

首页 >> 哲学 >> 伦理学

从“自然伦理”的解体到伦理共同体的重建

——对黑格尔《伦理体系》的解读

2014年03月17日 09:37 来源: 原载《复旦学报》(社会科学版)2011年第3期 作者: 邓安庆 字号

打印 纠错 分享 推荐 浏览量

克尔凯郭尔曾经发现,黑格尔的思想缺乏道德。他的这一发现被当作了黑格尔思想的一个著名的指责,为许多哲学家所认同。意大利著名黑格尔专家对这一貌似有理实为肤浅的看法做出了有力的驳斥[1]。准确地说,黑格尔的思想并非缺乏道德,而是在他看来启蒙之后所出现的现代问题,并不能诉诸道德,而只能优先诉诸政治来解决。因此,在追随谢林哲学时期的青年黑格尔就已经敏锐地洞察到,从道德立论来解决政治问题的康德、费希特的实践哲学同样陷入了启蒙哲学“教化”的“伪善”之中,因为“绝对应该”的道德义务仅仅是一种单纯主观的善良意志,而对法国大革命之后“自由伦理”所产生的“恐怖”的政治现实无能为力。

黑格尔的哲学表面看来是纯粹思辨的“逻辑学”,但其实质是借助于逻各斯(绝对理念)内在的生命力量之外化(体现为“历史的表演”)来诠释或理解人类生活样态的结构演变,其目的是考察逻各斯内见于心(意识、精神),外示于行(政治、伦理)的伦理秩序的生成演变。因此,我更愿意把这种哲学理解为一种广义的实践哲学:伦理实存论(Sittensexistentialismus)。

这样的实践哲学决定了黑格尔不可能是一个康德式的标准的道德哲学家,但他必然会有系统的伦理思想,尽管这种伦理思想是古典意义上以“政治哲学”为核心的。古典政治哲学的课题,在于诠释和理解逻各斯作为自然秩序如何通过人类的智慧生成人类公共生活的城邦秩序。只是黑格尔认为,这种“生成”一定是一个伴随着人类历史进程的漫长过程,其中必然包含相互消长、否定和异化,而克服其异化的力量,不在外部,而在绝对理念自身的伦理性。

因此,与康德为“绝对应该”的纯粹义务奠基不同,黑格尔的伦理学要解决的是绝对伦理理念在不同生活样态中的“现实性”。不从伦理理念的现实化这一实践哲学的立场去理解黑格尔的哲学体系,我们就既不能理解黑格尔的《精神现象学》和《法哲学》,也不能理解其《哲学百科全书》和《历史哲学》。而奠定这些成熟时期著作基本思路和论证框架的,是黑格尔的一本早期著作《伦理体系》(System der Sittlichkeit)。

《伦理体系》这部不到100页的手稿被发现得相当晚,首次整理出来收集在拉松(Georg Lasson)版的《黑格尔全集》第7卷(第415-499页)中,时间是在1913年。尽管学界对于它的写作时间,曾有很大争议,但现在基本认同是在1802/03年。与黑格尔耶拿时期的其他体系构想[2]相比,这部手稿更显示出黑格尔一个较为成熟的“体系构想”。

我国学界最早对这一著作有所研究的学者是张颐先生。在他1921年在美国获得博士学位的论文:《黑格尔伦理学说的发展、意义和局限》中,张颐对《伦理体系》做了评述,这在当时的国际学术界也属于最早的。他的论文得到国际黑格尔专家的承认和高度评价。[3]由于我国现在的学者很少有人读过张颐先生的这本书,也由于我国学界缺乏对黑格尔早期思想的系统研究,所以,现在虽然有些大型哲学史书中提到了黑格尔的《伦理体系》,但对它的评价几乎不得要领;或者有些人从霍耐特的《为承认而斗争》这本书知道了黑格尔的《伦理体系》,于是也就仅仅是从“承认理论”来论说《伦理体系》。

当然,霍耐特从“承认理论”来解读《伦理体系》,反映了德国自上世纪70年代以来对黑格尔实践哲学的解读框架[4],这一解读原则以上推到科耶夫等左派黑格尔主义者。但是,本文所要证明的是,仅仅从“承认理论”既不能把握黑格尔《伦理体系》在解决现代社会危机上的独特视野,也不能从整体上理解黑格尔实践哲学化解现代问题的方法。因此,本文将从回应西方主流的“承认理论”解读框架入手,阐明黑格尔《伦理体系》所要展开的根本问题,是解决康德后期伦理学留下的课题:如何从伦理的自然状态过渡到伦理的共同体状态。

一、《伦理体系》为何不能单从“承认理论”来解读

“承认理论”是一种主体性理论，即把主体之间的相互承认视为所有社会形式的有机凝聚力量和伦理形式。霍耐特说：“对黑格尔而言，一种社会的伦理关系是某种实践的主体间性之形式的表达，通过承认运动才能保障这些形式中的一致互补并因此保障了相互对立的主体之间必然的相契与共性”[5]。单纯从黑格尔的社会伦理关系这一“存在者”层面上说，这种阐释当然是不错的，无疑是对黑格尔伦理概念的一种得体的阐释。但是，对于黑格尔的哲学，我们至少应该看到两点：一是他的伦理关系从来不只是单纯的主体间关系这一个层面，因为黑格尔所讲的“伦理”，实际上从来不像公共立法体系那样，被认为是“现有习俗”（Sittlichkeit）的表达[6]，而是绝对理念或绝对精神之现实化的伦理性（Sittlichkeit）。因此，“伦理”在黑格尔那里，起码有三个实存层面：a)精神，伦理是“精神”的表现形式，如同在古希腊那里，德性是灵魂的秩序一样；b)制度，伦理是精神的制度化，即实体化或客观化之表现；c)民族，民族是绝对理念之伦理性的“直观”。而承认理论只是从“社会层面”来解读黑格尔的伦理概念。二是要看到，黑格尔的哲学不仅不是一种主体性哲学，相反，他从一开始就认定了其哲学就是要同主体哲学进行斗争。

所谓的“从一开始”，我们至少可以追溯到在瑞士伯尔尼做家庭教师而写作了《耶稣传》的1795年。在这本书中，耶稣被黑格尔描述为康德意义上的道德布道者。但他认为，耶稣的道德律令只对个体适用，却在社会民众面前则无法消除道德与幸福、个体与社会的紧张关系。在这时，黑格尔实际上就已经认识到了，德行不应该局限在私人的修养和教化上，它应该而且必须是社会性的，应该对社会现实产生影响。

