

前言

神学（theology）本身是基督教的特有产物，作为关于上帝的「知识」，它在确定人的生存意义与道德义务等方面具有至高无上的权威性与影响力，并且，作为一类特殊的知识，它全部生命力的唯一所系就是其权威性。因此，神学天然就与政治领域关系密切。基督教世界的政治理论家在论述政治问题时几无一人能够完全脱离基督教，如霍布斯、洛克、卢梭等，斯宾诺莎在其《神学政治论》中更是直接将「政治」与「神学」两个概念结合在了一起。因此，某种程度上，可以将政治神学理解为神学向政治领域扩张的结果。

卡尔·施米特是在对自由主义的批判中令人瞩目地提出了「政治神学」（Theologie des Politischen，亦可理解为「关于政治事物的神学」）主张的，这一主张意味着施米特对自由主义的批判已经跳出了「政治理论」或「政治哲学」的范畴——此二者的基础乃是无法摆脱争论的「人的理性」[1]——从而将对「政治事物」（das Politische）的理解提升到了一个新的境界，其理由是：「现代国家理论中的所有重要概念都是世俗化了的神学概念。」[2] 唯有以政治神学的名义，施米特才能够将「非常状态」提升到基督教神学中极为重要的「奇迹」概念的高度，从而解决政治权威这一根本问题，并确立主权决断的根本正当性[3]。无论施米特本人的目的何在，也无论他的强调敌友划分的政治神学与天主教教义相去几万佛土[4]，他所指出的政治与神学之间的紧密关联是无可否认的[5]。20 世纪中后期，政治神学的复兴使得「政治神学」本身一方面成了基督教神学本身的发展，另一方面也成了某种意义上的一种政治「理论」[6]。这样一场打通神学领域与政治领域的思想运动与西方现代文明所遭遇的困境紧密相关，这个困境就是现代自由民主话语之下政治权威的普遍亏空。这一境况远不是 20 世纪的特产，它完全可以说是与现代性一同产生的。

为了树立政治权威，施米特选择了最为简便、直接并且符合欧洲文明传统的政治神学路径，这并不是施米特的独创，在诸多更伟大的前辈中，黑格尔是唯一获得了「集大成者」之称的特殊人物。

那么，黑格尔体系有些什么样的特点以至于要动用「政治神学」的称号呢？黑格尔的体系是一个融合了认识论、逻辑学、自然科学、美学、历史哲学以及宗教哲学等已经分为不同独立学科门类的完整体系。与其中所包含的众多门类相应，黑格尔可以被赋予多种身份，然而与这个完整的体系相应，仅仅将黑格尔称为「哲学家」固然没有错，但过于笼统不清。黑格尔对「哲学」本身的理解具有以下几个总体特征：首先，就其古希腊本义而言，「哲学」乃是对智慧的爱与追求，但是，黑格尔却明确反对这种带有不可知论嫌疑的、纯形式的哲学理解，黑格尔几乎是明白宣告自己是达到了最高智慧的「科学家」，从而使得他的「科学」具备了不可置疑的权威性；其次，就其所处世界的基督教文明基础而言，「哲学」一般被明确性为「世俗的」知识，但是，黑格尔的思想体系却有着极为显著的神学色彩，上帝一般的、能够自我实现并自我认知的「精神」是整个体系的根基、起点与终点；最后，作为一种产生于古希腊的生活方式，「哲学」从一开始就具有明显的「私性」色彩，但是，黑格尔却要求哲学为国家服务，即：黑格尔要求哲学必须具有政治性。因此，综合以上所述的「权威性」「神学性」以及「政治性」，我们认为，对于黑格尔而言，「政治神学家」也许是一个更加合适的称号。只是，这个称号仍是一个尚未出现的称号，据海涅记载，黑格尔临终前曾抱怨称「唯有一人理解我」，然而片刻之后又称「不对，此人也不理解」[7]。而自其逝世之后，黑格尔思想又在后世的政治、文化与思想大潮之中沉浮无定。尤为令人扼腕叹息之处则在于，在万千文献与百般解读中，黑格尔所受到的误解远远超过所得到的理解，以至于他的政治神学意图反而愈加模糊不清。

同样模糊不清的还有黑格尔作为一位伟大思想家的特殊性——尽管黑格尔本人是极为反对特殊性的。黑格尔在思想史上的地位极为特殊，对于其先辈，黑格尔或褒或贬均有所师承，远者如前苏格拉底时代的希腊哲学家、柏拉图与亚里士多德等，近者如马基雅维利、卢梭、孟德斯鸠、康德与谢林等；而晚于黑格尔者，无论或褒或贬，几无例外均受到黑格尔一定影响。对于这样「承前启后」的思想巨子，探究其思想来源固然重要，然而来源并不足以解释黑格尔体系的成因。对于理解黑格尔而言，首要的还是深入其复杂而缜密的文本。

在其诸多著作中，《精神现象学》与《法哲学原理》，对于本书意图揭示黑格尔的「政治神学家」身份这一目的而言具有特殊的重要意义。尽管在其于 1807 年 10 月 28 日发布的新书通告中，黑格尔仅将现象学定位为「黑格尔科学体系」的第一卷，但是作为其思想成熟的里程碑著作，现象学已经展示出了其思想体系的所有主要方面；而法哲学则是黑格尔特意选在普鲁士政府颁布书报审查令（即卡尔斯巴德法令）之后发表的、集中展示了其成熟政治思想的著作。但是，必须将这两部标志性的著作结合起来，我们才能看到一个完整的政治神学家黑格尔的形象。

因此，本书分为三部分：第一部分（第一章、第二章）将探讨黑格尔思想在其身后的现代世界中的命运，以及黑格尔意图为现代人安排的命运。第二部分（第三章到第五章）将详细解读《精神现象学》的整体结构、各部分的内在理路及各部分分别在整体结构中的位置，从而最终展示出黑格尔的政治神学意图。第三部分（第六章到第八章）将详细解读《法哲学原理》，并展示出这两个核心文本的互补性，即：前者为后者奠定了政治神学基础，而后者则在此基础上并以此为指导提供了一个用「言辞」创造的国家，当然，它同时也是实际的政治谋划。最后，在由前文所呈现出的「政治神学家」形象或身份基础上对黑格尔思想体系作出一定评论——只有在确定了对象的身份之后，才有可能作出合理的评价。

最后，由于着重强调文本解读，因此本书在文本征引上就采取了中、德文对照的做法。本书选取了苏坎普出版社 1970 年出版的《全集》本，其中，《精神现象学》从未掺杂任何编者的内容，因而稳妥可靠；而《法哲学原理》中则加入了黑格尔的弟子爱德华·甘斯的补充（der Zusatz），由于一段小插曲的存在，本书将谨慎对待甘斯的文字。这段小插曲就是：自 1825/26 学期起，黑格尔将法哲学课程正式转交甘斯讲授，然而甘斯却将其政治思想的底色改成了自由主义或共和主义的，从而引起了黑格尔极大的不满 [8]。

第一章 黑格尔政治思想研究概况

黑格尔被哈贝马斯称为将现代性问题提升为哲学对象的第一人 [1]，这一方面肯定了黑格尔在思想史上的崇高地位，另一方面也指出了黑格尔思想体系的重要主题：现代人与现代世界的命运。这样一个庞大的主题既是现代世界与各民族所面对的具有重大文明史意义的问题，同时也是迫切的政治问题。黑格尔对于这两大问题当然都有极大的关切，然而相比之下，我们有理由认为，黑格尔对政治的关切是这一切的出发点与基础。一个有趣的事实是：黑格尔的著述生涯恰恰是以政论始，以政论终。并且，黑格尔自己也说：「吾有政治膏肓。」[2] 因此，这一重要特点也使得政治问题成为了进入黑格尔体系更加合适的切入点。

后世学者对黑格尔政治思想的研究，可谓蔚为大观。派别之分始终是其中最为引人瞩目的一景，尽管不同时代、不同地域与不同学派的分法都各有不同，但是我们仍能从中辨识出几种主要思路。

黑格尔左、右派之分最早成于左派先锋人物大卫·弗里德里希·施特劳斯 1837 年加入神学论争时所作之划分，他讥嘲右派没有理解黑格尔思想的精髓，只知一味固守文面，故而失之浅陋。仅过了三年，又出现一种「神学-政治」的划分法，这一分法在左、右两派之外，又造出一个「中派」，亨宁·奥特曼（Henning Ottmann）沿用这一分法并有所扩充，他将中派判定为当今时代的主流，其中包括了约阿希姆·里特尔（Joachim Ritter）及其众多学生，查尔斯·泰勒（Charles Taylor）、施罗莫·阿维内里（Shlomo Avineri）等颇具自由主义色彩的研究者[3]。而卡尔·洛维特（Karl Löwith）与赫尔曼·吕贝（Hermann Lübbe）在两人共同编纂的《黑格尔左派与右派》中又删去了「中派」并恢复了「左右」二分的办法，有意思的是，被奥特曼列为中派的卡尔·罗森克兰茨（Karl Rosenkranz），被吕贝归入了右派，而被吕贝列入右派的爱德华·甘斯（Eduard Gans），竟被奥特曼列入了左派。洛维特将诗人海涅与存在主义先驱克尔凯郭尔也划归了黑格尔左派[4]。

各种分法，自有其理。面对诸多不同的理解方式与视野，我们也不得不试着提供一种划分，首先分出「左右」，划分理由是：左派特点在于强调黑格尔学说中的某一局部，并将其推至尽底，以寻求人类政治、社会与文化生活的根本改变之道；而右派的特点则是立足于现代世界诸项主流的自由主义的基本原则或基本价值，例如坚定认为政治或国家存在的目的就是为了民众的自由与福利，表面上，此与左派并无根本区别，不同之处乃在于，右派尽管对自由主义理论本身并不完全满意，但是又拒绝任何其他具有连贯性与彻底性的理论，于是只用各种并不通贯的立场对黑格尔的政治立场进行褒贬。左派具有思想家的特征，而右派更多的是学者的特点。在「左右」之外，本书还打算另辟一个「他者」之派，理由是这些特色鲜明的研究者一方面发人深省，另一方面又无法归入左右两派中的任何一方。

一 左派的解读与扩展

马克思与科耶夫可为左派最重要的代表人物，尽管两位对黑格尔思想继承的重点不同，发挥的方式也不同。

马克思着力发挥的是「人的解放」。费尔巴哈的《基督教的本质》赋予了人至高无上的地位，不再有任何高于人的存在者，上帝也不过是人的创造。在此基础上，马克思进一步将旧世界的一切，无论是上帝、资本还是任何社会关系——包括政治关系、生产关系甚或家庭关系——都判定为自由的羁轭，因而应当予以扬弃，并建立起真正的自由乐土。因此，马克思以《德法年鉴》为阵地，并以《〈黑格尔法哲学批判〉导言》与《论犹太人问题》两篇檄文宣告了与旧世界及其精神教父黑格尔的彻底决裂。

青年马克思在《导言》中——如同《论德国状况》的作者青年黑格尔一样——考察了德国的现状并力图寻找一条根本出路。德国的根本问题是「时代错乱」，欧洲国家中，英法两国首先告别旧世界，其中法国又较英国彻底，而德国则仅在几代思想家的头脑中「经历」且「超越」了英法两国，德国思想之「先进」与德国政治及民众意识之「滞后」之间落差甚巨，因此，马克思力主「批判不是头脑的激情，它是激情的头脑。它不是解剖刀，它不是要驳倒这个敌人，而是要消灭这个敌人」[1]，而对于人民，「问题在于不让德国人有一时片刻去自欺欺人和俯首听命。应当让受现实压迫的人意识到压迫，从而使现实的压迫更加沉重；应当公开耻辱，这样才能实现德国人民的不可抗拒的要求，而各国人民的要求本身则是能使这些要求得到满足的决定性原因」。[2] 马克思以此宣布了黑格尔「历史终结论」的正确与荒谬，其正确之处在于德国确实标志着旧历史的终结，而其荒谬之处则在于，旧历史的终结不等于历史的终结。

旧历史及其「抽象继续」，即德国法哲学与国家哲学，「在黑格尔的著作中得到了最系统、最丰富和最终的表述」[3]，因此，对黑格尔哲学体系的批判就是弥合德国「思维的抽象和自大」与「现实的片面和底下」之间鸿沟的开始。在「选民」问题（即谁可承担人类解放重任）上，马克思回到了黑格尔并不信任的「启蒙」，他将「民众意识」设定为努力的对象，并且破天荒地选定了「无产阶级」担此大任，这是「一个被戴上彻底的锁链的阶级，一个并非市民社会阶级的市民社会阶级」，「一个由于自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的领域」，「一个若不从其他一切社会领域解放出来从而解放其他一切社会领域就不能解放自己的领域，并因而只有通过人的完全回复才能恢复自己本身。」[4] 黑格尔的国家根本不可能「解放」市民社会中这一受压迫等级，因此，不应再向「国家」寻求全面解放的可能，「社会」应当取代「国家」成为追问对象。

为什么是「社会」呢？因为其中有一种特殊的逻辑，它既是形塑市民社会的最强大力量，还有可能成为塑造国家的力量。这是一个什么样的逻辑呢？《论犹太人问题》借助当时热点话题给出了答案，即：资本的逻辑。在马克思看来，黑格尔左派先驱人物施特劳斯、鲍威尔及费尔巴哈等人虽然已经「完成」了宗教批判，然而在政治批判上却远远不够，因此鲍威尔才会执念于犹太人与基督教国家之间的文化沟壑，并认定犹太人根本不可能获得「解放」，除非犹太人不再是犹太人[5]。

马克思的批评是：鲍威尔根本不知什么才是真正的解放。因为他不知道人在现代世界中的「异化」处境，市民社会已经分裂成市民阶级与无产阶级，而国家则正是由于这个分裂「才感到自己是政治国家，才会实现自己的普遍性」，因此，在政治国家真正形成的地方，人不仅在思想中，在意识中，而且在现实中，在生活中，都过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活。……人是一种不真实的现象。相反，在国家中，即在人被看做类存在物的地方，人是想象的主权中虚构的成员；在这里，他被剥夺了自己现实的个人生活。[6] 犹太人问题彰显出黑格尔的国家在整合市民社会上的无能，政治解放无法解决人的现实「异化」，这个异化的根源曾经是宗教，而在宗教批判结束之后，则是资本。

马克思要从这一新的异化根源重新定义人，并进而寻找真正的解放之路。宗教批判的结束意味着作为「犹太教徒」的犹太人的消失，甚至犹太教实际上也早就变成了「拜金教」，在这一特殊「宗教」所供奉的资本面前，「一切神都要退位」，国家也不过是这个市民社会根本组织原则的奴隶，驯服「资本」才是寻求解放的唯一正途。

从黑格尔左派中走出的青年马克思抓住了现代国家的「痛处」：市民社会内部的分裂与资本在人的生活中所展现的强大力量。然而，黑格尔对此并非没有察觉，否则黑格尔何以要在市民社会内部与上方加上诸多限制呢？市民社会内部的同业公会和作为社会管理部门的警察所发挥的都是自上而下的管制作用，而在政治领域，无论是作为「普遍等级」的公务员还是议员都不由选举产生，容克阶级更是掌控了国民经济与军政大权……凡此种种都是为了防范资本对国家的奴役。另外，「普遍等级」概念也表明黑格尔对市民社会中任何等级统治能力的不信任，而马克思恰恰要选择其中最受奴役、最少受教育的无产阶级作为「蒙召」的未来统治阶级。这显示了黑格尔与马克思在「自由」问题上的根本分歧。这一分歧导致「国家」本身成为了批判的对象，尽管普鲁士的现实并不能成为黑格尔政治思想失败的证明。

因此，马克思的人类解放理想，只能说是类似于黑格尔所努力论证的「自由」的实现，而马克思对于辩证法的接受，也显然在目的与结果等方面都与黑格尔体系大不相同，可谓是解读、继承与反叛兼

备。而「社会」也至少与「国家」一起——如果没有取代的话——成为了理论与实践的核心关注对象[7]。受马克思深刻影响的后学，如法兰克福学派等，某种意义上也可以归入这一派别。

另一位左派代表科耶夫抓住的则是「人之实现」。这位生于俄罗斯、学于德国而成名于法国政学两界的思想人物颇具传奇色彩，一般认为他是一位兼有马克思主义与存在主义色彩的黑格尔诠释者。科耶夫于1933~1939年在法国高等实用学院的精神现象学研讨班影响了一大批后来声名显赫的法国思想人物[8]，他以「为承认而进行的生死斗争」为「隐秘主线」贯串起整部精神现象学。追求另一个主体人的承认——这一「人的」欲望使「人」与动物区别开来，而定语「人的」则意味着这种欲望超出了但求生命保存与传承延续的「动物」欲望，因此，在最初两个充满「否定性」的欲望主体相遇时，一场生死斗争就成为了「人」产生的必要条件。斗争结果必须是：一方获胜，另一方承认失败。如果有一方被杀死，则此斗争毫无人类学意义。在这个「承认」中，获胜一方成为「主人」——人，而另一方成为「奴隶」——有生命的工具。由于失败方承认失败，因而沦为「工具」，所以，获胜方刚刚获得的「承认」就恰在其达成那一刻化作了虚无，因为一个「工具」的承认不能算作承认。因此，「人的承认」只能是在历史终结时所有人达成的「相互承认」。

这一过程即为「历史」。主人仅仅享受奴隶的供养，并仅仅从事斗争，而非思考与劳动，所以，「主人是一条存在的绝路，」[9]因而「成为人」的重任只能由奴隶承担，奴隶在被迫劳动中与自然发生关系，他必须思考、研究并征服自然，进而在思想中反思自身，于是奴隶的思想经历斯多亚主义与怀疑主义后达到基督徒的「苦恼意识」——「奴隶意识形态」的顶峰，持无神论的自由民知识分子为最后的解放做好了准备工作，这一特殊人群既非主人，亦非奴隶，他们否弃了上帝与求「永生」的奴隶想法，确定了此世的斗争目标，但却不投身于实际的斗争。是革命者完成了这最后的生死斗争，建立了现代国家，所有人与所有人之间达成「相互承认」，作为人实现自身历程的「历史」终结。这一终结由拿破仑完成了实践部分之工作，而哲学家黑格尔则以上帝的身份揭示了这全部历程[10]——历史终结于黑格尔的思想。

「人不是一种存在于空间中和与自己永恒的保持同一的存在，而是一种通过对这种存在的否定，——通过一种观念或一种并不存在的，仍作为虚无的理想（『计划』），——通过叫做斗争（Kampf）和劳动（Arbeit）的行动（Tat）的否定，作为时间在空间的存在中成为虚无的虚无。」[11]这是科耶夫人类学的核心内容，人是时间，是否定性，是斗争、劳动与思考的主体，是将在历史过程中出现并消失的虚无。人在历史终结的一刻，即人终于成为人的一刻，恰恰也不再是「人」。人必须放弃一切幻想，而接受必死的事实和无神论的「科学」，必须为相互承认进行斗争。死亡、劳动与斗争等关键词确乎透出强烈的存在主义与马克思主义的气息，同时也不可避免地导致他对黑格尔的解读多有牵强。他几乎彻底抛弃黑格尔的自然哲学与法哲学，而代之以存在主义与世界大同理想[12]。然而，他无比坚定地肯定了黑格尔历史终结者这一绝对地位，肯定了黑格尔思想的「世俗化基督教人类学」[13]，并指出了「柏拉图还是黑格尔」这一抉择的根本性[14]……所有这些，对于理解黑格尔均极具启发，尤其「人之消亡」命题更是引人深思。

二 右派的批判与辩护

右派可谓声势浩大。其中既包括早已湮没无闻的黑格尔右派之右，也有来自当今最主流意识形态自由主义[1]之右。

黑格尔右派的沉寂源自其思想活力的丧失，他们深信于黑格尔思想表面上的乐观，认定精神与人的圆满实现，从而丧失了对现实的反思能力，就此而言，他们恰由于固守黑格尔的教诲反而违背了黑格尔思想的精神。之所以仍然归入此派，是因为他们对于现代根本价值的认可。

来自自由主义的右派阵营纷繁复杂，但仍可大略分为批判者与吸收改造利用者。批判者中主要代表有鲁道夫·海姆（Rudolf Haym），据约阿希姆·里特尔（Joachim Ritter）的考证，海姆的批判正是造成黑格尔一度在德国思想界沉寂达数十年之久的主要原因[2]。海姆在《黑格尔及其时代》中对黑格尔的批判可谓是细致入微，全书内容达十八章之巨，详细考察了黑格尔思想的全部历程。究其立场，海姆以批判甘斯对谢林的批判为破题，甘斯认为对黑格尔体系的批判必须是「体系的」，而黑格尔体系已然是至大至全，因而不可能再有任何体系可立于其上并对其进行批判，因此，任何人，要么是黑格尔主义者，要么就是粗野无文的鄙夫。海姆对此则不以为然，他无意用更加细致和尖锐的描述来描述这个体系，无意为未来建构另外某种思想，无意用形而上学来打倒形而上学，用辩证法打倒辩证法，用体系打倒体系……他宣称他只想给出这一哲学的客观历史，并以此来进行批判——他要用历史方法来赢得这场争论[3]。这一方法本身确实不无道理，因为体系背后的用意极其重要，必须予以严正追索。

必须承认，海姆对黑格尔体系的要害确有准确把握，即：黑格尔体系以精神包举万物，将自然、人文及其各自历史尽收其中，并将古往今来诸种哲学熔炼为唯一的哲学——精神的自我认知。对此，海姆坚辞不受，并将这类坚信「体系性」的人称为死守精神与相应人类观念的、不可救药的头脑，但是，如果他们还有被培根称作「idola theatri」的重要意识的话，则这种意识也能使他们不敢轻易跨越那横亘于形而上学与「历史-人类之物」之间的鸿沟。因为人类的立身之本不在自身之内，而在于人类之上与之外[4]。这样一个见识可谓古意盎然，然而仍然有可叹之处：既然已经明言人类立身之本在人类之上与之外，为何又要严词拒绝一切形而上学与神学呢？海姆会不会才是有蔽于「时代精神」的那位，只不过他认为黑格尔对「时代精神」的把握有误呢？海姆所认定的时代精神乃是与时俱进、随时变迁的「人的精神」（Menschengeist），而一切神学与形而上学均已不合时宜，因此，黑格尔就是一个傲慢、守旧与冷酷的形而上学头脑，一个不晓时变、无恤人情、蔑视自由并对普鲁士王室卑躬屈膝的奴才。后来者应当以经验的、唯物的现实主义态度贯注于当下，致力于民众福利的增进、社会自由的增加与法律制度的完善，而不应当追求——甚至应断然拒绝——任何体系化或形而上学化的理论努力[5]。

海姆的批判在不解、误解、忿忿然及影响等诸方面都绝类米利托斯对苏格拉底的指责，就其影响而言，海姆的批判几乎成了后来自由主义阵营批判黑格尔的模板。

德国著名犹太裔公法学家赫尔曼·海勒（Hermann Heller）在《黑格尔与德国强权民族国家思想》中同样忿忿然地将黑格尔判为德国人从「诗人与思想家」的民族变为「铁血」民族的桥梁，德国强权民族国家思想正是黑格尔理念主义哲学之子[6]。卡尔·波普尔（Carl Popper）在《开放社会及其敌人》中亦将黑格尔与柏拉图和马克思列为极权主义思想和狂妄理性之代表人物，不仅如此，黑格尔更被视为德国极权主义和民族主义的教父。较近一次的重复来自 E. 卡里特（E. F. Carritt）与悉尼·胡克

（Sydney Hook），前者相对温和，仅仅是重复了对黑格尔强调国家高于个人、战争非恶以及哲学当为国服务等论条的批判，并且仅仅诉诸和平主义等现代普通意见[7]；后者的立场与前者相同，两人都屑于许多当代研究者对黑格尔的重新肯定，但是胡克的愤然之情过于激切，对黑格尔本人及其辩

护者出言也极尽刻薄，甚至还有无根无据的人身攻击，以至于考夫曼有「胡克教授简直就像一个讼师，而不是哲学家」的讥讽[8]。

右派之中对黑格尔持肯定态度者声势更大，其中较早者主要是来自英国的新自由主义者。当时正值黑格尔在德国本土声望崩摧前后，其代表人物主要有爱德华·凯尔德（Edward Caird）、托马斯·希尔·格林（Thomas Hill Green）、约翰·麦克塔加特（John M. E. McTaggart）、弗朗西斯·赫伯特·布拉德利（Francis Herbert Bradley）以及詹姆斯·哈奇森·斯特灵（James Hutchison Stirling）等。科克·威利斯（Kirk Willis）详细考察并描绘了这一复杂的思想运动。然而，无论如何复杂，也无论黑格尔如何在这一时期几乎成为英国文教的基底，这段热情终为有限——英国从未产生一位真正「正统」的黑格尔主义者，上文所列代表人物亦从未成为一个「学派」。这段与黑格尔哲学的热恋，可谓空前绝后，然而却十分短暂[9]。这段历史更应当归入黑格尔的「影响」史。黑格尔在19世纪的英国，既倍享隆誉，亦饱受毁誉。赞誉者因不满于经验主义而来，然而，颇为反讽的是，这个风潮也正是在罗素、摩尔等经验主义者批判之下迅速归于沉寂的。

而黑格尔获得「平反」，并成为学术研究焦点人物则是在二战前后，右派中重要人物也主要出现在这一时期。著名黑格尔翻译家与研究者 T. M. 诺克斯（T. M. Knox）于1942年出版黑格尔法哲学英译本，并为之作了注解。诺克斯也因此而成为最早为黑格尔平反的英美系学者，诺克斯认为黑格尔的现代国家理论非但不是自由的敌人，反而为「自由」提供了坚实的基础。在其1940年所作《黑格尔与普鲁士主义》一文中，诺克斯紧扣哲学家黑格尔与「保守」「反动」的普鲁士宫廷之间的关系这一争议焦点问题为黑格尔展开辩护，文章指出黑格尔对统一主权国家的向往乃是其一贯的想法，与普鲁士政府「卡尔斯巴德法令」毫无关系，《法哲学原理》中所描绘的国家并非任何现实国家，其国家理论与保守主义并无关联，更不用说极权主义[10]。前纳粹预备役军官约阿希姆·里特尔（Joachim Ritter）于1957年出版《黑格尔与法国大革命》，书中反驳了海姆的批判，并从黑格尔与法国大革命的关系入手，探讨了黑格尔对革命的复杂情感，一方面现代个体意识之「觉醒」乃是历史变迁所致，革命也已成事实；另一方面，现代个人主义也许可以成为立国的理论基础，但却无力承载现实的国家，法国革命就是一证。换言之，个人主义对国家这一伦理共同体而言更多乃是一个危险。里特尔以此断定黑格尔思想乃是「关于革命的哲学」[11]：黑格尔既为现代个体原则提供了合理性论证，又想预防其中所含「不断革命」的危险。里特尔此书在德国可谓是开黑格尔政治思想研究新风之作，赫尔曼·吕贝、奥多·马克瓦特（Odo Marquard）、路德维希·希普（Ludwig Siep）、曼弗雷德·里德尔（Manfred Riedel）等一批学者均有所沿袭。

阿维内里的《黑格尔的现代国家理论》是这一风潮中集中研究黑格尔政治思想且影响深远的重要英语著作，阿维内里认为黑格尔所思考的最根本问题乃是治道的历史变迁。现代性的勃兴以现代市民社会的出现为标志，而将这个全新的生活方式作为思考对象并全面地详加考察的哲学家中，黑格尔是第一人[12]。阿维内里抓住了「历史」这一重大问题，并着重考察了黑格尔思想成熟过程中其本人政治观念与德国现实变迁之间的关系，展示出其中一以贯之的政治观念：德意志帝国的落日已不可追，巴伐利亚、符腾堡与普鲁士等新兴邦国才是德国的希望所在；「布尔乔亚」作为一个新兴等级标志了市民社会的出现，新国家必须容纳、整合之。

阿维内里以此为主线重新解读了几个关于黑格尔争议甚炽的政治问题，首先当然是黑格尔政治色彩问题。既然已经确定黑格尔的思考对象是现代性问题，况且黑格尔本人又是以包容性的「和解」为最高

纲领的，因此一切指责其反动的言论自然可以化解：第一，黑格尔非但不是现代世界的反对者，反而是其哲学助产士，因而可以归入自由主义传统之中 [13]。第二，则是民族主义问题。阿维内里明证黑格尔乃是一切民族主义的反对者，尽管他同时也指出黑格尔并未看出这一意识形态对后世的重大影响 [14]。第三，君主制问题。阿维内里显然急于证明黑格尔「民主之友」的身份，所以他认为君主无非是在成议上加盖一个「同意」章，这也仅仅是一个「国家统一性之标志」 [15]，此举显然失之草率了 [16]。最后则是关于历史「终结」，即「未来」问题。阿维内里认为黑格尔「历史终结」命题并不严肃，因此完全没有剥夺后来者的「未来」，他以黑格尔对美国与斯拉夫世界的「未来之土」说为证，认为黑格尔的辩证法并未结束，因此黑格尔并不那么在乎「过去」或「未来」，黑格尔在意的是「理性之物」 [17]。另外，阿维内里还指出「他所给出的解决方案似乎仍不够好」 [18]，这个观察可谓极端重要：黑格尔苦心孤诣穷尽所学，将古希腊哲学、基督教神学与现代思想熔炼一炉而为现代国家奠基，所得结果竟然「仍不够好」！只是，如此契机，阿维内里竟然就此放过，实在令人费解。

这个重新肯定黑格尔的风气在查尔斯·泰勒的《黑格尔》中达到一次高潮，此书也被广泛认为是战后最具影响力的黑格尔研究成果之一，黑格尔所处时期的时代精神、政治、社会背景及其思想发展历程等诸方面都得到了较为深刻而全面的阐发。然而泰勒却将黑格尔体系的宏大主张归因于启蒙时代的「表现主义」（Expressionism），并认为这是一种全新的人类学、一种「新」的主体理论，「其核心观念是：人的活动和人的生活被看做各种表现。」 [19] 这不是对现代原子个体理念的简单重复，它包含了两层含义：第一，表现乃是意义的赋予活动，作为主体的人不仅实现某客观目标，同时还要表达出主体的状态；第二，由表达所完成的并非某外在「理念」或「筹划」，而是附有一个与该主体相关的维度，即他可以从中辨识出「自己」。这正是其「新」意所在：它「超越」了亚里士多德的表现主义。 [20] 黑格尔批判地继承了这一由卢梭，尤其是赫尔德所阐发的思想，并将其升级成一个无比宏大的「表达」——精神之自我表达（实现）。泰勒认为，这才是理解黑格尔关键所在。而关于其政治思想，泰勒则指出，由于其思想体系的特殊性——表现主义，黑格尔的现代国家伦理实体既是一个超越性主体的「表现」，又是其中所有个体成员的「表现」，「秩序赋予自主的、理性的个体以中心地位」，因此，黑格尔是一个无法划定政治意识形态色彩的思想家，自由主义、保守主义等标签都只会破坏黑格尔体系的平衡性 [21]。

这一断语极其重要。然而，泰勒认为黑格尔在表现主义上的重大贡献之外却有一个重大失误：论及大革命之后的现实，「我们可以说，现代社会在其私人的想象的生活方面是浪漫主义的，在其公共的集体的生活方面是功利主义或工具主义的。」 [22] 黑格尔企图使体系的强迫与个人的自由向往达成「和解」，实在是强为不可为之举，体系在工业化、技术化与理性化方向上的发展，所指向的恰恰是市民社会的分化而非整合，更不必提已经意识形态化的个人自由在社会「分化」上的推动力。黑格尔在对未来的判断上可谓谬不可及，泰勒由此判定：「他的实际综合已经完全死亡。」 [23]

然而，真正「谬不可及」的并不是黑格尔。因为，一方面，黑格尔从未笼统地认可或赞同「个人」意义上的「表现」，反而深以为忧；另一方面，黑格尔恰恰深明于市民社会的分裂倾向与物化倾向，于是以「和解」的名义为它设下了重重限制。泰勒一般被列入社群主义者（Communitarianist）之列，然而其对于自由主义之自我观的批判未及骨髓，只是在反对社会分化问题上借鉴吸收了黑格尔的伦理实体说，而没有继承黑格尔的理论勇气。

自泰勒的研究以来，西方世界黑格尔研究更趋兴盛，研究主题也更加深入与分散，其中重要的研究者当属芝加哥大学著名黑格尔专家罗伯特·皮平（Robert Pippin）。

皮平的研究，与泰勒类似，都涵盖了黑格尔的理论哲学与实践哲学。在其「梅隆杰出成就奖」获奖著作《黑格尔的观念论》（1989）中，皮平深入而详细地考察了黑格尔哲学与康德哲学间的联系与分别。在皮平看来，黑格尔逻辑学之出发点与康德之主体的自发性、先验纯粹直观及先验统觉的统一性有重大关联，然而黑格尔在解决不可知论与概念的纯粹「主观性」问题上却选择了「错误」的路向，且制造出一个令人无法接受的新型主体——自我实现的、有生命的精神[24]。归根结底，问题在于追求「体系性」的观念论（Idealism，一般译作「唯心主义」）本身。皮平以惊人的学术水准批判考察了黑格尔的逻辑学，然而却有意略去了黑格尔逻辑学所蕴含的伦理与政治意涵[25]。在《作为哲学问题的现代主义：欧洲高端文化的不满》（1991）中，皮平将批判视角扩大到社会文化领域，书中批判考察了欧洲自启蒙以来文化精英对现代性的批判，从波德莱尔与福楼拜到尼采、海德格尔与德里达，

「高端文化」代表人物们对现代性表现出极大的「仇恨」[26]，然而康德与黑格尔却表现出不同的建设性态度[27]，前者开启了现代个体道德自主性，却失之空洞，而后者则是以古典色彩浓厚的目的论为现代性本身奠定了伦理基础，然其「终结」命题却令人无法接受。皮平试图熔两者之长并为现代性进行辩护：现代个体自由乃是现代世界伟大成就，永无止境的现代性仍然在「辩证地」变化[28]。黑格尔的历史终结命题着实让深膺于个体自由的皮平无所适从。皮平的黑格尔研究始终无法逃脱自由主义之局限。在其《作为现代主义观念论：黑格尔主义诸变体》（1997）中，皮平继续扩大对现代性问题的探讨，20世纪诸多反思者如哈贝马斯、列奥·施特劳斯、科耶夫与布鲁门贝格等均在论列。此书的论旨仍是为以自由主义为底色的现代世界进行辩护，然而在解决方案上，此书进一步廓清了《作为哲学问题的现代主义》中试探性的讨论。皮平将此黑格尔主义解决方案命之为「伦理理性主义」

（ethical rationalism），意为自由个体（free agent）与其他个体在现代诸种建制（institutions）之下的「融合」[29]，而黑格尔极具「神意」色彩的历史主义与对诸种建制的神话式奠基则为皮平所不取。皮平《黑格尔的实践哲学》一书更是全面展开对这一「自由生活」（leading a free life）[30]方案的论证。这种旗帜鲜明的删削并不比黑格尔在《哲学史讲演录》中所作所为更显公允。表面上看，两者都属于「铁床大盗」普罗克鲁斯忒斯的同道。然而究其实质，两者却大不相同，黑格尔是为了德意志民族谋划将来并且通贯成体，而皮平则仅仅采集枝叶以求达致某种平衡。

黑格尔的自由主义解释者们基本上都对西方现代文明持批判反思态度，然而由于理论视野所限，以上列几位学者为代表的研究者在「解释」本身上颇多掣肘，因此在直面历史终结与绝对知识等重大问题时无法满足理论本身的彻底性要求。

而一些处于左右两派之外的论者似乎更少受到黑格尔体系本身以及意识形态的局限，反而能给人以更多启发。

三 「他者」们的反思与启发

就我们的论题而言，尼采与近世两位杰出学者——哈佛大学茱迪丝·史珂拉（Judith N. Shklar）与耶鲁大学史蒂文·史密斯（Steven B. Smith）——可为「他者」们的主要代表。

自黑格尔有生之年起，反对之声便不绝于耳，其中最激切者当属叔本华，然而叔本华除却对黑格尔破口大骂之外，于哲学上或政治判断上却乏善可陈；海德格尔的现代性批判可谓深刻，然而于政治判断上亦令人抱憾。相比之下，两者之间的尼采却发人深省。

黑格尔对于未来看似无太多兴趣，实则充满担忧。从这意义上讲，尼采完全可以视为黑格尔忧患意识的重要继承者。尼采精准预言了现代世界即将面临的战争和大屠杀，依据是他对现代的深刻判断：这是一个肇端于犹太-基督教的奴隶道德全面获胜的末人时代。政治上，在所谓俗权取得了对于所谓神权的优势之后，宗教问题表面上变成了私人问题，然而宗教却不断地以宗派分裂的形式隐秘地破坏政治的基础，这将迫使精英人物进一步将非宗教的事务也变成私人问题，风气所及，统治者也会渐渐受到影响，然而一旦他们有所察觉并重新压制宗教，新一轮的宗教与政治的对立便会产生出对国家的敌对情绪，并且，在这新一轮的对抗中，宗教一方必然获胜，对政治国家的崇拜必然消失殆尽，从而只剩下私利的争夺，「最后——你可以有自信地说出来——对所有占统治地位的事物的怀疑、对这种艰巨斗争的无用性和消耗性的洞察迫使人们做出全新的决定：废除国家概念，取消『公私』对立。……对国家的蔑视、国家的衰落和国家的死亡、私人（我避免说个人）的发动，是民主国家概念的结果；这就是它的使命。」[1]

道德的改变意味着人类文明最深刻的巨变[2]。犹太-基督教所代表的「奴隶道德」获得全面胜利，罗马人的高贵者与平庸者之间的「距离感」在基督教兴起后便开始消亡，时至近世几乎完全退居边缘。尼采深明这一风变的巨大危害，故而痛入骨髓。论及当时的高等教育，尼采痛陈其「雉窜文囿」的现状：作为文化担纲者哲人[3]消失了，平庸的「学者」充塞大学，并把持了文教重器，「他们的贫乏，最彻底地损害了对哲学的敬畏，并且向下等社会的人的本能打开了大门，」[4]而欧洲的道德也沦为了「群体动物的道德」[5]。

这样的道德必然导致灾难，平等的意识形态对「主人」与「奴隶」两种截然对立的精神血统的强行拉平，实际上意味着「奴隶」精神的僭政，因此所谓的民主国家根本不可能改变这种僭政的不稳定状态。它的脆弱性导致它无力解决任何敌对状况，宗教的、民族的以及意识形态的对立，对它而言都是无解的死局。在这种基本氛围之下，一旦出现危机，犹太人极易被「作为一切有可能的公开弊病与内在弊病的替罪羊领到屠宰场上去」[6]。欧洲现代启蒙精神所造就的文明衰落必将使欧洲遭受「最大最可怕的战争」的惩罚[7]。一语成谶。

尼采忧患意识的外在表现显然要比黑格尔更加激切，这实际上也意味着尼采对黑格尔解决方案的不满。因此，尼采对黑格尔既有严厉批判，同时又保持了极高的敬意。尼采批判的重点是黑格尔的历史主义，这显示了尼采对黑格尔体系的深刻理解。「我相信，在本世纪德国文化的进展中，没有哪一个危险的转折点能比这种黑格尔哲学巨大且依然存在的影响力更为危险。不管怎样，相信一个人是这个世界上的迟到者，这是有害的、贬抑的。但如果这种信仰只是将车轮巧妙地一转，便把我们的迟到者变成了神，变成过去一切创造活动的真正意义和目的，把他意识到的悲哀当作是世界历史的完成，如果这样的话，那这种信仰必定显得可怕而且具有毁灭性。」[8]尼采读出了哲学家黑格尔的「悲哀」，然而痛责的却是其不良后果，因为受其影响者——黑格尔的学生们、19世纪德国人的真正教育者[9]——无法理解哲学家之悲哀。尼采向黑格尔致敬：「在有名的德国人中，也许无人比黑格尔更富有机智。」[10]

无论尼采为挽救欧洲文化危机所开具之「超人」处方的对错，尼采准确诊断出了现代世界文化痼疾之所在。如果有理有据的准确预言可以被视为预言者思力的证明，那么我们完全可以认为，尼采对「距离感」之历史变迁的关注的确是切中了现代世界的精神要害。而黑格尔的伟大之处也正在于，他从未对这种「距离感」丧失敏锐的意识。

对于黑格尔研究而言，如果说尼采的贡献在于对黑格尔忧患意识与距离感的放大，那么拉脱维亚裔犹太流亡女学人史珂拉的贡献则在于对黑格尔「希腊情结」的揭示。因此，史珂拉虽然自称「骨鯁自由主义者」（barebone Liberal），在政治上也胜赞宪政民主，然而却是出于其独特的审慎与中道 [11]。因此，我们更倾向于将史珂拉放在这个独特阵营之中。

史珂拉的独特性来自她对人性之高贵与卑微的深刻洞识，她并不认可康德的「道德主体」神话，因而能够理解黑格尔批判现代个体的用心。在《黑格尔的「现象学」：一曲希腊挽歌》一文中，史珂拉敏锐地读出了黑格尔的希腊情结与「驯服」现代个体的意图。作为伦理共同体最完美代表的古希腊城邦一直是令诸多德国启蒙思想人物——歌德、席勒、浪漫派以及黑格尔等——萦怀的精神家园，然而黑格尔的出发点与关注点却与众不同。吸引他的并非古代世界的「美」，而是古代城邦的「自由」——公民与城邦在精神上的完美结合。对「自由」的这种奇特理解集中体现了黑格尔对由法国革命与康德革命所体现的现代自由观的毫无妥协的批判立场 [12]。

这个风起云涌的革命时代，尽管曾经也让青年黑格尔激动万分，然而却被迅速证明是一个苦难深重且前景渺茫的转型期，与革命相伴而生的「现代道德以其空洞而普遍之『应然』迫使个人为任何其出于良心可能选择之目的负有责任。它便如此这般在同义反复与专断之间来回飘荡。」 [13] 黑格尔向古代城邦悲剧结局寻找这种现代道德自我的根源，这就是安提戈涅的悲歌所展示的家神与城邦之神两者之间「悲剧性的」冲突。史珂拉指出了这一冲突的关键所在：冲突双方，即安提戈涅与克瑞翁，都只知道「律法」，而没有任何「自我」意识。因此，两人的冲突实际上是两类伦理之间的冲突，其中既没有个人选择的余地，也不存在任何调和的空间——这才是所谓的「哲学悲剧」 [14]。这个「无我」的冲突宣告了古代城邦作为伦理实体的哲学死亡，而「个体」则从此走进历史，并开始了向现代自我的一系列嬗变。黑格尔的确是以一种极大的宽容与乐观提供了一个宏大「和解」，然而史珂拉指出，黑格尔精心选择古希腊乃是要与一切形式的个人主义作斗争 [15]。「和解」作为一个「胜利的休止符」其实并不存在：「他带着崇敬与认命回顾过往，如同观看一支筋疲力尽的合唱队，这也是衡量他对古希腊向往之情的一个尺度。」 [16] 史珂拉的杰出解读揭示出了黑格尔思想体系的凝重底色，同时也描绘出了一个「知其不可而为之」的思想英雄的悲壮形象。

《黑格尔的现象学：非社会之人的道德失败》（1973）与《现象学：超越道德》（1974）两篇文章继续深化了上文的论旨。在前一篇文章中，史珂拉明言「现象学中论及各种自主的道德观的部分实际上是将一个实际道德灾难博物馆呈现在了读者的面前」 [17]，这个博物馆中所陈列的最重要展品是康德，因为他的观点「表达了现代欧洲的精神」 [18]。康德的确有超过享乐主义者、浪漫主义者、宗教热情分子甚至其跟随者如费希特等的地方，然而他所擘划的道德世界却远逊于古希腊的伦理世界，尽管后者更似一次「幸福的意外」（a happy accident） [19]。后一篇文章详细考察了黑格尔对康德「主体暴政」（the autocracy of the subjective） [20] 的批判。简言之，无论康德「以人为目的而非手段」的「绝对命令」蕴含了什么样的具体责任，在黑格尔看来，这种「六合之外的理性」

（dissociated reason）一则太易遭人误用、滥用以至于淆乱社会规范，二则无力向世人指出其日常职分之所在 [21]。此风若起，则一个「伪善的新秩序」 [22] 就殆无可免了。

史珂拉的现象学解读揭示出黑格尔的古希腊伦理实体理想以及对此后一切形式个人主义的批判态度，此判断大大有助于考察黑格尔的根本意图，诸多难题亦可迎刃而解。

史密斯的黑格尔研究更凸显了「政教进路」的重要性与正当性。在史密斯看来，青年黑格尔的哲学转向与其政治判断的变化紧密相联，《基督教的精神及其命运》一文可称是这一变化的标志性文本，「精神」（der Geist）从此开始占据首要地位。史密斯断言，这一变化始于黑格尔对政治在现代世界中所扮演角色之认识的改变，尤其在他断定法国大革命无力达成任何哪怕接近于古代城邦的建制之际[23]。自此以后，黑格尔不再向道德主体寻求正当政治秩序的基础，而是转向了「辩证法」与「历史」。

然而，这个历史却并非一般而言的历史，黑格尔要寻找的「历史」必须符合「精神」本身的逻辑。黑格尔由不满现代自然法而始，在他看来，霍布斯将人的求生意志作为政教基础，首开自然与意志的分离，这个分离经由卢梭与康德而达极致。然而，号称独立的「意志」却不得不向「自然」借取内容。对于这样一个尴尬局面，黑格尔采取的办法是寻找「第三条道路」，也就是说，黑格尔要寻找的「法」，既不可为外在自然所强加，又不可陷入空洞的主体性。在图宾根时期，黑格尔开始转向宗教，然而这一转向并不是为了寻求关于神的知识，而是为了贯通意志与自然。宗教分为「主观」（subjective）与「客观」（objective）两类，后者正属于外部强加的法，因而不可取，前者却欠缺「公共性」。如何才能将两者的长处结合起来，还能同时克服两者的缺点呢？在黑格尔看来，古希腊城邦的「公民宗教」（civic religion, or Volksreligion）可以作为典范[24]。黑格尔对古希腊之后的一切时代及其精神的批判都是以这个典范为根据而展开的，目的是要在批判中发现其中的「合理」之处，也就是有助于恢复古希腊理想伦理实体的要素，而为现代世界重建政治规范。

唯有以「神道设教」为视角，黑格尔的历史终结命题才能得到恰当的理解[25]。科耶夫[26]对黑格尔历史哲学的极力阐发，非但没有解决政治权威的重建之道，反而有渐行渐远的趋势。科耶夫认为黑格尔历史终结命题是古希腊「异教」或「贵族」道德与现代世界「市民-基督徒」道德之联合或「合题」（synthesis）。然而，这两种道德，即「主人」道德与「奴隶」道德，本来就是扞格难通。古典道德立基于人类品质的天然不平等，而现代道德则立基于纯粹人为的平等。黑格尔的确是以「政治意义上的普遍国家」理念「综合」了这两类不可通约的道德，但是却并没有使两者发生性质上的改变。科耶夫按照黑格尔历史终结命题的「哲学」或「科学」意义（而非政教意义！）最终得出：历史始于作为「本体论意义上之否定性」的人，而终于「否定之否定」，人恰在实现自身的那一刻失去自身。这还不是最悲凉的所在，尽管人类以劳动与斗争消除了一切「异化」，使世上再无可争之物，所有人在自由、普遍与同质的国家之中达成了「相互承认」——然而，「人们却不能说这『使人幸福』」。 [27] 人间天国中却无幸福，此悲何及？

史密斯对于古今道德之间差别的辨析十分重要。然而，史密斯将科耶夫的错误归责于黑格尔仍似有不妥，毕竟黑格尔从未认可过平等。对于黑格尔体系之得失，倒是尼采一语破的：这将是神话，而且是一个坏的神话[28]。

如史密斯所言，黑格尔的确为当今不安于自由主义话语的思考提供了一个与之告别的契机[29]，但是却不曾像科耶夫说的那样也提供终点。黑格尔仍将在后来者的哲学追问中继续浮沉，曾有的错误批判与错误赞同也许会消失，然而更高水平上的批判与赞同仍将继续。黑格尔树立了一个极高的标杆，然而即便真正越过了这个标杆，人类对于文明的思考仍然需要继续。毕竟，黑格尔不是问题，问题本身才是唯一的问题。

第二章 黑格尔的现代政治共同体规划

尼采曾深刻地指出：哲人是最大的立法者 [1]。因为一切人类社会，作为某种特定的共同生活的形态，必定要以某种特定的通贯的世界观或哲学为基础，因此，哲学领域发生的变化才是最为根本与深刻的变化，它标志着思想文化氛围最深层的改变，从而成为观察社会变迁的首要观察点。黑格尔对此有着同样深刻的理解，并且对西方现代文明社会逻辑中所蕴含的危险趋势有深刻的洞察，而无论是其远虑还是近忧，对其出路的思考都指向了同一个问题，即如何在现代文化氛围中从理论上重建道德伦理秩序。

黑格尔所处时代堪称是一个前所未有的剧烈转型期，整个西方世界的思想文化与社会现实都处于急剧的变化之中。英国革命尽管并不彻底，但却使得「天赋人权」上升到了人间正道的高度，而法国大革命则以更加纯粹的原则性与空前的彻底性摧毁了法国上上下下几乎一切传统，并为此后世界范围内的几乎一切革命立下了范式。

法国革命的精神原则起源于并兴起于英国的个人主义，但是在欧洲大陆，经过卢梭、康德的道德革命与哲学革命之后，个人主义才具有了道德意义与更加彻底的革命意义，传统的宗教权威、政治权威与伦理权威在这种道德的个人主义面前均告失效，以「自由、平等、博爱」为原则的人民共和国成为了唯一合法的政体。它曾被广泛地认为将要解放全人类并造福全人类，然而这场革命却极为迅速地滑向了暴政。法国局势的骤变对德意志思想影响巨大，黑格尔与同时代许多受过高等教育的青年人一样，从一开始的兴奋向往，到大失所望，最后归于冷静反思。只是，黑格尔的反思与众不同。

