

国家与正义^{*}

——兼评霍耐特黑格尔法哲学“再现实化”路径

邓 安 庆

摘 要：黑格尔是最早把现代性作为问题来思考的哲学家。他通过对现代市民社会危机的剖析，基于自然法来形塑“伦理性”国家，以解决市民社会本身无法解决的困难，从而构建起一种不同于一般“社会正义论”的“国家正义论”。但是，在西方主流正义论话语中，黑格尔的“国家正义论”一直没有得到承认。德国著名哲学家霍耐特为改变这一状况，致力于“黑格尔法哲学再现实化”的系统工作。其意义应予充分肯定，但其路径却颇值得怀疑。如果不从黑格尔法哲学的文本阐释出发，不遵循黑格尔法哲学的“形而上学”框架，黑格尔“正义论”将“国家”视为自由与正义这一伦理理念之现实化的“场域”、基础和保障这一根本特点就不能得到合理承认，将黑格尔的“国家正义论”作为“社会分析的正义论”就不能算是黑格尔法哲学真正的“再现实化”。因此，我们应当回到黑格尔法哲学的文本本身，阐明黑格尔法哲学中“市民社会”作为“伦理性丧失”的中介环节如何通过“国家”的监管和塑造，在一个作为伦理理念之现实化的“现代国家”即“社会国家”中，使建立在个人自由和社会充分发展基础上的“正义”真正具有可实现的现实途径。

关键词：正义 国家 伦理理念 市民社会

作者邓安庆，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）。

无论从其早期即耶拿时期的相关著作还是晚期的法哲学课程讲演来看，黑格尔的实践哲学都显示出，他在努力构建一种来源于古希腊城邦伦理、又经过对现代自然法理论和政治哲学的改造而超越现代自由主义、力图解决现代危机的现代正义理论。他从柏拉图那里吸取了正义之为城邦政治的伦理原则这一总的前提，而现代自然法理论则使他明确，必须把个人自由与权利的实现作为社会正义的实质内涵。所以，他既批判柏拉图的古典城邦正义抹煞了个人的无限自由人格，也批判现代自然

* 本文为国家哲学社会科学基金重大项目“西方道德哲学通史研究”（12&ZD122）阶段性成果。

法理论以契约伦理模型来建构社会和国家的原子主义基础。黑格尔对古代伦理和现代伦理的批判所依据的资源，既有他早期神学批判的成就，即从耶稣身上领悟到一个（犹太）人如何超出自己狭隘的民族意识而从圣灵中感悟“绝对伦理”的教化，也有从康德的理性主体性、赫尔德的民族精神、费希特的自我他我相互承认和谢林的“绝对”理念中继承得来的理性法的诸要素。正是在对这些古今哲学理性精神的综合创新中，形成了一个完全新型的现代意义上的国家理念，他的实践哲学即他的“法哲学”才臻于完成。如阿维纳瑞所言：“正是在这种对古典共和国的 Virtus [德性]，希伯来律法和基督教的爱的关注背景之下，黑格尔才能建构出那种必然超越如他所言的基于财产及其安全的概念之上的机械论的、个体主义的现代国家的忠诚模式。”^①

但是，黑格尔的“国家哲学”既受到青年马克思的批判，也受到自由主义的拒斥。一直到 1945 年，波普尔在其《开放社会及其敌人》中依然把黑格尔当作现代自由民主社会的死敌，是柏拉图主义通往现代极权主义的重要桥梁。在此期间，虽然有各种不同的新黑格尔主义盛行，但黑格尔作为现代政治哲学家的正面形象还是一直未能建立起来。到了 20 世纪 70 年代之后，西方实践哲学开始复兴，黑格尔哲学才真正迎来一次次光荣的“正名”。这些“正名”工作大大得益于黑格尔传记作者罗森克兰茨（K. Rosenkranz, 1886-1929）《黑格尔与国家》^②（1920）和伊尔廷（K. - H. Ilting）系统编辑和评注（包括对同时代人评论的评注）的《1818—1831 年黑格尔法哲学讲演录》^③ 的出版。前者最先开始了对黑格尔政治哲学的最为广博的文献梳理和评论，特别是围绕黑格尔不同时期关于国家的思考进行的评论；后者以关于黑格尔不同时期法哲学讲稿与时代问题的直接联系的考证和评论及最为翔实的文本资料，反驳了把黑格尔视为官方哲学家和“君权神授”专制国家辩护者的论点。随着伊尔廷编辑出版的黑格尔法哲学著作传到英美世界，加之 20 世纪 40 年代以翻译和研究黑格尔法哲学著称的诺克斯（M. T. Knox）所做的“平反”工作，黑格尔作为一个现代政治哲学家的正面形象才开始确立起来。

但是，由于罗尔斯 20 世纪 70 年代《正义论》出版所产生的巨大反响及之后长久不衰的影响力，当代正义论的主流话语就一直被“罗尔斯—康德”这一主线牢牢地占据着。黑格尔的正义论虽然一直受到那些被称之为共同体主义者的学者们的推崇，但总体上被拒斥在这一主流之外。最近二十年来，德国法兰克福大学著名黑格

-
- ① 阿维纳瑞：《黑格尔的现代国家理论》，朱学平等译，北京：知识产权出版社，2016 年，第 17 页。
- ② Franz Rossenzweig, *Hegel und Staat*, Hrsg von Frank Lachmann, mit einem Nachwort von Axel Honneth, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010.
- ③ Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, in sechs Bänden, Hrsg von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1971-1973.

