



黑格尔著作集

第7卷

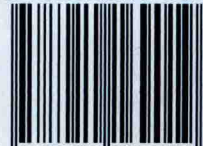
法哲学原理



人民出版社

非外借

ISBN 978-7-01-016901-9



9 787010 169019 >

定价：85.00元

G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden
Grundlinien der Philosophie des Rechts

《黑格尔著作集》(二十卷)中文版编委会

主 编：张世英

副 主 编：杨祖陶 黄书元 张 慎

编 委：辛广伟 任 超 张小平 陈亚明

高宣扬 黄凤祝 燕宏远 邓安庆

艾四林 先 刚 刘 哲 朱更生

胡怡红 王志宏 柏裕江

编辑统筹：张振明



黑格尔著作集

第7卷

法哲学原理

邓安庆 译



人民出版社

Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke in zwanzig Bänden

7

Grundlinien der Philosophie des Rechts

Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe

Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970

“十三五”国家重点图书出版规划项目

黑格尔著作集（二十卷，理论著作版）

- 第 1 卷 早期著作
- 第 2 卷 耶拿时期著作（1801—1807）
- 第 3 卷 精神现象学
- 第 4 卷 纽伦堡时期和海德堡时期著作（1808—1817）
- 第 5 卷 逻辑学 I
- 第 6 卷 逻辑学 II
- 第 7 卷 法哲学原理
- 第 8 卷 哲学科学百科全书 I 逻辑学
- 第 9 卷 哲学科学百科全书 II 自然哲学
- 第 10 卷 哲学科学百科全书 III 精神哲学
- 第 11 卷 柏林时期著作（1822—1831）
- 第 12 卷 历史哲学讲演录
- 第 13 卷 美学讲演录 I
- 第 14 卷 美学讲演录 II
- 第 15 卷 美学讲演录 III
- 第 16 卷 宗教哲学讲演录 I
- 第 17 卷 宗教哲学讲演录 II
- 第 18 卷 哲学史讲演录 I
- 第 19 卷 哲学史讲演录 II
- 第 20 卷 哲学史讲演录 III

总 序

张世英

这套黑格尔文集的中文版,其所根据的版本是二十卷本的“理论著作版”(Theorie-Werkausgabe),即《格·威·弗·黑格尔二十卷著作集》(G.W.F.Hegel Werke in zwanzig Bänden),由莫尔登豪尔(E.Moldenhauer)和米歇尔(K.M.Michel)重新整理旧的版本,于20世纪60年代末开始出版。这个版本,虽不及1968年以来陆续出版的历史批判版《黑格尔全集》那样篇幅更大,包括了未曾公开发表过的黑格尔手稿和各种讲课记录以及辨析、重新校勘之类的更具学术研究性的内容,但仍然是当前德国大学科研和教学中被广泛使用的、可靠的黑格尔原著。我这里不拟对黑格尔文集的各种版本作溯源性的考察,只想就黑格尔哲学思想在当今的现实意义作点简单的论述。

黑格尔是德国古典唯心主义之集大成者,他结束了西方传统形而上学的旧时代。黑格尔去世后,西方现当代哲学家大多对黑格尔哲学采取批评的态度,但正如他们当中一些人所说的那样,现当代哲学离不开黑格尔,甚至其中许多伟大的东西都源于黑格尔。在中国,自20世纪初就有些学者致力于黑格尔哲学的介绍、翻译与评论。1949年中华人民共和国成立到1976年所谓“文化大革命”结束,大家所广为传播的观点是把黑格尔哲学看成是马克思主义的三个来源之一,一方面批判黑格尔哲学,一方面又强调吸取其“合理内核”,黑格尔是当时最受重视的西方哲学家。1976年以来,哲学界由重视西方古典哲学转而注意西方现当代哲学的介绍与评论,黑格尔哲学更多地遭到批评,其总体地位远不如从前了,但不

少学者对黑格尔哲学的兴趣与研究却比以前更加深沉、更多创新。黑格尔无论在西方还是在中国,其名声的浮沉,其思想影响的起伏,正说明他的哲学在人类思想史上所占的历史地位时刻不容忽视,即使是在它遭到反对的时候。他的哲学体系之庞大,著述之宏富,思想内容之广博和深邃,在中西哲学史上都是罕见的;黑格尔特别熟悉人类思想史,他的哲学像一片汪洋大海,融会了前人几乎全部的思想精华。尽管他个人文笔之晦涩增加了我们对他的哲学作整体把握的难度,特别是对于不懂德文的中国读者来说,这种难度当然要更大一些。但只要我们耐心琢磨,仔细玩味,这气象万千的世界必能给我们提供各式各样的启迪和收益。

一、黑格尔哲学是一种既重视现实 又超越现实的哲学

一般都批评黑格尔哲学过于重抽象的概念体系,有脱离现实之弊。我以为对于这个问题,应作全面的、辩证的分析 and 思考。

黑格尔一方面强调概念的先在性和纯粹性,一方面又非常重视概念的具体性和现实性。

黑格尔明确表示,无时间性的“纯粹概念”不能脱离有时间性的人类历史。西方现当代人文主义思想家们一般都继承了黑格尔思想的这一方面而主张人与世界的交融合一。只不过,他同时又承认和允许有一个无时间性的逻辑概念的王国,这就始终会面临一个有时间性的环节(认识过程、历史过程)如何与无时间性的环节(纯粹概念)统一起来的问题,或者用黑格尔《自然哲学》中的话语来说,也就是有时间性的“持久性”与无时间性的“永恒性”之间的鸿沟如何填平的问题。无论黑格尔怎样强调认识和历史的“持久性”多么漫长、曲折,最终还是回避不了如何由“持久性”一跃而到“永恒性”、如何由现实的具体事物一跃而到抽象的逻辑概念的问题。黑格尔由于把抽象的“永恒性”的“纯粹概念”奉为哲学的最终领域,用普遍概念的王国压制了在时间中具有“持久性”的现实世界,

他的哲学被西方现当代哲学家贬称为“概念哲学”或“传统形而上学”的集大成者。但无论如何,黑格尔哲学既是传统形而上学的顶峰,又蕴涵和预示了传统形而上学的倾覆和现当代哲学的某些重要思想,这就是黑格尔哲学中所包含的重视具体性和现实性的方面。

黑格尔早年就很重视现实和实践,但他之重视现实,远非安于现实,而是与改造现实的理想紧密结合在一起的,为此,他早在1800年的而立之年,就明确表示,要“从人类的低级需求”,“推进到科学”(1800年11月2日黑格尔致谢林的信,*BRIEFE VON UND AN HEGEL*, Verlag Von Felix Meiner, Hamburg, Band 1, s.59)。他所谓要“推进到科学”的宏愿,就是要把实践提高到科学理论(黑格尔的“科学”一词远非专指自然科学,而是指系统的哲学理论的意思)的高度,以指导实践,改造现实。黑格尔在1816年10月于海德堡大学讲授哲学史课程的开讲词里说过这样一些话:一段时间以来,人们过多地忙碌于现实利益和日常生活琐事,“因而使得人们没有自由的心情去理会那较高的内心生活和较纯洁的精神活动”,“阻遏了我们深切地和热诚地去从事哲学工作,分散了我们对于哲学的普遍注意”。现在形势变了,“我们可以希望……除了政治的和与其他与日常现实相联系的兴趣之外,科学、自由合理的精神世界也要重新兴盛起来”。为了反对先前轻视哲学的“浅薄空疏”之风,我们应该“把哲学从它所陷入的孤寂境地中拯救出来”,以便在“更美丽的时代里”,让人的心灵“超脱日常的兴趣”,而“虚心接受那真的、永恒的和神圣的事物,并以虚心接受的态度去观察并把握那最高的东西”(黑格尔:《哲学史讲演录》,生活·读书·新知三联书店1956年版,第1—3页)。黑格尔所建立的庞大的哲学体系,其目的显然是要为改造现实提供理论的、哲学的根据。黑格尔的这些话是差不多两百年以前讲的,但对我们今天仍有很大的启发意义。针对当前人们过分沉溺于低级的现实欲求之风,我们的哲学也要既面对现实,又超越现实。“超越”不是抛弃,而是既包含又高出之意。

二、黑格尔哲学是一种揭示人的自由本质、以追求自由为人生最高目标的哲学

黑格尔哲学体系包括三大部分：逻辑学、自然哲学和精神哲学。在1949年中华人民共和国成立到改革开放以前的大约30年里，我们的学界一般都只注重逻辑学，这是受了列宁《哲学笔记》以评述逻辑学为主的思想影响的缘故。其实，黑格尔虽然把逻辑学看成是讲事物的“灵魂”的哲学，而自然哲学和精神哲学不过是“应用逻辑学”，但这只是就逻辑学所讲的“逻辑概念”比起自然现象和人的精神现象来是“逻辑上在先”而言，离开了自然现象和精神现象的“纯粹概念”，必然失去其为灵魂的意义，而成为无血无肉、无所依附的幽灵，不具现实性，而只是单纯的可能性。

黑格尔明确承认“自然在时间上是最先的东西”的事实，但正因为自然的这种时间上的先在性，而使它具有一种与人的精神相对立的外在性。人的精神性的本质在于克服自然的外在性、对立性，使之包含、融化于自身之内，充实其自身，这也就是人的自由（独立自主的主体性）本质。黑格尔认为，精神的最高、最大特征是自由。所谓自由，不是任性。“自由正是精神在其他物中即在其自身中，是精神自己依赖自己，是精神自己规定自己”（黑格尔：《逻辑学》，人民出版社2002年版，第72页）。所以精神乃是克服分离性、对立性和外在性，达到对立面的统一；在精神中，主体即是客体，客体即是主体，主体没有外在客体的束缚和限制。精神所追求的目标是通过一系列大大小小的主客对立统一的阶段而达到的最高的对立统一体，这是一种最高的自由境界。黑格尔由此而认为精神哲学是“最具体的，因而是最高的”（*G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden* 10, s.9）。也就是说，关于人生的学问——“精神哲学”是最具体的、最高的学问（比起逻辑学和自然哲学来）。黑格尔哲学体系所讲的这一系列大大小小对立统一的阶段，体现了人生为实现自我、达到最终的主客对立统一

的最高自由之境所经历的漫长曲折的战斗历程,这对于我们中国传统哲学把主体——自我湮没于原始的、朴素的、浑沌的“天人合一”的“一体”(自然界的整体和封建等级制的社会群体)之中而忽视精神性自我的自由本质的思想传统来说,应能起到冲击的作用。

三、“辩证的否定性”是“创新的源泉和动力”

黑格尔认为克服对立以达到统一即自由之境的动力是“否定性”。这种“否定性”不是简单抛弃、消灭对立面和旧事物,而是保持又超越对立面和旧事物,他称之为“思辩的否定”或“辩证的否定”。这种否定是“创新的源泉和动力”,是精神性自我“前进的灵魂”。一般都大讲而特讲的黑格尔辩证法,其最核心的实质就在于此种否定性。没有否定性,就没有前进的动力,就不能实现人的自由本质。我以为,我们今天讲弘扬中华优秀传统文化,就用得着黑格尔辩证哲学中的否定性概念。辩证法“喜新”,但并不“厌旧”,它所强调的是在旧的基础上对旧事物进行改造、提高,从而获得前进。中华文化要振兴、前进,就得讲辩证哲学,就得有“否定性”的动力。

2013年8月27日于北京北郊静林湾

译者序

《黑格尔全集》(理论著作版)第七卷:《法哲学原理》中译本即将付梓,我国读者将要接受一个不同于之前熟悉版本的新译本,在此,作为译者必须做些说明,以便让读者对这个似乎“有些多余”的版本之问世能够“好脸相待”。下面我先以“版本考”的形式,证明“理论著作版”的《法哲学》之特点和对于我们中文读者的必要性;接着从阐明黑格尔“法哲学”与西方源远流长的“自然法”之关系以管窥其历史地位;最后我要交代一下对《法哲学》中几个核心词汇的翻译与理解。

一、黑格尔《法哲学》版本考^①

黑格尔《法哲学原理》(以下简称《法哲学》)是黑格尔在世出版的5部哲学著作之一^②,就其影响范围而言,甚至可以说超过了《逻辑学》和《精神现象学》。因为对于广受反形而上学传统影响的人而言,可能根本不会去读《逻辑学》和《精神现象学》,但无论人们对形而上学持什么样的态度,只要是做实践哲学的,就不可能不读黑格尔的《法哲学》。但就《法哲学》著作本身来说,随着黑格尔实践哲学研究的深入,版本问题对黑格

^① 该文曾发表在《北京大学学报》2015年第6期(第52卷)第55—63页,感谢《北京大学学报》允许我在此使用它,作为《法哲学原理》“中译本导论”的一部分。当然笔者在这里会对包括小标题在内的文字作一些修改。

^② 黑格尔留给我们的哲学著作相当多,但他自己在世出版的却总共只有5部:《论费希特和谢林哲学的差异》、《精神现象学》、《逻辑学》、《哲学科学全书纲要》(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft(我国一般简称为《哲学全书》))和《法哲学原理》。

尔法哲学思想的理解分歧早就引起了研究者的高度重视,因为不同的《法哲学》版本,呈现出的是一个不同面目的黑格尔形象,有些版本之间的差别之大,足以形成对黑格尔同一问题的两种不同答案。所以,我们现在依次来考察一下黑格尔《法哲学》最重要的德文原版的特点与问题。

1. 原版《法哲学》

黑格尔对法哲学的研究始于他的耶拿时期,而在他去世之前,依然还在讲授《法哲学》,可见,法哲学是伴随其一生的学术。

1802年他有两部著作:《论自然法的科学处理方式》(下文简称“自然法论文”)和《伦理体系》,如果我们把它合起来读,简直可以看出其未来法哲学的基本构架。凭什么可以得出这一断言呢?因为后来的黑格尔法哲学,其第一个书名就是《自然法和国家学》,自然法与国家学之间的关系,是他法哲学总的问题,而“自然法论文”讨论自然法,《伦理体系》大致对应于“国家学”主题。前者作为对近代以来的自然法研究范式的批判,构成后来黑格尔法哲学的基本前提;后者虽然结构上不完全等同于后来法哲学的“伦理法”部分,但总框架是类似的,如家庭伦理关系作为否定性的伦理和国家作为伦理理念的现实,这两个环节大致是相同的;不同的是,未来的法哲学在家庭和国家之间的“伦理实体”是“市民社会”,而在《伦理体系》中,则是“民族”。由于《伦理体系》手稿被发现得相当晚,第一次被整理出版则到了1913年,所以,整个19世纪根本不可能把1802年的这两本著作合起来,思考它们与未来法哲学之间的关系,而现在,我们则完全可以这样想了。

我们现在一般如果不做任何说明而说黑格尔的《法哲学》,那毫无疑问指的是它的第一版,即出版扉页上标注1821年但实际上在1820年10月就已经出版的黑格尔在柏林大学讲授法哲学的讲稿。这个讲稿是为1820/1821年的冬季学期开课用的,所以10月份每个学生人手一册地就拿到了。第一次出版时用的书名是:《自然法和国家学纲要——用于格

奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔这位哲学全职教授在皇家柏林大学的讲课》(柏林,1821,尼古拉书店:Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, zum Gebrauch für seine Vorlesungen von D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität zu Berlin. Berlin, 1821, In der Nicolaischen Buchhandlung.)这个书名实际上延续了黑格尔1818/1819年首次在柏林大学冬季学期所上的法哲学课的名称,而它的内容则是1817年在海德堡就已经出版了的《哲学科学全书纲要》中的“客观精神”部分的扩充。

对于这两个基本特点,黑格尔自己在1820—1821版的“序言”中一开头就说:“出版这部纲要的直接动因,是由于按照我的教职要开法哲学讲座课,需要给我的听众每人发一份讲座提纲。这部教科书是对已经包含在《哲学全书》(海德堡,1817年)中、我先前就哲学的这一部门为我的讲座所规定的那些基本概念,作出一种更为宽广、尤其是更加系统的阐述。”^①

只有到了第一版的第二次印刷(时间同样标明是1821年)才有了我们现在都知道的这个名称,但第一次的名称被用作副标题:《法哲学原理,或者自然法和国家学纲要》。之后,这个书名就一直沿用至今。但他每次讲课的预告依然未变:时间:从10月一直到下一年的3月,每周5节课:1821—1822:“自然法和国家学,按照其课本”;1822—1823:“自然法和国家学,或者法哲学,按照其课本”;1824—1825:“自然法和国家学”。由于第一版是黑格尔自己出版,自己使用的课本,当然是《法哲学》最基础的版本,是以后各个版本的基本骨干。

后来的版本为什么会出现不断的变化呢?这主要是因为黑格尔在柏林大学几乎每年都上“法哲学”讲座^②课,而每一次讲课,虽然课本依然还

^① G.W.F.Hegel Werke in zwanzig Bänden 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, S.11.

^② 德国大学里的课程一般有两种形式,一是讲座课,称之为 Vorlesungen,这就是我们中国所说的“大课”,一般是老师按照课本“照本宣科”,略作解释,我们现在翻译过来的黑格尔《哲学史讲演录》、《美学讲演录》等等,都是黑格尔当时上大课的讲稿;一是研讨班,称之为 Seminar,一般为小班,由老师主持讨论,学生要阅读大量相关文献,独自参加相关问题的研究。

是第一版的,但每一次在“照本宣科”时都会就其中的基本概念和基本思想作些口头补充和说明。由于黑格尔一直到他 1831 年去世前的一周都在上这门课,所以,遗留下来的口头补充和随手“笺注”也就非常之多。德意志民族和其他民族的一个最大不同就在于,他们太认真了,黑格尔死后人们把这些字条和笺注都保留了下来,且慢慢地整理出版。当然,整理出版这些字条,是一个非常辛苦而麻烦的工作,这要感谢两位《黑格尔全集》的主编者:拉松和霍夫迈斯特。第一次出版它们,是拉松于 1914 年作为《黑格尔—档案》(Hegel-Archiv)第 II 卷(2 册)和第 III 卷(1/2 册),之后 1916 年霍夫迈斯特又作为《哲学馆藏书》(Bibliothek)系列的第 124b 卷出版。

问题就这样来了,试想想看,我们即便讲同样的课,同样的内容,谁能每次都讲得像前一次一模一样呢?尤其是,黑格尔第一次来柏林当教授,那是国王亲自选定奉召而来,他内心对皇上的那种感恩之情,是很自然的。所以,人们确实有理由怀疑,他在《法哲学》里对普鲁士国家制度、君主立宪制的赞美,究竟是出自这种自然的感恩之情,还是就法哲学的学理而得出的科学结论呢?人们自然就想对照一下他的每次法哲学讲座,看看正文的内容和口头补充乃至笺注之间究竟有什么不一样,这是对黑格尔版本学的一种正面的期盼。这是问题之一。

问题之二在于,黑格尔晚年出现了我们当前大学生极力反对、因而在我们大学里一般是杜绝发生的“代课现象”：“从 1825—1826 年开始,黑格尔就不再自己宣读《法哲学》,而是让他的学生爱德华·甘斯(Eduard Gans)来讲。甘斯是个试图使黑格尔的学说对于法学(Jurisprudenz)产生丰硕成果的人,但他比较随意地解释了黑格尔的学说。”^①当然,如果仅仅是甘斯为黑格尔代课所引发的对黑格尔法哲学的随意阐释甚至曲解,也与我们说的版本问题无关。但问题恰恰就出在甘斯作为黑格尔最著名的

^① G.W.F.Hegel Werke in zwanzig Bänden 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, 德文编者后记, S.525。

学生和有见地的哲学代言人,在黑格尔死(1831年)后被黑格尔生前好友推举作为第一个《黑格尔全集》的主编,他所主编的这一《全集》被称之为“故人之友协会”(Verein der Freunde der Verwigten)版(简称“友人版”),共18卷和两卷附录。在这个《全集》框架内,《法哲学》作为其中的第八卷于1833年出了第一版,1840年又出了第2版。这个版本明显地改变了黑格尔自己出版的第一版,我们把它称之为法哲学的第二版,下面来具体说明其特色和问题。

2. 甘斯版《法哲学》

由甘斯主编的这个第二版《法哲学》,与黑格尔自己出版的第一版最大的不同,就是甘斯把黑格尔的某些口头补充和亲笔笺注增补进来,作为“补充”放在了原文之后。黑格尔的第一版每一节只有“正文”和“附释”两部分,而甘斯则把口头的“补充”(Zusatz)增加在“附释”之后,从第1节到第180节,都有这个“补充”。虽然甘斯自己认为,这些“补充”都是从黑格尔的讲座遗稿和他亲手写的札记中来,完全是黑格尔自己的东西,并在这一版的“前言”中做了如下声明:“在补充中所包含的东西是黑格尔所给予的材料,而经我的手所作的这些必要的补充,我可以证明:既不是我搞出来的,也不是引用者形成的。”但他进一步说:“只有风格上的不统一,句子的联系,有时诸如字词的选择是因我而起的”。

这也就是说,在甘斯接受“故人之友协会”的委托来主编《黑格尔全集》时,他的一大主编原则,就是要把黑格尔补充的、亲手写的札记、笺注之类的东西,要经过“遴选、概括、确定风格”增加到黑格尔第一版中去,成为一个新的“扩充版”。这样做的功劳实际上是非常大的,因为一般人根本不可能看得到黑格尔自己出版的第一版,而那些口头补充和笺注,堆在德国国家图书馆的故纸堆里,一般人根本不会去看,也没法看,而非德国的学者更是不可能见到,甘斯经过他的遴选、辨认,把它整理出来,分别放在相应的“节”之后出版,使得黑格尔的许多补充得以与读者见面,这

为理解黑格尔的法哲学打开了一个新的途径,因而使得他的第二版不仅成为此后 100 年黑格尔著作的基本形式,更是大家阅读黑格尔必备的文本。

但是,问题的确是存在的,经过他的扩充,就使得包括《法哲学》在内的许多黑格尔著作与黑格尔生前的“原版”有了巨大的差别,如 1817 年的《哲学科学全书纲要》本来第一版篇幅很小,但一经“扩充”增补,其中的《逻辑学》、《自然哲学》和《精神哲学》都各自大大超越了之前的篇幅,并且时常独立出版,成为独立的三部著作。于是,这就不可避免地招致有些研究者的质疑,他们会问,这难道是黑格尔自己的著作吗?

就《法哲学》而言,甘斯受到的最大质疑是:遴选不完整,具有随意性。虽然这些材料都是黑格尔自己在不同时期所讲、所补和所注,当然,也有些是出自当时听课学生的笔记,但你凭什么就能根据你的主观认定选择其中的一些而不选另一些呢?所以,他的确有推卸不掉的主观武断的嫌疑。我们在读《法哲学》的某些章节时,也会注意到,有些“补充”确实很明显地强调了正文中不太清楚的观念因而有太强的意图去强化正文的某种模糊的意向,使之变成似乎真的是黑格尔自己的明确思想。

这当然就增加了人们对甘斯版的质疑和不信任,况且,人们对甘斯的不信任还不是由他主编的《黑格尔全集》而起,在黑格尔生前由他去代黑格尔讲课时就开始了。因为大家都知道,1825 年之后黑格尔的“法哲学课”是由甘斯去代讲的,而人们对甘斯讲课不按照黑格尔的课本、而随意发挥其自己的观点,有时甚至把黑格尔的政治思想阐释成为“共和主义”的做法,产生了一种全然负面的印象,说他歪曲黑格尔的本义!这更加导致人们对甘斯所增加的“补充”产生某种抵触情绪。甚至有一个报道说,黑格尔某天在孔普林岑(Kronprinzen)家做客,此人对他讲,“甘斯教授使我们所有学生都成为了共和主义者,这是骇人听闻的丑闻,他关于您法哲学的讲座,教授先生,一向都是离题万里,大家都非常清楚地知道,他赋予了您的表述一种完全随意的、甚至是共和主义的色彩。您为什么不亲自来念这个讲稿呢?”据称,黑格尔以他不知情而表达了歉意,并做出了下

个学期他自己上课的展望。^①

所以,尽管甘斯编辑的“友人版”《黑格尔全集》、包括《法哲学》第二版,是一个创新的版本,影响也非常大,至少在黑格尔死后 100 年内无人能够撼动它,但是,随着黑格尔研究的需要,对它进行改变的呼声也日益强大。

实现对它的超越的,是拉松版著作集,这一版被称之为第三版。

3.拉松版《法哲学》

甘斯主编的“友人版”《全集》的影响之大,还有另外一个实例:1906 年博兰德(G.J.P.J.Bolland)主编的《黑格尔全集》几乎完全是以“友人版”为范式,甚至到 1931 年,由格洛克纳(Hermann Glockner)主编的“百年纪念版”《全集》(Sämtliche Werke.Jubiläumsausgabe)也是作为“友人版”的影印版,几乎没有什么改造,所以我不把其中出版的《法哲学》作为第三版和第四版。

现在,我们所要讨论的第三版《法哲学》,是由拉松(Georg Lasson)博士主编的《黑格尔全集》第六卷,1930 年由莱比锡的费力克斯·迈纳出版社出版,其扉页上的书名是:GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL SÄMTLICHE WERKE, HERAUSGEGEBEN VON GEORG LASSON, BAND VI: GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTE, MIT DEN VON GANS REDIGIERTEN ZUSATEN AUS HEGELS VORLESUNGEN, IM ANHANG HEGELS ZUSAMTZE IN SEINEM HANDEXEMPLAR. 翻译为中文为:《格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔全集》,由格奥尔格·拉松主编,第六卷:《法哲学原理》,附带有甘斯从黑格尔讲座中编辑的“补充”并附录了黑格尔在其手册样本中的补充。虽然这个全集最终并未完成,

^① Arnold Ruge: Aus früherer Zeit, Bd.IV, Berlin 1867。转引自 G.W.F.Hegel Werke in zwanzig Bänden 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, “Anmerkung der Redaktion zu Band 7”, S.431ff。

但为法哲学带来一个全新的版本。

由扉页上这么长的标题说明,我们知道了拉松第三版的首要特点,是实现了甘斯第二版的改造,从正文部分恢复黑格尔原版的原样。也就是说,正文部分与甘斯版相同,即每一节由正文和“附释”组成,这是第一版的基调。但拉松改变了甘斯所编的“补充”在书中的位置,即不再是直接放在每一节“附释”的后面,而是作为“附录”整个地放在全书的后面:从该书正文结束的第280页加了这样一个标题(占一页):补充——出自黑格尔的讲座,由爱德华·甘斯编辑(Zusätze, aus Hegels Vorlesungen, zusammengestellt von Edward Gans)。这是整个编辑风格的改变,在1930年“第三版前言”(Vorbemerkung zur dritten Auflage)中,拉松对这一版做了如下说明:“我们这一版黑格尔法哲学,之为第三版,在正文上除做了两个小的校正外,没有任何改变。它与之前大多数人使用的甘斯版不同,再次赋予这部著作以由黑格尔本人于1821年所公开出版的形态。甘斯从课本中为具体各节所附加的大量的、有些是价值非常之高的补充——因此有时他强行把原始文本拆开——我们把它们就其本来的样子编辑在一起,构成我们这一版的第二部分。”

但同时,拉松也不像某些极端的人那样,完全否认甘斯“补充”的价值,甚至认为他是在“歪曲”,而是认为它是有价值的,有些还有“至高的价值”。但另一方面,从他开始,实际上是确立了一个如何对待和处理黑格尔遗稿中的补充和笺注的原则与方法。原则是,把它们完整整理和统一出版;方法是,与黑格尔的原版分开,各自出版。完整整理就会避免甘斯选编不完全的弊端,各自出版,就能实现与黑格尔原版的分离,再现黑格尔原初著作的原貌和特色。所以,他的这个第三版的第二个特点是,把“附录”放在第一版的原文之后,作为第二部分,但对第1到第339节(整个法哲学共360节),都增补了“补充”,而不像甘斯那样,只对第1—180节增加“补充”。同时,为了纠正甘斯遴选不完全的弊端,他又另外主编出版《黑格尔—档案》,把黑格尔遗稿中“补充”和“笺注”单独整体出版,这实际上构成了20世纪之后黑格尔著作出版的原则和风格。

拉松第三版《法哲学》的第三个特点在于,在“目录页”添加了《法哲学》1821、1833、1840、1929年各版的页码对照,尤其重要的是,他恢复了黑格尔原版中的大量注释,指示出同一观点在《精神现象学》和《哲学全书》中所在的位置。而这些注释在甘斯版中基本上被删除了。所以,我们现在所见到的这样的注释,实际上都注明来源于拉松版。

第四个特点也是非常引人注目的,这就是拉松为他主编的《法哲学》写了XCIII(93)页的长长导论,讨论《法哲学》的特征和在整个黑格尔哲学体系中的重要性。

整个说来,拉松版《全集》虽然因编者本人的去世而未完成,但就《法哲学》而言,拉松版带来了一个全新的批判意识,即对甘斯版的批评和改造。他的这一批判意识带来了20世纪黑格尔著作版本的一个新的出版方向和对黑格尔研究的一个全新的方式,即与黑格尔著作版本相联系起来阐发黑格尔法哲学的思想发展与变化。这是版本学推动学术进步的一个标志。

4. 霍夫迈斯特版《法哲学》

在拉松之后,霍夫迈斯特又在拉松版的基础上继续推进黑格尔著作的出版,由他主编的《黑格尔全集》被冠以“新考订版”之名: *Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe. Hrg. von Johannes Hoffmeister*, 这一《全集》最终依然像拉松版一样没有完成。但《法哲学》依然在《哲学馆藏书》(Bibliothek)系列中,作为丛书的第124a卷出了一个新版,与124b卷分开,后者是黑格尔遗留下来的口头补充和笺注。

这个《法哲学》的版本原则上继承了拉松的做法,即把“附录”与原文分离,不像甘斯那样,在每一节的正文和“附释”之后加“补充”,而是在全书最后加一个附录部分。因此,霍夫迈斯特版《法哲学》,除了《法哲学原理》这个书名外,加了一个副标题:“附有黑格尔在其法哲学手册样本中亲手所写的页边注释”(Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in sei-

nem Handexemplar der Rechtsphilosophie)。但这些注释的数量与拉松版相比少了许多,只有从第1到180节有,也就是说,有一半的篇幅未加这些注释。其原因在于,他单独而完整地把它放在《哲学馆藏书》(Bibliothek) 124b卷出版了。

在霍夫迈斯特法哲学的第四版前言(VORWORT ZUR VIERTEN AUFLAGE)中,他阐述了他这一版的改变:“眼前的黑格尔法哲学这个新版,如同之前格奥尔格·拉松于1930年所促成的那个版本一样,基于黑格尔本人于1821年让其印刷的文本。它包含了甘斯、博兰德和拉松所付出的前期工作,对这个文本的干扰语义的印刷错误和句子结构错误做了订正(……)。它也包含了标点符号和正字法的规范化的基础。相对于之前的各个版本,其本质的改变在于,现在,黑格尔公开地为其自身对他为了对讲课所印刷的本文进行扩充和说明之目的而手写的注释,在本卷之中被采用了。”

之后他反驳了甘斯对待黑格尔这些手写的补充和笺注的态度和做法,甘斯在他1833年主编的友人版前言(第16页)上说,黑格尔所写的“笔记”“大多数只是一些单词,没有清晰的联系,表意也是随意的,或者是可以错误地联系起来的”。所以,霍夫迈斯特通过把黑格尔的这些笔记独立出版,就可以轻松地看出甘斯版的不足。他说:“这些‘笔记’的每一位读者,第一眼看去就必定会确定,它们决不‘只是一些单个的词汇’……同黑格尔手写的这些注释相比,甘斯的那些补充无论如何都表明了,甘斯本人从来没有一次让自己对这些注释付出其‘卓越的效劳’。”^①

可见,他部分地附录一些黑格尔遗留下来的注释,并非让人不加分析地去引用,也决非让我们不假思索地完全把它们当作与黑格尔原版同样的平面上来理解,而是让人去“对照”和“比较”,它们是否真正地符合黑

^① G.W.F.Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hrg. von Johannes Hoffmeister, vierte Auflage, Felix Meiner, Hamburg 1955, S.X.

格的原意,在什么意义上能把它“同时”看作是黑格的思想,只有依赖于读者在阅读黑格原版和整个遗留笔记之间进行逻辑的和历史的比较。因此,我认为,在拉松版和霍夫迈斯特版之后,之前的那种平面化的研究已经不再具有其学术性,对黑格思想的把握必须在逻辑与历史的张力关系中作更深入的考察和确证。

5.“理论著作版”《法哲学》

在霍夫迈斯特之后,黑格著作出版影响较大、且有实质改进的版本是“理论著作版”(Theorie Werkeausgabe),《法哲学》在此版20卷的《全集》中属于第七卷:G.W.F.Hegel Werke in zwanzig Bänden 7,Grundlinien der Philosophie des Rechts,Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970。在这个版本的版权页上,出版社标明此版本是以夏娃·莫登豪艾尔(Eva Moldenhauer)和卡尔·马尔库斯·米歇尔(Karl Markus Michel)编辑、于1832—1845年新出版的全集为基础的。这个全集版之所以称为“理论著作版”就是因为它包含了黑格主要的理论著作:1《早期论文》,2《耶拿论文》,3《精神现象学》,4《纽伦堡和海德堡论文》,5—6《逻辑学》I、II,7《法哲学原理》,8—10《哲学科学全书》I、II、III,11《柏林论文》,12《历史哲学讲演录》,13—15《美学讲演录》,16—17《宗教哲学讲演录》,18—20《哲学史讲演录》I、II、III。这套全集实际上使用率可以说是最高的,因为它以简装版出版,连大学生都能买得起,而内容又是我们所能见到的最丰富的。所以我发现,对于那些不那么重视黑格思想自身发展阶段的研究者而言,哪怕就是当代最为著名的哈贝马斯和霍耐特,他们都引用这一版本。也许是出于这一原因,这一版本也被俗称为“普及版”。

这一版本对于非德国的学者也尤其值得拥有,因为它的优点是内容最全,在“全”这一点上它无疑是空前绝后的。说它“空前”的“全”,是因为它又从拉松和霍夫迈斯特版后退到了甘斯的“友人版”,即对甘斯所增加的“补充”又按甘斯版的形式放到了每一节的后面,就是说,把黑格

的“补充”和“笺注”与原本内容重新拼凑在一起了。这还不算，它甚至比甘斯版更多地把拉松和霍夫迈斯特单独出版的注释和学生笔记中的相关内容作为“笺注”补充到第1—180节。这实际上就是甘斯版和拉松版以及霍夫迈斯特版在某种意义上综合。在此，我要指出的是，很多这样的注释或“笺注”是非常有价值的，使我们能够看到黑格尔相关的思想与亚里士多德等古希腊哲学之间的关联性，这是我们自己需要花很大的研究工夫才能找得到的东西，而这个版本就直接提供给读者了。

说它在“全”的方面“绝后”，是因为它确实并没有完全解决拉松和霍夫迈斯特所批评的甘斯版所面临的那些问题，所以，以后随着伊尔廷版和新的历史考订版的出现，我相信，“理论著作版”的这种“求全”的版本形式不会再出现了，当然，这个版本的全集还会不断地被重印，如，著名的Suhrkamp出版社2013年对这个“理论著作版”《全集》20卷出版到了第7版。

但在这里，我还是可以为它的正面价值更多地辩护几句。它并非完全退回到了甘斯的版本，而是对甘斯版也做了改进，如从对1—180节的黑格尔的笺注的补充，它一方面标明了黑格尔所写的时间是哪年哪月哪天，这可以满足历史考证的需要，这是其一；其二，它通过简单的提示，实际上就完全可以把黑格尔的原文与甘斯所加的“补充”和这个版本所添加的“笺注”区别开来，使得我们可以更加立体地把握和探寻黑格尔思想的进展。总之，它既可以让读者很容易地看清黑格尔原版的样子，也可以更加立体和历史地了解黑格尔自己和他的学生们所做的记录和补充。这样的版本无论对于德国的还是非德国的学者都还是需要的。

6. 伊尔廷版《法哲学》

在“理论著作版”《全集》之后，黑格尔《法哲学》出现了一个堪称“革命性”的版本，就是标题所称的伊尔廷版，即由伊尔廷编辑和评论的6卷本(Edition und Kommentar in sechs Bänden von Heinz Ilting)《法哲学讲演

录》，它的全名是：Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818—1831 (格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔法哲学讲演录, 1818—1831, 1973)。可见, 这是把黑格尔所有的法哲学讲座从 1818 年的第一次到 1831 年的最后一次全部按其历史顺序一同出版的版本。这是一次性地彻底解决黑格尔法哲学遗留问题的一个成功的尝试。

首先, 原汁原味地呈现每一次法哲学讲座的原貌, 由此就可以比较清楚地看出, 之前人们责备黑格尔 1821 年《法哲学》具有的那种对普鲁士政治制度的歌颂乃至整个黑格尔政治思想的保守性, 似乎在之前的 1818 年和之后的法哲学中都不存在。其原因在于, 由于这个讲演录版《法哲学》, 不是原版印刷的教科书, 而是口头讲授的学生笔记。我们都知道, 印刷出来的书, 会受到意想不到的审查, 因而都会谨慎一些, 而课堂讲授, 如果不是在有密探和便衣警察等极其专制的非正常情况下, 老师都能自由地表达其自由的思想, 所以, 口头讲授的东西远比正式出版的书籍更能真实地表达其思想。因此, 伊尔廷版《法哲学讲演录》可以与黑格尔的原版互勘, 以展示黑格尔的真实思想。尤其是由霍陀 (Hothos) 记录的 1824—1825 年的《讲演录》, 认为黑格尔 1820 年的课本原版是在“例外处境中形成的 (in einer Ausnahmesituation entstanden ist), 因而不可作为唯一的和真实的黑格尔政治哲学的权威表达。”^①

其次, 把自 1818 年至 1831 年的全部法哲学讲演录放在一起出版, 可以非常好地将黑格尔法哲学的发展进程展示出来, 并且可以在课本的出版物与黑格尔口头表达的张力中, 在其思想的逻辑进展和历史进程的“张力”中, 跳出时间之外去看清作者当时的主观心意和客观含义之间的关系。这就真正实现了原版和笔记之间的分离、且又能整体地展示其统一性的完美做法。

^① G.W.F.Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818—1831, erster Band, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad, 1973, S.9.

第三, 伊尔廷版的讲演录是把每年的讲演录依次出版, 同时又加上了伊尔廷的“评论”和“同时代人的评论”。这样的评论可以让读者了解到黑格尔的思想与时代精神之间的互动和张力。

第四, 特别好的还在于伊尔廷为每一节加上了画龙点睛的标题, 如第三部分的“伦理法”, 他列出的标题分为(1) 伦理理念(142—147): 自由的理念之为意识和伦理存在的统一(142), 伦理的东西之为存在和之为意识(143)。A. 客观的伦理东西: 制度和机制(144), 伦理的势力(145)。B. 伦理的实体作为知识的对象; (2) 伦理义务: 实体性的规定之为义务(148); 约束力的起源, 义务作为限制和作为解放(149); 限制, 解放, 自由的正面含义——德性之为诚实正派(150): 希腊人的自然伦理, 品质德性, 诚实正派, 亚里士多德的德性论。^① 没有这些标题和提示, 我们单从黑格尔《法哲学》原版, 无法读出这些意义来。

因此, 伊尔廷版《法哲学讲演录》, 实质地推动了黑格尔法哲学的研究朝向逻辑与历史的张力之纵深领域发展, 同时使得将黑格尔单一问题的思想做语境化的理解成为了可能。

7. 新的历史考证版《法哲学》

最新的《黑格尔全集》出版模式, 是历史考订版(die historisch-kritische Gesamtausgabe), 其详细的德文名称是: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. In Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum. Hamburg, Meiner Verlag[格奥尔格·威廉·弗里德里

^① G.W.F.Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818—1831, vierter Band, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad, 1974, S.19.

希·黑格尔:《全集》,与德意志学术研究学会合作,由莱茵-威斯特法伦州科学院主编。同莱茵-威斯特法伦州科学院的黑格尔协会和波鸿鲁尔大学黑格尔档案馆合作,汉堡,迈纳出版社)。在这个巨大的《全集》框架内,黑格尔的《法哲学》按照两种形式出版,一是在其第14卷中,出版了《法哲学原理》的所谓历史考订版。实际上就是返回到黑格尔自己出版的原版,把甘斯附加的补充和其他所有版本所附加上去的所有注释和笺注统统删除了,只留下一个完全洁净的原版形态。另外,就是单独出版公认最忠实地记录了黑格尔当时讲演的学生笔记,由同一家出版社(汉堡的Felix Meiner Verlag)出版,如2000年出版的学生笔记(Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Berlin 1819/1820. Nachgeschrieben von Johann Rudorlf Ringier. Hamburg Felix Meiner Verlag 2000),这个名叫约翰·鲁多尔夫·令格爾的学生据称是法学院的,他并不像甘斯那样锋芒毕露,力图在法哲学上搞出自己的成就来,而只想老老实实地记录黑格尔的讲课,所以,他的这个笔记被德国学者公认为是可信度最高的。以这种形式,将黑格尔原版书籍和学生的讲课笔记分开独立出版,虽然是拉松所确立的出版原则,但在现在的这个最新历史考订版上完全地、充分地实现出来了。

8. 中文《法哲学》的版本与黑格尔研究可期望的进步

德文黑格尔著作版本的每一次改进,实际上都推动了黑格尔思想研究的进步。综上所述,黑格尔思想研究大致可区分为这样三个阶段:(1)平面化、单向度的研究;(2)逻辑与历史张力中的研究;(3)语境化的研究。

所谓平面化的研究指的是把黑格尔的法哲学放在某一版本(如第一版)所提供的文本框架内,仅从文本的逻辑内涵来把握其思想,哪怕像甘斯的“友人版”增加了黑格尔不同时间补充的“注释”,我们也不管它们是何时、何种语境下补充的,我们全都放在黑格尔第一版的一个平面上加以

把握；所谓“单向度的研究”，指的是研究黑格尔的人，无论是立足于西方哲学史还是立足于马克思主义，都只主要采取一种评价倾向，立足于西方哲学史的人研究黑格尔，总是把西方哲学看作是趋向于黑格尔的发展，黑格尔是最高峰，哪怕是黑格尔对康德的批评，我们总是单纯站在黑格尔的立足点去赞同他，而不会反过来从康德的立场上，反思黑格尔的批评到底有多大的合理性和真实性；而站在马克思主义立场研究黑格尔的人也一样，总是站在青年马克思的立场上维护马克思思想的革命性和进步性，批判黑格尔的反动性和落后性，根本不会去关注马克思批判黑格尔时候，针对的文本究竟是黑格尔自己亲手出版的还是甘斯所增加的，即不会去关注甘斯所增加的补充内容与黑格尔原版之间的差异以及为何有这种差异。所以，平面化和单向度的黑格尔研究，最多只能是研究的第一个阶段，起步阶段。我国许多人的黑格尔研究实际上还是处在这一起步阶段上。

随着拉松版和霍夫迈斯特版的出现，德国黑格尔的研究至少在20世纪初期就已经进入第二阶段，即在逻辑与历史的张力关系上，深入考察黑格尔不同时期的法哲学讲演所展示出来的内在变化，以及这种变化的原因，与之前的法哲学表达之间有无统一的可能性问题。我国少部分人的某些研究，已经在向第二阶段过渡，但绝大多数的研究离此目标还相当遥远。德国许多研究者之所以能完成这一转向，主要得力于拉松和霍夫迈斯特将黑格尔的遗稿独立出版，特别是伊尔廷版（1973）将黑格尔自1818年到1831年不同的法哲学讲稿加以对照和评论。在新的历史考订版之后，结合伊尔廷版的各个学生笔记的研究，德国的黑格尔法哲学已经进入了更加深入细致的“语境化”研究阶段。

中文版黑格尔《法哲学原理》之前只有一个译本，即由范扬、张企泰两先生共同翻译，由商务印书馆1982年出版的。这个版本获得了大家的喜爱，30多年来一直是中文研究者共同参照的唯一中文版。但是严格说来，它的问题也是很多的。首先是它的版本不清，按照该版“译后记”的说法：“本书译文是依据拉松编德文版《黑格尔全集》第六卷，参考格洛肯

纳编德文版《黑格尔全集》第七卷和诺克斯的英译本译出”。但是,根据我们的考察,它根本不可能是依据拉松版译的,因为拉松所删除了的甘斯添加的补充,全都保留在这个中译本内,而且也没有按照拉松的编辑原则,将黑格尔原版内容与附加的补充分开出版。所以,它最大的可能是依据格洛肯纳的“百年纪念版”和英译本翻译的。于是,德国人一直诟病甘斯版的所有问题就都存在于我们中文版之中了。其次,它的译文不完全是依据德文原文,而是参考了多种译文。两译者先生在“译后记”中说,他们在第三篇第 161—313 节这么大的篇幅(《法哲学》一共只有 360 节!),基本上采用的是《马克思恩格斯全集》第一卷《黑格尔法哲学批判》的中译本译文;而由于马克思当时只能是依据甘斯版,所以不可能把黑格尔的原文与甘斯所加的补充区分开来理解,而且马克思带着自己强烈的批判态度转述黑格尔的法哲学,总不能认为是完全符合黑格尔原意的,因此,单纯地依据马克思提供的文本来翻译,在现在的语境下,当然就会有很大问题;再次,仔细对照德文版原文,我们会发现不少错译的地方,个别地方有漏译,这虽然是很难完全避免的,但需要指出的则是,有的错译,本来是完全可以避免的,但因译者本人的主观意识太强,或许心目中的黑格尔就是“国家主义”等等被自由主义所误导的形象,因此导致译者在翻译时不少地方或者有意强化黑格尔不太明确的某些观念,或者完全把黑格尔的意思译反了。具体的问题,笔者在这个新译本中以“译者注”的形式指出,而在这里,仅仅列举一例以供参考:在第 290 节的“附释”中,黑格尔论述国家“行政权”的划分,说“在这里人们应用的救急方法,往往就是任命国务总理、首相、部长会议主席,以简化上级领导。”最后这句的德语非常简单“damit die obere Leitung sich vereinfache”就是“因此而简化上级领导”的意思,但不知何故,原译者却把它译成完全相反的含义:“以集中领导于上级”!黑格尔国家学说中被人错误理解的例子在这里确实表现得非常典型。所以,要搞清楚黑格尔思想的原意,我们决不能仅仅依赖这唯一的中文版,我们必须翻译出多个优秀的《法哲学》版本,并推动《法哲学》版本学的研究,这样才能

赶上国际黑格尔研究的主流。

二、黑格尔《法哲学》与“自然法”的关系

自然法在近代实践哲学史上起着关键作用,这不仅是因为现代性的关键是确立以法治为中心的现代生活的规范秩序,而这种规范秩序的形成必须要以自然法为其奠基,因此它在近代以降的重要性,更是因为在基督教神学失去了作为价值基石的作用之后,哲学只能重回理性的形而上学来为现代价值进行辩护和奠基,而自然法恰恰就是理性形而上学在实践领域所要确立的正义性、正当性和规范性的最终基石。这样我们就不难理解,为何现代各种实践哲学无不建立在对自然法的处理之上。

黑格尔是最早对“现代性”有明确意识并在哲学上为其论证最为有力的现代哲学家之一。他的实践哲学作为对现代规范秩序的有效探索,当然与自然法有着千丝万缕的联系。他的《法哲学原理》1821年出版时,一开始用的标题就是“自然法和国家学概要”(Naturrecht und Staatswissenschaft^①im Grundrisse),后来这个标题移做了“副标题”,而把“法哲学原理”(Grundlinien der Philosophie des Rechts)改成了正式书名。从1820年10月中旬黑格尔给哈登堡的信,我们依然可以读到这样的原始信息:“我恭敬地将我讲授的《自然法和国家学》——也以《法哲学》作标题付梓

^① Naturrecht und Staatswissenschaft(自然法和国家学)是德国近代自然法学家普芬多夫(Samuel Pufendorf, 1632—1694)于1661年担任海德堡大学哲学系自然法和国际法教职所开设的课程名称,黑格尔1817年第一次任教授,同样是在海德堡大学哲学系,所以,他讲授法哲学的课,并非首次是在柏林大学,而是在海德堡大学,1817—1818年冬季学期的法哲学,他用的就是“自然法和国家学”这一名称,该讲稿请参见:Hegel: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817—1818 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818—1819 Nachgeschrieben von P. Wannemann, Hersg. von C. Becker... Felix Meiner Verlag Hamburg 1983。1821年首次出版法哲学时,黑格尔之所以依然保留这一课程名称做书名,估计是为了体现他的法哲学与前辈之间的学术传承和联系。

出版的教科书清样呈献于亲王阁下,使我倍感荣幸。”^①而后来,我们在这部书的许多版本上都看不到“自然法和国家学概要”这样的书名了,使得“自然法”至少首先在黑格尔法哲学的书名中消隐匿迹了。但我们只要研究他的法哲学,就一定会联想到它与自然法的关系,这是由它们的本性和关系决定的。

但它们在黑格尔那里究竟是一种什么关系,至少在我们中文学界,又是一个至今缺乏深入研究的问题。因此,我借助于翻译出版黑格尔《法哲学原理》之际,在这里首次公开发表我对此研究的成果^②,以期引起学界对这个重要问题展开学术讨论。

1

要探讨清楚这一问题,实际上我们不能、至少首先不能局限于黑格尔《法哲学原理》这本书,因为在这本书中,我们很难找得到明显探讨这一关系的文字。明确表达黑格尔本人对“自然法”之态度的,显然不是他的晚期作品,而是早期文献。最明确的,是他于1802年发表在谢林跟他共同主编的《哲学评论》杂志上的一篇文章:《论自然法的科学处理方式,它在实践哲学中的地位及其与实定法学之关系》(Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften)。这篇长文像此标题

① 参见黑格尔《法哲学原理》(理论著作版)《黑格尔全集》第七卷,附录2.Theorie Werkeausgabe, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970, S.516.卡尔·奥古斯特·封·哈登堡亲王(Karl August Fürst von Hardenberg, 1750—1822)是当时普鲁士的部长和国家总理,是他具体操办,把黑格尔引进柏林大学担任哲学教授的。

② 本文作者自从2009年开始就不断在复旦大学为研究生开设黑格尔《法哲学原理》研讨课(Seminar),在课堂上早就涉及这一题目了。2016年5月,也在复旦大学文科科研处组织的复旦大学校庆111周年“国家哲学社会科学重大课题的首席专家校庆报告会”上,做了“什么是黑格尔心目中的自然法”的演讲。作为文章首次发表在《复旦学报》(社会科学版)2016年第6期。感谢《复旦学报》同意作为“中译者导论”第二部分刊登于此。

一样,虽然思想极为思辨,但意思还是非常清楚,它要处理如下三个问题:(1)自然法的科学处理方式;(2)自然法在实践哲学中的地位;(3)自然法与具体的实定法学之间的关系。我们现在只限于对第一点展开讨论。

近代以来,试图为“现代”(黑格尔称之为“新时代”)“立法”的几乎所有重要的实践哲学家都探讨过自然法,为自然法留下了经典性的论述,但黑格尔显然对他们的研究不甚满意,这个标题就是表达他本人对近代自然法“处理方式”的不满而写的。他把近代自然法传统划归两类,一类是经验主义传统的自然法,一类是形式主义的自然法;前者不仅包含霍布斯、洛克、卢梭,而且也包含格老修斯等。后者即指康德和费希特(黑格尔总是把费希特看作和康德完全一样的形式主义和主观主义者!但实际上费希特自己在做实践哲学时非常有意识地为克服康德的形式主义而努力!^①)。黑格尔所谓的“科学处理方式”就是针对黑格尔之前的这些自然法学家处理方式的“不科学”提出来的,因而实际上就是建立在对他们的批判性基础之上。

因此,我们现在在具体分析黑格尔如何对近代自然法学说进行批判之前,还是应该首先从正面弄清楚,黑格尔对待自然法的“科学处理方式”究竟有哪些内涵。这是我们进入他的法哲学的前提。

所谓“科学的处理方式”之核心,在于何为黑格尔所理解的“科学”,但这确实是极不容易把握的。我们会想到他在耶拿时期设想过三种“体系草案”,都是他对“科学”或哲学的“科学性”的理解进程,在1807年《精神现象学》出版时,他心目中的“科学”概念才第一次获得一种明确的表达。这从它的书名全称就可以看出来:《科学的体系。第一部分,精神现象学》(System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes)。这意味着,黑格尔所理解的“科学”,作为一种思想体系存在,就只能“哲学”。但后来他又放弃了这个所谓“科学体系”的构想,直到10

^① 关于费希特对康德形式主义的克服,请参阅 Georg Gurwitsch: *Fichtes System der konkreten Ethik*, 1984, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York。该书整个第二部分的标题就是:费希特对伦理形式主义的克服。S.165—375。

年之后的 1817 年出版《哲学全书》(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 直译为《哲学科学百科全书》)时,他显然又有了一个完全不同的“科学”概念。

但是,自从《哲学全书》的“科学”概念之确立,人们对黑格尔“科学”概念的把握,不是更加明确了,反而是更加分裂了。因为至今为止,人们也不能有充分的理由决定,究竟是《精神现象学》还是《哲学全书》更能真实地体现黑格尔的哲学精神。因为“精神现象学”的进路本质上是“意识哲学”的进路,而《哲学全书》的进路则是逻辑学的进路。这两种进路的不同,直接影响到对“自然法”的“科学处理方式”的理解。

在这个不可调和的分歧面前,鉴于我们很难有充分的理由说服对方,就像在今天,我们很难有充分的理由阐明,究竟是胡塞尔的“意识现象学”还是海德格尔的“实存哲学”更能代表“现象学”一样,我们所能做的,只是说明自己更倾向于“选择”哪一进路来理解黑格尔可能更加接近黑格尔。

我自己对黑格尔的研究,越来越倾向于选择我的老师杨祖陶先生推崇的逻辑学进路。原因在于,一方面只有逻辑学的进路才能使黑格尔真正克服康德先验主体主义带给现代哲学根深蒂固的主观思维,确立起实体主体的客观思维;另一方面在这种“客观思维”的基础上,“逻辑”就不再仅仅是主观思维的形式,其本质上成为“实事”或“自然”之“本性”的展开和自我发展的进程。而这一“客观逻辑”恰恰就是自古以来人们赋予“自然法”的使命,也即只有在黑格尔的“逻辑”进路上而非单纯“意识发展”的进路上,我们才能找得到法之合法性的真实基础,它作为自在自为的自由之实现的现实化“逻辑”,把握了这一点,才能具有对“自然法”的真正“科学处理方式”。

这样的立场实际上与黑格尔 1802 年的“自然法论文”的立场相当吻合。这部著作一开篇,黑格尔就在论述“自然法的科学”与物理学等科学不同,它是从属于“哲学的”。那么,对“自然法的科学处理方式”实际上就成了使自然法必须服从于哪种能称之为“真正科学”的哲学的问题。

所以,在把自然法的科学从属于“哲学”之后,黑格尔接着就说:

“毕竟哲学的每个部分都能在其单一性中成为一门独立的科学,并取得一种完全内在的必然性,因为由此而使之成为真正的科学的东西,是绝对。”^①

哲学作为科学就是把握到这个贯通于万事万物之中的“绝对”。这个“绝对”其实并不像人们想象的那样不可把握,它不过就是对传统哲学中的“本原”在经历了主体性转变之后又超越之的一个现代的表达,类似于我们儒学中的“无极而太极”的“太极”,但更明显地呈现其“本原”的价值本体之地位。作为“本原”,只不过就是万物借以取得其生命的一切质料与形式,作为尚未分离的东西存在着,既可以就其整体称之为“自然”,也可以就其“类族”称之为“理念”。哲学之所以可以区分为不同的部门,就在于其每一部门都是世界万有之分支,共有万有本身的生命之自然或理念。自然(本性)或理念是共同的,但所在的部门不一样。而“绝对的生命表达在每一个生命体之中”(das absolute Leben in jedem Lebendigen sich ausdrückt);“每一门科学的本质就在哲学中,作为绝对的科学,作为理念(Idee)而存在。”至此,黑格尔所谓哲学,或“科学的处理方式”就清楚了。

在做了这些交代之后,黑格尔就可以直接在自然法的理念意义上,把“绝对”与“伦理性”连接起来。因为自然法的科学属于哲学,而不属于具体的法学,它的直接使命就是把握或理解法之为法的“绝对性”,这种“绝对性的法”无非就是法所具有的“绝对伦理性”:

“现在,从绝对伦理性的自然(Natur)理念中产生出一种尚可言说的关系,个体伦理性同实在的绝对伦理性的关系,和绝对伦理性诸科学的关系,道德和自然法的关系。”^②

^① Hegel: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 1, Jenaer kritische Schriften, Meiner 1999, S. 417.

^② Hegel: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 1, Jenaer kritische Schriften, Meiner 1999, S. 467.

既然自然法的理念实质就是作为“绝对的伦理性”，那么，自然法在黑格尔看来就不能简单地等同于“自然权利”的概括，毋宁说，它既是“伦理性总体”的抽象，又是对“绝对实在的伦理秩序”之“直观”。作为前者，它是最普遍的价值理念，作为后者它又是在每一个“个体性”（Individualität）中的内在生命力（Lebendigkeit）。它既是多样性规定的一，又是无限统一性中的多。“所以我们就规定了，其本质不是一种抽象，而是伦理之物的生命力”。^①有了这样一种作为一切法之总体的生命力的“绝对伦理性”，我们才能对法的合法性（Legalität），道德的合道德性（Moralität）和伦理东西的伦理性（Sittlichkeit）作出客观理性的评判。这就是黑格尔对自然法作为“正确理性”（gerechtes logos）的古代含义的现代阐释。所以，整个说来，对“自然法的科学处理方式”一方面就是要获得“自然法”作为“绝对伦理性”这一理念，另一方面要从根源处从“内在的必然性”出发使这种“绝对伦理性”得以展开为（现实化）为法之为法，道德之为道德，伦理之为伦理的规范秩序。

2

对黑格尔关于自然法的理念及其科学处理方式有了这样一种哲学的理解之后，我们就可以着手处理黑格尔与近代自然法学说之间的关系问题了。这一关系最明显地表现为黑格尔对其所做的批判，在这种“批判”中，既有黑格尔对前人的继承，更有其对前人的超越。所以，只要我们认真领会了他的批判，就容易看出，他的目标并不是要取消或拒斥自然法，而是要使自然法建立在“科学”的基础上，以回避之前的研究过分地依赖于经验或神秘的猜测的做法。那种以为黑格尔批判自然法，就是拒斥承认人有自然权利的说法，是完全不负责任的臆断。对于是否存在不可剥夺、

^① Hegel: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 1, *Jenaer kritische Schriften*, Meiner 1999, S. 470.

不可取消的自然权利,黑格尔在《法哲学原理》第 66 节作了非常明确的表述:

“因此,那些构成我最本己的人格和我的自我意识的普遍本质的财富(Güter),或者更确切些说,实体性的规定,乃至它们具有的不受时效影响的权利,是不可转让的,就像我的一般人格,我的普遍的意志自由、伦理和宗教是不可转让的一样。”^①

在这段话中我们明显地看出,黑格尔是承认每个人格都有不可转让的自然权利的,但是,对这些不可转让的自然权利的辩护或者论证,不能基于人自身的经验或神秘的猜想。在自然法论文中,他已经指出了“经验主义的自然法”把自然法建立在经验、哪怕是“科学的经验”之上是“无效的”,其无效的基础在于“对自然状态的虚构”(Fiktion des Naturzustandes);而批判哲学为了避免经验主义的“虚构”,却采取“形式主义”的论证,这又使得自然法理论陷入另一错误:空洞性。自然法的哲学要求确立的是自然法之有“不受时效影响的权利”之基础,而“经验主义”却把它建立在只在时效中才具有的“经验”之上,这无异于把永恒的丰碑立于沙丘之上。这种“批判”,尽管十分抽象,但就“原则”而论,无疑是对的。为了更清楚地理解黑格尔对自然法的批判,我们现在进一步结合黑格尔对自然法学家的具体批评,来展开他的这一批判工作。

近代自然法学以格老秀斯 1625 年发表的《战争与和平法》为诞生标志。他对自然法做出的一个众所周知的界定是:“自然法乃是正确理性的指示,它指出,一项活动,依其是否合乎理性(和社会的)自然而内在地具有道德上的卑劣或道德上必然的性质;因此,这样的活动被自然的创制者上帝所禁止或允许。”^②

黑格尔对格老秀斯的评论,并不着重于他对自然法的这种基本规定,而是针对其基于经验的“处理方式”,说他跟洛克一样,也认为经验是一

① 黑格尔:《法哲学原理》,理论著作版,德文第 141 页。

② [德]海因里希·罗门:《自然法的观念史与哲学》,姚中秋译,上海三联书店 2007 年版,第 66 页。

切有校准的东西的基础。并说他用历史的方式陈述了各个国家在和平时期和战争时期如何对待对方,寻求在各个国家中都通行有效的东西。但是这样做“他完全陷入经验的抽象推论和堆积。把各个国家间的相互关系进行这种经验性地排列,再与经验的抽象推论联系起来……这种经验的排列所具有的作用,就是使普遍的原则、理智和理性的原则为人所意识、为人所承认,并使它们或多或少可以为人所接受。”^①

经验主义自然法理论影响最大的当属霍布斯,因此黑格尔对霍布斯的评论,也一直非常引人注目。霍布斯试图把维系国家统一的力量、国家权力的本性回溯到内在于我们自身的原则,亦即我们承认为我们自己所拥有的原则,所以黑格尔尽管很重视霍布斯的思想,但总体评价是二分法:一方面说,他的见解是肤浅的,经验的;另一方面承认,他论证这些见解的理由和命题是有独创性的,它们是从自然的需要提出来的。他对霍布斯的评价中以下三点最为著名:

“α)霍布斯从自然状态出发,在这种自然状态中,所有人相互都有统治他人的冲动。他断言:‘一切公民社会都起源于一切成员间相互的畏惧’。自然状态就是这样的一种被意识到了的现象。‘每个社会都是为了自己的利益或者名誉,亦即为了自私而结合起来的’——这就是,为了保证自己的生命、财产和享受;这一切都不是彼岸的。

“γ)其次他说:‘所有人在自然状态中都有相互伤害的意志,对其他人实施暴力’他所指的这种状态就其真实意义而言,倒不是对于一个什么天然善良状态的空洞言谈;毋宁说这乃是动物状态,不屈不挠的自己意志的状态。

“δ)‘自然状态因此是所有人对所有人的猜疑状态;它就是一场所有人对所有人的战争(*bellum omnium in omnes*),同时是一种相互欺诈的嗜欲。自然这一术语具有歧义性,一方面人的自然指的是他的精神性、有理

^① G.W.F.Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, Hegel Werke in zwanzig Bänden 20, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, 7. Auflage 2013, S.224-225.

性;但另一方面他的自然状态则是另一种状态,指人按照他的自然性而行动的状态。”^①

在对自然状态作出了这种规定之后,霍布斯进而讨论足以保持和平的理性规律,这种规律无疑是与自然的双关语义或歧义性相对应:作为自然状态,人人都有相互伤害的意志,这是按照自然性,即本能的冲动、欲望、禀好而行动的状态,因而是动物性意志所统治的状态,这是一种自然状态,但不是“自然法”状态。在自然状态下要推导出一种“自然法”的状态,即由人的精神性、理性所统治的状态,依赖于人的对“死亡的恐惧”,因为如果人人按照自己的动物意志而行动,则在“这场所有人对所有人的战争”中,都随时可能死亡,因此对死亡的恐惧,对生命自保的需要,激发人类走出自然状态,寻求“自然法”,黑格尔说,这种“自然法”要使私人意志从属于普遍意志,才是人类摆脱恐惧而通往和平的规律。

黑格尔在自然法论文中,就以霍布斯作为经验主义自然法的代表而对之批判,这一批判的核心就是指出其“自然状态”完全是一种“虚构”,而且关键的在于,从这种“虚构”中依赖于“自然”概念的“歧义性”推出的这种“自然法”,实质上乃是“理性法”,因为抽象的自然状态下的“自然人”从“死亡的恐惧”中唤醒的乃是人的“理性”,但仅仅依赖于为了摆脱死亡的恐惧而将自保的能力或权利能力赋予自然人,依然是自然法理论中一种任意地设定,没有切实可靠的理性推论。

在自然法的历史上,只有康德真正消除了从自然概念的歧义性来推导自然法的做法,因为只有康德才首次成功地提出了自由意志的理性立法能力。自由意志的理性能力一方面基于意志的自然性,它有自然冲动的一面,即按照本能冲动,秉性爱好行事的方面,同时,要使意志真正是自由的,又必须限制意志的这种自然性,使之接受普遍意志的立法约束。但康德的主要错误,就在于按照他的自由概念,意志的立法根据必须不是任

^① G.W.F.Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, Hegel Werke in zwanzig Bänden 20, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, 7. Auflage 2013, S.227-228.

何意志的对象,否则意志就受此对象束缚而陷入不自由,因而必须采取的是形式主义立法原理,即意志立法的根据是非质料、非对象的立法形式,黑格尔对此的基本判断是“空洞的”。那么,有没有一种“自然法”,既不陷入经验主义的“虚构”,又不陷入形式主义的“空洞”呢?黑格尔说有,但不能继续要求我们从虚构的自然状态下的“自然人”中引出人的理性立法能力,而是要从具有自由意志的人的法权能力(Rechtsfähigkeit)出发,这种法权能力才是自然法的真正起点。但作为起点的这种法权能力不是自然的产物,毋宁说是人的精神对自身最深刻的原则的意识以及这种意识的普遍教养过程(Bildungsprozeß)的产物。但不管怎么说,法权能力作为起点,这对于所有的自然法理论都是有效的。

因此,黑格尔通过对自然法理论的批判,找到了自然法的真正出发点,这一出发点本身才使得自然法理论中最为一致的东西:使自然的、特殊的意志从属于普遍意志成为理性立法的目标和标志,而正是这一出发点和目标成为使黑格尔把自然法过渡到自由意志的关节点。

3

黑格尔从《论自然法的科学处理方式》到《法哲学原理》的发展,体现了他对自然法的批判从“处理方式”到“建构方式”的转变。这种转变表现在,《论自然法的科学处理方式》中侧重于“批判”近代的“自然法处理方式”,而《法哲学原理》显然则过渡到从自由意志的立法能力来建构理性法为主。这种转变或过渡的标志是,自然法论文的核心概念是把自然法与“绝对的伦理性”、“伦理总体”(die sittliche Totalität)这些概念联系在一起,以代表“法”的合法性之绝对标准;而《法哲学原理》中,自然法即过渡到了理性法,法的绝对有理性,自在自为的自由意志之实现成为了法的合法性的标准。因而,后期黑格尔所谓的“自然法”,也就成为了自由意志的自我运动的辩证法所展开的法的理念的自我实现之过程。

在此意义上,我不同意有的研究者所认为的,黑格尔晚期的法哲学抛

弃了前期自然法的构想,其实,他只是已经不满足于对早期诸如“伦理总体”这样抽象的自然法的标准进行“直观性”的思辨。早期的这种思辨,使得黑格尔只能说,“绝对的伦理整体无非就是作为一个民族”(Volk)^①这样抽象的话,这实际上就是说,自然法就是一个绝对伦理的概念,它是作为一切法的正当性基础,因而所谓的“绝对伦理”,就是一个民族的“自然伦理”,它作为“伦理总体”体现出来,而所谓的“伦理总体”无非就是作为一个民族的法律、道德和宗教所体现出来的“客观精神”或“客观的灵魂”(die objektive Seele)。当然,在一个民族身上直观到的“伦理总体”虽然可以作为一个民族“自然法”意义上的评判标准,但民族伦理的发展进程是否就是自由意志发展的实例,这倒并不具有历史必然性。它需要启蒙,需要民族的伦理意识超越自身的特殊性和地方性而过渡到世界精神,从而使一个民族真正进入到“世界历史进程”。因此,这根本上依然是一个理性法的问题,作为评判一切实定法是否具有正当性的绝对标准,“民族伦理”的局限性是非常明显的,它本身需要启蒙,需要有更高的、更神圣的精神的引导,才能不断地朝向普遍理性的目标迈进。

所以,早期的“绝对伦理”黑格尔是把它等同于“自然伦理”概念,但认为它随着基督教文化的发展,尤其是进入到现代之后,必然解体了。在这一自然进程中之后,必须过渡到现代精神上来,把握自然法的实质演变。因此,晚期《法哲学原理》过渡到把自由意志的实现过程作为“自然法”这一解释路径上来,这不仅得到黑格尔研究者的认同,而且也完全符合黑格尔哲学的意图。Stahl 在 1830 年就这样说:

“意志概念和它的辩证进程构成自然法。黑格尔指出了:逻辑必然地是它自身的相反相成者(实存者,自然)和两者的统一(等于精神)。精神本身现在首先是单个人的精神——主观的精神。之后它的对立面,非人格的精神,如同它在诸如自然的国家形式中类似表达的那样,是客观的精神。最终,两者的统一,即在自然和各种生活

^① Hegel: System der Sittlichkeit, Felix Meiner 2003, s.4.

惯例中所烙印的意义上,它从人类本身所感觉到的东西,被直观和把握到宗教、艺术和哲学中,就是绝对精神……自然法包含精神的这两个环节,把客观的精神,可以在宽泛的意义上称之为伦理。”^①

这样一来理解自然法,就使得对黑格尔而言,法(Recht)既不单纯是禁令和戒律,也不单纯是权利之保障。在他的实践哲学中,法的语义不是以“权利”为中心、而是围绕“自由”展开的,因为只有“自由”才是“意志”的基本属性:

“自由是意志的根本规定,正如重量是物体的根本规定一样。”^②

所以,黑格尔也说:“意志是自由的,所以自由就构成法的实体和规定性。”^③在这个意义上,我们一般把“法”理解为强制性的禁令和戒律这个否定性的含义,是从属于“自由”这个“法的实体”规定性的。

自由意志作为自然法,就其词源学的意义,就在于意志自由内含着某种“自然的属性”,因为意志自由源自“任性”(Willkür)。有这种自然任性的机制,黑格尔才能说自由是意志的根本规定就像重量是物体的根本规定一样。但同时,黑格尔又像康德一样,把意志自由看作是一种理性现象,不是非理性的冲动。

意志自由的理性化就是它的制度化进程,这一进程在历史上展开虽然会遇到各种阻力,但如果政治的社会化和国家化能够维系其自身作为有机体这一生命实体,而不被自然状态下的各种自然势力摧毁的话,必然就会追求理性的进步,即自身的文明化,这样才会有动力把自然法中自在自为地有理性的东西变成一切国家法所要保护和促进的“法权”。所以,意志自由的结构很好地反映了自然法的两个相互矛盾的倾向:自然冲动与和平要求。前者是意志自由的任性本质,而后者则是人类共存的潜能,是人类的秩序能力。社会和国家作为人的共存形式,必然要与人的“自

① F.J.Stahl: Hegels Naturrecht und Philosophie des Geistes(1830), in: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 1, Hergs, von Manfred Riedel, suhrkamp1975, S.220-221

② 黑格尔:《法哲学原理》,第4节补充。

③ 黑格尔:《法哲学原理》,第4节。

然的政治性”相符合,才能成为有机体。只有基于人类共存潜能或秩序能力的自然法,才能实现人的个体实存的自由和权利。社会和国家作为自由之实现的“现实”就具有了比单纯自然状态下的个人势力更为重要的伦理功能。通过重构自然法,黑格尔的政治社会和国家学说,是将现代个人自由纳入到普遍正义伦理之中的一个可以接受的、比较完备的现代实践哲学。

因此,对于黑格尔对自然法传统的改造和重构,我完全同意黑格尔法哲学的著名研究者 Norberto Bobbio 的结论:黑格尔的自然法哲学对其传统既是“消解”同时也是“完成”。“当我说‘消解’时我指的是,黑格尔在偶尔非常尖锐地批评中拒绝了自然法学家为了建构一种普遍的法学和国家学理论所加工改造过的那些基本范畴;这是一种意图证明这些范畴空无内容和不恰当批评。当我说‘完成’时,我指的是,黑格尔所追求、所达到或者相信所要达到的最终目标是相同的终极目标,因为正是因为他破除了旧的、如今变得不可用的工具之后,自己形成了新的工具……以悖论的形式,黑格尔的自然法学说,既是作为所有自然法体系的否定,同时也表达了最终的、最完善的自然法系统……再说一遍:消解意味着,自然法学说最终随着黑格尔而寿终正寝;完成就是说,自然法学说随同黑格尔完善地被思到终点。”^①

三、黑格尔《法哲学》中几个 核心词语的翻译和理解

对于《法哲学》中一些核心词汇究竟如何翻译和理解,笔者在文本之中已经在具体的地方以“译者注”的形式作了说明,譬如对 Subjektivität 究竟是翻译为“主观性”还是“主体性”曾经有过许多争论,之前的中译本

^① Norberto Bobbio; Hegel und die Naturrechtslehre, in: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2, Hergs, von Manfred Riedel, suhrkamp1975, S.81.

一律译作“主观性”，而 20 世纪八十年代“主体性”哲学盛行之时，许多人又建议译成“主体性”而不要译成“主观性”，因此，在本译本中译者必须作出选择。笔者主张不能一概而论统一译成“主观性”或“主体性”，而要看具体语境，有时只能译作“主观性”，如在强调道德作为“主观意志”的法时，而有时却只能译作“主体性”，如强调道德主体的地位时。由于这些已经作出了注明，在此就不再重复了。在这里我们着重讨论 3 个作为标题的概念：Recht、Moralität 和 Sittlichkeit 的翻译理解问题。

Recht 的主要问题一方面在于它与我们汉语日常含义的差别，一方面在于与英语的差别，都在影响和规定着我们对它的把握。

我们先要看到 Recht 与我们汉语的差异。我们一般讲到“法”就直接等同于法律之法，特别是讲到“法哲学”时，我们基本上肯定就是指“法律哲学”，但这样与黑格尔的用法就有很大的差别。黑格尔在《法哲学原理》中，把“法”（Recht）直接等同于“法律”的地方并不多，从标题来看，仅仅在第三篇第二章论“司法”（§ 209—229）的第一节“法作为法律”（Recht als Gesetz，§ 211—214）和第二节“法律之定在”（Das Dasein des Gesetzes，§ 215—218）这两个地方 Recht（法）直接等同于 Gesetz（法律）。也就是说，在黑格尔这里，只有在他的“司法制度”下，Recht（法）才“现实化”于 Gesetz（法律）之中，而在“司法制度”之外，显然还存在许多“法”，以“别的形式”存在，可能无需获得司法制度下的定在形式。Recht（法）比 Gesetz（法律）的含义要广得多，所以 Rechtsphilosophie 或 die Philosophie des Rechts 这种意义上的“法哲学”也就完全不能等同于 Gesetzphilosophie 或 die Philosophie des Gesetzes（法律哲学）。

其次，我们要注意到它与英语的巨大差异。英语与德语的“法”（Recht）直接对应的就是 right，而后者一般直接可以译作“权利”。由于英语哲学对于我们的影响力越来越大，绝大多数人的外语阅读都是英语文献，使得我们学界越来越多的人直接在英语思维下来理解德国哲学。这种影响的最直接表现，就是研究康德的“权利哲学”，黑格尔的“权利哲学”的文章和著作越来越多。康德、黑格尔当然是会有与英语对应的“权利哲

学”的,所以,这样的研究成果也是值得重视的,但是,如果在这样的研究成果中是把 Recht 仅仅等同于 right,那我就会说,这样的理解根本无法等同于康德、黑格尔的“法哲学”。甚至,我们在上文自然法的部分,也已经论证了,黑格尔的“自然法”也不能直接等同于“自然权利”。因此,直接用汉语思维或直接用英语思维,在这里都不能准确把握 Recht 及其哲学。

也有一个折中的做法,就是考虑到 Recht 既有“法”的意思,也有“权利”的意思,于是就把二者相加,翻译为“法权”。在开始翻译黑格尔《法哲学原理》时,我就充分地考虑过是否可以把 Recht 翻译为“法权”的问题,但后来我在具体的语境之中发现,这样翻译不仅不妥,而且在许多地方会出错。因为 Recht 既不单是强制性的法(禁令)也不单是肯定性的“权利”,还不只是“法”和“权”机械结合起来的“法权”,其意义既包含了这些,又超出这些之外。因此,我们只能根据不同的语境,分别地加以处理。

最为重要的第一步,是回到黑格尔自己所理解的 Recht 概念上。我们既不一刀切地把 Recht 翻译为法律之法,即作为禁令和戒律的强制性法律;也不一刀切地把它翻译为肯定性的强制性权利,而是要看具体语境,究竟是在“法”还是在“权利”意义上使用。所以,对 Recht 的理解,我主张我们要用现象学的“悬搁”方法,对我们脑子中之前的种种“前见”“中止判断”,回到黑格尔在《法哲学原理》中的基本用法上来,这就是黑格尔在第 29 节的这一表述:

“一种定在总而言之是自由意志的定在,这就是法。所以一般说来,法就是作为理念的自由。”^①

这一规定就回到了黑格尔的“自由构成法的实体和规定性”^②这个根本规定上。在这一规定中,德国学者的评论是:“Recht 被黑格尔理解为保障自由的东西。但对法作这种理解,黑格尔并非唯一的。Recht 作

① 黑格尔:《法哲学原理》德文理论著作版,第 80 页。

② 黑格尔:《法哲学原理》,第 4 节,德文理论著作版,第 46 页。

为自由的现实化者或至少作为自由的现实化者来解释,属于近代法的理解的基本状况。”^①在这种理解中,法是保障自由的实现状态的东西,或者反过来说,哪里有自由的实现状态,哪里就有法。这就把法作为“禁令”或“戒律”的否定性含义同其保障实现的肯定性状态统一了起来。

在严格的意义上,只有“抽象法”是否定意义上的法,即作为“强制法”存在。“正因为这种法是抽象的,所以局限于否定的方面,即不得侵害人格或从人格中产生的东西。因而在抽象法中只存在禁令,至于命令的肯定形式,从其终极内容来看,也是以禁令为基础的。”^②在另一处,黑格尔同样地说:“抽象法是强制法,因为侵犯它的不法行为就是侵犯我的自由在外在物中定在的暴力。”^③

但虽然如此,黑格尔在“抽象法”即“强制法”的意义上,也不是想要把法的基本含义确定为仅仅是“强制的权限”(康德),而是试图确立起一种法的原则,即自由的实现状态(或秩序)之为法的原初含义。正是在此意义上,他才说,“法是自由意志的定在”,因为自由构成法的实体性和本质规定。而法作为自由意志的定在,无疑不完全是由“本性”规定的,却是在同自身意志的“实现”(现实化)关系来阐明的。这种“实现的逻辑”需要在自身意志和普遍意志(不是卢梭的“共同意志”!)之间达成某种“统一”。Schaber 对此评论说:“谁意欲实现他的意志,就得知道,构成他的意志之实在性的这一自由本身是同他者,同他人的自由意志相关的。自由意志意欲自己本身,所以它意欲他人的意志让它的意志有效。这就是说:为了能够实现它自己本身,它要求,它所做的是对的。对它有效的(或者是对的),也应该对于他人的自由意志是有效的”。^④

明确了黑格尔 Recht 的实体性的概念规定之后,我们要做的,依然是

① Peter Schaber: Recht als Sittlichkeit. eine Untersuchung zu den Grundbegriffen der Hegelschen Rechtsphilosophie. Könnighausen & Neumann, Würzburg 1989, S.3.

② 黑格尔:《法哲学原理》,第38节。

③ 黑格尔:《法哲学原理》,第94节。

④ Peter Schaber: Recht als Sittlichkeit, S.43

像黑格尔自己的理解那样,让概念自身的现实化进入到其历史过程之中。这就是从法的否定性含义进入到其肯定性含义,即在自身的自由意志与所有其他人的自由意志之间形成“共同意志”,也就进入到法的另外两个肯定性的理解状态:道德和伦理。这种理解的基本理由在于,对于黑格尔而言,自由实现的状态决不仅仅局限于一种绝对的状态,而是一个具有内在否定性的历史运动。因为对于黑格尔而言,一种哲学的法学,其对象不仅仅考察法的理念,而且是在其现实化的运动中考察这个理念的实现。而每一种理念的实现,都不外乎经历其直接性的、抽象的概念运动,内在的主观反思的运动和将直接性抽象与内在主观反思都统一于自身的实体性运动,这一运动本身使得 Recht 呈现出不同的形态。所以,法作为自由意志的实现是在其自身运动的不同形态中呈现出来的。于是,不仅作为法的直接形态的“抽象法”是法,而且作为内在反思的主观意志的法(道德)也是法,甚至作为抽象法和道德法相统一的伦理法也是法,甚至是法的最真实的实现状态。正是在此意义上,黑格尔说:

“自由的理念在每个发展阶段上都有其独特的法,因为每个阶段都是在其自身规定中的一个自由的定在。当人们说道德、伦理跟法是对立的时,那就是只把法理解为抽象人格的最初形式。道德、伦理、国家利益等每一个都是独特的法,因为这些形态中的每一个都是自由的规定和定在。”^①

在第 33 节的“补充”,黑格尔说得更清楚:

“只要我们在本书中谈论的是法,那我们不仅指人们习惯上所理解的单纯的市民法,而且也是指道德、伦理和世界历史,它们之所以同样属于法,因为概念是按照真理来汇聚思想。”^②

有了这些铺垫,现在接下来我要说明,在本书中我为什么要把 Moralität 翻译为“道德法”而不翻译为“道德”的理由。

① 黑格尔:《法哲学原理》,第 30 节附释,德文理论著作版,第 82 页。

② 黑格尔:《法哲学原理》,第 33 节“补充”,德文理论著作版,第 90—91 页。

Moralität 本来直译就是“道德性”而区别于 moral(道德)。严格说来,它是一个反思性的概念,而不是一个现存的“道德”。当我们说,“你不该说谎”,这是“道德”,而当我们问,“不说谎是道德的吗?”这是在问这个道德规范的“道德性”。同样,黑格尔在《法哲学》的这个第二部分是讨论“法”的第二个表现形态,即与直接性的“抽象法”相对的“道德性”的法,即“法的道德性”的表现形态,而不单是讨论日常的“道德”,所以我们翻译为“道德法”,以强调它与法的内在联系及其与“抽象法”的相互关系,这是完全符合黑格尔的原意的,它表达的是对“道德”(Moral)这个“主观意志的法”之合法性的追问和展开的诸环节。

这几年当我在私下与有关学者交流时,虽然有人支持我翻译为“道德法”,但也有两种反对的意见。一个意见说,你要直译,就该译为“道德性”;一个意见说, Moralität 这个词本身并没有“法”字,你翻译为“道德法”是另外添加了一个“法”字。在此我要辩解的是,“道德性”仅仅只是其字面意思,而没有体现出黑格尔《法哲学》中把“道德性”作为同一个 Recht(法)的第二形态“法”的含义,只有“道德法”才能真正对应于“抽象法”作为法的“直接性”这一形态。其次,从我上述引文来看,黑格尔明确地把“道德性”同样作为“法”的一种表现形态,所以它本身内在地就包含了“法”字,并没有人为地添加一个其本身并不存在的字。翻译为“道德法”而不是“道德性”或“道德”都只为了强调它与“伦理法”和“抽象法”一样,是“自在自为的法本身”的一种形态,而不是与“法”相区别的另一东西。

黑格尔特别地强调,“道德法”作为主体的特殊法权,是“现代”与“古代”之区别的一个根本点。在希腊城邦文明及其法中,根本就没有出现 Moralität 这样的东西,在罗马法中出现了个人及其财产权,但没有主观自由的法权。主观自由的法权是特殊性的权利,是寻求自我满足的权利,就其无限性而言它最初被表达在基督教中,但只有在“现代”构成了一个普遍而现实的原则。现代早期,它作为爱与浪漫的东西提出自己的要求,后来“道德和良知”和个人的幸福提出来,再后来它一部分体现在市民社会

的原则和政治制度的各个环节,而另一部分则出现于尤其是艺术、科学和哲学的历史中。^①

虽然“道德法”对于现代如此重要,但它依然不能视为“法”的真实形态,法之为法即作为自在自为的法的真实状态,既不在抽象法的外在形态中作为否定性的禁令,也不在道德法的内在主观反思中作为肯定性的自律,而在内在地包含两者并作为两者之真理的“伦理法”中。所以,接下来,我要申明 *Sittlichkeit* 为什么译为“伦理法”而不译作“伦理”。

应该承认,*Sittlichkeit* 是黑格尔法哲学中最难翻译的一个词语之一,它不仅在汉语中翻译成了意思极为不同的词语^②,在不同的外国语言中,更是表达得五花八门。对于 *Moralität*, 英语尚有 *Morality* 与之对应,而对于 *Sittlichkeit*, 英语根本找不到对应的词汇,所以被译成了 *Ethical life*^③ (伦理生活)。“伦理生活”这一表达形式根本失去了与“法”的联系,所以不是一个好的可供参考的翻译和理解方式。而在日语中,它又被翻译成了“公序良俗”。这些翻译都没有围绕它是一种“法”形态这一关键点,这是我要特别避免的做法。

正如“道德性”不同于“道德”一样,“伦理性”(*Sittlichkeit*)也不同于“伦理”。“伦理”是仅仅依赖于习俗而存在的东西,而“伦理性”则表达自在自为的法的实现状态,即自在自为的自由意志的实现状态,所以,它是一种“法”的形态,而不是道德或伦理之物,至多我们可以说,它是伦理之物的“伦理性”,正如 *Moralität* 是 *Moral* 的“道德性”一样。“伦理”作为“习俗”具有鲜明的时代性和民族性,而“法的伦理性”或“伦理法”则在自在自为的法的实现意义上是超时代和超民族的绝对善或绝对理性的表达。“在外在现实中,法律是败坏的,伦常风俗也是败坏的”,^④而在“法

① 参见《法哲学原理》第124节及其附释。

② 在康德著作的汉语翻译中,*Sittlichkeit* 有时被译成“道德”,有时被译成“德性”,有时被译成“伦理”,极为不同。

③ 参见 Allen W. Wood: *Hegel's ethical thought, Part IV*. Cambridge University Press, 1900, pp.195-199.

④ 《法哲学原理》第151节“笺注”,理论著作版,德文第302页。

的伦理性”或“伦理法”中,它是所有善的有生命力的统一。所以,如同要把道德性翻译为“道德法”一样,我也把“伦理性”翻译为“伦理法”。黑格尔对它是这样说的:

“主观的和客观的、自在自为存在着的善的统一性就是伦理性法,在伦理性法中产生了根据概念的调和。其实,如果道德法是从主观性方面来看的一般意志的形式,那么伦理法不仅仅只是主观的形式和意志的自我规定,而且还是以意志的概念即自由为内容的。无论法的东西和道德的东西都不能自为地实存,而必须以伦理的东西为其承担者和基础,因为法欠缺主观性的环节,而道德就其自身而言则又仅仅具有主观性的环节,所以两个环节就其自身而言都缺乏现实性。只有无限的东西即理念,才是现实的。”

所以,黑格尔法哲学中最有特殊意义的东西,如同他把道德与伦理作为主观意志的法 and 客观意志的法严格区分开来一样,道德法和伦理法也只有像作为抽象法的强制法一样,都看作是同一法的发展形态,才具有核心的意义。对于他而言,只有伦理法才是法的真实形态,用他的话来说,伦理法构成了所有法的形式的基础和真理。

这是我们正确理解黑格尔的《法哲学原理》必须具备的理解结构。

目 录

译者序	1
一、黑格尔《法哲学》版本考	1
二、黑格尔《法哲学》与“自然法”的关系	18
三、黑格尔《法哲学》中几个核心词语的翻译和理解	30
序 言	1
导 论 法哲学的概念,意志、自由和法的概念 (第 1—32 节)	18
本书的划分(第 33 节)	76
第一篇 抽象法(第 34—104 节)	81
第一章 所有权(第 41—71 节)	92
一、取得占有(第 54—58 节)	109
二、物的使用(第 59—64 节)	118
三、所有权的转让(第 65—70 节)	131
从所有权向契约的过渡(第 71 节)	142
第二章 契约(第 72—81 节)	145
第三章 不法(第 82—104 节)	161
一、无犯意的不法(第 84—86 节)	164
二、诈欺(第 87—89 节)	166

三、强制和犯罪(第 90—103 节)	167
从法向道德法的过渡(第 104 节)	188
第二篇 道德法(第 105—141 节)	194
第一章 故意和责任(第 115—118 节)	207
第二章 意图和福(第 119—128 节)	215
第三章 善和良知(第 129—140 节)	235
从道德法过渡到伦理法(第 141 节)	276
第三篇 伦理法(第 142—360 节)	282
第一章 家庭(第 158—181 节)	298
一、婚姻(第 161—169 节)	300
二、家庭财富(第 170—172 节)	314
三、子女教育和家庭解体(第 173—180 节)	316
从家庭过渡到市民社会(第 181 节)	328
第二章 市民社会(第 182—256 节)	329
一、需要的体系(第 189—208 节)	335
1.需要及其满足的方式(第 190—195 节)	337
2.劳动方式(第 196—198 节)	340
3.财富(第 199—208 节)	341
二、司法(第 209—229 节)	348
1.法之为法律(第 211—214 节)	349
2.法律之定在(第 215—218 节)	355
3.法院(第 219—229 节)	360
三、警察和同业公会(第 230—256 节)	368
1.警察(第 231—249 节)	368
2.同业公会(第 250—256 节)	378
第三章 国家(第 257—360 节)	382

一、内部国家法(第 260—329 节)	389
第一、内部制度之自为(第 272—320 节)	411
1. 君王权(第 275—286 节)	418
2. 行政权(第 287—297 节)	432
3. 立法权(第 298—320 节)	439
第二、对外主权(第 321—329 节)	460
二、外部国家法(第 330—340 节)	467
三、世界历史(第 341—360 节)	473
附 录	483
1. 黑格尔给阿尔滕斯泰因的信 1820 年 10 月 10 日	485
2. 黑格尔给哈登堡的信 1820 年 10 月中	486
3. 阿尔滕斯泰因给黑格尔的信 1821 年 8 月 24 日	487
4. 黑格尔给阿尔滕斯泰因的信 1822 年 7 月 3 日	488
5. 黑格尔对《哈勒普通文学报》之攻击的反应(1822 年)	489
6. 黑格尔对古斯塔夫·胡果的法哲学评论的答复(1821 年 4 月)	491
理论著作版对第 7 卷的编辑注释	493
主要译名德汉对照及索引	501
译后记	520

序 言

[11]

出版这部纲要的直接动因,是由于按照我的教职开讲法哲学的课,需要让我的每个听众拿到一本教科书。这部教科书是对已经包含在《哲学全书》(海德堡,1817年)^①中、我先前就哲学的这一部门为我的讲座所规定的那些基本概念,做出一种更为宽广、尤其是更加系统的阐述。

鉴于本纲要即将出版,因此就要呈现在更为广大的公众面前,这是促使我在这里不时地要就各项附释做出进一步阐述的驱动力。这些附释起初只是简要提及一些应该暗示出来的或亲或疏的观念,进一步的推论以及诸如此类的东西,在本讲座中这些东西会得到应有的说明,目的在于使正文中的抽象内容或能更臻明确,同时对显而易见在当时流行的一些观念做出一种延伸性的考察。这样一来就形成了许多比一个讲课提纲通常

^① 由黑格尔标明的章节一直都是与此书第一版相关。每次在脚注中标明的出处则是第三版(1830年)相应的章节(第8卷,§1—244;第9卷,§245—376;第10卷,§377—577)。——这是德文版注释,下文一律简称“原注”。该书德文全名为:Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse(直译为:《哲学科学全书纲要》),其第一部分为“逻辑学”(中文有两个译本:贺麟:《小逻辑》,生活·读书·新知三联书店1950年版,商务印书馆1980年版;梁志学:《逻辑学——哲学全书·第一部分》,人民出版社2002年版);第二部分为《自然哲学》,中文有梁志学等先生的译本,商务印书馆1980年版;第三部分为《精神哲学》,中文有杨祖陶先生的译本,人民出版社2009年版;而薛华先生单独翻译出版了《哲学科学全书纲要》(根据1817年德文第1版),上海人民出版社2002年版。《哲学科学全书纲要》是黑格尔在世时出版的五本著作中的第四本(其他为:1.《费希特与谢林哲学体系的差别》;2.《精神现象学》;3.《逻辑学》;5.《法哲学原理》),它和《法哲学原理》一样,是讲课提纲。这两本书内容上有渊源关系,这第一段话,黑格尔就是指出1820年的《法哲学》源自《哲学科学全书》第三部分《精神哲学》中的“客观精神”部分。两者的关系为:基本概念在《精神哲学》中已经奠定,而现在的《法哲学》是对其作更加全面、更为系统的阐述。——译者注

具有的目的和风格更加详尽的附释。然而,一个真正的讲课提纲是以被视为是一门学科的范围为对象的,它的特点,也许除了散见于各处的小小补充之外,主要在于概括和理顺那些早已被承认和熟知了的某种内容的本质环节,同时它的形式要具有它们久已确定了的规则和风格。可是,人们大概不会期待一部哲学纲要采取这种体例,因为人们总以为,哲学所带来的,就像佩纳罗珀(Penelope)的织物一样,是一种过夜即废的东西,每一天都将从头开始。

[12]

诚然,本纲要区别于通常的讲课提纲,首先是由于在其中起到主导作用的方法。但在这里以之为前提的是,从一个题材进展到另一个题材的哲学方法和进行科学论证的哲学方法,这种一般思辨的认识方式,与其他认识方式有本质区别。只有洞见到必然有这样一种差异,才能将哲学从它在我们的时代所陷入的那种可耻的颓废中拯救出来。有人当然是认识到了,或者与其说认识到,不如说只是感觉到了,从前逻辑的种种形式和规则,以及定义、分类和推理的形式和规则,包含的是知性认识的规则,对思辨的科学力所不逮,于是就把这些规则只当作是枷锁抛弃掉,以便从心情、幻想和偶然的直觉出发,信口开河。可是,毕竟在这里也必定要出现反思和思想联系,有人就不知不觉地采用遭到蔑视的那种完全通常的推论和推理方法。——关于思辨知识的本性,我在我的《逻辑学》^①中已经作了详细阐述,在本纲要中因此只是偶尔就其进展和方法作些补充说明,尽管在这一对象自身的具体而又如此多样的性状上,是用不着就每一个细节详尽地论证并阐明其逻辑演进的。一方面,在对这种科学的方法已经熟悉的前提下,再来详尽论证和阐明逻辑的演进,可被视为完全多余的;而另一方面,整体也像它的各个环节的形成一样,都是基于逻辑精神的,这本身就是显而易见的。我也指望主要从这方面让本书得到理解和评价。因为本书所探究的是科学,而在科学中内容本质上是与形式结合着的。

[13]

① 即通常所谓的《大逻辑》:Wissenschaft der Logik(两卷本,原版1812—1816年),以区别于作为《哲学科学全书纲要》第一部分的“逻辑学”(通常称之为“小逻辑”,原版1817年)。关于思辨知识的本性请参阅该书的导言和绝对理念一章。——译者注

虽然我们能够从那些似乎最透彻了解实事(Sache)的人那里听说,形式是某种外在的东西,对于实事无关紧要,要紧的只是达到实事本身。我们也可进一步推说,作家、尤其是哲学作家的的工作,就是发现真理、言说真理,传播真理^①和正确的概念。但是,只要我们考察一下这项工作实际上通常是如何进行的,就可看出,一方面,它总是把同一碗冷饭一炒再炒,重新端出,以饷各方来客——这项工作,对于心灵的教化和觉醒诚然也有其功绩,但同时毋宁应该把它看作是多此一举——“因为他们有摩西和先知,就让他们听从他们吧”^②。尤其是我们有许多机会,对在这种工作上表现出来的腔调和骄矜感到惊讶,好像世上就单单只缺少这样一批热心传播真理的人似的,好像重新炒冷饭带来的就是一些新的、闻所未闻的真理似的,特别是好像我们总是“每时每刻”(in jetziger Zeit)都要拳拳服膺于它们似的。但在另一方面我们看到,由这样一些从单方面而来的真理发布出来的东西,恰好被从另一方面提出的同样的真理给排挤和冲掉了。在真理的这种争夺中,究竟什么东西非旧非新,恒久不变,该如何从这些不拘一格、反反复复的考察中取得,又该如何识别和保存,除了通过科学外,还有别的办法吗?

本来,自从法权、伦理、国家在公共法律、公共道德和宗教中被公开表述并被熟知以来,关于它们的真理就存在了。如果思想着的精神不满足于以这种最近便的方式取得真理,那么这种真理还需要什么呢?它也需要被理解^③,并使本身自在地已是合理的内容也获得合理的形式,从而对于自由的思想显得是得到了合法性辩护的(gerechtfertigt)。这种自由的思想不停留于所与物(Gegebenen),无论它是得到国家或公众一致意见这样的外部实证权威的支持,还是得到情感和心灵的内在权威以及精神 [14]

① 在这里“真理”都是复数:Wahrheiten。

② 《路加福音》24:19. 引用此典的意思是指,用不着我们多此一举地不断炒冷饭。——译者注

③ 这里“理解”的德文词是动词:begreifen,本义是“把握”,它与“概念”(Begriff)有相同的词根,所以,黑格尔所说的“理解”,真正的“理解”是以“概念”来“把握”事物内在的辩证发展。——译者注

直接赞同的证据的支持,相反它从自身出发,因而也就要求知道自己在最内在深处与真理是一致的。

天真心灵的处事态度是简单的,它坚信不疑地坚持公众熟知的真理,并在这种固定的基础上确立他的行为方式和在生活中的固定地位。这种简单的处事态度大概已经遭遇到了臆想的困难,那就是如何从无限分歧的意见中区分并找出其中普遍承认的和有效的东西。有人也会轻率地认为这种困窘是一个确实的和真正的严重事情。但实际上对这种困窘有些自鸣得意的那些人,在此情况下都是只见树木不见森林,因为这些困窘和困难只是手头上的,是他们自己造成的;甚至毋宁说他们臆想的这种困窘和困难是一个证据,证明他们所希求的并不是普遍承认的和有效的东西,不是法和伦理东西的**实体**。因为如果他们真的是关心普遍承认的有效的东西,而不是关心虚浮性的和特殊性的意见和存在,那么他们就会坚持**实体性的法**,即坚持**伦理性的和国家的戒命**,并据此来调整他们的生活。但进一步的困难来自这一方面,即人是有思想的,并在思想中寻求他的自由和伦理的根据。可是,如果这种法只是对思想有效,而思想又只知道自己仅仅在偏离普遍承认和有效的东西并有意地寻找某种特殊的東西时才是自由的,那么,无论这种法有多么崇高、多么神圣,都将反而变成不法。

[15]

我们的时代有一种观念,以为思想和精神的自由一般地只有通过偏离、甚至敌视公开承认的东西才能证明自身,这种观念可能在同**国家的关系上**最为根深蒂固,因此,特别是关于国家的哲学看起来本质上具有一种使命,也要发现并提供一种**理论**,因而是一种新的和特殊的理论。假如我们看见这种观念和按此观念所做的事,就该以为,似乎世上不曾有过国家和国家制度(*Staatsverfassung*)^①,目前也还没有似的,但是,现在——这个

① *Staatsverfassung* 字面意义是“国家宪法”,但在本书中的许多地方, *Verfassung* 不是在狭义的“宪法”意义上使用,更多地是在一般的“国家制度”意义上使用,但我们在理解这一黑格尔的概念时,要时刻记住这种制度的核心是“法治”,即以宪法为最高权威的法的普遍规范性制度,包括君主在内,其权力都只能在法律所规定的范围内使用。在本书第三篇“国家”的部分,黑格尔经常使用这个词,在特殊意义上,该词也指“国家宪法”。

现在是要永远延续下去的——似乎应该完全从头开始，而伦理的世界也只能等待这样一种现时的设想、奠基和提供理由。关于自然界人们承认，哲学应该如其所是地认识它，哲人之石^①到处都有，但就是隐蔽在自然本身之中，所以自然在自身之中就是有理性的，知识就是要探究并在理解中把握这个现存于它之中的、现实的理性，而不探究和把握表面上显现出来的种种形态和偶然性，而是探究和把握自然的永恒和谐，也即其内在的规律和本质。与之相反，伦理世界，国家，它们所要探究和把握的理性，就像在自我意识的要素中实现的理性那样，则不该享受这种幸运：事实上它正是在这种要素中产生出力量和权力（Gewalt），在其中主张自己而成为它的内在东西^②。如果精神世界相反要遭受偶然和任意东西的摆布，这是要遭神遗弃的，那么，按照伦理世界的这种无神论来看，真实的东西（Wahre）处在伦理世界之外，同时，因为在伦理世界中毕竟也该有理性存在，真实就成问题了。然而在这里面也就包含每种思想开始起步的权利、甚至义务了，不过不是为了去寻找哲人之石，因为通过我们时代的哲学探索，用不着去寻找了，每个人都确信，就像他站起走路那样，这块哲人石已在他的操控之中了。可是现在出现的情况是，生活在国家的现实中，无论其知识还是欲望都要在国家中寻求满足的那些人——这种人很多，甚至比我们以为和知道的还要多，因为基本上大家都是这种人——所以至少那些有意地在国家中获得满足的人，都在讥笑思想的开始起步和确信，把它们看作有时可笑、有时正经、或者滑稽、或者危险的空洞游戏。反思和虚浮习气的那种骚动不宁的冲动，乃至它们所经历的吸纳和相遇，如今似乎真的就是一件为了自身的事情，以其自身的方式在

[16]

[17]

① “哲人之石”（Stein der Weisen）即“贤人石”，是西方炼金术中流传的一种深藏在自然物中的红色的神秘物质，它能够将“贱金属”转化为“贵金属”，因此也被称作“点金石”，同时也被神化为自然中的“唯一物质”和“万有灵药”。每一位炼金术士都希望炼出哲人石，通向真善美的精神世界。相传于1382年由法国炼金术士尼古拉斯·弗拉梅尔（Nicolas Flamel）炼制成功。

② 在这里黑格尔的学生甘斯（Eduard Gans）根据黑格尔1822—1823冬季学期关于自然法和国家学的讲座，加了一段较长的“补充”，我们放到本序言的后面。

自身之中发展。但是,通过遭受那种冲动,正是哲学自身受到了多方面的蔑视和毁誉。最恶劣的蔑视就是上面所说的每个人都确信,就像他站起来走路那样,有能力对一般哲学说三道四,夸夸其谈。从来没有人对其他的艺术和科学表示过这样极端的蔑视,以为人们几乎可以内在地拥有它们。

[18] 实际上,我们从新近时期最为自负的关于国家哲学出发所看到的东
西,倒是正好使每个有兴致一起来发表意见的人有理由达到这种确信:从自身出发就能轻而易举地搞出这样的哲学来,从而证明自己已经掌握了这一哲学。反正这种自封的哲学已经强调说了,真实的**东西本身是不能被认识的**,那么,每个人对于伦理的对象,主要对于国家、政府和宪法,从各自的内心、情绪和灵感中所迸发出来的东西,就是真实的东西了。在这些对象上所有为了迎合特别是青年人胃口的话,究竟还有什么没有说出来呢?青年人毕竟也还是乐意听这套话的。“上帝是在他的子民睡着时赐给他东西”^①已被运用到科学上了,因此每个睡着的人都把自己算作是上帝的子民。而他在那些概念沉睡时所得到的东西,当然也不过就是昏昏沉沉的货色。——自封为哲学家的这帮浅薄人物的一个头目,弗里斯先生,在已变得臭名昭著的一次公开庆祝会上,就国家和国家制度为题发表演讲,恬不知耻地说出了下列观念:“在真正的公共精神占统治地位的民族中,公共事务的每一活动,其生命力将是来自下层人民,有生命力的社会将致力于国民教育和公共服务的点点滴滴工作,通过友谊的神圣链

① 《圣经·诗篇》,127.2.这里黑格尔的原文是 *den Seinen gibt Er's schlafend*,与路德版圣经相对照有误:*denn seinen Freunden gibt er's schlafend*(因为上主是在他的子民睡着时赐给他东西);德国圣经联合会的版本则是:*Seinen Freunden gibt Gott alles im Schlaf!*(上帝赐给他子民的一切东西都是在他们睡觉时!)黑格尔这段话是继续他一贯坚持概念思维的做法,让思辨的科学,即哲学担当起概念思维的努力,因为概念是对象本有的自身及其内在的运动。而表象思维和情感思维、灵感思维只是现时代思想空虚、浮躁的表现形式,“给市场上带来的货色,可以说是一些由思维搅乱了的想象力所作出的任意拼凑——一些既不是鱼也不是肉,既不是诗也不是哲学的虚构”(参阅《精神现象学》序言,第47页)。——译者注

条牢不可破地统一起来”，诸如此类^①。其浅薄性的要义就在于，不把科学建立在思想和概念的发展上，而把它建立在直接的知觉和偶然的想象上，同样，把伦理东西的成熟环节，即国家，其合乎理性的建筑学构造（这种构造通过对公共生活各个领域及其权能的明确划分，通过每个支柱、穹拱和墙壁来保持严格的尺度，从各部分的和谐中产生出强大的整体），这种已经建成的建筑，搅和在“内心、友谊和灵感”的糨糊中。依照这种观念，伦理世界就该让渡给意见和任意的主观偶然性了，如果按照伊壁鸠鲁的看法，整个世界都如此，但事实当然并非如此。如果用简单的家庭常备药，把理性及其知性数千年来的工作，都归结为情感，那么，由思维的概念所主导的理性洞见和认识的所有努力就都可省免了。关于这一点，我在别处也引用过歌德笔下的靡菲斯托——一个善良的权威——的名言，大致是这样说的：

只要蔑视知性和科学
人的至高无上的才能——
那你就已委身于魔鬼，
必定走向沉沦。^②

^① 雅可布·弗里德里希·弗里斯(Jakob Friedrich Fries, 1773—1843), 作为哲学和数学教授, 是黑格尔在海德堡大学教席的前任。1817年10月18日他在为纪念宗教改革三百周年和莱比锡胜利而在瓦尔特堡举行的庆祝会(Wartburgfest)上作了一次演讲, 并接着就被暂时解职。参见:《弗里斯教授在德意志青年学生会上的庆祝演讲》, *Oppositionsblatt oder Weimarische Zeitung*, 1817, Nr. 257。黑格尔对其学识的浅薄性在别处已予证明; 参阅《逻辑学》(纽伦堡1812)导论, 第XVII页[第5卷, 第47页]。

^② 黑格尔之所以说“大致”, 是因为他是凭记忆写的, 与原文有所出入。原文是:“只要蔑视理性和科学(Verachte nur Vernunft und Wissenschaft), /人的至高无上的才能(Des Menschen allerhöchste Kraft, /……/就算他还没有委身于魔鬼(Und hätt sich auch nicht dem Teufel übergeben), /却必定走向了沉沦!(Er müßte doch zugrunde gehn)”(歌德:《浮士德》, 第一部, Studierzimmer, 1851年版第52页, 1866年版第67页)。中文《浮士德》新译本, 杨武能先生译, 不知何故, 添加了原文没有的一些字词, 更把前两句的意思译反了:“别理睬什么理性, 什么科学, 休谈这是人类的最高权力, ……就算不曾委身于我魔鬼, 遭到毁灭却一样必然!”(《浮士德》, 广西师范大学出版社2003年版, 第78页)。黑格尔在《精神现象学》中也引用了这一段, 参见中译本上册, 第240页。商务印书馆1983年版。——译者注

直接靠近这种做法的,就是让这类看法也披上**虔敬**的外衣。确实,这种行径为了谋求自身的权威,一切可用的手段有什么使不出来呢!只不过就是凭借神的极乐(Gottseligkeit)和圣经就以为具有了最高的权柄,来蔑视伦理秩序和法则的客观性。当然,毕竟也就是虔敬,才能把在尘世中为一个有机的王国开辟出来的真理,发展成为更为简单的情感的直观。

[20] 但是,只要它是合理的方式,一旦当它走出内心,进入到由理念所开显和启示出来的财富的白昼当中,它就马上放弃情感领域的形式,并且出于更为内在地对上帝的礼拜,产生出对自在自为存在着的真理和法则的敬重,这种敬重比情感的主观形式更加高尚。

在这里需要引起注意的是,肤浅的东西总会装腔作势,善于辞令,从而显露出更加特殊的违背良知的形式。虽然最首要的就是,在它**最缺乏精神**的地方,它谈论精神却最多;在它最为冥顽僵死、枯燥无味的地方,却最多地搬弄生命的词语来赋予生命,在它显示出空虚的傲慢这种最大的自私的时候,却最多地把人民这个词汇挂到嘴上。但是贴在脑门上的独一无二的真实标志,就是对法则的仇恨。法和伦理,以及法和伦理的现实世界,是通过思想来把握的,通过思想才取得合乎理性的形式,即取得普遍性和规定性,这种具有普遍性和规定性的形式就是法则。而那个为自己保留随性偏爱(Belieben)的情感,那个把法置于主观信念中的良知,倒是有理由把这种法则视为最大的敌人。法无论是以某种义务为形式还是以某种法则为形式,它都感觉是一种僵死的、冷冰冰的文字,一种枷锁。因为在法当中它认识不到自己本身,因而也认识不到自身在法当中是自由的,因为法则是实事的理性,它不允许情感在它自身的殊异性上(Partikularität)得到温暖。因此,正像本书后面一处所注^①,法则主要是识别所谓人民的假兄弟和朋友的暗号。

如今,由于任意的诡辩强占了哲学之名,使广大公众误以为诸如此类的行径就是哲学,这样一来,还在哲学上谈论国家的本性,居然就几乎变

① 参阅 § 258,402 的注释。

成了一种不体面的事情。那些正派的人一听到还讲国家哲学就感到不耐烦,这不能怪他们。至于政府终于注意到这种哲学,那就更不足为奇了,因为哲学本来在我们这里就不像在希腊人那里那样,被当作私人艺术来操练,相反它具有一种公共的、触及到公众的实存,主要地或者仅仅是为城邦服务的。如果各国政府证明了它们对献身于这一专业的学者们的信任,把哲学的教育和内容完全托付给他们——在某些地方,如果有人愿意这样说的话,恐怕并没有取得政府的多大信任,反倒是政府对这门学科本身漠不关心,这门学科的教席也只是因为传统的关系而被保留下来。据我所知,例如在法国,至少形而上学的教席就被废止了——那么政府的信任给予他们的是各种各样的恶报,或者在另一种情况下,即在人们愿意见到政府漠不关心的地方,那么,彻底认识的荒废这一后果,恐怕就可视为这种漠不关心的报应了。诚然,乍看起来,肤浅性与外部秩序最为协调,至少外表上是相安无事的,因为它不打算触及事情的实体,哪怕只触摸一下也不会。因此,只要国家还不需要有更深刻的教育和深刻的见识,也不要求哲学来满足这种需要,那么它将首先至少没有什么会遭到警察的干涉。可是,当考察伦理、法和一般义务时,这种肤浅性自然而然地就会弥漫到在此氛围中肤浅的东西所构成的那些基本原则,弥漫到我们在柏拉图那里就确切了解到的智者们的原理上,——这些原理,就是把构成现存的法之为法的东西(das, was Recht ist),建立在主观的目的和种种意见之上,建立在主观情感和特殊的信念之上,——从这些原理出发,其结果 [22] 不仅导致内在德性和公道良心的毁灭,私人之爱和私人权利的毁灭,同样也导致公共秩序和国家法律的毁灭。诸如此类的现象对于政府必然产生的严重后果,靠官衔大概是规避不了的,官衔依靠的是一个职位所授予的信任和权威,以便要求国家对它所起的腐蚀作用,即对各种行为的实体性源泉,普遍的基本原则的腐蚀,甚至包括它的顽固(似乎它本该如此),都要予以保障,听之任之。上帝给谁职位,就会给谁理智,这是古人的一句诙谐语,当然在我们的时代人们根本不愿认真对待这一主张了。

哲学工作方式和方法的重要性,由于种种情况在政府方面已经重新

加以重视了,但对这种重视中的保护和推波助澜的因素不要看走了眼,哲学研究在许多其他方面看起来还是需要这些因素的。因为从诸实证科学专业那么多的前期作品中,同时在宗教使人虔敬的著作和其他不确定的文学作品中,我们不仅在其中读到了前面提到的对哲学表示的蔑视,这些蔑视证明,他们在思想教养上是完全落后的,哲学对于他们也是某种全然陌生的东西,可是他们却把哲学当作某种在自身这里已经解决了的东西,——而且同样读到了他们对哲学着重进行的谩骂,把哲学的内容,对神和物理自然与精神自然的概念化认识,对真理的认识,都说成是一种愚蠢的、甚至有罪的僭越,就像对理性一而再、再而三,无限重复地进行控告、贬低和诅咒那样,——或者在这些著作中可以看出,他们对现存东西的认识是多么地稀少,在科学所应该从事的大部分工作,即必不可少的概念要求这里,他们是多么地不舒服。——我可以这样说,只要人们看到诸如此类的现象,几乎都会接受这样的想法,即从这方面说,传统早已威信扫地,亦不足以保障对哲学研究的宽容,保障哲学作为公共的实存了。^① 在我们的时代盛行的这种对哲学的叫嚣和狂妄,上演了一幕奇怪的把戏,他们根据这门科学的衰退而陷入的上述那种肤浅性,就一方面自以为有权肤浅,另一方面本身也扎根于这种肤浅,不可思议地以肤浅为准绳。因为,当那个自封为哲学的东西把对真理的认识宣称为一种愚蠢的尝试时,就像罗马皇帝的专制政治把贵族和奴隶、德行和罪恶、名誉和耻辱、知识和无知都等同起来了那样,把一切思想和一切材料都救平了,——结果,真实东西的概念,伦理东西的法则,也就不再是别的,无非就是意见和主观

[23]

^① 让我想起了在约翰·封·米勒(John von Müller)的一封信(《米勒全集》,图宾根 1810—1819 年版,第 8 卷,第 56 页)中的同样见解。信中谈到了 1803 年法国治下的罗马城的状况,有一段这样说:“有人问起一位教授关于公共教育机关的情况,他回答道:On les Tolère comme les bordell.”[人们容忍它们如同容忍妓院一般]。的确,我们还能听到有人推荐所谓的理性学,即逻辑学,他推荐时也许确信这是一门枯燥无味、不出成就的科学,或者反正不再会有人去研究,或者偶尔会有人去研究,他也只不过得到毫无内容的、既无益又无害的一些公式罢了,所以无论如何,推荐这门科学,虽然不会有什么益处,也不会有什么害处。

信念,甚至把最该遭受谴责的行为的基本原则作为信念,与伦理性的法则确立起同样的尊严;同样,每个依然如此贫瘠孤立的客体,每个依然如此枯燥僵死的物质,同所有有思想的人们感兴趣的东西和构成伦理世界之纽带的东西一起,确立了同等的尊严。

因此之故,对于科学而言能够作为一件幸事予以重视的,实际上,如 [24] 我们已注意到的,就是重视**实事的必然性**,而前面所说的那种哲学工作,把自身作为一种**书斋里的知识**倒是可以闭门造车的,现在却同现实建立起了更加紧密的联系,而在现实中,权利和义务的基本原则是要认真对待的,并且现实就生活在对这些原则的明白意识中,因此它同现实发生了公开的断裂。正是哲学对于现实性的这种地位引起了误会,因此我返回到从前所说的^①,哲学,因为它是为**有理性的东西奠定基础**,正因此它要把握的是**当下的东西和现实的东西**,而不是提供某种彼岸的东西,神才知道彼岸的东西应该在哪里,——或者从它现在所处的地方(wo es ist),我们实际上也能明白地说,它就在某种片面的、空泛推论的错误当中。在下文的进程中我注意到了^②,柏拉图的理想国本身,被视为某种**空洞理想的**谚语,本质上无非就是对希腊伦理本性作出的解释,那么在对渗透到伦理本性里的更深原则的意识中,这个原则在伦理本性上直接地还只能作为一种尚未得到满足的渴望,从而只能作为一种腐败的东西表现出来,柏拉图正是出于这种渴望不得不寻求援助来对抗这种腐败,但必须要从高处而来的援助,首先只能到希腊伦理的一种**外部的特殊形式**中去寻找,他心想借助这种形式就可以克服那种腐败,殊不知经他这样做,恰恰把伦理性更深层的冲动,即自由的无限人格,损害得最深^③。但是,正是通过他的理念之殊相绕之旋转的原理,恰恰就是[当时]^④迫在眉睫的世界变革所绕着旋转的枢轴,他才证明了自己之为伟大的精神。

① 参见《哲学全书》第1版,第5节和《精神现象学》序言。

② 见本书第185节补充和第206节。

③ 请参考下文第185节的附释,对这里的说法可能会有更准确的把握。

④ 在黑格尔的校样中增加的。

凡是有理性的^①,都是现实的;

凡是现实的,都是有理性的。

[25] 每一个天真的意识都像哲学一样怀着这种信念。哲学正是从这一信念出发像考察自然世界那样来考察精神世界的。如果反思、情感或主观意识的任何形态都把现在(Gegenwart)看作是一种空虚的东西,于是就超脱现在,以为这样便可更好地认识它,那么这种主观意识自身是存在于虚空中的,又因为它只在现在才有现实性,所以它本身就只是空虚性。反之,如果把理念仅只看作一个理念所是的东西,是意见中的一种观念,那么哲学就提出了与之相反的意见,除了理念之外没有什么东西是现实的。所以一切的关键都在于,在时间性的和转瞬即逝的东西的显相(Scheine)中去认识实体,这个内在之物和现在存在着的永恒之物。因为有理性的东西是与理念同义的,当它达到其现实性同时就是进入外部实存时,也就显现在无限丰富的形式、现象和形态中,它的核心就被五彩缤纷的外表包围着,意识首先栖身于这些外表,而概念则首先穿透这些外表,以便发现内在的脉搏,并感觉到它在各种外部形态中依然还在的跳动。但是,通过本质映现在外界中所形成的无限繁复的情况,即这些无限的材料及其调节,并不是哲学的对象。如果哲学纠缠在这些事情上,那是管闲事了;甚

① 这是黑格尔《法哲学》最为有名、但也引起误解最多的一句话。误解的根源就是出在把这里的“有理性的”(vernünftig)理解或翻译为“合理的”(rational)。现代德语中,这两个形容词一般是可以通用的,但如果考虑到词源,“理性”(Vernunft)是个源自古希腊的最古老的哲学词汇,源于logos;而“合理性”(Rationalität)或“合理的”(rational)是希腊文拉丁化之后才出现的。希腊的“理性”作为宇宙的逻各斯,是自然秉有的,用黑格尔的话说,是自在自为的;而拉丁化的“合理性”则附加了“算计”的含义在内,是评价的、反思的、主观的。于是这就变成了两个意思不同的词语。黑格尔的理性主义是希腊的,而不是现代的。所以,黑格尔这里的用语vernünftig,我们只能翻译为“有理性的”,而不能译作“合理的”(rational)。在下文第26页(德文页码)他非常清楚地说:“由于这本书,仅就它以国家学为内容而言,它就该是把国家作为一种自身有理性的东西来把握和阐述的尝试,除此之外,它什么也不是。”这是“自在自为有理性的”东西,不是“合理性”或“合乎理性”的东西。因此,尽管大家非常习惯于之前的“凡是合理的,就是现实的”这个表达,我们还是必须按照黑格尔的原意,把它改正过来。——译者注

至对这种闲事提些好的建议,也大可不必。柏拉图就大可不必向乳母介绍,决不要抱着孩子不动,而要抱在手上不时地摇摆摇摆。费希特同样也大可不必为了改进护照警察的工作,像有人说的那样,完善设计到那种程度,不仅要求把嫌疑者的相貌特征标记在护照上,而且要求把他的肖像画在其中。在诸如此类的琐碎阐述中我们再也看不到一点哲学的痕迹,哲学越是应该在这无限多的对象上表现得最为大度,就越是要更多地放弃诸如此类的过于细致的智慧。因此,这门科学也将表现出离憎恨——自 [26]
以为有更好的知识的这种虚荣心对种种情况和制度所表示的憎恨——最远,小心眼的人最喜欢憎恨,因为只有通过憎恨他才达到某种自我感觉。

由于这本书,仅就它以国家学为内容而言,它就该是把国家作为一种自身有理性的东西来把握和阐述的尝试,除此之外,它什么也不是。作为哲学著作,它必须绝对避免依照它应该如何存在来建构一个国家的做法。本书所能传授的,不可能达到教导国家它应该如何存在,相反而只旨在教导,国家,这个伦理世界,应该如何被认识。

Ἴδοὺ Ρόδος, ἴδοὺ καὶ τὸ πηδῆμα.

Hic Rhodus, hic saltus.

[这里是罗陀斯,就在这里跳罢。]

哲学的任务是要把握这个现在所是的东西(das, was ist),因为这个所是,就是理性。就个体而言,每个人本来都是他时代的产儿;那么,哲学也就是被把握在思想中的它的时代。妄想一种哲学超出它的现在世界,就像一个人妄想跳出他的时代之外,跳出罗陀斯岛一样,是愚蠢的。如果它的理论确实超越了时代,而建设一个依照应然存在的世界,那么这个世界诚然也存在,但只存在于它的意见——一堆散沙中,人们可以随意添加任何想象的成分。

上述成语稍加改变就成了:

Hier ist die Rose, hier tanze.

