

【编者按】此文是复旦大学邓安庆教授为《中国大百科全书·哲学卷》第三版修订所撰写的“黑格尔”词条之二。该词条对黑格尔哲学中的几个概念和名言的含义进行了勘定与阐释。

## 黑格尔哲学中几个概念和名言的含义勘定与阐释

邓安庆

(复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

### 一、世界精神(Weltgeist)

德语 Weltgeist 由“世界”和“精神”两个词合并而成,首先应该理解为“世俗精神”,因为它强调的是同“基督教精神”/“神圣精神”/“圣灵”的对立。在其纯粹哲学的意义上,“世界精神”或“宇宙精神”可理解为“精神”在世界(宇宙)中实存(Dasein)。从词源学上看,“精神”概念源于希腊文的“努斯”(nous)、“普纽玛”(pneuma)、拉丁文的 spiritus 或 anima mundi (也译为“宇宙灵魂”;Weltseele)。但是,自从赫尔德,尤其是从黑格尔以来,这个概念不再从“圣灵”,即“神圣的精神”来理解,而是理解为世界之内的、历史的精神,这种精神就是内在于人的意识中的。世界精神是在历史的进步中人与民族同自身的当下化关系(参见 Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2013, S.725)。在黑格尔哲学中,“精神”是一个非常重要的概念,黑格尔首先是从“否定的”含义上理解它,即一切自然东西的否定者,作为自然东西外在化的消除,“因而是自然的绝对第一性的东西”。其次从肯定性意义上,“精神真正的所是者”,即形式上是“达到其自为存在的理念,其客体恰恰也就是

这个概念的主体”(《精神哲学》第 381 节)。在此意义上,“精神”既是自身的“把握者”(Begreifende),也是被“把握者”(Begriffene),是使概念(Begriff)达到其自身之定在(Dasein)的概念(《哲学全书》第 376 节)。“所以精神的一切行动只是对于它自身的一种把握,而最真实的科学的目的只是:精神在一切天上和地上的事物中认识它自身。”(《精神哲学》,第 377 节)在此意义上,“世界精神”就是精神在世界中认识其自身并成为其自身,因而是“自由”在世界中认识自身和实现自身。它构成世界整体的灵魂与本质,规定和范导着世界成就自身的世界性。在《世界史哲学讲演录》中,黑格尔就是在这种意义上把“世界精神”看作是决定一切社会现象和人类历史发展过程的东西,是人类社会历史发展的基础和决定力量。人类历史则是世界精神借以揭示自己的场所,是世界精神发展和实现的过程。这样一来,世界精神便成为世界历史的最高主宰和创造主;而世界历史则成为世界精神的发展史。所以恩格斯说,在黑格尔那里,“创世说往往采取了比在基督教那里还要混乱而荒唐的形式”。当时,借助于“精神”这个“自由的”理念,黑格尔的“世界精神”把“自由”

收稿日期:2019-03-20

作者简介:邓安庆,男,江西瑞昌人,复旦大学哲学学院教授、博士生导师,教育部长江学者特聘教授。

作为一个普世的理念写在现代性的旗帜上。世界精神的引领和范导,实际上表达的是自由这一普遍的价值理念对人类进程和发展的规范性意义。

## 二、实体即主体(Substanz als Subjekt)

黑格尔在《精神现象学》“序言”中提出了一个著名命题:“一切问题的关键在于:不仅把真实的东西或真理理解或表述为实体,而且同样理解和表述为主体。”“实体”(Substanz)来源于希腊语 hypokeimenon,拉丁语写作 substantia。原义是指事物中的“持存者”,区别于事物中偶然的、变化的属性,柏拉图把“实体”称之为 ousia,中文一般翻译为“实质”/“本质”;亚里士多德称“实体”为变化的性质中的固定不变者、承担者、自立者、本质的东西、内在形式中的质料等等。斯宾诺莎只把“神”或“自然”称之为唯一的“实体”,这使得“实体”概念上升到与“神”具有同等的地位,有了“泛神论”观念;谢林把这样的“实体”称之为“绝对者”,这都构成了黑格尔“实体即主体”思想的背景。近代笛卡尔-康德的主体哲学都把“主体”与“我思”联系起来,“主体”指与“客体”相对的、独立的、自主的、不受客体规定却能规定客体的东西。黑格尔统一了费希特的“自我”(即主观的“主-客体”)和谢林的“自然”(客观的“主-客体”)观念,在谢林的“绝对者”观念上提出“实体即主体”,彻底改写了近代主体哲学的“主体”观念。实体作为“主体”既突出了主体的独立性、自主性和能动性,同时也突出了这种独立性、自主性和能动性不单是作为个体的人身上具有的,而是一种“实体”身上具有的客观的、本质的和神性的“持存者”规定和范导“主体”成就自身,自我实现为最高存在的自我造就性。这样,就把单一个体的主体自我实现的能动性、独立性和自主性原则与普遍实体的自我发展、自我实现原则统一起来。实体的主体化和主体的实体性相统一使永恒不

