

國立臺灣師範大學
政治學研究所
博士學位論文

對黑格爾法哲學的辯證分析與反思

指導教授： 楊世雄 博士
 陳文政 博士

研究生：郭鴻德 撰

中華民國一〇四年一月

National Taiwan Normal University
Graduate Institute of Political Science

Doctoral Dissertation :

The Analysis and Reflection of Hegel's Philosophy of Right

Dr. Yang Shih-Hsiung
Advisor :
Dr. Chen Wen-Cheng.

Graduate Student : Kuo Hung-Te

January 2015

Taipei, Taiwan, Republic of China

校所名稱：國立台灣師範大學政治學研究所

論文題目：對黑格爾法哲學的辯證分析與反思

畢業時間：2015 年 1 月（一〇三學年度第一學期）

研究生姓名：郭鴻德

指導教授：楊世雄博士、陳文政博士

論文摘要

黑格爾法哲學思想受到其辯證邏輯方法所統貫，首先以「抽象法」作為論證基礎，透過直接性與反思性、內在性與外在性的運用，導引出「道德」概念，再藉由二者間概念的綜合統一，構成「倫理」理念，這種「三合一」概念組成形式，正是黑格爾辯證法的典型。從廣義來說，黑格爾國家理論從屬於法哲學體系，因為國家屬於倫理理念，倫理理念則包括家庭、市民社會、國家與時代精神等範疇；但從狹義來說，國家作為世界歷史的主體，本身是家庭與市民社會的本質與真理，因此，黑格爾的法哲學其實正是國家哲學。本論文依據辯證邏輯：直接性、反思性與同一性的形式，以黑格爾國家學為出發點，申論其核心概念，另藉由包括康德、諾錫克、凱爾森與羅爾斯等四項差別理論的比較分析，綜合提出新的反思模式，並以之作為總結。

關鍵字：法、道德、倫理、國家、精神、世界歷史

National Taiwan Normal University
Graduate Institute of Political Science
Doctoral Dissertation

The Analysis and Reflection of Hegel's Philosophy of Right

Graduate Student : Kuo Hung-Te Kuo

Advisor : Dr. Yang Shih-Hsiung 、 Dr. Chen Wen-Cheng.

Abstract

Hegel's thought of "The Philosophy of Right" penetrated by his dialectic method. Firstly, "The Abstract Right" act as the basic grounds of argumentation, instructed the concept of "The Morality" , relies on the application of " direction " and "reflection", "Interiority" and "exteriority". Secondly, constructed the Idea of "The Ethical Life" by virtue of the synthesis of "The Abstract Right" and "The Morality". This triad form of the former is the canonical use of Hegel's dialectic, namely, the Hegelian triads. Broadly speaking, Hegel's state theory is subordinated to the "Philosophy of Right" system. The category of Families, Civil Sociality and the State included to the Idea of " Ethical life". But in a narrow sense, the State served as the subject of World History, is the essence and truth of Families and Civil Sociality. For this reason, Hegel's "Philosophy of Right" just equate to the "Philosophy of the State". According to the dialectical logic that is the form of Direction, Reflection and Identity, this Dissertation will be beginning from Hegel's "*Staatswissenschaft*" (Theory of the State) and inducing their primary notions of it. In the conclusion, try to provide a new reflective scheme of the State theory by virtue of comparing with four major related theories of Immanuel Kant, Robert Nozick, Hans Kelsen and John Rawls.

Key words : Right, Morality, Ethical life, the State, the Spirit, World History

目次

	頁次
第一章 緒論 -----	1
第一節 研究動機 -----	2
第二節 研究目的 -----	6
第三節 研究方法 -----	10
第四節 名詞界定 -----	16
第二章 黑格爾哲學的思想背景、體系與辯證方法 -----	19
第一節 黑格爾哲學的思想背景 -----	20
第二節 黑格爾哲學體系架構 -----	55
第三節 黑格爾的辯證法 -----	64
第四節 黑格爾法哲學的思維邏輯 -----	80
第三章 黑格爾「法」概念的推演 -----	85
第一節 法的個別性：物的占有與所有權 -----	86
第二節 法的特殊性：物的轉讓與契約 -----	93
第三節 法的普遍性：抽象法與不法 -----	97
第四節 對黑格爾「法」概念之述評 -----	102
第四章 黑格爾「道德」概念的推演 -----	109
第一節 道德的個別性：故意與責任 -----	110
第二節 道德的特殊性：意圖與福利 -----	113

第三節	道德的普遍性：良心與善	-----117
第四節	對黑格爾「道德」概念之述評	-----123
第五章	黑格爾「倫理」概念的推演	-----131
第一節	倫理的個別性：家庭	-----132
第二節	倫理的特殊性：市民社會	-----140
第三節	倫理的普遍性：民族國家	-----151
第四節	對黑格爾「倫理」概念之述評	-----182
第六章	對黑格爾國家理念的反思	-----197
第一節	順向之考察－康德永久和平論	-----198
第二節	逆向之考察－諾錫克最小限度國家	-----207
第三節	形式之考察－凱爾森法規範體系	-----217
第四節	實質之考察－羅爾斯公平正義論	-----234
第七章	結論：國家辯證模式的導出	-----249
第一節	直接性：黑格爾的國家理念	-----250
第二節	反思性：對於黑格爾國家理念的再考察	-----257
第三節	同一性：以國家概念為中心的四維分析	-----261
第四節	總結	-----264
	參考文獻	-----267

表次

頁次

表 1.1、黑格爾法哲學辯證關係表-----	14
表 1.2、黑格爾國家理念要素交叉分析表-----	15
表 2.1、黑格爾哲學體系形式（一）-----	56
表 2.2、黑格爾哲學體系形式（二）-----	56
表 2.3、精神現象學架構表-----	59
表 2.4、精神哲學架構表-----	62
表 2.5、黑格爾絕對哲學體系表-----	63
表 2.6、黑格爾法哲學概念辯證表-----	81
表 4.1、康德道德原理分析表-----	124
表 4.2、自我意志的主客觀要素辯證分析表-----	128
表 4.3、黑格爾法與道德要素比較表-----	128
表 5.1、黑格爾倫理理念分析表-----	132
表 5.2、康德與黑格爾家庭概念比較表-----	139
表 5.3、國家等級要素中介表-----	169
表 5.4、黑格爾世界歷史分期表-----	177
表 5.5、黑格爾兩性本質差異分析表-----	186
表 5.6、黑格爾世界歷史理念辯證表-----	193
表 5.7、世界歷史與精神原則彙整表-----	194
表 6.1、康德與黑格爾國家理念比較表-----	206
表 6.2、諾錫克與黑格爾國家理念比較表-----	216
表 6.3、凱爾森與黑格爾國家理念比較表-----	233
表 6.4、羅爾斯對於正義二原則內容修正表-----	238
表 6.5、羅爾斯與黑格爾國家理念比較表-----	248
表 7.1、黑格爾國家定義彙整表-----	250
表 7.2、國家概念綜合比較表-----	257

表 7.3、黑格爾國家理念反思論證比較表 -----	258
----------------------------	-----

圖次

	頁次
圖 2.1、黑格爾邏輯學辯證流程圖 -----	58
圖 7.1、以人爲中心的基本圖式 -----	260
圖 7.2、以國家爲中心的基本圖式 -----	260
圖 7.3、國家理念的靜態分析模式 -----	263
圖 7.4、國家理念的辯證分析模式 -----	263



第一章 緒論

本論文基本上依循黑格爾法哲學之辯證路徑，凸顯黑格爾如何看待自由之個別性與普遍性之矛盾本質，及其尋求二者之間調和的可能性，同時以黑格爾法哲學對於國家理念之分析成果為基礎，透過其與相關理論的相互滲透辯難，導引出新的國家分析模式。據此本論文首先是建立黑格爾法哲學體系的辯證模式，此種法哲學主要概念的建構，其實正是黑格爾辯證法的實際運用。其次，本論文將以黑格爾國家理念為核心，詳細解讀國家作為最高倫理實體的意涵所在。最後，提出國家概念的四維分析模式作為總結。至於本章則主要闡明撰寫論文之原因、目的、方法及分析方法與論理架構，並對特殊專有名詞進行界定。因此，本章除簡要論述黑格爾辯證方法外，同時提出黑格爾法哲學辯證關係與分析模式，另在本章末對於「法」、「道德」、「國家」、「倫理」及「精神」等重要概念進行基本界定。

第一節 研究動機

黑格爾思想歷經 1831 年以後的解體、1850 年後的沉寂與 1890 年代的復甦，在 20 世紀初對英國、美國哲學界造成重大影響，伴隨馬克思主義的盛行，其部分學說亦成為法國哲學及義大利哲學的重要分支。誠如馬克思所言：

「德國國家哲學與法哲學保持的最完整、最豐富與最系統性是黑格爾，而對它的批判是對於現代國家及與其相關的現實性二者的批判分析，而且也是對於迄今為止的整個德國政治意識與法意識形式的最徹底的否定，其中最主要、最普遍且已提升為科學水準的表現，正是思辨的法哲學本身。」¹

直到現代，黑格爾哲學從未停止其影響力，特別是在馬克思哲學、存在主義、現象學及精神分析等範疇思想，確實說明了黑格爾哲學的歷史韌性²。另外，在方法論無政府主義的科學哲學³氛圍日益瀰漫之際，重新審視作為社會科學研究方法的「辯證法」，也許是一個不錯的時機。此外，在當代全球化思潮之下似乎動搖了民族國家概念，而國際恐怖主義假藉宗教教義對於資本霸權主義的反撲，細究之，凡此均在於對國家理念、內涵、界限、目的與功能的見解殊異，因此從學理上探究國家法與國際法的分際、宗教與國家概念的區別，具有一定的必要性。

探究國家理念的內涵，本論文試從黑格爾法哲學出發應是一個合理的選擇，原因在於：首先，國家的概念既非單純的功利效用，也非完全的道德陳述；既非單一個體的原子積累，也非集體主義的有機運動，黑格爾的辯證思維或可合適的概括彼此相異的二端；其次，黑格爾是德國觀念論集大成者，在其百科全書式的概念架構下，我們將可不致遺漏任何可能涉及的主要概念及命題；再者，黑格爾法哲學是從社會契約論轉向非契約論的關鍵，對於理解左派與右派對於自由、民

¹ 馬克思，《黑格爾法哲學原理批判導言》，馬克思恩格斯選集(卷一)，北京：人民出版社，1995，頁 8。

² 參見：Maurice Merleau-Ponty,《可見與不可見的》，羅國祥譯，北京：商務，2008，頁 63。

³ 「科學是本質上的無政府主義的事業…不禁止進步的唯一原則就是：怎麼做都行。」參見：

Paul Feyerabend, *Against Method – Outline of Anarchistic Theory of Knowledge*, London: Verso, 1993. p.9 :
“Science is an essentially anarchic enterprise,...The only principle that does not inhibit progress is: anything goes.”

主與正義之爭，亦必須從黑格爾開始。

回顧一下阿爾杜塞（Louis Pierre Althusser）曾說過的話：「然而如今，（黑格爾）這個已死的神祇，這個飽受凌辱並被埋藏了一百多年的幽靈，已經從墳墓復活」⁴。意圖探索特定哲學家的思想價值，先行理解此哲學家所在的思想背景及其目的是絕對必要的，因此探究黑格爾哲學中關於政治思想價值，應衡酌以歷史進程的視角，藉此深入理解黑格爾的政治思想內涵，或許我們會對黑格爾政治哲學中的「自由」概念的意義有所體會，並對其作為「普魯士皇室的御用文人」、「開放社會的敵人」的刻板印象⁵將有所改變。例如當代重要政治哲學家羅爾斯（John Rawls），甚至將黑格爾解釋成一個溫和、進步、具有改良頭腦的自由主義者，且是自由主義道德哲學與政治哲學史上的典範⁶。

壹、「盧梭的問題」⁷的啟發

法國大革命的導師盧梭(Rousseau)在《社會契約論》中企圖解決一個難題：「尋求一種結合的方式，它應能以全部的共同力量保衛每個成員的人身及財產，而且藉由此一結合，每一個與全體相聯合的個人，能夠仍然只是服從他自己，並且像未結合之前一樣自由。」⁸。

此即個體如何在集體中獲得自由的問題，或者換一個角度說明，暴力何以轉換成權力，即如英國新黑格爾學派鮑桑奎（Bernard Bosanquet）所說的：「藉以解釋社會奴役之所以合法化的原由」⁹。盧梭揭開了政治哲學上的「潘朵拉之盒」¹⁰，

⁴ Louis Althusser, 《黑格爾的幽靈-政治哲學論文集【1】》，唐正東等譯，南京：南京大學，2005，頁 231。

⁵ 卡爾·巴柏將黑格爾視同赫拉克利特、柏拉圖和亞里士多德等開放社會的大敵，參見：Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, volume 2, London: Routledge, 1945, p.25.

⁶ 參見：John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Edited by Barbara Herman, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p.330: "I interpret Hegel as a moderately progressive reform-minded liberal, and I see his liberalism as an important exemplar in the history of moral and political philosophy of the liberalism of freedom."

⁷ 參見：Ernst Cassirer, *The question of Jean-Jacques Rousseau*, Trans. by Peter Gay, Yale university, 2009, pp.31-34.文中指出盧梭以其感性與激情，衝撞當時的理性思想模式，他被視為是個人主義者，也被解讀為國家社會主義的奠基者。

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Other Political Writings*, Trans. by Victor Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.49.

⁹ 鮑桑奎（Bernard Bosanquet）並認為盧梭及其後繼者康德、費希特、黑格爾是一脈相承的，或者說後三者的自由理論是盧梭社會契約理論的應用。參見 Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*,

於「個體」與「集體」、「個別意志」(the individual will)、「特殊意志」(the particular will) 與「普遍意志」(the general will) 的矛盾及其和解，他論證一個有組織的政治群體不在僅僅是公民的集合體，其本身將成爲具有能動性的實體¹¹，因此，人民主權與國家機體成爲不可解的政治孿生子。就黑格爾而言，「盧梭問題」其實正是「黑格爾問題」¹²，然而黑格爾是如何看待這個問題？即對於「自由」與「必然」的矛盾對立及其和解將饒富趣味。

貳、「國家」理念內在元素的探究

關於社會群體建構的本體論分析（人與精神）¹³以及作爲滿足基本需求及提供表彰善惡基礎的社會公共領域的根本界定（道德與市民社會），甚至深入公共倫理或正義的諸多彼此互異的文本陳述，究其所以，不外乎是思想家意圖以自身之理性思維能力，釐清與掌握人與自然、人與人、人與群體、以及群體之間的交互關係，對於因應不同歷史情境所產生的政治思維各具不同著力點。但在這些差異性論述的表象中，我們仍可宏觀分析其間概念統合的可能性。作爲有意追索及探究社會真理的人，立足於黑格爾的歷史視角，這種深入思考對個人或者國家無疑是有所裨益的。

就黑格爾法哲學的辯證思維而言，「法」並不僅僅局限於法的客觀抽象概念，它的理念一方面具有普遍的經驗有效性，另一方面，它又是「道德」自內在充實的過程。可以如此理解，法哲學從法的外在與內在二方面進行自由概念的解索，就此而論，整個「法」理念的演變，即是自由概念的自我開展的現象。由「革

Batoche Books Limited, 2001, p.68.

¹⁰ 潘朵拉之盒 (Pandora's box) 源自於希臘神話，Pandora (pan, all, dora, gifts) 是宙斯意圖造成男人混亂所創造並送出的第一個女人，潘朵拉不經意釋放了盒中的所有不幸與災禍疾病，僅留存希望未及放出，從此人世間充滿磨難。參見：Robin Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, New York: Routledge, pp.94-95.

¹¹ Scott Gordon, *Controlling the State: constitutionalism from ancient athers to today*, Cambridge: Harvard College Press, 2001, p.31.

¹² 黑格爾的政治哲學是一種國家學“*Staatswissenschaft*” (Theory of the State)，對於「盧梭問題」的思索與解答表現在其主要政治著作也是其生前最後一部出版作品“*Grundlinien der Philosophie des Rechts*” (法哲學原理) 之中。

¹³ 參見：Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p.845. 文中指出黑格爾的本體是精神，而馬克思的本體則是人。

命的火藥庫」¹⁴的黑格爾思想中可以引介其對政治社會整體現象的研析方式，在社經條件及環境的大幅變動的全球化資本主義經濟之下，國家概念的定性是一個重要影響因子，值得釐清其相關概念之間的錯結之處。

參、「自由」多重面向的索解

西方政治哲學對於「自由」的內涵有多種歷史意涵，如古希臘的公民自由，實際上是對於城邦事務的參與自由，既非人人得以享有，也欠缺權利觀念¹⁵。霍布斯雖然將國家主體由君權神授轉化為人民契約，但卻將自然權利的放棄與契約轉讓劃上等號，最終等同於君主專制¹⁶。盧梭則認為文明制度正是人類之所以不自由的起源，社會的精神及不平等，改變及腐化了我們的自然天性，而不平等的頂點，則是所有個體都是平等的奴隸，一種新的自然狀態，暗示人民革命的合理性¹⁷。至於法國大革命，則流於暴民的放任恣意，最後對抗專制、爭取自由的行動，成為利用民粹暴力的雅各賓黨人少數統治，則更難以保障自由。

法國革命之後，思想家無不在於個人自由與集體自由之間求得平衡，即探求國家合法暴力的界限，此命題涉及自然法與實定法的不休論爭。如以薩·柏林（Isaiah Berlin, 1909–1997）將自由概念區分為消極自由與積極自由，前者代表古典政治哲學的自由概念，即個人不受他人干涉的自由，即「免於…的自由」；後者之積極自由則以行為主體出發，人作為自身意志的主人，是理性的自我完善的個體，必須具有爭取自我實現的自由權利。統治者與被統治者之間、守夜人政府與全能政府之間，主要出發點，即是對於自由的認知差異。其中，黑格爾法哲學的推論，正介於個人自由與集體自由的轉折點，其邏輯關係深值玩味。

¹⁴ 參見 Karl Popper, 《開放社會及其敵人》，莊文瑞、李英明編譯，台北：桂冠，1992，頁 621, 662。

¹⁵ 參見柏拉圖《申辯篇》，蘇格拉底所受的形式上公平，但卻不是公正的審判。《柏拉圖全集》，王曉朝譯，北京：人民出版社，2007，頁 9。

¹⁶ 參見：霍布斯，《論公民》，應星等譯，貴州：貴州人民，2003，頁 16。

¹⁷ 參見：Jean-Jacques Rousseau, *The Second Discourse: Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Mankind*, Trans. by Susan Dunn., New Haven: Yale University Press, 2002, p.125: “Such was, or must have been the origin of society and of law, which gave new fetters to the weak and new power to the rich; irretrievably destroyed natural liberty, fixed forever the laws of property and inequality; changed an artful usurpation into an irrevocable right; and for the benefit of a few ambitious individuals subjected the rest of mankind to perpetual labor, servitude, and misery.”

第二節 研究目的

就德國觀念論的集大成者黑格爾而言，對國家作為倫理實體的理念分析屬於客觀精神領域，但其獨特的推理方式，如不予理解，則無法掌握其理論架構，因此，充分理解唯心辯證法是最首要的，從辯證思維的角度來探究國家「理念」是饒富學術趣味的。

另外就方法論而言，對社會現象或社會建構諸多概念因素的分析，對辯證法的內容適當理解及運用，從而鋪陳對黑格爾法哲學理念架構的批判性思考，其中包括理念架構的建立、概念內容推演邏輯、理念架構的反饋修正，俾符合現代思想研究之嚴謹要求，亦為學術上之自我挑戰。

對國家具有道德內涵的這種論點，其實是賦予國家一種維持公平及正義之理想性，在政治思想理念探究自始皆然。當然作為社會實踐的主體，如空有現實而不具理想，則於家庭、市民社會、宗教團體、國家內部及國際之間，視為強權私利的狩獵場，將使人類遠景更加悲觀。譬如羅爾斯（John Rawls）於《正義論》所陳述的：作為公平的正義（Justice as fairness）及其原則運作之目的，乃是促成正義的善（The good of Justice）及合理的善（Goodness as Rationality），可作為相互辯證的對照材料。

誠然，黑格爾的政治思想在《法哲學原理》一書中得到較完整的呈現，但是如前所述，由於辯證法的運用貫穿黑格爾整個思想體系，其本體論（自由）、知識論（理性）以及方法論（辯證法）是相互滲透結合的，因此本論文將著重於辯證法、辯證法在國家理念推演過程、以及配合當前時代背景在既有邏輯架構的擴充，茲說明如下：

壹、黑格爾法哲學體系辯證圖式的建立

誠如一般學術界所通常理解，辯證法的根本原則是否定性原則，即所有一切

知性的有限事物莫不揚棄自身並轉向其否定面，而且這種矛盾的產生乃是一切存在事物的必然現象，黑格爾認為無論是運動、生命或足以影響真實世界的任何東西，辯證法都在發生作用，凡經驗所存在的東西其自身都潛藏自我毀滅的因子，但是這種毀滅性正是自然與精神進化的根本力量。但是除了以上的否定性之外，依筆者對於黑格爾邏輯學的研究，辯證法另外側重的是自然與精神概念從「存在」到「本質」以至於「理念」的不斷進化的動態觀¹⁸以及從辯證概念的整個概念體系去理解個別事物的整體觀，簡要的說，《法哲學原理》是黑格爾運用辯證法建構現實的權利與權力概念的成熟著作，其內容主要是探究對於人的外在與內在的約束與支配力量，即抽象法與道德，另外以倫理表示二者的統一，倫理實體則包括家庭、市民社會、國家，最後由國家的制高點來看待國際關係，各民族力量相互較力的自然狀態，這些國家間相互鬥爭與融合的過程，形成世界精神的歷史軌跡，一部完整的時代精神遞移史。但是這些概念的論證推理並不是恣意鬆散的意見陳述，而是一種類似哥德式建築的思維建構技藝，本論文首要目的即展現此種辯證圖式。

貳、國家核心概念的導出

就黑格爾而言，時代精神的歷史軌跡即是「自由」的自我展現，其主體不是個別性或特殊性，而是普遍性，即民族國家。而國家理念正是對其外在的法的概念與其內在的道德的概念的辯證轉化與融合過程。換言之，穩定而消極的面向必不長久，不穩定而積極的自由動能無不逼迫歷史精神與時俱進，這種否定性的思維是黑格爾國家理念的核心。如黑格爾所言：

「在世界歷史進程中，個別的民族精神祇是一個個體，……精神的發展並非寧靜無害的成長，卻是極為嚴厲的違反己願的反對自身的過程」¹⁹。

¹⁸ 這一點從黑格爾對於「揚棄」這個重要術語的解說可以略窺一二，有關德文「揚棄」(*Aufheben*)在此不僅指取消(clear away)或捨棄(annul)的否定意義，又有保持(keep)或保存(preserve)的肯定意義，顯示出該語彙的辯證精神。參見：Hegel, *Hegel's Logic*, Trans. William Wallace, London: Oxford University, 1975, §96.

¹⁹ Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, Trans. J. Sibree, New York: Dover, 1956, p10: "The remark next in order is, that each particular National genius is to be treated as only One Individual in the process of

黑格爾的思想受到其辯證邏輯方法所統貫，以法哲學為例，首先以「抽象法」作為整體推論的基礎，透過直接性與間接性、內在的與外在的區分與運用，導引出「道德」的概念，再藉由二者間概念的綜合統一，使成為「倫理」的理念。這種「三合一」概念組成形式，正是黑格爾辯證法正反合運用下的產物。

可以這麼說，就概念形式的推理而言，類似金字塔形狀或如黑格爾所言之哥德式建築，其端點稱之為「絕對精神」，「絕對精神」則由諸多「理念」所交疊而成，它有如支撐起思想大廈的主要支柱，其下是各種特殊性「概念」相互鋪陳。例如法哲學形式架構中，在具有普遍性的「倫理」理念之下，「法」的概念是片面的，「道德」的概念亦顯然是片面的。但是，從概念的實質內容而言，反倒是倒金字塔型，絕對精神的實質內容包括所有現實的理念，而理念的實質內容包括所有現實的概念。

通俗的解說黑格爾的觀點：上帝的生命並不因自身而圓滿，而是反映在其所照臨的云云萬物的生生不息之上。因此，黑格爾在法哲學引言開宗明義指稱：「法哲學這門科學係以法的理念，即法的概念及其現實化為對象」。其中所謂的「法的概念及其現實化」(the concept of right together with the actualization of the concept)，就是對「法」的概念形式與實質內容的綜合考察。換言之，對於現實世界中諸多「法」的現象加以科學化的分析與整合，從而排除其中的偶然性，達到作為一門科學應具備基本的普遍性要求。

「法」的理念乃是主觀意志的法與客觀意志的法二個環節的相互統一。「善」的理念在自身反思的意志和外部世界中獲得實現。自身反思的意志在外部世界中獲得實現是不夠的，因為自身反思的意志如果不是與普遍的「善」相符合，便是流於恣意與放任。

以唯心論的角度切入，主觀的意志在蘊育成熟之後總要外化為精神實體，

Universal History..... Thus Spirit is at war with itself; it has to overcome itself as its most formidable obstacle. That development which in the sphere of Nature is a peaceful growth is, in that of spirit, a severe, a mighty conflict with itself.”

也因此，就其過程加以考察，原屬內在的「善」在外部的實存中得以完成，這兩種面相在國家的理念中圓滿地結合在一起。

參、解析國家概念的界限

依據黑格爾法理學的論點，國家的客觀要素為法、主觀要素為道德，二者的融合為精神實體，分別展現於現實者²⁰為家庭、市民社會及國家，就其單純理念的完備性而言，國家是俗世之神。黑格爾說道：

「國家是精神為自己造的世界，……國家高居於自然生命之上，正如精神高居自然界之上一樣，因此人們必須崇敬國家，把祂當成地上的神」²¹。

可知黑格爾受其時代理性範圍之限制，以充當時代理性精神的民族國家為峰頂。今日在全球化現象的影響衝擊下，國家理念介於個體自由與國際關係之間，其中涉及世界法是否得以形成普遍精神實體的可能性，即基本人權、公平正義與和諧秩序的先設。

民族國家之所以取得精神實體的地位，與主權理論的發展不無關係，而國家主權性質的國內及國際最高、不可分割及不可轉讓等三種特性，乃是現代民族國家形成內聚力的理論基礎。在經濟上勞動及金融資本自由化、社會文化資源訊息網路傳播技術日新月異，國家主權地位受到國際社會的威脅與干預，一方面在於包括生態環境日益惡化的全球議題，另一方面在於建立一個穩定安全繁榮的國際秩序的必要性。因此，藉由具有相互類似研究命題之不同的代表性理論探索國家理念的界限，將是對黑格爾法哲學體系的必要補充。

²⁰ 黑格爾於《法哲學原理》序言說道：「凡合理者必為現實，現實者必為合理」(What is rational is real; And what is real is rational./ Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig)

²¹ Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, Trans. T. M. Knox, London: Oxford University Press, 1967, §272: "The state is the world which mind has made for itself; As high as mind stands above nature, so high does the state stand above physical life. Man must therefore venerate the state as a secular deity."

第三節 研究方法

壹、研究方法

本論文之研究方法為辯證法，立意在於試圖運用辯證法之基本原則，探究黑格爾法哲學之真義，一方面藉由辯證理則重構黑格爾法哲學各相關概念的推導架構圖式，另一方面則以此黑格爾法哲學架構為基礎，透過與四組差別性哲學理論的相互關照之下，建立新的國家學論證模式。所謂的辯證(dialectic/Dialektik)，字源來自於 dialog，字義就是相互言說，如蘇格拉底從對話的反復辯難中求得問題的正解，這裡隱含著某種對於事物的判準，即稱之為善的東西，如果欠缺這個判準，那麼辯證過程便會淪為各說各話，換言之，辯證的目的是追求事物真理的，具有普遍性真理的根據則是超越表象之上的理念，辯證法致意於從雜多的表象中論證事物存在的本質，其對象不僅在於追索事物之一般規律，更在於表彰生命之普遍目的²²。

卡爾·巴柏(Karl Popper)在其名著《猜測與反駁》中曾專章討論辯證法的特性。他認為真正的科學方法是一種經驗的「試誤法」(the method of trial and error)，即就某特定問題，針對當前的理論提出批判與檢證(criticize and test)，並排除不適當的理論²³。而辯證法則是「正、反、合」(thesis-antithesis-synthesis)的發展過程，其中包含廢除、保存與提升三種作用，亦即在合題之中，不僅揚棄(Aufheben/ supersede)了正題與反題，更保持了二者的特性，並提升到另一更高的概念之中，此即所謂的「辯證三段式」(the dialectic triad)。從表面看來，「試誤法」與「辯證法」似乎是相近似的方法，主張正題與反題的鬥爭性，但實際上二者存在根本上的區別。首先，「試誤法」堅持的是一種批判態度，即對於主流學說、律則的不信任或普遍懷疑；然而「辯證法」則堅持一種抽象的思想的法則或圖式，並認為此種圖式是事

²² 鄧曉芒教授認為語言學與生存論兩種面向來表現辯證法的源始，理性不僅具邏輯上的意義，更包含生命上的意義。參見：鄧曉芒，《思辨的張力-黑格爾辯證法新探》，北京：商務，2008，頁63-64。

²³ Karl Popper, *Conjectures and Refutations – The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge, 2002, pp.312-313.

物進化的真理；其次，對於「矛盾」(contradictions)的認知，「試誤法」尊重形式邏輯的「矛盾律」(law of contradiction)，即 A 與 \sim A 不可能同時為真，「辯證法」則認為矛盾律是有限的知性規律，對於理性的無限性來說是必須被超越的。由此可見，「試誤法」強調「批判」(critical)，「辯證法」強調「調和」(conciliatory)²⁴，此種對於辯證法基本精神所作的解說尚稱允當。

但從另一方面而言，卡爾·巴柏對於辯證法所作的實證批判或許過於主觀武斷。因為觀之科學哲學方法論的演進過程，自從韋伯(Max Weber)在 1910 年代提出：社會科學研究者對於研究課題的價值判斷(value-judgment)應保持「倫理中立」(Ethical Neutrality)與客觀性(Objectivity)，據此，知識體系可被區分為二個部分，其一是以經驗事實為依據的科學推論，另一為涉及實用或倫理的價值判斷²⁵。此種「是」與「應當」的對立，產生對「什麼是科學」的二分法的簡單判斷：所謂科學即是取自經驗的，其他的非經驗的、不可檢證的東西即是非科學，因此，傳統的哲學思維與哲學方法都被劃歸後者。誠然，經驗理性及「可量化」的測度標準恆常居於科學研究的領導地位，不過隨著質性研究的範圍及方法的逐漸開展，所謂的「科學性」也有了重大的修正，承認「科學判斷本身即是一種涉及價值的判斷」的這種觀念，也日益為科學哲學家所接受與傳播。例如 T·Schwandt 依據理解人類行動的不同視角、方法與目的，提出質性研究的三種知識論取向，包括解釋主義 (Interpretivism)、詮釋學 (Hermeneutics) 及社會建構主義 (Social Constructionism)，雖然三者對於研究者與目標之間究竟是「理解」(understanding) 或「解釋」(explanation) 仍存有歧義，但其共同點均認為知識建構本身必須涉及社會、文化與歷史維度，所謂的科學現實不可能是純粹客觀的，它們必須仰賴於研究者的「共同承諾」²⁶。換言之，掌握與理解

²⁴ 參見：Karl Popper, *Conjectures and Refutations – The Growth of Scientific Knowledge*, pp.330,335.他認為基於辯證法的模糊性導致知識與歷史的教條主義(Dogmatism)，黑格爾的邏輯學是典型的前科學(prescientific)甚至前邏輯(pre-logical)思維方式。從當前科學哲學方法論的發展過程來看，實證主義者對於黑格爾的批評似乎過於武斷。

²⁵ Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Trans. and Ed. by E. A. Shils and H. A. Finch, Glencoe: The Free Press, 1949, pp.3-5, pp.50-51.

