；除非是为了说反话，否则说某种食品“没有营养”或“没有味”就是不知所谓。类似地，只因我们认为对行动的妨碍是不好的，没有妨碍就是好的，于是就用“自由”一词来描述不存在对行动的妨碍，这种做法存在争论。但在通常情形下，这样做是正确的。

但也有例外。奥德修斯（Odysseus）请求水手们将他捆紧在船的桅杆上，如此他才不会为塞壬歌声所诱而走向死亡。<sup>⑦</sup>在日常生活中，我们愿意受到有类似目的之善意的妨碍：如闹钟、险峻道路两旁的护栏、自动工资存储计划，以及戴在小指上的戒指。<sup>⑧</sup>我们不愿意将它们的缺席视为是对自由的增加，因为有它们是好事，我们甚至可以认为它们增加了自由，因为它们能使我们做特定的事（如聆听塞壬的歌声、安全地攀爬险路、准点上班和省钱）。

认为自由必定是某种善，这种观点在许多现代哲学家——包括在自由主义传统中享有无可指责之地位的哲学家——的思想中占据重要位置。他们区分了“自由”与“许可”，并且在后一范畴中包

⑦ [中译者按] 参见《奥德赛》第十二卷，第50行，第160行。

⑧ [中译者按] 表明自己准备单身、拒绝打扰。

含破坏我们的幸福或侵犯他人权利之行动的可能性。洛克指出：

[41] 自由 (freedom) 因此就不是菲尔麦爵士告诉我们的，“是每个人做他想做的事，过他想过的生活，而不受任何法律限制的那种自由 (a liberty)。”政府下的人的自由是指，根据如下一种资格……在那些规则不加禁止的事情中，自由地遵循自身的意志来生活。<sup>①</sup>

洛克的观点得到了孟德斯鸠、康德和 1789 年《人与公民权利宣言》的支持。<sup>②</sup> 它是卢梭（因对其糟糕误解而）声名狼藉的评论——当我们被迫服从自由意志时，我们只是“强迫地自由”——表达出来的唯一观点。<sup>③</sup> 当穆勒说“唯一配享自由之名的自由，是以我们自身的方式追求幸福，只要不剥夺他人的幸福，或妨碍他们获得幸福”，<sup>④</sup> 他也同意此种观点。这些哲学家都同意，限制我们不伤害他人或对他人行不义的法律并没有剥夺

---

① 洛克，《政府论：下篇》(Second Treatise on Government)，T. Peardon 主编，Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952, § 22, 页 15。在同样的背景下，洛克写道：“那单单为了使我们不致堕下泥坑和悬崖而做的防范，就不应称为限制”（《政府论：下篇》，§ 57, 页 32）；并且，他问道：“一个人如果只是自由行傻事，使自己蒙羞被难，那配得上说是自由么？脱离了理性的束缚……如果那是自由，是真正的自由，那么疯子和愚人可以说是世上唯一的自由人。”（《人类理解论》[An Essay Concerning Human Understanding]，Peter Nidditch 编，Oxford: Oxford University Press, 1975, 第二卷，第 21 章，§ 50, 页 265）。

② “自由只意味着做一个人应该意愿的一切事情的能力”（孟德斯鸠，《全集》[Oeuvres Complètes]，Paris: Gallimard, 1951, 2: 395；参见：《论法的精神》[The Spirit of the Laws]，New York: Hafner, 1949, 页 150）；“自由意味着能做一切不损害他人之事”（《人与公民的权利宣言》[Declaration of the Rights of Man and Citizen]，1789, § 4）。康德追随卢梭认为，从自然状态过渡到市民状态，并未丧失自由。（康德，《法权学说》，316/80-81）。

③ 卢梭，《全集》(Oeuvres Complètes)，Paris: Gallimard, 1964, 3: 364；参见《社会契约和两篇论文》(The Social Contract and Discourses)，New York: E. P. Button, 1950, 页 18。

④ 穆勒，《论自由》(On Liberty)，Elizabeth Rapaport 编，Indianapolis: Hackett, 1978, 页 12, 强调为我所加。



自由，因为自由必定是某种善，而伤害他人或对他人行不义的能力不是善。

伯林主张相反的观点，他追随的是边沁（和菲尔麦爵士）的观点。<sup>⑧</sup>边沁指出：“不能约束人的法律、不能强制人的法律、不能限制个体自由的法律，都意味着同一件事，即这些术语是自相矛盾的。”<sup>⑨</sup>如果边沁和伯林的意思是，行邪恶之事的能力有时也可以是善的，则他们的话就有意义。但如果他们认为通常的用法可以为如下错误的观点提供支持，即“自由”是指不存在对行动的妨碍，无论这种妨碍好与不好，则他们就是错的。更糟糕的是，如果他们先说“自由”包含着行动的各种可能性，之后又援引日常对话中有关自由是某种善的预设来支持如下错误观点，即不受妨碍（自身）是某种善，并且针对行动给出的法律上的妨碍都构成了某种（也许是必然的）恶，则就前后矛盾。一般来说，妨碍是恶的，没有妨碍是善的，但也有例外，没有一种哲学理论（或缺乏一种哲学理论）能应付这些例外。

## 2.5 积极自由会导致极权主义吗？

基于积极自由或自律的伦理学理论必须重视保障日常意义上的较高级别的自由（例如黑格尔的“人格”自由或“市民”自由），这一点不证自明。要想成为自律的人，你就必须不仅要合乎理性地行动，也要根据你自身的理性来行动；用黑格尔的话讲，你必须在“主观上”是自由的。但除非你有足够充分的选

<sup>⑧</sup> 伯林，《自由四论》，页148。

<sup>⑨</sup> 边沁，《论一般法律》（*Of Laws in General*），H. L. A. Hart 编，载 J. H. Burns 主编，《边沁著作选》（*Collected Works of Jeremy Bentham*），London: Athlone Press, 1968 - ，第六章，第3节。

择（这对你的选择是否合乎理性来讲有重大影响），否则，你就不会拥有积极自由。因此，一个黑格尔主义者有理由珍视其他人（柏拉图主义者、霍布斯式的自私自利者以及享乐的功利主义者）不曾拥有过的人格自由或市民自由。

与此相对，伯林给出了一个著名观点，认为“积极自由”的理念将自然地走向极权主义的毁灭之路。他也许并不想将这一点作为对黑格尔的批判，但 [42] 认为其论证有说服力的人极可能会认为，黑格尔有关自由的观点会因此遭到极大伤害。伯林清楚地认识到，如果建立在自由观念——无论是何种意义——之上的政治理论因此被用来为敌视个体自由的政治体系做辩护，就会自相矛盾。他承认，从积极自由的伦理学向极权主义结论的过渡也许缺乏“逻辑上的有效性”，但他强调，这一点“从心理学和历史角度来看相当清楚”。<sup>⑮</sup>

在试图阐明这一点的过程中，伯林认为，有必要将一些截然不同于积极自由的伦理学的信念归结给他的极权主义者：他们相信，有理性的人能对一切实践问题给出唯一答案。他们认为，每一个问题必然有正确答案；并且肯定，除非通过他们作出的开明的和仁爱的强制将其他人引向这个答案，否则他人就永远不能获得正确答案。<sup>⑯</sup> 只要政治权力落入抱有上述信念的人之手，就会

---

⑮ 伯林，《自由四论》，页 152。

⑯ 伯林，《自由四论》，页 151 - 153。针对伯林的此种立场，还有很多话要讲：在黑格尔看来，自由的社会是如下这种社会，在其中理性的制度（尤其是为了主观自由；保护个人和市民自由的制度）是“普遍的”，或者说是全体追求的共同目的本身。但我们也注意到，有些黑格尔主义者完全忽视了这些目的的内容，而只保留了如下思想，即社会制度必须是整个共同体追求的目的自身。在此情形下，我们可以很容易地想象出，他们也许对促进共同体的各种不同目的心存顾虑，而并未看到使这些目的与人们的主观自由相一致是根本要求。与此同时，也很容易想象出，他们想要强加的目的会遭到共同体多数成员的拒绝，于是他们便会采取强制、操纵的办法，想要支配一切，以使社会接受他们。在此情形中，的确可以“在心理上和历史说明”，一个由“黑格尔主义”者操控的社会将要走向极权道路（参见第十四章，第 1 - 2 节）。然而，与此相似的内容是否是对现实情形中极权主义国家发展的正确解释，却是另一个问题。不可忽视的一个主要问题是，对黑格尔主义者来说，这一点可能是自我挫败的。这就好比一位自由主义者，如果他想要以保护“自由”社会免遭颠覆为由来剥夺自由，也是一种自我挫败。



产生灾难性的后果，不管这些人抱有其他何种信念。

如果抱有此种信念的人碰巧也支持积极自由的伦理学，就至少会提供给他们制衡的理由，即希望人们通过自身的理性选择而走理性之路，而非强迫他们如此。因此，伯林就必须不仅使他的积极自由的狂热信徒们缺乏心智，而且固执：他们并未在教育中看到超越强制的优点，而认为教育是控制人心的更为简单的方式。<sup>①</sup>伯林笔下主张积极自由的极权主义者必须是如此心不在焉，以至于忘记了自身要一步一步地去实现的根本目标。

伯林的观点也许只是，任何理念——不管它多么真实和高尚——一旦落入神志不清、自我欺骗或机会主义者手中，就会转向反面。可以设想，即便积极自由的伦理学也会被用来为极权主义体系做辩护，这一事实是有关上述一般性观点的极端例子。但如果在积极自由的理念中将这一点也当作缺陷，就会彻底遗漏要点。

上述一般性观点是我们应尽全力弥补的。在我们的生活中，伯林倡导的自由的个人主义通常用来为排除政治异议和限制个体自由做辩护——这一切都以维护“自由世界”，抵抗“极权主义”的敌人作为名进行。正是这种自由观的滥用，而非伯林关于基于积极自由的极权主义的奇谈怪论，对我们来说才具有最大程度的“从心理学和历史学角度来看的清晰性”。

## 2.6 绝对自我能动性

黑格尔将自由等同于合乎理性的选择，这种做法可能受到了“自由即善”这一观念的激励。从另一种思考问题的方法出

<sup>①</sup> 伯林，《自由四论》，页153。

发——这种方法与黑格尔的哲学根源有更紧密的关联——也会得出相同结论。它从斯宾诺莎的下述观点开始，即当行动的根据在于行动者自身时，行动者才自由，而当行动的根据在行动者自身之外时，行动就不自由。<sup>⑩</sup> [43] 因此，行动的一切外在的原因都可以被视为妨碍——（当然）不是对它引起的特定行动的妨碍，而是对行动者独立性的妨碍。完美的自由是指如下行动状态，在其中，行动只是内在方面引起的，而非外在方面引起的。

这种观念也出现在康德有关自律性意志的讨论中，自律的意志只出于对自我颁布的法则的尊重行动，而非出于自然本能行动，在康德看来，自然本能是存在于有理性行动者的真实自我之外的。哲学家费希特更明确、更清晰，也更充分地发展了这一点。说费希特的全部哲学是试图完整地阐明自我的观点——这种自我想要完全地成为自身的作品——并非夸大之词。对他来说，自我性的本质是一种朝向自由的冲动和倾向，他有时也称这种倾向为“朝向绝对自我能动性的倾向”（*SL* 39/44），或称为“自我充足性”（*Selbständigkeit*）（*SL* 57/61）——或者只称为“成为绝对之物的绝对倾向”（*SL* 28/33）。

同样的观念也出现在黑格尔有关精神自由的概念中：

精神纯粹是守在自己身边的，并因此是自由的。因为自由不过是指：在他者之中守在自己身边，依赖于自身或自我规定（*EL* § 24A）。

精神就是守在自己身边，这就是自由。如果我是一个依附性的存在，那么我就与某个不同于我的他者相关联，没有这个他者，我就不存在。只有在他者之中，我还守在自己身

---

<sup>⑩</sup> “凡是仅仅由其自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身决定的东西叫作自由……凡一物的存在及其行为均按一定的方式为他物所决定，该物就处于受强制的状态。”斯宾诺莎，《伦理学》（*The Ethics*），S. Shirley 译，Indianapolis: Hackett, 1982, ID7, 页 31。



边，我才存在（VG 55/48）。

《法哲学原理》一书导论是以对自由意志的发挥开端的，这种自由意志的使命在于达到绝对自由，其绝对性意味着，它“只与它自身的自我相关，因此，任何一种对他物的依赖关系都消失了”（参见PR §23）。

在黑格尔看来，完整的自我充足性的理念意味着，意志在自身之外必定不拥有其他东西，哪怕是作为对象或目的。“（自由意志）以普遍性——作为无限形式的自身——为其内容、对象或目的。”（PR §21）“自在自为的意志是真正无限的，因为它的对象就是它本身，因此他的对象既不是他物，也不是限制。”（PR §22）正如费希特的“朝向绝对自我能动性的倾向”从属于“只为了自由而意愿自由”的意志（SL 139/145）一样，对黑格尔来说，绝对的自由意志是“意愿自由意志的自由意志”（PR §27）。“只有当意志不意愿任何其他的、外在的、外来的东西时，它才是自由的，否则它就是依赖性的，意志只意愿他自身，也就是意愿意志。因此绝对意志就是如下这种意志：它意愿自身成为自由。”（VPG 524/442）

对我们中的大多数人来说，这种自由观太过汪洋恣肆、太过形而上学。但在德国观念论的时代，它在社会和政治方面的重要性是鲜活而直接的。它是资产阶级反抗封建经济和政治形态的哲学表达，也是启蒙运动之要求的哲学表达，即我们应独立思考，反抗传统道德与宗教权威的“实定性”。在黑格尔看来，现代精神是这样一种精神，它宣称“主观的自我意识绝对有资格知道在自身之中和从自身出发什么是权利和义务，并且只承认它自身认为是善的东西”（PR §137R）。

[44] 据说，绝对能动性的观念有点极端：它表达了革命时代的精神，对这种精神来说，在自由的冲动和不自由的暴力之间

没有妥协。<sup>①</sup> 当马克思使用“自我能动性”来描述后资本主义社会人类自身的解放与实现时，诉诸的就是这个词的革命性含义。<sup>②</sup> 积极自由的理念仍然有一种震撼人的力量，这个事实表明它依旧葆有最初的力量。它表达了如下含义，即我们仍然需要根本意义上的自由，这种自由的内容只有在我们获得解放时，才能清晰地展示出来；与此同时，它也暗示着一种从根本上讲开放的未来，它足以令某些人胆战心惊，因为他们认为，毫不妥协的自由要求可能会使我们灾难性地步入歧途。

批判现代革命冲动的批评家们常常指控说，现代革命之所以失败，是因其目标是形而上学的，而非实践的，或甚至认为它们是错误地想出来的，因而在原则上是无法实现的；而追求它们的唯一可能的后果是，当不可避免地遭遇挫折时，会因为畸形的希望而故意地报复现实世界。<sup>③</sup> 黑格尔也许是第一个对激进革命进行此种批判的思想家（*PhG* ¶ 367 - 380, 582 - 595）。这就是使他既是“绝对自我能动性”之激进的费希特式自由观的支持

---

<sup>①</sup> 对费希特来说，这就意味着，合法的政府通常取决于人民的实际同意，并且要对人民负责。他意识到自己时代的政治结构难以满足此项条件，于是作出如下总结，“任何国家的政制只要符合法权，就不会使进步成为不可能，就会使普罗大众和个体走向某种更好的状态，并且，个体就会带着善良的良心来服务于这种政制，只有完全与法权背离的政制，才以维护事物的现状作为自身的目的。”（*SL* 361/375）

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯全集》（*Marx - Engch Werke*），Berlin: Dietz Verlag, 1961 - 1966, 1: 514, 3: 67；《马克思恩格斯选集》（*Marx - Engels Collected Works*），New York: International Publishers, 1975-, 3: 274, 5: 87。

<sup>③</sup> 例如，参见 Bernard Yack, 《向往总体革命》（*The Longing for Total Revolution*），Princeton: Princeton University Press, 1986。针对这些批评，Yack 为黑格尔做了辩护，他给出了有关《法哲学原理》的一种右派的黑格尔解释。在他看来，黑格尔之所以主张“为了实现我们在社会中的实践目的，就需顺应我们能力的种种局限”（页 220），是因为他已经获得了一种“现实主义”立场，即任何社会形式都不能消除“人类不满的社会根源，这些不满是因为自然对人类实践目的的漠视造成的”（页 222）。刚才引用的这种洋洋自得的观点似乎是 Yack 本人的观点，而显然不是黑格尔的观点：“理性也不意冷心灰，因为灰心就会认为现世中万事皆非，至多达到中平状态，一切都无法获得改观，这就是唯一能使我们保持同这个世界的和平关系的一种反思。”（*PR* 序言，25）



者，也是其批判者。黑格尔的绝对自由观可以被视为一种想要使这种观念去激进化和再度将其概念化的尝试，从而它才能不被视为是为浪漫派的渴望和毁灭一切的革命恐怖提供的辩解。他想要使我们相信，不论在何时何地都能够拥有绝对自由，只要我们能理性地理解，在客观世界中，理性是如何实现而非限制我们自身的理性的。

## 2.7 自我能动性与他者

是否有可能实现自我能动性当然取决于谁自我，谁又是他者。费希特将自我与理性等同起来，因此，自由就是出于个体自身的理性而行动，而不是根据他人的权威而行动（*SL* 175 - 177/185 - 187）。他追随康德将自我更严格地同纯粹理性等同起来，因此单纯的自然也是他者，在此自然包含个体的经验欲望与自然本能。成为绝对自我能动的（个体）就是要求只出于义务或出于对纯粹理性颁布的道德法则的尊重而行动。英国观念论的伦理学（尤其是布拉德利 [Bradley] 和鲍桑葵 [Bosanquet] 的伦理学）遵循的是费希特传统，他们将自由等同于能动的、理性的自我（相对于懒散的、经验的或非理性的自我）取得的胜利。由于英国观念论者也被视为“黑格尔主义者”，黑格尔的名字在英语哲学中就时常同这些论点关联起来。事实上，黑格尔不仅反对这种自律观，也反对它赖以建立的关于自我与他者的观点。

在黑格尔看来，康德—费希特的观点包含一种错误对待他者的方式，即一种从他者之中脱离或自我撤退的策略，类似于柏林所谓的“撤退到内在根据中”的策略。<sup>②</sup> 它与廊下派的观念类似

<sup>②</sup> 伯林，《自由四论》，页 135。

[45]，这种观念为爱比克泰德 [Epictetus] 推广，即通过自我撤退获得独立性，不再关注自身之外的东西。<sup>④</sup> 康德和费希特并未要求我们不关心自身外的他者，但他们的确在理性自我和一切经验性的东西之间作出明确区分，并且在他们看来，自我的自由会受反映自我与经验性的他者之关系的动机损害。

黑格尔追随费希特认为，自我是他自身的自我设定活动，然而，在他看来，自我是此一活动的产物，其同一性是通过经验、自我意识、自我实现和自我改造 (self-alteration) 的相互作用辩证地得到规定的。由于自我的同一性不是固定的，而是自我塑造的，因此，对自我与他者的关系来说，同样的说法也适合。对自我来说，他者通常是相对的，是可以被超越的。由此可得，在与他者的关系中，通过摆脱他者或将自我同他者隔离开来——例如，通过廊下派式的远离自身的外部条件，或通过康德式的与经验性动机隔离开来——无法实现真正的自我充足性。这种策略是自我受挫的，就像神经过敏性人格想要通过一开始就将成功的可能性排除在外，从而避免失败带来的精神创伤似的。相反，在与他者的关系中，真正的独立性是通过与他者的斗争、超越他者和使他者成为我们自身实现的，“精神的自由是一种相对于他者的独立性，这种独立性不是在他者之外赢得的，而是在他者之中赢得的，它不是通过脱离他者，而是通过超越他者而获得现实性的。” (EG § 482A; 参见 EL § 38A)

## 2.8 “守在自己身边”

从柏林时期的法权哲学讲座伊始，黑格尔就为自身哲学塑造

---

<sup>④</sup> Epictetus, 《手册》(Enchiridion), T. Higginson 译, New York: Liberal Arts Press, 1948, 页 17。



了绝对自由或绝对自我能动性这些特殊的技术性词汇。他说，想要通过此种特定方式获得自由，就是要“*bei sich selbst*”，即“守在自己身边”（*with oneself*）（*PR* §23）。<sup>①</sup> 在日常德语中，当运用于人时，“*bei sich*”有两个主要含义：或者意味着觉醒、有意识，或者意味着控制自身。自由作为守在自己身边（*Beisichselbstsein*）是指人类的自我意识和自我支配能力，但其含义要丰富得多。在德语中，介词“*bei*”的主要含义是表达空间上的接近关系、关联性或从属性。这一点表明，“守在自己身边”的自我是统一的、融贯的、完整的；其部分、构成要素和方面都是彼此从属和彼此适应的。空间的比喻也暗示了自由的自我已经“达到了”自身，实现了自身和使自身获得了完善，使自身成为自身的对象，并因此也就获得了这一目的，一种并非外在于自身的東西。

守在自己身边也不仅仅与我的存在状态有关，“守在自己身边”通常是指我和“对象”或“他者”之间的关系，但他们之间的差别或他者的属性已经被超越了。自由通常是“在他者之中守在自己身边”（*Beisichselbstsein in einen Andern*），这就是“守在自己身边”表达黑格尔关于自我与他者之关系的全新观点的方式，因此是他表达有关绝对自我能动性的重新概念化的方式，它也意味着绝对自由不仅是自我或其行动的状态，[46]也包含着自我与其环境之间的关系。

黑格尔对“在他者之中……存在”（*bei sich ... in einen*

---

<sup>①</sup> 实际上，黑格尔首次使用“*bei sich*”来指“自由”是在《精神现象学》中（*PhG* ¶197）。但在那里，这个词用来描述廊下派（*Stoicism*）完全自给自足并因此是有限的自由。它至多相当于黑格尔后期著作中出现的有关“守在自己身边”（*being with oneself*）的抽象观点，因为廊下派（正如黑格尔展示的）将他者排斥在外，而未征服他者。黑格尔的自由观并不仅仅是“守在自己身边”，而且“是在他者之中守在自己身边”。当然，这种自由观，换一种说法，至少可以追溯到耶拿时期：“那种对它来说，外物是真正外部的并且是外来的自由，并非真正的自由。[自由的]本质和形式上的定义是，任何东西都并非绝对外在的。”（*NR* 447/89）。

Andern) 概念的首次使用强调了如下观点, 即“守在自己身边”是一种作为自我能动性的自由观: “自由意志只意愿它自身, 它不意愿其他东西, 而只是意愿自由; 它仅仅将其自身的自由作为直观来接受, 意志规定自身, 它将自身放置到对象之中, 但这一对象乃是意志自身。意志就是在其对象之中守在自己身边。”(VPR 17: 216, 强调为我所加) 同样的强调也出现在 1830 年历史哲学讲演有关同一观念的最后表达中: “精神乃是守在自己身边, 这就是自由。倘若我是依附性的, 则我就要与那个不同于我的他者相关联, 并且, 没有这个他者, 我就不存在。当我守在自己身边时, 我就是自由的。”(VG 55/48)

黑格尔使用了许多其他表达以把握“在……之中守在自己身边”这一关系, 这种关系是在自由的自我与他的他者之间获得的。这些表达中的某一些传达了如下观念, 即对象是我对其拥有权力的某个对象, 我可以占有和支配它: 他谈到某个对象是“我的”, 或是“通过我设定的”(VPR 4: 105; 146); 另一些表达则表明, 对象体现了我的能动性, 反映了我的回到自身的本质。我在对象中是“在场的”(präsent)(VPR 4: 124); 此外, 也有一些表达强调要超越自我异化状态: 也可以说我在对象中是处于“在家”(zu Hause) 状态(VPR 4: 102), 与对象的关系类似于亚当说“你是我的肉中肉, 我的骨中骨”时, 他和夏娃间的关系(PR §4A)。

“在他者那里守在自己身边”是自相矛盾的说法。它提到了某些有别于我自身或我自身之外的东西, 但与此同时也绝非不同于我或外在于我, 因为在这些东西中, 我是“守在自己身边的”。一旦它们的含义得到了恰当的理解, 在黑格尔的哲学中出现的核心悖论就不会令我们反感(为了理解它们, 我们不需要一个全新的“辩证逻辑”的体系): “在他者那里守在自己身边”的悖论并不令人奇怪, 因为自由是精神的本质, 并且自由作为“在他者那里守在自己身边”的悖论也是黑格尔精神概念中的核



心悖论。精神是“自我回复的同一性”(*PhG* ¶18)，正如精神的自我意识是“在他者之中意识到他自身”(*PhG* ¶64)一样。对黑格尔来说，成为精神的自我或主体是“设定自身的运动，或者是从成为他者到守在自己身边的中介”(*PhG* ¶18)。(〔中译者按〕参见中译本第11页，“建立自身的运动，或者说是自身转化与其自身之间的中介。”)

黑格尔的精神是人类能动性的模型。根据这个模型，行动者产生或“设定”了一个外部“对象”。对象不只是内在意图——这种内在意图就其自身而言是充分现实的和自我完整的——在外部世界中的投影，而是某种借此我才能发现自身的东西。<sup>⑤</sup>只有通过产生和“设定”这种对象的过程，精神性的存在才能实现自身，并因此才能在这个他者与设定这个他者的自我之间发挥中介作用。我是通过对我所做过的东西的解释（这个解释不仅涉及我自身，而且涉及他者），才知道我自身的。作为精神性的存在者，只有通过“成为他者”和“做他者的中介”相对立的和互补的环节，即通过自我表达和自我解释的活动，才能充分地 and 现实地存在。<sup>⑥</sup>

[47] 对黑格尔来说，自由是一种关系属性。它包含自我、对象（就这个词的宽泛意义而言）和自我的合乎理性的计划。单纯地作为对象，不过是自我的“他者”，也就是自我的对象。但由于只有将自我与一系列包含对象的合乎理性的计划等同起

<sup>⑤</sup> 黑格尔并没有将我的目的视为某种仅仅存在于我身上的东西，当我获得它时，可以通过某种外部事态来补充。相反，他强调，我的目的的特定主观性，即它作为某种存在于我身上的东西这一事实，是它的缺陷，是需要通过这一目的的客观实现来摆脱的东西(*PR* §§ 8-9)。最严格地说，我的目的(*Zweck*)自身既是主观的，也是客观的。它是某种我主观地意愿的东西，也是某种具有对象形式的东西，它是与创造它的意愿对立着的和居于它之上的(*PR* §§ 108-109)。

<sup>⑥</sup> 与黑格尔的哲学方法相关的“解释”(interpretation)之含义，相关讨论参见：Willem de Vries, 《黑格尔的精神能动性理论》(*Hegel's Theory of Mental Activity*), Ithaca: Cornell University Press, 1989, 页16。

来，自我才是现实的，则只有当对象被整合进自我的合乎理性的计划中时，对象的他者属性才能被超越。与一项合乎理性的计划有关，只有当对象属于这一计划，成为自我的部分时，自我才是守在自己身边的，或者在对象中是自由的。

## 2.9 处在我的规定性中的自由

黑格尔在关于“在他者那里守在自己身边”这一自由概念的首次系统运用中，在这一公式含有的悖论之外又增加了进一步的悖论，即我在其中获得自由的“他者”，不过是我自身的“各种规定”（determinations）——这个词似乎包含了我的一切精神状态和性格，尤其包含了我的冲动、欲望和本能（*PR* §5 - 23）。黑格尔不仅希望我们能理解，我们可以在外在于自身的对象中“守在自己身边”，也希望我们理解，我们可将自身的精神状态视为某个“他者”，如果要想获得自由，就必须以某种方式同这些他者达成和解。

人格的同一性通常集中于个体的身体或精神状态之上。但不用比喻和夸张，人格的同一性也能超出自身，或在自身中造成对立。如果我们接受费希特的观念，即我不是一个存在者，而是一种行动，并且，在本质上构成我的人格统一体的是使各种计划与方案统一起来的活动，这一点就尤其真实。在这种观点看来，使我们将自身与物理身体或一系列精神状态等同起来的是如下事实，即这个身体是我的能动性获得表达的“外在范围”，并且这些精神状态通过能表明我身份的规划而获得统一（*GNR* 56 - 61/87 - 94）。我的自我的范围就是我的能动性的范围，相反，我自身之所及就是我的能动性之所及。我的自由只受阻碍或干扰我的能动性（我将这种能动性等同于我自身）的事物所限，而一切



起阻碍作用的事物即“他者”。

即使我自身的欲望有时也是作为一种外在的、不同的东西或他者，而非作为属于我的部分获得体验的，因为它们干扰了我的能动性。不服从的欲望就不同于我自身或有别于我自身，它妨碍了我的自由或自我能动性，因为它们与我积极地与之等同的实践体系相冲突。<sup>②</sup> 这就是使康德和费希特将本能或经验性欲望视为某种外来物的东西，它们想要以干扰自我能动性的自由相威胁。因为这两位哲人都只将自我能动性等同于纯粹合乎理性之立法性自我的活动，而将一切通过经验本能出现在自身中的内容视为某种外在于自我能动性和自由的东西。

可以将我的自我能动性的范围视为我的同一性范围，这就使我有可能与这些范围共存，至少在想象中实现这一点。并且，至少以一种想象的方式，[48]有可能使我自身从现在所是或曾经所是的东西中撤出来，并且将其视为某种我不愿意将之同我自身等同的东西。费希特将自我反思的活动解释为源于想象力在相对立的可能性之间“摆动”或“浮动”（Schweben）的活动，并且这一活动结束于自我和与之对立的真实世界之间的特定界限的“固定”或“确定”（fixieren）（W 226 - 227/202, 232 - 233/206 - 207）。费希特式的“纯粹自我”乃是“当一切对象都被绝对的抽象能力取消之后留下来的东西”（W 244/216）。当黑格尔描述我们在本章第2节中遇到的那种“形式自由”的能力时，思考的正是这一想象的自我从我的一切规定性中撤退的经验。他将其称为意志的“普遍环节”，“是关于自身的纯粹思维”，它是“纯粹无规定性或自我在自身中的纯粹反思的要素”，在此，“每一种限制和每一内容……都被取消了”（PR §5）。他认为，我能将我的一切需要、欲望或冲动对象化，将它视为外在物或他者。他将这

<sup>②</sup> 参见 Harry Frankfurt, “意志自由和人格的概念”（Freedom of the will and the Concept of a Person），载《哲学杂志》（*Journal of Philosophy*），67（1971）。

一点解释为自由行动者具有的同他的一切欲望相背离而行为的能力，或者甚至是同时与他的所有欲求相背离而行动的能力：“我是能从一切规定中抽象出来的绝对的可能性”（*PR* §5R），“我既可以做任何事，也可以不做任何事”（*VPR* 3：111；*VPR* 4：112）。黑格尔认为，将自我与这一抽象能力等同起来不过是幻相，而费希特似乎是这样做的。因为这会使我们错误地将抽象的自由等同于“像摆脱限制一样摆脱一切内容”（*PR* §5R），黑格尔称此种易导致误解的观点为“消极自由”。

因此，真正的自由意味着选择个体的各种规定，积极地将自身与这些规定相等同。黑格尔指出，这就是“我的自我规定，它在对自身的否定中设立自身，设定自身为被规定的、被限定的东西，并守在自己身边。”（*PR* §7；参见 *EG* §469）“在个体的各种规定中守在自己身边”是对康德自律观的重新解释。根据这种全新的说法，我的自我包含经验性的欲求和本能，只要我将自身和这些东西等同，并且能在这些东西中“守在自己身边”。自我能动性并不排除以这些本能为动机的能动性，但在康德和费希特那里却并非如此。

要想在欲求中“守在自己身边”，不仅需要我作出与之“等同”的选择，而且需要更多的东西。这就是黑格尔否认自由意味着“任意”的要点所在。通过“任意”一词，他指的是如下选择，这种选择是由“从一切事物中抽身出来的自由反思”来发动的，并且抓住了“自内或自外给予的”偶然性的内容（*PR* §15）。任意的选择是根据对我的如下意识作出的，即我意识到自身能作出任何一种选择，只要它们呈现在我面前，而不关心这些选择与我的其他价值、目标或计划可能以何种方式相联系。我可能会认为这种选择是自由的，因为它取决于我的临时性念头，而不受其他东西限制。然而，在黑格尔看来，任意也包含一种我忽视的依赖性，“任意就意味着，内容不是通过我的意志的本性，而是通过偶然性被规定成为我的，因此我就依赖于这一内容，这



就是任意中包含的矛盾。”(PR § 15)

[49] 遵循康德的传统(黑格尔也是其中一员),意识到自身就是意识到如下活动,这一活动可以将不同于自身的内容统一起来。如果自我的范围或至少它的积极自由的范围就是这一活动的范围,则自我的自由的内容就是其自我能动性成功地联结起来的東西。任意选择的对象并未正当地成为选择它的自我的部分,因为它只与自我的需要、欲求和其他选择有偶然性的关系。在此方面,选择的内容并非某种在其中“我守在自己身边”的东西,因此任意地选择是“不自由的”。它并未体现出塑造它的自我的自我能动性,而是包含了其他内容,这项内容外在于这个自我,因为它只是偶然地同其他内容相关联。“普通人以为,只有当他被允许任意地行动时,他才是自由的,但是在这种极端的任意中,它是不自由的。”(PR § 15) 只有当我在选择中“守在自己身边”时,选择才绝对自由。这就要求这一选择能成为我的特定属性,能被反思地整合到我的其他选择中,并且与我的欲望、个体特征、计划或我的全部状态处在合理的关系中。我在我的各种“内容”或“规定”(我的欲望和选择)中是自由的或“守在自己身边的”,只要它们能与构成我的作为行动者的自我同一性的实践体系一致——与“意愿规定的合理体系”(我的实然状态)一致(PR § 19)。

## 2.10 客观自由的体系

黑格尔的精神概念建立在如下理念之上,即我能是自由的,或者在外在的某物中“守在自己身边”。这个外在的某物可以被视为是我的自由或自我能动性的体现。只要在此有一个参与某个理性计划中的自我,并且在此计划中有某个起积极作用的对象,

就可以为这种“守在自己身边”的关系留下空间，而不管这种关系在其间是作为成果或意想中的结果，还是作为手段，抑或是作为起积极作用的条件。

在黑格尔看来，整部《法哲学原理》是一个“客观自由的体系”——是在其中意志“守在自己身边”的对象的体系（*PR* § 28），或是作为“意愿自由意志之自由意志”的意志之“理念”（*PR* § 27）。在第一章中，我们考察了《法哲学原理》一书的结构，即作为自我图像的不断发展的体系，这些自我图像从属于有关现代人性的自我理解。以这种方式看待《法哲学原理》就是“从主观的方面”来考察它，是从主体（其自由是成问题的）的方面来考察它。但我们也可以对同一体系进行“客观”考察，即从对象的方面来考察它，正是在这些对象中，自由意志实现了自身，或者用我们刚刚学会的方式来表达，即是这样一类对象，“在”其中，自由意志是“守在自己身边的”。

在《法哲学原理》的论证过程中，黑格尔考察了四种基本类型的实体，在这些实体中，自我或自由意志能够“守在自己身边”：

- (1) 意志自身的诸规定；
- (2) 外部对象或者“事物”（*Sachen*）；
- (3) 意志的外部行动和作为，包含其结果；
- (4) 界定 [50] 意志所处状态的社会制度。

实际上，这也产生了黑格尔客观精神体系的结构：（1）在《法哲学原理》的导言中得到了讨论，（2）是抽象法权，（3）是道德，（4）是伦理生活。

在抽象法权中，黑格尔讨论了以外在对象或事物作为表达形式的客观自由，它是人格的属性，并因此我在这种自由中是作为人格“守在自己身边的”：“我作为自由意志在占有中成为我自身的对象，唯有如此，我才能成为一个现实的意志，这一方面则构成了占有的真实而合法的要素，即财产的规定。”（*PR* § 45）



道德处理的是主体的自由，意志在它自身的意愿活动中和在自己的行动和目的中是守在自己身边的（*PR* § 109）。并且，在它在客观世界产生的结果中也是守在自己身边的，对于这种结果，它认为自身应当在道德上承担责任（*PR* § 117；*EG* § 503）。在伦理生活中，意志在理性国家的社会制度中获得了自由和“守在自己身边”，国家的利益和我的利益在现实中并不对立，并且当我意识到这一事实时，“这个（他物，即国家）对我来说并不是他物。在这种意识中，我是自由的。”（*PR* § 268）

在这个方面，黑格尔最令人深刻的主张是，我作为合乎理性的社会秩序之成员的义务实际上并不是约束我，相反，它要使我获得解放（*PR* § 149）。这一主张看起来是走出了悖论，但却进入另一个矛盾思维。然而，如果我们还记得黑格尔的自由观是什么，如果我们承认他针对现代伦理秩序的制度所作的强有力的主张，则这一点就很有道理。这些制度为我划定了我在社会中的特定身份，或者一系列身份，即作为家庭成员，作为市民社会的行业成员和作为国家的公民（*PR* § 157）。黑格尔认为，我们在现代国家中的社会身份对我们自身作为有理性存在者的实现或满足来说不可或缺。由此可见，伦理义务能使我们获得解放，唯有通过履行这些义务，我们才能实现自身作为属于这一理性的合作体系之部分的身份。没有这些义务，我的意志将只会包含自然的冲动，只会去追逐那些模糊地被界定的道德目标。如此，我就既不会有一个具体的自我图像，也不会有具体的行动计划，更不会相信，我认为应当发生的将在实际上发生。另一方面，当我践履了我在理性的社会秩序中的角色时，我就通过自身的行动界定了自身，我的行动属于那个能系统性地达到善的更大的社会过程。在此，义务对我们来说成了一个有利的条件，当我们懂得这一点时，我们就会“守在自己身边”或者在践履它们的过程中获得自由。

[在伦理生活中] 个体并不是受到限制的，而是自由的。个体，即他的本质意志，不是与他自身相关联的他者。唯有当他处在他的特殊性之中时，唯有当他有一个特殊的“应然”或“可能”时，他才发现自身是被限制的、被压制的；压制他的是自身的主体性。就他作为某种伦理的东西而与自身相关联时，他就使自己获得了解放。人类伦理的共同生活就是人类的解放，在伦理的共同生活中，人类达到了对自身的直观（*VPR* 19: 125）。

我在尽义务时，我正在实现真实意义上的我自身的客观性：我在尽义务时，我是守在自己身边的和自由的（*PR* § 133A）。

[51] 当然，黑格尔并不认为，我们只有在尽义务的过程中才是自由的。不同于费希特，他并没有狂热地坚持，甚至我们身体的保存也“不应有其他目的，而只应为了促进理性的目的而生活和成为促进理性目的之有效工具”（*SL* 268/284）。他强调，主观自由和特定的自我满足是道德的基础，伦理义务也只是因为我们通过它们实现了特殊性，才使我们获得解放（*PR* § 121 - 124, 152 - 154, 162R, 185 - 189, 260；参见 *EG* § 475）。同理，认为可以通过强迫使我们尽义务（无论是通过警察权力还是更巧妙地通过社会压力）从而使我们获得“解放”的观点也显然不是黑格尔的观点。只有当我们对自己所做之事的价值有理性的认识或对之有洞见时，我们在义务中才是守在自己身边的（*PR* § 132R）；《法哲学原理》一书公开宣称的主要目标就是提供这种知识（*PR* 序言，13）。

最后，除非我们真的可以通过践履义务来实现自身，否则义务就不能使我们获得解放。只因尽义务“接近本质或者接近意志的真理”，义务才是一种解放（*VPR* 3: 490；参见 *PR* § 24, 149A）。拒绝黑格尔有关“通过义务获得解放”这一主张的最佳



理由是，针对他的如下观点有一种合理的怀疑，即怀疑在现代社会秩序中尽我们的义务真正有益于一种具体的自由与合理的生活。我们甚至承认，独立和批判地思考必然会导致对社会及个体在社会中的地位抱有一种发自内心的疏离观（detached view），这种观点排除了个体在自身的义务中“守在自己身边”。<sup>②</sup>即使这种看法是对的，黑格尔的如下看法也依然正确，即我们对理性地、反思地认同某种社会身份有一种根本性的需要，并且，只有当现代个体能创造出一种能使真正的自由成为可能的社会秩序时，才能实现真正的自由。的确，所有人处在最糟糕的不自由状态将会使他们失去哪怕设想一下如果能拥有失去的自由将意味着什么的能力，并因此将会消除哪怕是对自由的渴望，而将自由视为糟糕的和危险的东西。

## 2.11 黑格尔的自由和通常意义上的自由

黑格尔的绝对自由概念并非通常意义上的自由概念，但我们现在想要考察，他建立在绝对自由基础上的伦理学理论如何能提供一种通常意义上的自由。要想获得自由，就必须在行动中守在自己身边。作为现代意义上的个体，我们的自我图像显然包含了我们有关自身作为主体的观点，它通过我们自身的选择指导我们的生活，在作为主体性之表达的行为中寻求自身的满足（*PR* § 121）。换句话说，除非我们获得主观自由，否则就无法在自身行动中守在自己身边。除非我们拥有人格自由和市民自由，否则就无法获得主观自由。作为人格，我们需要一个发挥自由选择的

<sup>②</sup> 例如，对 Ernst Tugendhat 来说亦如此，参见：《自我意识和自我决定》（*Self-Consciousness and Self-Determination*），Paul Stern 译，Cambridge, MA: MIT Press, 1986, 第 14 讲。

外部范围 (*PR* § 41)。除非我们从属于市民社会，享受不受国家干涉的自由——这种自由对构建我们的生活和凭借自身劳动获得生计来说是必要的——否则就无法实现自身作为主体 (*PR* § 189)。除非我们能通过自由讨论参与公众舆论的表达，[52] 否则就无法实现自身作为国家公民的主观自由 (*PR* § 319)。因此，在黑格尔的伦理学理论中，通常意义上的自由最终被证明是作为主观自由的必要条件而被要求的，这是绝对自由的一方面。通常意义上的自由之价值从属于其他价值，以其他价值为前提，但它也同样重要。

伯林和自由主义传统中的其他许多作家一样，警告我们不要将（通常意义上的）自由等同于其他的善，例如等同于自我实现。在他们看来，这样做有如下风险，即无法看清自由的独特价值，并且有可能在我们对其他目标的追求过程中牺牲自由。对此有一黑格尔式的回应，即除非我们认为通常意义上的自由从属于其他目标，否则就不能正确地衡量其价值或对其重要性有充分的洞见，因为只有为它为之服务的更大的人类善的背景下考察它时，才能看得更真切。对黑格尔来说，正如对穆勒来说也一样，通常意义上的自由是一种非常重要的善，但其价值取决于现代社会中人类自我实现的特定条件。如果我们佯言它在事物的结构中有一较之它现实拥有的更为崇高的地位，则我们在保障自由这件事上也不会做得更好。

针对上述自由主义论证的另一黑格尔式的回应是，在认定严格意义上的自由是某种不同于自我实现的善的过程中，这些自由主义者回避了问题。黑格尔的理论认为，自由是人类之规定 (*Bestimmung*)，是想要实现自身的自我之本质。我们已经看到，黑格尔有一个主张人类的自我实现是自由的理论基础，自由真正来说并非随心所欲的能力，而是绝对自我能动性或守在自己身边。

表面上看，这只是词语含义之争，但有时并非只是单纯词义



这么简单。在现代社会，对于解脱、解放和自由的要求占据了十分重要的地位。如果黑格尔是对的，则这一要求就不是自由主义者所想的那回事。如果你认为自由只是做想做之事的能力，就可以说，如果某个社会能为这种能力提供大量条件，则它必定是自由社会。然而，如果批评者认为这还不是自由社会，因为人们并没有理性地将自身与他在该社会中的身份等同起来，或因为这个社会提供给人们的种种选择缺乏意义，你就会认为这种看法含糊其辞，从而将其加以排除，抑或重新将它们解释为对自由之外的某种东西的要求。当然，你也可以说，拥有这些自由之外的东西是好的，终有一天，也能拥有它们，但即便如此，我们至少也应该为生活在自由社会感到欣喜。然而，也许你完全搞错了，因为批评者说的是他们的东西，而你并没有搞清楚它们。

## 第三章 幸 福

### 3.1 古代的幸福与现代的幸福

[53] 从柏拉图到廊下派以来伦理学的古希腊传统关注一个极其简单又根本的问题：人应该过何种生活？对此问题的探究集中于对“eudaemonia”或“happiness”[幸福]的追求。幸福意味着如下生活，人类在其中能做最适合于人性之事和拥有最适合于人性之物。幸福的生活就是人类自我实现的生活。

黑格尔与古典伦理学共同分享了如下信念：实践哲学关注一种具有包摄性的（encompassing）单一的人类善，它意味着人类作为理性行动者的自我实现。但在如下方面，他的理论却不同于古典理论：首先，正如我们在第1章第8节中所见，在黑格尔的理论



中，将这种善视为目的有误导性，因为它是一种自我实现的理论，而非目的论理论；其次，黑格尔有关终极的人类善的名称不是“幸福”而是“自由”。为了充分把握这第二项差异的重要意义，有必要考察古典伦理学思考幸福的方式，然后再考察这一概念在现代伦理学中是如何发生改变的。

亚里士多德宣称，有人认为幸福意味着快乐或财富、荣耀，另一些人则主张幸福意味着美德或德行的践履，或者哲学知识。<sup>①</sup> 亚里士多德是显然认为，在社会中每个人都同意，幸福是一种完备的善，包含其他值得拥有的善。在柏拉图那里，“人应该如何生活”的问题显然等同于“人如何获得幸福”的问题。<sup>②</sup>

古典伦理学因此认定了其他两种事物：其一是幸福的客观性，其二是伦理学的利己主义倾向。而在现代伦理学思想看来，这两者都是成问题的。

### 3.2 客观性问题

苏格拉底、柏拉图、亚里士多德和廊下派一致认为，个体幸福的结构是客观的，而不取决于个体对它有何种看法或确信。如果特定的生活构成了我的幸福，则它对我来说就是客观的，而独立于我关于幸福意味着什么的现实的欲望、偏好或信念。假如我认为，幸福是指身体的愉快，[54] 则一旦实现了这种确信，我就会成功地过上一种能使身体感到愉悦的生活。我过上了一种使自身满足的生活，并且我相信这就是幸福的生活。然而，古典伦理学理论（尤其是伊壁鸠鲁主义）否认，对任何人来说，幸福

① 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，I: 5, 1095b15 - 1096a10。

② 参见柏拉图，《高尔吉亚》(Gorgias), 468a - 470e。

是指一种使身体获得愉悦的生活。在此基础上，他们不仅否认我能知道什么是我的善，也否认我是真正幸福的。在古典观点看来，如果人的价值和优先性与客观正确的东西冲突，它们就会处在糟糕的生活中而不自知，他们的思想和感情就会毫无意义。

现代伦理思想的特质在于，幸福在它看来有更多的主观性。大多数现代思想家都认为幸福就是指快乐、不遭受痛苦，更有甚者，也有许多人认为，我是否幸福取决于我是否满足了我现实具有的欲望。这种变化是从霍布斯（Hobbes）开始的。比如，笛卡尔（Descartes）仍然支持廊下派的观点，将幸福与美德等同起来。<sup>③</sup>但在霍布斯看来，幸福并非个体的状态，而是从未获得满足的欲望向获得满足的欲望的过渡：

人类有一种永久地和无休止地追求权力的本性，死而方休……尘世生活的幸福不在于使欲求的心灵获得安息。因为在此并不存在终极目的，也不存在至善这类出现在那古老的道德哲学论著中的事物。不再有欲望的人，不再是一个活人，他的感觉和想象力处在静止状态。幸福是欲望的不断接续，从一个对象到另一个对象；前者的满足，乃是后者的基础。<sup>④</sup>

17世纪晚期之前，普遍的做法是不仅将幸福与欲望的满足等同，而且与特定的主观状态等同。比如，马拉伯郎士（Nicolas Malebranche）和阿诺德（Arnauld）在幸福是普遍的快乐抑或只是属于理智的快乐这个问题上曾有过一番争论：但他们都认为，幸福即快乐（这种立场曾受到阿奎那和经院学派许多思想家们的

---

<sup>③</sup> 笛卡尔，《灵魂的血气》（*Passions of the Soul*），载 John Cottingham, Robert Stoothoff 和 Dugald Murdoch 主编，《笛卡尔哲学著作选》（*Philosophical Writings of Descartes*），Cambridge: Cambridge University Press, 1985, I: 381 - 382。

<sup>④</sup> 霍布斯，《利维坦》，I: 11, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1958, 页 86。



猛烈攻击)。<sup>⑤</sup>

洛克赞同马拉伯朗士和阿罗德在此问题上的看法，并且在使幸福的观念进一步主观化的道路上迈出了两个进一步的步骤。<sup>⑥</sup>首先，他承认给某人带来快乐的东西不会给另一个人带来快乐，他总结说，幸福之所以是主观的，既因为它是一种主观状态，也因为幸福的生活因人而异。<sup>⑦</sup>（因此，沙夫兹伯利（Shaftesbury）主张——后来穆勒也重复了这一点——精神上的愉悦较之身体上的愉悦更有利于传达幸福，因为能系统地了解愉悦的人更偏爱精神上的愉悦，这就在古代有关幸福的客观主义方向上后退了一步）；<sup>⑧</sup>其次，洛克也提出了一个有启发的观点，他认为，只有当我们认为善以幸福作为伪装时，才会被鼓动去欲求和追求我们认为善的东西：

一切善，即便是表面上的善，或者那些公开承认的善，

<sup>⑤</sup> 参见：马拉伯朗士，《全集》（*Oeuvres Complètes*），A. Robinet 主编，Paris: J. Vrin, 1959-1978, 5: 96; Antoine Arnauld, 《全集》（*Oeuvres*），Paris: Sigismond D'Arnay, 1780, 39: 367-368。对勘阿奎那（St. Thomas Aquinas）的《反异教大全》（*Summa Contra Gentiles*），L. 3: C. 26。和阿奎那一样，大多数经院派学者不是将真正的幸福等同于尘俗的生活状态，而等同于彼岸生活中上帝的赐福愿景。有争议的是，这一愿景究竟是理智的行动（这是阿奎那的立场），还是意志的行动——这是大多数圣方济会思想家的看法（对观邓司各脱（Duns Scotus），*Opus Oxon.* Q. 1, Dist. 25）。对经院派人士来说，赐福愿景是灵魂的行动，但它不是一种主观状态，并且，大多数经院派人士断然拒绝将这种赐福愿意等同于在其中获得的愉快或享受（*delectatio*）。甚至在这个问题上的持异议者，如 Franciscan Peter Aureoli 也强调，即便是享受，也是针对对象的享受，而非在观看对象的状态中获得的享受（Peter Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum*, Distinctio 1, Sect. 7）：上帝的赐福愿景是至高福祉，因为它是上帝的愿景，而不是因为它具有的主观品质。

<sup>⑥</sup> 洛克，《人类理解论》（*Essay Concerning Human Understanding*），2: 21: 42, Peter H. Nidditch 编，Oxford: Oxford University Press, 1975, 页 259。

<sup>⑦</sup> 洛克，《人类理解论》，2: 21: 43, 页 259-260。

<sup>⑧</sup> Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, 《人类的性格、风尚、舆论与时代》（*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1711]），Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964, 卷一，第四论：论德行以及美德，II/I, 293-295。

并不必然刺激每个人的欲望；唯有那些以幸福作为伪装的善的部分，或者它的大部分，才被人认为是构成幸福的必然部分。所有其他的善 [55] 尽管在现实中是伟大的，或从表面上看是伟大的，却不足以刺激人的欲望，人们不会将它视为幸福的构成部分。<sup>①</sup>

即便这一点成立，也与人们熟悉的事实相悖，人们虽然有时欲求和追求某物（例如他人的爱），也意识到这种追求将会破坏自身幸福。洛克的主张之所以有启发，在于它强调了个体的幸福观在个体欲望和选择中的作用。如我们所见，同样的思想对康德和黑格尔有关幸福观的反思来说也有核心意义，（不像洛克那样）他们并未将幸福等同于快乐，并且认识到，人们可能会去欲求并不包含在他们有关什么能使自身幸福的观点之内的东西。

洛克的幸福观在三种截然不同的意义上较柏拉图、亚里士多德和廊下派的古典观点更具有“主观性”：

内容的主观性（SC, subjectivity of content）：幸福是指心灵的主观状态，例如愉快或满足，而非精神之外的状态或成就（例如有一颗公正之心或有德之行动）。

主观上的可变性（SV, subjectivity variability）：幸福的内容因人而异，使我幸福的事不同于使你愉快的事。

主观上的规定性（SD, subjectivity determination）：个体幸福的内容至少部分是与此人相适应的；至少在某种程度上，属于我幸福的东西取决于在我看来能使我感到幸福的东西。

在上述三种意义上，SD 极大地偏离了古典伦理学。值得争论的是，SV 已然成为古典伦理学的一部分，因为柏拉图似乎认为，在理想国中，某一等级成员的幸福生活在内容上有别于其他等级成员的幸福生活。并且，至少在某些解释看来，亚里士多德

<sup>①</sup> 洛克：《人类理解论》，2：21：43，页259。



认识到，有些人在将生命奉献给政治活动的过程中得到了幸福，另一些人则因为将生命奉献给哲学沉思而得到了幸福。亚里士多德反对 SC，却认为这是他那个时代流行的观点，某些古代哲学家如伊壁鸠鲁（Epicurus）和欧多克索斯（Eudoxus）就主张 SC。<sup>①</sup>然而，所有古代伦理学理论，甚至是其中最具有享乐主义风格的理论，似乎也认为人的幸福意味着一种事实状态，而完全独立于人有关幸福是什么的看法。相反，洛克和之后的现代思想家如康德和黑格尔却认为，个体的幸福观在规定幸福的实际内容的过程中发挥着不可低估的作用。

由于现代的幸福观极大地有别于古代的自由观，也就有人认为，“幸福”并非“eudaimonia”一词的准确译法。但在现代语言中没有比幸福一词更适合于译这个词了，并且人们提议的其他译法（如“繁荣”）有明显的人为痕迹。问题不在于词典学或翻译。“eudaimonia”和“幸福”都完全适合用来指代个体的总体善，指代在个体利益中使个体获益，或使个体变得富有的东西的不受限制的全体。[56]如果说古典伦理学中的 eudaimonia 不同于“幸福”及其现代意义上的等价物，则最自然的解释是，在有关个体之善究竟是什么这个问题上，古典伦理思想和现代伦理思想之间有系统的和实质的分歧，并且在如下问题上分歧尤甚，即在何种程度上，我的有意识的欲求和我关于自身的善的信念能规定我的善的内容。

克劳特（Richard Kraut）认为，现代人的幸福观较古代人的幸福观更少客观性，而主观性更甚，因为古代人较现代人更自信能懂得人类善究竟意味着什么。<sup>②</sup>当克劳特指出，我们在这个问

<sup>①</sup> 伊壁鸠鲁，“致米诺俄库的书信”（Letter to Menoecus），载《书信、格言集与梵蒂冈箴言集》（*Letters, Principal Doctrines and Vatican Sayings*），Russel M. Geer 译，Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964，页 55-58。

<sup>②</sup> 见 Richard Kraut，“两种幸福的概念”（Two Conceptions of Happiness），载《哲学评论》（*The Philosophical Review*），88（1979）。

题上较亚里士多德缺少自信时，他是对的，但亚里士多德关于那个时代流行看法的报道也表明，即便在古代人那里，在这个问题上也有分歧。这就意味着，在他们那里也存在大量的不确定性。但即便我们不如古代人那般自信地知道人类善的内容，但这仍然无法解释，为何我们要将个体善紧密地同个体的信念、欲求和偏好关联在一起，而原本它们并未联系得如此紧密。如果一位内科医生不能像她的同事那样确信自己知道某一疾病的真正性质，这也无法解释她为何可以得出结论说，疾病的性质因病人而不同，也无法解释她为何要接受如下这种稀奇古怪的结论，即对每个病人来说，疾病的性质就是病人碰巧认为的那种性质。现代社会将幸福或善主观化的倾向，无法通过个体在认识幸福究竟意味着什么这个问题上的自信度来解释。然而，需要解释的是，现代人为何如此自信，以至于认为个体的善取决于个体的现实欲望的满足及其所拥有的善的概念之实现。

### 3.3 利己主义的问题

个体的幸福是个体之善的总和，是个体以自我利益为中心的善的总和。古典伦理学传统在提出问题的过程中，实际上认定了有关人应该如何生活这个问题的答案最终必然以自我为中心(egoistic)。当然，古代的伦理学思想也常常强调并非以自我利益为中心的追求在幸福生活中的意义。有时，古代道德哲学家甚至强调，这些追求对幸福来说不可或缺。例如，柏拉图将幸福包含在正义中，亚里士多德则将友爱视为幸福的不可或缺的条件。古典伦理学理论主张，除非个体拥有特定美德，否则他就不会幸福，而践履这些美德则包含着针对他人的并非以自我利益为中心的行为。但在古典伦理学中，我之所以拥有一种并非以自我利益



为核心的关切的最终根据在于，拥有这种关切是为我自身的幸福要求的，并且对实现我自身的善来说是必须的。

黑格尔认识到，如果认为古代利己主义反映了现代人所谓的“自私自利”的态度，就完全搞错了要点。根据他有关古典伦理学的解释，古希腊文化是一种原创性的文化 [57]，在这种文化中，个体的自我利益与共同体的利益处在根本的协调中，在共同体中，人们并未感受到在自身福利和社会生活的要求之间有任何严重分裂。因此，不存在一种自我利益与其他重要价值相冲突的感觉。我的善就是我在整体善中的份额。在主观自由的颠覆性观念于公元五世纪的雅典兴起之前，对生活在希腊文化的简单和谐中的人们来说，不同利益的区分，即作为某种可能彼此对立的東西，不是自然作出的。黑格尔认为，有关社会冲突的意识——家庭和国家可能冲突的主张，或者个体的自我利益可能偏离共同善的主张——对希腊人来说令人震惊的，并因此而成为希腊肃剧的重要主题（参见 *PhG* ¶464 - 476）。

假如我认为古代利己主义表现出了“自私自利”的态度，则令人奇怪的是，为何古典时期的利己主义并未在随后受到基督教哲学的直接质疑。基督教强调“交托之爱”（*agape*），也就是自我否弃和服务他人。但像奥古斯汀和阿奎那这样的思想家也继续从利己主义的立场出发讨论伦理学问题。他们只是通过将我们的最终幸福与死后得福的上帝观等同起来，从而修正了古典时代的观点。原罪被视为个体自我意志之主张，而非个体自我利益之主张。这就要求我们的意志服从上帝的意志。在基督教伦理学中，古典客观主义和利己主义并未受到质疑。如果我们认识到，古典伦理学以自我为中心，则异教徒与基督教的伦理学之间的这种连续性就十分清楚，而这只是因为，古代人没有明确区分个别自我之善与自我所隶属的社会或宇宙整体之善。廊下派伦理学的泛神论是从异教的伦理思想向基督教的伦理思想的自然过渡，但它们依旧保留着古典伦理学的利己主

义前提预设。

黑格尔之所以认为现代伦理学抛弃了古代的利己主义，只因现代人将自身视为单一主体，过着不同于国家生活、自然秩序以及上帝生活的自我规定的生活。因此，我们就将自身主体性的自我满足视为如下一种善，这种善同他人的私人性的善、共同体的公共善和宇宙的神圣秩序不同，且极可能与之冲突。对黑格尔来说，现代精神产生了最深层次的败坏，也带来了绝对自由的理念——此乃现代精神的根本使命（*PR* §§ 138 - 139）。在现代国家中，普遍的善与特殊的善的和解因此就是真正对立的双方的和解，是从他者之中的真正的向自身的返回（*PR* § 260）。

只有到了康德那里，现代伦理学才决定性地向古典伦理学提出挑战。康德使幸福降格为一种次要的善，使幸福的理性价值取决于对道德美德的占有，后者甚至是配享幸福的条件（*G* 393/9）。对此，黑格尔式的解释是，随着现代主体性自我意识的产生，有关个体善的概念也必须主体化；结果，个体的幸福就不再是必然地分享普遍性的善，[58] 或分担普遍性的善向我们提出的要求。如果个体性的善是通过个体的欲求或偏好产生的，它就从根本上与他人的善、社会共同体的善以及上帝的道德法则对立。因此，伦理学必须从它作为实践哲学的第一原则的立场出发来对待幸福。

### 3.4 自然意志、决心与选择

在客观性和利己主义这两个问题上，黑格尔站在了现代人一边。他并非享乐主义者，因此他反对 SC，然而，考虑到 SV 和 SD，他的幸福概念又是主观的。黑格尔将我自身的幸福等同于我欲望的满足——实际上，这就与如下这种善的实现相等同，这



种善的内容在主观上是为我所规定的。黑格尔认为，幸福，亦即，我的主观上的善或以自我利益为中心的善，只是属于更大的善的部分，而我在实现自身自由的过程中，有很好的理由去追求这一更大的善，正如我们将在下一节中看到的，他的幸福观十分接近于康德的幸福观。尽管他的伦理学理论相较康德而言对追求幸福有一种更宽容的态度，但他仍然将幸福视为一种有条件的善，而非将其视为一切行动的终极目标。

《法哲学原理》一书“导论”是在提出自由意志概念的过程中推出幸福概念的。在它看来，绝对自由而非幸福才是自由意志的终极善。黑格尔的目标不是证明，自由本身必须是个体有意识的目的。由于他的伦理学理论是一种自我实现的理论，而非一种目的论理论，因此，他就不是从识别行动的有意识的目标开始，而是从想要实现自身的行动者的观念开始。并且他推导出，自由是这种意志为自身设定的目标的客观内容。换句话说，他想要证明，推理和决断的典型方式都指向如下一种潜在的认可——承认自由相对幸福而言在评价方面具有优先性——这一点甚至为尚未明确承认自由之价值的人士所认可。

黑格尔是通过思考人们以何种典型方式作出有关自己想要什么的决定，并且在做决定的过程中又以何种方式运用自身理性，从而展开讨论的。在他看来，就这些决断方式的落实伴随充分的自我意识而言，它们包含——或至少接近于——明确承认自由是终极的人类善。这些讨论包含自由意志的三阶段或三层次，是由发挥能动性的不同方式构成的层级体系。它从“直接的或自然的意志”（*PR* §§ 11）开始，这是一种源于自然的意志，它先于（或独立于）自由能动性的发挥，这种意志的“内容”是“冲动的混杂和多样”，每一项冲动“都是普遍的和无规定的，在满足上有多种方法和对象”（*PR* § 12）。乍看起来，黑格尔不仅将感官冲动，例如将口渴与饥饿包含在这些冲动中，也将“精神性”的冲动，如“同情”、对“荣誉”和

“名声”的冲动包含于其中（VPR 2：135）。其理论首先指出，这些冲动只是在我们身上发现的，或者说是直接地被“给定的”；其次，他指出，这些冲动具有无规定〔59〕的多样性；最后，他认为，每一种冲动都是对某种普遍物的冲动，而非对特定对象的欲望。

自由意志的首要任务是“决心”（Beschliessen），即消除自然冲动的“无规定性”。下决心就是将个体普遍的、不特定的冲动转化为对某种特定对象的欲望。比如，这就是我饥饿时决定吃辣肉馅玉米卷而非咖喱羊肉、牛排或虾时做的事。当然，并不总是首先产生饥饿感，随后经历有意识的下决心过程，从而判断自己究竟想吃什么。通常情形下，饥饿感是直接地作为对特定食物的欲望产生的。但黑格尔完全可以主张，即便在没有发生此类明确的精神过程的地方，也有下决心的活动。他有关意愿的理论将我们的基本的或直接的欲望视为无规定的冲动，并指派给我们的意志以如下功能，即将这些冲动转化为对特定对象的欲望。有时，下决心是一个明确的和有意识的决断过程，但有时这种活动也是潜在地和无意地发生的。因此，这一理论就可以诉诸如下事实，即下决心是一个明确地和有意识地决定我们究竟想要什么的活动，但如果这种情形没有发生，也不能反驳上述理论。

一旦意志“下定决心”，它的欲求就会采取指向某一特定对象的愿望形式。如此，它就进入黑格尔称为“选择”（Wählen）的第二项任务。当我们选择时，会选择特定欲求中在我们看来最适合于自身的欲求。我们在本书第2章中看到，我在自己身上发现的一切欲望都是我的，或者是属于我的，在何种意义上并非无足轻重的真理。考虑到我是在不同程度上将欲望视为真正属于我的或我自身的表达，因此，在我的各种欲望之间就存在重大差异。正如近来有哲学家强调的，我们中的大多数人只拥有第二序列的欲望，即与其他欲望相关的欲望。针对我们身上的某些欲



望，我形成了第二序列的、应该继续去拥有的欲望，而至于其他欲望，我则根本不想再拥有它们。有些欲望是通过我的选择获得肯定的，或者在黑格尔的意义上，“被选定”作为我的部分。我就等同于这些欲望，将它们视为属于我的，相反，我不愿意欲望的那些欲望，是“外在于”我的，它们不属于被视为我的真正自我的东西。

选择是黑格尔所谓的“反思性意志”的功能（*EG* §§ 476 - 477; *PR* § 20），因为在选择过程中，意志似乎与自身的特定欲望分离开来，以便在其中进行选择。作为选择，意志的内容“对自我在自身中的反思而言不过是一种可能的〔内容〕，可能是我的，也可能不是我的；而自我是将自己规定为这个或另一个的可能性，即在对我这一方面来说是外在的规定中，进行选择的可能性”（*PR* § 14）。如果我想获得自由，或在我的行动中守在自己身边，则它们就必须从真正属于我的欲望出发，也就是从我曾经选择来与自身等同的欲望出发。黑格尔指出，当反思性的意志作出这一选择时，它是与自身欲望“结合在一起的”（*sich mit ihr zusammenschleisst*），并因此使欲望真正地“属于它自身”（*seinige*）（*EG* §§ 477）。

由于在下决心的过程中，选择有时是通过一个明确的、[60] 有意识的过程作出的，有时则并非如此。因此，有时我会通过一个明确的决断过程与某个欲望等同，但选择有时也会通过自发性的指向自我的态度而发生，例如在涉及自尊心和羞耻心时是如此。如果在一般情况下总是有意识地决定与某一欲求等同的行动并未得到上述态度的允准，则这些行为就没有意义。和之前一样，不管意识在多大程度上执行了这一等同过程，黑格尔的理论总是要将欲望与自由的能动性、“反思性意志”等同，而不是将其与我们身体的自然构造等同。

作为选择，意志也被称为“任意”（*Willkür*）——或在这里我们也可将这个译词译为“选择自由”（*option*）。选择是意志

的功能，它能在两种及其以上的方式中作出独立选择。比如，我可能想要获得大量财富与权势，却不想承担财富和权势必然带来的照管之责与其他责任。在彼此冲突的欲望中我愿意与其中的哪一种等同，或其中哪一种能真正算是我的，这些问题取决于我自己。选择不能产生新的欲望，也不能破坏已经存在的欲望。但我是否认为自己的野心与贪婪会使生活的道路变得曲折，抑或认为我的天真地不负责任会阻碍自己获得成功，则会产生很大的差异。我对自身的界定会因为我的自由的内容而受到影响。

此外，“Willkür”一词也表明，这些选择可以是随意的、偶然的、听凭一时之兴和反复无常。正如我们所见，黑格尔否认在任意选择中有绝对自由。在他看来，任意是克服意志之“有限性”的一种技巧，事实上，它有一些特定的、自然给定的欲望作为内容（*PR* §6）。通过这种任意地与某一内容相等同而拒绝其他内容的能力，意志寻求着“无限”（*PR* §5）。黑格尔在他同时代的浪漫主义者那里看到了这种追求，比如，施莱格尔想要通过一种脱离生活之有限方面的反讽态度来证实自身的无限自由。另外一个例证，尽管是后来的，但却更为我们熟悉，是在基尔克果《或此或彼》中的“审美人”（aesthetic man）那里发现的。<sup>①</sup>在第二章中我们看到，黑格尔将浪漫主义者对自由的这种追求视为欺骗。不是成为一切，这个任意的意志根本不是具体的东西，而只是片面的东西，亦即，它想要竭力地避免的有限的规定性（*PR* §16）。正如基尔克果后来指出的，这个自我跌入到“无限

---

<sup>①</sup> 基尔克果，《或此或彼》（*Either/Or*），Walter Lowrie, New York: Doubleday, 1959；尤其参见：Diapsalma, “或此或彼：一篇令人发狂的演讲”（*Either/Or: An Ecstatic Lecture*），页37-39以及论文“轮回之道”（*The Rotation Method*），页279-296。



性的绝望之中”。<sup>①</sup>

任意并没有使意志超出不同冲动和本能的“辩证法”，这些冲动和本能之间彼此妨碍，将意志推向不同的方向（PR § 17）。为了克服这种辩证法，意志必须进入第三个环节，不仅超出“决心”，而且超出“选择”。它要对这些冲动进行反思，不仅要使它们之间达成和解，也要使这些冲动与满足它们的实践手段之间达成和解，因此它们就会形成一个融贯的总体，即“一切满足的总和”。黑格尔将这一总体的理念称为“幸福”（PR § 20）。

### 3.5 康德的幸福观

这种幸福观十分接近于康德伦理学著作中提出的幸福观。康德将幸福等同于 [61] 有限理性存在者的“福利”（Wohl）（G 395/11）、等同于其总体和持久的利益（G 416n/33n），包含在其自然欲望和本能的满足中。然而，幸福也是“理念”，在其中，“一切本能都得到了概括”（G 394/15）；追求幸福就是追求“福利的绝对总体或最大化”（G 418/35）。获得幸福就是处于这些

① 基尔克果，《致死的疾病》（*The Sickness Unto Death*），H. Hong 译，Princeton: Princeton University Press, 1980, 页 30-33。值得争论的是，浪漫派的反讽是看待生活的第一种形式，一直以来，我们称为“嬉皮”（hip）或“酷儿”（cool）。在这种生活态度中，个体刻意地疏远、拒绝参与、避开和冷漠地看待世界，拒绝使自己的情感融入外界看重的东西中，使之变得复杂。黑格尔将浪漫派的反讽视为一种变态的自负和自欺（PR § 140R, A），因为反讽性的自我自视高于一切，甚至较最神圣的事物还优越。但在黑格尔看来，我们在这个世界（尤其是在社会世界）可以理性地得到满足，因此缺乏有说服力的理由，要求我们不去认真地对待之。在新近版本中，人们将反讽更恰当地解释为一种根本性的防御态度，即维护我作为主体的尊严，以抵抗伦理上破产的世界，因为它拒绝承认我，不断冒犯我的正义感和体面。但无论何种形式，都有必要认真对待黑格尔对反讽态度的批判，即它是一种欺骗，无法传达它承诺要传达给我们的自由。

本能得到最大满足的状态，因此，幸福意味着“对自身所处状态的”总体上的“满足”（*G* 393/9）。

幸福是个体本能的最大满足，但本能却是异质性的，不存在共同标准（*PR* § 17）。除非我选择与在我身上发现的特定欲望“接近”，否则在此就没有一种欲望，其满足可以算是我的满足。并且，脱离了我的赋予无规定的自然冲动以规定性的“下决心”行动，甚至不会有对特定对象的欲望。类似地，康德和黑格尔都认为，“总体”满足或“最大的”满足这一观念，只有根据个体发明的理念才能获得意义，并且，据说个体的善就是“总体”满足或“最大的”满足。我的能动性就包含在对如下事情的决断之中，即这些满足的何种方式的结合可以算作我的“总体的”或“最大的”满足。

在形成这种最大限度之“满足的总和”的观念过程中，我可能不仅要思考我的欲望的相对强度，也要考虑可利用的资源，并且考虑以不同方式运用这些资源产生的后果（*PR* § 21）。正如黑格尔所言：

这一领域的理想性的结果就是幸福，是各种冲动的满足。但这些冲动是彼此冲突的，它们的手段和结果相互冲突和彼此纠缠。通过反思，观念从这一大堆的冲动的普遍满足中形成一个整体，但却是以这样的方式来形成这个整体，即它们并不彼此冲突，而是处在和谐的关系之中，彼此从属（*VPR* 4: 135）。

如果我碰巧产生的某种欲望在某一特定时刻获得满足，我就会在这一时刻感到满足（或称心）。但这一点对幸福来说并不充分。唯有凭借自身形成的幸福观念，我才可以说是幸福的，在这种生活观念中，我的一切本能都将获得最大的、彼此均衡的满足。我幸福的内容部分取决于我对自身幸福之内涵的决断。康德在出自



其遗稿（约撰写于1775年）的一个残篇中极其清楚地阐明了这一点：“幸福不是某种感觉的东西，而是某种思维的东西。并且，不是从经验中得来的思维的东西，而是使经验成为可能的思维的东西，[它]不是人们在其要素中看到的那种幸福，而是一种先天的条件，只有凭借此条件，个体才能获得幸福。”<sup>①</sup>

对康德来说，幸福需要的不只是经验欲求及其满足，而且要根据自我的观念来对这些欲求作出解释，即将它们视为一个完备的目标系列，视为一项据此我可以想象这些目标得到实现的计划。唯有在我看来能使我获得幸福的生活观，“才使幸福的体验成为可能”，要想获得幸福[62]（而非片刻的欢愉与满足），就需对自身和自身的生活进行反思。它也需要有黑格尔所谓的针对个体欲求的“选择”，并且，它意味着这种选择要以系统化的方式作出，如此，对被选择之欲望的追求和满足才能构成前后一致的总体。

任何人的“幸福观”都不会是有关生活将何去何从的一副令人满意的图画，也不会从头到尾每一个细节都是完整的和前后一致的。人们在任何时候拥有的都是一系列目标、欲望和偏好，也许从某种程度上讲，这些目标、欲望和偏好的系列并不完整，或并不前后一致，并且，人们有关自己生活的各方面所做的描绘，也多少有些模棱两可。我衡量人生的尺度可能会随生活的延续而发生改变。我可能认为，对我来说，幸福就是成为一名律师，但当我在这个过程中失败或对法律实践不满时，我可能会认为，其实我真正想的是成为一位小说家。通过上述方式，在谈到我们具有一种幸福的“理念”时，康德的幸福观其实是一种理想化的做法（idealization），同样理想化的做法也包含在有关我

<sup>①</sup> Rudolf Reicke, 《康德遗稿活页》（*Lose Blätter aus Kants Nachlass*），Königsberg: Ferd. Beyer, 1889, I: 11-12, 参见 Paul Arthur Schilpp, 《康德前批判时期的伦理学》（*Kant's Pre-critical Ethics*），第2版，Evanston: Northwestern University Press, 1960, 页129。

们对自身生活拥有的“各种标准”的探讨中。这些都是对某些真实存在的东西的理想化。当我们评判自身幸福或不幸福时，我们不只是在表达自身对眼下状态是否感到愉快；我们之所以对生活有愉快或不愉快的感觉，是因为它是根据我们自身有关幸福生活的标准得到评判的。

大多数人的幸福观可能会包含他们的身体需要和欲望在一般意义上的满足。对大多数人来说，幸福需要如富足的财富、事业上的成就、社会地位、美满的婚姻和令人满足的家庭生活等。每个人的幸福观可能会包含个体特有的目标，这些目标莫基于个体的特定环境、才华、机遇和愿望之上。从SV的意义上讲，幸福是主观的，这部分是因为它在SD的意义上也是主观的。我的幸福意指的内容与你的幸福意指的内容之所以有差异，不仅是因为你我之间有差异，也是因为我们选择了不同的事物与幸福相等同。

然而，康德的幸福观无疑也包含客观主义的要素。要想获得幸福，必须获得客观上的成就，即获得在我看来能使我幸福的东西。如果我认为自己的幸福就是成为百万富翁或赢得普利策奖，则为了使我能过上幸福的生活，我就必须在实际上挣到一百万元，或在实际上得奖。这些成就不是我的心灵的主观状态。

有一种看法认为，尽管我并未实际挣到一百万元，却错误地以为挣到了，我也会感到幸福，因为无论通过何种方式，我从中获得的主观满足都一样，此种看法并不可靠。但在如下情形下，这一点却可靠，即如果我们抱持的是享乐主义的幸福观，这种幸福观在SC的意义上是主观的。但享乐主义者必须认为我们的幸福就是指主观上的愉快或满足，即便我认为幸福是指客观上获得的成就。因此，享乐主义的幸福观在更重要的SD的意义上，必然会偏离主观主义。从SD的角度看，如果你只因为错误地以为自己拥有一百万元而觉得生活惬意，[63]你实际上并不幸福，而不过自以为幸福罢了。当然，有人也会说，在此情形下，个体



感到幸福，但也可以说，此人感到自己富有。关于在 SD 的意义上主观的幸福观，例如康德的幸福观，感觉到幸福与真正幸福之间的差异十分类似于我感到富有和真正富有之间的差异。

但是，强调在幸福中感到满足，也依旧可以作出一个有效论断，即对幸福的人们来说，不仅要拥有一种能在客观上满足为幸福而自行制定出来的标准的生活，而且当能客观地满足这些标准时，要能在生活中感到满足。这一方面意味着，为了获得幸福，已经满足自行制定出来的标准的人必定知道（或至少是真心相信）标准已经达到；另一方面也意味着，个体在此种生活中必定现实地感到满足——但正如我们知道的，这一点几乎不会发生。这一点指向 SC 意义上的幸福的主观性，但它也表明，SD 意义上的幸福的主观性必定受到限制。它在通常情形下依然是一种客观事实，不取决于我，不论我在生活符合自行制定出的标准时是否感到满足。

### 3.6 幸福的无规定性

康德和黑格尔都同意我们刚才考察的那种幸福观，他们也认同，如此设想的幸福并非人类的终极目的或首要的人类善，在他们的著作中出现了有关这一点的两个不同论证，第一个论证出自黑格尔笔下，但在康德笔下更清晰，这就是我所谓的“无规定性的论证”（the indeterminacy argument）。第二个论证在黑格尔那里十分清晰，但在康德笔下却找不到，我称为“优先性论证”（the priority argument）。（本节讨论的是前一论证，本章第 7~8 节将集中讨论后一论证。）

黑格尔将对幸福的欲望同具体的经验欲求对立起来，他说，幸福的理念赋予了“特殊的”欲求以“普遍性的”形式（VPR

4: 137)。但是他告诉我们，这一“普遍性”是“抽象的”，因此在这种普遍性中，“形式”与“内容”之间就没有“冲突”（*PR* § 21；*VPR* 3: 145；*VPR* 4: 137 - 138）。通过这样来提出论点，黑格尔试图将其视为思辨逻辑原则的一个例证。在《逻辑学》中，他否认普遍概念的观念只包含某种“共同”东西，也就是在特殊物之间的“相似性”，它被视为共同特征存在于其中的基质（*substrata*）。他指出，这就是单纯的“抽象的普遍物”，或为“知性”把握的普遍物（*WL* 6: 257 - 258/587）。真正的普遍物是“自我规定”或“自我确定”（*self-specifying*）：它是个别例子最终的真正根据，并且在这些个别例子中，它是守在自己身边的（*WL* 6: 260/589；*EL* § 163A）。在有关普遍性的问题上，黑格尔是一个极端的现实主义者。真正现实存在的和自我持存的东西是普遍物；特殊的环节仅仅是普遍物存在的衍生阶段，是普遍物实现自身的中介。

[64] 在这些概念中，幸福与知性所设想的普遍物相对应。幸福的理念之所以存在缺陷，是因为它作为一种普遍目的，只能使外在于它的经验性目的协调起来并形成整体，而不是作为如下这种普遍目的，它们能从自身内部产生由它来系统化的特殊物。理性的真正目的必定是真正普遍的、自我持存的和自我规定的：

幸福具有两个环节 [普遍性与特殊性]，现在我们在幸福中获得了第一个环节，第二个环节只能在冲动之中找到。这些冲动应该彼此从属，它们的规定性因此是一种偶然性。所要求的普遍性在其自身就有规定性，[因为] 冲动的规定性不与普遍性相适应。因此，所要求的就是如下这种普遍性，在其中所包含的，但在其中并未得到实现的是与普遍性相适应的规定作用。因此是一种自由的普遍规定，一种真正的规定（*VPR* 4: 139）。



在这段话中，黑格尔不仅基于其思辨性的批判攻击抽象的普遍性，而且——与之密切相关——也提出了另一种不取决于思辨逻辑或他关于普遍东西的现实主义观念。这就是他主张，经验冲动的规定性“不与普遍性相适应”，即只要行动的目的是基于经验冲动编造出来的，就不具有真正的“普遍目的”要求的“规定性”。

幸福是指如下行动目标，有理性存在者在其中向自身表象出了关于他们的经验性欲求的可获得的最大满足。为自身形成此种目的的关键是为行动提供合理的指导，以及为行动提供具体原则。黑格尔攻击的要点是，任何幸福的理想都不足以提供这些原则，因为在幸福的理想中，不同的冲动只是偶然性地或任意地关联的。在此不存在衡量它们的标准或尺度。因此，可以用幸福观来给出的唯一实践原则是模棱两可的，不过是一种陈词滥调：“如果按照知性通常想到的办法将各种冲动编排成隶属顺序，也无济于事，因为找不到任何可以用于此种编排的尺度，因此，这种要求终将流于令人生厌的老生常谈。”（*PR* § 17）

黑格尔似乎仅仅是从如下事实中获得上述结论的，即幸福的要素在性质上是经验性的（*EG* § 479；*VPR* 3：145）。但为何从经验冲动中产生的目的必然不确定，不能产生行动原则，这一点却不具有直接的清晰性。在此问题上，康德给出了较多信息。他主张，幸福观念从来不能给我们颁布有效的假言命令，这些命令一般来说是在更具体的目的中给定的（*G* 418/35 - 36）。有效的命令是能理性地约束有理性存在者之意志的命令（*G* 423/30）。在熟巧命令（technical imperative）中，命令陈述的是，任何意愿特定目的之有理性存在者应采取特定行动。例如这类命令可能会要求我们，想以“*r*”为半径画圆，就应使一条长为“*r*”的直线围绕它的一个端点旋转，类似地，想要治愈某种疾病，就应开一定剂量的药（*G* 415/32）。尽管并非一切有理性的行动者 [65] 都碰巧拥有这些命令中提到的目的，但它们之所以是普遍的，是

因为如下要求具有普遍性，即拥有此一目的之行动者都应根据这一命令的指引理性地行动。

康德称一项命令不是“假言的”（hypothetical），而是“实然的”（assertorical），如果它预设了一切有理性行动必然拥有的目的。在他看来，幸福是经验性的目的，是有理性存在者必然拥有的目的，但他否认存在有效的实然命令，因为这类命令取决于有关目的（幸福）的定义，“不幸的是，幸福的概念是如此不确定，以至于尽管每个人都希望得到它，却无法确定地和自相一致地陈述出什么是他真正希望和意愿的。”（G 418/35）康德指出——在此问题上他与黑格尔达成了一致——“这是因为一切隶属于幸福概念的要素都是经验性的……而幸福的理念却是我在目前和未来的状态中所需福利的绝对总体和最大化。”（G 418/35）

不同于黑格尔，康德对此原因进行了详尽的阐明。幸福的诸要素是经验性的欲求，它们的对象之所以对我们来说是可欲的，只因为当我们获得这些对象时，有望能从中体验到快乐或满足。但康德认为，人性具有如下特征，即我们从来不能肯定自己欲求的对象能兑现它们使欲望获得满足的承诺。有些对象可能令我们失望，另一些对象可能会产生副作用，使我们期待的满足完全成为不可能。例如，我们希望获得财富，但有钱人的生活往往只可远观，不可近玩，有钱人常常会因财富而要承担大量的照管之责，感到心烦意乱和困难重重，这些都会剥夺他们想要从财富中获得的满足。倘若我们想要追求知识和新奇，它们也许只会带来厄运，而如果我们处于幸福的无知中，就不会遭此厄运；尽管长寿几乎为每个人追求，但它有时也意味着漫长的悲惨时光（G 41/35 - 36）。

就我们试图形成一种有关自身幸福的具体理念来说，这一在经验欲求及其满足之间存在的体系性鸿沟产生了两个潜在的灾难性后果。第一，由于我们不能发现自身欲求的东西的一切有害的副作用，就无法准确衡量在追求不同对象的过程中要花多少成本



以及有多大收益。这又使我们无法为各种欲望之满足的全体的和谐一致这一理念划定具体范围。其次，在极端情形中，它甚至使我们无法形成有关幸福的自我一贯的理念。假如我有一种欲望（比如，一种强烈地与“她”结合的欲望），它是如此强烈、如此不可根除，以至于除非得到满足，否则我必然会不幸福；与此同时，它又表明，这种欲望的满足将使我失望和痛苦（我们的性格是如此不般配，对对方的生活来说简直就是地狱）。在这类情形中，我无法“确切地和自我一贯地”陈述使我感到幸福的东西，因为对我来说，任何关于幸福的自我一贯的观念都是不可能的。不管将会发生什么，我都注定不会感到幸福。

然而，这也不同于叔本华的论点，即认为一切欲望内在地是永不满足的，是欺骗性的，因此，幸福只是充满诱惑的幻相。康德不认为〔66〕每个人都处在无助状态，而只有某些人才如此。他的论点是，我们无法肯定能在何处获得欲望的满足，并因此设计出普遍有效的命令，规定能绝对有效地获得幸福的手段（就如同他认为的，在几何建构的许多命令中和在医疗技术的某些命令中，我们能做到的那样）。“想要绝对有效地并且普遍地规定哪些行动能促进理性存在者之幸福，是无法完成的。”（G 418/36）

在康德看来，在追求幸福的过程中，起引导作用的东西是审慎的规则（如“节食、节俭、文明、克制等”），这些规则不是真正的命令，要求我们去做为了达到特定目的，在实践上必要的行动；它们只是针对如何行动的“劝诫”，这些劝诫是“由经验展示的，一般来说，能最好地促进福利”（G 418/36）。因此，大多数人如果对烟酒上瘾，如果花的比挣的多，或者如果习惯性地以傲慢无礼和忘恩负义的态度对待周边的人，他们就无法获得幸福。然而，这些规则也有例外。银屏上或演艺场上的超级巨星们常常会因为使你我心生仇恨与敌意的演技而受人喜爱和追捧；

最淫荡的女子也不会破坏谢里丹<sup>⑤</sup>戏剧中查尔斯<sup>⑥</sup>的幸福，或者破坏现实生活中得到美国政府担保的金融家们的幸福，如果用布考斯基<sup>⑦</sup>（或爱尔兰的古老民歌《松香琴》）<sup>⑧</sup>的话讲，对某些人来说，酗酒的生活也幸福。

### 3.7 为什么我们要关注幸福？

无规定性的论证取决于有关人类欲望的现实构造和使人心生满足的东西的各种偶然性（也许是有争议的）主张。进一步来说，其结论限定在如下主张之上，即幸福作为终极的人类善是有缺陷的，因为它无法提供特定的普遍原则。这个结论即便真实，也没有提供给我们根据，去主张自由（或其他东西）较幸福更适合于作为终极的人类善。尽管无规定性的论证是合理的，却也给我们留下了得出如下结论的自由空间，我们既可以认为，不存在终极的善，也可以说幸福是终极的善，但不管怎样，并不存在实践理性的具体的普遍规则。

但对另一种思考方式而言却不存在这样的限制，这种思考方式是黑格尔提出的。接近此一论证的最佳方式是追问，为何要追求幸福？但也许这个问题问得并不准确。因为有时人们认为，大多数人实际上并不将追求幸福作为目的，并且，将幸福作为目的

---

⑤ [中译者按] 谢里丹（又译“薛礼登”），英国著名剧作家，其代表作是《造谣学校》（*The School of Scandal*），该书有中译本，参见：《屈身求爱与造谣学校》，辽宁教育出版社，1998年版。

⑥ [中译者按] Charles Surface，《造谣学校》中的主要人物，Surface兄弟之一。

⑦ [中译者按] 布考斯基（Charles Bukowski），1920—1994，美国当代著名作家。

⑧ [中译者按] Rosin the Bow 是19世纪源于不列颠的民歌，1838年首次在费城出版，亦称“Rosin the Beau”。



之人并不见得就比不将幸福作为目的之人要幸福。但即便实际上并未将幸福作为自身目的的人也时常想要得到幸福、关注幸福的获得并将其作为人生的尺度。因此，更一般地，我们不妨问一问，是否幸福为何有如此大的意义？有关此问题的回答并不清晰。黑格尔认为，最佳的回答指向自由作为终极目的，而非指向幸福作为终极目的。