变的实体具有了自身的能动性原则、自我发展的原则,只不过,实体的变化和发展是其自身本质“在-世界-中”自我展开、自我否定的扬弃过程,是内在的发展和生存,而非外在的机械运动。所以,《黑格尔辞典》这样解说“黑格尔的实体”:“尽管黑格尔回溯到亚里士多德传统的个体性实体(die individuelle Substanz)来了解,但他的实体概念只限于斯宾诺莎视野的唯一实体。这种实体本质上被理解为 causa sui (自因)。”(Paul Cobben(Hrsg.):Hegel-Lexikon,S.434)

## 三、思维与存在的同一性(Identität von das Denken und das Sein)

“思维”或“思”(Denken),古希腊语为 noein,拉丁语为 cogitare,在黑格尔最宽泛意义上使用,是指“在心理学中出现的理智之形态”(《哲学全书》1830年版,§465-§468);这种“思”就是一种能认知的思,在思想(Gedanken)的各种形式中达到普遍的东西。这里,“思维”或“思”仅仅指理智的认知活动,而“思想”是理智(Intelligenz)的产物;“理智”就它自身而言,就是“普遍的东西”。“理智知道,凡被思维的,都存在,而且凡存在,只有就它是思想而言才存在,即是自为的;理智的思维是有思想的,这些思想是作为它的内容和对象。”(《精神哲学》§465)这就是黑格尔关于这个命题的最为经典的表述。

可见,“思维与存在的同一性”实际上要表达的,远不是人们肤浅地认为的那样,仅仅作为人的主观精神世界与外部现实世界具有的同一性关系,而是要阐明“思维”不单纯是一种主观心理活动,而是“理性活动”;“理性”实存于“主体”之中,其使命却不是表达主体之主观的态度与评价,而是“思入”事物的普遍本质。在此意义上,“主观的东西不再是一个与客观的东西有差异的东西”(《精神哲学》第464节),而是事实或实质本身通过主体而获得“自为的存在”,因而是普遍东西的表达。在此意义上,黑格尔明确地

说:“思想的真正客观性应该是:思想不仅是我们的思想,同时又是事物的自身(an sich),或对象性的东西的本质。”(《小逻辑》§41 附释(二))

古希腊哲学家巴门尼德第一次提出了“思维和存在的同一性”;近代知识论哲学尤其重点思考这一问题。黑格尔在《小逻辑》中把此前哲学家们关于思维与存在的同一性问题归纳为三种类型,称之为“思想对待客观性的三种态度”:形而上学、经验主义/批判哲学和直接知识。

黑格尔认为形而上学与一般朴素的信念共同具有的前提,“即认为思维可以把握事物的本身,且认为事物的真实性质就是思维所认识的那样”(《小逻辑》§28 附释)。这就是认为“思维的规定即是事物的根本规定,并且根据这个前提,坚持思维可以认识一切存在,因而凡是思维所想的,本身就是被认识了”(《小逻辑》§28)。因而,这种形而上学也就是康德所批判的他之前的“旧形而上学”。

“在经验主义里面包含一条重大的原则,即凡是真的东西,都是在现实性中存在且在那里必定是为知觉而存在的”(《小逻辑》§38 [说明]),所以,经验主义不是在思维本身,而是在以“知觉”为基础的经验中把握“存在”及其真理。批判哲学超越了认识上的朴素意识,超越了经验主义,以“存在不是谓词”否认和摧毁了“旧形而上学”,以先验思维超越了“经验思维”,但思维作为以感性直观和知性范畴把握特殊东西的认知活动,所认识到的永远只是事物呈现给我们的“现象”,不可能认识到存在的“本体”,因而思维与存在的同一性只是有限的、表面的。

