

# 现象与原理： 黑格尔论述市民社会的不同视角

刘心舟 著

同济大学出版社

## 序：现代性中的伦理困局

陈家琪

刘心舟 2009 年开始在同济大学人文学院哲学系攻读外国哲学的硕士学位，由于表现优异，2011 年硕博连读，中途曾去德国柏林的洪堡大学进修两年，2016 年底博士毕业。她的这本《现象与原理：黑格尔论述市民社会的不同视角》是在她的博士论文基础上，进行了大幅度的修正与提升后的产物。当年决定让她来研究黑格尔哲学中的“市民社会”问题，主要是因为马克思那里，“市民社会”也就是尚处于萌芽状态中的资本主义社会，其中所涉及到的关键问题，是因所有制的占有而导致的交换领域中的剩余价值问题。但在黑格尔的著作中，“市民社会”又不仅仅只是一个政治经济学视野下的社会形态（尽管它无疑非常非常重要）。刘心舟把它理解为整个现代性危机这一广阔视野中的核心问题，于是也就给我们提出了一个全新的问题意识，这就是伴随着市民社会的出现，人们的政治、伦理意识都发生了怎样的变化，而这些变化在人类历史的长河中又处于怎样的位置。

“市民社会”(Civil Society)在许多地方都有着不同的翻译和理解,如“公民社会”“文明社会”“民间社会”等。包括马克思所理解的“资本主义社会”。所有这些理解,其实都预告着一个在人类历史上全新的、可称之为“现代”的社会形态的出现。刘心舟在书中多次引用了哈贝马斯的这样一段论述:“黑格尔是使现代脱离外在于它的历史的规范影响这个过程并升格为哲学问题的第一人。”这也就是说,从黑格尔开始,“现代”作为一个历史中的时代概念,已超出了传统意义、也就是历史连续性中的又一个“时代”对它的限制,而上升为一个全新的哲学问题。当李鸿章当年说我们自己遇到了三千年未有之大变局时,他显然还远远没有意识到这是一个新的“时代”的来临,而这个全新的时代所带来的一切又都不同于以往。这个“时代”也就是此刻,我们所生活的当下,我们也正处于“现代性这一尚未完成的方案”之中。

那么,所谓的“现代性危机”又来自何处?

阿伦特曾把所谓的现代性危机概括为三点:超验的不可能、传统的断裂和权威的丧失。黑格尔以自己的形而上学回到了超验之学,以对古希腊城邦制的向往连接上传统,并以“普鲁士国家哲学代言人”的身份恢复着权威的力量。其中必经的一个环节就是特殊性原则,也就是主观意识的觉醒是如何过渡到客观理性,或称之为绝对精神的。

刘心舟对黑格尔的《精神现象学》和《法哲学原理》作了系统的对比研究,从中发现围绕着现代性问题,黑格尔的这两本书在视角上呈现出一种市民社会在主观意识中的“现象”与客

观发展中的“原理”的相互关系。这一切入问题的角度本身，至少在我有限的阅读范围内，尚属新奇并耐人寻味。

“现代”的出现，最显著的标志，就是黑格尔所理解的特殊性原则的觉醒。这里的“特殊性原则”，也就是我们通常所说的个体性或差异性原则。西方近代以来的文艺复兴和启蒙运动，既可以理解为这种特殊性原则的推力，也可以理解为其结果。在黑格尔所生活的时代，它最显著的标志就是法国大革命的爆发与伴随着英国工业革命所展开的政治经济学研究，其代表人物有英国的霍布斯、洛克、休谟、亚当·斯密，法国的卢梭和德国的康德。这些都是我们耳熟能详的人物，对于他们的学说，大家也都略知一二。但刘心舟的独到之处在于，第一，她把《精神现象学》中的黑格尔理解为一种“主观意识介入其中”的黑格尔。随着这种“介入”，我们也就不得不经历了一个建立在血缘传承基础上的伦理共同体的瓦解；与之相对应的市民社会，则成为个人出于自利目的而组成的逐利平台。这一过程中所体现出的“文明”（进步），不在生产力或GDP的“量”上的增加，而在逐利中是否有意识和足够细致地实现了社会的分工这一“质”上的改变。亚当·斯密的“看不见的手”，指的就是尽管个人只在追逐个人的私利，实际上又会满足社会共同富裕的普遍性要求。所谓自由主义的政治学说，就在于强调政治国家的合法性和目的性，就体现在能维护这个完全市场化、经济化了的市民社会的运转上。但事实上，刘心舟引用弗格森的话说，无论经济社会如何发展，都无法实现人们心目中的平等，而且只会抹去人们的道德感。在财富取代了德行，法律取代了政治这