康德强调，每个人必然有追求自身幸福的欲望。[67] 幸福不是任意的目的或只是可能的目的，而是如下这类目的，“我们可以为每一个人先天地设定下来”，因为它属于“我们的本性”（G 415 - 416/33）。“所有人都有追求幸福的最强烈且最深刻的本能，因为所有本能都在这一理念中得到了概括。”（G 399/15）这一说法无法令人满意。幸福的理念是满足之总和的理念，这一单纯的事实并不意味着我们必然欲求幸福。拥有某种欲望是一回事，拥有一种想使此种欲望获得满足的欲望则是另一回事。（比如，我可能有想与邻居的妻子同房的欲望，但不让这种欲望得到满足的欲望要更强烈，因为我预见到这将带来麻烦。）对幸福的欲望本质上包含第二序列的欲望，即去满足如下这类欲望，其对象包含在我们有关满足之总和的理念中。我有第一序列的欲望（这种欲望的满足是幸福要求的），这一事实并不意味着我有第二序列的欲望，即去满足这些欲望构成的全体。如果所有人都有对“满足之总和”的欲望，无论是一般意义上的欲望，还是根据关于我的幸福意味着什么的某种具体理念而受规定的欲望，则这一事实就需要得到解释。

也许我们对幸福的欲望只能被视为一种原始的欲望，如对食物、两性关系或舒适的周边温度的欲望。<sup>①</sup> 然而，这种看法似乎并不可靠。对幸福的欲望在本质上包含第二序列的欲望，即去满足其他本性变动不居的和部分取决于我们选择的欲望；这种欲望

① 这一看法源自作者与 Gottfried Seebass 的一场对话。

并非作为自然本能出现在我们身上。正是因为这一点，当康德说每个人都有对幸福的欲望时，他也许弄错了。黑格尔认为，幸福的理念是某种文化的产物，需要一定程度的反思和自然温柔的风尚，因此在文明程度不及希腊伦理生活的文化中，不会产生幸福的理念（*PR* § 123R；*VPR* 3：145）。从本质上讲，幸福的理念是通过反思性的考察（reflective deliberation）产生的，这似乎是说，针对幸福的欲求也是基于推理。因此，需要阐明的是对幸福的欲求背后存在的根据。

对此一根据的需要也为如下事实所揭示，即对幸福的追求有时需要我们放弃直接欲求的满足，（黑格尔指出）这些欲求“部分地为了获得（幸福）而彼此作出牺牲，部分地直接为了（幸福）本身作出牺牲”（*EG* § 479）。这一事实也较先前更清楚地表明，幸福的理念除了对构成幸福的特定欲望的满足，必定还对我们另有要求。说我是为了某个特定欲望而欲求幸福还不够，还必须作如下补充，即对幸福的欲望属于如下类型，对其中某种欲望的追求不必然会阻碍对另一欲望的追求。为了实现欲求之间的统一，我也许不需要“满足之总和”的理念，它意味着众多相互限制的欲望获得满足。通过我称为“偏执”（monomania）的策略，我能使之更为简单地得到实现，这种策略就是，将我的全部精力集中在仅仅满足我的某种欲望之上，并为此牺牲我的一切其他欲望。当然，在实践中，我不会将偏执太当回事，因为[68]我认定我想要满足各种不同的欲望，并因此需要一个相互限制的方案，但问题是，为何我想要去满足各种不同的欲望呢？

关于此问题的一个最具影响的回答认为，我想使自身满足最大化，因此我就欲求一个由不同欲望构成的总体，因为这种策略获得的总体满足较任何偏执的策略能获得的总体满足要更大。因此妥善的说法是，在单一欲望的满足中，存在一种不断减少的边际效用。因此，通过平均可以从单一满足中获得的边际效用的策略，就会实现总体效用的最大化。黑格尔坚决地拒绝了这个回答。



案，并且，他的意志理论为他这样做提供了有说服力的理由。正如我们看到的，他否认任何特定冲动包含有可与在质量上不同的其他冲动作比较的“尺度”（*PR* § 17A）。这就是为何他认为意志需要“下决心”，将无规定的冲动转换为对特定对象的冲动，然后在这些欲望之间“进行选择”，并因此在这些欲望之间首次确立某种特定的优先序列的原因。当然，我们也在某种意义上“消极地”体验着自身的欲望，并且这种消极性在判断我们称之为它们的相对“强度”的过程中也许会发挥某种作用；但我们的能动性也发挥着一种足够强大的力量，以至于如下做法，即将我们赋予不同欲求之满足的相对重要性描述为某种我们只能作为自身情感的消极旁观者记录下来的东西，就显得过于做作了。

黑格尔也不必否认，出于某些特定的理论目的，个体偏好的模式可以采取虚构方式，即假定存在行动者想要加以最大化的某种量，从而获得有用的描述。如果我们在此谈论的是特定欲望的满足，它指向于能准确地量化的东西的最大化，则这一描述就不只是一种虚构——比如，对金钱的欲望。但如果黑格尔是对的，那么像“效用函数”（*utility function*）这种东西的存在，就赋予不同的欲望对象以特定（基数或序数）价值，而不能简单认为它们是在心理方面给定的。我的效用函数是我的下决心、做选择以及形成有关幸福的观点的结果。设想此种函数的存在不过预设了，我们早已根据满足之总和的理念来选择为自身的欲望排序，赋予它们以相对的优先性。效用最大化的理念因此早已假定了形成幸福观念的活动，预设了我们想要根据此一理念而使满足获得最大化。因此，不能用它来解释为何我们会不厌其烦地形成幸福的理念，并为它牺牲特定欲望的满足。和康德一样，效用理论认定针对幸福的欲望是一项单纯的自然事实，但我们已经看到，它

根本就不是这类东西。<sup>②</sup>

有人可能会认为，我们之所以通过幸福的观念而非根据偏执的策略指引自身行动，是因为如下这一单纯的自然事实，即我们拥有许多无法在偏执的策略所需的程度上消除和限制的欲望。这种 [69] 解释就其所及而言也许是对的，但并不充分，因为它并未考虑到，我们通常能容忍（或甚至有意培育）那些并不重要的欲望，对这些欲望的追求会使满足无法消除的欲望问题变得更加困难。然而，个体的幸福观中时常包含着对这些欲望之满足（甚至是扩展）的要求。家境平平者有时也会培养自己对戏剧和美酒嗜好，哪怕在寻找一瓶上等葡萄酒或长途跋涉去斯卡拉歌剧院或维也纳国家歌剧院的过程中，花费的巨大成本和遇到的无数麻烦将会使他们偿还抵押所借欠款变得更加艰难。

### 3.8 自由相对于幸福的优先性

上述内容表明，对幸福的欲求不能仅仅根据有助于实现幸福包含的内容之满足的行为来解释。我们甚至也将某些欲望的培育当作幸福生活的部分，这其中甚至包含那些使作为总体的欲望之满足变得艰难的欲望。这一事实强烈地表明，我们之所以形成有关幸福的理念，不是想要促使欲求获得满足，而是想要赋予我们的欲望自身以具体的形状或内容。

当黑格尔十分明确地告诉我们，为何他认为我们会形成有关幸福的理念而非采纳一种偏执的策略时，他就进一步地揭示了上

---

<sup>②</sup> 在此语境中，黑格尔对功利主义的反驳十分类似于罗尔斯对享乐主义的反驳，在罗尔斯看来，为了实现生活规划，享乐主义发明了一套决策程序。参见：罗尔斯，《正义论》（*A Theory of Justice*），Cambridge: Harvard University Press, 1971，页554-560。



述内容，他说，“假如我只将自身置于某一〔冲动〕之中，而忽视其他冲动，我就将发现自己处于一种毁灭性的受限制状态，因为我放弃了自己的普遍性，也就是一切冲动的体系。”（*PR* § 17A）在他看来，只有认为终极善是使我们的“普遍性”或自我性得到主张，这要求我们通过一个融贯的欲望体系来表达自身，如此才能最准确地理解我们对幸福的欲求。

对于自我性的相同希望在先前我们考察的“下决心”和“选择”的活动中也可以看到。早在海德格尔之前，黑格尔就已注意到，与“下决心”（*beschlossen*）一词相当的表达是“*sich entschliessen*”〔做决定〕——从词源上讲，就是“敞开自身”（*PR* § 12）。<sup>①</sup> 当我下决心时，也就是将不特定冲动转化为对特定对象的欲望时，实际上，我就是在将一般意义上的人类需要转变为特定个体的欲望：“意志通过下决心而设定自身作为特定个人的意志。”（*PR* § 13）类似地，在我对特定欲望进行反思和在它们中做选择的过程中，关键在于通过判断我将何种欲望视为真正属于我的，从而界定我自身。人类欲求不是单纯给予意识的东西；只有通过下决心和通过选择而被设定为我的，才能成为我的欲望。这一点毋庸置疑，因为人类欲望的功能是表达自我，而这些欲望就是自我的欲望。

但是黑格尔强调，这种自我是某种“普遍的东西”，之所以要形成幸福之理念，就是要为此种“普遍性”提供证明。这种看法初开起来自相矛盾，因为看起来通过决心和选择来定义自我的关键在于去掉与我的目标有关的普遍东西，为我的特殊性提供证明。但是黑格尔在此所思考的普遍性并不仅仅是我同其他自我或人类共同拥有的东西〔70〕（我们应该还记得，这种普遍性概念是黑格尔归结给“僵死的知性”的东西）。在他看来，在与构

<sup>①</sup> 海德格尔：《存在与时间》（*Being and Time*），John Macquarrie and Edward Robinson 译，New York: Harper & Row, 1962, 页 343。

成它的不同要素，如欲望、个性、行动、意识状态的关系中，自我是真正普遍的，或合乎理性的普遍的。真正黑格尔意义上的普遍物，就同柏拉图和亚里士多德意义上的普遍物一样，是在分有它的各种特殊物中展示自身的，这些特殊物都是因普遍东西的在场而以特定方式受到规定的。对黑格尔来说，自我是普遍的，因为它是某种能在属于它的各种特定欲求中体现自身的东西，并且通过将各种特殊物关联起来而行动。当自我与其欲望的关系是普遍物与它的特殊例子之间的关系时，也就是说，当这些欲望必将成为特定的欲望，并且它们之所以成为特定的欲望是因为它们是这一特定自我的欲望时，自我就在其欲望中得到了规定和表达。当所有欲望构成一个融贯的总体，不仅极少有冲突，而且属于我的各种不同欲望相互之间可以提供体系化的支持、解释和相互论证，就像在一个有良好构成的理论体系中的概念和命题之间的相互关系一样，这时，我的自我才达到这种普遍性。

因此，在追求幸福的欲望背后，是一种想要显示我的“普遍性，即一切冲动的体系”的欲望（*PR* § 17A）。我们之所以形成幸福的理念，不是为了获得构成它的各种满足，而是为了使我们的欲望成为普遍自我的充分表达。出于这个原因，黑格尔指出，幸福理念的真正功能，是使我们的冲动获得“教育”和“纯化”，“把冲动从它们作为直接的自然规定性的形式中，和从它们内容的主观性和偶然性中解放出来”，将其转变为“意愿规定的合理体系”（*das vernünftige System der Willensbestimmung*）（*PR* § 19）。

“意愿规定的合理体系”不是别的，正是绝对的自由：在我的欲望之中或诸规定中守在自己身边。因此黑格尔指出，幸福的“真理”是意志的自由，“是意愿自由意志的自由意志”（*EG* § 480；*PR* § 27）。他进而强调，唯有自由，而非幸福或福利，才配称得上是人类善（*PR* § 123A）。如果幸福主义（*eudaemonism*）是指如下观点，即我们自身的幸福是一种善（*VPR* 4：135 -



136)，那么黑格尔就会说，一旦幸福主义还原到其基础，就会自己否定自己，因为通过幸福的理念来指引个体行为的最好理由，潜在地承认自由相对于幸福作为人类善的优先性。

不同于康德，黑格尔认为，幸福与自由是紧密相关的。康德的自律要求意志服从于一种先天的超自然立法，根据法则限制自己自然的和经验性的欲望。黑格尔对康德展开了攻击，因为他在康德笔下看到自我之中存在二分法，这种二分法存在于自然与自由、理性和感性之间，在黑格尔看来，康德原本应该将自由视为自然的实现，并且理性也是通过感性来实现自身的。绝对自由包含了追求幸福的欲望，因为幸福的理念是欲望的合理体系的理念，在这一体系中，意志是守在自己身边的或是自由的。的确，自由甚至意味着获得幸福或满足，[71] 因为在获得幸福的过程中，意志在外部世界中实现了自身，并且在与外部世界的关系中——守在自己身边。

然而，区分幸福与自由，并将自由视为优先性的善仍然有其意义，因为对幸福的欲望只是自由的一方面。幸福或个体的福利是只与我们欲望的一部分相关的满足的总体：这些欲望是从我们直接的自然冲动中产生的，并且只从属于意志的“特殊性”（*PR* §§ 122 - 125），《法哲学原理》一书描述了一个合理意愿总的体系。这个体系中的大部分包含着如下意愿，它既不以我自身的自然需求作为其根源，也不以我的特定欲求的满足作为其目标。在它们中包含一种不是以自我利益为中心的欲望，它们分别是家庭、市民社会和国家之中的抽象法权、道德和伦理义务方面的诉求中产生的。我的幸福是一种以自我利益为中心的善，它构成了我作为有理性存在者的自我实现的不可或缺的部分。由于抽象法权的领域抽掉了行动者的特殊性（*PR* § 37），则在该领域中就不存在对幸福的关切。但我自身的幸福却被系统性地整合到了道德（*PR* §§ 123 - 125, 130）和伦理生活（*PR* §§ 163A, 183 - 187, 241 - 242, 253R, 260, 263 - 264, 268R）的领域中。即

便如此，他人拥有的权利和福利以及共同体拥有的善，都是一些不能被还原为我的幸福或自我利益的善。它们之所以向我发出要求，不是因为我想要幸福，而是因为我的终极善是自由。

黑格尔甚至认为，就我是一个有自我意识的自由个体而言，我对自身幸福的欲求不应该被视为“自私自利”（*Selbstsucht*）的例子。他将“自私自利”视为“相对于客观内容来说，更偏爱特殊东西”（*EG* § 475A）。自私自利是指，只为了寻求特定的满足，追求我们自身的目标，甚至是追求隶属于充分合理的或自律的欲望体系的目标（*EL* § 54A）。如果我是一位幸福论者，是将对自身幸福的追求作为行动的最终目的和统摄一切之目的的人，则我就是为了获得幸福所意味的特定欲望的满足而追求自身幸福。这就使我成为自私之人。但这并不是说，对我的幸福的一切欲求都是自私的。如果我是绝对自由的，我就想要得到幸福，因为我的幸福是一个自由且理性的欲望体系的对象，在这个体系中，不仅包含他人的权利与福利，也包含共同体的善。在这些情形中，即便追求我自身的幸福，也不能说我是自私的。

### 3.9 一般意义上的法权

《法哲学原理》的目的在于提出一种法权理念，也就是说，阐明法权的概念并展示它的充分实现（*PR* § 1）。在黑格尔的词汇表中，“法权”是一个技术化的词语。它的最宽泛的意义可以解释如下：“法权是指如下存在，这一存在从任何方面看都是自由意志的定在。”（*PR* § 29）“定在”（*Dasein*）在此意指某种客观的东西，某种“直接外在于”意志的东西（*PR* § 26）。因此，在黑格尔的技术化术语中，“法权”通常是指某物或某对象，[72] 被视为某种有别于意志的东西。但在这个他者中，自由意



志是守在自己身边的。法权是这样一种事物，自由意志在其中成功地实现了它自身或者说获得了它的目的，“法权”意味着“对象化的自由”，或（根据黑格尔的另一种讲法）是“作为理念的自由”（*PR* § 29）。

法权的体系是如下对象的体系，意志在这些对象中是自由的或守在自己身边的。黑格尔讨论的第一种法权形式是抽象法权，即以外部对象的形式拥有的法权，即财产权，包含对我们身体和生命的权利。根据他对术语的技术性用法，这些是最直接意义上的“法权”，因为它们是我们的自由意志在其中有直接定在的外部对象（*PR* §§ 30, 40）。接下来，他将“法权”一词拓展到其他不那么直接的对象之上。通过主观意志这种形式和自由意志在世界中的活动（正是在世界中，它表达了自身），自由意志获得了道德方面的定在，并且，它以理性社会的制度为其形式，拥有了伦理方面的定在（*PR* § 33）。

显然，这种使用“法权”概念的方式非同寻常。一般来说，我们不会将自身拥有的对象称为法权，而说针对该对象拥有权利，亦即，至少我们可以根据自认为适当的方式来运用它，而在此过程中并不违反任何义务。而且，我们也能有效地主张反对他人来使用它。我们谈到了正当的行动，但当我们说行动自身是一项权利时，就以一种简略的方式表达了与黑格尔意指的截然不同的内容，亦即，我们有权实施此种行为。我们也会认为某些社会制度是正当的（或正义的），却不会说正义的制度是一项权利。

在其他欧洲语言中有与“*Recht*”一词等同的词，但在英语中却找不到这类词（例如，在拉丁语中是“*ius*”，在法语中是“*droit*”，在意大利语中是“*diritto*”，在西班牙语中是“*derecho*”，在匈牙利语中是“*jog*”，在波兰语中是“*prawo*”，等等），它或指“权利”，或指“正义”，也指法律的整体及其基础，而不是指具体的法律条款，我们可以用各种词来指称具体的法律条款（如“*Gesetz*”“*lex*”“*loi*”“*legge*”等）。大多数时候，黑格

尔使用“Recht”一词的方式明显与普遍用法一致，而不是他在《法哲学原理》第29节中阐明的技术性用法。但如果我们懂得跨越这一技术性用法和日常用法之间的鸿沟，就能更好地理解他的法权理论及其一般意义上的哲学方法。

黑格尔阐明了，出于哲学的目的，技术性意义应该是首要的。他认为自己是在进行一项独特的哲学工作，即从各种概念或思维中演绎和推导出概念或思维的诸规定。在他看来，哲学范畴的体系实际上“蕴藏在语言中”，并因此（也许会令我们感到惊讶），他否认哲学需要专门的术语学（*WL* 5: 20/31 - 32）。与此同时，他也认识到日常语言反映了日常思维，而后者总是模糊的、肤浅的，甚至是错误的，需要哲学来矫正。因此，在哲学中，诉诸日常惯例是完全不恰当的。“相反，在哲学认识中，概念的必要性是主要的，而成果之生成运动的过程，[乃是]概念的证明和演绎。由于内容是自为地必然的，[73]接下来就是要在[日常]观念和语言中寻找与这种内容一致的东西。”（*PR* §2R）

在日常用语中，对黑格尔来说，“Recht”一词是能把握作为自由意志之定在的定在概念的最好词语。法律与个体的权利被视为神圣的、值得景仰与尊重。黑格尔的伦理理论试图通过揭示它们如何成为自由意志的定在来说明这一点，在其理论中，意志的自由被证明是终极的人类善（*PR* §30）。为了实现这一点，需要他将“法权”一词的技术性含义与其日常含义更密切地关联起来。他在讲演中试图证成此种关联，“一般意义上的法权表达了由意志自由及其实现（*Realisation*）构成的关系。就义务在本质上对我有效而言，就我必须承认它、尊重它或将它产生出来而言，义务就是此种关系。”（*VPR* 17: 40；参见 *PR* §260R；*VPR* 1: 249）

黑格尔在《法哲学原理》第29节中有关“法权”的技术性定义指出，法权是自由意志的“定在”，这可能相当于某些对



象，在其中我的自由“得到实现”，我的自由在此采取了物或对象的形式。但在此他也指出，法权是指自由意志与此类对象之间的关系。更具体地讲，它是我同某物的关系，在该物中，我的意志自由才存在，因为它“实现了”我的自由。我们不妨对黑格尔有关“法权”的这两种用法分别命名，将作为定在自身的法权称为现成存在的法权（existent right），而将作为我与此一定在之关系的法权称为关系性的法权（relative right）。

### 3.10 黑格尔的制度论

在现成存在的法权中，最显著的是理性社会的制度。黑格尔也指出：“自由赖以获得定在的真正的和恰当的基础是意志与意志之间的关系。”（*PR* § 71）只有在规定了财产权，并且使之获得落实的法律制度中，财产权才能成为现实并得到承认（*PR* § 217）。甚至主观意志的道德权利，例如它根据自身认识和对结果以及行为之价值的确信而获得评判的法权，也只有在承认此类权利、并据此来对待主体的共同体中才是现实的法权（*PR* §§ 117, 120, 132R）。对黑格尔来说，现成存在的法权似乎总是（明确地或潜在地）包含社会制度。这些制度的外在功能是我的自由获得实现。正如我们看到的，黑格尔认为，唯有伦理生活的制度才能为在抽象法权和道德领域中发现的法权提供具体基础。对他来说，其他种类的现成存在的法权似乎也在社会制度中有其根据。社会制度是根本的或具体的现成存在的法权。

因此，我们可以将一项关系性的法权视为我同某一制度之间的关系，后者是一项现成存在的法权（能实现我的自由）。正如黑格尔表明的，关系性法权与义务的关系十分密切。义务同样是我与某一现成存在的法权之间的关系，是与实现自由的某一制度

之间的关系。但是关系 [75] 却与之不同：它是一种必须得到承认、尊重或产生特定现成存在的法权的关系，因此，当我拥有一项法权时，我借以对抗他人的主张就是他人在与实现我的自由的相同的现成存在的法权之关系中必须承担的义务。

有些人也为黑格尔法权理论中社会制度占据的核心地位感到困惑。对黑格尔来说，个体可以彼此提出要求，但只能基于他们参与其间的伦理生活中的社会制度提出要求。除非以制度为依据，否则他们就无权对他人，或者对这些制度提出要求。亨利希 (Dieter Henrich) 认为，个体无权对抗制度本身是令人不安的。他将黑格尔理论的此种特征称为一种“强的制度论” (strong institutionalism)。<sup>②</sup>

黑格尔的理论究竟缺了什么？何种权利是我应该主张，但其理论又不允许我主张的？我可能会要求他人根据现实制度规定的义务来行动，我也可能要求，制度本身的运作要符合其理性本性，因为正是它们使这些制度首度成为现成存在的法权。因此，黑格尔的理论肯定就为如下诉求留下了空间，即要超出操纵社会制度的个体的偶然的、有时是邪恶的意志，因为他们的任意会使他们从有理性沦为无理性、从自由状态沦为压迫状态。在诉诸制度的现实性而非诉诸其偶然存在的过程中，我们能做到这一点。在这些诉求中，我们拥有一种“普遍地获得承认和有效的东西” (PR 序言, 15)。最后，黑格尔认为，生活在合乎理性的制度下 (现实的伦理秩序之下) 也是个体的法权，因为这些制度赋予自由意志以定在：“个体针对自由的主观规定的权利，只有当它隶属于伦理现实时，才能得到实现。” (PR § 153)

黑格尔唯一没有给我们的，是他不曾对要求个体有权反抗社会制度的内容绘制出一幅道德主义的图画。他反对如下理念，即在提出此要求的过程中，我们可能会诉诸某种超出制度本身的现

---

<sup>②</sup> Dieter Henrich, VPR 19 编者导言, 页 31 - 35。



实本质的东西——诉诸一系列的主观道德情感，这些道德情感在现实的伦理秩序中没有基础，或诉诸神圣天意，它彻底地超越了人类史，而将其留给上帝抛弃的领域。黑格尔的理论唯一拒绝给予我们的权利，是那种永远无法行使的权利，是那种即使我们能够行使，也不能去行使的权利。





第二部分

抽象法权





## 第四章 承 认

### 4.1 针对抽象自由的法权

[77] 在黑格尔的伦理学理论中，终极的善不是幸福，而是自由。由此产生的结果之一是人格权在其理论之中占有重要地位。人格权为以利益为名义针对个体所做之事设定了限制，不管这里的利益是个体自身的利益还是他人的利益。如果权利的存在是为了克服幸福主义所提出的一般性考虑，则我们就可以期待，这些权利能独立于幸福主义的考虑而为个体所拥有。黑格尔的理论符合此一期待，因为“抽象”法权之所以称为抽象法权，准确来说，是因为它抽掉了有关福利或幸福的一切考虑：在抽象法权中，“考虑的不是特殊利益，我的好处或者我的福利”（*PR*

§ 377)。相反，它考虑的是维护“人格的”抽象自由。

正如我们在本书第2章第2节中所见，黑格尔认为，每个人都拥有“形式自由”，即从一切特殊的规定、欲望和利益中抽身而出的能力。这就是使某个人成为人格的东西，“一种对他自身作为完全抽象的自我的自我意识，在其中一切具体的限制性和有效性都被否定和失去效力。”（*PR* § 35R）作为人格，所有人都是平等的（*VPR* 19: 67-68）。尽管这种抽象能力的行使（正如在否定性的自由或任意性中）还不是严格意义上的自由，但黑格尔也认为，在现代社会中，确保个体有发挥任意的充分空间具有本质性的意义（第2章第2节、第5节、第11节）。这就是抽象法权的要点所在。

“人格为了作为理念而存在，必须赋予它的自由以外在的领域”。（*PR* § 41）对黑格尔来说，“理念”是指一个理性概念，它在现实的东西中表达或体现自身（*WL* 6: 462-469/755-760; *EL* §§ 213-215; *PR* § 1）；当精神性的存在者在对象世界中适当地使自身获得实现时，就是“作为理念而存在”。当我的人格性、我作出抽象选择的能力获得足够的空间来实现自身时，我就是“作为理念而存在”。在黑格尔看来，只有当我使足够的“外部领域”隶属于我的任意选择时，这一点才成为可能。

## 4.2 费希特的承认理论

为了论证人类拥有抽象法权这一主张，黑格尔必须证明，形式上自由的行动者为何应该彼此确保拥有一个能任意活动的排他性领域。有关此问题的讨论 [78] 早在他耶拿时期的讲演中就提出过，后来出现在《哲学全书》中（第1版出版于1817年，最后一版出版于1830年）（*EG* §§ 430-436）。其中大部分内容



在《法哲学原理》中仅仅得到了预设，因为这本书讨论的是客观精神，而在《哲学全书》中这个论证从属于主观精神的讨论。黑格尔的论证是建立在“承认”（Anerkennung）概念或交互意识（mutual awareness）的基础上的。其要点是，只有当我为他人承认时，我才能获得对自身的充分意识，并且，唯有当承认完全是相互时，承认才充分。在黑格尔有关承认的讨论中，有许多新颖的和煽动性的东西，但承认概念及其作为自然法权理论之基础的运用，源于费希特的《自然法权基础》（1796）。如果注意到黑格尔的理论是对费希特理论的继受和修正，就会强化我们对其承认理论和人格权理论的理解。

费希特的全部哲学都是先验地从自我意识的可能性中演绎获得的，在他看来，意识的客体等同于拥有相同意识的主体。对他来说，自我是通过自身的能动性来界定自身的；但它是有限的或具体的，不同于其他对象。这就意味着，自我的能动性必须受非我限制，客观世界不同于自我，并且与自我相对立。从这一点出发，费希特就得出，我们在自我意识中意识到的行动必须是实践的或意愿，与改变外部世界有关（*GNR* 17 - 20/31 - 33）。因此，我们对这一受到限制的能动性的意识必须是对限制或阻碍它的外部对象的认识（*GNR* 23 - 24/40）。自我在实践方面的能动性与对象世界中可能发生的改变有关，通过对象世界，自我产生了一种与之前的状态不同的世界状态。以此方式，自我意识就包含了时间意识（*GNR* 29/48）。限制自我能动性的外部对象必须被表象为已经为自我存在着，即在我们打算解释的自我意识存在之前的某个时刻就已存在了（*GNR* 28/49）。

费希特认为，这一点对我们来说有恶性后退（vicious regress）的危险（换句话说，有恶性循环的危险），在每一时刻，我们都为自我预设了前一阶段对某个对象的认识，与此同时，也预设了需要说明的自我意识（*GNR* 31/41）。费希特想要通过将自我不仅设想为同外部世界相关联，与此同时也与一种不同的对

象相关联，以避免这种后退（或循环）：在这种不同于外部世界的对象中，自我的能动性和对这种能动性的限制结合起来，但这种结合是在单一时间段中发生的（*GNR 32/51*）。费希特指出，可以应对这一描述的概念是“要求”或“命令”（*Aufforderung*）概念，即主体应显示自身的自由能动性，并且以特定方式显示它（*GNR 32 - 33/52*）。

更准确地说，费希特认为，自我意识预设了有关某个对象的认识，它是这一要求的根据，或者——按照他的另一种表达方式——是针对主体“提出一项要求”的对象（*GNR 36/57*）。这必须是一种特殊的对象，它对主体的影响是使主体不仅以特定方式行动，而且为自身设定一项目的，这也意味着，主体必须在自身之内产生 [79] 有关它想要产生的对象的认识（*GNR 37/58*）。费希特如今认为，那个对象——它对我们来说在本质上的影响是使我们产生上述认识——自身也必须是有意识的存在者，这个存在者不仅拥有自由能动性的概念，也拥有一种根据概念显示自身的能力（*GNR 37 - 38/58 - 59*）：

理性存在者不能设定自身为这样一种存在者，除非对这种存在者提出自由行动的要求。但是如果对它提出了一个这样行动的要求，它就必然将一个在自身之外的理性存在者设定为这个要求的原因，因此，一般来说，它就必须在自身之外设定一个理性存在者（*GNR 39/60*）。

费希特认为，这就预设了一个拥有自我意识的存在者必须现实地受另一个拥有自我意识的存在者的影响：“我们已经证明，如果理性存在者想要获得自我意识，那就必然地要有另一个有理性能力的存在者对他产生影响。”（*GNR 87/129*）实际上，他主张，两者必须“通过概念和根据概念”而处于彼此之间“自由的交互作用”的关系之中（*GNR 39/61*），这一被费希特认为是



“人性的适当特征”的相互关系，就是“承认”（Anerkennung）。

### 4.3 “人只有在他者之中才能成为人”

费希特的先验论证充满了困难。如果我们承认，对特定自我的意识预设着对已经存在的外部对象的认识，这个外部对象制约和限制着个体的能动性，那就并不清楚，在这一点中如何包含恶性循环或后退。如果说前提条件中明显提出了它想要解决的问题，就会存在恶性循环或后退，但这一点是不清楚的。而如果前提条件中存在如下问题，即自我意识的每一环节都受之前存在的环节限制，这也只是康德第一对二律背反中提出的著名问题。援引有关“要求”的观点解决这个问题颇显随意，也无法解决问题。倘若真正存在对象意识之序列的无穷后退问题，引入不同种类的对象又如何能解决问题，而不产生新的问题？如果我们用“要求”这一前提条件取代外部世界这一前提条件，也许会做到这一点，但这显然并非费希特的意图。

在这一不成功的论证之后，费希特撰写了一个“附论”，在“附论”中，他为相同结论做了辩护，尽管辩护不是从先验层次作出的，却更有说服力。他主张，“人只有在他者中才能成为人”（*GNR* 39/60）。<sup>①</sup> 要想成为理性的自我，就必须“接受教育”；由某个人发出的对另一个人发挥自由能动性的要求是“教育”（*Erziehung*）的原始含义（*GNR* 39/61）。根据费希特，自我意识不仅有发生学方面的条件，也有其先验条件。我意识到他人

<sup>①</sup> Philonenko 强调了这一点，他指出，费希特不是简单地将相互承认设定为自我意识的条件，而是将其设定为使自我意识成为（becomes）可能的条件：“实际上，费希特并没有说人只有在人群中才是一个人，而是说，人只有在人群之中才能成为一个人。”参见：Alexis Philonenko, *L'Oeuvre de Fichte*, Paris: J. Vrin, 1984, 页 46。

对我的行为发出的要求是发生学方面的条件之一。

要想意识到自身作为有理性的行动者，仅仅将我自身同外部对象区别开来还不够；我还必须能 [80] 基于我对自身的观念来回应对我发出的要求，亦即，我必须能在向我敞开的实践选择的范围内，区分出能体现出我的真正自我的东西和无法体现出我的真正自我的东西。我必须有能力不仅基于直接的欲望或冲动而行动，也必须可以基于能表达出我是谁的相对稳定的原则而行动。我作为行动者的身份不仅意味着临时性的精神状态，也意指能作出持久的规划和承担实践方面的责任。如果我缺乏这些特征，我的自我性就将变得贫乏，而如果我失去了意识到这些特征的能力，我的自我意识也将变得贫乏。

发展心理学告诉我们，儿童只有通过将他人（主要是父母）提出的要求内在化，才会获得这些能力。<sup>②</sup> 当费希特强调说，我只是因为他人的要求而受到“教育”才成其为自我的时候，他也想说同样的话。我对外部要求的意识对我作为理性行动者的充分的自我性来说，是一个发生学意义上的条件。费希特总结指出，只有在人类多元性这一假设基础之上，人类的自我意识才是可能的。人性的概念不是单一个体的概念，而是类或类族（*Gattung*）的概念（*GNR 39/61*）。人与人之间的基本关系是承认，是对他人提要求和理解他人对自己提出的要求。在此意义上，承认对成为一个人来说有不可或缺的意义。

当自由存在者对他者表示承认时，就将自身与他者区分开

---

② 参见：Jean Piaget, 《儿童的道德判断》（*The Moral Judgment of the Child*），New York: Harcourt Brace, 1932；Calvin S. Hall 和 Gardner Lindzey 的“精神分析理论及其在社会科学中的运用”（*Psychoanalytic Theory and Its Applications in the Social Sciences*），载 Lindzey 主编，《社会心理学手册》（*Handbook of Social Psychology*），卷一，New York: Addison Hall, 1954，页 143 - 180。有关费希特承认理论的这种解读，暗含着一种社会化和道德教育的形式，这一点在 Andreas Wildt 笔下得到创造性的发挥。参见：Andreas Wildt, 《自律与承认》（*Autonomie und Anerkennung*），Stuttgart: Klett Cotta Verlag, 1982，页 259 - 283。



来。根据费希特，这是通过每个人为自身指定的一个有限的“外部范围”而实现的，在这个有限的外部范围中，每个人都发挥自由的效用性，并且，承认每个他者有一个类似的范围。最初个体的外部范围仅仅等同于个体的身体（*GNR 59/91*），但最终却包含了从属于有理性存在者之自由选择的整个外部领域。在费希特的理论中，对于这些特定的外部范围予以公开的承认，乃是某种特定的社会契约（财产契约）所起的作用（*GNR 159/213*；参见197/215）。

至此，我们仅仅考察了费希特的如下论证，即自我意识需要意识到他人向我提出的如下要求，即要求我以特定方式显示自由能动性。但他同样认为，这些要求也有特定的内容。当自由存在者彼此承认时，他们彼此提出的基本要求是尊重彼此的外在范围，我要求的特定行动就是你不应该侵犯我的外部范围（*GNR 43/66*）。也许在费希特看来，之所以如此，从根本上讲，是因为自我意识是对一种在外部世界中自由行动的意志的意识。只要我意识到了其他自由存在者，这种意愿就自然会导致如下欲望，即他人不得妨碍我去做我从根本上想做的事，因此，它就将自身表达为如下要求，即他人应尊重我的外部自由的范围。当然，这种要求是相互的，是由理性存在者针对彼此提出的。当我提出此种要求时，我也必须同样承认他人对我发出的要求。

费希特强调，这些相互性的要求并不仅仅是意志的表达，它们也必须在行动中显示自己。“除非双方都交互性地相互承认，否则没有哪个（自由存在者）会承认他人；并且，[81] 除非他们都同样地如此对待他人，否则他们就不会将他人视为自由存在者。”（*GNR 44/67*）将他人作为自由的存在者予以对待，就是授予他人以一个外部范围，并且也为自身主张这一范围。这一相互地自我限制的关系就构成了“法权关系”（*Rechtsverhältnis*）（*GNR 41/63*）。

## 4.4 法权关系

费希特主张，要承认他人，就是要与他人处于“法权关系”中。这就要求同他人共同遵守“法权原则”：“要这样限制你的自由，以使在你之外的他人也获得自由。”（*GNR* 89/131，参见52/78）处在法权关系中的人们彼此要求对方遵守这一原则，并且承认在他者一方也有同样的要求。“承认”这种要求不仅包含意识到承认已经作出，也包含一种“供认”（*Geständniss*）或宣告（*Declaration*），即我在未来也会尊重他人的范围（*GNR* 47/72；130/182）。

在费希特看来，我们彼此针对对方提出的要求并非道德命令，而是某种比道德命令更原始和更根本的东西。起初，包含在法权关系中的要求只与外部行动有关，不涉及内在意图，（对费希特来说，正如对康德来说也如此）内在意图在道德中是根本性的事物。更重要的是，费希特强调，我不是以道德的名义，而仅仅以一贯性（*Consequenz*）的名义，要求他人尊重我的权利（*GNR* 49 - 50/75）。<sup>③</sup> 缺乏一致性是否包含一种道德上有过错的行为，在费希特看来，完全与法权理论无关，他认为法权可以独立于道德，仅仅建立在逻辑原则之上（*GNR* 13/23，50/76，54/80）。

---

③ “我的自由只有通过他人保持在他的范围内才是可能的，因此，在要求我在未来的自由时，我就是在要求他人要限制自身。只因为他是自由的，我才能要求在未来获得自由：在设定我自身是一个个体时，我直接提出了这一切要求……但是，他之所以能够限制自身，只能是因为我作为一个自由的存在者的概念而产生的。毕竟我绝对地要求有这种限制。”因此，我就需要有一种来源于他者的前后一致，也就是说，他的所有未来的概念都应该受之前特定概念的规定，受他对于我作为一个理性存在者的认识的规定（*GNR* 52/78）。



当然，说我由于侵犯了他人的外部范围因而自相矛盾是一回事，说我有理由不去侵犯它则是另外一回事。如果我可以从自相矛盾中得利，那么自相矛盾就是一件好事。因此，我们可能会说，除非费希特的理论诉诸道德（或逻辑一贯性之外的其他因素），否则就没有理由去尊重他者的权利，并因此也就无法保证任何人的权利可以得到尊重。

费希特完全接受上述论证。在他看来，法权关系是自我意识的前提条件，但尊重他人权利的理由却不是。这就是为何他要进而讨论“强制法权”的原因，正是借助强制法权，法权关系才能得到落实；这一讨论的目的是为对落实法权关系而言必要的社会安排提供先验演绎。他认为，自由个体必须通过相互同意，保障他们中的每个人都有理由一致地行动和尊重他人的权利（*GNR* 145 - 146/200），而这一点又需要建立一个共同体或者国家（*GNR* 150/205）。

对费希特的理论来说，更严重的问题在于，[82]在承认他者需要我将其作为拥有权利的人格来对待的论证中，似乎存在一个谬误，因为授予他人以自由能动性的范围，就要求我不得干涉这个范围。承认他者为自由存在者当然意味着，承认这个他者也能进行自由选择；但这就要求我承认实际上存在为他人的选择规定的某种外部现实的范围。然而，我们却很难看到，它如何会包含着作出的如下宣告，即我会通过限制自身行动来维持这个范围。只有承认费希特的如下主张才可能，即在承认他者和为他者所承认的过程中，我已向他者提出了一项尊重我的自由的外部范围的要求，并且我也意识到他者一方对我也发出了类似要求。但即便如此，我也仍然找不到服从他者要求的理由，也找不到理由为何要在行动中，或者是口头上，抑或甚至是在思想中，对服从他表示同意或作出此种宣告。倘若这种谬误真的存在，那么当我侵犯他人的行动范围时，我就并未陷入逻辑上的不一致。

我们可以尝试在如下事实基础上回答这一反驳，即费希特的

自我意识理论赋予每个人以一种针对外部世界自由实施原因性影响的欲望。从这个事实中可得出一种有利于费希特的看法，即因为我想要他人服从我的要求，即尊重我自由的外部范围，则我也可能愿意以尊重他人的自由的外部范围作为回报。这一点可能是我们相互宣称将尊重彼此的外部范围的基础。这一论证将我们的相互宣称视为一项可以从中彼此获益的契约或协议的结果。但这个论证可能无济于事，因为协议也许不得要领，因为没有理由去服从他人的要求，并因此无法保证我们中的每一个人有理由去服从它们。那么，在宣称我们将要服从或引诱他人作出这一宣称的过程中，问题的关键在哪里呢？由于能够从违背这个宣称的做法中得到好处（只要我想要这么做），并且由于我们双方都对此心知肚明，就没有人可以从作出这种宣称的过程中得利，从而也就没有人能促使他人作出此种宣称。

费希特有关这一点的论证和这种契约论毫无共通之处。他将相互承认和法权关系视为契约或协议的基础，而不是作为契约或协议的后果。在他看来，当我和你相互承认时，我们就运用了人类个体性的概念，这是“一个交互性的概念，它只能在与另一个思维相关时，才能被设想……它是两个意识被联合为一体的共同概念。”（*GNR* 47 - 48/72）费希特想要主张，我对自身作为有理性存在者的意识，包含一种自由的理性存在者的观念，我不仅应该将这种观念归结给他人，也要归结给我自己。在为我自身主张一个自由范围时，我也考虑到了他人的利益，为他人主张一个自由的范围。因为我不仅意识到自身是有理性的存在者，也意识到他人是有理性的存在者，我在向他人为我自身要求一个自由范围的行动中，也承认他人对类似的外部自由范围拥有权利。

[83] 考虑到上述原因，对生活在重视个体自由与自律价值的文化中的人们来说，将费希特的承认理论解释为一种有关理想的社会过程的解释就有不错的前景。在教导人们将自身思维为有理性存在者的过程中，我们教导他们将自身思维为一种对自由行动



的外部范围拥有权利的存在者，并且，我们也教导他们，在设想其他有理性存在者的过程中也使用相同的概念。费希特本人不仅在提到人类教育时建议过这种解读，并且当他强调有理性行动者的自我意识只能通过社会培养才能产生出来时，也谈到过这种解读（*GNR* 79 - 80/118 - 119）。<sup>①</sup> 如果个体通过这种方式被社会化，就不仅可以解释为何他们想要提出包含在法权关系中的那些要求，而且也可以解释为何他们准备去承认他者提出的对等要求。但他们有可能不会与这一承认相一致地被推动着去行动，因此，就不会排除费希特有关强制法权仍然是必要的主张。

基于这种解读，费希特的理论存在的问题是，他没有为如下主张做辩护，即此类社会化相较其他类型的社会化要更符合理性本性的概念。人类自我可能会欲求外部自由，但由此不能得出，他们必须要彼此教导，说服彼此去要求一个特定的外部自由的范围，并尊重他人提出的类似要求。那些根本欲望在于针对外部世界自由地发挥原因性的个体，可能会决定根据费希特的理论来教导彼此。但他们也可能被社会化，认为彼此都想取得整个外部世界，要尽其可能去杀害和奴役与之相竞争的人。对费希特的目的来说，证明如果人们认为自身或他人拥有针对行动的外部范围的权利是能带来利益的还不够，他的理论还要求如下设想也应该是正确的，即权利主体的观念应该以某种方式同理性存在者的概念联系起来。

我们可能会看到，黑格尔想要弥补费希特理论中的这个缺陷。他没有将承认视为自我意识之可能性的先验条件，相反，在他看来，承认是一个“过程”，是从“生死斗争”开始的，并且经历过一个不对称的“主奴”关系，在这种关系中，一方的自我为他人所承认，又不用以承认他人作为回报。在此过程中，自我获得了关于成为自由的自我意味着什么的更深刻的观念，并且

<sup>①</sup> 请再度参阅 Andreas Wildt, 《自律与承认》，页 259 - 283。

这一过程的合乎理性的结果就是自由的有自我意识的存在者的交互意识，即彼此意识到对方都是拥有抽象法权的人格。黑格尔的模型包含着—项哲学论证，但也具有历史的内涵。它试图在有关现代社会与前现代社会的差异问题上说出—些东西，在现代社会中，承认每个人都是拥有法权的人格，而在前现代的社会中则不承认这一点。黑格尔想要表明，在尊重人格权的社会中，较之在不尊重人格权的社会中，人类对自身的人性有更深刻的理解。

#### 4.5 对于自我确定性的欲望

[84] 我们在此前已经看到，黑格尔认为人格概念起源于古罗马时期。在他看来，基督教从原则上将这种身份扩展到所有人，并且发现，只有在现代国家中，这种基督教观念才得到完全世俗化的运用。但他有关承认概念的讨论，不论是在耶拿时期，还是在后期的精神哲学中，不是作为历史证明，而是对如下过程的合理重构，正是通过这个过程，人与人之间的相互承认才得以从自我意识的更为简单的形式中发展出来。<sup>⑤</sup>

我们也许会认为，对黑格尔采取的程序来说，关于国家的社会契约理论与之相似，因为它们也是对现成制度可能会借以产生出来的方式的合理重构。然而，如果思考—下卢梭在《论不平等的起源和基础》中发现的特殊形式的社会契约理论，我们就会做得更好—些。和卢梭—样，黑格尔的重构不想揭示，为了实现那

---

<sup>⑤</sup> 有关黑格尔耶拿时期的自我意识理论同其整个哲学规划间的关系，有启发性的讨论参见 Robert Pippin, 《黑格尔的观念论》(*Hegel's Idealism*), Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 第七章。有关黑格尔耶拿时期承认理论的最好研究也许是 Ludwig Siep 的《作为实践哲学原则的承认》(*Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*), Munich: Alber, 1979。



些运用特定资源才能实现的特定目的，个体究竟是如何建构一种社会秩序的，相反，他想要理解个体之间的相互作用是如何从根本上改变他们对自身的认识的，并因此改变他们的目的、资源和人性自身的。

在柏林时期的《哲学全书》中，黑格尔将“自我意识”的发展分为三个阶段（1）欲望（*EG* §§ 426 - 429）；（2）承认（*EG* §§ 430 - 435）；（3）普遍的自我意识或理性（*EG* §§ 436 - 439）。黑格尔的模型是从有关人类个体的如下设想开始的，即他一开始仅仅将人类设想为拥有“自我意识”或“意志”的活生生的物体（*PhG* ¶ 165；*JR* 194/99；*EG* § 426）。他追随费希特，将人类自身视为在本质上是“自我”反对“非我”或自我反对他者的斗争，也就是一种想要超越一切他者的冲动（*W* 262/231）。黑格尔通过指出自我意识乃是一种欲望，表达了这一点。更具体地讲，它是一种想要通过超越对象或“他者”，获得“自我确定性”的欲望。自我意识想要破坏对象的独立性或“自我充足性”（*Selbständigkeit*），确立它自身的仅仅依赖于自我（*self-standing*）的独立性：

确信对方的无，它就设定了这一自为存在的无乃是对方的真理性；它否定了那个独立存在的对象，因而给予自身以自我确定性，作为真正的自我确定性本身，它已经以一种客观的方式自为地实现了（*PhG* ¶ 174）。

正是在对象或他者的“无”中，自我意识的欲望实现了自身的“满足”（*PhG* ¶ 175）。

对黑格尔来说，欲望的“对象”不只是主观的精神状态，比如快乐或无痛苦。他将欲望解释为拥有自我意识的、精神性存在者的功能——这个有形的存在者置身于外部对象的世界中，他的欲望就指向于这个世界。进一步来讲，黑格尔是根据他的精神

理论，即作为通过克服他者从而获得自我实现的精神理论来解释这一欲望的。他归结给自我意识的那种根本意义上的欲望是一种对自我价值或“自我确定性”的欲望。作为“精神”，自我参与了设定某个对象的活动，并据此解释自身。只有通过 [85] 某种外在的东西（这种外在的东西与自我相协调），和通过某种对象性（其独立性已经被取消或“被否定”），才能获得自我确定性。否定对象就意味着用尽了或消耗了这个对象（就好像我将对象吃下去时发生的事情一样），但与此同时也包含了我对于对象的形成或塑造。甚至更宽泛地讲，它包含了任何类型的将其整合到我的计划或方案中去的行动。当我通过一种与财产所有权相适应的社会形式来主张我对对象的占有时，这种情况就会以最抽象的形式发生（*PR* § 54 - 70）。

那种想要通过对物品实施分配从而实现自我确定性的做法被认为并不充分。在外部对象中获得的满足只会产生对新的对象的全新欲望。这个结果仅仅指向如下事实，即欲求着的自我意识通常取决于新的对象，而其目标毋宁是确定它自身的独立性，以及确立对象的无（*EG* § 428）。自我意识需要的是如下对象，这个对象可以在自身中产生这种否定，而又不停止其作为对象。但唯有自我意识才能忍受在否定自身或成为自身的他者的过程中发生的“矛盾”（*PhG* ¶ 162），换句话说，“自我意识只有在另一个自我意识中才能获得满足。”（*PhG* ¶ 175）

从自我确定性的角度看，与非人类的欲望对象有关的根本问题是，它们只有次要地或间接地，通过肯定表明我已经拥有独立于它们的那种自我的图像，才对我的自我价值有益。甚至动物，作为活生生的物或有意识的物体，也不能直接提供给我一种自我价值感，因为它们并不拥有任何有关自由的自我的观念，因此，我在它们那里就找不到对自我的肯定性观点。能形成我作为自由之自我的观念的唯一“他者”乃是另一个自由的自我。只有当自我意识“走出自身”，因此它的对象成为“另一个自我”时，



自我意识才能在它对自我确定性的欲求中感到满足 (*PhG* ¶179; *EG* §429. A)。“自我意识只有通过为另一个自我意识所承认,才能获得定在” (*NR* 78),“自我意识之所以是自在自为的,只有通过如下事实才可能,即它是自在自为地为他的,亦即,它只是作为某种被承认的东西。” (*PhG* ¶178)

当我看到我的自由的自我性从另一个自我那里返回到我自身时,我就以“精神”的方式实现了我的自我意识,即作为“自我回复的同一性”。唯有在同另一个自由的自我的关系中,我才能成为真正自由的,就我的自我确定性而言,“在他者那里守在自己身边”。因此精神的充分实现只有通过彼此承认的自我之间的关系才可能。这就是为何黑格尔甚至称精神自身的本质就存在于承认之中,存在于由许多自我构成的共同体中的原因,“我即我们,我们即我。” (*PhG* ¶177; *EG* §436)

## 4.6 为承认而斗争

在自我意识发展的过程中,最初阶段是一般意义上的欲望。当欲望发展成为对承认的欲望时,第二个阶段就出现了 (*EG* §430. A)。“每一方都意图对另一方有效,每一方的目标都是在另一方那里看到自身。” (*JR* 210/116)

[86] 当另一个有自我意识的存在者拥有了关于我的如下图像,即我是像他一样的有自我意识的存在者,并且我也意识到他也拥有这一图像,我就得到了这个人的“承认”。因此想要获得承认,我必须也承认他者。在此问题上,我们可以看到,在我的欲望和利益同这另一个人的欲望和利益之间,也有特定的相互性、平等性,甚至是同一性。黑格尔通过(夸张地或悖论地)指出我意识到的那个他者就是我自身——我自身就是他者,暗示

了这一点 (*PhG* ¶180; *JR* 204/110; *EG* §430)。这个夸张陈述的要点在于,在这个阶段,我们得以从自身的一切特定属性中摆脱出来,并因此只是作为彼此相似的自由自我意识。除了我意识到你(和你意识到我)是他者,没有什么东西可以将我们区分开来。

这种平等性或同一性,并未在我们之间形成共同利益,而是立即导致了一场斗争。因为,我们的作为有欲求的存在者的特定行为,一旦遭遇到他者,就会去“否定”或“取消”这个他者。我们中的每一个人都想得到他人的承认,却找不到任何理由去承认他者。我的承认仅仅表明了他者的独立存在(或“直接性”),而他者的独立存在对我的自我确定性可能是一种威胁,因此,我们中的每个人都想要扬弃(*aufheben*)他者的直接性,亦即,扬弃他的肉体生活(*EG* §431)。如此一来,为承认而斗争就成了生死斗争。

黑格尔也提到了将斗争视为生死斗争的另一个理由。既然每个人都是“自我意识的纯粹抽象”,想要证明自身的独立性或自由,那么它的自我确定性就在于“指出它不束缚于任何特定存在,不束缚于存在的普遍的个别性,也就是说不束缚于生命。”(*PhG* ¶187)为承认而斗争的更深层次的含义,不是想要造成他人的死亡,而是想要拿自己的生命冒险。“对他来说,作为意识看起来是他者的死亡问题,但其实是他自己的问题。”(*JR* 211/117)

不论生死斗争最终是在你的死亡中还是在我的死亡中走向终结,谁都无法从中获得自己想要的东西。对于死去的人来说,不再有获得他人承认的问题,而对于活着的人来说,也不再有他者提供对他的承认。因此在这种情形下,通过承认的自我确定性就无法获得。如果想要继续获得这种自我确定性,就必须改变我们的目标和欲望。更具体地讲,我们需要的是如下这种自我意识,它会承认他者,却不以承认作为回报。在这一点上,看起来只有



通过得到这种自我意识的承认，才能获得自我确定性。

## 4.7 主人和奴隶

在黑格尔看来，当参加斗争的一方，面临着他人造成的死亡，选择继续生存下去，而以放弃对于承认的要求为代价，这时，从斗争中就可以产生出这种自我意识。“战斗的一方宁愿要生命和保持自己为单一的自我意识，而放弃对承认的要求，另一方则坚持其与本身的联系，[87] 并为前者，即臣服于它的一方（*Unterworfenen*）所承认：这就是主奴关系。”（*EG* §433）主人意识显然得到了他想要的东西。他得到了他者的承认，却不必承认他者。相反，奴隶意识完全缺乏自我充足性：“其本质是为他者存在和生活。”（*PhG* ¶189）奴隶也代替了主人在同外部事物的关系中的依附性方面，进行劳动而得不到满足，主人则不需要劳动而获得享受（*PhG* ¶190）。

正如黑格尔描述的，主奴关系同霍布斯有关“专制统治”的讨论有很多共同之处：

在战争中通过征服或胜利而取得的统治，就是某些作家所谓的来自于专制君主的、称之为专制统治的东西，这位专制君主就是指头领或主人——是主人针对奴隶的统治权。它是被征服者为了避免眼下的死亡，通过同意，而为胜利者取得的……只要被征服者的生命和身体的自由允许，胜利者就可以随心所欲地使用它们。<sup>①</sup>

① 霍布斯，《利维坦》（*Leviathan*），II/20，Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1958, 页165。

黑格尔笔下的奴隶和霍布斯笔下的奴隶一样，都因想要保存性命而深陷囹圄，并且他之所以要接受这种奴役状态，不是因为单纯武力，而是因为他同意这样做：“他之所以受强迫，不是因为他被征服——即受到攻击或占领，或被驱逐，而是因为他自愿服从胜利者。”<sup>①</sup>

在霍布斯与黑格尔的讨论之间存在两个重要差别，但差别都源自如下事实：黑格尔的主奴关系是在为承认而斗争的过程中，作为追求自我确定性之冲动的部分产生出来的。差别分述如下，首先，对霍布斯来说，奴隶只是满足主人其他欲望的工具；奴隶的人性充其量只是一种附属（circumstantial）利益——人作为奴隶能够完成机器或动物无法完成的任务。但对黑格尔的主人来说，奴隶在本质上是一个有自我意识的存在者，它主要是作为实现主人的自我确定性的手段。这也就意味着，对主人来说，主奴关系主要是根据它是如何妥善地获得自我确定性来评判的。

其次，当霍布斯笔下的主人不惜一切保存自身性命时，他只是以同他的根本冲动，即自我保存相一致的方式行动的；但在黑格尔笔下，奴隶放弃了——或至少是修正了——他的根本欲望，即对自己充足的自我确定性的欲望。奴隶并未主张他的特定自我的有效性，甚至在针对外部对象世界时，也没有这样主张过。他将整个生命投入到“否定”外部事物的短暂过程中，以实现主人的利益，而他们自身对于对象的享受却无限地延迟。因此，黑格尔将奴隶的劳动描述为“受到限制的欲望，是延迟了的消逝。”（*PhG* ¶195）换句话说，奴隶的劳动是“根据外在意志所做的劳动”（*NP* 82）

对主人来说，在为承认而斗争的早期所受到的阻碍显然已经被克服，他获得了自我意识一直想要获得的承认，尽管这承认是单方的。但黑格尔认为，主人表面上的成功不过是一种幻象，他

① 霍布斯，《利维坦》，II/20，页166。



的状态实际上与 [88] 他一直想要取得的状态对立：“这个对象并不符合它的概念，相反，主人在其中完成其为主人的那个对象，对主人来说，反而成了完全有别于有自我充足性之意识的东西。”（*PhG* ¶192）正是通过奴隶的承认，主人才获得以自我充足性为名的享有尊荣的身份；塑造和支配外部事物的，是奴隶的行动，而非主人的行动。

黑格尔甚至进而指出，是奴隶的意识而非主人的意识获得了这种自我充足性：“自我充足的意识之真理是奴隶的意识”（*PhG* ¶193）。奴隶的意识，而非主人的意识，自身才是充足的和不取决于其他。使奴隶愿意为一个外在意志劳动的对死亡的恐惧，也使其意识走上了一条相较自我意识已知道的或想象过的而言更完整的自我充足性的道路。黑格尔充满讽刺意味地援引了圣经经文：“对主人的恐惧是智慧之开端”<sup>①</sup>（*PhG* ¶195）。

在此，黑格尔不是说，奴隶意识本身是自我充足的自我意识。“但是正如主人表明他的本质正是他自己想要做的事情的反面，因此，服役的意志在其完成中就成为了它在直接上所是的东西的反面；作为一个受压迫的意识，它将进到自身，并且将自身转化成为一种真正的自我充足性。”（*PhG* ¶193）当服役的意识对奴隶为自身赢得的东西有所意识时，就获得了真正的自我充足性或“自由”（*PhG* ¶197）。

黑格尔将奴隶对外在意志的服从视为对合理生活的自我规训作出的准备，也视为对自由人格的共同体的成员资格所作的准备。奴隶的自我意识：“耗空了他的特殊意志和他的自我意志，扬弃了（*hebt...auf*）欲望的内在直接性，并且在这一对主人的疏离和恐惧中——这是智慧的开始——过渡到普遍的自我意识。”（*EG* §435；*PhG* ¶196）臣服于外在意志的奴隶使对个别念头和

<sup>①</sup> [中译者按] 参见《箴言》1: 7；又参见《箴言》9: 10，“敬畏耶和华是智慧的开端。”

欲望的规训成为可能，因此它们可以被带到个体自身之合理的和普遍的意志的影响下。“这一对奴隶的利己主义的制服构成了真正的人类自由的开端……这是每个人在其教养中的一个必要环节。”（EG §435. A）

## 4.8 普遍的自我意识

关于这后一点，有两种不同观点。首先是权威主义教育法可疑的陈词滥调：你应该通过学习如何服从，懂得如何去命令，并且，通过使你的意志被他人的意志强行摧毁，从而获得自我规训；另一种观点则有较多的康德主义气息：只有对能使自己脱离特殊欲望，能采取同等地尊重他人自由的普遍的或合理标准的人来说，真正的自由或自我价值才是可能的。正是通过第二种看法，我们才得以从自我意识的第二个阶段（承认）过渡到第三个，也是最终的阶段（普遍的自我意识的阶段）。

与奴隶的教养相关，不是摧毁 [89] 奴隶的自我意识，而是开启如下确信，即对自我价值来说，重要的不是欲望的满足，而是形式上自由的行动者的尊严。因此，获得承认不是指受另一个自我意识支配，而是指不同的自我意识之间的相互关系，这些自我意识将自身的尊严等同于共同享有的自由：

普遍的自我意识乃是在另一个自我之中对自身的肯定性认识，因此，每一个自我作为自由的个体性都拥有绝对自我充足性……因此，每个人都是普遍的 [自我意识] 和客观的，拥有一种作为相互性的真正的普遍性，通过这种方式，他就认识到自己在一个自由的他者那里得到了承认，并且就他承认这个他者，知道这个他者是自由的而言，他也就



认识到这个他者 (EG § 436)。

我不是通过压迫他者，而是通过解放他者，授予他者以一种我为自己主张的相同身份，从而为自身赢得自由的，“那个高高地凌驾于奴隶之上的主人不是真正自由的，因为他并没有在他者之中完全看到自身，结果，只有通过奴隶的解放，主人才成为完全自由的。” (EG § 436A)

黑格尔的上述观点可以视为如下普遍真理的一个例证，即如果我想要在他人尊严的基础上在自己眼中获得价值，则这一点只有在我将他人作为我自身价值之法官而尊重的程度上才能做到。如果一个作家鄙视所有批评者的意见，只阅读对自己有利的批评意见，这就无助于她获得自我尊严。唯有自由人才有能力承认他者是自由的。因此，如果我想要通过承认获得作为自由存在者的自我确信，我就只能从在我看来是自由的存在者那里获得它。主人试图通过对他者的支配来实现承认，此举必然失败，因为这种要求是无法实现的：他者是自由且独立的，并且只有通过给予承认的行动才能取消这一自由和独立性。要想为自我意识提供自我确定性，承认就必须是相互的。

主人之所以失败，更深刻的原因是，他关于自我的概念并不充分。他试图为单纯的特殊自我主张自我充足性，这些特殊自我因其自私的欲望和独特的个性而彼此不同。试图通过承认为此种自我赢得自我确定性会导致一种支配策略，而出于我们刚刚看到的理由，这种策略必然失败。我需要的、从他者那里得到的承认要求一种截然不同的自我图像，即关于抽象的自由的自我这一图像，这个自我和他人同等进入“普遍的自我意识”中。通过提供“普遍的自我意识”是解决自我确定性问题的唯一办法这一论证，黑格尔成功地论证了费希特的如下主张，即理性本性的正确概念必然是“交互性概念”或“共同概念”，我只有将这个概念以同样的方式适用于他人，授予他人我为自己主张的相同权

利，才能将其适用于自我。

对黑格尔来说，“普遍的自我意识”不只是意味着拥有抽象法权的人格之间的相互关系。他强调：“它（普遍的自我意识）一般性地形成了伦理生活的实体”，并且是“每一个在本质上是精神东西的实体，无论是家庭、祖国、国家或一切美德，如爱情、友谊、勇气、荣耀、名望的意识形态。”（*EG* § 436. A）这就是为何 [90] 黑格尔会说，主奴关系从属于“从人性的自然状态向真正的伦理状态过渡”的原因（*PR* § 57A）。此外，对他来说，普遍的自我意识是一般意义上的理性的基础，是人类心灵的最高能力（*EG* § 437；*NR* 82 - 85）。在黑格尔看来，只有作为属于彼此承认对方之合理性的灵魂共同体的部分，一般意义上的理性思想对人类心灵来说才是可能的。

然而，普遍的自我意识的最直接的运用是在人格的抽象法权中。在耶拿时期的演讲中，黑格尔十分直接地谈到了人格权与从真正的承认中产生的普遍的自我意识之间的关联：

那个认识的意志如今成为普遍的意志。它就是承认。以普遍性的形式在自身的对立面中的存在，是一般意义上的实在性，而以个别性的形式在自身的对立面中的存在，则是主体，是人格。个体的意志乃是普遍的，而普遍的东西乃是个别的；它是一般意义上的伦理生活，但直接地讲它就是法权（*JR* 212/118）。

这种联系在《精神现象学》中并未得到直接揭示，尽管如此，其存在却十分清楚。黑格尔将廊下派视为从奴隶中产生的自我意识形态，并且表明，建立在人格及其法权之上的社会符合廊下派的自我意识（*PhG* ¶ 479）。抽象法权对承认辩证法的依赖在《法哲学原理》中得到了直接陈述：“契约以缔结契约者承认彼此作为人格和财产所有人为前提；因为它是一种客观精神的关



系，所以早已含有并预设着承认这一环节。”（*PR* § 71，[中译者按] 中译本中见于该节附释；参见 *VPR* 17：56-57）

## 4.9 黑格尔的承认辩证法

黑格尔有关通过承认和主奴辩证法对自我之形成的讨论更像是一个抽象叙事，而非一项哲学论证。如果换一种方式思考，集中于五个主要命题（它们是黑格尔为人格概念和抽象法权的伦理领域进行辩护的基础），可能有助于我们看清这个讨论的关键。

1. 自我性包含对自我确定性的欲望。黑格尔的论证开始于他有关人类是一种精神性存在的观点，其根本欲望包含着通过自我设定和自我解释而确立自我价值的欲望。

2. 自我确定性要求承认。通过非人类的对象而实现的自我设定，对人类的自我价值感的形成来说并不充分，我需要能反思到自身的对象，使我产生自身作为自由的自我的观念，并且这对象只能是另一个自由的自我。自我价值需要得到他者的承认。

3. 单方承认是不成功的。如果我只是出于我的特殊自我而要求自我确定性，我就会希望通过支配他人来实现这种承认，正如我可能会通过支配非人类的对象实现承认一样。但这种承认形式无法给予我们需要的东西，因为它拒绝给予他者以自由，[91] 而如果想要用他者的承认来肯定我的自我价值，就必须给予他者以自由。结果，如果想要承认提供给我们以自我确定性，则承认就必须是相互的。

4. 相互承认需要有普遍的自我意识。只有当我对自身的观念有所深化时，相互承认才可能。我必须将自身视为有理性的存在者，能独立于我的特殊欲望，并且能基于对一切自我来说普遍有效之原则而行动。

5. 通过普遍自我意识实现的承认要求一个人格共同体，这个人格共同体处在抽象法权的相互关系之中。普遍的自我意识只有在特定的社会条件下才能产生。个体必须从属于共同体，在共同体中，他们得以社会化，相互地主张和授予对方以一种在特定外部范围内行使自由的权利。

黑格尔的结论与费希特的结论十分相似，但两个人得出结论的方法却十分不同。黑格尔的结论并非是从自我意识的条件出发提出的先验论证，而是有关人类借以通过与他人的关系获得自由感和自我价值感的诸条件的论证。它并非建立在一般意义上的自我意识的条件之上，而建立在我们对证明自身的自我价值有一种根本性的欲望这一假设基础之上，也建立在有关能满足这一欲望的诸条件的理论基础之上。

黑格尔的论证弥补了我们在费希特的理论中发现的重大不足。它阐明了我们为何不仅要向他者提出针对某一自由范围的要求，也阐明了我们为何要承认和接受他者针对我们提出的相同要求。它证实了我们自身作为有理性存在者的自我观念，这一观念可以成为人的社会化的基础，也就是说，使个体成为尊重每个有理性存在者之权利的自由且平等的共同体成员。

这一论证也可与霍布斯有关“自然法”的论证对观，霍布斯笔下的自然法要求我们寻求和平，同他人缔结和约并信守和约，普遍地使自身适应社会状态。<sup>①</sup> 黑格尔和霍布斯的论证都想要证明，承认他者的权利是我们获得自身最深刻地需要的和想要的东西的唯一方式。两者之间的重要差别在于，黑格尔的论证不像霍布斯的论证那样以自我为中心。霍布斯的论证建立在保存自身的欲望基础上，这种欲望显然是以自我为中心的欲望，但对自我确定性的欲望却不必然以自我为中心。实际上，可以将黑格尔的论证描述为，它揭示了，只要将对自我充足性和自我价值的欲

<sup>①</sup> 霍布斯，《利维坦》，I/14-15，页109-132。



望视为纯粹以自我为中心的欲望，即视为对如下需求的欲望，这种需求建立在我的特殊性基础上，而非表达我的普遍合理性，则这些欲望就无法获得满足。黑格尔的结论是，只有当我将自身的根本价值置于与其他自由存在者分享的事物中，并且得到他们的尊重时，想要证实我的自我价值的欲望才能得到满足。

在此，黑格尔是在为一种作为普遍的自我意识的特定自我观念做论证。[92] 这个论证是实践层面上的，因为他是通过指出，只有当自我具有此种概念，自我才会满足这一对自我确定性的根本性的欲望，从而为此观念进行辩护的。但这个结论据说是自我认识的一部分。可以说，这一论证预设了，如果某一特定的自我观念能使自身实现其根本欲望，就可以表明它是正确的。但由于拥有某一特定的自我观念是使自我成为所是的东西的一部分，则另一种说法就更准确：当自我为了满足他对自我确定性的欲望，而使自身成为它需要成为的东西时，它也就实现了自身。最终可以表明，为了做到这一点，自我必须通过参与承认的共同体中或分有普遍的自我意识，并且意识到自身是自由的人格，才能成为自由的人格。当他做到这一点时，他有关自身作为自由人格的观念就会是正确的，并且构成了对它自身的认识。

#### 4.10 压迫的现实

关于黑格尔证明的东西，有必要指出两个重要的局限，这将有利于澄清他的论证。

首先，他的论证并未表明（甚至并未主张），不存在统治他人、剥削他人并使他人陷于受奴役状态的说得过去的理由。（在通常意义上）统治有利于主人的自由，它强化了主人的能力，消除了满足其欲望的障碍。黑格尔的论证仅仅表明，对他者实施统

治，不是实现自由存在者之自我确定性的办法。但其论证并没有向我们指出，如果我碰巧偏爱通常意义上的自由，而非他所谓的自我确定性或绝对自由，为何我们还要尊重他人的权利？如果自由的自我性的观念并未得到充分发挥，如果仍然弄不清楚对他人的统治与通过他者之承认而提供给我的自我确定性之间有何区别，则统治他人充其量就只能提供给我以自我确定性的外表。对这种自我，黑格尔并没有说出霍布斯针对未能实现和平的人们说出的那些内容——也就是说，他们还不懂得获得自身最想要的东西的正确方法。

相反，黑格尔所说的是，我在这种情形下最想要的东西，或至少是在我的需要中最重要东西，是建立在对我自身作为人的不充分观念上的。在他看来，这种不充分的自我观念，是前基督教和前现代社会的典型特征，在这些社会中，像奴隶制这样的制度仍然十分流行。黑格尔似乎相信，在现代社会中正常的成年个体都潜在地承认他者是拥有权利的人格。正如我们将在第六章中看到的，这种确信在其惩罚理论中占据了相当重要的地位。

将黑格尔的论证同如下显而易见的事实——即大多数人相较于他人平等相处而言，更喜欢支配他人——调和起来是很容易的。而我们更容易发现，在至少某些人的承认仅仅是形式的、名义的或只是伪装的社会秩序中，个体如何可能有此偏好（参见第14章第8~10节）。如果压迫者和被压迫者之间在事实上存在分野，则我们的最自然的欲求便是避免陷入〔93〕被压迫者的范畴。这极有可能是通过尽可能地确保我们在压迫者范畴中的地位来实现的。黑格尔的论证有助于解释，在现代社会中，人们更倾向于通过将他人隔离在城镇的各个不同部分或隔离在遥远的大地上，通过声称他者是在形式上自由的和与他们是同等的，掩盖对他者的统治。通过这些方法，人们就不仅可以享受在压迫他人的过程中取得的（真实）利益，也可享受到唯有由自由且平等的人格组成的社会才能提供的（至少是虚假的）自我确定性。



黑格尔的论证也有第二个局限。这个局限存在于与第一个局限相同的方面。他的论证表明，除非我是彼此承认对方权利的自由人所组成的共同体之成员，否则我就无法实现自我的确定性。黑格尔主张，在现代（后基督教）社会中，我们认为一切都是拥有法权的人格，但他的承认辩证法却并未明确，这一自我确定性要求我承认每个人作为人格。与他的论证一致的是，我可能会在一个由有特权的种族、部族或阶级构成的封闭社会中发现自我确定性，这些社会的成员彼此承认对方为人，却视外来者为非人（nonpersons）。黑格尔证明了，通过我与这些非人之间的关系，我不能实现自我确定性。然而，如果说我已经通过在我所在的特权群体之中的成员资格获得了自我确定性，那么，我非但没有损失，还可能会因为无视那些并不属于这一特权群体之人的权利而获益多多。

当然，人与非人之间的这种区分是不能随意作出的。如果群体外的人也和群体内的成员一样，分有普遍意识，则黑格尔的论证就要求同等对待他们。但在实践中，想要作出任意的区分并不难，因为人们在发现（或发明）差异方面极具天赋，他们发现（或发明）种种差异，并在此基础上认为他人不能获得他们为自身和与自身同类的人要求的权利。黑格尔的评论，如有关女性的评论（*PR* § 166. A），或有关非洲民族（*VPG* 120 - 129/91 - 102）和那些并未像欧洲民族国家那般组织起来之社会的评论（*PR* § 331. R），如果不勉强解释，也必然会以上述方式获得运用。而如果我们想要为所有人都是自由且平等的人这一理念做黑格尔式的辩护，就有必要反驳实践中限制人权的那些普遍采纳的依据。

## 第五章 人格、财产与法律

### 5.1 人格及其针对物的抽象法权

[94] 英语学界的哲学思想已经认识到，在“法律”权利与“道德”权利之间存在区分，前者是由实定法规定的，后者则在道德中有其根据。与同时代的其他德国哲学家们一道，黑格尔为我们绘制了一幅截然不同的伦理风景画。对他来说，根本的区分存在于法权（Recht）、伦理或道德（Sitte, moral, Ethik）之间。正如我们在第3章第9节所述，法权（整个法律体系、宪法、刑法或民法、或法与国家的理性基础）与法律（Gesetz）相对（后者是指具体的实定法规）。法权可以在实定法中实现法典化，但它却在实定法之外有其理性根据。法权也独立于道德——独立



于美德、独立于意志之善和行为的正当目的。

黑格尔同样也有一个技术意义上的法权 (Recht) 概念, 其含义较上述含义更宽泛, “法权” 是指作为自由意志的定在的任何现实存在, 指一切自由意志在其中守在自己身边的对象 (PR § 29)。在此意义上, “法权” 涉及客观自由的整个领域, 包含道德和伦理生活, 以及整个现代社会组织。黑格尔也在传统意义上使用 “法权” 一词, 将其同伦理与道德对立起来, 指的是人们享有的受强制性实定法保护的权利范围。在此意义上, 他使用了 “抽象法权” 这个概念。

抽象法权涉及的是对于任意选择的范围的正当保护问题。道德则与我们应该作出的行为有关。抽象法权只讨论在具体的法律 (rechtlich) 意义上, 我们可以做的事或允许我们做的事。“法权仅仅是一种可能性, 因此仅仅是一种许可 (Erlaubnis) 或保证 (Befugnis)。” (PR § 38)

但是, “许可” 或 “保证” 不是一回事: “‘许可’ 意味着根据权利而成为可能” (VPR 17: 45); “被许可的东西并不侵犯我的自由意志; 而一项保证则意味着他人必须承认它” (VPR 1: 255)。我有权在自己的花园中植一棵树。这项权利包含一项许可: 在种植这棵树的过程中, 我没有做违背权利的事, 并未侵犯自由意志的外在范围。这里也包含有一项保证: 他人必须承认我的此项权利; 他们必须不干涉我的种植活动, 或破坏我种植的那棵树。<sup>①</sup>

“法权的命令是: ‘成为一个人, 并尊重他人为人’” (PR § 36)。当我们不去侵犯他人的抽象自由或任意的自由之范围时, 我们就尊重他人为人。因此, 黑格尔也这样来表述 [95] 法权

① 作为 “许可” (permissions) 的法权可以被视为霍菲尔德意义上的 “特权” (privileges) 或 “自由” (liberties), 而作为 “保障” (warrants) 的法权则可以被视为霍菲尔德意义上的 “主张权” (claim-rights)。见 Wesley Newcomb Hohfeld, 《基本的法律概念》(Fundamental Legal Conceptions), New Haven: Yale University Press, 1964。

的命令：“尊重他人的抽象自由”（*VPR* 19：68）。他也认为，我们有一项积极的义务去主张自身的人格和在正当的范围内行使自身的自由。我们是通过财产所有权做到这一点的；这就是通过命令式的“成为一个人”意指的东西，“将某物作为财产而占有是一项义务，亦即，成为一个人”（*EG* § 486）。想要对某个人表达承认，就是要承认他在同“物”（*Sache*）的关系中是自由的，物可以被视为“（个体）自由的表象（*Repräsentant*）或体现。”（*VPR* 4：151）

费希特认为，财产权包含每个人行使其自由的“外在范围”（*GNR* 41ff/63ff），并且，个体财产权的范围只为这一自由的范围所规定（*GNR* 210/289 - 290）。在黑格尔的理论中，同样地，财产权的根据是“作为理念而存在”的人格，此时人格被赋予了充分的“外部范围”，在其中人格可以行使抽象的或任意的自由（*PR* § 41）。个体的“财产”因此就意味着落入个体任意选择的范围中的那部分外部世界。

财产是“物”，而物“是与自由精神直接不同的东西，是某种一般意义上的外在东西……是某种不自由的、无人格的以及无权的東西。”（*PR* § 42）在黑格尔看来，自然物没有目的或命运，而只服从于理性存在者的意志：

作为一个人，我有权将自身的意志放在任何物中，该物因此就成为我的，并且赋予该物以实体性的目的；因为物在其自身并没有此种目的，而是从我的意志中获得了它的规定和灵魂——这就是人类将一切物据为己有的绝对权利（*PR* § 44）。

当我使用这个物时，我就将其据为己有（*PR* § 59. R）；而当某物为占有者消耗时，“物的无我性就显示出来，该物也就实现了它的命运。”（*PR* § 59）



在此，“物”主要指自然物，它是通过感觉直接给定的，“人格的这种决定性的和直接的个体性，与眼前存在的自然界处于相互关系之中，”这个自然是人格想要作为“它自身的东西”主张的（*PR* § 39）。而最初并非直接的东西，也可以“通过精神的中介成为直接的，精神将内在的东西还原为直接性和外在性。”（*PR* § 43. R）正是通过这种方式，不仅外在的、感性的东西，甚至譬如人的智力和精神方面的技艺、知识和艺术都可以被视为“物”，可以买卖，或成为契约的标的，仿佛它们是外在的或直接可以感觉到的物。黑格尔的确强调，“物”的范畴不包括人格自身，他不止一次地表达了对罗马法的不满，因为它将儿童视为父母的财产（*PR* §§ 3. R, 43. R, 175. R）。但除此之外，对什么可以在总体上被视为“物”和成为财产权的对象，并无明确限制。

洛克将财产权建立在劳动的基础上。<sup>②</sup>而在黑格尔笔下，财产权的基础更抽象：即建立在意志的基础上。使某物成为我们财产的意志活动称为“占有”（*Besitznahme*）（*PR* § 54）；它既可以指对某物的直接的有形把握（*PR* § 55），或（更抽象些）指对物 [96] 进行加工，给物定形（*PR* § 56），抑或（最抽象地讲）是指将物标记为我们的（*PR* § 58）。使某物成为我的，就是通过上述方式之一“将个体的意志置于物中”。所有权同样赋予我们针对物的三种不同权利：（1）“使用物的权利”（*PR* § 59）；（2）转让物的权利—将财产权转让给他人（*PR* § 65）以及（3）通过规定双方当事人共同的意志为条件，而使物成为契约标的的权利（*PR* § 75）。

当从物的使用方面来看待物时，它就可以与能满足类似要求的其他物相比较，并且与其他物相等同，因此就获得了“价值”

<sup>②</sup> 洛克，《政府论：下篇》（*Second Treatise on Government*），T. Peardon 编，Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952, § 27。

(*PR* § 63)。我因此就不只是被视为特定物的所有者，而且被视为其价值的所有者，在违约或对我的权利实施其他侵犯的情形下，这种价值能得到恢复 (*PR* § 77)。借助一个抽象过程，财产权因此超出了对外物实施的物理占有，而包含了我可对他人提出的和他人可对我提出的一系列复杂主张。<sup>③</sup>

## 5.2 财产权作为根本权利

黑格尔将一切抽象法权都视为财产权，甚至将我们对自身生命和身体的权利、对内在生活和良心的权利、以及对作为自由人的社会身份的权利都视为财产权。“唯有人格才能给予对物的权利，所以人格权在本质上就是对物权——这里所谓的物，在普遍的意义上讲，是外在于自由的东西，甚至包含我的身体和生命在内。” (*PR* § 40. R) 黑格尔的理论包含了科恩 (G. A. Cohen) 恰当地称之为“自我所有” (self-ownership) 的东西，它将个体拥有的一切人格性权利都视为自我所有的结果。<sup>④</sup>

有人可能会认为，这种理论也许必然高估我们对外在的和可转让物的权利，从而低估我们最关注的人权。黑格尔不同意这种看法。在纽伦堡讲座中，他区分了可以针对我作为一个人的三种不同程度的暴力。第一种，也是最严重的，是“通过监禁或奴役剥夺我的自由”，第二种是伤害我的生命和身体；第三种，也是

---

③ 这一点也得到了 Alan Ryan 的强调，参见其《财产与政治理论》 (*Property and Political Theory*)，Oxford: Blackwell, 1984，页 130-131。

④ G. A. Cohen, “自我所有，全世界所有和平等” (Self-Ownership, World-Ownership and Equality), 载 Frank Lucash 主编, 《此时此地的正义与平等》 (*Justice and Equality Here and Now*), Ithaca: Cornell University Press, 1986, 页 108-135; “自我所有、全世界所有和平等: 第二部分” (Self-Ownership, World-Ownership and Equality: Part II), 载《社会哲学与政策》, 3 (1986), 页 77-96。



最不严重的一种，是偷窃我的外在财产（*NR* 243 - 244）。关于这个问题，黑格尔与洛克接近，洛克认为，“生命、自由与财产”是我的“财产权”的三种不同的形式。<sup>⑤</sup>

只有当我的生命和身体是属于我的典型财产，是外在于我自由的东西，并且我可以将我的意志置于其中从而占有它们时，我才对我的生命和身体拥有权利：“作为人，我像拥有其他东西一样，拥有我的生命和身体，只要有我的意志在其中就行。”（*PR* § 47）黑格尔甚至认为，只有当人们通过这样意愿，实际上拥有人格时，才拥有人格和法权（*PR* § 57. R）：“个人和民族如果没有达到这种对自身的纯粹思维和纯粹认识 [即作为提升到单纯普遍性的思维]，就不具有人格。”（*PR* § 35. R）

人们通过“教化”（*Bildung*）占有自身（*PR* § 43. R; 57. R）。“教化”意味着取得一种使 [97] 特殊东西臣服于普遍东西的能力（*PhG* ¶ 488; *PR* § 20）。抑或，换句话说，是获得进入与作为人格的他人的相互承认需要的那种能力，（*EG* § 436）。当我们取得了如下能力，即通过将自身视为人格共同体之成员，拥有一种“普遍的自我意识”，从而将自身思维为人格时，才能占有自身。黑格尔的承认辩证法因此就规定了如下条件，只有在这些条件之下，个体才能将自身作为人格而占有。

不管黑格尔的言下之意是什么，他并不认为，只有在我的“自我取得”（*self - appropriation*）的某些偶然行动之后，我才能获得作为人格的身份。他强调指出，如果我是一个人，那么从他人的视角出发就有一项关于我是一个人的假定，即便我在实际上还没有通过教养来达到将自身视为自身财产的认识。“在他人看来，在我的身体中我在本质上是一个自由存在者，因为我直接地占有我的身体。”（*PR* § 48）黑格尔的观点显然是，在承认人作为人格的社会中，应该承认儿童和在精神上有缺陷的人拥有权

⑤ 洛克，《政府论：下篇》，§ 87。

利，并且承认那些并未现实地通过教养或特定的自我取得行动占有自身身体、生命和自由身份的人拥有权利。严格来说，基于他的理论，这些人似乎还不是人格，但应该将他们作为仿佛拥有人格一般加以对待。

黑格尔在此面临着一个问题，那些将人权奠定在取得特定人类能力之上的理论，都面临这个问题，这就是，在人类之中，有些成员或者暂时性地，或者永久性地失去了特定的人类能力。例如，只有当人作为理性行动者，能通过理性设定目的，并因此能将自身目的视为客观上的善的时候，康德才将其视为目的自身，拥有尊严和有权得到尊重（G 428 - 429/46 - 47）。<sup>⑥</sup> 罗尔斯也只将拥有有关自身之善的观念和正义感的人视为“道德的人”。<sup>⑦</sup> 这些理论并未像黑格尔的理论一样，将所有人视为拥有权利的人格。如果没有相关补充，就没有理由赋予小孩或在精神上有严重缺陷的人（或婴儿）以目的自身的身份。在为特定个体的权利作辩护的过程中，黑格尔似乎采取了如下策略，即认为我们有非常好的、强有力的理由将某些个体视为仿佛拥有权利的人格来对待，尽管严格上讲他们并非如此。但很难看清楚，对于那些将人权奠基在经验上可观察到的个体特征之上的理论来说，如何会有一种替代性的理论，因为有些人同样不具有这些特征的自然替代物。然而，很少有人愿意面对某些人不享有权利的结果，这就需要提出特定的论证，表明我们应该将他们视为仿佛拥有权利的人。

---

<sup>⑥</sup> 参见 Christine Korsgaard, “康德的人性公式” (Kant's Formula of Humanity), 载《康德研究》(Kant - Studien), 77 (1986), 页 196 - 197。

<sup>⑦</sup> 罗尔斯,《正义论》(A Theory of Justice), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, 页 12, 页 505, 页 561。



### 5.3 自我取得和奴隶制

尽管黑格尔的理论并不具有如下后果，即应该授予成年的、明辨的或有教养的个体较之其他人更多的权利。[98] 但就抽象法权而言，他似乎愿意在不同文化和时代之间作出区分。只要文化整体缺乏有关人作为人格的意识，这就意味着，其中必然有一些成员尚未拥有人格权。我们已看到，即便古希腊和罗马文化也缺乏所有人作为人格的意识（VG 61 - 62/54）。对黑格尔来说，这就意味着，奴隶制这一在我们看来在任何时代、任何地方根本不正义的东西，在这些文化中却是“有效的”。的确，对他来说，反抗奴隶制的斗争就是要为“取得对永恒人权的承认”而斗争（EG § 433. A）。奴隶有获得解放的“绝对法权”（PR § 66. A）。但有些文化远未获得一种发达的人性观，因此即便是奴隶，也将奴隶制视为一种源于自然的状态而接受。在发生此种情形的地方，人类仍然没有将自身作为人格而占有，并且，我们是在“一个不正义仍然是正当的世界中发现自身的，不正义在此是有效的，并且必然有它的地位。”（PR § 57. A）

奴隶制是不应该存在的，因为根据事物的概念，它是自在自为地不正义的。但这里所说的应当还只是表达了某种主观的东西，因此还不是历史的。应然的东西缺少的是国家的实体上的伦理生活。奴隶制并不会出现在理性的国家中，而是出现在此之前的国家中。在这些国家中，在某些方面出现的真正理念还只是应然的，在这里奴隶制仍然是必要的：它是向更高阶段过渡的一个环节（VG 226/184）。

黑格尔强调，伦理生活（“习俗道德”）是一切具体的伦理义务的基础，这一强调有时使他的读者们将其解释为一位道德事务方面的文化相对主义者（参见本书第11章第6节）。方才援引的有关奴隶制的观点可在相同背景下得到理解。但我们也可将上述引文解说为否认那种认为奴隶制总是错误的观点。<sup>①</sup>但这是一个严重误解。我们已看到，黑格尔授予奴隶获得解放的“绝对法权”，并将他们反抗奴隶制的斗争视为是为“永恒的人权”所做的斗争（*PR* § 66. A；*EG* § 433. A）。

在《法哲学原理》第57节附释中，黑格尔试图解决如下论证之间的“二律背反”，这就是一方面认为，在奴隶制并未背离习俗的地方，它并不是错误的；另一方面则认为，奴隶制永远不正义，因为人类是精神，因此“自在地是自由的”。尽管在黑格尔看来，后一项论证占优势，因为它拥有一个更为正确的出发点，但他仍将这两项论证视为“片面的”。支持奴隶制的论证忽视了人类的本质，反奴隶制的论证则忽视了人类的本质在某些文化中仍然不是现实。只有在公开承认和保障个体作为自由人格而享有权利的理性国家中，人们才会获得此种权利。当这种国家尚未出现时，他认为，禁止采取奴隶制的义务只是一种“应然”。甚至当人类还并未理解自身是人格时，尽管有不得将他们作为奴隶而对待的道德（*moralisch*）律令，但对抽象法权而言仍不存在承担责任的问题，“不使他人作为奴，并不是法权的要求，而是一项道德要求。法权的主张只与自由相关，当自由在场时，法权便存在，否则，法权便消失 [99] ——唯有在国家中，对于自由的承认方才获得实现。”（*VPR* 19: 74）但在国家制度不承认所有人是自由人格时，那些道德上有洞察力的和有优良品质的个体也仍然将其视为人格。

---

<sup>①</sup> 例如，Alan Ryan 就是如此理解的，参见其《财产和政治理论》（*Property and Political Theory*），Oxford: Blackwell, 1984，页122。



## 5.4 针对人格自身的法权

黑格尔将我们拥有的部分权利——针对自身身体的权利、针对内在生活和良心的权利以及针对自由的身份和财产所有权的权利——视为一种独特的权利，因为它是针对人格自身的法权（*PR* § 40. R, 66, 70）。在他看来，此类权利“不可转让”（不能交出或出售），也“不会失效”<sup>①</sup>（不因滥用它或因时光流逝而失去它）（*PR* § 66）。黑格尔将其视为某种财产权，是以某种方式通过意志和认识的行动而从我们对自身人格的占有中产生出来的。但当他说到，针对人格自身的权利是不可转让和不会失效时，他似乎提出了一项截然不同的论证。