“直接知识”指的是雅可比对思维与存在同一性的态度。“从主观的理念到存在的过渡(如在§64 节所表明的那样),这构成了直接知识观点的主要兴趣,且这种过渡本质上被认为是原始的、无中介的联系。”(《小逻辑》§69)所谓“无中介”(vermittlunglos)或拒斥以“任何中介”把

握事物的真理(知识)是“直接知识”之“直接性”的核心阐释。但“直接知识”也反对无规定性的空洞的直接性,这就为它自身带来了无法克服的困难。因为任何知识都需要借助于“中介”,只要是有规定性的知识,就必须借助于“语言”“概念”“范畴”等等这些“中介”,而且一个“规定”也必须以另一个“规定”为“中介”,所以直接知识只能“力持理念与存在的直接统一”,这虽然有其正确的地方,但本质上是“无思想性的”。

黑格尔批判了所有这三种态度并通过“客观思想”来实现思维与存在的同一。“客观思想”实际上是“精神现象学”的道路,使“存在”以“理念”为中介,“理念”以“实存化”为中介,经过主观精神、客观精神到达绝对精神,“思维”变成了以自身为对象的自我认识进程,而精神作为思维着的“意识”,与被意识到的“存在”始终保持着不同级别的同一性,它们的自我认识由抽象到具体的发展,最终成为“真理”呈现的过程,成为一个总体性的知识体系。

#### 四、主奴意识(Herrschaft und Knechtschaft)

一般从“主人-奴仆-关系”考察统治与被统治关系对人格意识的影响与确立。在亚里士多德的《政治学》中,这种关系就被界定为“自由的主人”(δεσπότης)与“不自由的家仆”或“奴隶”(δούλος)的相互需要和相互承认的关系。在这种相互承认中,“主人”作为“自由主人”的“意识”、“家仆”或“奴隶”作为依附性的不自由的“奴仆意识”被打上了人格的烙印。这种“相互需要”是人类这种“有限的”“物种”“功能”上的“相互需要”,“主人”作为自主者具有在其家中的主宰权,但需要“奴仆的劳动”为其服务;“奴仆”具有提供“劳动”的“功能”,但缺乏“自主的大脑”,缺乏“自由的能力”,因而需要一个“主人”为其提供“保护”。黑格尔把“主奴关系”揭示为人的社会性关系模型,认为在这种关系中自主自由的人格是在相互承认和相互斗争中正确得到

的,从而进一步阐明人的“自我意识”只不过是其“意识到”的某种“存在方式”。他在讨论“仆人眼里无英雄”时说,不是世上真的无英雄,而是仆人只是一个仆人而已。作为“仆人”存在,造就了“仆人意识”,这种“意识”造成了仆人的眼中“无英雄”。黑格尔在《精神现象学》中尤其强调通过“主人”和“奴隶”之间的斗争而达到“相互承认”的“辩证法”。这种相互承认,实际上就是揭示主奴之间通过斗争而形成“主奴意识”。黑格尔首先从自我意识出发论述了人类的意识结构。“自我意识”的最初阶段是“欲望”,欲望对自我与他人的相互依存关系视而不见,“自我意识就是欲望,确信对方的不存在,它肯定不存在本身就是对方的真理性,它消灭那独立存在的对象,因而给予自身以确信”。这时的自我意识是否定性的,它需要通过否定别的对象,也就是杀死对方来实现自我的意义。但随着“自我意识”的发展,“自我”逐渐认识到杀死别人,自己也就失去了自身赖以实现的对象,从而无法实现自己。同时,自我意识认识到,对方可以为自己提供成果,于是便从杀死对方改为支配对方、奴役对方,这就形成了主奴关系。在这个过程中,一方为了保全生命而放弃了自由,这种为保存自己而放弃自由、不再要求被平等承认的意识,是为奴隶意识;另一方则以死捍卫自由,强迫另一方承认自己的支配地位,是为主人意识。主奴关系并不仅有斗争的一面,在主奴关系形成过程中,自我意识逐渐认识到自我之所以存在只是由于被对方“承认”,即“自我意识只有在一个别的自我意识里才获得它的满足”,而且,主奴关系并非始终对立,哪怕在那场激烈的生死之战中,主奴关系虽以敌对为主,但也相互依赖,主人与奴隶的任一方都不可以离开另一方而独立存在,这是主奴之间相互依存的一面。由于这种关系揭示了人性本质上的社会性和现实的身份化之间的矛盾与冲突,从而成为人自我