一大背景下,康德的“为道德而道德,为义务而义务”的说教一方面真正为道德与义务奠定了理论依据,另一方面,又不得不把内在的道德命令与外在的逐利之权利区分开来,从而构成他的自然与自由的二元论特色。刘心舟在这里区分开了“人权”与“公民权”这两个概念,认为强调“人权”的国家都倾向于把单个的人看成是具有各自权利和利益的主体,所谓的共同体自身并没有独立的意义和目的。共同体的存在,亦即诺奇克所谓的“守夜人国家”,就只是维护或保护个人的权利。而他们所说的“天赋人权”,也只是出于人类曾经有过一个人人自由平等的“自然状态”这一假定下的理论设定。与之不同的“公民权”则认为“人是政治的动物”,所谓政治,就指的是公共事务,于是共同体相对于个人,就公共事务而言,不但具有独立的意义,而且具有了某种优先性。个人的私人生活也只有在共同体中才能实现自己的最高价值。共同体的独立意义何在?刘心舟依据霍耐特的《政治的权利》区分了三种自由,即消极的自由(在不伤害他人的前提下,一种没有外在抵抗的自由);反思的自由(个人按自己的意志来做出自己的决定,其道德上的最高标准就是康德的自律和赫尔德的自我实现);社会的自由(黑格尔的理解,即把前两种自由都纳入其中,使之成为社会自由这一客观机制中的发展环节)。这种自由也就是黑格尔心目中古代希腊的城邦自由,维系着它的自由秩序的是伦理与宗教。而这两点,在现代社会中都面临着巨大的挑战。

这本书的第二个特点,就在于她把《法哲学原理》中的黑格尔,看成是一个跳出了自己的主观意识经历,从而能对市民社

会采取一种客观分析的黑格尔。于是,特殊性原则的觉醒就成为了实现普遍性原理的必由环节。这是黑格尔在《法哲学原理》中特别强调的一点,认为早在古代希腊,特殊性原则就已显现,但当时的人并不意识到它作为“反题”的意义,所以既有了现实生活中苏格拉底的悲剧,也有了理想化的柏拉图的《理想国》。所谓对市民社会的客观分析,就指的是一种理解的态度,把外在于个人之上共同体(如国家)所具有的力量和对个人的保护作用(想想霍布斯的利维坦),理解为共同体自身在发展、健全中的所需要的因素,就是说,它不是人与人的契约的产物,也不是一种自上而下的统治关系,而是上面所说的“社会自由”的必要环节。刘心舟敏锐地意识到城市的出现与发展,以及城市中市民阶层的公共生活方式,既是分析和理解市民社会的入口,也是化解所谓现代性伦理危机的一把钥匙。黑格尔把市民社会中自发的同业公会、自治团体和民间自然组成的护卫组织(所谓的警察)都理解为伦理共同体(国家)的发展因素。其中市民社会中的政治参与和公共舆论对于代议制民主制和立法权的完备有着特别的意义。于是国家的权力与个人所要求的权利,特别是所拥有的财富之间就走出了善恶二元对立、非此即彼的关系模式,而成为通过国家而实现利益普遍性的“法权”(Recht)。而“Recht”这个德语单词,在英语中既可以理解为法律,也可以理解为权利。关于这个问题,还可以参照邓安庆教授在《法哲学原理》新译本中的有关说明。刘心舟特别强调了,所谓理解自己的时代,就是理解 Recht 这一概念在现实化中的各种形态,形态的关联就是概念间的关联,这是理解时代的第