一般而言，对黑格尔来说，抽象法权是针对“直接外在于”我们的自由意愿的某物提出的主张，或者是针对至少可以作为外部的东西、作为我们财产的东西提出的主张。但在他看来，我作为自由人格的身份、我的理性、我的道德和宗教情感，并非外在于我的自由，而是一些“实体性规定”，它们“构成了我的最内在的人格和我的自我意识的普遍本质”（*PR* § 66）。只有在对人格的真正本性一无所知的情况下，才可能发生这些权利的转让（例如，在奴隶制、迷信和财产所有权的限制方面）（*PR* § 66. R）。实际上，一项权利之所以不可转让和不会失效，是因为我不能转让人格，抑或因为人格不会因时光流逝或其他原因而与我分离。将“我的权利能力、过伦理生活的能力和信奉宗教的能力以及我未曾占有的东西和一旦我占有它，就在本质上只是作

<sup>①</sup> [中译者按] “Imprescriptive”在此译为“不会失效的”，相应地，“prescriptive”一词译为“有时效性的”。这个词在黑格尔的《法哲学原理》中出现的语境，参见《法哲学原理》中译本第73页。

为我的、不是作为外在物而存在的东西”让与他人占有在此过程中存在一种“自相矛盾”（*PR* § 66. R）。

这个论证并不具有说服力。的确，我们大可以毫无矛盾地设想我可以出售我的人格，甚至是将出售他物的能力也出售出去。这也许是我能做的最后一桩交易（至少在我的人格以某种方式得到保留之前），但这不能证明我在此一行动中存在矛盾；对出售或让出我自身身体或者良心来讲，相同的说法也合适。在这个论证中，黑格尔似乎混淆了（在逻辑上或根据自然）不能被侵犯的东西和（根据法权）不得被侵犯的东西。

在另一个不同的语境中，黑格尔指出，“与意志内在的主观性和特殊性相关的道德方面和道德命令，不能成为实定立法的对象。”（*PR* § 213）对此可通过如下两种方式之一来解释：

（1）不应 [100] 对道德立法。因为用实定法侵犯主观性的和特殊性的东西是错误的，或者说不恰当的。

（2）不能对道德立法。因为道德的东西隶属于人格，而人格是法律强制无法触及的。

如果解释为（2），则这个主张就是极端错误的，因为无论何种情形，国家都没有理由不对道德立法（就它能做到这一点而言）。它只是主张，国家强迫人民的能力是有限的（这种有限性也许令人遗憾）。要想规定立法的适当范围，就需要为（1）而非（2）做论证。但这样一来论证又将不完整，因为我们需知道，哪些事物主观性和特殊性太强，难以成为实定立法的对象，并且还需懂得，为何在主观性与特殊性的事项方面进行立法是错误的。

相同的问题也影响了黑格尔在《法哲学原理》第 66 节中试图为人格权的不可转让性所做的论证。如果这些权利在它们不能被转让的意义上是不可转让的，那么，它们是不可转让的主张就根本没有为人们可以正当地作出的事情——即剥夺他人的自由身份、内在自由和身体的完整性——设定任何限制。如果某些权利



被认为不可转让，因此人们不得剥夺他人的这些权利（即使他们有能力这样做），则需要进一步论证他们为何不能这样做。

如果黑格尔能前后一贯地主张他的“自我所有”理论，将人格权视为针对外部财产之权利的一个特例（甚至是一个典型的例子），他就会做得更好些。我们希望通过这些权利获得保障的内容通常是指我们同外部事物的接近（包含我们的身体），或者是我们享有的、使自身身体活动或个体思维过程不受外部干涉的自由。我们针对自由身体的权利是做某事和拥有某物的权利。我们对自身道德或宗教良心的权利是形成自身的思想和感情，并通过言辞和行动将其表达出来、不受骚扰或不担心报复的权利。正是通过这些外部形式，我们拥有的人格权利才能遭到侵犯，也正因此，它们才需要得到保证。人格权利的不可转让性和不会失效性，可以通过如下做法获得捍卫，即将个体生命、身体、良心和自由的身份视为财产之一部分，但这部分财产对界定人格的外部范围是如此重要和根本，以至于将针对它们的权利视为某种可转让的或有时效性的东西，就相当于不承认特定个体作为人格。

在《法哲学原理》第66节之外的段落中，黑格尔遵循了我刚才推荐的思路。他毫不犹豫地拒绝雷贝格（此人对法国大革命的批判遭到了费希特的攻击）的“谬论”，即认为，对肉体的攻击不能侵犯个体的内在心灵或自由意志（*PR* § 48. R）<sup>①</sup>。之后，他又将处理不可转让之物的契约的无效性建立在罗马法的非常损失原则（*Laesio enormis*）基础上，在他看来，这一罗马法原则说的是，倘若交易价值显失公平，以至其中一方会因交易而遭受过度损失，则契约无效。[101] 黑格尔强调指出，将人格自身予以转让造成的损失不仅是过度的，而且是无限的（*PR* § 77. R）。这一讨论不仅有别于《法哲学原理》的第66节，而且与相冲突：第66节认为，一切契约都不得对不可转让的权利作规定，但第

<sup>①</sup> 黑格尔对雷贝格（Rehberg）的评论参见 *VPR* 4: 196; *VPR* 17: 295。

77 节却指出，只要遵守非常损失原则，那些出卖良心或自由身份者也能成功地转让人格。

如果针对自身人格和自由身份的财产权通过这种方式被视为不可转让的和永远有效的，则我们就无需担心，倘若将它们视为一种财产权，这些权利会遭到错误的解释或贬低。如果简单地将人的身体和生命（甚至包含他们自身的属性）视为一宗财产，仍然会使我们多少感到有些不当，则这一点就应该会凸显抽象法权领域存在的种种内在缺陷。

## 5.5 抽象法权的种种限制

黑格尔的理论从“抽象”到“具体”，抽象法权和道德都建立在人类的抽象图像之上，即作为“人格”和道德“主体”。这些图像中包含了有关人性的重要真理，而这些真理只有在现代国家中才能在实践中得到充分理解，但它们仍然是一些抽象物，唯有在伦理生活的领域中，才能被整合到具体的人类生活中，才能具体体现在社会制度中。并且，也正是在伦理生活之内，黑格尔的理论才能从抽象走向具体，从不完整和不独立的家庭和市民生活的社会机制过渡到国家，国家是家庭和市民社会的基础，也是其目的（*PR* §§ 157, 261）。

抽象法和道德都是通过体现在特定社会机制中而达到具体性的——这两种情形都是在市民社会的范围中发生的。拥有抽象法权的人格借助类似于以自我利益为中心的经济行动者的身份获得具体性（*PR* § 182），其权利是通过司法体系获得规定和保障的（*PR* § 209）；道德则在个体对自身的行业或职业义务的反思中，在个体对自身的生活方式以及在其中选择同他们自身的幸福和他人幸福的关于反思中找到了自身的位置（*PR* § 207）。



黑格尔从其理论的此种结构特征中得出如下结论，“具体的东西”优先于“抽象的东西”。在许多地方，他都提出了如下论点，即更具体的东西较更抽象的东西有“更高程度的正当性，”并因此，较抽象领域的主张就要被较具体领域中的主张超出。尤其明显的是，黑格尔认为，国家的权利具有相对于一切较低领域的“绝对性”（*PR* § 258, 262 - 263, 323）。并且，在历史中发挥作用的世界精神要优先于国家的法权，因此世界精神的法权是最高的（*PR* §§ 33, 340）。

由于抽象法权在黑格尔的理论中是“层次最低的”和最“抽象的”对象，[102] 因此它的主张就最受限制，也最容易被超过。但如果我们认为，权利的功能就是通过超出其他类型的主张，尤其是源自公共善和国家利益的主张，从而充当保护人格的“王牌”，那么，就会产生出一个悖论。<sup>①</sup> 因为如此一来，黑格尔的论题，即国家的权利“高于”人格的抽象法权，甚至在同人格的抽象法权的关系中享有“绝对性”，就会使人格权形同虚设。

当黑格尔声称国家的权利（例如）要“高于”抽象法权时，他的意思是什么呢？我认为，其观点部分地是一个反还原论者（antireductionist）的观点：法权的“高级”领域，例如家庭和国家，不能被析分为较低的领域，如财产和契约，而在康德的婚姻关系理论中，（*RL* § 24；*PR* § 75. R）以及在其主张国家是君主之财产的绝对主义观念中（*PR* § 258. R），抑或是在国家的契约理论中，就发生了这种情形（*PR* §§ 5. R, 100. R, 258. R）。例如，霍布斯希望将大部分社会责任还原为契约责任，并将一切责任奠基于少数根本性的“自然法”之上，这些自然法要求我们每个人作出最有利的行为。<sup>②</sup> 主张国家的权利“高于”抽象法

<sup>①</sup> 参见德沃金（Ronald Dworkin），《认真对待权利》（*Taking Rights Seriously*），Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, 页 xi。

<sup>②</sup> 霍布斯，《利维坦》，I/14 - 15, II/17。

权，这一主张部分地也是一种否认，即否认国家的权利可以通过与抽象法权有关的理论得到充分说明。

但黑格尔的主张会不会使他得出国家的权利要压倒较低领域之权利的结论？当然不会！

对他来说，在与抽象法权做比较的过程中，国家的“高级权利”（或其他领域的高级权利）并不意味着国家（或其他一切领域）有无视人格之抽象法权的特权。<sup>⑮</sup>相反，它意味着，需要通过特定方式使针对抽象法权的考虑与从高级领域中产生的考虑协调起来。例如，抽象法权受道德限制，在黑格尔看来，这一限制的主要目的是个体的特定福利或幸福。由于抽象法权被认为抽身于一切具体的需要与愿望之外，就不存在针对生存手段的抽象权利。针对生命的抽象法权不是针对生存手段的抽象法权，它仅仅意味着有权不因暴力而不当地剥夺生命（*PR* § 49. R）。但黑格尔认为，当人格的特定利益构成的整体，即以人格的定在或生命构成的整体生死攸关时，生命就具有优先于他人财产权的资格。

好比说，偷窃一块面包就能保全（生命），此时某个人的所有权固然因之受到损害，但是将这种行为看作寻常的盗窃，是不公正的（*PR* § 127. R）。

存在一种限制抽象法权的道德观，例如，如果债务人会因偿还债务而破产，则从这种道德观出发，债权人拥有的严

---

<sup>⑮</sup> 国家仅仅因为它是理性的国家，亦即，只有当它是一种以特定方式组建起来的人类共同体时，才拥有“绝对法权”，因为这时包含在现代的理性的自我理解中的价值和利益才能获得保护和实现。除了其他内容之外，现代国家还是一个将其成员视为人格，并且保护其抽象法权的共同体。就某些现有的国家无法做到这一点来说，它们作为国家就有缺陷。至于从整个体系上讲无法保护其公民的抽象法权的“国家”，或想要践踏公民的抽象法权的“国家”，根本就称不上是一个国家。它可能是一种专制统治（*PR* § 270 R，页 428/173）。正如我们在此前注意到的（本书第三章第 10 节），黑格尔倾向于说个体在国家中拥有权利，而不说个体拥有对抗国家的权利（*PR* § 261 R）；在我们看来是对抗国家的个体权利，在黑格尔看来是国家的失败，因为国家是一种承认和保障个体权利的机构。



格的权利就会受到限制；手工工人必须拥有劳动工具；因此，抽象法权承认道德，并且严格意义上的、形式上的法权不能被视为神圣的。在此意义上，道德权利较抽象的严格意义上的法权更加具体（*VPR* 17: 41）。

针对这些情形，黑格尔使用了一个传统的术语，即“紧急法权”（*Notrecht, ius necessitatis*）（*PR* §§ 127）。

他同样认为，抽象法权要受国家的限制和调节 [103]。在他看来，严格意义上讲，一切财产权都应该是私有财产权；它应该属于个体，或至少属于家庭，因为家庭构成了单一的法律人格（*PR* §§ 169 - 171）。但“国家的有机论”要求将集体性的东西——合伙或有限责任公司——视为人格和财产所有人（*PR* § 46. R. A）。我们在本书第1章第7节中看到，在战争期间，为了国家的利益，国家有权要求以其成员的财产，甚至以成员的生命来冒险或作出牺牲（*PR* § 324）。黑格尔关于这一点的论述显得有些无情（而这正是他有意为之的效果）：

这是 [国家的] 最特有的环节——它的现实的无限性，其中一切有限的东西都达到了理想性——正是在这个环节中，实体——即对抗一切个体的和特殊的东西，对抗生命、财产及其权利，以及对抗其他集团的那种绝对权力——使这些有限东西的虚无性出现在定在和意识之中（*PR* § 323）。

只有在最极端的情形下，也就是在国家存亡生死攸关的时刻，这些权力才属于国家。当然，我们美国人都太过熟悉将“国家安全”用于为无止境的帝国主义扩张做辩护的那些办法，也熟知统治者诉诸“紧急法权”为侵犯公民权利找借口（只要他们认为这样做有利）的各种例子。但是如果我们认为黑格尔也支持这种欺骗和权力滥用，便是误解了他的学说，从而显然就与这

些滥用中出现的非正义为伍。

## 5.6 抽象法权与实定法

也许当黑格尔评论说，国家“较抽象法权拥有高得多的法权，并因此私法（*Privatrecht*）要受制于国家法（*Staatsrecht*）”时（*VPR* 17: 41），他就为国家的法权“高于”抽象法权这一主张提供了最清晰地说明。人格权利的实际内容必须在与国家的整体法律和政治结构的关系中获得规定。这些权利的内容不能脱离具体的社会秩序获得规定，而必须被认为与民族的伦理生活和国家的宪法相一致。但这是一个容易引发争论的观点，因为它的言下之意是，个体权利应该成为国家政治宪法的一项功能。而大多数人必定会坚持认为，国家的结构必须与公民的人权相适应，而不能采取其他方式面对公民的人权。

但如果这样来看问题，就会将我们置于黑格尔想要避免的那种恶性循环中。它强迫我们根据权利来定义国家结构，而（黑格尔认为）权利的真正内容只有在国家结构中才能得到规定。的确，无视人格的抽象法权的宪法并非现代国家的宪法；但同样确定的是，如果脱离了根据理性的法律体系来界定的具体社会语境，就无法确切地指出尊重人格的权利有何意义。在黑格尔看来，制定法律并将其法典化的人有〔104〕一种准确地规定权利内容的使命。通过实定的立法，法权（*Recht*）就被设定（*gesetzt*）为法律（*Gesetz*）（*PR* § 211）。法律规范着人类行为，但其更重要的功能却是为正当的东西赋予明确的理性形式。唯有通过实定法，人们才能根据具体条文知晓他们有哪些抽象法权，“唯有当其成为法律，正当的东西才不仅获得了其普遍形式，也获得了其真实规定性，”立法的最重要方面不是制定规则，而是“在其被



规定的普遍性中认识到〔它们的〕内容”，即认识到理性的和正当的东西（*PR* § 211. R）。

黑格尔高调地呼吁法典化，这就使他同他的伟大的柏林同事萨维尼产生了分歧，萨维尼是德意志法学之历史法学派的开创者。历史法学派反对启蒙运动的法律理性主义，强调历史传统在法律中的价值，批判将法律传统体系化和法典化的尝试，在这个学派看来，将传统强行地塞入到现代的、人为的观点的框架中，会歪曲法律的传统意义。他们的观点展示了对法律经验史的令人赞赏的敬重，也展示了对社会与政治生活进行安排的过程中，对一切将法律置于传统之前的做法的浪漫派的反对意见。历史法学派对法典化的敌意也是德意志民族情绪的表达。法典化的主要模仿对象无疑是拿破仑法典，而在黑格尔的时代，大多数德国人（包括在其他问题方面有对立政治立场的人）都反感用法国的制度来规范德意志的政治生活，历史法学派的法学家们正是从这个角度出发来看待对德国法进行法典化的尝试的。

黑格尔针对法典化有截然不同的态度：

否认一个有教养的民族和它的职业法学家具有编纂法典的能力，是对这个民族及其法学界莫大的侮辱。因为这里的问题不是建立一个内容崭新的法律体系，而是要在当前法律的被规定的普遍性中认识其内容，亦即，从思维上把握它，并且着眼于它在特殊事物中的运用（*PR* § 211. R）。

黑格尔并不轻视民族传统，但他要使民族传统的主张服从于普遍的理性主张。在他看来，法典化是使民族传统与理性一致的契机。其实质在于，阐发民族历史的产物中存在的理性内核，与此同时，将传统带到理性的法庭面前，令它证明自身的价值。

如果说为抽象法权赋予内容属于实定法的内容，则在黑格尔看来，法律的权威就取决于它们成功地发挥了这一功能。他认

为，一般来说，“自然法权”（“自身正当”的东西）不与实定法对立，而必须通过实定法获得规定（*PR* § 3. R）。也许会发生设定为法律的东西不同于“自身正当”的东西的情况，在此情形下，法律就缺乏拘束力或约束性（*Verbindlichkeit*）。[105]“在自在存在和被设定的存在（*Gesetzseins*）的同一中，唯有法律（*Gesetz*）才拥有作为法权的强制性。”（*PR* § 212）黑格尔认为，要想“像法权一样具有强制性”，命令或诫命就必须不仅“被设定，”而且要“自身正当”。因此，除非自身正当的东西以实定法的形式被规定下来，否则就不具有强制性。同理，除非实定法自身是正当的，否则就不具有作为法权的拘束力。黑格尔强调，实定法有时会与正当的东西本身产生严重不和（*PR* §§ 3. R, 180. A, 212），此时，这些法律就不能作为法权拘束我们。

人们通常认为，黑格尔连同他对国家与法律的习惯性敬重，自然地对我们服从法律的义务采取十分强硬的立场。最近有作家说，黑格尔的观点“似乎会走向一种绝对服从的令人不愉快的方面”。<sup>①</sup>但正如我们刚才看到的，他的立场在事实上同自然法传统中主张“恶法非法”的那一派有极大的相同处，但他的确从未支持过我们可以不服从不正义的法律这种主张。就我知道的来说，当遭遇到权威机构希望遵守的恶法时应该做什么，对于这个问题，黑格尔采取了缄默不言的态度。而即便是对不正义的法律，也要采取一种绝对服从的政策，这倒是与他的观点相一致，因为，从总体上讲，国家和法律体系是合乎理性的，因此，就应避免去做任何可能破坏它们的事（当然，这一论证会因我们面临的不正义的规模和严重程度而失去力量）。但黑格尔并未明确地表达过这一政策，他的观点中也不要求这种政策。另一方面，认为我们受法权约束而不得不服从不正义的法律，这种观点也明显

---

<sup>①</sup> Carole Pateman, 《政治义务问题》（*The Problem of Political Obligation*），Berkeley, CA: University of California Press, 1985, 页 112 - 113。



与他有关法律义务明确论证不相符。在此方面，他的观点极大地不同于主张绝对服从权力的传统路德教理，这一教理曾得到了康德的坚定维护（*RL* 318 - 323/84 - 88）。

在此方面，我们仍然可能会想，黑格尔是否从根本上避免了这一恶性循环。倘若他也认为，抽象法权只有通过实定法才能获得具体内容，他又如何能主张在实定法和“自身正当的”东西之间可能存在差异？答案之一是，如果实定法允许对抽象法权的公然侵犯，如果它们禁止个体获得财产，或要求个体违背良心而服从某种宗教，或推行从根本上有悖于自身正当之物的蓄奴体制，则黑格尔就会认为这些实定法有悖于法权（*VPR* 4: 458）。更一般地讲，他的立场似乎是，个体作为人格的观念为现代社会提供了一种伦理精神，而实定法上的条文既可能与这种精神相契、也可能与之冲突（*VPR* 19: 175）。很明显，在此问题上，有些人想要追求的，不仅是与法律条文相对的“伦理精神”。他们想要的是一种能解决有关何种法律正当或不正当之争执的合理的决策程序，并且，为我们在具体情形中有关这一点的判断提供体系性的辩护理由。但黑格尔似乎认为，这些人终将无法得到自己想要的东西。[106] 这类问题必须在特定的历史和社会语境中才能得到考察，并且只有有才干的立法者和法学家，才有能力对这些问题给出明智且合理的回答。这些回答能经受住理性的检验，但有时我们也会发现它们是错的。但这就是那些一般性的理论（*general theory*）能达到的最好效果。

## 5.7 私有财产

对黑格尔来说，使人格的抽象法权获得具体化的根本社会制度就是私有财产权。抽象法权的根本戒律——“成为一个

人”——给我们规定了一项拥有财产的义务（*EG* § 486），但他告诉我们，人格是一个单一的意志，这就使私有财产成为一种根本的所有权形式（*PR* § 46），他说：“柏拉图的国家理念对人格行不义，他以人格没有资格获得私有财产作为普遍原则”（*PR* § 46. R）<sup>①</sup>。

黑格尔也提出了针对私有财产的一项重要限制，这是基于如下学说引入的，即婚姻中的伴侣不是个别人格，而是共同构成单一人格（*PR* § 158, 168）。他认为，原子式家庭拥有的资源为成员共有，“家庭成员没有特殊的财产，每个人都有权享有共有物。”（*PR* § 171）这一共有财产的通常意义上的管理人是丈夫和父亲，但在黑格尔看来，这些人和家庭中的其余成员一样，只是自身有权享有的东西的私人取得者（*PR* § 171）。<sup>②</sup>由此他得出如下结论，父亲在临死时处分家庭财产的权利是有限的。因此他不仅反对长子继承制，也反对剥夺女儿的继承权（*PR* § 180. R）。他认为，父亲无权将财产遗赠给家庭之外的人（*PR* § 179. R）。

我们将会看到（第14章第7节），黑格尔敏锐地感觉到，建立在私有财产之上的市场经济有时可能会以某种方式导致不合理和不人道的结果（*PR* §§ 241 - 244；*JR* 1：321/247）。他不仅将贫富差别、有教养和无教养的差别视为命运不公，也视为罪恶（*PR* §§ 241, 244. A）。他认为，国家有责任解决这些问题（*PR* § 242），但他对问题解决的前景并无十足把握（*PR* § 245. R）。

黑格尔是在如下语境中来讨论这些问题的，即他认为，抽象

---

① 黑格尔忽视了如下事实，即对私人财产的限制仅仅适用于柏拉图国家中的卫士阶层，并且也忽视了，即便对卫士阶层来说，也不必然禁止一切私人财产。参见《王制》（*Republic*），页416 - 417。

② 如果黑格尔有关这个问题的学说令我们震惊，我们就不妨将其学说同费希特的教导做一比较。后者认为，在婚姻中，唯有妻子才需要交出人格；成家后的男子和成家前一样拥有人格，而成家后的女子则失去人格，“妻子不属于她自己，而是属于她的丈夫”（*GNR*, 312/401, 325 - 326/418）。



法权必须能使自身适合于更为具体的领域，例如市民社会和国家这些更高级的领域。他将其视为如下问题，即使抽象的严格意义上的私有财产权与从人们的特定需要中产生的更具体的考虑相一致，当我们采取一种私有财产权的观点时，必须不去考虑人们的这些特定需要。黑格尔认为，从法权本身的视角看，人格在形式上的平等并未向我们揭示出个体人格可能拥有的财产在量上的差异（*PR* § 49. R）。

由于黑格尔认为，我们可以诉诸从道德和伦理生活中产生的考虑来解决这些问题，则他就不会承认 [107] 像洛克式的限制条款这样的东西，即只要“有足够的东西和有留给他人共有的物品”，那么，个体就可以从自然的共有物中取得自己的一份。<sup>①</sup> 贫富是一回事，人格的权利是另一回事。财产分配的问题只在道德领域和市民社会领域才有相关性，而在抽象法权的领域则不具有相关性。“一切人都有足够的生存手段来满足自身的需要，这部分是一种道德的……愿望，部分地，生存手段有别于占有，而属于另一领域，即市民社会的领域。”（*PR* § 49. R）

并不清楚，当黑格尔一方面主张私有财产在其有关抽象法权的观念中的核心地位，另一方面又忽视（或在任何程度上脱离）私有财产制度的现实效果时，是否做到了前后一贯。在抽象法权中，根本的观点是，每个人作为抽象的自由意志，都对这一抽象的自由获得发挥和实现的外部领域有一项权利主张（*PR* § 41）。私有财产据说为我们提供了此一领域，并且从这一思想出发，黑格尔对私有财产作出了一个有关分配的限制条款：人格平等的确要求他们中的每个人都应该拥有某种财产（*PR* § 49. A）。

但很难搞清楚，黑格尔的理论如何为强调每个人都必须拥有某种财产提供辩护理由，并且，这些理由有别于为了保障能充分实现个体自由人格的外在自由领域，从而坚持每个人都拥有充分

① 洛克，《政府论：下篇》，§ 27。

财产（或正当财产）的理由。值得争论的是，如果我只拥有（例如）少量衣物和维持生命而必须每日消耗的食物供给，是否可以说并未提供给我这样的领域。如果他人针对土地或其他生产工具的所有权使我沦为如下境地，即哪怕我想要获得极少财产，也必须使自身接受奴役才可能，就尤其会存在争论。为了替私有财产制在实现抽象法权的过程中的核心地位做辩护，黑格尔就需证明，在其现实后果中，这一制度与如下社会秩序相适应，在这个社会中，对大多数成员来说，自由人格的身份不是虚假的。

也许黑格尔很难证明这一点。现代资本主义的社会史及其系统性的贫困、剥削和对工人阶级和贫困民族的不人道，在在都有力表明，私有财产制度不能实现一切人的人格，因此，它在根本上与所有人承认他人为自由人的社会秩序不相吻合。进一步地，黑格尔本人也似乎在某些方面意识到了这一点（参见第14章第9~10节）。倘若在现实的社会结果中，私有财产制度损害了某些人的人格自由领域，因为它为其他人提供了此一领域，就会产生如下问题，即要发明另一种社会安排，从而保证所有人获得发挥抽象自由或任意选择的充分的外部范围。对黑格尔有关抽象法权的观念来说，最具根本意义的是，强调社会安排应该对人类自我实现这一方面作出充分规定。



## 第六章 惩 罚

### 6.1 报 应 论

[108] 惩罚是一种通过施加恶（痛苦或损害）以应对不当行为的社会措施。接受惩罚就是通过某种正当设立的权威而使某种恶加诸于身，只因为它是一种恶，并且也因为权威机构明确地认定你做了某种不正当的事。如果权威机构的看法是错的，或甚至是可耻的，它也仍旧是一种惩罚——不正义的惩罚。但施加恶于并未被指控做了不法之事的人，就根本不是惩罚。当你施加恶，是因为它是获得某种善的手段或某种善的副产品时（正如在令人产生痛苦的医疗活动或令人不胜其烦的教育过程中所发生的那样），它也不是对某个人的惩罚。你选择它是将其作为某种恶，但

施加这种恶的理由必须是因某人作出了不当行为。

在此意义上，惩罚的独特概念是报应论的（retributive）。借助罗尔斯的术语，可以说，对作为制度的惩罚来说，具有本质意义的是，特定的惩罚行为应该通过诉诸惩罚的一般措施获得证成，并且，此种一般措施是以在本质上报应论的方式设想的。<sup>①</sup>

此种措施如何获得证成，完全是另一个问题。在此人们常常诉诸各种类型的好结果：对不义行为实施惩罚带来的有利结果，对普通民众的遏制效应，或者惩罚在道德教育方面所起的作用，抑或惩罚行不义者能给民众想要对其实施报复的心理带来满足。为惩罚措施提供此种结果主义证成的人不应被称为“报应论者”，即便他们认为惩罚自身是在上面两段话中描述的那种意义上的内在的报应措施。<sup>②</sup>真正的报应主义者是指如下这些人，他们对惩罚措施如何可以获得证成抱有一种独特观点，即认为，这一措施只能通过如下事实才能得到充分证成，即正义要求我们，要能在犯不义之罪的人身上看到一定比例的恶。报应论者并不必然否认惩罚可以带来好结果，但他们否认我们在为惩罚的措施提供证成时需要诉诸这些好结果，相反，他们认为，在为惩罚进行证成的过程中，最根本的方面在于，将某种恶施加给行不义的人是内在地正义的。

[109] 黑格尔是一位真正的报应论者。在他看来，一切想要通过从惩罚中获得的“好处”从而为惩罚提供证成的理论都

---

① 参见罗尔斯（John Rawls），“两种规则的概念”（Two Concepts of Rules），载《哲学评论》（*Philosophical Review*），64（1955）。

② 因此，在其1939年出版的“论惩罚”一文中，J. D. Mabbott 错误地认为自己属于报应论者。在他看来，惩罚制度（他认为，我们之所以采用这种制度是出于各种结果主义的理由）之所以要求违法行为必须得到惩罚，只因为它们触犯了法律。他的错误在于，他并未正确地区分为某种措施作证明和为在某种措施下作出的行动作证明，而这一区分是罗尔斯在1955年出版的“论两种规则概念”一文的主题。这两篇文章重印于 Robert Baird 和 Stuart E. Rosenbaum 主编的《惩罚的哲学》（*Philosophy of Punishment*），Buffalo: Prometheus Books, 1988。



是“肤浅的”。对他来说，关键是“扬弃犯罪，不是因为犯罪产生了一种恶，而是因为它侵犯作为权利的法权。”惩罚作为犯罪的扬弃（*Aufhebung*）或消除（*Vernichtung*），只因它是“自在自为地公正的”，才能获得证成（*PR* § 99. R）<sup>③</sup>。此种立场与康德的立场吻合。康德的报应论立场十分明显，但他有关报应论的辩护却顶多处在萌芽阶段（*RL331 - 337/99 - 107*）。同样地，他也回应了费希特对报应论的充满轻视的拒绝，在费希特看来，报应论是一种建立在“高深莫测的绝对命令”之上的荒谬理论（*GNR 283/372*）。<sup>④</sup>

黑格尔的惩罚理论之所以属于抽象法权领域，是因为惩罚是对作为“不当行为”（*wrong*）或“不义”（*Unrecht*）的回应，后者是对抽象法权的侵犯（*PR* § 81）。犯罪是一项“强制”行为，它侵犯了处在外在定在中的自由意识，例如，侵犯了处在身体或人格属性之中的自由意志（*PR* § 92）。进一步地，犯罪是针对自由意志的明知地和故意地侵犯：“侵犯了作为权利的法权”（*PR* § 95），黑格尔认为，此种侵犯有一“肯定的、外在的

③ 也有人认为，黑格尔有关惩罚的证成是建立在如下理念之上的，即惩罚对接受惩罚者有道德教育的效果。参见 J. E. McTaggart, “黑格尔的惩罚理论”（*Hegel's Theory of Punishment*），载《国际伦理学杂志》（*International Journal of Ethics*），6（1896），重印于 Gertrude Ezorsky 主编《关于惩罚的哲学视角》（*Philosophical Perspectives on Punishment*），Albany: SUNY Press, 1972；以及 Jean Hampton 的“关于惩罚的道德教育理论”（*The Moral Education Theory of Punishment*），载《哲学与公共事务》（*Philosophy and Public Affairs* 13（1984），页 208。但这种看法缺乏文本基础，它完全背离了黑格尔的如下主张，即父母对子女的惩罚不同于对罪犯的刑罚，因为，后者着眼于正义，前者则着眼于道德教育而非正义（*PR* § 174）。

④ “惩罚并非绝对的目的。当这一点明确地作出来，或者是通过将这个原理作为潜在预设的一系列命题作出来（例如，宣称杀人者必须偿命这一并未制定成法典的至上名言），都并未表达出任何思想。惩罚仅仅是实现国家的最终目的——公共安全——的手段，这里的唯一意图在于，通过威慑作用来防范侵害行为的发生。”（*GNR*, 262/345）。“与我们的惩罚理论相对立……确立了一种绝对的惩罚权，根据这种权利，通过司法给出的惩罚被认为不是手段，而自身即是目的，它是建立在一种不可把握的绝对律令基础之上的。但是……我们可以在如下基础上拒绝这一理论，即支撑它的那些证据是无法把握的”（*GNR*, 282 - 283/372）。

实存，但在其本身则是虚无（nichtig），其虚无性的表现在于对侵害的消除，这一对于侵害的消除同样也会成为实存——这就是法权的实现。”（*PR* § 97）犯罪“在其本身是虚无的，”因此就要求以“正义”（*Gerechtigkeit*）的形式来“消除”自身，这就是外在的“报应”行动，此一报应“是对侵害之侵害”（*PR* § 101）。

当正当的报应行动通过私人来执行时，它就是“报复”（*revenge*）。报复“在其内容上讲是正当的”，但“在形式上”只是对法权的一种新的侵害（*PR* § 102）。从遭受到公正报复的行不义者看来，私人的复仇行动是公正的。但如果复仇者只是私人，那么从复仇者的立场看，报复的行动就只是一种新的犯罪，从而要求自身的取消。因此，黑格尔认为，报复将会自然地导致无限制的不当行为，代代相继、永无休止（*PR* § 102）。只有当犯罪的取消不是通过私人意志，而是通过普遍意志，通过国家的公共权威，以正义的法庭为形式来实现时，才能获得最终的正义（*PR* §§ 219 - 220）。唯有对犯罪的此种权威性的取消，才是严格意义上的“惩罚”（*PR* § 103）。

黑格尔理论中的报复论内涵已足够清晰，但其核心主张却笼罩在模糊的隐喻中。说犯罪“在自身是虚无的”究竟意味着什么？这种“虚无”为何要求惩罚作为其适当的“显现”呢？

甚至，在我们回答这些问题之前，也可以领会到黑格尔的惩罚理论的一个独特特征。正如黑格尔将犯罪视为对法权的有意侵害一样，他也将惩罚（或对犯罪的“取消”）视为“对侵害之侵害”。对犯罪人的惩罚采取了施加特定类型的恶的方式。惩罚一名罪犯，就是要做一般看来对罪犯自身的权利进行侵犯的事——这些权利中典型地有财产权、[110]自由权或生命权。要想为惩罚提供证成，就要表明，国家如何能在对罪犯施加惩罚的过程中获得证成，但针对罪犯实施惩罚只能因为他犯了罪，在此之前没有人有权对他采取行动。



## 6.2 惩罚作为法权的恢复

有一种关于黑格尔理论的解释是从他的如下主张开始的，即犯罪必须得到惩罚，否则犯罪就会是“有效的”，因此，惩罚就使“法权得到了恢复”（*PR* § 99）。<sup>⑤</sup>在黑格尔为惩罚所做的辩护中，这一论断明显与（范伯格 [Joel Feinberg] 提供辩护的）如下观点相关，即惩罚的重要功能不过是表达社会对犯罪行为的强烈谴责。<sup>⑥</sup>通过侵犯他人的权利，罪犯实际上主张，这种权利缺乏有效性。通过惩罚罪犯，国家就有力地反驳了此一主张，并以实践话语表明，人们拥有法权，他们的法权是有保证的。

在上述论断中，黑格尔发现了同他自身的形而上学之间的亲和性。在其形而上学中，当某物能忍受他者和矛盾，甚至可以从对立面回复到自身时，就显现出了真正的现实性。如果犯罪、不当行为或不义是对法权的否定，则惩罚就是法权的实现；（正如通过名词的分词形式表明的）这就是“正当的不义”（*wrong righted*）或“正义”（*Gerechtigkeit*）。惩罚是“对于否定之否定，现实的法权就是对侵害 [权利] 行为的扬弃，正是通过这一扬弃，法权显示了它的有效性，并且使自身作为一个必然的、通过

<sup>⑤</sup> David E. Cooper, 《黑格尔的惩罚理论》（*Hegel's Theory of Punishment*），载 Z. B. Pelczynski 主编的《黑格尔的法权哲学：问题和视角》（*Hegel's Philosophy of Right: Problems and Perspectives*），Cambridge: Cambridge University Press, 1971）；亦见 Lew Hinchman, “黑格尔的犯罪与刑罚理论”（*Hegel's Theory of Crime and Punishment*），载《政治学评论》（*Review of Politics*），44（1982）；Peter Steinberger, “黑格尔论犯罪与刑罚”（*Hegel on Crime and Punishment*），载《美国政治科学评论》（*American Political Science Review*），1983。

<sup>⑥</sup> Joel Feinberg, “惩罚的表达功能”（*The Expressive Function of Punishment*），载 Gertrude Ezorsky 主编，《关于惩罚的哲学视角》（*Philosophical Perspectives on Punishment*），Albany: SUNY Press, 1972。

中介而存在的定在获得了保持。”(PR § 97. A) 甚至在面对不当行为或不义时, 惩罚也要主张法权的现实性; 就如同精神自身一样, 法权通过在自身的对立面中证实自身存在, 从而论证了自身的现实性。

然而, 倘若我们运用此一论断来解释黑格尔的惩罚理论, 又会面临诸多问题。问题之一是, 不清楚这种解释是如何挽救这一理论的报应论意图的。当然, 对不当行为的校正和为正义之事, 从表面上看都是典型地关于惩罚的报应论理由。但国家在面对不当行为时想要重新主张法权之有效性的意图就仿佛是如下这种意图, 它不是直接地为正义之事, 而是去促进善的目的, 即促进对法权的有效性的公共承认。倘若对此还存有怀疑, 原因主要就在于, 目的的真实本性相当令人迷惑。为何国家主张法权的有效性, 表达对犯罪的否定评价显得那么重要呢? 除了能带来结果主义的目的之外(即避免未来的犯罪, 使人们放心自身权利将会获得保障), 还有这样做的其他理由吗?

在此一解释方面, 有关黑格尔理论的一个更深层次的问题是, 它似乎预设了对惩罚的证成, 而非提供了证成。无论国家出于何种理由表达了它对犯罪的否定评价, 仍然有必要表明, 为何国家能以惩罚作为形式, 以被惩罚者为代价, 正当地作出此种主张。

[111] 库伯(David Cooper) 试图通过将一种“概念式论断”(conceptual thesis) 归结给黑格尔, 从而弥补上述不足:

概念式论断: 对某人权利的侵犯要求以惩罚作为其适当之回应, 具有概念上的真实性。

库伯认为, 除非社会准备对侵害我权利的行为作出惩罚, 否则我就并未在实际上拥有权利, 因此, “对于惩罚的证成就相当



于对犯罪侵害的权利的证成”。<sup>⑦</sup>他认为，犯罪行为包含一项认为被害人不享有权利的主张。这一主张是“无效的”，因为它是虚假的，被害人也拥有权利，这一点当罪犯受到惩罚时就会变得清晰。<sup>⑧</sup>

根据库伯的解释，黑格尔有关惩罚的证成取决于上述“概念式论断”。但遗憾的是，我们在黑格尔的著作中根本找不到有关这种论断的明确表述，更有甚者，“概念式论断”本身并没有说服力。（通过社会而受到保障之）权利的实存需要一个能以某种方式保障它们的社会，这个说法也许真实（但却不过是一种同义反复）。但为何此种保障要采取一种对其侵害行动实施惩罚的具体办法却是有疑问的。假如有这样一个社会，在其中权威机关发明了十分有效的办法来保护（我们完全可以通过另一种方式来称呼的）人们的权利，而不使用惩罚——例如，使侵犯权利变得更困难，或通过教育大众，使侵害权利的行为越来越少。但即便有了上述预防措施，人们的权利仍然会偶尔遭受侵害（尽管较之在我们的社会中发生的侵害权利的情形要少得多）；他们的侵权行为仍然得不到惩罚。纯粹在概念的基础上，库伯必须主张，在那个社会中，人们并不享有权利，而如果我们说在其中有权利，就必须使用某种新的或不寻常的权利概念。在我看来，这类主张十分可疑。

然而，即便“概念式论断”正确，也无法为惩罚的实践提供证成，相反，它会将论证的责任置于如下任务之上，即要使人们享有（或应当享有）权利的主张获得实质内容（亦即，人们享有权利就要求对侵害权利的行为施加惩罚），为了使此项主张获得证实，就必须为惩罚的制度提供证成——也就是从头开始。说他们享有言论自由或享有针对某块土地的所有权（甚

⑦ Cooper, “黑格尔的惩罚理论” (Hegel's Theory of Punishment), 页 163。

⑧ Cooper, “黑格尔的惩罚理论”, 页 164。

至有权使自身自由或财产受到国家保护)是一回事,而说他们有权使这些东西以特定方式获得保护,即国家对于干预自由或财产者施加恶则是另一回事。如果库伯的解释正确,那么黑格尔的抽象法权理论就应该集中于为后一主张提供辩护。

然而,黑格尔并不是采取这种方式提出论证的。在《法哲学原理》第34~80节提出的抽象法权理论中,他认为抽象法权不仅赋予人以一种在有限范围之内行使任意选择的许可,而且为之提供了保证(*PR* §§ 38, 41)。唯有在此之后,他才集中讨论他人应尊重此一范围的主张(参见 *PR* § 49. R),而在《法哲学原理》第81节之前,[112]他并未向我们暗示,如果他人不尊重这一范围,可能会发生什么情况。黑格尔的论证过程有力表明,要么他有关惩罚的辩护是基于根本上的混淆,要么“概念式论断”在其有关惩罚的思考中并无一席之地。

即便可以为“概念式论断”给出论证,也没有理由认为,由此而来的有关惩罚的证成会是报应论的。一旦我们追问为何概念式论证中的法权概念应该具有实质含义,就会为结果主义者援引通过授予人们以此类权利,和对侵害权利的行为施加惩罚获得利益的做法敞开空间。如果可以将黑格尔正确地解释为将其有关惩罚的证成建立在“概念式论断”基础之上,就会在如下问题上产生困惑,即他是否认为这一点会为他报应论的偏好提供支持。由于缺乏明确的文本证据支持“概念式论断”,就不应该将这种令人困惑的和未加论证的立场归结给他。

### 6.3 罪犯意志的虚无

黑格尔惩罚理论的核心是如下令人费解的主张,即他认为犯罪人的行为“在其自身是虚无的”,他在具有干扰性的不同方面



为我们提示了这一主张的含义。

1. 正如我们方才所见，库伯认为，罪犯意志的虚无性意味着犯罪人有关受害人没有权利的潜在主张是不真实的。黑格尔从未对这种解释给予过直接支持，但他的确说过，罪犯的意志是“虚无的”，因为他试图去做根本不可能之事。在其著作中，有的段落认为犯罪人意志之所以虚无，是因其试图强迫自由意志，而自由意志之作为自由的，是不能被强迫的（*VPR* 17: 69；参见 *PR* § 91）。另一些段落则表明，犯罪人意志之所以虚无，是因为它想要侵害普遍意志（即“自在的意志”），这种意志由于自身缺乏外部定在，因此从原则上讲无法受到侵害（*PR* § 99）。从理论上讲，这些看法都没有前途，即便假设（这一点并不明显）这些事情不可能，并且假设犯罪人的意志能做他想做的任何事，主要的问题也仍然存在，这就是，为何人们应当因为尝试去做不可能之事而获得惩罚呢？
2. 黑格尔有时也认为，犯罪人的意志之所以是虚无的，是因为它有自我破坏的内在属性，因此，他指出，强制“在其概念中有直接自我破坏性，它作为意志的表达，取消了意志的具体定在的表达。”（*PR* § 92）这只是一种轻率的诡辩。当我强迫你或侵害你的权利时，我的意志就取消了你的意志的具体定在之表达，在这之中并不存在任何自我破坏之处。
3. “虚无”也与黑格尔的如下观点相关，即不义和不当行为是一种假象（*Schein*），而非通常意义上所说之幻相（某种只是仿佛存在的东西），而是在黑格尔的技术化意义上，指代一种其外部定在与其内在本性或概念不相吻

合的行为。<sup>①</sup> 惩罚通过重新肯定法权，表达了犯罪行为的虚无，并因此揭示了此一假象的真理（*PR* § 82）。这一论证提出的问题远较它想要回答的问题多。也许一项罪行在某种意义上是自由行动，其外部定在与其本质不吻合。[113] 但行为的不充分性如何能通过国家对行动者施加的恶表达出来？即使它能提供这种表达，这一事实又如何可以为这种恶的施加提供证成呢？

4. 黑格尔有时也谈到“虚无”，但他谈的不是犯罪行为的虚无，而是犯罪意志的虚无。也被称为“自我破坏的”或甚至是“自相矛盾的”（*PR* § 92）。“与强制有关的自由法权在于，由于强制自身是自相矛盾的，它就破坏了自身，这一点表现为，强制是通过强制而被取消的。”（*VPR* 19: 85）这些评论最终揭示了一种方式，在其中，犯罪人意志的“虚无”可能会要求惩罚作为其“显现”。如果犯罪人的意志能被视为意愿对自身的妨碍，惩罚就可以视为对此一意愿的落实，因此就表现出潜在的自我冲突。在此情形下，犯罪人的意志是虚无的，因为，当它想要侵害受害人的权利时，也会意愿对自身权利的侵害，当犯罪人接受惩罚时，这一对其权利的侵害就得到了落实。

倘若这就是黑格尔通过犯罪的“虚无”所指的内容，它就与另一种有关犯罪行为的思考方式契合，而黑格尔对后者曾给予了极力强调。他坚持认为，当我触犯某一罪行时，惩罚就成为我

---

<sup>①</sup> 黑格尔的“现象”（*Erscheinung*）和“假象”（*Schein*）概念是与其真理理论、反思性存在者理论和本质理论相联系的。这是一个复杂且精致的问题。有关此问题的最详尽讨论也许是 Michael Theunissen 著作《存在与假象》（*Sein und Schein*, Frankfurt: Suhrkamp, 1980）；亦见泰勒，《黑格尔》（*Hegel*），Cambridge: Cambridge University Press, 1975，第11章；以及 Robert Pippin，《黑格尔的观念论》（*Hegel's Idealism*），Cambridge: Cambridge University Press, 1989，第9章。



的“权利”，因为后者是我自身意愿的。他说，不仅惩罚“自在是正当的”，而且“它也是在犯罪人自身中设定的法权，亦即，在他的达到了定在的意志中，在他的行动中设定的法权。在他的合乎理性的行动中包含的是某种被设定的普遍东西，包含着—项法律，这是他自为地承认的，并因此他服从这一法律就如同服从他自身的法权。”（*PR* § 100）

更具体地讲，黑格尔认为，我侵害他人权利的行动设定了一项只对我有效的法则，即我自身的权利也可能遭到侵害：“犯罪人设定了一项普遍法则：‘侵害自由是正当的’”（*VPR* 17: 70；参见 *VPR* 3: 316）。并且，由犯罪人确定的这一特定规则与他触犯的特定罪行和侵害的特定权利对应：

当他杀害他人时，他就宣称了一项普遍的法则，即杀害他人是被允许的（*VPR* 17: 70）。

作为一个谋杀者，他设立了一项法则，即生命是不受尊重的；他将这一普遍的法则表达在行为中，并因此他就宣告了要对自身处以极刑（*VPR* 3: 318）。

就行为人是一个有理性的存在者来说，存在于他的行动中的是某种普遍的东西。如果你偷盗了他人，便是偷盗了自己！如果你杀害了他人，就是杀害了所有人，甚至是杀害了你自已！行动是一项你自己设定的法则，并且是一项你通过自己的行动而自在自为地承认的法则（*NP* 244）<sup>⑩</sup>。

当我触犯某一项罪行时，我是否因此而意愿应该针对自身实施相同的罪行呢？显然，谋杀者一般来说是不愿意遭人谋杀的，偷窃者也不愿意被人偷窃。但有时我们不是基于人们欲求什么，而是基于他们表达的意图（无论是通过行动，还是通过言辞）

<sup>⑩</sup> 在这最后一段话中，黑格尔转述了康德的理论（*RL*, 333/102）。

而将某种意愿归结给他们。最明显的例子是契约。假如我同意，只要你在这个夏天能为我家的草坪除草，则在下一个冬天我就为你家门前的道路铲雪。当冬天到来时，我就应当履行我的那部分 [114] 交易内容，根据这份契约，可以说我是根据自身意愿而为你家门前的道路铲雪的，即便我不愿意这么做，甚至讨厌这么做并希望我从来没有同意过这件事，也是如此。

黑格尔明确反对贝卡利亚有关惩罚的契约论（*PR* § 100. R）。但他的确接受了贝卡利亚有关惩罚是基于犯罪人同意接受惩罚的主张：“贝卡利亚要求，对人处刑必须得到他的同意，这完全正确，但犯人早已通过其行为给予了这种同意。不仅犯罪行为的本性，而且犯人自己的意志，都要求扬弃自己实施的侵害。”（*PR* § 100. A）黑格尔甚至强调，犯罪人对处刑的同意是明示的而非默示的（*VPR* 4: 291）。

## 6.4 同意接受惩罚

贝卡利亚认为，当我对社会契约表示同意时，我是有条件地交出我的权利和自由的，当我接受惩罚时，法律会剥夺我的这部分权利和自由。<sup>①</sup> 实际上，我已预先同意在我犯下罪行时，要接受惩罚。<sup>②</sup> 尽管黑格尔的理论与之不同，却十分相似。他指出，当我触犯某一罪行时，我就设定了一项法则，允许他人在与我的罪行侵害受害人的权利的同等程度上侵害我的权利。“因为在犯

---

① 贝卡利亚（Cesare Beccaria），《论犯罪与刑罚》（*On Crimes and Punishments*），Henry Paolucci 译，Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963，页 12-13。

② 对类似观点的最近的捍卫者是 C. S. Nino，参见其“有关惩罚的一种同意理论”（*A Consensual Theory of Punishment*），载《哲学与公共事务》（*Philosophy and Public Affairs*），12（1983）。



罪过程中遭受损害的他人的权利，对犯罪人来说也失去了……他的行为成了普遍的，并且，他取消的权利对他来说也取消了。”（*TJ* 388 - 389/*ETW* 225 - 226）惩罚之所以得到证成，是因为在惩罚我的过程中，国家侵害的权利就是我曾明确放弃的权利。

为何黑格尔会认为我的犯罪行为会包含我对因之而接受惩罚的同意？也许他的承认理论和抽象法权理论会将其置于为此种想法提供辩护的立场。要想从属于现代社会的伦理生活，就是要分有它的“普遍的自我意识”，将自身视为众人中的一个人，为了行使我们的自由，每一个人都有资格获得一个外在范围。为了理解自身作为一个人，就要为自身主张这一自由身份，并且，由于在现代社会中，承认内在地在品质上是相互的，它就可以同时地为所有他人主张相同身份。当我触犯某项罪行时，我的行动就取消了我自身针对我侵犯的权利提出的主张。如果权利即是享有与某人的身份或财产有关的特定自由范围，那么通过侵犯另一个人的自由范围，我就通过行动宣告了我不再承认那一权利是不受侵犯的。我的宣告不是直接地适用于他人的权利（因为他人没有和我一同做这个宣告），而是最直接地适用于我自身的权利。实际上，我的罪行是一项同意的行动，即同意他人在我侵犯受害人的自由范围的相同程度上侵犯我的自由范围。这一同意即黑格尔所谓“法律”的来源，这一法律是我规定下来的，它宣称可以针对我做我针对他人做过的事。<sup>⑮</sup>当然，不论是我的受害人，抑或其他人，都没有放弃我侵犯的权利。因此，我对权利的放弃——具有反讽意味的是——仅仅适用于 [115] 我：黑格尔宣称，在犯罪行为中表达的法则是“自为地获得承认的”（*PR* § 100）；它是“一项仅仅对他有效的原则”（*EG* § 500），“犯罪人的法则

<sup>⑮</sup> Edmund Pincoffs 提出了一种类似的惩罚理论，它被归结给了康德（在我看来，这缺乏根据），但不具备费希特和黑格尔的承认理论提供的基础，参见 Edmund Pincoffs, 《法律惩罚的基本原理》（*The Rationale of Legal Punishment*），New York: Humanities Press, 1966, 第1章。

是普遍的，但只有他才承认它。”（VPR 17: 70）因此，这项法则“只对行动者有效，因为唯有他通过行动表示了对它的承认，其他人是不承认的”（NP244）。

当我受惩罚时，这项法则就在我身上生效，并因此使我自身的意志获得满足。这就是为何黑格尔会强调，在接受惩罚的过程中，我不能作为单纯实现他人目的的手段得到对待，或作为必须使其无害的危险动物得到对待；而是“作为有理性的存在者获得尊重”（PR § 100. R）。因为，在黑格尔哲学的技术性层面，“法权”一词指的定在是自由意志的定在（PR § 29）。我的惩罚也可称为我的“法权”——因为它赋予体现在我的犯罪行为中的理性意愿以定在（PR § 100）。

犯罪人对惩罚表达的同意使我们得以在犯罪人意志的自我瓦解的意义上解释黑格尔对犯罪人意志之“虚无”的强调。我的犯罪行为是自我瓦解的，因为实际上取消的权利不是我的受害人的权利，而是我自身的权利。惩罚表达了这种虚无性，因为它从我身上（经过我自身的同意）剥夺了我曾试图从他人那里剥夺的权利。

## 6.5 黑格尔理论的不完整性

正如可以从报应论那里期待的，黑格尔的惩罚理论试图表明，惩罚有正当理由，因为它是内在地正义的。实际上，他有关犯罪取消的理论是一种权利的丧失理论。这一理论表明，当我触犯某一罪行时，我就丧失了受我的犯罪行为威胁的相同权利，这种权利丧失机制就是包含在我的犯罪行为中的权利放弃。这一有关权利丧失的完美理论建立在抽象法权理论的基础上，后者又是从黑格尔的承认理论和理性人格理论中产生出来的。但这一理论



也有诸多严重缺陷。在接下来的部分中，我将会讨论这方面的内容。

首先，黑格尔的理论有一重要假定，它可能会严重限制这一理论为法律惩罚制度（就其实际存在而言）提供证成的能力。他时常也假定，即将接受惩罚的人实际上认为自身是拥有抽象法权的个体，并且承认其受害人是和他们同样的人格。如果离开这个假定，就无法推出我的犯罪行为规定了一项普遍法则，即我可以像我对待受害者那样受到对待。但他有时也注意到，现代市民社会中的社会状况倾向于产生一个既无权利，也不承担义务的阶级（穷人或“贱民”），这个阶级完全缺乏权利感（*PR* § 244；参见第 14 章第 9 ~ 10 节）。如果存在一些人，不能共享自身作为人格、作为相互承认的系统之一部分的观点，就不能认为他们的行动中含有一项基于普遍的自我意识的普遍法则，即承认每一个人为人。黑格尔的理论并未告诉我们，[116] 当这些人侵犯他人的权利时，应如何对待他们。困扰黑格尔的是那个被有效排除在现代市民社会伦理生活之外的底层等级。而他的惩罚理论之不能用来对付这些人，就成了说明他何以感到困扰的众多理由中较好的一个理由。

黑格尔的理论也存在第二个严重缺陷，即被视为对报应论的辩护。有关惩罚的证成，可以追问如下两个问题：首先，国家有何权利惩罚罪犯。这是报应论的惩罚理论想要集中考察的问题。其次，可以出于某种绝对理由（*positive reason*），追问国家为何应该现实地对人施加惩罚。也就是说，假如惩罚并没有行不义，也仍要追问，是否存在国家实施惩罚的有说服力的理由。

黑格尔通过表明犯罪人是如何放弃或取消他侵害的权利，回答了第一个问题。他似乎想采取相同的方式来回答第二个问题，即诉诸惩罚是犯罪人的权利，是犯罪人的合理意志的实现这一理念。但并不清楚，第二个问题是否可以通过这种方式得到满意的回答。如果我放弃对某物的权利，就可以得出，你没有义务也不

被要求将该物交还给我；如果你选择不将该物交还给我，你就需要援引我作出的弃权表示，从而支持如下主张，即你拒绝将其交还给我符合我的意志。但由此不能得出，你不得将此物交予我，或倘若你执意如此，一定要将该物交给我，你就做了不当的事。如果我与你缔结了一份契约，商定在冬天为你家门前的道路铲雪，你就有权利获得此项服务，我也有履行它的义务。但我们的约定并未赋予你以绝对理由<sup>①</sup>，强调我一定要为你服务，如果你选择不要求我履行服务，你也没有做错任何事。

正如黑格尔的理论指出的，如果犯罪人意愿自身的惩罚，就可以得出，国家对他们实施惩罚并未侵害他们的权利；他们之受到惩罚，符合自身的理性意志。但由此不能得出，国家获得了惩罚他们的绝对理由。尤其是，不能由此得出，如果国家不去惩罚他们，则无论在何种情形下，都是对犯罪人的理性意志的不尊重。

也许，黑格尔的想法是，因为犯罪人意愿对他者之权利的现实侵害，则他们也会意愿对自身权利的现实侵害。这种看法是错的，或至少在黑格尔的理论中缺乏根据。犯罪人不会典型地只想去侵害他者的权利；通常情形下，他们只将对他人权利的侵害视为实现自身目的之令人遗憾的手段。即便在犯罪人只想侵害他者权利的地方，也并不清楚黑格尔的抽象法权理论是否允许我们得出如下观点，即犯罪行为使犯罪人绝对地（positive）意愿去侵害一切他人的权利。根据黑格尔，抽象法权只处理与许可相关的问题。只有当它可以解释为不干涉或允许个体在适当的外在范围中行使自由时，才能为绝对行动奠定基础（*PR* § 38）。认为犯罪行为具有超出许可权限的效果，与黑格尔的理论不吻合。[117] 黑格尔自身的语言就反映了这一点，他将犯罪人描述为

---

<sup>①</sup> [中译者按] “positive” 一词在接下来的段落中反复出现，译者在此将其译为“绝对地（的）”，所要传达的是“一定要主张权利，不得放弃”之意。



对惩罚表示“同意”，宣称“侵害自由是一项权利”，并且宣称侵害他拥有的他正在侵害的权利是“被允许的”（VPR 17: 70），说我同意某事或允许某事，就是说我许可它，而不是说我绝对地追求它。

的确，有时犯罪人也会绝对地要求得到惩罚，并且只有受到惩罚，内心才会感觉到与自身达成严格意义上的和解。和陀思妥耶夫斯基一样，黑格尔可能也发现了这种适当的情感，并且希望能鼓励这种情感。但在其理论中，并没有什么东西可以解释不当行为人想要接受惩罚的欲望，或为此种说法提供支持。如果犯罪人想要接受惩罚，这就会提供给国家对其施加惩罚的理由，但这将是一个结果主义的理由，而非报应论的理由。

当然，对于国家实际上做了黑格尔的理论认为有权去做的事，通常还有其他理由。判处犯罪人监禁或死刑，可以保护社会（临时性地或永久性地）免遭犯罪人的侵犯。关于犯罪应接受惩罚的一般认识会遏制其他潜在的犯罪人，表达社会对其行为的否定评价，满足社会的报复情绪；恰当的惩罚可以教育或改造罪犯，如此等等。但这些理由没有一种在品质上是报应论的，作为报应论者的黑格尔高傲地和前后一贯地拒绝诉诸这些理由（PR § 99 - 100）。

因此，黑格尔有关犯罪人意愿自身的惩罚这一理论根本不曾为惩罚犯罪人提供绝对的理由。然而，如果想要为惩罚的实践提供完整且合理的证成，就需要额外的、非报应论的因素作补充。黑格尔也许想要从其他主张中为惩罚获得一项报应论的论证，即之所以要有惩罚，是因为其“自在地是公正的”，这又是因为，犯罪行为“在其自身是虚无的”。但在尝试为此主张做辩护（或甚至使之更通俗易懂）的过程中，我已经承认自己失败了。因此，结论必定是，在黑格尔的惩罚理论中，没有什么可为之辩护的东西能为犯罪人必须现实地接受惩罚提供报应论的理由。

但这绝不意味着黑格尔的理论完全失败了。它回答了它一开

始就想要回答的基本问题：为何惩罚犯罪人是公正的？它表明，惩罚实践如何可以纯粹基于报应论的理由，而与人格的抽象法权一致。进一步地，这一理论为判断哪些做法是国家可以采取的针对犯罪的措施提供了依据。它认为国家可以剥夺犯罪人拥有的、犯罪行为试图侵害的相同权利，并且，这也意味着，国家在试图保障公共事物或平息公共情绪，或在推进其教育或改造犯罪人计划的过程中，不得超出上述界限。如果黑格尔的报应论需要结果主义因素做补充，它就会独立于这些因素，为决断有关惩罚的正义问题提供一个框架。然而，令人怀疑的是，[118] 对于这些问题，结果主义的惩罚理论能给出令人满意的回答。

## 6.6 侵害法权和侵害法律

黑格尔有关犯罪及其取消的理论属于抽象法权的领域。这一理论将犯罪单纯地设想为“强制”——侵害某个人或多个人的抽象法权。然而，从另一种方式来看，犯罪也许更传统地被认为是刑事法律的侵害。在《法哲学原理》一书的后面部分，黑格尔试图将犯罪重新视为对法律的侵害，在那里，他进入有关严格意义上的惩罚的讨论中，即国家试图通过法庭来消除犯罪（*PR* § 219 - 228）。他指出，“从客观方面来说，通过对犯罪的取消，惩罚就成为自我回复，并因此是现实有效的法则同自身的和解”（*PR* § 220）。实际上，黑格尔不过是将自我回复的那些特征与他之前在对犯罪的取消中归结给抽象法权的现实有效性转移给了法律。也许他之所以感到有资格这样做，是因为他的法哲学认为，实定刑法的基本功能是使抽象法权获得确定，并因此可以通过国家得到落实。

然而，有关刑法的唯一功能是规定和落实个体的抽象法权的



说法并不真实。除了禁止内在地不正当的行为（所谓自然犯 [mala in se]）之外，法律也发现，禁止并非内在不正当的、并未侵犯个体权利的行为也能带来好处。这些行为（所谓法定犯 [mala prohibita]）涉及伪造、走私、毒品交易、内幕交易、不按照道路规则驾驶等。——这些行为自身并无不当，但禁止它们会促进某种正当的法定目的。法律也会禁止通常被认为自身是不当的行动，但并非因为它们侵害了个体权利，而是因为它们直接攻击了国家：例如，反叛和卖国。根据黑格尔的理论，在有关法定犯的事项上，并不清楚国家有何根据要对这些行为施加惩罚。

黑格尔明确地想要使一切对刑法的侵害在其理论中都算作犯罪。在他提到的犯罪中，最突出的是针对国家或司法秩序的犯罪（例如“伪证罪和买国罪”）和法定犯的例子（如“伪造货币罪和票据罪”）（*PR* §59R）。但并不清楚，他的理论如何为这两类犯罪提供证成。黑格尔的理论认为，国家有权剥夺犯罪人的自由、财产和生命，因为犯罪人通过试图剥夺他人权利，放弃或丧失了针对被剥夺之物的相同权利。除非侵犯法律之行为可以被视为剥夺个体抽象法权的尝试，否则这一理论就并未说明这种放弃或丧失是如何发生的，并因此就没有为国家惩罚违法者的行为提供证成。黑格尔这位著名的国家主义者似乎并没有为惩罚针对国家的犯罪提供任何证成。

黑格尔想要将这类行动置于其理论之下，对此可以有两种选择，或者从非法行为可能给个体造成的偶然损害出发进行论证，抑或通过诉诸 [119]（也许是间接地）如下方式，通过这种方式，禁止上述行为的法律就会实现法律保护个体权利的根本目标。在他的笔下，看不到运用此类策略的迹象，并且它们看起来也没有好的前景。即便它们行得通，有关法权的侵害自身也还存在一个问题。有时存在某些权利——甚至是在法律下获得承认的权利——法律对这些权利并未提供任何实施机制（例如，美国在

1964年《公民权利法案》之前的某些特定公民权)。<sup>15</sup> 当黑格尔主张抽象法权只有通过实定法才能得到“承认”和“确定”时，他也许想要回答这个问题（*PR* §217）。但与其说这个主张解释了为何只有当个体权利的侵害采取了侵害法律的方式才是可惩罚的，不如说它解释了防止侵害个体权利之法律的存在根据。

在耶拿时期，黑格尔勾画了一种不同的惩罚理论，这种理论主要关注于犯罪作为对共同体普遍意志的侵害。在此，犯罪被描述为“个体想要发挥权力、获得有效性、得到承认的意志。[犯罪人]想要有所成就……即便与普遍意志相对，也要执行自己的意志。”（*JR* 224/130-131）作为回应，普遍意志也变得活跃起来，“取消个体，惩罚就是这一颠倒，它是普遍意志的报复。其本质不是基于契约，或基于对他者的遏制，或基于对犯罪人的改造，相反，它的本质，它的概念就是这一过渡，是这一受损害的普遍承认的颠倒。”（*JR* 224/131）

这些评论阐明了黑格尔理论的报应论内涵，却使其余内容处在令人绝望的含混之中。它们没有为惩罚提供合理证明，因为它们并未告诉我们，为何以及在何种情形下“普遍的东西”有“取消”“个别东西”的权利。黑格尔承认，“即便国家也不能做自在地不正当的事。”（*VPR* 17: 70-71）黑格尔成熟时期的惩罚理论的最大力量在于，它想要解决如下问题，即表明国家如何可以惩罚犯罪人，又不侵犯犯罪人的权利。他并未提出一种理论来解决这个问题，也没有提出一种理论来证成对他视为犯罪的行动的惩罚。

---

<sup>15</sup> 参见 David Lyons 主编，《权利》（*Rights*），Belmont, CA: Wadsworth, 1979, 导论，页3-4。



## 6.7 惩罚的尺度

报应论的惩罚理论常常主张，惩罚应该与犯罪“对等”。报应论的这一特征常常产生了有关惩罚如何才能根据特定尺度来施加的难题。结果主义理论告诉我们，要选择能带来最佳结果的惩罚措施，但报应论似乎完全不考虑结果而要求施加惩罚。在我们看来，他们威胁要使用的惩罚不是太严厉，就是太宽纵，或与社会之善背道而驰。<sup>⑩</sup>有时在反对者们看来，惩罚与犯罪相“对等”的要求又太过隐晦，无法产生任何确定的政策。

黑格尔的理论似乎包含了某些十分明确的有关惩罚尺度的结论。[120]在他看来，犯罪人侵犯了或想要侵犯某一特定权利，在此过程中，他就放弃或丧失了相同权利；这就意味着，他的惩罚要求侵害应该是对相同权利的侵害。从字面上理解，这就意味着，如果我闯进你家，偷走100美元，<sup>⑪</sup>国家也就应闯入我家，拿走我的100美元。如果我攻击你，打断了你的胳膊，我也应该受到攻击，并使我的胳膊被打断。如果我偷走了你的汽车，并破坏了它，我也应使自己的汽车被偷走和遭破坏。但这样做显然无法产生一个可行的惩罚尺度。有时惩罚显得过于宽纵，其他时候又显得过于严苛。比如，在上一情形下，如果我碰巧没有汽车，又应得到怎样的对待呢？黑格尔也想过如下这个问题，即《圣

---

<sup>⑩</sup> 当然，如果本章第5节的论证正确，则黑格尔的理论就并非“命令”（mandate）或要求罪犯应该得到惩罚，而仅仅表明，对罪犯来说，怎样做才正当。而如果惩罚是正当的，则对其理论的追随者来说，就有必要进行选择，即在上一理论看来并非不公正的刑罚中，哪些刑罚能得到好结果。

<sup>⑪</sup> 这并不是说，盗窃或抢劫100美元只应被处以100美元的罚金刑。显然，盗窃行为，包括强行闯入我住宅中的行为，或者说更恶劣的危害我人身的抢劫行为，相较法院要求加害人支付我100美元而言，是对我的权利更为严重的侵犯。

经》中的禁令“以眼还眼，以牙还牙”（《出埃及记》21：24）如何在只有一只眼或满口无牙的犯罪人身上得到适用（*PR* § 101. R）。

黑格尔对此问题的回应是，当我触犯某一罪行时，我失去的不是我侵犯的那种权利，而仅仅是与之相当的（*equivalent*）权利。在此基础上，他甚至否认惩罚可被视为一种同态报复（*Talion*）（*VPR* 17：72）。犯罪与刑罚应在更抽象的意义上即在“价值”上被视为相适应的（*PR* § 101）。也许当我们根据价值来看待犯罪时，就可将罚金视为与某一攻击行为相适应，或将一段时期的监禁视为与偷盗相适应。黑格尔强调说，这种相适应是可能的，因为它们在民法中已经得到了运用：例如，对以非金钱损失的形式发生的破坏，可用金钱作赔偿（*VPR* 17：72）。他认为，对权利的侵害之所以在此意义上有价值，是因抽象法权涉及的是进入某种外部东西中的自由意志，是“进入了量的范围和质的规定领域”的自由意志（*PR* § 96）。为了判定某项犯罪的价值，有必要在与人们的需要和期待的关系中思考对权利的侵害，而这些需要与期待是随时间和地点变化的。由此黑格尔就认为，制定刑法典事关实定立法的变革，而不只是抽象的哲学反思：“对各种犯罪应怎样实施处罚，不能用思想来解决，而必须由实定法来解决”（*PR* § 96. A）；“刑法典属于它的时代，属于那个时代的市民社会状况。”（*PR* § 218）

我们可能会想，这一讨论在何种程度上依然忠实于黑格尔的纯粹报应论意图。当立法者着手制定刑法典之时，需要保证他们不受结果主义和报应主义考量的干扰，除非我们的报应主义理论能服从那些极其明确的限制性条件，但究竟什么可以作出此种保证呢？当然，如果我们在前面第5节中的论证正确，则报应主义理论在与惩罚的尺度相关的问题上，唯一的功就是为国家的惩罚权设定上限。这就为在此限度之内刑事立法者成为结果主义者留下了空间，但这也是对报应主义的一个重大修正。



我们同样会质疑，“价值”观念是否适合于充当衡量权利侵害的尺度。在黑格尔看来，“价值”是可以通过某物获得满足之需要的函数，也是人们使不同的需要〔121〕相互替代以获得满足之意向的函数（*PR* §§ 63. A, 77；参见 *VPR* 19: 162）。在民事诉讼中，之所以适合采取金钱损失的办法，是因受害一方寻求的对某物的赔偿可以用市场标准来衡量。然而，犯罪是对我人格的侵害，如果将市场价格作为人格的可接受的等价物，就贬抑了人格。也许存在一种物品能充当罪与罚之间的等价物，它以与之相当、但毕竟不同的权利丧失为其形式，然而，本质上属于经济学的“价值”观念似乎无法把握此种等价物。

## 6.8 死 刑

贝卡利亚基于社会契约论反对死刑，认为国家针对个体的权利是个体为了保护自身利益而授权国家拥有的权利。无论在何种情形下，都不得认为个体将杀害自身的权利也授予了其他人，因为在一切需要保护的善中，生命是最大的善。其结果是，国家无权采用死刑这一刑罚措施。<sup>①</sup>

黑格尔既反对贝卡利亚的论证，也反对其结论。他拒绝国家的契约论，强调国家是目的自身，是较个体成员的私人福利来说的更高目的（*PR* § 100. R）。黑格尔对如下事实深表赞赏，这就是他看到，死刑的实施较以往而言没有那么频繁了，并且认为，只有在极少的暴力犯罪中适用死刑才是正当的（*PR* § 100. A）。

<sup>①</sup> 贝卡利亚，《论犯罪与刑罚》（*On Crimes and Punishments*），页45。贝卡利亚也考虑到了如下可能性，即国家不是因为惩罚权，而是因为战争权杀死冒犯者，认为这样做对维护国家是必要的。但他也在如下基础上反对这一对死刑的辩护，即在他看来，服劳役的人身监禁较之死刑要有更大的遏制效果（页46-52）。

但他认为，在某些情形下，死刑是正当的惩罚，并认为，对谋杀罪来说，死刑是唯一公正的惩罚（*PR* § 101. A）。

正如我们所见，黑格尔和贝卡利亚的惩罚理论在如下特征方面具有相似性，他们都建议基于犯罪人的同意为惩罚提供证成。黑格尔的惩罚理论是一种权利的丧失理论，权利丧失的机制是犯罪人通过对放弃权利表示同意从而失去权利。黑格尔有关死刑的辩护因此就要求我们承认，谋杀者通过他们犯下的极端罪行，剥夺了自身不被杀害的权利。

黑格尔是否前后一贯地主张人们可以做到这一点，这令人怀疑。如果我只能通过同意对权利的侵害丧失权利，就可以得出，我只能通过同意放弃我有能力转让出去的权利。因此，根据其理论，一项不可转让的权利是不能丧失的。值得注意的是，黑格尔从未明确地将不被杀害的权利包含在不可转让的权利之内。但他的确说过，如果权利是构成人格自身的权利，它就不可转让，也不因时效而灭失（*PR* § 66），并且，他拒绝认为我有权自杀，因为在他看来，我的生命并不外在于我的人格（*PR* § 70）。这就似乎意味着，他将不被杀害的权利视为不可转让的。黑格尔坚持认为，在战争爆发时，我不仅有权而且甚至有义务为国家牺牲生命（*PR* § 70）。但认为我能有效地缔结契约，同意他人 [122] 将我杀害的看法显然与黑格尔的观念不相吻合。<sup>①</sup> 结果，他的观点似乎就表明，他主张我不能放弃自身的不被杀害的权利。

也许黑格尔认为，对实施谋杀行为的人来说，死刑是唯一公正的惩罚，在他看来，剥夺他人的生命意味着侵犯了他人极其神圣且十分特定的权利，因此与之适应的刑罚应该同样极端和明确。但在其他不可转让的权利中，类似的推理方式（至少可以这样说）缺乏说服力。任何正派的人都不会认为，对强奸犯施以强

---

<sup>①</sup> 即便我们当中那些认为人有权自杀或认为安乐死是可允许的人，也会认为，在一份契约交易中订立让他人将自己杀死的条款是错误的，正如以订立契约的方式卖身为奴是错误的一样。



奸作为惩罚是恰当的，也不会认为惩罚奴役他人的人的恰当办法是奴役他。如果审判者强迫他人违背宗教意愿进行崇拜，则强迫他信他不信的神就不是恰当的惩罚。反对死刑的人通常受到如下观念的激励，即认为极端的处刑方式不仅野蛮，也很卑劣，就和人们想要针对其适用死刑的那些罪行一样不当和卑鄙。<sup>②</sup>但黑格尔关于惩罚的报应理论却倾向于（即使背离他本人的意愿）支持此种观点，这一点令人沉思。

大多数人认为，谋杀者不应遭受死刑的惩罚，在他们看来，至少可以对其处以终身监禁（例如，贝卡利亚就这样主张）。<sup>③</sup>黑格尔似乎也将终身监禁视为对谋杀者的可允许的处刑方式，因为在这些情形下，适用死刑是不恰当的（VPR 4: 285）。从另一方面看，如果死刑不正当，因为不被杀害的权利是不能放弃的，则我们同样应该追问，我是否有交出或丧失我的生命整体之自由。在不可转让的权利中，明显包含了自由身份（PR § 66）。在黑格尔看来，为全部未来交出自身的自由能动性是不允许的，因为这相当于交出个体的自由身份（PR § 67），由此可得，终身监禁和死刑都是不正当的刑罚。黑格尔本人至少在其讲演中曾支持过这一论证：

我不能将内在的东西转交给他人，我转交给他人的只能是受时间和特殊性限定的服役行为。以相同的方式，我不能在交出自身财产的同时，连同我获得财产的能力也一并交出。身陷囹圄的罪犯只能在特定时间，即有限时间中失去自由（VPR 17: 56）。

<sup>②</sup> 例如，参见 Jeffrey H. Reiman, “正义、教化与死刑”（Justice, Civilization and the Death Penalty），载 R. Baird and S. Rosenblum 主编，《哲学与惩罚》（*Philosophy of Punishment*），Buffalo: Prometheus Press, 1988。

<sup>③</sup> 贝卡利亚：《论犯罪与刑罚》，页 46。

## 6.9 我们是否能期待在伦理层面为惩罚提供证成？

人们有时会针对彼此做一些耸人听闻的事，以至于我们不能体面地对有一些人做能可靠地视为与他们所做之事相当的事。酷刑、强奸或奴役他人是这类恶名昭彰之行动的例子，有些人认为谋杀也属此类。报应主义者之所以名声不佳，部分是因为他们似乎要求在道德上有必要以恶报恶，即便在上述案件中也如此。但报应主义的一个非常显著的特征在于，它关注犯罪人的权利，正如黑格尔 [123] 的理论阐明的，报应论为针对罪犯可允许做的事设定了限制，这是结果主义的理论做不到的。

恶名昭彰的犯罪为报应论提出了一个问题，因为它们以在报应论的这个方面与报应论理念（只有当罪与罚相适应时，惩罚才是公正的）发生冲突作为威胁。如果（基于这一正义观）我们“公正地”应对恶名昭彰的犯罪，则我们的行为就不再有最低程度的道德体面，因为我们侵犯了任何情形下不得侵害的权利。也许在这些案件中，找不到任何公正地对付犯罪的办法。

结果主义的刑罚理论面临着一个极不相同、但在诸多方面类似的问题，因为它们将犯罪预防视为刑罚的目标。国家以惩罚犯罪作为威慑，并试图——不一定会成功——实施此种威慑。毫无疑问，如果国家在此方面努力越少，犯罪就会越少。但倘若我们是理智的结果主义者，则就不只关心如何实现目的，而且关心如何更有效地和成本较低地去实现目的。作为现代社会中预防犯罪的方法，惩罚的成本相对其结果看非常高。不仅刑事司法体系运转起来成本较高，在许多案件中，它的收效也甚微。因为这些惩罚典型地使罪犯更有可能在未来实施犯



罪（认为社会以惩罚之名在实际上针对罪犯做的，只能基于给罪犯提供道德教育带来的利益才能获得证成，这种观点是错的，近乎猥琐）。<sup>②</sup>显然，能减少犯罪动机的社会和经济标准以较低的社会成本就能得到良好推行，但从道德和政治的理由观之，它们却要被拒绝。

也许我们所做的一切都无法消除现代社会（就当前的组织形态而言）中的犯罪。黑格尔意识到，伦理方面的败坏是现代市民社会推动之主观自由产生的边际效应之一，他也意识到，现代市民社会市场体系的运作方式倾向于产生一个特别容易犯罪的等级（*PR* § 244；参见第 14 章第 9 节）。如果报应论的问题是，有时我们无法给犯罪以公正的回应，则关注预防犯罪的结果主义者的问题就是，作为现代社会保障人权的手段，惩罚的成本是如此高昂，实际发生的效力又如此之小，以至于我们会陷入令人绝望的非理性状态。

试图为惩罚提供证成的哲学家有时也沉迷于这个任务，但他们给了我们一种难以完成此项任务的印象，并且，更困难的是阐明惩罚制度的合理含义。<sup>③</sup>然而，在此有许多理由认为，哲学家不应受到谴责。一般来说，当人们遭受不公正或处在攻击之下时，他们并非处于最佳状态。不管以道德的标准来衡量，还是以理性的自我利益为标准来衡量，他们的行为都极其糟糕。并且，也似乎没有理由期待他们的集体行为在此方面要好过他们的个人行为。如果惩罚制度就其现实存在而言，代表了人们 [124] 对攻击权利行为的一种集体反应，那么，当我们发现它们不那么合乎理性和不那么受尊重时，我们务必不要太过吃惊。因此，我们不能指望能使惩罚具有理性的含义，并且为其提供一个令人满意

<sup>②</sup> Jean Hampton, “有关惩罚的道德教育理论”（*The Moral Education Theory of Punishment*），载《哲学与公共事务》（*Philosophy and Public Affairs*1），3（1984），页 237。

<sup>③</sup> Jean Hampton, “有关惩罚的道德教育理论”，页 208。

的伦理学证成。也许我们可以希望哲学理论最多的，是证明针对犯罪人作出的社会行为不像犯罪人针对被害人的行为那般无知和粗暴。倘若我们开始思考这一点是否充分，则哲学也许就可以派上用场。



第三部分

道 德





## 第七章 道德的概念

### 7.1 道德概念的发展：图宾根和伯尔尼时期（1793～1796）

[127] 黑格尔伦理思想最著名的特征也许就在于区分了“道德”（Moralität）和“伦理生活”（Sittlichkeit），但这一区分是否得到了很好的理解呢？一个流行的解释认为，对黑格尔来说，“道德”是指康德的道德哲学；它代表了道德生活中反思性、批判性和个体性的东西。黑格尔将“伦理生活”与古希腊社会等同起来：它代表了一种对民族的传统法律和习惯的非反思性的、虔诚的顺从态度。黑格尔支持伦理生活，而反对道德，偏爱社会顺从论（social conformism）和道德上的传统主义，而反对个人主义的和批

判性的道德思考。

这幅图画中的每一个要素都有部分的真实性，但在每种情形下，真实的方面都被严重地简化了。从总体上讲，这幅图画是对黑格尔的严重曲解。它可以描述黑格尔耶拿时期的观点（1801～1804年），但他有关道德和伦理生活的观点在其哲学思想的发展过程中经历了十分剧烈的变化，即便在耶拿时期，他的道德观指向的对象也不断变化，因此要想讨论黑格尔的道德观，最好是从简要讨论它的演变过程开始。

黑格尔最早时期的手稿，约撰写于他在图宾根（1793）的学习时代和在伯尔尼做私人讲师的时期（1794～1796），这部分手稿从表面上看主要关注宗教及其历史问题。最近的研究表明，在这些手稿中，黑格尔想要为其时代的宗教和社会改革制定一个野心勃勃的方案。<sup>①</sup> 他的手稿表明了康德的道德哲学，尤其是新近出版的《纯然理性界限内的宗教》（1793～1794）一书对他的巨大影响。和康德一样，他认为，“一切真正宗教，包括我们的[基督]教的本质，乃是人类的道德”（*TJ 105/ETW 68*）。他和康德一样，对理性与自由的纯粹的道德宗教与“法典化信仰”（或“实定”宗教）之间的复杂关系感兴趣，这些法典化的宗教是实现纯粹的道德宗教必需的工具，但纯粹宗教也同法典化信仰带来的迷信和精神束缚展开了持续的斗争。

---

<sup>①</sup> 参见 H. S. Harris, 《黑格尔哲学的发展：走向光明》（*Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770 - 1801*），Oxford: Oxford University Press, 1971；以及 Raymond Plant, 《黑格尔》（*Hegel*），Bloomington: Indiana University Press, 1973。在讨论黑格尔早期哲学思想发展的著作中，这两本值得特别注意。亦见 Bernard Cullen, 《黑格尔的社会与政治思想》（*Hegel's Social and Political Thought*），New York: St. Martin's 1979, 第1～4章；泰勒, 《黑格尔》（*Hegel*），Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 第2章；Shlomo Avineri, 《黑格尔的现代国家理论》，Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 第2章；卢卡奇, 《青年黑格尔》（*The Young Hegel*），Rodney Livingstone 译，Cambridge, MA: MIT Press, 1975；Laurence Dickey, 《黑格尔：精神的宗教、经济与政治》（*Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770 - 1807*），Cambridge University Press, 1987。



在青年黑格尔的著作中，理性宗教与实定宗教之间的斗争被赋予了历史剧中人（*dramatis personae*）的形象。其主角 [128] 包括古希腊充满美与爱的异教徒的“民众宗教”（*folk religion*），希伯来一神论的盲从的实定宗教，以及耶稣基督试图通过引入纯粹的道德宗教改革实定宗教的尝试。在黑格尔看来，希腊宗教和希伯来宗教是有根本差异的社会秩序之表达。希腊人淳朴的精神上的自我和谐催生了政治上的自由，并且产生了如下这种宗教，这种宗教结构简单、但在其感官想象和公开崇拜方面却有强大的力量，很适合在人心中培植对道德美德的热诚。相反，希伯来文化中的威权主义和自我异化，表明它是彻底的实定宗教，是对外在于自然世界和人类世界的单一神圣僭主的奴仆般崇拜。

在此情形下，由耶稣基督发起的宗教改革并非真正的民众宗教的产生，在真正的民众宗教中，个体与社会、理性与感性的东西愉快地统一，相反，基督教是一种私人性的、彼岸的道德宗教，它可以满足孤立个体的需要，这些个体缺乏对世俗的、自由的社会秩序的观念。“产生和滋养伟大心灵的民众宗教，是与自由携手并进的，但（基督）教想要将人教育成天国的子民，他们的眼光始终是向上的，在彼岸世界，人的情感是外在于人的。”（*TJ* 41 - 42/*TE* 56）

从表面上看，黑格尔描述的是遥远的历史过往，但不难看出，在历史面具背后，在他自身的世界中（他实际上关注的是这个世界中发生的冲突），真正存在的是如下因素：古代政体中的实定的、异化的社会，启蒙哲学（尤其是康德哲学）的道德个人主义，还有青年黑格尔期待的新社会，这个新社会完全以逝去的伟大的希腊世界为典范。

## 7.2 超越道德：法兰克福（1796～1800）

1796年，黑格尔前往法兰克福担任新的教职。大约与此同时，他有关道德的思想也发生了新的变化，“基督教的精神及其命运”（1789～1799）以反对希伯来宗教的实定性和自我异化开端，但接下来也对康德的道德观发起了相同的抨击。他说，在实定宗教和康德式的道德主义者之间，“区别不在于前者使个体成为奴隶，后者使之自由，相反，在前者那里，在个体之外有一个主人，而在后者那里，主人只存在于个体的内心之中，束缚在其自身之内。”（*TJ 323/ETW 211*）

在康德的道德中，自我从来不会以其总体示人。其法则也不是作为整体自我的法则，因此就不是意志的真正的二律背反。康德的道德超越了外在法律的实定性，但却使束缚内在化，而不是将其消除。经验性的自我据说要尊重理性颁布的法则，但这一法则不是它自身的法则，而是超自然的自我的先天法则，它寓居于超感性的世界中。结果，在康德的道德中，就包含有“一种不容破坏的实定性，”它使我们愤愤不平，因为，尽管从表面上看，它自我立法，但实际上〔129〕却是一种外在于经验自我的立法，并且希望这个经验的自我能遵守此一法则（*TJ 323/ETW 211-212*）。

对法兰克福时期的黑格尔来说，耶稣基督的教诲不再是康德式的道德观，如今，它成了一种爱的唯信仰论宗教（an antinomian religion of love），超越了道德。耶稣基督并不鼓吹遵守道德法则，而鼓吹律法的“落实”（*TJ 309-326/ETW 214*）。此种落实“取消了〔道德法则〕之作为法则”，并且“从法则中拿走了合法则性，即法则的形式。”（*TJ 324/ETW 212*）耶稣的精神就是



“在爱中取消一切法与义务。”(TJ 334/ETW 223)

在图宾根和伯尔尼时期，黑格尔仍然同意康德的观点，认为“唯一的道德动机是对道德法则的敬重”(TJ 189/ETW 144)，他将爱视为一种感性原则，本身并没有道德价值(TJ30/TE46)。爱之所以是道德的工具，只因其抑制了一切罪恶的本能，并促使我们的感性自然与道德法则相一致(TJ12-14/TE32-34; TJ30/TE47)。但在法兰克福时期，爱不再是法则与本能之间的协调，而是心灵超出甚至取消其对立面的状态。如今爱乃是“[法则与本能]之间彼此漠不相干的关系……主体与客体已经不再对立，法则失去了它的普遍性，主体也失去了其特殊性。”“一切义务都消失了”(TJ325-327/ETW213-215)。爱不再服务于道德，而成了“一种超拔于道德之上的精神。”(TJ324/ETW212)

“基督教的精神及其命运”一文揭示了精神的等级层次。在精神的每一层级中，都能认识到前一层级的限度，并因此“取消”或“替代”(扬弃)它(TJ302, 307-308)。在此描述了四个不同的层级：

- (1) 实定性；
- (2) 道德性；
- (3) 爱；
- (4) 宗教。

最低的层次是法典化宗教或仪式化宗教的“实定性”。康德的道德用感觉对义务的理性命令的服从取代了心灵对某些外部事物的缺乏反思的服从。通过理性法则与感性欲求之间的同一(或“无差别”)，爱使道德得到了“落实”。爱是一种“神圣精神”，也是一种受限制的情感，因为它只是一种主观情感，需要同“客观”东西结合起来。因此爱就只能在最后一个层级中得到实现：“宗教……是精神的最高需求”(TJ406/ETW289)。法兰克福时期的“宗教”观预示着黑格尔后来的辩证思维概念，后者的作用类似于使主观与客观、感性与理智之间达到一种最高的和解。

在“基督教的精神及其命运”一文中，黑格尔首次表达了他对道德的几个最典型的批评：

1. 如我们所见，他指责说，道德包含着理性与感性之间的“疏离”关系，并因此包含一种内在化了的“实定性”，即不自由（*TJ 323/ETW 211*）。
2. 由此 [130] 直接地产生了第二项异议，认为道德没有能力实现它想达到的善。在黑格尔看来，要想真正成就善，作为全体，自我就不仅要包含抽象的理性，也要包含特定的感性冲动。然而，道德却要求我们只出于对法则的敬重而行动，对道德来说，善良意志“只出现在理念和表象中”；行善的具体意志“在消极的个体那里并非现实存在。”结果，“它们的意愿之理念就是意志的反面；其目的就是不愿意。”（*TJ 300*）由此黑格尔得出，道德不能行动，不能实现其目的：它只能评判和谴责（*TJ 234/ETW 222 - 223*）。道德只告诉我们“应该做什么”，而爱则是一种“存在”（*TJ 324/ETW 212*），它是实际上达到了善的感性与理性的统一体。
3. 黑格尔针对道德提出了第三项指控，指出，道德有内在的伪善倾向。只能通过爱的精神，才能获得善。然而，爱是自由且自发地为善的，无需反思和强迫。康德的道德将行动的道德价值与义务的动机等同起来，并且将其与对如下行动的反思等同起来，这一行动将自身表象为在强制之下所做之事。然而，如果纯粹精神是爱的精神，则康德式的道德就会将行动置于一种必然使行动沦为不纯粹的境地，在此，使人们为善的行动的，不是自发的爱的意向，而是随后对行动之作为“义务”的反思。不是自发性地思考将要去做的善的事，相反，道德要我们思考自身的所作所为，将注意力集中在对自己所做之事的反思性把握之上，即认为它是某种“出于义务而应做