被称为完成了哲学领域一场哥白尼式革命的康德哲学，一般被认为是法国大革命原则乃至整个现代性原则的最高理论总结，然而康德思想在法国大革命之后迅速受到德国浪漫派成员的批判，浪漫派试图以中世纪政制的庄重华美来取代虚妄低俗的现代共和国。与浪漫派关注于美感的做法不同，黑格尔的反思针对的是其原则。黑格尔认为，法国革命的失败乃是由于其精神原则必然导向这样的结局，因为个人意志的「自由」所解放的只是人的纯粹否定性，所以「绝对自由」只能导致「绝对恐怖」，因为唯有绝对恐怖的力量能够约束这种彻底失去约束的否定性。黑格尔由此确信，一切个人主义都无力担当实现人类自由的重任，以基督教为底色的中世纪政教并不能彻底摆脱个人主义的破坏，因而是不足取的，答案必须向个人主义顽疾尚未产生的时代寻找。正是在这样的探询过程中，古希腊城邦最终成为了黑格尔心中唯一的「自由」民族典范。

但是，古希腊城邦这一「幸福的意外」不但无力抵抗哲人苏格拉底式的「个人主义」，就连对城邦之中家神与城邦之伦理冲突也无可奈何，否则安提戈涅的悲歌也不会成为古希腊城邦政教逻辑无法开解的死结。安提戈涅与苏格拉底之后，直接回归古希腊已经不可能，黑格尔必须用一个全新哲学体系在现代个体的世界中重建自由与国家。

一 《精神现象学》的政治神学意涵

《精神现象学》前言是这一宏大工程的总体阐发。这项意在从根本上重建政教秩序的工程，其首要工作必然在于「正名」，也就是重新定义所有与之有关的概念，而首当其冲者正是「哲学」。「只有真理存在于其中的那种真正的形态才是真理的科学体系。我在本书里所怀抱的目的，正就是要促使哲学接近于科学的形式（die Form der Wissenschaft），——哲学如果达到了这个目标，就能不再叫做对知识的爱（die Liebe zum Wissen），而就是真实的知识（wirkliches Wissen）。」[1] 古希腊哲人将

「哲学」或「爱智」（philosophia）定义为一种生活方式，这显然不是公共生活的方式，这个定义也显然不符合黑格尔的要求，因为黑格尔需要的是真理，也就是完成了的哲学，而不是永远只能作为对于真理的爱或追求的哲学，并且真理必须在国家政权中取得实际的统治地位。黑格尔以谦虚的方式——「接近」与「如果达到」——表达了这项工程所蕴含的「雄心」。

为此，黑格尔还要树立起一个合理的对待历史上曾出现过的诸多哲学体系的基本态度。难道一般的「对/错」以及相应的「赞同/反对」的二分法不是合理的态度么？黑格尔为什么要将这些通常做法归于流俗之见呢[2]？这与此项工程的性质有关。中国有句古话：一公百服。意思是不以公心、不秉公理、不为万民、不谋万世，是不可能取信于人也不可能建立真正的功勋的。黑格尔如此宏大的事业，绝不是为了成一己之名，因此也不应当落下私人性质的嫌疑。以「对错」来评判哲学体系，这种行为隐含的意思就是，某个哲学是某人所创，甚至一切哲学都只是某人的哲学。既然哲学是以真理为追求的，那么自然就可以分对错，只有唯一一种「对」的哲学，于是，一切其他哲学都有可能是错误的和应当抛弃的了。这是一个极简单的形式逻辑推理，但是，在实践中，这个看似合理的对错二分法只会造成一种情况：所有的哲学「个体户」都只会认为自己正确而他人错误，从而使得真理只能成为个人纷争的牺牲品，最终使得所有的哲学家不得不满足于「成一家之言」，而不敢宣称「穷天人之际」了。这种局面显然是黑格尔无法接受的，因此黑格尔必须「规定」：哲学是一项人类的事业，而不是任何人的私有物。

既然哲学本来就不是私人性质的事业，既然正道是任何人类共同体须臾不可离的生命线，那就必须做出改变：必须抛弃简单的对错二分法。

既然哲学是最具精神性的人类活动，既然这种活动追求的都是普遍真理并且多多少少都有所得，那么人类的哲学史就不应当被简单地视为一个灾难的博物馆，那些在历史中产生的各种哲学形态也就应当被视为「精神」曾经披上与脱下的斗篷，并且，每一次的披上与脱下都不是简单地归零，而是向着最终的「科学」的前进。人们可以认为，黑格尔只是以一个全新方式展示了不同于流俗见解的「对/错」二分。但是，这样的一点改变同时恢复了真理、哲学与哲人应有的尊严。

黑格尔这项全新的哲学工程的一个目的是要展示摘取下来的知识之树的果实及其摘取过程，这是一个完全不同于此前一切哲学之所求的目的，它来自黑格尔哲学全新的着眼点：「因为事情并不穷尽于它的目的，而是穷尽于它的实现。」[3] 这意味着此前一切哲学在根本方向上就有问题，它们都以设定或追问「目的」为目的，而黑格尔则是要重新「设定」一个新「目的」，即：发现「目的」本身的自我「实现」。

黑格尔对哲学所作的这一根本修正具有重大政治意涵的，因为哲学目的的改变往往意味着人类生活方式的深刻改变，「实现」意味着人类注定的最高使命是实现「精神」的目的，并且无论有意无意，人类自古以来一直就处于「实现」的历程之中。黑格尔所说的「实现」包含了通常所说的理论与实践两个方面，两方面缺一不可，实践方面即便已经「实现」了精神本身，倘若这一实现未能在理论上得到阐明，则这个「实现」仍然不能被视为真正的「实现」。因此，「如实」地「展示」（darstellen）出这一历程，即在理论上完成精神的最终「实现」，看上去才是黑格尔顺理成章的任务。

这里面颇有吊诡之处：倘若实践层面上尚未完成「实现」，则理论上的「展示」就根本无从谈起；既然要「展示」，那就意味着已经「完成」。但是，从黑格尔体系最终结果来看，精神并未真正「实现」，普鲁士的现实或任何一国的现实都不可能配称精神的「实现」。于是，唯一合理的解释就只能

是：黑格尔的「展示」并不是真正的「展示」，而是在「立法」。既然人类最高使命是实现精神，既然理论上已经「实现」，实践中的实现就更加有了保障。

黑格尔显然十分清楚这一哲学工程的革命性或不合时宜性，因为它首先不可避免要冲击的是整个思想界与学界的「业态」，即要不可避免地触动诸多权威以及利益，并且注定无法迅速得到理解与宽容，但是，它却又是一项不得不然的事业。它必须要有所立，而有所立则必然有所破，哲人唯一能做的就是尽量在修辞术上下工夫。虽然黑格尔是「知道避免这种（革命）语气的」[4]，但是，这样的思想锋芒实在是无从掩藏，尤其是具有如此宏图大志的哲学，它不应当成为「少数个别人的一种内部秘传的东西」，而是要求「普遍理解的可能性」[5]。也就是说，黑格尔认为，真正的哲学必须当仁不让地要求并获得权威地位。

理由是什么呢？或者，与已有的几大流派相比，黑格尔哲学有哪些优势呢？黑格尔已明确要求，哲学应当成为具有必然性的科学，应当以概念的方式展示出自我实现的精神历程。也就是说，哲学绝不是个人感悟，而是唯一能够将真理、政治权威、政治绩效以及高级文化生活真正结合为一的「大道之学」。相比之下，古往今来的一切哲学都有所偏失，但是，古、今之失互不相同。现代诸种哲学的所失使得政治问题陷入了极大的困境，尽管黑格尔反对简单直接的「对/错」划分，但是，由于现代哲学在政治上的破坏力，黑格尔对现代思想及相关人物的批判尤显严厉甚至刻薄。而对于处在「文化的开端」的古希腊哲学，由于其直追问题根本，即普遍性，从而在政治上大有裨益，尽管黑格尔认为其在「中介」物上有所欠缺，但对其基本的理论品质还是给予了坚决的肯定，从修辞上看，黑格尔对古希腊哲学的评价总是礼敬有加的。

受到黑格尔最严厉批判的是与其关系最为密切的谢林「直接知识」之说，此说胜在明确了绝对本质的终极性与可知性，但在「如何知」上却放弃了理性与概念，而崇尚神秘「直观」，即抛弃尘世种种纷繁，直接一跃而神交于万物之绝对本源。美则美矣，然而这个思路在黑格尔看来却是逃避。苏格拉底所完成的哲学向人间事务的转向被黑格尔评价为意义无比重大的世界历史的转折，然而在「直接知识」看来，人间事务乃是人类精神的牢笼：如今「人的心灵如此深陷于世俗事物……精神如此贫乏」，「仿佛人类已完全忘记了神圣的东西，像蠕虫一样以泥土和水来寻求自我满足似的。」[6]这种愤世哲学看似崇高，然而却是在逃避真正的任务——「展开实体的重封密锁」，它不求提供洞见，而只求给予启发或启示，「美、神圣、永恒、宗教与爱都是诱饵，它们只是为了引起吞饵的欲望」，因此这种哲学之追求自身最高目标所依靠的力量「不是概念而是狂喜，不是事实自身冷静地循序渐进的必然性而是我们对待它的那种激扬狂放的热情」[7]。它的策略如此简单，它的要求如此易于满足，「这种没有内容的力量其实与肤浅是同一回事」[8]。归根结底，此种抛弃此岸趋就彼岸的哲学之根本错误在于其在「世俗」与「神圣」之间人为制造的对立与割裂，而在黑格尔看来，这既不符合神圣之物的性质，也于政治无益。

其次则是与直接知识相对的「世俗」哲学即经验主义哲学。直接知识与经验主义之间的争论由来已久，「一方面的人在夸耀其材料的丰富和可理解性，另一方面的人则至少是在鄙视这一切，而吹嘘直接的合理性和神圣性」[9]，后者将一切归于绝对理念，而前者则迷失于琐碎的质料之中，因为材料无论如何丰富也无法接近绝对理念半步。

两者都忘记或忽视了古典哲学至关重要的关于「目的」的教导，黑格尔以古典时代最伟大代表之一的亚里士多德为例指出，古典哲人并没有像许多人误以为的那样将自然放在了思维之上，而是「规定自

然乃是有目的的行动」[10]。这个发现对于黑格尔意义重大，在亚里士多德教导的基础上，黑格尔宣称：「同样我们认为，目的是直接的、静止的、不动的东西；不动的东西自身却能引起运动，所以它是主体。」[11] 通过这个对于古典目的论的阐发，黑格尔完成了新体系奠基性的第一步：从古典的「自然」向基督教的「上帝」的过渡。

于是那些将自然高举于思维之上的前古典或非古典的古代形而上学、经验主义与直接知识就被放到了科学的对立面，这三类哲学也正是黑格尔对其他一切哲学的基本分类与定性，三者之失各不相同：形而上学失之僵死，经验主义失之原则不明，而直接知识则失之空洞无判。黑格尔哲学正可以融合三者之长并去除三者之短，因为它将用一个有生命的绝对者的自我实现来贯穿起世间万象与神圣本质[12]。换言之，黑格尔要以真正的形而上学、真正的经验主义与真正的知识展示出唯一真实者亦即「精神」的全部历程，这一历程由一系列界限及其扬弃所组成。因此，其内容并非字面意义上的「世间万象」，而是与「概念」相符的「现实」，于是，这里必然出现对于具体经验的选择，而选择就意味着判断和政治。

因此，「一切都取决于此：不仅把那唯一真实者（das Wahre）理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体……活的实体进一步成为存在，才是真正的主体，或者也可说，只有当它是自我设定的运动和自身变化与自身之间的中介时，实体才进一步成为存在。实体作为主体是纯粹的、单一的否定性，唯其如此，它才是单一物一分为二的过程或设置对立面的二重化过程，而这一过程则又是对这种彼此无关的区分与它们双方之对立的否定：唯有这种不断致力于再造自身的同一性或者在对方同时也是在自身中的反映——不是原初的或者直接的同一性——才是那真实者。真实者即自身的生成，是一个圆环，它将自身目标预设为终点和开始，并且唯有通过（其目标的）实现与它的终点，它才是真实的。」[13]

这个「实体即主体」公式可以说就是黑格尔整个体系的浓缩，这一关于宇宙整体的形而上学已然是一全新神学，上帝、外在自然世界与人类生活尽收其中。上帝是什么？太初的唯一者，也可名之为精神、理念、绝对者或概念；上帝做了些什么？自身一分为二而成为有精神的存在者与无精神的存在物；上帝的目的是什么？求知；上帝如何自知？无精神者为有精神者所知，即为上帝之自知；什么是有精神的存在者？人，故而人知万物同时自知其精神即为上帝之自知，人之创造文物典章制度的历史即为上帝认识自身之历程，并且，必须达到了终点，才能称「真实」。

黑格尔通过对从古代形而上学至谢林时期三类哲学的批判实际上已经发出宣言：黑格尔的「神学-哲学-人类学」出路是唯一选择。就神学而言，上帝不再是彼岸的即外在于人类世界的绝对大能者，而是要「入世」以求自知，换言之，**上帝本身的完善并不是「直接的」**！这一说法的颠覆性比斯宾诺莎

「上帝即实体」公式有过之而无不及。就「真理观」或哲学而言，上帝之成为唯一「真实」否定了一切基于主客二元对立的「认识论」式真理观——无论是「命题」与「对象」相符意义上的还是知性范畴与现象结合意义上的「真」——而将「真」重新定义为「概念」（灵魂）与「存在」（肉身）的统一；就人类学而言，黑格尔的新体系否定了此前哲学与基督教神学。「人」不再如古代哲学所言，仅为存在序列中的一级——并且不是最高级，不再是个人主义意义上或任何认识论意义上的原子化的认知主体，也不再是基督教神学中彼岸上帝的子民与人间的过客。总之，以上均是对人的错误理解，人类——或者确切地说，人类中有一些特定的民族与个体——乃是上帝之「化身」。因此，黑格尔体系

乃是要重新勘定神人秩序。上帝与人的君臣关系、彼岸天国与人间俗世的对立都必须取消，我们完全可以说，黑格尔体系完全是一套关于人类共同生活的神学，一套实实在在的「政治」神学。

从古希腊城邦灭亡——也就是自从人类精神沾染上个人主义——一直到黑格尔「创造」出一个伦理国家之前这一整个漫长时期中，人类都不曾享受过真正的共同体生活。罗马世界基于外在的即强制性的法律将个体强行纳入整体之中，基督教的中世纪则由于政教分离，既拒「精神」于千里之外的彼岸，又剥夺了政治共同体的伦理性，从而使得政治与宗教均受到严重破坏。代之而起的现代民族国家及与之相应的契约论国家观并不能够为政治共同体的秩序奠定坚实的理论基础与道义基础，最极端同时也最全面的证明，在黑格尔看来，正是法国大革命。这场革命彻底展示了个体自由逻辑的政治破坏力，一切权威——神权的、父权的、传统的——均被取消。这场试图任凭完全自由的道德个体经过完全自由的立约而建立完全自由的共和国的实践，其最终结局确属灾难，但是黑格尔决不能满足于仅仅找出社会学意义上的「偶然」原因，而是要在精神原则的高度上找出「必然」的道理。绝对的个体自由，这个原则将意味着人人都是上帝，但在黑格尔看来，只有特定族群的「整体」才有可能成为上帝的「显现」。绝对的个体自由必将无可救药地导致无政府主义，任何实定的法律或制度都不可能承受自由个体的「纯粹否定性」的破坏力。法国大革命集中体现了个人主义原则政治化的灾难性，而更糟糕的是，即便经历了大革命的教训，人们仍然不能完全认识到个体自由原则的谬误，从而扬弃之并重新建立一个伦理共同体，反而是陷入了「美丽灵魂」这种自觉的「苦恼意识」之中。

出路在哪里？黑格尔的答案与「伦理」密切相关。在所有的政治共同体中，被黑格尔称为「伦理」的唯有古希腊城邦与《法哲学原理》中所描述的「国家」。「伦理」二字的中文含义十分精准：**不同伦类之间的自然之理**。它意味着对个人主义的否定，它不是直接由原子化的个体所「组成」，而是所有个体通过各自所属的群体「结合」而成的。同样，每一个群体也不是由原子式的个体所组成的，而是由不同等级的「身份」结合而成的。这些群体的划分对应于各自所承担的政治、经济或社会功能，通过这些不同的功能，这些群体又自动区分为不同的等级，其中承担政治统治功能的特殊群体就成了代表整个共同体之「普遍性」的统治集团，换言之，这个群体体现了整个共同体的统一性。

这样一个多层次的等级整体组织结构为古希腊城邦与黑格尔的伦理国家所共享，因此，黑格尔的政治擘划就具有了强烈的「回归」意味，但是这个回归又不是一个简单的回归。是什么导致了古希腊伦理实体的崩溃？答案显然不是命运的偶然性，这样的解释对于黑格尔没有任何意义。它也不是由于古代城邦外在制度的缺陷，因为，在黑格尔看来，古希腊城邦的组织结构是有机的、完善的。因此，唯有作为整个伦理实体之精神基础的宗教或政教才是真正的原因所在，古希腊万神殿中诸神的纷争导致了安提戈涅与克瑞翁的悲剧冲突，而诸神则由于在命运面前的无奈，最终在喜剧中被剥去了神圣的面具，从而成为了与人一样的存在。反过来，人也变得与诸神一样了，这种「神人合一」的个人就是原子化的个人，它既是伦理实体崩溃的动因之一也是其最终结果。因此，是古希腊伦理实体在政治神学上的不足导致了自身的崩溃，黑格尔在现象学的第七章「宗教」中才最终揭示出这一根本原因。这同时也揭示出了黑格尔的现象学乃至整个体系的终极目标：**一整套合理的政治神学**。它必须能够从哲学、神学与人类学上抵挡原子式个人主义的破坏力，这种个人主义已经成为了现代「自由」的基础，因此，黑格尔必须发现或发明一个能够包容并超越个人主义的自由观。于是，「自由」被赋予上帝或「精神」，而非一切个人或任何个人。从形而上学意义上讲，作为唯一者的「精神」，**由于在其外再**

无他物，故而是唯一「自由」者，精神在自身内部一分为二，并最终重归于一：「自由」实现为「国家」。这便是「实体即主体」——这一「神学-哲学人类学」公式——的根本政治意涵。

但是，现象学的作者黑格尔还没有为「绝对精神」找到现实的依托，他实际上从未明示其所描述的古希腊伦理实体的实证案例，也从未详细考察其具体的组织结构。对于拿破仑，黑格尔也只是短暂地寄予过厚望，而普鲁士的改革亦刚刚开始，「我们这个时代是一个新时期的降生与向之过渡的时代。精神已与其迄今为止包括其定在与想象的整个世界决裂，它在概念中使之归于消失，而在劳作中塑造着自身」[14]，新的精神或者「绝对精神」仍然只是在「概念」中、在「自我塑造」中，换言之，精神现象学只是一部「纯粹」的政治神学。

二 《法哲学原理》概要

《法哲学原理》为黑格尔的「纯粹」政治神学补上了「现实」的内容，因此，法哲学与精神现象学结合在一起才是一部完整的政治神学。法哲学中所描述的伦理国家一方面与古希腊伦理实体有关联——两者都是「伦理」的整体；另一方面又与改革后的普鲁士王国极为「相似」，而「相似性」则意味着它既与普鲁士有相同之处，同时又有区别，这个既同且异的辩证就体现了黑格尔政治神学的教育意义与修辞性。

由于法哲学是精神现象学的「补充」，因此，「一方面，在对科学方法已经熟悉的前提下，再谈方法可能是多余的，另一方面，整体以及它各部分的形成都是依存于逻辑精神的……本书所关涉的是科学」[1]。也就是说，「国家」的基础已经由现象学所揭示，但是，现象学或逻辑学并未清晰揭示其所包含的政治意义，因此黑格尔仍然要重新在政治思想领域树立起「绝对知识」的权威。

绝对知识之权威性的来源乃是其内在的政治神学性质，因此，尽管关于政治、国家或律法的正确见解——那盆「冷饭」——已被无数人无数次地翻炒，尽管「这种工作的确对于教化与人心警醒不无裨益，但是毋宁应该把它看成是多此一举——因为『他们有摩西和诸先知，让他们听从这些人吧』」[2]。这句话颇多意味。我们可以认为，黑格尔是在批判现代政治学说基础虚弱，甚至都比不上犹太先知的政教。我们也可以认为，黑格尔是在批判这些政治学说无力担当政治神学之重任，而唯有黑格尔之法哲学可以，因为黑格尔的政教与旧约先知实大有相通之处：两者的根本都在于解读上帝之道。西方从古到今的「诸子百家」不知道效法先知，因此陷入了无尽的「知性」争端。而「究竟什么是不新不旧、恒久不变的，应该怎样从那些形式靡定、反复无常的考察中提取恒久不变的东西，又应该怎样对它加以识别和证明」，除却作为哲学根本任务——认识上帝——之最终成果的科学，「还有其他什么办法呢？」[3]「恒久」二字告诉我们，黑格尔所努力寻求的，仍然是「恒久之至道，不刊之鸿教」，黑格尔所寄望的「历史」，其实与毫无节制的历史主义没有任何关系，黑格尔所展示的法不在于其「新」，而在于其可以为法。

唯有在这一新的政治神学确立之后，黑格尔才能够真正破除当下的「流行见解」。其中，「无偏见的头脑」所持有的简单态度对于政治秩序并无大害，对于主流的是非意见，它乐于顺从，然而却无力在彼此冲突的意见中辨别正确意见。在黑格尔看来，这恰是「无偏见的头脑」渴求超乎意见之上之物——知识——的明证，即：它需要正确的指引。而有政治破坏力的见解则来自流行的哲学，其中最重要的典型是康德哲学与浪漫派诸说。他们主张，在面对自然世界时，「哲学应该照它的本来面貌去认识它」[4]，换言之，关于自然，人们不能随心所欲地去认识，因此应当听从有知识者，这是十分健康的态度。但是关于精神世界，或者说，政治问题，这些醉心于个体性的见解则认为，政治问题上

并没有什么对错可言，「这种精神世界的无神论」[5] 认为「关于伦理的对象，主要关于国家、政府和国家制度，据说各人从他的心情、情绪和灵感发出的东西就是真理。为了适合特别是青年的胃口还有什么应谈而没有谈到的呢？」[6] 黑格尔对这路「智术师」提出了两项历史上最为著名的指控：渎神与毒害青年！此中最恶劣的代表是弗里斯，在黑格尔看来，这位鼓吹「一切公共事务的执行，其生命力来自下面的人民」的伪哲学家，「把伦理自身的丰富组织即国家，以及国家的合乎理性的建筑结构……溶解于『心情、友谊和灵感』的面糊之中」[7]。真正的「哲学家」则必须驱逐所有这些伪哲学家及其伪哲学并成为唯一的「政治神学家」，从而为思想界立法并匡正世道人心，这乃是政治神学义不容辞的责任。

批判情感主义乃是要确立理性或科学的统治地位。黑格尔的法哲学以上帝为根基，以自由为旨归，而求恒久不变之道。恒久意味着超越历史流变，然而政治神学家黑格尔出于政治考量——很难说这是「明智的」考量——却说出了引起严重误解的话：「现在这本书是以国家学为内容的，既然如此，它就是把国家作为其自身是一种理性的东西来理解和展示的尝试，除此以外，它什么也不是。作为哲学著作，它必须绝对避免把国家依其所应然来建构它。」[8] 这种态度也是对那句引用率与误解率最高的「凡是合乎理性的东西都是现实的，凡是现实的东西都是合乎理性的」[9] 的解释。

应当如何对待应然与实然之间的鸿沟呢？能否否定它的存在么？显然不能。那么，应当为之感到痛苦么？也不应当，因为这是一种并不高贵的情感。因此，积极面对理想与现实之间的差距是苏格拉底从政治哲学诞生之初就立下的高贵典范。但是，对于黑格尔而言，这个问题十分令人为难，因为如果承认了鸿沟，则黑格尔哲学就没有了与众不同之处，而不承认则显然不符合常识。任何人都无法否定，政治思考必然离不开「应然」[10]，但是，黑格尔认为，两者之间可以「和解」。普鲁士或德意志的现实的确是令人难以满意的。「这里是罗陀斯，就在这里跳罢。每个人都是他那时代的产儿。哲学也是这样，它是被把握在思想中的它的时代。」[11] 其中充满了历史主义与命运的味道，这个味道即便结合历史终结的命题也是难以消除的。因此，黑格尔将那句著名的希腊谚语中的罗陀斯换成了蔷薇：

「这里有蔷薇，就在这里跳舞罢……在现在的十字架中去认识作为蔷薇的理性，并对现在感到乐观，这种理性的洞察，会使我们跟现实和解；哲学把这种和解只给予那些人，他们已经具有了内在的要求，这种要求驱使他们以概念来把握（和解的意义），即不仅在实体性的东西中保持主体性自由，并且不把这主体性自由留在特殊与偶然的東西中，而放在自在自为地存在的東西中。」[12] 蔷薇代表的是欢乐。因此，黑格尔不仅对所有人提出了知识上的要求，还提出了情感上的要求：所有人都应当满足于已经实现了的伦理国家。然而，黑格尔或任何人都不会认为法哲学中所描绘之现代国家是「完美的」，或者，即便其中所擘划的制度框架完美无缺，仍然可以肯定它绝无可能获得所有成员基于正确理解的忠诚与热爱，基于对「自由」的不同理解而产生的不满是必然存在的，然而黑格尔对「和解」的要求也是必然的，此矛盾产生于人类精神的天然等级秩序。这就是为什么黑格尔法哲学尽管拒绝成为私人技艺，然而又并非要给予所有人。黑格尔所准备的现代国家学说乃是为不同等级的人提供了不同的教诲，或者，我们可以说，它实际上主要还是专门面向政治等级或护卫者阶层的教诲。

法哲学中最重要的政治宣言是：国家是「自由」的实现。但是这个「自由」却不是自霍布斯直至康德哲学以来的个人的自由。从形而上学的角度讲，唯有作为存在本源的精神是自由的，因为精神之外再无他物与之对立，而一切运动、发展、变化以及最终目的的实现都发生在精神的内部。精神是黑格尔一切思想——历史哲学、宗教哲学、美学、哲学史等——的出发点与终点，法哲学也是这样：「法的

基础总的说来是精神性的东西，而自由意志则与其更为接近，并且是它的出发点，因此自由与法的实体与规定紧密相关，并且法律体系从精神本身中产生出作为第二自然的现实的自由王国与精神的世界。」[13] 精神是根基，而自由意志则是出发点。因此法哲学所描述的乃是自由的精神将自身实现为现代国家的「历程」，并且是逻辑的而不是历史的历程。更为重要的是，黑格尔的法哲学不同于一般意义上的法理学，而是——如其书名所示的——「自然法与国家科学」。「自然法」意味着：唯有历史终结时，人们方可再次谈论「自然」，并且是「第二自然」；而「国家科学」则意味着对国家的全新理解，唯有当这种新的对于国家的理解取代了流行的契约论国家观之后，国家才能够被国民认为是自由的实现。

一般法理学的逻辑为什么无法达成黑格尔的目的呢？原因在于它的「人论」基础无法承载这样重大的政治使命。以罗马法为模板的一般法理学，在黑格尔看来，仅将人片面或抽象地定义为法律行为主体，并且其目的仅为处理主要与财产相关的普通纠纷。而政治神学家黑格尔则是要从根本上再立政教，为国家奠定神性基础，为国民营建精神家园。以「自由的实现」为标的，黑格尔将作为形而上意义上精神性存在物的人，从政治上定义为结合了特殊性与普遍性的个体。这种重新定义的个体，而非康德哲学意义上的个体，才是黑格尔伦理国家的基本质料。这个一般定义中最引人注目的是「普遍性」，也就是说，对于个体的理解必须结合黑格尔的伦理逻辑，唯有这样才能够「扬弃」康德意义上的作为「世界公民」的个体，才能「重新」擘划国家的伦理秩序整体，即以「新瓶装旧酒」的方式「重新」确立充满古典政治哲学意味的等级秩序。

因此，黑格尔所论之自由，其根本在于「自由意志」与「理性」之内在联系。「意志是自由的这一命题以及意志与自由是什么，只有在整体关联中才能演绎出来……精神将作为意志而自生，经过情感、表象与思维等规定形态发展自身而首先成为理智，而意志，作为完全实践的精神，则正是紧随理智之后的真实。」[14] 精神既是万物所由产生之道（理性），又有自我生成之意志。以精神统一理性与意志乃是要解决分离两者所导致的理论困境：理性没有行动力与统治力，而意志一旦脱离理性，就必然丧失确定的内容与目的，从而可能要向趣舍无定的情感或贪得无厌的嗜欲求问目标，并最终将理性降为仅提供手段的奴仆。

这将是恐怖的状况，意志将无可避免地成为除了否定一切既定成规之外别无所好的「空虚的自由」，即康德主义的「知性所了解的自由」，亦即法国革命者的自由。这种自由的破坏力的根本在于其对「普遍平等」的诉求[15]，它之所以无法接受任何既定秩序，是因为任何秩序都必然意味着某种等级制，而任何等级制对它而言都意味着不平等与不正义。在「大洪水」一般的法国革命之后，政治、伦理资源几乎被知性洗劫一空，而黑格尔正是要在这样的精神废墟上重建伦理国家——尽管仅仅是理论上的。

这项理论工程是极为浩大、复杂与艰难的。原因在于：政治上，要取消知性所理解的个体自由及其平等诉求，即取消宪政共和国，而代之以普鲁士式的君主国；思想上，必须以一个完整的体系结束当前哲学、神学以及科学并立，并且各自内部派别纷争不已的乱象。对于黑格尔而言，还有一个更大的困难，它来自黑格尔的「包容」：黑格尔对于个人主义自由观的驯服乃是以承认、包容然后超越的方式进行的，也就是说，黑格尔认可了带有普遍平等主义色彩的个人主义无法改变的「存在」，而在这种情况下，再想将其限制于非政治领域即市民社会之中，都必然只能形成某种「压制」态势。因此，从理论上讲，这需要一个兼有「绝对知识」与实践智慧的「普遍等级」，而从实践上讲，这恰是德国以

及任何一个国家中最稀缺也最宝贵的资源。因此，黑格尔的宏大目标在现实中的完成，其难度不如说与古典政治理想的实现是同一级别的。

无论是黑格尔在《论德国状况》中痛陈的德国在国防、财政等方面的严重混乱状况，还是政治理论或法哲学界国家意识与政治意识的薄弱，所证明的都是一件事情：在德国，一个成熟的政治等级是何等的重要，又是何等的匮乏。德意志民族在政治上的幼稚几乎是 20 世纪世界历史的一景，威廉二世的昏庸与兴登堡元帅和鲁登道夫将军的蛮横愚顽使得德国在一战行将失败时犯下大错，从而坐失谈判最佳时机。而在魏玛民国时期，民族主义情绪一而再再而三地被轻易激起，致使外长施特雷泽曼——民国时代少有的政治头脑清醒者——一次又一次在谈判即将取得积极成果，从而能够减轻凡尔赛条约加于德国的重压时，不得不无功而返。民国总统兴登堡元帅在政治上的无能几乎直接导致希特勒的上台 [16]回想曾参与魏玛宪法制定工作的韦伯对德意志民族的政治不成熟的哀叹，施米特对魏玛宪法、自由主义以及政治浪漫主义的严厉批判，以及德国各类学术惊人的「繁荣」，我们可以看出：政治建设的重中之重绝不是叠床架屋般地勘定国家内部各层机构之设置，而毋宁是对具备统治能力的政治等级的培养与对懂得服从的非政治等级的安置。

以这个视角来考察黑格尔的政治或伦理思想，一方面可以避免陷于意识形态争斗的旋涡，另一方面则能够使我们有可能对政治、政治哲学乃至人类的文明史获得更加深刻的认识，从而使我们能够更加接近于某种特殊的智慧，教授这种智慧并不是作为政治神学家的政治神学家的事情，而为此推行公共教育也是无法想象的。

三 小结

「普鲁士模式」是黑格尔全部哲学努力的目标。黑格尔坚信，这个模式能够统合传统与现代、异教与基督教以及上帝与尘世的三重和解，因为它使普鲁士几乎自诞生以来便一直保持着强大、统一与有序的局面，非但如此，它还在此基础上创造了繁荣的文化生活。它应当得到更加合理的理解与支持，而不应当在现代性的危机中遭到唾弃，这个深刻的危机包括了两方面，一是逐渐成形的现代国家体系中已然出现的重大外部危机，二是源于康德哲学革命与法国大革命的错误自由观甚而还有唯求私利的市民精神而造成的内部危险。为此，在作为民族精神之基的文教层面，黑格尔试图提供一套无懈可击的政治神学：在哲学思想领域，黑格尔要坚决清算自希腊化时代至法国大革命时代一切沾染上原子个人主义从而极具政治破坏力的哲学；在神学与人类学领域，黑格尔则试图以精神贯通人性与神性从而确立全新的「人神论」，并以此确定理性与此世的终极价值；在政治思想领域，黑格尔则主要是清理近代以来主流的契约论国家观及其个人主义理论基础，而代之以一个有机整体国家的新观念。

必须注意的是，黑格尔所确立的、基于全新自由观的君主国，其根本在于其「有机整体」的性质，唯其如此，才可称「自由」。而历史上一切实际的共同体中，除了他本人的「伦理国家」，黑格尔唯一还称过「自由」的就是古希腊的城邦了，而自城邦时代终结后直至法兰西第一共和国之间的一切典型的政治实践与政治体，都受到了黑格尔的批判，第一共和国所受批判尤为严厉。这一点也使得黑格尔的「历史主义」呈现出更加复杂的面貌：黑格尔的历史绝不是一个简单的进步过程，它有一个「奇迹」般的结尾。

第三章 个体的历程——现象学前五章解读

《精神现象学》的结构对于研究者而言一直是一个困扰。科耶夫几乎逐句逐段地解释了整个现象学，然而从未清楚明白地指出这部奇书的结构，也不曾揭示出其中的政治神学意涵。而科耶夫的同事让·于

波利特（Jean Hypolite）尽管详细探讨了现象学的结构问题，并明确指出意识、自我意识与理性是全部精神历程最根本的三个阶段，而且三个阶段同属于一个从抽象到具体的上升过程，在后面的阶段中总会不断出现前一阶段的重复，但每一次重复都比前一次更丰富……然而最终，于波利特却将整个现象学所辑录的精神历程仅仅判定为黑格尔自己的个人思想发展过程[1]。无论如何，三阶段的分法在许多方面都好过布洛赫的十四阶段说[2]，然而政治维度的缺失使得现象学的政治神学意涵仍然处于晦暗不明之中。

以黑格尔为自己确立的思想史位置——绝对知识之完成者——为立足点，我们的确可以看到，精神是在黑格尔体系中完成了自我认知的圆环。精神在此发展过程中也的确经历了三种主要形态，现象学也相应地分为了三个部分，即意识、自我意识与理性[3]。唯有在最高等级的「意识的形态」（die Gestalt des Bewußtseins，而非 Ideologie）即「理性」中精神才达到完全的自我理解，换言之，意识与自我意识之所得与所未得唯有在理性的视野中才能够得以明晰。这也是伦理、教化、历史、道德与宗教等问题唯有在理性层次才出现的原因，意识与自我意识的视野中根本没有此等重大问题的存在。

理性部分分为「理性」「精神」「宗教」与「绝对知识」四章，然而这四章却并非如于波利特所说是「从抽象到具体」，而仍然是视野的逐步提升。第五章「理性」以非神学的方式展示了完整个人的认知与行为，因为理性的个人超越了意识与自我意识中所包含的「主/客」二元对立，所以它是「完整的」个人，然而作为一种意识的形态，它在伦理或政治上却仍然是不足的。第六章「精神」则将视野提高到了政治共同体的高度，并以共同体变迁的历史——真实的精神（伦理）、异化的精神（教化）以及自我确信的精神（道德）——凸显出了古希腊伦理实体或者伦理本身的典范性与不足。「宗教」与「绝对知识」两章则是上升到「神学-哲学」高度的再次抽象，并最终完成了对人类历史命运的理性把握。从政治神学上讲，正是这最后两章才最终揭示了古希腊伦理实体崩溃的根本原因——它缺乏一套合格的政治神学，而古希腊之后的时代则成为了伦理实体崩溃之后人类重新寻找那唯一合格的政治神学并重建伦理共同体的历程。因此，我们可以说，整部精神现象学乃是黑格尔对精神全部历程与人类历史的一个政治神学考察。

一 意识

在意识阶段，主体（即人）的视野中唯有外物，人与外部世界处于「主体/客体」的完全对立当中。因此，外部世界通过其广袤空间与时间为人提供了一个无限丰富的客体对象。然而，面对这样的丰富，处于「意识」状态的人所能知道的也只不过是「它存在着」而已，这就是「感性确定性」的全部意涵。

这种认知模式的贫乏在于它其实并不知道自己在说什么或做什么，当它确定一个认知对象时，它只能指出最直接的「此时此地」，例如黑格尔所举的例子：「这时是夜晚」。如果认知主体将这个命题当作确定不移的真实写下来，那么第二天太阳升起时他就会发现，这明显已经不再正确了。或者，当这个主体将一棵树作为对象并说出：「这里是一棵树。」然而一个简单的转身，眼前便不再是那棵树，前面说出的那句真理便立刻失效[1]。

但这实际上是理性所发现的错误，意识本身则不会有这样的考虑与担忧，它仍然会不断地说「这是……这是……」因此，黑格尔所举两例看似荒诞，但却指出了意识的无自知之明：意识主体在认识一个特定对象时所说的「这」乃是一个「普遍性」的概念，它毫无意识且别无选择地使用了一个普遍

性概念！「这」可以指涉任何一个对象，意识却将这个普遍物与特殊对象等同起来，于是便导致了所谓「真理」甫一获得便立刻消失的困境。很明显，黑格尔完全是以理性立场来分析意识的「主/客」认知模式之缺陷的：「感性确定性在自身中证明了其对象中所包含的普遍物才是其对象的真实性所在，所以纯粹存在始终是感性确定性的本质，但它不是作为直接物，而是作为以否定与中介运动为本质的纯存在，与此相应，它不是我们在存在（概念）之下所意指（meinen）的，而是具有抽象物或纯粹普遍物之规定的存在。」[2] 换言之，意识只知道「纯粹」的存在，而不知道它这样认识的「存在」已经具有了「抽象物」或「纯粹普遍物」的「规定」，唯有理性才能认识到所谓纯粹存在所包含的否定、中介运动以及规定性。

意识必然陷于这样的错误中，然而，理性却可以从这里找出普遍物。意识所发现的「真理」尽管处于不断流变之中，但是意识自身并不知道「感性确定性中的真乃在于作为我的对象的对象中，或者说，在我的意指中：它存在，因为我知道它」[3]。换言之，这个永远不变的普遍物乃是作为意识的主体。这似乎是在说，唯有为人所知者才「存在」，然而这并不意味着，无论何等人，只要为他所不知，对象便不存在。结合「实体即主体」公式以及历史终结的命题，则不难理解，唯有对于达到绝对知识者——即完全知道精神与万物的人，亦即精神在其头脑中达到「自我理解」的人，或者干脆直言：黑格尔——而言，不为他所知者，才必然不存在。而「意识」，尽管处于最低级状态，它也仍是精神——唯一主体兼实体——的形态，它的头脑只是不自知的普遍物（精神）。因此，它即便能够将认知行为所含有的「真」也归于作为主体的自己——那「没有消失的作为普遍物的我」，「但是，正如我不能说出我所意指的此时此地，同样也不能说出我所意指的自我」[4]。这样一个错误并不只属于低级阶段的「意识」，而毋宁属于一切固执于「主/客」二元对立的思想，经验主义、怀疑主义甚至康德的知性论都有同样的问题。

黑格尔对此进行了辛辣的讽刺，这些持实在论——也就是将「真实性」与「确定性」归于外物——的头脑，连动物都不如，因为「动物并不把感官对象当作自在的存在，在它们面前静止不动，而是对它们的实在性不抱任何希望，完全确信它们的虚无性，它们（动物）决不想持有它们，而是吃掉它们。」[5] 二元论者并非是在「知」（wissen），而只是「知觉」（wahrnehmen）。

「主/客」对立始终是认知活动的结构，然而，知觉的头脑不再将「此时此地」作为对象，而是进一步将普遍性归于对象。因此，对「意指」而言，对象仅存在着，而对「知觉」而言，对象中则包含了极大的丰富内容，即诸多普遍的「属性」（die Eigenschaften）。理性告诉人们：这里实际上出现了「一」与「多」的问题，多种互不相干的属性同处于单一的事物之中，然而知觉的意识并不知道。因此，作为对象的事物一方面被当作诸多属性的机械集合体，即具有「多」的属性，然而另一方面，对象事物作为「一个物」又与属性的「多」相矛盾，因此，作为具有诸多属性的一个物，它成为前两个环节的扬弃与综合，从而成为知觉于不知不觉中实际上持有的「事物」概念。[6] 由于受「主/客」对立所限，知觉主体的真理标准仍然归于对象，在它看来，对象物乃是「自身同一性」（die Sichselbstgleichheit），即认为对象物是永恒不变的「一个」，因此，当错误发生时，知觉绝无可能将错误归因于对象物，而是归于自身[7]。这样的错误归责，在理性看来，恰是意识从外物回到自身的过程。而在此过程中，知觉逐渐发现对象物中「一与多」的辩证统一在知觉主体自身中同样存在，与事物的诸项属性相对应，知觉主体也具有多种感官，「这样看来，我们才是那普遍的媒介，在其中那些环节相互区分并为自己而存在。」[8] 在这样的对峙中，「统一性就是意识必须算作属于自己的东

西」，实际上，不只是单一对象物内部「一」与「多」达到辩证统一，对象物整体中的「一」与「多」亦要完成这样的统一，单一对象物初看来是单一的，然而却与其他对象物处于时间空间的诸多关联中，因而它实际上既是单一物，又同时是对象整体中的一部分。至此，主体与客体双方才获得无条件的整体性——自在之物与自在之我，意识本身亦由此而超出知觉而成为具有反思性的知性（das Verstand）。

但是，唯有理性知道这一切，它不但知道这样终极的「主/客」对立是如何由于作为实体兼主体的精神之本性而达成，也知道它将陷于什么样的困境。当知觉成为知觉的知性——即所谓「健康人类知性」（gesundes Menschenverstand），亦即常识（common sense）——之时，它便自夸于其知识「内容」的丰富，而在面对相互矛盾的概念（如整体与部分、无限与有限等）时，它便借助于「诡辩」肯定矛盾着的双方，而不是将双方真正统一起来[9]。

整个过程是：「那被设定为独立的诸多成分直接进入到它们的统一，而这个统一又直接展开而成为『多』，而这些『多』又再次还原为『一』。这个运动过程就被称作力：它的一个环节就是它的外显，即它展开为诸多实存的独立质料；而作为其本身的消失，它又成为被迫从其外显中回到自身之物，或者成为力本身。」[10] 实际上，这个力就是知性对精神的理解，只不过它还没有将自身也纳入认知对象的整体之中。精神自身一分为二：具有认知能力的精神的存在物，即人，与处于普遍联系中的外部世界。然而知性仅将外部世界看做统一的外物，而不知自身乃与外物同源同属于精神。实际上，正是知性，作为精神的一种暂时形态，将知性主体与外部对象世界联系起来的，然而它却错误地将这一普遍联系归因于「力」——所谓**无条件的普遍物**。知性这样的认识仅只是表面的，它并未达到力的「现实」，因此，知性必须首先把实体设定为本质上自在自为地持存着的整个力，其次将力的诸多差别设定为实体性的或者为自身而持存着的诸环节[11]。换言之，力必须一方面被当作一个单一的对象，另一方面，力必须存在于对立物体之间，即它必须依附于外物。因此知性所理解的力实际上是两种：一是作为普遍媒介而将整个外部世界联为一体的力，二是产生于对立物体之间的相互作用的力。唯有理性能够将两者重新结合为一，只有这样理解的力才是力的本质，也是事物的内核，它与概念本身（即存在物的「灵魂」）是同一之物。但是知性仍然将两者分开，从而将后者，即力的相互作用的整体当作「现象」，而将前者认为是现象背后的「真实世界」。而由于「现象」与「内在物」的二分，如此理解的「现象」，即所谓由因果律统治的、僵硬的必然世界，便被黑格尔讥为「**假象的整体**」，而所谓「内在物」由于没有任何具体内容，它实际上就成为了对知性而言的「虚空」[12]。因此，知性既不能统一对象世界的内外两方面，也不能统一对象世界与自身，它还只是一个与自然世界相对立的孤立个体，它通过这种对立而回到自身，从而成为自我意识。

二 自我意识

「自我意识」部分唯有一章——「意识自我确定性的实情」。意识通过与对象世界的对立回到自身而成为自我意识，因此，意识实际上是自我意识的一个构成环节，而自我意识实际上就成了一个运动的结果，然而此时的自我意识仅知道「我就是我」这样一个同义反复，它并不知道这句同义反复实际上意味着自我意识本身的统一性，并且，这个统一性「必须成为自我意识的本质，也就是说，它实际上是欲望」[1]。它作为欲望因此就有「一个双重的对象：一个是直接的，即感性确定性与知觉的对象，它被意识标示为具有对它来说否定性的品格；另一个则是它本身，它之所以是真实的本质，只是因为

它与前一个对象处于对立之中。自我意识在这里将自身呈现为一个运动，在这个运动中双方的对立被扬弃，而它与自身相同一」[2]。与自身相同一意味着欲望通过扬弃对象的独立性而获得了满足。由于自我意识将外部对象世界设定为既有内在本质又有外在表现的复合体，因此实际上，对象是被自我意识「赶回」了自身，也就是说，对象实际上也成了能够运动的、具有「生命」的东西[3]。因此，自我意识于不知不觉中超越了对外部世界的机械理解，因为「（生命的自然本性的）圆环由以下几个环节所构成。此本质是作为一切区分之扬弃的无限性，是围绕其轴心的纯粹旋转运动，作为绝对非静止的无限性的自身静止；它还是独立性本身，而运动过程中的差别正是产生于其中；它还是时间的单一本质，它在此自我同一性中具有空间般浑然一体的形态」[4]。对象世界成为了能够扬弃一切差别于自身内的「生命」体，于是，欲望的对象就成了生命[5]，或者说，生命才是欲望的真正对象。这是一个重要的转换，以生命为对象就意味着，作为欲望的自我意识只有在另一个同样有生命的自我意识中才能获得满足，它既要扬弃另一个自我意识的独立性，同时又要保存对方的存在，换言之，它要通过另一个仍然活着的但已经失去独立性的人来确信自己的存在。这样，主体间的社会关系问题就出现了。「自我意识自在且自为，如此并且由此，它成为为另一个而存在的自在自为者，即：它只有作为被承认者才存在。」[6]换言之，尽管自我意识认为自己是完全独立者，但是它实际上必须依赖另一个人，从而自我意识眼中人类社会关系的发生就必然从两个欲望主体的遭遇开始。由于是作为欲望的个体，每一个人对对方都必然采取否定性的敌对态度，因此双方之间必然有一场不应以死亡收场的「生死斗争」——为承认而进行的斗争。

「生死斗争」的必然性实际上产生于自我意识的这种自我理解。意识为了最终确定自身为自我意识，必须否定一切在他看来是「外在」的东西，包括对方以及生命本身。因为对于「自我意识」来说，唯一内在的东西只有「我」——这一纯粹抽象。因此，为了证明这一抽象的「为己存在」，双方都必须将对方看作是对自己的「绝对否定」而必欲征服之。而不曾拼命的人固然仍不失为人，从自我意识的自我理解来看，它并未达到「承认」概念所包含的「自为存在」，换言之，是自我意识对人本身的错误理解「强迫」所有人进行生死斗争。然而，生死较量，作为自身为己存在之自私本性的证明，「通过死亡恰扬弃了本该超越这一切的实情，并由此也扬弃了他对自身的确信；因为恰如生命是意识的自然定在，是没有绝对否定性的独立物，死亡则是生命的否定，没有独立性的否定，它根本没有承认所应有的意义。」[7]死亡唯一能说明的只是双方藐视过彼此的性命并且确实拼过性命，而对于斗争中活下来的人却没有任何意义。

意识从中能够学到的唯有：生命与自我意识同样具有本质性意义。于是，在死亡被抛弃之后，斗争双方唯一能够建立的关系便是主奴关系，这样的关系中主人是为自己存在的意识，而奴隶则成为一个为他存在的意识，一个物。这里出现了三个方面：主人、奴隶、外物。主人通过奴隶与物建立联系，或者说主人通过奴隶与三方建立起联系，一方面，奴隶抛弃了自身的独立性，主人也抛弃了奴隶的独立性；另一方面，奴隶通过劳作而「否定」外物，而这也恰恰正是主人之所为。然而这样的关系中并没有「承认」，所缺者乃是：「凡是主人对奴隶所做的，他也应该对自己那样做，而凡是奴隶对自己所做的，他也应该对主人那样做。」即主人使奴隶成为自己享受外物的中介，他也应当使自己成为这样的中介；奴隶让自己抛弃了自身的独立性，他同样也应当让主人抛弃自身的独立性——双方本都是否定一切外物的自我意识。实际上，主人通过成为主人恰恰未能成为主人，他并没有获得——按照自我

意识概念——真正的独立性，他必须「依赖」奴隶的劳作才能获得享受。「据此而言，独立意识实际上是奴性的意识。」[8]

而非独立的奴隶意识似乎能够从对死亡的恐惧中感受到一个「绝对」的主人，并且通过劳动为外物赋形，即否定外物的本来面貌，从而将对象持久地保存住。换言之，使外物成为持存的对立物，并通过这个对立物而使意识返回到「自己」。于是，恐惧与劳动就是奴隶意识能够认识到自己是自在自为存在者的两个必要环节。如果没有劳动，即征服外在自然（沉睡的精神），则恐惧就无法产生积极效果。然而，更为重要者乃是：这个「恐惧」必须不再是对一个特定「主人」的恐惧，而是要上升到对普遍物的恐惧，即对死亡本身的恐惧，黑格尔在这里暗示的其实是对于「绝对」的恐惧，即：对那唯一实体兼主体（精神）的模糊认知。没有上升到如此高度的恐惧，奴隶的劳动就只能是任意的、带有主观偏见的，这样的否定性不是真正的（即精神的）否定性，这样零散的劳动尽管可以征服一个又一个特殊的外物，但却不能使得劳动主体在精神上或在对自身的理解上有所提升。它固然能够从征服外物中获得一定的充实，然而这样的「充实」却「只属于确定的存在物；它自己的精神只不过是任性：一种仍然陷于奴隶状态的自由」[9]。