²⁶ T.Schwandt 此篇論文 “Three epistemological stances to qualitative inquiry” 收錄於 N. K. Denzin 等所編, *The landscape of qualitative research: Theories and issues (2nd ed.)*, Portland: Book News, Inc., 2003, pp.292-331.文中結論道：定性研究主要議題是如何理解以及理解的合法化，目前仍是多元發展階段，其共同點僅是反對經驗論的重現主義。

人類活動，科學理論不可能如實證論者所說的是現實的「重現」(Representation)，知識的客觀性很大部分必須包含主觀性要素在內。在後實證主義者眼中，在社會科學領域參與以及相互協商的共識機制更形重要，他們試圖以一種「共有的理解、實踐、語言」等為背景來開展社會知識建構工作，辯證法作為社會知識的分析方法應是適格的。

黑格爾的辯證法主要是解決物自身與思維相互分離，以及知性與理性相互分離的問題。對於二律背反問題的克服，根本上須要運用辯證思維去統一它們，此即黑格爾如和音一般「三位一組」(A Triad)的方法特性，從辯證法的基本模式²⁷來看，表現在邏輯學主要闡明：直接性的「存在」(Sein/ Being)與反思性的「本質」(Wesen/ Essence)的真理是同一性的「概念」(Begriff/ Notion)，概念的現實化即是理念(Idee/ Idea)，至高點則提升至絕對理念，作為整個「哥德式建築」(Gothic architecture)體系的峰頂。復從黑格爾的邏輯學論之，「辯證法」除了取材自知性的形式邏輯之外，也同時運用於實踐理性(意志)之上，即以生命為根本的精神理念之上²⁸。形式上看來，辯證法除概念上正、反、合的推演，即所謂「否定的否定」的認知外，更重要的是「概念的階層性」及「真理的整體性」，對於雜多現象的外在的與內在的、直接與間接的、特殊與普遍的掌握，同一性、差別性及矛盾統一是掌握辯證法運用上的核心，對此，本論文在解釋黑格爾唯心辯證法章節時將細述之。

辯證法的基礎是人類共通的理性，辯證法所追求的目的是合理性，即概念式的理解萬有，辯證法正視差別與矛盾，並將之提升為得以包容此差別與矛盾的更高階、更普遍的概念，從「化多為一」的過程來看，辯證法是根據事實經驗的綜合方法，但從「一分化多」的過程來看，辯證法是根據特殊邏輯推理的分析方法。依據作者的歸納研究，黑格爾辯證法的主要特性，可以區分為以下特點：

²⁷ 據筆者研究結果，黑格爾辯證基本模式大致有二：1、力的模式：直接性、反思性與同一性；2、量的模式：個別性、特殊性與普遍性。

²⁸ 鄧曉芒教授亦認為辯證邏輯是生存論的，是討論人的自由，人的生存、運動、發展、成長、形成過程的。參見鄧曉芒，《哲學史方法論十四講》，重慶：重慶大學，2008，頁99。

- 一、個別性的真理在於普遍性：真理存在於概念與類之中。
- 二、有限性必須過渡到無限性：真理必須擺脫表象與關係回到自身。
- 三、存在與思維同一的動力是否定性：對於他物的否定（意志）是精神之所以自由的基礎，而對於自身的否定（理性）是精神之所以現實化的基礎。
- 四、真無限是一個概念的整體²⁹：普遍性是對於特殊性予以概念化理解的思維體系，就精神現象學來說，即「一」是「多」的形式，「多」是「一」的內容。

準此，本論文在架構及章節建構上，首先，依循辯證思維邏輯：直接性→反思性→同一性，其主要論證基礎在於否定性原則，即在肯定中尋求否定，在差別對立中尋求綜合的過程；其次，依循辯證思維邏輯：個別性→特殊性→普遍性，其主要論證基礎在於整體性原則，即從單一、多數與全體各面向予以綜合分析，個個概念之間彼此滲透統一的過程。藉由以上兩種主要辯證方法，運用到本論文對於《法哲學原理》主要概念：法、道德、倫理及其細部概念之間的相互推演，並指明其概念自身否定的依據何在。另外，在通盤理解黑格爾國家理論之後，將其理論轉變為直接性，藉由四組反思理論：康德、諾錫克、凱爾森及羅爾斯，歸納綜合出兩種對於國家概念的分析圖式，並據以之作為總結。

貳、研究架構

本論文研究架構之建立，乃是依循黑格爾對《法哲學原理》之概念編排，並滲入對辯證法的理解，其矩陣式推理說明如下：

- 一、在分析步驟方面，基本架構為 3*3 的矩陣，包括橫向座標：直接（自在）、反思（自為）及同一（自在自為）的辯證思維模式(A1、A2、A3)，另縱向座標：個別、特殊、普遍的層次分析模式(B1、B2、B3)，逐步推演為：
(一) 抽象法之所有權(A1 B1)、契約(A1 B2)與不法(A1 B3)；

²⁹ 參見：劉哲，《黑格爾辯證-思辨的真無限概念》，北京：北京大學，2009，頁 243-250。文中指出真無限是黑格爾哲學之基礎概念而非絕對概念，包含無限與有限的差異與同一進程，即理性的概念的進程。

(二) 道德之故意/責任(A2 B1)、意圖/福利(A2 B2)、良知/善(A2 B3)；

(三) 倫理之家庭(A3B1)、市民社會(A3 B2)、國家(A3 B3)；

二、在分析成果方面，藉由前項國家理念之導出，轉化為單一民族國家，作為時代精神(The age of spirit)之個別性主體，依層次分析，分別呈現為：

(一) 民族國家(A4B1)；

(二) 國際法(A4B2)；

(三) 世界法(A4B3)；

依據所涉及的相關概念及其合邏輯性的分析架構，僅當各概念之內容及其間相互辯證之關係證成之際，即本論文所欲探究之國家理念諸多面向成果之展陳。

此矩陣模式詳如表 1.1：黑格爾法哲學辯證關係表；與表 1.2：黑格爾國家理念要素交叉分析表。

表 1.1：黑格爾法哲學辯證關係表

辯證法	被動性 (直接性)	主動性 (反思性)	自動性 (同一性)
真理 歸屬	對象(物) (我是被決定的)	自身(我) (我決定對象)	超越物我 (精神自我決定)
應用 範圍	人與物：財產 人與人：契約 人與外在規定：不法	涉己：行為責任 涉他：意圖福利 涉眾：善與良心	單一：家庭 特殊：社會 普遍：國家
概念	抽象法	道德	倫理 民族國家 時代精神 世界歷史

資料來源：作者自製

表 1.2：黑格爾國家理念要素交叉分析表

辯證 要素 國家 要素	A1	A2	A3	A4
	直接 Immediacy 自在 (being-in-itself)	反思 Reflexion 自為 Being-for-itself)	同一 Identity 自在且自為	絕對 Absolute
分析 層次	抽象法 Abstract right Abstrakt Rechts	道德 Morality Die Moralitat	倫理 Ethical life Die Sittlichkeit	世界精神 World Spirit / 世界歷史 World History
B1	個別 Individual (一)	故意 Purpose / 責任 Responsibility	家庭 The Family	國家法 National law
B2	特殊 Particular (多)	意圖 Intension / 福利 Welfare	市民社會 Civil Society	國際法 International laws
B3	普遍 Universal (全)	良知 Conscience / 善 Good	國家 The State	世界法 Laws of the World

資料來源：作者自製

第四節 名詞界定

壹、國家 (*Der Staat/ the State*)

黑格爾從倫理及歷史的視角來定義國家，並認為國家是「精神理念在人類意志及其自由的外在展現」³⁰，而且作為競逐世界歷史的精神基本元素而存在。就其理念內容加以分析，在「國家」中，權利與義務是相互結合在一起的，因為所謂權利，是我可要求於外在的東西，至於義務，則是外在所可要求於我的東西，作為一個公民，「國家」所要求於人民的義務，正是作為保障及促進人民之福利，也就是說，在「國家」中，「國家」的目的及福利即是我的目的及福利，「國家」所取之於我者即必用之於我，二者是等同的。

貳、法 (*Recht/Right*)

黑格爾認為「法」是精神理性的現實化，所以「法」不僅指稱「形式法」，道德、倫理及世界歷史，皆同樣屬於「法」的範疇³¹。在狹義的抽象法概念中，是對無限思維主體的直接強制，因此可以看作是對自由的一種許可或禁止，在廣義的「法」的範疇，可以認為它具有一種先在的強制，亦即對於主體能自在的產生普遍制約力量的東西，就是「法」。「法」既是自在之物，不可避免的受到「思維無限性」的挑戰，於是產生「法」的對立面「不法」，但是「法」既是普遍強制的東西，必須反過來對「不法」施以制裁，這正是「刑罰」，證明了「法」的自為性。

因此對「法」而言，它揭示了一個原則：「法」所維護的自由人格是不容侵犯的，在這個階段，「自由」就是承認實定法的客觀性。

³⁰ Hegel, *Lecture on the Philosophy of History*, Introduction: 「The State is the Idea of Spirit in the external manifestation of human Will and its Freedom.」.& 「History in general is therefore the development of Spirit in Time, as Nature is the development of the Idea in Space. If then we cast a glance over the World's-History generally, we see a vast picture of changes and transactions; of infinitely manifold forms of peoples, states, individuals, in unresting succession.」

³¹ 參見 Hegel, *Hegel's Philosophy of Right* §33.

參、道德 (*Moralität/Morality*)

如果說「形式法」是外在於主體的直接規定性，換言之，「形式法」是一種強制法，靜靜地在主體及其構成物的外頭等待需要。「道德」則是主體自我反思之規定性，主體以自己作為意識的對象。簡要的說，「道德」就是我的良知的自我立法³²。所以「道德」如果要從主觀性出發並取得客觀性，必須克服三個環節：出自於我的自身、具應然的本質性及與他人的意志之間的聯繫³³。換言之，道德行為不僅如康德所言涉及自我立法，也必須考慮到對方的幸福與福利。

肆、倫理 (*Sittlichkeit/Ethical life*)

黑格爾認為將概念 (Concept) 發展成為現實性 (Actuality) 就稱為理念 (The Idea)，「倫理」的理念指涉的是 既具有自在的、客觀的(即意識)法的概念，又具有自為的、主觀的(即自我意識)道德的概念，就是「倫理」，它在現實世界的具體呈現，就是家庭、市民社會及國家³⁴。

伍、精神 (*Geist /Spirit*)

精神的內涵必須從精神的許多面向來觀察，因為精神是一個整體的概念，就意識來說，其認識對象是自在存在；就自我意識來說，其認識對象是自為存在；就理性來說，其認識對象是自在自為存在；而精神則是活生生存在著的理性，是理性的現實化。所有的社會及歷史現象，都是精神所表徵的世界，即民族的倫理生活 (the ethical life of a nation)。所以精神是所有現象的本質及其真理。在精神現象學的最後一節，黑格爾感性地說：

「(精神) 從它們表現在偶然形式的自由存在看來，它們的保存就是歷史，但

³² 參見 Hegel, *Hegel's Philosophy of Right* §§105-109.

³³ 參見 Hegel, *Hegel's Philosophy of Right* §113.

³⁴ 參見 Hegel, *Hegel's Philosophy of Right* §141.

從它們被哲學地概念式理解的組織方面來看，它是現象領域的知識的科學，二者合在一起，被概念地理解的歷史，形成絕對精神的過往回憶與殉難墓地，它的王座的現實性、真理與確定性，沒有這個王座，絕對精神將是無生趣孤寂的。」³⁵

³⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, London : Oxford University Press, 1977, p.493.

第二章 黑格爾哲學的思想背景、體系與辯證方法

本章旨在作為通篇論文的導言，即在對於黑格爾法哲學主要概念進行推演之前，首先，對於黑格爾哲學本身的思想背景進行說明，包括當時的德意志歷史、作為黑格爾哲學先行者的德國古典唯心論大家康德、費希特、謝林的哲學理論，藉以鋪陳黑格爾哲學的時代意義。其次，概要分析黑格爾的主要著作，包括精神現象學、科學哲學百科全書、法哲學、歷史哲學等，藉以指明法哲學作為客觀精神哲學的一環，在整個絕對精神體系中的定位。再者，本章更加深入的剖析黑格爾的邏輯學，以利於準確掌握黑格爾辯證法的內涵，並藉由兩種基本辯證模式：「力」與「量」的辯證範疇，交叉建構獨特的法哲學基本架構矩陣模式，作為後續各章節對於法、道德、倫理概念論證的基本根據。

第一節 黑格爾哲學的思想背景

西方政治哲學對於國家理論的探討，多出自於對政治現狀的反思。同樣的，哲學家亦都受到當時所處時代的條件限制，並企圖超越這種限制，以便自我構築特殊的思維成果。換言之，政治理論是為具體實踐提供思想武器的，所有的思想體系既是人類文明歷史的產物，又是人類文明的驅動力。例如柏拉圖的理想國，可以當成是對腐化的城邦制度的反省及解決；馬基維利(Machiavelli)的李維史論(Discourses on Livy)、君王論(The Prince)的目的，最主要在於他對統一意大利，重振羅馬帝國榮光的殷切期盼；同樣的，盧梭(Rousseau)在社會契約論(The Social Contract)中所呈現的主體與客體之間的結合，主要在於化解個人自由與集體自由之間的矛盾，從而將國家主權的基礎反轉到作為主體的人民的身上。哲學一旦欠缺歷史意義，或者說哲學家不具有批判歷史現況的思維力道，將永遠淹沒在歷史灰燼之中，對於黑格爾哲學的研究亦復如是³⁶。

壹、背景說明

如果從黑格爾所處的時代（1770～1831）來審視黑格爾哲學，這個時期正是所謂「雙元革命」(Dual Revolution, 1789-1848)³⁷的核心年代，世界的動能正由英國及法國兩座火山口噴發，工業革命在英國起始，展開對全部物質世界的征服，對理性、財富、科學文明的崇拜以及人類控制自然的信念，取得壓倒性的力量；而法國大革命隨之在精神的世界豎起自由、平等及博愛的旗幟，進而在現實世界敲響封建專制主義的喪鐘。但是這次大革命的結局，卻是在羅伯斯比爾(M. Robespierre)的民粹暴亂以及拿破崙帝國的建立之下黯然落幕，正好應證了民主制與僭主制僅止於一線之隔的警語。然而，當象徵為「馬背上的世界精神」的拿破崙鐵騎征服歐洲時，促使封建制度瓦解，近代意義的國家憲政理念則逐漸傳播成型。

³⁶ 洪鎌德教授亦認為黑格爾政治哲學是對於當時政治思想與憲法的回應，參見：洪鎌德，《當代政治社會學（二版）》，台北：五南，2013，頁104。

³⁷ 雙元革命(Dual Revolution)即英國的工業革命(Industrial Revolution)及法國大革命(French Revolution)。

西元 1800 年前後的德意志在現實及精神上都還欠缺統一的條件，基本上被區分為三大勢力範圍，除了普魯士、奧地利哈布斯堡王朝以外，拿破崙在 1806 年擊敗普魯士，組成一個親法的萊因邦聯(巴登、巴燕、符騰堡等領主)。1815 年拿破崙戰敗退位，維也納和會之後成立了軟弱無力的德意志同盟，成員包括 35 個領主國及 4 個獨立城市。在黑格爾死後 3 年，普魯士在 1834 年組成德意志關稅同盟，形成統一前的「小德意志」，之後在俾斯麥主政下，於 1866 年的德意志戰爭中擊敗奧地利，成為德意志盟邦「北德同盟」中的領袖。1870 年復在俾斯麥策畫下擊敗法國，1871 年普魯士國王在巴黎凡爾賽宮加冕，完成德國統一大業。

如以德國統一當成德意志民族歷史的重要里程碑，普魯士在黑格爾在世時，先後擊敗奧、法，掃除統一障礙，並於黑格爾死後 40 年完成德意志統一。我們可以肯定的說，在黑格爾的政治思維中必定隱含促進德國統一的強大歷史因子，即促成民族國家統一目標，如其思想先行者費希特(Johann Gottlieb Fichte 1762 - 1814) 在〈告德意志國民書〉(Addresses to the German Nation)中所揭示的德意志民族情感，建立一個統一的德意志民族國家的呼籲，是當時知識份子的普遍精神共鳴。所以在進行黑格爾政治理論論述時，應對此特別留心，以免落入將黑格爾思想過度解說成極權主義的火藥庫、開放社會的敵人的片面思維中³⁸。

德國古典唯心主義從康德到黑格爾的發展，學界通常有兩種看法，其一是「康德與黑格爾之間」，即德國古典唯心主義個別哲學家之間是相互影響的多面向發展；另一則是「從康德到黑格爾」，即個別哲學家之間具有體系上的線形發展型態³⁹。本論文則遵循黑格爾自身的見解，認為哲學的開展是具典範意義的體系之間的相互揚棄過程。換言之，從康德、費希特、謝林至黑格爾哲學的發展，被視為是辯證性質的，後者既吸收並包容前者，更是對於前者的超越。

誠然，他們的知識體系建構雖然側重於不同層面，但唯心主義的共同點在於

³⁸ 卡爾·巴柏在其名著《開放社會及其敵人》中寫道：「在 1815 年的時候，反動派開始在普魯士重新掌權，它發現自己迫切需要一種意識形態。黑格爾受命來滿足這種需要。他通過復活開放社會的最初幾位大敵——赫拉克利特、柏拉圖和亞里士多德的觀念，來滿足這一要求。」參見 Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, volume 2, p.25.

³⁹ 前者如 Dieter Henrich、Richard Kroner, 後者如 Andrew Seth.

認為知識的本質基礎是思維，只不過康德提出的是思維的先天形式，即範疇的普遍性；費希特提出的是自我的設定行動；謝林則提出先驗直觀的不同層次；至於黑格爾則認為精神的自在自為，才是所有事物賴以存在的本質基礎。

因此，就德國觀念論的發展歷史而言，沒有康德學說，就不可能有黑格爾哲學體系⁴⁰，不能理解康德主觀唯心主義，就無法理解黑格爾絕對唯心主義；同樣的，不能理解費希特知識學及謝林先驗唯心體系，亦將無從掌握黑格爾哲學的真義。可以如此說，德國古典哲學的主軸從康德開始，經由費希特的加工及謝林的融合，最後在黑格爾手中完成，但是黑格爾唯心體系的完成，雖是德國古典哲學峰頂，卻也是唯心主義思想的黃昏。在此之後，黑格爾哲學崩解了，但他的思想養份則分別澆灌了唯物主義、存在主義等現代哲學⁴¹，並影響了包括歷史、政治、經濟、社會、教育、道德、宗教等各分支學門。

如前述，在探討黑格爾法哲學之初，必須對於康德所興起的思想上的「哥白尼革命」⁴²進行了解，亦必須對於費希特及謝林的唯心體系進行研析，以求不失真於黑格爾本義。依據辯證法，凡屬於相對性的事物，其真理必在對象的相互關係中顯現出來。換言之，本章節主要目的在於理解具代表性唯心體系的理論建構基礎，以便掌握黑格爾的辯證邏輯之發展途徑，形成一個完整的分析架構，並持以運用於各核心章節的概念理解與推導。

貳、康德哲學

作為西方思想家的康德之所以影響深遠，可以從三方面來說：

- I. 就知識論而言，在傳統經驗論的有限性中尋求思維無限性的依據，並確認思維能力本身即具有普遍性與必然性。

⁴⁰ 參見B. Russell, *A History of Western Philosophy*, New York, : Simon and Schuster, 1945, p.729.

⁴¹ 依據學者迪特·亨利希(D.Henrich)的看法，馬克思主義是黑格爾哲學崩潰下的產物，而存在主義則是觀念論崩潰下的產物。參見：《康德與黑格爾之間》，彭文本譯，商周，2006，頁6—7。

⁴² 哥白尼(Copernicus)將星體與觀測者運行的角度互易，正如同康德將物我之間的主、客體角度互易。參見：Kant, *Kant's Critique of Pure Reason*, Trans. P.Guyer, Cambridge : Cambridge University Press, 1998, p.110.

II. 就道德哲學而言，在道德論中確認善的理念，不是存在於外在的規範法令的他律，而是思維主體自身的意志自律。

III. 就政治哲學而言，反對以利益或功利為主導的政治哲學，特別是國際政治思想，康德依據自由的概念，推導出群體和諧與永久和平的理想。

康德哲學的一貫立場：在群體之中，堅持實踐理性的普遍性，透過自由理性，必能獲致一個和諧的人類社會，思維的逐步啓蒙會消除人類的無知狀態。康德以人類尊嚴(人格與人權)為名，確認那種歷史上將人當成物，將人作為手段而非目的的奴隸現象必然會逐步消失，這個過程是在個人與群體、思維與現實的矛盾中，不斷追索自由解放的思辨與實踐的辯證運動。

從歷史的角度來看，康德作為啓蒙運動中的智慧高峰，他認為哲學家的任務在於啓蒙個人思維，進而啓蒙群體思維。在思想上理解人類理性能力，俾為普遍性科學知識之可能性提供理論基礎；在實踐上形成普遍理性的現實性，即建立理性和諧的政治秩序，達成個人尊嚴與權利的保障，獲得自由人格的實現。作為思想導師的角色，康德應是無愧的。

誠如康德在《實踐理性批判》自問自答的提到三個關於「人的問題」⁴³：

I. 我能夠知道什麼（What can I know）？這是認識論所研究的範疇，主要表現在「純粹理性批判」。

II. 我應該作什麼（What should I do）？這是倫理學的範疇，包含道德哲學與法哲學，主要表現在「實踐理性批判」、「道德形而上學」。

III. 我可以希求什麼（What may I hope）？主要論及形而上學預設（世界、上帝、靈魂）等宗教哲學主題。

其中與本論文相關的是關於認識論與倫理學，即理論理性與實踐理性，簡要論述如次，以便為理解黑格爾鋪平道路。

⁴³ Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, Ed. and Trans. Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.677.

一、理論理性

(一) 獨立於思維之外的「物自身」(Thing-in-itself/ das Ding an sich)

形而上學的困境正是對於人類理性能力運用的過度樂觀所致，如獨斷的唯理論形而上學（如沃爾夫－萊布尼茲），認為僅須理性思維即足以掌握萬物（思維等同於實在，本質是思維）；與其相對的，經驗論者的反形而上學（如洛克－休謨）觀點，則認為經驗是認識的唯一基礎，而因果原則是來自心理習慣（存在等同於思維，本質是存在）。形而上學如何擺脫經驗論者的說理，而使之成為可能的思維科學，其中最大的癥結在於：形而上學是追求絕對無條件原理，但是，只要理性無法獨立於經驗之外，它就只是有條件的有限之物，並且離此「絕對無條件」越來越遠，一旦如此，則古典哲學所研究的各項無限性的形而上學命題，包括世界開端、上帝存在、意志自由、靈魂不死等，均無立足之地，那麼，絕對無條件之物究竟存於何地？

康德哲學所從事的偉大事業，就是建立一個公正審理的思想法庭，對於這兩種看似對立的觀點判斷其真實性，德文“kritik”，雖翻譯為批判，但其中包括檢驗、區分、判斷的意思，甚至在康德的用意上來說，後者要更甚於前者，即重於釐清事實而非推翻論證。康德所謂的純粹理性，即是對於理性本身進行考察，究明理性自身是否有可能獨立於經驗，從而不依賴於經驗，使純粹知識成為可能。此種對於抽象思維能力的分析，旨在探究並釐清人類認識能力的範圍、界限及其功能。

康德認為獨斷論與經驗論固然各言其是，但各有所偏，因此他構思一種先驗理性，既駁斥獨斷論也一併駁斥經驗論，認為必然存在不依賴於後天經驗材料的純粹思維範疇，但這種理性不是構成性（獨立）的存在，而是作為調節性（依附）原則，為經驗的普遍認識而服務的。換言之，康德認為欠缺先驗理性，不可能形成經驗知識；同樣的，僅憑藉理性思維，亦不足以認識現實的東西。時空及範疇作為普遍有效的經驗的先天條件，證明形而上學（先驗的綜合命題）是確實可能的，但它不是超越經驗的，而是經驗之先（a priori），但仍然在經驗現象之中。

此種創新的批判方法，康德比喻為哥白尼（Copernicus）式的思維革命⁴⁴。

這種新的思維方式，是一種主、客體之間的反轉，原先對於對象的認識，都是以自在存在的對象（物）為中心，而康德則將其轉移到具有認識能力的思維主體身上，對象依據我們對它的思維而轉變。換言之，客觀認識的必然性與普遍性不是來自於對象，而是認識的主體所具有的先驗理性，至於認識的結果，只是現象而已，所以真正的「物自身」或者物的真實性狀，人類思維無從及之。簡言之，康德所謂的科學認識，一端是主體（思維能力與思維方法），另一端是客體（思維對象），至於認識的真理只是現象。其中認識對象（物）與認識結果（現象）之間的矛盾克服，康德採取的途徑是將現象與物自身二者分離，客觀的認識(理論理性)僅限於現象與經驗領域，至於真正的對象（物）本身究竟如何？依人類理性能力實無從知悉。

（二）先天綜合判斷是科學存在的基礎

康德將《純粹理性批判》區分為先驗感性論、先驗分析論與先驗辯證論，其用意在於為數學、物理學的普遍性獲得理論上的支撐，並探究形而上學普遍概念的可能性。他將「認識」分為二類：先天的認識及後天的認識。所謂先天的認識就是不依賴於一切感官印象的認識，具有絕對的無限性、普遍性與必然性。至於後天的認識就是起源於經驗的認識，具有相對的有限性、特殊性與偶然性。至於判斷的分類，主要是主詞與謂詞之間的關聯，凡是謂詞包含在主詞的概念之中，稱之為分析判斷；如果謂詞不包含在主詞的概念之中，稱之為綜合判斷。因此，所有的判斷可以區分為以下四類：

- I. 先天分析判斷：分析判斷是概念的自我包攝，必然是獨立於經驗的，所以凡分析判斷必是先天的。
- II. 後天綜合判斷：綜合判斷是無法自我包攝的概念，必須依賴經驗而來，所以

⁴⁴ Immanuel Kant, *Kant's Critique of Pure Reason*, Preface to the second edition, p.110.

凡依賴於經驗的綜合判斷必是後天的。

以上兩類判斷其實並不能稱之為判斷，實際上只是自我言說而已。

III. 後天分析判斷：依據定義，分析判斷不需依賴經驗，因此不存在後天分析判斷。

IV. 先天綜合判斷：獨立於經驗，而謂詞又能擴展主詞意含的判斷類型，所以，科學的形而上學能夠成立的前提，有賴於先天綜合判斷是否具可能性？

綜而論之，康德的純粹理性批判主要是回答下列三個問題：

I. 數學的先天綜合判斷如何可能：純粹的先驗直觀形式演繹，在先驗感性論予以論證⁴⁵。

II. 物理學（自然科學）先天綜合判斷如何可能：建立在經驗之上的假說體系，在先驗分析論予以論證。

III. 形而上學的先天綜合判斷如何可能：純粹理性是否有能力獨立於經驗之外自行創設概念，在先驗辯證論予以論證。

此處有必要對於先驗（transcendental）與超驗（transcendent）二個術語進行解讀：所謂「超驗」，指涉的是與經驗相互對立，與經驗無關的，即經驗的彼岸，超越或凌駕於經驗之上的東西；相反的，「先驗」則仍在經驗之中，但是卻作為經驗之所以構成的前提要件，是「經驗之先」，能與經驗產生相關性，或先於經驗但卻是形成經驗所必須的形式上的東西，一種經驗的先天構成要素。所以先驗是先天的，它是獨立於經驗表象，但它卻是經驗所以可能形成的要素；但先天的東西卻不一定是先驗的，例如它包含一些直觀與定義體系，不必然是形成經驗所必須的要素。如此看來，康德先驗理論並不涉入科學與非科學的概念之爭，他既不推翻經驗的科學性，也不同意獨斷論具有合理性，他只是提供一種新思維

⁴⁵ 雖然通說近代數學是先天分析的，僅靠公理、定義與邏輯法則就可以演繹出來，但康德則主張數學是先天綜合的。

方式，藉以論證客觀普遍的科學認識是如何可能的。所以誠如開章明義時所說的，康德所謂的理性批判，其實僅是對理性能力進行理解與澄清作用。

(三) 時間、空間、範疇作為認識的先天條件

康德的純粹理性批判首先從較低級的認識能力「感性」(sinnlichkeit/aesthetic)開始，在先驗感性論中，提出空間與時間是純粹直觀的先驗形式，並使得先天綜合認識成為可能，因此空間與時間是感性的先驗要素。再者，由高級認識能力「知性」(verstand/understanding)、「理性」(vernunft/reason)，依循概念、判斷及推論的演繹方式，在概念分析論中推導出知性的先驗要素：範疇(kategorie/category)；在原理分析論中推導出先驗圖式(schema/scheme)；在先驗辯證論中論證知性(狹義理性)的界限；最後以純粹的先驗方法論作為結果，以確證先天綜合判斷之所以可能。

康德說：「沒有感性就無法給與我們對象，沒有知性則無法思維對象。沒有內容，思維是空的；沒有概念，直觀是盲目的」⁴⁶。所謂的感性直觀(sensible intuition)，包括直觀的形式與感性內容，如果將其中的感性內容完全排除，就只剩下直觀形式，包括外感官的先驗形式，即直觀空間(廣延)及內感官的先驗形式，即直觀時間(序列)。所以，時間與空間並非產生自經驗，但卻是感性直觀的構成要件，在經驗中感覺不到它們，但它們的先驗存在卻是必然的。我們可以想象有空間與時間，但無法想象無時間與無空間，所以直觀形式是思維主體進行認識所必然的先天結構。然而，空間與時間僅具有無限性的抽象普遍性，不可能是個別概念，而是直觀形式，並據以產生獨立於經驗的數學科學，如由空間直觀形式產生幾何學，由時間直觀形式產生力學。

在此，康德先驗感性論獲致三項重要成果：

⁴⁶ Immanuel Kant, *Kant's Critique of Pure Reason*, pp.193-194: "Without sensibility no object would be given to us, and without understanding none would be thought. Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind."

