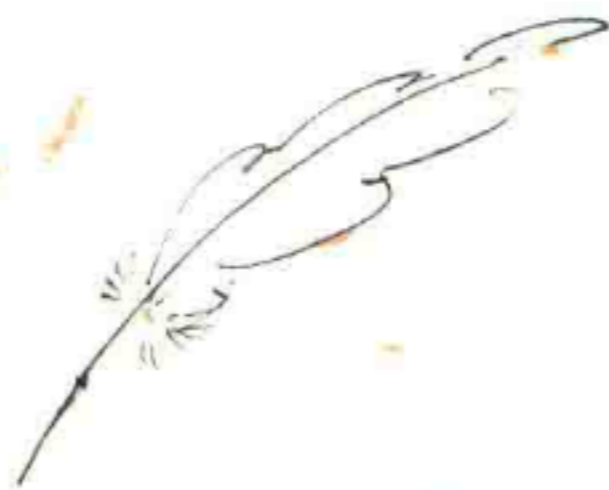


西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

德意志古典法学丛编

黄涛 吴彦◎主编



吴彦◎编

观念论法哲学及其批判

——德意志法哲学文选（二）

Legal Philosophy in German Idealism:
Essays on German Legal Philosophy (II)

姚远 黄涛 等 / 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

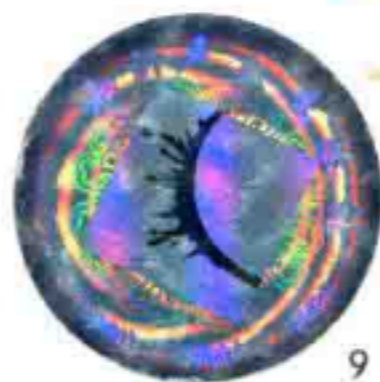
观念论法哲学及其批判

——德意志法哲学文选（二）

本卷的关注重点包括三个思想体系，一个是观念论法哲学（费希特、谢林和黑格尔），一个是历史法学（萨维尼、施塔耳），一个是马克思法学。尽管他们之间相互攻诘，但却有着一个共同的思想渊源和一个共同的批判对象，那就是康德。因此，后康德主义法哲学发展的一个基本特征就是对于康德法哲学中的理性主义要素的排斥，而其最主要的特征就是历史要素的介入。这在根本上影响了20纪德意志法哲学的发展。作为一种“历史”的产物，在古代思想中被看成是内在地从属于法的正当（*ius*）要素被剥夺了原先的位置，而被视为是次要的东西。自此，一个法实证主义、历史主义的时代便开始支配着我们的日常法律生活和日常的法律思维方式。



Intellectual
Property
Publishing
House



ISBN 978-7-5130-3677-1



9 787513 036771 >

定价：36.00元

责任编辑 © 倪江云 装帧设计 © 张冀

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



吴彦◎编

观念论法哲学及其批判

——德意志法哲学文选（二）

Legal Philosophy in German Idealism: Essays on
German Legal Philosophy (II)

姚远 黄涛 等 / 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

观念论法哲学及其批判：德意志法哲学文选（二）/吴彦编；姚远，黄涛等译. —北京：知识产权出版社，2015. 8

（西方传统：经典与解释—德意志古典法学丛编）

ISBN 978 - 7 - 5130 - 3677 - 1

I. ①观… II. ①吴…②姚…③黄… III. ①法哲学—思想史—德国
IV. ①D909. 516

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2015）第 172021 号

责任编辑：倪江云

责任校对：孙婷婷

装帧设计：张冀

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

观念论法哲学及其批判

——德意志法哲学文选（二）

吴彦编

姚远 黄涛 等译

出版发行：知识产权出版社有限责任公司 网 址：<http://www.ipph.cn>

社 址：北京市海淀区马甸南村 1 号 天猫旗舰店：<http://zscqcbbs.tmall.com>

责编电话：010 - 82000860 转 8335 责编邮箱：nijiangyun@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：各大网上书店、新华书店及
相关专业书店

开 本：880mm × 1230mm 1/32

印 张：7.75

版 次：2015 年 8 月第 1 版

印 次：2015 年 8 月第 1 次印刷

字 数：210 千字

定 价：36.00 元

ISBN 978 - 7 - 5130 - 3677 - 1

出版权专有 侵权必究

如有印装质量问题，本社负责调换。

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之积之而可一朝有成。

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

编译者导言

德意志法哲学在康德死后的 19 世纪的发展，很大程度上受制于康德思想的基本逻辑。继承和批判他的学说成为后康德时代法哲学发展的基调，而这种继承和批判或者是公开化的，或者是隐秘的，或者是潜在的。

本卷的关注重点包括三个思想体系，一个是观念论的法哲学（费希特、谢林和黑格尔），一个是历史法学（萨维尼、施塔尔），一个是马克思的法哲学。尽管他们之间相互攻讦，但却有一个共同的思想渊源和一个共同的靶子，那就是康德。在理论哲学中，后康德主义哲学的发展主线围绕着对于康德思想中的物自体观念的批判；同样，在法哲学领域，上述这三个思想体系在康德那里找到了他们所共同反对的东西：自然法。潜藏在《法权学说》这部后期著作中的自然法要素被他们看成是康德哲学不彻底的产物，甚或是老年康德返回到前批判时期的一个表征。^① 在他

^① 此种说法最早为叔本华所倡导，之后得到诸多康德学者的支持（Adickes, Christian Ritter），且在之后一百多年的时间内，这种看法一直处于支配性地位。对于《法权学说》这部著作的重新关注是 20 世纪最后二十多年的事情。有关这段“遗忘史”的详细论述，参见 Kuehn 的《康德的〈道德形而上学〉：被忽视的历史和影响》一文。Manfred Kuehn, “Kant’s *Metaphysics of Morals*: the History and significance of its deferral”, in *Kant’s Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, edited by Lara Denis, Cambridge University Press, 2010.

们看来，自然法与理性主义是同一个东西，作为一种被给予的（given）、并非我们所创造的东西，它与自由是不相容的。

因此，后康德主义哲学发展的一个基本特征就是对于康德法哲学中的理性主义要素的排斥，这个原本被调和了的东西再次被分割开来，但此时的分离已开始向多个方向发展。首先，在观念论法哲学中，意志被理解为自由本身，法（Recht）的基础不再从理性那里寻找，相反，法被看成是自由自身活动的产物。因此，法作为人与人之间外在的正当关系，一旦脱离一种超验或先验的视角，一旦从被给予的自然法的束缚中摆脱出来，它就必须在人与人之间的意志活动中寻找根基，而这正是费希特、黑格尔学说所发展起来的“法的承认”学说。

其次，在萨维尼和马克思那里，法的理性要素被彻底颠覆掉了，也就是说，在康德那里仍保留下来的自然法或自然正当（Naturrechts）的要素被彻底清除掉，而代之以另一种对后世思想发展带来决定性影响的要素：历史。尽管历史要素在康德那里就已有所预示，但康德哲学中的历史仍然是服务于法之发展的历史。向法的理想状态——永久和平——的演进被看成是历史发展的基本逻辑。在这个意义上，历史是极度逻辑化的。这种逻辑史的特征在黑格尔那里仍被看成是首要的东西。而到了萨维尼和马克思那里，历史不再是抽象的逻辑史，而是具体的历史，历史的法则不再是预先已经被规定好的东西，而是具体历史所显现出来的东西。历史与逻辑的此种倒置是根本性的。在这个意义上，法在根本意义上就不再被看成是被发现的（discovered），甚或是展开的（unfolding）；而是被创造的（created），或是生成的（developed）。

这种思考路向在根本上影响了20世纪德意志法哲学的发展，尤其是社会学路向的法学思想——后者便是建立在对于自然法的拒斥（康德）以及对于逻辑的拒斥（黑格尔）的基础之上。作为一种被创造和生成的东西，或者说，作为一种“历史”的产

物，在古代思想中被看成是内在地从属于法的正当（*ius*）要素被剥夺了原先所占据的位置，而被视为是次要的或虚幻的东西。自此，一个法实证主义、历史主义的时代便开始支配着我们的日常法律生活和日常的法律思维方式。

吴彦

2012年冬于复旦江湾

目 录

缘 起 / *i*

“德意志古典法学丛编”出版说明 / *i*

编译者导言 / *i*

《自然法权基础》导论 / 1

([美] 弗·诺伊豪斯 著, 张东辉, 郑涛 译)

费希特从自我意识出发对法权的演绎 / 25

([美] 加尔·B. 赫伯特 著, 黄涛 译)

谢林的格言

——与费希特《自然法权基础》对勘 / 57

([美] 米歇尔·G. 瓦特 著, 黄涛 译)

黑格尔《法哲学原理》的基本语境和结构 / 80

([美] 肯尼斯·韦斯特法尔 著, 吴彦 译)

人格者与财产

——论黑格尔《法哲学原理》第34~81节 / 122

（〔德〕约阿希姆·里特 著，姚远 译）

市民社会的辩证法 / 143

（〔德〕卡尔-海因茨·伊尔廷 著，姚远 译）

法律的内在发生与超验目的

——萨维尼、施塔尔与基督教德意志

国家的意识形态 / 165

（〔美〕约翰·E. 特夫斯 著，姚远 译）

《基督教世界观基础上的法与国家学说》导言 / 200

（〔美〕鲁本·阿瓦拉多 著，吴彦 译）

法的形而上学

——论青年马克思 / 206

（〔美〕唐纳德·R. 凯利 著，姚远 译）

参考文献选要 / 232

译者简介 / 235

《自然法权基础》 导论

[美] 弗·诺伊豪斯 (Frederick Neuhouser) 著

张东辉 郑 涛 译

费希特以他初版于 1794 年的《全部知识学的基础》重新构思康德批判哲学的基础，其雄心勃勃的尝试震惊了德国哲学界。不久之后，他在 1795 年 6 月写出《自然法权基础》。当他完成此书时年仅 34 岁，但此时的他已在耶拿大学占据了一个赫赫有名的讲席，并被公认为杰出的年轻哲学家，会继续推进由康德发动的哲学革命（尽管康德本人并没有这样认为）。虽然政治学在费希特整个一生的思想中都起着重要作用，但这本早期著作始终是在政治哲学领域的最广博、最高深的著作。

《自然法权基础》于 1796 年 7 月出版，恰好出版于康德在其《道德形而上学》（1797 年）中阐发很多

相同的问题之前，^① 它体现出费希特试图通过把康德的观点与由霍布斯、洛克、卢梭提出但未完满解决的合法性和法权（Recht）问题关联起来的方法，确立自由政治秩序的基本原则的尝试。德语词汇“Recht”在英语中没有一个对等的单词，它包含英语中通常所说的“权利”（right）、“法律”（law）和“正义”（justice）的意思。更重要的是，费希特的论著是对这样一些诉求的维护：所有个体——不分社会阶级的所有成年的理性存在者——拥有一系列自然权利（包括不可侵犯的人身权、私有财产权和生存权）；并且，合法的政治秩序的中心目的就是保护这些自然权利免受其他个体和国家本身的侵害。费希特学说的一个基本命题——一切法权的原则——就是，以他人也“能自由地生存”这样的方式，“每个人通过他人的自由的概念，来限制自己的自由，限制自己自由活动的范围”（§ 10）。但费希特意识到，如此笼统的原则太难以确定而无法加以实践，因为不能给自由的范围精确地划定界限。于是，为了实现法权原则，个体之间必须同意组建一个能对他们的自由界限加以限定和强制的国家。换言之，所有个体生来就有的权利只有在一个基于自由、理性的个体之间达成的社会契约的国家中才能实现。这是从以下观点得出来的，即费希特在《自然法权基础》中所捍卫的各种法权，不是在它们于一种政治秩序的建立以前就已经在人类的某种共同体中存在的意义上是自然的，毋宁说（正如我们在下文将看到的），这些法权在规范的意义上是自然的，也就是说，如果人类想要实现他们作为自由、理性的个体的真正“本性”，这些法权就是必需的。

同时，《自然法权基础》不仅仅是一本政治哲学著作，它也对费希特在一个惟一的、连贯的体系内探寻所有哲学基本问题的

^① 实际情况要比这复杂。《自然法权基础》的第一部分出版在整部《道德形而上学》之前，但是《道德形而上学》的第一部分（《法权学说》）出版于1797年1月，因而又早于《自然法权基础》第二部分的出版（同年秋季）。这使得费希特可以在《自然法权基础》第二部分（§ 20. V）弄清康德在《道德形而上学》第一部分提出的一些主张。

答案这一更为庞大的课题起着至关重要的作用。在此书中，费希特的目的不仅仅是简单地解决政治哲学的传统问题，而且是要以他在《全部知识学的基础》中为阐发认识论和形而上学的基本问题而采用的路径，为解决政治哲学的传统问题寻求同样的方法和手段（这一雄心明显地表现在费希特给此书定的全名《以知识学为原则的自然法权基础》^②）。因此，《自然法权基础》，连同《全部知识学的基础》以及他后来的《伦理学体系》（1798年）一起，构成费希特早期完备的哲学体系。

正是费希特研究计划的这一特点，可以解释为什么此书开篇就对理性、自我设定和“自我”进行晦涩难懂的探讨。简单地说，费希特的目的是通过从奠定《全部知识学的基础》及后来的《伦理学体系》的基础的同样的第一原理演绎出政治哲学的基本概念，论证政治哲学与哲学其他分支的系统关联，并由此建立起政治哲学的“科学”地位。在此，并且在1790年代的大多数时期，费希特确信能够为一个完备的哲学体系奠定基础的惟一原则是“自我”，自我的确切特征被说成是“自我设定”的活动或“回复到自身的活动”（§ I）。既然这些活动不过是自我意识的术语——在意识到自身的过程中，自我使自我的意识活动回溯到自我本身，并由此“设定”自我或“意向”自我——那么，如果费希特能表明个体的自我意识以某种方式需要法权原则，他在《自然法权基础》中的系统性抱负也会得到满足。他要表明这一点所凭借的策略是从康德《纯粹理性批判》的先验方法改造而来的：费希特力求通过表明政治哲学的各个基本概念是自我意识的可能性的条件来“演绎”这些概念（就像康德，把知性

② 对探寻《自然法权基础》与《全部知识学的基础》的关系饶有兴趣的读者应该注意到，从1796年开始，费希特关于《全部知识学的基础》的讲座建立在一个全新的、彻底修改《全部知识学的基础》的版本——《采用新方法的知识学》——之上。这本书的英译本是：《费希特：先验哲学的基础》，丹·布雷齐尔（Daniel Breazale）编，依萨卡、纽约1992年。

的先天范畴运用于经验事物，是自我把自身意识为一个统一主体的条件)。然后，《自然法权基础》还探究了单个主体能够达到自我意识状态的各种条件，主张法权或政治正义构成这些条件之一。

把本书的这两方面联系到一起，我们就可将费希特在《自然法权基础》中的主要目标总结如下：解释法权的含义；表明法权不是人类的主观意图，而是一个在理性自身中有其根源的必然理念，并提供一幅已经完全实现法权的人类社会的可能图景。

历史、政治背景

1762年，费希特出身在萨克森乡村的一个小村庄里。他的父亲——他是他家中从农奴被解放的第一人——是一个编织手艺人，他的收入难以维持自己和妻子以及他们八个孩子的生活。除德雷斯頓和莱比锡外，封建主义依旧统治着萨克森地区。像德意志大多数地区一样，萨克森的产品几乎全是农产品。资本主义关系才刚刚萌芽，还没延及德国的大部分地区。费希特家境贫寒的情况，在18世纪的萨克森农村很普遍。它与零星数量的中产阶级的较为舒适的状况形成明显对比，并与拥有巨大财富的地主贵族形成更加鲜明的对比。年轻的费希特对这种财富上明显的不平等产生了一生都挥之不去的强烈的道德厌恶感，即便是在他的学术成就使他脱离了自身的贫困而步入中产阶级之后。

虽然我们对于费希特早期的政治观点，包括他对法国大革命的最初反应知之甚少，但有一点是明确的，即从1790年代初开始他对法国的这些事件抱有极大的兴趣。德国的政治事件也同样引起他的关注，这可以以他在1790年的一封信为证。在信中，他同情地描述了一位受法国大革命的激发而起来反抗的当地农

民。然而，就像费希特自己所意识到的，只要没有大量的中产阶级给农民的抗争提供帮助和指引，这样的起义就定然不会在德意志产生有效影响。三年之后，1793年，费希特发表的两篇激进的政论性文章引起了一阵小骚动：一篇批评贵族统治者对思想自由的钳制；另一篇捍卫法国大革命，并且论证普遍的暴力反抗的合法性。^③ 第二篇文章写于雅各宾派统治时期，那时德国的知识分子纷纷与法国大革命疏远开来；它对封建秩序进行了尖锐的道德批判，并对人民采取任何必要手段废除非法政权的权利进行了大胆的捍卫。这两篇早期文章的发表使费希特获得了一个伴随他一生的名声——政治激进分子。

虽然《自然法权基础》缺乏费希特早期文章所具有的激昂论调，但它的许多核心学说都是那些最初激发费希特以极大热情捍卫法国大革命的政治观点的延续。实际上，他后来的理论很大一部分可以被看作他在为自己早期最重要的观点寻找一种严格的哲学理据。极为重要的是，《自然法权基础》的核心部分，即捍卫一切人的平等权利，明显是费希特青年时期反对封建主义世袭的阶级特权的延续，特别是他反对一些个人拥有他人的人身权和劳动权的延续。正如费希特必定已经想到的，原始权利学说就是阐述奠定“人权宣言”基础的各项原则。在更普遍的层面上，《自然法权基础》试图通过论证自我意识的条件确立法权原则的有效性的尝试，可以被理解为费希特的这种隐含在法国大革命的思想中的观念，即人的理性是永恒的法权原则的根源，而现有的政治体制必须依据它加以评判，如果必要的话，加以改革或取代。《自然法权基础》也体现了法国大革命的共和主义理念：主权最终属于公意，而且在一个正义的国家里被统治者必须扮演某

③ 第一篇文章是《向欧洲各国君主索回他们迄今压制的思想自由》，瓦腾贝格(Thomas E. Wartenberg)译，施密特(James Schmidt)编：《何为启蒙？18世纪的回答与20世纪的提问》(加州1996年)；第二篇是《纠正公众对法国革命的评论》，尚未被译成英文。

种统治的角色。这一观念是费希特国家学说的核心，就它的主要理论设计而言，社会契约使被统治者的同意成为合法权威的根本条件。最后，费希特往后的理论赋予个人自由以核心地位，这是他早期对那种隐含在君主制观念里的家长制加以摒弃的立场的延续。家长制的主要主张，即维护专制统治所默认的原则，在于幸福是政治社会的目标，而且只有经过自上而下的指导，臣民才能获得幸福；法权原则根植于自由而不是幸福，是费希特对这一主张的回应。

全书论证概要

虽然费希特想方设法概括全书的基本计划，但《自然法权基础》还是不容易从总体上加以把握。实际上，我们可以认为，《自然法权基础》的主要价值与其说在于它的总体计划，毋宁说在于一些智慧的闪光。然而，即使确实如此，尝试理解费希特是如何揣摩着将这些部分建构为一个整体也仍是有价值的。不足为怪，此书本身的组织为我们把握其论证结构提供了最佳的起点。但首先，有必要定夺此书的哪些结构性特点是与这一任务切实相关的。在这一点上，注意到《自然法权基础》最初是分两部分出版的很重要，第一部分出版于1796年3月，第二部分出版在一年之后。虽然费希特将第二部分称作“自然法权的运用”，以此区分这两个部分，但实际上这两部分更多的是内容上的延续，而不是这种试图对它们加以区分的形式上的延续。第二部分更多是开始于关于国家的长篇的、重要的讨论，但正如费希特在导论Ⅱ（6）和第二部分第一段所承认的，第二部分是第一所引出的讨论的延续，而不是进入一个全新的、完全不同的“应用”法权领域的第一步。最后，全书的这种划分所反映的与其说

是内容上的一种切实转换，毋宁说是费希特的出版安排与写作速度。

从哲学上把握此书结构的一种更可靠的指导在于它被划分成的三编（三编之前和之后分别有附论和附录）。它们的标题表明每一编都有一项明确的哲学任务：第一编“演绎”法权概念，第二编论证法权概念的“适用性”，第三编将法权概念“运用”于感性世界。为了把握《自然法权基础》的整个研究计划，我们必须了解这些明确的任务是什么，并大致了解费希特是如何计划完成它们的。

法权概念的演绎

我们已经概略地指出费希特是如何构思这些任务中的第一项任务的：演绎法权概念，就是证明法权概念是自我意识的可能性的必要条件。但更具体地说，怎样才能进行这种证明呢？也许我们最好从更精确地界定论证的起点和终点开始。如果要表明法权概念是自我意识的必要条件，我们就需要知道什么是法权概念，法权概念应该是哪种（或哪方面）自我意识的条件。根据《自然法权基础》的导论，法权概念是关于“自由存在者彼此的必然关系的概念”（导论，Ⅱ.2），或者更进一步地讲，它是“自由存在者的共同体本身能够据以加以建立的原则”（导论，Ⅱ.4）。正如我们在第一编末尾看到的，这些原则可以被概括为强制性命令——“每个人都必须用他人的自由的的可能性概念限制自己的自由”（§4，Ⅲ）。在导论的同一部分，费希特也对法权概念应当使之可能的现象提供了有益的描述。根据这一部分，法权概念是这样加以演绎的，即证明“如果一个理性存在者不把自己设定为一个个体，不把自己设定为许多在他自身之外存在的许多理性存在者中的一个，他就不能把自己设定为一个有自我意识的理性存在者”（导论，Ⅱ.2）。换言之，费希特的演绎

的核心主张在于，要意识到自己为一个理性主体，就需要对他人的个体性的意识作为这种意识的条件（在仍需加以规定的意义上），而且这种意识取决于使他自己处于与其他同类个体具有的某种特定的由法律所支配的关系——由法权概念明确规定的关系——之中。^①

在继续概述费希特的论证步骤之前，让我们暂且不去关注演绎所依赖的自我意识观念中包含的内容。极为重要的是，认识到这里所讨论的自我意识包含把自身当作一个理性的主体的意识，其中“理性的”含有“自我设定”或——尤其是在实践哲学的语境中——“自我决定”的意思。换言之，作为演绎自然法权原则基础的自我意识，不单是把自己当作各种代议制国家的在计数上同一的主体的意识，它在单纯的自我认同之外还包括把自己当作理性的或自由的存在者的意识（费希特认为，如果自我意识不包含这一要素，它就不是真正的自我意识，因为自我意识到的不是自我决定的，自我就不可能是自我）。此外，费希特在导论中对他的任务的阐述表明，《自然法权基础》的论证必须专注于自我意识的一个特定方面：个体关于自身作为自由个体，即一个在同类中既不同于又同于其他成员的意识。费希特想要在个体性与法权原则之间建立的联系，依赖于这样一个易引发争议的主张，即把自己当作一个个体的意识需要自由的个体在外部世界拥有一个得到社会承认的范围，在这个范围内主体能够赋予自己的自由理念以客观实在性（通过注意到费希特仅仅关注自我意识对于一个“有限”理性存在者是何以可能的，我们就能进一步说明费希特论证的起点；他在这方面的证明会在下文结合§ I的论证得到阐述）。通过心灵的这些限定条件，费希特在第一编中的目标可以重新被更精确地阐述为：它要证明，使存在者受法权原

① 人只有通过与他人的关系才能认识到自己的个体性，费希特的这一引起争议的主张极大地影响了后来的哲学家，并且在今天继续引起人们的关注。弗·施莱尔马赫和威·冯·洪堡两位思想家就是将费希特的论题融入他们自己思想的典型。

则——给所有存在者的自由施加平等的、相互的限制的原则——的约束是使存在者成为个体化的具有自由个体的必要条件；而且，为了意识到自己是自由的、理性的存在者，就需要这种关于存在者的个体性的意识。

费希特推演的主要步骤是不难发现的（它们作为三个独立的“定理”得到阐述），但重构这些定理所依赖的论证要困难得多。在第一步（§ I），他证明一个主体不认为自己有“一种自由的效用性”，或“一种其最终根据完全存在于自身的能动性”，就不可能有自我意识。换言之，费希特的主张是，惟有主体认为自己具有某种自由能动性的能力，自我意识才是可能的。这一主张很容易被当成实践理性优于理论理性这个命题的翻版，在§ I的第一个附论中，费希特这样明确阐述他的观点：“实践的自我是原初的自我意识的自我；一个理性存在者只有在意志活动中才会知觉到自身，因此，如果他不是一个实践的存在者，他就不会知觉到自身，因而不能知觉到世界……意志活动是理性真正的、本质的特征。”

重要的是更加详细地研究费希特如何描述实践主体为了具有自我意识而应当赋予自己的能动性，亦即“在我们之外形成一种所意向的效用性或一个目的的概念的行为”（这里值得注意的是，费希特把其焦点放在为自身确立实践目标的能力上，这种能力是康德同样将在《道德形而上学》中选定的主体的能力，作为道德人格的明确特征）。虽然这种自由能动性的原初特征是完全内在于意识的东西，即一个目的的单纯形成过程，它是意识的一种潜在地指涉自身之外的世界的能动性：形成一个目标就包含着—项在世界中作出行动的决定。正是这种对外部世界的指涉，对费希特的论证至关重要。它的重要性反映出这样的事实：在《自然法权基础》明确地努力考察有限主体（就是说始终必然地与客观世界相联系的主体，因而无论在理论上还是在实践上都受到一个既不是它们自身也不是完全出于它们自身的创造的世界的

约束，是“有限的”，亦即不是完全自我决定的）的自我意识的条件。此书的基本观念——国家法自我意识的必要条件之一——以这样的观点得到陈述，即有限主体在与他们必然联系的客观世界反映他们自己的图像时，才能够意识到自己是自我决定的。因此，惟有看到自由个体在一个独立存在的世界中的结果（或者更准确地说，在普通意识认其为一个独立世界的世界中），有限主体才能够直观到自己的自我决定的特征；惟有作用于客体，有限主体才能够意识到自己是自我决定的。对§2中得出的推论而言，这只是一个简短的开始，即对有限存在者而言，自我意识需要设定一个独立的、感性的世界，作为他的自由效用性可以得到实现的范围。

演绎的第二定理（§3）作出了《自然法权基础》最新颖、最激动人心的论断，这对费希特揭示法权是自我意识的必要条件的研究课题是根本性的。这一论断在于，认为自己在感性世界中具有自由效用性（或是自由个体），需要认为其他理性存在者具有同样的能力。费希特在这里主张，主体为了意识到自己的效用性，首先必须在外部世界发现这种效用性，作为他的意识的客体。这里的思想表现为，主体不能简单地通过看到他的效用性在世界中的结果，就意识到自己在实践上是自由的，因为为了自由地行动，首先他必须知道自己是自由的。然后，主体必须以某种其他的方式认识到他的自由；他必须以某种方式在他的能动性的实例之前经验到自己是自由的。费希特在§3中的主张是，对这个问题的惟一可能的解决方法是假定一个主体的效用性的外部证据是由另一个自由主体提供的。这种情况是通过一个业已形成的主体对另一个主体发出的一种命令发生的。这种命令是一种行动的命令，一种实现存在者的自由效用性的命令，采取的是祈使句的形式：你应当“决意运用[你的]效用性”（§3，Ⅲ）。费希特从这里得出结论，一个主体的自由（包括对他的自由的意识）需要其他主体的存在；只有在与其他主体的关系中，自由的个体

性才是可能的，因此主体间性自我意识的必要条件。正如费希特在 §3 的第一系理中总结的结论：“人……只有在众人中才成为人；……如果确实存在人，就必定存在许多人。”

费希特从这里转向法权概念的演绎的最后步骤（§4）。这一步骤主张，设定其他理性存在者的存在需要把自己看作与他们处于一种特殊关系中，这种关系的结果就是“法权关系”。这一主张背后的论证是，自我为了意识到自己是一个自由个体，就必须能够将自己的自由效用性与自我必然设定其存在的其他主体的自由效用性区分开（在 §3 中得到确立）。费希特认为，这需要“排他性地赋予自己一个进行自我的自由选择的范围”（§4, II），一个其他理性存在者无法触及的范围。但假如“我”是与其他自由存在者共享这个外部世界的，这就只有“我”的个体性被这些存在者承认为能够为他们自己的自由效用性而限制自己，才是可能的（当然，在与他们的关系中也对“我”提出同样的要求，如果他们要获得自己作为自由个体的意识的话）。这种承认不仅仅是一种理论上对“我”的作为自由存在者的状态的承认；它也需要“我”被其他主体这样对待，或者换句话说，“我”的自由效用性在外部世界获得一种实在的、受到保护的存在。但这无非是要求“我”拥有一系列受到其他存在者尊重的权利，这就是费希特所指的与其他理性存在者“处于法权关系中”的意思。

这一论证结束了《自然法权基础》的第一编和法权概念的演绎。虽然费希特为他的主张——法权在个体关于他们自己作为自由存在者的观念的形成中起着重要作用——提出了似乎合理的论点，但我们必定还是想知道他是否已经展现他所意想的全部内容。一个根本的担心在于，在演绎的开端所诉诸的个体性概念准确地讲是否是演绎的结论中的同一个概念。前者仅仅是关于作为一个具有自由因果效用性——个体自己行动的惟一根据——的单个体的个体观念，但我们还不明确这个概念能充分地、为法权关系的必要性奠定根据。费希特的主张是，如果一个存在者能够将他

自己的效用性与其他存在者的效用性区分开，其他存在者对他的活动的外在范围的不可侵犯性的承认就是必要的。但是，这似乎会得出一个很不合理的结论：只有生活在一种保护个体权利的政治秩序之中，个体才能够意识到他们自己是具有因果效用性的单个体（正如我们将在下文看到的，费希特逐渐意识到这一主张的不合理性，并试图在后文中淡化它）。可能的确是这样，即处于与其他存在者的法权关系中，有助于形成存在者把自己当作个体的观点；但如果是这样的话，这种法权关系所培育的东西就不是把自己当作具有因果效用性的单个体的意识，而是这样一种存在者，这种存在者的效用性能力赋予他一种特殊的尊严或价值，这种价值使他理应拥有一个受其他存在者尊重的排他性的活动范围。这并不是表明法权与演绎由以开始的个体性概念完全无关，而只是表明法权不能被理解为个体性概念的先验条件。这样理解法权会更合理，即它不是使个体意识到他们自己是具有效用性的单个体成为可能的条件，而是保证外部世界将为他们体现自己是具有效用性的单个体的观念提供充分空间的原则，换言之，是确保个体的自由效用性能够得到实现的原则。^⑤

法权概念适用性的论证

在法权概念的演绎之后，费希特将其注意力转向确立法权概念的适用性。虽然最初很难弄清楚它的确切含义，但最后一部分§7很好地总结了费希特自己在此书第二编中已经进行的四项任务：

(1) 他为法权概念的运用提供了一个“确切的标准”，也就

^⑤ 的确，这恰好就是黑格尔如何在他的抽象法权学说中改变费希特关于法权与自由意识之间关系的内容：法权在黑格尔看来是存在者体现某种自己是自由存在者的观念的必要条件，而不是拥有自我观念的先验条件。参见黑格尔：《法权哲学原理》，伍德（Allen W. Wood）编译，§§34-40，剑桥1991年。

是说，他为我们提供了一种区分感性世界中的存在者是否是潜在的法权持有者的方法（费希特的解决方法是，必须把任何拥有人的形式或躯体的存在者视为理性存在者，因而视为可能的法权持有者）。

(2) 他表明，法权概念声称加以支配的东西——“自由的理性存在者彼此的相互影响”——是一种真实的可能性。理性存在者之间的交互作用是可能的，因为他们的自由效用性受居住在同一个感性世界的躯体的影响。这个证明中的一个重要步骤是 §5 的论证，即既然存在者实现他的目的的能力需要在他的意志与他的意志的目的得到实现的感性世界之间有一种直接的关联，那么拥有一个躯体就是自我意识的必要条件。因此，人的意识必然得到实现，而且我们的躯体在把我们构造成理性存在者的过程中起着根本性的作用。

(3) 通过表明法权原则适用于理性存在者的自由行动，而不适用于作为单纯自然力的结果的行为。他明确规定了法权原则所产生的法律类型（换句话说，基于法权的法律是规范性原则，也就是说，是其效力取决于有意识的存在者认识到自己有意识的法律，与支配独立于存在者的任何认识的事件的自然法则相对照^①）。

(4) 他确定了在什么条件下法权原则是有效的，即在“有共同体，有这样的自由存在者之间的相互影响”的任何地方都“必须存在”。费希特在这一语境中提出了一个对他后面关于政治义务的阐述具有重要影响的论点。这一论点是，法权法则的效力——不像道德法则的效力——仅仅是有条件的。这种效力是以其他个体同意服从法权法则为条件的，而且更重要的是，以他自己任意决定生活在一个由自由存在者组成的社会之中为条件的。

^① 康德在他的《道德形而上学基础》中作了这种区分，帕通（H. J. Paton）译，纽约1964年，页80。

因此，仅仅从政治哲学的角度看，不存在尊重他人权利的绝对义务。除非遵守法权原则，否则就不可能存在一个由自由存在者组成的社会，但只有个体在他们选择使这样一个共同体的存在成为自己的目的之一时，才有义务遵守这些原则。这种观点明显与费希特前面在 § 4 中认为处于与其他主体的法权关系中是自我意识的必要条件的主张存在张力，因为这样一种关系不可能既是自我意识的必要条件，也是任意选择的事情。然后，不足为怪的是，费希特在 § 7 中又在第一附录的开篇评论中修改了他前面的立场，仅仅坚持认为来自另一个理性存在者的原初命令，而不是持久的法权关系，是自我意识的必要条件。然而，这一改动似乎使得从 § 3 到 § 4 的至关重要的转变失效，然后产生这样的问题：怎样才能认为法权概念是先天的理性概念，而不是人的任意臆造。

法权概念的运用

在第三编，费希特继续运用他刚才演绎和表明的概念，使其成为经验上可运用的。他这里的任务是要表明，感性世界必须是怎样被安排的，如果法权概念要在其中实现的话。这项任务是用三章加以完成的，每一章讨论一个核心学说：原始权利、强制法权、国家法，它们共同构成《自然法权基础》的主要研究课题。原始权利是个体拥有的独立于任何现实政治秩序的权利，并且是在正义的国家里必须受到保护和尊重的权利（主张存在这些权利，使费希特的学说成为“自然权利”传统的一部分，尽管他细心地指出，原始权利并不是在它们能在一种前政治的“自然状态”中得到实现的意义上讲的自然。原始权利在缺乏国家时也有规范性效力，但只能在一种政治秩序中才是“现实的”，即明确得到承认和实行的）。原始权利被提出作为“人格的条件”（§ 9）（或自由效用性 [free agency] 的条件），并且它们本身仅

仅由于使人成为人的特性，由于为他们自己确定目的的能力，才是属于个体的。原始权利不是通过赋予个体确定目的的权利，而是通过保障他们的将自己的目的转化为有效行动的能力，确保人格的条件。因此，原始权利通过限制他人的行动（包括国家的行动）以便为所有个体创造一种他们的自由效用性能够在其中实现的排他性的、外部的自由范围，确保个体像他们想要的那样行动的自由。奠定所有原始权利的基础的原则通过如下用语得到表述：“任何人都没有权利采取使另一个人的自由和人格成为不可能的行动。”（§ 8, I）费希特从个体的自由效用性的条件中得出的权利分为两大类：涉及躯体的不可侵犯性的权利和确保个体拥有“在整个感性世界的自由影响”（§ II, V）的范围，包括自我保全的权利和私有财产权。

在第二章，费希特确立了个体所拥有的一种更进一层的独立于国家的权利，强制权利。他通过观察在国家之外没有合理的根据使人相信个体的原始权利会被其他个体尊重，因而也无法保障获得个体的自由效用性的条件，推演出强制法权。因此，如果个体的自由效用性要得到实现——或者更准确地说，如果实现自由的权利要成为可实行的——就必须有权（允许）侵犯任何业已侵犯他们原始权利的人的“自由和人格”（§ 8, II）。强制他人尊重他的原始权利的权利，虽然在上文提到的意义上是“自然的”，但本身并不是一种原始权利，因为国家一旦形成，强制权利就不再是个体的权利。实际上，恰恰是因为个体的强制权利与原始权利的实现不相容——它使得原始权利的实施极无规律——国家才是必要的。

正如费希特对强制法权的论述所阐明的，国家的必要性基于建立一种可靠的“强制法”的需要，这种强制法将阻止个体侵犯其他个体的原始权利和惩罚现实的违法者。因此，费希特阐述法权如何在感性世界得到实现的第三章、也是最后一章，关注的是国家法，构成了这一论述的最长部分（《自然法权基础》的第

二部分“自然法权的运用”在很大程度上只是这一主题的延续)。在解释国家的本质和目的时，费希特依据的是为人熟知的社会契约思想，即个体把他们的部分权利（这里是指强制权利）交给一个更强有力的第三方、国家，国家确保他们的比较基本的、原始的权利得到实现。然而，费希特的社会契约论有些独特。其中最显著的是，建立国家不是只需要一个契约，而是需要（至少）三个。^①虽然通常对这些契约的阐述显得好像它们是三个独立的协议，但最好还是把它们看作惟一一个契约的三个部分，就像费希特本人有时这样认为的那样（§ 17, B. I），所有这三个契约对组建一个完整的国家都是必要的。第一个协议是财产契约，每个公民向所有其他公民承诺尊重他们的财产，条件是其他公民同样要受到尊重他的财产的约束（这里的“财产”被理解为广义上的财产，包括行使自由的所有权利 [§ 17, B. I]）。因为仅仅承诺是不足以保证这个协议得到尊重的，所以需要第二个协议、保护契约。在这里，每个公民都同意为建立一种能够执行财产契约的强制性权力而作出积极贡献（效劳、物力或财力）。

第三个协议，联合契约的需要，更难把握。这应当从保护契约中个体履行义务（为保护所有公民的权利作出贡献）——这种义务不是个别性地给予每个国家成员，而是给予一个严格地讲还不存在的共同体——的实际情况加以理解。正如费希特阐述的观点，“谁要求 [个体] 以这种方式作出贡献？ [个体] 实际与谁商谈契约？谁是这种契约的另一方？”（§ 17, B. IV）在这里，费希特的思想似乎是：在保护契约中，公民有义务追求一种不仅仅是各个私自个体持有的目的联合而成的目的（在任何情况下都是个体自己的权利得到尊重的愿望）。在保护契约中，公民不仅

^① 除了我这里讨论的最重要的三个契约外，费希特还提及服从契约（§ 17, B. V）和赎罪契约（§ 20）。

同意帮助保护每个个体的权利，而且支持保障所有人的权利的共同体。在这样做的过程中，公民默许受“公意”的领导，这种公意不能简单地还原为个体的私人意志，而是一个新的共同体的集体意志。在费希特看来，为了使这个新的共同体存在，就需要联合契约，而且它是以前两个契约为前提的（因而是从它们得来的）。第三个契约是每个个体与每个其他个体达成的旨在以他们自己的意志或目的形成一个有机整体的协议，亦即保护所有个体的权利和维护惟一能够达成这个目的的共同体。

费希特的联合契约与卢梭的社会契约论非常相似，后者被描述为具有如下结论：“联合的行动，一旦取代双方订立契约的个人，就立即产生一个道德共同体，……这种共同体从这种相同的行动中获得它的联合、共同自我、生命和意志。”^①当费希特写道“作为联合契约的结果，个体成为有机整体的一部分，因而与它融为一体”（§ 17, B. V）的时候，他显然想到了卢梭。我们还不完全清楚费希特谈到的融入一个有机整体最终达到什么结果，但可以确定，他想要坚持主张的是：组成国家的各个部分——人类个体——在国家之外就不能实现他们自己的真正本性，因为只有以一种正义的政治秩序中，他们作为自由、理性的行动者的身份才会达成恰如其分的一致。这一隐喻的第二层含义似乎在于——也正如卢梭所声称的——成为一个公民不仅仅需要签订特定的契约，而且需要以一种新的方式看待自己，即把自己不是看作一个只拥有私人目的单独存在者，而是看作一个关心由法权原则加以规定的普遍目的的共同体成员。费希特所持这种观点的理据有点不如卢梭的清晰，但他似乎认为，如果国家不是完全自上而下加以领导的，因而不是专制的，作为国家组成部分

^① 卢梭：《社会契约论》，马斯特斯（Roger D. Masters）编，马斯特斯（Judith R. Masters）译，纽约1978年，页53。

的各个个体自己就必须既知道也希求国家所力求实现的普遍目的。^⑨ 因此，费希特的理论与卢梭的理论所共有的奇特特征在于，虽然契约的原初目的是个体性地加以界定的（被界定为对每个个体的原始权利的保护），但它的实际贯彻却需要契约参与者之间有一种高度的社会责任心，尤其是需要使个体的私人目的服从正义国家的普遍目的的能力。但与卢梭不同的是，费希特坚持主张公民不要毫无保留地献给国家；毋宁说，作为公民，他始终拥有他的原始权利所界定的自由，并在这种程度上“始终是一个个体，一个仅仅取决于自己的自由的人”（§ 17, B. V）。费希特这一观点的含义在于：一个权利在其中完全得到实现的国家，需要它的成员（至少）拥有双重身份，既是作为共同体自身的各个部分的公民，也是有着独立于整体利益的实际利益的单个体。

费希特阐述国家法的剩下两部分是民法和国家宪法。其中第一部分详细探讨各个层次的实定法及其依据的原则。第二部分驳斥权力的分立，认为君主制和贵族制是合法的统治形式，并且规定警察的本质和任务^⑩（就是在这里，费希特详尽地论述了他的遭人诟病的规定，即要求公民总是携带政府颁发的镶有照片的身份证，并要求他们随时向警察局通报自己的行踪）。这些章节之后是关于家庭法和国际法的附录，这些附录虽有历史的趣味，但超出了费希特自然法权学说的主要哲学任务。

^⑨ 这一点在 § 17, B. IV 中得到提示，费希特在那里强调，与一种自然有机体（例如树）相对应，国家的每一部分——每个个体——必须通过“意识和……意志”而与国家的目的相联系。在这部分，费希特先于黑格尔把国家看作一个有机体的观点，在这个有机体中，每个个体都“知道和希求”它的法律（“普遍的东西”），因而享有公民具备的自由（《法哲学原理》，§ 260）。

^⑩ 19 世纪的德语使用者给了“police”（Polizei）这个词比其当代的用法宽泛得多的含义，费希特这里就是在其广义上使用这个词的。1794 年的《普鲁士普通邦法》赋予警察各种各样的超出法律执行的职能，包括建筑管理、消防、维护公共卫生和救助穷人。这一用法更接近于它所起源的希腊词（politeia），而这个希腊词只有“宪法”的含义。

费希特学说的持久意义

即使像这里业已暗示的，《自然法权基础》的主要论证在一些关键环节是失败的，费希特的学说也包含着大量富有创见的观念，这些观念使他的学说成为具有持久哲学意义的成就。这些观念中最卓越的是他的贯穿全书的主张，即要独立于道德学说确立政治哲学的原则。正如书中所言，法权学说是“一门以自身为根据的独立科学”（导论，II.5）。费希特在此的核心主张是，与他的大多数信奉康德的同时代人的观点相反，法权学说不能从道德法则（这里被理解为奠定康德绝对命令的基础的法则）中推演出来。在费希特早期捍卫法国大革命的著作^①中，他自己力图通过从个体要遵守绝对命令的义务中推出个体的不可让渡的权利而把康德的道德学说当作政治哲学的基础。根据这一观点，国家法被理解为对其他个体的行动的限制，以便给个体提供履行自身道德义务所必需的自由（例如，如果我有完善自己天赋的道德义务，我就对完善这些天赋所需要的任何行动的自由拥有不可剥夺的权利）。费希特早期的观点还进一步赋予国家帮助个体实现美德的角色：国家负责其公民的道德教化，即负责驯化和改造他们的自然偏好，以便使他们更愿意做义务所要求的事情。这种关于道德哲学与政治哲学关系的观点可以被这样总结，如果要实现道德行为的外部条件，政治哲学的任务就是决定社会世界必须怎样加以组织。从这一点看，公民的道德是国家最高的和惟一的终极目的。

费希特在《自然法权基础》中想要实现的转变最好被理解

① 参见前注③。

为奠定政治哲学基础的主体观念的一种变化。他早期的学说可以说是基于道德自律的主体观念，基于主体的原则是通过阐明个体实现道德自律所必需的社会条件而得出来的。相比之下，《自然法权基础》是从一种不同的主体观念，即“人”（或者说相当于意识到自己是具有效用性的单个体）得出法权原则的。根据这一观点，法权体系在理性上是必要的，并不是因为它有助于使我们成为道德的人（费希特认为，虽然他可以使我们成为道德的人，但这并不是法权学说恰好要达到的观点）。毋宁说，法权体系之所以在理性上是必要的，是因为它促进和体现的是此书开篇所界定的公民的个体性。费希特之所以得出他后来的观点，一个理由就是，（他认为）个体性自身就能够解释为什么例如私有财产权是正义的政治秩序的必要部分。他在这里的观点是，如果一个存在者所承认的惟一主体性观念是康德意义上的自我立法的存在者观念（一种制定行动的普遍原则的观念，对所有主体都有效），就不可能确立对私有财产权的需要。在这种意义上即使私有财产权不存在，主体也能自律。费希特的创新之处在于主张，对私有财产权的需要，更普遍地说，对法权的需要只有在与个体性——（正如他所设想的）个体性的价值不单单是源自道德自律的价值——的关系中才能够得到理解。换言之，私有财产权（和所有其他原始权利）的理性必要性在于这样的事实，即为了意识到自己是人，人类主体需要一个自由地实现完全属于他们自己目的的排他性的活动范围，这些目的一旦转化为行动，就标志着他们在外部世界成为不同于所有其他个体的个体。

《自然法权基础》的第二个重要创新与第一个密切相关。费希特区分的两种自由观念——个人自由和道德自律——正好符合刚刚讨论的两种主体性观念。换言之，费希特将法权从道德中分离出来的重要含义是，法权逐渐被建立在一种新的、独特的政治自由观基础之上。这意味着，理性国家力求为其公民实现的自由在类型上不同于（康德）道德主体具有的自由：政治哲学旨在

促进个人的或“形式的”自由——根据自己自由选择的目的作出行动的能力，不受他人妨碍的阻挠——而道德学说以一种更为独立的自我决定的形式，即依据源于自己的普遍道德原则决定自己的行为，寻找它的理想。根据政治的自由观念，个体为自身设定的目的是他自己的——由他自己决定——仅仅因为它们是他选择的，而且以这些目的为基础的行为是值得其他个体尊重的，无论他们在道德哲学更为关注的意义上是否是自我决定的。可以这样认为，费希特对道德自由与政治自由的区分已经隐含在康德《道德形而上学》所诉诸的外在自由概念之中。^⑫ 然而，即便如此，费希特也必须受到赞誉，因为他比他的前辈更加清晰地阐述了这一区分，并启发黑格尔在《法哲学原理》中对个人自由与道德自由作出完全明晰的区分，也对分别为其“抽象法权”和“道德性”奠定基础的两种自我决定概念作出了区分。^⑬

第三点，也许是最重要的一点，《自然法权基础》第一次广泛地讨论了承认概念及其在自由、理性的主体的建构中所起的作用（费希特这里无疑受到卢梭在《爱弥儿》和《论人类不平等的起源和基础》中的论述的影响。^⑭ 当然，黑格尔把承认当作其政治和社会思想的核心，但至今很少有读者知道费希特是发展承认学说的核心观点的第一人）。费希特政治理论的这个方面对他理解一般主体性的本性及其完全得到实现的各种条件具有重大影响。费希特的创新之处在于，通过主张得到另一个主体的承认是自我意识的可能性条件，从而强调主体间性的意义。假如《自然

^⑫ 康德：《道德形而上学》，玛·格雷格（Mary Gregor）译，剑桥1996年，页146-147、页157-158。然而，与康德相比，费希特似乎并不认为设定目的的能力是依附于作为道德存在者的主体身份。而康德坚持主张，只有对也是道德自律的存在者（受他自己的理性法则的约束），为自身设定目的的能力才是可能的，费希特似乎认为前者独立于后者是可能的。

^⑬ 《法哲学原理》，§§36-39、§§105-112。

^⑭ 卢梭：《爱弥儿》，布卢姆（Allan Bloom）译，纽约1979年；《第一篇和第二篇论文》，罗·迪·马斯特斯、朱·若·马斯特斯译，纽约1964年。

法权基础》是一本政治哲学著作，最自然的就是将承认学说主要地看作如下这种主张，即在一个保护个体权利的国家里使个体的自由的效用性得到其他个体的承认，这一点是非常重要的。然而，这并不是费希特最初论证承认为自我意识的条件（§3）时所指的承认类型。正如我们所见，他在那里诉诸的承认是一个主体向另一个主体作出的进行自由活动的要求，并且他所想的现实世界的承认要靠教育，而不是国家法。然而，不论根据哪种方式理解费希特学说，基本思想都是相同的：与其他自由主体的关系对主体自身的主体性是本质性的，因为一个存在者只有通过被另一个他也将其看作自由的存在者当作自由的存在者对待，才能获得自己作为自由存在者的观念。这种思想的一种引人争议的含义是，意识到自己是一个不同于其他主体的个体的条件，包含德国观念论传统称之为“普遍”自我意识的形式。根据费希特的承认学说，对一个存在者自身个体性的意识需要具有与其他像自己一样的相同普遍类型——自由、理性和有自我意识——的存在者的关系。然后，费希特的论证对其后的大陆哲学产生如此持久影响的一个理由在于，它可望为主体之间平等、互惠的关系——现代政治思想，更普遍地讲，现代哲学视之为它们的主导理想之一——提供一种理性的辩护，辩护的根据在于这种关系乃是某种像自我意识本身一样基本的东西的条件。

最后，我们不得忽视费希特学说的更加明确的政治创新。^⑮其中最引人注目的是他关于国家不分立统治权的遭人诟病的学说，国家权力只受“民选监察院”的监督，民选监察院由人民（或人民代表）选举出来的一群智慧、诚信的人组成，在政府违背法权原则或全体公民的明显意志时有权解散政府（§16，VI，IX - XII）。《自然法权基础》留下的一项更加积极的遗产是它为

^⑮ 这一段和下一段的诸多思想来自伍德在“费希特的哲学革命”一文所探讨的费希特的政治观点，载《哲学主题》，1991年秋第19期，页21-22。

个体的严格私权（§ 19，II. G-I）和不受限制的移民权（第二附录，§ 22）所作的辩护。费希特也要因鼓励以一种具有历史影响的新的方式思考政治成员的职能和意义而受到赞誉。通过把法权与自我意识的关系置于其学说的核心地位，他表明政治领域最好不要被理解为一种社会性的角斗场，已经成形的个体参与进来是为满足其在国家中先前就具有的目的。相反地，他的观点的本质含义在于，政治在个体的自我观念的构造过程中起着一种更深刻的、构成性的作用，也就是说，使他们将自己看作自由的人，这些人仅仅由于其决定自己实践目的的能力而理应获得一系列与任何他人完全相同的权利。

但《自然法权基础》最重要的政治创新也许在于，它涵盖政治哲学所关注的核心问题之一，经济正义。费希特通过拓宽自然权利的范围，涵括例如生存权和有偿雇工（§ II，IV-V；§ 19，II. D），使得他对自然权利的阐述超出早期著作家（如洛克和卢梭）的范围。此外，费希特还坚持主张，国家必须在调节经济活动的过程中扮演积极的角色，以便确保每个劳动的人都能够——每个公民也必须——靠自己的收入过活（§ 18，III-IV）。最后，费希特主张国家负责重新分配财产，以便消除贫困和——像卢梭所强调的，与个人自由格格不入的——各种形式的经济依赖性（§ 18，III-V）（应该注意的是，费希特在第一附录中讨论夫妻关系时忽略了这一原则：妻子在经济上完全依赖于她们的丈夫被说成遵循的是“本性和理性”）。这些政治学说的哲学根基可以在如下事实中加以发现，即费希特把个人自由不是设想为首要的免于他人干预的自由（尽管不受干预是原始权利的重要部分），而是设想为在外部世界行动的自由或能力，即能有效地将个人的目的转化为实际行动的能力（§ II，IV）。因此，费希特捍卫的法权基本不是任其自然的法权——在当代自由社会通常包括挨饿、无家可归和无医疗保障的“自由”——而是人的效用性的基本社会条件的赋予（在把这一原则运用到劳动权

时，费希特写道：“在一个赤身裸体的国家，从事裁缝业的权利就不是权利。”（§ 18，Ⅲ）于是，原始权利可以被理解为旨在确保所有（男）人的效用性的社会条件。^⑩ 不难看到，费希特对经济正义的关注是如何根据设想个人自由的方式进行的。例如，他以“自我保全是所有其他行为和自由的任何体现的条件”为根据捍卫生存权（§ Ⅱ，Ⅳ）。因此，即使费希特的学说公正地讲仍停留在自由主义的传统内，它也同时为捍卫下一世纪的社会主义思想家拥护的许多观念提供了一个框架。正是出于这个理由，费希特的《自然法权基础》现在仍值得我们关注，因为如何把自由主义和经济正义最好地结合起来依然是我们今天面临的最紧迫的政治挑战。

^⑩ 由于单身女性没有通过婚姻而放弃人格，所以不再服从其父亲权威的单身女性，在费希特看来除不允许担任政治职务外，是拥有完全权利的人（第一附录，§ § 35 - 37）。

费希特从自我意识出发 对法权的演绎

[美] 加尔·B. 赫伯特 (Gary B. Herbert) 著

黄 涛 译

17 世纪的政治哲学家认为，人拥有一种不可剥夺的自然权利^❶，它不受安全保障抑制，并且在对这种权利的捍卫中，能为一切行为提供辩解，不管行为如何极端，甚至包括对只是被怀疑有令人不快之意图者实施先发制人的打击措施。此种理论或多或少源于霍布斯的如下主张，即每个人都享有对生命的自然权利，这种权利既非源于公民社会，也非源于上帝，而是一种源于自然的不可剥夺的权利，“早在孕育之初

❶ [中译者按] “right” 一词在本文中有两种译法，在涉及普通法系作家时或者特指某种利益和资格时，通常翻译为“权利”，而当涉及德语传统中的作家时或者一般性地描述某种资格时，则译为“法权”。

就存在……”。^②由于无知，每个人的福利都面临未来的威胁，包括来自他在眼下没有理由信任的个体的可以想象的威胁。霍布斯承认，如果个体不在自身单纯需要所要求的東西之外增强其能力、扩大其占有，他就将无法实现自我保存。因为没有人能确定，在对生命和福利的一切可以设想的威胁中，哪些终将成为现实，因而关于自我保存的自然权利就被夸大了，最终发展为“任何人针对任何物，甚至针对他人身体的自然权利”。^③霍布斯认为，确保个体生存的自然权利的本能迅速地恶化为每个人针对所有人的战争。在自然状态中，为针对他人实施的先发制人的打击措施提供辩解的是理性和权利，而非无理性（irrationality）。洛克与霍布斯抱持的立场大致相当。他论证了杀害偷窃者是正当的，如果这个偷窃者不偷窃就不会造成任何损失，其行为就不会透露出任何有害的意图，原因仅仅在于，没有理由认为，夺走他人自由，比如说通过偷盗他人物品夺走他人自由的人，不会夺走他人的生命。^④从17世纪的眼光看，权利是作为分裂原则（principle of alienation）存在的，其本质是冲突。自由主义的权利理论存在的问题是，如何找到一种方式，将人类从因其自然本能而陷入其中的令人厌恶的自然状态中拯救出来，根据他的自我保存的自然权利而行为，并

^② 霍布斯：《论公民》，载《霍布斯英文著作集：卷一》（vol. 1 of *The English Works of Tomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, London, 1839; 重印, London: John Bohn, 1966), 第25章, 第12节, 页407。

^③ 《利维坦》，载《英文著作集：卷三》（vol. 3 of *The English Works of Tomas Hobbes*），第14章，页117。

^④ “这就使一个人可以合法地杀死一个窃贼。尽管窃贼并未伤害他，也没有对他的生命表示出任何企图，而只是使用强力把他置于自己的控制之下，以便夺去他的金钱或他所中意的东西。因为在他没有权利的地方，为了使我为他所控制而使用暴力，不管他的理由是什么，我都没有理由认为，那个想要夺去我自由的人，当他控制我时，不会夺走我的其他东西。所以我可以合法地将他当作那个将我置于与他相冲突的状态的人来对待，也就是说，如果我有能力的话，就杀掉他；无论是谁，只要他造成了战争状态，并且是这种状态中的侵犯者，那么他就正当地将自己暴露于那个危险的境地。”洛克：《政府论》（下篇）（ed. C. B. Macpherson, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1980）第三章，第18节；亦见第17节、第19节。

且，重要的是不剥夺他的自然权利，而正是这一自然权利使他进入自然状态之中，也就是那个充满相互敌对和战争的状态之中。

洛克、霍布斯以及与他们同时代的哲学家们是通过如下宣称解决上述问题的。他们认为，只有当人抛弃自然状态，如果他能服从一种主权权威，才能从其行为的自我颠覆内涵中拯救出来。在很大程度上，他们的政治理论想要解释，这种服从于主权权威的和平生成过程是如何安全地和理性地产生出来的。

霍布斯、洛克和 17 世纪的哲学家们未能解决的权利理论的困境在于，被用来保护个体权利的主权权力也可能会威胁到它们想要保护的特定权利。霍布斯和洛克能找到的矫正主权权力可能滥用的惟一办法，是诉诸要求主权来加以保护的特定权利。但一旦诉诸这些矫正措施，又会将人类再次推到令人生厌的自然状态。只要个体依然享有生命的自然权利，那些权利就会对它们依赖的特定权威造成威胁。基于自身的自然权利而行动、根本上关切自己生存的个体，在某种重要的意义上，依然外在于共同体，他的极其重要的利益只是有条件地与对其主权的忠诚相关。

对随后时代的哲学来说，问题在于以如下方式来设想个体权利和政治联合，即要避免个体权利与政治权力之间的对立。政治哲学找到的解决方案由卢梭首次提出。通过设想个体权利只能和共同体一道产生，卢梭使个体权利与共同体权威之间达成了和解。他摒弃了自然权利观念，摒弃了不可剥夺地属于个体的权利，即摒弃了先于且独立于他的政治联合的那种权利。并且，与此一道，他也就摒弃了将不可剥夺的权利观作为个体能诉诸的反抗主权权威滥用的终极理由。在卢梭看来，就其本质和起源而言，权利完全是社会性的。他说：“社会秩序是一种神圣的权利，它是其他权利的基础。但这种权利并非出于自然，而是必须奠定在协约的基础上。”^⑤如果我们接受这一主张，认为针对社会秩序