作为斗争双方的两个个人本是共享同一灵魂（精神）的两个身体，然而作为「自我意识」，双方并不能从对方中认出那同一个灵魂，反而是将对方当作一个对立物，并试图通过扬弃这个对立物而回到自身，「他们以互相承认的方式承认自身，」[10]但是，每一方都只是通过对方的存在来承认自己，而不是承认对方。因此，「根据承认概念本身，这就是不可能的，因为，对方如何为他，他也如何为对方，每一方都是通过自己的行动再通过对方的行动而完成了为己存在这一纯粹抽象。」[11]换言之，只要个体仍是处于「主/客」对立当中的「自我意识」，那么这样的个体之间就决无「承认」对方的可能，只有当双方同样地将自己与对方都看作同一个伦理共同体的成员时，双方才能够互相从对方中辨识出共同的且真实的联系，即「承认」对方。但是，此时的个体已然不再是独立的「自我意识」，而是成为了「精神实体」的成员[12]，他们之间的关系也不再是所谓「承认」或「相互承认」，并且这种关系的形成也并不是通过「斗争」所能够达成的。科耶夫竟然不曾注意到黑格尔对「承认」本身的否定，反而将欲望确定为人的根本属性，并将「相互承认」当作人类「斗争」历史的最高目标。主奴双方都没有获得真正的自由，或者我们也可以说，自由并不仅仅在于某种特定的制度关系，它毋宁更多地与人的精神有关。

接下来对于斯多亚主义、怀疑主义以及苦恼意识的分析便是在「自我意识的自由」总目下进行的、对自我意识的批判。值得注意的是，对自我意识之形态的批判恰是从希腊化时代的斯多亚主义开始。换言之，古希腊伦理实体所实现的个人与整体的完全结合已经丧失了，自我意识根本不知道这种状态的存在，它所知者唯有个人与某种抽象普遍物而已，但也正因为此，这三种意识的形态才超越了主人与奴隶的意识。斯多亚主义直接上升到了思想的纯粹普遍性，它直接在思想中获得自由，无论它在现实中居于主人或奴隶的地位[13]，而「纯粹」则意味着它没有内容，关于真或善，它只能说「真与善应当由合理性构成」.[14]斯多亚主义者尽管否定了主人或奴隶身份与思想自由之间的关联，但并不脱离既有的社会关系，也不否定某种普遍物的客观存在，因此它的自由只是纯粹内心的自由，而怀疑主义则通过其思想与行动「实现」了这种内心的自由，它不但「自由地」对待主奴关系的实际存在，也同样「自由地」对待一切客观法则，一句话，它否定一切有规定性的东西。因此，它是一个纯粹的「完成了的自由的自我意识」[15]。斯多亚主义者可以是主人或者奴隶，而怀疑主义者则既是主人又

是奴隶 [16]，因为它其实什么也不是。它的一切思想与行为中都充满了矛盾，它所追求、所遵守与所实现的任何东西到头来都不能获得它的认可 [17]，除了一个彻底分裂的、自由的自己，它一无所有。自我意识在自己内部分裂成一个绝对的主人（上帝）与一个绝对的奴隶（自己），这双方面处于绝对的对立之中 [18]，它由此而成为了苦恼意识。这场内部的对立斗争中，任何一方的胜利都意味着对方的失败，而任何失败都意味着苦恼意识自身的失败。这对立的双方必须达成和解，首先，上帝成为对于自己而言的异己者（犹太教），其次，上帝成为与自己相同的「个人」（耶稣），最后，自己成为上帝的一个个别的子民而与上帝达成和解，而苦恼意识自身也成为兼有普遍性与个别性的「精神」（基督教）[19]。但是，上帝还不曾成为「精神」，它仍然只是一个居于彼岸的、「不变」的意识，因此，苦恼意识所达成的和解只是一个虚假的和解，与这样一个普遍者的结合注定只是一个无法实现的「希望」[20]。在这个虚假的「和解」中，仅就个人而言，也有三个相应的环节：第一，作为纯粹意识，第二，作为个别的存在，它以欲望和劳动对待现实，第三，作为自为存在的意识 [21]。作为纯粹意识，它是对彼岸上帝的纯粹情感（der Gemüt），上帝仅仅是一个具有「形象」的不变的意识 [22]，即：一个人格的神，因此它对上帝的把握并不是「概念」的，而只是感性的，以这种方式追求与上帝的合一注定要失败，因此它必须转向现实的尘世，即：以欲望和劳动对待现实。但是由于其内心对于上帝的渴慕，它在现实行为中始终只是半心半意的，它只是在欲求、劳作并享受着，但是这一切对于它内心的神圣渴求而言却毫无意义 [23]。它与上帝的联系也要通过作为第三方的教会，教会作为一个有意识的存在所实际完成的却是让个人彻底放弃自身以及现实的尘世，并且让它确信，它的痛苦就是它的幸福，它的贫乏的行动就是绝对的行动 [24]。但是就苦恼意识本身而言，这种来自第三方的说教并不能真正改变它的苦恼处境，因此苦恼的个人只能放弃彼岸，作为一个个别的意识，它只能成为确信自己就是一切现实的、世俗的「理性」主体 [25]。

黑格尔在第四章中实际上深刻表明了自我意识的处境：它是一个死胡同。社会关系方面，它只能达到先天不足的主奴关系；人的精神方面，它只能使人的个别性与普遍性（上帝）达到一个虚假的和解，而无法达到对一元的、绝对的实体兼主体（精神）的认知。意识与自我意识部分充分展示了「主/客」对立世界观在认知自然世界与人的世界上的根本局限，能够超越此局限者唯有理性。如果可以认为，从意识到自我意识是一个自然而然的进程，那么从坚执「主/客」对立的意识与自我意识进入「物我而一」的理性却绝非看上去那样简单。在「自我意识」部分中上帝已经出现，但是这个上帝还没有被理解为「精神」，苦恼意识在其苦恼的绝境中通过放弃「上帝」而成为了「理性」，因此，向「理性」迈进的这第一步（第五章）仍然没有超越个人主义，从而也没有真正超越「主/客」对立。

三 理性

理性部分共有四章，内容之丰富为全书之最。在这一部分中，世间万象包括自然世界与人的世界才展现出前所未有的丰富内容。此部分各章形成了一个递进结构，只有到了最后「绝对知识」的高度，德尔菲神谕的内涵才得以完全呈现。而第五章「理性的确信与实情」只是整个第三部分的第一章，因此是最低层次的仍然未能超越「主/客」对立的「个人的理性」，它在对自身、对个体间关系以及个体与共同体之间的关系上仍然是不足的。

「理性确信自身即一切实在，」[1] 这就意味着，理性先验地跳出了「主/客」对立，从而直接将对象「确信」为「我的」，换言之，它并没有真正理解自我与对象的精神统一。作为「观察的理性」，它仍然是将自然、精神以及二者的关联都看做感性的存在物。然而它本应当在「观察」中将对象的感性

存在还原为活的「概念」，一种具有「自我」的存在，并最终认识到自己的「自我」与对象物的「自我」之同一[2]。由于这个根本局限，首先，在对自然的观察中，它最终只能在对有机物的整体中直观到一个模糊的「生命」而已[3]。其次，对于作为精神存在者的自身，它只是发现了诸多似是而非的「心理学」规律，因此它实际上是将人视作了一个由知觉方式、能力、兴趣与情感等组成的杂合体。其中每一个因素单个说来都是「普遍物」，但是它们所组成的统一体却是一个现实的「个体」[4]，而现实的个体不但受到这些内在之物的影响，也受到环境、伦常礼俗、道德与宗教等「无机自然物」的影响[5]。这一内一外两方面的「规律」发生碰撞时，「观察的理性」的心理学既不知道个体应该怎样行动，也不知道这个个体到底会怎样选择，换言之，这个个体既可以任意地采取接受的态度，也可以采取反对态度。前一种态度乃是否定自己的个体性，因此在政治上并无害处，但是尽管如此，它也并不能从这种「从俗」态度中感受到「自由」。而后一种则是否定自己的普遍性——如果它仅是个别地否定既定现实，那么它就是在犯罪，而如果它进行普遍的否定，它便是要重新创造一个全新的世界以及全新的法权、法律与道德了[6]。总之，心理学在维护共同秩序与规范个体行为上毫无作用。最后，对精神与自然的关系，「观察的理性」的面相学与颅相学只是将精神的存在再度归于面貌与头骨这种「存在物」[7]，它从自然界到人的行为，最后又回到了人自身的自然物，无论是对外物还是自身，它始终是个旁观者，在考察人的行为时它仍然只是站在社会之外，而没有进入其中。

然而理性进行自我认知的努力必须进入社会领域。本章的第二节「理性的自我意识通过自身的实现」中，「伦理王国」终于第一次正式出现，这也是黑格尔关于真正的政治共同体的答案之第一次揭晓。这也意味着，唯有在揭示了在原子式个体之前就已经存在的伦理实体之后，任何形态的个人主义的不足才能得到揭示。第四章所呈现的知性的自我意识仅将个体看做绝对独立的和「为自己的」，因此个体之间唯有绝对的否定关系，个体之间的绝对斗争必然要么造成肉体生命的消亡，要么勉强达到主奴关系。这样的关系中，无论主人还是奴隶都达不到自我意识所理解的自由，即独立，主人陷入对奴隶劳动的依赖，而奴隶则更是匍匐于锁链之下。而追求自由的自我意识，最终只能陷入苦恼意识的困境。要解决这一困局，唯有彻底颠覆作为知性自我意识之根基的个人主义，在黑格尔看来，任何基于个人主义的学说都无力承载政治共同体的政教重任。个人的自我意识所向往的「承认」，已被黑格尔判为不知所谓之想，而伦理王国的出现则直接取消了「承认」的问题。

「它（伦理）并非他物，而正是诸个体的独立实现中诸个体之绝对的与精神的统一，一个自在的普遍的自我意识，它在另一个（个体）意识中是如此实在，以至于这个自我意识已然具有了独立性，或者，它成了为那个个体意识而存在的东西，并且这个意识也正从这统一性中意识到自身并在与这一对立物的统一中成为自我意识。」[8]这便是前文提到的「我即我们，我们即我」。在这样的共同体中，个人将共同体看作一个活的独立个体，并且是为了个人而存在的庞大个体，个人正是从这样的共同体中才逐渐意识到自己，从而成为自我意识。换言之，人必然已经是既有的伦理整体中的人，它由该整体中的风俗伦理塑造而成，所以，两个自我意识主体间的生死斗争并不是原初的实情。黑格尔实际上是将亚里士多德的「人天生就是城邦的动物」这一定义换作了「人天生就是伦理动物」。在这样的伦理共同体中，所有个体在共同的语言、法律与习俗之下结合为一，每个人通过承认所有人的精神统一体实际上就已经获得了「承认」，或者说，个人之间的相互承认根本就不是问题。

黑格尔在这里作了一个巧妙的时空转换：从行文上讲，伦理实体问题的确是由已获得自我意识的理性之寻求自我实现而引出的，但是伦理实体之实现本身却早于自我意识或理性。也就是说，**坚持个人主**

义自我意识产生于伦理实体之中，然而它却对此毫无知觉，反而要去寻求所谓的承认，当其最终走到法国大革命并陷入美丽灵魂即自知的苦恼意识的绝境中时，黑格尔指出苦恼意识——作为精神——所寻求者正是那已经失去的伦理实体[9]。

这样一个产生于自我意识萌发之先的共同伦理生活被黑格尔称为「福分」（das Glück），所有个体在其中牺牲了自身的特殊性，并以共同体为他们的灵魂和本质，而这个共同体反过来又是每一个成员通过自身的行动而创造出的产品。每一个人通过自身的劳动不但满足自身的需求，同时也在满足其他个人的需求，因此，每个人在个别的劳作中就不知不觉地完成了普遍的劳作。他们所共同服从的诸种律法既规定了他们每一个人的本质和行为，反过来，每个人又不仅将诸种律法视为他的对象物，而且将自身归于其中或者将律法视为分散于他的个体性与每一个同胞之中。总之，这样的统一乃是通过每一个人而持存：人人为我，我为人人。「因此，在一个自由的民族中，理性就真正实现了；它是始终活于当下的精神，个人……本身就是这个生命体并且在其中达到了本身的规定。因此，古时最智慧者有言：智慧与美德即为遵从本族礼俗而生活。」[10]

然而古希腊城邦的天福却遭到从其中产生出来的个体思想破坏：「仅仅是直接的并且仅仅根据概念才是精神的自我意识却从这样的天福——达到本身的规定并生活于这样的规定中——中出走了，」这样一个「背叛」被黑格尔判为理性对自己的背叛，并且这个背叛似乎是必然的，因为伦理实体本身并不完美。然而，稍一比较黑格尔对那最初的统一状态的礼赞，我们便可感受到这样一个批判中所包含的违心，因为黑格尔最终的目的是要在受个人主义统治的现代重建对伦理实体的认知与情感皈依，换言之，伦理实体的不完美并不是由于其本身的组织结构，而是由于它缺乏正确的自我认知——「进一步说，个体意识，正如它直接存在于实在的伦理或民族之中，它本身乃是一个坚定的信任（das Vertrauen），对此信任而言，精神并未消散而成为它的抽象环节，此信任也并不知道自己乃是一个为自己而存在的个体。」[11] 对于原初的伦理实体，其中的个人唯有信任，而无知识，换言之，个人乃是凭着对本民族的情感依附而遵守律法礼俗，但却不知在这样的共同生活中，他在服务于整个共同体的同时也是在为自己而生活。因此，当「为自己而活」成为一个问题时，基于情感的信任便显得脆弱不堪，甚至不攻自破了，这才是伦理实体消亡的原因。

黑格尔的政治神学情怀在此彰显无遗：他乃是要求已然由于追求错误的「知识」从而摧毁了必不可少的「信仰」的现代人经由关于精神的真正知识而重新建立古老的信任。第五章第一次揭示出了精神现象学的最高目标。为了这个「重建」，黑格尔在立论策略上选择了「必然性」：「理性必须从这个福分中出走。」[12] 为了证明「此刻」的普鲁士王国的「天命」性质，黑格尔必须要让整个历史显得是一个从个体意识萌发而伦理信仰崩溃，到知识与信仰分道扬镳各自前行，而最终又在绝对知识之下重新达成和解的过程。目前我们尚不能评价这样一个立论策略的得失，黑格尔的政治神学理想之所破所立与实际的精巧的政治设计之细节仍尚待发掘。

个体成为自我意识，亦即在主动且不知不觉地丧失了伦理实体这一「福分」之后，并不是要去寻找其他东西，它所追求者仍然是那唯一的「福分」，只不过，它乃是在「南辕北辙」地进行着寻找。由于它所寻求的是曾经拥有的东西，就其尚未找到而言，我们也可以说，「自我意识尚未达到那个福分，即成为伦理实体，民族精神」[13]。精神，作为理性「概念」的实现，或者理性的「道成肉身」，已然离去，换言之，作为灵魂的概念与作为肉身的存在相互分离了，因此在这个分离之后，灵魂或概念

成为「自我意识」并被抛入尘世中去寻找幸福。[14] 这样一个方向上的根本转变实际上意味着个人生活方式与生活目标的整体变化。

这个维度的展开其实是黑格尔对个人主义进一步的批判。正如黑格尔从认知上进行的批判一样，生活方式上的批判也包含两个方面：一方面，即在实际层面，个体在通往绝境的道路上越走越远；而另一方面，即在立论策略方面，黑格尔却要让这一过程显得是在不知不觉中逐步接近正确的方向。因此，出于积极方面的考虑，黑格尔从大方向与行动主体两方面进行分析：从自我意识尚未达到伦理实体方面说，这一运动正是在向着这一目标推进，并且在此过程中被扬弃的乃是孤立地对自我意识起作用的诸个别环节。这些环节具有直接的意志或自然本能驱动力的形式，它不断寻求着满足，并且一经满足便再次成为新的本能驱动力的内容；而从自我意识丧失了生活于伦理实体之中这一「福分」方面说，这些自然本能驱动力恰与对它们的目的的意识——真正的规定（die Bestimmung）与本质——紧密相连了。「伦理实体降为无我的宾词，而它的活的主体正是诸多个人，他们不得不通过自身而实现他们的普遍性并从自身中找出其规定。」[15] 无论是已然丧失还是尚在追寻之中，合于伦理的共同体是唯一的、由精神为自己定下的目标，即便作为自我意识的个人只是在追求自身意志或自然欲望的不断满足；同样，无论是丧失还是追寻，人是真正主体即精神的化身，是人抛弃了精神或伦理实体，并且要重新建立或者回到伦理状态之中。

值得注意的是，人一方面是现实世界中的真正行动主体，另一方面，整个运动过程的目标却并非由人的意志所决定，或者更确切地说，很难确定是谁规定了这一目标，就人是唯一的精神存在物而言，此目标应当由人所定，然而它显然不可能是由所有人一起议定，甚或亦非由人类的政治或精神领袖决定，因为，归根结底，人之为精神存在物这一根本事实本身并非由人所定。两相对举，则唯有最终「知道」精神全部内容的人，即完成了哲学最终目标的哲学家兼传神谕者，或者，一个「新」摩西，才是唯一的决定者。可以认为，这正是黑格尔为自己确定的身位，也只有从这个身位出发，黑格尔的整个体系才能够得到正确的理解。

在这位新摩西规定的整个历程中，一方面，伦理共同体是终极目标，另一方面，作为真正行动主体的人所要达到的，乃是对伦理实体的理解与意识。因此它显得既是一个上升过程，同时也是一个回归，两相结合，我们便可看到这一过程的起点乃是一个「堕落」，如同亚当夏娃之被逐出伊甸园。而所谓的回归亦并非一个简单的上升，它毋宁是一个向着苦恼意识绝境的继续堕落，当其堕落至无可堕落时，通过向绝对知识的一个「奇迹」般的飞跃，它才重新回到了正途。

自从个体的生活方式发生根本改变之后，个体作为自我意识的「最初目的是使他作为个体生命物的目的被另一个自我意识所意识到，或者使另一个自我意识属于自己；它确信这另一个自我意识自在地就已经是它自己的了」[16]。这实际上只是对所谓「为承认而进行的斗争」在较高层次上的重复论述，区别只是：在知性的自我意识看来，对方只是一个与自己对立的「自在之物」，而在理性的自我意识看来，对方则自在地就是属于自己的。无论是知性的，还是理性的，斗争双方都是脱离了伦理实体的个人，他们都已然抛开律法礼俗而追求纯粹为自己的生活，也正是从这个时刻开始，他们的行动才成为欲望的行动。

在伦理实体——即所有个体之间或之上的精神纽带——崩溃之后，欲望个体的绝对否定性得到释放，因此每一个个体都自然而然地将其其他个体当作「自己的」。对于获胜一方即「主人」而言，「如此他便享受了快乐，意识到了自己在一个显得是独立的意识中得到了实现，或者直观到了两个独立自我意

识的统一」[17]。主奴关系中唯有主人一方得到了快乐，奴隶则仅仅「显得是」独立的，但是，这里的最关键之处在于，主人从主奴关系中所「直观」到的乃是两个独立自我意识的统一，即他们双方统一于一个具体的关系之下。因此，由于这个新的纽带，主人所达到的乃是一个「普遍物」，它已然超越了主人最初的目的，即成为完全为自己的「个体」存在者。而对另一方即奴隶来说，自我意识在奴隶身上却扬弃了自己，「他的实际经验却是作为矛盾而进入到他的意识之中，已经实现的个体性眼睁睁看着自己被那否定性的本质所摧毁」[18]，奴隶，作为一个「应该」独立的自我意识，在与另一个自我意识的遭遇中完全地丧失了独立。同是自我意识，双方却得到完全不同的结果，因此这是自我意识本身的矛盾。主人一方汲取着个人的享受，而奴隶一方则达到了对空洞的「必然性」或「命运」的认知，「必然性，命运，或者之类的东西，不过是人们关于『它做些什么』，『它的确定法则与实定内容为何』等问题哑口无言的东西，因为它只是绝对的且被视为存在物的纯粹概念本身，单一、空洞然而又不可阻挡且不可妨碍的关系，它的产品唯有个体性的虚无」[19]。主人获得了快乐，而奴隶则将这一主奴关系认定为「必然」。

这就是理性的自我意识实际达到的社会关系状态。并且，主人意识停留于已成功获得并且能够不断获得的快乐之中，而奴隶意识则在命运或必然性的思考与感伤中退回到内心。外在的一切律法在它看来都是对自己的「压迫」，因此，它要转而从内心寻找真正的律法，这就是所谓「内心法则」（das Gesetz des Herzens）。然而，由于有「内」与「外」之分，内心法则必然陷入无时无刻不存在的颠倒之中。个体在内心中发现的法则只是「直接存在于意识的为己存在中」[20]，「直接」意味着它尚未成为实际的、具有普遍有效约束力的法则，「为己」则意味着它只是对「这一个」将自身认作独立个体的人有效。然而它又无法忍受由现实律法与内心法则之间的对立而产生的痛苦，它要努力扬弃这个对立，它所要求的于是就成了「为了某种崇高目标的严肃态度，它将致力于在自身卓越本质的展现与人类福利的实现中寻找自己的快乐」[21]。

因此，归根结底它仍然是在追求纯属个体的「快乐」，尽管它将全人类都纳入规划之中。当它实行内心法则，试图使之成为普遍秩序时，它的实际意图是让服从该律法的所有个人从中得到「快乐」，然而，由于这样的律法乃是内心法则，因此它一经实现便立刻与「内心」分离。并且，由于它只是「某个人」内心的法则，它即便成为普遍的律法，在其他的「心」看来，它仍然是「别人的」。因此它实际上并不是实现自身从而造就一个普遍秩序，而仅仅是卷入了在它看来是敌对的、强加的现实秩序之中。每颗「心」出于本身的规定而采取的敌对态度使得「这样的个体便发现，正如一开始仅有那僵硬的律法是可恶的，如今则所有人的心都与他的高尚意图相反对并且是可恶的」.[22]

由于这样的自我意识不知道所谓「实现」意味着什么，亦即它始终不懂得最初的伦理实体中「我即我们，我们即我」的状态才是真正的实现。它仅知道「我的」与「他们的」，因此它所达到的仅只是自身的异化：现实的律法乃是通过个人的行动而成为「现实」的，然而个人却不认可自己造就的现实。这就是一切个人主义无法逃避的困局，面对一个敌对的现实，它唯有高傲地愤怒：一切普遍秩序都是教士、专制者及其附属「奴仆」阶层的谎言[23]。黑格尔将这种态度命名为「自大狂」（der Wahnsinn des Eigendünkels）——自我意识最深刻的分裂与自觉的毁灭。然而这样的毁灭并非完全没有秩序，所有秉持内心法则的个人在同样的其他个人那里总会遇到同样的抵制，在这样的互相抵制与各夺所需的混战中，个人为巩固自身的所谓个别性不得不选择妥协，于是某种程度上，「个别性消

失了，而这样的秩序便是尘俗世故（der Weltlauf）」——一个无奈的屈从，「它看似一个持存的进程，然而却只是一个臆想的普遍物」[24]。

但是，寻求成为普遍物的个体由于内在地就是普遍物，因此，它必然不满足于达成尘俗世故这种「臆想的普遍物」，它必须牺牲自己的个体性，此种意识的形态，黑格尔称之为「德性」（die Tugend）。与前两种形态即必然性与内心法则比较起来，则第一种形态下，个人仅将自己当作一个个体；第二种形态下，实际的律法与内心法则内部都有法则与个体性两个环节，前者虽然是普遍服从的法则，但由于个体的否定态度，它只被个体看做「敌对的」，因此前者之中只包含法则与个体的对立，而后者即心法则包含了法则与个体性的直接统一。而到了第三阶段，德性与尘俗世故，两者都各自既包含了法则与个体性的对立又包含了统一：德性作为个人的德性要求牺牲个体性而成为普遍法则，尘俗世故则一方面成于个体之间的妥协，另一方面又无法彻底满足个体法则的普遍化要求，因而某种程度上，对于个体而言，它仍是「敌对的」。并且，德性与尘俗世故又是两个相反的运动过程：德性意识乃是要将自在的「真」与「善」置于个体之上，并使个体经由教养与训练「皈依」之；而尘俗世故中的个体则恰要将其置于自身之下，换言之，这种「俗人」选择了与世俗妥协而放弃了「理想」[25]。

两个相反的运动于是便展开对抗，在双方看来，善或普遍物只是天赋、能力与力量，当其用于德性的目的时，它们便被德性意识认为是得到了正确的使用，用于尘俗世故时，则被认为是误用。因此，从根本上讲，善或普遍物并非是目的，而毋宁成了诸个体用于不同目的的工具。善或普遍物作为目的只是在德性意识的「信仰」（das Glauben）中才是真实的，[26]此情况与「内心法则」基本相同；不同之处则在于，对于内心法则来说，现实是完全敌对的，而对于德性意识来说，尘俗世故一方面有敌对性，另一方面又似乎有合理之处，因为在德性意识的「信仰」中，个人的理想与社会现实之间乃是或者「应该」是内在统一的。因此，尘俗世故作为社会现实多少也符合德性意识的一些要求，例如至少在满足个体的所谓利益上，并且「应该」最终会变得完全符合德性意识的要求。于是，德性意识并非坚决而彻底地反对尘俗世故，而是将这一「信仰」隐藏起来，并期待它从背后攻击尘俗世故，从而「自在地」即自动地、不知不觉地达成德性意识的最终目标[27]。

在这样一个奇特的斗争过程中，德性意识先是将尘俗世故认定为善的对立物，但是又渐渐发现这个对立物乃是某种普遍物，并且是通过生活于其中并遵守其原则的个体而成为了活的且是为了个体而存在的普遍物，因此就是「现实的善」[28]。德性意识所要扬弃的一切关系即一切实定规则恰恰都是善的某种具体实定物，于是，尘俗世故必然始终立于不败之地。德性意识的「这场战斗于是只能摇摆于保存与牺牲之间，或者说，既不能牺牲自己又不能伤害对方」[29]，因此，它的「暗度陈仓」策略必然失败，尘俗世故必然取得胜利。因为，其中的人固然自私可鄙，但却是警惕万分的，一切都不可能逃过他的意识，他切断了与德性的一切关联，对他来说，「没有神圣与永恒之物，他敢于冒失去一切的危险并能够承受一切后果」[30]。

德性意识归根结底仍是内在矛盾之物，它完全属于个体的信仰，却又要求牺牲个体性，因此，在黑格尔看来，它除了空洞的、令人昏昏欲睡的说教之外，一无所有。并且，它并非仅属于过去，「这种空话的虚无本性以某种毫无意识的类型在我们时代的教育中也取得了信任」[31]。我们可以看到，黑格尔对当下时代状况的关怀贯穿于对一切个人主义的批判之中，而所谓历史终结实则与真实的历史并无太大关系，黑格尔的批判乃是基于逻辑的批判，在逻辑面前，并无「过去」与「现在」之分。德性意

识停留于这样的矛盾与失败之中，而尘俗世故，作为某种「现实的善」，却没有达到正确的自我理解：秉持此原则的个人将所有人（包括自己）都看作自私自利的个体。然而由于尘俗世故本身的普遍性，其中的所有个体乃是有着实际相互关联的某种整体，因为其中的人不可能是完全独立的，从而也不可能是完全自私自利的。

德性意识与尘俗世故意识就这样陷入不死不活的对立，出路似乎在于两种意识在新的政教之下「提升」到一个更高层次，然而黑格尔揭晓的答案却不在现在或未来，而是：回到古代的伦理实体。「古代的道德具有确定而可靠的意义，因为它具有它那依托于该民族整个实体的充满内容的基础，与一个现实的且持存的善作为其目标；因此它并不曾作为某种普遍的颠倒而与现实和尘俗世故相对立。」[32] 古希腊城邦的伦理实体理想幽灵般地盘旋于自我意识的一切自作聪明却弄巧成拙的把戏之上，这幅画面既表达了黑格尔对德性意识的嘲弄与斥责，同时也说明了黑格尔对古希腊世界沉痛悼念之情与再造伦理的宏愿。

「理性的自我意识通过自身的实现」最终陷入了「德性」与「尘俗世故」的对立困局，那么，「自在自为的、实在的个体性」又能如何？

这样的个人不进行德性意识的那种虚假斗争，也不幻想真与善能够自在实现，「这个意识摆脱了一切对立与它的行动的条件限制；它重新从自身出发，但不是为了他人，而是为自己」[33]，它才是真正

「确信自己就是一切现实」的理性个体，它直接将一切现实都视为「它的」，它通过行动而达成目的整个过程也全部都属于它自己，它是完全自由的，没有任何与它对立的东西。它的行动「只是将不可见物转化成可见物的纯粹形式」.[34] 这个「不可见物」就是这个个体本身的「原初的自然本性

(die ursprüngliche Natur)」[35]，它将这种内在的不可见物外化出来，这实际上与精神本身实现自身的过程具有完全相同的形式：一方面它的原初自然本性作为某种潜在之物，不可能在其实现之前被它自己「知道」；另一方面，作为有意识的主体，它应当在行动之前就明了整个行动的起点、手段、目的以及结果——业功 (das Werk)。于是，它「好像处于一个圆环中」[36]，即：它如果想知道自己的根本目的是什么，就要行动；而如果要行动，它就得先知道自己的目的是什么。因此，面对这个圆环，它只能抛开一切环节，「直接开始」[37]。并且，「它的本质与自在自然本性就是一切环节的统一」[38]，如同动物性的生命能够将各种元素统合为各种不同种类动物一样 [39]，故黑格尔称之为「精神性的动物王国」 (das geistige Tierreich)。

每一个个体均按照各自的原初自然本性而行动并完成各自的业功，那么，用哈贝马斯的术语来讲，这里就又出现了「主体间性」问题：它们不但会相互比较，还会相互斗争。业功本来仅与单一主体相关，因此它们之间是无法从整体上进行相互比较的，可以拿来比较的只有单一主体整个行动中的各个环节 [40]；业功本身既是行动，又是存在物，即：每个业功都是某个人的「实现」，但是这个「实现」对于其他人而言却是一个有待「否定」与「替代」的异己的对立物。因此，「业功根本就是某种无法持存之物。」[41] 于是，「意识就通过它的无法持存的业功而在自身内部反映出了自身，并宣称它的概念与确信才是存在的与持存的东西，它们与它所经验到的行动的偶然性正相反」[42]，也就是说，业功的外在存在并不是真正能够持存的存在，而真正的「存在」乃是在主体的内部，即：它的概念。对于这个概念来说，外在现实只是它的一个可以消失的环节，「这个统一（概念）才是真正的业功；这才是事情本身 (die Sache selbst)」.[43] 从业功到事情本身的过程实际上是理性个体再次从「意识」到「自我意识」的「进步」，在事情本身中，个体实际上意识到了作为一般个别主体的自己

与作为唯一真正主体的精神的共通之处。但是，由于它仍然只是一个「个别的」主体，所以它的「概念」仍然不同于其他主体的「概念」。

黑格尔已经从自足的个体中找出了唯一真正的「事情本身」（die Sache），即：按照自己的「概念」创造出一个普遍的秩序，这是所谓「诚实意识」的唯一目标。然而由于主体间的杂乱无序，「事情本身」仍然不能成为对所有人都有效准的共同事业，因此仍然是尚未完成甚至根本不可能完成的共同事业。这是由于，归根结底，尽管这样的个体已然「确信自身即一切现实」，但每一个个体仍然陷于个体性之中，它们确信个人业功已然实现了所有人之间本已有之的潜在统一性，于是他们便将这尚未完成的共同事业当作已完成的，并因此「实际上总能不断获得满足」[44]。如此，则「诚实」的意识由于实际目标之尚未实现而变成了「不诚实的」，它可以认定自己在这「已完成」的事业中尽了一份力，或者未出力却直接承认它「已然实现」了自己的愿望，甚或它仅仅由于从中发现了一些符合他兴趣的东西，便通过一个简单的赞同表示一下立场了事。

于是，「个体们开始了一场游戏，他们在其中既自欺欺人又骗人或被骗。」[45]这仍然是个体在现实层面上遇到的困局，出路并不仅仅在于行动，它更多地在于正确认识「事情本身」，「事情本身的自然本性既不仅仅是事情，也不仅仅是行动……而是（有生命的）本质，它的实际存在就是单一个体与全部个体的行动，它的行动是直接为其他人的或是一个事情，并且唯有作为所有人与每个人的行动它才是事情；这个本质乃是一切本质的本质，即精神的本质。」[46]这里的「事情本身」指的就是「我为人人，人人为我」的「伦理实体」——「绝对的事情」[47]，实际上对所有个体提出的要求乃是：成为另一种个体，即伦理实体的成员。所有人与每个人（「我们」与「我」）的既分散又整合为一的行动，就是伦理实体的持存，而每个人的意识也就成了合于伦理的意识[48]。每个个体既不能也不想再去超越眼前的现实，「不能乃是由于它是全部实存与权力，不想则是由于它就是自己或自己的意愿。」[49]这对于相互欺骗游戏中的理性个体来说，仍然始终是可望而不可即的幻象。

伦理实体以这样的形态存在：「它将自身划分为诸多群体，这些群体就是绝对本质的诸种确定的律法。」[50]并且，「伦理实体的这些律法或群体是被直接承认的；人们不可以追问其起源或合法性，或者寻找另外某个起源；因为另外某个起源作为自在自为存在的本质即便存在，也仍然还是自我意识本身（精神）。」[51]这就是自我意识生于其中的、唯一真正的伦理实体，它是由遵守不同律法的不同群体构成的律法统一体，它之被直接承认意味着其中的自我意识个体直接将诸种律法认作「正确的」与「善的」。

诸种律法的具体内容因此对各个群体中的每一个个体都具有普遍的效准，并且，作为具体行动的产物，诸种律法似乎是某种不可考的「立法理性」的产物。黑格尔以「每个人都必须讲真话」与「爱邻如己」为例考察了「应当是普遍而必然」的律法的具体内容。前者是康德认可的一条绝对命令，但是它实际上包含了「每个人已然知道何为真话」这一前提假设，然而这只是偶然的情况，因此这条戒律实际上是自相矛盾的，与之类似，「正义就是给每个人应得之分」同样涉及了「对于真或善本身的知识」这一苏格拉底问题。后者乃是基督教道德的「白银法则」，然而却也被黑格尔判为私人性从而也是偶然的可以是善亦可为恶的情感，与之相比，「知性的且本质性的善行之最丰富与最重要的形态乃是国家的知性的与普遍的行动」[52]，黑格尔着力突出「知性的」这一定语乃是由于「爱」这种情感或行为乃是仍然陷于私人性或个体性之中的自我意识的行为。因此，个人的理性实际上并不能超越

「个别性」与「普遍性」的对立，换言之，它没有能力成为「立法的理性」，但是，根据它那所谓的根本原则，它似乎有能力成为「审核法律的理性」。

但是，这也是不可能的。个人理性之所以不能成为「立法的理性」，是因为一切实在的立法都必然是关乎特定部分的特定事务的，而个人理性唯有空洞原则而已，它如果要成为仅仅审核法律的理性，那么它必须首先接受一切现成的、关乎特定事务的法律，然后按照空洞的普遍原则进行「审核」。但是，它的所谓尺度与任何法律的实际内容都不相干，于是它既可以认可某一特定法律亦可以认可其反面。黑格尔以财产制度为例：任何一种财产制度——私有制、无主制或公有制——都不自相矛盾，然而如果将物理解为生活必需品，则它必须归于某人并由其消费掉。就此而言，则无主制作为一种满足需要的制度便成为了偶然的，因此不符合法律本身的必然性要求；而在公有制下，此种必需品仍然需要分配，或者按需分配，或者平均分配，倘若按需分配，则同样陷于偶然，且不符合人人平等原则，而倘若平均分配，则本来意在满足需求的物品就反而与需求本身无关了；私有制亦难逃矛盾，某物之属于某人意味着此物永久为此人所持有，然而一经此人的消费，此物便归于消失，并且此物属于此人必须得到其他人或所有人的认可，故所谓「我的」既排除了其他人同时又离不开其他人 [53]黑格尔似乎展示了一幅令人毛骨悚然的画面：一切实定法都逃不开矛盾，而理性既不能立法又不能审核法律。难道伦理实体没有也不能有具体的法？

这种无法想象的情景当然不是实情，伦理实体当然有实在的律法。经由立法的理性与审核法律的理性的矛盾，精神最终回到自身。换言之，我们应当以这个矛盾为契机回过头去重新认识已然实际存在的伦理实体：它将自身区分为不同的群体及其律法，并且这一区分正是为了保持全体之统一，这种区分同时也意味着不平等，因此这一伦理实体实际上是一个具有等级制的统一体。各个群体就是「明白自身且未分裂的诸精神，毫无瑕疵的天国影像，它们在彼此的区分中保持了它们共同生命本质那未被褻渎的纯洁与一致」[54]。这些群体的律法，对于其中的自我意识而言，应当如同永恒之物一般「仅仅存在着，再无其他.....对于索福克勒斯的安提戈涅来说，它们就是诸神的不成文且无可置疑的法（das Recht）：

它不是现在与昨天，而是永远

长存，无人知晓，它何时出现。」[55]

这就是著名的安提戈涅悲歌，其中的「它」指的是必须安葬死去家庭成员的不成文家法，与之相对的则是克瑞翁所颁布的实定国法。这种态度才是真正合于伦理的态度——它「在于不为所动地

（unverrückt）坚持正确的东西，并避免任何改动、动摇与追溯。」[56] 追问或赞同，更不必说质疑或反对，均属不合伦理的行为或态度，个人既不当审核既有的法，也不应当考虑再立新法，对法的正确态度唯有直接认可、接受或承认的「知道」（wissen）：「因为它是法，所以它是法。」[57] 这是一个合理的政治体中最高的同时也是必不可少的同义反复，并且，对这样的法的直接服从并不同于服从一个任性的主人，而是如鱼游水中而不知有水般的融洽。

但是对于已经沾染了个人主义的自我意识而言，这些群体仍然只是如对立物一般地存在着，并以此造就了自我意识与它们的对立关系。不仅如此，黑格尔在后文中还将展示，即便是安提戈涅的态度也是有问题的，她对家庭神法的坚守实际上是对另一种更高级神物（城邦）的犯罪。因此，真正的问题在于「特殊物」与「普遍物」之间的对立，前者包括了个人主义以及家庭和所有非政治阶层的律法，后者则是代表整个共同体的统治集团的律法。在法哲学中，我们可以看到，除了君主本人的「个人主

义」，任何其他形式的个人主义都不允许进入政治领域，个人在脱离家庭之后必须通过成为所属特殊社会集团的「成员」而成为国家的一分子，而这些集团的利益与法也必须服从国家的整体利益与国家法。这样一个合理的等级秩序的形成需要两个前提：首先是要将个人主义驱逐出政治领域，其次是在家庭、社会集团与国家之间建立一个统一的秩序，以避免安提戈涅式的悲剧冲突。这两点在黑格尔的政治神学中得到了解决。

四 小结

黑格尔在前五章中展示了个体意识与行动的「历程」，它由「意识」「自我意识」而初步到达「理性」。这样一个所谓「历程」与「历史」并无太多关联，没有哪个历史时期的人只是「意识的」或「自我意识的」，任何一个人，作为一个能思能动的主体，都必然是在思维并行动着的，因此第五章中致力于自我实现的「理性个体」已经在形式上达到了个体性最高境界。它是对苦恼意识内部人神对立的初步解决，但是它只是简单地抛弃了彼岸的上帝从而成为了世俗的理性个体。尽管它通过确信「自己就是一切现实」似乎是超越了主客对立，它仍然只是以个体的名义「完成」了超越，因此它仍然深陷于个人主义及其固守的主客对立之中。

从认知上讲，它对于自然世界、人的世界以及作为精神存在物的人本身的认识仍然是「对象性的」，而不是「精神性的」，即：它无法认识到人与自然界的统一，也无法认识到自己与伦理共同体的统一。

但是，这向理性迈进的第一步在帮助我们理解人的现实行动上具有重大意义，它首先肯定了人在俗世即现实世界中的行动的价值，其次它首次揭示出了伦理王国的典范意义，黑格尔正是以伦理实体为最高标准揭示出了理性个体在社会领域中各种行为的不足。作为追求快乐的「自我意识」，理性个体区分成获得了快乐的一方（主人）与陷入命运感慨中的另一方（奴隶）。为超越这个主奴对立，理性个体转向「内心法则」，并进而成为「德性意识」，但是它却由于个人之间的对立而陷入个人与现实（尘俗世故）的对立困局中。个体为自我实现而进行的实际行动似乎能够超越这个困局，但它最终还是无法逃脱个人主义造成的局限。对于每个个体而言，「事情本身」即「真正的业功」只是它心中的「概念」，「伦理实体」才是「绝对的事情」。但由于主体间的不统一，它们的行动最终只能成为相互欺骗与自欺欺人的游戏，并且对于伦理实体而言，个体的理性，无论是立法还是审核法律都将陷入个人主义无法逃脱的与现实的对立，于是，伦理实体的微妙本性得以揭示，它由多个群体（die Massen）及其律法所组成，并且，它们不允许也经不起任何个人主义的反思。因此，黑格尔实际上是将伦理实体与个人主义之间的对立推到了极致，并且，由于它的世俗性质与个人主义的局限，理性个体本身不可能真正认识自身与伦理实体的精神统一，从而回归到伦理实体之中。

从精神现象学全书结构上讲，第五章「理性」在世俗层面上完成了对个人主义之局限的深刻剖析，这实际上指出了，个体向伦理实体的回归必须从精神上超越俗世，并最终达到关于自身与共同体之双重本性的认知。它必须认识到：个人与共同体都是神圣性与世俗性的合体，并且正是由于这个原因，个体与共同体之间才有了真正的精神联系。第六章「精神」展示了共同体形态变迁的三个阶段——真实的精神、异化的精神以及自我确信的精神，三者分别对应着伦理世界、教化世界与道德世界，「精神」与「世界」的对应表明了神圣性与世俗性的结合。正是在这个结合层面上，第六章揭示出了伦理实体在政治神学基础上的不足及其造成的后果。第七章「宗教」与第八章「绝对知识」则为伦理实体提供了一个合格的政治神学基础。

然而这整个庞大计划能够成功完成的前提却是：黑格尔有关个人主义一切形态根本不足的所有说法都必须都是正确的。但是我们却看到，关于「德性」，黑格尔却似乎完全忘记了它指的乃是人的品质，而且还是人与人之间最重要的差别所在。这个重大失误，必将造成重大的影响。

第四章 后伦理时代批判——现象学第六章解读

第五章「理性」已经揭示了个人主义与伦理实体的在世俗层面[1]上的互不兼容，然而，伦理实体本身的丰富内容尚未完全展开。第六章「精神」则用精神的历程——它同时也是「人的世界」的历史变迁——更进一步揭示出了古希腊伦理实体的内在矛盾或不足（即「神法」与「人法」的冲突）及其造成的后果。正是这个不足导致了它本身的崩溃与原子式个人的产生，而这个冲突本身所揭示的实际上是古希腊世界在宗教或政治神学上的不足，尽管它在组织结构上已经堪称完善。黑格尔清醒地知道政治对宗教的依赖，因此他必须为理想伦理实体「创造」一套合格的政治神学。基督教某种程度上似乎是「胜过」古希腊的多神教，然而归根结底，它所提供的仍然还是一个分裂的世界，但是，经由「绝对知识」的神学解释，它就能够成为合格的政治神学。因此，伦理实体与黑格尔的政治宗教相结合，黑格尔用言辞构建的国家才能够是一个「伦理国家」，「地上的上帝」。

因此，在第六章所考察的这一整段历史中，作为开端的古希腊城邦或伦理世界代表了一个民族共同生活的理想的「外在」形态，在其崩溃之后产生的「异化的精神」与「自我确信的精神」则是为在最高层次上重建伦理生活的准备阶段。因此，从古希腊伦理世界的消失直到黑格尔的「伦理国家」产生之前的整个历史时期就可以被称为「后伦理时代」。

一 伦理世界

「当对于自己就是一切实在的确信上升为真实，并且意识到自己就是自己的世界而自己的世界就是自己时，理性就成为精神。」[1] 这样一个从「理性」到「精神」的提升实际上仍是一次「视野」上的提升，「理性」所展示的伦理实体还只是「个人」眼中的共同体，因此，当我们跳出「个人」视野，从而以「上帝」的视野重新审视伦理实体时，它就显示为「精神」，并且是「真实的精神」。换言之，此时的伦理实体就不再仅仅是被直接接受的一整套律法，而是精神的「直接的真实存在」——「一个民族的合于伦理的生活」[2]。它是「真实的」，即：它是「上帝」的实际外在表现；然而它又只是「直接的」，即它还没有在其成员的意识这个「中介物」中得到正确的反映，即正确的理解与信仰。因此，它「必须扬弃那美的且合于伦理的生活，并通过一系列的形态而最终达到对自身的知识」.[3] 黑格尔为了一个非历史的目标以及此目标必能实现的「必然性」而选择了历史，于是，「已经灭亡的」就被描述成了「必然灭亡的」。然而所谓「必然实现的」，无论其是否实现，它都必须以「知识」为最终保障，也就是说，它最根本的基础乃是某种政教。

个体意识的萌发或伦理实体的分裂最初却是以不知不觉的方式开始的，黑格尔称之为「人法」与「神法」的对立，两种法各自的「身体」则是城邦（或国家）与家庭，索福克勒斯的著名悲剧《安提戈涅》对于黑格尔来说就是这一对立的极致展示。两者的对立或分裂，在黑格尔看来，乃是最低层次上的分裂，即「意识」层次的分裂。如前所述，意识仅知道外物「存在着」，因此正如抽象的与感性的意识发展成知觉一样，对于伦理实体的直接信念也变成了伦理的知觉。知觉所知者只是对象物的诸种「属性」，因此个体对伦理实体的「知觉」就从中发现了一个由诸多伦理关系构成的现实。[4] 归根结底，是「主/客」二分的认知结构使得个体从原初浑然一体的状态中分离出来，于是，整体就不再是整体了。换言之，国家就成了普遍性的然而却是与个体对立的外物，即虚假的或强加的普遍物。

这是对国家的错误认识，而真正的国家，作为共同体（das Gemeinwesen），乃是实现于诸多实存个体意识之中的「绝对精神」。在对理性形成过程的探讨中，黑格尔曾称之为未知的「绝对本质」[5]——尚未自我实现因而被理解为「物」的「精神」，然而在黑格尔的「绝对知识」视野下，我们发现，它实际上就是上帝或「绝对精神」。但是，对于刚刚分裂出来的这种个体意识来说，它却只是「为自己存在的、有意识的伦理本质」，而不是同时也为其中个体而存在的共同体。因此，「作为现实的实体，它（精神）是一个民族，作为现实的意识，它是这个民族中的公民。」[6] 其中作为「公民」的个体——决非任何成年男性都可以成为「公民」——与城邦整体「直接」地处于统一状态。这个精神作为城邦整体乃是意识到自己的整体，即它如同一个人一样知道自己的目标并为之行动，它的实际存在就是被所有人熟知的律法与既有的伦常礼俗；而作为其中一个特殊部分的公民全体，这个精神知道自己是统治集团（die Regierung）[7]。这实际上就是作为一个特殊集团的「政治等级」，它既是整个民族中诸多群体中的一个，又是代表着整体的一个特殊群体，他们受到整个城邦共同体中所有人或所有群体直接的信任与服从。但在已经分裂出来的意识看来，他们只是公布出来的、无论成文与否的「人法」的代理人。

伦理实体中的每一个群体，如前所述，都是一个「明白自身且未分裂的诸精神，毫无瑕疵的天国影像」，每一个都有自己特殊的律法，公民团体作为其中的「普遍等级」是唯一的统治集团。然而在其他群体中，却存在且仅存在着一个特殊的群体，它所遵从的律法却直接地与「人法」相对立，这就是家庭，一个「自然的伦理共同体」。它一方面可能产生「公民」，另一方面却又含有自我意识的环节，即对于城邦共同体具有毁灭性的因素。那么家庭究竟是什么？乍看上去，它由一个男人、一个女人与一个或多个孩子（潜在的男人或女人）组成。但黑格尔却不允许我们仅仅从自然的关系即血缘、性与生殖繁衍的角度，或从情感联系的角度来理解家庭，而是必须从「伦理」的角度。因为家庭作为一种伦理共同体就是一个精神的生命体，它在自身内部是一个「普遍物」，每个个体成员乃是通过这个普遍物而互相确定彼此间的关系。以丈夫与妻子的关系为例，它并不是两个特殊个体的关系，而是由于双方同时「填充」的、两个在家庭整体中的「角色」关系。同时又由于家庭是一个精神，因此，它实际上是与城邦整体这个同样完整并且是更大的精神处于必然的联系之中。但是这个必然的联系尚未显现，即尚未为家庭中的女性所认识与接受，所以城邦与家庭才被认为是两种相互冲突的「法」，所以安提戈涅才会只将家庭的法认作是「神法」从而悲哀地唱出「无人知晓，它何时出现」。某种程度上，我们可以说，弥合家庭与国家之间的对立是黑格尔政治神学的诸多任务之一。

那么，从这种分裂的视角与黑格尔的视角来看，家庭及其成员在城邦中的实际行为分别又是什么呢？从前者看来，家庭成员的一切行动都是且应当是为了家庭整体的。而在黑格尔的绝对知识看来，这样的行动尽管是为了一个共同体，但仍然是个别性的。并且，虽然都是个别性的，其中仍然有高低之分，追求并保持权力与财富的行为，就其仅是为了家庭的荣誉与福利而言，只是为了满足需求，因此属于较低的欲望层次，对于较高层次的使命来说，它仅仅是「间接的」或工具性的。而这个较高的使命就是城邦，只是，对于那已经分裂出来的意识来说，这个真正的普遍物「对于家庭来说更多乃是否定性的，它要求其中的男性个体（den Einzelnen）走出家庭，他要征服他的自然性与个别性，并使他发挥德性，即在普遍物中为普遍物而生活」[8]，这是一个「必然的」伦理要求，因为其中的双方，即从家庭中走出的男性个体公民与作为精神共同体的城邦都具有普遍性，并且这两者是仅有的具有普遍性的生命体。