[这里有玫瑰,就在这里跳舞罢]

存在于作为自我意识的、精神的理性和作为现存的现实世界的理性

之间的东西,把前一种理性与后一种理性分离并阻止其在后者中获得满足,是未被解放成为概念的所有抽象物的桎梏。在现在的十字架中去认识作为玫瑰的理性,并对现在感到喜悦,这种理性的洞察就是同现实的和解;哲学只把和解给予那些曾对和解有内在要求的人,这种要求驱使他们以概念来把握现实,并在实体性的东西中同样取得主体的自由,甚至不把主体的自由保持在特殊和偶然的東西中,而是保持在自在自为地存在着的东西中。

这也就构成了形式和内容之统一(上文已做过描述,不过比较抽象)的更为具体的意义,因为在最具体的意义上,形式就是作为概念认识的理性,而内容则是作为伦理现实和自然现实的实体性本质的理性,两者有意识的同一性就是哲学的理念。——存心不愿承认任何不经思想而当作正当的东西,这是一种伟大的固执,令人荣耀的固执,而且,这种固执就是现代的特征,本来它是新教特有的原则。路德作为信仰在情感 and 精神的见证中信靠的东西,就是进一步成熟了的精神在概念中所把握的东西,这样在现代中解放自己,因此也在现代中能够努力找到自己。就像一句名言所说:半途而废的哲学引开了神——把认识看作是对真理的渐近也同样是半途而废——,但真正的哲学导向神。关于国家的哲学同样如此。就像理性不满足于渐近一样,因为它既不冷也不热,所以要把它吐掉^①,同样,理性也不满足于冰冷的绝望,因为绝望就是承认在此世道中确实万事皆非,或者至多也就是达到平平庸庸,但正因为在此世中没有任何更好的指望,所以只好迁就现实,以求苟安。认识所提供的就是与现实保持更为温暖的和平。

关于教导世界应该如何存在,也还要略说几句。在这方面,反正哲学总是来得太迟。哲学作为有关世界的思想,要直到现实结束其形成过程并完成其自身之后,才会出现。概念所教导的也必然就是历史所显示的,

^① 《新约·启示录》3,16:“因为你像温水一样既不冷也不热,我要把你从口中吐出。”

这就是说,要等到现实成熟了,理想的东西才会对实在的东西显现出来,并在把握了这同一个实在世界的实体之后,才把它建成一个理智王国的形态。当哲学把它的灰色绘成灰色的时候,这一生活形态就变老了^①。把灰色绘成灰色,不能使生活形态变得年轻,而只能使之获得认识。密纳发的猫头鹰要等黄昏到来时,才会起飞。

但是本序言已到该结束的时候了。序言本来就是就其所介绍的著作的立足点从外部和主观的方面谈谈而已。如果从哲学上来谈某一内容,那只能用科学的方法客观地来处理。同样,对著者的一切批评,如果采取对事情本身进行科学讨论以外的其他方式,将被视为主观的题外之话和任意的专断,著者不得不一概置之不理。

柏林

1820年6月25日

补充^② 规律有两类,自然规律和礼法规律^③:自然规律是绝对有效的,如它们所是的那样:不会遭到荒废,尽管个别情况下会遭到违背。为了知道什么是自然规律,我们必须了解这些规律。因为这些规律是正确

^① 一般把这里前后的几句话看作黑格尔思想保守的证明,列宁在《国家与革命》中甚至说,革命的法哲学决不应该“迟到”。所以,有许多研究者引证黑格尔在《哲学史讲演录》中的话作为反例:“在政治实存发生变化的那些时代,哲学具有它的地位……思想先行,改变现实”(霍夫麦斯特本,第一卷,莱比锡1944年,第371页),认为这才是“革命的”黑格尔,“真正的”黑格尔。——译者注

^② 这是德文第15页的注释。参见本书第42页注释2。

^③ 这里的原文是 *Gesetz des Rechts*(直译也可译为“法的规律”或“法的法律”),但这不仅费解,而且与一般狭义上的实定法无法区别,而黑格尔在本书中不仅探讨了法律意义上的“法”,而且也探讨了道德性和伦理性的“法”,甚至最后阐述“世界历史”也是“一个法院”。因此 *Gesetz des Rechts* 指的是一切与“自然规律”相对的“人为”之“法”的“规律”,我们试译为“礼法之规律”。同样的术语,黑格尔在第355节说了这句话:“vielmehr Gebräuche ebenso Staats—und Rechtsgesetze(我们试译为:“毋宁说习俗也同样是国家法律和礼法法律”);还有第360节所说的: *Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes*(“礼法和法律的合理性”);关于 *Recht*(法)直接等同于 *Gesetz*(法律)的情况,请读者参阅本书第211—214节: *Das Recht als Gesetz*(法之为法律)。——译者注

的,只有我们对这些规律的表象可能是错误的。这些规律的尺度在我们之外,而且我们的认识对它们没有任何增加,也不助长它们:只是我们自身对它们的知识会拓宽。礼法的知识一方面同样如此,另一方面则不同。我们也同样地完全是按照它们现存如此的那样去了解它们;公民或多或少地就是这样了解法律的,权威的法学家也有不少就是停留在现存的法律层面上。但区别在于,在法的规律上凸显出了考察的精神,法律之间的区别就已经让人注意到,它们不是绝对的,法规都是被设定的(Gesetze),是来源于人的东西。内心的情绪和这种被设定的东西之间必然会发生冲突或者出现一致。人不只是停留在这些定在的东西(Daseinden)上,反而主张在自身中拥有衡量什么是法的尺度。他固然会服从外部权威的必然性和强制力,但决不会像服从自然的必然性那样,因为他的内在声音总是告诉他究竟应该怎样,并且在自身之中找到有效东西的判准。在自然中,存在着一般规律,就是最高的真理;在礼法规律中,事情并不是因为它存在着就有效,而是每个人都要求,事情应该符合他的固有标准。因此在这里就有可能发生实然和应然之间的争执,亘古不变的自在自为存在着的法和对什么作为法应该是有效的这种规定的任意性之间的争执。这些分裂和斗争只在精神的基地上才出现,并且由于精神的优势似乎就是导致不和与不幸,所以人们常常就从生活的任性中退回去考察自然,要从自然取得典范。但正是在自在自为存在着的法和任性所认为有效的法的对立中,存在着一种学习彻底地认识法的需要。人在法中必然会遇到他的理性,所以他必然要考察法的合理性。而这就是我们这门科学的实事。它与实定的法学是对立的,后者通常只是处理各种矛盾。对法加以彻底地认识,现代世界还有一个更加迫切的需要,因为在古代,人们对于当时现存的法律还有着尊敬和畏惧,而现在时代的教养发生了另一种转向,思想站到了一切被认为应该有效的东西的头顶上。各种理论与定在的东西闹对立,想把自身表现成为自在自为的正确和必然。从现在开始,就将有去认识和把握法的思想的特别需要。由于思想已提高为本质的形式了,人们也就不得不试图把法作为思想来把握。如果思想真要凌驾在法之上的

话,这看起来就为偶然的意见开了方便之门。但真实的思想不是对于实事的意见,而是实事本身的概念。实事的概念不是自然而然地来到我们这里的。每个人都有手,能拿起画笔和颜料,但并不因此他就是画家。关于思维也是如此。法的思想并不就是每个人从第一手所把握到的某种东西,而是把正确的思想作为对实事的了解和认识,所以,我们的认识应该是科学的。

导 论

第1节^①

“哲学的法学以法的理念,即法的概念及其现实化为对象”。

附释 哲学探究的是理念,因此它并不探究人们通常所谓的单纯的概念,它毋宁指出了单纯概念的片面性和无真理性,甚至指出了,唯有概念(不是平常听到的那种称作概念的东西、但只是一种抽象的理智规定)才是具有现实性的东西,尽管是它自己给予自身这种现实性的。一切不是被概念本身所设定的这种现实性,都是暂时的定在,外在的偶然性,意见,缺乏本质的现象,非真理,欺骗,等等。概念在它现实化过程中所采取的形态,在对概念本身的认识上是个他物,从形式上看,只作为概念存在,是与理念有本质区别的环节。

▶【对第1节的笺注】1822年10月30日

实事的本性。不是:我们拥有这些事和这些概念及内容,法、自由、所有权、国家等等,以及我们现在也[必须]清楚地思考这个概念;——形式上的教养一点都无助于对实事的决断。而是:我们恰恰要考察实事本身的本性,这就是实事的概念,——通常所说的实事只

^① 下文直到第180节的各节和(有印记的)对各节的注释,是按黑格尔夹杂在样本中的当时手写的笔记添加的(用▶标记);只与单个的表述相关的注释,放在脚注中。口头的补充(按照讲座文稿)依照的是《全集》第八卷中的法哲学版。亲手写的笔记以及口头补充都用印刷体而衬托出与主文本的不同。

是一个所与物,神才知道被把握到的东西和被表象的东西等等从何而来。

不是所谓的单纯的概念;哲学最好明白,那些所谓的单纯的概念都是某种虚无之物而是本质上它们的现实化——实在化。现实性只是内在之物和外在之物的统一——所谓概念不是一个单纯的内在东西,而恰恰是现实的东西——外在东西,实在不是无概念的实在性,定在——实存,而是本质上被概念所规定。这就是一般的概念和理念的区别;——对于非哲学的含义——在前理论的、历史的意义——我省略了对法的概念作更细致的规定——它就是这个理念本身的概念——因为法完全只是作为理念—— [30]

补充 概念和它的实存是两个方面的,既相区别又相统一,如同灵魂和肉体。物体有与灵魂同样的生命,尽管如此两者还是可以被称作相互并列存在的。一个无肉体的灵魂恐怕没有什么是生命的,反过来说也是一样。所以概念的定在就是它的物体,这就跟灵魂的肉体一样,听命于创造它的那个灵魂。萌芽虽然还不是树本身,但在自身中已有着树且包含着树的全部力量。树完全符合于萌芽的简单形象。如果肉体不符合于灵魂,那它就是某种不幸的东西。定在与概念、肉体与灵魂的统一便是理念。理念不仅仅是和谐,而且是完善地相互渗透。如果不以任何一种方式让理念存在着,就没有什么东西有生命的。法的理念是自由,为了真正地把握到,必须在法的概念及其定在中来认识它。

第2节

法学是哲学的一个部门,所以它必须从概念出发来发展理念,即把理念作为一个对象的理性,或者这样说也一样,必须观察实事本身所固有的内在发展。作为部门,它具有一个确定的出发点,这个出发点就是先前发生的事情的结果和真理,正是这先前发生的事情构成对出发点的所谓证明。所以,法的概念就其生成来说是属于法学范围之外的,它的演绎在这

里是被预先假定的,而且它要作为被给予的东西来接受。

补充 哲学形成一个圆圈:它有一个最初的东西,直接的东西,因为它总得开始,这个最初的东西就是一个未被证明的东西,而且也不是结果的东西。但哲学的开端,直接是相对的,因为这个起点必须要在另一个终点上显现为结果。哲学是一个序列,不是悬在空中,不是一个直接的开端,而是自我圆成的。

附释 按照形式的、非哲学的种种科学方法,首先探寻和要求的就是定义,这至少是为了外在的科学形式之故。但顺便提一下,对于实证法学而言,它所探讨的课题也不大可能是这个,因为它的主要任务是要指出,什么是合法的,就是说,什么是特殊的法律规定。因此,有人说过这样的警句: *omnis definitio in iure civili periculosa* 【在市民法中一切定义都是危险的】。况且实际上,某种法的规定越是前后不一致和自相矛盾,在这种法中下定义就越缺少可能,因为定义毋宁应该包含一般的规定,但这么一来,就会把矛盾着的东西,在法学上就是把不法的东西,赤裸裸地显露出来。例如,罗马法就不可能对人下定义,因为奴隶不可概括在人之内,奴隶等级的存在毋宁已经破坏了人的概念。对所有权和所有者下定义,在许多情形下也将出现同样的危险。

不过定义大多从语源学演绎而来,特别是从特殊事件中抽象出来,所以是以人们的感情和观念为基础的。于是定义的正确与否就看它是否与现存各种观念相符合而定。采用这种方法,就会忽略科学上唯一本质的东西,即在内容方面忽略自在自为的实事本身(在这里就是法本身)的绝对必然性,在形式方面忽略概念的本性。可是对于哲学的认识而言,概念的必然性是主要的事情;生成运动的过程,作为结果来说,[是]概念的证明和演绎。这样,由于它的内容本身是必然的,所以第二步,就是要在各种观念和语言中寻找与这种内

容相符合的东西。但是,这种自为的概念如何在它的真理中和如何在这种观念中存在着,这不能只是相互区别而存在,而且也是根据形式和形态存在。不过,如果观念也不是就其内容而言是虚假的话,那么概念可被指陈为包含于观念中,而且按其本质是现存于观念中的。这就是说,观念可被提高到概念的形式。可是由于观念远不是自为、必然而真实的概念本身的尺度和标准,所以它毋宁应从概念中吸取其真理性,并依据概念来调整自己和认识自己。

但是,虽然一方面上述那种带有定义、推理、论证之类的形式性认识方法或多或少已经消失了,可是另一方面取而代之的另一种风格的认识方法,却是一种糟糕的替代品,就是说,它把一般理念,因此也把法的理念及其更进一步的规定,都直接作为意识的事实来掌握和主张,并把自然的或被激发起来的感情、自己的胸臆和灵感当作法的渊源^①。如果说,这是一切方法中最方便的,那么它同时也是最不合乎哲学的,——这类观点的其他方面,不仅与认识而且也直接与行动相关,在这里姑且不提。第一种方法,尽管是形式的方法,但在定义中仍然要求概念的形式,在证明中却也要求认识的某种必然性的形式,而直接意识和感情的手法却把知识的主观性、偶然性和任意性提升为原则。——至于哲学的科学处理方法究竟是怎样的,在本书中是从哲学的逻辑学而来并以之为前提的。

▶ [对第 2 节的笺注]

[33]

α) 我们在这里必须如何处理的方式——对法的概念作规定。

α) 通常的方式,是从实定法种种规定的一个观念中作出种种规定。

β) 自在自为的法的概念本身——必然性;通常在别的种种规定中的观念,诸如这里的意愿什么——儿子 [=] 实事,一个可

^① 参阅本书第 126 节和第 140 节的附释。

被父亲出卖的东西,就不是从法的概念中流出的,——所以定义是不合乎此观念的,这对于观念,实定的法规定,越来越糟糕——不是定义。

β) 从概念中发展——前后一致地——,按照实事的概念。

定义。它不以达到在实践的法中这些形式上普遍的事情为目标,而是以达到细节为目标。——主体越有学问,那就愈懂细节。但实事是另一码事,如果其细节空疏,它就愈加糟糕,没有任何普遍的东西。

谢天谢地,在我们的一些国家中,人们可以把人的定义——作为一个有法权能力的人——置于法典的顶峰,而不会遭遇关于人的权利和义务的种种规定与人的概念相矛盾的危险。

不过,如果在这里要放弃做出结论,说随后的种种规定不应该与此概念相矛盾,那么也就要让按照概念而来的正确定义置于前头。

如果定义前后不一致,白费力气(*für nichts und wieder nichts*),那也只是一种呆板。

在古罗马法中情况可不是这样,——奴隶,儿子不能附加在人的定义下。

Hein[*eccius, Elementa Juris Civillis, 1728*]

§ 75. *Homo cuicumque mens * ratione praedita in corpore humano contigit. Persona est homo, cum quodam statu consideratus.*

§ 76. *Status est qualitas, cuius ratione homines diverso iure utuntur.*

§ 77. *Servus itaque est homo, est etiam persona, quatenus cum statu naturali consideratur, sed ratione status civilis est ἀπρόσωπος.*

§ 89. *Ingenuus est, qui statim. ut natus est, liber est—und doch konnte er verkauft werden vom Vater—früher getötet werden.*

[34] § 130. *fili familias erant quidem ingenui, sed non patres familias*

* 但是合理性(*ratio*)终归是个空洞的词语并不能阐释其概念——原注。

(auch nicht wenn verheiratet—) et hinc personae quidem censebantur, sed ratione aliorum civium et ingenuorum, non ratione patris, cuius respectu res mancipi aequae ac servi habebantur.^①

第3节

法是实定的。一般说来 a) 从形式上讲, 在一个国家具有效力; 而且这种法律权威, 也就是实定法知识、即实定法学的指导原则; b) 从内容上说, 这种法通过下列三点取得实定要素: α) 通过一个民族特殊的民族性格, 它的历史发展阶段以及属于自然必然性的一切情况的联系; β) 通过一个立法系统必须让普遍概念适用于各种对象和情况之特殊的、由外部给予自身的状态所包含的必然性, ——这种适用, 已不再是思辨的思维和概念的发展, 而是理智的威慑; γ) 实际的裁决所要求的各种最终规定。

附释 如果内心的感情、爱好和任意跟实定法和种种法则对立, 那哲学至少不能承认这些权威。——强权和暴政可以是实定法的一个要素, 但这种情况对实定法说来不过是偶然的, 与它的本性无关。 [35] 在何种情形下法必须是实定的, 将到往后, 第 211—214 节再说。这里只举出那几节所要详细研究的各种规定, 以便指出哲学上的法的界限, 并立即消除下述可能发生的看法甚或要求, 即似乎通过哲学上的系统发展, 就该得出一个实定的法典, 即现实国家所需要的那种法

① 海内秀斯:《民法概论》1827年版。§ 75.人就是,总是在一个人的身体中分享有理智禀赋的精神。人格就是把一个人放在一种特定的身份中来看待。

§ 76.身份是一种基于它人们才享有有差异的权利的属性。

§ 77.奴隶之所以是人,他也是人格,是仅就他在自然等级中被看待而言,但鉴于市民等级他是“无脸面的”(ohne Gesicht)。

§ 89.一个自由的出生者,就是在他被诞生的当下是自由的。但他也有可能被父亲卖掉,在他被杀死之前。

§ 130.隶属者(孩子)尽管出生时是自由的,但还不是非隶属者(家庭之父),所以,虽然可被视为人格,但只是鉴于其他公民和自由出生者,不是鉴于父亲,鉴于父亲的话,他们只能被当作物(所有权)来对待。

典。自然法或哲学上的法同实定法是有区别的,但如果曲解这种区别,以为两者相互对立、彼此矛盾,那是一个莫大的误解。其实,自然法跟实定法的关系,毋宁说就是《法学阶梯》(Institutionen)跟《法学汇纂》^①的关系。——关于本节开头所列举的实定法的历史要素,孟德斯鸠阐述了真实的历史观点和真正的哲学立场^②,这就是说,一般的立法和它的各种特别规定不应孤立地、抽象地来看,而应把它们看作是一个整体的依赖环节,这个环节是与构成一个民族和一个时代之性格的一切其他规定相联系的。只有在这一联系中,整个立法和它的各种特别规定才获得它们的真正意义和它们的合法性辩护。——对于各种法律规定在时间中的突出表现和发展加以考察,这是一种纯粹历史的研究,也就是把这些法律规定同既存的法律关系进行比较,对从中得出的理智结论加以认识,这种研究在其自身的领域固然有其功绩和重要性,但与哲学的考察无关,因为出于历史原因的发展本身也不得与出于概念的发展相混淆,而且历史的说明和合法性辩护,也不得扩展为具有自在自为有效的那种合法辩护的意义。这项十分重要而应予以坚持的区别,同时也是十分明显的。一种法的规定从各种情况和现行法律制度看来,虽然能够显示出完全有根据和前后一致,但自在自为地看仍然可能是不法和不合理的。例如罗马私法中的许多规定,就是从罗马父权制^③这些制度中产生出来的,完全与罗马人的婚姻等级相一致。但是,要说这些法律规定也是合法、合理的,恐怕完全就是另一码事。要指出这一点,唯有通过概念才能真正做到,而叙述这些规定之出现的历史性方面,即导致这些法律规定得以制定的种种情况、案例(Fälle),需要和事件,是个不同的事情。从或近或远的历史原因出发的这样一种指示和(实用

[36]

① 即 Pandekten,是公元6世纪东罗马皇帝查士丁尼下令汇编的法学家学说摘录,共50卷,作为法学的基础。

② 参阅孟德斯鸠:《论法的精神》,第1卷,第3章。

③ 参阅本书第180节的附释和补充。

的)认识,通常叫作说明,或者宁愿叫作理解(Begreifen)。为了解法律和法律制度,人们以为,通过指示出历史性的方面,似乎一切就万事大吉了,或者毋宁说至少达到了其本质的方面,但其实真正本质的东西,即实事的概念,在这里却还根本没有谈起过。

人们通常也谈到罗马和日耳曼的法律概念以及这个或那个法典中所规定的法律概念,但在他们的谈论中概念完全没有出现,所出现的只不过是一些普通的法律规定,理智命题,基本原理,法律等等而已。

忽视上述区别,就会产生立场错乱,会把对真正问题的辩护逐渐变成从各种情况出发的辩护,从对其本身恐怕也不恰当的前提出发来为结论辩护,如此等等;总之,这样会使相对的东西代替绝对的东西,外在的现象代替实事的本质。如果把外在产生的东西和从概念产生的东西混为一谈,这是历史的辩护所出现的情况,那它无意中就作出了与其本意相反的事。假如,在特定情况下某种制度的产生证明自己完全是合乎目的和必要的,因而做到了历史立场所要求的东西,那么,如果把这种特定情况的存在算作是对实事本身的一般辩护,就将发生相反的结果,这就是说,由于那些情况不再是现实存在着的,那种制度也就相反地丧失了它的意义和存在的权利^①。这样,例如,如果以为保存修道院是为了维护它具有移民垦荒的功绩,为了保存它具有上课和教写字等等教育功能,并且又把这种功绩视为修道院继续存在的理由和使命,那么,根据同一理由所得出的就是相反的结论:由于情况已经完全改变,修道院至少从这方面说就成为多余的和不合目的了。 [37]

既然对于某件事情产生的历史意义,从历史的角度所作的指示和理解,同对于同一事件之产生和实事的概念的哲学看法,分属于不同的领域,那么在此限度内,它们可以保持互不相干的立场。但是,

① [手稿上的:]英[国]——先祖的智慧。——原注

既然这两个立场,哪怕在科学领域内,也未必经常保持这种井水不犯河水的状态,所以我还是要列举有关它们发生纠葛的例子。例如,在古斯塔夫·胡果先生^①的《罗马法史教科书》(1799年)中就出现了这种纠葛,[我们]同时可以先看看这本书中对上述对立风格所作的更加详细的说明。胡果先生在那本书([1818年]第5版,第53节)中说:“西塞罗对哲学家们侧目而视,对十二表法却很欣赏。”“但哲学家法伏林乌斯(Favorinus)对待十二表法却与后来的许多大哲学家对待实定法的态度完全一样。”胡果先生又在同处对这种处理态度作了一个一言以蔽之的回答,他所基于的理由是:“因为法伏林乌斯不懂十二表法正如这些哲学家们不懂实定法一样。”

至于法学家塞克斯图斯·塞西留斯(Sextus Caecilius)对哲学家法伏林乌斯的谴责(载盖里乌斯的《阿提卡之夜》(Gellius, Noctes Atticae)第20卷,第1节,第22—23页),首先表达的也就是为内容上纯粹实定的东西进行辩护的那个恒久而真实的原理。塞西留斯对法伏林乌斯说得很好:“Non ignoras, sagt Caecilius sehr gut zu Favorinus, legum opportunitates et medelas pro temporum moribus et pro rerum publicarum generibus, ac pro utilitatum praesentium rationibus, proque vitiorum, quibus medendum est, fervoribus, mutari ac flecti, neque uno statu consistere, quin, ut facies coeli et maris, ita rerum atque fortunae tempe-

^① 古斯塔夫·胡果(Gustav Hugo, 1764—1844),曾任哥廷根大学法学教授,历史法学派的奠基人。1797年出版的《作为实定法尤其私法哲学的自然法教程》是“法学家的法哲学”的标志性作品。也就是在同一年,康德出版了《道德形而上学》,其中第一部分就是“法学的形而上学基础”,这是德国“哲学家的法哲学”的标志性作品。从此之后,在德国,“哲学家的法哲学”和“法学家的法哲学”分庭抗礼,交替发展,人才辈出,产生了一大批具有世界学术声望的法哲学家。这种优势一直到二战之后才告消退。可是,在这种交替发展中总是上演一幕幕饶有兴趣的“好戏”:哲学家指责法学家不懂哲学,而法学家指责哲学家不懂法律。在这里,我们看到的是一个哲学的法学家对一个法学的哲学家的批判,是黑格尔从哲学的“法的理念”出发对法学的“历史原则”的清算。同时我们也可看到黑格尔对所谓的哲学家不懂法律之说法的辛辣讽刺和驳斥。这种分歧实际上是知性思维和辩证思维的对立,正如20世纪英美哲学(知性思维)和德国哲学(辩证思维)的对立一样。关于他们的相互指责和争辩,还可参看本书最后附录。——译者注

tatibus varientur. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis..., quid utilius plebiscite Voconio..., quid tam necessarium existimatum est..., quam lex Licinia...? Omnia tamen haec obliuere et operta sunt civitatis opulentia...”^①说这些法律是实定的,是就其在当时情况下有意义并合乎目的而言的,因此只具有一般的历史价值;因此之故,它们本性上又是暂时的。立法者和政府的智慧表现在他们为目前的情况做了什么和为时间关系把什么固定下来了之上,这是一件自为的事,具有历史的重要性,这样一种重要性愈是得到哲学观点的支持,他们的智慧就愈深刻地得到历史的承认。 [39]

关于塞西留斯反对法伏林乌斯而对十二表法作的进一步辩护,我想举一个例子来说明,因为塞西留斯在这方面为理智方法和它的推论设了一个永世骗局,这就是说,对坏事用好听的理由来说明,并认为这样就可使坏事得到辩护了。有这样恶毒的法律,它规定债权人在逾期以后有权杀死债务人或把它当奴隶出卖,甚至当债权人为多人时,有权把债务人切成若干块,在债权人之间进行分配,而且尽管如此,如果某人切得太多或太少,都不会因此受到法律上应有的惩罚^②(这种条款正是有利于莎士比亚《威尼斯商人》中的夏洛克,并且对此他是最为感激而乐于接受的)。为了替这种法律辩护,塞西留斯提出的好听的理由是:由于这种法律,诚实和信用就[能]得到

① “你不会不明白法律援助和救助的方法,如果它们应该有实效的话,就总是必须一再地发生改变和变化,依据时代的风俗习惯和国家宪法的类型,甚至按照当下的需要和情况以及必须予以弥补的缺陷,而且法律不可在某种状态上僵化得一成不变,而要像天空和大海的形态和外貌那样,在经受事件和事故的狂风暴雨中发生风起云涌的改变。什么能比斯托罗的那个法律建议更有拯救作用……,比伏柯努斯的卑鄙决定更有用……我们能认为什么比李希尼的法律更为必要……?可是,由于国家的超常富裕,所有这些都遗忘,黯然失色。”

② 参见罗马《十二铜表法》第三表,第5—7条款的规定:“5.债权人得拘禁债务人60天。在此期间内,债务人仍可谋求和解;如不获和解,债权人则应连续在三个集市日将债务人牵至广场,并高声宣布所判定的金额。6.在第三次牵债务人至广场后,如仍无人代为清偿或保证,债权人得将债务人卖到台伯河对岸的外国或将其杀死。7.如债权人为数人,得分割债务人的肢体进行分配,纵未按债额比例切块,亦不以为罪。”——译者注

更多的保障,而且正因为这一法律极其残暴,就决不应该发生这一法律得到适用的问题。在这里反映出他的思想苍白,他不仅没有想到正因为有这种规定,保证诚实和信用的那种意图就被取消了,而且也没有想到,他自己接着马上举了个例子,说明关于作伪证的法律由于刑罚过严而未收到效果。

[40]

但胡果先生因此想说法伏林乌斯不懂法律,这是可以忽略不计的;每个小学生都能懂法律,至于上面提到的夏洛克,对于上述那么有利于他的条款恐怕也还是懂得最好的。想必胡果先生是把懂得这词仅仅指为一种理智的教养,即对这样一种恶法能通过某种好听的理由而让自己感到安宁的教养。

在同一部书中,塞西留斯又指证了法伏林乌斯的另一个不懂——顺便说一句,一个哲学家对此是会承认而不至于感到难为情的——这就是不懂 *iumentum* [驮兽],依据法律规定^①,传唤病人到法庭作证,只应供给他 *iumentum* [驮兽]使用,“而不是 *arcera* [有篷车]”;但是, *iumentum* [驮兽]不应只是指马,而且也指二轮或四轮的马车。塞西留斯还能从这一法律规定中取得一个关于古代法律优越性和准确性的进一步证明,即这种法律的准确性甚至达到了这种程度,传唤有病的证人到庭,不仅区别了马和车,而且还区别了这种车和那种车,即有篷的并装饰起来的车(依据塞西留斯的说明)和一种不很舒适的车。说到这里,我们或许会在上述法律的严酷性和这些规定的琐屑性之间有所选择。不过说这种事情乃至对这种事情作博学的说明是琐屑的,这将对这种或那种博学的一种最重大的冒犯。

但是胡果先生在上述教科书中又提到关于罗马法的合理性问题。我注意到下列一点,他在第 38 节和第 39 节中论述国家的起源“到十二铜表法为止这一段时期”时说:“(在罗马)人们有许多需要,

^① 参见罗马《十二铜表法》第一表,第 3 条款:“被告若因病或年老出庭困难,原告当予以驮兽,除非自愿,可不必予以有篷车。”——译者注

他们非劳动不可,那时人们使用拉车的和驮载的牲畜作为辅助,这正与我们当今的情况一样;地面上丘陵与山谷交替呈现,城市建立在丘陵之上”,如此等等。这段论述也许是想充满孟德斯鸠式的含义, [41] 但我们实难发现它有什么地方触及到了孟德斯鸠的精神。虽然他在第 40 节中接着说:“要使理性的最高要求得到满足,法律的状态离此还很遥远。”(完全正确;罗马的家庭法、奴隶制等等,对理性的起码要求都未满足),但在论述随后的时期时,胡果先生却忘记指出,是否有过一个时期,如果有,在哪一个时期,罗马法对理性的最高要求给予满足了。只是在第 289 节中,谈到罗马法作为科学达到最高成就时期的那些古典法学家时,他说:“人们很久以来就注意到,古典法学家得到了哲学的修养”,可是“很少有人知道(由于胡果先生的教科书出了好多版,现在知道的人可就比较多了),没有哪一类作家能像罗马法学家那样,从基本原理出发进行首尾一贯的推理,他们简直堪与数学家媲美,且在概念的发展方面具有完全显著的特性,可与近代形而上学的创始人相提并论的:下面这一值得重视的情况为后一说法提供了佐证,即在任何一个地方都不像在罗马古典法学家和康德那里那样,如此多地使用三分法。”莱布尼茨所推崇的那个连贯性,的确是法学的一个本质特点,像数学和其他每门知性的科学一样。但是,这种知性的连贯性,同满足理性和哲学科学的要求毫不相干。不仅如此,罗马法学家和裁判官的不连贯性应被看作他们最大的德行之一,因为他们曾用这种办法避免了种种不公正的和残酷的制度。但是他们感到有必要 Callide[巧妙地]显示出空洞的言词上的区别(例如把反正也是遗产的东西,称作一种 Bonorum possessio——资产占有)并编造出一个本身幼稚可笑的遁辞(幼稚可笑也同样是一种不连贯性),以便拯救十二表法的文字,例如借助 die fictio, ὑπόχρσις[构型 Bildung, Gestaltung, Umbildung]而说一个 filia[女儿]就是一个 filius[儿子](海内秀斯(Heineccius):《古代罗马法史》,第 1 卷,第 2 篇,第 24 节),但是,单凭古典法学家在一些地 [42]

方采用了三分法的分类(完全根据胡果先生同一著作中注5所举的一些例子),就把他们和康德相提并论,并且把这种东西称之为概念的发展,说起来也真太滑稽了。

▶ [对第3节的笺注]

普遍的东西适用于对象的特殊本性——

β) 偷窃;书籍盗版,汇编,以合并剽窃作品[?],乐谱汇编——艺术品,铜版画,这种画以平版印刷——剧本——抄本或者临摹——如果已经被印刷,这个是表演者的所有权。

γ) 最终的规定——继续朝向外在性方面——也就是说量的规定——也有质,是棒打还是坐牢,或者罚款。传票,在一年之内还是一天之内出现。

α) 法律——α) 知识——国家的法权作惩罚

β) 作规定——人有意识——与有感情相对(——动人的——在古橡树下——父辈的方式——出于他们的感觉、传统的劣等人——与概念、观念论相对立),意见的偶然性,也有任意性,当下的感觉。

“实定的”在这里不是与“否定的东西”相对,而是:当它是被设定的(*gesetzt*),就被视为是“实定的”(positive)。

后来,到它的(实定法的——译者)时代——在不同的点上,凡是法进入实定的状态,α)必须是实定的。

有人可能会有某种看法,说会存在着一种法权体系(*Rechtssystem*)和一种法治状态(*Rechtzustand*),纯粹是合乎理性的——只是合乎理性的,——理想,——有人要求,它应该是这样的——最高的要求。它本身有正确的方面,但也是不正确的要求。正确的方面在于:理性应该是起统治作用的,况且是在一个受到了教化的国家——也是在整体中——其中理性比人们认为的更多,这些都已经说过了;当前出现了反思,特别自负作为一个十字架,诚然是

有必然性的——玫瑰,即在这种十字架上的理性教导去认识哲学。 [43]

但从这种也已经阐释过了的说法中产生了不正确的东西。现实性的理性进入定在的外在性——应用,实定东西的形式——宽广的范围,凡是只有理智进行统治的地方,就是任由理性起作用的地方,无所谓这样统治或那样统治——统治着自然境况等等——其中也包含精神的自身特性——就是说,是可以被自由规定的——但作为外在东西的直接意识,且也有内在东西、义务之法的直接意识,——理智让某种东西在它本身之内有效用,因为有效——国家、法律本身也有这双重方面,——自身是合理的或理智的,也就符合概念自身的见识,以至于个体能够服从它们,是因为他们本身认识到它们是善的,——但也有这方面:它们有效力,参见 a),它们必须有效,主观的见识同时是某种偶然的東西,法的效力不能被搞得是依赖于这个人是否这样认为和想这样或那样。毕竟它们不是偶然的東西,这个非偶然的東西,毋宁说已经扬弃了偶然的東西。

人们对于法律就处在这种关系中,出于害怕——而意识到的害怕是带有矛盾的内心信念之聪明;——出于信仰,相信,——也还包括具有所有的理性和见识——法律规定的巨大部分,出于健康的人类理智,但健康的人类理智所具有的正确含义是,存在一个无限的领域,在其中能够如此被裁决,或者如此;——但是这里关键的事情是,已被裁决了;必须在世上发布命令,纯粹命令;就是说,以宗教和理性人们不能单纯地下命令——但正是在无限的偶然性方面能。

▶ [对第 3 节附释的笺注]

α) 历史的处理——外部的情况,原因

αα) 从前,——纯粹的过去;理性的东西,法是[此]现在的东西,必定是在现在合乎理性的,不是出于某种从前发生过的情况——不是出于善的理由,即出于这个或那个被考虑过的规定。——理性是现在的。

一个贫穷的帝国直辖市——强大的份额

$\beta\beta$) 在另一种实定的东西中——婚姻法——机制

[44]

说明。这是非常常见的现象(现象现在变成了科学),如果我们探寻这种设置、合法的安排之原因,——例如,法耳茨的选帝侯为何展览补锅匠的火器——权利,专利权——骑士,给骑兵下命令——对于号手和鼓手——紫铜的定音鼓——做定音鼓,补锅匠也做——到处都需要工作——国家做鼓手——这是永恒持续的历史——一种合法的安排——在罗马法和德国法中——原因,模糊性——它的外在的形成,变得有效是否有个理智的理由——以及内在的理性理由,在事情的思想中的理由——概念

根本不理解的问题——变得完全是恶的和对此闷闷不乐;——因为这是一个完全不同的基地,人们把事情移植到哪里,——概念的基地,——通常的回答习惯于去存在(*pflegt zu sein*)——人们不理解的事情——这里所说的

β) 在注释中所说的——所理解的——看出实定的合法安排的意义,是最容易的——但要在理解中去理解。

$\alpha\alpha$) 对所有无限细节的了解——此细节对于理性的见识而言是非常多余的;学者,就叫做,对实事能理解者——之为学者就是钻进这种历史的细节当中去了;而且只认这种细节对历史有效:他理解法,这样的人,正如胡果先生也说过,是上过大学的法学同行(*Kollegia*)。——因此,似乎所有的公民,如果不属于法学的同行,就全然不能理解法一样,——这样的法学者把其他人都视为他们的法奴(*Rechtsleibeigenen*)。如果属于职业人(*Metier*)——就非要让民众对法权有理性的把握不可——这里没有外行(*Laien*),法学领域外行比宗教中更少。外行对宗教全然没有理解——进一步说,探寻实事之理性,这个时代已经到来了。

$\beta\beta$) 人们并不知晓这种知识的重要性;只关心知识,关心其基地——不理解实事,不知其目标何在:即不停留在他们以为知

识所能达到的地方——就是说达不到历史的知识 and 那些善良的理解根据；——不理解就叫作[:]他们站在一个不同的基地上；而且，这完全是独一无二的——不承认也有一个理性的基地。

γ)对理性观点的这种错误认识——因而漫不经心、傲慢地以为，人们在学者的知识中就已经自为地掌握了理性知识——之后也自食其果；——这不行，确有能达到思想的地方；——我们不能抗拒自身，也到达普遍的东西——在这里完全裸露出来了；——特别是在胡果先生这里这是可行的，可悲的是，所看出的样子却是这样—— [45]

腐败选区 (Rotten borough)——说明，理智，——祖先的智慧——这究竟存在于哪里？——受大城邦或者更有意义的村镇所召唤——

当时合法的理智，——但现在物是人非——不再与此有关联了——

▶ [对第 3 节附释, 第 38 页第 1 行之后的笺注]

通常的话——与《法学阶梯》和《法学汇纂》相关, [如同] 法伏林乌斯, 海内秀斯

理解 α) 词义理解; β) 原因, 关系;

αα) 不理解; 不明白此原因, 那也就不理解这件事; ββ) 这些原因的类型, 就是说, 这样的理解不作数, 在此仅仅是被使用了一下。

▶ [对第 3 节附释, 第 39 页第 7 行之后的笺注]

法伏林乌斯相反从实事的本性出发来说, ——塞西留斯从效果来为法律的合法性做辩护——吓退了——从效果? 没有这效果——只是应该有效果——毋宁说效果是, 惩罚不被实施, 只有在杀一儆百的情况下, 违法才是羞耻的事, ——越来越如此。

Gell[ius, Noctes Atticae] XX. I. (格里乌斯: 《阿提卡之夜》二十, I.) Dissectum esse antiquitus neminem equidem neque legi neque audivi, quoniam saevitia poenae contemni non quitast.

(但对此不予重视的罪责充足——也数不胜数——都是从先行为中产生的——多次说过了。——*Tertiis nundinis capite poenas dabant*(mit jener Atrozität) aut trans Tiberim peregre venum ibtant.) An Putas, Favorine, si non illa etiam ex XII tabulis de testimoniis falsis poena abolevisset(?) et si nunc quoque ut antea qui falsum testimonium dixisse convictus esset, e saxo Tarpeio deiceretur, mentituros fuisse pro testimonio tam multos quam videmus?^①

[46]

在英国很少抱怨伪证,因为对此的刑法是非常严厉的死罪。

▶ [对第3节附释,第39页第4行等等的笺注]

法伏林乌斯还必须懂意大利语。把 *iumentum*[驮兽]说明(词典是要查看的)为一辆车是容易作出这种说明的,因为一个驮兽仅仅允许给予一个有病的证人是不恰当的,其中也能够或者必须包含了它也是一辆车,此意并未被遮蔽,必定有此含义。

第4节

法的基地一般说来是精神的东西,它的更切近的位置和出发点是意志。意志是自由的,所以自由就构成法的实体和规定性。至于法权体系是实现了的自由王国,是精神从它自身产生出来的、作为一种第二自然的那个精神的世界。

补充 对于意志自由,最好要借助于物理自然界的指示来说明。也就是说,自由是意志的根本规定,正如重力是物体的根本规定一样。当我们说物质是有重力的,我们可能认为这个谓语只是偶然的。然而并非如

① “关于在古代无人被分尸,对此说法我无论如何既未读到过什么,也闻所未闻,——甚至也不是因为反对它,就对酷刑表达出极低的评价。(……在第三个集市日(用那个重刑)可将他们处死或卖给台伯河对岸的外国人)或者你相信,法伏林乌斯,假如这条刑法也真的不能为了伪证而从《十二铜表法》中彻底抹去,某个被错误表述的证据今天也如同从前一样依旧能够被坚不可摧的岩石所摧毁的话,那将真的有许多的人已经在作证时说谎,我们如何体验这一点呢?”

此,因为没有一种物质没有重力,其实物质就是重力本身。重力构成物体,而且就是物体。以自由和意志来说也是一样,因为自由的东西就是意志。说意志而无自由,只是一句空话;同时,自由只有作为意志,作为主体,才是现实的。但要谈到意志和思维的关系,那就该注意下列几点。精神一般说来就是思维,人与动物区别开来就是通过思维。但是我们不能这样设想,人一方面在思维,另一方面在意志,他一个口袋装着思维,另一个口袋装着意志,因为这是一种空洞的想法。思维和意志的区别无非就是理论态度和实践态度之间的区别。它们不是两种官能,意志不过是特殊的思维方式,即把自己转变为定在的那种思维,作为给予自身以定在的冲动的那种思维。思维和意志的这个区别可以这样来表达:当我在思考一个对象时,我就把它变成一种思想,并把它的感性的东西除去,这就是说,我把它变成某种本质上并直接地就是我的东西。因为只有在思维中我才在我自己这里,我只有理解对象才能洞察对象,对象不再与我对立,我已把对象身上自为地与我对立的东西变成自己的了。正如亚当对夏娃所说:你是我的肉中肉,我的骨中骨^①,同样,精神也这样说,这是我精神的精神,异己性已经消逝了。每一个表象都是一种普遍化,而普遍化是属于思维的。使某种东西普遍化,就是对它进行思维。自我就是思维,同时也就是普遍的东西。当我说自我的时候,我把其中的一切特殊性,如性格、天性、见识、年龄等都放弃了。自我完全是空洞的、点状的、简单的,但仍在这种简单性中活动。形形色色的世界图景摆在我的面前;我面对着它;在这种态度中我扬弃了对立,把这种内容变成我的。当我知道这个世界的时候,我就在此世界中安家了,当我把握了它的时候,那就更是如此了。以上就是理论的态度。

[47]

反之,实践的态度开始于思维,开始于自我本身,并且首先显得是对立的,因为它也就是与一种分离同时起立的。在我是实践的、活动的时候,就是说,在我行动的时候,我规定我自己,而规定自己就等于设定一种

① 《旧约·创世纪》2,22 和 23。——译者注

差别。但这种差别是我设定的,那么还是我的,各种规定属于我的,而我所追求的目的也是属于我的。哪怕我现在也把这些规定和差别释放在外,即把它们设定在外部世界中,它们照旧还是我的,因为它们经过了我的手,是我所造成的,它们带有我的精神的痕迹。

[48] 以上就是理论态度和实践态度的区别,现在应指出这两者之间的关系。理论的东西本质上包含于实践的东西中。这与另一种把两者分离开来的表象背道而驰。其实,如果没有理智(Intelligenz)就不可能有意志。反之,意志在自身中包含着理论的东西。意志规定自己,这种规定最初是一种内在的东西:我意欲的东西,我把它表象^①出来,这种东西对我说来就是对象。动物按本能行动,受内在东西的驱使,从而也是实践的。但动物不具有意志,因为它不能把它所渴望的东西表象出来。同样,如果没有意志人们也不大可能进行理论的或思维的活动,因为只要我们在思维,我们就是活动的。所思的内容固然包含了存在者的形式,但是这种存在者是一种中介性东西的,是通过我们的活动被设定的。所以这些区别是不可分割的,它们都是一个东西,同一的东西。在任何活动中,无论在思维或意志中,它们表现为两个环节。

附释 谈到意志自由,令人想起从前的认识途径和方法,那就是以意志的**表象**为前提,试图从这表象中得出意志的定义并把它确定下来。然后依照以前经验心理学的方法,从通常意识的种种感觉和现象,如懊悔、罪责等等当中——作为这样的东西本该只是从自由的意志出发才能被说明的——导出这个**所谓的证明**,证实意志是自由的。但是与其采用这种方法,还不如直截了当地把自由当作**被给予**的意识的一个事实,从而不得不对它予以相信来得更方便些^②。意

① 表象:vorstellen, Vorstellung,有时也译作“想象”、“设想”或“观念”。就该词的德语本义来讲,就是把一个本来不在眼前的东西,“立”(stellen)在“眼前”(vor)。“立”在“眼前”的东西,就成了我的“对象”(Gegenstand)。所以,黑格尔才有此说。——译者注

② 这是康德的一个证明方式,参见《实践理性批判》第一章。——译者注

志是自由的以及什么是意志和自由,我们这里关于它们的演绎,如在第2节已经指出的那样,只有在与整体的联系中才能进行。这一前提的基本特征是:精神首先是理智;理智在从感觉经过表象以达于思想这一发展过程中所经历的种种规定,就是它作为意志而产生自己的道路,这一道路,作为一般的实践精神,最靠近于理智的真理。关于这一特征,我在《哲学全书》(海德堡 1817 年,§ 362—399)中已经指出过,希望将来能有机会对之作出更加详尽的阐述。我越来越有一种需要,对精神的本性予以更加彻底的认识,我希望因此作出我的贡献,因为,正如在《哲学全书》§ 367 的附释^①所指出的,再没有一门哲学的学科像精神学说,即通常所称的心理学这样,处在被忽略的 [49] 和糟糕的处境中受到如此轻视的。在本节和导论的以下几节中所论述的意志概念的各个环节,都是上述那些前提的成果;此外,为了作出[意志自由的]表象,可以依据每个人的自我意识。每个人将首先在自身中发现,他能够完全不考虑意志究竟是什么,同样规定自己本身,能够通过自身设定自身之中的一切内容;关于进一步的种种规定,也都同样在他的自我意识中具有范例。

▶ [对第4节附释的笺注]

理智

实践的

作为经我设立的,否定的规定

——实践的态度与之相反,

要改变它

理论和实践的

α) 一般不是两种官能——实践的表象

理论的

存在着的,现存实定的

——观察,和依其本然地和

——认识,客观地,它作为普遍的东西来认知

^① 第3版, § 444。

$\alpha\alpha$) 主观的目的, 我所意欲的东西, $\beta\beta$) 据称是

β) 在意志中——世界, 自然, 必然性。——被建造的永恒的庙宇——永恒现存的——被找到了。

第5节

意志包含了 α) 纯粹无规定性的环节或者自我在自身中纯反思的环节。在这种反思中, 所有的限制, 所有因本性、需要、欲望和冲动而直接现存的或者因之而存的、被给予的和被规定的内容都消融了。这就是绝对抽象性或普遍性的无限制的无限性, 对它自身的纯思维。

附释 有些人把思维作为一种特殊的独特的官能, 把它跟意志, 作为一种同样独特的官能, 分离开来考察, 甚至进一步把思维看作对意志、特别是对善良意志是有害的。这从一开始就暴露出他们对意志的本性一无所知。关于这一点, 在谈到同一论题时我们还要反复指出。

[50]

在本节中所规定的只是意志的一个方面, 这种绝对的可能性, 是从所有规定——我在规定中发现我自己或者我在自身中设立了规定——中抽离出来的, 是从一切作为某种限制的内容中的逃逸。如果意志的自我规定只是为此目的, 或者为了自己被自由的表象所抓住, 那么这就是否定的或知性的自由。这是[被]提高到现实形态和激情的那种空虚的自由; 尽管它是保持为单纯理论上的, 在宗教上就是印度纯直观的狂热, 但是, 当它转变成现实时, 它在政治上如同在宗教上一样, 就变成破坏一切现存的社会秩序的狂热, 变成对某种秩序有嫌疑的个人的铲除, 乃至对任何企图重整旗鼓的组织 的消灭^①。这种否定的意志只有在破坏某种东西的时候, 才感觉到它自己的定在。诚然, 这种意志以为自己是需求某种肯定的状态, 例如普遍平等或普遍宗教生活的状态, 但实际上它并不想让这种状态成为

^① 拉松版注: 参阅《精神现象学》中绝对自由与恐怖一节。

肯定的现实,因为这种现实马上会带来某种秩序,一种既是制度的也是个人的特殊化。而这种特殊化和客观的规定,正是从它对这种否定的自由消灭中产生的自我意识。所以,否定的自由所意欲的东西,就其自身来看,只能是抽象的表象,至于这种表象的实现只能是破坏性的复仇女神(Furie)。

▶ [对第 5 节的笺注]

1. 意志一般

设定自身为普遍的东西——思维设定一般普遍的东西,意欲把自身作为普遍的东西——自我是思维的对象——自我作为存在者——谁自己没有思想,谁就不是自由的——谁不自由,谁就没有自己的思想。这不是说,这就是思维自身,这就是普遍的东西,恰恰是它的存在—— [51]

▶ [对第 5 节附释的笺注] 人

α) 动物不能思维,它们出于害怕,让一个他物在它之内作主宰——人是通过出于自己本身的规定,为了一个属于他自己的目的——为了一个它欲求的实定的东西——人能自杀——

动物[有]否定的内容,——保持为否定的——一个对它异己的规定——它只有自己去习惯这个规定——是可被压抑的,不忠诚于它的本性——

人,只要他断念——因一目的之[故]——放弃这个他欲望拥有的东西,但他保持他自身,决不妥协——

也可以是无意志的,自我强制,从此之后,强制在此限度内——

β) 形式上考察——不因一个目的之故并不因内容之故——只有后来才从内容上看

γ) 自身确定的空洞的自由,仅仅在这种抽象中去设立其存在——知性的自由——一切都是规定的——一种限制,受到局限。

形式。对于一种[?]规定性的狂热。现象——自为地是孤立

的——在注释中回想到——规定性,现象,对苦恼[?]作规定

补充 在意志的这个环节所包含的是:我能从一切东西中摆脱出来,放弃所有的目的,能从一切东西中抽离出来。唯有人才能抛弃一切,甚至包括他的生命在内,因为人能自杀。动物则不然,动物始终只是消极的,置身于异己的规定中,并且只使自己习惯于这种规定而已。人就是对他自身的纯思维,只有在思想中人才有这种力量给自己以普遍性,即消除一切特殊性和规定性。这种否定的自由或知性的自由是片面的,但这种片面性始终包含着一个本质的规定在自身,所以不该把它抛弃。不过知性有缺点,即它把片面的规定上升为唯一的和最高的规定。在历史上自由的这种形式屡见不鲜。例如,在印度人那里,认为至高无上的境界就是:坚执与自己单纯同一的那种朴素的知识;停留在他内心生活的这种虚无的空间,就像在纯直观中光失去色彩那样,去摒绝生活上的一切活动、一切目的、一切表象,以此方式人就成为**婆罗门(Brahman)**。有限的人和婆罗门之间再没有什么区别了,毋宁说,每一种差别都消失在这一普遍性中了。自由的这种形式在政治生活和宗教生活的活泼的狂热中,有更具体的表现。例如,法国革命的恐怖时期就属于此。在这个时期,一切才能的差别,权威的差别,看来都被废除了。这是一个对任何特殊的東西感到震撼、发抖^①、决不妥协的时期。因为狂热欲求的是抽象的东西,没有环节的东西,所以只要看到有差别的苗头出现,就感到这些差别违反了它的无规定性而加以剪灭。因此之故,革命中的人民要把他们自己建立起来的种种制度重新摧毁,因为每种制度都违背了平等这一抽象的自我意识。

[52]

第6节

β)同时,自我就是从作为一种内容和对象的无差别的无规定性向区

① 拉松版注:Erzitterung(战颤)、Erbeben(发抖),恐系 Erbitterung(愤怒)、Erheben(奋起)之误。——译者注

分、规定和设定一种规定性过渡。进而言之,这种内容或是自然所予,或是从精神之概念中产生。通过把它自身设定为一个有规定性的东西,自我进入一般定在。这就是自我的有限性或特殊化的绝对环节。

附释 这第二个环节——规定——同第一个环节一样,是否定性、是扬弃——即对第一个抽象否定性的扬弃。正如特殊一般地包含在普遍中一样,这第二个环节已包含在第一个环节中,它只是把第一个在环节中本来就已存在的东西设定起来而已。第一个环节,于是就其自身而言作为第一个东西,不是真正的无限性或具体的普遍性,不是概念,而只是一种被规定的东西,片面的东西,这就是说,因为它是从一切规定性的抽离,所以它本身不是没有规定性的。成为一种抽象的东西,片面的东西就构成了它的规定性、残缺性和有限性。

上述这两个环节的区分和规定,在费希特和康德等等的哲学中 [53] 都可看到。单就费希特的阐述而言,作为无限制东西的自我(见于费希特《知识学》的第一个命题)完全被看作肯定的东西(所以它就是知性的普遍性和同一性),以至于这个抽象的自我就其自身而言就应该是真实的东西,从而限制,这个一般否定的东西,不论它是作为一种现成的外在界限还是作为自我固有的活动,都显得是附加上去的(见于第二个命题)。在普遍物或同一物中——例如在自我中——去把握内在的否定性是思辨哲学所应采取的下一步骤。那些主张无限和有限二元论的人,甚且不曾像费希特那样从内在和抽象方面去把握它,他们是丝毫感受不到这种需要的。

▶ [对第 6 节的笺注]

某物——被规定为是我的。

这里还不是:我意欲某物——而是意志瞄向某物——特殊化——反思,——选择

在我面前明摆着要选择,这个和那个

$\beta\alpha$) 我不仅意欲,而且意欲某物,这就是说意欲一个特殊的
东西——作为同普遍性区别开来——反观到普遍性——规定——限
制我——所以这更切近地看到它的对立面

$\beta\beta$) 限制——否定——作为缺陷——更优越的是无所限制——
比一种限制——人们可以放弃他的自由——从他的高度降下来——
正如人们听从限制,渴求向外——抽象——问题是,限制在哪里? 作
为急难之事,有限性之事。

$\gamma\gamma$) 有人对某人说——他应该无限制地坚持他的意志,不对某
种有规定性的东西有意愿——金钱,房屋,你的福气,人之幸,国之
运——永远都是一个特殊东西——你限制你——必须止于纯然的、
单纯的意愿,而不进入有限性之中。

屈尊——不满——他应该无所意愿——

$\delta\delta$) 他有权利——因为那个抽象恰好就是限制

$\epsilon\epsilon$) 无规定正如有规定——无限者正如有限者——从一种限制
(但只是)到另一种限制的来来回回——两种知性——这种知性的
否定,本身是无限的。

补充 这第二个环节表现为对立的环节。对它应该以其普遍的方式
来把握。它属于自由,但不构成完整的自由。在这个环节中,自我从无区
别的无规定性过渡到区分,过渡到设定一个规定作为一种内容和对象。
我不单意欲,而且意欲**某物**。一个意志,要是像前一节所分析的那样,只
意欲抽象的普遍,不意欲任何东西,所以就不是意志。意志所意欲的特殊
东西,就是一种限制,因为意志要成为意志,就必须一般地限制自己。意
志意欲**某物**,这就是界限、否定。所以特殊化就是这种照例被称作有限性
的东西。反思通常把第一个环节,即无规定性的东西,当作绝对的东西和
较高级的东西,反而把受限制的东西当作这种无规定性的单纯否定。但
是这种无规定性本身只是对受规定的东西,即对有限性的否定。自我就
是这种孤独性和绝对的否定。这样说来,无规定性的意志,像仅仅停留在

规定性中的东西一样,都是片面的。

第7节

γ)意志是这两个环节的统一;是在自身中反思并通过这种反思返回到普遍性的特殊性——即单一性。这是自我的自身规定。在一个东西中,自我把自身作为它本身的否定者,即作为被规定、被限制的东西设立起来;它保持在自身,即保持在与自身的同一性和普遍性中;它在这一规定中只与自身相关联。自我只在与它自身处于否定性联系中时,才规定自己;作为这种自我相关,自我同时对这种规定性是无所谓的;它知道这种规定性是它自己的规定,是观念上的,即作为一种单纯的可能性,它并不会受这种可能性的束缚,而只是存在于这种可能性之中,因为它是在可能性中设立自身的。这就是意志的自由,正像重力构成物体的实体性那样,自由构成意志的概念或实体性,也就是构成它的重力。 [55]

附释 任何自我意识都知道自己是普遍的东西,即从一切受规定的东西中抽离出来的可能性,又知道自己是具有特定对象、内容、目的的特殊东西。然而这两个环节还是抽象的;具体、真实的东西(一切真实的东西都是具体的)是以特殊东西为对立面的普遍性,但特殊的东西通过在自身中的反思而与普遍的东西相一致。这种统一性就是单一性^①。但单一性不直接地就是一个东西,像表象中的单一性那样,而是根据它的概念是同一个东西(《哲学全书》,第112—114节^②),或者,这个单一性真正说来无非就是概念本身。上述最初的两个环节,即意志能从一切中抽离出来,而它也是能够由自身或其他物所规定的,是容易被承认和理解的,因为它们就其自身而言都是不真实的和知性的环节。但第三个环节是真实的和思辨的(凡是真实的东西,只有以思辨的方式加以思考才能得到理解),而知性却不

① 手稿中写的是:更好的主体性。

② 第三版,即拉松版第163—165节。

肯深入到这一环节中去,因为它恰恰总是把概念称之为不可理解的东西。对思辨中的这种最深奥的东西,对作为自我相关的否定性的无限性,对一切活动、生命和意识的最后源泉都加以证明和更详细的讨论,这是属于作为纯粹思辨哲学的逻辑学范围内的事。

这里还只能提醒注意一点,当我们这样说:意志是普遍的,意志规定自己时,我们就已经把意志表达为假定的主体或基质 (Substrat),但它在自我规定之前,在这种规定被扬弃和理想化之前,还不就是某种完成了的和普遍的东西,只有作为这种在自身之中的自我中介的活动并返回到自身时,它才成为意志。

[56]

▶ [对第 7 节的笺注]

前两者 $\alpha)$ $\beta)$ 都是自由——只是自由和意志的环节

这个第三 [γ] 环节不是抽象,而是具体的,健全的人的知性和思辨。绝对的形式——无处不在——世界的神圣韵律和绝对认识的方法——一如既往地注意到——我们因此已经把一种巨大的认识掌握在手头

$\beta)$ 何为思辨? ——具体东西,直观,健全的人的知性——畸形反思——哲学回到健全的人的知性——直接的单一性——概念,单一性——何以是思辨的。

融合—— $\alpha)$ 特殊化——分别—— $\beta)$ 这种分别的扬弃——在自身,就是说,同一的

$\beta)$ 否定是自在的,无规定性——特殊化是自在地否定——这种否定带着自身,自我意识——在最切近的观察中——现象—— $\alpha\alpha)$ 无规定性 $\beta\beta)$ 规定,第一次否定显现出来——生活的魅力——自我意识——当下

$\alpha)$ 内容,兴趣——努力——特殊东西

$\beta)$ 但我只是位之于上 (darüber) ——特殊化只是作为否定的,作为限制——

常常问,人在这样的活动中何以能够满足?

$\alpha\alpha$) 内容是实定的,实质的,但总是作限制

$\beta\beta$) 在场——自我意识

这不是形式上的,内容实际上是实质的。

在此实体性中的度,阶梯。

普遍性——我在我这里——贯穿——穿过主体和客体——真实的普遍性通过抽象的普遍性并通过特殊性东西而贯穿——为了我的主体只是带着被设定的否定性的普遍性——

结论——意志

1. 自我决定——自己本身——单一性——自身在外化——设定特殊的東西——或者做决定—— $\alpha\alpha$) 还是无规定的——许多方面,特殊东西;扬弃这种无区别性

2. 这个第三环节——只有这样才是真实的东西,即前两环节本身是自身所拥有的——普遍东西——特殊化的扬弃——同样是返回到自身——但并无规定——且特殊的東西——规定——同样是主观性——这种抽象的扬弃——这种他物反对规定性。 [57]

3. 意志这种向自身内的返回是形式的東西——首先是一般地——是一应该存在 (Sein-Sollen)——我们同时感觉到,这达到了特殊事物的本性——我实际上在其中是否是在自己本身这里;特殊东西是目的——我的目的当然只是形式的,但它可以有某种内容,这内容通常是从哪里给予我的,这是与我有区别的。

补充 我们所称的真正意志,自身包含着上述两个环节。自我本身首先是纯粹活动,是存在于自身的普遍东西。但这个普遍的东西规定自身,在这种情况下,它不再存在于自身,而是把自身设定为他物,从而终止自身为普遍的东西。至于第三个环节就在于,自我在它的限制中,即在这个他物中,守住自己本身;自我在规定的同时仍然守住自身,而且并

不停止持存为普遍的东西。所以,这第三个环节是自由的具体概念,而前两环节始终是抽象和片面的。但是,这种自由在我们感觉的形式中,例如在友谊和爱中已经有了。在这方面,我们在自身中不是片面的,而是乐于在同一个他人的关系中限制自己,并且明白即便在这种限制中自己还是作为自己本身。在这种规定性中人不应感到自己是被规定的,相反地,当我们把他人作为他人来看时,我们才有自我感觉。所以自由既不存在于无规定性中,也不存在于规定性中,而是同时是它们两者。固执者所具有的意志,就是仅仅把自己局限于这一个东西(Dieses)的意志,当他不具有这种意志时,他就误以为不自由了。但意志是不受一个有限东西约束的,它必然要越此前进,因为意志的本性不是这种片面性或约束性,而是自由地欲求一个被规定的东西,但在这样一种规定性中,它自由地守在自身这里并重新返回到普遍的东西。

第8节

[58] 特殊化(第6节,β)的更详细规定构成意志诸形式之间的区分:a)如果意志的规定性在于主观东西和作为外在直接实存的客观东西之形式上的对立,那么这是作为自我意识的那种形式的意志;这种意志面对着一个外部世界,作为在此规定性中返回到自身的这个单一性的过程,通过活动和某种手段的中介而把主观目的转化为客观性。在精神中,就像它是自在自为地那样,规定性完全是它自己的和真实的(《哲学全书》,第363节^①)意识的关系只构成意志的现象这一方面,关于这一方面,在这里不再就其自身来考察了。

▶ [对第8节的笺注]

1.意志一般。目的之形式——做更多的论述是多余的。

材料——给定者,所发现的对象,变化,手段——直接性的形

^① 即第三版,第440节。

式——作为直接性反对直接性——感性的定在。

2.意志的规定性——规定性,特殊化首先总的而言——每一个特殊的東西——无差别。从主观性和外在性返回在这里是要实现的;——对立之扬弃。

α)意志活动的抽象普遍性。如果对立具有这种规定性,就是自我意识的活动。这种实现的感性方式——在所有和每个意志行为中——法权的实现都是相同的——取得占有——犯罪——惩罚——劳动,国家——反正是精神求助于精神——意志求助于意志。实现——其他意志使之有效。

意识的关系加入到这一方面——这里被视为诸意志规定——作为这些规定可就这样实在化了——但种种规定——按它们的属性和内容——是主观的还是客观的——这里的效用 α)自在自为地合乎理性的, β)在它们固有的质料、媒介中,就是说,在主观的意志中——只要这种质料与理性东西是相对的或者还不是合乎理性的东西——这种对立只是普遍合理的意志和主观意志的对立。

在意志自身内部的这种对立——不是意识的对立。两方面 [59] 都是精神性的——这里有意志在自身之中的客观化——概念,思想。

所有的意志规定都能被称之为目的,规定性都应该有效——但尚无兴趣这样去看待它们,因为目的之内容作为这样的东西,还是没有实施的,——而客观的目的是同样的内容。

这里要阐释的,是自由概念——它是目的;它的实施,客观化就是其发展,环节的设立——(作为在其中内在包含的自由的种种规定性)——设立概念的诸环节——客观化在此叫做作此区分——这一极囊括在概念中,另一极被设置在其之外——

意识的形态——也有尊敬,荣誉,害怕,希望,嫉妒——关于我的其他意识——吃喝——如何能规定对象,缺点——

补充 考察意志的规定性属于知性的事情,起初不是思辨的。意志一般说来不仅能在内容的意义上,而且也能在形式的意义上得到规定。从形式上说,规定性就是目的和目的的实现。目的最初仅仅是一个对我而言的内在的东西,主观的东西,但它也应该成为客观的东西,而去掉单纯主观性的缺点。在此我们可以提出一个问题:目的何以具有这个缺点?有缺点的东西而不同时克服其缺点,这个缺点对它说来就不是缺点。在我们看来动物是有缺点的,就它自身而言则无。目的当它仅仅只是我们的目的时,在我们看来就是一个缺点,因为自由和意志对我们说来是主观和客观的统一。所以目的应该客观地设定,这样一来,就不会产生一个新的片面的规定,而只是达到它的实在化。

第9节

b)就意志的规定是意志自己的规定,一般是经过意志在自身中反思而发生的特殊化而言,这些规定就是内容。这种内容,作为意志的内容,按照上面 a) 节所述的形式来说,就是意志的目的。这种目的或者是在意欲之表象中的内在或主观的目的,或者是通过使主观的东西转化为客观性的活动中介而现实了、完成了的目的。

[60] ▶ [对第9节的笺注]

b.特殊化被设定为在意志之中,——它的内容——按照单一意志的意识这方面而言那么就是目的。所有的意志规定都是在这种意义上的目的——在这里只是作为规定。

意志以达到这种特殊的内容为目的。

起初是形式上的,换句话说,一般是通过意志设定的——形式的自由——自然冲动——愤怒——我也,做这事,意欲这个,如果我是面对在我之外的激情的话,——正是苦难,被动的意志,在自身之外——

这里就有了现实的自由意志的划分——即:

α) 意志一般,内在的(东西)——

β) 意志在其目的中,在其规定中,外在的,即规定性,——
通过自身并在自身——完全是它的内容

第10节

这种内容,或者说这种被区分开来的意志规定最初是直接的。所以,意志只是自在地自由的,或者只是对我们来说是自由的,或者一般地说,这是存在于自己概念中的意志。只有在意志把自身当作对象^①时,它才自为地就是它自在地所是的东西。

附释 按照这一规定,有限性就在于,某种自在地或按照其概念存在着的東西,是一种与自为存在着的東西有区别的实存或现象。例如,自然界抽象的相互外在,自在地说是空间,而自为地说就是时间。在这里应该注意的有两件事:第一,因为唯有理念才是真实的,所以如果我们对一个对象或规定只是如其自在存在或在其概念中存在的样态来把握,那我们还没有把握到它的真实情况。第二,某个作为概念存在或者自在存在的東西,同样是实存着的,而这种实存是对象的特有形态(如上述的空间);存在于有限東西中的自在存在和自为存在的分离,同时构成有限東西的单纯**定在**或**现象**(就像下文马上将以自然意志,然后以形式法,等等为例^②所表现的那样)。知性 [61] 停留于单纯的自在存在,所以它根据这种自在存在把自由称作一种**官能**,因为如果自由只是自在地存在的,实际上它就只是一种**可能性**。但是知性把这一规定看作是绝对的和永恒的,把自由同自由所意欲的**东西**之间的关系,一般地说,把自由同它的实在性之间的关系,只看作是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。知性以此方式就只是同抽象的**东西**打交道,而不涉

① [手稿上写的是:]即以自身作为内容和目的。

② 关于自然的或自在的意志,参阅本书第11—18节;关于自为的意志,参阅本书第21节之后。——译者注

及自由的理念和真理。

▶ [对第 10 节的笺注]

直接的意志——自在的意志——在其概念中只是直接的。这是一个最高的、重要的、思辨的说明——真实只通过运动——它的异在——和返回到自身的存在——和这种直接的意志就是意志的异在本身。

就是概念的主体性——(这种反思使它成为直接的东西)是最初的意志,因此是直接的——还未迈出步伐的——但正因为如此意志就是存在于概念中的——这个反思着的東西,超出自身之外的东西和这个扬弃异在的东西。

正如前面所说:无限制的东西就是抽象的东西,恰恰它自身就是受到限制的,与限制是同一物——因为两者同属于限制,——

直接的 α)与一般单纯的中介物相对,即与这个相关项相对——
相关的东西——契约——所有权——

β)相对于观念的东西——这个中介者被设定为扬弃者——

第 10 节。什么是真正的意志;自由的意志,以自身为对象——它的自由——它只希求——自由作为它的定在——例如刚好是在法当中——

补充 意志,这个单纯根据概念存在着的意志,自在地就是自由的,但同时也是不自由的,因为只有当它作为真正被规定的内容时,才真正是自由的。这时它是自为地自由的,以自由为对象,就是自由。那种只不过是根据其概念存在着的東西,即单纯自在存在着的東西,只是直接的,只是自然的。即使从表象上看,这一点也是我们所熟知的。儿童**自在地**是人,只是**自在地**有理性,只是有理性和自由的可能性,并且只是根据概念才是自由的。然而只是这样自在存在着的東西,还不是在其现实性中存

[62]

在的。这种自在地是有理性的人,必须经过他自身的造化,通过超出自身,同样又要通过内在的陶养,这样他也就变成是自为地具有理性的人。

第 11 节

起初只是自在的自由意志是直接的或自然的意志。把它们区分开来的种种规定,是自我规定的概念在意志中设定的,在直接的意志中表现为一种直接现存的内容。这些内容就是冲动、情欲、秉好(Neigungen),意志通过它们显得自己是被自然所规定的。虽然如此,这种内容连同它的被发展出来的各种规定,是源自意志的合理性的,从而是自在地有理性的,但由于它采取这样一种直接的形式而出现,所以它还不是处在合理性的形式中。这种内容自为地看固然一般地是属于我的,但这种形式同那种内容依然是不同的,——可见这种意志依然是在自身中的有限的意志。

附释 经验心理学把这些冲动、倾向以及建立在它们之上的需要,按照它在经验中见到的或它以为所见到的那个样子,予以讲解和描述,并试图以通常的方式把这些现成的素材加以分类。这种冲动客观上是什么,冲动如何在其真实情况中没有不合理性的形式,同时又是如何在其实存中形成的,——关于这些下面再谈^①。

▶ [对第 11 节的笺注]

我发现我如此这般地受到规定;——有此冲动——也有生理的需要,饮食男女——必定,必然如动物——

是否感性冲动,只基于感受——或者精神本性——同情——尊重,荣誉——

冲动和秉好的内容后来作为义务和权利出现——义务是对主体而言,权利是自在自为的——其内容使自身具有规范有效性。

不过冲动本质上具有个体[作为意识]的外在形式。

[63]

^① 参阅本书第 19 节和第 150 节以及这两节的附释。——译者注

我与这种冲动的规定性有别——它自然地——受到规定，每个人现象上都是自立的——也。

补充 冲动、情欲、秉好，动物也有，但动物没有意志，而且如果没有任何外在的东西阻止它，它只听命于冲动。而人凌驾于冲动之上作为完全不受其规定的东西并且还能把它规定和设定为他自己的东西。冲动存在于本性中，但我把它设定在这个**自我**中，依赖于我的意志。因此，我的意志就不能以它存在于本性中来为自己作证。

第 12 节

这个内容的系统，如其直接出现在意志中那样，只是作为一大堆多种多样的冲动而存在，其中每一个紧接另一个，总之都是我的冲动，同时也是普遍而无规定的东西，拥有多种多样的对象和方法获得满足。当意志在这双重无规定性中给自己以单一性的形式时（第 7 节），它能够作决定；总之，只有当它作决定时，它才是现实的意志。

附释 作某种决定（*etwas beschließen*），就是说扬弃无规定性（在这种无规定性中这个或那个内容当初都只是一种可能性），我们的语言也有这样的表达：*sich entschließen*（自作决定），而意志本身的无规定性，作为中性的东西，却又是无限丰富的，即一切定在的原始萌芽，在自身中包含着规定和目的，它仅仅是从自身中产生的。

▶ [对第 12/13 节的笺注]

意志是形式的——它的内容不是自由——参阅第 13 节。

特殊东西的多样性

这里重复——从上文——已经说过了——作决定

因为这里只是更切近规定的内容——冲动，秉好通过我的意志成了目的；

下决心和作决定都属于我的意志。

单一性——直接的主观性除外。

第 13 节 直接的意志——返回到自身,主观性是这个个体的直接 [64]
的单一性,——抽象的否定性——唯一的——不是观念的,在我自身
之中——

第 13 节

通过作决定意志确立自身为一个特定个体的意志和作为超出自身与
他者之区分的意志。但是,除了作为意识的这种有限性(第 8 节)以外,直
接的意志因其形式和内容区别开来(第 11 节)而是形式的,属于这种意志
的,只是抽象的决定本身,而它的内容,还不是它的自由的内容和作品。

附释 作为思想着的理智而言,对象和内容始终是普遍的东西,
它自身就是作为普遍的活动存在。在意志中,普遍的东西本质上同时
具有我的东西、即单一性这种意义,而在直接的、即形式的意志中,作
为抽象的意志,尚未为以自由的普遍性来充实的单一性。所以意志始
于自身的有限性,而只有通过把自己再提高为思维,并赋予它的种种
目的以内在的普遍性,它才会扬弃形式与内容的差别,而使自己成为
客观而无限的意志。所以,那些以为人在一般意志中是无限的,而在
思想中甚至理性都是受限制的人,就不大能理解思维和意志的本性。
只要思维和意志彼此还是有差别的,那么毋宁反过来说法是真实
的,思想着的理性作为意志就是这种决定使自身成为有限性的意志。

补充 一个不作任何决定的意志,不是现实的意志;无性格的人从来
不作决定。踌躇不决的原因也可能在于性情优柔。具有这种性情的人知
道,如果作规定,自己就与有限性结缘,给自己设定了界限,从而放弃了无
限性。但是他又不想放弃他所企求的整体。这样一种性情不论它怎样优 [65]
美,总是一种僵死的性情。歌德说,立志成大事者,必须善于限制自己^①。

① 出自歌德的短诗:《自然与艺术》。——译者注

人唯有通过决断,才投入现实,不论作决定对他说来是怎样的艰苦。正是因循怠惰的人才不愿意从内心酝酿中走出来,这种内心酝酿使他把一切保持在可能性的状态。但可能性还不是现实性。有自信的意志是不会因此就在被规定的东西中丧失自己的。

第 14 节

有限的意志,只按照形式的方面说,作为在自身中反思的和存在于它自身的那种无限的自我(第 5 节),凌驾于内容、即各种不同的冲动之上,而且也凌驾于这些冲动藉以实现和满足的其他个别方式之上。同时,因为它只是在形式上是无限的,所以是受这种内容——作为其本性和外部现实性的种种规定——束缚的,不过作为无规定性的东西,它不束缚于这个或那个内容(第 6 节和第 11 节)。这种内容对于自我在自身中的反思说来不过是一种可能的内容,可能是我的,也可能不是我的;而自我是把自己规定为这一个或另一个自我的可能性,——即在形式上对我说来是外在的这些规定之中加以选择的可能性。

▶ [对第 14 节的笺注]

意志的活动和方式,洞见,不是一个野兽的磁力或者冲动。

不能保持在形式和内容的绝[对的]直接性上——而是分离它们。

内容是依附性的——只有借助于意志的中介作用才是我的内容。

形式上的中介作用立即在意志中。内容是我的,因为是我意欲它,——进一步说,是在这种意欲中存在的内容,不是有两个特殊的东西在这种分离中;这一个是普遍的,而自我——另一个,是特殊的——

1. 普遍性,自我——2. 特殊性,规定性。

走出[自我]的道路——首先只同普遍性相关。

第 15 节

根据这种规定,意志的自由是任意,在这种任意中包含两种因素,即自由地从一切当中抽离出来的反思和对内在或外在被给予的内容和素材的依赖。因为这个本来作为目的的必然的内容,对于那种反思而言同时可被规定为可能的内容,所以任意就是偶然性,如其作为意志那样。 [66]

附释 人们对自由的最普通的看法就是任意,——处在单纯由自然冲动所规定的意志和自在自为的自由意志之间的反思的中途。当我们听说,自由一般地就是指可以为所欲为,我们只能把这种看法视为完全缺乏思想教养,它对于什么是自在自为的自由意志、法、伦理等等,毫无所知。反思,即自我意识形式上的普遍性和统一性,是意志对于它的自由的抽象确信,但它还不是自由的真理,因为它还没有以自身,为内容和目的,因而这个主观的方面同对象化的方面还是一个相互外在的东西。因此之故,这种自我规定的内容也就绝对只是保持为一种有限的东西。任意并不是达到其真理的意志,而是作为矛盾的意志。主要是在沃尔夫形而上学的时代发生了如下的争论,即意志是否确实是自由的,换句话说,关于意志自由的知识是否只是一种幻觉,其实在人们心目中的乃是任意。决定论以那个抽象的自我规定性的确实性为理由,同内容对立起来,因为这种内容作为一种被偶然发现的东西还没有包含在那种确实性中,因而是从它的外部而来的。虽然这个“外”是指冲动、表象、或就指意识,而这个意识是以某种方式被这样地充实起来,致其内容不是自我规定的活动本身所特有的。因此,既然只有自由的自我规定中的形式要素才是内在于任意的,而另一要素是被给予它的,那么,如果说任意应该是自由的话,诚然就只能被称之为一种幻觉了。在所有的反思哲学中,例如在康德哲学和后来被弗里斯搞浅薄了的康德哲学中,自由无非就是上述那种形式上的自立活动。 [67]

▶ [对第 15 节的笺注]

任意的瞎扯，——自身陷入一切奇思妙想之中——
一个存在者，只规定为可能的东西，就是偶然的東西——
可能存在，也可能不存在——
决定论
一个部分坚持意志的形式的反思。

补充 既然我有可能这样或那样地规定自己，也就是说，既然我可以选择，我就具有任意，即人们通常称之为自由的东西。我所具有的选择，根植于意志的普遍性，即我能够把这个或那个东西变成为我的东西。这个我的东西，作为特殊内容来说，并不适合于我，因而是能够与我分离的；它只是有可能成为我的东西，甚至我就是把我同它相结合的可能性。所以选择根植于自我的无规定性和某一内容的规定性。所以，意志因此内容之故是不自由的，尽管自在地在形式上有无限性的一面。没有哪个这样的内容是同意志相适合的，意志本身也就从来没有在任何这种内容中真实地存在着。任意的含义，是指内容不是通过我的意志的本性、而是通过**偶然性**被规定成为我的；因此我也就依赖这个内容，这就是在任意中所包含的矛盾。通常的人，当他相信他可以任意地行动时，就信以为自己是自由的，但恰好就在任意中，有他不自由的根基。当我希求合理性的时候，我不是作为孤立的个体，而是依据一般的伦理概念而行动的。在一种伦理性的行为中，我不是使我自身、而是使事情变得有效。但当一个人反其道而行之时，最容易表露出他的特异性。理性的东西是人所共走的康庄大道，在这条大道上谁也不显得突出。当大艺术家完成一部作品时，我们会这样说：不得不就是这样，这就是说，艺术家的特异性已经完全消失，
[68] 在作品中没有表现出什么风格。菲狄亚斯^①没有风格；他的雕塑形象本

① 菲狄亚斯：Phidias，古希腊著名雕塑家、建筑设计师，雅典人，主要活动时期在约公元前 490—前 430 年，是政治家伯利克利的挚友和艺术顾问，当时最负盛名的艺术家。——译者注

身栩栩如生,跃然画外。但是艺术家越不高明,我们更多地就是看到他自己,他的特异性和任意。如果人们在考察时只停留在任意上面,即人既能欲求这个也能欲求那个,诚然这样做是他的自由,但是,如果人们坚持内容只是被给予的这个看法,那么人被这个被给予的内容所规定,正是从这一方面看他就不再是自由的了。

第 16 节

在决断中所选择的东西(第 14 节)意志同样能够再予放弃(第 5 节)。以这种可能性,同样可以超越它当场确立的每个其他内容,永无止境地继续,但它就是不能超越有限性,因为每一个这种内容都是一个与形式不同的东西,从而是一个有限的东西;至于规定性的对立面,即无规定性,优柔寡断或者抽象,都只是另一个同样是片面的环节。

第 17 节

任意存在着这一矛盾(第 15 节),作为各种冲动和秉好的辩证法表现出:它们彼此阻挠,其中一个的满足必然要求另一个的满足服从于它,或者要求牺牲另一个的满足,如此等等。由于冲动只不过是其规定性的一个简单方向,从而它自身没有尺度,所以这种要求服从或牺牲的规定,只是任意的偶然决断。任意在决断时可以运用理智来算计,哪一个冲动会获得更多的满足,或者也可根据任何其他的考虑。

▶ [对第 17 节的笺注]

冲动是偶然的,它也必须被它的否定物所设定。

让自己沉湎于冲动——是毁灭性的——这是它的辩证法——把它作为纯肯定的东西来看,就没有什么是否定的东西了,作为限制物,是它的片面性。

限制——它不能保持在它的存在上。

[69] **补充** 冲动和秉好首先是意志的内容,只有反思凌驾于它们之上。但是这些冲动将会驱策自己,相互排挤,彼此妨碍,它们每一个都想得到满足。现在假如我把其他一切冲动搁置一边,而只置身于其中一个,我将处于毁灭性的受限制状态,因为这样一来,我抛弃了我的普遍性,即所有冲动的一个体系。但是,如果按照知性通常的指望,把各种冲动编成一个单纯的隶属顺序,那也无济于事,因为这里没有尺度可以用作这种编排。因此,要求这种隶属顺序通常都是流于令人生厌的老生常谈。

第 18 节

在冲动的评价方面,其辩证法表现如下:直接意志的各种规定,从它们是内在的从而是肯定的来说,是善的。所以说人性本善。但是由于这些规定是自然的规定,一般地与自由和精神的观念相对立,从而又是否定的,所以必须把它们根除。因此又说人性本恶。在这个观点上,决定采取上述这一个或另一个主张,同样都是主观的任意。

▶ [对第 18 节的笺注]

评价——归摄到普遍确定的规定之下

善—— α) 善的,就是同某个目的,例如我的感受——榜样——
相一致——

β) 善——意志同自己本身相一致——肯定的

恶——种种自然的规定——同意志之自由对抗。

补充 人性本恶这一基督教的教义,比其他教义说人性本善要高明一些,因此,应该依据这一教义的哲学上的解释来把握它。作为精神人本质上是自由的,他具有不受自然冲动所规定的地位。所以处于直接的和无教养的状态中的人,是处于他所不应处的状态中,而且必须从这种状态解放出来。原罪说就具有这种意义,否则基督教就不成其为自由的宗教了。

第 19 节

[70]

在纯化冲动这一要求中存在着普遍的看法,认为应该把冲动从它们直接而自然的规定形式以及从它们内容的主观东西和偶然东西中解放出来,返回到它们实体性的本质。这是一个无规定性的要求,其实它的真意在于,冲动应该成为意志规定的合理体系。这样从意志概念出发来把握冲动,就是法学的内容。

附释 法学的内容可以照它的所有个别环节,例如权利、所有权、道德、家庭、国家等等,用下列形式加以阐述:人出于本性就有对权利的**冲动**,也有对财产、对道德的冲动,也有性爱的冲动、社交的冲动,如此等等。如果我们愿意采用更为庄严的哲学形态来代替这种经验心理学的形式,那么,按照前面已经指出的^①在现代曾经作为而且还在自命为哲学的东西,就可唾手而得如下形式:有人说,人在自身中找到他所欲求的权利、财产、国家等等,作为他的**意识之事实**。此外,还将出现同一内容的另一个形式,在这里表现为冲动的形态,随后^②即将以义务的形式出现。

▶ [对第 19 节的笺注]

形式也将变成内容。

清洗——无规定性的言词——不过度——模式——诸如此类——首先**只是**不干扰别的冲动——相互从属

α) 但一个目的同别的目的不以同样的等级,——同样的方式满足——是一个空洞的言词、枯燥的推理。对荣耀的冲动完全要求不同的努力,时间,精神的造反——作为另一种冲动——

β) 隶属顺序——以一种偏爱为前提——在自身之内本质

① 参阅本书第 2 节和第 4 节两节的附释。——译者注

② 参阅本书第 148 节以下,特别是第 150 节的附释。——译者注

[71] 上——按照意志的概念；因为每个人都是出于本性；——没有
[kennt?] 了解[keinen?]偏爱——目的自在自为

第20节

与冲动相关的反思,当它对这些冲动加以表象、算计、相互比较,然后跟它们的手段、结果等等比较,又同一个满足的整体——幸福——比较时,就会给这种素材带来形式的普遍性,并且用这种外部方法对这种素材加以清洗,以去除其粗糙性和野蛮性。这种对思想之普遍性的推动,就是教养的绝对价值(参阅第187节)。

▶ [对第20节的笺注]

满足的整体

普遍的目的——幸福——但在自身是无内容的——因为实际上是一个个别的舒服的感觉,个别的冲动的满足,——不是普遍东西的满足,——一个普遍的东西,普遍地是保持在其规定性中的。

α) 阻碍——β) 普遍的思想

概念直接的

补充 在幸福中思想已经有一种权力凌驾于冲动的自然力之上,因为思想不满足于转瞬即逝的东西,而要求幸福的整体。这种要求正是与教养相关,因为教养也同样主张普遍的东西。但幸福的理想含有两个环节:第一,一个比一切特殊性更高的普遍东西;但是第二,因为这一普遍东西的内容仍然只是普遍地享受,于是这里又一次出现了个别的和特殊的东西,即某种有限的东西,因此不得返回到冲动。由于幸福的内容存在于每一个人的主观性和感受中,所以这一普遍目的就它自己方面说来是特异的,因此其中的形式和内容还没有达到真正的统一。

第21节

但是,这一形式普遍性——自身没有规定而在上述素材中找到其规

定性——的真理,乃是自我规定的普遍性,是意志、自由。这种意志是以普遍性、自己本身、作为无限形式的自身,为其内容、对象和目的,所以它不仅是自在地而且也是自为地自由的意志——即真实的理念。 [72]

附释 意志的自我意识,作为情欲、冲动,是感性的,它像一般感性的东西那样标志着外在性,从而标志着自我意识在自身之外的存在。反思的意志则含有两个要素:上述感性的东西和思维的普遍性。至于自在自为存在着的意志才是以意志本身即处在它的纯粹普遍性中的意志为其对象的。这一纯粹普遍性正是这样的东西,在其中,直接的自然性和特异性(自然性同样附着有这种特异性,之为自然性是由反思所产生)都被扬弃了。但这种扬弃和向普遍东西的提升,就叫作思维活动。自我意识把它的对象、内容和目的加以纯化并提高到这种普遍性,它这样做,就是作为思想在意志中贯彻自己。这里有一点搞明白了:意志只有作为思想着的理智才是真实的、自由的意志。奴隶不知道他的本质、他的无限性、自由,他不知道自己是作为人的一种本质;他之所以不知道自己是这种本质的存在者,是由于他不思考自己。通过思想把自己作为本质来把握,从而使自己摆脱偶然的和不真实东西的这种自我意识,就构成法权、道德和一切伦理的原则。凡从哲学上讨论法权、道德和伦理,而同时要想排除思想而诉诸感情、心胸和灵感的那些人,就表示出对思想和科学的蔑视,这是思想和科学所能遭到的最大蔑视,因为甚至科学本身既经陷于绝望和衰竭之后,就把野蛮和无思想性作为原则,而且会尽量地夺去人类 [73] 的一切真理、价值和尊严。

▶ [对第 21 节的笺注]

教养——形式——普遍性和以此来规定区分

普遍性的形式——对一个他者的征服(?)

从幸福原则过渡到自由原则——

两个环节普遍性和规定性——思想中的统一。幸福原则始终只

是一般的规定性,不是这个或那个冲动——自在自为存在着的
规定性——**普遍的**规定性,可是这种规定性——是自由——意志——
观念上的规定性——

α)幸福是目的——对象

和 β)满足的——享受的——普遍性

超越于自身之内的普遍性——

享受是 α)作为感受——只是形式,是在万有那里的舒服感——
瞬间,状态,即我处在我的特殊性这一瞬间中所是的状态

β)状态,延续性的定在——但应该是一种延续性的、确定的、即
自身在自己之中任何时候都是普遍的状态——独立性的状态

αα)所以不是一种个别的直接的状态

ββ)像大富豪那样不劳累——不劳动(?)而富有等等。是
对精神的违抗;外在变化的可能性——相反活动通过自己——
普遍性作为主观性蔓延到客观性之上。

γ)满足——何种内容,如得到了规定,因此消逝了——只是冲
动[东西]的形式。

▶ [对第 21 节附释的笺注]

只抓住了**普遍的**概念——还没有抓住要在这里思想的概念——
就是说想在它的具体表象中具有的概念——

α)使之成为对象——欲求某物——使意志自身在其普遍性
中——教养——是向普遍性的提升。

扬弃直接的自然性和特异性,以至于保持规定性——

补充 哲学上的真理就叫作,概念和实在相符合。例如,肉体是实

[74] 在,灵魂是概念,但灵魂和肉体应该互相适合。所以死人虽然还是一种实存,但不再是真实的实存,而是一个丧失了概念的定在;因此之故,尸体腐烂了。所以真实的意志就是当它欲求的东西,即它的内容,与它是同一的,就是说,自由欲求自由。

第 22 节

自在自为地存在的意志是真正无限的,因为它本身就是它的对象,而这个对象对它说来既不是一个他物也不是界限;相反,这种意志毋宁只是从他物中返回到自身而已。其次,这种意志不单是一种可能性、素质、潜能,而是现实的无限东西(infinitum actu),因为概念的定在,或它的对象化的外在性,就是内在的东西本身。

附释 因此,如果我们只谈自由意志本身,而不涉及它是自在自为地自由的意志这一规定,那么我们只谈到自由的素质,即自然的和有限的意志(第 11 节),因此不问我们所用的词句和所具有的意见如何,总之我们没有谈到自由意志。当知性把无限的东西只把握为否定的东西,从而是一种彼岸的东西时,它所指的无限的东西,就越来越多地失去人们的尊重,它也就把它从自身这里推开,离自身越来越远,并把它当作一个异己的东西远离自己。在自由意志中真正无限的东西具有现实性和现在性。自由意志本身就是自身中现存着的理念。

▶ [对第 22 节的笺注]

奴隶制在这种对立中坍塌了

补充 把无限性表象在一个圆圈的图形之下是合理的,因为直线只会向外伸展,一往无前,它标志着单纯的否定、单调的^①无限性,它不会像真正的无限性那样返回到自身。自由意志是真正无限的,因为它不仅仅是可能性和素质,相反,它的外在定在就是它的内在性,就是它本身。

^① 单调的,即 schlechte。从前在黑格尔著作中一般翻译为“恶的”(无限性),但由于在这里并非“好坏”意义上的评判,因此在梁志学先生重译的黑格尔《小逻辑》(人民出版社 2002 年版)中已经改译为“单调的”(无限性),本译从之,特此说明。

第23节

[75] 唯有在这种自由中意志才全然坚守在它自身,因为除了与它自身相关外,不与其他任何东西相关,从而对某个他物的依赖关系都取消了。这种意志是真的,或者更确切些说,它就是真理本身,因为它的规定就在它的概念所在的东西中,在于它的定在,即作为跟自己对立的東西中,换言之,意志的纯粹概念是以对它本身的直观为其目的和实在性。

第24节

意志是普遍的,因为它当中一切限制和特别的单一性都被扬弃了,作为这样的东西仅仅存在于概念跟它的对象或内容的区别中,按另一个形式说,存在于它的主观的自为存在跟它的自在存在、它的排他的和作决定的单一性跟它的普遍性本身的区别中。

附释 关于普遍性的各种不同规定,在《逻辑学》(参见《哲学全书》第118—126节^①)中加以阐明了。“普遍性”这个词使表象初次见到抽象的和外在的普遍性。但在自在自为存在着的普遍性这里,就像它在此作了自我规定一样,既不要把它看作是反思的普遍性,即共同性(Gemeinschaftlichkeit)或全体性,也不要看作是抽象的普遍性(这是处在个别东西之外的另一方面的普遍性),即抽象的知性同一性(第6节附释)。它是自身中的具体的和如此自为地存在的普遍性,是自我意识的实体,内在的类或内在的理念;——自由意志的概念,作为弥漫于它的对象之上的、贯穿于它的规定的普遍物,在它之中与自身是同一的。自在自为存在着的普遍物就是我们一般称之为理性的东西,并且它只有通过这种思辨的方式才能被理解。

^① 第3版,第169—178节。

▶ [对第 24 节的笺注]

内容本身是普遍的——那么在自身中是普遍的

第 25 节

主观的东西,从一般意志方面看来,指意志的自我意识方面、个别性方面(第 7 节),有别于自在存在着的意志概念;所以意志的主观性是指下列三点: α)意志的纯粹形式,自我意识同自身的绝对统一(在这种统一中自我意识,作为自我=自我,纯粹是内在的,而且抽象地依于自身),它自身的纯粹确实性(这与真理有别); β)意志的特殊性,即任意以及随意目的的偶然内容; γ)一般说的意志的片面形式(第 8 节),就所欲求的东西,不论其内容如何,还只是属于自我意识的内容,也是就没有得到实现的目的而言。

▶ [对第 25 节的笺注]

因为客观性——总体性本身——所有这些被称之为[?]同样主观的环节,如在自由中,参阅上文——,主观性——单一的自我意识——和普遍的概念——统一——自我和有理性的意志。

α)自在的是与绝对客观的意志同一的——因为无我主观的特殊性:上帝的人格性——绝对的理想性——在道德法中——明见,确信,主观的自由——被证明为罪犯,在此是包括了他的知性的

β)特殊性的主观的对立——限制性——我的东西的抽象形式——只是主观的——特殊的兴趣,意见——

γ)主观性同外在客观性的对立——“儿童”这个未展开的概念也是如此——在其本身尚无他的客观性

第 26 节

意志 α)就它以自身为它的规定,因而符合其概念,且是真实的意志而言,才是完全客观的意志; β)但这种客观的意志,由于欠缺自我意识的

无限形式,乃是沉陷于它的客体或状态的意志(不论按其内容它的性状如何),是儿童的意志,伦理的意志,像奴隶的意志、迷信的意志一样,如此等等; γ)最后,客观性是与主观的意志规定相对立的片面形式,从而是作为**外部实存**的定在的直接性;在这个意义上,意志只有通过实现它的目的,才成为客观的。

附释 这里之所以要特别详论主观性和客观性的这些逻辑规定,是因为考虑到这些规定以后经常要被使用,特别需要引起注意,它们像其他的各种差别和对立的反思规定一样,由于它们的有限性,从而由于它们的辩证性质,是要向它们的对立面转化的。其他这些对立的规定,只要它们的同一性还是作为一种内在的东西,对于表象和知性就依然保持着固定不变的意义。在意志中则相反,这些对立,既应该是关于意志的抽象规定,同时又只能是作为具体的东西被意识到的意志的规定,本身就导致它们的这种同一性,以及它们含义的混淆,但这种混淆只是知性无意识地遇到的。所以意志,作为在**自身中存在着的自由**,是主观性本身,从而这一主观性就是意志的概念,因而也就是意志的客观性。但是与客观性相对立,意志的主观性是有限性,就在这一对立中,意志不在自身,而是与它的客体纠缠在一起,它的有限性正在于它不是主观的,如此等等。所以下文所述意志的主观或客观究竟具有何种意义,应该每一次都联系上下文来阐明,这上下文包含它们在对整体的关系中所占的位置。

▶ [对第 26 节的笺注]

α) 理念,主观意志与其本质的统一,
概念——

[78] 我欲求我的普遍本质——理性的意志
——伦理性——

β) 无主观的自由——他律性的东西——康德——只能被看作是对某种限制的反思者——

本身是被当作刺激等等的客体所规定的
——这种主观性,绝对的原则——作为我们时代的环节

补充 人们通常相信,主观的东西和客观的东西是固定不变地相互对立的。但情况并非如此,倒不如说它们是相互转化的,因为它们不是如肯定的和否定的那样的抽象规定,而已经具有较为具体的意义。让我们首先看看主观的这一术语,我们可以说某一目的是主观的,因为这只是一个特定的主体的目的。在这种意义上,一种不达事实的很拙劣的艺术品,是单纯主观的。其次,这一术语也可用于表达意志的内容,这样那它大约是与任意同义的;凡是单属于主体的内容都是主观的。因此,例如恶劣的行径纯粹是主观的。又其次,那种纯粹空虚的自我,也可被称之为主观的,这种自我仅仅以自身为其对象,所具有的力量剥离了所有其他的内容。所以主观性有时具有一种完全独特的含义,有时具有一种高度权能的含义,因为我所应该承认的一切,也有成为我的东西并在我处达到有效性这一使命。主观性的无限贪欲在于,把一切都归结并吞没到纯粹的自我这个单纯的泉源中。客观的也同样有种种不同的解释。凡我们使之成为我们对象的一切东西,不论是现实的存在还是单纯的思想,我们将它们置于我们的对立面,都可理解为客观的。我们还可以把目的应在其中实现的定在的直接性包括在这一规定下。尽管目的本身是完全独特的和主观的,但当它表现出来的时候,我们却仍然称之为客观的。不过客观意志也指含有真理的意志而言。例如,神的意志,伦理的意志就是一种客观的意志。最后,我们也可把完全沉没于它的客体当中的意志叫作客观意志,例如儿童的意志,它只知信赖而缺乏主观的自由,又如奴隶的意志,它尚不知道自己自由的,从而是无意志的意志。从这一意义说来,凡经外在权威的领导而行动,尚未完成向自身的无限返回的任何意志,都是客观的。

第27节

[79]

自由精神之绝对的规定,或者,如果我们愿意,也可以说它绝对的冲

动(第 21 节),它的自由就是它的对象,——不仅在把自由作为它自身的理性体系这个意义上,而且也在这一体系是直接的现实性(第 26 节)这个意义上,都是客观的——,为了使自在存在着的意志,作为理念而自为地存在:意志之理念的抽象概念总之就是欲求自由意志的自由意志。

▶ [对第 27 节的笺注]

理性的体系——展开了的概念

直接的现实性—— α) 在主体中—— β) 在所有主体中的普遍有效

第 28 节

意志的活动在于扬弃主观性和客观性之间的矛盾,并使它的目的由主观性的规定变为客观性的规定,而且保持在客观性中的同时保持在自身,除了意识的形式方式之外(客观性在其中只是作为直接的现实性而存在(第 8 节)),理念之实体性内容的本质的发展(第 21 节),是这样一种发展:概念在其中把最初本身是抽象的理念作为其体系的总体来规定;这个总体作为实体性的东西,不受单纯主观目的和它的实现之间对立的影响,在这两个形式中是同一个东西。

▶ [对第 26—28 节的笺注]

精神欲是理念——概念和定在。

在上文第 26 节已作了阐明——普遍的逻辑的规定——返回到第 21 节。

客观性——一个朴素的[?]含义是同样——

γ) 在前面几节中——外在性作为特殊性。在此限度内可以说,只[?]是未受教化的状态。人,人民还是主观的,在第 17 节等[第 26 节 β]也是。

[80] 在第 28 节作出了一个规定,这个规定只能在第 27 节被穿插进来,这就是概念客观化的方式——这是一种特殊化的方式,是概念规

定的发展,以后第 32 节就属于此。

▶ [对第 28 节“其体系的总体”的笺注]

即整个科学——法权世界的大厦目标在于设立(Setzen),定的方式在——第 6、8、9 节意志的抽象概念上,特殊化在于一般内容是否把冲动或秉好过渡到规定——这里是作为理念的、合理性东西的规定——

第三环节,作决定,现实性——这里是自我意识的精神,第 24 节(参阅下文第 81 页及下一页)。

——它是所要求的主观目的和它的实现之间的这种统一性,有理性的东西不受此影响——但作为意识的对立——

——这里是形式上的——在理性——规定中主体和概念的对立本身——显现为主观意志对它的概念的自我意识——

第 29 节

一种定在总而言之是自由意志的定在,这种定在就叫作法。所以一般说来,法就是作为理念的自由。

附释 康德的、也是比较普遍认可的规定(康德的《法权论》导言)即:“限制我的自由或任意,使之能够按照一种普遍法则而与任何人的任意并行不悖”,这是其中的主旨^①,这一方面只包含一种否定的规定,即限制性的规定;而另一方面达到了肯定的结果,即把普遍的法则或所谓的理性法则,一个人的任意和另一人的任意的符合一致,归结为人所共知的形式的同一性和矛盾律。上面引举的这一法的定义包含着自卢梭以来特别流行的见解,依照这种见解,意志不是自在自为地存在的、合乎理性的意志,精神不是作为真实的精神,而是作为特殊的个体,作为单个人在他特有的任意中的意志,这才应该 [81]

① 参阅康德:《道德形而上学》第一部,法权论的形而上学原始根据,法权论导言,B 节。

理,理性的东西不过就只能作为对这种自由所加的限制而出现;甚至也不是作为内在的有理性东西,而只是作为外在的、形式的普遍物而出现。这种见解完全缺乏思辨的思想,而为哲学的概念所唾弃;当它在人们头脑和现实中产生一些现象时,其可怕性,只可与以它们为基础的那种肤浅的思想相比拟。

▶ [对第 29 节的笺注]

法的伟大地位——精神使自身变成现实;——自然就是它的所是;被把握——精神——作为一种自然——据说是一个世界的体系,——伦理,[一]种观念(*Vorstellung*)的秩序,理念必然地——自为。在理念中必然的规定,这是否就是,人们称之为法的东西——

法表现在最接近的观念中作为做也或者不做的可能性。我不做任何非法之事,这时我就使我的法不起效用了,——更高、更具体的一些规定不只是法,而且也是义务——

偶然性,是不是有规范效用——只不伤害他人的权利。法应该有规范效用—— α)我意欲, β)有效, γ)为何有效?普遍性——自由—— α)不法—— β)从我的意志出发; α)唯有意志是有效性的基础——人们让它有效——

具体的法[是]精神的绝对必然性 α)定在——我可以使这条法或那条法有规范效用,法在这里交付自身——馈赠——但必然的是,我是一个合法的人格——有权利——法也有实存——意志,主观的,能够不起效用。但它应该起效用,因为意志,我做什么——这不单纯是一种权限或许可。不因为它是一种法,而是因为形式上。这构成它的偶然性方面——绝对的法也按其内容规定。——伦理有一种权利,——定在^①

① 定在是主观的意志——义务为了它——这种实在性——主观的自我意识是此理念之必然的、本质的环节。

α) 在外部事情上, 所有权

β) 理念, 实体性关系在我心中; 主体, 见识, 确信这里不优先, 习惯, 伦理, ——能够是理念的本质的环节——允许——是否应该是自由的这个或那个定在, 这在此是自我意识——

γ)

必然的环节是 α) 伦理的方面——它的定在——β) 自我意识的方面, 它的本质, 它的概念, 使自身朝向理念。

至于精神达到它的法, 就是说, 达到法的合乎理性的规定, 这些规定展开设立起来——不是还被包裹着——在一个单纯的民族那里就是这种情况——这有效, 就是作为这个意志和自我意识的伦理——一个精灵王国在他的法则中——实体的法则, ——自我意识实在性。

法是什么——定义——不必求助于法学家——法出自法则

这里: 什么是自在自为的法, 也就是, 法则何以能够存在?

限制——巨大的错误——受奴役的人们到处听到这样说, ——国会在里斯本。

▶ [对第 29 节附释的笺注]

α) 自由——它的定在——是自在自为必然的。

α) 自由为了这[些]自由人[们], 但是

β) 作为一种对象性的东西——就是说, 外在性东西也是规定和区别

γ) 这种区分的方式, 就是分类

β) 这就是我们称之为法的的东西吗? 在形式的思维中的感受和表象——我的自由在其中——

γ) 这种分类也能够以发生的方式被找到。

但在法的观念中——许多不一样的规定, 都只是一些结论, 而首先要对哪些作出反思, 以便承认它们作为本质的规定——明见到, 顺序

α) 我为何有权利,我可授予和允许的权利

但这[是]非禁止——他人则不

为什么不?——因为我的意志——自由——绝对的——但
这里他人已经不属于这了——爱和被爱(Gegenliebe)

[83]

事物作为一种外在的东西与我的意志是可分开的——但在
更高的层面,国家——法之所是,也是义务。

β) 限制自由——结果本身再次与他人相关——虽然全然
只以自由的形式——这些自由的形式鉴于要对比较特殊的东
西做决定还是具有任意性的——

第30节

总而言之,法是某种神圣的东西,仅仅因为它是绝对概念的定在,自我意识到的自由的定在。但是法(此外还有义务)的形式主义产生于自由概念在发展上发生的差别。同更为形式的、即更抽象、因而也更加有限制的法相对,是精神的领域和阶段,在这个领域和阶段上,精神已把包含在它的理念中的更宽广的环节纳入到自身之中予以规定和实现,作为更加具体、在自身之内更加丰富、而且更为真实的普遍的法,正因为如此也就是一种更高的法。

附释 自由的理念在每个发展阶段上都有其独特的法,因为每个阶段都是在其自身规定中的一个自由的定在。当人们说道德、伦理跟法是对立的时,那就是只把法理解为抽象人格的最初形式。道德、伦理、国家利益等每一个都是独特的法,因为这些形态中的每一个都是自由的规定和定在。只有当它们在同一条线上都要成为法时,它们才会发生冲突。假如精神的道德观点不同时是法,不同时是自由所表现的形式之一,那么这种自由无论如何不会同人格的法或其他的法发生冲突的,因为这样一种法本身就包含着自由的概念,精神的最高规定,与此相比,任何其他东西都是缺乏实体的。但是冲突同时包含着另一个环节,即限制冲突的环节,因此也是能够从属于另

一种法的。只有世界精神的法才是无限制的、绝对的。

[84]

▶ [对第 30 节的笺注]

法——自由以法的不同规定来限制——限制心胸,约束思虑——自我约束——如同限制这个东西,那么这个东西还不得被限制一样。

第 31 节

方法,在这里的前提同样出自逻辑学,就像概念在科学中是从它自身发展出来的一样,并且只是它的种种规定的一种内在的进展和产物,这个进程,既不因为保证有各种情况存在而发生,也不由于普遍的东西应用于这些从别处接受来的素材而发生。

附释 概念的运动原理,不仅消融而且产生普遍东西的特殊化,我把这个原理叫作**辩证法**——所以辩证法不是这种意义上的:它把一个引发出情感和一般直接意识的对象、命题等等分解了,搞乱了,翻来覆去地只想把对立面引申出来,这是一种否定的方法,就像在柏拉图那里也常常出现的那样。这种辩证法,会把一个表象的对立面视为它的最后成果,或者会像古代怀疑论那样毅然决然地把这种表象中的矛盾,或者也把向真理的渐近这种软弱无力的方式,这种现代的半途而废,视为它的最后成果。更高级的概念辩证法就是,不单把规定作为界限和相反的东西,而且从规定中产生并抓住肯定的内容和成果。只有这样,辩证法才是**发展**和内在的进展。其次,这种辩证法不是主观思维的外部活动,而是内容固有的**灵魂**,它有机地长出它的枝叶和果实来。思维只对于理念的发展(作为其理性的固有活动)才旁观为主观的思维,不从主观方面给它附加什么东西。理性地观察事物,不是指从外面把理性带给对象,并以此来对之进行改造,而是指对象就其自身而言就是有理性的;这里就存在着理性自由中的精神,具有自我意识的理性的最高峰,它赋予自身以现实性,并

[85]

把自己创造为实存的世界；科学的活动只在于产生对于实事本身的固有的理性工作的意识。

第 32 节

概念发展过程中的种种规定,从一方面看,其本身都是概念,从另一方面看,由于概念本质上是作为理念,它们都处在定在的形式中,因此这些自我产生的概念系列同时就是一系列形态(Gestaltungen);所以这些规定都能够在此科学中得到考察。

附释 在更思辨的意义上,一个概念的定在方式和它的规定性是同一个东西。但是应该注意到,不同的环节(其结果就是进一步规定的形式),在理念的科学发展中是先于作为种种概念规定之结果的,而不是在时间的发展中作为塑造的形相先行于它。所以理念,就像它能被规定为家庭那样,概念规定是在先的,作为其结果,它将在随后得到阐述。不过这些内在的前提也自为地已经作为形态,作为所有权、契约、道德等等而是现存的,这是发展的另一方面;只有在更高和更完善的教养中,这些东西才能达到它的各个环节所塑造出来的这种独特形态的定在。

▶ [对第 32 节的笺注]

法在其直接性中就是所有权

精神不是直接的——中介。——两样的,分离,

α) 我在我之内, β) 向外部实存, γ) 我作为相对于概念的特殊东西

[86]

直接性在这里是概念规定——抽象出精神的所有权。直接性是 α) 这个单一的人格;——直接性是 β) 一个外在事物。

这种自由,如此直接的自由——这个单纯的概念是——它同我有区别,而且它作为在自身之中反思的我的规定,特殊的主体性同这种普遍性的区别——是道德。

▶ [对第 32 节附释的笺注]

如果我们历史地考察——我们首先遇到的是什么——大概是家庭,分散的——还是国家呢? 家庭伦理,——诸多的[?]家庭以一个家庭的方式。——宗法关系——还不是法——还是道德。

补充 理念由于它最初不过是抽象的概念,所以它必须不断地在自身中进一步规定自己。但是这个最初的抽象概念决不会被放弃,相反,它只会在自身中愈加丰富起来,于是最后的规定是最丰富的规定。在这一过程中,那些以前只是自在存在着的规定因此达到了它们的自由独立性,而且成为这个样子:概念仍然是灵魂,它把一切结合起来,并且只是通过一种内在程序而达到它们的固有差别。所以我们不能说,概念达到了某种新的东西,而只能说,概念把最后规定与最初规定再次纳入到统一性之中。即使概念在它的定在中看起来支离破碎,但这仅仅是一种假相,在往后的进展中就可显露出它就是这样的假相,因为一切单一性最后都重新返回到普遍的概念中了。在经验科学中通常总是分析在表象中所发现的东西,而当人们把单一的东西归结到共同的东西中去的时候,他们就把这种共同的东西叫作概念。我们的做法不是这样,因为我们只要求从旁观察概念本身是怎样规定自己的,我们竭力避免对它加入任何一点属于我们的意见和思维的东西。但是我们用这种方法所得到的,是思想的一个系列和定在形态的另一个系列。在这个系列上可以补充一点,在现实的现象中的时间次序与概念的次序部分地是不同的。例如,我们不能说,在家庭出现以前就已经有所有权存在;但尽管这样,所有权必须放在家庭之前论述。所以这里有人可能会提出一个问题,为什么我们不从最高级的东西、即具体的真实东西开始。回答是:因为我们愿意见到的恰恰是以一种结果为形式的真实东西,为达此目的本质上就要首先把握抽象的概念本身。现实上所是的东西,概念的形态,哪怕在现实性本身中也是首先存在的,但我们因此还是把它放在后面作为下一步骤来处理。我们的进程是,不把抽象的形式作为自为地存在的东西、而是作为不真实的东西指示出来。 [87]

本书的划分

第33节

根据自在自为的自由意志之理念的发展阶段,意志是:

A.直接的;其概念因而是抽象的,是人格,而它的定在就是一个直接的外部事物;——这是抽象法或形式法权的领域。

B.意志从外部定在进入自身中反思,被规定为与普遍东西相对的主观的单一性。——普遍的东西,一方面作为内在的东西,是善,一方面作为外在的东西,是一个现存的世界,而理念的这两个方面只能通过相互中介;这就是处在二元分裂中或特殊的实存中的理念,是主观意志的法,与世界法和仅只自在存在着的理念的法相关联。——这是道德法(Moralität)的领域;

C.这两个抽象环节的统一和真理,——被思考的善的理念实现在自身中反思的意志和外部世界;——以至于作为实体的自由不仅作为主观意志而且更是作为现实性和必然性实存着;——这就是处在其自在自为的普遍实存中的理念;就是伦理法(Sittlichkeit)。

然而伦理法的实体同样是

a)自然的精神;——家庭

b)在其分裂和现象中存在;——市民社会,

[88] c)国家,作为在特殊意志之自由的独立性中同样普遍而客观的自由;——某种现实的、有机的精神, α)一个民族的精神, β)通过特殊的民族精神, γ)在世界历史中,现实地变成和显现为普遍的世界精神,这一普遍的世界精神的法是最高的法。

附释 一件实事或内容,这个按照其概念最初存在着的東西,或者就像它自在地存在着那样,是被设定的,具有直接性的或存在的形态,这是从思辨逻辑中预设的;一个不同的东西是概念,它在概念的

形式中是自为地存在着的,概念不再是个直接性的东西。

——同样规定本书划分的原则是预设的。这一划分也可被视为各部分的一个历史的预告,因为不同的阶段必须作为理念的发展环节从内容自身的本性中产生出来。一种哲学的划分根本不是一种外在的划分,不是根据随便某个或者多个从外部拿来的划分根据对现存的材料作出外在的分类,而是根据概念自身的内在区别。

——道德和伦理,习惯上几乎是当作同义词来使用,在本书中则是在本质上不同的含义上来使用的。同时从表象看也是要把它们分开的。康德的语言习惯偏爱于使用道德这个术语,他的哲学的实践原则几乎完全限于道德这个概念,简直致使伦理的立场不可能成立,甚至着重地取消了伦理并对它感到愤慨。但是,即便根据语源学道德和伦理也是同义词,这也并不妨碍把这个既经区别开来的词语用作不同的概念。

▶ [对第 33 节的笺注]

A. 自由一般首先转入直接的外部定在——在外部定在中。 α) [89]
规定性——直接的自由—— β) 定在——事物

B. 在它自身——在自身中,为了自身而存在——

在我的内心中,意志—思想—一个普遍的东西

——自由作为具有主体性规定的意志的主体,它是同一个主体定在——法的各个环节的规定

法与特殊的内在性——明见,确信,故意,良知——全然无关

意志——自我,在自我内心的主观反思,自由作为普遍的东西,直接的概念——

α) 一般自由的定在。自我与自由直接同一——直接的把握——无区别

——我意欲,因为我意欲——我是特殊的自我和普遍的东西,作为自由的还是无区别的。我有权利——之所以如此,因为我是自

由的。

β) 人格的自由, 即概念, 普遍的东西, 和自我——是有区别的
普遍性和单一性的分离

两个方面的本质性

普遍性和单一性(主体的特殊性)有不同的规定作为

α) 知识——明见——确信, 与善相关,

β) 特殊的需要变成对象

αα) 善的客观化——对我的义务。善给我的权利——给我
产生一种义务

ββ) 主体的权利, 我知道它, 确信它, 同意——主体性的权利——
知识的权利, 自我之意愿的权利, 自我需要的权利, 福气

β) 特殊的福

αα) 普遍的福——归纳在 αα) 之下, 善在这里是抽象的。
是——真理——即两种规定的统一——规定它, 区别是设定的。

特殊的个人, 不过处在一体中

伦理法——

α) 抽象, 思想

α) 善——

β) 带着这种普遍

与特殊性是同一的

β) 我的特殊性

——善良意志——偶然的

我的意志

联系

[90]

γ) 一种实体的关系——现实的——

γ) 直接性——如

作为关系, 自为的纽带存在着

法权

放弃——单一物的特殊主体性。自我的任意不再在感觉
中, 而是客观的纽带——对我而言这种统一性是作为存在着的,
作为有效的是现存的, 不依赖于我的主体性, 不只是在我内心、
在我的确信性中、在我的良知中的思想

[C.]善,普遍的本质在自身内规定——规定性纳入普遍——特定的善

现象作为更多的[?]现象的实体性统一——自身作为自我放弃的——作为同一性——精神——否则没有别的内容

发展进一步规定概念——因此同时也改变了最初的形态——胡果惊讶的是,世界历史[被归摄]在国家之下^①

精神的法——只是这里的精神——即不再只是自我,理性,主体和实在,概念和自我——和不再是自在的,普遍的,而是认识的自我意识。

a) 起初以家庭为具体的开端——伦理——现实的精神——家神(Penaten)。

b) 许多家庭的彼此关系;不能自为地存在,需——要的系统——即外在的,无精神的关系,中介的联系——相对性——同一性——基础——自私——纽带——需要。通常人们把国家——紧急状况——理解为偶然的必然性。需要的、特殊性的关系和联系也是。

c) 一个民族的精神——它的世界——太阳系

同世界精神的关系

精神的法 α) 法则

实体法

β) 个体的法;其最高的法是其自由的实体性定在——

补充 只要我们在本书中谈论的是法,那我们不仅指人们习惯上所理解的单纯的市民法,而且也是指道德、伦理和世界历史这些同样属于法的东西,因为概念是按照真理来汇聚思想。自由的意志,为了不保持为抽 [91]

^① 参阅古斯塔夫·胡果的《法哲学》评论,载于《哥廷根学者导报》(61版,1821年4月16日,第601页之后),同时参阅黑格尔的答复(本册附录,第521页之后诸页)。

象的,必须首先给自身以定在,而这种定在起初的感性材料就是事物,即外在的事物。自由的这一最初的方式,就是我们马上会认识到的所有权,这是形式权利和抽象法的领域,同属于这种权利领域的,还有处在中介形态的所有权,即契约,和处在被侵害中的权利,即犯罪和刑罚。

在这个领域我们所拥有的自由,就是我们称之为人格的东西,这个东西叫作主体,它是自由的,虽然是就其自身而言的自由并在事物中给自身以定在。但定在的这种单纯的直接性并不适合自由,而对这一规定的否定就是道德法的领域。[在这个领域]自我不再单纯地在此直接的事物中是自由的,而且自我在这种被扬弃了的直接性中也是自由的,这就是说,自我在自我的自身中,在主体性的东西中是自由的。这个领域是这样—一个地方,一切都以达到自我的明见、意图和自我的目的为旨归,而外在性则被设定为无关紧要的。善,在这里是普遍目的,而不应单纯停留在自我的内心,而应该使之实现。这就是说,主观的意志要求它的内在东西,即它的目的,获得外部定在,因此也就要求善要在外在的实存中得以完成。道德,就像形式权利的更早环节一样,是个抽象的东西,只有伦理法才是它们的真理。伦理那么就是处在其概念中的意志和单个人的意志即主观意志的统一。伦理法的最初定在又是一个自然的东西,以爱和感情为形式:这就是家庭。在家庭中个体放弃了他的冷酷无情的人格,自身连同他的意识一起处在一个整体中。但在下一个阶段可以看到固有的伦理和实体性统一的损失:家庭瓦解了,而家庭成员作为独立自主的人相互对待,因为只有相互需求的纽带才把它们维系在一起。人们常常把这一阶段,即市民社会看作是国家,其实国家是第三阶段,即个体的独立性和普遍的实体性在其中完成巨大统一的伦理和精神。国家的法因此比其他阶段的法更高:它是处在它的最具体形态中的自由,仅仅只是低于世界精神的最高的绝对真理。

第一篇 抽象法

[92]

第34节

自在自为的自由意志,如同在它的抽象概念中那样,是**直接**的规定性。按照这种规定,它对实在性采取否定态度,只有抽象的自我相关的现实性,即一个**主体在自身中所具有的单个意志**。从意志的这个特殊性环节来看,它具有一些特定目的另外的内容,而且这种内容既是作为唯一的单一性,也是作为一个外在的、直接在身前所遇到的世界。

▶【对第34节的笺注】

抽象地把握,为了去做什么 α)自由的意志,意欲其自身,是抽象的。 β)在它之外是特[殊性]。

第34节,抽象的还不是在自身内所规定的想法——

这样的想法也是实际存在的——所以是这种尚未运动、尚未与他者相关的存在——所以是直接的。

意欲自身的自由意志,无限地与自身相关,否定性——恒一,单一性——

它的实在性,对象性甚至还没有自身的内容,这种内容能从自身出发来规定该多好,——相反,是为了自身——实在性于是本身是直接的——

α)一方面是主观的动机,需要

β)一方面唯独外在的世界

对象性——这个我所欲者,更进一步规定

——这个否定性东西纳入意志之中

第 34 节。这些环节在随后的第 35 节等等中还都是尚无规定,尚无对立,在自己本身之中——

——这种抽象就是这一观点的规定性。

补充 当说自在自为的自由意志,如同处在它的抽象概念中那样,是在直接的规定性中的时候,不得不作如下的理解。只有当概念使自身在一种状态中得到了完全的实在化,在某种状态中概念的定在不是别的,无非就是它自身之发展的时候,这种状态才是意志完成了的理念。而在开始时概念是抽象的,这就是说,虽然在概念中包含了所有的规定,但也只不过是包含了而已:所有这些规定都只是自在的,尚没有在自身之中发展为整体。当我说,我是自由的,这时的自我^①还只是这种无对立的在自身之中的存在,相反,在道德的东西中就已经有了一种对立,因为这时我是作为单一性的意志,而善是普遍的东西,尽管是在我内心存在着。在这里意志于是就有了在自身之中的单一性和普遍性的区别并因此而得到规定。但在开始时这样一种区别尚不存在,因为在起初的抽象统一性中还没有进展,没有中介:意志只是处在直接性的、存在的形式中。在此能够达到的一种本质性的明见是:这种最初的无规定性本身就是一种规定性。因为无规定性在于,在意志和它的内容之间还没有区别;但当它自身同被规定的东西相对立时,就落实到规定性中了,是一个被规定的东西;抽象的同一性就是在这里构成规定性的东西;意志通过这种规定变成单一的意志——人格(Person)^②。

第 35 节

这种自为的自由意志的普遍性是形式上的普遍性,自我意识到的普

① 这里是大写的“我”Ich,前一句是小写的“我”ich。——译者注

② 这里的“人格”Person,它兼有“个人”和“人格”的含义,不同于“Mensch”。所以在下文有时译为“个人”,有时译为“人格”,有时译为“人”。——译者注

遍性,通常是与单调而无内容的单纯自我相关。主体在此限度内是人。在人格性(Persönlichkeit)中即是说,我作为这个人,在一切诸如内在的任性、冲动和情欲方面,乃至在直接的外部定在方面都是完全被规定的和有限的,但对我绝对是纯粹的关系,所以在有限性中我知道我是无限的、普遍的和自由的。

附释 当主体不单具有对自身的一种一般的自我意识,即作为具体的、以某种方式被规定了的东西,而是相反地具有一种对自身作为完全抽象的自我的自我意识(在抽象的自我中,一切具体的限制和规范统统消除了并且是无效的),只有这个时候才开始有人格。所以在人格中对它的知识是作为对象的知识,不过是作为通过思想而被提升到单纯的无限性中并因此与自身纯粹同一的对象。个体和民族,在还没有达到这种对自身的纯粹思想和知识的时候,就还没有人格。自在自为地存在着的精神区别于现象中的精神是由于,在同一个规定中,后者只是自我意识,对自身的意识,但仅根据自然的意志及其依然是外在的一些对立(《精神现象学》,班贝格和威尔茨堡,1807年版,第101页以下;《哲学全书》,第344节)^①,精神自身则以抽象的尽管是自由的自我为对象和目的,从而就是人。 [94]

▶【对第35节的笺注】何为人格?

人格的高尚,最高的人格性——上帝的人格性——有人会信仰上帝,如其所愿地规定[他],缺乏人格性,所以是不足的。

人格和主体是有区别的——主体也是个体,一般自在的独立的单一性,种种规定的理想性——

人格,合理权能在于自由意志

α)我欲求这个或那个东西,需要,情绪,想入非非。

无人尊重这些,特殊的意志。

^① 《现象学》第3卷,第137页以下;《哲学全书》第3版,第424节。

β)就我的特殊意志起效用,受到了尊重而言——是有合法权利的;——一个特殊的意志也是一个有合理权能的意志

αα)如果内容是合法的,我获得了这样和那样的权利,如此这般地获得,购买了,如此等等——种种情况,规定,都已经作为合法的来把握——总之是通过具体的进一步的规定——如此这般地获取了,购买了——在这些方面我们就立马想起了这样一些规定——问题只在于:这些规定本身,它们的合法性究竟何在?所有具体的情况忘记了[的话]。

ββ)我的(——特殊意志未受规定,一般意志,因此也就成了一种特殊意志——)意志的进一步规定是,它意欲自身,它的自由,——诚然有一种特殊的目的——但在这方面,它只意欲自身。这种规定性就是我的普遍性。

▶【对第 35 节附释的笺注】

[95] 我意欲——α)未受规定——意志一般,规定性就是普遍性,自由——β)特殊的,有规定——未规定,——普遍的自由——思想着的——我的普遍性——这是绝对的合法权能,一切其他东西都依赖于它——不是应得(Tituli)诸如此类的,只是我的意志符合于它们,支撑着它们作为限制,意志,必须限于这种不应得——而是这些限制只是作为种种规定,这些规定都是后果——

意志的这种规定性,它因此而是这种特殊东西的法权:“我意欲这个或那个”,达到了自由——而且我这种自由就在其中,进而言之,在我的自由意志中无意受到限制。

人格——坏的,充满蔑视的东西,因为抽象的自我意识——欲望——也包括这是我的东西——但不是普遍东西的规定

关于法这个概念的丰富性。

补充 自为存在的或抽象的意志就是人格。人的(Menschen)最高[使命]就是成为一个人(Person),但尽管如此,对人单纯的抽象就已经

表达了某种轻蔑。人格本质上不同于主体,因为主体只是人格的可能性,就可能性而言,每个一般的生命体都是一个主体。而人是这样的主体,其主体性(Subjektivität)是为主体而存在的,因为在人格中我全然是为我而存在的:人格就是在纯粹的自为存在中自由的单一性。作为这种人格我知道我在我自身中是自由的并能从一切中抽离出来,因为在我面前除了纯粹的人格外没有任何东西存在,可是我作为这样的人是一个完全被规定的东西:这样的年纪,这样的身材,在此空间中,以及其他一切还能被看作是有独特性的东西。所以人格集高贵和完全的低微于一身;在它身上存在着无限的东西和全然有限东西的统一,确定的界限和完全无界限的统一。人的高贵就在于能够经受这种矛盾,这样的矛盾是自然的东西在自身中丝毫不能拥有的,也是全然不可忍受的。

第36节

1.人格一般包含着法权能力^①,并且构成抽象的、因而也是形式的法的概念和其本身权利的抽象基础。所以法的命令是:成为一个人,并尊敬他人为人。

第37节

[96]

2.意志的特殊性诚然是意志之完整意识的一个环节(第34节),但在抽象人格中还没有包含这样的环节。所以这种特殊性虽然存在着,但仍作为与人格、自由的规定有区别的东西,即作为情欲、需要、冲动、偶然的偏爱等等存在。所以在形式的法权中,人们不考虑特殊的利益、我的功利或者我的好处,同时也不大考虑我的意志之特殊的规定根据、见解和意图。

^① “法权能力(Rechtsfähigkeit)在这里意味着,自由者(Freie),有对事物的支配权并以这种支配权作为个人立足于同其他自由者的合法关系中,他就是个人”。出自 Joachim Ritter: Person und Eigentum, in: Herausgegeben von Ludwig Siep; G.W.F. Hegel Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin, Akademie Verlag, S. 55。——译者注

▶【对第 37 节的笺注】

总体性已在手头,只是未被采纳——正好人格是直接的——直接的反思,但抽象地中介了——所以本身处在直接性的形式中。

此物——我的东西,作为一种享受物,匮乏物——房屋,水果等等,为了我的生存之需——我的福分,功用,消遣,精神的需求;不构成法权——在所有的法权这里有一种兴趣——但只是在同样的法权那里。——与这方面相反那么就表现出法权的形式主义——为了主张我的权利,如果对这事物也没兴趣——贪权鬼——他因此轻易地伤害了他人,他这样投身于这个抽象的方面——抽象的意志——空洞的,无内容的。

补充 因为在人格中特殊性还不是作为自由而存在,所以所有考虑到了特殊性的东西,在这里都是无足轻重的。如果某人除了自己形式上的权利外没有别的兴趣,这可能是纯粹的偏执,心胸狭隘,情怀有限的人常常如此,因为粗人才最坚持自己的权利,而高尚的官能还要顾虑到事物是否还有其他一些方面。所以抽象的权利还只是一种单纯的可能性,就此而言相对于[权利]关系的整体还是某种形式上的东西。所以,法的规定提供一种权能,但我并非绝对必然地去行使我的权利,因为这不过是整个关系中的一个方面。这就是说,可能性是存在的,它也具有不去存在这一意义。

第 38 节

[97] 在同具体行为以及道德和伦理的关系中,抽象法相对于其他内容,只不过是一种可能性,所以法的规定仅仅是一种许可或权能。出于它的抽象性这个相同的理由,这种权利的必要性限于否定的方面,即不得伤害人格或从人格中所产生的东西。所以在抽象法中只存在着禁令,至于法的命令的肯定形式,从其终极内容看来,也是以禁令为基础的。

▶【对第 38 节的笺注】

并非只有唯一的意志;只是自为地,否定的。

许可,因为规定性对我而言只是一种外在的事情,与法权本身尚未同一;对一个他人而言我在这里是在事物中的;所以对他而言不存在单纯的可能性——

α)更为具体一些那还是某种全然不同的东西——这里同时也有它的可能性,——在更高的关系上反思——可以这样或者也可以那样——可以放弃这个权利或者那个权利;但是,法权能力,即本身就是这种可能性。在单一的权利中也有普遍的东西。

实定的行为产生某种对象性和内容。

β)法的命令——在同他人的关系中,——从我的东西过渡到他执行——显得是实定的——一种行为——出于契约——契约当然是与他人的纠葛——一种与他们相同的身份——不单纯是让它执行

一般都是这样的,——只是万事开头都是完全符合概念的

我在中介中,行动本质上同另一个人有关联,就是说,我设置了某种东西——出于共同性的理由。

我做是为了他——一种让他从我获益、由我来成就他的应该。

α)我可以允诺或不允诺此契约

β)履行了,让他入置得财产,进入他的所有权[?]

β)涉及了关系,顾虑到其他——这里还不属于严格意义上的[他人];——但这种与他人的关系一般地(例如下文的契约和不法)属于实在性,还需进一步规定——第37节在我的兴趣中的东西——是顾及其他的,在他们的兴趣中,为了他们的兴趣而活动,维护它等等诸如此类。

第39节

[98]

3.人格这个作决定的和直接的单一性,与某种天赋的(vorgefundenen)本性相关,而作为一个主体的意志的人格性与此是对立的。但这种意志,作为在自身中无限的和普遍的东西,是限制其只是作为主观的,这是矛盾的和无效的(nichtig)。人格性是扬弃这种限制并给予自身以实在性的活动,换句话说,它就是要把前一种定在设立为它自己的定在这种东西。

▶【对第 39 节的笺注】

3.人是自然中万事万物的主人——只通过他定在才作为自由——定在没有为自己的心灵,不是目的自身(Selbstzweck)——有生命力的本性本身也不是——只有人是作为自由的——不是作为有生命的。

生命诚然是目的自身——不是为了自己——

第 40 节

法首先是自由以直接的方式给予自身的直接定在。

a)占有,就是所有权。自由在这里是一般抽象意志的自由,或者,因此是一个单一的人格仅仅同自身相处时的自由。

b)人自身同自身区分开来,要与另一个人发生关系,虽然双方都只是作为所有人而相互具有定在。他们本来存在的同一性得以实存,是通过将一方的所有权让渡给另一方,依据共同的意志并保存它们的权利,这就是在契约中。

c)意志作为(a)是在对自己的关系中,不与另一个人相关(b),而且在自身中自我区分,这种意志作为特殊的意志,与自身作为自在自为地存在着的意志是有区别和对立的,就是不法和犯罪。

附释 把权利区分为人格权、物权和诉权(Recht zu Aktionen),跟许多其他相同的分类一样,其目的首先在于,把眼前一大堆无序的素材纳入一种外部秩序。在这种分类中,尤其有一种混乱,把诸如家庭和国家等实体性关系为前提的权利,与这种同单纯抽象人格相关的权利纷然杂陈地混淆起来。康德所采取而被后人保留下来的分类^①,把法权分为物权、人格权以及物权性质的人格权,就属于这种混乱。人格权和物权这种构成罗马法以之为基础的分类是倾斜和肤浅的,需要发展(诉权涉及司法,属于另一秩序),如果能得到拓展才好。这里我们就已经说明了这么多,只有人格才能给予对物的权利,

^① 康德:《道德形而上学》,第一部:《法的形而上学基础》第 22—30 节。——译者注

因此人格权本质上就是物权。这里的物(sachen)是泛义上的,即一般对自由来说是外在的东西,甚至我的身体,我的生命也属于这种物。这种物权就是人格本身的权利。但是,就罗马法中所谓的人格权而言,人(Mensch)只有以一个确定的身份来看时,才是一个人格(Person)(海内秀斯:《民法要义》,第75节)。因此在罗马法中,甚至人格本身,作为与奴隶相对的东西,只是一种身份,一种地位。而罗马法中所谓人格权的内容,涉及家庭关系,是除给予奴隶(大概儿童也属于奴隶之列)的权利以及无权状态(capitis diminutio)之外的东西。在康德那里,家庭关系完全属于物权性质的人格权。所以罗马的人格权不是人之为人的权利,至多不过是特殊人的权利。后面还将指明,家庭关系毋宁是以放弃人格性为其实体的基础。现在把具有特殊规定的人格权放在普遍人格权前面加以处理,无非只是显得次序颠倒了而已。康德那里的人格权,是根据契约产生的权利,如我给予或提供某物等等,这也就是罗马法中从一笔 obligatio〔债〕中产生的 ius ad rem〔物权〕。诚然,只有一个人能履行一份契约,甚至也只有一个人能取得这样一种履行契约的权力,因此,这样一种权利不能称作一种人格权^①。任何一种权利都只能属于个人的,从客观上说,从契约中产生的权利并不是人格的权利,而只是对他外部的某种东西或者可以由他转让的某种东西的一种权利,即始终是对物的权利。^②

[100]

① 请注意:从“诚然”开始的这段话在商务版中译本中遗漏了。——译者注

② 从第34节到这里的第40节,属于“抽象法”的“导论”,它有三个功能:首先它给出了抽象法的逻辑结构之为“自在自为的自由意志之理念发展”的阶梯(第33节);因此在第34节规定了第一部分(即抽象法部分)在整个法哲学框架中的逻辑地位。接着要阐明这个发展阶梯的诸环节,说明这环节是抽象法的奠基性的部分原则并称之为最重要的法哲学关联。在第35—39节黑格尔试图通过阐明普遍性、特殊性和单一性的环节,从人格性和个人的规定中即给予抽象法一个逻辑的系统化,也给其一种内容上的展开。第三,在抽象法领域内的逻辑发展将包含先前在第32节所描述的诸种“形态”在内。参见 Michael Quante:“die Persönlichkeit des Willens” als Prinzip des abstrakten Rechts, in: Herausgegeben von Ludwig Siep; G. W. F. Hegel Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin, Akademie Verlag, S. 76f。——译者注

▶【对第40节的笺注】

这是一些基本的规定——抽象的——这个概念在下文的丰富性——结论只听过它——没有它在下文就什么规定也不会有——本身具体的东西——从它们中的推论。

a) 某物如何将是我的？我如何取得一般所有权？b) 一个他人的所有权如何，一个他人的所有权如何将是我的？c) 我的所有权如何将继续是我的，我如何把我的最终权利再返回由我保持——或者反过来说，如何造成最终权利？所有权的再次取得，但也包括权利之为法权的再次取得。

或者，a) 自由以自然的、直接的方式给予自身以定在——
b) 间接的，虽然是以一个他人意志的方式。c) 借助于不法的方式——违背特殊的意志；在这里要把特殊的意志与其概念分开——自由[:]普遍的东西自为地就这样出发了。

这是为了给予这个概念以实在性并同时清除直接性和单一性——普遍的东西，这个现实的东西，——或者说，本身就是一种普遍的现实性就是，a) 普遍 b) 中介 c) 扬弃了。这就是 a) b) c) 问题的意义，在它们的下一个意义上思考的某种东西是全然不同的——

a) 单[一性]——和对单[一性]只是否定的。变得更宽泛了——差异恰好因此就是有差别东西的统一性。

[101] b) 单[一者^①]相互联系，仅就实定的关系，同一性而论——我做事顾及他人；α) 本来是同一的。

β) 在每个人的特殊所有权之上意[志]所设立的同时性——只是被设立的，但每个人自为地是有联系的，在他人的自由中有统一性——

c) 权利同自身的同一性——以权利的否定为中介。

α) 不再同作为抽象事物的外在性关联，而是同作为一个他

① [在此之间写的是:] W[illen] (意志)。

人的所有权的外在性关联。

β) 同一性在此关联中——和个人性东西的孤立化[?]