的”事。因此，道德的精神就是一种伪善精神，是法利赛主义（Pharisaism）的精神（*TJ* 332 - 333/*ETW* 220 - 221）。正如多年以后，黑格尔在耶拿时期明确指出的，“美德在将自身转化为道德的过程中，必然成为关于个体自身之美德的知识，或者换句话说，成为法利赛主义”（*GW* 428/184）。

4. 最后，黑格尔也批判了，因为热衷这种主观的反思，道德反而忽视了甚或抑制了健康的关系和社会形式，而只有在这些关系和形式中，才能自由地和习惯性地作出善的行动。道德向我们发出的忠诚和爱的多样性要求，取代了社会生活中丰富的情感结构，它提出了一个单一的形式原则，我们因单纯义务的抽象动机而不得不受制于此一原则：

考虑到它的普遍性形式，[义务] 就为它的片面性制造了冷冰冰的假相。幸亏那些人类关系并不能在有关义务的概念中直接地找到！因为它不只是普遍性的空洞思想，而且必须将自身展示在行动之中，如此，这一概念就将其他一切关系排除在外或支配它们（*TJ* 323/*ETW* 212）。

5. 黑格尔的早期著作中显然不曾有过如下明确表述，它们也许是黑格尔对康德式道德的最著名的批判，这就是有关康德的道德是“空洞的形式主义”，不能提供“义务的内在学说”的指控。道德原则没有内容，不能为道德上正确或错误的东西提供标准，[131] 甚至最卑鄙的行为也可与之一致。这些指控明显与其他指控，如认为道德是虚伪的和“实定的”的指控有亲缘关系，因为义务的动机不仅脱离了感性东西，也与健康的社会关系不相干

(*TJ* 323/*ETW* 212)。但实际上，“空洞性指控”（这是我的说法）的表达要等到耶拿时期（1801 ~ 1802）的著作中才出现。在此我们暂且将它放在一边，而留待第九章来谈。

### 7.3 道德与伦理生活的对立：耶拿时期（1801 ~ 1806）

1799年，费希特因“无神论事件”被迫离开在耶拿的教职，其教职由黑格尔的友人谢林（谢林的宗教观较费希特的宗教观更少具有传统性）接任，时年谢林仅24岁。第二年，谢林帮助黑格尔（时年30岁）在耶拿获得了一份无薪讲师职位。在1800年11月2日给谢林的信中，黑格尔描述了自身的智识发展如何从“人类的较次要的需要”转向思辨形而上学，“我不可避免地转向了科学，青年人的理想采取了反思的形式，因此也就采取了体系的形式。”（*BI*: 59/64）与思辨体系的建构一道，黑格尔的道德观也在不断发展，主要是为了回应费希特在耶拿时期（1794 ~ 1799）撰写的伦理学著作。

黑格尔公开出版的第一部著作是《费希特与谢林哲学体系的差别》（1801）。在这部著作中，他使费希特成了他对道德展开持续攻击的对象，在此他首度表达了空洞性指控。其靶子是费希特有关康德自律的观点，“（对费希特来说），‘我们服从自身’意味着‘我们的本能服从于我们的伦理法则’”，在黑格尔看来，此种自律观是“变形的、焦虑的、压迫的和丑陋的”（*D* 92 - 93/153 - 154）。与“自由和自然的对立”以及费希特的道德的“非自然的自我压制”相对，黑格尔设置的不是“爱”，而是“一种同一性品质”——他说，这种同一性品质可以在“灵魂与



[艺术]作品的美”中发现，也可以在“处在集合（Gemeinde）状态中的个体的完全的和活生生的共同体”中发现。”（*D* 88 - 90/150 - 151）

在1802年的“信仰与知识”一文中，黑格尔给这种“同一性品质”或——用他在那里的话讲——“普遍性与特殊性或形式与质料的真正同一”发明了一个新词，即所谓的“伦理生活”（*Sittlichkeit*）（*GW* 426/183）。<sup>⑤</sup>在耶拿时期接下来的岁月中，黑格尔的伦理思想主要集中于道德和伦理生活之间的对立。“伦理生活”概念在“论自然法的科学探讨方式”一文中（1802）、在未出版的残篇《伦理生活体系》（1802 ~ 1803）以及他在这个时期所做的讲演中（1803 ~ 1804，1805 ~ 1806）得到了进一步发挥。与此同时，黑格尔也改造了他的道德概念，他认识到，道德是现代生活的一种典型的意识形态，这种意识形态在康德与费希特的道德哲学中得到了最佳表达。

[132] 伦理生活乃是共同体的“有机总体的活生生的形式”（*NR* 499/108）；与此同时，也是“个体的本质”；结果，“绝对的伦理生活的本性”就包含了“个体的伦理生活与真正绝对的伦理生活之间的关系”（*NR* 504/112）（伦理生活的这两个方面将在本书第11章和第12章中分别加以讨论）。社会的伦理生活乃是扮演不同的社会与经济角色的个体之间的各种社会关系的总和，它们构成了一个相互依赖的总体。

“道德”（*Moralität*）被定义为“属于同一关系的彼此无差别的具体要素的形式的设定活动”（*NR* 506/114）。道德视角脱离个体作为其部分的全体，思考个体在伦理生活中的位置。道德理论“使自为存在和个体性成为原则”（*NR* 504/112）。它们从抽

<sup>⑤</sup> 当然，黑格尔在此前也使用过伦理生活（*Sittlichkeit*）一词，例如，在《费希特与谢林哲学体系的差别》（*D* 93/153 - 154）中就使用过这个词；但只有在《信仰与知识》中，该词的使用才具有独特的黑格尔式含义，在此，它是与道德（*Moralität*）一词相对立地使用的。

象个体的角度来看待一切。尽管不能简单地否定这种立场，但黑格尔却强调，这种立场是“次要的”和“片面的”，不能成为“绝对的立场”（NR 458 - 459/74 - 75, 504/112）。

黑格尔将道德的观点置于现代社会的伦理结构之内。在他看来，道德的观点是“资产阶级或私人的伦理生活，对这些人来说，关系之间的差异是固定的，他们依赖于这种固定的差异，存在于这种固定的差异中。”（NR 506/114）对1802年的黑格尔来说，现代的资产阶级已然参与了“普遍的私人生活”。其伦理生活不是“自由的”，因为它限定在私人的自我追求之内（NR 492 - 493/102 - 103），相反，黑格尔将贵族视为自由等级，因为贵族的政治地位使其摆脱了为自己提供必需品的需求，并赋予这一等级提供公共服务的使命，如担任军事官员和高层政府官员等，其伦理生活因此“就是与公共利益紧密相关的普遍生活”（NR 490/100）。

（在康德和费希特道德理论中）道德“科学”是从私人个体角度出发看到的一种伦理生活的科学。它无法理解社会关系的具体性，因为私人性的个体只将这些关系视为偶尔的、特殊的意愿的自然表达。道德理论包含了对具体的伦理关系的意识，但它不会将其理解为社会全体的有机部分，相反，它将其视为某种绝对的东西，只取决于孤立的个体。属于特定的资产阶级社会身份的义务与德行都是“固定”的（后来马克思主义者称之为“具体化了的 [reified]”），并且被认为具有普遍的拘束力。

黑格尔认为，道德义务的真正纽带取决于，在合乎理性的社会秩序的伦理生活中，义务影响人们的社会地位和关系的方式。但道德的视角却脱离了这些关系的系统来考察义务，结果，就企图将义务仅仅视为“偶然的東西”，但它也必须力图赋予这些义务一种与道德命令相适应的“绝对性”形式。这是通过将自身与绝对自我的形式原则相联系实现的（NR 507/114）。这就是黑格尔解释费希特伦理理论之道德狂热主义的背景，也是他对费希



特的国家观之僵化与机械特征的诊断。[133] 哪里失去了鲜活的、有机的伦理生活的观念，哪里就不会为政治哲学留下任何东西，而只有私人与公共事物之间的抽象对立，最终将导致一种“无生命的”（或者也可以说，一种极权主义的）国家观——导致“警察国家”的观念（NR 517 - 518/124；参见费希特：GNR 291 - 303/374 - 387）。<sup>②</sup>

在“论自然法的科学探讨方式”一文中，黑格尔有关伦理生活的最初观点以柏拉图和亚里士多德的古典政治理论为范本。在这些理论中，“自由等级对应着公共的等级，对应着柏拉图笔下的卫士和亚里士多德笔下自由的、享有统治权的公民；现代资产阶级则被视为不自由的工匠和生产者，他们在共同体的政治审议中没有地位。”（NR 489 - 494/99 - 104）在此没有迹象表明，黑格尔在资产阶级的“普遍的私人生活”中看到了较之必然的邪恶更多的东西，也没有迹象表明，他看到了资产阶级的主体性在历史中的积极意义（参见 NR 492/103）。

## 7.4 《精神现象学》（1807）

事情在耶拿后期再度有了变化，《精神现象学》第六章试图描述精神自古希腊文化直至黑格尔时代以来的发展，这一章是围绕着伦理生活与道德的对立论述的，开始于对希腊社会的“伦理实体”的讨论，结束于“道德的世界观”。道德不再只是一种有关伦理生活的虚假的或片面的理论，也不是一种从有限的（和不自由的）社会视角出发获得的有关伦理生活的经验。在此，黑格尔将道德视为现代精神的典型视角，而与古代伦理生活高贵的朴

<sup>②</sup> 有关“政治国家”这个词，参见第14章，注释13。

素相对照。更具体地讲，他将道德描述为如下这种精神，它克服了基督信仰世界的自我异化，经由早期现代的“教化”，最终获得了一种有关与理性的普遍法则相等同的个体自我的意识：

[道德是] 绝对的中介，就像文化意识和信仰意识那样；它在本质上是自我扬弃其直接定在的抽象性，并且是对它自身变成普遍的东西的那种运动——但它既不是通过它自身的纯粹的异化和分裂，也不是通过它自身的现实性的异化和分裂，更不是通过逃避实现这一点的。相反，它是在其实体中直接地展示给自身的，因为实体就是它的知识，实体就是它自身的直观的了的纯粹的确定性（*PhG* ¶59）。

很显然，在《精神现象学》中，黑格尔将现代道德视为古代伦理生活基础上的一大进步，但他仍然没有放弃早前的观点，即认为道德只是伦理生活的一个方面。这一点在其伦理思想中留下了未得到解决的紧张，这就是伦理生活在体系上的优先性与道德在历史方面的优先性的对立。黑格尔并未解决这种紧张，相反，他提供了对道德视角的一种批判，揭示了有限的精神作为整体具有的限制，并且指出宗教意识中对绝对精神的意识。直到十年后，在他重新回到普遍性的教导时，他才试图提供一副有关现代伦理生活的图画，而道德意识也才得以充分地并且实定地（*positive*）与现代伦理生活达成一致。

## 7.5 主体性

[134] 黑格尔耶拿时期的著作告诉我们，道德是现代世界的典型视角。道德视角是有限的，却不虚假。然而，这些著作中



并未真正地努力揭示道德如何是伦理生活的实定的（尽管是有限的）方面。它们也并未提出有关道德在其中据说扮演了关键性角色的特定的现代伦理秩序的说明。这些任务都留给了黑格尔成熟时期的伦理学著作，这些著作开始于海德堡时期的《哲学全书》，而在《法哲学原理》中达于完成。

黑格尔是在着手提供一种市民社会理论的时候，开始提出有关道德的更加实定的论述的，这一点并不令人意外。因为早在“论自然法的科学探讨方式”一文中，他就将道德视为资产阶级的伦理生活，而在1816年之后的伦理学著作中，令人耳目一新的是，他意识到，资产阶级的道德态度表明了现代伦理生活特有的内容，它们构成了现代欧洲文化（“日耳曼世界”）的根本优越性。在其成熟时期有关道德的讨论中，仍然能识别出其中的康德和费希特要素，但这些要素却得到了改造，以给出针对道德视角的说明。并且，在其适当的范围内，黑格尔准备全力地支持这种视角。

现代社会生活的最突出的特征是“主体性”，道德的视角是“主体”的视角。我们很难具体把握这种视角，因为很难看到，在此如何存在一种能真正地替代它的内容。主体性简单来讲就是单一行动者的视角。正如黑格尔所言，主体的意志是“一切意愿活动的形式”（*PR* § 108）。但他认为，对我自身作为一个主体的意识是某种独特的、在文化上特定的，并且在历史上新近才出现的意识。和意识到我自身作为人格一样，这种意识也要求抽象。在黑格尔看来，要想和我们在现代世界所做的那样认真地对待道德视角，就必须认定我们的主体性对我们的身份认同来说有极其重要的意义。

尽管主体性是抽象的，却不比人格性更抽象。人格性只包含我的形式自由或抽象自由，它将构成我作为特定有理性行动者的自我意识之内容的那些具体特征排除在外。相反，主体性是“意志对自身的反思和它的自为存在的同一性”（*PR* § 105）。要想

成为主体，就必须意识到自身是一个特定的、偶然存在的个体，它现实地存在着，但与此同时也将自身碰巧具有的特殊东西与他作为自由的和有理性的存在者联结起来，并且将他对这些能力的发挥视为他作为自我之身份的核心或基础。

黑格尔通过将主体性描述为普遍性与特殊性的反思性同一，阐述了上述观点。更准确地讲，主体性是使自我的普遍性方面和特殊性方面实现同一的“运动”，并且这种运动是作为同一自我的相互调谐的方面获得体验的。主体性“对自由这一根据进行加工”，通过使自身成为“客观的”，并且“与自身的概念相等同”，从而将“抽象的”主体性转变为“具体的”主体性（*PR* § 106. R）。作为主体，我一方面是抽象意义的自由行动者，它的意志被置于实践合理性的普遍有效的标准之下，[135] 另一方面，我也是这个特殊的个体，有自身特有的需求和欲望。当我通过使自身的特定意愿成为合理的，通过赋予自身的抽象合理性以特定的个别内容，并且通过将自身的普遍原则转化为特定的目的和行动，使上述两个方面统一起来时，我就实现了自身作为主体。

主体性的任务因此就是如下康德式计划，即使我的意愿活动同普遍的合理原则相一致，从而使意愿活动“符合自在存在的意志”，或拥有“概念的客观性”（*PR* § 111）。主体性的普遍性方面因此采取了“应该”的形式（*PR* § 108, 113），对特殊性方面进行立法。然而，就我们迄今为止注意到的东西来说，这一“应该”也许仅仅意味着，要通过理性的自我利益来规范我的意志。审慎的原则是“普遍的”和“客观的”，因为它们对一切拥有特定的自我利益的主体都有拘束力：它们拥有我们所谓的适用的普遍性（*universality of applicability*）。就这些原则促进的利益涉及的范围而言，并无“普遍性”的东西存在：这些利益仅仅属于我。它们并不包含我们所谓的关切的普遍性（*universality of concern*）。如果隶属于主体性的普遍的“应该”想要成为一种可



识别出的道德上的应该，那就必须表明，拥有一种关切的普遍性，而不只是适用上的普遍性。

## 7.6 道德上的应然与客观性

黑格尔从适用的普遍性过渡到关切的普遍性，这是通过如下理念来实现的，这就是，主体性的意志想要使自身成为“客观的”，想要产生一系列外在的事态（state of affairs）。和法权发展的一切阶段一样，道德也包含意志赋予自身的“定在”或“在他者之中守在自己身边”这些环节。当个体在他者之中的存在表现为在外部事物之中的存在时，黑格尔——很显然，不过是在悖论的基础上再增加了一重悖论——将道德意志描述为一种“使自身成为自为存在”的意志（VPR 19: 91）。换句话说，在此，意志在其中能“守在自己身边”的“他者”，就是他自身的内在的意愿活动。

黑格尔强调，意愿活动自身是一个“使主观目的转变成为客观性”的过程（PR §8）。作为主体的自我不只是一大堆欲望，或者甚至是一个选择特定行动以满足欲望的票据交换所（clearinghouse）。主体的任务是产生能够在其中体现主体性的客观结果，并因此证实自身的自由或守在自己身边。主体的目的从来不只是“主观的”，他们常常要触及客观世界。尽管我们从道德的角度将行动评判为自身主体性之表达，但只有通过将主体性显示在有外在结果的行动中，主体性本身才能存在（PR §§108-110）。

这一点就使我们从主体性过渡到了关切的普遍性，要想在外在对象中体现出主体性，就要“扬弃这一主体性中直接的东西以及构成我个人的主体性的那些品质。”因此，与此同时它就设定了一种“与我同一的外在的主体性，”或者，换句话说，设定了

“他者的意志……我的目的的实现因此内在地包含了我的意志同他人的意志之间的同一——[136] 其实现具有一种与他人的意志相关的实定的关系”（*PR* § 112）。“从本质上讲，主体的外部存在就是他者的意志。”（*VPR* 2: 397）

黑格尔在此的论证既简洁又含糊。甚至像是诡辩，仅仅在玩弄词语——“我的外在化了的的主观意志，”（在某种外在东西中表达出来的意志），仿佛同时又意味着“一种外在的主观意志”（他人的主观意志）。在此论证背后的实质性观念是，既然我作为主体的目的，除了主观方面的满足，也要一个外在结果，那就可以得出，我作为一个主体的理性关切在本质上就与外部对象或公共的对象相关。这些对象不仅为他人存在，也为我存在，这些他人也是主体，有各自的欲望和利益。由于我的主体性只有在出现于这些他者面前的东西中才能获得实现，则我的行动的普遍性（或合理性）就必须既考虑到他人的利益，也要考虑到我自身的利益。他们看待我的行动的合理性的视角也就等同于我的视角。因此，充当一种应然的主体性的普遍概念就必须既包含关切的普遍性，也包含适用的普遍性。

黑格尔区分了道德主体寻求“客观性”的三种相关含义。他明确地和详尽地作出了这个三重划分（*PR* § 110 - 112, 112. R, 113）。首先，主体想要获得“外部定在”，在其中主体的主观目的成为现实的对象。其次，他想要实现如下意义上的客观性，即具有普遍的拘束力或符合主体的普遍概念（也就是我所谓“适用的普遍性”）。最后，他想要实现如下意义上的客观性与普遍性，即作为包含了他人意志的或者说所有主体意志（“关切的普遍性”）的某物。黑格尔进而推测说，道德上的善——其内容是特殊性或“福利”（*Wohl*）的满足——不能仅仅被视为主体自身的福利，而必须被思维为（“尽管同样是空洞的”）“所有人的福利”（*PR* § 125）或“普遍的福利”（*PR* § 130）。

所有这些都无法解决如下问题，即合理的普遍意志究竟在



何种程度上要求在他人的利益和我的利益之间进行权衡。它并未告诉我们在何种程度上一个道德主体应该服务于他人的福利，同时在最低程度上认同如下看法，即总的来说，每个人都应该只应该考虑为自身谋福利，而无需考虑他人的利益。黑格尔的论证在最低程度上提供了一种关切的普遍性，即它消除了那种认为主体性只关心主体自身福利的假定。除此之外，他也认为，道德并未规定我们应该如何去权衡不同主体之间的利益。

黑格尔论证中的这一有限的结论十分符合他的原初意图。他的立场是，道德视角并未提供给我们任何确定的行为标准，也并未提供任何确定的道德善的概念。这些只能由伦理生活中更具体的社会关系提供给我们。黑格尔习惯于将“道德”一词运用于关切他者的情形，但它不是由伦理生活中的关系具体塑造而成的——比如说，对处在困境中的人偶尔作出的慈善之举（*PR* §§ 207, 242）。从道德的视角出发，唯一重要的事情是，[137] 关心他者福利的可能性应该被视为实现道德主体之自由的计划当中不可缺少的部分。

## 7.7 主体性与行动

“内在与外在同一”是黑格尔思辨逻辑的原则之一（*WL* 6: 179 – 185/523 – 524; *EL* § 138）。在将此一原则运用于道德领域的过程中，他将其解释为意愿活动的内在性必须根据外部行动获得评判：

人在外部，即他的行为里是怎样的……他在他的内心中也是怎样的，如果他仅仅在内心中，即仅仅在目的和意向中

是有德行的，有道德的，而他的外在行为并不与此相一致，他的内心生活与外在行为就都是同样空虚不实（*EL* § 140）。

主体就等于他的一连串的行为。如果这些行为是一连串无价值的产物，那么，他的意愿活动的主体性也同样是无价值的；反之，如果他的一连串的行为具有实体性质，那么个体的意志也就具有实体性质（*PR* § 124）。

黑格尔不否认人们可以隐藏自身的意图，（*VG* 66/57）或者，在特定的情形中，因为环境不利，他们也许无法实现自身想追求的东西（*EL* § 140. A）。这一点仅仅意味着，我们应该根据外部行动的总模式来评判个体内部的意愿活动，仿佛这些行动总是能被解释为特定的内在意愿之表达：“一个人的行为不应就其直接性加以考察，而应该仅仅作为以他的内心生活为中介的东西，作为他的内心生活的表现加以考察；但在这里却不可忽视如下事实，即本质以及内心生活只有表现为现象，才能证实自身。”（*EL* § 122. A）

在这些句子中，黑格尔内心所想的東西早已在康德笔下得到了表达，康德指出，善良意志“并非单纯的愿望，而是用尽了我們所能支配的一切办法”（*G* 394/10）。人们不能仅仅凭借单纯愿望就取得道德上的信用，我也无需费心为自身的“善良意志”而庆贺，因为尽管我可以在自己身上发现它，却没有办法根据它来行动。但在同样的方向上，黑格尔的立场却较康德的走得更远，并且在许多重要的方面同康德的立场冲突。

康德有一个著名的主张，即认为善良意志带来的有利结果，就像镶嵌宝石的边框一样，只是为了使宝石看起来更加赏心悦目，对其内在价值实则毫无贡献，如果善良意志不能完全实现它想要达到的好结果，其内在价值也丝毫不受影响（*G* 394/10）。康德区分了我们在实现自身目的的过程中获得的满足（*satisfaction*）和当我们意识到自身拥有善良意志时在自身中体会到的知足



(contentment) ——无论我们是否成功地获得了自身意愿的那种善。

在此区分中，黑格尔看到，道德家有一种伪善倾向，善良意志据说是朝向善的目的的充满专注的努力，但道德学家却说，如果不能获得这一目的，单纯基于我的善良意志，也会产生一种极度的自我知足感。黑格尔也想知道，[138] 当我不能获得曾经孜孜以求的那个目的时，我在何种程度上能前后一致地体验到这种知足。对他来说，道德家实现善的努力是一场假装的战斗，大可一笑了之，否则就有可能使我们的内在美德暴露在罪恶的攻击面前 (*PhG* ¶385, [中译者按] 疑原文有误，应为¶386, 参见中译本，上卷，第288页)。

在此问题上，对黑格尔的自然而然的康德式回应就是指出，我们当然能在两种视角之间作出区分，一种视角认为，我是与实现善相关的主体，另一种视角则认为，我是自身行动及其固有价值的评价者。类似地也可以区分对善良意志的占有和实现善之努力的成败，前者是由我负担的，是我的责任，后者则也许不是我的过错导致的。作为道德学家，我可能会因不能实现崇高的目标感到沮丧与遗憾，但我仍然会意识到，失败并非我的错，因此我可能会因自身是一个有美德的道德主体感到知足，即便我对妨碍我的邪恶的世界进程并不满足。

然而，黑格尔的观点是，关于我们在何种程度上能要求上述区分，尤其是当我们将这两种区分串联在一起时，存在一些限制。诚然，一般而言通向善的追求，尽管行动者自身并没有过错，在个别情形下也可能会无法达到其目标。在本书第8章，我们将会看到，黑格尔认为，我不会因行动的结果而受到谴责，尤其是当我不知道它们即将发生时。但他认为，我要对因其独特性质而属于我的行动的内容承担责任，并且，我的行动的性质在通常情形下包含一系列我在其间实施行动的复杂的外部环境。如果我的行动的性质决定了行动根本不可能产生好结果，则通过行动

背后的我的善的意图也不能使我的意志获得善。

不妨考察如下情形：<sup>②</sup>有些道德家真诚地关注世界上的受苦受难之人，为了缓解其痛苦，带给其以自由与尊严，他们付出了巨大努力，作出了巨大牺牲。但假如一个具有压迫性的体制早已料到他们的慈善工作，懂得利用他们的工作来使自己得利，那么，他们自有窃取胜利果实的手腕，使仁慈之心化为泡影；进一步地，假如获得的慈善使穷人蒙羞，令其道德败坏，他们就更容易成为压迫者的牺牲品。如此一来，道德家就无法实现自身的目标。他们不过是使剥削者得利，而他们想要帮助的人却较以往更加处境维艰。

诉诸康德在道德意志及其结果之间的区分，这些道德家将其失败完全归咎于使他们充满善意的努力变得反常的体系，归咎于阻碍他们目的的那些人的邪恶意志。如果动机是纯粹的，那么，他们也要告诉自己，我们的良心也是清澈的。因此我们的努力的令人感伤的结果，不会减少我们内心产生的自我知足感。

黑格尔的判断不那么令人安慰。如果“意图的真理正是行为本身”（*PhG* ¶159），那就必须认为，这些道德家的主体性蕴含在行为结果之中，他们的意图在道德上的重要性必须根据体现其行动的自然结果来解释。[139] 如果我们的意图出现在自然会产坏结果的那些行动中，则我们就拥有不良的意图。当道德家们一味地对外部世界感到遗憾时，当他们没有给自身的主体性留下任何余地时，他们就犯了伪善之过。

康德指出，不能带来任何好结果的善良意志“就像珠宝一样熠熠发光，在自身之内就有充分的价值。”（*G* 394/10）代替这句话，黑格尔如是说：“单纯意愿的桂冠就等于从不发绿的枯叶”（*PR* §124. A）。他否认“在行动的客观方面和动机的内在

---

<sup>②</sup> 在这个例子中呈现的经济学和社会学完全是假设性的（hypothetical），要想了解黑格尔在何种程度上可能会支持这一点，请参见本书第十四章第7节。



的、主观的方面早就存在一条鸿沟 (Bruch)”，而支持“一种更高的道德视角，它只在行动自身才能得到满足” (PR § 121. A)。如果我想要实现某种目的，则只有当目的实现时，我才能对自身的意愿活动真正地感到满足。根本不存在一种纯粹内在的、与行为和结果的世界毫无关联的意愿状态。在这些状态中发现的自我知足不是别的，不过是一种典型的道德家的伪善。

## 第八章 道德意志

### 8.1 归 责

[140] 道德与主观的东西相关，主体性只有在使自身成为客观时，才是现实的。我所做的事情导致的后果不是偶然性地从属于我的道德主体性。它们是道德主体性之现实。并且，正是从中我才懂得我作为道德主体的含义。同样真实的是，从道德视角出发，只有当我的行动及其结果表达出我的主体性时，我才对它们有所关切。因此，从道德视角出发，重要的是判断我的主观意志要对何种外部事件承担责任。

我所做的事都会以某种方式改变世界，至少有助于作出此种改变。黑格尔指出，我要对在原因方面包含了我的所作所为（Tun）的事件“承担责任”



(Schuld bin an) (*PR* § 115); 但并非所有我(在这种原因性的层面)要承担责任的事都可以“归责”(zugerechnet, imputiert)于我,视为我的主观意志之表达。黑格尔区分了我的“作为”(Tat)和我的“行为”(Handlung)。行为仅仅包含在我的有意识的认识中由我引起的事情的部分或方面。黑格尔将作为的这个部分或方面称为我的“故意”(Vorsatz) (*PR* § 117)。对存在于我的故意之中的行动来说,它们产生的结果的范围取决于我对环境的“表象”(Vorstellung),也取决于我对自身行动可能产生之结果的“表象”。如果超出我认识的因素导致行动产生了进一步的后果,则黑格尔就认为,除了我认识的因素导致的结果外,我有权否认其他结果,因为唯有这个结果存在于我的故意之中(*PR* § 118),由于我的故意以这种方式取决于我的认识(Wissen),黑格尔也就将否认外在结果的权利称为“认识的法权”(Recht des Wissen) (*PR* § 117)。他比较了现代人对道德责任范围的主观看法(承认认识的法权)同古希腊人的尚未到达道德视角的“高贵的淳朴”(Gediegenheit) (*VG* 71/62)。希腊人要对行动范围内发生的一切承担责任,即便对无知或疯狂状态下做的事也要承担责任(例如悲剧英雄俄狄浦斯和埃阿斯就是如此) (*PR* § 117. A, 118. R; *NR* 223 - 224; *PhG* ¶ 468 - 470)。

很显然,黑格尔是在极其技术性的层面使用“故意”(Vorsatz)这个词的。我行动的“故意”不仅包含了我明确想要追求的结果,也包含了我行动中预见到的将要发生的结果,即使我根本不想有这些结果。如果我使用一面红色的旗子以改变猛冲过来的公牛的进攻方向,[141]这样一来它没有伤害你的孩子,却践踏了你的矮牵牛。在黑格尔看来,属于我的“故意”的,不仅是保护你孩子的生命,也包含毁坏你的矮牵牛。

进一步来说,如果行动的结果“属于行动自身的性质”,则黑格尔甚至将我不知晓的结果也算作我的故意, (*PR* § 181. R)对他来讲,一般来说,事物的“性质”就是基于对它及其同其

他事物间的联系的理性反思把握到的东西 (*EL* § 23)。在行动中, 这些联系就是结果 (*VPR* 19: 94; *PR* § 118)。因此, 行动的性质是指能通过理性反思知道的行动结果: “一般来说, 思考行动的结果有重要意义, 因为通过这种方式, 人们才不会停留在直接的立场上, 而是超出了直接的立场。通过对法律的多方思考, 人们就会被引向行动的性质。” (*NP* 230)

只针对某一栋房子的纵火犯 (或是只针对一部分家具的纵火犯), 却最终殃及近邻, 在讨论与此类案件类似的案件时, 黑格尔想到的显然就是这一点 (*PR* § 119. A)。他强调, 行为的最充分形成的后果都属于纵火者的故意, 纵火行为的性质决定了火势终将失去控制: “直接故意 (*dolus directus*) 或直接的目的就是, 比如, 放火烧一块木头, 而间接故意 (*dolus indirectus*) 则包含了一切进一步的后果, 这些后果都属于行动自身的性质, 它们的可能性是与行动一道被设定的。人们务必懂得这一点。”<sup>①</sup> (*VPR* 4: 326; 参见 *EG* § 505。)

行动者的“故意”告诉我们, 对该行动者来说, 哪些事件可归责于他, 但它不能告诉我们, 为了判断行动者的主体性, 我们需要哪些东西。它告诉我们的是, 挽救你的孩子和践踏你的矮牵牛都是我的故意, 但这两个结果以截然不同的方式与我的主体性关联: 一种是我的行动想要追求的目的, 另一种是我为了追求上述目的而不情愿地导致的令人遗憾的结果。这一区分对于理解作为我的主体性之表达的上述结果来说有十分重要的意义。

---

<sup>①</sup> 并不清楚最后这句话的含义是什么。黑格尔的言下之意是否是, 任何纵火犯 (哪怕是毫无意识的纵火犯) 都不可能无视如下事实, 即一堆火可能会蔓延到无法控制的局面? 倘若如此, 他就极有可能会低估某些纵火犯的无意识性 (*thoughtlessness*)。他是否是说, 我们这样对待纵火犯——认为他仿佛已经知道了这一事实——是正当的, 而不管他是否真的知道了这个事实。这种想法对有关法律责任的讨论较之对有关道德责任的讨论要更适合。黑格尔并未充分地注意到这一区分 (参见本章第2节)。不管他的意图是什么, “附释”中的内容已经清晰地将其有关责任理论的规定同他的术语“认识的法权”的内涵调和起来了。



黑格尔指出，作为主体，我是一个能思维者，因此我将自身行动置于“普遍”东西之下，他称这个普遍东西为行动的“意图”（Absicht）。通过“普遍的”一词，黑格尔并非仅仅指某种一般性的对我行动的描述（如“烧”“杀”等），而是指行动引发的、通过思想以某种特定方式组织起来的一系列复杂结果（*PR* § 119；*EG* § 505）。黑格尔指出，从词源学上来说，Absicht一词（“从……移开”）意指从具体行为的某一特定方面摆脱出来（*PR* § 119. R）。他由此得出的行为准则是，行动者的意图是构成行动之“主体性本质”的方面，并且解释了为何主体会为此一行动（*PR* § 121. A）。

用非黑格尔的术语来表达，行动的“意图”是行动的“值得追求的特征”或是对行动者想要作出此一行动的“描述”，或者也可以说，黑格尔笔下的意图是指行动的“内在理由”，这个理由可以解释主体为何要这样行动。<sup>②</sup>例如，在对公牛摇旗的过程中，我的意图是救你的小孩，而不是毁坏你的矮牵牛。在黑格尔看来，作为道德主体，我们有权使自身行动在适当的意向性描述（intentional descriptions）之下得到评判。

诚如黑格尔所言，这种“意图的法权”有两个部分：首先，只有当我理解了对行动的描述，行动才能在特定的描述下归责于我。年幼的孩童不可能有关于财产或风化的概念，因此就不能犯偷窃罪或风化罪。意图的法权“连带发生了一个结果，即小孩，白痴、疯子等，完全没有或只有部分能力使行动归责于自身”（*PR* § 120. R）。其次，我有权使自身行动基于我在行动过程中的意图而得到考察，毁坏你的矮牵牛是我“故意”为之，但并非我的“意图”，因为我的意图是救你的孩子。在这个方面使我的行为得到道德评判，是我的主体性权利。

<sup>②</sup> 参见 Bernard Williams, “内在的和外在的理由”（Internal and External Reasons），载《道德运气》（*Moral Luck*），Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 页 101 - 113。

然而，正如在行动的故意中，当我们评判行动的意图时，必须考察能承担责任的行动者是一个思维者，他必定能够懂得行动的性质。因此，意图的法权就不是仅仅根据某些倾向性描述（preferred descriptions）而对行动承担责任的法权。我作为理性行动者，应该知道行为的性质，在对行动的此类描述之下，我必须对自身的所作所为承担责任。结果，黑格尔就指出，意图的法权对应的是“可以称为行动的客观性的法权，即主张行动自身是作为能思维的存在者的主体所认识的和所意愿的东西”（*PR* § 120）。这就意味着，如果我的行动侵犯了法律或伦理义务，或者伤害了另一个体，则考虑到这一描述，并且考虑到为我们的行动提供理由的那些描述，我就要对行动承担责任。黑格尔并不是说，这些描述就是我想要作出行动的全部描述。我们必须考察的是我知道的（或本应知道的），在与我们的目的和欲求的特定关系中行动所从属的一切描述。因此，在某种意义上，普遍的东西，即“践踏矮牵牛”也是我意图的一部分，只是采取的并非“救小孩”那样的方式。

## 8.2 道德运气与过失

有一种关于道德责任的观点认为，行动者不需要原初性地或根本性地对世界中发生的客观事件负责，而要对行动者自身想要做某事或尝试做某事的主观状态负责，不管它们产生了何种外在结果。它将道德责任视为道德要求于我们的东西所发挥的作用。我们只对自身控制范围内的行动承担责任，并且，严格来讲，唯有我们的内部意愿才处在自身控制范围内。在这种观点看来，要使如下主张发挥效果并不容易，即我要对发生在世界中的事情担责（如偶然的死亡，避免战争），这不同于对发生在我自愿的精神



生活中的事情担责（例如，我想或不想去避免意外，努力地想避免战争）。在这种观点看来，我对外部事件的责任必须是间接的。这些事件只能被视为 [143] 内任意愿的作为或不作为的后果，受制于“应该意味着能够”（ought implies can）这一原理的密切监督。

相较而言，黑格尔的责任理论能使行动者直接地和原初性地对外部事件承担责任。这种理论将我的意愿与客观事件的主观方面等同起来。我的主观性意愿是通过对它所实现的东西的解释而被认识的，并且，如果脱离了它实现的东西，它就没有现实存在。道德只关注主观性的意志。但在黑格尔看来，如果脱离了外部行为，主观性的意志根本无法存在，单纯的努力和意欲，一旦脱离了表达它们的行动，就太过原始和含糊，无法成为道德评判的对象。只有当意图成为特定行为的意图，并且产生特定结果时，其重要性才能为我们把握。无论在何种情形下，没有结果的意图是不重要的。离开了边框，康德的宝石就变成了玻璃。

黑格尔的责任理论显然允许一定程度上的“道德运气”。它承认，在面对降临在外部行动之上的危险时，我们的道德价值极其脆弱。<sup>③</sup> 在他看来，这不过是因为如下事实产生的结果，即我们的意图只有当它在外部世界中表达出来时才拥有现实性，而在外部世界中，偶然性不可避免（*WL* 6: 554/620）。“古谚说得好，‘石头一旦掷出，就变成了魔鬼的石头’，在行为时，我已然许可了恶运；因此，恶运也对我具有权利，并且是我自身意志的定在（*PR* § 119. A）。”要想使你的内部意图摆脱幸运或厄运的无常，唯一办法就是根本不将其作为行动的根据；这并非道德上的纯粹性，而不过是伪善（参见 *PhG* ¶¶ 658 - 660）。懂得了主体性之性质的道德行动者，不想逃脱偶然性，相反，他接受偶然性，将其作为表达自身主体性之可能性的条件。

<sup>③</sup> 参见 Thomas Nagel, “道德运气”（Moral Luck），载《凡人面对的诸问题》（*Mortal Questions*），Cambridge: Cambridge University Press, 1979；以及 Bernard Williams, “道德运气”（Moral Luck），载《道德运气》（*Moral Luck*）。

伊尔亭格 (Karl-Heinz Ilting) 认为, 黑格尔的责任理论并未区分可预见和不可预见的行为结果, 因而不能处理因过失导致的责任案件。<sup>①</sup> 这个评论过于看重黑格尔对主体认识和意图之重要性的强调, 而没有注意到他的补充性评论, 即只要属于行动之性质的东西, 都可归责于行动者。如果我要对行为的性质承担责任, 如果这包含了通过对行动的理性考察可能知道的结果, 则就意味着, 我要为可预见的结果 (而非不可预见的结果) 承担责任。它也要求我们对本应预见的结果承担责任, 并且要求我们对处在我本应知道 (但实际上却不知道) 的、并且是真实的描述之下的行动承担责任。要言之, 黑格尔的理论使我不仅要对自身行为承担责任——当我 (在通常意义上) 意愿和想要实施这些行为时——而且要对我知道的行为的可能后果承担责任, 甚至要对我不知道将要发生的那些事承担责任, 如果有关行为的思维或理性的考虑能预见到在特定情形下会发生这些事情的话。这些就是我们通过应受谴责的过失通常指代的内容。

尽管如此, 伊尔亭格的想法也不无道理。黑格尔的理论也许会因区分的不完整性而遭人挑剔, [144] 它区分了属于行动者“意图”的内容和不属于它的内容。在意图的范围内, 它可以使我们说出属于行动者“意图”的内容。这就要求我们区别对待如下两种人, 一种人故意地造成死亡, 另一种人虽明知会造成死亡, 却不希望死亡事件的发生。但针对虽明知会造成死亡, 却不希望死亡事件发生的人给出的道德谴责, 和针对并非故意和明知地造成死亡, 而只是犯有应受谴责的过失的人给出的道德谴责, 黑格尔能说出它们的不同吗?

黑格尔评论说, 朝林子开火的人, 原本只想射杀野物, 却杀了人, 他犯下的是过失杀人罪, 而非谋杀罪 (VPR 2: 243, 3: 358, 参见 VPR 17: 78)。但不清楚他的理论是如何作出这种区

① VPR 17, 注释 125, 页 303 - 304。



分的。它集中讨论的唯一的的一个问题是，死亡是否属于行动者的“故意”（purpose），以及在行动中，行动者的意图（intent）是什么。过失或应受谴责的无知通常取决于对另一个截然不同的问题的回答，即在狩猎者开火前，他应在何种程度上仔细看准他射击的目标？不管他是否有认识或者意图，他为何如此粗心大意，以至于射杀了他并未看清楚的东西？

黑格尔之所以容易忽视这些问题，理由之一也许是，他没有成功地将道德责任、道德判断、道德谴责的问题同法律上的过错区分开来。对此有一证据，即他之所以直接地运用古谚“石头一旦掷出，就变成了魔鬼的石头”，是想要在纵火犯并未故意造成他人死亡的案件中，为指控谋杀者触犯重罪提供依据（*PR* § 119. R）。另一个证据是，黑格尔在“意图”与“故意”的讨论中间插入了一个有关我的“责任”（*Haftung*）的讨论，即我要对我看管的物品、动物或小孩给他人人身或财产造成的伤害与损失承担责任（*PR* § 116；*VPR* 17：77 - 78；*VPR* 3：356：314）。但却不能认为他解释了这个区分，或对其给予了相当的注意。

这些问题不仅涉及黑格尔的归责理论本身，也涉及了这一理论的表达及运用。他的理论要求我们对发生的事件承担责任，如果这些事件能赋予主观意志以外部存在的话。因为（如他强调的）我们是能思维的存在者，我们理解中的特定缺陷必须被视为主体性的缺陷。这就显然允许我们将过失行为归责于人，这不仅是因为他们并未受到充分激励去获取本应具备的知识，也因为他们根本不知道，能思维的主体在这些情形下本应知道些什么。

### 8.3 善

道德的目标是善，是“实现了的自由，世界的绝对的终极目

的”（*PR* § 129）。黑格尔将善置于道德的范围之内，[145] 因为只有自由意志的具体化中，才能发现它的现实性和自我规定（*WL* 6: 543/819）。正是在道德主体中，普遍东西才与特殊东西统一起来，实现个体性（*PR* § 7）。换句话说，黑格尔认为，理性在世界中的自我实现，只有在有自我意识的个体人类主体的行动中，借助此种行动才能发生（参见 *VG* 78 - 110/68 - 93）。的确，黑格尔认为，当我投身于较之我的私人特殊满足更高的目的时，我才能最充分地实现自身，而最高的目的是国家（*PR* § 258）。然而，这些更高的目的属于善，即“世界的终极目的，”仅仅是因为它们被自由的道德主体设定为理性的目的，这些自由的道德主体在追求善的过程中实现了自身。并且，这些更高目的的实体就是个体的权利与福利，（*PR* § 256. A；参见本书第一章第 3 节）当人们告诉我们，黑格尔的哲学将个体淹没在社会集体或抽象的思辨的普遍东西中时，我们务必牢记上述内容。

当主体的普遍合理性通过特殊性的满足获得实现时，主体的实现就发生了。黑格尔称此种满足为“福利”（*das Wohl*）或幸福（*PR* § 123. R；参见第三章第 5 节）。福利不仅包含我们作为自然存在者之特殊欲望的满足，也包含“自我满足”，这种自我满足与我们的利益息息相关的计划取得的成功相伴随，即便当这些计划本身完全无私时也如此（*PR* § 123）。对黑格尔，正如对康德来说也一样，善的内容意味着，理性行动者成功地实现了他们的目的，这其中就包括使他们的自然需求获得满足。（*G* 413/30）<sup>⑤</sup>

对这两位哲人来说，福利只是有条件的善。康德认为，福利之成为善，以美德和意志之善为条件。亦即，只有当我有充分的

---

<sup>⑤</sup> 参见 Christine Korsgaard, “康德的人性公式”（*Kant's Formula of Humanity*），载《康德研究》（*Kant - Studien*），77（1986），页 196，页 200 - 202。



美德时，我才配享福利或幸福（*G* 393/61；*KpV* 110/115；*TL* 481/155）。康德之所以持此种立场，是因为在他看来，道德行动者服从一项先天的法则，这项法则告诉人们，在一切目的之先应采取何种准则。道德目的（善）就是由这些道德上要求的准则规定的目的。在道德上发挥立法作用的准则中，意志之善是最高的或无条件的目的；有理性行动者的福利是有条件的目的。

在此问题上，黑格尔并未沿袭康德的善的观念，尽管他想要这样做。正如我们马上就将看到的，他认为，善良意志是一种洞见和意图都与善相符合的意志，（*PR* § 131）一旦给定了这种善良意志的观念，康德式的善的观念就会使他陷入一个恶性循环，因为，为了赋予善的绝对构成以内容，需要一种善的观念。不是认为善良意志或美德乃是配享福利的条件，在黑格尔看来，只要福利与抽象法权一致，这就是善（*PR* § 126；*VPR* 17：83），而（如我们先前所见）抽象法权独立于福利。

因此，对黑格尔来说，法权与福利的关系是按照词典顺序编排的。<sup>①</sup>人类的幸福是某种善，但需有如下前提，即人们在获取幸福的过程中，并未侵犯法权。法权与福利的词典顺序因[146]“紧急法权”而有所缓和（参见第5章，第5节），也以其他方式得到了缓和：“没有法权，福利就不是善。同样，法权没有福利也不是善。实现正义（*fiat justitia*）不应以任世界毁灭（*pereat mundus*）为其后果（*PR* § 30）。”福利从属于法权，但善却要求福利。在由不幸之人组成的世界中，尽管人们谨小慎微地尊重彼此的法权，却不是善的世界。

<sup>①</sup> 这就正如在辞典中，任何以“A”打头的词都被编排在以“B”打头的词前面，因此，任何权利都优先于有关福利的考虑。参见罗尔斯，《正义论》（*A Theory of Justice*），Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971，页42-43。

## 8.4 康德论善良意志

将黑格尔有关善良意志的观念同康德的更著名的观念做一对比不无裨益。为了方便进行此种比较，本节将主要讨论康德的善良意志观，这是接下来的主要内容。

康德区分了仅仅“合于义务”（*pflichtmässig*）的行动与“出于义务”（*aus pflicht*）的行动，唯有后者拥有道德价值，也唯有后者才揭示出善良意志，善良意志是在这个世界上或这个世界之外唯一无条件地善的东西（*G 397 - 399/13 - 16; KpV 81/84; TL 389/50*）。出于义务而行动就是出于对道德法则的尊重而行动，而非出于本能或对行为的现实的、期待的或想要达成的结果的偏好而行动（*G 399 - 401/16 - 17*）。尽管有些行动符合义务，却是出于爱和同情的情感作出的，它们尽管美好（*Schön*）而亲切（*Liebenswert*），值得称颂和鼓励，但没有道德价值，不值得尊重（*Hochschätzung*）（*KpV 82/85; 参见 G 397 - 399/13 - 16*）。

我们有时会被康德的如下主张误导，这就是他认为，在合于义务而非出于义务的行动中，“不存在任何道德价值”，他显然不接受费希特的更极端的看法，认为一切行动（即便道德法则要求的行动），除非出于义务的动机而作出，否则在道德上就是不正当的（*SL 154/162 - 163, 310/326, 315 - 316/330*），康德主张，这些行为是美好的，值得称颂，也应得到鼓励。这些都是对行为的道德评判，赋予行动以价值，然而，他想要将此种一般性的道德赞赏同一种独特的道德尊严区别开来，在他看来，后者只属于出于义务而作出的行动。

有时候，不仅义务，而且本能都支持同一种行动方式。但对康德来说，是出于义务而行动，还是出于本能而行动，在道



德上有十分重要的差别。我们不必放弃对本能的满足，甚至可使其成为我们目的的一部分。但在我们的动机（motivation）中，应该“使自己从一切本能的动机中摆脱（absondern）出来，如此才能出于义务，而非出于本能而行动。”（TP 278 - 279/64 - 65）对康德来说，义务的动机独具一格，因为唯有在出于义务而作出的行动中，我们才能发挥自身的自由——这是独立于或优先于自然界或感性世界的存在者的我们所拥有的一种自律地行动的能力。

在此，康德的观点是引人注目的，在某些方面也很极端。以至于他的读者们很容易（几乎已成传统）夸大其观点的严厉性。他并不 [147] 认为，行动都应出于义务而作出的要求是可选的，甚至不认为这种要求是可能的。他不认为每一行动都应具有道德价值。唯有当行动者为义务要求时（或如果将行为的作出视为不做某种与义务相悖之行动的例子），行动才有道德价值；当我们在两种或更多的在道德上可允许的行动之间做选择时，不可避免地要立足于义务之外的立场。想要使我们的任一行动有道德价值，就是想要（用康德的话来说）“用义务来点缀我们的行动”，在康德看来，这种愿望一旦实现，就会使美德的“支配”（Herrschaft）沦为“暴政”（TL 409/71）。<sup>⑦</sup>

即便在义务拘束我们为某事的情形中，康德也不认为我们被要求单纯出于义务而行动。在他看来，努力使义务思维成为我们唯一且充分的动机，是一项义务，但他也认为，即便这种努力没有完全取得成功，也可以履行这些义务。<sup>⑧</sup> 在他看来，完全的美

⑦ 参见 Barbara Herman, “论出于义务的动机而行动的价值”（On the Value of Acting from the Motive of Duty），载《哲学评论》（*The Philosophical Review*），90（1981），页 374 - 376。

⑧ 参见 Paul Dietrichson, “论康德‘出于义务而行动’的含义”（What Does Kant Mean by ‘Acting from Duty’?），载 R. P. Wolff 主编，《康德：批判文集》（*Kant: A Collection of Critical Essays*），Garden City: Doubleday, 1967；以及拙著《康德的道德宗教》（*Kant's Moral Religion*，Ithaca: Cornell University Press, 1970），页 245 - 247。

德（我们确有义务追求它们）意味着单纯地或纯粹地出于义务的动机为道德上合乎法则之行动，而不需任何与之共同起作用的本能（*TL* 391 - 392/52 - 53；*KpV* 84 - 85/87 - 88；*R* 30/25）。因此，康德认为，与义务一致的，而非纯粹出于义务作出的行动——它们因此值得称颂和鼓励——揭示了人类意志的“不纯粹性”，是人性根本恶的三层次中的第二层次（*R* 29 - 30/25）。

对康德来说，只有在“本能的动机不是影响作为义务而作出的行动的规定根据”的地方，我的意志才“纯粹”（*KpV* 160/165）。纯粹意志并不必然缺少不道德的动机，但在其动机结构中，它却成功地摆脱了这些动机。在纯粹意志中，道德的动机十分强烈，不仅能说明行动者在特定情形中实施的特定行动，而且即便与实施这项行动相对，有一切可以想象到的不道德的动机，行动者也仍然会实施出于义务的行动。

康德要我们设想这么一位诚实的人，邪恶的主权者要求他做伪证，指控某个无辜者（他的例子是安妮·博林，此人遭到了亨利八世的错误指控）（*KpV* 155/159）。首先，主权者派人去贿赂这位诚实的人，引诱他作出不公正的诽谤。当他拒绝这样做时，又威胁他，要使他失去友情和亲情，剥夺他获得的每一种幸福，甚至如果他还拒绝，则剥他的自由和生命。只有在此极端情形中仍然能履行义务的人，才具有真正的纯粹意志（*KpV* 155 - 156/159 - 160）。对康德来说，我们可以拥有善良意志，即使我们实际上并未拥有此种意义上的纯粹意志。然而，要想拥有善良意志，就必须竭尽全力，在每一项与义务相关的行动中，追求意志的纯粹性（即使没有任何威胁或诱惑）。

众所周知，康德拒绝认为商人有善良意志，商人之所以诚实待客，是因为他发现诚实能带来好生意。他并不是说，仅仅有自我利益的动机就足以否认 [148] 商人有道德意志，否认他们能作出有道德价值的行动。如果在特定情形下，商人能出于义务，而非出于自我利益而行动（即如果他使自身摆脱对自我利益的考



虑，努力追求意志的纯粹性)，则他的行动也具有道德价值。善良意志仅仅要求行动者摆脱不道德的动机，使义务的动机在实行这些特定行动的过程中能取得相对于不道德的动机的优势。<sup>①</sup>

康德的善良意志观念似乎是建立在如下理念基础上的，这就是，真正的道德价值，即唯有它才能真正获得尊重的道德价值，只能取决于我们对自身拥有的自由的运用，而不取决于其他。因此，康德就将性格（character）的道德价值描述为我们自身给予的，而不同于其他种类的道德价值，例如，不同于心灵的才华和性情的品质，因为它们源于自然或运气（G 393/9，398/15）。在康德看来，真正的道德价值只属于出于义务作出的行动，因为出于本能作出的行动的合法则性只是“偶然的和虚假的，尽管在不道德的基础上可以时不时地产生出合法则的行动，但更多时候产生的行动是不合法则的（G 390/6）。”

如果否认人们因天性或教育有如此幸福的构造，而相信本能可以驱使他们实施合乎法则的行动，远离不合法则的行动，则这个论断就建立在一个含糊其辞的前提基础上。然而，康德的意思也许是，出于本能而行动在一种不同的意义上只是“偶然地”合法则的行动。他也许想要说，行动的合法则性（尽管可靠）只是因为好运，而不是我凭自身努力得来的。但个体的真正的内在价值不是好运或厄运的结果，它不会因自然禀赋或环境的有利或不利而变化，而只受制于我们自身，是我们自己赋予自己的。考虑到这一点，自然和运气就必定将我们所有人置于完全平等的条件之下。

这种将“道德运气”的可能性排斥在一边的关切，也解释了康德为何要强调善良意志意味着追求意愿的纯粹性，而非获得这种纯粹性。因为在此方面，某些人可能拥有相较他人更好的构造，以至于不需花费太多功夫，就能达到一定程度的纯粹性。但

<sup>①</sup> 参见 Herman，“论出于义务的动机而行动的价值”，页 376 - 382。

是，尽最大的努力追求纯粹性，这项义务就使所有人处在同一处境之中，类似地，它也解释了，为何康德会强调，即便在舒适环境中，也要努力使义务的动机在自身中变得如此强大，以至于能抵御暴君的威逼利诱。从总体上讲，唯有好运能使我们在任何时候都能远离不值得羡慕的立场：“有多少人可以度过漫长无罪的一生，而不只是足够侥幸，才避开如此多的诱惑？”（*TL* 392/52）

## 8.5 黑格尔论善良意志

黑格尔将善良意志描述为一种“洞见和意图符合于善”的意志（*PR* § 131）。如果我对什么是善和何种行动能促进善有合理且正确的信念，[149] 我的“洞见”就与善相符合，而如果我相信那些“对善有利”的描述能适用于我的行动，如果我的行动对此种描述的满足能赋予我以充分的（内在）理由根据我目前的方式行动，则我的“意图”就符合于善。

黑格尔指出，从道德立场看，与善一致的行动可以抽象地表象为“义务”。因此，善良意志必须拥有一项符合义务的意图。出于这个原因，他就同意康德的如下主张，认为善良意志必须为义务而尽义务（*PR* § 133）。但他并没有说（也不相信），善良意志必须仅仅为义务而义务，他甚至没有想过，善良意志必须努力实现这一点。他对道德学家的态度进行了攻击，因为这些道德学家认为，即便伟大人物也要为自身意愿和谋取幸福、名誉、荣耀或自我满足，并在此基础上，他们对伟大人物的实质上善的行动展开了批评。在追求这类满足从而作出高贵行为的人们那里，黑格尔并未发现道德缺陷，只要他们的意图和洞见符合于善。正是在此情形下，他援引了古谚：“对奴仆来说，没有英雄”——并补充说，“不是因为那个人不是英雄，而是因为奴仆终归是奴



仆。”（*PhG* ¶665；参见 *PR* §124. R；*VG* 104/87 - 88）

接下来让我们回到康德笔下那个诚实商人的不太体面的例子。黑格尔当然否认商人有善良意志，因为在他身上根本没有发现有关道德上的善或义务性的吸引人的东西。不能以诚实取信的商人，不管其动机或意图如何，都是恶人，因为他缺乏根本的伦理美德，即正直（*Rechtschaffenheit*）（*PR* §150）。但在黑格尔看来，如果诚实从商的善或合乎义务的属性是吸引商人诚实从商的（诸多特征中的）一项特征，如果它就是行动的“终极根据”，则也可以说这位商人拥有了善良意志（*VPR* 4：354）。

这就意味着，行为之善或合乎义务的属性不仅要能吸引这位商人，也能（在此情形下）足够吸引他，成为他诚实从商的充分（内在）理由。如果只是在较弱层次上受到了合乎义务之属性的吸引，而根本不足以引诱他履行义务，黑格尔也不会将其视为一个拥有善良意志的商人。出于义务而行动就是要拥有“道德意向”（*Gesinnung*）（*VPR* 17：83/246；参见 *PR* §137）。之所以要行动，“只因为行动是善的，[或者]因为它是正当的（*VPR* 4：354）。”这里说的“因为”既与行动者的意图有关，也与规定行动者在特定时刻实施特定行动之（内在）理由的一项或多项描述有关。黑格尔认为，只有当行为的道德上的善或行为的合乎义务的属性属于这些描述之一部分时，行动者才拥有道德意志。然而，这种描述不是唯一的，也不要求它在这类描述中是从总体上讲优势最大的一个，行动者也无需改变描述的层级结构。

对观黑格尔与康德的善良意志理论，可以看到，黑格尔的理论一方面使拥有善良意志和做有道德价值的行动变得更为艰难，另一方面又使之变得更容易。他要求我们做到“洞见符合[150]于善”，也就是要求我们出于客观上正确的道德信念行动（*PR* §140. R；亦见本书第10章）。而康德只要求我们真诚地听从自身的良知（*TL* 401/61）。另一方面，黑格尔的理论也不要

求，个体行为的道德上的善或合义务的属性要优先于其他动机，此外，只出于义务或主要出于义务而行动，对行动的道德价值来说并非必要。当我的所作所为的善或合义务属性足以吸引我，以至于能对我为何要履行义务提供解释时，我的道德的和道德的动机具有的相对强度，就与我行动的道德价值和我意志的善无关。

## 8.6 道德价值和心理学意义上的因果性

对康德来说，个体是否出于义务而行动在道德上有重要意义，因为，个体行动的自律或他律取决于他们如何在心理学的意义上受影响，康德花费一番工夫所作的如下否认，即认为我们的自由行动不是自然的或现象的因果性的产物，不能使我们无视其行动理论是决定论这一事实，即每一行动都被视为从（超感性的、本体的）原因中产生出来。这些原因根据有选择权的人选定的法则产生出行动（*R* 35/30）。用康德的话讲，自律是“理性的原因性”（*KpV* 80/83）。因此，行为的道德价值就取决于在产生行动的过程中，义务动机相对其他动机而言在原因性方面的强度。意志之善取决于行动者的行动意向，该行动者的唯一的或占主导地位的原因是义务动机（*R* 28 - 30/23 - 26）。康德认为，我们无法确切地评判自身行动的道德价值，因为在他看来，产生行动的原因性机制属于理知世界，因此是我们所不知道的。因此，康德否认，经验可以使我们援引哪怕最简单和最确定的出于义务而行动的意向，因为我们无法绝对肯定，“冒充（义务）理念的隐秘的自爱冲动，并非意志的真正的规定性原因（*G* 407/123）。”

从某个角度讲，可以将黑格尔对康德道德价值理论的拒绝，理解为对其心理学意义上的决定论的拒绝（拒绝原因——无论是



现象的原因，还是本体的原因——占据的核心地位），对黑格尔来说，意志出于本性就拥有一系列冲动或原始的本能（*PR* § 11），但在与这些冲动和本能的关系中，意志也具有有一种“纯粹的无规定性”，它不是从本性中，而是从自我规定的行动中获得内容的（*PR* § 5 - 7）。我们也许还记得，他的观点是，我们是“形式上自由的”，因为我们的欲望不会限制我们能做的东西。由于原因必然产生效果，黑格尔就否认，意志同其动机或同规定它的其他环境之间有一种原因性关系（*NR* 222；参见 *EL* § 295. A）。

黑格尔认为，意志在与欲望的关系中是自由的，并因此在原因性方面不受欲望规定，这种看法使他在自由意志的问题上像一个不相容论的非决定论者（incompatibilist - indeterminist）。然而，人们通常却以为，黑格尔是一个相容论者或温和决定论者。<sup>⑩</sup> 这一解释有时是基于 [151] 对文本的误读，在这些文本中，他主张，必然性等同于自由（*WL* 6: 239 - 240/570 - 571；*EL* §§ 157 - 159）。之所以说它是误解，是因为在这些文本中说的“必然性”不是原因性上的强制，而是有机的相互关联性或目的论上的不可避免性（参见 *PR* §§ 267. A, 269. A, 270. A）。自由与此种必然性的相容并不意味着它与原因性上的必然性是相容的。

但如果以另一种方式来理解，则在有关黑格尔的相容论解释中，还是存在某些真实的东西。正因为他拒绝了心理学上的决定论（即对意志的原因性说明），他有关人类行动者的理论就是完全根据非原因性术语设想的。由此导致如下结果：他的道德责任理论可以同一切形式的物理决定论相容。物理决定论允许（如相

<sup>⑩</sup> 参见 Richard Schacht, “黑格尔论自由”（Hegel on Freedom），载 A. MacIntyre 主编，《黑格尔：批判文集》（*Hegel: A Collection of Critical Essays*），Garden City: Doubleday, 1972, 页 309；以及 G. H. R. Parkinson, “黑格尔的自由概念”（Hegel's Concept of Freedom），载 M. Inwood 主编，《黑格尔》（*Hegel*），Oxford: Oxford University Press, 1985, 页 156。

容论者想要做的) 我们(在“能够”的某种恰当的意义) 能够背离自身的冲动、欲望、动机等而行动。黑格尔的道德责任理论在本质上显然是相容论的。尽管他认为, 我通常能作出不同于眼下作出的行动, 但在其责任理论中, 却没有给这种信念留下位置。对他来说, 如果我在特定描述下实施了特定行为, 也知道自己是该描述下实施该行为, 并且想要在此描述下实施该行为, 则我就要对行为承担责任。总体上讲, 即便不存在实施不同于我眼下作出的行动的可能性, 这些条件也可以得到满足。

黑格尔的道德行动理论关注于我的行为, 不管我是否知道自己是在实施该行为, 并且它也关注于我想要实施的行动的某一方面或多个方面。两个主要因素是: 当我行动时, 实际上发生了什么; 并且我是如何来设想这些事件的。引人注目的是, 在黑格尔的行动理论中, 严格意义上的动机并未发挥作用, 因为他的行动理论在实际上用意图或(内在) 理由取代了动机, 不是追问驱使我的是何种心理因素, 而是要求根据对行动的相关描述来解释我的行动, 这些有关行动的描述为我实施的行动提供了理由。根据黑格尔的理论, 说我“出于义务”而行动或“为了尽义务”而行动, 只意味着我的行动的合义务性属于我的意图, 即它可以视为一项描述, 在其下我能通过自身行动来解释自己为何会实施该行为。

《法哲学原理》公开出版的文本中并未包含有关动机的讨论。要想获得这个讨论, 就须提及从霍特(Hotho) 1822-1823年黑格尔讲座的抄本中得来的两个“补充”(PR §§ 106. A, 121. A; 参见VPR 3: 330-331, 373-374)。这两个“补充”都强调, 只有从道德视角出发, 才需考虑行为的动机。《法哲学原理》第106节“补充”似乎将行动的“诱因”(Triebfeder, incitement) 等同于行动的意图(Absicht) 或“根据”(Grundsatz)。第121节的“补充”说得更具体, 它将行动的“动机”(Beweggrund) 描述为“故意中的普遍物, 意图中的特殊物”, “故意中的普遍物”这个表述显然是黑格尔对意图的说明(PR



§ 119), 因此, 第 121 节“补充”的内在含义就是, 行动的动机是意图的特定方面或侧面, 即它的“特殊性”方面。

黑格尔显然将行动的“动机”与被他称为 [152] 行动的“特殊内容”或“特殊性环节”的内容等同起来, 借助这些内容, 行动就“对我有主观的价值和利害关系”(PR § 122)。行动的“动机”, 因此就是指行动者在行动中的利害关系。正如我们所见, 黑格尔认为, 这种意义上的“利害关系”甚至出现在最无偏私的行动中, 因为它来自于我的如下意识, 即在成功的行动中, 我确认了自身的主体性, 不管这一行动是否着眼于我自身的善(EG § 475), “利害关系”总是属于行动者的福利或幸福, 与它一道还有行动者的需求、本能和激情的满足(PR § 123)。

黑格尔的观点是, 只有当理性放弃了自身的纯粹性, 并通过经验欲求表达自身时, 理性才是实践的。只有通过行动者在落实普遍目的的过程中拥有的特殊利害, 普遍目的才能获得落实。“抽象的普遍目的, 就其获得实现了而言, 由于它进入现实的领域, 就成了具体的目的。在我的作为中, 我的利害采取了不同的方式……我的福利就是指我的意图, 它构成了特殊性的范围……这种法权直接地存在于特殊性中, 并且不是自为地被视为某种恶的东西。”(VPR 19: 96-98) 就像是故意要和康德做对一样, 黑格尔明确地将行动的“动机”等同于行动的“特殊性”方面, 对设定和追求一项目的而言, 这个特殊性方面是必要的, 而在康德笔下, 这个方面却与“普遍”东西、与有关义务的纯粹思维, 与对道德法则的敬重对立。

## 8.7 黑格尔对康德的批判

这也意味着, 黑格尔拒斥康德的心理学意义上的决定论并不

是他拒绝康德善良意志理论的根本理由。一旦设定了黑格尔对善良意志的讨论，即便行动涉及物理学或心理学意义上的决定论，其原因也与行动的道德价值不相干，因为它们只取决于行动的性质，取决于行动者的认识和意图（正是这些特征，使行动对行动者而言具有充分的可欲性，促使行动者去行动）。在此关键不是黑格尔拒斥康德的心理学意义上的决定论，而在于他认为，行动的在原因性上在先的事件不仅与行动的道德价值无关，也与实施行动的意志的善恶无关。

当康德笔下的小商人诚实对待缺乏经验的顾客时，其行为中至少有两项特征向他推荐要实施诚实待客的行为：

- (1) 诚实经营有助于给我带来好名声；这可以给我带来好处；
- (2) 诚实经营符合于善；它是我的义务。

不妨猜想，这位商人不仅在道德上有教养，也十分关注自身的名声，以至于（在各种情形下）无论哪种动机都可以是他诚实从商的原因。一旦商人意识到诚实从商的这些特征，并为其吸引，他就会选择诚实待客——尽管作为一个形式上自由的行动者，他可以违背这些理由去欺诈消费者。正如黑格尔所见，这是有关此事在道德上的相关因素的完备报道。[153] 它们对商人拥有善良意志而言是充分的，并且他的行动也将拥有道德价值。

康德的普遍意志观要求我们更深刻地探查商人的内心生活。他希望这位商人追问一下，在这两种动机中，究竟哪一种会驱使他根据义务而行动。他希望这位商人权衡一下这些动机的相对强度。在他看来，重要的是判断如此行为的道德价值，即看一看，如果他不愿欺骗消费者，而亨利八世会用严刑拷打和死亡来威胁他，他将会怎么做。黑格尔反对如此提问，在他看来，这个问题没有答案，或至少在道德上没有答案。康德也同意这一点，他认为答案完全不可知，因为要想获得答案，就要在良知世界中探查



有关原因性的信息。黑格尔仅仅得出了一个合乎理性的结论，即如果这些事情与我们无关，就无需费尽心思地在其基础上构建道德价值的概念。

康德强调，我们是有限的存在者。基尔克果和康德的其他追随者强调道德生活的内在性，他们时常指责黑格尔遗忘了人类的有限性。但在我们目前讨论的问题上，真实的情况恰恰相反。康德和基尔克果式的内在道德想要追求一种独立于一切不同于自由的東西的自由，既独立于自然，也独立于运气。但我们看到的却是这样一个黑格尔，他清醒地面对了人类作为一种短暂地处于尘世中的有限存在者的境况。他并不否认，正如存在主义者说的，我们都是“被抛弃的”存在者，受制于自然禀赋和处境的偶然性；我们自身以及我们的一切真实关切，包括我们最内在的自我价值，总是在某种程度上受制于运气和自身的愚蠢。

当康德试图将善良意志放置到自然和命运的范围之外时，他就证明了人类的境况并非是有限的，这一道德上的“转移地点”或“伪装”（*Verstellung*）（这是黑格尔的说法；*PhG* ¶ 616 - 631），既非无辜，也非不需成本。想要在彼岸获得隐藏的价值，就必须以现实生活中的真正价值为代价。一旦我们将道德转移到彼岸，将道德置于理智世界中动机之间的冲突中时，也就将实践理性从自我满足中清除出去了。当我们将道德价值放置到一个隐蔽的自体自我之中时，也就贬低了我们实际上能拥有的唯一的自我价值。我们的最高贵的行动和最伟大的成就，对我们来说一无是处，在尘世中却无比辉煌，是掩盖邪恶意志的耀眼外衣，从长远看，这种说法不过是一个谎言，只能服务于嫉妒和伪善。

## 第九章 道德法则的空洞性

### 9.1 空洞性的指控

[154] 在第七章中，从黑格尔的法兰克福时期的著作中，我们已经看到了他对道德视角的指责：它使理性脱离感性，具有伪善倾向，脱离了社会生活中的各种关系，致力于一种永远无法成为“实然”的“应然”。黑格尔对道德的最著名批判——最早见于耶拿时期的著作中——是针对空洞性的指控。它认为道德注定是一种“空洞的形式主义”，从道德的视角看，根本不存在任何有关道德上正确和错误的标准（*PR* § 135R）。

空洞性的指控有时是专门地作为针对康德伦理学的批判提出的，尤其是作为针对《道德形而上学基



基础》中道德法则的第一公式，即所谓普遍法则公式（Formula of universal law）的批判提出的：

普遍法则公式：“要这样行动，以使你能够意愿你行动的准则成为一项普遍的法则。”（G 421/39）

对这一公式的指控是，该公式提出的检验标准并未在准则之间作出真正的区分，从某一角度看，一切准则都能通过该公式的检验，而从另一角度看，一切准则又都无法通过其检验。

空洞性的指控也是对作为整体的道德视角的一个更具普遍性的指控。在这种观点看来，从道德的角度出发，得不出“任何义务学说”，因为这种视角除了提供“主体性的空洞原则”之外，提不出其他东西（PR § 148R）。道德是个体性的道德主体的视角，这个主体通过善的标准来评判行为，而善的内容则从法权和福利中得来，不仅考虑行动者本人的福利，也考虑他人的福利。因此，黑格尔似乎就提出了一个非常不可靠的主张，即根据人类法权和福利获得表达的原则，根本就不能在善与恶之间作出区分，或者排除不道德的行动。

区分空洞性指控的较弱形式和较强形式也许是搞清黑格尔立场的一种方法。说普遍法则公式或康德的道德哲学，抑或一般意义上的道德视角无法对我们的义务给出令人满意的说明，这一说法明显较如下说法，即认为它们不能在善、恶之间作出区分、不能排除道德上错的行动，要弱一些。即便普遍法则公式表明某些行动或准则是错的，它仍然不能为义务提供足够充分的说明，[155] 因为可能存在一些它无法触及的情形，或是它在其中会产生错误后果的情形。如果道德视角脱离了任何充分的义务理论必须要考虑的人类生活的重要方面，则从道德视角出发采纳的原则也就有类似的缺陷。黑格尔并没有花精力去探索有利于这一更宽泛但却在形式上较弱的空洞性指控的论证（在本章第11节中，

在这个问题上，我们还将有所补充)。

显然，至少在耶拿时期，黑格尔认为康德的道德哲学提供了一种道德视角，并且认为他对此种视角提供了最完美的理论表达。以此为出发点，可以提出有关黑格尔的空洞性指控的第二种解释（它并不与上述解释矛盾），其他哲学家也许认为，道德原则在其表述中运用了法权和普遍福利的观念，这些原则可能会取得成功，而不只是空洞的形式。然而，如果康德式的道德是道德视角的唯一充分的表达，则这些其他的原则就无法稳固地奠基于道德视角本身之中。如果康德的原则是空洞的，这就表明，作为整体的道德视角也是空洞的。因此，从哲学的理解出发，黑格尔可能会认为，康德道德原则的空洞性是其道德哲学特有的力量，即便从实践伦理学的角度出发来看，这是康德道德哲学致命的弱点。我们将在第6节中看到，这种对于空洞性指控的读法至少相信：空洞性的指控不仅是对普遍法则公式的批判，也因此可以说，从康德的哲学立场出发，无法得出有内容的道德原则。

## 9.2 康德的普遍法则公式

黑格尔针对普遍法则公式的空洞性指控也同样为后来的哲学家如穆勒所表述过：

当〔康德〕开始从〔普遍法则公式〕中演绎出一切现实的道德义务时，诡异的是，在一切有理性存在者采纳那些极其粗暴的、不道德的行为规则时，他却无法证明在此存在矛盾，存在逻辑上的〔而非物理上的〕不可能性，他能证明的只是，普遍采纳这些规则的结果可能是，没有人会选择



这样行为。<sup>①</sup>

这种指控最早并非由黑格尔提出，在《道德形而上学基础》的第一批评论家中，梯特尔（Gottlib August Tittel）认为，除非在功利的意义上解释，否则，康德的原则是缺乏内容的。（例如）只有当康德提出了如下论证，即行动者准则的普遍化可能会破坏有关借贷这一能给人带来方便的普遍做法时，借钱不还这一行为准则的不道德性才能从原则中推导出来。<sup>②</sup>

类似观点也得到了费希特的支持，他强调指出，康德的普遍法则公式必须被视为“只有启发意义”，而绝非道德的“构成要素”：

[普遍法则公式]并不是一项原则，而只是真正的原则产生的结果，[156]是理性的绝对自我依赖的命令。关系并不是，由于某物可以成为普遍立法的原则，因此它就应该成为我意志的准则，恰恰相反，正因为某物应该成为我意志的准则，所以它也能成为普遍立法的原则（SL 234/246）。

费希特自身的根本道德原则也是普遍主义的，对此他并没有感觉到丝毫不合适：“总是根据对你的义务的最佳确信而行动，或者：根据你的良知而行动”（SL 156/164，163/173）。他认为，义务的内容必须独立于根本原则，通过一个有良知的理论探索过程获得（SL 163 - 177/178 - 187；参见第10章第2节）。

普遍法则公式是康德在《道德形而上学基础》中有关道德

① 穆勒（J. S. Mill），《功利主义》（*Utilitarianism*），George Sher 编，Indianapolis: Hackett, 1979，页4。

② Gottlob August Tittel，《康德先生的道德革命》（*Über Herr Kants Moralreform*），Frankfurt: Pfahler, 1786，页14 - 15，页32 - 36。参见Fred Beiser，《理性的命运》（*The Fate of Reason*），Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987，页185 - 186。

原则的第一个公式，对此公式他给出了非常详尽的演绎，并详尽探讨了其决疑论内涵。尽管如此，和其他批判者一样，黑格尔也犯了错误，因为在论证康德的伦理学缺乏内容的过程中，他们死盯住普遍法则公式不放。而在《道德形而上学基础》的三个公式中，这个公式最少决疑论野心。正如黑格尔本人有时候也意识到的（*PhG* ¶429），普遍法则公式只能为孤立的个别准则提供许可性的检验标准。如果准则能意愿成为普遍法则，则就许可其作为行动的根据，但如果它不能这样意愿，就不允许其作为行动的根据。尽管康德有关公式的例证是根据积极义务的分类法组织起来的，但普遍法则公式却不能告诉我们应承担哪些积极义务。他从普遍法则公式出发提出的四个论证倘若是成功的，则就表明，个体不能根据有关自杀、作虚假承诺等他提到的特定准则而行动。但它们无法表明，自杀或做虚假承诺总是违背义务，因为人们可能会从截然不同的准则出发作出此类行动，（正如上述论证表明的）这些准则也可以通过普遍法则的检验。

与普遍法则公式不同，康德的第二项原则，即“人性公式”（*formula of humanity*），禁止一切将理性的本性仅仅视为手段而不同时视为目的之行为。它规定给我们一项促进理性存在者之目的的（尽管是宽泛的和不完美的）积极义务（*G* 428 - 431/46 - 49）。第三项原则或“自律公式”（*formula of autonomy*），尽管从表面上看类似于普遍法则公式，但并不只是禁止我们根据一项不能被意愿为普遍法则的准则而行动，也要求我们根据属于一个适合于普遍立法的准则系统的准则而行动（*G* 432/50, 436/455）<sup>③</sup>。因此，人性公式和自律公式都以一种普遍法则无法做到的方式规定了积极义务。如果黑格尔和其他批评者无法证明这些公式和普遍法则公式一样空洞，则就无法证明康德式的伦理学内

---

<sup>③</sup> 参见 Thomas Pogge, “论绝对命令”（*The Categorical Imperative*），载赫费（*Otfried Höffe*）主编：《〈道德形而上学基础〉疏解》（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*），Frankfurt: Vittorio Kostermann, 1989。



容空洞。

但是，我们将看到，即便是对普遍法则公式的反驳，黑格尔的论证也是失败的。

### 9.3 矛盾和相互冲突的意愿

在《实践理性批判》中，康德将普遍法则公式适用于如下情形，即有一个人在死前委托我照管一笔数目可观的寄存物，而又没有留下 [157] 任何字据。康德认为，我不能使一项否认和独吞这笔钱的准则普遍化，因为这样一来，“这条原则将会自我毁灭，任何人都不会再委托他人寄存了。”（*KpV* 27/27）黑格尔对此给出了如下回应：

但这样一来就无人来寄存了——矛盾究竟存在于哪里呢？无人寄存可能会与其他必然产生的规定相矛盾，正如寄存的可能性是与其他必然产生的规定相联系，因而才成为必然。但在此却不能运用其他的目的和物质上的理由（*NR* 467/77）。

黑格尔坚持认为，普遍法则公式提供的检验标准仅仅是矛盾律，而矛盾律这一标准是一切准则都可以通得过的（*EL* 54；*PR* § 135R）。康德的确说过，当准则被视为一项普遍法则时，它会“自相矛盾”或“自我毁灭”，并且，他也的确说过，在自然的体系中（在其中，某些准则是普遍的法则）可能存在矛盾（*G* 422/40）。然而，当黑格尔指出，这是一切准则都能通得过的检验标准时，他肯定是弄错了。的确存在一些原则，某个人能够遵守它，但如果认为每个人都能遵守它，就会导致自相矛盾，例

如，“我不想工作，而想要通过剥削他人的劳动成果过活。”如果每个人都遵循这一原则，就没有任何可供剥削的劳动者了，因此，人人都想要通过剥削他人的劳动来过活就是不可能的。但对康德来说却有如下问题，尽管对于某些准则来说可能会发生这样的事情，但它们在道德上是无害的：例如，“我将同他人一道进门，但那时我将要最后一个进门”。在与此种准则相类似的情形下，康德的检验标准可能会产生错误的否定结论。想要对普遍法则公式提供充分的辩护，就必须解释这个问题。

黑格尔误解了普遍法则公式有关准则的检验标准，至少当它运用于寄存物的例子时是如此。康德既不需证明，也无需尝试去证明，当准则得到普遍服从时，肯定会导致自相矛盾，他的论证毋宁是说，如果我的通过独吞他人寄存物而获取钱财的准则被普遍化，那么，人们就不再会信赖他人而去委托寄存了。结果，我也就不可能通过遵循我的这项准则而获取钱财，因为若是如此，就没有人会委托我寄存了。<sup>①</sup> 这一论证使用了某些经验性的主张（即如果我的准则成为一项普遍的自然法则，人们将会如何行为），但它只涉及我的准则在自身中包含的内容，而并未诉诸“其他目的或物质上的理由”。这个论证表明，我意愿一个不可能的或自相矛盾的世界，因为我不仅意愿（1）通过独吞寄存物获得利益，也意愿（2）如下环境，在其中我不能通过此种方式而得利。

我们可能会疑惑，在我的意愿活动中，是否包含真正的不可能性。对我来说，完全可能会意愿两种不相容的事态（例如，一方面占有蛋糕，另一方面又想吃掉它），因此，我为何不能一方面意愿我的准则应该成为普遍法则，另一方面又意愿在此情形下我应该成功地以之为根据而行动呢？答案取决于对康德使用的

---

<sup>①</sup> 在此我采用了 Onora Nell (O'Neill) 有关普遍法则的解释，参见其《基于原则而行动：论康德的伦理学》(Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics, New York: Columbia University Press, 1975), 第1~5章。



“意欲” (wollen) 这个动词的更准确的理解。康德区分了“意愿”与 [158] 单纯的“希望”。“意愿”一种事态不等于想要或想要追求一种事态。要想意愿某物，我就必须运用手段将它产生出来，或至少准备运用某种手段去产生它 (G 394/10)。既意愿拥有蛋糕，又意愿吃掉它，我就必须在尝试吃蛋糕的同时，使自身不去吃掉它。与相互冲突的愿望和希望不同，相互冲突的意愿彼此之间是难以共存的。

黑格尔的伦理生活理论试图从社会关系和制度中得出伦理义务。他之所以误解普遍法则公式，是因为他强加给康德以自身的理论假设。因此他有关寄存物例子的解释，就仿佛它取决于私有财产制度的有效性。他似乎认为，只有当可以证明这一制度的缺失会产生矛盾时，普遍法则公式才适用于类似于寄存物的案件 (NR 462 - 464/77 - 79; 参 PhG ¶ 430 - 433; PR § R; VGP 3: 368 - 369/460 - 461)。这一点曲解了这个例子所包含的道德问题，因为它涉及的不是私有财产是否神圣，而是人与人之间的信任。<sup>⑤</sup>问题在于，是否可以前后一致地意愿，我能够背离他人的信赖而得利，以及是否能够前后一致地意愿，当所有人可以从中得利时，应该背离他人的信赖。在不存在财产权的社会中，这个问题一定会产生。在此意义上，黑格尔认为康德有关寄存物的论证取决于财产制度的看法，就是极端错误的。

## 9.4 普遍法则的标准

康德在《道德形而上学基础》中区分了两种情形，一种情

<sup>⑤</sup> 关于这一点，我要归功于 Ernst Tugendhat 的一篇未发表的讨论黑格尔伦理学的讲稿。

形与上述例子相似，准则在此作为普遍法则包含了内在的自我矛盾，在另一情形中，普遍化的准则之所以不能被意愿成为普遍法则，是因为准则之外的原因，这种意志必然与自身冲突。比如，康德认为，我们不能意愿铁石心肠的人的准则——拒绝给予困境中的人以慷慨援助——成为普遍法则。论证过程如下，如果我们身处困境，就不会意愿他人拒绝给予我们所需的援助。在此，他显然要求我们去检验并未包含在准则中的“其他目的和物质上的理由”。他认为，一切理性存在者都有一些目标，如果没有他人帮助，这些目标就无法实现。他认定，如果我们身处困境，就不会拒绝他人的援助。就如同如果不信任他人能为我们保管寄存物，人们将会如何行动的假设一样，对理性存在者在可预见到的反事实条件下会如何行为，也有一个基于经验的假设。

有人可能会反对说，这些假设是规范性的，而非经验性的，因为它没有告诉我们，他们将如何行动，而是告诉我们，他们如何行动才合理。即便如此，它依旧是一种取决于有关理性存在者需要和欲求什么的经验事实的假定。但它描述的也可能是一种虚拟的存在者，其需要和欲求具有如下性质，以至于对他们而言，放弃他人的慷慨援助也并非不合理。<sup>⑥</sup> [159] 康德的论证取决于如下经验性事实，即人类不是这类存在者，进言之，如果这个假设是规范性的，它也并非道德层面的规范性，它处理的是对自我利益的理性追求，而不是道德义务。

然而，论证的结果是道德的（moral），而非明智的（prudential），因为将铁石心肠的人的准则作为自然法则是背离事实的，在此并没有表明，康德的论证是基于（如叔本华错误地主张的）自我利益的阴暗面和堕落面。<sup>⑦</sup> 他并未推论得出，我之所以要帮

---

⑥ 兰德（Ayn Rand）的小说有时会提供有关此种想象中的存在物的一种比较有说服力的虚构性说明。

⑦ 叔本华（Arthur Schopenhauer），《作为意志与表象的世界》（*The World as Will and Representation*），E. F. J. Payne 译，New York: Dover, 1969, I: 525。



助他人，是因为我这样做，他们也会帮助我。他的论证是建立在有关我们的以自我利益为中心的欲望结构的看法之上的。他指出，每当实现某一目的需要他人的慷慨援助时，没有人能理性地意愿去牺牲自身的全部目的（甚至生命）。但在其论证中，无论如何都不会“诉诸物质理由”，因为这与康德有关善良意志仅仅出于义务而行动的观点相矛盾。

梯特尔和穆勒都想将康德描述为一位隐秘的结果主义者，而非将其描述为一位隐秘的利己主义者。康德的论证从不取决于准则的实际采纳产生的结果，尽管它们的确包含了有关准则的普遍接受产生的假设性结果的主张。只有当我们补充了如下前提（这是康德从未做过的），即我遵守某项准则将会以某种方式使其更有可能得到普遍遵守，这种对结果的关切看起来才是严格意义上的结果主义。进一步讲，普遍法则公式之所以拒绝一项准则，不仅是因为准则的普遍接受可能不值得追求（这也是梯特尔和穆勒所作的有利于康德的主张）。相反，准则之所以遭到拒绝，是因为意愿之间有冲突，是因为意愿准则作为普遍法则或者与准则自身冲突，或者与行动者意愿的其他内容冲突。

这两项检验标准通常可能产生类似的结果。我发现某一特定措施不值得追求，这一事实通常给了我充分的理由拒绝采取该措施，并且这一点也足以使我不能无矛盾地意愿所有人都去接受它，相反，如果我认为所有人以某种特定方式而行动值得追求，则仿佛我就能无矛盾地意愿每个人都能以这种方式来行动。但是这些概括都不是普遍有效的，并因此，针对准则的可普遍化的检验标准并不与结果主义的检验标准相同。从康德本人的例子中可以看到这一点。在他有关寄存物的论证中，问题不在于将寄存物留给他人是否是值得追求的做法，他的论证还应向不喜欢和想要废止这种做法的人说明为何必须要诚实对待委托给他们照看的寄存物。在另一个论证中，问题不在于人们慷慨援助他人和接受他人慷慨的援助如何值得追求，而在于当我需要援助时，是否能意

愿他人不来援助我。康德描述了如下一种人，他们在很大程度上不靠他人援助也能搞定一切。并且他们认为，如果在这个方面所有人都和他一样就最好。上述论证明显可以适用于此人，可以向他表明，不能将拒绝援助他人的准则意愿为普遍法则（*G* 398/14 - 15）。康德的立场是，他可能会通过鼓励 [160] 人们养成自我依赖的能力，从而取消向他们施以援手的做法，但并不允许仅仅通过拒绝帮助身处困境中的人来实现这一目的（在我们的政治生活中，那些粗鲁的个人主义者常常这样干）。

黑格尔认为，如果仅就自身来考虑，即作为一种“单纯的规定性”，任何事物都可以通过普遍法则的检验。但他也认为，如果将事物分解为构成它的各个不同的和相对立的环节，就无法通过这一公式的检验（*PhG* ¶¶ 430 - 431）。因此，在他看来，康德的原则不仅会允许不道德的行为，也会禁止值得称道的行为：

因此，帮助穷人的规定性表达了对于贫穷这一规定性的取消；其内容乃是那一规定性的准则，一旦通过将其提升到普遍立法而加以检测，就会证明自身是错误的，因为它会取消自身。如果认为应普遍地帮助穷人，那么或者不再有穷人，或者只有穷人，并因此没有人可以帮助他人；而无论何种情况都不会有援助（*NR* 465 - 466/80）。

这段论述想要证明，康德的原则阻止我们去遵守“帮助穷人！”这一行动原则，因为如果每个人都帮助穷人，则人们就不再有机会去帮助穷人了，因此，帮助穷人的准则（就如同独吞寄存物的准则一样），一旦普遍化就会取消自身。

只要区分“帮助他人！”这一准则的两种不同含义，就可以看到黑格尔论证的错误所在。如果我的准则不过是尽可能消除穷困，则如果每个人都遵守这一准则，并使贫困得以消除，就不会有自我取消了。另一方面，我的准则可能是加入援助穷人的行



列，在此，关键不是改善其处境，而是尽力帮助他们。如果每个人都遵守此一准则，它就有自相矛盾的危险。无论如何，从道德上讲，如下准则都令人怀疑：这就是这类人的准则，他们之所以帮助穷人，是为了享受自己的同情心，或是因为他们在救济贫困的机制中有某种利益。<sup>⑧</sup>

## 9.5 某些尚未解决的问题

我认为，黑格尔对于普遍法则这个检测标准的批判并不成功，但即便如此，它还是指出了一个问题：我们究竟该如何判断，在特定情况下如何表达行动者的准则？问题不在于我们必须能在两种人的意图之间作出区分，前一种人之所以要帮助穷人，是为了消除贫困，后一种人之所以要救济穷人，是因为他们对施予仁爱有特定利益；一切道德理论必须关注这个区分，但问题在于，行动者的意图通常从不同的角度或从不同的普遍性层次出发，承认这些彼此不同、但却同样正确的有关行动的描述。