尔研究专家、法兰克福学派的当代主将霍耐特教授力图改变这一现状，将黑格尔正义理论对于当今世界的现实意义重构出来，因此他的研究所形成的影响，可以说确实把黑格尔法哲学的研究推向了新的高潮。

但是，霍耐特教授对黑格尔正义论的重建工作明显地是以牺牲黑格尔正义论的国家框架来完成的，即把黑格尔的正义论从“国家”层面的最终完成下放到“市民社会”层面，成为他所说的“作为社会分析的正义理论”。而这正是本文所不能同意的。因此，本文先从分析霍耐特黑格尔法哲学“再现实化”的路径入手，指出他所谓的“社会分析的正义论”偏离了黑格尔法哲学的轨道；之后再从黑格尔的文本出发，论证“市民社会”不能承担“正义”现实化的任务，从而阐明“社会分析的正义论”解决不了当今世界不正义的问题；最后进一步分析黑格尔的“正义论”需要有一个“现代国家”来承担实现正义的伦理使命。这样的“国家正义”才能使“社会正义”真正得以实现，并为规范秩序正在瓦解的当今世界提供一种不同于“罗尔斯—康德”路线的正义论模式。

一、霍耐特“作为社会分析的正义论”对黑格尔法哲学的偏离

几十年来，霍耐特教授一直致力于推动黑格尔法哲学的“再现实化”，以重构出一种黑格尔式的正义论，并使之融入到当代正义论的主流话语中去。对此努力我们必须充分肯定，尤其是基于当代黑格尔主义者复兴黑格尔政治哲学的努力成效甚微这一前提，更使我们对其工作充满了很高的期望：

在当代哲学处境中，尽管黑格尔的思想发生了一个令人惊讶的复兴，甚至，这种复兴显示出为克服分析传统和大陆哲学传统之间的鸿沟开辟了道路，但是，他的法哲学迄今为止对于当今时代的政治哲学讨论没有留下任何影响。相反在这里，……在广泛的前沿领域发生的是向康德传统的理性法范式的回归，这种范式本质上统治着从罗尔斯直到哈贝马斯的论争。而恰恰是这两位作者也在为他们具有康德主义烙印的正义观念谋求一种现实化的、甚至简直是向社会科学嵌入的方式，因而使得黑格尔法哲学作为理论上的榜样在这方面很少能够起到任何一种确定的作用。通过诸如查尔斯·泰勒（Charles Taylor）、迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）或阿拉斯代尔·麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）这些被归于“社群主义”名下的如此不同的理论家们做出的某些人为的综合，也发生了与当代政治—哲学的反向运动，[可是]在与此相关的总体处境上，它却未能改变什么。^①

^① Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Philipp Reclam jun, 2001, S. 7-8.

确实，这些“社群主义者”复兴黑格尔法哲学思想的努力并非没有意义，但是并没有让黑格尔式的正义论赢得主流的承认并产生什么影响，这一判断本身无疑说出了不争的事实。在这一事实面前，我们感受到一种不公：黑格尔在其早期开始法哲学的研究时，就已经发现了康德、费希特政治哲学的不足，从而在超越他们的实践哲学中建立了自己的法哲学，但最终依然是康德那种在黑格尔看来明显具有严重缺陷的正义论占据着主流的地位。这样一种事实，说明了直到今天，人们依然没有重视黑格尔对现代世界的诊断，从而并没有真正把握到现代性危机的实质。因为黑格尔是对现代性危机最早具有深刻意识的哲学家，^① 他的法哲学就是基于其对现代问题的诊断，为现代规范秩序的建构提供的一套既区别于霍布斯、洛克、卢梭等人的自由主义，也明显不同于康德、费希特的政治哲学的方案。而迄今为止，一方面是黑格尔的正义论方案被忽视，一方面是主流的正义论在规范秩序不断瓦解面前表现得无能为力。正是在这一背景之下，我们对霍耐特推动黑格尔法哲学“再现实化”的思想努力具有非常高的期待。

霍耐特这一工作从1992年的《为承认而斗争——论社会冲突的道德语法》就开始了。2000年，他出版了《正义的他者》这部政治哲学文集，依然是在继续推进他的这一主题。到他2001年出版《不确定之痛——黑格尔法哲学的再现实化》，我们就十分清楚他对黑格尔正义论的重构所采取的立场。2011年出版的《自由的权利》，则最为系统而充分地阐发了他按照黑格尔法哲学方式来重构的一种完全现代性的、基于个人自由权利充分实现的现代正义理论。

但是，他经过几十年的努力最终呈现给我们的，却是把黑格尔的正义论定位为一种“作为社会分析的正义论”。所谓社会分析的正义论，就是“以社会分析为形式去阐发一种正义理论”。它包含四个前提：第一，把决定一个社会再生产的各种形式的、社会成员共同拥有的普遍价值和理想作为分析的先决条件；第二，理解正义概念不能脱离社会整体的价值，因为正义就意味着一个社会内部以恰当的机制或实践所普遍确认的价值；第三，从社会实践的现实多样性中梳理出一种确保实现普遍价值规范的机制或方法论；第四，这一方法论的使用，不会导致只是对现存伦理机制的确认，而且能够同时体现对它所确认的普遍价值的公开的批判。^②

不难看出，这一“社会分析的正义论”并非是黑格尔原本的思路，甚至与黑格

① 哈贝马斯这样正确地评论过他：“黑格尔不是第一位现代哲学家，可他是第一位把现代性作为问题来思考的哲学家”，并说“黑格尔开创了现代性的话语”。参见 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985, S. 57, 65。

② “Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse” 是他《自由的权利》一书的“导论”，参见 Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2013, S. 14-32。

尔法哲学恰恰是相反的，因为在黑格尔这里，第一，必须有一个致力于自由和正义实现的国家伦理理念，“市民社会”才能得以存在，只有在市民社会发展的高级阶段，才能产生出代表普遍意志的价值理念，否则，在市民社会不能存在的条件下，“社会成员”不可能“共同拥有普遍的价值和理想”，作为社会分析的正义论这个先决条件就不存在；第二，必须以市民社会与国家的相对分离为条件，市民社会的正义一方面依赖于社会自治，另一方面依赖于国家对公共领域的制度建构，从而监管和完善市民社会的自由和自治，这些都不同于霍耐特所说的实现社会成员的普遍价值和理想及其机制。因此，两者的差别非常明显：黑格尔的正义论是正义理念通过社会和国家这种规范性的实体来实现，而霍耐特的社会分析的正义论则只是把共同的价值和理想作为社会生活的规范条件来建构。