实现的生存辩证法的一般范例。当代法国哲学家科耶夫把它作为阐释黑格尔实践哲学的一般模型。

### 五、自在、自为、自在又自为(an sich/für sich; an und für sich)

黑格尔哲学中广泛使用的术语,来自希腊文:καθ' αὐτό/κατὰ συμβεβηκός; 拉丁文:per se/per accidens。“自在”表示某物“在它自身处存在”,而“不在别处存在”。将“自在”与“存在”相关联是从巴门尼德开始的,柏拉图则强化了理念与这个αὐτό(自身)相关而作为“本质”,从分享它们的事物中提取出来。所以亚里士多德说:“每一个事物的本质(τὸ τί ᾗν εἶναι)就是‘自在’καθ' αὐτό)所表达的意思。”(参见Historisches Wörterbuch der Philosophie, herausgegeben von Joachim Ritter, Band A-C, S. 354)黑格尔常常把“自在”指称事物“直接的”、“本质的”、不与任何他物相关的存在状态。他也把这种存在状态称为“潜在的”(potential)、“抽象的”、“内在的”,即与其“概念”等同的存在方式,而“自为”则是“对自身有了自觉的”、自身抽象内涵展开了的“现实”(actus)或“实现”。因而“自在”“自为”用以表述理念发展的不同阶段。“自在存在”(Ansichsein)说的就是“存在”(Sein)与其自身的等同性,但不是直接等同,而是作为“不在它处存在”(Nichtsein des Anderssein)。“自为存在”(Fürsichsein)与此相对,超越了它的限制、它在它处的存在,因而是从它处回到自身的存在方式,与“意识”的存在方式(从被意识到的“对象”回到自身)相同,因而常常被阐释为“有意识的”“自觉的”无限的存在。“自在又自为”是事物经历从抽象到具体、从潜在到实现,最后达到的“绝对的”存在状态,它是“实体的真理”。在“自在”中包含了“自为”,相知亦然,在“自为”中有“自在”。两者的这种统一,就是“总体性”(Totalität),其概念就是“精

神”(Geist)。而“精神领域”就是“自由领域”。

#### 六、历史与逻辑一致(Einheit der Geschichte mit dem Logischen)

关于逻辑与历史相一致的思想,首先是由黑格尔提出来的,因而要理解其含义,必须理解黑格尔的这个基本命题:“真实的东西是整体(Das Wahre ist das Ganze)。”而“整体”不是人为归纳总结出来的“综合”,而是通过概念自身的运动而自我构成一个“体系”:“真实的东西是整体。但这整体本质上只是通过它自身的运动而完成的。它是绝对者之言说,本质上言说的是结局,而结局只在终点才是其以真理所是的东西;而其中存在者正是其本性、现实,主体或自我造就者(Sichselbstwerden)所是的东西。”(《精神现象学》,S.24)这种自我完成的真实东西的内在生命或“天命”就是“逻辑”,而这真实东西内在的自我分化、自我否定和自我发展的“演绎”(geschehen)就是其“历史”。如此看来,“逻辑”是世界的“本质”,“历史的东西”是“本质”的“实存”,两者自然是一致的。“逻辑”构成真实东西的纯粹概念的内在本性或天命之规定;而“历史”是这概念自我分化而冲出概念之外的自我生成与变化,并最终从外部实存返回自身之内的过程。这一整体的自我分化与发展分为理念、自然和精神三个环节。理念作为概念的纯粹思维规定,属于“逻辑学”范围,而当其外化为“自然”时,自然哲学就变成了理念这一真实东西的外化、异化或异在;从其异在返回到自身,乃是精神,因为真实东西只有存在于自身处才是其所是,才是自由,因而回到自身乃是回归自由。“精神”哲学乃是自由哲学,精神之路才是完成真实东西的自我造就、自我完成之路。所以,“历史”乃是自由实现的历史。