假如我邀请你吃晚餐。我打算请你吃燕麦卷和酸奶，因为我喜欢它们，并且在我看来，它们对你来说也该是美食，尽管实际上你讨厌吃这些东西。在此情形下，我的准则是什么呢？是“用

---

⑧ 黑格尔也许想要委婉地告诉我们，后者必然是帮助他人之人的真正准则。他也许想要使我们注意参与慈善之人的伪善，因为他们想要支配他们“帮助”的人——或者至少是感到高他们一等。抑或他心中想的是如下内容，即在通常基础上真心有效地帮助他人的人，必定将这一工作视为特定使命，从中得到自我满足。他对道德论者的质疑当然是对的，因为这些道德论者怂恿我们帮助他人，却没有解释这些努力如何能理性地整合到我们自身的生活中或更大范围的社会生活中。这些论点都有道理，就是没有表明“要帮助穷人！”这项准则（在康德使用的意义上）如何自相矛盾。

我喜欢的东西待客”？还是“以我认为对客人来说是美味的东西来招待他们”？[161]抑或“以我喜欢的、有营养的东西来待客，尽管我知道客人不喜欢它们”？或者是：“用燕麦卷和酸奶来待客”？这些准则都准确表达了我的意图，但有些能普遍化，另一些则不能。当我将普遍法则的标准运用于提议的行动中时，我如何判断该运用何种准则呢？如果我回答说，准则应包含那些只与道德有关的事物，我就无法解决方才我重申的问题。问题在于，普遍法则这一检测标准无法告诉我们，该如何判断哪些东西有道德上的相关性。

假如我想要为人父，并因此使同想要和我有一个孩子的女子结婚和使之怀孕成为我的准则。这一准则看起来是清白的，但一旦表达出来，它显然无法普遍化。如果每个人（当然也包含女性）都遵守此一准则，就不会有女子同我结婚和怀孕了，因为所有想要有小孩的女子也会忙于同另一位女子结婚和怀孕。<sup>①</sup>在此仿佛通过以更加有普遍性的术语来重新表达准则就能轻易地解决问题，它们使用了如下表达，如“同异性结婚生子……”但如何能肯定这种重新表达没有任意的和临时性的成分，从而使例证来迎合我们的道德偏见呢？并非每项准则都能通过普遍法则的检验，只是这个检验标准太过模糊和富有弹性，以至于在道德推理的许多现实情形中，无法提供给我们确定的结果。

康德的普遍法则标准的确还存在诸多问题，其中的某些甚至最终被证明是无法解决的。我在本章中说出的一切，不应被视为对普遍法则公式的支持，或者被视为是针对有关它缺乏内容之证明的否认。我说出的东西对黑格尔来说只是一种敷衍性的安慰，在我看来，他似乎没有正确理解普遍法则标准，以至于我们无法相信他看到了这一标准真正面临的困难。为了使他的有关普遍法则

---

<sup>①</sup> 这个例子摘自 Bruce Aune, 《康德的道德哲学》(Kant's Moral Philosophy), Princeton: Princeton University Press, 1978, 页 123-125。



公式的批判有意义，就必须将其视为一种契机，提出一些他从未想过的问题。因此，毫不奇怪，大多数学者毫不理会黑格尔针对普遍法则公式作出的批评。<sup>⑩</sup>

## 9.6 康德有关道德法则的演绎

当将黑格尔针对康德的空洞性指控仅仅视为对普遍法则公式的攻击时，看起来黑格尔就会处于一种不利地位。但如此来看待黑格尔的批评，部分也是对他的误解。黑格尔认为，普遍法则公式是空洞的，但他并未停留在批评康德糟糕地表达了原理，并由此表明它缺乏内容这一点上。相反，他一贯地认为，这种空洞性是康德思考道德问题之视角的必然特征。他不是从康德的普遍法则公式开始的，将其解释为（或错误地解释为）将不矛盾律设定为唯一的道德标准，相反，他是从道德视角的概念入手的，这里所说的道德视角是抽象的主观自我的道德视角，它建立在分析性统一体的纯粹概念基础之上，并因此他就从中推出，不矛盾律是道德能够使用的唯一标准（NR 475/75；PhG ¶¶ 429 - 430）。

[162] 因此，柏林时期的《哲学全书》有关空洞性的指控

<sup>⑩</sup> 参见 Marcus Singer, 《伦理学中的普遍化》（*Generalization in Ethics*），New York: Alfred Knopf, 1961, 页 292 - 295；Dieter Henrich, “康德及思辨观念论中的伦理学基础问题”（*Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*）载 P. Engelhardt 主编, 《存在与伦理》（*Sein und Ethos*），Mainz, 1963；Andreas Wildt, 《自律与承认》（*Autonomie und Anerkennung*），Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1982, 页 84 - 96；Christine Korsgaard, “康德的普遍法则公式”（*Kant's Formula of Universal Law*），载《太平洋哲学季刊》（*Pacific Philosophical Quarterly*），66（1985）；以及 Onora Nell（O'Neill），《基于原则而行动》（*Acting on Principle*），尤其参见该书第 5 章。关于此一规则的例外，参见 Michael Hardimon, 《个体道德与理性的社会生活：黑格尔伦理学研究》（*Individual Morality and Rational Social Life: A Study of Hegel's Ethics*），University of Chicago, 博士论文，1985，第 1 章。

是从如下主张中得出的，即康德从来没有成功地将理性与知性区分开来，因为康德式的理性除了给经验提供一种形式上的统一性之外，并未提供其他东西，而经验的内容必须来自外部（*EL* § 52）。由此，黑格尔得出，不矛盾是康德能利用的唯一的道德标准，“对于实践思维使之成为法则的那些东西……除了在规定中不发生矛盾这个知性的同样抽象的同一性之外，再没有任何其他东西可供使用了。”（*EL* § 54，强调为我所加）《法哲学原理》中批判康德，认为他停留在道德观点之上，而没有进入伦理生活的观点之中，并且主张，从道德观点出发，不矛盾是唯一的义务标准。唯有在此之后，黑格尔才简洁地提到他所谓的“进一步的康德式的形式，将行动表象为普遍法则的能力”，（他指出）在这种形式或能力中，除了不存在矛盾之外，不包含任何其他原则（*PR* § 135R）。我们已经看到，这最后一项主张建立在对康德原则的误解之上；但黑格尔的更深刻的，也最富教益的论点是，除了不矛盾这一标准之外，康德并没有权利（entitled）运用一项有具体内容的原理。

如果黑格尔的空洞性指控说的是康德不能为有内容的原则提供充分的演绎，如果普遍法则公式不是空洞的，则就可以认为，他的空洞性指控不是针对普遍法则公式的挑战，而只是针对有关其推演提出的挑战。正如我们在下一节中看到的，这是黑格尔不止一次地做过的事。为了评价此种挑战，需要看一看康德是如何提议对普遍法则公式进行推演的。

《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中有关普遍法则公式的演绎，试图证明存在特定的理由或根据，也就是说，存在一种“客观”的根据来服从普遍法则公式。客观的根据“对一切理性存在者本身都有效”（*G* 413/30；*KpV* 19/17）。然而，其普遍有效性不仅是一桩偶然事实，而且是针对全体理性存在者的一种先天必然的根据。并且，它必须“以相同方式对一切理性存在者有效”——它必须“对一切理性存在者的意志来说和在一



切情形之下，都是同一个规定根据”（*KpV* 21/20, 25/24）。因此，理性存在者在使他们高兴或痛苦的内容方面取得的一致，不能构成对客观根据或在客观上有其根据的原则（实践法则）来说所必要的普遍的有效性。这种一致性也许是偶然的，尽管每一理性的存在者都有理由促进普遍的愉快，但每个人的理由可能是不同的：我之所以想要促进普遍的愉快，是因为它使我感到愉快，而对你来说，则是因为它也令你愉快。做某事的真正的客观根据可能是，“因为任何有理性的存在者都应该这样做，”或“因为做这件事合乎理性。”

康德认为，如果我们能够证明普遍法则公式有其客观根据，就能证明我们有充分的和压倒一切的理由去服从这一公式。这是因为，在他看来，客观的根据是“最高的”（*oberste*）——优先于一切从“人与人之间的主观差异”中得出的根据（*KpV* 32/32）。这一点又是因为他和黑格尔都同意，当我们普遍地行动时，[163] 当出于从我们作为理性存在者的本质中推出的那些根据而行动时，较之当我们出于特定根据——我们只是偶然地才拥有这种根据，也不与其他有理性存在者分享它们——而行动时将会更有理性。

如果康德能证明普遍法则公式表达了一项有客观根据的原理或实践法则，他就会明确，遵守普遍法则公式合乎理性。这正是他想要做的事。他对普遍法则公式的演绎可以划分为两阶段，首先，他认为，可以从客观根据的独特概念中推出普遍法则公式，其次，他指出，的确存在客观的根据。论证的第一阶段是在《道德形而上学基础》的第二部分和《实践理性批判》的定理三中给出的。他引入了绝对命令或实践法则的概念，这项原则包含“一种无条件的和客观的东西，并因此包含普遍有效的必然性。”（*G* 416/34）接下来他进而指出，“绝对命令的单纯概念足以提供一项公式，此项公式包含了唯一能作为绝对命令的命题。”（*G* 420/38；参见 *KpV* 26/26）该论证试图证明，这个公式就是普遍

法则公式。

康德在《道德形而上学基础》的第三部分着手论证的第二阶段，他主张，自由——它可以被预设为、也必须被预设为每一理性意志的属性——只属于服从客观原则的意志（*G* 447 - 448/65 - 66）。在第二批判中，第二阶段的论证采取了略微不同的形式，在此康德不是认为，因为理性存在者认为自身是自由的，所以才存在对理性存在者而言客观的实践法则，相反，在他看来，理性存在者之所以必须认为自身是自由的，只是因为他们意识到要服从实践法则，这是作为“理性的事实”赋予他们的（*KpV* 47/48）。但这个区分只对第二阶段的论证产生影响，第一阶段对论证的两个版本都必要，因此无论在哪个版本中都是相同的。它将成为黑格尔的批判对象。

## 9.7 康德演绎的失败

只因康德将道德法则奠基于自由之上，奠基于“实践理性的肯定的无限性”或“[意志]以普遍的方式，即以思维的方式规定自身的能力”之上（*EL* § 54A），他才得到黑格尔的称赞。在黑格尔看来，意志是自由的，并且其自由包含按照客观根据而来的自我立法，因此，他就同意康德有关普遍法则公式之演绎的第二阶段，然而，他否认道德法则的任何内容都可以从这个出发点出发获得：

靠对于[意志之自由]的承认，还不能回答有关意志或实践理性的内容问题。于是，在人们说人应该将善作为自身意志的内容时，就立刻再次产生了有关内容的问题，亦即，关于这一内容的规定性的问题，而且无论是采取意志自



相一致的单纯原则，还是采取为义务而义务的要求，人们都依然如故，毫无进展（*EL* § 54A）。

这段话不仅重复了普遍法则公式缺乏内容 [164] 的主张，也包含他对康德有关普遍法则公式之演绎的第一阶段的否定，因为这一阶段想要从绝对命令、客观法则或客观的实践根据的概念中演绎得出普遍法则公式。正如我们马上要看到的，如果以此种方式理解黑格尔有关空洞性的指控，就是完全正确的。

康德主张，“绝对命令的单纯概念……提供了一项公式，这项公式包含了唯一能作为绝对命令的命题。”他的论证如下：

如果我设想一项绝对命令，那么我立即就能知道它所包含的内容。因为这一命令除法则外，只包含准则与这项法则相符合的必然性，但法则却不包含任何限制自身的条件，所以除了一般意义上的法则的普遍性之外，并没有什么准则应该与之相一致的东西，并且也唯有这种符合性（准则与一般意义上的法则的普遍性的符合。——译者注）才是这项命令真正表象出来的东西。因此，唯一的绝对命令就是：你要仅仅按照你同时也能够意愿它成为普遍法则的那项准则去行动（*G* 420 - 421/38 - 39；参见 *G* 402/18，*KpV* 27/27）。

康德是从客观根据的概念或在客观上有根据的原理（绝对命令）开始的。他首先指出，遵守此一原则的唯一可以设想的根据就是，你的准则要与合法则性的概念或普遍有效性的概念相符合：你之所以服从它，是因为任何有理性的存在者服从它是合乎理性的。由此他总结指出，这种相符合，并因此唯一可能的客观根据，就包含在如下意愿的可能性中，即能够意愿你的准则可以为一切有理性的存在者服从。唯一可能的客观根据就是你的准则符合普遍法则公式。

康德的论证可简要复述如下：只有当遵守一项实践原理的根据对全体理性存在者本身必然有效时，这一实践原理才是客观的，或是才能作为实践法则。然而，此种根据并不意味着其他内容，只意味着行动者的准则同客观有效的原理概念之间的一致性。此种一致性只意味着如下可能，即能意愿这一准则可以得到普遍服从。结果，唯一可能的客观原理是：根据一项你能意愿它得到普遍服从的准则去行动。

这个论证是错的。客观根据具有普遍有效性，类似地，一项客观的原理也是一项每个理性存在者有理由（并且是相同的理由）去服从的原理。客观原理的普遍有效性因此意味着我们之前所称的它的“适用的普遍性”。但正如康德有可能指出的，它并不意味着事态（对某些人来说，也许对所有人来说）具有合乎理性的可欲性，这些事态是当每个人都遵守原则时可能产生的。康德正是从每个人服从特定的原理是合乎理性的这个前提出发，获得了如下结论，即意愿每个人都服从原理（对某些人来说，或对所有人来说）是合乎理性的。但这并非一个有效的推论。从我们每个人去做某事是合理的事实出发，无法得出结论说，如果所有人都做这件事，所产生的事态就会有一种合乎理性的可欲性。

假如我是一个利己主义者，认为某项客观的原理是自爱的原理：“总是去追求你个人的幸福”。在第二批判中，[165] 康德主张，如果每个人都服从此一原理，结果可能会在人们拥有的目的之间产生冲突，并且会毁灭每个人的幸福。我们不妨假定康德是正确的，并且假定我（作为一个利己主义者）同意他的观点。我承认，我并不意愿任何人都去遵守自爱的原理，因为这会毁掉我的幸福（以及他人的幸福）。但这一点是否并不倾向于表明自爱的原理不是一项客观的原理呢？当然不是。康德成功地反驳了一个支持自爱原理的论断，这个论断是从追求幸福的欲望的普遍性中获得的。他指出，这一欲望只是有条件地普遍的，并且指出，它不能提供对全体有理性存在者来说相同的理由（*KpV* 26/



25)。但在我对自爱原理也是一项客观原理这一主张的辩护过程中，我不需要错误地依赖于这一论证。否认有关某一观点的糟糕论证，并不表明这个观点本身是错的。

即便康德有关普遍法则公式的第一阶段的演绎有效，我也甚至不能主张，自爱原理是一项客观原理，因为这样一来我就会陷于自相矛盾，因为他的论证想要证明，与客观根据的概念相一致的唯一原理就是普遍法则公式。如果他的论证有效，就不能无矛盾地主张，一方面，原则有其客观根据，另一方面，个体无法意愿这一原理得到普遍服从。有关自爱的原理是客观原则的看法当然是错的，但这一看法本身却并不导致矛盾。因此，康德的论证是无效的。

## 9.8 普遍的可适用性和集体的合理性

康德在设计论证的过程中，似乎被自己使用的术语“实践法则”和“普遍法则”的含义误导了。当有良知的立法者为共同体制定法律时，他们一般都会牢记，法律应该具有我们之前所谓的“适用的普遍性”（第七章第5节）：任何人都应同等服从法律。如果法律能得到普遍服从，则优秀的立法者也同样要接受共同体的理性生活图景的指导。他们之所以要制定法律，是因为在他们看来，每个人对法律的服从将会产生一个既合理又能普遍地带来好处的集体行动的体系。我们不妨称良法的第二种特征为“集体利益”（collective benefit）。正如我们在本章前面部分（第4节）所见，在此意义上的集体利益不同于康德的普遍法则公式标准，后者要求我们必须有可能无矛盾地意愿法律将得到普遍服从。我们不妨将法律的此种特征称之为“集体合理性”（collective rationality）。就我们眼下的目的来说，集体合理性类似于集

体利益，因为两者都必须处理理性行动者的意志与准则在其中能得到普遍服从的假设性处境之间的关系。

尽管康德的实践法则观念中包含有适用的普遍性，但它并不包含任何类似于集体利益或集体合理性的内容。实践法则的概念包含如下理念，即单个地来看 [166] 每个理性存在者，对他们来说，服从法则是合乎理性的；这就开放出了如下问题：是否每个人服从法律的结果将是（在集体性方面）值得追求的，抑或，是否它是理性存在者能无矛盾地意愿的某种东西。我们不能先天地排除如下可能性，即具有普遍适用性的原理可能会给每一个体指定某种行动方式，而他却不能够意愿他人也服从此种行动方式。

之所以容易犯错，是因为像“普遍有效”和“普遍合理”这些词既可以个体性地来看待，也可以集体性地来看待。如果我的一项原理是“普遍有效的”，这就可能是指，对每一个体来说，无一例外地，使其服从该原理是合乎理性的。但它也可能是指，任何群体——他们中的所有人都服从该原理——可能会以一种集体有利或集体合理的方式来行动。“对每个人来说合乎理性的行动”这个表述包含类似的模糊性。当然，最终可能会表明，这个表述在两种含义上所指的东西其实相同：对每一个体来说是合理的行动方式，等同于如下这种行动方式，一旦这种行动方式得到普遍遵守，就会产生一个对集体有利的或有集体合理性的行动体系。在可以合理期待他人能像我们这样行动的程度，我们有理由认为，唯有那些集体合理的原则才能被证明拥有普遍的适用性。如果我们之中的每个人都能预见到，服从某一特定准则带来的结果是某种我们无法前后一贯地意愿的东西，则这就会提供给我们一项不去服从该准则的理由，并因此就排除了它的普遍的适用性。但只有在特定的有条件的、经验性的条件下，才会产生这种情形。我们不能（像康德那样）推测，一个具有适用的普遍性的原理同时（eo ipso）也是一项具有集体合理性的原理。这



个推论是无效的。

有人可能会认为，通过强调客观根据的概念应该始终被解释为不仅包含了适用的普遍性，也包含了集体的合理性，才能将康德从这些反对意见中拯救出来。我们不妨将这种看法称之为有关客观性的“较强”概念，而与只包含有适用的普遍性的“较弱”概念相对。如果我们使用这一全新的客观性概念，如下内容就肯定是真实的，即唯有一项能被意愿为普遍法则的原理才具有客观的根据，并因此，普遍法则公式就是从客观根据的独特概念中得出的。当然，这就会使康德有关普遍法则公式的演绎的第一阶段变得不那么重要了，然而，这不是反驳它的理由：因为康德本人似乎也认为他提出的观点是微不足道的，“我所认识到的实践法则本身必须能担当普遍立法：这是一个同一性命题，并因此是不证自明的。”（*KpV* 27/27）

然而，这并非是走出康德面临的困境的令人满意的方式。理由是，康德演绎的第一阶段，亦即从客观根据的概念中推出普遍法则公式的阶段，需要与第二阶段结合起来，第二阶段将要证明的确存在一些拥有客观根据的原理。如果在论证的第一阶段使用的是关于客观根据的较强概念，而在第二阶段使用的是关于客观根据的较弱概念，则演绎作为整体就无法取得成功，[167] 因为仍有一个问题悬而未决，即在第二阶段确立的较弱的客观原理是否也有较强的客观性；的确，是否真的存在较强的客观原理，仍然是一个悬而未决的问题。

康德的论证从未想要明确较强的客观原理是存在的，而只是想要明确较弱的客观原理是存在的。《道德形而上学基础》主张，自由意志之所以服从客观原理，是因为客观根据是从理性自我中产生的，而不是从对于外部对象的本能中产生的（*G* 446-447/65, 457/76）。这个论证可能会表明，自由意志服从于较弱的客观原理（具有适用的普遍性的原理），但它无法证明意志服从于较强的客观原理（也就是也具有集体合理性的原

理)。即便是在《实践理性批判》中，在康德将客观原理的存在视为“理性事实”的地方，他也认为，作为此一事实的实践法则是与自由“相互包含的”，甚至是与自由相等同的（*KpV* 29/29, 42/43），作为理性事实而被给定的法则，因此只具有较弱的客观性。如果在康德有关普遍法则公式演绎的第一阶段运用了较强的客观性概念，则我们就通过降低其重要性从而挽救了这一阶段，但这样一来，演绎作为整体就注定失败。

黑格尔认为普遍法则公式是空洞的，这种看法也许是错的，但他认为康德（在自由意志和绝对命令的理念中）的出发点是纯粹形式的，无法产生具体的道德原理，这一点却没有错。康德试图仅仅从有关行动的客观根据的概念中和从拥有客观根据的原理的概念中推出实质性的道德原理。但仅有这些条件还不能告诉我们，哪些原则有客观根据，能作为绝对命令。如果普遍法则公式不是空洞的，那也是因为它不是从其出发点中获得的；这个出发点是空洞的。

## 9.9 道德意志的空洞性

绝对命令或实践法则是其在客观上有其根据的原理。之所以要遵守这一原理，是因为它在客观上有其根据，或者说，出于客观根据而行动就相当于出于对法则的敬重而行动，或者相当于出于义务而行动（*G* 400/16）。因此，康德从实践法则或从有客观根据的原理概念中演绎普遍法则公式的尝试，就相当于想要将这项公式从纯粹出于义务而行动的理念中演绎出来。这就是演绎首次出现在《道德形而上学基础》中时的情形（*G* 402/18）。如果可以将黑格尔提出的空洞性指控解释为，它否认一切有内容的道德原则都可以从绝对命令或客观根据的单纯概念中推演出来，则它



也就可以被解释为，否认一切有内容的道德原理都可以从出于义务而行动的理念中推演出来。

黑格尔的著作中包含着这类否认，他甚至走得更远，认为出于义务而行动的意志是基于 [168] 纯粹形式的、缺乏内容的原理而行动的。我们在第八章中已经看到，黑格尔是如何否认康德有关善良意志是一种出于义务而行动的意志的观念的。如今我们将要看到，在空洞性指控的基础中，正如黑格尔本人认为的，存在如下观点，即如果你相信康德的善良意志观念，则你就不仅不能从中演绎得出有内容的道德原理，而且你演绎得到的注定只是—些空洞的原理。简言之，道德法则之所以空洞，是因为道德意志是空洞的。

在黑格尔的文本中，空洞性的指控通常与对康德的善良意志观的攻击相伴随。《法哲学原理》中说，康德固守一种缺乏伦理生活观的道德视角，这就使其自律伦理学沦为“一种空洞的形式主义，将道德科学贬低为关于为义务而义务的空谈”（*PR* § 135R）。在《哲学史讲演录》中则是这样表达的，“这就是康德——费希特原则的缺陷，它是单纯形式的，冷冰冰的义务，是天启给予理性的胃肠中留下的最终未曾消化的硬块。”（*VGP* 3, 369/461）然而，在这些句子中，并不清楚，有关空洞性的指控和康德的善良意志观是如何联系起来的。

黑格尔是在耶拿时期头几年撰写的著作中表达有关空洞性的指控的。在《费希特与谢林哲学体系的差别》一书中首次勾画出了这一指控的轮廓（1801），并在《信仰与知识》（1802）一书对费希特的批判中得到进一步发展。此后出现在《精神现象学》、《哲学全书》、《法哲学原理》以及相关讲演中的空洞性指控，事实上只是他在“论自然法的科学探讨方式”一文中（1802）对空洞性指控的最详尽阐述的复述和概括。但要想寻找有关指控动机的最清晰的陈述，还得在早期耶拿著作中去找。

《信仰与知识》极其明确地讨论了空洞性指控与他对善良意

志（作为一种出于义务而行动的意志）的批判之间的关联。从道德的视角来看，黑格尔提出，“概念的内容是某种以理念的形式设定为目的和意图的现实，是某种经验性地给定的东西；唯有空洞的形式才是先天的。”在道德中，具体行动与义务的纯粹形式相分离，前者的内容是偶然的和经验性的，而对后者来说，仅仅是为了它，行动才被作出来。

因为纯粹意志的空洞性，普遍物才是真正先天的，特殊物则是某种完全经验的东西，权利和义务自在自为地是什么——要想对此作出规定是自相矛盾的。因为内容会取消纯粹意志或义务本身，并且使义务成为某种质料性的东西，纯粹的义务感的空洞性和内容会不断地相互阻挠……因此我们就可以自由地将任何道德上的有条件性提升为概念的形式，并且为那些并非伦理性的东西提供证成和提供善的良知（GW 426 - 427/183 - 184）。

黑格尔认为，如果纯粹的道德意向取决于出于义务的单纯思想而行动，则任何“内容”就会破坏意志在道德上的纯粹性。或正如他后来在《精神现象学》中更为简洁地指出的，“由于特定的义务是一项目的，它就有一项内容，其 [169] 内容是目的之部分，因此道德就不是纯粹的。”（PhG ¶ 630）例如，假设我试图将某一特定类型的行动——如信守承诺或帮助身处困境之人——思维为我的义务，则黑格尔就似乎主张，要履行这些具体义务，就不仅要出于义务而行动，而且要出于更具体的动机来行动，即信守这个承诺或帮助这个人。但就是这些更具体的动机，会取消在康德看来属于我意志的纯粹性的内容。黑格尔的主张是，要适用具体的义务标准，就是将某人的行动思维为他的义务，因为它拥有特定的具体的经验性特征。并且，因为行为是那一项义务的履行而去为这项行动，就相当于说，因为它具有那些特



征，从而去为这项行动。

这一点也可以表述如下，即如果存在特定义务，则出于义务而行动，就是在产生特定义务的经验性环境之下，出于这些义务而行动。但这就意味着出于经验性的动机而行动，而不只是出于义务的纯粹动机而行动。这就要求康德主义者必须不得适用任何实质性的义务标准，因为使用这种标准，就不仅是出于义务而行动，也因行动拥有能满足这项标准的各种特征。因此，道德的视角就排除了道德行动的客观标准。即使是最不符合伦理的行动，道德的视角也能为之产生善的良知。

关于这个论证，似乎有一个十分自然的康德式回应。要想出于义务而行动，就是要实施某一行动，因为该行动符合绝对命令的某一公式。如果信守承诺为绝对命令的某个方式所要求，则出于义务而行动就要求信守承诺。因此，为了能够出于义务而行动，实施那些具有经验性特征的——正是这些特征使个体作出了信守承诺的行动——的行动就不仅可能，甚至必要。这些经验性的特征不能成为行动的动机，但是个体应该实施具有这些特征的行动乃是出于绝对命令而行动的逻辑后果。

然而，这个回应忽视了黑格尔批判的要点。在黑格尔看来，为了履行个体的义务（这一具体的义务），哪怕个体从某些道德原理中推出了该义务的经验性特征，个体也必须出于这些经验性的特征而行动，并且，以此种方式出于行动的经验性特征而行动，就是出于某些带有“特殊性”印迹的事物而行动。这就是出于经验性的本能、利益、冲动和激情而行动。黑格尔的论点是，出于有内容的原理而行动，就是出于经验性的动机而行动；因此，避免出于经验性的动机而行动的唯一方式就是，或者根本不行动，或者以特定方式行动，彻底摆脱个体所作所为的经验性内容——任何特定的行动方式都将这样做。换句话说，出于纯粹义务而行动，就是出于不含内容的原理而行动。纯粹义务的动机因此既与法权和善相关联，也容易与非伦理性的东西相关联。

## 9.10 目的和经验性的动机

黑格尔的论证在《精神现象学》中也许表述得最明确，根据道德的世界观：

[170] 我道德地行动着，是因为此时我只意识到自己是在履行义务，而没有意识到其他内容，并且这一点就意味着，事实上那时我并没有行动，当我实际地行动时，我意识到有一个他者，一个现实存在着，并且意识到我想要实现的那种现实；我怀有一个特定的目的，履行着一个特定的义务，在这里存在某种不同于纯粹义务的东西，而唯有纯粹义务才应该被想到（*PhG* ¶¶637）。

在此关键的论点是，要想基于有内容的原理而行动，就要追求一项目的，并且，要想追求一项目的，就有必要出于有别于纯粹义务的东西而行动。这就要求出于经验性的欲望而行动。黑格尔通常以一种非常抽象的方式，即强调普遍东西与特殊东西的等同（*EL* §§ 163 - 164），或强调普遍的东西只能在特殊东西中才能获得实现（*VG* 85/72），从而来提出此种观点。将这一点运用在道德心理学中时，就意味着义务或道德法则（“普遍东西”）只能以“特殊东西”为中介——以行动者的经验性欲望、冲动和本能为中介——才能获得落实或实现（*PhG* ¶622）。

黑格尔论点的含义是模糊的，有时它似乎是一种有关人性的主张，即除非人们被“利益”或“自我满足”去推动着做这些事，或者在他们的感性本性的层次上为基本的冲动或激情推动，否则他们是不会去落实那些实质性方案的，他说“一切伟大事物



无不是充满激情地成就的。”（*VG* 85/73；*EG* §§ 474 - 475；*PR* § 121）这些论述之上笼罩着一种有关它们的世俗智慧的气息，它们甚至是对的，但并不对康德式的道德构成严峻挑战。它们只是确认了康德本人用他的那种好挖苦人的语气表达出来的疑惑，即使最优秀的人类意志在其动机方面也是不纯粹的，因此也许我们的一切行为并不具有真正的道德价值。

然而，黑格尔有时也提出了某种截然不同的观点：即一切行动都以本能为中介，因为每一行动都有目的，并且设定和追求特定目的必然包含出于经验性的冲动和本能而行动。在此不妨回忆一下之前所援引的《精神现象学》中的句子：“由于特定的义务是一项目的，它就有一项内容，其内容是目的之部分，因此道德不是纯粹的。”（*PhG* ¶ 630），或者，正如他后来在柏林时期的《哲学全书》中更详尽地表达的：

行动是主体的目的，正如 [主体] 是实现这一目的的能动性。唯有通过主体存在于其中的事实，亦即，通过主体的利益而存在于其中的事实，甚至是在最不谋私利的行动中存在的事实，才会有行动。…… [在某些人看来] 冲动与激情作为整体是与为义务而义务相对立的，是与道德性相对立的，但是冲动与激情不是别的，而只是活力，凭借此种活力，[主体] 就确定了这个目的，并实现之（*EG* § 475R）。

每一行动自身就是行动者的一项目的，因为在我们的行为中，我们想要通过实现我们的其他目的从而证实自身的能动性。但是对我的能动性的证实在通常情形下属于我的特定的善的一个方面，即我的主观利益或“自我满足”。由此黑格尔总结得出，行为的伦理价值至少不会因行动是基于本能或激情而作出的而有所损害，因为对行动者来说，行动应当具有伦理价值是必然的事实。相反，“伦理的东西涉及内容，[171] 内容作为普遍的东

西，是没有活力的东西，只有在主体那里，它才是有活力的，内容内在于主体之中，这就是兴趣，并且当它要求全部起作用的主体性时，就是激情。”（*EG* § 475）

康德主义者务必认真对待这个论证。康德本人就认为，任何行动都有目的，出于义务而行动完全和出于直接的冲动或明智的算计而行动一样都需要有目的（*G* 436/54 - 55）。他甚至认为，作为义务的目的（我有义务拥有的目的）在规范我们的伦理义务的过程中扮演的主要角色不同于在规范我们的法权义务的过程中扮演的角色（*TL* 38/38），他同意黑格尔的如下观点，即如果不对合乎义务的行动的具体目标进行规定，就不存在道德法则的适用，也不存在对于我们的义务究竟是什么的规定。康德也认为，如果行动的动机取决于行动者对行动目的的欲望，则行动就缺乏道德价值。受这种动机推动的行动就是出于康德所谓的“质料原理”而行动。他指出，这些原理无一例外是经验的，从属于自爱或个体自身幸福的原理（*KpV* 21 - 22/19 - 20）。而其动机与其目的相一致的行动是他律的，出于本能而非出于义务而作出，如果一切行动都必然属于这种类型，则全部道德（正如康德理解的）就不是别的，而是脑中的蛛网（*a cobweb of the brain*）。

康德认为，有关行动的动机必定与其目的相一致的看法是错误的。出于义务作出的行动有一项目的，这项目的有时甚至包含行动者的本能或特定利益的满足。康德从未认为，为了使行动具有道德价值，行动者必须放弃这一自我满足。但这一目的，即康德所谓的行动者之准则的“质料”，并非出于义务而作出的行动的动机；相反，在此情形下，动机乃是准则的“立法形式”；因为实际上，准则能够被意愿成为普遍法则（*KpV* 26 - 29/26 - 29）。<sup>①</sup> 康德关于意志自由意味着纯粹理性自身能够是实践这一

---

<sup>①</sup> 参见拙著：《康德的道德宗教》（*Kant's Moral Religion*），Ithaca: Cornell University Press, 1970, 页 40 - 52。



论点的含义之一是，行动可以直接地通过立法的理性来作出，而无需得到本能的帮助（*KpV* 41 - 42/43）。

本书第八章阐明了黑格尔反对康德有关这个问题的观点的理由。对黑格尔来说，与道德心理学相关的问题不涉及行动的心理原因，而涉及能为行动者提供（内在的）行为理由的意向性描述。由于黑格尔同意康德的如下观点，即行为必须出于义务而作出，则通过善良意志作出的行动之意图必须包含对善的促进。如果每一成功的行动由于它提供的自我满足而对行动者有吸引力，则这种自我满足就属于行动的意图。同样，其他经验的或以自我利益为中心的动机也属于行动的意图，而不用将其从行动者的意志之善中剔除出去。

在黑格尔道德心理学的语境中，想要只出于义务而行动，就是不将你的行动置于那些意向性描述之下，除非你有义务这么做。这就意味着，要使你摆脱对每一行动来说是必要的自我满足。这种对自身的看法不与根据具体的或有内容的原理作出的行动相容，因为 [172] 后者总是会提供进一步的意图性描述（如“信守承诺”“帮助某人”），在这些描述之下，行为肯定会通过履行具体义务的行动者而产生，“纯粹的义务取决于纯粹思维的空洞抽象，并且只在特定的现实中才有实在和内容——这种现实是意识自身的现实，并且不是作为单纯的思维实体，而是作为个别的事物。”（*PhG* ¶637）

康德主义者可能会反对说，脱离与动机相关的自我满足，不等于忽视欲望的存在或想要剔除这种存在——康德和黑格尔都反对这种做法（*R* 57/50）。与道德相关的问题只是，我们的行动是否以对利益的欲求为动机，抑或以义务的思维为动机。但如果黑格尔正确，这就根本不是一个与道德相关的问题，甚至也不可能是一个有意义的问题。在实践中，康德有关道德价值的标准使道德价值远离了自我满足。它鼓励我们认为，除非出于一种奇特的超自然的动机（在现实中没有人拥有此种动机）而行动，否则

我们就不会尊重自身。

## 9.11 空洞性与黑格尔式的道德

康德主义者可能会从有关空洞性指控之历史的简要评论中获得慰藉，因为它揭示了在黑格尔观念中存在的那种反讽的张力。黑格尔早在耶拿时期就提出了空洞性指控，但在那时“道德”还只是一种错误立场的别名，这种错误的立场以康德和费希特的道德哲学为代表，固执地坚持一种不健康的观点，认为善良意志只出于义务而行动。只有在1816年后的著作中，使黑格尔为空洞性作辩护的那种道德心理学才变得明确——作为一种修正的道德观的一部分，这种道德观想要将自身积极地整合到现代的伦理生活中去。

黑格尔成熟时期的道德观似乎为一种基于善（法权与普遍福利的结合）的道德的可能性敞开了大门，这种道德可以产生有内容的原理，从中可以推演出有关义务的学说。但甚至在其晚期思想中，黑格尔也继续主张，从道德视角出发得不出任何义务学说，主张这种视角除了不矛盾这一标准之外，产生不出其他标准，主张一种有内容的义务理论要求伦理生活的观点（*PR* § 148R）。这似乎是空洞性指控的一种较弱形式，它只是认为道德无法提供“充分的义务学说”（*PR* § 148R）。与此同时，它也是空洞性指控的一种十分宽泛的形式，因为它甚至可以适用于黑格尔所接受的那种道德视角。

黑格尔如何为这种形式的空洞性指控提供证成？如果道德的视角只限于考察个体的权利与福利，它就不能处理我们赋予社会制度的价值，这就使之无法给出一种充分的义务学说。比如，黑格尔认为，国家是较个体福利本身来说更高级的目的（*PR*



§ 258), 并且认为, 我们应该珍视 [173] 在国家中“过的普遍生活”(PR § 258R)。他可能认为, 这些纯粹的集体价值能够在规定我们义务的实体的过程中发挥作用。比如, 它们可能会规定如下义务, 即要我们表明对法律的正当程序的尊重 (PR § 221), 或者表明对君主的尊重, 因为君主代表了国家的自由人格 (PR § 279)。甚至在这些表达尊重的行动对国家机构实现保障个体权利与福利的目的而言并非必要时也如此。从伦理生活的视角看, 这些义务是可以理解的, 但从道德的视角来说, 却无法理解, 哪怕是从黑格尔对道德的最同情的理解出发, 亦如此。

这种思维方式也许前景光明, 但黑格尔却并未对此作一贯性的辩护。要想达到目的, 他就必须证明, 合乎理性的制度的价值不仅是真实的, 而且不能还原为个体的权利和福利。他必须证明, 国家和其他制度的高级目的的确在实际上塑造了我们的义务, 并且他也必须表明, 伦理生活的视角如何可以为道德观点无法充分说明的事项提供充分的说明。<sup>⑫</sup> 正是这一宽泛意义上的、却是较弱形式的空洞性指控对道德视角提出了最严重的威胁。在本书第十一章和第十二章, 我们将考察黑格尔伦理生活的某些特征, 它们能够为以此形式提出的空洞性指控提供进一步的支持 (尤其参见第十二章第 2~3 节)。

---

<sup>⑫</sup> 稍后我们将讨论如下可能性, 即伦理生活会就针对他人的义务这个问题作出更令人满意的处理, 其中包括“有差别牵引力”(differential pull) 这个问题 (参见本书第十二章第 3 节)。

## 第十章 良知

### 10.1 良知在黑格尔伦理学中扮演的角色

[174] 在《法哲学原理》中，道德的空洞性引出了伦理生活及其实质性义务的体系，《精神现象学》在道德视角的范围之内，暗示了针对空洞性的一个回答，这就是良知（consciousness）。在这里，主观意志通过直接的确信——相信特定行为能履行义务——赋予自身以内容。在黑格尔成熟时期的伦理思想中，良知扮演了十分重要的角色。

良知的视角就是我们如今可称之为“处境伦理学”（situation ethics）的东西。在此，主体并不考虑一般性的规则和原理，只考虑具体的处境，并且承担



起选择在他看来为处境所需之行为的责任。良知之所以选择某项行为，是因为行为在某个方面是善的，但在其他方面，行为看起来是糟糕的或错误的。黑格尔认为，在道德视角的范围内，并无解决此类冲突的办法。结果，良知就包含了一种不可避免的任意性要素。黑格尔强调指出，没有什么规则能绝对地束缚良知。甚至在他人看来是盗窃或怯懦的行为，也可能被良知表象为一项义务（*PhG* ¶644）。这就赋予了空洞性指控以具体内容：由于道德无法提供完全具体的义务，则在道德生活中就存在一些特定的主体之任意可以涉足的地方。

良知在道德上之所以含糊其辞，部分是因为人类处境的复杂性，但更多是因为，特定主体的洞见是唯一有能力解决道德问题的权威。良知依赖于个体的“道德天才，这种天才知道它自己的直接知识的内在声音即是上帝的圣言。”（*PhG* ¶655）因此，良知不能避免自我崇拜的态度。再考虑到与之伴随的欺骗和伪善的可能性，这就使良知十分接近道德邪恶。黑格尔想要指出，使良知成为道德最高阶段的主体的自我确定性同基督教传统中作为原罪本质的自我中心论有许多共通之处（*PhG* ¶660；*PR* §139；参见 *PhG* ¶777）。

相应地，黑格尔有关良知的讨论也摇摆不定。它包含着对后康德主义道德思想的批判，这个批判追随费希特而来。看起来，《精神现象学》中的讨论主要是针对德国浪漫派，尤其是针对施莱格尔、施莱尔马赫和诺瓦利斯。<sup>①</sup> 而《法哲学原理》中有关良知的长篇大论则似乎是对所谓的 [175] 信念伦理学（*Überzeugungsethik*）的持续攻击。这种信念伦理学是由弗里斯（Jakob Friedrich Fries）

① 参见 E. Hirsch, 《黑格尔现象学中的浪漫主义者葬礼》（*Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie*），载《德国季刊：文学与史学》（*Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*）2（1924），页 516 - 522；Otto Pöggeler, 《黑格尔对浪漫派的批判》（*Hegels Kritik der Romantik*），载《论哲学、心理学与教育学》（*Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*）卷四，Bonn, 1956）。

提出的。本章的大部分内容都与这个主题相关。然而，黑格尔也将良知视为道德的必然要素，甚至伦理生活也无法替代其结构。他的良知理论的这个实质性方面同样值得强调，我们将在接下来的部分中讨论这一点。

如果说良知的视角基于个别主体之洞见的绝对道德权威，则黑格尔就会认可如下前提：

主观意志的权利在于，凡是它承认为有效的东西，在他看来都必定是善的（*PR* § 132）。

[主体性] 作为对于内容的判断力量，只从自身出发去规定善的东西（*PR* § 138）。

良知表达了主观的自我意识的绝对确信，亦即，确信在其自身之中和根据它自身，懂得什么是权利和义务，确信除了它认识到是善的东西之外，不承认其他的东西为善，同时它肯定，它这样地认识和意愿的东西才真正是权利和义务（*PR* § 137R）。

甚至伦理生活的种种制度也只因为它们能从“主体性中产生出来”（*PR* § 138A），才拥有相对于现代主体的权威。黑格尔承认，在历史上有那么一些时期，社会生活的特质“失去了对优秀意志的忠诚”；他认为，正是在这些时期，贤明的人向内转向自身的良知，想要在内部赢得外部现实中业已失去的自我和谐（*self-harmony*）（*PR* § 138R）。

甚至在幸福的时代，亦即，主体性通过伦理生活获得实现的时代，良知在个体的道德中仍然扮演着十分重要的角色。我的义务的客观内容是受我的社会关系规定的（*PR* § 148R），但它们无法规定我行为的各个方面。在不同的社会关系规定给我的义务之间存在严重的隔阂，它们有时会相互冲突。良知有一项任务，即在相互冲突的伦理义务之间进行决断（*PhG* ¶ 635；*VPR* 17：87；



VPR 2: 485)。它之所以能解决这些冲突，只因为在良知面前，一切义务都不是绝对的，相反，唯一绝对的是纯粹的义务，其内容只能通过良知才能知晓（PhG ¶643）。

在道德中，黑格尔看到了一种朝向诡辩的倾向，即试图使一切决断都隶属于规则和原理。道德标准的空洞性意味着这一尝试注定要失败。但即便道德上的诡辩可能取得成功，黑格尔对此也仍然有所保留。在他看来，那种循规蹈矩的精神在性格上是有破坏性的，在道德规则失败的地方，这种破坏性将会展现得淋漓尽致，“起决定作用的特殊性就是我们通常称之为‘性格’的东西，个体之所以能行动，只因他是一个有特殊性的存在，对于诡辩的要求表达了如下希望，即个体想要从因为性格产生的麻烦中解脱出来。”（VPR 19: 119）

“那种朴素的、实质性的行动”，即古代世界采取和构想的那种伦理行动——在黑格尔看来——“要求对特殊性的自我忘却。”（VPR 19: 119）结果，性格在此就采取了一种对于具有超乎寻常的伦理技艺（virtuosity）或美德（Tugend）（PR § 150R）之行动的本能形式。相反，现代的自我意识要求 [176] 特殊性成为一种有反思性的东西，这就是道德天才要采取个体良知的形式这一现代理念的含义。和道德本身一样，良知并没有被伦理生活替代，而是在现代伦理生活中享有一席之地。

## 10.2 费希特的道德认识论

在本书第九章中我们看到，费希特的道德原则也是纯粹形式的：“总是根据对你的义务的最佳确信而行动，或者：根据你的良知而行动（SL 156/164）。”其具体内容是由我们的良知告知的。费希特的伦理学体系也包含了有关义务之“质料”的长篇

累牍的分类和先验演绎 (SL 206 - 365/217 - 378)。但在在他看来,这才是唯一的先验哲学,并且将其与日常道德主体认识自身义务的方法区别开来 (SL 15/19, 208/219)。关于义务的日常工作对他来说不过是理论认识的具体例子,其一般性的标准与个体理论确信的整个体系是一致的。

费希特注意到与此有关的一个问题,这就是它开放了认为我的整个理论确信的体系可能是错的可能性。在大多数理论事务中,我们可能会抱有某种程度的怀疑主义。但在涉及我们义务的地方,费希特认为,任何程度上的怀疑都是不能被容忍,因为道德上的怀疑会为我们呈现一种道德运气的幽灵。如果我们怀疑义务的内容,我们就会将自身行动和性格的道德性留给单纯的命运来支配,而任何有良知的道德行动者都不会这么做 (SL 164/174)。因为有良知的行动对我们的道德使命来说有本质的意义,道德生活的可能性取决于存在一个关于我们的道德确信的正確性的绝对可靠的标准,它必定可以为一切道德行动者同等地加以运用 (SL 164 - 165/174 - 175)。

当我考察一切事件时,我的理论能力就提供给我以各种类型的论证和证据。当我考察那些证据时,我的想象力就会在我关于某一命题的确信与不确信之间摇摆 (schwebt) (SL 167 - 177)。有时它会产生一个判断。判断即行动;它在本性上是实践的。有时,证据会赋予特定判断以一种特定的确定性之品质。当我因为某种确定性 (或真理) 的感觉而获得某个判断时,这一点就会发生。这种确定性的感觉在一切事件中都是最终的确定性标准。当判断涉及我们的义务时,费希特称这种确定性的感觉为“良知” (SL 173/183) 他坚持认为,在涉及义务的每一个问题时,确定性的感觉必须是可能的,否则,就无法确定它是我们的义务,并因此它就不能对我们提要求 (SL 168 - 169/178 - 179)。进言之,完美的确定性感觉必须是没有错误的。如果我们真诚地误以为已经拥有了它们,就会再次使我们是否能做义务要求之事



取决于碰运气。

在此问题上费希特的认识论与笛卡尔的认识论非常相似。对这两位哲人来说，我们可以通过理论性地沉思 [177] 那些证据获得确信，因而，可以通过我们的实践能力或意志来进行判断。当证据足够充分时，它就在我们内心中产生一种完美确定性的独特状态，在这里，信念是不可抗拒的。笛卡尔称此种状态为“一种清晰的和明显的知觉”。费希特则将其视为我们的纯粹自我或经验自我的相互和谐的情感，在这种情感中，我们的偶然作出的判断体验到了与充当理性规范的自我的种种普遍条件之间的和谐 (SL 166/176)。然而，费希特本人作出的明确比较是同康德的审美判断理论之间的比较：确定性的情感主张客观有效性，具有一种将一切概念性的或推论性的论证排除在外的直接性 (SL 167/176)。费希特的意思并不是，这些论证与证据不与获得理论上的确信相关；他的观点毋宁是，推论性的论证和证据只有在运用我们的实践能力作出一项决断时，才能在我们内心中产生确信。证据可能会将我们带到谷底，但只有当实践自我选择跳下一试时，我们才会对此产生确信。怀疑和不确定性都是意志的状态，与之相伴随的是焦虑和不满，而确信则使自我进入一个同自身协调的状态，在我的体验中，我曾一度认为这种状态是自由的和必然的，能带给我们安宁与满足 (SL 167/177)。费希特同笛卡尔都认为，尽管信念或确信是通过理智的沉思所指向的理论证据引起的，实际上却是意志所处的状态。

良知不能给我们的义务提供内容（理论上的知性才能做到这一点）。相反，是情感使我们相信某物是我们的义务 (SL 173/183)。费希特认为，我们有义务经常性地留意自身的良知，也就是说，我们必须经常性地探索自身义务的内容，直至我们获得那种确定性的情感。并因此而顺从于这种情感相伴随的确信 (SL 174/183 - 184)。费希特承认我们有时并不能确定某物是否是我们的义务，有时我们认为某物是我们的义务，但其实它不是，有时我

们自认为顺从了自己的良知，但实际上并非如此。在他看来，这些事情之所以会发生，只是因为应受谴责的自欺“遮蔽”了我们的道德意识（*SL* 192 - 196/202 - 206）。良知时常向我们发出声音，它的声音永远正确。但有时我们也会曲解它的信息，或者对之充耳不闻。道德上的确信和道德错误时常是我们遭受谴责的原因。

尽管康德和费希特都认为，不存在诸如“犯错的良知”这类东西，但他们通过这个说法所指的内容却大不相同（甚至不相容）。康德承认，在有关某事是否是我们应该承担的义务的客观判断中，我们容易犯错。但他不认为，在是否可将我的行动与我的实践理性进行比较这件事上，我们会犯错，在他看来，良知相当于如下判断，即我们能作出此种比较（*TL* 401/61）。如果我们以康德所说的方式犯错，则费希特意义上的良知也会犯错。另一方面，如果我们能以费希特描述的方式“遮蔽”自身的道德意识，就会作出错误的判断，认为我们已经比较了行动和有关义务的概念。这就是在康德的意义上所说的“犯错的良知”。除开康德和费希特的理论，犯错的良知（无论在它们的何种意义上）似乎是一个极其常见的生活事实。

[178] 费希特认为，由于确定性的感觉是可以诉诸的、最后的认识论法庭，因此，与之伴随的信念就不可能处于错误状态（*SL* 174/183 - 184）。但这个论证并没有充分的说服力。如果我们获得了一种（伴随确定感）的信念，认为早前的信念（它也伴随有确定感）是错误的，又会怎样呢？当我在道德问题上改变看法时，这一点或与之类似的事很显然会在某些情形下发生。尽管此前我十分确定自身持有的立场，但现在我同样确定此前的信念是错的，尽管我对它曾有过确定感。在此类情形中，人们并不总是能得出判断说，他们在此前不是真正的确定，或者那时他们不过是自我欺骗。他们有时也会得出判断说，他们在过去也感到十分确定，但现在看来过去肯定是弄错了。费希特并不否认可能会发生这一点，但他没有告诉我们，如何使这一点同他有关良知



不会犯错的主张协调起来。

### 10.3 弗里斯和信念伦理学

1801年，弗里斯（1773～1843）大约和黑格尔同时抵达耶拿担任无薪讲师之职。他于1805年在海德堡荣升为教授；在弗里斯前往耶拿担任教职后，黑格尔于1816年继任了他的教席，这两人不仅在私底下是对手，在哲学主张上也有分歧。1819年春，弗里斯的学生萨德（Karl Ludwig Sand）刺杀了反动文人科茨布（August Kotzebue）。神圣同盟和普鲁士的反动分子以此为借口，颁布《卡尔斯巴德法令》（*Carlsbad Decrees*）<sup>②</sup>，设立学术出版审查机构，采取其他高压手段，镇压被视为有破坏性的“煽动分子”的学院派人士。弗里斯于1817年在瓦尔特堡节上发表了一则著名的、洋溢着共和情绪和德意志民族主义情绪的演说（参见PR，序言，17-20）。以此为幌子，当局于1820年初解除了他在耶拿的教职，并以此作为所谓的煽动罪指控的一部分（实际上该教职一直为他保留到了1824年）。

弗里斯接受了费希特的原则，认为根本的道德义务就是顺从自身的良知，即根据自身的道德信念而行动：“德性义务的命令要求我们：要出于对如下法则的尊重而行动，这一法则符合个体对于德行义务所要求的东西的信念。”（弗里斯，*NKV*<sub>3</sub>：189）“德性的直接命令就是：‘忠实于你自身有关义务的信念’。”（弗里斯，*HPP* 243；参见 *HPP* 158，164）

然而，不同于费希特，弗里斯不承认我们有认识自身义务的

<sup>②</sup> [中译者按] 《卡尔斯巴德法令》由奥地利外交家梅特涅于1819年提议颁布，目的在于限制大学内的自由主义倾向，意图消灭德国国内的革命力量。

绝对可靠的能力。在他看来，即便真诚地顺从自己的良知，道德行动者有时也会作出在客观上错误的事。在他看来，良知是“可以教化的”（*bildungsfähig*）（*HPP* 214），但和之前的康德和费希特一样，弗里斯也为良知是“绝对可靠的”主张做了辩护，并对此主张再次给出了自己的解释：

很容易就可以看出，良知的绝对可靠的学说似乎同良知的可教化学说相对立。但接下来的论证将会消除这一表面现象，对于 [179] 已经达致纯粹（*lauterkeit*）的人来说，良知根据同一性命题是绝对可靠的，对此人来说，除了要求他忠诚地顺从他的纯粹信念之外，再没有什么可以要求他的了。而既然良知表达了此种信念，则每个人处于一种有信念的状态就是正当的（*HPP* 214 - 215）。

对弗里斯来说，良知的绝对可靠就意味着，基于错误的道德信念而行动的人不应受到谴责，相反，他们应该得到高度的尊重，因为他们展示了真正的“纯洁的灵魂”或对实践精神的尊重，这就是最高的道德上的善（*JE* 49/20）。

弗里斯认为，当我们评判他人时，应该仅仅根据他们的道德信念的标准，而不是根据我们的道德信念的标准来评判他们：

关于美德的哲学理论的首要法则是性格的善良意向：即对实践精神的尊重，相较而言，与命令相关的信念的正确性只是次要的法则。因此，将他人的行动与美德的义务加以比较所依据的首要法则必须有别于告诉我们应该承担何种义务的规则。因为每个人都只能根据他自身的信念来获得评判，并且根据正确信念作出的可能是错误的事对个体而言也是符合义务的（*NKV<sub>3</sub>*: 190）。



看起来，这里也仍然允许我们要求个体因其错误的道德信念而受到责难，因为信念的正确性至少是作为“次要的法则”而提及的。但弗里斯想要这次要的法则达到如下目的，即只去评判行动，而不评判行动者。他有关个体道德判断的原理完全着眼于个体的动机或“意向”，而非着眼于个体所作的事在客观上的对或错：“对个体行动的一切法律评价（它们是否符合义务）仅仅属于法权理论，而在严格意义上的德性理论中无一席之地。因为严格意义上的德性理论只涉及意向”（*NKV*<sub>3</sub>: 190）。

康德认为，商人之所以能诚实待客，是因为作出具有“合法性”（而不是“道德性”）的行为能带来好处。尽管这种行为值得颂扬与鼓励，却没有道德价值，也不配享有为善良意志保留的尊重（*KpV* 71/74；*TL* 219/17；*G* 397 - 399/13 - 16）。然而，弗里斯却认为，这种“合法性”的观念完全属于法权理论，在道德理论中并无一席之地。很显然，他认为康德笔下的商人与欺骗顾客的商人在道德上并无差别，因为后者认为欺骗能带来好处，因此两人都是出于相同的（不纯粹的、以自我利益为中心的）意向或动机而行动。另一方面，弗里斯也认为，如果我相信做某事是我的义务，并且出于在道德上纯粹的意向去做这件事，则我就应该因为做了这件事而受到尊重，而不是受到谴责，尽管从客观上讲，它在道德上是错误的。当然，如果我的行动侵犯了某些实定法，则它在法律上就是要受惩罚的。并且，如果侵犯了他人的权利，就要从权利的视角出发受到谴责，但在弗里斯看来，针对这些情形，道德与德性的理论是说不出什么内容来的。

弗里斯的学生弗伦（Karl Follen），时任耶拿学生协会（*Burschenschaft*）领袖，从上述教导中得出了十分极端的结论，并将这些结论同政治上的激进主义联系起来，而弗里斯只在极小程度上同意这种政治激进主义。弗伦支持 [180] 极端的伦理个人主义，这种极端的伦理个人主义鼓励基于个人的道德规范而行动，而不考虑甚至违背已经获得接受的道德标准。在政治领域中，他

倡导“个人恐怖论”，根据此种理论，甚至政治上的谋杀行动也属于“个人反对他人的战争”，并且，如果这种行动受良知驱使，就会被认为应受称赞。“每当存在如下信念，即能通过自由意志和个体自身的认识赢得胜利时，对持有这种信念的人来说，一切手段都是可允许的，即便它们有悖于大众的道德规范。对行动者来说，唯一根本的事就是对自身的信念负责。”<sup>③</sup> 萨德受到了弗伦的影响。在他看来（也许是正确的），科茨布是俄国间谍，试图推翻普鲁士的改革政府，拥护沙皇的利益。他之所以刺杀科茨布显然受到了如下信念的驱动，即他相信，刺杀科茨布是他的爱国义务（因为萨德的行动，科茨布之死给反对势力带来的利益要远甚于他在生时带给他们的利益）。

很显然，弗里斯不会共享萨德的如下信念，即刺杀科茨布是他的义务，但因为他认为，我们必须只根据行动者自身的信念，而非根据我们的信念，在道德上评判他们，他就必然会认为，如果萨德真诚地相信刺杀科茨布是自身的义务，并且出于这一纯粹的意图而行动，则他就要因其行动而得到尊重，而非遭受指责。<sup>④</sup>

---

<sup>③</sup> Richard Pregizer, 《弗伦的政治理念》(Die politischen Ideen des Karl Follen), Tübingen: Mbhr, 1912, 页 70; 以及 K. G. Faber, “首届德国大学生社团中的学生与政治”(Student und Politik in der ersten deutschen Burschenschaft), 载《知识与课堂中的历史》(Geschichte in Wissenschaft und Unterricht) 21 (1970), 页 77。参见 Karl-Heinz Ilting, VPR 1: 48-49。

<sup>④</sup> 实际上，黑格尔的同事弗里斯派神学家德·维特 (Martin Leberecht de Wette, 1780-1849) 也在致萨德母亲的信中表达了这种情绪。这封信被当局截留，德·维特也因此被解除了在柏林的神学教职 (1823 年恢复)，参见 K. A. von Müller, 《萨德》(Karl Ludwig Sand), Munich: C. H. Beck, 1925, 页 176; 以及 Ilting, VPR 1: 48。尽管黑格尔十分同情德·维特的艰难处境 (并找到了一项基金来赞助他)，却强烈反对他的论断。伊尔亭格认为，在 1819 年之前，黑格尔对政治谋杀和诛杀僭主这类行动抱有放任态度，因此，他必须改变立场 (Ilting, VPR 1: 49-50, 63)。但这一结论缺乏证据。在黑格尔的职业生涯中，多次强调“道德意图”不能为错误的行动提供借口或辩解 (PhG ¶ 425; VPR 17: 83; PR § 126, R)。与此同时，他也始终认为，政治暗杀 (或至少诛杀僭主的行动) 只有在某些情形下才能获得辩解。很显然，在黑格尔看来，萨德暗杀科茨布 (Kotzebue) 的行动不属此列，他的信仰不能为他或他的谋杀行动提供辩解。



## 10.4 有关道德错误与道德责难的问题

费希特的道德认识论和弗里斯的信念伦理学可以被视为讨论与道德错误和道德责难相关问题的两种方法。人们在何谓道德对错这个问题上常有分歧。有人认为，将堕胎合法化无异于支持大规模谋杀，其他人则主张，反对堕胎的法律侵犯了个体针对自身身体的基本人权。如果其中的某一信念正确，则成功地实现不正确的信念（无论它是哪一种）就意味着十分严重的过错行为。

我们暂且假定堕胎是对无辜者的谋杀。如此一来，实施堕胎手术的医生就故意地做了一件——根据正确的道德原理来判断——错误的行为，如果我们接受如下内容，则这些医生就该受到谴责：

(1) 故意地去做在道德上有过错的行为是应受谴责的，即如果隶属于描述 XYZ 的行为是错误的，则实行一项在描述 XYZ 之下是故意的行为就应受谴责。

因此，如果一开始就倾向同意 (1)，我们就会和黑格尔一道倾向于拒绝弗里斯的信念伦理学。

另一方面，假定堕胎并非谋杀，相反，实施堕胎术的医生只是帮助孕妇行使了她的基本人权，即便这样假设，也应该发现，我们很难赞同如下这位医生的做法，他认为在实施堕胎术时是在残杀无辜的婴孩，但为了获得可观的收入，他仍然会去实施堕胎术，而无 [181] 丝毫的良心不安。我们可能会认为他是应受谴责的。但持不同信念（并且按照我们的假定，也是正确的）的医生是不应受谴责的。在这种情形下，我们倾向于

接受：

(2) 做你认为在道德上错误的事，违背自身的良知而行动，这些都应该受到谴责，尽管你做的事在道德上不是真正错误的。

也许我们刚才考察过的费希特和弗里斯所主张的最强烈的观点就是，他们在根本上是同意(2)的。

结合起来看，(1)和(2)就有一种威胁，即与另一个为大众普遍认同的信念相冲突，这个信念可以粗略地表述如下：

(3) 我们只能因取决于我的事而受到谴责。

假如萨德在竭力发现道德真理的过程中获得了一种错误的信念，认为刺杀科茨布是他的义务，则[根据(1)]，如果他是故意刺杀科茨布的，则他就应受谴责。如果他不是故意，那么[根据(2)]，他也应受到谴责。如果他在发现道德真理的过程中尽了最大努力，则是否能避免错误就不取决于他。结果，如果(1)和(2)都真实，则萨德就要为并不取决于他的事承担责任，而这是与(3)冲突的。

## 10.5 针对上述问题的某些解决办法

如果说，要想避免不正确的道德信念完全取决于萨德，则我们就可以完全接受(1)，(2)和(3)而没有任何矛盾。这似乎是亚里士多德的立场，他认为，我们要对善出现在我们面前的方式承担责任，因为善的出现取决于我们的性格。而我们的性格又取决于自己，因为它是通过我们的自愿行动形成的，而这些行动



取决于自身。<sup>⑤</sup>但这种立场并不十分令人满意，因为我们的性格是否全都是我行动的产物是有疑问的。即便它们都取决于我，也不必然得出我们的性格本身取决于我。当我不断写下一长串数字时，铅笔的每一次动作都取决于我，但这并不意味着，要想避免在此动作的过程中犯错，责任总在于我。进言之，亚里士多德并未解释我们为何要因早前的行动而受到谴责，正是这些行动形成了我们最初的性格。这些行为的选择必须是依据善的表象进行的，而善的表象并不完全取决于我。

费希特的解决办法与此相似，却不易遭到同样的反对。他认为，如果我充满良知地探究义务的内容，就会获得一种伴随有确定感的信念。这种信念永远正确，并且唯有依据这种信念作出的行动才出自良知。如果萨德充满良知地探求，他就必然获得一个正确的信念，如果他获得了不正确的信念，他就必定会遮蔽自身的道德意识（他或者获得了有关自身义务的正确信念，在良知告诉自己要做的事情方面自我欺骗，或者他 [182] 并没有在自身义务的问题上充分地说服自己，而是自我欺骗，认为自身的信念伴有一种确定感）。

费希特的解决方案存在的主要问题是，认为道德不确定的所有情形都是因为忽视了进行探讨的义务（这是应受谴责的），或者认为任何道德错误都是因为自我欺骗，这些看法都不可靠。真诚的探讨通常将不确定性作为一种可能后果（怀疑论者甚至认为，这是一切探讨的唯一可能的后果）。道德问题通常较之数学、物理学甚至历史学的问题要更复杂。有时避免自欺的唯一方式就是承认你的道德信念并不确定。当他强调对于道德问题的适当考察必然会产生一种伴有完全确定感的信念时，费希特承认，直至我们在道德问题上变得固执而狂热时，我们

<sup>⑤</sup> 亚里士多德，《尼各马可伦理学》（*Nicomachean Ethics*），3: 5, 1114a - 1114b。

才会对道德问题给予适当考虑。<sup>⑥</sup>

许多人被费希特观点的一个不那么激进的版本吸引。费希特强调，我们有义务谨慎地探讨义务的内容（*SL* 163 - 164/173 - 174）。即便这种探讨并未包含可以获得永远正确知识的能力，但对那些之所以产生道德错误，是因为无法坚持探讨的人来说，我们仍然要谴责他们，因为失败是他自己造成的。沿着这种思路，多纳干（Alan Donagan）认为，只有当道德错误是因“过失”或“缺乏适当的考虑”造成时，才要对错误担责。<sup>⑦</sup>但这并未解决我们眼下的问题。除非接受费希特的极端观点，否则，每当我们坚持探索以践履探索义务，却获得错误结果时，问题还将继续产生。看起来，多纳干要么想要将某种减轻了的责任观（*notion of diminished responsibility*）适用于此类情形，要么认为，道德错误与行动者的道德价值毫无关系。

在本章第9节中，我们将考察如下观点，即错误的道德信念也许是一个辩解条件。但初看起来，其他的选择似乎要更好。当我基于错误的道德信念行动时，通常情形下我是一个成熟的行动者，能运用我的一切能力和情感，就像我的信念是正确时我能做的那样。事实上，为了履行我的义务，我可以作我的能力范围内的一切事，包括对于我在此情形下要承担哪些义务进行正当的考虑。不是认为我不需对自身行动承担责任，更妥当的做法是，相

---

⑥ 当然，有时在道德争论中站在错误立场一方的人们欺骗了自己，他们之所以坚持错误的立场，是因为利益或偏见，而非因为论证。但在道德论辩中站在正确立场上的人也可能抱相同心理。先天地认定这必然是在每场道德论辩中至少某一方的心理，不仅毫无道理并且有害。如果我们抱这种看法进入每一场道德论辩，就会浅薄地将两方的立场排除在外；我们似乎不得不将一方在理性论辩中作出的努力做如下解释，即解释为只是他们对自身并不真正相信的立场作出的一种貌似合理的说明。这种做法从一开始就将有关道德问题的真诚的和开放的论辩摒弃一边，而在费希特看来，这种真诚的和开放的论辩对于自由且有理性的存在者的共同生活来说，是不可或缺的（*SL* 236 - 241/240 - 246）。

⑦ 参见 Alan Donagan, 《道德理论》（*The Theory of Morality*），Chicago: University of Chicago Press, 1977, 页 130 - 134。



信我能将事情做到最好。

实际上，这正是弗里斯的立场。他建议仅仅通过拒绝（1）来解决问题。在他看来，我们有义务探索有关道德问题的正确答案，但我们的理智能力却无法做到永远正确。正确的道德信念是有教养的知性（educated understanding）之标记，而非纯粹意志之标记。人格的真正尺度不是理智而是内心，不是外在的行动及其结果，而是意向的内在纯粹性：

如果想要评判他人生活的真正价值，我们就必须牢记，德性并不是法则。重要的不是外在的有德的行动已被作出这个事实，而是德性已经得到了内在的意愿和践履……如果我们现在问，“那究竟什么是善？”只有有教养的知性才能给出正确的回答。决断不再是属于意志的事务，而 [183] 属于洞见的事务。因此在这里，即便是尘世生活中最纯粹的和最美好的东西也可能是错误的和被误解的（弗里斯，*JE* 49/20, 55/23）。

## 10.6 对弗里斯的错误批判

如果基于错误的道德信念而行动，有些人也会只因为行动而谴责你，而另一些人则会因为信念而谴责你。黑格尔对于信念伦理学的攻击与对行动而非信念的谴责有关。如果他认为人们只是因为抱有错误的道德信念而应受谴责，他就不会这样讲。但他的确强调，如果这些信念会使我们去做错误之事，我就会因之而遭到谴责。

黑格尔有关这个问题的详尽讨论 (*PR* § 140R) 很显然以弗里斯的信念伦理学为主要靶子的。<sup>⑧</sup> 然而, 这样一来, 他的大部分批判就没有打中靶子, 因为它们是基于对弗里斯完全误解的基础上的。如果我们想要评价一下弗里斯的立场在哪些方面真正地受到了黑格尔的攻击, 则搞清楚黑格尔的批判在哪些方面搞错了就显得十分重要。

黑格尔批判了如下观点, 根据这种观点, “主观意见显然是作为权利与义务的规则给出的, 因为认为某种东西是正当的信念就是行动的伦理本性借之得到规定的东西。” (*PR* § 140R: 272) 显然, 他之所以提出这种观点, 是为了主张, 主体拥有的一切道德信念都是正确的 (至少对该主体而言是如此), 因此不存在诸如有关伦理事务的客观的或非人格性的真理。因此黑格尔指控说: “对 [信念伦理学] 而言, 伦理的客观性就完全消失了。” (*PR* § 140R, 页 272)

黑格尔指出, 当这种观点破坏了伦理学中客观真理与错误的可能性时, 它也就使自身的许多主张归于无效了。首先, 它不再通过宣称行动“仅仅是错误”, 从而减少罪过与邪恶, 因为它否认存在诸如道德错误这类东西 (*PR* § 140R, 页 275)。其次, 这种观点不再允许我们与谴责我出于信念而作出行动的人争执, 因为他们的谴责行动同样与他们的信念相一致, 并因此它是完全正确的 (*PR* § 140R, 页 276)。最后, 这种观点也不再赋予我尊重他人信念以理由, 因为信念的价值取决于它是一种占有真理的严肃尝试, 并且, 这种观点也否认在道德事务中存在真理。信念是

---

⑧ 尽管黑格尔并未提到弗里斯的名字, 但《法哲学原理》第 140 节的“附释”显然是针对他的。并且, 在“序言”对信念伦理学的简要提及中, 他明确提到弗里斯 (*PR*, 序言, 23)。黑格尔同样也将弗里斯 (康德式的) 认为我们不可能知道物自体的主张, 解释为一种“宣称真理是不可知的所谓的哲学” (*PR*, 序言, 17)。也正是在此标签下, 《法哲学原理》第 140 节的“附释” (页 273) 对信念伦理学进行了描述。在此语境下, 他提到所谓的政治暗杀 (*VPR* 4: 388 - 389), 这也表明他想到的是弗伦和萨德。



“一种微不足道的和偶然的東西，是某种外在的东西，可能这样地，也可能那样地打动我。”结果，“如果我不能认识真理，则我确信某种东西在事实上就是极其微不足道的（*PR* § 140R，页 276）。”

对道德相对论者或反现实主义者来说，上述批判是致命的。因为这些人主张，不存在有关对错和义务的客观真理，并因此他们想要以一种自由精神，从这一点出发推出唯一恰当的道德标准就是行动与行动者自身道德信念的一致性。如果你否认存在道德真理，你就无法校正人们错误的道德判断。如果无论哪一种信念都是真理，则认为应该对行动进行谴责的人 [184] 就和认为应该对行动表达尊重的人一样作出了正确的评价，因为这些行动都是根据行动者的道德信念作出的。

弗里斯并非此种类型的相对主义者或反现实主义者，他并不否认道德真理的客观性，但他也不认为，只要行动者确信，行动就是正当的或合于义务的。他的立场取决于在如下两个问题之间作出的区分：

(A) 这一行动（从客观上来讲）是对还是错？

(B) 我是否应该因为做了这一行动而受到尊重或谴责？

弗里斯认为，即便当我作出了在客观上是错误的行动时，如果我遵从自身的良知，我也应受到尊重而非谴责。但他并不认为错误的信念因此就获得了某种类型的真理。

弗里斯的观点决非否认错误的道德信念的可能性，而实际上依赖于这种可能性，因为其核心主张涉及在其中某人的道德信念是错误的情形。由于弗里斯也同意我们的信念着眼于客观真理，他也可能会否认我们相信的东西是微不足道的和偶然的。我的意志的内在纯洁性不取决于我的信念是否正确，但我的行动在客观上的正当性却取决于它。如果他人遵从自身的信念，指责我作出的、出于良知的行动，则弗里斯就一定会说，我不能因为他们这样做就去指责他们。但他认为，他们的信念在这个问题上是对的。

的，并且他可能会试图去说服他们，指出他们的指责用错了地方。

根据黑格尔，信念伦理学消除了真诚和伪善的区分，而这种区分对于强调内心纯洁的观点来说有巨大意义。“一个人不论做什么，他都可以通过对善良意图和动机的反思而被证明是合理的，并且确信它是某种善的东西。”（*PR* § 140R，页 274）正如黑格尔指出的，信念伦理学认为行动是合理的，只要行动者在各个方面都将它表象为善的，并且，因为除非行动者可以在行动中发现某种善，否则就不会实施该行动，因此就可以得出，任何行为（说谎、偷盗、怯懦或谋杀）都可以被证明是合理的（*PR* § 140R，页 271 - 272/97；参见 *PhG* ¶ 644）。（正如黑格尔所言）“恶只是那种我不确信的东西（*PR* § 140A）。”

这完全是对弗里斯的粗略勾画。弗里斯为伪善留下了空间，因为他的理论允许如下可能性，即在我的行动是否侵犯了自身道德信念这个问题上，我可能会欺骗他人（或我自己）。很显然，我可以在某些方面将我的行动表象为善的，而不需要将其表象为我的义务，因此，弗里斯并不必要去赞同那些在自身的所作所为中看到了某些善的方面的行动者。

进言之，我可以持有一种意见，认为行动是我的义务，而无需（在弗里斯的意义上）确信它是我的义务。弗里斯区分了“信念”（*überzeugung*）与单纯的“意见”（*Meinung*）。尽管信念可能会犯错，它是通过道德教化和经验形成的，“不是通过习得规则，而是通过发挥道德情感形成的。”（*NKV*<sub>3</sub>：206 - 208；参见 *JE* 54/23）而当我基于错误的道德意见行动时（这种错误的道德意见是随意形成的，并未受到得体的道德教育的影响，或没有发挥出我的道德情感），弗里斯不认为我是不受谴责的。[185] 实际上，他强调，我的信念必须是“纯洁的”（*Lauter*）：“借助纯洁这种美德，我理解的是个体在自身之中，对自身的真诚和信赖（*HPP* 344）。”对他来说，自我欺骗的道德信念和算计



不能被视为“纯洁的信念”。

如果黑格尔的言下之意是，根据弗里斯的观点，不存在应受谴责的行动这回事，那么这种看法显然是错误的。另外，弗里斯似乎认为，我们要因为出于不纯粹的信念而行动受到谴责，即便它们在客观上正确。不论我的信念在客观上正确与否，对我来说显然有可能背离这种信念而行动，而在弗里斯看来，这一对我自身良知的侵犯通常是应受谴责的。

弗里斯是最早指责黑格尔的国家哲学是在职业野心和个性怯懦的基础上形成的批评者之一。在他看来，黑格尔的理论“不是在科学的花园中长出来的，而是在奴性的垃圾堆上长出来的。”<sup>①</sup>他可能是想说，黑格尔背离了自身的政治信念，甚至在此过程中侵犯了自身的道德良知。如果这种看法对，则黑格尔犯下的罪过就远甚于逻辑上的错误，因为在黑格尔看来，弗里斯的信念伦理学使我们不可能实施受谴责的行动。

## 10.7 信念伦理学的空洞性

弗里斯在阐明其信念伦理学的过程中，通常思考了如下情形，在其中，基于错误的道德信念而行动的个体受到了并未与他共享相同道德信念的另一个体的审判。这就通过强调行动者的共

<sup>①</sup> 见弗里斯在1821年1月6日的通信，载尼柯林（Gunther Nicolin）主编的《同时代人眼中的黑格尔》（*Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg: Felix Meiner, 1970），页221。但这一点并不真实。黑格尔的如下指控也充满恶意且不公正，他认为弗里斯的信念伦理学可以为任何不法行为提供辩解。顶多可以说，黑格尔有关自身理论的描述（主要是在“序言”中）是出于自我保护的动机有意设计出来的，从而淡化和掩饰它的进步和改革的方面，但却无法确定他在此过程中是否违背了自己的良心，尽管我们完全能够理解，弗里斯——在反动派那里已经成为一位自负的英雄——在这些事务中，可能会想要黑格尔去恪守黑格尔本人从未分享的标准。

同良知，和保持个体道德承诺的完整性，揭示了信念伦理学可能带给我们的最大好处。而当我将信念伦理学适用于我对自身信念的态度时，情况就有所不同了。

如果我是真正有良知的，则我顺从自己的良知，就不是因为它们是我的，而是因为（在我看来）它们是正确的。我之所以坚持这个理由，是因为我认为这个具体理由是对的，而无视或反对这个理由可能是错的。进言之，我之所以坚持，不只是因为我抽象地同意这个理由，也是因为我的自我价值与该理由密切相关。如果我坚守这个理由，我就会尊重自己，而如果我放弃这个理由，我就会羞愧不已。信念伦理学倾向于破坏我们的道德信念中包含的这种自我关切的要素，它允许这种要素在有关道德真理存在于何处、我是否可以找到它这些问题上作出不同回答，但它不允许这些要素在我道德的自我价值方面制造分歧。信念伦理学告诉我们，我在防御工事的另一侧发起战斗不会失去我的道德价值，只要我抱着牺牲精神投入战斗，并且发自内心地轻信敌人的谎言。通过这种方式，当黑格尔指控说信念伦理学使拥有某种信念而非其他信念成为偶然和卑不足道的事时，他不是完全错误的。信念伦理学的这一缺陷在伦理学语境 [186] 中尤其严重，这种伦理学和费希特、弗里斯或黑格尔的伦理学一样，使行动者的自我关注成了道德生活的根本内容。

主要的观点似乎是，使灵魂忙于某事。善良与邪恶之所以有斗争，只因它为你提供了某些要做的事。从这种观点出发，不管你站在哪一边都无妨，只要你守护了某种理由。但倘若我们采取这种态度，就不清楚我们是否能真正地守护一种理由。信念伦理学指出，如果你真诚地祈祷，则无论是你是向耶和华神祈祷，还是向太阳神祈祷，都没有区别。问题在于，你满怀激情地祈祷神灵的唯一方法，



就是在神庙门口将信念伦理学抛在身后。<sup>⑩</sup>

当黑格尔认为诉诸良知能为一切事提供辩解时（*PR* § 140R, A; *PhG* ¶ 644），他就将信念伦理学的缺陷与空洞性指控联系起来。这种做法从表面上看搞错了方向，因为在信念伦理学中没有什么东西可以排除有内容的道德原理。但黑格尔在此也是立足于一个重要的真理上的。对他来说，善良意志是意图和洞见与善相符合的意志（*PR* § 131）。信念伦理学几乎掏空了善良意志的一切内容，因为即便当意志的意图和洞见与客观上的善完全对立时，也称这一意志为善。正如黑格尔描述的，信念伦理学认为“意志之善取决于对善的意愿，这一对抽象之善的意愿是充分的，甚至是使某一行动为善的唯一充分的要求。”（*PR* § 140R, 页 269）

弗里斯允许纯粹意志作出一项恶的行动，如果它信奉错误的信念的话。但他认为，每当意志做它真诚地以为是善的事

---

⑩ 这种论述方式将信念伦理学和基尔克果的“真理即是主观性”的论断等同起来：

如果居于基督王国中的人走进了上帝的一间屋子之中，走进了真正上帝的房间之中，在他的知识中有一种真正的上帝观念，他于是开始祈祷，却以一种错误的精神祈祷。而生活在偶像崇拜的群体中的人也祈祷，并且带着一种对无限之物的完全狂热的情绪祈祷，但他们的眼睛依然停留在偶像的形象身上。在这两者之间，哪个最真实？一方是在真正地祈祷上帝，却崇拜偶像；一方是错误地祈祷，却是向真正的上帝祈祷，并因此，在事实上，他崇拜的是偶像。[基尔克果，《最后的非科学附言》（*Concluding Unscientific Postscript*），Walter Lowrie 译，Princeton: Princeton University Press, 1941, 页 179-180。]

这个故事只在如下情形中有意义，即真正的上帝（不同于以色列的上帝）是没有嫉妒心的——也就是说，不偏袒崇拜者，无论这些崇拜者决定是否将自身或其他东西作为祭品都无所谓。如果说最终表明，无论你信什么都可得救，则（与基尔克果提出的异议相反）跳出你自己的信仰就没有风险。抑或是，唯一的风险就在于你相信真理是主观性这一学说。因为，既然基于这种学说，一切信仰都可得救，无论哪种信仰都没有风险，并且我不相信激情的东西有无限的风险，那么，真理是主观性的学说就确保了任何跳跃都是安全的，并因此保证我的信念（无论它有何内容）是令人舒服的、是冷谈的和缺乏激情的。

时，意志自身就是善的。是否这一点能提供给善良意志充分的内容，将其与彻头彻尾邪恶的意志区分开来，对于这个问题，黑格尔作出了十分正确的思考。脱离了有关何谓善的具体信念，它规定给善良意志的唯一约束就是包含在善的抽象概念本身中的东西。因此，黑格尔运用信念伦理学的空洞性以实现辩证的转变，将道德善的概念转变为道德恶的概念（*PR* § 139；*PhG* ¶ 660），他主张，如果我们相信信念伦理学，就会认同即便邪恶的意志也是善的。

也许善的抽象概念可以针对能算作善良意志的东西设定某种限制，佛特（Philippa Foot）认为，“道德”的独特概念将特定的信念、偏好、评价等排除在“道德的”事物之外。<sup>①</sup>但这些纯粹概念上的限制并不充分。它们容许善良意志通过道德信念而形成，而道德信念则是为主张他们的人的利益量身打造的，<sup>②</sup>抑或是通过道德教养的体系形成的，这些道德教养的内容也许是野蛮的、种族主义的或充满意识形态的，随你的想法而定。

弗里斯本人就是一例。在1812年3月12日的一项法令中，总理哈登堡规定在普鲁士的犹太人拥有完全的市民权利和政治权利。黑格尔支持这项法令（*PR* § 209，§ 270R，页421）。但弗里斯却支持想要推翻这项法令或至少阻碍其实施的行动。[187] 他的道德教养和易犯错误的情绪使其真诚地以为，犹太人是异族人，不能成为日

---

① Philippa Foot，“道德信念”（Moral Beliefs），载《亚里士多德协会会刊》（*Proceedings of the Aristotelian Society*），1958。

② 只需思考一下帕斯卡尔有关耶稣会教徒之诡辩（Jesuitical casuistry）的讨论。黑格尔提到过这个讨论（*PR* § 140R）。帕斯卡尔想象了一副耶稣会会士给富有的寻求庇护者以道德建议的场景，但这项建议更多考虑的是寻求庇护者的欲望和利益，而非道德或宗教方面的要求。与此相关，他还引用了耶稣会教父雷曼（Layman）的话，“当人们去请教一位神学博士时，他给出的建议可能并非他本人的意见，而是同他本人的意见相悖的，如果这个与他本人意见相悖的观点碰巧被证明能取悦于向他请教的人士，为这些人所喜欢，则这条建议就极可能是他人给出的。”（帕斯卡尔，《外省人信札》[*The Provincial Letters*]，A. J. Krailsheimer 译，Harmondsworth: Penguin, 1967，页84。）



耳曼国家的公民 (*GDF* 3), 在他看来, “应将全体犹太人连根拔除”, 赶出日耳曼, 因为这个“由联合起来的二道商贩构成的毫无价值的等级”, 是对“国家的极大威胁” (*GDJ* 18)。

我们应该想一想, 如果意志的“善”可以通过诸如此类的信念来规定, “善良意志”还有多大价值呢? 我们可能会怀疑, 较之单纯基于自我利益而侵犯他人权利的人来说, 是否真的有理由对基于这种信念而压迫或迫害他人的人的情感和意图赋予更多的道德信任。如果你想要做错误的行为, 则公开地去做这件事 (不管是带着一种邪恶的良知, 还是不带邪恶的良知), 相较用一系列便利的道德信念来使你的行为神圣化就要更坦诚。在此困扰我们的不仅是伪善。我们对不当行为的反感难道不是与为不当行为的人用来证明自身行为有理的自我公正的真诚成比例地增加么? 难道我们不能说, 在邪恶的理由中, 真诚的信念就是康德说的决心和自制么 (*G* 394)? 正是它使那个恶棍不仅更加危险, 而且更令人厌恶。

## 10.8 良知的伪善

在黑格尔看来, 诉诸个体良知是日耳曼世界及其有关主观性法权之评价的特征。他认为, 诉诸良知的有效性是与用语言宣告它们、并且使这些宣告为他人承认和接受的社会实践相关联的。只有在对这些宣告在道德上表达信任的道德共同体中, 良知才有效 (*PhG* ¶647 - 653)。但是, 我将诉诸良知视为对我的行动提供辩解的可能性是与我诉诸良知视为一种假相的可能性紧密关联的。既然你可以自由地通过诉诸主观良知为自身行动提供辩解, 我也就有自由将你的行动解释为恶的, 并且视你的良知作出的宣告为伪善 (*PhG* ¶659 - 660)。

在黑格尔看来，这是一切主观行动不可避免地具有的道德模糊性的一部分。这种模糊性限于如下范围，即良知已被赋予了以义务的形式给定的内容，而义务的客观有效性也已经得到了整个道德共同体的承认，因此他区分了“真正的良知”（das wahrhafte Gewissen）与单纯“形式的良知”（formal consciousness），前者是“意愿自在自为地善的东西的意向”，后者则诉诸主观的确信，而不具有自身的内容（*PR* § 137）。真正的良知与客观原理和义务的体系有关，它立足于伦理生活，只是道德主体对它们的意识。形式的良知不是别的，而是“这一主体的无限的、形式的自我确定性”，它既可以是善，也可以是恶；其宣告也许能获得接受，也许不能获得接受。

诉诸形式上的良知取决于如下社会结构，在其中，[188]对善和义务的内容有客观的认识。形式的良知在体系的边缘处发挥作用，在那里伦理标准不确定、是相互冲突或有争议的。只有当我预先肯定，总体上讲你拥有善良意志，并且你的洞见和意图符合客观上的善时，我才会将你对良知的诉诸视为善良意志的表示。在可以明确这一点的情形中，这些肯定取决于你的行为同客观上正当的东西的一致。从你的信念或意图是从在我看来是客观的善的东西中产生的意义上讲，你诉诸的良知就成为单纯形式的，你对良知的诉诸就失去了我的信任，并且也活该失去这种信任。

根据黑格尔的理论，伪善包含了两个要素：其一是知道真正普遍的东西，其二是试图将某种与普遍东西冲突的东西表象为与之一致的东西（或是向他人提出这种表象，或者自欺地向自己提出这种表象）（*PR* § 140R，页 267 - 268）。如果此即伪善的本质，则当形式上的良知被用来为出于错误的道德信念而行动提供辩解时，这种良知似乎就没有任何内在的“不真实的”或伪善的东西，甚至它也包含有行动者真诚地拥有的信念；其中并没有伪善的成分。



但假如我们认同信念伦理学的内容，在此基础上考察自身对良知的诉求，又将如何？如果我承认，自身对于何谓正当的东西的确信可能是错的，则我诉诸良知就是试图将根本不正当的东西冒充为客观上正当的东西蒙混过关。在我试图通过诉诸如下原理——只要我顺从自身的道德信念，就不应受到谴责——来为自身提供辩解的过程中，存在某种内在的伪善的东西。如果为了实现这一点，我仅仅诉诸形式上的良知——正如信念伦理学宣称我可以做的那样——我就将自己容易犯错的信念表象为客观上正当的标准——而其实它根本就并非这样的标准，我对此也心知肚明。良知“只乞灵于自身以求解决，那是直接有悖于它想要成为的东西——合乎理性地和普遍有效的那种行动方式的规则，它是自在且自为地有效的。”（*PR* § 137R）如果我不仅对自己真诚，也对他人真诚，我就不会否认，在基于客观上是错误的道德信念而行动的地方，我的意志被卷入到了我所做的邪恶行动中，并且我要因之而受到谴责。

认真对待客观道德真理的人有时也会遭遇如下这个修辞学问题，即谁将为我们指出这个道德真理是什么？问题之所以是修辞学意义上的，是因其真实意图在于揭示，如果你认为客观真理在道德中有重要性，你就必然会自负地以为自己已经占有了它，然而，这是错的。如下一点才是关键：因为我们不能确定谁的道德信念正确，就不能确定谁拥有善良意志，谁应遭受谴责。如果我认为你要受谴责，因为你是基于在我看来错误的道德信念行动的，则与此同时，我就必须承认，如果你的信念最终被证明是正确的，而我的信念被证明是错的，则应受谴责的就不是你而是我。如果我认真地对待道德真理，也不应使我们在主张自身道德信念的真理方面更加自负，[189]而要使我们在令自身和他人相信意志之善的方面更加谦逊。

康德也认为，我们无法肯定自身是否拥有善良意志，因为我们没有完全认识自身，也无法确定自身动机的内在纯洁性。黑格

尔式的道德指向了与同一件事物相关的不同类型的不确定性、不同程度的自我遮蔽 (self-opacity), 它们不是从内部产生的, 而是源自外部。我们的意志之善之所以不确定, 不是因为我们无法测度自己的内心, 而是因为我们生活在一个复杂的世界中, 在这里, 有时很难区分善的理由和邪恶的理由。<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> 在黑格尔看来, 确保完全忠诚于个体主观信念的唯一方式, 就是要走得比信念伦理学更远些, 他说:

[善自身] 成为我的信念的产品, 只从我那里获得支持, 而且我作为主人和主宰者, 既可使它出现也可使它消灭。在我与某种客观东西发生关系时, 这种客观的东西就会马上在我眼前消失。这样, 我就凌空飘荡, 俯瞰广袤无垠的空间, 唤出各种形态, 而又把它们消灭。主观性的这种最高形态只有在高度文化的时期才能产生, 这时信仰已经失去了它的严肃性, 而它的本质仅仅是一切皆空 (PR § 140A)。

与这种看法相联系, 黑格尔提到了施莱格爾的反讽理论。在黑格尔看来, 这种理论有一种公然地非道德的内涵, “这种形态的主观性意识到了一切以权利、义务、法的形式体现出来的伦理内容的虚无, 它就是恶。” (PR § 140) 显然, 这里包含着对施莱格爾的误解 (也许是有意的而且是恶意的误解)。浪漫派的反讽概念不仅缺乏严肃性, 也是对施莱格爾视作悖论性的人类生存处境的回应, 这种生存处境就是, 人们已经 (宗教性地) 意识到了绝对的无限性, 却又不能在属于日常有限的人类世界的语言中充分地表达这种意识 (参见 Ernst Behler, “施莱格爾与黑格尔” [Friedrich Schlegel und Hegel], 载《黑格尔研究》[Hegel - Studien], 2, 1963), 以及 Hans Eichner, 《施莱格爾》(Friedrich Schlegel), New York: Twayne, 1970, 页 69 - 75)。然而, 黑格尔的论点并非完全出于误解。在施莱格爾看来, 作为有限的造物, 我们注定要生活在一个与无限者或神圣者疏离的状态中, 因此, 我们同无限者和神圣者的最深刻的关系必然包含某种自我疏离感 (self-detachment)。相反, 黑格尔的哲学想要在尘世中寻找无处不在的无限者, 通过对现实存在的理性把握来克服浪漫派所谓的疏离, 正是这种理性的把握使我们在日常生活中, 在同他者的关系中, 在人类的语言中, 乃至在国家生活中, 产生了一种家园感。浪漫派的态度——在其背景中通常不具有一种宗教景观——在我们这个时代十分盛行。为了应对社会中的异化和绝望, 它通常采取了一种精于世故的生存论机制作为形式, 既可以表现为一种大众姿态 (例如“嬉皮”和“酷儿”, 参见本书第三章注释 13 [中译本页注]), 也可以是一种具有较高知识水准的美学, 例如 20 世纪的大部分诗歌就是如此, 并且在时下哲学中已成潮流, 即将理性自身视为自由的最深刻的敌人, 作为思想谋求自身解放的唯一手段, 产生一种聪明的自我摧毁之效。



## 10.9 洞见的法权

我们此前已经注意到，弗里斯的信念伦理学不是针对本章第4节提出的道德错误与道德责难问题的唯一回应。我们提到的另一方案是将道德错误视为辩解条件。我们可能会说，出于错误信念而行动的人不能因其邪恶行动遭受谴责，因为他们不能对自身的行动承担责任。黑格尔也意识到了此种选择方案，并在信念伦理学之外对其进行了单独讨论。

我们也许会想，黑格尔本人是否不应接受这一选择，因为他主张道德意志拥有一项“洞见善的法权”：

主观意志的法权在于，凡是意志承认为有效的东西，在它的洞见看来都是善的，并且一项行为，作为出现在外在客观性之中的目的，按照主观意志是否洞识（*kenntnis*, *cognizance*）它在这种客观性中所具有的价值，分别作为正当或不正当的、善的或恶的，合法的或不合法的而归责于主观意志（*PR* § 132）。

这段话说得十分谨慎。黑格尔并不认为，当意志不能洞见到行为的错误属性时，它就可以否认这种错误的行为是自己做的。而是认为，意志只能否认如下这类行动是属于自己的，即对这些行动“在外在的客观性中”的价值，它缺乏“洞识”。

有时我们也会洞识到自己尚未认识（*know*）的事物（或者是使我们信仰的东西）。当我们被告知有物存在但还没有占有或接受相关信息，或当我们有充分根据相信其存在，却并未从这些根据中获得正确结论时，就会发生这种情形。黑格尔甚至要

求，要对我们不知道的东西承担责任，只要我们洞见到它们的存在。在此意义上，他同意亚里士多德的观点：“所有的恶人都不知道他应该做什么和不应该做什么，正是这种缺陷，使他陷入不公正，成为一般意义上的恶人”（*PR* § 140R，脚注）<sup>①</sup>；但有如下这个重要限定：只有当我们洞识到自己该做什么和不该做什么时，无知才会使我们成为恶人。由此可得，在道德事务中，只有当行动者无法认识到其中的原理时，才能以无知作为辩解理由。<sup>②</sup>

黑格尔之信奉此种观点通过他所说的其他事情得到了印证。他援引主观性的法权作为如下宣称的理由，即宣称，国家的法典必须为公众所知，并且对有望受其约束的人们来说，其内容也必须是可理解的，否则，国家对公民就是不公正的（*PR* § 215R）。更一般地讲，黑格尔认为，伦理生活的义务和制度必须是“普遍的”，[190] 如此，主体才能理解法典的合理性和拘束性，“正是通过法律公开和普遍的伦理，国家才得以消除洞见的法权在（道德的）视角方面为主体保留的形式性和偶然性。”（*PR* § 132R）道德教育的作用是使主体获得对于在客观上正确的和善的东西的“洞识”。

黑格尔似乎认为，现代国家要求其成员能洞识到他们需要知道的道德真理，如此，洞见的法权就只能为如下这些人（“小孩、白痴、疯子”）提供辩解，因为他们缺乏理解法律和既有伦理规范背后的合理性的正常能力（*PR* § 132R）。对其他人

① 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，3：3，1110b29。

② 但如果你是一位道德怀疑论者或一位道德上的非认识论者，你就难以接受这一感性原则，因为，假如根本不存在所谓的道德知识，则我们在道德上就是完全无知的。因此，根据黑格尔的原则，没有人要受到谴责。由此出发，我就得出了如下结论，即黑格尔的原则是完全正确的，道德怀疑主义和道德上的非认识主义会产生荒谬的结果。参见 Nicholas Sturgeon，“如果道德现实主义是真理又会怎样？”（What Difference Does It Make If Moral Realism Is True?），载《南部哲学杂志》（*Southern Journal of Philosophy*），24（1986），页126-127。



来说，黑格尔认为，洞见的法权只包含有主体给自身规定的道德义务：“我可以对自己提要求，并将如下这一点视为自己的主观性法权，这就是，我可以从善的根据以及对这一根据的信念出发洞见到一项义务，并且，从它的概念和本性出发来洞识它（*PR* § 132R）。”

如果我们认为存在一些（政治上的、教会的或教育方面的）社会权威，他们在道德事务方面给出的意见值得我们合理地相信，并且可以为我们提供前后一贯的道德标准，则上述论证就有说服力。这些权威可能会使道德主体洞见到道德方面的真理。但黑格尔不认为有良知的道德主体会盲目地听从权威，在道德问题上，他们能独立思考，找到自己支持正确信念的理由。作为有自我意识的主体，这样做甚至是他们的义务（*PR* § 132R, § 138）。

然而，如果社会权威在道德问题上无法获得一致，该怎么办？更糟糕的是，如果他们中的势力最强者以道德真理的名义提出了错误的观点，或者提出了服务于自身利益的谎言和意识形态的内容，又该怎么办？在此情形下，他们无法使道德主体“洞见”到道德真理，相反，却错误地告知相关信息（或传递虚假信息）。抑或，倘若这些权威之间存在严重分歧，而道德主体在谨慎地权衡各方观点之后，最终相信了错误的观点。这是否算作“洞识”到了主体曾经拒绝的道德真理？为何这个主体较之如下这个人应受到更多的谴责呢？后者仅仅因为从不值得信任的渠道得知了它，而并未洞识到遭到否定的真理。

就现代社会的现实存在而言，这些问题不只是思辨的问题。有关道德问题的正统学说（如果说存在的话）常常遭到异议者的反驳，他们提出了各种不同的备选方案。这些异议者通常是社会中最敏感、最老练和最善表达的人士。在许多重大问题上，通常没有值得信赖的道德权威。独立思考要求拒绝道德正统，而非

(如黑格尔乐观地设想的) 沉浸在主观的确信之中。<sup>⑩</sup> 在此情形下, 黑格尔的“洞见的法权”并未给我们提供明确的方式去判断人们在何时“洞识”到了道德真理, 何时又因为出于错误的信念而行动遭受到了谴责。

在自由主义传统中, 有一部分人十分满意于此种模糊的事态, 甚至将它视为“开放社会”的一部分, 为之欢欣鼓舞。[191] 那些这样想的人, 不相信“公共的道德真理”这种观点。他们认为, 社会的责任不是将自身树立为道德权威, 而是只为道德观念的公开市场充当辩护人, 在这个市场中, 个体可以自由地接受最吸引他们的信念。而如果过于强调这种观点, 就会产生矛盾。为了公开的道德真理, 必须至少为市场规则放行, 尽管这些规则最富争议。但黑格尔的反对意见要更深刻一些。

黑格尔认为, 作为道德主体, 我们要生活在一个能对自身给出合理说明的社会。自由, 我们的内在主体性与外部生活的协调一致, 只有在最优秀的心智对社会规范和制度的反思产生了对它们的合理肯定的地方才可能。在黑格尔看来, 只有在腐朽和堕落的时代, 最优秀的意志才会在根本上对既存的规范表达异议 (*PR* § 138R)。出于这个原因, 就可以理解, 黑格尔不愿承认, 为现代国家的基本制度提供支持的道德信念最终会被证明在根本上是成问题的。他的确也如此承认过 (*PR* § 132A), 尽管他并未意识到, 这将会对他有关洞见法权的观点带来可怕的结果。

---

<sup>⑩</sup> 这一点强有力地直接针对黑格尔, 参见图根哈特 (Ernst Tugendhat), 《自我意识和自我决定》 (*Self Consciousness and Self-Determination*), Paul Stern 译, Cambridge, MA: MIT Press, 1986, 第 14 讲。但图根哈特过于强调了这一点, 他认为, 黑格尔对社会规范的批判性反思是充满敌意的, 相反, 出于《法哲学原理》的目的, 他提出了理性国家 (参见本书导论第 6 节), 并因此, 在他看来, 正确的反思就在于发现社会规范是合乎理性的。正如我们将在下一章中看到的, 黑格尔有关伦理生活的观念本身包含着某种对现存社会的批判性反思, 尽管在《法哲学原理》中, 他有自己的理由 (哲学上的和政治上的理由) 不强调这一点。



## 10.10 洞见与责任

对于本章第4节中提出的问题，黑格尔给出了怎样的回答？尽管我们已经洞识到了行动在客观上的对与错，但仍然无法由此必然得出，是否能洞见到行动的对错完全取决于我自己。由于单纯理智产生的错误，我们可能无法理解自身已经给出的理由。我们也许会形成一种与洞识到的真理直接对立的信念。如果要想避免这类错误不完全取决于我，则黑格尔的立场仿佛就会支持如下观点，即我们也要因自身无法避免的事件受到谴责。

黑格尔的立场，即只有当我们洞识到了相关道德真理时，才应受到谴责，这种立场非常类似于对（1）的限定：

（1）故意去做在道德上有过错的行为应该受到谴责。

它不能为一切基于道德过错的行动提供辩解，甚至当行动者已经对事件进行了恰当思考，并且在探索道德真理的过程中没有过失行为时也是如此，它的确为尚未洞识到相关道德真理的行动者提供了辩解，但黑格尔对此问题的解决也包含了对（3）的直截拒绝：

（3）我们只能因取决于我的事而受到谴责。<sup>①</sup>

因为似乎甚至在我们已洞见到真理的情形中，要想避开道德错误也不总是取决于我。

问题因此就全部依赖于“取决于我”（up to us）这个短语的含义。黑格尔的道德责任概念的关键在于，我们的行动之所以要归责于我们，是因为它们是我们主体性的表达。黑格尔强调，主体在[192]本质上是一个有理性的存在者，是一个思维者（*PR*

① [中译者按] 此处涉及的（1）、（3）参见本章第4节。

§ 126, § 132R)。他反对将灵魂或精神分割为各种不同的“能力”(EG § 442),并且,尤其反对那种认为理论精神是消极的,唯有实践精神才是积极的观点(EG § 444)。我的洞见以及我的意志构成了我的主体性;这就是为何他会强调,我的主体性不仅出现在我对善的东西的洞见中,也出现在我实现善的意图中(PR § 131)。我们在有关善的判断中实现了自身的主体性,并且当我们的判断是恶的时,我们就会面临道德失败。

因此,如果(3)的意思是,只有当我们作出一种形式上自由的不同选择就可以避开某物时,才要因之而受谴责。如此来理解,除了作为谴责对象的道德信念外,(3)将会排除许多事物,诸如欲望、情绪、态度和性格特征等。我们通常认为,人们要因想要去做错误之事而受谴责,比如,因吝啬、怯懦、忘恩负义或不顾他人,抑或当他人不愿意时迁怒于他或报复他,而受到谴责。<sup>⑩</sup>因此,如果采取(3),“取决于我”就仅仅意味着自愿选择,这就在根本上触及到了道德责任的范围,它所采取的方式甚至对认为我们不应对道德错误承担责任的人来说,也可能不受欢迎。

道德洞见或错误“取决于我”,因为它们表达了我們作为理性主体的身份。如果在此意义上接受(3),就不与(1)和(2)冲突。我们之所以因违背自身良知而受谴责,是因为良知在本质上隶属于我们的主体性,并且在与良知背道而驰的过程中,我们实施了无法体现我们作为主体之完整性的行为。我们也要因顺从错误的信念而受谴责,因为这些信念是我们作为主体的缺陷,而在出于这些信念而行动的过程中,我们就使缺陷显露出来。

在黑格尔看来,俄狄浦斯并没有犯弑父罪,因为他并未洞识到,十字路口的老者就是他父亲,因此他杀害这个人并未表明他

---

<sup>⑩</sup> 参见 Robert Merrihew Adams, “勉强之罪”(Involuntary Sins), 载《哲学评论》(*The Philosophical Review*), 94 (1985), 页3-31。



的主体性，他的主体性只有当他洞识到老者就是自己的父亲时才会表达出来。萨德也没有犯谋杀罪，因为他洞识到了自身行为的意义。他确信自己的行为没有错，这就表明了他在道德上的失败，其严重程度就如同他相信科茨布做了错事而将其杀害一样。

并非每次失败——不能把握我们洞识的内容——都表明了主体性的严重缺陷。正如黑格尔指出的，记不起昨天中午吃的是卷心菜还是白菜（*PR* § 140R，页 276），并无主观上的重要性。他并未提出一种理论，区分哪些事反映了我的主体性的错误，哪些事没有，而只是提出了如下标准，即作为理性存在者，我们有责任认识自身行为的本质，认识行动与行动所处的复杂的客观情形之间的规律性联系（*PR* § 118R，亦参见第八章第 1 节）。更明确地讲，在黑格尔笔下，行动的本质不仅包含了有关行为事实的看法，也包含了有关行动的道德方面的认识——例如，不仅纵火行为是错的，而且我纵的火会较我想到的要蔓延得更远。这一点是合理的。又如种族主义所持的最恶毒的看法，通常不关乎道德原则，而考虑的是历史学、社会学和人类学方面的问题。





第四部分

伦理生活





## 第十一章 伦理的客观性

### 11.1 何谓“伦理生活”？

[195] 在日常德语中，伦理生活（Sittlichkeit）一词有与“习俗道德”（customary morality）相似的含义；它使人们注意到伦理规范与社会习惯或习俗（sitte）之间的紧密关联。在英语中，这些联系更强烈地体现在“道德”（morality）和伦常（mores）的联系中。但“道德”也有极度挑剔的“道德主义”的弦外之音，并且，这（连同它作为一个直接的同源语的事实）就使它成了对 Moralität 一词的自然而然的翻译。这就意味着，我们不得不用“伦理”（ethics）来对译 Sittlichkeit 一词，尽管其抽象的（甚至是理论上的）含义在此完全不恰当。然而，在德语中，

Ethisch 一词也有相同含义，黑格尔有时用这个词来替代 sittliche，暗指希腊文 ethos 一词（*PR* § 148R；参见 *VPR* 2: 557, *VPR* 2: 565, *NR*504/112）。<sup>①</sup> 将 Sittlichkeit 译为“伦理生活”也许不无裨益，因为这可以表明它是指一种生活方式，而非某种理论。

在很大程度上，正是因为这个词的含义，黑格尔有关伦理生活的观念才被经常性地解释为一种伦理相对主义或传统主义。其伦理学被认为是建立在如下论点上，即顺从共同体的习惯是正当的，背离这些习惯则不正当。从黑格尔将伦理生活与对传统伦常的不加反思和不加批判地关联起来的态度中，我们可以获得同样的印象。他常常（以明显赞赏的口吻）援引安提戈涅对神法抱有的坚定和虔诚，她甚至愿意为之献身：

不是现在，亦非昨天，而是永恒

它一直存在，无人知晓它何时出现（*PhG* ¶ 437；参见 *PR* §§ 144A, 166R）。<sup>②</sup>

对大多数人来说，黑格尔的观点令人伤感，因为这种看法类似于对古老事物的崇拜，而后者是浪漫派的反动思想家们想要用来替代启蒙运动充满批判气息的理性主义的东西。这也据说就是黑格尔针对道德观的空洞性给出的回答。

但这也许是一个非常苍白的回答。因为习俗和传统通常表明了文明的已逝过往（黑格尔称为“实定性”），它提出的伦理教诲通常是错的，缺乏理性基础。而在我们最需要伦理教诲的地方，它又不能提供清晰的教导。无论如何，在现代社会，许多伦理问题都充满争议，在此，缺乏能指引我们的确定习惯或社会共识。

---

① 黑格尔有时也使用“Ethik”一词同时指称道德（*Moralität*）和伦理生活（*Sittlichkeit*），参见《全集》（*Werke*），18: 444-445。

② 参见索福克勒斯，《安提戈涅》（*Antigone*），第455~457行。



[196] 黑格尔夫的确认为，客观的、特定的道德标准只存在于合理的社会秩序中，显然，在他看来，某些启蒙主义的道德论说不仅肤浅而且太过个人主义，因为它们都忽视了这一事实。但当我们更仔细地考察时，就会看到，黑格尔的现代伦理生活观就其自身而言并不保守，也非传统。至少在其成熟形式中，伦理生活观想要将个体的道德反思包容到自身之内而非排斥在外。因此，可以说，黑格尔所指的伦理生活是一种特定类型的对社会生活的批判性反思，而非禁止对其加以反思。

## 11.2 伦理生活的两个方面

黑格尔使用伦理生活来指代两种明显不同的东西：其一，它指代一种特定的社会秩序，这种社会秩序是以理性的方式分化和组织起来的。因此，“伦理生活”就是黑格尔对制度整体的命名——这个制度整体在《法哲学原理》中分别以家庭、市民社会、现代政治国家为题得到了剖析。然而，其二，这个术语也指示了个体对社会生活的特定态度，或者说“主观意向”（*PR* § 141R），这是一种与制度达成了和谐等同的态度。

黑格尔本人也强调术语的这种双重使用，他指出，伦理生活是“成为当前世界的自由的概念，也是自我意识的本质。”（*PR* § 142，强调为我所加）；它既是“许多个体之间的关系”，也是“具体主体的形式”（*VPR* 2: 549）。这并不意味着，伦理生活是一个含义模糊的词，毋宁说，它是一个与单一的现实有关的词，有两个相补充的方面或部分。伦理生活既有其“客观的”方面，体现为“当前世界”或社会秩序的形式（*PR* § 144 - 145）；而其“主观的”方面，则体现为个体的自我意识（*PR* § 146 - 147）。伦理生活的客观方面是指属于伦理秩序之个体的“实体”

(*PR* § 144)，而其主观方面，即个体的自我意识，就是他们对此实体的意识 (*PR* § 146)。

伦理东西之所以被称为“实体”，有若干理由。黑格尔想要指出，伦理生活是稳定的和不可撼动的：个体可以相信它持久地发挥作用，相信其法律是有效的 (*PR* §§ 146, 148)。他想要将“实体”同主体、人格或反思的思维对立起来 (*WL* 6: 195/536-537)，他想要表明，对法律、制度和关系的伦理态度是自然的、习惯的、自发的和无自我意识的，并未因反思性的质疑和对私人利益的精打细算复杂化 (*PR* § 146)。黑格尔也将社会秩序与属于这一秩序的个体之间的关系类比为实体与其偶性之间的关系。社会秩序所起的作用和包含的关系是某种必然的和有拘束力的东西，而身处其间的个体则是偶然产生和出现的 (*PR* § 145A)。个体之所以是“偶性”，是因为伦理秩序的存在不依赖特定个体。黑格尔指出，伦理秩序的法律 [197] 是“权力”——如“婚姻”、“虔敬”和“国家” (*VPR* 4: 397)——它“支配着个体的生活，在个体那里获得了作为偶性、表象和现象之形式的现实性” (*PR* § 145)。

另外，在黑格尔式的形而上学中，实体如果没有使它显现出来的偶性，就不会是现实的 (*EL* § 151)，结果，社会秩序除了借助个体的行动和意识，就不是现实的。如果精神是一种“群体心灵”，就只有在组成它的个体中才有关于它的意识，这些个体意识到了它的存在，“在 [个体的生活] 中，精神的现实的自我意识，[伦理] 实体认识到了它自身，成了认识的对象” (*PR* § 146)。在传统形而上学中，实体是独立的，它的偶性取决于它。而对黑格尔来说，实体与偶性是彼此依赖的，正如个体如果没有伦理生活就会缺乏实体一样，伦理生活如果没有个体的思想和行动，就不会是现实的。

伦理生活一词不仅指一种主观态度，也指一种社会制度。通过使用这个词，黑格尔想要传达的意思是，在两者之间存在紧密



关系。制度可能会促使身处其间的个体产生特定的态度——不仅指对他自身的态度，而且包括对其他个体的态度，还包括对制度自身的态度。相反，社会制度也有赖于个体一方持有的特定的具体态度。没有这些态度，制度就不会生成，不会起作用，不会持久。黑格尔也想要传达下面这层含义，即个体的自我意识，在内容方面包含了某些在根本上具有深刻社会性的内容。我的人格是通过我接受的社会化构成的。并且，我的身份意识也是从我分有的社会角色中获得的。

黑格尔拒绝现代的（自由主义的、启蒙的）人性观，这种人性观将人类自我同一系列自然能力、需要和禀赋等同起来，并且将人类社会的制度仅仅视为个体为了满足自身需要而利用他与他人相互关系的一系列装置（*PhG* ¶ 529）。他支持浪漫派的如下看法，即启蒙的自由主义是从人类的抽象观念开始的，这种抽象观念忽视或掏空了人类个体性的内容，并因此产生了灾难性后果。黑格尔的伦理生活观建立在如下理念的基础上，即如果脱离了对社会和历史过程的理解就无法获得个体的自我理解，这是因为，我们的社会身份只有借助社会和历史过程才能产生。

黑格尔指出，“人格”和“主体”的概念都是从伦理生活的具体个体中抽象出来的（*PR* § 33）。这些概念对我们有强有力的影响，而黑格尔并不想打破这种影响。我们之所以要求人权，是因为我们将自身理解为人格，而我们之所以要求主观自由，是因为我们认为自身是道德主体。但黑格尔认为，只有在如下程度上，抽象权利和道德在现代社会中才是现实的，这就是，他们有关个体的抽象观念通过现代的社会制度得到了实在的表达，相反，[198] 只有当我们发现这些身份是如何在一个正在运转的社会秩序的各种关系中获得实现的时候，我们才懂得自身作为人格和主体的完整含义。

### 11.3 作为精神的伦理生活

“伦理生活”概念与黑格尔的精神概念有着紧密关联。精神是主观东西和客观东西的统一体，在精神中，“实体”成了“主体”（*PhG* ¶ 18；*PR* § 152）。精神是通过自身行动成为自身对象的那种自我，并因此，自我就能通过意识到它的对象是自身的作品从而达到对自身真实状态的理解（*PhG* ¶ 351）。在黑格尔看来，精神的活动唯有在一个民族或国家中才能获得自我充分的形式（*PR* § 156），即以绝对精神为形式——也就是，以艺术、宗教和哲学为形式——构建一个自我包容的世界，达到精神上的自我意识（*EG* § 594）。

对黑格尔来说，伦理东西之所以是精神的，也因其超拔于自然之上。在伦理东西中，习惯（*Sitte*）成为（按俗语所说）“第二自然”（*PR* § 151）。伦理的态度效仿直接的和谐，而正是通过这种和谐，自然事物才直接地是其自身，现实地拥有它在自然秩序中的位置。但它之所以是第二自然，是因其直接性在本质上有别于自然事物的直接性。事实上，伦理生活之所以能够实现自由，只因它并非是非自然的。分有伦理生活的个体意识到了伦理生活中的法律。不同于自然，伦理生活自己给自己制定法律，并因此是自由的，是某种精神性的东西。

就伦理东西只能无反思性地作为习俗或习惯存在而言，伦理生活是精神的最低程度的、最直接的或最不发达的形式。黑格尔指出，正是借助于这种无反思的习惯，“精神首次作为精神而存在”（*PR* § 151，强调为我所加）。但这也意味着，精神也可以有其他的、之后的、更发达的存在形式。将黑格尔的伦理生活理论解释为浪漫派传统的人完全忽视了这一点，他们对个体性或道德



反思抱有一种单纯的反感。伦理生活是道德主体性的基础，是其可能性之条件，只有从伦理的视角出发，道德主体性的真正含义才能得到恰当理解。正如黑格尔指出的，在此意义上，道德就缺少伦理生活，它“尚未成为”伦理生活（*PhG* ¶356）。这就是黑格尔如下主张的含义，即他认为，个体的自我意志和私人性的良知在伦理生活的层面上“消失了”（*PR* §152）。

然而，同样地，由于严格意义上的伦理生活表明了某种直接存在的和无需借助于反思就存在的东西，黑格尔就坚持认为，道德的视角是“较伦理实体更高的形式”（*PhG* ¶357）。伦理生活的未经反思的和谐，从道德的更高级反思的视角来看，是某种落后的东西，是某种“无甚意义”的东西，（*PhG* ¶355）如果仅仅停留在伦理直接性的层面，人性就会止步不前，不能发挥其潜能；它将步入“精神之死”（*PR* §152A）。在此方面，黑格尔仅仅将伦理生活视为作为精神生活之较高形式的道德发展的起点。他有关现代伦理生活的独特观念，也就是他在《法哲学原理》中提出的那种独特观点，不是想要掩盖或压制主观东西，而是[199] 想要将主观东西奠基于实体东西之上。在本章第8节，我们将看到，严格来说，伦理生活只存在于如下社会，在此个体性与主观自由充分地实现了自身的权利。

## 11.4 伦理秩序

在《法哲学原理》一书中，黑格尔称伦理生活为“自由的理念，作为活的善”（*PR* §142）而引介给我们（*PR* §142），因为理念是概念与客观性的统一（*WL6*: 461/754; *EL* §213），这就意味着伦理生活是在客观世界中实现了的自由概念。之所以说伦理生活是活的，是因为它是自我推动的：不同于道德，它既不

从外在东西中获得内容，也不从外在东西中获得动机。它也是一种自我推动的善：它是通过已经是善的实现的行动促进善的。伦理生活着眼于个体的权利和福利（也就是善），并且通过个体的行动来达成这一目标，这些行动自身已经是正当的，也是作出此类行动的行动者的福利的组成部分。

尽管伦理生活被描述为活的（自我推动的），却有别于亚里士多德所谓的第一推动者或不动的推动者，后者对事物的推动是通过欲望对象或思维的推动实现的。伦理秩序是实体性的或不动的，这是因为，它的根本原则不取决于个体的突如其来的想法。它之所以能推动个体，是因为它是个体的目的（*PR* §§ 142, 152; *VG* 91/77）。对它的成员来说，伦理秩序本身就是终极目的，也是为成员们共享的目的，或者说是集体性的目的。它包含个体的权利与福利，并且出于此一原因和道德善等同。但在伦理秩序中，善采取了具体的形式。它是理性的制度结构，这一结构的合理性使它在个体看来是可欲的，即作为目的自身，而不只是作为实现个体善的手段。

客观的伦理秩序之所以是“活的”，也因为它是**有组织的**。一般而言，合理性对黑格尔来说意味着“理念”，后者是一个自我实现的、根据概念形成的有组织的结构（*EL* § 213）。伦理生活的“潜能”不是“固定的”，而是彼此依赖的和相互再生的，就如同活的事物的器官一样（*NR* 518/122 - 123），伦理生活具有如下结构，它通过各部分的运行使自身获得维持，“是通过其各个环节的形式的一种运动”（*PR* § 157）。它的“存活”是通过确保个别部分的权利和促进其福利来实现的，从这种意义上讲，它也是“活的善”。个体作为自由存在者的权利是通过他们在伦理秩序中的成员资格实现的（*PR* § 153），并且，他们对于这种成员资格的分有也就确保了他们获得特定满足、福利或幸福的权利（*PR* § 154）。伦理生活以康德的“目的王国”为模型，在此，一切理性行动者的目的就构成了一个合理的整体或和谐一



致的系统 (G 438/57):

整全之作为整全成为 [个体的] 作品, 个体为它作出牺牲, 并因此也使自身从整全中回复到自身, ——在此没有什么东西不是相互的, 没有什么东西, 在其中个体的自我依赖不会在 [200] 他的自为存在的解体中, 在他自身的否定中, 赋予自身以作为自为存在的积极含义 (*PhG* ¶351)。

唯有目的王国才是抽象观念, 即只是作为“应然的存在”, 伦理生活乃是现实。

伦理秩序是“在自身中区分开来的世界, 分化 (*gegliedert*) 为各个单独的领域 (*Massen*)” (*PhG* ¶445; 参见 *PR* §269A)。在某种程度上, 伦理秩序的分化 (*articulation*) 涉及如下事实, 即伦理生活是使自由获得客观化的各种人际关系的体系。因此, 黑格尔就将伦理生活与自由意志本身等同起来, 即作为一个包含了自由的“意志的各种理性规定的体系” (*PR* §19; *VPR* 19; 122)。伦理生活的“分化”意味着, 在伦理秩序中, 各种制度处于分化状态。就如活的事物的器官一样, 每一种制度都有不同的功能, 黑格尔强调了不同的制度回应社会个体成员之不同方面采取的方式, 它回应了不同的人类自我图像和人类的需要。

在黑格尔看来, 东方社会不是真正的伦理社会, 因为那里没有出现分化。在东方社会中, 家庭与国家、宗教与政治之间没有区分 (*PR* §355)。真正的伦理生活开始于古希腊, 因为在那里, 社会生活首次在神法与人法的区分中出现了分化, 从而将家庭与国家区分开来, 并且将宗教的“下界”与政治生活的“上界”区分开来 (*PhG* ¶¶446-463)。

## 11.5 伦理的个体性

伦理秩序的“分化”也意味着，它在体系上允许社会的多元性，允许不同个体去实现包含在复杂的人类自我图像之中的不同可能性。这一点在现代伦理生活中尤其清晰，在此，对主观自由的强调使人们产生了如下要求，即他们可以自行选择属己的生活方式（*PR* § 206R），并且，也使他们看重在自身喜好和生活方式方面的多样性。

黑格尔在此问题上的观点同穆勒的如下强调存在某种相似。穆勒认为，“个别性”是人类福利的要素之一。<sup>③</sup>然而，不同于穆勒，黑格尔更关心的是将各种不同的社会类型同特定的社会经济身份、地位或等级（*Stände*）的分化——正是这种分化构成了市民社会的伦理秩序——等同起来（*PR* § 202）。黑格尔强调等级的多元性和相辅相成，每一等级都拥有自身的伦理“意向”或“前景”（*Gesinnung*）以及属于各自的生活方式。

“实体性的”（或农业）等级想要过传统的和家庭的生活，它对个别性和多样性的评价没有城市等级的评价那么高（*PR* § 203）。在“形式意义上的”或“商业”等级中，黑格尔区分了从事手工业和从事制造业的等级，并将这两个等级同从事商业和贸易的等级区别开来（*PR* § 204）。所有等级又都与由公务员组成的“普遍等级”[201]相区别，后者是献身于整个共同体的普遍利益的（*PR* § 205）。但公务员组成的等级不同于军事等级，后者以“英勇”（*Tapferkeit*）作为性格特征（*PR* § 327）。

---

③ 穆勒（John Stuart Mill），《论自由》（*On Liberty*），Elizabeth Rapaport 编，Indianapolis: Hackett, 1978，第3章。



在每一等级之内，黑格尔都强调了生活方式与价值的关联，他描述了不同的生活方式，不同等级成员的自我价值在其中由不同事物维持（*JR* 253 - 262/163 - 171）。

因为黑格尔将社会多样性视为具体的和社会性地组织起来的，则他有关个体价值的观念就没有穆勒的观念那么激进，在精神上更少经验主义，在内容上也缺乏那般开放的目的。这一区分也表明，穆勒的个体性观念是如何更多地归功于浪漫派传统而非黑格尔传统。穆勒和浪漫派都将个体性同令人鼓舞的独特性联系起来。对浪漫派而言，个体性是无穷的无限闯入到有限世界的载体，一方面干扰了有限世界，另一方面又视有限世界为圣物。黑格尔反对浪漫派将个体性同个人的癖好等同的做法，他的哲学着眼于有限和无限之间的调谐，试图通过赋予它在古典形式中的地位实现这种调谐。<sup>①</sup> 他想要将伦理行动与古代艺术家的作品进行比较，这些作品之所以伟大和独树一帜——是因为它是“普遍的”，并且“证明某物为正当”，而并非仅仅表达出艺术家的个性：

当伟大的艺术家完成一件作品时，我们可能会谈到它的必然性，也就是说，艺术家的个人癖好已经完全消失，并且在其中也看不出什么风格。菲狄亚斯是没有风格的；他的雕塑形象本身栩栩如生、惹人注目。但是艺术家愈是不高明，我们在其作品中就越是能够看到他自己，看到他的特异性和任意（*PR* § 15A）。

黑格尔的观点是，将我自身同我的社会身份分离，或是在我身上补充一些怪癖和独特性，不能发现我的真实自我或真正的个体性，相反，只有通过思维地把握那一身份，就像伟大的古代艺

<sup>①</sup> “当我意愿理性东西的时候，我不是作为特定的个体，而是根据一般的伦理概念行动。在伦理行动中，我验证的不是自己，而是事物（*Sache*）……理性的东西是人所共走的康庄大道，在这条大道上谁也不显得突出。”（*PR* § 15A）

术家例如菲狄亚斯操行其手艺方式那样做，才能实现个体性。

要想成就个体性，必须成为某种具体的东西，拥有特定等级、地位、资格或在社会中的身份：

当我们说人必须成为某种东西，这句话的意思就是说，他应隶属于某一特定的等级；因为这里所说的“某种东西”，就是某种实体性的东西。不属于任何等级的人是一个单纯的私人，而不是某种实现了的普遍性（*PR* § 207A）。

真正的人类个体性意味着以个体自身的方式履行特定社会职能，拥有具体工作和职业（*Gewerb*）（*PR* § 252R）。唯有借此方式，个体才有一种真正的社会身份和与之伴随的荣耀感和尊严感（*Standesehre*）（*PR* §§ 207, 253）。除非通过团结在“同业公会”中（个体的尊严在其中得到了承认），获得社会性的支持，否则个别性就会走向异化（*PR* § 253R，参见第十四章第3节）。没有这种团结，社会将分解为一系列原子（*PR* § 256R），即抽象的私性个体 [202]，他们的人格中缺乏伦理生活的要素。在此种事情发生的地方，甚至人格的法权也不再授予人以尊严，“人格”因此就成为遭人轻蔑的对象（*PhG* ¶ 480；*PR* § 35A）。

黑格尔伦理思想的要点是对个体性的评价。个体性的实现不只是一桩偶然事件，因为它是在社会中发生的。只有当人被赋予一种需要实现的特定社会身份时，他才是真正的个体。另一方面，个体性的理念对我们这些身处现代社会中的人而言意义重大。现代社会将个体性表达得更彻底，因为它的社会身份的体系要求独特性、多样性和特殊性，并以之作为回报。通过这种方式，现代社会的反思性的个体性也就使现代社会相较其他社会秩序而言更具有伦理性——更具有组织性，分化得也更明确，甚至较古希腊的社会秩序有更多的伦理性。



## 11.6 浪漫派的多元主义

黑格尔更喜欢用有机体论而非机械论来比喻社会。和之前的赫尔德一样，他从这个比喻中得出，每一种文化都是自我包容的整体，必须按自身的内部法则，而非外在于它的僵死标准理解和获得评判。这种思想容易导致如下观点，即不同社会秩序和与它相应的伦理标准是不可通约的；每一种伦理秩序的规范与价值都对其成员有拘束力，然而，不存在普遍的标准，借此某种伦理秩序受到批判，或使某种秩序优先于另一种。

在我们这个时代，这种对习俗和伦理价值的文化差异的浪漫主义和多元主义（甚至是相对主义的）态度仍然流行，很有市场。近来有一股“社群主义”思潮，以麦金泰尔、桑德尔和威廉姆斯（Bernard Williams）等人为代表，批判伦理思想中的自由传统，因为这种传统主张某些伦理标准具有普遍的有效性，尤其是主张它的人权标准和道德视角有普遍的有效性。<sup>⑤</sup> 这些批评者连同其自由主义对手，都习惯将黑格尔的伦理生活观视为有关自由的普遍主义的多元主义批判和社群主义批判的思想来源。<sup>⑥</sup>

伦理生活一词的含义也倾向于此种有关黑格尔的解读。当黑

<sup>⑤</sup> 参见 Michael Sandel 主编，《自由主义及其批判者》（*Liberalism and Its Critics*），Oxford: Blackwell, 1984。

<sup>⑥</sup> 例如，Onora O'Neill 在其“伦理推理和意识形态的多元主义”（*Ethical Reasoning and Ideological Pluralism*，载《伦理学》（*Ethics*），98，1988）一文中，多次称这些批评者为“黑格尔主义者”，并且使用伦理生活（*Sittlichkeit*）这个词来指称批评者们赞美的、超出了西方自由主义之标准的各种不同的习俗生活。但没有哪个自由主义的道德论者会像黑格尔那样对麦金泰尔的如下看法表示不满，即认为我们在一个由习俗和传统支配的前现代社会中，相比在现代社会秩序中要更加幸福，后者是建立在人类个体作为享有权利的人格和作为能反思的道德主体的观念基础上的。

格尔将个体义务的内容建立在个体从属的民族的伦理生活上时，他似乎是在支持某种形式的伦理相对主义：伦理真理取决于流行的习俗和道德信念，并随之变化。然而，要想以此种方式理解伦理生活概念，就必须认为它指的并非任何共同体的习俗、惯例和道德信念系统。必须认为，对黑格尔来说，每一社会秩序都有自身的“伦理生活”，不同文化的伦理生活是自我包容的，和其他文化的伦理生活一样有效，或者说彼此不可通约。

黑格尔的某些说法，尤其是他在耶拿时期的某些说法可以表明这一点。根据“论自然法的科学探讨方式”一文，社会有自身的地理、气候和历史阶段；每个社会都以自身的方式实现理念，因此每一〔203〕历史阶段都是合理的（NR 522 - 523/126 - 127）。甚至在《法哲学原理》中，他也认为不同的政治宪法适合不同的民族，甚至“每一民族都有适合自身和属于自身的政制（PR § 274R）。”

与那个时代大多数浪漫主义者不同，黑格尔并未赞美封建社会，而将其视为私人特权的混乱的大杂烩，而非理性的有机体（PR §§ 273R, 278R, 286R）。然而，即便是封建主义，由于它明显的实定性及其通过农奴制度对人格性的否定，也可能仅仅表达了“伦理生活的脆弱性”，并且，它也是这样一个历史阶段，在此人格与法权“失去了对真理的全部确信”；在封建主义存在的地方，“封建政制（Lebensverfassung）和奴役制拥有绝对的真理，这种关系是伦理生活的唯一可能的形式，并因此是必要的、正当的和伦理的形式”（NR524/128）。如果对黑格尔来说，封建主义也是一种伦理秩序，则其他秩序也是伦理秩序。

但当如此解读黑格尔时，我们应保持谨慎。黑格尔并不主张封建制度总是正当的和伦理的，而只是主张它们可能是正当的和伦理性的，即认为只有在它们成为“必然的”条件下才是如此。黑格尔将此条件描述为“伦理生活的脆弱性”。即便当他称封建主义为“伦理性的”时，他也是以一种暗示它较其他社会秩序



更少伦理性的方式这样做的。这就表明，对他来说，“伦理性的”这个词并不具有同浪漫派的多元主义或相对主义的亲和性，相反，它是用来表达某种伦理观标准以及体现这种标准的社会秩序的。

## 11.7 黑格尔的普世论

在黑格尔的理论中，大量更深刻的特征指向同一个方向。他的伦理学理论是一种自我实现的理论。自我实现的客体是多元的，因为人类精神在不同时间和地点形成了有关自身的不同观点。但在黑格尔看来，这些观念是单一过程的不同发展阶段，是一系列把握和实现精神本质的尝试。这个过程是不断发展的，精神将自身从一个有关自身的不充分观念的层次提升到一个更充分观念的层次。《法哲学原理》想要成为对发展到这一环节的客观精神的最高的和最充分的认识。它想要成为衡量不同的人类传统以及同一传统的先前阶段的标准。这就是为何他要针对现代伦理生活的观念、人格的“永恒权利”以及自由主体的绝对主张采取这种普世主义态度的原因，这也就是为何他并未展示出对伦理相对主义的耐心的原因，他（错误地）认为，这种伦理相对主义是弗里斯信念伦理学的要素。

黑格尔从未将伦理生活这个词运用于只是碰巧存在的社会秩序中。正如我们注意到的，他认为，东方社会尚未提升到“真正精神或伦理”的层次（*PhG* ¶ 700；参见 *PR* § 355），他希望将“伦理性的”一词仅仅 [204] 运用于达到了以古希腊为代表的文明水平的民族和社会，或至少是处于与之相关的传统中的民族和社会。他关于每个民族都有适合于自身的政制这一评论，如果要同他的一般立场一致，就必须被理解为存在上述限定。的确，

黑格尔似乎并未将此传统之外的民族视为严格意义上的“民族”。甚至在他看来，这些民族有关政治主权的主张很大程度上只是“形式的”（*PR* §§ 331R, A, 349R）。这类论述无疑显露出了令人厌恶的欧洲偏见，甚或一种不祥的帝国主义心态。但与此同时，它们也清晰地表明，黑格尔主张理性与权利的普世标准，但这些标准不是超社会、超历史的，而是存在于文化传统中。理性通过将人类史视为一个辩证过程，视为一个自我意识不断增强的过程，从而来定位这些文化。文化不必是你自身的文化，但必须是你所了解的文化。黑格尔的普世主义想要发现、理解和形成如下这类文化传统，它们迄今以来已经获得了有关理性本性和人类精神使命的最深刻的理解。

这种进路——可称之为“历史化了的普世主义”——内在是“以民族为中心的”，因为它通常是从特定传统中产生出来的，并且接受了它自身不可避免的文化和历史限制。不同于黑格尔对这一进路的在历史方面受到限制的运用，一般的进路并没有文化独占或文化方面排除异己的倾向。相反，这种进路有理由认为，最合乎理性和最进步的文化传统对自身错误最敏感，也最能发现其他文化中有价值的东西。宽容取决于有关如下内容的积极信念，即一种文化如何对待其他文化，我们何时、为何以及在何种程度上允许他人去做在我们看来是错误的事。如果这些确信想要成为合理的，就必须建立在具有普遍适用性的原理之上。如果这些原理想要获得内容和有效性，就必须建立在代表了宽容和开放的文化与传统的特定社会形式之上。黑格尔的历史化的普世主义似乎是实现理性之宽容的最佳方式。

与此相对，例如浪漫派的多元主义和文化相对主义这样一些可供选择的学说，根本就不适合于用来为宽容和接受其他文化的态度做辩护。相对主义独断地主张，不同文化的价值同等有效，都适合于自身的成员，由此可以直接得出，如果你碰巧生活在封闭的和不宽容的文化之中，你就肯定会被要求成为一个不宽容



者。相对主义者将会陷入这种自我击溃的立场，因为它一方面否认存在超越一切文化，高于一切文化的标准，另一方面又（自相矛盾地）试图直接地占有这种标准。

在黑格尔看来，摆脱民族中心主义的唯一可能的方式，就是逐步地通过理性的现实的自我发展来实现，后者总是根源于特定的文化传统。在这条道路上有一种危险，即被最进步的传统称为理性的东西也许〔205〕只是它自身的偏见和局限性的结果。无疑，黑格尔有关异族文化和传统的评判在某种程度上是建立在盲目和无知的基础上的（正如我们所见，他有关非欧洲文化给出的评价即如此）。尽管容易犯错，但文化上受制约的、历史上有限的理性才是我们拥有的唯一理性。它们必然的限制不会剥夺它尽其可能地理解和评判世界的权利，同时又继续对其批判和完善。我们再也找不到哪种东西拥有较它更多的权利了。

## 11.8 个体性作为伦理原则

人们通常认为，黑格尔的伦理观为文化多元主义和相对主义提供了支持。但我们看到，在深入考察之后，事实证明恰恰相反：存在一个编排不同社会秩序之合理性等级的普遍标准。黑格尔将“伦理性的”一词限定在如下社会秩序之上，在他看来，这个社会秩序已经实现了一种特定的获得分化的合理性（articulated rationality）。在“论自然法的科学探讨方式”一文中，只有当社会秩序充分表达了民族所处的特定历史阶段，只有当它拥有一个鲜活的和具体的有机结构时，他才称其为伦理性的（sittlich）。如果黑格尔认为一切或大多数（现代西方国家的）民族国家都体现了这些特征，则他就有理由认为，这些国家大多数抑或全都在某种程度上是伦理性的。

当黑格尔指出，每一个民族都拥有适合于自身的政制时，他的意思并不是一切政制都是在同等程度上伦理性的、合理的或历史上进步的，抑或在政制中不应发生任何改变。如果这种说法要想与他的其他学说相一致，就必须是在如下意义上，即每个民族都倾向于拥有一种最适合于当下发展阶段的政制。在此不妨回忆一下他在1817年的评论：“合理的东西必然会发生，因为从总体上讲，政制不过是它的展开(VPR 17: 157)。”

在耶拿时期，黑格尔认为，希腊城邦代表了最完善的伦理秩序。实际上，《精神现象学》似乎是将伦理生活和伦理实体(sittlich Substanz)作为古希腊社会的别称。他将古罗马描述为伦理实体的“毁灭”(Untergang)，甚至是“伦理生活的衰亡”(Tod des sittlichen Lebens)(PhG ¶ 357)，在那里，“精神的伦理形态归于消失，被另一个环节取代”(PhG ¶¶ 475 - 476)。他说，在我们的时代，伦理生命已经“失去”很久，意识的任务就是要将它找回——当然，也有人认为，伦理生活从未失去。现代道德是从希腊人陌生的独特的伦理生活中产生的(PR § 357)。这就意味着，在寻求过程的最终，必定会发现诸如现代伦理生活这样的事物，它是较之古希腊的伦理生活更高的伦理生活。

黑格尔在耶拿时期的讲座中，区分了现代社会的三大要素：(1) 伦理生活，它表现为外在的社会组织；(2) 道德，它是作为社会等级成员的主观“意向”(Gesinnung)或自我意识；[206] (3) 宗教，这是每个成员针对社会整体拥有的意识，或者是“知道自身是绝对精神的精神”(JR 253/162)。这三大要素与《精神现象学》中从伦理生活经道德过渡到宗教的发展过程平行。它也意味着现代社会就和希腊城邦一样，拥有一种伦理生活，甚至是一种通过个体反思——正是这种反思产生了道德的视角——而得到深化的伦理生活(JR 251/160)。

在此后的著作中，黑格尔继续将古希腊视为典型的伦理社会，但在此“伦理性的”只能从主观意义上来说，即指个体的



伦理意向。在客观意义上，也就是指向社会秩序的意义，黑格尔认为现代国家具有更多的伦理属性，因为它拥有更复杂的结构特征。这就导致了在他的伦理观之中存在一种紧张，因为一个更复杂的伦理秩序能为我们提供更多的主体性和个体性。借此就证明了，伦理事物不能排除个体性的发展，并且在事实上要求有这种发展（*PR* § 356）。

黑格尔否认东方社会存在伦理生活，这不仅是因为它们并未出现分化，也因为——出于前一个原因——它们并未给个体性以应有份额（*PR* § 355）。在他看来，“真正的伦理存在要想成为可能，”只能等到个体获得对伦理实体或是借助它们发挥作用的“不动的推动者”的独特意识才有可能。“要想使这种力量生效，主体必须开发出自由个体性的条件，有了这个条件，主体才能充分地意识到永恒的、不动的推动者，并且，每一个别主体都必须是自由的，这是他自身独特的权利。”（*VG* 91/77）

由于伦理秩序是使个体性获得解放的秩序，就可以得出，抑制个体性的制度就不是“伦理性的”制度，甚至在古代：“奴隶制产生于人性的自然状态向真正的伦理状态过渡的阶段。”（*PR* § 57. A）类似地，罗马人将孩子视为父亲财产的做法是“对伦理事物的戕害”（*PR* § 175. R），并且，将家庭财产置于父亲的任意权力下的罗马法也因此是“非伦理性的”（*PR* § 180）。实际上，在黑格尔看来，由于只有在个体性原则得到最充分发展的地方，社会才能得到充分形成，则只有在现代社会中，而非在古代社会中，才能发现完美的（客观的）伦理生活：

个体性的原则，亦即，主观自由的原则，[在古希腊]有其起源，尽管在那时它仍然嵌在实体性的统一体之中……希腊的伦理生活因此是不稳定的……希腊的审美存在不能等同于真正的伦理生活（*VG* 249 - 250/202 - 203）。

在古代国家……伦理生活还没有进到 [现代国家的]

独立发展和客观性这样一种自由的体系 (PR § 150. R)。

## 11.9 作为普世标准的伦理生活

黑格尔想要用伦理生活这个词传达如下理念，即相较自由、启蒙的道德论者的抽象的、世界主义的理念来说，民族的习惯与传统理应对我们发挥更深刻的影响。然而，我们已经看到，[207] 黑格尔并非伦理规范方面的浪漫派的多元主义者或文化相对主义者。在《法哲学原理》第3节“附释”中，他追随孟德斯鸠有关适合于多元民族心智或精神的法律多样性理论，这种理论显然建立在人类理性的普遍法则基础之上：

法一般而言乃是人类的理性，它能支配地上的一切造物：各民族的政治法和市民法应该是唯一的运用人类理性的例子。它们应该以此种方式适合于各民族，以至于如果一个民族的法适合于其他民族就完全是一种偶然。<sup>①</sup>

实际上，黑格尔并未像孟德斯鸠那样，给伦理多样性留下那么大的空间。在他看来，对人类精神史的考察表明，现代欧洲社会制度向我们展示了，它们对人类境况的理解较之其他民族而言要深刻得多。尽管不同的习俗对其他时代和地方来说可能是必要的（在此意义上，是“有效的”），但不能由此得出，它们有资格被称为“正当的”或“伦理性的” (PR § 57R)。

如果详尽考察黑格尔有关现代伦理生活的细节性讨论，我们

---

① 孟德斯鸠，《论法的精神》(The Spirit of the Laws)，T. Nugent 译，New York: Hafner, 1962, I: I: 3, 页6。



就会注意到，他极少承认种族的多样性，也没有给不同的文化传统对现代国家的社会和政治结构的影响留下空间。他所做的某些一般性宣称就像是浪漫派针对启蒙运动想要使制度现代化的倾向——即根据单一的理性模型对习俗和传统进行调整，改革一切政制——提出的反对意见。然而，他不是浪漫派的挚友，就像他不是普鲁士绝对君主主义以及基督教正统的挚友一样。他有关现代伦理生活的讨论实际上代表了一种同样进取的、现代化的理性主义的全新的、历史化的版本。

现代社会秩序的伦理生活要求将资产阶级的原子式家庭从封建主义的大家庭或宗族的传统制度中解放出来（*PR* §§ 172, 180R）。它需要市民社会，在这个舞台上，个体参与公开的金融市场，市民社会的法律管制必须保障每个人的人格（*PR* § 209）。法律必须公开，并且理性地将其编纂成法典（黑格尔并未利用建立在传统和“不成文法”基础上的普通法体系 [*PR* § 273]）。除非它是一个君主立宪政体，否则现代社会的政治结构就有缺陷（*PR* § 273R），这个君主立宪政体是由专职公务员管理的（*PR* § 291），处于代表制的等级会议的监督之下（*PR* § 302）。

黑格尔从来不认为，能诉诸文化传统的多样性为（例如）英格兰的普通法、俄国的神权政治、美国的共和主义，抑或奥地利和普鲁士缺乏代议制的状况做辩护。<sup>⑧</sup> 1808年，拿破仑试图根据法国大革命的政治原则强加给西班牙一部《巴荣纳宪法》（*Constitution of Bayonna*），该宪法规定了有限君主制和强势的代议制，并且剥夺了教会的政治选举权。《巴荣纳宪法》在西班牙并未受到欢迎，因而没有存续下去。黑格尔有关《巴荣纳宪法》之所以失败的解释 [208] 有启发意义。他并未批判拿破仑针对西班牙风尚的暴行，只是说，《巴荣纳宪法》对西班牙人来说太

<sup>⑧</sup> 在黑格尔看来，美利坚合众国是一个共和制的国家，这只是因为它们“在物理结构上尚未得到充分发展，甚至在政治组织方面也不完善……只有当北美的广袤无垠的疆域布满人群，其市民社会开始推行时，才能与欧洲匹敌”（*VG* 209/170）。

过理性，后者“还没有足够的教养来迎接它（*PR* § 274A）”。

实际上，黑格尔并未空谈不同的民族需要不同的法律和政治制度这个通常观点。在《法哲学原理》中，他的伦理生活观的主要目的是描述如下社会体系，它能最充分地实现现代欧洲社会（或日耳曼社会）中个体拥有的自我观念。在他看来，在这些地方，人类精神已经达到了它迄今为止最完整的发展形态。

黑格尔反对世界主义，强调民族国家的主权和自我包容性（*PR* § 331），强调个体献身于民族国家对个体的自我实现来说有不可或缺的意义（*PR* § 259）。然而，他对现代人拥有的普遍观念和对现代社会制度的颂扬表明，同启蒙时代世界主义的支持者们一样，他也是唯一的现代世界文化的使者之一，这种文化是基于理性的普遍原则建立的，因而有别于反启蒙的观点，后者更偏爱在宗教或其他传统权威中获得根据的狭隘文化（*PR* § 209R）。

一旦注意到这一点，就可以看到，在黑格尔的伦理生活观和一切形式的浪漫派—多元论的社群主义之间存在多么大的差别。我们也可以看到，在这一点上对黑格尔的误读多么糟糕地误解了他对启蒙自由主义的批判。黑格尔反对自由理论，因为后者主张一种抽象的、贫乏的和反历史的人类观，偏爱虚构的人性，而取代了定位于历史中的自我理解。但黑格尔又与启蒙运动一道反对浪漫派的多元论，反对浪漫派对非理性文化之多元繁荣的歌颂。对我们来说，黑格尔的伦理生活观的真正重要性在于，它表明，我们如何能在接受对自由主义的历史化的和社群主义批判的同时，又不放弃启蒙运动对理性的普遍标准的确信。



## 第十二章 伦理的主观性

### 12.1 伦理意向

[209] 伦理生活的客观方面也就是伦理秩序，是通过理性地分化而形成的社会制度体系；而其主观方面则是伦理意向或伦理态度（*Gesinnung*）。

伦理态度是自由的最真实的实现，因为在这种态度中，个体完全是“守在自己身边的”，人类个体是其社会秩序的产物，他们遵守的伦理法则是自我给定的，因为伦理秩序从根本上来讲就是个体的本质：

[伦理法则] 并不是某种外在于主体的东西，相反，主体的精神证明它们乃是主体自身的本质，在这些法则中，主体拥有了对于自身的情

感，并且主体就生活在这些法则之中，就像生活在一种与自己没有区别的要素中一样——这种关系较之信仰和信任更具有同一性（*PR* § 147）。

这种同一性的最初经验较之理论的反思要更为根本，甚至较“信仰”或其他情感状态要更为根本。它是“活生生的自然的同一性，不承认有根据或理性，也不只是诉诸情感，而是诉诸全部经验，诉诸全部生活情感，诉诸法则和个体本性的统一体。这就是简单的、自然的伦理生活”（*VPR* 3: 487-488）。

伦理意向是黑格尔对康德有关义务与本能的二分法的回应。在伦理生活中，自我的“普遍”方面（由法则和义务表达的方面）与“特殊”方面（也就是个体的冲动和欲望）处在完美和谐之中。在他对伦理生活——与道德相对立——的首次使用中，他将伦理描述为“普遍东西与特殊东西，形式与质料的真正同一”（*GW* 426/183）。在法兰克福时期，黑格尔将伦理的态度视为“爱”的嗣子，将其与康德道德中典型的自我疏离的意志对立起来。伦理态度包含有爱，尤其是在家庭关系中（*PR* § 158），但据说每当普遍合理性被认为在属于伦理整体的制度支持下与行动者的特定自我满足一致时，它就会出现在。因此，伦理东西也包含爱国主义（*PR* § 268）和等级荣誉（*Standesehre*）——这种荣誉感不仅拘束我们，要求我们忠诚于自身职业，也拘束与我们同属一个职业的其他人。

## 12.2 伦理义务

黑格尔将道德视角描述为一种“应然的”视角（*PhG* ¶¶ 425, 614; *PR* § 135R; *EG* § 512）。他的意思部分是，道德



[210] 义务是作为对主体的特定欲求、计划以及生活方式的外部限制获得体验的。道德告诉我们，何种欲求是它允许满足的，它也提醒我们注意我必须为之付诸高贵努力（noble effort）的行为和目的，如此我们才能怀抱清澈的良知去面对肮脏的私人事务。正如康德通常强调的，道德义务是作为对意志的限制而体验到的，这就是为何他会说，爱作为一种欲望或情感，不能成为道德义务的理由（*KpV* 83/86）。

从另一方面来说，伦理义务不是对我生活的限制，而是我生活的最美好部分，“是我自身存在的实体”（*PR* § 148）。伦理义务采取了欲望或“冲动”的形式，“[这些冲动]的内容属于我的直接意志”（*PR* § 150R）。伦理义务包括对配偶、父母、孩子的爱，也包括从自己从事的职业或承担的使命中获得的自我满足（*PR* § 207， § 255）。伦理义务的实现意味着拥有特定的情感和欲望，如对特定某人的爱，或是为了实现某种目标的野心。伦理义务不只是我“应该”去做的事，通常它们也是我自发地想做的事。无视伦理义务不仅冒犯了我的良知，也使我的生活从此了无意义。正如我们的哲学家所说，道德采取了“一种道德的视角”，然而，伦理生活的视角指的却是具体个体对世界的总体的、统一的想法。

黑格尔并不拒绝如下观点，即认为道德义务乃是普遍意志规定给特殊意志的限制。由于道德是伦理生活的一方面或抽象的环节（*PR* § 33A），甚至伦理义务也采取了道德的形式。某些特定义务（例如，在偶然条件下针对陌生人行善），甚至在内容上也是道德的，因为它们典型地是在其道德的方面获得体会的（*PR* § 20）。但黑格尔的观点是，道德义务并非唯一的义务类型，也甚至不是根本的或有代表性的类型。实际上，如果一切义务的实现都服从道德的模型，总是意味着普遍理性针对特殊意志的限制，我们就无法期待义务的履行，无法期待真正地产生善。正是在此意义上，对道德来说，善永远是“应然”而非“实然”，而

伦理生活是活的善，是成为自我推动和自我实现的善。

黑格尔式的伦理生活包含个体福利同理性的社会秩序之需要的协调一致。伦理秩序为个体提供了一种能获得普遍满足的生活方式，因此个体很少被号召去为他人做巨大牺牲。我们之所以和伦理义务具有同一性，是因为它们使我们获得了实现。只有它们才能赋予我们以有意义的生活。但这并不等于说我们只有（或主要地）通过自我利益才能贴近它们。相反，伦理生活包含对他人的关注，承认对我们来说有比自身的特殊福利更重要的主张。在你的体验中，不会将职业和家庭生活视为个人幸福的牺牲，但你却知道，如果你不履行它们规定的义务，你常常能更好地满足自身的利益。如果伦理行为过多地干涉了你的幸福，它就不会使你获得实现，[211] 它也不会使你的自我利益获得最大化。

伦理生活包含着阿玛利亚·森（Amartya Sen）称为“承担”（commitment）的东西——选择如下行动的意向，这些行动在某种程度上放弃了个体自身的福利，而去追求某种在个体看来要比自身福利更重要的东西（例如他珍爱的东西，或是他的职业或国家）。然而，“承担”绝非“无私”，它不是通过普遍的道德原则——例如功利或绝对命令——克服自我利益。如果黑格尔在认为大多数社会生活都取决于伦理意向的过程中是对的，那么这就意味着，人们的大部分社会行为不能通过利己动机或对普遍道德的服从来解释——这是许多伦理理论和大多数经济学理论公开承认的两种动机形式。<sup>①</sup>

在黑格尔看来，道德徒劳地想要提供一种“伦理的义务理论”，这种理论只取决于“通过自由的理念而是必然的关系的发展，并因此在其全部范围内，只有在国家中才是现实的”（PR § 148R）。我们的伦理义务是其他个体或机构通过在一个合乎理

---

① Amartya Sen, “理性的傻瓜”（Rational Fools），载 Frank Hahn 和 Martin Hollis 主编，《哲学和经济理论》（*Philosophy and Economic Theory*），Oxford University Press, 1979, 页 87 - 109。



性的社会和伦理秩序中所处的种种关系，而对我们提出的各种要求，《法哲学原理》不想真正提供给我们一种义务学说，因为它不想详尽地讨论这些关系。但它的确提出了可以发现这些关系的制度轮廓，因此可以认为，它提出了一个可以从中推出一种伦理义务学说的结构性框架。

### 12.3 源自关系的义务

伦理义务是“源自关系的义务”（Pflichten der Verhältnisse）（*PR* § 150 [中译者按] 中译本中并未译出这个概念），它们是从与其他个体和社会制度的具体关系中产生的。伦理义务具有一种普遍的内容，因为我意识到它们是伦理秩序的一部分，但我是在自身的特定欲求和性格禀赋的基础上履行这些义务的，而非出于不偏不倚的仁慈心或对普遍法则的尊重履行这些义务，例如，我之所以关心这些个体的福利，是因为他们是我的家人，并且我爱他们，而非因为我的行为符合一个普遍立法的体系，或符合一个能最大限度地满足一切有感觉之造物的功利效果的体系。

伦理生活允许索默思（Christina Hoff Sommers）称之为我们对他人承担之义务的“有差别牵引力”（differential pull）的东西，而不同于最流行的道德理论，后者是从中立的视角或“同等牵引力”（equal pull）出发的。我同这些人有特殊的关系，他们是我的家人，是我的友人、同事，是与我志同道合的同志或同胞。因为存在拘束我们的伦理关系，我对他们就有一种我对一般意义上的人性所没有的关注。诚如索默思所说：

根据“有差别牵引力”理论，道德病患（moral patient）的伦理牵引力总是部分地取决于他同牵引力 [112] 针对的

道德行动者关联起来的方式，并且，这种关联的“方式”部分地受道德行动者和道德病患在其中起作用的社会实践和制度的规定……重力的比喻也许能给我们一些提示。在有差别牵引力的道德中，道德行动者和道德病患的共同体类似于一个受重力支配的区域，在这里，距离是重要的因素，力量的大小会根据具体地点的状况发生变化。<sup>②</sup>

和索默思有关“有差别牵引力”之道德的看法一样，现代伦理生活追随了启蒙运动的传统，（通过抽象法权和道德的领域）提供有普遍性或有同等牵引力的伦理义务。正如索默思注意到的，这种“有差别牵引力”的看法有别于（如麦金泰尔提出的）反启蒙的社群主义伦理学的看法，后者有意避开了普遍性的原则。<sup>③</sup>

但在某种意义上，甚至黑格尔对“有差别的牵引力”的认同本身也建立在普遍原则基础之上。他的理论并非一种“同等牵引力”的理论，因为它不像康德和功利主义的理论那般建立在普遍主义的基础之上，这种普遍主义被认为是个体对我们作为理性行动的原子或苦乐的储备库施加的“同等牵引力”。但黑格尔的理论仍然是普遍主义的，因为它诉诸对一切思维者都可以主张普遍有效性的原则。正如我们在本书第十一章中所见，伦理东西是对社会制度进行理性评价的普遍和客观的标准。只有当某种关系可以从自由意志的普遍概念中推出来时，它才是“伦理性的”。

黑格尔并不同意索默思的看法，后者指出，如果我们认为伦理学的任务是追问有差别的牵引力的义务由以产生的社会制度的根据，就是对“伦理学任务的误解”。<sup>④</sup>相反，《法哲学原理》想

---

② Christina Hoff Sommers, “做子女的道德” (Filial Morality), 载《哲学杂志》(Journal of Philosophy), 83 (1986), 页 445。

③ Sommers, “做子女的道德”, 页 453 - 454。

④ Sommers, “做子女的道德”, 页 456。



要为伦理生活的制度赋予“理性的形式”（*PR* 序言，13）。在黑格尔看来，我是否只出于习惯而履行有差别牵引力的义务，抑或也对这种义务的制度化背景进行理性反思，并且，这些义务是否能在理性法庭前得到辩护，两者之间是有差别的。他认为，我们应该“基于善的根据而产生对义务的洞见”，这是“我们洞见善的东西的权利”（*PR* § 132R）。在此，黑格尔再度与启蒙运动的普遍主义接近，而非与时下的社群主义接近，后者以理性反思为代价对传统与风习（*ethos*）大加歌颂。

## 12.4 源自关系的义务和普遍反思

从表面上看，存在一个调和有差别牵引力的义务和同等牵引力的伦理理论的问题，后者如康德和功利主义的伦理理论，在他们看来，道德推理采取了一种超然的和中立的视角。道德上的中立甚至要求我们远离爱与承担，但即便这些理论本身，也从中立视角出发告诉我们，它们是值得拥有的善的态度。因此，同等牵引力的理论就有自我挫败的危险。

但有人否认在此存在问题。如果他们的看法正确，则索默思认为需要用有差别牵引力的义务修正标准道德理论的看法就是错的，并且黑格尔认为源自关系的义务只有从伦理生活的视角出发才能被理解的看法也是错的。持这种看法的人，例如莱顿（Peter Railton）认为 [213]，同等牵引力的道德理论要求我们开发出根据有差别牵引力的义务进行思维的意向并无问题。<sup>⑤</sup>他指出，理论的真理条件同理论的可接受性条件或可主张性条件之间有区

<sup>⑤</sup> Peter Railton, “异化、结果主义和道德的要求”（*Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality*），载《哲学和公共事务》（*Philosophy and Public Affairs*），13（1984），页134-171。

别。同等牵引力理论是对的，尽管它们使自身变得无法为人接受或主张。莱顿没有被如下异议困扰，即真正的伦理理论必须符合公共性条件，从而使其必须有可能被人相信为真，并公开地主张它为真。“任何这类条件，”他说，“不同于结果主义理论，可能会将假设作为论据（question - begging），因为它也许会要求，有一类行动，也就是采纳或发布一种伦理理论的行动，不能根据结果来评判。”<sup>⑥</sup>

这个回应无法很好地与如下主张达成一致，即可以针对有差别牵引力的义务给出同等牵引力的义务作为其逻辑根据，因为只有当我现实地相信结果主义理论（并倾向于主张这一理论时），才会现实地对拥有好结果的、以非结果主义方式作出的行动给出我的（或他人的）结果主义的理由。但对认为有独立的理由将公开性条件规定为伦理理论之限制的人们来说，上述回应缺乏说服力。但在此的确存在这些理由，因为伦理理论主要是通过使人获得教育和使人相信它实现自身目的的。如果结果主义者因其理论禁止人们相信或发布它，就会遇到麻烦。在指出倘若结果主义要求我们在有别于他们所发现的（明显或显而易见的）真理的基础上采纳那些信念，则它就处于一种盲目状态的过程中，不存在将假设作为论据的情形。任何提出这一要求的观点都与我们对于理智完整性的根本感觉构成严重冲突。指出这一点并未预设结果主义是错的，而只是为认为它必定是错误的看法提供了强有力的理由。

同等牵引力理论的主张者们作出的一个更可靠的回应是，对以有差别牵引力的方式作出的行为给出了同等牵引力的理由，不会使我们对同等牵引力理论失去信任或拒绝主张这一理论。这一回应的问题是，尽管对某些同等牵引力理论来说，这个论断可能正确，但对它们中的大多数理论来说却极可能是错的，尤其对结果主义的理论来说是如此（正如西季维克 [Henry Sidgwick] 著

<sup>⑥</sup> Railton, “异化、结果主义和道德的要求”，页 155。



名地承认过的。)⑦

总体上讲,在黑格尔那里有类似问题,这就是在有关人类自由的普遍推理及其自我实现的诸条件的基础上,使源自关系的伦理义务(大部分属于有差别牵引力的义务)同自身理论一致。实际上,他面对的质疑对其理论而言是一桩好事。与个体的意向、情感和自发性关系保持疏离(alienation)的可能性是与一切理性和反思分不开的,因为没有疏离,理性就无法纠正这些关系,或更恰当地讲,就无法肯定这些关系。倘若一种伦理学理论不允许这种保持疏离的可能性,对该理论来说并无好处,相反,它将是严重的缺陷。⑧只追问一种伦理学理论如下问题是合理的,即它是否能使伦理推理同健康的和良好的性格、情感和伦理关系相一致。

一般来说,建立在自由的基础上的黑格尔式自我实现理论可以很好地应对这些挑战。它要求我们实现特定的自我图像,后者是经验的辩证过程的产物。[214]这种图像最终被证明是一种包含伦理关系的自我图像,我们的伦理义务就和这些伦理关系联系在一起。如果自我图像意味着自我意识或自我规定的缺失,就会产生问题。⑨但在黑格尔的理论看来,我们在自身的所作所为

⑦ Henry Sidgwick,《伦理学的方法》(*The Methods of Ethics*), Indianapolis: Hackett, 1981; 页 492 - 495。关于这一结论最近的最著名论证,参见 Bernard Williams,“针对功利主义的一项批判”(A Critique of Utilitarianism),载 J. J. C. Smart 和 Bernard Williams 主编,《功利主义的支持者与反对者》(*Utilitarianism For and Against*), Cambridge: Cambridge University Press, 1973。近来也有人指出,结果主义要想将其原理与包含在人与人之间关系中的各种承担结合起来相当困难。参见 William Wilcox,“利己主义者、结果主义者及其朋友”(Egoists, Consequentialists and Their Friends),载《哲学与公共事务》(*Philosophy and Public Affairs*), 16 (1987)。

⑧ 在这个问题上,莱顿做了十分好的工作(参见其“异化,结果主义和道德的要求”一文,页 146 - 148)。

⑨ 也许黑格尔在其伦理思想的“唯信仰论”(antinomian)阶段已经十分危险地接近于这个要求,这大概是在法兰克福时期(参见本书第七章第 3 节)。在这个时期,他认为善良意志能自发地出于爱而行动,并且任何对行动的道德反思都会使其变得不纯粹和伪善。

中是有自我意识地自由的（或“守在自己身边”），其要点是要在我们的伦理生活获得理性的自我认识和自我透明性。如果顺从它们的反思性尝试最终将导致自我挫败或自我疏离，则这种理论就会为我们避开某项原则提供借口。

## 12.5 伦 理 德 性

在本书第八章，我们已经简要地考察了康德的论证，他主张，唯有对道德法则的纯粹尊重才能可靠地引出善的行为：

[行为] 合乎法则还不够；而必须为了法则而发生，否则，那种符合就仅仅是偶然的和虚假的，因为，尽管非道德的根据时不时地也会产生出合乎法则的行动，但更多时候它会产生不合法则的行动（G 390/6）。

黑格尔的观点显然与此相反，正如本书第八章中所见，他认为，义务的纯粹动机，由于脱离了鲜活的欲望、利益和自我满足，不一定会产生善的东西。相反，只有当善的东西通过使自身同我们的经验性欲望和自我满足相协调而被带到生活之中时，善的行动才成为日常生活的一部分，而不再是“偶然的和虚假的”。当康德认为，不能指望“非道德的根据”会产生善的行动时，他心中所想的也许是如下情形，在此，冲动的同情心使我将答应要给予其他人的稀缺资源全部给予了我首次遇到的那个需要帮助的人（BSE 216/58）。从这个例子中可得如下一般性结论，即个体的自然的或经验的欲求缺乏一种能可靠地使他们着眼于善的构造。

简言之，这就是主张德性的不可能性，这里所谓的德性是指



“伦理性的东西，就其反映在通过自然而获得规定的个体性格中而言。”（*PR* § 150）黑格尔的伦理德性观是以亚里士多德有关性格德性的观点为模型的（*PR* § 150）。德性是一种“意向”、性情（*hexis*）或风习（*ethos*），但它不仅是以特定方式行动的意向或倾向。德行是一种理知的意向，是出于特定理由而行动、对特定某物感到愉悦或痛苦以及体会到特定情感的意向。<sup>①</sup>

在黑格尔看来，亚里士多德的德性是对康德有关理性与本能的二分法的直接答复：

亚里士多德通过区分心灵的理性部分和非理性部分，更准确地规定了德性概念。在后者那里 [译者按：即在心灵的非理性部分中]，努斯（理性）仅仅是潜在的（*dynamis*）——适合它的有感觉、本能、激情和情绪，而在理性的部分中，知性、智慧、反思、认识在其中有其位置，但它们都不能构成德性，德性只意味着理性部分与非理性部分的统一。当激情（本能）同理性存在一种关系，以至于它们能够去做理性所要求的事情时，我们才称之为德性（*VGP* 2: 222/204）。

[215] 这并不意味着有德之人只出于一心向善的本能而行动。相反，“如果没有好的洞见（*逻各斯*），或者根本就没有洞见，而激情（本能、内心）却发挥着良好的作用，那么内心之善（*Gutmütigkeit*）也可能存在，但却不是德性，因为对德性来说必要的根据（*逻各斯*、理性）或努斯处于缺乏状态。”（*VGP* 2: 222 - 223/204 - 205）

既可以做正当的事，又不需要展示德性，可以通过两种方式做到这一点。如果只因为在周围播撒快乐碰巧能使自己感到快

① 参见亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1065a12，1106b15 - 30。

乐，从而与人为善，这一点就不是德性，当康德这样主张时，他是正确的（G 398/14）。但在他举出的有关善良意志的一个例子中也不存在德性，这就是厌世者。厌世者遏制了自身的冷漠本能，单纯出于义务而与人为善（G 398 - 399/14 - 15）。出于善的理由，有德之人知道和意愿适当的行动，但其情感和本能是与理性相一致的，因此，正当的行动就可以带给他们主观上的满足。即便对这些人来说，正当的行动有时也是痛苦的，例如当义务要求个体作出牺牲时就是如此。但这只是因为外部环境不利，而非因为在义务的要求与行动者的情感结构之间存在深刻的冲突。并且，在伦理生活的理性体系中，这种情形相对来说比较罕见，因为合理的社会秩序能在根本上使成员的需要和自我得到满足。如果这些成员是有德的，则对他们来说，要想在义务的要求同主观需要和欲望之间存在严重冲突的情形下发现自身就非同寻常了。

德性是“应用于特殊东西的伦理东西”，是与特定环境达成了较好和谐的意向（PR § 150R, VRR 19: 126）。它不像康德认为的，是我们强制自身遵守普遍规则的能力（TL 404 - 406/66 - 68），而是根据每一特定的环境之所需，并且在其需要的程度上判断、感受和行动的能力。这就是为何黑格尔和亚里士多德要将德性视为“中道”（mean）的原因。<sup>①</sup>作为一种基本的伦理意向，德性之所以可能，是因为它是现实伦理秩序之可能性的主观条件。反过来说，德性是通过伦理制度成为可能的，在这种伦理制度中，个体的特定满足同普遍的善达成了和解（PR § 154）。

---

① 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1107a, PR § 150R；参见康德对美德作为中道（a mean）这一观念的反驳（TL, 404/65）。



## 12.6 德性与正直

严格来说，德性不是黑格尔视为现代伦理生活之理想的那种东西。他将德性（Tugend）与更早的历史阶段关联起来，那时社会秩序还并未完全形成，并且伦理东西必须通过“高超的伦理技艺”（Virtuosität）才能取胜。这里所谓的“高超的伦理技艺”是指诸如海格力斯和古希腊的其他英雄特有的伦理才华（*PR* § 150R, A; *VPR* 3: 490; *VPR* 19: 125）<sup>①</sup>。在此意义上，德性是与在我们看来不道德的甚或野蛮行为的大量内容相符合的，因为在英雄时代，伦理东西还尚未形成为理性体系，相反，它还只是英雄任意意志的作品（*VA* 1: 241/250）。

[216] 另一方面，在现代社会，个人的伦理生活在一个有机的整体中得到了表达，这个有机整体包含有特定身份、地位或等级，每一地位都有自身特有的义务和伦理意向：

伦理意向意味着每个人都有其地位 [等级]：为了使自身获得地位，人类必须使自身获得教养……在社会生活中没有占据地位的人什么也不是。但通过这种在社会中的存在，人类必定会使自身成为现实，使自身在此种特殊性中得到保持。这就是在他所占据的位置上所谓伦理的东西……这一在

<sup>①</sup> “希腊的英雄们在一个前法律的时代中出场，或者说，他们自身就是城邦的创建者，因此，权利和社会秩序、法律和习俗（*Sitte*）通通都来源于他们，他们将自身实现为自身的作品，仍然保持同自身的关联。通过这种方式，海克勒斯（*Hercules*）就得到了古人的称颂，被树立为最早的美德和英雄式美德的理想。他那自由的和依靠自我的美德——借此他为权利而战，挑战人群与自然之中的种种畸变——并非那个时代的普遍状态，而只属于他，为他独有。”（*VA* 1: 240 - 241/250）

社会中所占据的位置是义务的真实内容。它规定了特定的义务，这是每个人都能知道的。德性就包含了这一点，并且，个体性通过它自身的特定使命从而赋予自身以性格（VPR 17: 124）。

黑格尔为这一现代味极浓的但又不及古代那般壮观的德性给出了一个更好的名称，“就（德性）仅仅表现为个体与他应尽的源自关系的义务单纯地相符而言，它就是正直（Rechtschaffenheit）”（PR § 150）。因此，他说，在古代戏剧着眼于英雄的地方，现代戏剧必须面对个人在追求纯粹个人性的和主观性的目的过程中的成败（VA 1: 249 - 251/258 - 260）。他认识到，我们可能会因在现代世界中没有英雄主义产生的机会而感到遗憾，但他希望我们意识到，这不过是一个更理性之社会的结果，与此同时，也是更深刻的自我理解的结果，在这种自我理解看来，古代有关英雄德性的理想是某种天真的、不成熟的东西——最终，也是某种荒唐可笑的东西。与他同时代的浪漫主义者想要在现代语境中复活英雄理想（例如，席勒的《强盗》就想要这么做），对此做法，他没有什么好印象。在他看来，有关现代人命运的更真实的洞见是在17世纪早期由塞万提斯的堂吉诃德提出来的（VA 1: 253/262）。黑格尔实际上是想说，如果一个社会的民间小说或戏剧充斥着英雄理想，那么就可以说，这个社会严重缺乏组织良好的和反思性的伦理生活。

在本书第十一章第5节中我们看到，黑格尔对浪漫派的个人主义相当反感。但他也对如下康德味道相当浓烈的思想极其敏感，即“从道德的视角看，[正直]看起来是某种较低级的东西，人们还必须超越正直而要求某种其他的和更伟大的东西；因为[道德]想要成为某种特殊的东西，它就不会满足于成为普遍的东西，或成为某种自在自为的东西，它只有在例外的情形下才能获得对独特性[Eigentümlichkeit]的意识。”（PR § 150R）



作为对这种担忧的回应，黑格尔指出，正如自由并不存在于任性之中，在理性的社会秩序中，德性也不存在于癖好之中，而正是因为这种癖好，我才能指望通过某些极其优秀的性格而将自己同他人区别开来。相反，在一个理性的社会秩序中，德性意味着我要在自身独特的使命中使自身获得完善，使我的性格与我在社会中特定地位的要求相符合。正是这一点构成了我的真正的特殊性：“个体只有成为定在，成为特定的特殊性，从而将自己完全限定在（现代经济生活的）某一特定的领域之内，才能达到自身的现实性。”（*PR* § 207）

## 12.7 伦理生活和主观性的反思

[217] 在第十一章第8节中，我们已经注意到，在黑格尔有关伦理东西的看法中存在一种特定的张力。他认为，客观的伦理秩序只有在现代国家中才能达致完善。但主观的伦理在本质上是非反思的，它是一种习惯性地和不加质疑地遵守伦理习俗的态度。因此，主观性的伦理、伦理态度或意向在本质上似乎是前现代的，因为它将道德视角中的主体性排斥在外。

在耶拿时期，黑格尔认为，为义务而义务的道德意识是伪善的，会毒害真正的道德行为；“在真正的伦理生活中，主体性是被扬弃的（*aufgehoben*）”（*GW* 426/184），即便在后来，在他以实定的（*positive*）方式面对道德之后，也仍然将伦理态度视为某种排斥反思的东西：“主体的伦理意向是独立于反思的，它总想越出普遍实体，进到特殊的東西之中”（*VPR* 17: 90）。

这些段落中描述的伦理态度似乎与皮亚杰（*Piaget*）人格发展理论中道德意识的第二阶段有非常多的相似点，在这个阶段，儿童认为规则是“神圣不可触犯的，是由成年人发布的，能永远

地持续”；<sup>⑩</sup>或者，它也可以提醒我们注意在柯尔伯格（Kohlberg）理论中人格发展的“惯习”（conventional）阶段，在此阶段，尽管孩子们开始对人与人的关系感兴趣，甚至可能对制度感兴趣，但依然缺乏表达和服从由他自我选择的伦理原则的能力。<sup>⑪</sup>与反思性的道德态度相比，伦理态度要更加原始或不成熟，黑格尔常常喜欢做这样的比较。

在其成熟时期的著作中，黑格尔的通常观点是，伦理态度不排除反思。但他仍然会在一些句子中认为“伦理的东西”会排除主观反思，在这些地方，“伦理的东西”这个词语突然有了一种贬义的意味。出自父母安排的婚姻相较配偶双方自行选择对方的婚姻更有“伦理性”，但它“却与现代世界的主观原则”冲突（*PR* § 162R）。“伦理意志”和儿童、奴隶和信迷信的人的意志一样，是“没有自由的”、“没入到客观性之中的意志”（*PR* § 26；*VPR* 3：161；4：146），但黑格尔更经常地认为，伦理态度之所以是自由的最真实表达，是因为它同道德的主观性相一致。

[在伦理东西中] 主观的自我意识仍然是主观性的意志，但却失去了它的片面性，因为它是一种在客观性的概念中，亦即在善的概念中有其根据的主观性……当然，我们也可以说，伦理性的人是无意识的，但意识仍然存在于那里，尽管只是其中的一个环节。（*VPR* 3：482-483）

---

<sup>⑩</sup> Jean Piaget, 《儿童的道德判断》（*The Moral Judgment of the Child*），Marjorie Gabain 译，Glencoe, IL: Free Press, 1960, 页 18。

<sup>⑪</sup> Lawrence Kohlberg, 《论道德发展》（*Essays in Moral Development*），卷二：《道德发展的心理学》（*The Psychology of Moral Development*），San Francisco: Harper and Row, 1984, 页 172-177。哈贝马斯在哲学上对于发展心理学的运用，参见 Jürgen Habermas, “道德发展与自我同一性”（*Moral Development and Ego Identity*）和“规范结构的形成”（*The Development of Normative Structures*），载《交往与社会进化》（*Communication and the Evolution of Society*），Boston: Beacon Press, 1979。哈贝马斯将重点放在了现代社会的结构分化和理性化上面（参见其“规范结构的形成”一文，页 116-129），这一点与黑格尔有关现代伦理生活的讨论非常吻合。



最初，我之所以服从我所处社会的伦理规范，是因为我感到同它们完全同一或者熟悉它们，并且，习惯性地和自然地服从它们。但这种伦理态度在如下情形下也会产生，即使在它之后，[218] 还存在有良知的个体的反思或科学批判特有的道德的或哲学的态度。

信仰和信任是反思的开始，并且预设了表象和差异：例如，信仰异教是一回事，而成为异教徒则是另一回事。每一种关系，或更确切地说，这种缺乏关系的同一性——其中伦理性的东西乃是自我意识的现实生命——可以转化为信仰和信念的关系。并因此，通过进一步的反思转变为从根据出发的洞见，它或者起因于某些特殊目的、利益或考虑，或起因于恐惧和希望，或起因于历史的预设。但对 [这些根据] 的充分认识则属于思维的概念。(PR § 147R)<sup>⑤</sup>

伦理态度因此容许四个不同的等级层次：

- (1) 个体的直接经验与伦理规范的同一；
- (2) 信仰和信任的反思性感觉；
- (3) 知性的洞见；
- (4) 对客观正当的伦理规范之理性的哲学认识。

伦理意向在本质上是有关个体与伦理秩序的同一性的活的认识。这种同一性的感觉可以是完全直接的，采取习俗与习惯的形式，或者也可以对之加以反思。但反思并不能破坏意向中的伦理东西。相反，在黑格尔看来，越是能理解伦理秩序，对其合理性的把握就越深刻。反思性的知性和理性在我们的习惯行为中使我

<sup>⑤</sup> 对这段话的较好讨论，参见 Ludwig Siep, “伦理生活中道德的扬弃” (The *Aufhebung* of Morality in Ethical Life, 载 L. Stepelevich 和 D. Lamb 主编, 《黑格尔的行动哲学》(Hegel's Philosophy of Action), Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1983, 页 146-153。

们自身得到了肯定，它们不仅获得了习惯的地位，也获得了道德良知的地位，因为真正的良知不过是希求客观上善的东西的主观意向（*PR* § 137）。借助此种方式，从具体的生活经验中产生的根底里是习惯的行为，一旦成为反思的对象，就不再是习惯行为；但它保留了真正的伦理品格。

这就预设了如下内容，即理性和反思确认了伦理规范的正当性与合理性。黑格尔有权作出这一预设，因为唯有获得分化的和合理组织起来的社会才是真正伦理的社会。此外，《法哲学原理》中提出的理论只考察现代伦理生活的理念或其合理本质。他对现成社会秩序的讨论仅仅着眼于它们是现实的和合理的。因此，可以合理地认定，在其理论中讨论的伦理态度是与如下社会相关联的，这个社会的合理性已经通过主观反思得到确认。

然而，值得重提的是，黑格尔不认为理性的反思必然支持现成的社会秩序。有那么一些历史阶段，其中既存的社会“无法满足优秀的意志”，这时，道德反思就必定会以苏格拉底和廊下派的方式折回内心，在内心中寻找外部社会现实中失去的东西（*PR* § 138）。黑格尔甚至认为，反思必然会暴露伦理秩序的局限，因此，从长远来看，不仅破坏伦理态度，而且破坏伦理秩序。在接下来的一章中，我们将考察黑格尔从这一思想出发获得的激进结论。



## 第十三章 伦理的局限

### 13.1 伦理事物的短暂性

[219] 伦理生活在其客观方面是在政治国家中得到统一的。通过国家，人民决断他们该如何共同生活，从而赋予整个伦理共同体以明确的合理性。这就是为何黑格尔会将国家描述为“伦理理念的现实”（*PR* § 257）和“具体自由的现实”的原因（*PR* § 260）。国家是“实体性意志的现实，是被提升为普遍性的特殊自我意识中拥有的现实；作为这种现实，它是自在自为地合乎理性的”（*PR* § 258）。黑格尔甚至将国家描述为——以一种可以被认为渎神的言辞——“尘世中的精神”（*PR* § 270R），一种“地上的神物”（*PR* § 270R）和“神在尘世中的行进”

(*PR* § 258A)。①

黑格尔想要将“地上的”和“尘世中”作为对国家想要成为神物之主张的重要限制。只有国家的理念，他才称之为“现实的神”。这种理念不同于现成的国家，在他看来，后者“并非人工作品，它存在于尘世，并因此存在于任性、偶然性和谬误的领域中”(*PR* § 258A)。国家属于实践领域，“是有限的、临时的、自相矛盾的，并因此是转瞬即逝的、得不到满足的和失去上帝恩宠的精神”(*VA* 1: 129/128)。在国家中，“唯有意志的合乎理性的自由才能解释自身，”作为理性的存在者，我们可以追求“更高的、更具实体真理的领域，在其中有限事物面临的一切矛盾和对立都能找到最终的解决方法，自由也能完全得到满足。”(*VA* 1: 137/137)