普遍东西, 自为的自由, 在差别中自行设立起来(不是抽象的想法)现实地——区别于

它的直接的现实性——是意图, 故意——善——在道德法中。

不法, 犯罪包含一种在自身内的存在(ein Insichsein), 即, 一种在自己本身之内相区别的内在性——同样, 惩罚就是对犯罪的报复, ——法之为普遍的使自身具有规范效用, 在一种和反一种特殊意志中给自身以实在性。

法将作为一种普遍的东西在这里——因为与特殊意志相对立——

α) 所有权是贯穿在 a, b, c 中的

β) 直接性必须消除干净, 消逝; ——被否定——而结果, 法之为法的东西, 被给予了某种定在, ——(刑法(kriminalrecht))——不是外在所有权)

γ) a) 对象性的东西是在事物中的我的直接而单一的意志, b) 我的意志通过一个他人的意志来确认; 两个意志的统一性, 反思, 普遍性, c) 自由意志本身的定在; 法之为法。

a) 是法; 在 c 中, 这法变成对象和自我, 人格作为共同意志的定在, 不是作为带有特殊兴趣的定在, 而是带有法的兴趣的定在; 或者说, 主观的方面本身就是普遍地规定为法。

同样在 b 中, 自我, 主观的, 不只是意欲我的意志, 而且也意欲他人的意志。

▶【对第 40 节附释第 99 页 13 行之后的笺注】

是先罗马法中说的(我们可以说:)谁能有所有权? 公民。不是奴隶, 不是一般儿童, ——在我们这里儿童也不是, 妇女也不是——不过更多地不是占有财产——以及对财产的处置。

但所有权的这种规定和限制是依赖于一种更高的关系的——这 [102]

种关系随后才讲——而且也不是一种人格权——毋宁说，儿童——还不是人格。

在儿童身上是无人格环节，无法权能力，自为地，隔离开来，对象性的——在国家身上也是，放弃抽象的所有权；一种更高的所有权，即对我的所有权的处置。

第一章 所有权

第41节

人格为了作为理念存在，必须给予他的自由一个外部领域。因为人格这个自在自为存在的无限的意志在这个最初的规定中，还是完全抽象的规定，所以这是个同它有区别的、可构成他的自由领域的那个东西，也同样被规定为与它直接不同而可以与它分离的东西。

▶【对第41节的笺注】

所有权一般——人与物，两者相互联系。

a) 取得占有——我的；保存着的，一般的普遍谓词。

b) 物的使用，——物的过程，因为它是我的。

c) 转让——物的异化

补充 所有权所以合乎理性不在于满足需要，而在于扬弃人格的单纯主体性。人唯有在所有权中才是作为理性而存在。即使我的自由的这种最初的实在性存在于一个外界事物中，从而是一种朴素的实在性，那么抽象的人格性正因为它存在于其直接性中，所以除了有在直接规定中的定在以外，不可能有别的定在。

第42节

与自由精神直接不同的东西，无论对精神而言还是自在地看，是一般

外在的东西——即一种物,一种不自由的、无人格的以及无法权的東西。

附释 物像客观的东西一样,有种种相互对立的意義。有时,譬如有人说:这是物,问题取决于事物,而不取决于人——这是指实体性意义;有时与人(因为不是特殊的主体)相对,物是实体性东西的对立面,按其规定只是外在的东西。对于自由的精神——必须妥善地与单纯的意识区别开来——而言,外在的东西就是自在自为存在着的東西;因此,自然的概念规定就在于,外在的东西就是在它自身上存在。

▶【对第 42 节的笺注】

外在性——自然——外在性的多种方式——这里特殊的材料——已经运用。实证科学必须贯彻这种特殊的方式——按照哪些方面。

▶【对第 42 节附释的笺注】

物,所有权—— α)这个作为外在的我的——人格——是—— β)精神的——不是作为外在的——而恰恰是扬弃了这种外在性,并将我内在的据为己有——

物,这是直接的——在这最初的关系中真正地说有三类事物——外在东西的三种类型

α)这些直接的只是外在的抽象的,外在地与我相对存在着;

β)相对于自然实存是外在的而且同时无对立地从属于我

γ)精神的东西——通过我而落实成为外在性。我把后者搞成外在的东西,只是为了转让。

这里关系。取得所有权——使外在东西成为我的。

补充 由于事物缺乏主体性,所以它不单纯是相对于主体而且它自身就是外在的东西。空间和时间在此意义上都是外在的。自我,作为感性的东西,自身是外在的,是空间性的和时间性的。说自我拥有一些感性

[104] 直观时,自我所拥有的就是对某物的直观,对自身就是外在东西的直观。动物也能直观,但动物的心灵不是以自身为对象、而是以外在东西为对象的心灵。

第43节

人格作为直接的概念,并因此也[作为]本质上单一的东西,具有一种自然的实存,一方面在人自身,一方面作为这样的实存,他对这种实存的关系是作为对外部世界的关系。我们在这里所说的人格,本身还是在最初直接性中,只是从这些作为直接存在的物而言,而不是从通过意志的中介而变得有能力这些规定而言。

附释 精神东西的灵巧、科学、艺术、甚至宗教性的东西(布道、弥撒、祈祷、献祭祈福)、发明等等,都可成为契约的对象,与在买卖等方式中所承认的事物是等同的。我们可以问,艺术家和学者等等是否在法律上真的占有着他的艺术、科学、他的能力,是否真的做了一次布道,诵读了一篇弥撒等等,就是说,诸如此类的对象是否都是物。如果把灵巧、认识和能力等等都称为物,我们将与之保留一点距离,因为一方面关于诸如此类的占有固然可以像物那样进行贸易并缔结契约,但另一方面它是内在的、精神性的东西,理智对于这些东西的法律鉴别会感到棘手,因为呈现在理智面前的仅仅是一种对立:某种东西或者是物,或者不是物(如同这种东西或者是有限的或者是无限的那样)。固然,认识、科学、才能等等是自由的精神所本有的,是精神的内在东西,而不是外在东西,但是精神同样可以通过外在化给予它们一种外部的定在,而且把它们转让(见下文)^①,这样一来就可把它们归于物的规定了。所以它们不是首先就是一种直接的东西,而是通过精神的中介才变成直接性的东西,精神把它内在的东

[105]

^① 参阅本书第65节以下。——译者注

西落实^①为直接性和外在性的东西。——按照罗马法那种不合法的和不合乎伦理的规定,孩子对父亲来说是物,因而父亲可在法律上占有他的孩子,不过他对孩子仍处于爱这种伦理关系中(这种伦理关系当然不能不由于不合法而大大减弱了)。因之在罗马法中产生了物与非物这两种规定的一种完全不合法的结合。——在抽象法中只把人作为这样的人,因而也就是作为特殊的東西,即属于他的自由的定在和领域的东西,只在把人作为一个与自由可分离的和直接有区别的东西这个限度内作为对象。——这构成了他的本质的规定,或者说,这种规定只能借助于主体的意志才能取得,——精神性的灵巧,科学等等,仅依法律上的占有才得到考察。至于通过教养、研究、习惯等等而对身体和精神所取得的占有,作为精神的内在财富而存在的,不在此处讨论范围之内。关于这种精神上的财物过渡到外在性东西中,在外在东西中获得一种法律上合法的财富的规定,只有等到论述转让时再谈^②。

▶【对第 43 节的笺注】

劳动——

科学活动——将变成某种外在的东西

何为一物? ——一个圆形的、完整的物将变长——

科学,灵巧是一物吗? 物可以是某种东西的一个方面,一种可能性——

灵巧等等只通过我的转让才变成物,即通过我给它们以外在化中的外在性,这是它们在外在化中所获得的(时间)——在这种关系 [106]
中:我转让它们给另一个人使用,或者就它们的功用来成就它们(例

① “落实”的德文词——herabsetzen——的本义有降低、贬低,降格等,但为了避免强化价值上的贬义,我们选择一个中性的“落实”来翻译它。——译者注

② [手稿的注释:]但愿在论转让时比[把物]阐释为外物之类更好一些——转让是放弃一种已经是外在的东西,即我的财物——不只是这种外在化的东西(Äußern)。

如祈祷,做弥撒)——同样是物质劳动——(在时间中)——都因此属于所有权的转让,因为它们只在这种转让中才有外在性,变成物。

第44节

人格有权把他的意志置入任何事物中,凭此该物是我的,达到其实体的目的,因为物在自己本身之中不具有这样一种目的以及包含我的意志的它的规定与灵魂,——人对一切事物[有]绝对的据为己有的权利。

附释 赋予直接的个别事物、非人的东西有自立性以及真正自为存在和在自身中存在之意义上的实在性的那种所谓的哲学,同那些使人确信精神不能认识真理,不知道自在之物是什么的哲学一样,直接遭到了自由意志对待这些事物之态度的反驳。如果说对于意识,对于直观和表象而言,所谓的外物具有自立性这种假象的话,那么与之相反,自由意志就是这种现实性的唯心主义和真理。

▶【对第44节的笺注】

没有什么(Nichts)是目的自身——生命体也不是
不是血脉,犹太人——不是动物,印度人,埃及人——
一个他物是,我是否能够取得占有以及能够占有什么
——就是说只是单一的物,不是普遍的物——不是原初
的物——

我本身只把我作为单一者对待——在现实的、物理性占有
中——在其中是受限制的,鉴于也是可以作为普遍关系的东西——
普遍的东西——作为普遍的——我是以思维取得占有。

补充 万物都能变为人的所有物,因为这个自由意志,作为这样的意志,是自在和自为的,而与之对立的意志不具有这种性质。因此每一个人都有权把他的意志变成为物,或者把物变成他的意志,换句话说,他有权扬弃事物,把事物改造为他的事物。因为事物作为外在的东西不是目的

本身,同它自己本身不存在无限的关系,自己本身只是一个外在的东西。有生命的东西(动物)也是这种外在的东西,就此而言其本身就是一种物。唯有意志是无限的东西,对其他一切东西说来是绝对的,而其他东西就他方而言只是相对的。所以据为己有在根本上无非是显示我的意志对物拥有主权(Hoheit),并表明物不是自在自为地存在着的,不是目的本身。之所以出现这种情况是由于:我在事物中置入了一个不同于事物直接具有的另一个目的。当有生命者成为我的所有物时,我给予它一个不同于它原有的灵魂,就是说,我把我的灵魂给予了它。所以自由意志是唯心论,它不把物如其所是地看作是自在自为的。而实在论把事物解释为绝对的^①,即便它们也只是处在有限性的形式中。就连动物也已经不再相信这种实在论的哲学了,因为它们把物吃掉了,从而证明物不是绝对自立的。

第45节

我把某物置于我自己的外部力量支配之下,这样就构成占有;同样,我出于自然需要、冲动和任性而把某物变为我的东西,这个特殊的方面就是占有的特殊利益。但是,作为自由意志的我在占有中成为我的对象,因而也才初次成为现实的意志,这一方面却构成占有的真实而合法的因素,即构成所有权的规定。

附释 拥有财产,显然顾及了需要,而当把需要变成首要的东西时,拥有财产就是作为手段。但真正的立场是从自由的观点出发看待财产,即财产之为自由最初的定在,是它自为的本质目的。

▶【对第45节的笺注】

两方面参阅上文。

^① 这里的“绝对的”含义,就是“如其所是地存在着”(即我们平常说的“客观地存在着”)和自在自为地存在着。——译者注

兴趣法则手段。

第46节

[108] 由于在所有权中我的意志作为人格的意志,从而作为单个人的意志,对我成为客观的了,它也就获得了私人所有权的性质;而共同的所有权,按其本性而言能够迷狂地(*besessen*)变为单个人所有,其公有性的规定本来也是可分解的,把我的份额留在这个公有性中,本身是一种任意的事。

附释 一些基本对象^①的利用,按其本性来说,是不能被特殊化而成为私人占有的。——罗马的土地法包含关于土地占有的公有和私有之间的斗争。私有性必定作为更合理的环节,占据上风,尽管其他权利为之付出代价。——家庭信托遗赠财产(*Familienfideikommissarisches Eigentum*)包含一个环节,这个环节与人格权因而也与私有权的环节相对立。但就私有权的种种规定而言,可能是法的更高领域,必须从属于一个共同体,即国家;如在考虑所谓的道德人格的财产、已故人士(*in totter Hand*)的财产之私人所有权时,就是这种情况。可是这样的例外不可能出于偶然,出于私人任意或私人利益,而只能根源于国家这一合乎理性的有机体。——柏拉图的国家理念包含对个人权利的侵犯,它以个人没有能力取得私有财产作为普遍原则。人们诚心地、友好地、甚至强迫自己与财团(*Gemeinschaft der Güter*)结义的观念,以及排斥私有制原则的观念,都容易暴露出一种误解精神自由的和法的本性的意向,不把它放在其确定的环节中来把握。就道德和宗教的考虑而言,伊壁鸠鲁就在他的朋友们打算成立这样一个财团联盟时力加劝阻,他的理由正是由于有证据表明这种联盟缺乏信任,而互不信任的人,是做不成朋友的(第欧根尼·拉

[109] ^① 这里的“基本对象的利用”(Die Benutzung der elementarischer Gegenstände)指的是天然形成而人人必须要用的东西,如空气、水、阳光、土地等等的利用,虽然确实指的是自然界的种种对象,但我们不能直接把它转译成原文并不存在的“自然界的各种对象”。——译者注

尔修《名哲言行录》，第10卷，第6节）。

▶【对第46节的笺注】

更贴切的规定。

我作为单一者；——共有只是任意——所以每个人走进国家——作为自由者——作为自在的理念——每个国家的绝对前提——自由者的单一社会——我的现实性就是私有制——国家自身不操心意图——通常——家庭遗赠财产受益权——监护——是永恒的——个体的自由意志——W.[?]^①——所以意图只能被一个个体的任意所撕破——已故人士，团体，教会，有私有财产，这是承认的。

我私有产权者——我的权利之为人格

放弃人格——不是没有了私有财产权——而是更高的所有权——

α)私人所有制，因为人格是单一的而我是作为这样的人格，应该在此存在——

β)家庭所有制，当且仅当有实在的父权制家庭，而非家庭相互外在地出现——

γ)团体——教会——修道院——本质上是为国家所承认的，——团体就是共同体——水井——草地——不是不可转让的——依赖于目的，规定——正是依赖于人格的道德的东西。英国的教会，特别是在爱尔兰——财产的分配不是按照目的，不是按照抽象的人格性——这种目的隶属于更高的判断和使命。

α)目的从属于一种监控，β)此目的之履行

英国的[教会]没有私有制，——所有权为什么？

因为它受威廉女王的施舍

所以本身不用操心。

^① 手稿中这里只写了一个大写的W，而按照这里的语境，W既可能是意志(Wille)，也可能是任意(Willkür)，所以德文编者只有打个问号。原文如此。——译者注

奴隶, 奴农——是好操心的——从前公开的杂志——参阅 Gagliani
面向发展——真正的实在性, 自由的现实性——说它的理念即
概念和实在性——本身就是被变得自由。

论概念是自为的(这里还不是)——实在性是人格性

[110] 人, 他是什么, 通过他的主观意志——主观意志就是这个人的意
志——人格性只是现实的意志——主观的意志只是作为所有权人的
现实意志。

所有权: 抵触, 妒忌, 敌对, 冲突, 战争

悲痛(在其他激情之外)——丢弃——人们在和平与爱中——
以及所有兄弟[?]需要财产。和平——只有精神的平和——从无限
的对立中自我产生出来[的]。

补充 在所有权中, 我的意志是个人的; 但个人就是这一个(ein Die-
ses), 所以所有权就成为这个意志的个人的东西。由于我借助于所有权
给予我的意志以定在, 所以所有权也必定具有这一规定: 这个东西是我的
东西。这就是关于私有制有必然性的重要学说。如果例外能够由国家来
造成, 但常常也只有国家能这样做, 尤其在我们的时代, 私有权再次被建
立起来了。于是, 例如, 许多国家合理地解散了修道院, 因为一个团体终
究不像个人那样拥有这样一种所有权。

第47节

作为人格, 我自身直接就是单一的人。如果对这一点作进一步规定,
那首先就是说: 我在这个有机身体中活着, 按内容说来这个身体是我普遍
的、不可分割的、外部的定在, 是所有进一步被确定的定在的实在可能性。
但作为人格, 我同时拥有我的生命和身体, 像拥有其他东西一样, 只不过
是在它是我的意志的限度内。

附释 从我不是作为自为存在着的概念, 而是作为直接的概念
实存着这一方面看来, 我是有生命的, 并且拥有一个有机的身体, 这

一点是以生命的概念和作为灵魂的精神的概念为依据的,即以自然哲学中(《哲学全书》第 259 节以下,同时参阅第 161 节,第 164 节和第 298 节)和人类学中(同上书第 318 节)^①的各个环节为依据的。

只有在我有意志的时候,我才具有这四肢和生命,动物不能自残 [111] 自身或者自杀,但人能够这样做。

▶【对第 47 节的笺注】

私有产权者作为这一个人——以及正是作为这一个我才是有自然生命的。

a) 我的身体

α) 与我相关——我在占有中找到自我
所以我也就按需要强占我的外在物——
动物没有对它们身体的支配权。

补充 动物固然占有自身,它们的灵魂占有它们的身体,但动物对它们的生命没有支配权,因为它们没有这种意愿。

第 48 节

身体,只要它是直接的定在,就不适合于精神;为了成为精神合意的器官和显灵的工具,它必须首先被精神占有(第 57 节)。但对其他东西而言,我本质上是一个在我身体中的自由的东西,如同我直接具有身体一样。

附释 只因为我是活在身体中的自由者,所以这个有生命力的定在不得当作驮畜被虐使。只要我活着,我的灵魂(概念和较高意义上的自由物)就不能与肉体分开,肉体是自由的定在,我在肉体中才有感觉。所以只有那种缺乏理念的、诡辩的知性才会把灵魂和肉

^① 第 3 版,第 336 节以下,第 213 节,第 216 节,第 376 节,第 388 节。——拉松版

体分开,并以为纵使身体受到虐待以及人的实存屈辱于他人暴力之下,而自在之物,即灵魂是不会被触及或受到伤害的。我可以从我的实存中抽身出来退回到内心中,从而使我的实存变成外在的东西,我也可以把特殊感觉从我内心中排除出去,虽在枷锁之中我也可以是自由的。但这是就我的意志而言的,对他者而言我是在我的身体中;对他者来说我是自由的,只有当我在定在中是自由的,这是一个同一命题(参阅我的《逻辑学》,第1卷,第49页以下)^①。他人加于我的身体的暴力就是加于我的暴力。

由于我是有感觉的,所以对我身体所施加的触动或暴力现实而当下地就触及我,侮辱人格与毁坏我的身外财物之间的区别就在于,在我的财物中我的意志并不是在这种直接的当下现实中存在。

▶【对第48节的笺注】

在第48节中具体的占有;——但这里总的是人格的占有

β)同他者相关——

所有权的意志特殊类型。我的人格性的定在。

荣誉,观念的所有权——也是外在性——他人(属于观念)的意见,观念

我意愿是这一个是在他人的观念中——不满足我的任意

当我向他人展示这个东西之为什么时,对于他者而言所欲的就是这个——这也是我的怪念头(Kaprice)

这个他者,与我属于同一个圈子,因为这个东西就是我所欲的某物——而且也只有当它是这个我所欲的某物时,这样一种东西,才有荣誉——

在这方面我不能容许涉及客观内容,因为这个内容不是一

^① 第1版,1812年。在第2版(1832—1833年)中这一段作了修改:《全集》,卷5,第125页以下。

种纯人格性的东西。这种东西落入人格的判断,是自由和真诚的荣誉。

第49节

在对外在事物的关系上,我占有财产是合理的。但特殊的方面是对主观的目的、需要、任性、才能、外部情况等等(第45节)的把握。占有单纯作为占有来说固然与这些东西相关,但这个特殊方面在抽象的人格领域还没有与自由相同一。因此我占有有什么,占有多少,是法的偶然事情。

附释 如果在还没有作出这种区别的地方,我们想要谈论多数人的话,那么多数人在人格上是一律平等的。但这样说是空洞的同语反复;因为人格作为抽象的东西,恰恰还不是特殊的东西,也还没有设定在特定的区别中。 [113]

平等是理智上的抽象同一,反思着的思想及其一般平庸的精神,当它遭遇到统一的关系出现某种差别时,首先想到的就是这种同一。在这里,平等只能是抽象的人作为人的平等,正因为如此,所以关于占有的一切,这个不平等的基地,处在抽象的人本身的平等之外。

有时人们提出平等分配土地甚或其他现存财富,如果考虑到在这种特殊性中不仅有外在自然界的偶然性,而且精神世界的整体范围都处在其无限的特殊性和差异性中,甚至在发展成为有机体的理性中,那么这种要求就是一种愈加空虚和肤浅的知性。

我们不能见到占有和财产的不平等分配,就说自然界不公正,因为自然界是不自由的,所以无所谓公正不公正。所有人都应该有他们所需要的收入,一方面这固然是道德的愿望,并且照这样笼统的说法,的确还是善意的愿望,但是像一般单纯的善意一样,它是一个完全没有客观性的愿望;另一方面收入跟占有不同,属于另一领域,即市民社会。

▶【对第49节的笺注】

人的平等(同一性)按照他们的人格性

b) 外在事物

合法性——平等在无限的东西中,而不是在有限的东西中——巨大的差别——

[114] 合法的,——市民的社会之胜利——优势,利益——

补充 有人大概想把平等引入到财产分配的关系中,由于财富依赖于勤劳,这种平等恐怕在短期内就会毁掉的。但是行不通的东西,也就不应付诸实施。其实人们当然是平等的,但他们仅仅作为人格,即考虑到他们占有的源泉,是平等的。由此推知,每个人都必须拥有财产。所以我们如果要谈平等,就该谈这种我们必须考察的平等。但是特殊性的规定,即我占有多少的问题,却不属于这个范围。由此可见,说正义要求各人的财产一律平等这种主张是错误的,因为正义只是要求每个人应该有财产而已。其实特殊性就是不平等所在之处,在这里,平等反倒非法了。的确,人们常常从别人的财富中得到快乐,但这恰恰是非法的,因为法对于特殊性始终是漠不关心的。

第 50 节

物属于在时间上偶然最先占有它的那个人,这是一个直接自明的多余的规定,因为第二个人不能占有已经属于他人所有的东西。

▶【对第 50 节的笺注】

时间的差别——不因为他是第一人,而是因为他已经占有了它——另一个人来了,那么这个人当然是第二人,前者是第一人——外在的种种规定——前者是所有权人。

补充 到此为止的种种规定,主要涉及人格性必须在所有权中获得定在这一命题。显然最先取得占有的人也就是所有权人,这是从前述中得来的。但第一人之为合法的所有权人,其理由并非因为他是第一人,而

是因为他是自由的意志，毕竟只是由于有他人随他而来，他才成为第一人。

第51节

为了取得所有权即达到人格的定在，光有某物应该是我的这个我的内在观念或意志是不够的，此外还须取得对物的占有。通过取得占有上 [115] 述意愿获得定在，这包含他人的承认(Erkennbarkeit)在内。我所能占有的事物是无主的(如第50节所述)，这是不言而喻的消极条件，或者毋宁说，它已经暗含着跟他人的关系。

▶【对第51节的笺注】

必要的——取得占有——把我的意志表达在一物上。在这里一般地就是获得这个东西。我的身体直接就是我的——物却不是——方式方法，把它变成我的。

定在的方式。

补充 人把他的意志置于一物之中，这只是所有权的概念，而下一步正是这一概念的实在化。“是我的”这个内在意志的行动，是说，某物是我的，也必须为他人所承认。我把某物变成我的，这时我就给该物加上了“我的”这一谓词，这一谓词必须以外在的形式表现在物上，而不单纯停留于我的内在意志中。孩子们习惯的做法是，为了对抗他人的占有，事先提前提出意愿；但是对成人来说，[单纯有]这种意愿是不够的，还必须除去这种主观性的形式而争取达到客观性。

第52节

取得占有使事物的质料(Materie)变为我的所有物，因为质料就其自身而言不是事物所固有的。

附释 质料与我作对(而且它只是与我作对才是这个东西)，这

就是说,它显现在我面前的自为存在(Fürsichsein)只是作为抽象的精神,也即作为感性的精神(感性表象却倒过来把精神的感性存在当作具体的东西,而把理性的东西当作抽象的)。但是在对意志和所有权的关系上,质料这种自为存在并不具有真实性(Wahrheit)。取得占有,作为外在行动(通过这种行动对自然物普遍的据为己有的权利得以实现),是以体力、狡计、技巧,总之我们借以用身体来占有某物的一切手段为条件的。根据自然物的质的差别,对它们的强占和夺取具有无限多的意义以及同样无限多的限制和偶然性。无论如何,类和元素本身不是人格单一性的对象。为了变成这样的对象并能够把握到它,首先必须把它们单一化(一口空气、一口水)。对外在的类本身和元素取得占有是不可能的,这种不可能性并不是把外界物理的不可能占有看作最终的东西,而是说,人格作为意志把自身规定为单一性,而且作为人格他同时是直接的单一性,从而作为人他与外界事物发生关系也就是与许多单一性的东西发生关系(第13节附释和第43节)。

所以强占和外部占有也以无限的方式或多或少是不确定的和不完全的,但是物质绝不会永远没有本质的形式,而且唯有通过这种形式它才成为某种东西。我越是把这种形式据为己有,我就越加现实地占有这个事物。食物的消化就是把消化前该物之所以为该物的质料之本性加以融化和变化。我的有机身体之训练得灵巧,乃至我的精神受到了教化,同样都是或多或少的完全占有和融化;精神正是我能够最完全地使之成为本己的东西。但取得占有这种现实性同所有之为所有是不同的,后者是通过自由意志来完成的。对自由意志事物没有留下一种自为的固有东西(Eigentümliches),如果已经在占有中,作为一种外在关系,留下的还是一种外在性。对于一种无本性的材料的空洞抽象上——这种抽象应该保留在我身外的财产中而为事物所固有——思想必须成为主宰。

▶【对第 52 节的笺注】

形式和质料是可以分开的——质料是银——形式是我的劳动——如果质料已经是所有物,保持为所有物——通过形式取得占有,他人已经以其他方式是所有人。

形式通常的方式,如同它是为我存在的——它能够以多种方式存在并且这种方式属于这个人,别的方式属于其他人。

▶【对第 52 节附释的笺注】

(α) 质料没有什么是对意志存在的

(β) 意志保留在为我所占有的事物上,在我没有占有的事物上是多余的——但不是作为质料——因为占有是外在行为——

补充 费希特曾提出这样一个问题,物质经我给予某种形式后是否也属于我的^①。在他看来,如果我把黄金制成了一个杯子,必定准许某个别人把黄金取走,只是他不要因此而损害了我的作品。即使在表象中是可以把黄金和杯子分开的,然而事实上这种区分仅仅是一种空洞的狡辩。因为假如当我占有并耕种一块田地时,不仅犁沟是我的财产,而且其他的东西连同土地都是属于我的。这就是说,我想把这一物质的全部加以占有:因之这一物质不再是无主的,不再是为它自身所有的。因为假如物质依然保留在我所加于对象的那个形式之外的话,那么形式正是一种记号,说明该物应该属于我的。所以该物并非保留在我的意志之外,并不存在于我所欲求的东西之外。因此这里根本就没有留下什么东西可供他人来占有的了。

第 53 节

所有权在意志对物的关系上具有它更进一步的规定。这种关系是(α)直接占有,这时意志置于物中,作为一种肯定的东西,有其定在;(β)

^① 费希特:《自然法权的基础》,1796年版,第19节A。

使用,这时物对意志是一种否定的东西,意志是作为一个被否定的东西在

[118] 物内有其定在;(γ)转让,即意志从物回到在自身中的反映(Reflexion)。以上三者分别是意志对物的肯定判断,否定判断和无限判断。

▶【对第 53 节的笺注】

A. 在一个单一事物上取得占有的所有权

B. 所有权——当事物分化为单一物和普遍物时——分离,差别利益,一个普遍物的占有并以普遍的方式,以及在普遍意志的环节中。这个利益是可以谋求的。

单一物和普遍物的占有,整体

整体的取得

α) 单一物的占有是占有整体的记号——作为整体被使用

单一东西或特殊东西——同普遍东西的单纯区别

β) 在何种限度内两者——使用的所有权和整体的所有权——能被区别开来

单一物通过整体取得,从普遍东西,自我——作为自我——所拥有的,出发。

γ) 但自我本身也是普遍的东西——占有普遍东西的使用。

C. 在一个普遍物上的所有权及其对它特殊性质的漠不关心。价值——和我的内在性。因此特殊的单一事物之转让的可能性——当我保持为所有权人时。

单一物的占有和普遍物的占有之分离和瓦解——普遍在这里自我区分于两种普遍的东西 α) 外在事物的和 β) 我的,我的灵巧,天赋等等。

于是单一性在 B 中使用,活动,是 α) 使用,β) 创造。单一性是暂时的方面和 C 活动是区别的实在化——是转让,作为否定的环节——肯定的东西是契约。

我与物变得同一的方式——

α)我的意志和我的物理的权力——外在的综合的方式和形式——抽象,说某物是我的——

β)变得同一——必然地要以物的自立性为基础——使用—— [119]
这才是合法的强占。

α)和 β)是抽象的。

γ)转让,再次分离,否定,放弃它的特殊属性,并保持在对普遍物、价值的占有中——①

——从直接的占有中产生

转让按照 β)它的特殊属性和按照 α)这种特殊属性的保存

特殊和普遍的分——我能够首先只保存普遍的东西。保留 α)某物是我的,——保留一般,即作为普遍的东西保留——和 β)我停止,只是占有这个特殊的东西(在使用中这个区别就已经提前做出了——)

一、取得占有

第54节

取得占有一方面是直接的身体把握,一方面是给物以定形,一方面是单纯作标记。

补充 取得占有的这些方式包含了由单一性规定到普遍性规定的进展。身体把握只能发生在单一物上,相反,作标记是通过表象来取得占有。我表象某物,某物就是我的,物就其整体是我的,而不单纯是我以身体所能占有的那一部分。

第55节

(a)从感性方面说,身体把握是最完整的占有方式,因为我在这个占有

① [在页边添加了:] γ) 在[?]使用中[对于:力量]直接地就是一种占有。

中是直接当下的,因此在占有中同样可辨认出我的意志。但是一般说来,这种占有方式仅仅是主观的、暂时的,而且就范围来说,甚至也极大地受到了对象本质性的限制。如果我能把某种东西跟我用其他方式所取得而已

[120] 属于我的物联系起来,或者某物通常是偶然地具有这种联系,那么借助这种联系,并且借助其他的中介作用,都将多少扩大这种占有方式的范围。

附释 机械力、武器和工具都可扩大我的权力范围。

有各种各样的联系,诸如海洋或河流流经我的土地,我的不动产毗邻狩猎场、牧场和可供其他用途的土地,在我的耕地下埋有宝石和其他矿藏,在我所有的土地中或地下有财宝等等;或者还有一些联系只是在时间中偶然增添出来的,诸如所谓的自然的添加部分,冲积物也包括沙滩之类的东西。

家畜的繁殖(Foetura)诚然也是对我财产的一种添加,但是,作为有机的关系,这不是对另一些由我支配的物的外在添加,因此与通常的添加完全是不同的类型。

这些联系一方面可看作是一个占有者比另一个占有者更轻易地占有或使用某物的唯一可能的部分,另一方面这种添加可被看作是事物的一种不独立的偶性,这种偶性添加了事物。总的来说,这都是一些外在的联系,没有使概念和生命力成为其纽带。所以,要把提供并权衡证据和反证以及实定的立法交给理智,让其按照一种或多或少具有本质性或非本质性的联系,来对之作出决断。

▶【对第 55 节的笺注】

对外物的占有一般是不完善和不完整的。——人取得了占有,有了所有权,——作为思想着的人。——他想要作为一个思想者,是整体,是普遍——也不是为了现在——作为这里在这个位置上(我的手)——如同我只在一个职位上手上才拥有指挥棒。我作为普遍的事物占有的东西,我只能通过普遍的意志——我被主观上规定为普遍的意志——过渡到契约——

所有的单一者同时就是一个转达者(Weiterreichendes)——外在 [121]
的关系——或者有机的关系——家畜的繁殖(Foetura)——水
果——动物幼崽。

其次我占有了物——包括了其整个使用条件的范围——役光权
(servitus luminum)——一块田地和其他田地之间——必须有条
路——一种外在的关系——它只在那种关系中才是可使用的,因为
使用是关键——参考后文——使用的真正必然后果。

补充 物的占有完全是单一化的方式;我不能占有比我身体所接触
到的更多的东西。但其次,外物比我所能把握的范围更为广大。因为我
占有的物体,即便是个他物也是与此有牵连的。我用手练习取得占有,但
手的范围是可以扩大的。手是动物所没有的一个伟大器官。我用手所把
握的东西,转而可以成为我攫取他物的手段。当我占有某物时,理智立即
联想到,不仅我直接占有的东西是我的,而且与此有联系的东西也是我的。
实定法必须把这一点规定下来,因为从这个概念中不再能够挖掘出
更多的东西来了。

第56节

(β)通过给某物以定形,获得了某物是我的东西、是一种自为存在着的
的外在性这个规定,并且不再受到我当下在这一空间和这一时间的限制,
也不受我当下的知识和意愿的限制。

附释 给物以定形,在某种限度内是最适合于理念的一种占有,
因为它把主观的东西和客观的东西在自身中统一起来了,此外,还根据
对象的本质性以及各种不同的主观目的的差异性把形式无限地区
别开来。有机体的定形也属于这一类。在这种定形上,我在有机体
上所做的,不是停留于它的外表,而是被它同化了:耕种土地,栽培植
物,驯养、饲育和保护动物等都是如此;为利用原料和自然力而建成
的设备,某种质料对另一种质料所产生的作用等等亦同。 [122]

▶【对第 56 节的笺注】

β) 我的意志是客观表达的——客观表象的——在做记号中是主观表象的

让定形 α) 把我的意志客观地、外在地保存着以及 β) 让事物变成客观的——和让事物保存着

▶【对第 56 节附释的笺注】

取得占有只有通过耗尽它, 欲望来完成, ——在 β) 关心中——为未来的使用。

动物的保护, 饲养——它为形式而加工——不保留外在的形式这里一般是, 我在它身上所做的某种东西——在它身上, 仅就它是有生命的, 独立的而言——保护, 指的是, 不射杀鱼儿, 野兽, 使其面临绝种, ——不攫取鱼苗。——驯养——一种习惯在它们中产生——

碾磨机; ——风车——

补充 这种定形在经验上可以假定有极为不同的类别。耕地是通过我的耕作而给以定形的。与无机物相关的定形不总是直接的。例如, 当我在制造一架风车时, 就没有给空气以定形, 但我制成了一种利用空气的形式, 空气之所以不可以说是我的, 是因为我并没有给空气本身以定形。我保护野兽, 也可看作是一种给物定形的方式, 因为这是考虑到对象的保存而采取的一种行为。当然, 只有动物的驯养才是一种更为直接的、更多地是由我主宰的定形。

第 57 节

人按照他自身与生俱来的直接实存是一种自然的东西, 按照其概念则是外在的东西。只有通过培养他自己的身体和精神, 本质上只有通过他的自我意识把自身把握为自由的, 他才占有了自身, 有了他自身的所有权, 以对抗他人。这种占有反过来说就是这样的: 人把他按照人的概念所

是的东西(作为一种可能性、能力、素质),确立为现实,因此才既把那些 [123]
概念上的东西确立为他自己的东西,同时也确立为自己的对象而与单
纯的自我意识区别开来,因此,他将有能力取得物的形式(参阅第 43 节
附释)。

附释 为奴隶制的合理性所作的辩护(在所有的辩护理由中,
从物理权势、作战被俘、拯救和保存生命、扶养、教育、慈善以及奴隶
自己的同意等等来辩护理由更为切合一些),以及为奴隶主统治权
作为单纯一般的统治权所作的辩护,乃至所有历史上关于主奴权利
的观点,都立足于这一观点:按照一种实存(任性也属于此)取人,把
人当作一般的自然存在者,但这种实存并不符合于人的概念。与此
相反,认为奴隶制是绝对非法的那种主张,则拘泥于人的概念,把人
作为精神性的东西,作为某种自在地自由的东西;这种主张是片面的,
因为它把人看作生而自由,或者换句话说,所谓人生而自由,就是
把人的概念放在其直接性中,不将其作为理念,作为真实的东西来对
待。这个二律背反,同所有二律背反一样,都基于形式思维,这种思
维坚持和主张一个理念的两个环节是分离的,每一个都是自为的,因
此不适合于理念,处在理念的不真实状态。自由精神就正在于(第
21 节),它不是作为单纯的概念或自在地去存在,而在于扬弃它本身
的形式主义,从而扬弃直接自然的实存,而给予自己只属于自己的、
自由的实存。所以,二律背反中主张自由概念的这一方面,具有一个
优点,即取得了这个绝对的出发点,但也只是为真理取得了这个出发
点而已。至于另一方面,停留在无概念的实存上,根本不包含合理性和
正当性的观点。法和法学以之为开端的那种自由意志的立场,已 [124]
已经超越了这种非真理的立场,在这种立场上,人作为自然的存在者,
而且仅只作为本来存在着的概念,因此这个概念也能够是奴隶。这
种早期的非真理现象所涉及的精神,还只是在它最初的意识立场上的
精神。自由的概念和仅只是自由的最初直接意识之间的辩证法,
就引起了承认的斗争和主奴的关系(参阅《精神现象学》第 115 之后

的诸页和《哲学全书》第 352 节以下)^①。但是,如果客观精神,即法的内容,本身不再仅仅在它的主观概念中去理解,从而对人之所以自在自为地不能被规定为奴隶,不再作为一种单纯的应该来理解,那就必须认识到,自由的理念只有作为国家才是真实的。

▶【对第 57 节附释的笺注】

第 57 节已经提及——在给物以定形那里——是多面相的。

人必须给自己以定形。这是历史的,就是说,先于自由从属于时间,从属于历史——历史就在此。

要奴隶关系中已经提及,是为了阐明,这种关系将走向哪里去,它如何必定要做出判断——奴隶制是某种历史的东西——就是说,它已经废除了,从属于前法权状态——是相对的——整个状况就不应该存在,绝对[没有]^②法权的状况——但在这样一种状况之内必然有其合法的地方。这就是说,那个自由的自我意识,是在这样一个阶段上,有其定在。——如果说奴隶制自在作为地是不法的,——完全是对的。国家的必然性。——但客观的法权本质上同样是一自为的主观的法权,即,它不是一块石头,外在之物,只是固定的,而是精神的意志——普遍精神、普遍教养的意志——所以,不法是自在自为的,即,它是本己的普遍的自我意识——不是一个奴隶——也还想是一个主人;没有主人,就没有奴隶——但同样,没有奴隶,也就没有主人——这不可能是这个或那个个体的罪过——这个人或那个人说的是,他们都是奴隶——但所有人的,这个整体的[奴性]——在西印度经常有奴隶非常愤怒,在一个岛上人们现在还能阅读到所有的年月并常常是长年累月地在谋反——但他们却牺牲了普遍的状况。——不过他们却可能自由地死去;单个人的状况是受制于普遍

① 《精神现象学》,卷 3,第 145 之后的诸页;《哲学全书》,第 3 版,第 430 节以下。

② 原文如此:[k]ein Zustand。无[]只能译为:“是一种(ein)……状况”,加[k]ein 就成“不是……”,“没有……”。——译者注

的。——谋反本身是单纯的局部心意的一种证明——同样不能说这个人或那个人的罪过是因为他们都是主人。——依赖于此的是普遍状态的改变——

一般空洞的、矛盾的问题是,什么是自然状态下的法——在一个不法状态的条件,——只要按照概念问其本来,那我们不能说,奴隶制是不正确的——因为概念本来就不是理念,不包含自在自为的自我意识。

定形是把一种内在的东西设置出来——这里已经有了分裂——于外在的普遍性——和内在之中。

第 57 节 α) 永远有两类对象在取得占有问题上——外在性和自我;——自我——按照我的具体的方面,与我的区别作为抽象。 β) 那个具体的东西直接地是欲望,天赋,才能——只是自然的;——所以不与主观性相同一,即我的,知识的东西,意愿的东西,纯粹的主观性,不在我的权力之内,是精神的在场——我作为主体是主宰者,使用者;——所以一个外在的东西把握住了,驯服它。因而这里所能说的也就只以此为限——且因为这些灵巧,作为与我相区别的东西,也就被设置为可区别的,从而是可以被外在化的——它们也就全然能够作为由我所转让的事物。 γ) 表象——一个外在东西的回忆,由我搞成自己的东西;相反的表象也同样——内心性的东西变成外在的东西。因为它本来就是我的,所以是内在的;教养把它设立为某种与我相区别的东西——作为从属于我的自然意志的东西——

人本身是自由的,一般占有他自身,只有通过教养。(参阅旁边的附释)。但自由将不朝向转化,所以这里也就不提及了——朝向自由本身(自由的实在化)定形和朝向自由的保持就是国家的事。

补充 如果人们坚持人自在自为地是自由的这一方面,那就是以此 [126] 来诅咒奴隶制度。但是某人当奴隶,原因在于他自己的意志,这就像某个民族受到奴役,原因在于这个民族的意志一样。所以,不仅仅使人成为奴隶和奴役他人的人是非法的,而奴隶和被奴役者本身也是非法的。奴隶

制产生于由人的自然性向真正伦理状态过渡的阶段,即产生于尚以非法为法的世界。在这一阶段非法行之有效并同样必然地正当其位。

第 58 节

(γ)就其自身并非现实的,而只是表象了我的意志的占有方式,就是在物上作标记。作标记的含义应该是:我已经把我的意志体现在该物之中了。这种占有无论根据对象的范围还是对象的意义都是极不确定的。

▶【对第 58 节的笺注】

定形部分地(α)是直接的占有,为了自己,我的意志作为这样客观的—— β)部分地为了其他——这就是为了一个他人而进入到这种客观性中——定形——普遍地没有我人格的在场(Gegenwart),即为了其他(也是为了我——保持驯服动物,保证在我的监禁之下)——

第 58 节,做标记——它真正地只表象了两种把握占有的方式 [α 和 β],——不定形或很少直接定形——每一种方式都是不完整的——第一种[取得]直[接的]占有实际上在占有中永远都只是事物的一个部分——另一部分不处在直接关系中——同样是定形。——不必要——做更多,为了我——或者针对物——但定在是为了他者而存在——这里的他者是我的人格性的他者——作为我的——他者的人格性——和可认识性是关键的事——对于这个他者只需要一个标记——因为标记是一种定在——不是作为我的现实的占有,而是我的表象,意愿的表达;——而所做的表象,所表达的意愿是一种普遍物。但标记,在一个海岸线上划上十字,说整个陆地都是我的了,含糊不清。——

[127] 所以一方面,因为做标记表达了表象,[这是]转达——对这个表象要更加重视——另一方面诚然是无规定的——①

① [对此:]表象——绝对地表达出于[?]内心的永恒源泉。

直接地占有很少出现, α) 由于实际的外在原因, 因为一切占有, 都是所有权, 而他人已经是所有权人了。 β) 应该带有他人的意志, 带有和在普遍的意志中才是所有权。 γ) 能够比这里更完整地存在, 因为 α) 整个事物如 α) 和 β) 那样保存着。

徽旗——插在一块陆地上的标记——

形式落实为标记, 因为形式[这里]只是部分地占有。

做标记(使用也属于此)是一般表象——且为了这表象。含义与直接性不同——整体的占有只能是通过表象, 而我的意志应该是表象着的, 作为表象着的对待——同时带着事物保持为客观的这一规定。耗尽是完全的占有。

α) 物身的形式 β) 完全占有的价值。

我的占有是被表象在标记上;——我在使用中把它只变成一种被表象物。

应该保持为这样的外在物, 只能按照它们所是的整体, 通过表象而被占有。

标记——两类 α) 某个具有我的形式的东西(这种物在这里需要加固等等), 是一种完全外在的单一性; β) 普遍的、整个的事物, 我的所有权都是前面说的部分的占有。就是在标记上承认, 直接占有是某种局部的东西, 但因此事物整个是我的;——我的意志体现在整体的所有权上。

这个单一物本身, 区别于事物的普遍者是这样实存的; 单一的东西作为消逝着的偶性。实在的标记。

补充 通过作标记这种占有方式是一切占有中最完全的, 因为其余的占有方式本身也或多或少地具有作标记的作用。当我把握到某物或给某物以定形时, 其最终意义就与作一个记号相同, 而作这种记号的目的对他人说来, 就在于排斥他人并说明, 我已把我的意志体现在该物之中了。 [128] 标记的概念就在于, 事物不适合于看作它所是的东西, 而适合于看作它

应该意味的东西。例如,徽章意味着某个国家的公民资格,尽管它的颜色与这一民族没有任何联系,而且不表现颜色本身,而表现这个民族。原因在于,人能够作个记号,因此取得该物,这样正表明了他对该物有支配权。

二、物的使用

第 59 节

通过取得占有,物获得了它是我的这一谓词,而意志也有了对物的一种肯定关系。在[物和我的意志]这种同一性中,物同时被设定为否定的东西,而我的意志则在这一规定中成为特殊意志,即需要、偏爱等等。但是我的需要作为一种意志的特殊性是肯定的东西,它要满足自己,至于物作为自在的否定东西,则专为这种否定而存在并服务于否定。物的使用就是通过物的变化、消灭和消耗而实现我的需要的过程;通过使用过程显露出物无自我(selbstlose)的本性,它的这种使命也就完成了。

附释 就使用是所有权的存在方面和现实性而言,漂浮着一种表象,把不被使用的财产视为死物、无主物,并以此为非法夺取财物提供依据,说这财物并没有被所有权人使用。但是,所有权人的意志(根据这种意志某物才是他的)才是首要的实体性基础,其他的规定都从这一基础而来,使用只是依据这个普遍基础而来的现象和特殊方式。

▶【对第 59 节的笺注】

物的使命就是被使用——我的财产在使用中完成[其使命]——使用实现了,它是我的。

[129] 但役用权(Servitus,海内修斯,第 391 节及之后)属于 res incorporales(无体物)

用益权(usufructus)也就是役用权。

物的使用在合法意义上有实在意义(除了第三点,满足我的需要之外)——即: α)物理的直接把握和消耗和 β)把握为普遍物——作标记

第59节。这种关系分为肯定的——物的整体,普遍性——和否定的,——空洞的单一性,如我的占有: α)对整体的占有, β)通过在单一物上做标记。

使用——事物单一性的对立面和作为实体的使用,延续。功用更切近地表达了对物的保存

补充 如果我采用标记这种普遍的方式占有一般的物,那么,在使用中就存在着更加普遍的关系,因为那时不是物以其特殊性得到承认,而是被我否定了。物沦为满足我需要的手段。当我与物会合时,为了使我与物同一起来,其中一方必须丧失它的质。然而我是活的,是意愿者,真正的肯定者,而物相反是自然的东西。所以物不得不趋于毁灭,而我保存了自己。总的说来,这就是有机体的优越性和理性。

第60节

直接把握某物而加以利用,这本身是一种单一的占有。但是,就这种利用是基于一种持续的需要,是对自我再生产品的重复利用而言,也要为保存这种再生起见而限制使用,那么,这些和其他情况,使上述对物的直接单一的把握成为一种标志,表明这种把握应该具有普遍占有的意义,从而应该具有对这类产品之基本的或有机的基础或者其他条件加以占有的意义。

▶【对第60节的笺注】

α)第60节。——利用之为把握到整个物的标志,即单一的利用——物区别于利用——统一性在所有权人的标记上。 [130]

β) 所有单一的利用使物成为现实的——第 61 节。

迄今为止的前提是直接的单一东西在占有中——现在是普遍的东西——

第 60 节包含这个领域的普遍规定。

α) 直接的使用——普遍使用——是真正物理的——外在的——本身同特殊东西相关——同时具有更高的意义——或者自我的直接性同普遍性分离——

占有完成了在直接使用中的它的^①规定

β) 磨损 (Abnutzung)——单一性的占有只是物——但仅就其为表象而言——也有普遍的物的占有——我的需要本身只是为了眼前——但人作为能思想者必欲占有普遍的东西——关心

或者磨损是标记——在一个东西中的标记和直接占有

第 61 节

由于物的实体本身——归我所有的，是它的外在性，即它的非实体性——与我相反，终极目的(第 42 节)不在自身之中，——而且这种实现了的外在性就是我对它的使用或利用，那么完全使用或利用一物就是指在其全部范围之内使用它，其结果，如果承认使用权属于我，我是该物的所有人，那么就没有留下任何东西能在整个使用范围之外可供他人所有的了。

▶【对第 61/62 节的笺注】

在使用中——作为单一性的消逝——出现了物的客观本性。

磨损——我只能在表象中取得对普遍东西的占有；应该是我的——那么占有也只能是为了别的——

[131] 返回最初的方式——回到直接定在的单一性规定——针对

① [关于此处:]包含了这个(erhält die)。

普遍物——回到标记一般。

α) 使用与整体所有权的物理关系;使用就是在单一物上整体的消耗, β) 在基本的和有机的物、空气、河流上整体的消耗——替代自身——动物——鸟的翱翔——马的力量通过休息来替换——野畜、家畜的不断繁殖——个体消耗,包含类—— γ) 才能的使用——才能,灵巧,按其本性而言都是一个整体—— $\alpha\alpha$) 是教养,对它们的教育, $\beta\beta$) 创造性——劳动——不纯是生长——如动物,对此只用喂食。

β) 合法的关系,区别和联系,单一性和普遍性的相互关系,——单一性的使用,消耗,但是 α) 是单一性, β) 是普遍性,力,能力,实体,持久物。两者的占有,利用和整体的占有,保存——所有权是有区别的——就两者可以分开而言——(如整体和部分)

补充 使用同所有权的关系,与实体同偶性、内同外在外、力同力的表现等等的关系相同。力只有当它表现自己的时候才是力,耕地只有当它有收成的时候才是耕地。所以谁使用一块耕地,谁就是整块耕地的所有人。如果在对象本身上还承认有另外一个所有权,这是空洞的抽象。

第62节

所以,仅仅部分地或暂时地承认归我使用,以及部分地或暂时地承认归我占有(这本身就是有部分地或暂时地去使用该物的可能性),与事物本身的所有权是有区别的。假如全部使用范围是属于我的,但又有另一个人的抽象所有权,那么这就意味着物作为我的东西既完全贯穿着我的意志(前节和第52节),然而其中同时又存在着我的意志所不能贯穿的东西,即他人的意志,虽然是空虚的意志。我在此物中在我看来作为肯定的意志既是客观的同时又不是客观的,这是一种绝对矛盾的关系。因此,所有权本质上是自由的、完整的所有权。 [132]

附释 把全部使用范围上的权利同抽象所有权区分^①开来属于空洞的知性,在这种知性看来,理念——在这里是所有权(或一般说来人的意志)及其实在性的统一——不是真的东西,而它的这两个彼此分离的环节却是某种真的东西。所以这种区分作为现实的关系来看是一种空虚的支配关系,这种支配关系或许可以被称作人格的癫狂(如果癫狂这词所述说的,不单是指对主体及其以直接的矛盾在任何一物中的现实性的单纯表象的话),因为我的东西在同一客体中据说是经过任何中介而成为既是我单一的排他意志,又是他人单一的排他意志。

——《法学阶梯》第2卷第4篇中说:“*usufructus est ius alienis rebus utendi fruendi salva rerum substantia*”,同一个地方又继续说:“*ne tamen in universum inutiles essent proprietates semper abscedente usufructu, placuit, certis modis extinguere usumfructum et ad proprietatem reverti.*”^②——好个“可以规定”——似乎最初是一种偏好或者决定以这个规定来给予上述空洞的区分以某种意义似的。一个 *proprietates semper abscedente usufructu; placuit* (一个持续跟用益权分离的所有物) 不仅 *inutilis* (没有用益), 而且不再是 *proprietas* (所有权) 了。关于所有权本身的其他区分, 如 *res mancipi* (要式移转物) 和 *nec mancipi* (略式移转物), *dominium Quiritarium* (市民法上的所有权) 和 *Bonitarianum* (判官法上的所有权) 等, 不在此处讨论之列, 因为它们同所有权的概念规定无关, 而只是所有权史上的一些精制珍馐而已。但是领主所有权和臣民所有权的关系, 永佃契约, 关于采邑同佃租并其他租金、地租、移转税等进一步的关系(如这类负担不能偿

[133]

① A: “在对……权利和抽象所有权作出区分”。

② “用益权是在保存物的实体状况下对他人的所有物进行使用并从中收益的权利。”

“为了不使所有物因持续地同用益权分离而陷于根本无用, 法律可以规定, 在特定的情况下终止用益权而恢复所有权。”

付时还有各种各样的规定),从一方面说,固然含有上述空洞的区分,从另一方面说,并不含有这种区分,因为负担和臣民所有权结合在一起,其结果领主所有权同时就成为臣民所有权。即使在这些关系中,除了上述单纯严格抽象的区分以外,不包含其他任何东西,在那里也不存在两个真正的主人(domini),而只有一个所有人面对着一个空虚的主人。不过为了负担的缘故,于是设定了处于相互关系中的两个所有人。可是他们并不处于一种共同所有的关系中。从前一种关系过渡到后一种关系是最近便的。这种过渡在领主所有权中已具端倪,因为关于领主所有权,被看作本质东西的是计算收益;所以对所有物支配权中的不可计算的要素——这一向被认为是高贵(Edle)——就让位于Utile(用益),它在这里是理性的要素。

个人自由通过基督教的传播诚然开始开花了,并在另外的一小部分人类中间成为普遍原则,迄今已达1500年。但所有权的自由在某些地方被承认为原则,可以说还是从昨天开始。这是世界史中的一个例子,说明精神在它的自我意识中前进,需要很长时间,也因此告诫俗见,稍安毋躁。^①

▶【对第62节附释的笺注】

[134]

支配关系在这里无非就是在我的财产的使用中有一种对他人的依附性。——如果不是他人有利益的话,就同意出卖它了——

两种限制:α)共同所有权——鉴于用益,β)单纯空洞的诙谐限制鉴于这个……

R[es] Manc[ipi,] Hein[eccius, Antiquitarum Remanarum liber I (1772)]p. 439.

^① 这是本书中令人印象深刻的一个雅句之一,好几个专家好心告诫我,重新翻译时千万别把这句话改了,可见其受欢迎的程度。因此译者坚决予以保留,但得把其德语原文告知如下:und gegen die Ungeduld des Meines(直译为:“并对抗意见的不耐烦”)。——译者注

(要式移转物,海内修斯《古物再利用公平交易法》卷 I,(1772年版)第 439 页)

1, praedia in Italico solo, 2. jura praediorum rusticorum, velut actus, via, aquaeducus, 3, servi mancipio dati, 4, quadrupeds qui dorso collove domantur, asini, equi. non bestiae ut elephanti, cameli, 5. hereditas s.familia—Besondere Weise des Verkaufs durch Manzipation, qua more solenni tradebantur res, quinque testes^①, testes, 其中的这一类快到嘴边的肥熊, 必须在金属天平上过秤, ——儿子们也是以此同样的方式得解放。父亲为别人解放这个儿子, 别人为这父亲解放他——放他——只有经过三次交换之后——这位父亲才换来这个儿子——

Domini Quiritarii re usucapta vacui errant a litibus; quod scus se habebat in dominis bonitariis, Hein.S.452. (usucapio-res immobiles biennio, mobiles anno usucapiebantur.p.475.) 要式转移物只在意大利; 在那些省份中 fundorum provincialium proprietatem nunquam acquirebat privatus, sed populous, adeoque in iis non procedebat usucapio.^②

α) 否定空虚的支配关系

β) 区分了在应得份额中过渡来的支配关系。

不可分离地——不可转让地——在他人的任性中——, 这种任性才能为我免除那种支配关系——是对私人所有权的反抗, 参照上

① [这里是黑格尔引用海内修斯对“要式转移物”的 5 个规定。所谓“要式转移物”是在货币(即铜钱)出现之前的古老农业经济中作为物物交换的生产资料——译者注]“1, 地产, 只在意大利的; 2. 农业财产法。如牧场、道路和水渠法; 3. 通过买卖获得的奴隶; 4. 背或颈已被放入厨房器皿中的四足动物, 驴、马, 但不包括野生动物如大象、骆驼; 5. 遗产(看?)家庭。”——特别是通过转移[物物交换]而卖出的方式。“Manzipation 在这里指的是物随着欢庆的仪式被转让。5 个证人……”

② “市民法上的所有权(要式转移物)的拥有者, 如果是因时效而取得所有物, 那就可免除权利纠纷; 不同于法官法上的所有权(略式转移物)拥有者的情况。——因时效而占有: 动产两年后, 不动产一年后”海内修斯, 第 452 页。——在那些省份中, “土地和耕地的所有权从来不被私人取得, 而是由集体所有, 所以在这里不存在因时效而占有的情况。”

文——如 α) 对抗自由的、完全的所有权；——不过也有不可分离性，[135] 无能性，把所有权同私人所有权分离，这是所有权的不自由。——按照上面的规定——在区分时难以确定份额，如果偶尔有了收益，那是基于单纯的支配关系——eod(每隔一天)，赞美，贡品(laudemium)，手工费。

Emphyteusis, Hein, Antt. Vol. ii, p. 140. —agri permissi municipiis, ut ex eorum reditu onera municipiorum sustinerentur, aedesque publicae factae tectoque conservarentur. —Pensio, vectigal.

Et inculti agri hac lege fruendi, redeuntia inde vectigalia emphyteuseos et canonis nominibus insigniebantur.^①

——冲突，由两个所有权人所产生——

世袭领地，遗产贡息——继承遗产，转让——

这里到了第 64 节。

和第 63 节到“价值”

按照第 64 节时效——我们所说的是从普遍物作为内在的东西——参看第 62 节边页[参看第 136 页对第 63 节的笺注]。

这里讲的是整体，我的技巧，能力；——

第 63 节

物在使用中是单一地按质与量来规定并与特殊的需要相关的。但其特殊的有用性同时作量上的规定，可与其他具有同样有用性的物比较；同样，该物所满足的特殊需要同时是一般的需要，因之在其中可根据其特殊性与其他需要相比较，因此物也可以与供其他需要之用的物比较。物的这种普遍性——它的单纯规定性是从物的特异性中产生的，乃至同时是

① Emphyteusis(=一种不动产在改良土壤和一定时效内交付贡金的用益权法。海内修斯《古董再利用公平交易法》卷 II, 第 140 页。)——“由集体转让来的耕地，因此要从它的收益中履行对集体的义务并使公共建筑物能够得到维护。支付，纳贡。未耕种的耕地，要基于本法来使用，从中所产生的收益要以本法及其法则之名做出标记。”

136] 从这种特殊的质性中抽象出来的——就是物的价值。在物的价值中,其真实的实体性得到规定而成为意识的对象。我作为物的完全所有者,既是物的价值的所有者,同时又是物的使用的所有者。

附释 享有采邑者的所有权则不同,因为他只是使用的所有者,而不应是采邑的价值的价值的所有者。

▶【对第 63 节的笺注】

思想的进展——普遍的东西突出了——

直接取得占有——在标记中区分了直接的单一性和实体。

什么是为我而在的,——在使用中,是物的特殊的直接质性——
普遍的东西——使用的可能性——

α)使用区分了暂时的单一性和实体,物的普遍东西。

β)其他的区分。使用是与特定的、特殊的需要相联系的——这种联系本身以普遍的方式被表象——作为可使用性——和特殊的质的规定性转化为量的规定性——(圆——椭圆——抛物线——代数如此的表述,使得特殊的区别变成了一个系数的单纯的量的差别)。——特殊的事物在这里也是表象价值的标记——金钱在财富或者耕地上的标记。

——单纯多或少的差别——货币是什么,只能这样来理解,如果我们明白什么是价值的话——

许多事情就清楚了,——如果我们具有什么是价值的这个稳固的规定。

价值,本身包含着满足一种需要的可能性。

价值——以货币来表达——自为地表达。货币不能直接地自为地被使用,而必须转换——在特殊物上。

特定的价值是由什么构成的,——这是另一回事。

α)必然的需要——但这是最价廉物美的——因为经常是满足需要的[这?]手段——只在急难的时期。

一大堆,稀少——时间,天赋,是生产一物所要求的,——即它所 [137]
表象出来一大堆,物资的数量。

情感的价值——一种特殊的需要,我在其中所拥有的直观——
不是这个抽象的一般需要

第 63 节附释。家庭对永久的但不出卖的财物的占有——不是
对那些东西的信贷——使今日生活成为完全的自主地产
(Allodium),腓特烈·威廉一世就已经——限制这种所有权,自由的
概念曾不是实在的,是不符合理性的,即不是自由的——这种限制既
不合理,还非理性。

补充 质在这里消逝在量的形式中了。因为当我谈到需要的时候,
就是各种名目的需要,在这个名目下可以把各种各样不同的事物囊括进
来,并概括出它们的共性,随之我可以对它们进行测量。于是思想的进展
在这里就从物的特殊质性过渡到对质的规定性漠不关心,即过渡到量。
类似的情况也出现在数学中。例如,当我给圆、椭圆和抛物线下定义时,
我们看到它们在特殊性方面是不同的。尽管如此,这些不同曲线的区别
仅仅是在量的方面作出了规定,就是说,这样作出规定,使得唯一重要的
只是量的差别,而量的差别仅仅与系数、与单纯经验上的大小相关。在财
产中,由质的规定性所产生的量的规定性,便是价值。在这里质给量以定
量,而且在定量中既被否弃同时又被保存。当我们考察价值的概念时,物
本身就只被看作是一个符号,即不适合于把物看作它本身,而是看作为它
所值的東西。例如,一张票据并不表象它的纸质,而只是另一种普遍东
西、即价值的符号。物的价值在对需要的关系中可以是非常多种多样的。
但假如人们并不想表达特殊的東西,而想表达价值的抽象物,那么价值这
个抽象物就是货币。货币代表万物,但是因为它不表达需要本身,而只是
需要的一种符号,所以它本身又被特殊价值所支配;货币作为抽象物仅只
表达这种特殊价值。我们可以是物的一般所有人,而并不同时成为物的
价值所有人;一个不能出卖或质押其财物的家庭,就不是价值的女主人。

但是,由于所有权的这种形式不符合所有权的概念,所以对所有权的这些限制(采邑、信托遗赠),多半在消逝中。

[138]

第64节

给予占有的形式和标记本身都是外在情况,而不是意志的主观当下体现,唯有后者才构成占有的意义和价值。但意志的这种主观的当下体现,就是使用、利用或意志的其他表现,这是从属于时间的;从时间方面说,客观性就是意志这种表现的持续。如果没有这种持续,物就是被意志和占有的现实所遗弃的东西,是无主物;所以,我丧失或取得所有权都是因为时效(Verjährung)。

附释 所以时效被引入到法律制度中,并非单纯地出于一种外在的、与严格的法背道而驰的考虑,即欲杜绝因旧有的要求所有权具有安全保障等等而可能引起争执和纠纷的考虑。相反,时效制度建立在所有权的实在性这一规定上,即建立在占有某物的意志要把自身表现在外这种必然性之上。

公共纪念物属于国家所有,或者更确切些说,它们像一般艺术品一样考虑到利用,它们是借其引起回忆和荣耀的内在灵魂,而被视为具有生命和独立的目的。一旦它们丧失这一灵魂,在这方面它们对一个国家说来就变成了无主物,并偶尔成为私人所有,像在土耳其的希腊与埃及艺术品那样。

著作者家属对其著作的私人所有权,出于同样的理由具有时效性。这些著作在下述意义上变为无主物,即它们(与上述的纪念物同样,可是方式相反)变成了一般所有,并按照其物的特殊功用变成偶然的私人所有。

空地,或作冢莹之用或自身竟永不使用,都含有空虚而不在现时呈现的任性,对这种任性的侵害完全不会使现实的东西遭受侵害,因此不能保证对这种任性表示尊重。

▶ [对第 64 节的笺注]

对意志的持续说明——通常所见,可以放弃物。

[第]64 节。通过不使用而转让——[第]65 节表达了。

他对此只是看见了它成无主物了,——但它还不是现实地是此物吗?——正是外在性和可见性属于所有权的现实性。

▶ [对第 64 节附释的笺注]

属于价值——时效是由于价值的消逝——著作者的私人所有权正是如此——变动的价值——一般价值的变化。

α) 物理上的价值时效。大理石变成石灰,金属,生铁,金的和银的血管。

β) 精神的价值——形式。

时效——说艺术纪念牌——有其本源的价值,情感价值 (pretium affectiones), 不再,存在于这个我在其中获得满足的特殊需要中——诸神的形象——从天上降临到特洛伊城的米纳瓦女神的神像 (Palladium), 从天空坠落的星星 [S[t]ein], 一种 ἀχειροποίητον [不用双手做成的东西]——有无限的价值——一个民族的福分就是与这种特殊之物联系在一起——

民族,它们曾经都是它的精神财富,放弃它们了。

如果这些需要——例如,也有科学的,鉴于纯粹的工具[——]也中止了,它们就不再有价值了——不再有一种可能性——其他的,盖乌斯 (Gajus)

教会财产,弥撒基金——永恒的光——回到了世俗财产、事物的意义中——都不是特定的私人财产,而是集体财产,对于它们的使用要达到最佳

一本印刷的书可能会被每一个人复制——它是一种价值[?], 一种财产,第 69 节附释,著作者不想把这财产与这个单一的样本一起转让——我的手稿花费了我完全不同的东西——时间,精力等等,都比一本样书所卖的更加值钱;——我出卖——且我想此价值——

以另一种形态,即金钱——获得——这就是现在不可确定的——反正是精神的——这价值因复制而被抢走了——

[140] 最糟糕的小说也可以比最深刻的书更有价值,——因为价值仅仅同出卖,出版物的装饰挂钩——

我的更贴切的(量上的)所有权——这个我的东西是在于我的精神,天赋,——

我仅在对它可以修改,完善的条件下依然是他的主人,——此条件还是保持在同我的最本己的精神状况相联系之限度内——况且它是如此可以多样化或者多方面加以改变的,是我的物——只要我还活着,我就能够做这些——此后向着有益的(frommem)目标——

出版物偏爱更老的版本,而作者有自己的固执,只是他想给它以新的面目,这样出版物就可以附带他所需要的这些素材。这种情况是本质性的:在此出版物的需要是要有权利要求满足的。

如果现在是单纯的商品,手段,以满足需要,——而没有更进一步的参与或精神补充的可能性——那么它就变成了一个赤裸裸的物——如果要进一步,证明[这种情况],我现在还是同意它是我现在在精神境界的阶段——我现在给予我的就是这样。它是我的艺术和灵巧^①的表达。

补充 时效建立在我已终止把物看作我的东西这一推测之上。因为为了使某物保持是我的东西,我的意志必须在物中持续下去,而这是通过使用或保存行为表示出来的。在宗教改革时代,公共纪念物价值的丧失,常常在弥撒基金方面证实了;古老信仰的精神,即这些弥撒基金的精神丧失了,这些基金因此可被私人占有而成为他的所有物。

① [把此理解为:]我[的]同意,如此表现。

三、所有权的转让

第65节

我可以转让我的所有权,因为它是我的,只是因为我的意志体现在财产中。所以一般说来,我的财物可以由我放弃(*derelinquiere*)而使它成为无主物,或委由他人的意志去占有。但是,我之所以能这样做,只是因为物就其本性来说是某种外在的东西。

▶ [对第65节的笺注]

[141]

不是放弃破碎了的东西,而是一般地转让。兴趣在于下一节的规定。在转让中出现了一种所有权,变成了这样一种第一次形成的、在第一次外化中且只同转让相关的所有权。把握占有,就是使用。

财物我可以取得占有,使之成为所有权,因为它——按其真理,按其概念——是一物——我和他人所作所为的某种事情是违背此物的本性的。只有以我已经取得了占有为限,——我不是奴隶——我可以有私权对抗一个他人,他也有私权对抗我。——我占有的不是无主物,——而是本己的意志,这种意志可以对所有在我之上的东西发布命令——这完全是绝对必然的条件——

假如我自甘为奴,那我所为是与我的自身作对——我的自身是一自由意志,它不是——无自由的意志所能是的,是我的自由意志。自由意志只是以自身为内容而具有的。

伦理,宗教——我与在我内心绝对的,实体性东西,本质东西相认同的自由的自我意识——是思想者,理智的,只以我是思想者——人——为限——我不能把自己变成一个他人,与我是的不同——

补充 如果时效是一种不直接表明意志的转让,那么,真正的转让就是意志的这种表明:我不想再把物视为我的。从整体上看这也可以被理

解为,转让是真正的取得占有。直接占有是所有权的第一个环节。通过使用也同样取得了所有权。然后第三个环节是两者的统一,即通过转让而取得占有。

第66节

因此,那些构成我最本己的人格和我的自我意识的普遍本质的财富(Güter),或者更确切些说,实体性的规定,乃至它们具有的不受时效影响的权利,是不可转让的,就像我的一般人格,我的普遍的意志自由、伦理和宗教是不可转让的一样。

附释 精神按其概念是什么或自在地是什么,在定在中就是什么且自为地就是什么(因此是有能力取得所有权的、有伦理和宗教的人格),——这个理念本身就是它的概念(作为“自因”^①,也即作为自由的原因,精神是这样的东西:“其本性只能被理解为实存着的”^②)。这种精神的概念只有通过它自身、而且作为从其定在的自然直接性无限地返回到自身中,才成为它所是的东西。正是在这种精神的概念中存在着矛盾的可能性,这种矛盾是:它只是自在的,就不是自为的(第57节),同样倒过来说,它只是自为的,也就不是自在的(在意志中就是恶)。在这种矛盾中存在着转让人格性和它的实体存在的可能性,[不论]这种转让是以无意识的方式还是明确表示的方式。转让人格的实例有奴隶制、农奴制、无取得财产的能力、无行使所有权的自由等等。理智的合理性、道德、伦理和宗教的转让出现在迷信中,出现在修理其他人的权威和全权中,这种权威和全权规定和命令我,我应该做的事是什么(如果某人明白表示受雇行窃杀人等等,或做有犯罪可能的事),规定和命令我,良心义务,宗教真理是什么等等。这些不可转让的权利不因时效而消失,因为我

① 原文为拉丁文:causa sui。

② 原文为拉丁文:“cuius natura non potest concipi nisi existenz.”参见斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分,界说一。

借以占有我的人格性和实体性本质的行动,使我自己成为一个具有法权能力和责任能力的人、成为一个有道德原则和宗教信仰的人,正是这种行动从这些规定中除去了外在性,唯有这种外在性才给予他们以能力,去占有他人所是的东西。随着这种外在性的消除,时间规定以及从我先前所承诺或容忍中能够取得的一切理由也就废除了。我这样返回于我自己本身的内心,因此我使自己作为理念,作为具有权利和道德的人格实存着,这就扬弃了以前的关系和不法 [143] (Unrecht),这种关系和不法是我和他人施加于我的概念和理性的,即把自我意识的无限实存作为某种外在的东西来对待和任人处理。这种向我内心的返回,就揭露了我把我的权利能力、伦理生活、宗教信仰让给他人占有这种矛盾,因为要么我自己不占有,要么只要我占有,这个东西本质上就只是作为我的,而不是作为外在的东西而实存。

▶ [对第 66 节的笺注]

未成年人没有权利——成年是所有法权能力的第一条件。所有权利按其本性而言都不[可能]是一个他人的权利。

我是动物、植物——和其他事物——的所有权人,——前提是,它们都是时间性的,短暂的,会死的——从属于这种本性——这就是它们的命定;我自身从属于物——命定,我之为物,这本性,而变得自由,——奋起——这就是我的命定

——本性在前者那里也损害所有权——在后者这里它表现为 α) 单一的意志在人身上,这人使自身自由,有权力—— β) 对抗他的先前的意志;——这恰是在本性上的 α) 自然的单方面的行为, β) 对抗事物让它先前的存在——

方式,取得所有权——方式——从外化到内在的进程。

A. 取得占有作为直接的。先行于区分迷人的单一性和实体。普遍的物,标记,被表象的取得占有。

B. 同样是被表象的占有——直接性的否定,但通过使用而中介,即否定直接的单一性,我在这种单一性上占有物——使用产生了,标记着所有权人——还占有了一个外在物,但不是直接的东西。

C. 同样是取得占有——(使用,不仅是占有,而且也)是物的产生;(——取得财产 α)抽象的:转让, β)外在化作为产品)——否定,在自身内是肯定的东西。内在的我的东西——在我内心反思。使用和直接取得占有在一个东西中。——

进程 A. 直接性的否定。B. 使用,直接性还有占有、一个直接东西的所有权的否定。C. 出自我的内心的生产。

▶ [对第 66 节附释的笺注]

生命权也是不可转让的,即对于任意而言。一个人出卖自己,朝向死亡;金钱是为了他的家庭或者通常的花销——这个购买他并杀死他,使其身体残疾的人,[是]谋杀者。(灾难——向外科手术学习,——拔牙。)

▶ [对“我这样返回于我自己本身的内心……”的笺注]

a) 我只是本来(an sich)所是的,我是外在的;——自由的,有宗教情感的,伦理性的等等,只是本来的;因而是自由的,不是有宗教情感的等等。

b) 为了我,那我才是真实的——但这种变得自为的东西(Fürsichwerden)并不妨碍所有权,他人的占有——(赔偿——在好的信仰中是廉价的——靠宣读弥撒生活的弥撒基金获得者,对此是接受的,这是由他人或者以他人之名设立的)

他必须同某个他人共同去做。

补充 依事物之本性,奴隶有绝对的权力使自己自由,如果有人受雇于人,要去行窃杀人,他的伦理[会告知他]这绝对是不行的,谁都有权撤销这项契约。把宗教情感托付给一位神职人员,即听我忏悔的神父,情况亦复相同,因为人必须独自地去解决这类内心问题。一种宗教情感,哪怕

只有一部分落入他人之手,就不是宗教情感。因为精神只能有一个,而且它应该居于我的内心;自在存在和自为存在的统一应该属于我。

第67节

我可以把我身体和精神的特殊技能以及活动能力的个别产品让与他人,也可以把这种能力在一定时间上的使用让与他人,因为这种能力由于一定的限制,对我的整体和普遍性保持着一种外在关系。如果我把在劳动中获得具体化的全部时间以及我的全部作品都转让了,那就等于我把 [145] 这些东西中的实体性东西、我的普遍活动和现实性、我的人格,都让给别人所有了。

附释 这一关系跟前面第61节中所述的物的实体及其利用关系是相同的。利用仅以有限的为度,可与物的实体相区别;同样,我的力的使用也仅以在量上被限定为度,可与力本身从而与我相区别。力的表现的总体就是力本身,正如偶性的总体就是实体,特殊化的总体就是普遍物。

▶ [对第67节的笺注]

绝对内心之物与其外在性之间的关系。

补充 这里所分析的是奴隶和今日的佣仆或短工之间的区别。雅典的奴隶恐怕比今日一般佣仆担任着更轻的工作和更多的脑力劳动,但他们毕竟还是奴隶,因为他们的全部活动范围都已让给主人了。

第68节

精神产品的独特性,依其表现的方式和方法,可以直接转变为一物的外在性,于是别人当然也能同样生产;其结果是,随着更多的新所有人在取得这种产品之后,除了他可能因此而把其中所传达出来的思想或技术发明变成他自己的之外,而且这种可能性部分地(如在写作的作品那里)

构成这种取得的唯一目的和价值,同时达到了对如此表达自己和多方面地复制该物的普遍方式和方法的占有。

[146] 附释 艺术作品乃是把思想在某种外界材料中塑形的形式,这种形式作为物是如此充分地表现了创造性个体的独特性,以至于它的仿制本质上是仿制者自身的精神和技术灵巧性的产品。著作品借以成为某种外在物的形式,与某种技术装置的发明一样,属于一种机械方法。在著作品中,是因为思想只是被表达在一系列零星的抽象符号中,而不是在具体的造形中,在技术装置的发明中,因为思想一般地具有某种机械的内容——,且把这些物品作为物品制造出来的方式方法,都是属于普通的技艺。——此外,在艺术作品和工匠产品这两极之间有着各种过渡,有时多些有时少些匠人产品或艺术产品本来具有的东西。

▶ [对第 68 节的笺注]

绘画——艺术品——不是符号——而是表现——模仿——感性的东西表象出它应该意味的东西。

第 68 节。我想得到的价值是物我所值的——

精神产品是一种在自身的普遍东西——精神——

单一的手工劳动——犁——不是灵巧附带于其中,如同机械,钟表那样被仿制——这个取得了单一东西的人,也[取得了]灵巧性,诙谐,敏锐,天赋——就是说,(所有的)技能,同样的东西生产出来,不是发明了技能,就是说,不是再次制作了某种不同的东西,而是相同的東西。

在著作品中虽然不是灵巧性——但同样是技能,这些东西被制作出来。

在艺术品这里不是——产品本身的模式是独特的——以语言为符号;它们都是符号,这些东西我也不能制作——是已经在民族中现存的——同样是外在事物。在机械中——工具,外在事物——只有

构型(Komposition),形式,是独特的,但依然是机械的。

第69节

尽管著作作品的作者或技术装置的发明者依然是复制这种作品或物品 [147] 的普遍方式和方法的所有人,因为他没有把这种普遍方式和方法直接转让给他人,而是把它作为自己特有的表现方法保留下来,然而这种产品的取得者取得了样品之后,即占有作为单一物的样品的完全使用权和价值,因而他是作为单一物的样品之完全而自由的所有人。

附释 著作者和发明者权利的实体性东西,不应该首先求之于他在出让个别样品时任意附加的条件,因转让而归他人占有且把这种产品作为物同样来复制的那种可能性,将不归他人所有,而依然为发明者所有。首先要解决的问题是,把物的所有权跟与物一并给予受让人的同样复制它的可能性相分离,这种分离在概念上是否是容许的,且是否不会取消了完全和自由的所有权(第62节)。然后重要的才是最初的精神的创作者的任意,它为自己保留了这种复制的可能性,或者把它作为一种价值出让了,或者认为它对自己没有什么价值,于是把它和单一物一起放弃了。但是说起来,这种可能性具有一个特点,它成为该物的一个方面,根据这一方面该物不但可被占有,而且构成一种财产(参阅后面第170节以下),乃至这种占有和财产就在于对物的外部使用的特殊方式和方法,这种使用与由物所直接规定的使用是不同的,而且是可以分立的(它不是如同有人所谓的,这样一种如同 foetura[家畜繁殖]那样的 accessio naturalis [自然添附])。由于这种差别属于按其本性可以分割的领域,即属于外部的使用,所以把使用权一部分出让了,一部分保留起来,并不是保留一种无用益(ohne utile)的支配权。

促进科学与艺术的纯粹消极的然而最为首要的方法,在于保证从事此业的人免遭盗窃,并对他们的所有权加以保护,这与促进工商 [148] 业最为首要和最重要的方法在于保证其免在途中遭到抢劫,正复相

同。此外,精神产品旨在使人得到理解,并使他们的表象、记忆、思维等等掌握它而化为己有。然后他们把所学到的东西(其实学习并不专指用记忆的方法背诵词句;他人的思想只能通过思维来理解,而这种后一思(Nach-denken)也就是学习)也加以表达,而同样变成一种可转让的物品;这种表达总是^①易于具有某种属己的形式,其结果他们就把由此产生的财产看做属于自己所有,并主张自己有权照样生产。一般说来,科学传播,尤其是特定的学说传授,都是以复述一般既经发表的和从外方采来的已证实的思想为其使命和义务,此在各种实证科学、教会教义、法学理论等等尤其如此。以传授知识和传播与普及科学为目的所写成的著作亦同。现在,复述所采取的形式,应达到何种程度,才使现存的科学知识宝库,特别是这类他人的思想(它们依然还在他们的^②精神产品中保持外在所有权)变成复制者个体的特殊的精神财产,从而使他有权利把它们变成他的外在所有权?又达到何种程度还不能使他有这种权利?著作的复述到何种程度成为一种剽窃?对于这些问题不大好作出精确规定,因而没有做出法权上的和法律上的规定。所以剽窃必定会是一个面子问题,并依靠面子来制止它。因此之故,禁止翻印的法律只是在一定范围内,而且在极其有限的范围内,达成了法权上保护著作者及发行者所有权的目。故意在形式上做某些变更,或者对在他人作品中的广泛科学知识以及渊博理论想出一些不痛不痒的小小修改,这是轻而易举的事;至于把理解了的东西照原作者的词句一字不改地来叙述,那是不可能的;于是自然而然地离开了需要作这种复述的特殊目的而产生出花样繁多的无穷变更,这些变更对他人所有物打上了多少表面上是自己的东西的印记。例如千百种的概要、文选、汇编等等,以及算术书、几何书、劝导宗教信仰的册子等等所表明的,就是这样;又如

① A:“zu werden und Ihre Äußerung, wodurch sie...machen, hat immer...”根据拉松的推测,[这段话的句式是这样的]。

② [手写的:]即指前人的。

在评论杂志、诗集年刊、百科全书等等中的每一种新思想都可以立刻在相同的或变更了的标题下加以复述,并且主张它是某种属己的东西。这样就很容易使著作者和独创企业家对自己的作品或奇思获得利润的期望变成泡影,或者彼此都减少收入,或者大家破产垮台。但是,关于面子对制止剽窃所起的作用,令人讶异的是,我们不再听到剽窃或剽贼等语,可能因为面子已发生了消除剽窃的作用,可能因为剽窃已不再是不体面的事,因而对它的反感也消失了;再不然,可能因为人们把对外在形式的一点点突发奇想和变更如此高估为具有原创性和出自心裁的作品,以便根本不让一种剽窃的想法流行开来。 [150]

▶ [对第 69 节的笺注]

这是两类规定,——利用,——什么是出卖一个样品的直接规定? 出卖的只是样品所表达的思想且仅以此为限——这种价值——不是包含在自身内复制的其他价值——这种价值是更广泛的财产——

它属于我(不是静默的,而是)对之表达的意志,——如果这一方面也被转让的话——

这种产品一般地与他人相关——

取得占有是我的劳动,灵巧——把这个属我的东西制作成外在的——(本质上)同他人相关,或者直接地是伴随着他人的——

如果这种东西,某些标记是通过表象,被制作的,那它诚然就与 [这个]他人相关。

使用——表象出我的意志,某物,一个事物,作为所有权拥有;——取得占有就将成为表象。最终(著作作品)[将]种种表象本身变成物。一种定在,占有的方式,这绝对与他人相关——我的应该保持为外在的,价值——为了交换——作为财产。

▶ [对第 69 节附释,第 147 页“按其本性可以分割的领域……”的笺注]

使用的方式方法——把使用的一种方式转让了——另一种方式不转

让——世袭佃权，采邑——也是使用的一种方式——另一种方式，即出卖它，不——但这个最终不是使用的一种方式——而是财物价值的所有权——

反翻印的法律—— α) 保护作者和出版者——他们的批发商也共同反对翻印—— β) 出版者反对翻印者如同反对公众——民族的公共所有权——每个人都可以翻印它——特权——关心，保护出版社商务——

▶ [对第 69 节附释, 第 148 页之后的笺注]

德国文学的最大部分是工厂机制, 已经变成了野蛮的工业

▶ [对第 69 节附释, 第 149 页的笺注]

诗集年刊, 几何不是特殊的奇思妙想——因此它允许每个人都去勘察这类突发奇想。

博学的报刊——早报, 晚报。所有的诸神——缪斯, 密纳发, 赫尔墨斯——突发奇想。

[151]

第 70 节

外界活动包罗万象的总体性, 即生命, 不是同人格性相对的外在东西, 因为人格性就是这一人格自身, 它是直接的。出让或牺牲生命毋宁是这一反面, 不是这个人格性的定在。所以一般说来, 我没有任何权利可以出让生命, 有的只是一种伦理的理念, 就是让这个直接单一的人格性自在地沉潜在这个理念中, 而且人格性就是它的现实的权力, 对此具有一种法权, 乃至同时, 正如生命本身是直接的, 死也就是生的直接否定; 因此, 死必须来自外界: 或作为一种自然事件, 或为理念服务, 即必定被陌生之手所接受。

▶ [对第 70 节的笺注]

α) 悲苦, 纯粹的, 抽象的不幸——不幸之为不幸。

β) 耻辱; 此主体甚高。

损失——

α) 身份、面子的外部可能性的损失——可能是很有限制的方式——有价值的人

β) 共和国的损失, 罗马的损失;

γ) 享受的损失——对享受兴趣的损失——英格兰人对享乐的厌倦(Blasè)

δ) 善良良心的损失——通过犯罪——

判断——α) 是否法权上允许——β) 是否伦理上允许——这种不幸, 这种耻辱、丢面子——虽然是冤枉的——[要]避免——

假如人落入这种深渊,——他的生命, 整个格局就将要导致对照, 对立并成问题,——那么因此就出现了这一要求: 他也要登上其精神的深度,——在他作出这种生活没有价值的判断之前。——假如在他内心没有任何东西使他能够据此而为生命创造一种价值的话,——那他就处在他的伦理意识的一种次要的阶梯上。

特殊个体的看法——如同在每一次犯罪时那样诅咒生命——人被教坏了, 缺点, 某种畏缩不前的东西在他的外表、礼节中——许多方面在自身内是苦恼的——心理学的描述——

[152]

例如, 在席勒[《因丢面子的犯人》]那里的阳光店主。

我们诚然可以理解这一点, 但并不辩护——

补充 单一的个人诚然是个次要的东西, 这个东西必须献身于伦理的整体。所以当国家要求个人献出生命的时候, 他就得献出生命。但是人是否可以自杀呢? 人们最初可能把自杀看做一种勇敢行为, 但这是裁缝师傅和侍女的卑贱勇气。其次, 它又可能被看做一种不幸, 因为由于心碎意灰, 遂致自寻短见。但主要问题在于, 我是否有自杀的权利。答案将是: 我作为这一个体不是我生命的主人, 因为包罗万象的活动的总体, 即生命, 并不是与人格性(它本身就是这一直接的人格)相对的外在东西。因此, 有人说有一种权利, 是个人有凌驾于其生命之上的权利, 那这是一

种矛盾的说法,因为这等于说,个人有凌驾于其自身之上的权利了。但个人不具有这种权利,因为个人并能凌驾于自身之上,不能对自己作出判断。海格立斯自焚其身,布鲁图斯以剑自刎,这种都是针对他的人格性的英雄举止。但是如果单就自杀权而论,那么就对这批英雄来说也不得不加以否认。

从所有权向契约的过渡

第 71 节

定在之为特定的存在本质上是为他物的存在(参见上文第 48 节的附释);所有权从它把一种定在作为外在事物这方面来看,是为了其他的外在性而在并处在一种必然性和偶然性的相互联系中。但是,作为意志的定在,它之作为为他物而存在的东西只不过是另一个人的意志而存在。这种意志对意志的关系就是自由赖以获得定在的本真而真实的基础。这是一种中介,有了它,我不再仅仅凭借一种实物和我的主观意志占有财产,而且同样可以凭借他人的意志,也就是在一种共同意志中占有财产。这种中介构成契约的领域。

附释 人们缔结契约关系,进行赠与、交换、交易等等,系出于理性的必然,正与人们占有财产相同(参阅第 45 节附释)。如果说,对于人们的意识而言,一般的需要,善意,功利等等,是导致他们缔结契约的东西的话,那么,就本来而言,这东西就是理性,即自由的人格性之现实(即只在意志中现存的)定在的理念。契约以当事人相互承认为人格和所有人为前提;因为它是一种客观精神的关系,所以承认的这个环节早已包含在它之内并以之为前提(参阅第 35 节;第 57 节的附释)。

▶ [对第 71 节的笺注]

它永远都是一个更高的观念——目的——有人将此观念用来对

抗生命——与道德性相关——在自杀的情况下——更高的理念，我在其中使我成为法官——

勇气——一个裁缝匠，侍女，家仆的勇气——缺乏，贫穷直至天生的[?]懒惰——勇气只作为对抗某种[?]可怕东西——伟大东西——强有力之物——就是说，这里只对抗我的伟大(Größe)，——我的卓越——可怜的卡尔自杀了——一个生了一个孩子的小姑娘，被偷了，明白自己无助，不能忍受耻辱；——一种不应该发生的不当行为——将被视为卑贱之物——但有价值的人，通常是伟大的思想家，感觉伟大的人——就是说，他的伟大，将应该成为伟大的大师——此亦相同——他被束缚于他的感觉，他的状态——这样的爱，这样的自然感觉应该被满足^①——在自己内心应该有更高尚的兴趣——明白自己无助——此亦相同——生活、精神的空虚、空洞——消极的东西——对抗对兴趣的需要——

我是我的生活的主人——每个其他人都同样如此——霍布斯：每个人都可以杀死其他人，——所以所有人都平等——我仅有真实的判断——每个人都能作出自己的判断，我是否值得生活下去——[卡尔.L.]飒德——一个可怜的家伙——是否我就是这个家伙——我只应该有真实的判断。我至少。

[154]

面子——汉尼拔，加图，布鲁图斯——伟大的个体——这些人物应该避免——做丢面子的事情这些情况——避免个人丢面子的权利——这种面子，——在这种情况下是反抗我的。

海格立斯在火刑柴垛上自焚身亡——被德佳妮拉(Dejanira)的衣服毒死——本身得接受的命运——

如果取得了一种真正的高级权利，这种情况与他们不相称，极其不当——一个英雄——每个人都要让自己变成这样的英雄——

在矛盾之间辗转反侧

① [这涉及到:]东印度的寡妇。

α)觉得不值得活下去的可怜人——为了这样的生活太悲惨了——这种生活是某种比你所值更好的东西。

β)高等的人,其生活,这种生活——身份——这种状况——不是受人尊重的——我太优秀了——我的这种生活是优秀的——这种虚荣,狂妄——

勇气——更高的义务——一般在顶峰——坠落敌营,被杀死——法国的船长——在法兰西[?]的岛屿(Isle de France[?])了结自杀——这种生活不是他们所要的——

不幸总的说来——不能忍受生活。但另一种东西是尊重,面子

▶ [对第 71 节附释的笺注]

过渡 α)我保持为所有权人——这个普遍东西的
——放弃特殊的东西

β)普遍性作为共同的意志——
在特殊东西之上——这个价值塞进特殊物中——

γ)交换——过程——取得属于他人特殊意志的物品。

a)自由的定在——物是我的

b)但物是意志特殊的东西——放弃它的特殊性——α)我不仅能够通过使用把这种特殊性变为己有——特殊性的消磨——β)扬弃它的特殊性——通过转让

在一种和另一种情况下我不再是所有权人。——直接的物品应该是我,依然是矛盾的;——不过我应该是所有权人,我的自由有定在——

对于物的直接的单一性我除了作为人格消耗它,使用它之外没有别的关系——或者拒绝它——

定在的方面 α)作为外在物品,β)为了其他的自由之意志——自由之意志的这个真实的定在为了这个他人,同这个他人一道——通过他而承认——我依然是所有权人。

对我而言在其中,作为所有权人,在自由的这个真正要素中——

[155]

客观地——不害怕,不高看,——它[?]允许了我的权力——

而是客观地 α) 外在性,定在, β) 自由意志的定在要素是受重视的——

契约——所有权的实在的定在

过渡——a) 直接地抓住占有

同时出现了 b) 间接地——通过一个他人的意志[参与]

先前的中介都是主观的——通过记标记,通过我的活动。

补充 在契约中,我通过共同意志而拥有所有权。这就是说,理性的兴趣在于主观意志成为普遍意志,并把自己提高到这种现实化。所以这个主观意志的规定还留存于契约中,却是留存于与他人意志的共同性中。普遍意志则相反地在这里还只是以共同性的形式和形态出现。

第二章 契 约

第 72 节

所有权,从它的定在或外在性这一方面看,已不再只是一个物品,而是包含着一个意志(且在这里是连同他人的)意志的环节,是通过契约而成立的。契约作为表现和调解矛盾的过程就是,我为了自己是而且保持是排除他的、他人的意志的所有权人,在此限度内我终止作为处在一个与他人的共同意志中的所有权人。

▶ [对第 72 节的笺注]

[156]

两个人相互承认自己是自由人的这种统一性——本身包含定在,——过程——承认只是这种这种抽象的统一性——取得,占有——内在于和借助于这种承认。承认就其自身而言是形式的。

形式的,外在的表象——

取得一件从属于一个他人自由意志的物品——所以契约规定了这种利益:我占有了某物;——这是特殊性的利益——

理性的兴趣^①: α)我是且保持为所有权人—— β)我的定在,作为所有权,客观性——是一个他人的自由意识——

——我的意志之为定在之物,即作为普遍的东西

第73节

我不但能够转让作为外在物的所有权(第65节),而且必须通过概念把它作为所有权来转让,以便我的意志,作为定在的东西,对我变成客观的。但是按照这个环节我的意志作为已被转让了的意志同时是一个他人的意志。所以这种情况,其中概念的这种必然性是实在的,就是不同的意志之统一,而在这种统一中,双方都放弃了它们的差异性和独特性。但是在双方意志的这种同一性中(在这一阶段上)又包含着这种情况:每一个人的与他人的意志又不是同一的,为其自身是且保持是独特的意志。

▶ [对第73节的笺注]

我的所有权的转让——这不是特殊的物品——这种情况不是转让我的意志

——即不是意志方面的转让,按照所有权我的意志是自由的意志,——

就把我作为自由的意志的视为对我是客观的而言——即作为一个他人的自由的意志。

意志的真正转让——它的客观化

转让,在转让中我保持为所有权人——且把它保持在我这里这种情况的概念,规定性。同样收回。

^① 在这里,“兴趣”和“利益”是同一个词:das Interesse。——译者注

第74节

[157]

由此可知,契约关系是一种中介,使自为存在着的所有权人在绝对的区分中[达到]同一的意志且包含这一含义:每一方都带有其本身的和他方的意志,终止为所有权人,[同时又]保持为和变成为所有权人;——意志的这种中介作用,放弃了一个所有权,尽管是单一的所有权,又接受了意志的、这一个意志的、因而是另一个意志的所有权,进而言之,这可是在同一性的关系中的:一方有意作出决定,当且仅当另一方的意愿也在场。

第75节

由于缔结契约的双方彼此都把自己作为直接独立的个人相对待,所以契约(A)从任性出发;(B)通过契约而达到定在的同一意志,只是一个由双方当事人设定的,从而仅是共同的意志,而不是自在自为地普遍的意志;(C)契约的对象是个单一的外在物,因为只有这样一种外在物才受当事人单纯的任性所支配而被转让(第65节以下)。

附释 所以婚姻不可能归属于契约概念之下;这种归属,在康德那里(《法权论形而上学的初始根据》,第106页以下^①)提出来,人们不得不说,实在是拙劣出丑了。同样,国家的本性也不处在契约关系中,不论它是一切人与一切人的契约还是一切人与君主或政府的契约。把这种契约关系以及一般私有财产关系掺入到国家关系中,曾在国家法和现实世界中造成了极大混乱。从前有一个时期,把国家法和国家义务看作并主张为特殊个体的直接私有权,以对抗君主和国家的权利,而到了现时代,却把君主和国家的权利看成契约的对象,看成根据于契约,并看成意志的单纯共同物,而由结合为国家的那些人的任性所产生。以上两种观点无论怎样不同,但有一点是相同的,它们都把私有制的各种规定搬到一个在性质上完全不同而更

[158]

^① 康德:《道德形而上学》第一部,第24—27节。——拉松版

高的领域。其详情请阅下文关于伦理法和国家^①。

▶ [对第 75 节附释的笺注]

整个过渡——从古至今——这里围绕着——世界中的革命——就是说,不单纯是某种喧嚣的杂音,——革命,是所有国家一同促成的。

国家,普遍的东西,思想,目的,这是自在自为的,——不再是君主的所有财产,君主的私有权利——哲学之王——领土都已变成国家所有——正义——不是世袭的管辖权:个人受到保护——个人基于契约纳税:利息,给付,——而是普遍的尺度。普遍物的分配,不是贵族的特殊的义务——而是所有人的。

腓特烈二世,——哲学之王——不承认特殊的权利和特权——德意志的帝国制度——封·哈勒先生则相反——在腓特烈二世这里适合于视为突发奇想,骚人墨客作风,专制等等,害怕他——令人敬佩是因他的才华,和他的性格,——世上全部新的观点——在现实中都提出来了。

——之前推论的占有——

在新的时代契约改变了;——单方面的意志,没有法权——而是强权——法权的契约早已缔结了——不,他们说,这不是契约,而是强权——只有现今契约关系才固定下来——长者——不约束我们——诚然晚辈对事物也有发言权——现今契约不是特殊意志的事情,是否服从——同时也反对顺从大多数。

补充 在近代十分偏爱的事情,是把国家看做一切人与一切人的契

[159] 约,他们说,所有人与君主订立了某种契约,而君主又与臣民订立了契约。这种见解来自于,他们仅只浮在表面上想到了不同意志的统一。但在契

^① 即本书第三篇伦理性法,特别是第 258、278、294 节。——译者注

约中是有两个同一的意志,它们构成双方当事人,并且愿意继续成为所有人。所以契约是从个人的任性出发的,在这一出发点上婚姻与契约相同。但就国家而论,情形却完全不同,因为国家不处于个人的任性之中,个人也不得任意脱离国家,就自然的方面来看,人们这时已经是国家的公民了。人类的理性使命就是,生活于国家之中,纵使国家尚未此在,然而建立国家的理性要求却已现成存在。入境或出国都要得到国家许可;这些都不系于个人的任性,所以国家不是建立在契约之上,以任性为前提。如果有人,国家是本于一切人的任性而建立起来的,那是错误的。毋宁说,生存于国家之中,对每个人说来都是绝对必然的。国家在新近时代的一大进步就在于,每这同一个目的自在自为地保持着,并非每个人与它相关,像在中世纪那样,需要按照其私人协议来处理。

第76节

契约是形式的,在此限度内共同意志借以成立的双方同意,把转让某物的否定环节和接受某物的肯定环节,在双方当事人之间进行分配;——例如赠与契约。但若当事人每一方的意志都构成这个中介环节的整体,因而在契约中成为且保持为所有权人,这时,契约就可称为实在的;——例如交易契约。

补充 属于契约的有关于两个物的两个同意:即我既欲取得所有权又欲放弃所有权。实在的契约就在于,当事人每一方都做全了,既放弃所有权又取得所有权,在放弃中依然保持为所有权人。形式的契约则在于,当事人仅仅一方取得或者放弃所有权。

第77节

因为在实在的契约中,当事人每一方所保持的是他用以订立契约而同时予以放弃的同一个所有权,所以,那个保持为同一的东西,作为在契约中自在地存在的所有权,与外在物是有区别的,外在物因交换而变更了 [160]

其所有权人。上述保持为同一的东西就是价值,契约的对象尽管在性质上和外形上千差万别,在价值上却是彼此相等的。价值是物的普遍物(第63节)。

附释 本于契约承担义务要消除巨大损伤(*laesio enormis*)这种规定,源头在契约的概念,因而更切近的源头在当事人通过转让其所有权而依然保持为所有权人这一环节,在更精确的规定中,即是依然保持为在量上等价的所有权人。但是,假如就不可转让的财物(第60节)订立让与契约或任何约定,那么损伤就不止是巨大的(其损伤超过了价值一半以上者视为巨大的),而且是无限的。此外,约定与契约不同,首先在内容上,约定只意味着整个契约中的某一个别部分或环节;其次,它是契约固定下来的一种形式,详见下文^①。从内容方面说,约定只包含着契约形式上的规定,即一方同意给付某物而他方同意接受某物。因此之故,约定可以列入所谓单务契约。契约之区分为单务契约和双务契约以及罗马法中关于契约的其他分类,一方面是从个别的而且往往是外表的方面,如契约格式化的方式和方法来考虑而做出肤浅的排列,另一方面,把有关契约本身性质的各种规定,跟有关司法(诉讼)和依实定法所产生的法律上效果的各种规定,而且往往是根源于外部情况而违反法的概念的各种规定,混为一谈。

[161]

▶ [对第77节的笺注]

α) 保持所有权——普遍性区别于特定的特殊性。

β) 第77节对意志的两类表述

约定这样被归属于契约——相反契约也被归属于义务(*obligatio*)——这种归属被划分为

α) 契约来自某种允许的行为,β) 义务来自违法,不法……[?]

① 参阅本书第217节。——译者注

第78节

所有权跟占有的差别,也就是实体方面和外表方面(第45节)的差别,在契约中通过给付变成了共同意志(作为达成一致)和共同意志之实现的差别。已告达成的一致意志,就其本身而言,区别于给付,是一种被表象的东西,从而它必须按照种种表象的特殊定在方式(《哲学全书》第379节以下^①)给予一种特殊的定在以符号,或者通过表情和其他象征性行为的形式表达为约定,尤其要通过语言而作明确的表示,因为语言对于精神性的表象说来是最贵重的要素。

附释 按照这一规定,约定诚然是一种形式,它使契约中所约定的内容作为某种最初被表象的内容获得定在。但是表象只是形式,不具有这种意义,似乎内容因此还只是某种主观的东西,是这样或那样所愿望的东西,所意欲的东西,相反,内容是通过意志而对这些主观的东西所做出的决定。

▶ [对第78节的笺注]

——所有权跟占有的区别,是实体性方面和外表方面的差别——也是价值——跟特殊物件的区别——

意志——本来作为共同的——特殊的意志与之有区别

意志本身,作为内在的东西——外在地对立于另一个意志—— [162]
意志忙于与意志打交道。

补充 如同我们在所有权的学说中已经具有了所有权跟占有之间、实体性东西和外东西之间的区别一样,我们在契约中也具有了作为合意的共同意志和作为给付的特殊意志之间的区别。由于契约是意志和意志间的相互关系,所以契约的本性就在于,共同意志和特殊意志都得到了

^① 第3版,第458节以下。——拉松版

表达。以某种符号来表达自身的一致意志,跟给付,因此在开化了的民族中是分别存在的,但在未开化的民族,两者往往合在一起的。例如在锡兰的森林中,有一种经营商业的民族,他们把所有物放在一处,静候别人过来,把他们的所有物在对面放下进行交换。这里哑巴式的意志表示与给付并无分别。

第79节

约定包含意志的方面,从而包含契约中法权东西的实体性方面。同这种实体性东西相比,在契约未履行前依旧存在的那种占有本身只是某种外在的东西,它仅在前面的意志方面有其规定。通过约定我放弃了一种所有权和我在所有权中的特殊任性,所有权就马上属于他人的了。我因此通过这种约定直接就负有法权上的给付义务。

附释 单纯诺言和契约的区别在于,前者所要表达出来的我欲赠与某物,从事某事或给付某物都是作为某种未来的事情,仍然还是我意志的主观的规定,从而我还可能变更它。反之,契约中的约定条款本身已是我意志决定的定在,意思是说,由于约定,我让与了我的东西,现在已经停止它为我所有,而且我已承认其为他人所有。罗马法中 *pactum*[无形约束]和 *contractus*[契约]的区分是一种糟糕的分类。——费希特^①之前提出过这种主张:遵守契约的义务,只有在他方开始对我实行给付的时候才启动,因为在他方尚未着手给付以前,我不知道,他方是否想认真履行他所做的表示;所以在未给付以前的义务,只具有道德性质,而不具有法权性质。但是,约定的表示不是平常的一般表示,而是包含当事人之间已经达成了的共同意志,它消除了当事人恣意妄为及其变更的任性,所以问题不在于他方是否心中曾经有过或已经有了别种想法的可能性,而在于他方是否有那样

[163]

^① 费希特:《论纠正公众对法国革命的判断》,载《费希特全集》,第6卷,第111页以下。——拉松版

做的权利。如果他方也开始给付了,我依然保持毁约(Unrechts)的任性。费希特这种观点同时表示出它的毫无价值,因为它把契约中法权性的东西建立在恶的无限性,即过程趋于无限之上,建立在时间、物质、行为等等的无限可分性上。意志在表情的形式中或自为确定的语言中所达到的定在,已经是作为理智的、完整的定在之意志,给付只是由此所生的不由自主的必然结果而已。——此外,在实定法中尚有所谓的实在一契约(Real-Kontrakte),同所谓的共识一契约(Konsensual-Kontrakten)之区别,意思是,前者只有当对一致的意志外加现实的交付(res[物], traditio rei[物的交付])时,才被视为完全有效的,但这与问题实质毫不相干。实在契约一方面是指一些特殊场合,即在人能够就我的方面给付于我,才使我处于给付的地位,我所应为给付的义务,只与我所收取到手的物品相关,如消费贷借、质押契约、寄托等是(其他契约也可能有这种情形)。——但这并不涉及有关约定和给付之关系的性质问题,而涉及有关给付的方式和方法问题,——另一方面在契约中约定条款时,一般地依然还留有任意,一方应该给付的义务没有订在契约本身之中,而只是依赖于他方的给付。 [164]

▶ [对第 79 节的笺注]

我的意志是受束缚的、共同的意志——与他人意志设定统一;——这种统一性具有实在性—— α) 通过给付—— β) 约定条款——按照意志的方式,即作为精神东西的方式通过符号——话语,表情,文字;形式性,详细性,手印——共同意志是对于双方的——我的意志不再是主观的为了我。现成在此的东西,是我的意志的转让和它与另一方意志的联系;我给予了这种转让以定在;结果它不再只是某种主观的东西,——而是某种行为——在我之为设立的——

物按照该契约(之后)是我的——

我的所有权 α) 我的意志的, β) 我所占有的;——转让了前一方

面——约定；

困难在于或曾在于表示同我的方面因而就是同我能够变更的方面的区别——表示即我的意志的表达——在表示给付之前——是一种内在的东西，主观的东西；——而后者只是一种意见——类似于出现了变动、毁谤和骂人的要求，——说它只是我表达出来的一种意见——诚然也只是通过话语——空气的流动，已经飘飞的风，就像是我鼓动的一样；——什么东西保留着？——只是内在的东西和我的意见，主观的，只曾保留为我的。

这些话语——都是行动和行为——在表象的世界上人们不会拳打脚踢，不用金银等等交往——也很少这样作为一种交换，因为只是话语，虽然被写下了，但只是写在纸上，用黑色的墨水——金钱的地位完全代表货物的地位——不是在这个地方，而是由于其内容是完全有效的金钱和价值。

不同的法权——都曾是基于履行和给付——基于起诉的方式——而确立起来的——一种令人悲痛的、畸形的区分——最终被抛出来一大堆——无思想性——就是说，没有突出普遍的东西——

[165]

pactum[无形约束]在罗马法上是一种契约——部分地等同于一种单纯诺言——但是约定——因为约定作为庄严的格式——脱离了这个；不过优先权是逐步的，查士丁尼^①最终突出了这种差别。Thibaut [《罗马法的逻辑阐释理论》，1799]参看 P.125。

——费希特——与古代罗马法相同——：“在无名契约那里（即在民法中不曾命名的那些特殊的契约类型），义务单纯地建立在被赠与的给付之上；当然因此就只有接受者才被赋予了义务；他于是能

① 希腊文为 Ιουστινιανός；英语写作 Justinian I（查士丁尼一世）或 Justinian the Great（查士丁尼大帝 482/483—565），是东罗马帝国的著名皇帝，自 527 年登基直到去世，在位期间他积极推动司法改革，编纂法典，而且为了改变东罗马帝国区域人民大多看不懂拉丁语的状态，对法律语言进行了改革。黑格尔在《历史哲学》（王造时译，上海世纪出版集团，上海书店出版社 2001 年版，第 334 页）中还这样赞誉他：“所以查士丁尼皇帝命令编订的法典，到现在还引起世界人士的赞赏”。——译者注

够对赠与的履行提出诉求。但是,只要报答性给付(Gegenleistung)不曾有果,或者接受者对契约的履行没有做到与接受者相对等的利用,他也可以——由于被给予的东西的意义全然改变了,反要求,是否应该悔改(ob poenitentiam)。”

Thibaut[1, c.], P. 124

Contractus nomin[atus](规范[起诉]契约):每人都按照他所称的诉求提出起诉;非规范的契约要求,在每一个具体情况下,起诉的形式按照所呈现的特殊情况而规范;actio praescriptis verbis(对给付起诉)

第80节

契约的分类以及在此基础上对各类契约的理智上处理,不应从外部情况、而应从内在于契约本身的本性中的区别引申出来。这些区别就是形式的契约与实在的契约,然后是所有权与占有和使用,价值与特种物等等的区分。于是,可得出如下的分类(这里所作的区分跟康德的区分大体上是一致的,《法权论形而上学的初始根据》,第120页以下。放弃实在契约和共识契约,有名契约和无名契约等通常习用的契约分类,而采用合理的分类,这是好久以来所期待的):

一、赠与契约,又分为:

[166]

1.物的赠与,即真正所谓的赠与。

2.物的借贷,即以物的一部分或物的限定享用和使用赠与人,这里的借贷者仍然是物的所有人(无租息的 mutuum [消费贷借]和 commodatum [使用贷借])。这里的物或者是特种物,或者虽是特种物,但仍可被视为普遍的、或算作普遍的东西本身(例如货币)。

3.一般提供服务的赠与,例如,单纯的财产保管(depositum [寄托])。附有特殊条件的赠与,即在赠与人死亡这个节点上,就是说,在这个节点上,赠与人已根本不再是所有人了,他方才成为所有人,这是遗赠(die testamentarische Disposition),不在契约概念中,而且以市民社会和某种实

定立法为前提^①。

二、交易契约：

1. 交易本身：

α) 一般物的交易，即一个特殊物品与其他特殊物品的对等交易。

β) 买卖 (*emptio venditio*)；即一种特殊物品与被规定为普遍物品之间的交易，后者即货币，只算作价值，而不在使用上作其他特殊规定。

2. 租赁 (*locatio conductio*)，即收取租金而把财产让给他人暂时使用，又分为两种：

α) 特殊物品的租赁、即真正的租赁，或者

β) 一种普遍物的租赁，在这场合，出租人依然是这种物或者这种物所值的价值的所有人——例如，金钱借贷 (*mutuum* [消费贷借]，甚或 *commodatum* [使用贷借] 带有租息；——物品更加宽泛的经验性状，它是否是楼房、家具、房屋等等，或它是 *res fungibilis* [替代物] 或 *res non fungibilis* [非替代物]，也带来——像赠与 (2) 的借贷那样——其他特殊的、但并不重要^②的规定)。

3. 雇佣契约 (*locatio operae*)，即按限定时间或其他限制转让我的生产劳动或服务付出，——以可让与的为限 (参阅第 67 节)。

与此相类似的有委托和其他契约，其给付是以品性、信任或高等才能为根据的，而其所给付的也不可以外在的货币价值来衡量 (所以其报酬不叫做工资，而叫做谢礼)。

三、一种契约 (*cautio*) 的补全通过抵押

我订立契约而把物的使用转让他人时，我虽然不再占有该物，但仍为该物的所有人 (例如在租赁的情形)。其次，在互易契约、买卖契约、甚至赠与契约的情形下，我虽尚未占有，但已成为所有人；其余一般不采用银货两讫方式所为的给付，都会有这种分离情况。抵押所起的作用是：在一

① 参阅本书第 179 节以下。——译者注

② [手写的:] 即对于普遍的规定不重要。

种情况下我保持在或者在另一种情况下我被置于在对价值的占有中,作为价值它依然是或者已经是我的所有物,而我并不对我典押的或将成为我的特殊物品取得占有——一种特殊物品,或者只是按照价值典押了我的而由他人来占有,或者是抵押了欠我债的所有物而是我的所有物,但按照该物的特殊性状和多出的价值仍为典押人所有。所以典押其本身不是契约,而只是一种约定(第 77 节),这是以对财产占有的反观来补全一种 [168] 契约的一个环节。——抵押权和人的担保都是典押的特殊形式。

▶ [对第 80 节的笺注]

α) 形式契约和 β) 实在契约

β) 关于物的契约——所有权和占有或者使用——这种只是限时的使用

物,已经是——或者只是作为我的产品应该通过我变成的物——一种由我造成的外在物

γ) 我保持为所有权人——在使用借贷上——或者我变成所有权人——在立契给付上。

▶ [对一、赠与契约的笺注]

1. 物之总论——2. 物的使用——总体上保持为物的所有权人——赠与不用之物 α) 单一物之为物的赠与——部分磨损了, β) 不收报酬地让人住在屋内, 不收酬金造耕地——使用——3. 提供服务——我保持为价值上、普遍物上的所有权人, 转让我的东西——在其他东西的赠与上不属于这种情况。

▶ [对二、交易契约的笺注]

1. 整体出让, ——在交易中——保持为价值上的所有权人 α) 价值为随机的。

2. 保持为整体的所有权人 αα) 作为特殊的和我的单一物, 但不保持为占有人——ββ) 使用也有价值——这就是交易契约中的普遍物——出卖使用——

ββ)只是作为价值上的所有权人——在自身内规定为特殊的：高利贷,货币的利息,因为通常作为这种东西不可用,不是作为资本——今日的不同——

例如,庄稼,也只是价值的所有者,——而且也是特殊品质的所有者,却不是它的类(按照对它的经验的单一性)的所有者——但又是特殊的庄稼,大麦的所有者。

3.保持为绝对价值的所有人。

Thib[aut, l.c.] S. 192.res fungibilis[替代物], 这种物,通常对于人们拥有的究竟是这种特殊物(毋宁表现为有个体性)还是它的另一方面即类,是无关紧要的;res non fungibilis[不可替代物],这是没有可代替之物。替代物对通常在商业和流通中按照数量、标准和重量来转让的所有的物都是怀疑的。

[169]

▶ [对三、一种契约的笺注]

价值的所有人和占有人。

[在这些契约的场合,转让一物的使用权]只是使用——我不[是]在占有,但依然是它的、这物的所有权人

这是这些契约的合理性的分类——根据此分类来处理——进一步的情况,例如,在契约和给付之间对谁有伤害——后悔——拖延给付的后果——还有无限多的缘由——通过特殊的质量,对象的本性所招致——或者为契约中所限定的种种条件——(物理的——依赖于意志,——是否推延,是否消除——)插入到他的位置,

同样必须区分纯粹契约——和混杂契约,就是说,带有更高的伦理价值的——例如婚姻契约也属于,但也只是——财产的民事方面——

抵押权——是形式上抵押

担保——是信贷,在一般借贷上——但不是我的信贷。在担保时借贷者不保持对财产的占有。

补充 在契约中,通过取得一致(约定)物为我所有(虽然尚未为我占有),与通过给付我才取得占有,这两件事被区别开来了。现在我既然是该物道地的所有人,那么抵押的意图就在于,使我同时取得该项财产的价值上的占有并因此已经在一致意志中保证了给付。抵押的一个特殊类型就是担保,在担保中某人以他的诺言,他的信用为我的给付作保。这里是以人作保,将产生在抵押上只以物作保所发生的效果。

第 81 节

在直接个人之间的相互关系中,他们的意志一般说来虽然是自在地同一的,而且在契约中又被他们设定为共同意志,但仍然是特殊意志。因为他们都是直接的个人,所以其特殊意志是否能够与自在存在着的意志(唯有通过特殊意志才获得其实存)取得一致,乃是偶然的事。作为特殊的意志既然自为地与普遍意志不同,所以它表现为见解和意愿的任性与偶然,与本来就是法的東西背道而驰,——这就是不法。

附释 这种向不法的过渡乃是逻辑上更高的必然性造成的,根据这个必然性,概念的各个环节——在这里本来的法或意志之为普遍的意志,和实存中的法(这个实存恰是意志的特殊性),被设定为就其自身而言不同的东西——这属于概念的抽象实在性。——但是意志的这种特殊性,就其自身而言是任性和偶然性,在契约中我只把它作为对个别事物的任性,而没有作为意志本身的任性和偶然性予以放弃。 [170]

▶ [对第 81 节的笺注]

法的普遍意志与特殊意志正相区别。在契约中权利自为地凸显出来了——针对着特殊的意志,被设定为规定着与特殊意志的区别。

意志的定在作为对抗特殊意志的一种普遍意志的定在——

在契约中约定的东西就是法——作为这种法,就是普遍的规定。

过渡。α) 规定——普遍的意志,只是初为设定的,——给付必然的后果——但同样依赖于任性——

对我而言是客观的——我的单一意志作为定在,尽管同时在并通过他方的意志——那么法——但这是定在——作为意志——只是偶然的,只是共同性的规定—— β)应该存在的是意志的定在——作为意志——意志自身与自身相对,把自身作为意志来对待,把法作为法对待;进一步补充法的规定——即法被设立,不是这个或那个单一的法,而是法在其普遍性中被设立——这就是抛弃特殊的利益——在主观的意志中的——且作为在一种特殊的物之中的;而且它只同法之为法的东西打交道。——这个地基,这个定在是主观意志——就法之为法本身被欲求而言——总而言之意志的定在被欲求,这就是法的现实化——我有所有权,即有这个和那个物;我意欲此物,——这个特殊的内容——但现在这个特殊的内容变成了法本身。

[171]

这里的出发点——普遍的意志——所有权有某种偶然性和外在性——至此只有欲望或者通常的意志外在的偶然性,我是否能够拥有这个或那个——在本性中——,或者他人的偶然意志是否有意让与我这物——但这个他的任性只涉及一种特殊的物,涉及我的欲望,他是否有意还是无意满足这种欲望——尚不是法本身——它没有绝对的权利被满足,——就是说,欲望本身的定在不是意志的定在——

但现在——我的权利之为权利——即我的意志的定在不但包含了一物,——而且包含了他方的意志——

所以意志处在同一个意志的关系中——

这里开始的要素,是通向道德的出发点——因为道德是意志的内在性——即意志,意欲自身——意志把自己本身作为对象——但道德作为自为地——返回到自身内的意志——

这里首先是意志同意志的关系,其次是同他人意志的关系,因为意志同自己本身之为意志的直接区别就是作为一个他人的意志。

一般地法——自在地——针对偶然的意志。

价值和共同的意志——两者都是一种偶然的普遍性——受约束者和约束者——在双方的意志中——是这一种内在地自在存在着的

东西——法权自在地——即一般就是意志的定在——双方在契约中不仅转让了他的特殊意志，而且也以适用于一般意志的定在为前提——权利在这一物中——这就是内在的本质的前提——违约，不给付就是违背一般权利，——这就是说，不只是违背了我的特殊意志之为特殊意志；——不只是承认，因为他已在占有，——而且违背了他的意志之为一种意志——在约定中——由于见解在约定的本性至关重要，乃至于契约被视为约定了才有效，因为在约定中定在之为意志的定在是精神的定在——这就是权利一般——

意志抽象的外部定在，不单纯是经验性的，因为在它的权力中，而且它将保卫自身——（野蛮的民族，摩尔人，只是害羞的这一类——对狡诈、优势、功用，还有对某种宗教、人性做反思）——所以如此重要，乃至于民族对内和对外都成为了契约关系——

[172]

补充 在契约中我们拥有的是两个意志成为共同意志的关系。这种同一的意志但只是相对普遍的意志，被设定起来的普遍意志，从而仍然是与特殊意志相对立的。在契约中，在一致意志中，固然有权要求给付；但这种给付又是特殊意志的事，而特殊意志本身是有可能违反自在地存在的法而行动的。所以这里就出现了早已存在于自在存在着的意志中的否定，而这种否定恰恰就是不法。一般的过程就是，清除意志的直接性，并从意志的共同性中唤起作为对抗其直接性而出现的特殊性。在契约中由于达成一致意志者们尚保持他们的特殊意志，契约因此也就仍未脱离任性的阶段，而难免陷于不法。

第三章 不 法

第82节

在契约中法本来就是作为被设定的东西，其内在的普遍性是作为任

性和特殊意志的共有的东西。法的这种现象,在它的这种现象和其本质的定在中,特殊意志,直接地,即偶然地取得了一致,继而在不法中就变成了假象^①——变成了自在的法和特殊意志的对立,即变成了在这种对立中的特殊意志。但这一假象的真理是,特殊意志是虚无的,法通过对自己的这种否定之否定而又再次建立起来;通过否定之否定这一中介过程,从它的否定返回到自身,法把自己规定为现实的和有效的东西,因为它最初只是自在的和某种直接的东西。

[173]

▶ [对第 82 节的笺注]

自在地法把自身变得有效——

我相对于不法依然是所有权人——我在经验上有这种规定仿佛是作为一种偶然的规定——但它的本性是法;本质的主体现在[不]是单一的人格性,而是自在的法——

特殊的意志——必然地——落入偶然,任性——这一点,就是道德、债务开始的地方——

必然性不与债务对立——排除它

假象——普遍性被设立——为一种特殊的東西——

自我保持着的東西——通过取消特殊意志而回到自身。

补充 自在的法,这个普遍意志,作为本质上被特殊意志所规定的东西,是与某种非本质的东西关联的。这就是本质同它现象的关系。纵然现象也是符合本质的,但从另一方面看,它与本质又并不符合,因为现象是偶然性的阶段,本质却与非本质的东西相关。但在不法中现象进而成为假象。假象是不符合本质的定在,是本质的空虚的分离和设定,从而两者间的差别是截然的不同。所以假象是虚妄的东西,在它要求自为地存在时,便消逝了,在这个消逝的过程中本质作为本质,即作为假象的力而

^① 参阅《哲学全书》第 131 节。——译者注

显示出来。本质把否定它的东西又否定了,因而成了强有力的东西。不法就是这样一种假象,通过它的消逝,法乃获得某种巩固而有效的规定。我们所称为本质的东西就是自在的法,与它相对立的特殊意志是作为不真的东西而被扬弃的。如果说,先前法只不过具有直接的存在,那么当今它从它的否定返回到自身,成为现实的了;因为有现实性的东西就是要发生实效的,并把自身包含在它的他在中的,反之直接的东西还是容易遭受否定的。

第 83 节

法作为特殊的存在,从而与其自在存在着的普遍性和简单性相对比,是繁多的东西,而取得某种假象的形式时,它或者是自在的或直接的假象,或者是被主体设定为假象,或者简直被主体化为乌有——[因而不法分为:]无犯意的或民事上的不法,诈欺和犯罪。 [174]

▶ [对第 83 节的笺注]

α) 无犯意的不法:承认法——对我有效,作为自为的法——自在的不法。

β) 不法,是自为的法,同时还是法——对他人适用,对我不适用——法的假象,他人抗辩的假象。

γ) 自在自为地——法于双方都适用;和不法。

α) 不法之为法——是为我的法——每个人都欲普遍的法——把他人的权利视为假象——是自在的一种假象

β) 法之为假象只是为这个他人的

γ) 不法自在自为地,也不是作为假象——作为不法适用于双方

补充 不法于是就是本质的假象,此假象把自己设定为独立的东西。当假象只是自在地并不也是自为地时候,这就叫做,不法对我而言适用为

法,那么这就是无犯意的不法。假象在这里是对于法而言的,而不是对于对我而言的。第二种不法是欺诈。在这里不法不是对于自在的法是假象,而是这样发生的:我给他人示范一种假象。当我诈欺时,法对于我就是一种假象。在第一种情况下,对法而言,不法是一种假象。在第二种情形下,对我本身,作为不法,法只是一种假象。第三种不法终于是犯罪。这自在地或对我说来都是不法:因为我在这里意图不法,而且连法的假象也不用。犯罪针对其发生的这个他人,不应该把自在自为地存在着的不法看作是法。犯罪和诈欺之间的区别是,后者在其行为的形式中还承认有法,而在犯罪则连这一点也没有。

一、无犯意的不法

第 84 节

取得占有(第 54 节)和契约在它们自身和它们的特殊种类上,一般说来首先是我的意志的种种不同的表示和结果;因为意志是内心的普遍物,是同他人的承认相关的法权根据。这些法权根据是相互外在和多种多样的^①:与同一物相关的法权根据可能属于各个不同的人,他们中的每一个都会从其特殊的法权根据出发把该物看做是为其所有的,由此就产生了权利冲突。

▶ [对第 84 节的笺注]

α) 法权根据是假象; β) 法自在地是假象; γ) 法就是作为假象——乃至假象据说是被设定的作为虚无的被设定——作为法; 假象表现为法——

根据——这个本质性的东西——这个本质性东西的差异性——

① 在手头样书中修改为:“处在它们相互并列的多样性和外在性中”。

法一般——直到归属于不同的方式——

根据就是作为假象；——根据，特殊性的方面作为区别于自在的法而设定的。

两者都愿意法，承认，应该是法。

第85节

从某种法权根据来商量某物所置身其中的并构成民事权利争讼领域的这种法权冲突，包含着对法之为普遍物和决定性因素的承认，所以物应属于对它有权利的那个人。这种争讼只涉及物应归属于一方或他方所有；——是一种单纯否定的判断，在“我的东西”这一谓语中，只是特殊的東西被否定了^①。

第86节

当事人对法的承认是跟他们之间相互对立的特殊利益和同样相互对立的观点相联系的。同这种假象相对抗，同时就在这种假象本身中（参阅前节）出现了自在的法，作为被表象和被要求的東西。但是它最初不过作为应然而出现，因为这里所存在的意志尚未从利益的直接性中解放出来，以至于作为特殊意志它尚未以普遍意志为其目的；而且在这里意志尚未被规定为得到承认的这种现实性：对着被承认的现实性当事人可就当真要忙于放弃他们特殊的观点和利益了。 [176]

补充 自在地存在的法有一特定的根据，而我视为法的我的不法，我也是用某种根据来辩护的。有限而特殊的東西之本性，就在于为偶然性留有余地。所以在这里，冲突是必然会发生，因为我们在这里处于有限东西的阶段。这第一种不法只不过否定了特殊意志，对普遍的法还是尊重的，所以一般说来它是最轻微的不法。当我说，玫瑰花不是红的，那我毕

^① 参阅《哲学全书》第173节补充。——译者注

竟还承认,它是有颜色的。所以我并不否定类,而只否定这种特殊的东
西:红色。同样,在这里法是被承认的,每个人都意图有法,且意图只有他
的法应该变成真正的法之所是;而他的不法只在于,他把他所意图的东西
当作法。

二、欺诈

第87节

自在的法在跟作为特殊的和定在的法在区别中,是作为某种被要求
的东西、尽管是作为本质的东西而规定的;但是在这种情况下,它同时仅
仅是被要求的东西,照这方面看它是某种纯粹主观的东西,因而是非本质
的东西和单纯假象的东西。所以,当普遍的东西从特殊的意志贬低为单
纯假象的东西,首先在契约中被贬低为意志的单纯外在共同性的时候,就
发生了诈欺。

▶ [对第84节的笺注]

法——假象的东西——是在一般不法领域中的关系,——但假
象在这里被当做谓语,法本身的规定;——主观的东西,把假象变得
自为地有效,而把法则变成了某种空洞的定在

法作为抽象的自为的——无自在且反自在——无自在的特殊的
法——我的主观的自由,我的意志的主观方面:它对我而言是法——

[177] 【欺诈】并不针对他人的(特殊)意志,但针对自在的法和针对
物。欺诈是围绕物带给我,但让我的主观意志自由。

无犯意的不法违背他人的主观意志,但并不违背物——
特殊的意志受尊重

在无犯意的不法中,普遍的意志自在地受尊重。

补充 特殊的意志在不法的这第二个阶段上受到尊重,但普遍的法却没有。在诈欺中特殊意志并未受到损害,因为让诈欺者感受到对他所做的是合法的。这样,所要求的法遂被设定为某种主观的和单纯假象的东西,这就构成了诈欺。

第88节

在契约中我因物的特殊性状之故取得该物的所有权;同时我的取得又是根据该物的内在普遍性,一方面按照它的价值,一方面是出自他人所有。通过他人的任性给我带来了某种虚伪的假象,使得用此契约作为双方自由地取得对该物交易的一致意志,具有它的正当性,但其中缺乏自在存在着的普遍物这一方面(这就是按照其肯定表达或同义反复的无限判断,参阅《哲学全书》,第121节^①)。

第89节

为了反对把物单纯作为这个物来接受,反对单纯臆测的乃至任性的意志,客观或普遍的东西一方面可作为价值来认识;一方面作为法应该是有效的;一方面违法的主观任性应予废弃;以上这些,在这里首先都不过是一种要求。

补充 对民事上的和无犯意的不法,不可设立刑罚,因为我在这里丝毫没有违法的故意。反之,对诈欺就得处以刑罚,因为这里事关法遭受了破坏。 [178]

三、强制和犯罪

第90节

我的意志由于取得所有权而体现于外在物中,这就意味着我的意志

^① 第3版,第173节。——拉松版

被反映在物之中了,正因为如此,它可以在物上被抓住而遭到强制。因而我的意志在物中可能一方面遭受一般暴力的支配,一方面可能通过暴力使他成为某种占有或实定存在的条件而作出某种牺牲、某种行为,对它实施强制。

▶ [对第 90 节的笺注]

之前所述的都是抽象的不法——不法在法之中;部分地否定;——观念上的不法——内在于意见、冲突中——

实在的不法——不法发生在物上——

现实的不法——发生在意志和物上

否定 α) 对他人主观意志的否定——

β) 对客观的、自在存在的意志的否定

因此攻击,强迫。

既非特殊的意志,也非普遍的意志受到尊重。

意志的实物性

小偷避免假象,不对法的假象下手,而欺诈却用这种假象——

假象是 a) 否定的——对法,单纯地,只是假象——

b) 承认

补充 真正的不法是犯罪,在此场合既非自在的法也非如其显现给我的[法]被尊重,因此在这里法的两个方面,主观方面和客观方面,都遭到了损害。

第 91 节

作为有生命的东西,人诚然是有可能被强制的,即他的身体和通常的外在方面都可能被置于他人的暴力之下,但自由的意志自在自为地是不可能被强制的(第 5 节),除非它本身不从其所受拘束的外在性中或不从

[179] 其对这种外在性的表象中退出(第 7 节)。只有自愿被强制的意志才能

被强制成为某种东西。

▶ [对第 91 节的笺注]

意愿 (Wollen)——意图在外在性东西中存在

第 92 节

由于意志,只限于达到定在时,才是理念,才现实地是自由的,又由于意志置身于其中的定在,是自由之存在,所以暴力或强制在它的概念中就自己直接地摧毁了自身,作为意志的表示,它扬弃了意志的表示或定在。所以抽象地说,暴力或强制是不法的。

▶ [对第 92/93 节的笺注]

强制是对某种自然的定在的暴力,有一种意志置于其中——这种意志是对抗普遍意志的特殊意志,因此它自在地是强制——或者意志才是自在的——

对这种非知识的自在存在着的意志的接受——出现在通往有意识的意志之路上。

第 93 节

关于强制,它在其概念中摧毁自身这一点,在强制被强制所扬弃中,获得了实在的表达。所以强制不仅很有限地是合法的,而且必然地——即作为扬弃第一种强制的第二种强制。

附释 违反契约或者通过不给付约定条款,或者通过对家庭、国家的法定义务作为或不作为,都是第一种强制或至少是暴力,因为我未履行对他人应尽的义务或夺取属于他人的财产。——教育上的强制,或对野蛮性和未开化性所施加的强制,初看似乎是第一种强制而不是随着先前的第一种强制而来的强制。但是,只有自然的意志是对抗自在存在的自由之理念的一种自在的暴力,为了保护这种自由 [180]

的理念,就必须反对这种未开化的意志,并应将它带往有效规范。或者某种伦理的定在早已设定于家庭或国家中,前述的自然性是对抗伦理的定在的一种暴力活动,或者它是一种赤裸裸的自然状态,是一般暴力横行的状态,为了对抗它,理念创立了一种英雄权利(Heroenrecht)^①。

补充 在国家中已再不可能有英雄存在,英雄只出现在未开化状态。英雄的目的是合法的、必然的和政治性的,而且他们以实现这种目的为自己的事业。建立国家的英雄,实施婚姻和农业,当然不是把这些当做被承认的权利来做的,这些行为还是作为他们的特殊意志而表现出来的。但作为理念对抗自然性的更高的法,英雄的这种强制就是一种合法的强制,因为采用温和手段来对抗自然的暴力是不会有有什么成效的。

第 94 节

抽象法是强制法,因为侵犯它的不法就是侵犯我的自由在外在物中的定在的暴力;所以抵抗这种暴力以维护我的自由的定在这件事本身乃作为外在的行为而出现的,它是扬弃上述第一种暴力的暴力。

附释 抽象法或严格意义上的法自始就作为一种可以强制人们遵守的法来定义,这就叫做从结果来理解法,而这种结果只有在不法的弯路上^②才出现。

▶ [对第 94 节的笺注]

对抗不法的强制——纳税,服兵役——都是为了国家的运作而法定的;——有人问,对什么进行强制该是允许的?为什么不能对道德帮助,宗教练习等等进行强制?放任这些,也就是不法;——道德

^① 这里的“英雄权利(Heroenrecht)”是从“主人权利(Herrenrecht)改过来的。

^② 这里的 auf(在……上)是从:in(在……中)改过来的。

的、宗教的不法,内心的不法;——也有外在行为的不法;它们本质上应该是出于我的道德的内心,通常没有理由,例如,按其内容而言,不能仅限于人格性和所有权,对外提供服务,我是有义务来做这些的; [181] 不单纯是这样一些抽象的东西。合法的行为,遵守契约,纳税,服兵役,也应该[是]道德的,来自于我的道德意志;但道德的理由本质上不是心意(Gesinnung),而是抽象的人格性——这种人格性同样是不能直接受到强制的,就是说,把某种东西变成我的所有,而只是基于所作所为的不法——违背一个他人在某一外在物上所已取得的所有权。对道德帮助的权利只是通过我的任性,它还是内心的东西,来取得;任性,在道德这里是本质的环节——已取得了的权利。

由于个人的意志是抽象的,是倾心于外物的,而反过来说,个人的意志就只是外在的意志,不是具体的精神的意志。

物权法的——自由的——实物性

严格的法——抽象的法——都还未涉及内心——对心灵或爱的一种道德的要求,伦理的要求——因为我在此有我的要求——或我的权利,如果我愿意这样称呼它的话,想在他人的心灵中,他人的爱中找到——他应该对我有这种心意——要求,同情的权利——即对他的感受——行为单纯地只是这种感受的结果——我没有对某一物本身的权利和直接的要求——对权利的一种要求哪能真是对权利的一种权利——要求一般地只是一种不完全的权利。

补充 这里核心的事情是关注法的东西和道德的东西之区别。在道德的东西中,就是在我内心的反省中,也有着两重性,因为善对我而言是目的,按照这个理念我又应该规定自己。善的定在是在我的决定中,而我实现善是在我内心。从而这种定在完全是内心的东西,所以是不能发生强制的。于是,国家法律不可能意图延伸到人的心意,因为在道德的东西中,我是为我本身存在的,暴力在这里没有什么意义。

第95节

第一种强制作为由自由人所实施的暴力,它侵犯了具体意义上的自由之定在,即侵犯了作为法的法,这就是犯罪,——也就是在其完全意义上的否定的无限判断(参阅我的《逻辑学》,第2卷,第99页^①),因而不但特殊物(使物从属于我的意志)(第85节)被否定了,而且同时,在“我的东西”这一谓语中的普遍的东西和无限的东西即法权能力,也不经过我的意见的中介(如在诈欺中,第88节),甚至藐视这种中介,而被否定了,——这就是刑法的领域。

附释 违反了它便是犯罪这样一种法,迄今为止只具有以上各节我们所见到的种种形态,从而犯罪也首先在与这些规定^②相关有了更确定的意义。但是在这些形式中的实体性东西就是普遍物,在它进一步的发展和形态中也仍然保持为同一种东西,所以,损害的也同样是这种相同的东西,这按照它的概念就是犯罪。所以,对这种特殊的、进一步规定了的内容的损害,例如在伪誓罪,国事罪、伪造货币和交易票据罪等等中,涉及在下一节我们所要考察的规定。

▶ [对第95节的笺注]

肯定的无限判断,单一者就是单一者——一种判断的空洞的假象,在其谓词中缺乏普遍的东西——

我将作为一位不合法的东西——不是作为人而行动——

强制:犹太人在罗马每年都必须聆听一场对他们有敌意的布道。

在士瓦本^③,狂热分子把拿破仑皇帝视作弥赛亚,为了千禧年帝

① 第1版,第2版:《全集》第六卷,第324之后诸页。

② [手写的:]即与所有权相关,作为在具体事物中的——和跟身体相关,即跟身体的部分、生命的部分相关的规定。

③ Schwaben,黑格尔老家,是德国的一个文化、历史和语言区域,属于巴伐利亚州的7个行政区之一,巴伐利亚州的施瓦本行政区只是施瓦本的一部分,因此也称“巴伐利亚——施瓦本”。

国——拒不纳税等等,反对臣服于当局;——闭关锁国并被强制去听布道——拘禁在所设定的普遍强制之下生活——被允许和保留的,属于习惯的生活;——如果某人自己想挨饿,也强迫吃喝。

人格的意志是抽象的,所以 α)一般有可能被强制(以法强制和以不法强制); β)合法是可能的,且是必然的,如果它作为抽象的被否定了的意志,即被主观的意志所否定。 [183]

▶ [对第 95 节附释的笺注]

自由之(定在的)更高规定

只作为人格性——更高的法——也是外在地设定自身。

适用于实定的立法——

在此阶段上还找不到这种所有权的关系——代之以合法的义务,——但犯罪一般地是侵犯自在存在着的意志,这是落实在一物中的,——国家是现实性中的伦理东西,现成地实存——不是在感受、情感、心意中——像家庭部分的那样——没有完成,在伦理的东西之上奠基着,摇摆着,没有规定——相反,要朝向一种现实的自然定在教化,这是朝向必然性,一种物理的有机化教化——因此是强制。

第 96 节

由于只限于达到了定在的意志才会被侵犯,而这种意志在定在中进入了量的范围和质的规定领域,从而与此相应地各有不同,所以对犯罪的客观方面说来也同样构成了以下的区别,即这种定在及其一般规定性,是否在其全部范围内,从而在与其概念相等的无限性上受到侵犯(例如杀人、强令为奴、宗教强制等等),还是仅仅一部分或其一部分质的规定性受到了侵犯。

附释 斯多葛派的见解只知有一种德性和一种恶行,德拉科的立法规定对一切犯罪都处以死刑,如同形式的荣誉法典的野蛮性,把任何侵犯都看作是对无限人格的损害,它们有一个共同点,就是他们都停留在自由意志和人格性的抽象思维上,而不在其具体而特定的

[184]

定在中来理解自由意志和人格,作为理念,它必定具有这种定在的。——强盗和窃盗的区别是属于质的区别,在前一种情形,[我的]自我是作为当下的意识,从而作为这个主体的无限性而遭到侵害,而且对我实施了人身暴力。——有关犯罪的许多质的规定,例如危害公共安全^①,在被进一步规定的关系中有其根据,但也常常绕道于结果而不从事物的概念上被理解;——例如,更加危险的犯罪就其自身而言,就其直接的性状来看,无论按照它的范围还是性质,都是更为严重的侵害。——犯罪的主观道德性质是与更高级的差别有关,一般说来,某一事件和事实究竟达到了何种程度才是一种行为,且在何种程度上牵涉它的主观本性自身,关于这个问题,容后详论^②。

▶ [对第 96 节的笺注]

犯罪的规定——

规定性本身是某种普遍的东西——处在单一东西和普遍东西之间——特殊性——价值

▶ [对第 96 节附释的笺注]

教养造就了这一区别,价值,对犯罪更进一步的规定——实定的立法——许多无规定,怀疑——

盗窃,量,但也涉及性质:遗产计算,暴力——

偷窃庄稼,公共信任和安全受到更多地损害。——

在对犯罪看法上的改变(儿童杀人——偷窃——在法国 5 个寿司被偷,在英国 40 先令被盗)——不再值得采取这样的刑法,相反对惩罚有不同的看法

当然犯罪也不再被看得这样高——野蛮偷盗——在英国依然受

① 参阅本书第 218 节,第 319 节附释。——译者注

② 参阅本书第 113 节以下。——译者注

到最高的刑罚——

当然侵害不是如此严重,如果社会对于他们是安全的话;——普遍的东西是如此巩固,使得它不再受到侵害——

欺诈同真正犯罪的区别——

假如这样的犯罪依然不受惩罚,就[是]纵容了这种犯罪,那么社会就亡了,在此社会中的财产安全完蛋了——这涉及刑法的一种外在的——而非内在的必然性——

危害性——一种犯罪是 α) 这种单一的行为, β) 普遍性在自身——如后来,有巨大的情绪,按照这方面 $\alpha\alpha$) 在外部实在性中:一小块木材被点燃,整个城市就烧毁, $\beta\beta$) 借助于普遍性来表象——在公共的乡间道路上的抢劫,交往的中断,交易票据作假—— $\gamma\gamma$) 理念的实在方面被表象为在实在性中是有效的:假如这些情况不受拘束地进行,那么所有这些情况都被视为是允许的——这看到了自在有效的关系,按照经验的效准—— [185]

在世上有效的东西,就是法,对我们是法,就是对他人也有效的东西;——平等——正是国家的前提;——道德对于这样的效准是自为地稳固的;或者使个别情况对于某人不再有效,即普遍存在着的,而不是限于这一个体。

所以偷窃在一个道德的民族中不是那么危险——不具有诱惑性——

主观的截断——适合盗窃,犯罪的状况;这种状况就是无羞耻地实施犯罪——引诱性的,并请原谅,这种状况行之有效;——但是相反,存心地,有个性地去践行行之有效的东西,这样就可明确表示,这并不有效。

区别在于,罪犯做的是作为一个有效的东西;他所做的,应该有效;但有效的是承认,普遍地有效。

强制,参阅上文第 93 节。

补充 对每一个犯罪应该怎样处罚,不能用思想来解决,而必须由实定法来规定。与此同时,通过教养的进步,对犯罪的看法已经比较缓和了,今天的刑罚早已不像百年以前那样严峻。犯罪或刑罚并没有变化,而发生了改变的,恰恰是它们的关系。

第97节

对法之为法所发生的侵害虽然是一种肯定的外在的实存,但这种实存在其自身中是虚无的。其虚无性的表现,恰恰就在于对在实存中所出现的上述侵害的消除——这就是法的现实性,作为法通过扬弃对它的侵害而自身与自身和解的必然性。

[186]

补充 通过某种犯罪随便某种东西都将发生变化,事物便在这种变化中实存化;但是这种实存是它本身的对立面,因而在本身中乃是虚无的。其虚无性在于作为法的法被扬弃了。但是由于法作为绝对的东西是不可消除的,所以犯罪的实施在其本身是虚无的,而这种虚无性便是犯罪所起作用的本质。但什么是虚无的,必须自身作为虚无的东西显现出来,这就是说,要显现自身是作为可侵害自身的。犯罪行为不是最初的东西,肯定的东西,刑罚是作为否定加于它的,相反地,它是否定的东西,所以刑罚不过是否定的否定。现实的法现在就是对这种侵害的扬弃,正是在这一扬弃中,法显示出了它的有效性,并证明自己是一个必然被中介的定在。

第98节

侵害作为仅对外部定在或占有所加的侵害是一种恶,它是对某种形式的所有权或财产所加的伤害;扬弃这种造成伤害的侵害便是给被害人以民事上的满足,作为赔偿,以可以找到一般这样的赔偿为限。

附释 在满足这一方面必须在损害所及的质的特殊性状之处,即在损害造成了毁坏且根本不能回复原状的限度内,出现同一物的普遍性状,作为值以替代。

▶ [对第 97/98 节的笺注]

α) 第 97 节。就作为法的法是抽象的普遍概念而言,随后的就是它的具体表象和对它的指示——

意志,意图一种虚无的东西——它的对象、内容、目的。

损害必须扬弃掉;它在哪里实存? ——

β) 第 98 节。首先所造成的损害的虚无性——没有合法性的恶行——把某种外在的东西摧毁了,为了我的需要。这种摧毁又被摧毁了——就是损害赔偿,我再次处于我之前的状态,有所有权——

在一些民族,例如古代德意志民族这里,对于打死人只是用钱来赔偿——这时那钱只具有这种意义——抵罪——不是犯罪——不是侵害了法本身,那么和平就被中断了。

在设定了一定额度的情况下,出现无法性

[187]

——法是绝对的,无限的

γ) 这里有两种意志——αα) 自在的,ββ) 主观的。

[在第 99 节之后继续]

第 99 节

但是,对自在存在着的意志(不仅指加害人的意志,而且包括被害人 and 一切人的意志)所加的伤害,在自在存在着的意志本身中,以及在侵害所产生的单纯状态中,都不具有肯定的实存。就其自身而言,这种自在存在着的意志(法或自在的法律)毋宁说不是外部实存着的東西,因而是不可侵害的。同样,对被害人和其他人的特殊意志说来,侵害不过是某种否定的东西。侵害唯有作为犯人的特殊意志才具有肯定的实存。所以,侵害这种作为一种定在的意志就是对犯罪的扬弃(否则会变成有效的了^①),且是对法的重新恢复。

① [手写的:]这就是说,将会真有普遍的实存了,因为单一的存在在这里是普遍的——对于所有人。

[188]

附释 刑罚理论在现时代的实定法学研究中是做得最糟糕的素材之一,因为在这一理论中光有理智是不够的,而是本质上依赖于概念。——如果把犯罪及其扬弃(被宽泛地规定为刑罚)只被视为一般的恶,那人们当然可以把它视为不合理的,因为人们之所以赤裸裸地意图一种恶,是因为已有另一种恶存在着(克莱因:《刑法原理》,第9节以下^①)。一种恶的这种肤浅性格,在有关刑罚的各种不同理论中,如预防说、儆戒说、恐吓说、矫正说等等中,都被假定为首要的东西;而与之相反地所应产生的东西,也同样肤浅地被规定为善。但问题既不仅仅在于恶,也不在于这个或那个善,相反,它肯定地关涉不法和正义。如果采取了上述肤浅的观点,就会把对正义的客观考察搁置一边,然而^②,这正是在考察犯罪时首要的和实体性的观点。这就自然而然地导致,将道德的观点,即犯罪的主观方面,跟一些庸俗的心理学上的观念相混杂,变成本质性的东西,这些观念是关于刺激和感性冲动相对于理性太强烈的观念,关于心理的强制和向表象发展的观念(似乎这样一些观念不通过自由还真能被贬低为某种只是偶然的東西)。这些不同的考虑,涉及把刑法作为现象,关于刑罚与特殊意识的关系,以及刑罚对人的观念所产生的结果(儆戒、矫正等等),固然应当在适当场合,尤其在考虑到刑罚方式时,诚然是事关本质的考察,但是所有这些考虑,都假定以刑罚是自在自为地正义的这一点为其基础。在讨论这一问题时,仅仅要达到的目标在于:首先犯罪应予扬弃,不是因为犯罪制造了一种恶行,而是因为它侵害了作为法的法;其次一个问题是,犯罪所具有而应予扬弃的是怎样一种实存;这种实存才是真正的恶,而应予铲除,进而言之它究竟在哪里,这是本质的一点;只要对这里成为问题的各个概念没有明确的认识,那么混淆不清

^① 恩斯特·斐迪南·克莱因(Ernst Ferdinand Klein, 1742—1810,从1800年起担任柏林高等法院推事):《德国普通刑法之原理》(Grundsätze des gemeinen deutschen peinlichen Rechts),哈勒1795年版。

^② “然而”(aber)在黑格尔的手头样本上被删除了。

就必定长久地统治着刑罚的见解。

▶ [对第 99 节的笺注]

αα) 法应该是被确立起来的——自在地——反对罪犯等的意志。

ββ) 罪犯带着他的意志——因为罪犯就是这个在自身之内的矛盾——在现象中——

α) 此人侵害了, β) 此人 [折断了]

[189]

侵害是一种实存——非法的——对法的侵害, 在这里它是作为一种肯定的东西实存吗?