可见，霍耐特只是表面上依赖于黑格尔法哲学，实质上是严重偏离黑格尔的法哲学来重构一种社会正义论。我们必须问的是，难道霍耐特自己不清楚，他是以偏离黑格尔法哲学的方式来对黑格尔法哲学进行“再现实化”吗？

在《不确定性之痛》中，霍耐特明确提出黑格尔法哲学的“再现实化”有两条可供选择的策略或路径，即“直接的再现实化”和“间接的现实化策略”，并非常清楚他选择第二种策略所具有的风险：

在做这样一种诠释规划时我当然完全意识到了这一危险还真是有可能存在的：[黑格尔]这部著作的真正实质内容在所有的现实化努力中从我们眼前消失，而且没有什么比这一点更为糟糕的了：似乎真的用不着对黑格尔的文本进行咬文嚼字的辨析反而更容易将一种充满规范性内容的社会理论呈现在《法哲学》这个标题下，并最终从中展示出来。^①

我们自然会问，既然明明知道这样做有可能让黑格尔正义论的“真正实质内容”消失不见，为什么还要冒此巨大风险而不走“根据《法哲学》自身的方法论标准”的路径，从而“使黑格尔国家概念重现生机”呢？

霍耐特主要担忧的是两个问题：一是如果按照文本阐释的路子，即“直接再现实化的策略”为黑格尔辩护，势必触碰到黑格尔正义理论中最令人困惑和误解的“国家”：人们正是依据黑格尔把个人自由权利置于国家的伦理“权威”之下，而赋予其反民主的恶名；另一方面，霍耐特也十分清楚，如果采纳文本阐释的直接现实化路径，是可以且容易驳斥曾经对黑格尔“国家”的误解，以恢复黑格尔的“国家”在正义论上的“生机”。可他依然不愿意走这条路，原因就在于，他不愿意重复黑格尔形而上学的论证路线。这就是他的第二个担忧：为拯救黑格尔法哲学的实质内容却要以降低所谓“我们的后形而上学的合理性

^① Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S. 14.

标准” (unserer nachmetaphysischen Rationalitätsstandard) 为代价。所以, 霍耐特干脆宣布, 黑格尔的国家概念和客观精神存在论概念都不可能以某种方式得以复活!

这里的“我们”指的就是法兰克福学派, “后形而上学的合理性标准”^①就是哈贝马斯和霍耐特所认同的主体间的理性商谈与相互承认的规范性标准。

在这里我们已经遭遇到了理性的限度。他们所坚持的“后形而上学的合理性标准”, 恰恰是倒退到了黑格尔所深恶痛绝的现代“知性形而上学”, 以所谓的“主体间性”超越康德哲学的单一主体性, 依然还是主观性, 甚至是更为糟糕的主观性。就像相互认同的坏比单个人的坏更坏一样, “相互认同”的“后形而上学”如果能克服主体哲学的主观性邪恶, 也只有一个出路, 那就是承认有一种真理是自在自为有理性的, 无需得到主体的认同而客观地存在的。

坚持这种自在自为的理性标准, 那么正义论就必须回到黑格尔而不是康德。霍耐特一方面想要让黑格尔的正义论去占据视康德为正宗的正义论主流, 却又在形而上学上不肯跟随黑格尔的实体理性而要跟随康德的主体形而上学, 那只能是事与愿违。

因此, 我们也只能离开他的所谓社会分析的正义论, 而跟随黑格尔的实体形而上学, 原原本本地考察他的正义论所必须依赖的规范条件。

二、市民社会无法实现正义

社会正义论, 除了个人自由和权利按照市民法得以保障和实现之外, 一个重要的制度(现实)化机制, 就是要以社会成员能够认可的“平等”为原则相互承认和关怀(Fürsorge)以实现自身的幸福。因为市民社会本身是一个分化的“差异化”环节, 每个人按照自己的自由主体性发展自己, 如果没有社会成员能够基本忍受的平等, 不仅正义无从可求, 社会本身也无处存在。黑格尔对此说得十分清楚: “假如社会中纯然是不平等, 那么这个社会就解体了。一个存在普遍贫困的民族, 就处在它的解体概念中, 因为普遍性的保持再次成为特殊性福利的基础。”^② 黑格尔的市民社会理论一开始就在十分鲜明的张力中展开: 一方面, 走出“家庭”的自由个体在社会生活中不仅仅需要按照法的理念、即自由之实现的逻辑闯出自己的“生活世界”, 在这一线索中, 社会正义表现为个人自由和权利的社会实现机制; 另一方面, 在这样一个“私利的战场”, 却无法建立起一种平等的社会机制, 来避免社会的分化和解体。

① 黑格尔在《法哲学原理》的序言中就是对他的时代所主张的“合理性标准”的控诉, 因而主张“凡是有理性的(vernünftig), 就是现实的, 凡是现实的, 就是有理性的”, 把有理性与合理性严格区分开来, 把“国家作为一种有理性的东西来把握和阐述”。参见黑格尔:《法哲学原理》, 邓安庆译, 北京: 人民出版社, 2016年, 第12—13页。

② Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, S. 573.