黑格尔虽然后来把康德的伦理学视为主观道德的首要代表而加以批判，但康德于1797年出版的《伦理形而上学》（*Metaphysik der Sitten*[7]），他于1798年就开始了认真的学习和研究。《伦理形而上学》分为“法权论的形而上学”和《德性论的形而上学》两大部分。“法权论的形而上学”在遵循一个普遍有效的外在立法原理的基础上，论证了从立法的自然状态向立法的共同体（公民）状态的过渡，以此来保障每个人的任性的自由与他者的任性的自由保持一致；而“德性论的形而上学”实际上是探讨，把在《实践理性批判》中已经证成的内在立法原理——普遍有效的自律的道德法则一应用于人性的可能条件，以完成道德人类学：可经验的人的德性的形成[8]。但这样一来，康德在1793年的《单纯理性限度内的宗教》中已经提出，在《伦理的形而上学》中也做过阐明的如何从伦理的自然状态向伦理的共同体状态转变这样一个关于伦理的“社会”制度化课题，依然没有得到解决。

尽管如此，康德在后期伦理学思想中确实已经提出了一个“社会”概念。他比照立法的自然状态和社会状态，提出了伦理的现实化也有一个从伦理的自然状态向伦理的社会共同体状态转变的任务。因为“伦理的自然状态”是一种存在于每个人心中的善的原则不断地受到恶的侵袭的状态，如果没有一个以道德法则为目的的“社会”，善的原则是不可能战胜恶的原则的。他甚至说“即使每一个个别人的意志都是善的，但由于缺乏一种把他们联合起来的原则，他们就好像是恶的工具似的”[9]。

康德明确指出，单靠人的理性是不可能完成这一任务的。这是一件只能指望由上帝本身来完成的工作。我们知道，一旦一件任务指派给了上帝，在这个并不存在上帝世界上，就根本失去了指望。后来舍勒也发现，在康德那里，平等的道德人格主体由于只对自身负责，像尼采的生命意志人格一样，否认了“团结原则”，根本不可能形成一个伦理共同体。[10]

而这个不能指望的事情却正是正在思考实践哲学课题时的青年黑格尔之哲学的出发点和以及其整个哲学的归宿。说是其整个哲学的归宿，可能需要另一篇论文来论证，我们在这里仅仅满足于指出一点，黑格尔整个哲学就是阐释绝对精神的辩证运动，对绝对精神的纯概念运动的规定，即是其“逻辑学”，或者说“思辨哲学”，而这种“思辨”的目的，是“实践的”，因此作为其“应用逻辑学”的所有领域都是“实践哲学”。而近代实践哲学的根本问题，就是绝对伦理（自由和正义）如何通过制度化建制变成现实，这是黑格尔所有哲学的根本目标，即归宿。这一哲学形态在现代正是斯宾诺莎将“形而上学”与“伦理学”合一所带来的后果。

说是其哲学的出发点，原因在于，黑格尔的《伦理体系》和《论对自然法的科学处理方式》这同在1802年写作的两部著作，从形式上正是对应于康德《伦理形而上学》的“法权论”和“德性论”两个部分，而他的实践哲学课题，确实是对康德《伦理形而上学》和费希特的《法权形而上学》所做的批判回应。这种回应表明了三：一是黑格尔从谢林哲学中意识到，现代的根本特征就是分裂：主体-客体、理想-现实、精神-物质、理性与感性、自由和必然、有限-无限的二元分裂，因此在他出版的第一部著作《费希特和谢林哲学之差异》中，他这样说：“二元分裂是哲学需要的源泉”，“扬弃这些僵死的对立是理性的唯一兴趣”“当统一的力量从人们的生活中消失，当种种对立失去了活生生的联系和相互作用并获得独立性时，哲学的需要就出现了”[11]，因此，哲学要能满足克服现代世界之分裂这一需要，就必须找到“统一的力量”；二是康德与费希特的实践哲学，将法哲学（政治哲学）与伦理学分离，“伦理”变成了主观的道德，无法变成法的世界（政治共同体）中的现实性的“统一”力量，因而加剧了现代世界的二元分裂；三是谢林的绝对同一性哲学，虽然致力于克服现代世界

的分裂，但是由于他对所谓的市民自由的轻蔑和谴责，使得他对旧制度的批判变成了对现代世界的逃离，与其他浪漫主义者一起哀悼“人类最美丽的盛年之衰落”，从而表达对古代田园牧歌的向往。区别于康德、费希特，黑格尔坚持认为从伦理的自然状态转变到伦理的共同体状态，不是不可期望的只有上帝本身才可为之事，伦理共同体的重建依赖于“绝对伦理”（自由和正义）的理念（理想性）的规范性力量在伦理实体的制度化中获得现实性。因此，它需要家庭、民族特别是国家作为伦理理念的现实而出现。自由公民为承认而斗争仅仅是伦理理念现实化的一个环节和手段，为承认而斗争，需要一个属于自由公民的自主的“社会”，更需要为调节和规范这个社会的有“伦理神性”的民族和国家。所以，黑格尔的实践哲学不再像康德和费希特那样，将法哲学与伦理学分开探讨，而是在道德问题优先诉诸政治的条件下，将法治的市民社会和政治实体作为“伦理实体”加以再造或重建。

只有从实践哲学的这一视野，而不仅仅是从其中的“承认斗争”出发，我们才能获得进入黑格尔《伦理体系》的“前理解结构”。

二、“自然伦理”的意义

目标是要找到“再造”伦理共同体的“统一性力量”，而康德之所以找不到这一“实体化”的“统一”力量，原因在于他像自由主义者一样，坚持道德的主体是原子式的个人，每个有理性的存在者不是本源地生活在某个共同体中，而是处在孤立的“自然状态”，“自然状态”是现代政治哲学的“不自然”的“假设”。所以，黑格尔在《伦理体系》中，一开始就拒斥了从单一的个人出发结成社会共同体这一现代政治哲学的“不自然”的理路，他考察的伦理单元不是个人，而是民族。因为他像亚里士多德一样，认为：“民族…本质上先于个体，只要孤立化的个体没有任何自立的东西，他就必须使所有部分处在与整体的统一性之中”[12]。这样理解的“民族”（Volk）应该首先是个“种族的”（rassische）单位，其次才是“政治的”单位。[13]当然，如果像后来在《法哲学原理》中那样，以“国家”取代了“民族”，就可另当别论。但在这里，不是“种族”单位，何来“自然的伦理”呢？

但“自然伦理”确实不能直接等同于康德所说的“伦理的自然状态”。因为“自然状态”是相对于结成“社会”“共同体”之前的状态，而黑格尔所谓的“自然伦理”指的是“绝对伦理”的“自然性”。而所谓“绝对伦理”指的又是“伦理理念”的“理想性”（或“观念性”）与其“实在性”的“同一”。“理想性”或“观念性”由“概念”来体现，而“实在性”由“直观”来体现。因此，黑格尔的“理念”不像柏拉图的“理念”那样，仅仅是一类事物的“相”，而是“概念及其实在性”。所以他后来在《法哲学原理》中说：“法哲学以法的理念，即法的概念及其现实化为对象”[14]。而现在，在《伦理体系》中，“自然伦理”作为“绝对伦理”的第一个因次，是从伦理理念的“概念”与其“直观”的相互“归属”关系来看的，即把概念归属在直观之下，称之为“真正的自然”（SdS:S.5）[15]。当“绝对伦理的理念把绝对的实在性收回到自身”时，“它的直观就是一个绝对的民族”（ein absolutes Volk）（SdS:S3）。