^⑤ 卢梭：《社会契约论》，第一卷，第一章，页 182，载《社会契约论和两篇论文》（*The social Contract and Discourses*, G. D. H. Cole 译, London: J. M. Dent and Sons, 1988）。

的神圣权利自身是一项社会契约，那么就可以由此得出，这一权利以及其他以之为基础的权利并非先于社会。尽管它们是神圣的，但并非是不可剥夺的自然权利，人们可以诉诸它，为反对社会的行动提供辩解。卢梭的修正解决了个体权利与政治权威之间产生的冲突，但并不清楚，在此个体权利是否得到了维护。在其方案中，权利完全为公意所吸收，公意的含义并非是“大多数人的意志”，而是社会自身可以设想为自身之善的那种东西。

在某种意义上，费希特的法权理论是一种想要将卢梭的解决方案搬到17世纪的自由主义的权利困境中的尝试，但他并不否认霍布斯和洛克设想的个体权利的绝对性。费希特相信，他能给出一个演绎，说明法权如何能正当地设想为不会造成困扰霍布斯和洛克的困境。其法权理论的关键在于，他将法权理论的重心从霍布斯式的对死亡的恐惧转换到自我意识之中。确立自我意识的自由只有通过相互依赖的承认才能存在，这种相互依赖的承认是由自由、理性的存在者在共同体中彼此自愿地给出的。自由的彼此依赖消除了法权的外在性，使法权明显地成为社会性的。在《自然法权基础》（1796年）中，费希特想要提出一种关于法权概念的演绎，运用康德用过的先验方法来说明法权是如何作为“自我意识的必要条件”存在的。^①这就意味着，哪里没有法权，哪里就没有自我意识，抑或从逻辑上同等的含义上讲，拥有自我意识的自我只能被设想为一个法权主体。我们稍后将详尽探讨，费希特究竟是如何从自我意识中演绎获得法权的。

从自我意识到法权

在《自然法权基础》和早期的《知识学》（*Wissenschaftslehre*）

^① 费希特：《自然法权基础》（*The Science of Rights*, A. S. Kroeger 译, London: Routledge & Kegan Paul, 1970），页17。[中译者按]中译本参见：《自然法权基础》，谢地坤、程志民译，梁志学校，北京：商务印书馆，2004年。

中，费希特认为，自我意识是理性存在者的最直接的和不可否认的属性，这一事实是如此一目了然，如此不证自明，以至于不需任何证明或论证。他的直接出发点就在于，他拒绝康德作出的某些特定的认识论假设。康德曾经接受了对唯理论的经验主义批判，认为在理智中不存在首先不是感性的东西，即一切认识必须从感官经验开始。而对（我们的感性直观以某种方式与之对应的）感官范围之外和超出这一范围而存在的对象或现实，我们都不具有关于它们的认识。

康德接受这种对认识的经验主义批判，却不否定物自身的外在世界的存在。对此后的哲学家，尤其是对费希特来说，接受不可知的物自身的观念就越发成为问题。毕竟，宣称我们不具有对既存之物自身的知识，就是已然知道了某些与之相关的东西，知道它是存在的，知道它是一个整体（事物），知道它有某些特定的关系属性（是自在的）。要言之，物自身的理念是自相矛盾的，费希特说，“有人可能会问，如果现实正确地只归属于由自我必然地设定的东西，又有哪些现实应该归属于意识领域之外的行动，并且，不是在意识之中被设定的呢？当然，不会有这样的现实，除非它是被必然地设定的。”^① 意识是一个连续的、不证自明的现实存在者，它无须任何证明，一切知识（不论是怎样的

① 《法哲学原理》，页42，参见：George Armstrong Kelley，《观念论、政治和历史：黑格尔思想的来源》（*Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969），页201-205。并不清楚这一点如何与拜赛尔（Frederick Beiser）的如下警告一致，即“我们务必不要被费希特的形而上学语言所误导”，他也警告我们说，费希特的观念论是一种伦理观念论，而非通常归结给他的那种主观的抑或绝对的观念论。拜赛尔指出，正是因为没有认识到这一点，误解其观念论的倾向就成为“理解费希特思想中哲学与政治之统一的根本障碍”。在拜赛尔看来，正是这种误解导致了学者们在费希特的哲学中发现了矛盾，“矛盾只是放弃解释的理由之一”。当然，费希特在事实上依然有可能是矛盾的。但这一点并不必然使其著述不可理解。《启蒙运动、革命和浪漫主义：现代德国思想的起源：1787-1800》（*Enlightenment, Revolution & Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, Cambridge: Harvard University Press, 1992）页70，页60-62。

知识) 都必须从它开始。

尽管它无须任何证明，但自我意识作为一项活动，除非同样存在对自身有意识的某物（某个对象）——在此种情形下，它就是我自己——否则它就是不可能的。不对对象有意识的意识根本不是意识，并且，在物自身不在场的情况下，没有任何东西可以充当其对象。用费希特的话讲，自我意识设定自身。也就是说，既然自我意识是必然存在的，既然除非存在一个有意识的自我，否则它自我就不能存在，则我们就必须将自我的存在“设定”为它自身的一个必然前提。

在某种意义上，费希特的自我意识概念类似于著名的笛卡尔的“我思，故我在”（*cogito, ergo sum*）。对笛卡尔来说，“我思，故我在”是一切思维或知觉的必然的和假设的伴随物。费希特以非常近似的方式来谈论自我意识，将其视为“一切人类知识的原初的、绝对无条件的第一原则”。^①但此外并无其他相似。费希特的“第一原则”与笛卡尔的“我思”之间的差异，首要的也是最重要的，在于它既非根据（*substrate*）也非力量，抑或能力。（页 39）它也并非如休谟使它所是的那样，是感性印象之间的单纯联结，即作为一个经验性的自我。（页 37）自我意识或自我，只是作为以自我为根据的活动而存在的。

只要它仍旧是这种无规定性，构成自我意识的原初活动严格意义上来说就是不可知的。既然意识只属于那些拥有能被认识的抑或确定之边界的实体（那些能够被确定的或者被描述的事物），那么，除非在自我意识的以自我为根据的活动之外（作为自我意识的可能性的先决条件），还存在一种“以永恒……世界作为其对象”的沉思活动，否则自我意识就是不可能的”（《知识学》，页 32；亦见《自然法权基础》页 40 - 44）。这也就是

① 《知识学》（*The science of Knowledge*, ed. and Trans. Peter Heath and John Lochs, New York: Meredith, 1970），页 93。“自我只因它存在而去设定自身，它通过单纯地存在而设定自身，并且通过单纯被设定而存在。”（页 98）

说，自我意识只有通过某种其他事物，亦即对某个对象或事物的意识才是可能的。在此所谓的“对象”当然是感性对象，也就是说，它是某种只能在意识中才能存在的对象。意识和意识的对象处在相互规定的关系之中。每个对象只能是意识的对象，而意识也只能作为关于其对象的认识而存在。费希特说，自我意识（我）和对象（非我）是“认识的具体规定；没有认识便没有存在”。^①

费希特认为，自我设定了感性的外在世界。^②（当费希特说，某物是由认识所“设定”时，他的意思是，它必须作为认识可能性的必然前提而获得确认，获得确认的方式与空间能够被设定为一棵树的可能的物理存在的前提相同。因为，要想在这个意义上存在，就要占据一定空间。因此，如果树能被设想为现实存在的，我们就必须设定空间概念。）进一步而言，只有通过这种设定活动，自我，其自身才是可知的。也就是说，处在能够意识到某物的活动中。^③

在《知识学》一书中，费希特发掘了自我认识的此种观点的认识论方面的含义。当然，我们关心的并非费希特的认识论本身，而是关心他有关法权的讨论。并且，只在它对费希特的法权

① 《知识学》，页 10。“我们不能脱离自我”，《知识学》，页 71，页 98，页 64。

② 《知识学》，页 10；Dieter Henrich 注意到，费希特从来没有对他所使用的“设定”进行界定。参见“费希特的原初洞见”（Fichte's Original Insight），载《当代德国哲学》（*Contemporary German Philosophy*, Volume 1, ed. Darrel E. Christensen, University Park: The Pennsylvania State University Press），页 25。

③ 尽管事实上，一切对象都“为认识的各种形态规定”，但费希特并不否认它们的现实性。认识的对象现实性或客观性得到拯救的方式与康德采取的方式相同。费希特说，“据说对象拥有现实性，一切现实性的标准就是被迫以一种某物表象出来的方式而表象某物的情绪。”（《知识学》，页 11，参见《自然法权基础》，页 13。）有关对象作为独立的存在的物自身的经验只是从对意志对象的思维中产生的，并且与此同时，忽视了我们自身的领会活动。费希特写道，“如果我只考虑对象，并且思维这个对象，而忘记了自身的思维活动，我就会受这个范围控制和限制，就像从日常思维出发遇到的那样。”（《知识学》，页 64）费希特认为，这就是单纯的日常知觉世界的方式。

理论是本质性的程度上，才关注他有关自我意识的讨论。与康德十分相似，费希特将法权的根据置于自由之中，只是在自我意识中，自由才获得存在。

自我意识是一种自我规定的活动，并因此必然是一种自由活动（因为自我规定就是自由一词的含义所指）。费希特说，自由“最初只包含力量，即通过一种绝对的自发性，构成有关我们的可能原因性的诸观念”（《自然法权基础》页 18，页 54，页 91）。亦即，自由就存在于一种设想某人自身自由地开启或造成某物的能力中。这并不意味着自由完全是不需要任何条件的。并且，除非通过限制，否则自由就不能被设想。这不过意味着如下事实，即除非他/她面临着一个有限的（特定的）选择序列，否则就没有人可以自由地作出选择。我可以自由地选择吃苹果还是吃梨，如果它们统统放在我面前的话，或者我可以选择什么也不吃。但如果不从这一系列的替代方案中作选择的话，我的选择就不会是自由的。

要想将自身设想为自发的原因，亦即，设想为一位能开启原因性的存在者，而不是作为外部原因强行地进入的中介，就需要“外部世界中的某个结果应该遵从有关他的活动的思想，或者他应该能够察觉自身自由行动的效果”（《自然法权基础》，页 18）。这就是说，如果自由不能在对某物的可能效果中显现自身，它就无法被设想为是为理性存在者存在的。如果不存在效果，就不存在原因。只有当自我在对象的现象中察觉到自身时，亦即，只有当自我在对这些对象产生的可知的效果中察觉到自身时（此时它能对对象进行改造，使之符合自身的意志），自我才能产生对自身的意识。感性对象自身被设定为抵抗的东西，被设定为可以超越的东西，因此，这种东西就可以作为施加给它的那种原因性的证据。

因此，对象必须是通过一个无限可变的观念而成为无限可变的。也就是说，必须有可能把握对象，只要个体想要去把握它。对象是确定的，是永恒地被规定的，并因此，由于

这一点，其永恒性就可能会抗拒理性存在者的原因性。但是，它不能通过自身而改变自身（它不能作出任何努力）。因此，它也就不能违背理性存在者的此种原因性或与之相互对立。（《自然法权基础》，页 47）

毫无疑问，自我拥有一种通过它与对象的因果关系而获得证实的存在，但仅仅是作为一种在原因性上影响他物的事物。想要为自我意识提供证明，就不仅需要为单纯的原因性效果提供证明，而且需要为个体的自由原因性提供证明。必须存在某种可以观察到的有关自由原因性的效果，这种自由原因性的效果有别于单纯原因性自身的诸效果。自由原因性是一种有目的或有意图的原因性活动，在此，意图和/或目的只是作为意识的自我规定而产生。对于自由原因性的证明需要有一种正在起作用的意志作为证据。比如说，一个理性存在者可以自发地决定为自己主张一小块土地。土地自身不能为这个理性存在者的意图提供证明。它可能会抗拒个体的意图（以地震、旱灾等为形式），但却不能用相反的意图来对抗个体的意图。结果，就没有证据表明产生了自由的原因性，而仅仅表明，在其基础上有一种原因性力量在起作用。惟一能为个体的自由原因性提供证据的是另外一个理性存在者，比如说，他会抵抗最初的那个理性存在者的意图，对土地占有者表示抗议，或者勉强地承认最初的那个理性存在者对某一小块土地作为其排他性自由领域的主张。通过对我作为自由的、有目的的存在者的行动予以回应，其他人就为我的意图——我的意志（不同于我的单纯的原因性效用）——落实为外部存在提供了必要条件。^①

^① “如果我作为一个自由存在者能够感觉到自身的自由，则其他人就必须是自由的；或者，按照费希特的话说，‘如果不同时意识到有其他同样的存在者存在，则自由的存在者就无法意识到自身。’” 凯利（Kelly），《观念论、政治与历史》（*Idealism, Politics and History*），页 223。转引自费希特 1801 年的《知识学》，页 138。

从费希特关于自我意识的前提条件的讨论中可以得出，如果在感性世界不假定其他有限的理性存在者的存在（它们的潜在主张必须要能被克服），有限的理性存在者就不能将自由的原因性作为自身的属性。个体将他们的作为有自我意识的、自由的存在者的存在归功于这一相互承认的过程，因为自我意识并非某一对象，而是一种活动，其性质是自由，并且不能以任何其他方式得到规定。它们并不存在于这一自由的活动之外（除非是作为物或沉默的动物）。对此，费希特做了如下解释：

主体将自身规定为个体，并且将自身规定为一个自由的个体，这是通过如下领域实现的，在这个领域之内主体选择了在此范围内给定的某种可能的行动。并且，主体也在自身之外设定了另一个个体作为它的对立面，并且通过这另一个体在其中做选择的另一范围来规定他。由此，主体就同时设定了两个范围，并且惟有如此，所需要的那种对立才是可能的。

在主体之外的那个存在者被设定为自由的主体，由此，就被设定为这样一个存在者，他可能也会超出眼下给他规定的范围，并且可能会以一种不给前一主体留下任何自由行动的可能性的方式超出这个范围。他必须自愿地不超出这一范围，并因此，限制自身在质料方面的自由，也就是说，限制了他的形式的自由能够实现的行动的自由。在所要求的对立中，主体同样将这一切设定为必然的。

重复一遍：这个外部的存在者向主体提出了显现其自由行动的要求；因此他就通过主体所具有的那种目的的观念而限制了自身的自由，在此，主体的自由就他只是或然地而言，是被预设了的；他因此就通过主体的（形式上的）自由观念而限制了自身的自由。

现在，通过其他存在者的这种自我限制，主体将其视为

一个理智且自由的存在者就获得了条件。由于主体只是因为向他自身提出的显现自由活动的要求，因此，只是因为那个外在的存在者的自由限制，才在自身之外设定了一个自由的存在者。但重复一遍：这种自我限制也是以将外在于主体的存在者一方视为可能的自由存在者为条件的。因此，主体具有的关于外在于他的存在者是一个自由存在者的观念，就是以这个外在于主体的存在者抱有的相同观念为条件的，并且，也是以通过此种观念所规定的行动为条件的。（《自然法权基础》页 65 - 66）^①

更为简单地讲，费希特的观点是，另一个理性存在者能侵犯将其自由的范围（比如说，他的一块地）和我的自由范围分隔出来的界限（比如，通过强占我的土地做到这一点），相反，他也可以选择自愿地限制他自己，而让我无限制地使用我的土地。如果他能自愿地限制自身行动，这就可能是我对他发出的如下要求的一种想得到的后果，即他应该“显示自由行动”，即承认我对土地的有意识的占有，并因此不干涉我的自由范围。当然，他不能够在不将我设想为一个自由且有理性的存在者的条件下做到这一点（在我们占有或使用某块地时，我们通常会忽视松鼠、兔子和鸟的抗议）。相反，他的自愿的自我限制（借此他选择不干涉我对这块土地的占有和使用），将他在我面前展示为一个自由的存在者（因为单纯的感性物从来不会自愿地限制自身）。并因此，能对我发出“显示自由行动”的类似要求。我在回应其要求的过程中的自愿的自我限制，将我作为一个自由且有理性的存在者（对这种存在者，他能出于理性地限制他自身的自由活动）展示给他，其结果就导致了一个相互性地产生的权利和义务的系统。费希特写道：

^① [中译者按] 参见《自然法权基础》中译本，页 44 - 45。

诸个体之间的相互承认就是以此为条件的，即每个人都视他人为自由的（或者通过有关他人是自由的观念来限制自身的自由）。

自由存在者彼此之间的关系因此就是通过理智和自由而产生的、作用于彼此的那种相互原因的关系。除非因此而能相互承认对方，否则任何自由存在者都不能视对方也是自由的。并且，除非因此而能相互地对待对方，否则也就没有人能将对方视为一个自由的存在者。在此所确立的观念对于我们的目的是十分重要的，因为它就是我们的整个法权理论的根据。^①

这种自由存在者给予彼此以相互承认就是法权概念所意指的内容的总和与实质。“因此，法权的观念就是有关自由存在者彼此之必然关系的那种观念。”（《自然法权基础》，页18）

现在，我们就终于能够理解费希特的如下主张，即法权概念是作为“自我意识的必然条件”而起作用的。个体只能反思性地，通过在他人对他作为一个自由的、有理性的存在者的承认中看到自身，才能意识到自身是一个自由的存在者。对某人自身的意识不同于对单纯某物的意识。在费希特看来，除非是通过这种反思性的行动，否则以其他方式都不能实现这一点。个体看到，在他人眼中，自己并非纯粹某物，也拥有权利。看到他人自愿地限制自身自由，避免干涉自己的领域，这就表明个体对自身而言乃是这样一种存在者，只有对这类存在者，才能给出此种承认。与此同时，它也表明，他人也是作为一种能接受此种承认的存在

^① 《自然法权基础》，页67-68。“某物只有在如下情况下才能成为我的财产，这就是其余的人放弃了针对它的权利，并且尊重我想要将它据为己有的欲望。其他人作出的这种放弃行动，并且惟有这种放弃行动，才是我权利的基础。”《闭锁的商业国》，载H. S. Reiss编，《德国浪漫派的政治思想：1793~1815》（*The Political Thought of the German Romantics 1793—1815*, Oxford, Basil Blackwell, 1955），页88-89。

者。因此，对于费希特来说，法权不是根基于人性、自然法或道德律，而是被设定为自我意识必须具备的前提条件。由于自我意识的相互依赖的规定性，亦即，由于它只存在于一个自由的、理性的存在者（人格）为另一个自由、理性的存在者的相互依存的承认中，或者通过此种承认而存在，就可以得出，法权的概念是从人格性概念的分析中获得的。费希特解释说：

现在，这种法权，或这些权利，都包含在人格的单纯观念中，如此并且在此种程度上就被称为原初的（或不可转让的）权利。人格的观念所包含的内容能够被其他人的自由行动所侵犯，但根据这种观念或法权，必须不得实施此种侵犯，就此而言，这些权利的科学是通过对人格观念的单纯分析而产生的。（《自然法权基础》，页 139 - 130）

共 同 体

很显然，费希特并不认为法权概念可以通过诉诸霍布斯自然状态中致力于自我保存的那些个别的、孤立的存在者的行动而获得解释。在一个单纯由自然欲求所支配的世界中，不存在对于现实法权的承认。人们将会以一种霍布斯式的不可避免性对待彼此，就好像它们只是单纯某物一样，相互干涉、相互偷盗并相互攻击，只要看起来从中能够得利即可。在霍布斯的自然状态中毫无限制地存在着的自然权利，在霍布斯看来，是不会简单地与其他人的权利冲突的。费希特认为，这些权利将会自我取消。结果，费希特就总结说，不存在人作为个体（独立于他人所给予的对这些权利的承认）而享有的任何原始的、自然的法权：“人们

只有在同其他人共处的共同体中，才能获得权利，因为他只能通过与他人交往……才能变成一个人。人的确不能被思维为一个个体。”^⑮ 个体作为一个自由、有理性的存在者，即作为一个人格的存在是通过他从另一个自由、有理性的个体（人格）那里获得的承认而获得的和得到维护的。因此，根据费希特：

只有在某个人被思维为一个人格，即视为一个个体，或换句话说，视为同他人有某种关系——在两者之间，一个共同体尽管并不现实地被设定，但也许至少可以拟制地被假设的条件基础上——才能谈论法权。因为那些我们通过思辨哲学发现作为人格之条件的东西，只有当他人思维中被添加进来（他们是不敢侵犯这些条件的），才能够成为法权。然而，除非自由存在者的法权能够彼此限制，即除非他们的原始法权的范围转变为在一个共和国中的法权的范围，否则，自由的存在者是根本不能思维为相互共存的。因此，如果不考虑它们那些通过他人的法权而设定的、必然的限制，就无法将法权思维为一种原始法权。（《自然法权基础》页 160，楷体强调为我所加。）

（至此）费希特对霍布斯问题的解决方案非常类似于康德发现的解决方案。在自然状态中，法权并非是作为一种分裂原则而存在的，并因此作为政治联合的障碍。它们只能存在于在共同体中彼此生活在一起的个体的相互承认和自愿的自我限制之中，并通过这种相互承认和自愿的自我限制而存在。

关于这个论证存在某些费希特必须解决的矛盾之处。如果法权是相互承认的结果，亦即是自愿的相互的自我限制的结果，那

^⑮ 《自然法权基础》，页 160。“只有在人群中人才成为人。”（页 60）另见页 81-82，页 170。

么，在两个或三个人构成的共同体中，个体的权利又如何可能遭到侵犯？如果某人侵犯了另一个人的权利，他的行为就可以作为他并不承认他人权利的证据，在此情形下，就不存在可以遭到侵犯的权利。承认（自我限制）或者给出了（在此情形下，权利存在），或者就没有给出（在此情形下，就没有权利存在）。这个问题困扰着一切使权利成为相互承认之产物的权利理论。它已经成为权利话语无法撼动的一种精巧的犬儒主义的哲学根据。费希特也意识到了这个问题，并通过一种双重假定的机智计谋回避了这个问题。首先，假定原始法权是存在的。费希特承认，“因此，原始法权就仅仅是一个假定；但为了法权科学的需要，必须作出这种假定。”（《自然法权基础》，页 160）因此，原始法权（比如，霍布斯式的自然权利）并不存在，但为了将我们置于可以要求这些权利获得承认的状态中，必须假定原始法权真的存在，借此就将它们带到一种真正的、却是共同的存在之中。因此，法权是共同体意识的极其脆弱的产品（和前提）。^⑩它们预设了他人存在的合理性，这些人在对我们对于承认的需要的回应中，自愿限制了自身的自由。这就是在上述引文中提及的费希特的双重假定的后半部分（一个虚拟地假设的共同体），如果我们想要解释承认将要被给出的原初期待，这就是必须被假定的。

法权的社会性——它们作为社会存在的框架而存在，而非作为自我保存的分裂原则（正是为了克服它才产生社会）而存在——的出现是要承担某些代价的。在相互承认的范围之外，亦

^⑩ 诺伊豪瑟（Fredrick Neuhouser）认为，在费希特的论证中存在不一致，他说，费希特从被设想为具体的原因性统一体的个体性概念转向到希望自己的领域受他人尊重的个体性概念。在一处注释中，诺伊豪瑟承认，他忽视了承认的内在相互性。“费希特论法权与道德”（Fichte on Right and Morality），载 Daniel Breazeale and Tom Rockmore 编，《费希特：历史背景，当代人的争论》（*Fichte: Historical Context, Contemporary Controversies*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1994），页 170。一旦人们认识到，具体的个人与社会人是相互关系的两个相互依赖的方面时，诺伊豪瑟所谓的不一致就会消失。

即，在某一共同体的边界之外，可以说没有人拥有权利，并且只留给我们霍布斯式困境的最为不利的局面。在此情形下，法权并非单纯的假定，而是一种毫无意义的假定。因此，如果要使相互生成的法权获得维持，个体就必须进入共同体之中。

根据费希特，“在思维中，有可能使共同体的每个成员通过内在自由如此限制他自身的外在自由，从而有可能使所有其他成员都成为自由的，此即法权概念……”（《自然法权基础》，页19）这就是说，要使整个自由存在者的共同体相互地和自愿地同意限制自身的自由，这在思维中是可能的，但在事实上并不必然如此。当然可以设想，这种共同体是可以成为历史性的存在（尽管不是以明显的和简单的方式实现这一点）。只有在每个成员自愿地决心“从不将他人作为单纯物而对待，而通常是作为自由的存在者而对待”的程度上，这种共同体才是可能的（页128；亦见页131，页161）。在此，费希特所呼吁的是康德作为普遍性的证明原则而运用的东西，但在他看来，他与康德的最明显的区别在于，此种法则并不被认为是规定义务的道德律，相反，它是存在于限制的特定范围之外的许可法，它许可使每个人运用自身的自由意志，允许每个人自由地和以其他方式无限制地运用自身的权利（页22-23，页80-81）。通过自愿地将法则运用于他自身的自由行动之中，每个人就成为共同体的合法成员，并且仍然保持着完全的自由。当然，起初，只有已然是共同体成员的个体才能自愿地将法则运用于自身的自由行动中。不服从此种法则的意志并不拥有权利，因为它不能满足最低限度的条件，而惟有在此条件之下，法权的相互承认才是可能的。费希特写道，

如果我服从的是一个我已经检验过和赞同过的法律（这种赞同乃是我服从的法律上的可能性的惟一条件），那么，我服从的就不是某个人的任意的意志，而是服从于一个不变的和确定的意志。实际上，服从的是普遍理性的意志，抑或

服从的是我自身的意志，因为这种意志如果为法权的概念所规定，就必然会这么做。并且，正如已经表明的，除非我的意志如此被规定，否则我就根本没有任何法权。因此，远非是通过这种服从使我丧失法权，相反，我必须通过服从而才能首先获得此种法权，因为惟有通过这种服从，我才能满足人获得法权的惟一的条件。尽管我服从，但我只服从于我自身的意志。（页 152）

有意识的存在者对此种法律的相互的、自愿的服从，产生了“一种法权的平衡”（这一点同康德所谓的“相互共存的自由”的条件相对应）。^①此种法权的平衡是作为自由的、有理性的存在者存在的可能性之必然前提条件存在的。在此之外，个体根本不享有任何权利。不可将此种平衡误解为善良意志之间的共同分享的感觉。他指出，参与到这种法权的平衡之中的自由存在者分享“共同的承认，而非其他东西”。他们相互承认，自愿地限制他们各自的外部自由，但费希特也说，“他们仍像以往一样彼此分离。”（《自然法权基础》，页 126）这就是说，共同体存在，并且法权被设想为社会性的，但只是作为自我限制的一个网络而被设想。

所有表明费希特的共同体特征的社会化活动都是在法权层面上发生的。意志自身从未充分地吸收到法权共同体中。在某种极其重要的意义上，它仍像霍布斯的自然人的意志那样存在于共同体之外，只是出于自我利益才与他人缔结契约。从形式上讲，共同体只是一个天城，个体意志在其中可以自由地行使其自身的原因性活动，当然限制在他自身的范围之内。

费希特承认，他的演绎只是为彼此互为条件的自由存在者的

^① 《自然法权基础》，页 189。参见康德：《道德形而上学第一部分·法权学说的形而上学第一原则》，Mary Gregor 译（New York: Cambridge University Press, 1991），页 56，页 63，页 71。

共同体概念提供了一些外在的（形式的）条件罢了。如果它要想成为政治行动的合理目标，费希特认为，我们就必须满足这个共同体的内部条件，即务必规定能使之成为一种现实可能性的实践动机（《自然法权基础》，页 126）。费希特懂得，一切法权的平衡都不会自然地或通过自然而发生。当留给他们自身来做决定时，个体就会不可避免地侵犯彼此具有的权利，哪怕只是出于无心（页 193）。即便个体不是无心，那种非强制性的共同体的可能性还是因为“无人知道他人的内在感情”这一事实而被排除（页 148，页 145，页 197）。不知道他人的意图会使霍布斯式的怀疑（并因此会使那种潜在的战争状态）成为合理的。相反的说法也成立。没有人能向他人证明自己怀抱真诚之心，这就使他人对他的怀疑同样合情合理。不论是从内在方面看，还是从外在方面看，我们都是陌生人。费希特从未接受洛克的如下主张，即认为即便是在自然状态中，信任也是可能的。^⑩结果，就没有理由表明，为何个体应相信，自由的法则将会充当共同体每个成员的不可撤销的行动规则。如果共同体想要成为一种实践的可能性，我们就必须能够确保共同体的成员中没有人会侵犯他人的权利。

强制法权

费希特在解决这个问题的出发点上再度与康德一致。如果人们想要做到相互地自我限制和信任，就只能通过强制才能发生。亦即，如果法权只是存在于意识中或者通过意识而存在，那么，

^⑩ 参见洛克：《政府论》（下篇），第 14 节；参见 Gary Herbert，“洛克：自然权利和自然义务”（John Locke: Natural Rights and Natural Duties），载 *Jahrbuch Für Recht und Ethik*, 4 (1996), 页 597。

为了保障法权，就必须控制意识，当然，与此同时又不否认他享有的自由。从这个结论的不可避免的属性中，费希特为那些自愿地服从自由的法律的人们推导出一种强制法权存在的必然性。强制法权赋予每个人以权利强迫他人服从于自由的法律，亦即，服从于要求我们总是将他人作为自由存在者而对待的法律。

法律的目的在于使自由存在者的共同交往成为可能。但是惟有那个我因此而与之进入某个共同体中的个体服从于这一法律，决心尊重我的自由或我的原始法权，这才是可能的。然而，这一法律根本不能适用于那个并不服从于法律的个体，因为我之所以要接受法律的那个目的已不存在。因此，尽管我已经一般地使我服从于那项法律，但针对不遵守这一法律的特定个体来说，我却没有这样做……我在一般意义上已经采纳了这项法律，但在特定情形中却没有采纳它。由于我已经在一般意义上采纳了它，并且使自己服从于法权的观点，我就是正当行为，并因此而享有一项法权。而由于我在特定情形下不采纳这一法律，我就有权通过损害这个人的自由和人格来强迫他。因此，我的法权就是一项强制法权。^①

费希特的逻辑在此十分独特。如果我将自己置于那项要求我们尊重他人自由的法律之下，那么，我就有权要求他人，要服从于那项规定他们要承认我的权利的法律。但由于我已经一般性地服从于法律了，我就有权对那些尚未服从于法律的个体发出相同

^① 《自然法权基础》，页 140 - 141；“康德主张，人类的和平状态或法治状态不是自然状态，而是人为的状态。并且主张，我们有权强迫那些尽管并未攻击我们的人服从于政府的最高权力，作为防止未来来自于他们的可能攻击的惟一保障。这些主张是完全与我们的科学相符的，并且在我们的这门科学中是以一种与康德的著作中相同的方式演绎出来的。”（页 23）

的要求。无论是何种方式，我都有权强迫他人。强制法权是作为我自身的自由和我所强迫的那些人的自由的必然的前提条件而存在的，因为它能强迫他们进入共同体之中。如果我能在强迫他人的努力中获得成功，那些被迫而服从于自由法律的他人就将因此而得到共同体其他成员的承认，并由此而获得法权。他们将会被迫地获得自由。

强制法权存在的困难在于，在他人是否侵犯了自身的法权这件事情上，每个人都必然地是他自身的法官（《自然法权基础》，页 141）。某人正当地行使强制法权，可能会（事实上也极有可能）被此种法权行使针对的个体视为一种不当的攻击和对其原始法权的侵犯。^①每个人都必然是他自身的法官！并且，只要一项针对他人的有敌意的行动，就足以使他人怀疑接下来还会产生其他有敌意的行动，一项有敌意的行动足以使人有理由作出最大程度的反击。费希特的推论与一个多世纪以前的洛克的推论十分相似，费希特解释说：

一个单独的不合法的行为——甚至在一系列合法的行为之后——证明了法律的规则并不是其行为的牢不可破的规则，并且他的此前的合法行为并非出于对法律的尊重而产生，而是由于其他可能的动机而产生。正是这一推论为如下结论提供了担保，即任何自由的存在者都不能与他安全地生活在一起，因为安全只能建立在法律的基础之上。那个原始法权受到侵犯的个体，因此就有正当的理由完全取消侵犯者的自由，并且消除在感性世界中再度与之发生交往的可能性。就此而言，强制的法权是无限的，根本就没有界限……（《自然法权基础》，页 143 - 144）

^① “如果某人对另一个人说，‘不要这样做，它限制了我的自由’为何另一个人不能回答说，‘不这样做，就妨碍了我的自由？’”（《自然法权基础》，页 173。）

正如费希特所想的，强制法权是无限的，其中包含了一项消除在感性世界中再度与个体的敌人发生交往的可能性的权利。有讽刺意味的是，费希特有关强制法权的描述使其无法与自然法权区别开来，而正是这种自然法权将霍布斯笔下的自然人不可改变地推入到每个人针对每个人的战争中，特别是，在此不存在客观上明确的方法，能在事实上确认个体的法权遭到了侵害，也根本没有办法确切地知道，他人没有在内心中保留——也许有正当的理由——如下确信，即认为他的法权遭到了侵犯，并且这就使他有理由诉诸强制法权。根据费希特，能限制某人行使强制法权的惟一办法就是他人决定忏悔，并且自愿地服从于自由的法律。但这一点发生的可能性极小，因为在此没有什么办法能够证实他的真诚，并且也没有什么办法保证，只要机会再度降临，他会以一种新的方式发动对受害人法权的攻击。结果，费希特就指出，强制法权是自相冲突的。^① 它的意图是为了强使他人服从于法律，但却无法知道这种尝试是否可以获得成功。倘若真正获得了成功（倘若他人真正服从法律），任何针对他行使的进一步强制法权都会是不合法的。不幸的是，没有人能肯定地知悉这一点。对他人意图的不可避免的无知足以使所有人陷入无法解决的冲突中。费希特认识到了这一困境，并从中获得了如下必然的结论，即对立双方的相互解放是不可能的，除非他们对全部未来，即对于一切他人将要如何行使自由行动有一种完备的且万无一失的知识。此种知识之所以可能的惟一方式就是，一切当事人将其全部权力交到全体信任的第三方之手，授权他处理这一纠纷以及未来的一切纠纷（《自然法权基础》，页 148）。因此，这个第三方就会针对纠纷的任何一方行使强制法权。因为一切他人都是被强制的，我们就可以准确地知道他们将如何行为。

^① 关于这一矛盾的精彩的、略有区别的讨论，参见 Susan Shell，“一种确定的状态：费希特《自然法权基础》中的自由与安全”（A Determined Stand: Freedom and Security in Fichte's *Science of Right*，载 *Polity*，25，no. 1，Fall. 1992），页 102。

从表面上看，这种契约性的同意看是合理的，但如果没有从一开始就预设使法权的转让成为可能的相同的信任，我们就仍然搞不清楚，法权向第三方的原初转让究竟是如何发生的。在费希特看来，如果没有一种“装置”（contrivance），这一点就不会发生，这种装置能“以一种机械的必然性起作用，使每一个不合法的行动最终导致它想要产生的东西的反面。”（《自然法权基础》，页194-195）这个装置必须作为“发条和齿轮”的系统而发挥作用（页276），从而“使对他人的法权的侵犯成为对自身法权的侵犯”。（页198）以此方式保证普遍意志的生成和法权的外部实现。^②这个装置必须不依赖于个体的出于善良意志的行动，因为在此没有任何东西向我们保证个体意志能向我们展示善良意志。事实上，费希特指出，甚至必须使只出于邪恶意志而行动的个体不去侵犯他人的法权，同时，也针对他人而致力于保护自己的法权。费希特指出，那个能做到这一点的装置是在强制法自身中找到的，通过这种强制法权，法律面前的一切个体就会同意联合起来，共同反对任何侵犯他人法权的人。

费希特注意到，如果对强制法权的普遍采纳只是那些个体自身缔结的协议，它就将包含着一种矛盾。每当出现法律适用的情形时，亦即，每当某人侵犯他人的法权时，法律就会要求侵犯者停止其对他人的侵犯，或者至少自愿地服从于他自身的惩罚。无论以何种方式，他的行为都将包含一种自我矛盾。进而言之，如果某位侵犯者愿意接受惩罚，费希特指出，他就需要“一种对于受害者的正义和智慧的不可能的信任”，即认为强制法权不会过度地使用，因为在此除了受害者之外，没有其他的法官来裁判案件（《自然法权基础》，页201）。

很显然，如果没有一种强制法权——借此，“私人的或共同

^② 费希特所使用的词语使人想起了霍布斯《利维坦》一书“导论”，在那里，主权权力被类比为发条、弦和齿轮。

的意志得以综合性地结合起来”，并且，才能惩罚那些侵犯他人权利的人——就不可能确立一项强制法权（从而为设立一个获得了裁判案件之授权的第三方提供支持）（《自然法权基础》，页206）。费希特指出，为了确立这种强制法权，每一个体必须在事实上缔结三种不同的契约：（1）每个人都必须通过契约同意不侵犯他人的财产。（2）每个人必须同意，在保护他人财产的过程中，应给予协助（页218）。只有当个体现实地以保护他人的法权作为回报时，他才有权期待他人来保护自身的法权。然而，除非（3）个体之间缔结的契约规定了一种“保护性权力，对此，组织体中的每个成员必须作出他的贡献”，否则就无法做到相互保障权利（页224）。实际上，每个人都必须意愿使自身成为法律的臂膀。当然，如果个体认为组织体将会运用权力反对他，他就不会这样做。但费希特解释说，个体之所以可以合理地缔结此种契约，是因为“个体将要受保护的观念是……一种不确定的观念”。这就是费希特为了拯救法权的相互承认使用的那个真正的装置。每个人都能“相信整个装置只是为他的特定利益确立的”（《自然法权基础》，页225）。每个人都可以相信整个协议都是为他的利益存在的，因为没有人知道，第三方的权威将要针对谁。²³ 契约似乎对某人有利——并因此他就给予其以支持，并且充满热情地致力于惩罚侵权者——因为他没有理由怀疑，有一天他也会成为侵权者、成为接受惩罚的那个人。²⁴

²³ 《自然法权基础》，页224。在费希特的理论中，契约的不确定性起作用的方式与罗尔斯的“无知之幕”相同，都是为了有利于针对正义原则作出中立的选择。罗尔斯，《正义论》（Cambridge: Harvard University Press, 1971），页136-142。

²⁴ 苏珊·塞尔（Susan Shell）认为，这代表了一种与卢梭的普遍意志相应的东西，“费希特因此就将卢梭区分开的东西——普遍意志是什么这个理论问题和它是如何发挥现实效果的这个实践问题——统一了起来。根据卢梭的观点，要想普遍意志在实践中发挥效果，就需要公民们养成对德行的习惯。与之不同，费希特不关心内在的德性，而关心外在法和强制法的完美适用，关心个别东西和普遍东西所必需的和谐。”参见“一种确定的状态：费希特《自然法权基础》中的自由与安全”一文，页104-105。

契约的普遍性中所固有的不确定性产生了一种幸运的无知，这种无知的结果就是普遍意志。费希特强调，普遍意志“不只是想象的……而且是……现实的；这个整全不仅属于全部个体，而且属于总体”（《自然法权基础》，页 224 - 225）。在他看来，因为协议的不确定性，或者更好的说法是，因为人民的轻信，因为他们的如下能力，即相信契约的不确定性是其仁爱的保证，先前只是作为个体的单纯集合的东西现在作为统一体而存在，即作为普遍意志而存在。

费希特关于他的装置的运用使人想起了一件早期的装置，这就是柏拉图《理想国》（*Republic*）中的有关金属的神话，它是苏格拉底以同样的理由引出来的，但区别在于：苏格拉底懂得，这个装置也许并不起作用。可以说，费希特的装置并不比苏格拉底的装置更能够获得成功。没有理由解释为何强制法权的不确定性不会使每个人感到恐惧和不安，反而产生了一种在政治上将每个人统一起来的确信，而这正是费希特想要主张的。至少，每个人都懂得，裁判纠纷的强制性权力具有的惟一基础就是整体的福利。在对整体福利的关切之外，法官对于纠纷各方的利益没有丝毫兴趣。缔约的任何一方都可能知道，如果对他的定罪和处罚能对整体有利，那么，他的无辜就并不重要。无辜人士因为符合整个共同体的利益而受罚，单凭这个质疑就足以造就一个显而易见的事实，即没有人有能力确保自己在此种契约下的安全。很显然，他本人的无辜并不能保证这一点。与此同时，契约相对于其单个公民之福利的中立态度（其不确定性），就意味着不考虑他们作为个体的福利。尽管如此，相较苏格拉底来说，费希特对于人类相信拟制的能力有更大的信心，这就使此种装置成为联合体的真正纽带（《自然法权基础》，页 225）。使每个公民相信整个协议都是为其自身利益而存在的，这种令人怀疑的可能性因为如下额外的要求而更加令人质疑，这就是要求每个公民“必须相信，国家的某个成员的屈服状态和所遭受的不合法待遇必将导致他自己的依附状态和不合法待遇”（页 239）。这一点本来是用来说服某个恶棍

的，即说服他，他那伤害他人的行为规则将在未来某个时刻指向他本人，但却同样会妨碍他在法律的不确定性中获得满足。

费希特要求普遍意志作为政治联合之根据，这一点通常被视为他受卢梭影响的证据。如果不考虑普遍意志的运作，个体就仍然是一些无所不能的存在的原子。诚然，当费希特将普遍意志与一棵树做类比时（树的存在与健康取决于各部分的相互支撑，在此各部分必然将自身与全体等同起来），他的言下之意就是普遍意志相当于一个有机统一体。这也意味着，每一部分都会与整体赖以确立的其他部分的状态等同。^⑤我们务必不要被费希特的修辞误导。当一棵树死亡之后，其枝干也就死亡了。但对费希特的普遍意志和其成员来说却并非如此。共同体成员的利益仍然是通过如下人为的信念联系在一起的。这就是认为他们的利益取决于共同体的福利，就正如枝干的状态取决于整棵树的健康状况一样。费希特认为，他已经找到一种使这个虚幻的统一体成为可相信的办法——通过引入法律的不确定性，从而来驯服私人意志，而又使其不侵犯自由。

个体意志缔结的契约性协议的产物就是国家机构。随着国家的出现，就发生了新的改变。“一旦政府被建立起来”，费希特说，“作为统一体的人民就不再存在。”（《自然法权基础》，页265，页256）一旦人民接受执行权或国家统治机关——它们是权威转交的对象，也是拥有权威的对象——的支配，则人民就不再拥有单独的意志，亦即没有单独的权威和权利。人民再次地被还原为个体的聚合，而个体性地服从政府。政府将每个人只视为

^⑤ “如果你赋予树的各个独立的部分以意识或意志，那么，每个部分，就它想要自我保存而言，就必须想要整棵树的自我保存，因为它自身的保存只有在那个条件的基础上才是可能的。那么，究竟什么是树？抽象的树什么也不是，而只是一个观念，并且是一个不能被侵犯的观念。但部分意愿的是，树的任何一个部分都不受侵犯，因为任何部分受到侵犯，都必定会为它感觉到。这不同于一堆沙，在那里每个部分都是孤立地存在的，并且当被分开、踩平或分散时，对其他部分都没有影响。”（《自然法权基础》页226。）

个体，并认为自身是普遍意志的惟一表达。作为政治权威之整体的人民（普遍意志）的解体，是保证共同善和最高权力的私人利益获得统一的惟一方式。这是一个重要的霍布斯式条款，因为我们并不想人民推翻政府，因为在此过程中他们将破坏自身的法权。作为实践前提，想要确保执行权不去获得与普遍意志冲突的福利，费希特指出，执行权（主权）就必须拥有独立且充分的收入（从而使其不容易受贿赂所影响），并且不结党营私（以确保其中立性）。同样重要的是，在费希特看来，执行权的行动要获得最大程度的公共性（公开），从而促进执行权的真诚（页 254 - 255）。

然而，费希特并不认为，独立的收入、很少朋友和以公开作为威慑能充分保证执行权不被滥用。他也不同意康德，因为“在康德看来，立法权和执行权的分立就足以确保在国家中使法权得到维持”（《自然法权基础》，页 23）。很显然，费希特不像康德那样，相信“自然”能使专制政体转化为共和政体，也不相信共和政体的权力能为法权提供保障。在他看来，惟有当通过宪法确立了另一种特定的权力，监督行政权并使之承担责任时，个体的法权才不受行政权的可能滥用的威胁（页 259，页 243）。他称这种权力为“民选监察官”（Ephorate），一旦发现政府侵犯了公民的法权，这种权力就能“完全中止法律和公共权力各部分的运作”。²⁰

²⁰ 《自然法权基础》，页 259 - 260。洛克可能会反对民选监察官的设置，因为在他那里，人民从不会解体，它只是赋予主权以一种基于委托的权威。每当公众——大多数人——“感到”自身利益受到损害时，他们就可以从统治权那里撤销其信任。除了在危机时刻之外，公众在一切事情上的情绪低落是防止过度的政治狂热的充分保障，因此正如费希特坚持的，不必从人民手中夺走权力。

很显然，费希特的民选监察官源自古代斯巴达的五长官制。五长官每年选举一次，其目的是制衡两位斯巴达王的权力，他们可以在斯巴达的贤人会议上指控斯巴达王。但与费希特的民选监察官不同，斯巴达的五长官制在税收、教育和对外政策上享有一定的行政权。

费希特的“民选监察官”只具有一种绝对的禁止权。其作用是当有证据表明行政权侵犯了法权时，中止一切政府行为，从而以此方式作为普遍意志之表达。为了确保民选监察官能廉正地运作，费希特认为，重要的是使民选监察官的成员出自民选，获得较好的薪酬（重复一遍，即使之不易受贿赂的影响），并且，在个人福利方面不依靠政府。针对他们的暴力可能会被视为是叛逆（《自然法权基础》，页 265 - 266）。考虑到他们处于无权地位，并且考虑到行政机关报复的可能，就毫不奇怪，为何费希特会提议惟有年长者和经验丰富者才能被选为监察官。年长就行了，人们质疑说，但不应该对所附加的生命年限强调过高（页 263）。

由于缺乏任何执行权力，民选监察官就只能通过公开宣告揭露其权力滥用，以此拥有中止政府行为的权力，这就意味着它成为拥有统治权的第四等级（《自然法权基础》，页 260）。民选监察官作出的有罪宣告将会使政府随后的一切行为成为非法，并将会使一切国家官员成为单纯的私人。政府停摆也意味着对于一项公民契约的呼吁。也许，民选监察官对政府的停摆可以通过唤醒人们维护其自由的欲望，以及关于他们的法权的知识，从而产生重建人民统一体的效果（页 273）。费希特认为，在民选监察官的宣告之后，所有从政府那里获得否定评价的人就会拒绝再去承认政府的权威，并且从政府那里获得有利评价的人也将会怀疑这种评价是不可靠的。结果，任何人都会承认对政府的停摆。公民们因此就会集聚起来判断哪一方——或者是执行权一方，或者是提出针对执行权的指控的民选监察官一方——触犯了叛逆罪。费希特认为，人民反对政府的表决必须全体一致通过。但这并非他关心的内容，因为在他看来，任何反对群体将会支持大多数人的表决，从而使表决在技术上达成全体一致。他的看法在如下理念中找到了安身之所，即如果少数人拒绝支持大多数人的意见，他们就会因此而不再是一国的公民，将会失去作为公民的法权，但无论如何，全体一致都是可以获得的（页 269）。因此，要想获

得一个全体一致的表决并不十分困难。

如果人民无视民选监察官的指控，并且不召开公民大会，则在费希特看来，这就充分表明，或者对法权的侵犯还尚未足够严重，抑或这种情况从未存在过，因此，就可以宣告执行权无须承担任何责任。费希特说，它也表明人民自身还不适合于裁决纠纷，并因此不配享有更好的政府。（他还未考虑到另一种可能性，即人民的压迫太重，以至于不能作出反应。）

费希特也关心，如果执行权联合民选监察官的力量来镇压人民，那么该怎样做。为了防止这种可能，他认为，民选监察官必须不能与政府关系太过密切，并且不能依赖于执行权。在费希特看来，民选监察官在政治上的独立性是通过民众选举而确立的。基于选举程序产生的监察官不想失去人民的信任。但他又说，如果碰巧民选监察官与执行权合作，那么某个人或多个人就会呼吁全体人民通过一项协议团结起来，当然，这就相当于反叛。并且，如果在鼓动人民采取行动和召开公民大会的过程中，个体的行动失败，就能充分证明判处其反叛的罪行是正当的。然而，费希特让我们相信，如果针对执行权的指控正当，人民就会响应个体发出的革命号召，这是因为，“不正当的权力通常是脆弱的，因为它是不合逻辑的。”^⑦

在1812年版《自然法权基础》中，费希特放弃了他将民选监察官作为制衡政府的权力的主张，因为它无法成为现实。“因为，谁能制衡民选监察官，保证他们不以某种理由发动一场革命，尽管政府并未侵犯法律？又，大权在握的政府不是从一开始就试图压制民选监察官么？”（《自然法权基础》，页284）费希特并不否认这种用于制衡的权力存在的必要性，而只是认为，民选监察官制度无法提供此种权力。在个体权利和执行权之间必须有

^⑦ 《自然法权基础》，页272。“越是不义，就越是软弱和无力，那些号召人们起来反抗的人就越有可能逃脱政府的抓捕。”（页273）

某种制衡的权力作为中介。费希特在放弃此前主张的过程中指出，在文明民族出现的地方，已经存在这种用于制衡的权力了，它是通过政府不敢忽视的公共舆论表达出来的，除此之外，费希特并没有为此问题找出任何解决方案。

结 语

通过返回到作为自我意识之先验前提的法权概念，费希特据说为我们提供了有关法权概念的演绎。他想要表明，法权是通过相互承认和相互限制的关系而生成和保持的。在这种关系中，由个体构成的共同体自愿限制他们的自由，以防止侵犯他人主张的自由领域。

在这一相互承认之前，不存在任何原始法权，并且，在此种相互关系之外，任何人也不拥有法权。这就是费希特所谓“共同体”一词的全部含义。在其政治哲学中，任何其他内容都旨在支持或强化这一基本论断。

在费希特的理论中，仍然存在一对明显的模棱两可：法权要取决于相互承认。而当某人侵犯他人的法权时，显然不存在承认，不存在承认，便没有法权。因此就不存在可被侵犯的东西。由此，法权和共同体是相互依赖的。一方不能优先于另一方，每一方都必须原初性地作为能使另一方存在的因素而存在。法权以契约为中介，产生了一个共同体，而共同体则通过相互承认产生了法权。每一方都先于另一方，作为其前提，但很显然他们做不到这一点。

我们已经看到，费希特通过回到原始法权避免了这种循环论证，而为了避免霍布斯与洛克的自然状态的困境，他当初放弃了这种原始法权。但他之所以回到原始法权，只是将其作为一项拟

制（fiction）。这就相当于如今我们在“权利谈话”（right-talk）中总是要讨论权利一样。因此，费希特似乎就处在一种尴尬的立场中，即在一个不存在法权（相互承认的法权）的原始法权的基础上，设定一个存在法权（相互承认的法权）的共同体。

人们可能会说，在费希特的法权理论中存在的模棱两可可以通过如下事实加以解决，即共同体通过相互承认产生的法权并不等同于先于共同体而存在的原始法权。原始法权只是拟制的，只是作为使我们开启承认之行动的概念工具。但共同体也只是拟制的（《自然法权基础》，页160），也是作为假设，是原始法权向相互承认的法权进行转变的必然条件。只有确立了一个执行的体系，共同体才能现实存在。并且，如果人们没有进入承认每个人的法权的共同体关系中工作，共同体也就不会产生。因此，费希特的问题就是，规定如何在个体意识中维护这些假定，而这些个体正是因为这些假定，才构成了一个共同体。

根据费希特，一旦共同体建立起来，个体的法权就不会再失去了。从理论上讲，个体仍然是绝对的，其法权是一种在他自身的自由范围之内做自己想做的任何事情绝对的和无限制的自由，而不对他人的法权有任何特别的关切，除非他的法权是受后者的安全所保障的。²⁹由于每个个体的原始法权（顺带说一句，因为它们是假定的，因此仍然是绝对的和无限的）先于共同体，并且为其提供了基础。共同体是法权（相互承认的法权）实现的必然的前提条件。言下之意便是，每个人强迫他人进入共同体关系中（惟有在其下，他们的相互生成的法权才能存在），是每一个体的绝对的和无限的（原始的）法权。这个观点与卢梭的如下宣称相对应，这就是，卢梭认为，如果有必要，可以强迫使人民获得自由，这也是走出如下困境的方式，这个困境

²⁹ 《自然法权基础》，页174。费希特说：“我们可以在如下公式中表达这一点：每个人都使普遍目的服从于他的私人目的。”（《自然法权基础》，页205。）

就是，个体法权和共同体彼此先于对方，作为对方的前提。费希特写道：

现在，既然法权观念除非通过所有人的普遍共和国才能实现，那么，实现它的法权就必须仍然是每一个体的一项法权。并且，也正是这种法权实现了人类之间的那种真正的合法关系，它是一项法律上的根据，可以解释每一个体在空间中的有限范围——这一有限范围被他选择作为自己的排他性的所有物——之外，为何有权主张世界的余下部分作为其原因性的范围。（《自然法权基础》，页 218）

为了能够产生一个人人获得自由的共同体，意志的绝对自由授权每一个体行使他针对世界的其他部分的强制法权，之所以如此，只是因为这是产生共和国的惟一方式。这就意味着，它同样授权每一个体以原始法权的名义拒绝针对他——作为对其自由的不可接受的限制——实施的任何强制。

毫不奇怪，费希特主张，在他的时代，一切邪恶国家的渊源都是“无序”。他相信，这一无序的局面将得到缓解，自由将再度降临。这部分是通过赋予警察以如下权利（或权力）实现，即“详尽地调查每个公民在一天中的任何时刻，公民位于何处，做了些什么事”，禁止公民们在家庭、街道和市场等地方集会，甚至禁止公民们在没有路灯的夜晚在大街上穿行，因为夜幕掩映下容易发生侵犯他人法权的事件（《自然法权基础》页 386）。这些结论使费希特的众多读者将他们在《自然法权基础》中发现的结论同法国大革命巅峰时刻出现的恐怖统治（1793 ~ 1794 年）的哲学基础关联起来，并将它们同对一切权威结构的自我毁灭性的颠覆联系起来，而这些结构，包括它自身，都是为了确保集体

性地界定的个体自由存在的。²⁹费希特同样热切地守护革命的基础原则，支持推翻封建君主制，然而，更重要的是，他支持与此相伴随的政治哲学的根本转型。

因此，在费希特的理论中，个体法权就同时是：（1）绝对的（存在于共同体之内）；（2）服从于相互承认的先验前提。支配法权的相互性条件（相互承认）使法权的保障取决于意识的控制。费希特没有解决的问题，因而也是他之后的权利理论所要面对的问题，就是规定如何使个体权利的受保障的存在同其先验条件协调，即不使它为自身的先验前提取消。³⁰

²⁹ J-F. Suter, “柏克，黑格尔与法国大革命”（Burke, Hegel, and the French Revolution），载 Z. A. Pelczynski 编，《黑格尔的政治哲学：问题及视角》（*Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971），页 54 - 55；Stanley Rosen, 《黑格尔》（*G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven: Yale University Press, 1974），页 182。

³⁰ 到 1812 年，在《自然法权基础》的最后版本中，作为法权的前提条件，强制与民族主义的核心和重要性在费希特的思想中越发变得重要起来。在 1812 年《自然法权基础》中，他明确提出了那些在早期版本中只是含蓄地表达过的观点，他说：“法权是一种强制权力，这种权力借助于一种人为手段，指向于一种目的的概念（Zweckbegriff，也就是道德）。一切法权都是国家法权；国家之外无法权，除了公民之外无人享有法权。”费希特，1812 年《自然法权基础》，N. W. II, 502，转引自凯利：《观念论、政治与历史》，页 227。

谢林的格言

——与费希特《自然法权基础》对勘

[美] 米歇尔·G. 瓦特 (Michael G. Vater) 著

黄涛译

人们普遍认为，谢林 (Schelling) 早期的论文都是费希特主义的，是对其宏大论断的模仿和推广，或者更为宽泛地讲，是把握先验观念论的最初尝试。只要看一看与《论一种适用于全部哲学之形式的可能性》(*The Possibility of a Form for All Philosophy*) 和《论自我作为哲学原理》(*The I as Principle of Philosophy*) 写作相关的历史记录，就能揭示出青年谢林走的的确是费希特的路子，尽管对此在其著作中找不到充分的文本证据。对这些论文的哲学考察表明，这位年轻的作者想要使费希特笔下的先验主体实体化 (substantialize) 或具体化 (solidify)。而这一先验主体，费希特十分精致地想要用“自我回复” (self-

reverting) 和“自我意识”这类词汇来加以揭示。在费希特想要先验地，即假言地，通过本体论上的自发性（康德认为，这种本体论的自发性要对现象负责，却不出现在现象中）来思考的地方，谢林习惯性地想要将这一自我回复具体化，并且以一种准客观的形式将其指涉为“绝对物”或“无条件者”。因此，在其学术生涯的初期，谢林是作为先验观念论者写作的，但由于是从柏拉图主义或斯宾诺莎主义的视角出发阅读康德和费希特关于认识或自我意识的假言的、建构主义的论证，他就不能充分地“把握”先验观念论的立场。

谢林在《关于独断主义与批判主义的哲学通信》（*Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism*）中认为，被莱因荷尔德（Reinhold）称之为“独断主义”（dogmatism）的旧形而上学是一种充满活力的哲学选择，而不是道德失败的症状，如此一来，当然就冒犯了费希特。在此之后，他在“自然权利的新演绎”一文中采取独断主义的进路也就不令人奇怪了。^①这篇短小精悍的论文包含了163条格言，其撰写时间几乎与费希特1796年写作《自然法权基础》同时，但直到1797年才全文发表。^②尽管在撰写此文时，谢林手中还没有大师〔指费希特——中译者注〕

① 《自然法权新演绎》（*Neue Deduktion des Naturrechts*），Willhelm G. Jacobs，载谢林（Friedrich Wilhelm Joseph Schelling）：《历史考订版全集》（*Historisch-Kritische Ausgabe, Werke*），Hartmut Buchner, Wilhelm Jacobs, and Annmarie Pieper 编，卷三（Stuttgart: Formann - Holzboog, 1982），简写为“W, 3”。〔中译者按〕中译本见《自然权利新演绎》，曾晓平译，邓晓芒校，载《世界哲学》，2004年第5期。

② 费希特（Johann Gottlieb Fichte）：“出自知识学原理的自然法权基础”（*Grundlage des Naturrechts nach Principien des Wissenshaftelehre*），载《费希特全集》（*J. G. Fichte - Gesamtausgabe*），Reinhard Lauth, Hans Jacob, and Richard Schottky 编，第一部分（著作），第三卷（Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag [Günther Holzboog], 1966）。简写为“GA, 1, 3”。英译本：Fichte, 《自然法权基础》（*Foundations of Natural Right*），Frederick Neuhouser 编，Michael Bauer 译（Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2000），简写为“ET”。〔中译者按〕即《自然法权基础》，谢地坤等译，商务印书馆，2004。