就第一条线索而言，“市民社会”作为自由理念的社会化运动，也同整个《法哲学》一样，遵循了自然法和客观精神存在论这两条“形而上学”思路。按照自然法理论，“社会性”是“自然人性”的展开，是从“自然人”向“自由人格”的生成。因为从亚里士多德开始，就把人视为“政治的动物”，按照现代社会学的语言，人的“政治性”就是“社会性”。社会性既是人类共存的方式，也是人性实现其本性的场所。17世纪的自然法理论，一般都是在“自然”既是“本性”又是“本质”（即理性规定）这两个含混含义的纠缠中考虑问题。现代自然法之父格老秀斯（Hugo Grotius, 1583-1645）和德国第一位现代自然法学家普芬道夫（Samuel Pufendorf, 1632-1694）都是直接把人的社会性当作人的自然本性，并从中得出这样的自然法规定：“这种社会性（sociality, socialitas）法律——教导一个人如何使自己成为人类社会一个有用成员的法律——就是自然法。”^①黑格尔的自然法通过自然的双重含义，把自然法改造成了“自由法”，但这种自由也要通过在抽象法中的“意志自由”进展到个体在社会中的“反思自由”和社会交往之中的“社会自由”才是现实的。就此而言，黑格尔正是继承了前人的“自然”“社会性”，才把“市民社会”规定为人与人在经济上“相互需要”的一个体系。也就是说，人类“自然地”“相互需要”才结成“社会”，但这个相互需要的社会体系又充分展示了其自身的“自然性”、自然冲动和利益纷争。如果没有法、道德、伦理等规范性制度，任由这种“自然性”发展，“社会”就是不可能的。一个在利益上尔虞我诈和相互竞争与斗争的场所，从自然和历史两个方面都表现为“伦理性的丧失”（Verlust der Sittlichkeit）：从经济上看，个人的需要、自由任性、权利和主观性都无限制地获得充分发展，因而市民社会是特殊性、主观性无限展开的场所，特殊意志充当了权威，自由也就很难实存；从历史上看，市民社会是自然伦理生活的实体——家庭——解体后，作为独立的、单个的社会成员为了“生计”而组成的，它并非一开始就能取代自然家庭而成为“第二家庭”。他人既不是父母，也不是兄弟，而只不过是雇主或竞争者，劳动是否能够在雇主那里获得承认，得到应得的报酬，已经没有了自然“伦理”之保障，完全取决于这个社会是否能够建立起法律，而法律又是否能够公正地予以执行。所以，黑格尔论述了市民社会的“两个原则”：

把自身作为特殊目的的具体个人，作为各种需要的一个整体以及自然必然性与任性的一个混合体，是市民社会的一个原则。但是，特殊的个人本质上是同其它这样的特殊性相关联的，所以每个特殊的人都是通过他人的中介，同时也只有无条件地通过普遍性形式的中介，才使自身有效并得到满足。这是市民

^① 塞缪尔·普芬道夫：《人和公民的自然法义务》，鞠成伟译，北京：商务印书馆，2014年，第83页。

社会的另一个原则。^①

第一个原则支配下的市民社会就是“伦理性丧失”的社会，但要过渡到由第二个原则支配下的市民社会，需要自由意识的觉醒和社会理性的进步。自由意识的觉醒体现为对“普遍性形式”或“共同意志”的尊重。如果什么都能靠一己之力完成，人就不会是社会性的；社会性的本质意味着人的主观性和特殊性意志只能依赖他人的中介来实现，因而人超越一己之私去过“公共的”社会生活，具有“自然的必然性”。当人意识到自己独立的主观性和特殊性“无条件地”需要通过普遍性形式的中介才能满足时，对“他人的承认”和尊重，就作为“客观精神”而实存。

因此，霍耐特借助于黑格尔早期文本（主要是《伦理体系》和《耶拿实在哲学》），把黑格尔的社会领域看作一个“相互承认”的规范领域，以维护这一领域对于社会的道德认同所具有的建构性意义，这当然属于黑格尔社会伦理的一条线索。但是，对于黑格尔而言，要解决的问题恰恰不是直接把社会领域视为一个相互承认的规范领域，反倒是，自由的个人，离开了对家庭的依赖，独立地参与到社会竞争之中，且都以自身的主观性和任性为自身争取权利，“社会”究竟要依据什么样的“认同力量”才走向“相互承认”的？相互认同的意愿究竟来自于哪里？问题的复杂性就在于，每一个自由个体的这种相互承认的需求，既不仅仅是个人的事，甚至也不仅仅是社会的事。在黑格尔这里，强调的重点不在社会本身，而是社会得以存在的两极：个体和国家同时起着奠基的作用，这是一般人常常认识不到的“盲区”。

对于个体而言，他确实需要有霍耐特说的“反思的自由”，即他的主观意志以普遍意志为自身法则的自治力，这样他才能具有过社会生活的自我立法的理性能力。当然，黑格尔也十分清楚，并不是每个人都能过公共生活。卢梭和费希特都曾表达过国家有权“强制人民自由”的想法，而他却并不强调国家行使这种强制权，而是强调个体具有这种自治的立法能力，是过社会生活、成为社会成员的基本资格，因此，这首先是通过“抽象法”的强制教化作用所致，因为法的第一个命令就是“你要成为一个人并尊重他人为人”。^②

同时，对于国家而言，它需要市民社会这个中介环节来作为自身存在的“经济基础”，没有社会经济活动以及社会本身对于这种经济活动的自治，国家不可能有财力和活力致力于其他更加高尚的科学、精神、文化和艺术活动。在此意义上，黑格尔在第182节的“补充”中，论述了他最具现代意义的国家与社会的关系思想：

市民社会是家庭和国家之间的差异 [环节]，虽然它的形成要晚于国家。因为作为差异 [环节]，它必须以国家为前提，为了能够存在，它必须要有国家把它作为独立的东西来面对。……如果国家被设想为不同的个人的统一体，亦即仅