- I. 感性直觀的成果是為知性認識提供材料內容。
- II. 感性直觀的時空形式是對象向我們顯現的必要條件。
- III. 直觀形式可以直接推演出純粹的科學：數學。

原則上說來，感性直觀給與我們雜多的感覺，透過知性的統一性與規定性，此種雜多材料形成概念，思維所憑藉以掌握雜多表象的統一性規則稱之為「範疇」，因此，若無範疇則無概念性客觀認識可言。就康德而言，不論是知性範疇或者純粹直觀形式都是先天存在於思維主體的先驗結構之中，所以對於自在之物的認識其實只是一種思維「現象」，如此，範疇的性質與時間、空間形式相同，是形成知性概念的先驗條件，二者只不過分屬不同的認識能力而已。所謂「判斷」(judgment /urteil) 是對主詞及謂詞進行聯結，或者說主詞與謂詞之間的關係，而康德在概念分析論中的主要重點，在於從判斷形式中發現純粹不涉及經驗內容的範疇表，這種範疇形式，基本上與傳統形式邏輯的判斷形式相互對應，康德將判斷形式區分為四類：量、質、關係、模態⁴⁷。

康德說：「範疇是一些給予現象、因而給予作為一切現象的總和的自然界頒布先天法則的概念」⁴⁸。他認為範疇並非從經驗中推導而來，範疇是先天的，欠缺這些先天有效的範疇，就不可能認識對象，從而不可能形成後天的經驗。可以這麼說，感性的偶然性之所以可能轉化為知識的客觀性，主要是有範疇的存在，換言之，「知覺判斷」(主觀特殊性)可能透過與「先天範疇」的結合轉變為「經驗判斷」(客觀普遍性)。

範疇是先驗自我意識的規定性，即先天的思維規則，構成一切經驗認識的先天前提條件。由此可知，康德的先驗理性批判，表現為一種新的形而上學，他認為思維自身即存在先天的必然性要素，如果欠缺先驗時空形式與範疇，對於一切經驗的認識都是不可能或者至少是可懷疑的。

⁴⁷ Immanuel Kant, *Kant's Critique of Pure Reason*, pp.206, 212.

⁴⁸ Immanuel Kant, *Kant's Critique of Pure Reason*, p.263: "Categories are concepts that prescribe laws a priori to appearances, thus to nature as the sum total of all appearances (natura materialiter spectata)."

(四) 二律背反與理性理想性

就康德而言，企圖以有條件的人類思維去掌握無條件概念，根本上是一種幻想，但是，思維本質的無限性卻要求必須去追求絕對之物。雖然理性無法證明靈魂不死、意志自由與上帝存在，但相反的，理性同樣不能證明其不存在。形而上學中理性對於無條件者（理念）的追求，雖說是一種天生的傾向，卻使自身落入了自己編織的幻想之中。理性雖然可以思考無條件的超驗理念，但卻無法對它進行經驗認識，換言之，理念並非經驗對象，它欠缺作為認識基礎的經驗的感性直觀與知性概念。誠然康德在先驗辯證論中將理念視之為理論理性的先驗幻想，但在實踐理性批判中，理念反倒成為倫理公設，因為欠缺無條件者，整個道德體系即無法圓滿完成，所以先驗辯證論也是從理論理性過渡到實踐理性的轉折點。

對於先驗宇宙論的批判，主要涉及世界開端（量的有限、無限）、基本物質（質的單一、複合）、意志自由（關係的必然性與自由）、上帝存有（模態的絕對者的存在與不存在），此種法則適用的衝突，卻無法獲得確定解答的苦惱理性稱之為「二律背反」。為了破除懷疑論的絕望與獨斷論的固執，康德提出第三種可能性，即無條件者可以被思考，但不能被認識；理念是先驗的，但不具有超驗意義。理念透過調節性原則與經驗產生關聯，但其本身是先驗的形式，不具有實體性。換言之，宇宙論不具有構成性意義，僅具有調節性意義，本身並不產生知識，所有經驗知識相對於無條件者，都是片斷與未完成的作品，它的意義要在實踐理性中去探尋，所以先驗理念是一種理想性。

理性思維的邏輯運用錯誤稱為先驗幻相⁴⁹(Transcendental illusion)，有別於邏輯幻相（Logical illusion）屬於對於邏輯規律的輕忽所遭致的錯誤，先驗幻相則出自於理性本性所必然不可避免的、永遠不能消滅的幻覺。它的過程是這樣的：首先，理性將理念(先驗理想)設想成是構成性的，並使謂詞的抽象總體性實在

⁴⁹ Immanuel Kant, *Kant's Critique of Pure Reason*, p.386: "Transcendental illusion, on the other hand, does not cease even though it is uncovered and its nullity is clearly seen into by transcendental criticism (e.g., the illusion in the proposition: "The world must have a beginning in time")."

化，使其成爲一個思維的現實對象（客體）；再則，理性又將這個客體人格化，使其成爲一個絕對的人格主體，最後並用範疇來理解並規定它，使其獲得實在性、實存、因果性與必然性，此種理性對於知性範疇的超驗運用即形成先驗幻相。

所以先驗理念（靈魂、世界、自由、上帝）僅存在於思維的邏輯性中，做爲認識的一個先驗原則，促成理論知識與實踐知識的系統科學形式，但其本身並非認識的客觀對象。理念的完備性只有通過知性才能現實化，刺激與啓發知性不斷向完善努力邁進。科學體系以表象之統一性、多樣性與連續性爲基礎，所以認識的過程不外是向絕對圓滿逐步邁進的成果，本身就是一種辯證過程。

二、實踐理性

（一）經驗、理性與道德原則

如前述，康德在《實踐理性批判》自問自答的提到三個關於「人的問題」：我能夠知道什麼（What can I know）？我應該作什麼（What should do）及我可以希求什麼（What may I hope）？其中第一個問題涉及認識論，第二個問題涉及倫理學，第三個問題涉及宗教神學，可以這麼說，康德整個批判哲學目的就是提供解決人的三大困惑的根本方案。他所構思的倫理學既然旨在回答「我應該作什麼？」，即索解人的行爲的「應然」（ought to be），則必須提出判斷行爲道德性的基本根據或者原理原則，以便作爲普遍、客觀且有效的判斷標準。因此，康德必須釐清論證上的幾個癥結點，即道德法則爲何？道德法則如何具有普遍性？以及道德法則在行爲中的有效性。

康德倫理學旨在建立道德的至高原則（the supreme principle of morality），他在論證中將經驗與純粹理性對立起來，凡以經驗爲基礎的規範，稱之爲實踐規則（Practical rule），而從完全先天的純粹理性所獲致的絕對必然規範，則稱爲道德規律（Moral law）⁵⁰，當然，實踐規則僅具有特殊性，並無法滿足他所設定的普

⁵⁰ Immanuel Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, Ed. and Trans. Allen W. Wood, New Haven : Yale University Press, 2002, ,p.5.

遍性前提。康德論證的第一步要論證道德原則的通俗性，將道德建立在通常理性之上，道德原則並不是什麼高深的學問，而是一種市井皆能領會的至理。康德認為理性行為的依據或出於直接偏好、智性自利，但是具有道德意含的行動則是來自於義務，這是道德價值的根源所在。換言之，一個行為具有道德性，僅當它是出自於義務而去作的時候，從而一個出自於義務的行為，其道德價值僅在於行動本身，而非行動目的，因此道德行為既擺脫動機上的特殊偏好，也擺脫目的上的功利結果，他僅依據一項必然性的誡命（a Command），由此產生的道德意志及其道德人格，是一種不假外求的內省或反思，並僅奠基在一個道德意志原則之上：「我從來不應該如此行動，除非我同時願意我的准則成為一個普遍規律」⁵¹，因此對於行為的是非判斷，是固著於人的自性之中的，只須喚醒自身中的原則，別無高深的科學，真正的道德行為完全不計較到底獲得些什麼，或者犧牲些什麼，康德直白的說：

「對於欺騙性承諾是否與義務相符的問題，最簡要的答案是叩問自己：對於這個准則（藉由不忠的承諾脫離窘境），應該成為有效的普遍規律（對於我與他人而言都如此），我能滿意嗎？…我僅問我自己：你願意你的准則成為普遍規律嗎？假如是否定的，那它必須被譴責，…因為它不適於成為可能的普遍立法原則。」⁵²

康德提出純粹實踐理性的基本法則：「要如此的行為，使你的意志的准則總是同時被當成是普遍立法的原則。」⁵³ 實踐法則具有幾個基本特性，即道德律必是定言的、無條件的、義務性的律令。首先，實踐法則必須排除追求感性的愉快（pleasure）；其次，排除追求自愛（自利）與幸福，因為真正高級欲求能力是直接為理性所規定的，與愉快或不愉快的情感無涉。一方面，此種不涉及經驗質料的法則，因此是形式的，而不具實質內容；另一方面，普遍法則乃是來自我的准則，即出自我的自由意志，並符合先天地普遍效力模式的自身立法，此種包含

⁵¹ Immanuel Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, p.18.

⁵² Immanuel Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, pp.18-19.

⁵³ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Trans. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002, p.45.

自由內涵的普遍法則，即實踐理性的道德律，對於有限理性的人而言，這是一種理想，人們藉由對於德性不斷的忠誠履行來趨向這個理想。

(二)理性、意志與絕對律令

誠然道德法則論之甚簡、知之甚易，但行之甚難，因為人性大多是自私、脆弱、禁不起利誘，搖擺於諸多感情、偏好的誘因之間，因此康德論證的第二步要說明道德原則與行為之間的可聯結性。他引入意志概念作為工具，只要是奠基於實踐理性的意志，必能依照善的律則行動，理性的作用因此凸顯出來，因為意志並不必然服從於善的規律，必須透過自身的理性使其心悅誠服，即對於自身意志的馴化。康德將意志的決定或者選擇（choice）區分為理性選擇與感性選擇二種，而人類的選擇則居於二者之間，但意志雖受感性衝動的影響，但卻不為感性所規定，臣服於感性偏好的人不可謂自由之人，真正的自由是純粹理性能力自身實踐的自由⁵⁴。換言之，理性能夠掌握善的規律，透過善的意志，轉化為善的行動。因此，道德法則是一種先天律則，在與人的行為的聯繫上，必須有兩種解說工具的介入，即能夠知曉先天律則的理性，能將此律則據以實踐的意志，以及理性與意志的聯結，將能知轉化為能行。

康德說：「一個客觀原則的表徵，作為意志之所必需，稱為理性命令，這個命令的形式稱為律令（an Imperative）。」⁵⁵康德復將命令可畫分為三類，即技術規則、審慎的告誡、道德規律，我的行動也因此出自三種可能動因，即技藝（欲求的滿足）、實用（福利的增益）及道德（自由意志），很顯然前二者所形成的命令是假言的，拘束於手段與目的或然及實然關係，道德命令則是定言命令，具有必然性的目的自身，也只有道德命令可以稱之為實踐規律（a Practical law），其他的假言命令頂多是意志原則（Principles of the Will）。此種定言律令（The Categorical Imperative）只有一個，且本身是獨立於後天經驗的先驗綜合命題（a synthetically practical proposition a priori），康德將其表述如下：「遵循那個你做得

⁵⁴ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p.42.

⁵⁵ Immanuel Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, p.30.

到且同時意願它成爲普遍規律的准則而行動」；或者換個說法：「如此去行動吧！正如同你的行動的准則經由你的意願而成爲普遍的自然規律」⁵⁶。此處已完全彰顯康德所想表達的理念：先天理性給出一個規律，經自由意志決定去依循，而且僅須仰賴此一先天客觀規律，不是出自偏好、情感、愉快、幸福等誘因，如此排除一切經驗影響的行爲就是道德行爲。

但是意志原則或者準則（Maxim）如何成爲普遍的實踐原則或無上律令？康德補充說明理性的共通性，人既然作爲一個理性存在，其意志的本質就是自由，其存在本身就是一個無可替代的目的，不是其他意志恣意指使的手段。如果所有人均視自身及他人爲目的而非手段，那麼實踐律令就只是：依人性（Humanity）去行爲，自我尊重且尊重他人，也因此受人尊重。如果意志在理性的指導之下，普遍規律將轉化爲共通的行爲准則，然而卻不損及意志的自由本質，因爲意志在此時只服從於經過自身立法（self-legislative）的普遍規律，此種共通性正是普遍的立法意志（a universally legislative will）。所有行爲的道德性也可以依據此種法則加以判斷，例如：自殺的非道德性：將自身生命當成逃避痛苦的手段；詐騙的非道德性：將他人當成手段來使用；發展自身的義務性：對自己的可贊許行爲，以自身爲目的；慈愛待人的義務性：對他人的贊許的行爲，以他人爲目的。康德在此便透過意志的自律原則（the principle of the autonomy of the will）把意志的自由原則與普遍必然規律結合起來，康德說：

「在系統性聯結中的所有目的的全體（所有理性存在都是其自身目的，而其目的又是自身設定的），即目的的王國，依照前項原則是可能設想的。因爲所有理性存在都立於此種原則之下，所有人都應視自己及其他人爲自身目的而非僅只是手段。通過這個客觀的共同規律，產生了一個系統性的聯合，…即目的王國（realm of ends）（當然是理想的王國）」⁵⁷

（三）自律、善良意志與德性

⁵⁶ Immanuel Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, pp.37-38.

⁵⁷ Immanuel Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, p.51.

康德在《實踐理性批判》序言中說道：「自由的概念是所有經驗論者的絆腳石（the stumbling block），但對於批判的道德家而言，它是最為崇高的實踐原則的鑰匙，道德家由此獲悉他們必須合理地行事。」⁵⁸，可以想見，在康德心目中，整個純粹理性體系的拱頂石不是經驗的自然必然性，即因果性法則或者相繼性法則，而是自由概念，即在意志行動中，自己規定自己原因性的能力。經由以上分析可以確證：「意志自律原則」與「善良意志原則」很明顯成為康德倫理學中的兩大支柱，不僅人的生命自身即是目的，而且必須對待每一個理性存在都是其目的自身，從而所有理性行為所依據的準則，都是經由理性的自我審查，對於每一個理性存在均普遍而有效，原本的特殊準則便成為普遍法則。所以，就康德而言，意志自律不是消極的自我拘束，而是出於理性的自由意志、自我規定、自我立法。換言之，意志自由是所有道德原則的先設命題，因為自由，所以能選擇理性行為或非理性行為；因為自由，所以能選擇自律或他律、道德或不道德；如果我是理性的，追求和諧的有尊嚴的生活，認為存在自身即目的，則我必須是道德的，即依據理性所規定的道德規律行事。康德說：

「但是自由是一個純然的理念，其客觀現實性絕不能依照自然規律來建立，因此也不可能建立在任何經驗之上；……自由的有效性在於只能作為一個理性存在者的必要先設，他自身意識到一個意志，即有別於單純意欲能力的一種能力（作為理智規定自身行動的能力，獨立於自然本能，依據理性規律規定自身行動的能力）。」⁵⁹

所以，道德行為不是看你樂不樂意去作，或作了有什麼好處或快感，而是基於人格尊嚴，你就不得不去作，完全不需要任何後天感性或知性動機，原因只有一個，誰叫你是人呢？此種立於「自省而無愧」的純粹人格道德觀，可以防止迷失在對上帝之愛的宗教狂熱(religious fanaticism)之中。康德說：

「在所有造物中，人們所想要的以及能夠支配的東西，都只能充當手段；只有人

⁵⁸ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, p.12.

⁵⁹ Immanuel Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, p.75.

類及伴同人類的所有理性造物，是自身即是目的。藉由他的自由的自律，他因而是神聖的道德法則的主體。」⁶⁰

綜上，康德的倫理學是層次性的建構，包含通俗倫理學、道德形而上學與實踐理性，據此可以歸納為三個基本公式⁶¹：

第一式：普遍法則公式（The Formula of Universal Law）：僅依據你同時願意它成為普遍法則的那種準則行事。

第二式：人性自身即是目的公式（The Formula of Humanity as End in Itself）：不論對己或人，依人性而行動，均同時視為目的而絕非僅是手段。

第三式：自律公式（The Formula of Autonomy）：所有理性存在的意志理念正是給予普遍法則的意志；或者說僅依此種方式選擇，你的選擇的準則在相同的決定之中也包括了普遍法則在內。

最後論及關於德性與幸福概念的關聯性，就伊比鳩魯學派（The Epicurean）來說，德性就是追求幸福，讓你感到幸福的行動本身就是德性；另外的斯多葛學派（The Stoic）則認為幸福就是追求德性，德性產生幸福感。對前者而言，審慎明智（prudence）等同於道德性；至於後者，惟有德性是真正的智慧，這兩個學派都是辯證地將德性與幸福等同起來，尋求二者的同一性，但對康德而言，斯多葛學派似乎離真理更近一些，因為依循幸福準則不可能是道德的，因此也不會產生任何德性，但是如果認為嚴守道德法則必會產生幸福結果，則這種因果律也是來自偶然的幻想。所以康德認為實踐理性的必然性必須從感官世界中跳脫出來，幸福感本身是追求德性的附屬品，不可能是德性的依據，所以，發之於義務而止於自律的行動才可能具有道德性。換言之，從幸福的追求立場去行動是無法獲致德性，但德性行動卻可能獲致幸福，獲致一種理智的滿足。誠如當代哲學家羅爾斯（John Rawls）明確指出康德的道德哲學並非意在教導我們何者為是，何者為非（what is right and wrong），他無意於就雜多的個案進行論證，而是促使我們

⁶⁰ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, p.112.

⁶¹ 參見 Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.18.

了解道德法則潛在地存在於自由理性之中⁶²。

三、黑格爾對康德的批評

黑格爾在《哲學史講演錄》第四卷中曾對康德哲學提出精簡的批評：

(一) 康德哲學是自我意識的主觀獨斷論，即物自身與現象的對立

康德哲學具有唯心主義的主要特徵，即自我意識是一切存在的本質，人作為思維主體，是一切事物實在性的基礎。但是，思維所能掌握的只是現象，因此，認識其實是主觀且有限的。黑格爾說，康德使獨斷的理智形而上學壽終正寢，但卻轉變成主觀的獨斷主義。換言之，康德認為認識之所以具有普遍性與必然性，其根源在於主體、自我，而非自在之物。這裡揭示了德國古典唯心論的一條公理：凡是經驗的東西都是有限的⁶³。康德就感性而言，空間與時間是感性事物的共相，是感性的先天形式，即純粹直觀，並非由感覺經驗概念派生而來，但是如果沒有時間與空間，便無法表象外在事物。康德認為自我意識之外必定有一永久性的東西，即自我之外必然存在的物自身，自我是知覺的先驗統一，知識是感覺與範疇的結合，僅能掌握經驗現象，並不能認識事物的本來面目。黑格爾批評康德的這種看法，尚未達到真正的理性，僅只停留在個別意識之上⁶⁴，而此種個別意識是主觀的、有限的，無法達到真正的普遍客觀性。

康德稱知性為思維的能動性，知性是將感性材料與思維的先天形式綜合起來的能力（先驗統覺），因此若無知性則無知識可言，但知性所思維的知識僅能是有限性的。思維的先天形式稱之為範疇，即思維的普遍規定，它的內容要由感性直觀來給與。康德的認識論可以表達如下：物自體 + 意識 = 感覺材料 + 時空範疇 = 表象。即所有的經驗都來自於物自身，但是物自身卻無法認識。

傳統的唯一主義真理觀是思維與被思維的對象相一致，即黑格爾所說的：概

⁶² John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Ed. Barbara Herman, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p.148.

⁶³ 黑格爾，《哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，北京：商務，1996，頁 258。

⁶⁴ 黑格爾，《哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 273。

念與存在同一，但是康德卻堅持我們所認識的只是表象，這種出於物自身的摹本，並非單純的對自在之物的直接反映，而是通過思維主體的先天條件所建構而成的產物。這種物自身與我的認識相分離的認識論，推而廣之，不是掉入堅持「真理僅只在我」的自我主義窠窠，就是掉入「真理並不存在」的虛無主義陷阱，這也是康德哲學主要遭致後來者非議之處。

(二) 康德哲學對於認識能力的分析是畫蛇添足之舉

康德的批判哲學首先是對於認識能力的批判，此種對於認識能力的考察，它的批判性在於對經驗論(洛克)及獨斷論(沃爾夫)諸多知識見解的釐清，對於康德理性批判理論，與其說是一種否定性批判，倒不如說是一種理智的新發現。

黑格爾則認為對於知識體系的建立，考察認識能力是矛盾的，運用認識能力去考察認識能力，或要求人在能認識之前先認識他的認識能力，正如下水游泳之前，必須先學會游泳一樣。就黑格爾而言，這種「自我=自我」，即自我意識的自身同一性，是一切認識的前提，而非作為認識的對象。

(三) 康德哲學的分析要素是偶然的列舉，論證方法是鬆散的

康德認為空間與時間是感性事物的共相，是感性的先天形式，即純粹直觀，並非由感覺經驗概念派生而來，但是如果沒有時間與空間，便無法表象外在事物。而知性是思維的能動性，將感性材料與思維的先天形式綜合起來的能力(先驗統覺)，因此若無知性則無知識可言，但知性所思維的知識僅能是有限性的。思維的先天形式稱之為範疇，即思維的普遍規定，它的內容要由感性直觀來給與。

黑格爾認為康德在理論理性的推理上是採取心理學的方式，對於思維能力：感性直觀、知性、理性的形態，採取的是經驗列舉方式，而非經由概念邏輯發展而來。康德從表面上的分類知性範疇，並非經由嚴格的邏輯推演出來，十二個基本範疇分類誠然具有辯證性，但卻是鬆散、片面、有限且不完備的。

(四) 康德哲學並無法真正解決背謬論證與二律背反的困境

康德認為理性是根據概念原則來認識事物的能力，有別於知性是通過感性直觀認識事物的能力，理性的原則既是共相，以無條件者及無限者為對象，此種對象就是理念，因此理性的任務是對於理念的認識。反過來說，認識是感性直觀與知性範疇的綜合，是建立在經驗之上的，然而對於無條件的理念來說，它是超驗的，因此是不可能被認識的。如果我們硬要把適用於知性的範疇套用在理念認識之上，便會陷入背謬論證（paralogismen）與二律背反（antinomien）的困境。

康德將理論理性發展到最後的結論便是：理性目的與理性能力的相互矛盾，因此理念在康德那裡還是抽象的概念。有別於此，黑格爾認為康德在靈魂的口袋中碰巧摸索出理性，並不能表現出理性的自身同一性，而理念自身是無條件者與有條件者的結合，因而是具體的概念，亦為康德體系所無法貫通的。

理念的三種形式：在直言推論是絕對無條件的思維主體（自我）；在假言推論是一切現象的總和（世界）；在選言推論是一切事物的本質（上帝）。就此而論，理性無法給與理念以實在性與現實性。換言之，理念是思維的創設，如將之視為實體，將不可避免的出現推論上的矛盾，而此種矛盾並不存在於事物本身，而是在於我們的思維之內。

1、背謬論證：理性將思維主體（理念）設想為實在的實體，但理念雖然能思維卻無法經驗認識，並不能賦予自我以實在性。所以黑格爾認為康德將實在性限定在感性的東西之上，似乎將實體置於主體之上。

2、二律背反：將世界視為一切有條件者的總合，使成為無條件者，源自理性要求所有現象的所有可能的全部條件，而特殊現象卻是被規定的有限的東西，因此產生有限與無限的矛盾，包括：世界是否有起始與終結（時空）？實體是原子的簡單性或無限分割性？事物產生的原因是自由律或自然律？世界進程是偶然的或絕對必然的（絕對本質、所有原因的原因）？

黑格爾認為自我並不會因為矛盾而解體，而是揚棄矛盾，將矛盾包容於自

身。康德將現象世界與物自身分離並無法真正解決矛盾，黑格爾提出真正的解決方式在於：

「範疇本身不具真理性，理性的無條件者（理念）本身亦不具真理性，只有二者的具體統一才有真理性。」⁶⁵

黑格爾批評康德哲學始終停留在觀念之中，殊不知人類理性自身會將理念實踐，即思維不僅能將現象概念化，亦能將概念實在化，因此黑格爾說：

「沒有人會愚蠢到像康德哲學那樣，當他感到饑餓時，他會使自己吃飽，而不是去想象食物」⁶⁶。

黑格爾明確指出：概念與存在並非漠不相關或相互對立，主觀性（思維）與客觀性（存在）彼此之間可以相互轉化。黑格爾針對康德哲學指出：

「只有在有限性的哲學裡，有限才被認作絕對，思維、概念必然不會僅停留在主觀性裡，而是揚棄主觀性並表示自身是客觀的東西。」⁶⁷

在黑格爾看來，「存在」（Being）如果沒有概念的理解，本身並不具真理性，只是一個消逝的環節而已。

（五）康德實踐哲學是不具真實內容的空洞的形式論證

康德對於理論理性（理智）與實踐理性（意志）的區別，前者是理性與對象發生關係，理性是被動的、被給予的；但是在實踐理性方面，理性是自由的，即主動的、自身決定的，換言之，道德律的原則就是自由與自主，相對於理性的自身立法，受到經驗的欲求所局限的意志不可能是自由意志。但是黑格爾認為康德實踐哲學僅具有空的形式而欠缺實質內容，這種抽象的同一性展現為道德律的原則：依照你所願意成為普遍規律的準則行動。康德的道德觀只是自我根據普遍規

⁶⁵ 黑格爾，《哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 282。

⁶⁶ 黑格爾，《哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 284。

⁶⁷ 黑格爾，《哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 285。

律對於感性的欲求進行鬥爭，因此，特殊意志與普遍意志，實然與應然之間仍有所區別，自我只能在向至善的無休止的過程不斷邁進。顯而易見，康德提出為何必須如此做的假設前提（先設）：對於個人的來說是靈魂不滅；對於善的終極目的來說是上帝存在。所以黑格爾批評康德的實踐哲學只有空洞的形式，善的概念也只停留在「應當」，這種知性哲學本身不具有實質性，也欠缺客觀性。

參、從康德哲學向黑格爾哲學的過渡

一、費希特的知識學體系

黑格爾說：在康德、費希特、謝林哲學之外，沒有別的哲學，其他哲學都是剽竊之作，而費希特哲學是康德哲學的完成⁶⁸，可見費希特哲學在黑格爾心目中的重要性。費希特的主要貢獻在於賦予康德哲學以思辨的系統性與一貫性，即絕對自為存在的肯定性（自我）、否定性（非我）與綜合性（自我與非我的同一）的辯證推演。換言之，自我的綜合活動揭示了自我本身包含了自身以及自身的對立物（非我），此種綜合性即等同於康德的先天綜合判斷，其中費希特所稱的自我，是純粹的思維，是「我思」，凡所有的存在，只是為自我而存在，並存在於自我之內，以下我們將說明費希特知識學體系。

費希特建構知識學體系的用意，主要在於克服康德自我與物自身分離的問題以及先驗要素範疇的偶然性，提出嚴密且必然的邏輯演繹體系。另一方面，費希特已察覺到矛盾（否定性）是概念發展的動力，是概念的對立與統一的動態歷程，也是自我與非我、認識與實踐、自由與必然相互結合的活動，可以說費希特哲學充分顯示唯心主義的能動性思想，但是這種能動性仍然偏執於自我一方。如同康德與黑格爾一樣，費希特認為他已發現哲學的科學方法，他說：

「我一直以來都認為自己已然發現哲學所必須提升自身成為一種明晰的科學

⁶⁸ 參見：黑格爾，《哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 308，意指費希特知識學體系是康德主觀唯心主義的完成。

層次的途徑」⁶⁹

在《全部知識學基礎》中，費希特首先提出三條充滿辯證性的基本原理，首先，作為絕對無條件的原理(Absolutely unconditioned primary principle)，其性質是自在自為、不可證明、不可規定的，而且是一切知識賴以成為可能的基礎、唯一的事實行動 (act)。

(一) 同一性原理，絕對的無條件原理。

命題：自我的等同性：【(A=A) → (I=I)】

這個命題表示事物的形式真理，即自身等同性，它具有兩種特性，即在自身中的存在，以及這種存在是自我所設定的 (In the self and posited by the self)，即在自我中被設定為：A 是 (A is)。將 A 轉換為自我 (the self)，則成為：我=我，我是我 (I=I; I am I)。

此時的自我等同 (I am)，僅是一種靜態的存在事實，尚未成為行動的主體。換言之，只有「我」(I) 的先在存在，所有一切存在才能成立，這個與其它所有存在的必然聯繫就是「**我存在**」。費希特因此找到了一切經驗意識的事實表達的最基本的根據，即在自我中的一切設定之先，自我本身就先已設定了。換言之，所有經驗命題都是一種行動、一種判斷，這種行動的最高根據 (必然性聯繫) 就是：「**我是**」，並由此種形式上存在的自我成為自我設定的行動主體：「**我在**」→「**我是**」→「**能動的自我**」。這種絕對的自我只是表明了：我是我：我是；是我，主詞與謂詞的同一。在絕對自我之中，自我設定或設定自我、設定者與被設定者是完全等同的 (I=I)。費希特說：

「一切存在的東西之所以存在，僅只於它是在自我之中被設定的，在自我之外沒

⁶⁹ J.G. Fichte, *Foundations of the Entire Science of Knowledge*, Ed.and Trans. Peter Heath & John Lachs, Cambridge University Press, 2003.p.89: "I thought and still think myself to have discovered the way in which philosophy must raise itself to the level of a manifest science."

有任何東西。」⁷⁰

就費希特而言，自我是一切存在的先在，在自我存在之前，不存在任何東西，任何存在不能脫離自我而存在，所以完全沒有康德所設想的物自身這回事。此處可以導引出**實在性範疇**（the category of reality）： $A=A$ ，表示被設定的本質的東西，是由作為絕對主體的我（the self as absolute subject）推導出來的，存在是思維的必要條件。費希特說：

「當我們存在時不一定必須思維，但當思維時我們必定存在。思維不是存在的本質，而是存在的特殊規定」⁷¹

（二）反設定原理：內容上有條件，形式上無條件的原理。

命題：非我的等同性：【 $\sim A \neq A$ 】 \rightarrow 【 $\sim A = \sim A$ 】

$\sim A$ 是相對於 A 的反設定（the counter-positing），同樣也是一種絕對的無條件的設定，因為 A 設定的同時， $\sim A$ 同樣也被設定。從設定到反設定（from positing to counter-positing），都是自我的行動，二者是同時的。所以，如果將 $\sim A$ 區分為形式與實質， $\sim A$ 的形式是絕對的無條件的，但 $\sim A$ 的實質則是通過 A 被規定的，因此是有條件的。

同理，轉換到自我（the self）與非我（the not-self）的原初設定。命題 $\sim A \neq A$ 作為絕對確定性，如同在經驗意識事實上是無條件被接受的，相對於自我的非我同樣也是確定的。費希特說：

「…原始的對立在形式上是無條件的，但在實質上是有條件的。從而發現所
有人類知識的第二基本原理。」⁷²

綜上，**意識的同一性**（The identity of consciousness）乃是進行設定的自我

⁷⁰ J.G. Fichte, *Foundations of the Entire Science of Knowledge*, p.100 : " ...in that everything that exists does so only insofar as it is posited in the self, and apart from the self there is nothing."