的范文，但两人却是从同一个根本渊源处出发的，即是从康德的道德哲学和卢梭的政治哲学出发的，因此，他所提出的有关自然法权的（而非有关政治学的）论证，就与费希特的篇幅更长并且论证更为详尽的论著形成了富有启示的对照。^③

分别阅读这两部著作，就可以揭示出它们各自不同的特征：费希特的著作具有更强烈的社群主义（communitarian）或社会理论的风格，尽管他也为“身体”（body）和“个人财产”（personal property）的私人环节进行辩护；相较而言，谢林的作品则具有更多的自由主义风格，他将个体的效用性（individual agency）与作为理论基础的原初自由（raw freedom）直接关联起来。两位作者都使用了启蒙时期道德和政治思想家确立的“自由”语汇，但此种自由却因为已经趋于稳定的法国大革命中出现的群氓统治和极权控制变得问题重重，他们支持如下悖论性的政治定理：一切自由都是对自由的限制。^④

费希特在有关经验性自由或效用性的现象学描述中，通过各种步骤将其置于作为行动场域的身体中，将其置于作为人与人之间交往平台的人人可见的公共空间中，并将其置于共同的生活交往中（这种共同的生活交往处于共同的法律之下，后者使潜藏于

^③ 雅克布斯（Wilhelm Jacobs）认为，谢林在《自然法权新演绎》一文中也许是在回应当时社会—法律哲学领域中出现的各种观念的混合。他听说过弗拉特（Johann Friedrich Flatt）对门德尔松（Moses Mendelssohn）的 *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenten* 一书的评论，他也通过费希特的一篇评论知道了康德的《论永久和平》，也注意到了费希特早期关于欧洲自由思想和法国革命的论文。可以推测，他可能通过荷尔德林知道了费希特想要在 1795 ~ 1796 年冬季学期开设有关自然法权讲演的计划，参见《自然法权新演绎》的“编者导言”，W, 3: 120 - 124。

^④ 我们可以在迈蒙尼德（Moses Maimonides）那里发现对于这一定理的早期表达。迈蒙尼德在谈到如何保障肉体利益时，谈到了两项条件：“其一是使其不相互为害。这就相当于说，人群中的每个人都不能被允许根据自己的意志来行动，最大限度地运用自己的能力，而是必须去做对整体有益的事。”另一个条件是指获得道德上的品质。《迷途指津》（*Guide to the Perplexed*），Schlomo Pines 翻译，卷二（Chicago: Chicago University Press, 1963）：页 510。

法权概念中的相互性现实化了），从而为社会—政治哲学中已经确立起来的社会契约论传统作出了全新的贡献。在德国观念论哲学家中，费希特的主要力量在于，他为自身主张做了论证，尽管时常是不惜篇幅的论证，也在于他注意到了诸多经验性细节，并针对这些经验性细节——比如为社会组织、法律、基本的政治结构——做了理论上的说明。谢林的贡献在于为个体自由所做的有力辩护，不仅反对国家权力，而且反对多数人的道德，但他极大程度上是基于浪漫派“断章式”（fragment）的布局谋篇（order），而非令人乏味的体系^⑤。正是这一断想式的布局谋篇使其失去了典型的清晰明了的风格，文本往往在对政治学的理论基础进行阐明的地方戛然而止。我认为，这篇文章很适合作施特劳斯式的解读：谢林的格言不仅在个别层面，也在普遍层面，运用了意志的“形式”和“质料”这些含混的术语，其目的是想掩盖如下事实，即他实际上在个体自由与公共道德的相互竞争的主张间摇摆不定，并且，他要为个体针对自由行动的权利进行辩护——即便这些行动的内容是不道德的或反社会的。这一接近自由个人主义的观点是否会妨碍这位年轻的哲学家阐明一种通过社会契约实现的和平观，这是一个有趣的话题，但在此我们并不对其做讨论。

很显然，将费希特和谢林的社会政治理论加以对勘，就可以得出如下结论，费希特为人类行动、法律和政治提供了一种有说服力的社会论证，而谢林则基于斯宾诺莎有关作为权力的行动概念提供了一种彻底的个人主义论证。费希特主张，法权是为实现

^⑤ 施莱格尔（Friedrich Schlegel）在1798年说：“断章，就如小的肖像画一样，完全是独立于周遭世界的，并且像刺猬那样，是自身一体的。”（Athenäum Fragments, 206, 载《理论作为实践：早期德国浪漫派批判文集》[*Theory as Practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*], Jochen Schulte - Sasse 等编辑和翻译, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1997), 页322。我在此处的提示显得有些年代错乱，人们可能会质疑，那些有关政治之基础的著作能在何种程度上做到像刺猬那般自身一体。

他人之可能的自由行动而对自由行动的自我限制，而谢林认为，这不过是对意愿活动之“质料”的限制。谢林主张，就意愿活动的“形式”而言，自由行动是不能被限制的，并且，一切针对行动内容的限制，如果说这种限制真正存在的话，也必须体现，至少是不攻击自由的效用性，而这种效用性只能属于个体自身。两位哲学家皆已触及现代社会哲学的核心悖论：如何通过规定一种法律和政治结构，从而使不同个体的自由行动获得调节，并且这种结构只能通过诉诸个体的自由才能证成？这种自我限制的自由观，尽管是以自由和法律的结合，或是以合法性与道德性的理想性重叠种种“美妙”言辞作掩护的，又如何不是一个矛盾（oxymoronic）的观念？

—

费希特和谢林都将自身置于现代政治理论家的自然权利—自然法传统中。自霍布斯以来，既有的合作性安排——社会—经济的、法律的和政治的——惟有通过诉诸“自然权利”才能获得可靠论证，这一点已成公理。而一旦去掉社会的拟制，自然权利就建立在两种心理学和生物学的目标之上，即安全和自我保存。^①斯宾诺莎、洛克、卢梭和康德以降的社会契约传统逐渐意识到，有关为了使权利获得社会性保护而交出权利的故事，不过

^① 霍布斯认为，个体“生来”就是生活在令个体感到不安全的状态中的，因为在人类的类存在之中存在一种侵犯倾向；自我保存的必要性支持一种“对一切事物的权利”，即对在自然状态的利益处境之下有助于防御的东西拥有权利。但这一权利的行使只能通过联合，即众多意志联合成为一个意志才能获得保障。因此，个体只有通过将个体意志交给一个共同意志，即主权权力，才能行使其权利。参见《论公民》（*On the Citizen*, Richard Tuck 和 Michael Silverthorne 编辑和翻译，第五卷，第1~9章 [Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1998]，页69-73）。

是如下一种叙事手段，它将最终敌对的人类状态，将无法无天的全面暴力局面、内战同所有人想要与全体人达成最低限度之合作的意愿结合起来。当现存的国家越来越趋于世俗化、民族化并由资产阶级个体操纵时（尽管并非是为了他们的利益），哲学家们也越来越多不愿为奠基于神学或道德观点，或者甚至是奠基于传统法理基础上的社会融合和国家权力提供证成。社会契约论依旧诱人，因为它至少是一种世俗的或纯粹人类学的叙事。然而，不同于早期讨论政治经济学的那些作家们，从表面上看，德国观念论者并不接受社会契约论传统的薄弱的心理学内容，并不接受其对恐惧、贪婪和竞争等的有限强调。因此，当失控的法国革命“实验”不再占据主流，尽管仍然缺乏确定的目的或结构，但康德及其追随者再度回到了根本问题：什么是法权和合法性？它在人类的行为秩序中有何起源和证成理由，那些口口声声说要体现它并对其进行管理的机构有何正当性？

费希特和谢林以相同方式进行了上述工作：首先，他们对理性行动的起源给出了深层次的结构性的或本体论的论证。其次，他们对原初法权及其在暴力或强制之下的变型形式进行了论述，此外，也对从前政治社会向政治社会的变迁提供了契约论解释。最后，还对适合于法权的深层次结构的那种理想性的政治机构进行了描述。谢林并未完成这一整体计划，他主张，在从强制法权向一种重建和保护原初法权的秩序的过渡中，可以找到一门新科学的起点。这个变迁过程可能是以某种社会契约为中介的，这种社会契约限制了自由行动的质料，却无损于它在形式上的自由，这一点是清楚的。费希特的深层次结构论证更加详尽，也更有说服力，它是以一种简单而又直接的方式诉诸《全部知识学基础》的理论基础而形成的，并且通过一种有关社会关系的有说服力的细节性的现象学论证得到了揭示。他的三阶段模型同样是简单的：在描述其本质及其原初形式的部分中讲述的法权的静力学，在讨论强制法权的过程中所讲述的法权的动力学（霍布斯式的暴

力的冲撞)，最后是平息一切事情的静态的政治学。渗透全书的是一种有关实践活动的完备的社会模型以及关于人类自我意识的完备的实践—社会模型。毫无疑问，今天的读者们会在有关相互作用的沟通和现实的社会建构的观念中汲取营养，会在这本书中产生家园感。可以稳妥地讲，在其最初的读者中，只有少数几人能懂得其定理的意义：没有同他人在实践上的相互作用，就不会有自我意识。^⑦谢林的论文以其格言式的文风带给人以浪漫派不讲形式的印象，并且在其最初的理论诉求中以散漫的笔法，使用了时而来自斯宾诺莎，时而来自康德，时而来自卢梭的概念。然而，一旦找到了自己的主题——法权相对于道德的独立性，自由个体相对于其他个体和集体（普遍意志）的独立性——组织结构和逻辑就现身了。因此，他就以这种极其简明的方式来论证法权的三部分结构：一是相对普遍意志或社会压力的个体的道德自由的法权，二是众多个体意志之间的形式平等的法权，三是属于意志自身的相对于自然（整体的或部分的自然）的法权。^⑧

二

费希特从讨论哲学方法及其历史先例的导言开始。他将自身同康德有关法权的论述关联起来，尤其是在其理论上独立于道德的方面，试图将其哲学工作同莱因荷尔德关于意识及其条件之讨论的形式主义区分开来。对法权的最初的书面描述是极其简单的：“法权”意味着自由存在者之间共同生活的可能性。自我意识的条件——良心和认识，知识和行动——迫使我们要和他人一

⑦ 《自然法权基础》，GA, I, 3: 347-8; ET: 37-38.

⑧ 《自然法权新演绎》，§ § 2-7; W, 3: 139-140.

同在社会中生活。^①第一章是对法权概念的阐明和证成（费希特使用了“演绎”这个词）。这一讨论分三步，第一步是从《全部知识学的基础》出发，对理性存在者为了能具有自我意识如何必须是有效用、能提出目的或能进行意愿活动的进行描述。这就包含了将它自身设定为积极的行动者或感官世界的干预者。第二步则描述了自我意识的社会条件：要想在世界中积极行动，我就必须同其他有理性的主体一起生活，同他们互动。“一个人（就如一般意义上的一切有限存在者一样）只有在人群中才能成为人。”^②第三步描述了社会互动的逻辑，即相互承认。我称自己为不同于他人的理性存在者，并主张针对人类现实有一种“内在的轨迹”，尽管他人仍然外在于我，作为我的行动诱因和对我行动范围的限制。在此，费希特的观点是，内在与外在的区分是从两个方面划定的；每一个具有自我意识的或有理性的存在者之所以如此，是因为她不仅被引诱（或“被召唤”）去行动，而且受到了他者的限制。这一自我意识的双重化以及在外在“他者”中发生的自我意识的承认的相互性，使得法权结构得到了巩固。倘若在某种情形中，我必须同其他理性存在者共同经历这一承认过程，我就必须对未来的事情作出安排，必须在许多有理性个体相互作用的范围内，对事情作出安排。这就是确立一个法权或“社会许可”的结构，因此，在一切情形中，我都发现必须承认那些存在于我自身之外的自由实体。“我必须通过他者的自由可能性来限定自身的自由。”^③第二章致力于揭示刚刚解释过的法权概念的适用性，这一部分具有一种方法论上的准确性，而这是谢林的论文所不具备的。费希特指出，尽管“形式主义者”仅仅因为自身能够思维就将诸对象强拉硬扯进哲学，但真正的哲学家却致力于描述他的对象借以产生的活动，证明这才是惟一的并

① 《自然法权基础》，GA, I, 3: 320, 321 - 322; ET: 10 - 11.

② GA, I, 3: 347; ET: 37.

③ GA, I, 3: 358; ET: 49.

因此是必然的概念，并最终揭示其适用性。^⑫适用性证明的第一个部分是极其直接的：要想拥有自我意识，就必须拥有效用性。要想成为积极行动的和具有效用性，就必须永恒地将自身以具有特定结构的物质身体之形式设定在空间中。因此，身体就成为了行动的物质条件。^⑬其次，也需要有主体间性的条件：我必须处在和生活在有理性的存在者之间，又不同于这些有理性的存在者。费希特将这种主体间性奠基在身体作为理智之工具的独特能力之上。我们看到的“高级”敏感性尽管会使人与人之间形成相互作用，但却并非公开地相互影响。因此，身体的公开可见性（在此，身体占据了相邻空间）是社会交往之所以发生的中介。倘若有人能从哲学上揭示个体何以能获得一种可设想的“人类身体”，并承认它是像自身一样的有理性的存在者，他就可以将动物身体的自由运用视为具有一种较高级程度的组织结构的标志。但他却可以借助承认完成一次飞跃，看到在具有特定结构的人类身体之内有一种自由行动者的并不确定的合目的性。费希特并没有解释这一直观上的飞跃，便指出人们将具有人类形体的动物视为有理性的存在者。^⑭第三步更是问题重重：即便人们将这个感性世界中的其他人视为有理性的行动者，又是什么迫使我和他们相互承认，并在法权的限制性条件下对我们的事务进行指导的呢？如果我们之所以从孤独的自我意识进入相互影响的有形的人类世界（多少）是通过演绎逻辑实现的，则在此问题上，能够建议和邀请有理性的存在者进入共同体的，就只有相互性的假言逻辑了。因此，所确立的只能是，倘若将会出现一种社会—政治秩序，那么我就必须考虑到其他人从而限制我的自由，抑或相反。这个结论是成问题的，因为其范围局限在想要参与这个共同体的

⑫ GA, I, 3: 316n, 319; ET: 7n, 9.

⑬ GA, I, 3: 361 - 365; ET: 53 - 58.

⑭ GA, I, 3: 365 - 379; ET: 59 - 74.

那些人；人们不能强迫一个人成为自由存在者或社会性的存在者。^⑮尽管费希特在这些情形中都使用了三段论演绎的语言，但很明显，其中的某些关联极其微弱，并且是直观性的。他不认为一切事物都能够而且应该得到证明，或者认为每一项假设都能得到支持。作为一位哲学家，他给人们留下了深刻的印象，因为在他原本能用修辞掩饰不足的地方，他愿意提出一些哪怕是有缺陷的论证。

费希特关于法权的讨论的第三章是法权的现实科学，分为原始法权、强制法权和作为国家法的法权。在此我们只讨论前两部分，因为惟有这两个部分才可以同谢林的格言进行比较。关于原始法权的部分是以明确拒绝作为历史的社会契约论开始的。一切关于法权的思考都是从可能的人类共同体出发的，也是从如果这种事情发生，对行动自由必须采取的那些限制出发的。为了推进这项论证，哲学引入了有关社会契约的叙事，提到了“原始法权”和“人类的法权”，但这些都只是假设，只是用于解释的拟制，而绝非现实。^⑯对这些拟制的“原始法权”来说，由于自由存在者想要成为有效用的，它就需要永恒性和持存性。为此，就需要它的能动性拥有工具，这就是身体。要使身体影响意志的计划，不仅需要身体的（相对）持存，也需要有它对感性世界发生持久的影响。^⑰这些权利主张作出的基本假设是，我需要一种在结构上保持同一性的经验实在（我和世界），并要求在实践上事物能保持我使它们所处的状态。费希特指出，后一主张是财产权的基础，因此财产权并非一项社会—政治权利，而是一种前政治的或自然的权利：是使某物服从我的意志，并想要使之保持此种状态的产物。^⑱

^⑮ GA, I, 3: 388; ET: 84.

^⑯ GA, I, 3: 403 - 404; ET: 101 - 102.

^⑰ GA, I, 3: 407 - 409; ET: 106 - 108.

^⑱ GA, I, 3: 406 - 408; ET: 104 - 106.

由于原初法权获得了保障，我就进入了权利所有者的相互关系中，并因此进入潜在的冲突中，进入一个强制的王国。而对彼此孤立的个体来说是不会存在这些问题的。他享有的权利是无限的。但只要存在众多不同的个体，就会产生对我自由的限制。自由存在者通过不对他人的身体发生影响和通过指定个体所拥有的财产，从而表明他们作为自由存在者是有理性的。^①财产源自使某物服从我的意志。尽管将指定某物作为财产乃是任意的，在使其服从我意志的过程中，我表明我是一个具有自由理性的存在者：在这个世界上，我想要以这种方式行动，以使我的知觉与我所计划的目的相符合。因为这种对理性意志的服从是在众多有理性的存在者的世界中发生的，它就必须在某种意义上是公共的，并在不确定的未来为人们所知晓。因此，在此对象上作标记，将其作为一种社会性表达的意志，必须取得社会性的认可，否则，不同的行动者就可能或在相同时间或在不同的时间中对相同的对象主张利益。然而，我们相互宣称各自的主张并在此方面达成协议，财产权便取决于这种协议和宣称，也就是说，取决于我们的各种主张之间的相互承认，费希特推论说，全部财产都是基于众多意志融合为一个意志。并且，在这种协议中，财产的确成为私人性的，但我并非是通过他人的意志，而是通过我自身的自由意志（在协议中所给予的意志）而被排斥在他人物品的使用之外。^②因此，私有财产，就是一种自然的法权或原初的法权，但既然它取决于宣告和协议的公开性（正是通过这些宣告和协议，物品表达了我的理性，并且，宣告与协议乃是我的自由的产物），就需要一种政治秩序来使协议获得维持和存续。

有财产也就有强盗，因此我们需要强制法权。强制法权是如下一种社会安排，它使用暴力以产生正当的相互之间的安全，而

① GA, I, 3: 412-413; ET: 111-112.

② GA, I, 3: 417; ET: 116-117.

在此猜忌和弄虚作假会破坏善良意志，并且会破坏为原初法权提供支持的信任关系。^①费希特通过提醒人们注意他此前进行的推理在逻辑上的缺陷，开始了有关强制法权的讨论。这个演绎是循环式的，它假设了它想要证明的内容。它表明，如果协议的双方能够做到像他们的言辞那般善良，就可以获得权利，但它无法表明存在一种必然的机制，可以迫使任何一个自由人永不食言。我们找不到理由来说明，为何一个自由人应该使自身意志无论在眼下，还是在不确定的未来服从法律规则——因为预先设想的安全也许并没有实质性内容。相反，有很好的理由认为个体将不会信守承诺，并因此对个体的生命、财富和安全感到担忧。在此，冲突（霍布斯式的战争状态）是作为永恒的可能性笼罩在上空的。要言之，费希特总结指出，我们在信任他人显得不明智的地方，演绎获得信任的必要性。^②所需要的是如下安排，即强迫可能的作恶者只欲求合法的东西。这种强制——对此，社会工程也许更适合的名称——在针对自由人时之所以合理，是因为，没有强制，自由人在追求与其终极目的相冲突的短期目的时，其意志是自相矛盾的，这些终极目的包括身体的保存、效用、财产以及最终的自由本身。^③强制通过使从属性的目的在机制上系属于我的主要目标而起作用。比如，如果我想要确保我在未来的持存的话，我就被迫要注意那些能带来相互安全的条件。倘若这种强制体系或社会化了的强制机制能够起到作用，我就会自动地被迫去关注他人的安全，至少和我关注自身的安全那样。^④惟有政治共同体，一个建立在许多人意志基础之上的共同实体（common entity），才能使这一体系制度化，而一旦这一点获得实现，上述强制就成为实定法的内容。借此，我们进入费希特有关政治组织和

① GA, I, 3: 427; ET: 127.

② GA, I, 3: 423 - 425; ET: 123 - 125.

③ GA, I, 3: 426 - 427; ET: 126 - 127.

④ GA, I, 3: 428 - 430; ET: 128 - 130.

结构的细节性讨论中，而在谢林的格言中，并不存在与这种理想政治的操作相平行的内容。

从结构上讲，《自然法权的新演绎》分为两部分，首先是对于法权科学及其原理的演绎，其次是将这些内容运用到原始法权中，也就是处在前政治形态中的自然法权之中。谢林是从一种全然形而上学的语境中开始的，他主张，理论哲学不能获得的东西，即无条件者和绝对，是个别的理性行动者必须在实践层面上加以实现的。如此，无条件者作为对象就必须消失，而在主体出现的地方再度现身；因此，我就必须将存在的最终根据与存在于我之内的最终的东西，也就是我的自由等同起来。实践哲学于是就有如下命令：停止使自身作为现象而存在，而努力变成一个自在的存在者！谢林主张，这一命令以及它命令的内容，甚至实现它们的努力，都是无条件的，因此，它们就不能被任何外在对象或努力决定。处在自由之中就意味着我是自我规定的，或者意味着我的努力是不受限制的。我支配着现象世界，我的自律甚至会以如下方式显现，即从物理上讲，我可以根据自身意志来重塑这个世界。^⑤初看起来，这一主张似乎是各种观点的奇怪混合，这些观点，有些借自斯宾诺莎，有些则借自康德，但它却是斯宾诺莎所谓的自然动力（conatus）观或“存在的努力”之观点的准确意义上的运用，而这种自然动力或存在的努力在一个实践主体之内得到了展示。谢林通常以如下两种方式之一来描述绝对或无条件者，或将其描述为主体的对象，或将其描述为“绝对主体”；但无论采取何种方式，它都是完全非对象性的。

在接近经验世界的过程中，谢林认为，本体的东西想要在现象的原因性中表达自身，我的意志在实现自身意图的过程中想要给现象的东西规定形式。如果有一种对于我的有目的的意愿活动的抵抗，那么这就是自然，而当在对我的意志存在道德抵抗的地

^⑤ 《自然法权新演绎》，§ § 2-7；W, 3: 139-140.

方，就是人性，此时，我就必须停下来，尊重它的完整性。诸多类似的经验使我确信，我是道德世界的成员，这些成员中的每一个都有不受限制的自由。他人通过对我的意志的抵抗，也就是道德抵抗，主张自身，对这个他者，我注定要和他一同进入一个将要发展出来的法权世界。^{②⑥}然而，谢林并未清晰地表明，他是在斯宾诺莎的意义上使用“道德的”一词的，这个词在谢林那里仅仅表明自由存在者主张自身的意志；“伦理的”一词则表明了自由存在者之间的关系，因此，“道德的世界”就是自我主张的个体所组成的世界，它类似于霍布斯笔下的自然状态，而非由伦理标准支配的共同体。

在这种道德的努力和对这种努力加以抵抗的语境中，意识是作为我的和个体的东西出场的。尽管意志的原因性的目标是在无限的行动中实现无条件者，但它却发现自身在时间中被表达为一种经验性的努力。因为他人也处在相同的情形中，于是，绝对自由或意志自身就在有争议的经验性努力中和对人格的反抗中得到了表达，或是表达为我的自由同他人自由的对立。这就是使意志成为我的意志的东西，并且它认可了我的个体意志。因为每个人都是拥有此种特权的“我”，因此会在意志之间产生冲突，只有当每个人放弃无限制的经验自由，服从绝对的实践命令时，冲突才能获得缓解。^{②⑦}在此问题上，谢林的思维方式并不与费希特的思维方式有多大的差异：惟有通过意愿的自我限制，意志自由才能得到维持。谢林的阐释揭示了这一处境的悖论性：惟有采取不实现自身意志的方法，个体才能充分地实现自身的意志。由于他并未将任何根本意义上的社会定理引入这一反思过程，它就仍然处在一种悖论状态。但倘若像费希特那样，认为意愿活动是与其他理性存在者一起进行的，或是在理性存在者之间进行的，则这

^{②⑥} § § 10 - 13; W, 3: 141 - 142.

^{②⑦} § § 19 - 27; W, 3: 143 - 144.

一悖论就可以得到缓解。惟有当个体限制自身时，才会产生个体自由的社会实现。

在此基础上，谢林开始进行一系列的评论，使我们从“道德”过渡到（他所谓的那种）“伦理”，或者说从个体的意志过渡到所有个体的意志，即过渡到卢梭的“普遍意志”。倘若道德的存在者，亦即自我主张的存在者为了挽救他们的自由本身而必须交出无限的经验性自由，那么，为了使他自身获得主张，在致力于此的过程中，他就不得不停止将自身视为个体。既然所有的实践性的存在者都主张自身的个体性，既然对个体性本身的追求，必然会限制每个个体的经验性追求，那么，意愿活动自身，或者“所有人的意志”就必须对经验性的个体加以限制，并许可这种普遍意志同个体意志之间的共存。当意愿活动自身或一般意义上的意愿活动（willing as such or überhaupt）对个体的自我主张加以限制时，我们就处在道德与伦理的边界上。道德只关注单独的个体，并且只发布惟一的命令：这就是个体的绝对自我性。而伦理（预设了一个“道德的”存在者的领域）则通过他对个体发出的命令从而确保所有个体的自我性。²⁸ 伦理的命令表达了普遍意志，而非个体的“道德意志”，但它是奠基于个体意志之上的，以个体意志为条件的，并最终服务于个体利益。这并不是说，我之所以主张个体性，是因为我受到了普遍意志的强迫，相反，是因为我主张个体性，我才服从于普遍法则。读者们在此问题上也许希望听到进一步的解释与论证。²⁹ 看起来，谢林似乎是通过玩弄语词，从而完成了从个体意志向意志自身，以及从所有个体的意志向“普遍意志”的运动的。在此，并不清楚意愿活动自身是如何抑制个体的意愿活动的；抑或，作者本人也许希望读者们能自行获得这一结论。最终，在这种法权哲学中，

²⁸ § § 28 - 33; W, 3: 144 - 145.

²⁹ § § 29 - 30; W, 3: 144 - 145.

一切集体的实体都表明自己是虚构的，而普遍意志只有在它表象出个别意志时才能发挥效力，尽管它对于个别意志有一种限制。

在接下来的简短篇幅中，谢林认真地致力于解决普遍意志和个别意志如何相互影响的问题。他宣称，伦理学的问题在于通过普遍的自由来维持个体的自由，通过普遍意志来守护个体意志。这就相当于使单个个体的经验意志同其他个体的经验意志之间彼此协调。这种协调意味着所有个体的意志同个别个体的意志之间的结合，而不使某一个体的意志去服从于另一个个体的意志。因此，个体意志之间的相互限制与相互协调就与意志本身的绝对属性相关联，当且仅当我的意志与其他个体的意志互为前提时，才存在意志一般（will überhaupt）。因此谢林总结指出，“惟有当存在社会性地受到限定的个体意志时，才存在绝对意志，反之亦然。”^⑩再一次地，格言的表达方式存在的限制使谢林只是宣告了一种解决方案而未能为此作出论证。如果顽固不化的利己主义者听到了这番话，就会问，“老兄，就算法权是对意志的限制，对我来说，那又意味着什么？”对此，谢林并未作出任何回应以平息这种疑问。

接下来，谢林更为细致地考察了伦理的领域，并且发现，它的明显缺陷——也就是使个体意志为集体意志作出牺牲——却能够真正地维护个体性。在康德笔下获得了绝好的阐明的伦理命令通过如下方式得到了表达：要这样行动，以使你的意志能够成为绝对意志，如此，整个道德世界才能意愿你的行动，如此，你的行动才不是将其他理性存在者当作对象，而是当作一种能够与自己合作的主体。如果我遵守了这一命令，无论是遵守它的何种形式，我也就放弃了我的个体性，而不再使我的自由同其他人的自由对立。但这样做只有一个条件，即这种对自由的中断应该是相互的。如果能实现意愿活动的相互去个体化（mutual de-individ-

^⑩ § § 36 - 44; W, 3: 146 - 148.

ualization), 我就因此服从普遍意志, 从而使我的个体意志得以维持和保存。而惟有当普遍意志以个体意志为根据和条件时, 这一点才能发生, 它也才能传达和转换其基本的形式, 即自由。而当这一复杂的关系得以形成, 就会旁生枝节。我是通过接受普遍意志从而针对其他个体的个别意志而主张我的意志的。但我这样做不是为了服从其他个体的意志, 而是为了使我的意志成为其他个体的意志。^①这就是我们在上面要求的答案。个体在接受普遍法则的限制的过程中“内含”的东西就是维护其基本自由, 而这一点不是通过服从其他个体的个别意志实现的, 而是通过使他们的个别意志服从于我的意志来实现的。伦理世界正是在对道德世界的限制中使道德世界得以保存的, 而没有给后者带来新的东西。

通过将许可与伦理命令进行对比, 谢林最终进入了法权的定义中, 这是许可的领域。他是通过将意愿活动自身的可能性与伦理要求的意志的现实性做对比, 从而实现这一点的。自由或个体性是绝对之物, 可用如下同一性公式, 即“我 = 我”来表达。如果意志在质料方面不受伦理命令的限制, 它就是一个绝对的理论定理。但在这一限制之下, 它就只能作为实践的可能性而得到主张。因此, 如果在此我们分析一下可能性与现实性这一模态方面的区分, 就会发现如下的奇怪事实, 即可能性因其并非现实而是无条件者, 而现实的东西是有条件的, 这是因为, 它是与其他事物一道作为物而存在的。因此, 我的自由的实践可能性就是无条件的, 并且, 这就是不同于伦理学的一门悬拟的科学 (problematic science) 关注的对象。这种有关实践上可能的东西的科学, 即关于自由的许可而非自由的命令的运用的科学, 就是法权科学。因此, 伦理学与法权科学就是彼此独立的, 构成了正相反对的两个领域。伦理学想要通过使个体意志承担普遍意志的形

① § § 46 - 51; W, 3: 148 - 149.

式，实现彼此协调，而法权科学则想要通过将个别意志，至少就其形式方面而言融入普遍意志之中，实现两者的协调。这两个领域也许在事实上针对的是行为的相同形式，伦理学定言地但却是否定性地表达其命令，法权科学则是根据可能性表达其许可。^⑫谢林在后面的部分做了诸多比较，表明法权科学可能会许可伦理学所禁止的行动类型，只要个体的自由（这是伦理的基础）得到了确保和维护。尽管谢林的推理公式十分复杂，但却有可能揭示出（东南亚地区之外的）民主社会的某些有趣的悖论，这就是我们发现他们的法律所许可的行为在道德上却是令人生厌的。

在与“道德”、伦理的区别中完成了法权的定义之后，谢林以各种不同的方式回到有关原初法权的问题上。在这一讨论的过程中，关键在于他经常所使用的存在于意愿活动的形式与质料之间的区分，前者表明了行动的对象或内容，后者则表明了行为的风格即自由。自由优先于或者说规定了质料，而在它无法实现这一点的地方，就表明意愿活动的形式具有一种颠覆性的效果，它可以使集体之物再度成为个别之物。

因此，在法权的领域或者说在许可活动的领域中，我被准许去做从属于法权的质料的任何事。一切能通过个体意愿活动的单纯形式发生的事物，我都可以主张。既然我意志的自由是无条件的，那么中止这一自由的惟一方式就是，我意志的质料受制于其他个体的自由，我的行动为其他个体所命令。法权的问题在于维护个体意志的自由，尽管也许许多主张者在其质料方面争得不可开交。因此，法权就主张，你可以做能够表明你意志的质料的事，只要它是以其形式为前提条件的。因此，法权的所有问题都取决于我的意志、其他个别的意志与普遍意志之间可能出现的关系。尽管其他个体或社会中的大部分成员想要用我行动的内容来制约我，但我却有权以自由的名义——这是意志的独特形式——

⑫ § § 54 - 75; W, 3: 150 - 154.

来反抗。^⑧从法权的视角看，不论行动有德与否、合法与否，想要将其强迫给自由存在者或禁止自由存在者实施这些行为，都不恰当。谢林似乎对从认真对待自由的社会中产生的这些悖论充满兴趣。

一旦与普遍意志对立起来，我作为个体意志就失去了法权。作为普遍意志及其立法意图的形式上的作者，我不能作出任何有效的反对普遍意志的主张，除非它反对作为其基础的那种特定意义上的自由——即我的个别意志。普遍意志针对我只拥有一种不完全的法权。如果它中断了我的自由，它就破坏了自身的基础。倘若它试图改变我行动的质料，它就甚至限制了我的自由。在此存在一条合适的普遍原理：甚至从质料上讲，我也拥有一项对抗普遍意志的法权，即对于意志的自我性的法权，只要我可以主张从形式方面加以考察的针对意志的自我性的法权。顺便提及，在谢林看来，尽管普遍意志是强有力的，任何个体都不得篡改它，充当其执行者，但是，使其立法与个别意志联系起来是与我的意志相冲突的。^⑨

谢林是在“个体法权的冲突”的名下讨论费希特的强制法权的，他考虑了两种情形：第一是双方都针对对方提出了同样不合法的主张，第二是只有其中一方享有权利。所给出的一般原理是：我对我的意志的质料拥有一种可以对抗任何其他个体的权利。这因此适用于四种情形所构成的矩阵。它区分了个体是否支持或反对合法行动的质料（道德）或其形式（自由）。在谢林看来，对个体意志之自由的一切侵犯，对意志形式的一切攻击，都应遭到抵抗，即便个体自身的意志是不合法的。对我的意愿活动的质料的攻击也应遭到抵抗，这是因为在形式和质料之间存在一种条件关系。因此，在双方的意志从质料上讲都不合法的地方，

^⑧ § § 78 - 139; W, 3: 155 - 169.

^⑨ § § 96 - 109; W, 3: 160 - 163.

我有权用我的在质料上的（不道德的）意志去对抗其他人在形式上不合法的（专断的）意志。我同样有权用我的在质料上合法的意志去对抗任何在形式上不合法的意志。这种对抗的权利只有在面对个体意志，而非普遍意志时才有效。^⑮

最后的一个部分，也是一个多少有些带有空想成分的部分，阐明了个体意志对抗意志本身的主张。这又转换为自由存在者一方实施对自己本性的支配的普遍主张。在此，与之相关的原则是：相对任何一种意志，我有权通过对自身本性的无限支配，来主张我自由的自我性，这是当下环境论者（environmentalist）很难接受的一项原则，这似乎是费希特所提出的针对财产权的标志性主张的一种强烈的夸大。除非与人类的意志相关，否则对象就会被视为不存在的，因此而不具有任何价值。^⑯在文章结尾，谢林罗列了他考察过的一系列权利——反抗损害普遍意志的道德自由权，相对其他个体的平等的自由权，以及就我的个体意志可以表达意志自身而言的针对自然或现象世界的一种无限的权利。^⑰由于谢林在涉及政治现实的时候就中断了讨论，从而就并未解决这些主张之间所存在的对立和紧张。然而，法权领域在政治上的稳定似乎需要他所提出的那些针对个体自由的严格意义上的主张作出某些牺牲。

三

最后，我想对上述两种讨论法权的方式之间的相同点与差异做一简要回顾。在前面，我已论证指出费希特的法权哲学的重点

⑮ § § 110 - 128; W, 3: 163 - 167.

⑯ § § 129 - 153; W, 3: 167 - 168.

⑰ § 140; W, 3: 169 - 170.

在于他引入了看待法权的基础和主体结构的一种彻底的社会视角。这是一种正确又具有启发性的视角，法权乃是对人类社会关系的制度化反映，并且也是用来使人类社会关系获得稳定的举措。我也对谢林的论证中的那种富有弹性的个人主义击节赞赏，因为至少当这种个人主义被转换为某种多少有些模糊但却适当的政治安排时，法权就可以起到保护个体免受其他个体和抽象整体之侵犯的效果。在人类现实的社会维度和个体维度之间进行权衡所产生的政治问题是如此复杂，足以使我们能够容忍有关法权的有说服力的各种论证的存在。

在此不妨列出费希特与谢林论证的相互重叠的领域。两者的论证都遵循了一个相同的叙事结构，这种叙事结构见诸柏拉图以来关于法律与社会秩序的发生学论证。他们都从一个最初但却抽象的理论基础，也就是从《全部知识学基础》（*Wissenschaftslehre*）中描述的意识原初条件或从意志想要追求绝对的本性开始，进入对原初法权的考察，然后进入对潜在或现实的不法的讨论，进入对恢复原初法权所需的强制力量的讨论，最后，为了使在其中每个人都社会性地交出自身自由的那种政体（正是这一政体开创了一个共同空间）获得稳定性和持存，他们又转向对政治秩序的讨论。可以认为，在两者的论证中，社会契约论是潜藏在最初的权利现象之下的——在费希特笔下，潜藏在为了他人的自由而对自由进行自主限制这一独特的概念中，而在谢林那里则潜藏在使个体意志服从于普遍意志的独特概念中——并因此处于其独特的基础上。同样，也可以认为，在从原初法权向政治上得到保障的法权的进展中，契约论思维是具体的步骤，但令人奇怪的是，契约论的理念越是采取隐喻而非历史的形式，就越是具有说服力。

两者也一致地认为，法权与道德（传统意义上的道德，而非谢林的特定意义上的道德）是彼此独立，却相互重叠的两个领域。费希特说得十分简洁：道德禁止，法权许可。他也同意康

德，认为道德的原因性并不显现在现象世界之中，然而，法权方面的主张所产生的效果却显示为现象。^④内容虽相同，但谢林的论证却更考究：伦理的立法是否定性的和定言的，而法权许可实际的行动，但却是悬拟式（problematically）的许可。

在第三个方面，两位思想家也有相同的意见：这就是自然法权在它们的基本的或前政治形式中的顶点是以个体在个人财产中的自由，或（用谢林的类似的却更宏大的说法所讲的）对自然的彻底支配为表征。因此对两位思想家来说，政治秩序并不授予自由或自由的象征性的等同物，但它却能够通过对自由的限制或重新分配自由从而使其得到维护或保存。费希特对事物的认识透彻且正确：财产不过是自由的社会符号。其重要意义不在于对象被拥有或改变，而在于它通过一种社会意义的体系揭示了“我”和“我的”。

然而，在两位思想家之间也存在某些重大的差异。两者有不同的基础，也有不同的深层次结构的出发点。费希特在《知识学》中提出了所谓的自我回复、自我影响和自我意识的行动理论，而谢林的权力本体论（power ontology）则借自斯宾诺莎，却以康德式的语言装扮了一番。由于费希特已经获得了对先验观念论的整体性洞见，并且其核心观点——比如“实践东西的优先性”已经摆脱了康德式语言，则其贡献就是原创性的和全新的。而在谢林笔下的这一部分透露出的斯宾诺莎主义则预示着1801年《我的体系的阐释》（*Exhibition of My System*）中他对斯宾诺莎主义的全盘把握。

两位作者采取了不同的阐释性或叙事性策略。谢林的术语极其抽象和富有逻辑性，并从其他作家那里借用了不少东西，这就使人们难以把握其真实意图。也许，另一种解释离真相更近一些，即认为他想要掩盖他的自由主义或个体主义的破坏性的甚至

④ 《自然法权基础》，GA, I, 3: 357-360; ET: 48-51.

是反社会的强度，从而避免争端。相反，费希特的路线是，尽快离开抽象理论基础的领域，而带着一种现象学的准确性，想要为主体间性的经验领域提供可靠论证。在他对行动条件、意志的具体体现、通过可见性的交往（communication via visibility）、承认自身的结构等问题的描述中，有着一些新鲜的和打动人的东西。

最后，在社会和政治理论中，他们也有各自不同的重点。费希特提出了一个建立在自由存在者之间相互承认的现象基础上的彻底社会的或交互主体性的论证。谢林则提出了一种极富个人主义色彩的论证。费希特对于法权立场的自我限制中所要求的自由的自我牺牲有着一种乐观心态，在他的理论顶端，是一种高度稳定和安全的政治秩序。谢林的论证则极其珍视个体自由。毫无疑问，如果他充分进行阐明，他的政治哲学将十分强调保障个体自由免遭集体权力侵犯。但我也怀疑，在谢林撰写此文的时期，他的政治学甚至较费希特的政治学有更多的雅各宾色彩，但他们都没有想要完全借鉴法国的革命经验。但无论两者之间有何差异，不管是在写作风格上的差异，还是在实质内容上的差异，他们都是以一种智识的方式表达了对德意志所处的时代及其具有的文化地位自豪。此时，德意志的作家们正处在一个幸运的时刻，正在发生的、打破了几个世纪以来的陈规旧俗的丰富的政治经验正跨越国境扑面而来，他们正是在这种生机勃勃的智识文化中进行思想劳作的，内心中激荡着一种想要为实现法律下的自由社会贡献绵薄之力的热情。

黑格尔《法哲学原理》 的基本语境和结构

[美] 肯尼斯·韦斯特法尔 (Kenneth Westphal) 著

吴彦译

一

在本文中，我的主要目的在于概述黑格尔《法哲学原理》的政治语境和哲学语境，并重构其主要论证的基本结构和目的。^① 我将论证指出，黑格尔是一位深具改革意识的自由主义者，他将他的政治哲学奠立

① 本文所参考的黑格尔著作，包括 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke in Zwanzig Bänden* ed. Moldenhauer & Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1970; cited as *Werke*). 本文所依据的是我自己的翻译。我所引用的是 *Elements of the Philosophy of Right* ed. A. W. Wood, tr. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). 对于黑格尔的前言的参照标示，用的是“前言”，后面注上德文版本的页码和 Nisbet 译本的页码。除黑格尔的前言之外，对于《法哲学原理》其他部分的参照标示，用的是德文原版和译本共同使用的章节数。黑格尔为各个章节所写的和附加在其之后的“评论”用“R”来表示，例如“§ 138 R”。如果同时参照一个章节和评论，则用“§ 138 & R”表示。同样地，注解用“N”来表示，如果一个章节有不止一个注解，那么就会标上数字：例如“N3”。如果所引用的是附在《法哲学原理》中的课堂笔记，那么就用“Z”表示。

在分析和实现人类个体自由的基础之上。通过“人类个体的社会观念”，黑格尔在根本上改变了论述这一主题的方向。黑格尔认为，只有在一种共同体背景下才能实现个人自主性。

二

为了理解黑格尔的政治观点，探讨其与保守主义、浪漫主义以及自由主义间的关系，对于我们而言是有所帮助的。一直以来，黑格尔都被指责为保守主义者，甚或认为他持有更保守的主张。之所以有此指责的根本原因在于，黑格尔主张“理性的就是现实的”，“现实的就是理性的”（“前言”，24/20）。这一主张一直以来都被视为是对于现状的完全的屈从，但是在以此陈述为开头的段落中，黑格尔区分了两种不同的现象，一种是体现理性结构的现象，另一种是不体现理性结构的现象。在黑格尔看来，“国家存在”这一纯粹的事实，并不意味着国家就是理性的，或者意味着它就是严格黑格尔意义上的“现实的”。黑格尔对于存在（existence）和现实性（actuality）的区分是与他的形而上学联系在一起的，根据他的形而上学，宇宙的理性结构逐渐地实现（actualizes）其自身。在政治领域，这意味着各种社会制度都趋向于达致一种基本的理性形式。我暂不能在此探讨这种观点的[理论]基础。在此，只需表明黑格尔的这一标语并非在鼓吹现存之制度，就已足够。^②然而，这并不能够确定黑格尔政治学在整个政治学谱系中的位置。这需要确定何种政治制度是黑格尔所认为的理性的政治制度，以及为什么如此。

^② 参见 *Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse?* (*Werke* 8; 后面简写为“*Enz*”); *The Encyclopedia Logic* tr. T. F. Geraets, H. S. Harris, & W. A. Suchting (Indianapolis: Hackett, 1991), § 6.

一直以来，黑格尔都被贴上保守主义的标签，从而把他与历史法学派联系在一起，这一学派最主要的代表人物是萨维尼（Friedrich Karl von Savigny）。一言以蔽之，历史法学派试图通过将德国法的根源追溯至罗马法，以便证明当时德国法的正当性。黑格尔拒绝接受历史法学派的这一主要原则，指责它犯了一个发生学上的错误——产生了不曾料想到的后果。历史法学派没能通过确定法律在具体历史语境中的渊源从而证成这些法律，反而是使这些法律丧失了合法性，因为这些语境已不复存在（§ 3R）。^③ 历史法学派同时还反对民法的法典化，因为他们认为，法律是一个成长着的有机体，深深地根植于一个变化的社会。对他们而言，法典化是与“法律和社会的有机体观念”相对立的。黑格尔在这点上也反对历史法学派，他坚称，用民族语言来加以表达的、法典化了的和公开颁布的法律，对于达致理性自由（rational freedom）而言是一个关键要素（§ § 258R, 211R）。

黑格尔同时还被视为是普鲁士的官方哲学家。但是鉴于黑格尔对复辟学说的领袖人物哈勒（Karl Ludwig von Haller）——《国家科学的复辟》（*Restauration der Staatswissenschaft* [1818年]）的作者——不留情面的攻击，可以看到这一说法是无法让人信服的。哈勒诉诸某一版本的自然法，因此是黑格尔批判一般意义上的自然法的矛头指向之一。哈勒的那种自然法理论将自然法等同于上帝法，并且认为强者的自然强力是其天赋的统治权利的基础。哈勒反对任何具有约束力的法律的法典化，认为一部法典仅仅只是君主用以向法官传达其命令的一条途径。哈勒认为法典是任意选择的产物，对此观念，黑格尔予以猛烈的抨击，并重申法律的历史根源并不能用来确定法律的合法性（§ 219R; cf.

^③ Reinhold Aris 错误地将黑格尔本人所批判的历史法学派的原理归之于黑格尔，参见《德国政治思想史：1789 ~ 1815》（*History of Political Thought in Germany from 1789 ~ 1815* [rpt: New York: Kelly, 1968], 227）。但是在历史细节方面，我将遵循 Aris 的论述。

§ 258R)。黑格尔在一个冗长的段落以及比此段落更长的附加在其之后的评注中 (§ 258R & N) 进一步指责哈勒的反理性主义和反法典化的主张。黑格尔在这些段落中言辞激烈，并明确指出，他反对复辟学说的主要信条。^①

黑格尔还被视为是一个保守主义者，因为他拥护一种个人和社会的有机体观念。这个时期大多数有机体理论，例如柏克 (Burke) 的理论，都是保守主义的。有机体主义反对原子主义的个人主义，他主张人们并不是为了满足他们前社会的或非社会的目的和利益而进入一个已经型塑完备的社会。根据有机体论的观点，个人是在一个他们所从属的社会群体中，与他们的需要、目的和思考方式一起被型塑而成的。此外，一种有机体理论如果还持如下观点的话，那么这种有机体理论就变得相当保守，即他们认为：个人脱离他们的群体就无法拥有任何关于他们自身的观念；个人不能脱离他们的群体，因为这一群体已经型塑了他们的自我认同和需求；由此个人就无法通过一些前社会的或非社会的标准来评价社会；并且因为个人是通过他们所置身于其中的社会的文化传统以及社会与政治制度而被型塑成的，因此他们的社会同时也是适合于他们的。

黑格尔的确赞成一种个人和社会的有机体观念。然而，更为重要的是，我们必须理解黑格尔是如何重述这一话题的。人们通常认为，对此话题，存在两种立场。一种立场认为，个人比社会更为基本，或者在原则上独立于社会；而另一种立场则与此相反：社会比个人更为基本，或“先于”个人。黑格尔意识到，这两种立场形成了一个错误的二分法。简言之，黑格尔认为个人在根本意义上是社会的实践者。他们所做、所说、所想之事都是在社会实践的背景中形成的，这一社会实践背景为其提供了物质

^① See Walter Jaeschke, "Die Vernünftigkeit des Gesetzes", in *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, ed. H. - C. Lucas & O. Pöggeler, (Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann - Holzboog, 1986), 221 - 256.

性的和概念性的资源、欲望的对象、技艺、手段，诸如此类。没有人仅仅只是根据一般性的生理需求（对于食物、胜利以及性的需求）行动的；并且没有人会去寻求一般意义上的食物、安全、胜利和性。相反，人们是根据某些更为具体的需求——欲求那些满足这些需求的更为具体的对象——行动的，并且人们往往是以一种具体的方式行动来实现他们的目的的。人们所置身其中的社会在根本意义上限定了人们的目的，因为这一社会提供的是能实现这些目的的具体对象，而实现这些目的的手段也是被具体限定的。即便如此，黑格尔认识到，这一事实并不能够使个人屈从于社会。首先，个人所做之事依赖于他们自己对于他们所置身其中的社会背景的反映。此外，黑格尔还认为，没有社会实践就没有个人，也没有社会实践者，反之亦然，即如果没有社会实践者——没有这样一些个人，他们学习、参与、维持、改变这些社会实践以满足他们不断变化的需求、目的和环境——就没有社会实践。“社会与个人之间何者拥有本体论的优先性”这一问题是不真实的。^⑤ 那些抱持错误的二分法的批评者极大地误解了黑格尔的观点。

持某一路线的保守主义者们认识到，社会制度和社会实践在面对不断变化的环境时往往会发生变化；黑格尔对于社会实践之可变性的强调，并不足以使他免于保守主义的责难。改革派的保守主义，正如人们所称呼的那样，并不相信进步，但却会稍微改

^⑤ 参见拙著 *Hegel's Epistemological Realism*, Dordrecht & Boston: Kluwer, 1989, p. 166; pp. 169 - 172. 黑格尔用了一些很容易引起误解的形而上学术语表达了他的这一观点。他认为，个人与伦理秩序及其强力之间的关联就好像是“偶性与实体之间的关联”（§ 145）。把这句话理解为个人从属于一个社会整体显然是合理的。但黑格尔却认为，“实体在本质上是偶性与其自身的关联”（§ 163 R）。这就等于是说，实在在本质上是某种事物各个偶性（属性或数量）之间的关系。简言之，他说到“实体是其偶性的总体”（§ 67 R）。这个原则是黑格尔的一元论形而上学的一部分，在《哲学全书》中（*Enz.* § 150），黑格尔对此问题做了论述。关于黑格尔的一元论的阐述，参见 *HER*, ch. 10.

变现状以适应不可避免的社会、经济和政治的变化。与通常的那些保守主义者一样，改革派的保守主义怀疑我们能够理性地把握社会，更不用说理性地重构社会。他们更相信习俗、传统甚至是一些偏见，而不是人类理性；并且他们把构成人类本质的非理性要素视为社会的基础，用以预防理性主义改革者的激情和欲望。^⑥ 因此保守主义者强调社会对于个人性格和情感的型塑，以培养他们的社会忠诚。在保守主义的政治思想中，爱国主义情感是政治忠诚的基础。

黑格尔承认浪漫主义对于启蒙运动的批判的力度，即批判启蒙运动关于理性的一种去历史的、去社会的和个人主义的解释，但是就人类理性而言，黑格尔却支持启蒙主义观点。与康德一样，在黑格尔看来，人类理性是自主性（自我决定）的关键要素，并且黑格尔还强调指出，此种观点是康德为实践哲学所做的最伟大的贡献（§ 135R）。黑格尔将这样一种要求视为现代性的独有特征^⑦：即要求理性地理解各种规范和制度并为其正当性提供证明；同时他试图寻找一种符合于这一要求的关于社会和政府的阐释（“前言”，26/21）。他还认为，爱国主义，尽管非常重要，但是却太过脆弱且缺乏理性，不足以被用来作为现代国家的基础（§ 273R）。从此可以看出，黑格尔在原则上是一位理性主义者，并且在此关键意义上并非一位保守主义者，甚至也不是一位改革派的保守主义者。黑格尔坚信历史的进步是一种理性的进步（§ § 342, 343, 345）。最后，黑格尔的有机体主义并非天生就是保守主义的，因为他强调一个社会的实践往往需要理性的批

^⑥ 我对 Klaus Epstein 关于改革派保守主义之特性的刻画做了某些修正，参见 Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton: Princeton University Press, 1966. 但在历史细节方面，我在很大程度上依赖于这部著作。

^⑦ 此种要求及其满足是黑格尔所谓的现代的“主观法权”的核心要素（§ § 106, 107, 117, 121, 124R, 132），同时也是黑格尔在《法哲学原理》中的如下努力的核心要素：试图提出一种整全性的权利与义务学说，并证明其正当性（§ § 148R, 149, 150）。

评和修正。这一点一直以来都为人们所忽视，因为他们一直认为理性的批判必须依赖于一些非社会的标准。黑格尔否认这一假设，并详细阐明了内在批判和自我批判，同时也阐明了评价活动（对于规范和制度的评价）的社会基础。在此，我无法探讨这些观点，^①但它们对于理解社会实践在黑格尔的政治哲学中所被赋予的重要角色而言是极为重要的。

黑格尔还被视为是反动的普鲁士国家的官方哲学家。事实上，黑格尔的政治哲学在占据支配地位的保守主义开始瓦解之时就开始流行起来。德国的保守主义势力在1806年的耶拿战役之后又开始重新抬头。普鲁士复辟开始逆转1815年的政治潮流，并在1831年黑格尔死后开始占据支配地位。黑格尔的政治哲学正是与由大臣施泰因（Baron Karl vom Stein）、君主哈登博格（Karl August von Hardenberg）、洪堡（Wilhelm von Humbolt）以及阿尔城斯坦（Baron von Altenstein）所领导的自由主义改革的核心观点勾连在一起的。施泰因的观点和黑格尔的观点在细节上极为吻合，而阿尔城斯坦与黑格尔在某些基本原则上的意见是一致的。^②在施泰因所实行的那些改革中，包括：在各个邦国之间取消贸易壁垒，废除僵化了的行会系统，提高陆路与航道的交通水平，以促进商业和贸易的发展。哈登博格承认犹太人的公民权利，并捍卫中产阶级的政治利益。阿尔城斯坦于1818年把黑格尔带至柏林，并在柏林大学培植了黑格尔主义学派，这在一定程度上是一个反对浪漫主义和历史法学派的堡垒。黑格尔于1821年在柏林首次出版了他的《法哲学原理》。

在上面所提到的那些大臣之间存在深刻的分歧，并且在保守主义的贵族与充满迷信观念和反动思想的国王弗里德里希·威廉

① 参见 *HER*, chs. I, 6-8.

② 试比较 Aris 关于 Stein 观点的论述 (*Political Thought*, ch. 13) 与我在下文的论述，并请参见 Allen Wood 的“编者导言” § § 271n2, 273n9, 277n1, 288, 289, 291, 303, 312.

三世 (Friedrich Wilhelm III) 之间也存在深刻的分歧。国王对施泰因既怀疑又害怕, 而贵族们则把施泰因与哈登博格视为是共和主义者中最坏的人。尽管国王两次答应制定一部宪法, 但他却从未曾想要去这样做。国王属于玫瑰十字会者 (Rosicrucians), 一个反科学的信奉神秘之物的基督教教派,^⑩ 并且他痴迷于哈勒的《国家科学的复辟》。他查封了哥瑞斯 (Görres) 的报纸和书籍 (他倡导国家与中产阶级分享权力) 并签发了逮捕他的命令以表明他对与中产阶级分享权力极为厌恶。

黑格尔区分了老的绝对主义君主制形式与现代的宪政形式, 并且他认为宪政形式是这个时代惟一值得赞同的理性的制度形式 (§ 273)。因此在这个在当时普鲁士最为重要的问题上, 黑格尔持一种坚决的进步主义立场。黑格尔同时还倡导一种稳固的代议制议会, 尽管在 1848 年之前的普鲁士还未曾出现任何这样一种议会制度。通过攻击萨维尼, 特别是哈勒的观点, 黑格尔对国王所支持的观点进行了猛烈的攻击。此外, 黑格尔在《法哲学原理》导论的结尾部分的告诫——要求人们要在现在的十字路口欢跳——所直接针对的就是人们对于另一个世界的追求, 特别是玫瑰十字会者们所抱持的关于另一个世界的观点——包括国王的观点 (“前言”, 26/22)。^⑪

黑格尔与普鲁士的保守主义 (土地贵族或容克 [Junkers]) 之间的差异值得注意。容克赞成一种独立于大众意志的君主制, 但这种君主制却应受到贵族权力的限制: 这些贵族因其在军队、政府中所占据的职位以及作为土地所有者所拥有的权力。哈勒就是这样一位政治哲学家, 他与容克的关系极为密切, 都渴望重新

^⑩ 关于玫瑰十字会 (Rosicrucianism) 的论述, 参见 John Passmore 论述 Robert Flood 的词条 *The Encyclopedia of Philosophy* ed. P. Edwards (New York & London: Macmillan, 1967), vol. 3, 207-8, and Epstein, *Genesis*, pp. 104-11.

^⑪ 参见 Adriaan Peperzak, *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right* (Dordrecht: Nijhoff, 1987), 108.

建立一个封建制国家。黑格尔反对所有这些保守主义思想。他把政府官僚制置于受过教育的中产阶级的手中，而不是贵族手中（§ 297）。同时他还将地主阶级置于他的代议制议会的上院，由此他们就必须来自上面的国王和来自下面的商业阶级的压力之下履行其职能（§ 304；cf. § 302 & R）。此种制度设计反对返回到一种封建制的“多元国家”（在此，权力是由国王与地主贵族分享的），并且会阻碍庄园主（包括地主贵族）发起独立的政治行动。总而言之，黑格尔反对他那个时代所有的保守主义势力。

无疑，黑格尔与浪漫主义共享某些观点，例如，他们共享一种有机体主义（根据这种有机体主义，事物在本质上是与他们的对立面联系在一起的），以及一种个人的社会观念。浪漫主义者喜欢象征符号，并将君主视为政治统一性的象征符号。黑格尔关于政府制度的各种安排多少与诺瓦利斯（Novalis）的主张相吻合。^⑫ 浪漫主义者哥瑞斯倡导一种同业行会式的宪法（a corporate constitution），其与各个行政区划和中产阶级共享政治权力。即便如此，一旦人们进一步探讨黑格尔与浪漫主义者各自是如何处理这些论题的时候，他们之间的分歧就开始变得极为突出。

浪漫主义者往往表现出反讽、直觉和灵感式的语言风格，而不是理性的系统性的和论证严密的语言风格。他们最初是一些狂热的个人主义者，但他们却认为个人缺乏自足性，而只有通过成为一个有组织的社会成员才能弥补这种缺陷。^⑬ 浪漫主义者怀疑资本主义；他们敬重贵族，贬低中产阶级，认为他们是一些温顺的庸才。他们逃避不令人满意的现实而遁入一个理想化了的封建制时代。他们认为，个人通过对于国家的忠诚和献身而与国家联系在一起。他们把国家的权威建立在宗教的基础之上，并且诸

^⑫ 试比较 Aris 所引用的 Novalis 1798 年的 *Athenäum* (*Political thought*, p. 279) 与黑格尔关于政府的论述（我将在下文探讨黑格尔的这一观点）。

^⑬ 参见 Jacob Baxa 引用的 Friedrich Schlegel, in *Einführung in die romantische staatswissenschaft*, 2nd ed., (Jena: Gustav Fischer, 1931), 68.