而家庭的行为，无论是为城邦提供的服务，哪怕是危急情况下拯救城邦的行为，或是为培养一个男性公民而付出的一系列辛劳，都只是「偶然」的行为。于是，家庭唯一能够进行的「伦理行为」就只能与「死人」相关，因为家庭中所有的生者，作为血缘关系的实存整体都是天然带有特殊性的，其中的男性一旦成为公民就会因为普遍性的「公民身份」而不再属于家庭，而可能将成为或已不再是公民的男性则不具有普遍性。因此，唯一能够有普遍性而又未脱离家庭的男性，只能是脱离了感性的亦即个别的现实性从而具有了普遍性的男性，即死去的男性。[9] 唯有死亡才能够成为家庭男性成员与城邦精神共同体的纽带，然而死亡本身却只意味着个体的个别行为与普遍行为的停止，并且对于该个体来说死亡作为一种特定行为并不能使结果——普遍性与个别性的和解——回到该个体的意识。换言之，死去的人在死亡中并通过死亡并不能完成普遍与特殊之间的、精神性的和解。但是家庭却能够完成这个精神任务，或者说，城邦作为真正的精神共同体并未履行这一职责，而是将这一任务留给了家庭——另一种实在的精神共同体。

死亡本是无意识的自然对人的「暴行」，一种「羞辱」，而家庭则通过埋葬与祭祀从而「使（死去的）男性亲属与大地的怀抱相结合，并将这属于家庭的人置于根本的和永恒的个体性（Individualität）的位置之上」。[10] 死亡这一重大主题所映衬出的伦理现实或精神的意义在这里出现，在序言中，黑格尔将死亡定位为「最可怕者」[11]，而唯有精神共同体能够战胜之。但是这个「战胜」并不是取消死亡，而是通过祭奠仪礼使得逝者长存于大地与生者及后来者的生活世界之中，正是且唯有从这个意义上，我们才可以说，伦理超越了自然。科耶夫大肆宣扬的「接受死亡」的无神论解释路径实属南辕北辙，黑格尔绝不是要让芸芸众生接受死亡，而是要让实存的伦理共同体以自身的礼法超越死亡。

然而，彼时彼地的问题是，克瑞翁代表的城邦共同体放弃了这个责任，他颁布法令让安提戈涅的另一个哥哥波吕涅刻斯陈尸疆场，于是，作为伦理共同体的城邦将自己的一个公民完全抛给了自然力量，任由其凌辱。于是，唯有安提戈涅代表的家庭能够承担并且的确承担了战胜死亡的最高任务。因此，在面对人类最根本的敌人——死亡——的战斗中，伦理实体实际上是失败了，并且它的失败使得家庭的成功也不得不归于失败，因为家庭的成功乃是一个违法行为。双方的失败彰显了伦理实体在政治宗教或政治神学上的失败，宗教——政治的生命线——被移交给了家庭这个个别性的精神，而这个由家庭维系的宗教乃是一种「阴间的宗教（die Religion der Unterwelt）」[12]——一种不合格的政治宗教。

在死亡这个根本问题上的对立乃是「人法」与「神法」之间对抗的前沿阵地，甚至可以说，作为普遍物的共同体与作为特殊物的其他群体乃至个人之间的一切对抗都是围绕着死亡展开的。属于「人法」的共同体通过统治集团将其他群体组织成一个统一的整体，这个整体从而成为了对于其他群体——家庭作为共同体的元素也是其中之一——而言具有否定性的力量。它使这些群体「感受到自身的非独立性，并让它们保持这样一个意识：唯有在整体中它们才能过自己的生活」——统治集团所代表的整体似乎成了某种外来的压迫力量——「它可能一方面将自身组织成独立个人与私有财产——个人权利与物权——的体系；（另一方面）也可以同样将各种劳动生产方式划分为各自的集合体并使之独立，这些生产方式都首先是为了个别性的目的，即收入与享受。」[13]

这里出现了两种的社会组织模式，前者正是基于原子式个人主义的契约论模式，而后者则是被称为法团主义的模式，两者被统一于黑格尔后来在《法哲学原理》中描述的市民社会之中。前者于是变成了市民社会的基本原则，而后者则成了市民社会的组织形式，即同业公会，它们构成了市民社会与国家

之间的联系或中介。但这是政治神学家、「新摩西」黑格尔奠定了神学基础的伦理国家中的情况，彼时尚无伦理国家，而是只有与各个群体相对立的「普遍性的（公民）全体大会的精神」。它，（公民）全体大会，是「这个自我孤立的体系的单一性，与否定性的本质」[14]。统治集团就是城邦的公民大会，它由于自身所代表的普遍性原则而与其他代表个别性原则的群体处于对立冲突之中，「为防止它们扎根并固定于孤立之中，从而使得整体必分崩离析，并使得那个精神消失于无形，统治集团就不得不时不时地通过战争从它们内部震撼之，以此来破坏和扰乱它们自造的秩序与自治权，并且将那些个体……在那种强加的劳动中交给他们的主人——死亡」。[15] 似乎黑格尔是在礼赞战争——这是黑格尔受到无数批判的主要原因之一，然而这样的说法是很成问题的，因为黑格尔在这里展示的乃是已经分裂了伦理实体中的情景，统治集团维护城邦作为精神共同体的整体性时所倚仗的力量乃是来自人类或一切生命的根本对立物——死亡。而由于在诸种伦理群体中，唯有家庭的「神法」以伦理的形式战胜了它，因此，此时此地的城邦最终的精神之基与力量之源乃是由家庭提供的。

接下来，黑格尔要展示的是伦理实体的「政治神学基础」，如果说这个基础就是「神法」，那么它的外在表现就是家庭中各种角色之间的伦理关系。黑格尔所分析的「家庭」实际上是最小的家庭，而不是大家庭或家族，而且，它是诸多伟大文明——中国、古希腊、罗马与基督教——普遍认可的一夫一妻制家庭。「神法」在自身内部也含有「差别」，换言之，家庭是内部诸种关系的整体，即夫与妻、父母与子女、兄妹（或姐弟）三种关系。

夫妻关系——颇出人意料地——在黑格尔的「神法」中只是「自然的自我识别」而不是「伦理的关系」，因为它不能构成家庭与城邦（国家）之间的「环节」或联系，而是「单个意识的直接在对方中认出自己与相互承认的认知」[16] 关系。换言之，夫妻之间的敬重（die Pietät）与性（自然的）和情感（偶然的）密切相关，并且这种敬重并不是为了夫妻关系本身，而是为了孩子的产生与培养。于是我们进入父母与子女之间关系的探讨，子女是父母（夫妻）关系的「现实」或目的，同时也是父母的对立物，子女的成长即意味着父母的衰老并最终逝去。但这个「逝去」并不意味着家庭的消失，代际更替的运动在城邦或民族的整体中保持了静止，而父母与子女之间的敬重就是以这样的分离为基础的。由于这种关系与城邦之间只有「外在的」人口延续意义上的联系，因此也不是「伦理的关系」。因此，家庭与城邦的伦理纽带只存在于兄妹或姐弟关系中，男女两性各自的政治意义在此凸显，作为成年男性公民的父亲或儿子都不再属于家庭，而只属于城邦这个精神共同体。毫无疑问，作为已经脱离了家庭的公民，他必定仍与家庭成员——父母、子女或姐妹——有关系，但是这三种关系中，父母或子女对他的关系，如上所述，不是伦理的关系，唯有与其共有同一血缘的姐（妹）对他保持了纯粹伦理的关系。这种关系的「纯粹性」与「伦理性」乃在于它不含任何与性相关的即「自然的」要素，但是仅从这一点尚不能说明妹妹安提戈涅对哥哥波吕涅刻斯的感情。

于是，黑格尔从精神的高度为男女两种性别赋予了更高的、概念性的意义，女性「按其规定（或天命）是为了个别性的，而在她的快乐中，又直接地是普遍性的，并且是反对欲望的个别性的。与此相反，在男性身上，这两方面是分开的，他作为公民占有普遍物那具有自我意识的力量，并以此为自己换得欲望的权利，同时又保持自身对这种权利的自由。」[17] 这里的「快乐」（die Lust）是与性相关的快乐，夫妻关系中必然包含了性，而子女则是与此相关的自然结果。但是它又直接是「普遍性的」，因为对女性来说，她对丈夫或子女的情感不是基于他们是独特的「这一个」，而是基于「丈夫」或「子女」概念的普遍性，这便是安提戈涅悲歌中所唱的「丈夫死了，我可以再找一个；孩子丢

了，我可以靠别的男人再生一个」[18] 重要的是：丈夫与子女的「角色」可以由不同的人来填补。但是，对于哥哥波吕涅刻斯，安提戈涅则唱道「但如今，我的父母已埋葬在地下，再也不可能有一个弟弟生出来」[19]。黑格尔并未顾及「父母已死」的问题，未顾及另一个妹妹伊斯墨涅，亦未顾及波吕涅刻斯向岳父阿耳戈斯国王搬兵「七雄攻忒拜」的罪行，更不必提克瑞翁可能出自私心的狂怒，而是直接从中提取出了妹妹对兄长的单向关系在血缘关系上的平等与彼此间自然欲望的不存在，从而确定她对他的「承认」中所包含的「个别自我」环节。因此这种单向关系中既有基于兄妹角色的普遍性，又有不可替代的个别性，从而是女性的在一切关系中所承担的最高义务。而对于作为公民——他属于统治集团而不是其他群体——的男性来说，他的最高义务则在于成为城邦这个精神共同体的代表，对家庭成员的义务居次要地位。因此，当儿子或兄弟成为公民时，家庭这个封闭的实体就宣告解散。同时，通过为城邦培养男性公民，家庭就获得了普遍性这个要素，从而成为完满的「个体性」

（die Individualität）。家庭的义务或「神法」守护者的责任就交给了妻子或姐妹。因此，普遍物即城邦律法的守护人与家庭神法守护人是男女两个性别分别承担的永恒而神圣的角色，这两种角色的区分与不断运动，即女性守护家庭并为城邦培养新的男性公民与新的家庭守护者，就是伦理共同体的不断形成与保持。

那么，在安提戈涅与克瑞翁的冲突中并且通过这个冲突，城邦的礼法基础——以伦理战胜死亡的「神法」——得见天日，从而我们才能够知道家庭与城邦双方中的「任何一方都不是自在自为的；人法的运行乃是出自神法，地上有效的乃是出自地下，有意识的是出自未经意识到的，中介物是出自直接物并要回到直接物；与之相对，地下的力量却在地上成为现实。」[20] 家庭与城邦或神法与人法必须相互协调才能够成就一个完美的共同体，在安提戈涅与克瑞翁的悲剧冲突——克瑞翁颁布禁止安葬波吕涅刻斯的法令违背了神法——之前，或者说，如果这个悲剧不曾发生，那么这样一个伦理的现实就实实在在地做到了「以民族和家庭实现了其普遍性，并以男人和女人为其自然主体与行动的个体」，并且，「我们就从这个伦理世界的这个内容中看到此前那些无实体基础的意识的诸种形态自造的目的之达成」[21]。这些意识的诸种形态中，作为个体意识最高形态的理性仍然陷于个人之中。因此，整个精神共同体对它来说仍然是不完美的对象物，但是它实际上已经就是一个包含了理性个体在内的且具有自我意识的整体；更低的观察理性则将它看作一个对象性的、被发现的物，而不知自己就是其中一分子；在家庭关系中追求快乐并在命运的必然性中丧失快乐的男性个人，则不知道自己作为男性公民就是共同体的自我意识……

必须注意的是，所有这些形态都是精神共同体遭到破坏之后才产生的男性的错误认识与错误的政治态度，而黑格尔则将这些实际历史中后生之物放在了逻辑的或精神的历史的前部，甚至，精神的历史已经不再是「历史」，而是各种精神形态的等级体系，任何人都可以在其中找到确定的位置。「这个整体就是一个由各个部分组成的静止的平衡，其中每一个部分都是一个自家的精神，这些精神并不向自身之外而是在自身内部寻求满足……但是这个平衡唯有如此才是生动的，即在其内部不断产生不平，但是正义又使之回复到平衡」。换言之，精神共同体作为整体是「静止的」，但是在其内部却是不断运动着的，「不平」（die Ungleichheit）并不是所谓「不平等」，而是指破坏了平衡的违法行为，「正义」（die Gerechtigkeit）不是彼岸的异己本质，不是偶尔也能完成公正审判的各种伎俩，而是「作为来自人法的正义，它不断地使那些总在不断脱离平衡的为己存在者以及各等级与诸个体的独立性重新回复到普遍物中，它就是该民族的统治集团」[22]

同时，正义作为平衡的保持，它也同样会使越界的普遍物回到其应处的位置，此时的正义就会站在遭受侵害的一方，并且就是此人——已死的波吕涅刻斯——的单一精神（或鬼魂）。「单一」意味着死者并不曾与城邦相分离，他仍然与城邦这一精神共同体紧密结合为一，因此他所遭受的不幸实际上是自己对自己犯下的带有偶然性的不公。[23] 但是，索福克勒斯对这一正义行为的「解读」却是：他——作为他自己的复仇女神——就成为阴间的力量来进行「复仇」，先知忒瑞希阿斯向克瑞翁发出警告，冥界诸神将毁灭他。于是克瑞翁立刻下令释放安提戈涅，并最终承认：「一个人最好是一生遵守诸神制定的律条。」然而，复仇已经到来，克瑞翁的好儿子海蒙在波吕涅刻斯的墓中、安提戈涅悬挂的尸首之下杀父未遂后选择了自杀，而妻子欧律狄刻则在得知消息后作出了同样的选择。[24]

这样的解读某种程度上可以认为是一种宗教解释或政治神学解释。首先，它抛开了海蒙对安提戈涅的爱情以及母亲欧律狄刻对儿子海蒙的爱，从而避免了情感这一带有偶然性的东西。其次，冥界诸神的「存在」使得死去的波吕涅刻斯避免了「消失」，死亡因此并非一件太可恐惧之事。换言之，自然的否定力量已被伦理克服，因而事主的死亡与复仇造成的死亡对于死者来说并非完全的否定，毋宁说它只是对仍然活在人间的克瑞翁来说是一个意在使其重新认识并接受神法——城邦的政治基础——的惩罚行为。

但在黑格尔看来，这个解读中还应当加上人法所体现的普遍性要素或政治要素，即：个体应当将已然遭受或可能遭受到的不公视为自己参与了其创造行动的普遍律法对自己作出的「偶然」然而不幸的行为[25]。死者波吕涅刻斯乃是属于统治集团的男性公民，但他的死亡被家庭的神法「转化」成了另一种永恒的存在。因此，与这个永恒相比，他所遭受的死亡以及不许下葬的法律惩罚不过是一种「偶然」。并且，对他进行惩罚的、由克瑞翁所代表的城邦统治集团并非他物，而正是波吕涅刻斯所属的有机整体，或者，这个整体「就是」另一个他自己，因此他受到的惩罚乃是自己加于己身的苦难。也正因此这个苦难就不再完全是「苦难」，反而是某种他所「意愿」且「令人愉快」之物了。「以这种方式，这个伦理王国在其持存中就是一个无瑕的且未分裂的世界。」[26] 城邦与家庭两种力量不断地相互维护、相互产生。

黑格尔展示了古希腊城邦所代表的理想伦理实体中不够理想之处。第五章「理性」指出了最高同时也是唯一正确的伦理态度，但唯有在此，家庭与城邦之间的实际相互联系与根本意义才完全展现。黑格尔对安提戈涅悲剧的解读并不是古希腊世界的自我理解，而是以绝对知识为立足点证明了古希腊城邦的「不完美」。当黑格尔在对这场悲剧冲突的解读中加上普遍性要素时，家庭的神法便不再仅仅是代表「个别性」的法，而是已经从地下、从无知无识的黑暗中来到了绝对知识的光天化日之下，从而实际上成了古希腊城邦的政治宗教。凭借这样一个宗教，一切偶然的不法行为与痛苦的后果都可以在城邦这个精神共同体中得到医治与平复，这样一个能够将一切矛盾包容、化解于自身之内的共同体才配称为一个「有机整体」。

另外，黑格尔在阐述家庭与城邦时，从未明示是哪一个家庭或哪一个城邦，从未追问其起源或发展，更不曾陷入光怪陆离的经验世界或云山雾罩的形而上的世界中，没有从千奇百怪的家庭、城邦或个人的形态——单亲家庭、有各种不幸残缺的个人、实行各种所谓「政体」的城邦等——之中或不知所云的概念中寻找所谓「定义」，而是不问起源、不问经验形态、不问玄妙地直接接受一整个的伦理世界，并以接受的态度理解其合理性——尽管不是从其自我理解出发进行的理解。

如果一定要将其视作某种所谓「方法」的话，可以认为，这是一种政治神学的「方法」，同时也是唯一正确的方法。将家庭、城邦或国家确定为精神的自我显现，的确也是某种「追溯」，然而却是神学式的，或者更精确地说，「神学-哲学」式的追溯，如同基督教神学将万物追溯到上帝，从现代科学的角度讲，这样的万能「解释」实际上什么也不曾解释。然而，对于政治而言，神学基础乃是不可或缺的，一个没有任何玄妙的政治体既是不可想象的，亦是从未存在过的，甚至还是根本不会存在的，倘若没有「不证自明」——它意味着「信念」或「信仰」——与「创造」这样的神学词汇，《独立宣言》便必定是没有基础的一纸空文。

因此，黑格尔全部政治思想中最根本的问题就是：什么样的神学才是合格的政治神学？十分不幸，古希腊世界尽管有「完美」的伦理实践，但是引号却意味着：它缺少完美的政治神学。它的神学中有太多的裂痕，其中最深刻者当属上界的宙斯与冥界的哈得斯所体现的阴阳两界的分裂，更不必提奥林波斯诸神之间的冲突。在这样一个分裂中，在安提戈涅与克瑞翁的悲剧冲突中，尽管阴间的神达成了自己的要求，但是并未成为一股融合两界的力量。于是，这样一个分裂就成为了最为悲剧性的分裂，它凸显了政治神学这一根本问题。因此，对于具有无限解释可能性的那句诗——「米涅瓦的猫头鹰总是到黄昏降临才起飞」，我们可以再提供一种可能的理解：古希腊伦理世界的消亡迫使古希腊世界的智慧之神不得不动身寻找一个合格的政治神学。这个目标在第六章「精神」还只能说是若隐若现，第七章「宗教」与第八章「绝对知识」才是最后的完成，并且正是因为且仅仅因为这最后的完成，后伦理时代的全部苦难历程作为对伦理实体的「否定」才具有了「肯定」的意义。

二 后伦理时代

由于政治神学基础的缺失，神法与人法无可避免地陷入了力量对抗，并且由于它是力量的对抗，因此就必然带有偶然性。当男性主导的共同体占上风时，城邦共同体仍然可以延续；然而一旦由女性主导的个别性力量取得优势，共同体就宣告崩溃。「由于伦理生命体的特定存在乃是源于力量与天福，那么这就已经注定了它的灭亡。」[1]

这里的对抗已经不再特指安提戈涅的反抗，而是已经扩大了、日常化了从而几乎无处不在的家庭与城邦之间的对抗，男女两种性别成了双方的代表。并且，这两种性别已经可以脱离具体的男人与女人[2]——黑格尔对于经验世界中纷繁复杂的男女众生相是没有多少兴趣的，男人本性（die Männlichkeit）于是就等同于普遍性，而女人本性（die Weiblichkeit）则等同于个别性，因此一个男人也可以是「女性的」（weiblich），同样，一个女人亦可以是「男性的」（männlich）。换言之，在黑格尔这里，性别已不再是「自然的」或「生理的」性别，而是「精神的」性别。至于黑格尔对女性到底有没有所谓的「性别歧视」，本文无法判断，因为我们既可以认为是，亦可以认为不是，并且无论是或不是都是出自同一个原因：黑格尔将女性定位为家庭的守护神，这既是对女人的「限制」，同时又是无比崇高的礼赞，这与卢梭在《爱弥儿》中所描述的对女性的教育基本相同。

于是在黑格尔看来，女人本性乃是「对共同体的永恒反讽」[3]。它通过运用各种手段来破坏与奴役共同体的共同目标，使之成为达成私性目标的手段。它嘲笑成熟老年男子的老成持重，赞扬青年男子的放荡不羁；它讥讽成熟老年男子的深思熟虑，而欣赏青年男子的激情洋溢；它称儿子是自己生下的自己的主人，说兄弟是与自己平等的男人……总之，它凭借自身家庭之主的身份并运用微妙的影响力制造着一种崇尚「个别性」的氛围，并破坏着男性的政治意识。与其他情况一样，无法确知黑格尔在这里究竟所指何人，毕竟历史上因带有「女人本性」的男男女女而遭灭顶之灾的城邦乃至文明已然难以

数计，甚至柏拉图的剧中人苏格拉底在《理想国》第八卷中探讨政制衰败问题时也惟妙惟肖地描述了「女人」的坏影响[4]。实际上，与城邦整体及其普遍性原则发生冲突的已不再是同样具有一定普遍性的「神法」，而是已然堕落了的家庭守护神，它所追求的目标已经下降到欲望与快乐的层次，在这样的氛围中，男人与女人与家庭相关的「伦理行为」就成了对精神共同体的「否定性」行为。那么，在这样一种无处不在的破坏之下，伦理实体就崩溃了，「它作为形式的普遍性在他们（诸有限的个体）中消失了，对他们来说，它再也不是住在他们中间的、活的精神，它作为一个个体的团结统一破碎成了众多的点（viele Punkte）。」[5]

于是，第六章接下来的所有论述——从罗马时代一直到法国大革命——构成了一个对这整个「后伦理时代」的精神剖析。古希腊城邦的伦理世界消失之后的所有政治或社会组织形态中，除了黑格尔作为历史之终结的伦理国家之外，都与「伦理」概念无关了，它们在精神现象学中甚至根本就没有具体的形态名称，换言之，它们都只是失去了或脱离了实体的鬼魂——「der Geist」的另一个有趣的意思。精神共同体中将普遍性与个别性结合为一的个体在精神共同体崩溃之后成为了「众多的点」——平等的、原子式的个体，亦即作为民事权利行为主体的「法人」（Person），这也是黑格尔对罗马法所体现的人类学意义所作的精神总结。作为「法人」的个体乃是消除了一切实际差别——性别、职业以及等级等——因而是「抽象」的平等个体，由于它们已然脱离了伦理的精神共同体，即家庭与城邦，因此它们追求的目标及其行为就是追求享乐的否定性行为，而它们之间也不再有精神的或伦理的联系，从而只是在法律之下共同组成了一个彼此排斥与争斗的杂合体。在黑格尔看来，这就是罗马必然要从共和走向帝国的根本原因所在。这些「点」或「法人」的性质乃是「来自那种直接的精神，它既是所有人共有的统治欲，同时又是所有人同样都有的服从心」[6]。因此，它们所组成的只是一个欲望的角斗场——罗马城那极具反讽意味的象征物，而结果则是唯一的一个最强者站到了所有人的对立面或上面而成为与之相对的、普遍性的化身，当然，它也曾经「化身」为一个小集团（元老院）。失去了伦理实体的个人，无论他是高高在上的世界主宰（Herr der Welt）还是匍匐在下的奴仆，都与眼前的现实相对立了，他们都无法将这个由他们造就的世界看做「自己的」，整个世界与所有的人——作为与自然世界相对的精神世界——「异化」了。

它分裂成「一个现实的世界或者它自己的异化，另一个则是它在纯粹意识的以太中建立的、超越了前一个世界的世界」[7]。这第二个纯粹意识的世界「意识」到了这两个彼此分裂的世界，换言之，第二个世界将自身与第一个世界仍然彼此分裂地包含在自己内部。这个纯粹意识的世界就是基督教的信仰。基督教理所当然是一个宗教，并且是一个势力庞大的宗教，然而，在精神现象学中，它仍然只是一个尚未得到绝对知识正确解释的（即非政治）的「宗教」，「因此，它不是绝对本质的自我意识……它也不是这里考察的宗教，而是信仰，就其乃是对现实世界的逃避从而不是自在自为的而言。」[8] 经由基督教「逃避式」的信仰，所有人的平等发生了变化，即从非精神的、法律上的平等变成了同为彼岸上帝之子民的、精神的平等。基督徒一方面将自己的国安放于彼岸，另一方面又在此世的尘俗世故（der Weltlauf）或相互欺骗的游戏中过着实际的生活。而由于「精神性」的恢复，虽然每个人仍然一如既往地追求利益，但是这样的活动如今却有了精神上的「教化」（die Bildung）意义，个人对现实进行的否定活动就具有了「自我异化」——使内在于自己意识中的东西显现于外部世界——的肯定意义。个人虽然失去了伦理实体这个精神家园，但是这个精神家园正是每个个人通过自己的行动而产生并维持的，那么，在这样的行动中就蕴含了重建伦理实体的可能性甚至必然性[9]。显

然，在黑格尔看来，是基督教世界以政教分离的形态在神学与哲学以及政治上提供了这种「教化」，而藐视哲学、粗野无文、唯尚武功的罗马世界，在黑格尔看来，则没有任何精神性的成就。但是，需要注意的是，黑格尔所说的教化与基督教信仰或神学并无多少关系，而是与政治密切相关。黑格尔再一次请出古希腊，并以古代的「四元素」为例来对同样产生于古希腊的精神共同体进行了一番解说。四元素中，「气是持存的、纯粹普遍性的透明物，水则是不断被牺牲之物，火为不断鼓动着（自然）的统一者……土则最终是此分化运动的坚固枢纽」。与之相应，「内在（生命）本质」或「单一精神」也将自身置于「普遍的然而精神性的群体」之中，在第一类群体中它是「自在普遍的、自我等同的生命体」，在第二类群体中它是「为己存在的、在自身中变得不相同的、自我牺牲与奉献的生命体」，最后，它进入第三个元素，「作为自我意识，它是直接拥有火的力量的主体，它在第一个生命体中意识到自身是自在物，而在第二个生命体中，它通过牺牲普遍物而不断成为为己存在。」而精神本身，则如同土元素一般，是自在自为的整体。[10]

这里面包括了异化了的个人眼中的整个世界，第一类群体就是中世纪的国家，第二类群体则是市民社会，第三个元素就是这异化了的即从精神共同体中分离出来的个人本身；而土元素，即精神本身，实际上已经隐身了——它不会消失。这样异化了的个人，作为精神的存在者，他仍然以共同体的建设为最高目标。因此，当他为国家效力时他就成为普遍性的代表，普遍物于是便等同于「善」。而当他成为市民社会中的一员时，他就是一个追求欲望满足的个人，被他「牺牲」的「普遍物」就是「财富」，他在获取、花费财富的过程中就成为一个自私自利的「为己存在者」，但是这样的生活方式或目标在追求「善」的意识——也就是共同体的意识——看来就成了与之相对的「个别性」，即「恶」。而无论国家还是市民社会中的个人，都是同样异化了的个人，国家与市民社会的运转最终都要依赖个人的力量，因此，个人就成了融合普遍物与个别物的「火」。

这样一个「教化世界」不再拥有伦理世界中与家庭与共同体相符的精神（「土」），异化世界中相互争斗的个人已然陷入对「命运」的无奈意识中，从而也不再是能使整个现实世界重新成为精神共同体的真实力量。作为彼此分离的个人，他们分裂为「高贵意识」与「低贱意识」，前者将国家权力视为「善」，而将财富视为「恶」；然而后者却正好相反，它将国家权力视为压制个人的「恶」的力量，而将「财富」视为造福万民的「善」。于是，异化了的个人在自身内部与现实世界中造成的分裂使得「善与恶」「高贵与低贱」陷入了相互颠倒的混乱之中。

这是原子论个人主义必然带来的混乱，一个「伪善」的世界，这也正是史珂拉最为关心的现代性问题。某种程度上讲，自从传统的礼俗社会或曰「伦理实体」消亡之后，伪善问题便成为无解之题。在这样的氛围中，「利益」就成了分析一切社会、政治乃至国际政治问题的核心，并被广泛认为是唯一真正「现实」的态度。黑格尔本人实际上深谙此道，其早年政论文章中无处不体现出黑格尔在「利益分析」上的「清醒」，然而在其「政治神学」中，这样的混乱只是并且必须只是「言语上的差别」[11]，被「高贵意识」与「低贱意识」各自认为是「善」的国家权力与财富均为自在就是普遍物的「善」，双方的争斗与合作乃是要完成「教化」的目的，即：使双方都意识到那自在的普遍之物。但是，仅凭现实政治生活中的争斗与合作却根本无法完成这个崇高使命。

当然，由于教化世界本身的基础乃是异化了的个人，因此，逃避到「彼岸」或纯粹意识中的精神世界也不能最终完成这个任务，它仍然属于「准备阶段」。基督教的信仰，无论其怎样理解自身，在黑格尔看来，它不过是对现实的教化世界的「反映」[12]，现实世界的政治共同体本身——尽管不为其中

的个人所理解——始终是由各等级或群体所组成的整体。与普遍性的国家权力或财富相应，信仰的彼岸中，上帝实际上就是绝对本质或自在自为的精神实体。国家权力或财富的普遍性以不同等级或群体的形态而实现自身，而作为信仰对象的上帝之「实现」却是「圣子」耶稣，一个「为他的存在者」，一个可毁灭、可牺牲的「神」，彼岸的绝对者成了此世的一个主体。现实世界中的第三个元素即

「火」元素是原子化了的个人，而信仰世界中，被牺牲了的圣子却实际上扬弃了「异化」，而最终回到了原初的统一，此世与彼岸重归于一，尽管只是在意识的以太中完成的合一[13]。

这实际上就是黑格尔政治神学的核心内容，从缺乏真正合格的政治神学的伦理实体中分裂出来的原子化的个人最终通过由黑格尔「解释」了的基督教而重新回到精神的共同体之中。但是，在教化世界中，尽管信仰意识实际上反映着并且不断产生着教化世界的现实，它仍然固守着与现实的对立，从而仍然是在「逃避现实」。因此，归根结底，基督教信仰始终是一种「非政治、非伦理」从而也是「反政治、反伦理」的态度。

与基督教信仰相对立的世俗哲学最终完成了「教化」，黑格尔称之为「纯粹洞见」（die reine Einsicht），作为一场反对迷信式「信仰」的思想运动。它否定了虚无的彼岸，从而确定了「人」的最高地位，也正是从这里现象学开始进入里特尔所说的核心事件亦即「法国大革命」的时代。这场全面革命的确对青年黑格尔产生了极大的影响。但是，在精神现象学中，它却是以这样一个特别的方式而占据了一个极为特殊的位置：一方面，它是人的否定力量或破坏力的全面解放。在罗马时代与中世纪，原子化的个人并不普遍怀有政治目的，个人之间的相互隔绝与争斗主要也只是在各自所属的等级或群体中展开，但是在启蒙时代或法国大革命中的斗争却是以自由平等口号开展的、要求打破政治与社会等级制的全面斗争，换言之，是第三乃至第四等级全面造反的革命斗争。因此，这样的局面实际上是伦理实体消亡以来所产生的最坏情况。另一方面，它的精神形态又是距离绝对知识最近的意识的形态，就其所展示的破坏力及其拥有的无限破坏潜能而言，这样的「乐观」是令人难以想象的。因此，参照黑格尔对政治现实的清醒判断，政治神学是唯一合适的理解路径。

纯粹洞见从对信仰与彼岸天国的批判中扬弃了分裂的世界、清静无为的信仰与苦恼意识，从而认识到个人是唯一真正的现实力量，它的敌人就是整个教化世界——专制主义的国家、愚弄大众的教士阶层以及被愚弄的普罗大众，而它直接的行动对象却是这最后一个敌人。因此，它首先是「启蒙」，但是作为一种对象性的认知，它仍然陷于「主/客」对立之中。当它否定信仰的对象时，即否定上帝时，它不过是用另一个「物」取代了上帝而已，换言之，在纯粹洞见看来，真正的对象不是上帝，而是感性事物。信仰作为一种认知，它直接将其对象即上帝视为它本身的根据，而纯粹洞见同样作为一种认知却不知自己的根据正是被信仰「形象化」为上帝的绝对精神。信仰意识在其行动中，即在行礼拜、圣餐等宗教仪式中，乃是在自身与上帝或绝对本质间建立了联系，或者说，是扬弃了自身的个别性。而在纯粹洞见意识的行动中，手段与目的已经分离，或者它的目的已经变成了纯粹功利性的[14]。因此，启蒙乃是一个不知自己所思所行为何物的「傻子」[15]，它根本不懂信仰中所包含的认知意义与政治意义。如果说信仰由于逃避现实世界而仅仅是一种「欺骗」，那么启蒙由于抛弃彼岸而固着于俗世就同样是一种欺骗，甚至是更恶劣的欺骗，因为它将关于有限事物的知识当作了最高的知识[16]。在这样的知识追求中，启蒙意识个体就成了追求「满足」的人，并且在认识与改造对象世界的活动中扬弃着主体与客体间的对立，即实现着自身。但是，在精神或精神现象学的视野之下，启蒙的纯粹洞

见与信仰所追求者都是对绝对精神的「认知」，无论双方是否意识到或认可这一点。于是，一言以蔽之，「启蒙是满足了的启蒙，而信仰则是未满足的启蒙。」[17]

但是，这个所谓的「满足」只是对启蒙意识个人而言的满足，被启蒙意识所抛弃的彼岸上帝——被迫退回到纯粹意识的以太中的精神——并没有得到满足，它仍然在追求着自身的实现，即：它要成为一个「民族」或一个实实在在的精神共同体。因此，当启蒙意识成为一场政治运动的精神原则时，它就成为了「绝对自由」，而其在政治神学上的先天不足便造成了一场巨大的灾难——恐怖（der Schrecken）。归根结底，大恐怖的根源在于绝对自由意识不懂得，真正的精神共同体，如古希腊的城邦，乃是一个有区分整体，即一个由各等级或各群体有机结合而成的整体，这样的整体是唯一可能持存的政治体。

然而，绝对自由却直接将整个世界——包括精神的与现实的世界——视为自己的意志，它的意志就是普遍意志，于是一切个人的行动就是整体的行动，而整体的行动也就是每一个人的行动[18]。换言之，每一个人都直接代表整体，每一个人都是统治者。因此，启蒙意识反对一切「区分」，它将自身看做唯一的「元素」——在伦理实体中这个「元素」乃是家庭，于是那通过将自身分为诸群体而得以保存的整个系统就崩溃了[19]。而等级体系恰恰是教化世界得以持存的原因：它仍然保留了伦理实体中的等级制要素。然而，在绝对自由意识看来，这种区分或一切区分都意味着对自由的压制与不平等。因此，它亲手毁灭了它得以产生并始终生活于其中的整体，作为一种政治原则，它根本不可能造就一个共同体。作为最高权力代表者的统治集团本就是这一共同体统一性的实现，同时，正由于它成为了统治集团，它同时也成了一个区分出来的特殊团体，从而也就成为了绝对自由意识最大的敌人。但是，作为普遍性的唯一代表，统治集团必须成为它所应当成为之物，而从各群体中分离出来的个人也同样必须重新回到各群体之中，这唯一的手段就是「恐怖」或死亡，它将使所有的个人再次认识自己的「绝对主人」——那在古希腊城邦时代由家庭「神法」扬弃的主人。家庭的「神法」曾在安提戈涅的悲剧中作为伦理实体的神学基础而显现出来，因此整个伦理实体是扬弃了死亡这个人类最大的共同敌人从而能够持存的整体，换言之，死亡正是催生了伦理实体的积极要素。但是，在大革命时代，死亡却毫无这样的积极意义，作为普遍物的统治集团与作为特殊物的个人之间只有纯粹的敌意与对抗，统治集团毫无区别地对待自己的敌人，它仅凭对对方意图的猜测便可以判处其死刑，因为在这样的纯粹对抗中，除了肉体生命再无可以消灭的东西了[20]。于是，「普遍自由唯一的产物与行动就是死亡，并且是毫无内涵且不曾实现任何意义的死亡。」[21]

在绝对自由的自我毁灭之后，「精神似乎能从这种狂暴中被重新抛回到它的起点，即合于伦理的、实在的教化世界……精神似乎不得不重新经历一番这个必然性的循环并不断重复之，如果结果只是自我意识与实体达成了完全的相互渗透的话。」[22]也就是说，如果其中的个人仍然只将自身理解为与一切其他自我意识相对立的「自我意识」的话，尽管它也许能够无奈地接受普遍物对它的压制，它仍将永远在异化的教化世界及其毁灭中打转，因为必须恢复的乃是个人通过各个等级或群体结合而成的一个伦理共同体。但是，仍然陷于主客对立的自我意识「似乎」尚不能「直接」回到原初的伦理状态，因为它进一步成为了「道德精神」。

这只不过是错误方向上继续向着极端错误的前进或堕落，道德意识只是完全从现实世界中逃回到自身中——或者说将绝对真实的本质从感性世界中完全抽出并作为「纯粹义务」安放到彼岸——的「义务意识」，这意味着它拒绝一切实际行动，因为行动必然是义务的纯粹性受到有限的感性事物的沾染

与玷污。于是，康德的遵守「绝对命令」并追求「幸福」的「道德」被黑格尔嘲笑为只是为了幸福的不道德：它一方面要求着基于感性事物的幸福，另一方面又决不付诸行动，它「设定」幸福与道德在一个绝对者意志之下的直接一致，同时又哀叹着现实世界中道德与幸福的不一致 [23]。

接下来，「良心」作为敢于行动的道德意识进入了现实世界，并实实在在地实现着自身，但是「纯粹义务」与「特定义务行为」之间的矛盾只是在其对自身的「确信」和公开表达此确信的「语言」中得到了仅在个体层次上的扬弃。纯粹义务是道德意识「设定的」来自绝对者的、纯形式的命令，因此，当其遵守该命令时——尽管只是在内心遵守——它仍是在践行普遍者的意志。良心意识所实际践行的特殊义务同样是来自绝对者的，因此也是具有普遍性的行为。然而由于纯粹义务的「形式性」或空洞性，它可以由任何内容来填充，因此，唯有凭借作为其信念的「保证」的言语——也就是赌咒发誓——它能够使其个体行为中所蕴含的普遍性显现于外 [24]，这就要求它的言语必须得到所有其他个人以及实存的普遍律法的承认。

这个承认只能通过宗教才能得到保证，并且，这个宗教乃是一个带有定冠词的单数名词，它特指作为对绝对本质以及自身与绝对本质的统一性之认知与信仰的宗教。在宗教团体的团契精神中，信徒之间共享着由共同目标所带来的相互信任以及由此而来的喜悦。但是，作为产生于纯粹洞见并因此反对信仰的意识，作为某种表象的上帝仍然不同于其内心中那彼岸的绝对者 [25]，因此，这样的良心意识个体之间仍然无法产生真正的保证。而在现实的政治世界之中，它所秉持的内心更是与实存的律法陷入重重对立，双方都将自身的法则视为真正的普遍物，因此也就互相将对方认为的普遍物判定为特殊物，道德个体的义务行为于是被判定或污蔑为沽名钓誉、狼子野心或者利欲熏心，即恶的意识——双方陷入相互侮辱的恶性循环。讲良心的世界于是就成为彻底「伪善」的世界，而良心也最终成为了苦恼的美丽灵魂 [26]。

黑格尔居然在这样一个无可救药的对立局面中发现了「和解」的必然性！这就是绝对精神或者黑格尔的「语言」，「它只在顶峰时才进入此在，此刻它的纯粹自我认知就是与自身的对立与相互转化。」 [27] 美丽灵魂与现实的统治集团双方都是扬弃了自身个体性的意识，前者将自身交付给意识彼岸的绝对者，而后者则是现实的普遍性的代表，只是双方都没有真正认识到双方各自的普遍物实际上乃是同一个上帝，「这就是即将显现于这些自知就是这纯粹认知的个人中间的上帝」 [28]，唯有在这个「显现」于此世的上帝之下，现实的普遍物与美丽灵魂中的普遍物才能够相互承认或接纳，但是这个「上帝」究竟指的是「什么」或者是「谁」，现象学本身并没有给出明确的答案。

三 小结

第六章「精神」既大胆又谨慎地考察了自伦理实体消亡直至法国大革命前后的精神历程。其大胆在于以精神贯穿起这两千余年的历史，从而从不断流变之物中提取出了永恒与神圣的天道。其谨慎则在于，书中并未出现古希腊、罗马、中世纪与法国大革命等确切名称，从而淡化了甚或避免了历史主义的色彩。我们可以说，黑格尔的确极为重视历史，然而却不是历史主义者，这样的谨慎更凸显出意识的形态与现实之间的逻辑关系。而他更着重突出的乃是古希腊城邦所实现的伦理共同体，这是一个没有历史甚或根本不会有历史的、活泼而又安静的整体。黑格尔著作中并不多见的溢美之词几乎全部都献给了这个共同体及其伦理意识，正是它在城邦与家庭悲剧性冲突中的灭亡开启了作为重回精神家园的「历史」。它以原子式个人的产生而开始，并最终以其扬弃而终结。因此我们可以将黑格尔对这一整个历史的剖析视为一个大批判，它对古希腊伦理世界政治神学的缺失表达了极大的惋惜，而对此后

的「后伦理时代」的异化世界与道德世界则几乎完全是深入骨髓的批判。作为整个后伦理时代中意识诸形态的共同点，个人主义也成为这场全面批判的焦点。

作为这个批判的结束，绝对精神在普遍性与个别性最尖锐的冲突中突然降临最终所凸显的，仍然是政治神学的最高地位。唯有在黑格尔的解释或语言中，某位伟大的英雄人物或某个民族国家的出现才能够避免仅仅成为潮涨潮落的历史中又一个昙花一现之物。我们可以将其视为黑格尔的一个期望，因为作为一位政治神学家，黑格尔的思想体系「自在地」要求成为重建的伦理共同体的圣经。

第五章 不可能的和解——现象学第七章、第八章解读

在第六章「精神」中，黑格尔从共同体的层面考察了精神的历程。黑格尔实际上是以精神作为唯一具体而无限的真正主体从而「没收」了一切个人的主体性，而一切时代的具体历史名称与个人的名字也就成为了精神的特定形态的注脚。这已经是一种对于历史的政治神学解释，我们从中发现，在历史开端便归于消亡的古希腊伦理实体正是黑格尔思想中理想的共同体，而从其中产生并造成了其灭亡的原子化了的个人及其所有形态都只是一些幻象、错误的自我理解甚至灾难性的虚构。启蒙所完成的颠倒、绝对自由所造成的恐怖与道德精神所导致的伪善就是黑格尔对其所处时代的深刻剖析与判断。在这个最糟糕的时代状况中黑格尔找到了出路，这个作为历史之终结的、作为上帝之显现的、具体的伦理国家不是别的，正是由精神现象学奠定了政治神学基础的伦理实体。换言之，它就是黑格尔用语言再造的一个古希腊城邦，并且是在个体意识的所谓「顶峰」或者最无奈的绝境处完成的回归。

因此，简单对照一下这一整个历史的起点与终点，我们就会发现，这个起点实际上是一个突然的堕落，而终点又是一个突然的提升，从而两个端点之间的历史就成为了一个根本不可能判定其为进步或堕落的过程。从最初那个伦理实体的「好运气」与历史终结的「突然性」中，我们甚至可以推断，一个「非伦理的」世界才是现代世界与现代人的命运。

尽管伦理国家的一切要素——家庭、市民社会、国家整体、律法以及正确的伦理态度等——都已散见于行文之中，这个伦理国家在《精神现象学》中还是不曾显现出其具体形态，但是，它的理论基础或神学基础却已然呈现出来了。因此我们可以说，精神现象学是黑格尔的一部「纯粹」政治神学。在「理性」部分的同时也是全书的最后两章即「宗教」与「绝对知识」中，我们可以清楚地看到精神现象学的政治神学性质以及这个政治神学的「纯粹性」。

一 宗教与政治

黑格尔在第六章「精神」的末尾提出了最终「和解」这一根本问题，这也正是宗教与绝对知识的唯一目标，然而真正能够完成「和解」者，唯有知道自身即实体兼主体的绝对精神，或者我们还不得不加上一个定语，它是「黑格尔用语言所揭示出来的」知道自身即实体兼主体的绝对精神——自知、实体与主体，三者缺一不可。唯有在这最高的绝对知识视野之下，宗教的重要地位才能够得以揭示，或者说，第七章才成为必不可少的、过渡性的组成部分。

其「过渡性」何在？答曰：在黑格尔对宗教的规定中——「那将要认识自身的精神在宗教中直接就是它自己的、纯粹的自我意识」[1]。于是，作为一种认知，宗教的主体就不是信仰宗教的人，而是精神本身或者上帝，但是，它却仍然仅仅是「纯粹的」自我意识，换言之，它最终还不能将现实世界作为「内容」而囊括于自身之中。因此，即便是作为「最高级」形态的启示宗教，基督教仍然只是将上帝放在了纯粹意识的以太中，「他」（上帝）仍然未能将现实世界视为「自己的」世界。唯有「绝对知识」能够最终在上帝与此世之间建立起绝对的联系。也唯有如此，绝对精神才能够也必须最终被理解

为全部历史世界的、真正且唯一的创造者，而黑格尔（或我们）才可以说，在意识、自我意识、理性各章节中，它是尚未被揭示出来的、然而却无时无刻不在的主体。

那么，其「必不可少性」又何在？答曰：在于「宗教是精神的完成，精神的各个环节，即意识、自我意识、理性和精神，要回到并且已经回到它们的根基（精神）之中」[2]。启蒙最终的结果是一个颓丧的美丽灵魂的破碎世界，在这个绝境中，宗教就成为了不完满然而唯一的慰藉与出路，因此，宗教是美丽灵魂或一切个人最终与现实世界达成和解的必经之路。

以绝对知识为视野，我们就会发现，在「精神」这一章或精神的历程中，作为对绝对本质的一种认知形态的宗教实际上是与历史相伴始终的。

它曾经以「对命运的恐怖而未知的黑夜与死魂灵会复仇的信仰」出现于古希腊伦理实体中，对命运的信仰乃是「具有普遍物形式的绝对否定性」，而对死人复仇的信仰则是「具有个别性的绝对否定性」。因此，在家庭的神法中，作为一种否定性的力量，那不可知之物就具有了主体性，但是其中的普遍物与个别物仍是相互分离的，死魂灵作为一个单一的、普遍性的主体却是与冥界之神相分离的一个个别性的「影子」，所以，死魂灵本身才是复仇行为的真正主体，而作为必然或僵死命运的冥界之神尚未真正具有主体性。

在「启蒙的宗教」中——启蒙本身是反对「信仰」的「纯粹洞见」，但是在绝对知识的视野下，我们发现，它原来也是一种「宗教」——绝对的彼岸或上帝成了一个虽然存在但却不是作为主体或某种力量而存在的超验之物。在「道德的宗教」中，上帝成了绝对义务或绝对命令的唯一颁布者，然而当

「他」颁布任何一条具体命令时，就立刻遭到了作为「道德」的启蒙意识的否定——道德拒绝一切行动，因此，「他」只是一个被封闭于彼岸的主体。在前述这些形态中，上帝创造了一切现实但却未能从其中认出自己来，但是在那可将任何内容视为绝对命令并且真正行动起来了的「良知」中，上帝就「隐蔽地」在这个特定的个人的行动中进入并且扬弃了与自己对立着的现实。然而上帝仍然被良知主体看作一个「存在物」，而按照宗教的根本规定，「他」（上帝）却应当是「自我意识」，即唯一的主体。因此，良知主体实际上是将自己当作上帝从而抛弃了真正的上帝。于是，由于人人都成了「上帝」，人人也就都成了「伪上帝」，这就是对「伪善」的神学解读。正是在伪善的世界中，这些「上帝」们才成了苦恼的「美丽灵魂」，并最终被现实的普遍物即统治集团判为「恶的意识」[3]。这个最深刻的分裂状态所表明的是：人不能将仅仅作为个人的自己当作唯一的主体，而是必须将自身所处的特定群体的整体（包括作为其中一个有机分子的自己）视为一个「神人合一」的主体。但是，从破碎的「人的世界」到完美的「神人合一的世界」，中间还必须经过一个完整的、彼岸的「神的世界」——政治的基础在于宗教[4]。

总之，如前所述，宗教或者基督教所揭示的整个世界仍然是一个分裂的世界，「它（精神）的现实落在宗教之外」，然而，「宗教的完成在于双方（在自己世界中的精神与在自己宗教中的精神）成为彼此相同者，不仅是它的现实为宗教所把握，而且反过来，它作为意识到自己的精神也要成为现实的，即成为它自己的意识的对象」[5]。这就是用宗教概念表达的「实体即主体」公式，但是，宗教无法完成这个任务，因为当宗教能够表达这个公式时，宗教就已经成了绝对知识，而绝对知识也就成了宗教。因此，正是在寻求最终「和解」或达到绝对知识的道路上——大革命之后个人之间以及个人与国家或群体之间形成了一个无可救药的对立局面——宗教才凸显出其对于形成与保持一个合理共同体的根本重要性。但是，这个宗教必须在得到绝对知识——「完成」了的哲学亦即科学——的解释之后才

能成为一个合格的「政治」宗教。因此，是黑格尔哲学或科学、由黑格尔所解释的宗教与黑格尔的现代伦理国家的「三位一体」才最终宣告了「历史终结」。

从行文上讲，第五章「理性」打开了个人主体的视野，并揭示出无宗教的或世俗的个体之行为与态度对于保持伦理实体的不足，而第六章「精神」则打开了共同体历程的视野，从而揭示出那仍未知的上帝与此世的政治生活形态变迁之间的关联，在寻求那唯一合格的政治神学的道路上，第七章「宗教」[6]就打开了倒数第二个视野，即上帝的视野。于是，整部历史就显现出另一番景象：从主体角度说，历史的主体此前是人，而现在则换成了上帝，从而作为教徒的人对上帝的理解就成了上帝对自己的理解，而人所造就的共同生活的现实形态就成了上帝的显现形态。从历史的广度上讲，此时展开的历史已经超出了古希腊并将东方世界也纳入其中，因此呈现出一个「文明史」的形态。最后一个绝对知识的视野则是神人合一的、政治神学家兼政治哲学家黑格尔的整全视野，在这个视野中，上帝的全部知识最终也成为人的知识，从而成为最高等级的、人的理性。在本书看来，这才是《精神现象学》后四章既呈现出递进态势又属于同一个「理性」部分的原因。

二 政治宗教的历程

1. 东方宗教

那么，在这个新打开的宗教视野中，上帝以宗教形式来进行自我认知的过程就分为自然宗教、艺术宗教与启示宗教三个「由低到高」的阶段。作为最高阶段的启示宗教，尽管它仍有不足，但是「精神已在其中达到了它的真实形态」[1]。前两个阶段因此就成为了启示宗教的铺垫，并且在前两个阶段中，自然宗教又是艺术宗教的准备。