^① 黑格尔：《法哲学原理》，第329页。

^② 黑格尔：《法哲学原理》，第85页。

仅是共同性 (Gemeinsamkeit) 的统一, 那么其所指的只是市民社会的规定。^①

从历史上看, 国家自古就有, 但市民社会只是 17、18 世纪欧洲历史的产物, 甚至在黑格尔的《法哲学》中才成为流行语。但从自由实现的逻辑来说, 是有市民社会的自由之后, 才产生出具有更高的普遍性的自由的国家。这里是在现代意识上强调, 市民社会不是自然而然就有的, 许多国家历史悠久, 也不会自然产生出市民社会, 市民社会的存在“必须以国家为前提”, “国家”意识到必须“把它作为独立的东西来面对”, 才有市民社会。这样的“国家”已经是具有现代意识的国家。而且, 黑格尔强调国家不是有差别的个人的统一体, 不是个人基于任性的契约自愿结成国家, 只有市民社会才是这样; 国家之为国家, 是市民社会走向更高阶段的一个伦理实体。这一点使得黑格尔区别于所有现代政治哲学家。霍布斯、洛克和卢梭, 甚至包括康德和费希特, 他们都通过对自然法的阐释, 把国家混同于市民社会, 即直接作为自由个体的一种原子主义的联合, 他们都对国家提不出区别于市民社会的看法。国家本来具有伦理使命, 它如果下降为市民社会的“经济”功能, 那么, 就无法意识到这一点, 公共领域就有可能向私利领域堕落, 而缺乏普遍的公共精神去展开国家必须承担的正义事业, 这才是所有现代性问题最为根本的症结所在。

我们通常把现代性危机归咎于资本的无限制扩张, 但在黑格尔看来, 这种特殊性逻辑之所以无限制无节制地扩张, 源自于国家把自身混同于市民社会, 因而, 公共领域的普遍性事业缺乏伦理精神来提升。这就是说, 只要国家混同于市民社会, 后者就会按其特殊性无节制地发展:

特殊性本身是没有节制的, 没有尺度的, 而这种无节制所采取的诸形式本身也是没有尺度的。人通过表象和反思而扩张他的情欲……并把情欲导入恶的无限。但是, 另一方面, 匮乏和贫困也是没有尺度的。这种混乱状态只有通过有权管控它的国家才能达到调和。^②

黑格尔之所以强调这一点, 原因就在于市民社会中的三种为社会公共事务服务或管理的力量, 都只能非常有限地实现社会的伦理职能, 而不能最终以公共事务必须具有的普遍意志塑造一个真正的伦理社会。这三种力量, 一是司法力量, 它让“法作为法律”而具体落实, 因而是市民社会中的“强制性力量”, 通过这种力量, 个人的自然权利和自由得以实现, 人身权和财产权获得安全与保障; 二是“警察”^③的公共管理和服务的力量, 通过它, 社会生活的公共自由空间得以展开; 三是同业公会的伦理力量, 它是自由、自主的市民工商业者的一个自由联合体, 因而是家庭解体之

① 黑格尔:《法哲学原理》, 第 329 页。

② 黑格尔:《法哲学原理》, 第 332 页。

③ 黑格尔法哲学中的“警察”是取其原义使用的, 该词来源于 Politeia, 最初是指城邦整体自身的全部活动, 即公共生活和治理, 现在它不再指伦理普遍物本身的活动, 而只是指就市民社会而言的“普遍事务”。

后“市民之子”的“普遍家庭”。黑格尔强调它区别于封建的“行会”，是市民的“生计”、福利、社会地位、荣誉和“等级尊严”获得实现和满足的机制。它虽然是市民社会中最接近于“国家”的一个中介，但依然解决不了“市民社会”的正义问题，原因有两方面。

一方面，同业公会这个“普遍之家”依然以关心和照顾成员的特殊利益和福利为职责，不仅不同的“公会”之间具有自己的私利，而且当成员之间发生利益冲突时，它不是按照正义制度，而且按照道德情感与习俗来化解；另一方面，“警察”和“同业公会”虽然行使着费希特所谓“理智国家”或“外部国家”的职能，但它如果事无巨细地管理市民的私人生活事务，那么势必侵犯私人生活的自由，如果它例行公事地管理，又根本无法阻止市民社会特殊性自由发展必然导致的等级性不公和贫困。一方面是工商业界生活的奢侈化，一方面是无业者的“贱民”（Pöbel）化。此外，国家如果不能与市民社会分离开来，它自身也就无法保持在公共领域从事普遍性事业，而且也会向工商业界的奢侈生活堕落。所以，市民社会的这种根本的混乱，只有“有权管控它的国家”才能调节和化解。

三、国家作为伦理理念的现实如何可能是正义的

黑格尔就这样将实现社会正义的难题交给了国家。所以，如果黑格尔哲学具有一种不同于自由主义和康德主义的正义论，那么这个正义论就是与国家联系在一起；如果黑格尔法哲学再现实化是有意义的，那么也就是这种与国家联系在一起的国家正义论是有意义的。而问题在于，黑格尔的“国家”究竟如何可能是正义的？

黑格尔的国家不是霍布斯的“利维坦”，而是“伦理理念之现实”。什么是“伦理理念之现实”呢？在黑格尔看来，就是自由和正义之实现。他在《法哲学原理》的“序言”中就曾指出，城邦伦理的本质就是正义：“柏拉图的理想国本身，被视为某种空洞理想的谚语，本质上无非就是对希腊伦理本性做出的解释。”^① 城邦伦理的本质是正义，这也奠定了黑格尔心目中的现代国家的理念。当然，现代国家更加优越于希腊城邦，是因为除正义之外，从罗马法以来经过基督教一千多年教化而在现代开花的自由理念获得了承认。于是，黑格尔法哲学思考的关键问题，是卢梭的自由意志问题。法国大革命中的恐怖，让黑格尔看出了“自由”不仅是正义的事，而且也会导致“犯罪”和“不法”。如何让自由的理念获得实现以体现现代正义，亦即自由和正义的结合，就成为黑格尔心目中的伦理理念。