多浪漫主义者通过皈依天主教而反对理性主义。诺瓦利斯甚至斥责新教斩断了人性的有机发展。

基于上述所有这些考量，黑格尔明显不同于浪漫主义。黑格尔认为，宗教改革对于自主性的、反思性的个人在历史中的发展作出了相当重要的贡献，而这些个人则需要为其行动与制度提供理性的证成（“前言”，27/22）。^① 他否认宗教权威是国家权威的基础（§ 270R），并且在他的讲演录中严厉抨击浪漫主义依附于天主教，认为他们这是有意屈从，并且是一种思想上的奴役（§ 141Z）。^② 当黑格尔浮夸式地把国家刻画为此岸世界的上帝的时候（§ 270R），他的意图并不在于要使国家神圣化。只有在康德《实践理性批判》的辩证论这一背景之下，才能够很好地理解黑格尔这一看法的要点。在康德看来，幸福源于满足一个人的倾向。根据康德的观点，对于道德行动者而言，幸福是上帝恩典的一个礼物，这首先是因为“一个人所拥有的那些为因果关系所决定的倾向在道德上是可被允许的”完全是一种运气，其次是因为需要上帝来确保人们拥有这种运气，并使其有能力达致那些在道德上可被允许的目的。^③ 在此种意义上，黑格尔所设计出来的国家正是为了服务于上面所提到的这两个神圣任务。

尽管黑格尔试图将诸多的传统要素统合进来，例如同业行会（corporation），根据他的社会观点，他之所以这样做是因为他认

^① 同时参见 *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie* III (*Werke* 20; 下文简称“VGP”), p. 57; *Lecture on the History of Philosophy: The Lectures of 1825 - 1826* ed & tr. R. F. Brown and tr. J. M. Stewart (Berkeley: University of California Press, 1990; 下文简称“LHP”) III, 102 - 103. 同时参见 *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte* (Werk 12; 以下简称“VPG”) 496 - 497. *The Philosophy of History* tr. J. Sibree (New York: Dover, 1956; 以下简称“LPH”), 416 - 417.

^② *Lecture of 1822 - 23*. 参见 G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* 1818 - 1831. Edition und Kommentar in sechs Bänden ed. K - H Ilting (Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann - Holzboog, 1974; 下文简称“Ilting”), vol. III, 475.

^③ 参见拙文“Hegel's Critique of Kant's Moral World View”, *Philosophical Topics* 19, No. 2 (1991): 133 - 176, § IV.

为这些同业行会能够服务于当前的某个理性目的。黑格尔反对返回到过去的时代或环境。他对于瓦特邦（Württemberg）所做的细致的政治研究告诉他一个浪漫主义者从未意识到的道理：重建一种封建秩序并不能够提供一种稳定的状态。^①他把中产阶级视为是所有现代国家的重要基础，这既表现在商业中也表现在公民服务中。黑格尔对于资本主义的赞成是有保留的（§ 236），但是他并不反对它，并且事实上将他的政治哲学建立在谨慎地重新思考现代政治经济学的基础之上。

在区分了黑格尔的观点与保守主义、浪漫主义的观点之后，我们现在转而关注他关于自由主义的立场，特别是他关于政治自主性、自然法、社会契约传统以及功利主义的观点。现代自由主义通常支持两项重要原则。第一是个人自主性原则，即每个人都有能力且应当参与法律的制定。另一项原则是正义规则，即认为存在某些标准，任何法律如果要成为善的或正当的法律就必须符合这些标准。保证个人自主性要求协调个人之间的各种决策，以便维持一个可持存的社会统一体，而结合这两项原则则要求我们对自主的个人与客观的正义标准之间的关系进行解释。存在三种可用以解释这种关系的策略。第一种策略主张，一般意志（the general will）是个人意志的总和。第二种策略主张，正确的政策独立于个人的意志并需要个人自己去发现。第三种策略（也是一种综合性的策略）主张，存在一种一般的或集体的意志，它并不仅仅只依赖于个人意志，也并非仅仅只是对于先前的正确的原则的

^① “Die Verfassung Deutschlands” (*Werke* I), pp. 461 – 581, and “Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816” (*Werke* 4), pp. 462 – 597; “The German Constitution” and “Proceedings of Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg, 1815 – 1816”, in *Hegel’s Political Writings*, ed. Z. A. Pelczynski, tr. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1964), 143 – 242 and 246 – 94.

一种反映。^⑩ 黑格尔使用了一种综合性进路来调和个人自主性与法治这两项自由主义原则。在他看来，个人在确定法律内容的时候尽管不是通过一种公民投票的方式进行的，但是却扮演一个非常重要的角色。公民是通过如下方式来影响法律内容之制定的：维持和修改那些对于确保他们的自由和个人目的而言是必需的社会实践。在黑格尔看来，对于实现自由而言是必需的这些社会实践是成文法的恰当基础和内容（下文我将继续探讨这一要点）。

我们可以综合起来考虑黑格尔对于两种标准的用以证明规范性原则之正当性的自由主义策略的批判，因为黑格尔对于此二者的批判是大致相同的。用以证明规范性原则或规范性主张的正当性的其中一种策略（特别是在道德中）就是诉诸良知（conscience）。另一种策略（特别是在政治学中）就是诉诸自然法或自然权利。总之，这两种策略都是诉诸一种自明的证据来证明其主张或原则的正当性。黑格尔基于如下两个基本理由而对此种所谓的“自明性”提出了怀疑。首先，各种自明性理论或是混淆了或是无法恰当地区分如下两种情形：一是确信某种东西是正确的，并且因此相信它；二是某种东西是正确的，并且因此相信它。其次，黑格尔认为，那些所谓的通过诉诸良心或自然法而被证明为正当的主张，其相互之间往往存在差异，并且甚至是不相融的。任何一种证成模式都必须满足这样一项基本要求，即必须区分“被证成了的主张”与“无法证成的主张”，以便帮助我们区分正确的主张与错误的主张。对于存在于我们的集体的道德和政治生活中的各种争端而言，这点尤为重要。任何一种既能够证明一个主张的正当性又能够证明与其相对立的一个主张的正当性的证成模式都无法满足上述所讲的那项基本要求，并且因此是不

^⑩ 我采纳了 C. Dyke 对于这一问题的阐述，C. Dyke, “Collective Decision Making in Rousseau, Kant, and Mill”, *Ethics* 80, No. 1 (1969): 22. Dyke 误解了黑格尔对于这一问题的探究路向。

恰当的。诉诸良心或诉诸自然法都无法满足这项基本要求。^① 黑格尔同时还主张，诉诸自然法或诉诸良心往往会忽视相应的原则或考量。这样，对于一个问题的阐释就是不完整的，黑格尔将其称为单向度的或抽象的阐释。^② 尽管黑格尔在根本意义上不赞同那些用以确定自然法的内容的标准的探究方式，但他却支持一种基本的自然法原则并对其进行了修改。这一自然法原则就是：法权依赖于个人意志的自由。这一原则是黑格尔在《法哲学原理》中的整个论证的基础。

在《法哲学原理》中，黑格尔对于社会契约论传统的批判仅仅只是间接的。这些批判可简要归纳为下面几点。黑格尔认为自然状态完全是理论家有意设计出来的，以便达到他们自己所欲求的结果，并且从任何可能被视为是非本质性的、任意的或有矛盾的观点出发都将抽空自然状态所包含的所有描述性的内容。^③ “对那些被归属于自然状态的原则的证成方式”与“对自然法的证成方式”是一样的，并且因此具有相同的缺陷。最为重要的是，社会契约论歪曲了我们作为社会成员之资格的性质。我们所拥有的作为社会成员的资格是必然的、必需的、并且是我们诸多性格的构成部分，而社会契约论所模仿的是一种由独立的个人组成的选举式的联合（§ § 75R, 100R, 258R, 281R）。以此方式来看待社会的成员资格必将把我们自己错误地视为是相互独立的个人，通过虚构的契约而结合成社会，或形成一个政府，以便为

^① 黑格尔根据雅可比（Jacobi）的“直接知识”原则而提出这一观点，参见拙文“Hegel’s Attitude Toward Jacobi in the ‘Third Attitude of Thought Toward Objectivity’”，*The Southern Journal of Philosophy* 27, No. 1 (1989): 135-56, § VII, 148-51.

^② “Wer Denkt Abstrakt?” (*Werke II*, pp. 575-81); “Who Thinks Abstractly?” in *Hegel: Texts and Commentary* tr. W. Kaufmann (Garden City: Anchor, 1966), 113-18.

^③ “über die wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften” (*Werke II*, pp. 434-530), p. 445; *Natural Law* tr. T. M. Knox (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975), 63-64.

了达致某些具体的先前我们自己独立选择的利益。这必将阻碍我们去认识和理解人类生活的社会纬度。在此基础之上，法律或正义原则将仅只能被视为是用来约束个人的行动自由，进而用来确保安全和维持和平的共存（§ 29）。^② 黑格尔强调法律与正义原则所扮演的角色，认为它们是个性发展和个人行动的条件。在此基础之上，黑格尔试图更为细致和更为准确地来阐释我们是如何嵌入社会的，以及阐释我们的政治忠诚。黑格尔赞同社会契约论传统，认为作为社会成员资格以及服从政府都需要理性的证成，但黑格尔试图通过理性地洞察我们嵌入实在制度的性质来寻找这种证成（“前言”，24 - 26/20 - 22，§ 31R，cf. § 189R）。概言之，黑格尔对于社会契约论传统最基本的批判在于：社会契约论者通过使用各种抽象的东西来描述自然状态以及描述处于这一状态中的个人，完全排除了我们作为一个政治组织社会的一员所拥有的诸多利益和负有的诸多义务（包括保卫国家的义务 [§ § 325, 326]）。因此，社会契约理论间接地包含着对于那些利益和义务的怀疑，并且因此在道德上和政治上是不负责任的，因为这种理论很难去恰当地承认这些利益和义务并对其进行恰当的分析。尽管如此，黑格尔对于社会契约论传统的批判并没有妨碍他与这一传统分享诸多问题和诸多重要的原则。

黑格尔赞成康德对于功利主义的其中一种批判，亦即认为功利主义无法阐明或规定人类自主性，因为它把“被给予的欲望”作为价值的核心和目的的来源。^③ 黑格尔认为，功利主义没有恰当地阐明意志的理智特性；它的个人观包含有太多的原子主义，而它的国家观和政府观则包含有太多的工具主义；并且它与法权的恰当基础（这个基础就是“自由”和“自主性”）是不相容的。他认为功利概念是我们能够合理地把握一个人的行动过程和长远

^② See Joyce Beck Hoy, “Hegel’s Critique of Rawls”, *Clio* 10, No. 4 (1981): 407 - 422.

^③ *VGP* III, p. 334; *LHP* III, pp. 244 - 45.

计划之融贯性的重要组成部分之一（§ § 20, 63, 77）。并且黑格尔还把扩大的功利（福利）视为个人和组织之目的的基本组成部分，并且认为这是作为市民建制之一员而应承担的基本责任（§ § 123, 125, 128-30）。尽管如此，他把自由视为是一种比功利更为基本的价值——对于功利的考量并不能够被用来证明牺牲自由或个人权利的正当性（§ § 125, 126）——并且他把保障自由视为是政府建制所承担的更为基本的责任。事实上，黑格尔把幸福视为是超越于政治安排的能力范围之外。一个理性的国家及其政府有义务提供这样一些条件以利于个人的行动能够获得成功；但国家与政府并没有义务确保成功本身，因此并不确保由此成功所带来的幸福。这些就是黑格尔反对功利主义的基本理由。

因此黑格尔反对他那个时代以及我们这个时代所倡导的那种典型的自由主义思想形式。然而我却仍然认为黑格尔是一名进步的自由主义者。其理由之一已经在上文讲到，即黑格尔支持“个人自主性”与“法治”这样一些自由主义原则。事实上，在黑格尔与社会契约论传统之间存在一种深层次的连续性：黑格尔与社会契约论传统都将“对于个人意志和自由的分析”作为证明基本的政治原则和政治制度之正当性的出发点。事实上，黑格尔明确表示，卢梭为这样一种基本观念作出了贡献：国家应当建立在意志的基础之上（§ 258R）。

三

黑格尔意识到，如果政治哲学要关涉现代生活，那么它就必须对经济学作出解释（cf. § 189R）。这点对于像黑格尔这样的观点而言尤为重要，这种观点试图为规范性原则的起源和证成提供一种社会分析。早期的工业化造成了相当严重的个人和社会的碎

片化。黑格尔承认，个人和社会的碎片化是一个硬币的两面，而解决其中一个问题必然能够解决整个问题。^④ 黑格尔意识到，造成社会碎片化的劳动分工绝不是整全性的社会和政治共同体的一种障碍。相反，由劳动分工而产生的关系和生活方式构成了现代社会的成员所共同分享的一系列实质意义上的实践和规范。黑格尔在现代社会的运作中发现了一种不断增加的社会的相互依赖性，这种相互依赖性表明了人类的社会本性，而非原子式的个人本性。黑格尔主张，形成共同体和实现自由是建立在“承认这种共同的相互依赖性”的基础之上的。在黑格尔的国家理论中，承认这种相互的依赖性以及实现与此相伴随的自由是社会和政治制度的目的和要旨。

黑格尔认为现代经济发展具有解放作用，这一观点促使他能够重新解释康德式的自主性观念。黑格尔认为，意志自主性——我们所拥有的为我们自己制定规范性法律的能力——是康德为实践哲学所作的最重要的贡献（§ 135R）。自主性要求避免两种类型的他主性（heteronomy），一种是根据自然所赋予的倾向来决定我们应如何行动；另一种是根据外在的权威来决定我们应如何行动。康德对于自主性的分析和辩护是建立在他的先验观念论的基础之上的。黑格尔批判了康德的先验观念论，反对康德的形而上学，并且对康德的形而上学如何给他的行动理论，并且因此给他的道德理论带来问题尤为敏感。^⑤

黑格尔与康德分享同一个目的：避免行动的他主性，亦即避免根据自然所赋予的冲动或倾向而行动。但与康德不同，黑格尔并不认为这是一个存在于现象领域中的心理学决定论问题。相

^④ 参见 Roy Pascal 有关该问题在黑格尔的后继者们那里的讨论。Roy Pascal, “‘Bildung’ and the Division of Labor”, in *German Studies Presented to Walter Horace Bruford* (London: Harrap, 1962), 14–28.

^⑤ 参见拙文 “Hegel’s Critique of Kant’s Moral World of View”, *Philosophical Topics* 19, No. 2 (1991): 133–176, § IV.

反，黑格尔认为这更是一个自我认知和态度的问题。这是因为没有哪个成年人会拥有一些完全为自然因果所决定的倾向；人类动机是生理学上的自然、所传承的文化以及个人对于环境的反应共同作用的结果。黑格尔极力避免意志自由的形而上学问题，而试图将其注意力关注道德的、社会的和政治的问题，亦即使人们能够理解（在一个组织良好的社会中）他们的需求、欲望和原则是如何形成一个理性的可被接受的体系的。这一体系使他们能够过一种完整的个人生活，在此，他们的个人生活被整合进整个社会制度网络之中。

对于人类自主性的辩护要求表明个人为何是自我立法者，亦即他们如何给他们自己制定他们自己的原则、目的和意志对象。（黑格尔将这些东西称为意志的“内容”[§9]）。他主性是一个需要被认真对待的问题，因为黑格尔认为，自由的、理性的和自发性的人类意志无法产生或具体确定他自己的原则、目的或先天的对象（§258R）。因此，意志的内容来源于自然，但它必须被转化成为一种自我给予的内容：“冲动应当被转化为意志规定性的理性体系；这样，根据[意志]概念来把握冲动就是[哲学的]法权科学的内容。”（§19）这一表述是极为重要的；这意味着黑格尔在《法哲学原理》中的整个论证的基础是这样一个问题：通过理性地整合我们的需求、欲望、目的和行动来避免自然的他主性。黑格尔把人类自由视为一种社会现象的其中一种原因就是：通过集体的努力来满足个人的需求，自然的需求被塑造成更为具体的需求，即对于各个共同体所可能为其成员提供的各类物品的欲求。对于需求的社会塑造将那些“处在自然层面之上的仅仅基于被给予性的需求”转化成为社会层面上的需求，这意味着人类开始为他们自己确定他们自己的需求。黑格尔最敏锐的洞见之一就是：商业的发展如何有利于人类的文明化，亦即一种集体性的过程，由此我们就把我们自己从自然赋予的需求和欲望中解放出来。因此政治经济学对于我们战胜自然的他主性并

实现自主性而言是极为重要的。摆脱自然、实现自主性是黑格尔阐释家庭和市民社会的核心。

四

通过分析黑格尔在《法哲学原理》中的论证结构，我们可以看到，达致政治自主性是黑格尔用以分析国家和政府的基础。黑格尔把他的阐释划分为几个不同的部分。他的导论旨在概要性地阐述意志、自由和法权的本质。第一部分是“抽象法权”，它所处理的是用以规范财产、财产转移以及侵犯财产的各项原则。第二部分是“道德”，它所处理的是道德主体的法权、一个人的行动责任以及法权的各种先天理论。第三部分是“伦理生活”（Sittlichkeit），旨在分析那些规范“理性的社会生活的各个核心层面”的原则和制度，包括家庭、市民社会以及整个国家（包括政府）。

《法哲学原理》分析了“意志”这个概念（§§4-7, 279R）；其所涉及的主要问题是：一种意志需要什么东西才能够达致它的自由。²⁰ 黑格尔在其导论中指出实现自由的两项基本要求：一项要求是实现一个人他自己的目的，另一项要求是“自愿地行动”。黑格尔所谓的“自愿”融合了亚里士多德意义上的自愿（在完全考虑到行动的实际后果的情形下，对其所做之事不后悔）（§7&R）和康德意义上的自主性（人们仅只遵从他们自己为自己制定的法律）。在黑格尔看来，自由地行动既要求实现一个人他自己的目的，也要求使其意图能够符合于其行动的后果

²⁰ 黑格尔经常只是使用“概念”[这个词]（参见§§19, 106），但人们必须记住此处所讨论的“概念”就是“意志”这个概念。

(cf. § § 10 & R, 22, 23, 28, 39)。“非意图的后果”可能被用来作为事后的后悔的理由，或被用来作为人们受制于环境的理由，亦即人们会受到那些未曾预料到的并且可能是不赞成或不喜欢的环境要素的限制和约束。

黑格尔的分析所关注的主要问题是：何种类型的行动，在何种类型的环境中，构成了此种自由行动？黑格尔的各种辩证式论证都依赖于间接的证据，亦即通过批判性地分析其他那些试图解决这一问题的观点。黑格尔在分析其他那些阐述自由的观点时，他所关注的最主要问题是：我们所探讨的这类行动或意图在何种程度上实现了它的目的？黑格尔论证指出，使自由行动得以成功的那些条件是极为丰富且最终包含着一种作为一个秩序良好的国家的成员的资格。他的论证依赖于一个默认的原则（类似于康德的理性的意志活动原则）：无论谁理性地欲求一个目的就等于是理性地欲求那些为了达致这一目的所必须的手段或条件。^② 根据黑格尔的分析，人类意志最基本的目的就在于自由地行动（§ 27）。黑格尔认为，之所以产生义务是基于如下两点：一是基于“意欲成为自由的人”这一基本目的，另一是基于寻求那些为了达致自由所必需的合法的手段或条件。相应地，之所以会产生法权并被证明为是正当的，正是因为一项法权能够保障某些必要的合法的手段或条件，以便人们能够实现自由（§ § 4, 29, 30, 261R）。原则、实践和制度之所以能够被证成，正是因为它们在实现自由的过程中扮演着一种必不可少的和无法替代的角色。

黑格尔对于“抽象法权”的探讨，其所关注的是财产权的

^② *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (*Gesammelte Schriften*, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaft; Berlin and Leipzig; de Gruyter, 1904 -; 后文简称“AK”); *Groundwork of Metaphysic of Morals* tr. Paton (New York; Harper, 1964), vol. IV, 412 (后文简称“Groundwork”)。我所引用的是科学院版的页码，在晚近所有的康德译本中都标注有这个页码。

基本原则。它之所以是抽象的是就如下三种意义上而言的。第一，各种行动和各项原则（最初）抽离掉了人与人之间的关系；第二，它们抽离掉了道德的反思；第三，它们抽离掉了法律制度与政治制度。所有这些抽象是根据黑格尔的分析的不断展开而逐渐被剥离掉的。黑格尔的论证首先分析了一种标准的自由主义的个人主义的规划，即“占有某物”这一最基本的自由行动。黑格尔认为，通过彻底分析这种所谓的基本的自由行动的各种预设，并阐明其不足，将最终证明我们作为一特定种类的现代国家的成员资格。

根据大多数现代社会契约理论，占有某物是最为基本的自由行动，至少是就政治哲学而言是这样的。例如，就洛克而言，那种使自由行动成为可以被人所理解并成为可能的法权就是自然法权。与此种观点相反，黑格尔在休谟（Hume）和卢梭（Rousseau）的学说的基础上作了进一步的阐述，他认为财产权并非是“自然的”（natural），而是建立在习俗（convention）的基础之上。^④ 黑格尔试图表明，占有和其他财产性法权的存在完全是建立在相互承认（承认那些构成此些权利的原则）的基础之上。他通过对与其相对立的自然法或“占有性个人主义”（possessive individualism）观点的内在批判，而为上述这种观点进行辩护。

尽管在关于法权是一种习俗性的东西这一点上，黑格尔的观点与休谟的观点极为相近，但是黑格尔却不赞同休谟关于习俗的性质和哲学意义的观点。休谟认为理性主要是分析性的和演绎性的，人类行动的目的不是由理性而是由动机和欲望设定的，并且认为习俗是人类生活最为重要的导引。因此，休谟强调习俗中的习惯要素和情感要素。最为重要的是，休谟是根据“功利”来证明习俗之正当性的，而黑格尔则是通过论述习俗有利于实现自

^④ Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby - Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888, 1965), 488 - 91; Rousseau, *On the Social Contract*, tr. Masters & Masters (New York: St. Martin's 1978), 47.

由来证明习俗的正当性。此种标准直接源于“理性意志”（a rational will）这个概念。黑格尔强调指出，意志是一种理智性的和理性的能力（§ 21R, 258R），并且否认理性仅只在于进行分析和演绎。理性（reason）为人类行动制定最为基本的目的，即实现自由，此外，合理性（rationality）还包含着对于原则的承认，在原则的基础之上行动，以及批判性地评价原则并对其进行修正。因此，黑格尔强调社会习俗的理性方面，特别是在他对于那些“规范财产及其交换的抽象原则”的探讨中（§ § 13R, 21R, 211R）。黑格尔强调指出，“对于原则的相互同意”在任何一个财产权体系中都是必要的，并且还强调了在此种相互同意中所反映出来的人类理智的成就。此种相互同意包含着个人意志所共同分享的一个“对象”，在此，这一“对象”是一系列的原则及其持存，因为任何一个由这些原则所构成的个人行动都需要这些原则。

仅仅只是抓住和持有一个对象并不是一个可用以说明自由的恰当例子，因为它并没有达到它的目的，这一目的包含着持有的稳定性（§ 45）。仅仅只是控制某物并不能够禁止他人偷走我所持有的这个东西。占有（或所有）区别于纯粹的持有，这是基于他的此种持有是得到他人承认的。这样一种承认包含承认一系列规范占有的原则（§ 71）。这样一种相互的承认在纯然的占有中可能是隐含着的，而在契约关系中则是明确表示出来的，因为契约关系既包含他们同意契约交换的各种原则，也包含他们同意由某一具体契约所规范的具体的交易（§ § 72 - 74）。

黑格尔论证指出，那些财产性法权是抽象的，并且它们也没有构成一个自足的行动体系和原则体系，因为它们产生了诸多在一个抽象的法权体系中无法解决的问题。黑格尔在“不法”（Unrecht）这一标题下分析了这些问题。第一个问题是：这一原则体系往往使行动者以偷窃、欺诈或抢夺的方式实施其不法行为。黑格尔指出，在此种法权体系中，契约各方之间的同意仅仅

是偶然的（§81），明确的契约合意可能是伪造的（如在欺诈中），或者其所进行的交易可能是受到强迫的（如在强制或犯罪中）。这个抽象的法权体系无法通过它自身而使行动者自发地和有意地约束他自己，从而遵守而不是违背这个法权体系。这一问题——它的产生在原则上内在地根植于这一抽象的财产权体系（包括“人们相互间订立契约以促进他们各自的目的”这一事实）——无法在抽象的法权体系中得到解决。只有在一个教育体系中才能解决这一问题。在这个教育体系中，一个有效的和稳定的财产权体系预设了一种社会的精神气质（social ethos）作为能够实现有效的和稳定的财产权体系的其中一个条件。

在这个抽象的财产权体系中来界定侵犯财产的不法行为是可能的，并且可以论证这些不法行为是自由的错误的表现形式。侵犯财产的不法行为被定义为是一些侵犯他人合法行为的行为（§92，cf. §126）。不法行为者（偷窃者）试图占有某个合法地属于他人的东西。因此，成功的偷窃预设了一个所有权原则体系，但同时也侵犯了这一所有权原则体系。因此偷窃是自由的错误的表现形式（§92）。

在这个抽象的财产权体系中，我们无法在“报复”与“惩罚”之间作出区分。在这个抽象的财产权体系中，报复可被定义为一种非正式的以恶报（所谓的）恶，而不是以善报善。那些用以定义侵犯的原则被限定在抽象的财产权体系中；这些原则就是财产权体系。但是除了那些用来定义侵犯的原则之外，惩罚还要求无偏私地适用这些原则，并且要求人们共同承认裁判的无偏私性。对于无偏私的法官的共同承认直接预示着法庭这样一些社会制度。但是没有无偏私的法官的法庭是不合法的。无偏私的裁判要求个人忽略他们的个人环境，并根据普遍有效的和已被接受的规范进行裁判（§103）。相比那些能够在抽象的财产权体系中被定义的原则而言，无偏私的裁判这一原则更为严格。在抽象的财产权体系中，行动者的行动只要是能够使他们实现他们私人

的需求和欲望，那么这些行动就是符合于这一财产权体系的。这绝非无偏私性的充分基础，因为无偏私性可能要求作出某种不利于某个人的利益的裁判。因此，一个无偏私地进行裁判的行动者的概念超出了抽象财产权的范围。事实上，这样一个行动者在根本意义上是一个道德行动者（§ 104）。这是从“抽象法权”向“道德”过渡的关键。抽象的财产权体系并不是自足的，因为维持这一体系并且保持它的稳定性要求无偏私的法官，但是这种进行无偏私地裁判的能力无法在这一抽象的财产权体系中得到界定和发展。基于此，必须通过道德行动和道德反思来扩展这一抽象的财产权体系。

黑格尔的整个阐述的第二部分，即“道德”，有两个基本目的。第一个目的在于列数一系列作为道德行动之基础的法权。第二个目的在于论证道德原则无法先天地得到证成或先天地被推导出来。我将依次阐述这两个目的。

黑格尔区分了“纯粹的所有者”和“道德行动者”；他用“人格”来指称抽象的所有者，而用“主体”来指称道德的行动者。黑格尔确认了诸多“主观意志的法权”。这些法权来源于道德主体，并且是道德主体所要求的。这些法权包括：

（1）仅承认那些人们将其采纳为是他自己的东西的事物（例如原则）（§ 107）；

（2）仅只承认那些人们认为是好的事物是有效的（§ 132）；

（3）一个人仅只对那些他能够预见其后果的行为负责（§ 117）；

（4）并且通常有权利在一个人的行为中获得满足（§ 121）。

这些法权属于道德主体，因为这些法权对于维持和促进思想和行动的自主性（而这种自主性对于评价其他行动过程是必需的）是必需的，对于证成和接受一个人的行动及其后果的责任是必需的，对于评价行为是必需的，并且对于形成一些无偏私的、合理的判断是必需的。尽管主体性的法权是抽象的（它们是如此

概要，以至于无法作出任何具体的指令和命令)，但是它们对于黑格尔的整个体系而言却是极为重要的，并且黑格尔认为它们对于人性而言也是极为重要的。是否承认这些法权是“古代”和“现代性”之间的分水岭（§ 124R）；如果没有道德主体自发的行动，那么自由就不是现实的、就是不存在的（§ 106）。²⁹

包含在道德反思中的一种责任是：恰当地对原则、处境以及行动的后果进行反思。黑格尔意识到，上面所列数的那些属于道德主体的法权有可能产生激进的主观主义或导致基于无知和不负责任而产生的后退（§ 132R）。黑格尔坚持认为，道德反思必须建立在正确的原则的基础之上（cf. § 140R），并且他还坚称一种“客观性的法权”，也就是说，行动者对其行为的实际后果负责，即便这不是他们有意所为的（§ § 118&R, 120, 132R）。此外，黑格尔认为，道德反思尽管与道德主体性的法权和能力一样是非常重要的，但道德反思本身既无法产生也无法证成一系列实质性的道德原则（§ 258R）。在《法哲学原理》中，黑格尔在批判了自然法理论和功利主义之后，就将他的批判矛头对准所剩下的另两个最强劲的对手：一个是康德的伦理学，另一个是良心伦理学。我将依次对其进行论述。

黑格尔对于康德道德理论的批判，与这些批判对于黑格尔的整个哲学规划的重要性一样，是如此简短和模糊；在此我将仅只提及它们的基本意义。黑格尔与康德所共同关注的基本问题是

²⁹ 黑格尔认为“个人”是历史性地形成的，这一观点引起了争论。Thrasymachus 如果不是一个个人的话，那么他又是谁？在此需注意如下两点。第一，Thrasymachus 是希腊生活堕落的产物，在黑格尔看来，这种堕落在某种意义上是个人主义发展的结果。更为重要的是，黑格尔所关心的“个人”观念是这样一个人观念，亦即这个个人拥有反思和评价规范性原则的道德能力；第二，这个个人能够实施这样一些行为，亦即他能够进行有意识的反抗或实施公民不服从。黑格尔在安提戈涅、苏格拉底和耶稣那里发现了此种发展的最为典型的范例。此种个人观念不是一种历史常态；甚至不是这一历史常态的具体事例。（当苏格拉底公开拒绝三十人巨头命令他去逮捕萨拉密人雷翁的时候 [Apology 32cd]，他可能实施了某种类似于有意识反抗的行为，但他并不认为这是公民不服从；公民不服从并不是一个希腊观念。）

“道德动机”。黑格尔赞同康德的观点，认为义务应当被履行是因为它们是义务（§ 133），但是黑格尔却不认为义务应当被履行“仅只”因为它们是义务。康德在动机和行为目的之间做了严格的区分，并且他认为一个行动的道德价值取决于行动的原因，即取决于动机。出于义务而行动的动机才是惟一具有道德价值的动机。所有其他的动机都是“倾向”（inclination）。根据“倾向”行动的人可能会做正当的事情，但它却无法赋予行动以无条件的道德价值，因为“倾向”仅仅只是偶然地能够促使人们实施正当的行为。^⑩正是基于这一理由，康德设想出了一种独特的动机，即“尊重”。在康德看来，尊重法则是惟一一种源出于理性的动机。因此，它是惟一一种反映我们的先验自由的动机，并且它也是惟一一种完全是自我决定的动机。^⑪因此它对立于所有其他“他主性”的动机，这些他主性的动机可能是由那些不是由我们自己所选择的心理要素、成长要素、环境或其他情景要素引起的。（康德允许我们在履行义务时是出于某些混合的动机，只要在其中尊重的动机占据支配地位，并且只要我们仅只是在尊重这一动机的基础之上作出行动。）^⑫

黑格尔认为，并不存在这样一些如康德的“尊重法则”一样的“纯粹的理性动机”。黑格尔作出此论断的理由之一是：康德关于先验观念论的论证，特别是关于现象与本体间之区分的论证，是不充分的。因此，先验观念论并没有为（根据康德所提出的那种方式所作出的）如下两种义务间的区分提供任何合法的基础：一种是完全建立在本体世界基础之上的动机（尊重的动机），另一种是所有其他那些建立在现象世界基础之上的动机（各种倾向）。此外，在所有其他动机都被认为是相同的情形之

^⑩ *Groundwork*, AK IV, p. 398, cf. pp. 393 - 94.

^⑪ *Ibid.*, p. 401n.

^⑫ *Kritik der praktischen Vernunft* (*Critique of Practical Reason*, tr. Beck [Indianapolis: Bobbs - Merrill, 1956]), Ak V, 155 - 56.

下，吝啬要求对人类动机作出一种统一的解释。从这一点上我们可以清楚地看到，康德所构想出来的关于“尊重”的阐释是为了满足先验观念论所提出的各项严格的要求。^⑩黑格尔同时还认为，人们无法在这样两种动机之间作出严格的区分：一种是作为行动之原因的动机，另一种是作为行动之目的的动机。他认为，人类是根据他们试图达致的目的而行动的，并且在任何一个行动中都存在诸多目的。除了那些具体的目的之外，黑格尔相信，还存在一种所有行动都试图要达致的一般性目的，亦即“享受和实现其能力”（enjoying one's abilities）这一目的。这反映在一个人成功地实施了他所意图的行动中，这就产生了黑格尔所谓的“自我的满足”（§ 124R）。关于这点，如果黑格尔是正确的话，那么康德的观点——我们必须抽离所有的目的，完全根据使其准则符合于普遍法则这一形式要求来决定如何行动，以及仅只基于一个行动是一种义务而行动——就是错误的。之所以如此是因为，这样一种抽象没有留给我们任何去行动的理由，因为行动的理由永远都关涉〔行动的〕目的。如果我们确实去做了，我们也无法根据纯粹的义务性来阐明这一行动。因为康德关于“仅只根据义务而行动”的要求抽离掉了所有的目的，因此它无法拥有任何内容，因为（黑格尔认为）行动都是根据目的而被设想、被意图和被实施的（§ 135R）。^⑪

同时，黑格尔还指责康德，认为他的绝对命令如果没有预设某一其他原则的话，那么它就无法具体规定各种义务。黑格尔的指责看起来似乎是因为他武断地误解了康德的绝对命令这一检验标准。毕竟，康德坚持认为，绝对命令需要一种“人类学”以

^⑩ *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3), p. 457; *Phenomenology of Spirit* tr. Miller (Oxford: Clarendon, 1977), 377.

^⑪ See Allen Wood, "The Emptiness of the Moral Will", *The Monist* 72, No. 3 (1989): 454-83.

便将其运用于人类世界中。^⑤ 康德的绝对命令通过使用一种理性意欲原则（a principle of rational willing）——“那个意欲目的的人，就理性能对他〔她〕的行动产生决定性的影响而言，同时也会意欲那些绝对必要的和在他的控制能力之内的手段”^⑥——来阐释关于我们的能力、目的和处境的大量在逻辑上是偶然的信息。黑格尔似乎忽视了康德观点的这一重要方面。

此种康德式的回应无法满足黑格尔的基本观点。简言之，根据康德的理论，“倾向”提出要求，而绝对命令（作为准则的检测标准）则作出处理。绝对命令处理准则的主要方式是排除那些自私性的准则，即那些对他人提出要求但却不同时对他自身作出相同要求的准则。因为这些准则是在具体环境中形成的，即有鉴于一个行动者的欲望、能力和可提供的资源，因此康德所提出的关于准则的检测预设了一个丰富的由欲求、目的、环境、实践与制度构成的背景。黑格尔认为，绝对命令不可能是“最基本”的规范性原则，因为那种需要评价的东西是“欲求、目的、社会环境、实践与制度”的规范性地位，而它们都是先于绝对命令而存在的。“只要目的没有违反绝对命令，那么这些目的就是可被允许的”这一观念本身必须通过一种对于目的及其可允许性的规范性分析才能够被证成。例如在偷窃的例子中，窃贼可能就是将他人视作为纯粹的手段，但是首先为什么财产本身是合法的？显然，康德确实为如下这样一种主张提供了理由：即认为人类的生命必须被尊重，并且必须存在财产。人类的生命之所以被尊重是因为人类是理性的行动者，并且因此具有一种无法进行互换的被称为“尊严”的价值。^⑦ 财产之所以必须是可能的是因为将任何一对象视为（在原则上）无主物都将与如下原则相矛盾：意志

^⑤ *Groundwork*, AK IV, p. 412.

^⑥ *Ibid.*, p. 417.

^⑦ *Ibid.*, pp. 428, 434 - 35.

能够且必须能够利用他所需要的任何事物。³⁸ 黑格尔的观点是：最基本的规范性原则及其证成正存在于此，而不存在于随后出现的绝对命令（检测我们的准则是否符合于这样一些规范和制度）（§ 135R）。在此，我必须暂且不去考虑存在于康德与黑格尔之间的如下这样一些论题：即康德关于那些更为基本的问题的推论的性质和恰当性的问题。

黑格尔进一步论证指出：通过批判良心伦理学，道德反思就其自身而言并不足以产生一系列实质性的道德规范。他区分了两种形式的良心。其中一种观点认为，良心就其自身而言就足以产生一系列实质性的道德规范。另一种观点认为，道德反思根植于一个不断演进的社会实践体系，而良心正是此种道德反思的一个重要方面。黑格尔把后一种类型的良心称为“真正的良心”，并且他指出这一类型的良心并不是他批判的对象（§ 137&R）。他所批判的仅仅只是前面那种（强意义上的）主张拥有“规范自足性”的良心。重申之，黑格尔对于此种良心理论的基本批判是：这一理论无法恰当地和可靠地区分“主观的确定性”（确信某种东西并且因此认为它是正确的）和“客观的确定性”（一项原则的正确性构成了人们得以确定他自身的正确性的一个基础）（§ 137&R）。主观的确定性无法确保道德原则的正确性，但是根据正确的道德原则进行推理是本质性的（§ 140R）。

概言之，黑格尔对于“道德”的分析，其目的之一在于表明：道德反思对于形成个人真诚是必不可少的，这种真诚是无偏私的裁判以及维持财产习俗体系的稳定性所需要的；黑格尔还试图表明，道德反思本身无法建立任何法权原则。如果黑格尔有关客观原则无法根据自然法、功利、康德的绝对命令以及良心而被证成的观点是正确的话，那么（通过排除的方法）他完全有充

³⁸ *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (*Metaphysical Principles of Justice*, tr. J. Ladd [Indianapolis: Bobbs - Merrill, 1965]), AK VI, 246.

分的理由认为，相应的标准必须是社会性的。如果黑格尔证实了这些结论，那么他就建立起了两个重要的条件：第一，法权原则能够存在，当且仅当存在人格的真诚（personal integrity）和道德的反思；第二，根据法权原则进行反思，当且仅当存在社会的实践。（社会实践作为被相互承认的原则，而抽象地出现在“抽象法权”中）。这样一个由原则、实践和有道德意识的行动者所整合而成的体系就是黑格尔所谓的“Sittlichkeit”（“伦理”/“伦理生活”）。

黑格尔明确表示，他对于“伦理生活”的论证是“倒退式的”（regressive），因为在这个部分所分析的那些共同体现象为在“抽象法权”与“道德”部分所分析的那些现象的可能性提供了基础（§ 141R）。“伦理生活”分析了大量的社会实践，这些实践构成了合法的规范性原则的基础。然而，如果没有社会实践者，即没有那些根据社会实践行动的行动者，以及没有那些认为他们自己以及其他人在参与这些社会实践的行动者，那么也就没有社会实践，因此，这些社会实践同时也包含着行动者自己对于“他自己的行动以及其他人的行动”的主观意识。在“抽象法权”中，黑格尔论证指出，如果没有对于行动原则的主观反思，那么财产权就无法得到恰当的理解，同时也无法得到确立。在“道德”中，黑格尔论证指出，如果没有某些客观有效的规范，那么对于行动原则的道德反思就无法得到恰当的理解并且不可能是有效的。在“伦理生活”中，黑格尔论证指出，理性的社会生活既阐明了客观规范的有效性，也阐明了对于那些规范的有意识的认知和接受。他是以如下方式来证明伦理生活之正当性的：对于抽象法权和道德的阐释，其本身是无法为我们提供使抽象法权与道德得以可能的条件的，只有伦理生活才能够为它们的可能性（它们的根据）提供条件。

黑格尔认为，规范性的道德、社会和政治理论应当关注理性的社会生活，因为只有这样才能解决与此相关的一些问题：关于

道德行动的可能性、原则及其动机的问题。第一，因为理性的社会生活如果没有得到个人的实践和参与，它就无法存在，因此符合于行为规范的行动必然是可能的（§ 151），并且同时我们也并不需要用先验观念论来解释道德行动的可能性。第二，因为理性的社会生活是由那些规导某一具体人群之行动的“可被承认的规范”构成的，因此在原则上并不会出现没有内容的或没有具体内容的规范（§ 150R）。第三，因为个人是在他们所置身其中的那些社会的培育的条件之下而发展出他们的目的、欲望、技艺以及知识的，因此他们往往会形成如下这样一种性格和自我理解：将他们的理性的社会生活所要促进的东西视为是有价值的。因此，他们通过去做理性的社会生活所要求的那些事情，而实现了那些对他们自己的性情而言是必不可少的目的，并且由此就可以很容易地理解他们的伦理行动的动机（§ § 152 - 55）。

即便如此，证明伦理生活是用以分析人类自由及其条件的合理基础，就其本身而言，并不能够解决多少问题。黑格尔在他对伦理生活的分析中提出了许多问题。第一，一个“理性地组织起来的社会生活”如何能够使行动者成功地实现他们的目的？第二，“一个人仅只对其所能预见的行动后果负责”这一原则如何可能与“一个人对其行动的所有后果负责”这一原则相融合？黑格尔试图通过如下方式来调和这两个原则：规导个人行动的社会背景以及使这一背景为个人所知晓，从而使个人能够有所意识地行动以实现其目的。第三个问题是，行动的社会背景如何可能被规导以及被知晓？第四，自然的需求和欲望如何被习俗化，从而使它们成为“理性地自我给予”的目的？第五，如何在一个社会背景中保存政治的自主性，亦即一种“仅只遵守那些自己为自己设立的法律和原则”的法权？最后，这些仍尚存的制度如何发挥上述这五点所要求的那些功能？

黑格尔强调一个共同体的实践和标准的重要性，人们往往对这一观点抱持批评态度，认为这种观点完全赞同任一共同体的现

状。在此，有两点需要预先作出说明。首先，根据黑格尔的阐释，并不是所有的共同体结构都是合理的；事实上，这样一种共同体必须能够帮助个人实现其自由。这一点对于黑格尔关于行动、规范和制度之证成的整个论述而言是本质性的；这些行动、规范和制度只有在其为实现个人的自由作出决定性的和不可替代的贡献的意义上才能够被证成。此外，黑格尔还要求，一个理性的社会能够使“这一共同体的市民的、法律的和政治的结构”能够为其成员所知晓。除此之外，还包括个人的行动如何对此结构有所贡献，以及如何从此结构中获益。这对于在一个社会背景中维持政治自主性而言是必须不可少。最后，黑格尔还要求一个社会能够有效地提供这种知识，并能够有效地满足个人对于物品、关系、文化以及归属感的需求，由此，人们一旦理解了这一共同体的这些特征以及他们在此共同体中的角色，那么这些人就会确信他们的共同体实现了他们的目的、要求和需求。这些人只有以此方式才能够自由地在他们的社会中行动。这一要求直接来源于黑格尔对于自由的最初分析（§7）。

因为人类行动是通过集体的方式来促进他们的自由的，因此在黑格尔看来，现代政治哲学所关注的主要问题并不是“哪些制度能够实现这些功能”，而是“现存的制度如何以及在何种程度上能够实现这些功能”。这正是黑格尔之所以要分析“现存制度的合理性”的原因。^④黑格尔将一些基本功能赋予某些制度，这些制度的存在至今已经很久了，然而还有一些制度则从未以他所描述的那种形式发展起来。尽管我们在黑格尔所倡导的那些具体制度中可能既无法发现它们的优点也无法发现它们存在的可能

^④ 更准确地讲，是现存的现代制度（§299R）。例如，黑格尔认为罗马和中世纪时代在客观上缺乏准确意义上理性制度，并且因此不适合于此种解释。概言之，罗马世界缺乏的充分的共同体性；而中世纪则缺乏充分的个体性。参见 *VPG*, pp. 340, 345-46, 349, 351, 358, 359, 441, 444-47, 455-60; *LPH*, pp. 279, 284, 287, 28, 295, 366, 369-72, 378-83.

性，但是我们仍可从黑格尔关于“其所赋予各种制度的功能”以及“这些制度如何实现这些功能”的阐述中获益匪浅。现在我将转而概述黑格尔有关现代社会生活与政治生活的解释，亦即概述他所赋予家庭、市民社会以及政府的角色。（请参见文末“黑格尔的国家建制图示”。）

家庭为性欲望的习俗化和理性化提供了一种制度背景，并且它还承担生育和培养下代的义务。这绝非仅只是再生产人的身体组织，而是通过传授他们那些能够满足其基本需要的（其社会中所可能提供的）方式和手段来培养他们，以及通过教授他们那些能够实现其目的和维护其权利的在其社会中已经被建立起来的原则和实践。在家庭中，通过培养和社会化，从而使那些完全从属于生理学和心理学的本能性欲望习俗化（§§ 174, 175）。因为在现代经济生活中，大部分家庭并不是为了他们自己的生存而进行生产，家庭必然要参与社会的经济生活和市民生活。

市民社会包含多种实践和制度，这些实践和制度存在于满足各种需求和欲求的物品的生产、分配和消费中。黑格尔将其称为“需求体系”（§ 188）。需求体系通过以下方式改变了自然的冲动、需求和欲求：通过提供满足这些需求和欲求的具体的社会性物品；通过减少和增加欲求和需求（§§ 185, 187R, 193, 194&R）；并且通过反复灌输社会实践而使个人能够实现他们的目的（§§ 182, 183, 187）。黑格尔看到，原子式的个人主义者忽视了存在于劳动分工中的如下事实：专业化要求协作，而协作则要求符合于“普遍之物”，亦即符合于共同的实践（§§ 182, 198, 199）。（黑格尔指出，他所分析的这种“普遍”就是这些实践，因为这些实践是一些存在于个人之间的关系 [§ 182]。）此外，社会实践的此种集体式的发展——建立在个人目的的共同追求的基础之上——是潜在的法权原则的集体式的发展（§ 187R; cf. §§ 260, 270）。黑格尔强调了这样一个事实：这些“普遍”的原则的内容来源于具体行动者（那些自己决定自

己去做什么的行动者）的目的和行动（§ 187R）。在黑格尔看来，这是个人在发展法权原则的内容的过程中所扮演的最为基本的角色。合法的法律仅仅只是将实践法典化，而这些实践则需要法律保护以便能够维持它们的有效性（§ § 209 - 12）。根据社会实践和法律之间所存在的此种联系，黑格尔再次谈及他所赞赏的孟德斯鸠的观点：应当在现存社会情景中的“法律与法律间的系统联系”的基础上来证明法律的正当性（§ § 212, 3R）。

市民社会和经济结构必须支持个人选择其生活方式的基本自由（§ § 206, 207）。每个人都拥有平等的公民权利（以及政治权利），这并非建立在“理性行动拥有无法估量之价值”（康德的“尊严”）这一刻意挑选的根据的基础之上；人们之所以拥有平等的公民权利是因为没有合理的理由在个人之间辨识某些人的缺点和其他一些人的优点（§ § 36, 38, 209R, 270N3）。（黑格尔明显拒斥同时代的保守主义者和自由主义者所持的反犹主义观点 [§ 209R; cf. § 270N3]。）

市民社会包含三类不同的制度：司法权（administration of Justice）、公共权威（Public Authority）和同业行会（Corporations）。司法权制定、颁布和执行成文法。法律的制定（法典化）使潜在于社会实践中的规范性原则为人们所了解（§ § 209 - 12; cf. § § 187R, 249）。颁布已经制定好的法律是为了告诉人们其行动的社会背景结构（§ § 132R, 209, 211R, 215; cf. 228R）。这正是为什么法律必须以民族语言加以制定和颁布（§ 216），以及为什么司法过程应当公开的原因（§ § 224, 228R）。法律的强制实施规导着个人行动的背景，并保护和维持人们用以行使他们的自由和实现他们的个人目的的社会实践。一些为人们所承认的法庭的建立用“惩罚”取代了“报复”（§ 220）。

公共权威的职责在于：排除或弥补那些阻碍个人实现其目的的“偶发性障碍”；它使那些危及个人成功实施其自由行动的自然的社会事故最小化（§ § 230 - 33, 235）。他的职责包括：

防止犯罪和实施刑罚（§ 233），控制公共物品的价格（§ 236）、市民工程、市民福利、公共卫生（§ 236R）、公共教育（§ 239）、维持经济的波动（包括失业）（§ 236）、消除导致贫穷的原因和消除贫穷本身（§ § 240, 241, 242, 244），^⑩以及批准和规范各种同业行会（§ 252）。如果上述这些因素没有受到公共权威的规范，那么个人就无法可靠地计划和实施他们的行动；他们的自由也将陷入危险。

存在于不同经济行动者（无论是个人还是商业组织）之间的协作，意味着经济结构是由工业或商业的各个部门和分支组成的（§ 201, 251）。这源自劳动分工和不同地域之间的专门化了的生产的分配。在现代已经专门化了的生产中，个人的工作和商业活动依赖于一个由广泛的经济因素组成的复杂系统（§ 183；cf. § § 182, 187, 289R, 332）。黑格尔意识到了这一事实，并试图确保这些因素不会以一种无法把握的方式来支配人们的行动和生活。这些无法认知的影响限制了人们的自由和自主性。黑格尔提倡某种职业的和商业的“同业行会”以满足这种要求。这些同业行会是一种贸易联合，每一个行会都是经济的一个重要分支，在那一部门工作的所有人都属于那个同业行会。某一个同业行会的成员都将他自己的有利可图的工作融入进经济的一个部门，并且表明经济的一个部门与另一个部门之间是如何相互依存的。同业行会同样也减小了商业的波动对于其成员的影响（§ § 252&R, 253&R）。同业行会通过如下方式抵制了那些由追求自身之商业利益的个人所产生的各种导致分裂的倾向：通过承

⑩ 公共权威旨在处理偶发事件，而在此，尽管黑格尔把消除贫困置于公共权威的权限范围之内，但他并不认为贫困是一种偶发现象。相反，黑格尔认为贫困源于市民社会之运作（§ 245）。而在他的讲演录中，这说得更为清楚：贫困是一个阶级对另一个阶级所实施的不法行为（§ 244Z；Lecture of 1824 - 25, *Iltting IV*, p. 609）。他认为贫困是一种恶，因为它导致不幸的生活状态并且从整体上使贫困者无法参与社会[之活动]（§ 244）。他极为关注这个问题并且对他所提出的解决方案都感到不满意。

认个人对于同业行会和社会利益作出了贡献；以及通过将那些如若不将其整合在一起就可能形成两个相互对立的团体的人整合在一起，一个是由乌合之众组成的下层阶级，另一个是由工业巨头所组成的精英阶层（他们基于其庞大的财富而实施其超乎寻常的社会影响）（§ § 244, 253R）。

黑格尔国家中的最后一项制度是中央政府。^①他区分了“政府”和“作为一个整体的国家”。他把政府称为“严格意义上的政治国家”，而用“国家”来指称一个在公民层面和政治层面组织良好的社会整体。他把市民社会——代议制政府——称为“外在的国家”（the state external）（§ 183）。市民社会之所以被视为是一个“外在的”国家是因为它没有实现政治自主性的要求，并且是因为存在于市民社会中的各种国家制度——司法权与公共权威——都被视为仅仅只是实现个人目的的手段。市民社会的成员是中产阶级而不是公民，因为即便是在他们没有承认以及没有公开承认他们在制定法律中所扮演的角色的时候，他们也必须遵守强制性法律。公共权威和司法权的运作是为了他们的利益，但却并不对他们负责。因此，在市民社会中，政治层面上的自主性是无法得到实现的（cf. § 266）。实现政治自主性以及与其相伴的公民资格是黑格尔的政府所承担的主要功能。

黑格尔将主权归属于“作为一个整体的国家”，而绝不是将其归于君主甚或作为一个整体的“君主权”（die fürstliche Gewalt）（§ 278）。国家的每个要素都不拥有主权（尽管每一要素在主权中都拥有一个由制度所设定的角色），并且没有哪个机关是属于私人的（个人的）（§ § 277, 278R）。黑格尔是在“宪法”这个一般性标题下来探讨政府的。在此需要特别加以注意的是，尽管黑格尔认为宪法应当被视为是永恒的（§ 273R），但是

① 尽管黑格尔提倡一种集权化的中央政府，但他同时认为，区域性事务和地方性事务应当由区域政府或地方政府来处理（§ § 288, 290）。

他却认识到，宪法事实上往往是变化的（§§ 273R, 298）。他所说的那些关于一般意义上的法律的东西也适合于宪法，也就是说，如果要去实施一项法律，这项法律必须是确定的。但是一项法律如果要具体到足以能够根据它来行动的话，它必须拥有黑格尔所谓的“经验方面”，而“经验方面”在实施法律的过程中必将发生变化（§ 299R）。尽管这似乎违背了法律的本性，但正如黑格尔所强调指出的（遵循着孟德斯鸠的观点），事实并非如此，因为一项法律是通过它在一个社会中所发挥的功能而被证成的。随着条件的变化，法律也必将发生变化，以便保持其合法性和有效性（§ 298）。黑格尔在他的讲演录中指出，正是在这个意义上，一个国家可以逐渐改变其最初的宪法（§ 298Z）。^⑩黑格尔并不认为这是屈从于历史的偶然性，而认为这是一种理性的过程，即一种逐渐进行的集体性地修正那些对于实现和维持自由而言是必要的法律条件。他认为宪法应当被视为是永恒的，以便确保宪法的变化是逐渐地源自人们对于其真正需求的不断深入的认识，而非源自不充分的推论。同时黑格尔还认为，改革必须是一个深思熟虑的不断进行的过程，因此它并不需要任何革命。

黑格尔的政府机构包括（1）“君主权”（或君主）；（2）执行权；（3）立法权（§ 273）。君主权包括一个世袭君主和一些国家的首席大臣（§ 275）。这些首席大臣制定法律以保护对于个人的自由行动而言是必需的基本社会实践（§ 283）。内阁大臣必须符合某些客观的资格标准（§§ 291, 292），并且对其行动负担严格责任（§ 284）。君主在他们的提议下通过和颁布法律（§§ 275, 283, 284）。君主通过外交政策（或是通过外交或是通过战争）保护国家的利益和国家中的公民利益（§ 329）。

^⑩ Lectures of 1822 – 23 (*Ilting III*, pp. 788 – 90). Cf. Hegel's Lectures of 1824 – 25 (*Ilting IV*, p. 698).