自在的法是不可侵害的

非法应该被扬弃; 在它实存的地方——应该在哪里找到它? 存在的场所是特殊的意志。

问题是在哪里? 可能首先是引人注目的——

罪犯的特殊意志是犯罪的实存; 那个特殊的意志行得通, ——即被承认的实存 (就是说, 不是外在的、而是被他的意志所设立的定在——只与这个定在相关: 主张的定在, 意志在其中是肯定的——内在的方面——法)。

意志本身只可把握为实存着的, 在它的身体方面, 肉体 and 生命, 按照空间而言外在的自由。

所有从其他 [方面] 采取来的关于刑法的规定都没有触及行动的意志, 这个意志——作为恶人的意志 [:] 矫正——他的普遍恶的意志——他的意志不是在这个行动中, 而是在这个现实的意志中。

αα) 罪犯的定在的意志——罪犯的这个定在作为他意图拥有和保留的某种东西; ——所以只要刑法课以特定数目的钱, 而他本身也欲让某人支付这笔钱——并支付了它——(罗马人, 罚人到处跑, 给公民扇耳光, 让奴隶背着麻袋满城追跑, 支付罚金)——不是刑法——刑法必须是严重的——要被判得让其感受到这样已经是羞

辱；——通常这是被当做前提的；——但凡表示出来的都与之相反——变得尖锐或者变得面目全非了。——本身在谋杀罪上碰到的，是要让人生命消失，——所以判死罪是不重的，——而所发生的是，变成有期徒刑了——

ββ)[参阅第99节结尾句和对此手写的注释]

▶ [对第99节附释的笺注]

同情,改良,国家目的,社会的特殊目的——对这个问题都显得苍白:正义要求的是什么?——前面的一切都善美,但很不同。——正义下落了,就如一切只以主观的方式对待,真理就消失了一样;——任性,意见——

假如诸如此类的东西在司法中作为本质性的,即采纳为基本规定,那么,法庭就是做赦免工作了;赦免总是不同于判决的;——混淆,混乱。

请求原谅和辩白是两码事。

核心在于正义,在于理性——这就是,自由获得它的定在——不是感性冲动等等受尊重,同情,感受被实现。

补充 费尔巴哈^①的刑罚理论把刑法建立在恐吓基础上,并认为,只要某人不顾恐吓实施犯罪,就必须科以刑罚,因为他事先已经认识到了是要受罚的。但是如何理解恐吓的合法性呢?恐吓以人不是自由的为前提并意图用一个恶的观念来强制。然而法和正义必须在自由和意志中有其位置,而不是在恐吓所转向的不自由中。如果以此方式寻求刑罚的基础,就好像对着狗举起杖来,人不是按照他的尊严和自由、而是像狗一样受对待。恐吓固然在根本上会激发人们,以证明他们的自由对抗恐吓,但毕竟

^① 这个“费尔巴哈”不是作为德国古典哲学最后代表的路德维希·费尔巴哈,而是他的父亲保罗·约翰·安塞尔姆·费尔巴哈(Paul John Anselm Feuerbach, 1775—1833),他从1817年起担任班贝格上诉法院首任院长,著有《德国普通刑法》(1801年)一书。——译者注

把正义完全摔在一边。心理的强制只跟犯罪在质和量上的差别有关,而与犯罪本身的本性无关,所以根据这种学说所制定的法典,就缺乏真正的基础。

第 100 节

使罪犯遭受侵害,不仅自在地是正义的——之为正义的是因为这种侵害同时是他自在存在着的意志,是他的自由的定在,是他的法——,而且它也是加之于犯人自身的法,也就是说,是在他的定在着的意志中、在他的行为中立定的法。因为在他的行为,即作为具有理性的人的行为中所内在包含了:它是某种普遍物,通过这种行为就为犯人确立起一条法律,这是他在行为中自为地承认的,因此他应该从属于它,像从属于自己的法一样。

附释 培卡利亚^①否认国家有处死刑的权利,众所周知是出于这个理由:因为不能推定,在社会契约中包含着个人同意,听人把自己处死;毋宁必须采纳与此相反的主张。毕竟国家根本不是一个契约(参见第 75 节),保护和保障作为单一者的个人的生命和财产也还无条件地是它的实体性的本质,毋宁说,国家是比个人更高的东西,它甚至有权对这种生命和财产本身提出要求,并要求其为国家牺牲。——其次,犯人行动中所包含的不仅是犯罪的概念,即犯罪自在自为地有理性的方面——这一方面国家应主张其有效,而不管个人有没有表示同意,——而且是形式上的合理性,单个人的意愿。既然刑罚之中包含着被视为犯人自己的法,所以犯人在受刑罚当中被尊重为有理性的东西。如果不从犯人的行为中去采纳刑罚的概念和尺度,他就得不到这种尊重。如果犯人只被看作是应该变成无害的有害动物,或者以儆戒和矫正为刑法的目的来看待他,也是同样得不到

[191]

^① 培卡利亚(Cesare Beccaria, 1738—1749)是意大利的人道主义刑法学家,著有《犯罪和刑罚》(Dei delitti e della pene, 1764)一书,在一年半之内出了 6 版,在欧洲风行一时。——译者注

这种尊重。——再其次,考虑到正义的实存方式终归是它在国家中所具有的形式,即作为刑罚,不是它的唯一形式,国家也不是正义本身的前提条件。

▶ [对第 100 节的笺注]

这里也就是主观的意志所在之处;

且这种意志在此得到考察。

刑法是自由的领域——以他的意志

不单是物的概念,而且由它本身所设定;

——他的主观意志

他的行为是

α)对意志的侵害,

β)他是有理性的普遍的东西——法律确立起来了。^①

[192]

▶ [对第 100 节附释的笺注]

培卡利亚:我插入了我的天然自由的一部分——为了获得我的自由和所有人的自由,——国家应该支配其他人,但不支配生命——

主观的自由——未考虑到内容——当今的一般原则——也是神学的原则——但不是真理——

他的同意诚然是实际存在的——即表现在他的行为中。

同意——作为这个主体——

同意作为确信表达——道德上还是区别于作为一种思想者的行为——按照实事而同意——被设定的——

尊重,这就是作为意志,他有过的、也还拥有意志——按照它现实性——处理——考虑到矫正就是意志的改变。

补充 培卡利亚要求,对人处刑必须得到他的同意,这虽然是完全正

^① [这里用铅笔写下:]这种行为……[?]自在地什么也不是,被设置被虚无的。

确的,但犯人早已通过他的行为授予了这种同意。不仅犯罪的本性,而且犯人自己的意志都要求自己所实施的侵害应予扬弃。尽管这样,培卡利亚想废除死刑的这种努力曾经产生了良好的结果。即使约瑟夫二世和法国人没能把死刑完全废掉,但是人们已经开始探究哪些犯罪应处死刑,哪些不应处死刑。因此,死刑变得愈来愈少见了;作为极刑,它应该如此。

第101节

犯罪的扬弃是报复,因为从概念说,报复是对侵害的侵害,又按定在说,犯罪具有在质和量上的一定范围,从而犯罪的否定,作为定在,也是同样具有在质和量上的一定范围。但是这一基于概念的同—性,不是侵害行为特殊性状的对等,而是侵害行为自在存在着的性状的对等,即侵害的价值对等。

附释 由于在普通科学中某一规定的定义,这里是刑罚的定义,应从意识的心理经验的一般观念中取得,这样一来这个定义诚然就显示出,民族和个人对犯罪的一般感情现在和过去都是主张应该对犯罪处以刑罚,即以其人之道还治其人之身。不能不看到的是,从一般观念中取得它们种种规定之来源的那些科学,是如何在其他场合也接受与这种所谓普遍的意识事实相矛盾的命题的。——但是,相对等这一规定,给报复的观念带来了一个重大难题;刑罚在质和量的性状方面的规定是合乎正义这一问题,诚然比起事物本身实体性的东西来是发生在后的。即使为了对这后来发生的问题作进一步的规定,我们必须探求规定刑罚的普遍物的一些原理以外的其他原理,但是这个普遍物仍然会依它的本来面貌而存在。一般说来,只有概念本身才必然含有对特殊物说来也是基本的原理。但是概念所给予刑罚的这个规定正是上述犯罪和刑罚的必然联系,就是说,犯罪,作为自在虚无的意志,当然包含着自我否定在其自身,而这种否定就表现为刑罚。正是这种内在同一性在外界的反映,对理智说来显得是对等的。然而犯罪的质和量的性状以及犯罪的扬弃是属于外在性领

[193]

域,在这一领域中当然不可能有什么绝对规定(参阅第 49 节);在无限性的天地中,绝对规定不过是一种要求,必须由理智经常对它设定更多的界限,这一点至为重要;而且这种要求继续前进,毫无止境,但只是永远接近满足而已。——如果我们不仅忽略有限性的本性,而且完全停留在抽象的相对等上,那么,当规定刑罚的时候,不仅会遇到不可克服的困难(尤其心理学还要援引感性冲动的强度以及与之相联系的、或者是恶的意志在比例上的更大强度,或者是一般意志的自由在比例上的更小强度,全然随人所愿),而且根据这种观点,很容易指出刑罚上的对等报复(例如以窃还窃,以盗还盗,以眼还眼,以牙还牙,同时我们还可以想到行为人是独眼龙或者全口牙齿都已脱落等情况)是荒诞不经的。但是刑法概念与这种荒诞不经毫无干系,它应完全归咎于上述那种犯罪和刑罚之间特殊的对等性的主张。价值作为在实存中完全不同的特殊物件之间的内在对等,是在契约方面(参照上述^①)以及在为对犯罪的民事诉讼方面(第 95 节)早已提到的一个规定;通过这一规定,我们对物的观念就从物的直接性状提高到普遍物。犯罪的基本规定在于行为的无限性,所以单纯外在的特殊性状消失得越来越多,而对等性则依然是唯一的关于罪犯应得什么惩罚这一本质性东西的基本规则,但并不是关于这种报应的外在特殊形态的基本规则。单从这种外在特殊形态看来,窃盗,强盗和罚金,徒刑等等之间全然不对等,但按照它们的价值,即按照它们的普遍性质,是受到了侵害这方面来看,它们之间是可对比的。这就是,如所注意到的,刑法上的理智之事,接近于寻求犯罪和刑法它们的这种价值上的对等性。如果不理解犯罪与其否定之间自在存在着的联系,继而也不理解关于价值以及两者可按价值进行对比的思想,那么就会得出这一结论,我们在(克莱因:《刑法原理》,第 9 节)真正的刑罚中所看到的,只不过是一种恶行跟一种不被允许的

^① 参阅本书第 77 节。——译者注

行为的任意连接。

▶ [对第 101 节的笺注]

[健全的人类理智[:]]以其人之道还治其人之身。

对于这种健全的人类理智,法学家们不再能够适应了——如果 [195]
只是证明他们对刑法的理解的话,这或许还真的已经是对的——

以其人之道还治其人之身,——内在的关系——以普遍性,理
性——这些在上一节已述

报复表达的就是这个。在前一节这一方面

α)以其人之道还治其人之身,——是规矩——这是他的意志,
他的法则。其人之道,已经变成一种对他敌对的力量——他引起了
这个力量——复仇女神睡着了——才出现——被叫醒——这道是他
自己所为,使其在自身行之有效——普遍的东西,他现在相对于此道
是特殊的东西——先前他有另一个从属其中的东西——现在他被从
属其中了。这样的道并非他所觉得的——却是他作为理性,作为意
志所行的——他并没有把他的特殊性作为特殊性来演奏——反过来
成为反对他的东西。

这是还治其人之身(ad hominem)的证据——出于他的原则,
证明——

只是显得如此——主观的特殊方面——所以不是自在地
如此——

β)还治其人之身——但是否是自在的?

因为

α)是一个肯定的意志,犯罪,对自由的侵害——让在这种意义
上看待这个现象是有效的——但自在地这正是它的对立面——出于
相同的原则他将受刑罚——区别只在于,他所行之道反对他——否
定地——被颠倒过来;——一种否定的东西达到了他的意志——

形式上,他所行之道是普遍规则,且他被从属于其中——这种关

联,这个联盟是作为一种外在东西表现出来,——自在是内容——肯定的东西,所行之道——颠倒在否定的形态中——现象。^①

β)自在地,行为已经首先是虚无的——酸性的东西,钾盐——前者自在地是中性的,后者就是这样的。

在人内心规定的普遍性——应该得到规定,他所行之道——虚无性的范围,应该被表现出来。

[196] (报复作为某种人格性的东西是不道德的——应该惩罚……只有法律)

▶ [对第 101 节附释的笺注]

道德的方面——罪责——自由,意愿作为行为的内在东西——在这种考虑中它的范围出于内在领域。

补充 报复就是具有不同现象和互不相同的外在实存的两个规定之间的内在联系和同一性。在对罪犯进行报复时,这具有原来不属他的、异己的规定的的外观。可是刑法,如我们已经看到的那样,却只是犯罪的显示,这就叫做另一半,它是必然以前一半为其前提的。报复首先会遭到这种非难,就是因为它是作为某种不道德的东西、即作为复仇显现出来的,因而它这样就可能被看作是某种个人的东西。但并非个人的东西,而是概念实施着报复本身。“仇恨是我的”^②,《圣经》中的上帝说,而且,如果我们有意从报复这个词中得出某种主观意志的特殊偏好的表象,那我们就不得不说,报复只是意味着犯罪所采取的形态本身反过来反对它自己。欧美尼德斯^③们睡着,但是犯罪把她们唤醒了,所以犯罪行为是以自身之道还治其人自身。现在,在报复上不能讲究特殊的平等,这毕竟还是不同于必然要处以死刑的杀人场合,其理由是,因为生命是人的定在的整个范

① [在页边:] α)是现象由于[?]对立——αα)肯定的行为,意志, β β)之后是否定的,通过其他东西,在他身上达到的东西。

② 《新约全书》,罗马书,12:19。——译者注

③ 欧美尼德斯:Eumeniden,希腊神话中的复仇女神。——译者注

围,所以刑罚不能仅仅存在于一种价值——生命是无价的——中,而只能存在于再次剥夺杀人者的生命中。

第102节

犯罪的扬弃在法的直接性这一领域中首先是复仇,仅以复仇即报复为限,按内容言它是正义的,但按形式言它是一种主观意志的行为,此意志在每一次侵害中都可体现它的无限性,所以其正义性一般说来都属偶然,正如其对他人而言也不过是一种特殊意志一样。复仇,由于它之作为一种特殊意志的肯定行为,遂成一种新的侵害:作为这种矛盾,它陷于无限进程,代代相传以至无穷。

附释 在把犯罪不是作为 *crimina publica* [公罪], 而只作为 *privata* [197] [私罪](例如,在犹太人和罗马人那里的小偷和强盗,在英格兰人那里还存在着的一些犯罪等等)予以追诉和处罚的场合,刑罚至少还有一部分就是复仇的本义。与私人复仇不同,英雄和冒险骑士等等的复仇行为,是属于建立国家的性质^①。

▶ [对第102节的笺注]

反过来——针对犯人——表现他的肯定意志,是设定的——只作为他人的肯定意志——同样是任性的、偶然的意志。^②

个人的任性,提起诉讼。

在此场合没有起诉人,没有法官;——公诉人

补充 在社会的一种状态中,即既无法官和也无法律的场合,刑罚总是具有复仇的形式,但由于它是一种主观意志的行为,从而与内容不相符合,所以始终是有缺点的。法官人格虽然也是人格,但法官的意志是法律

① 参阅本书第93节附释和补充以及第350节。——译者注

② [对此用铅笔写下:]复仇。

的普遍意志,他们不愿意把事物本性中不存在的东西加入刑罚之内。反之,不法对于被害人显现不出它的质和量的界限,而只是作为不法一般显现出来,因而他自身可能加入到报复之中,终将再次导致新的不法。在未开化民族,复仇永不止息,如在阿拉伯人中间,只因采用更强大的暴力或者实行复仇已不可能,复仇才能被压制下去。在今天许多立法案例中,依然保留有复仇的残迹,在此情况下是否愿意将某种侵害事件交给法庭,依然听凭个人自行决定。

第 103 节

要求解决在扬弃不法的方式和方法这里所现存的这种矛盾(像在其他不法情况下的矛盾一样;第 86 节 89 节),就是要求从主观利益和主观形态下,以及从势力的偶然性下解放出来,这就不是要求复仇的正义而是要求刑罚的正义。其中首先存在着的是一种意志的要求,这种意志虽然作为特殊的主观意志,可它意志于普遍物之为普遍物。但这种道德性的概念不仅仅是一种被要求的東西,而且是在这种运动本身^①中产生出来的。

从法向道德法的过渡^②

第 104 节

犯罪和复仇的正义揭示着意志发展的形态,这一发展形态呈现为自在[存在着的]普遍意志和跟它对立的自为存在着的单一[意志]之间的

① “这种运动”就上下文的意思而言应该是指“意志”本身的运动,而不是抽象的概念运动,这正是黑格尔的法哲学区别于其逻辑学之处;亦可参见下一节“犯罪和复仇的正义揭示着意志发展的形态”。——译者注

② 即从“抽象法”到“道德法”的过渡。由于“抽象法”是“强制法”(参阅第 94 节),这种过渡也就是从“强制法”到“主观自由之法”的过渡。——译者注

区分,其次,它揭示着自在存在着的意志通过扬弃这一对立而返回于自身,从而本身成为自为的和现实的意志。这样,法在纯粹自为地存在的单一意志面前,就通过它的必然性而成为并被证实为现实有效的。这一形态同时也是意志的内在概念规定的进展过程。意志根据它的概念,在它本身中的现实化是一种过程,它把它自己最初存在的并在抽象法中具有形态的那种自在的存在和直接性的形式加以扬弃(第21节),从而首先在自在存在着的普遍意志和自为存在着的单一意志的对立中设定自己,然后再通过这一对立的扬弃,即通过否定的否定,把自己作为在定在中的意志规定起来,以致它不仅是自在地自由的而且是自为地自由的意志,这就是说,它把自己规定为自我相关的否定性。在抽象法中,意志的人格单单作为人格而存在,如今意志已把人格作为它的对象。这种自为的无限的自由之主体性构成了道德观点的原则。

附释 我们不妨回头仔细看看自由的概念的发展所通过的各个环节,即从意志最初的抽象规定进而形成为它的自我相关的规定,从而形成为主体性的自我规定,这一规定性在所有权中是抽象的“我的东西”,所以是处于一个外事物中的。在契约中,“我的东西”是以双方意志为中介的,而且只是某种共同的东西;在不法中,抽象法领域的意志,它的抽象的自在存在或者直接性被单一的、本身是偶然的意志设定为偶然性。在道德的观点上这种偶然性是这样被克服的,以致这种偶然性本身,作为在自身中反思的而且与自己同一的东西,就成为意志在自身中存在的无限的偶然性,即它的主体性。^① [199]

▶ [对第104节的笺注]

α) 意志,自由,——自身客观化——在某一外部的直接的定

① 这里不能单纯地理解为“意志的主观性”,因为意志的使命恰恰是要消除其“主观性”而让作为单一意志之事业的“普遍意志”产生出来。普遍意志就不是“主观的”,而是意志中绝对合理性的东西,甚至,这种意志也不是主体之间的“仅仅共同的东西”,这正是黑格尔与卢梭之间的区别。所以,自由概念的自我运动乃是“意志主体性”的内在发展,而非单纯指意志的主观性。——译者注

在中——

β) 区别,意志和意志^①——最初抽象的法,自在的意志——和特殊的意志(在意志的主体中),特殊的利益——

定在的意义,作为同一个意志的关系,规定着——

γ) 双方独立的意志在契约中——受同样的规定——

αα) 一般的区别

ββ) 对立起来;不单两个不同的意志一般,而且是特殊意志对普遍意志。

δ) 受不同的对立的規定。不法反对法——

ε) 抽象的特殊性,——纯粹的主观性。

α) 自在的意志,意志的直接概念

β) 定在,是特殊的主观意志,即自为存在着的、无限的主观意志。

意志,是自为地自由的——定在的现象——自为,首先区别,然后在自身中无限的反思——这些形态、环节被设立,这时种种概念的规定性就都是作为自为存在着的意志。——

法的实现——是意志从其对立出发到返回自己本身的无限运动——这就是主观性——无限的特殊性——在自身内存在——针对——区别于——客观性。

200] 特殊性,定在——这个自在存在着的意志的——是主观意志本身。

法是对特殊的、抽象的、自为存在着的意志有效的。

但它的效力本身是自为存在。

否定的。形式的东西:扬弃这种主观性。

a) 通过物的扬弃, b) 我的特殊意志的扬弃,在此物之中——c) 通过扬弃对立着的意志。

① 即“单数的”意志(Wile)和“复数的”意志(Willen)。——译者注

概念的进程——a)直接性,b)直接性的扬弃,c)返回于自身,不再是直接的。

意志是

a)法;自由某一外在单一物中的定在——从单一者向普遍性形塑

b)从这种直接性中解放自己——借助于同其他意志的关系,意志之变得内在。物之为一个他人的意志——法是为我和一个他人的。契约是意志对意志的关系,即对一个他方意志的关系——意志对自我本身的关系,他的实在性作为在他的意志之内的东西,在这物中自由,在我的内心自由。

c)法作为法,为自己——之为有效的;——作为必然的定在;能与法对立的東西,只有非法——法是有有效的,是保护——这就是对权利的保护——作为法的一个规定,但不只是规定——而且是作为法的现实性——自为地又是自身内的意志

法自为——无限地返回到自身之内作为法在自身内的无限性。

返回不单是概念规定,而且是作为主观性实存,意志在自身内——

意志作为自为的

α)在契约中——它的利益——

β)愤怒,对不法——感受得到的单一的为自己的存在。但自在地,在合法的意志中不再是作为自为的单一者——法自为——首先是抽象的,自为存在,道德的意志,意志在自身之内,理性。

▶ [对第 104 节附释的笺注]

首先

α)直接的单一的[意志](欲望)

β)特殊的意志——这里也是共同的意志

[201]

γ)自在的意志

法作为法行之有效——法对自身的关系——只有通过中介——

对偶然的单一意志的否定。——

法自在地——处在同主观意志的关系中(不是教育学的、国家的规训和教化)而是对合法的意志的关系,意志在法的范围内——(所以复仇,刑法不针对儿童和未成年者,——只是强制本身,是转移到外部的暴力)。

意志自为地——在它之中——形式上的普遍性——在它自身上存在,作为它在自身上的东西——

这一规定之进程的三种形式:a)主体(个人)的形式;b)物的形式;c)(法的)概念规定的形式。

a)这个人(意志的人格)在其对象中自身是客观的

α)定在作为单一的、达到定在的意志意图自身,成为这个人

β)单一的定在同时作为一个他方的意志。共同意志的定在在价值中。

γ)自在的普遍意志的法和定在,这个自在的、即真正意志的法和定在,是理念。

意志本身是自为的——但正如——α)作为欲望,单一的β)……

b)物的形式

α)这个单一物

β)普遍物——价值,——和每一个人的财产,和作为分开了的、在所有权人之间的。

自由的定在;单一物消失了。自在存在着的意志意图什么?法,这就是自由本身的定在

γ)物本身,实体,法;——

c)法的概念规定的形式

α)法一般直接地,为了我们的,只是自在的

β)法被设立,特殊的法律条款作为共同的意志——有约束

力,作为自在的,不过是偶然的,

γ)法——被设立。

法的利益,客观性——法律条款——

α)直接为我们的,β)被设立的,——只是特殊的东西——这里作为主观的任性,γ)法——被设立,如同本来就有一样——作为法,——法为了自身——

这种为了自身的或自在的规定——法为了自身——还是作为 [202]
法,法的主观性。

主观性就是意志——作为意志在它本身之中——所以法作为在意志中的

既然法之为法本质上是在意志中——那么是在它的目的中——它的见识、意图中——

主观的意志作为意志的定在。

补充 属于真理的是概念和与此概念的相符合的定在。在抽象法中,意志的定在是在外在的东西中,但在下一阶段,意志的定在是在意志本身即某种内在的东西中:它必须是为了它自身的,是主观性,且必须把自身当做与自身相对的对象。这种对自身的关系是肯定的,但只有通过对自己直接性的扬弃才能达到。这样,在犯罪中被扬弃了的直接性通过刑罚,即通过否定的否定,而达到肯定——过渡到道德性的法。

第二篇 道德法

第 105 节

道德的立场就是意志的立场,这是就意志不单自在地、而且自为地是无限的而言的(参看前一节)。意志在自身中的这种反思与它自为存在的同一性,与自在存在和直接性以及在这一阶段自行发展出来的规定性相对立,把人规定为主体。

▶ [对第 105 节的笺注] 1822 年 12 月 17 日

第二阶段——对它而言首要的对象是——我是自为地作为为我存在着的意志,从我知道作为这种自为存在者——是规定为主观的,有规定的,主观的意志——作为为我的——唯一的——区别于一般客观的东西。正是意志规定为无限的——观念上在自身内设立了自在存在者。

α) 主体 β) 实事 γ) 概念规定

α) 明白自身为自由的,就是说,自由是在他心中的,他是它的定在——它是他的定在——

β) 意志意欲自身,它的自由,它的在自身内存在

γ) 意志自为地是无限的——理念——主观意志的法:它有定在,行之有效——

自在是纯粹主观的意志和自在存在着的意志相统一

主观的自由——意志在自身内的纯粹关系,对于自身的——而

自在正是这个——一切都是作为它的东西——这个内在之物——

如此就还未被设立起来——首先是现象——主观的意志区别于客观的、自在存在着的概念。

自由意志的内心性

法有效力,但我的意图,我的目的、故意、原理、良知[并无效力]。

主观的意志——理念在一方面——意志的理念——我意志——在我内心观念上——这个定在作为目的、故意、善——

自由的这个主观的环节自为地也尤其叫作自由——

我们的自由——在内心自由——恶等等,在这里是立场

[204]

——不是奴隶,不是奴仆——自由的人,实在的所有权人叫作自由人——生而自由者(ingenuus)——但首先是自我设立——现代的——

我的自由在于,以我的知识、见识和意图(我有何种意图,正如实事曾内在在我内心一样)——判断,内心的同意和赞同(Fürgutfinden)而在此定在,例如,我的思想[可以]得到表达。

主观的意志更得当地接近于道德的(或非道德的)这个概念——

主体,——区别于他物,本质上是差异的规定。我从我内心知道是为我,为在者的(seiendes)*。

意志的主观性是

α)意志一般的定在,第106节。

β)(是理念在自身内)本身有一定在——存在,第107节。

γ)是形式的东西,第108节。

在自身内的抽象反思——与他者相关——

* [理解为:]内在之物就是作为外在之物的他者。——原注

第 106 节

由于主观性现在构成了[意志]这个概念的规定性,并同它本身之为自在存在的意志有了区别,又由于主观的意志同时就是作为自为存在的单个人的意志(在他身上也还具有直接性),主观性就构成了这个概念的定在。因此这就为自由确定了一个更高的基地;现在,意志的主观性,这个实存的方面或者它的实在环节,接近于理念。只有在意志中,即作为主观的意志,自由或者自在存在的意志才能是现实的。

附释 这第二个领域,道德法,所以完整地表达了自由这个概念的实在方面,这一领域的过程是,首先要把这个只是自为存在的意志(它直接地与自在存在的或普遍的意志只是自在地同一),按照这种区别(它在这种区别中深入到自身)扬弃掉并把它设定为与自在存在的意志自为地同一。这一运动随后就是对自由、主体性这一现今往后的基地进行改造,把这一最初是抽象的即与概念有别的主体性,变成与概念等同,因此使理念获得其真正的实现。——主观的意志就同时规定自身为客观的意志,从而是真正具体的。

[205] **补充** 在严格的法上,目标不在于什么是我的原则或我的意图。这一关于意志的自身规定和动机以及故意的问题,现在才在这里出现在道德性的东西上。人若想按他的自我规定来作评价时,他在这种关系中是自由的,也就唯愿外部规定也如此一般。人在内心中的这种确信是不能突破的,任何暴力都不能使之动摇,因此道德的意志是不可通融的(unzugänglich)。人的价值将按他的内在行为来评价,因此,道德的立场就是自为存在的自由。

第 107 节

意志的自我规定同时是它概念的环节,而主观性不仅仅是意志的定在方面,并且是它自身的规定(第 104 节)。这个被规定为主观的、自为

地自由的意志,最初是作为概念——目的是作为理念存在——才有自身的定在。道德的立场,从它的形态上看,所以就是主观意志的法。按照这种法,意志,仅当它是它自身的某种东西,而且它自身在其中是作为某种主观的东西,才得到承认并且是某种东西。

附释 从这一方面看,道德立场(见前节附释)与主观意志的法或者其定在方式的形态和发展具有同样的过程,这就使得主观意志要进一步对在它的对象中认作是它自己的东西进行规定,使之成为它的真实概念,成为其普遍性意义上的客观东西。

▶ [对第 107 节的笺注]

[206]

自由的定在——它规定为主体性——它的本质的定性——定在一般的基地——自由应该带着这种规定性定在——主观意志的法——

我的道德的法权是,某物是我的故意,目的,兴趣——被我承认为善的——兴趣意味着自我出现在什么中间(*Interest mea, ut ego intersim*)

我的主体性这个环节在于,定在,是它的权利,意图的法权——见识——良知的法权——无限的法

补充 意志的主体性这一完整的规定又是一个整体,这个整体作为主观性也必定具有客观性。只有在主体这里自由才能得到实现,因为主体是实现自由的真实质料。但是我们叫作主体性的这种意志的定在,与自在自为地存在的意志是有区别的。这就是说,意志为了成为自在自为地存在的意志,必须把自己从单纯的主观性这另一片面性中解放出来。在道德中受到质问的是人的特殊利益,而这一特殊利益之所以具有高度价值,正因为人知道他自身是绝对的,并且是自我规定的。未受教养的人在一切事情中听从暴力和自然规定性的支配,小孩子不具有道德的意志,而是让自身听从父母摆布,但有教养的和能内省的人却意愿他自身体现

在他所做的一切事情中。

第 108 节

作为直接自为的而与自在地存在的意志区别开来的主观意志(第 106 节附释)所以是抽象的、有限的、形式的。但主体性不只是形式的,而且作为意志的无限的自我规定构成这一规定的形式。由于这种形式起初在单个意志中这样出现的时候,还未被设定为与意志的概念相同一,所以道德的立场是关系的立场、应然的立场或要求的立场。并且由于主观性的差异同时包含了与作为外部定在的客观性相对的规定,所以在这里又出现了意识的立场(第 8 节),总之,这是意志的差异、有限和现象的立场。

附释 道德的东西并非自始就被规定为与不道德的东西相对立,正如法并非规定为直接与不法相对立,毋宁应该说,道德的和与不道德的一般立场都是立足于意志的主观性基础上的。

补充 在道德性中,自我规定可被设想为尚未达到所是(was ist)东西的纯粹骚动和活动。只有在伦理的东西中,意志才与意志的概念同一,而且只有意志的概念才成为其内容。在道德的东西中意志还是与自在存在的东西相关联,所以它的立足点是差异,而这一立足点的发展过程就是主体意志与它概念的同一化。所以,尚在道德性中的应该只有在伦理的东西中才能达到,而且主体意志与之处于某种关系中的这个他者,是个双重性的东西,一方面是概念的实体性东西,另一方面是外部的定在者。即是在主体意志中善就设定了,但它毕竟因此还未被践行。

第 109 节

这种形式,按照它的普遍规定首先包含了主观性和客观性的对立以及与此相关的活动(第 8 节)。进一步说,它们的环节就是这样的:定在和规定性在概念中是同一个东西(参阅第 104 节),意志作为主观的就是

这个概念本身——,两者,虽然就其自身而言可以区别开来,但它们被设定为同一的东西。规定性在自我规定的意志中(α)首先是作为被它自身设定在它之内的东西;——这就是意志在它自身内部的特殊化,一种它给予自身的内容。这是第一个否定和对它形式上的限定,[即意志]只是一种被设定的东西,主观的东西。作为在自身中的无限反思,这种限定是对意志本身的限定,而意志(β)是可以扬弃意欲、这种局限的——,它是把这种内容从主观性转化为一般客观性、转化为一种直接定在的活动。[208] (γ)意志在这一对立中同自身的简单同一性,就是在两者中保持不变而且对这种形式的区分漠不相关的内容,这就是意志的目的。

▶〔对第 108/109 节的笺注〕

主观意志的差别在于它的目的、故意和利益——

我何以知道它——而且欲求它。

第 108、109 节,主体性之为主观性^①——就是对立——特殊的意志。

这个内容的种种形式的规定。主观的意志有一种内容——从前是单纯的需要——此外——是否还有权利,尚未达到,——但现在内容是意志的内容,所以是本质性的。

第 109、113 节行为应该立刻在这里得到讨论。

▶〔对第 109 节的笺注〕

这里内容首先只是作为意志的内容;——

形式的客观性作为一般的外在性。

① Subjektivität 既可译作“主体性”,也可译作“主观性”。之前的译本一概译为“主观性”,本译本意图作更细致、从而更准确的区分。“意志”是“主体”的意志,或者是道德的主体(意愿和行为着的人);或者是实体性的主体(如君主作为国家的主体意志,这种“主体”的含义比“主观”更广,不仅仅只是“主观”)。只有当“主体意志”的内容:需要、意图、利益、福等等在主体的内心设定起来时,它才成为“主观的”。主观的意志只表达其与客观意志的对立,但主体意志还同时表达与他人意志、实体意志、自在自为的意志乃至主体之间同样的主体意志之关系。——译者注

意志

α) 规定自身——这是它的无规定性的否定

——内容本质上同时作为在它内心被设定的, 主观的东西

——或者第一个否定——还不是无限性

β) 活动

γ) 同一性——目的是 α) 内容在我内心被规定为主观的——观念——β) 规定为客观的——并且保持为客观的。

内容只是作为这样的东西, 作为对过渡的形式不重要的东西——但对于主体性也是不重要的——在此限度内与之区别开来

第 110 节

但在道德的立场上——在这里自由, 即意志与自身的这种同一性, 是为它而存在的(第 105 节)——内容的这种同一性就包含了下列更为切近的独特规定。

α) 内容对我而言可被规定为我的内容, 这样一来它在其同一性中, 不仅作为我的内在目的, 而且当它包含了外在的客观性时, 也为我包含了我的主观性。

209]

▶ [对第 110 节的笺注]

α) 我的内容作为自我, 是实体性的, 客观的。[第 110 节]

β) 对立——概念的客观性。[第 111 节]

γ) 外在的[意志]——他者的主观性。[第 112 节]

α) 抽象的同一性——对主观性和一般的客观性——

在已实施的目的中应该包含我, 我的活动(我的关切), 也即外在的意图——

补充 主体的或道德的意志之内容含有一个特有的规定, 这就是说, 即使它已经达到了客观性的形式, 它依然一如既往地应该包含我的主体

性,而且行为,只在它内在地为我所规定,从而是我的故意,我的意图这个限度内,才应该有效。凡超出我的主体意志之外的东西,我不承认是表达了我的东西,我要求在这种表达中重新看到我的主体意识。

第 111 节

b) 这种内容虽然包含了某种特殊的东西(通常的说法是,不管它来自哪里),但毕竟是作为在其规定性中的反思在自身中的内容,从而是与自身同一的、普遍的意志之内容,所以(1)它具有意志本身的规定性,与自在存在的意志相符合,或者说这种规定具有概念的客观性;但是(2)由于主体意志作为自为地存在的意志,同时尚是形式的(第 108 节),因而这一符合不过是一种要求,而且它同样含有与概念不相符合的可能性。

▶ [对第 111 节的笺注]

(β) 本质的差异并同普遍的东西相关
客观的东西作为概念*与特殊性对立
——统一性是要求。

客观性在这里是普遍性——真理——

第 112 节

c) 由于我在实施我的目的时保持(第 110 节)我的主体性,我就在我的目的之客观化的同时,克服这种主体性中直接的、因而也是作为我的单个主体性的东西。但是这样与我同一的外在的主体性就是他人的意志 [210] (第 73 节)。现在,既然意志之实存的基地是主观性(第 106 节),而他人的意志对我而言同时就是另样的实存,我把这种实存赋予给我的目的。——所以,我的目的之实施包含了我的意志与自身中的他人意志的同一性,它对他人的意志具有某种肯定的关系。

* [所说的是]: 普遍物。

附释 被实施的目的的客观性所以包含三种意义,或者毋宁说,在同一物中包含着三个环节:(α)外在的直接定在(第 109 节),(β)与概念相符合(第 112 节),(γ)普遍的主体性。包含在这一客观性中的主体性在于,(α)客观的目的是我的目的,以至于我是作为这个我在其中保持我自身(第 110 节);主观性的(β)和(γ)已经与客观性的(β)和(γ)两个环节重合一致了。——这些规定,在道德的立场上是相互区别的,统一在一起只能导致矛盾,正是这一点切近地构成了这一领域的现象或有限性(第 108 节)。这一立场的发展就是这些矛盾及其解决的发展,而其解决在道德的领域内只能是相对的。

▶ [对第 112 节的笺注]:客观性在这里是普遍的主体性——

主体的外部定在本质上立刻就是他人意志

——为他者存在——就是主观的意志

前提、质料——他者的主体性

有条件的行为——产生定在的一种改变,就是说一种规定性,这种规定性与他人的意志相关——

补充 在论述形式法时,我们已经说过^①,这种法只包含禁令,所以

[211] 严格意义的合法行为只是在考虑他人意志时的一种单纯否定的规定。在道德领域中则相反,我的意志的规定在同他人意志的关系上是肯定的,就是说,主体的意志在它要实现的东西中把自在存在的意志作为内在的东西拥有。这里就有了定在的一种产生或变化,而定在是与他人意志相关的。道德性的概念是意志对自己本身的内在行为。但在这里不只是一个意志,而且客观化同时有了内在的规定,即单个的意志要在这种客观化中扬弃自身,而且正因为如此废除了片面性的规定,所以建立起两个意志和它们相互间的肯定关系。在法中,问题的关键不在于,他人的意志是否愿

① 参阅本书第 38 节。——译者注

意同在所有权中给自己以定在的我的意志有某种关系。在道德领域中则相反地也涉及他人的福利,而且这种肯定的关系只有在这里才能出现。

第 113 节

意志作为主观的或道德的意志表现于外时,就是行为。行为包含着上述种种规定,即(α)在它的外在性中我意识到这是我的行为;(β)它与作为一种应该的概念有本质的联系;以及(γ)与他人的意志有本质的联系。

附释 道德意志只有外在表现才是行为。在形式法中,意志是在一个直接的物中给自身以定在,这种定在本身是直接的,而且就其本身而言最初与那尚未跟主观意志相对立、也不能跟它相区别的概念,没有特别的关系,与他人的意志还没有肯定的关系;法的命令,按其基本规定来说,只不过就是禁止(第 38 节)。在契约和不法中才开始与他人意志发生关系,但是在契约中所达成的一致是基于任意的;而且在契约中跟他人意志的本质关系,作为法的关系,是否定的,即保留我的所有权(在价值上)就要让他人放弃他的所有权。犯罪 [212] 的情况则相反,作为出自主观意志的东西以及按照它在意志中占有它的实存方式,在这里才首次得到考察。至于诉讼上的行为(*actio*),在内容上已经为法规所规定,所以不能归责于我,它仅只包含——而且是以外在的方式——真正道德行为的一些环节;所以,真正的道德行为,同它作为法律上的行为,是有区别的一个方面。

▶ [对第 113 节的笺注]

法是自由意志的直接行为。

道德作为我所知道的对某种东西的意愿;它事先存于我内心,作为我的准则,在表现于外之前是理论的。

主观的意志——

α)第110节是自身之内的无限的反思——对于向外表现的意志,是在自身中的反思——关系——同定在一般——我所达到了的一种目的——意图——故意

β)对立——普遍性——第111节——区别,在意图——

γ)定在——他者的意志——主观意志自我表现——它自身相关,以他者为前提——在主观意志中是直接地在自身中反思——就是说这些前提都是主观的——

因此在他者的状态上发生了一种改变,或者我的福利,我的状态——一种主体的状态。在法中只有人格的定在。这里是特殊性的定在——

α)和 β)是形式的, γ)在我内心反思,作为规定了的内容——不是抽象的人格。

——前提,规定为在自身中的反思——主体——特殊的主体——也就是受规定的主体——是否自我或者是他者的主体——主体的特殊性——特殊性就是对象性——在法中只有物——*特殊的东西——在自身中反思——一般的福利——特殊的意志——定在——在自身中反思的意志——应该有效

[213]

第114节

道德意志的法包括如下三个方面:

a)行为的抽象法或形式法,即,它被实行在直接的定在中,它的内容一般是我的,从而是主观意志的故意。

b)行为的特殊方面就是它的内在内容, (α) 对我而言这种内容的一般品性是如何被确定的,什么构成了行为的价值,以及根据什么行为被认为是对我有效的;这些构成了意图。—— (β) 它的内容,作为我的独立的主体定在的特殊目的,就是福(Wohl)。

* [在页边用铅笔写了]:出现在规定性中,——在自身中反思的规定性。

c) 这种内容作为内在的东西而同时被提升到它的普遍性, 作为自在而又自为存在的客观性, 就是意志的绝对目的, 即善, 在反思的领域中, 与主观普遍性相对立的, 有时是恶的主观普遍性, 有时是良知的主观普遍性。

▶ [对第 114 节的笺注]

整体处在对立中, α) 是什么, 和 β) 它对我而言是什么以及在我内心是什么。

a) 故意——直接地是什么和这种定在如何是为我存在着的。

b) 意图, 自我——反思——

α) 实事的价值, ——普遍方面——反思,

谓词为单个东西所区分[:]有用的, 目的——

β) 抽象的反思在我内心, 形式上不受规定的主观性, 利益——对定在, ——实事——

γ) 内容——我的特殊性——不同的——对权利——所满足的利益——是形式上的统一性。

c) 对内容和单一性的绝对反思——对属我的东西, 在我之中的东西——

α) 把善规定为义务——对我而言——

β) 对它的内容[的规定]

γ) 形式主义 α) 恶, β) 良知, γ) 过渡

b) 内在东西和外在外在东西(意图——和行动)的对立 [214]

外在性的东西——巨大的关系——普遍方面——与单个东西的不同

意图是某种普遍的东西,

α) 一般被单个东西区别为这样的东西,

行为的[意图]

β) 利益, 自我——形式的普遍性——

γ) 内容, 确定的特殊性, 福利, 与普遍东西的对立——权利

c) 行为分化为故意——反思在自身中的反思——

行为关系到一个普遍东西——相对的普遍性是行为在自身中反思的普遍方面; 因此特殊性——和从属于特殊性; 意图, 也是有故意的; 意图和故意的内容, 就是说, 它所特有的东西, 是可以区别开来的——从属——这一个比另一个更普遍——被确立的只是作为本质的东西。确定的内容, 但这里只是冲动, 种种倾向——

行为对我的价值——

α) 意图——能被绝对的普遍性所区别——作为形式——和被直接的行为 [所区别]

β) 这种特殊性作为特殊的内容——

γ) 故意 [:]

a) 直接情况的知识——直接的判断。

b) 反思的事情的知识, 不单纯是它的直接性知识, α) 它自身的量上内容的知识, β) 主观上的特有内容的知识——γ) 关于 α) 和 β) 反思判断的对立。

c) 概念(概念判断)的知识 α) 直接的善的知识: 这就是法律上所规定的, β) 义务的主观规定, 出于我的内心; 对善的反思, γ) α) 和 β) 的对立, 即作为一般的、客观的或者……[?] 和特殊的善的对立: αα) 一般的良知, 冲突; ββ) 在客观的善的对立中的意志的特殊方面; γγ) 抽象的善, 和主体这个规定者——同样是恶的; αα) 特殊的東西对抗作为抽象的善这个客观的东西……

补充 任何行为如果要算作道德行为, 必须首先跟我的故意相一致, 因为道德意志的法, 只在这种意志的定在中才被承认, 它内在地作为故意而存在。故意仅仅涉及形式的东西, 即外在的意志也是作为在我内心的内在东西。相反, 在第二个环节, 就要研究行为的意图, 即研究行为在同我相关时的相对价值。第三个环节, 最终不仅仅研究行为的相对价

[215]

值,而且研究行为的普遍价值,即善。行为的第一个断裂是预定的东西^①和实定的东西与已成的东西的断裂,第二个断裂是在外表上作为普遍意志而存在的东西和我所给予它的内在的特殊规定之间,最后,第三,意图也应同时是行为的普遍内容。善就是被提升到意志的概念的那种意图。

第一章 故意和责任

第 115 节

在直接行动中的主体意志的有限性,直接在于它为它的行动预先设定了一个外在对象及其种种复杂情况。行动使目前的这个定在发生了某种变化,而意志对此行为负有责任,只是由于在这个变化了的定在上体现了“是我的”这一抽象谓词。

附释 一桩事件,一种既已出现的状态,是一种具体的外在现实,所以其中许多情况实际上不可规定。作为表现这种情况的条件、根据、原因的每个单一环节,都因此贡献了它的一份力量,而可被看做是对此负有责任的,或者至少有一部分责任。所以形式的理智遇到一桩复杂的事件(例如法国大革命),就要在无数的情况中作出选择,声称它愿意对其中的哪一件事负有责任。

▶〔对第 115 节的笺注〕

[216]

意向——故意被意图区分开来

负责能力——行动的

客观的东西是我的——后果——

两类客观性——鉴于行动

① 预谋的,预定的:vorgesetzten 的名词形式,就是故意(Vorsatz)。——译者注

α) 意志意欲改变的预先设定的东西

β) 既已改变的东西本身, 已被产生的东西——

有影响的東西, 为已被产生的东西, ——那么这种东西也是在产品中——而且作为主观的根据, 曾在活动中

责任, ——之原因, ——原因, ——作为作案的——作为做过的事情——

补充 凡是根植于我的故意的事情, 都可归责于我, 这一点对犯罪说来是尤其至关重要。但在责任上还只是对我是否做过某事这种完全外部的评价问题; 我对某事负有责任, 尚不等于说, 这件事可归罪于我。

第 116 节

尽管不是我自己的所作所为, 但只要物是我的所有物, 它作为外在物, 又处于纷繁复杂的关系中并发生着作用(这也如同我本身作为有机体或生命体所会处的情况), 它因此是给他人造成损害的原因, 那么或多或少地就该由我来为这种损害承担责任, 因为那些物根本是我的, 而按它们独特的本性, 它们或多或少地却也是要受我的支配和注意的等等。

▶ [对第 116 节的笺注]

Heinecc[ius, Elementa Juris Civilis] § 1235. Pauperies est damnum sine iniuria facientis, datum non nisi quadrupes pauperem facere dicitur.

§ 1229 filii familias noxiam inferre dicuntur; noxia damnum quocunque privato servi delicto vel quasi delicto datum.^①

[217] 这里第 117 和 118 节。有两个方面

① § 1235. “贫穷是惩罚不是不法; 一匹马就已经[是贫穷], 就是说, 它可以造成某人的贫穷”。

§ 1229. “行为不当, 就是说, 它造成了过失; 过失就是因某一个私人的缺陷或者准缺陷而造成了损害”。

α) 预先设定的定在——如同我要使之成为我的东西一样

β) 被我改变的东西,就是我既已产生的东西。

视为不当的防卫——在一个丛林中一种运动,黑暗——一个人
〔被视为〕野蛮的——

某人遭枪杀——杀人,不是谋杀——俄狄浦斯

第 117 节

行动本身的意志,在它这个以目前的定在为指向的目的中,具有对这个定在的种种情况的表象。但是,因为意志为了这种预先设定(第 115 节)之故是有限的,客观的现象对它来说是偶然的,而且除了意志的表象所包含的东西之外,它自身还能包含某种不同的东西。但意志的法,在意志的行动中,仅仅承认它所知道的预先设定在其目的中的东西以及包含在其故意中的东西作为它的行为,它只对这行为负有责任。行动只有作为意志的过错才能归责;——这是知识的法。

补充 在意志面前有其行为所要指向的定在;但为了能够〔达到〕这个定在,意志必须具有关于这个定在的表象,而真正的责任,只有当目前的定在是我所知道的,才归责于我。意志,只因为它有这样一个预先设定,才是有限的;或者反过来说,只因为它是有限的,它才有这样的预先设定。只要我合乎理性地思考和意愿,我就不处在这种有限性的立场上,因为这时我的行为所指向的对象已不是与我对立的他物了。但是有限性本来就有固定的限度和限制。在我的面前有一个他物,它仅仅是偶然的東西,一种单纯外在的必然的东西,它可能与我相一致也可能与我不同。但我只在与我的自由关系中存在,而我的意志所要负的责任,仅限于我知道自己做了什么。俄狄浦斯不知道他所杀死的就是他的父亲,那就不能对他以杀父罪提起控诉。不过在古代的立法中不像今天这样注重主观的方面和归责问题。因此在古代产生了避难所,以庇护和收容逃避复仇的人。

[218]

第 118 节

其次,当行为移置于外部定在中,而外部定在又按其外部的必然联系向一切方面发展,这有多种多样的后果。这些后果,作为以行为的目的为其灵魂的形态来说,是行为自身的后果(它从属于行为),——但是行为同时又作为被设定于外部的目的,而听命于外部的力量,这些力量把与自为的行为全然不同的东西与行为联系起来,并且把它推向遥远而陌生的后果。所以按照意志的法,意志只对最初的后果负责,因为只有这最初的后果是包含在它的故意之中。

附释 什么是偶然的結果,什么是必然的結果,这包含着不确定性,因为在有限东西上的内在必然性是作为外在的必然性,即作为单一事物的一种相互关系而达到定在的,而单一事物作为独立的东西是漠不相关、相互外在地聚集起来的。在行为上轻视后果的原则,和另一个从后果来评价行为并把后果当作正义与善的一种标准的原则,两者同样都是抽象的理智。作为行为真正的内在形态的后果,表现的只是行为的本性,而且除了是本性自身外不是任何别的东西;所以行为既不能否认也不能轻视后果。但是反过来说,在后果中也同样包含着与行为自身的本性完全无关的、从外界侵入的和偶然附加的东西。——有限东西的必然性所包含的矛盾的发展,在定在中恰恰是从必然性倒转为偶然性,反之,从偶然性倒转为必然性。所以从这方面看,行动就是把自身委身于这一规律。——正是根据这个道理,所以,如果对于罪犯而言,他的行为后果危害不大,这对他是有利的,正如善的行为没有取得什么后果或者取得了很少一点后果,那也只好作罢;如果后果完全是从罪行中发展而来的,那么这个后果责任就要归于这一罪行了。——英雄的自我意识(见于古代悲剧《俄狄浦斯》等等),还没有脱离它的天真(*Gediegenheit*)达到对行动(*Tat*)和行为(*Handlung*)、外部事件和故意及知识(即对各种情况的认识)之区别的反思,以至没有达到对后果的精细分析,而是接受了行动的

[219]

全部责任。

▶ [对第 118 节的笺注]

从结果评价一种行为。——

α) 人不必过于害怕和懊恼地顾虑到后果——人能克服后果——懊恼的人——也会有这些以及不计其数的后果——

β) 也要当心, 如果只是为了避免恶的假象的话——遇事不果敢——万千懊恼, 不约自来。

Dolus indirectus [间接恶意]

故意主张单一事, 与之相联系者为一他物, 在故意中并非所包含的东西——我只如此从我内心明白行为是一普遍物——

行为完全直接, ——以及行为的本性——

一切单一者都不是与他物处在外在联系中——而是自为地本身是一普遍物。

结果因原理故, ——罗伯斯庇尔——奴隶制——原理和具体情况——都不是某一单方面行动——而是属于执行了彼此的自我意识; 教养——教育, 情况都是具体的——它的一堆秩序失序了——人必须知道, 他做了什么——抽象的原理

——有罪责或无罪责——同恶相连——而恶又同罪责相连。——苦难一般, ——也从属于惩罚, ——作为行为的一个一般后果, ——或者也不属于惩罚——与某一特殊行为或一般普遍性格之意志有联系, 对于苦难相关联的要求——这更多地是冤枉的。

α) 表面的[:] 应该依善而行是善的——依恶而行是恶的——部分地同天意概念相关——这里不属于这篇论文——部分地同这种普遍性中的世界相关, 国家要是这一本性: 让诚实本分的人依其本分差不多就能找得到其努力、劳作之成果和对于其天赋的满足。但也总是作为单一者。其中也有偶然性, ——朋党小集团 (*Coterie*)。——但有罪责和无罪责更近乎与意志相关——且因一个他者的意志—— [220]

(不是因本性,因风暴、地震而遭受灾难是无罪责的)——无罪责之灾难因一个他者的意志,因情况的复杂性,这些情况已在意志之中——引起了重大关切。 α)不公道的意志,粗野,狂热——不是伦理的关切,同样有偶尔的强权,贪欲,感性意志之利,——究竟是外在本性还是内在偶然性,都一样。

▶ [对第 118 节附释的笺注]

戏剧性的关切。 α)行为——成就之为意志的结果—— β)两者——因为两者都是意志——本质上—— γ)实体性意志,——赋予权利(berechtigt);——这合乎理念;戏剧性的不单是感兴趣,触及,——同情,而是本质上利益,——在人们当中——作为现实的——行动。真正的利益在这里遭受损失不是无罪责的,而是 α)其意志的名誉遭受损失,这是因其过失而遭难的意志—— β)在他所做的事情上他都有过失,——有权做这些——同时实体意志[赋权]——那就无过失了;——按照实体——按照形式有过失的—— γ)不是一种偶然,而是 $\alpha\alpha$)一个他者的意志——使那些对于主体而言是恶的、消极的后果颠倒过来; β)或者就其自身而言事先就已经是这种情况——那就是愿意为一目的做出牺牲,自愿担当——不是无过失地遭难的——铤而走险——履行义务——军事——在 $\alpha\alpha$)他者意志中,——本质上为了去存在——同样赋予权利——俄瑞斯特(Orest):惩罚,伤害——伦理势力的更高冲突,这个……[?]——俄瑞斯特——不仅惩罚这个艾吉斯通(Aigisthos),而且惩罚母亲——这些反对赋予他(他自己反对阿伽们农)巨大权能的人:这在伦理上令人感兴趣,因为这种冲突本质上是意志。——在现代的“罪责”中有一种卑鄙的、邪恶的意志——如何对这种意志还有肯定的兴趣?——这个家属是简单的,它[意志——译者]被倒挂着——它不意欲的东西——这仅仅是这种情况下的可能的行为。——敌对的兄弟们,命运——古老的命运[是]内在的、真实的、伦理的必然性——现代的偶然事故——盲目的必然性。——家庭的命运,这些

[221]

状态的内在野性。弟兄们,悲伤。为了一个小姑娘,偶然的,并非伦理的必然性。——以及粗野地大动肝火,瞬间对别人,为谋杀——其余的人(母亲)——非常多余的委婉。——在现[时代] α) 身份, [?]——对抗这种意志——没有尊严的戏剧,不幸的,但不是悲剧的, β) 恶的意志是有罪责的——和要受惩罚的;——刑侦正义——
 戏剧。所有行为本质上。

艺术——个体性,即一切都是它们自身之所是——通过对立来说明——现代的时代——职务关系和市民关系——伦常——习俗——是普遍的性格——一种个性曾经各异;——正派,不是作为他的个体性格。

在职务上我必须做一大堆我因职务、程序之故(准许注册诸如此类的,这个和那个同事所听到的,人们根本就不明白是什么)所做

的事。
 古老的艺术——自由的个体性——一切都是它们自身——整体出自一个局部——因而自身不允许在他们的戏剧表演中止于一半,一个人所是的,就是某种他做的、做过的和未做过的——他的现实性——无他的意志。——所以他们情愿在他们所做的和给他们带来苦难的事情上是有过失的。遭受苦难,消极的,不能直接地意愿。

但如此一来,就使得他们本身在这些苦难上是有过失的——就是说,只在他们自身的行动上被抓住了——

在这方面他们都有高贵的、英雄的个性——不是一般地无过失。他们所做的,是为高尚的道义——俄瑞斯特惩罚这个谋杀父亲者——但[她]是[他的]母亲——巨大的伤害出自某种同样无限的道义——不可分的——安提戈涅为兄弟证明了其最终的名誉——伤害了国家戒律,这同样是无限有理的。——不是无过失,不是有意地,不是情愿地[去伤害]。对他们的关切在于,他们 α) 所做的, β) 什么是正义的——或者至少不是不被允许的——……[?]不幸在这

方面还伤害了另一些东西——俄狄浦斯——他是知道的——

无过失——不是悲剧的,至少不是英雄的——本身有如此多的可能性推卸责任

[222] 有过意愿——荣誉——本身不能来自他的行动

外在性——也愿望自身不屈从于结果由之导致的东西——接受它——不幸同样大[?]在那里——

不幸的事,折磨人——不在他的行为上把握到,而在他的能力上,肉体,生活,家庭——种种情况,无先见性,状况——不是必然的,就是说,不是有理性的,不是他的行为本身的倒错,而只是倒错于他人不公道的意见

属于天性粗野和卑鄙之领域——一种不公道的恶的狂热控制了他人的外在弱点——不是他在伦理上的弱势,不是他的伦理犯了错误和片面性——不是一般伦理关系——完全外在的历史——造成这种假象的种种情况——有邪恶意志的人们——

不幸本身单纯地没有伦理的关切——正如不公正,还有惩罚,都不单纯地是邪恶

戏剧性的——是一种荣誉,荣誉,是从他的意志中窜出的事情——做事和公正地做事——现代的——个性的偶然性

从故意向意图的过渡:故意:行为,但这种行为处在多方面的关系中,有其后果——偶然的或者必然的——所以是基于反思立场而自然发生的。——但通常必然性和必然关系的真理是普遍的东西。自我这个思维者和这个普遍物——自身与自身相关——这是我的东西,因此在自身内回复到结果。——反思同时与单一性东西相对立。——人必须有一种意图在行动中,不只是故意——因为是思维者

行为的这个直接内容作为在自身中的反思

补充 向意图的过渡在于,我只承认,我既有的表象是什么。这只

不过是说,人们只能就我所知的种种情况归责于我。但是,有一些必然的后果是同每个行为相联系的,哪怕我只不过带来了一个单一的、直接的东西,行为在某种程度上却是普遍的东西,这种普遍是单一而直接的东西自身所拥有的。或许可以防止的后果,虽然我并不能预见到,但我必须认识到单一行动的普遍本性。在这里,关键不在于单一而在于整体,整体不与特殊行为的特定方面相关,而是与其普遍本性相关。现在,由故意向意图的过渡在于,我不单应该知道我的单一行为,而且应该知道与它相关的普遍方面。这样出现的普遍方面就是为我所欲的东西,就是我的意图。 [223]

第二章 意图和福

第119节

行为的外部定在是一种杂多的综合,它被看作是能被无限分割为各个单一性的,这样看来,行为首先就只触及这样一个单一性。但单一东西的真理是普遍东西,而行为的规定性就其自身来看并不能被孤立化为一种外在的单一性,而是包含杂多的综合于自身的普遍内容。作为出自一个能思维之人的故意,包含的就不单纯是单一性,而且本质上包含上述行为的普遍方面,即意图。

附释 意图在语源学上包含抽象,[这种抽象]一方面是普遍性的形式,另一方面是抽取具体事物的一个特殊方面。用意图来[为行为]辩护的努力,就是把一般单一的方面孤立出来,断言它是行为的主观的本质。判断一种行为之为外在行动,尚未对它合法或不合法的方面做出规定,这就等于给它一个普遍的谓词,说这种行为就是杀人放火等等。外在现实性的单一化规定表明,它的本性所在就是作为外在的**综合**。现实性首先只在一个单一的点上被触及到 [224] (例如放火只直接接触木材的一小点,[而这样说]只是提供了一

个命题,不是作判断),但这一点的普遍本性包含了它的外延。在生物中,单一的东西不是直接作为部分,而是作为器官,在器官中普遍的东西本身是直接实存的,所以在杀人的场合,遭受伤害的不是作为某种单一物的一块肉,而是其中的生命本身。一方面,主观反思不了解单一东西与普遍东西的逻辑本性,把它破碎分裂为种种单一性和后果;另一方面,有限的行动本身的本性包含了各种偶然性的这种分离。dolus indirectus[间接故意]的发明在上述观察中有其基础。

▶ [对第 119 节的笺注]

1824 年 12 月 23 日(这一年的最后一课)

在这里我们遇到了道德基础的更有规定性的东西。

差异,他者作为直接的行为,首先评价(但普遍的作为反思——谓词)。

这里目的,作为特定的目的,同真正意义上的手段对立;——形式的。

a) 故意——主观性一般抽象的知识

——表象一般,——如在自然中。

b) 意图——行为的规定——出自自我意识,出自自身反思,出自我对[?]我的知识。

行为一种作为(不是机械的如动物——不只是合法的,——我的人格领域,——)作为出自我的规定,因此作为必然的规定。法的领域包含在它的原理中无规定性,因为这是人格本身的自由的普遍方面。因此权限,许可——但规定性,特殊化无关紧要,——能够做,也就是让做,取得占有,订立契约,我不能为此受到约束。我在道德的东西中约束自己,而且我发现自己能够受到约束——道德性规定的立场。意志的普遍方面必须是受到规定的——意志的本性中的规定。——

于是行为包含了一个积极的东西——一种在知识中被正面奠基的必要性,对这个或那个外在表现的规定。——义务——我应该——在反思中区别,选择。——我,特殊的东西,区别于普遍的东西,这是实体性的东西。——特殊性,本质的环节——那么规定——但它自身由普遍的东西来规定。

行为的评价;——行为的规定作为一种普遍的东西;秩序,等级。

行为,有思想的人的作为——那么行为中的一种普遍性——这是本质性的。

a) 意图——作为一般意图,形式化的意图,总的区别——某一种尚未得到规定的内容的普遍方面。——行为的直接的内容作为在自身中的反思。

b) 特定的对立——

α) $\alpha\alpha$) 我的(抽象的)主观性——等。

$\beta\beta$) 一般的实事

β) 我的特定的、具体的主观性——福

γ) 对福的反思——普遍的——也即他人的福

c) 福与权利的冲突,——意志的普遍性。

意图——普遍性是实事。

补充 一种行为或多或少地会受到种种情况的冲击,这种情况诚然是有的:在放火的场合可能并未发生火灾,或者可能相反,燃烧得比纵火者所欲求的更加猛烈。尽管如此,在这里不应作出幸与不幸的区别,因为人在行为时必然要同外界打交道。古谚说得好:“从手里掷出的石头,就是魔鬼的石头”。当我行为时,我就是要让我自身来遭遇不幸;所以不幸对我具有一种权利,也是我本真意欲的一种定在。

第 120 节

意图的法权在于,行为的普遍性质不仅自在地存在,而且被行为者意

[226] 识到了,从而自始就已根植于其主体的意志之中;倒过来说,行为之客观性的法权,如果能被这样称呼的话,就是它坚持自身是作为思维者的主体所意识到和被欲求的东西。

附释 这种洞见的正当性附带产生一个结论,即承认小孩、白痴、疯子等等在他们行动时完全没有或基本上没有追究责任的能力。但就像行为在其外部定在方面包含了种种偶然的后果一样,主观的定在也包含着不确定性,这种不确定性与自我意识和慎思的力量及强弱有关。可是,这种不确定性只是鉴于白痴、疯子等等以及童年来考虑,因为唯有这种决定性的状态才取消了思想和意志的自由特性,而容许我们把行为人不作为一个有思想和意志之尊严的人来看待。

▶ [对第 119/120 节的笺注]

意图完全属于行为。——在故意——责任中——作为后果的发展——必然有后果是行为的本性,因为它自在地[?]就是一普遍东西——(有责任还是无责任——行为的内在和外在一——要区别开来。)——有责任作为必然后果的发展构成了向意图的过渡。——行为分化在后果中,——在单一的外在的后果和普遍的后果中。——这种分化是 α) 行为本身,按照故意本身,参阅上文—— β) 区分了——行为的内在和整体;——内在是意图,和行为手段、目的。——俄瑞斯特 α) 杀人了, β) 为父亲报仇。——谋杀,故意;法官还要问,有哪些目的,涉及哪些利益?——表面上看无关紧要,前者足矣;首先;是否密谋,普遍的目的;

意图,主观的本质,因此行为有一后果。分为 α) 行为有后果,其普遍性与后果相关作为一个整体—— β) 它本身也是后果,按照外在性的规定,此规定是行为本身所具有的。—— γ) 意图,更特殊的,哪些内容 $\alpha\alpha$) 形式的,关切, $\beta\beta$) * 内容,倾向,满意。首先是我的特殊

[227]

* 从这里开始是 1825 年新年之后的内容。

性。δ)与法权对立

行为分化为普遍性和特殊性。

α)行为按照单一性有一一般的本性——外在的、直接的普遍性,可能性正在其中,正是这种可能性本身,使得与之相联系的是偶然性。

β)我在行为时得到了什么——它的更切近的内容——外部的变化;——不是外在的事情变成为我的,——而是(变化与他人的意志相关)——不是取得一种所有权(在这里能够存在,但不是作为取得,所有权,这个本质性的东西)而是作为我的主体性的内容而使之有效——食物(取得占有和使用)和饥饿(是[?]此[?]道[德?]方面);——某物之作为我的东西——内容,一种主观的东西:我达到什么?就是说,什么令我满意?——这就是我的特殊兴趣——第121—122节。行为的灵魂是,普遍的东西,这是我所意志的东西——

αα)更切近的规定——出自我的自然特殊性——主观还不是普遍地(善的)还是具体地在自身中规定。

ββ)福,我的主观的特殊满足之总体。人之所欲,即对他们为福。——福——volo——这就是他们所意愿的。——说起来也就是这样关联着的:让福成为本质上的意志。

γγ)福——他人的。尤其称之为道德的

δδ)福同法权对立——特殊的東西与普遍的东西对立——自由作为自由本身。这种道德上的目的永远都只涉及特殊的东西。

间接故意——行为的危险性——生活现实化。α)小偷、盗窃,伤害——一个部分,伤及外在的东西,不是伤及生命,一切外在东西的无限范围。β)但行为的普遍本性——在社会中,——使整个社会失去安全,伤害整个关系;——我的所有权在这里不是单一的占有,交换文书不单纯是白纸上写黑字,而是社会中的普遍本性。我是所

[228] 有权作为社会上的所有所有权具有同样的保障——普遍的占有,社会的占有,安全性是作为普遍有效性的占有;——这种普遍的实存现在受到了伤害。

首先——行为 α) 具体的——总的说来是我的
可归责的另一种形式 β) 可它的普遍本性只是下一类别。
第三类是善。

▶ [对第 120 节附释的笺注]

白痴、小孩子都知道福,敲打着他们,燃烧着他们,但并不因此而杀死他们,能够杀死他们——这种可能性是行为的普遍物——在故意中只会有去打人的想法——100 次的打人行程——椅子、啤酒罐打在头上——拿着武器的手——但意图的法权是给思维着的人去了解 and 认识行为的本性,具有一种杀人的可能性。

尽管这种特定的行为不会——谋杀——在这一瞬间在故意中确实曾意识到了,——那么他也就知道,在这样的举止中有这种事。

B) 所有权的内容。——善的东西是绝对的内容——

特定的对立:我的主观性是单纯的、在自身中反思着的特殊性。
生活,综合的特殊性。——

行为总的说来是一种有规定的东西——规定性来自于我,从我缘起——客观的东西,行为的实施,我的由我自身所规定的目的之实施。

谋杀、放火、偷窃——普遍的谓词——但行为的类别作为外在的定在——不是我的内容,这个我的东西本身——前者先行于我是外在的——我意欲过它;意志具有某一随意的内容,并非主观性本身是此内容——为放火而放火,为杀人而杀人?——我满意了;这不是我的内容。外在的行为只是手段。

行为我们只是按其内容来关心——动态的——区别于它所有的、但外在的[?]——在狭义上是道德的。

第 121 节

行为的普遍性质就是将行为还原为普遍性的简单形式,一般行为的杂多内容。但是,主体作为在自身中反思的、从而是与客观的特殊性相对的特殊东西,在它的目的中具有它所特有的特殊内容,而这种内容就是行为的灵魂并给行为以规定。行为人的这个特殊性的环节包含在行动中,并在行动中得到实现,构成了具有更为具体规定性的**主体自由**,也就是在行为中求得它的**满足的主观的法权**。 [229]

补充 我为了我、在我自身中反思,我就还只是一个与我的行为的外在性相对的特殊东西。我的目的构成行为的特定内容。例如,杀人放火作为普遍的东西还不是我的行为(即作为主体之行为)的肯定内容。如果某人犯了这类罪行,我们就要问他为什么实施了这类行为。他决不是为了杀人而杀了人,相反他必然还有一个特殊的肯定目的。哪怕我们要说,杀人是出于他好杀成性,那么,这种好杀成性就已经是这个主体之为主体的肯定内容了,而行动则是对这个主体之欲求的满足。一种行动的动机所以更切近地说,就是我们叫作道德的东西,而**道德的东西在此限度内具有两重意义:故意的普遍性与意图的特殊性**。近代特别出现的情况是,人们对于行为总是要追问动机。从前人们只不过是问,这人是否正派?他是否尽了他的义务?现在人们却要看出他的内心,而且以行为的客观方面和动机的内在方面、主观方面的断裂为前提。当然,主观的规定是要考察的:他欲求的东西,在他内心是有根据的;他想满足自己的欲望,满足自己的热情。但是善和法也是这样一种不纯是自然的、而是由我的理性所设定的内容。使我的自由成为我意志的内容,这就是我的自由本身的一种纯粹规定。所以这种更高的道德立场,是要在行为中求得满足,而不停留于人的自我意识和行动的客观性之间的断裂,不过这种解释方式,无论在世界史中还是在个体的历史中都有它的一个时期。

第122节

通过这个特殊方面行为具有了主观价值,对我有利害关系。与这种目的——从内容上看即意图——相对,行为直接在它的下一个内容上降格为手段。就这种目的是有限东西而言,它可以转而再降格为下一个意图的手段,如此递进,以至无穷。

第123节

关于这些目的的内容,在这里(A)只存在形式的活动本身,——就是说,主体只在他的目的应予以重视和促进的地方,才进行他的活动;只有人们对于他们自己的东西感兴趣或者应该感兴趣,他们才愿意为之活动。(B)但是主体性的这种抽象的和形式的自由,只是在其自然的主观的定在、需要、倾向、热情、意见和突发奇想等等中,才具有更为确定的内容。这种内容的满足就是福(Wohl)或幸福(Glückseligkeit)^①,不论是以特殊的规定还是普遍的规定。这就是一般有限性的目的。

附释 这里就是关系的立场(第108节),在此立场上主体被规定为它的差异性,从而被视为特殊的东西,这是自然意志的内容(第11节)出现的地方。但是,意志在这里已不是原来直接存在的意志,反之,这种内容从属于在自身中反思的意志,被提升为一个普遍的目的,这个目的就是福或幸福(《哲学全书》第395以下几节)^②,对于这样的立场,即尚未把意志放在其自由中来把握,而是对它的内容作为一种自然的和所与的东西来反思的思想的立场,就像例如回到了

^① “福”和“幸福”在这里是作为同义词使用的,但黑格尔实际上对它们是作了区别的,在《哲学全书》中,黑格尔说:“幸福不同于福只是由于前者被表象为一个直接的一般定在,而后者则被表象为就道德而言也是合法的。”(参见《精神哲学》§505,杨祖陶译,人民出版社2006年版,第325页)也由于“福”是在道德上合法的东西,所以,本译著不同意把它翻译为在汉语中容易引起误解的“福利”。——译者注

^② 第3版[即拉松版],第478之后几节。

克娄苏(Krösus')和梭伦(Solons)时代一样^①。

▶ [对第 123 节的笺注]

主体——在意图中被规定为在自身之内的特殊东西——固有的内容

α) 兴趣,——我的兴趣之所在,才是活动之所在——

歌德:我们已经跳了 3 天 3 夜的舞,——竟无人想起新娘—— [231]

拿破仑的士兵:掠夺,跃升——荣誉——野心

β) 我作为具体的主体。——只作为这样的主体实存。

我是

α) 形式的活动——但理念不是作为这样的抽象而有规定性,规定作为内在的东西不仅是我的东西,而且也作为我的东西而有效;在抽象法中我只是人格性——在这里作为我而内在地是规定者,出于我的东西的特殊性。在这里,特殊性是作为我的东西,按照内容来区分;——固有的内容——

β) 我的满足,在什么上? 绝对的目的。——

愉悦——只有绝对的目的,目的——

因为还只是形式的抽象的主体性——诸多抽象的规定,只有以自然的方式接受现存的诸多规定。这种抽象的主体性是与康德的实践理性相同的东西。这种形式性的东西无非就是作为一般主观性的兴趣,活动。自律就是那种形式的自我规定。他律、冲动,只有实践理性在作为普遍性的客观形式限度内才区分开来,这对于形式的同

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第 1 卷,商务印书馆 1983 年版,第 170 页:“我们在幸福中所见到的反思阶段,是处在一个中间地位,一方面是单纯的肉欲,另一方面是为公正而公正,为义务而义务。在幸福之中,内容是享受,是主体的满足,不过形式是普遍的,个别的享受是消失不见了;普遍的形式存在于幸福之中,不过普遍者并不是自为地出现。这就是克娄苏与梭伦的谈话所提出的问题。”关于克娄苏与梭伦的谈话,请参阅希罗多德:《历史》,第 30—33 节。——译者注

一性而言才是有意识的规定,这个我所意志的东西,对于我而言应该具有普遍性的形式,才知道它就是作为这种东西——我的兴趣的规定是例如被允许的规定——所有权——一种普遍的东西,自身不是矛盾的东西。

β) 这种规定——情感——如同先前一样,在理性中有其基础。它的发展的环节,但还不是在合理性的形式中。这只有在伦理法中才能达到。这种法,只有当主观性扬弃了它的作为在自身内认知着的、设立自身的单一性之片面性时,才作环节存在——

所以在这里,倾向性、冲动、内容——但不只是以自然的、粗野的方式——让它的本能运行,是受欲望、秉性本身规定的——如同野性、生猛之物那样无拘无束——而是我待[我]作为在我内心反思的东西——形式的普遍性。——这种冲动不是直接的,而是与一个整体,首先是它的整体关联着——反思着的思维,福,幸福。从它们知道是为从属的。是本能、自然性的障碍。

[232]

它是能被允许的——

α) 把他的福作为目的,就是说,这个内容本身不与个体性相对立;——(也不与义务相对立,普遍而必然的)——但不是严格的权利,因为首先只是作为一般特殊的目的,感觉的、爱的目的,不能像伦理的内容那样提升为绝对的内容。——宁可被视为冲动的特殊实事——(如果就国家而言即为严格的法权)——但婚姻作为伦理的关系是特殊性,但同个人性相比是绝对的。

β) 义务——在善言义——空洞地螺旋上升——向着卓越——斯多亚者

这个他曾是在此的。

是否在这种关系中的相互对立必须被视为绝对的对立——严格道德的观点。

补充 只要幸福的种种规定是随意而遇的,它们就不是自由的真实

规定,自由只有在其自身目的中,即在善中,才对自身是真实的。我们在这里就可以提出一个问题:人是否有权给自己设定这样一些未经自由选择而仅仅根据主体是一个生物这一事实的目的?但人是生物这一事实并不是偶然的,而是合乎理性的,在此限度内人就有权把他的需要作为他的目的。人要生活,这决不是什么有失体面的事,在生活的彼岸不再有我们能够在其中生存的更高的精神生活了。只有把随意而遇的东西提升为某种由自己创造的东西,才会产生善的更高境界,同时这种区分并不包含这两方面水火不容的意思。

第124节

由于个体自身的主观满足(包括他的声望和荣誉得到承认在内)也包括在对自在自为的有价值的目的实现中,所以认为只有这样的目的才显得是可欲和可达的要求,就如同那种认为客观目的和主观目的在意志中是相互排斥的见解一样,两者都是抽象理智的一种空洞的主张。确实,如果这种空洞的主张转向主观的满足,那就变得有些糟糕了,因为这样的主观满足总是现存的,就像在一件完成了的工作中总是存在主观的满足一样,但当我们主张把这种主观的满足作为行为者的实质意图并把客观目的也看作这样的东西时,客观目的对他而言就仅仅只是作为那个主观满足的一种手段了。主体是什么,就是他的一系列行为。如果这些行为是一系列无价值的作品,那么意欲(Wollen)的主观性也同样是无价值的;反之,如果他的一系列行动是有实体本性的,那么,个体的内在意志也是具有实体本性的。 [233]

附释 主体之特殊性的法权,是寻求自我满足,或者说,这种法权就是主观自由的法权,它构成古代和现代之区分的转折点和中心点。这种法权就其无限性而言已经被表达于基督教中,并构成了一个新的世界形式的普遍而现实的原则。属于它的最初形态的一些东西,是爱、浪漫的东西、个体的永恒天福之目的等等,其次是道德和良知,再其次是其他各种形式,这些形式一部分在下文显现为市民社会

的原则和政治制度的各个环节,而另一部分则出现于历史中,特别是艺术、科学和哲学的历史。——现在,特殊性这一原则当然是对立面的一个环节,它最初至少是与普遍东西既同一而又相区别的。但抽象的反思却把这一环节在它和普遍东西的区别和对立中固定下来,于是就产生一种对道德的见解,以为道德只是在同自我满足作持续不断的敌对斗争——要求:

[234] “义务吩咐你去做的事,那就带着厌恶去做吧”^①。

正是这种理智产生了心理学的历史观,这种观点懂得怎样来鄙视和贬低一切伟大的行动者和个体,把从实体性的效果中同样能得到满足的倾向和激情,乃至荣誉、声望和其他种种后果,总之,理智事先就断定其本身就有这些特殊方面,都转变为行为的主要意图和有效动机;——这种理智断定,因为在这样一系列行为中存在的那些伟大的行为和效果,固然在世界上创造了伟大的东西,并且给行为人个人带来了权力、声望和荣誉等后果,但是其中能落到个人身上的东西,不属于那种伟大的东西本身,而只是这些特殊的和外来的东西;因为这是特殊的结果,那么特殊的东西也就因此也作为目的,甚至是作为唯一的目的。——这种反思本身是固执于伟大人物的主观方面,作为它自身在其中的立足点,所以它在这种它自己造成的空虚性中忽视了主观东西的实体性方面。这就是“佣仆心理学的观点,佣仆眼中无英雄,不是因为这些人不是英雄,而是因为那些人都只是佣仆罢了”(《精神现象学》,第616页)^②。

▶ [对第124节的笺注]

对立—— α)不是必然的—— β)短注:不是本质的,不是绝对的,——恰恰相反。 $\alpha\alpha$)不是卓越的意图和坏的行为, $\beta\beta$)不是坏的

① 参阅席勒《德基穆斯》(Decisum)的诗句:“义务吩咐你做的事,……那就带着厌恶去做吧”。

② 第3卷,第489页。

意图和卓越的行为, $\gamma\gamma$) 不是卓越的意图和根本不行为——怀着意图在内心闲荡——不是个体的现实性——意图不保持在内心, 而是要激发出行为本身;——这是行为的道德的质, 即它的普遍的目的; 关系到一个在精神王国中就内容而言的普遍目的; α) 杀人, 是否是外在的情况[所致]—— β) 所意愿的, 是否结果, 即就它的外在性而言行为的普遍的质——单一性同其他复杂情况的关系—— γ) 主观的意图, 复仇或者正义;——自由世界中的目的, 自然的本性之为精神的 $\alpha\alpha$) 从内在而言—— $\beta\beta$) 定在, 设立于与他人意志之关系, 即自由世界中的一般现实性。意图之能达到, 就是说, 不只是作为我的, 而且也是作为精神基地中的普遍实事。——这里有定在的更高的、不同的基地——构成了作为现实的行为的本性, 以及对评论的屈从。——我不把我的意图视为为我的, 它也是被设立为客观的——

理智的区分, 许多行为规定中的意图究竟是什么——说这种规定性就是目的——合乎手段地提升自己,——没有这种热情。是否单纯地忙于主观性, 这并非关键。

行动就是把设立的意图变成客观的, 这正好不能说它是主观的——

我的、能够、可能性。——行为是现实性。这适合于特殊性, 各种情况, 所有天生的、天赋、性格之优点、缺点——行为、影响力的范围——必须无嫉妒心地来考察。我不是这个曾是的我, 也不是现在的这个我。我与我的部分, 在我的关系中必须是现实的我能是的。——人应该是他所能是的, 费希特——如此空洞的一般言词。每个人都应该给每一个人不同的所是——人的道德的尊严——他的和他人的评价, 在与其他人比较时他的评价, 和在同自身比较时的他人的评价。

实体的本性, 这是实事——客观的东西、有理性的东西, 必然的东西。

无价值的生产。价值在这里是行为的性格——按其内在的目

的,精神的现实性,生产的原理。

意图——首先是特殊意志的关切——此意志是被意志设立的行为的精神内容——(复仇)正义,私欲,普遍目的等等。——所以是单方面的事情;行为的本性与此相关;这种自在自为的行为本身——灵魂,肉体——行为的精神——是主体(Imputation)的意志,儿童不知道,究竟是正义还是不正义——

[236]

任意地可以把行为变成手段——曾经这就是行为的实体性东西——没有任何东西构成为我的——对此之后再谈——行为的精神性东西必须有绝对价值——

补充 “In magnis voluisse sat est”[立志就要立大志],从人们应该立志做伟大的事业这一意义而言,这话是对的。但是人们还必须能成大事,否则这种志向就等于零。单纯志向的桂冠就等于从不发绿的枯叶。

第 125 节

福这一特殊内容的主观性东西,作为在自身中反思的、无限的东西,同时与普遍的东西即自在存在的意志相关。这个环节,最初是就这个特殊性本身所设定的,它也是他人的福,在完整的但完全空虚的规定上,也可说是一切人的福。所以许多特殊的他人的福总的说来也是主观性的实质目的和法权。但是同这种特殊内容有区别的自在自为地存在的普遍东西,在这里除被规定作为法之外还没有被进一步地规定,所以特殊东西的那些目的是与普遍东西有区别的,它们可能符合但也可能不符合普遍的东西。

▶ [对第 125 节的笺注]

有福——最好的东西——我们都[陷入]一个完全平静的、仿佛是私人——市民的关系中——不存在一个人的最好东西,就是说不存在符合其规定的东西。

——天福——这是在福和天福这些词语中的一种真正的无

聊——因为如此的无规定，空洞的反思。

第 126 节

但是，我的以及他人的特殊性^①，一般说来，只有当我是一个自由者时才是一种权利。所以它不能断定自己跟它的这种实体性的基础是处于矛盾中的；不论是我的福还是他人之福的意图——在后一种情况下这种意图被特别地称作道德的意图——都不能成为替不法行为作辩解的理由。 [237]

附释 我们时代特别陈腐的准则之一（它部分地源自前康德时期的好心肠，并且例如，构成了动人的著名戏剧作品的精华），[就是]在不法的行为上注意其所谓的**道德意图**，而且设想恶的主体具有应该有的好心肠，即他意愿自己有福，必要时也意愿他人有福；但这种学说在它被再次炒热起来时部分地被夸大了，竟把内心的灵感和心情，即特殊性的形式本身，变成了[衡量]什么是合法、合理和合德的标准。其结果，犯罪及其指导思想——哪怕最平凡、最空洞的幻想和最愚蠢的意见——都被认为是合法的、合理的和合德的，因为它们发自内心和灵感（详细参阅下文第 140 节附释）。此外，还必须注意这里考察法和福时所采取的立足点。这就是说，这里我们所考察的法是形式法，福是单个人的特殊的福。所谓普遍的最好东西、国家的**福祉**，也就是现实而具体的精神的法，属于一个完全不同的领域，在这个领域，形式法以及单个人的特殊福气和幸福同样都是次要的环节。把私权和私福作为**自在自为地**与国家这一普遍物相对抗的东西，是抽象思维经常犯的错误之一，这在前面（第 29 节）已经提到过。

▶ [对第 126 节的笺注]

福是一个整体——普遍的东西。本能 α) 某种单一的东西——

① [手稿上的:] 特殊性(B)任意抽象的人格性。

β)在某一整体中。这个整体本身是我的单一性，——只有普遍的东西是相同的。

[238]

我的福自我扩张地同时通往他人的福，由于我的福如果没有他人的福不可能存在——所以是自利的，——但福的这种普遍性本身是自为的目的，因为前面说的那种福的相互关联是合乎理性的；他人的福也同对我的福的冷淡和牺牲相联系，——正是内在的东西、特殊的東西过渡到普遍性的性格中——此普遍性是对我的单一性的否定。

普遍的博爱——普遍的空洞——因为人是具体的、单一的。——个体的福，在我能把它当作目的的意义，是某种完全受限制的东西，因为它的基础建立在国家、伦理的状态中，在客观的东西中，而不是在主观的我的东西中。

这最好按其内容叫做一种自为地善的道德行为。通常把什么叫做道德的或者把[某人]叫做道德的人，就像称之为正派的人一样，此人意欲公正，主张公正并做公正的事——他的身份——和职务义务都属于行公正的——这里道德性是在形式的意义，——这是自在地公正的，带着特定的意识去做自在地就是公正的事——但他人的福不能自在地规定为我的目的——内容是一般的福（——在国家中是一个不同的东西，但在个体这里是偶然、任意的事，是他自己特殊决定的事）——它是特殊性，被我区别开来的特殊性，不同的特殊性——豁达，是多余的东西。——一个不同的东西是自由地做服务于他人的事，这恰恰不是所说的价值。

但是，至于进入反思中的事情，它被规定为选中之事，因为此对象在这里按其规定而言本质上可被规定为特殊的东西，——我的福我可以置于一旁，——没有什么东西是自在自为地必然的东西，——他人的福也一样，还有许多其他事情都如此——因为我应该首先为我的福操心，他人同样应该首先操心他们自己的福；只因为他们耽搁了它，不能够，我们必须对短暂、外在、偶然的急难或者自己的过失予以补救。——

福只是为特殊的東西所規定,我的——這尤其是每個人自己的事,他在其中設立他的福。

特殊的目的,——特殊性一般[相對於]一般普遍的東西,對此自在自為地起規定的是——法。

福只是內容,與法相對;——這個人格性本身——前者是特殊個體性的關切。

福——塑造的形態越多,可用的方面也越多——

嚴格的法是片面的——正如單純的道德目的一樣。

[239]

剛愎自用——隱藏在形式的法背後。

普遍的最好——如果國家目的如此規定——那麼同樣是任意、突發奇想、專制。——

人都有欲求幸福行為、慷慨的秉性——例如在為過失支付代價時,——不法,——不過還有另一種不法,例如聖克裡斯賓^①的不法——偷竊皮革——為窮人製[鞋]。——罪過——騙取信任,——不過與偷竊有些不同——他人的信任,我自己的意圖,算計,可能性,為它們支付代價。——信任的關鍵是基於意見——它欺騙了自己本身。

為了特殊的福也使法受到傷害——參閱下一節——調解——在國家中——兩者都片面——抽象。讓自身這樣普遍地得到表達——A) 普遍的東西——福的內容,生活,本身……[?]和人格的實在性。

許多的誓言讓自己在這裡來回地倒騰,常常不為別的,無非就是希望和企圖一個巨大的利益。

▶ [對第 126 節附釋的箋注]

有意義的東西屬於倫理生活,普遍的生活,——而與福和法對立——也與緊急避難法對立——相關的問題,只涉及一個最高限制

^① 參閱這一節的“補充”,此“鞋匠”的拼寫這兩處稍有不同,這裡: Crispin, 下面: Crispinus, 但所指相同。——譯者注

领域的情况；因为对于这个领域很少有什么能剩余。人的巨大利益，他的真正关系，在于伦理生活领域——这些道德上的东西都只是片段之一。

补充 当一个诽谤者以 *il faut donc que je vive*（那我必须活下去呀）这话来原谅自己时，他所得到的一个著名回答是：*je n'en vois pas la nécessité*^①（我看没有这个必要）。相对于自由的更高领域，生命已非必要。圣克利斯宾（*der heilige Crispinus*）偷来皮革为穷人制鞋，其行为是道德的，但毕竟是不法的，从而是不能容忍的。

第 127 节

[240] 自然意志之关切的特殊性，综合到它的单一整体，就是人的定在之为生命。当生命遇到极度危险而与他人的合法所有权发生冲突时，它得主张紧急避难权（不是作为公平，而是作为法），因为在这种情况下，一方面定在遭到无限侵害，从而导致整个无法状态；另一方面，只有自由的那单一的有限定在受到侵害，因而法作为紧急避难法以及仅在这种所有权中遭到侵害的法权能力，同时都得到了承认。

附释 从紧急避难权中派生出善举（*Wohltat*）的权限（*Kompetenz*）：一般地为债务人从他的财产（*Vermögen*），即从归债权人（*Gläubiger*）所有的财物中扣留出人工用具、农具、衣服留给他，其数量以被视为能维持其可能的给养甚至与其身份相当为度。

▶ [对第 127 节的笺注]

生命也有对抗形式法的某种真正权利，这就是说有同样绝对的环节。从内容上这是特殊性达到其总体性——不像我的福只是一种反思——普遍性。——福，不是一种自为的现实东西。

① 参阅卢梭：《爱弥儿》III，Garnier 1964 年版，第 223 页。

生命,实在性的无限方式,是人格本身的实在方面,自在自为的规定者,不是一种意见[?]

——福,一个抽象的言词——福不在一件实事上——但生命处在一种状态,一个环节之中。——

Fiat justitia, pereat mundus(愿正义实现,不应任世界毁灭)——空洞的言词。

紧急是一神圣的言词,如果是真的——状态的整体——一个整体的紧急——生命,家庭。

急他人之所急是更高的辩护理由。

紧急避难法——作为定在——即是普遍的,不是有限的,——而是抽象定在本身;

定在通过其普遍交往而与法相对立,形式上是无限的,但在其定在中是有限的。法本身的两个普遍环节是对立的——对生命急难状态的愤慨。

补充 生命,作为各种目的的总和,具有对抗抽象法的权利。例如,通过偷窃一片面包就能保全生命,虽然因此侵害了某个人的所有权,但要把这种行为看作通常的窃盗,那是不公正的。对于这个遭到生命危险的人要是不允许其自谋自保之道,那他岂不等于命定地被当作非法(rechtlos)之人了,况且,只要他的生命被剥夺了,他的全部自由也就被否定了。杂多之物有助于保全生命诚然不假,但我们如果要瞻望未来,那就非要嵌入这些单一性不可。而唯一必要的只是**现在**要活命,至于未来那不是绝对的,而是让其保留继续听任于偶然。所以只有直接当下的急难,才可成为替不法行为作辩护的理由,由于对它的疏忽本身会再次施行一种不法,而且是最严重的不法,就是说,对自由之定在的完全否定。在这里 *beneficium competentiae* [允许债务人有免于扣押一定财产的权限]有其地位,因为在亲属关系或其他近邻关系中保留这种法,就是要求人们不要完全成为法的牺牲品。 [241]

第 128 节

紧急避难无论对法还是对福都昭示了它们的有限性从而也即昭示了它们的偶然性,因为这种法是自由的抽象定在,而不是特殊的人格的存在,而福也是特殊意志的领域,欠缺法的普遍性。法和福的片面性和理想性是因此而设定的,正如在它们本身中,即在它们的概念中就已经是这样规定着的一样。法已经(第 106 节)把它的定在(规定为特殊意志,而主观性在它的包罗万象的特殊性中本身就是自由的定在(第 127 节),正如它^①自在地作为意志对自身的无限关系就是自由的普遍物一样。出现于法和主观性上的两个环节就这样整合为它们的真理和同一,但起初它们还是处于相对关系中,这两个环节就是善和良知,前者是被完成了的、自在自为地被规定了的普遍物,后者是在内心认知着的,在内心规定其内容的那个无限的主体性。

▶ [对第 128 节的笺注]

[242] 法——必须有生命——把福提升到普遍性——必须自我提升——一个思维着的人——过渡到法权——对立和统一呈现出来了——

过渡——

α) 从紧急避难权和法权的过渡——

生命——只有作为人格具有的生命,才是一种权利——

自在地——在概念中不是对立的——相反在这个对立的最高顶峰上——上升到同一性本身——精神回到自身,转折——找到自身——精神的优先权。

法——意志的普遍概念

主体性、特殊性——生命

① [手稿上写的是:]主观性。

两者都片面——它们统一性的理念——

β) 意图的形式作为特殊的内容。——成为普遍的东西[:]
普遍的内容是意志的精神[内容]和这个内容作更切近地规定, 即把普遍的意志(概念——人格性)和特殊的东西(道德)包含于自身——具体的自由。普遍性——严格的法——在自身规定——特殊性。

首先善——意志的概念——自为的法和定在, ——特殊性, ——在其实的顶峰中——作为意志的普遍之物, 是能在它自身中作规定的——如此一来, 使得这种规定性就是主观的自身的规定。

精神的【规定】 α) 普遍的规定, β) 主观性的规定, γ) 内容被概念规定。

善首先还是抽象的——因为只是抽象地作了规定

良知——目的知晓、规定、思考着特殊性——并非接纳

既非自为的特殊性目的, 也非自为的抽象法——而是两者的统一性——绝对的法权——生活[的]绝对对立, 福和抽象法。

精神把握这种统一性——把握自身; 理论的过渡。

——主观的

α) 知道形式的、绝对的法权, 欲求行为的普遍之物, 我的关切

β) 但特殊的意欲——特殊性的误解; 只有普遍的特殊性在自由中。

第三章 善和良知

[243]

第129节

善就是作为意志概念和特殊意志之统一的理念; 在这个统一中, 抽象法正如福和知识的主体性及外部定在的偶然性一样, 都作为自为地独立的东西被扬弃了, 但它们本质上仍然在其中被包含和保存着。所以善就

是被实现了的自由,世界的绝对终极目的。

▶ [对第 129 节的笺注]

善的理念,起初本身是主观的,或形式的。

——[此]善是客观的东西(或者毋宁说客观的是它的应该)

意志的概念,法——人格性——即主观的定在——自我像我一样是直接的意志——直接的特殊的意志

这种直接的特殊的意志——以天福,福,——生命——为它自身的普遍性

如果人反思到他的福,不再——作为直接的意志

补充 每个阶段真正说来都有理念,不过前面的阶段只把理念包含在比较抽象的形式中。例如,作为人格的自我也已经是一个理念,但它存在于最抽象的形态中。所以,善是被进一步规定了的理念,也就是意志概念和特殊意志的统一。它不是某种抽象法的东西,而是一种既由法也由福构成其内含的内容充实的东西。

第 130 节

福在这一理念中不具有自为的作为单一的特殊意志之定在的有效性,而只是作为普遍的福和本质上作为普遍自在的、即根据自由存在的东西,才有有效性。没有法权,福就不是一种善。同样,没有福,法权也不是善(*fiat iustitia* 愿正义实现,不应以 *pereat mundus* 任世界毁灭为其后果)。所以,善,作为通过特殊意志而成为现实的必然性以及同时作为特殊意志的实体,具有对抗所有权的抽象法和福的特殊目的的绝对权利。这些环节的任何一个,仅在它们既与善有区别,同时又符合于善并从属于善的限度内,才有有效性。

▶ [对第 130 节的笺注]

a) 形式上:知识是善。b) 何为善? ——特殊性——如上文所

述。c) 我是关键——出于我的主体性知道并确定善——……
[?]——(如前面说的生命)

第 131 节

对主体的意志而言,善同样是绝对本质性的东西,而主体意志仅以其在见识和意图上与善符合为限,才具有价值和尊严。在此限度内,善在这里还只是善的这种抽象理念,所以主体意志尚未被接纳于善中,也未被设定为符合于善的东西。所以主体意志对善是处于这样一种关系中,即善^①对主体意志来说应该是实体性的东西,也就是说主体意志应以善为目的并使之全部实现,至于从善的方面说,善也只有以主体意志为中介,才进入到现实。

▶ [对第 131 节的笺注]

还不是这些规定性的发展——特殊性还没有设定起来。主体性本身,还未被设立在善中,所以首先是关系——相对的——内容事实上是未确定的——主体——因此是任意。

关系——客观性对于……主观意志[?]——发展的无限重要性。

只是应该规定——成为现实——这种规定性还未被建立起来——但规定性作为无限的——真正的形式——主体性——自我,这种主体性,人格性只是直接的——因此是无规定的,就是说,是规定的偶然性和外在性。

补充 善是特殊意志的真理,但意志只是以善为目的来设定自身的 [245]
东西。它不是本来就善的,而是只有通过它的劳动才能变成其所是。另一方面,善缺乏主体意志本身只不过是某种没有实在性的抽象,只有凭借主体意志,善才能得到这种实在性。所以善的发展包括三个阶段:(1)善

① [手稿上写的是:]应该是主体意志它自身的东西。

对于我这个有此意愿者而言,是特殊意志,我是知道善的;(2)要说出什么是善的,并发展出善的特殊规定;(3)最后,规定善本身,把善的特殊性作为无限的、自为存在的主体性。这种内心的规定活动就是良知。

第132节

主观意志的法在于,把它应该承认为有效的东西,由它明鉴为善的;并归它来明鉴一种行为,即根据它对这一行为所具有的客观价值的认知,明鉴该行为之为出现于这种外在客观性中的目的,之为是合法的或不合法的,善的或恶的,合乎法律或不合乎法律的。

附释 一般说来,善就是意志在它的**实体性和普遍性**中的本质,也就是在其真理中的意志;因之它绝对只在**思想中**并只**通过思想**而存在。所以,断言人不能认识真实之物,而只能与现象打交道,又说思想有害于善良的意志,这些以及其他类似的观念,把理智的、同样把所有伦理的价值和尊严都从精神中取消了。

对未经**自我明鉴**为合乎理性的东西,一概不予承认,这种法是主体的最高法,但凭借它主体的规定,同时又是**形式法**;而合乎理性的**法**作为客观东西的法把持在主体,反而依然坚持不变。

由于这种法的形式上的规定,这种识见^①也可能是真的,也可能是单纯的**意见和错误**。个体达到他的识见那种[主观意志]的法,按照仍然处在道德领域的立场,属于他的特殊的主观教养问题。我能够要求自己并把以下一点认作我心中的一种主观的法:我要出于善的理由来识见一种义务,并对它具有确信(Überzeugung),进而言之,我要从义务的概念和本性上来认识义务。但是,在这种考虑中,为了满足我对善的确信,对一种行为之为许可或不许可及其对此行为具

[246]

① 这里的“识见”(Einsicht)与上一段把什么“明鉴”(einschen)为合乎理性的“明鉴”相关,这种“识见”不是纯理性的“判断”,而是既带有理性认识也带有某些直觉的“明见”或“洞见”。对此的进一步了解,请参阅黑格尔《精神现象学》“信仰与纯粹识见”、“识见对信仰的否定态度”等章节。——译者注

有负责能力的确信,所提出的任何要求,都不会对**客观性的法**造成损害。这种对善的识见的法和鉴于行为之为如此行为的识见(第117节)的法是有区别的。按照后者,客观性的法所具有的形态在于,由于行为是一种变化的东西,应该实存于现实世界,因而要在现实的世界中获得承认,所以它必须一般地符合在现实世界中有效的东西。凡欲在这现实世界中行动的人,因此就得服从现实世界的规律,并承认客观性的法。同样,在作为理性概念之**客观性的国家**中,追究**法律上的责任**就不应停留在下列几点上:某人是不是根据他的理性行事,他主观上是否有对于合法性或不法性、善或恶的识见,以及他为满足其信念而提出的要求等。在国家这一客观领域中,识见的法乃是对**合乎法律的或不合乎法律的东西是否有效的法**的识见,而且它仅限于其最浅近的意义,即限于知道众所周知的什么为合法并在此范围内承担义务。通过法律的公布和通过一般的习俗,国家为识见的法消除了其在道德立场上尚且为主体保留着的形式方面和偶然性。[247]在善或恶、合法或不合法这类规定中来认识行为的这种主观的法,对小孩、白痴、疯子所产生的结果是:就在这一方面,也应减轻或免除其责任能力的追究。可是要对这些精神状态及其责任能力划定明确的界限,那是不可能的。但是在确定罪行本身的罪责性质和罚则的时候,如果把瞬间的丧失理智、激情冲动、酩酊大醉,总之,把所谓强烈的感性刺激作为理由(其构成紧急避难权——第120节——的理由可另当别论),并把类似情况看做似乎可以据此而免除犯人的责任,那就等于不按照人应享有的法权和尊严来处理犯人了(参阅第100节和第119节的附释),因为作为人之本性的东西正是这个,本质上是某种普遍的东西,而不是知识的某种抽象的瞬间之物和鸡零狗碎的东西。

就像杀人放火者,不是把他用火点燃的这块方寸木板,作为孤立的东西,而是把这块木板中的普遍物,即房屋,投入火海中一样,那么他作为主体,既不是这一瞬间的单一东西,也不是孤立的复仇激情,

如果他是这样的话,那他就是一个畜生,由于他是有害的,危险的,容易突然激怒的,而必须受到迎头痛击。

犯人在行为的瞬间必然明确地想象到其行为是不法的,要受处罚的,这样才能归罪于他,把他作为罪犯。这种要求,似乎是维护他的道德主体性的法,而其实是剥夺他的固有的理智本性,而这种本性的积极表现并不限于沃尔夫——心理学中关于**清晰表象**的形态,只有在疯癫的情况下才是这样神经错乱,才能跟个别事物的认识和作为分离开来。考虑这些情形作为减轻刑罚的理由,那是属于一个与法不同的领域,即特赦^①的领域。

[248]

▶ [对第 132 节的笺注]

关系。α) 知识——善的东西——作为有规定的,现存的,所与的。善作为确定的东西。——形式的——前提——作为自在自为地有规定的——诸神的永恒法则——未成文的法——国家法律

第三种归责能力——一切取决于知识——如同现实性为了自我——在知识中,意识中是——理论的——(否则只是动物)——不是当我在感觉时——而是知道——自由,主体性在知识中——

但我的关切,其性何如——退回于自由,退到概念。

a) 善应该是主观的,我的知识——因为善正是这个,主体性在自身内,在它身上有它的定在——我是思维者——在这个自在自为的存在者中我应该是在我身上的——确信这样的形式,主观之物——善自在自为——这是实体性的基础。把这种形式性的东西孤立起来,就是识见自为的立场。参阅下页[第 135 节]

α) 识见在形式法的外表上完全是外在的——法——强制法——是必需的或者禁止的——被法定为善的——后面法律的本性。

^① 这里的“特赦”:Gnade,在基督教中一般译作“恩典”。——译者注

β)道德的——时我的内容——是特殊东西的义务。

▶ [对第 132 节附释的笺注]

知识作为自在的——一般承认——剩下的属于主体的偶然性——信仰。首先反对意见,每个人都有其特殊的识见、确信——识见,综合地,一个陌生的意志,陌生的善——甚至强权——

我可能出错,但法律不能错,摄政者们不可错——

主观的法达到识见、确信——是形式的,单方面的——可以非常真,但也可以不被一个个体识见。有人把主观识见的法视为一种无限的、绝对的东西,唯有应该与此相关,[就知道]我究竟是否负有了还是没负有某种义务,就是说,不单是外在的,而且也是内在的。——现在必须 A) 消除错误的可能性——时而会有这种情况,一个人觉得如此,另一个确信不一样。——那么识见和确信的偶然性——不过应该是对于我而言的——因为是为我的——这种偶然的 [249] 东西是最终的东西——我自身就是一个如此坚持其偶然性的偶然之物。善,这个基础本身,却是偶然性应该能在其中消隐的东西,——一种普遍的东西。

识见、确信——要移开前面作为一种偶然东西的坚持——把特殊东西提升到普遍东西,涉及教化;——虚浮,狂妄,其他感性的方式——不愿让自身再相信,而导致识见——这是最高品位、最奉承人的东西——我只须遵从我的识见——

教化,常常完全是从头开始,通过管教、学习和习惯化,他的识见作为一种偶然的東西对待,是行不通的,出不了门的。——严格推理的理智是不屈不挠的——或者说固执:我对它确实视而不见——基于前面管教的那个理念,是善本身,——理念,要是法,才有效。我的所有那些有效的东西,无论是偏离了的确信还是尚未达到过的确信,都只是一种权威性——基于一定基础的主观的东西,——其他的东西,国家,世界也有权威性,超大的权威性——它只是我的权威性,我是把它与[国家、世界之]权威对立起来的。对比我的这些权威性更

高的权威性的感觉——一般是敬畏、敬重——这种敬畏感相对于前面的主观性消逝了，——羞于普遍的东西，害怕它的特殊性。

什么是神圣的东西？——那就是将人们结心与共，兴许此结也还轻盈，恰如香蒲扎成花丛。——何为至神至圣？永使精灵团结一致，更一致^①。——现实的实体性联盟——前面那个自我孤立的主体性，我欲为我保存的主体性，恰在其中已经沉沦，绝对地自我满足——如此无限地在自身内用力，使我完全在内心就是自身。

[250] 空洞的表象，我只与我的确信和识见——作为一个特殊的東西——相关。前者的基础都是表象，切近地看，本身就是从表象的普遍激流中倾倒出来的，如果它们实际上如此外在地相对于普遍的有效性，那它们都是从垃圾堆（完全抹去了沉渣泛起、奋力上浮的泡沫和渣子）中产生的一个时代之子，虽然是这个垃圾堆的表面形态。——反正，依然积极地、实体性地在我之内和之边的东西，都属于，我思本身，这个实体性的关系，这个神圣之物。对我在（我所是之物）全然质朴的、通常的无意识，就是我所确信的东西，理由，识见和诸如此类的东西。

主观意志的法权，它知道，意识到了的——有能力知道，——某物好还是不好——合法还是不合法等等。——这里完全听任其未作规定，也不管是从这种知识的何种类型和方式中来的——我要求——在反思的立场上——，我是出于这些理由才确信，有此识见，——那么，这就是我的事情，是听凭于我的——因为我因此站在

^① 这里和后面（第293页，第142节笺注）黑格尔非正式地引用了歌德的小诗76和77，出自《纪年时代》（Jahreszeiten）：

Was ist heilig?

Das ist's, was viele Seelen zusammen

Bindet: bünd es auch nur leicht,

Wie die Binse den Kranz.

Was ist das Heiligste?

Das, was heut und ewig die Geister,

Tiefer und Tiefer gefühlt, immer unnr einiger macht.

何为神圣?

惟让众心结联盟

盟带只为轻轻结，

恰如香蒲成花丛。

何为至神至圣?

精灵深深感于心，

今日及永恒，一致更恒通。

了特殊立场上。可以愿望的是,人们了解这个法权的理由、更深的源泉——这个不必然是客观的。信任、信仰,健全的理智,伦常是这个理由的普遍客观的方式。

第 133 节

善同特殊的主体相关,这是善良意志的本质,从而这种意志在这种关系中无条件地负有它的义务。由于特殊性跟善是有区别的,而且是属于主观的意志之列,所以善最初只有普遍抽象的本质性规定,即义务的规定;正因这种普遍抽象的规定之故,所以就应当立志为义务而尽义务。

▶ [对第 133 节的笺注]

(β) 法律,善的——在此是作为出自我的——特殊的、固有的内容——出现在区分中——

α) 本质性,——负有义务——义务

β) 立志为义务而义务,——不是有意为其特殊的内容,而是因为义务——内容同本质性本身分离——

补充 意志之本质性的东西对我说来就是义务,如果我现在一无所知,仅仅知道善对我是义务,那我还是停留在抽象的义务上。我应该为义务本身而尽义务,这是我在尽义务过程中实现我固有的真实意义上的客观性:我在尽义务时,我心安理得而且是自由的。着重强调义务的这种意义,乃是康德实践哲学的功绩和它的崇高立场。 [251]

第 134 节

由于行动自为地要求有一特殊的内容和特定的目的,但义务这一抽象概念并不包含这种内容和目的,于是就产生什么是义务这样一个疑问。关于义务的规定,除了下述以外暂时还没有别的说法:做公正的事和为了福,——不仅关心自己的福,而且关心普遍规定中的福,即他人的福(参阅第 119 节)。

▶ [对第 134 节的笺注]

α) 形式的关系,知识的——善在这里作为直接的——对象——

β) 内容——特殊性——反思——善不只是所与的——由意志设立——不是外在物,如自然物,——由意志设立,主体,源自本质的意志之义务,——这种我的意志——本质的意志本身——被永恒地设立,这不存在谁是设立者的问题——只是形式(无所谓谁),而且正是原则:在本质的意志中的规定性原则。这里是特殊的東西,但是在善、在为义务而义务的抽象普遍性中,只是善的谓词,通过它这才是善的,——普遍的东西,美在柏拉图那里——特殊的東西与普遍的东西比较——还不是在其自身上是普遍的这个特殊性。

γ) 善的诸规定——即询问特殊性——不可能根据抽象的本质性之前提。

这两种规定性已经在上文在它们的辩证法中提到了——法权,通过它福有了根基[行,是]一种不法——福——他律——针对纯粹义务——特殊的事情——幸福

法权——形式的——道德义务涉及心意——在自身中反思——以一个更宽的立场为前提

作为直接的人格性——

[252] 补充 这与人们想知道应该做些什么才能达到永恒的生命而向耶稣提出的问题是相同的^①。其实,善作为普遍的东西是抽象的,而作为抽象的东西又无法实现,为了能够实现,善就必须还要得到特殊性规定。

第 135 节

但这些规定并没有包含在义务自身的规定中,相反,由于两者都是有条件的和有限制的,所以正因为如此才导致它们过渡到无条件东西,即义

^① 《马太福音》,19:16;《路加福音》,10:25。——译者注

务的更高领域。对于义务本身而言,它仅仅在道德的自我意识中才是其本质的和普遍的东西,就像在它本身之内只是与自身自我相关一样,所以只停留于抽象的普遍性,[它]拥有的是这种无内容的同一性或者抽象的肯定,即对其规定的无所规定。

附释 这本质上就是把意志的纯粹无条件的自我规定拿来作为义务的根源,对意志的认识毕竟只是通过康德哲学关于意志具有无条件的自律之思想(参阅第133节)才获得了其牢固的基础和出发点,但是,固守这种单纯道德的立场,而不把它过渡到伦理性概念,就很容易把这种收获贬低为一种空洞的形式主义,并把道德科学沦为一种为义务而尽义务的空谈。从这种立场出发就不可能有什么内在的义务学说;人们确实也可以从外部取得某种材料,借以达到特殊的义务,但从义务的那种规定出发,即把义务当作无矛盾的、形式上的自我一致,无非就是固执于抽象的无规定性,是不可能过渡到特殊的义务规定的。即便这样一种特殊的内容因行动之故而得到考察,但标准依然在于那个原则,看它究竟是不是一种义务。相反,一切不法和不道德的行为方式倒是可以以此方式得到辩护了。 [253]

康德的其他形式,即有可能把某种行为设想为普遍的准则,虽然导致对某种处境的具体表象,但就其自身而言,除了上述无矛盾的和形式的同一性之外,并没有包含进一步的原则。

不存在所有权这一说法,跟说这个或那个单一的民族、家庭等等不存在,或者说根本没有人生活一样,就其自身而言都很少包含一种矛盾。否则,如果就其自身而言就可确定和预设,所有权和人生是存在的并应该受到尊重,那么去干偷窃和杀人就是一种矛盾。一种矛盾只能跟某种现存着的东西,即跟预先被建立为确定的原则的一种内容发生矛盾。只有跟这样一种原则相关,一种行为才能说或者跟它一致或者跟它矛盾。但是应该立志去尽的义务,如果只是作为这样的为义务而尽义务,而不是为了某种内容而尽义务,这就是形式的同一性,正是这种形式的同一,排除了一切内容

和规定。

此外,还有二律背反和持续不断的应该的各种形态,在其中,这种关系的单纯道德立场只是反复来回,既未能把二律背反解决,也未能超出应该一步,对此我已在《精神现象学》第 550 页以下加以阐述了(参阅《哲学全书》第 420 节以下)^①。

补充 我们在上面着重强调了康德哲学的立场,这种立场仅就它提出义务是同理性符合一致的而言,是高超的,不过在这里还必须揭示它的缺点,这种立场缺乏一切环节。因为,假如我们已经就应该做什么具有了一些确定的原则,那么,提出请考察你的准则是否能够被确立为一个普遍的原则这一命题就很好。因为这就是说,我们要求某种原则应该也能够是一种普遍立法的规定,那么这就等于已经为这一规定预设了一种内容,如果有了内容,那么应用无疑就变得容易了。但是在这里原理本身还不存在,而且不应该有矛盾这个标准,什么也证明不了,因为只有什么都没有的地方,才不可能有矛盾。

[254]

第 136 节

因善的抽象性之故,理念的另一环节,即一般的特殊性,落实于主体性,当这种主体性[达到了]在自身中反思的普遍性时,就是它本身内心的绝对确信,是特殊性的设定者、规定者和决定者,这就是良知^②。

① 《精神现象学》,《黑格尔全集》第三卷,第 442 以下诸页(Suhrkamp 出版社,应该是第 441 页以下——译者更正);《哲学全书》,第三版,第 507 节以下。中文请参阅《精神现象学》下卷,贺麟、王玖兴译,商务印书馆 1983 年版,第 125—178 页;《精神哲学》,杨祖陶译,人民出版社 2006 年版,第 326—328 页。——译者补注

② 德语中“确信”(Gewissheit)跟“良知”(Gewissen)有显而易见的词源上的联系,词根都是“知识”:Wissen,确实的知识。但黑格尔在这里进一步阐明了,作为“确信”和“良知”之基础的“知”是对“普遍性”的知,只有这种“普遍性”才是特殊性的立法者、规定者和决定者!知道了这种普遍性,才有内心的“确信”,才有真正的“良知”。——译者注

补充 人们可以把义务说得很崇高,而且这种言说可以使人站得更高并使他心胸开阔;然而,如果这种言谈不能进一步达到什么规定,那它终将是无聊的;精神要求一种特殊性,这是它有权达到的;与之相反,良知是在同自身相处时最深层次的内心孤独,在这种孤独中一切外在的东西和限制统统消失了,彻头彻尾地返回到自己的内心中来。人作为良知存在不再束缚于各种特殊性的目的,良知因此是一个更高的立足点,现代世界的一个立足点,只有现代世界才达到这种意识,达到消遁于内心。过去的感性时代有外在的东西和所与的东西摆在眼前,即宗教或者法。但良知知道自己本身是作为思想,而且知道我的这种思想是唯一为我赋予义务的东西。

第 137 节

真正的良知是欲求自在自为地是善的这个东西的心意,因此它有固定的原理,尽管这些原理对良知而言是一些自为的客观的规定和义务。跟它的这些内容、即真理有别,良知只不过是意志活动的形式方面,意志之为这种意志并无固有的内容。但是这些原理和义务的客观的体系和主观知识同这一客观体系的统一,只有在伦理性的立场上才能出现。现在 [255] 处在道德形式的立场上,良知缺乏这种客观的内容,所以它是自为地对其自身无限形式的确信,正因为如此,它同时就是作为对这个主体的确信。

附释 良知表示主体的自我意识有绝对的权利,即在自身内并出于自己本身而知道,什么是公道和义务,并且,除了知道它是这样作为善之外,没什么别的东西会得到承认,同时主张,只有知道和意志它是这样的东西,它才真正地是公道和义务。良知作为主体的知识跟自在自为地存在东西的统一,是一种圣物,谁冒犯它就是亵渎。但是,一个特定的个体的良知是否符合良知这一理念,良知认为是善的或称之为善的东西,是否确实就是善的,只有根据它这个应该存在的善(Gutseinsollenden)的内容来认识。公道和义务之所是,作为各种意志规定的自在自为的理性东西,本质上既非一个个体的特殊所

[256]

有物,也非处在感觉的形式中或者通常处在一种个别的、即感性知识中的东西,相反,它本质上被设想为具有普遍的规定,也即以法律和原理为形式。因此,良知从属于这个究竟是不是真实的判断,如果只以它自身为依据,就直接违背了它所意欲的东西,一个合乎理性的、自在自为地普遍有效的行为方式的规则。正因为如此,国家不能承认良知的固有形式,即作为主观知识的良知,这就像在科学中不能承认主观意见的有效性,不能以主观意见作为科学的保证和依据一样。在真正的良知中不能做出区分的東西,却是可区分的,为知识和意愿作规定的主体性,本身就是与真实的内容相分离的,它能自为地设定自身并把自身降低为一种形式和显像。可见,良知的模糊性因而在于,它既被预先设定在主体的认识和意愿跟真正的善相同——这一意义中,这样就被断定和承认为一种神圣物,可是它同时又只是作为自我意识在自身之内的主观的反思,才使自身有权要求达到上述同一性本身,即只是由于其自在自为地有效的合乎理性的内容才有这种权能。在道德性的立场上,如其在本书中区别于伦理性立场一样,只有形式的良知;真正的良知,只在为了作出这种区别并消除对其可能的误解时才被提及,[这种误解在于]在这个只是考察形式良知的地方,被误以为仿佛是在谈论真正的良知,真正的良知只能包含在只在随后才出现的伦理心意中。但是,宗教的良知根本不属于这个范围。

▶ [对第 137 节的笺注]

γ) 对 α) 关系, β) 内容——γ) 良知——有规定性

αα) 良知 ββ) 辩证的, 恶——(第 132 节) 主观意志的法——即它知道, 善是什么——良知——作为任意的东西, 作决定的东西。

义务、善的法权, 在良知上——你真该知道善这个东西, 是绝对的, 不只是外在情况——

δ) 不是规定的原则作为主观性, 就是说, 客观性是普遍的特殊性(主观性), 才

是规定、区别的设立者。

良知是善,作为规定者,意欲者,自我决定者。此善在于与对他自身的确信同一,——自我,——生命力。——最内在的东西,实体性的东西。

对他自身的确信——作为对善——在(Sein)和立(Setzen)——自由的奥秘具有确实的知——即这种知是它的自身规定,——自在——概念。

真实的良知是形式的,就是说,以各种义务为前提——是有规定的善——表示,我是符合这种善的,这是我的主体性——对我自身的确信是自在的——[它们]对我而言都是作为对我自身的确实无疑的确信。我可能做不到这样。

一个有良知的人,是尽他义务的人。——但不只是出于自身尽 [257]
义务。义务,永恒地——(无人知道,它们从何时而来)——都是诸神的永恒法则

存在——它们都是——区别于法则之存在(Gesetz[t]sein)

各种义务的这个体系在这里还不是现成的,因为我们是站在反思的立场上,虽然反思是把善的理念置于眼前,但善要有规定性,或者毋宁说,规定性还只是抽象地被把握的。

这是违背我的良知的,良知不允许这样。——按照良知行动——在成见和义务相冲突时——这样的成见对我就造成了——或者对你——对他者付出的成见——与良知相悖——如果无人违背义务并不做不正当的事,那么成见就是关于自身的——但愿关于自身倒是允许的——只有一种恶——之为违背公道和义务——

不过冲突,有义务对义务的,有福与福的——不正常的情况下都有——吹毛求疵的反思倒是乐于在此——一方面因空洞的吹毛求疵故——我不知道如何决断——它的[?]同犯从梁上俯冲下来也是好的——一方面因不正常、例外故,普遍挖空心思地把义务与权利分开。但我说,你必须敬重权利时——以及诸如此类的普遍语句——

那我就只能被带到一个相反的主管当局。——在不正常情况下，凡客观东西消隐之处，——普遍之物在内心，——且对所有情况都是极为不同的——正如鸟和鱼的规定性，——尽管有飞鱼。

▶ [对第 137 节附释的笺注]

良知有一个绝对的尺规，虽然它就是，良知本身具有它——我没有意识到它，我的良知也没有把它告诉我——正因此有坏的良知——神的良知——神为着造化——神是真理之神——不会屈从于自己本身——

坏的良知——此判断与我毫不相干——它之所以是我的良知，是因为公道等等的原理不是在我的良知之中，所以它们没有要求于我；我只承认在我的良知中所有的东西，通常没有源头——一个错误的良知——人因此失去他的尊严，实体性等等。它的保障全然无效，它是背离其绝对的荣耀的——如果情况就是他所说的那样——那么他就如同一头有害的畜生，其本性除了恶之外没有多出一点点，是摧毁性的，可置人于死地，——或者至少可从社会获得指点——社会可以不需要他们——你们也不应该需要我；我就是为了我而存在的，是目的本身。善，据说也是如此——但对于你，——需要，就是说，处在合法的、伦理的共同体中，——不单纯靠契约——而契约本身以信任为前提。人们的行为、言论都是这样相互外在的单一性，我们只有通过普遍的保障才是有保障的，寂静无声则与之相反，相信它们是严肃地有所指的，至少是无偏袒的。——大量的人在路上路过，说一大堆话，让自己相信，他们不愿把我洗劫一空，不愿谋杀我等等，——向我走来，都是穿了衣服的（在东方的衣服里搜遍）。假如我的前提真的是，他们的良心出错了，只承认他们只在自己主观的良心里所认为是公道的东西，那么他们就与所有人认识到的公道与伦理相反，所以，我就觉得比处在强盗中间更生气，因为从这里我知道，他们都是强盗，——但他们具有外在的假象和所有的客套话——本身是宗教的、法权的、善的，良知的——

[258]

关于宗教方面——基督教观点方面——的许多误解——在它们首先出现时——还没有为公道颁布法律。 α) 只为公道颁布法律——轻易就这样扭曲了，——每个人自己立刻就已经自在自为地为公道的事担当——进而言之，虽然因此，并没有什么法律被他所承认，这种否定性构成了这种公道；反过来说，

β) 公道之人所做的事，——就是法律本身—— $\alpha\alpha$) 并没有被颁布给他——正如每个法律人士所执行的犹太法律——警察法律等等，人们常常无意地就这样把这些事安排了，这样的法律给颁布了，似乎前提就处在这种安排之中，他们不这样做就是非法的等等。 $\beta\beta$) 法律，普遍的原理诚然都是有限制的——限制得越多，它们的内容就越积极——吃掉祭神用的面包，[在]安息日拔麦穗——但在紧急状态下——不是普遍的——良知的威严——但只在非正常情况下，就是说，自身就是有良心的。

真正能让主观性蒸发掉的——是它自身的行为，它的特殊性。 [259]
已经发生的东西在内心使之不发生——自我孤立——不是被善、法律，而是被恶——这种无限的能量，良知的威严，我作为抽象的东西，作为无限的东西，使有限的东西消逝在其中——但只是在这种确实性与实体性东西、真实的东西相同一的限度内。

补充 当我们谈论良知的时候，由于它具有抽象内在性的形式之故，可能就容易把它设想为已经是自在自为地真实的东西了。但是，良知之为真实的东西，是对他自己有为之善之作为自在自为的善和义务的规定。但在这一章我们只探究抽象的善，良知还不具有这种客观的内容，还只是它自己的无限确信。

第 138 节

这种主观性，作为抽象的自我规定和纯粹只对它自身的确信，把公道、义务和定在的一切规定性在自身中统统消隐于自身，同样，它是作判

断的力量,只从自身出发来为某一内容规定什么是善,同时它又是起初只在表象中的和应然的善借以[获得]一种现实性的势力。

附释 自我意识,一旦全然达到了这种在自身中的绝对反思,就明白自身在这种反思中[只是]作为一种自我意识,丝毫不能也不应该损害所有现存和既有的规定。作为历史上(如在苏格拉底、斯多葛派等等那里)比较普遍的形态出现的一种倾向是,在自身中向内寻求并从自身出发来认知和规定,什么是正当和善良的,在那个时代中,现实和习俗被认作是正当和善良的东西,不能满足更加善良的意志。只有当现存的自由世界变得已经不再信任更加善良的意志的时候,它就不再在现行的义务中寻找自身,不得不只在理想化的内心深处去寻求获得在现实中已经丧失的和谐。一旦自我意识这样把握和获得了它的形式的法,接着就要看它给予自身的这种内容的性质如何。

[260]

▶ [对第 138 节的笺注]

它之出现的诸外在条件——

自己内心抽象良知和抽象主观自由的立场。

一般立场的这方面和时代的病态

溶解——对伦常中现存的客观东西的惧怕——反思——常人只愿在形式中看到,我,这个,但愿

内心完全的不安;只有外部的强权

警察,共同的利益

补充 当我们更切近地观察这一消隐过程并看到,在这个简单的概念中一切规定都失去了,又不得不重新从这个简单的概念出发时,那么这一过程首先就在于,我们作为公道或义务而加以承认的所有东西,被种种想法指明为子虚乌有的、受限制的和全然不是绝对的东西。主观性与之相反,它既可以把一切内容消隐于自身,又可以从自身中重新把它发展出

来。在伦理性[领域]中所形成的一切,都是通过精神的活动所产生的。另一方面这一道德性立场的缺点在于,它是单纯抽象的。如果我知道了我的自由作为实体在我内心,那我就无事可做也不做什么了。但是,我毕竟要进一步行动,要寻求原理,那我就要采取种种规定,然后要求这些规定是能够从自由意志的概念中推导出来的。所以,如果公道和义务消失在主观性中是正当的话,那么另一方面,如果不重新让这种抽象的基础自己发展起来,也是不正当的。只有当现实世界处在空虚的、失去精神并不成体统的实存状态中的时代,才能够容许个人逃避现实,遁入内心生活。苏格拉底处在雅典民主的衰颓时代,他为了寻求公道和善,逃避了现实实存,退缩到内心。在我们的时代也或多或少地存在这种情况,对于现存东西的敬畏不再存在,人们只愿把现行有效的东西作为他的意志,即作为由他的意志所愿意承认才有有效性的东西。

第 139 节

当自我意识把所有通常行之有效的规定虚无化而处在意志的纯粹内在性中时,它就很有可能把自在自为的普遍东西当作任意的东西,把自己的特殊性凌驾于普遍东西之上而当作原则,并通过行动来使之实现,这就使之成为恶。 [261]

附释 良知作为形式的主观性,绝对就是处在向恶的深渊跳跃的悬崖边上的东西,在自为地存在的、自为地认识和作决定的自我确信上,是道德心与恶这两者的共同根源。

恶的本源一般存在于自由的奥秘中,即在自由的思辨性中,[这就是说,自由]必然是出自意志的自然性,而内在地是与必然性相对的。意志的这种自然性正是作为矛盾,即它本身同自己不可协调地实存在那种对立中,而这就正是意志本身特殊性,这种特殊性随后便把自己规定为恶。这也就是说,特殊性总是两面性的,这里就是意志的自然性和内在性的对立。在这个对立中后者不过是一种相对的、形式的自为存在,它只能从自然意志的规定性中、即从情欲、冲动

和秉性中汲取其内容。现在谈起这种情欲和冲动等等,它们可能是善的,也可能是恶的。但是由于意志把它们拿来放在它们作为自然的东西所具有的偶然性规定中,从而意志在这一阶段所具有的形式,即特殊性,本身就成为其内容的规定,所以,意志就与普遍性(作为内在的客观东西)和善相对立,这种善同时与意志在自身中的反思以及认识中的意识一起,作为对于直接的客观性,这种单纯的自然性东西的另一极端而出现,于是,意志的这种内在性就是恶的。所以人同时既自在地或从本性上、又通过他在自身中的反思是恶的,以至于既非本性之为本性是恶,即如果它不是停留在其特殊内容上的意志之自然性的话,也非在自身中进行的反思这个一般的认识自为地是恶,如果它不固守在上述那种对立中的话。

[262]

与恶的必然性这一方面绝对结合在一起的,乃是把这种恶规定为必然不应该存在的东西,即应该被扬弃的东西;这不是说最初那种二元分裂的立场根本不应当出现——毋宁说这一分裂的立场倒是构成了无理性的动物和人之间的区别——而是说意志不应停留在这一立场上,死死抱住特殊性,把它当作本质性的东西与普遍的东西作对,这就是说,应把这一分裂的立场当作子虚乌有的东西而加以超越。其次,处在恶的这种必然性上的东西就是作为这一无限反思的主观性,它[永远]面对这种对立并在这种对立中存在。如果主观性停留在这种对立上,就是恶的,它因而也是自为的,把自己视为单一的东西,而且其本身就是这种任性的东西。正因为如此,单一的主体本身绝对具有恶的罪责。

▶ [对第 139 节的笺注]

α) 恶,是如何可能的?——恶的起源——异质的东西,否定的东西是如何进入肯定的东西,善之中的?——有人想把此看作是善的东西中的否定的东西,它的反面。

古人没有也不会有关于恶的起源这个问题,不是善和恶的这种

抽象性(如何认识善和恶)——虽然恶,犯罪——但在关于人和行为它的具体的形态中——不是如同我们已经习惯了的这样一种对立——也不是精神的深渊,——深渊,精神在自身内,就是说,在它的纯粹抽象性,——光明和黑暗——不是精神,但这样一来首先就只是肯定地为其自身在其自由中来认识[?]