⁷¹ J.G. Fichte, *Foundations of the Entire Science of Knowledge*, p.100.

⁷² J.G. Fichte, *Foundations of the Entire Science of Knowledge*, p.104.

與反思的自我的同一性。因而費希特認為先驗唯心論的原理是：所有一切對象（an object）都是來自表象者（the presenter）的表象行動（present act），其實都是自我的一種活動。如此，導引出否定性範疇（the category negation），即自我在設定 A，同時設定 $\sim A$ 。

（三）根據原理：形式上有條件，內容上無條件的原理。

命題：自我與非我的等同性：【 $A = \sim A$ 】 \rightarrow 【 $I = \sim I$ 】

第三原理是前述的肯定性原理與否定性原理的先驗綜合，費希特稱之為無條件的理性命令（unconditioned decree of reason），它的形式是來自前二項原理（ $A = A$ ； $A \neq \sim A$ ），因此是有限的或被規定的；至於內容則是先驗必然的，因而是無條件的。此種自我與非我的先驗綜合的演繹過程可以簡要說明如下：

1. 設定者（I）：自我；自我設定自我。
2. 被設定者（ $\sim I$ ）：非我；自我設定非我，在非我中不能設定自我，非我必然與自我對立。
3. 非我被設定，自我亦同時被設定。
4. $A \neq \sim A$ ，對立不可能靜止，它必須自身揚棄，但卻又保存自己，即存在與非存在、實在與否定、A 與 $\sim A$ ，如何揚棄其對立，相互結合起來。
5. 必然有一種可能性，在其中：自我 = 非我，非我 = 自我。
6. 意識的同一性：將對立物吸納進來，此種同一性必須包含一種統一的情況 X，以及一種意識的行動 Y。
7. 唯一的可能性：在 X 中，A 與 $\sim A$ 是相互制約的，部分限制的、可分割性（divisibility），藉由行動 Y 直接設定的。

8. 自我的否定性 = 非我的實在性，所以非我被設定，自我也同時被設定，二者是一種量的關係。
9. 此種量的關係將絕對自我轉換為可分割的自我
10. 三項原理的綜合：自我在自我中反設定一個與可分割的自我相對立的可分割的非我。
11. 以上的綜合是自我矛盾與統一的行動，自我設定自身的對立面，並容納於自身中。

第三原理費希特稱之為根據原理（the principle of grounding），其中區分為兩種形式：

- (1) **關聯根據**： $A \neq \sim A$ ，在 $=X$ 之時 $A = \sim A$ ，在對立中等同，即異中求同。
- (2) **區別根據**： $A = \sim A$ ，在 $=X$ 之時 $A \neq \sim A$ ，在等同中對立，即同中存異。

以上表明否定性是事物的本質，只有在可分割的量的關係中，即某特定部分中，相同的東西是對立的，對立的東西是相同的，所以等同或對立只是在一個特定條件下被設定的。

在 A 與 $\sim A$ 中尋求對立區別稱為分析方法（the analytical）、反題判斷或否定判斷；從 A 與 $\sim A$ 的對立區別之中尋找等同性稱為綜合方法（the synthetic）、綜合判斷或肯定判斷。因此，就費希特而言，康德的先驗綜合判斷（synthetic judgments of a priori）如何可能？答案是：在第三條原理中自我與非我的「可分割性」，使得相互的對立區別得以綜合起來。意識對於事物而言具有先天的分析與綜合能力，可以在相同中尋找對立，也可以在對立中尋找相同，這種異中求同、同中求異的分析與綜合能力，就是先天的理性。費希特結論道：

「沒有合題即不能有反題，沒有反題即不能有合題，沒有正題也不可能有合題

與反題」⁷³

所以，在費希特的知識學中涉及兩個主要的概念，即**體系與理想**：

1、**體系 (the System)**：一個體系是由正題所構成的，而這些正題則是由反題與合題所形成的，所以體系必定有一個最高的綜合，藉由基本原理為基礎所推演的範疇，由此逐層的建構起來。

2、**理想 (the Ideal)**：不斷的綜合活動過程中呈現出的僅是一個實踐的目標，是一種無限判斷，也就是應該無限地、不斷地接近那個原本即無法達到的絕對自由。因此，**絕對自我**作為**絕對自由**，是以自身為根據、自我規定的，在其之上沒有更高的東西。祂的生命只能從不斷綜合的整個辯證體系中獲得。反之，獨斷主義(the dogmatic)不管是經驗獨斷論還是唯心獨斷論，都把最高的東西設定為物、一個實體，一個與自我相對立的東西。費希特說：

「批判哲學的本質，在於建立一個絕對無條件及不能由更高的東西所規定的絕對自我，哲學如由這條原理出發並一貫地推論，就成為知識學。」⁷⁴

康德的範疇是由傳統邏輯學中直接引用、列舉的，本身並非哲學思辨的，而費希特則要求範疇應由自我的活動概念中逐步推論出來，範疇其實是意識活動的成果，而哲學則是以意識為對象，是對於意識的意識。換句話說，費希特考察了範疇的形成，構築了對於範疇形成的知識，黑格爾稱這是費希特的一大功績⁷⁵。但這種純屬自我的演繹，黑格爾仍認為費希特的知識學仍是主觀、片面的，封閉在自我意識之內，尚無法外化成現實，因此並非真正科學體系。

如前所述，費希特知識學體系由三個基本命題（原則）發展出來，首先是**同一性原則（實在性）**：以符號表示為 $A=A$ ，這個抽象或一般的同一性，表示在判斷的形式上，主詞與賓詞是等同的，即「我是我」、「我是」、「我在」。以黑格爾

⁷³ J.G. Fichte, *Foundations of the Entire Science of Knowledge*, p.115.

⁷⁴ J.G. Fichte, *Foundations of the Entire Science of Knowledge*, p.117.

⁷⁵ 黑格爾，《黑格爾哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 314.

的話說，這是仍然欠缺內容的無差別性。其次是否定性原則（否定性）：自我設定非我與自我相對立，即自我設定了一個自身的否定物。再者是充足理由或綜合原則（限制性）：自我設定一部分非我與部分自我相對立，自我成爲可分的、有限的，表示前二項原則的綜合，自我與非我在限制性的範疇內取得同一性。

理論理性與實踐理性的區別在於自我與非我的主動與被動關係，當自我設定一個非我，並受此非我限制時，即我的意識受到他物限制時，自我受非我所決定，但是，自我的被動性仍是自我所設定的，這種哲學思考的原則就是理論理性，**理智的原則**；反之，當我是主動者，即自我能揚棄並限制非我時，非我受自我所決定，這種哲學思考的原則就是實踐理性，**意志的原則**。然而，在全部的有限性範圍，除了自我與非我之間的單向關係之外，尚存在第三種可能性，即自我與非我的相互關係，彼此限制對方。如此看來，費希特仍無法解決自我與非我之間的矛盾，自在存在與自爲存在之間，即物自身與自我意識之間的對立。自我的限制性概念，可以視同是自我向非我的退縮，非我成爲自我活動的阻力，所以費希特的正、反、合辯證理論，無法克服自我與非我之間的絕對矛盾。

就理論而言，自我應該且必須成爲絕對的自爲存在，但面對於自己所設立的非我，卻顯得無能爲力，因此絕對的自我成爲永難達到的理想，而自我的活動，也就是向此理想不斷逼近的嘗試；黑格爾稱這種情形是一種自我否定與肯定不斷交替的「壞的無限性」⁷⁶，這種結果完全是康德哲學式的。所以費希特哲學在自我與非我之間，仍留下難以跨越意識所無法觸及的「物自身」的鴻溝，只不過對於康德而言，物自身是外於自我意識的「它在」，對費希特而言，則是意識活動所無法企及的「理想」。

綜言之，費希特的知識學是自我與非我的相互辯證過程所產生的，如果僅限制於自我，它是觀念論；如果僅限制於非我，則它是實在論，二者都是獨斷主義。所以，真正的知識學是批判的觀念論：實在的觀念論或觀念的實在論（a

⁷⁶ 黑格爾，《黑格爾哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 324。

real-idealism or an ideal-realism)，而所有意識的最終依據乃是自我與非我的交互作用，即自我的作用。

黑格爾認為費希特哲學有幾項主要缺點⁷⁷：首先，自我僅停留在主觀的自我意識，始終與對象相反對，自我與客體的鬥爭，自我對於客體的規定，主體與客體的矛盾無法提升為真正的同一，意即無法提升為精神，因此不可能是絕對自由的；其次，費希特所達到的不是理性的真正統一，而是一種「應當」、「信仰」與「目標」，不具有普遍的概念現實性，亦即概念與存在尚無法真正同一為精神理念，這也促成黑格爾另闢蹊徑，由精神的客觀現實性與歷史性著手，去解決這個論證上的難題。

二、謝林的先驗唯心論體系

黑格爾說謝林哲學是最有意義且超越費希特的哲學工作⁷⁸，換言之，其他同時期的哲學著作在黑格爾眼中都是狗尾續貂之作。很顯然，黑格爾認為自康德以後真正稱得上哲學家者只有二人，即費希特與謝林。

謝林的先驗哲學有別於費希特偏向主觀的自我設定的知識學，他認為整體的知識體系包括自然哲學與先驗哲學、理論理性與實踐理性、機械性與合目的性，都是源自於絕對同一性的精神實體，他提出一種新的先驗唯心論，將全部哲學的各部分陳述為單一序列(a single continuum)，此序列乃是自我意識不斷發展的歷史，而經驗世界則是它的外化的證明。如此，經驗世界將成為自然哲學，而精神世界則成為先驗哲學，二者的統一則是整全的知識體系。

謝林認為先驗哲學則以「我在」(I exist)出發，由主觀的自我產生客觀的東西，整個哲學體系就是自然哲學與精神哲學結合。所以，先驗哲學基礎原理可以表示如下：表象＝現象＝現實，即存在與現象的絕對同一，以及現象與表象的絕對同一，真實的世界就是思維的世界，因此不會有康德哲學中所謂「物自身」的

⁷⁷ 黑格爾，《黑格爾哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 328。

⁷⁸ 黑格爾，《黑格爾哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 340。

問題。謝林認為理論哲學是自然的精神化（自然），而實踐哲學則是精神的自然化（自由），自然與自由的同一則是自然和諧之合目的論（teleology），此種現實與精神的結合稱之為藝術哲學，能體會此種合目的性者絕不是凡夫俗子，而是具有天賦的藝術家，謝林稱之為「想像力的美感活動」（the aesthetic of the imagination），因此，藝術在謝林哲學的地位無可取代，他說：

「客觀世界僅是精神的原始的、尚無意識的詩篇，哲學的普遍研究法則以及整個大廈的拱頂石，就是藝術哲學。」⁷⁹

謝林在論證先驗原理時，仍從費希特哲學的自我同一性原理出發，認為一切真理都是絕對自身等同的，所有知識的基礎都是自我意識，我們透過思維能夠掌握的只是知識，而非存在。所以，認識活動包括思維主體、思維邏輯與思維對象，即自我意識、先驗規律與表象。謝林說：

「存有在自然科學或在先驗哲學從來都不是本質的，而設想為絕對純粹的實在性，正是自身既是原因又是結果的東西，就是我們所謂的自然，而在它的最高的可能性中又正是自我意識。」⁸⁰

在自我意識之中，被直觀者同時是進行直觀者；被表象者同時是表象者。自我是一種絕對自由的知識活動，一種根本的直觀活動，在自身中自由創造的直觀，即「理智直觀」（intellectual intuition），是自我知識活動的根本要素。謝林說：

「自我本身是藉由自身認識所存在的一個對象，因此，它是持續的理智直觀，因為這種自我創造的對象正是先驗哲學的純粹對象，所以理智直觀之對於先驗哲學，就如空間之對於幾何學一般。」⁸¹

所以，謝林同意費希特所提出的見解，認為哲學的第一原理是自我的自身等

⁷⁹ F.W.J Schelling, *System of Transcendental Idealism*, Trans. Peter Heath, Charlottesville: Virginia University Press, 2001, p.2.

⁸⁰ F.W.J Schelling, *System of Transcendental Idealism*, p.17.

⁸¹ F.W.J Schelling, *System of Transcendental Idealism*, p.29.

同：「自我＝自我」，即自身的理智直觀：創造者的自我＝被創造者的自我。自我的同一性同時作為理論哲學的定律(a Theorem)與實踐哲學的戒律(a Command)的共同原理，如此看來，自然世界的自然律與道德世界的自由律都源於自我的創設活動，透過理智直觀，將自身視為無限的生成的活動(an infinite becoming)。

謝林提出三種不同的直觀層次⁸²：(一) 初始的單純直觀：感覺直觀，將質料與、時、空相互結合成為表象；(二) 綜合的創造性直觀：各類事物的關係範疇，如因果序列；(三) 進化的第三級直觀，由事物的交互作用發展為有機體概念。綜合言之，推論過程可以歸納如下：磁力→電力→化學力→感受性→應激性→創成欲→生命(機體)：自身回歸的穩定序列。代表自由能動的理智(精神)與無意識直觀的理智(自然)之間的和諧。

在實踐理性方面，簡單「自我」原本是無根據的自由性，所以自我給予方向性，必須是來自於對於自由的自我否定性，這種否定性的根據，卻是由自我的理智行動所促成的，給予我的自由行為以公準(a Demand)。來自共同天性的預定和諧，使得各理智之間的自由行動產生交互作用的可能性。否定性的預定和諧：理智對於自身的自由理智的否定與限制，正是產生共同秩序的唯一基礎。「自我決定」並不是沒有範圍及目的的意志活動，而是促使現實自我向理想自我的提升。其中涉及其他自我的關係，必然產生「預先設定的和諧」(a pre-established Harmony)，也就是自我的意志行動必定包含否定性的行動，不是直接的對於對象的否定，而是對於自身的否定，即「自律」，即自身之中的被動性(a passivity in myself)。

這是一種先設，即對理智的內在自由的否定(內在自由的先天限制)，乃是決定自身受到外在理智影響的先決條件，也是自身之所以自由的條件，以便形成一整系列的自由且有意識的交互行動，換言之，實踐哲學不僅是內在自我的，而

⁸² F.W.J Schelling, *System of Transcendental Idealism*, p.127.

且是涉他的，具有社會性的行動。謝林說：

「第三種限制，或者說個體性的受限制，是理論哲學與實踐哲學的綜合點或轉折點，至此我們才真正進到實踐哲學的領域，綜合研究才真正重新開始。」⁸³

知識是一種創造活動，促成概念與對象一致，藉由概念掌握理智世界；實踐則是一種意志活動，是理想與實現理想，使現實世界成為和諧秩序。所以，理論將客體表象為在我之外及不依賴我而存在，而實踐則依賴於外在於個體的理智群及在其間的永不止息的交互作用。

為了解決實踐哲學中「自由與必然如何統一」的問題，即雜多現象如何歸之於一的問題，謝林認為這是先驗哲學的最高問題（the supreme problem）。看似無序的歷史現象從微觀角度看是有意識的自由活動，從宏觀角度看則是諸多偶然現象的匯聚，但是隱藏在人的有意識自由活動之中的，是無意識的必然性，謝林稱之為「命運或天意」（fate or providence），他說：

「這種隱蔽的必然性對於人類自由的干預，不僅是所有悲劇所賴以存在的預設前提，也是人類一般作為與行動的前提。沒有這種預設，人們將不能擇善固執，人們將欠缺不計一切後果去行動的意氣；當義務催促之時，亦將無法激盪起人的心靈。」⁸⁴

所以，整個歷史是「絕對者」（the Absolute）的逐漸自我啓示的過程。就謝林而言，在任何客觀單一的事件中不可能存在上帝，上帝只是存在於整個歷史之中，我們在歷史的業績中看見上帝的身影，看似偶然的自由創造的活動，其產物是歷史進程的合目的性⁸⁵，人類迄今歷史的分期正是由信服「命運的偶然性」→「自然規律的必然性」→「天意的絕對性」的提升過程，即由「迷信」→「理性」→「虔信」。謝林說：

⁸³ F.W.J Schelling, *System of Transcendental Idealism*, p.171

⁸⁴ F.W.J Schelling, *System of Transcendental Idealism*, p.204.

⁸⁵ 這種歷史整體性與天命論的見解，與黑格爾歷史觀是一致的。

「祂(上帝)不斷地揭示祂自身，人們通過自己的歷史，提供了上帝存在的不斷展現，而這種展現，只有在整個歷史中才能完整詮釋。」⁸⁶

哲學仰賴具有藝術直觀的美學天才，藝術家的詩才正如同哲學家的想象力，所以哲學如詩篇，但是哲學家是孤芳自賞（具有理智直觀），藝術家是普及於眾（具有美感直觀）。綜論之，謝林哲學所展現的不外是自我直觀的進展層級：自我（絕對的同一體）→感性直觀→對感性直觀的直觀(創造性直觀)→對創造性直觀的直觀（反思的直觀）→一般理智(個體間的交互作用)→理論（自然界）→實踐（意志活動）→藝術直觀。即由質料→概念→機體→合規律性（自然與目的）→藝術。謝林對於全部體系的一般觀察進行總結說道：

「的確，哲學已達到最高的事物，但它只能引領少數人到達頂峰，藝術則引領所有人如其所是地到達最高點，即對於最高事物的認識。」⁸⁷

黑格爾認為：「康德哲學是絕對者（物自身）與自我分離，費希特是自我即絕對者與客體分離，謝林則是特殊自我與普遍思維分離」⁸⁸。謝林運用理智直觀取代康德所提出的認識工具（感性、知性），因為認識能力本就包含在自我之內，是無法分析與證明的。對於自我的絕對性，謝林認為自我誠然是無限的，但與外界產生聯繫則必然是有限的，知識的產生正是理智對於這種有限性的正當理解，即自我在此種有限性中成為無限的，形式的無限性必須與內容的有限性相結合，這是先驗哲學的根本要求，不能由自我與非我的活動與受動去尋求解決，而是透過理智直觀的作用，直接訴諸理智能力。對於此種矛盾的絕對統一，這是哲學思維的先在條件，既無法通過概念予以說明或理解，亦無須加以證明，而它的客觀化就是藝術，在藝術作品之中，理智與感性透過直觀合而為一，天才的想象力與創作代表理性客觀化的極致表現。黑格爾認為將理智直觀作為哲學的起點，這種未經思辨的絕對同一性是謝林哲學的缺點，誠然謝林承認主、客觀的矛盾與同

⁸⁶ F.W.J Schelling, *System of Transcendental Idealism*, p.211.

⁸⁷ F.W.J Schelling, *System of Transcendental Idealism*, p.233.

⁸⁸ 黑格爾，《哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 348.

一，但總是將主、客觀的對立統一當成是直接真理，如此人們將迷失於直接的武斷、神諭之中而不知所之⁸⁹。

就此而論，謝林與黑格爾有兩點主要差別：其一，謝林的主客觀同一是思維的抽象同一，是表象與現象的同一；而黑格爾的主客觀同一是具體的同一，是存在與概念的同一。其二，謝林對於作為哲學思維的基礎立於天才的直觀之上，並非人人所能及之；黑格爾則將之立於一般理性之上，凡正常人均具有進行哲學思維的能力，但仍須接受教育及訓練。就黑格爾而言，自然與理想或者本質與形式的統一，是超越概念與存在的精神理念，其峰頂是自在自為的絕對精神。然而，就謝林而言，藝術與詩作為最高的實在世界與理想世界的成果，是謝林哲學的制高點，是直觀而非概念，而宇宙則是實在與直觀的結合，最圓滿的有機體與藝術品。謝林哲學的最大貢獻在於指出思維所創造的理智世界，並不是抽象的想象，而是現實的世界；而謝林哲學的缺點則在於欠缺對於這些理念的發展必然性的概念性理解與掌握。

三、費希特與謝林體系的差別

黑格爾認為費希特體系的原則就是純粹思維，即「自我＝自我」(I=I)的絕對同一，也可以說是自我意識的知性知識，其間自我的絕對無限性僅是一種「先設」，其知識學只有知性及其設定之物的對立，以及它的界限、根據及條件。換言之，費希特的同一性原則(The principle of identity)是自我與非我、主體與客體同一在自我(主體)之上，是永無休止的向「理想」逼近的過程，無法達到真正的絕對同一；反之，黑格爾則認為謝林所提出的「精神」概念，是主、客觀的真正同一。所以，就主體與客體的同一方式而論，費希特揚棄客體，並把主體提升至無限性，是片面的否定性；而謝林則同時揚棄主、客體，提升二者至絕對的無限性，因為唯有自我與非我是統一在絕對的主、客體同一中，即絕對的理性中，

⁸⁹ 黑格爾，《哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 353.

而非自我意識之中，這個原始的矛盾才能獲得解決⁹⁰。

黑格爾認為最高的理念即絕對精神，自我分裂為自然與精神兩方面，是理智世界與精神世界的同一體，也是概念與實在的同一體。誠如黑格爾所言：「哲學的最後目的與旨趣在於使思想，即概念與現實得到和解」⁹¹，這種精神的深度和解，不可能在直觀與感性層次獲得，而僅能在理性中達到，所以自然存在的東西，一旦由概念來掌握，便成為真正實在的東西，一種理性的映現。因此純由存在(有)的觀點來尋求真理，與純由抽象的共相(本質)出發來尋求真理，都是片面的，只有從更高的層次，即對於存在的概念式思維(理念)，才能確實掌握事物的真理。因此，所謂的絕對無限性，其實是形式與內容的結合，是包容所有特殊有限性的全體性，是自在自為、自身能動的精神。精神不僅能知而且自知，其辯證的過程及成果由歷史所呈現出來的，是自身產生矛盾與自身對於矛盾的克服的精神發展的自由史。由此來反觀費希特哲學與謝林哲學，對於黑格爾來說，後者當然離真理更進一步。黑格爾說：

「在統一中認識對立，在對立中認識統一，就是絕對知識，而科學就是在它的整個發展中通過自身認識這個統一。」⁹²

綜而言之，唯心論在本體論上均認為無限性是先天存在的，且在無限性與有限性的對立之中，其本質真理必然是無限性。但是，這個無限性存在於何處則所見殊異，康德與費希特認為無限性存在於自我之中，所有客觀事物之所以存在，其基礎是自我的存在，只不過康德所指稱的自我，只是相對於物自身的自我、物外的自我；而費希特所指稱的我是絕對自我、一切皆自我。至於謝林與黑格爾則認為無限性存在於主、客觀(我與物)的同一之中，即真理是概念與存在的同一。只不過謝林的同一性僅止於抽象的直觀活動，天賦與藝術；而黑格爾的同一性則是自在自為的精神，真正的無限性就是絕對精神。由此可知，黑格爾哲學體

⁹⁰ 參見 Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, Trans. H. S. Harris and W. Cerf, Albany: State University of New York Press, 1977, pp.157-160.

⁹¹ 黑格爾，《哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 372。

⁹² 黑格爾，《哲學史講演錄》第四卷，賀麟譯，頁 377。

對黑格爾法哲學的辯證分析與反思

系以自在自為的「精神」，超越了康德的自我與物自身、費希特的自我與非我，並以普遍理性超越謝林的理智直觀。

第二節 黑格爾哲學體系架構

黑格爾說：「人之異於禽獸在於人知道他是什麼(what he is)及他在作什麼(what he does)，但我們給與思維的更高評價，因為只有思維能夠與至高存在及真理發生聯繫。」⁹³。就此看來，黑格爾哲學不外乎是對於絕對真理的思維過程，即追求存在與概念的同一，理論理性與實踐理性的結合，或者說追求自然與自由的等同關係。同理，個別性及特殊性作為有機體的一部分，其真理是屬於普遍性的，在自然界是如此，在精神界亦復如此。因此，關於黑格爾客觀精神範疇的法哲學，必須放到整個黑格爾哲學體系來理解。

壹、兩種體系架構

黑格爾的哲學體系涵蓋整個知識領域，有如知識學百科全書，可謂包羅萬象而執之於一，這個「一」就是運用辯證思維對於絕對理念的掌握，不僅從形式上，並且從內容上對於整個宇宙世界予以概念性的理解，包括自然與精神事物，甚至是純粹思維自身。所以基本上來說，黑格爾體系可以依其哲學科學百科全書的分類分為三部分⁹⁴：邏輯學、自然哲學與精神哲學，邏輯學是形式的思維自身；自然哲學則是對於相對於自我的「他在」的思維，是對於自然表象的概念化；精神哲學則是理性思維的自我展現，是概念的現實化。

此種分類固然言之成理，但是誠如先哲賀麟所言，這種分類有三項缺失：

- I. 忽略了邏輯學的核心地位；
- II. 忽略了精神現象學的特殊重要性；
- III. 其他的法哲學、美學、歷史哲學、宗教哲學等未獲適當位置⁹⁵。

因此，對於黑格爾體系的合理架構，有學者認為應以精神現象學作為整個體

⁹³ Hegel, *Hegel's Logic*, Trans. William Wallace, London: Oxford University Press, 1975, §19.

⁹⁴ 參見表 2.1：黑格爾哲學體系形式（一）。

⁹⁵ 賀麟, 《黑格爾哲學講演集》，上海：上海人民，2011, 頁 389.

表 2.1：黑格爾哲學體系形式（一）

哲學科學百科全書體系		
第一部分：理念之純粹形式	邏輯學	
第二部分：自在之理念	應用 邏輯學	自然哲學
第三部分：自為之理念		精神哲學

資料來源：作者自製

表 2.2：黑格爾哲學體系形式（二）

絕對唯心哲學體系	
第一部分（導言）	精神現象學
第二部分（邏輯學）	邏輯學
第三部分（應用邏輯學）	一、 自然哲學 二、 精神哲學

資料來源：作者自製

系的導言，以邏輯學為中堅本體，並以應用邏輯學（自然哲學與精神哲學）為運用本體的具體成果，可更適切地掌握黑格爾所謂的科學體系⁹⁶。如此看來，關於黑格爾的法哲學的界定，除去較不相關的自然哲學外，不可輕忽的是精神現象學所展現的思維辯證的樣態；其次，更重要的是邏輯學所演化的辯證方法，特別是釐清各個概念範疇所表達的具體意涵；最後，在精神哲學中的客觀哲學部分，包括法、道德與歷史的分析，則是本論文的核心命題。

貳、所涉領域說明

就具體內容而論，**邏輯學**由存在、本質與概念三部分組成，對於思維而言，直接的東西是外在的「存在」，而對於「存在」的反思是內在的「本質」，「概念」則是存在與本質的綜合。細言之，「存在」論是對於物本身及物與物之間直接性分析，如物的「質」、「量」與「尺度」；「本質」論則是一種反思性的「關係存在」，是由相對性的範疇來分析事物關係的，如差別與同一、矛盾與統一、形式與質料、原因與結果等；至於「概念」論則是分析「理念存在」，從抽象的判斷、推論、客體直到具體的生命、認識與絕對理念⁹⁷。邏輯學涉及辯證法中各種概念的推演，將另作專節探討。

廣義的**精神現象學**，即黑格爾在精神現象學中所陳述的全部內容，涉及思維的所有思辨過程⁹⁸，即思維由抽象而具體、由有限而無限、由被動、主動而自動、由自在、自為而自在自為的推論過程。這種思辨過程，包括意識、自我意識、理性、精神以迄於絕對精神，正是人類理智的全部開展歷史。就意識而言，如同費希特的理論理性，自我設定其自身受制於非我，認為真理存在於對象之中，即感性與知性的能力；就自我意識而言，即費希特的實踐理性，自我設定非我受制於自我，認為真理存在於自身，並由自身的自我否定進展到「類」的意識；至於理性，則是以思維對於既有現象（自然與精神）進行全面的掌握，即概念性的理解

⁹⁶ 參見表 2.2：黑格爾哲學體系形式（二）。

⁹⁷ 參見圖 2.1：黑格爾邏輯學辯證流程圖

⁹⁸ 參見表 2.3：精神現象學架構。

能力；精神則是現實化的理性，即自在自為的理念：法、道德與倫理世界；至於絕對精神，作為整個思辨過程的峰頂，是絕對的無限性的理念，包括宗教（藝術）

圖 2.1：黑格爾邏輯學辯證流程圖

存在（直接存在）

質：存在→定在→自在

量：純量→定量→度

尺度

→無尺度……………→本質（關係存在）

實存：差別與同一→矛盾與對立→根據

現象：是與有→形式與質料→質與特質

現實：實體關係→因果關係→交互關係

……………→概念（理念存在）

主觀概念：概念→判斷→推論

客體：機械性→化學性→目的性

理念：生命→認識（理論與實踐）→絕對理念

（資料來源：作者自製）

表2.3：精神現象學架構表

思 辨 思 維 進 程	意識（被動性）	有 限 性 ↓ 有 限 的 無 限 性 ↓ 真 無 限 性	感性確定性→雜多的特質（來源）
			知覺→共相（結果）
			知性→力與現象→現象的規律性
	自我意識（主動性）		生命→主人與奴隸
			→自我意識的分裂（斯多葛主意、懷疑主義、苦惱意識）
			→自我意識的統一（我與類）
	理性（能動性）		對自然的觀察
			→對自身的觀察
			→德性
			→世界進程(善)
	精神（自動性）		倫理世界（法權）
			→教化世界（啓蒙）
			→道德世界（良心）
	絕對精神（理念體系）		宗教（自然與藝術）
			→天啓宗教
			→哲學（絕對知識）

資料來源：作者自製

與哲學。至於狹義的精神現象學，則屬於精神哲學中主觀精神的一部分，其範圍僅包括意識、自我意識至理性。

精神哲學則由精神的有限性至無限性，分為主觀精神、客觀精神與絕對精神三部分，主觀精神是對於「人」的靜態觀察，由人類學（靈魂）、精神現象（意識-自我意識-理性）、心理學（意志）等面向逐步深入探討；客觀精神則是對於現實理念，包括法、道德、倫理、國家及世界歷史的分析；絕對精神則分別從真理的直觀、反思與絕對三方面探討藝術、宗教及哲學⁹⁹。