以“民族”这个“实体”作为“自然的主体”取代康德的单个（每一个）理性的“主体”，这是黑格尔伦理学的一个首要改进[16]。通过这一改进，他的伦理学不再费心于如何解决从原子式的个人来重构社会和国家这一自由主义的难题，同时在伦理思想上完成了从康德向亚里士多德的回归，[17]意味着他绕过了从个人的单一固定的“本性”阐释伦理法则的困难，转而从人的社会存在和精神秩序的关系来阐释伦理的实存问题。但这一转向也蕴含着极大的危险。因为就像尼布尔发现的那样，“民族”是个非常自私的个体，从民族来“直观”绝对伦理的自然实在性，其难度并不比从自私的人出发更省事。

但青年黑格尔的时代，赫尔德、施莱尔马赫都有这样一个观念：“如果真的也有个体性的民族-国家伦理，而决不是某种普遍有效的‘人类’伦理的一种单纯否定性的限制的话，那他也就要把这种想法引入伦理学中：只要对于每个民族国家也有一种独特的‘民族良知’，所有民族国家的共同作用（各自按照它们的民族国家伦理）才能在普遍有效的框架内使最高的善得以表现出来[18]。”黑格尔所做的工作是把他们用“虚拟时态”表达的观念变成了一个实然的使命。但这一实然的使命确实表达了青年黑格尔的一大志向：通过民族（后来改为“国家”）的伦理承担，来解决现代社会的分裂。

因此，民族作为绝对理念的第一因次[19]：“自然的伦理性”，他也称作“实践的因次”（SdS:S.5）表达的是人与人之间自然的相互依存关系。因为“自然”和人类确实都在相互依赖的关系中存在的，单一的事物和单个的个人是单纯抽象的东西，在“实践”的意义上是不存的。亚里士多德把人规定为“出乎自然地是政治的动物”，就是说人是在公共关系或社会关系中存在的，这才是人的“本性”或“本质”。伦理的东西尽管在主体论的宽泛意义上与宇宙的逻各斯（道、秩序、规则）相关，但实质上是“人为事物”，是在人与人的关系中存在的。在这里，这种“关系”是“在先的”，我们一生下来就“自然地”在某种关系中，在某个“民族”中，这种关系或“民族”的个体性与总体性规定了我们人为人。而只要有相互关系，却又意味着关系的双方彼此不同，彼此区别，甚至彼此对立，因此有“归属性”（Subsumtion）：或者A归属于B，或者B归属于A，或者AB相互归属。

用黑格尔的概念就是绝对理念的“直观”（实在性）和“概念”（观念性或理想性）的相互“归属”。因此，黑格尔就是在这种相互“归属”的意义上来说论述伦理关系的生成与发展。

自然伦理也分三个“因次”：情感；无限性和理想性；理性。

黑格尔把相互归属感称之为“情感”（Gefühl）[20]。对于一个“民族的伦理生命”而言，这确实是首要的因素，没有相互归属的情感，一个民族就不可能是个“有机体”，即内在的统一力量自然组成的统一体。政治自由主义以“契约”来设置的市民社会和国家只是依赖“法”的外在强制力结成的“机械”统一体。而一个民族的情感归属意味着民族共同体和个体之间有一个共同的绝对理念，这是我们应该在黑格尔这里首先读出的“意味”，“相互承认理论”如果仅仅采取黑格尔《精神现象学》中的“主奴斗争”模式，是不可能读出这种“意味”来的。

“情感”作为自然伦理的第一因次，是就情感自身的原始统一而言的，即把它的“概念”归属于它的“直观”，它包含三个小因次(A. a)：需要、满足、享受。

就“情感”的第二小因次而言，它是表现“情感”的有差异的形式，即把情感的“直观”归属于它的“概念”，它也包含三个因次(A. b)：劳动、产品或占有和工具（SdS:S.7）。

劳动在古典伦理学中根本不可能得到讨论，因为古典伦理学的核心是针对人的灵魂的高贵活动，即自由活动来讨论德性问题，劳动作为没有自由的奴隶的工作，根本不具有伦理的意义。只有到了马丁·路德提出“天职”概念之后，它才被纳入到“伦理”范围，并受到越来越大的关注。黑格尔是继马丁·路德之后，最为重视劳动之伦理意义的哲学家，他关于劳动的思想，后来受到了马克思的高度认同，并由此发展出“历史唯物主义”，因此，也进一步受到了卢卡奇、科耶夫、霍克海默、马尔库塞和阿多尔诺等黑格尔主义者的肯定和发展。但在这里，作为讨论“情感”的第二因次出现，依然显得十分突兀。但如果我们接着第一因次的“需要、满足和享受”还是可以看出它们与“劳动”的直接关系。“需要、满足和享受”一开始都是一种“自然的”东西，抽象的东西，只有在“劳动”中它们才能实现为“现实的”。当然，这里的劳动及其产生（产品）也不光是“物质”的生产，也包含人自身的生产。黑格尔谈到了性爱，父母和子女（Kinder）的关系。在讨论劳动的总体性时，黑格尔谈到了人的普遍的相互作用和教养，在这里，首次出现了“承认”问题：“承认，是相互的，或者是最高的个体性或者是外在的差异”（SdS:S.13）

第三因次(A. c)，黑格尔和谢林一样，称之为“理性的因次”，是对第二因次的“否定”，对第一因次的“回复”，因而是前两个因次的同一性。但这种同一性依然是一种主观的东西，“理性”作为这种主观的东西出现，是实在的，作为主观和客观东西的“中介”（Mitte），实存于三个因次形式中：“子女”（Kind）是“性-爱”、“父母”这种自然情感关系的“中介”，它既是“主观的人”，又是自然情感之实在性的结晶，父母在这种完善的关系中直观到他们实在的统一性；“工具”是差异性关系中的中介，与儿童作为主观的人不同，工具是实在的中介，其实体是僵死的物质；但“劳动的主观性在工具中能够提升到一种普遍性”（SdS:S.15）；最后还有一个理性的中介是“言语”（Rede）：“这个观念的、理性的中介是言语，它是理性的工具，是智性存在者（intelligenten Wesen）的孩子”（SdS:S.16）。