黑格尔认为逻辑概念的发展与哲学体系的发展是一致的,不同的历史阶段代表了不同的世界精神的不同发展,世界精神根本上是与历

史发展相一致的。在《历史哲学》中,黑格尔把人类历史分为东方世界、希腊世界、罗马世界、日耳曼世界四个阶段,认为它们分别代表了世界精神发展的不同阶段,是具有内在逻辑的、体现了世界精神的具体要求。黑格尔认为,历史本来就是绝对精神的展开过程,历史的发展恰恰体现了人类精神的内在逻辑。黑格尔这一观点,一方面具有了纯粹思辨的深刻性,能够看到杂乱无章的历史事件背后隐含的理性,对认识历史、分析社会具有重要指导意义;另一方面,也有批评者批评黑格尔的分析太过“唯心”,最终为了服务于逻辑的三段论而一贯地歪曲历史。

#### 七、“凡是合理的都是现实的,凡是现实的都是合理的”(was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig)

这是黑格尔在《法哲学原理》“序言”中提出的命题,一直存在误解。这种误解的根源,就是人们在口语中将“合理的”与“有理性的”不加区分地使用。但就词源学而论,这是两个有着不同文化来源的概念。“合理的”,准确的用词是“rational”,来源于拉丁语的 Ratio,包含有“算计”“计算”的含义,因此作为一个现代概念,广泛地用作 Nationalität(合理性),这是现代主体性文化赋予它的从主观方面去“评价”的意义,仅仅属于黑格尔所说的“主观的理性”(die subjective Vernunft)。但是,黑格尔这个命题中说的显然不是“合理的”,而是“有理性的”(vernünftig): Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig。所以译者在翻译新版《法哲学原理》(人民出版社2016年版)时,把这两个命题翻译为:“凡是有理性的都是现实的,凡是现实的东西都是有理性的”。

“有理性的”(vernünftig)其名词“理性”(Vernunft)的词源是希腊语的 logos,虽然具有话语、言语等一般含义,但作为哲学概念,更具

有宇宙的规律、法则、尺度等表达必然性的含义。所以,哪怕就是按照德语来理解“有理性的”(vernünftig)的含义,也常常是被误解的,甚至“曾经引起许多人的诧异和反对”。黑格尔自己已经注意到:“认为有理性的东西(Vernünftigen)就有现实性这种说法就已经同一般观念相违背,因为一般的观念,一方面认为理念、理想的东西大多数无非就是幻相,而哲学不过就是头脑中虚构的幻相的体系而已;另一方面又相反地认为,理念与理想太高尚纯洁,没有现实性,或太过软弱无力,不容易实现自身。”(《哲学全书》第6节,1830年版,Felix Meiner Verlag, 1969, S. 39)

这个命题之所以引起误解和反对,还有一个原因,就是把“现实的”和“现存的东西”混为一谈。“现存的东西”当然许许多多都是不合理的、不理想的,甚至荒诞不经的,而黑格尔自己所想表达的,也决不是说“现存的东西”都是合理的,他想要表达的是“现实性”,即“有理性的东西”或“有理性的东西”必然具有一种“现实性”(Wirklichkeit)。在《逻辑学》中,黑格尔把“现实性”规定为“本质”(内在的东西)和“实存”(外在的表现)的同一:“现实性是本质与实存或内在东西与外在东西直接形成的统一。现实东西的表现就是现实的东西本身,以至于在它的外部表现中保存着其本质的东西,且只有在此限度内本质性的东西,才是作为在其直接的外在实存中所是的东西。”(《小逻辑》§ 142,直接译自《哲学全书》§ 142,1830年版,Felix Meiner Verlag, 1969, S. 140)而一个事物的“本质”与其“实存”的这种同一性,恰恰就是黑格尔所说的“实体”中的“有理性的东西”。所以,黑格尔一贯的思路是:哲学研究的就有现实性的东西,“现实性”是哲学的内容,它不可能是偶然的,转瞬即逝的东西,相反,哲学必须把握的就是现实性东西中的实体性内容,即“事物”中的“有理性