至於**自然哲學**，基本上是對於當時自然科學的發展成果予以概念化綜合的成果，大致包括力學（時間、空間、運動與天體運動）、物理學（光、元素、熱、電與化學作用）與有機學（地球、植物與動物），其內容囿於當時科學水準，固然多有錯謬（如四元素論）¹⁰⁰，但其中有兩點是契合於辯證精神的，首先，黑格爾將自然的存有視同是精神的外化，自然哲學即是運用概念思維對於自然的掌握；其次，整個自然現象是由機械→物理→生命的低級至高級的發展過程，但其中並非絕對的否定，而是將低階層的概念包容於高階層的成果之中。

綜而言之，黑格爾將理論哲學（理智認識）與實踐哲學（意志行動）藉由辯證法貫穿在一起，成爲一個完整的知識體系，不僅具有概念科學性，更具有歷史發展性。黑格爾認爲在時間上最晚出現的哲學系統，實際上既不可能與前階段各哲學系統脫節，也不可能具有完全的創新，而是涵蓋與融合。因此，黑格爾哲學體系在哲學史上具有歷史意義上的繼承性及完整性。就黑格爾而言，自然是潛在的理性，精神是實現的理性，邏輯則是理性自身，所以「絕對精神體系」¹⁰¹由精神現象學→邏輯學→應用邏輯學（自然與精神）的開展，可以簡要地表示爲：

第一階段：「由物尋理」（總綱：精神現象學、自然哲學、精神哲學）

⁹⁹ 參見表 2.4：精神哲學架構表。

¹⁰⁰ 四元素論如同印度地水火風論及中國金木水火土五行論。

¹⁰¹ 參見表 2.5：黑格爾絕對哲學體系表。

第二階段：「以理推理」（邏輯方法）

第三階段：「執理觀物」（真、善、美：絕對精神、絕對知識、絕對理念）

換言之，從下而上看，辯證思維將雜多表象轉化為現象，並將現象予以概念化，即化多為一；從上而下看，則是將宇宙萬物視為絕對理念的現實化，即化一為多；此種概念化與現實化的過程，其實是上下一體、首尾相連的圓圈。

表2.4：精神哲學架構表

有 限 的 精 神 ↓ 無 限 的 精 神	主觀精神	人 類 學：自然靈魂→感覺靈魂→現實靈魂 精神現象學：意識→自我意識→理性 心 理 學：理論精神→實踐精神→自由精神
	客觀精神	法：財產→契約→法與不法 道德：故意→意圖→善 倫理：家庭→市民社會→國家
	絕對精神	藝術 天啓宗教 哲學

資料來源：作者自製

表2.5：黑格爾絕對哲學體系表

上帝 (God) – 絕對精神 (Absolute Spirit)			
哲學 (Philosophy) – 宗教 (Religion) – 藝術 (Art)			
邏輯學 (Logic)	自然哲學 (Nature)	精神哲學 (Spirit)	
		主觀精神 (Subjective)	客觀精神 (Objective)
存在論 (Being)	數學 (Mathematics)		
本質論 (Essence)	物理學 (Inorganic Physics)	人類學 (Anthropology)	抽象法 (Abstract Right)
概念論 (Notions)	有機物理學 (Organic Physics)	精神現象學 (Phenomenology of mind)	道德 (Morality)
		心理學 (Psychology)	倫理 (Ethical Life)

資料來源：作者自製

第三節 黑格爾的辯證法

誠如前述，黑格爾哲學體系以唯心主義的思辨邏輯作為方法，所謂「唯心」(Idealism)，即是將思維視為認識的根本，即真理之所在。只不過黑格爾與傳統觀念論的區別，在於確認真理乃是概念與存在的統一，不偏於抽象思維(形而上學獨斷論)，亦不偏於經驗之存有(經驗之實在論)，其與康德的物自身、費希特的主觀自我與謝林的抽象同一等理論差別亦在於此。就精神而言，概念與存在並非彼此獨立，而是二者同一。換言之，真實之事物或者知識之所以可及，乃因為它們是思維的產物(康德觀點)，或其本身就是思維行動(費希特觀點)，前者可以稱之為科學認識，即用科學方法對事物進行理解；後者稱之為意志實踐，是人們有目的的行動與創造，在辯證法中，黑格爾將二者融合在一個整全的體系中來理解。黑格爾說：

「思辨的科學並不是對於包含於個別科學的經驗事實置之不論，而是承認並應用它們」¹⁰²

在科學認識中首重科學方法，就黑格爾而言，對於真理的掌握，不論經驗論的歸納方法或唯理論的演繹方法，都不足以勝任，唯一能夠跨越知性與理性、有限與無限、偶然與必然、現象與物自身的鴻溝，唯有「辯證法」。黑格爾認為思維的本質就是辯證的(dialectical)¹⁰³，知性與知性的自身否定所產生的矛盾必須透過辯證法加以解決。

人之所以與動物相區別在於人能思維，而此種思維方式並非感官上對於對象的反映，而是反思的思維，即對於事物進行概念認識，我們可以稱此為：思維－認識－概念(thinking－knowledge－notions)三段論，有別於運用感情、感知或心智表象(feeling、perception、mental image)的思維方式。對於世界的科學認識以哲學為峰頂，自在的自然世界(如其所是)與自為的精神世界(是其所是)統由

¹⁰² Hegel, *Hegel's Lgic*, §9.

¹⁰³ Hegel, *Hegel's Lgic*, §11.

辯證法所貫聯，此種依據事物之本質概念加以掌握的東西即是真理，在絕對理念上稱之為至善或上帝，因此不論哲學與宗教同樣植根於思維。因此，對於自然與精神現象的理解，由外而內，由片面而全體，可視為如下的進程：表象（感性）→概念（知性）→理念（理性）。換言之，即**意識的被動性：自在的（being-in-itself）**→**自我意識的主動性：自為的（being-for-itself）**→**精神的自動性：自在自為的（being-in-itself and for-itself）**¹⁰⁴。

對於人類思維能力的區分，首先在感性能力方面，我的意識以自然為對象，產生對自然事物的表象(images)；其次在知性能力方面，我的意識以自身意識為對象，產生反思的概念(notions)，但此範疇正是真理與幻想的根源點，思維的否定力量意圖跳脫直接感官的束縛，但又落入無止境的抽象之中，此即人的自我意識能力；再者是理性，即自我意識以自身為對象，在此自我意識具有創造生成的能力，產生理念(Ideas)，並使自身成為精神實體。人的思維不能以感官對象為滿足，因為感官能力是最低階的認識能力，一個理性人最終目的是對於事物養成純粹思維的習慣，擺脫情感直觀與表象，以事物的必然性來理解事物。

為方便理解起見，我們可以將意識世界區分為二個範疇：意識所認識的外在世界與意識所生成的內在世界(inward and outward of consciousness)，即自然世界與精神世界，而哲學認識的最高目的，則在於對二者進行統一與和解(reconciliation)。黑格爾說：

「哲學的對象是理念，理念並非軟弱到欠缺現實性，僅做為權利或者義務而存在，哲學的對象就是現實，而社會規則與情況等事物只是它的膚淺外在」¹⁰⁵。

同樣的，哲學不以經驗現象為滿足，對於外在世界與內在世界的觀察與理解，不論自然或是精神領域，都是哲學認識的對象。藉由最初的感官能力進而提

¹⁰⁴ 對於精神的自動性，黑格爾在一段話中清楚解釋道：「數千年來同一個建築師指引著這個工程：這個建築師是活生生的精神，其本質是思維，自我意識著自我，設定自己的對象並超越它，達到自身存在的更高階段」。語見 Hegel, *Hegel's Logic*, §13.

¹⁰⁵ Hegel, *Hegel's Logic*, §6.

升到反思能力，並發展為意志能力，自然事物與精神事物作為以否定性為原則的辯證法所掌握的對象，其所處地位是一樣的。

壹、舊有的思維類型

經驗主義以感性的直接對象作為我們認識真理的唯一基礎，黑格爾認為這是「思維的退卻」(the retreat of thought)，僅將人類的腳步局限於有限的經驗範疇，是「對理性的怨憎」(hatred of reason)，一種對自由思維能力不信任的怯懦表現。經驗論者藉由直接的感官知識所獲致的規律與概念分類，僅是有限性知識，而以辯證法為基礎的哲學科學則追求無限性理念知識，哲學的真理認識是將整個世界以辯證的觀點加以整合。所有真正出現的哲學體系固然言之成理，但其自身的矛盾性及相對性只是證明它們都是自我否定的產物，其存在的合理性只是作為整個哲學史體系內的一個角色。這些特殊性思維的結合成為整個思維的全體，而所謂的絕對(the absolute)正是這個整個哲學體系，此體系展現為由許多小的圓圈構成的圓圈，每一小圓圈都有它的特殊理念顯現其中，並同時構成整個哲學理念。因此黑格爾說：

「在哲學中，最晚時間出現的體系是前此一切體系的成果，必定包含它們的原則在其內，…它將是所有體系中最豐富、完全及妥適的體系。…哲學除非是一個體系，否則便不能稱為科學的產物，……真正的哲學是包含一切特殊原則在內的原則。」¹⁰⁶

對於真理的掌握，僅依靠感覺形式是無能為力的，只有思維能夠領會精神性實存的世界，思考上帝、自然與國家。基本上，思維主體(a Subject)就是我(I)，我是自由的思想者(a thinker)，所以在此處三者是同一的。當我能思維時，我就是一個主體，認為真理在我而不在他處，因此主觀思維者將個別思想的力量放至極大，認為一切客觀力量皆與之相對立，並認為現有國家法制、宗教制度等均應

¹⁰⁶ Hegel, *Hegel's Logic*, §§13-14.

受到我的思想審查，因此哲學家站在與現實世界的彼岸，成為顛覆宗教及國家的革命者。就黑格爾而言，這些所謂的哲學家或革命家並沒有確實認識到真理是什麼，他們僅受限於感性的原子論，將群體視為彼此外在的個體的集合。黑格爾認為感性現象是短暫易逝的，個體不斷生滅，但其「類」(the species/the kind)卻持續與永恆。黑格爾說：

「萬物都有永恆的內在本質，如同具有外在存在一般，它們生滅興衰，但它們的本質與普遍的部分是類 (the kind)。」¹⁰⁷

換言之，個別性的真理在於普遍性之中，例如個別的人會生老病死，但是人類卻是持續存在，但我們只能觸及個別的人而無法觸及所謂的人類，因為人類是一個普遍性的概念，此種普遍性視之不見、聽而不聞，它僅存在於思維中，所以真理存在於客觀思維之中，此處正是康德批判哲學與黑格爾思辨哲學的最大分野。批判哲學認為思維與事物分離，在思維表象的相對面還有一個不可知物自身存在，但是思辨哲學則強調思維與事物的一致性，真理的客觀性在於思維，思維之所是即事物之所是。在此處，主觀唯心主義主張事物的真實本性與精神思維的產物彼此對立，而客觀或絕對唯心主義卻認為二者是普遍同一的。

黑格爾彙整之前的哲學成果，提出四種思維的理論類型：1、舊形而上學；2、經驗主義；3、批判哲學；4、直觀知識。當然，黑格爾認為前開四種類型均有所不足，藉以導出自身的絕對唯心體系，茲概述如下：

一、舊形而上學

形而上學認為思維本身能掌握普遍真理，但其方法卻是企圖用抽象知性來把握理性對象，在「主詞+是+謂詞」的語句中，用抽象範疇來充當真理的謂詞 (predicates)。例如在本體論(Ontology)探究「存在」是什麼？在宇宙論(Cosmology)探求「世界」是有限或無限性；在靈魂學(Pneumatology)中探索「靈魂」是單一

¹⁰⁷ Hegel, *Hegel's Logic*, §24

性或複合性。其實，運用知性有限性謂詞來解釋普遍性的主詞本身即充滿矛盾，黑格爾認為「為無條件之物尋求條件」本身即是一種矛盾。

二、經驗主義 (Empiricism)

所謂經驗主義是將知覺、感官、感覺的東西提升為普遍概念形式，命題或法則，經驗主義認為凡是真實的東西必定是在現實世界為感官所知的，藉由感官經驗與分析方法的運用以獲得普遍形式。這種奠基於經驗的有限性將導致懷疑論或唯物論，前者認為一切普遍性皆是偶然習慣；後者則認為只有物質自身才是真正的客觀世界。

以下作者對舊形上學與經驗主義作一個簡要的比較整合：

- (一) 對象：普遍理性 \longleftrightarrow 感覺材料
- (二) 範疇：用有限演繹無限 \longleftrightarrow 用特殊來歸納普遍
- (三) 發展：主觀唯心論：心靈(自我)是世界之本質 \longleftrightarrow 唯物論：物質(他在)是世界之本質。

三、批判哲學 (The Critical Philosophy/Criticism)

康德在純粹理性批判對於人的認識能力進行審視，認為主觀的感官經驗是認識的唯一基礎，客觀性則存在於先驗的形式範疇，二者結合的結果只是後天的現象知識，至於事物自身究竟如何？並非吾人認識能力所及，此即物自體 (thing-in-itself)。就此而論，真正永恆客觀的東西是思維的共同性，即先驗的形式範疇。一般人總認為知覺的對象是獨立的存在，思維則是非本質及依賴性的，然而，康德指出知識真理之存在，是思維自身所創設的。所以黑格爾對康德的先驗理論歸納說：

「對康德而言，我們所知之物只是表象，我們永遠不能獲悉其本質，它們屬於我

們永無法企及的彼岸世界。」¹⁰⁸

此點正是黑格爾最不滿意於康德的地方，他認為此種觀點是對於人類理性能力的一種自輕自縛。黑格爾稱自己的理論為絕對唯心主義（absolute idealism），意即人類理性以普遍神聖理念（上帝）作為本質，作為有限的現象（現實世界）的最終本源，所以並沒有物自體的存在餘地。

理性如何超越知性經驗獲致無限性？黑格爾稱之為超越的理性(transcendent of Reason)。誠如康德所言，當理性運用知性的範疇用以表達無限之物（靈魂、世界、上帝）或物自體的性質時，將引起理性世界的矛盾，所有感官、概念及理念都包含一種與之共存的對立因素，正視此種必然的對立並揚棄此種矛盾，提升為更高層次的概念，正是辯證法使理性掌握概念的無限性。思維是超越感官（super-sensible）的，「無限」因此是一個概念的整體，有限概念的「多」經由辯證發展形成無限概念的「一」。

四、直觀知識（Immediate or Intuitive knowledge）：

直觀理論則認為思維僅是一種特殊活動，斷不可能掌握真理，易言之，真理僅存在於我們的直觀之中，即主觀確信、直接意識與信仰中。此種理論認為憑藉感性直觀可以直接感知至善真理，其論點為：

- （一）思維與思維者具有不可分離性：我思故我在。
- （二）上帝存在與上帝觀念的不可分離性：上帝存在的必然永恆。
- （三）對於外在事物存在的直接意識：感性直觀。

謝林的先驗體系正是不同直觀能力所架構的直觀體系，因此，真理固然存在而能為人所感知，但這種感知卻是一種天賦，而非一般知覺能力。那麼，認識真理與宗教天啓的差異就只是一步之遙了。

¹⁰⁸ Hegel, *Hegel's Logic*, §45.

貳、黑格爾辯證法

一、辯證法的功能

如前述，黑格爾認為真理乃是概念與存在的統一，對於真理的掌握，不論經驗論的歸納方法或唯理論的演繹方法，都不足以勝任，唯一能夠跨越知性與理性、有限與無限、偶然與必然、現象與物自身的鴻溝，唯有「辯證法」，所以辯證法的主要功能在於克服舊有的思維方法之不足。

舊形而上學認為思維本身能掌握普遍真理，例如在本體論 (Ontology) 探究「存在」的有或無；在宇宙論 (Cosmology) 探求「世界」是有限性或無限性；在靈魂學 (Pneumatology) 中探索「靈魂」的單一性或複合性。此種「為無條件之物尋求條件」，本身即是一種自我矛盾。而經驗主義以感性的直接對象作為我們認識真理的唯一基礎，黑格爾認為這是對自由思維能力不信任的怯懦表現。

康德的批判哲學(The Critical Philosophy)將後天的感官經驗與先驗的形式範疇相結合，其結果只是後天的現象知識，並遺留不可掌握的「物自體」。至於直觀理論則認為真理僅存在於直接意識與信仰中，那麼，認識真理將導向於宗教天啓。以上四種認識方法，絕不是認識真理的正確途徑，換言之，只有辯證法是真正掌握普遍真理的科學方法。

二、辯證法的概念推演

黑格爾的辯證邏輯主要是解決康德所提出的物自身與思維相互分離，以及知性與理性相互分離的問題。對於二律背反問題的克服，根本上須要運用辯證思維去統一它們，此即黑格爾如和音一般「三位一組」(A Triad) 的方法特性，從辯證法的基本模式¹⁰⁹來看，表現在邏輯學主要闡明：直接性的「存

¹⁰⁹ 據筆者研究結果，黑格爾辯證基本模式大致有二：1、力的模式：直接性、反思性與同一性；2、量的模式：個別性、特殊性與普遍性。

在」(Sein/ Being)與反思性的「本質」(Wesen/ Essence)的真理是同一性的「概念」(Begriff/ Notion)，概念的現實化即是理念(Idee/ Idea)，至高點則提升至絕對理念，作為整個「哥德式建築」(Gothic architecture)體系的峰頂，以下將詳加審視。

為整體理解黑格爾辯證方法起見，以下藉由三段論來闡明黑格爾辯證法之要點：

I. 存在：從無至有，二者之中介在於「變異」

II. 本質：由外而內，存在之根據在於「本質」

III. 概念：由多而一，思辨之結果歸於「理念」

(一) 直接性：存在(Sein /Being)

1、存在的範疇：「純有」、「定在」與「自在」

存在論(Die Lehre vom Sein)討論的範圍是思維對象，若以判斷形式「主詞+繫詞+謂詞」加以說明，即以謂詞作為主詞特性的內容，並以繫詞「是」(is)連接，即「A是Ai」，A之所以為A必具有其許多規定Ai，而此規定可由質(Qualität / Quality)、量(Quantität /Quantity)、尺度(das Maß/ Measure)來表示。簡而言之，事物之所以是其所是並與他物(Anderes/ other)相區別，在於它的質，事物如果喪失它的質就喪失其成為該物(Etwas/ something)。反之，同質之物之間的比較，則只能是量的差別，由同質性轉化為量的差異性，量的大小多寡並不影響該物的存在。尺度則為質與量的同一，即特定的質量組合，任何物均有其一定尺度，如比重、折射率等，同理，如尺度不同，其物必定相異。

「變化」(das Werden /becoming)是存在論的核心概念，存在的開端「純有」(Das reine Sein /Pure being)是一個純思維或直觀概念，是完全的無規定性，它既是「有」又是「無」，「變」則是一種永不安息的力量，「變」將

「有」與「無」都揚棄了，它產生的結果是一個有內容及規定的「有」，即「定在」(*Dasein/ being-there*)，因此，所有的「定在」都是片面且有限的。

簡言之，「定在」是在他物之中的存在，或者說，「定在」的質是存在於他物之中的，即「為他存在」，本身是多樣的質的集合體。反之，「定在」的自身否定就是「自為存在」，「自在」(*Das Fürsichsein/ Being-for-itself*)是擺脫了他物關聯而成為自身相關的物，即「為己存在」。

綜上，「存在」是從「無」到「有」、從「有」到「定在」、從「定在」到「自在」的變化過程，其中否定性原則表達了兩種力量，即自身否定與否定的否定，前者產生「定在」(在他物中發現自身)，後者產生「自在」(揚棄他物之後的自身)，完成了自身的肯定，並成為排他性的存在，「自在」揚棄了自身與他物的矛盾，並包容他物的質於自身，成為單一的「一」。

2、從「存在」過渡到「本質」：無尺度(*das Maßlose/ the Measureless*)

就辯證思維而言，質與量並非相互對立的範疇，反之，質與量之間具有相互轉換關係：

- I. 量的增減產生質的變化：如水的溫度昇降產生形態變化(冰→水→蒸氣)。
- II. 質的變化產生量的變化：如金屬氧化使體積重量改變。

但當質、量的變化超越了它們的限度，有限的尺度本身否定自身之時，其中舊尺度的揚棄與新尺度的產生之間並非連續，而是一種斷裂飛躍的過程，如水之成蒸氣，水經過臨界點瞬間沸騰。黑格爾用一個名詞「無尺度」來表示此種情形，代表事物無法衡量的情況。當事物存在的概念推演至極致而無法再前進時，此時無法再藉由外在的質量標準來衡量事物，必須由事物的外在轉入到它的內在「本質」中來探討，存在論的末端藉由「無尺度」的中介，就與本質論的開端聯接在一起。

(二) 反思性：本質(*Wesen/Essence*)

1、本質的範疇：實存、現象、現實

「本質」相對於「存在」，藉由反思作用，經由知性的比較與分析(*comparison and analysis*)，即同中求異與異中求同，其作用是尋求一切事物的「根據」(*Der Grund/Ground*)，此即充足理由律(*the law of sufficient ground*)：凡合理事物本身都必須有所根據，意即事物本身必須具備充足理由。「實存」(*Die Existenz/Existence*)正是具有合理性根據的定在，有別於直接存在(*Being*)，「實存」意指實際的存在或真實的存在，是具有自身特質的真正的「物」(*Das Ding/the Thing*)。

真實的世界即是由多樣性構成的現象世界，是一個對有限物的全體進行反思的精神世界。本質是一種反思，物與他物既是反思的東西，物與它物之間就形成一種合理性的關係(*Correlation*)，稱之為「現象」(*Die Erscheinung/Appearance*)。

如前所論，對於存在的反思達到實存，而對於實存的掌握則必須深入到它的對立面，即物與它物的相互關係中去理解，作為知識範疇，此種關係可以表述為形式與內容的相對性：整體與部分（機械關係）、誘引與被誘（力的關係）、內在與外在（內外關係）。

黑格爾稱「現實」(*Die Wirklichkeit/ Actuality*)是對於現象的反思，即發掘隱匿於現象之中的更深刻的本質。因此「現實」是對於現象進行反思後的現象，或者說是現象的自我否定，成為比實存更為真實的東西，其範疇包括：可能性(*possibility*)、偶然性(*Contingency*)與必然性(*necessity*)。

2、從本質過渡到概念：必然性

現象與現象之間構成的依存關係包括：偶性聯結的實體(*Die Substanz Substance*)、實體之間的因果性(*Causality*)與交互作用(*Reciprocity*)。當然依據辯證法，在相互關係中不可能尋求真理，真理必定是在相互依存的現象之上

的更高的概念，現象的必然性必須過渡到「概念」。換言之，概念有兩個使命，其一是包攝了現象的相互關係，其二是超越現象的有限性，達到自我同一的無限性。

概念論所表達的是由知性的有限「必然性」轉換為理性的無限「必然性」，即概念的自在自為，所以黑格爾說：「必然性的真理是自由，實體的真理是概念」¹¹⁰。

(三) 同一性：概念(*Begriff / Notion*)

1、概念範疇：主觀概念、客體、理念

「概念」是一組必然現象的整體，諸多現象之間透過一定的聯結關係而成為一個可理解的形式，此種形式是思維所洞察的「有系統的全體」(a systematic whole)或「思維的統一體」(the unity of thought)。如同「植物」的概念，不能如生物分類學由個別的外觀差異去定義，而必須從整個種子萌發至根、莖、葉成長的過程去掌握。因此，黑格爾強調：存在是變化的過程，本質是反思映現的過程，而概念則是發展(development)的運動。(HL§161)

「客體」(Das Objekt/ the object)是概念的客觀性，本身已經否定內部的差別性，成為單獨的「一」，依據其組成分子的性質同異區分為：機械性(Mechanism)：同質性原子的組合關係；化學性(Chemism)：異質分子間的化合關係；以及目的性(Teleology)：個體間作為手段與目的鏈結關係。目的性概念在實踐哲學非常重要，個體本身不是一種手段中介，而是純粹的目的，如生命人格。

「理念」(*Idee/ Idea*)將主體與客體均納入它的概念之中，易言之，「理念」成為不須要依賴他物而獨自存在的東西。在黑格爾的眼中，「理念」是一切事物的真理與一切矛盾的和解。

¹¹⁰ Hegel, *Hegel's Logic*, §158.

黑格爾所稱的「理性的狡計」(the Cunning of reason)所表達的正是理性的目的性與包容力，理性無限性透過辯證法將知性有限性包容於其中，在有限性的客體與其他客體彼此消耗時，理性藉此而實現其自身目的，有如老子的天道：無為而無不為也，如同黑格爾所說：

「善或絕對的至善，已永恆地在世界中實現其自身，並不待於人們去實現祂，祂已經自為地全部實現其自身了，……真理之所以為真理，只因於祂是自我生成的。」¹¹¹

2、從生命到絕對理念

生命是肉體與靈魂的結合，因此生命是實踐的主體，透過行為與思維(知與行)，透過個別生命的死亡與奉獻，成就「類」的普遍性，如希臘城邦政治。理智(Intelligence)看待世界的態度為：如其所是(as it is)，認為真理在於客體；反之，實踐意志(volition)則致力於使世界成為：所應當是(what it ought to be)。只有當意志能心悅誠服地順從於其所認識的客觀力量的時候，即實踐理性為理論理性所掌握時，二者的矛盾才能和解。但是意志的本性本來就是不能服從於客觀世界的，所以靜止的和諧狀態是一種假象，「至善」原本是對於「善」的無止境追求的動態過程，而此種動態過程的整體即是至善本身。

「絕對理念」是黑格爾邏輯架構的一顆封頂石，它代表所有事物的最後真理。首先，它是理論理念與實踐理念的統一，理論理念的「真」與實踐理念的「善」統一在絕對理念之中，因此，絕對理念以自身為目的，具有自主的能動性。在黑格爾眼中，宗教上的上帝、科學上的絕對知識、倫理上的至善，本質上是同一的，其實都是絕對理念分化的不同名詞。

三、辯證法的特性

如前述，辯證法確認一切知性的有限事物莫不揚棄(supersede)自身並轉

¹¹¹ Hegel, *Hegel's Logic*, §212.

向其否定面，但是必須承認此種矛盾的產生乃是一切存在事物的必然現象，揭露知性的有限本質。因此，對於事物的真正認識，必須超越感官表象，從事物本身的存在與運動來研究它們，將其納入一個概念知識的整體來看待。此種由辯證法所展現的否定性力量，黑格爾認為正是絕對理念（上帝），一個普遍且不可抗拒的力量，在祂面前無物可以堅持不變，而絕對的無限性即顯露在這些相對的有限變動之中。

所謂「理性」就是在這些相互對立的知性之中理解到其中的統一（unity），即對於知性的東西進行概念式理解，掌握差別命題之間的統一。所以，辯證邏輯包含知性邏輯，而不是排除知性邏輯。思辨方法就是從直接性（肯定性）經由自我否定轉變為自我反思（否定性），超越主、客觀對立並吸納二者於自身（綜合性）。有條件及有限之物經由辯證法成為無條件及無限之物，其特性就是自我包含（self-contained）、自我決定（self-determining），意即真正的「自由」。

「絕對理念」其實是一種思維的必然先設，一個純粹形式的概念，只有假設絕對理念的真實存在，整個辯證思維體系才能成立，這是黑格爾哲學架構的一顆封頂石，欠缺了它，黑格爾唯心哲學將失其附麗。簡而言之，絕對理念代表所有事物的真理，首先，它是理論理念與實踐理念的統一：可以說理論理念是客觀（自在）理念，追索的是求「真」；實踐理念是主觀（自為）理念，追所的是求「善」，真與善統一在絕對理念之中。其次，絕對理念是生命理念（自在）與認識理念（自為）的統一，絕對理念是活生生的生命，它具有自主的能動性，以自身為目的，所有的有限性個體與自然事物，都是為了它而服務的工具，唯有運用理性的思辨方法能正確的掌握它，換言之，只有真正的哲學家才能理解它：在宗教上稱之為上帝（神），在科學上稱之為絕對知識，在倫理上稱之為至善，其實都是相同的東西。黑格爾說：

「理念的真正內容只是我們前此所研究過的整個發展體系的全部，…意義體現在全部的運動之中，…最後所揭示的見解是整個發展（evolution）的過程正是構

成理念的內容與意義的東西，…這種向整體的發展，我們稱之為方法（Method）。」¹¹²

總之，哲學家運用思辨方法（Speculative method）掌握絕對理念的生成發展內容，即從存在、本質到概念的各個細節，它是一個首尾相結合的圓圈，從「存在」（直接存在）起始，亦歸於「存在」（理念存在）而結束：

- I. 起始（the Beginning）：存在或直接性（自在的），作為認識的對象，以為「絕對即存在」，真理在於直接客觀的物之中。
- II. 前進（the Advance）：對直接性的否定（反思的），作為思維主體，以為「絕對即本質」，真理存在於反思的表象之中。
- III. 目的（the End）：存在與本質的統一（自在與自為），作為概念的能動性，以為「絕對即理念」，真理存在於絕對理念的動態發展過程。

黑格爾說：「概念從它的自在存在開始，藉由差別性與及對差別性的融合而與自身相結合，成為實現了的概念（the realized notion）」¹¹³。所以直接的存在作為認識的對象，哲學家運用方法掌握自然現象，將直接存在變成思維概念，而概念的能動性是意志實踐的結果，是對直接存在的改造，作為實踐的結果，生命創新了自然現象，將意志灌輸到存在之中，將認識的理念改變成為現實的存在。換言之，存在經由思辨方法的認識與意志實踐變成自然現象，整個辯證法是對精神現象的合理配置，它以感性自然為根基，經由知性概念發展成為理性理念，並將成果反饋給思維，這種永不停歇的動態過程，展現的不僅是方法，而且是理念形式與理念內容的同一，所以黑格爾總結道：

「我們從抽象的存在開始，現在我們達到了作為存在的理念，但是這種存在著的理念就是自然」¹¹⁴

¹¹² Hegel, *Hegel's Logic*, §237.

¹¹³ Hegel, *Hegel's Logic*, §242.

¹¹⁴ Hegel, *Hegel's Logic*, §244.