β)主观性——(自由——绝对的思维——形式——与我自身的统一性,——分殊的意识)——有一种固有的内容——之前是本能、福——尚未与理念、善对立;——同样的内容,在某种限度内被抓住对抗善。

抽象的内心性有一个对象,双重的规定:普遍性或特殊性并 [263]
存——任意——

是选择,——任意——因为无规定,但不只是在这个和那个之间,而是在善和恶之间——这个意志的客体。

实体性规定——意志的自在自为的存在——在它的对立中。

人思维着的意识——对他本质的思维——对普遍物的思维——对他意志的思维——善和恶的选择——在我们的观点中的可归责性。

有罪责——作为我的——如果我是恶的,这绝对就是我的罪责,这就是说,意志的客体自在自为地被设立了,通过理性、选择、决定。这是主观的,就是说,自我;——它不是别人或别的东西所做、或所意志、或所决定的——而是自我——不是被他人所与的表象——或者说权力——绝对的主体性不能被强迫——

▶ [对第 139 节附释的笺注]

自然的意志——非善非恶——非恶的国民,所谓的本性——,不负责任的国民——比恶的更恶劣——

据说恶是最恶劣的——绝对不应该的东西——本性还更恶劣——

说本性恶,——就是说,因为意志是自然的东西,同时意志,这只

是通过他的决定。

《旧约》——律法——通向对恶的认识——律法才断定恶。

无人是恶的，恶因恶之故；——而且是肯定性的——秉性，目的——诚然；但这肯定性的东西是自然的东西。

补充 把自己看做一切东西之基础的那种抽象的确信，本身既有意欲概念这种普遍东西的可能性，也有把某种特殊内容作为原则并加以实现的可能性。所以自我确信这一抽象始终属于后者，即属于恶。唯有人是善的，虽然在此限度内他也可能是恶的。善与恶是不可分的，其所以不可分就在于概念使自己成为对象，而作为对象，它就直接具有差别这种规定。恶的意志欲求跟意志的普遍性相对立，而善的意志则是按它的真实概念而行动的。意志何以也会是恶的，这一问题之所以难解，通常是由于

[264] 人们只想到意志跟它自己是处在肯定关系中，人们把它设想为一个对于它而言有规定的东西，即把它设想为善。但是关于恶的本源问题具有更精确的含义：否定的东西怎么会进入肯定的东西中？如果我们假定在创造世界的时候上帝是绝对肯定的东西，那么，无论我们怎样随心所欲地转动脑筋，也不能在这肯定的东西中寻找否定的东西，因为如果我们从上帝方面设想一种对恶的容许，那么这样一种被动的关系是不能令人满意的，而且也是毫无意义的。恶的本源不能在神话学的宗教表象中去把握，也就是说，此一东西不能在彼一东西中去认识，而且在这种神话学表象中只存在着某种前后继起和彼此并列的表象，以至于否定的东西是从外部加到肯定的东西中去的。但是，这种说法是不能令思想满意的，因为思想要求有根据和必然性，并要把否定的东西理解为本身是扎根于肯定东西中的。现在问题的解决，正如概念所把捉到的东西，已经包含在概念中一样，因为概念，或者更具体地说，理念，本质上能够对自在的东西进行自我区并否定地设定自己。如果我们仅仅停留在肯定的东西上，这就是说，站在纯善一边，即在其本源上就应该是善的东西，那么这是知性的一种空虚规定，而知性是死抱住这种抽象和片面的东西不放的，正因为如此，它

出现了问题。正是这个问题显得非常棘手。但是从概念的立场出发,肯定性被理解为能动性和对自我本身所作的区分。所以恶也同善一样,其本源在意志中,而意志在它的概念中既是善的也是恶的。自然的意志自在地是一种矛盾,它要进行自我区分而成为自为的和内在的。如果我们现在说,恶包含着更详细的规定,即人从他是自然的意志这一点来说是恶的,那么,这与通常的观念刚好相反,因为通常的观念恰恰把自然的意志设想为无辜的和善的意志。但是,自然的意志跟自由的内容是对立的,所以具有这种自然意志的儿童和无教养的人,只有轻度的责任能力。当我们现在谈论人的时候,那么就不是指儿童,而是指具有自我意识的人;当我们谈论善的时候,那么所指的是对善的知识。可是,自然的東西本来是无辜的(unbefangen)^①,既不善也不恶,但是一旦它与作为自由的意志和认识自由的意志相关时,它就含有不自由的规定,从而是恶的。就此而言,人欲求自然的東西,[但]这种自然的東西就不再是单纯自然的東西,而是与作为意志之概念的善相对抗的否定的東西了。 [265]

现在如果说,恶既然存在于概念中,而且是必然的,那么纵然人为非作歹,他也是无罪责的,所以答案必须是,人对它自己的作为是作了决定的,这是他自由作出的行为,所以也是他的罪责。在宗教神话中有一种说法:“人有善恶的知识,便与神相似”^②。这里,必然性并不是自然的必然性,而是说,做决定正是对善和恶这两面性的扬弃,所以的确有些像神的地方。当我面对善和恶时,我可以抉择于两者之间,对两者做出选择,而把其一或其他接纳在我的主体性中。所以恶的本性就在于,人能欲求它,但并非必然地必须欲求它。

第140节

只要自我意识知道在其目的上把目的必然具有的肯定方面(第135

① 该词与“抽象法”中所谓的“无犯意的”(不法)是同一个词,旧译在此译为“天真的”,似乎不妥,故不采用。——译者注

② 《旧约·创世记》,6:22。——译者注

节)带出来,因为目的属于具体的现实行动的故意^①,那么它能够围绕这一目的——作为义务和德性意图所意志的东西——就使行动(其否定性的本质内容也同时在目的之中,这种内容之为在自身中反思着的東西,因此是自身所意识到的意志的普遍方面),处在同这种无论是为他人还是为自己本身都断言为善的东西的对照中。——[为了]^②他人,那么这就是伪善,[为了]自己本身,那么这是断言自己为绝对主观性之依然很高的悬崖。

[266] **附释** 就是通过恶的最后这种最为高深莫测的形式,倒恶为善,倒善为恶,意识把自己作为这种权力,从而自以为是绝对的,这是道德立场上的主观性的最高悬崖,它是我们时代的恶得以猖獗的形式,虽然是通过假冒的哲学,即通过一种肤浅的思想,把一个深刻的概念置于思想的形态所导致的癫狂并自以为能够僭用哲学之名,如同它以为恶能够冒称善之名一样。在这项附释中,我想把当前流行的这种主观性的主要形态扼要阐述如下:

(a)就伪善而言,在它当中包含下列环节: α)关于真正的普遍东西的知识,据说对权利和义务只采取感情的形式,或者采取进一步了解和认识的形式; β)与这种普遍东西相对抗的特殊东西的意愿;以及 γ)作为对上述两个环节进行比较的知识,以至于对于有意愿的意识本身可以把它的特殊意愿规定为恶。这些规定只是表达出带有坏良心之行动,还不是伪善本身。

一个行为是恶的,是否只是限于它是带着坏良心做的,即带着对上述三个环节的明确意识所做的,这在从前的一个时代曾经变成了一个极其重要的问题。巴斯卡(《给乡下人的信》,第4封信)从这个问题的肯定答案中得出了很妙的结论,他说: Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces

① 这里的“故意”(Vorsatze)着重强调“目的”在“行动”实施之前(Vor)即已确立。——译者注

② 在清样中补上的 für,包括下一句也是。

francs pécheurs, pécheurs ensurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas; ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner(Les Provinciales, 4e lettre) “他们诅咒那些多少还是爱好德行的半罪人都要堕入地狱。但是地狱不收留那些坦白的、顽强的罪人,不折不扣、完全彻底的罪人,由于他们完全委身于魔鬼而欺骗了魔鬼”^①(德文版注:第一句话同原文不一致)

自我意识之主观的法,即它知道,行为有规定,如其自在自为地 [267] 是善的或恶的那样,不可设想为与这种规定的客观性的绝对法权竟相冲突,使得两者被设想为可分离、彼此漠不相关、偶然对立的,正是关于这种关系的观念尤其构成有效赦免这样一个老问题的基础。从形式方面看,恶是个体最固有的东西,因为恶正是个人把自己设定为完全自为的东西的主观性,因而完全应该由他自己负责(参阅第 139 节和前节附释)。然而从客观方面看,人在他的概念上是作为精神即一般理性东西而存在的,他在自身中完全具有认识自己普遍性的这种规定。因此,如果把善在这方面同人分离开来,从而把人的恶行作为恶这方面的规定也同人分离开来,于是不把恶的行为作为恶而归责于他,那就等于不把人按其概念的尊严来处理了。至于对以上这些环节相互区别的意识是多么确定,这种意识发展到怎样明朗或晦涩的程度才成为对它们的认识,以及恶的行为在多大程度上是出

① 巴斯卡尔在同处又引证着十字架上的基督对他的敌人所作的祈祷:“父呵!赦免他们;因为他们所做的,他们不晓得”(见《新约全书》,路加福音,第 23 章,第 34 节。——译者注)。如果说,他们不晓得他们做了什么事这一情况,赋予他们的行为非恶的这种性质,那就不需要赦免,从而祈祷是多余的。此外,他还引证亚里士多德的见解(见《尼可马克伦理学》第三卷,第 2 节)。亚里士多德把行为人区分为由于无知和出于不知两种。在前者即由于无知的场合,行为人不是本于自由意志而行动(这里的无知是与外部情况相关的)(参阅同上第 117 节),所以他的行为不能归责于他。但在后一场合,亚里士多德说:“所有的恶人都不知道什么是应为和什么是不应为的,正是这一缺陷使人成为不公正的,一般是恶的。不知在善恶之间做何抉择,并不使其行为成为不是出于其自由意志(不能归责于他),相反地,只意味着其行为是恶的。”亚里士多德对于认识和意志的关系,当然要比当前流行的那种肤浅的哲学具有更深刻的见解,因为这种肤浅的哲学是把无知、心情、灵感说成伦理行为的真实原则。

于或多或少形式上坏良心完成的,所有这些都是比较无足轻重,而且多半属于经验方面的。

[268] (b)但是恶以及带着坏良心行动,还不是伪善。伪善须再加上虚伪的形式的规定,即首先对他人把恶主张为善,把自己在外表上一般地装成好像是善的、好心肠的、虔诚的等等;这种行为不过是欺骗他人的伎俩而已。此外恶人还可在其他场合下以他的善行或他的虔诚,总之以有利的理由来为他本身找到替恶行辩护的理由,因为凭借这种理由他就可以黑白颠倒变恶为善了。这种可能性的根源在于主观性,作为抽象的否定,它知道一切规定都从属于己,而且源出于己。属于这种颠倒的:

(c)首先算作这种形态的,是作为盖然论的这种熟悉的形态。它的原则是:只要行为人能替某种行为找到任何一种好的理由,无论这种理由只是某一神学家的权威,而且行为人也知道其他神学家对这一权威的判断在意见上分歧极大,这种行为就是许可的,行为人也感到心安理得。甚至在这种观念中存在着正确的意识,认为类此的理由和权威仅仅提供盖然性,可是这一点似乎已足使行为人心安理得。盖然性认为一个好的理由只是这样一种性质,即除了这种理由以外还可能并存着其他至少同样好的理由。在这里我们必须承认还有客观性的痕迹,因为作为决定性的因素正是理由。但是因为善与恶的决定是根据许多好的理由,包括上述种种权威在内,而这些理由又有很多而互相矛盾,所以在这里同时存在着这样一个道理:作决定的不是事物的客观性,而是主观性。这等于说好恶和任性变成了善与恶的裁判员,其结果使伦理和宗教心都遭到毁灭。但是盖然论还没有把自己的主观性是作决定的主宰这一点说成原则,相反,已如上述,它提出理由是决定性的;可见盖然论仍然是一种伪善的形态。

[269] (d)下一个更高阶段是:善良意志应该在于,它意志的是善,抽象善的这种意愿似乎已经足够,甚至是唯一要求,使行为成为善的。因为行为,作为特定的意愿,具有一定的内容,而抽象的善却没有任何规定,所以给内容以规定和充实,是留给特殊的主观性[的事情]。

在盖然论中,自己如果不是一个博学的 Révérend Père[神父],就有这样一个权威的神学家替他把自己的内容归属于善这一普遍规定下;同样,在这里,每个主体都直接置身于这种尊严地位,把内容植入抽象的善,或者这样说也是一样,把某种内容归属于普遍物下。这种内容是整个具体行为的一个方面,它还有其他许多方面,而这些方面或许竟会给它一个犯罪的和邪恶的谓语。但是上述我对善的主观规定是在行为中我所知道的善,即善的意图(第 114 节)。因此产生各种规定的对立,即从其中之一看来,行为是善的,但从其他规定看来它是犯罪的。所以关于实际行为,似乎也就出现了意图实际上是否是善的问题。但就善实际上只是意图而言,不仅一般情况会如此,而且从主观是以抽象的善为规定根据这一观点上而言,甚至可能始终如此。通过这样一种情况,就其他方面而言把自身规定为犯罪和邪恶的行为,是被善良意图所损害的,可它也还是善的,而且似乎目标 [270] 就在此,善良意图在这些方面俨然是最本质的。但是,客观的问题在这里忽略不计,或者毋宁说,这里决定客观的东西的,仅仅是意识本身的主观性。反正本质的和善的是同义词,前者如同后者一样都是同样的抽象。是善的,反观到意志就是本质的,而本质性的东西在这种反观中恰恰就应该是这个:一种行为是为了我而被规定为善的。但是把随便一个内容归属于善之下,显然直接是由于抽象的善不具有任何内容,它仅仅被归结为指某种肯定的东西而言,即在某一种观点上是有效的东西,而且在其直接规定上也可作为本质的目的而有效,例如,对穷人做些好事,关心我、我的生活、我的家庭等等。其次,正像善是抽象的,恶也是无内容的,它从我的主观性获得它的规定。从这方面也就产生一种道德的目的,即憎恨和铲除这种没有规定性的恶。

盗窃、胆怯、杀人等等,作为行为,即一般地作为主观意志所完成的东西,直接具有满足这种意志的、从而是某种肯定东西的规定。为使行为成为善的,问题只在于承认行为的这一肯定方面是我的意图,而这一方面,它使行为成为善的,就成为本质的方面,正因为我在我

[271] 的意图中认识到它是善的。为了赈济穷人而盗窃,为了对自己的生命和家庭(或许是可怜的家庭)尽其应尽的义务而盗窃和临阵脱逃,出于憎恨和复仇而杀人,总而言之,就是为了满足对他的权利和一般权利的自我感觉,以及为了满足对他人的邪恶、对他人加于自己或别人、全世界或一般人的不法所抱的感情,因而消灭这种包藏邪恶本性的坏人,以期对杜绝邪恶至少有所贡献,——所有这些行为,都是用这种方法而使其内容具有肯定的一面,所以它们都成为出于善良意图,从而都是善行。要像上述那些博学的神学家那样在任何行为中找出肯定的一面,从而找出某种善的理由和意图,其实只需要极少一点理智教养就够了。因此有人说,世上没有一个真正的恶人,因为没有一个人是为恶而恶,即意图纯粹的否定物本身,而总是意图某种肯定的东西,从这种观点说,就是意图某种善的东西。在这种抽象的善中,善和恶的区别以及一切现实的义务都消失了。因此之故,仅仅意欲为善以及在行为中有善良意图,这毋宁就该说是恶,因为所意图的善既然只是这种抽象的形式善,它就有待于主观的任性予以规定。

这里牵涉“只要目的神圣,可以不择手段”这一臭名昭著的命题。这一说法就其本身而言首先是庸俗的,毫无意义。我们可以同样笼统地回答它:一个神圣的目的诚然可以使手段神圣化,但一个不神圣的目的就不会使手段是正当的了。如果目的是正当的,那么手段也是正当的,在此限度内这是一种同语反复的说法,因为手段本来就是对其自身而言什么也不是的东西,它不过是为他物而存在,且只是在他物中,即在目的中,才有其规定和价值,也就是说,如果它真正地是手段的话。不过上述命题不止具有这种同语反复的形式意义,而且要作为某种更确定的东西来理解,即为了某种善良目的,把原来完全不是手段的东西用作手段,把某种本来是神圣的东西加以侵害,总之,把某种罪行当作某种善良目的的手段,以上种种就都变成许可的,甚至还当做人们的义务了。当人们谈到上述命题时,单方面地在

他们脑际浮现出对上述在法和伦理的孤立规定中肯定要素的辩证法的模糊意识,或者浮现出对同样模糊的一般命题的模糊意识,这些命题有如,你不得杀人,你应关心你的福利和你家庭的福利。诚然,法官和士兵不仅有权而且有义务杀人,但是,由于什么性质且在什么情况下杀人是许可的而且是义务^①,都有准确的规定。所以哪怕是我的福利或我家庭的福利,都要服从更高的目的,被降低而成为手段。但是自身作犯罪所标志的东西,不是依然未被规定而受制于某种辩证法的泰然处之的普遍性,相反地,它早具有客观上已经确定的界限。现在,被设定为与这种规定相对立的东西,在这个其本性就应该是去除犯罪的目的中,即神圣目的中,无非就是何为善,为何更善的主观意见。这种情况同样就是死死抱住抽象善的意愿不放,这就是说,一切自在自为存在着的、有效的关于善恶是非的规定都被一笔勾销,将这种规定统统归为个人的感情,表象和偏好。——主观意见终于被宣示为法和义务的规则,因为

(e)把某种东西视为正当的这种信念似乎该是规定行为的伦理本性的那种东西。人所意欲的善尚未具有任何内容;而信念的原则现在则包含着这种更加切近的规定,即把某种行为归属于善之下的规定是主体权限范围内的事。如此一来,甚至某种伦理具有客观性的假象也完全消失了。这种学说与经常被提到的那种自以为是的哲学有直接的联系,这种自以为是的哲学把真实东西^②的可认识性——意愿着的精神的真实东西,它在其自我实现限度内的合理性,都是伦理的诫命——统统否定了。在此情况下,这种哲学思维把对真实东西的认识宣称为空洞的,把认识的范围只限于显现出来的东西,而超越这个限度就是虚妄,那么鉴于行动必定就是把显现出来的东西直接当做原则,因此就把伦理的东西设定^③在个人特有的世界 [273]

① 【手写的:】义务——本质上作为体系——客观的秩序。

② 【手写的:】哲学的形式。

③ 【手写的:】基本原理(Grundsätze)。

观和他特殊的信念中。哲学就这样地衰退颓废,当然这种衰退本身最初只作为一件极其平凡而无足轻重的事件出现于世,只是我们所遭遇到的平庸的学院式废话;但是这种观点必然要在伦理东西——作为哲学的一个本质部分——的观点中陶养,之后才在现实性上表现出来,并为了此现实,在伦理东西的观点上所是的东西,而存在。

这个观点就是:伦理东西是主观的确信,只有通过这种主观的确信,一种行为的伦理本性才被规定,通过这种观点的传播发生了这一情况:从前人们所常谈的伪善,如今却很少再有人谈论了;因为鉴定邪恶为伪善是以下述为基础的:某些行为自在自为地属于过错、恶习和犯罪之类,而犯错的人又必然知道这些行为的本性,因为即使他假装是误用了虔敬和合法性的原则和外在的行为,他也必然知道并承认这些原则和行为的。换句话说,一般考虑到邪恶,总是以此为前提的:认识善并知道善与恶的区别,乃是每个人的义务。但在任何情况下都有一个绝对的要求,即任何人不得从事罪恶和犯罪的行为,人既然是人而不是禽兽,这种行为就必须作为罪恶或罪行而归责于他。但是,如果好心肠、善良意图和主观信念被解释为赋予行为以价值东西,那么,就不再有什么伪善,一般地也不再有什么邪恶了,因为一个人不论做什么,他都可通过对善良意图和动机的反省把自己的行动设想为趋向某种善的,而且通过他的确信环节,他所做的事也就是善的了^①。这样就自在自为地不再有什么犯罪和恶习了,在上述那种坦率随意、

[274]

① “他确信自己完全感觉到了善,对此我一点也不怀疑。但世间多少人不是出于这种被感觉到了的确信开始而干出了罪大恶极的勾当啊!所以,如果一切都根据这种理由而得到饶恕,那么对于善与恶、可敬与可鄙的决定,就不再可能有任何合理性的判断了。于是疯癫将与理性具有同等的权利,换句话说,理性将不再有任何权利,不再有任何效力和威信;理性的呼声变成了空谷之音,而真理就在完全不怀疑的人这一边了!这种宽容完全对于无理性有利,结果所屈,殊属不堪设想。”

雅可比(Fr.H.Jacobi)给霍尔麦伯爵(Grafen Holmer)的信,《论斯托尔堡伯爵改变宗教信仰》(über Gr.Stollbergs Rel.Veraenderung),1800年8月5日于奥依丁(载Brennus,柏林,1802年8月号)。

顽强干脆的犯罪之处,取而代之的是以意图和信念来全面辩解的意识。我的善良意图使我的行动成为善,我对我的行为是善的确信,就使它成为善。在此限度内我们将要论说的对行为的评估和判断,依照这种原则,那就只好以行为人的意图和信念即他的信仰作为标准。然而他的这种信仰不是在基督教要求信仰客观真理那种意义上的信仰,因此,对具有虚伪信仰的人,即按其内容而言是恶的信念的人,所作的判断也是坏的,即与其恶的内容相符合而作出的,相反,按照忠诚于信念意义上的信仰,人是否在其行动中一直保持着对其信念的忠诚,这种形式上主观的忠诚,就成为义务的唯一尺度。 [275]

在这种信念的原则之下,由于信念同时可被规定为某种主观的东西,所以对某种错误的可能性的想法也必然会一下子冒出来,在这一想法当中因而也就含有一个自在自为存在着的规律这一前提。但是规律不会行动,只有现实的人才会行动。根据上述原则,在评价人的行为时,按照那个原则,唯一重要的只是看他在何种程度上把上述规律采纳在他的信念中。但是,如果不是按照那个规律来行为,而是那个规律来对行为作出评价,即一般地都应该是据此来测定的,那就看不出上述规律究竟是为什么的和有什么用处。这种规律就蜕变为外在的字眼,事实上就降为空洞的言词,因为它只有通过我的信念才能成为某种规律,成为使我负有义务和对我具有约束力的东西。

这种规律是神或国家自为地具有的权威,也是具有数千年之久的权威,在这几千年中它曾是把人类和所有一切人的行动及命运联结起来并共同存在的纽带——这就是包含了无数个人的信念的权威。但是我与之相反,把我的个别的信念确立为权威,作为我的主观信念,它的有效性就是唯一的权威。这种起初显得狂妄至极的自负,被这个把主观信念当作尺规的原则本身,清除干净了。

[276]

现在,虽然由于更高程度的前后不一(这是由于知识的浅薄和恶劣的诡辩不可阻止地带给理性和良知的),一种错误的可能性被承认了,这样一来就因此把犯罪和一般的恶说成是一种错误,这就把错误缩减到它的最小限度。其实,过错是人之常事,谁在这一点或那一点上不曾有过错误呢?我昨天中午是吃过卷心菜还是大白菜,无数的事情,重要的和不重要的,谁不犯错?但是,如果一切都以信念的主观性和坚持这种主观性为转移,那么,重要和不重要事情之间的区别也就消失了。但是,上述承认有可能犯错误这种更高程度的前后不一,系根源于事物的本性,如果换一个论调,说只有恶的信念是一种错误,那它实际上就转变为另一种前后不一:不诚实;一方面说信念应该是这样的,伦理性东西和人类最高价值只能基于它而被确立起来,从而就把信念解释为至高无上的和神圣的东西,另一方面又进一步说它什么也不是,它所涉及到的,无非就是一种错误,我的信念是一种微不足道的东西,纯属偶然,其实是某种外在的东西,可以这样也可以那样让我遇到。事实上,如果我不能认识真实的东西,那我之所谓确信就是极其微不足道的东西。所以它也根本无所谓我怎么想;反正对我而言去思想的就是那个空洞的善,理智的抽象。

此外还可以得出,这是应注意到的,按照以信念为根据来作辩解的这个原则,前后一致性是为了应对他人针对我的行为所采取的行为方式,当他们依据他们的信仰和信念主张我的行为为犯罪时,他们所做的是完全正当的;在这种前后一致这里,我不仅事先什么也保留不住,甚至反而只是从自由和尊严的观点降落到不自由和无尊严的关系中,这就是说,降落到正义之中,这种正义本来也是我的东西,只不过是使一种陌生的、主观的信念得以经验到,而且认为,在它实行的时候只是从外部的暴力来对待我。

[277]

(f)最后,这种主观性被完全领会和表达出来的最高形式,借用柏拉图的名称,就是被称作“讽刺”(Ironie)的那种形态。因为这只

是从柏拉图那里借来的名称,他使用这个词^①带有某种苏格拉底的方式,这就是他这个人在个人谈话中所应用的一种谈论方式,反对无教养的和诡辩的意识中的相像,以维护真理和正义的理念。但是,苏格拉底用讽刺的方式所处理的,只是前述的意识,而不是理念自身。讽刺仅只涉及针对个人谈话的态度;思想的本质运动不在个人的志向,而是一种辩证法。柏拉图远没有把辩证的东西本身,更没有把讽刺看做最后的东西和理念本身,相反地,他结束了思想、完全是某种主观意见的此消彼长,而使之沉于并止于理念的实体性中^②。

① 参阅柏拉图:《理想国》337a;尤其参考黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆2013年版,第56—60页。黑格尔说,在苏格拉底身上,思维的主观性已经更确切、更透彻地被意识到了。苏格拉底的讽刺好像是虚伪的做法,他提出日常的观念同别人讨论,装出自己好像什么都不知道,让别人说出漏洞百出的看法,然后引导他们接受与其自身相反的结论。但黑格尔同时说,苏格拉底讽刺的伟大之处,就在于它能使抽象的观念具体化,让人们从我们经验和表象的朴素见解中,看出某种普遍的东西是自在自为存在着的。因此,苏格拉底的讽刺是一种谈话的方式,或者说是一种思想的助产术,引导人们走向真正的善,走向普遍的理念。就此而言,苏格拉底的讽刺既不是嘲笑,也不是伪善。——译者注

② 我的同事、已故的索尔格教授(K.W.F.索尔格,1780—1819年)虽然是从弗里德里希·封·施勒格尔那里采用了“讽刺”(Ironie)这个术语,施勒格尔在其著述生涯的早期就已使用它,并把它提高到上述那种知道自己是至高无上的主观性。但是索尔格教授所见则异于这一规定,他采取了较好的意义,它具有哲学的识见,主要抓住并强调的是真正辩证的一面,即思辨考察的运动着的脉搏这一面。但是我不能完全明白他,也不能同意他在他的最后的内容丰富的著作中所阐明的概念,这部著作是对奥古斯特·威廉·封·施勒格尔先生关于《戏剧艺术和文学讲演录》的详尽批判(《维也纳年鉴》,第7卷,第90页以下)。索尔格在该《年鉴》第92页上说,“真正的讽刺是从下述观点出发的:人既然生活在这个当下的世界中,他只能在此世中完成他的使命,而且也是从这个词的最崇高意义而言的。如果我们相信可以超脱有限的目的,那么所有这种想法都是虚无而空洞的妄想……就算是最高的东西,对我们的行为来说,也只是采取被限制的和有限的形态而存在的。”如果我们没有理解错的话,这是柏拉图的学说,并且是非常真实地反对他在同处已经提到过的、企图达到(抽象)无限而作的空虚努力而说的。但是,说最高的东西,如伦理性东西——而伦理性东西本质上是作为现实性和行为而存在的——同样是采取被限制的和有限的形态这一句话,跟说最高的东西是一种有限的目的这一句话,其间大有区别;外部形态,有限东西的形式,未曾从伦理生活的内容中夺去丝毫其本身之内所固有的实体性和无限性。索尔格继续说:“正因为这个缘故,它(最高的东西)在我们身上是和最卑微东西同样虚无的,而且必然会同我们和我们虚无的感官一起毁灭的。因为其实最高的东西只有在神那里存在着,当它在我们身上毁灭时,它就化身而成为某种我们可能真的不能参悟的神圣的东西,于是

[278] 这里还应该考察的,是把自己理解为最后终审的主观性的顶峰,这不可能是别的,依然只是那种自知自己为真理、法权和义务的决定者和裁判者的主观性,它早在前述的各种形式中自在地存在着。所以这种主观性就在于,它的确知道伦理的客观东西,但并不忘我也不放弃自我地浸沉于它,把自身深潜者伦理东西的认真中,并根据它而行动,相反地,这种主观性只是与伦理东西保持着若即若离的关系,它知道自己是如此意愿和决定的主体,虽然它同样可以意愿别的东西,作出别的决定。

[279] 它说,您事实上承认一种规律并尊重它作为自在自为存在着的东
西;我也是这样,不过我比您更进一步,我超出规律之外,且还能够把它变成这样或那样。并非事物是优越的,我才是优越的,才是规律

这种神圣东西就不可能有一种直接的当下存在,这正是我们的现实性的毁灭中所显示出来的;但是,直接用人世事件本身来说明这种毁灭过程的心情就是悲剧的讽刺。”姑且不管这里对讽刺这名词的随意使用,关键是,说最高的东西跟我们的虚无性一同毁灭,且只有在我们现实性的毁灭中神圣的东西才显示出来,这些话却不大明了,又如同上《年鉴》第91页上说:“我们看到错误地处理了主人公们情绪和感情中最高贵和最美好的东西,不仅在成就方面,而且在它们的来源和价值方面,甚至我们在这个最好东西本身的毁灭中才提高了自己。”那些最高伦理形象的悲剧性毁灭,之所以能使我们发生兴趣(恶贯满盈的流氓无赖和罪犯的公正毁灭,如阿多尔夫·缪尔纳(Adolf Muellner)1816年的现代悲剧《罪过》中的主人公就是一个例子,这虽然是刑法上一个有兴趣的问题,但我们这里所讨论的真正艺术对它丝毫不感觉兴趣),之所以能使我们提高,并使我们与我们本身相和解,只是因为这些人物作为具有同等权利的各种不同的伦理力量在彼此对立中出现,它们由于某种不幸而发生冲突;又因为其结果是这些人物跟伦理性东西相对立而获有罪责。因此在这种情况下产生的双方的法与不法,从而真正的伦理理念,经过纯化并克服了这种片面性之后,就在我们心目中得到调和。所以照此说来,所毁灭的就不是在我们内心最高的东西。我们并不是在最好东西的毁灭中,而是相反地在真实东西的凯旋中得到提高的。正是这一点构成古代悲剧真实的、纯伦理的旨趣(在浪漫派的悲剧中这一规定受到若干修正),对此我在《精神现象学》(参见第404以下诸页,并参阅第683以下诸页。也即拉松版全集第3卷,第343以下和第533页以下)业经详加论述。但是,伦理理念之现实地和现存地存在于伦理世界中,没有那种冲突的不幸,也没有个人由于这种不幸而遭到毁灭的事。这种最高的东西并没有在它的现实中作为虚无性的东西显示出来,这一点正是实在的伦理的实存,即国家,所企图达到的目的并予以现实化的,这也是在国家中伦理的自我意识所占有、直观、知道以及为思维着的认识所把握的。

和事物的主宰者^①，我只是同它们玩玩，如同玩玩我的偏好一样，而且在这种讽刺的意识中，我使最高的东西毁灭，而只让欣赏我。这种形态的主观性不仅使权利、义务和法的所有伦理的内容变得空疏飘浮——它就是恶，甚至在自身之中就是彻头彻尾的普遍的恶——，而且还加上它的形式，主观上的空疏，它知道自己是缺乏一切内容的空疏，并在这种空疏的知识中知道自己作为绝对者。

在何种程度上这种绝对自我满足不安于对它自己的孤僻的崇拜，而是相反地还会组成某种共同体，它的纽带和实体大概也就是相互保证本着良心、善意和对这种彼此的纯洁性的喜悦，尤其是对这种自知和自己表达的荣耀和对保护培养这种荣耀所感到满足与享受，——在何种程度上这个被称之为优美灵魂的东西，把一切客观性逐步熄灭在空疏之中并因此连同把它们自己的高贵的主观性也熄灭在非现实性中，这种优美灵魂乃是主观性的另一种形态，它同我们这里所考察的其他各种形态都是血脉相连的，——所有这些我在《精神现象学》第 605 页以下^②已经论述过了，可以参阅整个 c) 章，良知，尤其是讨论关于向更高阶段过渡的那一部分，虽然在这一阶段是具有不同的规定的，但可以做比较。 [280]

▶【对第 140 节的笺注】

α) 恶的东西和善的东西

β) 关系——使得善被变成假象。它是假象，自在地就是，因为还是抽象的，只是一种设立起来的东西(Gesetztes)。

——只是一种设立起来的东西(Gesetztes)，不是自为的、把持住自己本身的、真正的实体性东西——因为在自身内是无内容的，无规定的。——只是，具体的东西也是在自身内完成的。

① [手写的:]卓越绝伦(Virtuosität),天赋异禀(Genialität)——伦理东西的主宰。

② 拉松版全集,第3卷,第481页以下。

但必须要有内容；否则是任意的——

γ) 这种假象的方式

αα) 欲望；随便一种内容——恶的，无犯意的——

ββ) 内容作为理由；——反思，即将特殊的内容赋予善的规定——但这种规定作为无内容的，抽象的肯定者。

客体在这里单纯抽象地叫做——一种肯定的东西——存在者——我的满意。

(良知行动——) 善的规定——在恶之中——是肯定东西、存在者的废物——自身并不矛盾，因为所有的规定，特殊化——都已经消失不见了——我不承认客观内容，内容规定——只承认客观性，善，形式的东西，一般。

绝对的诡辩论——之所以为善的，是因为我有确信，就是说，我在理论上、反思上都同我一致——出于这些理由我在内心满意——这就是肯定的东西——根本没有什么客观性与这种自我规定的客观性相比——而且虽然这是抽象的——无规定性，因此所有的规定都只是通过我的任意。

讽刺是对这种任意的意识——苏格拉底：首先接受对手的观念，让其提出——什么都不与它们直接对立，而是通过推理，让他们承认真理，通过自己本身确认陷入了错误——徒然地——与其说是真正地瓦解于自身，不如说是瓦解于错误——讽刺的客观东西是辩证法，但只是否定性的结论——

[281]

在这里辩证法是否定性的，以所有客观性东西的绝对理想性为形式(费希特哲学)——对行动、法则、义务、神圣、永恒作反思——它有内容，有规定性只是通过我的主观性——我确信我知道，这种确信是我的任意——而这种知识直接处在确信的东西中——因为理由是作为单纯相对的东西而设立的，这样就使得我的确信可以成为标准，就是说，事情只是通过我的主观性才有效的——没有什么实存的东西——

▶【对第 140 节附释,德文版第 266 页 a)段的笺注】

α)人知道他作恶,只有在他作恶时,——

αα)恶一般——

α)自私自利,狂热——固执于自身,以牺牲和伤害公道和善。

β)有一种目的,把对他有效的某种东西作为目的——它不是什么肯定性的东西,说这些都弄错了——恶的性格如同恶狗——

γ)人绝对赞成这种判断——因为精神,理性——不同于对外界情况的无知——前者是他意志的事情——

δ)因此没有说过,谁要是真的知道了恶是什么,他就将终止做恶人;知道许多事是恶的,他们却同样去做恶事——从知识中推导不出行动——当然[有人]是能够坚持[恶]而反对更好的知识和良知的——他也知道;不过,如果他甚至于坚持把恶当做一种目的进而反对善的话,那是错误的。

ββ)带着坏良心——没有构成如此本质的区别——只是更恶劣——总的说来是很普遍的表达,——认为某种东西是恶——却自然地认同,使之有效——把外部的现实性认作真的,自在的。

(a)恶,主观的,(b)鼻孔朝天(Nez en haut)——善——伪善,(c)目的,善作为理由,(d)善本身——主体的任意,(e)确信——主观的形式,(f)讽刺,绝对主观性的意识,

a)恶,自身中的矛盾

b)与人为善的矛盾,特殊的東西与善本身的矛盾;由主观作为 [282] 假象,伪善,归摄为三等等,本身从属于在我内心所设立的善,——反思

c)恶作为肯定的,即善的设立起来或者作为前后矛盾的东西。

d)善作为单纯抽象的谓词,可以把一切都归入其中——只在主观中——理由;在它的特殊性中这种联系是偶然的——按照

内容——

e)我的合理性本身,作为主观的确信,什么应该有价值——反思为特殊的东西——对特殊的内容,这个非自在的东西,无所谓。偶然性的意识。

归摄到 c) 客观的;内容应该是善的;对我显得为善的;为了我,在我的知识中,是否恶真的只是与在我内心设立的善、而不与自在的善相矛盾。——d)特殊的东西不是在它自身是善的,只有善才是善的。形式,对其他东西也有效的,不是对我,欺骗——e)也是主观的联系本身,主体落入其中的。f)讽刺。

b)伪善——对他人——善作为一种假象——手段——但伪善也被理解为在自身之内的前后矛盾;虔敬不严肃;当然也可以严肃;没有具体的反思——抽象的虔敬,在此是野蛮——恶,

c)为了自己本身——外在的原因——盖然论——在他者中规定的——也可以是自在地规定的

▶【对德文版第 268 页 c) 段的笺注】

恶,颠倒,自在

c)伪善——为了自己本身——外在的意志——原因——肯定的——盖然论。所以当今没有伪善,因为自在的恶作为善被意识到了,通过反思被规定为善了。这就是肯定。开始的前提:这是善的,——或者毋宁说只是:我是善的,以它对我表现为善为限;——可原谅、宽恕的原罪——也只是作为一种假象被知——

智者派,自在,即主体按其特殊性是绝对的目的;不是把善本身作为意图;这种抽象没有作为对象——只有苏格拉底和柏拉图提出了这种理念——因为盖然论等等的意图是把特殊的东西归摄到其中,以之为目标确立关系;有教养的智者派则与之相反。一切都指向某种目的——目的在许多智者那里是善的,在其他人那里则是自私自利,或者智者的教育是为了国家目的,——善是处在某个具体情境中的东西,所以智者派部分地做一般教育(公共的教育带有现代的

[283]

恶),但部分地是一般无辜的恶的一种形式——

还不是意志的那种关系,作为身前具有的善和作为对善的反思就好了。

原因应该是决定者,赋予权力者。按照内容,一个原因——

▶【对德文版第 269 页 d) 段的笺注】

善的规定——无内容

d)为了自己本身内在地成为善——首先我的,断言——我意愿善——和这个抽象的东西,这个是我的东西,假托,据说是主要的事情或唯一的事情;据说有善良意志就足矣——不管它是否自在地是善的——而是我把它看作是我的。原因,内容都听凭我的任意——本质上是善的是肯定的东西——一个规定是否能被视为肯定的东西,这是规定中的分类,善。

什么样的善是优先的?优先的东西与其他东西隔离开来,否则也作为肯定的东西是可规定的——冲突。

▶【德文版第 272 页 e) 段的笺注】

特殊的内容不是通过自己本身跟普遍物相联系的。人们必须知道这个错觉;我们是否知道,什么是善的,当善之为善是因善之故时——

自在是 d)被主体规定的;这是在 e)中被设立的——

e)单纯意见的事情,之前仿佛是让其搁置在那里,不管它是否客观上是善的——这里仅仅自身确信它是客观的东西。

没有原则。

▶【对德文版第 274 页注释的笺注】

雅可比自己[有]信仰,直接的知识[据说是],在和从我的理性中启示出来,并且据说是信仰和被信仰的东西——但达到这种理性,只是灵感,直接的知识——

确信——也有种种理由的形式——只需要我呼唤良知——法国 [284]
人拿破仑在维也纳,野蛮的动物——谋杀者——这就不是普遍物、原

理——法权的,伦理的——得到承认——没有与它共同的土壤。

▶【对德文版第 277 页 f) 段的笺注】

迄今为止还总是——主观的坦诚

f) 知道,这个原则——对于客观的善不认真——讽刺——这本身就是赤裸裸的任意——确信,因为是主观的,完全依赖于我—— α) 空疏虚浮——坚守, β) 对客观性的渴望——进入另一个极端——变成天主教的。

补充 表象可以再进一步,把恶意颠倒为善的假象。它虽然也不能改变其恶的本性,但可赋予恶以似乎是善的假象。毕竟任何行为都有其肯定的一面,又由于与恶相反的那种善的规定恰恰可以归结为肯定的东西,于是我就可以把我的行为与我的意图相关断言它是善的。因此,不仅在意识上,而且从肯定的方面,恶与善都是相联系的。如果自我意识只对他号称自己的行为是善的,那么这种形式就是伪善(Heuchelei)。但是,如果它竟自作主张,把它的作为断言为对于自己本身是善的,那么这就是自命为绝对者的那个主观性的更高悬崖。对这种主观性而言,善和恶,自在和自为,都消失了,对于这种主观性可以说出来的就是,它可随心所欲,心想事成。这正是绝对诡辩的观点,这种诡辩俨然以立法者自居,并根据其任性来区别善恶。至于伪善,尤其例如宗教方面的伪君子(塔尔丘夫^①之流),他们遵循一切宗教仪式,外表上也十分虔敬,但是另一方面,他们为所欲为。关于伪善最近谈得很少了,这一方面由于非难伪善似乎失之过酷,另一方面也由于伪善或多或少不再以直接的形态出现了。这种露骨的谎骗,这种善的伪装今天已经变得太透明了,谁都能把它拆穿;另一方面,自从人们教养得到提高,而把善恶的对立削弱以来,一手为善一手作恶的这种分离现象已不再见。反之,现在伪善采取了更精巧的形态,这就是盖然论的形态。它的含义是:人为了自己的良心企图把违规

[285]

① 莫里哀的名著《塔尔丘夫》(Tartuffes)喜剧中的主人公。——译者注

行为设想为某种善行。这种形态只能出现在由权威来决定道德和善的地方；其结果就是，有多少个权威，就有多少个把恶断言为善的理由。诡辩的神学家们，尤其是耶稣会教徒，曾经加工精制诸如此类的良知事件，并使这种事件的数量无限增加。

现在这些事件已被加工精制得十分细腻，于是难免产生许多冲突，善恶的对立已经变得极不分明，以致联系到个别现象就证明自己是善恶颠倒的。人们所要求的，只是盖然的东西，即接近于善的东西，它可以得到某种理由或任意哪个权威的支持。所以这种观点具有的独特的规定性：它只包含有一种抽象的东西，至于具体的内容则作为某种非本质的东西被提出来，因而毋宁说依然是被交托给单纯的意见。这样，谁都可以犯罪，而谁都是立志为善的。例如，一个恶人被杀时，就可从肯定的方面来说，杀他是为了反抗恶，是想减少恶。现在，从盖然论再进一步，就不再是基于他人的权威和主张的问题，倒是主观本身即他的信念至关重要了，因为只有通过他的信念某种东西才能成为善的。这里的缺陷就在于一切但凭信念，自在自为地存在的法已不复存在。然而对后者来说，这种信念只不过就是形式而已。我在做某事时，是依据风俗习惯，还是因为我受到风俗习惯中所含的真理的驱使，这当然不是无足轻重的。但是客观真理跟我的信念仍然是不同的，后者根本不做善恶之分，信念始终是信念，只有我并不确信的东西才算是恶的。现在，这种观点是一种抹煞善恶的最高观点，在此必须承认，哪怕这种最高的观点也是会犯错误的，在这种情况下，它又不免从高处下降而变为偶然的東西，且看来不值得受人敬重。这种形式现在就是讽刺，即达到这样一种意识：怀抱这种信念的原则是不会有远方的，在其最高的标准中只有任性作主宰。这种观点真正地说从费希特的哲学中产生出来的，他的哲学宣称自我是绝对的东西，即绝对的确信，普遍的自我性，由此进一步发展而达到客观性，关于费希特真的不能

[286]

物,只有通过我才得到支持,而且我作为主人和主宰者,既可使它出现也可让其消灭。在我与某种客观的东西发生关系时,这种客观的东西就会马上为了我而消失。这样,我凌空飘荡,俯瞰广阔无垠的空间,唤出各种形态,又把它们消灭。主观性的这种最高观点只有某一具有高度教养的时期才能产生,这时信仰的诚挚性扫地以尽,而它的本质仅仅是一切皆空。

从道德法过渡到伦理法

第 141 节

就善之为自由的实体性普遍物而言,却还依然是抽象之物,所以能够要求的都是种种一般的规定以及作规定的原则,虽然它们与善是同一的,这就如同对良知而言只有作规定的抽象原则,能够要求它所作的各种规定具有普遍性和客观性一样。两者,各自就其自身而言都能上升为整体,成为无规定性的东西,而应该得到规定。——但是,这两个相对的整体整合为绝对的同时性早已自在地完成了,因为在其空疏飘浮性中逐渐消逝的这种对自我本身的纯粹确信的主观性,恰恰跟善的抽象普遍性是同一的;——因而,善和主观意志的这种具体的同一,两者的真理性就是伦理法。

附释 关于概念的这种过渡的详情,在逻辑学中已经阐明。这里所要谈的只是,受局限和有限东西的本性——这些东西在这里都是抽象的,只是应该存在的善和同样抽象的应该存在的善的主观性——在它自身中有其对立面,即善以它的现实性为对立面,主观性(伦理东西的现实性这一环节)以善为对立面;但由于它们是片面的,所以尚未被设定为自在地存在的东西。这种被设定为自在地存在是它们在其否定性中才达到的,这就是说,在它们的否定性中,它们,自身都是片面的,每一个都不欲在自身中拥有自在地就在它们身

[287]

上存在的东西——善没有了主观性和规定性,而规定者即主观性没有了本来存在着的東西,——作为整体而自为地建制起来,扬弃自己并因此下降到环节,即概念的环节,而概念作为两者的统一而显现,并因其各个环节这样地被设定而获得实在性,从而是作为理念而存在着的——理念就是把自己的种种规定发展成为实在性,同时在其同一性中作为其自在存在着的本质而存在的概念。

曾经直接作为法而存在着的自由的定在,是在自我意识的反思中被规定为善的;现在,这个第三者,这里在其过渡中作为这个善和主观性的真理,所以同时也是主观性和法的真理。

伦理之物是主观的心意,但又是自在存在着的法的心意;——就这一理念是自由概念的真理而言,这不会是什么被假定的东西,也不是从感情或其他什么地方采取来的,而只是在哲学上的一个应予以证明的道理。这一道理的演绎完全包含在下述事实中:即法和道德的自我意识在它们自身中都表明,这是一个要返回于作为其结论中的道理。那些认为在哲学中没有证明和演绎也行的人们,表明他们离懂得什么是哲学这种入门思想还很远,他们尽可以谈别的,但是在哲学中,如果想不用概念立论,那就没有参与谈论的权利。

▶【对第 141 节的笺注】

善,和良知;形式——良知作为规定——自为,无限的形式无内容,活动,同一性,骚动,无任何固定之物并让其存在着——自在的 [288]
善,存在者,永恒,不可变之物——无限的内容无形式,因而无内容。

▶[对第 141 节附释的笺注]

善,抽象的自在被主观[性]、所有有规定的义务的观念化*所蒸发,变成纯粹的抽象之物;规定过渡到主观性。这种抽象的、自我孤立的主观性缺乏自在,只有其任意性达到规定——任性恰恰想是无

* [关于这个概念:]主观性就是这个概念本身。

规定的——这是其最高的悬崖。——

但毋宁说这种无规定性是任性的对立面。——它是与自己本身相同的,意志的普遍物——因为它这样认识自己,如果真的放弃了其主观性,——毋宁就是放弃了意志的概念。——如此表象自己,那么就是如此思想自己的普遍性。——

α) 反驳——你们究竟从哪里取来对行动的规定? 为了行动,现实性,必须被规定——无非是任意——偶然性。或者应该是善的,是普遍的,那么它是客观的,自在和自为的,永恒的——不是一种仅仅被设定的,由我,被你,我令人讽刺地只是这样制作了。——真实的东西全然不是什么令人讽刺之物。

β) 辩证的过渡:意志之抽象的主观性自在地是普遍之物,善,自在存在者——意见——我在我内心做出我心所喜爱的,我所意愿的这个事情——世界的精神此实体——耻辱,实事必定会发生,——无实事得到承认;相反,我是充满了的、被规定的、普遍的实事。从实事中解脱。——善对这个神圣的主观性具有绝对的讽刺。绝对的规定就在这个神圣的主观性中,——就是说,主观性是理性的规定性活动——但只是这一方面——它只在它同普遍之物的无对立的统一性中才是有理性的——它的种种规定只在普遍性的基地内部才是真实的——不是一种任意的规定——善得到它的种种规定是通过主观性的环节。这种主观性在同普遍之物的统一中是真实的。主观性作为普遍的规定是善的,作为客观的规定,就是存在着的,自在的,但对于这些是讽刺的——收回于自身,即收回了普遍之物,自在。

a. 同主观性和善的同一性使两者的片面性消失了。

α) 善

αα) 不是抽象的主观性,不是无限的规定

ββ) 不是有限的——而是体系——

β) 主观性——规定者[是]

αα) 不针对善

[289]

$\beta\beta$)不纯是归入这或那,而是

$\gamma\gamma$)作为体系,符合此概念。*

b.法和道德,自由也特殊化——定在——外在之物和在意志中(特殊的内容)规定着——

c.历史的评注

自由在其本质的普遍性本身中为对象。本质性的意志,自由,不从眼中消失——法的规定——过渡到一般主观性。

回顾——自由意志和伦理东西之理念的区别,这个[?]在自身渐灭

我们都只是在同样的理念上——两者是一个相同的,决没有什么超出其外,决无什么消失——

但是两方面区别在其规定中。

伦理性是作为现实生活的理念——真实性——自在和自为——是现在自我意识的对象——正如从开始我们就意识到的。

理念如此把握,如此规定,从属于,主观性不仅能被把握在普遍的、而且也被把握在形式化的规定中,正如这规定可以被设定为同普遍之物是同一的。

主观性——回归于自身之内—— α)知识,直接的—— β)行[动的]普遍本性—— γ)按其概念的普遍本性——善。

主观性,……[?]冲动,自然的意志是个人的意志,这个事或那个事——带着对利益的完全漠视——主观性诚然是蓄意,对各种情况的知识,——意图是出于善的范畴的自我规定——是出于信仰的——所有这种主观性的知识。

但是主观性的这一种方式,因此[它]作为绝对的,也就是作为跟善同一的是可被设定的——善恶之间的选择——存在的形式—— [290]
本身是普遍性,——存在或定在的形式是意识——和概念的规

* [这里理解为:]我的种种规定落于实事中。

定性——

前者给出的是我们所见的种种形态——后者给出的是概念的规定性。严格的法权 α) 自由, β) 特殊性, 外在内容, 这些[?]自为地均衡[?]

如此被把握的自由概念具有对其实存的自我意识——主观性, 和这样一种东西, 反过来说, 为了其自身它的规定性只是前面说的那个普遍之物, 主观性自为地是实存着的概念。——自我——我的定在之方式[是]普遍之物。反过来说, 普遍之物——它的实存方式是自我意识——但这个自我意识本身只是在普遍之物之中——生活着, 就是说, 是现实的, 内在与外在的统一性, 我们不再能够说, 内在与外在是什么——善是无生命的——无主观性, 这个本质上是它的绝对目的——自我意识精神上是无生命的, 此意识只是自然的, 它的本能是朝向它的规定, ——或者只是它的卓越性——抽象的善——

凡是要拥有权利的地方——即私权——[就是]这样一种尚无伦理的状态。这属于能够将主观性, 特殊性规定为普遍的地方——这是现实——所有现实性的方式只是由此而来的结果——因为主观性是正在成为现实的东西。

补充 到此为止考察了两种原则, 即抽象的善和良知, 都缺少它的对立面: 抽象的善消融为完全无力的东西, 可由我加任何内容于其中, 而精神的主体性也因其欠缺客观的意义, 同样是无内容的。所以这就产生了对客观性的渴求, 人们宁愿贬低自己而在这客观性中降为奴仆, 完全依附, 为的只是摆脱空虚性和否定性的痛苦。最近有许多新教徒之所以转入天主教会, 就因为发现其内心空虚, 于是便想抓到某种结实的东西、某种支持或某种权威, 尽管最终他们所拿到手的也还不是思想上稳固的东西。主观的和客观的、自在自为存在着的善的统一性就是伦理性法, 在伦理性法中产生了根据概念的调和。其实, 如果道德法是从主体性方面来看的一般意志的形式, 那么伦理性法不仅仅只是主观的形式和意志的自我

规定,而且还是以意志的概念即自由为内容的。无论法的东西和道德的 [291]
东西都不能自为地实存,而必须以伦理的东西为其承担者和基础,因为法
欠缺主观性的环节,而道德就其自身而言则又仅仅具有主观性的环节,所
以两个环节就其自身而言都缺乏现实性。只有无限的东西即理念,才是
现实的。法只是作为一个整体的分支而实存,或是像藤类植物,攀缘在自
在自为地屹立着的树上。

第三篇 伦理法

第142节

伦理法是自由的理念,作为有生命力的善,在自我意识中对它有知识,有意志,并通过有意识的行动具有现实性,恰如这种有生命力的善在伦理的存在上有其自在自为存在着的基础和起推动作用的目的,这就是已经变成了现成的世界和自我意识之本性的自由概念。

▶ [对第142节的笺注]

1823年1月22日;1825年1月14日

形式上的差异。首先理念。纯粹主观性和意志的普遍物之兴趣。

后果的差异——现实性和概念——因为在概念中以思想开端——这个概念首先是抽象的——自在,和自为。

法和道德法对伦理法的关系

α) 把握伦理法,即它的诸环节,——作为法和道德法的统一性

β) 这个环节事先自为地

αα) 在它的种种形态中

ββ) 过渡到这种规定性中

α) 善的特殊化之体系——出自这个它所是的、自我发展着的概念本身,不是纳入——坚固的基础这个统一性, § 144/5.——

β) 其次主观性是在自我意识的规定性中的——如果是知识——α) 那就是伦理的知识——β) 作为对义务关系的意识:αα) 这

些知识都有,实体性的, $\beta\beta$)为这种知识提供证据,

γ)伦常,风俗习惯 § 151.

α)一个民族的精神 $\alpha\alpha$)主体, $\beta\beta$)作为世界—— γ)伦常—— α)经验的普遍性,许多个体之关系,具体的主体之形式,即 a)义务——普遍的形式中,b)以外在的意识到的方式,——作为现存的精神,对它有一种关系存在——就是说,在其他一些人中被意识到——

A.什么是伦理法?如果说我的意志是按照这个概念设定的,它的主观性被扬弃了—— [293]

那么 α)法,法是意志的对象, β)主观性,对客观东西的承认,概念。

此一致性(意志作为在自身中是普遍的)——自我思维着的——就是说作为普遍的东西——意欲普遍的东西——而且就是此普遍之物的这个意欲(Wollen)——在经验的东西中——婚姻,国家——都是绝对巨大的伦理整体,——它们都是实体—— α)一致地有爱, β)有感情——自由的主观性——在这些整体的意义上行动,即普遍的意义上不——是特殊的冲动和兴趣——一致的统一——

单纯形式上的规定——自由;——抽象—— α)普遍的意志,和 β)同自身的无限同一,在自身中有这种意志,——思维。

把精灵们维系在一起的神圣,或许也只想把芦苇扎成花环般地容易;至圣者,热忱地被设想的东西——精灵永恒地制造统一

只有两方面,诸形式

三类规定: α)概念, β)主观性作为我的意志, γ)主观性——作为普遍存在——自然,伦常——

实体性的统一;——普遍的意志,比家庭,国家更高;一等级,状态本—质,神,家神——

第 143 节

既然意志概念与其定在(这种定在就是特殊的意志)的统一即为知

识,那么现成地就有了对理念的这两个环节之差别意识,但如此一来,现在这两个环节的每一个就其自身而言都是理念的整体,都以理念的整体为基础和内容。

第144节

α)取代了抽象的善之位置的客观的伦理,通过作为无限形式的主体性而成为具体的实体。具体的实体因此在自己内部设立了差别,从而这些差别都是由概念规定的,并通过概念的规定,伦理的东西有了固定的内容。这种内容就其自身而言是必然的,并且是高于主观意见和偏好而存在[294]的。具体的实体就是自在自为地存在的规章制度。

▶ [对第144节的笺注]

差别 —— α) 法规的内容规定, β) 同自我意识的差别 —— 个体的义务 —— 实事的本性

补充 在伦理性整体中既有客观环节,又有主观环节,但两者都只是伦理法的形式。在这里,善是实体,就是说客观的东西以主观性来充实。如果我们从客观的立场来看待伦理法,那么就可以说,伦理的人对自身是无意识的。安提戈涅^①就是在这种意义上宣称,谁也不知道法律是从什么地方来的:它们是永恒的。这就是说,法律是自在自为地存在的,它们是从事物的本性中流淌出来的规定。但这个实体性的东西也同样具有一种意识,尽管这种意识总只是处在一个环节的地位上。

第145节

就伦理的东西是理念诸规定的体系而言,构成了伦理东西的有理性。

^① 古希腊悲剧作家索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》中的主人公,参阅本书第166节附释。——译者注

因此,伦理就是自由,或作为客观东西的自在自为存在着的意志,必然性的圆圈。这个必然性圆圈的各个环节都是治理个人生活的伦理力量,而且在个人心中有这些伦理力量的表象(作为它们的偶性)、显现出来的形态和现实性。

补充 因为伦理的种种规定构成自由概念,这些伦理的规定就是实体性或个人的普遍本质,个体只是作为一种偶性的东西才同它发生关系。个体存在与否,对客观的伦理秩序是无所谓的,唯有客观的伦理秩序才是用以治理个人生活的持久东西和力量。因此,各个民族都把伦理性看作永恒的正义,作为自在自为存在着的诸神,相对于诸神,个人虚浮的忙碌只不过是玩跷跷板的游戏罢了。

第 146 节

β) 实体在它这种现实的自我意识中自知,因此是此知识的客体。对 [295] 主体而言,伦理性的实体具有其法则和实权,一方面作为对象关系到这些法则和权力是现存的,而且在独立实存的最高意义上,是绝对的权威和力量,比自然的存在无限地坚固。

附释 日、月、山、河,总而言之在我们周围存在着的自然物体,它们对意识具有权威,不仅在于它们一般地存在着,而且也在于它们具有一种特殊的本性,让意识承认它,而且在对待这些物体并在处理和利用它们时,意识也总是顺应这种本性的。伦理法则的权威则无比地高,是因为自然物只以完全外在的、单一化的方式表现有理性,而且把有理性隐藏在偶然性的形态当中。

▶ [对第 146 节的笺注]

主体 αα) 是伦理的——立足在统一性中,是符合——ββ) 对现存的义务关系的意识的——γγ) 给予证明——自身在其中有——意志——精神——

[伦理法则]都——如同自在地存在着——作为实存——神圣的力量——形式上,神的戒律,权威性或者永恒的理性——规定——是无所谓的。

第 147 节

另一方面,伦理性的实体对于主体而言不是一种陌生的东西,而是其自身的本质并从这方面,即从实体的方面给予精神的证明,它在这一本质中有它的自我感觉,在其中活的东西是同它自身无区别的要素。这是一种直接的关系,甚至比对自身的信仰和信任更加具有同一性的关系。

附释 信仰和信任从一开始就从属于反思,并以表象和差别为前提。就像例如,信仰异教宗教和是一个异教徒,两者是有差别的。前面那种关系或更确切些说,是无比的同一性,而在反思中伦理性的东西是自我意识的现实的生命力,诚然可以转变为某种信仰和诚信的关系,转变为通过进一步反思而中介的关系,即通过某些理由所得到的识见——这些理由可能肇始于某些特殊的目的、利益和考虑,可能肇始于畏惧或希望,或者肇始于历史条件;然而恰如其分地认识这种同一性则属于能思维的概念的事。

▶ [对第 147 节的笺注]

自由—入理性法则—反对义务—家庭

主体的权利

有权利在,他们才能活

希腊人没有良心[概念]——相对于伦常——

叙达涅斯(Hydarnes)对拉客戴蒙(lakedaimonischen)人的公使说,呆在他这里,做他国王的朋友,就像他一样伟大而幸福。[公使回答道:]“你的建议很好,符合你的经验。”

如果你真的品尝到了我们享受的幸福的话,那你就是在建议我们为此牺牲善和血”。

薛西斯一世(Xerxes)说得更清楚：“我们的国家，我们的法律如何能够允许我们在这里生活呢？况且是这样一些我们为了他们而死的人，一些如此宽广地游历的人。”

——出自希罗多德，卷七，C. 135f.①

如果不能报答，没有良心，没有诚信——不因种种理由——选择，赞同——被设立为

与我同一的一属于诚信，事先主观上把我——掏空——就不受规定，当他人把内容放到我面前时——完全的中介——非直接的情感和存在——（尽管这是有根据的而且正好构成了

我把事情复归过去的种种理由）——也非情感，——而是存在，是我在(so bin ich)——识见，我意识到了这个中介，这种关系。

每个人都有这种经验，生活在他自身之中——

相反他能立己——但不能走出自身之外——皮相之见——歌德：

第 148 节

作为这些实体性的规定，伦理实体对个体说来是一些义务，对他的意志具有约束力。个体自身同这些作为主观的东西和在本身中没有规定性的东西，或者作为被规定了的特殊东西的伦理实体是有区别的，所以，同这些东西的关系就是同他的实体性东西的关系。 [297]

附释 伦理学的义务论②，就是，如同它是客观存在的那样，不应该在道德主观性的空洞原则中去把握，作为这个原则反而没什么东西是有规定的(第 134 节)。因此，伦理学的义务论就是伦理必然性之圆圈的系统发展，将在此第三部分中加以论述。这一论述与义

① 这段——很随意引用的——希罗多德——片段，通过拉松和霍夫迈斯特，把一些明显的错误改正了：Hydaspes 替换了 Hydarnes；“牺牲了……”薛西斯一世(Xerxes)（不是！）说得更清楚，我们如何能够……；最后出处，c. 129 替换为 c. 135f。

② [在手稿中:]“伦理学的”(ethisch)——替换“道德的”(moralisch)——伦常的、伦理的(sittlich)。

务论的形式之区别仅仅在于,下述各种伦理性的规定都表现为必然的关系,而论述就到此打住,不再给每一规定都附加一句:“所以这一规定对人们说来就是一种义务^①”。一种关于各种义务论的学说,如果不是哲学的学科,它就从现存的关系中取得它的质料,并表明这种质料同本人的观念相关,同到处出现的原则以及思想、目的、冲动和感觉等等相关,而且它还能把每一种义务与其他伦理关系的相关性,诸如同福利和意见相关,所产生的其他后果作为理由补充进去。但是,一种内在的、一以贯之的义务论,不能是别的,不外是因自由的理念而必然的、因此在其全部范围内,即在国家中也都是现实的这些关系的展开。

第 149 节

[298] 具有约束力的义务,只对无规定的主观性或抽象的自由以及对自然意志的冲动或被它从任性中产生的无规定的善所规定的道德意志的冲动,才是一种限制。但是,个人在义务中反而获得了他的解放。一方面,他既摆脱了对赤裸裸的自然冲动的依附状态,又摆脱了在关于应该做什么,能够做什么的这种道德反思中,作为主观的特殊性所陷入的受压制状态;另一方面,他摆脱了无规定的主观性,这种主观性既没有达到定在,也没有达到行动的客观规定性,而仍停留在自己内部,缺乏现实性。在义务中,个人获得解放,使自身达到实体性的自由。

补充 义务只限制主体的任性,只对主体死死抱住的抽象的善有冲击。当人们说,我们要自由,这句话的意思最初只是:我们抽象地要不受束缚,因此国家的一切规定和组织便都成了对这种自由的限制。所以,义务所限制的并不是自由,而只是自由的抽象,即不自由。义务就是达到本质、获得肯定的自由。

① [在手稿中:] 义务——即法,它的意志之定在。

第 150 节

伦理性东西,只要它在个人由本性所规定的品格上作为品格得到反映,那便是德性^①。这种德性,只要它不外乎表现为个人在其所属的义务关系上单纯地尽其应尽的本分,那就是正直。

附释 一个人必须做的事务,就是义务,他要履行哪些义务,以便成为有德行的人,这在伦理共同体中是容易说出来的,——这不牵涉他任何别的事情,而仅仅涉及他的人事关系中预先表示过的、言语承诺过的和他所熟知的事务。正直是在法和伦理两方面所能要求于他的普遍东西。但从道德的观点看,它容易表现为某种较低级的东西,人们不得不还要对自己和别人提出更多的高于它的要求;因为渴求某种特别,就不会对自在自为存在着的东西和普遍的东西感到满足;它只有在例外情形中才找得到专属于己的意识。

正直的各个不同方面也都同样可以称之为德性,因为它们都同样是个体自身卓卓的品质——虽然同别人相比,并不显得特别——。 [299] 但是,关于德性的这些说法,容易近乎空谈阔论,因为这种言论只是说出了一些抽象的和没有规定性的东西,并且这种言论中的论据和阐明都是向着带有某种任性或主观偏好的个体而提出的。在某种现存的伦理状态下,当它的各种关系已经得到充分发展和实现的时候,真正的德行只有在超常的处境以及在那些关系发生冲突的情况下,才有地位和现实性。

冲突必须是真正的,因为道德的反思可以到处为自己制造冲突并且使自己对某种特殊的东西和已经做出的牺牲产生意识。当社会和共同体还处在未开化状态时,之所以出现许多这样的德性形式,是因为在这里,伦理性的东西及其实现更多地是某种个人的偏好和独

① Tugend 在中文里有两种译法,一是“德性”,一是“德行”。我们在涉及人的品质时,译作“德性”,在涉及义务的履行时,译作“德行”。两者在黑格尔这里却并无严格分别。——译者注

卓的天才本性的表现。例如，古人特别认为海格立斯是有德行的。也是由于在古代国家，伦理还没有成长为这种独立发展的和客观性的自由体系，这个缺陷就必须由个人卓卓的天才来弥补。

因为关于德性的学说，不是一种单纯的义务论，它包含着以自然规定性为基础的个性的特殊方面，所以它就是一部**精神的自然史**。

因为德性是把伦理性的东西应用于特殊物，又因为从这个主观方面看，德性是某种没有规定性的东西，所以对德性的规定就出现了或多或少的因素。对德性的考察于是就势必带出与德性对立的缺陷或恶习，正如亚里士多德，就是他把特殊德性按照其正确涵义规定为过多与过少之间的中庸。

采取义务的形式、然后又采取德性之形式的那种内容，与具有冲动之形式的那种内容是相同的（第 19 节附释）。它们也以同样的内容为其基础。但因为这种内容在冲动的形式中还是属于直接的意志和自然的感觉，而没有发展到伦理法规定的高度，所以它们共同具有的义务和德性内容，仅仅是抽象的对象。这个对象因为本身没有规定性，所以未包含划分冲动是善还是恶的界限，或者从抽象的肯定方面看，冲动是善的，或者反之从抽象的否定方面看，冲动是恶的（第 18 节）。

▶ [对第 150 节的笺注]

特殊才能的其他能量——高贵气派——所有雅典人都是有德性的——高贵是卓越的才能——为整体而行动的机遇——

希腊人的德性——例如艺术品——自然统一的证明——伦理之物同时作为性格，性情，秉好，冲动——与特殊的人格同一。

所以，勇敢，个人的勇气，永远——在将军那里存在——诸侯更多地以理智、精神、审慎、果断见长——但是一个特殊等级的义务。已经知道的勇气与之相反——并不如此表现为一种德性。

德性——特殊的方面——多一点少一点无所谓。

[300]

节制,吝啬,慷慨——更多地是听凭任性——特殊的秉好——
从小小的自私推论,不审慎反观到本质的目的

补充 一个人做了这种或那种道德的事,还不能就此径直说他就是有德性的,但如果这种行为方式成了他的坚定性格,那当然就可以说他是有德性的。德性更多地是伦理上的行品德卓(Virtuosität),进而言之,我们现今已经不像从前那样多地谈论德性,原因在于,伦理性已经不再是一个特殊个体的品格形式了。在世界各民族中,法国人最常谈论德性,这是 [301] 因为在他们看来个体的德性毋宁说是属于他自己的事情,是行为的自然方式问题。德国人相反,更习惯于沉思,因此相同的内容在德国人这里就获得了普遍性的形式。

第 151 节

但是,在与个体现实性的纯朴同一中,伦理性的东西就表现为个体普遍的行为方式,即表现为风尚。个人的风尚习惯,作为第二自然,取代了最初的单纯自然意志,浸润于灵魂,是伦理定在的意义和现实,是作为一个世界生机勃勃的和现存着的精神,其实体就这样初次作为精神实存着。

▶ [对第 151 节的笺注]

统一性 α) 作为实体, β) 作为在单个意识或一般意识中的风尚,
 γ) 世界——作为存在, 实存

这种一致性的意识

α) 作为精神, 神——人格

β) 当前——在他人的意识中如何[?]是抽象的 ——一个主观意识的目的带有普遍性。但主体本质上是这一个, 人格——根据经验的普遍性这一方面。

γ) 世界 $\alpha\alpha$) 风尚——众多个体的—— α) 关于主体跟主体的关系(不是像在“抽象法”中那样) 实事只是需要, 偶尔也涉及契约——

β) 道德的价值——道德[性]——主观意识的法是行动的核心——基地,同他人的主观关系,但价值,转向自己内心——这里一致性的意识——同一性——意识不在我心中(道德的反映),而是作为存在着的,即在我之外——我的一致性在我之外——个体之间的一致性。

伦理性,伦常(第 147 节)是作为精神——α) 是绝对的内容,β) 是自由,精神的证明。良心,反思,道德性,不是精神,也不是如此迟钝的无罪责。——α) 在前者主体在自己本身之内是有规定的——按照善,义务——抽象反思——理智——不是作为有生命活力的善——同一性——主观性表现为选择的任性。β) 在后者没有对某个普遍目的的意识——或者(中国人)把伦理变成礼法——外在的律法。

伦理—— $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ ——古人完全没有对良心的意识——里默尔(Riemer): $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$, ion. $\xi\theta\omicron\varsigma$ ——习惯、风尚——(在希罗多德那里尤其是住所、家的意思)人的出身——伦理——是否从“处所”(Sitz)而来?——住所、习惯(Gewohnheit),性格,神态— $\eta\theta\upsilon\kappa\omicron\varsigma$ 在风尚中,富有个性的——存在和生活的方式——

ββ) 外在的现实性。——法律是败坏的,伦常习俗风尚也就是败坏的。

补充 正如自然界有自己的规律,动物、树木、太阳都遵循着自己的规律一样,伦常风尚也有其规律,这种规律从属于自由精神。法和道德还不是伦常风尚,即不是精神。因为在法当中,特殊性还不是概念的特殊性,而只是自然意志的特殊性。同样,从道德性的观点看,自我意识还不是精神的意识。在自我意识中,核心只在于主体在自身之内的价值,就是说,主体按照善而反对恶来规定自己,还具有任性的形式。反之,在精神的意识中,是从伦理的观点看,意志就是作为精神的意志,而且具有与自己相适应的实体性的内容。教育学是伦理地造就人的艺术。它把人看作是自然的并为他显示自我再生的道路,把他的第一自然转变为第二自然,

即精神的自然,于是这种精神的东西在他身上就将变成习惯。在习惯中,自然意志和主观意志之间的对立消失了,主体内部的斗争平息了,习惯就变成了伦常,就像习惯也属于哲学思维一样,因为哲学思维要求训练精神以反对任性的突发奇想,并要求中断和克服这些任性的突发奇想,来替有理性的思维扫清道路。人也死于习惯,这就是说,当他完全习惯于生活,精神和肉体都已变得迟钝,而且主观意识和精神活动之间的对立也已消失了,这时他就死了。因为一个人之所以在活动,是因为有某种目的还没有达到,而要争取达到某种目的,他就要自我创造,让自己有价值。目的一经达到,活动和生命活力也就消失了,接踵而来的乃是对一切失去兴趣,这就是精神或肉体的死亡。

第 152 节

伦理的实体性以这种方式达到了它的法,这种伦理性的法也达到它的实效,这就是说,在伦理的实体性中,单个人的私己意志和他自己的良心消失了,这种良心曾经自为地存在,并与伦理的实体性相抗衡,而如今,伦理的品格成为不动的良心,但明白在它的种种规定性中,开诚布公地变成现实的有理性的普遍物,是它的推动性的目的,而且还认识到,它的尊严以及所有特殊目的的存在都奠基于这种普遍物,确实就在其中。主体性是实体的绝对形式和实存着的现实性本身,而主体同实体(它作为主体的对象、目的和力量)之间的区别,仅仅是形式上的区别,这种区别是可以同时直接消失的。 [303]

附释 主观性构成自由这一概念借以实存的基础(第 106 节),而在道德的观点上,它还是同它的这个概念有区别的,但是在伦理的东西中,它是这一概念的实存,而且是与此概念契合的实存。

▶ [对第 152 节的笺注]

法——这个概念的定在

法权——私人法权——人格性

法—自我意识的法—知道自身在伦理所是的东西上

第 153 节

个体为他们主观上规定的通往自由的权利,只有在他们所属的伦理现实中,才能得到实现,因为只有在这种客观性中,他们对自己自由的确信才具有真实性,也只有在这种客观性中他们才现实地具有他们本己的本质,他们内在的普遍性(第 147 节)。

附释 一个父亲询问,要在伦理上教育他的儿子,用什么方式最好,一个毕达哥拉斯派的人(其他人^①也会把此挂在嘴上)做出的回答是:“使他成为一个具有良善法律之国家的公民”。

[304]

▶ [对第 153 节的笺注]

在此,人达到他的使命——人的一般使命:究竟应该是个什么样的人? 个体的特殊使命——

应该培养他的奇思妙想力,他的思想,他的思维——也要培养他的意志,他的审美能力——他的时代之子——具备爽朗的合群力——保持在其中

补充 教育家尝试把人们从当代的普通生活中抽离出来,放到乡村里去教育(如卢梭的《爱弥尔》),这是徒劳的,因为企图使人同世界的规律相疏离是不可能成功的。虽然对青年的教育必须在偏静的环境中进行,但切不可以为精神世界的芬芳终究不会吹拂这块偏静之地,也不要以为世界精神的力量太微弱而不能占据这些偏远地带。个体只有成为良善国家的公民,在这里,才能获得他的权利。

第 154 节

个人的特殊性权利也包含在伦理的实体性中,因为特殊性是伦理实

① [手稿上的:]苏格拉底。

存于其中的外部现象。

第 155 节

在普遍意志跟特殊意志的这种同一中,义务和权利也就合而为一。通过伦理性的东西,一个人负有多少义务,就享有多少权利;他享有多少权利,也就负有多少义务。在抽象法的领域,我有权利,另一个人则负有相应的义务;在道德的领域,对我自己的知识和意志的权利以及对我自己的福利的权利,都应该只是同义务一致并应该是客观的。

▶ [对第 155 节的笺注]

义务全是有约束力的关系,同主观的伦理性的关系——但这种关系是我的本质,通过我自己本身而定在——它们的定在,就是它们的权利,我尊重这些权利,它们的定在,是我的义务,——也是我的权利,它是我的自由的定在。

让人有担当而为义务者,当是为某物而发生的;不是因它直接或间接有利——而是为了此物,人们才有其尊严和自由,所以自由和尊严有定在才有义务之定在——是它的权利。 [305]

不单纯是:别人有权利,我同他们是平等的,我同他们一样有人格,我也应该有相应于他们权利的义务,——既然与他们平等我应该因履行这些义务也有相应的权利——通过比较而相关。

绝对的中介,实体性东西的定在之中介,实体性东西的权利之中介,即我的义务的中介——通过我的定在,即我的权利——反之亦然。

权利和义务的差异性——[自身]同特殊东西相关——等级的区别,职权的区别。在特殊东西中的形式关系。

α) 我做出什么成就,我为此得到一种特殊的其他之物——但价值比之于一个他物的义务和权利,赋予义务——手段——以及在此的目的

β) 相同的内容——按照实体——权利和义务,从属于国家,权

利,自[然的]定在之为个体——义务——婚姻——我是定在,有约束力。

补充 奴隶不可能有义务,只有自由人才有义务。如果一切权利都在一方,一切义务都在另一方,那么整体就要瓦解,因为只有同一才是我们在这里能够稳固的基础。

第 156 节

伦理性的实体,包含作为自为存在着的自我意识同其概念的统一,这是一个家庭和一个民族的现实的精神。

补充 伦理性的东西不像善那样是抽象的,而是强烈地现实的。精神具有现实性,现实性的偶性是众个体。因此,在考察伦理时永远只有两种观点是可能的:或者从实体性出发,或者原子式地进行探讨,即以单个的人为基础而逐渐提高。后一种观点是无精神的,因为它只能做到组合,但精神决非什么单一之物,而是单一物和普遍物的统一。

[306]

第 157 节

这一理念的概念只能作为精神,作为有自知的东西和现实的东西而存在,因为它就是它本身的客观化并通过它各个环节的形式而是运动的。因此它是:

A.直接的或自然的伦理精神——家庭。

这种实体性向前推移,丧失了它的统一性,进而解体,过渡到相对性的观点,于是就成为

B.市民社会,这是各个成员作为独立的单个人在一个形式的普遍性中的联合,这种联合是通过成员的相互需要,通过法治作为保障人身和财产的手段,并通过一种外部秩序来维护他们的特殊利益和公共利益而建立的,这个外部的国家

C.要返回并统一到实体性的普遍物及其所致力于的公共生活所具有的目的和现实性上来,即返回并统一到国家制度上来。

▶ [对第 157 节的笺注]

家庭与国家之间的区别

α)自由的、独立的个人,为自己操心——无人身自由的人们,主人和国家为他们操心

β)对他们而言,普遍之物是,一个目的,祖国,法规,国家作为一个普遍物,作为向主观性发布命令者,尽管是作为一种法律来发布命令——对法律的敬重——不是爱或怕——法律不是主观的意志——所有人和共同体一律平等,在发布命令者和遵循命令者之间——对于这些人与机构的义务,既是限制,也是权利——不是偶然的意志,任意——而是规定,划界,要担责的事情不可逾越此界限之外。

γ)事务之划分——实体及其效用的所有环节构成自己的物体和关于法规及其效用的体系。

体系——伦理东西的特殊化,就是说,伦理的东西在其规定性中被设立——形式——每种形式,——区别,——是整个类,理念;—— [307]

a)直接的意志;自然的意志,自由——在自身处存在——通过自然意志的否定,即第一个意志是自然的

b)反思——法权,道德性,抽象的环节——下降到特殊性——无意识的实体,——必然性,纽带——

对于个殊东西(抽象东西——)而言,普遍性的形式——只是形式——教化——人格的独立性——走出自然的统一——融合只有在两种本质的自为存在中才得以纯化——

c)国家,第三者:α)个体的独立性——β)依法联合——统一作为有意识的,已知的,已被说出的,被思想过的统一,就是说作为自由本身——

第一章 家 庭

第 158 节

家庭,作为精神的直接实体性,以它感觉到自身的统一性,即爱为其规定,以至于心意是这样的:其个体性的自我意识在这种统一性中是作为自在自为存在着的本质性东西所具有的,从而使自己在家庭中不是作为一个为自己的人,而是作为成员而存在。

▶ [对第 158 节的笺注]

感觉的形式——总的说来

心意——是内心

补充 所谓爱,一般说来,就是意识到我和另一个人的统一,使我不独为自己而存在,相反,我的自我意识只是作为放弃我的自为存在并且通过知道我自己,之为我同另一个人以及另一个人同我之间的统一,才获得。但**爱是感觉**,这就叫做具有自然形式的伦理;在国家中就不再有这种感觉了:因为人们在国家中所意识到的统一是法律的统一,又因其内容必然是有理性的,我也就必须知道这种内容。爱的第一个环节,就是我不想是独立的为我而存在的个人,假如我是这样的人,我就会觉得自己残缺不全。第二个环节是,我在另一个人身上找到了自己,即我适合于她的东西,她又在我身上达到了。因此,爱是一种最不可思议的矛盾,决非理智所能解决的,因为没有一种东西能比被否定了的、而我却仍应作为肯定的东西来拥有这样的自我意识的逐点相宜更为艰苦的事了。爱带来矛盾同时又溶解矛盾。作为矛盾的溶解,爱就是伦理性的融合。

[308]

第 159 节

权利,归之于单个人的要以家庭统一为基础,首先是他要生活在这统

一体中本身中,只有当家庭开始解体,原来的家庭成员在心性及现实性上成为独立的个人时,才以权利的形式(作为特定单一性的抽象环节)出现;并且,从前他们在家庭中为了一个特定的环节所构成的东西,现在则在分离中,因而只是按其外部方面(财产、赡养、教育费等等)来取得。

▶ [对第 159 节的笺注]

抽象的严格的权利——实体性统一体之力量——心性——信任,培养——爱的权利不同于严格的权利——后者只是当他们是作为个人时,尤其是每个人都要退出他的那一份——出现平分——权利只以物或物的功用为目标——环节必须实存。

婚姻法——对(zu)外在性、反(gegen)外在性之关系——只在前提下——以分离为目标;——回顾财产分离——或者是反对分离的法——解体——这是婚姻本身的法,不是个体性人格本身的法。

权利不[能]在爱情上生效——因为自然的感觉作为自己的心意:——在国家中,应该做出成效的东西,也将要求以严格的法的形式出现,不是心意,与心意相对——就是说,因为它是普遍的目的,普遍的规定,也是对特殊性的抽象——冷静,即不动情,不动心——不是所有的都不动心,不动情。 [309]

补充 家庭的法权真正说来在于,家庭的实体性应该有定在,因此它是反对外在性和反对退出这个统一体的法权。但是,与法权相反,爱是某种感觉,是一种主观的东西,对于这种主观的东西,契合性本身无能为力。如果要求契合性的话,那只能对按本性说来是外在的而不以感觉为条件的这些事物才能提出这种要求。

第 160 节

家庭是在以下三个方面完成起来的:

a) 在家庭的直接概念所采取的形态中,即在婚姻中;

- b) 在外部定在中,即家庭的财产和地产以及对它们的照料;
- c) 在子女的教育和家庭的解体中。

▶ [对第 160 节的笺注]

婚姻和子女的教育——

a) 封闭于自身的家庭

b) 个人的外部定在。保护

c) 解体——朝向自立——或者更多的家庭——相互之间自立的另一种原则

一、婚姻

第 161 节

婚姻,作为直接的伦理关系,首先包括自然的生命活力的环节。虽然作为实体性关系生命活力是在生活的总体性中,亦即作为类及其生命过程的现实(见《哲学全书》,第 167 节以下和第 288 节以下)。但在自我意识中,其次,只是自然性别的这种内在的或自在存在着的、正因为如此只是在其实存中的外在的统一,转变成了一种精神的统一,自我意识的爱。

[310]

▶ [对第 161 节的笺注]

必然性的法权——婚姻——带着习俗的本性

——婚姻——在其直接定在中的契合性与其自身相关——利益、目的的统一性——

α) 纯粹肉体的、自然的、动物性的性冲动——不是婚姻的合理理由——风流的维纳斯(Venus vaga)

β) 契约——关于所有权——使用——作为身外之物——

类——因为是伦理的关系——普遍的本性

——这个自然的方面只是出于爱,基于心意的后果——不是实体性的东西——自然的契合性——精神性改变了这种规定——

补充 婚姻本质上是一种伦理关系。从前,特别是在大多数自然法的著述中,只是从肉体方面,从婚姻的自然属性方面来看待婚姻。因此,人们只是把它作为一种性关系来看待,而通向婚姻的其他规定的每一条路都一直被阻塞着。至于把婚姻仅仅作为民事契约来理解,这种在康德那里也还出现了的观念,同样是粗鲁的,因为根据这种观念,双方彼此任意地以个人为订约对象,婚姻也就降格为按照契约而互相利用的形式。第三种同样应该拒斥的观念,认为婚姻仅仅建立在爱的基础上。爱既是感觉,所以在一切方面都容许偶然性,而这正是伦理性的东西所不应采取的形态。所以,应该对婚姻作更精确的规定如下:**婚姻是具有法的意义的伦理性的爱,这样就可以消除爱中一切倏忽即逝的、喜怒无常的和赤裸裸的主观性因素。**

第 162 节

作为婚姻的主观出发点可能更多地是表现走入婚姻这种关系的两个人的特殊性好,或者出于父母的事先考虑和安排等等;但婚姻的客观出发点则是当事人双方自由自愿地同意组成一个人格,因为是以婚姻为旨归,同时抛弃他们在先前统一体中的自然的和单一的人格性。按照现在的回顾,先前的统一体乃是一种自我限制,但正是因为他们在这种自我限制中 [311] 获得了他们的实体性的自我意识,因而其实是他们的解放。

附释 客观的使命,因而伦理的义务,就是,进入婚姻状态。婚姻的外在出发点的性质,按事件本性说来,总是偶然的,而且特别与反思的教养相关。这里有两个极端,其中一个,是好心肠的父母之安排,作了一个开端,然后已被指定在彼此相爱中结合的人由此出发,他们知道自己已订婚,而产生了性好,——另一个极端则是,性好首

先在当事人、即在这两个无限特异化的人的心中出现。前一个极端或者说一般的道路,是结婚的决断作了开端而产生性好之结果,所以在实际的结婚当中两者于是就是合而为一的,这条道路本身可以被视为更为伦理的路。

在另一个极端中的是无限特别的个性,它使得种种非分要求也变得有效并同现代世界的主观性原则(见上述第 124 节附释)相关联。

但在^①现代剧本和其他的各种文艺表演中,只要是把性爱作为基本兴趣的,都把在其中可以遇见到的彻骨严寒的元素投放到所描述的激情热流中去,并因此而同偶然性完全联系起来,所以这就导致了,把作品的全部兴趣都表现为似乎只是依存于这些兴趣的,这些兴趣对于这些人说来诚然可能是无限重要的,但自在地说并不是这么回事。

▶ [对第 162 节的笺注]

婚姻

α) 目的、利益的同一性——契合性的意识——爱——不突出某一种特定的目的——

[312] β) 特殊的使命——生活在这种契合性中——一切东西都共享共担。共同照料——感性的方面,享受——财产,共同管理和使用——子女的教育——哪怕婚姻是不育的——日常生活和整个生活中的帮助,共同的照料,享受——并立着的理智,和在一个或另一个人的固定的有差别的使命。

γ) 契合性——感性的东西通[向]爱,因为——天性——生命活力——天然有差等的性别。生命本身可以在自身之中自行设置区别——自我。

δ) 毕生的联系——精神的——普遍性。

① 此版德文编辑把原版中这里的定冠词“die”改正为“den”。——译者注

男人、少女想要什么？少女想要嫁一个男人——男人想要娶一位太太。——她爱他，为什么？因为他将成为他的丈夫，她要变成太太；——她从作为丈夫的他那里理应得到她的尊严，价值，愉悦和作为妻子的幸福——而妻子就是，因为她变成了太太——爱——她认识到对于她而言这种利益在于这个男人——这尤其是少女的感觉。男人由于在婚姻之外有更大的自身意志性，独立性， α) 有些人妻子究竟如何，对他而言比较无所谓，—— β) 有些人则——相反——更加固执和挑剔——

关于婚姻这种实体性的东西有更多的特殊性。为什么他要跟她或她要跟他结婚？——由于此人有特别的属性——天然之美，优雅，妩媚——对男人友善——财产，地位——此人和此人之特别的性格——

在做选择时是为达到整个人生的幸福——诚然——但使命：幸福与不幸之分——婚姻应该比幸与不幸立得更高。——但幸福通过彼此——婚姻中的幸福本身，取决于性格。——彼此契合的可能性和依附性——取决于特别的性格，通常幸福。

相识的偶然性——希望被喜欢——完全单一的特征——历史。——如果特殊性获得如此之大的重要性——那么好的婚姻就取决于它了——这种特殊的東西构成特别的爱恋——在婚姻中丈夫和太太普遍地找到自身——习惯——本人对婚姻的习惯——是必不可少的。

▶ [对第 162 节附释的笺注]

充满激情的爱和婚姻是两码事——

α) 激情——它的自我意识完全把他本质的所有心弦都只听做 [313]
这一曲且只在这一曲中再次聆听——以及对这一个人的偶然的占有

β) 婚姻的基础和基地。由此出发——当私事要求了它的权利是，利益是关于个体的人格的——活动被实施，一般生活目的的共同性。

补充 在不太尊重女性的那些民族中,父母对于婚事总是按照他们的任意来指定,而从不询问当事人的意见。而当事人也乐于听从指定安排,由于感觉的特殊性还没有提出非分要求。对少女而言,问题只是嫁个丈夫,而对男人而言,问题只是娶个妻子。在其他一些情况下,对财产、门第、政治目的等考虑可能成为决定性因素。在这里,如果把婚姻当作希图达到其他目的的手段,就会出现巨大困难。相反地,在现时代,主观的出发点即爱恋被看作唯一重要的因素。人们在这里可以想象,每个人都必须等待,以俟时机的到来,并且每个人只能把他的爱情奉送给一个特定的人。

第 163 节

婚姻的伦理方面在于双方意识到这个统一体是实体性的目的,因而也就在于恩爱、信任和整个个体性实存的共同性,——在于自然的冲动在某种心意和现实中被缓释为一种自然环节的样态,而这一环节恰恰也是以在其满足之后熄灭来规定的。至于精神的纽带则被提升为它作为实体性东西应该有的合法地位,从而作为超越于激情和一时特殊偏好之偶然性之上的崇高东西,自在地是永不熄灭的。

附释 婚姻不是一种在其本质基础上的契约关系,这在上面已经注意到了(第 75 节),因为它恰恰是要从契约的观点出发,即从当事人在他们的单一性中的独立人格这一观点出发,来扬弃它这一观点。通过双方人格的认同,家庭便成为一个人格,而其成员则[都是]偶性(但实体本质上乃是对^①它自身与偶性之间的关系——见《哲学全书》第 98 节^②),这种认同就是伦理的精神,这种精神就其自身来看——被剥去了表现在它的定在中的、即在这些个人和暂时地且以某些方式所规定的现象之利益中的各色各样的外在性——作为

① 按照拉松版把“von...”改为“zu...”。

② 第 3 版,第 150 节。

一种为了表象的形态而被强调,作为家神等等而受到崇敬,进而言之,一般地构成为婚姻和家庭的宗教特征、即敬神拜祖的仪式之依托的东西。再进一步的抽象化,就在于把神性东西、实体性东西同它的定在相分离,连同对精神统一体的感觉和意识固定起来,作为虚假的所谓柏拉图式的爱;这种分离是和僧侣的观点相关的,通过僧侣的观点自然的生命活力环节被规定为纯粹否定的东西,并且正由于通过这种分离,赋予了自然生命活力环节一种自为的无限重要性。

▶ [对第 163 节的笺注]

婚姻这种联系是有意识的、反思着的。

α) 整个一生的联系,非一时的联系

β) 预先操心、总览后果的全局。子女的前提。

γ) 柏拉图式的爱——反感觉——自然性环节——最高的东西是这种精神的契合——把精神通晓为最高的东西,以精神之实存的方式:科学,国家,艺术。

补充 婚姻和纳妾的不同在于,纳妾主要是满足自然冲动,而这在婚姻却是次要的。因此,在婚姻中提到性事,不会脸红害臊,而在非婚姻关系中就会引起羞怯。但之所以如此,婚姻自在地也就应视为不可解散的,因为婚姻的目的是伦理性的,它是那样的崇高,以致其他一切都对它显得无能为力,而且对它都显得是从属性的。婚姻不应该被激情所扰乱,因为 [315] 激情是从属于它的。但是婚姻只是自在地不可解散的,其实正如基督所说的:只是“由于你的铁石心肠,离婚才被认可”^①。因为婚姻含有感觉的环节,所以它不是绝对的,而是摇摆不定的,且其自身就含有解散的可能性。但是立法必须尽量使这种可能性难以实现,以维护伦理性的法来反对任性。

^① 参见《马太福音》19:8;《马可福音》10:5。

第 164 节

正如契约的协定已经自为地包含了所有权的真实转移一样(第 79 节),那么庄严地宣布同意建立婚姻这一伦理联盟以及这一婚姻联盟得到家庭和自治团体(教会在这方面参加进来是另一规定,不在本书论列之内)对它相应的承认和确证,则构成了正式结婚和婚姻的现实,乃至这种结合只有通过婚典仪式的举行才作为实体性的完成,通过符号,语言,这些作为精神性东西的最富于精神的定在(第 78 节),作为伦理的东西而建立起来。因此,感性的、属于自然的生命活力的环节,就作为一种后果和偶性设立起来,它们属于伦理结合的外部定在,而伦理的结合则仅仅限于相互恩爱和互助。

附释 如果有人要问,什么才该视为婚姻的主要目的,以便据以能够制定或评判法律规定,那么,这一主要目的应该这样来理解:从婚姻现实性的各个方面来看,哪一方面必定在其他方面前面被认为是本质性的。但其实,任何一个方面单独来看都不构成自在自为地存在着的内容、即伦理性东西的全部范围。婚姻实存的这一方面或那一方面都会有所欠缺,而仍无害于婚姻的本质。

[316] 如果缔结婚姻本身,即婚礼,是以此把这种结合的本质明示和确证为一种超越于感觉和特殊性好之偶然性之上的伦理性东西,如果把这种婚礼只是当作外在的仪式和单纯的所谓市民戒律,那么这种行为就完全不带别的意义,仅仅只是为了赋予市民关系具有某种喜庆的振奋效果并予以公证的目的,或者简直就是一种市民戒律或教会戒律的赤裸裸的实定性任意。这种戒律不仅对婚姻的本性而言无足轻重,而且还离间了^①恩爱之心,并作为本心的一种异己物而与婚姻的合一性背道而驰,这是因为赋予这种结婚仪式以价值并被视为

^① 这里的“离间了”是依照“理论著作版”对 veruneinige 的翻译,而拉松版用的词是: verunreinige(玷污了)。——译者注

彼此全心全意委身的先决条件的,本是心情,却变成了戒律。关于婚礼的这种意见的狂妄性,就是自以为提供了关于爱情之自由、真挚和完美的最高概念,相反倒是否认了爱情的伦理性,否认了婚姻对赤裸裸的自然冲动的更高方面的克制与冷淡作用,这种克制与冷淡早已以一种自然的方式含蕴在羞怯中,并由于意识达到更多的精神上的规定而上升为贞洁和端庄。更确切些说,婚姻的伦理使命被那种看法抛弃了,这种伦理使命在于,当事人的意识从它的自然性和主观性中聚集为关于实体性东西的思想,取代了还在一直保留着的感性性好的偶然性和任性,而使婚姻的结合摆脱这种任性,使自己在履行义务中转而服从实体性的东西,家神,同时,它削弱感性环节,使其转向只受婚姻关系的真实东西和伦理东西制约并把这种结合承认为伦理结合的环节。

只有厚颜无耻和支持这种无耻的理智,才不能领会实体性关系的思辨本性,但是伦理上正派无邪的心情,如同基督教民族的立法,才是与这种思辨本性相适应的。 [317]

▶ [对第 164 节的笺注]

合一性是有意识的——定在

α) 以语言——为意志所缚

β) 伦理的,如此说出来是作为精神的和因这种定在而相区别。

在简单的契约中是口头协定还是直接交付,没有做出区分。但这里是通过前者而明示了婚姻的精神性格。精神性的统一是婚姻的首要之物——

▶ [对第 164 节附释的笺注]

诡辩论——作为证据——要求——相信爱情——精神的意识——少女把自己交给了她的婚姻,男人并不——因为男人还有另外一个他的伦理作用力的领地,国家——少女没有——相反,其伦理生活本质上实存于婚姻关系中——不平等,从男人方面看这不是证

据——爱情——可以有不同于婚姻的种种要求——

在爱情本身中——一切在一个中——是不被分离的——感性上和伦理上。但正是婚姻稳定了这种关系,使得感性的东西只是作为结果——在同意结成婚姻的共同意志中少女也承认这一点。

《卢琴德》

补充 认为结婚仪式是多余的,是一种形式性的东西,是可以把它抛弃掉的,因为爱情才是实体性的东西,甚至由于仪式的隆重还会丧失爱的价值,这是弗里德里希·封·施勒格尔在其所著的《卢琴德》^①一书中和它的一个信徒在《一个匿名者的信札》(吕贝克和莱比锡 1800 年版)中提出了的见解。他们认为感性地献身在对方那里被表象为对爱情之自由和真挚的证明所内在要求的東西。这种论据对诱奸者来说也不生疏。就男女关系而论要注意到,少女在感性的献身中[把自己]交给了她的婚姻^②,而男子则不然,因为他还有另一个不同于家庭的他的伦理活动领地。少女的[318]使命本质上只在于婚姻关系。所以要求是:爱情应取婚姻的形态,同时爱的各种不同环节应达到它们彼此间真正有理性的关系。

第 165 节

两性的自然规定性通过它们的理性而获得了理智的和伦理的意义。这种意义为差别所规定,在差别中,伦理的实体性作为概念自在地本身相区别,以便从概念中获得它作为具体统一体的生命活力。

▶ [对第 165 节的笺注]

Cid p. 30。妻子的秘密就是

① 这是德国耶拿浪漫派的一部宣言式的小说,宣扬爱情至上,但由于过分地渲染了肉欲而受到了尖锐的批评。像谢林、卡洛琳娜等耶拿浪漫派的核心成员几乎全部都卷入到被指摘的行列之中。——译者注

② 请注意,原来商务印书馆的汉译世界名著版把这句话译成了:“女子委身事人就丧失了她的贞操”,大概是臆想出来的观念。——译者注

揣摩我们男人的心
 此秘密在她们当中暗相私授
 深深隐藏,上帝主啊
 我相信,也未亲探究竟
 如果在那个大白天
 曾经找寻所有的污点
 上帝遥视妇人的心
 或者一切该罚或者皆无罪责
 她的心就是如此纠结

妻子——孩子气——表现为前后不一,——情绪化,偶然性——
 但在丈夫这里有许多原则——

丈夫——力量——区别在自身——固执——和普遍性

第166节

因此,一种性别是精神性的东西,一分为二为自为存在着的人格独立性和对自由普遍性的知识与意志,也就是分为理解中的思想的自我意识和对客观的终极目的的希求;另一种性别是自我保持在合一体中的精神性东西,作为以具体的单一性和感觉为形式的对实体性东西的知识和希求。前一种性别在对外关系中是有力的和主动的,后一种是被动的和主观的。因此,男人现实的实体性生活是在国家、科学和诸如此类的东西 [319] 中,通常是在同外部世界和同他自己所进行的斗争和劳动中,乃至他只有从他的一分为二中出来与同自身的独立的合一性作斗争,在家庭中他具有对这个合一性的安静的直观和有感觉的主观的伦理生活。女人则在家庭中获得她的实体性使命,并在恪守家礼中具有她的伦理之心。

附释 恪守家礼因此在索福克勒斯的《安提戈涅》这部悲剧中推崇备至,尤其被表达为妇女的法律,主观感觉到的实体性、内心性(尚未达到其完全的实现)的法律,古代诸神即冥界的法律,永恒的法律,谁也不知道它是什么时候出现的并同公共的国家法律相对立。

这种对立是最高的伦理性对立,从而也是最高的、悲剧性对立;该剧本用女性和男性把这种对立个体化了(参阅《精神现象学》,第383页以下,第417页以下^①)。

▶ [对第166节附释的笺注]

植物,动物——

不分裂的个体性

在自身中区分、分裂和普遍性

科学、艺术和诗歌。

凡是在国家中开始治理女性和青年,国家就腐烂了。通达主观性——这些个人——

关于普遍之物的意见——不是客观的东西。

热情——理想,席勒。

补充 妇女当然可以教养得很好,但是对于高级的科学、哲学和从事某些艺术创作而言,这些都要求一种普遍的东西,她们是做不来的^②。妇女可能会突发奇想,有趣味,精致优雅,但她们却并不具有理想。男女的区别就是动物与植物的区别:动物更多地近乎男子性格,植物则更多地近乎女子性格,因为她们更为安静舒展,且其舒展是以更加不受规定的感觉的契合性为原则的。如果妇女位临权力顶峰,国家将陷于危殆,因为她们不按普遍性的要求而按偶然的偏好和意见行事。妇女的教养,人们不明究竟,仿佛是通过表象的气氛而产生的,她们更多地是通过实际生活而不是通过获得知识而得到教养的。至于男子则唯有通过思想上的成就和许多技术上的努力,才能达到他的地位。

① 第3卷,第328页以下,第351页以下。

② 原来的商务中译本译为“她们天生不配”太贬低妇女了,也根本不是原文的意思。——译者注

第 167 节

婚姻本质上是一夫一妻制,因为置身和委身于这种关系的,乃是人格性,是直接的排他的单一性,因此,婚姻的真实和心诚(实体性的主观形式)只有从这种人格的全心全意的相互委身中才能产生出来。人格如果要达到在他物中意识到的他自己的权利,那么只有当他物是一个人,就是说,是在这种认同中的原子式的单一者时,才有可能。

附释 婚姻,和本质上的一夫一妻制,是任何一个共同体的伦理生活所依据的绝对原则之一。因此,婚姻制度被称为国家神圣的或英雄的基业中的环节之一。

▶ [对第 167 节的笺注]

妇女的身份——是家庭妇女——那么作为这样一个人——天性——虽然是持久的关系——更多的妇女——屈服于——不平等——男人的意志、优点、秩序——但意志——恩宠关系——子女,另一个女性优先——特殊东西优先——任性——在特殊性中对抗优先权而有效。

东方女性,不治理、操持家务,而是奴隶——家务,父权的、君主的领域,管理,总览——从单一性中综合——多妃多妾——与肉体关系相关——不承认。一个妻子家庭妇女——

两个极端

[321]

α) 一夫多妻——妇女奴隶;——必须向丈夫献殷勤

β) 骑士风尚——无限地抬高女性——理想性,宗教——

自由而全心全意的爱情——人格性的婚姻。——男人按照他的个性——妇女作为自身平等地得到尊重和对待——不抬高——如在骑士风尚中仿佛他的宗教就在女性身上——无限的奇遇,英雄功业——为了得到女性的芳心而战斗——或者现代国家中对女性的恭维奉承风气——偷情——妇女展示其个性——不是国家之自在自为

的普遍物——

平等,权利与义务的对等性——男子不该比女子更有价值——不是更低一等——在奴隶制中——或者在一夫多妻制中——还保留了他对其他人的个性——

无比重要——或者对于政治状态而言是共同的——期待法制状态,家庭相关的——凡是离婚完全不轻松的地方——国家崩解的因素——凡离婚绝对禁止,天主教的婚姻——对于这个信念的环节——反思不满足——伦理的——神性的联盟——更高和更低的等级——在此信念中只是实体性关系。

个性的客观性 α) 在专制的关系中不是客观的——所以不是伦理的——是僭主式的——任性——依然封闭于自身之内,它不是真正作为特别的东西表现出来——只得再退回到自身之内—— β) 在骑士风尚和恭维女性风尚中只有作为特别的个性才是客观的——不是一个更高的东西——他的特别个体性的仆人——

第 168 节

其次,由于婚姻是由两性自己本身的无限本己的人格之自由委身而产生的,所以在属于同一血统、彼此熟知和十分亲密的这一范围内的人,不宜通婚。在这一范围内,个人相对之间不具有自身独特的人格。因此 [322] 婚姻必须相反地在疏远的家庭间和血统不同的人格间^①缔结。血亲间通婚所以是违背这一婚姻概念的:根据这一概念婚姻是作为一种自由的伦理行动,而不是作为直接自然性及其冲动的一种结合,从而它也是违背真实的自然的感受的。

附释 人们有时认为婚姻本身不是建立在自然法上,而单单建立在性的本能冲动上,并且还把它看做是任意缔结的契约。人们有

^① 这里黑格尔强调的是血统不同的人格,而不是原中译本所说的“宗教异见人士”,一定要注意。——译者注

时甚至根据男女人口比数的物质关系来替一夫一妻制找外在的根据,有人单提出幽默的感情作为禁止血亲通婚的理由。以上这些见解都是以自然状态和法的自然性那种惯常表象为根据,而缺乏有理性 and 自由的概念作根据。

▶ [对第 168 节的笺注]

退回到他的自身之内

新的家庭从新开始促成——

何为自身,必须是一个整体,自为存在着的个体——独立的单一性;何为已经是可以结合的,自身并不能——

性别——自然的区别——精神完全化的血统差异——

血缘上最疏远的人们的结合遇不到——精神的、有感觉的结合——从这种通知中置身——才首次相遇,从无限多的单一性中组合——

就已经相识而言,不感兴趣,有人已经有了——才发现自身——理解自身——令人惊讶——

兄弟姐妹——一种无性关系——不是有意识地将自身置于朝向内心性的、活生生的统一,——

补充 首先,血亲之间通婚已为羞耻感所反对,但是嫌弃这种通婚在事物的概念中就已经有了合理的理由。因为已经结合起来了的,不会通过婚姻才结合。单从自然关系方面来看,大家都知道,属于同一家族的动物之间交配而产生的后代更加弱小,因为应予结合的东西,必须首先是分离的。生殖力好比精神力所由以获得再生的对立愈是显明,它就愈强大。[323] 亲密、相识和共同活动的习惯都不应该在结婚以前存在,而应该初次在婚姻关系中发现,这种相遇,其内容愈丰富,层面愈多,其价值也愈大。

第 169 节

家庭作为人格来说在所有权中具有它的外在实在性。只有在采取财

富形式的所有权中,它才具有其实体性人格的定在。

二、家庭财富

第 170 节

家庭不但拥有所有权,而且对于它这个普遍而持续的人格还需要置立持久稳定的产业,即财富。在这里,抽象所有权中单纯一个人的以及欲望自私心的这种特殊需求的任性环节,就转变为对一种共同体的关怀和增益,转变为一种伦理性的东西。

附释 在关于国家创立或至少关于文明社会生活创立的传说中,实施固定的所有制是同实施婚姻制度相联系的。至于上述家庭财富由什么组成,用哪种适当方式来巩固它,这类问题将在市民社会一章中予以解答。

▶ [对第 170 节的笺注]

一个人格——在这里不特别地回顾它与所有权的关系——只能被表象为相互人格的所有权——人——个体是某种客观的东西——作为家庭——伦理的所有权——

对于家庭的尊重——操心——职责——人们可能会让一个个体关心自己,但对一个家庭而言人们所接受的想法是,责任在家长——对于相互促进而言这是最好的组合——不仅是因为许多人受到家长的照顾,而是——他的兴趣,他的目的,他的意识不是自私的——不是为了他一个人自身——而是为了一种普遍的东西。

欲望——单一性的阻止和克服——公鸡不为自己吃任何东西——所求为了鸡群和小鸡——令人感动——

第 171 节

家庭作为法律上的人格,在对他人的关系上,以身为家长的男子为代

表。此外,男子主要是出外谋生,关心家庭需要,以及支配和管理家庭财产。这是共同所有物;所以家庭的任何一个成员都没有特殊的所有物,而只对于共有物享有权利。但是,这种权利可能同家长的支配权发生冲突,这是因为在家庭中伦理性的情绪还在直接的阶段(第 158 节),于是不免于分歧和偶然性之弊。

▶ [对第 171 节的笺注]

家长使命 共同体——这种使命是有理性的和本质的,它不是夹杂在自立体中。

第 172 节

通过一婚姻组成了一新家庭,这个家庭对它所由来的宗族和家族来说是一个自为的自立体。它同这些宗族和家族的联系是以自然血统为基础的,但它本身是以伦理性的爱为基础的。因此,个体的所有物也同他的婚姻关系有本质的关联,而同他的宗族或家族的关联则较为疏远。

附释 对夫妻共同财产加以限制的婚姻协定,以及继续给予女方以法律上的辅助等等的安排,只有在婚姻关系由于自然的死亡和离婚等原因而分离的情况下,才有意义。这些都是保障性的措施,以 [325] 保证有差别的家庭成员在这种情况下各自从共有物中取得其应有部分。

▶ [对第 172 节的笺注]

普遍物中的真实的关系——财产的共同体——女子和男子构成一个完满而自立的家庭。女人离开父母而依附于这个男人——如同《圣经》所载,这是真实的。

罗马人的[婚姻法]关系是糟糕的——妻子的财产归属于她的家庭——她同时有孩子——

但是有限性，——离婚的可能性——偶然性，特殊性——男人挥霍者，男人或女人将分离——

补充 在许多立法中是要把家庭的更大的范围固定下来，并把这个更大的范围视为本质上的结合；至于每一个特殊家庭的另外的结合则相反地显得比较次要。例如在古代罗马法中，在非严格的婚姻关系中的女方，同她亲族的关系比同她子女和丈夫的关系还要密切。在封建法时代，为了维持 *splendor familiae* [门第辉煌]，于是有必要单把男性算做家庭成员，并以整个大家族为主，至于新成立的小家庭同大家族相比则显得非常渺小。尽管如此，各个新家庭比之疏远的血亲关系是更本质的东西。夫妇与子女组成真正的核心，以与某种意义上亦称为“家庭”的东西相对抗。因此，个人的财产关系必定同婚姻之间具有一种更为本质性的联系，这是较为疏远的血亲关系不可比的。

三、子女教育和家庭解体

第 173 节

在子女身上婚姻的统一将作为统一本身成为一种自为地存在着的实存和对象，在实体上婚姻的统一只属于内心和情绪，但在实存中它可分在两个主体上；父母把这种自为存在的对象作为他们的爱，作为他们实体性的定在而加以爱护。从自然的方面看来，作为因父母而直接存在的人这一前提，在这里变成了结果。这是一个自身繁殖着并以之为前提的世代无穷进展的历程，以这种方式，就像家神的简单精神在有限的自然性中表现其作为类的实存那样。

补充 夫妻之间的爱的关系还不是客观的，虽然感觉也是实体性的统一，但是这种统一还没有对象性。这种对象性只有父母在他们的子

女身上才能得到,在子女身上他们才见到他们结合的整体。母亲在孩子身上爱她的丈夫,而父亲在孩子身上爱他的妻子,双方都在子女身上见到了他们的爱。而在财产中统一只是体现在外在物中,至于在子女身上,统一是在一种精神性的东西中,在其中父母相互恩爱并都爱他们的孩子。

第174节

子女有被扶养和受教育的权利,其费用由家庭共同财产来支付。父母有要求子女为自己服务——姑且说是服务——的权利,但仅以一般家庭操心的共同东西为基础并仅限于此。同样,父母矫正子女任性的权利,也是受到管教和教育子女这一目的所规定的。惩罚的目的不是为了公正本身,而是带有主观的、道德的性质,就是说,对还处在本性无拘的自由予以警戒,并把普遍物提升到他们的意识和意志中去。

▶ [对第174节的笺注]

管教——通过感性的威力——管教——在感性天性、自然意志的领域上——直接遇到依附性的路子——这方面是依附于父母的威力的——威力同时为伦理动机贯通——理性同时幽暗地穿透进来,在他内心触动起理性的自立——孩子的心灵与此相连——威力、伦理威力之现象——以这种方式威力笼罩着儿童的依附性——

正是这种权威性,使孩子们具有从属性的感觉——非独立性—— [327]
精神意识的需要针对他们的实存——愿望长大,靠着这种愿望孩子被拉扯大

补充 人应该是什么,他不能从本能获知,而必须努力成为自身应该是的来获得。子女受教育的权利就是以这一点为根据的。在家长制政体下的人民亦同,他们从国库中得到给养,不被视为自立者和成年人。所可要求于子女的服务因此只能具有教育目的,并与教育相关。这些服务毕竟不会以自身的某种东西为目的,因为最不合伦常的关系一般说来就是与子

女的奴隶关系。教育的一个主要环节是规训,它的涵义就在于扭转^①子女的自我意志,以便为单纯感性的和本性的东西指明方向。不得以为这里单靠善就够了,其实直接意志正是根据直接的恣性任意,而不是根据理由和观念行动的。如果向子女摆出种种理由,那就等于听凭他们决定是否原意接受这些理由,这样一来,一切都以他们的偏好为依据了。由于父母构成普遍的和本质的东西,所以子女顺从的需要要与此相连。如果不培养子女的**从属感**——这种从属感使他们产生长大成人的渴望,——他们就会变得唐突孟浪,傲慢无礼。

第 175 节

子女是自在自由地自由的,而他们的生命则只是这种自由的直接定在。因此他们不是作为物件,既不属于他人,也不属于父母。对他们所施的教育鉴于家庭关系具有积极的使命,使伦理在他们心中向着直接的、尚无对立的感觉发展,这样,他们的心情就有了伦理生活的基础,可在**爱、信任和顺从**中度过他们生活的第一个阶段。但之后鉴于同样的关系,这种教育还具有消极的使命,使子女超脱原来所处的自然直接性,而朝向自立和自由的人格提升,从而达到脱离家庭的自然统一体的能力。

[328]

附释 罗马子女处于奴隶关系,这是罗马立法制度最大的污点之一,而伦理在其最内部和最娇嫩的生命中所遭受的这种病态,是理解罗马人的世界历史性格以及他们的法律形式主义倾向^②的一个最重要环节。受教育的必然性在儿童身上可被视为他们内心不满足于现在

① 这里的德文 brechen 基本含义是“折断”的意思,所以原来中译本翻译为“破除子女的自我意志”也算是符合原意的,但许多德文词是有相反含义的,Brechen 也有“开辟”的含义,如“为某种理论(思想)开辟道路:einer Theorie(einer Idee)Bahn brechen”。但这里的这句话中的 brechen 无论翻译为“破除”还是“开辟”都说不通,因为每一个人无论年纪大小、无论成熟与否,他的“本己意志”既不能被“破除”也不能被“开辟”,它是与生俱来的东西。但作为“教育”和“规训”,“意志”是可以“引导”可以“转变”的,所以,翻译为“扭转”比较符合这里的意思。——译者注

② 参阅本书第 180 节。——译者注

所是的那种本已感觉,也就是出于他们要进入所想望的较高阶段即成年人世界的冲动和出于他们长大成人的本能。游戏论的教育学认为童真本身就已经是某种具有自在价值的东西,于是就赋予儿童以童真,并轻视对于他们严肃认真的东西,使自身下降在童真这种被儿童本身都轻视的形式中。所以这种教育学还是处在儿童们自己感觉到的不成熟状态中,反而把它设想为已经成熟,并力求使他们满足于这种状态。但是这样一来,它破坏并玷污了他们真实的、本身更好的需求,并一方面使儿童对精神世界的实体性关系漠不关心和麻木不仁,另一方面使他们轻视人,因为人对儿童把自己表象得像儿童本身那样童真和可鄙,之后就产生自我陶醉于自身优秀的那种虚荣和自负。

▶ [对第 175 节的笺注]

——子女沉溺在父母之爱中,活在此爱中,会毁了他们——儿童离开拙劣的父母,为的是把他们教育得更好——而父母对于子女的爱只是一种——自然的纽带——自然的统一——儿童喝着母亲的乳汁——接受由母乳而来的一切,没有感恩,没有意识——与人的这种统一是如此被感觉到的——就是说,是在作为这一个的主观性中活着的,习惯——爱的感觉,——使这种与人的合一性成为自然——伦理的元素植入在主体中,在他之中作为这个根把握着——严格的权利——和义务——主体成为人格——自由——和国家的公民。 [329]

补充 作为一个孩子,人必定曾经处于为父母所爱和信任的环境中,而理性的东西也必然表现为他身上最本己的主体性。在幼年时期,母亲的教育尤其重要,因为伦理必须作为感觉在儿童心灵中培植起来。要注意的是,总体上子女对父母的爱不及父母对子女的爱,这是因为子女正迎着独立自主前进,并日益壮大起来,于是就把父母丢在身后;而父母则在子女身上获得了他们结合的客观对象性。

第 176 节

因为婚姻只是直接的伦理理念,所以它的客观现实性是在主观心意和感觉的内在性中获得的,而它的实存的最初偶然性也就在这里。很少会发生某种强迫他人走进婚姻的情况,同时,当两个主体的心情和行动变得水火不容时,通常也很少有单纯法的积极纽带能把他们结合在一起。于是遂要求第三方伦理的权威、即婚姻法这个伦理实体性的法,以对抗出于这种敌对情绪的单纯的意见,以对抗只是一时脾气的偶然性,如此等等。这种权威把上述各种情形同完全隔阂相区别,只有在确证完全隔阂的情况下才准离婚。

▶ [对第 176 节的笺注]

婚姻解体, α) 伦理的, β) 必然的

α) 心情的偶然性

β) 子女完全成年

γ) 自然的——因死亡,——遗产

这种单个家庭的解体——出现更普遍的、更进一步的解体,血统——凡是这种单个家庭可以解体的地方——不存在普遍的解体——留下的财产去哪儿?