自然伦理性的第二大因次被称作“形式上的”“无限性、理想性”，是“直观归属于概念”，就是说，它不再像“情感”因次那样，普遍的东西实存于（隐含在）特殊的东西中，而是普遍的东西作为普遍的东西出现，不再是单个的东西而是普遍的东西占主导。情爱、子女、教育、工具和言语都是客观的和普遍的关系，但在“情感”中却从属于偶然的和单一的事物。而在第二大因次中则相反，在它们身上都表现出普遍性。所以Steffen Schmidt说，在这个因次中，黑格尔不仅仅是把劳动看作是人的本性，而是说，人正是通过劳动而使自已社会化，并创造出“一个本己的世界”[21]。

第二因次(B)也分为三个小因次：（B. a）“机械”、“剩余”、“财产”/权利；（B. b）交换、契约，货币；（B. c）家庭，婚姻，子女。

从上一环节的“工具”到这一环节的“机械”之关键性转变是，劳动在这里不再是基于自然情感的人自身的生产，而是满足人的物质需要的社会生产；随着劳动分工的出现，出现了“机械劳动”（手工业制作），当劳动产品不再是为了满足自身的需要而生产时，就出现了“剩余”，而对剩余产品的“占有”就出现了“财富”，而对财产上的普遍性的抽象就是“权利”。

在这里再次出现了“承认”问题：即随着剩余产品的出现，必然就出现了要把产品的非直接生产者——“他者”——承认为产品的占有者的问题。在这里，主体只有作为财富的占有者才是一个被承认的主体。通过对另一个主体的承认，主体才被纳入到普遍性的形式中。

在B. b因次中，财产首先克服了在前一因次中与主体的单纯观念性关系，从而与主体之“享受”开始发生实在的联系，于是剩余产品就要进入“交换”，这样，有需要的人通过对对象化的劳动就进一步社会化了。他的被承认实际上也是他的“本己世界”的开辟，即进入“社会化”的过程。在“交换”环节黑格尔重视在交换进行时事实的、经验的处境，就物-物交换而言，是相当费劲的，而且隐含着未知的因素。只有当交换的对象等价且都满足对方之需要的情况下，交换才能在当下完成。

否则，在当下完成不了，种种未知的因素就会出现，甚至包含拒绝交换的可能性，黑格尔称此为“自由”。这种自由当然只是一种“任性”（Willkühr）和私己的自由，而为了排除交换时各种偶然的因素，就需要订立“契约”。在契约中，物的转让由实在的转让变成了观念的转让，为了实现这一点，在契约中必须包含一种观念的必然性。黑格尔现在问，什么是缔结契约时所召唤的这种观念的必然性？这就是黑格尔把真正的自由与之等同的东西，即作为客观的理念之内在关系，黑格尔称之为“客观精神”的东西。只有它能消除经验性交易中出现的非理性、任性和私己性这些偶然因素。在这里，精神作为客观的约束力出现了。

通过契约，之前与单一个体相关的交换关系、对占有物因而对所有权的承认关系，在这里变成了总体性关系，在这种关系层面上，黑格尔引入了“货币”和“贸易”。这就过渡到市场经济的生活方式中来了。在这种生活方式中，黑格尔说，个体只是作为一种占有者，作为有物权的人

（Eigentümer）被承认。当然也不仅仅是作为对单一物的占有者，而是作为“整体上为自己的存在者”（im Ganzen für sich seiendes）被承认（SdS:S.27）。单一的个体生命形式上是无差别的，“这种对形式化的有生命存在者的承认，如同一般的承认和经验直观一样，是一种形式上的观念性”（SdS:28）。但黑格尔犀利的眼光马上发现，只要我们把眼光放到现实的市场经济关系中来，人的形式上的无差别立即解体，生活中的强者和弱者以及他们之间的统治和奴役关系，便会跃入眼帘。生命强力（Macht des Lebens）的不平等直接地和绝对地被设立起来。“平等无非是抽象，是对生活，对第一因次的形式化的思考，是单纯观念性的，没有实在性”（SdS:S.29）。人被抽象为自由本质，但只是作为绝对的概念，作为一种可能性。这种可能性同时包含了“不被承认”和“不自由”的可能性（SdS:S.28）。所以，平等作为法的领域的指导原则总是无法应用，因为在自由主义的政治哲学中，人总是被抽象化为原子式的个人，他们的自由本质虽然在理念上得到承认，但却是一种抽象的概念，他们被外在结合在政治国家中，个人与个人之间，个人与社会之间，个人与国家之间，虽然按照他们的“契约理论”能把自己的“权利”“转让”给代表“公正”的公共机构（国家），但依附性、奴役性的社会关系无法消除人与人之间，人与社会之间，人与国家之间，社会与国家之间的对立。

这样，黑格尔在自然伦理的最后阶段，即“理性”阶段或前两个因次无差别地相互中介的“因次”，再次过渡到“家庭”这个作为社会有机体的单元。

黑格尔把家庭视为统治-奴役关系的无差别阶段，它既是一种“自然”关系，也是一种社会关系。但在家庭的自然关系中，单一者不是像在市场中那样按照外在的关系联系起来，个体之间的对立也不表现为一方对另一方的征服，而是有“内在认同”的有机整体。迄今为止的整个关系中的特殊性也在家庭中被置于普遍性中。黑格尔列举了家庭中的三种同一性（无差别认同）：α）外在需要的认同，β）性关系的认同；γ）父母-子女关系的认同。黑格尔强调，家庭是个无市场、无公正

（rechtsfreie）的领域，所有的契约，私有财产、法定权利和家务都没有地位，剩余，劳动和财产都是绝对共同的，不能由主人说了算，尽管男人表面上是主人，但真正说来只是家庭的管理者，决不是作为所有权人与家庭的其他成员处在对立之中。家庭的社会关系性质源于婚姻。黑格尔一直反对康德的法哲学把婚姻视为一种契约关系，认为婚姻是建立在爱的关系上，契约是关于可占有物的，而婚姻中的夫妻不是这种占有关系；契约可以随意废除，但婚姻是永久的精神协约。子女的出现使家庭关系中的偶然的、经验的实在得以消除，更使家庭成为一个稳固的、长久的共同体。在《法哲学原理》中黑格尔进一步说，随着子女长大成人，家庭便解体为“市民社会”。

因此，自然伦理的意义在于人的自然关系的社会化，这种社会化从一开始处在“物理（自然）的依赖性”中，通过劳动，交换，契约而“教化”成长起来的人，在自身的社会化中出现了客观精神上的依赖性，这种依赖在两个独立自主的人以“爱”的永久协约而在家庭中达到顶点。但以家庭为顶点的社会关系，依然是低等的社会关系，即以单一性（Einzelheit）为对象，因此其自然伦理的构成原则，在以市场经济为主导的更加广阔的市民社会中必然会解体。这是黑格尔与我们传统的儒家伦理的一大区别之所在，他不再把家庭伦理作为“自然之理”推广和泛化为一种社会伦理和国家伦理，相反，社会和国家伦理乃是自然伦理解体后的产物。