按照《法哲学原理》的思路，黑格尔一直是从“意志自由的现实化”来推演国家的伦理理念。他把意志自由的实现分为“抽象法”、道德和伦理三个发展环节。作

^① 黑格尔：《法哲学原理》，第12页。

为最后一个环节的“伦理”，是自由理念的具体展开，因而作为“抽象法和道德的真理”。而“国家”又是“伦理”三个环节——家庭、市民社会和国家——的最后一个环节，因而是家庭和市民社会的“真理”。这种“真理”也就是“真实性”或“真相”的意思。因为在黑格尔看来，抽象法和道德，单独地都是片面的、抽象的，前者作为单纯的禁令或强制性命令，欠缺主观性环节，而道德却仅仅只有主观性，作为善意与良知达到主观性的高峰。因此，两个环节就其自身而言都缺乏现实性，但两者若是以伦理的东西为其承担者和基础，则就像藤类植物攀缘在自在自为屹立着的树上而是现实的一样。“国家”作为家庭和市民社会的真理，也是如此。自然家庭作为私人领域而无真正的社会性，市民社会只有社会性而无血亲之爱，因而，在国家中，实现二者的统一，国家既是所有国民主观意愿（情感与信念）的客观化，即每个人都把国家视为自己主观目的的实现之所，因而是与自己的生存和发展不可分割的世世代代的生存之所，是善与爱、利与义、福与责交织起来的心灵家园、情感家园；同时又是自在自为的法的意志的制度化，即抽象法的权利与正义和道德法的自由与良知的现实化。在这种意义上，伦理是主观和客观、自在和自为的善的统一性，那么，作为这种伦理理念的现实性，意味着国家是一种伦理上的统一性力量。不过，这样阐释还是过于抽象，我们可以借助黑格尔早期著作对伦理的阐释来说明他的国家理念如何展示一种自由实现的制度性正义。

黑格尔在耶拿时期的《伦理体系》中，区分了“相对伦理”和“绝对伦理”。所谓“相对伦理”（Relative Sittlichkeit）就是与“各种关系”相关的伦理，在各种关系中不能自由地组织和运动，而是受其规定。^①这就如同在市民社会当中人与人之间由于必然的相互需要而在相互交往和互动关系中构成“相对的伦理”。而“绝对伦理”（die absolute Sittlichkeit）指的是不与任何关系相关，而是使所有部分皈依于一个整体从而使之具有有机的生命活力的精神性力量，“但整体的生命活力不是生命力的抽象，而是差异中的绝对的认同、绝对的理念。”^②这样的整体，黑格尔在早期《伦理体系》中称为“民族”（Volk），在《法哲学》中称之为“国家”（Staat）。当然，这并不是说“民族”和“国家”代表了某个“绝对的伦理”，而是因为这种共同体的成员身份是“绝对的”不是“相对的”，他们对共同体的伦理态度，不以“民族”或“国家”如何对待他们而定，也不以他们对这个共同体的感情而定，而是这个共同体本身就是目的，先天具有维系其总体性生命活力的伦理原则，因而是自我指涉、永恒无私、超越世道轮回的绝对道义。它不是表现为诸如“己所不欲、勿施于人”那样的关系伦理，而是表现为构成民族或国家这种“绝对生命”的一种整体

① G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002, S. 54.

② G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, S. 67.

理念。黑格尔在《自然法论文》和《伦理体系》中都提到“绝对伦理”这个概念，只有到后期的《法哲学原理》中才明确地将国家的绝对伦理理念理解为自由与正义。

把这样的伦理理念与国家联系起来，除了具有柏拉图和亚里士多德古典城邦伦理的资源之外，黑格尔也从希腊伦理 *ethos* 的本义获得了灵感。在《法哲学》第 151 节的“笺注”中，黑格尔就已经注解了古希腊的“伦理”或“习俗”概念 *ethos* 的本义就是“家”。特别有价值的是，在这一段“笺注”中，包含一句涉及中国古代伦理的值得重视的评价：

伦理性，伦常（第 147 节）是作为精神—— α ）是绝对的内容， β ）是自由，精神的证明。……

（中国人）把伦理变成礼法——外在的律法。伦理—— $\eta\theta\omicron\varsigma$ ——古人完全没有对良心的意识——里默尔（Riemer）： $\eta\theta\omicron\varsigma$ ，ion. $\xi\theta\omicron\varsigma$ ——习惯、风尚——（在希罗多德那里尤其是住所、家的意思）人的出身——伦理——是否从“处所”（Sitz）而来？——住所、习惯（Gewohnheit），性格，神态—— $\eta\theta\iota\chi\omicron\varsigma$ 在风尚中，富有个性的——存在和生活的方式—— $\beta\beta$ ）外在的现实性。——法律是败坏的，伦常习俗风尚也就是败坏的。^①

黑格尔把伦理作为精神，作为生生之物的内在主体和灵魂，这是最有思想的一种规定，没有这一规定，其中蕴含的“绝对伦理”，正义和自由之理念，就难以呈现出来。他说我们中国人把伦理变成了外在的律法、礼法，这一方面是对的，是实然的判断，西方人实际上也一样。“伦理”就其字面含义而言，就是“习俗”、“风尚”，伦理在一般日常语言中就是外在的礼法，就是古希腊人说的 *nomos*。只不过，在现代，“伦理”变成了“道德”，变成了“行为规范”。只有在康德那里才把它规定为主体内在的自我立法，在非康德主义的伦理学中，他律和自律也还是没有严格地区分开来，因此，全都遗忘了 $\eta\theta\omicron\varsigma$ 的本义——处所、住所、家——这个存在论的含义。

黑格尔恢复了伦理之为“家”、之为“在家中”的“富有个性的存在和生活方式”这种本义，但又不认为它仅仅是外在的礼法规范，也不认为它是内在的良心意识，而是一种绝对伦理性存在的相生之道义。“家”不是物质性的房屋，不是一纸法律契约，而是把有缘有需要的人们联系在一起共同生活，乃至相生相养而成为人之为人的那种绝对道义。正因为有家，男人因之成其为男人，成为人之夫、人之父，女人因之成为女人，成为人之妻、人之母。也因为有了“家”，他们有了子女，子女才成就了他们之为父母。因此，家是一个伦理共同体，维系家之为家的“伦理”，不是“相对的伦理”，不是父母如何对待子女，子女相应地如何对待父母的伦理，而是“绝对的伦理”，这种伦理就是爱。儒家讲“夫妇有别”、“父慈子孝”、“兄友弟恭”，是从相对伦理而言的，但就其绝对关系而论，唯有爱才是家庭伦理的根本。“有别”