东西”。在此意义上,现实的东西和有理性的东西是直接同一的。

黑格尔在《法哲学原理》“序言”中述说了上面两个“凡是”之后,接着说:“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”,显然它不是为了评价现实的东西、国家是否是合理的,而是把“国家”作为自身有理性的东西来理解和把握。而且,“现实的东西”并非是“现存的东西”,“只有理念才是现实的”。也就是说,“国家”只有作为理念(正义和自由)才是自身有理性的东西,才是现实的,而绝不是像人们所误解的那样,黑格尔是要为现存的普鲁士政权辩护,说现存的普鲁士政府是合理的!

德国著名诗人海涅曾在1821至1823年间听过黑格尔的课。有一次,他对于“凡是现实的都是有理性的”这句话表示疑惑,便当面问黑格尔该如何理解。黑格尔回答时怪笑了一声,然后对海涅说:“也可以这么说:凡是有理性的必然都是现实的。”说完后,黑格尔连忙转过身来,看到只有亨利希·贝尔听到了这句话后,马上就放心了。后来,还是对这句话,黑格尔对海涅说:“只有一个人理解我”;但随后又激愤地加了一句:“甚至他也不了解我。”(参见海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,商务印书馆1974年修订第二版,第161页)这个人就是为他写传记并写作《黑格尔与国家》的他的忠实学生卡尔·罗森克兰茨。可见,只有从理念、从自身有理性的东西出发,我们才能正确理解这句话蕴含的革命性意义,而后来的卡尔·马克思显然是正确地理解了这句话的。

#### 八、市民社会(die bürgerliche Gesellschaft)

“市民社会”和“公民社会”大多数情况下是不作区分的,字面意思就是由“市民”或“公民”组成的“社会”:Gesellschaft von Bürgern。黑格

尔起初用这个概念,取自亚里士多德。那时还没有“市民”概念。在古希腊,每一个城邦都是作为一个政治共同体(Polis als koinoonia politike),也就是公民共同体。那时也还没有“社会”概念,“社会”就是“城邦”(国家),而“民”作为参与城邦政治的“成员”,就是“公民”,以区别于“家”(Oikos)中的成员,是“私人”或“工具”(奴隶)。“社会”这个概念是由西塞罗把“公民城邦”翻译为拉丁语 *societas civilis* 之后才有的,但其含义在近代也发生了改变。自然法学家普芬道夫,把亚里士多德的“人是政治的动物”解释为“人是社会的动物”,从而以“社会性”来理解和说明人的“自然本性”。但近代早期思想家如霍布斯等人把“公民社会”与“政治社会”直接等同,这样“社会”和“国家”就无法区分开来。到17和18世纪才慢慢将 *civilis* 与 *politicus* 这个同义词作出区分,从中分离出一个“非政治的”“市民社会”领域,它不再以“政治”而是以“经济”为核心。不过这个区分被学术界普遍接受还经历了一个漫长的过程。因为直到康德的法哲学,“国家”还是如同在古典政治哲学中的含义一样,没有与“公民社会”严格区分开来,而与“自然状态”相对的,不是“社会”而是“公民社会”。所以,“市民社会”在学术界被承认的过程与政治社会与工商经济社会相对独立的进程密切相关。从古典“国家”到现代“市民社会”/“公民社会”的过渡,有一个关键性的文献,就是1789年法国颁布的《人权宣言》,即《人权和公民权宣言》(*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*);通过《人权宣言》,人从政治国家的等级中解放出来,人作为人而存在,社会成为由自由和平等的公民组成的联合体。“社会在如下意义上是‘公民的’,即它现在不再是由政治与社团等级赋予权利的公民组成,而是自由的、平等的、在主权国家权力统一下的‘国家公民’(Citoyens)组成的联合体。”(参见:Historisches