执行权旨在实施那些已经为个人所知晓的法律（§ 287）。立法权包括一个咨议机构，这个机构的人员来自与君主、行政首长（§ 300）和两院制庄园主大会直接联系的高级文员。

黑格尔赋予庄园主大会以一个非常有限但却相当重要的角色。庄园主大会提供了一种洞察国家事务的非常重要的大众视角（§ § 287, 301）。特别是庄园主大会提供了一种洞察如下事实的大众视角：由君主权所制定和由执行权所实施的法律是这样一些法律，这些法律使人们参与其中并据此以实现人们之目的的社会实践法典化，以此来维护这些社会实践（cf. § § 314, 315）。由此，庄园主大会将政府置于大众监督的视野之下（§ 302）。庄园主大会下院的行会代表是由其相应成员选举产生的（§ § 288, 311）。来自农场主、地产贵族的代表（§ 306）通过继承而获得进入上院的权利（§ 307）。黑格尔将其代表体系建立在同业行会和市民社会的其他部门的基础之上，因为如果不如此的话，那么可能会使政治脱离公民生活，并使“政治生活悬置在空中”（§ 303R）。在此，必须再次加以强调的是：公民对于社会实践的发展和改变会产生影响，并且在黑格尔看来，法律就是跟随着这些社会实践而发展和变化的。黑格尔的庄园主大会的主要功能是教育性的，亦即系统、彻底地把政府的各种行动告知其公民，以及告知他们在此社会中行动所依据的原则、程序和渊源；由此，个人就能够以一种熟知的和负责任的方式行动，不会为其所可能发生的无法预料的后果所拖累。此种教育和信息的告知使得个人在其社会中会自发地和自愿地行动（§ 301&R）。黑格尔认为，当人们知道他们的社会如何满足他们的需求以促进他们的目的的时候，他们会更加确信其作为社会成员资格，并会更为自发地在此社会中行动。在黑格尔看来，“各种政府制度，特别是立法机构，对于自由的行动、即自主性的行动而言是必需的”这

一事实是证明政治制度之合法性的最主要的方式。^①

黑格尔反对通过“公开的民主选举”来进行统治。他认为民主太过依赖政治的激情（§ 273R）；并且认为公开的选举鼓励人们依据他们的私人利益进行投票，牺牲了他们在整个共同体中的利益（§ § 281R, 301R）；黑格尔还认为每个选民在整个大选中所扮演的那种微弱的角色会导致人们对于选举的漠视（§ 311R）。同时，公开的选举也无法确保社会的每个重要的经济部门和市民部门都有其代表（§ § 303R, 308R, 311R）。因此，公开选举必将威胁到黑格尔的整个规划，因为它允许各个派系，特别是金钱上的利害关系对于政治过程的影响，而黑格尔所设计的整个代议制体系其目的就是要试图避免这种影响（§ § 253R, 303R）。与此同时，黑格尔还承认立法需要专家知识；他希望公众的意见能够提供一些一般性的观念或是关于事情细节的反馈（§ 301R）。最后，黑格尔意识到同时代的德国人相对缺乏政治上的经验。他所设计的市民制度和政治制度是为了提供一些制度化了的渠道以便进行政治教育，由此人们的行动就不会陷入政治上的无知。尽管黑格尔反对标准的民主程序，但他却是一位坚定的共和主义者，他比现代任何民主制度的倡导者都更为严肃地对待充分体现民意的政治体和政治生活的普遍参与这些关键性问题，与此同时黑格尔也在更为深层的制度层面上看待这些问题。

① 人们可能会对类似于《美丽新世界》所描述的那种状态感到好奇，甚或对如下这样一个社会感到好奇，这个社会逐步地减少其需求和目的，这样他们就不再需要什么政治活动或社会活动。这样一个社会会因为没有任何其他可参照的对象而符合于黑格尔的自由标准吗？“美丽新世界”因如下事实而被认为是不合适的：在这个社会中，社会和谐是由政府所发起和引导的社会工程所创造的。这直接与黑格尔眼中的“合法的法律”的性质相抵触，在黑格尔看来，法律的内容和合法性来源于个人的自由行动（通过立法和执行机构）。在黑格尔看来，社会的此种发展〔需求和目的的减少〕是相当真实的，但它仍无法满足黑格尔所提出的自由标准。黑格尔相信，理性和自由在历史中的发展包含着一种不断增加的对于人类可能性、人类活动和人类责任的理解，而这种理解一旦获得实现，那么它就会成为一种用以评价“一个社会如何才是自由的社会”的历史标准。

五

黑格尔的整个制度框架，其最明显的内在缺陷可能是他关于君主的阐述。尽管在宪法上已对君主的角色作出具体规定，但这种角色仍不是非常确定。黑格尔在某种程度上维护世袭君主制，因为内阁大臣是专家并对法律的整个内容负责，因此并不要求那些签署法律的君主是什么天才（§ § 283, 284）。但是黑格尔同时还希望君主能够监督大臣（与庄园主大会一起进行审查），而使其能够恪尽职守（§ 295）。但他无法兼顾此二者。

黑格尔坚持在那些具有相互依存关系的权力之间进行分工，以便在他的整个政府结构中建立大量制度性的保障（§ § 272R, 286&R, 301R, 308, 310&R），并且他还列数了大量基本的公民权（人格、信仰、财产、职业和贸易的平等权和自由权 [§ § 35, 36, 38, 41 - 49, 57, 62R, 66, 206, 207, 209R, 252, 270R]）。同时，他还将法院置于司法权之下（§ 219）。这可能会使司法机构很难确保一种对于立法活动或行政活动的司法监督原则。尽管黑格尔坚持认为内阁大臣应对他们自己的行为负有严格的责任（§ 284），但他还是强调市民制度和政治秩序之间的协调和协作（例如 § § 272, 303&R）。然而，他却未曾准确地描述这些大臣如何对其行为负责。这可能是因为他所出版的还仅仅只是法哲学的“原理”（Grundlinien）。黑格尔可能会找这么一个借口，因为公开声援这样一些制度将会使其遭受官方的审查，甚至更糟。正如黑格尔所认识到的，一旦国家的各个机构不断索取其私人的和集团的利益，那么政治将变成一个角逐场，由此，就需要一些严厉的宪法制度（比在他出版的这部著作中所描

述的制度更为严厉的制度) 以应对权力的滥用。^①

行政上所可能产生的权力滥用以及不负责任的行为将产生政治上的恐慌(这是韦伯所关注的), 在官僚体制中所产生的独立利益会促使他们忽视他们的公共义务以及忽视对于选民所负担的责任。对此, 黑格尔没有任何历史经验, 因为在他那个时代, 国家官僚制相对来说还是全新的并且在改革中仍占据一个非常重要的位置。尽管这一问题并非黑格尔的制度所独有, 但却仍是一个真正的和急迫的问题, 特别是考虑到黑格尔的政府为政治自由和自主性所作的重要贡献的意义上。

我最后所关注的问题是: 在黑格尔那里, 各种“理性地建构起来的制度”的现实化问题。黑格尔所设计的政治制度是为了建立一个堡垒, 以使用以防御由自利的经济活动所产生的碎片化的倾向, 以及预防各种经济因素对于政治的影响, 特别是一个活动积极且资产富有的企业家阶层对于政治的影响。因此, 黑格尔的努力证明了各个经济部门与一个为了实现普遍自由和自主性的政治过程之间的张力。从历史上看, 在经济利益和经济发展的压力之下, 黑格尔的那些制度没有几个得到了实现, 更不用说以他所描述的那种特定形式。在此, 我们无法探讨现代的各种政治制度在何种程度上能够实现黑格尔所提倡的那些功能, 但看来并不会很多, 因为现代政治制度中很少有被公开赋予这些功能的。通过将正当的法律和制度建立在社会实践的基础之上(包括那些作为经济之一部分的实践), 黑格尔比马克思所认为的更加接近于历

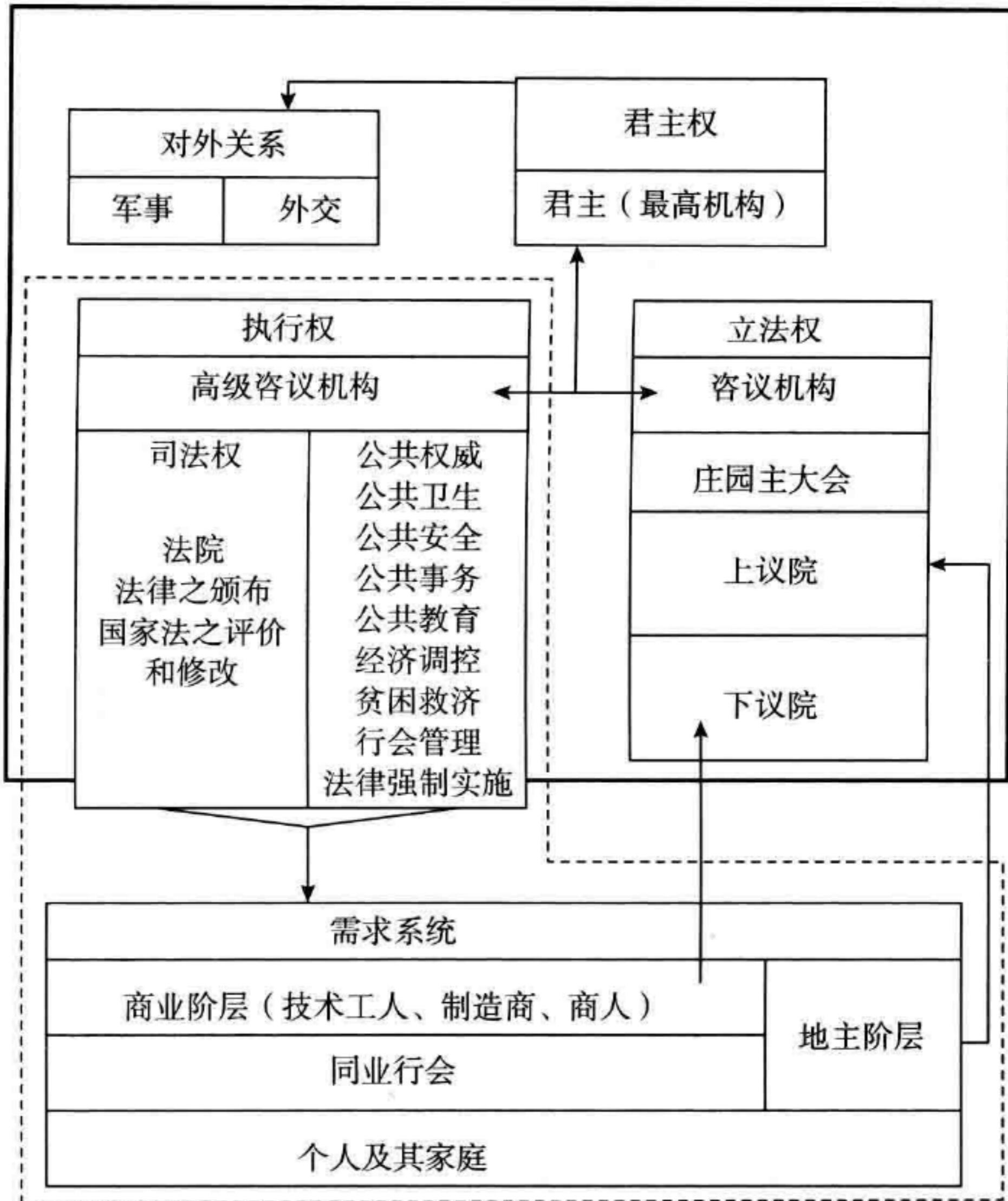
^① Karl - Heinz Ilting 表明: 黑格尔在他的讲义中更为具体地描绘了这些机制。参见他为黑格尔的法哲学讲义写的导论, *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)* (Stuttgart: Klett - Cotta, 1983), pp. 25 - 27.

史唯物主义，尽管不是一个历史唯物主义者。^⑮ 黑格尔的历史变化理论——世界精神通过实现更深层次的自我理解而实现其自身（§ § 342 - 43, 345 - 46）——可能会对某些历史发展的结果或意义作出很好的解释，但它却无法解释历史变化的原因和过程。在这点上，黑格尔的哲学没有作出任何回答，由此，在我们面临如果通过制度的改革而实现真正的政治自由和自主性这一问题的时候，我们急需某种向导。黑格尔很好地勾勒出了那些理念的基础和原理，但是他的制度规划仍是他那个时代的理想的缩影。马克思的那些政治规划没有多少助益，因为它们要求超越使正义原则成为必需的“物品的相对匮乏”。^⑯ 此种“物品的相对匮乏”的持续存在迫使我们必须接受政治，以及接受资产阶级法权的问题。因此，黑格尔的理想化的政治模式仍具有重要的政治意义：当代政治制度在何种程度上能够确保和促进真正的自由和政治自主性？这些制度在何种程度上应当或能够被改进以实现这一基本目的？^⑰

^⑮ 马克思认为“应在市民社会中寻找政府的根源”的观点应归之于黑格尔，但他基于他自己的洞见而认为市民社会根植于政治经济结构。参见 1859 年“Preface to the Critique of Political Economy”，in *The Marx - Engels Reader*, ed. Tucker (New York: Norton, 2nd ed. 1978), 4. 这误解了黑格尔，并且因此也误解了马克思自己的原创性。黑格尔试图在政治经济结构中寻找市民社会的根源；马克思的原创性在于试图在生产力的历史发展中剖析市民社会及其经济结构。黑格尔并没有想到“历史唯物主义”这种观念。

^⑯ “Critique of the Gotha Program”，in *Marx - Engels Reader*, p. 531. 物品的相对匮乏是正义原则得以具有意义的一项条件，对于这一问题的探讨，参见 Hume, *Treatise on Human Nature*, pp. 485 - 95.

^⑰ 感谢 Allen Wood, Michael Hardimon, Fred Neuhouser, David Kettler, 以及我的同事特别是 Bob Scharff 和 Bill DeVries 对于本文初稿的评论。



黑格尔的国家建制图示

注：

- ①市民社会：虚线部分。
- ②政治国家：实线部分。
- ③严格意义上的国家：整个系统。

人格者与财产

——论黑格尔《法哲学原理》第34~81节^①

[德] 约阿希姆·里特 (Joachim Ritter) 著

姚远译

一

黑格尔在《法哲学原理》第一部分（题为“抽

^① [中译者按] 译文原载邓正来主编：《中国社会科学辑刊》（2010年冬季卷），复旦大学出版社2011年版，第198-208页，感谢邓先生惠允重印此文，编入本文集时略有修订。约阿希姆·里特 (Joachim Ritter)，德国哲学家，代表作是《形而上学与政治学：亚里士多德与黑格尔研究》（1969年）。需要说明的是：

（1）按哲学界惯例，Zusatz译为“附释”，即《法哲学原理》商务印书馆译本中的“补充”。

（2）Person译为“人格者”，Personalität译为“人格”，Mensch译为“人”。

（3）文中几处书名缩写：GW指 *Gesammelte Werke* (Hamburg, 1968-)；EPWG指 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (Heidelberg, 1817)；VPW指 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Hamburg, 1955)；MEGA指 *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe*, (Frankfurt, 1927)。

象法”）讨论了财产。^② 罗马私法是根据个人功利来界定的，并以有别于不自由个体的、作为“人格者”的自由个体（具有权利能力的个体）为其对象，就此而论，财产问题所涉及的法首先是罗马私法。此处的权利能力意味着，只要有权对物进行处置并因而与其他自由个体处于一种法的关系之中，该自由个体就是“人格者”。于是黑格尔总结道：只要个体有权对任何物施加自己的意志，并因此以“作为财产的占有物”的“所有者”的身份与其他作为人格者的自由个体建立关系，他就是人格者（第40节、第44节）。于是，《法哲学原理》就从人格者的概念中剔除了属于人格的主观性的一切东西；对作为人格者的个体的权利

^② 引文出自霍夫迈斯特（J. Hoffmeister）编订的《法哲学原理》（Hamburg, 1955）。该版本的底本是黑格尔1820年亲自授权出版以便“为出于职守所作的法哲学讲座的听众提供一份引导”的文本，附以黑格尔为“讲授过程中进一步延伸和解说”而在其手稿中添加的批注手迹。也就是说，当年黑格尔发表的文本乃是一部“纲要”，明确省略了所有那些“将在讲授中得到恰当探讨和梳理”（页3）的内容。该书出版之前，黑格尔已在柏林大学1818~1819年冬季学期讲授过“自然法与国家学”。这门课程的一份现存的学生笔记，清晰展示了黑格尔的授课方式（感谢F. 尼科林博士提醒我注意这份材料）。他先布置下相关的段落，然后在课堂上自由发挥，并阐明那高度洗练的文本与当时的形势及政治和哲学理论之间的关联。在我们拥有黑格尔在这部纲要基础上所作讲授（1821~1822年、1822~1823年、1824~1825年）的考证版之前，我们还得依赖那些“附释”，它们由爱德华·甘斯（Eduard Gans）从两份听课笔记中汇总并添入他所编订的《法哲学原理》（1832~1840年陆续推出的“友人版”《黑格尔全集》的第8卷）。霍夫迈斯特看起来有正当理由批评甘斯选取“附释”的方式（参见霍夫迈斯特版，第XII页以下）。波恩的黑格尔档案馆正在编辑黑格尔所有作品、手稿和相关听课笔记的考证版。“附释”引文出自格洛克纳（H. Glockner）1927年开始推出的斯图加特“百年纪念版”《黑格尔全集》第7卷。

即使在有关《法哲学原理》的研究文献中，对黑格尔民法及私有财产理论的关注也少得可怜。这基本上是因为一切思辨的（形而上学的）法理论长期以来都置身于法学之外，它主要关注其普遍根本本身。于是，研究文献通常认为财产理论仅是黑格尔法哲学整个体系性语境中的一项元素或成分而已。参见Binder, Busse, and Larenz, *Einführung in Hegels Rechtsphilosophie* (Berlin, 1931), pp. 60ff., 69ff.; K. Larenz, “Hegels Dialektik des Willens und das Problem der juristischen Persönlichkeit,” *Logos* 20 (1931): 196ff., and *Hegel und das Privatrecht, Verhandlungen des zweiten Hegel-Kongresses* (1931), ed. B. Wigersma (Tübingen and Haarlem, 1932), p. 135ff.; A. Trott zu Solz, *Hegels Staatsphilosophie und das Internationale Recht* (Göttingen, 1932), p. 34ff.; J. Binder, *Grundlegung zur Rechtsphilosophie* (Tübingen, 1935), p. 98ff., 特别是 p. 102ff.; A. Poggi, “La filosofia giuridica di Hegel,” *Riv. Int. di Filos. del Diritto* 15 (1935): 43ff. 黑格尔对自然法的探讨，参见F. Darmstädter, “Das Naturrecht als soziale Macht und die Rechtsphilosophie Hegels,” *Sophia*, No. 4 (1936): 181-190, 421-444, and No. 5 (1937): 212-235.

而言，这种主观性以及“取决于特殊性”的一切东西都是“无关的”（第37节附释）。黑格尔同样严格地把财产理论限制在人格者彼此之间的关系上，而这种关系是通过私法所界定的物确立起来的。他明确抵制在这里掺杂任何与这个意义上的法所界定的财产问题无关的东西，比如“有时对土地以及其他可用资源的均分要求”，或者“所有人都应当有足以维持生计的东西”。甚至“我占有什么，占有多少”这一问题也属于“别的领域”，“对法而言纯属偶然”（第49节）。^③

黑格尔搁置了哲学和政治理论中时兴的财产的社会性问题，认为那“就法而言纯属偶然”，并且满足于采纳通行法学理论对财产的划分，即“占有”“对物的使用”“财产的转让”和“契约”及其附随的所有定义和概念区分——这种处理的原因何在？

二

《法哲学原理》作为“哲理的法科学”，旨在把握作为“法理念”（第1节）的自由，以及阐明“绝对自由意志的理念的各个发展阶段”（第33节）。在黑格尔看来，把自由作为“法理念”来思考的可能性，归属于希腊所开创的哲学传统；该思想通过绵延不绝的经院哲学一直传承到黑格尔时代，这种哲学直接从人的自然本性推导出“自然法”的概念（克里斯蒂安·沃尔夫 [Christian Wolff] 就是这么做的），而自然法又在根据上有别于

^③ 由于市民社会是“个体私利冲突之所”（第289节），且其解放的抽象性排除了人格领域，那么“私有财产所涉及的那些规定性”可能就得从属于法的更高领域，比如社会或国家。“但这样的例外不可能基于偶然、私人任意或私人功利，而只能基于国家这一理性有机体”（第46节）。在实际讲授时，黑格尔明确补充说：“惟有国家能够做到这一点”（第46节附释）。现代国家旨在实现自由，从而实现“人格意义上的吾意”，亦即实现作为“这个”（ein Dieses）的“人格者”——这在黑格尔看来总是现代国家不可避免的预设。这便是私有财产的必然性及其成为“这个”或“我的”的固有规定性之所在（第46节附释）。这也依然是财产在社会和国家发展语境中所经受的各种变迁的一项根本预设。

一切通过“命令”来设立的实在法。不过，一旦自由不再仅仅在于与现实和实在法相分离的纯粹理性，而是历史地化作“法的实质和目的地”（第4节）或（还是套用黑格尔的说法）实在法体系的“概念”（第1节），这套传统就变成“对世界的思想”。这样，一种依其原则和概念而须被视为“现实化的自由王国”（第4节）的法体系便在世界上诞生了。^① 并且黑格尔此处一如

^① 在作为“依职守”讲授之附随“纲要”的《法哲学原理》中，黑格尔明确回归那通过“普遍实践哲学”获得体系性奠基的经院哲学“自然法”（参见 Christian-Wolff, *Philosophia practica universalis*, 1738-1739, 此后经常重刊; *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, 1740-1748, 第1~8部分）。黑格尔为《法哲学原理》选择的副标题，即“自然法与国家学纲要”，也确证了这一点。这样一来，黑格尔就为他自己的哲学定下了明确的任务。哲学“曾被作为一种私人技艺来追求，比如在希腊人那里”，而如今哲学“具有公开的亦即与公众有关的实存，它主要是甚或仅仅是为国家服务的”（II）。黑格尔认为法哲学是“为国家服务的哲学”，这激起了针对他的著名政治责难，比如鲁道夫·海姆（Rudolf Haym）认为黑格尔哲学为普鲁士反动精神提供了科学阐述。其实这里黑格尔不过是在说，一般情况下，尤其是在新建立的柏林大学，哲学在学院生活中担当了某种“职务”。该职务并不依赖当权者的政治指示，而是依赖政府“对这群学者们的信任，从而将哲学的发展和内容托付给他们”（II）。就此而言，当权者甚至不需要知道哲学归属于国立大学教育的原因和方式。政府的信任可能出于“对科学本身的漠不关心”，哲学教席仅仅由于“传统”才得以保留（II）。通过这样论述科学的职守及其对国家的服务，黑格尔明确将其思想界定为“大学哲学”（*Universitätsphilosophie*）。这种哲学以恢复如下传统为己任，该传统源出于希腊哲学，并通过（“有利于科学”的）“经院学问”而在大学中“传承保存下来”。黑格尔哲学就是要挽救这一行将衰亡的传统，并把它重新召唤回现时代。如此，哲学便能将该传统与当时的现实关联起来；而由于纯粹思想与抛给经验主义的经验相分离，以及不再关心“旧有的本体论、理性心理学、宇宙论甚至自然神学”，人们已经丧失了对上述关联的体察（如黑格尔在《逻辑学》“序言”中所称，GW IV, 13）。在1816年8月2日致弗里德里希·冯·劳默尔（Friedrich von Raumer）的信中，黑格尔已经与如下通行观念决裂：就哲学而言，“一套有定着的、多样的现实知识，对理念而言是多余的，甚或与理念相对立或低于理念”。与之相反，黑格尔坚信要害在于“把属于哲学的广泛对象作为透过其部分而成形的有序整体表述出来”（GW IV, 319）。黑格尔正是这样以他自己的思想来恢复学院派大学哲学的。但这不意味着黑格尔想要消除已经发生的“断裂”。随着政治时局的动荡，以及“哲学思想过去25年间经历的彻底转变”，新的原则和“更高的观点”已经诞生（4: 13）。过去的那些哲学不再可能“复活”；“木乃伊在活人中间是待不下去的”。“回到旧哲学观点”的呼吁，是“无能的避风港”（GW XVII, 77ff.）。故而，黑格尔对最终阶段经院哲学的诉求，旨在把它所保存的传统提升到新原则这一更高的观点上。“为理性奠基”这一传统任务，要被重述为“理解当下和现实”（如黑格尔在《法哲学原理》“序言”中所说，页14）；也只有这样方能满足“现时代丰富材料”的“要求”，即“在思想中把握其深切意义”（GW XVII, 78）。从这个一般视角来看，黑格尔《法哲学原理》恢复了18世纪“学院派”（特别是沃尔夫的）“普遍实践哲学”，及其根植于亚里士多德《伦理学》和《政治学》的传统教义。在与亚里士多德的关系中把握沃尔夫的“普遍实践哲学”，参见 J. Ritter, “‘Naturrecht’ bei Aristoteles,” in *Metaphysik und Politik*, p. 133ff.

既往地从哲学本身中排除了一切“假定”“推测”和“主观意见”；哲学试图把握“对世界的思想”，而且作为一种思辨的法理论，它仅仅“观看”，并不“从外部为对象引入理性”，而是从“自为理性的”现实对象向前推进（第31节）。通过“观看”，哲学遵循了这样一种运动，其中自由变成了法概念，而法理念在实在法体系中获得实现（第1节）。这种“静观”的姿态，实际预设了自由已经历史地化作实在法的概念：“要想真正理解法理念，必须在法概念及其概念的定在中来认识法。”（第1节附释）直到“现实已结束其形成过程并完成其自身”时，哲学才能表现为“对世界的思想”（《法哲学原理》，序言）。

三

黑格尔正是在这一语境中援引罗马法的；在被纳入思辨的自由理论时，罗马法不是湮没在历史里的东西，而是为根据理性法制定的首批法典——《普鲁士一般邦法典》^⑤《奥地利民法典》以

^⑤ 伯尔尼时期黑格尔就已经密切考察过《普鲁士一般邦法典》，这是他当时广泛的政治历史研究的一个方面，被后人描述为“对其中的事实和信息孜孜以求”，参见 F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (Munich, 1920), vol. 1, p. 30ff.; Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (1929), vol. 1, p. 124f. 在下列作品的基础上，我们得以窥见法哲学（不仅是黑格尔的）与当时法的具体发展之间依然晦暗不明的关系：H. Thiele et al., *Die preussische Kodifikation*, *Privatrecht. Stud. II*, ZRG, Germ. Abt. 57 (1937); Fr. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit* (Göttingen, 1952), 特别是“Vorträge über recht und Staat von Karl Gottlieb Suarez”, eds. H. Conrad and G. Kleinheyer, *Wiss. Abh. d. AG. d. Forsch. d. Landes Nordrhein – Westfalen*, vol. 10 (Opladen, 1960). 亦参见 H. Conrad, *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts f. d. preuss. Staaten*, AG. f. Forsch. Geisteswissenschaften, H. 77 (Opladen, 1858). 那时，与哲理的自然法理论的关联总是题中之意；狄尔泰（Wilhelm Dilthey）以《普鲁士一般邦法典》为例告诉我们：“自然法为它提供了原则……而就法的条文和概念而言，罗马法则成为其法学阐发工具。”（参见 Dilthey, “Das Allgemeine Landrecht,” in Stuttgart and Göttingen edition 1960, p. 148.）

及最为重要的《法国民法典》——奠定基础的“伟大馈赠”。在《法哲学原理》中，黑格尔以一种其作品中少有的激情支持蒂堡(Thibaut)的事业。蒂堡要求制定“一般民法”以促进民族融合，防止重蹈“旧有的四分五裂”之覆辙，确立“合乎国民需要的市民状况”，“以图王国永保一种平等市民秩序构造之利”。^①黑格尔对罗马私法的哲学解释，作为一种“向普遍东西的提升”，源自同样的“我们时代无限迫切的要求”(第211节附释)，后者进而要求民法的法典化：“否认一个有教养的民族或其法学家等级具有制定法典的能力，这对他们是莫大的侮辱。”(第211节)也正因为如此，黑格尔才尖锐抨击古斯塔夫·胡果(Gustav Hugo)的《罗马法史教程》。^②在黑格尔眼中，胡果仅仅试图通过对起源的“历史解说和证成”来表明历史上罗马法的“理性”，因而自得于从“原来的情况”找出“好听的理由”，支

^① A. F. Thibaut, “über die Notwendigkeit eines Allgemeinen Bürgerlichen Rechts für Deutschland” (1814), in *Thibaut und Savigny*, edited and introduced by J. Stern (Berlin, 1914; 影印本, Darmstadt, 1959), pp. 41 and 47.

^② Gustav Hugo, *Lehrbuch eines zivilistischen Kurses, Vol. III; Lehrbuch der Geschichte des Römischen Rechts bis auf Justinian* (1799, 1806, 1810, 1815, 1818, 1820, 此后多有刊行), see Note 11, 1832, pp. viii ff.

黑格尔对这部教程的批判，构成了他与历史法学派的根本对立。当学院派法哲学将基于人性的法概念与实在法相分离，当实在法与自然法或“哲学法”之间的差别随后被歪曲成“对立和矛盾”，黑格尔认为历史法学派试图让哲学概念变成累赘而代之以“基于历史的近因或远因的认识”。这种“纯历史的任务……固然在它自己的领域内是值得褒奖和赏识的”；误解在于，它要求接管哲学理论的任务，从而“将历史的解说和证成扩展成一种自在自为有效的证成”。这样一来，“相对的东西就取代了绝对的东西，表面现象就取代了事物自身的本性”(第3节)。鉴于萨维尼在黑格尔受命加入柏林大学时已经执掌罗马法教席，二人关系中有趣的是黑格尔在此处避免提及萨维尼。要了解“萨维尼与黑格尔这两位柏林大学同事”之间的冲突(这种冲突“部分地蜕变为个人敌对”)的客观前提，参见 R. Schmidt, *Die Rückkehr zu Hegel und die strafrechtliche Verbrechenlehre*, Stuttgart 1913, pp. 22ff. 伦茨(Lenz)告诉我们，由于任命黑格尔的弟子爱德华·甘斯而引发了一场冲突，并终而导致萨维尼完全辞去他在法律系的一切职务，参见 *Geschichte der Universität zu Berlin*, Halle 1910, II, pp. 390ff.；这方面参见与该纠纷相关的文件集，Vol. IV, No. 186-194 and 233-243。

持各种“可怕的”法律和各種“无耻、无情的”规定，甚至当它们“丝毫不能满足理性的要求”时亦复如是，比如杀死债务人的权利、奴隶制、把儿童作为父权家庭的财产（第3节）。而在罗马私法已经成为当代立法基础的限度内，黑格尔以一种肯定的姿态援引罗马私法。他着手考察，随着政治革命的降临和市民社会的兴起，是什么变成了法的根据。在这场动荡中，罗马法上的各种概念得到熔铸，被填充了属于当代世界的实体内容。在历史上的罗马法中，“人格者”仍然指一特殊阶级的人，这“特殊人格者的权利”包括“对奴隶的权利”和要求“人格减等”的“家庭关系”（第40节），而随着现代市民社会的降临，人格者本身的权利以及作为人的人亦即所有人的权利能力被设定下来；自由也被无限地抬高为法的原则和概念。黑格尔在描述市民社会的市民司法时以此为出发点：“自我被理解为普遍的人格者——在其中一切皆同一——这是属于教养的事情，是属于思维的事情，而思维是在普遍形式中的个体意识。人之所以为人，正因为他是人，而不是因为他是犹太人、天主教徒、新教教徒、德意志人、意大利人等。”（第209节）作为所有人的自由的自由，因此变成了法的概念；它开始“生效”；它获得了“客观现实性”。肇始于古希腊的世界自由史，在市民社会以及它的法那里臻于顶峰。在理性法思想中仅仅作为自在的法理念的东西，现在达到了政治现实性，变成了一切实在法的概念和原则。由此，每一种历史上产生的实在法一旦与自由和人权原则相矛盾，就丧失了存在的权利。搬弄“好的旧法”来对抗现已变成“法概念”的理念，被黑格尔认为揭示了复辟的孱弱无能；这种“迂腐恪守已逝状况之法的极端做法”，完全是“在反对在一个邻国25年前发端且当时激荡着所有人心的观念，即只有被理性法认可的东西才应在政

治秩序构造中得到效力承认”。^⑧

四

《法哲学原理》从作为私法基石的罗马法出发，并依自由之奠基展开阐述，就此而言我们可将该书视为有关自由实现的哲学理论，而自由的实现是作为自由个体的一切人的现实存在。于是，黑格尔虽然诉诸学院派的自然法与理性法理论，同时又得超越它们，以便考察动荡时局的内在理性问题。由理性法与实在法之分离来界定的“与现实的关系”，现已变成一种“误解”；因此要紧的是让哲学“摆脱”该误解，回归如下真理，即“哲学探究理性的东西，正因为如此，它是对当前和现实的理解”（《法哲学原理》，序言）。这实际上在与动荡时局的关系中规定了《法哲学原理》的任务。该书不再从理念中直接推演法的各项规则。一旦自由成为法的概念，我们便不再就其自在可能性来把握自由，而是在其实现中来把握自由。在学院派自然法理论中，自由只能被视为“自在地”属于人性，而眼下自由已经历史地从“可能性”状态发展为现实存在。故而《法哲学原理》以“自由意志”为出发点，把“法体系”视为“实现了的自由的王国”（第4节）。这样一来它便为市民社会所设定的法提供了根据。《法哲学原理》在“理念的各个发展阶段”——抽象

^⑧ *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreiches Württemberg im Jahre 1815 und 1816*, GW VI, 395. 在黑格尔心中有条根本真理，即岁月并不是法的原则。“假如作为存在条件的基础消失了，纵然存在一百年之久的现行实在法也有正当理由灭亡”（*ibid.*, 397）。这方面亦参见黑格尔的论文《德意志宪制》（*Die Verfassung Deutschlands*, 1802），载 *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. G. Lasson (1913), p. 7, 以及其他地方的论述。

法、道德、婚姻、家庭、社会以及作为管理和统治的国家——相继分析的所有东西，便都属于有关自由及其实现的理论。当时的自然法讨论尚未突破那局限于“自在”或直接自然存在的抽象人性概念，而黑格尔则以世界历史上发展起来的整个伦理精神世界为语境来理解自由的实现。他对于与政治革命的自由和法权原则同时代的一切法律政治秩序的实体，不是依据应然假设来领会的，而是把它具体地理解为一种“世界历史状况”。^①

五

黑格尔的财产理论属于这一语境。与当时一切尝试——通过建构起源而推出财产或者像经院哲学那样从人性演绎出财产——形成鲜明对比的是，《法哲学原理》作为“对当前的理解”，乃

^① 黑格尔关于自由及人性之实现的理论，沿用了亚里士多德实践哲学的核心，参见 J. Ritter, “‘Naturrecht’ bei Aristoteles”, pp. 146ff., 166ff. 黑格尔把“精神世界”作为“第二自然”（第4节），这立刻让我们想到亚里士多德的一对概念，即作为潜能的自然与实现了的自然，试比较 Aristotle, *Politics* I, 2: 1252 b 32-34；就此而言，亦参见《法哲学原理》第10节：“知性只限于单纯自在的存在，所以它把符合这种自在存在的自由叫作能力，因为如果自由只是自在地存在的，事实上它只是一种潜能”；但知性“把自由同它的实在性之间的关系，光看作自由对一种现成素材的应用，而这种应用是不属于自由本身的本质的”。在讲授中黑格尔以儿童为例进行说明：“儿童是自在的大人，最初他自在地具有理性，开始时他是理性和自由的潜能，因而仅仅从概念上说是自由的。”在此黑格尔追加阐述了一项一般观点：“最初自在地存在的东西，还不是在它的现实性中存在。”（参见第10节附释）直到18世纪的实践哲学依然至少在形式上保存了亚里士多德通过“实践”来实现自然的学说；这在黑格尔之前的沃尔夫那里就有体现，参见《普遍实践哲学》第122节；人的行为自在地依本性倾向于充分实现其本性中既有的可能性（第I卷第103节）。但在完全脱离经验和历史实在的演绎性学院派理论中，该实现局限于作为行为之纯内在规定性的“道德”，这在康德那里亦复如是。与此相反，黑格尔认为制度、伦理、社会和政治的现实正是“实现了的自由王国”，这便重申了亚里士多德的学说，即人性并不是“依本性”实现的，而是在城邦中并且通过城邦而在伦理—政治上实现的。

是从民法所设定的关系出发，在其中作为人格者的自由个体通过作为财产的物而彼此关联起来。^⑩ 不过，这里也是困难之所在。黑格尔把基于财产的自由置于朝向自由之实现的运动的开端，这种自由依然不涉及为人所有的各种实体关系。因此，黑格尔才把人格者的法命名为“抽象法”；随财产而设定下来的自由的“外部领域”（第41节），“与实体性的东西相反”（第42节），仅仅是“形式性的”（第37节）东西。但这不意味着我们要达到本质性的东西，就得超出民法上的财产而到达道德、家庭、社会和国家。这样做恰恰忽略了《法哲学原理》的关键论题：自由的一切实体性的伦理—精神秩序，随着民法上的财产而登场。于是，黑格尔认为，由抽象法设定下来的、外部的抽象的财产领域，是在整个宗教、政治和伦理实体中实现自由的可能性条件。人的自由，作为属于欧洲世界历史的自由，在抽象的财产自由中获得其定在：“这里我们所具有的自由就是我们所说的人格者，也叫做主体，他是自由的，的确对自己来说是自由的，并在物中给自己以定在”（第33节附释）。黑格尔在德国第一个领会到，

^⑩ 黑格尔哲学总的特性在于，它不是清除或取代先前的各种理论，而是扬弃它们。于是它就“防止了单个原则及其体系的僵化和孤立”，以便对抗各部分“将自身构成一种整体和一种绝对东西”的趋势。参见 Hegel, *Die Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, GW I, 525ff. 于是我们发现，他的财产理论容纳了如下元素：出自洛克的自然法基础，它涉及对政治经济学至为重要的、从劳动推出财产的观点；孟德斯鸠的那种法理论；费希特对财产的规定，它与劳动原则有别，认为财产是人格者的根本权利，这根据的是“法的一切考虑因素的原则”，即一切财产皆基于“将诸多意志统合成单一意志”（Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, WW, vol. 2, pp. 133ff., 116, 216ff.）。既然黑格尔认为哲学是理解当前的历史现实中的理性，则所采纳的这些理论便被统一起来，以便把世界历史中出现并且现在随着市民社会及其人格者的权利而得到设定的财产，从解释学上规定为自由的定在。这样，黑格尔就超越了原先的财产理论。他放弃了一切演绎形式的财产理论，也不再试图从如下观念推出财产的概念，即有关“当世界首先居住着亚当或诺亚的子民时”（J. Locke, *The Second Treatise on Government*, ed. T. H. Peardon, New York, 1952, ch. 5, no. 36, p. 22.）的起源假设，或从“文明人”状态回溯到作为“初民状况”的“野蛮人”状态（J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes*, French and German edition by K. Weigand, Hamburg, 1955, pp. 114, 192.）。

随着“财富的积累”以及“劳动阶级的附庸与悲苦”（第243节），那正在降临的市民社会凭借它所设定的财产关系、通过一切历史关系的动荡而确立起来。然而他仍能坚信，基督教的自由随着民法上的财产达到定在：“从人格者的自由借着基督教的传播开始昌明并成为一部分（诚然只是一小部分）人的普遍原则以来，迄今已有将近1500年了。但财产自由的原则在这里和那里得到承认，可以说还只是昨日之事。这是世界历史给出的一个例证，说明精神在其自我意识中前进需要颇多时日，告诫俗见少安勿躁。”（第62节）于是黑格尔认为，民法在财产中设定的自由，是一切自由实现阶段中的一个环节，即自由的定在。认为自由的历史或形而上学的实体指涉民法上的抽象财产，后来该观念部分地被视为思辨性倒置而遭拒绝，部分地让人感到费解，终而被彻底遗忘。

如果追问该指涉的基础，则它是由于黑格尔力求把握存在的东西，既不抹杀法的自由的抽象性，也不增添法的自由。通过承认和解释这一抽象性，寻出它的最初根据，黑格尔才能对如下二者进行概念化：将人格者的自由与作为财产的物关联起来，需要什么？这种关联的真理是什么？

六

民法上的自由的抽象性，立足于一项事实，即自由个体——此处不是“人格”或就其完满人性而言的人——是为自身赋予自由的“外部领域”（第41节）因而“最初在外部事物中得到实现”（第41节附释）的人格者。就法而言，物（Sache）是指能够进入法的关系的一切有体物（res corporalis）。物和财产因而被定义为“与自由精神直接有别的东西”，亦即“某种不自由、

无人格和与法无关的东西”（第42节）。在历史上的罗马法中，人格者依然局限于一个特殊阶级，因此人可被视为物和不自由的存在，然而现代民法则仅允许如下东西成为物：自然客体，以及能被视为具有“外部”和“无人格”性质的东西。但这并不意味着物可以等同于自然客体。仅当自然客体能够进入法的关系因而由人掌控时才成为物，基本上不受人掌控的一切自然事物（如太阳、星辰）依然不是物。

黑格尔以此为据，将物的这种获得规定的既成概念，引回那固定在其中的运动。人能够将之作为物而据为己有的一切财产，其本身都预设了人的行动和活动干预，自然客体由此被剥夺独立性而为人所掌控。黑格尔在作为物的财产所具有的表面坚固性背后，觉察到了一种运动，对自然进行活动干预的一种往往悠久的历史进程，自然客体由此被转化成物并作为物由人所占有。于是，作为财产的物固有地要求“占有”，我通过占有把自然的东西纳入我的“外部权力”掌控之列（第45节和第56节）。黑格尔采纳了这一观念以及有关财产的物所有其他传统划分（如物的体控、定型、标识和使用），因为它们包含了这样一条真理，即一切作为财产的物，仅在人的占据、改造和使用活动中得到“实现”（参见第59节）。因此假如物直接被认作自然客体，我们就忽略了一个事实，即已成为物的自然客体不具有自在的实体或独立性。于是，该自然客体通过人的干预而获得其规定；鉴于人将其意志体现在该自然客体中，它便获得了它“自在地”并不具有的目的（第44节）。因此，黑格尔把“定型”称为“最合乎理念的占有”（第56节）。该过程“从主观上”预设了要发展人类据以对自然进行掌握、改变并将之定型为物的一切行动方式，首先是直接的体控，其次是通过“机械力量、武器和工具”（第55节）的运用来扩展手“这个任何动物都不具备的伟大器官”（第55节附释）。不过与此同时，“主观”元素与“客观”元素“获得了统一：通过“耕耘、栽培和畜养”，通过“利用原材料

或自然力的措施”，我们所能做的不再停留于自然的“外部”；我们的行动被它“吸收”从而变成一种规定，通过这种规定，被定型为物的自然就其本身而言有别于未受此种定型之干预因而不由人掌控的同一自然（第56节）。于是对黑格尔来说，一种哲学如若基于被认为独立于人且与人相对峙的、因而直接呈现于人的直观与表象中的自然，则不可能把握被定型的自然以及人与这种自然的关系。这种哲学依然无视它自身的历史预设，没有看到仅当自然变成物且同时人变成它的主体时，自然才能成为客体：“对直接的单一事物亦即非人格的东西赋予实在性（指自足性和真正自在自为的存在）的那种所谓的哲学，遭到对待这些事物的那自由意志的态度的直接反驳……如果对意识（对直观和表象）来说，所谓外在事物有着自足性的外观，那么相反，自由意志则是这种现实性的观念论和真理”（第44节）。这真理正是那被此类哲学所忽略并且在恒定主客关系中不予考虑的历史关系，自然在该历史关系中不再是“直接给定的世界”，而是由人定型为仅有着“自为存在的外表”的物，因为自然作为人的客体乃是这样一个世界，人能够不局限于“此时此地”而置身其间（第56节）。在讲义的旁批中，黑格尔写道：“人是自然中万物的主宰，惟有通过他才有作为自由定在的定在……惟有人是自由的。”（霍夫迈斯特版《法哲学原理》第327页）黑格尔在同样意义上解释了那自古就有的象征性财产标识形式：正是人给物加上的“标识”，表明了本质性的东西。获得标识的东西不再算作它所是的东西；“人能够给某物加上标识，从而取得该物，这正表明他对该物的支配”（第58节及其附释）。所以在黑格尔看来，我们不再可能从人的自然状态或非历史的恒定自然概念推出自由了。抽象民法，以及它那局限于人格者与物之间关系的自由，其根据在于：人作为自然的存在，仅仅“依其概念而言”亦即“隐含地”和“潜在地”是自由的，然而一旦他摆脱自然状态的不自由，让自然成为物，打破自然的支配，就能现实地变得自

由。“法和法学由以开始的那种自由意志的立场，已经超越了虚妄不真的立场”，按照后一立场，人被视为“自然的存在和单纯自在的概念”（第57节）。^①人格者的自由与关于作为物的自然的规定，不可避免地形影相伴。对黑格尔来说，不可能拿基于人的自然本性的各种理据与争辩来讨论自由和不自由：仅当人离弃自然状态因而不再是受自然支配的自然存在时，自由才历史地、现实地存在。“所谓的奴隶制证成（涉及它大致产生的一切理由，如体力、战时俘获、生命的拯救和保全、给养、抚育、仁慈、奴隶本人的同意等），……以及一切有关主奴之法的历史观点，无不基于如下考虑，即把人仅看作一种自然存在，看作并不与其概念相符的……实存。”（第57节）从某种关于自然的优越、权力和力量的自然法则推出支配权的做法，都是如此。因此黑格尔批评哈勒（Karl Ludwig von Haller）的《国家学之复兴》

① 在耶拿时期的论文《论探讨自然法的科学方式》中，黑格尔已经批评了“赤裸裸的自然状态”这一看法；它仅仅是“虚构”，是“人的抽象”，是“为所谓的解释实在”而引入的“假说”，以便我们能够从设定一种“有着最少量规定性”的最初统一出发。但该统一“不具有实在性，纯属想象，是推理的东西”，是“多样性原则能够有的最脆弱的统一”；该统一的产生，是由于“但凡这一含混的思路能够视为特殊的和暂时的一切东西皆被抛却”。故而，如此设定的人的自然状态，被剥离了“伦理生活的所有力量”，是一种“混沌”（GW I, 449ff.）。对黑格尔而言，只有在人的伦理—历史现实中才能把握人和精神的概念，在该现实中人的文化臻于完成。文化并不是“外在于”人的现实本质的东西，有种观点对此不以为然，反倒认为“自然状态是纯真状态，未开化民族有着淳朴的风气”。文化就是人的现实本质，预设了“自然淳朴”的丧失（第187节）。法的领域也是如此；法的所有规定性都基于“自由人格”，亦即“自然规定性的反面”，“故而自然状态是暴力和不义的状态，对此我们能说的最真切的话便是：必须摆脱这一状态”（EPWG §415）。谁若设想“原始状况下的人有着对神和自然的纯粹知识，置身于在我们如今必定孜孜以求的东西的核心亦即一切科学和技艺的核心”，那他就不知“智性与思维所指何物”。既然“精神是不息的能量、活动”，并首先“在自身的劳动中找到它自己”，那么精神的概念“不在起点，而在终点”（VPW, 161ff；亦参见《法哲学原理》第18节附释和第19节）。人的自然状态总是单纯可能性的状态，因而是“抽象的”，并且根本上不能成为法、社会或国家的理论基础，无论它被想象为“相互毁灭的战争”（GW I, 450）或某种“原初的美妙状态”（VPW 161）。

“粗陋得不可思议”，该书确证了“强者的统治”，其根据是这据说符合作为“上帝的永恒定则”的“自然秩序”。这样一来，法的原则便成了自然秩序的牺牲品，按照自然秩序，“秃鹫撕碎羔羊”“强者把仰求他们保护的轻信的当事人当作弱者而加以掠夺”，也是非常正确的，以至于“荒诞的东西”被偷换成了“上帝的语言”（第258节）。一旦自由在人格者对物的权利得到实现，一切以人的自然状况和自然秩序为基础的“统治”形式就变成了不法。国家统治预设了法的自由，亦即人不能再被当成自然的存在（第57节）。因此，这样一种关系是自由的开端，其中人在物中取得定在。不过，这对黑格尔来说还意味着一种肯定的洞见，即民法的普遍自由只有基于市民社会才能被实现，这是因为正是随着市民社会对自然的理性统治，人通过彻底地物化自然而挣脱自然支配的解放史方告结束。故而《法哲学原理》主张以理性支配自然时显示的世界历史肯定性，反对任何把现代社会和文明贬低为原初人性之堕落的理论，如卢梭主义，以及对起源和直接原初自然的浪漫诗化，就仿佛“所谓自然状态里的人生活在自由之中”。只要这种观念忽略了“劳动所包含的解放的环节”（第194节），它就依然无视如下事实：只有当自然被物化而且作为受人掌控的客体变成人的财产时，人才能获得现实的自由。于是对黑格尔来讲，自由的存在联结着人从自然力中的实际解放。他在市民社会兴起时代形成的此番洞见——如今仍然与一切形式的衰落理论相对立——自为地具有如下基本真理的力量：人权所设定的权利，以及伦理自由的普遍权利，不免与现代社会及其对自然的理性支配相挂钩。此番洞见还使得如下情况的缘由豁然开朗，即在那终而遍布全世界的现代化进程中，机器、拖拉机和发电站能够成为自由的象征，这些象征比单纯的政治自由和文化自由更能唤起人们的关心。若没有那财产关系所预设的自然的物化，若没有由此而来的对一切源于自然状态的依赖性的克服，政治自由和文化自由便没有具体的存在。黑格尔在德国第一个看到这一

点，并以之为民法及其抽象自由——局限于人格者与作为财产的物的关系——的真理。

七

不过，该自由同时还意味着：局限于与物的关系的、作为人格者的个体，对彼此来说只通过物故而只作为所有者而有定在（第40节）。一切人格者之间关系的物化，是财产的另一面。以市民社会为基础，这种物化不再局限于人格者与外部自然事物的关系。它还意味着，人格者的一切技能和禀赋都能被去人格化，并在一切能力水平上呈现出“物”的形式，由此作为“财产”发挥社会作用。该现象在市民社会里变得无限普遍起来。所有的“精神技能、知识、艺术甚至宗教事务（布道、弥撒、祈祷、献物、祝福）以及发明等”，所有的“知识和技能”，都如外部东西那样被物化，从而作为“契约标的”在买卖中被同样承认为物。黑格尔固然指出，若要把这些东西径直称作“物”不免有些踌躇；不过这里的情况却是，人的“内心事物”被“转让”和成为“外部的东西”，由此能被界定为物（第43节）。对黑格尔来讲，市民社会的普遍原则在于，一切关系以物为中介。作为市民社会题中之意的与自然的关系，也把作为人格者的个体置于市民社会支配之下。因此，市民社会的普遍性在契约中以法的形式彰显出来，只要契约“领域由这种中介构成，由此我不仅可以通过实物和我的主观意志持有财产，而且可以通过他人的意志因而在共同意志的范围内持有财产”（第71节）。在契约中获得法的形式“中介”，是市民社会的实定方面：在物化过程中，市民社会把“作为特殊人格者而以自身为目的之具体人格者”作为其主体（第182节）；作为“私人”，市民社会的个体是“以自

身利益为自身目的”的市民（第 187 节）。因此黑格尔称之为“自由赖以获得定在的特有真实基础”（第 71 节）。但在他看来，市民社会同时还代表着“分裂”和“差别”的力量（第 33 节，第 182 节附释），其原因在于，其中的一切关系皆以物为中介，并被化约为买进、售出、盈利、转让和贸易等交换活动。这一力量为诸个体本身及其相互关系的社会存在，解开了一切实体的、人格的和伦理的纽带，并且在这种分离中将“实现自私目的”设定为惟一普遍社会原则，根据该原则，“每个人都以自身为目的，其他一切在他眼里都是虚的”（第 183 节，第 182 节及其附释）。凭着这外化之物的抽象性，个体的“特殊性”“在一切方面满足了它的需要、偶然任性和主观偏好”，因而能够摧毁“自身及其实体概念”。在这里市民社会呈现出“荒淫和困苦的景象，以及二者所共有的肉体 and 伦理堕落的景象”（第 185 节）。以人伦纽带的物化和破坏来批判市民社会及其自由，批判其中“除了赤裸裸的利害关系就再没有别的任何联系了”（像《共产党宣言》中所说）——这些想法都已出现在黑格尔的分析中。革命理论于是认为从自然中解放出来是市民社会自由的真正社会核心，并以此反对市民社会的财产形式，而黑格尔则坚信财产必须具备“私有财产的性质”（第 46 节）。他不限于承认市民社会中的否定性，而是进一步主张：完全基于物的人际关系不仅是从自然中获得解放的条件，也是个体自由的肯定性条件：“我的意志作为人格者的意志，从而作为单个的意志，在财产中变成客观的”（第 46 节），只要“我本身是直接的个体”（第 47 节）并且“我作为自由意志在占有中成为我自己的标的”（第 45 节）。《法哲学原理》显然认为，“个体的这种自足的、本身无限的人格”在市民社会中得到实现。黑格尔对此说得明明白白：民法在历史上第一次为“特殊性的自足发展”赋予了权利，而柏拉图只能这么来应对特殊性原则，他“甚至自始就在私有财产和家庭中”

把该原则从其“纯实体国家”里排除出去了（第185节）。^①

市民社会在抽象的物化中自限于人与自然的关系，并在改造自然时创造了自由的条件，这种抽象的物化还有进一步的根本意义，即通过一切人际关系的外化，在整个世界历史实体的范围内产生了自由，使之获得“精神世界”（第4节）的形式，并赋予作为人格者的人格以本真存在的自由。市民社会的外部性虽然呈现出荒淫贫苦的景象，对黑格尔来说也代表着个体自由的定在。

八

作为市民社会构成性特征的分裂，后来变成一个要通过重新赢得失落的人的完整本质来解决的问题，其方式是要么否定实体历史条件，要么否定一个因其肤浅和无精神而受责难的社会；但黑格尔看到，一切关系的抽象性、物化和外化所界定的那个分裂，固有地代表着一种既是肯定又是否定的力量。社会经由该过程完全走向物化的世界，故而在社会意义上把人与其历史本质分

^① 就普遍的基督教自由史而言，在黑格尔看来，1789年法国大革命与宗教改革有着实质的历史联系。一旦宗教改革本质上主张了“个体的主体性和自我确信”，我们就能说：“此后的时间仅有一个任务，那就是拿该原则来锻铸世界……结果，法、财产、伦理生活、统治和宪制等要想符合自由意志的概念并成为理性的东西，就必须服从普遍原则。”（*Philosophie der Weltgeschichte*, GW XI, 523ff.）对黑格尔来说，这样一来主观性自由及其实现就变成了现代国家的实体和根据。有种偏见已经流行了近一个世纪，即黑格尔哲学有损于个体及其自由，并让二者为全能国家而牺牲；与之相反，黑格尔为个体性及其主观自由赋予的中心地位近年来才重新得到承认。海姆塞特（Heinz Heimsoeth）1934年时已在其论文“黑格尔历史哲学中的政治与道德”（*Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie*）中指出：“在其国家概念的语境中，黑格尔远没有遵循这么一种趋势，即否认个体的内心与自律有着固有的价值和意义”（页145），载 *Blätter für deutsche Philosophie* 8（1934/1935）：127ff.。在《作为个体性思想家的黑格尔》（*Hegel als Denker der Individualität*, Meizenheim/Glan, 1957）这部卓越的系统研究中，施米茨（H. Schmitz）试图表明：“黑格尔思想的规定性，正在于为承认和保存个体性而奋斗。”（页15）

离开来，但该过程也产生了一个无限肯定的结果：人格只有作为人格者和财产所有者才能参与到社会及其功能中去，由此才能变成（社会从自身中排除的）全部内在的和伦理的人类实存王国的主体。在分析那作为财产的题中之意的合法“转让”权时，黑格尔表明了这一点的意义。合法转让首先暗示着，在物和以物为中介的关系中，固有地存在“撤回”本人意志的可能性（第65节）。由此给出另一项元素：在现代市民社会及其法中，人格者与物判然有别，在此基础上转让预设了人格者本身的不可转让性，这意思是人格者可以拥有不受社会摆布的内心和外部实存。因此，在黑格尔看来，有别于依然基于实体性宗教和人格纽带的一切前现代法秩序，“构成我自己的人格者和我的自我意识的普遍本质”的那些物品，比如“我的整个人格、我的普遍意志自由、伦理生活和宗教”（第66节），现在都能变成属于我自己的、“不可转让的”东西。正因为这一理由，黑格尔认为财产自由是首先为基督教自由赋予实存的原则：既然社会完全走向以财产为中介的人际关系，它就解放了作为人格的个体，使之变为构成（未受物化之搅扰的）全部人格性、伦理性和精神性本质的一切东西的主体。

九

所以黑格尔还认为，劳动关系之物化是界定“奴隶与现今佣仆或短工之间差别”（第67节附释）的决定性原则。后者的自由在于，他们不能把自己作为“物”来出卖，也不能通过合法契约来“转让”自己，而只是在有限时段内出卖自己的劳动力或技能使用。于是，人格在本身领域内的不可转让性就变成不可逾越的限制，而且一切形式的自然状态支配就成了不法。“我能把我特有的肉体和精神技能以及行动能力的个体产物转让给他人，并允许

他在有限时间内使用它们，因为它们囿于这一限制，故而与我的总体性和普遍性保持着一种外部关系”（第67节；参见第80节）。这里，自由首次无限地变成一个社会的原则。现代社会作为以物为中介的劳动的世界，不仅把人从自然力中解放出来，同时还把自由提升为一项普遍原则，其方式是对劳动及一切劳动关系作出特殊规定，以确保技能只可在有限时间内作为物或财产来转让；这样一来，现代社会就为作为人格的人格者本身提供了自性（selfhood）及其实现。因此，雇主和雇员不再作为自然状态中的主奴而是作为人格者相互往来。这在黑格尔看来就是现代劳动关系的理性意义：一切人的自由尽管起初表现为悲苦，却正是通过这些关系盛行起来的。作为人格者的自由个体，得到了一种超越社会及其物化世界的自由，即把自己的生活作为自己的东西来享有，并且自己成为人格。对黑格尔来说其根据在于人格者与财产的法原则，它使自由理念在与作为人格者的人的关联中登场。随着市民社会那呈现为物化的分裂，作为人格承担者的一切个体都变成了那由世界历史所传承的、全部丰富的人伦精神世界的主体。^①

^① 在《黑格尔法哲学批判》中，马克思仅仅考察了黑格尔理论中私有财产与国家的关系，尤其是黑格尔在“长子继承权”问题上的立场（第306节）。他批判《法哲学原理》，说其中“私有财产的独立性在私法中的意义竟不同于在国家法中的意义”。于是黑格尔便赋予私有财产以“双重意义”，这正表明他是“从新世界观点的角度来解释旧世界观”（《马克思恩格斯全集》中文第2版第3卷，页127）。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思说：“私有财产不过是下述情况的感性表现：人变成对自己来说是对象性的……”（《马克思恩格斯全集》中文第2版第3卷，页302-303），“私有财产的主体本质，作为自为地存在的活动、作为主体、作为人格者的私有财产，就是劳动”（参见《马克思恩格斯全集》中文第2版第3卷，页289）。尽管此处的规定显然得益于费希特和黑格尔的理论以及英国政治经济学，但却与黑格尔的观点根本对立，因为对马克思而言，“在人类历史中、亦即在人类社会的形成过程中生成的自然，是人的现实的自然；因此，通过工业——尽管以异化的形式——形成的自然，是真正的、人类学的自然”（参见《马克思恩格斯全集》中文第2版第3卷，页307）。把人从实体上规定为主体性，这一点从马克思的分析中消失了；在人的本质与社会本质的同一性中，私有财产，作为人的感性的对象化，同时又以异化为特征，它因此“对人而言变成异己的和非人的对象”，于是，“他的生命表现就是他的生命的外化，他的现实化就是他的非现实化，就是异己的现实”（参见《马克思恩格斯全集》中文第2版第3卷，页303）。黑格尔基于主体性来规定人格者的自由，并将这种在社会设定的人类存在的语境中无法产生的规定纳入其财产理论，而马克思则完全按照其社会概念（“人的真实自然本性”）来把握财产。

十

黑格尔因此明确摒弃了后人广为接受的康德式法权划分，即物权、人格权、物性的人格权，认为那是“混淆视听”（第40节）。^① 因为该套划分不承认，人格自由正是随着民法而在人格者和财产中出现的。如果存在“以家庭和国家等实体关系为预设的法权与涉及单纯抽象人格的法权纷然杂陈的情况”，则那超出社会及其抽象物化的人格感便被抹杀了。于是黑格尔把物权视为人格权，因为物权意味着承认“人格者本身的法权”（第40节）。由于市民社会被设定为物的世界，其中的主体是作为人格者的一切个体，故而，市民社会作为人从自然中的最终解放以及差别和分裂的力量，成为人类史上如下前所未有的现象的条件：人本身现在得以成为“人格”，因而最终得以在历史形成的、囊括一切文化视域的丰富的人本质中为自身及其自由提供定在与现实。

^① 参见 Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), § 22. 康德在这里把“物性的人格权”界定为“把外部客体作为物来占有，并作为人格者来使用它”，并认为“家计”基于该法权。黑格尔认为，康德将“取得”（第23节）和“契约”关系当作婚姻基础的做法是“可耻的”（《法哲学原理》，第75节）。在黑格尔看来这表明，一套主观自由的理论若没有发展为一套实现主观自由的理论，则根本不能理解法和伦理的制度。一方面，康德通过诉诸意志关系（契约）的人格标的而不得不在婚姻中引入（违背婚姻之人格实体的）“物”的概念，而另一方面，施莱格尔（Schlegel）有关主观性的浪漫美学理论则把婚姻化约为“感性倾向的偶然和任意”（第164节）。倘若现实只是以有待应用的现成素材的形式属于主观自由，则不可能把握作为制度的实体性婚姻家庭关系的思辨性。

市民社会的辩证法

[德] 卡尔-海因茨·伊尔廷 (Karl - heinz Ilting) 著
姚 远 译

马克思在其《黑格尔法哲学批判》(1843年)中认为,《法哲学原理》把所谓“现实的理念”描述成“好像它是根据一定的原则并朝向一定的目的在活动”。^①然而,对马克思本人来说,毋庸置疑的是,实际上各种原则和目的只能被归于人类个体;马克思把黑格尔所说的“理念”作为“谓语”,以活动着的人作为现实的“主语”。他认为黑格尔对该关系进行了一种形而上学的再解释;马克思称之为“逻辑的、泛神论的神秘主义”。^②

但凡研读过《法哲学原理》的人都不会否认,

① *Marx - Engels Werke*, 1, 205.