三、否定的伦理为何是自由或犯罪

自然伦理的“归属关系”使伦理理念变成了“现实”，但这种“现实”使得伦理理念变成了“固定的规定”，人在这种固定的规定性（归属性）中获得承认：主人和奴隶，公民和非公民，贵族和平民，因此，人不仅仅变成了特殊民族的人，雅典人，罗马人，而且变成了具有特殊身份的人：在希腊和罗马，只有获得公民身份的人才能享有“普遍的”自由和权力，就像后来在基督教中，只有成为基督徒才有可能获得上帝的恩宠和救赎一样。所以，尽管黑格尔说，相互承认是从低级的群体生活上升到高级的普遍生活形式的条件，但是，要作为普遍的生活形式的伦理现实（结果）却必须采取“否定的”方式来完成，这就使得“自由”或“犯罪”具有了某种伦理意义，这是一个必须历史地对待的哲学问题！

在面对黑格尔“否定的”伦理因次时，让我们深感震撼的思想至少有三点：

第一，自然伦理的解体有其必然性。

黑格尔曾把希腊伦理生活描绘为绝对伦理，原因在于在希腊民族，个体与社会（城邦国家）自然地和无意识地构成了完美的统一体。这种统一性的维系力量在于公正和友爱作为普遍的“总德”统帅和范导着公民个体的各种美德，使得个体和城邦具有共同的价值秩序。但是作为一种民族伦理而言，希腊的民族精神也是“实体的”而非真正成为“主体”的，一个民族的实体精神必然有其自然的限制，不可能达到对于“绝对伦理”的完全的直观。譬如对人的认识，尽管亚里士多德把人规定为“政治的动物”对于伦理而言有其普遍的意义和优势，但从“政治的动物”这一社会政治的维度却使得一个普遍的人的理念得不到认同，人只有成为城邦的公民才有“人”所具有的权利，因此导致只有“公民”却没有“人”的局限。这样一来，个体对于普遍的约束力量：民族精神和国家法律的传统信任也不可能持久。这样的“自然伦理”必然会解体。基督教以普遍的精神和上帝之国的呼唤，否定了精神（灵性东西）的民族局限性，“基督教构建了人的形象，但是它毁灭了公民的现象”[22]。这都使黑格尔认识到，自然伦理走向消解的必然性。因为在黑格尔看来，绝对伦理在自然伦理阶段所经历的一切都还是以单一性为原则，绝对被归属于概念之下，所有的因次都表达出局限性，所谓的无差别都是形式的，普遍性是与特殊性对立的普遍性，特殊性只是在同更低特殊性相关才无差别化，这种无差别本身依然是特殊性。由此而固定下来的特殊伦理身份和关系必须采取否定的形式才能被打破，因为伦理就是自由地行动，而自由行动就是改变“给定物”！所以，与浪漫主义者对自然伦理关系的解体表现出的对古代的怀念和对现代的谴责完全不同，黑格尔的怀古之情不以从现代逃离和对现代的抛弃为跳板，他对现代的批判也不以完全否定现代的主体自由伦理为目标。而当今一些所谓的保守主义者对古典的回归恰恰走的是与黑格尔相反的道路，如果不是故弄玄虚的话，至少也是值得警惕的！

第二，否定的自由或犯罪有其伦理意义吗？

在第二部分的否定环节，要承认其伦理意义不那么容易，因为它不仅涉及“自然伦理的消除”，而且涉及对“普遍东西”的侵害[23]。这才是黑格尔把“否定的”同“自由或犯罪”并列的原因。应该说，就犯罪本身作为对普遍东西的侵害而言，在所有现存的秩序中都很难谈到其积极的意义，更别奢谈什么伦理意义了。但问题并不如此简单。

黑格尔谈到了四种否定形式：A. “自然的消除”（die natürliche Vernichtung），或“无目的破坏，荒废”（die zwecklose Zerstörung, die Verwüstung）。这种否定形式，类似于个人青春期的逆反心理，它是一种冲动，是对文明、理智所给予人的固定教化的不满和叛逆，作为教养的反面，是野蛮冲动的表现；B. 有目的、有目标的否定环节，即第二因次的否定，这就是掠夺（Raub）和偷窃（Diebstahl）。这个环节过渡到了对已有承认关系的伤害。掠夺和偷窃是破坏财产的合法承认关系，不涉及“主体”，它也不再是对已形成的承认关系的“自然的消除”，而是涉及对客观精神之现实性，即法权关系的故意的破坏和伤害。由于在市场社会中人格存在于这种得到承认的财产权关系中，对财物的掠夺和偷窃，间接地就是对财产所有权人的人格伤害，其极端的反作用方式是奴役和死亡。这就是到第三因次（作为前两种否定的无差别或总体性）一开始就要出现的情况。因为作为对个人人格的否认加上对其财产的掠夺和偷窃，在总体上就是对个人所有特殊性的否认，包含对生命和“名誉”（Ehre）侵害。在这种否定中一开始出现的是“平等的否定”：因为这是“整个人同整个个人的斗争。但这样的斗争不可能谈得上有什么正义性”（SdS:S. 42），双方都同样孤注一掷，使整体遭遇危险，尽管他们是最自由的。所以黑格尔进一步把这种斗争称之为“暴力”。在暴力斗争中，强者决定归属，“凡在整体上实在的人格性是主体的地方，必定直接地出现统治和奴役关系”（SdS:S. 42），只有通过死亡才能调停这种冲突；D. 还有一种不平等的否定和单方面的斗争（严格地说根本不是斗争）就是压迫。“压迫”进展到绝对的否定，就出现谋杀（Mord）。作为否定的总体，这里还有三个小因次：谋杀，复仇和决斗或战争。

黑格尔在这里不仅仅阐述了以“谋杀”所完成的对一个生命的消灭，而且还阐明了它以实现一种“理性的逆转”为结果。谋杀招致的反作用，不是从经验来把握的，而是从理性的法则推导出来的：“复仇的正义绝对与犯罪相联系”（SdS:S. 36），但它同时也是犯罪的实在的反作用或逆转，同时也有一种“观念的（或理想的）逆转，即“良知的冲动”（Trieb des Gewissens）（SdS:S. 37）。也只有从这里开始，我们才能合理地谈论“否定的自由或犯罪”有其伦理意义。