^① 黑格尔：《法哲学原理》，第 292 页。

是爱，“父慈”是爱，“子孝”同样是爱，“兄友弟恭”全是爱，唯有出于爱，才会“有别”、“慈孝”、“友恭”。

从“家庭”伦理通往“国家”的伦理理念，黑格尔不像儒家那样以自然的方式把“爱”一贯到底，而是坚持不同的“伦理之家”具有不同的伦理理念。虽然黑格尔说市民社会最终要成为每一个“从家庭出来”的自由个体的“普遍之家”，但正因为它是普遍之家，与血亲之家就是完全不同的“家”，因而具有不同的伦理原则。血亲之家的伦理原则是自然之爱，“血浓于水”，而市民社会之家的基础是相互需要、相互以他人手段为中介而具有的一种原子式的联合。这里，爱已经荡然无存，因此黑格尔说它属于“伦理性的丧失”，实质上指的就是自然伦理的丧失。家庭伦理属于农耕文明的存在方式，而市民社会已经进入到工商业时代，“自然伦理”是必然要解体的。市民社会自由的个体、主体之间必须有一种不同于农耕文明的“相生”方式，才能把“伦理丧失”的市民社会变成“普遍之家”。这种“相生”的方式就是“相互承认”的伦理原则。

“相互承认”的伦理原则既不是建立在主观的善意、良心基础上，也不是建立在家庭伦理的自然之爱基础上，而是建立在“抽象法”保护每个人的自由人格权和私有财产权不受侵害的消极自由基础上。如果没有“抽象法”的保护，仅仅用外部礼法来调节市民社会的人与人之间的关系，那么就会导致黑格尔如上所说的“法律是败坏的，伦常习俗风尚也就是败坏的”这样的外在现实。

所以，“相互承认”的市民社会伦理原则实际上是“抽象法”之道德性的表达，只有这样，我们才能理解伦理作为整体之精神这一黑格尔命题的意义。“抽象法”本身是作为“命令”的法律条文：“你要成为一个人并尊重他人为人”，使之成为法的命令的“精神”就是其中的道德性：每个人都要使自身成为一个真正的人并尊重他人为人。以这种具有道德性的法律为准则作为自己与他人相处相生的行动原则，就构成了市民社会相互承认的伦理理念。在这种伦理理念的支配下，“契约”才能成为有规范效用的法律，人才能超越自然伦理的私人道德，生成为具有共同意志的市民和为普遍意志服务的公民。社会伦理优越于私人道德之处，就在于它能提升人的人格品质，让人从私己意志中摆脱出来，以社会的共同意志和更高共同体的普遍意志为自己意志立法的准则，于是，就把自身为个人私利而活着的特殊人格提升到为普遍意志服务的伦理人格。这样，人才能真正在市民社会中成为“某个人物”，以获得其在同业公会中的等级身份和尊严。

所以，虽然同业公会成为自由主体的“普遍之家”，是除家庭之外构成国家的第二个伦理根源，^①但是，构成国家的伦理理念完全不同于市民社会的伦理理念。后者把人提升到了普遍性的伦理行动领域，但其目的依然是为私人的福利、权利和荣

^① 黑格尔：《法哲学原理》，第380页。

誉服务，因此，它依然不能为人提供一个更加自由和广阔的为普遍精神而生活的空间。所以，国家的伦理理念必须要把市民社会的“相对伦理”上升到“绝对伦理”，自由主体性的社会人格才能具有一个为普遍精神而相生的家园：“现代国家的原则具有这样一种惊人的力量和深度，把主体性的原则推向完成，成为独立的个人特殊性的极端，而同时又使它回复到实体性的统一，于是在它本身中保存这个统一。”^①

“伦理法”之所以高于“道德法”，是因为它是“以自由相生为目的”的法，个人的伦理使命和国家的伦理使命就因此达到高度一致。个人因以总体的伦理目的——自由相生——为目的而使自身解除了家庭和社会的特殊身份和意志给予自身的束缚，而得以以整体的普遍目的为目的而成为普遍等级的成员，成为真正自由的存在者。国家成为个人普遍自由人格的实现领地，成为具体自由的实现之所。这种普遍的自由人格的现实性家园之所以不在家庭，是因为家庭只能实现自然人的相生，是私人自由领域；之所以不在市民社会，是因为市民社会的主要目标是致力于实现人的自然权利和福利这些私人关怀的东西，人只能在其所属的“等级”中“成为人物”，不能自由地成为“普遍等级”的成员，成为普遍人格。只有伦理性的国家才能让每一个公民自由地参与公共生活，公共生活所需要的基本素养就是普遍意志的养成，正如在市民社会的生活中每个市民养成其契约人格和公平交易的人格一样，国家促成公民参与公共生活、从而成为普遍等级的成员，因而养成其真正的政治正义的人格。这样的伦理理念的实现，不是说国家凌驾于市民社会之上，去替代市民社会解决其不可克服的解体困境，而是通过政治公共领域的完善，以自由和正义的制度化机制引导自由个人的人格朝向普遍性提升，通过塑造完善的政治共同体引导和规范伦理共同体的完善，以充满活力的个人和充满活力的社会来让国家作为所有部分的目的之实现。这样，国家最终是以其作为政治制度的调节而完成市民社会，而不是取消或取代市民社会。

因此，黑格尔的国家是真正热衷于社会的“社会国家”（das sozialen Staat），是国家哲学前所未有的创新。区别于柏拉图的城邦国家，它解决了正义和自由的结合问题，成为现代性的国家；区别于罗马帝国的国家，它把政治的公共性确立为自由相生的伦理统一并以君主立宪的自由制度，防范任何一种把公共权力变成私有财产的这种导致国家解体的企图；区别于中世纪神权国家，它强调教会与国家的严格分离，将宗教划归私人生活领域，而国家保持为公共政治领域，不向天国超升，只求现世的福祉与自由，不求神的救赎与恩典，只求世俗权利与正义的实现；区别于古典自然法理论的国家观，强调国家任何时候都不能只被视为捍卫和保护私人财产权的工具，而是具有伦理使命；区别于霍布斯的强权国家论，强调国家的基础不是力量而是普遍意志，以自由的制度性机制消解国家的强权之恶；区别于自由主义的国