從《精神現象學》(*Phänomenologie des Geistes*) 來說，思維範疇包含意識、自我意識、理性、精神與絕對精神的必然開展，相對應於此，真理亦分別呈現不同的面向。對於意識來說，真理存在於直接表象 (*Vorstellung/Representation*) 之中；對於自我意識來說，真理存在於對表象的自我反思，即事物的現象 (*Erschiung/Appearance*) 之中；對於理性而言，真理就是事物的概念 (*Begriff/Notion*)；對於精神而言，真理是現實的理性自身，或者說是理念 (*Idee/Idea*)。換言之，辯證法否定了真理的一元性，相對於不同的認識能力，真理呈現多視角的多元面向，而此種多元性本身是多個階層概念所構成。

從辯證形式來說，整個黑格爾哲學體系是「化多為一」的過程，如同金字塔形，最高峰頂是「絕對理念」(*Absolute Idee/Absolute Idea*)，但從辯證內容來說，「絕對理念」包含所有自然與精神概念的整體，是「化一為多」的過程，因此，真理的形式與概念內容是相互同一的。此過程即如 Stephen Houlgate 明確指出的：黑格爾的邏輯學是「無預設的思維」(*Thinking without presuppositions*)，是思維自我規定著自身的活動 (*the movement of self-determining thought*) 與自我展現的一系列合理性概念。¹¹⁵

整個辯證法的發展，從存在範疇的尺度到無尺度，從本質範疇的實存到現實，以至於概念範疇的客體到理念，從機械性到目的性，從生命到精神，都是表彰思維極力擺脫感性及知性的束縛，經由理性來掌握事物真理的過程。因此，「存在」是思維的被動性（自在），「本質」是思維的主動性（自為），「概念」則是二者的統一，思維的自動性（自在自為）。

辯證法是掌握絕對理念的生成發展內容的特殊方法，即從存在、本質到概念的各個環節，形成一個首尾相結合的圓圈，從直接「存在」（一與多的對立）起始，歸於理念「存在」（一與多的同一）而結束，其演進過程為：

¹¹⁵ Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*, Malden: Blackwell Publishing Ltd. 2005, pp.41-42.

- I. 「絕對即存在」：思維開始時認真真理在於直接客觀的物之中。
- II. 「絕對即本質」：思維過程中認為真理存在於反思的表象之中。
- III. 「絕對即理念」：思維最終認為真理存在於絕對理念的動態發展過程。

辯證體系是一個金字塔形式架構，從下而上看，辯證思維將雜多表象轉化為現象，並將現象予以概念化，即化多為一；從上而下看，則是將宇宙萬物視為絕對理念的現實化，即化一為多。此種觀點完全迥異於傳統的形式邏輯，筆者特別歸納出辯證法的四個獨特觀點：

(1) 否定觀：

事物自身自始存在否定的力量，此種力量不僅否定對方，甚且自身否定，在個別主體如此，在社會群體中亦是如此。

(2) 中介觀：

所有的概念均非獨立的存在，而是關係存在，普遍性、特殊性及個別性三個環節必須相互中介與轉換，換言之，在單一環節中必然包含其他二個環節在其中。

(3) 超越觀¹¹⁶：

辯證法表達一種對於事物的特殊觀點：在 A 與 $\sim A$ 之間，存在一種統一的力量，不僅超越於 A 與 $\sim A$ ，更將二者的合理性融合統一起來，成為一個新的概念。

(4) 整體觀：

所謂的絕對(the Absolute)，正是合理性概念所構成的思維全體，展現為由許多小的圓圈構成的大圓圈，每一小圓圈都有它的特殊理念顯現其中，並同時成為構成整個體系的有機體。

¹¹⁶ 黑格爾的辯證法最受構病及不能理解的地方就是他的超越問題(Transition problem)，就形式邏輯而言，矛盾與對立不可能相互同一，如 A 與 $\sim A$ 的不等同，但就辯證思維而言，二者非但必須等同，而且必然等同於更高的概念體系之中。參見 Robert pippin, "You can't get there from here", 收錄於 Beiser, Frederick C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp.52-81.

第四節 黑格爾法哲學的思維邏輯

黑格爾《法哲學原理》以辯證方法對於現實的權力概念重新架構，包括對於人的外在與內在的約束及支配力量：法與道德，另外以倫理表示二者的統一，即現實的精神理念：家庭、市民社會、國家，最後由國家的制高點來看待國際關係，各民族力量相互較力的自然狀態，這些國家間相互鬥爭與融合的過程，形成精神的歷史軌跡，一部完整的時代精神遞移的歷史。換言之，哲學家所要揭示的就是如何認識時代精神。

黑格爾的法哲學基本上是對於「自由」概念的探究，依據辯證思維，自由與法從彼此區分到二者同一，即「自由≠法」推演到「自由=法」的過程。所以整個法的理念從人格出發，亦即從人的自身人格的完成，逐步擺脫外在的限制，進而意識到自身是絕對自由的過程，這個過程涉及人的自身、人與對象（物）、人與人、人與精神實體（群體）之間的關係，並以國家理念作為精神現實的峰頂，幾乎涵蓋所有人類的生活。就黑格爾而言，所謂的「法」(recht/right)，不僅指涉一般的法政制度的權力及道德風俗的規範，更涉及自由人格所衍生的權利觀念，以下將就其概念推演之方法與過程加以解析。

壹、二種基本辯證形式

黑格爾在法哲學中所運用的辯證法除了否定性原則外，另輔以二種三段論進行推演，即力的模式與量的模式，因此，其概念綱領推演為 3x3 矩陣¹¹⁷，這種概念化的方式是黑格爾辯證法的基本運用。

I. 力的模式：直接（正）→反思（反）→同一（合）

II. 量的模式：個別（一）→特殊（多）→普遍（全）

¹¹⁷ 參見：表 2.6：黑格爾法哲學概念辯證表。

表 2.6：黑格爾法哲學概念辯證表

理念分類 辯證形式	抽象法		道德	倫理	
	自在（被動性） 直接性		自為（主動性） 反思性	自在自為（自動性） 同一性	
個別 (一)	所有權		故意&責任	家庭	
	直接	占有	自由意志	婚姻	
	反思	使用	行為動機	財富	
	同一	轉讓	行為責任	子女	
特殊 (多)	契約		意圖&福利	市民社會	
	直接	贈與 (形式契約)	利己	需要體系	
	反思	交換 (實在契約)	利他	司法體系	
	同一	擔保 (保證契約)	利眾	同業公會	
普遍 (全)	不法		良心&善	國家	
	直接	無犯意不法	準則	個別	國家法
	反思	詐欺	信念	特殊	國際法
	同一	犯罪	善	普遍	世界法

資料來源：作者自製

貳、法哲學的辯證思維

一、自在（外在）：抽象法

- （一）單一：所有權(我對物的權利)
 - 1.1 直接：占有
 - 1.2 反思：使用
 - 1.3 同一：移轉
- （二）特殊：契約(我與他人的權利關係)
 - 2.1 直接：贈與契約(形式契約)
 - 2.2 反思：交換契約(實在契約)
 - 2.3 同一：設定擔保（保證契約）
- （三）普遍：不法(我對於自在法的否定)
 - 3.1 直接：無犯意不法（無犯意與不法結果）
 - 3.2 反思：詐欺（有犯意與合法結果）
 - 3.3 同一：犯罪（有犯意與不法結果）

二、自為（內在）：道德

- （一）個別：故意與責任
 - 1.1 直接：自由意志與行爲
 - 1.2 反思：行爲動機與結果
 - 1.3 同一：故意行爲與責任
- （二）特殊：意圖與福利
 - 2.1 直接：利己（個人福利）
 - 2.2 反思：利他（他人福利）
 - 2.3 同一：利眾（普遍福利）
- （三）普遍：善與良心
 - 3.1 直接：準則（行爲規範）
 - 3.2 反思：信念（良心規範）

3.3 同一：善（普遍規範）

三、自在自為（統一）：倫理

（一）個別：家庭

1.1 直接：愛與婚姻

1.2 反思：財產與家長權

1.3 同一：子女與教育

（二）特殊：市民社會

2.1 直接：需要體系

2.2 反思：司法體系

2.3 同一：同業公會

（三）普遍：民族國家

3.1 個別：國家法

3.2 特殊：國際法

3.3 普遍：世界法

參、法哲學在黑格爾絕對唯心體系中的定位

首先，從精神哲學架構（前揭表2.4）來看，可以得知法哲學是屬於客觀精神範疇的。作為「理念」的精神具體化為客觀精神，即客觀精神是具體化的理念。可以這麼說，自然意志(a natural will)是保持任性的個別衝動與傾向的，這種直接的個別自由必須向普遍且必然的自由前進，即「類」的合規律性。黑格爾說：

「正是這種客觀化揭示它們的真正價值，它們的相互關係，它們的真理。因此當柏拉圖（特別在於他將精神的全部本性都包含在它的法權之下）指出的是一種真正的理解，即正義的全部現實性只能顯現在正義的客觀方面，即在於作為倫理生活的國家結構之中。」¹¹⁸

¹¹⁸ Hegel, *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, Trans. William Wallace, Oxford: Clarendon Press, §474.

其次，從精神現象學架構（前揭表2.3）看來，理性是使人擺脫感性與知性有限性的思維能力，它促使人們掌握善與德性，精神則是自在自為的理性，就黑格爾而言，精神是理性的具體化，因此，精神的諸面相：倫理、教化與道德，都是理性的現實化，是自在自為的實體。

再者，從邏輯學辯證流程（前揭圖2.1）看來，法哲學的各種實體概念，屬於理念的範疇，人做為自由的生命體，是靈魂與肉體的同體，不僅自身即是目的，更具有對於理性的認識及實踐能力（意識及意志），此種理性，就是認識到：個別的個體在其「類」中獲的其真理，這種自然與自由的結合，也就顯現出黑格爾法哲學相互對立的二種命向：積極性與保守性，因此，黑格爾法哲學本身就是深具否定性的辯證意味的。

肆、小結

經由本章的探討可以發現黑格爾從從康德的純粹理性、費希特的絕對自我以及謝林的先驗直觀理論之中獲取了珍貴的養分，並建構自身的絕對精神體系，他以精神的能動性化解康德的存在與意識分離的問題、費希特抽象自我等同問題以及謝林天賦直觀等問題。但是黑格爾在論證精神整體性時所採行的概念超越性，正如其邏輯學一般，存有若干說理不清之處，但是，辯證法作為有效的分析方法，其立足點並不在於超越性，而是範疇運用的合理性與否定性，此種特性體現在法哲學的建構模式亦復如此，動態的力的範疇與靜態的量的範疇，二者的交互運用顯示了辯證法的實效性。細言之，精神的本質是自由，是知與行的同一，即結合知性意識與理性意志的理念，這種理念自身現實化為客觀精神，它包含了人與對象的三種最重要的關係：（一）財產關係；（二）道德關係；（三）倫理關係，這些關係圍繞在三個現實中最重要的概念：人格、善及國家，其具體內容將於以下三章分別論述。

第三章 黑格爾「法」概念的推演

本章係對於「抽象法」的論證，如前所述，抽象法是外在規範，主要的立論基礎是自由意志及由之產生的人格概念，自由意志首先由外部尋求人格的實現。

「意志」乃是將思維現實化的能力，所以「自由意志」是對於思維無限性的實踐能力，意志的本能是現實化自身。首先，意志的自身等同，即「自由意志＝人＝人格」，黑格爾的精神理念就是以這種「三位一體」作為出發點。依據辯證法，自由意志實現自身時可分為三個面向，正是抽象法所探討的範疇，因為抽象法本身的目的正是對於自由意志的規制：一、意志與客體的關係：對於物的占有 (possession)，即所有權；二、意志與意志的關係：共同意志的形成，即合意 (mutual consent) 與契約 (contract)，完成所有權移轉；三、特殊意志與普遍意志的關係：自由意志的任性對於形式法的否定，即不法與犯罪行為 (wrong-doing and crime)。

第一節 法的個別性：物的占有與所有權

壹、占有

一、人對物的絕對權利

承前述，對於一個具有自由意志的人，自我的實現首先是將其意志體現至外在的物之上，源自於人對物的絕對權利¹¹⁹。在黑格爾看來，物本身欠缺意志，只能作為意志的對象，臣服於意志之下，因為物欠缺自身的思維，甚至對於自身的生命也沒有權利。黑格爾幽默地說：

「我對動物的優越性，正如同動物對物的優越性一樣，動物一口把物吃了，證明它不是絕對獨立的。」¹²⁰

二、占有的法理

我將某物置於我的外部力量的支配之下即構成占有，不論是出自自然需要、衝動、任性等特殊因素，自由意志在占有物的同時實現了自身。換句話說，我占有物即是「我的意志貫注在物之中」，或者說「此物體現了我的自由意志」。

個人意志的合法占有形成「所有權」以及「財產」的概念，相對於原始共產制等共同所有制(collective ownership)的主張，黑格爾認為私有財產制(private ownership)依自由意志的本性更具合理性。

「公平占有」與「財產分配」是不同的概念，前者的公平法理，是基於人作為自由意志，必須保證每個人都具有財產占有的權利能力；後者則要求一切財物平均分配。黑格爾認為均分共有物的訴求，忽視外在的偶然性及精神的特殊性與差異性，如個人的才能、努力、需求、目的、機遇以及客觀環境等等。因此，企

¹¹⁹ 相對於萬物平等論而言，黑格爾的意志論在人與物的關係論述上，是一種人類沙文主義的類型。在哲學上，實在論(Realism)與觀念論(Idealism)對於物的不同態度，前者認為物本身即是現實的獨立存在的東西，精神並不能掌握及認識它；後者則認為自由意志是現實物的理想及真理。可以明顯區分康德屬於前者，而黑格爾屬於後者。

¹²⁰ Hegel, *Philosophy of Right*, p.58.

圖要求財產的平均分配是一種膚淺的理智。

三、先占取得

先占取得表示對於無主物的首次占有，當一個人最先且偶然地占有該物時，此物即屬於他所有。物屬於第一個將自由意志體現於該物的人，後繼者則無法在以占有方式取得同一物。但是，占有(occupancy)除了意志與占有行為外，仍須獲得其他人的承認 (recognizability by others)，否則，仍無法維持占有秩序。當然，先占取得的前提是該物必須是無主物(unowned/*res nullius*)。

四、非占有對象

物之所以可以占有，除了占有意志外，還必須是具有質與量的具體的物，所以，普遍的「類」(kind)與自然界要素(elements)都不是可供占有的對象，如我可以占有有一定數量的「土地」，但我不可能占有普遍意義的「土地」，正如同我無法主張我占有所有的空氣一樣。

此外，人是身體與靈魂結合的生命體，是自由意志，不容分割及占有。因此，人沒有奴役他人或自行棲身為奴權利，因為，把人當成物或者把自己當成物，都與自由人格理念不相符合，其本質上就是「不法」。

「我=生命=人格」，三者是一體（自我等同）的，因此，我誠然是生命有機體，但卻不是生命的主人。因為作為自由意志，其精神與肉體是無法分割或出讓的，因此，人沒有自殺的權利，因為人並不能占有生命。黑格爾認為，相對立的事物本身的真理在於更高的概念之中，生命就是我，而我就是人格，人沒有凌駕於其自身的權利。生命既非自身所擁有，一個人並無權利拋棄生命，祇有比生命更高的精神倫理理念可以要求個人無條件犧牲。所以除了自然原因死亡之外，只有為理念而死於外人之手，總之，人並無自殺權。黑格爾說：

「自殺如果是勇敢，也祇是裁縫侍女之流的卑賤勇氣。…英雄自刎雖然勇敢，但

不表示他們有權自殺。」¹²¹。

五、所有權的三段論證

(一) 肯定判斷(the positive judgments)：直接占有(taking possession)

意志直接體現於物之中，並以物為意志的直接定在，物被直接占有。這種對占有物的取得方式包括以身體直接掌握、給物以定形(the forming)，如耕種土地、圈養動物等、或給物以特定標誌(the marking or designating)，據以表明此物是我的，目的在於我的意志對於該物的先占，並排斥他人的占有，從而對該物具有支配權(mastery over things)。如康德所言，法權是一種理性的占有，不必然是經驗的占有¹²²。

黑格爾認為人必須先具有自由人格，通過精神占有自己，即自我意識到自己是自由的，而後方能占有物。但是，意圖把人當作一般自然存在看待，認為人與物相同，都是可被占有的客體，因而為奴隸制(slave--ownership)及奴隸主支配權(lordship)作辯護的說辭，對於人的本性而言都不足取。黑格爾認為人本質上是自由，因此是生而自由的(man as free by nature)，奴隸制根本違背自然法。

對於歷史上存在的奴隸制，黑格爾則認為產生於由人的自然性向真實倫理的過渡，也就是人由消極客體進展到積極主體的過程，在理性的盲昧歷史階段，屬於尚以「不法為法」的世界，不法雖是有效的，但終將被揚棄之。

(二) 否定判斷(the negative judgment)：使用(use)

意志對於物的絕對權利，表現在意志對於物的否定性，即改變物的形式或內容，亦即對於物的「使用」，藉由物的變化、消滅和消耗使主觀需要獲得實現。換言之，我之所以使用該物，因為該物能滿足我的主觀需要，在我的特殊意志之下，物作為被否定的東西，專為我的需要而服務。

¹²¹ Hegel, *Philosophy of Right*, §70.Add.

¹²² 參見 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, §6.

對於物的「使用」是「占有」所衍生的必然權利，但對物的使用權並不同於所有權，換言之，我消極地不使用所有物，並不表示我已喪失該物的所有權，因為個人意志才是所有權的實體性基礎(substantive basis)，除非我的意志由物中喪失，否則他人的意志無從占有同一物。

黑格爾認為所有權先於使用權，所以對物有所有權衍生對物的使用權；同樣的，有權對物使用和利用就是擁有該物的所有權，正如誰使用耕地，誰就是耕地的所有人。使用權與所有權是不能分開的，在同一客體中，不可能既存在我的排他性意志，又同時存在他人的意志。

物的「價值」是相對於使用者的需要滿足而言，對於自由思維的主體，不同的物有其特殊的質與量，藉以滿足一定的需要。物與物之間具有滿足需要的共通性，表示物與物之間可以相互比較。不同特質的物，藉由思維主體的認定，可以轉換為「量」的可測量性，即由「質的規定性」轉化為「量的規定性」，黑格爾稱這種普遍的範疇就是物的「價值」，而抽象的價值符號就是貨幣。

(三) 無限判斷(the infinite judgment)：轉讓(alienation or relinquishment)

意志對於物所能表示的自由無限性，就是將原屬於我的物拋棄或讓予他人占有的權利。物可以轉讓的依據在於：我的意志既是自由的，我便有權放棄該物的所有權，我既不直接占有它，也不使用它，而是將它轉移給他人。所以轉讓是辯證環節的同一：首先、我肯定物是我的；其次、我又否定它是我的。

同樣的，自始無法占有亦不得轉讓的東西，正是我的自由人格。完整人格包括：具有自由意志、權利能力、責任能力、有道德原則及宗教信仰的人，任何人都絕對無權將我的自我意志的肉體及靈魂及我的人格理念，作為外在的東西來處理或聽人處理。

歷史上固不乏割讓人格、以人為物的實例，如奴隸制、農奴制，禁止取得或自由行使財產權，將理智的權威完全授予他人，自身聽命行事。另外如割讓道德、

倫理、宗教理性，迷信(superstition)、委由他人規定宗教真理、道德義務等情形。從自由意志的原理來說，不管是作為肉體的奴隸或思想的奴隸都是一樣不法。至於奴隸與雇傭的差別在於：我的整體人格是不可讓與的；但我的外在的東西，包括身體和精神的特殊技能是可以轉讓的；反向思考之，奴隸意志不可能對抗主人意志，但雇傭意志卻可以抵抗雇主意志，二者均得出於自由意志，決定取消彼此間的對價條件。

六、占有意志中斷：推定的所有權喪失

占有某物的主觀意志必須表達於外，藉由使用、利用及標誌等方式，來表達所有者的占有意志。「時效」是一種法的推定(the supposition)，在佔有意思表示欠缺一定的時間持續性情形下，有主物將被強制成為無主物。換言之，「時效」推定是因為「意志的怠惰」或意志的消極性所造成的所有權喪失。

在相類似的情形，如流落異國的公共紀念物（古物），當希臘與埃及的公共藝術品流落土耳其時，因已喪失其內在的精神，而成為任何人所有，並由「一般所有」轉變為「私人所有」；相反的，如屬於著作權中的「家屬私人所有權」(The private right of an author's family)，具有一定年限限制，因原著作者在一定期間的意志中斷後，「私人所有」將轉變成「一般所有」。

七、精神產物的所有權與仿製權

黑格爾在《法哲學原理》§68—§69中討論到「專利權」與「剽竊」問題，其論點具有不得不然的模糊性，因為就精神的特殊性而言，精神產物的個別權利固然需要保護，但從精神歷史的發展過程來看，每一項精神產物，都是前代成果的累積，也就導引出一種結果：沒有一種特殊的精神產物是自始獨立的「發明」。

但是，從科學與藝術的促進方面來說，卻有必要對於精神產物的獨特性加以保護，以實際的名譽及利益激勵精神藝術投入者。

首先，原作與仿作的差別，如同藝術品與工匠作品的差別，前者含有精神的

獨特性，但是黑格爾認為，仿製本身也是仿製者的精神與技術才能的產物。其次，如果這個仿製者是原品的新所有人時，則發明者與所有者之間關於所有權的完整性與保留複製權的問題應從概念上去理解。¹²³黑格爾提出一種新的見解，涉及外部使用的可分割性，即複製權是一種特殊的使用權，本身具有特殊價值，與物的直接使用價值是不同的，因而應與尊重。但是，對於原著作的「複述」與「剽竊」如何區別，黑格爾認為純屬「榮譽」問題，換言之，即學術上的自律。如此看來，對於「專利權」的保護，黑格爾並不堅持透過形式法的強制，而更傾向於學術道德的自我約束。

八、所有權向契約的過渡：從個別意志到特殊意志

黑格爾認為財產具有必然性(necessity)及偶然性(contingency)，即從人格來說，財產具有法的必然性，因為自由意志必然尋求外在定在，換言之，凡具有人格的主體必將擁有財產；但是擁有何種財產完全是一種偶然機遇。這種財產取得的或然性方式，就抽象法而言，不外乎占有取得與轉讓取得。

財產的轉讓基礎在於共同意志(common will)¹²⁴，此種共同意志作為契約的本質，並不表示雙方意志的等同，或甲的自由意志＝乙的自由意志，而是就特定事件的一種特殊合意關係，即「統一」(unity)不等於「同一」(identity)。

契約是財產權合意轉讓的過程，在契約之中，共同意志是一種中介(mediation)，在其中，一方同意放棄對某物的所有權，而一方則同意取的該物的所有權。因此契約存立的要素是：具自由意志的當事人、共同意志及契約客體(物)。

對於黑格爾來說，契約是抽象法的範疇，一般學者說論述的婚姻契約說或國家契約說，都是將私有財產轉讓規定錯誤運用到更高的倫理理念所產生的混亂。

¹²³ 參見 Hegel, *Philosophy of Right*, §62. 關於所有權的完整性及使用的自由性。本人認為§69 附釋所提出的使用權的可分割性應視為該節的補充。

¹²⁴ 此處的共同意志(common will)有別於普遍意志(general will)，前者是個別的自由意志之間的合意，因此仍屬特殊意志；後者則是高於特殊意志的精神客觀性範疇。就盧梭與康德而言，前者是雙方意志行為，後者是全體意志行為。

因為在婚姻中欠缺轉讓客體；而在國家中，自由意志並無法決定國家的存立。換言之，作為倫理實體的國家，並不是從公民的任性出發的¹²⁵。

¹²⁵參見 Hegel, *Philosophy of Right*, §75.

第二節 法的特殊性：物的轉讓與契約

壹、契約是所有權轉換的過程

在所有權轉換過程中，我的意志在與他人意志的合意下終止為所有人，並由他人成為新的所有人，此種合意即彼此的共同意志，即契約的要素。但是這種共同意志並不是普遍意志(*general will*)，在契約中我的意志與他人意志雖然得到統一(*unity*)，但我的意志與他人意志仍然是彼此獨立的，我的意志並不同於他人意志(*identity*)，因為契約行為出自彼此偶然的行為，此種共同意志沒有普遍必然性。這種共同意志是契約成立的基礎，即一方同另一方彼此在場(*in the presence of the other*)作成決定，雙方的共同意志作為中介(*mediation*)，一方終止其所有權，同時另一方取得所有權。

康德對於契約的定義是：雙方共同意志的行為，使原屬一人之物轉移給另一人¹²⁶。此與黑格爾對於契約的見地基本上是相同的，但是黑格爾將共同意志視為一種中介，表明共同意志僅是契約的要素之一；而康德則將契約等同於共同意志，因此對於國家的起源，康德是遵循社會契約論的，而黑格爾則是倫理實體論者。

貳、契約的成立要素

黑格爾推斷，契約成立的要件有三：首先是立約雙方是自由人格，並由彼此的任性出發；其次是藉由彼此合意形成共同意志的中介；最後，契約必須具備一個供作契約客體的物，亦即雙方契約的轉換標的¹²⁷。

黑格爾認為婚姻不是契約，因為婚姻雖出於任性，促成夫妻二者的結合，但並沒有任何轉讓的客體。而國家也不是契約，因為國家的建立非出於個人的偶

¹²⁶ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p.91: "An act of the united choice of two persons by which anything at all that belongs to one passes to the other is a contract."

¹²⁷ 參見 Hegel, *Philosophy of Right*, §75.

然任性，個別意志之間的原子式結合。傳統的婚姻契約說與國家契約論，是將私有制所有權的規定運用於更高階層的倫理理念所產生「範疇適用錯誤」所致。黑格爾說：

「國家不是契約，保護及保障個人生命財產未必是國家實體性本質，反之，國家是比個人更高的東西，它甚至有權對生命財產提出要求其為國犧牲」。¹²⁸

參、契約分類

黑格爾認為契約的分類必須依據契約的本性，即契約所構成的要素上來區分，原則上來說，契約行為包括雙方的肯定（取得）與否定（放棄）意志，如果這種肯定與否定意志是分開的，稱為形式契約；如果肯定與否定意志是雙方所同時具備時，稱為實在契約。

一、形式契約(formal Contract) 與實在契約(real Contract)

承上，直接性的形式契約，主要性質是一方放棄、另一方取得，單一所有權，即贈與(gift)契約，包括：物的贈與、借貸、財物保管（一種勞務贈與形式）。

反思性的實在契約，主要性質則是雙方皆放棄及取得，兩個所有權，即交換(exchange)契約，包括：互易、買賣、租賃、雇傭等。

同一性的擔保契約，黑格爾認為本身是一種特殊約定，用於契約履行之保證，在契約中，對於物之占有未必與所有權相同一，（如租賃之使用轉讓，或如贈與買賣），擔保設定則是在現實占有中，對於所有權進行特殊的量的限制。換言之，在擔保的範圍內，擔保人對於該物的所有權處於可能轉讓的狀態之下。

二、契約的可撤銷條件

實在契約的成立要件是外在物的所有權變更的合意，這種合意之所以成立，隱含轉讓標的物之間的價值對等。因此，如果不具有此種價值對等性，即對於顯

¹²⁸ Hegel, *Philosophy of Right*, §100, Note.

然不利(*laesio enormis/excessive damage*)的契約，當事人可主張撤銷，此處所謂的「顯然不利」，黑格爾認為即不利價值超過原有價值的半數以上稱之。

同理，對於不可轉讓的標的（如人格）所訂立的契約自始無效，因為它的不利性不僅顯然，而且是無限的。

三、約定(*stipulation*)與許諾 (*promise*)

契約就實體上應包含共同意志(合意)與意志的實現(給付)二者，但就形式上則以符號(行爲、語言)來表示。將雙方自由意志的合意（共同意志）轉化爲外在的符號形態稱之爲「約定」，是契約的一部分環節。經由約定的完成，約定雙方即表示負有法上給付之義務。

至於「許諾」則完全是主觀的東西，並未形成具有法定效力的形式，因此在未實現之前仍可變更。

四、康德的契約分類¹²⁹

康德對於契約係依據訂約目的加以分類，即契約標的物的取得形式：

- I. 單方獲得 (*unilateral acquisition*)：此種無償契約就是黑格爾所稱的形式契約，包括：保管 (*Keeping*)、借用 (*Lending*)、捐贈 (*Making a gift*) 等。
- II. 雙方獲得 (*acquisition by both parties*)：此種交換契約就是黑格爾所稱的實在契約，包括：互易 (*arter*)、買賣 (*Buying and selling*)、借貸 (*Loan for Consumption*)、租賃 (*let and hire*)、雇傭、委託等。
- III. 保證取得：即擔保契約 (*Contracts providing security*)，包括：抵押擔保、誠信保證及人身(質) 擔保等。

五、契約概念的異同

¹²⁹ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, §31, p.102.

黑格爾與康德對於契約的觀點基本上相同，都是出於意志自由論，因此契約是一種合意，只不過黑格爾重視的是共同意志的形成，所以契約一經完成約定即負有履約責任；至於康德著重於契約的結果，即轉讓的標的性質。

二者最大的差別在於：黑格爾絕不允許「人格」作為契約標的，因此所謂的保證（擔保），僅是契約的特殊附加條件，且不可能以人身作為擔保，因為人、生命、身體是不可分離的。然而康德對於物權、對人權之外，更提出一種中介概念，即「物權性的對人權」（如家長權），這是將「人」與「人格」概念的分離，因此，此種「物化的人」可以成為契約的客體。

肆、從契約過渡到不法：自由意志的否定性

自由意志本身是任性，在契約中雙方所獲致的共同意志，其實正是一種特殊意志之間的關係，換言之，這種由個人任性出發的契約關係的普遍性其實仍是特殊意志，因此有可能與現存的自在的普遍意志，即形式法的規定相衝突。

當特殊意志堅持對於普遍意志的否定性，使特殊意志凌駕於形式法之上，就是不法（wrong）。反過來說，「不法」情形的發生，正好說明了人的自由本性，即自我決定的意志自由。抽象法以自由人格的最高表現，即直接的絕對自由，藉由意志對於抽象法(法的抽象普遍性)的絕對否定，「不法」概念之背後，其實正是自然狀態與文明狀態的矛盾，自由的野蠻人對於外在規制的不服從與衝撞。

第三節 法的普遍性：自由意志與不法

壹、「不法」的概念

如前述，我的自由意志最初是直接的主觀任性，體現出我的自由人格，並在「所有權」中獲得自身的定在；在「契約」中雙方當事人的合意，所達到的是共同意志，作為契約中介，但是仍屬於特殊意志。相對於自由意志，抽象法則僅是自在的法，作為許可或是禁令，是對於自由意志的強制規定。因此，這裡產生自由意志與強制規定的矛盾，即任性的特殊意志與自在的普遍意志之間的對立。具有主觀衝動及能思維的自由意志，必須將自在的法當成是阻礙意志自由的東西而加以反對，即自由意志對於自在的法的否定。

黑格爾認為的真理不可能存在於特殊意志之中，真理是絕對的普遍意志，不在於實定法，而在於理念法，即自然法。但是黑格爾的自然法並不是隱身於實定法之後的永恆法則，而是辯證理念，真正的普遍意志是倫理實體。換言之，「抽象法」僅探討「法」的自在理念。

如果將「普遍意志」視為「特殊意志」的本質(essence)，則「特殊意志」為「普遍意志」的現象(appearance)，當此現象與本質不符時稱為假象(show)。換言之，「不法」被當成一種必須被揚棄的假象而存在。在「抽象法」之中，自在的法與自由意志之間將是否定及在否定的關係，前者是「不法」，後者是「刑罰」，藉以維持「法」的絕對效力。黑格爾說：

「本質把否定它的東西又否定了，因而獲得確證，不法就是這種假象，通過它的消失，法乃獲得某種固定有效的東西」¹³⁰

貳、「不法」的分類

¹³⁰ Hegel, *Philosophy of Right*, §82, Add.: “The essence has negated that which negated it and so is corroborated. Wrong is a show of this kind, and, when it disappears, right acquires the character of something fixed and valid”.