当然，如果“良知的冲动”仅仅存在于“罪犯”本人的“内疚”或“良心发现”当中，依然是偶然的，脆弱的，犯罪所导致的对自然伦理的消除，对文明教养的破坏，对已有承认关系的侵犯，本身都不具有伦理价值，但它能从反面激发出人们对伦理东西之积极意义的承认，反省现存伦理本身当中的非伦理、犯罪乃至残酷野蛮的因素，从而达到对更高的、更普遍有效的伦理理念的自觉。伦理学理论一直致力于“止于至善”，但对“恶”历来认识不足，在人们把某个伦理理念视为“至善”之时，就把它绝对化为“已成”的实体，殊不知，伦理理念的实体性是“发生性的”，是海德格尔后期哲学所重视的Ereignis（生成事件）。在其向自身的“生成”过程中，必须经历自身的“异化”或“否定”，所以，“至善”本身就有可能成为“至恶”，就像在现实生活中只有大善之人才能作大恶一样。这一思想后来被谢林深刻地意识到了。当现代人把自由作为最高的伦理价值时，谢林却在《论人类自由的本质》中论证了自由既可致善、也可致恶的可能性[24]。谢林的意思不是要我们因此否定自由，

而是说既然自由不仅仅致善，同时也具有致恶的可能性，那么，自由的伦理就必须具有更大的力量面对现实的恶的危险。恶是一种强大的力量，而不仅仅是“善的缺失”。西方伦理学的最大问题，就是没有正视恶的强暴力量。善总是被阐释为公正，友爱，节制等等，使得善良意志一再地缺乏与恶抗衡的力量，这也就是尼采把基督教道德贬斥为“奴隶道德”，要从“强力意志”重估一切价值的原因。甚至在阿伦特对现代极权主义的反思中，恶也是和“平庸”相联系，恶的强大力量依然处在其视野之外。因此，黑格尔在此提到的“良心之邪恶”（das böse Gewissen, SdS:S.45），否定的自由与犯罪，作为绝对理念之伦理性的一个否定的阶段，如果不从自然伦理解体而向绝对伦理（自由和正义）奋力迈进的过程中来把握，依然是无意义的。如果要克服自由伦理与犯罪的现实联系，伦理的力量就要在战胜恶（犯罪）中体现出来。“绝对伦理”作为自然伦理和否定的自由伦理的“合题”无疑具有这一意义，但可惜的是，这一深刻的意义仅仅隐含在辩证法的方法论形式之中。

第三，对个人私有权利的承认具有不可否认的伦理意义，同时也蕴含巨大的伦理风险。

伦理的东西作为普遍的理念自古以来都是在与“私利”作斗争，义与利的对立在中国伦理学界还一直被称作伦理学的“基本问题”，而现代西方伦理的一大进步就在于对个人私有权利的承认。黑格尔明确地说：“如果主体性和人权的自主领域一它最初出现在基督教一不被承认，那么伦理实体和最坚实的公民共同体就注定会灭亡”。[25]霍耐特也明确指出，“我们可以推测，黑格尔把犯罪的出现追溯到了一种不完整的承认状态：犯罪的内在动机造成的经验在于，他发现在现有的相互承认的水平上，他没有达到让他满意的承认”。[26]但更为深层的问题在于，随同现代自由伦理对私人权利及其自由的最大程度的承认，黑格尔的著作中一再出现的一个词就是“死亡”。它从“否定的自由”开始，一直伴随到《伦理体系》的最后一句话：“这种分裂必定是完全的，…而是绝对的犯罪，死亡”（SdS:S.85）。这的确是黑格尔发现的绝对伦理在民族的伦理生活中无意识的“命运”：一方面，“只有将自然伦理同绝对化的主体的自由统一起来才是民族的伦理”[27]，这是一个民族真正的内在凝聚力量和生命；另一方面，如果没有一种“民族的神性”或民族之神（Gott des Volkes）（SdS:S.49）来调解和平衡自由之个人的特殊利益和承认关系，同样也会导致人与共同体的死亡。这一死亡悖论实际上是伦理实在的纯粹精神性和实体化之间不可调和的冲突。黑格尔正确地看到，绝对伦理的实存一方面在于纯粹的精神（在古代称之为“灵魂”），一方面在于实体化。整个自然伦理阶段，伦理的东西受自然需求的动机所制约，没有表现为精神的纯粹形式，而在自由伦理阶段，以主观性的形式取消客观性（黑格尔把这称作“纯粹的自由”或“智性的自由”（Freiheit der Intelligenz）（SdS:S.34），同样无法表现为精神的纯粹形式。作为无私有权利的纯粹精神的存在，必然会陷入无伦理性的“空洞的自由”，而对私有权利的全面承认，又会使得精神本身出现“物化”和“异化”。无可置疑的是，《伦理体系》整个第二部分的否定的自由伦理只有从它向绝对伦理的过渡功能，才能显示出真实的伦理性[28]。但问题是，有什么力量能完成向绝对伦理的过渡呢？

四、“政府”对于伦理共同体的重建必须承担的政治和伦理责任

向“绝对伦理”过渡的课题交由给了“政府”。“政府”面临的伦理处境是：自然伦理解体了，自由伦理导致了绝对的否定，个体主观的东西成为绝对这一康德所描述的“伦理的自然状态”：“每个人都为自己本身立法，而这却不是外部的、他自己连同所有其他人都认识到必须服从的法则。在这两种自然状态中每个人都是他自己的法官，却不存在公共的、强有力的权威性”[29]。早期黑格尔的实践哲学所要解决的核心任务，就是完成康德所指示的从伦理的自然状态过渡到伦理的共同体状态这一任务。既然在把自然伦理推进到“绝对伦理”的进程中，自然伦理必然会出现自身的否定，只有当这种否定是个体力争作为普遍性而出现，它才具有伦理意义，那么这里的“普遍”就不是与“特殊的东西”相对立，而是特殊之物自身产生的“作品”。但这种伦理意义的出现，必须借助于一个强有力的“政府”达到伦理的“自然”和“自由”两者在最高程度上的重建。

这种重建的可能性前提至少有两个：一是主观的自由要获得客观性的保障，即通过制度化使主观的自由实体化；二是民族要克服其特殊性的局限，进一步向更普遍的伦理理念提升。前者要通过“国家宪政”（Staatsverfassung），后者要通过“民族的神性”来实现。如此实现了的“伦理概念”就在其客观性中了。所谓“客观性”就是“把主观的东西消除在客观的东西中，把特殊的东西绝对地纳入到普遍的东西中”（SdS:S.51）。

黑格尔在这里首先从“静态”谈到了伦理的三种形式：绝对的伦理，相对的伦理，信任。所谓“绝对伦理”，黑格尔说，不是所有德性的全体，而是德性的无差别，它不是表现为对祖国、民族和律法的爱，而是作为在祖国中并为了民族的绝对生命，所以是绝对真理，是神性的东西（SdS:S.52）。就具体的德性而言，他谈到了“勇敢”，因为作为民族的绝对生命要在民族对民族的战争中体现出来；所谓“相对的伦理”是与关系相关的，使相对的关系达到平等的规定，“所以伦理的这种形式创造公正，并且是正直（Rechtschaffenheit）（SdS:S.54）；所谓的“信任”是指第一种和第二种伦理形式之差异的同一性。与三种伦理形式相对应，黑格尔谈到了三个等级：绝对等级，正直等级，农民等级。“绝对等级以绝对纯粹的伦理为其原则”（SdS:S.58），“正直等级存在于满足需要的劳动中，即在占有、收益和财富中[表现正直]”（SdS:S.59）；“纯朴的伦理等级就是农民等级”，“它的伦理性就是对绝对等级的信任”（SdS:S.62）。这就是黑格尔对“绝对伦理”从“静