对于本文的目的——展示黑格尔为现代民族国家奠定政治神学基础的目标——而言，需要着重分析的内容仍然是古希腊伦理实体所代表的理想共同体，只是观察视野已经换成了以绝对知识为基础的宗教——上帝的自我意识。另外，第七章中的上帝虽然已经成为贯穿起所有宗教形态的主体，但却只是一个作为最后和解之「担保人」的主体，换言之，在最终和解达成之前，上帝与人间仍然处于分裂中。因此，作为人间宗教的各种特定宗教就各自型构出一个个特定民族的共同生活方式，并在历史过程中相继产生，而作为真正主体的上帝就「是」这不断产生新的同时也更高的诸形态运动过程的根本推动者。最终，这两条线——尘世历史与上帝求自知的历程——在绝对知识中结合为一。这也正是黑格尔所采用的论述策略。

以自然宗教为基础的「不自由」的东方世界，在黑格尔看来，对于后革命时代的欧洲民族或者德意志民族政治或伦理秩序的重建几乎没有参考价值。因此，对于这些所谓最低形态的、东方世界的自然宗教，黑格尔根本没有深入探讨它们在维持几大文明上所展现的巨大力量，更没有探讨这背后可能包含的高明智慧，而是仅仅简略地总结了几大宗教——波斯祆教、印度教、古埃及的宗教以及伊斯兰教——对神的理解，并按照一定顺序作了排列[2]，然后便进入了无比热爱的古希腊世界。与此前诸多章节相同，黑格尔没有列出各种自然宗教的具体名称，而是将它们分别总结为精神性的「光」（das Lichtwesen）、「植物与动物」和「工匠」。「光」所表达的神是一个无形而整全的对象物，对于人来说，神就成了一个化成万物然而却是与人相对立的物，它所造就的政治现实就是一个奴隶社会[3]。而「植物与动物」则表现了一个分裂为众多精灵的神，其中包含了一个转化运动：「植物」表示静止不动的自为存在，而「动物」则是对这种静止物的否定。它所造就的现实就是相互分离的诸部落从相互隔绝到相互仇杀[4]；人的宗教行为在第一种形态中就是对那至高力量进行毫无意志的赞颂，而

在第二种形态中就是在「花教」(die Blumenreligion)中无我的崇拜与动物宗教中的相互杀戮。在这后一种否定行动中，人的主体性不知不觉地出现了，而人的宗教行为就转变为「工匠」的劳动，但这种劳动仍然只是「本能式」的。归根结底，自然宗教中的神仍然与人处于绝对的对立中，因此人不能通过神——神也不能反过来通过人——而成就一个自由的民族，「东方宗教中出现的上帝的道成肉身没有任何真实性，因为它的现实精神中没有和解。」[5]

2. 伦理世界的宗教

而在「自由的」古希腊世界中，人的宗教行为就呈现出不同的景象。古希腊的宗教被黑格尔称为「艺术宗教」，在其中意识到自身就是绝对本质的现实精神，「就是伦理的或真实的精神」[6]。这一方面是对古希腊世界的再一次礼赞。另一方面又显示出其中一个极为吊诡的落差：作为现实精神的城邦共同体，它是如此完美，「它(真实的精神)就是这个自由的民族，其伦常礼俗构成了所有人的实体，所有人与每一个人都知道这个实体的现实与定在就是他的意志与行动」.[7]实际上，仅凭「真实」二字就可以看出黑格尔对这样一个共同体的推崇与向往；但是它的宗教却是「艺术宗教」，从而是一种「人为的」而不是「真实的」宗教，这也正是古希腊世界最大的悲剧——「真实的」精神与「非真实」的宗教之间的落差。

「伦理精神的宗教将自身提高到了其现实之上，它走出了真实的自身而回到了对自身的纯粹知识之中」，艺术宗教向着个人对自身的纯粹知识的运动最终止于自身确信的精神。换言之，在「精神」中作为后革命时代个体意识之形态而出现的「自身确信的精神」早在古希腊的艺术中就已经达到了。并且，正是在这个运动中，伦理精神渐渐从庄重而活泼走向绝对轻浮(der Leichtsinn)，伦理实体也渐渐走向灭亡。

从这个个体意识的终点回头再看，那曾经被认为是自由的伦理生活，如今看来，只不过是所有人出于对既有伦常礼俗的信赖而满足于自身所受到的局限而已。当个人成为追求无限快乐与自由享受的、自私自利的自我意识时，这种信赖就消失了，而伦理实体也崩解为原子化的个人。[8]

黑格尔前后褒贬态度的变化必须引起我们极大的注意：一方面伦理实体受到了黑格尔毫无保留的礼赞，另一方面那被黑格尔所深恶痛绝的个人主义又似乎是个人应当达到并已经达到的完满状态。两相对比，不难看出，黑格尔对伦理实体——至少是其外在方面——的礼赞是真实的礼赞，而对那必将走向苦恼的美丽灵魂的个人主义，黑格尔则只是给予了半心半意的肯定，并且这肯定的理由只来自那作为最终和解之担保人的上帝——那仍需要政治化的唯一主体。

黑格尔将古希腊世界既生乎此又亡于斯的艺术宗教同样分成了三个阶段：抽象的艺术品、活的艺术品与精神性的艺术品。在第六章「精神」中，索福克勒斯所揭示的神法与人法的冲突成为了伦理实体走向灭亡的转折，换言之，是悲剧这种艺术品展示、从而也造成了这个转折。但是，在这里，悲剧与之前的史诗以及之后的喜剧共同构成了「精神性的艺术品」，而伦理实体的灭亡就成了由史诗作好铺垫而由喜剧最终完成的过程。

既然转折发生在「精神性的艺术品」阶段，那么此前的「抽象的艺术品」与「活的艺术品」就应当是对于古希腊伦理实体的产生与保持具有肯定意义的阶段。前者通过神像雕塑、颂歌、神谕以及崇拜仪式使得这些艺术品的创造者与受众从对神的对象性认知与崇奉渐渐进入带有主体性的行动之中。

神像雕塑只是将超验的神转化成了感性的具体对象物，即一个静止的符号，无论是雕塑者还是观众都无法从这个符号中感受到自身与该符号所代表的神产生认同；唯有通过语言——精神的定在——作为

精神存在者的人与作为精神化身的神像之间才能够产生精神的联系，这语言最早采取了颂歌与神谕的形态。

在颂歌中，神的「内在性」或超验性就具有了固定存在（das Dasein），并且它既保持了作为一个自我意识的、特定的神与特定个人的「个别性」，又使得这个「个别性」被感知为「普遍性」。换言之，通过对同一个特定神的冥想（die Andacht）与皈依，原子式的个人就放弃或牺牲了自身的「个别性」并联合成了一个统一体。但是这样的精神皈依仍然离不开一个感性的对象物（神像），因此，对于已经联合成一体之诸多个人而言，这个神仍然是与所有人相隔离的对立物。而神借以实行统治的语言，即古希腊时代具有公共性与非理性的神谕，就超出了东方宗教中表达抽象普遍真理的神谕，它不表达那不知何时产生的永恒神法那样的普遍法则，而是处理实际共同生活中的个别性的问题，从而具有了「个别性」。并且，由于它乃是借助偶然的自然现象作出决定，因此它始终无法摆脱决定者的「选择」，从而未曾摆脱「个别性」。因此，作为抽象艺术品的神像中没有包含任何主体性，而同样作为抽象艺术品的语言——颂歌与神谕——中则包含了太多的主体性与太少的形象化[9]。

这两种艺术品所代表的神人对立在崇拜仪式（das Kultus）中被扬弃。崇拜仪式活动首先是一种尚不具有政治意义的秘仪，其具体内容是为上界的奥林波斯诸神与阴间的复仇女神献祭水果与动物。在这样的行为中，初看上去，是人放弃了自己的所有物以及自身的法权人格，并将两者同时敬献给神从而与神结合为一。然而在黑格尔看来，实际情况却是：「人所献祭的动物乃是神的象征，而水果则就是活生生的谷神与酒神本身」，因此祭品的消失同时也意味着祭祀对象（诸神）的死亡。于是，人实际上是以杀死神的方式而与神相结合。除了献给阴间之神的祭品之外，其余祭品中的大部分毋宁成了宴饮的准备，于是人在这样的祭祀活动中既获得了肉体享受又得到了通神的欢愉。「另外，这种崇拜仪式固然是实际的行为，然而其意义却更多是在冥想之中」，因此这个行为仍需另一种对象性的物才能够补全其外在存在的缺乏，并脱去私人性从而成为公共活动，这就是作为公共祭祀活动场所的神殿[10]。该民族的所有成员用精心修饰神殿并贡献礼物的方式为神增光添彩并赢得神的赐福，「这个通过艺术宗教的崇拜仪式来接近神的民族就是伦理的民族，这个民族知道它的国家与国家的行为就是它自己的意志与实现。」[11]因此，是抽象的艺术品造就了自由的古希腊城邦。

但是，抽象艺术品中显现的神还不是那自我实现并从中完成自我认知的真神上帝，崇拜仪式中的人仍然只是在感受而不是真正地确信与神的合一，「因为真正的确信……在（真正的）宗教中不仅仅是无思想的、直接的确信，而且也同时是纯粹地认知着自身的确信」[12]。换言之，人只有完全认识了自己与上帝，才能真正地去信仰上帝。因此，即便公共崇拜仪式进一步发展出了奥运会的形态——胜利者在这荣耀奥林波斯众神的赛会中为自己赢得了荣耀从而成了一件受到人们礼赞的「有灵的活的艺术品」[13]——这胜利者以及给予他无上荣耀的整个民族仍然缺乏「知识」。而唯一能够弥补这一缺陷的要素，「还是语言，但这个语言不是充满偶然与个别内容的神谕语言，不是那仅仅感受并赞颂个别神祇的颂歌，也不是不知所云的、酒神祭中迷狂的语言。而是获得了清晰与普遍性内容的语言。」[14]在公共崇拜仪式与奥运会两种艺术形态中，「自我意识与精神本质的统一性已经出现了」[15]，但是在寻找正确「语言」的过程中，那自由的伦理实体得到的却是死亡。

这更高级的语言被黑格尔统称为「精神性的艺术品」，然而其第一个形态却是荷马史诗——黑格尔再一次表现了对历史顺序的不屑一顾。在这个「语言」中，各个城邦的神汇聚于同一座万神殿中，但是这样的汇聚却只是初级的集合，远征特洛伊的希腊人只是由于一项共同的具体事务而暂时联合起来的

一个松散联盟，而不是一个「国家」[16]。需要注意的是，黑格尔不是在批判古希腊世界的不统一，而是要说明：史诗所创造的万神殿无力为一个国家奠定坚实的精神基础。

作为一种精神性的艺术品，它所展示的世界乃是由史诗的吟唱者（荷马）、诸神的世界与民族所组成。吟唱者作为一个没有主体性的工具代表着个别性的一极，诸神的世界则是代表普遍性的另一极，双方通过代表特殊性的中介而连成一体，这个中介就是那个由它的英雄们所代表的民族。而这些英雄尽管是与吟唱者一样的个人，但却被视为与诸神相同的普遍者。这些人与神共同构成了一个既严肃又可笑的世界：整个事件早有安排，因此「它（史诗）的内容是一个已经意识到自身的本质的行动」[17]，它同时搅乱了诸神的世界与人的世界。万神殿不过是神界统一性的假象，自私的诸神在其中展开无尽的争斗，并引发人间的争斗。于是，诸神与英雄们的行动相互杂合：如人一般自由行动的诸神拥有统治人间的力量，却要靠人供养；而必朽的人既是诸神的供养者又能够冒犯诸神，然而却又不得不承认自己不过是诸神的玩偶。更重要的是，诸神对于相互间的争斗结果也无力控制，因此，在诸神之上实际上还有一个「否定性的纯粹力量」[18]。在这个飘忽不定的必然命运之下，诸神与众英雄都还不是真正具有普遍性与个别性的主体，史诗的吟唱者与聆听者也无法通过这个艺术品而生活于一个神人合一的世界之中。

而作为一种更高级的语言，悲剧首先不再仅仅是「讲述」一个与自己对立的世界中的故事，而是进入了这个世界之中；其次，「剧中主人公本身是言说者，而整个表演为听众——同时也是观众——所展示的则是诸多已具有自我意识的人，他们知道他们的法定权利、他们的目的、那个（统治他们的）权力与他们确定的意愿」；最后，主人公的扮演者乃是与其所扮演角色不同的现实的人，因此，在悲剧中，现实的人的真正自我仍然隐藏在面具之下。[19]

由于悲剧所展示的乃是现实的人，因此，现实的人通过悲剧这种艺术品所看到的正是他们自己现实的伦理实体与伦理生活。如《安提戈涅》所表现的，对这个伦理实体而言，那真正的、唯一的神仍是与之对立的、作为命运的纯粹否定力量。因此，尽管悲剧所展示的是「已经具有自我意识的人」，他们的自我意识仍然还不是真正具有主体性的自我意识。同样，在这个纯粹否定力量之下，万神殿也分裂为相互冲突的上界之神与下界之神，并分别作为「人法」与「神法」统治着城邦与家庭[20]。前者是公开的并且普遍有效的律法，而后者则是仍然隐蔽着的律法。对于作为「人法」代表者的克瑞翁来讲，城邦的律法就是由太阳神及其父宙斯所启示、从而为他所得知的法。但是，上界之神以神谕形式启示出来的具体命令实际上却是「蒙骗」，因为人从遵守那模棱两可的神谕中得到的不是关于神与自身的真正知识，反而是自己的毁灭（如俄狄浦斯与俄瑞斯忒斯），或者是不幸的遭遇（如克瑞翁自己）。因此，这样的「知」毋宁是「无知」[21]。而如果这种「无知」还勉强可以算作「伪知」，那么，对于那来自下界的「神法」，克瑞翁便是彻底的无知了。克瑞翁正是以这种「伪知」与「无知」触犯了下界的律法；而安提戈涅的确是「知道」这下界的律法的，但是她的行动却破坏了伦理实体中另一种律法，因此她并不真正知道「人法」的全部意义，也不知道一个能够成为伦理实体坚实基础的完整的神法。因此，冲突双方都是正确的，同时也是错误的，双方都是有知的，同时又都是无知的。

伦理实体所崇奉的上界之神并不能承载起一个完整的伦理实体，在与阴间之神的冲突中，上界之神实际上是失败了，而那不知何时产生也从未被明白启示的阴间律法则经由安提戈涅的行动显现了出来。于是，两种来自神的律法就并列于光天化日之下了，但是仍然矛盾着的双方还需要一个和解。万神殿

也的确提供了这个和解，但却不是真正的和解。它是人间的或下界的「忘川」（die Lethe）：仍然活着的克瑞翁通过直接「忘记」冲突而宽恕了安提戈涅，而已死的安提戈涅也同样通过忘川之水而不再复仇。但是，这样的和解只是一种逃避，冲突双方只是不再行动而已，太阳神与复仇女神安静地回到宙斯之中[22]，于是，宙斯就成为一个静止的伦理实体虚假的统一象征。剧中的合唱队，作为旁观群众，只将眼前发生的神性事件视为神秘命运的安排，因此，无论他们将这安排视为与己无关的还是有关的，他们都只是报以恐惧或同情；而主人公们所参与并完成的联合只是一个「伪装」（eine Hypokrisie），冲突双方只是通过遗忘而归于安静而已。

总之，无论是毫无选择地歌颂任何神祇的群众，还是只投身于两方（上界与下界）中之一方的主人公，都没有通过自身主体性的行动来扬弃分裂，从而达到真正的精神性的联合，即：个体自我、作为命运的真神上帝与政治实体这三者的统一[23]。黑格尔不是在批评古希腊城邦的政治实践，而是在批评悲剧这种「语言」艺术品，换言之，在黑格尔看来，古希腊城邦已经达到了完美政治联合的外在方面，所欠缺的仅仅是其内在方面，即一个合格的政治神学。

如果说古希腊人在崇拜仪式中达到了光荣而欢欣的联合，史诗与悲剧则揭示出了那令诸神与人都无可奈何的命运。因此，政治共同体若要成为「地上的上帝」，就必须「征服」命运，而那在史诗与悲剧中统治着万神殿的命运也必须不再是一个「本质」——那尚未显现的唯一神，而是必须成为「绝对精神」——已经自我实现于一个伦理共同体之中并且知道这自我实现已经完成的上帝。这是「绝对知识」或黑格尔的政治神学的最终成就，但是，必须注意的是，所谓的「征服命运」，并不意味着以黑格尔的政治神学为基础的伦理共同体或国家及其中的个体将能够消除或避免一切内部或外来的冲突与不幸，而是说，这个国家及其中的个体在遭遇不幸时，不再将问题视为某种异己的、不可知的力量所造成的结果，而是能够以主体的姿态担负起责任并通过行动来解决问题。因此，人必须成为主体性的个体，并且在一个实在的伦理共同体中联合起来。

这个过程看上去很像现代契约论的理路：原子式的个人通过立约而结合成国家。但是，黑格尔已在第五章「理性」中驳斥了这种思路，原子式的个人彼此处于绝对对立之中，故而是断然不可能联合成「我们」的。黑格尔的理路是：个人必须将伦理共同体视作「既有的」神物，从而通过这种「理解」或「知识」而回归到这个共同体中，因此，原子式的个人唯有通过这个神物的中介才能联合成一体。最后，在这个共同体中联合起来的个体并不是平等的，因为任何能够持存的共同体都是由不同等级或群体组成的统一体，所以，这些个体实际上是以重新回到某个特定等级的方式而完成联合的。以绝对自由原则为基础的法国大革命曾经打破这样的格局，所有个体不但从国家整体中分离出来，而且也与各自的等级分离，由此，它违背了形成共同体的基本原则从而必然是转瞬即逝的，其所必然造成的恐怖本意也是要将这些孤立的原子赶回到各自所属的等级中。

所以，在这个重新奠定神学基础的过程中，古希腊的众神必须退位，万神殿必须被唯一神取代。古希腊艺术宗教中的喜剧与启示宗教分别完成了这两项工作，并共同成为向着「绝对知识」这个唯一合格的政治宗教演进的过渡。

喜剧以恶作剧与辛辣反讽的方式直接颠覆了万神殿，它揭去诸神的神圣面纱，使其显露出赤裸裸的「人性」，从而使得剧中出现的诸神、扮演神的演员与观看表演的民众之间的差别都消失无影了：诸神不过是与演员和民众一样的「人」[24]。

于是，诸神便丧失了一切威严与统治力，但是，伦理实体公共秩序的庄重与尊严也一并消失了。因此，喜剧实际上制造了民主政治——古希腊时代纯属贬义的词汇——的现实，或者说，它从普遍秩序中释放出了藏有破坏力的「个别性」。于是，民众（der Demos）就将自己认作是共同体的统治者（der Herr）与摄政者（der Regent），在其内部相互倾轧并自我陶醉于「特殊性」之中，民众就以这样的方式展示出了其僭取的普遍性与其实际的粗鄙本性（die Gemeinheit）之间可笑的对照 [25]。这就是阿里斯托芬的喜剧《骑士》所展示的雅典民主。

与此同时，它还释放了理性思维，这种辩证的思维不同于悲剧合唱队所代表的普通民众的智慧，后者制造出各种伦常格言，并使得诸多律法及其义务与法权概念产生实际效力，而前者则将所有这些律法或概念提高为「美」与「善」的简单理念，从而使得诸神只剩下了光秃秃的「存在」，即「云」，而这些律法或概念也统统失去了绝对效力。于是，被「解放」出来的无论高低贵贱的个人就可以用任何内容去填充这些空壳了。其结果就是造就了一批被误导的轻浮青年和不得不使用谎言的老人 [26]。这一段文字显然是黑格尔对阿里斯托芬的另一部喜剧《云》所作的解释，正是在喜剧诗人的笔下，「理性思维」的化身苏格拉底才成了渎神且毒害青年的老智术师。

黑格尔在这里实际上批判了喜剧、民主政治与理性思维。喜剧不但摧毁了诸神的外表，摧毁了诸神的神圣性，也摧毁了民众对神与神圣公共秩序的敬畏心，从而释放出民众的卑下本能并为其戴上了神圣的面具，从而导致了伦理实体的崩解。而理性思维不唯不能重塑公共秩序的庄重性，反而使得本已混乱的精神秩序更加恶化——黑格尔的伦理国家并不欢迎苏格拉底 [27]。然而正是在作出这个几乎是毁灭性的批判之后，黑格尔完成了前文已分析过的那个态度急转弯，转而「赞扬」起喜剧来：是喜剧最终使得那未知的命运主宰（上帝）与个人的自我意识结合为一 [28]，从而，一方面人通过上帝获得了绝对地位，另一方面上帝则通过人获得了自我实现的力量——「精神就走出了实体的形式而进入主体的形式之中」 [29]。

3. 黑格尔的政治宗教

于是，这里就出现了绝对的但却只有「个别性」的个人与绝对的且兼有「普遍性」与「个别性」的上帝，两者之间还缺乏一个作为中项的「特殊性」，即该个体所属的群体。这个「普遍性-特殊性-个别性」的三位一体就是那整个「后伦理时代」的最高目标，但是，它却由于原子化个人主义而逐步成为了苦恼的「美丽灵魂」。尽管在这个历程中，启示宗教即基督教与民族国家已经相继出现，但却要到个人意识陷入绝境时，在「绝对知识」的照耀下，基督教才能彰显出其作为「精神」最终出现之最后一个条件的崇高地位。

「在法权状态中，那伦理世界及其宗教就在喜剧意识之中沉没了，而苦恼意识就是对这个完全的丧失的知识」——古希腊世界的「沉没」才是「上帝已死」的真正含义。[30] 而「沉没」一词就意味着它们并没有「消失」，而是仍然活在「精神」的记忆中。只是对于苦恼意识而言，它才「死」了。于是，对于苦恼意识而言，「神像现在就只是死尸，而没有能赋予其生气的灵魂，正如颂歌的言词中没有了信仰，诸神的祭台上也没有了精神性的祭品，竞赛与节日中，人们也不再能意识到回归本质

（神）并与之结合为一的欢乐。缪斯的作品……现在只是被摘下的果实：某种友善的命运将它们传递给我们，如同一位少女捧出那些果实；然而她却没有给我们这些定在物中的真实生命、它们曾经生于其上的果树、土壤、养分……同样，这命运也没有给予我们它的世界以及那伦理生活开花成熟的春天与夏天，而只是将对这现实的一个尘封回忆连同那种艺术的诸多作品一道交给了我们。因此，我们在

其中获得的享受没有任何侍奉神灵的意义……而毋宁只是一种外在的行为，它只是擦去这些果实上的雨点或尘埃，并在本应安放那包含、创造并鼓舞着（所有成员）的伦理现实的内在要素的位置上，建立起那个充斥着各种僵死要素——外在实存要素、语言要素、历史要素等等——的离题万里的框架

（das weitläufige Gerüst），不是为了生活于其中，而只是为了陈列展览。但是，正如那位少女胜过了自然界……这命运的精神也超越了那个民族的伦理生活与现实，因为它是对那只是外化于那些艺术品中的精神的内在化过程（die Er-Innerung）……它将这种精神内化到那个已经意识到自己是精神的精神中。」[31] 这一段文字中的情感起伏——对古希腊的向往之情、对当下世界的愤懑到最后知其不可而为之的悲壮——使得黑格尔的政治神学目的终于「昭昭如日月之明」：他要使那沉没于历史幽深处的古希腊伦理世界——借助基于绝对知识之神学解释的基督教——再度升起。

对于这个最终目标而言，或者相比于古希腊世界提供的丰富内容，基督教只是提供了一个简洁明了的「三位一体」。但是，作为上帝的身体，基督徒共同体对上帝的理解仍然是对象性的[32]而不是「精神性的」，即：将上帝视为自我实现于此世的主体，因而真正的神人和解还只是在纯粹的冥想中，而没有通过一个具体的政治共同体而真正实现。因此，基督教神学还不是合格的政治神学，或者说，在基督教神学的知识中认识自我的上帝还不是真正能够达成「和解」的上帝。而在绝对知识中，上帝才最终成为「在精神形态中认识着自身的精神」，而人的意识也最终成为「科学」——知识的完成[33]。于是，人就与上帝一道成为了行动的主体，而历史也就最终成为了人与上帝共同自我实现并结合为一体的历程。

三 小结

这个历史的起点不是别的，正是古希腊的伦理实体。如果——如马克思所言——黑格尔的体系就是一部世俗版本的「创世纪」，那么这个伦理实体就是「精神」最初的「创世」——「伦理」是「真实的精神」[1]，而「实体」则意味着它还不是「主体」。古希腊伦理实体的「沉没」，或原子式个体的出走，就类同于亚当夏娃之「被逐出伊甸园」。因此，此后的历程既是个体意识向个人主体性深处的继续下沉，也是向着真正主体（上帝）的回归。而在距离终点仅一步之遥处，基督徒的共同体及其对上帝的理解完成了对那自我实现并自我认知的精神的对象性认识。也正由于这种认识的「对象性」，基督徒共同体还没有真正将「尘世」视为自己的现实，并将其改造为自己的现实[2]。唯有在最后的「科学」中，或者更确切地说，是在黑格尔的思想中，古希腊人所实现的「实体」才与基督教神学中作为唯一主体的上帝相结合，从而最终完成了从「实体」到「主体」的圆环[3]。因此，尽管对于绝对知识而言，一切「被知道的」都已经实现于历史之中[4]，但由于古希腊伦理实体已经「沉没」而当下的基督徒共同体尚未创造出自己的现实世界，我们没有理由认为黑格尔真的将拿破仑帝国、普鲁士王国或任何一个现实的国家确定为「历史的终结」。他所要求的乃是一个以其科学体系为「圣经」且具有古希腊伦理实体组织形态的国家，而这样一个国家并不曾出现过，甚至根本就不会出现。因此，黑格尔的「科学」就只是一个「纯粹的」政治神学，而他所许诺的「和解」也只是一个不可能的回归。

整部精神现象学已经完全展示了黑格尔的政治神学及其所要求的伦理共同体的样板，但是这个样板已经沉没于历史的幽暗之中，因此，黑格尔仍然需要「创造」出一个现实的伦理共同体。但这个「创造」不是领导人民揭竿而起重新建立一个国家，而是——如《理想国》中的苏格拉底那样——用言辞更正世人对国家的理解，从而使之自发地融入其中并通过这个共同体而结合成一个整体。在《法哲学

原理》中，黑格尔最终选择了普鲁士，这也成为后世争论的话题之一。尽管是以普鲁士的现实为基础，但其中所描画的伦理国家显然不是真正的普鲁士。尽管黑格尔被冠以「国家哲学家」的光荣称号，但是，上至君主，下至黎庶，几乎无人理解并接受黑格尔的布道。因此，这个王国并没有成为一个真正的「伦理国家」。《法哲学原理》一方面为《精神现象学》创造出的「绝对精神」提供了一个伦理国家的「身体」，另一方面这个「身体」仍然只是「言辞」，从而，仅就黑格尔的思想体系而言，它所补全的只是黑格尔的纯粹政治神学，而就黑格尔思想的命运而言，它所加深的却只是黑格尔的悲壮。

第六章 黑格尔的伦理国家

黑格尔在现象学中呈现出了「伦理时代」与「后伦理时代」的鲜明对比，前者具有典范性的组织形态，但缺少合格的政治神学基础，而后者已在基督教中达到对「精神」的对象性认知，但却没有现实的依托，并且，即使有，基督徒们也不会将其视为「自己的」现实世界从而投身其中。这个对比实际上给启蒙后的整个欧洲提出了一个根本的抉择：任何一个特定的族群，如果不能真正理解一个合理的伦理共同体的全部意义并生活于其中，那么就一定会陷入一个苦恼的伪善世界之中。这个合理的伦理共同体必须能够同时克服古希腊伦理实体的实践与基督教神学的「知识」这两者各自的缺陷，从而将两者完美地统一起来。精神现象学已经提供了这个完美共同体的政治神学基础——「科学」，然而却没有找到一个合适的具体国家，也没有描绘出一个合理的现代伦理共同体的组织形态，因此还不是一个完整的政治神学。

《法哲学原理》补足了这个内容，黑格尔在其中用言辞「创造」出的这个国家就是绝对精神或上帝的道成肉身。但是，由于这个国家或整部《法哲学原理》仍然只是黑格尔的「语言」，因此，黑格尔只是用一个「语言」补足了另一个「语言」，从而成为一整套完善的「语言」：这两部著作必须结合起来才能使两者都得到恰当的理解。

《法哲学原理》全书共分三部分：抽象法权、道德与伦理。前两部分对应于前文分析过的整个「后伦理时代」，在这两个部分中，黑格尔再次批判了以个人为基础的法学思想与道德思想之不足。而最后一部分则展示了黑格尔结合了古希腊伦理实体与基督教神学而「创造」出的现代伦理国家。正如现象学的核心部分是「理性」，法哲学第三部分「伦理」也是其核心内容，由于黑格尔政治神学的精神基底已经在现象学中呈现，所以对于法哲学的解读就可以并且也应当直接从国家开始。

一 国家定义

黑格尔将国家定义为「伦理理念的现实——是作为启示出来的、清楚知道自身的实体性的意志的伦理精神」[1]。其中的关键词有：伦理、理念与意志。**伦理是「作为活生生的善的自由的理念」**[2]。理念则是「概念」及其「实现」[3]，而概念又是「唯一现实的东西，即：它自己将现实性赋予自身」[4]。因此，「概念」实际上就是能够实现自身但尚未实现的精神（上帝），而精神——那唯一的实体兼主体，在它之外再无任何存在——则是唯一没有任何外部限制的「自由」者。最后，「意志」所体现的是「精神」本身意图自我实现并最终完成自我实现且能够自我保存的主体性方面。

因此，黑格尔的「国家」，就其内在方面而言，它是唯一真神上帝在此世的实现。这是黑格尔用基督教，或者更确切地说，用经由「科学」重新解释过的基督教，为国家这个实在的政治共同体奠定的神学基础。唯有通过这个「科学神学」，从伦理实体中分裂出来原子式的个人的孤立性才能够得到扬弃，国家才能够成为该民族的、已实现于此世的实体兼主体。

就其外在方面而言，它是一个「伦理整体」——「伦理」二字充分体现了这个「国家」的古希腊血统，这既是对国家现实组织形态的概括，同时又对其所有成员提出了认知与态度上的要求。这个组织形态已经在现象学中有所提及[5]——它是由作为基本要素的家庭与一些各不相同的群体所组成的整体，其中，成年男性公民则是作为其整体性之代表的「统治集团」。伦理整体中具有实际效力的「制度」则由伦常礼俗与统治集团的实定法律组成。而面对这个制度整体，所有成员与每个成员都必须「扬弃」或放弃基于孤立个人主体性的个人主义，从而将伦常礼俗以及统治集团的行为视为包括自己在内的每个成员与所有成员「先验地」承认与接受了共同行为——「因为它是法，所以它是法」。因此对其进行的任何基于个人理性的追溯、质疑、反对以及更改，都是错误的、非伦理的态度与行为。

因此，这两个方面的结合，实际上就是，现代个人主体们在「新摩西」黑格尔的指引之下回归到古希腊式的伦理整体之中，从而使得这个「实体」也成为「主体」。这个「新」的君主制国家——「新」字意味着一种既古老又不合于当下主流的理解方式——作为一整套制度，「尽管是在时间中产生出来的，却不能被视作某种制造物，因为它毋宁就是自在自为的存在物，并因此应当被视为是一个超越于一切制造物之上的神圣之物与持存之物」[6]。很明显，黑格尔更加强调的是共同体成员的意识，即对于共同体本身的认识与理解。

从黑格尔的国家所包含的宗教与制度两个方面内容，我们可以看出，这个国家实际上面临着两种敌对态度：基督教与个人主义的理性。黑格尔的新政治神学其实就是政治化了的基督教，然而基督教本身却是反政治的，因此，它仍然可以被人用来当作反对国家的理由。黑格尔与基督徒都说：「宗教是国家的基础。」[7]然而基督徒的理由却是：第一，基督教是动荡、灾难与困苦中的人唯一的精神慰藉；第二，基督教以奉劝世人反对尘世利益、漠视现实世界的方式解救世人。在黑格尔看来，再没有比这更能够制造混乱的主张了，但是，黑格尔并不抛弃基督教，而是要通过神学来解决这个神学问题。于是，在这个新神学中，基督教神学就成了不完全的或半成品的神学，它对真正的上帝还只有「抽象」的认识，而没有将现实世界作为抽象物的具体实现而与上帝紧密联系起来。因此，这样的基督教还不是「真实的宗教」，唯有后者才能够将国家理解为「地上的上帝」，并对国家在公民教育上提供强大支持[8]。个人主义的理性，即现代个人主义或任何形态的个人主义，都无可避免地要将国家及其制度视为某些人出于特定目的的「建构」，并追溯其产生过程，进而根据各种私性的标准肆意评断，从而制造出种种理由来反对国家或破坏国家的精神基础。

黑格尔所要求的正确认识与态度则与此相反，它将国家及其制度视为「神物」，从而不允许任何人以个人主义为基础追问其何时产生以及如何产生。但是，黑格尔不是要彻底消灭任何改变的可能性，而是说，无论持守还是改变，都必须被视为是在既有制度框架内并以之为前提进行的有意识的行为——国家并非一个僵死之物，而是一个活生生的主体，它当然能够根据实际情况而采取恰当措施。但是，我们也应当看到，黑格尔所反对的基督教与个人主义的理性实际上几乎就是他所面对的整个世界，因此，我们也可以说，黑格尔几乎是采取了一个与全世界为敌的姿态。

清除了这两种错误理解与态度之后，我们才能够清楚地看到，黑格尔的国家一方面具有了一个神圣的精神基础，另一方面又具备了一整套具体的制度框架，两个方面相辅相成、缺一不可。因此，这个国家实际上就成了唯一「正确」的国家，或唯一符合其概念的现实国家。尽管这个国家不允许任何基于

个人理性的历史「追溯」，但是仅仅将其视为「神物」也仍然只是一个基本态度，它的全部具体制度仍然还需要基于「绝对知识」的理解。

为了证明国家整体制度的唯一正确性，黑格尔首先要避免任何仅将其视为诸多可能性之一的政体理论。古代的政体说将国家划分为君主制、贵族制与民主制，在黑格尔看来，都只是将国家视为未分化的整体，换言之，这种政体理论并未认识到国家乃是由各不相同的群体或等级构成的整体，而是直接将其视为一个没有分化的「整体」，因此，在其政体划分上也仅仅是根据统治者的人数这种表面的区别而进行的划分。很难确定黑格尔批判的究竟是哪位或哪些古代思想家，因为柏拉图、亚里士多德乃至波利比乌斯都仅仅是在这种表面划分的基础上进一步提炼出一个「合理的」政体形式的。与古人相反，诸多现代启蒙理论家不是在三者基础上提炼出混合政体，而是直接从某一种政体中找出另外两种政体的要素，例如谈论君主制中所包含的贵族与民主要素，在黑格尔看来，这种做法也是错误的。理由是：君主制中的贵族或民主要素已经不再是贵族制的或民主制的了。费希特则干脆抛弃任何政体形式的划分，并认为只要存在监督制度来平衡或对抗最高权力，任何政体形式都是可行的。在黑格尔看来，费希特仍然只是将国家视为赤裸裸的统治权力甚至暴力，并未深入国家的精神原则。孟德斯鸠看来是达到了原则的深度，他以精神原则为政体划分的依据，然而黑格尔对孟德斯鸠的赞誉毋宁是一种反讽。孟德斯鸠认为民主制以美德为原则，贵族制以节制为原则，而君主制则以荣誉为原则。在黑格尔看来，美德原则只能说明民主制的基础不过是主政者的思想态度（die Gesinnung），而一个合理的政治共同体应当依靠合乎理性的法律，而不是带有偶然性的与个人主体性的思想态度；而节制原则只能说明贵族制中公共权力与私人利益实际上已经开始相互疏离，并使得整个政治体随时有堕入暴政与无政府状态之中的危险；最后，所谓荣誉原则只能说明孟德斯鸠所说的君主制仅指封建君主制，这种国家的基础在于某些个体与同业公会的私有财产与特权，并且这些特权者及其所掌控的集团对于国家的服务只是出于纯粹主观的意愿，如此，则所谓以荣誉为原则就意味着这样的国家缺乏义务这个坚实基础 [9]。

因此，对于君主制、贵族制与民主制三种基本政体，既不可以固守三者的表面区别，不可简单地互相联系，不可完全抛弃，亦不可凭借各自不完善的形态而去总结所谓的精神原则。在黑格尔看来，唯一正确的方式是以精神为基础将三者有机结合于一个合理的伦理国家之中，那么，这样一个君主立宪制国家就既不是诸种政体之一，也不是三种基本政体形式的简单「混合」，而是一个以黑格尔的绝对科学神学为基础的、以一整套具体的法律制度为依托的伦理国家，它既享有又不依赖主政者的美德，它不会成为某一集团特殊利益的工具而是服务于共同利益，并且个人或集团为它提供的服务也有坚实可靠的义务基础。

二 国内法

作为一个民族国家，这个伦理国家的主权就分为内外两个方面。对外方面，黑格尔强调主权国家的独立性；对内方面，黑格尔则提出了一个独特的「三位一体」的主权学说，统一的对内主权在自身内部区分为立法权（die gesetzgebende Gewalt）、统治权（die Regierungsgewalt）与君权（die fürstliche Gewalt）[1]，并通过这个区分而成为一个有机的整体。这个三位一体的主权结构就构成整个国家内部的制度框架，其中，君权直接体现了主权统一性，统治权则体现了国家对于市民社会的优先地位，而立法权则规定了市民社会参与国家政治生活的途径与方式。

1. 君权

黑格尔对三种权力的规定都具有鲜明的特色，而其中最具特色的则是君权。「君权包含了整体性的三个环节，整体制度与各项法律的普遍性，作为特殊物对普遍物关系的咨议，以及作为自我规定的最后决断环节。」[2] 因此，君主集中体现了普遍性、特殊性与个体性三个环节的统一，从而是国家这一神物的唯一且最完满的化身或代表。第一个环节在于，作为国家统一的象征，君主理所当然具有的普遍性[3]；而第二个环节则在于接受咨议并作最终决断，咨议的目的在于保障君主决断的客观性与合理性，其现实依托就是最高咨议席位及相关个人，他们直接与君主本人接触，汇报国情与立法的需要，并提供各项相关情况以供君主参考并决断，咨议人员的任免完全由君主决定[4]；其第三个环节则意味着一切法律的制定最终都必须得到君主本人的同意方可生效，这个决断环节与「自在自为的普遍物」有关，即君主本人的良知与整个国家制度与诸种法律[5]。

必须结合这三个环节，「君主」的全部政治意义或伦理意义才能得到正确的理解。首先，具体的国家必然包含各种特殊事务与职能，并且必须通过诸多个体才能够得以运行，但是这些个体并不是由于本身的个人性（die Persönlichkeit）而与诸项普遍事务相联系，而是通过其普遍的与客观的品质而成为国家的有机组成部分。换言之，君主之外的任何人都是可以直接由他人替代的，对于这些人而言，他们所拥有的品质只是外在的与偶然的——他们是由于其品质而不是仅仅由于他们本身才获得了普遍性，因此，他们所执掌的公共权力并不是属于他们本人的私有财产[6]。而君主则是由于其出生[7]而自然地或必然地与主权紧密相连，君主本人体现了自然要素与精神要素的直接统一，从而构成了国家整体性的最坚实基础，因此，国家主权既是普遍物又是君主本人的私有财产。

其次，君主是主权的最高代表与最终负责人。国家制度与诸种法律保障了主权的完整性与至高无上性，这是国家能够持存的客观保证。在和平时期，市民社会中各种特殊等级或集团必然会由于各自领域与利益的不同而不自觉地陷入特殊性之中，这是市民社会本身所无法克服的一种危险倾向，唯有作为公共权力的主权能够克服之，并以自上而下的方式使之重新回到整体的目的之下并为之服务。而在非常时期——无论其原因是外敌或内乱，主权则是唯一可以使用并且有责任使用「非法」手段组织人力物力恢复秩序的力量[8]。但是，主权还仅仅是一个普遍性的「思想」，它必须通过君主这个实实在在的個人才能成为真实的力量[9]。无论是家长制的部落还是现代兴起的共和国，作为一个共同体，它的主权最终都必须体现为一个具体的人，「因为任何行动与现实的开端与完成都依赖某一个领导人的决断」。但是，前者缺乏内部的有机区分，而后者则由于包含了太多民主制因素，所以，在黑格尔看来，它几乎只能算是一个充满了民众意见与党派纷争的杂合体，从而根本不配成为哲学考察的对象[10]。我们可以清楚地看到，黑格尔对君主制的规定中包含了对家长制、封建制与民主制的批判。前两者缺乏合理有效的制度基础。而对于民主制，黑格尔则采取了全面批判的态度，它一方面同样需要一位最高领导人，即「君主」，另一方面又将「君主」视为必须由人民选举的并与民众处于契约关系中的「最高官员」，因此使得民主制中的「君主」不可避免地陷入「多数人」的主观私见与偏好任性之中。归根结底，民主制的私利原则既不属于家庭也不属于国家，而是完全属于市民社会，所以是完全不合于伦理的原则。黑格尔将这种以自私自利的个人原则为基础的所谓「君主选举制」（das Wahlreich）判为「最坏的制度」[11]。因此，为了使主权摆脱个人私利原则，君权必须采取带有家长制色彩的世袭制，唯有如此，君主才能够真正成为国家整体的总负责人，主权与国家本身才能够摆脱私人利益或特殊利益的侵害。这就是君权中所包含的「大私」与「大公」的辩证统一。

最后，君权这个最高权力的尊严与公共性必须得到君主本人的良知与整个国家制度与诸种法律双方面的保证。前者是政治神学家黑格尔对君主提出的个人品质方面的要求，换言之，君主本人必须对自身有正确的认识，从而接受国家制度与法律的约束。实际上，这个要求并没有坚实的保障，当君主昏聩无能或恣意妄为时，他对国家与主权造成的就是直接的伤害，这同时也是对其本人私有财产的直接破坏。黑格尔并未探讨此种情况出现时的应对良策，这样的探讨必将不可避免地引出君权与其他权力孰轻孰重的讨论，从政治神学角度讲，这样的讨论必将损害君主与君权的尊严与神圣性，因而是不明智的。这也是维护国家神性与尊严的唯一风险，因为相比于混乱的民主共和国——法国大革命展现了民主原则的全部破坏力，世袭君主制是唯一能够使国家与主权摆脱私利争斗的制度手段。在君主制还是共和制这个根本问题上，黑格尔选择了前者，并以科学神学的名义赋予了君权无比崇高的地位，从而使得君权既成了其他各种权力的前提，反过来也以其他权力为前提 [12]。

黑格尔对君权的规定集中体现了其独特的保守主义，它强调国家主权的统一性与至高无上性，因此，所谓「御笔一点」看似只是君主对已经拟定妥当的法令表示「同意」，然而实际上这个看似简单的举动乃是意味着各种利益与见解之间冲突的停止，而国家也正是通过这个举动才成为一个统一人格 [13]。与之相对立的则是现代兴起的强调人民主权与人民利益的民主原则，但是，在黑格尔看来，这种看法的基础乃是对「人民」的错误理解。因为没有主权、没有统治集团、没有法庭、没有等级的所谓「人民」只是「无形式的群众」（die formlose Masse）[14]。如此理解的「人民」还只是无定形的「质料」，它必须接受领导，并且是既有层次又有整体性的领导，因为这样的所谓「人民」并不等同于国家成员的全体，而只是其中一部分，即：「不知道自己要什么的那一部分」[15]。而黑格尔所规定的「人民」则是通过市民社会各种集团并在国家制度与法律之下组织起来的整体，在这种理解之下，人民主权实际上就等同于国家主权了。

2. 行政权与立法权

作为主权「拱顶石」的君权能够使国家摆脱特殊利益的侵扰，同时，主权作为一个整体并不是要抛弃特殊利益，而是要如同大禹治水般将其合理地疏导并纳入共同利益之中，疏导的通道就是行政权与立法权。

行政权属于国家行政官员，其职责为贯彻执行君主的决定，它包括审判权与警察权。从理论上讲，它的任务是使特殊物从属于普遍物，其对象是市民社会中具有不同利益的各种集团，而其使命则是自上而下行使管理职能从而使得市民社会中种种特殊利益服从国家最高利益，因此，其任命一般采取了特殊利益集团选举与较高相关机构任命批准的混合形式 [16]。但是，在黑格尔看来，这种方式是不够的。首先，由于国家官员作为一个特殊集团一方面属于普遍等级，另一方面又处于国家最高主权（君权）与市民社会的中间位置，后者乃是一个所有人反对所有人的私利战场，尽管各个集团都有其主管人，他们通晓各自领域的专业知识，但是仅凭这些主管人的管理并不能使国家的整体利益得到保障，市民社会需要国家官员自上而下的外部领导与管理，因此它不应当「选举」自身的管理者。其次，由于统治权是君权的延伸，其本身并无完全的主体性，因此，所谓「相关机构」作为国家行政部门的一部分也无资格承担任命官员的重任。最后，由于所处理事务的复杂与困难，国家官员必须具备处理特殊事务的知识与能力，而这样的知识与能力一方面保障了国家官员的「普遍性」，另一方面也为所有公民进入国家官员行列设立了普遍标准 [17]。而由于国家官员职位的普遍性与开放性，因此它们与特定个人之间没有任何天然联系，故而能够将这毫无关系的两者联系起来的就唯有作为最终决断与最高

主权的君权[18]。换言之，官员任命必须由君主决定，而不应当交由某些特定国家机构，更不能由市民社会特殊利益集团选举产生。黑格尔的这项规定意在使国家官员彻底摆脱特殊利益的影响。

而为国家官员的普遍性与稳定性提供实际保障的措施则是俸禄，但是官员与国家之间不是契约关系或交换关系，俸禄的目的不是「购买」偶然的劳务，而是保证官员的生活需要得到满足，从而使之能够不受干扰地履行义务。与君主情况相似，官职也有可能受到个人利益或个人激情的侵害，即本应当为国家服务者反而将国家赋予的权力当作谋取个人利益的工具，整个官僚集团甚至可能结成一个特殊的利益集团对抗君权与市民社会[19]。为防止国家官员侵害公共权力的普遍性，则需要通过官僚集团本身的等级制[20]对最高主权自上而下地而同业公会自下而上地设立的种种制度进行规范与限制[21]，这是制度化的限制手段。而非制度的手段同样必不可少，冷静、守法与温和应当成为习俗，这取决于直接的伦理教育与思想教育，以及一个足够大的国家，前者能够平衡专业知识学习与实际工作所造成的机械性，后者则能够降低家庭关系以及其他私人关系的影响，还可以减轻并钝化报复心、仇恨以及其他诸如此类的激情[22]。

黑格尔对统治权的规定相对简单，但是要求却很高，作为统治权代表的国家官员应当将全部的主观热情与能力投入执行既定客观任务中去，从而成为最高主权自上而下规制市民社会特殊利益的中介或延伸部分。因此，它必须具备高度的教养与责任心，同时还必须接受来自最高主权与市民社会双方面的限制。总之，无论是来自官员集团本身还是来自外部，所有限制的目的都只在于避免个人欲望与激情对国家本身的侵害。

与统治权自上而下的单一性与工具性不同，立法权具有更多的互动性，其承担的职责也更加丰富。首先，它以国家制度为前提，并且是其中一个组成部分，因此其对象不是国家制度本身，而是个体的权利与义务[23]。国家制度作为神物是不可追溯且不可更改的，但是由于国家内部法律的不断完善与普遍性统治权事务的不断进步，它本身实际上就包含了发展的要素[24]。因此，不是立法权带来了国家制度的进步，而是国家制度本身通过立法权而自我发展。黑格尔着意突出的始终是作为一个整体的国家所具有的主体性。作为一个整体，立法权包含了三个环节，或者说，受到三种因素影响，其一是作为最高决断环节的君权，其二是作为咨议环节的统治权，其三则是市民社会中的等级要素[25]。前两个环节体现了君权与统治权的优先性，订立法律最终必须由君主同意方可生效，而作为统治权代表的国家官员则由于其知识与经验一方面了解国家的需要，另一方面了解国家整体中各部分的利益，并清楚知道它们应当在国家整体中的位置，因此作为咨议环节的统治权实际上应当对立法权起到引导作用。而第三环节即等级要素则体现了立法权中所包含的国家主权与市民社会之间的互动。

等级的产生与市民社会本身的组织形态有密切关系，市民社会本身由各种集团及其精英阶层构成。由于其各自的特殊利益，市民社会中的等级均属于私性等级（der Privatstand），与之相对的则是供职于统治集团的普遍等级（der allgemeine Stand）；而由于各自行业性质的不同，各等级也分为稳定与不稳定两种。其中农业集团是一个特殊团体，它所经营的农业乃是国民经济的根基，并且它以家庭生活与地产为基础[26]，其财富不仰赖国家财产，它不像工商业那样没有保障，它不追求利润，它的所有物也没有可变性，它甚至能够反对自身的任性[27]。这就是容克集团，或土地贵族，与君主类似，其成员的身份地位直接由其出身决定，从而避免了选举中所包含的主观任性与偶然性，因而地位稳固。其产业的继承也与君权相似，即采用了长子继承制，这项制度保障了容克集团产业的完整性与稳定性。所有这些要素共同使得这个集团成为了一个具有重要政治意义的等级，即：「第一等级」[28]

。「它同时是王座与社会的支柱」[29]。而其他团体，包括各种协会、自治团体与同业公会等，则由于其本身的属性，其成员的身份没有稳定的自然基础作为保障，因而都属于市民社会中不稳定的一面，因而属于「第二等级」[30]，所有这些集团作为市民社会的一个特殊部分就必须以委派代表的方式参与政治。而议会也由于这两种不同性质的等级而分为上下两院[31]。