② *MEW*, 1, 206.

黑格尔表面上使用这种“逻辑神秘主义”语言的地方不胜枚举。黑格尔把家庭、市民社会和国家称为“理念”的各个环节，而“理念”经由“伦理实体”到达其对象化（《法哲学原理》第157节）。在解说该进程时，他把“市民社会成员没意识到的”一种“利益”归于“理念”（第187节）。他把“理念的发展”称为“它自身理性的特有活动”，“思想作为主观的东西”仅仅静观，“而不为理念的发展添附任何主观成分”（第31节说明）。

同样，一位明智的读者不难看出有关理念的这种自我驱动的观念。向他指出黑格尔在其《逻辑学》中就已经系统阐发了这种“泛神论神秘主义”的语言，也无济于事。他会坚持认为马克思的做法是正确的，亦即把这种形而上学的言说方式作为具有误导性的东西加以拒斥。于是就难怪黑格尔政治哲学的大量研究文献会忽略它那异想天开的外包装了。^③

对此，我们必须指出，对于此类思想与阐述的分离、内容与形式的分离，黑格尔本人一概拒绝；他认为自己的哲学恰是“形式与内容相统一”。^④在黑格尔本人看来，《法哲学原理》中真正哲学的元素就在于那种辩证的阐述形式，而这素来被黑格尔政治哲学的多数研究文献忽略掉。^⑤倘若我们要像马克思已经做到的那样，以及任何明智的当代读者起初理解的那样去弄懂以形而上学方式表达出来的黑格尔思想，那么不仅是其阐述形式、就连黑格尔政治哲学本身都会被视作异想天开。只有揭示了《法哲学原

^③ 一个例子就是伊林·费切尔（Iring Fetscher）就黑格尔政治哲学的当代相关性所做的讲座以及随之而来的讨论，参见 R. Heede and J. Ritter (eds.), *Hegel - Bilanz: Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels* (Frankfurt am Main, 1973, pp. 193 - 220).

^④ 《法哲学原理》，序言，73，14。除非特别说明，出处（页与行）均指笔者所编如下四卷本作品的第二卷：G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 - 1831* (Stuttgart - Bad Cannstatt, 1973 - 1974).

^⑤ Cf. *PhR*, Preface (58, 8 - 10; 59, 6 - 10; 74, 24 - 26) and §§ 2 (82, 2 - 5) and 31 (174, 8 - 10; 176, 1 - 12).

理》的辩证结构，我们才会弄清究竟是不是这回事。

因此，本文考察的是黑格尔市民社会论述中的辩证法。但我们不打算讨论黑格尔在早期资本主义社会的历史发展中发现的阶级对立辩证法（第246节）；我们要讨论的是支配着《法哲学原理》市民社会阐述之结构与进展的辩证法。^⑥当然，我们很快就会发现，黑格尔所追求的“形式与内容相统一”在其论述中并非不言自明。于是我们要问：要理解黑格尔的市民社会辩证法，最恰当、最周到的立场是什么？本文提出的立场是，把《法哲学原理》解释成一种自由意识的现象学。黑格尔的《精神现象学》试图描绘人类意识要认清其未经反思的存在条件所走的道路，同样，《法哲学原理》中阐明了人类自由的自我意识如何可以把法、道德、家庭、市民社会和国家等制度理解为人类自由的条件。

一

首先，尚不清楚黑格尔所说的“形式与内容相统一”到底体现在《法哲学原理》的什么地方。黑格尔多次强调，他的论述立足于《逻辑学》中所阐发的方法^⑦：在哲学中，概念是从自身发展出来的，因而概念是“纯然内在的进展及其规定性的产生”（第31节）。于是，《法哲学原理》就像《逻辑学》那样，

^⑥ 有关黑格尔市民社会辩证解释的出色点评，参见 Francesco Valentini, ‘Aspetti della “Società Civile” hegeliana’, in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1968, pp. 92 – 112; Giuliano Marini, ‘Aspetti sistematici della Società civile hegeliana’, in *Filosofia*, xxviii, pp. 19 – 40; 亦参见他的 *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del diritto hegeliana* (Naples, 1978).

^⑦ 参见《法哲学原理》，序言（58；26ff.）；第2节说明（88，14f.）、第7节说明（126，10ff.）、第31节（1974，8ff.）和第141节说明（538，2f.）。

旨在“从概念中发展出理念，亦即一切对象的理性”（第2节）。《法哲学原理》所讨论的内容，因而不再是“从别处接受的素材”（第31节），而是从概念的各种规定性中产生出来的内容（第31节说明；176，1f.）。由此可知，“形式与内容相统一”指《法哲学原理》的内容是按照《逻辑学》的辩证方法从法概念中发展出来的。

黑格尔在《法哲学原理》一书的“序言”中的表述谨慎得多。他在“序言”里承认自己“仅仅对进展和方法随处略加点拨”（58，27f.），并不打算“在一切细节上证明和指出逻辑推演”（59，1f.）。这种方法论上的不完备性，明显是由于《法哲学原理》的“对象〔亦即其素材〕具体且其本身性状多变”（58，30）。如果这就是黑格尔的想法，那么这意味着其著作的内容肯定不是从法概念中发展出来的，而是他所面对的某种既定事物。在此语境中他的确只是声称，在思辨哲学中“内容与形式在本质上是结合着的”（59，9f.）。他一贯主张，“整体及其各部分的形成都依赖于逻辑精神”（59，5f.）。从这些论断可以推知，他所谋求的“形式与内容相统一”（73，4）在《法哲学原理》中只是得到了有限的实现。

二

在家庭向市民社会的过渡（第181节）中即可明显看出，与“导论”中那些肯定得多的论述相比，这些保留在多大程度上有正当理由。这里黑格尔区分了两种过渡模式。当家庭分裂为多个家庭时，它就“自然而然地”过渡到市民社会；而按照一种思辨的解释，该过渡是必然的，因为“家庭统一体中所束缚着的各个环节……必定从概念中释放出来而成为自足的实在”。

我们可以这么来领会黑格尔这番过于简略的说明：按照历史的发展，繁衍壮大的家庭产生出宗族，而随着时间流逝其中各种关系越来越见外。按照这种自然的发展过程，^⑧法的“人格原则”将引发朝向一个有本质区别的社会构造的过渡，其中的诸多血亲“作为独立的具体人格者”而彼此相连。^⑨

从思辨的观点来看，家庭向市民社会的过渡就成为完全不同的东西。此处的要点在于：在家庭中，“伦理理念”的“各个环节”尚未被释放从而独立；权利与义务还只是模糊不定的，家庭成员组成的共同体中，诸个体在彼此交往时还不是完全独立的。如果他们变成这种完全独立的个体，那么家庭实际上就已经解体了（参见第159节）。与之相反，市民社会辩证法的起点在于，不同家庭的诸多成员作为独立人格者而建立起相互联系，而且这些联系产生了一套“全面相互依存的体系”（第183节）。那在家庭中依然囿于共同体和共同利益目标的个体性，于是就“被释放出来而成为自足的实在”（第181节）。只要作为独立人格者的人们想要实现各自的目标，他们便是与一种“普遍东西”（相互依存的体系）联系起来的“特殊东西”。按照黑格尔的思辨解释，正是这种“特殊性”与“普遍性”之间的“分化”决定着市民社会的本性。

黑格尔认为，对家庭向市民社会过渡的这种解说具有必然性的特征；他把家庭理解为“依然在其概念中”的伦理理念；然而，在其统一中所束缚着的各个环节“必定”从概念中得到释放而成为自足的实在（628，13）。如果我们追问这种必然性何在，我们就立刻回想起卡尔·马克思对黑格尔“逻辑神秘主义”

^⑧ 黑格尔无疑倾向于认为村落共同体起源于家庭，这种理论出自亚里士多德《政治学》（A，2；1252b，15f）。

^⑨ 在第124节和第185节的“说明”中，黑格尔更详尽地解说了该关联。他说：“单个人自足的、本身无限的人格原则……以内在于的形式出现在基督教中，而以外在于的形式……出现在罗马世界中。”（636，3-7）

的批判。黑格尔在《法哲学原理》中对“伦理理念”之发展的论述，显然对应着《逻辑学》中对理念本身的论述。正如概念阶段上的理念在《逻辑学》里被描述为生命的理念，它在《法哲学原理》中则表现为家庭制度。^⑩ 分化阶段上的理念在《逻辑学》里表现为认知过程，在《法哲学原理》中则表现为市民社会的构造过程；《逻辑学》中完满发展了的绝对理念，在《法哲学原理》中则以国家的形态表现出来。故而，马克思看起来是正确的：黑格尔不是从家庭的概念中发展出家庭向市民社会过渡的“必然性”；他是依其思辨逻辑将这一点导入《法哲学原理》的。^⑪

面对这一确乎明显的指责，我们应当注意到，依据黑格尔的表述，被“束缚”在家庭共同体之内的个人在市民社会中“被释放出来而成为自足的实在”。《法哲学原理》的论题是自由理念的发展。^⑫ 故而我们不应忘记，黑格尔正是在与自由理念之发展的联系中，主张家庭向市民社会过渡的必然性。无论早期资本主义社会通过怎样的方式从父权制社会建制历史地发展而来，也无论黑格尔从《逻辑学》调用了什么解说模式来描述家庭、市民社会和国家，他对家庭向市民社会过渡的关键支持论点是，要把这一过渡解说成个体得到解放而成为“自足的实在”。在自由理念之发展的语境中，市民社会对黑格尔而言表现为一个特定发展阶段，它超出了家庭对自由的实现程度。我们不妨这么来解说《逻辑学》第三部分中理念本身的发展与《法哲学原理》第三部分中自由理念的发展之间的相似性：对黑格尔来讲，无论是在

^⑩ 黑格尔在《法哲学原理》第161节提请读者注意这一联系。

^⑪ 参见 Marx, *MEW*, 1, 213: 黑格尔“不是从对象中发展自己的思想，而是按照自身已经形成了的并且是在抽象的逻辑领域中已经形成了的思想来发展自己的对象”。*MEW*, 1, 216: “不是用逻辑来论证国家，而是用国家来论证逻辑。”

^⑫ 在《法哲学原理》第4节，黑格尔说意志自由是其法理念发展的“出发点”；他把法体系说成“实现了的自由王国”。这种观念规定了贯穿《法哲学原理》的辩证结构和阐述过程。

《法哲学原理》中还是在《逻辑学》里的对应内容中，先前发展阶段上尚未被释放而达到独立的环节都获得了解放。^⑩

这样一来，家庭向市民社会的过渡似乎确证了黑格尔开门见山的方法说明：在这里，自由概念“从自身中”发展出来，于是其发展是“纯然内在的进展及各种规定性的产生”（第31节）。甚至目前为止就显而易见的是，这不可能是指某种神秘的概念自驱动（self-propulsion of the concept）。因为该运动并非一个自由流变的概念的运动，以至于黑格尔及其读者们“只得静观”概念的发展（第31节“说明”；176, 8f.）；毋宁说我们所面对的是有关自由理念的一种哲学重构，而作者黑格尔正是在《法哲学原理》中进行这项工作的。^⑪ 这番重构立足于自由概念；而按照黑格尔在家庭向市民社会过渡中所描述的自由概念的辩证发展，该进展由“事物本身的内在发展”构成（第2节）。

若说黑格尔同样从自由概念中发展出了家庭或早期资本主义社会的制度，那当然就不对了。按照黑格尔对自由概念发展的辩证重构，自由概念的“规定性”之一固然是“全面互相依存体系”中诸个体的独立性。但黑格尔不是（像人们设想的那样）从自由概念中发展出这一体系的，而是从满足人类需要的人类学

^⑩ 参见 *Logic*, III, 3, 2 (*Werke*, v, 263, 16f.): “概念之高于生命，就在于它的实在是获得解放而达到普遍性的概念形式。”

^⑪ 在《法哲学原理》第2节，黑格尔明确说“理念的自我运动”指的正是对理念发展的哲学重构：法哲学“须从概念中发展出理念，亦即一切对象的理性，或者换言之，静观事物本身的内在发展”。在第31节的“说明”中，黑格尔作了更准确的解说：“作为主观东西的思想”仅仅观察理念的发展。于是按黑格尔的看法，我们必须区分哲学重构和主观思想，前者发展对象的理性，后者静观这一发展“而不给它添加任何自带成分”（176, 8f.）。因而，作为一种哲学方法，辩证法是对知识对象的重构，这种重构只是把知识对象中的隐含假设揭示出来。鉴于该方法同样规定着一部哲学作品的阐述，辩证法也是一种阐述模式。富尔达（H. Fr. Fulda, “Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise”, in R. P. Hortsman ed., *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, 1978, pp. 124-174.）把“阐述模式”这一表达视为“执行某种哲学计划的语言形式”（页128）。因此，“概念运动”与“阐述模式”在他的分析中更加分道扬镳。

的和历史的条件中发展出该体系（参见第190节以下和第185节“说明”）。他在重构自由概念发展进行时，预设早期资本主义社会的历史存在是既定的内容。

这一点在其市民社会论述的开端表现得甚至更加清楚（第182节以下）。他把“以自己为其特殊目标的具体人格者”视为“市民社会的一项原则”，并且紧接着说：

但特殊的人格者在本质上是同另一些这样的特殊东西关联起来的，在这种关联中每个都通过另一些并且同时单纯通过普遍性（第二项原则）形式的中介而获得自我肯认和满足。（第182节）

于是黑格尔就把一种社会存在作为既定事物接受下来，这种社会中有高度发达的分工以及所有为其持存所要求的東西：民法与刑法、由警察保障的和平、运作良好的司法系统以及旨在保护个体和发展其能力的各项制度。但直到该书靠后的地方，黑格尔才谈到早期资本主义市民社会存在的必要条件；直到论及国家（第256节），他才表明这样一种社会只有在现代国家内才能展开。

三

因此，我们无法完全赞同黑格尔的如下主张：他并没有从外部导入《法哲学原理》的论述主题，而是从相关事物的概念中将它发展出来。如果该书所涉及的概念是自由理念，那我们就别指望黑格尔能从自由概念中成功发展出他有关家庭、市民社会和国家的论述内容。与他在《法哲学原理》“导论”中的保证相反，他有关内在概念性发展的辩证方法并不能直接从其形而上的《逻辑学》转入政治哲学，前者讨论的是纯粹概念，后者则是

“实在哲学”（Realphilosophie）的一部分。

不过，对于如何在哲学论述中理解黑格尔所谋求的“形式与内容相统一”，《法哲学原理》“序言”末尾有一处不同且更“具体”的指示：

最具体意义上的形式是作为概念认知的理性，而内容是作为伦理现实和自然现实的实体性本质的理性。二者为人所觉察的同一性便是哲学的理念。（73，15-19）

这里他不再谈通过概念的辩证发展而从事物本身的概念中重构内容；这里内容是“固有的”理性的实在，而形式则是把握住现实事物之理性的认知。这样一来，实际上出现了两项不同的哲学任务：将现实作为理性东西加以重构，以及揭示概念认知据以达到此洞见的路径。根据黑格尔的方法论观念，在这两种情况下辩证发展都会内在地推进，以及内在地产生各种概念规定性；但只是最终才会有同样的结果。这么一来，“哲学理念”届时将得到实现。^⑮

可以用理性自然法为例来说明我们有两个不同的任务。对一种有普遍拘束力的法的哲学重构，是一种规范性的学科；正如霍布斯、康德或罗尔斯所言，它必须从一种理性自然法的概念本身出发，并从该概念中发展出受法调整的共同生活条件。^⑯反过来，要揭示概念认知据以达到其对法规范之普遍效力的洞见的路径，就不得不从对日常法意识出发；它甚至可被描述为“法意识的现象学”。

然而，同样清楚的是，在《法哲学原理》中黑格尔并不想为这两个哲学问题寻求分别的解答。他对自由概念的辩证发展既想表明现代国家中的共同生活条件符合理性的各项要求，也想指

^⑮ 如此界定的“哲学理念”，对应着《逻辑学》中作为“绝对理念”的认知运动结果。

^⑯ 我曾描述过理性法理论的这一开端，参见“Wahrheit und Verbindlichkeit”，in Kuno Lorenz (ed.), *Konstruktionen versus Positionen* (Berlin and New York, 1979), II, 115-145.

出概念认知据以洞见现代国家合理性的所走的路。

四

从黑格尔市民社会论述的结尾，我们能非常清楚地看到，这不可避免地导致各种极为不可欲的困难。黑格尔在这里突然告诉读者：国家乃是“家庭与市民社会的真根据”（第256节说明；691，参阅11.16）。尽管在《法哲学原理》中，国家只是在家庭和市民社会之后出现的，但用黑格尔的话说，既然家庭只有在国家中才能发展为市民社会，则国家“在现实中”是居先的。

不应仅把这视为对历史过程的断言。在黑格尔所描述的市民社会中总存在这样一项假设，即国家在负责确立法律、为法律赋予效力、维持和平安宁、推行社会政策并保障社会制度的实效性。只有当所有这些都获得了保证，早期资本主义社会的成员才能追求他们的私人目的，而注意不到他们所置身的自由法治国。于是，国家不仅在历史现实中也在黑格尔的理论里，被视为先于家庭和市民社会并构成它们的“真根据”。

在从哲学上重构现代国家内的共同生活时，“在现实中”居先的东西^①是基础并且由此要在开端得到讨论。既然如此，我们

^① 这是一种亚里士多德式的表达。参见亚里士多德《形而上学》A, 8; 989a15f: “后生成的东西本性上在先。”类似的想法参见 θ , 8; 1050a4f: 现实在实体上居先, “因为后生成的东西在理型和实体上居先”。于是, 亚里士多德就区分了“相对于我们”在知识上居先的东西, 和本性上或“自在”居先的东西。参见《后分析篇》A, 2; 71b33: “相对于我们”, 在后的东西“自在”居先。(参见《物理学》A, 1; 184a16-21: 知识之路始于“相对于我们”更熟悉的东西, 而导向“本性上”更熟悉的东西。) 黑格尔从亚里士多德那里借用了这些观念; 但与亚里士多德不同, 他在术语上区分了“自在”或“相对于(作为观察者的)我们”被认识的东西, 和“自为地被确立起来的”东西(也就是即将获得自我认知的意识)。我曾详细讨论过亚里士多德知识论与黑格尔辩证法的这种关联, 参见“Zur Dialektik in der Rechtsphilosophie”, 载 *Hegel - Jahrbuch* 1975, ed. W. R. Beyer, Cologne, 1976, pp. 38-45.

就必须追问：在黑格尔的《法哲学原理》中，国家为何直到最后才出现？正是黑格尔所描述的认识，经由对伦理世界合理性的不断推进的洞见而最终把握住国家的现实性。这也表明，我们前面区分的两个问题中，何者在黑格尔的作品中优先；从结构上说，《法哲学原理》并不是类似于霍布斯或康德理论的、有关现代国家制度的演绎性理论，而是自由意识的现象学，亦即从哲学上重构个体据以意识到其在现代国家中获得实现的自由所经过的道路。^⑧

然而，鉴于黑格尔力求在自由意识现象学的框架内同时发展一种现代国家理论，则从这两个不同问题的联结中就不免生出无穷的麻烦。该理论中具有根本重要性的东西直到最后才被阐述出来，这是因为对自身自由有所意识的个体只是到最后才意识到其自由的制度基础；现代国家理论中具有根本重要性的东西，在自由意识现象学之内得不到恰当处理。故而黑格尔在阐述时，一直得从一些他无法证成的前提出发；甚至当触及这些前提时，他建构问题的方式也使他无法为这些前提给出令人满意的理由。

黑格尔通常隐含地假设，只有当国家建立起保护私有财产的有效法律体系时，早期资本主义社会才能发展。^⑨但甚至在他开始致力于阐述这一法律体系的地方（第208节），他也只能断言“财产权”已是“有效的现实”。他只是宣称：“该需要体系的原则”含有“自由的普遍性”；据说这一普遍性仅仅作为“财产权”而“抽象地”存在；但财产权在市民社会中“不再仅是自在的，而是已经成为有效的现实”。在下一节，他同样只能强化

^⑧ 参见我的论文“Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit”，载 Dieter Henrich and Rolf - Peter Horstmann (eds), *Hegels Philosophie des Rechts: die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik* (Stuttgart, 1982).

^⑨ 黑格尔明确说，早期资本主义社会中贫穷问题与私有财产保护相关：“依赖与困顿无限增长，而它们面对着进行无限抵制的素材，亦即作为自由意志所有物的特殊种类的外部手段。”（第195节）参见《法哲学原理》第189节。

这一断言，而不能加以证成。“正是这一领域……为抽象权利赋予了……定在”（第 209 节）。从霍布斯到康德、费希特的讨论都清楚地表明，财产权在自然状态中仅有“暂时的”效力（黑格尔所谓“自在有效的权利”），而只有在国家中才变成“强行的”权利，^①但我们肯定不能说这也是黑格尔的观点。^②他通过把为权利赋予“定在”的权力归于市民社会而把问题模糊掉了。他的意思是，只有随着市民社会的“发展”，能够实现无限制的权利平等理念的历史条件才会出现。但现代国家是其首要前提——对此黑格尔在这里无法讨论或证成；他在其国家理论框架中处理问题的方式也不允许他补充证成。

在黑格尔的市民社会论述中，他对公共权威（Polizei，亦译“警察”）和同业公会之起源的处理就像对实在法之起源的处理一样模糊。他把它们作为某种既定的东西，而直接去讨论它们在市民社会中的功能（参见第 229 ~ 231 节）。这一明显的省略，其理由是，在黑格尔的阐述中，自由意识现象学优先于实际的现代国家理论：黑格尔首先希望阐发这么一种学说，即早期资本主义社会的成员应承认其自由在实在民法和实在刑法、公共权威以及同业公会中得到的实现。这一旨趣在其阐述结构中表现得如此明显，以至于我们难免觉得黑格尔有时忽略了发展现代国家理论的问题。然而，他的确想对两者一视同仁，其如下说明可兹为证，即他有关家庭和市民社会的论述包含了“国家概念的科学证明”（第 256 节说明；691，12f.）。

^① 参见康德《道德形而上学》；《法权学说》，第 15 节。

^② 直到《法哲学原理》第 299 节黑格尔才说，“私法的制定法”（privatrechtlichen Gesetze）属于立法权威的权限。黑格尔在第 261 节说明里强调，“私法的制定法”依赖国家的“规定性”。

五

显而易见，黑格尔的市民社会论述主要勾勒了已经达到自足实在的那些个体要想变成“能够和值得”作为“理念的现实”的公民所必须走的道路（第 187 节说明；639，2f.）。当然，黑格尔确实也把该发展描述为由“特殊性原则”而非诸个体所必须经历的过程。

但是特殊性的原则，正是随着它自为地发展为总体而推移到普遍性，并且只有在普遍性中才达到它的真理及其肯定性现实的权利。由于上述两种原则是各自独立的，所以从分解的立场看（第 184 节），这种统一不是伦理性的同一，正因为如此，它不是作为自由而是作为必然而存在的，因为特殊的东西必然要把自己提高到普遍性的形式，并在这种形式中寻找和获得它的持存。（第 186 节）

但如果“特殊性原则”以黑格尔所描述的方式将自己转变为“普遍性”，那么这意味着（套用他本人的话说）同时“特殊的东西”（诸个体）将自己提高到“普遍性的形式”。

市民社会作为相互依存体系，其本身的动力结构必然创设一些制度，以便限制倾心于“自私目的”（第 183 节）的个体私意自治。这些制度及其运作（司法、警察、共同体社会政策、同业公会）的“原则”不可能还是个体私利；这些制度必须同时依公共（“普遍”）利益运作。但如果特殊性“原则”由此越来越转为“普遍性”，那么这意味着对那些在制度中活动着的或依赖制度运作的个体而言，当他们追求私人目的时越来越被迫考虑公共利益，作为“特殊”的他们也就越来越被抬升至“普遍性的

形式”。^②

规定着市民社会论述之辩证结构的那种发展的必然性，在黑格尔看来正是基于特殊性原则“自为地发展为总体”；私意自治原则在现代社会中越是强烈彰显，该社会就越得放弃完全的自私自利。在黑格尔看来，最终正是这种特殊与普遍的辩证法必然要求和规定着现代国家历史发展中各项制度的发展，包括司法制度、捍卫或创设和平的制度、实现共同体社会政策的制度。

但是当黑格尔在市民社会论述的辩证结构中，描述“特殊”如何一步步将自己提高到“普遍性的形式”时，无论是该历史发展的必然性，还是这些制度和活动只有在现代国家内才能发展其有效性这一事实，都依然非常模糊。黑格尔同时预设了该历史发展的辩证法以及现代国家的存在，以便通过其论述结构来描绘特殊性与普遍性的关系如何一步步辩证地发展。

在作为相互依存体系的早期资本主义社会中，私利与普遍经济需要依然各执一端（第185节）；但司法已经表征了迈向克服“分解的立场”的第一步（第186节）。它已经向着“自在地存在的普遍东西与主观特殊性的统一”回复（第229节）。不过该统一在司法中还只是获得了不完美的的发展，因为此处的“普遍东西”指民法和刑法，它仅仅“在个体方面”即在消除“对财产和人身的侵害”（第230节）中来实现该统一。公共权威的活动，通过有效保护“人身和财产不受侵扰之安全”（第230节）的权利，而把该统一扩展到“特殊性的整个范围”（第229节）。然而，在个人利益受国家保护范围内，特殊与普遍仍只是“相对的联合”（第229节）。该联合只有在同业公会的运作中才拓展至诸个体的全部存在，即“保障每个人的生计与福利”（第230节）。这固然实现了特殊与普遍联合起来的“具体总体”；但甚

^② 有关黑格尔市民社会论述中特殊向普遍运动的两个方面的精彩分析，即普遍东西在其制度中的发展以及个体被提高到普遍性，参见 Giuliano Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del diritto Hegeliana*, pp. 50ff.

至在这里，一如在整个市民社会，该总体还是局限于诸个体的私人存在（第 229 节）。按黑格尔的看法，特殊与普遍的完满统一，只有在国家——“自在自为的普遍目的及其绝对现实”（第 256 节）——中才能达到。市民社会特有之特殊与普遍的“分解的立场”由此被克服。

然而，规定着阐述过程的这一特殊性与普遍性关系的辩证发展，预设了一个经历这种发展并逐步改变其“立场”的主体。严格来说，这个主体就是作为人类共同生活之秩序化的市民社会本身，它被分化为若干“领域”或“体系”，也就是经济上互相依存的体系（“需要的体系”）、民法和刑法的体系以及社会福利的体系。故而正是在这个意义上，黑格尔把在发展中经历这些领域的主体称为“精神”。正是精神

要达到它的现实性，就得在它自身内一分为二，在自然需要中和在这种外部必然性的相互联结中给自己设定界限和有限性，并且就在这界限和有限性内使自己受到内在教养，以便克服它们，并在其中获得它的客观定在（第 187 节说明；637，23-27）。

但要是把这转化为有关各种具体关系的解释，它就仅仅意味着，在早期资本主义社会的经济体系中，面对着其共同生活之一般条件的诸个体，达到分解的立场亦即界限和有限性的立场，但其立场的有限性恰恰驱使他们克服其初始条件的界限，将其主观利益进一步朝向“客观性”发展。这就是黑格尔为何还对这一发展过程做了如下描述，通过它“主观意志才在自身中获得客观性，只有在这种客观性中它才值得和能够成为理念的现实”（第 187 节说明；639，1-3）。这样一来，黑格尔所描述的市民社会辩证法便是一种“教化”过程（第 187 节说明；638，18），主观意志据之从特殊东西的立场提高到“普遍性的形式”（同上，21）。

不过，我们可以在两种截然不同的意义上谈及这种教化过

程：一是作为一种历史进展，早期资本主义社会中的私人据之逐渐发展政治意识；二是作为一种解释学过程，黑格尔在对其市民社会论述的辩证建构中对之进行了追踪叙述。虽然黑格尔只在其经济体系论述（参见第197节）中触及这一教化的历史过程，但作为一个整体，他的论说应被理解为对“概念认知”必由之路的描述，“概念认知”据之从特殊东西（或市民）的立场到达国家（或公民）的“伦理生活立场”（参见第33节说明；182，16）。一旦读者明白特殊性原则“在自为地发展为总体时”如何转化为“普遍性”，那他就明白特殊性原则只有在普遍性中才达到“它的真理及其肯定性现实的权利”（第186节）。他因此承认，私人在经济体系中的自我认识界限，在司法体系和社会福利体系中逐渐被解消，而当达到伦理生活的立场时则最终被彻底解消。黑格尔预告说，读者从公民立场将能看到私人立场在特定限度之内是能被证成的。

六

在上述这种自由意识的现象学中，我们必须始终区分观察者的立场及其对象（迈向自我意识的意识）的立场。不幸的是，黑格尔在《法哲学原理》中没有事无巨细地交代要从什么立场来理解他的表述。于是，他到底是从作为其观察对象的现象意识的立场说的，还是他本人观察和描述的立场来说的，对此便经常会有误解。在其市民社会论说中，这一难题不像《法哲学原理》的其他部分那么棘手。但即便在这部分，读者心里也须清楚，一旦我们区分这两种立场，黑格尔的许多“逻辑神秘主义”的语言表述就容易理解了。

比如，当黑格尔区分市民社会成员所追求的利益与“理念的

利益即市民社会成员没有意识到的利益”（第 187 节）时，我们可以肯定，“理念”这一表达仅指黑格尔的论述立场。只要市民社会成员追求他们的私人目的，则经济社会关系对他们而言，就只表现为他们为满足其需要而必须服从的条件。但如果他们“按普遍方式规定其知识、意志和行为，并使自己成为社会联系的锁链中的环节”，他们便看到（我们在观察公民意识形成过程时也看到）他们把自己提高到“知识和意志上的形式自由和形式普遍性”^②（同上）。照此立场来看，市民社会所完成的“形式”教化是合乎“利益”的。

我们也能对黑格尔的这样一些说法作出类似解释，在其中“理念”仿佛通过“把独特定在赋予”（第 184 节）特殊性和普遍性“环节”而在市民社会中发生作用。我们在观察市民社会时采取国家的立场，于是我们就清楚，要不是现代国家提供机会，市民社会成员便无法追求私利。我们还看到，个体在各种支配性社会关系的条件下追求他们的目标，而这些社会关系又预设现代国家是其基础。这正是现代自由主义国家，它保障公民的私权，并允许各种社会关系自由发展，以至于它们终而成为个体私人目的之“根据”“必然形式”和“支配力”。正是在这个意义上，黑格尔才能说，国家或（伦理）理念为个体和社会关系赋予“独特定在”。

有关早期资本主义社会中“特殊性”与“普遍性”关系的这种解释，目前为止还是足够清楚的；然而，当黑格尔把这种社会结构说成“在两极分化中消失了的伦理体系”（第 184 节），他就超出了这种解释。这相当于宣称市民社会是伦理理念现实化过程里的一个发展阶段。他曾把家庭说成“依然在其概念中的”伦理理念（第 181 节；628，12f.），现在他又把市民社会视作

^② 黑格尔这里所谈市民的“形式”自由和普遍性，与公民的“实体自由”（第 257 节）有别。

“理念实在性的抽象环节”^①（第184节）。

我们如果按历史观点把这一解释用到现代国家的理念的发展上，则容易领会这一解释。家庭中“精神的直接实体性”（第158节）对应着基于“家长制和宗教的原则”的古代东方，还对应着古希腊城邦的“伦理生活实体”（参见第185节说明；645，3.17）；而市民社会——“在两极分化中消失了的伦理体系”——的历史起源，便要到罗马帝王时代去找。^②

但是，把历时性的发展阶段转为现代国家的共时性结构，确实引出难题。古代东方王国、古希腊城邦和罗马帝国都是实际存在的政治共同体，而按照黑格尔的描述，家庭和市民社会预设国家（尤其是现代国家）为其基础。黑格尔在把市民社会描绘为“在两极分化中消失了的伦理体系”时^③，淡化掉了这一差别。这会给人造成一种印象，即黑格尔想把市民社会解释为出现于家庭与国家之间的、某种神秘主体（“精神”）的独立发展阶段。

正是在这个意义上我们才能理解如下命题：“精神要达到它的现实性，就得在它自身内一分为二”（第187节说明；637，22f.）。但上下文表明，黑格尔按照历史的观点，拿基于分工的社会构造——人们在其中克服原始的“朴素蛮野”（638，1），并把自己提高到“普遍性的形式”（638，5）——来反对如下卢梭式的观念，即“自然状态是纯真的，未开化民族的风俗是质朴的”（637，13f.）。故而，黑格尔以半神秘方式描述的“精神”发展史，便是按照在现代国家中得到实现的那种自由理念的立场来对社会体系发展进行范式重构的结果。

当黑格尔在别处提到“直接伦理生活经由作为分裂阶段的市民社会而发展到国家”（第256节说明；691，9-11），他却似

^① 据此观点，国家是“伦理理念的现实”（第257节）。

^② 《法哲学原理》第185节说明（636，3-7）中提到，“个体独立的本身无限的人格这一原则……以外在的从而同抽象普遍性相结合的形式在罗马世界出现。”

^③ 稍后黑格尔说：“国家理念把自己分裂为这两个环节（家庭与市民社会）。”

乎又在设想那经历了该过程的同一主体。但当他把该发展说成“国家概念的科学证明”（同上，12f.）时，显然他不是在一个实际过程，而是在谈他自己对国家概念的辩证重构，按照这种重构，家庭和市民社会是始终依赖于国家而存在的衍生构造（“理念的环节”，第256节说明；691，5）。但要紧的是，按黑格尔的市民社会论述，同业公会没有实现特殊与普遍的完全联合，因为同业公会的目的“是局限的和有限的”（第256节）。只有当市民社会成员将自己的“特殊自我意识”（第258节）提高到“自在自为的目的”（第256节）的普遍性时，才能彻底实现那种联合——这一观念对于市民社会向国家的过渡就很关键了。既然黑格尔把国家视为该目的之“绝对的现实”，那么惟一够格的“国家概念的科学证明”就在于推证这种过渡的必然性。

七

当康德把“真理”归于“道德概念”时，他的意思是在最高道德原则具有拘束性的范围内，这个概念“适用于任何可能的对象”。^{②①} 于是康德还谈及定言律令的“演绎”；其意思是“证成它的客观普遍效力”。^{②②} 黑格尔也以相似的意味提到法概念的“证明”或“演绎”的“真理”（第2节）。

“国家概念的科学证明”因而旨在证明，理性是现代国家的“实体性本质”（“序言”，73.17）。当现代国家能被阐述为一种在其中实现自由理念的制度时，它就证明了自身的合理性。故而，当黑格尔说他在其市民社会论述中证明了“国家概念”时，

^{②①} Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie – Ausgabe, IV, 408.

^{②②} Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie – Ausgabe, V, 46.

他必定是指他表明了自由理念只有在现代国家中才得到实现。

黑格尔无意通过阐发自由理念在法、道德以及家庭、市民社会和国家本身中的实现来进行证明。相反，他追踪叙述了个体在“法的立场”上（第45节说明；216，8；第57节说明；242，3.26）、在道德中（第105节）以及作为家庭、市民社会和国家成员时所达到的各种程度的自由意识。在这么做时他一直试图（尽管经常只是借助于一些模糊的暗示）表明，“特殊的自我意识”尚未达到其完全的“普遍性”（参见第258节），要超越当前的发展阶段还有一段路要走。于是，在论述的收尾处，黑格尔实际上没有证明“国家的概念”。他所做到的是表明，对同业公会中的市民社会成员来说，自由的确作为私权而获得实现（参见第255节），但如果自由要想在为了国家的“自在自为的普遍目的”的活动中得到完全实现，就得放弃完全的自私自利。说市民社会成员必须依自由理念的利益从市民（bourgeois）的立场进展到公民（citoyen）的立场——这一论证却并不是“国家概念的证明”。

只有当我们对“直接伦理生活经由作为分裂阶段的市民社会而发展到国家”（第256节说明；691，9-11）给出历史解释时，此番论述才算是证成现代国家的理念。它于是表现为国家概念的历史发展：国家肇始于古希腊城邦，并由于基督教以及罗马帝国时代去政治化的社会而吸收了特殊性原则。这样一来，现代国家制度对古希腊自由政治共同体原则和“主观自由权利”的整合（第124节说明；446，20），便可被理解为先前历史的产物。这么一来，只要黑格尔的论述表明理性是“伦理世界”的“实体性本质”，它就可以算作“国家概念的科学证明”。

八

不过须有两点保留意见，并且这两点都涉及黑格尔的阐述形式，也就是他的概念语言和他的辩证法。

我们的解释已经表明，与表面情况相反，黑格尔并不是在向我们阐述一种可被描绘为“逻辑的、泛神论的神秘主义”的形而上学。当他确实运用了形而上学的概念语言时，我们不妨把他的表述转译为日常概念用语，这样我们就容易领会他的言说方式的意思了。其实毫无疑问，这就是那些常常佶屈聱牙的表述想要传达的意思。而且我们能够认识到，黑格尔晦涩的概念语言有一种无比巨大的优势：他据此得以用简约的语词表达极其复杂的概念关系。就此而论，黑格尔的文本与前苏格拉底时期哲人的只言片语多有相仿；其实，我们须以解释赫拉克利特式箴言的方式来解释像《法哲学原理》这样的作品。

然而，黑格尔的言简意赅其代价便是不得不引出解释的需要。这不仅是因为有必要对黑格尔的概念语言作出一种能够展现其多重意义的译解。在解释时我们还会发现，这套概念语言本身就有多重含义。不仅黑格尔的术语——如果你想用它来指黑格尔哲学语言中那些在意义上有别于日常言说的概念性用语——是如此。通过解释能够为其论证赋予的意义也经常是多样的。将黑格尔形而上的表达模式与其表面上的神秘主义挂钩，这肯定是马克思的失误；但同样肯定的是，黑格尔确实为这样的误读留下了把柄。

这就是我们为什么无法接受黑格尔的如下主张，即他在其家庭和市民社会论述中已经给出了“国家概念的科学证明”，尽管我们能使该主张变得容易理解。黑格尔无法给出严格意义上的科

学证明，因为他的概念语言不适宜完成这项目标。事实上他仅仅表明现代国家（涉及遥远未来可能性的他那个时代的国家）本质上是理性的，因为它能够而且应当被视为自由理念的制度性实现。这是一种带有实践目标的解说，而非科学证明。

黑格尔之所以无法提供一种对现代国家理念的“证明”，即从理论上推证和证成它所依赖的各项原则，还有另一个原因：《法哲学原理》所运用的辩证方法不适宜完成这项目标。按照自由意识现象学来推进，只是使得黑格尔与现代国家的“现实相和解”（“序言”，73，7），而没有形成一种会使各种历史形式的国家成为适宜批判对象的理性理论。倘若黑格尔政治哲学在许多方面与现存政治状况“调和起来”，个中缘由不仅在于政治状况所施加的压力，还在于他那作为自由意识现象学的辩证国家理论所具有的弱点。因为一旦“作为概念认知的理性”和“作为伦理现实和自然现实的实体性本质的理性”获得“为人觉察的同一性”（“序言”，73，16-18），黑格尔的国家理论就已经达成自己的目标了。毋宁说这里的问题应当是：在一种理性的现代国家理论中，如何来表述和确立黑格尔的洞见（即理性是“现实的实体性本质”）？在我看来，只有在这样一种理论中，黑格尔提出的问题才会真正得到解决。

法律的内在发生与超验目的

——萨维尼、施塔尔与基督教德意志国家的意识形态

[美] 约翰·E. 特夫斯 (John E. Toews) 著

姚远译

用“超验”这个词来形容弗里德里希·卡尔·冯·萨维尼有关法律的发生与基础的理论，似乎不太恰当。至少对思想史家来说，萨维尼在欧洲思想史中素来被奉为历史法学派的奠基者，被奉为其专攻学科内最言之凿凿、最富影响力地倡导一种较为一般性的跨学科历史主义视角的人，从这种视角看来，理想、价值和规范的发生与效力都基于一种内在、演进、分化的历史文化世界，而非基于某种不变的超验领域。正如神学中的施莱尔马赫，哲学中的谢林，历史编纂学中的尼布尔和兰克，语文学和文学批评中的威廉·冯·洪堡、格林兄弟和施莱格尔兄弟，萨维尼常常被视为19世纪早期那种对道成肉身的信仰——信奉绝

对者在内在的自然和文化关系领域里自我规定并自我赋予效力——的代表人物。不过，有一多少还算重要的事实此前被研究者一笔带过，即成熟时期的萨维尼越来越认同一场出现在普鲁士的文化政治运动，那场运动激烈抨击历史主义的泛神论“幻象”，试图在较为牢固根基上——服从超验位格性（personal）上帝的启示意志——重建政治和人格权威、社会伦理及法律的结构。萨维尼与极右翼的宗教政治复辟派相互扶持或至少是亲善的思想基础，于1830年代逐步成形，在（萨维尼的私交兼曾经的弟子）普鲁士国王腓特烈·威廉四世1840年登基时经受了考验。1842年萨维尼被任命为法务大臣，负责用立法的形式表达出新国王的意愿，即在超验基础上并依据基督教原则来重建民法和社会伦理。于是，理论上的张力化为实践中的困境，这导致萨维尼本人政治意志受挫，已有不少学者述及此点。^①

本文将通过三步骤的语境分析过程，来考察如下二者间的张力，即萨维尼最初有关法律之内在历史发生的模式，以及一种替代模式。按照该模式，在社群中将人们凝聚到一起的规则立足于超验权威。通过侧重内部分析萨维尼为人熟知的代表作，我将首先理清从1814~1816年的纲领性和历史性的作品到他在1840年代撰写的汇总之作《当代罗马法体系》这段时间里，萨维尼关于民法之发生和基础的观念发生了哪些变化，关注内在模式逐步在语境中自我限定和修正。在本文第二部分，试图把萨维尼理论立场的转变解释为对（尤其在普鲁士）1830年代不断变形的政治文化力量的回应。最后，我将在比较的语境中，即把它与弗里

① 其同时代人卡尔·维恩哈根·冯·恩泽（Karl Verhagen von Ense）和恩斯特·路德维希·冯·格拉赫（Ernst Ludwig von Gerlach）已经注意到萨维尼的理论与其1840年代行政活动间的关联，19世纪后期撰写的萨维尼法务大臣生涯叙事也假定了这一点。参见：Heinrich von Treitschke, *History of Germany in the Nineteenth Century* VI, 601 ff. (1919); Adolf Stölzel, *Brandenburg - Preussens Rechtsverwaltung und Rechtsverfassung* II, 535 - 620 (1888).

德里希·尤利乌斯·施塔尔（Friedrich Julius Stahl, 1802—1861）的理论立场进行颇为系统的对比，来分析萨维尼那里内在与超验之间的张力。施塔尔是一位晚辈法哲学家，他野心勃勃地把萨维尼那里纯属趋势的东西阐发为封闭的教义立场，他在萨维尼力挺之下于1840年应召来到柏林，不久便青出于蓝而胜于蓝，取代萨维尼而成为腓特烈·威廉四世文化政治政策的意识形态代言人。

从民族共同体到国家和宗教：萨维尼法律观的内部转变（1815～1840年）

法律与集体民族主体

构思和创作于1830年代末、出版于1840年春的《当代罗马法体系》第一卷，总结了普鲁士政权更迭时刻萨维尼的历史和方法论立场。我们不妨以该书为参照点，来理清萨维尼有关法律的发生、演进和基础的观念中，哪些元素是连续的，哪些元素是断裂的。

《当代罗马法体系》中法律起源分析的出发点，同时也是萨维尼最闻名遐迩的主张，是信史（recorded history）所载全部法律体系乃是作为如下事物的一个特殊维度而产生的，即“民族”这个集体人类主体的“力量与活动”的客观化或外部自我塑造。萨维尼坚称，法律一旦获得了明文的历史表现，它作为存在于集体主体所共享的情感、思想和确信中的“实在法”就具有了“真正的存在”。萨维尼写道：“如果我们探寻那作为实在法存在的语境与目标的主体，我们找到的是民族。实在法生活于民族的

共同意识中，因此我们也将实在法称为民族法。”^② 尽管萨维尼偶尔用“自然统一体”或“自然总体”来指称民族，他并不考察从自然部落向文化民族可能的前历史演进（二者的界限是语言学上的而非生物学上），他主张，民族意识中实在法的发生，对于依靠文献记载进行重构的历史学家来说终究是不可查考的。^③ 这样看来，萨维尼的起源理论便局限于从不可见的内部现实向可见的外部现实的转换环节。假定实在法具有外在历史表现之前就存在于集体主体的意识之中，这在他看来可由如下几点得到证成，第一是当它存在时所获得的诸多明确普遍承认，第二是伴随着该承认的那种对法律的必然性、对法律的永恒“赋予性”的情感，第三是对法律之神圣起源神话的普遍文化生产。^④

法律的实证和普遍维度

萨维尼在1840年把历史上法律的产生描述为既存于民族主体共同意识中之实在法的客观化，这与他自1814年《论立法和法学的当代使命》出版以来衷心捍卫的立场前后一致。虽有些阐述更加考究，有些术语得到了修正（最著名的要数采纳“民族精神”一词来指称作为文化主体的民族之不可见的共同意识），但这无损于实质上的连续性。同样，萨维尼看起来依然大致与某些取自其法律发生理论的或据之得到证成的一般命题保持一致。首先，他与普遍的自然法或理性法理论针锋相对，主张所有历史上的法体系实际上都是或必然得是文化上具有个别性的实在法体系，便是以他的法律发生理论为根据的。尽管个别民族法共有着可被称为普遍的并源自人类普遍本质的共同元素，这些普遍元素

^② Friedrich von Savigny, *System des heutigen Römischen Rechts* I, 14 (8 vols.; 1840 ~ 1849).

^③ *Id.*, I, 19, 20.

^④ *Id.*, I, 15 - 16.

并不拥有自在自为的历史现实存在。它们仅在文化上分殊的民族法形式中得到实现。萨维尼坚信，法律之创生乃是一种仅在如下人中才可能出现的“共同体举动”，“对这些人而言，行为与思想的共同体不仅是可能的而且也是现实的”。由于“这种共同体仅存在于单个民族的范围内，因此实际的法律惟有通过一个民族才能被创造出来，即使我们能在这个创造行为中辨认出朝向文化上自我规定和自我表达的普遍驱动力的外部化”。^⑤甚至在1815年，在阐明了（恰如人们无望用一种普遍语言来取代现实的个别语言）人们无望发现对一切民族皆有效的普遍法之后，萨维尼就已经认识到，“可被界定为一切实在法中之哲学元素的普遍为人所有的一致趋向，可在所有个别且分殊的事物中辨认出来”。^⑥

然而，1815~1840年间，萨维尼的兴趣和智识焦点明显转向那化身于个别法之中的普遍元素，转向“那以个别方式在民族中显示出来的普遍精神”^⑦，转向那变为特殊历史现实的普遍可能性，转向那蕴涵在历史中的哲学。萨维尼大抵依照后康德时代的观念论和浪漫主义传统，把人的本质界定为人的自由，即一种能够通过自我施加的伦理命令进行规定的主体。人与动物的主要区别在于，人能够掌控那种通过本能驱使对自我作出的自然规定，并依据自我施加的义务规则行事，服从于其精神本质的内在“必然性”而非其自然存在的外部必然性。一切历史性法律中的统一元素，于是便表现自由主体与自身、与客观自然世界、与其他自由主体相互关系的世界这三者一般法律关系而出现。萨维尼在《当代罗马法体系》中探讨罗马法的特定历史文献材料时，关注的是化身于罗马法中的一般“哲学”元素。财产、婚姻和继承等法律制度，都被描绘成自由存在者与其自然人文环境间各种根本的关系类型；它们明确表达出了这些具体关系中的形式元

⑤ *Id.*, I, 21.

⑥ Review of Gönner, in 1815 *Z. Geschicht. RWissen*, 396.

⑦ *System*, supra n. 2 at I, 21.

素，并使得人类主体在这些关系中所运用的本质自由获得秩序和保护。萨维尼写道：“假如自由存在者要想在这样一种相互联系中维持自身，在该联系中他们不是彼此限制而是扶助和推进彼此的发展，则该情况惟有通过承认一种不可见的界限才成为可能，在该界限内每个人的存在与活动都获得了安稳自由的空间。据以建立该界限及该自由空间的规则，就是法律。”^⑧ 不过，萨维尼仍然坚称，规定着人类本质自由的现行实在法，以及经由法律关系而成为可能的特定伦理规定，此二者依然具有历史的个别性；普遍精神的现实形态总是民族性的。

文化中的法律：共时性的总体

萨维尼从其有关法律之历史起源的观念中得出的第二条原则，就是“有机体”或“总体”原则。多年来萨维尼一直确信，我们惟有把法律关系、法律制度或特定规则视为某种关系体系的组成部分才能成功且充分地理解它们，而这种关系体系构成了某历史主体的一大维度上的有序世界。纵使这些关系体系内的某些特殊元素未被明确表达出来，掌握了总体之“指导原则”^⑨的解释者也能够对其进行重构和填充。注解的任务是语境性的，游移在整体与部分的解释学循环中，但总是最终导向那在结构关系中表现自身力量与活动的初始统一主体。然而到1840年时，萨维尼有关法律总体及其在民族文化总体中之地位的看法，比起1814年的最初表述变得更为错综复杂。首先，在《当代罗马法体系》对法律关系和法律制度作出的概念区分中，萨维尼清晰表达了民法中关系性总体的三个层面：人类主体现实的、历史的生活关系之总体；这些“质料性的”生活关系中隐含的形式元素；

^⑧ *Id.*, at I, 331–332. 亦参见 *id.*, at I, 347, 371; *id.*, at II, 2.

^⑨ *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 22 (3rd ed. 1840).

以及法律制度的总体，这些制度构成了法律关系——它们隐含在自由主体之现实的、历史的生活里——的抽象“类型”与有序规制。尽管法律制度的形式性总体或有机体明显源自且立足于主体生活关系的现实总体，但亦有其非人格性和“客观性”，这两种性质能够作为理想或规范而与现行生活关系样式相对照。^⑩其次，萨维尼在其早期作品中，就认为民法关系之总体类似于语言、伦理、公法或宪法之总体，都是统一集体主体之文化表达的维度之一。^⑪在《当代罗马法体系》中，萨维尼保留了有关历史文化中相关总体之多重维度的观念，但新又强调了这些文化层面的等级排序，其中，国家的公法与宗教中明言的伦理命令都表现为高级总体，它们包裹和统领着民法体系。（下文还会讨论这一点。）

文化中的法律：历时性的总体

最终有一条基于法律之内在发生模式的、获得前后一致表达的原则，即萨维尼的如下主张：即实在法不仅是横断面的或共时性的文化总体的一个组成部分，也被整合进时间性的、“前后相继的”或历时性的历史演进总体。^⑫个别文化以及法律体系长久以来的同一性，来自集体民族主体趋向完满自我规定和自我表达的“文化冲动”的内在“必然性”。^⑬这种发展的每一环节，都是“宿命”中的一个环节，而该宿命的规定者乃是民族精神的潜在力量与活动，以及民族精神在逆境中（通过适应、同化和支配）实现那些潜能的能力。萨维尼在各个文化的发展中甄别出来的大致结构样式，在1814~1840年间还是颇为一致的，它合乎

^⑩ *System*, supra n. 2 at I, 6-11, 332-333, 386-387; *id.*, at II, 1-2.

^⑪ *Beruf*, supra n. 9 at 8, 30; 1815 *Zeitschrift* I, 3-6, 416.

^⑫ *Beruf*, supra n. 9 at 11; 1815 *Zeitschrift* 2-3; *System*, supra n. 2 at I, 17.

^⑬ *Id.*, at I, 21.

通常浪漫主义的和观念论的辩证法，即最初是直接的“自然”统一体，继而从初始中心出现个别化、碎片化和异化，最终“回归”那经过承认的差别或个别性之内更高的、得到充分中介的、自觉的同一性（a higher, fully mediated, self-conscious identity within recognized difference or individuality）。但萨维尼在这些形式结构的环节、特别是最终的“回归”环节里所嵌入的历史内容，却在1830年之后的岁月发生了重大改变。

历史的起点：自然的统一

萨维尼对历史演进的最初阶段的描述，多年来变化最少。文化的“幼年”这一历史环节，其特征首先在于个体意识与集体意识几乎完全重合。某一民族的个体成员，把塑造其文化的那些特殊的语言、法律和伦理形式作为其鲜活的生活形式来体验和感受，充分且清晰地意识到其存在的种种“关系”与“条件”，并且（套用黑格尔的表达）在世界中获得“怡然如在家园”的体验。其次，萨维尼主张，在这最初的历史意识里，法律关系世界——在其中，个体为他与其他主体间的相互关系赋予形式——被视为整全世界的一个整全维度，而非个别部分的集合亦即一系列的规则或规范。民族意识中所栖居的法律，不是“抽象的规则”，而是“对有机关联着的法律制度的生动直观”，处于对所有文化形式的“总体直观”当中。最后，萨维尼前后一致地宣称，最早的文化演进阶段上的法律意识，定着在象征性行动、礼俗和仪式（原始的“法律准则”）等具体感性形式中的可传承的结构里，而非定着在抽象规则或概念表述里。^①

历史的目标：通过分化达到更高统一

在1814年和1840年，萨维尼也都把超越最初文化统一的历史

^① *Beruf*, supra n. 9 at 9-10; *System*, supra n. 2 at I, 16-17.

史进展描述为一种必然的演进，其动力不是外部情势抑或个体专断行动，而是民族主体的那种潜移默化的不可见冲动，一种趋向完满的文化自我表达的冲动。这种进展所采取的形式是社会分工和文化功能分化。个别文化职守的专业化，在具有专门功能的群体或“等级”的形成中获得了社会表现，这种专业化逐渐扩大了个体生活经验和意识间的差别，也使得对文化整全性和连续性的维持变得错综复杂、困难重重。对文化总体的体验与意识越来越淡薄和抽象，而且在持续发展变化过程中对该总体的各种形式进行再生产和调整的活动，也逐渐由专门化的文化功能及作为其体现的职业阶层来承担。正是在这里，即由一个特殊的功能和群体来代表一个特殊维度中的总体，萨维尼 1840 年的分析与他早期的历史视域有了重要分野。^⑮

法学的历史功能

在 1814 年的《论立法和法学的当代使命》中，萨维尼建构了一套理论，按这套理论，作为法律的创造性统一主体的民族，其功能被逐步转交给有学识的法学家等级，作为有机总体的共同法律意识，在法学对法律文字的系统理解和组织中得到明确表达。他写道：“现在法律获得了明确的语言表达，并走上了科学的方向。它以前栖居于整个民族的意识里，现在则栖居于法学家的意识里，法学家由此成为民族的代表。”^⑯ 这一发展中有种潜在的且时而成为现实的危险，即法学可能忘记了其功能的代表性，对法律文字进行一味地技术性阐述和修正，没有始终顾及民众意识才是最终为法律赋予生命和意义的源头。无论民族及其集体认同意识变得多么模糊，它们都仍然是如下问题的终极裁断者，即法学家作出的技术性阐述和详述的修正是否合乎民族集体意志的各项主导原则。然而，萨维尼声称，要是没有法学家那种

^⑮ *Beruf*, supra n. 9 at 11 - 12; *System*, supra n. 2 at I, 17 - 18, 38 - 50.

^⑯ *Beruf*, supra n. 9 at 12.

专业的解释和体系化的技艺，现代复杂文化便不可能在各种有机关联中洞察、汲取和掌握那一大堆累积传承下来的素材，而这些素材构成了民族集体记忆及其在过去、当下和未来之间的连续性。现代文化若想掌握自己的过去，进而自由地表达自己当前的认同，则需要一个法学家等级，他们通常在国民体制（大学）中受过训练，并且拥有一种历史方法，能够在民族精神与法律文本之间维系那种赋予生机的联系。《论立法和法学的当代使命》旨在鼓励此种发展，反驳某些只能给民族法律统一带来无机且非历史构造的错误观念，并由此闭合内在“必然”历史演进的循环。原本“自然的”文化认同意识，要在经过概念性阐述和体系性组织的自觉科学世界中得到重构。萨维尼 1814 年有关历史“回归”的视域里，有种明确的乌托邦元素：

这里所描述的（作为历史科学的）法学一旦为法学家们所共有，我们将再次在法学家等级中获得以鲜活习惯法和真实进步为目标的主题……法律的历史素材虽然现在到处限制着我们，以后将被吸收、掌握和丰富。届时，我们将拥有我们本民族的法律，服务于该法律的有力且有效的语言也将不再阙如。届时，我们可以把罗马法交给历史。我们将不再仅仅是对罗马文化东施效颦，而将拥有我们自己完全独树一帜的新文化。我们将赢得的东西，比更加迅捷有效的司法实践还要伟大。年轻民族的法律所特有的那种清晰直观的自持状况，将与科学文化之顶峰融为一体。^①

萨维尼指出，学术及学术体制的内部改良将使之成为集体文化主体的真正代表，并为外部统一提供基础。在以功能分化以及文化错综复杂为特征的现代历史条件下，这意味着创造出一个“有机”知识分子的阶级，其内部关系将预示着真正自由人共同

^① *Id.*, at 133.

体的社会关系，其集体思想生产将成为历史揭示出来并获得思想把握的民族意志的代言者。

立法的角色与国家

到1840年为止，萨维尼已经对该看法进行若干重要修正。1814年时，萨维尼只是承认立法、制定法和国家在法律演进过程中发挥着次生的、基本上消极的作用。但在《当代罗马法体系》中，立法被视为集体文化意识的“有机构成”之一，与法学并驾齐驱。事实上，立法以国家主权力量强制实施之明文命令的形式来容纳民族法，因而往往比法学更能代表共同意志。萨维尼这时主张，公法界定了文化共同体中权威关系，它是法律生成过程的最高阶段。那隐含的、不可见的民族共同体，在国家中获得了有形，从而被赋予了人格与集体行动的能力。国家不仅为那隐含在个别主体间相互关系中的文化总体赋予了明确的形式，还推行该文化总体对（易于“犯错”的）个体意识和（易于堕落或“罪恶”的）个体意志的支配。¹⁸ 在一种外部的、客观的和规范性的形式中——该形式束缚着个体主观自由中各种走向罪恶和堕落的潜能，并引导个体意志去符合其本质上的社群性——作为国家成员的个体找到了自己的社群存在，即其对民族共同生活和精神的认同。国家的主要职责，就是“让法律的理念在可见世界中居于支配地位”。¹⁹ 萨维尼依然坚信，国家不是文化共同体的创造者；国家的力量依然是“外在的”，处于可见世界的范围内，它“在民族中、经由民族并为了民族”而产生。²⁰ 同时，为了在世界上实现那不可见的意志共同体，并防止该共同体瓦解成自私意志的乌合之众，国家又被视为不可或缺的东西。萨维尼在1840年的新想法，就是强调了需要有自觉的组织和规训力量来

¹⁸ *System*, supra n. 2 at I, 38, 39.