态”所做的阐述，实在没多少值得评述的价值。对于我们的课题有重要意义的，是从伦理生命的绝对运动或过程所做的阐述，这就是绝对伦理的第二因次：政府。

黑格尔把“政府”区分为“绝对政府”和“普遍政府”。“绝对政府”也可换个“好听点”的名称叫做“最高的政府”，黑格尔对它的描述充满着神秘的味道，说它是“整体的生命”，是“保存整体的绝对关系”。具体地说，是什么意思呢？政府是一个共同体整体的政府，为了避免“共同体”因自然伦理解体和绝对否定的自由导致的死亡，“政府”的使命就是保存这个整体所有部分的生命力，这种生命力不是对各个部分生命力的抽象，而是整体的生命力，并通过整体而存在。要做到这一点，政府就要保存所有等级的存在，对所有等级一视同仁（无差别地对待），但它自身又不能是凌驾于所有等级之上的等级，而只能是达到“无等级”，意味着它不代表任何等级，不关涉特殊的利益并不让自身陷入时代的利益冲突中，相反，它要作为普遍的存在来调节和化解各种利益冲突。作为普遍的存在不仅不能消灭所有特殊的存在，而且要让所有特殊的东西在此体系中被“无差别”地（平等）对待，从而保障它们的生命力。施奈德尔巴赫正确地看到：“普遍之物不是作为特殊之物的对立面，而是作为特殊之物自己的作品——这是黑格尔整个实践哲学的基本意向之一”[30]，所以，对于黑格尔的“政府”概念，如果我们首先只考虑它的构成形式将是错误的，正确的做法是也将它规定为“普遍之物的实在性”。因为黑格尔在这个环节所做的重要工作，是要把在个别的谋划和行为中所失去的伦理性作为普遍的东西重建起来。而如果能够认识到把特殊性扬弃在普遍性中也是个体之事业的话，那么“政府”就与“个体”是内在一致的，它作为“伦理的总体性”就有了合法合理的基础。

“绝对的政府”也应该是“绝对的权力”（absolute Macht），但作为“伦理总体性”出现的这个“政府”的“绝对权力”恰恰不是建立在物力的强大上（如军队、警察），而是基于精神的强制力[31]。因此黑格尔一直说“绝对政府是神圣的”是“神的显现”（Erscheinung Gottes）

（SdS:S. 69, 70）这显然不是“现实的”“政府”，也完全不是“现代意义上的”政府，同时也不是什么“以德治国”的“道德的政府”。黑格尔明确说过“道德的政府是专制的”。而这里说的“绝对政府”所代表的“绝对权力”“表现为宪政的智慧（Weisheit der Verfassung）”（SdS:S. 63），施奈德尔巴赫指出，这种智慧不是指某种执政者的智慧，而是我们用现代（卢曼）的术语“系统合理性”（Systemrationalität）才能描绘的东西。与现代宪政思想一致性的地方在于黑格尔强调“执政者同时也是被治理者”。如果“执政者”不被“治理”，那么“绝对政府”就完全是一个专制的怪物。这个怪物再披上“伦理”的外衣，就是最可怕的恶魔了。只有靠“宪政的智慧”“绝对政府”作为“伦理总体”才能作为“伦理共同体”（民族和国家）的守护者（Wächter）。靠什么来“守护”？政府的“绝对权力”实质上是“立法权”，立法的“宪政智慧”实质上就是“法治”（Herrschaft des Gesetzes）。

在“普遍政府”这个环节，黑格尔明确地规定了政府职能、权限和作用。他区分了政府的“三大体系”：“需要的体系”，“正义的体系”和“风纪（Zucht）的体系”。

但这个“需要的体系”明显地不同于后来在《法哲学》中讨论的“市民社会”这个“需要的体系”，但它同样是对国民经济施加影响的公共权力。“需要的体系”指出人类普遍地具有相互的“物理上的依赖性”，由于有这种“物理上的相互依赖性”，人是一种社会的存在。这是人类共同体存在的条件。在《法哲学》中，从“需要的体系”中，黑格尔论述了“市民社会”是一个相对独立于“国家”的自主、自足的领域，它依赖于“行会”等“民间”组织的“行规”与“德行”来克服个人的私心和特殊的利益诉求，但这种“普遍性”像在“家庭”中人被教化的“普遍性”一样，本身依然是个“特殊的东西”，它不可能真正地达到伦理的普遍性要求。但在《伦理体系》中，他更明确地意识到，现代“市民社会”所带来的严重的社会问题，是靠市民社会本身，甚至靠“殖民”等方法无法解决的，比如经济的繁荣所带来的“贫困”问题。因为事实上的“自然的不平等”在市场经济体系中会更进一步导致“财富上的不平等”，“巨大的财富会变成一种权力”，一种残忍的力量，它会诱使其占有者退出有机整体，蔑视任何高级的和高尚的东西，因此会扰乱和破坏共同体的“物理上的相互依赖”，甚至会导致民族的解体，伦理东西的消失（SdS:S. 78）。因此，黑格尔与自由主义主张“最小化政府”的思想不同，他一开始就强调政府干预的必要性。政府干预首先要体现在“立法”上，“使高收益变得困难”，同时在“税收”上，限制巨大的收益不平等。在此基础上，还要对“贫困”阶层实施“社会救济”，这样才体现出政府作为“正义的体系”。“但正义本身必须是一种有生命的东西并尊重个人”（SdS:S. 82），它不能仅仅作为“口号”或“理念”存在，而要在“司法”中得到普遍执行。政府作为普遍的政治权力“不能侵犯市民的私人生活领域；这个领域也必须是神圣的”，[32]这是黑格尔所认同的现代伦理原则。在这个公平、正义的体系中，自由成为“有机的原则”，“物理依赖性”的共同体变成“生命依赖性”的共同体。

在“风纪的体系”中，黑格尔再次简略地谈到了“教育、教化和风纪”，虽然并没有什么新鲜的想法，但它赋予“政府”（国家）要担负起更高、更普遍的伦理觉悟的使命，进而真正促进民族文化的发展与进步，而不仅仅是作为经济高级代理，司法管理者的角色。政府之所以被赋予这样一个使命，是因为《伦理体系》与后来的《精神现象学》采取了完全不同的思路来考察伦理的现实性问题：“它不涉及意识的经验历程，而涉及伦理的哲学重建”[33]，这种重建必须依赖于伦理的实体性