上下两院的代表都必须经过君主的同意才有资格参加等级会议。上院的代表直接就是土地贵族，这个等级由于其本身的特殊性，因而可以直接参加等级会议，并且其独立的地产已经足够保证这一等级具有清醒的政治意识。因此，是作为整个国家主权之化身的君主与拥有独立地产的土地贵族共同为整个等级会议提供了稳固的与特有的保证[32]。而第二等级的情况则相对复杂，他们所选派的代表应当成为既忠于各集团的特殊利益同时又懂得维护国家普遍利益的「代表」，而不应当仅仅成为各自特殊利益集团的「代理人」。首先需要注意的是：代表乃是由各个利益集团「选派」的，而不是由原子式的民众「选举」的，在黑格尔看来，「选举」中所包含的「民主因素」中没有任何「合理的形式」，这种观点死守「个人即国家成员」这种纯粹「抽象」的规定，因此它实际上是要将国家的普遍性事务交给欠缺必要知识与经验的民众。另外，选举本身还极易受到政治冷漠与选举操纵的影响[33]，因此是一种极为危险的制度——「选举要么多余，要么就是意见与任性的小游戏」[34]。其次则是「代表」身份与「代理人」身份的区别，后者只是机械的传声筒，它并不能承担立法权所要求的政治意义与重任。而「代表」则意味着特殊利益真正「体现」于这个特定的人身上，而不是这个特定的人「代替」了其他的人[35]。因此，代表必须具有在政府或国家部门职位上完成实际事务中所获得的思想态度、技能、关于国家与市民社会中各项制度设施的知识以及通过所有这些而最终具有的上层意识（der obrigkeitliche Sinn）与国家意识（der Sinn des Staats）[36]。

在黑格尔的国家体系中，立法权的政治作用与政治意义并不在于使国家治理更加合理完善，因为国家官员由于本身的知识与实践能力已经对国家的需要以及各种机构的性质有了深刻的理解，所以，在具体的国家治理上，有没有市民社会各等级的参与或建议，他们都可以将国家治理得很好。各等级的代表仅仅在「补充」普遍等级对于具体事务的见解与监督上起到一定的辅助作用[37]；而在真正的政治作用上，各等级及其代表所起的作用则是在国家的普遍性事务中补上「主体性的、形式的自由」[38]，这种自由实际上正是在古希腊伦理实体崩溃之后的「后伦理时代」中，即在异化的精神与自我确信的精神两个阶段中，经由罗马的抽象法、基督教神学与启蒙运动而产生的「个人自由」。从黑格尔的国家对内主权的结构来看，这种个人自由非但不是所谓的更高级的精神成就，反而是伦理国家必须正视的「问题」或「麻烦」。在压制与消灭已经不可能的情况下，疏导就成了唯一的选择，黑格尔为此设置的官方疏导通道就是拥有立法权的等级会议。从立法权本身的性质与地位就可以看出，市民社会中的等级乃是一个处于统治集团与分为诸特殊领域与特殊个人的人民之间的中介物。它与普遍等级即国家官员的中介物性质不同，后者既在市民社会之外又在君权与市民社会之间，它在君权与市民社会中的各个集团以及其中的个人之间建立起了正式的联系。通过这个中介物，君权才不再是一个孤立的极端，从而也不再显得是某种纯粹的强力统治或者恣意妄为，而其他团体、同业公会或个体的特殊利益也不会被孤立，其中的个体才不会显得是一个杂乱的群氓[39]。

这是黑格尔的理论体系所揭示的市民社会中的个人以及集团与最高主权之间的真正联系。但是在以原子式个人主义为基础的契约论观点看来，市民社会中的等级并不是其中的个人或集团进入政治领域的通道[40]，换言之，任何以个人主义为基础的政治理论都无法正确认识国家、社会与个人。认为所有

人都有平等机会参与政治的观点也正是基于这个错误认识，在黑格尔看来，个人并不能直接成为国家的成员，只有通过各自在所属的特殊集团中的确定身份，个人才真正成为国家的成员，因此，等级会议才是普通民众参与政治的官方渠道。因此，黑格尔所论述的立法权中的等级要素就同时具有了公民教育的功能，具体说来，是等级会议议事记录的公布为普通民众提供了认识普遍事务的机会[41]。通过这种教育，公众意见才能够超越意见与任性而达到真正的思想与洞见，并进而能够对国家事务进行理性的判断[42]。

这显然是一种理想状态，从黑格尔一再表达的对民众的不信任来看，公众意见毋宁——与个人自由一样——更多地只是一个「问题」或「麻烦」。未经黑格尔教导的公众意见，或者任何实际的公众意见，都与个人的、形式的主体性自由相关，它本身就是这些仅具有「形式」自由的原子化个体对普遍事务所表达的特殊判断、意见与建议的洪流[43]。普遍之物、真实之物与多数人的特殊意见相互关联，「因此，公共意见不仅包含了现实的真正需要和正确趋向，也包含了永恒的实体性的正义原则，以及整个国家制度、立法行为和国家普遍状态的真实内容与结果」，所有这些都通过「常识」的形式与「成见」的形态而成为国家的伦理基础[44]。因此，公众意见实际上承担着巨大的政治功能——「国家直接存在于伦常礼俗中」[45]。然而，当所有这些进入个体意识并成为一般命题时，它们就成了个人自由之否定力量的对象，无论其内容或目的是什么，总会出现大量或出于无知或出于恶意的谬见。黑格尔特别指出，「这些乃是与独特观点与知识的意识相关的」，换言之，这种状况是原子化了的个体通过其空洞的形式自由而造成的混乱状态，这样的个体意识本身就是从伦理实体中分离出来的，因此，它的一切言论与态度都是不合于伦理的。于是，这一正一反两个方面就构成了公众意见的主要内容，前者以常识的形式表达了普遍之物，而后者则只有破坏作用，并且它「越是特殊，其内容就越恶劣」。又由于前者的「常识」形式，它并没有上升到「知识」的高度，因此它并不能在公众意见之内建立一个严肃的标准[46]。换言之，公众意见中并没有能够抵挡个人形式自由的堡垒，因此，「公众意见既值得重视又不值一顾」，甚至，「不受公众意见的影响乃是成就一切伟大与合理之事的首要形式条件」[47]。

因此，黑格尔明确反对形式主义的「言论自由」，而支持这种自由的头脑则被黑格尔斥为「完全没有教养、粗野和肤浅的」。言论自由所带来的只有各种偶然、特殊与恶劣的意见，它不但能够引起盗窃、谋杀与反叛，其中还包含各种各样的看似极有教养的、诡谲的表达方式。由于这种表达方式的精巧，对其进行限制的法律及其实施也不得不采取完全主观的形态，但是，法律的限制或处罚也必须对不同类型的言论区别对待。因此，黑格尔将这种「自由」的言论区分为二：一是纯粹清谈和思想，二是损害他人名誉、辱骂污蔑长官甚至君主、嘲弄法律或唆使叛乱等等的言论。前者乃是个体对于其最具精神性的财产（即个体自由）的使用，并且由于其毫无意义且毫不重要，因而不但不应受到处罚，反而应当受到高度尊敬与尊重——典型的反讽；而后者则已经构成犯罪，因此它必须受到同样带有主观性的法律监管、预防或者实在的刑罚。另外，黑格尔也不忘为自己的「言论」确定位置，即：真正的科学不属于公众意见范畴[48]。作为一种「言论」，科学所包含的「主体性」已经达到了与「实体性意志」的「主体性」相统一的境界，后者实际上就是「君权」的概念或灵魂[49]。换言之，黑格尔科学的「主体性」已经达到了与君主的「主体性」同样的高度。

三 对外主权与外部国家法

如果说黑格尔对国家对内主权或国内法的规定处处都体现了其对于个体自由原则的反对与限制，他对对外主权以及外部国家法的规定更是从国际层面批判了现代主流意识形态赋予个体自由的虚假理想性与普遍性。

黑格尔的伦理国家作为一个「民族国家」既是上帝在此世的实现，同时也是这个国家伦常礼俗、法律制度以及民族意识的整体——「每一个民族的国家制度总是取决于该民族的自我意识的形成方式……所以每个民族都有适合于它本身并属于它本身的国家制度。」[1] 这是一个极具修辞色彩的命题，一方面，我们可以认为，黑格尔的政治擘画并不具有普世性，他没有如同康德等启蒙思想家那样企求为万民立法，他更关心的毋宁是本民族的命运；另一方面，我们同样可以认为，其政治擘画确有普世意义，只是为其加上了一个民族意识的前提，即：唯有那能够以黑格尔的绝对知识为认知与信仰之基础的民族才配享这唯一合理的国家形态。但是，无论哪种解释，民族国家在对外方面都是一个「无限否定性的自我关联」与「一个排他性的自为存在」[2]，因此，「独立自主是一个民族首要的自由和最高的荣誉。」[3] 国家间这种相互排斥、相互否定同时又极具偶然性的关系就构成了国家最特有的环节，在关于民族存亡荣辱的战争中，国家权力的至高无上性与个体自由、私有财产和集团利益的虚无性便形成了鲜明的对照。在这个对照之下，个体在危难时刻就有义务牺牲思想自由、财产乃至生命，但是这样的牺牲并不是对个体性的纯粹否定，换言之，它仅仅否定了个体自然的与偶然的方面，而肯定了个体的「绝对个体性」，即：作为个体的人作出这样的牺牲，其目的乃是保护同样作为个体的国家。由于这个肯定意义，战争就不再是罪恶或者纯粹偶然的事情，而是成了具有必然性并有益于一个民族的「伦理健康」[4]。

黑格尔对战争的论述为其招来了无数的指责，然而站在谋国者的立场上，对战争之可能性甚至必然性的认知恰恰显示了黑格尔对政治生活之严肃性的清醒认识。战争对民族国家的伦理意义是一回事，而谨慎对待战争则是另一回事，黑格尔并没有鼓吹国家应当以战争为手段进行对外扩张，而是指出国防建设的重要性，「不以本身的武装力量作为本身独立之保障的国家……即便能够通过某种内部国家制度而持存，它们也无法保障内外两方面的安定」。「它们的自由死于对死亡的恐惧」[5]。战争或国防任务并不直接由所有公民直接承担，尽管为国牺牲是一个将所有人联系起来的纽带，它仍然首先只属于一个特定等级，即常备军，黑格尔称之为「勇敢等级」（der Stand der Tapferkeit）。唯当国家危亡关头，全体公民才有义务应召参战[6]。但是，在黑格尔这里，勇敢并不是一种太崇高的美德，作为对特殊目的、财产、享乐以及生命的「抽象」或否定，它只是一种「非精神性的」与「形式的」美德[7]，它可以包含任何内容，或者说，它可以为任何东西而死，总之，其价值并非由本身决定，而是完全取决于其内容或目的。唯有为国家主权这一真实而绝对的终极目的而献身，勇敢作为一种纯粹否定性的美德才具有肯定与真实的意义[8]，因此，勇敢等级本身必须是君权的附属，军权以及外交权必须属于作为国家最高主权之化身的君主[9]。

国家主权在对外方面的这种「否定性的自我关联」性质决定了外部国家法的一般性质。民族国家作为「地上的绝对权力」必须获得其他国家的承认，或者说，所有的国家之间应当相互承认，这实际上是对国家主权的一个外部限制，它要求国家必须具备特定的「内容」，即某种「合理」的国家制度。对于「低级文化」的民族，如游牧民族，在何种程度上可以将其认定为一个国家就成了一个问题。同样，从宗教角度说，犹太人与伊斯兰教诸民族与其他民族之间也缺乏作为相互承认之基础的一般认同

[10]。因此，黑格尔对国家间关系的规定实际上具有明显的地区色彩，它特指欧洲诸基督教现代民族国家或「日耳曼诸民族」。

由于这些特定民族国家本身的绝对性，国家间或者各个国家之上并不存在一个超国家的普遍意志，国家之间始终处于自然状态之中，因此，外部国家法作为处理国家间关系的规则就只能停留在「应然」上，即：各国「应当」遵守共同订立的条约[11]。「应然」二字体现了黑格尔国际政治思想的现实主义性质。相比之下，康德的国际联盟设想则充满了「理想主义」色彩，它以及它所代表的抽象自由原则必须以所有国家的一致同意为基础，因而实际上没有任何实在的基础，因为一致同意是不可能的。在不存在普遍认可的情况下，一个国际联盟的存在，对于预防乃至消除战争不但毫无积极作用，反而为侵略战争制造了比一般利益冲突更加恐怖的理由。例如康德认为，所有已经实现共和制的民族国家为普遍人权的实现对非共和制的民族进行讨伐的战争就是正当的战争。而黑格尔则更专注于一个封闭的、自给自足的民族国家的内部事务，而在对外方面则只强调被动防御。战争是作为绝对主体的诸国家间不得不委之于偶然性的事务——即便它们之间已经达成了相互承认。同样，即便黑格尔已经确定外部国家法的应然本性，他仍然要为战争设定限制，即：战争必须包含和平的可能性，以及，战争不得指向他国内部制度、家庭生活、个人生活以及私人的人身[12]。

四 小结

黑格尔对国家本身以及国内法之「三位一体性」的规定充分体现了他对共和主义或自由主义的反对，被规定为「神物」的国家直接否定了一切契约论或工具论的国家观，而自上而下的、统治性的君权与行政权以及自下而上仅有辅助作用与教育疏导作用的立法权共同构成了对个体自由的坚固防线。从国家的对外方面来看，本民族国家作为一个「个体」的持存才是国家外部事务的最高目的，并且，相对于国家内部的伦理生活，这个最高目的又降为了一个外部条件，归根结底，作为一个伦理整体的国家才是绝对的终极目标，而不是康德意义上的个体自由。

从这两个角度来讲，后世带有自由主义色彩的解释——将黑格尔解释为自由主义的「反思者」甚或是「诤友」——显然是不够的。实际情况毋宁是：黑格尔对君权之特殊性的强调、对国家之至高无上性的强调、对市民社会等级之政治性的强调以及对个体自由之纯粹否定性与破坏性的强调共同体现了黑格尔与自由主义的格格不入。

第七章 作为问题的现代市民社会

前一章中所展示的伦理国家本身仍然只是「包含」而不是「扬弃」了「特殊」与「普遍」之间的矛盾。从表面上看，这个伦理国家是「完善的」，作为上帝的显现与人类合理的共同生活的最终实现，它本来就「应当」是「完善的」：所有的矛盾都应当在国家整体中得到扬弃。然而黑格尔的论述又时时在提醒着人们：它并不完善。因为上至君主、官僚集团，下至土地贵族、诸社会团体领导层与普通民众，几无例外地全部具有陷入「个别性」的危险倾向。透过这个表面去看，则「特殊性」与「普遍性」之间仍然处于无可调和的对立之中，基于特殊利益的特定市民社会团体成员或基于原子式个人主义之自我理解的个人始终都将国家权力视为与自己处于敌对关系的力量[1]，所谓的「和解」只是「言辞」中的和解。

因此，黑格尔的伦理国家的真正基础乃是他的政治神学，更确切地说，他的政治神学必须成为实实在在得到广泛理解、信仰与遵从的公民宗教，他所「建立」的伦理国家才能够是一个真正的伦理国家。而如果黑格尔的政治神学无法真正成为这样的公民宗教，所有的制度或法律都仍然会成为对所谓「自

由」个人而言的外来的与强加的限制。因此，究其根本，问题最终仍然还是落在了市民社会的、「非伦理」的精神原则之上，现实的伦理共同体始终无法真正将其「扬弃」于自身之内，而它则始终与「伦理」处于对立之中，并且始终是「伦理」——无论是古希腊伦理实体还是黑格尔的伦理国家——最危险的敌人。

一 市民社会的位置与原则

黑格尔的伦理国家是一个「家庭-市民社会-国家」的「三一体」，市民社会处于「家庭」这个直接的或自然的伦理共同体与国家这个最高级别的伦理共同体之间。

《法哲学原理》对家庭的描述和规定与《精神现象学》并无太大不同，它始终是任何形态共同体的基础元素，一种万古不变的活生生的伦理生活。它以婚姻为开始，以共同财产经营与下一代的生养教育为主要内容，最终则以下一代建立新家庭或家主的死亡而解体。只是，黑格尔在现象学中探讨安提戈涅与克瑞翁之间的悲剧冲突中着力突出了「兄妹（或姐弟）」关系在伦理性上的至高无上性（参见本书第四章），而在法哲学中，兄妹（姐弟）之情消失了，夫妻关系与父母子女关系成为家庭中的最根本的伦理关系。

作为「直接的或自然的伦理精神」[1]，家庭所要完成的一个重要任务就是使得「成员」概念或「成员」意识压倒「个人」，即：它必须使其中的「个人」认识到，自己乃是由于其「家庭成员」的身份才成为「某个人」，而不是反过来将家庭看做某些个人的「集合」。因此，作为「直接的伦理关系」[2]，婚姻就绝不是如康德所说的关于性欲相互满足的契约关系，而是意味着：不同性别的两个人各自抛弃自己独立的抽象人格而共同成为一个精神的统一体。在婚姻关系的具体形成中有两个极端：其一是所谓的「包办」，男女双方由双方父母相互指定，并在父母的指导下渐渐相互产生爱慕；其二是所谓「自由恋爱」，两个完全特殊的人从各自心中产生爱，然后结合。黑格尔认为，前者中来自父母成熟理性的「决定」先于新人相互间「爱慕」的情感，因此在实际的婚姻结合中就兼有了理性与情感，从而也「更合乎伦理」[3]；而后者中，「无限特殊的个别性已与现代世界的主体性原则相结合并提出了诸多要求。在现代戏剧与其他艺术表现形式中，性爱已经成了根本兴趣所在，在这些艺术形式中仍然存在的基本要素，通过这样结合而成的完全的偶然性，已经从刺骨的冰冷中被带进了其中所呈现出的激情的炽热之中。」[4]这既是黑格尔对现代个人主体原则「反伦理本性」的批判，也是对作为基本伦理共同体的家庭在现代所受到的冲击和破坏的如实报道甚至预告——婚姻危机或家庭危机的确早已成为困扰现代世界与现代人的一个大问题[5]。但是，这种作为现代个体意识形态重要组成部分的「柏拉图式的爱情」起源，在黑格尔看来，却是基督教僧侣对「爱」的理解[6]。因此，黑格尔对现代「爱情观」的批判中也包含了对基督教的批判。

由婚姻就产生了「共同财产」的问题，即：个人的特殊需要以及自私自利必须转化为对家庭共同体的关切，「一种合于伦理之物」[7]。而在产生子女之后，父母对子女的教育一方面（肯定的方面）要矫正子女的任性（die Willkür）[8]，从而培养子女对于伦理的正确情感，另一方面（否定的方面）则是培养子女的独立性、自由人格以及脱离家庭的能力[9]。最终，特定的家庭终将走向解体，解体分两种：其一是以「伦理的」方式解体，「子女经教养而获得自由人格，被承认为成年人，即：具有法人身份，且有能力拥有自己的自由财产和建立自己的家庭；」[10]其二则是以「自然的」方式解体，即：由父母尤其是父亲的死亡所造成的家庭解体。两种解体方式中，前者是理应如此的和健康的，因为父母给子女的教育使得后者已经成熟起来，能够超越个人的、任性的「自由观」，从而懂得并接受

伦理的生活；而后者则一方面是不可避免的，另一方面也会带来遗产继承的问题。但是这个问题的根本还是在于家庭本身受到的破坏，随着代际更替的进行，原初的家庭越来越分散，而大家庭的统一感也越来越淡漠，在这种相互独立的基本情感氛围之下，遗产继承就成为「对自在的共同财产进行特殊的占有」，而遗产继承作为某种财产转移也越来越不确定 [11]，因此，「个人的任性」便在各种偶然情况的作用下获得了法律上的认可，即：任何人都可以任意立遗嘱，处理自己的财产。在黑格尔看来，这种获得了法律认可与普遍接受的做法「更容易伤害伦理关系」，即：使家庭成员在家主生前就开始陷于不择手段的以家庭财产为目的争斗之中 [12]。这种法理思想与法律实践来自残酷的与不合伦理的罗马法，而正确的遗产继承——其目的必须是保护家庭精神——应当是「自由而平等的继承权」。但是，「在更高的政治领域，长子继承权与不可改动的家族财产却不是任性的结果，而是从国家理念中产生出来的必然结果」.[13] 因此，黑格尔对财产继承问题的处理是与国家整体中的等级密切相关的，普通家庭的财产应当采取平均分配的方式，而君主与土地贵族，分别作为最高国家主权的化身与最根本的社会支撑力量，承担着更大的政治责任与伦理责任，因此必须采用长子继承制来保证国家与贵族大家族的完整与稳定。

黑格尔为「家庭」规定的主要内容，即关于情感、婚姻、共同财产、子女抚养教育以及遗产继承的规定，处处都体现了对原子式个人主义的严防死守。但是，这同样也说明了「非伦理之物」——它包含「任性」、原子式个人主义、自私自利与法定权利等等内容——在与「伦理之物」（家庭与国家）的对立中实际取得的优势，很明显，这个「非伦理之物」就是「市民社会」的原则。

市民社会尽管是一个现代产物，但是它的许多基本内容却由来已久，从前文的分析（第四章）可以看出，这些基本内容当中的原子化的个人既是伦理实体消亡的原因，又是其结果。因此，是作为一种原则的原子式个人主义为现代市民社会的产生提供了基础，而在家庭向市民社会的「过渡」中，实际上，家庭本身的自然扩张并没有起到最根本的作用，反而是这种「新」事物的原则首先破坏了家庭本身的伦理性。但是，由于黑格尔采取了「接受—拔高一驯服」的策略，因此在向着最高综合（国家）的「过渡」中，市民社会就成为「高于」家庭的但同样是过渡性的「伦理」空间。尽管它一开始仅仅表现为「伦理的丧失」，黑格尔也因此称之为「伦理之物的表象世界」[14]，即：市民社会是一个非伦理性之物，然而它只是一个「表象」，这个表象最终还是以伦理之物为本质与前提的。那么，在这个以「伦理」为本质的「非伦理」的表象世界中，「具体的法人，作为特殊的目的、各种需要的整体以及自然必然性和任性的混合，是市民社会的一个原则」，[15] 而由于它对其他特殊者的需要或依赖，它同时也被其他人需要或依赖着，因此，「这个普遍性的形式就是市民社会的另一个原则」[16]。

在这两个原则的共同作用下，就出现了一个以满足个人各种需要为目的的、相互依赖的体系。由于其中包括了「需要的体系」、「司法」以及「警察与同业公会」三个环节，并且这三个环节构成了向真正的伦理国家的过渡，因此，它与「国家」有内在联系。又由于这样一个满足个人需要并保障个人权利的体系正是近代兴起的一种「错误的」国家观，它只是将国家的一些非根本的外在表现或功能当成了国家的全部，于是，它将市民社会当成了国家，或者，反过来说也是一样，它把国家当成了市民社会，因此，它只是「外在的」。可以认为，这是黑格尔将其称为「外在的国家（der äußerliche Staat）亦即应急的与知性的国家（Not-und Verstandesstaat）」[17]的根本原因。归根结底，这个「外在的国家」只是存在于利益个体头脑之中的国家想象。黑格尔则要展示出那不为这种头脑所知的

「理念的兴趣……它是一个过程：通过诸种需要的自然必然性与任性，将市民社会成员的个别性与自然性提升到知识与意愿的形式自由与形式普遍性的高度，也就是从它们的特殊性中教化或塑造（bilden）出主体性」[18]。因此，市民社会乃是一个教化的领域和过程，但是，它在公民精神塑造上的终极成就也不过是达到「形式」的（即「知性」的）普遍性，从而使人成为「真正个别的自为存在者」[19]，即：完全彻底独立的（或孤立的）、自私自利的个人。从中可以看到，教化的终极效果或目的是对市民社会中人关于自身与社会之认识的改变，只是，这个改变的方向并不是「伦理」，而毋宁是「反伦理」。

市民社会的第一个环节是「需要的体系」，黑格尔从这里开始的讨论才「第一次且唯有在这里」从「具体的表象（die Vorstellung）」来谈论「人」（der Mensch）。而在早已有之的家庭伦理意识中，人只是「家庭成员」；在市民社会中，人只是作为有产者（Bourgeois）的「市民」；在罗马法思想中，人只是抽象的「法人」；而在道德意识中，人则是更加抽象的「主体」[20]。换言之，在关于共同生活中的人的认知中，目前只有家庭成员、来自抽象法的「法人」、作为私有财产占有者的「有产者」以及只遵守内在绝对命令的「道德主体」，并且最后这个作为某种观念的「主体」正是市民社会所能完成的「教化」的最高级产品。在黑格尔看来，这些认识都不足以成为真正理解市民社会的起点，这个起点应该是普遍的并且有着诸多具体需要的「人」（Mensch）。来自英国的政治经济学提供了良好的范本，这门新兴学科门类展示了看似纷繁复杂、毫无头绪的经济活动中普遍性的东西，它能够从普遍性的东西中找到能够提供「和解」的契机，但是，它同样能够成为「主体性目的与道德意见的知性发泄不满与道德义愤的场地」[21]。换言之，英国的政治经济学在认识市民社会的经济生活方面提供了很好的路径，但是，它所揭示出的经济体系中的现实情形，如所谓「剥削压迫」、各种伎俩以及财富地位上的不平等，却极有可能成为「道德批判」的对象。因为，在「政治性」上，政治经济学仍有不足，它的确发现了作为一个经济体系的市民社会是运转方式的某些基本方面，却并没有指出这个体系是怎样成为国家这个伦理整体的一个有机部分的，它最终达到的政治认识只是将国家理解为作为「守夜人」的「外在的国家」。

黑格尔循着政治经济学的路向展示了作为「需要的体系」的市民社会的基本内容，一个「市民」，作为一个具体的「人」，所必需的需要通过同为其他人所需要与欲求的「外物」、人的活动与劳动而获得满足，每一个人的需要必然是特殊的，但由于这种需要是为所有人所共有的，因此这种「特殊」的需要同时就具有了「普遍性」[22]。换言之，需要的普遍性是通过各个具体的特殊需要而呈现的。由于各种需要的特殊性与复杂性，其满足的手段也同时必须具有特殊性与复杂性，而单个人的诸种需要若想得到满足就必须依赖他人的劳动。于是，人所从事的具体劳动之间就有了差异，这既是天然的「分工」，又是社会化生产中更加精细入微的分工的发展起点。这样一个有着分工合作的体系就通过人的自利心而成为能够为所有人的各种需要提供满足的、有益的普遍物 [23]。

这样一个体系对人是具有教化功能与实际效果的，实际上，这个教化功能正是这个体系能够形成的一个至关重要的、精神性的环节 [24]。具体来说，这个教化工程包括两方面：一是理论上的教化，「它不仅包括各种观念与知识，而是也包括灵活迅捷的形成观念、从一个观念向另一个观念的过渡以及对复杂的与普遍性的关联的理解能力。但这只是知性的培养」；二是实践上的教化，「它首先是自我产生的需要与劳作的习惯，然后是对自身行为的限制，这个限制部分地是由于质料的自然性质，部分则由于他人的任性（尤其是这一点），和根据通过这种规训（die Zucht）而获得的、对象性

(objektiv) 活动与多种熟巧而行事的习惯」.[25] 这就是社会化劳动或细致分工对人的「教化」, 为利己目的或追求无限「自由」而行动的个人, 最终在这个相互依赖的经济体系中, 在外物的自然性质与他人意志的双重规训下不得不成为遵循各种「外在」规则而进行「对象性」活动的、无自由的「生产者」。作为一个巨型机器, 这个经济体系的产品就是整个社会的「财富」[26]; 而作为一个有「区分」(即分工) 的整体, 每一个经济部门或大行业就会由于各自本身的共同属性而逐渐集中整合成为诸多的集团。每一个集团又是一个包含了特定生产方式、生产目的、特定人力资源培养等诸环节的「亚体系」。这些「亚体系」由于各自在整个体系当中的不同位置、功能与重要性就自动地形成了各个不同的「等级」。个别的人是通过这些等级而不是本身才获得特定的「身份」, 并由此才成为国家这个伦理整体中的一分子[27]。这些等级分别是: 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[28], 也就是土地贵族等级、工商业等级与政治等级。在「国家」部分, 黑格尔又将前两者分别定为「稳定的」与「不稳定的」等级, 本书第七章已有论述, 不必重复。

但是黑格尔在其中为现代个人的所谓「主体性的特殊性」找到了位置。这个最为现代个体珍视的、已经由现代精神完成的「成就」, 由于它已成为「既成事实」, 黑格尔于是就将这个「既有之物」巧妙地转化成为「必有之物」与「本质的一个环节」, 并且唯有现代的伦理国家或现代市民社会才真正实现了精神赋予它的「权利」。个人, 作为一个「特殊的主体」, 自主地选择进入一个特定的「等级」, 更确切地说, 是特定等级中的特定「同业公会」(die Korporation), 并在其中获得一个特定的身份、归宿感与相应的荣誉感——一种「伦理性的」情绪[29]。相比之下, 在黑格尔看来, 柏拉图在《理想国》中对「主体性的特殊性」所采取的排斥方案则有不足, 每个人乃是由于其出身而直接被「强行」安排接受特定的教育并从事特定的职业[30]。然而, 黑格尔对「主体性的特殊性」所采取的这种「肯定」态度却十分有趣: 从表面上看, 黑格尔给予了这种现代精神成就极大的肯定, 然而实际上却只是将其限制在了职业选择上, 这种选择只具有最低的个人选择意义, 而对于由各同业公会组成的、必然的等级体系本身而言则并无任何影响。个人的主观选择不构成任何特定的同业公会的基础, 因而并不具有社会意义, 它更加不是作为「神圣之物」的国家的直接基础, 因而不具有政治意义。因此, 黑格尔实际上是将现代个体精神排除出了普遍性的领域, 与其一道被驱逐的还有以原子式个人主义为基础的、作为一种政治理论或政治意识形态的契约论国家观, 甚至任何一种关于共同体的认知。黑格尔所展示的、作为一个由不同集团所构成的等级整体的市民社会就是其「特殊性」与「普遍性」原则在现实中的展开。前一个原则体现了「市民」的自我理解, 它最终只是作为一种「选择」被限制在了个人层面。而后一个原则对市民社会的形成则起到了更重要的作用, 这也是作为「伦理」表象的市民社会本身之「伦理性」的来源。换言之, 它是市民社会之所以是国家伦理整体的一部分或者家庭与国家之间的一个「过渡」的原因所在, 正是由于它所依托的这两个伦理实体(家庭与国家), 它才具有了「伦理性」, 这同时也说明了市民社会本身的不足。

二 市民社会的不足

在有着诸种需要的具体的人向作为一个等级体系的市民社会的「发展」过程(它更多是一个逻辑的展开, 而非历史过程)中, 个人在精神上得到的「教化」起到了核心作用。具体的人的需要是其逻辑起点, 它的最低层次是最基本的自然需要。但是, 「具体的人」即便从生物学上讲也是一种比其他动物有着更大范围需求的高级动物, 因此, 人的需要在复杂性上天然地就超过了其他物种。再加上人的

「精神性」，人的需要就具有了无限增多与无限细化的可能性，这才是作为一个经济体系的市民社会本身之复杂性的根本原因。

由于精神性因素的作用，人对于需要之满足的追求就渐渐从需要本身的满足向「意见」的满足转化。

「正如满足已经变成挑剔的诸种需要的手段与一般而言的满足方式的自我细分与复杂化，它们本身也变成了相关的目的与抽象的需要。这种复杂化……总的说来，就是精炼（die Verfeinerung）。」[1] 换言之，简单的需要本身固然仍是简单的需要，而满足这些需要的方式却同时也成为一种需要或追求的对象，即：手段成为目的。当手段也成为目的时，目的与手段之间就形成了相互刺激、相互促进的「辩证」关系：需要精炼的手段为人的「创造力」打开了一个无限广阔的领域，而精炼化了的手段反过来又会促使人不断产生更加精炼的品味与需要。于是，我们可以看到，不但满足需要的「手段」是人「制造」出来的，大量精炼化了的需要也是人为「制造」出来的[2]，这种需要不但从性质上超出了自然需要，在数量上远远超出了后者，更重要的是，它的丰富化是一个无止境的过程。

这还仅仅是从对象性需要的角度展示了「精炼化」的产生动因，其中，人的「精神性」要素所起的重要作用已经有所呈现，但是唯有从社会角度才能更加充分地展示出这个「精炼化」过程、人、社会之间的相互影响。

需要的精炼化与丰富化促进了社会分工，因此，需要以及满足需要的各种手段就成为「为他人而存在的存在物……抽象就成了个体之间相互关系的规定」。[3] 而「抽象」则意味着任何个体都被化约成了某种产品的生产者或某种服务的提供者。作为得到「承认」的某种「普遍物」，这种抽象化的关系

「就成了一个将普遍物的个别化与抽象化转变为具体的——即社会性的——需要以及满足需要的手段与方式的环节」[4]。也就是说，这个「抽象」的普遍物诚然是某种普遍物，但却仍然不是真正的普遍物，而只是它的一个过渡性的环节。这个抽象普遍物在市民社会的个体中催生出了「平等」与「特殊性」的诉求，「平等」意味着所有的人都同样是「有需求者」，而「特殊性」则意味着所有的人乃是有着不同需求的「有需求者」[5]。于是，以社会整体为视野，则可以看出，需求的精炼化过程实际上也是社会中诸多个体形成不同等级的过程。等级意味着「不平等」，因此，市民社会逻辑的发展过程就是从「平等」到「不平等」，但是，这个不平等的结果并不意味着自由的丧失，反而恰恰是自由的实现。黑格尔认为，自然状态中仅有简单的自然需要并且只靠自然界偶然提供的中介物获得满足的人并不是「自由的」，持这种自由观的人并未认识到「劳动」的解放意义[6]。「劳动」——确切地说，是「人的劳动」——意味着「精神」对「自然」的超越，所以它首先意味着人从自然物的限制中得到「解放」。但是，「这个解放只是形式的」[7]，劳动只有通过成为「社会劳动」才能成为所有人满足所有人需求的、解放性的活动，而劳动之成为社会劳动同时也意味着成为相应于精炼化了的需要、丰富化与细致化了的劳动。这种劳动固然包括了上节所说的「理论教育」与「实践教育」，它们似乎是使人（或大多数人）获得了精神上的「教化」，但同时也将人规训成为身心两方面都合格的劳动者。在精细分工之下，这种劳动一方面使得每个人的任务更加简单，从而使得整个生产效率大大提高，另一方面它也会「使得劳动越来越机械化，最后，人就可以走开，而让机器取而代之」[8]。机器彻底取代人显然是不可能的情景，因为无法想象一种无须人管理维护的机器。同样无法想象的还有：机器取代人之后，人应该做些什么，还能够做些什么。既然劳动本身越来越「机械化」，作为其中一个环节的人实际上也在逐步走向机械化，因此，当说「机器取代人」时，很难分清到底是具体的机器取代了活生生的人，还是活生生的人与机器融为一体并与之一同成为一个更大的机器。既然这个最终

的取代是当前机械化发展趋势的必然逻辑终点，那么，与其将它理解为科技发展的美好前景，不如把它看成是黑格尔对现代市民社会经济生产方式的批判性考察。必须注意的是，这个考察显然是针对整个生产体系中数量庞大的底层产业工人的状况的，各个产业中的领导者或管理者阶层则不在论列。在这里可以将现代市民社会中的产业工人与古代的奴隶做一个比较，前者的逻辑起点是有着诸种具体需要的「人」，但是，这些彼此相同的「人」为了彼此的需要之满足而进行的社会化生产活动却使得其中的绝大多数成为「机械化」的劳动者；后者的起点则是将人视为一般的自然的存在物，而不是「精神性」的存在者，因此，奴隶制的理论基础是片面的、错误的[9]。但是，两者的结果都是被「物化」了的人，甚至某种程度上，自由经济之下毫无保障的、「自由的」现代产业工人的处境还不如奴隶，毕竟主人对于奴隶的生老病死、婚丧嫁娶是负有一定伦理责任的。因此，从黑格尔对奴隶制精神基础的批判并不能得出「黑格尔赞同现代自由」这样的结论，因为与奴隶制截然对立的另一种态度——认为人人皆「生而自由」——在黑格尔看来也是同样片面的、空洞的、形式的与错误的[10]。黑格尔的态度是复杂的。对于作为市民社会之逻辑结果的「物化了的劳动者」这个现实结果，黑格尔是持批判态度的，因为，作为「不平等」现象的一部分，劳动者的物化并不是一个孤立的现象，与之相伴的还有财富分配的极大不平等以及生活方式上奢侈与贫困的鲜明反差[11]。但是，黑格尔的批判态度并没有直接走向「不平等」的反面，而毋宁是以另一种方式承认、肯定并接受了「不平等」，因为「不平等」本身的基础在于人的自然的不平等。因此，「理念中所包含的精神的特殊性的法（权利）不但不在市民社会中扬弃自然所规定的人的不平等……反而从精神中产生不平等，即：将其提升为技能、财富以及智能与道德教化上的不平等。提出与之对立的平等的要求属于空洞的知性，它将它的抽象产物与它所认为的应然提升为实在的与理性的东西。」[12] 平等的主张是不可取的，因为不平等本身有其自然基础，而平等则是反自然的，是人的抽象知性的臆造物，无论以平等还是不平等作为逻辑起点，其终点都必然是不平等。因此，黑格尔绝不是要否定不平等本身，而恰是要承认不平等并以不平等为组织原则来去除由于抽象平等而导致的不平等中所必然包含的非人的、残酷的东西。这种组织就是同业公会，它专属于不稳定的工商业等级[13]，它的使命包括：一方面对其成员提供福利上的保障，另一方面为其成员提供确定的地位、承认、归属感、荣誉以及符合其等级的且具有相对普遍性的生活方式[14]。由于实际福利上与精神上的双重照料，同业公会就成为「第二家庭」。与之相比，一般而言的市民社会只是一个「不确定的家庭」[15]，那么这个「不确定的家庭」之需要「第二家庭」，以及它之将自身理解为「外在的国家」，就在某种程度上显示出了市民社会本身的非伦理性以及对伦理之物的需要。

另外，黑格尔在对市民社会进行的等级划分中所区分出的「普遍等级」实际上乃是超越了市民社会从而属于「国家」的「政治等级」，市民社会所必需的「司法」与「警察」也都是来自作为公共权力的国家——司法权与警察权都属于由普遍等级专有的「统治权」。行使统治权的国家官员的司法活动是市民社会成员所享有的「所有权」（Recht des Eigentums）之实现的保证[16]，而所有权实际上正是作为「需要的体系」的市民社会中的成员之抽象自由的「定在」[17]，是人的诸多法定权利的基础，是订立契约的基础，也是诸多实定法的法理基础。因此，由精神本身规定的、自在的权利是通过实定的法律得到实现的，从而，自在的权利与实定的法律之间就有可能存在落差[18]。这意味着法律中就出现了「好」与「坏」的差别问题或者「度」的问题，原则的简单性与适用情境的无限复杂性构成了法律内部「二律背反」的原因：法律一方面应当是一个完备的、封闭的整体；另一方面又不断地

需要新的法律规定 [19]。而从法律的公开性角度来讲——法律应当被普遍知晓才能具有普遍的约束力——不被任何人知道的法律与过于复杂以至于普通民众无法理解的法律都是坏的法律，只有居间的尤士丁尼式的法典才是能够造福大众的好法律 [20]，但是一部完备的法典又是不可想象与不应欲求的 [21]。因此，法律本身的不可完善性就使得司法行为中法官的自由裁量成为了无可避免的，而法官的司法行为就不仅仅是法律行为，而是必然同时具有政治性。另外，法律的不可完善性也说明了仅仅依靠法律并不足以造成或维持一个合理的公共秩序，它需要来自国家或政治等级的、自上而下的治理。警察权或警察行为也是同样来自国家共同权力的、维护市民社会成员福利的行为。

归根结底，市民社会的不足来自其本身的基础，即原子化的个人主义，抽象法权中最重要的所有权就是以此为基础的，而市民社会的「教化」所能达到的最高点也仍然是个人主义的「道德主体性」。换言之，市民社会始终没有从精神上达到「伦理」的层次，它之所以能够位列于「伦理」部分之中，其伦理性乃是来自作为其基础的家庭与其内部的「第二家庭」[22]。但是，即便如此，原子式的个人主义本身并没有在市民社会的等级体系中、通过作为第二家庭的同业公会以及对国家公共权力的依赖而真正与现实达成「和解」，因为和解本身就意味着或者从根本上要求原子式个人主义的消失。

三 市民社会与国家

市民社会的发展并不能改变它本身对家庭和国家的依赖，并且这种依赖与它本身内部「第二家庭」（同业公会）的建制合在一起也仍然不能解决其内部的贫富分化问题。社会化的需求与社会化的生产共同催生了市民社会经济活动的「双重普遍性」（die gedoppelte Allgemeinheit），它一方面促进了社会财富生产与积累的最大化，另一方面也造成了底层产业工人的依赖性与困苦（die Not），从而使得这个阶级（die Klasse）没有能力感受与享受到更广泛的自由，尤其是市民社会的精神上的好处 [1]。于是，当产业工人的贫困达到无法自持的程度时，他们就极有可能丧失「人应当自食其力」的基本荣誉感，从而成为——如甘斯在「补充」中所说的——懒惰、轻佻、反社会的人，即：贱民（das Pöbel）。导致产生贱民的并不仅仅是贫困，还有由贫困而来的对整个社会以及对国家的敌对意识与情绪，正是由于后者，贱民才成为「问题」。要想解决这一难题，就必须解决贫困这个既有力地推动了现代社会的运转又使它痛苦不堪的问题 [2]。

解决贫困的办法，或者是让富人阶层或其他公共财产担负起维持贫困者基本生活的责任，或者是用生产的扩大来增加产量，即：以发展来解决发展中的问题。前者违背了市民社会中基本的独立自主的原则与情感，后者非但不能解决贫困，它本身恰恰就是在制造贫困，生产的扩大仅仅意味着生产的过剩，即：相对于消费能力而言的过剩——「两种方式都只能导致祸害越来越大」[3]。这也正是马克思主义所揭示的「资本主义的根本矛盾」：社会化大生产与生产资料私有制之间的矛盾。但是黑格尔决不会以彻底颠覆现代市民社会根本原则的彻底革命来解决问题。既然私人的援助、富人阶层或公共财产的援助以及国家的扶助都不足以成为长期有效的机制，那么这个任务就只能交给市民社会本身，这就是前面分析过的同业公会。但是，这仍然只是限定在特定民族国家「内部」的解决方案，市民社会不断制造的、不断精炼化的需要仍然在不为所动地推动着生产的扩大化与精炼化，同时也不断地制造着相对的或绝对的「匮乏」，同业公会提供的福利保障只能缓解而不能从根本上解决问题，于是就出现了一个「对外」的维度。

「市民社会就是通过这种辩证法而被推到了自身这个特定社会之外，以向其他民族寻求消费者与必需的生活资料。」[4] 这种向外部的扩张本身说明了市民社会或者包含了市民社会环节的民族国家本身的

「非自足性」，并且这个非自足性并不是由于自然条件的限制，而是由于市民社会本身辩证法的无限性。正是在这个辩证法的作用之下，曾经被认为是天然界限的河流与海洋现在恰恰变成了不同民族之间相互联系的纽带。工商业的根本目的是追求利润，然而在海外扩张中，工商业恰恰是通过其本身对利润的追求而超出了利润本身，并且用动荡不安的、充满危险甚至有可能走向毁灭的生活代替了在固定疆域中与有限的市民社会中的享乐生活，从而使得这种海外交流（der Verkehr）——它秉承的是市民社会中基本的契约原则——成为最大的「教化工具」（das Bildungsmittel），而贸易也就具有了世界历史的意义。历史上的伟大民族都将自身推向了海洋，而拒绝海洋的民族，在自身的「教化」上必然已经陷入了迷信，并且已经变迟钝了[5]。民族国家通过海外贸易而与其他国家建立的关系就成为殖民事业的媒介物，更重要的是，黑格尔指出，殖民事业是所有已经成型的市民社会都必然「被迫」要进行的事业[6]。

黑格尔对殖民问题的论述至此就戛然而止了，没有继续推进，从而将市民社会在内部造成的分裂和对外扩张的必然需要与国家主权联系起来，仔细发掘出国家在市民社会在国家内部与外部两种趋势中所必然扮演的角色、所要承担的任务、所应具备的功能以及在整个世界范围所将造成的后果。后来的历史给出了这个答案：首先，殖民扩张意味着已经进入现代的西方世界对尚未现代化的非西方世界的压迫与掠夺；其次，它意味着现代西方世界中的各个国家之间必然从利益冲突走向政治、经济与军事的全方位冲突。以西方世界为中心的所谓「世界体系」的形成与维护以及国家或地区间全方位的对抗几乎可以被认为是现代世界历史的核心内容，时至今日这些内容也并没有发生本质上的变化，并且几乎没有任何迹象能够表明它们能够有什么本质变化。

这个对外维度的存在，反过来恰恰说明了市民社会内部的同业公会机制和国家权力所提供的司法与警察实际上并不能真正解决市民社会本身固有的矛盾，或者说，基于原子式个人主义的市民社会的「特殊性」原则乃是现代世界中的无解问题——某种程度上，「问题」这个词往往就意味着「无解」。在《法哲学原理》的结尾出现了「历史哲学」，看上去似乎黑格尔是要将这个问题的解决交付历史，但是，黑格尔的历史哲学并不是要解决「未来」问题。或者说，黑格尔不是要把将问题交给「未来」，因为，历史哲学只是想证明当下西方已经兴起现代国家中普鲁士王国所达到的精神原则的终极性，而普鲁士所「应当」达到的那个「典范」的政治共同体已经在法哲学中得到了展示。但只是在法哲学的「言辞」中，国家才达到了它的至高无上性，它「驯服」了原子式个人主义并将其限制在了个人对于特定等级的选择这个层面。然而在真正的现实中，基于个人主义的市民社会原则却剥夺了国家的自足性，国家必须参与对外殖民扩张的「潮流」。只是，对于这个潮流所必然导致的后果——冲突与战争——黑格尔保持了沉默，他确实没有号召国家积极发动战争，但也没有努力使国家远离战争。所以，从国际政治方面讲，市民社会的个人主义原则「奴役」了国家，而从国内政治方面，这个原则也从未停止对国家「伦理性」的破坏。这个国家的君主，和历史上所有君主一样，仍然有着陷入个人激情之中从而置国家、民族利益于不顾的无限可能性。它的官僚集团，和历史上任何地方的官僚一样，始终保持了陷入以公权谋私利与派系斗争的可能。市民社会中各个等级的代表本来就很难站在公共利益的高度考虑问题并出谋划策。市民社会中的个体也不可能满足于保持自身的「非政治性」，公共舆论尽管只是「主体性」洪流的疏导渠道，但其中所包含的契约论国家观以及相关的对国家公共权力的抵触情绪，作为某种政治教育，始终是国家内部的某种「非伦理」甚至「反伦理」的要素。

四 小结

黑格尔循着「特殊性」与「普遍性」两个原则系统地展示了市民社会的形成——用柏拉图《理想国》的语言来说，这个过程就是从「猪的城邦」渐渐转变为「发烧的城邦」，而「发烧的城邦」又分裂成相互对抗的「穷人的城邦」与「富人的城邦」[1]。市民社会从人的需要或有需要的人到需要的精炼化，再到劳动分工的精炼化，从而形成一个「需要的体系」，而劳动分工的精炼化却又导致并且在不断固定、加剧贫富的两极分化，从而使得贫困成为市民社会的，同时也是国家的无解问题。于是，国家公共权力与市民社会在国家内部分别以警察与同业公会的机制进行了「弥补」，同时国家又以海外贸易与殖民为手段来对抗市民社会必然造成的生产与消费之间的不平衡。但是，显然诸种内部补救措施都不能真正扬弃市民社会本身的逻辑。

为抵抗市民社会原则自我展开而产生的破坏力，国家所提供的内外两方面的机制最终都被证明是不够的。对外的维度说明了国家内部建制无法克服的不足或者由市民社会所导致的国家本身的不可自足性，而对外维度本身又是充满了危险与不确定性，然而又是无法避免的「选择」。因此，归根结底，黑格尔以承认个人主体性自由的方式来驯服这种自由本身的策略看来似乎是无法从根本上解决问题的，市民社会本身的不可完善性使得黑格尔所塑造的、承担了「和解」这个最高使命的伦理国家也必然地成为不完善且不可完善之物。

第八章 抽象法、道德与现代性批判

马克思曾说：不解决最终的问题，就无法解决眼前的问题。因此，当我们看到了黑格尔政治思想的最终政治逻辑及其结果之后，法哲学前两个部分的意义也变得更加清楚明晰了。这两个部分一方面共同构成了「前伦理」与「非伦理」的部分，另一方面也构成了黑格尔对「现代性」——无论它的实际出现从时间上看是在现代还是古代——及其逻辑的一次思想清算。

前一个方面体现在黑格尔对于抽象法和道德之内在问题与不足的展示上，抽象法部分中所涉及的所有权与契约，其产生时间可以说是不可考也不必考的。因为对于无论处于任何阶段的任何文明而言，这两个都是最基本且最简单的问题，它们一则很好解决，二则又无法解决。好解决是因为其逻辑太过于简单，而无法解决则是由于它们太过容易遭受侵犯与破坏，并且这一问题根本不可能按照其本身的逻辑而得到解决。

后一个方面亦即现代性反思之所以会成为一个无可避免的重要任务乃至责任，是因为所有权与契约在政治思想领域获得了远超其应得的重要地位。这完全是个现代事件，以所有权与契约逻辑建构起来的「国家」表明：第一，法人逻辑本身无法离开国家而自行；第二，法人逻辑无法建立起法人与「国家」之间的责任联系；第三，法人逻辑无法应对现代「道德」主体的挑战。这种基于个人自由的现代「道德」比抽象法权更符合主体性的逻辑，然而它非但不能为国家合理政治秩序的建立提供助益，反而会造成严重的政教困局。

一 抽象法的局限

1. 自由与财产权

黑格尔对法与国家问题的思考从一开始就与「自由」问题紧密相连，甚至就是对「精神」之自由性质的演绎。从表面上看，这是黑格尔对时代潮流或时代基本共识的认可，但是从其国家理论的具体内容看，黑格尔所说的自由几乎与两百年来欧洲乃至北美洲时兴的「自由」毫无共同之处。黑格尔何以会如此理解「自由」呢？法哲学之所以要从抽象法破题，正是要详细展示黑格尔关于现代自由问题的思考。