这个最高领域就是“绝对精神”，是艺术、宗教与科学（或哲学）这些高级的文化领域。文化、艺术、哲学也有自身的历史，但它赋予我们的真理却是绝对和无限的。这一真理在我们三重的精神生活中采取了三种不同的形式：感性直观（*Anschauung*）、表象（*Vorstellung*）和合乎理性的概念（*Begriff*）。在艺术中，绝对真理在感性直观中对我们来说直接地表现为美的理想。在宗教中，我们是通过表象思维——传说、神话和靠信仰支撑的学

---

① 黑格尔之所以使用此种语言，并非因为他“崇拜国家”，而是因为他想要强调上帝在尘世中的无所不在——尤其是在人类社会和历史的精神世界中无处不在。他反对古代希伯来宗教“对自然的可怕不信”，因为根据这种观点，世界“如果不是虚无，也是由外在于它的上帝维持的，但这个上帝却不分有自然中的一切，尽管万物由他统领。”(*TJ* 274, 279/*ETW* 182, 187) 黑格尔也批判了中世纪基督教的“苦恼意识”，因为它将上帝视为永恒的“彼岸”，与有限的人类自我隔绝开来，有限的人类自我只能在渴念中、在奉献中和在自我禁欲中，才能忏悔自身的罪、耗尽余生。他们只能通过卑微地臣服于教士，才能同上帝建立关联。（*PhG* ¶¶ 206 - 230）他希望自己的哲学能更多地具有古希腊民众宗教的精神，这种宗教将我们自身的自然和周遭的自然视为神的显现，将人们的宗教生活与他们对国家的服役联系起来。黑格尔想要成为真正的基督哲人，对他来说，上帝通过化身为人的形象而在世界中实现自身，并且在“精神”中，即在人类共同体中直接地出现在我们面前。



说——而同真理相关的。唯有哲学才能以概念的形式把握绝对真理，将绝对真理作为哲学理念。

绝对精神的诸领域拥有历史，因为人类史的各阶段乃是精神的自我理解的诸阶段。在实践中，人们以不同的伦理生活的原则来实现 [220] 有关其本性的不同概念。类似地，他们同永恒真理的关系也采取了不同的形式——不同的审美形象，不同的宗教信仰和不同的哲学理论。不同时代的文化以不同的方式表达绝对事物，但在一切时代，由艺术、宗教和哲学展示给我们的对象——即唯一绝对的真理——是相同的。我们可能会认为，对伦理生活来说也可以这样讲，因为它试图实现精神的自由，并且，它对我们的要求取决于它在此过程中取得的成功。艺术的粗野形式是对审美理想的不完美直观，相对原始的宗教理念是神圣事物的不充分再现，而并未得到充分发展的哲学体系也遗漏了理念之真理的重要方面。以相同方式，我们可以认为，并未充分形成的伦理秩序（包含奴隶制的伦理秩序，或者说无法提供主观自由的伦理秩序），不能完全地实现精神的自由。

在这个问题上，黑格尔想要将伦理生活同绝对精神的领域分离开来。由于伦理生活是实践的，它就包含意志同其目的分离，而绝对精神的领域则处理超越了这类分离的完善。艺术、宗教与哲学在将我们与永恒真理联系起来的过程中耗尽了它们的真实内容。它们针对我们提出的审美的、宗教的和哲学的主张仅仅意味着它们有能力使我们获得真理。倘若由于文化和历史的变迁，一件艺术品、一个教派或一个哲学体系对我们来说失去了审美的、宗教的和哲学的价值，则就会成为只属于历史学家的对象。

对共同体的伦理生活来说却并非如此，因为伦理生活是精神所走的道路，即在特定时间和特定地点，为此时此地的自由赋予其实践方面的现实性。法律与习俗的伦理有效性取决于人们相信它们能够实现自由，但伦理制度不仅是有关自由的理论陈述，也是实现自由的实践方面的尝试。因此，黑格尔指出，制度在其自



身的时代仍然是“有效的”（*gelten, gültigsein*），即便从后来时代的更高视角来看，它包含对自由的抑制。例如，我们已经看到，奴隶制发生在“人性从自然状态向伦理状态的过渡之中”。（*PR § 57R* [中译者按] 中译本中将这个句子放在了“补充”而非“附释”中。）它侵犯了人格的“永恒的人权”，因此它是绝对错误的（*EG § 443A*）。但在古代世界，它构成了伦理结构的一部分，这个伦理结构在古代最大可能地实现了精神的自由。因此，黑格尔指出，古代社会的奴隶制尽管是“错误的”，却是“有效的”（*PR § 57A*）。

黑格尔的伦理理论通过两种方式提供了对社会制度的理性批判。首先，伦理生活体系的理念或现实不同于这个体系的偶然存在，因为后者属于偶然性领域，在此人类的邪恶可能会败坏和扭曲伦理生活的理念或现实。其次，甚至社会的伦理理念从更高级的、更充分地形成的视角来看也有缺陷。但黑格尔并不认为，一旦发现某一制度与合理的或正当的东西不相吻合，这项制度就完全失去有效性。有效的伦理规范不只是有关正当或善的理论陈述，同时也从属于 [221]（在某种程度上，或在某时某地）使精神自由获得实现的实践领域。甚至当它们看起来有缺陷时，直到它们在实践中被废止，否则仍然属于实践生活的一部分。有缺陷的艺术、宗教和哲学，在其被视为有缺陷的程度上，不再从属于绝对精神的范围。但即便有缺陷的伦理生活，就其在实践中被废止和被更好的东西取代之前，也仍然具有有效性。

黑格尔并未由此得出，我们是受现成秩序中的制度（不管它们如何邪恶和非理性）绝对束缚的。也许有人会认为他的结论太令人反感，因为伦理东西的整个范围以及它对我们的理性权威是有限的。一切义务针对我们发出的主张取决于现实社会秩序的合理性。但在此没有一种社会秩序的合理性是完美的、永恒的抑或无条件的。每一伦理生活体系都是短暂的，受制于精神在特定时间和地点达到的自我认识的程度。结果，伦理生活的每一种形态



都必然无法在不可穷尽的深度上实现自由的理念。伦理东西的主张因此是有条件的、不完善的、最终无法使我们的理性获得满足。因此，当康德和费希特试图使道德或伦理成为最高事物的基础时，哪怕是使之成为宗教哲学和思辨哲学的基础时，他们便走向事情的反面。

## 13.2 伦理生活的循环

伦理事物不仅受绝对精神的永恒领域所限制，并且在时间之内也受到限制。任何国家的伦理生活都在世界历史中有其席位，它是世界精神朝向自我认识和自我实现的发展阶段。国家的法权取代了抽象法权、道德、家庭和市民社会的法权，但它受到更高法权的限制——世界精神法权的限制，“世界精神法权是最高的法权”（*PR* §§ 33, 340）。

黑格尔将世界历史视为精神想要认识和实现自身自由的不断进步的持续过程：“精神的历史是它自己的行为，因为精神仅仅是它所做的事，而它的行为就在于把自己，在这里是作为精神，变成它自己意识的对象，并在对自己解释自己的过程中把握自己”（*PR* § 343）。精神不断地解释自身和实现自身的尝试构成了一系列“原则”，它们是民族或国族（*Völker*）的原则，“国家是精神形成的有关自身的概念”（*VG* 59/51）。当一个民族将自身形成为国家时，它就实现了自身的原则。“在这一对世界精神的关注中，国家、民族和个人出现了，每一方都有自身特殊的和特定的原则，它们在（国族）的政制中获得了自身的解释和现实。”（*PR* § 344）

民族一开始不是作为国家出现的（*PR* § 249），而是在日常生活的循环中成为国家的。在这个循环中，“它开花，越来越强

大，然后凋零、消逝”（VG 67 - 68/58）。在青年时期，民族是“伦理的、德性的 [222] 和生机勃勃的”（VG 67/58）。当民族成为国家时，它就变得成熟，因此它的原则“产生了伦理的、政治的组织”（VG 118/145）。“家庭、游牧民族、部落、群体等向国家状态的过渡构成了存在于其中的理念的形式上的实现。”（PR § 349）在世界精神的进展中，每一个阶段都是通过具体的民族原则表达的。而当民族的原则与精神达到的自我意识水平相适应时，这个民族就在历史上占据主导，“无论在哪个时代，生当其时的民族，占据统治地位的民族，即是把握了精神的最高概念的那个民族。”（VG 69/60）<sup>②</sup>

当民族的原则不再与精神关于自身的最高概念相符时，则属于该民族的时代就过去了，它慢慢衰老，最终死亡。它可能会被另一个拥有更高原则的民族征服，抑或它可能遭受“自然的死

---

<sup>②</sup> 在黑格尔看来，政治上的强势，甚至军事上的成功，是一个民族在历史上占据统治地位的重要因素。因此，他将希腊战胜波斯视为希腊原则对东方原则的胜利（VPG 313 - 316/256 - 268）；而将公元前 146 年罗马人击溃马其顿国王柏修斯视为希腊原则向罗马原则的过渡（VPG 337 - 338/277）；进一步而言，他的历史理论与 19 世纪欧洲的帝国主义精神状态一致，他说，“已经步入文明”的国家将落后国家视为野蛮是正当的，后者拥有一种“不平等的权利”，只享有形式上的独立（PR § 351）。至少，在他看来，世界历史民族是拥有政治自主性的民族（PR § 322），一旦占据支配地位的民族失去自主性，则在他看来，就是其时代逝去的征兆（PR § 347R），但对他来说，一个民族在世界历史上占据支配地位并不意味着它要对其他民族行使政治统治，而是意味着其原则的流行，它表达了精神已经形成的有关自身的最高概念。而这不能只通过军事上的、政治上的或经济上的力量产生。在黑格尔看来，军事征服、政治上或经济上的霸权充其量只是在世界历史上占据支配地位的民族传播其原则的工具。

黑格尔有关自身理论的说明同样也极具误导性，因为它有时表明，任一民族都有其独特原则，无论何时，都只存在唯一的在历史上占据支配地位的单一民族国家。而当我们考察他从历史上划分出来的四个“世界历史王国”时（东方、希腊、罗马和日耳曼），我们看到，唯有罗马才被描述为占据支配地位的单一民族国家。更典型的是，世界历史王国包含了特定类型国家的优先性，或者说由一系列国家组成的国家族群的优越性，这些国家共享单一的世界历史原则。显然，这就是黑格尔看待现代世界的方式（尤其是看待日耳曼王国的方式），在其中，欧洲民族占据支配地位：“欧洲民族根据它们立法、习惯和文明的普遍原则组成了一个国家族群。”（PR § 339A）



亡”，在这种死亡中，民族的伦理生活处于停滞状态，并且在单纯习惯的衰老状态中存续（VG 68 - 69/59 - 60）。有时黑格尔也强调，属于民族的时代只有一次，一旦属于它的原则的时代成为过去，它就无法再度在世界历史中拥有席位（PR § 347R；VG 69/60，180/148）。这一点表明，历史的发展只是昙花一现，是不同民族或民族原则的你方唱罢我登台。根据这幅图景，每个民族都体现了具体的但却不变的原则，并且，进步就意味着文明的火炬成功地从一个民族（或一种民族的类型）传递到另一民族（例如，从波斯传到希腊的城邦国家，再传到罗马，最终传递到现代欧洲的“日耳曼”民族）。

黑格尔将第二种类型的“死亡”描述为，当民族的时代一去不复返时，该民族就可能受到伤害，此时，他向我们揭示了一副全然不同的画面。民族的成熟意味着其民族原则在理性的政治宪法中得到了表达，这个过程与民族自我意识的发展同步。“这一民族精神的自我意识是它的至高点”（VG 117/146），但与此同时，它也是民族的衰落。在对其伦理生活的反思中，民族不再自发性地服从它的伦理原则。它开始要求服从自身的理性根据。对这些要求的回应仅仅取决于对其自身原则及其理性基础的反思性认识。在对其原则产生反思性认识的过程中，它必然意识到这一原则的局限，意识到服从这一原则的理由：“这些都必然地存在于对根据的要求中。”（VG 178/146）“普遍性的思维，可以溶解（其对象）……精神具有一种溶解它遇到的一切具体内容的属性。”（VG 179/147）通过这种方式，黑格尔指出，民族的死亡不只是自然的死亡，而是一种自杀，“是一种自我戕害”（VG 70/60）。

反思性的自我认识必然导致道德败坏：“导致个体同个体、个体同整体的孤立，是个体的自私与虚荣的干涉，是以整体为代价对其自身利益的追求。”（VG 178/146）当我们注意到一项原则处于限制中时，就会察觉到，它不是真正普遍的或最终有

效的。[223] 那些普遍有效的东西如今看来是全然不同的、全新的原则。(VG 199/147)<sup>③</sup> 这些全新的原则直到历史后来的阶段,在它获得实现之后,才能在其规定性中得到反思性把握。

民族生活中的反讽之处在于,它的最深切的希望、最高的成就,以及关于它的实现了的原则的自我认识,就是这一原则的自我瓦解:

民族的生活使成果趋于成熟;因为它的活动着眼于它的原则的实现。但这一成果不会返回到它的开端,不会回到它生长的地方;民族不会去享用它。相反,它是一杯苦酒,但民族也不能拒绝它,因为它对这杯酒有无限的渴望,但喝下它的代价是它的毁灭,与此同时又产生全新的原则(VG 72/62-63)。

根据这幅图画,历史不仅是一系列民族或国族的原则,同时也是每一个具有连续性的原则从之前的原则中的内在生成。民族的原则永远不能从外部实现真正的超越,而只能通过揭示自身固有的限制实现对自身的超越。换句话说,历史是辩证的。

### 13.3 历史的最高法权

根据黑格尔,一种全新的伦理秩序之所以能够实现它相对于旧的伦理秩序的优越性,是因为其原则代表了有关精神自由的更

---

<sup>③</sup> “这一通过思想的解体必然伴随新原则的产生。[国家的旧原则]的普遍本质得到了保存,但其普遍性本身已经超出自身。之前的原则通过普遍性发生了变形。精神在其全新的内在规定中,在它此前拥有的东西之外,又拥有了全新的利益和目标。”(VG 179/147)



深刻和更真实的观点。由于精神自由的实现是伦理事物的基础，所以就可以认为，从一种伦理秩序向另一种伦理秩序的过渡是伦理上的进步，是伦理知识增长的结果。但如果推论说必须要这样想，就是错误的。伦理事物只属于实践精神或客观精神。精神自由是伦理事物的基础，但并非一切建立在精神自由之上的事物都是伦理的，有些建立在精神自由之上的东西甚至要比伦理事物更高级。一种全新的和更高级的秩序体现了伦理知识，也体现了有关精神自由的高级知识，但由此却无法得出，它体现了高级的伦理知识。实际上，一旦给定黑格尔有关伦理事物的概念，就可以明确得出相反结论。伦理秩序的最高法权是国家的法权。但在历史中，国家的法权却为世界精神的法权取代（*PR* §§ 33, 340）。准确来说，这种更高级的法权是在如下方面得到主张的，在此，国家或伦理秩序被认为在其合理性方面是有限的和不充分的。因此，世界历史的法权是一种替代了伦理事物的法权。如果你愿意的话，还可以说它是一种超越伦理事物、超善恶的法权。

人们可能会认为，在历史中世界历史的法权常常会偏爱一种伦理秩序，一种更高级的伦理秩序，而取代另一种伦理秩序，并因此它的法权就与一种全新秩序的伦理性法权相等同，这个论证也许是错的。关于此一情形有两个截然不同的特征：

- (1) 旧的秩序 [224] 以一种看似有限并因此不充分的方式实现精神的自由。
- (2) 新秩序出场，它能更好地或以比较充分的方式实现自由。

对黑格尔来说，(1) 和 (2) 密切相关，因为在他（相当乐观地）看来，民族对某一原则的不充分性的意识通常会产生产全新的和更高级的原则。<sup>①</sup> 但尽管两者密切相关，(1) 和 (2) 也仍

<sup>①</sup> 马克思在后来也表达了同样乐观的看法，他说：“人性只为自身设定它能解决的任务”（《马克思恩格斯选集》[*Marx Engels Selected Works*]，单卷本，New York: International Publishers, 1977，页 183）。

有区别。世界精神法权相对于衰落的伦理秩序具有的优势，仅仅基于（1），而非（2）。旧的秩序失去权利，失去了对民族的支配，是因为该民族意识到其原则是有限的，并且意识到对其制度的合理证成是不充分的。这个民族是否想要掌握一种得到较好证成的全新原则或制度，是需要单独处理的另一个问题。此外，在旧制度于实践中被完全废止以前，它们仍有伦理上的有效性，即便失去了理性的根据。如果你愿意，也可相对于正在衰落的伦理秩序的法权，将世界精神视为一种破坏看似无生命的和虚假的东西的法权。在这种法权的基础上也许会得出一种产生更好东西的法权，但其实这两者之间并无关联。

可以看到，在黑格尔有关意识的讨论中，这一点得到了阐明，这种意识通过历史变迁而富有生命，也对历史变迁发生影响。黑格尔强调正在衰落的伦理秩序在道德上的堕落，在此种秩序中，个人与个人隔离开来，脱离了伦理整全，退却到了自私和虚荣之中。在此种秩序中，人们对旧秩序感到绝望，而不是充满激情地去追求新秩序。

在黑格尔的历史辩证法理论中，甚至在他有关精神的基本观念中，对以此种方式来描述过渡给出了一些有说服力的理由。精神性的存在者只是他的作为；其自我理解取决于就他的作为向他自身作出的解释。只有当伦理秩序获得充分实现之后，“只有当其形成过程的现实性完成之后”（*PR* 序言，25），人们才能获得有关伦理秩序的清晰观念。由此可以直接得出，那些开创了全新的伦理秩序的个体，不可能对他们正在开创的东西有清晰的观念，也无法拥有关于它们相对于旧秩序的优先性的合理知识。

随着伦理秩序走向成熟，其成员也开始了反思，这就使对它的肯定性理解成为可能（例如，黑格尔在《法哲学原理》中尝试为现代国家提供的那种理解）。但当伦理秩序的成熟时期过后，就会在其范围内出现对它的否定性反思，并且伦理东西也就失去了相对于个体意志的法权。旧秩序开始同被新原则激活的力量产



生冲突。要使这些力量采取合乎理性地制定出来的计划或“伦理理想”的形式是不可能的，因为这样一来，就必须展示出新秩序相对于旧秩序的优先性。一旦给定了黑格尔的精神观念，就可以得出，只有在新秩序完全成为现实之后，这一理想形式才能表现出来。由于这一原因，即便开创新秩序的人为 [225] 高尚的伦理观或道德理想所激励，他们的理想也可能不完善，他们也没有令人信服的道德或伦理理由为自身行为作辩解。但在第 5 节中我们将看到，黑格尔认为，一般来说，世界历史变迁并未包含此种高尚的动机。

### 13.4 历史与相对主义

本书第十一章指出，黑格尔的伦理生活理论不支持文化多元主义。在此我们想要考察，他的历史理论是否不会强迫我们去修正这一结论。显然，在他看来，在不同历史阶段有不同的伦理生活形式，即使在正确的洞见揭露出制度缺乏理性根据之后，这种伦理生活形式也仍然“有效”。伦理秩序的有效性似乎只取决于它的制度存在过这一事实，这就类似于某种形式的伦理相对主义。

黑格尔认为，伦理生活的体系之所以有效，是因为，也只因为它实现了精神迄今为止达到的最高的自我意识阶段。这项属于社会体系的特征不是因为该社会体系存在就属于它。他也认为，不同的伦理秩序在历史上的不同阶段中是有效的。但仅仅考虑到这一点就称一种观点为相对主义就错了。黑格尔之所以认为不同的伦理秩序在不同时期有效，只是因为，在他看来，精神有关自身自由的认识通过历史得到增长和深化，并因此，精神想要实现不同时代不同形式的自由。例如，某一义务的有效性取决于

它是某一伦理生活体系的一部分，这一伦理生活体系（在某一段时期中）实现了精神的自由。

这就不需要从根本上将黑格尔的观点与例如享乐的功利主义的观点区别开来。如果功利主义者认为，民族的历史是民族在有关快乐和如何获得快乐的意识中度过的不同阶段，则他们的观点就十分类似于黑格尔的观点。黑格尔的观点更类似于规则功利主义，而非行为功利主义，因为它是一种自我实现的理论，在此理论中，人类之善取决于行动中体现出来的一定程度的同一性，而不取决于实现特定目的。规则功利主义可能会十分自然地将旨在促进快乐的不同历史性规则体系区别开来，并指出，只要人们抱有某种快乐的观点及追求快乐，有些规则就有效，另一些规则则要在人们获得有关这些事务的更丰富认识时才有效。在黑格尔的理论中，伦理标准的历史可变性与此十分相似。

黑格尔的观点与功利主义有重大分歧的地方，也是同其他道德理论有重大分歧的地方，在于如下理念：即一般而言，在人类对终极目标的追求中，伦理标准只起到了有限的作用。对黑格尔来说，精神自由的实现有时会为直接侵犯唯一可以适用的伦理标准提供辩解，这一点发生在历史转型时期，此时，一种伦理秩序濒临死亡，另一种伦理秩序呼之欲出。

### 13.5 世界历史个体

[226] 世界仍未意识到自身所处的状态；而目的就旨在产生此种意识。这就是世界历史个体的目标。并且，在这种目标中，他们使自身获得了满足。他们意识到了当下在场的东西的羸弱无力，意识到了那些仍然在走下坡路的、只在表面上是现实的东西。精神，一旦在内心中培育起来，就会较外部世界发展得更



快，并且将要〔在概念上〕超出它的外部世界。精神的自我意识再也无法在外部世界中获得满足，但这种不满足还尚未发现它所意愿的东西——因为这一点在眼下还未获得肯定——因此它就站在消极的方面。正是世界历史个体告诉人们他们所意愿的东西是什么。<sup>⑤</sup>（VG 98-99/84）

世界历史个体充当了原因——“更高的普遍东西”（VG 97/82, 98/83）的原因——但他们不是有意识地、有意地成为这个原因，或者拥有与此行为相关的认识。他们对更高的普遍东西或全新的精神原则的认识，不是对“理念本身”的认识，不是对历史运动的理性把握，而只是对为了促进自身私人性目的——这些目的碰巧与精神的更高级目的一致——必须要做的事情在实践方面的洞见。“这些个体是世界精神的实体性行为的鲜活表达，并因此与这些实体性行为直接等同，因此他们自身就无法理解这些行为，这些行为也不是他们的对象和目的。”（PR § 348）黑格尔区分了世界历史个体的“直接”洞见和对理念的反思性的和理性的认识，后者是哲学的历史家们的特权，这些哲学的历史家

---

⑤ 在黑格尔笔下没有卡莱尔意义上的历史的“伟人”理论。他并不认为，历史的进程是由杰出人物的偶然意愿决定的，也不认为，人类事务不会因人类尊崇他们的英雄，就要比他们不尊崇英雄状况要好。对黑格尔来说，历史进程是由精神的需要和精神的自我认识的增长决定的。能使精神的上述需要获得满足的个体，只是实现精神目的的必要工具。他们之所以能实现其目标，只因他们对时代所需的东西有某种洞见。如果这些个体不能表达时代所需，其他个体也会站出来。黑格尔的观点在后来得到了普列汉诺夫（Plekhanov）的更清晰表述，普列汉诺夫在对“伟人”理论的批判中，写下了如下的话：

〔伟人们〕向我们指出了先前的社会关系发展产生的新的社会需要。他们采取了种种步骤，以满足这些需要。他就是英雄。但他作为英雄，不是因为他能阻止或改变事物的自然进程，而是因其行动是这一不可避免的和有意识的进程的有意识的和自由的表达。他的重要性在此，他的全部能力亦在此。但其重要性是巨大的，其力量也足以令人震撼（普列汉诺夫，《马克思主义的根本问题》[*Fundamental Problems of Marxism*]，1898，New York: International Publishers，重印：1969，页176）。

属于后来的时代，他们能理解世界历史个体已经实现的东西。  
(VG 98/83)<sup>①</sup>

世界历史个体能通过产生事物的新秩序，从而帮助实现精神的自由。这就使他们成为人类的最伟大的行善者。但他们的那些有意识的想法绝不是博爱的。相反，他们都是些大人物、政治家、军事领袖，如马其顿的亚历山大、尤里乌斯·凯撒、查理大帝或拿破仑·波拿马。除了对想要实现的更高级的普遍东西有一种实践方面的洞见之外，他们也感到了自身的历史使命，他们很少受人类需要的驱使，而更多受个人野心和荣誉的驱使，他们对时代需要的洞见典型地采取了知识的形式，即认识到那些能加强或保障他们权威的方法 (VG 103/87)。

黑格尔指出，凯撒之所以跨越卢比肯河，只是为了保存自身，保护军队不受即将成为其敌人的那些人的攻击 (VG 90/76)。他之所以公然违抗共和国的法令，是因为他看到，罗马共和国已经变成一桩“谎言”，他看到，“这一空洞的结构必须为全新的结构替代，而他自身开创的结构就是一种必然” (VG 105/89)。世界历史个体在他们用来实现自身目标的手段方面无所顾虑。他们通常残忍无情、不讲道德。他们“以一种漫不经心的、匆忙的、急躁的和草率的方式，对待他人的内在地受人尊重的利益和

---

<sup>①</sup> Shlomo Avineri 在其《黑格尔的现代国家理论》一书中 (页 233) 认为，在此问题上，黑格尔的观点前后矛盾。他认为，黑格尔对世界历史个体做了如下描述：“(1) 完全意识到了历史的理念及其发展；(2) 只能凭本能意识到这一点；(3) 对此全无意识”。黑格尔也许会主张 (2)，但我怀疑他会主张 (1) 或 (3)，但 Avineri 并未引用文献证明黑格尔主张三种观点中的任一种，更不用说证明他同时主张这三种。关于 (1)，他援引的文献是本段话开头的引文。但此引文只表明，世界历史个体“知道”更高意义上的普遍事务，并使之成为自身的目的；而没有说，不管是知识抑或是意图，都包含有对普遍事务的有意识的、合理的理解。他用来论证 (2) 的引文中说，“[凯撒] 根据本能而行动，但他带来了时代所需的东西。”在此，他并未表明凯撒以何种方式意识到时代所需的东西。他用来论证 (3) 的引文中说，世界历史个体“并未意识到理念自身”，这段话显然并未说明他们对此全无意识。在本注释出现的段落中，我想揭示黑格尔归结给世界历史个体的那种历史意识。



神圣的权利……一个强大的人物必然会践踏许多无辜的花朵，摧毁在他们的道路上出现的一切。”（VG 105/89）

[227] 我们已经看到（第十二章第6节），对黑格尔来说，“英雄”是创造性地带来新事物的人，这是与展示作为理性社会秩序之成员的“正直”品格相矛盾的。在类似于此种意义上的事情中，世界历史个体乃是“英雄”（VG 96/83）。但由于他们出现在衰落和转型时期，不是出现在新秩序首次绽放花朵的时期，而是出现在旧的和衰败的秩序行将终结的时期，则在黑格尔看来，他们就不是以“德性”（或“伦理方面的才能”）为品格的，更不用说以正直为品格了。但他并没有将世界历史个体展示为自私的或受享乐动机驱动的，只追求自身的个人幸福。他们是受黑格尔所谓的“激情”驱动的：即将全部个体性投入到单一目标之上（VG 85/72-73, 92-78）。<sup>①</sup> 并且，在黑格尔看来，世界历史个体的生活也不一定幸福，“一旦他们实现了自身的目的，他们就像空壳般被抛弃。为了完成自身的目标，他们经历了伟大的苦难，一旦实现这些目标，他们就像亚历山大那般英年早逝，像凯撒般被人刺杀，抑或如拿破仑那般遭到流放。”（VG 100/85）这就是他所谓的历史中的“理性的狡计”，“他们满怀激情地投入工作，因此，在其中获得定在的行动者就必须承受酷刑和遭受损害”（VG 105/89）。

从道德或伦理的标准看，世界历史个体都是典型的邪恶之徒。他们给人类带来利益，却没有得到荣耀和感激，无论是在他们的时代，还是在此后的时代。他们从后代那里得来的只是“形式的主观性”这一不朽的名声（PR § 348）。黑格尔并没有同这一后来人的判断进行争辩，或者认为对英雄们来说，后来人的忘恩负义并不公正。他不打算掩饰和减少世界历史个体的

<sup>①</sup> 在此，激情相当于我们此前（本书第三章第7节）所谓的“狂热”（monomania），并且有别于构成幸福的各种欲望的总体上的、和谐一致的满足。

罪恶。相反，在他看来，道德上的善良人和在伦理上有德行的人反抗世界历史个体，反对精神的进步：“有伦理使命和高尚情操的人，已经拒绝了精神理念的进程使之成为必要的东西，他们在道德价值方面较如下人士站得高，后者的罪责已经被转换为造就高级秩序的手段。”（VG 171/141）

在黑格尔看来，这就是它为何必然如此的理由，因为世界历史个体代表的精神利益，显然就是如下这些人的利益，他们想要破坏现成的伦理秩序，超越一切道德的或伦理的标准，倾向于世界精神的更高级的法权：

在历史发展进程中，本质的环节就是民众和国家的保存以及对其生活的有秩序之领域的保存……也就是伦理生活的保存。但另一个环节是民族精神的持续，它必然会被打破，因为它已经被穷尽，耗尽了自身，为的是使世界历史、世界精神进一步向前发展……正是在此，在持续存在的、得到承认的义务、法律和权利与一种全新的可能性之间产生了重大的冲突，这种全新的可能性与前述体系相对立，并且侵犯该体系、甚至破坏其基础和现实性（VG 96 - 97/82）。

倘若世界历史个体的任务就是破坏旧秩序，帮助产生新的伦理秩序，那就很难期待其行为向我们展示出伦理德性。他们共享了 [228] 自己世代那些愤世嫉俗的洞见，看清了现有的伦理秩序的虚假性，以一种蔑视的眼光来对待之（VG 104/88）。他们的激情之所以会导致垂死的伦理世界的瓦解，是因为“他们并未留心到法权和道德加诸的一切限制”（VG 79/68）。激情是产生新秩序的力量，它是打破伦理东西束缚的唯一充分的势力。



## 13.6 超越伦理事物

黑格尔认为人类的最伟大的行善者是罪犯和作恶者，这种观点并不新鲜。它属于如下传统，在这个传统中，有马基雅维利有关“私人的恶是公共的善”的论述，也有亚当·斯密有关“看不见的手”的观点，还有杜尔哥有关战争和野心在人类进步过程中所扮演之角色的说法。此外，还有康德（部分源自于卢梭）的如下理论，即人的理性能力（包括道德能力自身）只有通过社会竞争和想要以不公正的方式凌驾于他人之上的冲动，才能获得开发（IG20-22/44-45）。相较前人的观点，黑格尔的观点之所以更令人反感，也许是因为如下进一步的观点，即认为邪恶的个体在其违背伦理的行为中是绝对正当的。当他们侵犯抽象法权、道德和伦理时，“在自身中有一种绝对的法权，却是一种完全特殊的法权”（VG 98/84）。

有关某些人有权去做在道德上和伦理上不恰当的事的主张，已经被人们认为完全自相矛盾。事实上，从黑格尔的伦理学理论中，可以十分自然地得出，这种权利应该是存在的。“法权”在最一般的和最根本的意义上，与赋予意志自由以定在的东西相关（PR § 29）。某物更充分地并且更少依赖于条件地实现自由，它拥有的法权就越是高级。道德主体相较抽象法权能更充分地实现自由，因此其法权就高于抽象法权。又，伦理生活较之道德能赋予自由以更多的现实性，因此其法权就较道德的法权更高。一切伦理秩序本身的法权也受其原则实现精神自由的不完善方式所限。这些限制在世界历史变革的时代展示出来，那时人们不再想要在既存的伦理秩序中寻求自身满足，但此时却没有任何全新的伦理生活形式取代它。在此一时期，精神的自由就通过侵犯和推

翻旧秩序的那些人赋予了定在。实际上，这些行动较之他们侵犯的衰败的伦理秩序赋予了自由更高的定在。因此，在最抽象的和最本质的含义上，他们违背伦理的行动构成了一项“法权”，实际上是一种较之这些行动冒犯的伦理秩序更高级的法权。之所以存在推翻伦理事物的法权，是因为伦理本身的证成，也就是通过它实现精神自由的方式作出的证成，只是有限的和有条件的证成。在此意义上，一切道德的或伦理的命令都不绝对。

对黑格尔来说，世界历史的领域高于伦理事物的领域。从这一更高的视角出发，伦理上正确的和错误的东西都不会停止存在，但即便如此也不产生任何影响。正是在与这一“有意识的现实性”领域的关系中 [229] ——在当下存在的实践生活领域中——“正义与德性、不当行为、暴力与罪恶、罪过与无辜”获得了它们的“特定意义”，也唯有在这一领域中，“才能、激情、华美、独立、个人与国家的幸福与不幸”才能“找到它们的判决和（常常是部分的）正义”，但“世界历史超出了这些观念。”（*PR* § 345）哲学的历史家不应做道德和伦理判断，这不是因其标准是“价值中立的”，而是因其有关人类自由的立场——即有关最终价值的立场——高于伦理的立场：

[从世界历史的观点看] 那些作为世界历史个体的伟人的行为，似乎不仅在这些个体尚未意识到的内在生活的重要性中得到了证成，也从世俗的观点出发得到了证成。根据此种视角，不能从道德的圈子出发提出反对世界历史的行为以及行为的作出者的主张，因为它们根本就不属于道德。私人道德的祷文——如谨慎、谦逊、乐善好施与节制——也不应针对它们提出。世界历史完全不必依赖于道德所隶属的那个圈子，而人们却时常错误地谈论道德与政治的二分法（*VG* 171 - 172/141）。



黑格尔尤其喜欢攻击道德学家，因为这些人对伟人及其行为中只看到邪恶的激情与罪过，并且，他们将历史研究主要视为一个锻炼我们道德义愤能力的训练场：

哪一个学派人士没有向我们表明过，亚历山大大帝或尤利乌斯·凯撒这些人物是受这些激情驱使的，并因此是一些不道德的人物呢？——由此可以得出，这些学院派人物是一些较伟人们更值得人们敬仰的人，因为他们没有那些激情（证据就是他并未征服亚洲或战胜大流士和波罗斯〔中译者按〕印度西旁遮普国王，公元前326年为亚历山大所击败），而只是苟活于世（VG 103/87）。

与头脑狭隘的道德学家们针锋相对，黑格尔的著作中包含了为“伟人”所做的两种不同辩护。在两种情形下他都引用了法语中的一句格言：“在自己的贴身奴仆看来，没有人是英雄”——在此之后还做了颇具讽刺意味的补充，即之所以如此，不是没有英雄，而是因为奴仆只是奴仆（PR § 124A；VG 103/78；参见 PhG ¶ 665）。<sup>④</sup> 但这两个辩护在内涵方面极其不同，其

<sup>④</sup> “奴仆眼中无英雄”（No man is a hero to his valet de chambre），这句话通常被认为出自 Marie de Rabutin-Chantal, Marquise de Sevigné（1626—1696）。但更多证据表明，它源自 Charlotte Elisabeth Aissé（1695—1733）的一封信，据这封信的作者说，这句话最早出自 Mme. Cornuel（1605—1694）1728年8月13日的信：“我要提醒你 Mme. Cornuel 说过的一句话，他说，奴仆眼中没有英雄，在同时代人看来，没有人能做教父。”（*Lettres de Mile. Aissé a Mme. Calendrini*, Paris: Stock, Delamain & Bouteilleau, 1943）。亦见：“很少有人能得同胞的尊崇”（蒙田，《随笔集》，3: 2）；当马其顿将军 Antigonus（约公元前382—前301）被 Hermodotus 描述为“太阳之子”时，他回应称，“我的仆人没有意识到这点”（这句话为普鲁塔克引用，参见其《箴言集》[*Apothegms*]，“Antigonus”）。针对这句话，黑格尔第一个做了补充，“这不是因为前者不是英雄，而是因为后者只是奴仆”（PhG ¶ 665）。两年后，即1808年，歌德在小说《亲合力》（*Die Wahlverwandtschaften*，英译为《有选择的关系》[*Elective Affinities*]) 中也引用了这句箴言（略微不同于黑格尔那枯燥乏味的版本），他写道：“据说，在自家奴仆面前，任何人都不是英雄，这只是因为，只有英雄才能识英雄，奴仆只知如何说奴仆。”（*Elective Affinities*, Part 5, Chapter 2: “Otilie’s diary”；歌德，《全集》[*Werke*]，Erich Trunz 编，Munich: Beck, 1982, 6: 398；参见 VG 104/87。）

一是从道德方面为伟人所做的辩护，主张对在道德领域和伦理生活中取得伟大成就的那些人来说，只要他们的洞见和意图符合善，就不能因其成就只是为了满足自己，并且部分地受私人野心驱动，而从道德上批判他们（*PR* § 124；参见第八章第 3 ~ 7 节）。在此，道德学家的狭隘表现在片面强调动机，表现在固执地在心灵的不同动机结构之间做无意义的区分。（在黑格尔看来，）对行动者来说，这些动机在道德方面是值得信任的。

为“伟人”所做的另一个辩护在内涵方面不是道德的，而是非道德的（*amoral*）。它适用于人们公认为错误的、明显侵犯人权或其他伦理原则的伟人们的行为。这一辩护认为 [230]，尽管伟人的邪恶从道德或伦理的视角看应受谴责，但从世界历史的更高视角看则无关紧要。在此，道德学家的狭隘不像在第一种情形中那样，做了错误的道德判断。相反，它没有看清伟人们对自身犯下的罪行有一种超越道德和伦理领域的辩护理由。在此，他们的狭隘体现在，当他们思考世界历史行为时，认为做道德判断是恰当的。

### 13.7 行使为不当之事的法权

尽管黑格尔嘲笑学院派道德家陈腐的道德说教，但他本人对 19 世纪初的学生们在历史书中读到的那些人物却充满敬畏，在这当中也有某些陈腐的东西，而他采取的如下办法，即将历史课堂变为“歌颂著名人物的时机”，也有强烈的说教味。我们中有人可能会偏爱另一类历史课，在这种课程中，被马克思称为“国家与君主的高调戏剧”的内容得到了补充，在补充的内容中讨论了有关历史是如何由无数民众的行为累积形成的，学院派人士从未听说过这些人的名字，也不会在这件事上花时间。如果黑格尔一定要将历史视为军事博物馆，我们中的某些人更愿意在他的陈



列室中包含如下人士的肖像，例如斯巴达克斯、沃特·泰勒<sup>①</sup>、圣女贞德、斯潘切·拉辛<sup>②</sup>。

上述内容不是人们对黑格尔历史哲学的唯一的、或者说最深刻的担忧。更多的人反感的是他认为有些行为是道德（甚至是伦理）无权裁判的观念。但这种反感可能会遭到如下看法的反击，即认为，尽管有些人邪恶且有破坏性，但他们对邪恶的行为却有“绝对的权利”，或超越道德的辩护理由，因此，针对他们提出道德异议显得不合适，有点心胸狭隘。一旦人们自认为获得了这种权利，他们会做些什么呢？这个想法很可怕。黑格尔的某些批判者甚至认为，他的学说——如果不加以歪曲和误解的话——可以为一切残酷无情的个体行为提供辩解（用他的十分直白的话说，）正是因为这些人的残忍，人类史才像是“一副绞刑架，人类的幸福、国家的智慧、个体的德性都在其上做了牺牲”（VG 35/21；参见 VG 80/69）。

黑格尔否认历史的“绝对法权”属于有权势的个体，或者属于想要用它反抗既存伦理秩序的个体。在他看来，个体享有世界历史的“绝对法权，唯有当他的目的同精神的目的相一致时才如此，因为这时目的才是自在的和自为的。”（VG 98/84）换句话说，只有当行为真正能使精神的自由获得进一步实现时才如此。如果事情并非如此（哪怕他们自认为如此），那些个体就是罪犯或不法行动者，应受到正当的惩罚。[231] 因此，哪怕是真正的世界历史个体的命运，正如黑格尔描述的，通常也是残酷的，他从没有说过他们应该有不错的命运。

正如黑格尔认为的，世界历史个体的“绝对的正当理由”，只有从致力于反思的历史家的视角来看才真实。因此，关键在于提升世界历史个体的地位，或保护他们不受行为后果的影响，

① [中译者按] Wat Tyler, 英国农民起义领袖。

② [中译者按] Stenka Razin, 俄国农民起义领袖。

而是要使致力于哲学的历史家不因对行动的道德评判而忽视历史的理性意义，因为行动的重要性超出了伦理或道德的领域。

从实际操作的角度看，如果你想在历史中运用世界精神的绝对法权，就有理由相信，你的罪行和野心——它们能使精神的自由获得进一步实现——就是历史。但在黑格尔看来，没有人有理由这样认为。唯有当这些行为获得反思之后，精神行为在历史上的意义才能得到理解。作为实践理性的事务，你能觉察到的是行为同时代充分形成的伦理秩序之间的关系——或符合后者，或违背后者，抑或有助于后者更充分地实现自身的理念。

在此，不妨考察一下拉斯科尔尼科夫（Rodion Raskolnikov）的反思，那时他正囚在狱中，他想到了曾经被他所杀的那两个老妇人，他进行了如下沉思：

“他们为何觉得我的行为是那么的不像话呢？”他自言自语，“是因为我的行为是犯罪吗？犯罪这个词儿是什么意思？我的良知是清白的。当然我触犯了刑法；当然，我违反了字面上的法律，血溅当场。好，那就为了字面上的法律杀了我吧！当然，如果这样，那么就连许多人类的恩人，不是继承权力的人，而是攫取权力的人，在他们刚刚迈出几步的时候，也都应该处以极刑了，但他们成功了，所以他们是正确的，而我却没有成功，因此我没有权利允许自己走这一步。”<sup>①</sup>

据说拉斯科尔尼科夫曾学过哲学，但关于这个主题他显然还有很多要学。如果某些罪行有超道德的理由，则由此不能得出，一切犯罪行为也可以拥有此种理由。也当然得不出不存在犯罪这

---

<sup>①</sup> 陀思妥耶夫斯基，《罪与罚》（*Crime and Punishment*），David Magarshack 译，Harmondsworth: Penguin, 1951, 页 552。



回事，或在罪与非罪之间没有区别（除了根据法条作出的区别）。如果拉斯科尔尼科夫是从黑格尔的历史理论出发进行推理的，那么如果他想要通过世界历史的绝对法权来为犯罪提供辩解，就犯了一种奇怪的错误，因为世界历史个体本人从来不会用这种理由为自身做辩解，甚至想都不会这样想。正如黑格尔描述的，他们受强烈的激情推动，以至于任何道德顾虑都不能遏制他们。他们对哲学论证——不论是道德主义的还是非道德主义的——毫无兴趣。从拉斯科尔尼科夫需要通过糟糕的哲学论证为自身罪行做辩解这个单纯的事实出发，他本应知道，自己和黑格尔所想的那些勇往直前、不择手段的英雄绝非同类。<sup>①</sup>

### 13.8 历史的自我含混

[232] 拉斯科尔尼科夫从黑格尔的历史哲学出发做的推理前后矛盾，但思考的路子却对黑格尔的观点提出了许多严肃的问题。一旦我们承认世界历史的绝对的、超伦理法权之可能性，一旦我们承认可以称为针对世界历史个体的“目的论悬搁”（teleological suspension）的东西，就必然会和拉斯科尔尼科夫一道去想，我们的行为在何种程度上能置于此类法权之下，而这一点在实践中又似乎会必然地向可怕的非道德主义敞开大门。

黑格尔避免上述结论的方式取决于他对我们行动之历史意义的怀疑。在历史转型时期，行动的意义取决于精神的新的和高级

<sup>①</sup> 出现在精神错乱的伊凡面前时，魔鬼看清了这一点，“什么都可以做，这就完了！这一套说法很有趣。但既然你想骗人，又何必必要获得道德上的批准呢？我们现代的俄罗斯人就是这个样子，他们不经道德上的批准，是连骗人的勾当也不敢干的。”（陀思妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》[*The Brothers Karamazov*]，Constance Garnett 译，New York: Random House, 1950, 页 789-790。)

的原则，并且，行为能使这些原则成为现实，但那一现实连同理性地把握这些原则的可能性，取决于精神的自我知识在未来的增长。结果，行为的历史意义就无法为实施行为的个体所理解，他们必然无视自身行为的历史意义；他们对自身是看不透的。

黑格尔有关历史的自我含混之论证的主要观点后来为波普尔 (Karl Popper) 所表述。在波普尔看来，我们无法预测人类史的进程，因为它取决于人类知识在未来的增长，从总体上讲，我们无法预知这种增长。<sup>⑬</sup> 在历史转型过程中，黑格尔认为，我们无法理解世界历史行为的意义，因为这一意义取决于未来；而我们无法预见（更不必说去理解）未来，因为在未来起作用的是精神的全新原则。要想理解这些全新的原则及其伦理生活，需要精神的自我认识的进一步增长，而从总体上讲，我们在眼下无法获得这种增长。

从这个观点中引出的实践结论在《法哲学原理》中自始至终十分明显，尤其是在“序言”中得到了强调：我们不能跳出自身的时代，正如不能“跳出罗陀斯岛”。唯一可以获得的自我透明性存在于哲学中，哲学“在思想中把握它的时代”，并且因为对当前历史时代的理性把握而感到欢欣鼓舞。但只有当“生活的形态变老时”才能做到这一点：“密纳发的猫头鹰要等到黄昏时才起飞”（PR 序言，27-28）。正如我们此前留意的，这些学说的内涵不必然是保守的，因为它们允许采取理性的行动实现现成的社会秩序，通过（尽我们之所能）纠正它（不可避免的）偶然瑕疵来改造它，使其尽可能充分地与其理性的理念达成和解。但它们的确排除了基于历史理性的、激进的社会变革的可能性。尽管波普尔在强调的方面多有变化，也从其论证中得出了类似的（并非激进的）结论。因为我们无法预知历史的将来，他

---

<sup>⑬</sup> 波普尔 (Karl Popper), 《历史主义的贫困》(The Poverty of Historicism), Boston: Beacon, 1957, 页 ix-x。



便警告我们不要采取激进的社会改革，并呼吁要心平气和地面对谨慎的局部社会改革实验。<sup>①</sup>

[233] 黑格尔和波普尔都夸大了上述论证使他们能得出的怀疑结论。波普尔的论证没有排除激进社会运动的可能性，在我们已知东西的基础上，人们甚至会对行动的成功有合理预见。他的全部推论表明，现成的社会秩序在伦理上显然令人无法接受，而其他激进的社会秩序不仅为我们已经拥有的伦理知识所要求，并且基于我们当前所有的社会学知识，也有历史必然性。

但基于黑格尔的伦理生活观及其精神理论，就能很好地排除上述可能。根据他的伦理理论，伦理标准只有在作为伦理生活的现实形式的一部分时才能得到理性认识。他的历史理论认为，只有当某种伦理生活形式趋于成熟时，才能获得这种理性的理解。因此，黑格尔的观点就为如下说法提供了理由，即在伦理基础上，我们不能采取激进的社会变革。他也否认我们能对正在创造的社会秩序产生理性的理解。但从其观点却无法得出，即便我们理性地认识到，正在创造一种全新的并且更高级的社会秩序，也不能采取激进的社会变革措施。如果我们能形成一种有关自身行动之历史意义的观念，就可以这样做，哪怕这种观念不具有伦理品格，也不依赖于我们正在创造的社会秩序的具体观念。

尽管包含我们知识增长的过程不可预知，但只是在某些方面不可预知，而非在一切方面不可预知。想要寻求治疗艾滋病治疗方案的科学家团体无法准确预知这种疗法是什么。但在作出初步研究后，他们会对如下事项作出可靠预判，即能否找到治疗方法，哪种研究可以获得这种方法，治疗的一般根据，以及发现这

---

① 波普尔，《历史主义的贫困》，页83-88。因为波普尔对黑格尔和马克思的始终充满敌意的讨论是建立在无知的偏执基础上的，因此，他就无法看清楚，在何种程度上黑格尔已经不仅预见到了他本人的结论，也预见到了他对这些结论提出的反历史主义论证；并且，他也就无法认识到，在何种程度上，马克思在表述其革命实践理论时，也已经考虑到了这些因素。

种疗法需要多长时间等，类似地，尽管黑格尔的历史理论是正确的，并且无法预测接下来的伦理秩序有何性质，但仍有可能在当前的伦理秩序中识别出未来的伦理秩序必须解决的社会问题。对即将到来的伦理秩序的一般特征是有可能说出某些内容来的（例如，这个伦理秩序是否较当下秩序更平等或更值得追求），也有可能识别出将要使之成为现实的社会运动类型。

马克思的革命实践是否在发明之初也考虑到了黑格尔的历史哲学，回答这个问题有助于阐明刚刚提出的观点。马克思自称对未来的、后资本主义社会究竟是什么样子没有清晰的观念。他拒绝撰写“未来菜馆的食谱”，因为在他看来，未来的社会取决于“一系列改造环境和人的历史过程”——用波普尔的话来说，取决于“我们的知识的未来增长”。<sup>⑮</sup> 马克思的确认为，我们能够理解当今社会的阶级结构，能够识别出可以产生高级社会形式的阶级运动，并且可以理性地将我们自身同那一运动结合起来，这就是当马克思和恩格斯宣称“对我们来说，共产主义并非一种即将产生的事态 [234]、一种现实必须根据它作出调整的理想，我们将共产主义视为现实的行动，其目标是废止当前的事态”时，他们想表达的东西。<sup>⑯</sup> 在此意义上，作为共产主义者，我们参与了黑格尔称之为“世界历史”的行动，有意识地参与了一种全新的社会秩序的塑造——并且我们是以历史的自我透明性做到这一点的。

马克思极有可能误解了工人阶级的运动，我们融入其中的历史也许在事实上对他来说就像对我们中的其他人来说一样晦暗不

---

<sup>⑮</sup> 参见马克思，《资本论》（*Capital*），New York: International Publishers, 1967, 1: 17；《马克思恩格斯选集》（*Marx Engels Selected Works*），单卷本，New York: International Publishers, 1968, 页 294 - 295。

<sup>⑯</sup> 《马克思恩格斯全集》（*Marx Engels Werke*），Berlin: Dietz Verlag, 1961 - 1966, 3: 35；参见《马克思恩格斯选集》（*Marx Engels Collected Works*），New York: International Publishers, 1975 - , 5: 49。



明。但如果与黑格物的原则一致，就可以设想他也许是正确的，如此一来，我们就必须承认黑格物的历史理论不会排除如下可能性，即存在一种类似于自我透明的世界历史主体的事物。如果确有这种可能，你就有可能知道自身的行动拥有某种超越道德的辩护理由。你也就可以明知地行使世界历史法权去为不当之事。

### 13.9 黑格物的非道德主义

正如马克思认为的，革命实践可以阐明黑格物历史理论中非道德主义的面向。对马克思来说，世界历史主体并未体现为“伟人”形象，而体现为革命阶级的形象。并因此，历史变革的杠杆就不是世界历史个体的强烈野心，而是阶级利益，但在此阶级利益不是阶级中个别成员的私人利益，而是作为整体的阶级在履行历史使命的过程中拥有的利益。和个人野心一样，阶级利益也不属于道德或伦理范畴。对马克思来说，阶级道德只是阶级利益采取的虚假的、神秘的意识形态形式。当世界历史主体根据道德或伦理概念设想自身行动时，他们就变成了意识形态幻相的受害者，并且他们的能动性也就变得自我模糊了（self-opaque）。出于此一原因，马克思前后一贯地拒绝诉诸工人阶级运动中的一切道德观和道德理想。<sup>①</sup>再者，即使他的观点在实际上是错的，只要我们认为它可能是正确的，则我们也就必须承认（不管黑格物

<sup>①</sup> 我在其他作品中详尽地讨论了这一点，参见“马克思反对道德”（Marx Against Morality），载 Peter Singer 主编，《伦理学指针》（*A Companion to Ethics*），Oxford: Blackwell, 1990；“马克思的非道德主义”（Marx's Immoralism），载 Chavance 主编 *Marx en perspective*，Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985；“正义和阶级利益”（Justice and Class Interests）载《哲学》（*Philosophica*），33（1984）；《马克思》（*Karl Marx*），London: Routledge, 1981，第9~10章。

本人是否允许) 黑格尔的历史哲学允许如下可能性, 即有些人可能会有自我意识地和正当地行使世界历史的“绝对法权”, 它超出或压倒了一切道德的和伦理的主张。

黑格尔的历史哲学包含了第二种类型的非道德主义, 它不是包含去做不正当之事的法权, 而只是包含如下情形, 在其中非伦理的行动是合理的, 或至少不违背理性。黑格尔认为, 当文化对支撑其伦理生活的原则有一种反思性的意识时, 它就经历了两个主要阶段。文化在第一阶段对实施伦理行动的理由有一种反思性意识, 在此阶段, 不仅伦理行动在客观上是合理的, 而且其合理性也可以反思性地和主观性地获得把握。但在第二阶段, 伴随着反思的继续, 文化最终看到了那一原则的限度。如今当它考察服从伦理义务的理由时, 它却发现这些理由并不充分。[235] 在同此前的反思阶段的关系中取得了理性正当性的伦理行为, 不再具有理性的正当性, 这就导致了主观的自我沉迷、虚荣和衰落的阶段 (VG 178 - 180/145 - 146)。个体从属于理性的伦理秩序的法权 (PR § 153) 不再能获得满足。伦理义务不再能理性地约束他们。如果你愿意, 还可以说他们摆脱了从理性立场出发产生的义务, 但在最深刻的意义上, 他们并未像在一个更和谐的时代中那般自由, 因为在社会生活中, 他们不再守在自己身边。

根据黑格尔, 在这个阶段, 对行动者而言有一种向内在世界转向的可能, 从而抛弃了伦理生活 (它“不再忠诚于优秀的意志”), 倾向于主观的和个体性的道德规范。(PR § 138R) 另一种可能性就是将个体的私人利益和念头置于伦理行为之前——“以整体为代价来谋求 [个体] 自身的利益和满足” (VG 179/146)。黑格尔观点的言下之意是, 在衰败的时代, 人们完全有理由拒绝他们的伦理义务。虚荣、自私以及抛弃伦理德性构成了一种合理的行为模式。

在某些人看来, 同一行为在某一时期被认为可以通过反思获得合理证成, 而在后来的时期却无法做到这一点, 这是前后矛盾



的。他们也许认为，这会使黑格尔卷入某种关乎伦理真理或合理性的相对主义之中。这种反应是错的。不管在我们看来伦理真理和合理性如何客观，有关行为方式的合理性判断总是同某人的认识处境相关。有可能出现如下情况，即与在某一时期受我支配的理由相关，对我来说是合理性的行为，考虑到我后来拥有的理由，却不再合理。并且，随着客观环境的变化，行为方式也在变化，这是有客观合理性的。当某一伦理秩序处于生命的全盛期时（根据精神迄今为止达到的有关自身的最高观点，）它就真正能够实现精神的自由，并且，生活在该时代中的人们展示伦理德性和履行伦理义务就是合理的。但随着反思深入，精神关于自身的观点也开始变化，旧的伦理秩序不再能充分实现正在出现的有关精神自身的观点。一旦反思性的个体认识到这一点，伦理义务就会失去合理的辩护理由，在这个时代，“为何是伦理的？”这个问题是没有合理答案的。在此不存在成为伦理事物的有说服力的理由。

黑格尔的历史哲学并非全然无辜，它包含了一种真正的非道德主义，尽管这种非道德主义是受限制的和有条件的。伦理行为缺乏理性的辩护理由，但只有在衰落和历史转型时期才如此。存在一种为不当之事的绝对法权，但它只属于如下这些人，他们的行为真正地为一种全新事物秩序的出现奠定了基础。唯有像俄罗斯小说中的英雄那般疯狂的人，才认为此种法权也可以应用于（比如说）拉斯科尔尼科夫的谋杀罪行。如果黑格尔的学说令我们恐惧，这也是因为我们认为它为不法行为提供了辩解，也就是说，我们的恐惧不过是基于误解。

但这一点似乎无法平息我们那十分深刻的恐惧。我们只知道[236]，当历史使命感出现在某些人身上时，这些人的行为是多么疯狂。我们也可以在周围的世界中看到，政治上的暴力在通常情形下不能使人受益或使人类得到解放，而只会给无辜的人们带来无意义的伤害。我们之所以不愿接受黑格尔的历史的非道德主

义，极有可能是因为，在我们看来，认为在历史中做不法之事是正当的人，在实践中无法清晰地与极端的例子划清界限，在这些例子中，人们针对彼此做了毫无人性的残忍行为。

我们不打算否认黑格尔的非道德主义是危险的学说。我的辩护只是，危险并非他造成的，他只是为我们带来了坏消息。当人们迈向解放时，道德的限制不应拘束我们。如果真有一个时期，只有通过不法之事才能使人类精神获得解放，那么，如果我们因为担忧不法行为而永远束缚于枷锁，也是一件糟糕的事。一方面，如果人类精神能以一种和平有序且符合法权与道德的方式获得进步，则黑格尔的历史的非道德主义就永远无法得到应用。另一方面，如果人们轻易就能得知，为了人类的自由，何时需要采取令人恐怖的和道德的行动，这一学说也较少滥用的危险。然而，人类事务异常复杂，充满了模棱两可。我们有时也无法将不人道的犯罪、极其可恶的残暴行径同对人类的进步而言必要的、极端的历史行为区别开来。实际上，在对人类进步必要的行为中，有一些同时是极其可恶的残暴行径。对人类生活中发生的这些令人困扰的事，黑格尔不应因之而遭受谴责。



## 第十四章 现代伦理生活诸问题

### 14.1 现代国家的原则

[237] 《法哲学原理》既表述了一种伦理理论，也表述了一种社会理论。它是一种奠基于现代世界人的自我实现的诸条件之上的伦理理论，并且想要证明，现代社会制度是为了现代世界人的自我实现而产生出来的。在本章中，我们将考察几个特意摘选出来的、黑格尔试图为现代社会做辩护的部分，并且考察他提出的某些问题。作为一个社会观察家，黑格尔是敏锐的，也有远见。他在论证现代国家的合理性的过程中遭遇的问题很少只是理论方面的错误，而是通常指向我们仍然身处其间的现代伦理生活所面临的实践方面的问题。

黑格尔指出，现代国家的特殊原则是主观自由的原则（*PR* § 273 A；参 *PR* §§ 185 R；206 R，260，262 A，299 R，316 A；*VPG* 540/456）。这一点无法在康德自由政治理论的意义获得理解，即认为国家的目的是使法律下的个体自由最大化。黑格尔否认国家的目的是“个人自由、财产保全或个体自身的利益”（*PR* § 258 R；*VPG* 434/542），因为如此，就会混淆国家与市民社会或“需要的国家”（*Notstaat*）（*PR* § 183）。相反，对他来说，国家是“绝对的不受推动的目的自身”（*PR* § 258；参见 *VPG* 540/456）或“普遍的东西，以普遍东西本身作为其目的”（*VPG*<sub>4</sub>：635）。问题的关键是，不同于任何之前的文化，现代世界的伦理生活承认，主观自由是绝对目的不可或缺的部分。

精神在历史中的目的，以及黑格尔伦理理论的基础，是自由的自我实现。然而，现代国家是“具体自由的现实”；具体自由意味着“个人的个体性得到全面发展，承认他们的自为权利”，并且“通过自身和带着认识和意愿过渡到普遍物的利益，他们就将普遍物作为自身的实体性精神予以承认，并且将普遍物作为他们的最终目的而为之积极活动”（*PR* § 260）。换句话说，只有当自由的人们——他们的个体性得到了充分发展，并且受到了法权的保护——选择为普遍的或集体的目的作出牺牲时（他们承认这些普遍的和集体的目的是个人价值的基础），他们的具体自由才能得到实现。在合乎理性的现代国家中，共同的目的并未置于个体利益之前，或通过强迫或操纵个体意志得到促进。与此同时，个体也不能将自身的生命 [238] 完全献给私人性的善或家庭或等级的善。最深刻的个体自我实现是在对共同善的促进中实现的，“没有特殊利益、知识和意志，普遍物就不能达到完成和发生效力，个体也不能只是作为私人为了特殊利益、知识和意志这些东西过活，而不同时对普遍物和为普遍物有所意愿，并清醒地为实现这一目的而活动”（*PR* § 260）。

这就是黑格尔“在他者那里守在自己身边”这一意义上谈



到的自由，因为在这种自由中，自由的个体和主体获得了对自身作为客观的、社会的并且有普遍意义的目的这一终极目的的合乎理性的意识，“在国家与我作为单个人的关系中，我的实体性的和特殊的利益就包含和保存在他者（即国家）的利益和目的中——因此，这个他者直接地对我而言就不是他者，在这种意识中我才是自由的。”（*PR* § 268；*EG* § 535）

因此，说黑格尔将真正的自由视为集体自由而非个体自由，是对其观点的严重曲解，国家是客观的和集体的目的，但它实现的自由是个体的自由，个体在此过程中是积极的因素：“如果你想问个体是如何实现最高法权的，那么这就是精神的普遍性，国家即是这种普遍性。唯有在国家中，个体才拥有客观的自由”（*VPR* 19：209 - 210）。个体唯有通过国家才能获得自由，因为个体的最深刻需要就是实现自身的合理本性，实现自身的普遍性，而只有通过献身于作为集体目的和目的自身的国家，才能做到这一点。

## 14.2 合理性与主体性

在这一集体目的的内容方面，个体性与主观自由同样发挥着根本性的作用。尽管国家并非实现成员的自由或幸福的手段，但它系统性地满足成员福利和主体性采取的办法就是使其成为目的自身。对我们的理性本性来说，国家是目的自身，因为国家本身是合乎理性的（*PR* § 258），“抽象来看，一般意义上的合理性就是普遍性与个别性的相互渗透的整体；具体来说，在内容方面，合理性就是主观自由与客观自由的整体。”（*PR* § 258R）在慎思过程中，合理性意味着不同目标之间的彼此和谐与适应，如此它们才能构成内部融贯的、自身正当的统一体。使国家成为合

理东西的是如下内容，即它的制度安排使众多个体的自由和利益结成了一个单一的有组织的整体。

希腊古代的城邦国家在此意义上是合乎理性的，因为它们使公民们的幸福达到了协调，构成了全体人民的更大幸福。<sup>①</sup>但在古代文明中，个体利益与整体利益之间的和谐是某种“没有中介的”或直接的东西：“特殊性还没有解除束缚、获得自由并且回复到普遍性，亦即，回复到整体的普遍目的。”（*PR* § 260 A）这就是为何国家利益与特殊利益（例如，个人利益或家庭利益）之间的区分 [239] 令古代人悲伤和成为肃剧的原因（*PhG* ¶¶ 475 - 476）。在现代国家中，和谐不仅存在于集体幸福与个人的幸福之间，也存在于集体之善和个人拥有的主观自由之间：

现代国家的本质就在于，普遍东西是同特殊性的完全自由和个体福利相结合的……因此，目的的普遍性如果没有有关特殊物的适当的知识和意志——特殊性的权利必须得到维持——就不能向前迈进。因此，普遍物必须得到促进，但在另一方面，主体性也必须得到充分而活跃的发展。只有当这两个环节的力量得到保持时，国家才能被视为是已经分化了的和真正地组织起来的（*PR* § 260 A）。

黑格尔的现代国家理论要求一种特定类型的社会凝聚力，这是一切早前的社会不曾知晓的。国家的制度不仅要保障个人利益，也要保障个体自由，它们必须甚至要以一种使个体得到满足的方式促进个体性的发展，并因此约束他们，使其更坚定地服从这些制度。我们的“政治生活”必须不是一种超乎寻常的行动，

---

① 参见：柏拉图，《王制》（*Republic*），420b；亚里士多德，《尼各马可伦理学》，*Nicomachean Ethics* 1: 2, 1094b7 - 10, 《政治学》（*Politics*），1: 1, 1252a5。



使我们偏离通常的职业责任，也不能是我们为了追求自身或家庭的福利自由选定的计划。个体必须不将献身于共同善的经验视为对某种“更高”事物作出的私人牺牲，而只将其视为在日常生活背后始终在场的（ever-present）更为深刻的意图，正是这种意图避免我们将上述经验视为单纯私人性的自我追求（PR § 268）。<sup>②</sup>

不同于黑格尔的坚定信念，这种自由而理性的社会生活经验对我们来说极其陌生。这或可解释为何某些阅读者只将其国家观解释为国家对私人生活各个角落的极权主义式的入侵，抑或将其解释为一种沾沾自喜、自我欺骗的表达，即将爱国主义与热心私人事务简单地等同起来，允许国家做它想做的任何事。如果现代国家并非如黑格尔描述的那般，则不管是试图说服你相信它就是那样，还是不成功地想要强行使之成为它不是的东西，都会十分自然地使人产生上述令人厌恶的印象之一种或全部。但相较国家展示了普遍性与特殊性的独特统一这一主张，对黑格尔的伦理学来说，更基本的是如下主张，即如果想要实现自由，就必须使普遍性与特殊性获得独特的统一。这就意味着，如果我们生活在其间的共同体尚未成为黑格尔意义上的国家，则除非它成为某种与之类似的东西，否则我们就不能成为一个整体或享有自由。

### 14.3 市民社会：主观自由和合作精神

黑格尔相信，现代国家成功地将普遍性与特殊性统一起

---

<sup>②</sup> “[私人性的] 目的为了个体的福利建构和复制自身，却最终消融在普遍的福利之中，在国家中，普遍的东西不会使特殊的目的变得僵化，而是使之再度融入普遍的目的中去。”（VPR 17: 144）

来，这要归功于它特有的一项机制，即市民社会。市民社会提供了公共的社会空间，在其中个体作为自由人格和主体以自身的方式追求自身的福利，选择各自的生活方式，同他人进入一种自愿的关系中，这些他人类似地也是自身目的与活动的自由选择者（*PR* § 182）。没有市民社会，[240]就只能有如下这种国家，它“建立在家长制的或宗教的原则之上，或者建立在比较富有精神的、但仍然比较简单的伦理生活的原则之上，但通常是建立在原始的自然直观之上，它们无法抵挡由于自我意识无限地反思到自身产生的分裂”（*PR* § 185 R）。例如，在柏拉图的理想国中，经济生活完全由统治者控制。而在现代个体看来，这种安排无疑是对人权的否定和对个体内在生活的侵犯（*PR* § 185 R, 206 R, 262 A）。借此，黑格尔就预示了后来出现的对一切国家控制和集体化经济形式的反复批判。

与此同时，黑格尔认为，市民社会也规定了一种特殊的社会凝聚类型，它们有可能将主观特殊性同普遍目的统一起来。一方面，市民社会规定了现代家庭和现代政治国家采取的形态。不同于宗族（*Stamm*），即家族或广泛的亲属关系组织，现代家庭不是一种经济组织。<sup>③</sup> 家庭唯一保存下来的功能就是为成员提供一种建立在直接的爱的情感基础上的社会纽带，家庭成了躲避个体精神、理性反思和自我追求这些市民社会之典型特征的避难所。市民社会也规定了现代国家的形式。作为自由主体，个体若想要

---

③ 既然个体必须作为自由人格进入劳动领域和满足需要的领域，则宗族（*Stamm*）就不再有社会正当性，而正是围绕着宗族，封建社会和早期的农耕生活才得以组织起来（*PR* § 177）。现代家庭不同于家族，不是一种有拘束力的社会结构，它的存续限定在某一代人，因为当儿童长大成人，作为人格在市民社会中拥有一席之地（*PR* § 180），建立属于自己的家庭时（*PR* § 177），它就注定要解体。唯一正当的家庭是资产阶级的小家庭——典型地由丈夫、妻子及其子女构成（*PR* § 172）。从市民社会的角度看，每一个家庭都构成了单一的人格，其财产或资源都属于共同所有（*PR* § 169）。单个的家庭成员保持着他们作为权利主体的身份，尽管这些权利似乎只能伴随家庭自身的解体才能出现，例如，伴随离婚而出现（*PR* § 176），或者说，当家长逝世之后，伴随家庭资源的分割而出现（*PR* § 178）。



属于国家，就必须对公共事务有一种意识，有参与公共事务的想法，如此一来，现代国家就必须包含代议制。<sup>①</sup>黑格尔也认为，主观自由的原则规定了现代国家从本质上来讲应采取君主制的原则。在现代世界，我们必须不仅将国家的法律和政策视为集体决策过程的结果，也要将其视为主体的决断。因此，国家的主权就

---

① 和19世纪另一位伟大的反民主主义者约翰·穆勒一样，黑格尔也是一位坚定的信任政府的思想家，但他相信的不是由普罗大众统治的政府，而是由受教育的专家阶层统治的政府（PR § 291）。穆勒也表达了与此类似的立场，例如，他说：

议会关于行政事项的本来职责，不是要通过它自己的表决来作出决定，而是要注意使必须做决定的人是能胜任的人……同样真实的是（虽然直到最近才慢慢得到承认），人数众多的议会既不适于直接的行政事务，也不适于直接的立法事务。几乎没有任何脑力工作像立法工作那样，需要不仅有经验和受过训练，而且通过长期辛勤研究从而训练有素的人去做。（穆勒，《代议制政府》[*On Representative Government*]，C. Shields 编，Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1958, 页74-76.)

但黑格尔也强调，在以主观自由为特征的伦理生活中，公民们关心的是全体人的普遍事务，他们在这一事务上形成了一些主观意见，想要使自身的观点去影响政治国家。因此，和穆勒一样，黑格尔也认为代议制对现代国家来说有根本性的意义，不仅是作为对政府权力的最终限制（PR §§ 297, 302），更重要的，也是作为在政治事务中通过公开交流各自在公众普遍关心的事务方面的意见，使这些意见获得自由表达的渠道（PR §§ 309, 314）。对此，穆勒的如下说法也很恰当：

代议制议会的适当职能不是管理——这于它是完全不适合的——而是监督和控制政府；使它的行为具有公共性，迫使它对于人们认为有问题的一切行为作出充分的说明和辩解……此外，议会还有一项职能，其重要性不亚于上述职能：既是国民的诉苦委员会，又是他们表达意见的大会。它是这样一个舞台，在这个舞台上，不仅全体国民的意见，而且其中每一派的意见，以及尽可能地这个国家中每一个杰出个体的意见，都能够充分地表达出来，并挑起讨论；在这里，国家中的每个人都可以指望能够找出一个人来说出自己的心意，而且和他自己说出来一样好，甚至比这更好，不是专对朋友和同党说，而是当着反对者的面，经受相反争论的考验。（穆勒，《论代议制政府》，页81-82。）

必须采取个体存在的形式。<sup>⑤</sup>

同样重要的是，市民社会自身也产生了一种特有的社会团结，正是它推动了个体性向普遍性的转换。在黑格尔看来，没有市民社会产生的特殊形式的共同体，个体就不能实现他们的主观自由。如果只将市民社会视为一个市场，经济主体之所以在此相遇是为了满足自身的私人目的，就会完全忽视这个重要的方面。

当黑格尔反对现代社会中的“原子化”倾向时（VPG 534/452；VPR 17：143），他不仅反对将社会视为无组织个体聚合的观点，也攻击有关具有社会性的个体的单纯抽象的观点，即认为具有社会性的个体只是一些毫无特征的单元（nondescript unites）——作为法律上的人格和道德主体，或作为经济算计者、欲望满足者和资源配置者——其生命和个性只有通过私人选择和机遇才能获得内容，并且缺乏社会关切。在根据这种有关自身的观点生活的市民社会中，个体从未获得黑格尔所谓的“定在”或“特定的特殊性”。

黑格尔强调，每一个体在社会中的地位必须以个体的任意选择为中介（PR § 185），但个体在其间的选择必须是有意义的。

[241] 个体只有通过成为定在，并因此成为特定的特殊性才能获得现实性；他因此必须将自身完全限制在需要的某一特殊的领域之内。在这一体系中，伦理意向因此就是正

---

⑤ 如果反思一下现代代议制共和国中总统或总理职责的重要性（尤其是在这个大众传媒的时代），即总统或总理是国家的象征性代表或国家的人格化身，就可能有助于我们认真对待黑格尔在此问题上的观点。他提出的君主立宪制十分不同于我们熟悉的元首制，因为在这种制度中，君主不像元首那般握有实权（PR §§ 279 A, 280 A）。在黑格尔式的理性国家中，实权是由职业性的统治阶级掌握的，处在代议制的等级议会的监督之下，后者有权撤换大臣（VPR 17：187）。对黑格尔来说，重要的是，国家的人格化主权不受侵犯，并因此不能与大臣们相混淆，后者必须要对引发争议的行为和国家政策担责（VPR 17：164；VPR 19：246）。黑格尔认为，正是由于国家政策不受制于主权君主的个人判断，则主权君主成为“直接的”个体就是恰当的，可以通过世袭“自然地”获得君主之位（PR § 280）。



直和等级荣誉，因此每一个体，通过自我规定过程，就使自身成为市民社会某一环节的成员（*PR* § 207）。

为了能够在市民社会中获得“定在”，个体必须意识到，他们实施了其客观价值为他人所承认的行动。为了获得“特定的特殊性”，其行动必须作为社会伦理生活之一部分得到特别承认。个体的社会地位或等级必须是具体的职责、职业或产业（*Gewerbe*）。为了获得明确性和得到公众承认，这些行业必须将自身组织起来，形成同业公会。<sup>①</sup>

同业公会有诸多不同但相关联的职能。其成员集体性地承担了对市民社会的责任，即完成特定行业或职业要求其完成的社会任务（*VPR* 19: 203）。为实现这一目的，同业公会就要吸收会员，教育和培养他们，使其在数量上保持适当规模（*PR* § 252）。同业公会也要对成员承担义务，对成员来说，“同业公会仿佛是作为第二个家庭出现的”（*PR* § 252），它给成员带来了身份感和荣誉感，与此同时，在艰难时期（这是在市民社会生活中无法避免的）保证成员的经济安全（*PR* § 253 R）。因为其成员拥有共同利益和共同的伦理意向，黑格尔也将其视为普通公民在国家

① 当然，在黑格尔时代的德语中，同业公会（*Korporation*）并不（像在英语中那样）意味着 *Aktiengesellschaft* 或股份有限公司（英文简写为“Ltd.”或“Inc.”；德文简写为 *GmbH - Gesellschaft mit beschränkter Haftung*）。相反，它是指协会或行会（*Genossenschaft, Zunft*），是由从事相同行业或职业的人构成的。严格来讲，对黑格尔来说，“同业公会”是指受政治国家正式承认的团体，但这一团体本身并非政治国家的组成部分。因此，他将市政管理机构（*PR* § 288）和教会（*PR* § 270R）也算作“同业公会”，此外还有职业性的行会。他的意思似乎是说，等级代表应围绕着这一宽泛意义上的同业公会组织起来，因此他谈到了要从“协会、自治团体和同业公会”中挑选议员（§ 308；在洪堡和哈登堡提议的1819年宪法方案中，市政代表在普鲁士各等级中享有突出地位，值得注意的是，《法哲学原理》中有关政治结构的观点与该宪法方案十分相似）。但在本章中，我主要关注狭义的同业公会，也就是经济领域中的行业或职业组织。

中参与政治的适当场所 (*PR* § 311)<sup>⑦</sup>。

## 14.4 黑格尔的两难：主观自由还是伦理目标

也许同业公会的最重要的作用是为成员提供“伦理目标” (*VPR* 19: 206)。如果一个人不属于同业公会，则在黑格尔看来，他就不享有“等级荣誉”：

他的孤立将使他走向行业之中的自私方面，他的生活与享受也变得不稳定了。因此他就要用外部表示来证明他在本行业中所达到的成就，借此使自己得到承认。这种表示是没有限度的，因为对他来说等级并不存在，他也谈不上按他的等级的方式来生活 (*PR* § 253 R)。

如果没有同业公会成员提供的伦理整合 (*ethical integration*)，则我在市民社会中拥有的唯一身份就是作为自由的交易者 (*freelance hustle*)，出卖自身的一切资源、技能或其他商品。我的命运就是将自身作为商品卖出，我唯一希望的，就是以最高价

---

⑦ 作为一个代议制团体，“等级” (*Stände*) 必须建立在市民社会各等级的同业公会组织基础上 (*PR* § 303R)。各等级的代理人可以代表市民社会中各特定的、有组织的部分 (*PR* § 308)。只有通过这种方式，才能使所有人感觉到其具体利益和观点得到了代表。当从大众中的一部分中选举议员或仅仅从某一特定地域中选举议员时，就会割裂个体同国家的关系，而不是通过选举程序将他们整合到国家之中。“对于大国中的大众选举来说，应该注意，由于选民众多，一票的作用无足轻重，所以不可避免地有人就会对选举漠不关心，尽管他们大声疾呼要珍视选举权，但一旦权利到手，却不去行使它。” (*PR* § 311, [中译者按] 中译本中这段话出现在“附释”中，而非在正文中。)



格和根据对自身最有利的条款将自身卖出。在市民社会中，我的自我价值只是我想要卖出的东西的市场价格。结果，我就发现自身处在被迪尔凯姆描述为“失范”（anomy）的状态。<sup>⑧</sup> 因为我没有 [242] 特定的伦理身份，因此，对我的生活，不论是对我的行为，还是对我的成就来说，都缺乏严格约束或尺度。市民社会的生活无法带给我满足，因为对我来说，根本不存在需要得到满足的特定自我。由于缺乏使我的行动指向他人需要和更普遍之善的伦理目标，我就发现自身处在迪尔凯姆所谓的“利己主义”状态中。<sup>⑨</sup> 我对市民社会的参与就退化成为一种毫无限制的个体的自我追求，这种追求因其本性而自我挫败，因为它无法带来幸福或自我实现。

黑格尔强调说，他不想告诉我们世界应该成为怎样，只想教导我们现实的现代世界如何才能得到合理理解（*PR*，序言，25）。尽管他支持施坦因和哈登堡的政治改革，明确支持他们在宪政主义和代议制政府方向上所做的坚持。但很显然，他对他们采取的某些经济改革措施抱有复杂的感情，这些改革措施受到了斯密和克劳斯的自由贸易原则的激励。1810年11月2日和1812年9月7日的法令废除了妨碍从业自由的行会垄断，这些垄断曾一度保证个体手工业者或商人获得生计，保护他们不受公开市场竞争的影响。黑格尔对现代市民社会的“原子精神”进行了攻击，在他看来，正是它使同业公会走向毁灭（*VPR* 17: 143）。然而，他强调，他不想恢复“可悲的行会制度”，在进一步的考察之后，我们发现，他反对的只是行会拥有的抗拒国家经济管制的特权（*PR* § 255 A）。

黑格尔有关市民社会中的同业公会的观念实际上相当激进。它也许只是一种乌托邦构想，在市场经济语境下不切实际。毫无

<sup>⑧</sup> 迪尔凯姆（Emile Durkheim），《论自杀》（*Suicide*），John A. Spaulding and George Simpson 译，Glencoe, IL: Free Press, 1951，页 241 - 276。

<sup>⑨</sup> 迪尔凯姆，《论自杀》，页 152 - 216。

疑问，在有些民族的现实的市场经济中，他指派给同业公会的某些职能偶有实现——例如通过职业组织、企业法人或工会获得实现。但没有哪种机制能以黑格尔的同业公会所采取的综合的和系统性的方式实现它们。

这一点并非偶然，要想确保行业成员的生计，同业公会的商业行为和财富就不能对市场因素太过敏感。如果说它可以规定哪些行业能得到承认，甚至可以规定从事不同行业的规模，则这些事务就不能对公开的市场太过敏感。在由同业公会主导的市民社会中，对它的承认不能依靠市场，而取决于国家的决定，国家可以规定人们是否能够生产微芯片或马车鞭。

黑格尔想要同时拥有这两者：一是自由的市场体系，它能使主观自由得到充分发展，二是市民社会的同业公会组织，它能产生伦理定在和特定的特殊性。他甚至需要同时拥有这两者，因为，倘若现代自我想要通过市民社会的制度实现自身的自由，则主观自由和伦理定在就不可或缺。如果黑格尔有关市民社会的论证被证明是乌托邦式的，就唯有通过一种幻相，[243] 才能使人们继续相信以市场为基础的市民社会能为主观自由提供可能性。

## 14.5 实体性和反思

市民社会是在其中主观自由能获得实现的一种制度，但在黑格尔的国家中，市民社会的真正参与者是成年人中的极少数。（由公务员构成的）“普遍等级”分享了市民社会的有教养的和反思的精神，但唯有“形式的”或“产业等级”、城市资产阶级，在根本上才通过市场体系生活，将自身组织成同业公会（*PR* § 204, 250）。在黑格尔看来，农村贵族和农民在本质上不适合于市民社会的反思精神。在他们中，“反思和个体意志几乎不起作用，并



且他的一般的实体意向是一种基于家庭关系和信任的直接的伦理生活的实体性意向。”（*PR* § 203）黑格尔更坦率地说：“农业等级因此更倾向于屈服，产业等级则更倾向于自由。”（*PR* § 203 A，[中译者按]查对中译本无此句。）

在黑格尔的理性国家中，女性被排除在市民社会之外，并被排除于一般意义上的公共生活之外。“女子在家庭中获得了她的实体性命运，她的伦理意向就在于这种（对家庭的）虔敬”（*PR* § 166，参见 164A）。尽管从形式上讲，女性也是拥有抽象法权的个体（*PR* § 49 R；*VPR* 17：47）。婚姻是夫妻双方彼此交出独立人格（*PR* §§ 163，167 - 168）。女性因其伦理意向而被限制在家庭之中，人格权和主观自由只有在非常状态下才能适用于她们，而在此时她们就不再拥有那些适当的因素（例如当出现在离婚诉讼中或是独立生活之时）（*PR* §§ 158 - 159）。在黑格尔看来，女性天性不适宜理性的和反思性的教育，因此不适合在市民社会和国家中生活：“妇女当然可以教养得很好，但她们天生不配研究高深的科学、哲学和从事某些艺术创作，这些都需要一种普遍的东西。妇女可能有洞见、有品位，并且十分细致，但她们不能把握住理想性的东西。”（*PR* § 166A）尽管他承认有个别例外，“但例外并非规则”。当妇女们闯入严格意义上属于男性的领域中时，“她们就会使这些领域面临危机”（*VPR* 3：525），“当妇女们领导政府时，国家就处于危机中。”（*PR* § 166 A）

这些评论无疑会使人想起黑格尔时代的令人不快的社会实践及其阶级偏见。但我们务必不要遗漏这些评论背后更深刻的动机。黑格尔的现代伦理生活理论建立在如下理念基础之上，即现代精神使两种相互对立的原则达成了和解，这些原则很容易被视作彼此敌对和对立，甚至无法相容。一方面是个体性格和社会生活中的实体性原则，这一原则体现在为习惯和情感主导的人类性格中，也体现在强调信任与传统 [244] 或个体之间具体关系的社会制度中。它的社会性的中心是家庭，而它在文化上

的表达则主要是宗教性的。另一方面是现代的反思性原则，这一原则更倚重个体的洞见与理性，或者表现为以自我利益推动的算计，或者表现为以中立的、不受人格情感影响的道德思维。反思不仅在特定的现代社会制度中，而且在市民社会和现代政治国家中占主导。在现代世界中，它在文化上占据的优势，是通过知性科学和哲学上的理性实现的。

黑格尔的论点是，精神是变为主体的实体：实体性的原则是精神的基础，反思则是其本质和使命（*PhG* ¶ 18；*WL* 6：198/539；*EG* § 564；*VG* 28/27）。对他来说，启蒙运动的错误在于抛弃了实体性的东西，完全依赖于反思，而与他同时代的浪漫派的错误则是想要通过排除或抑制反思恢复实体性的东西。有别于这两者，黑格尔认为，现代精神只能通过这两项原则的和解而在个体的方面和社会的方面获得实现。

黑格尔的和解理论建立在如下观点之上，即一种充分形成的伦理秩序必须是“得到分化的”（*gegliedert*）——是由具有相互补充功能的不同社会制度构成的有机体（一般来讲，实体性的原则在私人的家庭生活中有其位置，反思性原则则在市民社会和政治国家的公共领域中占据支配地位）；其次，他认为，不同的制度要求在个体之间存在社会层面上的分化。每一原则必须有它的适当代表和捍卫者。因此，即便在其特殊原则是主观自由的伦理秩序中，也仍然有许多人的个性与生活方式不曾体现此一原则。

## 14.6 男性与女性

对黑格尔来说，上述考虑为农业等级的“倾向于屈服的本能”提供了辩解，也为将女性排除在“普遍要素”之外的做法提供了辩解。他有关女性理智能力的自以为是的观点令我们愤愤



不平，因而并未看到，这其实不是他主张女性的使命应严格限定在家庭生活中的根本理由。相反，他强调，不同性别的自然差异基于理性，理性赋予这些差别以“理智上和伦理上的意义”（*PR* § 165）。换句话说，黑格尔认为，之所以要求女性全心全意地投身于家庭，有其合理的伦理理由。这就可以使我们搞清楚，在她们身上发现的这方面的自然癖好和局限性究竟意味着什么。

黑格尔的理论是，两种性别代表了伦理的实体性和主观自由这两项对立原则。女性“是保持在自身统一中的精神，是对于以具体的个体性和感觉的形式出现的实体性东西的知识和意愿”，男性则是“如下这种精神，它将自身分裂为自为的个人自我充足性和对自由的普遍性的认识和意愿，即分裂为对概念性思维的自我意识 [245] 和对客观目的和终极目的的意愿”（*PR* § 166）。黑格尔的性别观无疑是传统的，但就其出现在我前面援引的评论中而言并不片面。在他看来，在“国家生活、科学生活以及与外部世界及自身的斗争”所需的反思能力方面，男性相对女性有一种自然优势。这个观点的另一个方面是说，在产生“情感的主观伦理生活”的品质方面，女性相对男性有一种自然的优势（*PR* § 166）。

换句话说，男性更善于把握抽象的伦理原则，女性则对特定的伦理关系有更敏锐的感觉，并因此善于针对它们作出情感上的反应。女性“根据她们的情感安排事物，并因此能在真正意义上主导 [家庭生活]，能从自身的个体性中获知哪些事情应该做（*VPR* 3: 530 - 531）。”我们不应忘记，对黑格尔来说，女性的理想是安提戈涅为神法和家庭义务所做的史诗般的辩护：“安提戈涅是对女性气质的最美好的描述，在 [国] 法面前，她强烈地捍卫家庭的结合。”（*VPR* 1: 301；参见 *PR* § 166 R；*PhG* ¶¶ 464 - 468, 473 - 475；*VA* 2: 60/215, 3: 550/4: 318）这种观点不是说女性一般而言是愚蠢的、顺从的、软弱无能的。它甚至在某些方面同当代的某些女权主义理论有相似之处，例如，和乔多罗（Nancy

Chodorow)<sup>⑩</sup> 和吉利甘 (Carol Gilligan)<sup>⑪</sup> 的理论有相似之处, 她们强调女性独特的道德能力和视角。<sup>⑫</sup>

黑格尔理论的主要问题是, 他试图将三个无法很好结合的理念整合到了一起:

(1) 实体性原则与反思性原则的和解需要区分社会角色, 将女性限制在家庭生活领域。

(2) 现代世界的原则是主观自由; 对现代个体来说, 其自我实现包含通过市民社会实现其人格性和主体性。

(3) 基督教告诉我们, 一切个体都是平等的人格和主体。

(1) 和 (2) 产生了如下问题, 它们给女性指派了一个在社会层面上是必要的但却地位卑下的角色, 因为它不能代表在现代伦理秩序中被赋予了优先性的原则。(1) 和 (3) 相互冲突, 因为将女性排除在公共生活之外是对其人格和主体性的否定。(2) 和 (3) 则产生了一个难题, 因为它们想要将每个人转变成为反思性原则的捍卫者, 而并未强调社会生活中的实体性原则。实际上, 黑格尔的理性国家以女性和农村人口为代价, 只授予男性资产阶级市民以主观自由。在他看来, 这一点似乎可以为人们所接受, 因为女性人格的实体性意向以及农民的出于自然的屈从本能, 担保了他们并不在意自己的被剥夺了的主观自由。现在我们知道在这个问题上他犯了严重的错误。一旦假定了 (2) 和 (3), 那些并未在最充分的程度上享受到人格和主体身份的人 [246], 就必然认为自身受到了压迫, 并且因其社会身份而变得卑微。

---

⑩ [中译者按] 乔多罗, 美国女权主义社会学家和心理分析学家, 曾任职加利福尼亚大学。

⑪ [中译者按] 吉利甘, 美国女权主义伦理学家, 现为纽约大学教授。

⑫ Nancy Chodorow, 《母性的繁殖: 精神分析和性别的社会学》( *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* ), Berkeley: University of California Press, 1978; Carol Gilligan, 《不同的声音: 心理学理论和女性的成长》( *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* ) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982。