一步；第二步即力求从这些形态中发现其理念，因为整个形态就是 Recht 这一理念外化了的整体。

从“现象”走向“原理”，而“原理”又与黑格尔哲学中的概念辩证法以及有关理念外化、物化的学说密不可分。毕竟，“现代社会”的更高原则不能仅仅停留在特殊性原则的觉醒上，它一定要实现自己的普遍性原则，尽管这一原则的实现看起来近乎遥遥无期。这其实也就是刘心舟在这本书的最后向黑格尔，更准确地说，也就是向她自己所提出的五个问题。哪怕能够实现，这与“历史的终结”又有何关联？

重读刘心舟的这本书，与当年初读她的博士论文的感觉大不相同。我很高兴地承认，重读的过程对我而言，也是一个重新学习、并再一次清理个人思想的过程。其实这么多年来，我也一直在教学与研究中思考着黑格尔在《法哲学原理》中所提出的问题。刘心舟的这本书，可以引起讨论的问题还很多，除了她自己在最后所提出的五个问题外，黑格尔的体系化的思维方式，以及他到底是怎样理解立法权（市民社会的政治参与）、行政权（从市民社会自发的警察组织演进而来）与君主个人之间的关系的，还有黑格尔在《法哲学原理》中始终站立在共同体（家庭、市民社会、国家）一边，到底是说明了他哲学中“保守”的一面，还是作为一种保守主义思潮（体现在对法国大革命的新认识上）应该引起我们更为深刻的认识？这些问题都既要放在黑格尔的时代仔细辨析，也要在各个不同国家的现代性危机、特别是我们自身所面临的问题中加以讨论，前提自然是要认真读书，敞开讨论。

最后,我想引用这本书中已经引用过了的、黑格尔 1819 年 10 月 30 日所写给克罗采尔(Greuzer)的一封信来结束这篇已经显得过长了的“序言”:

“我快要 50 岁了,一生中的 30 年都是在一段恐惧和希望并存的、永不安宁的时间中度过的,我很希望能从这种恐惧和希望中摆脱出来,但我必须看到,恐惧和希望只会永远继续下去,是的,当人们处在模糊混乱的时刻,只会越来越生气。”

2019 年 11 月 23 日,汕头大学别墅区 D 栋 04 房间

# 目 录

## 序

绪论 .....	1
<b>第一章 意识视角下的教化王国——主体的分裂与市民</b>	
社会自治 .....	22
<b>第一节 意识视角：主体性的觉醒与现实王国的分裂</b> .....	22
一、从自然意识到精神 .....	25
二、怀疑主义与意识的经验科学 .....	29
三、教化作为自身异化的精神 .....	38
<b>第二节 所有权：现代市民社会的基石</b> .....	40
一、主体的分裂：道德和权利 .....	44
二、权利的分裂：人权或公民权 .....	52
三、所有权作为“天赋权利” .....	59
<b>第三节 分工与财富：经济关系的体系化与绝对化</b> .....	64
一、劳动分工作为社会组织的形式 .....	66
二、封建农业与城市商业之争、土地权力的祛魅 .....	71
三、从权力到财富：“反政治的政治哲学” .....	78

<b>第四节</b>	<b>原子个人与经济关系的统治:黑格尔对市民</b>	
	<b>社会的基本诊断</b> .....	85
	一、自由意识与劳动概念——现代的成果与问题 .....	87
	二、原子式的个人与“散文气味”的时代 .....	99
	三、教化王国的分裂——权力与财富的善与恶 .....	111
<b>第二章</b>	<b>知识视角下的伦理世界——重返伦理实体</b> .....	127
<b>第一节</b>	<b>知识视角:合乎理性的知识与和现实的和解</b> .....	127
	一、何谓知识及知识的体系 .....	129
	二、知识视角下的市民社会:外部国家 .....	134
	三、知识视角下的自由:从“选择的自由”到	
	“必然的自由” .....	137
<b>第二节</b>	<b>道德、法权和警察:从“所有权”回到“人权”</b> .....	146
	一、道德的独立价值 .....	148
	二、作为个体性原则的法权 .....	157
	三、公共利益和公共事务 .....	166
<b>第三节</b>	<b>需要的体系:自下而上的合法化</b> .....	172
	一、具体的社会:分工和等级 .....	173
	二、对经济关系之体系的批判:贫困问题 .....	180
	三、如何解决贫困:从家庭内部救助到社会救助 .....	188
<b>第四节</b>	<b>教育、等级和同业公会:市民社会的深度</b>	
	<b>伦理化</b> .....	195
	一、教育的双重功能:技能知识与伦理知识 .....	196
	二、家族伦理的替代者:等级和同业公会 .....	202
	三、从伦理到政治参与 .....	211