伦理的、宗教的东西得到意识,这种意识坚持对抗意见和偶然情绪

[330] **补充** 由于婚姻只是基于主观的、偶然的感觉,所以它是可以离异的。相反,国家是不容分裂的,因为它基于法律。诚然,婚姻应该是不解体的,但这样说也只是保留在“应该”上。又由于婚姻是某种伦理性的东西,所以离婚不能听凭任性来决定,而只能通过伦理性的权威来决定,这种权威或者是教堂或者是法院。如果发生了完全的隔阂,例如由于通奸,那么宗教的权威也必须准其离婚。

第 177 节

家庭之伦理的解体在于,子女经教养而成为自由的人格,被承认进入成年人行列,即作为法权人格,并有能力拥有自己的自由财产和组成自己的家庭——儿子便成为家长,女儿便成为妻子——,从此他们在这一新的家庭中具有他们的实体性使命。同这一家庭相比,仅仅构成始基和出发点的第一个家庭就退居次要地位,更不必说宗族了,因为它是抽象物,没有权利。

第 178 节

由于父母特别是父亲的死亡所引起的家庭的自然解体,就财产来说,发生继承的后果。这种继承按其本质就是对本来共有的财产进行独特的占有——这种占有是在有远房亲属以及在市民社会中个人和家庭各自独立分散的情况下进行的;因此,由于家庭的统一感越来越淡薄,又由于每一次婚姻放弃了以前的家庭关系而组成了新的独立的家庭,这种财产转移也就越来越不确定。

附释 有这样的想法:继承的基础乃是由于死亡而财产成为无主之物,作为无主物,它便归首先占有者所有,而以这种方式取得占有的诚然大多是亲属,因为他们通常是死者最亲近的人——这种通常发生的偶然事件之后由于为了维护秩序就通过实定法而上升为规则了——,殊不知这种想法忽视了家庭关系的本性。 [331]

▶ [对第 178 节的笺注]

海内秀斯(Heinec[cius]:《古代罗马法史》,第 1 卷,P. 530)

liberum olim erat, filios uti occidere, ita exheredare.^①

继承。作为所有权向一个他人的过渡,个体是抽象的——如果只通过意志过渡多好——费希特, *primus occupans*——子女的权利,

① “从前自由人也被承认他们的孩子在他们死后同样可以继承财产”。

出于被抚养,受教育,就这么多在这里是必不可少的,不是财产——既然已经受教养了——回到父母或亲属所推测的意志—— $\alpha\alpha$)可能就是非法的—— $\beta\beta$) 在远房亲属那里根本就不作推,继承的绝对理由——继承权,不幸的资本——所有的都乱七八糟

α) 绝对的关系——婚姻和子女——共同财产

β)——如果这种关系已经不是绝对的——彼此外在——妇女还从属于她的家庭——丈夫或妻子的

财产重归于家庭——独立的个人是自为的

如果遗产之获得缺乏上面所规定的类型——同样不是通过劳动获得——那么获得遗产纯粹是

通过偶然的外在关系——在父权制关系中简单——但是进一步的关系就是外在的——

家庭保存的父权制原则——它的地位和辉煌——被带到市民社会、国家中了—— $\alpha\alpha$) 市民社会——财产原则——每个家庭是独立的——财产只是资本,本身通过劳动,活动来获得, $\beta\beta$) 国家——金钱,财产,在同集体的关系中并通过这种关系——绝对的纽带——不是家庭——家庭的环节在这些关系中,目的中——心意,最高目的相互外在——之后偶然的收益——

[332]

出于自然的——即无前面的目的之意——关系。

心情、爱情只在共同生活的家庭纽带中——一种外在的关系,无情感、无节操的关系将——偶然的收益——继承一位东印度叔叔[?]的遗产——

遗嘱的基础——已经解体了——家庭成员相互外在

α) 在罗马人那里已经走出家庭,没有伦理关系——西塞罗——一个个妇女前后相继的、富有的、嫁妆,美丽的——愚蠢的,继续被支使着——

β) 但更疏远的关系——在这个完全偶然性作为外在性、自然性关系的地方[出现了]主观任性——我不能为未来下命令

αα)当然是抽象的

ββ)但我将不是最终通过不服从(Nichtbefolgung)

——法权人格直接定在,如果不相互承认的话。

第179节

由于家庭的解体,自由就为个人的任性而存在。一方面总的说来他的财产更多地是按照单一的偏好、意见和目的来使用,另一方面仿佛是把一个朋友圈和熟人圈等等当做一个家庭来看待,并在遗嘱中如此声明,使之发生继承的法律效果。

附释 意志赋予这样一个圈子承担这样一种处理财产的伦理权力,出现在这样一个圈子的构成中,尤其是它已经同立遗嘱有关了,这就导致有如此多的偶然性、任性、企图为了追求自私目的等等而出笼,致使伦理的环节变成某种非常模糊的东西并使任意订立遗嘱的权能得到了承认,很容易造成对伦理关系的损害,并引起卑鄙的钻营和同样卑鄙的顺从。这种承认也同样使愚昧任性和奸诈狡猾获得机会和权能,把立遗嘱人死亡后(那时所有权已停止为他所有)才生效 [333] 的既虚妄又专横繁琐之事的条件,同所谓的善举和馈赠联系起来。

▶ [对第179节的笺注]

Amicis omnia communia.——抽象馈赠——还没有执行——立遗嘱者还保留在自己享用阶段,甚至还停留于可以闲置状态——最终的意志,只有在遗嘱的约束力,即当人们,就是说,社会有意让它生效时,——才有外部的定在——不是通过自己本身——定在

对繁琐手续的厌恶在遗嘱执行中有其合理的领地,自我忍受——用条款来约束——英国的法院——全然道德的评价,才是最终的意志——由于偶然性——任性,——真的能够,曾经似乎真是可能的——偶然性是可以从他们的关系来认识的——情况同样,都差不多——诸如此类的偶然任性越多,也就越是极有可能的——但事

情并不必然就是这种情况——也是偶然的——这种有效意志的现实性将是依赖于这些繁琐手续的——这将再次变成某种其他类型的偶然——我应该满足所有他们的偏好所要求的東西，——种种条件放在遗产上

第 180 节

家庭成员成为独立的法权人格(第 177 节)这一原则,使在家庭范围内出现了某种任性的东西以及在自然继承人中间的差别。然而这种任性
与差别只有在受到严格限制时,才能避免伤害家庭的基本关系。

附释 不能把已故者赤裸裸的直接任性确立为立遗嘱权的原则,当这种任性
与家庭的实体性法权相对立时,尤其不可,其实,主要是家庭对从前的家庭成员的爱戴和尊重,才会使得这种任性在他死后还受到重视。这种任性本身并不包含任何比家庭法本身还更值得尊重的东西,恰恰相反。一种最终——意志——处置的通常有效,仅仅在于其他人的任意承认。这样一种有效性,只有在家庭关系(在家庭关系中是完全承认的)变得更加疏远和更加不起作用时,才能被认许。但家庭关系的这种无效性,在它实际上已经现实存在的地方,属于非伦理的东西,而扩大上述任性的有效性以对抗家庭关系,就等于削弱后者的伦理性。——但把家庭内部的这种任性确立为遗产继承的主要原则,这属于前面已经评注的罗马法的残酷性和非伦理性。根据这样的法律,儿子也会被父亲卖掉,如果儿子被人释放,则又重新回到父亲的监管之下。只有在他第三次从奴役中被释放而获得自由之后,他才算是实际上自由的人,——又根据罗马法,一般说来,儿子不能 *de iure*[依法]成为成年人,也没有法律上人格,他只能占有战利品, *peculium castrense*, 作为他的所有物。如果他经过三次被卖、三次获释而脱离了父权之后,这时如无遗嘱规定,他就不能同其他依旧处于父权下的一些人一同继承,——同样,妻子,如果不是处于作为奴隶关系的婚姻关系中(*in manum conveniret, in mancipio*

[334]

esset),而是作为 Matrone[主妇]的话,她就不是家庭的成员,然而这一家庭正是通过她结婚而协作建立起来的,而且现在实际上是她的家,但她依然属于她出生的那个家庭,因此,她被实际上被排除在她的家庭财产继承之外,而这个家庭也不继承妻子和母亲的财产。——随后,由于有理性的感情的增长,审判上规避这些或那些法律中不合伦理的部分,例如审判上借助 bonorum possessio[资产占有](这一术语又同 possessio bonorum[占有资产]一词有别,但这是博学的法学专家们探究的问题)一词来代替 hereditas[继承]^①,又通过虚构,把 filia[女儿]改称 filius[儿子],前面已经指出(第3节附释),这一点对判官说来是一种悲惨的必然性,因为他必须用机巧的手段,把有理性的东西偷运进去以对抗坏的法律,或至少对抗它们所产生的某些后果。各种最重要制度可怕的不稳定性,以及为了防止源于这些法律的恶果爆发出来而进行杂乱的立法工作,都是与这种情况有联系的。——在罗马人立遗嘱时这种任性的权力引起了哪些非伦理的后果,从历史中、在卢西安(Lukians)和其他人的描写中可以充分知晓。——婚姻作为直接的伦理法,即作为实体性关系、自然偶然性和内部任性的混合体,这是处在婚姻自身的本性中的;——如果现在由于子女的奴隶地位,由于上述其他种种法律规定并与之相关联的规定,又完全由于罗马人离婚并不困难,于是任性被赋予优越的地位,以对抗实体性的法,以至于就连西塞罗本人——他在所著《义务论》(Officiis)和在其他作品中到处说着不知道多少关于 Honestum[诚实]和 Decorum[礼节]的漂亮话——都作了一番投机(Spekulation),他逐出他的妻子,以使用再娶新娘的嫁妆来偿还他的债务,——那么,这就等于替伤风败俗铺平一条合法的道路,或更正确些说,法律成了伤风败俗的必要条件。

① 市民法上的“继承”称之为 hereditas,判官法上的“继承”称之为 bonorum possessio。——译者注

[336]

制定继承法而用信托遗赠或指定后备继承人的办法来保持家庭或门楣光辉,不论是排除女儿而只让儿子继承、或排除其他子女而只让长子继承,或者一般地继承人之间受到不平等的待遇,总之,这种制度一方面破坏了财产自由的原则(第 62 节),另一方面,它是以绝对无权获得承认的一种任性为基础的,或更正确些说,是以希望维持这一宗族或家族而不是这一家庭这种思想为基础的。但是,不是这一家族或宗族而是家庭本身才是理念,才有权获得承认。伦理的形态将由于财产自由与平等继承权而得到维持,因为家庭不会由于相反的情形而得到维持的。这些制度,好比罗马那样的制度,一般地误解了婚姻法(第 172 节)。婚姻完全在于组成一个独特的现实的家庭,同这种家庭相比,一般所谓的家庭, stirps[家族]或 gens[氏族],只是一种抽象(第 177 节),由于世代相隔,它愈来愈生疏,愈来愈不现实。爱是婚姻的伦理环节,作为爱,它是一种感觉,它的对象是现实的当前的人,而不是一种抽象。

这种理智的抽象之表现为罗马帝国的世界史原则,见下述第 356 节。但在更高的政治领域中出现的长子世袭权连同不可让与的宗族财产,却不是一种任性,而是从国家理念中产生出来的必然结果。关于这一点见下述第 306 节。

▶ [对第 180 节的笺注]

罗马的关系

▶ [对第 180 节附释的笺注]

家庭欲要独立于所有外部偶然性。——在父权制状态下种种改变本身乃属幸运——在这里需要对此立法,要以自由的人格——(成年)——作为原则。

生活——不是任何类型的占有——家庭财富也是限定继承的——君主家庭的所有权是链条的一个环节,通过这个环节国家才变成国家——具有无限的重要性——

α) 所有权,

β) 不可转让性,

γ) 长子继承制——不可分性——

妻子, 服务, 是为丈夫使用的, 且为了家庭的繁殖;——如果他死 [337] 了, 她的用处, 她的地位就失去了——可怜得很, 依赖于儿子们的孝顺; 如果她只有女儿, 没儿子, ——一起贫穷, 无人关心她。——残酷的关系, 姊妹们, 寡妇们, 艰苦地, 为伤天害理的命运付出代价——不是为了女性的家庭而操心——妇女不是妻子 (Ehgem[ahlin])。

α) 持续的成熟——从性到性

β) 把女儿排除在外;——女儿们——同兄弟们不平等——女儿们需要帮助——同样的能力——占有所有权——雅典, 斯巴达——从不同时代都有源头, 在有贵族女儿之地, α) 设立安身之所, 找到供养; β) 在限于她们门当户对的婚姻中, 于是听便于与其门当户对的男人们来处置的, 不是别的, 无非就是同女孩的这一婚姻, 而不是财产。γ) 习俗, 总的说来是重男轻女的——有时残酷得如同某种命运——有时——财富占有者很少是有需要和目的来使用, 不是作为商人, 而是作为其家庭的父亲, 消耗他的财富。

残酷的关系。α) 姊妹贫穷, β) 太太富裕——在其丈夫死后则处境寒酸, 她们的处境不是一位有尊严的、德高望重的妇人所具有的。

补充 在罗马早期, 父亲可以剥夺其子女的继承权, 如同他也可以把他们杀死一样; 后来不再允许这样做了。人们总想把伤风败俗的东西和这些东西的伦理化之间的前后矛盾搞成一种体系, 而坚持这种前后矛盾构成了我们的继承法之烦难和错误。立遗嘱当然是容许的, 但是我们的观点应该是, 这种任性的权利必须随着家庭成员的分散和疏远而产生或扩大; 其次, 遗嘱所产生的所谓友谊家庭, 只有在缺乏婚姻所组成的较亲近的家庭和缺乏子女时, 才能成立。遗嘱一般是跟那些令人生厌和惹人不快的事联系着的, 因为在遗嘱中我总是宣布哪些人是我所宠爱的。然

而宠爱是任性的；它可用这种或那种不光彩的手法获得，也可能同这种或那种愚蠢的理由相联结，此外，被指定为继承人的人可能因此被要求去做最卑鄙龌龊的事。在英国，凡是暗藏着许许多多离奇古怪的想法之处，总是与层出不穷的对遗嘱的愚蠢异想相联系。

从家庭过渡到市民社会

第181节

家庭以自然的方式并本质上是通过人格性原则而分成许多并列的家庭，这些家庭一般都以独立的、具体的人格自居，因而相互见外地对待着。换句话说，由于家庭作为还是在它的概念中的伦理理念，而被连接在家庭的统一体中的各个环节，必须从概念中分离出来而成为独立的实在性。这就是差别的阶段。首先抽象地说，这种情况提供特殊性的规定，诚然这种特殊性与普遍性有关，乃至这种普遍性就是基础，但还只是内部的基础并因此以形式的方式，即只是在特殊的東西中以映现的方式（scheinende Weise）存在着。所以，这种反思关系^①首先显示为伦理的丧失，换句话说，由于伦理作为本质必然以映现的方式存在着（见《哲学全书》，第64节以下，第81节以下），所以这一反思关系就构成了伦理性东西的现象界，即市民社会。

附释 家庭的扩大，作为它向另一个原则的过渡，在实存中，有时是家庭平静地扩大而成为一个人民（Volke），即一个民族（Nation），所以民族是出于共同的自然渊源的，有时分散的家庭团体通过霸道者的暴力或出于自愿而集合一起，自愿结合是由于相互联系的需要和相互满足这些需要所引起的。

^① 反思关系：Reflexionsverhältnis，即以“映现的方式”表现“本质”，在这里，黑格尔是在“本义”上使用 Reflexion（反思）这个词。——译者注

补充 普遍性在这里^①是以特殊性的独立性为出发点,所以伦理看来在这一立足点是丧失了,因为对意识说来,最初的东西、神圣的东西和义务的渊源,真正说来正是家庭的同一性。但现在却出现了这样的关系,即特殊物对我说来应当成为最初的规定者,从而伦理性的规定也就被扬弃了。而其实,这不过是我的错误,因为在我信以为坚持着特殊物的时候,相互关联的必然性和普遍物依旧是最初的和本质的东西。所以我终究还是在假象的阶段上,并且当我的特殊性对我说来还是规定者、即还是目的的时候,我也正因此而为普遍性服务,正是这种普遍性归根到底支配着我。 [339]

第二章 市民社会

第182节

把自身作为**特殊目的**的具体个人,作为各种需要的一个整体以及自然必然性与任性的一个混合体,是市民社会的一个**原则**。但是,特殊的个人本质上是同其他这样的特殊性相关联的,所以每个特殊的人都是通过他人的中介,同时也只有无条件地通过**普遍性**形式的中介,才使自身有效并得到满足。这是市民社会的另一个**原则**。

补充 市民社会是家庭和国家之间的差异[环节],虽然它的形成要晚于国家。因为作为差别[环节],它必须以国家为前提,为了能够存在,它必须要有国家把它作为独立的东西来面对。此外,市民社会这个受造物(Schöpfung)属于现代世界,现代世界第一次使理念的一切规定遭遇到它们的正当性。如果国家被设想为不同的个人的统一体,亦即仅仅是共同性(Gemeinsamkeit)的统一,那么其所指的只是市民社会的规定。许多

^① “这里”准确地说不是指“家庭”,而是“家庭解体”向“市民社会”过渡的“过渡期”。——译者注

[340]

现代的国家法学者都不能对国家提出另外的看法。在市民社会中每个人都以自身为目的,其他一切在他看来都是虚无。但是,如果他同他人发生关系,他就不能达到他的全部目的,因此,他人便成为特殊的人达到目的的手段。但是特殊目的通过同他人相关就取得了普遍性的形式,并在满足他人福利的同时,满足自己。由于特殊性是同普遍性的条件相联系的,所以整个市民社会是中介的基地;在这一基地上,一切单一性、禀赋、诞生和幸运的偶然性都使自身自由起来;在这一基地上,所有激情的波涛汹涌澎湃,它们仅仅受到向它们放射光芒的理性的节制。受到普遍性限制的特殊性是唯一的尺度,以此来衡量每个特殊性是否促进它的福利。

第 183 节

利己的目的,在它的实现中是受普遍性限制的,这就建立起一切方面相互倚赖的一个系统,使得单个人的生计和福利以及他的正当的定在,都同众人的生计、福利和权利交织在一起,它们只能建立在此交织的基础上,同时也只有在这种联系中才是现实的和有保障的。可以把这个系统首先看成外部的国家,即应急的和理智的国家。

第 184 节

理念在它自己的这种二元分裂中,赋予每个环节以独特的定在,赋予特殊性以全面发展和伸张自身的权利,并赋予普遍性以证明自己既是特殊性的基础和必然形式、又有作为高居特殊性之上的力量和其最终目的的权利。正是这种在两极分化中消失了的伦理系统,构成理念实在性的抽象环节,这个环节在这里只是作为在这个外部现象中的相对整体性和内在必然性^①。

^① 关于这一点,参阅《精神现象学》(下卷)，“教化及其现实王国”，贺麟、王玖兴译，商务印书馆 1983 年版，第 42 页以下。——译者注

补充 伦理性的东西在这里已丧失在它的两极中,家庭的直接统一也已解体,进而为多。这里,实在性就是外在性,就是概念的分解,就是已经变得自由的定在环节的独立性。在市民社会中特殊性和普遍性虽然是分离的,但它们仍然是相互束缚和相互制约的。其中一个所做的虽然看起来是同另一个相对立的,并且以为只有同另一个保持一定距离才能存在,但是每一个毕竟要以另一个为其条件。例如,大多数人把纳税看做是对他们特殊性的损害,是同他们敌对的,并且妨害了他们的目的。然而,尽管这看来是真实的,但是,如果没有普遍的东西,就不可能满足得了目的的特殊性。况且一个不纳税的国家,也不见得由于特殊性的力量加强就显得优越。同样,有人可能会觉得,如果普遍性把特殊性的力量都吸收到自身上来,诚如柏拉图在他的理想国中所阐述的那样,普遍性的景况就会更好一些。但这也只是一种幻相,因为普遍性和特殊性两者都只是相互倚赖、各自通过他方并相互为了他方而存在,并且又是相互转化的。我在促进我的目的的同时,也促进了普遍东西,而普遍东西反过来又促进了我的目的。

[341]

第 185 节

从一方面说,特殊性自为地既然尽量在一切方面满足它的需要、偶然的任性和主观的偏好,在它的这些享受中也毁坏了自己本身,破坏了自己的实体性概念。从另一方面说,必然需要和偶然需要的满足是偶然的,因为这种满足会无止境地引起新的欲望,而且它完全倚赖外在偶然性与任性,同时它又受到普遍性权力的限制。市民社会在这些对立中以及它们错综复杂的关系中,既呈现出荒淫和贫困的景象,也表现出两者所共同的生理上和伦理上蜕化的景象。

附释 特殊性的独立发展(参阅第 124 节附释)是这样—一个环节,即它在古代国家表现为这些国家所遭到的伤风败俗,以及它们衰亡的最后原因。在这些国家中,有些是建立在家长制的和宗教的原则之上的,另有一些是建立在比较富有精神的、但仍然比较简单的伦

[342]

理原则之上的,总之,它们都是建立在原始的、自然的直观之上的。因此,它们抵抗不住这种精神状态的分解,抵抗不住自我意识在自身中的无限反思;于是当反思开始显现时,它们就屈服于这种反思,首先在信念方面,随后在现实方面,因为古代国家的那种还是简单的原则是缺乏真实无限的力量。这种力量仅仅存在于这样的统一中,即使理性与它的全部势力对立起来,分道扬镳,随后加以克服,因而在对立中保存自己,并把对立统合在自身之中。

柏拉图在他的理想国中描绘了实体性伦理理想的美和真,但是,他用在他的时代已经侵入到希腊伦理内核中的这个独立的特殊性原则,他能够做到的,不是别的,只是把他的实体性国家来同这个特殊性原则对立,并一直追溯到这个原则无论是在私有制(见第46节附释)中还是在家庭形式中的最初萌芽,随后追溯它在作为自身的任性、身份的选择等等的较高发展形式,[最终]把它从实体性国家中完全排除出去。正是这个缺陷使人们对他理想国的伟大的**实体性真理**发生误解,使他们把这个国家通常看成抽象思想的幻想,看成一般所惯称的**理想**。单个人独立的、在自身中无限的人格性这一原则,即主体自由的原则,内在地出现在基督教中,而外在地,从而同抽象的普遍性相联系,出现在**罗马世界**中,它在现实精神的那个只有实体性的形式中却没有得到它的正当性。这个原则在历史上较希腊世界为晚,同样,深入到这种程度的哲学反思也晚于希腊哲学的实体性理念。

[343]

补充 特殊性本身是没有节制的,没有尺度的,而这种无节制所采取的诸形式本身也是没有尺度的。人通过表象和反思而扩张他的情欲——这些情欲并不是一个封闭的圈子,像动物的本能那样,——并把情欲导入恶的无限。但是,另一方面,匮乏和贫困也是没有尺度的。这种混乱状态只有通过有权控制它的国家才能达到调和。柏拉图的理想国要把特殊性排除出去,但这是徒然的,因为这种办法与解放特殊性的这种理念的无限

权利相矛盾。主观性的权利连同自为存在的无限性,主要是在基督教中出现的,在赋予这种权利的同时,整体必须保持足够的力量,使特殊性与伦理性的统一得到调和。

第 186 节

但是特殊性的原则,正是随着它自为地发展为整体性而过渡到**普遍性**,并且只有在普遍性中才达到它的真理以及它所肯定的现实性所应有的正当性。由于上述两种原则是各自独立的,所以在这个分裂的立场上看(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**必然性**存在的,因为特殊的东西要把自己提高到**普遍性的形式**,并在这种形式中找到并拥有它的存在。

第 187 节

作为这种国家的市民来说,个体是**私人**,他们把自身的利益作为自己的目的。由于这个目的是以普遍东西为中介,对他们而言普遍东西是作为**手段**出现的,所以,如果他们要达到这个目的,就只能按普遍的方式来规定他们的知识、意志和活动,并使自己成为这种**联系**链条中的一个环节。在这种情况下,理念的志趣——这是市民社会的这些成员本身所意识不到的——就在于把他们的单一性和自然性通过自然的必然性和需要的任意性提高到**知识和意志的形式自由和形式普遍性**这一过程,在于在他们的特殊性中**培养主体性**这一过程。

附释 有一种观念认为自然状态是纯洁无辜的,未开化民族的风俗是醇厚质朴的,根据这种思想,教养被看成只是某种**外在的东西**,属于腐化性的东西;另有一种见解认为,私人生活上的需要、需要的满足、享受、舒适,如此等等,都是**绝对的目的**,根据这种见解,教养就被看成只是达到上述那些目的的单纯的**手段**,这两方面是有关联的。第一种如同第二种看法一样,都表示出对于精神之本性和理性之目的**一无所知**。如果精神要有它的现实性,只有通过在它自身中进行

[344]

二元分离,在自然需要中和在这种外在必然性的相互关联中对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教养,以便克服它们,并在其中获得它的客观定在。因此,理性的目的既不是上述自然的风俗质朴性,也不是在特殊性发展过程中通过教养而得到的享受本身。理性的目的乃在于除去自然的质朴性,其中一部分是消极的无我性,另一部分是知识和意志的朴素性,即精神所潜在的直接性和单一性,而且首先使精神的这个外在性获得它能够有的合理性,即普遍性的形式,这种理智性。只有这样,精神才会在这种外在性本身中具有归家的和与自身相处的感觉。精神的自由在这种外在性中就有了定在,而且精神在这个要素——这个要素自在地与精神趋向自由的使命是格格不入的——中也就成为自为的,它于是只跟它所盖上印记的和它所创造的东西发生关系。正是这样,普遍性的形式才自为地在思想中达到实存,而这种形式对理念的实存说来是唯一可贵的要素。

因此,教化的绝对规定就是解放以及达到更高解放的工作。这就是说,教化是通往伦理的无限主体的实体性之绝对直通点(Durchgangspunkt),这种伦理的实体性,不再是直接的、自然的,而是精神的、同时也是提升到了普遍性的形态。这种解放在主体中是一种艰苦的工作,这种工作反对举动的单纯主观性,反对情欲的直接性,同样也反对感觉的主观虚浮性与偏好的任意性。就因为解放是这样一种艰苦的工作,所以造成了对教化的一部分不利的看法。但正是通过这种教化工作,主观意志才在它自身中获得客观性,只有在这种客观性中它才有资格和能力成为理念的现实性。

同时,特殊性通过锻炼自己和提高自己所达到的这个普遍性的形式,即理智性,又使特殊性成为单一性的真实自为存在。由于特殊性给予普遍性以充实的内容和无限的自我规定,所以它自己在伦理中就成为无限地自为存在的和自由的主体性。这种观点表明了,教化是绝对东西的内在环节并具有无限的意义。

[345]

补充 可以把有教养的人首先理解为这样一些人,他们能做别人做的所有事^①,却不炫耀自己的特异性,而没有教养的人正要显示自己的这种特异性,因为他们的行为举止是不遵循对象的普遍特性的。同样,在对其他人的关系上,无教养的人还容易得罪别人,因为这些人只顾自己痛快,而不反省别人的感受。诚然,他们并非有意得罪别人,但是他们的行为却跟他们的本意不合拍。所以,教化就是要把特殊性加以琢磨,使它的行径合乎事物的本性。真正的原创性,作为对事物的创造,要求真正的教育,而假的创造性只采用无教养的人们头脑中所想出来的乏味无聊的东西。

第 188 节

[346]

市民社会包含下列三个环节:

A、通过个人的劳动以及通过其他一切人的劳动与需要的满足,使需要得到中介,个人得到满足——这是需要的体系。

B、包含在上述体系中的自由这一普遍东西的现实性,即通过司法保护所有权。

C、通过警察和同业公会,来预防遗留在上列两体系中的偶然性并把特殊利益作为共同利益予以操心。

一、需要的体系

第 189 节

特殊性起初被规定为跟一般意志的普遍物相对抗的东西(第 60 节),是**主观需要**。这种需要通过下列两种手段而达到它的客观性,达到

^① [这是手稿中]有明显破损的地方;也许是添加的:能使……[一切成为意识的对象]。

它的满足:(A)通过外在事物,在目前阶段这种外在物也同样是别人需要和意志的所有物和产品;(B)通过活动和劳动,这是主观性和客观性的中介。这里,需要的目的是满足主体的特殊性,但普遍性是在同他人的需要和自由任性的关系中使自己有效的。因此在这一有限性的领域中,合理性的这种表现就是理智,这个方面在我们考虑这一领域时极为重要,它本身构成这一领域内部的调和因素。

[347]

附释 政治经济学就是从上述需要和劳动的观点出发、然后按照群众关系和群众运动的质与量的规定性以及它们的复杂性来阐明这些关系和运动的一门科学。这是在现代世界所产生的可作为现代世界之基础的科学之一。它的发展是很有趣的,可以从中见到思想(参见斯密,塞伊,李嘉图^①)是怎样从最初摆在它面前的无数个别事实中,找出事物的简单的原理,即找出在事物中发生作用并调节着事物的理智。在需要的领域中认识这种包含在事物中而且在起作用的合理性的表现,一方面是[为了]要找到调和的东西,但从相反的观点看,这又是主观目的和道德意见的理智发泄它的不满情绪和道德上愤懑的场地。

补充 某些一般的需要,如吃、喝、穿等等,它们得到满足,完全系于偶然情况。土壤有的肥沃些有的贫瘠些;收成的丰歉每年各异;这个人勤劳,那个人懒惰。但是这些乱糟糟的任性就从自身中产生出普遍的规定。这种表面上的散乱和无思想是靠自然而然出现的一种必然性来维系的。这里所要发现的这种必然性,就是政治经济学的对象。这门科学使思想感到荣幸,因为它替一大堆偶然性找出了规律。在这门科学中,一切联系

^① 亚当·斯密(Adam Smith, 1723—1790);《国富论》(An Inquiry into the nature and cause of the wealth of nation, 伦敦 1776 年版;约翰·巴蒂斯特·塞伊(Jean Baptiste Say, 1767—1832):《政治经济学概论》(Traité d'économie politique), 巴黎 1803 年版;戴维·李嘉图(David Ricardo, 1772—1823):《论政治经济学与赋税原理》(On the Principles of political of economy, and taxation), 伦敦, 1817 年版。

怎样起反作用,各特殊领域怎样分类并影响别的领域,以及别的领域又怎样促进或阻挠它,这些都是有趣的奇观。这种相互交织的现象,初看令人难以置信,因为一切看起来都是听从个人的任性摆布的,然而它是最值得注意的;它同太阳系相似,在我们眼前太阳系总是表现出不规则的运动,但是它的规律毕竟是可以认识到的。

1. 需要及其满足的方式

第 190 节

动物用一套有局限的手段和方法来满足它的同样有局限的需要。人 [348] 虽然也受到这种限制,但同时证明他能超越这种限制并证明他的普遍性,这种证明首先是通过需要和满足手段的**多样化**,其次是通过把具体的需要分解和区分为单一的部分和方面,后者变成了各各不同地殊异化了的,从而是更为抽象的各种不同的需要。

附释 抽象法中的对象是个人,道德立场上的对象是**主体**,家庭中的对象是**家庭成员**,市民社会中的对象一般是**市民**(作为 bourgeois 有产者),而这里,从需要的立场来看(参阅第 123 节附释)的对象是**观念**的具体物,我们称之为**人(Mensch)**。因此,只是在这里、并且也真正地只在这里是在这一意义上来谈人的^①。

补充 动物是一种特异的東西,它有其本能和满足的手段,这些手段是有不能超越的限度的。有些昆虫寄生在一种特定的植物上,另外一些动物则有更广大的范围而能在不同的气候中生存。但是跟人的生存范围比较起来总是有某种限制的。人有居住和穿衣的需要,他不再生吃食物,而必然加以烹调,并把食物的自然直接性加以破坏,这些都使人不能像动物那样随遇而安,并且作为精神,他也不应该随遇而安。能理解差别的理

① 参阅本书第 209 节附释。——译者注

智使这些需要多样化了。趣味和有用性成为判断的标准,因此需要本身也受其控制。必须得到满足的,终于不再是需要,而是意见了。教化的作用就在于把具体的东西分解为它的特殊性。正是在需要的多样性中包含着对情欲的抑制,因为如果人们有许多东西供其使用,那么对任何一种他们可能需要的东西的冲动,便不会那么强烈。这是一种征兆,表明需要本身一般说来并非那么迫不亟待。

第191节

[349] 同样,为特异化了的需要服务的手段和满足这些需要的方法也细分而多样化起来了,它们本身进而变成了相对的目的和抽象的需要。一种不断推进、以至无穷的特异化,在某种程度上就正是对这些规定的区分,以及对达到这些特异化目的的适宜性手段的评判,这就是精致化。

补充 英国人所谓 comfortable[舒适的]是某种完全没有尽头而要无限进展的东西,因为每一次舒适又重新表明了它的不舒适,然而这些发现是没有穷尽的。因此,需要并不是从直接有此需要的人那里产生出来的,反倒是由那些企图通过产生需要而从中获利的人所制造出来的。

第192节

需要和手段,作为实在的定在,成为一种为了他者的存在,而通过为了他者的需要和劳动,大家彼此互为满足的条件。当抽象变成了需要和手段的一种性质时(参见上节),抽象也就成为个人之间相互关系的规定。这种普遍性,作为被承认的东西,就是一个环节,它使孤立的和抽象的需要以及满足的手段与方法都成为具体的、即社会的。

补充 由于我自己不得不以他人为指向,这里的普遍性形式就是因此而来的。既然我是从他人那里获得满足的手段,那我就得因此而接受他人的意见,但同时我也不得不生产满足他人的手段。于是彼此配合,相

互联系,一切各别的东西就这样成为社会的。在服装式样和膳食时间方面有着一定的习俗,对此人们必须接受,因为在这些事情上,用不着白费力气立志表示自己的见解;最聪明的办法就像别人那样去做。

第 193 节

因此,这一环节无论对手段自身及其占有来说,以及对满足需要的方式和方法来说,都成为特殊目的的规定者。此外,它还直接包含着同他人 [350] 平等的要求。这种平等的需要和向别人看齐,即摹仿,以及同样在这里存在着的另一个特殊性需要,即用某种突出表现来逞能,这两种需要本身就成为需要的多样化及其扩张的一个现实泉源。

第 194 节

由于社会需要作为直接的或自然的需要同观念的精神需要之间联系的需要,而后一种需要作为普遍的东西使自己占有优势,所以在这一社会环节中就含有解放的一面,使得需要的严格的自然必然性被隐蔽起来,而人就跟他自己的、同时也是普遍的意见,以及他自身造成的必然性发生关系,而不是跟仅仅外在的必然性、内在的偶然性以及任意性发生关系。

附释 有这样一种观念,仿佛人在所谓的自然状态中,只有所谓简单的自然需要,为了满足这种简单的自然需要,他仅仅使用自然的偶然性直接提供给他的手段就行了,考虑到这种需要,人在自然状态是生活在自由中的。这种观念还是没有考虑到劳动所包含的解放环节(这点以后再谈),因此是一种不真实的意见,因为自然需要本身及其直接满足只是潜伏在自然中的精神性状态,从而是粗野的和不自由的状态,至于自由则仅存在于精神在自己内部的反思中,存在于精神同自然东西的差别中,以及它对自然东西的反映中。

第 195 节

这种解放是形式的,因为这些目的的特殊性仍然是基本内容。社会

[351] 状况趋向于需要、手段和享受的不受规定的多样化和细致化。这一趋向如同自然需要与未受教化的需要之间的差别一样,是没有界限的。这就产生了**奢侈**。这同样是依附性和贫困无限增长的趋向。贫困跟对它进行无限抵抗的物质有关,即跟成为自由意志所有物的那特殊种类的外部手段有关,因此,这种物质的抵抗是绝对顽强的。

补充 第欧根尼所采取的完全犬儒派的生活方式,真正说来只是雅典社会生活的产物;他的整个生活方式所反抗的那种意见决定了他。因此,他的生活方式并非无所依据,相反是通过那种社会的东西所产生的;它本身是奢侈的一种粗野的产物。一方面,穷奢极侈,另一方面,贫病交迫,道德败坏,犬儒主义就是由于反对精致化而产生的。

2. 劳动方式

第 196 节

为**特异化了的**需要准备并获得适宜的、同样是**特异化了的**手段,其中介就是**劳动**。劳动通过最为杂多的过程,加工由自然界直接提供的物质,使之特殊化以合乎这些多样的目的。这种造型加工使手段具有了价值和合目的性,这样一来,人在他的消费中所涉及的主要是人的产品,而他所消耗的正是人的劳力。

补充 不用加工就能直接使用的物质为数极少:甚至空气也必须使它变暖,我们才能得到它。几乎只有某种水是例外,现成的水就可以喝。人通过流汗和劳动而获得满足需要的手段。

[352]

第 197 节

理论教育是在多种多样有趣味的规定和对象上发展起来的,它不仅在于获得各种各样的观念和知识,而且在于使思想灵活敏捷,能从一个观

念过渡到另一个观念,以及把握复杂的和普遍的关系等等。这是一般的理智教育,从而也是语文教育。通过劳动的**实践教育**首先在于[使人明白]自己生产的需要和一般要有干活的习惯;其次,在于[使人明白]他的行为有限制,即一方面要适应物性,另一方面,而且是主要的,要适应他人的任性;最后,在于通过这种训练而产生客观活动的习惯和普遍有效的技能的习惯。

补充 野蛮人是懒惰的,他同有教养者的区别在于他只对着面前的事物呆想;其实,实践教育就在于[养成]干活的习惯和需要。笨拙的人做出的东西总是与其所愿不同,因为他做不了他自己行为的主人。只有能够称得上是熟练的工人,才能制造出如其应该所是的东西来,而且在他的主观活动中找不到任何违反目的的破绽。

第 198 节

但是劳动中普遍的和客观的东西存在于**抽象化**过程中,抽象化引起手段和需要的细致化,从而也引起了生产的细致化,并产生了**劳动分工**。个人的劳动通过分工而变得**更加简单**,结果他在其抽象的劳动中技能提高了,他的产量也增加了。同时,技能和手段的这种抽象化使人们之间在满足其他需要上的依赖性和交互关系得以完成,并使之成为一种完全必然性。此外,生产的抽象化使劳动越来越机械化,到了最后人就可以走开,而让机器来代替他的职位。 [353]

3. 财富

第 199 节

在劳动和满足需要的相互依赖性和交互关系中,主观的利己心转化为对满足其他一切人的需要具有帮助的东西,即通过普遍的东西使特殊的東西得到中介。这是一种辩证的运动,其结果,每个人在为自己取得、

生产和享受的同时,也正是为了其他一切人的享受而生产和取得。在一切人全面交织起来的相互依赖性中[所含有]的必然性,现在对每个人说来,就是普遍而持久的财富(见第170节)。这种财富对每个人说来包含着一种可能性,使他通过教育和技能分享到其中的一份,以便能为他的生计提供保障;另一方面通过他的劳动所中介的所得又保持和增加了普遍财富。

第200节

但是分享普遍财富的可能性,即特殊的财富,一方面受到自己的直接基础(资本)的制约,另一方面受到技能的制约,而技能本身又转而受到资本,而且也受到偶然情况的制约;后者的多样性产生了本来就已经不平等的自然体质的与精神的禀赋在**发展**上的差异。这种差异在特殊性的领域中表现在一切方面和一切阶段,并且连同其他偶然性和任性,其必然的后果就是导致各个人的财富和技能的不平等。

[354] **附释** 在理念中包含精神之特殊性的客观法,这种法在市民社会中不但不消除人的自然不平等(自然就是不平等的始基),反而从精神中产生不平等,并把它提高到在技能和财富上、甚至在理智教养和道德教养上的不平等。提出平等的要求来对抗这种法,属于空洞的理智,这种理智把它这种抽象的平等和它这种应然看做实在的和合理的东西。这种特殊性的领域自以为是普遍物,其实与普遍物只有相对的同—,因此,它在自身中还保持着自然的、亦即任性的特殊性,换句话说,保持着自然状态的残余。此外,正是内在于人的需要体系及其运动中的理性,把这一体系组成为关于各种有差别东西的有机整体(参见下节)。

第201节

无限多样化的手段及其同样无限地自我限制在相互生产和交换上的运动,由于其内容中固有的普遍性而集合起来,并自我区分为各种普遍的

集团;结果就使得整个关系构成为需要、及其手段和劳动、满足的方式和方法、以及理论教育和实践教育等各方面的**特殊体系**,即个体分属于其中的体系,这就形成了**等级**的差别。

补充 分享普遍财富的方式和方法,任由每个个体的特殊性去决定,但市民社会之区分为众多普遍部门乃是必然的。如果说,国家的第一个基础是家庭,那么它的第二个基础就是等级。等级之所以重要,就因为私人虽然是利己的,但是他们必然地要把注意力转向他人。这里就存在着一种根源,通过它利己心同普遍物、即国家联系起来,而国家则必须关心 [355] 这一联结,使之成为结实和坚固的东西。

第202节

从**概念**上说,等级得被规定为**实体性的**或**直接的等级**,**反思的**或**形式的等级**,以及**普遍的等级**。

第203节

a) **实体性的等级**以它所耕种土地的自然产物为它的财富,这种土地可以成为它的**专属私有财产**,它所要求的,不是不确定的使用,而是客观的耕作(Formierung)^①。由于劳动及其收获是与单一固定的季节相联系,又由于收成依赖于变化不定的自然过程的性质,所以这一等级的需要就以**防患未然**为目的。但是,这里的条件使它保持着一种不大需要以反思和自己意志为中介的生活方式。这一等级在这种生活方式中一般地具有一种**伦理的实体性信念**,这种伦理是直接以**家庭关系和信任**为基础的。

附释 把国家的真正开端和最初缔造归之于**农业的先导和婚姻**的实施是正确的,因为农业的原则就是土地的耕作,并带来了**专属的**

^① 这里的“耕作”,就是给土地以客观的“定型”,即什么样的土地适合于耕种什么,如何耕作,这种主体意志的体现,才使土地成为我的“所有物”。参阅第54节(“给物以定型”作为占有的第二种方式)和第56节及其附释(论给物以定型)。——译者注

私有财产(参阅第170节附释)。它又使游荡闲散的野蛮人的游牧生活回复到私权的静止状态,并使需要的满足得到保证。与此相联系,性爱限于婚姻,这种结合因此又扩大成为一种持续的、在其本身中的普遍联盟,需要则扩大成为对家庭的操心,个人占有也成为家庭产业。安全、巩固、需要的持久满足等等——所有这些最初由农业和婚姻制度所提供的性格,都不外是普遍性的形式,以及理性或绝对最终目的在这些对象中使自身成为有效的形态。关于这些题材,再没有比我最敬重的朋友克劳伊泽尔先生所作的既精深又渊博的阐明更饶有兴趣的了。他尤其在他所著的神话学与象征研究^①一书的第四卷中阐述了古代农业节日、偶像和圣物等所给予我们的启示,表明古人已意识到农业的推行以及与此相连的制度都是神所施与的,于是要以宗教式的敬畏献身于农业。随后这一等级的实体性格,从私法法规,尤其是通过司法,以及教育、教养和宗教等方面而起了变化,这些变化并不影响这一等级的实体性的内容,而只牵涉到它的形式和反思的发展。其实,这种进一步的后果也同样发生在其他等级中。

[356]

补充 在我们的时代,经济^②也像工厂一样以反思的方式经营,因此它具有了违反其自然性的第二等级的性格。但与此同时,这第一等级将始终保持住家长制的生活方式和这种生活的实体性信念。这一等级的人以直接的感觉接纳所给予的和所受领的东西,他们感谢上帝的这种恩赐,

^① 弗里德里希·克劳伊泽尔(Friedrich Creuzer, 1771—1858年, 1804年以后担任海德堡大学教授): *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 Bde., 1810/1812(《古代民族,尤其是希腊人的象征和神话》,第4卷,1810/1812年版。)

^② 在商务印书馆版的《法哲学原理》中,这里是“农业”,似乎与上面的原文更加一致,但我们现在的这个理论著作版,这里的原文为 *Ökonomie*(经济),译者原初以为是此版本印刷错误,想依从商务版改为“农业”,但经查对1981年德文新的“甘斯版”:(*Nach der Ausgabe von Eduard Gansherausgegeben und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner, Akademie—Verlag, Berlin 1981*)依然是 *Ökonomie*,我们还没有发现其他版本直接改为“农业”的,因此,我们保留 *Ökonomie*。——译者注

并在虔诚信仰中生活着,相信这种好事会源源而来。他所得到的,对他已是足够的了,他消费了的东西,随之还会再来。这是简单的、不是专心争取财富的信念。我们也可以把它叫做旧贵族的信念:消耗一切现有的东西。在这一等级那里,自然界所提供的是主要的,而本身的勤劳相反地是次要的。至于在第二等级那里,理智才是本质的东西,而自然产物则只能看做是材料。 [357]

第204节

b) 产业这一等级以对自然产品的加工制作为其职业。它赖以生存的手段在它的劳动上,在反思和理智中,乃至本质上是以他人的需要和劳动为中介而取得。它所生产的以及它所享受的,主要归功于它自己,即它本身的活动。

它的行业又可区分为下列三种:以较具体的方式和根据个人的要求来为个别的需要而劳动,即**手工业等级**;为满足属于一种较普遍需求的个别需要所作出的较抽象的集体劳动,即**工业等级**;拿个别化的物资相互交换,尤其是通过货币这一普遍交换手段(在货币中所有商品的抽象价值都成为现实的)而进行交换的行业,即**商业等级**。

补充 在产业等级中,个体都依靠自己。这种自我感(Selbstgefühl)跟建立法治状态这一要求有最密切的联系。因此,对自由和秩序的感觉主要是在城市中发生的。与之相反,第一等级很少想到自己。它所取得的是外界的即自然界的恩赐。在它那里这种依赖感是首要的;与此相连的是容易产生那种由人而来的逆来顺受的倾向。因此,第一等级比较倾向屈从,第二等级则比较倾向自由。

第205节

c) **普遍等级**以社会状态的**普遍利益**为其职业,因此,必须使它免于参加直接劳动来满足需要,它或者应拥有私产,或者应由国家给予待遇,

以补偿国家所要求于它的活动,这样,私人利益就可在它那有利于普遍物的劳动中得到满足。

[358]

第206节

等级,作为自身变成客观的特殊性,一方面就这样地按照概念以它的一般差别来划分;至于另一方面,个体应属于哪一特殊等级,却受到天赋、出生和环境等的影响,但是最后的和基本的决定因素还在于主观的意见和特殊的任性,它们在这一领域中具有它们的权利,它们的功绩和它们的尊严。所以,在这一领域中由于内在必然性而发生的一切,同时也是以任性为中介的,并且对主观意识说来,它所具有的形态就是成为他自己意志的作品。

附释 在这一回顾中,根据特殊性和主观任性的原则,也显示出东方与西方以及古代与现代政治生活的差别。在前者,整体之分为等级,是客观地自动发生的,因为这种区分自在地是合乎理性的。但是主观特殊性的原则在这方面并没有同时得到它应有的权利,因为,例如个人之分属于各等级是听凭统治者来决定的,像在柏拉图的理想国中那样(柏拉图:《理想国》,第3篇[415].P. 320, ed. Bip. T. VI),或听凭纯粹出生的事实来决定的,像在印度的种姓制度中那样。所以主观特殊性既没有被接纳在整体的组织中,也并未在整体中得到协调。因此,它就表现为敌对的原则,表现为对社会秩序的腐蚀(参见第185节附释),因为作为本质的环节,它是无论如何要显露出来的;或者它颠覆社会秩序,像在古希腊各国和罗马共和国所发生的,或者,如果社会秩序作为一种权力或者好比宗教权威而仍然保持着,那它就作为一种内部的腐化和完全的蜕化,在某种程度上像斯巴达人的情形,而现在则十足地像在印度人那里的情形。

[359]

但是,至于说如果客观的秩序,既同它相适合,同时也包含在它的法之中,那么主观的特殊性就将成为使整个市民社会变得富有生气、使思维活动、功绩和尊严的发展变得生动活泼的一个原则了。如

果人们承认在市民社会和国家中一切都由于理性而必然发生,同时也以任性为中介,并且承认这种法,那么人们对于在一般的自由观念中所指称的东西,也就作出更切近的规定了(第 121 节)。

第 207 节

个体一般地只有成为定在,成为特定的特殊性,从而把自己完全限制于需要的某一特殊领域,才能达到他的现实性。所以在这种等级制度中,伦理品质就是正直和等级荣誉。虽然是出于自己的使命,并通过本身的活动、勤劳和技能,而使自己成为市民社会中某一个环节的成员,使自己保持这一成员的地位,并且只是通过普遍物的中介来照料自己的生活,以及通过同样的办法使他的意见和别人的意见都得到承认。在这一领域中,道德具有它独特的地位,这里,个人对自己活动、特殊需要和福利之目的的反思,乃是支配的因素,并且在满足这些东西中的偶然性使偶然的和个别的援助成为一种义务。

附释 个体最初(即尤其在少年时代)对于替自己决定一个特殊等级的想法是抗拒的,他认为这是对于他的普遍使命的限制,是纯粹外在的必然性。这是因为他的思维是一种抽象思维,这种思维始终死抱住普遍的东西、从而是非现实的东西;它认识不到,如果概念要达到定在,概念本身就得进入概念与它的实在之间的差别,从而进入规定性和特殊性(见第 7 节),它也认识不到,只有这样,概念才能达到现实性和伦理的客观性。 [360]

补充 人必须成为某种人物,这句话的意思就是说,他应隶属于某一特定的等级,因为这里所说的某种人物,就是某种实体性的东西。不属于任何等级的人是一个单纯的私人,他不处于现实的普遍性中。另一方面,个人在他的特殊性中可能认为自己是普遍物,并且推想,如果他参加一个等级,他就会牺牲自己而屈从一个卑贱的东西。如果以为某物获得了它所必要的定在,因而就使自己受到了限制并舍弃了自己,这是一种错误的观念。

第208节

这种需要体系的原则,作为知识和意志所特有的特殊性,在自身中含有自在自为地存在的普遍性,即自由的普遍性,但它还是抽象的,从而自身中的所有权法。不过在这里,所有权法不再是自在的,而已达到了它的有效现实性,因为有司法保护着所有权。

二、司法

第209节

需要和为满足需要的劳动交互关系中的相对性东西,最初是在它自身中的反思,一般地说即在无限的人格性、在(抽象的)法中的反思。但是,正是这种相对性的领域,作为教养,才是给予法以定在的东西本身;[法的定在]作为被普遍承认的、被意识到的和被欲求的东西存在,并通过这种被意识到和被欲求的东西的中介,才有有效性和客观的现实性。

附释 属于这种教养和思维的,就是作为单一者的意识却处在普遍性形式中,即把自我理解为普遍的人,在这种意识中所有人都是同一的。人之所以为人,就因为他是人,而并不是因为他是犹太人、天主教徒、基督教徒、德国人、意大利人等等。重视思想的这种意识是无限重要的。只有当这种意识把自己作为世界主义固定起来,来与具体的国家生活相对立,它才是有缺陷的。

[361]

补充 从一方面看来,正是通过特异性的体系,法对于保护特殊性才成为外在必要的东西。虽然这也是从概念中而来的[说法],但毕竟因为法对需要而言是有用的,所以它才有了实存。因此,如果要有法的思想,就必须受到思维的训练学会思想,而不再停留在单纯感性的东西中。必须让对象适应普遍性的形式,在意志中同样也必须以普遍的东西为准绳。

只有在人们发现了许多需要,并且在取得这些需要的满足过程中纠缠在一起之后,法律才有可能形成。

第210节

法的客观现实性,一方面对意识而存在的,总之是要被意识到的,另一方面具有现实性所拥有的力量,并具有效力,从而也是作为普遍有效的东西而被意识到的。

1. 法之为法律

第211节

法本来就是法律,是被设定在它的客观定在中的东西,这就是说,是通过思想为意识所规定,作为法所是和有效的东西予以公布。通过这种规定,法就成为一般的实定法。

附释 把某物设定为普遍的东西,就是说,把它作为普遍的东西让人意识到,众所周知就是思维的工作(参阅上述第13节附释和第21节附释)。在把内容归结为它的最简单的形式时,思维就给予了这种内容以最终的规定性。法之所是,只有变成为法律,才能保持,不仅要获得法律的普遍性形式,而且要获得法律的真实规定性。所以,想要进行立法,不宜只看到一个环节,即把某物表达为对一切人有效的行为规则,而且要看到与此不同的、内在而本质的环节,即认识到它所规定的普遍性中的内容。习惯法(因为只有动物是以本能作为它们的法律,而只有人才把习惯作为他们的法律)本身也包含这一环节,即作为思想而存在并被意识到。习惯法与法律的区别仅仅在于,它们是以主观的和偶然的方式被意识到的,因而它们本身是比较不确定的,思想的普遍性也比较模糊。此外,对法的这个方面或那个方面的认识,以及一般地认识,都只是少数人偶然所有的本领。认为习惯法是通过其作为习惯而存在的这一形式,所以应该具有内化 [362]

于生活的这种优点(此外,当今正是那些精通最僵死的题材和最僵化的思想的人们,才最经常地谈生活和内化于生活),是一种蒙人的看法,因为一个民族有效力的法律,不因为它是成文的并经汇编就终止成为该民族的习惯了。习惯法也是要汇编和集合起来的,这在稍微开化一些的民族中是必然会发生的事情,那么这一汇编就成法典了。可是,这一法典由于它仅仅是一种汇编,所以它显然是畸形的,不确定的和残缺的。它同一部真正的所谓法典的区别主要在于,真正的法典是从思想上来把握并表达法的各种原则的普遍性和它们的规定性的。众所周知,英国的国内法或普通法是包含在成文法规(惯例法规)和一种所谓的不成文法规中。其实,这种不成文法规同样是成文的;要获得对不成文法的知识,只能而且必须阅读许多满载不成文法的四开型书籍。不论在英国的司法或在它的立法事业中,都存在着惊人的混乱,这一点已由行家们做过描述。他们尤其注意到这种情况,由于不成文法是包含在法院和法官的判决中的,所以法官就常常成为立法者。法官可以依据先例的权威性,这些先例除了表达不成文的法之外一无所用;但他们同样也可以不依据先例的权威性,因为他们自己有一套不成文法,所以他们有权对已往的裁决作出判断,判定其是否适当。

对于这种类似的混乱,在罗马帝国后期的司法中是发生过的,因为所有不同的著名大法官(Juriskonsulten)都享有权威。这时的一位皇帝采取了巧妙的补救措施,命名为引证法(Zitiergesetz),在早已离任的^①法学家中组成合议机构,其中一位主席,一切取决于多数(参见胡果先生的《罗马法史教科书》,1799年,第354节)。

^① 这里的原文 *längst verstorbenen* 按字面意思是“早就死了的”,但说由“早已过世的”或“已故的”法学家组成合议机构来判断现任大法官引用惯例法及其判决是否适当,那就太不可思议了。因此转译为“早已离任的法学家”。——译者注

否认一个文明民族和它的法学界具有编纂法典的能力^①,这是对这一民族和它的法学界所能做出的最大的侮辱,因为这里的问题并不是要建立一个内容上崭新的法律体系,而是将现行法律的内容放在它被规定的普遍性中加以认识,即在思想中来把握它,然后把它适用于特殊事物。

补充 太阳和行星也都有它们的规律,但是它们并不知道这些规律。[364]野蛮人受冲动、风俗、感情支配,但是他们对此没有意识。由于法被制定为法律而被意识到,于是感觉和意见的一切偶然东西,以及复仇、同情和自私的形式都消除了。于是,法才这样达到了它的真实规定性,并获得了它的尊严。只有通过培养对法的理解,法才有能力获得普遍性。凡在法律的适用发生冲突之处,法官的理智就有它的地位,这是完全必然的,因为否则法律的执行就会成为完全机械式的。如果人们指望许多东西都要听凭法官的任意裁决,藉以消除冲突,那将是一种比较坏得多的办法,因为冲突也是思想、思想中的意识和它的辩证法所固有的,而单由法官来裁决,就难免恣意专横之弊。人们通常替习惯法辩解,说它是充满活力的。但是这种活力,即规定和主体的同一,还不是事物的本质。法必须在思考的过程中被意识到,它必须自身是一个体系,也只有这样它才能在文明民族中发生效力。最近有人否认各民族具有立法的使命,这不仅是侮辱,而且还含有荒谬的想法,认为个别的人并不具备这种能耐,可把无数的现行法律编成一个前后一贯的体系。其实体系化,即把法提高到普遍物,正是我们时代无限迫切的要求。同样也有人认为,像在 *Corpus iuris* [法规大全] 中看到的那种判例汇编,比最普遍意义上精编的法典都要高明一些;其理由是这些判例总还是保持着某种特殊性和人们不愿放弃的对历史的回忆。[其实],这些汇编究竟有多么恶劣,英国的法权实践已经表明得

^① 这里影射的是萨维尼(Friedrich Karl von Savigny)的著作《论当代立法与法学的使命》(*Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*),Heidelberg,1814年版。

足够清楚了。

第212节

只有在自在之是(ansichseins)和法律所是(Gesetzseins)的同一中,法律之为法才有约束力。因法律所是构成定在方面,自身意志和其他特殊性等偶然东西也会加入到此方面中,所以,法律之所是,在内容上还是区别于自在的法之所是。

[365] **附释** 因此,在实定法中,符合法律的东西才是认识的源泉,据以认识法律所是的是是什么,或者真正地说,合法的东西是什么。

照这样说,实定法学是一种历史科学,它以权威为其原则。此外可能发生的问题是理智的事情,而且涉及外部秩序、编制、一贯性、对新事实的适用,如此等等。当理智触及事物本身的本性时,那么理论,例如刑侦法理论就会表明,理智以它的推理从种种证据中会得出什么东西来。

实定法学一方面不仅有权利而且必然有义务,从它的实证材料中,极其详细地演绎出已有法规的历史进程,作为它们的适用和分类,并证明它们前后有一贯性;另一方面,在提出这一切证明之后,如果有人还要问某一法律规定是否合乎理性,这纵然对于从事这种科学的人来说好像是反复盘问,但是他们至少不应该绝对感到惊讶(关于理智地了解法律,参阅第3节附释)。

第213节

法,当它首先以法律所是的形式达到定在时,也在内容上适用于在市民社会中无限琐细而繁复的素材,与此类素材相关的是所有权和契约之类的关系,其次是对以心情、爱和信任为基础的伦理关系之素材的适用,不过后者仅以它们包含抽象法方面的伦理关系为限(第159节)。道德的方面和道德戒律涉及意志所最特有的主体性和特殊性,因之不可能成为实定立法的对象。其他更多的素材源于司法本身和国家等等的权利和

义务。

补充 在婚姻、爱情、宗教和国家等较高级关系上,仅以按其本性能自在地具有外在性的这些方面才能成为立法的对象。虽然如此,在这方面,不同民族的立法却大有不同。例如在中国人那里国家法律规定,丈夫对原配的爱应该多于对他所拥有的其他妻子的爱。如经证明有相反的行为,则对他科以笞刑。在古代立法中,同样可以找到许多关于忠实和诚实的规定,但这些都与法律的本性不适合,因为它们完全属于内心生活。惟有在宣誓的场合,事情全凭良心决定,那时忠实和诚实才不得不作为实体性的东西来考虑。 [366]

第214节

但是,法的法律所是除适用于**特殊方面**外,本身还包含对**个别场合的适用**。这样它就进入到不被概念所规定的**量的东西**之领域(本身就是量的东西的领域,或者是作为一种质的东西和另一种质的东西在交换中的价值规定)。概念的规定性只是定下一般的界限,在这界限内还有一些游移的弹性。但这种游移的情况在实际适用上必须予以消除,因此而言,在上述界限内是会出现偶然和任意的裁决的。

附释 普遍东西的指针,不仅要对准特殊东西,而且要对准个别事物,就是说,要予以**直接适用**,法律的**纯粹实定**主要就在于此。[对于一个犯了法的人],究竟是施以杖四十或四十减一大板的体罚,还是施以罚五塔勒^①或四塔勒和二十三格罗森^②的罚款等等,还是处以一年或三百六十四天等等,又或一年零一天、二天或三天的刑事拘留,究竟怎样才算公正,这就无法作出**合乎理性**的规定,也无从 [367]

适用于从概念而来的规定性。可是多杖或少杖一板,多罚或少罚一

① Talem; 当时德国的货币单位。——译者注

② Groschen; 旧时德国、法国的货币单位,也是奥地利最小的货币单位,1个格罗森等于百分之一奥地利先令,或者德国10芬尼的硬币。——译者注

塔勒或一格罗森,多判或少判一周或一日的刑拘等等,就是不公正了。

理性本身承认,偶然性、矛盾和假像各有自己的诚然是有局限的领域和权利,于是并不企图把这些矛盾搞得平平正正。这里仅仅是应用的兴趣,这种兴趣就是反正要作规定和裁决,至于用什么方法(只要在界限之内)那都是现成的。作这种裁决属于形式的自我确信,抽象的主观性。这种主观性完全只能坚持在那个界限之内予以解决和断定,因此也只能这样断定,或者也只能坚持像在一个整数上的这样一种决定理由,或四十减一^①这一数字可能包含的理由。

法律对于现实所要求的这种最终的规定性大抵并不加以确定,而是听凭法官裁决,但限制法官的只是一个最高和最低的限度,这也解决不了什么问题,因为这个最低和最高限度每一个本身又是一个整数,于是并不阻止法官随后作出这样一个有限、纯肯定的规定,相反它只能承认,对法官而言这样做乃是必然的。

补充 法律和司法包含偶然性,这本质上是它们的一个方面,之所以如此,是因为法律是普遍的规定,而这普遍规定又应该适用于个别事件。如果有人表示要反对这种偶然性,那他是在谈一种抽象的东西。例如,刑罚的量就不可能使之与任何概念的规定对等,从这方面看,一切裁决终究难免是一种任性。然而这种任性本身却是必然的。如果有人据此而为反对一部法典做出一般的证明,说它是不完备的,那正是忽视了一个方面,即一部法典是无法达到完备的,因此,必须接受它现存的这一无法完备的方面。

^① 1816年牙买加奴隶法规定无论如何不得使奴隶所挨受的鞭打一天超过39下。——借用商务版的译者注

2. 法律之定在

[368]

第215节

至于法律的约束力,从自我意识的权利方面说(第132节以及附释),包含一种必然性,就是要让法律普遍地为人知晓。

附释 像暴君狄奥尼修斯那样的做法,把法律挂得老高,以至没有一个公民能够读得到,或者把法律埋藏在浩繁精深的学术书卷中,在载有不同判决和不同意见的判例汇编中,以及在习惯辑录中等等,再加以生僻难懂的文字,结果只有那些致力于这门学问的人才能获得对现行法的知识;无论是前一种或后一种情形,都同样是不公正的。如果统治者能给予他们的人民即便像查士丁尼那样一种无固定格式的汇编,或者给予更多一些,即采取井井有条、用语精确的法典形式的国内法,那么,这善举不仅极大造福于人民,他们为此也将受到人民的感戴,而且他们因此确实做了一件伟大的正义之事。

补充 法学家的身份,就是对法律具有特殊知识者,往往把这种知识视为他的独占品,不是这一行的人就不该插嘴谈论。例如,物理学家对歌德的色彩学说就不以为然,因为他不是行家,何况他还是一位诗人。但是,为了知道鞋子对他是否合穿,无须每个人都成为鞋匠,同样,为了取得关于普遍利益之对象的知识,也无须每个人都成为这些对象的家。法与自由相关,是人世中最尊贵、最神圣的东西,如果要对人有约束力的话,人本身就必须知道它。

第216节

对公开法典一方面要求其规定是简单和普遍的,另一方面,有限素材的本性却导致无止境的进一步规定。法律的范围一方面应该是一个完备 [369] 而整全的整体,另一方面它又需要继续不断地作出新的法律规定。但是,由于这个二律背反是在固定不变的普遍原则适用于特殊事件时所产生

的,所以对于一部完备法典进行修正的权利并没有受到损害,同样,对这些简单而又普遍的原则本身也没有影响,因为它们是同它们在特殊情况下的适用区别开来的。

附释 立法纷乱的主要根源在于,合乎理性的东西,即自在自为的法的東西,是逐渐渗入到原始的、含有不法因素的、从而是单纯历史性的制度建构中去的,这种情况我们上面在罗马法(第180节附释)、中世纪采邑法等等中已经注意到了。但是看出下列这一点是本质性的,即当自在自为地合乎理性的、其本身为普遍的规定应用于有限的素材时,这种素材的本性本身必然会引起适用上的无止境的累进。

要求一部法典的完善,说它应该是绝对完备的,无须作进一步的规定,这一要求主要是一种德国病,而借法典不可能被修订得那么完善为由,就主张不该让所谓不完善的东西产生出来,即不该让它达到现实,以上两种情况都是基于对像私法那样的、有限对象之本性的一种误解,其实,在私法中所谓的完善性只是持续不断地接近完善而已。同时,以上两种情况又是基于对理性的普遍物同理智的普遍物之间差别的误解,以及对理智的普遍物应用于无限累进的有限性和单一性之素材的误解。

Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux[好的最大敌人是最好],这正是真实而健全的人类理智对抗虚浮推论和抽象反思的理智表现。

[370] **补充** 把完备性称作对某一领域内的所有东西的所有细节全部网罗、无一挂漏,就此义言,没有哪门科学和知识说得上是完备的。如果我们现在说,哲学或任何一种科学是不完备的,那么这一看法就接近于说,我们必须等待,直到它达到补充为止,因为所缺乏的可能就是最好的。但这样一来,任何东西都不会再向前发展了,无论看起来已经整全的几何学(可是在几何学中还在产生新的规定),还是哲学(它所研究的诚然是普

遍理念,但仍然可以使之不断地细致化)都一样。过去的普遍法律始终是摩西十诫,现在要是因一部法典不可能完备之故,就不制定“你不得杀人”那样的法律,立马就显示出它的荒谬。对任何一部法典都可以求其更好,不用多少反思就可作出这一主张,因为我们对最辉煌、最高、最美的东西,还可以设想它们更辉煌、更高、更美。但是一棵高大的古树不因为它长出了越来越多的枝叶就变成了一颗新树;如果由于可能还会长出新的枝叶,就根本不愿意植树,那岂不愚蠢。

第217节

正像在市民社会中,自在的法变成了法律一样,之前还是直接和抽象的我的个人权利之定在,现在因获得了承认,而达到在实存着的普遍意志和知识中的定在。因此,有关所有权的取得和行动,必须采取和配备这种定在所赋予它们的形式^①。在市民社会中,所有权就是以契约和基于契约的一定手续为根据的,这些手续有证明所有权的能力和法律上的效力。

附释 原始的即直接地取得[占有的]方式和名义(第54节以下),在市民社会中已真正失落了,它们仅仅作为个别偶然性的或有局限的环节出现。一方面是固守在主体内心的情感,另一方面是固执于自己抽象本质的反思,这些都抛开了各种拘泥的手续。但是死板的理智却又抓住手续来处理事情,这就会使手续无限增多。 [371]

此外,处在教化进程中的形式,在于通过长期艰苦的工作,使内容从感性和直接的形式以进到它的思想形式,从而达到一种适合于它的简单的表达。正因为如此,只在法的教化(Rechtsbildung)才刚

^① 这一节和下面的附释着重阐释市民社会中法律之定在的特点是被承认和有效力:“在市民社会中出现的要求是,有关所有权的取得开始于一种与公共权威的承认相关的形式,这些形式都是一些手续,它们的意图在于,我的所有权经由他人承认为我的。”(参见 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Berlin 1819/1820. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Hamburg Felix Meiner Verlag 2000, S. 132)。——译者注

开始的状态中,仪式和手续是冗长繁琐的,它们比事情本身,更不用说比做个记号更有效力。所以在罗马法中渊源于古代仪式的一大堆规定,尤其是表述,还继续保存着,而没有被思想规定及其适当的表述所代替。

补充 法律就是法,即把原来自在的法制定为法律。我占有某物,它在无主状态中被我占有因而成为我的所有物,但这种占有现在还必须经过承认和设定才能作为我的。因此之故,在市民社会中就产生了有关所有权的**各种手续**:人们立起界石作为被他人承认的标志;在抵押权登记簿上和产权册籍上也作了记载。市民社会中的大多数所有权是根据契约的,契约的手续是固定的和有规定的。我们现在可以对这些手续产生反感,认为它们之所以存在,是为了官府能多进一笔收入。我们甚至可以把它看成某种冒犯性的东西,不信任的标志,因为它们使“言必有信”这句话不再有效了。但是形式的本质意义,在于自在的法就得作为法律而被制定。我的意志是一种合理的意志,它是有效的,而这种效力应得到别人的承认。在这里,我和别人的主观性现在都必须消灭,意志必须达到确实性、固定性和客观性,但只有通过形式它才能获得这些东西。

第218节

因为在市民社会中所有权和人格都得到法律上的承认,并具有法律效力,所以犯罪不再只是侵犯了一个**主体的无限东西**,而且侵犯了本身具有固定而坚强的实存着的**普遍事物**。因此就出现了行为对于社会具有**危险性的观点**^①,由于这种观点,一方面增加了犯罪的严重性,但另一方面,已经变得具有自信的社会权力,减低了损害的外部**重要性**,并使惩罚大为减轻。

^① 参阅本书第96节和第319节两节的附释。——译者注

附释 由于对一个社会成员的侵害就是对全体他人的侵害,所以犯罪的本性也起了变化,但这不是根据犯罪的概念,而是根据犯罪的外部实存即侵害行为而言的。现在,侵害行为不只是影响直接受害人的定在,而且牵涉到整个市民社会的观念和意识。在英雄时代(见古代悲剧),公民不因王室成员彼此之间进行的犯罪而认为自己受到了伤害。

由于犯罪,自在地是一种无限的侵害行为,作为一种定在,必须根据量和质的差别予以衡量(第96节),而现在,这种定在本质上可被规定为对法律之效力的观念和意识,所以对市民社会的危险性就是危险性大小的一个规定,或者也是它的质的规定之一。

但是,这个质抑或大小是因市民社会的状况而起变化的,于是有时对偷窃几分钱或一颗甜菜的小偷处以死刑,而有时对偷窃百倍此数甚或价值更贵的东西的盗窃犯处以轻刑,同样都是正当的。对市民社会具有危险性这一观点,会使犯罪现象显得更加恶化,而相反倒是主要减轻了对犯罪的惩罚。正因为如此,所以一部刑法典主要是属于它那个时代和那个时代的市民社会情况的。

补充 在社会中犯下的罪行显得比较严重,可是刑罚则较轻,这种情况显得是自相矛盾的。但是社会不可能放纵犯罪而不罚,因为它被肯定为合法的;可是社会既然对自己具有信心,犯罪就始终只是对抗社会的个别情况,是一种不稳定和孤立的东西。凭借社会本身的稳定性,犯罪就获得了一种单纯主观东西的地位,这种主观东西看来不是审慎意志的产物,而是本于自然冲动。本着这种观点,罪行就获得了较轻微的地位,而刑罚也就成为较轻微的了。如果社会自身还是动荡不安,那就必须通过刑罚树立榜样,因为刑罚本身是反对犯罪榜样的榜样。但是在本身已经稳定的社会中,犯罪的勾当是很微弱的,因此犯罪的处罚也必须按照这种微弱程度来衡量。所以严厉的刑罚并非自在自为地全然是不公正的,而是与时代的状况相联系的。一部刑法典不可能对任何时代都有效 [373]

力,而且罪行是假像的实存,它们是根据对法律的或大或小的违背而出笼的。

3. 法院

第219节

法,以法律的形式进入了定在,这时是自为的,它独立地跟关于法的特殊意志和意见相对立,并且要使自己作为普遍的东西产生效力。对法的这种认识和特殊情况下的这种实现,不带有特殊利益的主观感情,这就构成一种公共权力,即法院。

附释 在历史上,法官和法院的产生可能采取过家长制关系的形式,也可能采取过强权或任意选择的形式,对于事物的概念来说,这是无足轻重的。把实施审判制度从君主和政府方面看作是他们所偏爱做的一件单纯善意的和恩惠的事,如封·哈勒先生(在他所著《国家学的复兴》一书中)^①所说的,那简直就是不动脑子,丝毫没有觉察到,关于法律和国家所要说的是:它们的制度一般作为有理性的东西,自在自为地是必然的;至于这些制度如何形成和实施的形式,则不是在考察它们的合理根据时所要研究的。

[374]

与这一意见相反的另一极端是一种粗鲁的看法,它把司法看做如在强权即公理(Faustrecht)的那些时代中的一种无礼的暴力行为,是对自由的压迫,是专制制度。其实,司法应该视为既是公共权力的

^① 卡尔·路德维希·封·哈勒(Carl Ludwig von Haller, 1768—1854, 瑞士保守的法学家,因这部著作而著名):《国家学的复兴或者关于自然——社会状态的理论;这个对抗人为的——市民社会的吐火女怪》(*Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlichen——geselligen Zustand; der Chimäre des künstlichen——bürgerlichen entgegengesetzt*), 6卷, Winterthur 1816—1834。同时请参阅本书第258节及其注释对哈勒这部著作的分析批判。黑格尔国家学说最大的两个敌手,一个是在《法哲学原理》一开头就猛烈批判的弗里斯,另一个就是现在提到的这个哈勒,对后者的批判实际上更加猛烈,如果我们把眼光放在黑格尔国家学说的内容上,那么他对哈勒的批判无疑是更加重要的,可惜当代的研究者似乎一直更多地只把兴趣放在法哲学的“序言”里。——译者注

义务,又是公共权力的法,这种法绝不以个体的一种偏爱为依据来授予或不授予一种权力。

第 220 节

用复仇的形式对付犯罪(第 102 节)的那种法,只是自在的法,不在合法的形式中,就是说,在它的实存上是不合法的。在法院里具有独特现实性而出现的东​​西,不是受害人(Partei)而是受害的普遍物,正是它承担着对犯罪的追究和惩罚。因而这种追究和惩罚终止了只是通过复仇[所实现的]那种主观而又偶然的报复,从此转变为法同它自身的真正和解,即转变为刑罚——从客观方面看,这是通过扬弃犯罪而再次形成的法与自身的和解,从而是实现了自身效力的法律;而从罪犯的主观方面看,这是罪犯同他所意识到的、对他有效的并为了保护他的有效法律的和解。因此,当对他执行刑法时,他本身就在这一过程中找到正义的满足,看到这只是他自己的行为。

第 221 节

[375]

市民社会的成员有权向法院起诉,同时也有义务到庭陈述;他的权利有了争执时,只能由法院来解决。

补充 每个个体既然有权到法院起诉,那他也就必须懂法律,因为否则这种权能对他说来毫无补益。但是个体也有义务到庭陈述。在封建制度下,有权势的人往往不应法院的传唤,藐视法院,并认为法院传唤有权势的人到庭是不法的。但封建状态是与法院的理念相违背的。在现代,君主必须承认法院就私人事件对他自身有管辖权,而且在自由的国家里,国王败诉也属常见。

第 222 节

在法庭前,法所获得的规定就是它必须是某种可以证明的东西。法

律程序保障当事人有机会提供他们的有效证据和法律依据,并使法官有机会熟悉案情。这些程序本身就是法,因此其进程必须由法律来规定,同时它们也就构成理论法学的一个本质的部分。

补充 可能会让人愤怒的是,某人明知自己有某项权利,却由于不能证明而被驳回了。但是我所具有的这个权利,必须同时是一个法律上有规定的权利:我必须能够描述它和证明它,自在存在的东西只有在被设定后,才能在社会上发生效力。

第223节

由于这些行为分化为越来越琐细的行动及其权利,它们本身就是没有界限的,本来就已经是一种手段的法律程序,现在作为某种外在的东西而与它的目的相背离。当事人有权全程经历这些繁琐的程序,因为这些[376]繁琐的程序就是他们的法,但是这种形式主义^①同样也可能变成某种恶,甚至本身就成为制造不法的工具。因此,为了保护当事人和法本身(作为实体性的事物是法院的目的之所向),以避免对法律程序的违背和误用,要以法院的名义责成当事人在进行诉讼之前,将事件交由一个简易法庭(仲裁法庭,调解法庭)受理,并以服从法庭所作的调解为义务。

附释 公平包含着对形式法的一种背离,这是出于道德的或其他的考虑而发生的,它首先顾及的是法律争端的内容。但是一个平衡法院所具有的意义是,在对具体事件进行仲裁时,不固执于法律程序上的繁琐手续,尤其是客观的证据材料,不固执地坚持一定要与法律完全吻合,而是按照^②具体事件本身的关切来论这个事件,不是以一个普遍的关切来作出法律上的决定。

^① 这里的“形式主义”和上述“繁琐的程序”是同一个词:Formalismus,与“繁琐的手续”(Formalitäten)也有词根上的关联。——译者注

^② 这里的 nach(按照)作者曾笔误为 auch(也)。

第224节

正如法律的公开公布属于主观意识的权利(第215节)一样,法律在特殊事件中的**实现**,即外部手续的流程以及法律依据等等也应有可能让人知晓,因为这种流程在历史上本来就是普遍有效的,又因为具体事件就其特殊内容来说诚然只涉及当事人的关切,但普遍的内容即其中的法和它的裁判却与所有人利害相关。这就是司法公开的原则。

附释 法院成员对于即将作出的判决而在法院内部所进行的审议(Deliberationen),还都是特殊意见和看法的表达,所以按其本性来说没有什么**是公开的**。

补充 司法公开正是根据人的感觉为公正和公道的。反对这一点的重大理由曾经一直都在于,法官大人们的身份是高贵的,他们不愿意公开露面,并把自身看做法的宝藏,外行不应介入问津。但是,公民对于法的信任应属于法的一部分,正是这一方面才要求审判必须公开。公开的权利根据在于,首先,法院的目的是法,作为一种普遍性,它就应当展现出普遍性来;其次,通过审判公开,公民才能信服法院的判决确实表达了法。 [377]

第225节

审判活动作为法律对单一事件的适用,要区分为两个方面:第一,要根据事件的**直接单一性**来认识事件的性状,以视其是否有契约等等存在,是否实施了侵害行为,以及谁是加害人;而在刑法(im peinlichen Rechte)中,反思是按照行为之实体的、犯罪的性质(第119节附释)来规定行为;第二,使事件适用于法律,就是法的再次建立,如果属于刑事,就包含刑罚在内。对这两个不同方面的裁决属于不同职权范围内的事。

附释 根据罗马的法院规程,这些职权的区别表现为,法官首先作出裁决,认为在本案中事实是如此这般的,然后他指定一个特别陪审员对这种事实进行调查。按照英国的法律程序,某一行为

的特定犯罪性质(例如是谋杀还是误杀)由检察官根据他的识见或任性来加以规定,法院即使发现他的规定是错误的,也无权作出其他规定。

第 226 节

[378] 首先是对整个调查进程的领导,其次是对当事人诉讼行为的指导——这些本身都是法(第 222 节)——还有法律判决的第二个方面(见前节),也是专职法官的一种独特职能,作为法律机关是为这些准备的,为的是有可能把事件归属于一个法律原则之下,这就是说,必须把事件从它表现出来的经验性状,提高到被承认的事实认定和普遍认定。

第 227 节

第一个方面,在其直接的单一性中认识事件并作出对它的认定,这本身并不含有任何法律判决。任何一个有教养的人都会有这种认识。对于某一行为的认定,行为者的识见和意图这种主观因素(见第二篇^①)是本质性的;此外,证明不是依赖理性的对象或抽象理智的对象,而只是依赖具体细节、各种情况,以及感性直观和主观确信的对象,因此,证明不包含任何绝对客观的规定于自身。由此可见,关于事实的最终裁决,依赖的是主观信念和良心,同样,以他人的陈述和保证为根据的证明却是以誓言为其最终担保,尽管誓言乃是主观的。

附释 在我们所谈论的问题中,最重要的事情是,必须注意到这里以之为目标的证明的本性,并把这种证明跟其他种类的认识和证明区别开来。证明一个理性规定,如同证明法本身的概念一样,就在于认识它的必然性,所以要求一种不同于证明几何定理所用的方法。此外,在几何学定理的证明中,图形是为理智所规定的,符合某一定

^① 尤其是本书第 119 节。——译者注

理就已经是在作抽象了。但在经验内容的证明上,就像证明一个事实那样,认识的素材乃是被给予的感性直观、感性的主观确信和相应的陈述和保证。现在所要做的就是根据这些陈述、证言和证明情况等作出结论和综合。从这种素材和适合于它的方法中所产生的客观真理,如果我们企图自为地对它作出客观的规定,就会导致半吊子证明,如果进一步企图得出真实的结论,这同时在自身中包含了形式上的不一贯性,就会导致超常的刑罚。这种客观真理所具有的涵义,与一种理性规定的真理性或某一定理的——其素材早经理智为自己作了抽象的规定——真理性全然不同。现在,在一个法院的真正法律规定中去认识某一事件的这种经验的真理性,并认识在这一规定中存在着对于这种经验的真理性的一种独特性质,从而具有独一无二的自在权利和必然性,表明这些认识构成了这个问题上的主要观点,即能够在多大程度上把对事实问题的判断如同对法律问题的判断一样全都交给作为正规执法机关的法院。 [379]

补充 没有任何理由可以认为,事实构成只应由专职法官来单独认定,因为这是每一个受过普通教育的人都能做的事,而不只是受过法律教育的人才能做的。对事实构成作出判断,是以经验到的情况、对行为的证据和类似的直观材料为依据的,然后再以另一些人可以从中推断到有关行为的事实为出发点,并大体上确定其行为之真伪。这里所达到的应该只是某种确信,而不是更高意义的真理。真理是某种完全永恒的东西。这里的这种确信乃是主观的信念、良心,而问题在于,这种确信在法院中应以什么形式采用。要求罪犯方面坦白——这通常可在德国法中见到,——具有这点真理,即主观自我意识的权利因此获得一定的满足,因为法官所判定的不应跟在意识中的有分歧,只有罪犯坦白了,判决对他就不再是异己的东西了。但是这里马上就出现一种困难,即罪犯可能抵赖并因此而使正义的关切遭受危害。如果说,现在应该再次让法官的主观信念生效,那就会发生另一难题,因为人不再被看作自由的人来处理了。 [380]

于是产生一种中介,要求从罪犯的心灵中作出有罪或无罪的宣告,——这就是**陪审法庭**。

第 228 节

从法官的判决把认定的事件**适用于法律**之下这方面说,判决一经宣告,当事人自我意识的权利就鉴于法律而得到维护,因为法律已经为人知晓,从而也是当事人本身的法律,并鉴于这种适用,法律程序就是公开的。但是鉴于对案件**特殊的、主观的和外在的内容**(对这种内容的认识属于第 225 节所述的第一个方面)的裁决,当事人自我意识的权利是在对裁决者的主观性的信任中获得满足的。这种信任主要是根据当事人在他们的特殊性、等级和诸如此类的方面同裁决者是平等的。

附释 自我意识的权利,这个**主观自由**的环节,可以看做是在关于司法公开和所谓的**陪审法庭**是否有必要性问题上的实体性观点。对于这些制度的**有用性**所能产生的主张,本质上都可归结于这一观点。而根据其他一些考虑和以这些制度的这些利弊或那些利弊为理由也会产生反复的争辩;但这些理由,如同抽象推论的一切理由一样,是次要的,非决定性的,或者是取之于其他可能是更高领域的。有人以为,如果法院纯粹由法学家组成,本来这样是好的,比起有其他机关参加来行使司法权,也许会更好。但问题不在于这个可能性,因为即便这个可能性被提升为盖然性甚至必然性,从另一方面说**自我意识的权利**总还是存在的,但它要是在后一情况下坚持它的要求,这是得不到满足的。

[381]

如果法律的知识要通过对构成法律之整体东西的性状,其次通过对法院审判程序以及向法院起诉的可能性的认识来获得,那么它就成为某一等级的所有物,而这一等级由于其所用的术语,对于关涉到他们权利的那些人说来是一种陌生的语言,从而把自己组成一个排他性的团体,因此,市民社会成员,这些依靠自己的活动和本身的知识 and 意志而获得生活数据的人,不仅在最有人格性和最本己的东

西上,而且也在这些事物中的实体性东西和理性东西——即权利上,都被排斥于门外;同时被置于那一等级的监护之下,甚至被置于某种被奴役状态。诚然他们是有权亲自动脚跑到法院来的(*in iudicio stare*),但很少有人这样做,因为如果他们的精神不是一同进来,也没有带着自己的知识进来,那么他们之得到权利,对他们说来,依然只是外在的命运罢了。

第229节

在市民社会中,理念丧失在特殊性中,并分裂为内外两面。在司法中,市民社会回复到它的概念,即自在地存在的普遍东西与主观特殊性的统一,不过主观特殊性是存在于单一事件中,而普遍东西是在抽象法意义上的。这一统一的现实化,在扩展到特殊性的全部范围时,首先作为相对的统一,构成警察^①的使命;其次以有限却又具体的总体性,构成同业公会。

补充 在市民社会中,普遍性只是必然性:在需要的关系中,只有法本身才是固定的东西。但是这种法只局限于一个范围,仅仅与我所拥有的所有权的保护有关。对这种意义的法说来,福利是一种外在东西。可是在需要的体系中,这种福利是一个本质的规定。所以,普遍的东西——它首先只是法——必须扩展到特殊性的全部范围。在市民社会中,正义是件大事。善法可使国家昌盛,而自由所有制是国家繁荣的基本条件。但是,因为我完全融入到特殊性中了,我就有权要求,在这种关联中我的特殊福利也应该增进。应该考虑到我的福利,我的特殊性,而这是通过警察和同业公会做到的。 [382]

^① 警察一词来源于 *Polis Politia*,最初是指全部国家的活动,现在它不再是指伦理普遍物本身的活动,而只是指就市民社会而说的普遍东西的活动。——译者注

三、警察和同业公会

第 230 节

在需要的体系中,每一个人的生计和福利是一种可能性,它的现实性既受他的任性和自然特殊性的制约,也受客观需要体系的制约。通过司法消除了对所有权和人身的侵害。但是在特殊性中的现实权利,既包含了要消除阻挠这个目的和其他目的的偶然性,以策人身和所有权的安全不受到妨害,也包含了对单个人之生计和福利的保障——即要求把特殊的福利作为法权来对待并使之实现。

1. 警察

第 231 节

既然特殊意志依然是以实现这个或那个目的为其原则,那么普遍的安保权力首先还是一方面局限于偶然性的范围,一方面局限于外部秩序。

[383]

第 232 节

除了偶然性的犯罪作为恶的任性之外(普遍权力必须防止这种犯罪或者必须把它送交法院处理),为了自身合法的行动以及所有权的私人使用而被容许的任性,也跟其他个人以及具有公共目的的其他公共机关具有外在关系。通过这一普遍的方面,私人行动就将延伸为或被延伸为一种偶然性,越出我的权力控制之外,而可能对别人造成或损害或不法。

第 233 节

这虽然只是导致损害的一种可能性;但如果说其结果竟于事丝毫无损,那也同样不能再作为一种偶然性的存在了。因为这是在这些行为中含有的不法方面,从而是警察刑罚公正的最后根据。

第234节

外部定在之间的各种关系构成理智的无限性,因此没有任何自在的界限来划清什么有害和什么无害;从犯罪方面说,也没有任何自在的界限来划清什么有嫌疑和什么是无嫌疑,什么应予禁止或监视和什么不受禁止和监视、不启人之疑、免于查询和盘问,因而是容许的。这一切都因习俗、整个国家制度的精神、当时状态、目前危险等等给予了更为细致的规定。

补充 这里无从提供任何固定的规定,也无从划清绝对界限。在这里,一切都是个人的事,主观意见出现了,宪政的精神和当时的危险状态都会提供更详尽的情况。例如在战时,某些通常无害的事被认为是有害的了。由于这一方面的偶然性和个人任性,警察有时招致人们的厌恶。在很有教养的反思上,警察会采取一种方针,把一切可能的事物都圈到它的范围内来,因为在所有事物上,都可找到一种联系,它才会对事物造成某种损害。在这种情况下,警察可能在工作上吹毛求疵,干扰个人的日常生活。但即使用这种令人厌恶的方法,在这里也还是无法划出一条客观的界线来。 [384]

第235节

当日常需要不受规定地繁复起来和交迭起来的时候,无论从**满足需要之手段的生产和交换**而言——其实每个人都指望其需要能有可能不受阻碍地得到满足,——或是从尽可能减省就这方面的调查和协商而言,都会产生属于共同利益的方面,其中一个人所做的事同时也为了大家;此外,也会产生能供共同使用的手段和设施。这些**普遍事务和公益设施**都要求对公共权力采取措施予以监督和预防。

第 236 节

生产者和消费者之间的不同利益可能发生冲突。虽然正当的关系会在整体中自然而然地建立起来,然而,为了平衡起见,也需要采取一种凌驾于双方之上的、有意识的调整工作。对个别事件进行这种调整的权利(例如规定日常生活必需品的价格)在于,完全普遍的、日常需要的商品[通过]^①公开展览,就不是对个人本身供应,而是对作为普遍买者的个人、对公众供应;因此,公众权利不应受到欺骗,以及对商品进行检查,都可以作为共同事务而由公共权力出面来进行管理,并予监督。至于大的工业部门,依赖国外情况和远地配合,与这些部门捆绑在一起并依赖它们为生的个体,不可能对这些情况一目了然,因而一种普遍的监督与指导就更加必要。

附释 跟市民社会中工商业的自由相反的另一极端,就是由公共机关来照管并规定所有人的劳动,好比古代金字塔以及埃及和亚洲其他巨大工程的劳动那样。这些巨大工程是为公共目的兴建的,不以单个人出于特殊任性和特殊利益的劳动为中介。这种利益呼唤着工商业的自由以对抗上级的专横,但是上级的专横愈是盲目地浸沉于自私的目的,就愈加需要使这种专横回复到普遍之物,并使危险的震荡得以缓和,使冲突由于无意识的必然性而自动平复的间隔期间得以缩短。

补充 警察的监督和照管,目的在于成为个体与普遍可能性之间的中介,这种为达成个人目的的普遍可能性是存在的。警察必须负责照管路灯、搭桥、日常必需品价格的规定和卫生保健。在这一方面,现在流行着两种主要的看法。一种看法主张警察应对一切事物实行监督;另一种看法以为警察在这里没有什么可以规定的,因为每个人会按照别人的需

① 德文编者所加。——译者注

要来指导自己的行动。的确,个人必须有权用这种或那种方式谋生,但另一方面,公众也有权要求必需的事物按照适当的方式去完成。双方面都应当得到满足,而产业自由的存在,不可采取将普遍福利置于危险境地的方式。

第 237 节

如果现在分享普遍财富的可能性对个人是存在的,并需通过公共权力来保障,那么,由于这种保障必然是不完备的,这种可能性在主观方面总是受偶然性支配的,更何况它又是以技能、健康、资本等等为其前提条件的。 [386]

第 238 节

首先,家庭是实体性的整体,它的职责在于照顾个人的特殊方面,它既要考虑到他的手段和技能,以便他能从普遍财富中有所得,又要考虑到他在失去工作能力时的生计和给养。但是,市民社会让个人从这种纽带中抽身出来,使家庭成员相互之间变得生疏,并承认他们都是独立自主的个人。其次,市民社会以它自己的土地取代了外部的无机自然界和单一家庭赖以生存的父辈的土地,让整个家庭本身依赖于它,服从于偶然性的支配。这样,个人就成为**市民社会之子**,就像这个儿子会向市民社会伸张权利一样,市民社会同样要对他提出诸多要求。

补充 家庭当然应该关照个人的生活,但它在市民社会中是个从属的东西,只构成基础;它不再具有那么广泛的影响力。市民社会反而有巨大的权力,把人扯到它身边来,要求他为它而工作,他的一切都要通过它,并借助于它来做。如果人在市民社会中应该是这样一个成员,那他就应该像他在家庭中所拥有的一样,对市民社会也有同样的权利和要求。市民社会必须保护它的成员,保卫他的权利,就像个人应该为市民社会的权利而尽义务一样。

第 239 节

市民社会既然具有了普遍家庭这种性质,当然就有义务与权利,反对父母的任性和偶然性,在它力所能及的范围内兴办教育,[使子女们]变成社会成员,尤其是,当教育不是由父母本人而是由别人来完成时,要对教育进行监督和影响。同时,只要公共机关有能力兴办教育,就要去办。

补充 这里很难在父母的权利与市民社会的权利之间划分界限。在有关教育的事情上,父母通常以为他们有完全的自由,他们愿意怎么做,就会怎么做。在一切事关教育公共性的问题上,主要的反对意见通常都来自父母,他们就是那些对老师大声叫嚷并对学校说三道四的人,因为与老师和学校作对是他们的偏好。尽管如此,社会有权在这种事情上,根据得到它几经检验的观点来操办,即强制父母把他们的子女送进学校,让他们种痘,如此等等。在法国正在进行争论,有人主张教育应该自由,即听从父母自便,也有人主张教育应该受国家的监督;我们这里的观点属于后一种。

第 240 节

同样,市民社会对因挥霍成性,从而毁灭其自身及其家庭生计安全的那种人,有义务和权利把他们置于监护之下,不使挥霍成为社会目的和他本身的目的。

补充 雅典有过这种法律,规定每个公民必须陈报他的生活来源。现在人们认为,谁也管不着这种事。诚然,每个人一方面是独立的,但另一方面也是市民社会体制中的成员。既然每个人有权向市民社会伸手要求生活数据,市民社会也就必须保护他以免他自暴自弃。问题不仅仅在于防止饥荒,而更宽广的观点在于看到了,要防止贱民的产生。因为市民社会对个人的给养负有责任,它就有权督促他自谋生活。

第241节

但是同任性一样,偶然的、自然体质的和外部关系中的各种情况(第200节),都可以使个人陷于贫困。贫困状态一方面使他们感到需要市民社会,另一方面,他们同时感到是市民社会使他们失去了自然的谋生手段(第217节),是市民社会割断了比一种出身更宽广的家庭的纽带(第181节),因而与之相对的社会的一切好处,诸如因学技能和受教育而有一般的职业能力,以及司法、保健,甚至经常还有宗教的慰藉等等,也或多或少地丧失了。在穷人的问题上,普遍权力接替了家庭的地位,它不但顾及到他们的直接匮乏,而且同样要顾及到他们嫌恶劳动,邪僻刁蛮的倾向,以及从这种状况中和他们所受不法待遇的感情中产生出来的其他恶习。 [388]

第242节

贫困的主观方面,以及一般说来,每个人在他一生的自然处境中都可能已经遭遇到的所有类型的窘迫的主观方面,也都同样要求有一种主观上的援助,既要顾及到特殊情况,也要顾及心情和爱。在这个所有普遍机关该有作为的地方,道德仍然大有用场。但是,因为这种援助本身并在它的作用上依赖于偶然性,所以社会的努力就要致力于,从急需及其救济中找出普遍的东西,把它机制化,并使那种主观的援助失去其必不可少性。

附释 布施、义捐(诸如圣象前灯烛的捐助)等等的偶然性,要通过公共的赈济机关、医院和路灯等等来补充。慈善事业本身除了这些以外,还有好多其他事情可做。如果它一心想把济穷救急只保留给心情的特殊性以及情绪和认识的偶然性,并把因有约束力的普遍规章和戒律[来做善事]而感觉自己受到了伤害和屈辱,这是一种错误的观点。相反,我们注意到,留给个人自为地按照他的特殊意见去做事,比之以普遍方式组织起来做事越少,公共状况就越完美。 [389]

第243节

当市民社会的影响力势不可挡时,它在自身内部就包含着人口的增多和工业的进步。人们通过他们的需要而形成的联系既然得到了普遍化,以及为准备和提供满足需要之手段的方式也得到了普遍化,于是一方面财富的积累增长了,因为这两重普遍性可以产生最大利润;另一方面,也正是在这另一方面,特殊劳动的细分与限制,从而束缚于这种劳动的阶级的依附性和贫困化也愈益增长。与此相联系的是:这一阶级就失去了对更广泛的自由,特别是市民社会在精神上的益处的感受力和享受了。

第244节

当广大群众的生活降到某种生存水平——作为自发调整为社会成员所必需的水平——之下,从而丧失了通过自食其力的劳动所获得的这种正当、正直和自尊的感情时,就会产生贱民,而贱民之产生同时又再次导致不平均的财富更容易集中在少数人手中。

补充 最低生活水平,即贱民的生活水平,是自身造成的。可是这一最低限度在不同民族之间有着极大的差别。在英国,最穷的人也相信他们享有权利,这与其他国家所给与穷人的满足有所不同。贫困本身并不使人成为贱民,贱民只是决定于跟贫困相联系的情绪,即对富人、对社会、对政府等等的内在愤怒。此外,与信赖偶然性相关,人因此而变得轻率放浪,厌恶劳动,就像那不勒斯的游民那样。所以,在贱民中就产生了恶习,它不以自食其力为荣,而以伸手求乞为生作为它的权利。对自然界没有人能主张权利,但在社会状态中,匮乏立即采取了不法的形式,而强加于这个或那个阶级。如何救济穷人,消除贫困,这个重要问题,是推动现代社会发展的一个主要问题,也是让现代社会为之苦恼的一个主要问题。

[390]

第245节

如果由富人阶级承担直接的负担,或者“动用”在其他公共财产(富足的医院、捐赠机构、寺院)中现存的直接资金,来把走向贫困的群众维持在他们通常生活方式的水平上,那么,穷人用不着以劳动为中介就可保证得到所需要的生活数目,这与市民社会的原则以及社会上具有独立自尊的个人的感情是相违背的。或者,如果他们通过劳动(通过给予劳动机会)维持生计,生产量就会因之而大增,正是在这种产量过剩(或者更清楚地说,由于缺乏合乎正当比例的消费者)中存在着恶,上述两种方式都使这种恶更加扩大化。这里就显露出,尽管**财富过剩**,市民社会总是不够富足的,这就是说,市民社会所占有而真正属于它的财产,总是不足以用来防止贫困的过度和贱民的过度产生。

附释 我们可以利用英国的大量例子来研究这些现象,甚至更进一步研究济贫税、无数的义捐机构、同样无数的私人慈善机构等等所产生的结果,首先也是同业公会解散后在这方面产生的结果。在英国,尤其在苏格兰,这些对付贫困、特别是对付丧失廉耻和自尊心(社会的主观基础)、以及对付懒惰和浪费(贱民由此而生)等等最直接的手段,结果只是使穷人们听天由命,并依靠行乞为生。

[391]

第246节

市民社会受这种辩证法推动而超出自身之外,首先是超越**这个特定的社会**,以便向它之外的其他民族去寻求消费者,从而寻求必需的生活数据,这些民族或者缺乏它所生产过剩的物资,或者一般地在工艺等方面落后于它。

第247节

就像家庭生活的原则要以陆地——**固定的基础和土壤**——为条件一样,那么对工业来说,它向外谋求生存发展的自然因素是**海洋**。追求利润

要通过冒险,于是工业在追求利润的同时要把自身提高到营利之上,不再固定于本乡本土,也不局限于市民生活的有限范围,市民生活的享受和欲望是带有流动性、风险和堕落因素的。因而,此外,[这种向外拓展]使工业通过这种联系的最大媒介而把遥远的国家带入交易关系中,这是一种采用契约制度的法律关系;在这种关系中交易本身又是最大的文化手段(Bildungsmittel),商业也通过它而获得了世界史的意义。

附释 河流不是天然的疆界,这种看法应该说只到了近代之后才变得有效起来;其实这种看法毋宁是说,河流和海洋一样都是联系人的。当贺拉斯^①说(见 Carm《短诗集》I,3:21—23):

...deus *abscidit*
Prudens Oceano dissociabili
Terras...

贤明的上帝,将陆地与荒芜分开,隔之以海洋。

[392] 这不只是表明一个宗族或民族所居住的流域,而且也表明了另外一些关系,例如希腊、伊奥尼亚和大希腊的,不列他尼和不列颠的,丹麦和挪威、瑞典、芬兰、莱夫兰(Livland)等等的,尤其还相反地表明了沿海居民和内陆居民的更加细微的关系。

但是究竟有哪种文化手段存在于同海洋的这种联系中,对此不妨比较一下技艺繁荣的民族与禁止航海的民族对海洋的关系,后者,例如埃及人和印度人,已经变得迟钝并深深沉陷于最可怕和最可耻的迷信中,前者,例如奋发有为的一切大民族,它们都是向海洋进取的。

^① 德语写作:Horaz,全名应该是:Quintus Horatius Flaccus(公元前65—公元前8),“奥古斯丁时代”除弗吉尔(Vergil)之外最有意义的罗马诗人,也就是说他是公元前43年至公元前14年之间,也即西塞罗去世之后至奥古斯丁去世之间的这个时代最伟大的诗人。人民文学出版社(1997年)出版过贺拉斯的《诗艺》(与亚里士多德的《诗学》合成一本)。——译者注

第248节

这种扩大的联系也提供了殖民手段。发达的市民社会都被推向殖民,只是有的是零散的有的是系统的,而通过殖民,市民社会一方面使其一部分人口在新的土地上回复到家庭原则,一方面因此本身也为其辛勤劳动创造了新的需要和新的园地。

补充 市民社会被驱使建立殖民地。单是人口增长就有这种作用。但是,尤其在生产超过了消费的需要时,就会出现一大批不劳而获的人。零散的殖民事业尤其见之于德国。殖民者移居美国和俄国,而与祖国一直没有联系,这种殖民对本国并无益处。第二种殖民事业与前一种完全不同,它是有系统的。它由国家主持,国家有意识地用适当的办法来加以推进和调整。这种殖民方式在古代屡见不鲜,尤其发生于希腊。在希腊,艰苦的劳动不是公民的事,他们的活动毋宁说相反,是致力于公共事务。所以,当人口增长到了可能发生供养上的困难时,青年们就被遣送到新的地区,这些地区或经特别选择,或听由人们去偶然发现。在近代,殖民地居民并不享有跟本国居民同等的权利;于是从这种状态中发生战事,最后乃是解放,正如英国和西班牙的殖民地历史所表明的。殖民地的解放本身经证明对本国有莫大利益,这正同奴隶解放对主人有莫大利益一样。 [393]

第249节

警察的预防措施首先使包含在市民社会之特殊性中的普遍物得以实现和保持,作为一种外部的秩序和机制,以达到对大量的特殊目的和特殊利益的保护和保全,并把它们当作是存在于这种普遍物中的。其次,作为上级领导,警察又要负责照顾超出这个社会范围以外的利益(第246节)。因为根据理念,特殊性本身要以在其内在利益中存在的普遍东西,为其意志和活动的目的和对象,所以,伦理性的东西作为内在的东西就回

到了市民社会中；这就构成同业公会的规定。

2. 同业公会

第 250 节

农业等级由于它的家庭生活和自然生活的实体性,在这个等级本身中就直接具有这个等级生活于其中的具体的普遍东西。普遍等级在它的规定中具有普遍物,并自为地以普遍物作为它的活动目的和它的基地。在它们两者之间的等级即产业等级,本质上以特殊东西为目标,因此,特殊性主要也是同业公会所固有的。

[394]

第 251 节

市民社会的劳动组织,按照其特殊性的本性,得分为各种不同的部门。特殊性的这种自在的平等,在合作中作为共同的东西达到实存;因此,以其特殊东西为旨归的自私目的,同时就把自己把握和实现为普遍的东西,而市民社会的成员,则依据他的特殊技能,成为同业公会的成员。所以同业公会的普遍目的是完全具体的,其所具有的范围不超过产业和它独特的业务和利益所含有的目的。

第 252 节

根据这一规定,同业公会在公共权力监督之下享有下列权利:照顾它自身内部的利益;接纳会员,但以他们的技能和正直的客观品质为根据,其人数则按社会的普遍结构来决定;关心所属成员,以防止特殊偶然性,并承担会员的教育培养,使之获得参与公会的力量。总之,这种教育培养会员[的权利]是作为第二家庭出现的,至于对于普遍的家庭^①具有何种地位依然还是不确定的,因为市民社会同个人及其特殊的急需已经疏远了。

^① “普遍的家庭”指的是“市民社会”,参见第 239 节。——译者注

附释 经营工商业者区别于短工,就像区别于准备单独从事一次偶然劳务的人一样。前者是一个行家,或想要成为一个行家,他是合作社的成员,不是为了一次单独的偶然赢利,而是为了他的特殊生计的全部范围,即普遍物。特权(Privilegien)一词,作为组成市民社会一部门的同业公会所享有的权利来说,与本来意义的,即语源学上的特权,殊有不同。后者是普遍法律的偶然例外,而前者只是法律上 [395] 所作出的规定,这些规定根植于社会本身的一个本质部门的特殊本性。

第 253 节

在同业公会中,家庭不仅具有稳定的土地,它的生计以能力为限而得到保证,这就是说,它具有稳定的财富(第 170 节),而且这两者也得到了承认,以至同业公会的成员毋须用其他外在的表现来显示他的才干以及他的正规收入和循序渐进的上进心,这都是实实在在的。所以,只要他属于一个整体,而这种整体本身是普遍社会的一个环节,他又有志并致力于这种整体的无私目的,这也就获得了承认。因此,他在他的等级中具有他的尊严。

附释 同业公会之建制,由于它对财富的保障,相当于在其他领域中(第 203 节附释)农业和私有制的实施。

在对工商业阶级的奢侈浪费——贱民的产生(第 244 节)与此相关联——提起控诉时,不应忽视,除了其他原因之外(例如,劳动越来越机械化),这种现象还有伦理上的根据,已如上面所述^①。如果个人不是一个业经授权的同业公会的成员(唯有作为业经授权的组织,一个同业公会才是一个公共的东西),他就没有等级尊严,并由于他的孤立而被归结为工商业营利自私的方面,他的生计和享受也就全然没有持久稳定的东西了。因此,他要用他在本行业中所达到

^① 参阅本书第 184 节、第 185 节和第 243 节。——译者注

[396]

的成就这个外在的表现,来使自己得到承认。这些表现是有限度的,因为如果他并不按照他的等级来生活,等级并不实存的话(因为只有“那个”合法建制并经承认的共同体才是在市民社会中实存着的),他也就无从建立一种与这个等级对应的更加普遍的生活方式。

在同业公会中,穷人接受救济的偶然性消失了,同时也就让他们不再感到有什么不当的耻辱,而且富人对他的共同体负有义务,财富就不会引起其所有者的骄傲和别人的嫉妒,所以,只有在同业公会中,正直才获得其真实的承认和荣耀。

第 254 节

对所谓的自然权利的限制,只有在如下条件下才出现在同业公会中:即限制其技能的发挥,从而限制他以这种技能来谋求他所能谋求的一切,如其不然,那么所谓的限制就是把他规定为合乎理性的,即把他从自己的意见和偶然性中,从自己危险和对他人的危险中,解放出来,并让他获得承认和保障,同时又把他提升到为一个共同目的而自觉地活动上来。

第 255 节

除家庭以外,同业公会是构成国家第二个、奠基于市民社会中的伦理根源。第一个根源在家庭的实体统一性中,含有主观特殊性和客观普遍性这两个环节;但第二个根源,把最初在市民社会中分裂为在自身中反思的需要和满足的特殊性,以及抽象法的普遍性这两个环节,以内在的方式统一起来了,结果,在这个统一中,特殊的福利作为权利出现并获得了实现。

附释 婚姻的神圣性和在同业公会中的尊严是市民社会的无序旋转所围绕的两个环节^①。

^① 这句话在 Johann Rudorlf Ringier 的笔记中意思更清楚一些:“一方面家庭,一方面在同业公会中的尊严,这是市民社会为之旋转的两个环节。凡是这两个环节不存在之处,那就出现了无序的萌芽。”参见 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Berlin 1819/1820. Nachgeschrieben von Johann Rudorlf Ringier. Hamburg Felix Meiner Verlag 2000, L153。

补充 在近代,人们废除了同业公会,这意味着个人应该为自己操心。我们可以接受这点,但仍认为个人为自己创业谋生的义务并不因同业公会之故而有所改变。在我们现代国家的条件下,公民参加国家普遍事务的机会是有限度的。但是对于伦理之人而言,除了他私人目的之外,必然还要参加普遍活动。这种普遍物不总是现代国家提供给他,他可以在同业公会中找到。我们前面已经看到,个体在市民社会中为自己而操心的时候,也在为他人工作。但是这种不自觉的必然性是不够的,只有在同业公会中,这种必然性才达到了自觉的和思想上的伦理性。不过,同业公会必须处在国家更高的监督之下,否则它就会僵化,固步自封而衰退为可怜的行会制度。但是,自在自为的同业公会决不是封闭的行会,它毋宁是孤立工商业的伦理化,它把工商业提升到一个能在其中获得力量和尊严的领域。 [397]

第256节^①

同业公会的目的之为有限制、有限度的目的,在警察的外部治理中只存在着分离及其相对的同—,而在自在自为的普遍目的及其绝对的现实中,具有它的真理性。因此,市民社会的领域就过渡到国家。

附释 城市和乡村,前者是市民工商业的所在地,在这里反思沉入自身中并进行细分。后者是以自然为基础的伦理的所在地,在这里每个人处在同其他正派个人关系中并以他们的自保为中介。个人与家庭构成两个依然是理想性的环节,国家从中产生出来,作为它们的真实基础。

直接伦理经历了贯穿于市民社会中的分裂而发展到国家,而国家又表现为它们的真实基础,只有这样的发展,才是国家概念的科学证明。

^① 这一节 Ilting 版增加了一个醒目的标题,有利于把握这一节的主题:“国家作为警察和同业公会的‘真理’”。——译者注

由于在科学概念的进程中国家是作为结果显现出来的,同时它又经证明为真实的基础,所以那种中介和那种假象都被扬弃了,而使自己成为一种非常直接性的东西。因此在现实性上国家总的说来毋宁是最先之物,在国家内部只有家庭发达起来才过渡到市民社会,而且也正是国家的理念本身,把自身划分为这两个环节。在市民社会的发展中,伦理性的实体达到了它的无限形式,这个形式在自身中包含着两个环节:(1)无限区分,一直到自我意识独立的自身内心的存在,(2)教养中所含有的普遍性形式,即思想形式,通过这种形式,精神在法律和制度中,即在它的被思考的意志中,作为有机的整体而对自身成为客观的和现实的。

第三章 国家

[398]

第257节

国家是伦理理念的现实性,这个伦理的精神,作为启示出来的、自身明白的、实体的意志,这种意志思考自身并知道自身,而它所知道的,要在它所知的限度内来履行。国家直接存在于习俗中,而间接存在于单个人的自我意识及其知识和活动中,就像单个人的自我意识存心(durch die Gesinnung)在国家中,作为它的活动的本质、目的和作品,具有它的实体性自由。

附释 家神是些内部的和下级的神;民族精神^①(雅典那)则是自知和自欲的神物;祭祖守礼是情感和以情自行的伦理——政治的德行则是自在自为地存在的、经过思考的目的之意愿(Wollen)。

[399]

第258节

国家作为**实体意志**的现实性,是它在被提升到它的普遍性中的、作为

^① 参阅本书第163节和第166节的附释。——译者注

自在自为的合理性东西的特殊自我意识所具有的现实性。这个实体性的统一是绝对的、不动的目的自身,在这个目的自身中,自由达到它的最高权利,正如这个最终目的对单个人具有最高权利一样,单个人的最高义务就是成为国家的成员。

附释 如果把国家同市民社会混淆起来,而把它的使命规定为保障和保护所有权和个人自由,那么,单个人的利益本身就成为他们结合起来的最终目的。由此产生的结果却是,成为国家的成员变成某种任意的东西。

但是国家对个体具有一种完全不同的关系。由于国家是客观精神,所以个体本身只有当他是国家的一个环节时,才具有客观性、真实性和伦理性。个体结合为国家本身就是真实的内容和目的,而个体的使命就在于去过一种普遍的生活;他们以外的特殊满足、活动和相处的方式,都是以这个实体的和普遍有效的东西为其出发点和归宿。

此合乎理性,抽象地看,总的在于普遍性和单一性自行贯通的统一;而在这里具体地按其内容来看,则在于客观自由(即普遍的实体意志之自由)与主观自由(即个体的知识和他追求特殊目的的意志之自由)两者的统一;因此,按其形式来看,就在于一种根据经过思考的、即以普遍的规律和原则来规定自己的行动。

这个理念乃是精神自在自为地永恒而必然的存在。

现在如果要问,一般国家或者相反每个特殊国家的历史起源究竟如何,它的法和使命究竟是什么或曾经是什么,或者问,国家最初是否从家长制关系,从畏惧或信任,从同业公会等等中产生出来的,最后如果问,这种法所由以建立的基础,是怎样在意识中作为神圣的、实定的法还是作为契约和习惯,这样进一步被把握到和巩固下来,所有这一切都与国家的理念本身无关,相反只顾及到了[对其]科学的认识,而这里所谓科学的认识仅仅只是说,它作为现象是历史的事情;如果要考虑到一个现实国家的权威性以及这种权威由以确

立的基础,那么这些东西都要从在国家内部行之有效的法的种种形式中取来。

哲学的考察仅仅涉及所有这些、即经过思考的概念的内在东西。鉴于对这一概念的探索,卢梭所拥有的功劳,就是提出了一个原则,此原则不仅就形式(诸如社会性冲动、神的权威)、而且就内容而言就是思想(Gedanke),虽然这是把思维本身(Denken selbst),即把意志确立为国家的原则。然而他所理解的意志,仅仅是特定形式的单个人的意志(后来费希特亦同),他所理解的普遍意志也不是作为意志中自在自为地合乎理性的东西,而只是作为共同的东西,是从这种单个人的意志中作为被意识到的东西产生出来的:这样一来,单个人结合成为国家就变成了一种契约,而契约乃是以单个人的任性、意见和偏爱所表达的同意为其基础的。而这又产生了其他一些单纯理智的结果,这些结果破坏了自在自为地存在着的神性东西及其绝对的权威性和庄严性。因此之故,这些抽象推论一旦得势猖獗,一方面就发生了人类有史以来第一次不可思议的惊人场面;一个伟大的现实的国家之制度,随着一切现存的和被给予的东西被推翻,现在一切都完全从头开始,从思想开始,并仅仅立志给予这种制度以臆想的理性东西为基础;另一方面又由于这些臆想的理性东西只是缺乏理念的抽象,所以他们把这一场尝试终于搞成最可怕和最残酷的事变。

针对单个人意志的原则我们必须记住这个基本概念,即客观意志才是其概念中自在的理性东西,不论它是否被单个人所认识或为其偏好所意欲:我们还要记住它的对立面,自由的主观性,知识和意欲,这^①在单个人意志之原则中唯一能抓住的东西,仅仅包含一个环节,从而是合乎理性的意志之理念的一个片面的环节,这

^① 这句话的顺序“理论版”跟拉松版、霍夫迈斯特版有所不同,后者是:“这个对立面,知识和意欲,自由的主观性,这个……”的定冠词是“die”,而“理论版”的定冠词是“das”。考证版与跟拉松版、霍夫迈斯特版的相同。——译者注

个意志所以是理性的,就因为它如其是自为的那样也同样是自在的。

把在认识中的国家作为一个自为的理性东西来把握这一思想的另一个对立面,就是把国家危急的偶然性、保护的必要性、强大和财富等等外在现象——不是当作国家历史发展的环节,而是当作国家的**实体**。在这里构成认识之原则的,虽然同样是个体的单一性,然而却还不是这种单一性的思想,相反地却是经验的单一性,按照它们的偶然特性,强弱和贫富,以及其他等等。这种奇思异想,对在国家中自在自为的无限东西和理性东西的忽视,并对从其内在本性的理解出发之思想的放弃,确实决没有谁能比哈勒先生在其所著《国家学的复兴》一书中表现得更不带一点皮肉了。我说不带一点皮肉,是因为在理解国家之本质的所有尝试中,不论其所持的原则是怎样的片面和肤浅,理解国家之本质的这种意图本身总会涉及思想,即普遍的规定于自身的;可是哈勒先生不仅有意识地抛弃了国家具有的合理性内容,抛弃了思想的形式,并且意气用事,拼命攻击一切思想。正如封·哈勒先生所保证的,他这部《复兴》著作之原理的广大影响,一部分原因,确实多亏了他在阐述中有意识地废弃了一切思想,并有意识地从一块材料中毫无思想地抓住一个整体。因为以这种方式去掉的迷糊和紊乱,削弱了一种阐述给人们留下的混乱印象,在这种阐述中,偶然的東西里混杂了对实体性东西到期的提醒,在单纯经验性和外部性东西中夹杂了对普遍东西和理性东西的记忆,同样,在贫乏而无内容的领域中更高的、无限的东西被记忆起来。

[402]

正因为如此,这种阐述也是首尾一贯的,因为著者不是以实体性东西、而是以偶然东西的领域作为国家的本质,所以,在这样一种内容上的首尾一贯,正是存在于一种无思想性的完全不一贯中,这种无思想性表现为顾前不顾后,并且在刚才所认可的東西的对立面中,感

到舒坦得就像在家中一样。^①

① 上面所说的那本书,由于所陈述的性质,属于别出心裁一类。作者的不满情绪就其自身而言可能有它的某种高贵之处,因为上面已经提及,它本身是被一些错误的——主要是源自卢梭的——理论以及核心是实现这一理论的尝试所燃起的。然而封·哈勒先生为了自救,却把自身投入到一个反面之中,这是完全缺乏思想的那一面,因此在这个毫无思想的东西上就不可能谈论内容了;——因为它处在对一切法律、立法以及一切程序和法律所规定的法的最苦涩的仇恨中。这种对法律,对法定之法的仇恨是一个“施播列”(Schibboleth,有暗语、暗号或危险的信号之意,该词出自《旧约·士师记》12:6:基列人把守约旦河的渡口,抓捕以法莲人,辨认以法莲人的方法就是让人说“施播列”。因为以法莲人不会发卷舌音,会将“施播列”说成“西播列”;siboleth,因此被基列人抓住屠杀的以法莲人达四万两千人。——译者附注),在它身上显露出疯狂、低能和好意的伪善,并要不可或缺地认识到这些东西的本来面貌,不论它们披上什么外衣。

像哈勒这样的别出心裁,始终是值得注意的一种现象。我的读者们如果还没有看过他那本书,我愿意引证其中某些段落作为样品。哈勒先生提出了他的主要原理(第1卷,第342页以下):“就跟在无生命世界中以大欺小、以强凌弱等等一样,在动物世界、然后也在人类中也出现了同一规律,不过采取了较高尚的形态(但往往不也采取并不高尚的形态?)”,之后接着说:“这就是上帝永恒不变的定则:有更大权力的人进行统治,必须统治,而且将永远统治”。从这一点并从下述就可看出,这里所指称的权力究竟具有怎样的含义了。它不是指公正的和伦理性东西的权力,而是指偶然的自然暴力。然后,哈勒先生进一步又根据其他理由来点缀他的原理(第365页以下)。他说大自然以惊人的智慧作了这样的安排:恰恰是自身的优越感不可抗拒地使性格变得高贵,并有利于把对于低下之人最必要的那些性格发展成为德性。他用许多小学修辞学上的推论问道:“在科学王国中,究竟是强者还是弱者更会滥用权威和信任,以达到其卑鄙自私的目的,并糟蹋轻信受欺的人?在法学家中间,这些法学大师们难道不就是些讼师和狡辩者吗?他们愚弄抱着希望而轻信的当事人,颠倒黑白,混淆是非,滥用法律使成为不法的工具,使仰求他们保护的人倾家荡产,并像饥饿的兀鹰那样地攫食无辜的绵羊”,如此等等。在这里哈勒先生忘记了,他使用的这些修辞正是为了支持他的命题,即有更大权力的人实施统治乃是上帝的永恒定则,而兀鹰攫食无辜的绵羊就是根据这个定则;照此看来,那么具有法律知识而掌握更大权力的人们,也就完全有权力,把仰求他们保护的轻信的人当作弱者加以掠夺。可是,要把那里的两种想法结合起来,谁也找不到这样一个地方,这恐怕只是一种过分的要求罢了。

哈勒先生敌视法典,这是明摆着的事。市民法在他看来一方面是根本“不必要的,因为根据自然规律,这些法律是不言而喻的”,如果人们从来都安于这种基本想法,即一切东西都是不言而喻的,那么自从有了国家以来,人们用在立法和修订法典方面,以及现在还用在这些方面和用在研究实定法方面的许多努力,就都可以省免了。“另一方面,法律本来不是供给私人的,而是作为对下级法官的指令,使他们能明了主管法院的意志。此外,司法权(第1卷,第297页;第2卷,第1部分,第254页,以及其他各处)不是国家的一种义务,而是一种善举,即对有更大权力的人所给予的援助,而且仅仅是补充性的。在保证权利的各种手段中间,它不是最完善的,毋宁说,它是不可靠的和不确实的。这种手段是我们近代法学家留给我们的唯一手段,而且它把其他三种手段从我们手里夺去了,而正是这些其他

补充^① 国家自在自为地是伦理性的整体,是自由的现实化;而自由 [403]

手段使我们能最迅速和可靠地达到目的;它们与司法权不同,乃是友好的自然为保障人们合法的自由所给予人们的。”这三种手段就是(谁能猜到是指什么吗?):“(1)自己遵守并不断嘱咐自己遵守自然规律;(2)对不法行为加以反抗;(3)在找不到别的救助之处,溜之。”(比之友好的自然,法学家们却是多么不友好啊!)“但普遍有效的自然所给予每个人的神圣自然规律(第1卷,第292页)是:尊敬你的每一个同侪”(其实根据该作者的原则,应该说这样说:“不尊敬你的同侪,而要尊敬有更大权力的人”);“对不伤害你的人不加伤害;对不欠你东西的人不提任何要求”(但是他所欠的是什么呢?);“是的,还有更多:爱你周围的人,并尽量使你对他们有用”。

这种规律的培植应该会使立法和宪政成为多余的。倒是真值得看一看,哈勒先生究竟是如何理解这一现象的:无人理睬这种培植,立法和宪政却已大行于世!