黑格爾對「不法」種類的區別，係以特殊意志與犯罪行為之間的關聯性為基礎，即以主觀違法意志（犯意）之有無構成各類型之不法行為。

一、直接性：無犯意的不法(Non-malicious wrong)

對於本身的不法行為欠缺自覺意識，即特殊意志以為其決定是符合普遍意志的，實際上卻與法抵觸。

這種民事上的不法形態有可能發生於「權利衝突」(clash of right) 的情形，即每個人對於相同標的物均主張具有所有權，且有一定之根據，換言之，對同一物因權利依據不同所產生的衝突即為權利衝突。

因權利衝突所導致的爭端，必須藉由普遍的法與以判定，黑格爾稱之為「單純的否定判斷」(a straightforward negative judgment)。其中各方均無可歸責性。

二、反思性：詐欺(Fraud)

對於本身的不法行為具有自覺意識，但卻偽裝為適法。特殊意志雖知悉自在的法之規定，但卻把「法」當成是一種非本質的單純假象(showing)，而被詐欺者還以之為適法。

在詐欺的契約中，一方具有主觀違法意志，而被詐欺的另一方卻以其不法為法，並形成外在的共同意志。

因詐欺行為所訂定之契約無效，因為標的物自始因欠缺普遍價值而產生契約要件的瑕疵，縱使雙方已獲致一種外在形式的合意，詐欺契約仍因與自在的法相對立而歸於無效。

三、同一性：犯罪(Crime)

「犯罪」是行為人不以法為法，將自在的法視為應被否定的東西。另一方面，犯罪者的暴力或強制行為之所以不法，在於此種行為違反受侵害者的自由意志，而自由意志是人格的根本。換言之，在「犯罪」行為中，法的主觀性(被侵害者

的權利)及法的客觀性(普遍的效力)都未獲尊重。而此種對於自由人格的侵犯，屬於刑法範疇。

就「法」的價值而言，對於不法強制的強制是合法且必然的，即「法」作為揚棄(*supersede*)第一種強制的第二種強制。可以這麼說，「抽象法」是未經自我反思的自在法，它的特性就是「強制」，本身是對第一種不法暴力所作的第二種暴力。這種暴力既是外在的，因此完全不具有內在反思的道德意義。換言之，抽象法與道德的範疇是相互區別的，道德上的「惡」與抽象法的「罪」屬於不同的範疇¹³¹。

不過黑格爾認為有一種不屬於抽象法的強制是正當的，他稱之為「英雄權利」(*a right of heroes*)。他認為在非文明狀態(自然狀態)之中，未開化的意志是一種對抗自由意志的自然暴力，因此強制未開化意志的自然性服從於倫理性對於人類精神的開展是具有合理性的。這種以精神文明對抗野蠻的自然狀態(*uncivilized condition*)的暴力是正當的。

參、刑罰的概念

「刑罰」是「法」通過對侵害自己的東西的揚棄而實現「法」的必然性。在民事上則是損害賠償(*compensation for the wrong done*)，即對財產及所有權不法侵害應給與民事上的滿足，予以回復原狀或給與同等價值賠償。至於刑事上，則依據侵害行為的質與量予以輕重不同的處罰。

黑格爾認為舊刑罰理論並不足以彰顯型罰之真義，如下列三種：

- I. 道德正義說：法的功用在於促使個人及群體棄惡揚善，這種說法並未區分道德與法的界限。
- II. 法威嚇說：預知犯罪將受罰，科以刑罰乃是對欲犯罪者的警示。但是此種說

¹³¹ 參見 Hegel, *Philosophy of Right*, §94, Add.

法有如對狗舉杖，並對人的尊嚴及自由並未給與應有的重視。

- III. 法報復說(retribution)：報復是對犯罪的揚棄(annulment)，是對侵害的侵害(injury of the injury)，因此法必須衡量犯罪具體的質與量，而報復也應該符合其侵害程度的等同性。

黑格爾對此提出新的刑罰理論：

- I. 自由意志說：黑格爾提出獨特的自由人格說，他認為刑罰是普遍的法對侵害它的行為的揚棄，而普遍的法本身已包含犯罪者自身的法，所以處罰他正是尊敬他是理性的存在¹³²，即尊重他的自由人格並促使回復其人格：認識到自己是人，並尊重他人是人。
- II. 刑罰功能說：黑格爾認為復仇(vengeance)是特殊意志對犯罪侵害的報復，同樣是一種主觀的新的侵害，將陷於冤冤相報的無窮循環。因此刑罰的功能在於防止永無止境的復仇循環。在自然狀態下的未開化民族之間，復仇是永不止息的惡性循環，因為欠缺普遍的法的裁定。黑格爾認為只有刑罰的正義，才能使得特殊意志從無限循環的報復中解脫出來。

肆、從法向道德的過渡：自由意志的內在反思

「抽象法」相對於自由意志，所達到的只是普遍的外在規定，也就是黑格爾所說的「自在的法」，我的自由意志對自在的法的否定是「犯罪」，而對犯罪的否定是「刑罰」；另一方面，自由意志的任性在與抽象法相互抵觸後，其外在的直接性將轉由內在去尋求自由意志的定在，或者說是法的內在本質，此種自我反思，正是「道德」的領域。

在「抽象法」的階段，自在的普遍意志對自為存在的個別意志之間的對立，

¹³² Hegel, *Philosophy of Right*, §100, Note: "The criminal is honoured as reasonable, because the punishment is regarded as containing his own right."

以「抽象法」彰顯它的強制力告終，但是這種外在強制對自由意志來說，終究是不能心悅誠服的。因此自由意志將轉以自身為對象，從內在方面來反思自由真理。換言之，在「抽象法」中，意志的定在(物、財產、契約、形式法)都是外在的東西；在「道德」的領域，意志的定在是內在的東西。

由「抽象法」向「道德」領域的過渡，前已述及：(一) 抽象法的演進過程是主觀意志要求對於「物」的滲透、支配、轉讓；(二) 主觀意志對普遍意志的對抗；以及(三) 自在的普遍意志對於主觀意志的拘束、強制。凡此特殊性與普遍性的對立現象是外在的，尙未進入主觀意志的自我反思過程。換言之，在「抽象法」的領域所能達到的里程碑，亦僅僅表示具有強制力的實定法而已，意志在自在的法中並不能真正自由，有者，僅是任性的自由與強制。它的權威不是來自我的心悅誠服，而是它的合法的暴力。

相反的，在「道德」的領域乃是由主觀意志的反思出發，懷疑一切甚至否定一切，僅僅肯定其自身，這種出自思維主體內在的反思，也就是外在的世界變遷的原動力。

自為的意志就是自我意識或反思的意識，本身是無限自由，它對實存的東西進行規定並將之實在化或概念化。相對於此種思維的無限性，一切具規定性的東西都是有限的，而有限性的東西僅能作為被否定的東西而存在。換言之，在道德範疇，思維主體是自我等同的，即自我確認及自我規定的。因此黑格爾說：

「道德意志是他人所不能過問的，一個人的價值應按照他的內在行為而受到評價，因此道德的觀點就是自由的現實化」¹³³

¹³³ Hegel, *Philosophy of Right*, §106, Add: "the moral will is inaccessible. A man's worth is estimated by his inner act. Hence the moral standpoint implies the realization of freedom."

第四節 對黑格爾「法」概念之述評

壹、現實意志的雙重性

自由意志必須向外實現自身，即對外在事物的占有，其中涉及：人與物（占有）的關係及人與人（奴役）的關係。

一、人與物

（一）人對物的絕對權利

很顯然黑格爾是現實的「人類沙文主義者」，因為「物」不具有思維與意志，所以「物」的生命是無法實踐自身的消極生命，它的存在價值就是「工具」，作為滿足人的欲求的手段。因此，人對於物具有無限的權威，可以占有、使用、變形、甚至毀棄消滅。

（二）英雄權利

前項「人類沙文主義」的應用範圍，不僅局限於「物」，對於仍處於自然狀態之下的未開化民族，黑格爾認為文明力量對他們的完全強制，並不是一種暴力，而是英雄權利，即強迫馴化的自然權利。

二、主與奴

在《精神現象學》中，黑格爾將人與人的相互關係解釋為自我意識的三段進程：自我意識之間的抽象自由（彼此如不相干的物）→自我意識與另一自我意識的生死鬥爭、視他人為物→相互承認，視他人為人。

在第二階段的進程中，將人當成可支配的物，是文明發展過程或者說理性啓蒙過程中的必然現象，換言之，是一種假象。這種主、奴意識的對立，黑格爾說：

「其一是獨立的意識，它的本質是自為存在，另一則是依賴意識，它的本質是簡

單地為對方而生活或為對方而存在，前者是主人，後者是奴隸。」¹³⁴

但是在「主奴意識」的轉化過程，主人的絕對權力僅止於奴隸的恐懼與服從，但是奴隸卻在勞動之中，即對物陶冶之間，覺察到自身的獨立意識。但是，如果獨立意識驟然脫離主人意識的規範，那麼奴隸意識便會恣意放縱，陶冶便淪為破壞。然而，如果僅有主人意識，那麼，空有意識也無法成就事業。因此，真正的意識自由就是對於主觀放任的限制，就是理性。

從《精神現象學》的「主奴意識」抽象推論轉回到《法哲學原理》的「自由意志」之上，意志的自由並非放任不羈，而是依理性行事，「人格」體現在人的相互尊重之上，這種自我限制、自我規定，正是主奴意識相互融合的精神所在，即如康德所說的：人自身就是目的，不是手段。

貳、自然狀態與文明狀態

自然狀態是主張社會契約論的基本假設，不論是如霍布斯所設想的，自然狀態是為了一切人為自我保全而戰爭的世界、或如洛克所設想的，是一個和平、善意、互助的狀態，總之，人們由自然狀態進入文明狀態是基於一種個人間的協議，並將原屬於個人的自然權利轉讓與統治者。這種自然權利說與古典自然法理論的義務說相互對立，將個人由統治客體地位轉變成為協議主體，法律成為主體之間的協議授權約定，促使社會共同體的形成。即如康德所說的：從自然狀態（a state of nature）過渡到一般法律狀態（a rightful condition generally）。康德說：

「法權狀態是人與人之間的彼此關係，包含在每個人都能享有他的權利的條件之下，依據立法意志理念，使所有人均能享有權利的可能性的形式條件稱為公共正義。參照依據法律占有對象（意志的質料）的可能性、實在性或必要性，公共正義可分為：保護正義、交換（由他方取得）正義及分配正義。……從自然狀態的

¹³⁴ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p.115: "one is the independent consciousness whose essential nature is to be for itself, the other is the dependent consciousness whose essential nature is simply to live or to be for another. The former is lord, the other is bondsman."

私法得出公法的先設：當人們不可避免的與他人生活共處，人們便應當脫離自然狀態，進入法律狀態，即一個分配正義的狀態。」¹³⁵

換言之，就康德而言，所謂文明狀態與自然狀態的區分，即是否處於分配正義的狀態，即符合正當性（法律原則）、合法性（法律規定）與適法性（具體案例）。同理，自然狀態即無法律狀態，人人得以依據自然權利自我決斷的情形，稱為私法狀態；反之，文明狀態則一切委由公斷，即稱為公法狀態。

所以，對於黑格爾抽象法的界定，是欠缺對於法的理念進行反思的情形，即對於法仍欠缺自我意識，尙未認識到法的本質其實正是自身思維。這種停留在意識階段的感性與知性的法，最終只能從情緒、強制、規避處罰等直接性來看待法的內容。換言之，抽象法的辯證路徑正是費希特所說的「自我」與「非我」的對立，所獲得的結果是「限制」的概念，對於絕對自由的否定，就是「強制」。

同理，雖然黑格爾拒斥倫理實體是出於共同協議的國家契約說，所以未從自然狀態為前提進行推理。但是如果將自然狀態看成是自由意志的直接性階段，並對於此種自明性法理的推演過程，其實正是康德的私法概念，包括占有與契約的法理。所以在抽象法所論證的法的概念，是對於法的外在觀察，尙未涉及「實定法」或法律。因為「實定法」或司法概念，要到倫理實體的國家階段才成為具體的。

參、法的歷史主義觀

黑格爾稱自己的法哲學為自然法各要素的論述，但是有別於其他古典與近代的自然法理念，他的自然法是帶有歷史辯證視角的，此種對於自然法的「實在」觀，融合了法的存在與本質，取消了法的實然與應然的對立性，正好象徵了自然法的終結。

古典自然法源於幾種對立概念，即自然與習俗（*physis and nomos*）、真理與

¹³⁵ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, pp.120-122.

意見、永恆與暫時、必然性與偶然性的對立¹³⁶。反之，歷史主義者則否認永恆理性的存在，人類的發展都是非理性的積累成果。如果將真理（Truth）定義為知識學上的正確或好（Right），那麼自然法論認為真理在於永恆，而歷史主義則認為真理在於變動。

歷史主義的自然法視角將經驗與永恆法結合在歷史現象中，確認自然法只能在人類漫長的試煉過程中充分顯現。這種論點與西賽羅的理性主義觀¹³⁷完全迥異，根本上衝擊自然法的基礎。因為就歷史主義觀點，自然法的真理正是從實定法表象中獲取的。特別是黑格爾法哲學理論，不僅將自然法與歷史相結合，更將自然法與倫理實體相結合，認為法與道德的真理是民族國家，這是社會契約論從個人至政治社會的倒置，誠如登特列夫(A.P. d'Entreves)所言：

「確實在黑格爾手上，自然法才完全與法律及政治理論斷絕關係……黑格爾的歷史概念標示了自然法思想的結束。」¹³⁸

黑格爾的自然法（*Naturrecht*）將偶然經驗與永恆理性結合在歷史現象中，確認自然法只能在人類漫長的歷史過程中充分顯現，而這種必然性只有理性可以洞悉，或者說歷史就是理性本身的必然進化過程。此種歷史動態觀根本上衝擊傳統自然法的理性論，也衝擊歷史主義的機遇論。

黑格爾認為絕對精神的自我開展進程，從自由理念所分化的法、道德、倫理等理念及原則都是永恆的，人類群體相互聯合的真理是倫理性，而非彼此的同意或默許，這是對霍布斯以來社會契約論的否定。但是在國家有機體內，個別性與特殊性便沉淪在普遍性的高權之下，倫理實體成為個別性的本質歸屬，誠如W.H.Walsh所言：黑格爾的自由觀不是自由主義（Liberalism），而是「社會倫理

¹³⁶ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: Chicago university, 1953, pp. 11-12.

¹³⁷ 此觀點認為：理性來自於自然，真正及原始的法律是至高無上的上帝的正當理性。參見：Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, Ed. by James.E.G.Zetzel, Cambridge :Cambridge University, 1999. p.133 : “Reason existed, derived from nature, directing people to good conduct and away from crime; it did not begin to be a law only at that moment when it was written down, but when it came into being; and it came into being at the same time as the divine mind. And therefore that true and original law, suitable for commands and prohibitions, is the right reason of Jupiter, the supreme god.”

¹³⁸ A.P.d'Entreves, 《自然法—法律哲學導論》，頁 84-86.

學」(the doctrine of "social ethics")¹³⁹，為後來的集權主義留下一扇方便之窗。

肆、人格的實現

就黑格爾而言，法的概念是屬於客觀精神範疇的，所謂精神乃是自在自為理性，或者說理性的現實化，即理念。法既是一種理念，是法的概念及其現實化，必定是擺脫了任性、私見或者虔敬情感，從而具有普遍性與客觀性。換言之，對於法的認識，必須在意見與真理、任性與普遍物、宗教與倫理規律的對立中，進行概念式的理解，掌握其間的思辦法則。如果將法的基礎放在主觀情感、私人意見之上，那麼真正的法的嚴肅性及倫理體系將會受到摧毀。黑格爾責難當時的時代，如法國大革命以一己之任性凌駕於國家之上；或者教會憑藉著宗教虔敬蔑視國家的崇高，都是對於真理的誤解。

黑格爾的名言：「凡合理的東西皆是現實的，凡現實的東西皆是合理的。」¹⁴⁰，哲學的任務在於理解存在的東西。但是，就法而言，這裡所謂的「現實」(real or actual)，並非是直接存在的規定，或者實定法，而是經過思辨認識且具有合理性的法的概念。至於「應然」的東西，則涉及個別偏好及傾向，並非哲學家的任務，哲學亦無法提供應然的法規範。黑格爾說：

「法和倫理及其現實世界是過思想被領悟的，並取得規定性、普遍性及合理性的形式，此一合理性的法展現為規律。」¹⁴¹

換言之，看似雜亂無章的自然或精神現象，如果運用思辨理性（認識的理性與實踐的理性）來掌握它們，則必能理解自然及自由規律。黑格爾認為概念的真理即是現實化自身，所以概念與現實必是相互符合的，此種觀點正是黑格爾的另一句名言所指陳的：「密納發(羅馬神話藝術智慧女神)的貓頭鷹要等到黃昏到

¹³⁹ W. H. Walsh, *Philosophy of History: An Introduction*, New York: Harper Torchbook, 1960, p. 146.

¹⁴⁰ Hegel, *Philosophy of Right*, p. 19: "What is rational is real (actual); And what is real (actual) is rational."

¹⁴¹ Hegel, *Philosophy of Right*, p. 16: "Right and ethical principle, the actual world of right and ethical life, are apprehended in thought, and by thought are given definite, general, and rational form, and this reasoned right finds expression in law."

來才會起飛」¹⁴²。

「理念」是合理性概念的現實化，是自在自為的精神，不能僅從片面的主觀性或客觀性來考察。誠如康德對於法權普遍原則的界定：「你的自由行為依據一條普遍法則能與其他所有人的自由行為並存」¹⁴³，僅掌握了法的主觀性，即受到限制的個人任性，而忽視了作為理念的法的普遍性，不足使法成爲一種精神理念。換言之，法是自由理念，既是定在，也是自我意識，依據辯證法，理念是精神，而且是合理性概念的整體，因此，法具有各特殊階段的不同面向，即一系列的概念與定在所組成的實在物（實體）。誠如黑格爾所言：

「自由精神的目的是在於使自在存在的意志作為理念而自為的存在，意志理念的抽象概念就是希求自由意志(主觀)的自由意志(客觀)。」¹⁴⁴

「法」是人的意志所創設的東西，也因此是自由的產物，自由意志無不時刻希望突破現實存在的雙重枷鎖，包括外在的限制及內在的束縛，企求意志的絕對自由，從這裡來理解生命的內涵及歷史的意義，正是人類追求自由的軌跡，就法的概念而言，從作為一個能知（認識）及能行（實踐）的人開始。所以，「法」是人類理性在追求自由的過程中所必然產生的東西。黑格爾認為「人」作為自在自為的意志，必須將他的意志轉換為外部領域，因此，所有權的概念之所以合乎理性，不在於「物」滿足人的欲求，而在於「人」在「所有權」中首先成爲「人格」者而存在。由此推論，黑格爾所認為的物權(jus ad rem/real right)，其實是人格權(jus ad personam/ personal right)所衍生出來的附屬權利，對照於康德將家庭關係(父權對子女的支配權利)列爲物權性質的人格權，黑格爾認為對自由理念來說，將人格貶低爲物是絕對錯誤的。總之，法的最終目的就在於實現自由人格。

¹⁴² Hegel, *Philosophy of Right*, p.20: "The owl of Minerva takes its flight only when the shades of night are gathering."

¹⁴³ Kant, *The Metaphysics of Morals*, p.56: "Right is therefore the sum of the conditions under which the choice of one can be united with the choice of another in accordance with a universal law of freedom."

¹⁴⁴ Hegel, *Philosophy of Right*, §27: "Hence, the abstract conception of the idea of the will is in general the free will which wills the free will"

伍、小結

承前所述，黑格爾從自由意志及人格為起點來論證法的內涵，個人具有自由意志，並將此自由意志轉變成現實行動，自然界對他來說僅是一種外在限制，對於追求普遍無限的自由意志來說，這種外在限制是將被否定的東西。因此，人格的實現就是揚棄這種自然界對於我的對立與限制，並將外部的「物」轉變成為自己的東西，或者說，將我的自由意志體現在客體之中。換言之，自由意志將自身實在化，就是將「物」作為它的自在的東西。

「人格」是人類群體之所以存在的前提要件，因為群體組成及運作的根本規定就是：「作為一個人，並尊敬他人為人」¹⁴⁵。「人格」既是自由意志，必將從純粹思維轉變為現實行動，這種思維與現實之間的實踐能力，即稱為「權利能力」。因此，凡是「人」皆為權利主體，但僅提供一種實現權利能力的可能性，我有權利並不表示我必須去行使權利，因為我是自由的。

群體既形成於人的互動之中，其行為必受到規範，所以，人類群體形成的前提要件在於行為規範的存在，此種規範的本質就是強制：要求所有人不得侵害人格及其人格所必需的東西¹⁴⁶。

因此，從意志自由加以推論，一個群體的行為規範就是抽象法，就肯定方面來說，抽象法是對於人的權利能力的保護，就否定來說，抽象法是一種強制的禁令（prohibitions），此種禁令其實是對於自由意志的否定，因此抽象法因自身否定而轉向內在的道德領域。

¹⁴⁵ Hegel, *Philosophy of Right*, §36: "...Be a person and respect others as persons".

¹⁴⁶ Hegel, *Philosophy of Right*, §38: "...not to injure personality or anything which of necessity belongs to it"

第四章 黑格爾「道德」概念的推演

本章表述自由意志由外在的強制轉向內在的反思，尋求思維主體的自我確信與自我規定，而這種抽象的自我肯定，亦必須放在人與人的關係上去探討，即主體的行爲、目的與責任範疇。黑格爾認為意志的主觀與客觀的對立，即法與道德的矛盾，需要在更高階段的倫理領域才能解決。但是意志如果僅是自我規定，不過是空虛而不具現實性，因此主觀性必將轉化爲客觀性，意志將自我實現，此種實在化的活動就是意志的「目的」(aim)，作爲行爲的內在動因與行爲結果之間的聯結。在道德階段，我與他人的道德意志，以及特殊的與普遍的道德意志，在現實化的過程中將發生衝突矛盾。所以道德行爲(moral action)涉及三個面向：首先、我的主觀性，即我對該行爲的意識以及對於行爲結果的承擔，即「故意」與「責任」；其次、我的行爲對於他人的相對價值，我在行爲之前的價值評估、行爲的目的及產生的結果，黑格爾稱之爲「意圖」及「福利」；再者是「善」，絕對客觀的普遍意志與我的主觀意志的對立，「善」代表具絕對的普遍價值的道德法，「良心」則代表我的主觀意志的道德法¹⁴⁷，即如康德所說的主觀「準則」與客觀「法則」之間的對立。

¹⁴⁷ Hegel, *Philosophy of Right*, §114.

第一節 道德的個別性：故意與責任

壹、行爲可歸責性

一、行爲(the action)與行動(the deed)

「行爲」是出自於我的主觀意志所認知引導的行動，而「行動」本身則具有改變外在自然世界的特性，換言之，行爲是行動的一種形式，但是，行動則不見得具有主觀認知的意志，因而單純的行動不可稱爲行爲。所以，行爲具有兩個特性，即自身的主觀意志及改變自然，二者是一種因果聯結。如果不能分辨行爲與行動的區別，則是尙未達到反思階段的天真意識，此種意識認爲凡我的行動所產生的結果都必須負責，黑格爾稱之爲「英雄的自我意識」¹⁴⁸。

二、行爲的可歸責條件

既然自然界因我的行爲產生變動的結果，則這種結果對我來說是有責任的，換句話說，我應該對出自於我的主觀意志的行爲所獲致的結果負責。反之，不具有主觀意志的單純行動，則不具可歸責性，如夢遊中的行爲。

一個行爲與其結果之間，看似成立因果關係，但是，或許多個行爲產生一個結果；或許一個行爲產生多個結果。此種無法預料的可能多樣性狀態，將導致歸責的困難。黑格爾認爲此種行爲與後果的關係，不僅受到我的主觀意志的影響，也同時受到不可預測的外部力量的影響，使得結果變得不可逆料，因此我只對直接的後果負責，即屬於我的原本故意範圍內的行爲後果。

行爲與結果之間存在既有的矛盾，即人的行爲必然產生結果以及可能的偶然結果，這裡的後果又隱含兩種情形：一定行爲導致產生不同樣式、程度的後果，以及原有的結果又導致一連串的結果，此種結果與行爲之間並非直接因果關係，

¹⁴⁸可歸責性可以表示為：「凡出自我的故意的行爲都可歸責於我」，參見：Hegel, *Philosophy of Right*, §115: "I am chargeable with what lay in my purpose and this is the most important point in connexion with crime."；另參見 Hegel, *Philosophy of Right*, §118, Note.

但其中又具有因果關係，法學理論稱之為「間接故意」(*dolus indirectus*)。

我的行為對於「間接故意」所衍生的後果之間是否具有責任，必須從衍生後果與直接結果之間是否具必然性或僅具偶然性而定，如果其因果關係是完整發展的，則行為人必須負責。

貳、歸責 (responsible) 與歸罪(impute)

行為的可歸責性雖然與犯罪結果有密切關聯，但是並不同於歸罪。前者是因果事實的道德判斷，後者是行為與罪責的法的判斷。換言之，歸責是屬於道德領域，凡自我之行為必有其責任；而歸罪是屬於法的領域，只有不法行為始能歸罪。另外，我的整個人格包含了自身之外的物，因此除了我的行為之外，如果某物是處於我的控制(control)及注意(vigilance)之下，則該物所導致的損害結果也應由我負責，此種責任的延伸基礎在於將物視為我人格的外在客觀的東西，因此我對之亦應予負責。

黑格爾稱行為可歸責性的前提為「主觀意志的法」：我必須「認識」我的行動及其相關聯的條件、根據、原因等外部因素；而行動的可歸罪性前提是可歸責性。換言之，欠缺可歸責性的行動即不具可歸罪性，凡可歸罪者必可歸責，但可歸責者不必定可歸罪，如緊急避難。

參、行為的目的性

從故意過渡到意圖，旨涉一種從對於行動的理智認識轉化為實踐的「目的行為」。「故意」是意志與行為之間的關係 (我要做某某事)，我對於行為的發生有所認識；而「意圖」則是行為與後果之間的關係(我去做某某事的目的)。所謂「目的」，即我所希求的東西，將行動意志與行為結果聯結起來。所以，我既做為思維與行為的主體，應該將意志、行為及結果聯結起來，即判斷一定的故意行為，在客觀上會產生何種結果的可能性，而它們的中介，就是行為的意圖。簡言之，

「故意」是賦予單純行動以自我意識；「意圖」則是賦予行為以目的，其所意欲之目的即主體行為所尋求的「福利」。

第二節 道德的特殊性：意圖與福利

壹、行爲意識

如前所述，從簡單行動→行爲→結果之間，包含「故意」與「意圖」兩個元素。換言之，一個行爲所以稱之爲我的行爲，必須是出自於我對於行動的主觀認識與行爲目的的希求。符合此項條件的行爲，對於我而言始能要求所謂的「責任」。此種可歸責性條件要求：行爲主體必須預先認識並判斷行爲的客觀條件，以及由此行爲所能產生的結果。

反之，如果欠缺此種完備的認識能力，則對於行爲結果並無法歸責之，如對於未成年人及智能不足者的免責。一個特殊行爲必須透過思維與實踐的轉換，始能產生影響客觀環境的能力，此種能力稱爲「行爲能力」，這是一個自由思維的主體所必須具備的必要條件。同樣的，所謂無行爲能力(the complete irresponsibility)，即不具備此種對於行爲的主觀認識能力。此種情形足以阻礙此種不健全行爲的可歸責性，黑格爾稱此爲「意圖的法」¹⁴⁹：「我的意志僅以我所知道自己所作的事爲限，並對其負責。」

貳、主體意識

行爲人的主觀自由即在於他對行爲及其目的具有認識，並因爲該行爲與特殊希求相符合，從其中得到自我滿足，此種行爲人稱爲主體(the subject)。此種對於行爲的滿足感，不是出自行爲目的，而是行爲動機，即獲得滿足感的原由。

爲了了解黑格爾所謂的道德意識，就必須對於行爲動機(motive)與行爲意圖進行區別。所謂「意圖」是一種希求，即「我希求什麼？」；而「動機」並非希求，而是希求的理由，即「我爲何希求？」。舉例言之，我給張三 1000 元，讓遊

¹⁴⁹ Hegel, *Philosophy of Right*, §120: “Nevertheless, I am nothing except in relation to my freedom, and my will is responsible for the deed only in so far as I know what I am doing.”

民張三可以吃頓飽飯，我之所以如此，即我的動機是爲了：1、明年要選舉了，博取好名聲；2、以前張三風光時也曾接濟過我；三、就是同情，側隱之心誰人無之；四、讓張三吃飽飯後有力氣幫我推車。可以想見，單從行爲本身或行爲目的中找不出「道德」，必須從行爲「動機」中，即行爲的自我意識中，才能發現純粹的道德感。行爲主體的滿足感，可以來自欲望、熱情或者正義，所以說，「動機」是所謂「反思的道德」，即對於本身思維的再思維。它可以是道德之源，但也可能是罪惡之源。所以，動機僅是自我的特殊性，不具有普遍的社會性意義。

參、自我意識的滿足：幸福

一、壞的無限循環：目的與手段

承上所述，對於「意圖」的追索，只能引導出更繁雜的抽象動機，進而無限推行爲一聯串手段(means)的鍊結，即：爲何(why)&因爲(for)(理由)→爲何(why)→因爲(for)-----的無限延伸，因此單從這種無限延伸的主觀意圖的鎖鍊中去探尋行爲的道德性將遭致重大困難。

二、滿足的現實性：福利或幸福

行爲目的不外乎是滿足人的利益 (interest)、需要 (needs)、傾向 (inclinations)、熱情 (passions)、私見 (opinions)、甚至幻想 (fancies) 等感官自然性內容，此種滿足稱之爲福利或幸福 (welfare or happiness)。這種滿足不能由動機的惡性循環上去追索，而是對於滿足的對象去作區別，即個別的福利或普遍的福利。

三、幸福的追求：物質與精神

人是一種生物(a living thing)，因此對於特殊意圖的滿足是合乎自然理性的，人作爲自由思維及行動的主體，有權追求生活的妥適與生命的價值，即追求物質的自由與更高的精神自由。但此兩種層面的滿足，對於生命都同樣必要，而非彼

此不相容，二者也不以彼此為手段。一般將主觀目的的滿足與客觀目的的滿足看成相互對立的見解，其實是誤解了主觀滿足其實其目的也包含了絕對目的在內，即我在追求善的範疇的行為內也感到自我滿足。但是如果把客觀目的當成是主觀目的的手段，也是一種誤解，成爲一種偽善。¹⁵⁰

人們易於將精神的客觀目的賦予物質的目的，認爲偉人所以從事於偉大事業，是爲了利益、名譽、權力等物質目的，這種看法正是黑格爾所稱的「傭僕心理」(valet psychologists)¹⁵¹，所謂：奴僕眼中無英雄，因爲從奴僕管家的角度去審視英雄行徑，不過是日復一日吃喝拉撒的紀錄而已，他們看不到英雄的頭腦以及背後的時代精神。

四、抽象法對福利的否定

承上，「福利」表示對於主觀目的的滿足，但是此種主觀的福利內容，不僅涉及個別的我，更可能與他人的福利或一切人的福利相關。就福利的形式加以考察，「福利」可能與現實自在的法相符合，也可能相違背，但是不管是對我的福利的意圖或者是對他人福利的意圖，都不能作爲不法行爲的理由。

特殊福利的內在滿足，相對於自在且具有強制力的形式法，後者作爲國家意志的現實規定，是不可抗拒的。所以一種善行，例如偷牛皮替窮人制鞋，或者羅賓漢式的劫富濟貧，誠然是爲了他人的福利，是一種道德行爲，但卻是不法。

五、福利對抽象法的否定

最根本的主觀意圖是保全生命，因此這種自然權利是絕對的，因爲生命爲人格所附麗，如果生命喪失，則人格將失去依附，任何源於自由人格的法的基礎將一併喪失。當生命遭受極度侵害，或獻於受侵害的危險時，則受侵害者甚至有權主張犧牲他人合法之所有權，以保全其生命，同時並有對抗抽象法的權利，此即「緊急避難權」(a right of distress)。而保全生命所產生的緊急避難權，在民法應

¹⁵⁰ 參見：Hegel, *Philosophy of Right*, §124.