建制，把民族的伦理意识和自然的东西联系起来，使民族的伦理共同体保持其内在的有机的生命力，这样政府才能完成其作为共同体守护者的使命，这确实是克服现代危机的一个具有现实意义的课题。

【注释】

[1]参见[意大利]洛苏尔多：《黑格尔与现代人的自由》，丁三东等译，吉林出版集团2008年版，第293，311页。

[2]黑格尔早在耶拿就职之前就有了一部《1800年体系残篇》（Systemfragment von 1800），而在耶拿时期，除了本文所要探讨的《伦理体系》外，他竟然还有三部关于哲学“体系”的构想，后人分别称作：《耶拿体系草案I：思辨哲学体系。自然哲学和精神哲学的讲演稿残篇》，《耶拿体系草案II：逻辑学、形而上学，自然哲学》，《耶拿体系草案III：自然哲学和精神哲学》。

[3]参阅杨河、邓安庆：《康德黑格尔哲学在中国》，首都师范大学出版社2004年版，第91-94页。

[4]德国著名的黑格尔专家Ludwig Siep在1974年出版了《承认作为实践哲学的原则》（Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Freiburg/München），把从黑格尔左派延续下来的从“承认”维度来研究黑格尔政治哲学的脉络推向黑格尔早期著作上来，法兰克福学派的现任掌门人霍耐特就是在Siep的启发或影响下，于1992年出版《为承认而斗争》的。

[5]Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1992, S. 30.

[6]Hegel: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in: Hegels Werke, 2 Bände, S. 508.

[7]该著作现今在我国一般都译作《道德形而上学》，但康德用的是Sitten(伦理、风俗、伦常)这个概念，而不是Moral(道德)。费希特的《伦理学体系》用的是Sittenlehre, 黑格尔的《伦理体系》用的是Sittlichkeit, 可见它们的词根都是相同的。对于这个词根相同的词，在康德那里不译作“伦理”，而译作“道德”明显地是受到黑格尔思想的影响所致，因为他把康德的伦理学限定在主观道德性（Moralität）阶段，而只有他的伦理学才是客观的伦理阶段，但这种评判并不符合康德后期伦理思想的实际。为了保持基本词语在德国古典哲学中的一致性，笔者坚持把康德的这部著作译作《伦理形而上学》。

[8]关于这一任务在康德伦理学体系中的意义和限度，请参阅 Maximilian Forschner : Reine Morallehre und Anthropologie--Kritische Ueberlegungen zum Begriff eines a priori gueltigen allgemeinen praktische Gesetzes bei Kant , 中文由邓安庆翻译，载于《世界哲学》2005年第1期，第79-89页。

[9]康德：《单纯理性限度内的宗教》，载于：Kant Werke, Band 7, Herausgegeben von Wilhelm Weischdel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968. S. 755 中译本参见李秋零译《康德著作全集》第6卷，中国人民大学出版社，2007年版，第97页。

[10]Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, A. France AG. Verlag, Bern, Sechste Auflage, 1980, S. 506.

[11]Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie, In: G. W. F. Hegel Hauptwerke in sechs Bänden, Band 1, Jenaer kritische Schriften, Felix Meiner Verlag Hamburg, S. 12、13、14.

[12] Hegel: über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in Jenaer Schriften 1801-1807, Frankfurt am Main 1971, S. 505

[13]本文不同意德国学者施密特相反的阐释，认为“对黑格尔而言民族是政治的单位，而不是种族的单位”（参见Steffen Schmidt: Hegels System der Sittlichkeit, S. 258），因为作为政治单位的“民族”根本不可能先于“个人”存在，只有作为“种族”单位，才在“逻辑上”是先于个人存在的。

[14]Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechtes, in: Hegel Werke in zwanzig Bänd 7, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, S. 29.

[15]SdS代表黑格尔的《伦理体系》： System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts], mit meiner Einleitung von Kurt Reiner Meist herausgegeben von Horst D. Brant, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2002. S. 后面的数字代表该书的页码。

[16]在《精神现象学》中，黑格尔说：“真实的东西只有作为体系才是现实的或者实体本质上即是主体，这乃是绝对之为精神这句话所要表达的观念”。in: Hegel Werke 3. Suhrkamp

Verlag, Frankfurt am Main, 1986, S. 28.

[17]参见Herbert Schnädelbach: Hegels praktische Philosophie, Suhrkamp 2000, S. 70.

[18]Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, A. France AG. Verlag, Bern, Sechste Auflage, 1980, S. 504. 注释1。

[19]“因次”(Potenz)是谢林从数学家那里借来的一个概念,它本来的意思是“幂”,谢林借助它来说明,本源性的东西(有时相当于亚里士多德的“潜能”)自身具有按“倍数”(幂)增长的力量,一开始它是绝对的无差别,后来分化自身,呈现在无限多的差异之中(对自身的否定),再从这种差异回复到自身(二次否定)。黑格尔在《伦理体系》中借助于这种“因次方法”,来阐明绝对伦理从“自然”,经历“否定”(自由),再到绝对(回复自然伦理)伦理的过程。当他自己的三段论的“辩证法”成熟之后,黑格尔就抛弃了“因次”概念。

[20]黑格尔特别注明,这里的情感不是“伦理情感”或“道德情操”,但它是绝对理念的自然伦理性之直观的表现。参见SdS: S. 5。

[21]Steffen Schmidt: Hegels System der Sittenlichkeit, Akademie Verlag, Berlin 2007, S. 162.

[22]参见:《黑格尔与现代人的自由》,版本同前,第255页。

[23]参阅Steffen Schmidt: Hegels System der Sittenlichkeit, S. 221.

[24]谢林:《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》,邓安庆译,商务印书馆2008年版,第65、67页。

[25]转引自《黑格尔与现代人的自由》,第255页。

[26]Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1992, S. 37

[27]Ludwig Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Theorie des Geistes, Freiburg, 1979, S. 163.

[28]参阅Steffen Schmidt: Hegels System der Sittenlichkeit, S. 218.

[29]Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Kant Werke, Band 7, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt, 1968, S. 753.

[30]Herbert Schnädelbach: Hegels praktische Philosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000, S. 103.

[31]参阅Steffen Schmidt: Hegels System der Sittenlichkeit, S. 241及其注释41。

[32]Hegel: Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main 1969-79, IV, S. 372.

[33]Steffen Schmidt: Hegels System der Sittenlichkeit, S. 257.

分享到:

0

转载请注明来源: [中国社会科学网](#)

(责编: 李秀伟)

相关文章



我的留言

[进入讨论区](#) [关注社科网官方微博](#) [视频](#) [图片](#)

用户昵称: (您填写的昵称将出现在评论列表中) 匿名



6508

所有评论仅代表网友意见

20人参与 0评论

最新发表的评论0条, 总共0条

[查看全部评论](#)