倘若我们可以将霍布斯认定为现代政治理论的开创者的话，其原因必定不在于霍布斯的政治结论，而在于其立论方式或理论范式。霍布斯一改整体主义与道义主义的传统，而以具备理性与激情的「个人」为前提，由此而创造了所谓的「方法论个人主义」。黑格尔这里也以个人主义范式开场，既然谈论「自由意志」，那么它首先就应当是「个人」的自由意志。而具备了自由意志的个人，就是「法人」或「人格」（Person），其「要义在于，我作为这个人，在一切方面都完全是被规定的和有限的，毕竟我全然是纯自我相关；因此我是在有限性中知道自己是某种无限的、普遍的、自由的东西」，[1] 也就是说，它既是抽象自由的初步「实在化」，又是一种抽象的「普遍之物」。

这个抽象而有限的「法人」的确立为抽象法的权利话语奠定了基础。但是，很明显，这种法言法语并不能涉及有关一个人的一切方面，比如品质，因此，「如果某人除了自己的形式权利以外对什么都不感兴趣，这可能是纯粹的偏执，为胸襟狭窄的人所常有，因为粗野小人才最坚持自己的权利，而高贵的精神则顾虑到事物是否还有其他一些方面」[2]。这既是最基本的生活常识，同时又是政治领域最重要也最值得深思的问题。但是，权利话语却无法容纳这样的问题，而这也实际上「先验」地决定了权利话语的边界。

那属于「法人」的权利话语究竟能有哪些确定的具体内容呢？或者，用黑格尔的话说，已经具体化为个人自由的自由，如何进一步地具体化呢？黑格尔的答案是所有权，即财产权。这一权利的存在本身毫无可惊可怪之处，作为一种现象，至少它在罗马法中就已经获得了极为详细的规定，然而它之成为神圣不可侵犯的天赋人权却与洛克有重大关联。无论其理论性是否充分，洛克第一次以政治理论的方式确定了财产权的根本重要性，并因此成为「资产阶级意识形态」最重要的代表人物。后起的美国、法国、德国一系列认可「资产阶级革命」理想的启蒙思想者无不从财产权入手以反对君主、贵族以及教会的权利。黑格尔既然意图驯服市民社会及其利益逻辑，财产权问题当然不可绕过。

因此，黑格尔从一开始就为财产权规定了不同于洛克之论的意义：它与作为欲望主体的人的需求之满足无关，也就是说，它与肯定人欲的流俗的人道主义无关，这一权利要求的合理性乃在于「扬弃法人的纯粹主观性」。这仅仅是黑格尔的第一步，这种在外物中实现的自由仅仅是获得了「一种坏的实在性」[3]。它坏在对人的简化、物化与片面化。人的存在固然有「外在」的方面，如充满「自然性」的人身，然而，任何稍有理智的人都不会认为这就是人的全部。正是由于人的「复合的同一性」，外物也至少要分为自然物与人为之物。自然物的情况看似容易理解，然而其中也仍需要进一步的区分。人为之物的情况显然复杂得多，以「知识产权」问题为例，欧洲当时的法学界对此有极大争议，「精神技能、科学知识、艺术、宗教事务以及发明等，都可成为契约的对象，而与在买卖方式中所承认的物同视，但是，艺术家和学者等是否在法律上占有着他的艺术、科学知识以及传道说教和诵读弥撒的能力等，即诸如此类的对象是否也是物，却是一个问题」[4]。尽管在实际生活中，各个社会都能处理这个问题，但是，它对于法学而言却是个无解的问题。尽管这些「物」可以通过人的精神的中介作用而外化为书本或服务，从而可以成为「外在物」，但是，它们作为精神性的内在之「物」却又是永远无法以法律的方式规定的。黑格尔对这个问题的轻轻一点，便可使我们看出「抽象法」的先天不足。洛克《政府论》中的财产权论述极具「策略性」地避开了这类与第三等级核心关切无关的话题，并有意将读者的思考引导到外在物方面，并以「劳动」为理由「坐实」了财产权的起源。黑格尔并未直接以洛克的「理论」为例，而是举出了更加厚重的罗马法，毫不客气地指出以物权法的系统细密著称的罗马法在对物的区分上竟然有如此重大的缺陷，竟然将「子女」也划入了财产的范围。这种违逆人伦的

法所完成的，在黑格尔看来，不过是「物与非物这两种规定的完全不法的结合」[5]。因此，既然关于财产权的政治理论讨论不能背离「人格」与「自由」等更加重要的「其他方面」，那么在财产权的定义上就应当充分体现出这些原则。

于是，黑格尔对「占有权」的规定就不再向肢体劳动着眼，而是要彰显人的「自由意志」：「我把某物置于我自己外在力量的支配之下，这样就构成占有……我作为自由意志在占有中成为我自己的对象，从而我初次成为现实的意志，这一方面构成占有的真实而合法的因素，即构成所有权的规定……从自由的角度看，财产是自由最初的定在，它本身是本质的目的。」[6]人通过对其力量的运用所加于对象物的不是劳动，而是意志，这意志由我而出，并进入外物中与我相望。这样，黑格尔给财产权的新定义就补足了权利话语应有的内容，同时也打开了更大的理论视野与问题域。

个人所有权的法理基础问题解决了，共同所有权情况如何呢？「共同所有权由于它的本性可变为个别所有，也获得了一种自在地可分解的共同性的规定。至于我把我的应得部分留在其中，这本身是一种任意的事」[7]，由于它没有专属的法理依据，因而只能是私有权利的「任意」的延伸。这个「任意」一方面的确在某种程度上消解了「公共性」，但是另一方面也为「私有公用」的高贵行为留出了空间。黑格尔举出了一个著名的关于友爱的例子——伊壁鸠鲁应对「朋友间一切共享」的主张时指出，共享将剥夺朋友之间行慷慨之德的机会，同时也宣告了这群人之间的互不信任，这都与友爱本身相悖。同时黑格尔还为了捍卫私有制而对柏拉图进行了批判，认为柏拉图最佳政体说的理论基础与法人观念无法相容，尽管可能得到赞同，但无论柏拉图还是其赞同者都是出于对「自由」的误解。应当如何看待黑格尔对享乐主义者的赞同和对古希腊哲学乃至整个西方文明巨擘的反对所形成的巨大反差呢？没有必要放大这个反差，因为黑格尔绝无可能赞同任何形式的享乐主义，而黑格尔在对理性之必须成为国家政治生活最高原则的肯定方面显然与柏拉图更为接近，并且，普鲁士既有的土地归属状况以及长期以来容克阶级对普鲁士政治的健康影响也使得黑格尔对私有制的支持完全脱离了资产阶级性质，这些都属于更加重要的权利话语所无力涵盖的「其他方面」。

因此，在财产权的具体对象方面，黑格尔可以明确地批评罗马土地法公有、私有并存的安排，并指出私有制更加合乎理性且应当占据主流。黑格尔也指出另一种现象，即有些门类的法律安排实际上也不符合与法人相对应的权利话语与原则，如家庭信托遗赠财产，然而黑格尔并没有将处理这种不符合权利原则现象的法律安排说成是错误的，反而指出这些「例外」都来自「法的更高级领域」的原则，即「共同体、国家」，并且，它们都与任意无关，「而是完全根据于国家这一合乎理性的机体」.[8]这显然也与普鲁士土地贵族的政治意义密切相关，土地倘若不能完整地继承，则土地贵族必定不能保持稳定，这一阶级不稳定，则整个国家都无法稳定。

我们可以看到，在谈到财产权的具体内容时，黑格尔第一个提到的就是事关国本的土地问题。并非巧合的是，洛克论述财产权也是从土地开始的，然而其原因、用意与论证方式都与黑格尔大不相同。

「警觉的」洛克的服务对象是刚刚主权在握的英国资产阶级，这一新兴阶级已于四十多年前将不可侵犯的君主推上了断头台，他们急切地需要「合法性」。但是，这个自古以来在任何文明中都从未获得过文化地位和政治统治地位的低级等级，要怎样才能为它论证出令人信服的合法性呢？洛克只能采取将政府目的降到保护财产、将人生的目的降低到享受财产的地步才能做到。这最重要也最根本的一步完成后，才是资产阶级统治地位的巩固问题。这一阶级是凭借着「社会」力量即生产关系中的优势地位提出政治要求的，而其中最重要的两个要素就是土地和货币，「巧」的是，洛克论证的重点正是这

两者。黑格尔与此不同，黑格尔要严加防范的恰恰是资产阶级的崛起，但是在面对资产阶级意识形态的理论攻势时，黑格尔采取的却是「引进落空、借力打力」的办法，以承认私有财产权与自由等人权为起点，反用之以证明资产阶级的革命对象即君主与土地贵族所享有的诸种权利的合理性，同时又引入基本政治常识与政治经验进一步巩固君主与土地贵族的统治地位。

但是，必须强调的是，黑格尔并非为了普鲁士的君主与容克，黑格尔有更高的道义原则与文化理想，这一点是洛克和整个资产阶级所从未有过的。因此，黑格尔可以从容解决权利话语所无法解释的种种貌似不符合原则的历史现象与制度安排，比如自然物之不可私人占有，比如英国一直实行的长子继承制与雇佣劳动等，对于所有这些疑难，洛克统统是报以沉默。

除了各类土地法实际经验中所体现出的疑难之外，关于「占有」行为本身以及另一特殊对象即「人身」难道就没有疑难了么？的确，有占有的意图并不难，承认一切外物均为可占有之对象也不难，然而仅有这两条显然并不足以完成并保持一个具体的占有。黑格尔区分了三种占有方式：①直接的肢体把握；②给物以定形；③单纯的标志。[9] 第一种因其初级性与不稳定性而不足为虑。第二种则深得黑格尔之意，因为它意味着人通过将自身的谋划、思虑与劳作施于外物从而与外物有机地合而为一。洛克所主张的人对其身体的拥有在黑格尔这里重新得到了原则性的解释，并且由此延伸出去并引起了关于奴隶制的讨论。与诸多自由主义者一样，黑格尔也明确地反对奴隶制，并且，黑格尔也从原则上认定奴隶制是「不法」的。但是，黑格尔的反对并非简单地基于原则的反对，因为真正废除奴隶制还需要一个过程，真正从观念上认识到奴隶制的不法也需要一个过程，这些都是人类社会不可避免的经历，所以不能以历史虚无的方式直接一笔抹杀，而是应当承认这些「以不法为法」的时期。并且，更重要的是，在这些必将被扬弃的阶段必然要有「为了承认的斗争」以及最终的成果：国家——「自由的理念只有作为国家才是真实的」。[10] 也就是说，唯有在黑格尔所描述的普鲁士式的伦理国家之中，其国民能够形成共同的国家观念并主动地承担自己在其中的角色与责任，奴隶制才算真正终结，仅有法律规定每个人当享权利是不够的，法兰西第一共和国是无法被称为自由之实现的。

我们可以看到，从自由到财产权的第一步，刚刚触及土地与人身，理论的讨论就无法恪守在抽象法的范围内而必须触及处于终点位置的国家了。而占有的最万全的方式亦即「加标志」的方式更加离不开国家，因为这种方式意味着某人对某物的占有乃是得到普遍承认的占有，有了特定的标志，所有者即便远在千里之外且数年不加过问而仍将继续完全地保持占有，也有权「对这种产品自然的或有机的基础或其他条件加以占有」。[11] 但是，洛克曾提及的抛荒耕地为无主之地的的问题，黑格尔如何应对呢？这一问题即使用权问题，黑格尔坚定地认为所有权与使用权不可分离，似乎与洛克采取了同一立场。[12] 这一立场不仅意味着北美以及全世界数量巨大的未开垦土地都可以成为合法占有的对象，也意味着土地贵族收取地租等收益的做法似乎是不法的旧世界的一部分。

但是，黑格尔又同样坚定地认为：「领主所有权与臣民所有权的关系，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，从一方面说，固然含有上述空洞的区分，从另一方面说，却并不含有这种区分，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，在那里也不存在着两个真正的主人，而只有一个所有者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……关于领主所有权，被看做本质的东西是计算收益……它在这里是理性的要素。」[13]

黑格尔为土地贵族的特殊存在方式进行合理化的努力，在权利话语的羁轭之下显得是如此的尴尬。对于容克阶级在普鲁士政治中的柱国地位、特权及其一直以来发挥的积极作用，黑格尔是认可的，并且也在「国家」部分给予了充分的肯定，但是在这里、在这个重要问题上，黑格尔却没有拿出「抽象权利」之外的重要「方面」进行论证，而是强行对土地贵族进行了「区分」，不可不谓失策。这一失策也导致了在「价值」问题亦即可自由出售问题上，黑格尔也是直接指出「享有采邑者的所有权则不同，因为他本来仅仅是物的使用的所有者，而不是价值的所有者」[14]。出于对政治等级特殊地位的认可与维护，规定土地贵族不得出售土地，或者还存在种种不可售卖之物，这并不是什么难以理解且无法光明正大公之于众的说法，因此，黑格尔的处理方式非但不能带来所期望的效果，反而会为理论家本人与所辩护的对象带来极大的政治损失。

更何况黑格尔还补上了这么一段语义不明的文字：「人的自由由于基督教的传播开始开花，并在人类诚然是一小部分之间成为普遍原则以来，迄今已有 1500 年。但是所有权的自由在这里和那里被承认为原则，可以说还是昨天的事。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，也告诫俗见，少安勿躁。」[15] 这段文字既能够为黑格尔的作为自由之理念的普鲁士正名并劝慰真心希望普鲁士真正成为一个合乎理性的国家的人们，全体国民或其中的大多数都能够从思想与情感两方面理解并接受合理国家的日子终究会到来。但是，这似乎也可以被理解为是在劝慰那些执著于「抽象原则」的人，那无须为任何一类人作特别说明的日子终究会到来。

2. 契约与契约论

按照黑格尔的辩证法顺序，「占有」「使用」和「转让」构成了财产权部分的全部环节，而「转让」环节既是财产权部分的终结，同时又是作为抽象法第二大环节的契约部分之开始。所有权部分的理论视野还局限于个人与包括了身体在内的外物之间的关系，而在契约部分，事情不再仅与个人相关，而是开始涉及不止一人。

但是，正如第一部分的名称「抽象法」所显示的，之所以要加上「抽象」二字，是因为这一部分谈到的所有重要概念只要一进入具体问题的分析，这些概念就会立刻出现不适用或不足用的问题。其原因不难发现，抽象意味着无差别的普遍，而在具体的世界里，物类之间的自然差别与本质差别却是无法通过概念取消的。所以，土地、房屋、机器、衣物、书稿、知识等事物的所有权问题的安排处理是无法通约的，而对于不同性质对象物的使用方式也是无法统一的。最后，不同性质事物的转让办法也是各不相同的，有些事物根本无法转让，如「我的整个人格，我的普遍的意志自由、伦理和宗教」[16]。

契约部分的情况也是如此，并且由于政治理论史中影响巨大的所谓「契约论」的「传统」的存在，这一部分尤其免不了一番关于契约之应用对象范围的严肃讨论。首先，从「抽象形式」上讲，订立契约的目的是什么呢？既然契约问题的出现是由于所有权的最后一个环节即转让，则契约的目的当然就是所有权的转让，也就是财产赠予、交换或交易。尽管这些是极为常见且极为简单的日常事务，但是从哲学上进行说明却并非易事，排他性的所有权是如何从一个人那里转移到另一个人名下的呢？或者，在订立并完成契约的过程中究竟发生了什么呢？黑格尔并不认可「一人放弃、另一人随后获得」的理解方式，因为这中间有一个断裂，而这一断裂意味着甲方的放弃并不能保证乙方的获得，因此，这一行为中间必然需要一个不同于私人所有的中间阶段，也就是一个共同所有的阶段，这就要求意志与意志之间必须形成某种关系。

从前文提及的最万全的占有亦即以加标志的方式进行占有来看，所有权从来就不是一个特殊意志与外物之间的事情，契约当然更是如此。「这种意志对意志的关系就是自由赖以获得定在的特殊的和真正的基础。这是一种中介，有了它，我不仅可以通过实物和我的主观意志占有财产，而且同样可以通过他人的意志，也就是在共同意志的范围内占有财产。这种中介构成契约的领域。」[17] 自由之定在实际上包括了从财产一直到国家的所有实存，而所有这一切都与黑格尔所强调的意志与意志之间的「关系」有关，并且实体不同，所涉及意志的性质也不同。因为意志包括了个人意志、共同意志以及普遍意志等，后两者包含了所涉及各方相互之间对个人意志的承认[18]。就契约而言，其最简形式至少涉及两个个人意志，两者首先通过形成共同意志而达成对某物的共同所有，然后由共同意志完成某物所有权的转移。

所以，从形式上讲：「契约双方当事人互以直接独立的人相对待，所以契约（甲）从任性出发；

（乙）通过契约而达到定在的同一意志只能由双方当事人设定，从而它仅仅是共同意志，而不是自在自为地普遍的意志；（丙）契约的对象是个别外在物，因为只有这种个别外在物才受当事人单纯任性的支配而被转让。」[19]（丙）条涉及的就不再是契约的形式方面，而是触及了具体对象，而这才是更值得关心的问题。

一提及具体对象，黑格尔立刻举出了家庭与国家，并且直接指出「婚姻不可能归属于契约之下」，

「国家的本性也不在契约关系中，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」[20]，因为「转让」的对象不能包含人格、自由、伦理和宗教，因此连无偿劳动都不能成为转让的对象从而不能出现在契约条款中，更何况作为伦理实体的家庭与国家。在家庭问题上，黑格尔点名痛批的是康德，而康德在婚姻家庭问题上的论述的确也是康德思想中无法辩护同时也无法避免的败笔。国家问题上，黑格尔未点名批评的则包括了霍布斯、洛克以及卢梭等契约论者，黑格尔甚至都不必仔细深入诸位论者的论证链条之中并展示出其中的自相矛盾之处，而是直接指出契约论的实质不过就是「把私有制的各种规定搬到了一个在性质上完全不同而更高的领域」[21]。

然而对于这样一个看似简陋但却影响巨大而深远的理论方式，更加深入细致的剖析也许是更加合适的做法，黑格尔完全不妨花费些许笔墨并指出：这些契约论者在将契约应用于社会、国家或政府的建立时也在其中加入了远远超出民事商业契约的诸多内容。例如霍布斯的契约是「一切人相互」之间立的约，但霍布斯为这个约定加上了诸多「说明」，比如这一约定久远茫昧而不可考也不当考，此约一经订立后人便不可再订也不可取消等——这些条款都是正常契约所无法容纳与容忍的霸王条款。卢梭的契约则是一切人将自身「创造」为主权者即人民的神秘契约，但是卢梭也规定此契约具有「想象」性，规定参与立约的一切人要交出「一切权利」，这些神秘且无法达到的要求也绝不可能在任何合法普通契约中见到。洛克的双重契约中，结成共同体的原始契约也是不可考的，而在建立政府的契约行为中，洛克赋予「大多数」的重大权利同样无法免除霸王条款的嫌疑，它甚至直接与「政府行为必须获得每个人的同意」的原则相矛盾。而一旦确定政府的存在是为了「舒适、安全和和平的生活」，则建立政府的门槛也未免过低，因此新建或更换政府的理由也不免太过容易寻找。而政府成员一旦遭遇需要面对极大风险与重大牺牲之可能的时候，也未免有太多理由选择逃避。由以上几个原因所将造成的混乱，也未免太过于惊人。

霍布斯与卢梭之所以要为其契约说加上大大超出民事契约的重负，其原因十分简单而明显：因为共同体、国家、人民、政府等政治事物从其自然本性上就与一般民事契约对象不同，这类事物显然具有更

高的尊严，也需要极大的稳定性，这些都不是一般民事契约所能赋予的。洛克对于国家以及家庭中的伦理关系都进行了民事契约化的解释与处理，也就是将商人的等价交换逻辑完全应用于伦理与政治事物之上，看上去的确是达到了消解君主制或家长制统治的目的。然而，仅需进行极为初步的分析与推理，我们就可以看到，洛克实际上消解了任何形式之政府的任何超出利益逻辑之上的意义，从而也摧毁了能够支撑起稳固政府的一切坚实基础。总而言之，契约原则与政治事物的结合，要么撑破前者，要么摧毁后者。

黑格尔对于国家、市民社会与家庭的区分以及对于伦理、道德与抽象法的区分，体现了黑格尔对古典政治哲学基本原则的良好把握：不同种类的事物并非仅仅并列共存，其中存在一个自然的等级秩序。这个秩序之所以被称为「自然」秩序，是因为它并不是任何意志任意的创造，黑格尔苦心孤诣想以自由意志的定在来论证这一秩序的「合理性」的确是绕了一个在哲学家本人看来必不可少的弯路。循着事物的自然秩序或伦理与抽象法境界的差异，我们还可以看到，即便是在极为寻常的赠予契约与交换契约中，仍然有不得不然的区别对待。比如在所有者身故之后才发生所有权转移的遗赠，由于此行为的发出者已经离世，实际上并不符合契约双方都必须在场的立约与践约原则，因此黑格尔说遗赠「初不属于契约的概念，而是以市民社会和立法为前提的」[22]。也就是说，现实的契约活动一旦遇到形形色色的特殊情况就免不了求助于作为伦理实体的市民社会和国家。又比如交换契约中的雇佣契约，这是再普通不过的契约了，并且这类契约正在不断扩大其应用范围，政府公务人员、各级学校教师、各级各类医生等也渐渐成为无差别的「雇佣劳动者」，但是黑格尔特别指出，「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，而其所给付的也不是可以用外在的货币价值来衡量的（所以其报酬不叫工资，而叫做谢礼）。」[23]显然，黑格尔对无差别对待一切高贵之人与高贵之物的市民眼界是充满了鄙夷甚至愤怒的，契约面前人人平等或货币面前人人平等，以及婚姻、国家不过契约产物，等等谬说，黑格尔均是一一予以严正讨伐，决不姑息。

3. 不法之法

抽象法必有不足从而无法自洽自行，否则何以会有关于「道德」的讨论呢？在黑格尔看来，抽象法之先天不足在于其对「不法」问题的无可奈何。这在法学家看来并非问题的问题，何以竟能成为一个自由辩证法的必要环节呢？原因还是在于「占有」与「契约」本身的先天不足，占有需要承认，而契约仅能将个人的特殊意志「设定」为共同意志，而不能将特殊意志整合而成为真正的共同意志。因此，「特殊意志既然自在地与普遍意志不同，所以它表现为任意而偶然的见解和希求，而与法本身背道而驰——这就是不法。」[24]也就是说，世人皆知不法决非好事，然而黑格尔却能看出其中并非全为坏事的一面。尽管不法只能「破」而不能「立」，但是其所破的正是当世流传已广、误人已深的契约论以及种种自然法之说。因此它所破除、所否定的并非「自在之法（权利、正当）」，而只是其「假象」。于是，自在之法在「不法」中所完成的乃是脱去假象、回归自身，是对强加于它的否定的否定。

黑格尔将不法分为三类：第一，无犯意的不法；第二，诈欺；第三，强制和犯罪。其中，第一类不法产生于外物所有权上的分歧，因为每个意志「自在地就是普遍之物，所以只要他人承认，就可成为权原（Rechtsgruende）」[25]。换言之，只要他人不予承认，则其权原功能也就消失了，因此，只要普遍承认尚未达到，纠纷便是定局。只要其他个人提出所有权要求并非出于故意，这样的不法只好被称作「无犯意的不法」。此类不法的辩证法意义较低，因为毕竟只与外物占有相关，作为意图占有

者，某特定意志所着意的也还只是外物，其所否定的也不过是其他特殊意志的权利要求，而没有普遍地否定所谓「自在的法」。也就是说，它承认人人都有权排他性地占有某特定外物，但却不承认某个具体的人有权占有这一特定之物。

在第二种不法即诈欺中，遭到否定的不是特殊意志，而是普遍的法。按照日常经验也很容易明白这一点，合同诈欺不包括不履行既定契约的情况，而是指双方均履行了双方所定的契约，但是契约本身是无效契约或违法契约。「自在的法在跟作为特殊的和定在的东西的法有区别的时候，是被规定为被要求的并且是本质的东西；但是在这种情况下，它同时仅仅是被要求的東西，而且从这方面说它是某种纯粹主观的东西，从而不是本质的而仅仅是假象的东西。所以当普遍物被特殊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。」[26]

「自在的法」的观念在人类文明史中是极为普遍与常见的，古希腊哲人称之为「自然正义」，中国的历代圣贤则称「天道」、「天条」或「天理」。尽管关于其具体内容存在一定的地区差异与时代差异，但这一观念本身却是普遍性的。这一观念在人类契约往来关系中始终被认为是立约双方「应当」尊奉并履行的原则，然而这一「应当」也意味着它是无力自行的，在人类的实际生活中，它必须有某种现实的保证。这一现实的保证能够确保立约双方对于对象物的行为符合对象物的客观实际，以最简单也最具代表性的交易契约论，甲方欲以钱款交换乙方一件物品，双方协商定价后立约完成交易。在这一整个行为中，属于客观实际或「自在的法」的是什么呢？一方面是该物品的「价值」，另一方面是该物品「系他人所有」.[27] 两方面都属于「天理」，两方面也都有可能被任何一方无视，从而造成「诈欺」。任何一方所持有之物都有可能不是自己的；而所交易物品的价格，也有可能不符合其「价值」。甲方能够自愿接受并不意味着该交易就正当合法。任何物品的价值都必须是客观的，如果乙方给出而甲方接受的价值未能符合交易物品的客观价值，乙方的「欺诈」行为侵犯的对象就主要不是甲方，而是「天理」或「自在的法」。

在第三种不法亦即「强制和犯罪」中，遭到侵犯或损害的是人的自由意志本身。其逻辑很简单：由于人的身体与所有物都是自由意志的定在，因此施于此二者的强制侵权行为实际上侵犯的就是人的自由意志。但是，与前两类不法不同，这第三类之所以被称为是「真正的不法」，是因为这类行为所破坏的既有「法的客观方面」，也有「法的主观方面」.[28] 前者是由于真正的法本身就是自由的定在，而后者则是由于被侵犯的具体个人的自由意志也是有可能成为法原的主观意志，因此强制侵权行为既触犯了天条，也违逆了人意。

那么，这样的犯罪如何处置呢？当然还是以强制处置之。也就是说，作为犯罪，强制一方面侵犯了他人的自由意志，另一方面也是对同样作为自由意志之定在的自身的侵犯。强制本身就是自我否定，在犯罪行为中，已经出现了一次自我否定，因此就还需要一次作为「否定之否定」的强制从而回复到正义的状态，这就是法的强制[29]。这种强制显然离不开国家相关机构与人员，因此，对于以权利话语为基础的抽象法而言，在其每一个重要环节上，国家都是不可或缺的根本基础与背景，但是反过来抽象法的视野却无法容纳并恰当理解国家。黑格尔之所以要如此细致入微地剖析不法与司法行为形式方面的法理内涵，是因为抽象法本身的语言或逻辑并不能确切地说明，法凭什么可以强制人们遵守，而黑格尔基于辩证法的法哲学语言却不但能够解释抽象法之强制性，还能够超越抽象法的局限。

这一局限还体现在对于不同犯罪行为的量刑上：抽象法的逻辑和话语无法解释清楚量刑裁决的法理依据。对于不同的罪行采取轻重有别的处罚方式是一个几乎不言而喻的常识与普遍现象，看上去简直不

可能存在任何让人难以理解的地方。

然而，人类历史上也存在一些「例外」，如斯多葛派认为只存在一种德性与一种罪恶，德拉古的法律将一切犯罪都处以死刑以及某些野蛮人特殊的荣誉感将任何侵犯都视为对其整个人格的侮辱等，这些做法采取的都是以不变应万变的教条[30]。只是，抽象法也和这些例子情况相同么？从历史上看，至少著名的罗马法显然不是这样，从法理学的角度来讲，罗马法从性质上是属于抽象法的。既然如此，罗马法的存在意味着什么呢？它是一个反证么？很遗憾，在黑格尔这里，罗马法一则能证明抽象法名实不符，二则能证明罗马法学家明智地选择了「从质」而没有受抽象法人观念的束缚。只是，第二方面的优点无法弥补第一方面的不足，明智的做法与优良的绩效填补不了「正名」问题上的亏空，因为兹事体大，它关系到一个文明的水准。

黑格尔法哲学对于权利话语的超越最终体现在内容方面，它一则能够根据伦理的坐标系标定所有的不法行为，二则能够对犯罪责任的产生、归属做出明确一贯地说明，三则可以根据该行为所侵犯的对象而判定其应受处罚的等级，最后，它还可以完美地解释法律的惩罚为什么能够平复犯罪行为所造成的损害。

从逻辑上讲，如何用伦理的体系来标定「不法的强制」呢？「不按约定给付而违反契约，或者由于作为或不作为而违反对家庭和国家的法定义务」[31]是最广泛的不法行为。黑格尔特意将这两类分开，显然与伦理部分中家庭、市民社会与国家的区分有关，三者之中，市民社会特与契约相关，而家庭与国家才是真正的伦理实体。更重要的是，这两类几乎涵盖了既定政治社会中所有类型的不法行为，它们都是对三位一体的伦理国家的侵犯。

从逻辑上讲，一桩罪行应当怎样进行归责并定性呢？这实际上也是对人类行为的分析，法理学的一般做法是既强调行为的意志方面或主观方面，也掺入众多「庸俗心理学」的内容，如「刺激和感性冲动」等因素[32]。在黑格尔看来，这些内容的加入非但于事无补，反而适足召乱。加入刺激和冲动非但对人的自由意志以及人作为理性存在者的本质缺乏尊重，并且还会给案件的审理带来不必要的麻烦。

从逻辑上讲，不同的罪行伤害的具体对象又有哪些呢？有些行为伤害的是人的整个人格性，如谋杀、抢劫、奴役与强制信仰，对于此类行为的惩罚当然也最重；有些行为的伤害则仅及自由的外在定在而未能构成对主体人格无限性的伤害，如盗窃与违约，此类行为的判罚自然相应较轻。这里需要特别注意的，是黑格尔对种种不法行为所侵害之对象进行分类与分级的逻辑，黑格尔法哲学是按照「事物的概念」而不是「通过结果的弯路」来完成各种区分的，因此类似「危害公共安全」这样的名称是无法令黑格尔满意的。[33]

最后，还是从逻辑上讲，法律实施的判决与惩处又是如何消除不法行为的侵害的呢？这个问题引起的是关于「正义」的讨论。这一问题堪称是人类文明生活第一问题与根本问题，西方政治哲学的奠基之作便是以正义为主题的。正义问题无处不在，然而往往被误解为法学问题或法律问题，因此，与柏拉图、亚里士多德一样，黑格尔也要处理法学内部对这一问题的错误理解。在黑格尔看来，当代欧洲法学对刑罚问题的理解与处理是极其糟糕的，原因是整个现代法学的话语体系就是极其糟糕的，它对于犯罪行为本身的逻辑以及加于罪犯的刑罚到底意义何在都没有达到概念的理解。以当时的柏林高等法院推事克莱因为例，这位著名的法学家在其《刑法原理》中将法的强制与不法的强制均等地视为「伤害」。在黑格尔看来，这是缺乏最起码的正义意识的表现。以正义的视角来看，则罪犯的伤害行为是

不能简单地视为某种「实存」的，犯罪事实固然是「真实存在的」，但是，「唯有作为犯人的特殊意志」[34]，它才是真实存在的，就其本身而论，它是虚无的，也就是说，它只意味着正义的缺席。黑格尔的这一论述方式完全符合基督教神学对「罪恶」的理解。正是由于罪恶本身的虚无性，它能够通过与之性质相同的外在强制行为而被消除。这一理解不符合神学教条，但是考虑到国家的神圣性质这一同样不符合教义的新规，黑格尔对于罪恶本身的处理方式也就不难理解了。罪恶行为损害的不仅是受害者，还有「作为法的法」，因此，法必须通过对罪犯特殊意志的损害来恢复「法的原状」，即：正义。

此外，「加于犯人的侵害不但是自在地正义的，因为这种侵害同时是他自在地存在的意志，是他的自由的定在，是他的法，所以是正义的；不仅如此，它还是在犯人自身中立定的法，也就是说，在他的达到了定在的意志中、在他的行为中立定的法。其实，他的行为，作为具有理性的人的行为，所包含着的是：它是某种普遍物，同时通过这种行为，犯人定下了一条法律，他在他的行为中自为地承认它，因此他应该从属于它，像从属于自己的法一样。」[35]这段话的前一半，仍然是对罪恶本身自我否定性质的说明，后半则一方面对犯罪者表示了极大尊重，另一方面也是对通行判案原则的一个说明，中国的一句古话实际上是这个原则的最佳总结——以其人之道还治其人之身[36]。这样一个通行做法也有一个理解方面的问题：它往往使得人们误将刑罚与「复仇」等同起来。对此，黑格尔法哲学的理解是：从质与量两方面讲，作为对罪行的平复，刑罚完全可以理解为「报复」

(Wiedervergeltung)[37]，但却不能理解为「复仇」(Rache)[38]，因为复仇并不能恢复正义，也不是高等文化的标志。

以上对于各类法理学问题的处理都是以伦理国家为前提的，并且，这个前提是无法隐藏的，因为离开伦理国家谈论抽象法律，实际上是不可能的事情。

以上所探讨的这些问题尽管非常重要，但都不难理解。看上去难以理解的是黑格尔看似极其突兀地提及的「英雄」问题。

在谈到法的强制与不法的强制问题时，黑格尔还特意提及了两类强制，这就是「教育上的强制」和「未开化的人所实施的强制」，这是一对相互反对的强制行为。未开化的人的意志是一种什么样的意志呢？黑格尔认为这是「纯粹自然的意志本身」，但它也是「对抗自在地存在的自由的理念的一种暴力」，也就是对抗文明的野蛮力量，因此是需要反对和克制的——「或者伦理的定在早经设定于家庭或国家中，于是上述的自然性就是对抗伦理的定在的一种暴力行为，或者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，理念创立了英雄权利。」[39]显然，黑格尔特意挑出的这一强制类型集中展示了政治与文化两方面的考量。在现代抽象权利话语之下，文明开创者、国家创建者以及文化集大成者级别的伟大人物实际上是受到委屈与伤害最大的人，这种特殊的不公正往往只有极少数对此有深刻理解的哲人才能极其强烈地感受到，在黑格尔之前，德国有歌德、席勒等一代巨子，而在黑格尔之后，整个欧洲几乎只剩下一位尼采。农业制度、婚姻制度以及国家等，尽管可以被理所当然地拿来作为众多问题的讨论背景与前提，但却不是自行生长出来的自然物，没有伟大的创立者，就不会有人类文明的基础，无论它们是何等地符合理性。

因此，完整的政治哲学或法哲学必须为这样的特殊人物留出特殊的位置，不仅仅是在文明的创生之初，而且在国家以及各类理性的法律制度建立之后，仍然要为英雄权利准备下崇高的名位。因为一旦遇到重大危机时刻，具有崇高威望的伟大人物仍然是一国之人最可仰赖的支柱。君主制正是最佳的制

度保障，因为，从历史发生过程看，君主制本身往往就是英雄创制与英雄权利的延续，但最根本的原因乃是：英雄与普通人，不是同一类人。后者的行为，私人性质往往大于公共性，而前者的重大举措则都是公共性的[40]。国家之所以重要，之所以特殊，根源也在于此。这些都是现代权利话语所无法容纳的，因此，在黑格尔这里，贝卡利亚关于死刑的言论所体现的非但不是现代法学家的文明情怀，反而是现代视野的低下[41]。

总之，抽象法视野的根本局限在不法环节展现得至为彻底，这一视野无法容纳任何有关文明生活的重大主题，如国家、家庭、英雄人物、担当、奉献以及牺牲，等等。在黑格尔不断地以法哲学的新逻辑与新话语弥补其缺陷的过程中，也出现了本节开头提出的问题：不法是如何成为抽象法与道德之间过渡环节的呢？或者，自由意志的现象过程为什么离不开道德的环节呢？再或者，现代道德哲学能够弥补抽象法话语的欠缺么？具体而言，在论及法的强制用「以其人之道还治其人之身」为何也是对犯罪者人格的极大尊重时，黑格尔指出，犯人实际上是在以实际行动进行普遍立法。这实际上就是现代个人主体自我意识的法理学与其道德哲学的逻辑。

犯罪行为与法的惩罚行为的碰撞就变成了两种法的较量，黑格尔按照辩证法的展开而称之为「发展」：首先，它「呈现为自在的普遍意志和跟它对立的自为地存在的单个意志之间的区分」，前者即是法，后者则是不服法的挑战者，二者在这样的局面中处在了对立之中；其次，「它揭示着自在地存在的意志通过这一对立的扬弃而返回于自身，从而本身成为自为的和现实的意志」，「自在存在的意志」就是尚未完全显现的法，但是通过对不法行为的惩罚，法通过行使正义而回到了自身，从而成为「自为的」与「现实的」。得到了真实施行的法就不再是仅仅「自在的」、「抽象的」或「直接性的」法了。如果那与它对立的单个意志能够认识到自身与法或「那个意志」的同源性与其一致性，则法或那个意志就将成为「在定在中的意志」，从而「不仅是自在地自由的而且是自为地自由的意志」，这就是作为「意志现象学」之终点的国家了[42]。但是，同样作为一个自由的意志，不法的挑战者本身也具备一个完整的、「具体而微」的相同结构，它也有将自身的法普遍化的倾向，也有行使正义并成为「现实的」的意图。于是，在这种作为挑战者的「道德主体」看来，法就成为「无限的在自身中存在的意志的偶然性」[43]，也就是说，道德主体还不知道真正的法与它一样也是主体。

二 道德

1. 现代道德的演化

道德问题与抽象法或法理学问题性质大不相同，后者处理起来显然要简单得多。道德问题既是政治理论的基础问题，也是任何一个政权的立身之本。无法稳稳占据道德制高点的政治理论是不可能具有生命力的。而一旦失去道德和理论的制高点，任何政权都将陷入致命的危机。但是，并不是任何抢占道德制高点的理论在政治上都是建设性的。既占据道德制高点又能够巩固国家政权的政治理论，既是理想的政治理论，也是国家之福。反过来说，对于道德问题的处理也是检验任何一种政治学说的最重要的着眼点。

黑格尔所要「降服」的道德意志是一种特殊的意志，它「不仅是自在的而且还是自为的无限的」，也就是说，它是一种真实的存在，同时它还是一种有普遍化的主张并且要践行的存在，因此，它「把人规定为主体」[1]。这种道德主体一经产生便立刻获得了广泛的认可并理所当然地占领了道德高地，它将一切非民主共和的法权都踩在脚下，将一切非民主共和制政权的合法性都剥夺净尽。但是，这种主

体在政治上建设性如何呢？其在政治上最集中的表现是法国大革命，而这场革命的结果显然是令人恐惧的。

它是欧洲启蒙时代的产物，它的产生与自然权利学说有关，然而又有显著的不同。

在法国大革命之前，后果远不如它的英国内战就已经让霍布斯陷入了深深的恐惧。但是，霍布斯在批判现代自然权利诸说时，从不曾将「生命」与「天赋自由」等权利与「道德」相联系。霍布斯考虑的是如何建立政治权威，而不是摧毁它。在霍布斯看来，那些企图以「自由」的名义限制主权者的人所谓的「自然权利」不过是按照自己的意愿运用自己的力量保存自己性命的自由[2]。自由地保命没什么不对的，也从来没有哪个正常的主权者会否定乃至剥夺这样的「权利」，但是以此为名义要求更大的政治权利就不可以了，因为那将事与愿违地导致战争状态。霍布斯痛恨那些勾起了人们追求自由之激情的一切[3]，并力图以自由将导致的灾难性后果来吓退要求自由的人们，同时通过从理论上贬低人性的办法来维护主权者的权威。

这并不是好办法。就人类历史而论，那些始终被人们传颂的高贵之人已经展现或证明了人性的高贵，而卑污者无论何等卑污、无论数量何等巨大也无法损毁或掩盖人性的光辉。而就所谓的人性论而言，人并不像霍布斯所认为的那样极度怕死，反而很容易进入不怕死的状态，仅仅以锁链崩断的后果来维护脆弱的锁链[4]是无法吓住人更不可能服人的。因此，霍布斯的策略并不明智。

非但如此，贬低人性还会导致这样一个难堪的局面，霍布斯甚至无法从理论上阐明为什么人不应当继续生活在战争状态之中。在霍布斯这里，人被贬低为激情的动物。人尽管具有理性，但这个理性并不能为自身规定任何目的，它只是激情的仆役，因此，理性对任何事物的「看法」都是无足轻重的，善与恶都属于这类既无根据也不重要的「看法」。人对于横死的恐惧也仅仅是最为强烈的两种激情之一，激情的强度本就是难以度量的，如何能够确定这两种最强烈呢？即便这是真的，又能说明什么呢？说明恐惧的地位高于骄傲么？既然善与恶都不过是主观感受，霍布斯又凭什么说「恐惧使人为善而骄傲使人作恶」呢？既然如此，理性为何要为恐惧服务呢？除了无须论证的自然法之外，霍布斯拿不出任何理由[5]。理性尽管具有相当高的地位[6]，但霍布斯却不让它在人类灵魂中占据统治者的地位，因此霍布斯的「人」就只能沦为受激情驱使的动物。这样的理论如何去争取道德高地？

霍布斯维护主权的失败反而为洛克以及更多后来的「颠覆者」的更大成功奠定了必要的基础——方法论个人主义、自然状态以及契约论等理论武器统统成为对方的战利品。在洛克这里，「天赋自由」尽管还是来自自然或自然法，但是却已经上升到了人之自然状态的高度，并且被填进了具体的内容——享受劳动带来的财产。这一内容于是就被提升到了政权存在之目的的高度。与仅仅自我保存比起来，这一布尔乔亚的目的显然更加符合商业社会的氛围。因此，在机巧地否定了君权神授与父权论之后，只需再将霍布斯馈赠的理论武器做一番简单改造，洛克的种种说法就可以占据道德高地了。只是，享受财产或享乐本身却是不配得到这样的崇高地位的。

卢梭的批判深刻地改变了这个状况，仅仅活命或者享受财产等「内容」统统被斥为现代社会「奴役」人的共谋，而自由是不能被强行填充的。自由不唯不需要任何内容，也不需要任何形而上的基础，它不是人类灵魂中的激情，也不是来自自然法的规定。恰恰相反，自由乃是人的本质属性，从而也是一切正当的人类文明的基础。自由从此开始具有了「道德」性质，它的含义变成了「自主」。但是，它同时也成为几乎一切政权的敌对力量，并且是无比巨大的颠覆力量。卢梭的社会契约论不仅在法国大

革命中被奉为圣经，在晚清以来中华大地的影响力也远在洛克、孟德斯鸠等人之上。这样巨大的力量来源于人的道义本性，因此即便是法国革命所造成的惨烈结局也难以降低革命原则的号召力。

康德对「自主的自由」进行的论述总结更是使得整个欧洲已发生根本转变的「道德」获得了更加稳固的理论形态。其稳固性来自于康德准备的哲学基础：「形而上学」方面，任何感性直观所不及的对象都成为不可知的，而能够进入感性直观的，也不过是「现象」，也就是说，形而上学被彻底取消了，从而对象物或外物就与人的世界彻底隔绝了，它们分别成为自然王国与自由王国。但是，自由王国里的人也成为「孤岛」，每个人都应当是自我立法的道德主体，每个人最终也将「顺理成章」地成为「世界公民」，那么，哪里还有国家与家庭的立足之地呢？更何况康德还进一步将「道德」与任何经验性的「幸福」彻底分隔开了，从此一个选择是否「道德」就成为一件只与「纯粹原则」有关的事情，无论将招致何等的后果，坚持了原则就是道德的。反过来，无论为世人消除了多大祸患、为国家挽救了多少生命财产，只要没有坚持纯粹原则，或者该原则无法成为普遍法则，该行为以及该行为者就都是「不道德的」。放到政治领域，任何政权，无论从绩效上、从历史上看有何等的丰功伟绩，只要不符合「自我立法、普遍适用」的道德原则，就是「不合法」的[7]。人类历史上第一次出现具有如此破坏性的政治原则与道德原则。

那么，道德主体与政权或主权国家之间，还有和解的可能么？如果不能从原则上超越这种「道德主体」，健康稳定的政治秩序就没有可能。

2. 道德逻辑演绎

霍布斯式的解决办法所导致的结果是灾难性的，「利维坦」这个名词非但不能提高国家的声誉反而几乎是彻底地败坏了它，霍布斯的自然法、契约论与人性论诸说，更是使政权、国家或主权等概念长久地遭到「道德人」的警觉而没有得到应有的敬意或爱戴[8]。黑格尔采取的是完全不同的办法：首先，充分尊重对手的逻辑，其次，循着对方的自我理解而对对方提出要求从而达到「归谬」的效果，最后，用更高的原则解决对方的困境。

因此，黑格尔对道德观点的主体逻辑表示了认可，「主体性不仅是形式的，而且作为意志的无限的我规定，它构成了一切意志的形式」，同时，也指出「作为直接自为的而与自在的意志区分开来的主观意志是抽象的、局限的、形式的」.[9] 也就是说，个人意志如果与作为「人间正道」的精神本身相区分乃至相对立，则尽管它也具有与后者一样的形式，却只能是一己之私的小道。但是「道德」主体的意志就是处于区分状态的意志，并且，这种道德意志如果坚守在其自身内部，就既不可能达到真正的自我认知，也不可能上升到更高的层次了。

康德的「世界公民」正是这样一种固守内心抽象道德法则的「主体」，它并无意愿进入经验世界并改造经验世界。面对种种不道德的现象，它所采取的策略是「表面顺从而内心反对」，它甚至坚信，经验世界是不可能改善也不可能道德化的，道德与幸福的一致，只能交给由它「设定」的上帝，而不能相信任何经验世界中的人、团体或政权。这正是「道德主体」全部否定力量的根源。这也就是为什么黑格尔必须坚决取消这个内外之别的原因——这种人为造成的区隔将使得个体与国家之间的对立成为无解的死局。

对于黑格尔而言这是至为关键的一步，对于对方的固守战略，黑格尔采取的对策是以「理」服「人」，也就是以主体意志本身的逻辑来取消人为强加的区分：按照意志本身的基本逻辑，它必然「希求扬弃这种界限，它是把这种内容从主观性转化为一般客观性、转化为定在的活动」，并且，

「在这一对立中的意志跟它自己的简单同一，就是在双方对立面中始终如一、而且是与这种形式差别漠不相关的内容，这就是意志的目的」。^[10]也就是说，意志必定要将自身表现于外，而反过来说，表现于外在形式中的与保持在主体内部的都是同一个内容、同一个意志。

这里的关键是「表现于外」。一个意志表现于外时如果仅与外物发生关系，那显然是无法与「道德」发生关联的，因此，表现于外的真实含义是，某人将自身的意志施加于他人意志之上并最终达成两个意志的同一，^[11]这才是「行为」（die Handlung）的真实含义。它意味着：「（甲）当其表现于外时我意识到这是我的行为；（乙）它与作为应然的概念有本质上的联系；（丙）又与他人的意志有本质上的联系。」^[12]第一条意味着主体的责任意识，第三条意味着道德意志的政治性，而第二条中

「作为应然的概念」指的正是作为世间正道之源的精神。个体意志与精神之间的本质联系只能是与之相符或不相符的非此即彼，因为两者之间在形式上的同构并不是「本质」关联。这些要素在「抽象法」部分也曾出现，如意志表现于财产中，又如在契约与犯罪中出现了与他人意志的关系。但是，财产只是外物，而契约过程中发生的两个意志的联系只是任意的联合，双方的关系并不是「肯定性」的，因为双方在立约之前与之后都仍处于「你的/我的」的对立关系亦即否定关系之中，而在诉讼过程中，各方的行为都是在客观相关法规规定之下进行的^[13]……总之，道德行为与法律行为之间的差别是明显的，在抽象法部分的各类行为，除了犯罪行为之外，主体性都不是其中的本质内容。

需要注意的是，黑格尔对道德和法律的区分与一般的将两者视为不同性质「行为规范」的区分不同，后一类区分中「道德」的存在空间只是法律由于本身的诸多局限而被迫「让」出来的，而黑格尔所谈论的「道德」，其要害所在却是这种「道德主体」对于人类行为规范认知的形态，亦即被黑格尔称为「美丽灵魂」的意识之形态。

那么，这种主体的「道德行为」中包含了哪些环节呢？或者，我们应该从哪些方面来认识这种「道德」呢？三个方面：「（一）行为的抽象法或形式法，即这种行为在直接定在中实施时的内容，一般说来是我的东西，从而它是主观意志的故意。（二）行为的特殊方面就是它的内部内容，（甲）它的一般性格，对我说来是明确的，而我对这种一般性格的自觉，构成行为的价值以及行为之所以被认为是我的行为；这就是意图。（乙）行为的内容，作为我的特殊目的，作为我的特异主观定在的目的，就是福利。（三）这一内容作为内部的东西而同时被提升为它的普遍性，被提升为自在自为地存在的客观性，就是意志的绝对目的，即善，在反思的领域中，伴随着主观普遍性的对立，这种主观普遍性时而是恶，时而是良心。」^[14]

第一方面中的抽象形式是整个行为的形式，它决定了整个行为都来自同一个主体意志；而第二方面展示了某种可笑的现代习俗产生的根由并拆穿了其与生俱来的虚伪性。道德氛围的改变与现代人对「意图」的迷狂关系密切。人的行为所涉及的具体内容可以说是极为复杂的，「意图」事实上只是整个行为内容中的一个部分，它也的确是极为特殊的一个部分，因为它决定了行为的责任归属^[15]以及整个行为的意义与价值，但是，这并不意味着它因此就应当获得如此巨大的关注，它甚至已经成为现代人独特的自我满足感的根本：「以前人们只问，这个人是否正直？他是否在尽他的义务？今天人们却要深入到他们的内心，而且同时假定在行为的客观方面和内在方面——即主观动机——之间隔着一条鸿沟」^[16]。

这是一条具有历史分水岭意义的鸿沟：「主观自由的法，是划分古代（das Altentum）和现代（die moderne Zeit）的转折点和中心点。」它一方面「源远流」，另一方面「流长」：源远流在于，「这种已