在第3卷,第362页以下,作者先生谈到了“所谓民族自由”,即民族国家的法律和宪法。经法律规定的每一种权利,在这种广义上,就称作一种自由。他在另一页中谈到这些法律:“它们的内容通常是极其没有意义的,尽管有人同样愿意在典籍中对诸如此类的字面上的自由给予很高的价值。”当我们随后看到,作者所说的,是指德意志帝国各等级的、英吉利民族(如大宪章,“但已经很少有人读,很少有人懂得这些已经陈旧的术语”,权利法案等等)和匈牙利民族等等的民族自由,我们才惊讶地得知,这些一向被视为如此重要的财富,竟是一些没有意义的东西;而在这些民族中,这些被认为单纯只有书面上的价值的法律,对于个人所穿的每一件衣服,对于他们所吃的每一块面包都是发生效力的,每日每时地在所有东西中都是产生效力的。

对于普鲁士的普通法典,为了再引证一点,哈勒先生说得特别恶劣(第一卷,第185页以下)因为非哲学的[理论版注释:在哈勒那里写成“新哲学的”(neuphilosophisch)]错误(至少还不是康德哲学,是哈勒先生感到最恼火的)经证明对这一法典产生了难以置信的影响,另外一些更糟,因为在其中谈到了国家,国家财富,国家的目的,国家首脑,首脑与国家公务员的义务,等等。最让哈勒先生生气的是,“为了支付国家需要,要对个人的私有财产,他们的产业、产品和消费课以赋税这种法,——因为这样一来,国王本人,也包括普鲁士公民都不再有任何自己的东西了,由于国家财富不再作为君主的私有财产,而是被认定为国家财产,不论他们的身体还是他们的财物都不是他们自己的了,而且所有的臣民都是法定的农奴,因为,他们不可逃脱对国家的侍奉”。

对所有这些难以置信的粗鲁东西我们会有一种最滑稽的感触,哈勒先生带着这种感触,描绘了对于他的种种发现的难以言表的兴奋(第一卷,前言):“这样一种快乐,只有爱真理的朋友,在他苦心研究之后,确信他仿佛(对极了,仿佛!)触及到了自然吐露的真言,上帝本身的言语时,才能感觉得到”(其实,上帝的言语把他的启示同自然和自然人吐露的真言区别得十分清楚)。“他是如何因纯粹的惊讶之情而几乎晕倒,欢乐的泪水又是如何涌出他的眼眶,生灵活现的宗教性情又是如何从今起在他心里油然而生。”

其实,哈勒先生出于宗教性情,也即由于上帝最严峻的刑庭,应当痛哭流涕,因为人所能遭到的最严峻的刑罚,莫过于跟思想和合理性这样地远离,对法律这样地不尊敬,对于国家的义务和公民的权利以及国家的权利和公民的义务都由法律来规定是多么重要和神圣这一点,这样地忽视,竟致把荒诞的东西来偷换上帝的言语。

① 这个“补充”中所谈的“国家”的种种规定,让黑格尔在后世遭受了严厉的批判。但在 Ilting 主编的 1820 年的法哲学讲演录中并没有这个“补充”,在 Johann Rudorlf Ringier 的笔记中,也没有发现诸如“在世上行进的神,就是国家”这句话,因此,这句话究竟是表达什么意思,是值得进一步研究的。——译者注

之成为现实乃是理性的绝对目的。国家是立于世上的精神,此精神有意在世界中实现自身,而在自然界中,它只是作为它的他物,作为沉睡着的
精神实现自己。只有作为在意识中存在的、知道自身是作为实存着的对象时,它才是国家。在谈到自由时,不应从单一性、单一的自我意识出发,而必须单从自我意识的本质出发,因为无论人想不想知道,这个本质作为独立的权力(Gewalt^①)而使自己成为实在,在这个强权中,单一的个体只是环节罢了。在世上行进的神,就是国家。国家的基础就是作为意志来自我实现的理性的权力。在谈到国家的理念时,眼前不应该只有特殊的国家或特殊的机构,相反,必须把理念,这种现实的神,自为地加以考察。对每个国家,人们都可以根据他们所拥有的原则,说明它是个坏东西,在
[404] 它身上人们都可以找到这种或那种缺陷,但是国家,尤其现代发达的国家,总是在自身中含有它实存的本质要素的。但是,由于找岔子要比把握肯定的东西来得容易,所以人们容易陷入错误,只注意国家的个别方面,而忘掉国家本身的内在有机体。国家不是艺术品;它立在世上,从而立足在任性、偶然和错误的领域中,恶劣的行径可以在许多方面破损国家的形相。但是最丑恶的人,如罪犯、病人、残废者,总还是一个有生命的人。尽管有缺陷,肯定的东西,即生命,依然绵延着。这个肯定的东西就是这里所谈的东西。

第259节

国家的理念有:

① 这个词在商务版的《法哲学》中译作“力量”,没有表达出“强权”、“权力”之意,因此无法与下文“fürstliche Gewalt”(君主权)、“Regierungsgewalt”(行政权)和“gesetzgebende Gewalt”(立法权)对应起来。Gewalt本来就是指强大的力量,暴力,所以马克思是在“暴力”意义上来理解“国家”。黑格尔尽管在这里把国家理解为“伦理整体”,理解为“自由的实现”,但依然是把它作为一种“强权”,具有“理性”“权威性”的“强权”,这是我把它译作“权力”、“强权”的理由。——译者注

a) 直接的现实性^①以及个体国家之为自身与自身相互关联的有机体——国家制度或内部国家法；

b) 它过渡到单一国家对其他国家的关系——外部国家法； [405]

c) 它是普遍理念之为类和绝对权力以对抗个体国家——这就是精神^②，它在世界历史的进程中给自己以现实性。

补充 作为现实的国家本质上就是个体国家，进而言之，还是个特殊国家。个体性同特殊性必须区别开来：个体性是国家理念本身的一个环节，至于特殊性则从属于历史。国家本身各自独立，于是它们之间的关系只能是一种外部关系，所以在它们之上必须有一个第三者，作为联系它们的东西。这个第三者现在就是精神，它在世界历史中给自己以现实性并是凌驾于独立国家之上的绝对裁判官。虽然，好几个国家作为联盟仿佛能够形成一个法院，对其他国家进行管辖；也可能出现国家联盟，例如神圣同盟；但是这些联盟，像永久和平^③一样，始终是相对的和有局限的。 [406]

始终有效地肯定自己以对抗特殊物的唯一绝对的裁判官，就是自在自为地存在着的精神，它把自身作为普遍物和起作用的类表现在世界历史中。

一、内部国家法

第260节

国家是具体自由的现实性；但具体的自由在于，个人的单一性及其特

① 在1818—1819年的讲座中，没讲“直接的现实性”，而是讲“作为个体的国家”，因此，这里的“直接的现实性”就是“作为个体的国家”。参阅 Hegel: *Vorlesungen Über Rechtsphilosophie 1818—1831, in sechs Bänden*, von Karl—Heinz Ilting, frommann _holzboog, 1973, Erster Band, L324。——译者注

② 在1818—1819年的讲座中，黑格尔说得更清楚：“国家不是家庭，不是血缘统一性，而是精神的统一性。”“国家的法对于个体是最高的”，出处同上。在这里，黑格尔明确表达出国家理念作为“客观精神”是与个体国家相对立的，这一思想一直被忽略了！忽略这一思想，单个国家就很难超越自身的民族狭隘性而进入世界历史进程。——译者注

③ 参阅本书第324节和第333节。——译者注

殊利益不但获得完整的发展,它们的权利获得自为地承认(如在家庭和市民社会的系统中那样),这时他们一方面通过自己本身过渡到对普遍东西的关切,一方面以对普遍东西的认识和意志,尽管是承认它为它们固有的实体性精神,并为了这个普遍东西(作为他们的最终目的)而活动,以至于,普遍的东西既不能没有特殊的关切、知识和意志而发生效力并臻于完成,个体也不能单纯为了特殊的关切、知识和意志而作为私人来生活,而不同时立志于普遍东西和为了普遍东西并意识到这个目的来发生效力。现代国家的原则具有这样一种惊人的力量和深度,把主体性的原则推向完成,成为独立的个人特殊性的极端,而同时又使它回复到实体性的统一,于是在它本身中保存这个统一。

补充 在现代,国家的理念具有一种特质,即国家作为自由的实现,不是根据主观的偏好,而是根据意志概念,即依据它的普遍性和神圣性。在不成熟的国家里,国家的概念还被蒙蔽着,而且它的特殊规定还没有达到自由的独立性。在古典的古代国家中,普遍性诚然就已经出现,但是殊异性还没有解除束缚而获得自由从而恢复到普遍性,即回复到整体的普遍目的。现代国家的本质在于,普遍物是同特殊性的完全自由和个体的福祉相结合的,所以家庭和市民社会的利益必须统合于国家;但是,目的的普遍性如果没有特殊性自己的知识和意志——**特殊性的权利必须予以保持**,——就不能向前迈进。所以普遍物必须予以实行,但是另一方面主体性也必须得到充分而活泼的发展。只有这两个环节都保持它们的强势时,国家才能被看作一个肢体健全的和真正有组织的国家。

第261节

与家庭和市民社会这个私权和私人福利领域相反,国家一方面是一种外在的必然性及其更高的权力(Macht),它们的法规,乃至它们的利益都从属于这种权力的本性并依赖于这种权力;但是另一方面,国家又是它们的内在目的,国家的强大在于其普遍的最终目的和个体的特殊利益之统一,这种统一

在于,个体对国家尽了多少义务,在此限度内他就享有多少权利(第155节)。

附释 关于私权的法律也是特别依赖于国家的特定性格这一思想,并且只有在与整体的关系中去考察它的部分这种哲学意图,本书上面第3节附释已经注意到,主要是孟德斯鸠在他的名著《论法的精神》中得到明察、并尝试了加以详细阐述。

由于义务首先是我对于某种在我看来是实体性的、自在自为的普遍东西的关系;权利则相反,它总是这种实体性东西的定在,因而也是它的特殊性和我的特殊自由的方面,所以这两个要素在形式的阶段上,是被分配在不同的方面或不同的人身上的。国家作为伦理性东西,作为实体性东西和特殊东西的相互渗透,包含着我对实体性东西所负的义务,同时包含着我的特殊自由的定在,这就是说,在国家中义务和权利是结合在一个相同的关系中的。

但是其次,同时因为在国家中,不同的环节达到它们独有的形态和实在性,从而又因为权利和义务的差别重新在这里出现,所以它们一方面自在地是同一的,即在形式上是同一的,同时按内容说是殊异的(在私法和道德的领域,缺乏权利和义务彼此相关的现实必然性,因此只存在着内容上的抽象的等同性,在这些抽象领域中,对一个人说来是权利,对他人说来也应该是权利,对一个人说来是义务,对他人说来也应该是义务。)权利和义务的那种绝对同一性,因此只作为内容等同的同一性出现,即在规定上这个内容本身是完全普遍的,既是义务的一个原则,也是权利的一个原则,是人们的个人自由。因此 [409] 之故,奴隶没有任何义务,因为他们没有任何权利,反之亦同(这里姑且不谈宗教上的义务问题)。

但是在具体的、本身在自身内自我发展的理念中,它的各个环节出现了差别,它们的规定性同时也变为不同的内容。在家庭中,儿子对父亲所享有的权利,与其所应尽的义务,在内容上是不相同的,而公民对君王和政府所享有的权利,跟他们所应尽的义务相比,在内容上也是不同的。

权利与义务相契合的那种概念是最重要的规定之一,并且是国家内力强盛之所在。

义务的抽象方面停留在这一点上,即忽视并排斥特殊利益,认为它不是本质的,甚至是无价值的环节。具体的考察,即理念,表明特殊性的环节同样是本质的,从而满足特殊性是绝对必要的。个体无论采取哪一种方式履行他的义务,必须同时找到他自己的利益,和他的满足或打算。必须根据他在国家中的地位来产生一种权利,因此,普遍事物就成为他自己的特殊事物。特殊利益真的不应该被搁置一边,或竟受到压制,而是要把它同普遍东西一致起来,以此方式而使它自身和普遍东西都得到保存。个体,按照他的义务是臣民,但在他履行义务中,作为公民,其人身和财产得到了保护,他的特殊福利得到了照顾,他的实体性本质得到了满足,他并且找到了成为这一整体的成员的意识 and 自尊感;就在这样地完成义务以作为对国家的贡献和效劳时,他保持了他的生命和生活。从义务的抽象方面说,普遍物的利益仅仅在于把它所要求的效劳和贡献作为义务来完成。

[410] **补充** 在国家中,达到普遍性和特殊性的统一是一切。在古代国家中,主观目的同国家的意志是完全一致的^①。在现代则相反,我们要求有自己的看法,自己的意志和良心。古人没有这种意义上的东西;对他们说来,最终的东西是国家的意志。在亚洲的专制体制(Despotien)下,个体在自身中没有内在性(Innerlichkeit)^②也没有权能,而在现代世界中,人则有意以他的内在性受到尊敬。义务与权利的结合具有两个方面:国家所要求于个人的义务,也直接就是个人的权利,因为国家无非就是自由概念的组织化。个体意志的规定通过国家产生客观的定在且只有通过国家才

① 查勒斯·泰勒正确地说:“他(指黑格尔)心目中的(国家)榜样,不是弗里德里希大帝的国家……而是古希腊的城邦”。参阅其《黑格尔》中文版第594页。

② 由这句话可见黑格尔对亚洲,特别是中国和印度之文明缺乏真正的了解,内在性,内心生活恰恰是我们古人的长处和特色。——译者注

达到其真理性和现实化。国家是达到特殊目的和福利的唯一条件。

第 262 节

现实的理念,即精神,把自身分成其概念的两个理想性领域,即家庭和市民社会,处在它的有限性中的精神,为了超出其理想性而自为地成为无限现实的精神,以此而把它的这种有限的现实材料,即个体作为群众,分配给上述两个领域,结果这种分配对于单个人来说,就显得是以情境、任性和自己对本身使命的选择为中介的(第 185 节以及附释)。

补充 在柏拉图的理想国中,主体自由还全然无效,因为官府为个体指派职业(*Geschäfte*)。在许多东方国家中,是根据出身来进行这种指派的。但是必须得到重视的主体自由,却要求个体进行自由选择。

第 263 节

精神的两个环节,即单一性和特殊性,在[家庭和市民社会]这两个领域中有其直接的和反思的实在性,精神作为它们的普遍性在它们当中客观地显现,作为有必然性的理性之力量(第 184 节)显现,即作为前面考察过的那些机制(*Institutionen*)的显现。

补充 国家作为精神把自身分化在它的概念及其方式的特殊规定性 [411] 中存在。这里我们愿意借用一个自然界的例子。神经系统是真正的感觉系统。它是抽象的环节,它存在于自身,在自身之中有它的同一性。但是现在对感觉的分析呈现出两个方面,它是自我区分的,每个有差别的东西都是作为整个系统的表现。第一个环节是抽象的感触,保持在自身那里,在自身中的迟钝运动,生殖,内在的自身营养,生产和消化。第二个环节是:这个存在于自己本身的东西的有差别的环节,即向与自身相对的外界运动。这就是刺激反应性(*Irritabilität*),感觉的外向运动。这构成一个特有的系统,低等动物界只有这个系统发达起来了,而在自身中缺乏感觉的

有灵性的统一。如果我们把这些自然的关系同精神的关系做个比较,那么家庭可比之于感受性(Sensibilität),市民社会可比之于刺激反应性。至于第三者,即国家,现在是自为的神经系统,它自身是有组织的;但它只有在两个环节,即家庭和市民社会,都在它内部获得发展时,才是有生命力的。调节家庭和市民社会的律则,是表现在它们当中的合理性机制。但这些机制的根据和最终真理是精神,它是它们的普遍目的和被意识到的对象。家庭虽然也是伦理性的,只是它的目的没有被意识到,而在市民社会中则相反,分化乃是起规定作用的东西。

第264节

群众的个体,由于他们本身在本性上是精神,所以本身包含双重要素,一个极端是自为地认识和欲求的单一性,一个极端是认识实体、欲求实体的普遍性。因而个体只有在他们无论作为私人还是作为实体性的人格都是现实的条件下,才能够获得这两方面的权利——达到这些权利领域,一方面前一种权利,即单一性的权利,是直接地达到的,另一种权利,即普遍性的权利,一方面是这样达到的,他们在各种机制中,对于他们的特殊利益

[412] 本来就有的普遍性获得其本质上的自我意识;一方面是:他们指望这些机制能给予他们在同业公会中实现以普遍目的为指向的职业和活动。

第265节

这些机制构成特殊领域的国家制度,即发展和实现了的理性,因而是国家稳定的基础,同时也是个人对国家之信赖和信心的基础;它们是公共自由的支柱,因为在这些机制中特殊的自由是实现了的和合乎理性的,所以在这些机制本身中自在地就存在着自由和必然的统一。

补充 前面已经指出,婚姻的神圣性和市民社会在其中表现为伦理性的那些机制,构成整体的稳定性,这就是说,普遍物同时就是作为特殊物的每个人的事业。所要达到的目的,是让理性的规律和特殊自由的规律相互

渗透,让我的特殊目的同普遍东西同一,否则国家就等于空中楼阁。个体的自我感觉(Selbstgefühl)构成国家的现实性,个人目的与普遍物这两方面的同一构成国家的稳定性。人们常说,国家的目的是为了公民的幸福。这当然是真实的。如果公民们感觉不幸福,他们的主观目的得不到满足,他们看不出,国家本身是这种满足的中介,那么国家站不稳脚跟的。

第 266 节

但是,精神本身不仅作为这种必然性和现象王国,而且作为现象王国的理想性和内在核心,是客观的和现实的;由此可见,这种实体性的普遍性是自为的对象和目的,上述必然性正是通过实体的必然性而同样存在于自由的形态中的。

第 267 节

理想性中的必然性就是理念在它自身内部的发展;作为主观的实体性,这种必然性是政治心意,作为客观的实体性则不同,它是国家的有机体,即真正的政治国家和它的制度^①。 [413]

补充 自我欲求和自我认识的自由的统一首先作为必然性而存在。实体性的东西现在在这里是作为个体的主观实存而存在。但是必然性的另一方式是有机体,这就是说,精神是在自身中的过程,它在自身中组织起来,在自身中设定差别,通过这些差别而完成它的循环运动。

① 黑格尔说国家是“真正自由的实现”,“真正的自由”指的是“自由的理念”,即自由的概念及其现实性。自由的概念指的就是自由的理想性(Idealität),与他所说的自由的“实体性”(Substantialität)相同一,而自由的现实性与其主观性相同一。“理想性”与“现实性”相当于“本质”(内在之物)和现象之关系。而在这里,黑格尔又进一步把“理想性之内部的必然发展”,即自由的“实体性”区分为“主观的”(下一节所说的“政治心意”、“爱国主义”)和“客观的”(“国家有机体,真正的政治国家和它的制度”)。——译者注

第268节

政治心意(Gesinnung)这个一般的爱国主义(Patriotismus),作为真实而确实的存在(单纯主观的确实性不是从真实中产生出来的,而仅仅是意见)和已经成为习惯的意愿(Wollen),只是存在于国家中的各种制度的结果,这些制度作为在国家中实际现存的合理性,就像理性是通过按照这些制度所进行的活动而获得它的表现一样——这种信念一般说来就是这种信任(它能或多或少地传达已经形成的见解),这种意识:我的实体性的和特殊的利益被包含和保存在一个他者(在这里就是国家)的利益和目的中,被当作与作为单个人的我的关系,因此这个他物对我来说直接地就根本不是他物,我在这种意识中是自由的。

附释 爱国主义通常只被理解为立志作出超常牺牲与行动的意向。但是本质上它是一种心意,这种心意在惯常的状况和生活关系中,习惯于把共同体作为实体性的基础和目的来认知。在惯常的生活经历和所有情况中得到证实的这种意识,随后就成为作出超常努力的那种志愿从中产生的根据。但是正如人们常常宁可大勇而不依法那样,这就容易说服自己,我们具有那种超常的爱国主义,便是为了省去这种真实的信念或者原谅自己缺乏这种信念。其次,当把心意视为可以自行开始并能够先行从主观观念和思想中产生出来的东西时,那它就被混同于意见了,因为在这种见解这里,爱国心缺乏其真实的基础,缺乏客观实在性。

[414]

补充 无教养的人喜欢满腹牢骚和挑剔别人,因为挑剔别人易,但明了其中的善及其内在必然性难。初受教养者总是从挑剔开始,但是受到完全教养者在每一事物中总是看得到肯定的东西。在宗教方面,也同样容易挑剔说这个或那个是迷信,但是要把握迷信中的真理,那是无限困难的事。所以表现出来的政治心意应与人们真诚意愿的东西区别开来;他们内心真正意愿的是实事,但他们手握着的只是单一的零碎物并落入欲

比别人理解得更好的虚荣中。人都具有这种信念：国家必须维持下去，只有在国家中特殊利益才能成立。但是习惯使我们见不到我们的整个实存赖以为基础的东西。当有人夜里安全地行走于街上时，他不会突发奇想，情况可能完全是另一样。因为安全的习惯已经成为另一种天性，人们根本不去反思，这如何正是特殊制度的作用。一般的看法常以为国家由于暴力才能维持。其实，这种看法所把握到的仅仅是大家都具有的需要秩序的基本感情。

第269节

政治心意从国家有机体的各个不同方面取得自己特定的内容。这一有机体就是理念向它的不同方面及其客观现实性的发展。这些不同的方面所以就是各种不同的权力及其职能和效力领域，通过它们，普遍物不断地（因为这些不同方面是由概念的本性所规定的）、以必然的方式产生自己，又因为这一普遍物也以其生产活动为前提，所以也就保存自己。这个有机体就是政治制度。

补充 国家是有机体，这就是说，它是理念向它的各种不同方面的发展。[415] 这些不同方面所以就是各种不同的权力及其职能和活动领域，通过它们，普遍物不断地、以必然的方式产生自己，又因为这一普遍物正以自己的生产活动的前提，所以也就保存自己。这种有机体就是政治制度。政治制度永远源出于国家，正如国家也通过它而保存自己一样。如果双方脱节分离，有机体的各个不同方面也就松散开来，那么政治制度所产生的统一性就不再是稳固的了。这正适合于胃与其他器官的寓言。有机体的本性是这样的：如果所有部分不趋于同一，其中一部分闹独立，全体必致崩溃。用各种谓词和原理等等，在评断国家时不能再继续这样做了，国家必须被理解为有机体。神的本性也同样不能用谓词来把握，我们毋宁必须在自己本身中直观神的生命。

第270节

就国家的目的是普遍的利益本身并在其中把对特殊利益的保存作为其实体而言,它是(1)它的抽象现实性或实体性;(2)它的必然性,但当它把各种特殊利益纳入各自效力的概念差异中时,这些差异通过它们的实体性也同样形成了种种现实的固定的规定,就是权力;(3)但正是这种实体性才是精神,作为由教化形式所贯通的、自知的和有意志的精神。所以国家知道它意志什么,并知道它所意志的东西是普遍的,作为被思想的东西;因此之故,国家是按照已被意识到的目的,被认识到的原理并且根据被意识到的种种法而发挥作用和行动的,这些法不仅是自在地,而且为意识而在的。同样,当它的行动与现存的处境和关系相关时,也是根据对这些东西的特定认识而发挥作用和行动的。

[416] 附释 这里正是触及**国家与宗教之关系**的适当场合,因为近年来常常有人反复地说宗教是国家的基础,又因为这种主张是带着自命不凡而作出的,似乎国家学说说穿了就这么一点似的。可是再没有哪种主张比它带来的混乱更多,甚至混乱本身还上升到了国家制度,认识所应具有的形式上了。

首先,有一种说法看来是可疑的,说宗教主要还是为公共的苦难、动乱和压迫的时代所准备并为人所追求的,人们指望从宗教中得到消除不公的慰借,得到补偿其所受损失的希望。

其次,如果被视作宗教指示的,旨在反对尘世利益,漠视现实性的过程和事务,而国家则是**立足于尘世的精神**,那么宗教的指示就显得或者并不适宜于把国家的利益和事务提高到本质上严肃的目的;或者另一方面显得在国家管理中所做的一切均为无足轻重的任意事情,是该放弃的;据称,只要语言被操纵,在国家中激情和非法暴力等等的目的好像就真的占据了统治地位,或者进而言之,这类对宗教的指示仅仅是自说自话,并想用作法权的规定并作为法权来操纵。假如对暴政的一切反感,真的会因为被压迫者在宗

教中找到了安慰而被捐弃,那么同样也不应忘记,宗教也会采取一种形式,使人们受到迷信枷锁的最残酷的奴役,结果把人类贬黜到动物之下(例如埃及人和印度人就把动物看做比人类高一等的生灵来崇敬),这简直会被视为何等的嘲弄。这种现象至少可以促使人们注意到,不应笼统地谈论宗教和反宗教,不管它在某种形态中,相反,倒是应该要求某种维护理性和自我意识之法权的拯救力量。

但是关于宗教和国家之间关系的本质规定,只有在回想到宗教的概念时才能作出。宗教以绝对真理为其内容,所以最高尚的心意就进入到宗教中了。作为直观、情感和表象性的认识所关涉到的神,是把神作为万物所依赖的不受限制的基础和原因,所以宗教包含的要求,是把万物也放在这种依赖关系上来理解并在这种关系中获得其证实、辩护和确信。国家和法律正如义务一样,在这种关系中获得意识的最高证明和最高约束力,因为国家、法律和义务本身在它们的现实中都是被规定的东西,这个被规定的东西又上升到一个更高的领域,即上升到它的基础中(参见《哲学全书》,第453节^①)。正因为如此,在宗教中也包含有这样一个地方,它使人们在一切变幻中,在现实的目的、利益和财产之损失中,保存着对不变的东西、最高的自由与满足的意识。^② 如果现在宗教就这样构成了基础,这个基础含有一般伦理的东西,更正确些说,含有作为神的意志的国家本性,那么,它同时只是它现在所是 [417]

① 第3版,第553—554节。

② 宗教如同认识和科学一样,以一种特有的、与国家不同的形式为其原则。所以它出现在国家中,部分地同教养和信念的手段有关,部分地,由于它们本质上以自身为目的,从这方面来说,它们都有外部的定在。从两方面看,国家的原理在适用上都同宗教有关系。在一部有关国家的完备而具体的论著中,必须同时考察以上那些领域,以及文艺、纯粹自然关系和其他等等,它们在国家中同样具有关系和地位。但在本书中,凡论国家原理之处,仅以在它特有的领域中按其理念来阐述为限,所以关于其他领域的原理以及国家的法对它们的适用,只能附带论及。

[418] 的基础,而这里就是国家和宗教分道扬镳之处。国家是把神的意志作为当前的意志,作为向一个世界的现实形态和有机组织开拓发展的精神。

那些只停留于对抗国家的宗教形式的人,对待问题的态度,就像那些以为在认识中就有法权的人一样,他们永远只停留在本质上,而不从这种抽象的东西前进以达到实存,或者像另一些人(参见上述第 140 节附释)只希求抽象的善一样,停留于任意地去规定现在什么是善的。宗教是以情感、表象和信仰为形式的对绝对者的关系,在它的包罗万象的中心,一切都只是某种偶性的(Akzidentelles)、也即转瞬即逝的东西。如果在对国家的关系上也坚持这种形式,以为对国家说来这种形式是本质上的规定和有效的东西,那么国家,作为向现存的区分、法律和制度安排发展的有机体,将陷入摇摆、不安全和动乱。如果客观的和普遍的东西,即法律,不被规定为现存的和有效的,那么一种否定的规定就跟那些裹挟着所有规定的东西作对,并正是由此变成了主观东西的形式,而这对于人类的行为举止产生的结果是:法律不是为公正的人(Gerechten)制定的;只要虔诚,你们通常就能够做你们愿意做的事。你们可听从自己的任性和激情的摆布,如果别人因此遭受不公,就指示他们向宗教求得慰藉和希望,或者更为糟糕的是,还要唾弃并谴责他们为无宗教的人。但是,因为这种否定的态度不仅局限在一种内在的心意和看法上,而且还转向了现实并在现实中产生出它的效力,所以就产生了宗教狂热,它像政治狂热一样,对所有的国家制度和法律秩序加以排挤,贬斥它们束缚了内心生活的无限性,是对心灵的不恰当的限制,因此也对私有制、婚姻、市民社会中的关系和劳动等等统统加以排斥,贬斥它们是无关痛痒的爱和情感的自由。可是,由于对现实的实存和行动必须作决定,所以就出现了一种与一般意志的主观性(第 140 节)只认自身为绝对者相同的情况,即依据主观表象——意见和任性的偏好——来做决定的情况。

[419]

但是,同包裹在感受和表象中的主观真实相反,真实的东西是从内到外、从理性的想象到实在性的巨大跃进,整个世界历史所从事的工作就在于此,并且,通过这种工作,受到教化的人类获得了合理生存、国家制度安排和法律的现实性及其意识。那些求神拜佛和确信一切都直接存在于他们未受教养的意见中的人,不去奋发工作,把他们的主观性提高到对真理的认识以及提高到对客观法权和义务的知识,结果只能造成对一切伦理关系的破坏,愚昧无知和行径卑劣。

以上种种乃是宗教意念专拘泥于它的形式、因而反抗现实和反抗以普遍、法律为形式而存在的真理所必然产生的结果。但是,这种意念进而达到实现,并非是必然的。以其否定的观点它诚然也可以保持在内心,顺从制度安排和法律,满足于听天由命、叹息或蔑视和愿望。在我们的时代,宗教性情被搞成一种虔敬的论战形式,不论这种形式是同一种真实需要相关还是仅仅同未获满足的虚荣相关,这都不是力量而是软弱的表现。不下一番研究功夫来克制自己的意见,不使自己的意愿受到规训,并因此而把它提高到自愿的顺从,而竟放弃对客观真理的认识,保持沮丧抑郁的心情并因此而自命不凡,声称已经具有了要求神福(Gottseligkeit)的一切条件,以看穿法律和制度制度的本性,轻蔑地加以议论,说它们应该和必须具有如何如何的性状,这都是最廉价的事情,虽然这些是出自一颗虔敬的心,而且是以不可或缺和不可替代的方式作出的。毕竟由于它们都是以意图和断言而把宗教作为基础,人们就既不能根据他们的肤浅也不能根据他们的不公正对他们加以指责。 [420]

但是,只要宗教是真实的宗教,不对国家采取否定和论战的方向,反而会承认国家并予以支持,那么它此后就自为地具有它的地位和表现。它的文化事业在于仪式和教义,为此它需要地产和财产,同样也需要立志为教会服务的人,因此就发生国家和教会之间的关系。这一关系的规定是简单的。依据事物的本性,国家应履行全力支持

[421]

和保护教会的义务,使教会达成其宗教目的;又因为宗教是在人的内心深处整合国家的因素,所以国家更应要求它的所有公民自行加入教会,并且不论哪一个教会,因为相关联的是内容,而内容与内心的表象相关,国家不能干预。一个在它的组织下教养有素的国家,从而是个强国,可以让人越来越自由地相处,对触及国家的一切细枝末节可以完全不问,甚至可以容忍那些根据宗教理由而竟不承认对国家负有直接义务的教会(当然这要看数量而定);这是因为国家已把这些教会成员交给市民社会使其受法律的约束,国家应该满足于[他们]以被动的办法,诸如用变通和交换来协调,履行对国家的直接义务。^①

[422]

但是因为教会拥有财产,又奉行通常的礼拜仪式,因而有供职人员,它就从内心生活而进入尘世,从而进入国家的领域,这样一来,它就直接受治于国家的法律。宣誓和一般伦理性的东西,正如婚姻关系一样,引起情绪的内在渗透和提高,这种情绪的内在渗透和提高通

① 对教友派和再洗礼派教徒等等,可以说他们仅仅是市民社会的积极成员;作为私人,他们与他人只存在纯粹私人交往,在这种关系中他们可以免除他们宣誓;他们以被动的方式履行对国家的直接义务,其中最重要的义务之一,即保卫国家抗击敌人这一点,是他们直接加以拒绝的,那就要允许他们通过交换给出某些另外的义务来履行。对于诸如此类的教派,国家做出的宽容是真正意义上的;因为既然他们不承认对国家应履行的义务,他们也就无权要求作为国家的成员。从前,当北美代表大会顶着巨大的压力推动废除黑人奴隶制时,来自南方某州的一个议员确切中肯地答复说:“承认我们黑人,我们就承认你们教友派教徒。”——国家只有通过它的其他方面的强大(Stärke)才能忽视和忍受这种反常状态,而在这里主要是依靠风俗习惯和制度的内在合理性力量(Macht),这种力量据称使分化得以减少和克服,因为国家在这些反常状态中并不能严格地使其权力有效。所以,有人鉴于自身被授予了市民权利似乎就有了某种形式上的权利反对犹太人,就他们自身不单纯是一种特殊教派,而且应视为属于一个异国民族而言;但是从这个或其他观点所发出的叫嚣,也就完全忽视了,犹太人首先是人,而人不是仅仅表面的、抽象的质(第209节附释),而且是下列事实的基础,即通过所赋予的民事权利,他产生了一种在市民社会中以法律上人格出现的自尊感,以及从这个无限的、自由而不受一切拘束的根源,产生了所要求的思想方法上和情绪上的平等化。犹太人因分散而被人谴责,但国家以法排斥他们,而使这种分散状态维持下去,所以这事理应归咎和责备国家,因为这样做,国家就误解了自己的原则、客观制度及其权力(参阅第268节附释末段)。这种排斥犹太人的主张,虽自以为非常正确,但经验已经证明其为极端愚蠢,相反地,现在各国政府的处理方法却证实为既明智又大方。

过宗教而获得最深刻的证实。由于伦理关系本质上是现实的合理秩序中的关系,所以,首先应该在这个秩序中肯定的是这个秩序所含有的法。随后这些法所得到的教会方面的证实,只是属于事情内部的、比较抽象的方面。

关于来自教会的其他表现,内比外占优势,这在礼拜仪式和与之有联系的其他行动上——其中法的方面本身至少马上显得是国家的事——如此,其在教义上尤其如此。(诚然,教会也曾主张其服务人员和财物免受国家权力的管辖,它们甚至越俎代庖,而对非教徒就宗教所与闻的事件,例如离婚事件、宣誓事件以及其他等等,行使其管辖权。)

警察方面对这些行动的监督,其范围当然是不确定的,这是由于公共权力监督的本性使然,即使对其他完全民事行为来说它也是如此的(见上述第 234 节)。具有共同宗教信仰的人一旦合成一个教会或同业公会,它就受到国家最高警察权的一般监督。

但是教义本身则在良心中具有它的领域,它属于自我意识的主观自由的权利范围,即内心生活的范围,这样一个范围本身不构成国家的领域。可是国家也有一个教义,因为它的设施,它的一般法律价值和国家制度等等本质上都是采取作为法律的思想的形式而存在的。因为国家不是机械式的构造,而是具有自我意识的那种自由的合理的生活,伦理世界的体系,所以情绪和对包含在这种情绪中的原则的意识,就成为现实国家中的一个本质的环节。再者,教会的教义 [423] 不仅是良心内部的事,作为教义它倒是一种外部表达,同时是一种内容的表达,而这种内容是跟伦理原则和国家法律最紧密地联系在一起,甚或直接牵涉到它们的。国家和教会或直接汇合或背道而驰的情形就发生在这里。这两个领域的差异会被教会推进到尖锐对立的地步,它会认为自身包含着宗教的绝对内容,而把一般精神的东西、从而把伦理性的要素视为它的一部,把国家则看作藉以达到非精神的外部目的的机械式的脚手架;它又会自以为是神的王国,

或至少限度是天国的进阶和前院,而把国家看作尘世王国,即空幻的有限的王国;因而它又会认为自身是目的,而把国家看作仅仅是手段。因此在传播教义方面就提出了跟这种企图相联系的要求,即国家不仅应当保证教会在这方面的完全自由,而且应当无条件地尊重传教本身,不问其性质如何,因为只有教会才有权作出这种规定。教会之提出这种要求,乃是根据扩大的理由,即一般精神要素是它的所有物。殊不知一般科学和各种知识也同样属于这一领域,并且和教会一样,其本身构成一个整体,具有独特的原理,于是也可以视为自己具有教会所要求的那种地位,何况它比教会具有更充分的理由。这样一来,科学也可以要求脱离国家而独立,而把自身看作仿佛是目的,把国家看作为科学服务的手段。

[424]

此外,对国家和宗教这一关系说来,下面的情况是无足轻重的,即无论教主和献身于教会事业的人被驱使过着一种与国家隔绝的生活,因此仅仅其他成员受国家的支配,或者他们留在国家内部,而他们宗教的身份则除外(这种身份他们认为是他们生活的一个方面),无论前一种或后一种情形,都是无足轻重的。首先必须注意,这样一种关系是与国家的观念相联系的,依照这种观念,国家的使命在于保护与保全每个人的生命、财产和任性,但以不损害别人的生命、财产与任性为限,所以国家只被视为消除急难而成立的组织。这样一来,更高的精神要素,自在自为的真理的要素,就这样地作为主观宗教心或理论科学而被安置在国家的彼岸,而国家则作为自在自为的俗物,唯有尊敬这个要素,于是乎它的真正伦理性的东西就完全丧失了。历史上有过野蛮的时代和状态,一切更高的精神东西都集中于教堂,而国家只是依据暴力、任性和激情的尘世统治,又那时,国家和宗教的那种抽象对立才是现实界的主要原则(见第358节)。这些当然都应归入历史。但如果指说这种情况才真实地符合理念,那样一种处理办法是太盲目和肤浅了。这一理念的发展毋宁证实下面一点才是真理:作为自由而合乎理性的那精神是自在的伦理性的,而真实的

理念是现实的合理性,正是这个合理性才是作为国家而存在的。又这个理念同样很清楚地指出,理念中的伦理性的真理,对能思维的意识说来,是作为经加工而具有普遍性的形式的那种内容——即作为法律——而存在的。一般说来,国家知道自己的目的,它具有确定的意识,并依照基本原理来认识和实现这些目的。然而,诚如上面所说,宗教是以真的东西、但只是作为一种现成的内容为其普遍对象,这种内容的基本规定不是通过思维和概念而被认识的。同样,个人 [425] 对这一对象的关系是一种以权威为基础的义务,至于他本身的精神和心的证人,作为在其中包含着自由这一环节的东西,乃是信仰和感觉。唯有哲学洞察才认识到教会和国家都以真理和合理性为内容,它们在内容上并不对立,而只是在形式上各有不同。因此,当教会着手传播教义时(过去和现在都有着一些教会,它们只讲究礼拜,另有一些则以礼拜为主而以教义和更有教养的意识为次),又当它的教义触及客观原理以及伦理性东西和理性东西的思想时,就在这种表达中教会直接过渡到国家的领域。拿国家来同教会在伦理性的东西、法、法律、制度等问题上的信仰和权威相比,同教会的主观意念相比,国家倒是认识的主体:根据它的原则,它的内容本质上不再采取感情和信仰的形式,而是特定的思想。如果自在自为地存在的内容采取宗教的形态而表现为特殊内容,即教会——宗教团体——的独特的教义,那么,这些教义仍属于国家领域之外(新教没有专掌教义的僧侣,因为新教根本无教士与非教士之别)。由于一般的伦理原理和国家秩序被引申到宗教的领域中去——它们不仅可以而且应该同宗教的领域发生关系,——所以这一关系就给国家本身以宗教上的认证,这是一方面。另一方面,国家依然保持着自我意识即客观合理性的权利和形式,它有权使这种形式发生效力,并肯定这种形式以对抗从主观形态的真理中所产生的主张,不问这些主张是如何地用确信的东西和权威把自己围绕起来。由于国家在形式上是普遍物, [426] 而这种形式的原则本质上是思想,所以结果是:思想自由和科学自

[427]

由都源出于国家(相反地,倒是一个教会把乔尔丹诺·布鲁诺活活烧死,又因为伽利略阐述了哥白尼的太阳系学说,乃逼迫他跪下求赦,如此等等^①)。因此,科学也在国家的一边有它的地位,其实,它具有与国家相同的形式上要素,它以认识为其目的,而且是对被思考的客观真理和合理性的认识。能思考的认识当然也可能从科学的水平下降到意见和演绎推论,并且在把注意力转向伦理论题和国家组织的同时,使自己同它们的基本原则对立起来而发生矛盾。正有些像教会为它自己独特的领域所提出的要求一样,它也妄以为这种意见是理性和主观自我意识的权利,并且主张它在作出意见和建立意念时是自由而不受拘束的。关于这种知识的主观性的原则,前面已经考察过(第140节附释)。这里只须指出,一方面,正因为意见只是意见,只是主观内容,从而不问它如何地自恃自负,它本身是没有真实的力量和权力的,所以国家可以对它完全置之不理,正如画家坚

^① 拉普拉斯:《谈谈宇宙的体系》,第5篇,第4章——“伽利略(借助于望远镜)在获得了新的发现(金星的光的形态等等)并予公布时,他说明这些发现确凿地证明了地球是运转的。但这个运转的观念被一次红衣主教会议宣布为异端邪说,而这个观念的最著名辩护人伽利略被宗教法庭传讯,并被迫撤回这个观念,免遭重大牢狱之灾。一个有天才的人对真理的热情是最强烈的热情之一。

伽利略通过他亲身的观察,对地球的运转具有确信,他在一个很长时期考虑后写作一部新的论著,要把一切有利证明在其中详加阐明。但是同时为了避免受到追诉——他险些成了追诉的牺牲者,——他选择了这样的传达方式,即用了个人的对话来阐明这些证明。我们很清楚地看到,有利的一方是属于哥白尼宇宙系辩护人的那一方。但是伽利略既没有在对话人中间作出决定,而且还尽量给与托莱米派所提出的异议以极大的分量。他原可期望安享残年,不受干扰,何况他的高龄和工都应该使他享有这种权利的,可是在他70岁那年,他又一次被宗教法庭传讯,系于狱中,并被第二次撤回他的意见;不然的话,他就要作为邪说重犯者而被处规定的刑罚。他被迫在否认的誓词上签字,措辞如下:‘本人名伽利略,年70岁,亲自到法庭,双膝下跪,双目注视神圣福音书,双手按捺书上,并本于直的心和真实信仰,发誓否认、憎恨、诅咒地球运转的学说,这是不合理的、错误的、异端的学说等等。’看这是怎样一种景象!一位可尊敬的白发老人,以毕生之力从事于自然界的研究,而卓有声誉,却下跪发誓,作违背良心的证言,而否认他所确凿证明的真理。宗教法庭终于宣判他有罪,并处以无期徒刑。一年之后,由于佛罗伦萨大公爵的斡旋,他被释放。

他死于1642年。欧洲人士同声哀悼。他的工作成绩照耀着欧洲;可憎恨的法庭对这样一位伟大人物所下的判决引起了全欧洲人士的公愤。”

持他们颜色版上的三种基本颜色,而不顾书本上说基本颜色有七种的知识。但是,另一方面,当这种有关坏的原则的意见把自己形成为腐蚀现实的一种普遍定在时,国家必须反对它,以保护客观真理和伦理生活的基本原则,尤其如果不受制约的主观性的形式主义想以科学出发点为其基础,竟使国家教育机关转而反对国家,并鼓励它们对国家提出一个像教会那样的要求。同样,当教会要求不受限制的和无条件的权威时,国家面对着这种教会,大体说来,必须主张自我意识对自己的洞察、意念和一般思维——即什么应作为客观真理而有效的这种思维——的形式上权利。

[428]

还可以提一提国家与教会的统一,这一问题人们近来谈得很多,并且把它作为最高理想而提出的。如果国家和教会在本质上,即在原则和情绪的真理上,是统一的,那么,有了这种统一之后,它们在意识的形式方面的差别达到特殊实存,也同样是本质的。在东方专制制度下,可以找到人们时常所希望的那种国家与教会的统一,但是这里没有国家存在,没有表现为法、自由伦理和有机发展的那种自我意识的形态,可是只有这种形态对精神说来才是有价值的。

其次,如果国家作为精神之自身认识的伦理现实而达到定在,那么,它的形式必然与权威和信仰的形式有所区别,而这种区别只有教会在它自身内部达到分立时才会出现。只有这样,国家才超出特殊的教会而达到思想的普遍性,即它的形式上原则,并使这个普遍性达到实存。为了认识这一点,不仅必须知道什么是自在的普遍性,而且必须知道什么是它的实存。因此,如果以为教会的分立对国家说来是或曾经是一种不幸,那是大错特错了;其实只有通过教会的分立,国家才能成为其所规定的东西,即自我意识着的合理性和伦理。并且从教会和思想各自的自由和合理性来说,这是它们所能遭遇到的最幸运的事。

[429] **补充** 国家是现实的,它的现实性在于,整体的利益是在特殊目的中成为实在的。现实性始终是普遍性与特殊性的统一,其中普遍性分殊为特殊性,虽然这些特殊性看来是独立的,其实它们都包含在整体中,并且只有在整体中才得到维持。如果这种统一不存在,那种东西就不是现实的,即使它达到实存也好。一个坏的国家是一个仅仅实存着的国家,一个病躯也是实存着的東西,但它没有真实的实在性。一只被砍下来的手看来依旧像一只手,而且实存着,但毕竟不是现实的。真实的现实性就是必然性,凡是现实的东西,在其自身中是必然的。必然性就在于整体被分为概念的各种差别,在于这个被划分的整体具有持久的和巩固的规定性,然而这种规定性又不是僵死的,它在自己的分解过程中不断地产生自己。意识和思维本质上是属于一个完善的国家的,因此,国家知道它所希求的是什么,并且知道它就是某种被思考的东西。现在由于知识的场所是在国家中,所以科学的场所也只能在国家中而不是在教会中。但是尽管如此,在现代,人们反复地谈到国家必须从宗教中生长出来。国家是发展了的精神,并在意识的光照下展示它的各个环节。包含在理念中的东西显现而进入客观世界,这一点就使国家表现为有限的东西。所以画家显示自己为尘世的领域,而宗教是无限性的领域。这样一来,国家好像是次要的。又因为有限的东西不能独立存在,所以据说它需要宗教为其基础。凡是有限的东西都是没有权能的,只有通过宗教它才成为神圣的并附属于无限的东西。但是这样考察事物是极端片面的。诚然,国家本质上是尘世的和有限的,它具有特殊目的和特殊权力。但是国家是尘世的这一事实,仅仅是一个方面,也只有对迟钝的知觉说来国家才是纯粹有限的。其实,国家具有一个生动活泼的灵魂,使一切振奋的这个灵魂就是主观性,它制造差别,但另一方面又把它们结合在统一中。在宗教王国也有差别和有限性。据说上帝是三位一体的,所以就有三个规定,而它们的统一才是精神。因此具体地掌握神的本性,也只是指通过差别来掌握它。因此,在神的王国也出现着有限性,正如在尘世王国一样;至于说尘世精神即国家只是一种有限的精神,那是片面的说法,因为现实性决没有不合乎

理性的。当然,一个坏的国家仅仅是尘世的和有限的,但是一个合乎理性的国家自身是无限的。第二,据说国家必须从宗教中获得它的论证。在宗教中,理念是内心深处的精神,但是,正是这同一理念采取国家的形式而给自己以尘世性,并替自己在知识和意志中获得的定在和现实。现在,如果说国家必须建立在宗教的基础之上,这可能指国家应该以合理性为根据,并导源于合理性。但是,这句话也可以被误解为,如果人的精神受到了一种不自由的宗教的束缚,他就会被训练成为最听话的人。可是基督教是自由的宗教,当然它可能转变,即它如果感染着迷信,就会从自由转向为不自由。又如果这句话的意思是,个人必须具有宗教信仰,使其已受束缚的精神愈加便于受到国家的压制,那么这是坏的涵义。又或者意思是,人们应该尊敬国家,尊敬这一整体,而他们是其中的肢体;要做到这点,当然最好是使他们对国家的本质有哲学的洞察;但如果缺乏哲学的洞察,宗教情绪也行,它能导致同样的结果。正因为如此,国家可能需要宗教和信仰。但是国家本质上仍然是与宗教有区别的,因为国家所要求的东西,都是采取法律义务的形态;至于这种义务是出于怎样的心情来完成的,那是无足轻重的。相反地,宗教的园地是内心生活。如果国家要按宗教式样提出要求,它就会危害内心生活的权利;同样,如果教会要像国家那样行动,施加刑罚,它就会蜕变为一种暴虐的宗教。第三点区别是与上述有联系的,即宗教的内容是、而且始终是被蒙蔽着的,因此心情、感觉和表象才是它的地位藉以建立的基础。在这个基础上一切都具有主观性的形式;相反地,国家则使自己现实化,并给自己的规定以固定的定在。现在,如果宗教心要在国家中像它惯于在自己基地上那样地主张自己,它就会颠覆国家组织;因为国家的各种不同机关可以在广大范围内各行其素,相反地,在宗教中,一切都关联到整体。现在如果这一整体要掌握国家的一切关系,那它就会成为狂热。要求在每一特殊物中有整体,这只有破坏特殊物才能做到,因为狂热是不让特殊差别自行发展的。当有人表示说:“法律不是对虔敬的人制定的”,这无非就是那种狂热的说法。一旦虔敬心代替了国家,它就不能容忍被规定下来的东西而要把它毁灭。同样与

这一点相结合的是：虔敬心听从良知和内心去决定，而不由根据来规定。这种内在性不会发展成为根据，也不会对自己说明任何理由。因此，如果虔敬心被算作国家的现实，那么一切法律都将被推翻，而主观感情就成为立法者。这种感情可能是赤裸裸的任性，究竟是否如此，唯有从行动中才能识别。但是这些行动由于成为行动和戒律就采取了法律的形态，这恰恰与那种主观感情是相抵触的。这种感情的对象是神，而神也可使成为规定者。但是神是普遍理念，它在这种感情中是不确定的东西，这种不确定的东西没有成熟到可以规定在发展了的国家中存在的东西。恰恰是在国家中一切是固定的安全的这一事实，构成了反对任性和独断意见的堡垒。如此一来，宗教这样的东西不可成为掌政者。

第271节

政治制度(die politische Verfassung)对于国家的组织和国家在其自身内部关系中的有机生命过程是首要的；在这种关系中，国家把自己区分为自己内部的几个环节，并把它们发展为组成部分。

其次，个体性的国家是一种排他的单一体，因此要和其他单一体发生关系，从而它的区分要转向外部，且按照这种规定要使它自身内部现存的各种区分在它们的理想性中设立起来。

补充 正如在活的有机体本身中刺激感受性从某一方面说是一种内在的东西，从属于有机体本身，所以在这里，对外关系也有对内的趋向。内部的国家本身是文治，对外则是武功，但是这种武功是国家本身的一个特定的方面。现在，使这两个方面处于均衡状态，构成国家心绪方面的主要事情。有时像在罗马皇帝和护卫军时代那样，文治完全消失而只依赖武功，有时则像现代那样，武功只是文治的产物，所有公民都有服兵役的义务。

第一、内部制度^①之自为

第272节

制度是理性的,仅就国家依据概念的本性在自身中区分和规定它的效力而言,虽然如此,导致这些权力中的每一种都因它们对制度内的其他环节有实效并包含其他环节而自成总体,甚至,由于它们表现的是概念的区分,它们就全然保持在制度的理想性中并只构成一个个体性的整体。

附释 对于制度,如同对于理性本身一样,在现时代人们空谈不休,没完没了;在德国虽然这种空谈最为乏味,由于那些深通世故之人深信,唯有自己对制度是什么的理解是最好的,把所有其他人并首先把政府的理解排除在外,他们认为他们的看法具有无可反驳的合理性之根据,就在于把宗教和虔敬心视为他们所有这些肤浅思想的基础。如果这种喋喋不休的空谈导致的结果,是使具有理性的人们不仅对理性、启蒙、法权等等词语,而且对谈论政治制度和自由感到厌恶,对一同讨论政治制度问题也会感到羞耻,那是不足为奇的。但是,至少人们愿意希望这种嫌恶会产生一种作用,使得人们更普遍地确信,对于这些主题的哲学认识不可能从抽象推论中、从种种目的、根据和有用性中产生,更不可能从心情、爱和灵感中产生,而是只能从概念中产生;同时还可希望那些认为神圣的东西无法理解、认为对真理的认识是徒劳无益的人,必须约束自己,勿多口舌。从他们的心 [433] 情和灵感中所产生出来的都是没有消化的空谈或者是宗教的启迪,两者至少都不能非分地要求得到哲学的重视。

在各种流行的观念中间,应当提一提与第269节有关的国家权

^① 这里的“制度”——*Verfassung*——一般在法学中用其狭义指的是“宪法”,而在这里用的是其广义,指的是一国内部所有制度之总体。同时,黑格尔在第265节也说“特殊领域的国家制度,即发展和实现了的合理性”。所以,在黑格尔看来,这种“理性制度”是永恒的、不变的,与之相对应的国家的主观方面在于“政治信念”(政治心意)和“爱国主义”,这是不断变化的。

力的必然划分。这是一个非常重要的规定,如果就其真正的含义来说,它有理由被视为公共自由的保障。但是,正是那些认为自己的话是出于灵感和爱的人,丝毫不知道也丝毫不愿知道这一观念,其实,恰恰是在这一观念中存在着合乎理性的规定性那环节。这就是说,权力划分的原则包含着差别这一本质的环节,实在合理性的环节。但是,抽象理智对这一原则所领会的是:一方面,在其中存在着各种权力彼此绝对独立的规定,而这是错误的,另一方面,各种权力的相互关系是否定的,彼此限制的,而这种解释是片面的。依据这一观点,每一种权力都敌视和害怕其他权力,反对它们像反对邪恶一样;它们的职能就在于彼此之间互相抗衡,并通过这种抗衡而造成一个普遍均势,可是决计不是促成一个有生命的统一。殊不知唯有概念在本身中的自我规定而不是任何其他的目的和功利,才是各种不同权力的绝对渊源,而且正因为如此,国家组织自身才是理性的东西和永恒理性的图像。概念,然后以更具体的方式,理念,怎样在自身中规定自己,从而设定它们的各个抽象环节,即普遍性、特殊性和单一性,可以从逻辑学——当然不是流行的逻辑学——中获悉其详。把仅仅否定的东西作为出发点,把恶的意志和对这种意志的猜疑提到首位,然后依据这个前提狡猾地建筑一些堤坝,从效用上说,只是为了对抗一些相反的堤坝,所以需要这些堤坝;总之,以上种种在思想上就是否定的理智的特征,在情绪上就是贱民观点的特征(见上述第244节)。

[434]

如果各种权力,例如通称的行政权和立法权,各自独立,马上就会使国家毁灭,正如我们所见到的大规模地发生过的;不然的话,即如果国家本质上还保存着,一种权力使其他权力受其控制的斗争首先会促成统一,不论其性质如何,从而使国家的本质的东西和存在得到挽救。

补充 人们对国家必定具有的愿望,无非就是它是一种理性的表现。

国家是精神为自己所创造的世界；它所以具有一个特定的、自在自为存在着的进程。对自然界人们并不常谈上帝的智慧；而人们必定也确实并不相信，物理的自然世界是比精神世界更高级的东西，因为精神如此高高地站在自然之上，国家如此高高地站在物理的生命之上。所以人们必须崇敬国家，如同崇敬一个尘世的神物，且要明白，如果把握自然界就已困难，那么领会国家更是无比棘手。至为重要的是，人们在现时代对于普通国家已经获得了一定的直观，同时又是这样大举从事国家制度的言谈和行动。但事情并没有因此谈定；对待一种理性的事业人们也要具备直观的理性，这是必要的，同样必要的是，人们须知道，什么是本质的东西，并非总是引人注目的东西就是本质的东西。国家的种种权力固然必须加以区分，但是每一种权力本身必定自在地构成一个整体，并包含其他环节于自身之中。当人们谈到这些权力各不相同的效力时，切忌陷于重大错误，以为每一种权力似乎都应该自为地抽象地存在着，但其实，各种权力只应看作是概念的诸环节而被区分开来。如果相反地各种差别是抽象而自为地存在着的，那么，分明是两个独立自主的东西不可能形成统一，就必然要发生斗争，其结果，或者整体错乱不堪，或者统一又借助权力重新建立起来。例如在法国革命时，时而立法权吞噬了所谓的行政权，时而行政权吞噬了立法权，这里要提出某种和谐的道德要求，那总是无聊乏味的。因为把事物丢给心情去解决，当然可以省却一切麻烦；但是，只要伦理性的感情也是必然的，那它就不应当从自身出发来规定国家的各种权力。所以重要的是，由于各种权力的规定自在地是整体，所以各种权力在实存中就构成了整体概念。如果人们惯于谈论三权即立法权、行政权和司法权的话，那么其中第一种相当于普遍性，第二种相当于特殊性，但司法权不是概念的第三个环节，因为概念固有的单一性是存在于这些领域之外的。 [435]

第273节

政治国家就这样把自己分为三种实体性的差别：

a) 立法权，即规定和确立普遍物的权力；

b)行政权,即使各个特殊领域和个别事件归属于普遍物的权力;

c)君主权,即作为意志最后决断的主体性权力,它把被分开的权力综合于个体的统一,因而这种统一性就是整体即君主立宪制的顶峰和起点。

附释 国家修炼到君主立宪制^①乃是现代世界的成就,在现代世界,实体性的理念获得了无限的形式。世界精神这种深入到自身之中的历史,或者这样说也一样,这种自由的修炼,使得理念在此过程中把它的各个环节(且都只是它的环节)从自身中释放出来成为整体,而且正因为如此而把它们包含在概念的理想统一中,当作在其中存在着的实在的合理性,——伦理生命这种真实型塑(Gestaltung)的历史,就是普通世界史的事业。

[436]

古代把国家制度区分为君主制、贵族制和民主制,这种区分是以尚未分割的实体性的统一为其基础,这种统一还没有达到它的内部划分(一种在自身中发展了的有机性),从而也还没有达到深度和具体的合理性。从古代世界的那个观点来看,这种区分之所以是真实的和正确的,是因为对那个还是实体性的、没有在自身中繁荣发达到绝对展开的统一性而言,差异本质上是一种外在差异,并首先表现为那些人的数量上的(《哲学全书》,第82节^②)差别,据说实体性的统一是内在地存在于这些人之中的。依此方式而属于不同整体的这些形式,在君主立宪制中就降格为各个环节;君主是一个人;随着行政权而出现了一些人,随着立法权而又出现了一般多数人。但是这些单纯量上的差异,如有人说的那样,只是肤浅的,没有说出实是的概念。在现时代有许多人谈论君主制中的民主要素和贵族要素,这同

^① 德国学者施耐德巴赫(Schnädelbach)认为,黑格尔国家法的制度形式就是“君主立宪制”,但黑格尔把它理解为三种古典形式的政治制度:君主制、贵族制和民主制的具体统一。于是,下面即将在“君主权”中讨论“君主立宪制”,在“行政权”(即“政府权”)中讨论“贵族制”,而“民主制”则实现在“立法权”中。——译者注

^② 第三版(即拉松版)第132节。——原注

样是不适当的,因为他们在这里所意指的这些规定,既然是发生在君主制中,就不再是什么民主制和贵族制的东西了。

有一些关于国家制度的观念,从头到尾只是提出了关于国家的抽象说明,说它实施治理和发布命令,但站在国家权力顶峰上的,究竟是一个人还是多数人或是所有的人,这个问题却还未予解决,被视为无足轻重。

[437]

费希特在所著《自然法》^①(第1篇,第196页)一书中说:“所有这些形式,只要存在着监察制度(这是费希特发明的、用来对抗最高权力的应然的抗衡力量^②)——就都是合法的并且都可能在国家中创造和维持普遍的法。”

这样一种观点(连同上述监察制度的发明)源出于上面已经评述的国家概念的肤浅性。在一个完全简单的社会状态中,这些差别固然没有多大意义,或根本没有什么意义。例如摩西在他的立法中规定,当人民要求立一位国王时,可以不改变制度,只是给这位国王附加一条戒律,规定他不得拥有大批战马,不可拥有许多嫔妃,不可为自己积存太多金银(《摩西五经》17,16之后)。

除此之外,在某种意义上人们当然可以说,前述三种形式(包括君主制在内,但取其限定的含义,即它与贵族制和民主制并列时所具有的含义)对于理念而言也是无关紧要的。但是在与上述对立的意义上说的,因为它们每一种总而言之在其合乎理性的发展中(第272节)都是不符合理念的,而这种理念也不能在它们任何一种中获得它的法和现实性。因此,如果问这三种形式哪一种最可取,这也是完全多余的问题;我们只能以历史的方式来谈这些形式。但另外,在这里如同在其他许多地方一样,我们必须承认孟德斯鸠在他对于这些

① 费希特:《自然法权之基础》(Grundlage des Naturrechts),1796(§16)。——原注

② 参阅黑格尔:《关于自然法的各种科学处理方式》,载《哲学评论》第2卷,第2部分,图宾根1802年第52页以下。——拉松版注释

[438]

政府形式^①的原则所作的变得有名的陈述中表达的深刻见解。但是为了承认这种陈述的正确性,切不可误解这些陈述。如所周知,他阐述德行(Tugend)是民主制的原则,因为事实上这种制度是建立在品质(Gesinnung)上的,只是当作实体性的形式,自在自为存在着的意志的合理性在民主制中还是实存于这种形式中的。但孟德斯鸠补充说,英国在17世纪提供了一幅努力建立民主制的美妙景象,而由于领导人缺乏德行,这些努力就变得软弱无力;此外他还断定,只要德行从共和国中消失,野心就会侵入到每个有抱负者的心坎,贪婪主宰了所有的人,结果国家成为每一个人的战利品,而它的势力也只在某一些个体的权力和一切人的恣情放荡之中。关于孟德斯鸠的这种见解,必须注意到,在一个比较发达的社会状态中和在特殊性的权力已经发展而成为自由的情况下,靠国家首脑的德行是不够的,所需要的是另一种形式,即合乎理性的法律的形式而不只是品质的形式,才使整体获得力量而自己团结起来,并赋予发展了的特殊性力量以积极和消极的权利。同样还必须消除这种误解,即好像在民主共和国中德性品质就是实体性形式,而在君主制中这种品质可以不必要,或者甚至说是可以缺席的;最后,好像认为德性与在一个细分的组织中的依法规定的有效力量是互相对立和各不兼容似的。

就说贵族制是以节制为原则而言,这就使公共权力与私人利益在这里开始分袂,同时它们又是如此直接地接触,致使这种制度自身时刻有可能直接堕入暴政或无政府这种最残酷的状态中(可从罗马史中见到),而毁灭自己。

[439]

孟德斯鸠认识到荣誉是为君主制的原则,从这一认识中已经自为地得出这一结论:他所指的不是一般家长制或古代的君主制,也不是形成客观制度的那种制度,而仅仅是封建君主制,虽然这是在它的内部国家法同私人所有权以及个体特权与同业公会的关系是固定

① De l'esprit des lois I, I, III。——原注

的限度内。由于在这种政治制度中,国家生活建立在特权人格上,而且为了国家的巩固存在所必须做的大部分事情,都系于这些特权人格的偏好,所以这些作为的客观方面就不是基于义务,而是基于表象和意见,因此,维系国家团结的便不是义务而是荣誉。

另外一个容易发生的问题是,国家制度应由谁来制定?这一问题似乎很清楚,但稍加切近地考察,马上就显得毫无意义。因为它的前提是不存在任何国家制度,而只存在一大堆集合在一起的单纯原子式的个体。一大堆人究竟如何能够达成一种国家制度,是通过自己还是他人,是通过诸善、思想还是权力,那就只得听其自便了,因为概念跟一大堆人是风马牛不相及的。

但是,如果这一问题的前提是已经存在着一种国家制度,那么,所谓制定只是指一种改良,而有一种国家制度这一前提本身就直接包含着,改良只能发生在合乎国家制度的道路上。

总之,国家制度,尽管是抢先一步跨进时代之中,却不能视为一种被制造的东西,这一点毫无疑问是本质性的。其实,毋宁说它简直是自在自为存在的东西,从而应该把这样的东西视为神圣的、持存者,从而也就被视为高于被造物领域的东西。

补充 现代世界总的原则是主体性的自由,这就是说,在精神的总体性中存在的所有本质性的方面,都在自我发展中达到了它们的权利。从这一观点出发,人们几乎不能提出这种无意义的问题:君主制和民主制究竟哪一种形式更好些?我们只可以这样说,所有国家制度的形式,如其不能在自身容忍自由主体性的原则,也不知道去适应成长着的理性,那都是片面的。 [440]

第274节

由于精神只有当它自知了之后才是现实的,而国家,作为一个民族的精神,同时是贯穿于它的一切关系的法律、伦常和其国民个体的意识,因

此,一个特定民族的国家制度总之是取决于该民族的自我意识的方式和教养;在这种民族的自我意识中存在着这个民族主体的自由并因此而有了国家制度的现实性。

附释 尽管想要先天地给予一个民族按照其内容或多或少合乎理性的国家制度,这种想法恰恰忽略了一个因素,即国家制度远不只是一种思想物。因而每个民族都有适合于它并为它所属的国家制度。

补充 国家必须把所有关系贯穿在其制度中。例如拿破仑就曾想先验地给予西班牙人一种国家制度,但事情搞得够糟了。因为一种制度不单纯是被制造出来的东西,它是数百年的工作,是理性东西的理念和意识,就此而言这种理念和意识要在一个民族中获得了发展。所以没有哪个国家制度单纯是由主体所创造的。拿破仑给予西班牙人的国家制度比他们从前所有的更加合乎理性,但毕竟作为对他们陌生的东西而遭到他们的回绝,这是因为他们还没有被教化到这样高的水平。民族必须对他的国家制度具有情感,此情感体现民族的权利和地位,否则国家制度虽然能够外在地存在,却没有意义和价值。当然,常常可能是在个别人身上有需要并渴求存在一种更好的制度,但全体群众一律抱有这样一种观念,则全然不同,这只是后来才发生的事。道德性的原则,即苏格拉底的内心生活原则,是他那个时代的必然产物。但是要成为普遍的自我意识,那就要回到它所从属的时代。

[441]

1. 君王权

第 275 节

君王权本身包含整体的三个环节于自身(第 272 节):国家制度和法律的普遍性,作为特殊之物对普遍之物之关系的咨议,和作为自我规定的最后决断环节,所有其余的东西最终都退回到这里,它们的现实性之开端

也起源于这里。这种绝对自我规定构成君王权本身的区分(unterscheidende)原则,得首先加以展开。

补充 我们从君王权开始,就是从单一性环节开始,因为这种单一性包含作为一个整体于一身的国家的三个环节。就是说,自我同时是最单一的东西和最普遍的东西。在自然界中首先也是一个单一的东西,但实在性,非理想性和相互外在性,都不是在——自身——存在者(Beisich-seiende),而是分别的单一性并列共存。在精神性的东西中则相反,所有分别开来的东西只是作为理想的东西和一种统一性而存在。国家所以作为精神性东西是对它的所有环节的展示,但单一性同时是灵魂性的东西和赋予生命的原则,即主权,它把一切差别包含在自身。

第276节

1.政治国家的基本规定就是实体性的统一作为国家各个环节的理想性,在这种统一中 α)国家的各种特殊权力和事务既被保存、也被消解。它们被保存,只是说它们没有独立的权能,而只有作为在整体的理念中所规定的这样一种且如此宽泛的权能,它们发源于整体的力量,是整体的流动着的环节,作为其单纯自身(einfachen Selbsts)的权能。

补充 各个环节之有这种理想性就如同有机物体之有生命一样:生命存在于每个细胞中,在所有细胞中只有一个生命,且没有与之对抗的矛盾。如果与生命分离了每个细胞就是死的。所有单一的等级、权力和同业公会的理想性也是这样,尽管它们也有强烈地实存和自为地存在的冲动。所以就如同有机物中的胃,虽然也自立自为,但同时被扬弃,被牺牲而转入整体。 [442]

第277节

β)国家之特殊的事务和效力作为国家的本质环节,是国家所特有的

并与操持和实施它们的个体相联系,但并不是按照这些个体的直接人格性,而只是按照这些个体的普遍而客观的特质发生联系,所以是以外在的和偶然的方式同这种特殊的人格性本身相联系。国家事务和权力因此不可能是私人财产。

补充 国家的效力是同个体相联系的;但他们之所以有权操持国家事务,不是凭借他们的自然方式,而是根据他们的客观特质。能力、才干、性格都属于个体的特殊事务:个体必须受过教育并朝向某一特殊职能教化。所以,官职既不能出卖也不能继承。从前法国的议会职位是可以出卖的,在英国军队里到某一级别的军官职位到今天为止也还是可以出卖的,但是这在过去和现在都还是同中世纪的某些国家的制度相联系的,这些制度现在已经逐渐消失了。

第 278 节

上述两个规定,国家的特殊事务和权力,无论在其自身中或在个体的特殊意志中都没有独立而稳固的基础,相反,只在国家的统一性中,即在作为国家的单一自我中,才有它们最终的根源。这两个规定构成了国家的主权。

附释 这是对内的主权,主权还有另一面,即对外的,详见下文。

[443] 在过去的封建君主制度时代,国家确实享有对外主权,可是对内,大概不只是君主没有,连国家也不享有主权。一方面(参阅第 273 节附释)是因为国家和市民社会的各种特殊事务和权力划入独立的同业公会和自治团体,于是整体与其说是一个有机体,还不如说是一个集合体;另一方面是因为这些特殊的事务和权力是个体的私有财产,所以从个体出发考虑整体应该做什么,就决定于他们的意见和偏好。

构成主权的理想主义(Idealismus)作出了跟动物有机体论相同的规定,按照这个规定,在动物有机体中所谓的部分其实不是部分,

而是肢体,是有机的环节,它们的孤立和自——为——存在(für—sich—bestehen)是疾病(参见《哲学全书》,第293节^①);同样的原则,在意志的抽象概念中(参见下一节的附释)出现,作为把自身与自身相关联的否定性,从而是把自己规定为单一性的普遍性(参见第7节),即在这种普遍性中把一切特殊性和规定性统统扬弃掉的否定性,这是绝对地自己规定自身的根据。为了把握主权,一般地必须内在地拥有这个概念,即实体是什么和概念的真实的主体性是什么的概念。

因为主权是一切特殊权能的理想,所以人们容易而且很惯常地发生误解,把主权当作赤裸裸的强力和空虚的任性,从而把它同专制相混淆。但是专制一般地是对无法无天状态的描述,在这里,特殊的意志,不论是一个君主的意志或一个民族的意志(Ochlokratie),本身就具有法律效力,或者更确切些说,它本身就代替了法律;相反,主权却正是在合法的、制度的状况下,构成特殊领域和特殊事务的理想环节,就是说,这样一个领域不是一个独立的领域,在它们的目的和发生影响力的方式方面,都不是独立的和只管自己向自身之内深化的东西,相反,在这些目的和发生影响力的方式方面是受整体的目的 [444] (人们通常以一个无规定性的术语把这个整体目的称之为国家的福祉)规定并依附于它的。这种理想以双重方式表现出来。

在和平的状态下,特殊的领域和事务沿着满足其特殊事务和目的渠道前进,一方面,仅仅是事态发展的无意识的必然性方式,就使其私欲反而转向促进相互保存和整体之保存(见第183节),但另一方面,来自上面的^②直接影响,即使它们返回到继续延续整体目的的方向上并因此而限制自己(参见行政权,第289节),又被敦促要为这种保存而直接做出成就。

① 第三版,第371节。——“理论著作版”注

② 这里的“上面”(von oben)应该指的是上一句所说的特殊领域的事务“无意识地”让私欲转入到“相互保存”和整体之保存这一趋向,而不是指“上级”的行为。——译者注

但在危急状态下(不管危急是内部的还是外来的),主权就在于把和平状态下以各自的特殊性存在的有机体联合到主权的单一概念中,并且,要托付于主权的就是以牺牲平常所授予的权能来拯救国家,在这里,国家主权的理想主义就达到了自己特有的现实性(参见下面第 321 节)。

第 279 节

2. 主权,首先只是这种理想性的普遍思想,只是作为确信它自身的主体性和意志所具有的一种抽象的并在此限度内是无根据的自我规定而实存,而就是在这样的主体性和自我规定中作出最后决断。这就是国家本身中的个体性东西,而国家本身在其中只是一个人(Einer)。可是主体性只是作为主体才在其真实性中,人格性只是作为一个人才真实存在;而在已经发展到实在的具备理性的国家制度中,概念三个环节中的每一个都具有它自为地、现实地筛选出来的形态。因此,整体的这一绝对作决断的环节就不是一般的个体性,而是一个个体,即君主(Monarch)。

[445] **附释** 一门科学的内在发展,从它的简单概念推演出它的全部内容(否则一门科学至少不配享有哲学的学科之名)显示出这样的特点:一个并且同样的概念,这里是指意志,一开始,正因为是开始,是抽象的,得到它的规定,但仅仅只是通过自己使本身的各种规定丰富起来,以此方式来获得具体的内容。所以首先在直接的法中的基本环节是抽象的人格性,而它又通过其不同形式的主体性而进一步养成与发展,并且在这里,在绝对的法即国家中,也即在意志之完善而具体的客观性中,成了国家的人格性,成了它自己本身的确定性。这个最终之物,把一切特殊性在这个简单自身中扬弃了,终止了总是在种种理由和反对理由之间来回拉锯、摇摆不定的权衡,而以“我要”(Ich will)这种形式作出决定,使一切行动和现实性得以开始。

但其次,人格性和一般的主体性,作为无限地自身与自身相关联的东西,才全然具有真实性,虽然其最切近的直接真实性是作为人

格(Person),作为自为地存在的主体,而自为存在者也同样完全就是一个存在者。国家的人格性只有作为一个人格,作为君主才是现实的。

人格性表达概念本身,人格同时还包含这个概念的现实性,而且概念也只有当它具有这种规定的时候,才是理念,才是真理。

一个所谓的道德人格、社会、共同体、家庭,它在自身内是如此的具体,而所具有的人格性只是作为它们当中的环节,是抽象的;人格性在它的各个环节中达不到它的真实实存。而国家则正是这样一个总体,概念的各个环节在其中都可按各自特有的本真达到现实性。

所有这一切规定,在这以前的全部论述中,就已单独地并各按它们的形态加以探讨了;但在这里之所以还要重复一遍,是因为在它们的特殊形态中,人们虽然容易承认它们,但当它们在它们真实的地位上,不是孤立的而是依据它们的真实性,即作为理念的各个环节出现时,人们恰恰就不再认识和理解它们了。 [446]

君主的概念对于抽象的推论,即对于反思的知性考察之所以是最难理解的概念,是由于这种知性停留在一些孤立的规定上,因而也就只知道一些理由、有限的观点和从这些理由作出的推论。这样也就把君主的权威性不论从形式上还是从它的规定上说都表述为派生的东西;可是与此相反,它的概念不是派生的,而是绝对地源起于自身的。最符合这个概念的观念,就是把君主权看成是基于神威的东西,因为这个观念包含了君主权是无条件的东西。但是大家知道,种种误解都与此相关,而哲学考察的任务正是要把握这种神圣的东西。

人民主权(Volkssouveränität)只有在这种意义上才谈得上:即一个民族总的说来对外是独立的并组成了一个自己的国家,大不列颠民族就是一个例子,但英格兰或苏格兰、爱尔兰,或威尼斯、热那亚、锡兰等民族,则自从他们不再有自己的亲王或自己的最高政府以后,就不再是有主权的民族了。

也可以这样来谈论对内主权,即如果只是一般地谈论整体,如同

[447] 我们前面(第 277 节,第 278 节)所指明的,国家应享有主权那样,那么对内主权应属于人民。但是,人民主权,被当作是与在君主中所实存的主权是对立的,这是其通常的含义,近代以来人们就开始了在这种意义上谈论主权。这种与君主主权相对立的人民主权属于混乱的思想,这种思想的基础是关于人民的荒唐观念。如果没有自己的君主,没有那种正是同君主必然而直接关联着的整体的分权结构,人民就是一群无定形的质料,他们不再是一个国家,不再具有只在自身内部定形的整体中才有的任何一个规定,就是说,主权、政府、法庭、官府、等级和它所是的一切,什么都不再有了。因此,这样一些在人民中出现的同一种组织、国家生活相关联着的要素,就终止了,人民就成了在单纯一般观念上叫做人民的那种无规定性的抽象。

如果人民主权被理解为共和制的形式,或者更确定地被理解为民主制的形式(因为人们通常把共和制把握为其他各色各样的经验混合制,它们本来就不属于哲学考察的范围),那么,一方面我们在上面第 273 节的附释中已经作了必要的说明,一方面因这种观念同发展的理念相对立,我们也就不用再谈论它了。

如果一个民族既不被表象为一个家长制的部落,也非处在有可能采取民主制和贵族制的政体形式的尚未发展的状态中(见第 273 节附释),通常也还不被表象为处在某种任意的和无组织状态中,相反而是被思想为一个自身发展了的、真正有机的整体,那么,在这样一个民族中,主权就是作为整体的人格性,而合乎这个概念且具实在性的这种人格性,就是君主的人格。

[448] 在前面所指出的阶段上,国家制度被划分为民主制、贵族制和君主制,这就还是处在那种在自身之中依然保持实体性的统一的观点上,还没有达到在自身中的无限区分和深入,在这个阶段上最终的自己规定自己的意志决断环节,还没有作为国家自为的在其特有现实性上的内在有机环节出现。诚然,在那些比较不发达的国家形态中,也得有一个为首的人,这总是必需的;或者像在相应类型的君主制中

那样,这个为首者已经自为地存在了,或者像在贵族制但尤其在民主制中那样,政治家们和将军们偶然地和根据情势的特殊需要把自己提升到首脑的地位,因为一切行动和现实性都得由一个领导人作出统一的决断来开始和完成。但是,因为这种作决断的主体性,包含在尚未划分的权力结合中,所以这种主体性一方面就其产生和出现来说必然是偶然的,另一方面,它总的来说是从属性的。所以不在别处,除了这些受制约的首领之外,能够作出毫不含糊的纯粹决断的,是一个来自外部的规定性的 *Fatum*[命运]。作为理念的一个环节它必须在实存中出现,但是它根源于人类的自由及其国家力所能及的范围之外。

这里就是这种需要的根源所在,即需要向神谕,神灵声音(如苏格拉底所说的)、祭神动物的内脏、鸟类的饮食和飞翔等等求得有关国家大事和在国家紧急关头的最后决断。当人类还没有把握住自我意识的深处,还没有从实体性统一的混沌状态达到自为存在的阶段的时候,他们也就没有力量在人类存在的内部去寻求这种决断。

我们可以在苏格拉底的神灵声音中(参阅上面第 138 节)看到这种开端,以往干脆把自己移置于自身之彼岸的意志,现在却转向自己内部,并在自己内部认识自己。这是认识自身的开始,从而是真正自由的开始。理念的这种实在的自由,正因为它把自己所特有的、当下的、自我意识到的现实性给予理性的每一个环节,所以也就把最终自我规定自身的确实性——这种确实性构成意志概念的顶峰——赋予一个意识的功能。可是这种最后的自我规定只有在它具有顶峰的地位,自为地脱离和越出一切特殊化和制约的时候,才能归入人类自由的领域;因为只有这样它才根据其概念而是现实的。 [449]

补充 关于国家的体制,在这里名之为君主立宪制,我们必须除了理念在自身中的必然性之外不把任何东西放在眼前:所有其他的观点都必须消失。国家必须作为建筑学上的一个巨大建筑物、作为表现在现实性

中的理性的象形文字来看待。所以,单纯地与有用性、外在性等等相关的所有东西,都要从哲学探讨中剔除出去。这样一来,国家之为自己规定自身的、完全主权的意志,是最终的自我决断,这一观念现在就易于把握了。比较困难的是,把这个“我要”(Ich will)作为人格来领会。这不应该是要说,君主可以为所欲为,毋宁说他是受咨议的具体内容束缚的,况且,只要体制是巩固的,他就除了签署之外,常常没有更多的事情可做。但这种签署是重要的:它是不可逾越的高峰。有人可能会说,有机的分权结构早在雅典的美丽民主制中存在着,但我们立刻看到,希腊人是从完全外在的现象中、即从神谕、祭神动物的内脏、鸟类的飞翔中作出最终决断的,而且,他们把自然界当作一种权力来对待,这种权力在哪里公告和宣布,对人类而言什么是善的。自我意识在这时还没有达到主体性的抽象,还不了解到,“我要”这一决断必须要由人自身说出来。这个“我要”造成古代世界和现代世界的巨大差别,所以它必须在国家这个巨大建筑物种具有其固有的实存。但可惜这一规定只是被视为外在的和随意的。

第280节

3.国家意志的这个最后的自我,在它的这种抽象性上来说是简单的,所以是直接的单一性;因此,处在其概念本身中的就是这自然性的规定了;君主所以本质上就是作为这样的个体,是从其他一切内容中抽象出来的,而这样的个体,以直接自然的方式,通过自然诞生,注定具有君主的尊严。

附释 从纯粹自我规定的概念过渡到存在的直接性,从而过渡到自然性,带有纯思辨的性质,因而对这种过渡的认识属于逻辑哲学的范围。此外这种整体性的过渡被公认为一般意志的本性,是把从主体性(作为被表象的目的)中取得的一种内容转化为定在的过程(第8节)。但是这里所考察的理念的和这种过渡的独特形式,是意志的纯粹自我规定(简单概念本身)直接转变为“这一个”和自然的定在,而没有通过某一特殊内容(行动中的一个目的)作中介。

在关于上帝定在的所谓本体论证明中,同样是这种从绝对概念

到存在的转化,构成了理念在近代的深度,然而在最近时期它却被当作不可理解的东西了。其结果,人们放弃了对真理的认识,因为真理只是概念和定在的统一(第23节)。由于知性之意识在自身中并不具有这种统一,而且停留在真理的这两个环节的分离之上,所以在这个问题上它还有可能承认对这种统一的信仰。但是,一旦君主的观念被视为完全是归于习惯意识的,那么知性在这里就愈加停留在它的分离看法上,停留于它的抽象推论的知性判断力由此得出的结论上,并继而否定了最终决断的环节在国家中自在自为地(即在理性的概念中)同直接的自然性的联系。由此首先断言这种联系是偶然的 [451] 性的,并且主张这些环节的绝对分歧是有理性的,进而推导出这样的联系是无理性的,如此一来,与此相关联的其他环节就以扰乱国家的理念为结果。

补充 人们时常与君主作对时断言,是因为他事情才如在国家中进行的那样都依赖于偶然性,认为这是由于君主可能受到恶劣的教养,也许由于他不够格而登上国家权力顶峰,所以说,如果认为这样一种状况应该作为一种有理性的状况而实存,那是荒谬的,但恰恰是这种说法的前提,即事情取决于特殊的品性,在这里是无意义的。在一个完善的机制中权力顶峰只对做形式的决断有兴趣,而人们也只需要一个人成为君主,他说一句“是的”而在I上御笔一点;因为最高权力就应该是这样子的,特殊品性倒不是有意义的东西。^①至于君主在这个最终的决断之外还有什么,就是某种可归入个殊性而不会由什么决定意义的东西。诚然也会有些情况,这种个殊性仅仅在这些情况中出现,但那是因为国家还没有完全得到

^① 在第2版中此处是这样的:“在一个完善的国家机制中最高权力感兴趣的只是作形式的决断和一个对抗激情的自然堡垒。所以人们要求君主要有客观的特质是不合理的:他只要说一句是的(Ja)并在I上御笔一点。因为顶峰就应该是这个样子,而特殊品质不是有意义的东西。对君主的这种规定是有理的,因为这符合其概念;但由于领会这一规定有困难,往往发生人们看不到君主制的合理性这一情况。君主制必须在自己本身内部是稳固的。至于君主……”。——“理论著作版”原注

教化提高,或者说还没有妥善地制度化。在一个妥善秩序化的君主制中唯有法律是客观的方面,而君主只是把主观的“我要”加到法律上去。

第281节

[452] 在意志尚未分离的统一性中的两个环节:意志最终无根据的自我以及正因为如此同样无根据的实存,作为归于其本性的规定,这种不为任性所动的理念构成了君主的权威性。国家现实的统一性在于这种统一性,只有通过这种统一性,国家内部和外部的直接性才不至降入特殊性的领域,降入特殊性的任性、目的、看法的领域,才能避免可能出现的围绕王位而展开的派系倾轧和对国家权力的削弱与破坏。

附释 世袭权和继承权构成君主权合法性的根据,这不单是一种实定法的根据,而且同时是包含在理念中的根据。

由于王位世袭即自然的继承有了固定的规定,就可预防王位空出时发生派系倾轧,这是它对于王位继承具有正当性(mit Recht)的一面,很早就被提出且具有了有效性。可是这一面只是后果,如果把它变成了根据,那就会把君主的权威性下拉到抽象推论的领域,而赋予其权威性以基础的是其品性,是这种无根据的直接性和最后的在自身内的存在,而不是内在于它的国家理念,相反这是某种在它身外的东西,某种与它殊异的思想,某种事关国家或人民的福祉之类的东西。的确,从诸如此类的规定可以通过 *medios terminos* (中性术语) 而得出王位世袭制的结论;但是这一规定也容许其他的中名词、从而其他的结论。从人民的这个福祉(*salut du peuple*) 中究竟能够得出什么样的结论来,这只是大家再清楚不过的事情了。

因此,也唯有哲学才能思维地考察君主的这种权威性,因为对无限的、在自己本身之内有根据的理念除了思辨的考察之外,一切其他的探讨方式都会取消君主权权威性的自在自为的本性。

君主选举制容易显得是最自然的想法,即最接近于这种想法的肤浅性。因为君主所要操心的是人民的事务和利益,所以谁应受托

来操心人民的福利,也就必须听由人民选举,只有通过这种委任才产生政府的权利。这种观点,如同君主之为国家最高官吏的观念,君主与人民之间有某种契约关系的观念等等,都是从多数人的意志即偏好、意见和任性出发的。一种这样的规定,正如我们早已考察过的,在市民社会中被当作首要的东西,或者毋宁说,是希冀把自己当作唯一有效的东西;但它既不是家庭的原则,更不是国家的原则,总之,它跟伦理性的理念是相对立的。 [453]

君主选举制倒不如说是各种制度中最坏的一种,对抽象理智说来这一点已可从这种制度的后果中得出,可是这些后果对它而言只表现为某种可能的和盖然的东西,其实本质性的东西在于这种制度。由于在选举制(这是从在选举中把私人意志变成最终的决断者的那种关系的本性中产生的)中,制度变成某种选举誓约,即变成为国家权力对私人意志的屈服和审慎辨识,由此导致的结果,是各种特殊的国家权力变成了私有财产,国家主权的削弱和丧失,从而导致国家内部的瓦解和外部的摧毁。

补充 欲要把握君主的理念,那就不能满足于说,国王是上帝任命的,因为上帝制造万物,也包括制造最坏的东西。即使从功用的观点出发也走不了多远,因为总归是可以让人指出缺点来的。把君主看作是实定法也同样帮不了多少忙。我拥有财产,这是必然的,但这种特殊的占有是偶然的,而必须有某一人站在国家权力顶峰上,这一权力也表现为为偶然的,如果我们把这一权利作为抽象的和实定的来看待的话。可是这种权利是作为被感觉到的需要,作为实事的需要而自在自为存在着的。君主在体力或精神方面并不见得有什么过人之处,而千百万人却受其统治。假如有人现在说,人自愿接受那种违背他们的利益、目的和意图的[君主]治理,那这是荒谬的,因为人不至于愚蠢成这样:正是他们的需要,正是理念的内在力量,才迫使他们违反他们自在存在着的意识而倾向于那种治理并保持在这种关系中。如果一个君主就是这样作为国家制度的顶 [454]

峰和部分而登场,那有人必定说,一个被征服的民族在制度上与此亲王不是一码事。如果是在一个在战争中被征服的行省里发生的起义,也绝然不同于在一个组织良好的国家中所发生的叛乱。被征服者起义不是反对他们的亲王,他们也未犯国罪,因为他们同主人不在理念的联系中,不在制度的内在必然性中。这仅仅是一种合同,而不存在国家联合。“Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître”(我不是你们的国君,我是你们的主人)这是拿破仑回答埃尔福特代表们的话。

第282节

从君主的主权中产生赦免罪犯的权力,因为只有这个主宰一切的权力才能达到化有事为无事且既往不咎,以宽恕和淡忘的办法消除犯罪的这种精神力量的实现。

附释 赦免权是对精神之尊严的一种最高的承认。

此外,这种权力是属于较高领域的一些规定对既往领域的应用或反射。可是诸如此类的应用乃属于特殊科学的范围,而特殊科学的对象是在其经验范围内加以处理的(参阅第270节附释)。

属于这样一些应用的还有:把一般妨害国家或妨害国家主权、君王的威严和人格等行为归属于犯罪的概念下,这一点已见于上面(第95节到第102节)所述。尽管如此,对这些行为要以特殊的程序等等确定为最严重的犯罪。

补充 赦免权是对刑罚的免除,但并不取消法。毋宁说,法依旧在,被[455]赦免的一如既往地还是一个罪犯。饶恕他并不宣示他没有犯罪。取消刑法也能通过宗教做到,因为有事能够被精神在精神中化为无事。赦免权既然带到尘世来了,那就只能为陛下所掌握,且只能适宜于他的无根的决断。

第283节

君主权中所包含的第二个环节,是特殊性或特定内容的环节,是把特

定内容归属于普遍物的环节。这个环节一旦获得特殊的实存,就是最高的咨议机关和人员,它们把国家正在发生的事务的内容,或把那种由于当前的需要而必须制定的法律规定及其客观的方面,决断的根据,相关的法律、具体情况等等,一并呈请君主裁决。任免负责这些事务的人员,是君主无限制的任性之特权,因为他们是直接和君主本人打交道的。

第 284 节

只要决断的客观方面,对事务之内容和情况的了解,决断的法律依据和其他依据,要有专人负责,即有人能够证明其客观性,这些客观方面就可以成为不同于君主个人意志本身的咨议对象,所以只有这些咨议机关及其成员才应该对此负责,而君主特有的尊严,即最终作决断的主体性,凌驾于一切对政府行动负有的责任之上。

第 285 节

君主权力的第三个环节涉及的是自在自为的普遍物,这种普遍物从主观方面说就是君主的良心,从客观方面说就是整个国家制度和法律;所以 [456] 君主权以其他环节为前提,而其他的每一个环节也以君主权为前提。

第 286 节

按照王位继承的合法世袭制等等君主权的客观保障在于,这个领域具有其区别于通过理性所规定的其他环节的现实性,同样,其他环节也具有其各自为自己所规定的独特的权利和义务。在合乎理性的机体中,每个环节在自身保存自己的同时,也正因为如此而把其他环节保存在它们的独特性之中。

附释 君主制的国家制度必定要向按照长子继承所固定下来的王位世袭制发展,以至于这种国家制度因此而返回到了家长制原则,历史地看,它是从这个原则发源而来,但在更高的规定中达到一个有机发展了的国家的绝对顶峰,则是比较晚近的历史成果之一,这一成

[457]

果对公共自由和合乎理性的国家制度说来是最重要的,尽管如前所注意到的,它虽然受到尊敬,却常常很少被把握。旧时的纯粹封建君主制以及专制政体在历史上之所以表现为交替不绝的叛乱、诸侯的暴政、内战、君主和朝代的没落,以及由此产生的内部和外部的普遍废墟和摧毁,都是因为在这种制度下,国家事务的划分,即把各种不同部门托付给藩臣、高级武官等,只是机械式的,不是规定和形式的区分,而只是更大或更小的权力之区分。所以,每一部门在它保存自己的时候,只保存和创造自己,而不同时保存和创造其他部门,而且,每一部门在自身中完全具有达到独立自主的地位的一切环节。在有机的关系中,不是部分而是肢体互相发生关系,而且每一肢体在完成其本身分内的职能时,也保存了其他肢体,对每一肢体说来,是为了本身的自我保存,这样同时也是其他肢体的实体性目的和结果的保存^①。至于被问及的保障问题,无论是为了王位世袭制和一般王权的巩固、还是为了正义和公共自由等等,都是通过各种制度而获得保证的。人民的爱、品格、誓词、权力等等固然可以被看作主观的保障,但是只要谈到的是国家制度,那么所说的就只是客观的保障,即各种制度,也就是有机交错和相互制约的各个环节。所以,一般公共自由和王位世袭制是彼此相互保障、并处在绝对联系中的,因为公共自由是合乎理性的国家制度,而君主权力的世袭制,如上所述,乃是植入到君主权概念中的环节。

2.行政权

第287节

执行和运用君主的决定,一般说来就是推行和完成已经决定了的东西,即现行的法律、制度和公益设施等诸如此类的东西,这和作决定这件

^① 国家职能部门权力划分的机械论和有机体论之间的根本差别。——译者注

事本身是不同的^①。这种隶属化的事务本身就是行政权,它涵摄审判权和警察权。这两种权力与市民社会中的特殊物有更直接的关系,并使普遍利益在这种目的^②中产生效力。

第 288 节

沉淀在市民社会之内和在国家本身(第 256 节)自在自为存在着的普遍物之外的公共的特殊利益是由自治团体、其他职业与等级的同业公会^③(第 251 节)及其首脑、领导、主管人和诸如此类的来管理的。他们照管的这些事务,一方面限于这些特殊领域的私有财产和利益,他们在这方面的威信也就建立在本等级成员和全体市民的信赖上;另一方面,这些集团必须服从国家的更高利益;因此,为了占领这些在普遍物之中的职位,将采取的是这些利益相关者的通常的选举和更高当局的批准和任命相混合的方式。 [458]

第 289 节

在这些特殊权利中固守普遍的国家利益和法制,又把这些特殊权利归因于它们,这需要行政权的全权代表、行政的国家官吏以及更高的咨议机关(这些机关以委员会的建制组成)来照管,而这些机构中的最上层与直接接触君主的顶层合流。

附释 如同市民社会是个人私利的战场,是一切人反对一切人的战争一样,市民社会也是私人利益跟共同的特殊事务相冲突的舞台,并且是它们二者共同跟国家的观点和安排相冲突的舞台。在特

① 强调行政权与君主权实是不同的。——译者注

② “这种目的”在这一节中就是指使社会——政治生活中的特殊物从属于普遍物、即普遍利益,因为只有普遍的利益才是国家这个伦理整体的目的(参见中译本第 261 页?)。——译者注

③ 家庭和同业公会是国家的两个伦理根源(中译本第 251 页),鉴于“市民社会”是“家庭解体”之后的产物,那么“市民社会”的“伦理性”主要就是由“市民社会”的另一个“家庭”——“同业公会”所承担的。但由于“同业公会”所照管的是个人的“特殊的公共利益”,而国家照管的是“普遍利益”,所以,两者的“伦理性”是不一样的。——译者注

[459] 殊领域被赋权而产生的同业公会精神,本身内在地转变同时转变到国家的精神中,因为它靠国家才有维护特殊目的的手段。这就是公民爱国主义的秘密所在:他们知道国家是他们自己的实体,因为国家维护他们的特殊领域,它们的合法性、权威性和福利。同业公会的精神是国家在[公民]心意中所具有的深度和强度,因为它是将特殊东西直接包含在普遍东西之内的根源。

同业公会的事务由它本身的主管人员来管理时,经常是不灵的,因为尽管这些都是它们本身的事务和本己的利益,但是对于种种异化了的条件和普遍观点之间的联系,还是了解得不够完整,直面得不够全面。此外,助长这一点的还有其他情况,例如,主管人员跟应该是下属之间的私人密切接触和其他平等关系,以及他们各色各样的依赖关系等等。但是这个被视为留给形式上的自由环节的自身领域,是自己的认识、决定及其执行的角力场,同样也是小小的激情和幻想的角力场,它们可以在这里各显身手。因此在这方面考虑得越多,事务的内容就照料得越少,公会的事务因此而腐败,照料得越辛苦,就越做不好,如此等等,对于国家的更加普遍的事务而言,就愈不重要,而且,事务越是琐碎,直接同自我满足和私见发生关系,就愈加照料得辛苦和笨拙,私见就是从此产生的。

第 290 节

在行政事务中同样也有工作分工(第 189 节)。主管机关的组织在下述限度而言有自己形式的、但艰难的任务:从下层、具体的市民生活这里来具体地治理市民生活,但也可以把这些事务分到它的一些抽象部门,由特殊的主管机关当作不同的中心来处理;它们的工作效率是朝下,乃至[460] 在最高的行政权中再次汇集于一个具体的概观。

补充 在行政权中所达到的主要之点就是事务的划分:它涉及的是从普遍物向特殊物和单一物中的过渡,以及它们的事务是按照不同的部

门来划分的。但重点在于,它们朝上和朝下也再次汇合。因为譬如说警察权和审判虽然是相互分开的,但它们在某一事务中却再次相聚在一起。在这里人们应用的救急方法,往往就是任命国务总理、首相、部长会议主席,以简化上级领导。^①但是因此也可能一切再次是从上级和部长的权力出发,而像人们通常表达的国家事务就集权了。所以,在对普遍的国家利益所要处理的事情上的最轻易、最快速和最高效率就是与此相关的。这种治理方式为法国大革命所首创,为拿破仑所加工,今天依然存于法国。与之相反,法国缺乏同业公会和地方自治团体,这就是说,缺乏特殊利益和普遍利益想汇合的圈子。在中世纪这种圈子当然获得了过于强大的独立性,成为国中之国,顽强地自己支撑起自为存在的社团。但是如果事情也不必就是这个样子的话,人们却还是可以说,国家的真正强大在于这些自治团体。在这里政府碰到了它所必须尊重的合法利益且在此限度内行政管理也只能就是促进这种利益,当然也须监督它们,所以个体为行使他的权利而找到了保护,这样就把他的个殊利益同整体的保存联系起来。一些时候以来,人们总是被上级所组织,而这种组织化又曾是主要的努力,但下级,整体群众又容易或多或少地流于无组织。可以让群众组织起来,这一点极其重要,因为只有这样这个整体才是力量,才是权力,否则它只是一堆或一群碎片化的原子。合法的权力只有在特殊领域的有组织状态中才是存在的。^②

第291节

行政事务都具有客观的性质,它们本身按其实体而言本性是已经决定了的(第287节),并且必须由个人来执行和实现。在行政事务和个人 [461]

^① 这里这句德语非常简单:damit die obere Leitung sich vereinfache(以简化上级领导),不知何故,原商务版却误译成完全相反的含义:“以集中领导于上级”!——译者注

^② 这一段所讲的社会自治团体和群众组织对于国家强大和国家治理及其权力的合法性的重要性,已经得到人类历史实践的正反两方面经验的证明,极其重要。从此也可以明确地看出目前中国的问题之所在。——译者注

之间没有任何直接的天然联系,所以个人之担任公职,并不由本身的自然人格和出生来决定。决定他们担任公职的是客观因素,即知识和本身才能的证明;这种证明保障了国家的需要,同时作为唯一的条件也保障每个市民都有可能献身于这个普遍的等级。

第 292 节

主观的方面,即从众多人选中恰恰是这一个体,由于在这里客观的因素不在于天才(如在艺术中),必然有更多的因素是不确定的,其中决没有谁是绝对有可确定的优势,被选到一个职位上来,并被任命和授予全权来管理公共事务,把个体和官职这样联系起来,这两个相互之间本来永远都只是偶然的方面,只有君主的权力做得到,这是作为他做最后决定和绝对主权的国家权力。

第 293 节

君主交给主管机关的特殊的国家事务,构成君主内在固有的绝对主权的客观方面的一部分;这些事务的特定差别正是由事物的本性产生的;正像主管机关的活动是履行义务一样,它们的事务也就是一种摆脱了偶然性的法权。

第 294 节

通过绝对主权的行为(第 292 节)而得以同某一官职相联系的个体,以履行他的义务为职守,这是他与官职相联系的实体性因素,作为这种联系的条件。在这种联系中,作为这种实体性关系之结果的,是财富,是他的特殊性之满足所获得的保障(第 264 节),是使他的外在处境和公职活动从其他一切主观的依附性和影响力中获得的解放。

[462] **附释** 国家不指望任性的、随意的作为(例如由游荡骑士行使司法权),正因为这些是随意的和任性的且又因为这些作为是依据主观见解做出的,这就如同保留了任意的不作为和实施主观的目的一样。

与游荡骑士相反的另一极端,如果允许我们联系国家公务的话,恐怕就是国家公务人员这一极端了,他们仅仅为了生计,没有真实的义务、也就如同没有权利来同他的职务相联系了。

相反,国家公职要求牺牲独立和任性地满足主观目的,并且正因为做出了这种牺牲,才赋予一种权利,在合乎义务的作为中、且仅仅在这种作为中找到主观目的。于是也就从这方面建立了普遍利益和特殊利益间的联系,这种联系构成国家的概念和内部巩固性(第 260 节)。

同时,职务关系不是一种契约关系(第 75 节),虽然这里存在着双方的同意和彼此的付出。任命公务人员,不是为了要他履行个别的偶然的职务,像受托人那样,而是要把他精神的和特殊的实存的主要兴趣置于这种关系中。同样,按质而言,他可能担负和将要委托与他的事务,也不是一种外在的、仅只特殊的事务;这样一种事务的价值作为内在的东西区别于它的外在性,它还不会因为约定好的事项未获履行而遭到损害(第 77 节)。其实,国家公职人员所应履行的,如其是直接的那样,是一种自在自为的价值。因不作为或积极的损害(两者都是一种违背职务的行为)所发生的不法,所以是对普遍内容本身的损害(参阅第 95 节一种否定的无限的判断),因而是违法行为或者也是犯罪行为。

由于对特殊需要的满足有了保障,就可以消除外部的生计窘迫,不至于因这种窘迫的促动而想方设法为之寻找公职活动和公职义务的租金。在普遍的国家权力中借助于他的受国家委任的职务可找到 [463] 免遭其他主观方面、被治者的私人激情之侵害的保障,同时要找到受治者的私人利益等等相反地被普遍物造成的强迫所伤害的保障。

第 295 节

国家和被治者之免受主管机关及其官吏方面滥用职权之危害的保障,一方面直接处于主管机关及其官吏的等级制和负责机制中,另一方面处在自治团体、同业公会的权能中,因为这种权能自为地防止官吏在其担

负的职权中夹杂主观任性,并以自下的监督补足自上的监督无法顾及官吏每一细小行为的缺陷。

附释 官吏的举止和教养是政府的法律和决定接触到单一性以及现实中发生效力的一个点。这个点因而具有这一地位:公民对政府的满意和信任以及政府意图的实施或削弱和挫败,都按照如下这一方面而依赖于它,即政府意图实施的方式方法极其容易被感情和心意所缠绕而被当作是应该实施的内容本身,而这内容自为地可能就包含了某种税负。由于这种接触是直接的、个人性的,所以在这方面自上的监督不能较完善地达成它的目的。这种目的的实现还可能遭受官吏们(作为一个对抗下属和上级而结成的等级)共同利益上的阻碍。消除这种障碍,尤其在诸如通常制度还不够完善的情况下,使国家主权更高度地干涉(例如,腓特烈二世对被搞得臭名昭著的磨坊主阿诺尔德事件的干涉)成为必要而且合法的。

[464]

第296节

然而,要把大公无私、奉公守法及温和敦厚的行为举止变成伦理风尚,一方面同直接的伦理教育和思想教育相关,这些相关的部分本身就有诸如学习这个领域种种对象的所谓知识、必要的技能训练和机械主义的实际工作等等诸如此类的东西,保持精神的平衡;一方面国家的大小也是一个主要因素,因为这个因素既可以减轻家庭联系和其他私人联系所占的比重,也可以削弱和麻痹报复心、仇恨心和其他类似的激情。在为大国的最高利益服务的过程中,这些主观方面就自然而然地消失,同时服从普遍的利益、观点和事业的习惯也会养成。

第297节

政府成员和国家官吏是中间等级的主要部分,一个民族有教养的知识分子和有法律意识的群众就集中在这一等级。这个等级之所以不在贵族中占据独立地位,它的教养和机智之所以不至变成任性和统治的手段,

是通过国家主权自上而下和同业公会自下而上的种种机制发挥的作用。

附释 以所有个体的特有利益为客体的司法,从前由于把法律知识淹没在渊博的学识和生疏的语言中,法律程序被蒙蔽在错综复杂的形式主义中,而变成了一种盈利和统治的工具。

补充 国家的意识和最前沿的教养就存在于国家官吏所隶属的中间等级。因此中间等级也就构成国家在合法性和智识方面的基础支柱。所以,不存在中间等级的国家,就还是处在不高的阶段。例如俄国,一方面是一群农奴,另一方面是统治者。形成这个中间等级,是国家的一种主要利益,但这也只是在一种组织化中发生,如同我们上面所见到的那样,即通过赋予那些相对独立的比较特殊的团体相当的法权,使得官吏界在这种法权面前终止他们的任性胡为。按照普遍的法权而行动以及这种行动的习惯,就是形成独立自主的社会团体这一对立面的一个结果。 [465]

3.立法权

第298节

立法权所涉及的是法律本身,在此限度内法律需要进一步的规定,而且按其内容来说它完全是具有普遍性的国内事务。立法权本身是国家制度的一部分,它以国家制度为前提,因此,国家制度本身自在自为地不由立法权直接规定,但是它通过法律的不断完善、通过普遍行政事务所固有的前进运动的性质,得到进一步的发展。

补充 国家制度必定是自在自为的、坚固有效的基础,立法权建立在它之上,所以它才不应该是被制造的。^① 于是,国家制度是现成的,但本

^① 参阅第273节附释:“国家制度,尽管是抢先一步跨进时代之中,却不能视为一种被制造的东西。”——译者注

质上同样是变成的,就是说,在它自身的文明化(Bildung)中向前推进。这种向前推进就是一种改变,一种既不引人注目也非形式化的改变。例如,在德国,诸侯们及其家庭的财产最初是私人财富,但后来未经斗争和起义就变成了国有土地(Domänen),就是说变成了国家财产。这种情况之所以会发生,是因为诸侯们感觉到了使财富不被分割的需要,于是要求邦和邦的各等级对之予以保障,这些保障又与财产储存的方式方法错综交织,诸侯们就不再单独地拥有对于财产的支配处置权了。又一类似的方式是,皇帝从前就是法官,在帝国内巡回审判。由于文化的可以察觉的进步,单纯外表上就必然发生了变化,皇帝越来越多地把法官职务移交给别人,所以审判权就从君主个人过渡到全体法官。如此看来,一种状态的文明进化是一种外表上平静的和不易觉察的运动。以此方式国家制度久而久之就变得与从前完全不同了。

第 299 节

这些对象同个人关联起来可以更确切地从两个方面来规定:(A)通过国家个人可以得到什么好处,可以享受到什么;(B)个人应该为国家做些什么。第一方面包括一般的私法,包括自治团体和同业公会的权利以及完全普遍的组织设施,而间接地(第 298 节)包括了整个国家制度。但个人应为国家所做的事情,只有折合为金钱,即折合为事物和劳务实际存在的普遍价值时,才能以一种公平的方式加以规定,同时还要以下列方式来规定:让单个人按自己的意愿调整他所能承担的特殊的工作和劳务。

附释 普遍立法的对象应该是什么,行政主管机关的以及一般听凭政府来调节的规定应该是什么,虽然大体上可以做这样的区分:前一领域只包括按其内容说来是完全普遍的法律规定;而后一领域所包括的则是特殊的东西和执行的方式方法。但是这种区分并非完全固定的,因为法律要成为法律,而不成为简单的戒律(例如“不可杀人”,参阅第 140 节附释),它的内容就应该是明确的。法律定得愈明确,其条文就愈易切实施行。但是定得过于详细,也会使法律带

有经验色彩,这样,法律在实际执行过程中就不免要被修改,而这就会违背法律的性质。正是在国家各种权力的有机统一,中,同一个精神既建立了普遍物,又使这个普遍物产生其现实性并加以实施。 [467]

在国家中首先引人注目的是,国家对许多的巧技、产业、活动、才能,以及这些东西里面所包含的无限多样、同时也和政治心意相联系的活的财富,并不要求直接奉献,而只要求一种表现为金钱的财富。

同卫国抗敌相联系的奉献只是属于随后几节所谈论的义务。但事实上,金钱并不是其他财富以外的一种特殊财富,而是上述那些活的财富产生为外部定在,从而可以作为实物来把握的普遍物。只有在这种最外在的顶点上,奉献才有量的规定性,因而才能有公正和平等的奉献。柏拉图在他的国家中,通过首脑人物把个人划分为特别的等级,并委以特别的劳务(参阅第 185 节附释)。在封建君主国中,藩臣既要担负这种不固定的劳务,也要根据自己的特殊性担负固定的劳务,例如审判等等。在东方和埃及为进行巨大工程等等而尽的义务,正是具有这种特殊的质,等等。在所有这些情况下,都缺乏主体自由的原则,即个人的实体性活动,反正在这些劳务中,个人按其内容来说就是某种特殊的东西,是通过个人的特殊意志来调节的。主体自由的原则是一种法权,唯有通过这种以普遍价值的形式所要求的奉献,它才是可能的,它也是引起这种转化的原因。

补充 国家制度的两方面都涉及到个人的权利和作为。仅就作为而言,现在几乎把所有的一切都折合为金钱。服兵役现在几乎成为了唯一的亲身作为。从前人们对个人所提出的要求要远为具体得多,而且征募他们来工作是按照他们的才干的。国家向我们购买它所需要的东西,初看起来好像是抽象、死板和冷酷的,好像这也能看出,国家会因它满足于抽象劳动而堕落下去似的。但是,现代国家的原则就在于,个体所做的一切都是由他的意志来决定的。不过,通过金钱能够更好地贯彻平等的正义。如果一切都以具体的才能为标准,那么有才能的人通常就会比无才 [468]

能的人纳更多的税了。但是只有从每个人所能够把握的东西上来把握他,对主观自由的尊重才会被表现出来。

第300节

在作为总体性的立法权中,首先起作用的是其他两个环节,即作为最高决断环节的君主权和作为咨议环节的行政权。行政权具体地了解和整体地概观它的各个方面以及在各个方面之中变得稳固的现实的基本原则,尤其是了解国家权力的需要。最后一个环节就是等级要素。

补充 如果有人像某个制宪会议^①所做的那样,要把政府成员从立法机关中排除出去,这就属于对国家的错误看法。在英国,内阁大臣必须是国会议员,而这是正确的,因为参加了政府的人员就应该同立法权相关联而不是相对立。所谓诸权独立的观念包含根本的错误,就是以为独立的权力还仍然应该相互限制。但是,通过这种独立,首先应该祈达的国家统一就被取消了。^②

第301节

[469] 等级要素具有的规定,就是要使普遍的事务不仅自在地而且自为地在主观、形式的自由环节,即在作为许多人的观点和思想的经验普遍性的公共意识中达到实存。

附释 “许多人”(οἱ πολλοί)这一术语比通行和惯用的“一切人”更加正确地表示了经验的普遍性。因为如果说“一切人”首先至少不包括妇女儿童等等在内是不言而喻的,那么,在涉及某种完全不确定的东西时,不应该使用“一切人”这个完全确定的术语,就更是不言而喻的了。

① 指法国制宪会议。——译者注

② 黑格尔的这一看法被现代分权国家的历史实践证伪了。——译者注

根本就不不用说,在流行的意见中关于人民、国家制度和等级有着许多歪曲而错误的观点和说法,以至于想要阐明、讨论和纠正它们,简直就是徒劳的。平庸的意识惯于把等级的竞争看作是必然的或有用的,这种看法主要是这样的:似乎人民的代表、甚至人民自己最好一定会知道,什么东西对他们最好且对于这种最好具有不可怀疑的最善良的意志。就第一点而言,事实正好相反,因为人民这个词就是用来描绘一个国家之成员的一个特殊部分,即表示不知道自己意志什么的那一部分人。知道人意志什么,尤其知道自在自为存在着的意志即理性意志什么,是深刻的认识和洞见的结果,这恰巧不是人民的事情。

在各个等级中存在的对于普遍的最好和公共自由之保障,并不在于他们在一些反思中对这些有独特的洞见——因为国家的高级官吏对国家的各种机制和需要的本性必然具有更深刻和更广泛的了解,甚至对处理国家事务也更精明干练和更加习惯。所以,他们借助于等级会议肯定持续不断地做得最好,哪怕不要等级也会做得最好——而在于,部分地诚然是代表们的见解补充了高级官吏的见解,代表们的见解主要是针对那些远离上级因而为其视线所不及的官吏的活动,尤其是针对他们具体观察到的比较迫切和特殊的需要和匮乏,部分地在于所预期的许多人的监督即公开的监督所起的作用,因为这种监督事先就已经把最好的见解运用于这些事务和预先提出的草案,官吏们只需以最纯洁的动机加以贯彻执行。这种监督是必要的,对各等级的成员本身也同样是起作用的。至于谈到各等级对于实现普遍最好的超群出众的善良意志,我们在前面(第 272 节附释)已经指出,假设政府以恶的或不太善良的意志为出发点,这是属于出自贱民的见解和否定的观点。如果要以同样的形式来反驳这种假设,首先就会以责难各个等级为结果,因为各个等级都是从单一性、私人立场和特殊利益产生的,所以它们总是倾向于为了它们的特殊利益而以牺牲普遍利益为代价,而与此正相反,国家权力的其他环节从来就是自为地建立在国家的立场上,并献身于普遍的目的。所以,

[470]

[471]

就一般的保障而言,特别应该是在各等级中,而国家制度的每个其他环节都和各等级一起来参与保障公共福利和合乎理性的自由,其中的一些制度,如君主主权制、王位世袭制、审判制度等所提供的保障甚至还要强大许多。所以,等级概念的独特规定应该到下述事实中去探求:普遍自由的主观环节和能被称为市民社会这一领域所表达的自己的见解和意志,在各等级中通过与国家相关联而达到实存。这一环节是发展到整体的理念所具有的一个规定,这种内在的必然性,决不能同外在的必然性及有用性混同起来,在这里正如在其他场合一样,是从哲学观点中推导出来的。

补充 政府对于各等级的关系本质上不应该是敌对的,相信这种敌对关系具有必然性是一种令人沮丧的错误。政府不是与其他党派对立的党派,乃至双方似乎都要力争使自己取胜,争得上风似的。如果一个国家处在这种状况,那是一种不幸,而决不能说成是健康。其次,各等级同意上缴的赋税,也不能被看作如同献给国家的礼物,相反,同意承担税赋将成为同意承担者本身的福利。构成各等级真正意义的东西,就是国家通过它们而进入到人民的主观意识中,而人民也从此开始参与国事。

第302节

[472]

被视作中介机关,等级处在一方面一般政府与另一方面解体为特殊领域和个体的人民之间。它们的使命要求它们比忠实于特殊集团和个人的利益更为忠实于国家和政府的意义和信念。同时,等级所处的这种地位具有同组织化的行政权共同的中介意义,使得君王权不至于孤立化为极端,因而不至于表现为赤裸裸的统治者的权力和任性;自治团体、同业公会和个人的特殊利益也不至于孤立起来,或者单个人也不至于成为一群合众和一大堆人的表达,因而不至于变成无机的意见和意愿,并变成一种反对有机国家的赤裸裸的群众性力量。

附释 属于最重要的逻辑洞见的是一个特定的环节,它作为对

立面而处于一个极端的地位,因此它终止同时是中间环节,而是有机的环节。在这里所考察的这个对象上,越来越重要的是突出这一有机的方面,因为有些非常流行但极其危险的成见是把各等级主要从同政府相对立的观点来看待,以为这就是各等级的本质地位。有机的,就是纳入到总体性中,证明等级要素只有通过中介功能才显示自身的功能。因此,对立本身就被降格为假象。假如这种对立在其得到了表现的情况下,因而不单纯是一种表面现象,而且实际上演变成成为一种实体性的对立了,那么国家也就在其衰亡之中了。

冲突并不属于这类对立的标志,按照事物的本性是通过下列情况产生的:互相冲突的各种对象并不是国家有机体的本质要素,而是一些比较特殊和无关紧要的事物,而且和这种内容有密切联系的激情也变成了对某种赤裸裸的主观利益的党派追逐,诸如为争夺较高的国家职位。

补充 国家制度本质上是一个中介体系。在凡是只有君主和人民的专制国家中,人民所起的作用,如果起作用的话,单纯就是作为破坏性的群众来对抗组织。但群众^①进入国家而变得有组织的时候,就以合法而有序的方式贯彻他们的利益。反之,如果不存在这种手段,那么群众的呼声往往就只是粗野的。在专制国家中独裁者所以对人民小心翼翼,往往都是拿周围的人出气。同样地,在专制国家中人民只有缴纳少数捐税,而在一个宪政国家,由于人民自己的意识,捐税反而提高了。没有哪个国家 [473]

^① 黑格尔对于在专制国家,即无中间等级的国家制度中的“群众”虽然评价不高,但在这里他所用的是一个基本上还算中性的词语 *Haufe* (一群、一堆) 来表达 *Masse* (群众),但一翻译成“群氓”就大大强化了它的贬义了。对黑格尔国家学说的许多误解实际上就是因这样不经意的翻译带来的。“群众”如果会变成“群氓”的话,那也是因为国家不允许中间等级的存在,因而不允许“群众”组织起来而成为国家的“有机环节”,从而甘愿君王自己成为专制任性的“孤家寡人”,而迫使“群众”成为政府的对立面。如果国家是理性的,那它就会让群众自行组织起来自治,“以合法而有序的方式贯彻他们的利益”,这样国家也会变得理性而强大。黑格尔这样简单的道理讲了 200 多年,有些国家依然完全听不进去,而任由国家权力变成少数几个人赤裸裸的争权夺利,将公共财富窃为已有的暴力工具,在某些地方这已经到了天人共怒的境地,此实乃国之悲哀和大敌! ——译者注

能比在英国缴纳如此之多的捐税。

第 303 节

普遍等级,更确切地说,在政府中供职的等级,其直接的使命,是以普遍物为其本质活动的目的;私人等级在立法权的等级要素中获得政治的意义和实效。所以,这种私人等级在这里既非表现为单纯的未分离的群众(Masse),也非表现为分解为原子的合众(Menge),而只能表现为它已经所是的样子,就是说,它区分为两个等级:一个等级建立在实体性关系上;另一个等级则建立在特殊需要和以这些需要为中介的劳动上(第 201 节以下)。只有在这种考虑中,存在于国家内部的现实的特殊物才和普遍物真正地联系起来。

附释 这是和另外一种流行的观念相抵触的,按照这种观念,私人等级被抬举到参与立法权当中的普遍事务,在这方面私人等级必定表现为以单个人为形式,它们是为了行使这种功能而选举出来的代表,或者甚至每一个人在选举时都应该亲自投上一票。这种原子式的抽象的观点在家庭和市民社会中就已经消逝了,因为在那里,单个的人只有作为某种普遍物的成员才能表现自己。但是国家却在本质上是这些自为地都是团体的肢体的有机化,而且在这样的团体中任何一个环节都不应该把自己表示为无机的合众。许多人作为单一者,人们往往乐于把它理解为“人民”,诚然是一种组合,但只是作为合众,——一种无定形的群众,他们的运动和行动正因此只是自发的、无理性的、野蛮而恐怖的。当有人听到人们同国家制度相联系而谈论人民这种无机的组合体时,那就已经预先知道,除了一些笼统的话和歪曲的夸夸其谈外,不可能指望听到什么别的东西。

[474]

在上述团体中就已经存在的各种共同体,凡在它们进入政治领域,即进入最高的具体的普遍性观点的地方,就再次流入到个体的合众之中了,这种观念正因此就把市民生活和政治生活彼此分割开来,这就可以说,使政治生活悬在空中了,因为它的基础只是任性和意见

的抽象的单一性,从而就是偶然性的东西,而将不会是自在自为稳固的、有理有据的基础。

尽管在这些所谓理论的观念中,市民社会一般的等级和政治意义上的等级相差甚远,但语言仍然保持了以前反正就存在的二者之间的这种结合。

第 304 节

政治上的等级要素在其本身的规定中同时还包含着在之前的领域中就已经存在的等级差别。它的地位最初是抽象的,就是说,对整个王权原则或君主制原则说来,是经验普遍性的极端,在这种抽象地位中,只包含一种一致同意的可能性,正因为如此也就包含敌对的可能性。这种抽象的地位只是当它的中介作用得到实存时,才能成为合乎理性的关系(即推论,参阅第 302 节附释)。如同从君主权方面看,行政权(第 300 节)已经具有这种规定一样,那么从各等级方面看,必须要从等级的一个环节回到本质上是作为中间环节而实存的这一规定上来。

第 305 节

在市民社会的等级中有这样一个等级,它所包含的原则本身自为地就能够构成这种政治关系,这就是自然伦理的等级,它以家庭生活为基础,而考虑到实体则以地产为其基础,所以,考虑到它的特殊性是以一种基于自身的意志为基础,而且这是自然的规定,这一规定把君主的要素包含到自身中来了,和君主的要素是相同的。 [475]

第 306 节

这个等级是为了政治地位和政治意义更为切近地构成的,因为它的财产既不依赖于国家的财产,也不依赖于不安全的产业,和追求利润及财产总的可变性无关——就是说既不仰仗于行政权的恩宠,也不仰仗于合众的青睐——而且它的财产本身是由于这个等级的成员为政治使命所召

唤而反抗自己的任性所巩固的,他们不像其他市民一样有权自由处理自己的全部财产,有权把财产一视同仁地在身后遗给自己的子女。这样,他们的财产就成为不可转让的长子继承的世袭领地。

补充 这个等级具有一种更多为自己存在的意愿。整体上说,财产占有者等级区分为有教养的部分和农民等级。同时,和这两类对立的是产业等级和普遍等级,前者依赖于人们的需要并指向人们的需要;后者本质上依赖于国家。这一等级的安全性和稳固性还能够通过长子继承制而大大增多,只不过它只在政治回顾时才是值得愿望的,因为它将长子能过独立的生活与一种为政治的目的而作牺牲联系在一起。长子继承制的基础在于,国家不能只是指望政治心意的单纯可能性,而应该依靠某种必然性。其实心意并不与财产相联系,但两者相对必然的关系是,谁有一笔独立的财产,就不会受外部处境的限制,这样他就能够没有阻碍地出来为国家做事。同时,凡是缺乏政治制度的地方,确立并优待长子无非就是给私人权利的自由套上一个枷锁,或者使政治意义走近他,或者相反地让灭亡靠近他。

第307节

实体性等级的这一部分的权利,以此方式虽然一方面是以家庭的自然原则为基础,但是这一原则同时又通过沉重的牺牲转向政治目的方面,因此,这个等级本质上是依赖为此目的所进行的活动,同样也顺从这一目的而负有从事这类活动的使命和权力,而且之所以有这种使命和权利,并非取决于选举的偶然性,而只是由于他们的出生。所以这个等级占有在主观任性或偶然性这两个极端之间的实体性的巩固地位,而且就像它(见上节)本身带有一个君王权这一环节的隐喻一样,它也同另一极端一样分享其余的平等的需要和平等的权利,于是它就同时成为王位和社会的支柱。

第 308 节

落入等级要素的另外部分中的是市民社会的不稳定性方面,这一方面从表面上看是由于其成员众多,但本质上是由于其使命和职业的本性造成的,只能通过被派遣的议员来代表。由于这些议员是从市民社会选派出来的,所以就直接得出这样一个结论:这些人是作为市民社会所是的人而行动^①,就是说,它不是一群原子式地分散为单一性的个人并仅仅为了完成单一的和临时的活动才一时凑合起来而事后没有任何进一步联系的人们,而是分散在他们毕竟建制起来的同仁协会、自治团体和同业公会之中,这些团体以此种方式保持一种政治上的联系。正如第一等级有权不依靠选举而出面(第 307 节)一样,这一等级也有权派出这些受君主聘招的议员,因此等级和等级会议的实存就获得了制度上的、特有的保障。

附释 有人说,一切人都应当单独参与一般国家事务的咨议和 [477] 决定,因为一切人都是国家的成员,国家的事务就是一切人的事务,一切人都有权以自己的知识和意志去影响这些事务。这一看法是想给国家机体灌输没有任何理性形式(可是只有这种形式才能使国家成为机体)的民主因素,它之所以这样诱人,是因为它停留在每一个人都是国家成员这种抽象的规定上;而肤浅的思维就正是抓住抽象概念不放的。理性的观察,即理念的意识,是具体的并在此限度内

^① 这句话翻译起来不是很清晰,请参看德文原文:dass dies diese tut als das, was sie ist。原来的中译本翻译为“市民社会在选派议员时以它的本来面目出现的”,这前半句“市民社会在选派议员时”是译者根据前后文意思添加的,而后半句“以它的本来面目出现的”,则完全是错误的。因为 als das, was sie ist,这个从句无论如何都没有“以它本来面目出现的”意思。这句话的关键在于从句中的 sie(它)是指什么,按照上下文来看,应该是指“市民社会”,所以才有我上面的翻译。它的意思是被选派出来的议员是作为市民社会所是的人(身份)而工作,既不是作为原子式的单个人,也不是市民社会中某一自治团体的全权代表,因为一旦被选为议员,就要为“普遍利益”、“普遍事务”而咨议。参考英译本的意思,我们的翻译也是对的:in so far as these deputies are elected by civil society, it is immediately evident that, in electing them, society acts as what it is。原来的中译本所添加的前半句话看来是从英译本来的,但后半句找不到任何出处。——译者注

切合于其真正的实践意义,而这种实践的意义本身不外就是有理性的意义,即理念的意义,——可是这种理念的意义不应同事务常规和有限领域的眼界混同起来。具体的国家是分散在其特殊团体中的整体;国家的成员是这样一种等级的成员;只有在这种具备其客观的规定性中才能在国家中受到重视。它的普遍规定一般都包含着双重因素,既是私人同时又是作为能思想的、关于普遍物的意识和意愿。但是,国家成员的这种意识和意愿只有在充满了特殊性——这种特殊性就是特殊的等级及其规定——的时候,才不是空虚的,而是充实的和真正有生气的。换句话说,个体是类,但是只有作为最切近类才具有其内在的普遍的现实性。

因此,他的为了普遍物而达到的现实而有生气的规定首先是在其同业公会、自治团体等(第 251 节)领域中,这些领域的大门对他

[478] 是开放的,他可以凭借自己的才干进入任何一个他有能力加入的领域,包括普遍等级在内。一切人都应该参与国家事务的另一个前提在这一观念中:即一切人都懂这些事务,这正是荒谬的,尽管我们经常可以听到有人如此说。但是公共舆论(见第 316 节)为每个人开辟了一条道路,使他得以对普遍的东西发表其主观的意见并使之发生效力。

第 309 节

既然选派议员是为了咨议和决定普遍的事务,所以它的意义在于:因信任而被确定下来从事这些事务的个体,比选民们更懂这些事务,并且他们也不会为某个自治团体或同业公会的特殊利益而反对普遍利益,相反本质上是使这种普遍利益发挥效用。因此,他们与这些团体的关系不是全权受托或递交指令的代理人的关系,并且与这些议员会议所作出的规定相比,也越来越不是一种有活力的、互通情况、彼此说服并共同咨议的会议。

补充 实行代表制含有这种意义,即同意并不直接通过一切人来表达,而应通过全权代表来表达,因为在代表制下个人现在不再是作为无限的人格来竞争。代表制的基础是信任,但信任并不等于我非要亲自投上一票。按多数票表决同样跟在必须赋予我义务的事务上我应该亲自到场的原则相矛盾。我们信任某人,是因为我们对于他按其最佳的知识 and 良心把我们的事务作为他自己的事务来处理这件事上看出了他的见识。如此一来,单个人的主观意志这一原则就失效了,因为我们所给予的信任是对一种实事、对一个人的原则、举止态度、行为方式,对他具体品行的总的信任。所以重要的是,凡进入等级要素的人应具有适应他被卷入进来处理普遍事务这种使命的品质、见识和意志。换句话说,问题的关键不是个体作为抽象的单独人来发言,相反他关切的是在处理普遍事务的会议中使自身发挥效用。派遣议员来完成和促进这一事务,对于选民而言这就是他们所需要的保障。 [479]

第310节

合乎这一目的的品质和信心的保障——由于独立的财产已经在等级的第一部分中求得自己的权利——表现在第二部分,这一部分来自市民社会的变动不拘的要素,主要是通过实际操管的事务,在官府和国家职位上所取得的和受过实践检验的信心、技能和对于国家和市民社会的机制与利益的了解,以及因此而被塑型并经过锻炼的官场嗅觉与国家官能。

附释 源自本身的主观意见,当它被搞得要考虑所谓的人民时,易于发觉这类保障的要求是多余的,甚至本身就具有某种冒犯性。但是,国家对它自身的使命具有某种客观的东西,而不是一种主观的意见及其自信;对国家说来,个体只可能是它身上那种能够客观地加以认识和考验的东西,国家应该特别加以注意的正是等级要素第二部分的这个方面,因为这一部分的根源是在以特殊物为目的的利益和职业方面,这里正是偶然性、变化性和任性行使其权利的场所。

外界的条件,即一定数量的财产,单独看来,显得是片面性的极

端,正如选民的赤裸裸的主观信任和意见是另一个片面性的极端。这两者都是抽象的东西,它们与咨议国家事务所必要的和第 302 节指出的各种规定中所包含的具体特质,适成一个对照。除此以外,在选举自治团体和协会的首脑人物和其他职员时,财产这一特质有可以发生作用的场合,尤其是,当好多这些事务的管理是无偿的并直接与等级事务有关时,其成员是不取任何报酬的。

[480]

第 311 节

议员既然由市民社会选派,这种选派就还有这样一层意思,即议员们熟悉并亲身隶属于市民社会的特殊的需要、困难和利益。按照市民社会的本性,议员是由市民社会中各种同业公会选派出来的(第 308 节),而且这种简单的选派方式又不致遭到抽象的和原子式的观念所破坏,所以议员的选派就直接实现着上述观点的要求,而选举或者是某种完全多余的东西,或者可以归结为意见和任性的低劣游戏。

附释 显而易见有意义的事情本来就是,在议员当中有些个体对社会生活的每一特殊的重要部门,例如商业、工业等等,都有切实了解并出身于这一部门;——而在无定形的不确定的选举观念中,这一重要情况就只能交付于偶然性。但是每一个这样的部门都和针对其他部门有同样的权力选派代表。如果议员被看作代表,那么只有当议员不是个别人和某些合众的代表,而是社会的某一重要领域的代表,代表这一领域的巨大利益的时候,这一点才具有有机的理性的意义。因此,代表制也就不再具有一个人替代另一个人的意义,而在于利益本身在其代表身上是现实而当下的,正如代表是为了他自己的客观元素而在这里一样。

[481]

通过许多单一个人所进行的选举,还可以指出一点:特别是在大国中,由于选民众多,一票的作用无足轻重,所以有人不可避免地对自己的投票抱漠不关心的态度,而且有投票权的人虽然赞扬这种权利并对其推崇备至,但却不去投票。这样一来,这种制度就会造成和

它本身的规定相反的结果,而选举就会被少数人、被某一党派所操纵,从而被那种正好应当保持中立的特殊的偶然利益所操纵。

第 312 节

等级要素所包含的两个方面(第 305 节,第 308 节)中的每一方面都会使咨议发生特殊的变型;此外,由于这些环节中有一个环节在这一领域的内部,同时也就是在实存着的要素之间执行中介的特殊职能,所以为了这个环节也同样地形成了一种分立的实存;于是,所以等级会议将区分为两院。

第 313 节

通过这种分立,不仅能借助于多次的审议程序而更大程度地保障各种决定的成熟完善,也不仅能消除一时的情绪所造成的偶然性,以及按多数票决定所能造成的偶然性,而且主要地是等级要素在这种分立的情况下就不大会直接地站在政府的对立面;换句话说,如果中介环节同样地站在第二等级这一边,那么这个等级的意见之分量,就比它是无党派性的和作为反对党所表现出来的中立化都大大强化了。

[482]

第 314 节

由于等级制度的使命并不在于,通过它而使国家事务的咨议和决定自在地做到最好,它不过对这方面构成增益而已(第 301 节),相反,它的特殊使命在于,通过参与对普遍事务的共同了解、共同讨论和共同决定而顾及到不参与行政的市民社会之成员,从而使形式的自由这一环节达到它的法权,这样一来,普遍了解这一环节就首先通过等级会议议事记录的公布而得以普及。

第 315 节

开放对国家普遍事务的了解之机会具有更加普遍的一面,这样公共

舆论才初次达到对国家状态和概念及其事务的思想和洞见,从而初次具有能力来对它们作出更加理性的判断;此外,公共舆论也因而学会了了解并尊重国家当局和官吏的业务、才能、德性和技能。如同这种才能借助于等级会议的这种公开而获得强大的发展机会和高度荣誉的表现场所一样,它同时也还是对单个人和合众之自恃自负的一种治疗手段,而且还是对他们的一种教育手段,尽管是最重要的一种教育手段。

补充 等级会议议事记录的公开是一件大事,尤其是公民的巨大教育场所,而且人民大部分都是从这里学会了解他们利益的真实性的。通常有一种统治着的观念,以为所有人早已知道,什么东西对国家是好的,在等级会议中只不过把它说出来而已,但事实上刚好相反:只有在这里发展出来的德性、才能、技能才是必须用以师范的。其实,部长们是厌恶这种会议的,他们必须运用机智和辩才,才能应付这里对他们所进行的攻击。但会议的公开毕竟是对一般国家利益的最重大的教育手段。凡是等级会议是公开的那个民族,比之没有等级会议或会议不公开的那个民族,在对国家关系上就显示出一种完全不同的生机与活力。惟有把它们的一个步骤让每个人都熟悉了解,两院才能跟公共舆论的前进步伐一致;这也表明,某人在家里同他妻子和朋友所想象的是一回事,而在大会中所发生的,一个睿智卓识把另一个吞噬掉,则又完全是另一回事。

第316节

形式的、主观的自由在我们称之为公共舆论的集合中表现为,单个人本身对普遍事务具有他特有的判断、意见和建议,并予以表达。在其中,自在自为的普遍东西、实体性东西和真实东西,跟它们的对立面,即许多人之意见的为他的独特东西和特殊东西是相联系的;所以,这种实存是它自身的现存着的矛盾,知识作为现象;本质性的东西同样直接地作为非本质的东西。

补充 公共舆论就像是表达自身对一个民族的意愿和意见之认识的

无机方式。使自身现实地在国家中行之有效的东西,诚然必定是以有机的方式得以确认的,而且在政治制度中情况就是这样。但是,对于所有的时代而言,公共舆论都曾是一支巨大的力量,特别在我们的时代更是如此,主体自由的原则具有了这种重要性和意义。现时应该有效的东西,不再是通过权力,也很少通过习惯和伦常,而确实通过见识和理由,才成为有效的。

第317节

所以公共舆论自身包含永恒的、实体性的正义原则,整个国家制度、立法和一般普遍状态的真实内容和结果,以健康的人类理智为形式,这种理智是以成见形态贯穿在所有人当中的习俗的基础,乃至包含了现实性的真实需要正确趋向。如这个内在之物进入意识并以一般命题而达到观念的同时,部分地为了自己,部分地为了对国家的公共事务、规章制度、各种关系和所感到的需要具体地评头论足,那么意见的完全偶然性,它的无知与颠倒,错误的认识和评判也就出现了。由于在此所涉及的是观点和认识的独特性意识,所以意见愈是独特,其内容也就愈加恶劣;因为凡其内容完全是特殊的和独特的那些东西都是恶劣的。相反地,有理性的东西是自在自为的普遍东西,而独特的东西是意见所赖以自吹自擂的东西。 [484]

附释 因此下列两种说法不应看做是一种不同的主观观点。人们一方面说:

Vox populi, vox dei; [天视自我民视,天听自我民听];

另一方面,例如阿里奥斯托^①又说:

^① 阿里奥斯托(Ariosto 1474—1533),意大利诗人。这里还有一个黑格尔自己的注释:或如歌德的《谚语式诗》所说:

能打仗者皆群众,
令人佩服又崇敬,
他们却是很可怜,
要做判断真不行。

——理论著作版注

Che'l Volgare ignorante ogn'un riprenda

E parli più di quel che meno intenda.^①

这两种情况在公共舆论中一并存在。由于在公共舆论中真理和无穷错误如此直接地混杂在一起,使得人们对这一种还是另一种都不能真正认真对待。究竟何者是认真的东西,看起来是很难区分的;事实上也确实如此,要是我们拘泥于公共舆论的直接表达的话。但是,只要实体性的东西是公共舆论的内在于东西,那么就只有它才是真正能认真对待的东西。可是实体性的东西又是不能从公共舆论中找到的,相反,正因为它是实体性的东西,所以就只有从它本身和为了它本身才能被识认。不论人们在表示意见时是多么地慷慨激昂,也不论在提出主张时或攻击和争辩时是如何地严肃认真,这些都不是关于实际所涉及的事情的标准。但是,这种意见哪怕让人对于他的严肃认真没有什么真是严肃认真的,至少懂得一点点也该有多好啊。

[485]

一个伟大的精神曾经提出一个公开征求答复的问题:“是否允许欺骗人民?”^②必须答曰,人民在他们实体性的基础、精神的本质和特定性格方面,是不受欺骗的,但是关于人民获得这方面知识的方式,以及关于按这种方式来判断他们的行动和事件等等,他们却受自己本身的欺骗。

补充 现代世界的原则要求,每个人应该承认的东西,就是对他表现出来的作为一种有权得到承认的东西。但除此之外每个人还有参政议政的意志。如果他尽了他的职责,就是说他为参政议政发表了他的言论,在

① Orlando furioso XXVIII, I: >>Dass das unwissende Volk einen jeden tadel/Und am meisten von dem redet,wovon am wenigsten versteht<<(无知庶民谴责每一个人,对懂得最少的东西却唠叨得最多)。——理论著作版注

② 腓特烈二世于1788年柏林科学院拟定了一个有奖征文题目:“欺骗人民是否可能有用?”(哈尔纳克:“普鲁士学院史”,袖珍版,第321页以下。)另参阅歌德短诗“既诈而伪”。这一问题早在古代提出,到了18世纪人们偏爱作肯定的答复。——拉松版注

这样满足了他的主体性之后他简直许多事情都会将就。在法国,言论自由的危险性一直都显得远远不及默不作声,因为后一种情形让人害怕的是,人们会把他对事情的反对意见闷在心里,一旦论争起来就有了一个出口而得一面之满足,而其余的事情就因此能够更容易地沿着他们这里的管道向前推进。

第318节

因此,公共舆论既值得重视,又不值一顾。不值一顾的是它的具体意识和具体表达,值得重视的是在那具体表达中只是隐隐约约地映现着的本质基础。既然公共舆论本身不具有区别的标准,也没有能力把其自身中实体性的东西提高到确定的知识,所以脱离公共舆论而独立乃是取得某种伟大和有理性之成就(不论在现实生活或科学方面)的第一个形式上条件。这种成就可以保得住事后将为公共舆论所嘉纳和承认,而变成公共舆论本身的一种成见。 [486]

补充 公共舆论中有一切种类的错误和真理,但找出其中的真理是伟大人物的事情。谁道出了他那个时代的意志,把它告诉他那个时代并使之实现,他就是这个时代的伟大人物。他所做的,是这个时代的内心和本质所是的东西,实现了它,——而有谁在此时此地听到了公共舆论却不懂得去藐视它,他就决不可能做出伟大的事情来。

第319节

公开发表的自由(报刊是它的工具之一,其接触面比口述广得多,可是在生动活泼方面比口述差),想要说出他的意见以及说了之后那种刺激性冲动的满足,其直接的保障在于部分地防止、部分地处罚其越轨行动的警察法规和规章制度,但其间接的保障在于它的不足为患,其所以不足为患,主要在于国家制度有理性,政府巩固,其次也在于等级会议的公开性——后者之所以能使言论自由不足为患,乃因为关于国家利益的可靠

而有教养的见解都在会议中尽情吐露,致使其他人不大能够说得出多少有意义的多余话,主要的还是使他们得到这种看法:似乎他们所说的真有什么特别的重要性和作用似的;但再次,言论自由不足为患还在于人们对于肤浅而可憎的发言不可避免地很快就会表现出漠不关心和予以蔑视。

附释 把出版自由定义为人们想说就说,想写就写的自由,这相当于把一般自由看成是人们想要什么就去做什么的自由。——这种说法表明思想还完全未经教化,是粗鲁和肤浅的。此外,按事物的本性来说,形式主义在言论自由这一题材上没有什么比在任何其他地方更为顽固不化、不可理解的了。其实,它的对象是最轻浮、最偶然、最特殊、最随机的意见,其内容和措辞是各色各样、无穷无尽的。除了它直接诱致窃盗、谋杀、叛乱等等之外所含有的表达上的技艺和教养,就其本身来看是完全平常和不确定的,但部分地同时也隐藏着完全确定的意义,部分地与未经现实表现出来的种种后果相关,而这些后果既无从确定是否就是由它引起而正确导致的,也无从确定这些后果是否应该包含在它那个表达之中。内容和形式的这种不确定性,使有关这方面的法律无从达到法律所要求的确定性。结果,由于犯错、不法和侵害在这里都采取了最特殊、最主观的形态,所以判决也就成为一种完全主观的决断。此外,侵害行为针对的是其他人的思想、意见和意志,而这些就是侵害行为达到其现实性的要素。可是这个要素乃属于他人的自由,所以,侵害行为是否是一种现实的行动,取决于他人。

批评法律所以既可以指出它们的不确定性,也可以就法律表述让自己找出表达的措辞和格式,有人就是因此而规避法律,或者断定法官的决断是主观的判决。其次,如果把表达作为一种侵害行动来处理,我们可以与之相反地断定,它不是一种行动,而只是一种意见和思维,或者只是一种清谈而已。因此在出于内容和形式都是单纯的主观性,出于一种单纯的意见和清谈是无意义和不重要的这同一口气中,我们要求对它们不作处罚,并同时要求对这种意

[487]

[488]

见作为是对我的、最富有精神性的财产和对这种清谈作为是对我的这种财产的表达和使用予以高度的尊敬和重视。

可是一般地损害个人名誉,诽谤、诟骂、贬损政府及其当局和官吏、特别是君主本人,嘲弄法律,唆使叛乱等等,都是各种不同程度的犯罪和犯过,这点乃是而且始终是实体性的东西。诸如此类的行为通过其藉以表达的要素所达到的较高度的不可确定性,并不消除它们的那种实体性质;因此,它只产生这种后果,即这些行为所基于的这个主观基础,也规定着反应的本性和形态。正是犯行的这种基础本身,使主观性的观点和偶然性等诸如此类的东西在反应中成为必然的东西,不论这种反应现在规定为对犯罪的警察的阻止还是真正的刑罚。在这里,形式主义一如既往地注重从外在现象所从属的个别方面,并从它自身由以产生的抽象出发,开始对事物的实体性质和具体本性展开争辩。

至于各种科学,由于它们,因为如果它们都是不同的科学的话,既根本不会出现在意见和主观观点的基地上,其表达也不在于措辞与含沙射影的技艺,不在于半吞半吐与闪烁其词,而在于明晰地、确定地和公开地道出其意义和涵义,因之它们不属于构成公共舆论的范畴(第 316 节)。

除此以外,正如我们上面已经提到的,观点及其表达本身籍以成为实施的行为并达于现实的实存这个要素,就是别人的智力、原则和意见,既然如此,那么行为的这一个方面,它对个人、社会和国家(参 [489] 阅第 218 节)的真正作用和危险性,也取决于行为的这一基地的性质,例如,落在火药堆里的一颗火星相比于掉在硬地上的一颗火星具有完全不同的危险性,在硬地上它会消失得无影无踪。

因此,正如科学的表达在其素材和内容中有其权利和其保证一样,那么表达的无权(Unrecht)也在它自身所招致的藐视中获得一种保证,或者至少获得一种忍耐。这种行为就其自身说同样是法律上应受处罚的犯行,但是其中一部分可以算做复仇的这种类型,即因内

在的无能而感觉到自身受别人占优势的才能和德行的压迫,于是强迫自己实施复仇,以求在与这种强势的对抗中达到对自己本身的肯定,并使自己的虚无性重新获得一种自我意识。这就像罗马士兵为了他们经历艰苦的服役和服从,尤其是为了他们的姓名没有列入凯旋荣誉中,而通过歌唱讽刺曲对他们凯旋队伍中的大将军们实施一种无伤大雅的复仇并使自己跟这些大将军们保持一种平衡。前一种恶劣而可憎的复仇因受人蔑视而丧失其效果,因此,正如引起大众围观的把戏一样,它只限于无意义的戏谑和包含在它内部的自我诅咒。