<b>第三章 市民社会与国家的调和何以可能——逻辑的与历史的</b>	
<b>论证</b> .....	217
<b>第一节 理解“罗陀斯”：自上而下的合理化</b> .....	217
一、三种错误的国家观 .....	218
二、现代国家的理念：特殊利益和普遍精神的统一 .....	224
三、从市民社会中警察权到国家中的行政权 .....	232
四、从市民社会中的政治参与到国家中的立法权 .....	236
五、社会舆论对代议制的补充 .....	239
<b>第二节 历史哲学的尝试</b> .....	243
一、历史与时代精神的变迁 .....	248
二、历史哲学视野下的市民社会及“历史的终结”	
.....	252
<b>结语</b> .....	259
<b>参考文献</b> .....	266
<b>后记</b> .....	277

## 绪 论

我们不难看到,我们这个时代是一个新时期的降生和过渡的时代。人的精神已经跟他旧日的生活与观念世界决裂,正使旧日的一切葬入于过去而着手进行他的自我改造。……现存世界里充满了的那种粗率和无聊,以及对某种未知的东西的那种模模糊糊若有所感,都预示着有什么别的东西正在到来。可是这种逐渐的并未改变整个面貌的颓毁败坏,突然为日出所中断,升起的太阳就如闪电般一下子建立起了新世界的形象。<sup>①</sup>

——黑格尔《精神现象学》

### 一、现代性视野下的市民社会问题

哈贝马斯将黑格尔称为“使现代升格为哲学问题的第一人”<sup>②</sup>,这是因为,在黑格尔那里,现代性真正意识到了自身是“前无古人”的,它必须而且只能在自身内部发生分裂的前提下,巩固自己的地位。也就是说,现代性要求一种“自我确证”,这种自我确证意味着一整套

---

① 黑格尔:《精神现象学:上卷》,贺麟、王玖兴译,商务印书馆,1979,第7页。

② 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社,2004,第19页。

复杂而矛盾的任务。一方面,现代性必须首先从消极的方面理解自己:它与传统已然断裂、它自身就是分裂的,因此它既不能从传统中,也不能从自身中不证自明地找到自身的依据。另一方面,这种完全消极的理解也带来了自由和重建的可能性,它必须重新审视那个与自己断裂的、看似毫无关系的传统;同时也必须重新审视那个被寄予了过度的期望的“未来”和“进步”。因此,现代性的根基是一种怀疑,它的自我确证是以怀疑为前提的。在黑格尔看来,这种对自身基础的怀疑,以及对重建自我确证的迫切要求,是现代性的特征。黑格尔认为,这种自我确证的要求本质上是一种哲学的追问和对哲学本身的要求,也即从思维的角度把握其时代。真正的现代性既失去了传统这一依傍,又从未有过对“未来”的盲目迷信。这种双重的幻灭却产生了两个积极的效果:就现代性自身的态度而言,是对迷信的排除;就它对对象的态度而言,是对外在的成见的排除。因此它所带来的,就是以思想的态度而非迷信和盲从的态度,将它自身作为对象加以把握。

我们必须在上述背景中审视黑格尔对市民社会问题的思考。“市民社会”是现代性进行自我确证时所采取的一个基本概念。因为严格来说,市民社会是一个纯然现代的概念,我们甚至可以说,“现代”和“古代”之不同的一个重要标志,就在于现代世界是围绕着“社会”构造起来和运转的;而不像古代那样,要么是围绕“城邦”,要么是围绕“教会”或“王国”构造的。因而它首先意味着和传统的不同。但同时,现代的市民社会又从它的传统中获取了自身的参照和规定,它在排斥了古代世界的某些特征的同时,也保留和强调了另一些特征。这两者都意味着,市民社会这一概念不仅仅是对某种“现状”的描述,也不仅仅是与“现存的东西”的某种被动的“符合”;相反,它更多地必