¹⁹ *Id.*, at I, 25.

²⁰ *Id.*, at I, 29.

维系社群有机体。

萨维尼还认为，国家作为持续发展中的立法之源，在引导社群有机体的历史演进方面扮演着关键角色。他在1840年时，把立法权描述为社群精神的真正代表，而非对社群精神之自发静默作用力的威胁。要让集体文化主体适应于崭新的历史情势和挑战，就需要有意识的立法领导行为，其能够区分正当的传统与没落的传统，并化解延传下来的各种结构与新经验之间的诸多矛盾。萨维尼此时宣称，经由立法对法律作出的创造和调整，在“自主性”和“尊严”方面与民族精神那静默渐进的运作平起平坐。^①再者，萨维尼1814年时把法学描绘为民族精神的伙伴，与寻求法典化和立法化的国家能动主义相对峙，1840年时则几乎把法学视为立法的婢女。法学作为从概念上成体系地明确表达出来的民族法传统，为立法的形式赋予力提供了“素材”。就更为实际的方面来讲，萨维尼认为法学的功能在于成为立法所拥有的那种相对抽象的制定法形式与立法所调整的现实生活关系这二者的媒介。于是他认为，法学家们发挥着媒介功能，他们一头连着那不断演进的民族意识（无论它负载着多少谬误与堕落）中依然生机勃勃的社群传统，另一头连着国家对该意识的有纲纪、有组织代表。

宗教与法律的伦理基础

与构成文化实体但遗忘或拒绝其集体认同的诸多个体的明示意志相对，国家能够代表文化的本质统一，萨维尼对此的新信心应放在其另一项早期理论修正中来考察，即他重新强调了基于宗教的伦理原则。萨维尼在《当代罗马法体系》里讨论了特定文化共同体法律中的普遍元素，不仅涉及它们起源于作为自由主体的人的本性，还涉及这种自由所应指向的目的。他写道：“法律

^① *Id.*, at I, 43, 48.

的一般任务，可被化约为遵循基督教生活观的人性伦理规定。”^②立法者和法学家眼中法律的普遍元素和个别元素间的关系问题，不仅是在法律领域内的问题，也是法律与高级伦理要求领域之间的关系问题，其中法律是自由主体间生活关系的那具有历史内在性的规制者和形式，而高级伦理要求旨在转变意志的动机结构。法律在其本身范围内产生不了意志的伦理规定，后者是对自由主体进行历史教育的终极目标所在。但法律从这种高级任务中获得意义，并成为该任务的实现条件之一。法律领域与伦理领域间相互的关联和可能的紧张，为那试图规训和引导历史共同体发展的立法打开了一项“崭新的高级使命”，即“奋力去确切承认和接近普遍目的，但不削弱个体生活的活力”。^③

萨维尼在论及文化上的个别法律最终服从于普遍伦理任务时，比较隐晦，受到条条框框的限定，也相当含混。比如，他说基督教生活观不仅是基于超验天启意志的生活规则，也是基督教文化之内的内在历史力量，它“使世界发生转变，以至于我们的思想尽管有时看起来与基督教相疏离、相敌对，却依然受到基督教的支配和渗透”。^④萨维尼把罗马市民法视为普遍法律元素在特定历史形式中的最完美化身，又把基督教视为普遍伦理原则的完美历史化身（这些原则构成了对人类意志的终极规范性要求），我们能够看到这二者的相似处。我们不妨认为，萨维尼1814年的立场意味着一种社会伦理，按照这种伦理，意志的伦理规定被视为自愿服从历史社群意志的指导原则，而萨维尼假定历史的社群意志等于内在历史的神性意志。这样一来，萨维尼1840年的种种明确变化的意义便是，他现在感到惟有在信仰超验力量的语境内才能达到对高级意志的自愿服从，亦即宗教信仰是社会伦理的基石。无论如何，萨维尼到1840年时已经清楚地

^② *Id.*, at I, 53.

^③ *Id.*, at I, 56.

^④ *Id.*, at I, 54.

认识到，集体文化意识的自发作用并不确保完成人类的各种社会或道德目的。凭借其规训力量和超验权威，国家和宗教作为额外的必要教育者参与完成人类的伦理教育。

理论与实践：历史语境中的萨维尼 法律理论

萨维尼还在世的时候，其作品已经饱受意识形态批判，自由主义、国家主义和社会主义的左翼阵营（特别是其中的黑格尔派变种）的批判最为持久，右翼的复辟派激进分子也参加这场批判，尽管不那么犀利与无情。^{②⑤} 1840年时萨维尼哀叹他几乎不再指望，自己的著作会被解读为对学术世界的贡献而不被解读为派系意见的表达。^{②⑥} 在某种程度上，萨维尼曾经就是这么批评自己的。1815年时他把历史主义视角描述为当前争论中的一种派系立场，该争论围绕着击败拿破仑之后德国政治重建的目标与方法而展开。^{②⑦} 他在当时写给威廉·格林的一封信里提到，无论就自己而言还是就其反对者而言，他都无法将学术原则与政治立场分离开。^{②⑧} 在1814~1820年之间的岁月里，萨维尼有关理论与实践相统一的观念带有能动主义的、自觉派系性的气息，而这气息在日后则减弱或消逝了。但我们不应该把这种派系倾向理解为，萨维尼承认历史学派的原则表达了一种自私而片面的历史现实视

^{②⑤} 要了解针对历史学派的黑格尔式批判，参见 John E. Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805 - 1841*, 60 - 63, 109 - 111, 121ff., 244, 247 (1981)。亦参见 Akibah Simon, *Ranke und Hegel* (1928)。

^{②⑥} *System*, supra n. 2 at I, xii - xiii.

^{②⑦} “über den Zweck dieser Zeitschrift,” 1815 *Z. Geschicht. RWissen*. I, 2 - 3.

^{②⑧} 1815年11月25日萨维尼致威廉·格林，载 Adolf Stoll, *Friedrich Karl von Savigny II*, 147 (3 vols, 1927 - 1939)。

角。萨维尼明显认为，指引其学术研究的那些一般原则构成了一种经过修正的普遍视角，也就是说，虽然受制于时代和文化，但依然代表着特殊发展时刻的共同文化意识。以下我要专门剖析萨维尼的作品代表了哪个“派系”，并考察这种派系代表性在1814~1830年间出现的张力和转变。

萨维尼与普鲁士改革运动

萨维尼1810年应威廉·冯·洪堡之邀，加盟刚刚组建的柏林大学师资队伍，这不仅是一种政治和文化宣示，也是一种事业动向。萨维尼是作为官僚和学院改革派的积极忠实成员开始与普鲁士国家打交道的，该派在冯·施泰因男爵的领导下形成于1805~1806年军事溃败之后，致力于建设一套法律和体制框架以便动员曾经消极的普鲁士臣民，把他们转变为能够抵御外来文化诱导并解除外国政治占领的自由忠诚公民的伦理共同体。指引萨维尼1810年之前学术研究的三项一般假定，使得他可能与洪堡、施莱尔马赫和尼布尔这类知识分子活动家携手并肩。第一，萨维尼与改革派都怀有一种总的信念，即人类的尊严和本质价值在于他们的主观自由，在于他们有权仅仅遵守某一些法律，这些法律可被承认为是自我施加的、是他们自身本质意志的表达。²⁹假如我们要妥当界定所谓萨维尼保守主义的历史和政治意味，则要紧的是承认其视野中的这种康德式元素。萨维尼确实对改革时期解放法令的一些特殊方面持重要的保留态度，但他从未否认这些法令的一般历史必然性，也不认为单纯回归解放前的政治文化体制是可欲的和可能的。要维持传统政治文化形式中那种为人所

²⁹ 有关萨维尼之康德式假定的论述，参见 Wieacker, “Friedrich Carl von Savigny,” *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte* (Röm. Abt.), 72, 12 - 13 (1955); Kiefner, “Der Einfluss Kants auf Theorie und Praxis des Zivilrechts im 19. Jahrhundert,” *Philosophie und Rechtswissenschaft* 3 - 25 (ed. Blühdorn & Ritter 1969).

求的连续性，其必要条件是通过承认人的本质自由来使这些形式恢复生气。第二，萨维尼分享了改革派的新人文古典主义，他们把古希腊古罗马的文化视为伦理共同体的模范，当代人可通过从语文学上批判和解释所传承文本的僵死文字来重新拥有其鲜活精神。萨维尼直到1840年才承认，他有关罗马法之普遍规范性的构想，属于他那一代人对古典文化之历史和教育意义的普遍信念。^⑩ 第三，萨维尼赞同改革派的如下主张，即要通过改造有教养精英及其体制（特别是大学）来实现政治复兴。创设自由公民的伦理共同体，取决于一种由经过内心改造的知识精英所哺育和引导的文化教育过程。^⑪

萨维尼对民族解放和战后重建的回应

由于经历了拿破仑霸权和1812~1813年国土解放，从更早一代德意志新人文主义知识分子那里传承下来的这些一般假定，被修正整合为一代人的特有视野。萨维尼在这关键的一年执掌柏林大学，并因其动员师生致力于民族解放事业而荣膺文职铁十字勋章。^⑫ 萨维尼珍视这年的经历，以之为“神圣的记忆”，^⑬ 它确认了（至少在有教养阶级中的）共有民族认同意识的现实性。萨维尼虽说明知抗击拿破仑之战的自私和实用方面，还是确信他参与了真正的民族觉醒，康德式自律公民权理想在其中表现为民族意志的自发主张，表现为自愿服从共同良知的内在必然性。不过，有些论战伴随着德意志诸邦解放后的政治重建，我们很快就

^⑩ *System*, supra n. 2 at I, xxxi. 亦参见 Schaffstein, “Friedrich Carl von Savigny und Wilhelm von Humboldt,” *Zeitschrift der Savigny - Stiftung* (Ger. Abt.), (1955), 154 - 176 (1955).

^⑪ Savigny, “Recension von: F. Schleiermacher, Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn,” 1808 *Vermischte Schriften*, I, 255 - 269.

^⑫ Stoll, supra n. 28 at II, 24 - 25.

^⑬ “Vorrede zur zweiten Ausgabe,” *Beruf*, iii (1828).

会在其中发现，萨维尼阐发了一种有关他那代人经历的独特视角。

这种独特性表现在若干不同层面。首先，萨维尼反对直接把民族认同感转化为外在政治统一体的法律与体制。他相信，1813年的觉醒不是恒常结构的恰当基础，而只是一种持续的文化教育过程的出发点，该过程将使人们对民族生活指导原则获得更充分的历史理解，并在德意志各邦的统治精英和平头百姓中推广这一意识。于是，萨维尼致力于维持和扩大教育与学术体制的内部改革及其对民族的重要性。^④ 对教育渐进论的强调，关联着萨维尼的如下感受：就复兴的民族意识的恰当政治形式而论，他自己的看法未被很多同时代人接受。在民族领导权这一政治焦点问题上，他与黑森的格林兄弟或巴登的克罗伊策兄弟这样的非普鲁士友人兼德意志爱国者意见相左。萨维尼1815年时已经变成一名普鲁士爱国者，他拒绝奥地利在德意志中的传统领导权（由于奥地利外长梅特涅镇压了1820年代有教养精英中的民族主义运动，这一地位得到了巩固），反对重建拿破仑征服前的那套帝国体制。他断言普鲁士1815年后收复失地过程中的版图扩张是在确认普鲁士的民族领导权角色，但拒绝其他各邦的扩张，认为那是分裂的、反民族的拥兵自重。^⑤ 最后，极为重要的是，萨维尼在特有的德意志民族共同体的恰当内部政治结构问题上，与普鲁士掌权精英们的分歧日益加深。

战后，在弗里德里希·冯·哈登贝格（Friedrich Von Hardenberg）大臣的领导下，普鲁士政府在萨维尼看起来趋向于重现18世纪开明专制的那些无益幻象。萨维尼在哈登贝格政府的举动中

④ 尤其参见 *Beruf*, supra n. 9 at 151ff; and Kawakami, “Die Begründung des ‘neuen’ gelehrten Rechts durch Savigny,” 98 *Zeitschrift der Savigny - Stiftung* (Rom. Abt.), 303 - 337 (1981).

⑤ 1814年4月29日、6月18日和10月12日萨维尼致格林兄弟，载 Stoll, supra n. 28 at II, 104, 109, 119.

看出一种苗头，即把自由定义为不受传统社群束缚的个体经济私利追求，把共同体定义为由中央政府施加统一抽象法制。萨维尼是两大重要政治机构的成员，一是枢密院，它是给大臣及其长官提出立法建议的贵族会议，二是负责在新夺取的莱茵各省修订和废止法律的法院。他默默地勤勉工作，以限制国家的行政能动主义并修正其政策。他在枢密院聚精会神地修正在乡村地区推行解放过程的程序，以便维系传统世袭和社群对经济个人主义的限制。³⁰ 他在专司莱茵地区法律事务的法院里赞成取消《拿破仑法典》，反对让《普鲁士一般邦法典》（在萨维尼看来这是18世纪理性主义假定的典型法典化）支配西部各省独特的历史法律传统。³¹ 萨维尼同时反对政府的解放政策和中央集权政策，使得他1820年代的改革主义表现出矛盾心态。他的保守主义最明显地体现在试图修正甚至推翻犹太解放进程，他感到解放犹太人威胁着真正社群意识的发展，因为它不仅暗示了一种世俗的个人主义，而且可能在更广阔的民族文化内部创造出一种“疏异的”文化共同体。³² 同时，由于萨维尼抵制政府的支配和干涉，不懈地捍卫大学独立及其教学自由，并支持创建代议制政治体制——省、邦两级等级议会——以便限制官僚专制和允许民意表达，他在同时代人眼中又表现为一位自由人士。³³ 然而，萨维尼认为这两套做法都是在按照自己最初的改革派愿景行事，他反对国家自上而下施加统一的独裁监管，鼓励共同民族意识自下而上地渐进生发并与个别的地方和区域历史传统保持连续性。

³⁰ Von Hall, “Friedrich Carl von Savigny als Praktiker. Die Staatsrat Gutachten (1817 ~ 1842),” *Zeitschrift der Savigny - Stiftung* (Ger. Abt.), 285 - 297 (1982); Stoll, supra n. 28 at II, 164 - 165.

³¹ Schubert, “Savigny und die rheinisch - französische Gerichtsverfassung,” 93 *Zeitschrift der Savigny - Stiftung* (Ger. Abt.), 158 - 169 (1978).

³² Van Hall, supra n. 36 at 293 - 294.

³³ *Id.*, at 294 - 295; Savigny, “Stimmen für und wider neue Gesetzbücher,” in *Beruf*, supra n. 9 at 179, 186, 188 - 189; Stoll, supra n. 28 at II, 261 - 262.

历史幻灭与理论修正

1815年之后的十年间，萨维尼在按照其民族复兴愿景来影响普鲁士政策方面，取得的成功极为有限。到1820年时他已不抱什么幻想了：

在致友人雅各布·格林的信里他这样写道：“我理解不了，我曾经从上帝1812~1815年间恩赐给我们的奇迹中企盼恢宏的精神硕果，比七年战争之后出现的还要丰富、还要洋溢着新生的气息。可接踵而至的却是贫乏、扭曲的成长和艰难时代。”^⑩

萨维尼在体制中的个人经历更强化了这种悲观情绪，因为他把朝向民族共同体的文化教育希望差不多押在了这套体制上。不仅德意志和普鲁士的大学在1820年代一直处于国家压迫之下，萨维尼还在大学内部看出一种令他心神难安的倾向，即臣服于国家独裁和中央集权。对萨维尼来说，后面这种取向就显现在黑格尔及其门徒不断增长的影响力上，这在柏林大学表现尤甚。1828年，内阁不顾萨维尼的抗议，把对他发起辛辣抨击的黑格尔派爱德华·甘斯（Eduard Gans）提拔为法律系全职教授，这一年萨维尼辞去了他在大学的所有非教学职务。1820年代中期限限制萨维尼学术产出的那种难熬的偏头痛，似乎从肉体上表现出他在这几年里总的沮丧和历史挫败感。

国民与国家

1830年在法国、比利时和一些德意志小邦发生的自由政治革命，重燃萨维尼的政治兴趣与担当，也给他修正自己的政治视

^⑩ 1820年11月18日萨维尼致雅各布·格林，载 Stoll, *supra* n. 28 at II, 271.

野提供了出发点。面对这场似乎又一次横扫西欧的政治动荡，他备感纠结。一方面，他承认，鉴于独裁政制的拙劣运作和令人难以接受的权力滥用，许多政治不满都有正当理由；这些叛乱中存在固有的历史“必然性”。^① 他声称，普鲁士相对而言没怎么受到政治动荡的冲击，其原因在于，它通过成功实现大部分施泰因改革计划而顺应了历史必然性，尤其包括在城镇和乡村地区创造一种分权的自治，以及一项特定的金融和经济政策，这项政策（至少部分地）保存传统共同体对自由市场中具有社会瓦解性的经济自利追求活动的限制。另一方面，萨维尼开始从积极的角度来看待如下事实，即公民参与治理的原则没有像最初许诺的那样通过创建统一议会而推广到国家层面，而这是他 1815 年曾经支持的那项改革计划的一个方面。萨维尼 1830 年末提醒雅各布·格林，“别太指望当前德意志的各种议会”。^② 由于在对个体自由的有政治担当的使用方面缺乏先期教育，这类议会倾向于堕落为非此即彼的自由派和极端派之间的派系意识形态喧嚣。萨维尼 1832 年写道，民主或民粹的成分提供了健康政治共同体中的必要主观元素，其在普鲁士是通过地方和区域自治制度而被赋予的。^③ 在这个语境中，萨维尼重申他确信维持如下改革愿景的重要性，即大学乃是文化教育尤其是教育者的教育中心。不过，他这时警惕任何鼓舞肤浅政治热忱和担当的行为。政治责任训练被定义为以自我否定的方式肩负起个人特定天职的义务。对共同意志的参与，被转化成服从更庞大的共同体总体之内的特殊志业所施加的义务。^④

① 1830 年 12 月 18 日萨维尼致雅各布·格林，载 Stoll, *supra* n. 28 at II, 420.

② *Id.*, at 421.

③ Savigny, “Die preussische Städteordnung,” in 1832 *Vermischte Schriften*, V, 208 – 209.

④ Savigny, “Wesen und Werth der deutschen Universitäten,” in 1832 *Vermischte Schriften*, IV, 302. 亦参见 Stoll, *supra* n. 28 at II, 353 – 354.

萨维尼坚称，1830 ~ 1831 年的事件差不多确证了他在改革和解放时代形成的政治抱负。^⑮ 而不同之处显然包括限制其先前立场中的民粹主义主观元素，同时归顺国家权威。1830 年代，萨维尼还没有明确而全面地归顺普鲁士当权精英。在枢密院里，他与外交大臣伯恩斯托夫（Bernstorff）伯爵及其负责德意志事务的主要副官约翰·阿尔布雷西特·艾希霍恩（Eichhorn）（曾经是施泰因的副官，萨维尼的密友兼曾经的学生）所领导的温和保守派结成非正式盟友。1830 年代初期，萨维尼给半官方的《历史政治杂志》（*Historisch - Politische Zeitschrift*）投稿，这份刊物与当权派相互扶持，由年轻的历史学家利奥波德·兰克（Ranke）担任编辑，公开表达了温和派对普鲁士改革（它作为德意志之表率）的构想，这既不同于极端派的威权家长主义和新封建复辟主义，也不同于德意志南部自由派的反普鲁士立宪主义。^⑯ 在其诸多同时代人、特别是维恩哈根·冯·恩泽及贝蒂娜·冯·阿尼姆看来，萨维尼没有公开支持哥廷根七君子的行动，这最直接地表明他归顺国家权威的取向，那七位教授包括他的友人格林兄弟，因为拒不承认 1837 年新君主废除《汉诺威宪法》之事的合法性而被迫辞职并受到驱逐。尽管萨维尼并没支持君主的立场，而且乐意承认那几位教授的动机从道德上说没有瑕疵，但他并不认可投身于立宪自由主义，亦即不支持七君子行动中隐含的“反对立场”。^⑰

伦理与宗教

萨维尼致力于修正了的普鲁士改革愿景，并归顺国家权力，

^⑮ 1831 年 8 月 19 日萨维尼致克罗伊策（L. Creuzer），载 Stoll, *supra* n. 28 at II, 435.

^⑯ 要了解兰克《历史政治杂志》的政治语境和意味，参见 Theodore von Laue, *Leopold Ranke: The Formative Years 55 - 71* (1950).

^⑰ Schuler, "Jacob Grimm und Savigny," 80 *Zeitschrift der Savigny - Stiftung* (Ger. Abt.), 279 - 305 (1965).

这仅仅代表了他对 1830 ~ 1831 年事件反应的一个面向。中产阶级和上流阶级构成了“国民”的核心，而国民在萨维尼的早期政治愿景中占有举足轻重的地位，可这两个阶级的言行中显示出积重难返的道德败坏和社会瓦解，萨维尼只得以较为消极的口吻深表怅惘。他写道，这场政治动荡中最令人发指的是“总体的道德崩溃，一切纲纪感和法感的瓦解”。凡此种种无原则的激情和自私贪婪的无耻行径，要是出自暴民倒也不那么意外，然而一旦“民族的本质元素”被此不正之风所败坏，则萨维尼只有仰天长啸了。时代似乎丧失了它全部的“脊梁”。^⑩ 萨维尼察觉到国民的核心解体为一群自私自利的唯我者，这一点并没有被轻易吸收进他有关历史演进和文化共同体的观念。其友人尼布尔认为野蛮时代即将来临，但萨维尼不以为然，而是企盼着“新型预言书”的干预，它“会通过警告和惩罚的威胁来转变内心，努力由内而外地改造世界的一般状况”。他表示：“这种神圣灵感的声音，或许甚至在一个易于闭目塞听的时代也不会被人忽略。”^⑪ 随着萨维尼伦理共同体构想的内在历史基础开始动摇，他着手考虑干预主义超验解决方案的可能性。

在萨维尼 1830 年之前对于民族复兴的历史愿景中，宗教就已经扮演着显眼的角色，尽管这角色很大程度上是隐含的。共同的宗教意识界定并维系着特定民族的气质，萨维尼体察到 1813 年民族觉醒与同时期那场遍及德意志有教养阶级的宗教复兴有着密切关系，而他本人也是那场宗教复兴的热心参与者。1816 年他写信告诉友人，他对德意志政治前景的信心，“首先而且主要”凭借各教会中萌生的“真正新生活”。^⑫ 萨维尼不认为这种

^⑩ 1831 年 2 月 24 日和 8 月 19 日萨维尼致克罗伊策，载 Stoll, *supra* n. 28 at II, 428, 434.

^⑪ 1831 年 8 月 19 日萨维尼致克罗伊策，载 Stoll, *supra* n. 28 at II, 433.

^⑫ 1816 年 5 月 9 日萨维尼致克罗伊策，载 Stoll, *supra* n. 28 at II, 201. 亦参见 Stoll, *Savigny*, II, 239 - 240, 248.

新的虔诚是以教条、忏悔或教士的形式发生的。它代表着不可见的信念共同体，该信念表现在以自我牺牲的精神服从民族共同体的公意，这虽然在基督教中表现得极为明显，在“高尚的异教徒”那里亦有体现。^①然而，1830年之后萨维尼逐渐认为，我们不可能在德意志教会中找到这种虔诚以及由它生发出来的伦理活动，因为德意志教会似乎和德意志政治团体一样饱受教条主义极端派和无信仰的自由派之间冲突的折磨。^②因此，源自真正宗教虔诚的伦理教育，不可能再为他的政治希望提供适当基础。如此一来，萨维尼开始这么定义宗教虔诚，与其说它是个体意志自发融入其更高的普遍本质，不如说它是神意对那群桀骜不驯的个体意志的规训。他把未来的“先知”描述为对偏离正途的敌对国民百般劝诫的《旧约》先知。^③萨维尼仍然坚信，要形成真正的伦理共同体，国民就得把新先知的启示内化为自己的意志，不过这时的萨维尼认为此种伦理性的意志规定是加于国民的而非源自国民的，是嵌入历史的而非源自历史的内在发展；它的出现是“上帝的隐秘日程”中的“恩典”，而非内在必然性的表达。^④

但要是过分强调萨维尼1830后的宗教立场转变可就不对了。他与正统新教极端分子在宗教观点上仍有很大出入。1840年春，时值《当代罗马法体系》头几卷出版前夕，萨维尼以引申隐喻的形式向一位密友做了私下的信仰忏悔，隐喻里那位有创造力的校长代表上帝，他通过一系列教育策略把学生们引向一种伦理性意志规定的生活。^⑤尽管萨维尼坚称自己是“超自然主义者”，相信上帝的超验位格实在性，他仍然是神学上的自由派，对教义

① 1821年2月17日萨维尼致雅各布·格林，载 Stoll, *supra* n., 28 at II, 274.

② 1830年12月18日萨维尼致雅各布·格林，载 Stoll, *supra* n., 28 at II, 421.

③ 1832年8月20日萨维尼致佩尔特斯 (F. Perthes)，载 Stoll, *supra* n., 28 at II, 456.

④ 同上，亦参见 Stoll, *supra* n., 28 at II, 513.

⑤ 1840年3月7日萨维尼致邦 (Bang)，载 Stoll, *supra* n., 28 at II, 523-525.

和忏悔的划分颇不耐烦。他虽然承认人的意志过于脆弱，无法独立实现伦理规定，但拒绝接受正统的原罪信念。即便个体单靠自己无法达到完全的自我否定，他依然在积极参与着自己的救赎。就最青睐的神学作品而言，萨维尼在1840年一如在1815年，同样思慕那些启人心扉的非教条性布道，这些布道以内在意志转变的伦理实践为重点。⁵⁰

1830年后改变了的与其说是萨维尼的虔诚的内容，不如说是其语境。他已经丧失了他早期的这样一种信心，即他自己的宗教体验标志着他参与其文化的集体意识。到1840年时他确信，维持着对民族共同体之大我的自我否定性献身与服从的那种虔诚，须被灌输给文化的大多数成员，而不能从其个体信仰的具体多样性中简单萃取出来。

得势的萨维尼：凯旋与适应

萨维尼1830年代政治宗教感受中展现出来的各种张力与矛盾心态，随着普鲁士1840年朝廷更迭而到达紧要关头。腓特烈·威廉四世的登基，在若干方面转变了萨维尼的直接历史世界。新国王曾经受教于萨维尼，也是其人其作的重要崇拜者。他曾在萨维尼与黑格尔派的学院角逐中对抗父王的官员而力挺萨维尼，并且在枢密院的审议活动中不时向萨维尼悉心求教。显然，这位国王和萨维尼基本上一致反对前朝的官僚中央集权。萨维尼1830年代初所结盟的那个温和保守派官员圈子以前就得到国王的赏识，现在则成为政坛内僚。萨维尼的许多友人和曾经的弟子都在确立和执行新朝政策方面发挥着决定性作用。而且，萨维尼肯定满意腓特烈·威廉四世旨在效仿改革和民族解放时期而治国

⁵⁰ 同上，以及1817年12月23日萨维尼致威廉·格林，载Stoll, *supra* n., 28 at II, 239-240.

的一系列象征性行动：让赫尔曼·博延（Hermann Boyen）、恩斯特·莫里茨·阿恩特（Ernst Moritz Arndt）和图恩法特·雅恩（Turnvater Jahn）等原来的改革派和爱国者恢复官职，把谢林、格林兄弟、奥古斯特·施莱格尔、路德维希·蒂克（Ludwig Tieck）和弗里德里希·吕克特（Friedrich Rückert）等依然在世的改革时代思想名流召入柏林。当萨维尼的密友 J. A. 艾希霍恩被任命为文教大臣时，黑格尔派在教育系统中失势了，而萨维尼在大学里可以再次感到怡然自得。如果说黑格尔派在 1820 年代至 1830 年代经历了其学院和政治霸权时刻，那么 1840 年似乎标志着历史学派的凯旋。作为该学派的奠基者之一，萨维尼或许本以为自己会成为在新朝德高望重的政客，然而当他 1842 年春被任命为执掌立法事务的法务大臣时，显然国王期待他担当更积极的角色。

随着萨维尼着手依照民族传统的指导原则来修订《普鲁士一般邦法典》，我们不久便看清历史学派的凯旋是孱弱的、极其有限的。与萨维尼及其某些友人一道得势的还有政治和宗教上的极端分子，这些人的教条极端主义自 1820 年代初以来便遭到萨维尼的抨击。尽管当朝国王试图使自己的政权合乎 1813 年精神及施泰因改革传统，但他倾向于拉拢这么一批大臣和参事，他们把回归威权家长主义和宗教正统思想视为在普鲁士重建伦理共同体的惟一基石。这新改革时代的“德意志”成分与“基督教”成分之间的冲突，随着萨维尼的法务部着手处理所面临的第一项任务而彰显出来，即修订《普鲁士离婚法》。婚姻制度的尊严与圣洁乃是有机共同体和伦理生活不可或缺的基础，此为萨维尼 1815 年以来的一贯主张。^⑦ 然而这个领域中，法律和伦理问题难免纠缠在一起。萨维尼 1842 年面临的难题，即立法是应该把作

^⑦ Savigny, “Stimmen” (1816), p. 176; *Beruf*, supra n. 9 at 46–47; *System*, supra n. 2 at I, 345ff.

为民族精神“有机构成”的相关共同意志指导原则明确表达出来，还是应该建构基于超验原则的婚姻中之个体义务的规范性标准，并通过国家强力对不服者推行这些标准。萨维尼指定其副手中最坚定的极端分子恩斯特·路德维希·冯·格拉赫来起草新离婚法并在大臣会议和枢密院为该草案申辩，我们由此即可看出萨维尼在多大程度上倾向于后一立场。对18世纪以来演进出来的离婚理由和程序加以放宽的各种取向，格拉赫草案不仅一概拒绝，还把合法的离婚理由限制在16世纪路德神学认可的范围内，即通奸和恶意遗弃。⁵⁸而且格拉赫相信，必要的话应该违逆表达出来的民意，以国家力量强制实施这些限制标准。萨维尼觉察出，对道德义务的那种自我否认性接受正逐步瓦解，这在下层人中尤为明显，这一情况深深困扰着萨维尼，他虽然有点勉强和疑虑，但还是支持格拉赫的立场。历史幻灭以及对集体共同意识的自发运作丧失信心，逐渐致使萨维尼归顺新先知们的原则。他们不再是其他人组成的反对方，而是他自己心头的另一方/他者。但是，将他自己的旧我转变成崭新的先知身份所需要的教条信仰和道德确信，萨维尼并不具有。相反，他试图以某些不令人信服的方式来调和旧视角与新视角，亦即历史视角与超验视角。历史学派从1840年开始的表面历史凯旋，到1840年代中期显得更像是在表明其历史失败。在萨维尼与格拉赫于法务部中的较量中，该失败主要表现为委曲求全、明哲保身，即屈从于替代立场的那种更加果敢踊跃的意志。1820年代和1830年代，萨维尼一直认为格拉赫及其他极端分子的立场乃是一种替代立场，并与之针锋相对。格拉赫虽然1810年曾经师从萨维尼，在萨维尼1814年发表《论立法和法学的当代使命》的时候已与历史学派的立场划清界限。他读过萨维尼的历史派宣言后写道：“这份苦口婆心之

⁵⁸ 对格拉赫草案的重印与讨论，见 Savigny, “Darstellung der in der preussischen Gesetzen über die Ehescheidung unternommenen Reform,” 1844 *Vermischte Schriften*, V, 222–414.

作，以泛神论的方式主要从各民族的个体性及历史演进中建构出一个体系，既没考虑各民族的永恒起源，也没考虑那些普遍为人所有的、由神创造因而一成不变的制度（人格、父权制），所以无法在我们这个世纪的革命本质面前妥善地捍卫自己。”^⑨ 格拉赫在 1844 年时依然认为，萨维尼意志软弱、欠缺实效的原因在于，他把法律理解为“民族精神的表达”而非“活的上帝之道”。^⑩ 我们通过萨维尼与弗里德里希·尤利乌斯·施塔尔——另一位年轻的新保守派，1840 年代在普鲁士名声大噪——的立场关系中倒可以看出，萨维尼的转变还有一条内在经验逻辑。

萨维尼与施塔尔

批判的追随：法律的规范性维度

当施塔尔 1840 年应邀加盟柏林大学法律系时，他在包括萨维尼和力挺其任命的其他普鲁士学院派的眼里，乃是历史学派年轻一代中锐意进取、略有修正主义倾向但依然基本忠实的成员。在发表于 1830 年的《历史视角下的法哲学》（*Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*）的第一卷里，施塔尔把自己的学术方针描述为一种历史观点，该观点首先由谢林加以哲学表述，并由尼布尔和萨维尼运用到政治和法律领域。施塔尔将法哲学（对法理念的阐明）作为自己研究和写作的对象，认为自己

^⑨ Ernst von Gerlach, *Aufzeichnungen aus seinem Leben und Wirken*, I, 102 (2 vol., 1903).

^⑩ 1844 年 8 月 9 日格拉赫致贝特曼-霍尔韦格 (Bethmann-Hollweg), 载 Kantzenbach, "Ernst Ludwig von Gerlach und August von Bethmann-Hollweg," 9 *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, 9, 258 (1957).

是在通过探究萨维尼的言外之意或一笔带过的领域来补充萨维尼的工作。施塔尔注意到，萨维尼能够免于对历史性法律的终极形而上学基础进行费心、自觉地探究，是因为他对叙事的自信、鉴赏力以及“不可思议的”禀赋使其得以描绘出一幅法律演进的画卷，而在该画卷中隐含着一种有关此类基础的理论。而他那些不甚有才、不甚自信的追随者要想进一步发展那种历史观点并将之运用到当下的历史实践中，则难免得讨论其中所隐含的种种令人苦恼的形而上学问题。不对历史主义的基础做明确的哲学澄清，就看不透它的涉及范围和当代相关性。此一模糊性导致遁入历史考据之学并杂糅本质上相异的哲学理念，这些情况在历史学派的年轻成员中愈演愈烈。^①

施塔尔最关心法律的历史性方面与法律的规范性方面之间的关系，特别是规范性方面的基础。假如历史视角要想作为一般文化视角去超越学术界发挥作用，则它不能局限于考察法律的实际产生方式这类事实问题，而必须讨论法律应该如何产生以及它应该包括什么内容。不可否认，人类想就法律规范力之基础获得令人满意的知识；假如历史学派提供不了这种知识，则其潜在读者便有正当理由转投他处，或许求诸黑格尔式理性主义，或18世纪的自然法理论。施塔尔遂致力于阐明一种法哲学，以便揭示出合乎历史观点的、法律之普遍规范性方面的形而上学基础。他写道：“正当的东西必须独立于人们的承认而存在，对正当的认识不同于对现行法的认识，而现行法以正当为尺度和标准。”^②

随着施塔尔在1830年代以三大卷阐发自己的立场，我们很快就发现，他所谓详述萨维尼的立场同时也是对该立场的一种特殊解释和重要批判。萨维尼把法律的发生描述为民族主体的自我规定，施塔尔则在这里看出一种对“生动神圣的历史统治”的

^① Friedrich Stahl, *Die Philosophie des Rechts I*, xx - xxv (2 vol., 1963).

^② *Id.*, at I, 1.

信念。正是这种对历史发展中之神圣必然性的确信，造就了历史学派对历史给定事物的特有虔诚和拜服，亦即臣服于那超越个体意志的力量的创造物。历史学派钟爱历史细节，关心实证事物（不可化约的特殊事物）的尊严，这在施塔尔看来意味着一种确信，即历史不是依照可预测的系统样式由逻辑原则推动的，而是由位格性存在者的自由意志推动的。^⑧但施塔尔同时又认为，仅把国民作为法源的做法忽视了一种高级伦理力量的显示，这种伦理力量凌驾于国民及其意识，对国民提出请求并且评判其行动与意识。施塔尔认为，立法和法学不单是民族意识的有机构成，也是“法律本身，亦即这种独立的高级力量”的有机构成。^⑨因而，单单把习惯法视为历史中神圣必然性的表达而不这么来看待那“经算计的有力规制”^⑩，就有失偏颇了。甚至就提出应然的法律创制方式的评判标准而言，历史学派的立场也需要做些修正，以便承认那种凭借立法来向国民及其集体意识推行高级法的做法是正当的。不过更为重要的是，施塔尔确信萨维尼的立场没有为评价法律的现实内容提供任何（隐含或明白的）标准。而且他认为与之相关的是，尽管历史学派显然阐发了一种重视民族之连续性和有机整全性的政治态度，但没有提供实质性的政治理论。^⑪

施塔尔认为仅仅关注作为法律主体的文化民族是不妥当的，因而需要承认立法作为法源的重要性，他还感到需要为赋予法律以规范性维度的伦理原则提供超验基础——如前所述，这一系列批判构成了萨维尼的自我批判取向，这些取向在他 1830 年后的思想发展中有所呈现，并在激发 1840 年代《当代罗马法体系》的种种张力中表达出来。这么一来我们就可以理解，萨维尼会赞

^⑧ *Id.*, at I, 586 - 587.

^⑨ *Id.*, at I, 587.

^⑩ *Id.*, at I, 584.

^⑪ *Id.*, at I, 588.

成施塔尔总的工作方向，并承认那是对自己工作的哲理补充。在1838年阅读施塔尔《历史视角下的法哲学》第三卷后，萨维尼赞同这部作品，尤其是它的宗教取向。他写道：“我觉得（宗教元素的）这种干预不是尺度过大或过于极端，而是太过粗糙了。我看好他。”^⑦ 萨维尼在施塔尔的表述中所看出的某种粗糙，却构成了对萨维尼立场批判性的激烈修正。这套想法起初只是侧重点上的转变，到1840年时已发展成一种本质上崭新的立场。

施塔尔让法学从属于神学，让民法从属于国家权力

施塔尔的法哲学建构要补充和完成历史观点，其形式是把文化民族性、民法和国家等内在历史实证的现实，成体系地整合进一种神学的、基督教的尤其是路德派的视角。这种自嘲的“基督教”哲学的核心，是一种对于本质与实存、普遍与特殊之间关系的观念，这种关系是位格性意志之间（绝对“位格性”与偶然“位格性”之间、神与人之间）的历史关系。施塔尔好用位格性来描述“原在”（Ursein）^⑧，因为它意味着一种有创造力的积极主体性，这主体性是分化的、具体的和独特的；它指向自我的不可化约的“此性”（thisness），而自我是经验存在之持续转变的恒久中心。绝对者作为“位格性”，对于它所创造的世界而言依旧是超验的，它继续把这个世界作为其意志的自由规定加以掌控和维持。人类作为受造的因而是偶然的“位格性”，其不仅被界定为神圣本质的必然流溢，也被界定为能够自由规定自己意志方向的独立主体。施塔尔所构想的神人之间理想且恰当的关系是这

^⑦ 1838年4月19日萨维尼致布伦奇利（Bluntschli），载 Stoll, *supra* n. 28 at II, 358。亦参见 Gerhard Masur, *Friedrich Julius Stahl. Geschichte seines Lebens; Aufstieg und Entfaltung 1802 - 1840*, 330 - 331 (1930)。

^⑧ Stahl, *supra* n. 61 at II/1, 7ff.

样的：受造的位格性将其创造者的意志承认为自己的本质意志，并且自愿使自己的愿望和行动符合这一高级规定。在这种关系里，合法权威在全部受造主体的统一自愿服从中获得了承认，并且该关系构成了施塔耳的“伦理王国”愿景。^⑨ 历史性人类关系的规范和终极目的，不是源自人们之间的内在水平关系，而是源自他们与其共同的超验源泉和本质的垂直关系。

尽管施塔耳的伦理王国乃是人类伦理关系的绝对规范和历史的最终目的，他并不认为该规范之履行或该目的之实现是一种内在的历史可能性。人的尘世生活是在堕落、在对固有自由的败坏、在对受造物身份的否认和对上帝疏离的阴影下度过的。因此施塔耳从双重面向来描述法律与国家的发生和演进。一方面，它们代表着用来对人的败坏进行正当惩罚、规训和矫正的神定制度。法律不是社群精神的文字表达（自发生活关系的刻意构造），而是一种由惩罚性强制力作后盾的、依照绝对规范来规制人类关系的命令。作为这类规范的强制实施者，国家及其公共制度支配着市民社会和民法的领域。按照绝对位格性的形象创造出来的位格性，固有地趋向于创造一个表达其共同的伦理王国身份的世界（施塔耳把这称为历史性的“朝向位格性的牵引”），这一驱动力由于人类的败坏而基本上发挥不了作用，而惟有惩罚所强制实施的命令才使人类关系不至于堕落为自私意志之乱象。^⑩ 另一方面，施塔耳还认为法律和政治体制以纯外在的形式维持着伦理王国的规范性构想。他不仅认为他的基督教国家是神怒与神罚的媒介，而且认为它是朝向法律和宪制形式之有机结构的历史进展的顶点，这套有机结构保障和确认了作为自由位格性的人类本质，还创造出政治权威和自愿服从的结构，这些结构预示着超

^⑨ *Id.*, at II/1, 70 – 190. See also Dieter Grosser, *Grundlagen und Struktur der Staatslehre Friedrich Julius Stahl* 54 – 62 (1963).

^⑩ Stahl, *supra* n. 61 at II/1, 22ff.

历史的本真伦理共同体的实现。^①

与萨维尼尤其是 1814 年时的萨维尼不同，施塔尔不把具有法律政治结构的历史共同体的发生视为民族文化集体主体的自我表达，而把它视为将向败坏了的国民个体意志推行有组织的总体。当然，施塔尔的政治有机体仍是一种外在形式性的组织。可以把有组织个体转化为伦理共同体的那种自愿的服从，是不能被强制的；国家就其本身而言不能转变其成员的动机结构，尽管它可以为这种转变提供外部条件。施塔尔并没忽略，那可见的历史共同体的建设中存在主观的道德元素。然而他坚信，对个体意志的救赎性转变，不是国家或学校、大学之类民族文化体制的职守，而是教会的职守——这里的教会不是萨维尼那不可见的教会，而是可见的、经由忏悔统一起来的、具有等级结构的制度。要创建一种超越单纯外在法律形式并且牢牢扎根于其成员的伦理担当的基督教国家，既需要按照合法权威和自愿服从的标准去改造教会建制，也需要对国家与教会的关系进行重构以使教会能够履行其特殊历史职守。施塔尔把萨维尼归于大学的文化教育角色赋予了教会。解释神启之指导原则的任务，取代了解释民族意识之指导原则的任务。法学臣服于神学。主观意志在教会中接受的教育、规训和转变，提供了政治秩序的伦理基础，把外在强制转为自愿服从，把对权威的臣服转为意志的自由伦理规定。^②

萨维尼、施塔尔与 1840 年代的历史主义危机

因而，到 1840 年秋加入柏林大学法律系而成为萨维尼的同事时，施塔尔似乎已经远远超出了历史学派的初衷，也就是超出

^① *Id.*, at 11/2, 130 - 161, 176 - 185.

^② Friedrich Stahl, *Die Kirchenverfassung und Lehre und Recht der Protestanten* (1840). 亦参见 Reiner Strunk, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution* 154 - 229 (1971).

了其智识之旅的出发点。他的作品不怎么关注由各种形式的私法或民法表现出来的、单个民族文化中自律主体间社会关系的自发构造。相反，他认为国家的强制力以及超验意志的伦理律令，掌控着市民社会的秩序。正如施塔尔的思想兴趣从历史重建转向建构规范性的政治和教会理论，他的使命感似乎也从萨维尼的大学学者兼教师的理想转向教会改革家和意识形态家这样一种更加主动干预的角色。与恩斯特·路德维希·冯·格拉赫一道，他逐渐变成了普鲁士保守党的思想奠基人之一。施塔尔之所以偏离最初的历史主义原则，个人原因和特殊原因当然有很多，但我们已经看到，相似的趋势也出现在萨维尼的内在视角转变中，只是形式上更为内敛，我们在历史学家利奥波德·兰克的工作中也能看出类似转变。^⑥ 值得注意的还有，腓特烈四世及其心腹谋臣克里斯蒂安·邦森（Christian Bunsen）一开始在1815年是尼布尔和萨维尼的学生，1830年代晚期则信奉施塔尔的基督教国家哲学。说1840年代有种总体上的“历史主义之危机”，这应该不算过分夸大其词。

无论我们要不要把它称作危机，1830年之后萨维尼理论的内在修正以及施塔尔的青出于蓝而胜于蓝，都揭示出关于文化形式（包括法律在内）之内在产生的最初历史主义模式中固有的一大堆问题，这模式即集体民族主体那静默运作的、渐进的、内在“必然的”自我规定和自我表达。1814年由萨维尼运用到法律的发生和演进上的这一最初模式，假定了事实（或实证性事物）与价值（或规范性事物）的同一性。对早期的萨维尼而言，规范性事物在两个层面或维度上历史地表现为实证事物的规定性本质；在社会伦理层面，表现为民族主体的社群意志，其指令被个人体验为习惯的单纯给定性以及民族性格和良知的内在必然性，以及在绝对道德层面，只要自由存在者意志的伦理规定的普

^⑥ 尤其是利奥波德·兰克对国家与教会、民族性与宗教间关系的分析，参见 *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*（初版于1839~1843年间）。

遍人性维度显现在单个的特殊文化形式中。然而，到 1840 年代的时候，这种双重同一性的假定效力在历史经验的压力下显然开始瓦解，这些历史经验动摇了他的如下信念，即民族主体的自发演进必会趋于逐渐增长的意志伦理规定。萨维尼和施塔尔对历史及其主观能动者（国民）的幻想破灭，转而通过为伦理规范寻求历史之外的超验基础进行回应，这些基础能够与特定文化的现实生活关系相对照，并批判性地适用于后者。就最一般的哲学层面而言，这些发展意味着浪漫主义/观念论的同一性哲学的破产，按照这种哲学，文化现象世界的有机统一和意义透明，由其作为跨人格的中心主体之自我决定的地位来保证，对该主体而言，所有的对象都纯属对象化。到 1840 时萨维尼和施塔尔都已确信，人类关系的意义与目的不可能从那些关系本身中解释出来，而只能经由它们与某个超验“他者”的关系得到解释。自由主体间的横向人际关系领域，也就是民法所调整的领域，只有在与超历史和超人王国的垂直关系语境中才获得其意义和基础。历史学派假定事实与价值同一、历史发生与规范效力同一、服从既定事物与伦理自我决定同一，这种假定的破产显然与黑格尔学派哲学视角和术语中理性与现实同一性的坍塌有相似的地方。但这一对比也意味着，转向神学不是在萨维尼或施塔尔面前敞开的惟一回应方式。萨维尼在《当代罗马法体系》里注意到并拒绝了这样一种见解，即民法制度通过服从经济上自我满足的要求而非服从基于宗教信仰的、对意志的自我否定式伦理规定的要求，可以获得其更宏大的目的与意义。通过与一种不属于自我生产的文化意义世界的“他者”的关系而出现的对人类的限定和规定，在自由人类主体与自然的关系中亦可得见；即通过劳动，在性中，以及在对它那偶然感性存在的单纯彼性（that - ness）的体验中。然而，萨维尼只能把人与自然的关系想象为一种“支配”，其中自然因为某些道德目的而被精神化了，被视为一种对“人性伦理目的之实现手段”的拓展。他坚信，“这些手段里并没包含一种新

的目标。”^① 与萨维尼同时代的大多数普鲁士知识分子都丧失了对如下事物的历史信心，即事实与价值、实存与本质的自发且内在“必然的”混同。在对该崩溃的各种回应里，萨维尼确立起他自己特殊版本的“基督教—德意志”和解，在其中，朝向共同母系民族的子女间友爱共同体的内在潜力，惟有通过服从超验父亲的律法才能被实现。

^① *System*, supra n. 2 at I, 54.

《基督教世界观基础上的法与国家学说》 导言

[美] 鲁本·阿瓦拉多 (Ruben Alvarado) 著

吴彦译

《基督教世界观基础上的法与国家学说》与《法哲学史》一起构成了弗里德里希·尤利乌斯·施塔尔 (Friedrich Julius Stahl) 的代表作：《法哲学》。这部多卷本著作作为我们提供了施塔尔作为一名宪法学教授、一名议会议员以及一名政治家的生涯建基于其之上的哲学基础。^① 这部著作同时也是独一无二的：它是由一位现代的后法国大革命的保守主义者——也就是柏克 (Edmund Burke) 这位先驱者的追随者——所撰写的惟一一部整全性的法哲学著作。

保守主义一直以来都需要这样一种整全性的哲学

^① 有关施塔尔生平的更为详细的论述，参见 Ruben Alvarado, *Authority Not Majority: The Life and Times of Friedrich Julius Stahl* (Aalten: WordBridge Publishing, 2007).

体系。因为对于法国大革命的反并不必然导向世界观的统一。很多保守主义者是罗马天主教徒，并因此主张回到（理想化了的）国家和教会的前革命状态，并由此主张君主和教皇的至高地位——所有这些通常都带有反革命的含义。其他一些人则是一些新教徒，并由此认为需要超越前革命状态，尽管是以一种试图保持与欧洲的政治、法律和文化遗产相连续的方式。在后面这批人当中，施塔尔是最出名的；他是第一位所谓的反革命主义者，这些反革命主义者曾在 Guillaume Groen van Prinsterer 和 Abraham Kuyper 的领导下组建成了一个政党。

施塔尔是萨维尼（Friedrich Carl von Savigny）的一个门生，萨维尼本人就是“柏克式”世界观在德国的先驱。萨维尼因其在《论立法和法学的当代使命》中反对法典化、支持法律的连续性——包括主张习惯法的首要性——而为人们所熟知。他的这些主张与柏克在《法国大革命论》以及在其他一些地方所提出的论点极为相似。萨维尼创建了后来人们所知的历史法学派，它或许是德国有史以来最具影响力的法学学派。

该学派的问题在于，它缺乏一个坚实的法哲学基础。布莱斯（James Viscount Bryce）——一名知名的法律史学家，同时也是英国 19 世纪后期和 20 世纪的一名外交官——在 1901 年曾写道，根据历史法学派的方法论，“历史法学更适合于某个特定国家的法律，而不是一般法律理论，因为在各个不同国家，法律史的各种细节变化无常，以至于为了获得一种整全性的理论，就需要大量知识和巨大的整合性力量来把这些细节的各种普遍后果整合在一起”（*Studies in History and Jurisprudence*, II, p. 186.）。实际上，布莱斯认为该任务太过庞大，以至于怀疑它是否曾经被实现过，尽管它“可能会被实现，所以必然会在未来的某天被实现。所有事情在最终都会发生”。

实际上，该任务很久以前就已经实现，甚至就是那样一位布莱斯所说的拥有“那种其所要求的能力”的人完成的。实际上，

早在19世纪30年代，施塔尔在巴伐利亚还是一名年轻的法学教授的时候，就已经出版了他的《基督教世界观基础上的法与国家学说》（第1版），提出了一种源自萨维尼式法律方法的法哲学。萨维尼承认该部著作提供了他本人尚没有提供的有关永恒真理的核心基础。^② 通过这样一种工作，施塔尔不仅为历史法学派提供了一个哲学基础，而且也为柏克式普通法学派（the Burkean Common Law School）提供了一个基础，尽管盎格鲁-撒克逊世界的法理学尚没有意识到这点，至今亦是如此。

对于大陆法系所给予〔法律〕的那种哲学关注，英国普通法从来都不感兴趣。其理由当然是它是法院实践的产物，而不像大陆法系那样把法律作为学院式分析的主题。但是，即便如此，这也不会阻碍一种特殊的法律哲学的发展，尽管这种法律哲学没有达到大陆法律哲学的那种精妙水平。这种特殊的法律哲学凭其自身而发展成了一种成熟的哲学法理学，从而使其法律体系免于受到自然权利法学以及启蒙—专制式的法典化运动（与之相似的那些东西在18世纪大陆的启蒙运动中占据支配性地位）的挑战。由库克（Edward Coke）、塞尔登（John Selden）以及哈勒（Matthew Hale）〔库克和哈勒都是首席大法官〕所倡导的普通法的研究路径，为柏克的政治哲学提供了基础。从此基础出发而在欧洲大陆复兴了已被启蒙主义的理性主义所驱逐掉的保守主义。^③

^② 一种与之不同的论述该发展的解释，参见 John E. Toews, “The Immanent Genesis and Transcendent Goal of Law: Savigny, Stahl and Ideology of the Christian German State,” *The American Journal of Comparative Law*, 37, no. 2 (Winter, 1989), 139–169; idem, *Becoming Historical: Cultural Reformation and Public Memory in Early Nineteenth-Century Berlin* (New York: Cambridge University Press, 2004), ch. 5: “The Tension Between Immanent and Transcendent Subjectivity in the Historical School of Law: From Savigny to Stahl.”

^③ 有关这段极富吸引力的历史，参见 Harold J. Berman, “The Origins of Historical Jurisprudence: Coke, Selden, Hale”, *Yale Law Journal* 103, no. 7 (1994).

不论这种研究路径在保护英国普通法传统以及在使大陆法传统重新焕发生机上取得何种成绩，就法律哲学层面而言，它仍然没有得到充分的发展。布莱克斯通的《英国法释义》——它成为边沁（Jeremy Bentham）及其功利主义的批判矛头——就是在此方面的一个典范。实际上，自边沁而下，我们可以说功利主义和实用主义已经成为处理普通法过程中的惟一一种主导性的哲学研究路径（例如，霍姆斯 [Oliver Wendell Holmes]，庞德 [Roscoe Pound]）。并且该遗产一直延续至今（这可以在最近不断被论及的话题“法律与经济”中得到证明，在波斯纳 [Richard Posner] 和爱泼斯坦 [Richard Epstein] 著作中所展现的就是这样一种东西）。与之相对抗的是一种建立在洛克和《独立宣言》基础之上的自然权利学说，它在最终意义上就是依据法国大革命的诸原则进行不断的抗争。

说这种助益来自俾斯麦之前的德国看起来似乎是错置了时代。但是，如果一旦人们意识到法国大革命之前的大陆法和英国法律体系之间存在着类同性，那么这种时代错置感就会被消除。人们通常所强调的都是两者之间的差异；如果是这样的话，那么柏克又如何能够假定法律在整个欧洲存在一种根本上的连续性，只是被法国大革命给割裂了？实际上，萨维尼及其追随者承认在英国普通法中存在一种与德国前法典化时代的法律体系相类似的法律体系。这就是普通法法律科学为什么对施塔尔的法哲学如此感兴趣的原因之所在。施塔尔提供了既可以适用于英国普通法也可适用于大陆法的原则，因为他所凭借的是西方法律科学的共同遗产，正如伯尔曼在他的《法律与革命》^①中所描述的那样，该遗产就是一门分享着一些核心特征、保留着一些相似制度、追求着一些相似目的的法律科学。

^① Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983).

施塔尔所做的就是提供一种有关如下事物的理解：亦即潜在于普通法这个不断演变的事物之下的一些坚实不变的基础。有关功利和实用主义的考量被置于他所谓的历史发展语境中的机缘目的 [providential purposes] 以及正义原则之下。柏克所谓的“活着的、死了的以及将要来到世界上的这些人之间的”^⑤ 共存关系 [partnership] 在这里找到了他的知音，正如他把权利看成是一种遗产，而不是一种先天的非历史性的给予物一样。同样地，施塔尔把权利看成是从属于法律的东西，而不像自然权利学派那样把它视为法律的渊源。更有甚者，施塔尔在法律体系中为主观权利设定一个清晰的位置和界限，该法律体系是技艺本身，并且在当今这种让人迷惑不解的过度膨胀的权利法学中，它可能是比所有其他东西更要紧的东西。

他用以奠定这些基础的概念是一种有关法律和国家的“学说” [doctrine]。在他为《基督教世界观基础上的法与国家学说》（作为《法哲学》这部著作的第二部分）所写的导论中，施塔尔对“学说”这个观念作出了如下解释：它是某种既不同于法学 [jurisprudence]，也不同于法哲学 [legal philosophy] 的东西。法学是研究存在于特定国家和特定时期内的一个特定法律体系的科学；与之相对的是法哲学，它将“法律和国家与所有存在的最终目的和最高原因联系在一起”。“法与国家学说”占据着一个中介位置。它是从对法学的一般化而来的，但同时也是从对法哲学的具体化而来的。它的运作所依据的是共相，但同时也依据法学所提供的殊相而超出这些共相。由此，它提供了一些普遍标准，从中而衍生出一些特定的法律体系，同时这些法律体系亦可根据这些标准得到评判。

施塔尔把法与国家的此种学说建立在基督教世界观的基础之

^⑤ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Oxford, England: Oxford University Press, 1993), p. 110.

上：因为西方各个文明国家在历史上也是以此种世界观为基础的，并且因为每一种这样的普遍学说都必须把其自身奠立在某一种世界观的基础之上。“每一个哲学体系，不论其名称为何，在最终意义上它都建立在一个基本预设的基础之上，不论这个预设怎么主张它拥有所谓的科学确定性，它都只不过是一种信仰。”因此，施塔尔在最终为我们提供了一种基督教的普遍法哲学，由此而成为保守主义的西方法律传统的典范。

法的形而上学

——论青年马克思

[美] 唐纳德·R. 凯利 (Donald R. Kelley) 著
姚 远 译

卡尔·马克思拿“哲学历书上最高尚的圣者和殉道者”普罗米修斯的狂啸——“总而言之，我痛恨所有的神！”——作为他1841年提交耶拿大学的博士论文的格言和出发点，就许多方面而言，这也象征着他毕生的事业。^① 在1835年，17岁的马克思当时仍是一位身体力行的路德教徒，作为特里尔中学的一名学生，他已经在为人类决定自己命运的力量欢欣鼓舞，并且在设想那普罗米修斯式的任务，即通过揭示世界的第一原则亦即它的第一原理（*arche*）并为了人类

① Marx, “Dissertation und Vorarbeiten über die Differenz der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie,” in *Marx - Engels Gesamtausgabe* (Berlin, 1927 - 32), 1, pt. 1: 10 (英译文全部援引自 *Marx - Engels Collected Works* [New York, 1975 -], 1: 30). 亦参见 G. Cottier, *L'Athéisme du jeune Marx* (Paris, 1959).