第 320 节

主观性所具有的最外在现象,就是有意地使现存的国家生活崩溃在使其偶然性变得有效并同时自我摧毁的闹意见与意气之争中,而其真实的现实性在它的对立面中,即在那种与实体性意志同一的主观性中,这种主观性构成君主权的概念,它作为整体的理想性,迄今为止还没有达到它的法身和定在。

补充 我们前次已经把主体性视为在君主身上体现的国家顶峰^①。它的另一方面是在公共舆论中任意地作为它的最外在现象表现出来。君主的主体性本来是抽象的,但它应该是一种具体的东西,而作为这样的东西是浇注于整体上的理想性。和平的国家是这样的:市民生活的所有部门都存在于斯,但是它们这种彼此并立而各别的存在,是源出于整体之理念的。而从整体理念中的这种产生也必然要作为整体的理想性而表现出来。

第二、对外主权

第 321 节

对内主权(第 278 节)就是这种理想性,意思是精神及其现实性——

^① 参阅本书第 279 节以下。——译者注

即国家——的各个环节按其必然性而获得了发展,并作为国家的肢体而持存着。但精神,在自由中是同自身的无限否定的关系,恰恰本质上就是自一为一存在(Für—sich—Sein),这种自为存在把现存的差别纳入到了自身之中,从而它是排他性的。在这种规定中,国家有个体性,这种个体性本质上就是作为个体,而在主权者(Souverän)中就是作为现实的直接的个体(第279节)。

第322节

个体性作为排他性的自一为一存在,表现为对别国的关系,其中每个国家对别国来说都是独立自主的。当现实精神的自一为一存在在这种独立性中达到了它的定在时,独立自主就是一个民族的首要自由和最高荣誉。

附释 说一个集体的愿望构成了一个或多或少是独立自主的国家并具有自己的中心,而说这个集体的愿望为了同其他国家组成一个整体就丧失这个中心和它的独立自主性,那些说这种话的人对于集体的本性和一个民族在其不依赖性中所具有的自尊感知道得很少。 [491]

国家在历史上出现的首要权力,因此就是这种独立自主性本身,纵然它是完全抽象的、还没有获得进一步的内部发展。所以,属于这种原始现象的,是一个个体处在它的顶峰,例如家长、酋长等等。

第323节

在定在中出现了国家同自身的这种否定的关系,表现为另一个国家对另一个国家的关系,并且否定的东西像是一种外在的东西似的。因此这种否定关系的实存就具有一个事件(Geschehens)的形态,以及同外来的偶然事变的错综交织的形态。但是这种否定关系是国家最高的固有环节,——它的现实的无限性作为国家中一切有限东西的理想性,——实体在其中作为绝对的权力对抗一切单一和特殊的东西,对抗生命、财产及其

权利,以至对抗更广泛的团体的这个方面,把所有这些东西的虚无性带到定在和意识。

第 324 节

把单个人的利益和权利设定为一个消逝着的环节这个规定,同时是肯定的东西,即肯定单个人的个体性不是偶然的和易变的个体性,而是自在自为地存在着的个体性。这种关系以及对这种个体性的承认因此就成为个人的实体性的义务——此义务,是通过危险和牺牲其财产和生命,还包括其关于财产和生命的意见和所有由自身在日常生活的方方面面所能把握到的东西,就是保存这种实体性的个体性,即国家的独立和主权。

[492] **附释** 有一种很邪乎的打算,在对个人提出这种牺牲的要求这一问题上,把国家只看成市民社会,而作为国家最终目的看待的只是个人生命和财产的安全。其实,这种安全不可能通过牺牲应获得安全保障的东西而达到;而是恰恰相反。

本节所述也包含战争的伦理性环节。战争不应看成一种绝对罪恶和纯粹外在的偶然性,这种偶然性,无论是说它在它所意愿的东西中,还是在当权者或民族的激情中,在不公正的事情中等等,总之是在这些不应该存在的事情中,无非是说它本身具有偶然性的根据。说偶然性东西会遭遇到偶然东西的本性所是的东西,这种命运本身因此正是必然性。一般说来,概念和哲学会使单纯的偶然性这种观点消失,而在表现为假象的偶然性中认识其本质,即必然性。有限的东西,财产和生命,之所以必然地被设定为偶然的東西,是因为这就是有限东西的概念。从一方面看,这种必然性具有自然力的形态,因而一切有限的东西都迟早必死,从而是暂时性的。但是在伦理性的实体即国家中,自然被夺去了这种力量,而必然性也就上升为自由的作品,即一种伦理性的东西。至于那种暂时性则成为所希求的消逝,作为有限东西的基础的否定性也成为伦理本质所特有的实体性的个体性。

战争是严肃对待时间性的财富和事物之虚无性的一种状态——这种虚无性往往是一种令人虔诚的习语。因此,是这样一个在其中使特殊事物的理想性获得其权利而变成了现实的环节。

战争还具有更崇高的意义,通过它,正如我在别处阐述过的^①, [493] “各民族的伦理健康一无差别地在对抗各种有限规定性的凝固化中得到保持,这就如同风的吹动防止湖水腐臭一样;持续的平静会使湖水腐臭,正如持续的甚或永久的和平^②会使民族堕落”。

顺便说一句,这只是个哲学观念,或如人们在别处所惯说的,是一种天意的辩护,而对实际的战争还需要其他辩护,关于这一点,容后再述^③。

在战争中,作为在一种对外的偶然关系中所含有且显示出来的理想性,与国家内部各种权力成为整体的有机环节的这一理想性,是相同的。这在历史现象中是以各种不同形态表现出来的,其中一种就是幸运的战争防止了内部的骚动,并巩固了国家内部的权力。至于说那些不愿意忍受或害怕忍受国家对内主权的人民,竟被另一国所征服,他们愈是不能对内首先把国家权力组织起来(他们的自由就是由于害怕死亡而至死亡),他们争取独立的事业就愈难有成功和光荣的希望;还有,那些不依靠武装力量而靠打其他算盘(例如那些与邻邦相比小得不相称的小国)来保障他们的独立自主的国家,可以根据一种内部国家制度而存在,[但]这种国家制度就其本身而言,是既不能确保对内也不能确保对外之安宁的,如此等等,这些现象都属于上述所及之域。

补充 在和平时期,市民生活不断扩展,一切领域闭关自守,久而久之

① 在《关于自然法的科学处理方法》中,第2卷;在那里容易出现非同寻常的语句。——原注

② 批评康德1795年写的影响深远的论文《永久和平论》。——译者注

③ 参阅本书第334节到第337节和第343节。——译者注

[494] 之,人们就放荡堕落了,他们的特异性也愈来愈固定和僵化。但是健康需要躯体的统一,如果一切部分各自变得僵硬,死亡那就到来了。永久和平往往是作为一种理想而被要求的,人类似乎必须全力以赴。康德就曾建议成立一个国君联盟来调停国与国间的争端,而神圣同盟有意成为这样一种制度。可是国家是个体,而个体性本质上包含着否定性。纵使一批国家组成一个家庭,这种联盟作为个体性也必然会产生一个对立面并创造一个敌人。出于战争的结果,不但人民加强起来,而且本身争吵不休的各民族,通过对外战争也获得了内部安宁。当然,通过战争也带来了财产上的不安全,但是这种实在的不安全无非是一种必然的运动。我们听到许多传道者在说教坛上讲时间性事物是不安全的、虚空的和变幻无常的,可是不论我们如何受到触动,每个人都这样想:“我却是会保持我的东西的”。但当这种不安全是以手持寒光利剑的骠骑兵形式现实地表达出来,因此十分严峻时,那些预先说出的所有令人感触的说教,就转而表达出对征服者的诅咒。但尽管如此,战争还是会发生在那些处在事物之本性中的国家;种籽再一次发芽了,在历史的严肃重演面前,饶舌空谈终于哑口无言了。

第 325 节

由于为国家的个体性而牺牲是一切人的实体性的关系,从而也是一切人的普遍义务,所以这种关系本身,作为理想性的唯一方面以对抗特殊物的持存的实在性,同时就成为一种特殊关系,而献身于这种特殊关系的人自成一个固有的等级,勇敢的等级。

第 326 节

国与国间的争端可能是以它们关系中的任何一个特殊方面为对象。应付这种争端也有一个特殊的部分,以献身于保卫国家作为其主要使命。当国家本身,它的独立自主,陷于危殆之时,它的全体公民就有义务响应号召,以捍卫自己的国家。如果在这种情况下,整体成为强大力量,放弃

内部生活而全力对外作战,那么防御战就转化为征服战。

附释 国家的武装力量,即常备军,以及负有卫国使命的特殊职业,之成为一个等级,有一种必然性,正如其他特殊环节、利益和职业之各成为一个身份或等级——婚姻身份、产业等级、国家等级、公务人员等级等等——也都有同样的必然性。在各种根据上往返徘徊、反复推敲的抽象推论考察了设置常备军究竟是利大于弊还是弊大于利的问题,结果竟断定后者为是,这是因为事物的概念总比事物个别的和外在的方面难于捉摸,又因为在市民社会的意识中,特殊性的利益和目的(费用及其后果,更沉重的赋税等等)要比自在自为的必然性东西被抬举得更高,结果,后者仅仅被看作前者的手段。 [495]

第327节

勇敢就其自身而言是一种形式的德行,因为它是不束缚于一切特殊目的、财产、享受和生命的那种自由^①的最高抽象;但是这种外在现实方式的否定性和作为完成英勇行为的那种舍生取义,就其本身说,不具有精神性质;内心信念可能是这种或那种英勇行为的理由,而它的实际结果也可能不为自己而只是为着别人。

补充 军人等级是负责保卫国家的普遍性的等级,它有义务使在它本身中自在的理想性达到实存,即有义务牺牲自己。勇敢诚然是各种各样的。动物和强盗的胆量,为荣誉的勇敢和骑士式的英勇,都还不是勇敢的真实形式。受到教化的人民的真正勇敢在于准备为国效劳而牺牲,以至使个体成为只是多数人中的一个。在这里,重要的不是个人的胆量,而是在于伦列到普遍物中。在印度,五百人战胜了两万多人,其实这两万多人不都是胆怯的,但是他们只是没有这种信念同他人结为一体,戮力 [496] 一致。

① 这就是黑格尔对“消极自由”概念的使用。——译者注

第328节

作为信念的勇敢之内容存在于国家的真实而绝对的最终目的,即国家主权之中。这种最终目的的现实性,作为勇敢的作品,是以牺牲个人的现实性为其中介。因此这种形态包含着极端尖锐的矛盾:舍生取义,然而这却是作为自由的实存;——[既是]自为存在的最高的独立性,其实存却同时在为外部秩序效劳的机器中;——对整体的服从和对己见与怨言的放弃,这就失去了自己的精神,失去了精神和决断的最为强烈、最为广泛和迅速的当机立断;——对个人施加最敌对而且是最亲身的行动,然而对作为个体的他们却毫无冤仇,甚且不无好感。

附释 拼命(Das Leben daran setzen)当然远远超过了单纯的怕死,但如果它是单纯的否定,本身就既没有规定,也没有价值;——只有肯定的东西,即目的和内容,才给予这种勇气以意义。强盗,杀人犯,是有某种目的的,[虽然]此目的是犯罪的;冒险家以他的意见所能想象的为其目的,如此等等,他们也有去拼命的勇气。——现代世界的原则,即思想和普遍的东西,赋予勇敢以更高的形态,使得勇敢的表现方式看起来更加机械了,因为它不是作为这个特殊个人的行为,而只是作为一个整体的环节的[行为]^①,——同样,它不作为针对单一个人、而是针对一个敌对的整体本身的行为,因此,个人性的勇敢就表现为一种非个人性的勇敢。为此,现代世界的原则发明了枪炮,这种武器的发明,把勇敢的单纯个人形态转变为更加抽象的形态,乃非偶然。

[497]

第329节

国家的对外趋向在于它是一个个体性的主体,因此,它对别国的关系属于君主权范围。正因为这个缘故,君主权而且只有君主权才有权直接

① 原文就有这个方括号。——译者注

统率武装力量,通过使节等等维持同其他国家的关系,宣战与媾和以及缔结条约。

补充 在几乎所有的欧洲国家中,君主权都属于个人形式的最高当局,它以处理对外关系为职责。在采取等级议会制的国家,问题可能在于,宣战与媾和是否应该由各等级来决定,无论如何,特别是有关经费事项,它们将保持对战与和的决定产生影响,例如,在英国不可能进行不得人心的战争。但是,如果有人以为,君主和内阁比国会更多地屈从于激情,因而企图把战与和的决定归国会掌控的话,那就不得不说,整个民族往往比它的国君可能更为狂热、更加激情澎湃。在英国,有过好多次全体人民逼着要进行战争,并且在某种程度上是强迫部长们去发动战争。毕特^①之所以能得人心,是因为他知道怎样去迎合全国人民当时的意向。只是后来人民才冷静下来,开始意识到战争是无用的和不必要的,并且也没有考虑到经费就开始了作战。除此以外,国家也不只是同另一个国家而是同许多国家发生关系,这些关系错综复杂,棘手难办,只有最高当局才能加以处理。

二、外部国家法

第 330 节

外部国家法是从独立国家间的关系中产生出来的,自在自为地看是相同的,即包含着应然的形式,之所以如此,是因为它是现实性的,以享有主权的各个不同意志为依据。

^① 这里所指的应该是老威廉·皮特(William Pitt, 1708—1778),英国辉格党政治家。在任国务大臣期间,曾经凭七年战争(又名法国—印第安战争)而声名大噪,后来更出任大不列颠王国首相一职。另外,在下院生涯之中,他曾被誉为伟大的下院议员(The Great Commoner)。

[498] **补充** 国家不是私人,而是完全独立的整体自身,所以它们之间的关系与单纯道德的和私法的关系有别。人们往往想从私法的和道德的角度来看待国家,殊不知私人的地位是这样的,他们在自身之上有个法院,而法院本来就是法之为法而实施的场所。至于国与国之间的关系的确也应该自在合乎法权,但在尘世中,自在存在的东西还应该拥有权力^①。由于现在还没有任何权力来对国家作出裁判,决定什么是自在的法权,并执行这种裁判,所以就国与国之间的关系说,我们必须一直停留在应然上。国与国之间的关系是独立主体间的关系,它们彼此订约,但同时凌驾于这些约定之上。

第331节

作为国家的民族,其实体性的合理性和直接的现实性就是精神,因而而是大地上的绝对权力(die absolute Macht auf Erden);结果一个国家对其他国家来说就是拥有主权上的独立性的。作为这样的对其他国家而言是主权独立的国家,即获得其他国家的承认,这是它的首要的和绝对的权力诉求。但同时这种合理的权力诉求只是形式上的,而这种国家承认之要求,如果仅仅因为它是一个国家,那么就是抽象的;至于它究竟事实上是不是这样一种自在自为地存在的东西,这要取决于它的内容,即国家制度和一般状况;而承认既包含着形式与内容这两者的同一,所以它是以其他国家的观点和意志为依据的。

附释 不同他人发生关系的个人不是一个现实的人(第71节和其他各节^②),同样,不同其他国家发生关系的国家也不是一个现

① 这里的权力是“Gewalt”——强权、暴力——而不是“Recht”。后者(法、法权),有“权利”之意,“法权”在现代之后更多地是指“权利”,主张“权利”是“平等”的,这是“市民社会”所要处理的主要事务;但国家的职责主要是处理“权力”关系,“权力”是有等级的。在“市民社会”中私人权利的纠纷交由代表公权的法院来处理,而国与国的关系,由于当时还没有一个能代表“公权”的诸如现在的“联合国”来对国家间的纠纷作出裁决。所以,这种权力还是强权(Gewalt),而国与国之间的“法权”尚在“应然”层面。——译者注

② 例如第40节。关于承认参阅第349节附释。——译者注

实的个体(第 322 节)。一个国家的合法性(Legitimität),或更确切些说,在它转向对外关系的限度内,也即君主权的合法性,一方面在于一种完全是对内的关系(一个国家不应干涉其他国家的内政),另一方面,同样是本质的,它必须通过别国的承认才变得完整。但是这种承认要求取得一项保证,它也要同样承认那些应该承认它的别国,就是说别国的独立自主性要得到尊重,因此,一国内部发生的事,对别 [499] 国说来就不可能是无所谓的。例如关于游牧民族,或一般说来,关于任何一个处在低级文化上的民族,甚至会出现这样一个问题:在何种程度上它能够被看成一个国家。宗教观点(如往昔在犹太民族和各回教民族那里)可能引起一个民族和其他民族间更高程度的对立,这种对立排除了承认所必要的一般的同一性。

补充 当拿破仑在康普福米欧和平会议^①前表示:“法兰西共和国不需要承认,正如太阳不需要承认一样”,这句话的涵义,不外是指事物实存的强势;这种强势力量已经携带了承认的保证,用不着人们明白表示出来。

第 332 节

国家在相互对待中的直接现实性,分为各色各样的关系,它们的规定出自双方独立的任性,从而具有一般契约形式的性质。可是这种契约的素材,要比在市民社会中的少得不计其数,因为个人在市民社会中相互照顾、相互依赖的方面最广最多,反之,各个独立国家却主要是自给自足的整体。

第 333 节

国际法,作为普遍的、自在自为地在国家之间应该行之有效的法,与

^① 康普福米欧(Campoformio)和平会议是 1797 年拿破仑第一次意大利战役结束时召开的。——译者注

实定条约的特殊内容有别,其基本原则在于,作为国家彼此之间的约束力以之为据的条约,应予遵守。但是因为它们之间的关系以它们各自的主权为原则,所以在此限度内它们的相互关系是处于自然状态中的,而且它们的权利(Rechte)不是在一个被组成为超越国家之上的权力(Macht)的普遍意志中来实现,而是在它们的特殊意志中来实现。因此,国际法的那种普遍规定总是停留在应然上,而实际情况也正是合乎条约的国际关系与取消这种关系的相互更替。

附释 国家之间没有裁判官,充其量只有仲裁员和调停人,而且也只是偶然性的,即以争议双方的特殊意志为依据的。康德的想法是要成立一种国际联盟,调停每一争端,以维护永久和平。这种联盟将是被每个单一国家所承认的权力,旨在消弭纷争,从而使诉诸战争以求解决争端成为不可能。康德的这种观念以各国一致同意为前提,而这种同意是以道德的、宗教的或其他理由和考虑为依据的,总之,始终是以享有主权的特殊意志为依据,从而仍然带有偶然性的。

第 334 节

由此可见,国际争端在特殊意志之间不能达成协议的情况下,只有通过战争来解决。但是,在它们幅员辽阔的疆域内和它们许多方面的关系中被其所属成员轻易造成并可能大量发生的各种损害,究竟是可被视为对条约的确实的中断还是对承认和荣誉的损害,依然还是一个自在地无法确定的事情。其所以如此,因为国家可以把每一细小事件都看成涉及它的无限性和荣誉;当一个强有力的个体性越是经过内部长期和平而被驱使向外寻求和制造活动的题材时,它就越加趋向于这种刺激感应性。

第 335 节

除此以外,国家作为一般精神的东西,不滞留在仅仅要去注意损害的现实性上,而是要达到将这种损害的表象,视为面临一个别国威胁的危险,同时这种危险还带有忽上忽下、或大或小的盖然性、对别国意图的推

测等等,都视为纷争的原因。

第 336 节

由于各国都是以作为特殊意志的独立自主性相互对待的,条约本身的有效性也是以特殊意志为依据的,但整体的特殊意志按其内容来说又是它的一般福祉,所以这种福祉就是国家在对别国关系中的最高法律;这一点更显见于国家的理念,因为它正在于扬弃其自身中的法(作为抽象的自由)和福祉(作为充实抽象自由的特殊内容)的对立,而对国家的最初承认(第 331 节)也正与它们之为具体的整体有关。

第 337 节

国家之实体性的福祉就是它作为一个特殊国家的福祉,在于它的特定利益和状态以及同样特殊的对外情况,包括特殊的条约关系在内。于是,政府是一种特殊的智慧而不是普遍的天意(参阅第 324 节附释)。——正如在同其他国家关系中的目的以及关于战争和条约的正义性之原则,也不是一种普遍的(博爱的)思想,而是在其特定的特殊中实际受到侵害或威胁的福利。

附释 有一个时期,许多人好谈道德和政治的对立,并要求后者适合前者。在这里只听听,关于此话题一般所注意到的,一国之福祉与一人之福祉不同,具有完全不同的合法性,而伦理的实体,国家及其定在,就是说,它的法权直接是在一种不是抽象的、而是具体的实存中拥有的,而且只有这种具体的实存,而不是许多被当作道德戒律 [502] 的普遍思想之一,才能够是其行动和行径的原则。在这种所谓的对立中政治总是所谓不法的那种观点,毋宁说乃是建立在对道德性、对国家本性和对国家跟道德观点之关系的种种观念的肤浅性之上的。

第 338 节

在国家彼此都认对方为国家的这种承认当中,在战争即那无法无天

而由强权和偶然性支配的状态中,也仍然保留着一种纽带,在这种纽带中,它们彼此都认为自身是自在自为地存在着的東西,以至在战争本身中战争会被规定为一种应该消逝的东西。所以战争包含着下列国际法的规定,即在战争中保存和平的可能性,因此,例如要尊重使节;而且一般说来,战争的矛头不得指向内部制度、和平的家庭生活与私人生活,也不得指向私人。

补充 新近的战斗因而是人道地进行的,个人与个人之间没有刻骨仇恨,个人的敌意充其量出现在前哨。但是在军队——作为军队来说——中,敌忾是某种模糊的东西,而这种东西在向每个人对其他人尊重的义务退却。

第 339 节

除此以外,在战争中如何相互对待(例如,战俘如何被对待),以及在和平时期一个国家如何给从事私人交易的他国国民以权利等等,主要以国际惯例^①为依据,它们是在所有关系当中自行保存下来的举止之内在的普遍性。

补充 欧洲各民族根据它们的立法、它们的习俗、它们的文化之普遍原则组成一个家庭。所以在某种状态中国际法上的行动也据此而有所修改,否则在此起主宰性的东西就是互相为非作恶。国与国之间的关系是摇摆不定的,也没有裁判官来调整这种关系,更高的裁判官唯有普遍的、自在自为存在着的精祊,即世界精神。

第 340 节

国家在它们的相互关系中都是特殊物,因此,在这种关系中激情、利

^① 这里的“国际惯例”(Sitten der Nationen)直译则为“国际习俗”、“国际伦常”之意。——译者注

益、目的、才德、暴力、不法和罪恶等内在特殊性和外在偶然性就以最大规模和极度动荡的嬉戏而出现。在这种表演中,伦理性的整体本身和国家的独立性都被委之于偶然性。由于各民族作为实存着的个体只有在它们的特殊性中才具有其客观现实性和自我意识,所以民族精神的原则因为这种特殊性就完全受到了限制。各民族在其相互关系中的命运和事迹是这些民族的精神有限性的辩证发展现象。从这种辩证法产生出普遍精神,即世界精神,它既不受限制,同时又创造着自己;正是这种精神,在作为世界法庭的世界历史中,对这些有限精神行使着它的权利,它的高于一切的权利。

三、世界历史

第 341 节

普遍精神之定在的要素,在艺术中是直观和形象,在宗教中是情感和表象,在哲学中是纯粹而自由的思想,在世界历史中则是精神在其内外全部范围中的现实性。世界历史是一个法院,因为在它的自在自为存在着的普遍性中,特殊的东西,即家神、市民社会和民族精神在其形形色色的现实性中只是作为理想性的东西而存在,在这个要素中,精神的运动就在于把这一事实表现出来。

第 342 节

[504]

其次,世界历史不是其强力的法院、即不是一种盲目命运的抽象而无理性的必然性之法院,相反,由于精神是自在自为的理性,而在精神中理性的自为存在即知识,所以世界历史是理性各环节仅从其自由的概念中引出的必然发展,从而也是其自我意识和其自由的必然发展。这种发展就是普遍精神的解释和实现。

第 343 节

精神的历史就是它自己的行为,因为精神仅仅是它所做的,而它的行为就在于把自身(虽然在这里是作为精神)变成它意识的对象,并在自为地解释自身中领会自己本身。这种领会就是它的存在和原则,这一领会的完成同时也就是它的外化和过渡。从形式上来表达,这种重新领会着的这种领会的精神,或者这样说也是一样,由外化回到自身的精神,比起它自身处在前一阶段的领会时是更高阶段的精神。

附释 这里发生了人类的完善性和教育的问题。主张有这种完善性的人,从精神的本性中预感到了某些东西,因为它的本性就是以“认识你自己”为它存在的规律,并且由于它领会到了自己是什么,比起构成它的存在这个所是的形态是一种更高的形态。但是,对于那些拒斥这种思想的人说来,精神一直是个空洞的词汇,而历史则是偶然的、所谓只是人的追求和激情的浅薄游戏。即使他们在这方面也谈到天命和天意计划,并表示对一种更高的主宰(walten)具有信仰,然而这些依然只是一些未实现的观念,因为他们也明白表示,天意计划对他们说来是一种不可认识和不可把握的东西。

[505]

第 344 节

国家、民族和个体在世界精神所进行的这种事业中,是立足于它们各自特殊的和特定的原则的,这种原则要贴近它们的国家制度和它们境况的全部范围才得到解释并具有现实性,在它们意识到这些并把这些深入到自己的利益中的同时,它们就不知不觉地成为在它们内部进行的那种世界精神之事业的工具和环节。在这种事业的进行中,它们的特殊形态都将消逝,而绝对精神也就准备和开始转入它的下一个更高阶段。

第 345 节

正义和德行、不法、暴力和罪恶、才能及其成就、大大小小的激情、罪

责与无辜、个体生活和民族生活的辉煌、国家和单个人的独立、幸与不幸，所有这些都在于所意识到的现实性领域中有其特定的意义和价值，并在其中找到它们的判断和正义，虽然只是不完善的正义。世界历史则发生在这些观点之外；在它之中包含着世界精神之理念的那个必然环节，即当下就是它的阶段，具有它的绝对权利，有活力的民族生活在这个环节中，则能顺利实施其行动，获得幸运和荣誉。

第 346 节

由于历史是以演历(Geschehen)为形式、即以直接自然的现实性为形式的精神形态，因而它的发展阶段就是作为直接的自然的现实性而存在的，又由于这些原则是自然的，它的这些发展阶段就有相互外在的多样性；其次它们因而就是这样把一个同样的自然多样性原则归属于一个民族，这就是这个民族之地理学和人类学上的实存。

第 347 节

要归属于那个民族，归属于这个作为自然原则的环节的，是在世界精神 [506] 的自行发展着的自我意识的进程中，为履行这种环节所担负的使命。这个民族在世界历史的这个时期——而且它在世界历史中只能有一次造就时代(第 346 节)——就是统治的民族；对这个时代它有绝对的权利，成为世界精神目前发展阶段的担当者，而对此其他各民族的精神都是无权的，就像那些它们的时代已经过去了的民族，都不再算作在世界历史中了。

附释 一个世界历史性民族的特殊历史，一方面包含着从它幼年的含苞状态起直到它的繁荣时期的原则的发展，在其繁荣时达到了自由的、伦理的自我意识而被纳入普遍的历史；另一方面它也包含着衰颓和腐败的时期；——因为这标志着在这个民族中出现了一个只是作为它自身之否定的更高原则。因此这暗示出精神过渡到了那个更高的原则，而世界历史也过渡到另一个民族

了。——从这一时期开始,先前那个民族就丧失了它的绝对利益,虽然它也会积极地接受更高的原则并使之在自身内养成,但是在一个民族之内的接受过程中不会带着内在的生气和活力对待它,——在这个时期它也许会丧失其独立性,也许会作为一个特殊国家或一个国家圈而继续存在或苟延残喘,并偶尔地卷入杂多的内部企图和对外战争中。

第 348 节

站在一切行动也包括世界历史行动之顶峰的个体,都是使实体性的东西成为现实的那种主体性(第 279 节附释)。他们作为世界精神的实体化行动的生命力,于是也就是直接跟这种行动同一的;但是这种行动对它们来说是隐蔽的,所以不是他们的客体和目的(第 344 节),他们既得不到同世人(Mitwelt)的崇敬和感谢(同上)、也得不到后世公共舆论的崇敬和感谢,相反,他们在这种舆论中只是由于他们作为形式的主体性而享受到一部分不朽的荣光。

第 349 节

一个民族最初还不是国家,而且一个家庭、游牧民、部落、群体等等向一个国家状态的过渡,总的说来,构成了[国家]理念在民族中的形式的实在化。如果没有这种形式,民族作为伦理的实体,它本来就是这种实体,就缺乏客观性来为自己和他人法律(作为被思考过的规定)中获得一种普遍的和普遍有效的定在,因而这个民族就不会被承认;由于没有客观的合法性和自为地固定的合理性,所以它的独立性只是形式的而不具有主权。

附释 即使在习俗的观念中人们也不会把家长制状态称作一种国家制度,也不会称这种状态中的民族是一个国家,还不会说它的独立性是具有主权的。因此,在现实的历史开始之前所发生的,一方面是毫无利害感的愚昧的天真,另一方面是为获得承认而进行形式上

的斗争和复仇的勇气(参阅第 331 节和第 57 节附释)。

第 350 节

在源自婚姻和农业(见第 203 节附释)的法律规定和客观制度中出现的,是理念的绝对法权,不论理念这种现实化的形式是表现为上帝的立法和恩赐,还是表现为强权和不法,这种法权都存在着。这种法权就是英雄创建国家的权利。

第 351 节

出于上述同样的规定,文明民族可以把那些在国家的实体性环节处于落后的其他民族看作野蛮人(如游牧民对待狩猎民,以及农业民族对待前两者,等等),以一种不平等的权利意识看待他们,因而把他们的独立性当作某种形式的东西来看待和处理。 [508

附释 因此,在这种关系下所发生的战争和争端,使得这些民族为争取承认的斗争与某种特定的内容相关,这一环节具有的特征,赋予了这些战争和争端以世界历史的意义。

第 352 节

各种具体的理念,各种民族精神,在具体的理念、即世界精神之中,如同它是绝对的普遍性一样,具有它们的真理和规定,它们作为世界精神之现实化的执行者,作为其辉煌的见证与装饰而侍立在其王座的周围。如果说世界精神作为精神不外乎就是它的活动之运动,以求绝对知道自己,并以此把它的自我意识从自然的直接性形式中解放出来,并达到它自己本身的话,那么,这种自我意识在它的解放进程、即在世界历史的王国之中的诸形态的原则,就是四种。

第 353 节

在最初作为直接的启示中,世界精神以实体性精神的形态为原则,这

是同一性的形态,在这种形态中,单一性沉没在它的本质中,还没有得到自为地存在的权利。

第二个原则是这种实体性精神的知识,以至于这种精神既是积极的内容和成果,又是作为世界精神的活的形式这种自为的存在。这一原则就是优美的伦理的个体性。

第三个原则是这种认知着的自为存在在自身中的深入,以达到抽象的普遍性,从而成为同样是废弃精神的客观性的无限对立面。

[509] 第四种形态的原则是精神的上述对立面的转化,转而在它的内心中接受它的真理和具体本质,并在客观性中归于一体,达到和解。因为这种回复到最初实体性的精神,就是从无限的对立面那里返回的精神,这种对立产生并认识它的真理之为思想和合乎规律的现实世界。

第 354 节

按照这四个原则,世界历史的王国就是这四种:1.东方的,2.希腊的,3.罗马的,4.日耳曼的。

第 355 节

1. 东方王国

这第一个王国是从家长制的自然整体中产生的、在自身之内浑然不分的、实体性的世界观,依照这种世界观,尘世政府就是神权政治(Theokratie),统治者也就是高级僧侣或上帝;国家宪法和立法同时是宗教,以至宗教和道德的戒律,或更确切些说,习俗也同样是国家法律和礼法法律(Staats und Rechtsgesetze)。在这壮观的整体中,个体人格性沉落至低、失去权利。外部自然界或者直接是神圣的,或者是神的饰物,而现实的历史则是诗篇。朝着风俗习惯、政府和国家等不同方面自行发展起来的差异,取代法律的位置,在简朴的伦常上变成笨重、繁琐而迷信的礼仪,从而成为个人强权和任性统治的偶然事件,至于等级划分则成为一种严格箱体的自然的固定。因此,东方式国家只有在它的运动中才有生气,

由于在其自身内部没有任何稳定的东西,而凡是固定的东西都已成为化石了,所以它的运动是向外的,变成一种不可抗拒的怒吼与荒废。内部的安静是一种私生活的安静,是向衰弱和疲惫的沉陷。

附释 在国家形成中还是实体性的自然的精神性这一环节,作 [510] 为每个国家在历史上的形式成为绝对的出发点。在《论自然国家的没落》一书(由斯图尔博士先生著,柏林 1812 年版)中著者就各个特殊国家的历史强调并证明了这个环节,义深意奥,博学多识,因此为理性地考察国家制度史以及一般历史开辟了道路。这部著作同时指出了主体性原则和自我意识的自由原则在日耳曼民族中成为了原则。但是它的论述仅限于自然国家的没落,因而只谈到下列一点为止:在那里原则一方面表现为不得安宁的动荡性和人的任性与腐败,一方面在它的特殊形态中表现为心境(Gemüt),总之,它没有发展到自我意识着的实体性的客观性,即有机的法制。

第 356 节

2. 希腊王国

这种王国具有有限东西与无限东西的那种实体性的统一,但只是被挤回到神秘的基础中去了,被挤回到模糊的回忆、洞穴和传统的画像中,这种神秘的基础从向着个体的精神性而自我分化的精神中并在知识的日光下产生出来,并经中和与美化而变成美,成为自由而明朗的伦理性。所以在这种规定中,出现了人格的个体性原则,但它还是作为不束缚在自身中、而是保持在它的理想的统一中的原则;因此,整体一部分分解在特殊的民族精神的范围中,另一部分一方面是意志的最后决断还并不是处在自为存在的自我意识的主观性中,而是处在这种主观性之上和之外的一种权力中(参阅第 279 节的附释),而另一方面是从属于需要的特殊性还没有被纳入到自由中,而是被排除在一个奴隶等级(Sklavenstand)之外。

[511]

第357节

3. 罗马王国

在这个王国中伦理生活向私人的自我意识和抽象的普遍性这两个极端无限破裂的分化已经完成。这种对立,从贵族制的实体性直观跟在民主制形式中的自由人格的原则相对立这一点出发,向前一方面发展朝向迷信和朝向冷酷、贪婪的权力之独断,后一方面发展则堕落为贱民(Pöbels)。最后,整体的分解终于造成普遍灾祸和伦理生活的死亡;在这种对立中民族个体性消亡在一种万神庙(Pantheons)的统一性中,所有单一个人降格为私人,他们一律平等,并且都具有形式上的权利,只有把自己推进到惊人地步的那种抽象任性才把他们联系起来。

第358节

4. 日耳曼王国

由于精神本身及其世界的这种丧失,同时由于这种丧失而陷于的无穷苦难,以色列民族已经被视为是受这种苦难的民族,被逼退回到自身中的精神,就在它的绝对否定性的极端上,即在自在自为地存在的转折点上,把握住它的这种内心的无限肯定性,就是说,把握住神的本性与人的本性统一的原则,表现为在自我意识和主观性内部的客观真理与自由的调和,负有使命完成这种调和的就是北欧日耳曼民族的原则。

第359节

[512]

这个原则的内在性,作为还是抽象的,实存于信仰、爱和希望之感觉中的,对一切对立的调和与解决,要展开它的内容,使之上升为现实性和自我意识到的合理性,上升为发自内心、忠诚和协作的自由人的尘世王国,这种王国在它的这种主观性中恰恰就是自为地存在的粗鲁任性和习俗野蛮的王国。同这种王国相对照的是彼岸世界,即灵智的王国(intellektuellen Reiche),它的内容诚然是其精神的上述真实,但这种真实还未经

思考,隐藏在表象的野蛮中,而作为凌驾于实际心境之上的精神力量,它是作为一种不自由的可怕的强暴来对待这种心境的。

第360节

这两个王国互有差别,在这里达到了绝对对立,处在残酷斗争中,但它们同时根源于一种统一和理念,——精神王国从它的天国实存下降为尘世的此岸和平庸的尘世,下降在现实和表象中,——尘世王国则相反把它抽象的自为存在往上塑造为思想,塑造为那种有理性的存在原则与知识原则,成为礼法与法律的有理性。这样一来,它们本来的对立也就消失成为无精髓的形态了。当下世界蜕去了它的野蛮性和不法任性,而真理则蜕去了彼岸性色彩和它的偶然暴力,以至于真实的调和就成为客观的了,这种调和把国家展示为有理性的形象和现实性。在国家中自我意识在有机发展中找到它的实体性的知识和意志的现实性,正如在宗教中找到了它的这种真理(作为理想的本质)的感情和表象;但在科学中找到了对这种真理的那种自由的概念化的认识,这种真理作为在它们相互补充的各种表现中,即在国家、自然界和理想世界中,是作为同一个东西。

附 录

[514]

1.黑格尔给阿尔滕斯泰因的信

1820年10月10日

(草稿)^①

我恭敬地把我刚刚编辑出版的一部著作[《法哲学原理》]之高度相同的清样奉献于上,这是合乎恭敬的阁下之准意的……它的出版,对于我在当地这所大学就哲学的这一部分的公职讲演,在使用上有实质的确定性……我不仅首先把这部论著第一时间呈献给尊敬的阁下,而且也最恳切地愿望,它能作为我的公职活动高度一致的证明,并尝试把所讲出来的东西带回到概念的认识,加以审视,并基于此而得到您最倾心地接受。这部著作的清样本身同时也带有这样一些东西,我以此方式报道了我对眼下这一对象所讲授的那些原理的周到信息,是对我在皇家土地上,在尊敬阁下的领导下,哲学活动的真实自由具有如此合理的保护和令人惊羡的促进感到由衷高兴的汇报,同样,也是对我作为公职教师在一所皇家大学所尽职责的汇报。

但愿尊敬的阁下对我的这份促使我专心致志于科学追求的心爱的赠品是熟悉的,以审视的目光打量它,哪怕在阐述上尚有不完善性,至少可以相信[516]在写作时的目的和愿望,以及由此所产生的要求是为了那科学追求的,为此,我要对尊敬的阁下表示我深深的崇敬,带着这种崇敬我也是有尊严的……

^① 《通信集》卷II,第237页之后。卡尔·西格蒙特·弗兰茨·弗莱黑尔·封·阿尔滕斯泰因(Karl Sigmund Franz Freiherr von Altenstein,1770—1840),自1817年开始担任普鲁士的文化、教育和卫生部部长,1818年聘任黑格尔来到由他共同创建的柏林大学并不断地把宝压在黑格尔和他的哲学上。

2.黑格尔给哈登堡的信

1820年10月中

(草稿)^①

我恭敬地将我讲授的《自然法和国家学》——也以《法哲学》之标题付梓出版的教科书清样呈献于亲王阁下,使我倍感荣幸。

将一部哲学论著,尽管是关于这个对象的,带到阁下眼前,恐怕首先带给您的是关于我冒冒失失的外貌本身和这种意见:似乎那只对于学生才有其直接规定性的东西,一经陛下过目就将能够受到重视;但我与此同时必定想到的却是这一带着恩典和至为宽宏的关怀,让所有的科学努力无一例外地受到了陛下的喜悦。在我就这一对象的阐述中,必定会以我的公职义务为志向,在此基础上科学的处理和理论的形式才是主要目的。这就是说,我的科学努力,与其说是要清除那些冒用哲学之名的虚假哲学,倒不如说是要证明,哲学同国家本身的本性所需要的那些原理是一致的,但最直接地,是同那些使政府在他的[国王陛下]光辉煌耀下和普鲁士国家在阁下英明领导下的东西相一致,正因为如此,从属于它的这些东西才必定带给我本身特别的满足,这种满足部分地已经得到了,部分地还将有幸得到。

[517]

所以我的论著应该是一种尝试,它将这一在我们面前具有巨大效力的东西和我们享受其成果的东西,放在其主要特征中加以把握和理解;而我不相信过多地推测,如果我认为,哲学,在这一固有的活动中保持住它自身的地位,因此也就为其自身受到了国家参与其中的保护和奠基作出了合理辩护,从而也就但愿能够得到政府善意举动的直接促进,深入到尽管有限、却也进入了人的内心的影响范围之内。

^① 《通信集》卷II,第241页之后。卡尔·奥古斯特·封·哈登堡亲王(Karl August Fürst von Hardenberg, 1750—1822),普鲁士的部长和国家总理。

在这种想法中我相信能够见谅的是,由于涉及这一对象的一部著作的呈献,阁下的天赋和丰富的生活也在这一对象中拥有其最本质的要素,谨向阁下表达我至深至情的敬意并可请求阁下愿意给予它放入阁下图书馆一角的恩宠。

最最忠诚于阁下的
格·威·弗·黑格尔
哲学编内正教授
于这所皇家大学

3.阿尔滕斯泰因给黑格尔的信

1821年8月24日

(残篇)^①

……在这部大作中,如您通常的讲演一样,您以献身科学的认真,强烈要求理解当下的和现实的东西,同时坚持去把握自然和历史中合乎理性的东西,这样您便赋予了哲学,在我看来,之于现实性的唯一正确的地位,因此这也将最有保障地使您做到,使您的听众免遭令人败坏的狂妄之害,尤其是在事关国家的问题上,这种狂妄将会把持存之物在尚未认识之前就扔掉,使自身落入空无内容的理想所任性提出的东西中…… [518]

^① 卡尔·罗森克朗茨:《黑格尔传》,柏林1844,第337页。

4.黑格尔给阿尔滕斯泰因的信

1822年7月3日

(摘录)^①

[……]进一步拓展我的外部关系我是带有同样无条件的信任的,靠着这种信任我遵从在皇家担任国家公职的阁下充满荣誉的召唤并听凭最受人尊敬的阁下智慧的决定。当我认识到了我人生的职业之后,在职业的范围上,我几乎不会想到向其他方向拓展,首先发自内心做出的决定,就是完成我业已开始的科学著作,给予我的科学追求以更加宽广的影响力并朝向更大的公众群体。在此工作中,为了它的幸运的成功,精神的自由和快活也是特别所要求的,而承蒙阁下隆恩大德的承诺,使我完全平心静气并在多方面给予了我鼓舞人心的信任之毫不含糊的证明之后,我就毋庸担忧,由于操心外在的事务变得灰头土脸并因此而使工作受到干扰,同时,最高的国家当局对于那些能够被本末倒置的追求而轻易激发出来的哲学可能具有的忧虑,会对我作为教师的公共影响力不仅仅依然保持陌生,相反在我工作过的哲学部分上,有助于将在这里研习的青年们带向正确的概念,而阁下和皇家政府的信任,也将使我倍感尊重。[……]

^① 黑格尔在1822年6月6日为了改善薪金向阿尔滕斯泰因写过请求信,而在6月25日就收到这位大人的答复,承诺他将得到每月超乎寻常的600塔勒(Taler是当时普鲁士的货币单位——译者注),为此黑格尔在这封信中表达他的感谢。

5. 黑格尔对《哈勒普通文学报》之攻击的反应

1822 年^①

a. 黑格尔的摘录

《普通文学报》，1822 年 2 月，第 40 号，第 316 和 317 页。——我们决定我们的报告带有两篇评论。（第一篇报告是很累人的）——第二篇报告允许作者（前言第 11 页[这里第 18 页以下]强烈地冒犯弗里斯先生，他称这位先生是一位浅薄的总教头，在所引讲话的这一处成为了证据：“在真正的公共精神占统治地位的民族中，公共事务的每一活动，其生命力将是来自下层人民，有生命力的社会将致力于国民教育和公共服务的点点滴滴工作，通过友谊的神圣链条牢不可破地统一起来。”

[520

我们承认，这些话令人可疑，能够找得到步入坏的解释的意味，但是，与此同时它也允许了一种并不令人可疑、本身为编者所同意的解释，如果他对上述所引的关于公共舆论所说的话持不一样的态度的话。第 323 页[第 483 页以下]。难道在健全感官中这不是真正的公共精神？为何现在故意选择了坏的解释，为何现在这些话令人可疑？弗里斯先生，就我所知，没有幸运地脱离干系，编者对他的举止无异于对一个总归是卑躬屈膝的人物的嘲弄和故意的侮辱。这样一种担当不是高贵，但是评论想要隐瞒真名，对这种解释的选择完全听凭于有思想的读者。

关于公共舆论，如果据称也是多么地有意义，就不要断言：“它包含……人类理智”。第 323 页[第 483 页]。公共舆论不会[有过]被错误

^① 1822 年 2 月里《哈勒普通文学报》发表了一篇法哲学的评论，黑格尔摘录了它的相关段落。这部由罗森克兰茨(Kart Rosenkranz)部分重编的摘录保存了下来(哈佛——图书馆)并由霍夫迈斯特编辑出版(《柏林文稿》，第 750 页以下(a))。关于黑格尔在阿尔滕斯泰因那里的外交措施和他的反应，罗森克朗茨在《黑格尔生平》(第 336 页以后(b))做了报道。

把握吗？不是常常被错误把握吗？编者本人坦承这些是带着阿里斯托和歌德格言的，但我们如何把真正健康的与一直病态的公共舆论区分开来，或者从根本上找到它，这是做得极为不够的。第 324 页[第 484 页]。

b. 罗森克朗茨的报道

由于现在黑格尔以其客观的感知方式实际上并没有想到侮辱某个人，那么他就完全置身事外了。他亲自抄写了这个评论的结语，愤怒至极，带着这种无边的愤怒向教育部写了一封详细的信^①，正如他自己所称的那样，要求预防这种告密行径。

[521] 他曾经如此地虚弱，非常令人难受地发现，一个普鲁士的官员，在一张由普鲁士政府的校长阁下赞助、在普鲁士本地出版的报纸上，能够如此应然地受到嫌疑。他保证，在作为私人的弗里斯身上不是至少、而只是必定令人想到他的腐败的原理。确实，他唯愿这位部长在一个相信自身飞黄腾达且已经习惯于听大话的党派的那个批评中，提供一个实例，能够将太过伟大的普鲁士自由带往那里！

如今，阿尔滕斯泰因部长 1821 年 8 月 24 日向黑格尔，联系他的《法哲学》，表达了这样意思：[……]^②，在黑格尔提出那个过分要求的当时，阿尔滕斯泰因是很生气的，推荐对《哈勒文学报》的反应采取严格的审查，看其在报纸上接受刊登的评论是否受到了否则不予重视这一附带权限的威胁。“但是，对于这里的事情”，阿尔滕斯泰因在 7 月 26 日给黑格尔写信说，“部长本人必须限制自己，由于这也是完全承认您的确信的准确性，假如您想要为在评论中的言词存在针对您的人身攻击而寻求赔礼的话，您自己去找法院或者考虑到公众您得对此事做个说明。”

① 这封信未能保存下来。

② 这里接着上面复述的信件片段(第 3 号)。

6. 黑格尔对古斯塔夫·胡果的法哲学评论的答复

(1821年4月)^①

声 明

带有胡果署名的对拙著《法哲学原理》的报道在《哥廷根学者导报》本年度第61号发表,由一位老友带给我得以了解,引起我必要的重视。[522] 但由于这篇评论绝不让自己进入到这部著作详尽讨论的实事中,我应该像这篇评论所做的,带着这样去了解的意愿和完全的不能了解在事外兜圈子吗?在该报第605页诸如此类的说法这里也还是恰当的:“人们不会在睡梦中得到科学,也不会因此之故就理解了实定法,因为有人乐于对一个出自法学系的同事做有损害的事。”但由于读者得不到从我方而来的进一步的评论和斥责,就将知道从自身出发去评价这种评论的智慧和某种含沙射影与背后嚼舌之类做法的低级下作了;确实,胡果先生要是有能力发现诸如此类的含沙射影所属的本领(也让自己知道其中某种令人滑稽的事)就好了,他还是一如既往地过于高估了这种能力。可是,胡果先生至少是作为实定法的教师和历史家而闻名的;——带着他的法哲学,他在评论中咬文嚼字地说,他在这位哲学家这里爱上了邪恶;——在那篇评论中从我书中的引证本身必须有一个假定,就是这样引用是做得正确和认真的,要有一位历史家和法学教师的样子吧,况且这还不单单是这样的人物,而是一位普通法学的人物和一位有教养的人所达到的;由于它们

^① 古斯塔夫·胡果,哥廷根大学罗马法教授,于1821年4月16日在《哥廷根学者报导》第61版,第601—607页,发表了一篇对黑格尔著作的尖刻的评论,他自己在黑格尔的著作中曾受到过攻击(参见本书第37页以下诸页)。黑格尔以一个“声明”来答复,在1821年5月《哈勒普通文学报》第122号“混乱的报道”之下出版。——胡果的评论又与黑格尔的答复一起被汉斯·亨宁·里特(Hans Henning Ritter)重发变得人人可看(《黑格尔研究》,卷五,波恩1969年版,第31页之后)。

[523] 并不涉及哲学的对象,那么对于正确的解释只需要通常的理智就够了,无需哲学的教养,可是胡果先生在哪里都从未表明,这种理智是必不可少的。胡果先生指责我,对于他的法学史以抄袭为乐事,而我在他所指抄袭的同一个地方,却以另外的文字表达了这些文字对我来说是有失体统的;所以胡果先生承认,我刨掉了那些文字的正确性。但是我同时提醒他考虑考虑,是不是容忍一下,一般都会供认不讳,通过字面上抄袭他所说的那段话(见前文),有人真的是可以以此为乐的。但他可好,连让我来说反话的这点辛苦也完全省免了,当他俯下身来,从我的书中对他的评论就可注意到,这段文字本身是抄袭的,让我来说的,正是我已经说过的话。所以我将真的愿意看到,我不会促使《哥廷根学者导报》读者当中的那些人,期待某种并非已经自在自为地源自一个哲学教授的邪乎和愚蠢的东西,他们一定会惊讶,按照胡果先生的保证,我在我的著作中竟会主张,“罗马法学家们的不连贯性和胡言乱语应被作为他们最大的德行之一受到尊重”^①,同时我会相信,“佩服罗马法教师的人承认,罗马法对理性的最高要求给予了满足”,“我把我哲学上敌手的过错,归于对这一命题的误用:谁相信做得正当,就做得(在良心中)正当。”(这个被阔进括号中的良心,本来读者是将其作为属于胡果先生关于这句话的一个功绩来认识的);——反正这些情况是带着一颗被放进括号中的良心的,另外,胡果先生对于这些在我的书中是可以找得到某些启蒙的,至于说我有西塞罗藐视的哲学家们的邪恶,我向读者们保证,它们,蔑视了胡果先生的权威,诸如此类的东西在我的书中是找不到的。

黑格尔

柏林,1821年4月

^① 这句话的出处,参见本书第3节附释。——译者注

理论著作版对第 7 卷的编辑注释

[524]

1

在对《哲学全书》第 408 节的一个口头补充(猜测是来自 1825 年或 1828 年的一个讲座)中,黑格尔联系《精神哲学》中从抽象到具体的进展指出了法哲学相应的方法,这段引文(第 10 卷,第 170—171 页)可视为黑格尔《法哲学原理》所遵循的发展进程的概括,所以在这里要复述如下:

“……不过,从某种抽象的东西过渡到按可能性而言包含抽象东西的具体东西这个进程,因此不该具有某种单一性的、所以是可疑的现象之外观,我们可能想起,在法哲学中必定会出现一个类似的进程。在这门科学中,我们也是从某种抽象的东西开始,即从意志概念开始,然后向依然是抽象的意志在某个外部定在中达到实现、这个形式法的领域推进,接着就向从外部定在进入自身中反思的意志过渡,这就过渡到道德法的领域了;最终在第三步,达到这两个抽象环节在自身中统一并因而是具体的伦理意志。在伦理法本身的范围内我们又再次从一个直接的东西开始,即从伦理精神在家庭中所具有的那个自然的、未发展的形态开始,然后向着伦理实体在市民社会中发生的分裂进展,并最终达到伦理精神那两个片面形式在国家中现存的统一和真理。

“但从我们考察的这个进程中至少不能得出结论说,我们要使伦理成为某种在时间上比法和道德更后来的东西,或者我们想把家庭和市民社会解释为某种比现实中的国家更先出现的东西。相反,我们非常清楚地知道,伦理是法和道德的基础,以及家庭和市民社会连同它的有序进行的区分 [525] 已经是以国家的现实存在为前提。可是,在伦理法的哲学进展中我们却不能从国家开始,因为伦理法在国家中展开成其具体的形式,而开端则相反,必然地是某种抽象的东西。出于这个理由,道德法也必须在伦理法之前得到考察,尽管前者在某种程度上只是作为后者身上的一种病出现……”

2

黑格尔的《法哲学原理》，印在封面上的出版时间是1821年，实际上于1820年10月就已经在柏林的尼古拉书店出版了。副标题“自然法和国家科学纲要”是用于他讲课的，标志着该书的目的：也就像《哲学全书》一样，要用作“阅读课本”，这个课本在讲课中是“通过口头演讲并包含其必要的解说”（《哲学全书》1827年版“前言”）。当时各节都被宣读，不过附属于各节的附释（在排字区以缩两格表示）并不宣读，它们在法哲学中有时会演变成离题的附录。

在柏林的第一个学期（1818/1819冬季学期），黑格尔除了讲授《哲学全书》外，就是讲授“自然法和国家学”，这门课在随后一个冬季学期又再讲了一遍，这一次课程名称补充了“或法哲学”。之后还有三次讲授（每一次都是在冬季学期，从10月一直到[第二年的]3月，而且每次都是每周5节课）：1821/1822：“自然法和国家学，按照其课本”；1822/1823：“自然法和国家法，或者法哲学，按照其课本”；1824/1825：“自然法和国家法”。从1825/1826年开始，黑格尔就不再自己宣读法哲学，而是让他的学生爱德华·甘斯来讲，甘斯是个试图使黑格尔的学说在法学上产生丰硕成果的人，但他比较随意地解释了黑格尔的学说，“从他的（黑格尔的）原则鉴于波兰和比利时的情况做出的那些推论，堪称是革命性的”，正如[526]有人传话给黑格尔听的那样，“从一方面而论，他不可把这些单方面的警告当作耳边风”（参阅A.D.B., Bd. XI, L271ff. und Briefe, Bd. III, L472）。阿诺德·卢格（Arnold Ruge; Aus früherer Zeit, Bd. IV, Berlin 1867, L431ff.）报道说，有一天黑格尔在孔普林岑（Kronprinzen）家做客，此人对他说道，“甘斯教授使我们所有学生都成为了共和主义者^①，这是骇人听闻的丑闻，他关于您法哲学的讲座，教授先生，一向都是离题万里地造访，足以令人知

^① 当时柏林是保守之地，而共和主义是与革命、追求自由、反对君主制联系在一起。——译者注

道,他赋予了您的表述一种完全自由的、甚至共和主义的色彩。您为什么不亲自来念这个讲稿呢?”据称,黑格尔以他不知情而表达了歉意,并提出了下个学期他自己来讲课的展望。

情况据说是这样的:他预告了1830/1831年冬天讲授法哲学,但是“由于身体不适”而不得不把这门课退让给他的学生米歇勒特(Michelet)了。之后他想在下一个冬季学期(1831—1832)自己亲自再来讲演。[可]学生们都涌入到了同事甘斯的课堂上,这不禁令人想到他的更高的地位已经表现得非常可疑了^①。所以这就导致了同甘斯的一个分歧。此人,罗森克兰茨(见《黑格尔生平》第421页)报道说:“在大学黑板上贴出了他的冬季同事的^②上课布告,附带说明,他推荐法学系的学生们去上黑格尔当时就所敲定的材料的讲课是很有用的。就此事而言,黑格尔愤怒了,因为这把他当作了一个受监护者,这是他完全且根本不需要的。在一封给甘斯的信中,他带着恼怒的激情要求甘斯立刻收回这个布告。”这封信写于1831年11月12日,内容如下:

“您,尊贵的教授先生,猛然想到这种事,贴一布告,我只想称之为冒险的手法,它失效了,您在其中带来了一种有争议的对学生的竞争局面且允许自己把我的讲课推荐给他们,这也就对我显示出,似乎我也有责任,从我的方面贴一公开的布告,因为可想而知,同事们和学生们遇到的是把我牵涉到这件蠢事中的凭据,似乎您的布告和对我讲课的推荐,都是出于我的授意,就像您在您的通告中,避免用我的术语,是想让我几乎理解,好像我对此就同意了一样。但愿,至少认识我的人,不要把这种做法算到我

[527]

^① 由于甘斯自己也宣布在法学院讲授法哲学课,而黑格尔在哲学系讲授,显然甘斯此时处在上升时期,锋芒毕露,且讲课比黑格尔清晰有趣,所以学生们一窝蜂地选甘斯的课而不选黑格尔的课。这也显示出黑格尔的地位在无可挽回地衰退,且思想跟不上形势。——译者注

^② 这个“他的冬季同事(Winterkollegia)”指的就是黑格尔同时与他一起开课。由于甘斯知道了学生选黑格尔课的人数极少(据说只有25个),都跑到他的课堂来了,于是他没跟黑格尔商量就擅自决定贴个布告,让法学系的学生去选黑格尔的课。所以黑格尔感觉到甘斯把自己当作他的监护人和保护者似的,非常生气地写信让他撤回这个布告。——译者注

的头上,由于我担心给你的处境造成新的不便,这促使我决定,不通过这样一种通告的方式,而只是给您写这几行字,来说明我对于您的布告的意见。

您的最谦恭的 黑格尔”

两天后——显然他只讲了两讲或三讲——黑格尔就死了。但这之前他直接跟甘斯谈了话并和解了(参阅 W.Dorow, Denkschrift und Briefe zur Charakteristik der Welt und Literatur, Bd.IV, Berlin1840, L142f. und Briefe, Bd.III.L355f., s. 472.)。

3

爱德华·甘斯受“故人之友协会”(Verein der Freunde des Verewigten)之托,在《全集》框架内出版《法哲学》。1833年作为第八卷(1840年出了第2版)出版。像《哲学全书》的情况一样,黑格尔[《法哲学》的]这个文本增加了口头“补充”,这些都是从黑格尔的讲座遗稿和他亲手写的札记中来的。甘斯正当而大方地完成了这一遴选、收集、确定风格的任务,确实不完全是“无趣的”。尽管在他的“前言”中他保证:“在补充中所包含的内容是来自于黑格尔的,只有在万不得已时我才能用出自我的原始材料来作证:这些内容既非由我阐述,引用者也未使之走样。”但他进一步这样说:“只有风格上的编排,句子的关联,偶尔涉及的字词选择是由我导致的。”

他的工作所依据的原始材料,除了黑格尔对第1—180节的亲手笔记(见下)外,有一册霍陀1822—1823年的笔记(直接的笔录)和一册1824/1825年郝普特曼·封·葛雷斯海姆的笔记(事后修改过)。两本笔记都保存了下来,期待着事后出考证版(霍夫迈斯特已经宣告1956年出)。^①

^① 黑格尔一共作了6次完整的《法哲学讲演》,都是在冬季学期,除了1817—1818年是在海德堡大学之外,其余的都是在柏林:1818—1819,1819—1820,1821—1822,1822—1823,1824—1825。现在这些学生笔记都已经出版:1817—1818年海德堡的《法哲学讲演录》

中的亲手笔记。这“大多数都只是一些单词,凡是在这些单词的关联性尚不清楚之处,甘斯便高调地做出了任意的释义或者说被他错误地关联起来了。不过在这些词语确实被运用的地方,在这些情况下还是对它们做出了杰出的功劳。”对后面这一点霍夫迈斯特后来也断然做出了否定。另一方面他注意到,“每个读者(这些笔记的)第一眼就已经确定,笔记包含的决非‘只是一些单词’;并且在涉及有可能对它们做出任意解释或错误关联的地方,那么,一个黑格尔的直接弟子真的应该有义务,直接排除这种可能性。”(第10页)。霍夫迈斯特本人究竟在多大程度上排除了这种可能性,用一个例子就可以说明(参看第296页,Fn.1)。但本编辑乐于承认,有些释义和有些关联依然还是含混不清的。

[529] 黑格尔的手稿底本幸运地保存了下来(普鲁士国家图书馆藏品, Libr. impr. germ. c. not. oct. 126)。粗纸被捆绑在一起,涉及到了《法哲学》的前半部(直到第181节)。最后一页上有黑格尔的一个铅笔笔记,给了装订工人一个提示,在底本中插了一张白纸,[上面写着:]“直到星期三,24号上午完成”,这指的是1821年10月24日,由此可以推断,黑格尔在这个学期的法哲学讲座是开始于10月25日,1821年10月24日是个星期三,事实上就已经撂笔。在底稿插页中所记录的文字共有三类:以清晰的拉丁文对文本所做的润色和补充;其次一部分是以拉丁文,一部分是以德文在空白页处所写的笔记,这些以完全不同的方式写的,但完全是可读的,显然,像偶尔的日期标示,出自1822/1823和1824/1825冬季学期。整理这些通常杂乱无章所写的东西对于具体的各节的注释总是不易的,因为黑格尔自己不是无条件地保持在每节的思想进程上,自然也就不能保持在当时所给予的空白上。虽然对哪一节的数目存在直接的关联,通过希腊字母或拉丁字母的分类偶尔也对得上印刷文本的节数,但通常完全是与之不相干的。

不管怎么说,黑格尔对他法哲学的注释,作为文本本身和口头解说的中间环节是可以的,多亏了拉松和霍夫迈斯特辛苦的解密工作才以相对可信赖的形式摆在了我们面前。拉松第一次出版它们是在黑格尔——档

案第 II 卷,2 册(1914)和第 III 卷,1/2 册(1916),随后作为哲学文库的第 124 b 卷出版;霍夫迈斯特在他 1955 年的法哲学版本附录中(哲学文库第 124a 卷)给黑格尔的注释带来有实质改进的文本形态。

4

眼前的这个法哲学版本使用的是 1820 年(扉页上是 1821 年)首次印刷出版(A)的文本;明显的印刷错误被改正未作任何说明,其他的校勘是按照通用的版本编辑原则进行的,在这方面,博兰德 1902 年的版本,拉松 1911 年和 1930 年的版本以及霍夫迈斯特 1955 年的版本给我们做出了富有价值的帮助。 [530]

甘斯的版本(《全集》第八卷,1833),允许自己对黑格尔的文本进行加工润色,删除了许多参见《精神现象学》和《哲学全书》的注释,这种做法要是只用作口头“补充”部分的清样就好了。这些“补充”,博兰德从甘斯那里接受了下来,拉松放逐于附录,而霍夫迈斯特则完全删除了,但只要霍陀和葛雷斯海姆的笔记没有出版,就必定被视为不可放弃的,哪怕被视为对黑格尔文本的成问题的补充也罢。这些补充在本书中以印刷体复述出来,以便清楚地衬托出主文本。

插入在原始文本和补充之间的,同样是用印刷体并以特殊标记(▶)标示的,是黑格尔对第 1—180 节的亲手注释,因此这个版本区别于迄今为止的所有版本。此版本把霍夫迈斯特版用作样本(不过他的文本是通过偶尔地补充在三角括号中并结合标点嵌入使其接近于这个版本的总目标),接近于提供了一个最具可读性的文本,不过放弃了对模糊之处进行诠释的尝试。某些情况下,关于笔记的顺序以及究竟该归于哪一节,这些依然是成问题的(见上)。但克服这样的疑难,事实上部分地奠定了良好的基础,在这里是有意炫耀的,经过拉松和霍夫迈斯特的处理,这些注释接二连三地刊发,通常只是勾划在原文页边,除此之外的注释都被规避了。

关于通用的版本编辑原则,在第 20 卷的编者后记中作了告知,这里

只作几点提示：

正字法和标点从头至尾都被规范化和现代化；

小小的改动，诸如明显的印刷错误，不作任何说明，比较重要的改动则在脚注中说明；

[531] 引文尽可能地核对，在必要时加以改正；在有较大的偏差时（黑格尔习惯于凭记忆引文），引文不作改善，而是简单地用单括号(>……<)括起来；

编辑的补充，首先被设想为是有助于阅读的，放在方括号[……]中，编辑的注释放在脚注中代下划线；这个版本对其他卷的参照用一个箭头(→)表示。

主要译名德汉对照及索引

(说明:下列页码为德文版《法哲学原理》的页码,见本书边码。)

A

- Aberglaube 迷信 77, 142, 392, 414, 416, 430, 509, 511
- Absicht 意图 39, 91, 96, 101, 109, 169, 174, 176, 179, 181, 186, 187, 189, 190, 201, 202, 204
- das Absolute 绝对 25, 28, 31, 49, 52, 54, 56, 61, 66, 71, 76, 78, 79, 81, 82—84, 90, 93, 95, 96, 106, 107, 109, 123, 124, 132, 141, 143, 145, 150, 157, 159, 168, 171, 186, 187, 193, 206, 213, 214, 228, 231, 232, 234, 236, 240, 241, 243, 244, 248, 249, 255—263, 265, 266, 274, 279, 280—282, 284—286, 288, 290, 293, 295, 301, 303, 305, 315, 320, 321, 331, 335, 343, 345, 351, 356, 365, 369, 378, 383, 397, 399, 400, 403, 405, 406, 408, 409, 417—419, 423, 433, 436, 441, 443, 444—446, 450, 451, 456, 457, 461, 491, 492, 496, 498, 505—508, 510—512
- Abstraktion 抽象 75—80, 83, 86, 87, 89, 90, 92—103, 105, 109, 112, 113, 115, 117—119, 125, 131—133, 135, 137, 142, 146, 151, 155, 170, 171, 176, 178, 180, 181—183, 186, 193, 198—200, 202, 203, 205, 206, 209, 212—215, 218, 219, 223—225, 230—233, 237, 239—245, 247, 250—252, 254, 257, 259, 260, 262, 263, 268—270, 272, 276, 280, 282, 283, 285, 286, 288—290, 292, 293, 297—301, 304, 305, 307, 308, 309, 314, 323, 330, 331, 333, 336, 338, 340, 342, 348, 349, 352—354, 357, 359, 360, 365—367, 369, 370, 378—381, 386, 399—401, 408, 409, 411, 415, 418, 422, 423, 432, 433, 435, 436, 443—447, 449, 450, 452, 453, 459, 468, 473, 474, 477—480, 488, 490, 491, 495, 496, 498, 501, 504, 508, 511, 512, 524
- Adam und Eve 亚当和夏娃 47
- Anerkennen 承认 11, 14, 15, 27, 34, 39, 40, 44, 55, 78, 81, 82, 104, 109, 115, 124, 127, 129—131, 133, 153, 155, 158, 162, 171, 174—176, 178, 180, 185, 189, 190, 205, 206, 209, 214, 217, 222, 226, 232, 210, 245, 246, 248, 255—258, 260, 268, 270, 273, 275,

- 276, 279, 280, 284, 285, 288, 293, 295,
315—317, 320, 331—333, 335, 336,
349, 350, 360, 367, 370, 371, 375, 378,
386, 406, 420, 437, 446, 450, 454, 485,
486, 491, 498—502, 507, 508, 520, 521
- Anschauung 直观 19, 50, 51, 56, 75,
103, 104, 106, 137, 319, 341, 371, 378,
379, 415, 417, 434, 503, 511
- An sich 自在 14, 56, 60—62, 67, 72, 75,
76, 79, 86—89, 93, 94, 103, 106, 109,
111, 123, 124, 128, 141—143, 151,
157, 160, 169, 171—179, 183, 185,
187—190, 192—195, 198—202, 205,
206, 209, 211, 213, 225, 226, 238, 240,
241, 243, 256, 261, 263, 278, 280, 281,
283, 284, 286—289, 292, 295, 309,
311, 313—315, 308, 327, 328, 343,
358, 360, 364, 366, 370—372, 374,
379, 381, 383, 393, 401, 408, 412, 415,
428, 435, 454, 469, 482, 495, 498, 500
- Ansichseiende 自在存在者 202, 288
- Ansich-fürsichseiende 自在自为的存在者
248
- Araber 阿拉伯人 197
- Arbeit 劳动 40, 58, 73, 105, 106, 117,
131, 143, 146, 150, 245, 319, 331, 346,
349, 350, 351, 352, 353, 354, 358, 360,
385, 386, 389, 390, 393, 418, 468, 473
- Aristokratie 贵族制 436, 437, 438, 447,
448, 511
- Asien 亚洲、亚细亚 385, 410
- Atheismus 无神论 16
- Athener 雅典人 300
- Aufklärung 启蒙 432, 523
- Aufmerksamkeit 注意 438, 456, 479,
500, 523, 528
- B**
- Band 纽带、联盟 23, 90, 91, 120, 275,
279, 307, 313, 328, 329, 331, 333, 386,
502; 108, 195, 249, 315, 321, 354, 405,
493, 494, 500
- Bedeutung 意义 27, 30, 35, 37, 38, 44,
45, 59, 61, 64, 69, 77—79, 84, 85, 96,
97, 100, 103, 106, 111, 116, 126, 127,
129, 130, 132, 138, 139, 161, 165,
180—182, 186, 195, 199, 205, 210,
224, 229, 236, 238, 239, 246, 251, 256,
263, 270, 274, 275, 286, 290, 293—
295, 301, 310, 316, 318, 324, 325, 345,
348, 364, 371, 376, 379, 381, 382, 390,
393, 410, 437, 439, 440, 446, 451, 471,
473—478, 480, 483, 486—489, 492,
496, 505, 508, 520, 528
- Begeisterung 灵感 17, 19, 32, 72, 237,
266(注 16), 283, 432, 433
- Begierde 欲望 16, 49, 51, 95, 122, 125,
171, 200, 201, 229, 231, 280, 323, 324,
341, 390
- Begreifen 理解 13—15, 36, 37, 44, 47,
55, 64, 75, 78, 83, 89, 92, 124, 136,
141, 142, 148, 149, 152, 180, 183, 184,
190, 194, 264, 265, 271, 278, 282, 310,
315, 318, 322, 328, 345, 348, 360, 364,
400, 401, 413—415, 417, 432, 446,
447, 450, 473, 487, 517, 521, 527, 528
- Begriff 概念 11, 13, 18, 19, 22, 23, 25—
37, 41, 43, 44, 49, 52, 55—57, 59—62,
67, 69—71, 73—77, 79—88, 90, 92,
95, 97, 100, 103, 104, 109—111, 115,

- 120—125, 128, 133, 137, 141—143, 147, 155, 157, 160, 166, 170, 179, 182—184, 186—188, 191—194, 196, 198—203, 205, 206, 209—211, 214, 215, 220, 241, 243, 246, 248, 251, 252, 256, 260, 263, 265, 266, 286—290, 292—294, 296, 302, 303, 305, 309, 316, 318, 322, 338, 340, 341, 354, 358—361, 366, 367, 372, 373, 378, 381, 397, 400, 401, 407, 409—411, 414, 415, 417, 423, 429, 432, 433, 435—437, 439, 443—447, 449, 450, 454, 457, 462, 471, 477, 482, 490, 492, 495, 504, 512, 515, 518, 524
- Begriffsbestimmung 念规定 80, 85, 86, 103, 133, 198, 200—202, 293
- Besitz 占有 98, 101, 104—108, 111—122, 125—131, 136—138, 140—145, 147, 150, 152, 153, 155, 158, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 171, 174, 186, 212, 224, 227, 228, 313, 330, 333, 336, 337, 349, 350, 355, 370, 371, 390, 453, 475, 476
- Bewußtsein 意识 24—27, 32, 42, 43, 48, 55, 58, 59, 61, 63, 64, 66, 70, 77, 79, 80, 84, 85, 90, 94, 96, 103, 106, 124, 134, 151, 142, 153, 155, 179, 183, 188, 192, 193, 206, 209, 211, 225, 226, 228, 231, 238, 248, 254, 257, 261—263, 265—268, 270, 272, 274, 277, 279—282, 284, 285, 289, 290, 292—296, 298, 299, 301, 302, 307, 311, 313, 314, 316, 317, 320, 322, 324, 326—329, 338, 342, 356, 358, 360—362, 364, 372, 374, 376, 379, 384, 392, 397, 400, 402, 403, 407, 409, 411, 413, 415, 417, 419, 422, 424, 425, 428, 429, 440, 449, 450, 454, 464, 469, 471, 473, 477, 484, 485, 491, 495, 497, 504, 505, 508
- Bildung 教养 22, 28, 29, 40, 66, 69, 71, 73, 85, 105, 124, 125, 131, 184, 186, 206, 219, 246, 264, 271, 277, 282, 284, 286, 311, 319, 320, 330, 332, 344, 345, 352, 354, 356, 360, 378, 383, 397, 414, 419, 421, 425, 440, 452, 463, 464, 475, 486, 487, 522, 528
- Billigkeit 公平 134, 240, 376, 466
- Blutsverwandschaft 血统 321, 322, 324, 329
- Böse 恶/邪恶 44, 69, 142, 163, 183, 186—188, 190, 194, 203, 213, 214, 219—221, 237, 245—247, 256—259, 261—266, 268, 270—272, 274—276, 279—285, 289, 300, 302, 342, 376, 383, 390, 433, 470; 220, 222, 269, 270, 273, 274, 433, 522, 523
- Brahman 婆罗门 52
- Buchstabe 字母 529
- ### C
- Charakter 性格 34, 35, 47, 65, 158, 187, 219, 221, 235, 238, 281, 300, 302, 312, 317, 319, 320, 328, 356, 408, 442, 485
- Christentum 基督教 69, 133, 233, 2258, 274, 317, 342, 360, 430
- ### D
- Dasein 定在 28—30, 36, 43, 47, 50—53, 58, 60, 61, 63, 73—75, 77—83, 85—90, 92, 93, 98, 100—102, 104,

105, 107, 110—115, 117, 124, 126, 131, 141, 142, 150—157, 161—164, 170—173, 176, 179—183, 186, 187, 189, 190, 192—194, 196, 198—208, 210—215, 217, 218, 223, 225, 226, 228, 230, 235, 239—241, 243, 248, 256, 259, 287, 289, 290, 293, 298, 301, 303—305, 309—311, 314, 315, 317, 323, 325, 327, 332, 333, 340, 344, 349, 359—361, 364, 368, 370, 372, 373, 383, 408, 410, 427, 428, 430, 431, 450, 467, 490, 491, 501, 503, 507, 524

Daseiende 现实实存 260

Detail 细节 12, 33, 44, 370, 378

Demokratie 民主制 436—438, 440, 447—449, 511

Denken 思维 19, 28, 34, 46—51, 64, 72, 82, 84, 86, 106, 123, 148, 183, 222, 223, 226, 228, 231, 237, 240, 248, 262, 263, 273, 293, 296, 302, 304, 359—361, 400, 424, 427, 429, 452, 477, 487

Deutsche 德国人 301, 360

Dialektik 辩证法 68, 69, 84, 124, 251, 272, 277, 281, 364, 390, 503

Dionysios 狄奥尼修斯 368

Dreieinigkeit 三位一体 429

E

Ehe 婚姻 36, 43, 157, 159, 169, 180, 232, 293, 305, 308—318, 320—325, 329—331, 334—336, 355, 356, 366, 396, 412, 418, 421, 496, 507, 528

Ehre 荣誉 60, 62, 112, 183, 223, 231, 232, 234, 259, 438, 439, 482, 489, 490, 495, 500, 505, 518

Ehrlichkeit 坦诚、诚实 284; 39, 220, 335, 366

Eigentum 所有权、所有物 29, 31, 42, 61, 70, 82, 85, 86, 90, 97, 98, 100—103, 106—110, 112, 114, 115, 117, 118, 120, 122, 127, 130—135, 137—143, 147—150, 152, 154, 156, 157, 159—162, 164, 165, 168—170, 172, 177, 178, 180, 181, 183, 186, 199, 201, 203, 211, 227, 228, 231, 239, 240, 244, 253, 310, 315, 323, 332, 336, 337, 346, 360, 365, 370, 371, 382, 383, 399, 439; 106, 107, 115, 117, 132, 133, 140, 149, 162, 167, 216, 255, 324, 334, 346, 351, 371, 381, 424

Eigentümlichkeit 本份、本真 220; 152, 225, 445

Einheit 统一、统一性 18, 27, 30, 54, 60, 71, 93, 76, 77, 80, 87, 89—91, 93, 95, 101, 113, 121, 132, 141, 145, 155, 159, 164, 202, 210, 214, 243, 255, 287, 288, 293, 300, 305—311, 314, 317, 318, 322, 322, 325, 326, 328, 330, 328, 329, 340, 342, 381, 396, 399, 407, 408, 410—413, 428, 429, 433, 435, 436, 441, 446—448, 450, 467, 468, 493, 510—512, 519, 524

Einfluß der Klimate auf Menschen 气候对人的影响 348

Einfluß der Planeten auf Menschen 行星对人的影响 363

terrestrischer Einfluß auf Menschen 地球对人的影响 426

Einteilung der Verfassungen 国家制度的区分 436

- Empfindung 感受、感觉 53, 62, 69, 71, 73, 82, 177, 181, 183, 189, 190, 200, 345, 389, 411, 419, 431; 12, 20, 25, 26, 42, 48, 50, 57, 71, 89, 111, 112, 153, 232, 248, 249, 255, 295, 297, 300, 307—310, 313—316, 318—320, 322, 326—330, 336, 344, 345, 356, 357, 364, 377, 388, 411, 412, 425, 430, 453, 465, 489, 511, 528
- endlich/Endlichkeit 有限/有限性 52—54, 57, 60, 62, 65, 66, 68, 71, 74, 93, 95, 96, 104, 107, 113, 145, 149, 151, 176, 179, 193, 206, 210, 215, 217, 218, 224, 230, 240, 259, 286, 289, 326, 367—369, 381, 390, 410, 423, 429, 446, 477, 491—493, 503, 510, 517; 52—54, 60, 64, 68, 77, 93, 107, 193, 210, 217, 230, 240, 325, 344, 346, 369, 410, 429, 503
- England 英国 46, 109, 184, 332, 337, 349, 363, 364, 377, 389, 390, 393, 438, 442, 468, 471, 497
- Engländer 英格兰人 151, 197
- Entwicklung 发展 17—19, 30, 33—35, 41, 42, 48, 60, 62, 79, 80, 83—85, 87—89, 92, 109, 113, 182, 188, 198, 202, 205—208, 210, 218, 219, 226, 231, 244, 245, 260, 267, 285, 287, 292, 297, 299, 300, 327, 340—343, 346, 352, 353, 356, 359, 370, 390—393, 397, 401, 406, 407, 409, 411, 412, 414, 415, 418, 424, 428—431, 436—440, 444, 445, 447, 456, 465, 471, 482, 490, 491, 503—506, 509—511, 513, 524
- Erbschaft 继承、遗产 330, 332—337, 442, 452, 456, 475
- Erfahrung 经验 62, 70, 86, 122, 137, 167, 168, 171, 173, 185, 192, 267, 276, 292, 293, 296, 301, 378, 379, 401, 402, 447, 454, 466, 469, 474
- Erinnerung 回想 51, 417
- Erkennen 认识 12, 17—23, 25—32, 35, 36, 43, 44, 48, 49, 56, 89, 90, 104, 106, 124, 126, 177, 188, 190, 219, 222, 228, 245—247, 252, 255, 256, 258, 261—264, 266, 267, 271, 273, 274, 276, 288, 296, 303, 312, 332, 347, 359, 360, 362, 363, 365, 373, 377—381, 388, 400, 401, 406, 411, 413, 415—420, 424, 425, 427, 428, 432, 438, 446, 448, 450, 459, 469, 479, 483, 484, 492, 504, 509, 513, 515, 518, 523, 527
- erkenne dich Selbst 认识你自己 504
- Erröten 脸红 314
- Erscheinungswelt 现象界 338
- Erziehung 教育 18, 21, 37, 123, 131, 179, 201, 219, 283, 302, 303, 308, 309, 312, 325, 327—329, 332, 345, 352—354, 356, 379, 386—389, 393, 427, 442, 464, 482, 483, 504, 519, 520
- esprit 机智 464, 482
- Eudämonie 幸福 71, 73, 230—232, 237, 239, 251, 296, 312, 412
- Eurpäer 欧洲人 426
- Europa 欧洲 426, 497, 502
- Existenz 实存 21, 23, 25, 30, 58, 60, 62, 74, 77, 81, 85, 87, 91, 98, 103, 103, 110, 111, 122, 123, 127, 142, 143, 169, 170, 183, 185—189, 191, 194, 196, 200, 204, 210, 212, 224, 228, 231, 240,

246, 260, 261, 281, 290, 291, 295, 301, 303, 304, 308, 309, 313—315, 317, 325—327, 329, 334, 338, 344, 361, 370, 372—374, 393—397, 403, 404, 413, 414, 418, 419, 428, 429, 435, 438, 442, 444—446, 448, 449, 451, 455, 462, 468, 471, 474, 476, 481, 483, 488, 491, 495, 496, 499, 501, 503, 505, 511, 512, 525

F

Familie 家庭 21, 23, 25, 30, 58, 60, 62, 74, 77, 81, 85, 87, 91, 98, 103, 104, 110, 111, 122, 123, 127, 142, 143, 169, 170, 183, 185—189, 191, 19444, 196, 200, 204, 210, 212, 224, 228, 231, 240, 246, 260, 261, 281, 290, 291, 295, 301, 303, 304, 308, 309, 313—315, 317, 325—327, 329, 334, 338, 344, 361, 370, 372, 373, 374, 393—397, 403, 404, 413, 414, 418, 419, 428, 429, 435, 438, 442, 444—446, 448, 449, 451, 455, 462, 468, 471, 474, 476, 481, 483, 488, 491, 495, 496, 499, 501, 503, 505, 511, 512, 525

Freiheit 自由 14, 15, 20, 24, 27, 29, 30, 43, 46, 48—57, 60—69, 71—96, 98—109, 111—114, 116, 122—126, 132, 133, 137, 141—143, 147, 152—157, 176—181, 183, 188—192, 194—196, 198—206, 208, 212, 217, 221, 224, 226, 227, 229, 230, 232, 233, 235, 236, 238—240, 242, 243, 248, 251, 256, 259—262, 264, 265, 276, 286, 287, 289, 290, 292—294, 296—299, 301—

307, 310, 316—318, 321, 322, 326, 327, 329, 330, 332, 334—336, 340, 342—346, 350, 351, 357, 359, 360, 369, 374, 375, 380, 382, 385—389, 398, 401, 403, 406—410, 412, 413, 417, 419, 421, 422, 424—428, 430, 432, 433, 435, 438—440, 448, 449, 456, 457, 459, 467—471, 475, 482, 483, 485—487, 490, 492, 493, 496, 501, 503, 504, 506, 510—512, 515, 518, 521, 526

Folge 序列 31

Franzosen 法国人 192, 284, 301

G

Gedächtniß 记忆 148, 401

Gedanke 思想 12, 14, 16, 18, 20, 22, 23, 26—28, 39, 44, 45, 47, 48, 51, 59, 64, 66, 71—73, 78, 81, 86, 88—90, 93—95, 113, 117, 120, 130, 136, 137, 141, 145, 146, 148—150, 153, 158, 164, 185, 192, 194, 204, 225, 226, 230, 237, 245, 252, 254, 264—266, 276, 277, 287, 288, 290, 292, 297, 304, 307, 316, 318, 320, 336, 342, 344, 347, 352, 361—364, 371, 397, 400—402, 408, 414, 415, 422, 425, 426, 428, 432, 433, 439, 440, 444, 447, 452, 464, 469, 477, 482, 486, 487, 496, 501—504, 509, 212, 520, 529

Gefühl 感情 31, 32, 34, 42, 72, 91, 193, 267, 271, 272, 287, 293, 322, 334, 364, 373, 388—390, 414, 425, 431, 435, 463, 513

Genie 天才 299, 461

- Genuß 享受 16, 71, 73, 96, 151, 279, 296, 312, 341, 344, 350, 353, 357, 389, 392, 396, 466, 495, 507, 517
- Gerechtigkeit 正义、公正 114, 158, 188—191, 193, 196—198, 218, 221, 235, 240, 243, 276, 277, 294, 368, 374, 379, 382, 457, 468, 483, 501, 505; 41, 113, 222, 238, 241, 251, 326, 367, 368, 373, 377, 383, 418, 420, 467, 492
- Gericht 法庭 40, 190, 197, 375, 376, 380, 447, 503
- Geschicklichkeit 技巧 116
- Geschlechtsverhältnis 性关系 310, 322
- Geschorengericht 陪审法庭 380
- bürgerliche Gesellschaft 市民社会 87, 91, 113, 166, 233, 306, 323, 330, 331, 338—342, 346, 348, 354, 359, 365, 370—372, 375, 381, 382, 385, 386—390, 392—397, 399, 406, 407, 410—412, 418, 421, 442, 453, 457, 458, 471, 473, 474, 476, 479, 480, 482, 492, 495, 499, 503, 524, 525
- Gesetz 法律 13, 22, 28, 31, 34—36, 38—43, 45, 104, 105, 138, 149, 150, 160, 181, 187, 190, 191, 196, 197, 201, 212, 214, 245, 246, 248, 250, 255, 258, 259, 294, 296, 302, 303, 306, 307, 315, 319, 324, 328, 330, 332, 334, 335, 361—381, 386, 392—396, 408, 417—425, 430, 431, 438, 440, 441, 443, 451, 455—457, 463—467, 487—489, 501, 507, 509, 513
- Gesinnung 心意、心情、信念、品质 125, 181, 183, 251, 254, 256, 287, 307—310, 313, 329, 332, 412—414, 417, 418, 459, 463, 467, 475; 12, 237, 316, 317, 327, 329, 332, 365, 388, 420, 430, 432, 433, 435; 21—23, 25, 43, 246, 272—276, 285, 286, 321, 342, 355, 356, 378—380, 413, 414, 471, 495, 496; 299, 359, 393, 437, 478, 479
- Gewissen, 良知, 良心 20, 89, 90, 202, 206, 213, 214, 233, 240, 241, 243, 245, 254—261, 275, 280, 281, 284—287, 290, 431; 22, 142, 151, 258, 259, 267, 279, 281, 285, 296, 301—303, 366, 378, 379, 410, 422, 423, 455, 478, 523
- Schlechtes~坏良知 267, 281
- göttliches~神的良知 257
- Gewohnheit 习惯 44, 51, 82, 88, 89, 105, 115, 122, 182, 249, 262, 285, 292, 301, 302, 312, 323, 328, 352, 362, 364, 368, 400, 413, 414, 450, 464, 465, 470, 483, 509, 521
- Glauben 信仰 27, 43, 94, 140, 142—144, 149, 248, 250, 274—276, 283, 286, 289, 295, 356, 418, 426, 425, 428, 430, 450, 504, 511
- Gleichheit 平等 50, 52, 113, 114, 153, 185, 196, 305, 306, 317, 320, 321, 335—337, 350, 353, 354, 380, 393, 458, 467, 468, 476, 508, 511
- Glück 幸运 15, 336, 340, 428, 493, 505, 518, 521, 529
- Glückseligkeit 幸福、天福 71, 73, 230—232, 237, 239, 251, 296, 312, 412; 233, 236, 243
- Gott 神 16, 19, 22, 24, 27, 29, 78, 150, 248, 257, 258, 265, 275, 286, 293—295, 301, 314, 316, 319, 326, 356, 398,

400, 403, 415, 417, 419, 423, 429, 431, 448, 449, 509, 511

Griechen 希腊人 21, 296, 300, 449

Gut 善 43, 69, 87, 89—91, 93, 101, 181, 188, 202, 207, 213—215, 218, 219, 227—229, 232, 240, 241, 243—246, 248—252, 254—274, 276, 280—290, 292—294, 296—298, 300—305, 327, 414, 418, 439, 449

gut 善的、好的 43, 76, 206, 218, 219, 227, 228, 232, 238, 244—246, 248, 250, 251, 254—258, 261, 262, 264, 265, 267—272, 274, 280, 282—285, 287, 288, 300, 418, 449; 25, 144, 257, 268, 312, 316, 369, 380, 482

Gute und Böse 善和恶 262—265, 268, 271, 272, 274, 284, 285, 289

H

Haltungslos 不成体统 260

Handlung 行为、行动 14, 22, 24, 45, 58, 67, 96, 97, 117, 122, 140, 143, 152, 153, 161, 163, 164, 174, 178, 180, 181, 184, 186, 190—192, 194—197, 205, 208—215, 217—230, 233—242, 245—247, 253, 255, 258, 262, 265, 267—269, 272—276, 284, 285, 301, 316, 345, 352, 362, 366, 372, 374, 375, 377—379, 383, 418, 422, 454, 461—464, 478, 487—489, 495, 496, 504

heilig/Heiligkeit 神圣的、神圣 18, 56, 83, 240, 249, 250, 256, 271, 272, 276, 288, 295, 320, 339, 368, 400, 405, 429, 432, 439, 446, 509, 519; 15, 281, 293, 339, 398, 407, 412

Heiligste 至神至圣 249

Heiligtum 圣物 255, 356

Herz 心 82, 163, 246, 259, 261, 268, 288, 294, 301, 311, 316, 318—321, 327, 353, 420, 425, 438, 485

Herz und Brust 心胸 72, 84, 96, 254

Heuchelei 伪善 265—269, 273, 274, 281, 282, 284

Hieroglyphenschrift 象形文字 449

I

Ich 我 31, 47, 49—57, 60—67, 69, 73, 76, 78, 80—86, 88—90, 92—112, 114—122, 125—132, 134—146, 150—157, 159, 162—164, 167—184, 186, 192, 196, 199, 200, 202—206, 208—217, 221—225, 227—231, 235—240, 242—246, 248—254, 256—266, 269—272, 274—276, 279—287, 290, 292, 293, 296, 301, 304, 305, 307, 308, 312, 318, 328, 332, 337, 339, 341, 349, 356, 360, 367, 370, 371, 375, 382, 383, 401, 408, 412, 413, 441, 442, 445, 449, 451, 453, 454, 457, 478, 488, 489, 492, 494, 510

Idealismus 唯心主义、唯心论 106; 107

Ideal 理想 24, 28, 42, 56, 71, 76, 94, 240, 259, 281, 319, 321, 342, 387, 410, 412, 429, 431, 432, 436, 441, 443, 444, 490—495, 503, 510, 512, 518

Idee 理念 21, 24, 25, 27, 29, 30, 32, 60, 61, 72, 74, 75, 77, 79—88, 92, 102, 108, 109, 111, 121, 123—125, 132, 142, 151, 153, 179—181, 183, 185, 201—205, 220, 231, 242—244, 249,

- 254, 255, 257, 262, 264, 277, 282, 287, 289, 291—294, 297, 306, 307, 329, 336, 338—340, 342, 344, 345, 354, 370, 375, 381, 393, 397—401, 403—405, 407, 409, 410, 412, 414, 415, 424, 429—431, 434, 435, 437, 440, 441, 445—454, 471, 477, 490, 501, 505, 507, 508, 512
- Identität 同一性 27, 53, 54, 75, 77, 80, 89, 93, 98, 101, 113, 128, 156, 157, 192, 193, 196, 202, 208—210, 231, 242, 252, 253, 256, 286—288, 295, 296, 301, 310, 311, 339, 408, 411, 499, 508
- Indianer 印度人 51, 106, 358, 392, 416
- Individuum 个体、个人 26, 43, 63, 64, 67, 69, 80, 89—91, 93, 109, 125, 131, 145, 148, 151, 152, 154, 157, 168, 185, 221, 229, 232—234, 238, 246, 248, 255, 257, 267, 292, 294, 296—301, 303—305, 307, 308, 313, 319, 322—324, 332, 342, 355, 357—359, 364, 374, 375, 384, 385, 397, 399, 401, 403—405, 407—413, 431, 432, 435, 438—440, 442—444, 450, 460, 461, 464, 468, 471, 474, 477—480, 490—492, 494—498, 500, 503, 505, 506, 508—511; 50, 89, 100, 108, 110, 111, 133, 152, 154, 157—159, 169, 181, 191, 193, 196, 197, 201, 204, 217, 221, 232, 234, 260, 267, 272, 273, 275, 277, 289, 294, 297—301, 304, 306, 308—310, 313, 314, 319, 321, 325, 330—332, 338, 339, 346—349, 352, 355, 357—360, 370, 383—386, 388, 390, 393, 397, 399, 406, 407, 409, 410, 412, 425, 430, 455, 458, 460, 461, 463, 466—468, 471, 476, 488, 489, 491, 492, 495—499, 505, 509, 511, 520
- Inneres 内心 18—20, 28, 34, 43, 51, 65, 88, 89, 91, 93, 111, 125, 141, 143—146, 151, 153, 175, 180, 181, 195, 200, 202, 203, 205, 208, 212—215, 219, 229, 231, 234, 237, 240, 245, 249, 254, 257, 259, 260, 262, 280, 282, 288, 290, 301, 307, 319, 322, 325, 326, 328, 366, 371, 397, 414, 418, 419, 421, 422, 430, 430, 440, 486, 495, 508, 511, 517, 518
- Innigkeit 内在性, 真挚 74, 89, 101, 118, 171, 259, 260, 261, 329, 410, 431, 511
- Insichsein 内心存在, 在自身内存在 93; 199, 202
- Instinkt 本能、直觉 47, 231, 232, 237, 262, 290, 322, 327, 328, 342, 348, 362; 12
- Intelligenz 理智 22, 28, 29, 34—36, 39, 40, 43—45, 47—49, 64, 68, 72, 104, 113, 120, 121, 141, 163, 165, 187, 193—195, 215, 218, 232, 234, 235, 245, 247, 249, 250, 271, 276, 300, 301, 308, 312, 316, 318, 336, 340, 344—348, 352, 354, 356, 357, 364, 365, 369, 371, 378, 379, 383, 400, 433, 453, 583, 520, 522
- Interesse 兴趣 23, 56, 60, 76, 96, 97, 101, 107, 141, 151, 153, 155, 156, 206, 220, 227, 230, 231, 292, 302, 311, 322, 323, 326, 367, 451, 462
- Italiener 意大利人 360

J

Justinian I 查士丁尼一世 368

Justinian the Great 查士丁尼大帝 165

K

Kategorie 范畴 289,488

Kind/Kindesalter 儿童/童年 61, 76—78, 99, 101, 102, 184, 201, 235, 264, 326, 328, 328, 469

Körper 物体, 身体 30, 46, 55, 121, 295, 306, 441; 99, 105, 110—112, 115, 116, 119, 121, 122, 144, 145, 178, 189, 206, 526

Kosmopolitismus 世界主义 361

Krankheit 病、疾病 40, 46, 260, 328, 351, 369, 404, 429, 525; 443

Krieg 战争 110, 454, 458, 492—494, 497, 500—502, 506, 508

Kriminaljustiz 刑侦正义 221

Kultus 崇拜 279

Kunst 艺术 17, 21, 42, 78, 104, 138—140, 145—147, 221, 233, 300, 302, 314, 319, 404, 461, 503

L

Leben 生命、生活 76, 18, 19, 30, 51, 55, 95, 98, 99, 106, 107, 110, 111, 120, 122, 123, 138, 144, 151—153, 178, 189, 191, 192, 196, 216, 224, 227, 239—241, 243, 244, 252, 256, 271, 290, 292, 295, 301, 302, 309, 312, 314, 315, 318, 327, 328, 404, 409, 411, 415, 424, 431, 433—435, 441, 491, 492, 495, 506, 519; 14, 16, 19, 24, 28, 50—

52, 56, 137, 143, 144, 151, 153, 154, 159, 182, 222, 227, 228, 232, 239, 242, 253, 260, 271, 289, 290, 294, 296, 302, 304, 306, 308, 309, 312, 313, 317, 319, 320, 323, 327, 328, 336, 344, 350, 351, 355, 356, 358, 359, 361, 362, 366, 381, 384, 386, 388—393, 396, 399, 407, 409, 413, 418, 421, 422, 424, 427, 430, 439, 440, 447, 459, 474, 475, 480, 489—491, 493, 494, 502, 505, 509, 511, 517

Lebendiges 生命体、有生命的东西 95, 106, 216; 178

Leib 肉体 30, 73, 111, 189, 222, 235, 302, 310, 320

Leib und Seele 肉体和灵魂 30

Leidenschaft 热情、激情 229, 230, 235, 319; 50, 60, 110, 234, 247, 311—315, 340, 416, 418, 424, 459, 463, 464, 472, 497, 503—505, 526

Licht 光 51, 114, 121, 139, 187, 262, 340

M

Macht 威力、强力、势力 326; 443, 504; 197, 220, 259, 342, 348

Manifestation 显示 20, 36, 41, 107, 173, 186, 193, 196, 302, 338, 345, 358, 370, 393, 429, 445, 472, 483, 493, 526

Mann 成人 115, 327, 328

Maschine 机器 353, 496

Meineid 伪证 39, 46

Melancholie 抑郁 420

Mitleidt 同情 62, 181, 189, 190, 220, 364

Monarch 君主 157—159, 320, 336, 373, 375, 435, 436, 438, 442—458, 461,

- 466—468, 470, 472, 474—476, 488, 490, 497, 498
- Monarchie 君主制 435—440, 442, 447—449, 451, 455, 474
- Moralität 道德 13, 70, 72, 76, 83, 85—88, 90, 93, 96, 101, 108, 109, 113, 142, 153, 163, 171, 173, 180, 181, 184, 185, 188, 192, 196, 198, 199, 200, 202, 204—214, 224, 227, 228, 229, 232—239, 242, 246—248, 251—253, 255, 256, 260, 261, 265, 271, 285—287, 289—292, 297—304, 307, 326, 332, 347, 348, 351, 354, 359, 365, 376, 388, 408, 435, 440, 445, 498, 500—502, 509, 524, 525
- Mut 勇敢、勇气 152, 300, 494—496; 152—154, 300, 496, 507
- N
- Name 名称 277, 525
- Natur 自然、本性 12, 16, 21, 22, 25, 27, 28, 32, 34, 35, 43, 46, 50, 52, 60—63, 66, 69—74, 81, 87, 91, 94, 95, 98, 100, 103, 104, 107, 110, 111, 113, 115, 116, 120—126, 129, 142, 143, 147, 149, 151, 153, 159, 179, 180, 183, 188, 206, 222, 224, 227, 229—302, 306—311, 313—316, 318, 322, 324—330, 332, 335, 338, 339, 341—345, 347, 348, 350, 351, 353—357, 373, 382, 384, 386, 388, 390, 392, 393, 396, 397, 403, 411, 434, 437, 441, 442, 449, 450, 452, 461, 464, 475, 476, 492, 499, 505, 508—510, 512, 516, 517, 524, 525, 529; 12, 21, 24, 29, 31, 35, 39, 42, 45, 48—51, 57, 62—65, 67, 70, 88, 98, 108, 116, 117, 128, 130, 131, 140—144, 147, 150, 157, 162, 165, 171, 173, 176, 184, 190, 192, 193, 197, 216, 218—220, 223—228, 233, 235, 246—248, 258, 261, 263, 265, 271—273, 276, 284, 286, 289, 292, 294, 295, 298, 299, 309—311, 316, 317, 326, 327, 332, 335, 344, 345, 365, 366, 369, 372, 376, 378, 393, 401, 407, 411, 414, 415, 417, 420, 422, 429, 432, 450—453, 460, 461, 469, 472, 476, 480, 487, 488, 491, 492, 494, 502, 504, 511, 516
- so von Natur gut 人性本善 69
- so von Natur böse 人性本恶 69
- Natürliches 天性 47, 222, 312, 320, 326, 414
- Naturrecht 自然法 35, 310, 322, 437, 516, 525
- Naturzustand 自然状态 125, 180, 322, 343, 350, 354, 499
- Negation 否定 42, 49—56, 64, 68, 69, 74, 78, 80, 84, 91, 92, 97, 100, 101, 117—119, 128, 129, 143, 144, 151, 159, 172, 173, 175, 176, 178, 181—183, 186, 187, 192—195, 198, 200—202, 207, 208, 210, 211, 238, 240, 258, 262, 264, 265, 268, 271, 273, 281, 286, 287, 290, 300, 307, 308, 314, 418—420m 433, 443, 450, 462, 470, 490—492, 494—496, 506, 511, 528
- Neigung 秉好、爱好 62, 63, 68, 69, 80, 300; 34, 267
- Notwendigkeit 必然性 24, 28, 32—34, 42, 49, 81, 87, 89, 110, 125, 138, 152,

156, 170, 173, 183—185, 198, 218,
221, 222, 244, 261, 262, 264, 265, 294,
297, 307, 310, 328, 335, 339, 340, 342,
343, 347, 350, 352, 353, 358, 359,
378—381, 385, 397, 407, 408, 410,
412—415, 429, 444, 449, 454, 471,
475, 490, 492, 495, 504

O

Orakel 神谕 448, 449

P

Person 人 93, 95, 99, 445

Pflicht 义务 16, 20, 21, 24, 33, 43, 62,
70, 81, 83, 89, 142, 148, 154, 157, 158,
160—165, 179, 181, 183, 213, 214,
220, 225, 229, 232, 233, 238, 246, 248,
250—257, 259, 260, 265, 266, 271,
272, 274, 275, 278, 279, 281, 288, 292,
294—301, 304—306, 311, 316, 321,
329, 335, 339, 359, 365, 374—376,
386—389, 393—397, 399, 408—410,
417, 419, 421, 425, 430, 432, 439, 456,
461, 462, 467, 478, 491, 494, 495, 502,
516, 528

Phantasie 幻想 12, 237, 342, 459

Philosophie 哲学 11—13, 15—18, 20—
32, 34, 35, 37—41, 43, 48, 53, 55, 56,
67, 69, 70, 72, 73, 81, 88, 106, 107,
110, 158, 233, 251—253, 265, 266,
273, 285, 287, 297, 302, 320, 342, 369,
370, 400, 408, 425, 430, 432, 433,
445—447, 449, 450, 471, 492, 493,
503, 515—519, 521—525, 527, 529

Pöbel 贱民 388—390, 393—397, 434,

470, 511

Polizei und Korporation 警察和同业公会
346, 382

Potential 潜能 74

protestantisch 新教的 27, 290

Psychologie 心理学 49, 151, 188, 194,
234, 247

empirische—经验心理学 48, 62, 70

Q

Quelle 源泉 22, 114, 250, 365

R

Rache 复仇 196, 197, 198, 201, 217,
235, 247, 271, 364, 374, 489, 507;

Realismus 实在论 107

Realität 实在性 30, 61, 75, 82, 92, 97,
98, 100—102, 106, 109, 132, 138, 164,
170, 184, 200, 239, 240, 245, 287, 323,
338, 340, 408, 410, 414, 419, 429, 441,
447, 494

Recht 法 14, 15, 20, 21, 28—36, 42—
44, 46, 61, 66, 80—92, 95—98, 101,
108, 112, 114, 124—126, 138, 169—
191, 196, 198—202, 205—207, 210—
214, 217, 218, 224, 229, 231, 236—
243, 245—249, 254, 256, 260, 267,
271, 272, 279, 285, 287, 289, 291—
293, 298, 301—303, 307, 308, 310,
315, 322, 329, 335, 354, 359—366,
368—371, 373—375, 377, 378, 381,
382, 400, 415, 422, 425, 428, 437, 445,
454, 498, 499, 501, 524

Rechtsplege 司法 99, 160, 189, 346,
356, 360, 363, 365, 367, 374, 376, 377,

- 380—382, 388, 435, 462, 464
- Rechtsschaffene 诚实本份的人、正派的人
220; 21, 238
- Rechtssystem 法权体系 42, 46
- Rechtzustand 法治状态 42, 357
- Regierung 政府 18, 21, 22, 39, 157, 374,
389, 409, 432, 438, 446, 447, 453, 455,
460, 463, 464, 466, 468, 470—473,
481, 486, 488, 501, 509, 516, 517, 519,
520
- Religion 宗教 14, 22, 43, 44, 50, 52, 69,
104, 108, 140—144, 149, 171, 180,
183, 254, 256, 258, 264, 265, 268, 284,
295, 314, 321, 329, 330, 341, 356, 358,
366, 388, 409, 414—424, 426, 429—
433, 455, 499, 500, 503, 509, 512
- katholische—天主教 284, 290, 321, 360
- Resultat 结果 22, 23, 30—32, 37, 71,
80, 83, 85, 87, 101, 130, 133, 145, 148,
163, 164, 174, 180, 181, 184, 188, 192,
218—220, 222, 234, 235, 237, 247,
268, 285, 286, 290, 311, 317, 326, 336,
352, 354, 368, 383, 390, 396, 397, 399,
400, 410, 413, 416, 418, 419, 426, 430,
432, 435, 438, 450, 451, 453, 457, 461,
465, 469, 470, 481, 483, 487, 494, 495,
498
- Roman 小说 139
- S
- Schluß 推论 11, 12, 24, 39, 100, 158,
300, 369, 380, 400, 427, 432, 446, 450,
452, 474, 495, 525
- Schmerz 痛苦 290
- Schönheit 美 65, 251, 279, 286, 312,
332, 342, 370, 508, 510
- Schuld 责任 142, 215—217, 219, 221,
226, 246, 247, 264, 323, 388, 455, 526,
528
- Schwere 重力 46, 55
- Selbstbewußtsein 自我意识 15, 26, 49,
50, 52, 55, 56, 58, 66, 72, 75, 76, 80,
82, 83, 85, 89, 93—95, 122—125, 133,
141, 143, 219, 224, 226, 229, 252, 255,
256, 259, 260, 264, 265, 267, 284, 287,
289, 290, 292, 294, 295, 302, 303, 305,
307—311, 313, 318, 342, 368, 379—
381, 397—399, 403, 411, 416, 422,
425, 427, 428, 440, 448, 449, 489, 503,
504, 506, 508, 510, 511, 513
- Selbstgefühl 自我感觉 26, 57, 295, 412
- Selbstständigen/Selbstständigkeit 自立, 独
立/自立性, 独立性 63, 67, 107, 309,
324—327, 442; 91, 94, 120, 122, 138,
157, 174, 199, 213, 218, 243, 295, 299,
306, 308, 313, 319, 322, 329—336,
338, 339, 341, 342, 373, 386, 388, 390,
397, 403, 405, 407, 415, 423, 428, 429,
433, 435, 441—443, 446, 456, 462,
464, 465, 468, 475, 479, 485, 490, 491,
493, 494, 497—499, 501, 505; 106,
118; 73, 86, 88, 91, 307, 312, 318, 327,
338, 340, 407, 460, 490, 496, 498, 503,
506—508
- Selbstzweck 目的自身 107, 258
- Sinn 感官、官能 520; 47, 49, 50, 61, 96,
479
- Sinnlichkeit 感性 47, 58, 62, 72, 90,
103, 115, 119, 146, 188, 190, 194, 220,
247, 249, 254, 255, 312, 315—317,

- 326,327,361,371,378,379
- Sitte 风尚 301,302,321,464
- Sittlichkeit 伦理 13—16, 18—21, 23, 24, 26, 27, 66, 67, 72, 77, 78, 81—83, 86—99, 96, 105, 126, 141—144, 151, 152, 158, 169, 180, 181, 183, 207, 220—222, 231, 232, 238, 239, 245, 252, 254, 256, 258, 260, 268, 272, 273, 276, 279, 284, 286—311, 313—324, 326—330, 332, 334—342, 344, 345, 355, 359, 360, 365, 393—399, 403, 408, 411, 412, 417, 419, 421—425, 427, 428, 435, 436, 453, 464, 475, 492, 493, 501, 503, 506—508, 510, 511, 524, 525
- Sklaverei 奴隶制 41, 74, 123, 125, 126, 142, 219, 321
- Sollen 应当 57, 188, 250, 262, 339, 377, 385, 423, 424, 433, 435, 477, 481
- Sonnensystem 太阳系 89, 347, 426
- Spanier 西班牙人 440
- Sprache 语言 32, 63, 88, 146, 161, 163, 315, 317, 381, 416, 464, 474
- Staat 国家 13—19, 21, 22, 26, 27, 29, 33—35, 40, 42—44, 58, 70, 83, 86, 88, 89, 91, 99, 102, 108—110, 124, 125, 128, 138, 152, 157—159, 179—181, 183, 185, 189—192, 197, 201, 220, 221, 232, 237—239, 246, 248, 249, 255, 275, 283, 293, 296—299, 303—308, 314, 317, 319, 320, 321, 323, 329, 330, 332, 336, 339—342, 355, 357, 359, 361, 365, 366, 374, 375, 382, 383, 386, 389—393, 396—473, 475, 477, 479, 482—484, 486, 489—503, 505—507, 509, 510, 512, 515—519, 524, 525
- äußeres Staatsrecht 外部国家法 405, 497
- inneres Staatsrecht 内部国家法 404, 406, 439
- Stämme 宗族 324, 330, 336, 392
- Stände 等级 31, 36, 70, 225, 293, 300, 305, 321, 355—360, 380, 381, 393, 441, 447, 458, 461, 463—465, 467—482, 494, 495, 497, 509, 510
- Ständische Behörde 等级会议 470, 476, 481, 482, 486
- Stipulation 协议 159, 500
- Strafe 刑罚 39, 91, 177, 178, 184—197, 202, 248, 367, 372—374, 377, 379, 383, 430, 454, 488
- Subjekt/Subjektivität 主体、主观/主观性、主体性 27, 33, 46, 55, 56, 62, 78—80, 82, 88—90, 92—95, 98, 103, 105, 125, 132, 151, 173, 174, 184, 192, 199, 201, 202, 204, 206, 207, 209—215, 220, 225, 226, 229—233, 235, 237, 244—248, 250, 251, 255, 256, 262, 269, 273, 279, 282, 283, 292, 295, 296, 298, 301—303, 326, 328, 329, 342, 343, 345, 346, 348, 364, 370, 371, 410, 425, 440, 444, 445, 467, 483, 497, 498; 19—23, 25, 28, 43, 49, 58—60, 66, 69, 70, 75—81, 84, 85, 87, 88, 91, 92, 98, 101, 112, 119—122, 124, 138, 155, 161, 162, 164, 176—178, 184, 185, 187—189, 192, 197, 201, 202, 208, 211—214, 216, 217, 223, 224, 226, 227, 229, 230, 232—235, 238, 241, 243, 246—249, 254—256, 258, 260,

- 263, 266, 269, 271—277, 279, 281, 282, 284—287, 290, 293, 294, 296—299, 301—304, 309, 310, 313, 318—320, 326, 329, 330, 332, 341, 345—347, 352, 353, 358, 359, 362, 373, 374, 376, 378—381, 383, 385, 388, 390, 396, 399, 407, 410, 412—414, 418, 419, 422, 424, 425, 427, 431, 451, 455, 457, 461—464, 468, 469, 471, 472, 476, 478, 479, 483, 484, 487, 488, 528; 32, 57, 60, 63, 64, 71, 73, 76—79, 115, 125, 199, 200, 202, 204—210, 213, 224, 225, 228, 231, 233, 235, 236, 240, 249, 256, 258—262, 265, 266, 268—270, 276—279, 281, 284, 286—294, 297, 298, 301, 303, 306, 310, 311, 316, 319, 328, 342, 345, 346, 367, 371, 380, 401, 419, 427, 429, 430, 487—490, 510—512; 61, 86, 88, 89, 91, 95, 102, 103, 198, 199, 205—210, 227, 230, 231, 240, 241, 243—245, 247—249, 254—256, 263, 265, 290, 293, 303, 329, 342, 343, 365, 407, 435, 439, 440, 443—445, 448—450, 455, 485, 490, 506, 507, 510
- Substantialität 实体性、实质 14, 22, 26, 27, 55, 56, 70, 79, 82, 89, 91, 99, 103, 128, 130, 135, 141, 142, 145, 147, 161, 162, 182, 188, 191, 193, 207, 209, 220, 225, 234, 236, 244, 245, 248—250, 256, 257, 259, 263, 277, 280, 286, 292—294, 296—298, 302—321, 323, 325, 326, 328—330, 332, 335, 341, 342, 344, 345, 355, 356, 360, 366, 376, 380, 381, 386, 393, 398, 399, 402, 406—409, 411—413, 415, 435, 436, 438, 441, 447, 448, 457, 461, 467, 472, 473, 476, 483—485, 488, 489, 491, 492, 494, 498, 501, 506—512; 56, 163, 206, 233, 236, 515, 529
- Substanz 实体 14, 21, 25, 28, 46, 75, 81—83, 87—89, 99, 106, 128—131, 135, 136, 142, 143, 145, 161, 201, 220, 233, 235, 244, 260, 279, 288, 293—297, 301, 303, 305—307, 314, 325, 356, 377, 396—399, 401, 411, 412, 415, 443, 458, 460, 475, 488, 491, 492, 501, 506, 507, 524
- Symbol 象征 161, 356
- System der Bedürfnisse 需要的体系 346, 382
- ### T
- Talent 才能 19, 52, 104, 112, 125, 131, 167, 300, 467, 468, 482, 489, 505
- Tat 行动 32, 47, 67, 78, 97, 115, 142, 164, 172, 182, 189, 191, 213, 215—224, 226, 229, 233—235, 246, 251, 252, 257, 260, 261, 264—267, 273—275, 279—281, 288, 292, 293, 298, 300, 301, 322, 327, 329, 371, 375, 383, 385, 399, 413, 415, 419, 422, 430, 431, 434, 445, 448, 450, 455, 465, 473, 476, 485—487, 496, 502, 505, 506
- Tätigkeit 活动/能动性 18, 47, 48, 51, 53, 55—58, 60, 64—67, 72, 73, 79, 84, 85, 97, 98, 105, 118, 145, 151, 152, 155, 180, 207—209, 216, 230, 231, 245, 254, 260, 287, 288, 302, 313, 317, 323, 332, 342, 346, 352, 357, 359, 377,

381, 392, 393, 396—399, 407, 412—
415, 461, 462, 467, 470, 473, 476, 500,
508, 515, 517, 519; 264
TatsacheBewußtseins 意识的事实 32
Teilung der Arbeit 劳动分工 352
Teilung der Staatsgewalten 国家权力的划
分 433
Theologie 神学 192
Tod 死亡 144, 166, 302, 324, 329, 330,
332, 493, 511
Tollheit 癫狂 132, 266
Töne 声音 28, 448
Trieb 冲动、本能 17, 24, 47, 49, 60, 62,
63, 65, 66, 68—73, 79, 80, 93, 96, 107,
188, 190, 194, 214, 231, 232, 247, 261,
289, 293, 297, 298, 300, 310, 313, 314,
316, 322, 328, 348, 364, 373, 400, 442,
486; 47, 231, 232, 237, 262, 290, 322,
327, 328, 342, 348, 362
Tugend 德行、德性 23, 41, 267, 298,
299, 398, 437, 438, 489, 495, 505, 523;
22, 183, 265, 298—301, 438, 482

U

Übel 恶、祸 21, 41, 44, 69, 142, 163,
186—190, 194, 203, 213, 214, 219—
222, 237, 245—247, 256—259, 261—
268, 270—272, 274—276, 279—285,
289, 300, 302, 342, 376, 383, 384, 390,
433, 470; 511
Unrecht 不法 15, 32, 36, 81, 97, 98,
100, 101, 124, 125, 143, 161, 169, 170,
172—174, 176—182, 188, 197, 199,
200, 207, 211, 237, 239, 240, 246, 247,
251, 253, 271, 369, 375, 376, 383, 388,

390, 462, 487, 502, 503, 505, 507, 512
Urteil 判断 109, 112, 118, 124, 151—
153, 175, 177, 181, 182, 204, 214, 223,
224, 255, 257, 259, 268, 274, 275, 281,
348, 363, 379, 450, 462, 482, 483, 485,
505

V

Verbrech 犯罪 58, 91, 98, 101, 142,
151, 174, 178, 181—198, 202, 212,
216, 237, 262, 269, 272—274, 276,
285, 371—374, 377, 383, 454, 462,
488, 496
Verbrechen 罪行 219, 229, 247, 272,
274, 373
Verfassung 宪法 18, 509
Vernunft 理性 15, 16, 19, 20, 22, 25—
28, 30, 41—45, 58, 61, 62, 64, 67, 75,
76, 78—82, 84, 85, 89, 102, 108, 113,
115, 129, 133, 137, 143, 153, 155, 156,
159, 188, 190, 191, 195, 200, 217, 222,
229, 231, 232, 235, 238, 245, 246, 253,
255, 256, 262, 263, 267, 275, 281—
283, 288, 294, 295, 303, 308, 318, 322,
324, 326, 329, 334, 335, 340, 342, 344,
354, 356, 38, 359, 365, 367, 369, 374,
378, 379, 381, 396, 399—402, 410,
412, 413, 416, 419, 424, 425, 427, 429,
432—434. 437, 438, 440, 445, 448,
449, 451, 456, 457, 469, 470, 473, 474,
477, 480, 482, 484—486, 503, 510,
512, 517, 523
Vernünftigkeit 有理性、合理性 16, 24—
26, 44, 61, 62, 76, 80, 81, 85, 190, 191,
222, 235, 288, 294, 295, 302, 303, 308,

- 318, 322, 324, 334, 3335, 374, 432, 451, 477, 484—486, 512; 24, 28, 40, 62, 67, 80, 123, 137, 142, 169, 191, 231, 273, 282, 344, 346, 347, 399, 402, 411, 413, 424, 425, 427, 428, 430, 432, 433, 436, 438, 498, 507, 511
- Verrücktheit 疯狂 132
- Verstand 知性 12, 19, 41, 50, 51, 53—56, 60, 61, 69, 74—77, 111, 113, 132, 264, 446, 450
- Verstandesfreiheit, die Freiheit des Verstandes 知性的自由 50, 51
- Vertrag 契约 61, 85, 91, 97, 98, 100, 104, 118, 120, 133, 144, 152, 153, 155—172, 174, 177, 179, 181, 191, 194, 199, 200, 211, 224, 258, 301, 310, 313, 315, 317, 322, 365, 370, 371, 377, 392, 400, 453, 462, 499
- Vertrauen 信赖 78, 389, 412, 458, 529
- Volk 民族 18, 34, 35, 82, 88, 89, 93, 126, 128, 139, 146, 150, 162, 171, 172, 185, 186, 192, 193, 197, 253, 292, 294, 301, 305, 313, 317, 338, 343, 362, 363, 364, 366, 389, 280, 440, 443, 446, 447, 454, 464, 483, 490—494, 497—499, 502, 503, 505—508, 510, 511, 519
- Völkerrecht 国际法 499, 502
- Volkesgeist 民族精神 88, 398, 503, 508, 510
- Vorsatze 故意、存心 88, 101, 149, 177, 202, 205, 206, 208, 209, 212—219, 222—224, 226—229, 265, 500; 27, 185, 398
- Vorsehung 天意 220, 493, 501, 504
- Vorsöhnung 调解、和解 155, 239, 376; 27, 185, 374, 509, 527
- Vorstellung 表象 28, 29, 47—51, 55, 60, 61, 66, 71, 73—75, 77, 82, 84, 86, 88, 106, 115, 117, 119, 122, 125—128, 130, 132, 136, 137, 143, 146, 148, 150, 156, 161, 164, 175, 178, 185, 186, 188, 196, 217, 222, 224, 247, 249, 253, 259, 263, 264, 272, 284, 288, 294, 295, 314, 317, 320, 322, 323, 328, 342, 417—419, 421, 439, 447, 450, 500, 503, 512
- Vorzug 偏爱 70, 88, 96, 128, 140, 374, 400
- W
- Wahlen 选择 40, 53, 65, 67, 68, 215, 225, 232, 263, 265, 289, 296, 301, 312, 342, 374, 393, 410, 520, 527
- Wahrheit 真理 13, 14, 19, 22, 23, 27—30, 32, 48, 61, 66, 71, 73, 75, 76, 78, 84, 87, 88, 90, 106, 123, 124, 141, 142, 172, 189, 192, 202, 209, 222, 223, 240, 245, 254, 257, 274, 277, 278, 280, 285—287, 342, 379, 397, 410, 411, 414, 417, 419, 420, 424, 425, 427, 428, 432, 445, 450, 484, 486, 508, 509, 511, 512
- Weltgeist 世界精神 84, 88, 89, 91, 304, 435, 503, 505, 506, 508, 509
- Weltgeschichte 世界历史 88—90, 328, 405, 406, 419, 503—506, 508, 509
- Wert 价值 38, 71, 73, 118, 119, 127, 135—140, 145—147, 150—154, 160, 161, 163—169, 171, 177, 184, 192, 194, 196, 201, 205, 206, 211, 213—215, 229, 233, 235, 236, 238, 244, 245,

- 271, 274, 276, 282, 301, 305, 312, 316,
317, 321, 323, 328, 351, 357, 366, 372,
409, 422, 428, 440, 462, 466, 467, 496,
505, 530
- absolute Wert 绝对价值 71, 168, 236
- Widerspruch 矛盾 28, 31, 33, 35, 43,
66—68, 79, 80, 84, 95, 98, 125, 132,
142, 143, 152, 154, 155, 188, 193, 196,
197, 210, 218, 231, 236, 252—254,
261, 264, 268, 280—282, 308, 337,
342, 367, 373, 427, 441, 478, 483, 496
- Wiedervergeltung 报复 101, 192—197,
374, 464
- Wille 意志 46—51, 53—83, 87—98,
100—102, 104—112, 114—120, 122,
124—128, 131, 132, 138—143, 150,
152—159, 161—164, 169—183, 186—
222, 225—233, 235, 236, 239—245,
248, 250—252, 254—256, 259—265,
269, 270, 281—283, 286, 288—290,
292—295, 297, 300—304, 306, 307,
312, 317, 318, 320, 326, 327, 332—
334, 342, 343, 345, 346, 351, 355, 358,
360, 361, 364, 365, 371, 373, 381, 382,
393, 397—401, 403, 406, 407, 410,
415, 417, 419, 430, 434, 435, 438,
442—445, 447—451, 453, 455, 467—
471, 475, 477, 478, 485—487, 489,
497—501, 510, 512, 524
- subjektive—主观的或主体的意志 58,
77, 91, 110, 170, 183, 191, 202—205,
208, 210, 212, 250, 306; 98, 105, 211,
225, 244
- objektive—客观的或客体的意志 76,
78, 205
- substantielle—实体的意志 398
- Willkür 任意、任性 19, 34, 65—69, 76,
78, 80, 81, 89, 108, 109, 112, 144, 147,
164, 211, 244, 256, 261, 263, 282, 281,
283, 284, 306, 313, 316, 327; 28, 93,
107, 112, 123, 138, 157—159, 162,
163, 169—173, 177, 181, 189, 197,
201, 262, 268, 271, 281, 284—286,
288, 297—302, 315, 316, 320, 321,
323, 326, 330, 332—337, 339, 341,
342, 346, 347, 352—354, 358, 359,
367, 377, 382, 383, 385, 386, 388, 400,
404, 410, 418, 419, 424, 431, 443, 452,
453, 455, 462—465, 471, 474—476,
479, 480, 499, 509—512, 518
- Wirklichkeit 现实性 24, 25, 29, 30, 43,
62, 65, 74, 79, 80, 85, 87, 92, 100, 101,
106, 109, 116, 128, 139, 145, 173, 176,
183, 185, 192, 200, 221, 223, 224, 234,
235, 248, 259, 273, 279, 281, 286, 288,
290—292, 294, 298, 299, 301—303,
305, 306, 308, 315, 329, 332, 342, 343,
345, 346, 359—361, 374, 382, 397—
399, 404—406, 412, 414—416, 419,
428, 429, 437, 440, 441, 444, 445,
447—449, 456, 467, 477, 484, 487,
489, 490, 496—499, 501, 503, 505,
511, 512, 518
- Wissen 知晓 44, 242, 335, 368, 376, 380
- unmittelbares—直接的知 283
- Wohl 福 89, 213, 225, 227, 228, 230—
232, 236—244, 251, 257, 262
- Wort 词/词语 40, 45, 75, 132, 196, 277,
334, 335, 393, 469, 488; 20, 88, 236,
432, 528

Würde 尊严 23, 73, 190, 221, 226, 235,
244, 245, 247, 257, 267, 269, 276, 303,
305, 312, 337, 358, 359, 364, 393, 397,
450, 454, 455, 516

Z

Zeichen 符号 137, 146, 161, 162, 164,
315

Zeugen 造化 62, 257

Zorn 愤怒 60, 125, 200, 375, 389, 520,
526

Zucht 管教、教育、规训 249, 326; 283,
302—304, 308, 309, 312, 325—329,
332, 345, 352, 353, 355, 356, 379, 386,
388, 396, 427, 442, 464, 482, 483, 504,
519, 520; 201, 327, 419

Zwang 强制 28, 51, 178—183, 185, 188,
190, 201, 248, 386

Zweck 目的 11, 21, 37, 38, 47, 49—51,

55, 57—60, 63, 64, 66, 69—73, 75—
80, 87, 91, 92, 94, 98, 106, 107, 109,
112, 121, 127, 130, 138, 145, 148, 149,
153, 158, 159, 176, 180, 181, 186, 189,
191, 202, 205, 206, 208—210, 212,
213, 217, 218, 220, 224, 226—236,
238—240, 242—245, 251, 254, 258,
263, 265, 270—272, 281—283, 290,
292, 296, 297, 300—303, 305, 306,
309—311, 313—316, 318, 323, 326,
327, 331, 332, 337, 339—347, 349—
352, 355, 356, 359, 375—377, 382,
383, 385, 388, 393, 397—399, 403,
407, 408, 410—413, 415—417, 421,
423, 424, 427—429, 432—434, 443,
44, 450, 452, 453, 457, 458, 462, 463,
470, 473, 475, 476, 479, 492, 495, 496,
501, 503, 506, 516, 525

Zynismus 犬儒主义 351

译 后 记

对于一个踏实的西学研究者而言,翻译首先是自己治学的需要,其次才是拿去出版变成公共读物的。对于黑格尔的这些世所公认的最晦涩难懂的经典著作,自己按照原文进行翻译更是准确而全面理解的必要步骤,即便永远不能出版,也是不可或缺的。这是译者多年来对自己的教学和科研的一个基本要求。

就《法哲学原理》而言,尽管已有前辈学者的译本供参考,但是要做到消除误解,准确无误地把黑格尔的原义和风格表达为中文,还是一件非常艰难的工作。因此,在翻译过程中我要不断地参照其他版本,现简要汇报如下:

由于黑格尔自己在本书的序言中说得非常清楚,这部《法哲学》教科书是对之前《哲学全书》中的第三部分,即《精神哲学》中“客观精神”相关内容的进一步阐释和发挥,因此,本书的翻译在遇到难以理解的问题时,首先参考了《精神哲学》(杨祖陶译,人民出版社2006年版)的相关内容,这是符合 Hermeneutik(释义学)原则的,对于正文部分的理解是有效的。但对于“补充”和“笺注”部分,就不起作用了。因为这两部分尤其是“笺注”部分是我们现在翻译这个《法哲学》版本中才有的,是全新的内容。而这些内容的来源非常麻烦,有一些来自黑格尔学生的“听课笔记”,有一些则来自黑格尔亲手在《法哲学》讲稿上随意写的阐释,不过现在对于这一部分内容,我们可以参照“黑格尔讲演录版著作”来辅助理解,我主要参考的是两种,第一是参照 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819—1820. Nachgeschrieben von Johann

Rudorlf Ringier. Hamburg Felix Meiner Verlag 2000), 这本书是 Hamburg Felix Meiner 出版社出版的黑格尔《讲演录》系列中的第 14 卷, 全由学生笔记和草稿选编而成, 而这部 1819—1820 年的《法哲学》学生笔记, 在时间上早于我们翻译的《法哲学》的讲课时间仅一年不到, 因此具有直接的对应性, 而且这个学生 Johann Rudorlf Ringier 不是如甘斯等人那样属于黑格尔的亲炙弟子, 他对黑格尔哲学并不熟悉, 但他作为柏林大学法学系的学生, 对黑格尔的法哲学十分热爱, 所以他的听课笔记就做得非常详细而认真, 基本上把黑格尔的每句话一字不落地记录下来, 他的这部笔记因此也受到了德国哲学界的重视。著名的德国古典哲学专家、慕尼黑大学教授迪特·亨利希 (Dieter Henrich) 在 1983 年首次把它编辑出版, 而现在 (2000 年) 又纳入黑格尔讲演录版出版。通过阅读这部讲演录, 我发现它的最大好处就是语言的口语化, 意思非常简单明了, 这对于我们准确理解黑格尔《法哲学原理》的确有很大帮助。但它的不足在于, 它不是按照一节一节的形式, 而只有较大的章节目录, 所以, 就不能完全对应地来查对一些具体的表述。

为了弥补这个缺陷, 我对照了伊尔庭 6 卷本的《黑格尔 1818—1831 的法哲学讲演录》(Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818—1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, frommann-holzboog Verlag, Stuttgart-Bad 1973.), 尤其是其中与我们翻译的《法哲学》直接对应的 1820—1821 年《法哲学讲演录》, 它的优势在于不仅为每一节加了一个提纲挈领的标题, 而且对一些非常长的内容分部分地加了提示性的标题, 同时, 还有同时代人的一些评论。这对于我们准确理解黑格尔法哲学的思想具有实质性的帮助。

当然, 在翻译过程中参照原来商务印书馆出版, 由范扬、张企泰翻译的《法哲学原理》不仅是必要的, 而且也是我的新译本质量保证的基础, 特别是这两位先生在“抽象法”部分对罗马法的准确把握和理解, 是我尤为感激和借鉴的。

这部著作的翻译由于各种原因, 前后进行了七八年, 在此期间我也开

了无数次的黑格尔《法哲学》研讨班,每一次上课都是我把我的翻译稿发给学生,由研究生们根据个人的外语水平选择一个较好的外文版(当然大部分是英文和德文)对我的翻译进行挑错,然后课上讨论。因此,复旦大学上我法哲学课的学生们不仅能从我的课上了解我的解读思路和我所掌握的德语学界对法哲学研究的最新进展,同时研究生们的提问和讨论对我本人的理解也是有促进的。

许许多多的同事、同行、老师和朋友都非常关心黑格尔法哲学的重新翻译出版,提出过各种各样的建议和帮助,有许多好的建议我都采纳了,在文内译者注中做了说明,有些则无法说明,在此我一并致以衷心感谢。

一本好的出版物不仅是著者和译者的事,在最终环节更是出版社编辑的事,所以我在此也要表达对人民出版社相关领导,尤其是直接负责《黑格尔著作集》出版的张振明主任和安新文责任编辑的感谢。安新文是位负责任的编辑,工作十分细心,在校对工作中还要忍受我偶尔发作的坏脾气,所以我的感激之情是真诚的。

由于“笺注”部分内容相当多,且格式相当复杂,有些文字不成句子,不仅翻译起来特别吃力,而且给校对工作带来了挑战。尽管译者和责任编辑已经非常尽力了,但确实很难保证没有出错。翻译本来就是一件令人遗憾的工作,我们只能尽力减少出错率,但无法保证一点错误也没有。所以,我真心希望读者在阅读中将发现的错误告诉我,以便在第二版时能得到改正。

邓安庆

2016年暑假写于柏林