须被理解为一个“理念”，也就是说，在市民社会中体现着现代性以思想的方式把握自身的努力。在这个概念中，包括着对诸多问题的思考，如：在现代性的条件下为什么需要社会、现代的社会和古代的社会有什么不同，以及最为根本的——现代社会应当如何应对这些不同等一系列问题。我们必须带着现代性这一问题意识，才能切中市民社会的核心。

因此，首先要做的就是厘清“市民社会”概念的历史源流，这样我们才能理解，现代意义上的市民社会概念与它在过去的各个重要历史时期的意义有什么不同，现代性背景下的这一概念又在哪些方面吸收了它在传统中的意义。市民社会(英文为 *civil society*，在黑格尔那里相应的德文为 *die bürgerliche Gesellschaft*)最早可追溯到亚里士多德，他在《政治学》一书中首先提出了“*Politike Koinonia*”的概念，它指的是一种“城邦”(polis)，即“自由和平等的公民在一个合法界定的法律体系之下结成的伦理-政治共同体”。后来西塞罗在公元前一世纪将它译为拉丁文“*societas civilis*”，它“不仅指单个国家，而且也指业已发达到出现城市的文明政治共同体的生活状况。这些共同体有自己的法典(民法)，有一定程度的礼仪和都市特性(野蛮人和前城市文化不属于市民社会)、市民合作及依据民法生活并受其调整，以及‘城市生活’和‘商业艺术’的优雅情致”<sup>①</sup>。也就是说，当我们追溯“市民社会”的内涵时，首先注意到的就是，亚里士多德为它赋予了最重要的意义：社会应当是一个“伦理-政治”的共同体。其核心有两个：首先，一个理想的社会被认为是必须具备伦理性的，应当能够让其中的成员发自内心地认同这一共同体，并在其中找到自身存在的意义，而

---

<sup>①</sup> 米勒、波格丹诺主编《布莱克维尔政治学百科全书》，邓正来等编译，中国政法大学出版社，1992，第125页。

不能只是一种冷冰冰的统治和服从的关系。其次,它被认为是具有政治性的,也就是说,它意味着其成员以一种有组织的方式关切和参与公共事务。而西塞罗则在亚里士多德的基础上,为它补充了几个重要的特征:第一,它必须具有法典,并且这种法典并非一纸空文,而是渗透到市民的互相合作和他们的个人生活当中;第二,它是与“自然状态”相对立的“文明状态”。“Civil”一词本就兼有“城市的”和“文明的”两个意思,而这种文明的生活的规则,总是围绕着商业活动的要求而建立的。

在中世纪,“社会”的概念开始与政治权力分开,并构成了对政治因素的限制。只不过,在中世纪这一特殊的时代中,社会是以教会的形式体现的,因而具有很强的宗教色彩。在中世纪以前,世俗的统治者都被赋予了宗教的职能,因而政治权力具有政教合一的特征。而犹太教则最早为教会与国家、精神领域与世俗领域的区分提供了先例。其教义认为,一个社会可以在表面上服从外来者的征服,但同时在精神上坚持一种对宗教共同体的忠诚,这种忠诚是与统治者相分离的。作为古犹太教的一个分支,基督教在实现了对几乎整个西方世界的精神统治之后,依然保留着这样一种政教分离的基本政治观念。“该隐的物当归该隐,上帝的物当归上帝。”<sup>①</sup>尽管各个时期,人们对政治和宗教两种权力的具体关系有着不同的诠释,但政教分离这一基本观念在整个中世纪都是普遍信条。并且,当时人们认为,世俗权威和宗教权威是上帝为了不同的目的而赐予人类的两个权力的中心,这两种权力应当在国家内部保持平衡和互相制约。以两个权力中心(世俗权力和教会权力)取代古代的单一权力中心(城邦的权力),这一改变对于现代性来说是一个非常重要的思想资源。