Wörterbuch der Philosophie, herausgegeben von Joachim Ritter, Band 3:G-H,S.470-471)作为“公民”的联合体,既区别于“家庭”这个私人生活领域,也区别于不直接参与经济福利生产的“国家”。但真正从“经济”领域清楚地界定“市民社会”的还是黑格尔,他从近代欧洲历史变迁中体验到了“家庭”与“国家”之间的一种深刻矛盾:“尽管国家依附于家庭,但只要它最终压制家族的特殊利益,那它就只能实施它的普遍权力。”(Paul Cobben (Hrsg): Hegel-Lexikon, Darmstadt 2006, S.229)在《法哲学原理》的第三部分,即“伦理”环节,黑格尔区分出“家庭”“市民社会”“国家”三种“伦理实体”。“市民社会”中“市民”这个定语,与它起初的“公民”含义相反,变成了对有资产的公民的私人法权地位的描绘,同其政治含义相剥离了,于是,“公民”变成“市民”,他们因“相互的需要”而结成一个在经济上、权利上自我解放的社会。黑格尔说:“如果国家被设想为不同的个人的统一体,亦即仅仅是共同性的统一,那么其所指的就是市民社会的规定。”(《法哲学原理》第182节“补充”)而这也正是黑格尔指责自然法学者把国家混同于市民社会的原因。黑格尔与他们的区别就在于,市民社会与现代国家是不同的,必须区别开来。市民社会作为家庭与国家之间的差异环节,需要国家把它作为独立的领域来面对,赋予它全面发展和伸张自身特殊利益的权利,变成独立的、自由的有产者相互需要的体系。同时,作为一个自主自治的社会,司法使权利作为法权而实现,社会依据法律而自治,警察与同业公会负责这个领域的政治治理、私人福利和荣誉地址的管理。因此,市民社会的三个环节:需要的体系、司法体系和警察与同业公会,是市民社会向公民社会发展的过程,而此发展的更高阶梯就是政治国家。在这三个环节中,首先,“需要”是对特殊物的需要,最初是从特殊性的意志出发的,因

而也是一种主观需要。需要的满足离不开中介,这个中介就是劳动,通过这个中介意志再次达成一致,“在自己消费中所涉及的主要是人的产品,而他所消费的正是人的劳力”,也就是说,人为了得到需要的满足,就必须消耗自己的劳力,即劳动才能满足需要。需要不单是自然的,还具有社会性。需要中的普遍性是一种自在的抽象的普遍性,但是它要到司法这个普遍的形式中才能实现,因此要过渡到司法。司法的意义在于,意志所建立的物权具有偶然性,需要通过劳动、需要、司法使之得到真正实现。“物权法不再是自在的,而已达到了它的有效的现实性,因为司法保护着物权。”在市民社会中,普遍性的东西就是权利。但是,在市民社会法律适用有其局限性,因此,对普通市民来说,司法仍摆脱不了外在性。这就需要警察和同业公会。在市民社会中,司法关心的只是所有权/财产权的保护,并不关心福利问题,只有通过警察和同业公会才会关照到我的福利和我的特殊性。“人身和所有权的安全不受妨害”对应的就是警察(Polizei)的职权,“单个人生活和福利得到保证”则需要同业公会予以照料。黑格尔所说的“警察”的职

能不限于我们今天理解的治安管理,而是广泛意义上的社会普遍事务管理,“警察必须负责照顾路灯、搭桥、日常必需品价格的规定和卫生保健”。同业公会是一个伦理共同体,它是其成员的“第二家庭”,成员在其中是得到特殊照顾的,同时个人的“自然权利”则受到限制。同业公会和警察都有它们的局限性,警察的管理是一种外部的秩序,同业公会所照料的福利是特殊的、公会内的人,特殊性没有得到克服,因此市民社会需要过渡到国家。通过“市民社会”这个中介,现代国家区别于古代城邦,消除了家庭与国家之间的深刻矛盾。“市民”作为“有产者”在市民社会领域为家庭谋求特殊福利,作为国家的公民(citoyen)服务于普遍福利。

在黑格尔的论述中,市民社会低于国家,主要因为市民社会不能实现普遍福祉和社会正义,而只有国家才是真正普遍的有机体,以正义的实现为其“伦理实体”的法,因此,市民社会最终要向国家过渡。但是,黑格尔并不否定市民社会的独特价值,“国家”不仅不褫夺而且积极保护市民社会自身的自治,是其自身繁荣发展和长治久安的基石。

[责任编辑 杨捷]