但黑格尔的主要问题在于，如何实现实体性原则与反思性原则的和解。使每个人成为反思性原则的代言人并不能解决这个问题。黑格尔对道德视角的批判可以视为对伦理学可以建立在自律的抽象原则的基础之上这一观点的攻击。他有关伦理生活的理论，和前面提到的女权主义理论一样，强调了伦理事物在情感、意向和人与人关系中的基础。他的理论赋予了富有男子气概的反思原则以优先性，但他也承认，女性的原则或实体性原则同样不可或缺。

问题仍然存在。现代市民社会需要承认女性享有完全的公民权，但同时也害怕这么做。是否要正式授予女性的人格地位以法律之下平等的权利，在此问题上有深刻的分歧，并且在如下这个命题——即女性的自然生育使命必然限制她们对自身身体之内进行的生命过程享有的权力——背后，存在一种令人不安的道德上的残忍。现代社会因在女性观点——女性是市民社会的完全且自由的成员——内部存在分歧而产生了分裂。

解决黑格尔问题的一种有吸引力的方法也许就是拒绝他的如下观点，即认为实体性原则和反思性原则应该各自指派给某一性别。相反，有人也许会建议，将这两项原则整合到每一个体的人格中。在这种观点看来，每个人都应该是整体，在一切伦理关系之内，每一个体都应该作为同样充分且具体的人格与他人彼此关联。

黑格尔从未考虑过这种选择。对他同时代的浪漫主义者如哈勒尔（Karl Ludwig von Haller）和米勒（Adam Müller）的观点，他并未表现出同情，在浪漫主义者看来，社会等级制原则——例如具有代表性的家族政治原则——内在地是正当的和善的，是自然或上帝颁布的法律。但黑格尔并不认为，一切包含权力关系和个人权威的伦理关系都内在地是坏的（只要人格的形式平等能得到保持）。自他的时代以来，现代伦理生活的发展之一就是，这些关系越来越令人难以接受或至少不那么令人满意了。

然而，这种解决方式的内涵也许较我们愿意承认的要更激

进。黑格尔有关女性在自然方面缺乏能力的评论容易招致耻笑，人们很容易同意如下这种老生常谈，即认为男性应该更敏感，女性也要更自信。但在他们并未通过传统的性别成见体系而被社会化之前，我们无法真正看清人类的个性。我们不知道性别差异在平衡实体原则与反思性原则的个性方面究竟起到了何种作用。并且，现代社会秩序就其实际存在而言无法使这种个性得到发展或繁荣。许多人担心会走上一条通往全新可能性的未知之路，在这条路上要遭遇的矛盾较之他们眼下遭遇的要更多，这种担忧可以理解，却不怎么令人赞赏。

## 14.7 市民社会中的贫困

[247] 在黑格尔看来，将女性和农民从事实上排除在对市民社会的直接参与之外这一做法，可以通过他们的社会地位和伦理意向得到辩解。但他承认，尽管现代市民社会有效地将其他人排除在外，却不能以同样的理由获得辩解。他认为，在市民社会中，财富的积累是通过人类需要和满足其欲求的手段的“普遍化”（换句话说，通过大规模的生产和市场化）推动的。大规模生产会导致精细劳动的“细分和局限性”，它能产生最大利润，这是因为它在技术方面要求不高，并因此只需支付较低的工资。结果大多数人就会陷入“依附和匮乏状态”（*PR* § 243）。

并且，随着工业的发展，市民社会的人口也在不断扩大（*PR* § 243）。人口增长的大部分，尤其是在城市中心的那部分，是由没有资源，或没有掌握可以带来收入的技术的人口组成的。用原子式的家庭取代宽泛的亲属关系组织，会使这些个体失去应对市场体系偶然性的种种保障（*PR* § 241）。他们只能获得较低水平的工资，处在不断失业的危险中。市民社会的财富终将积累



于少数人之手 (*PR* § 244), 积累在从贫困中获得巨额利益的人们之手: “当存在严重的贫困时, 资本家就可以用极低的工资雇佣到大量工人, 从而极大地增加收入, 而这一点带来的进一步后果是, 那些较小的资本家也陷入贫困之中。” (*VPR* 4: 610) 贫困不是偶然事件, 不是厄运, 也非人类之错误与罪恶的产物。毋宁说, “正是市民社会的复杂性本身产生了贫困。” (*VPR* 17: 138; 参见 *PR* § 243; *VPR* 4: 605; *VPR* 19: 194)

市民社会应如何应对贫困? 贫困盛行的社会为私人道德从事慈善活动留下了大量空间。但在黑格尔看来, 道德性的慈善并非真正的补救之道。从本性上讲, 也从效果来讲, 这类道德行动不过是偶然为之, 因此不能加以指望 (*PR* § 242)。慈善不仅会使接受者蒙羞, 还将损害其自尊 (*PR* § 253 R)。慈善甚至会使贫困产生的根本性伦理问题变得更加恶化, 因为它侵犯了市民社会的基本原则, 即个体应该通过自身劳动过上体面的生活。黑格尔认为, 市民社会作为整体, 借助国家的公共权威机构, 必须“通过识别出匮乏中的普遍方面, 采取补救措施, 从而努力地使(私人性的慈善)逐步没有必要” (*PR* § 242)。

这一点十分必要, 因为在黑格尔看来, 市民社会仍旧是一个社会, 是一个“普遍的家庭” (*PR* § 239), 其存在的目的是满足成员的需要, 包括他们对自由和自我实现的需要。市民社会的每个成员都有义务为市民社会工作, 也有权通过劳动取得使自身需求获得满足。保障此项权利是国家的职责 [248], 这项职责属于国家的“警察”<sup>①</sup> 权 (*PR* § 238A; *VPR* 4: 609)。

<sup>①</sup> 黑格尔将“警察国家”(police)定义为“国家就其同市民社会相关时的状态” (*VPR*<sub>19</sub>: 187)。这种用法在他的时代没有丝毫的特定含义(idiosyncratic)。直到19世纪中期, 德语“*Polizei*”一词才包括国家维护和调整市民社会的全部功能, 包括公共服务、建筑管理、火灾防护、公共健康和贫困救济等。直到1840年之后, 这个词才仅限于国家维护和平与秩序的功能。参见 G. C. von Unruh, “警察、警察科学及财政学”(Polizei, Polizeiwissenschaft und Kameralistik), 载 K. G. A. Jeserich, Hans Pohl 和 G. C. von Unruh 主编, 《德国行政史》(*Deutsche Verwaltungsgeschichte*), Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1983, I: 388-427。

与此同时，黑格尔也承认，他并未看到这一职责是如何在不违背市民社会自身的根本原则的前提下得到履行的。一方面，国家可以直接为贫困者提供生活必需品，可以采取向富人征税的办法。但这会违背所有人都应该通过劳动获得生计这一市民社会的原则。另一方面，国家可以为贫困者提供就业机会。但产生普遍贫困的最初问题是，相对有效的需求而言，物品和服务过剩，因此国家想要通过提供更多劳动力来解决问题只会使情况更加恶化，“这里就显露出来，尽管财富过剩，市民社会总是不够富足——这就是说，它占有的资源不足以防止过度贫困和贱民的形成。”（*PR* § 245）黑格尔关于贫困问题的反思是以一种令人绝望的劝告结尾的。他说，在英格兰，人们发现解决贫困的最好办法不过是“使穷人们听天由命，并靠向公众行乞为生。”（*PR* § 245R；参见 *VPR*<sub>4</sub>：612）

## 14.8 黑格尔是否提供了答案？

很容易理解为何黑格尔认为“贫困如何解决，是推动现代社会并使之苦恼的一个重要问题。”（*PR* § 244A）但他从未共享他的友人兼追随者甘斯（Edward Gans）的如下乐观看法，即认为由于贫困阶级的存在“仅仅是一桩事实，而非某种正当的东西，就必定有可能发现这一事实的基础，并进而消除之。”<sup>①</sup> 黑格尔显然认为，国家可以防止贫困的最好办法只是一种缓和剂，这种

---

<sup>①</sup> Eduard Gans, 《自然法权与普遍法史》（*Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*），M. Riedel 编，Stuttgart: Klett - Cotta, 1981，页 92。



“无限的进展”绝不可能达到“最终解决”。<sup>⑮</sup>黑格尔讨论了市民社会的过剩人口向殖民地的输出，但只是作为贫困之后果，而非作为对贫困的治疗（*PR* §§ 246 - 247）。

贫困问题究竟是如何同黑格尔的更大计划，即将现代国家视为理性的现实和自由的对象化联系在一起？阿维纳瑞（Shlomo Avineri）认为，黑格尔有关贫困问题的讨论在其整个体系中极其反常——是他的体系无法解决的问题，并且将其视为作为社会分析家的黑格尔的远见和真诚针对作为思辨体系建造者和理论家的黑格尔的狂热和机巧取得的胜利。<sup>⑯</sup>与此相反，有时人们也认为，正是这些无法解决的问题推动了黑格尔有关范畴的辩证体系向前发展。抽象法权结束于不法行为（*PR* § 81），而进入道德领域中，道德又以恶和伪善作为结束（*PR* §§ 139 - 140）；黑格尔有关家庭的讨论是以其解体作结的，其成员在市民社会中取代了家庭的位置（*PR* § 181）。类似地，根据哈特曼（Klaus Hartmann）的看法，黑格尔有关市民社会中的贫困问题的“隐微”（esoteric）回答是，“必须存在一个更高级的范畴结构，这个结构拥有较从市民社会中的典型对立中 [249] 获得的人与人之间的关系更为肯定的关系”。这个结构就是国家，在国家中，社会首次成为“真正普遍的”。<sup>⑰</sup>

<sup>⑮</sup> Henning Ottmann, “黑格尔的逻辑学和法哲学：对一个未解之谜的简评”（*Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem*），载 Dieter Henrich 和 Rolf-Peter Horstmann 主编《黑格尔的法哲学：法权形式论及其逻辑》（*Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*），Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, 页 388。

<sup>⑯</sup> Shlomo Avineri, 《黑格尔的现代国家理论》，页 154。

<sup>⑰</sup> Klaus Hartmann, “走向对《法哲学原理》的新解读”（*Towards a New Systematic Reading of Hegel's Philosophy of Right*），载 Z. A. Pelczynski 主编，《国家与市民社会：黑格尔政治哲学研究》（*The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*），Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 页 120。该书中另一篇文章也提出了同样的解决方法，参见 Garbis Kortian, “主体性和市民社会”（*Subjectivity and Civil Society*），页 205。

然而，正如我们可以从国家不可避免地会卷入战争之中所看到的，甚至国家也是一个被限定的和有限的领域（*PR* § 324R），在世界历史中，每一个国家都注定要顺从于自身原则的短暂性（*PR* § 347）。因此，我们的理性就无法在有限的和尘世的实践领域中获得满足，而只能在绝对精神的更高领域中获得满足。这种观点实际上就将黑格尔针对贫困问题的真正回答置于其思辨的神义论的领域之中了，正是这种思辨的神义论，在面对一切有限事物的偶然性和不完善性的时候，为哲学的退场奠定了基础。<sup>⑩</sup>

这一针对贫困问题的有条不紊的处理显然是“隐微的”，因为我们无法在黑格尔有关此问题的讨论中找到它们。黑格尔在其哲学体系中并未将贫困描述为有限领域的内在限制。有关贫困的讨论不是对市民社会之讨论的结尾，因此不像有关抽象法权讨论以对不法的讨论作结，或有关道德的讨论以对邪恶的讨论作结。相反，贫困的产生与国家警察权相关，后者有一项解决贫困问题的职责，却最终表明必然无法履行这一职责。黑格尔有关市民社会的讨论实际上是以对同业公会的讨论作结的，他明确将市民社会领域的局限视为同业公会之目的的受限制的和有限的特征，因此就必须向国家的普遍目的过渡（*PR* § 256）。

正如我们先前所见（本书第十三章第1节），在黑格尔看来，哲学可以证明一切尘世存在都有缺陷性和偶然性，因此，有智慧的人并不期待在尘世之中能使一切事物达致完善。一切人类事物都遭到了偶然性的破坏，尤其是遭到了有限意志之偶然性及其不合理性、反复无常与邪恶的破坏。诉诸这些因素是黑格尔有关国家的理性神义论的重要组成部分，现实的国家是合理的，但现存的国家不是完全现实的（参见本书导论第5节）。它通常在某种程度上被负责公共事务的个体的错误和不法行为破坏。

---

<sup>⑩</sup> Bernard Yack, 《向往总体革命》（*The Longing for Total Revolution*），Princeton: Princeton University Press, 1966, 页 220 - 222。参见本书第二章注释 21。



黑格尔哲学中的上述命题并未提出解决贫困问题的办法，因为在市民社会中，贫困不是偶然事件。它不是某一理性体系获得外部定在时，降临到头上的偶然产生的不完善导致的结果，或是个体的任性意志的产物。贫困之恶部分在于它使人们的生活臣服于偶然性，但贫困本身却不是市民社会偶然产生的特征。相反，“贫困的产生一般来讲是市民社会的后果，并且从总体上讲是必然地从中产生出来的。”（*VPR* 19: 193）并且，市民社会的基本原则本身也阻止国家采取措施避免或救助贫困（*PR* § 245）。

哈特曼认为，当黑格尔的体系进到国家的“普遍”共同体时，就可以解决贫困问题，这种看法极为空洞。在贫困问题上困扰黑格尔的，部分是因为贫困已在体系上被排除在社会生活的利益之外了。它们〔250〕在国家中没有存在空间，哪怕是间接存在的空间。国家的警察权负有消除贫困的职责，却最终失败。出于类似的原因，诉诸理性的神义论也缺乏说服力。据说穷人已经被特别地排除在现代社会的精神利益之外了——不仅没有受教育的资格（这种资格对于欣赏艺术和哲学来说是必要的），甚至连享受宗教慰藉的资格也遭到了剥夺（*PR* §§ 241, 243; *VPR* 17: 138; *VPR* 19; *VPR* 4: 606）。无论如何，黑格尔从来不是将哲学慰藉视为对社会邪恶之适当回应的那些人的朋友：“如果这个命题〔即国家必须以宗教作为其基础〕意味着，个体必须拥有一种宗教，以使其受到束缚的精神在国家之内更有效地受到压制，那么这就是坏的意义。”（*PR* § 270A）它不过是“一种愚弄，即通过宣称受压迫者应该在宗教中寻求慰藉，从而捐弃对暴政的反感。”（*PR* § 270R）

与上述评论更接近的是麦克库姆贝尔（John McCumber）的看法，即认为黑格尔的著作包含一种“隐蔽的”、却是“对于国

家的根本性和系统性的控诉”。<sup>⑩</sup> 尽管这种看法更接近黑格尔的思想，终究还与其有距离。黑格尔从未反对过国家在根本上是一个理性体系这一论断。相反，这是他有关国家的最根本的论点。我认为，最合理的观念或许是由阿维纳瑞提出的——认为贫困问题对黑格尔的哲学体系来说无法解决——或者是对麦克库姆贝尔观点的某种修正，在他看来，黑格尔有关现代市民社会中的贫困理论可能会支持一种对现代市民社会的指控，但这一指控并不是黑格尔想要做的。在本章第 10 节，我们将考察黑格尔思想中那些令人难以捉摸的线索，在那里，能将上述可能性推究到最大程度。

这就使黑格尔的立场显得混乱，并且前后矛盾。但这种解释却并非不可靠。即便在如今，现代资本主义的辩护士们有时也认识到，贫困是资本主义体系的不可避免的特征之一，但即便如此，他们仍然不放弃对这个体系的基本忠诚。如果说才智之士在 20 世纪晚期仍然持有这种态度，则黑格尔在 18 世纪 20 年代当然也可能持相同立场，哪怕他并未看到身后 170 余年资本主义的发展。

## 14.9 贱民的精神状态

尽管自黑格尔的时代以来，技术、经济以及有关贫困的社会学研究获得了巨大进展，但他有关市民社会贫困的大部分观察在今天仍然可以适用。当他写下如下这句话时——“对有钱人和毗邻大道而居的人们来说，世界一片大好——正值他访问低地国家的那一年（1822 年）（*B 2*: 433/594）。他原本应该去描绘正处

---

<sup>⑩</sup> John McCumber, “国家中的矛盾及其解决：黑格尔的隐蔽观点”（*Contradiction and Resolution in the State: Hegel's Covert View*），载 *Clio*, 19 (1986)。



于繁荣时期的资本主义社会的，此时，这些社会正在从贸易中获取巨额利益。

黑格尔有关市民社会贫困问题的讨论有着典型的沉着冷静的风格。他极少同情穷人的遭遇，也不因其状况而对他们或是对其他人进行道德非难。他以不带情谊的真诚来思考贫困的原因、思考其后果及其在伦理上的意义。同样典型的是，他的深刻反思涉及贫困对人们的精神方面的影响 [251] ——对他们的自我理解的影响，对他们与塑造其生活方式的社会制度和伦理规范之关系的影响。然而，他并不知道，伴随贫困产生的还有流行的药物依赖和自我摧毁的其他生活方式，他也不熟悉，他知道的贫困可能会因种族主义的效果而加剧，尽管如此，他有关贫困在贫困者中产生的世界观 (Weltanschauung) 的分析仍不无意义。

当穷人们形成一个集合起来的群体时——正如他们在城市里所做的那样——黑格尔就称其为“贱民” (Pöbel)，并且将这些人的典型的心灵态度称为“贱民的精神状态” (Pöbelhaftigkeit)。他将贱民描述为一个“阶层” (class)，而非“等级” (estate) (PR §§ 243, 245A)。等级取决于功能上不同的或相互补充的社会等级或角色之间的“具体的差异性”，而阶层差异只取决于出生、财富、教育、社会身份以及自我价值等方面的“不平等” (NP 63)：贱民是在财富、教育、技术方面占最小份额的人构成的阶层，并因此在市民社会中处在边缘位置，或者完全失去了它的位置。尽管贱民是市民社会的产物，但“却被剥夺了能从市民社会中获得的一切好处。” (PR § 243) 由于缺乏可以带来经济收益的技术，或没有接受过普通教育 (VPR 19: 195)，他们也就缺乏经济手段保证自身的身体健康 (VPR 19: 195)，保护自身在市民社会的形式法律体系中作为人格的法权 (VPR 4: 606)，或者充分分享其文化或宗教 (VPR 19: 195; PR § 241)。

这一点导致了穷人同市民社会的一种深刻的隔膜感，产生了一种心灵或情感 (Gemüt) 类型：穷人一方面将自己视为人，另

一方面认为自身是被剥夺了人性的存在者，即作为一种人性不断遭受这个社会侵犯和减等的存在者，而他们又从这样的社会中推出了人性应当受到尊重与承认的原则。对此他们报以义愤，这种义愤直接地来自于现代社会的伦理原则，又同这些原则对立：“穷人们感到自身被排斥和遭嘲笑，这必然会产生一种内在的义愤，他意识到自身是一个无限的、自由的存在者，并因此产生了一种要求，即它的外部定在应该与此意识相一致。”（VPR 19: 195）正是这种义愤，这种从被排斥在社会之外的情绪中产生的义愤，将穷人转变为“贱民”：“贫困自身不能使人成为贱民；贱民只是产生于与贫困相结合的意向，即产生于对富人、对社会、对政府等等的内心反抗。”（PR § 244A）

穷人遭遇的不只是对他们特定权利的偶然否定，这种偶然否定并不对主体的尊严造成影响，甚至还会捍卫这种尊严。贫困破坏的只是作为现代个体道德上的自我意识与伦理态度的必然载体的那种自我感。如果穷人们仍然抱有关于他们是拥有权利的、无限的和自由的存在者的感受，则这只是一种抽象观点，远未达到具体生活的肯定，这种肯定是由于带着一种自我满足感去履行义务而产生的。他们自身的人性既已被剥夺，则对看似在享受人性之人，他们便充满妒忌、愤慨 [252] 与仇恨，而非对自身价值产生荣誉感、尊严感或尊重。贱民的精神状态因此是一种伦理上的邪恶状态和道德上的减等状态：“贫困是市民社会的一种状态，它在各方面都令人不快和孤独，对穷人来说，它不仅是外在的苦楚，与之伴随的，还有道德上的减等”（VPR 19: 194）。道德上的邪恶不会引发贫困，却由贫困造成。

正是这种“自我感”的缺失，使“单纯的贫困”（unbefangene Armut）转变为贱民的精神状态：

当个体尚未达到对自身享有的权利的自我意识时，他们就处在单纯的贫困之中。但接下来这种单纯的贫困就会进入



一种无所事事而又无事可干的人的状态，这些人有着一种游手好闲、四处乱逛的习惯。如此一来，就不可能有对自我情感的改造。在穷人之中，于是就产生了一种对有产者的嫉妒和仇恨的情绪（VPR 19：195-196）。

一旦穷人失去“正义感、正直感和通过自己的活动和劳作获得生计的荣耀”（PR §244），他们就会变得懒惰，他们的正义感就会蜕化为一种要求，即认为市民社会应该为他们提供生活所需：“在此，不仅有懒惰，还产生了一种有权在市民社会中获得生计的意识……贱民是最贪婪的权利追逐者，他们苦心钻营，想要搞清楚在保障这些权利方面，市民社会究竟有哪些义务。”（VPR 4：609）市民社会的根本原则，即每个人都应该自我依赖和靠自己的劳动过活，如今转向它的反面：对贱民来说，留给他们的唯一的权利就是靠他人的劳动过活。

在贱民的精神世界中，权利的概念和自由人格的概念都受到了损害。由于生活在贫困状态下，我就深刻地体会到，自由、人格和权利这些理念通通都是假的——是缺乏真正实存的空洞观念。由于我没有体验到他人对我作为自由人格的承认，因此，我也不承认其他的人格：“自我意识看起来达到了一个它不再拥有权利的境地，自由没有了任何定在。（结果）对普遍自由的承认也消失了。从这种状态中就产生了我们在贱民那里发现的无耻。”（VPR 19：195）黑格尔之所关心贱民们的精神状态，是因为对他来说，贱民至少在某个方面就是无产阶级后来呈现给马克思的形象，“它是市民社会中的一个不属于市民社会的等级。”贱民们生活在市民社会中，但却被体系性地剥夺了属于市民社会成员的权利，并因此他们就根本不承担任何义务，“贱民是危险的（社会）病，他们既无权利，亦无义务。”（VPR 1：322）

尽管贱民的精神状态是贫困的产物，但黑格尔认识到，市民社会的其他等级中也存在贱民，尤其是富人中也有贱民，“贱民

不同于穷人；尽管在通常情况下他们处于穷困之中，但也有富有的贱民”（VPR 4：608）。穷人们的卑下地位使他们受富人支配。这就不仅告诉穷人，也告诉富人，[253] 在市民社会中除了价格，没有诸如人类尊严这类东西。而当侵犯人权的特殊意志握有充分的财富时，人类的普遍人权也就失去了意义。

在富人身上也会产生贱民的意向。有钱人认为一切东西都可以花钱搞到，因为他知道自身是自我意识之特殊性的力量。因此，财富也可以造就我们在贱民那里发现的同样的嘲笑与无耻。主人针对奴隶的意向与奴隶的意向相同（VPR 19：196）。

#### 14.10 既无权利，亦无义务的等级

黑格尔不认同贱民的精神状态，在他的词汇中，贱民一词通常是滥用（abuse）的另一个称法。他同意市民社会的成员有义务为市民社会劳动这个观点，但只是在如下程度上，即他们针对市民社会，享有受教育权和获得社会地位的权利，这些权利能使他们通过劳动过上荣耀的和自食其力的生活（PR §§ 239，238A）。因此，在市民社会中，穷人的处境就不只悲惨和令人遗憾，也是一种体系性的不法或不正义：“没有一个人能够对自然界主张权利，但在社会状态中，匮乏立即采取了不法的形式，这种不法是强加于这个或那个阶级的。”（PR § 244A）

黑格尔明确承认，贱民们针对他们义愤所指的对象拥有权利。他进而承认，一旦穷人们被剥夺基本生计，市民社会就侵犯了这些权利。结果，他就将导致贱民的精神状态的义愤视为完全正当的。当贱民们认为自身贫困是一种不法或不正义时，他们是完全正确的：



[贱民们]的意向是基于如下事实，即每个人都有权找到生活必需品；如果他找不到，他就是穷人，但是因为他有权获得生活必需品，他的贫困就成了不法，是针对权利的暴行，因此就产生了一种不满，这种不满与此同时也就采取了一种权利的形式（VPR 4：609）。

在另一段话中，黑格尔认为，贱民的精神状态是优先于人格的抽象法权的“紧急法权”在普遍化之后的产物，并且这种普遍化是正当的（PR §§ 127 - 128；参见第五章第5节，[中译者按]通译为“紧急避难权”）。一般情况下，只有在临时性危险或困境的极端情形中才能适用紧急法权。但当你身处贫困中，紧急法权就不再只适用于例外情形，因为此时你的整个生命都处于对市民社会的成员来说必需的最低水准之下（PR § 244）。因此，紧急法权就可以普遍适用。紧急（necessity）压倒每个人的权利，于是不再有人拥有权利。通过这种方式，贱民的精神状态就成了罪犯的精神状态，对此种精神状态来说，一切侵犯权利的行为都可以获得辩解。如果罪犯有时还要接受惩罚，则对贱民来说，惩罚没有任何伦理意义，而只是厄运的一部分，是贫困生活面临的另一种偶然：

[254] 此前我们认为，紧急法权与临时性需要有关，[但在贫困中]紧急不再具有这种临时性特征。在贫困出现的地方，特殊东西用来反对自由的实在性的力量获得了定在。这就产生了罪犯的无限判断。犯罪当然要受惩罚，但这种惩罚却是偶然的……因此，在贫困之上就形成了贱民的精神状态，一种未获承认的法权（VPR 19：196）。

正如黑格尔指出的，贱民的精神状态包含一种特殊的论证形式。其前提是从现代伦理生活的规范中取得的，事实则是现代社

会指派给穷人的现实身份，结论是，至少对穷人来说，人格权的整体理念缺乏有效性。在此论证的一个版本中，将一切人都是平等的、有权利的人格这一伦理理念同如下纯粹事实结合起来，这就是，市民社会必然产生穷人阶级，在这个阶级中，“自我意识不再享有任何权利，自由也没有定在”。结论是，人格及其权利的全部理念是虚假的，“对普遍自由的承认消失了”（VPR 19: 195）。在另一个版本中，论证基于如下理念，即处在困境或紧急状态（Not）中的人拥有一种“紧急法权”，可以压倒他人人格的抽象法权。<sup>⑩</sup> 结合如下观察，即市民社会将所有阶级系统性地和永恒地置于一种需要的状态。就得出了如下结论，一般而言，他人的抽象法权无法主张自身获得承认。

这些论证都比较合理，尽管前提中的某些内容不无争议。有些人也许不会同意贫困是因市民社会的运转系统地产生的（PR §§ 243 - 245），而将其视为外在于市场体系本身的社会因素导致的结果，或者认为它是厄运或人类错误抑或邪恶造成的。黑格尔承认，贫困也许是厄运或个人失败抑或挥霍造成的，但他却认为市民社会不仅有权、也有责任对这些因素做补偿，保障个体不受其影响（PR §§ 239 - 240）。市民社会的所有成员是否有权通过自身劳动获得令人满意的生活，对于这个问题，可能会存有争议。在某些地方，黑格尔似乎也主张，要想成为一个拥有抽象法权的人，唯一需要的是财产（PR § 49A）。但在后来，他又主张一个更宽泛的个体权利概念，这是基于如下理念，即市民社会不

---

<sup>⑩</sup> 黑格尔有关紧急法权的概念相较在临时性的紧急状态下确保个体存活的权利理念要宽泛得多。当他谈及此项法权时，例如，当他在此基础上谈及古罗马有关 *beneficium competentiae* [债务人一定财产免于扣押的利益] 的法律观念，即确保债务人继续从事其行业所必需的资源不得被剥夺时（PR § 127R），他表明，他是在与市民社会有义务为成员提供生计保障相关的意义上解释紧急法权的（当他在广义上使用紧急法权以压倒他人的权利时，他不过是想缓和费希特的如下主张，即当你的财产规模不足以维持生计时，他人的财产就不再属于他人，而为你所有 [GNR 212 - 214/293 - 294]。)



仅是一种从个体的自由行动中偶然产生出来的自然秩序，而且是一个具有“普遍性形式”的真正意义上的社会（*PR* § 182），它要求成员的参与，因为，就如同一个“普遍的家庭”，它也试图为其成员谋福利（*PR* § 238A；239）。

## 14.11 伦理的自我瓦解

一旦给定黑格尔的前提，就可得出如下结论，即对穷人而言，既无权利，亦无义务（*VPR* 1；322）。这些结论至少可以在其伦理理论的语境中得出来，在此，伦理义务与伦理权利与现实的社会措施密切关联。[255] 要想存在有效的权利和义务，就必须至少在每一有限存在者遭遇的偶然性和不完善的范围内，在实现它们表达的精神原则的过程中，使现实的社会措施取得成效。当社会秩序无法系统性地实现自身的伦理原则时，就相当于这些原则的自我瓦解。

黑格尔理论的主要目的是揭示伦理秩序的合理性。但清楚地讲，他在有关贱民的精神状态的分析中采取的思维方式无法与上述目的达成一致，因为它得出了穷人不仅无权利，也无义务的结论——他有时也明确表达过这个结论。这就暗示着某些更激烈的结论。一切个体都是拥有权利的平等人格，这是现代伦理生活的根本原则。如果市民社会系统性地产生了一个其存在侵犯了这一原则的阶级，就会破坏作为整体的伦理秩序的合理性。而在破坏自身原则的社会体系中，能否真正地说每个人拥有有效的权利和义务？能否说参与这一体系中的人能在其制度和实践中作为理性存在者真正地“守在自己身边”？在我看来，黑格尔之所以担心和敌视贱民的精神状态，部分是因为他正确地看到，它对作为整体的现代伦理生活的合理性造成了威胁，并因此也对他有关客观

精神的全部理论的根本目的造成了威胁。

贱民的精神状态也与黑格尔历史哲学中的一个重要主题一致。在本书第十三章，我们看到，每一伦理秩序最终必定会因为对自身原则及其局限性的反思性意识摧毁自身。如果正如黑格尔描述的，理性国家“是一种逐渐变老的生活形式”，那么基于他的原则，就不难想见，破坏性自我意识的出现和衰落离我们不远了。黑格尔有关现代国家的反思，尽管在内容上是肯定的，但也开始揭示出其原则的局限性。

如果贱民的精神状态代表了这种意识，它就可以通过另一种方式与黑格尔的历史哲学相一致——与其非道德主义（amoralism）一致。在黑格尔看来，贱民并非新秩序的开创者，只是旧秩序的颠覆者。其精神状态并未包含一些诸如更好世界的“理想”那般受人敬仰的内容，也未包含反抗旧秩序的“革命法权”。<sup>①</sup>它只是充满嫉妒和仇恨的异化的精神状态，是对一切义务和伦理原则的充满嘲笑态度的否认，傲慢地拒绝承认一切人拥有的权利，并且怀抱仇恨之心地否定一切人类尊严和自尊——这些都因现代伦理原则的自我瓦解得到了强有力的理性证明。

黑格尔时常援引柏拉图对正在出现的自由主体性的历史性原则的抑制，将这种抑制视为其政治思想的最严重局限（*PR* §§ 46, 184A, 185R, 206R, 262A, 299R）。但他强调，尽管如此，柏拉图也通过如下事实“证明了他精神的伟大”，这就是，最困扰他的，是“当时迫在眉睫的世界变革绕着转的原则”（*PR*，序言，24）。如下说法也许过于仓促，但遵循的却是相同的标准，这就是，黑格尔想要在思想中把握他的时代的尝试同柏拉图的做法一样，他们都展示出了精神的伟大，精神在此达到了自身的极限。

---

<sup>①</sup> 麦克库姆贝尔将黑格尔提到的“贫困权”和贱民的“义愤”描述为是在“一次正当的革命浪潮”中形成的（参见其“国家中的矛盾及其解决”一文，页382）。我希望我已清晰地阐明了为何要将此种观点视为误解。



## 结 论

### 1 伦理与社会

[256] 黑格尔的伦理思想并没有使伦理学消融在社会学之中，或使之沦为一种政治学，但在其理论将伦理标准奠基于精神自由的自我实现的过程中，社会关系和制度却起到了重要作用。伦理义务和原则取决于普遍理性，但它们也必须是现实社会秩序的原则。现实的总是合理的，但没有一种现成的社会秩序是完全现实的。伦理秩序的理性理念在其定在中总是会在某种程度上受偶然性、错误与邪恶破坏。当前的社会秩序必须不是根据永恒的尺度来衡量的，而是根据自身内在的理念来衡量的，之所以如此，只是因为“在最近的年代，理念的完善

乃是最高的东西”（VPR 4：717）。黑格尔的理论为对现成秩序的批判留下了大量空间，这些秩序是其自身理念的不成熟的或不完善的体现。

黑格尔的伦理思想有一种外在和社会的向度，他有关个体道德的理论强调特定处境和社会关系，只有在外在行动和结果中，而非在空洞的、未获实现的意图中，才能发现善良意志。黑格尔式的道德将主体视为思维者，这个思维者内心真诚地坚持客观的正当行为标准。由于道德行动是在客观世界中发生的，他的伦理学就使外部世界的法则和偶然性获得了行动者的道德价值。

只有当某种秩序合乎理性时，该伦理秩序的原则才有效。由于精神在自我认识过程中是不断向前发展的，因此就不存在对一切时代和地点都有效的具体的伦理原则。昨天在理性上有效的东西在今天不复有效，今天拥有的东西明天又将失去。伦理事物的基础是精神自由的实现，这一自由的原因不仅由合理的社会秩序的结构支持，也由失去了合理性的秩序的瓦解支持。结果，伦理事物本身就只具有有限的和有条件的正当性。

黑格尔的伦理理论不可避免地将批判的注意力集中于当前的社会制度：现在的秩序是否实现了它的理念？伦理秩序本身是否是理性的，或在精神为实现自由而斗争的过程中，是否失去了自身的根据？借助有关精神自由的自我实现的观念，黑格尔的理论也提出了一些标准，借此可以回答这些问题。由于《法哲学原理》想要为现代[257]国家的合理性作辩护，这一理论的内容就可以被视为申辩性的，是为现代社会的辩护——并且是为现成的秩序作的辩护，但有一个条件（也是唯一的条件），这就是，现成的秩序实现了客观自由的理念。

黑格尔想要证明，现代社会的制度——家庭、市民社会和国家——实现了现代世界中人的自由。这一尝试预设了如下可能性，即现代社会也许不能满足相同的批判标准。在此情形下，他



的伦理理论的真正内涵可能是激进的。激进的黑格尔“左派”的可能性内在于其伦理思想之中，同时出现的可能还有保守的或申辩式的黑格尔“右派”以及温和的或改革派的黑格尔“中间派”。历史地看，黑格尔显然是一个“中间派”，但在更严格的哲学意义上，要想判断哪一阵营有权主张“真正的黑格尔”，就是要判断，根据其伦理学的标准，现代社会是否真正合乎理性。

## 2 作为自由主义者的黑格尔

对黑格尔来说，现代国家的合理性最终取决于它对自由的实现。自由的社会是在其伦理制度中，个体守在自己身边的社会。在现代世界，这就需要社会制度为人格权利提供保障，并且为个体的主观自由划定范围。作为人格，我必须拥有自由的外在领域，社会尊重这个领域，并保障我在这个领域中享有任意自由之权利。作为主体，我人生的方向，尤其是与我息息相关的方面，必须取决于我的选择与良知。在黑格尔看来，这就意味着，我必须享有市民自由，有机会在市民社会中享有一席之地，并通过我在市民社会中的劳动赋予自身个体性以具体定在。

这些黑格尔式的原则同自由主义传统有诸多相似之处（自由主义传统在西方世界的成功可以通过如下事实来衡量，即它可以涵盖“自由主义”和“保守主义”的两个完全不同的极端，这些概念在当代政治学中十分流行），并且，以黑格尔撰写该书时的时代标准看，在《法哲学原理》中描述的立宪君主制也是非常自由主义的。此外，《法哲学原理》不仅展示了施坦因和哈登堡在1808~1818年执政普鲁士期间实现的几乎一切政治上的和经济上的自由改革措施，也展示了他们想要进一步推进的改革计划中的大部分内容，在该书出版之际，这些计划遭到了刚刚上台

的反动势力的有效阻挠。黑格尔理论中的内容无法同如下看法一致，这就是认为他对1820年以及之后存在的普鲁士复辟政权抱有不加批判的支持态度。法国哲学家库辛（Victor Cousin）<sup>①</sup>认为，黑格尔和他一样，“满脑子都是新的精神；他认为法国革命是自基督教以来人类取得的最伟大进步，他是一位极其深刻的自由主义者，而不是一位共和主义者。”<sup>②</sup>当这位法国哲学家这么说时，脑海中浮现的肯定是黑格尔有关现实政治的看法。

无疑，海谋（Rudolf Haym）应该对[258]传统以来将黑格尔视为普鲁士反动政权的辩护士的做法负主要责任，但即便他也发现，有必要指控黑格尔的整个政治理论具有“欺骗性”。他清晰地意识到，黑格尔的国家是被自由思想改造过的普鲁士，而非反动的、威权主义的普鲁士，因此他不得不主张说，当黑格尔在《法哲学原理》“序言”中公开宣称对普鲁士复辟政权的忠诚时，他终于暴露了真实的本性，或（用海谋的话讲）“从（他的体系）中褪去了自由主义的色泽”。<sup>③</sup>缺乏识见的自由主义批评家并未注意到海谋上述立场的微妙处，单单认定黑格尔是反动的普鲁士政权的辩护士，而忽视了他的国家有一个自由主义的外表。

海谋的深层意图是想证明，尽管黑格尔思想有自由主义的外表，但就其内涵来讲，德国观念论哲学是反自由主义的。他的论证是肤浅和有缺陷的，但结论从根本上讲却是对的。

---

① [中译者按] 库辛，1792-1867，法国哲学家，教育改革家。

② Victor Cousin, “Souvenirs d'Allemagne”, *Revue des deux mondes*, August, 1866, 616-617.

③ Rudolf Haym, 《黑格尔及其时代》（*Hegel und seine Zeit*），Berlin: Rudolf Gaertner, 1857, 页368；见 Manfred Riedel, 《黑格尔法哲学资料集》（*Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*），Frankfurt: Suhrkamp, 1975, 卷一，页375。



### 3 黑格尔与自由主义之间的对立

当在历史语境中进行考察时，黑格尔的政治观念并未使自由主义者的国家受到影响。但在另一方面，其伦理理论却割裂了自由主义的逻辑根据。黑格尔攻击现代自由主义的主观主义、原子主义和道德主义基础，却又为十分类似的社会制度，即基于社群主义原则与德国观念论有关绝对自由的激进观念的结合之上的社会制度，提供了另一套逻辑根据。因此有必要修正库辛的评论：尽管黑格尔偏爱的国家也许极其自由主义，但他为此种国家提供辩护运用的伦理理论从其根本上讲却不是自由主义的。

在黑格尔的理论中，个体的、主观的和市民的自由弥足珍贵，因为它们是实现绝对自由的情形中服务于特定的目标。但只有当我的私人生活在一个更广阔的集体生活中取得意义时，只有当我的特殊目的融入共同体的目的之中时，我才能做到这一点。黑格尔的伦理理论为个人自由的价值提供了辩护，与此同时也提供了一个据此可以判断何时关乎个体自由，何时又与之无关的标准。它对这些问题的处理也许会指引我们走向一个完全不同的方向，而有别于有关个人自由之标准的自由主义理论。

主观自由的具体作用是实现个体的特殊性。它从属于个体自我实现这一目的。黑格尔之所以对市民社会的“原子主义精神”倍感担忧，是因为在他看来，个体的各种可能性和期待的社会塑造能力太弱（自由主义者以自由为名看重的东西太多），也许会妨碍主观自由的总体目标。很显然，他担心市场体制可能会以这种方式自我挫败，因为这种机制并不具备他指派给同业公会的伦理结构。

当黑格尔强调集体之善在自身中有其价值，因而不会沦为个

体的私人福利时，他同样偏离了自由主义传统。在他的理论中，集体之善一般来说并不与个体之善或个人自由构成竞争。相反，国家的合理性 [259]（正是它使国家成为目的自身）取决于将其制度与主观自由的实现、个体的私人福利体系性地等同起来。黑格尔不否认，在集体之善之所以有价值，是因为它们对个体而言也有价值这个论断中，存在同义反复。他主张，对个体来说最有价值的东西，最能完整地实现其自由的東西，是对普遍目的或集体目的的追求，而非对其私人性目的本身的追求。如果自由国家没有普遍性的、集体性的目标，而只是为服务于成员的个别想法和欲望而存在，则黑格尔式的伦理理论就会指出，自由国家的成员，他们享有的人格自由、主观自由和市民自由，从根本上来讲都是不自由。

## 4 自由社会

要想接受黑格尔有关现代国家能现实地满足其伦理理论的要求这一论断，就要提出一种有关现代社会是什么以及我们应该如何使之忠实于自身的反自由主义的观点。现代社会的社群主义理论正处于这个方向上，尽管（正如我在本书第十一章和第十二章中揭示的）黑格尔较之当代大多数社群主义者来说要有更强烈的理性主义和普遍主义色彩。

但本书也提出了少数几个质疑黑格尔论题的理由。显然，民族国家不能实现黑格尔所指派的人类生活中的高任务（第一章第7节）。并且，不论是民族国家，还是其他现代制度，都不能以黑格尔理论要求的方式实现个体生活向共同生活的过渡。的确，在某种程度上，我们仍可以说，黑格尔提出的那些极其独特的观念是难于把握的，我们仍然习惯于将其解释为极权主义的倡



导者，或将其解释为一个洋洋自得的诡辩者（第十四章第1~2节）。由于在现代社会中，十分典型地，反思性个体显然无法将自身理性地与其社会身份等同起来，因此在他们看来，黑格尔通过伦理义务获得解放的观点就不过是危险的谎言或心怀不轨的玩笑（第二章第10节）。

令人疑惑的是，现代市民社会的市场体系不仅能为我们提供主观意义上的自由，也提供了对个人身份感来说必要的社会结构（第十四章第3~4节）。现代社会不能使实体性原则与反思性原则达成和解，这一点不仅体现在黑格尔有关家庭和女性的社会角色的看法站不住脚，也体现在他并未找到圆满解决这些问题的替代性方案（第十四章第5~6节）。最后，他使我们注意到，贫困是现代市民社会在体系上的产物（第十四章第7~8节），并且，他也看到贫困是如何侵害现代社会有关个体权利的观念的（第十四章第10节，第四章第10节，第五章第7节），以及它是如何威胁要破坏刑事司法之逻辑根据（第六章第5节），甚至要破坏现代伦理生活之整体的（第十四章第9节和第11节）。

有关现代社会种种失败的认识无法给我们提供一种“黑格尔式”的有关自由社会的可替代性观点，后者可能与黑格尔自身有关现代国家的观点针锋相对。但它也可能〔260〕会将其伦理理论引向激进的方向，因为它提示了许多不同的方法，根据这些方法，现代市民社会无法满足黑格尔伦理理论提出的各项要求。据说现代市民无法实现自身有关普遍的人类自由和尊严的原则，因为它根据自身标准，会从体系上使全体阶级沦为次人（subhuman）的生活状态。并且，即便对摆脱了上述命运的人来说，现代社会也似乎无法满足他们的个体性，因为它的建构不能完全避免失范，也不能充分凝聚起来，将个体的权利、主观自由和个体的福利熔铸到一个可以集体性地追求的普遍目的中去。

然而，同样的考虑可能会使我们对黑格尔伦理理论产生质疑。如果现代社会并未满足他的伦理理论提出的要求，我们就可

以思考一下这些要求的合理性。是否可以期待某种社会秩序能提供黑格尔的自由和自我实现之善？也许有人会说，自我实现对不同的人来说含义不同，对一个人来说有意义的生活结构对他人来说可能是一种具有压迫性的社会束缚。当由个体来判断社会的更高的、集体的目标为何时，他们总是难以达成一致。自由主义者在理论上告诉我们，黑格尔有关自由社会的观点极其诱人，但在实践中，我们有很好的理由拒绝它，甚至对之感到恐惧，因为想要实现它的尝试会产生一个以一系列集体目标窒息个体自由与福利的社会，这些集体目标之虚假的“普遍有效性”最终不过是实施暴政的借口。

这些担忧兴许有夸大之嫌，但如果太过急切地想要缓解这种担忧，又会遗漏关键内容。黑格尔本人在政治上比较温和，但其思想也被卷入到政治运动中，不论是左派还是右派的政治运动，它们中的某些具有极大的破坏性。另一方面，本书的目的在于将黑格尔的伦理理论视为对现代西方有关人性与人类自我实现图景的深思熟虑之表达。这种理论为一切想要自称自由的社会设定了雄心勃勃的标准，并在历史和理性中为这些标准寻找根据。在它的观点获得实现之前，我们无法排除如下可能，即黑格尔对自由社会的要求不过是我们文化最难治愈的疾病的另一症状。然而，任何不承认自由呼声的社会理论是无法理解现代世界的，也无法理解其未来；任何不能对自由呼声作出回应的社会，是不能在其成员的最深刻需要中奠定根基的。激进的希望，只要在我们内心中有其根基，就是现实的。那些危险的、自我欺骗的乌托邦式梦想家敌视这种希望，他们自鸣得意，希望有朝一日能平静地离开这个世界，而在身后留下的却是一个在和平中沉睡的、满是破碎梦想的世界。



## 索 引

(页码均按英文原版书标出)

[中译者按] 原书采用的注释方式是尾注(页 261-284), 并在索引中收入了尾注中的内容, 中译本采汉语学界通用注释方式, 将尾注改为脚注, 导致索引中部分页码产生重复现象。故在译过程中, 删除了第 261~284 页的全部索引信息。

- a priori 先天的 1
- abortion 堕胎 97, 180-1, 246
- Absicht 意图 见 intention
- absolute obedience 绝对服从 105
- acting from duty 出于义务而行动  
146-8, 167-72, 217
- action (*Handlung*) 行动 140-2
- actuality (*Wirklichkeit*) 现实性  
10-11, 13, 218-20
- aesthetic judgment 审美判断 178
- aesthetic man 审美人 60
- agricultural estate (*ackerbauende Stand, Bauernstand*) 农业等级 243
- Ajax 埃阿斯 140
- Alexander of Macedonia 马其顿的  
亚历山大 226
- alienation 疏离(异化) 6-7,  
24, 128, 153, 209, 212-14
- Altenstein, Karl von 阿尔腾斯坦  
因 13
- America 美国 207
- amoralism 非道德主义 223, 228-

- 31, 234 - 6
- Anerkennung* 承认 见 recognition
- anomy 道德沦丧 241
- Antigone 安提戈涅 195, 245
- antinomianism 唯信仰论 129
- antinomy 二律背反 2 - 4, 98
- appearance (*Erscheinung*) 现象 10, 112, 197; 亦见 actuality; illusion
- arbitrariness (*Willkur*) 任意 22, 25, 48, 60, 77, 240
- Aristotle 亚里士多德 9, 12, 14, 17, 20, 53, 55 - 7, 70, 181, 189, 214 - 15
- Arnauld, Antoine 阿诺德 54
- arson 纵火犯 141, 192
- art 艺术 219 - 20
- articulation (*Gliederung*) 分化 200, 244
- assassination, political 政治暗杀 178, 180 - 1, 192
- atomicity 原子状态 201 - 2, 240, 258
- aufheben* 扬弃 见 supersede
- Augustine, Saint 圣·奥古斯丁 57
- Austria 奥地利 207
- authenticity 独特性 216
- autonomy 自律 31, 39 - 41, 128 - 9, 131, 146, 150 - 3; 亦见 freedom
- Avineri, Shlomo 阿维纳瑞 248, 250
- beatific vision 赐福愿景 57
- Beccaria, Cesare 贝卡利亚 114, 121
- Begriff* 概念 见 concept
- being with oneself (*Beisichselbstsein*) 守在自己身边 45 - 51, 238; 亦见 freedom
- Bentham, Jeremy 边沁 41
- Berlin, Isaiah 伯林 38, 41 - 2, 52
- Beschliessen* 下决心 见 resolving
- Bestimmung* 规定 见 determination
- bifurcation (*Entzweiung*) 分裂 9
- Bildung* 教养 见 culture
- blame 谴责 180 - 5, 191 - 2
- Boleyn, Anne 安妮·博林 147
- Bosanquet, Bernard 鲍桑葵 44
- Bradley, Francis Herbert 布拉德利 44
- Brandt, Richard 布朗特 33
- Bukowski, Charles 布考斯基 66
- burgher (*Bulger, bouigeois*) 市民 27, 29, 207; 亦见 civil society
- business estate (*Stand des Geucerbts*) 商业等级 200, 243
- Caesar, Julius 凯撒 226 - 7
- capitalism 资本主义 107, 247 - 55
- Carlsbad Decrees 卡斯巴德法案 178
- Cassirer, Ernst 卡西尔 5
- casuistry 诡辩 175
- causality, psychological 心理学上的因果关系 150
- censorship 审查 12
- certainty 确定性 176 - 7
- Cervantes, Miguel 塞万提斯 216



- Chalybäus, Heinrich Moritz 夏利鲍斯 3-4
- character (*Charakter*) 性格 24, 175, 214
- charity 仁慈 159-60, 255
- Charlemagne 查理曼大帝 226
- children 儿童 34, 80, 95, 97, 142, 206, 210
- Chodorow, Nancy 科多罗 245
- choosing (*Wählen*) 选择 59-60, 68-9
- Christianity 基督 7, 13-14, 23-5, 57, 84, 127-8, 133, 174, 207, 245
- citizen (*Bürger, citoyen*) 公民 (市民, 公民) 27-8
- civil servants (*allgemeine Stand*) 公务员 200-1, 243
- civil society (*bürgerliche Gesellschaft*) 市民社会 26-8, 239-43, 247-55, 257-60
- class 阶级 251
- classicism 古典主义 7, 201
- coercion (*Zwang*) 强制 37, 81
- cognizance (*Kenntnis*) 洞识 189-90
- Cohen, G. A. 科亨 96
- collective benefit 集体利益 165
- collective rationality 集体合理性 165-7
- colonialism 殖民主义 204-5, 248
- commercial estate (*Handelstand*) 商业等级 200
- commitment 承诺 211
- communism 共产主义 234
- communitarianism 社群主义 202-3, 212, 259
- compatibilism 相容论 151
- concept (*Begriff*) 概念 219; moments of 环节 18; 亦见 individual; particular; universal
- conscience (*Gewissen*) 良知 150, 174-92, 198; educability of 良知的可教育性 178; formal 形式的良知 187; infallibility of 良知的永远正确 177-9; truthful 真正的良知 187
- consequentialism 结果主义 xiii, 30-1, 213-14, 277
- constitution 宪法 13, 203-5, 222
- Constitution of Bayonne 巴荣纳宪法 207-8
- contingency (*Zufälligkeit*) 偶然性 10, 74, 148, 219, 249
- contract (*Vertrag*) 契约 90, 99-101, 113-14, 116; social 社会的 80, 82, 102, 114
- conviction (*Überzeugung*) 信念 177, 183-4; 亦见 ethics of conviction; Fries, Jakob Friedrich
- corporation, limited liability 有限责任公司 103
- corporation (*Korporation*) 同业公会 27, 201-2, 240-3, 258

黑格尔的伦理思想

cosmopolitanism 世界公民主义 29, 206, 208  
Cousin, Victor 库辛 257-8, 284  
crime (*Verbrechen*) 犯罪 109, 231, 253, 259; nullity of 犯罪的虚无 112-15, 117; against the state 针对国家的犯罪 118-19  
culture (*Bildung*) 文教 24-5, 70, 96, 133, 216  
custom (*Sitte*) 风习 195, 198, 202  
darkening of moral consciousness 道德意识的遮蔽 177  
*Dasein* 定在 见 existence  
death penalty 死刑 121-2  
decadence 衰落 222, 224, 235  
deed (*Tat*) 行为 140  
demagogue persecutions 煽动罪指控 178  
demand (*Aufforderung*) 要求 78-80  
democracy 民主 281  
deontologism 义务论 xiii, 30-1  
deposit 寄存物 156-7, 159  
Descartes, René 笛卡尔 1, 5, 19, 54, 176-7  
desirability characterization 令人满意的(可欲性的)描述 141  
desire (*Begierde*) 欲望 84  
despair 绝望 60  
determination (*Bestimmung*) 规定

12, 20, 32, 47-9  
determinism, psychological 心理学上的决定论 150-3  
dialectic 辩证的 1-4, 19, 223, 248-9  
“differential pull” 有差别牵引力 211-14  
displacement (*Verstetzung*) 误植 153  
disposition (*Gesinnung*) 意向 205-6, 217; ethical 伦理意向 200-1, 209, 214, 218; moral 道德意向 149-50; political 政治意向 见 patriotism  
Donagan, Alan 多纳干 182  
Dostoyevsky, Fyodor 陀思妥耶夫斯基 117, 231  
drives (*Triebe*) 冲动 37, 47-9, 58-60, 68, 150-1, 170  
Durkheim, Emile 迪尔凯姆 241-2  
duties, doctrine of (*Pflichtenlehre*) 义务学说 21, 154, 172  
duty (*Pflicht*) 义务 50-1, 73-4; ethical 伦理义务 209-14, 235, 256, 259; 亦见 relationships, duties of  
economics 经济学 211, 239-43  
education (*Erziehung*) 教育 79-80  
egoism 利己主义 56-8, 242; 亦见 eudaimonism  
selfishness 自私  
emptiness charge, stronger and wea-



- ker form of 空洞性指控 (的较强形式和较弱形式) 154 - 5, 172 - 3; 亦见 moral law, emptiness of
- end (*Zweck*) 目的的空洞性 169 - 72, 199 - 200
- Engels, Friedrich 恩格斯 233
- Enlightenment 启蒙运动 xiii - xiv, 7, 43, 104, 128, 195 - 6, 197, 206, 208, 212
- Entzweiung* 分裂 见 bifurcation
- Epictetus 爱比克泰德 45
- Epicurus 伊壁鸠鲁 55
- "equal pull" 同等牵引力 211 - 14
- error, moral 道德错误 180 - 3, 189 - 90, 230
- Erscheinung* 现相 见 appearance
- estate (*Stand*) 等级 13, 27, 200 - 2, 216
- Estates (*Stände, Ständeversammlung*) 阶层 见 estate; representative government
- ethical (*sittlich*), pejorative use of term 伦理一词的贬义运用 217
- ethical life (*Sittlichkeit*) 伦理生活 22, 25 - 6, 50, 98, 127, 130, 131 - 3, 193 - 236, 256; ancient
- Greek 古希腊 22 - 3, 57, 127, 140, 192, 200, 204, 206, 215 - 16, 222, 238; as harmony of reason and sense 理性与感谢相一致的伦理生活 132; modern 现代的 25 - 30, 175, 205 - 8, 237 - 55; objective side of 伦理生活的客观方面 195 - 208; as organism 作为有机体的伦理生活 132; subjective side of 伦理生活的主观方面 196 - 8, 209 - 18;
- ethical theory 伦理理论; classical 古典的 7, 20, 31, 53 - 8; Hegelian 黑格尔式的 xiii - xiv, 6 - 74; kinds of 伦理理论的各种类型 30 - 1; self - actualization theory as distinct kind of 一种特定类型的自我实现理论 30 - 3; self - defeat of 伦理理论的自我挫败 212 - 14
- ethics, limits of 伦理的限度 219 - 35, 249, 256
- ethics (*Ethik*) 伦理学 94, 195
- ethics of conviction (*Überzeugungsethik*) 信念伦理学 178 - 89; 亦见 Fries, Jakob Friedrich
- ethnocentrism 种族中心主义 204 - 5
- eudaimonism 幸福主义 31, 70 - 1, 164 - 6; 亦见 happiness
- Eudoxus 欧多克索斯 55
- evidence 证据 176 - 8
- evil (*Böse*) 邪恶 174, 184 - 5, 186 - 7
- existence (*Dasein*) 定在 10 - 11,

- 71 - 2, 216, 240
- existentialism 存在主义 5, 153
- experience (*Erfahrung*) 经验 19, 213
- expressivism 表现主义 6
- fact of reason 理性的事实 167
- fallibility 不可靠性 177 - 8
- family (*Familie*) 家庭 26 - 8, 106, 207, 209, 210, 240, 243, 246
- feudalism 封建主义 43, 203
- fiat iustitia, pereat mundus* 实现正义, 任世界毁灭 146
- Fichte, Johann Gottlieb 费希特 3, 7, 12, 23, 36, 51, 95, 100, 146, 174, 181 - 2, 221; alleged atheism 无神论指控 131; concept of freedom 自由概念 39, 43 - 5, 47 - 8; Moral epistemology 道德认识论 156, 176 - 8; principle of morality 道德原则 156, 176; as representative of 'morality' 作为“道德”的代言人 131 - 2; theory of punishment 惩罚理论 109, 270; theory of recognition 承认理论 77 - 83, 89, 91; theory of self-awareness 自我意识理论 17 - 18, 77 - 81;
- Filmer, Robert 菲尔默 41
- finitude 有限 153
- Follen, Karl 弗伦 179 - 80
- Foot, Philippa 佛特 186
- freedom (*Freiheit*) 自由 20, 32, 36 - 52, 199, 200, 217, 230, 237 - 8, 256, 259 - 60; absolute 绝对的 38 - 40, 70 - 1, 191; abstract and concrete 抽象的和具体的 38; civil 市民的 xiv, 38, 41, 51; formal 形式的 37, 41, 77, 150; kinds of 自由的诸类型 38; and necessity 与必然性 151; negative 消极的 38, 48, 77; objective 客观的 38; personal 人格的 22 - 3, 38, 41, 51; political 政治的 38; positive 积极的 38; subjective 主观的 23 - 5, 28, 38, 51, 57, 220, 238 - 43, 245, 255, 257 - 9
- French Revolution 法国大革命 38, 41, 100, 207, 257
- Friedrich Wilhelm III, King of Prussia 普鲁士国王, 威廉三世 13
- Friedrich Wilhelm IV, King of Prussia 普鲁士国王, 威廉四世 14
- Fries, Jakob Friedrich 弗里斯 175, 178 - 87, 203; antisemitism of 弗里斯的反情感主义 186 - 7; ethics of conviction 信念伦理学 178 - 87; rivalry with Hegel 与黑格尔的对立 178; as victim of persecution 作为受迫害者的弗



- 里斯 178
- Gediegenheit* 高贵的淳朴 见 noble simplicity
- Geist* 精神 见 spirit
- Geisteswissenschaften* 精神科学 见 human sciences
- Gemut* 心灵 见 heart
- gender differentiation 性别区分 243 - 6
- genius, moral 道德才华 174, 176
- Germanic realm (*germanische Reich*) 日耳曼王国 23, 134, 208, 222, 263
- Gesinnung* 意向 见 disposition
- Gewerbe* 商业阶层 见 business estate; profession
- Gilligan, Carol 吉利干 245
- God 上帝 4, 10, 24, 219 - 20; beatific vision of 上帝的赐福愿景 57;
- Goethe, Johann Wolfgang von 歌德 7
- good (*Gut*) 善 17, 31, 57, 199; abstract 抽象的 186; living 活的 199, 210
- Greek realm (*griechische Reich*) 希腊王国 见 ethical life, ancient Greek
- ground, objective (客观) 根据 162 - 8
- habit (*Gewohnheit, ethos*) 习惯 214, 218
- Haller, Karl Ludwig von 哈勒尔 246
- Hampton, Jean 汉普顿 270
- handicraft estate (*Handwerksstand*) 手工业者阶层 200
- Handlung* 行为 见 action
- happiness (*Glückseligkeit*) 幸福 20, 53 - 71, 145, 152, 227, 229; indeterminacy of 幸福的不确定性 63 - 6; as issue of objectivity 幸福作为一个客观性问题 53 - 6; subjectivity of 幸福的主观性 55 - 8, 60 - 3; why we care about it 为何我们在意幸福 66 - 70; 亦见 eudemonism
- Hardenberg, Friedrich von 弗里德里希·哈登堡 见 Novalis
- Hardenberg, Karl August von 奥古斯特·哈登堡 13, 186, 242, 257
- Hartmann, Klaus 哈特曼 248 - 9
- Haym, Rudolf 海谋 257 - 8
- heart (*Gemüt*) 心灵 24 - 5, 215, 251
- hedonism 享乐主义 62, 225; 亦见 pleasure
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格尔; Berne and Tübingen period 伯尔尼和图宾根时期 127 - 8; conception of good 善的观念

146; conception of philosophical science 哲学科学的观念 xiii, 1 - 6; *Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (1801) 《费希特和谢林哲学体系的差别》6, 9, 131, 168; *Encyclopedia of Philosophical Sciences* (1817, 修订版 1827, 1830) 《哲学全书》4, 21, 78, 84, 88 - 90, 134, 162, 168, 170 - 71; ethical theory 伦理理论 xiii - xiv, 8 - 10, 15 - 74; *Faith and Knowledge* (1802) 《信仰与科学》131, 168 - 9; Frankfurt period 法兰克福时期 128 - 31, 209; influence of 黑格尔的影响 xiii - xiv, 5, 259 - 60; Jena period 耶拿时期 1, 4 - 5, 119, 131 - 3, 155, 158, 160, 168, 202 - 3, 205 - 6, 217; *Jena Realphilosophie* 《耶拿实在哲学》85 - 6, 119, 201, 205 - 6; lectures on right 有关法权的演讲 xiv - xv, 13, 151; *Natural Right* (1802) 《论自然法》131 - 32, 202 - 3, 205; obscurity of his writings 黑格尔著作的含混 xiv; *Phenomenology of Spirit* (1807) 《精神现象学》1, 4, 83 - 8, 90, 133, 153, 168, 170, 174 -

5, 187, 205 - 6; philosophy of history 历史哲学 219 - 36; *Philosophy of Right* (1821) 《法哲学原理》6, 8, 11 - 14, 20 - 1, 31 - 2, 43, 49 - 51, 58, 90, 134, 168, 172, 174 - 5, 196, 198 - 9, 203, 208, 211 - 12, 218, 224, 232, 237, 256 - 8; philosophy of the state 国家哲学 xiii - xiv, 5 - 6, 10 - 13, 219 - 21, 237 - 43; *Science of Logic* (1812, 1816) 《逻辑学》7, 63, 72, 137; theory of recognition 承认理论 83 - 93; theory of universals 关于普遍东西的理论 63 - 4; views on non-European peoples 关于非欧洲民族的看法 93, 204 - 5; views on political obligation 关于政治义务的看法 105; views on women 关于女性的看法 26, 93, 243 - 6

Hegelianism 黑格尔主义 5

Heidegger, Martin 海德格尔 7

Henrich, Dieter 亨利希 74

Henry VIII, King of England 英格兰国王亨利三世 147, 153

Herakles 赫拉克勒斯 215

Herder, Johann Gottfried 赫尔德 202

hero (*Held*) 英雄 149, 215 - 16, 226 - 8



- “hip” 嬉皮 见 “cool”
- history 历史 见 world history
- Hobbes, Thomas 霍布斯 41, 91 - 2, 102; concept of happiness 幸福观 54; on despotical dominion 论专制统治 87
- Holy Alliance 神圣同盟 178
- honor of one's estate (*Standesehre*) 对个体之等级的荣誉感 27, 201, 241
- Hotho, H. G. 霍特 151
- human being (*Mensch*) 人类 27
- human sciences (*Geisteswissenschaften*) 人文科学 (精神科学) 5
- Humboldt, Wilhelm von 洪堡 13
- Hume, David 休谟 17
- Husserl, Edmund 胡塞尔 1
- hypocrisy (*Heuchelei*) 伪善 130, 137 - 9, 143, 153, 174, 184, 187 - 9, 217
- I (*Ich*), the 我 (自我) 18, 48, 84
- Idea (*Idee*) 理念 4, 9 - 10, 72, 77, 199, 219 - 20, 222, 226, 256
- idealism 观念论 xiii, 3, 43 - 4
- identity, personal 个人身份 18, 45
- identity, social 社会身份 197, 201, 209, 241 - 3, 258
- illusion (*Scheln*) 幻相 (假象) 10, 112
- Ilting, Karl-Heinz 伊尔廷 143 - 5
- imagination 想象力 48, 176
- imperative 命令 30 - 1; hypothetical 假言的 64 - 6; of right 法权命令 31, 94
- imputability (*Imputabilität, Zurechnung*) 归责 140 - 4; 亦见 responsibility
- individual (*Einzelne, Individuum*) 个体 21, 23 - 5, 28, 42, 106, 179 - 80, 205 - 6, 210, 216, 258; world historical 世界历史 个体 226 - 31
- infinity (*Unendlichkeit*) 无限 2, 60, 96
- inheritance 继承 106
- inner and outer, identity of 内在和外在的同一性 137 - 9
- insight (*Einsicht*) 洞见 175, 192, 218; right of 洞见的法权 189 - 91
- institutionalism 制度论 74
- intention (*Absicht*) 意图 137, 141 - 2, 151, 171 - 2, 256; right of 意图的法权 142
- interest (*Interesse*) 关切 152
- interpretation 解释 46, 221, 224
- intuition (*Anschauung*) 直观 219
- irony 反讽 60
- Jeanne d'Orleans 圣女贞德 230
- Jesus 耶稣 127 - 9

- Judaism 犹太主义 24, 127 - 8, 186 - 7
- justice (*Gerechtigkeit*) 正义 109 - 10; 亦见 right
- Kant, Immanuel 康德 xiii - xiv, 1 - 2, 5, 7, 12, 23, 29, 31, 55, 57 - 8, 67, 70, 88, 97, 102, 127 - 8, 135, 143, 177, 179, 189, 209 - 10, 212, 214, 215, 216, 221, 228, 237; concept of freedom 自由概念 39, 41, 43 - 5, 47 - 8, 264; concept of good 善的概念 144 - 6; concept of happiness 幸福概念 60 - 3; concept of the good will 善良意志概念 137 - 9, 146 - 8, 152 - 3, 167 - 72, 215; defense of absolute obedience 对绝对服从的辩护 105; First Antinomy 第一对二律背反 79; formula of autonomy 自律公式 156; formula of humanity 人性公式 156; formula of universal law 普遍法则公式 154 - 61; formula of universal law deduction of 有关普遍法则公式的演绎 161 - 7; on phenomenal and noumenal causality 论现象的和本体的因果性 150 - 3; realm of ends 目的王国 29, 199 - 200; as representative of morality 作为道德的代言人 131 - 2; retributivist view of punishment 惩罚的报应论观 109; Second Antinomy 第二对二律背反 3 - 4, 261; theory of apperception 统觉理论 17 - 18
- Karamazov, Ivan 伊万·卡拉马佐夫 280
- Kierkegaard, Søren Aabye 基尔克果 13, 60, 153
- know thyself (*gnothi seauton*) 认识你自己 32
- knowledge (*Wissen*), right of 知识 140
- Kotzebue, August von 科茨布 178, 180 - 1, 192
- Kraus, C. J. 克劳斯 242
- Kraut, Richard 克劳特 56
- labor (*Arbeit*) 劳动 87
- laesio enormis* 非常损失原则 100 - 1
- language 语言 72 - 3
- law (*Recht, Gesetz*) 法律 41, 72, 103 - 6, 189, 207; binding only if right in itself 唯有自身正当时才有拘束力 104 - 5; codification of 法律的法典化 103 - 4, 207; constitutional (*Staatsrecht*) 宪法 (公法) 103; and criminal code 刑法典 120; English common 英国普通法 207; historical school of



- 历史法学派 104; private (*Privatrecht*) 私法 103; violation of 违法 118 - 19
- lexical ordering of goods 善的词典学顺序 145
- liability (*Haftung*), legal 责任 144
- liberalism 自由主义 xiv, 22, 36 - 7, 40 - 2, 52, 190 - 1, 197, 202 - 3, 206, 208, 257 - 60
- life imprisonment 终身监禁 122
- life (*Leben*) 生活 199, 202, 210
- Locke, John 洛克 17, 22; concept of freedom 自由概念 40 - 1; concept of happiness 幸福概念 54 - 5; theory of property 财产理论 95 - 6, 107
- Lockean proviso 洛克式的限制条款 107
- logic 逻辑学; Aristotelian 亚里士多德主义的 1; dialectical 辩证的 1 - 4; formal 形式的 4 - 5; speculative 思辨的 xiii, 1 - 6
- love (*Liebe*) 爱 26, 129, 209
- luck, moral 道德运气 142 - 3, 153, 176, 181
- Lukacs, Georg 卢卡奇 6
- McCumber, John 麦克库姆贝尔 250
- MacIntyre, Alasdair 麦金泰尔 202, 212
- mala in se* 自然犯 118
- mala prohibita* 法定犯 118
- Malebranche, Nicolas 马勒伯朗士 54
- Mandeville, Bernard 曼德维尔 228
- market 市场 26, 240 - 3, 259
- marriage (*Ehe*) 婚姻 102, 106, 210, 243
- Marx, Karl 马克思 7, 33 - 5, 44, 230, 233 - 4, 252
- Marxism 马克思主义 5, 132
- master - servant (*Herr - Knecht*) 主 - 奴关系 83, 86 - 92
- metaphysics 形而上学 xiii, 1
- Metternich, Clemens Lothar 梅特涅 13
- Middle Ages 中世纪 25
- military estate (*Militärstand, Soldatenstand*) 军事阶层 201
- Mill, John Stuart 穆勒 29, 52, 155 - 6, 159, 201; concept of freedom 自由概念 41; concept of happiness 幸福概念 54; concept of individuality 个体性概念 200 - 1; critique of Kant 对康德的批判 155 - 6, 159; on representative government 论代议制政府 276
- monarchy 君主制 13, 102, 240
- monomania 偏执 67 - 9
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de 孟德斯鸠 41, 207

- moral law, emptiness of 道德法则  
(的空洞性) 130 - 1, 154 - 73
- moral point of view 道德的视角 210
- moral worth 道德价值 146 - 53,  
179, 256
- morality 道德 22, 23 - 5, 50, 74,  
98 - 9, 101, 125 - 92, 195,  
198 - 9, 205, 209 - 10, 217,  
229, 256; cannot be legislated  
不能被立法 99 - 100; as ethi-  
cal life of the bourgeoisie 作为  
资产阶级的伦理生活 132; hy-  
pocrisy of 道德的伪善 130;  
impotence of 道德的无能 130;  
positivity of 道德的实定性 129
- motive (*Betveggrund, Bewegungsgrund,*  
*Bestimmungsgrund, Triebfeder*)  
动机 150 - 1, 169 - 72
- Müller, Adam 米勒 246
- Napoleon Bonaparte 拿破仑 207 -  
8, 226 - 7
- Napoleonic Code 《拿破仑法典》 104
- nation (*Volk, natio*) 民族 见 peo-  
ple
- nationalism 民族主义 104
- naturalism, ethical 伦理的自然主  
义 12 - 14, 33 - 5, 188; histor-  
icized 历史化的 33 - 5; ideal-  
ized preference 理想化了的偏  
好 33 - 4
- nature (*Natur*) 自然 (本性) 4,  
10, 198; of an action 行为的  
本性 141; and custom as second  
nature 作为第二自然 198
- need of philosophy (*Bedürfnis der*  
*Philosophie*) 哲学的需要  
6, 9
- negligence (*Fahrlässigkeit*) 过失  
143 - 5
- Nietzsche, Friedrich 尼采 7
- noble simplicity (*Gediegenheit*) 高  
贵的淳朴 140
- Notrecht 紧急法权 见 right, of ne-  
cessity
- Notstaat 需要的国家 见 state,  
—of necessity
- Novalis (Friedrich von Hardenberg)  
诺瓦利斯 xiv, 174
- obligation, political 政治义务 105
- Odysseus 奥德修斯 40
- Oedipus 俄狄浦斯 140, 192
- oppression 压迫 92 - 3
- Oriental realm (*orientalische Reich*)  
东方国家 23, 38, 206, 222
- ought (*Sollen*) 应然 12, 98,  
130, 154, 209
- owl of Minerva 密纳发的猫头  
鹰 232
- paradoxes 悖论 2 - 4
- Parfit, Derek 巴菲特 18
- particular (*Besondere*) 特殊的东



- 西 216, 238; and “determinate particularity” 和“特殊的東西和具体的特殊性” 240
- passion (*Leidenschaft*) 激情 152, 170, 227 - 8
- paternalism 家父主义 36
- patriarchy 家长制 26, 246
- patriotism 爱国主义 28, 238 - 9
- people (*Volk*) 民族 203; principle of 原则 221 - 3
- permission (*Erlaubnis*) 许可 94, 116 - 17
- person 人格 22 - 3, 32, 77, 94 - 106, 197, 202, 245
- Pflicht* 义务 见 duty
- Pharisaism 法利赛主义 130, 217
- Pheidias 菲狄亚斯 201
- philosophy 哲学; Greek 希腊哲学 7; Hegel's conception of 黑格尔的哲学观 xiii, 1;
- practical 实践的 8, 11 - 14, 32
- Plato 柏拉图 12 - 13, 17, 20, 41, 53, 55, 57, 70, 106, 255
- pleasure 愉快 53 - 5; 亦见 hedonism
- Pöbel* 贱民 见 rabble
- police (*Polizei*) 警察 247 - 8
- political economy 政治经济学 26
- Popper, Karl 波普尔 232 - 3
- positivity 实定性 127 - 9, 5
- poverty (*Armut*) 贫困 106, 115, 138, 160, 247 - 55, 259; in-
- genuous 单纯的 252; remedies for 贫困的救济 247 - 8
- prayer 祈祷者 186
- profession (*Gewerbe*) 职业 27, 201, 240 - 2
- property 财产权 22, 37, 50, 73, 80, 95, 102, 237, 269; private 私有 106 - 7
- Prussia 普鲁士 12 - 13, 178, 180, 207, 258; Reform Era 改革年代 13, 180, 186 - 7, 242, 257
- public opinion 公共舆论 51 - 2
- punishment 惩罚 108 - 24; capital 极刑 121 - 2; as deterrent 作为遏制 123; of egregious crimes 对恶名昭彰之犯罪的惩罚 122 - 3; as expressing society's condemnation of an act 表达了社会对某项行为的谴责 110; justification of 为惩罚提供证成 108 - 9; measure of 惩罚的尺度 9 - 21, 271; as morally educative 作为道德教育之手段 123; Retributive nature of 惩罚的报应属性 108; we should not expect an ethical justification of 我们无法期待为惩罚提供伦理上的证成 122 - 5
- purpose (*Vorsatz*) 故意 140 - 2
- Quixote, Don 堂·吉珂德 216

- rabble (*Pöbel*) 贱民 248, 250 - 5;  
rich 富人 252  
racism 种族主义 92 - 3, 186 - 7,  
192, 204  
radicalism 激进主义 44, 52, 179 -  
80, 232 - 4, 257, 260  
Railton, Peter 兰顿 33, 212 - 14  
Raskolnikov, Rodion 拉斯科尔尼  
科夫 231 - 3, 235  
Rawls, John 罗尔斯 97  
Razin, Stenka 拉辛 230  
realm of ends (*Reich der Zwecke*)  
目的王国 29, 199 - 200  
reason (*Vernunft*) 理性 (理由)  
10 - 11, 13, 84, 205, 214,  
218, 256; cunning of 理性的  
狡计 227; internal 内在的  
141 - 2, 149; negative 否定  
的 3; positive 肯定的 3  
recognition (*Anerkennung*) 承认  
77 - 93, 114 - 115, 241,  
252 - 5  
rectitude (*Rechtschaffenheit*) 正直  
27, 149, 215 - 16, 227  
reflection 反映 198, 217 - 18,  
224, 243 - 6  
relationships, duties of (*Pflichten der  
Verhältnisse*) 源自关系的义务  
211 - 14  
relativism 相对主义 xiv, 17, 183,  
202 - 3, 225, 235  
religion 宗教 xiii, 129, 133, 206,  
208, 219 - 20, 250; folk 民  
众宗教 128  
representation (*Vorstellung*) 表  
象 219  
representative government 代议制政  
府 207, 240  
resolving (*Beschliessen*) 下决心  
59, 68 - 9  
responsibility 责任 23, 140 - 4,  
191 - 2; moral and legal 道德  
上的和法律上的 144, 179; 亦  
见 right, of insight  
retributivism 报应论 108 - 11  
revenge 报复 109  
Rhodes 罗德斯岛 232  
right (*Recht*) 权利 (法权) 71 -  
3, 223, 228; abstract 抽象的  
22 - 3, 31, 50, 75 - 124,  
171, 179, 237, 251 - 5; ab-  
stract, limits of 抽象法权的限  
度 101 - 3; to do wrong 做不  
法行为的权利 228 - 32, 234;  
forfeiture of 权利的放弃 115,  
121 - 2; imprescriptible 不受  
时效限制的 99, 100; inalienable  
不可转让的 99, 100, 121 - 2;  
of insight 洞见的法权 189 -  
91; of knowledge 认识的法权  
140; to livelihood 生存权 247;  
natural 自然法权 104 - 5; of  
necessity 紧急法权 102 - 3,  
253 - 5; not to be killed 不遭



- 杀害的权利 121; over one's own body 针对自身自身的 96, 100, 246; to personality itself 针对人格自身的 99 - 101; relation of 法权关系 81 - 3; of revolution 革命法权 255; and rights as "trumps" 权利作为“王牌” 102; of world spirit 世界精神的法权 3 - 5
- Roman realm (*römische Reich*) 罗马王国 22 - 5, 95, 100, 205 - 6, 222, 226
- Romanticism 浪漫派 xiii - xiv, 7, 26, 60, 104, 174, 195, 201, 202 - 3, 207, 208, 216, 246
- Rousseau, Jean-Jacques 卢梭 41, 84, 228
- Russia 俄国 207
- Sand, Karl Ludwig 萨德 178, 180 - 1, 192
- Sandel, Michael 桑德尔 202
- Savigny, Karl Friedrich von 萨维尼 104
- Schein* 假象 见 *illusion*
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef 谢林 3, 6, 131
- Schiller, Friedrich 席勒 6, 216
- Schlegel, Friedrich, xiv 施莱格尔 60, 174
- Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel 施莱尔马赫 7, 174
- Scholasticism 经院主义 54
- Schopenhauer, Arthur 叔本华 65, 273
- Schweben* 摇摆 见 *wavering*
- science (*Wissenschaft*) 科学 11, 219 - 20; Philosophical 哲学科学 7; 亦见 Hegel, conception of philosophical science; philosophy
- self-actualization (*Selbstverwirklichung*) 自我实现 17 - 35, 242, 260
- self-awareness 自我意识 17 - 19, 77 - 81, 85 - 93
- self-certainty (*Selbstgewissheit*) 自我确定性 85 - 93
- self-concern 自我关切 6, 18, 32, 186
- self-deception 自我欺骗 177 - 8, 182
- self-destruction, ethical 伦理的自我颠覆 254 - 5
- self-image 自我图像 18 - 19, 27. 101, 213 - 14
- self-interpretation 自我揭示 46
- selfishness (*Selbstsucht*) 自私 71, 164 - 6, 211, 235
- self-opacity 自我含混 189, 232 - 3
- self-ownership 自我所有 96, 100
- self-positing (*Selbstsetzung*) 自我设定 18, 78 - 9
- self-satisfaction (*Selbstbefriedigung*) 自我满足 145, 170 - 2, 214

- self-sufficiency (*Selbständigkeit*)  
自我充足性 43, 84
- Sen, Amartya 阿玛蒂亚·森 211
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper,  
Third Earl of 沙夫兹伯利 54
- Sheridan, Richard Brinsley 谢立丹 66
- shopkeeper, honest 诚实的商人  
147 - 50, 152 - 3, 179
- show (*Schein*) 假象 见 illusion
- Sidgwick, Henry 西季维克 213
- Sitte* 习俗 见 custom; ethical life
- Sittlichkeit* 伦理生活 见 ethical life
- skepticism 怀疑主义 1
- slavery 奴役制 97 - 9, 206, 220,  
253; 亦见 master servant
- Smith, Adam 亚当·斯密 228, 242
- Socrates 苏格拉底 53, 218
- Sommers, Christina Hoff 苏默斯  
211 - 12
- Sophocles 索福克勒斯 140, 192,  
195, 245
- Spain 西班牙 207 - 8
- Spartacus 斯巴达克斯 230
- species (*Gattung*) 类族 80
- sphere (*Sphäre*), external 外部范  
围 77, 80 - 1, 95
- Spinoza, Benedict 斯宾诺莎 42, 266
- spirit (*Geist*) 精神 4, 19 - 21,  
43, 85, 88 - 92, 197, 198 -  
9, 221 - 3; absolute 绝对的  
219 - 20; objective 客观的 4,  
11, 20, 21; subjective 主观  
的 4, 20, 21
- Stamm* 家族 见 family
- Stand* 阶层 见 estate
- Stände, Ständeversammlung* 等级
- Ständevertretung* 代议制 见 repre-  
sentative government
- Standesehre* 阶级荣誉感 见 honor of  
one's estate
- state (*Staat*) 国家 27 - 30, 172,  
208, 211, 219 - 23, 237 - 8,  
258 - 9; life cycle of 国家的生  
活圈子 221 - 3; modern 现代  
的 237 - 9; of necessity (*Notsta-*  
*at*) 需要的国家 (强制国  
家) 237
- Stein, Baron Heinrich Friedrich Karl  
vom und zum 施坦因 242, 257
- Stoicism 廊下派 20, 44 - 5, 53 -  
5, 90, 218
- struggle to the death 生死斗争 85 - 6
- subject (*Subjekt*) 主体 23, 32,  
245; as thinker 作为思维者  
142, 192
- subjectivity (*Subjektivität*) 主体性  
134 - 5, 174 - 5, 191 - 2,  
196, 197, 217 - 18
- substance and accident (*Substanz und*  
*Akzidenz*) 实体与偶性 196 - 7
- substance, ethical (*sittliche Substanz*)  
伦理实体 25 - 6, 196 - 7, 205,  
243 - 6



- supersede (*aufheben*) 扬弃 3, 86, 88, 129, 133
- superstars 巨星 66
- superstition (*Abetglaube*) 迷信 217
- Surface, Charles 索菲斯 66
- Taylor, Charles 查尔斯·泰勒 6
- teleological ethics 目的论伦理学 30-1, 213-14
- teleological suspension of the ethical 伦理学的目的论悬搁 232
- terrorism 恐怖主义 180
- theodicy 神义论 8, 10-11, 249
- “thesis - antithesis - synthesis” “正题—反题—合题” 3-4
- thing (*Sache*) 事物 95
- Thomas Aquinas, Saint 托马斯·阿奎那 54, 57
- thought determinations (*Denkbestimmungen*) 思维之规定 1
- thrownness 被抛状态 153
- time 时间 221
- Tittel, Gottlob August 梯特尔 155, 159
- tolerance 宽容 204
- totalitarianism 极权主义 42, 239, 259
- tragedy, Greek 希腊肃剧 57
- trait 性格特征 214
- trust 信任 158, 218
- truth conditions and acceptability conditions 真理条件与可接受性的条件 213
- Turgot, Anne-Robert-Jacques 杜尔哥 228
- Tyler, Wat 沃特·泰勒 230
- understanding (*Verstand*) 知性 2-5, 70, 218
- unethical (*unsittliche*) institutions 非伦理性的制度 206
- unhappy consciousness (*unglückliche Bewusstsein*) 苦恼意识 13-14, 24
- universal (*Allgemeine*) 普遍的 18, 25, 28, 63, 69-70, 88-92, 170, 173, 237
- universalism 普遍主义 202-5, 212-14; historicized 历史化了的 204-5
- universality of applicability 适用的普遍性 135-6, 164-7
- universality of concern 关切的普遍性 135-7
- unmoved mover 不受推动的推动者 206, 237
- utilitarianism 功利主义 21, 31, 41, 212-14, 225, 277
- utility function 效用函数 68
- valet, no man a hero to his 奴仆眼中无英雄 149, 229
- valid (*gelten, gültig setn*) 有效 98, 115, 207, 220-1, 224-5

- valor (*Tapferkeit*) 英勇 201
- value (*Wert*) 价值 96, 120 - 1
- Vernunft 理性 见 reason
- Verstand 知性 见 understanding
- virtue (*Tugend*) 美德 175, 214 - 16; as mean 作为工具 215
- Volk 民族 见 people
- Vorsatz 故意 见 purpose
- voting 选举 283
- Wählen 选择 见 choosing
- war 战争 28, 103, 201
- warrant (*Befugnis*) 保证 94
- Wartburg Festival 瓦尔特堡节 178
- wavering (*Schweben*) 摇摆 48, 176
- well-being (*Wohl*) 福利 145; 亦见 happiness
- will (*Wille*) 意志 18, 24 - 5, 84, 113 - 14; contradiction in 意志中的矛盾 157 - 61; criminal 犯罪的 112 - 16; distinguished from wish 不同于希望的意志 137; free 自由的 21, 37, 150; good 善良的 146 - 53; moral 道德的 140 - 54, 167 - 72; natural 自然的 58; pure 纯粹的 147 - 8, 185
- Williams, Bernard 威廉姆斯 202, 272
- Willkür 任意 见 arbitrariness
- Wirklichkeit 现实性 见 actuality
- wish (*Wunsch*) 愿望 158
- Wissenschaft 科学 见 science
- Wittgenstein, Ludwig 维特根斯坦 3
- Wittgenstein, Wilhelm Ludwig Georg Fürst von 冯·维特根斯坦 13
- Women 女性 26, 93, 243 - 6
- world historical individual 世界历史个体 见 individual, world historical
- world history (*Weltgeschichte*) 世界历史 219 - 36; its right is supreme 它的法权是最高的 101, 223 - 30; 亦见 ethical life; ancient Greek 古希腊; Germanic realm 日耳曼王国; Oriental realm 东方王国; Roman realm 罗马王国; spirit 精神
- wrong (*Unrecht*) 不法 169 - 10, 253; 亦见 crime; punishment
- Zufälligkeit 偶然性 见 contingency
- Zurechnung 归责 见 imputability; responsibility
- Zwang 强制 见 coercion
- Zweck 目的 见 end



## 译 后 记

本译稿和之前出版的《〈实践理性批判〉通释》（华东师范大学出版社，2011年版）、《康德的权利体系》（商务印书馆，2011年版）、《费希特和康德论权利、自由和法律》（商务印书馆，2015年版）一样，都是我在2009~2012年为完成“德国观念论的法权演绎”为题的博士论文做的翻译练习，如今将其整理出版，只是觉得我们在有关观念论的法哲学与政治哲学的研究方面，还有大量工作要做。

本书是在我辗转于北京、杭州、上海三地的过程中改定完成的，一路上受惠于人情多多，无法一一道来。美丽的松江令人心情愉悦，华东政法大学科学研究院自由的学术氛围使我得以再度潜心于观念论的法哲学研究。本书的整理出版得到了2015年上海市社科规划课题青年项目“权利与共同体——德国古典法哲学关于法权概念的哲学证明”的资助。

趁此机会我要感谢西南政法大学朱学平副教授和上海财经大学张东辉副教授，两位都是德国古典哲学专业出身，对德国古典法哲学与政治哲学有着深刻见解，他们的精彩译笔给这套丛书增

色不少。感谢吴彦、杨天江、毛安翼、李佳、邱帅萍、姚远、汤沛丰、马海宁、李柯、孙迎智等诸位年轻的弟兄，感谢为丛书出版付出心血的倪江云和王玉茂两位与我们同龄的编辑。无论出版过程中有多少等待与波折，这套丛书都是我们友谊的见证，也是我们这群年轻人不计利害的奋斗的见证，2010~2015年这五年，必将成为一段值得我们这群人回忆、怀念和书写的美好时光。

感谢刘小枫教授给我们以绝对的信任，他亲手将原来设计为一卷的德意志法哲学文选分拆为三卷，并给各卷拟定了如今的书名，由此我们也懂得，“经典与解释”的事业绝非某一学派的事业，它有着开阔的胸怀。按照“德意志古典法学丛编”的出版规划，我们迄今已完成计划中的大半，历时五年，当时，除朱学平和张东辉两位老师之外，我们这群年轻人尚是在校博士生，这套丛书能够立项，并克服种种困难见诸于世，端赖知识产权出版社王润贵副总编、李琳老师和卢海鹰主任的支持，感谢他们积极推动和关切这套注定无法带来多大商业利益的丛书面世，感谢他们对于我们年轻学人的提携与鼓励！

在一直以来的阅读、翻译和写作中，我们这群人深刻地意识到，在深受德国古典哲学影响的汉语学界，还原这一经典的哲学思想流派在政治哲学和法哲学方面的思考，发掘其当代意义，仍然有着非常广阔的空间。我们深切希望在这块晦涩但却充满智慧的学术思想沃土上，能更多一些同道者。

黄 涛

2016年1月于上海松江古浦荡畔