---

<sup>①</sup> 《马太福音》第22章第21节。

除了教会之外,中世纪还提供了一个与现代城市更为相似的样板,也即脱离了氏族血缘纽带的“自由城市”。希腊以及罗马时代的城邦,是以氏族为基础来划分的,一个人能否取得市民资格,关键在于他是否拥有氏族成员的身份;城邦的民主制度作为一种理念,无法动摇以氏族为依托的祭祀团体的传统势力。因此在古希腊城邦中,“外乡人”没有公民权,并且城邦中的官职也被氏族成员垄断。而基督教则使西欧社会脱离了氏族血缘的控制,也就是说,在基督教信仰的观念中,最基本的社会单位是个人,而不是氏族。在人的精神生活方面,人不是作为氏族成员,而只是作为他个人,进入一种没有亲情纽带的信仰集体中。在人的世俗生活方面,这一观念催生出基于个人和利益团体之间盟约的自由城市。这样的城市一方面不受氏族力量的控制,因而是一个“陌生人的社会”;另一方面也不是教会祭祀的场所,因而是纯粹世俗生活的共同体。它所承担的角色是非常复杂的:“它不仅是工商业所在地,政治上的行政区,司法上的法庭所在地,军事意义上的堡垒,同时也是社会行会的集结地。”<sup>①</sup>氏族团体的瓦解和教会的某种“缺位”,提供了一个自由的空间,使工商业行会得以发展并在城市里建立起基于盟约的共同体。在12世纪的意大利,城市中的市民誓约团体逐渐强大,他们经常对抗教会和行政司法长官的权力要求、主张自己的政治和经济权利。为了扩大城市共同体的政治和经济势力范围,这种市民誓约团体逐步转变为具有军事色彩的团体,并主张自己独立的立法权和司法权<sup>②</sup>。这种中世纪的自由城市可以被视为是现代意义上的市民社会的雏形,尽管它仍然处在争取自己的权利和地位的斗争中,因此还没取得相对固定和普遍的

---

① 黄凤祝:《城市与社会》,同济大学出版社,2009,第121—122页。

② 同上,第124—125页。

形式；同时它也在很大程度上既依赖又敌对于王权和教权，尚未取得稳定和独立。

在近代自由主义政治哲学家那里，社会的概念得到了前所未有的发展和强调。霍布斯、洛克和卢梭等人通过“自然状态”的假说，将“社会状态”视为对立於“自然状态”的“文明状态”；并认为这一社会是在天赋权利的基础上组织起来的。他们格外强调，这样一种围绕天赋权利自发建立的社会，是独立于国家的。自由主义者虽然是一个内部纷繁复杂的群体，但一般说来，他们有一个共同点：关注如何使国家和教会的权力都受到限制（尽管他们大都力图证明政治国家的必要性）<sup>①</sup>；而为了限制政治和宗教的权力，他们都诉诸社会的自发的力量。我们甚至可以说，“社会”是现代自由主义思想的核心。“洛克式观点具有一个特征，即认为社会先于国家而在，国家只是处于社会中的个人为了达至某种目的而形成契约的结果；正是在这个意义上，我们说自由主义思想家透过对自然状态的假定以及社会契约论的手段而赋予了社会以前政治或国家的生命。”<sup>②</sup>这是因为，现代自由主义者所最为看重的是以下三个理念，即自由、平等和经济的发展，这三者共同构成了“文明”的要素。他们认为，在自然状态下，自由、平等以及对经济发展非常重要的劳动分工和货币使用，都会自发地发展。也就是说，他们认为，即使没有国家，在自然状态下社会也能够存在。只不过这种社会是没有受到法律保护 and 普遍承认的，因而不稳定的。此外，现代的市民社会除了具有“自然的”一面之外，还

---

① J. Keane 认为，在黑格尔以前，关于如何通过社会的力量对必要的政治国家进行制约，有三种模式，即霍布斯、洛克-康德和潘恩模式。邓正来认为，其中最具典型意义的是洛克-康德模式。参见邓正来：《国家与社会》，北京大学出版社，2008，第26页。

② 邓正来：《国家与社会》，北京大学出版社，2008，第27页。