^① 黑格尔：《法哲学原理》，第 390 页。

家，在拒斥把国家混淆于社会的同时，反对将所有社会组织市场化的企图；区别于所有的极权国家论，他强调国家的强盛、稳定和长治久安，不靠贤明的或强大的君主专制来实现，而是通过立宪的政治制度所构建的种种规范化的机制来保障，强调一切法宪（Rechtsverfassung）的目的是自由，而不是约束。只有一方面国家的普遍意志予以实行，另一方面个人的主体性也得到充分而活泼的发展，这两个环节在自由社会中都保持它们的强势时，国家才能是一个肢体强健和有机统一的整体。

与霍耐特只谈“社会分析的正义”不同，德国耶拿大学哲学系前主任、著名黑格尔研究专家克劳斯·菲威克更为正确地说：“考虑到所列举的所有维度，现代国家证明自身为一个正义国家，这样的国家热衷于把市民社会作为市场的和社会的共同体，合理地监管和塑造它，使之成为一个理性的联合体，一个 citizen（公民）的共同体，以区别于市民社会作为理智的结合，作为资产者在理智国家中的联结。直到今天，黑格尔的国家学在社会国家的形式中对于现代国家哲学的理论贡献，依然保持为理论上是最有基础和最令人确信的。”^①

由于历史发展的错位，黑格尔的国家正义论没有被现实国家采纳而实践，但就其理念而论，恰恰有比所有西方现代国家哲学更好地解决现代政治危机的思路，因此黑格尔法哲学的“再现实化”具有非常积极的意义。假如放弃国家正义这一理念，无论在何种社会条件下，都不可能寻求到一种真正有规范效用的正义理论。

〔责任编辑：赵培杰〕

^① Klaus Vieweg, *Das Denken der Freiheit—Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2012, S. 382.

ABSTRACTS

- (1) **The Spatial Justice Narrative in the Light of Historical Materialism—Based on the Thought of Marx and Engels** *Hu Xiao* • 4 •

The issue of spatial justice has become increasingly prominent in the areas of social life and academic research. Due to large-scale high-speed urbanization and the deep nationwide concern over real estate issues, spatial justice has gained unprecedented and immediate urgency. The expression of spatial justice, as a model of social justice, engenders social justice. The understanding and interpretation of spatial justice must follow the principles of historical materialism founded by Marx and Engels; in clarifying the relationships between human rights and property rights that limit spatial justice, it must formulate theories from the standpoint of social economy on the basis of the mode of production; in the interaction between man and nature and between space production and material production, it must undertake in-depth exploration and interpretation of the internal unity of spatial continuity and discontinuity and the dialectical relationship between the holistic universality and local particularity of the spatial value thus determined; and it must reveal the thought-provoking features of the experience of justice in our dwelling places, as well as the reductionist mechanisms of the social cognition of spatial justice. The pursuit and deployment of this narrative logic will help deepen and expand the study of spatial justice and will demonstrate its academic and practical significance.

- (2) **The State and Justice—A Comment on Honneth's Approach to the Reactualization of Hegel's Philosophy of Right** *Deng Anqing* • 24 •

Hegel was the first philosopher to think about modernity as a problem. His analysis of the crisis of modern civil society shapes an “ethical” state based on natural law that will resolve the difficulties that lie beyond the power of civil society, thus constructing a theory of state justice that differs from the general theory of social justice. However, Hegel’s theory of state justice lay outside Western mainstream justice discourse, which has never acknowledged it. To effect a change in this situation, the famous German philosopher Honneth dedicated himself to the systematic task of the reactualization of Hegel’s philosophy of right. The significance

• 204 •

of this work should be fully acknowledged, but Honneth's approach is not beyond question. Unless we start from the textual interpretation of Hegel's philosophy of right and follow its metaphysical framework, we cannot give rational assent to the fundamental feature of Hegel's theory of justice, which regards the state as the very locus, foundation and guarantee of the actualization of the ethical concepts of freedom and justice; nor can regarding Hegel's theory of state justice as a theory of justice by means of social analysis be considered a true reactualization of Hegel's philosophy of right. Therefore, we should return to Hegel's text, clarifying the way in which his "civil society," as an intermediate link in "ethical loss," uses the state's regulatory and shaping role to construct a truly achievable approach to justice based on individual freedom and the full development of society within the modern state (social state) as the realization of the concept of ethics.

(3) The Redistributive Effect of Government Subsidies

Xu Jing, Cai Meng and Yue Ximing • 39 •

Using the path curve of the Gini coefficient of total income formed by the increase in subsidies simultaneously with the curve of the minimum Gini coefficient enables us to provide a comprehensive examination of the effect of the government's income redistribution policy that measures the effect of subsidies and compensates for the methodological defects in the previous MT index and Gini coefficient decomposition. The findings of this new measurement methodology show that China's social security expenditure can narrow the income gap, but the redistribution is not efficient enough; the turning point of the Gini coefficient path curve has been exceeded, so that subsidies are "over-allocated" to some people. Adjustments to the distribution of subsidies can further reduce the Gini coefficient of residents' total income.

(4) Comprehensive Estimation of Emerging Market Countries and Their Development Prospects

Hu Biliang, Tang Xing and Yin Lin • 59 •

The 21st century has seen the rise of a group of emerging market countries that have become an important driver of global economic growth with an increasingly important role in global governance. The current concept of "emerging market countries" is vaguely defined; it occupies a very one-sided position in Western discourse, one that has little connection with reality. On the basis of the historical experience and realities of third world development and the basic theories of development economics, we constructed a comprehensive indicator system along the

• 205 •