的利益加以使用来重造世界。他在职业选择的考虑中写道：“历史把那些为共同福祉工作因而自己变得高尚的人称为最伟大的人物”；这种经天纬地、指点江山的抱负，马克思在其余生中亦予恪守。^②

马克思首先选择的职业是法律，对此有所关注的人凤毛麟角。在数世纪的时光中，法律的践行者素来把法律视为通往“共同福祉”最直接的道路。总的来说（以及就思想的发生来说），马克思正是经由探求法学——或许并不总是法学的实质与方法，但肯定是法学的理想——来启动他那期望赖以取得丰功伟绩的英雄主义任务的。毋庸赘述，他的事业并不是没有坎坷，首当其冲的就是马克思对实际涉及政治社会事务时的传统法学大失所望。另一项挫折乃是政治当局以及职业法律对追求法学中包含的社会理想的举动横加抵制。针对《莱茵报》的书报检查令让马克思对这种抵制有了切身体会，因为马克思获得博士学位之后在这家报纸进行了两年政治实务方面的研习。1843年，马克思因官方发难而辞职，有趣的是，他的辞职声明之后附随了一张石版画，内容是被锁住的普罗米修斯的内脏惨遭啄食。^③ 不过马克思对自己普罗米修斯式的事业坚持不懈，我们不妨把他的政治经济学体系视为其初始志业的最终变形。

马克思在1835年秋季进入波恩大学着手学习民法，由此开始了他的法律生涯。甚至在那个时候，他就表现出某些令家人痛惜的异端迹象，他的父亲为他的浪漫主义情怀忧心忡忡。亨利希·马克思在1835年的家书里说：“你不应当要求法律课程悦耳动听并富有诗意”；而且他不断地敦促儿子要再务实一些。^④ 父

^② Marx, “Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes,” in *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 2: 67 (*Collected Works*, 1: 8).

^③ *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 1: frontispiece (*Collected Works*, 1: 374).

^④ 亨利希·马克思致卡尔·马克思，1835年11月18–29日，载 *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 2: 186 (*Collected Works*, 1: 646). 亦参见即将出版的由 Jerrold Seigel 撰写的传记。[中译者按] 原注中的日期是11月18–19日，根据汉译本改正。

亲在一连串家书中抱怨儿子素有年少轻狂的毛病，其中最招眼的包括混乱（“一个学者也需要有条理，一个开业的法律人更需要如此”）、败家（“……而你又知道得很清楚，我并不富裕”）、自私（“你内心中占统治地位的是自私”）和危险的暴力倾向（“难道决斗也与哲学密切有关吗？”）。^⑤事实上，马克思曾因“夜间酗酒、喧嚷”受罚。尽管有诸如此类的“说教”，老马克思并不想迂腐地使用严父权威，然而“在波恩的疯狂举动”清楚地表明他的儿子意志刚强、桀骜不驯，眼睛瞄着比传统的法律或经济生涯更高的目标。不过就学习而言，马克思在其1835~1836年间所修全部十门课程所得到的评语是“勤勉”、甚至是“极为勤勉和用心”，其中六门课涉及部门法和法律史。^⑥

他于1836年秋转入柏林大学，这标志着马克思生命的一个转折点，并明显强化了他用在法学研究方面的心思。尽管该校最为声名显赫的哲学家黑格尔此时已经辞世五年了，该校依然在欧洲出类拔萃，其法学系更是思潮滚涌的一大中心。最煊赫的教授是萨维尼，他是19世纪首屈一指的法律学者，被视为那个声势浩大的“历史法学派”的领军人物，该学派自始与自然法理论及法典化方面的理性主义尝试（尤其是拿破仑的尝试）相抵牾。其次著名的教授是黑格尔主义者爱德华·甘斯（Eduard Gans）——亨利希·冯·特赖奇克（Heinrich von Treitschke）嘲笑他是“一个多才多艺的犹太人”，“机敏有余而明智不足”——他是历史法学派的主要批评者之一。恰如悉尼·胡克（Sidney Hook）所言，历史学派的倾向是“将现在钉在过去的十

^⑤ 亨利希·马克思致卡尔·马克思，1835年11月8日、1836年初、1836年3月19日、1836年5-6月，载 *Marx - Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 2: 188, 191, 192, 226 (*Collected Works*, 1: 650, 652, 653, 689). [中译者按]原注说“自私”的引证出自1836年12月9日的家书，经查根据汉译本改为1835年11月8日。

^⑥ “Abgangszeugnis der Universität Bonn für Marx,” Aug. 22, 1836, in *Marx - Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 2: 194 (*Collected Works*, 1: 658). 关于马克思的法学研究，参见 August Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, 1 (Paris, 1955): 81ff.

字架上”；据说该学派想要屈从于“过去的暴政”，萨维尼本人不得不出面对此责难进行辩护。^⑦ 当时的论争中，萨维尼和甘斯在普鲁士法改革以及民法中的“占有”问题上观点相左。一位曾在1827年发表一篇讨论萨维尼的论文的相关法国学者点评说：“这场论战景象壮观。历史学派畏惧哲学……哲学阵营则对纯粹历史法学家哀其不幸、怒其不争……”^⑧ 萨维尼的“现实主义”与甘斯的“唯心主义”之间的这场论战在1839年公开化了。然而至少三年前，这场法学兼哲学上的文化斗争就已经波及马克思了。他在柏林大学的第一年便修了萨维尼的《学说汇纂》课程和甘斯的“刑法”课程，并且几乎可以确定的是，他们的争论塑造了马克思自己正在发展中的社会观点。^⑨

此处的视角或许显得古怪，可这恰是青年马克思在一份有关其前革命岁月的自传陈述中给出的视角。我这里指的是他在柏林大学第一学年末写给父亲的那封著名的自白书。他开门见山地说：“生活中往往有这样的时刻，它好像是表示过去时光结束的界标，但同时又明确地指出生活的新方向。”^⑩ 回首往事，他看到了一种“新生活”的开端，它关联着他对燕妮的爱恋，表现

^⑦ Hook, *From Hegel to Marx* (Ann Arbor, 1950), 142. 一般而言，参见 Adolph Stoll, *Friedrich Karl von Savigny*, 2 (Berlin, 1929): 184–88; Hans Gunther Reissner, *Eduard Gans: Ein Leben in VormVormrz* (Tübingen, 1965), 123, 159; Hermann Kantorowicz, “Savigny and the Historical School,” *Law Quarterly Review*, 53 (1937): 326–343.

^⑧ E. Lerminier, *Introduction générale à l'histoire du droit* (Paris, 1829), 270, 与 *De Possessione Analytica Savigniana Doctrinae Exposito* (Paris, 1827). 参见 Max Lenz, *Geschichte der königlicher Friedrich – Wilhelms – Universität zu Berlin*, 2 (Halle, 1910): 384.

^⑨ “Abgangszeugnis der Universität für Marx,” in *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 2: 247 (*Collected Works*, 1: 703). 按照当时的课表，马克思肯定在每天上午9点至11点跟萨维尼学习“《学说汇纂》私法”，在（除周三）每天12点至下午1点跟甘斯学习“普遍刑法”，还修了H. 斯特芬斯的“人类学”。参见 *Index lectionum... in Universitate Friderica Guilelma* (Berlin, 1837).

^⑩ 卡尔·马克思致亨利希·马克思，1837年11月10日，载 *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 2: 213–231 (*Collected Works*, 1: 10–21); and “Nachtliebe” and “Spielmann” in *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 1: 147–148 (*Collected Works*, 1: 22–24).

在他的抒情诗作中。事实上，同年他写作了以“夜恋”和一位浮士德式“小提琴手”为内容的《狂歌》，反映出他的某些青春怅惘和“奋发向上的追求”。不过，恰如其“新生活”亦与感情和诗意相连的但丁那样，马克思被迫从恋爱转向学习——从他所谓文学艺术的“遥远彼岸”转向更为成熟的目标。他在给父亲的信里接着写道：“写诗可以而且应该仅仅是附带的事情”；“我必须攻读法学，而且首先渴望专攻哲学”。

此处的理解要点是，马克思压根没有鲜明地区分这两个学科，因为法与哲学的同一是法科学生的入门知识之一。“法学是真正的哲学”是从《学说汇纂》开篇句提取出来的公式，马克思不仅（在前一年跟着萨维尼）学习了这部古典法学的精华汇总，而且甚至着手把它译成德文。^① 有两重理由证成二者的同一：其一，法构成了一门真正的“科学”[市民科学（*civilis scientia*）]，因为它具有普遍性且借由因果看待世界；其二，与自然科学有所不同，法以社会的共同福祉为其主要对象。从13世纪直到马克思那个年代，“法学是真正的哲学”这项命题为法学家、评注家、体系化法律家（包括1804年《法国民法典》的参与者）所推崇。无论成熟的马克思主义与古典“市民科学”之间有何关系，青年马克思（至少是少年马克思）是从这个悠久传统出发的。他这样谈及法学与哲学：“这两门学科紧密地交织在一起，因此，我一方面不加任何批判地、像小学生一般地读了海奈克齐乌斯（Heineccius）和蒂堡（Thibaut）的著作以及各种文献，例如，我把《学说汇纂》头两卷译成德文，另一方面又试图使一种法哲学

^① 有关此文的一般取向，参见我的“Vera Philosophia: The Philosophical Significance of Renaissance Jurisprudence,” *Journal of the History of Philosophy*, 14 (1976): 67–79, “Louis le Caron, Philosophe,” in *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. E. Mahoney (New York, 1976), 16–35, and “Vico’s Road,” in *Giambattista Vico’s Science of Humanity*, ed. G. Tagliacozzo and D. Verene (Baltimore, 1976), 15–29.

贯穿整个法的领域。”^⑫

通过这些年轻时的尝试，马克思完成了学业，同时也秉承了体系性法学的伟大传统，后者萌发于（萨维尼在其经典之作《中世纪罗马法史》中予以探讨的）学院派法学家的作品，并于16世纪主要在布尔日（Bourges）大学确立起来的“经改革的法学”中趋于成熟。由此，特别是通过胡果·多诺（Hugues Doneau）（在他转到海德堡以及后来转到阿尔道夫之后）的努力，该哲学学派的价值与计划才进入德意志学院法学；该传统被一代又一代萨维尼所谓“体系化法律家”传承至19世纪。^⑬其中有马克思书单上的两个著名人物，即海奈克齐乌斯（Johann Gottlieb Heineccius）和蒂堡（Thibault），还有包括鲁道夫

⑫ 卡尔·马克思致亨利希·马克思，1837年11月10日，载 *Marx - Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 2: 215: “但是写诗可以而且应该仅仅是附带的事情，因为我必须攻读法学，而且首先渴望专攻哲学。这两门学科紧密地交织在一起，因此，我一方面不加任何批判地、像小学生一般地读了海奈克齐乌斯和蒂堡的著作以及各种文献，例如，我把《学说汇纂》头两卷译成德文，另一方面又试图使一种法哲学贯穿整个法的领域。我在前面叙述了若干形而上学的原理作为导言，并且把这部倒霉的作品写进了公法部分，约有300张纸。这里首先出现的严重障碍同样是现有之物和应有之物的对立，这种对立是理想主义所固有的，是随后产生的无可救药的错误划分的根源。最初我搞的是我慨然称之为法的形而上学的东西，也就是脱离了任何实际的法和法的任何实际形式的原则、思维、定义，这一切都是按费希特的那一套，只不过我的东西比他的更现代，内容更空洞而已。在这种情况下，数学独断论的不科学形式从一开始就成了认识真理的障碍，在这种形式下，主语围绕着事物转，议论来议论去，可是事物本身并没有形成一种多方面展开的生动东西。”

⑬ 在这片历史学家们除了经由黑格尔的联系之外几乎未加绘图的法学文献荒地上，有几部最相关的作品：启蒙运动时期的法学家兼史学家海奈克齐乌斯的各种体系性尝试，其中值得注意的是《自然法与万民法要义》（*Elementa Juris Naturae et Gentium*），以及分别依《学说汇纂》和《优士丁尼法学阶梯》的次序编排的两卷本《民法要义》[*Elementa Juris Civilis*，有多个版本和译本（包括蒂堡的一份译本）]；古斯塔夫·胡果（Gustav Hugo）的《罗马法阶梯》（*Institutionen des römischen Rechts*）；蒂堡的《〈学说汇纂〉法体系》（*System des Pandekten - Rechts*）；甘斯的《罗马民法体系》（*System des römischen Civirechts*）；萨维尼的《当代罗马法体系》（*System des heutigen römischen Rechts*）；以及马克思提到的其他作品。参见下注18。一般而言，参见 Paul Koschaker, *Europa und das römische Recht* (Berlin, 1953); E. Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, 3 (Berlin, 1910); Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit* (Göttingen, 1967); and Guido Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vols. 2, 3 (Bologna, 1968 - 1970).

(A. F. Rudorff)、萨维尼和甘斯在内的他柏林大学的老师。所有这些学者都大致遵循与14世纪法学家巴托鲁斯(Bartolus)相联系的旧有经院方法,该方法立足于被一代代力图达到更高程度的一致性、一般性和衡平性的“权威”所拼接和合理化的民法原则。他们尤其致力于创造一种立足于古典原则或结构、特别是立足于《学说汇纂》的可理解(和可教授)的法律格局。

显然,马克思也是这么做的。他在信中提到的那本300张纸的“倒霉作品”没有保存下来,但马克思写下了一份纲目以待父亲的教诲。他一开始就按传统大陆法系的方式区分了私法和公法,继而以契约法为侧重,将私法划分为人法、物法、物上的人法这几种同样传统的范畴。马克思拟定的法律格局由于秉持着分叉法和三分法,不可能与数世纪以来法学家们拟定的多如牛毛的此类格局——特别是与18世纪的法典化运动相关——有实质差别。^① 马克思对自己作品的反应倒是不落窠臼,他以其一贯不羁的语言澄清了其中的欠缺。“这里通篇都贯穿着三分法,叙述的烦冗令人生厌,同时又极其粗暴地滥用罗马概念,以便把它们硬塞进我的体系。”最糟糕的是,它体现了旧制度下法的基本矛盾。重要的是,当马克思触及其论著的公法部分亦即民事规则与政治目标及共同福祉问题的衔接点时,他“认识到它和我以前的全部努力都是错误的”,并中断了写作计划。

错误的根源在于马克思慨然称之为“法的形而上学”的东西,他将之界定为“脱离了任何实际的法和法的任何实际形式的

^① 参见 A. - J. Arnaud, *Les Origines doctrinales du Code civile français* (Paris, 1969); and Klaus Luig, “Institutionen - Lehrbücher der nationalen Rechts im 17. und 18. Jahrhundert,” *Ius Commune*, 3 (1970): 64 - 97。马克思本人对该传统的贡献遵循着优士丁尼和盖尤斯的罗马形式,该形式同样区分了公法与私法,并把后者划分为人法、物法和诉讼法(或按马克思的术语,即物上的人法)。依据马克思的这种三分法,前两个范畴——人(“主观”法之基础)与物(有成为财产的潜在可能的自然世界中的客体)——大致对应着黑格尔的主—客辩证法,但以一种马克思拒斥的顺序。见下文。

原则、思维、定义”。按马克思的说法，其“法的形而上学”接近康德的唯心论以及诸如费希特所建构的那套据称是“科学的”自然法体系，但由于其处理社会现实的方式而甚至比康德和费希特的东西更加糟糕。其中的困难源自经久不衰的“现有之物与应有之物的对立”，该对立转而又成为“无可救药的错误划分的根源”。“数学独断论”或许适于几何学的抽象物，它们不拘泥于社会语境或历史变迁。马克思解说道：“在生动的思想领域的具体表现方面，例如，在法、国家、自然、全部哲学方面，情况就完全不同；在这里，我们必须从对象的发展上细心研究对象本身，而决不允许任意划分；事物本身的理性在这里应当作为一种自身矛盾的东西展开，并且在自身中求得自己的统一。”^⑤ 看起来有重要意义的是，这里的观点作为马克思对历史唯物主义的首次预想，是在对体系性法学根本的、甚至革命性的批判语境中提出来的。马克思的父亲对其颠覆性的后果心知肚明，他的警告是先知先觉的。在给儿子的回信中他写道：“你的法律观点不是没有道理的，但如果把这些观点建立成体系，就很可能引起一场风暴，而你还不知道，学术风暴是何等剧烈。”^⑥

马克思的突破肯定是种学术异议甚至学术异端的举动，因为他公然蔑视在《学说汇纂》中因而也就在法律传统中荣膺“法律神父”之名的那些权威们。但这同时也是由深层个人危机引发的道德显现。对法的失望致使他“心安理得地”重新投入纯粹

⑤ 卡尔·马克思致亨利希·马克思，载 *Marx - Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 2: 215: “三角形使数学家有可能作图和论证，但它仍然是空间中的一个纯粹的概念，并没有发展成任何更高的形式；需要把它同其他某种事物对比，这时它才有了新的位置，而对同一对象采取的不同位置，就赋予三角形各种不同的关系和真理。在生动的思想领域的具体表现方面，例如，在法、国家、自然、全部哲学方面，情况就完全不同；在这里，我们必须从对象的发展上细心研究对象本身，而决不允许任意划分；事物本身的理性在这里应当作为一种自身矛盾的东西展开，并且在自身中求得自己的统一。”

⑥ 亨利希·马克思致卡尔·马克思，1836年12月28日，载 *Marx - Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 2: 199 (*Collected Works*, 1: 665).

哲学甚至诗情的怀抱；这些困扰反过来损害了他的健康，他不得不到乡下进行疗养。这次出行似乎蛮有效果的。他回来时不仅恢复了强健，而且决心摆脱年少轻狂的先验论，重新回到尘世生活。他写道：“我甚至和我的房东一块去打猎，然后又跑到柏林去，想拥抱每一个清闲的人。”他回来时已对黑格尔重燃兴致，第一次通读了他的作品，以便“把真正的珍珠拿到阳光下”；这项研究与他参与激进黑格尔派的“博士俱乐部”讨论会相照应。这就是马克思最初从理想主义中抽身而出时的情感语境。“帷幕降下来了，我最神圣的东西被毁掉了，必须用新的神来填补这个位置”——他用这样的手法表达其身心创伤的经历。“我从理想主义——顺便提一下，我曾拿它同康德和费希特的理想主义作比较，并从中吸取营养——转而向现实本身去寻求观念。如果说神先前是超脱尘世的，那么现在它们已经成为尘世的中心。”^① 这距离对“诸神”一概的普罗米修斯式的——和唯物主义的——否定没有多远了。

马克思可以说就这样从他的独断论蛰伏中苏醒过来，套用他未必欣赏的康德式表达来说，他由“自在的概念”转向了“之物”。然而他继续按法律的方式进行思考，并诉诸法律素材以获得启发，尽管是以一种迥异于“法的形而上学”的风格进行的。他写道：“此后不久，我只从事一些实证的研究”；他开出了一堆书目，有萨维尼和其他人撰写的民法作品，有格拉蒂安（Gratian）12世纪的教会法汇编，还有一些早期日耳曼法研究。^②

① 卡尔·马克思致亨利希·马克思，载 *Marx - Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 2: 218.

② 马克思提到了如下作品：Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*; Paul Feuerbach, *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts*; C. L. W. von Grolmann, *Grundsätze der Criminalrechtswissenschaft*; A. W. Cramer, *De Verborum Significatione*; J. N. von Wening - Ingenheim, *Lehrbuch des Gemeines Civilrechts*; C. F. Mühlenbruch, *Doctrina Pandectarum*; W. A. Lauterbach, certain titles on civil process (“einzelne Titel. Zivilprozess”); Gratian, *Concordia discordantium canonum*; and G. P. Lancellotti, *Institutiones Juris Canonici*.

马克思拒斥了他与“冯·萨维尼先生所犯的同样的”错误，即分离法的形式与法的内容，也就是说，把法律概念与“实证的”或“质料的”法分开。他则相信，“在其思想发展中的实证法”与“法概念的形成”就是一回事，他因而得出结论说，哲学理解必须首先经由实在法（*jus positivum*）进行，因为这种法乃是法律规范与社会现实的交汇点。换言之，要实现作为真正哲学的法学这一理想，就务必从物质基础着手研究。这一套思想很可能不仅导致马克思拒斥“法的形而上学”，也导致他完全诉诸另一门学科作为其社会哲学的首要承载者。

当我们考察马克思在其中发现了“法的形而上学”之基本谬误的那部作品——他“实证研究”的第一本书，萨维尼讨论占有问题的伟大著作《论占有》，该书被一位权威视为现代最具影响力的法学专著^①——之后，上述对少年马克思的解释就更有说服力了。在这部作品中，萨维尼所展现的渊博学识与他后来论述罗马法史的不朽之作不相上下，但在《论占有》中他是以一种实践的甚至论战的方式调用自己的学识的。他援引古代权威、特别是《学说汇纂》中的那些权威以及后来评注家的判断，来讨论占有和财产中所牵涉的一整套问题。他把后来的评注家分为两类：一是“解释者”，包括诸如阿佐（*Portius Azo*）、注释法学家阿库尔修斯（*Accursius*）、阿尔恰托（*Andrea Alciato*）和居亚斯（*Jacques Cujas*）等中世纪和文艺复兴时期的法学家，以及他的同僚甘斯和鲁道夫等现代作者；二是“体系主义者”，包括多诺（*Hugues Doneau*）、多诺的导师杜阿兰（*François le Douaren*）、波蒂埃（*R. - J. Pothier*）和萨维尼的对手蒂堡。他依照学院派传统，首先列出、批评并通常拒斥这些人以及其他许多人的意见，继而摆明自己的解释。后来的版本收罗了这方面的继续意见和争

^① Eugen Ehrlich, *Fundamental Principles of the Sociology of Law*, trans. W. Moll (New York, 1962), 320.

议（在由鲁道夫出版的第7版中，涉及的反对意见将超过50条）。^⑩ 这整个运思都立足于一个当然遭到马克思拒斥的假设，即法的形式——在萨维尼那里指罗马法体系中的分类——可与法的内容——在萨维尼那里指罗马法学家和现代法学家的专门表述——相区分。

甚至对于少年马克思而言，这本书也必定看起来是与共同福祉毫无合理关系的老古董学识的畸形堆砌。萨维尼一开始就告诉读者，该书的主题不是进行占有的权利（*jus possidendi*），而是占有权（*jus possessionis*），萨维尼把它们归入两个标题，即时效取得和令状。^⑪ 时效取得指未受争议的占有（《十二表法》规定要一年或两年），它与取得实效（罗马法和教会法上的因长期时效期间经过而取得权利 [*praescriptio longae temporis*]）这个法律概念相关。令状指对由暴力行为所夺取的东西进行重新占有的权利，因而它出自对侵害的矫正。萨维尼还区分了“自然”占有与“民事”占有，亦即自然状态中的物理占有与创造了“财产”的那种法律条件，而财产一般被定义为“一切物权之总体”。尽管他使用了善意和正当原因（*justa causa*）这类法律概念，他的论证似乎还是最终立足于罗马历史或前历史的偶然因素，其中私有财产（比如伟大的罗马史学者尼布尔 [Niebuhr] 所讨论的私田）出于简单的体控（*prehension*）或有意把持（*willful seizure*）的行为，然后由于获得了习惯的接受和一般的社会表述而不知怎的被赋予了合法地位。用法学术语说，法权出自事实。强力造就权利——假如我们如此译解“体控”这个委婉说法，或许甚至

^⑩ Savigny, *Das Recht des Besitzes* (7th ed.; Berlin, 1865), 10, 543. 亦参见 Hasso Jaeger, “Marx et Savigny,” *Archives de philosophie du droit*, 12 (1967) 65–89 (在一本主要讨论“Marx et le droit moderne”的书里); Georges Cornil, “Philosophie et droit privé,” *Revue de droit international et de législation comparée*, 2d ser., 10 (1909): 616–644; and Peter Landau, “Karl Marx und die Rechtsgeschichte,” *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 41 (1973): 361–371.

^⑪ Savigny, *Das Recht des Besitzes*, 43.

财产就是盗窃——在像马克思这样的年轻理想主义者看来可能就是如此。

无论如何，萨维尼正是据此建立起他的占有理论和财产理论；甘斯在自己有关占有问题的讨论中针锋相对地抨击了历史法学派。他1839年发表的这本小册子是一种“科学的论战”，那里面对萨维尼的如下老道习惯进行了激烈抨击，即借助于“从而”和“事实上”这些策略性措辞把假说转变为被证明了的命题。甘斯指责说，萨维尼实际上所做的不过是运用罗马史进行论辩；罗马人虽有如此这般“实践智慧”，该民族对哲学真理并无诉求。“占有是一项事实，一种自然条件，不是一项权利”——甘斯这么来表述萨维尼的立场——“然而，占有者因为他占有所以拥有权利”。甘斯全然拒斥此类经验主义（和历史主义）逻辑。当萨维尼通过令状和凭时效取得财产来定义占有时，甘斯抱怨说：“他把主题移入一个我们无法以哲学武器进行争辩的领域：一旦提及纯粹理论，他就把论题与理论无从发言的一些用语杂糅起来。”^② 这样显然无法达到作为真正哲学的法学这一理想。

马克思在这场论战中的立场选择水到渠成。纵使他此时并不分享甘斯的黑格尔主义成见，他也肯定要远离他另一位老师萨维尼的方法以及道德。第一，马克思已经开始拒斥在一种专断的民法体系框架内来理解社会制度的想法，更甭提还要如此这般将那些社会制度合法化了。第二，由于他关心社会正义，所以他不怎

^② Gans, *Ueber die Grundlage des Besitzes, Eine Duplik* (Berlin, 1839), 7, 11. 甘斯在一篇书评中对萨维尼著名的《中世纪罗马法史》进行了类似但更得体的批评，他抱怨说此书纯属没有概念价值的文献史，并总结说“内在历史”仍待书写；参见他的 *Vermischte Schriften* (Berlin, 1834), 1: 46. 要了解当时那场占有之争中的其他篇什，参见鲁道夫在他编订的萨维尼《论占有》版本的附录里（页543-562）给出的（并非一览无余的）篇目列表。在1836-1842年间发表了超过40份作品，其中不包括像皮埃尔·蒲鲁东所进行的那种对财产问题的流行讨论；纵观整个19世纪，相关篇目不断增加。要了解现代讨论的情况，参见Gunter Wesener, “Ius Possessionis,” *Festschrift für Max Kaser* (Munich, 1976), 715-742.

么赞成萨维尼那种以占有的事实为基础——也就是说以一种非道德、非理性的自然状态为基础——来证成整套财产权利的取向。显然，这种理论与马克思后来对财产、特别是与劳动相关的财产所持有的看法相抵牾。因此我们不妨认为，马克思的第一次学术颠覆举动是将萨维尼而非黑格尔头足倒置。

这次思想创伤发生在马克思 20 岁那年，当时他仍在盘算着他的法律事业——法学上的而非行政管理学上的。随后几年发生了一些事情，致使马克思偏离了这条道路。其一是他沉浸在传统哲学之中，不仅包括为撰写博士论文所研读的德谟克利特和伊壁鸠鲁哲学等古希腊哲学，而且包括（他甚至有着更集中钻研的）黑格尔主义，后者处于那时诸多迫切的社会和概念问题的漩涡中心。其二是 1838 年他父亲的过世，他自此没有了父亲的道德压力和经济支持。最后是官方对黑格尔左派的谴责，这挡住了马克思的高校从教之路。1842 年马克思开始了政治记者生涯，他先是给《莱茵报》投稿，后来成为该报主编。通过评点一系列社会议题，包括出版自由和刑法，他终于有机会直接为“共同福祉”贡献自己的力量。不过马克思依然保持着他的某些法律思维。他批评 1841 年普鲁士的书报检查令，不仅因为它不正义，而且因为它不合法。他再次讨论了法与其宣称的理想之间的矛盾。“对真理是否干脆就应该这样去理解，即凡是政府的命令都是真理……？”²³ 在克服了学术权威之后，马克思这里开始关注更骇人的对共同福祉的阻碍。

马克思不断回到他过去的老师萨维尼所开出的议题，而萨维尼在 1842 年被任命为普鲁士司法大臣，负责法律改革。马克思问道：“难道你们的大部分案件和大部分民事法律不都是关于财

²³ Marx, “Bemerkungen über die neueste preussische Zensurinstruktion,” in *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 1: 154 (*Collected Works*, 1: 113).

产的吗？”^④ 他参与了关于近来的《林木盗窃法》的辩论，该法实际上把森林法规提升到刑法的高度。马克思注意到，即便是16世纪的刑罚法规也没在财产保护方面采取那么离谱的举措。他所反对的正是萨维尼所提倡的那类所有权主张——按马克思的说法，它们是“和法相抵触的习惯”，仅仅有利于特权地主阶级。他接着说：“这些习惯产生的时期，人类史还是自然史的一部分”，亦即人类还处于封建制度这个“精神的动物王国”。马克思为超越此类阶级特权的普遍人类法欢欣鼓舞。“我们为穷人要求习惯法，而且要求的不是地方性的习惯法，而是一切国家的穷人的习惯法。”^⑤ 在这篇文章中，马克思认为自己发现了现代“自由立法”一大基本缺陷，即“只限于把已有的权利表述出来并把它们提升为普遍的东西”，也就是把事实状况提升到权利的水平。该论点的依据是前社会和反社会的自然状态的自利个人主义，而不是“将国家视为实现法律的、伦理的和政治的自由的伟大有机体”的理性理想。^⑥

马克思将自己的新闻点评焦点放在此类实践问题后，便开始更为清晰地表述自己对于法与社会现实的关系的看法——这个问题在许多方面与意识形态和社会物质基础的关系问题是重合的。人们难免用马克思的黑格尔主义来解释这些看法，而且这么做也无可厚非。不过，显然他当时仍然脱不开学院法学，因为他在这个主题上就自己的哲学立场作出了截至那时为止最全面、最富进取心的陈述：即他对历史法学派的核心批判，但援引悉尼·胡克

^④ Marx, “Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung,” in *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 1: 246 (*Collected Works*, 1: 199).

^⑤ Marx, “Debatten über das Holzdiebstahlgesezt,” in *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 1: 272 (*Collected Works*, 1: 230). 亦参见 C. Vigouroux, “Karl Marx et la législation forestière rhenane de 1842,” *Revue d’histoire économique et sociale*, 43 (1965): 222 – 233.

^⑥ Marx, “Der leitende Artikel,” in *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 1: 249 (*Collected Works*, 1: 202).

的说法，该批判“让人诧异地被忽视了”。该学派的宣言是萨维尼的著名论文《论立法与法学的当代使命》，批评了前一世纪盛行的乐观主义和理性主义的法哲学。²⁷ 马克思在《历史法学派的哲学宣言》一文中进行了回击，不仅宣布弃绝法律职业，而且就社会思想和行动的实证基础和批判基础给出了更充分的前提。²⁸ 他的抨击在一定意义上是种典型的学术反叛行为，尽管他通过如下方式伪装了自己的学说逆反，即表面上抨击萨维尼的长辈同仁古斯塔夫·胡果（马克思称之为历史法学派的“鼻祖”和“自然人”）而非曾经的“教授先生”、如今的“大臣先生”萨维尼（马克思仅以“最著名的历史法学家”这样的措辞影射过他）。不管怎么说，这份独立宣言是哲学批判事业的第一步，而该事业为马克思自己的思想体系铺平了道路。

胡果和萨维尼一样，引发了“对18世纪轻佻精神的一种反动”；但马克思指责说，事实上历史学派才是轻佻的，甚至是非理性和不道德的。从某种意义上讲，其基本缺陷乃是职业法学的缺陷，即折中地、无区别地和非批判地使用法源。马克思对胡果的抱怨（“他不知道什么是差别”）本可以同样用在萨维尼的《论占有》上。“凡是存在的事物他都认为是权威，而每一个权威又都被他拿来当作一种根据。”胡果的立场曲解了康德的立场，其预设是“因为我们不能认识真实的事物，所以只要不真实的事物存在，我们就合乎逻辑地承认它完全有效”。尽管胡果坚信实

²⁷ Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (Heidelberg, 1814). 该论文及萨维尼与蒂堡论战的其他材料重刊于 J. Stern, *Thibaut und Savigny* (Darmstadt, 1959).

²⁸ Marx, “Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule,” in *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 1: 251–259 (*Collected Works*, 1: 203–210). Christoph Schefold 的 *Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842* (Munich, 1970) 是一份新近的讨论，但主要是在黑格尔派的语境中进行的。要查阅马克思的法学用语表及一种历史点评，参见 R. Guastini in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, ed. G. Tarello, 3 (Genoa, 1972): 349–515.

证的东西是非理性的（马克思的用词是“实证的，也就是说，非批判的”），他却主张是实证的东西而不是理性提供了人类判断之标准，因为在某种意义上讲，实证的东西体现了自然法，它无可否认但也同义反复地反映着“自然的”事业进展。马克思总结说，这就是“历史学派的坦率而天真的、无所顾忌的方法……因此，胡果亵渎了在正义的、有道德的和政治的人看来是神圣的一切，可是，他破坏这些神圣的事物，只是为了把它们作为历史上的圣人遗物来加以崇敬，他当着理性的面玷辱它们，是为了以后当着历史的面颂扬它们，同时也是为了颂扬历史学派的观点”。²⁹

看起来历史法学派的成就是使历史获得自我正当性，从事实导出权利，正如萨维尼有关财产的讨论那样；其结果是不仅背叛了理性，也背叛了人本身。绝对的怀疑主义、绝对的不道德主义和绝对的相对主义（假如这不算是个矛盾的话），这些正是胡果的“实证”哲学之基础。“人在法律上的惟一特征就是他的动物本性”，这个命题被马克思看作历史学派的格言，特别是马克思此文表面上所针对的胡果《作为实在法哲学的自然法教科书》的格言。³⁰ 胡果那种态度的后果之一就是奴隶制至少可以是“暂时合法的”，数世纪以来旧制度的法学家们其实已经证成了这一点，他们主要依据的是“万民法”，后者乃是历史学派那不加区分的道德“实在法”的丰富仓库。再者，胡果辩称“奴隶制”要优于战争状态，而且与贫困相比“也不见得差到哪里去”，因

²⁹ Marx, “Das philosophische Manifest,” in Marx – Engels *Gesamtausgabe*, 1, pt. 1: 252, 254 (*Collected Works*, 1: 206, 209).

³⁰ Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts* (Berlin, 1809), 43; 胡果在有关“法学人类学”的导论章节讨论了“作为动物的人”。亦参见 Arno Buschmann, *Ursprung und Grundlagen der geschichtlichen Rechtswissenschaft, Untersuchungen, und Interpretationen zur Rechtslehre Gustav Hugos* (Krefeld, 1963); 以及最近发表的 Jürgen Blühdorn, “Naturrechtskritik und Philosophie des positiven Rechts,” *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 45 (1974): 3 – 17.

为“奴隶的所有者即使从精打细算的角度出发，也宁愿为教育有某种才能的奴隶解囊，而不愿意在行乞的孩子身上花钱”。这在马克思看来是胡果“自由篇”的意义所在。这种“轻佻的无耻思想”还出现在后续的“婚姻篇”（尽管马克思的评注被审查者删除了）和“教育篇”，其中胡果的讨论同样在实证的和动物的层面上进行。这些观点似乎是从马克思自“私法篇”摘录出来并明显质疑的那条命题中合乎逻辑地导出的，即“私法的必要性完全是一种臆想的必要性”。

在马克思看来，胡果万恶的法概念在他的“国家法篇”里表现得淋漓尽致。在这里，传统法学的权威主义方法与保守政府的权威主义设想同流合污。“服从掌握权力的官府是神圣的道义责任”。对胡果立场的这一描述，马克思加了一句注解：“人们也能抛弃自由的最后束缚，即抛弃那强使人们成为合乎理性的存在物的束缚，这一点胡果不是已经证明了吗？”那么，他的继承者们怎么可以要求成为“当代的立法者”呢？虽然马克思只提到卡尔·哈勒（Karl Haller）、弗里德里希·施塔尔（Friedrich Stahl）和亨利希·莱奥（Heinrich Leo），他显然还在惦记着他的老师萨维尼，后者当时负责普鲁士的法律修订工作。总的来说，历史学派从宽阔的德意志学术库房中起家——马克思的求学之路也从那里开始——他们为之平添了一些来自神秘主义、浪漫主义和思辨的现代时髦点缀。马克思说：“可是，实际上只需略加考证，就能够在种种天花乱坠的现代词句后面重新看出我们旧制度启蒙思想家的那种齷齪而陈旧的怪想，并在层层浓重的油彩后面重新看出这位启蒙思想家放荡的陈词滥调。”这一怪想背叛了古代法学的诸多理想，也背叛了现代社会良知，它认为法仅仅是动物的法，不是人类的法而是“实证的”法，它意味着“专制暴力的权利”。

这套批评的结果在一年之后更加彰显出来，那时马克思决意使自己的论辩获得更富哲学性的基础，遂撰写了一份针对黑格尔

法哲学的延伸批判。这些文字不含诗情（尽管当时他与燕妮新婚宴尔），绝少理想主义调子，满是佶屈聱牙、凝重乏味的哲思；但旧有的法学议题赫然在目，旧有的经院主义争吵回荡耳际。马克思仍对胡果及其后裔耿耿于怀，说“这个学派以昨天的卑鄙行为来说明今天的卑鄙行为是合法的……历史对这一学派只是显示了自己的后背”（此处历史学派那种无思想的经验主义，亦即它的后天 [a posteriori] 假设）。^① 在《黑格尔法哲学批判》的导言中，马克思批评法与（被冠以“人民的鸦片”这一恶名的）宗教都是“共同福祉”的障碍，从而拓展了他的抨击。于是，由于马克思对既成社会“所有的神”的痛恨与日俱增，法学似乎明确成为这种痛恨的受害者。政治宪制也受到牵连，马克思把它称为“人民生活的宗教，同人民生活现实性的尘世存在相对立的人民生活普遍性的天国”。

对马克思而言，黑格尔哲学也表达了“法的形而上学”，表达了唯心论和历史学派的谬误。一方面，黑格尔以一种抽象且权威主义的体系扭曲了社会现实，另一方面，他继续非批判地接受旧制度的那种实证的、低于人的、“动物”的法。这种法的基础是等级，而等级在马克思看来把人变成“直接与其规定性相一致的动物。中世纪是人类史上的动物时期，是人类的动物学”。^② 黑格尔设想了一种抽象且超验的国家，以及一种致使自己陷于琐碎和无谓重复的“主权”概念；然而他不加置疑地接受了德意志政治机构的现状。例如，他对行政权的附释“可以原封不动地载入普鲁士邦法”。我们不妨得出结论说，黑格尔所阐述的不是

^① Marx, “Zur Kritik der Hegel’schen Rechtsphilosophie: Einleitung,” in *Marx – Engels Gesamtausgabe*, pt. 1: 609 (*Collected Works*, 3: 177), published in *Deutsch – Französische Jahrbücher* in 1844.

^② Marx, “Kritik des Hegel’schen Staatsrechts,” in *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 1: 499 (*Collected Works*, 3: 81); 该作品写于1843年，但直到20世纪才出版。参见 Joseph O’Malley 的评注，载 Marx, *Critique of Hegel’s “Philosophy of Right”*, ed. and trans. O’Malley and A. Jolin (Cambridge University Press, 1970).

一种哲学体系，而是一种在传统贬义上的“意识形态”的体系。

黑格尔《法哲学原理》中的根本矛盾，即得到奉行的法律体系与应当指导社会的共同福祉之间的矛盾，从转入柏林大学的第一年就困扰着马克思。在黑格尔那里，该矛盾表现为以国家来对峙“私法和个人权利的领域、家庭以及市民社会”。核心问题再一次涉及私有财产，特别是长子继承权，后者把财产从家庭和市民社会中分离出来。^③ 马克思指出，罗马法虽然规定了奴隶制、征服权和阶级冲突，却从未混淆私有财产和政治权力。罗马法通过分离私法与公法，也就防止了主权意志变成世袭的东西。德意志法则很不同。黑格尔浓缩了这样一种观点，它将私有财产——也就是不可让渡的地产——从其“社会根基”中、从公共财富中异化出来，使之与统治集团合而为一。马克思说：“政治宪制就其最高阶段来说，是私有财产的宪制。”“最高的政治信念，就是私有财产的信念。”这里出现了另一尊要遭到痛恨的神：“长子继承权是自身已成为宗教的、沉湎于自身的、因自身的独立性和权力范围而心醉神迷的私有权。”它“粗陋愚昧”。

此时马克思尚未充分阐发他的阶级冲突观，但他的理论显然已准备就绪。他主张：“私有财产是一个普遍的范畴，是一种普遍的国家纽带”；但它同时又与公共财富亦即共同福祉相分离，这一矛盾似乎有损于法学及传统政治哲学的根基。马克思对拒绝学术遗产的做法给出了如下说明：

德国的国家哲学和法哲学在黑格尔的著作中得到了最系统、最丰富和最终的表达；对这种哲学的批判既是对现代国家和对同它相联系的现实所作的批判性分析，又是对迄今为止的德国政治意识和法意识的整个形式的坚决否定，而这种意识的最主要、最普遍、上升为科学的表现正是思辨的法哲

^③ Marx, “Kritik des Hegel’schen Staatsrechts,” in *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 1: 518 (*Collected Works*, 3: 98).

学本身。

这标志着马克思思想的一道分水岭，因为他开始认识到“对思辨法哲学的批判不会面对自己本身，而会面对只有用一个办法即实践才能解决的那些课题”。^④ 首当其冲的课题即产业与政治世界的关系。马克思打算研究“现代政治现实”的此类方面，以取代对法哲学的研究。

因此马克思开始相信，真正哲学的讨论根据不是法的形式规则，而是占有和财产的现实，亦即英、法称为政治经济学而德国人以更原始、更不科学地方式称为国民经济学的东西。对社会的理解不应从其法律上层建筑着手，而应从其物质基础着手。马克思的这一思想转向，发生在他从德国——一个“正走向腐朽和灭亡”的旧制度——迁居法国——一个理性与革命的应许之地——的时候。在那里，“查尔斯”马克思为其愈加无羁的想法找到了新的表达载体即《德法年鉴》，在办刊方案中他期待着去“开辟和继续推进我们正在跨入的新时代”。^⑤ 马克思在巴黎时期最终拒斥了法的形而上学，并皈依了与之相反的经济科学，这些尤其反映在他对詹姆斯·穆勒的批判和《1844年经济学哲学手稿》中，后者已经成为连篇累牍的所谓马克思的社会主义人道主义——这种修正主义观点之于对马克思思想的严格历史把握而言似乎没有什么知识增量——讨论的基础。

不管怎么说，马克思甚至在其革命时期也没有对旧有法学弃之如敝屣。他后来承认：“对任何科学的最初批判必然要拘泥于这个批判所反对的科学本身的种种前提。”^⑥ 我们不仅能在他对

^④ Marx, “Kritik des Hegel’schen Rechtsphilosophie,” in *Marx – Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 1: 613 (*Collected Works*, 3: 181).

^⑤ Marx, Draft Program of the *Deutsch – Französische Jahrbücher*, 第一次用英文发表于《马克思恩格斯全集》英文版第3卷第181页。

^⑥ Marx, *Die Heilige Familie*, in *Frühe Schriften*, ed. H. J. Lieber and P. Furth (Stuttgart, 1971), 1: 697 (*Collected Works*, 4: 31).

于财产之社会功能的各种假设中发现该立场，而且也能在他有关“异化/让渡”的著名观点中发现该立场，而异化这个概念既有法的背景，又有黑格尔主义的背景，它特别关联着父传地产或（政治语境中的）领主权的转让、放弃或丧失。“领主权的异化/让渡”（或主权的异化/让渡）是旧制度为人诟病的滥用之一，它代表着对共和国最根本的背叛。而且，民法学家称为让渡（alienatio）的东西有着毁灭性的效果，在公法中和在私域中皆如此。正如马克思所言：“私有财产的丧失或放弃，就是人和私有财产本身的异化。”^① 在持续作为马克思主要模式的罗马经验中，此类异化的结果便是身份的丧失、公民权的丧失以及整个社会“归属”基础的丧失。按政治经济学的观点说，它标志着劳动与（作为第一种资本形式的）地产相分离，标志着需要交换价值的尺度亦即货币。当人从部落的自然财富中异化出来后，被马克思称为“通用分离剂”的货币便成为人的“生活纽带”。^② 但根本的“异化”形式并不是黑格尔式的内在疏离状态，马克思的研究者多持有此种异化观；而是从财产中外化，该问题与马克思从唯心主义向唯物主义的前提转向相呼应，得到了民法学家的广泛探讨，这尤其表现在涉及公田的探讨上，而公田这种罗马人最初的共有土地吸引着马克思的目光，他在《资本论》中仍在继续关注它。

在马克思看来，此种异化背后的法学拟制受到唯心主义谬误

^① Marx, Comment on James Mill, *Elements of Political Economy*, in *Marx - Engels Gesamtausgabe*, 1, pt. 3: 531 (*Collected Works*, 3: 218). 所有的罗马法教科书都对各种让渡/异化进行了讨论；特别参见 Adolph Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law* (Philadelphia, 1953)。亦参见 Peter Riesenber, *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought* (New York, 1956)。晚近的研究有 Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* (Cambridge, 1971) 以及 Joachim Israel, *Alienation: From Marx to Modern Sociology* (Boston, 1971)。不过这些作品都未谈及异化概念的法律维度。

^② Marx, *ökonomisch - Philosophische Manuskripte*, in *Frühe Schriften*, 1: 633 (*Collected Works*, 3: 324)。

的持续强化，随后两年他继续批判这双面的恶，这尤其体现在《神圣家族》和《德意志意识形态》里。新黑格尔主义者埃德加·鲍威尔（Edgar Bauer）和布鲁诺·鲍威尔（Bruno Bauer）兄弟的“批判的批判”由于混淆了事实与法，混淆了客观条件与主观意识，从而延续了胡果的错误。譬如说，埃德加·鲍威尔似乎使得皮埃尔-约瑟夫·蒲鲁东的政治经济学问题“什么是财产”变成了神秘的胡言乱语。³⁹另一方面，马克思拒斥“法学家们的错觉”，他们把有关单纯使用和滥用的权利（*jus utendi ed abutendi*）的罗马观点与财产混为一谈，他们以抽象的、合法律的权属来界定财产，不要求物理上的占有，而财产也就成为阶级划分的主要来源之一。这“法律上的错觉”将法律化约为——或者毋宁说是使法律膨胀为——抽象意志的表达，正如唯心主义哲学家把社会关系表达为“观念”。罗马的财产观更贴近现实：关系并非法学拟制，而是个人对一份地产或动产的单纯权利，是古罗马公民的合法所有权（*dominium ex jure Quiritum*），它源自占有。⁴⁰忽略此点将陷于一种与黑格尔现象学所犯相似的混淆，马克思在1844年11月的笔记中对此进行了扼要总结：“自我意识取代了人。主观——对象。”异化同样被主观化了：“克服外化被等同于克服对象性。”⁴¹对马克思而言则恰恰相反，需要克服的不是意识的孤绝状态，而是一无所有的物质条件，该条件使得人们遭受剥削。

马克思由此继续与其师承进行交锋，并探讨他在《德意志意识形态》的一条说明中提到的问题：“为什么意识形态家（包括法学家、笃信宗教者、政治家、伦理学家）使一切本末倒置？”

³⁹ Marx, *Die Heilige Familie*, in *Frühe Schriften*, 1: 697 (*Collected Works*, 4: 31).

⁴⁰ Marx, *Die Deutsche Ideologie*, in *Frühe Schriften*, 2: 92–97 (*Collected Works*, 5: 89–93).

⁴¹ Marx, *Manuscript Note*, in *Collected Works*, 4: 665.

所有这些都阻挠马克思当时正在寻求的那种实证的、唯物的、历史的和最终是革命的社会观。政治经济学家也让他憋了一肚子气。正如他拒绝了“法的形而上学”，他又开始对“政治经济学的形而上学”下手，他用这个词专指蒲鲁东的观点。^⑫按马克思的看法，人与动物相区分的首要条件不像意识形态家所设想的那样是意识、言语或宗教，而是生产。后来出现的财产以及附随其上的法律区分标志着历史的真正开端。“私法和私有制是从自然形成的共同体的解体过程中同时发展起来的。”该过程在现代欧洲的语境中继续进行。他接着说：“除了英国以外，这种发展在所有国家中都是以罗马法典为基础的。即使在英国，为了私法（特别是其中关于动产的那一部分）的进一步完善，也不得不参照罗马法的原则。”^⑬该过程最晚近的阶段表现为动产向资本转化，而资本则落入法律上居统治地位的阶级手中，他们对这笔财富享有产权但未必占有这笔财富。

我们在这套思想的末尾看到成熟马克思主义的若干最根本要素，不仅有阶级斗争和共产主义的概念，也有“改变世界”而非仅仅（像法学家、哲学家和“资产阶级”经济学家那样）解释世界这一目标。^⑭但甚至正当共产主义开始侵扰资产阶级欧洲的良知时，马克思本人仍对旧有的学识、特别是体现在民法中的学识魂牵梦萦。或许至关紧要的是原始公社财产（公田）的观念，马克思认为古罗马人不是作为被剥夺的劳动者而是作为所有者、并且为了存活而非创造交换价值才耕作公田。^⑮在《大纲》中的下面这段富于启示的话里，马克思操起英语来阐明自己的看

^⑫ Marx, *Das Elend der Philosophie*, chap. 2, in *Frühe Schriften*, 2: 738 (*Collected Works*, 6: 161).

^⑬ Marx, *Die Deutsche Ideologie*, in *Frühe Schriften*, 2: 93 (*Collected Works*, 5: 91).

^⑭ Marx, *Thesen über Feuerbach*, in *Frühe Schriften*, 2: 4 (*Collected Works*, 5: 5).

^⑮ Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlin, 1953), 378–80, “Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen,” translated by J. Cohen as *Pre-Capitalist Economic Formations* (New York, 1965), 72–74.

法：“个人被置于这样一种谋生的条件下，其目的不是发财致富，而是自给自足，把自己作为公社成员再生产出来……”为了强调罗马制度的实践性，马克思在此援引了伟大的史学家尼布尔（Barthold Georg Niebuhr）《罗马史》里的一段话：“当占卜官的预言使努玛相信神认可了他的当选的时候，这位虔诚的国王首先关心的不是神庙的礼拜，而是人。他把罗慕洛在战争中获得并交给他占领的土地分配了……所有古代的立法者，首先是摩西，他们之所以成功地维持善行、公正和美德的法规，其基础就是让尽可能多的公民取得土地所有权，或者，至少要保证尽可能多的公民有世袭的土地占有权。”此后，这一部落和公社的状况因为移民、征服以及分化为大大小小的部族而遭到破坏，信史时期——套用《共产党宣言》的开篇词，“阶级斗争的历史”——就此肇始。

早在参加革命前，马克思就认识到他对真哲学的追求不得不在其法学和哲学老师的道路之外另辟蹊径。到1845年时他已在构思一部与传统法学体系相抗衡的“政治学 and 经济学批判”，尽管他直到19世纪50年代才开始如其所言那样“全盘”阐述。^⑩恰如年少时计划的那部法学专著，这部作品同样始于私法领域。不过这一次的靶子不再是财产而是资本，基本议题也不再是理论上民法学惯例中的“人的条件”，而是交换价值和货币——此二者使得马克思不再致力于曾经关注的那种抽象问题——以及地产和雇佣劳动。其后，马克思也像年少时的作品那样试图转而讨论公共领域，他从国家开始写起，这里对国家的讨论当然是从更为宽阔的视野进行的，他在致恩格斯的信中把自己的进路描述为“具有政治经济学性质的”，然后讨论国际贸易和世界市场。当然，这完全是另一件事了，必须在极为不同的语境中加以理解。

^⑩ 马克思致恩格斯，1858年4月2日，载 *Karl Marx/Friedrich Engels Briefwechsel* (Berlin, 1849), 2: 383-87。亦参见马克思致恩格斯，1851年1月7日，载同上，1: 152。

总的说来，本文的论旨不是重新挖掘又一个“青年马克思”，甚至也不是修正对老年马克思的某种特定解释；而仅仅是开放出一种在讨论马克思主义社会思想的形成与早期发展时被人忽略的视角。马克思主义固然造就了一大堆经院主义论述，包括敌友双方研究者们撰写的各种注疏、评论和解释，但其中鲜有严格的历史阐释。甚至当人们摆脱了意识形态上五花八门的图腾与禁忌时，当前的趋势乃是把马克思完全置于古典经济学和哲学（尤其是德国唯心主义）的传统中加以考察。虽然该进路本身无可厚非，但人们基于该进路尚不足以领会马克思智识遗产的丰富性。马克思的世界观源自对西方人文主义的、历史的和法律的学术进行深切而广泛的抨击，绝不局限于那些由于马克思之后一般意义上的哲学研究和经济社会政治思想研究而为人熟知的名讳。^① 我们惟有通过钻研不太为人熟知的旧制度学术领域，才有望充分地领略马克思思想基础的范围，及其成熟期哲学背后的观念斗争。

在马克思的智识遗产中，法学未必居于核心地位，但肯定拥有暂时的优先地位。青年马克思浸润于法学之中，他对各种社会问题的看法也受到法学议题（特别是关涉历史法学派及其对手的议题）的塑造，尽管马克思的研究者尚未努力梳理其早年的学术好恶。^② 再者，法学不仅是马克思早年研究的焦点，也是继续具

^① 马克思晚年的人类学研究也存留着旧有的关注点，而人类学最初乃是学院派法学和哲学的组成部分；参见注释9和注释30，以及 *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, ed. Lawrence Krader (Assen, 1974).

^② 马克思的传记作家特别是以赛亚·伯林和奥古斯特·科尔纽 (August Cornu) 已经指出马克思的法学研究及其与甘斯、萨维尼之关联的重要意义；然而，那些侧重马克思与黑格尔的关系、致力于解释青年马克思及其1842年以来有据可考的思想形成问题的学者则一概忽略了马克思的上述方面，像格奥尔格·卢卡奇、赫伯特·马尔库塞和戴维·麦克莱伦等人皆未触及这方面内容，更别提那些分析马克思经济学思想和正儿八经哲学思想的作品了。要了解较为一般性的讨论，参见 J. E. Seigel, "Marx's Early Development: Vocation, Rebellion, and Realism," *Journal of Interdisciplinary History*, 3 (1972-73): 475-50. 这篇论文经修订后将被放到他即将出版的新书中发表。

有至少是反面意义的思想体系。就算法学没给马克思带来他因其学识而期盼的“真哲学”，它也为其无神论诉求以及唯物主义、社会主义诉求提供了令人满意的抨击目标，因为法学从贬义的“意识形态”上讲乃是整全的世俗宗教，也是唯心主义社会思想的典范。就算法学并不蕴藏着用于理解和改造人类社会的圣火，它也为马克思提供了一种具有社会意义的方式，来排遣他对“所有神灵”的普罗米修斯式憎恨，并帮他摆脱唯心主义的困顿。占有和财产这两个法律问题，直接导向作为那离经叛道的经济学研究领域的关键论题。马克思将在这里找到他的普罗米修斯之火（他自己的真哲学、兴许也是他自己的宗教第一原理），以及祛除所有压迫人类的神灵的法门——这项事业完全配得上少年马克思所理解的古典法学。

参考文献选要

[编译者按] 德国法哲学和政治哲学的文献汗牛充栋。在此挑选的文献只能说是其中一小部分。这不免会遗漏一些因编者自身兴趣和视野的局限而被忽视掉的重要文献。但即便如此，编者也尽可能把一些在本人看来重要的文献列数出来，尤其是英语世界的文献。

费希特

Batscha, Zwi, *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1970.

Breazeale, Daniel and Rockmore, Tom (eds.), *Rights, Bodies and Recognition: New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Aldershot: Ashgate, 2006.

Engelbrecht, H. C. , *Johann Gottlieb Fichte: A Study of his Political Writings with Special Reference to his Nationalism*, New York: Columbia University Press, 1933.

James, David, *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue*, Cambridge University Press, 2011.

Beck, Gunnar, *Fichte and Kant on Freedom, Rights and Law*, Lexington Books, 2008.

谢 林

- Marx, W. (1984) *The Philosophy of F. W. J. Schelling: History, System, Freedom*, Bloomington: Indiana University Press.
- White, A. (1983b) *Schelling: Introduction to the System of Freedom*, New Haven and London: Yale University Press.

萨维尼

- Karl A. Mollnau, "The Contributions of Savigny to the Theory of Legislation", *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 37, No. 1 (Winter, 1989), pp. 81 – 93.
- Hermann Klenner, "Savigny's Research Program of the Historical School of Law and Its Intellectual Impact in 19th Century Berlin", *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 37, No. 1 (Winter, 1989), pp. 67 – 80.
- Joachim Rückert, "The Unrecognized Legacy: Savigny's Influence on German Jurisprudence after 1900", *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 37, No. 1 (Winter, 1989), pp. 121 – 137.
- Ernst Freund, "Historical Jurisprudence in Germany", *Political Science Quarterly*, Vol. 5, No. 3 (Sep., 1890), pp. 468 – 486.

黑格尔

- Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Dickey, Laurence, *Hegel: Religion, Economics, and Politics of Spirit, 1770 – 1807*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Franco, Paul, *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven: Yale University Press, 1999.
- Honneth, Axel, *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*, trans. L. Lob, Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Neuhouser, Frederick, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- Pelczynski, Z. A. (ed.), *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cam-

bridge University Press, 1994.

Pippin, Robert B. , *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Williams, Robert R. , *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley: University of California Press, 1997.

Wood, Allen W. , *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

A. Peperzak, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*, Springer, 2001.

Judith Shklar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

马克思

Althusser, Louis, and Balibar, Étienne, 1970, *Reading Capital*, London: NLB.

Avineri, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Cohen, G. A. , *History, Labour and Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Kamenka, Eugene, *The Ethical Foundations of Marxism*, London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

Leopold, David, *The Young Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Wood, Allen W. , *Karl Marx*, second edition, London: Routledge, 2004.

Jessop, Bob (eds.) , *Marx's Social and Political Thought (Vols. 1 - 4) : Critical Assessments*, Routledge, 1990.

Jessop, Bob, Wheatley, Russell (eds.) , *Marx's Social and Political Thought (Vols. 5 - 8) : Critical Assessments*, Routledge, 1999.

译者简介

- 张东辉：**上海财经大学哲学系副教授，主要研究领域为德国古典哲学。
- 郑 涛：**湖南科技大学法学院硕士研究生。
- 黄 涛：**华东政法大学讲师，主要研究领域为德国法哲学与政治哲学。
- 吴 彦：**华东师范大学法律系讲师，主要研究领域为德国法哲学与政治哲学以及自然法理论。
- 姚 远：**南京师范大学法学院讲师，主要研究领域为马克思的法哲学与政治哲学。