具有无限性的法表达于基督教中，并成为具有新形式的世界的普遍而现实的原则。它的最初形态是爱、浪漫的东西、个人永久得救的目的等等」；流长则在于，「其次是道德和良心，再其次是其他各种形式。这些形式一部分在下文表现为市民社会的原则和政治制度的各个环节，而另一部分则出现在历史中，特别是艺术、科学和哲学的历史中」。^[17]前者十分明确地聚焦于基督教，这显示了黑格尔与现代政治理论先驱人物的一致，黑格尔曾经向马基雅维利表达了极为崇高的敬意，而马基雅维利正是最早开始以政治的名义猛烈批判基督教的现代性的开创者。更重要的是，这也显示出了黑格尔远超前人的文明忧思，因为从后一方面看，黑格尔对「世俗版」基督教的忧惧在思想深度上已远远超过了以马基雅维利为代表的宗教批判。佛罗伦萨的前国务秘书仅从权力政治的逻辑出发，指出了罗马教廷自相矛盾的权力逻辑与表里不一的所作所为对于亚平宁半岛乃至整个欧洲政治权力格局的结构性伤害，而黑格尔则是从更加深刻的文化逻辑层次感受到了基督教对现代精神深入骨髓的负面影响，这一影响在世俗化的时代背景下既难以察觉，更难以解决。

这种「法」造成的所有负面影响中，最令黑格尔痛心的，是它对「伟大」的伤害：「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物同一而又与它有差别的。可是抽象反思却把这一环节在它与普遍物的差别和对立中固定下来，于是就产生了一种对道德的见解，以为道德只是在同自我满足做持续不断的敌对斗争，只是要求『义务命令你去做的事，你就深恶痛绝地去做。』正是这种知性产生了心理史观（die psychologische Ansicht der Geschichte），这种历史观点知道怎样来鄙视和贬低一切伟大事业和伟大人物，把在实体性的活动中同样找到满足——有如名誉、声望等，总之是知性早已断定为有害的这些特殊方面——的倾向和激情，都转变为行为的主要意图和有效动机。这种知性断定，伟大的行为和由一系列伟大行为所构成的现实影响固然造就了这个世界上一些伟大的事物，并且给行为者个人带来了权力、名誉和声望等，但是归属于个人的不是那种伟大本身，而只是落在他身上的这种特殊之物与外在之物；由于这种特殊之物是一种结果，因而它好像应该就是他的目的，甚至是他唯一的目的。因为这种反思本身是站在主观立场上，所以它固执于伟大人物的主观方面，从而忽视了它自己所造成的空虚性之中实体性的东西。」^[18]这绝不是个小问题，因为它已经涉及「历史观」这样的重大主题。

但是，这里面有一个十分重要的转折与过渡。黑格尔从来不反对适度强调道德行为的主观方面，因为这既符合「概念」本身，也符合人类崇尚正义、勇敢与节制的良知良能^[19]，所以既能鼓励良善正义的人们，也能对良善风俗的形成与保持产生积极作用。但是，一旦过分强调主观方面，反而会使得道德行为本身固有的内外两方面发生断裂，并进而形成内外相互否定的局面。非但如此，这种相互否定还会蔓延到不同的主体之间，形成相互猜疑乃至相互污蔑诋毁的糟糕氛围，于是任何有志于为公共善有所贡献的人们就必定被污蔑为追名逐利之人，「道德逻辑」反而变成了道德的绞杀机制。而这个机制最终极的绞杀对象，正是一切伟大的人与伟大的功绩。这与基督教以神的名义将「异教徒」追求人性卓越的正气斥为骄傲的做法完全是同源同种的，黑格尔从这个最令其痛心的现象出发溯流而上找到的也正是基督教。因此，这里所展示的对英雄人物及其跟随者进行道德谋杀的完整过程，其实就是尼采的谱系学所展示的奴隶道德的获胜历程。只是黑格尔试图以辩证法的名义将其扬弃，而尼采则是完全着眼于「质」的方面并对基督教所宣扬的道德采取了毫不姑息的批判态度。

这种道德绞杀的政治后果是极其严重的。它将意图摆在了远远高于行为中其他要素的位置，以致「客观目的在他看来只是达到主观满足的手段」^[20]。一旦这种「看法」具有了「话语权」，它就会形成

了一种极不健康的道德氛围，因为持有这种观点并握有话语权的人决不会将这样的观点拿来作「道德反省」之用，而是要用来品评他人。在这种氛围之下，真正有志于国事与公益的人们既放弃了利益，也得不到荣誉和爱戴，于是就会陷入柏拉图曾经描绘过的「荣誉政体」问题 [21]，反而是「真小人」更能获得舆论场域的认可，一心只想着如何捞取利益并留下「遗产」（legacy）的政客、一心只考虑如何在理论史上占据一席之地并获取各项利益的学者反而更能够「适应」这样的环境。

「福利」（das Wohl）逻辑显然是上述道德机制的一个重要方面。它也是对现代以来包括康德「德福」二分原则在内的基本道德面具的直接戳穿。以具有最「成熟」形态的康德道德律为例，归根结底，这种道德法则所指向的具体对象也仍然不外是财产权等法定权利，这些经验性的事物都是与需求相关的福利，甚至所谓的「灵魂不朽」与「上帝存在」的公设也仍然是为了永生并保证最终道德与福利达成一致。由于道德主体意识形态对于主体性中的「特殊性」的割裂式的过分强调，福利也必然彻底脱离「他人福利」与「所有人的福利」而成为纯粹的私人利益，并最终成为上述「道德」氛围形成机制的必要组成部分。另外，从理论框架上讲，「福利」也意味着「道德」对「抽象法」部分全部内容的涵盖，正如「伦理」部分涵盖了「道德」和「抽象法」两部分的内容 [22]。

最后一个方面是重中之重，此处无可避免地触及了道义问题的根本所在，也是古典政治哲人讨论的重点问题，即善（das Gute）的问题。黑格尔试图用「主体性」来限制「善」以便为真正的「自由」保留真正的普遍性。

黑格尔对善的定义是：「善就是作为意志概念与特殊意志之合一的理念；在这个合一中，抽象法、福利、认识的主体性和外部定在的偶然性，都作为独立自主的东西被扬弃了，但它们本质上仍然同时在其中被含蓄着和保持着。所以善就是被实现了的自由，世界的绝对最终目的。」[23] 其中「意志概念」实际上指的就是精神，而它与个人意志的合一（die Einheit）则意味着个人目的与精神本身的目的的一致。「理念」（die Idee）意味着「善」是有内容的，按照「善」在法哲学中出现的位置，其内容包括了某些「特定」的抽象法、福利、主体性与外在偶然性。「特定」二字的意思是：「福利」的全称实际上是「普遍福利」；法与福利必须相辅相成并共同成为善的有机组成部分。认识的主体性，亦即个人的意志必须「在见解和意图上符合于善」。只是，必须以「善」来统摄法、福利与主体性，而这三者也必须符合「善」的要求才能够成为有意义的——这仍然还是在进行同义反复。问题的根本在于「善」的具体内容，既然善必须以主体的意志为中介才能够显现出或「揭晓」出其内容并由此而具有了「外部定在的偶然性」[24]，那么，显然问题就出在这个「中介物」的特性上。

最好的中介显然是伦理国家创建者、统治者或担纲者的意志，以这样的意志为中介，则「善」的内容就必然要包括家庭、市民社会、国家及各自内部诸要素了，但是那样的话，「善」就不是合适的名词而应当使用「精神」了。黑格尔在这里对「善」这个概念的使用实际上就意味着：这就是黑格尔对「善」的理解。「善」就是被任何一个无差别的「道德」意志借来补足其普遍有效性与至高无上性的「实体性」内容——引号意味着它永远无法获得真正的实体性，永远只是虚假的和自诩的。它最终只能成为仅能用来存储「抽象普遍性」也就是虚假普遍性的「义务」[25]，这就是康德形式普遍主义道德学说在理论上所能达到的最终结果，而在政治领域则是普遍的「伪善」（die Heuchelei）与「僭越」（die noch hoehere Spitze）[26]。

这个最终结局的达成与前述道德氛围的形成在形式上是完全一样的，只是牵涉到了更加重要的一些概念。如前所述，主体性必须与「善」相结合才有意义，而这个结合将使得所有的道德主体产生「神

圣感」和「自我确信」的「良心」（das Gewissen）[27]，从而达到唯我独尊的「僭越」。但是，这些僭越者却通过彼此的观看而都变成了「伪善」者[28]。而所有这些道德主体在黑格尔眼里都意味着恶或善与恶的彻底混淆。[29] 黑格尔甚至还可以补充，这种彼此眼中的伪善还会进一步内化成每个主体自觉的伪善，到那时，问题就不仅是具体国家中各项法律与各种伦理要求丧失权威，而是「人」的彻底迷失与自我放逐是否还有疗救的可能了。

三 小结

在当代早已获得复杂形态与广泛影响的抽象法与道德，既是与现代性相伴而生之物，也是现代性逻辑继续运转的文教与政治秩序的重要保障。当代政治文化所面临的深刻危机触发了黑格尔的文明思考。黑格尔在政治领域内划分出法、道德与伦理三个层次，其中伦理层次提供了一个现代政治理论难以理解与承认的解决之道，而伦理视野的展开也意味着作为现代秩序根基的抽象法与道德的根本缺陷，从而黑格尔对于抽象法与道德问题的反思也具有了鲜明的现代性批判的意味。

黑格尔在对康德道德哲学主体逻辑的归谬中完成了其对于现代性的哲学批判。但问题是，康德的道德哲学能否代表人类对于道德的最高理解，从而超越康德就意味着黑格尔对「善」与「道德」等根本问题的理解超越了一切哲学么？黑格尔紧扣内容问题的确是击中了主体哲学的要害，但是，对于强调自然的古典政治哲学传统，黑格尔的批判是否也同样切中肯綮呢？看来不是这样。

黑格尔本来已经深刻把握到了「异教」道德与基督教道德、主人道德与奴隶道德或古代道德与现代道德之间的深刻差别，但由于寻求「和解」的基本理论策略，这一差别最终没有得到恰当地处置，古典政治哲学曾给予最深刻思考的德性与善竟然遭到了普遍性逻辑的否定，这一做法使得黑格尔的政治逻辑或伦理逻辑蒙受了不可估量的损失[1]。

第九章 黑格尔政治神学简评

一 苏格拉底问题

苏格拉底问题是一个极为特别的问题。在对「伪善」与「僭越」的形成机制与过程进行演绎的最后，黑格尔提到了「反讽」（die Ironie），并令人惊异地将柏拉图与苏格拉底进行了区分。黑格尔认为，柏拉图从来没有沉迷于「反讽」而是用实体性的理念世界结束了所有充满「主体性」的没完没了的争论，这种争论的最著名代表恰恰就是苏格拉底，苏格拉底用这种「仅仅是用来反对人的谈话态度」仅仅处理了那些缺乏教养者与智术士类型的「意识」，而没有展示理念本身。[1] 黑格尔对苏格拉底与柏拉图的处置方式使得我们不得不问，对于古典政治哲学的政治意涵，自称有「政治膏肓」的黑格尔是否给予了足够严肃的对待。

《哲学史讲演录》记录了黑格尔对苏格拉底最为详细的述评，最终的结论与黑格尔其他著作中并无不同，主要仍是这两条：一是苏格拉底的思想缺乏稳固的具体内容，二是为个人主体性「道德」的泛滥打开了缺口。讲演录中相关部分的主体篇幅都是用来叙述这两个不足的。但是，那些不甚符合黑格尔辩证法逻辑的部分却似乎透露出了他本人对苏格拉底的尊崇以及复杂的情感。

苏格拉底最令人叹为观止之处在于其令人难以想象的生活方式，他与各色人等的不断的对话使得黑格尔认为这才是他「一生的真正事业」[2]，而其他的政治、军事方面的活动则几乎不足道。在将政治活动剔除之后，黑格尔认为，苏格拉底达到了一个令人无比向往的境界——「知行合一」：「他的哲学和他研讨哲学的方式是他的生活方式的一部分。他的生活和他的哲学是一回事；他的哲学活动绝不是脱离现实而退避到自由的纯粹的思想领域中去的。」[3] 也就是说，哲学家的「行动」并不在于要去参加

行政、立法、司法或战争等军国大事，而在于对城邦中各类人的教化并从而成为文化的真正领导者。但是，这样的「行动」或「知行合一」并不是凭借顽强的意志就可以达到的，这个「合一」对教导的具体内容、具体方式以及教导者的品质都有极高的要求。

也正是从这三个方面综合来看，人们才能够理解苏格拉底在西方文明史上独特地位的由来。苏格拉底的教导方式正是著名的反讽（die Ironie），所教导的具体内容是关于「德性」的思考。而关于其本人的品质，黑格尔是这样表述的：「苏格拉底是各类道德德性的典型：智慧、谦逊、俭约、有节制、公正、勇敢、坚韧、坚持正义来对抗僭主与平民，不贪财，不追逐权力。苏格拉底是具有这些德性的一个人——一个恬静的、虔诚的道德形象」。^[4]三者的结合构成了苏格拉底作为哲人的一生。并且，三者之中，最难得的是最后一项。而在所有不属于黑格尔术语体系的词汇中，最重要也最特别的就是这个「德性」（die Tugend），这也是黑格尔无法用其体系的特有术语予以转化、消化与容纳的为数不多的希腊词汇之一，无论怎样搭配使用精神、自在自为、主体性、客体性、普遍性以及特殊性等概念，都无法准确到位地解释德性。

更重要的是，对于这一点，黑格尔有着无比清晰的认识：「应当连带指出，当说到古代人的品性时，比说到现代人时更可以将这些德性称为德性。在古代人，这些品性一般地是具有德性的性质的（德性，亦即个体性，与宗教性相对立的）……而对于我们，这些德性却不是个人的特点或这个个人的固有的产物，而习惯把它们看作存在，看作责任；因为我们对普遍有更强烈的意识，把纯粹个人的东西、个人的内部意识看作本质，看作责任，看作普遍的东西。因此，对于我们，德性实际上或者是禀赋或天赋的一些方面，或者具有一般的必然的形式。」^[5]这段话展示了黑格尔对于古今之别极为清晰意识，同时也展示了现代思想的一个重大问题，即：现代思想无法理解古典政治哲学最关心的德性。在现代思想的视域中，行为准则要么是外部强加的，也就是「客观」的、「存在」的或「必然」的，要么是自我订立的普遍准则，主动认同并选择也包括在内。以这样的简单视角，如何能够理解德性呢？亚里士多德对这一根本问题做出过最深刻的探讨与回答：人的灵魂当中只能形成三类事物，能力、情感与品质。从种属上讲，德性属于品质；而从属差上讲，德性则是「既使一个人好又使得他出色地完成他的活动的品质」，它将决定一个人对其能力的使用以及一个人对特定的人或事物的情感；从其对行为的具体影响上讲，德性体现在意愿、选择、考虑以及希望等每一个重要环节上；从其对人类生活的影响上讲，德性体现在生产制作、交易、理财、立法、司法、行政、战争、教育等一切部类之中。^[6]因此，德性看上去是「个人的」，然而其实质内容的展开却涉及人类生活的方方面面。古典哲人对于德性的思考是能够涵盖并处理个人生活、家庭生活、社会生活以及政治生活中所有重大主题的，甚至其中也包括了对于现代思想而言至关重要的「主体性」问题，因为古人谈论的德性都是具体的某个人的德性，德性的培养与运用也都要求每一个具体的个人尽最大可能地发挥其主体性去考虑、去意愿、去选择，并且，对于德性而言并不存在抽象的「标准」、「模式」或任何「教条」。因此，德性原则的内涵是极为精妙丰富的，它甚至是唯一真正人文主义的原则，这也是柏拉图与亚里士多德将德性定为城邦唯一正当目的的原因所在。但是，现代思想并没有深入德性的逻辑之中进行考察，从而误将德性理解为对某种客观法则的某种「无我」的遵从。

这一错误的影响是十分深远的，它首先模糊了城邦礼俗与德性原则之间的差别，从而将极具主体性的德性原则降低到了「偶像崇拜」的地步。其次它也模糊了两者之间的联系，作为某种活的原则，德性原则既能成为城邦礼俗的批评者，也能成为其改良者。最后，作为这两者的新对立物的现代道德，一

方面无法取得城邦礼俗那样的权威性，另一方面又不具备德性原则中所蕴含的建设性，从而只能将前两者之间偶然矛盾变为必然矛盾，并进一步将这一矛盾升格为自由与自然的对立，亦即个人权利与自然必然性的对立。这个人为制造的对立显然将使得前者获得无须理由且无可置疑的优先地位。现代道德在政治上的不足在法国大革命的恐怖时期得到了集中展示，不必重复。

问题是，既然黑格尔显然明了苏格拉底德性原则的丰富内涵，并且对于现代道德意识问题重重的本质都有充分的理解[7]，何以黑格尔没有抓住这条线索继续深入呢？尤其是当我们读到黑格尔对于苏格拉底谈话方式中所蕴含的「最完美的阿提卡文雅风度」[8]的向往时，我们更加难以理解，何以黑格尔一方面要将苏格拉底与古希腊城邦的「伦理」都归入「存在」，另一方面又在其与现代的「道德主体」之间建立起联系？

黑格尔在试图用「个体性」（die Individualitaet）解释苏格拉底或古希腊的「德性」时，令人难以理解地指出，「在古代人那里，个性作为个性是屈从于一般伦理的」[9]。但是，苏格拉底获得的罪名说明，这显然是说不通的，因为苏格拉底对于正义问题的思考和对话并没有「屈从」于任何「存在」，但同时也并不是城邦既有礼俗的敌人，另外，苏格拉底言行的目的也不是「个人」——「他的哲学的实质和目的，就是把个人的个别行为化为一种有普遍意义的行为」[10]。黑格尔矛盾百出的分析显示出其处境的艰难，一方面是对以苏格拉底为最高代表的高雅生活方式以及人性高度的理解与向往，另一方面是对当代欧洲文明的责任，因为苏格拉底所秉持的德性原则的特殊性质将使得现代人的概念体系面临崩溃的危险，而现代概念体系的危险则意味着启蒙欧洲已遭遇现代性与基督教文明的双重危机。正是出于这样一种特殊的责任感，黑格尔才对基督教与现代思想进行了新的解释，这同时也是一次褒扬式的全面改造。[11]

我们可以从这样一个看似漫不经心的区分中看出这一改造工程的微妙与艰难。在谈及古典时代的「个性」时，黑格尔特意将伯利克里选定为政治家的代表，也就是说，作为第一位政治哲人的苏格拉底及其后学竟然与政治没有了直接的关系。这个在政治与哲学之间强加的隔离显然是问题重重的，首先，伯利克里并不是政治家的典范，即便他也许是那个时代最著名的政治人物，但他并不曾为雅典在道德、文化以及国力等方面的提升作出过突出贡献。对于伯利克里而言，「政客」也许是比「政治家」要恰当得多的称号[12]。其次，根据一个基本的常识，对于任何一个政治共同体而言，文教都是第一要务。从这个常识出发，将苏格拉底「限定」在哲学领域显然是不妥当的。黑格尔几乎从一开始就宣称，哲学应当为国家服务，并且一直从政治与逻辑两方面来分析评价一切哲学与哲学家，何以到了苏格拉底这里，哲学就变得如此「纯粹」了呢？最后，黑格尔的伦理国家可以不需要苏格拉底认真探讨的德性么？可以不需要统治阶层的成员以其各自的理性统驭其各自的激情与欲望么？可以不严肃认真地教育培养护卫者么？可以不需要尊敬哲学家，不尊敬道义与文化么？离开了这些，政治权威能够牢固树立、政治秩序能够建立并保持下去么？答案都是否定的。黑格尔在树立君主权威与国家观念的同时，从来没有忽视过道义与文化，也没有忘记作为护卫者的「普遍等级」的品质问题。我们甚至可以认为，黑格尔之所以心悦诚服地将柏拉图与亚里士多德称为「人类的导师」（Lehrer des Menschengeschlechts）[13]，根本原因就在于其实是苏格拉底给了他们以及黑格尔本人最深刻与最根本的教导。

但是，黑格尔不得不对苏格拉底进行批判，同时也不得不勉强以「占卜」问题与「精灵」（Genius, daimonion）为借口来批评那个时代的落后与苏格拉底「不完全」的主体性，并将阿尔克比亚德和克里

提亚的罪过算到苏格拉底的账上[14]。也就是说，黑格尔是在有意避开德性问题，正如其在《法哲学原理》中谈及「善」时有意无意地避开了统治者责任这一话题一样，但是，逃避显然不是办法，它只会导致更多的问题，比如历史主义。

第九章 黑格尔政治神学简评

一 苏格拉底问题

苏格拉底问题是一个极为特别的问题。在对「伪善」与「僭越」的形成机制与过程进行演绎的最后，黑格尔提到了「反讽」（die Ironie），并令人惊异地将柏拉图与苏格拉底进行了区分。黑格尔认为，柏拉图从来没有沉迷于「反讽」而是用实体性的理念世界结束了所有充满「主体性」的没完没了的争论，这种争论的最著名代表恰恰就是苏格拉底，苏格拉底用这种「仅仅是用来反对人的谈话态度」仅仅处理了那些缺乏教养者与智术士类型的「意识」，而没有展示理念本身。[1] 黑格尔对苏格拉底与柏拉图的处置方式使得我们不得不问，对于古典政治哲学的政治意涵，自称有「政治膏肓」的黑格尔是否给予了足够严肃的对待。

《哲学史讲演录》记录了黑格尔对苏格拉底最为详细的述评，最终的结论与黑格尔其他著作中并无不同，主要仍是这两条：一是苏格拉底的思想缺乏稳固的具体内容，二是为个人主体性「道德」的泛滥打开了缺口。讲演录中相关部分的主体篇幅都是用来叙述这两个不足的。但是，那些不甚符合黑格尔辩证法逻辑的部分却似乎透露出了他本人对苏格拉底的尊崇以及复杂的情感。

苏格拉底最令人叹为观止之处在于其令人难以想象的生活方式，他与各色人等的不断的对话使得黑格尔认为这才是他「一生的真正事业」[2]，而其他的政治、军事方面的活动则几乎不足道。在将政治活动剔除之后，黑格尔认为，苏格拉底达到了一个令人无比向往的境界——「知行合一」：「他的哲学和他研讨哲学的方式是他的生活方式的一部分。他的生活和他的哲学是一回事；他的哲学活动绝不是脱离现实而退避到自由的纯粹的思想领域中去的。」[3] 也就是说，哲学家的「行动」并不在于要去参加行政、立法、司法或战争等军国大事，而在于对城邦中各类人的教化并从而成为文化的真正领导者。但是，这样的「行动」或「知行合一」并不是凭借顽强的意志就可以达到的，这个「合一」对教导的具体内容、具体方式以及教导者的品质都有极高的要求。

也正是从这三个方面综合来看，人们才能够理解苏格拉底在西方文明史上独特地位的由来。苏格拉底的教导方式正是著名的反讽（die Ironie），所教导的具体内容是关于「德性」的思考。而关于其本人的品质，黑格尔是这样表述的：「苏格拉底是各类道德德性的典型：智慧、谦逊、俭约、有节制、公正、勇敢、坚韧、坚持正义来对抗僭主与平民，不贪财，不追逐权力。苏格拉底是具有这些德性的一个人——一个恬静的、虔诚的道德形象」.[4] 三者的结合构成了苏格拉底作为哲人的一生。并且，三者之中，最难得的是最后一项。而在所有不属于黑格尔术语体系的词汇中，最重要也最特别的就是这个「德性」（die Tugend），这也是黑格尔无法用其体系的特有术语予以转化、消化与容纳的为数不多的希腊词汇之一，无论怎样搭配使用精神、自在自为、主体性、客体性、普遍性以及特殊性等概念，都无法准确到位地解释德性。

更重要的是，对于这一点，黑格尔有着无比清晰的认识：「应当连带指出，当说到古代人的品性时，比说到现代人时更可以将这些德性称为德性。在古代人，这些品性一般地是具有德性的性质的（德性，亦即个体性，与宗教性相对立的）.....而对于我们，这些德性却不是个人的特点或这个个人的固有的产物，而习惯把它们看作存在，看作责任；因为我们对普遍有更强烈的意识，把纯粹个人的东

西、个人的内部意识看作本质，看作责任，看作普遍的东西。因此，对于我们，德性实际上或者是禀赋或天赋的一些方面，或者具有一般的必然的形式。」[5]这段话展示了黑格尔对于古今之别极为清晰的意识，同时也展示了现代思想的一个重大问题，即：现代思想无法理解古典政治哲学最关心的德性。在现代思想的视域中，行为准则要么是外部强加的，也就是「客观」的、「存在」的或「必然」的，要么是自我订立的普遍准则，主动认同并选择也包括在内。以这样的简单视角，如何能够理解德性呢？亚里士多德对这一根本问题做出过最深刻的探讨与回答：人的灵魂当中只能形成三类事物，能力、情感与品质。从种属上讲，德性属于品质；而从属差上讲，德性则是「既使一个人好又使得他出色地完成他的活动的品质」，它将决定一个人对其能力的使用以及一个人对特定的人或事物的情感；从其对行为的具体影响上讲，德性体现在意愿、选择、考虑以及希望等每一个重要环节上；从其对人类生活的影响上讲，德性体现在生产制作、交易、理财、立法、司法、行政、战争、教育等一切部类之中。[6]因此，德性看上去是「个人的」，然而其实质内容的展开却涉及人类生活的方方面面。古典哲人对于德性的思考是能够涵盖并处理个人生活、家庭生活、社会生活以及政治生活中所有重大主题的，甚至其中也包括了对于现代思想而言至关重要的「主体性」问题，因为古人谈论的德性都是具体的某个人的德性，德性的培养与运用也都要求每一个具体的个人尽最大可能地发挥其主体性去考虑、去意愿、去选择，并且，对于德性而言并不存在抽象的「标准」、「模式」或任何「教条」。因此，德性原则的内涵是极为精妙丰富的，它甚至是唯一真正人文主义的原则，这也是柏拉图与亚里士多德将德性定为城邦唯一正当目的的原因所在。但是，现代思想并没有深入德性的逻辑之中进行考察，从而误将德性理解为对某种客观法则的某种「无我」的遵从。

这一错误的影响是十分深远的，它首先模糊了城邦礼俗与德性原则之间的差别，从而将极具主体性的德性原则降低到了「偶像崇拜」的地步。其次它也模糊了两者之间的联系，作为某种活的原则，德性原则既能成为城邦礼俗的批评者，也能成为其改良者。最后，作为这两者的新对立物的现代道德，一方面无法取得城邦礼俗那样的权威性，另一方面又不具备德性原则中所蕴含的建设性，从而只能将前两者之间偶然矛盾变为必然矛盾，并进一步将这一矛盾升格为自由与自然的对立，亦即个人权利与自然必然性的对立。这个人为制造的对立显然将使得前者获得无须理由且无可置疑的优先地位。现代道德在政治上的不足在法国大革命的恐怖时期得到了集中展示，不必重复。

问题是，既然黑格尔显然明了苏格拉底德性原则的丰富内涵，并且对于现代道德意识问题重重的本质都有充分的理解[7]，何以黑格尔没有抓住这条线索继续深入呢？尤其是当我们读到黑格尔对于苏格拉底谈话方式中所蕴含的「最完美的阿提卡文雅风度」[8]的向往时，我们更加难以理解，何以黑格尔一方面要将苏格拉底与古希腊城邦的「伦理」都归入「存在」，另一方面又在其与现代的「道德主体」之间建立起联系？

黑格尔在试图用「个体性」（die Individualitaet）解释苏格拉底或古希腊的「德性」时，令人难以理解地指出，「在古代人那里，个性作为个性是屈从于一般伦理的」[9]。但是，苏格拉底获得的罪名说明，这显然是说不通的，因为苏格拉底对于正义问题的思考和对话并没有「屈从」于任何「存在」，但同时也并不是城邦既有礼俗的敌人，另外，苏格拉底言行的目的也不是「个人」——「他的哲学的实质和目的，就是把个人的个别行为化为一种有普遍意义的行为」[10]。黑格尔矛盾百出的分析显示出其处境的艰难，一方面是对以苏格拉底为最高代表的高雅生活方式以及人性高度的理解与向往，另一方面是对当代欧洲文明的责任，因为苏格拉底所秉持的德性原则的特殊性质将使得现代人的概念体

系面临崩溃的危险，而现代概念体系的危险则意味着启蒙欧洲已遭遇现代性与基督教文明的双重危机。正是出于这样一种特殊的责任感，黑格尔才对基督教与现代思想进行了新的解释，这同时也是一次褒扬式的全面改造。[11]

我们可以从这样一个看似漫不经心的区分中看出这一改造工程的微妙与艰难。在谈及古典时代的「个性」时，黑格尔特意将伯利克里选定为政治家的代表，也就是说，作为第一位政治哲人的苏格拉底及其后学竟然与政治没有了直接的关系。这个在政治与哲学之间强加的隔离显然是问题重重的，首先，伯利克里并不是政治家的典范，即便他也许是那个时代最著名的政治人物，但他并不曾为雅典在道德、文化以及国力等方面的提升作出过突出贡献。对于伯利克里而言，「政客」也许是比「政治家」要恰当得多的称号[12]。其次，根据一个基本的常识，对于任何一个政治共同体而言，文教都是第一要务。从这个常识出发，将苏格拉底「限定」在哲学领域显然是不妥当的。黑格尔几乎从一开始就宣称，哲学应当为国家服务，并且一直从政治与逻辑两方面来分析评价一切哲学与哲学家，何以到了苏格拉底这里，哲学就变得如此「纯粹」了呢？最后，黑格尔的伦理国家可以不需要苏格拉底认真探讨的德性么？可以不需要统治阶层的成员以其各自的理性统驭其各自的激情与欲望么？可以不严肃认真地教育培养护卫者么？可以不需要尊敬哲学家，不尊敬道义与文化么？离开了这些，政治权威能够牢固树立、政治秩序能够建立并保持下去么？答案都是否定的。黑格尔在树立君主权威与国家观念的同时，从来没有忽视过道义与文化，也没有忘记作为护卫者的「普遍等级」的品质问题。我们甚至可以认为，黑格尔之所以心悦诚服地将柏拉图与亚里士多德称为「人类的导师」（Lehrer des Menschengeschlechts）[13]，根本原因就在于其实是苏格拉底给了他们以及黑格尔本人最深刻与最根本的教导。

但是，黑格尔不得不对苏格拉底进行批判，同时也不得不勉强以「占卜」问题与「精灵」（Genius, daimonion）为借口来批评那个时代的落后与苏格拉底「不完全」的主体性，并将阿尔克比亚德和克里提亚的罪过算到苏格拉底的账上[14]。也就是说，黑格尔是在有意避开德性问题，正如其在《法哲学原理》中谈及「善」时有意无意地避开了统治者责任这一话题一样，但是，逃避显然不是办法，它只会导致更多的问题，比如历史主义。

二 历史问题

历史或历史主义几乎是黑格尔唯一的出路，除了借助历史，还有什么办法可以从精神性与现实两方面超越苏格拉底及其时代呢？除了借助历史，还有什么办法可以将政治学、哲学、神学、自然科学、经济学甚至社会学等已经大有「往而不返」之势的学科重新整合起来呢？然而这样的超越与整合仍然无法为根本政治问题的解决提供思路，这些永恒的问题始终是道义、理论、文化与秩序问题。

在《法哲学原理》行将结尾的地方，黑格尔提到了历史，或者准确地说，是黑格尔「顺理成章」地提出了历史这一重大主题，并且，在黑格尔这里，历史哲学与政治问题密切相关。当黑格尔完成了对「伦理国家」内部各层次制度的合理规定之后，国际政治问题就自然而然提上议程，并且这个问题迅速就会转化为对于国际法相关问题的规定，因为国际法既是法的观念的自然延伸，也早已是既定事实。但是，应当由谁或什么机构来执行国际法呢？黑格尔显然不同意康德运用「空洞的抽象知性」而设想出的「全世界所有共和国的联盟」——历史也证明了这一理念的空洞。但是，黑格尔似乎也拿不出更好的答案，因为无论一个世界君主，还是一个宗主国，抑或是寄望于各国出于对人类基本尊严的尊重而自觉遵守，也都不像是真正能够行之有效的选项。于是，黑格尔拒绝了一切类似于「国际联

盟」的组织或机构，而坚决地将「国家」视为人力或人法无法加乎其上的「作为特殊意志的独立主体」[1]，而国家之间也仅有「相互承认」这唯一的「纽带」作为各国竞争行为的软约束。[2]黑格尔之所以要指出这样一个若有若无的纽带的存在，是因为任何一个正常人都不可能接受弱肉强食的、非人的丛林法则。黑格尔当然就更加不会认可，只是，既然拒绝了国际法的法律性，又不认可国家间禽兽般的无法状态，黑格尔到底要如何处理国家间的事务与态势呢？黑格尔认为唯有「国际惯例」这一虚实兼备的「规则」才是现实与务实的办法，因为它是「一切情况下被保存着的、行为的内在普遍性」[3]，但是，它仍然是不够的，在它之上还必须有一个「彻上」的原则和一个最高法院——历史哲学正是由此而生。在这个被称为「世界历史」的「世界法庭」中，大法官不是任何尘世的机构或个人，而是作为普遍精神的世界精神。

我们不得不说，黑格尔在最不该谦虚的地方选择了谦虚，因为在「何人可担此大义」的重大问题上，容不得任何的模糊与虚化，否则就是哲人的失职。这个大法官的席位，难道除了万国之主或万国最高法院，就没有其他可能性了么？或者，作为世界法庭的世界历史，这一概念还另有深意？

黑格尔的历史，当然绝非是交付盲目命运之手的、毫无逻辑的万般偶然的际会，而是「绝对精神」自我异化并最终达成和解的历程。但是，这一「历史真相」过于不明显——因为古往今来角逐权力的各类主体中从未有过以「绝对精神」为念的——以至于黑格尔不得不使用「历史的狡计」这样无奈的表述，因为黑格尔必须将人类灵性与理性的尊严从糟糕的历史记录中拯救出来。历史必须有高于利益的高贵目标。

但是，这一表述是极其糟糕的：首先，它并非是可观察、可证明的「事实」；其次，它也不是对历史中兴衰成败更好的理解；最后，它没有任何教益。这类观念并非黑格尔原创，至少在「人总是南辕北辙」的观念上，维柯已有阐发，而「人总能无意中得其所愿」的想法，柏克也曾力推。但是，从根本上讲，耶稣的教导才是这类观点最有影响的来源，并且，没有人会否认黑格尔哲学与基督教的深刻关联。

只是，人们不免会问，以绝对精神之大能，何以竟不能光明正大地自我实现呢？就如同人们无法理解，以耶稣之大能，何以竟不能王天下以造福万民而及万代呢？人们进而还会问，以绝对精神之大智慧，何以竟要历经数千年才能认识自己呢？黑格尔当然思考过这些问题，而黑格尔如此「安排」的原因也不难发现：黑格尔无法接受任何二元对立，无论是「此岸/彼岸」「主体/客体」，还是「理念/生灭世界」。因为如果上帝被「幽禁」于彼岸，无论是因为认为上帝没有意志，还是没有权能，都既是自相矛盾的，也是渎神的——上帝是全知、全能、全在的大能者。因此，黑格尔无法认可柏拉图的「理念」，也不能接受基督教关于「天堂」的设定，因为前者不带任何承诺，而后者终归不在大地上。所以，那最高级别的存在者必须能够也最终必然实现于这唯一的一个世界之中。很明显，最令黑格尔萦怀的，是「实现」问题：柏拉图的最佳政体从未许诺必然实现，并且历来被诬称为不可能实现，黑格尔对此无比痛心也不予接受；基督教许诺了一切，但是人类却丝毫不需要运用理性，也不必斗争，对此黑格尔也是断然不能接受的。作为哲人，黑格尔不能无视前人思想、政治以及其他文明成就，所以，黑格尔的「绝对精神」才必须既是理性的，又是有意志的，它既要「道成肉身」，又要对此有知。而一旦达到了「知」，历史将不再有「狡计」，从此以后世界各国的竞争似乎也将是具有文化与神性意涵的竞争了。只是，吊诡的是，一旦为人所知，历史本身也就终结了，因为按照黑格尔的

「安排」，普鲁士所实现的伦理国家正是绝对精神最终的客观形态，而黑格尔的哲学正是绝对精神最终的哲学形态。

不难想象会有多少反对的声音，但是，我们的问题是，既然黑格尔有如此高贵的雄心，为何不直陈，我，以及得我此学者，即为世界法庭之大法官？既然黑格尔没有这样做，既然黑格尔不得不将如此重要的「机构」再次付之于缥缈无定之中，则黑格尔必有苦衷。按照其历史哲学的逻辑，普鲁士实际上是整个思想体系最重要的现实支柱。只是，普鲁士当得起如此重托么？黑格尔对普鲁士的论述，是在如实描述普鲁士，还是借普鲁士表达政治思想？无论黑格尔出于何种苦心，他对普鲁士的理想化都是难以服众的，当时的普鲁士不可能是天命所归的理性典范，它也不可能获得黑格尔由衷的认可。但问题也正在于，一旦普鲁士被确定为哲学泡沫，黑格尔的历史哲学就将面临极大的危机。

事实也证明，正是其历史哲学成为黑格尔体系的败笔。尽管黑格尔没有当仁不让地出任世界法庭的大法官，在其历史哲学中，黑格尔还是「名不正言不顺」地行使了这一权力。我们决不反对哲人对各个国家、宗教及宗教派别、政治制度、文艺流派或思想学派等进行分析评判，但前提是，哲人必须至少对其分析评判的对象有足够全面的了解与足够深刻的理解。但是，黑格尔显然没有达到这一基本要求，黑格尔对于中国的理解与评价是几乎没有丝毫公正可言的，他提到了孔子手定的群经成为中国至今风俗礼节之根本这一事实，但却意识不到其中伟大的「精神性」，反而认为孔子的箴言「不能出于平凡以上」[4]！黑格尔的不公不独是对中国，对印度、波斯、犹太、埃及等，其论述无一可以服众。满纸的不公最终使得黑格尔的历史哲学沦为了一部极不审慎的失败之作，其影响之恶劣，难以言表。它丝毫不能为国家间的竞争增加任何高贵或公正，反而极易助长文化偏见乃至种族偏见，甚至为殖民主义提供理论支持。当然，黑格尔绝无此意，因为法哲学中的黑格尔对于市民社会种种弊端及其流弊都有清晰的认识，并试图为之设下重重防线以彻底杜绝特殊利益对国家公器的染指。

黑格尔的努力最终并未能赢得普鲁士统治阶层应有的尊敬，也未能对普鲁士乃至后世德国的实际政治产生重要影响，按照黑格尔的抱负，这样的结果只能意味着失败。尽管我们没有必要拿黑格尔批评苏格拉底时使用的原则来回敬黑格尔本人，但是我们仍然不得不问，再长的历史也无法承诺德性原则的实现，再多的罪恶也无法否定德性原则的真实与正确，这两个基本命题真的有那么难以直面么？

三 不可能的和解

「和解」是黑格尔政治神学的最终承诺，而由于历史逻辑的不足，这一承诺也最终成为泡影。

《精神现象学》已经呈现了黑格尔政治神学的雏形，「精神」贯穿起了认识论、历史、宗教以及作为人类共同生活方式的政治等诸多宏大主题。在其重点考察的从古希腊到现象学诞生这一段漫长的历史过程中，「伦理实体」与「绝对知识」分别占据了「开端」与「结尾」这两个重要位置。前者是古希腊人曾经实现过的、黑格尔的「理想型」政治共同体；而后者则是伦理实体所必需的自我理解，它既是哲学家黑格尔的「知识」，又是政治神学家黑格尔创造出的「政治宗教」。

对于两个端点之间的希腊化时代、罗马时代、基督教的中世纪与现代——它们完全可以被归入「非伦理时代」这个总目之下——黑格尔进行了深刻的批判，并且批判的焦点正是作为整个非伦理时代之基础的原子式个人主义。它产生于作为「艺术宗教」之最高形态的古希腊喜剧，经由罗马法的「抽象法人」概念、基督教的个体信徒概念以及启蒙思想的「道德主体」概念，最终变成了苦恼的「美丽灵魂」。在这个个体意识的终极形态所造成的「道德」氛围中，个人与共同体的矛盾被推到了极致：个体意识的「非伦理性」与政治共同体的「伦理性」之间的矛盾达到了无可调和的程度。

而恰恰是在这个无解的对立状态下，绝对知识的突然出现似乎是轻而易举地便解决了这个矛盾：它揭示出个体中所包含的「特殊性」与「普遍性」的对立统一。也就是说，伦理共同体并非是由诸多个体「直接」构成，它的直接构成要素乃是其中的诸多集团或等级，个体通过各自所属的特定集团或等级而成为国家这个伦理整体的一个成员。因此，个体必须以完整的主体性姿态毫无保留且毫无障碍地融入某个特定等级，全心全意地接受自己在其中的特定身份，即：以无限的方式接受限制。在个体意识已成为现代人不可侵夺的神圣财产的情况下，在黑格尔看来，唯有这样的「绝对知识」能够再度将现代的个体们领回到伦理整体之中。

如果可以将《精神现象学》视为对「绝对知识」之终极性与必然性的一次证明，那么从政治的角度，我们也可以将其视为黑格尔政治神学思想的一次展示。只是，作为一个合理的政治共同体的「灵魂」，「绝对知识」的现实「肉身」尚未出现于现象学之中，因此，这个绝对知识仍然只能被称为是黑格尔的「纯粹」政治神学。

在现象学诞生十余年之后，黑格尔在《法哲学原理》中才真正为其「纯粹」政治神学找到现实依托。这部著作仍然延续了黑格尔一贯的「从低到高」逐步展开视野的论述模式，在「抽象法权」与「道德」中，黑格尔批判地考察了罗马抽象法与现代个人主体性道德逻辑的不足，并且指出，只有在「伦理之物」中，只有依托于「伦理之物」，抽象法权与道德才能成为肯定性的要素。「伦理之物」中包括了家庭、市民社会与国家，其中，家庭是万古不变的伦理实体与任何政治共同体的基本元素，国家是最高等级的伦理整体，两者之间的市民社会则是作为「假象」的伦理实体。作为一个现代的产物，其「现代性」主要体现在其精神原则中，这个原则的根基可以认为是作为私有财产所有者的抽象法人个体。由于其中实际上包含了罗马法与现代启蒙思想等「非伦理」要素，因此，市民社会最根本的精神内核仍然是原子式的个人主义，从而它最根本性质仍然是「非伦理性」的。

市民社会本身的逻辑展开从有着诸种需求的、具体的个人开始，这样的个人乃是从家庭这个基本伦理实体中走出的个人，因而是「非伦理性」的个人，然而这样的个人在相互满足需求的社会化经济活动中，通过需求与满足需求的方式的不断精炼化过程逐渐分化成了各种职业团体，并进而形成了一个等级整体，与这个等级分化共同出现的还有一个「贫富」分化，这两者都是市民社会发展中必然产生的逻辑结果。前者由于不同等级与集团的特殊利益而无法自然而然地与整个共同体的公共利益达成和谐，因此需要来自国家公共权力的管理；而后者则由于其必然造就反社会的「贱民」的趋势，因而必然需要国家与市民社会在自身内部共同提供一定的防护措施。国家以司法权与警察权的行使为社会底层的人提供福利上的照料，而市民社会则以同业公会的机制提供了福利与情感两方面的照顾。因此，同业公会作为伦理性的「第二家庭」就为市民社会补充了「伦理性」。但是，作为国家内部的建制，这两者仍然不足以解决贫困问题，因此，国家必须进行海外殖民扩张。而对于海外扩张的需要则彰显出了国家本身的非自足性与市民社会作为一个问题的无解性。

黑格尔所描画出的伦理国家是「家庭-市民社会-国家」的三位一体，作为一个整体，这个国家是唯一符合「绝对知识」之要求的，从而是合理政治共同体的最终答案，是完成「特殊」与「普遍」之最终「和解」的伦理现实，是上帝在尘世中的显现……但是，作为国家整体当中一个特殊部分，即：代表普遍性的特殊部分，它作为国家最高主权又与市民社会始终处于张力之中，黑格尔对君权、行政权与立法权的规定无处不体现了两者之间的对立。对于市民社会所能达到的最高精神成就——个人主体性，黑格尔力图将其排除出政治领域而限制在最低层次的职业或等级的「选择」上。然而，这个限制

显然无法为其中某些以政治领导权与文化领导权为目标的「主体」们所接受，于是，黑格尔在公共领域中让出了「公众舆论」作为主体性的发泄场所，从而认可了由诸多任性、偏激、自私自利甚至不负责任的言论与正确、合乎伦理的意見的永恒混战局面。此外，作为国家之普遍性的承担者，君主、官僚集团与两院议员也同样无法完全摆脱「特殊性」的侵袭，它可以采取「私利」的形式，也可以采取个人荣誉与个人激情的形式，来腐化、破坏君主与普遍等级的「普遍性」。换言之，相比于历史上曾经出现过的无数国家，黑格尔的伦理国家并无特殊之处，它也一样不能达到古典式的德性原则的要求。

即便按照黑格尔自己的某些概念，作为最终「和解」的完成者，黑格尔的伦理国家也不可能真正完成这个和解。因为真正的和解意味着这个伦理国家已经从精神原则与实际的建制两方面共同完成对现代个人主体性的驯服，并且精神原则上的驯服才是最根本的保障。但是，恰恰在精神原则上，黑格尔却采取了以承认个人主体性并以之为前提的方式来进行驯服，于是，整个过程就是：主体性的个人首先脱离家庭，进而在社会化过程中逐渐找到并接受特定的位置。然而，接受了限制的个人主体性就不再是个人主体性，因为按照其概念的规定，个人主体性必然要保持对任何限制的否定的可能性，也就是说，个人主体性与限制之间不存在任何和解的余地。因此，黑格尔的和解实际上是要从精神原则上「取消」而不是「扬弃」个人主体性，但是这样一来，黑格尔的伦理国家与古希腊伦理实体之间的区别就消失了，它们就成为完全相同的、由「外在」的律法统治的礼俗社会，而两者之间的一切时代的历史成就也就被彻底否定了。

黑格尔在精神原则上的折中态度就注定了这个「现实」的伦理国家中的一切建制都无法抵挡特殊性原则的否定力量。仅从这个角度讲，黑格尔的伦理国家，作为一整套建制，其根本基础乃是作为一个全新的「政治神学」或「公民宗教」而实现了「特殊」与「普遍」之和解的「绝对知识」。退一步讲，如果可以认为「绝对知识」确实——如黑格尔所认为的——是唯一能够成为一个合理的政治共同体之精神基础的「政治神学」，这里仍然有一个困境：应当真正皈依这个公民宗教的人，也就是全体国民，至少是其中统治阶层或「普遍等级」，必须在知识上达到极高的层次，即：能够理解黑格尔的「绝对知识」。这显然是与乌托邦毫无二致的奢望，更何况他还直接将「人民」判为「不知道自己要什么的那一部分人」，从而早已放弃了国民中的绝大多数，而任何无法皈依的人都极有可能随时成为伦理国家的对立者。

黑格尔的伦理国家并不能真正克服「特殊」与「普遍」之间的对立，因此，它始终是不完善且不可完善的，作为精神的最终「实现」，这个伦理国家的不完善性与「绝对知识」的许诺就共同构成了黑格尔思想的两面性[1]。黑格尔许诺了永恒而神圣之物与尘世在历史中达成的合一，然而这个合一的最终成果却仍是一个与神圣之物的神圣性不相符的现实国家。《法哲学原理》中所塑造的伦理国家并没有为作为一部「纯粹」政治神学的《精神现象学》提供真正的现实依托，因为这个伦理国家并不是一个真正现实的国家，尽管它确实与普鲁士王国的现实有着千丝万缕的联系，但是它仍然不能完全等同于真正的普鲁士。于是，由于法哲学所塑造的这个伦理国家的「非现实性」或「伪现实性」[2]，这两部著作最终仍然只能构成一部「既纯粹又不纯粹」的政治神学。

这个矛盾性或两面性的根源还是在于「精神」本身，黑格尔以精神代言人的身份展示出了精神本身自我实现与自我认知的过程，但却从未直面一个有关目的的问题：精神为什么要自我实现？如果是为了完成自我认知，则这个问题可以换成：精神为什么要这样认识自身？这是一个无解天问。由于精神以

自我认知为终极目标，那么它必须同时也自我实现，而如果它确实完成了这两项任务，那么所实现的就必须是一个没有任何折扣的完美结果。但是最终的结果并不完美，尽管这个「不完美」体现了黑格尔清醒的政治判断力，但是由于精神本身规定了：结果与许诺之间不允许有任何的落差。因此，黑格尔政治神学注定无法逃脱两面性，从而也无法逃脱被忽视、任意误解、曲解甚至删削的命运。

四 黑格尔之后

作为第一位全面反思现代世界的思想家，黑格尔无疑是伟大的；作为一位政治理论家，黑格尔无疑是极为清醒而现实的；作为一位政治神学家，黑格尔的情怀无疑是博大的。但是仅就其政治神学本身而言，由于它以自我实现并自我认知的「精神」为基础，这就使得作为超验基础的「精神」与作为经验结果的「伦理国家」之间必须实现「无缝对接」。由于这种情况并未出现并且根本不可能出现，因此，黑格尔的伦理国家，就其是「精神」的实现而言，它显得过于「现实」与不完美。而从现实角度讲，它又过于「非现实」，并且承载了过于沉重的神圣意义。

这意味着，黑格尔对个人主义的过分警惕与批判最终反而使得一切都走向了反面：他要求的理性变成了信仰，他渴望的振奋变成了颓废，而最终，他追求的现实性也变成了抽象。因为黑格尔忽视了一个根本的问题，这就是所谓「建中立极」的问题。这是高级文明生活形态中道义与政治秩序之可能性的唯一保证，缺少了这个「中」与「极」，一切理想都必将成为空谈。在西方文明历程中，古典时代的杰出代表对这一问题的理解是深刻而到位的，否则就无法解释，同样作为一个「伦理整体」，为何柏拉图的「理想国」必须有一个「哲人王」。黑格尔的伦理国家中缺少这样一个理想位格。黑格尔对最高权力的拥有者没有提出任何与「品质」有关的要求，对于作为人性最高代表的哲人，黑格尔也没有要求其承担任何明确的统治责任，从而，黑格尔也就无法为他的伦理国家奠定一个德位一致的根本政纲。

就黑格尔政治思想的两面性而言，其中现实的与不完美的一面，对于今天人们的思考与实践以及对整个现代性的反思，比其神学的另一面具有更加现实的借鉴意义。尽管未能提出一个完善的理论方案，黑格尔的反思仍然无可否认地展示出了现代性本身中所包含的诸多矛盾并打开了文明史的视野。因此，对于我们的思考而言，黑格尔提供的是一个极高的新起点。