¹⁵¹ Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, Trans. J. Sibree New York: Dover.1956, p.46.

用上，例於對債務人一定財產免予扣押權(beneficium competentice)。黑格爾說：

「生命作為各種目的的總合，有對抗抽象法的權利，…一個人生命遭受現時危險而不准其自我保全，等同於置其身於法之外，如其生命既被剝奪，則全部自由皆被否定。」¹⁵²。

肆、對於福利及抽象法的揚棄

在此可以稍加歸納，在抽象法的領域，我的人格在財產權中實現，但我的自由意志卻受到外在的法的規定；在特殊的福利領域，我獲得了物質與精神的滿足，但這種滿足的合目的性行為，卻不能與抽象法相對抗，即禁止不法侵害他人的自由權及財產權。

但是在緊急避難權的討論中，基於對生命權的保障，這種出自最根本的自然權利的福利追求可以對抗抽象法。由此可見，抽象法雖具有形式上的普遍性，但是缺少內在的自由靈魂或主觀意志；而特殊福利卻僅具有主觀意志，但卻缺少普遍性。

抽象法與福利都是相對的片面的東西，都必須受到揚棄。換言之，自在的抽象法必須要受到主觀意志的滲透，而福利的特殊性則要求達到其普遍性。因此，在自我意識的領域，普遍性與特殊性二者結合起來，成為「良心」(自我規定的無限性)以及「善」(自在自為的內在的法)。

¹⁵² Hegel, *Philosophy of Right*, §127. Add: "Life, or the totality of ends, has a right against abstract right. ... If the man whose life is in danger were not allowed to preserve himself, he would be without rights; and, since his life is refused him, his whole freedom is denied to him also."

第三節 道德的普遍性：良心與善

壹、善的理念

在黑格爾看來，首先，「善」是一種理念：在我自身之中的普遍性，即福利與法的統一；其次，善是揚棄(superseded)了法與福利所表現的不完善的片面性，並把這些片面性當成自身的一部分保存下來，並轉化為完善性；最後，善是被實現了的自由，世界的絕對最終的目的，換言之，整個人類精神的進程是自由的進程，即對於「至善」的追求。

「法」作為意志的自在的普遍概念，「福利」則作為特殊意志，「善」則是二者彼此相互滲透統一的理念。換句話說，「善」賦予原本屬於主觀性的福利以普遍性，使之成為「普遍福利」(universal welfare)。黑格爾說：「福利無法不為善；同樣的，法無福利亦非善」。¹⁵³

貳、善與主觀意志

在了解黑格爾「善」的理念同時，必須先釐清善與主觀意志的關係，黑格爾說：

「善作為抽象理念是主觀意志的絕對本質及實體性，主觀意志應以善為目的並實現善的理念」¹⁵⁴。

可見「善」是主觀意志的真理：自我應以「善」為目的，而且「善」的內容是由我的主觀意志予以規定的，這種自我規定的意志就是「良心」。簡言之，「良心」是一種絕對的自我確信，確信「善」是普遍有效力的東西。

如果以主觀意志作為出發點，主體藉由行為顯現其外部世界的客觀價值，並為其導致的後果負責。此種可歸責性可區分為外在與內在兩部分：第一、該行為

¹⁵³ Hegel, *Philosophy of Right*, §130: "Welfare without right is not a good. Similarly, right without welfare is not the good."

¹⁵⁴ Hegel, *Philosophy of Right*, §131.

合法或不合法？(legal or illegal)；第二、該行為善或惡(good or evil)？

這裡顯現出黑格爾從「主觀法轉化為客觀法」產生必然的辯證矛盾。因為作為主體，自我意志的法則是：凡我所洞察的合理性的東西我才予承認，只有主觀自由才是真自由。這種主觀的法僅具特殊性與片面性，自我意志為自身行為尋找依據、理由，並給與信心，甚至成為一種信念(conviction)。反之，從普遍客觀性的角度加以考察，這種僅僅出自於主觀信念的東西不足以成為客觀的法。

「善」原本祇是沒有內容的抽象的普遍的概念，我堅信我是能思維及認識善的東西的主體的人，並在我的內心中對這種善的理念加以規定，並確信這個規定即是善的內容，這種自我規定「善」的內容的能力就是「良心」。

行為本身的價值判斷區分為二種：第一、內在的道德判斷，判斷行為是否為「善」，這是屬於良心的範疇；第二、外在的形式法判斷，此行為是否合於現實世界的規律：法律與習慣的範疇。

黑格爾藉由辯證法提出解決之道：因為法與道德都僅具片面性，道德判斷與形式法的判斷，只有在更高的倫理理念之中，即在「國家」領域中，合法性判斷與主觀性道德判斷之間的矛盾才能獲致統一。

因此，在道德領域內的「良心」僅是形式上的自我確信，真實的良心必須是具有倫理性意向的，至於宗教的良心則是欠缺自我反思性的直觀的虔敬。

參、善與義務

康德哲學的道德觀是一種純粹的義務觀，「善」既是我的義務，我不為其他意圖而為善，我僅因善而為善，此種為義務而義務的觀點，在道德實踐中我是自由的，因為人是行為主體，不是達成某種目的的手段，人的價值體現在此種目的與手段的同一性之中。

康德將義務視為道德自我意識的自我相關，與外在世界相區格開來，以先驗

的「純粹不受制約的意志的自我規定」(the pure unconditioned self-determination of the will)作為義務的根源，這種純粹實踐理性的觀點，終會貶低為空虛的形式主義，淪為「為義務而義務」的修辭口號。黑格爾認為康德的道德觀不具現實性，難以導引出道德的具體原則及特殊規定。

道德原則如何取得普遍有效？並非如康德一般固守在內在的純粹主觀性，而是向前再跨一步，由自我相關進展到與他人相關。真正的「義務觀」不能離開特殊的意圖與目的，「良心」對於對純粹的善的追求不能脫離現實世界而存在，相反的，「良心」是將抽象普遍的善予以特殊現實化的能力。所以對「義務」所作最簡單的規定是：律己以正，並關懷自己的福利、他人的福利及普遍的福利¹⁵⁵。

在此定義中，可以看出黑格爾賦予「善」的理念以具體「福利」，此種待人如己的赤子之心就是「良心」。換言之，「善」原本只是沒有內容的抽象的普遍的概念，在道德領域，我堅信我是主體人，能思維及認識善的東西，我的內心對這種善的理念內容加以規定，並確信這個規定即是善，它不僅照應個人的個別性，也照應他人的特殊性及群體的普遍性。「良心」在道德領域僅是主體的主觀意志、抽象形式的自我確信，真正「善」的具體內容要到「倫理」的階段才會出現，因此黑格爾說：

「國家不能承認作為主觀認識而具有獨特形式的良心，正如科學一樣，主觀意見及獨斷地訴諸於主觀意見都是無價值的。」¹⁵⁶

肆、善與惡(evil)

極端的自我確信將自我對於「善」的認知內容當成絕對的，而將現實的規範當成不完滿的東西而加以拒絕，絕對的肯定性轉變為絕對排他的否定性，對現存

¹⁵⁵ Hegel, *Philosophy of Right*, §134: "To do right, and to consider one's own well-being, and the general well-being, the well-being of others"

¹⁵⁶ Hegel, *Philosophy of Right*, §137: "the state cannot recognize conscience in its peculiar form as subjective consciousness, just as subjective opinion, or the dogmatic appeal to a subjective opinion, can be of no avail in science."

的權威不予尊重，認為現存的權威需要他的承認。這種出自於「自然意志」¹⁵⁷的自由放任的無限擴大，將一己任性提升為普遍性，就是「惡」。

黑格爾認為「善」與「惡」具有共同根源，即存在於主觀意志的「自我確信」，當「良心」受制於情欲、衝動，並反對自在的善的理念，這種出自於任性的意志是不自由的，因而是「惡」。在這種情形下，行為者的思維無法認識普遍善，他們的放任行為與客觀規律相衝突。

伍、善與偽善（Hypocrisy）

我如果對於我的行為設定某種目的，表示此行為本身原本是為了我個人的特殊利益而行動的，但是對於他人，我又主張這種行動是為純粹的善，我為了普遍福利而行動，行為本身是出於義務而非特殊的意圖，這個情形對他人而言就是「偽善」，即明明只為自己福利設想，卻表現為只為他人福利。

若行為主體超出偽善的階段，將自己的主觀性提升到絕對者的高度，認為一切善的內容都由自我所規定，「朕即天下」是一種極端的任性，此種任性就成為「惡」。這種將主觀意志推展至極致，確信我是絕對的主宰者及評判者，正足以顛倒善惡，將善曲解為惡，或將惡曲解為善，就是欠缺普遍規定的道德。

將道德領域的「偽善」與抽象法領域的「詐欺」的環節相互比較可知，二者同樣是「能知」卻「故犯」，但外觀上偽飾為正當合法，「偽善」即具有惡的意識的行動，並帶有虛偽、欺騙的意圖，從而對他人主張惡是善的，尋求為惡行辯護的理由及依據。

偽善者自身具有惡的意識，他知道什麼是善的形式(法及義務)，但卻具有與善相對抗的意向(volition)。這裡突顯出一種唯心論思考：行為的好壞是否僅決定於意圖的善與惡？換句話說，是否有壞的意圖其行為就是壞的？正如是否有好的

¹⁵⁷ 黑格爾稱「自然意志」是出自於感官情欲衝動與傾向的意志，如兒童或無教養者的意志 參見：
Hegel, *Philosophy of Right*, §139.

意圖行爲就是善的？黑格爾對此引述巴斯卡（Pascal）的話說：「地獄不收留坦直的、頑強的、徹底的罪人，因為他們委身魔鬼而欺騙了魔鬼」¹⁵⁸，他們自始至終都不知惡之爲惡，並確信此惡即是善，審視他們的意圖是清白的。反之，「那些多少愛好美德的半罪人將墜入地獄」，因為他們知善卻爲惡。黑格爾稱此觀點爲或然論（Probabilism），即爲了行爲尋求好理由的動機論或意圖論。黑格爾堅決反對這種出自主觀任性的善惡論，誠然善與惡在道德領域都是抽象無內容的，仍必須從主觀性之中獲得規定，但此種希求得到的善是抽象的，極可能反而是惡，所以善與惡的區分還需要藉由一種倫理上客觀性的東西加以判斷。

陸、善與動機：道德修辭

動機論者主張「目的使手段正當」（The end justifies the means），把「惡」當成附屬於某種「善」的手段。黑格爾認爲在道德領域上無由判斷行爲善惡。一旦主觀意見被宣告爲法與義務的規則，自我提升爲善惡判斷的權威者（the measuring-rod），罪惡就得到完全的辯解。

此種態度在方法論上的運用即是反話法（Irony），誠如蘇格拉底及柏拉圖式的反話法，本身是一種談話的技巧，用以反對一般人的固定成見，並引導出其中的合理性，本身屬於言說辯證方法。動機論本身就是修辭，藉由主觀性玩弄倫理的客觀性，「善」就成爲自我言說及同與反復。

柒、從道德向倫理的過渡

一、主觀意志的善

在道德領域，「善」是空有形式而欠缺具體內容的概念，而「良心」則是欠缺普遍形式的自我規定能力，此時主觀意志與善的同一，所能達到的僅是主觀抽象的善，即出自於良心的自我規定，我的善本身。

¹⁵⁸ Hegel, *Philosophy of Right*, §140.

二、主觀善與客觀善的同一

客觀善本身就是一種自在的法，道德本身就是自我反思的精神，二者都是片面性的，將揚棄自身並彼此融合到更高的「倫理」理念之上，所以「倫理」又是客觀的法與主觀的道德的同一。

形式上的法與道德本身是毫無內容的抽象概念，只有在相互滲透與充實的過程中，法將其普遍性過渡到道德，同理，道德亦將其主觀性過渡到法，如此，「倫理」就兼具了法的自在性與道德的自為性。

在「倫理」領域，「法」與「道德」是自身等同的，即「法＝道德」。依據辯證法，抽象法是自在的存在，道德是抽象法的本質，即自為的存在，二者的統一，即倫理理念，是自在與自為的存在。黑格爾說：

「祇有無限的東西—理念才是現實的，法像整體的分支或藤蔓攀援於一棵穩固根基的樹上」¹⁵⁹

¹⁵⁹ Hegel, *Philosophy of Right*, §141: “Only the infinite, the idea is actual. Right exists only as a branch of a whole, or as a vine twining itself about a firmly rooted tree”

第四節 對黑格爾「道德」概念之述評

壹、主觀意志的反思性

如前章所述，自由意志在抽象法之中所能達到的只是抽象人格及由此人格所衍生的人的抽象權利，包括占有取得、訂立契約、所有權轉讓及犯罪保護等等，但這些權利都是從法的直接性分析的，尚未經過自我反思，因此不是自我規定的東西。我在抽象法中並不能感受到這是我自身的法，只能感受一個外在的、具強制力的規定，我之所以服從這種法，只因為它具有合法的暴力，在抽象法中我不是自由的。

有別於抽象法，在道德之中意志經由向內的反思，個人由抽象人格轉而成為主體的人，即如康德所說的：實踐理性的主體。這種自我反思、自我規定的能力正是道德的起點，而道德的主觀意志指明：除非是我的意志所承認或規定的東西，其他均欠缺現實性，如同欠缺靈魂的軀殼一般，不能稱其為生命體，我之所以成為自由主體是因為我能規定自己。誠如黑格爾所說：

「道德概念的定在就是意志的主觀性，這個主觀意志使自在的自由意志成為現實。…道德的觀點是自為存在的自由，是意志的自我規定，他人無法評價。」¹⁶⁰

可以如此理解黑格爾此時的二分法，作於自由意志的客觀對象有兩種，其一是外在的抽象法、其二是內在的善。首先，主觀且自為的意志將與作為外部抽象客觀性的對立，即我的道德意志與抽象法的對立；其次，主觀自為的意志與內在的普遍意志的對立，即我的道德意志與善的對立¹⁶¹。在道德領域的反思之中存在自始的矛盾，因為抽象法及善的規範都不是出自於我的意志，因此我所思維的東西不是我被要求行動的東西，這種思維與行動的落差，正是道德透過自我反思所要解決的難題。

¹⁶⁰ Hegel, *Philosophy of Right*, §106. Add.

¹⁶¹ Hegel, *Philosophy of Right*, §108.

貳、義務與責任

義務出自於對於法規範的絕對服從，不探求原因、不計較得失，為義務而義務。如康德所揭示的實踐理性法則，是以自身為目的及將原因性抽象掉之後的「定言命令」。換言之，排除追求感性的愉快與追求自愛（自利）與幸福，完全出自我的自由意志，此種自由是與感性的滿足相對立的。康德說：

「一個帶有某種質料性的(因而是經驗性的)條件的實踐規範，永遠不可能達到實踐法則這一等級。」¹⁶²

綜言之，凡將道德法則的根據歸之於經驗質料，不管是來自於教育、市民法、自然情感（快樂）、道德情感（至樂）、完善理念或上帝意志，皆是他律，因而不可能是道德法則。據此衍生出康德的正義觀¹⁶³：實踐的道德法則→觸犯道德法則→接受懲罰，其違反行為與受罰程度必須是符合公正的，這便是正義，正義構成懲罰概念的本質。

表 4.1：康德道德原理分析表

區分	後天/經驗	先天/純粹理性
主觀規律	他律 (依據感性之自愛原則行事)	自律 (依據純粹義務之道德法則行事)
客觀規律	自然因果法則	道德自由法則

資料來源：作者自製

換言之，道德行為不是看你樂不樂意去作，或作了有什麼好處或快感，而是基於人格，你就不得不去作，完全不需要任何後天感性或知性動機，原因只有一個，誰叫你是人呢？即純粹立於「自省而無愧」的人格道德觀。

¹⁶² Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, p.49: "Thus a practical precept that carries with it a material (hence empirical) condition must never be classed with the practical law."

¹⁶³ 參見表 4.1：康德道德原理分析表。

康德講求道德義務，黑格爾則講求道德責任。所謂責任，是對於我所認識的行為後果負責，因為康德將法與道德混合在道德概念之中，所謂的「道德形而上學」，其實包含法與道德兩大部分，即道德原理包含法的原理。黑格爾則將法與道德混合在法的領域，所以《法哲學原理》包含法與道德兩個概念，但卻不是主張法的原理包含道德原理，而是在更高的倫理概念中，二者是相互包容的。

參、幸福與德性

「幸福」與「德性」概念，自始有二派說法：首先，就伊比鳩魯學派（The Epicurean）來說，德性就是追求幸福，讓你感到幸福的行動本身就是德性；另外，就斯多葛學派（The Stoic）說，幸福就是追求德性，德性產生幸福感。對前者而言，審慎明智（prudence）等同於道德性；至於後者，惟有德性是真正的智慧。

對康德而言，斯多葛學派似乎離真理更近一些，因為依循幸福准則不可能是道德的，因此也不會產生任何德性，因為康德的實踐理性，必須從感官世界中跳脫出來，幸福感本身是追求德性的附屬品，不可能是德性的依據，所以，發之於義務而止於自律的行動才可能具有道德性。換言之，從幸福的追求立場去行動是無法獲致德性，但德性行動卻可能獲致幸福，一種理智的滿足。

黑格爾則將「幸福」視為需要的滿足，不論此種滿足出自於物質或者是精神的。生命是對於幸福的追求，個人的幸福也是道德的主要目的之一，當然追求其他人的福利及所有人的共同福利可能更為可敬，但並不表示具有更多的道德性。黑格爾認為道德的真理是倫理，既然道德僅具有片面性，也就不具有真正的價值；正如徒然守法而不知法一樣，個人的自由人格無從實現；徒知道德而任性自為，個人的主體性亦無從彰顯。就黑格爾而言，真正的德性不是率性自為，也不是離世絕塵，而是身為倫理實體的一份子，並忠誠地扮演好這個角色，遵守客觀的法規，也遵守客觀的道德規範。

康德所謂普遍的道德法則並不是什麼高深的學問，而是喚醒心中的既有良

知，不需要科學與哲學，僅只是：叩問自己：對於這個准則，應該成為有效的普遍規律(對於我與他人而言都如此)，我能滿意嗎？康德說：

「我僅問我自己：你願意你的准則成為普遍規律嗎？假如是否定的，那它必須被譴責，…因為它不適於成為可能的普遍立法原則。」¹⁶⁴

相對於康德，黑格爾認為道德法則正是倫理法則，要求人格本性符合倫理規定，就是德性。德性不是特立獨行、驚世駭俗之舉，而是倫理上的慣行，並使這種守法重紀成為生活習慣。成為個人的第二天性¹⁶⁵。因此，只有在倫理體系尚未發展完成及重視個人特性的地方，美德為人所稱頌，但在倫理完備的地方，美德則顯得平凡無奇。

有別於康德的純義務道德觀，黑格爾的倫理觀則呈現相對且多元面向，黑格爾認為道德的真理是倫理，既然道德僅具有片面性，也就不具有真正的價值；正如徒然守法而不知法一樣，個人的自由人格無從實現；徒知道德而任性自為，個人的主體性亦無從彰顯。羅爾斯指出黑格爾倫理概念的原創性在於將「人」植根於政治與社會系統之中，並為此政治社會系統所陶冶，所以有別於康德的自由觀，黑格爾自由概念也必須放到政治與社會制度中加以考察，換言之，自由是具有倫理性的¹⁶⁶。就黑格爾而言，真正的德性不是率性自為，也不是離世絕塵，而是身為倫理實體的一份子，並忠誠地扮演好這個角色，遵守客觀的法規，也遵守客觀的道德規範。

從《法哲學原理》的辯證軌跡來說，人的角色在抽象法之中突顯的人格，在道德中突顯的是主體，在家庭中是成員，是從在家庭中擔負起以愛與教養責任，在市民社會中是有資產者，謀求自身及同業公會福利之滿足，在國家中是公民，

¹⁶⁴ Immanuel Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, p.19: "I ask myself only: Can you will also that your maxim should become a universal law? If not, then it is reprehensible,...because it cannot fit as a principle into a possible universal legislation"

¹⁶⁵ Hegel, *Philosophy of Right*, §151: "This is the custom, which as a second nature has been substituted for the original and merely natural will"

¹⁶⁶ John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, pp.229-230.

為國家富強而忠忱奉獻¹⁶⁷。相對於前開個人義務，子女亦須敬愛父母、市民社會須滿足成員的生活需求，而國家亦須擔保其公民安全與福祉。

如前所見，康德所謂普遍的道德法則並不是什麼高深的學問，而是喚醒心中的既有良知，道德家本身並不需要仰賴科學與哲學理論，甚至真正的道德家並非社會所稱頌的「善人」。黑格爾則認為道德法則正是倫理法則，要求人格本性符合社會倫理規定，就是德性，亦即自性完全融入群性之中，此點正如 Richard Kroner 所言，黑格爾的倫理學理想乃是使個體與國家的普遍意志完全契合¹⁶⁸。德性不是特立獨行、驚世駭俗之舉，而是倫理上的慣行，並使這種守法重紀成為生活習慣。由此觀之，康德的道德觀直證人心，黑格爾倫理觀則強調其社會性。

肆、小結

作為意志現實化的主體行為，恆常落入雙重分裂的境地：首先、自我的思與行之間的矛盾，即存在於我的內在故意與外在行為之間的差別；其次、我的「特殊意志」與「普遍意志」之間的對立，可再區分為外在的：我的行為與法的對立，以及內在的：我的良知與善的對立；最後，普遍的善與法的對立，即內在的道德法與外在的抽象法的對立。所以，辯證法在道德推論中，必須克服思維與行為的矛盾，再解決良知與善之間的矛盾，至於道德與法的對立，則必須放在倫理中去解決¹⁶⁹。

對於黑格爾的「道德」概念的探討，則必須放在抽象法與倫理的相互比較上¹⁷⁰，因為屬於內在本質的東西，本身無法用知覺去掌握，必須由現實存在的東西之上反證其真理。依據黑格爾邏輯學，「本質」基本上就是一種「關係」，此種關係是自身相關的、是與他人相關的、以及與普遍物相關的。

¹⁶⁷ Karl Löwith, 《從黑格爾到尼采》，李秋零譯，北京：三聯，2006，頁 415。

¹⁶⁸ Richard Kroner, 《論康德與黑格爾》，關子尹譯，臺北：聯經，1985，頁 251。

¹⁶⁹ 關於法與道德從自由意志出發所衍生的差別性，請參見表 4.2：自我意志的主客觀要素辯證分析表。

¹⁷⁰ 參見表 4.3：黑格爾法與道德要素比較表。

表 4.2：自我意志的主客觀要素辯證分析表

主觀 外在	目的與行爲	思 與 行 的 對 立	行爲與抽象 法的對立	法 與 善 的 對 立	抽象法	客觀 外在
主觀 內在	思維與意志		良知與善 的對立		道德	客觀 內在

資料來源：作者自製

表 4.3：黑格爾法與道德要素比較表

<p>抽象法：自由意志→人格→占有→契約→不法（主觀法）與法 （存在）→→→→→本質）→→→→→（理念）</p>	
<p>意志→→→→→</p>	<p>法 →→→→→道德 →→→→→ 倫理</p>
<p>直接性→→→→→反思性→→→→→同一性</p>	
<p>道 德：自我意識→主體→故意→意圖→良心（主觀善）與善</p>	

資料來源：作者自製

抽象法是由直接的意志出發的，每個人作為生命與人格，是自然同一的，表彰人格的平等性。因此，在法的概念推演中，平等性是首要的。不僅在契約關係，而且存在於更高的法秩序之中，法規範是公平適用的。道德則由意志的自我反思開始，即具有自我意識的行為者：主體。主體對於行為的內在本質進行反思，從行為的動機及其目的去發覺內在的價值性：善。這種純粹主觀的自我確信，蘊含強大的否定性力量，因此在道德領域中，自由是首要的。

綜言之，在法之中，講求的是力的關係，是強制；展現在我對物的強制、契約對於訂約者的強制，以及法對於行爲者的強制，從人的自然權利（自我）開始，卻由對於權利的限制（非我）終結。但在道德之中則反是，講求的是反思，是所有事物向自我意識的回歸，主體是最高的，確信自我是一切規定的主宰，是對於法秩序的倒轉，從對於自我的限制（非我）開始，卻由絕對的主觀性（自我）終結。

第五章 黑格爾「倫理」概念的推演

本章論述主觀法與客觀法的同一，即倫理的範疇。依據黑格爾的說理，倫理理念具有合法性與道德性二者，本身即是活生生的精神，並自我現實化成爲自在自爲（being-in-itself and for-itself）的倫理實體（the ethical substance），既外在地取得法的普遍有效性，又內在地使人心悅誠服，權利與義務同一的特性是倫理實體的標誌。依據辯證法，包括家庭（個別性）、市民社會（特殊性）與國家（普遍性）等三個環節；另外，以國家爲主體向上推演，又分爲國家法（個別性）、國際法（特殊性）與世界歷史（普遍性）等三個環節。黑格爾強調掌握國家理念的發展的各階段的概念環節，就是哲學認識的最高目的。國家作爲絕對理念的現實性，是宗教與藝術的結合，就黑格爾而言，國家是所有真、善、美的現實理念的發展基地，由此更能佐證：黑格爾法哲學正是國家學。

第一節 倫理的個別性：家庭

壹、倫理實體的區分

依據辯證法則：個別—特殊—普遍，倫理理念的現實化區分：家庭、市民社會、國家¹⁷¹。

表5.1：黑格爾倫理理念分析表

倫理理念	凝聚力（中介）	倫理實體
個別的倫理精神	性與愛	家庭
特殊的倫理精神	需要與滿足	市民社會(外部國家)
普遍的倫理精神	虔敬與愛國心	國家（民族）

資料來源：作者自製

康德在《道德形而上學》（*The Metaphysics of Morals*）所指涉的道德（*Sitten/Morals*）概念，包含法（*Recht/Right*）與德性（*Tugend/Virtue*），道德等具有較為寬廣的範疇，包括社會規範的合法性與道德性；反觀黑格爾《法哲學原理》（*Philosophy of Right*）所指涉的倫理（*Sittlichkeit/Ethical life*）概念則包含法（*Recht/Right*）與道德（*Moralität/Morality*），三者形成概念的上、下位階關係，並構成整個法哲學體系，相較之下，道德範疇偏向於主觀性。或者可以這麼說，就康德而言，道德（*Morals*）與倫理（*Ethic*）是同義的；然而就黑格爾而言，道德（*Morality*）僅是倫理（*Ethical life*）中的一個主觀環節。

就家庭概念在倫理範疇的歸屬而言，康德將《道德形而上學》分為法權論與德性論兩部分，他認為法權與德性的差別不在於它們的不同義務，而是它們的不同立法。換言之，凡受法規強制而不得不然者，歸之於他律範疇的「法權形而上

¹⁷¹ 參見表 5.1：黑格爾倫理理念分析表。

學」(the Doctrine of Right)；僅受自由理性義務制約者，則歸屬於自律範疇的「德性形而上學」(the Doctrine of Virtue)¹⁷²。康德復將法權區分為私法(private Right)與公法(public Right)兩部分，但是他對於私法與公法的理解並非如傳統法學以「法益說」，即法所規範的對象屬於公共利益或私人利益作為分類標準，而是以自然狀態與文明狀態作為區別，因此整個法權範圍包括實定法的文明狀態與無實定法的自然狀態¹⁷³。至於家庭概念，康德依據自然狀態的契約原則，將其歸之於私法領域，並從物權概念來論證家庭關係，這是康德的獨特之處。

黑格爾則從倫理的角度來看待家庭關係，在《法哲學原理》辯證思維中，倫理是法與道德的同一，他認為外在的法與內在的道德都僅具片面性，只有在更高的倫理理念中，合法性判斷與道德判斷才能獲致統一，亦唯有在二者相互滲透與充實的過程中，法將其客觀性過渡到道德，同理，道德亦將其主觀性過渡到法，「倫理」才兼具了法的客觀性與道德的主觀性。換言之，倫理是「善」的具體實現，當倫理理念具體化為倫理規則(ethical order)之後，個人與倫理的關係成為偶性與實體的關係，倫理實體則完全脫離個別性，成為調整個人生活的精神力量，黑格爾列舉倫理實體包括家庭、市民社會與國家三種，其中家庭則作為後二者的論證基礎¹⁷⁴。

貳、家庭理念：內部愛的結合

家庭是一種自然形式的倫理，其內在結合的愛是一種自然感覺(feeling)，愛是家庭的內在精神力量，在愛的意識與統一中，個體由一個「孤家寡人」(person)變成為家庭「成員」(member)。

愛是意志的展現：我意欲放棄我的獨立，並在另一個人之中找到自己，換言之，愛的意識要直到雙方結合才獲致解決，其中理性或知性計較並無置喙餘地，雖百轉千迴、重重阻力均無法壓抑此種自然感覺。在家庭之中雖是一種自我束

¹⁷² Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p.47.

¹⁷³ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p.121.

¹⁷⁴ Hegel, *Philosophy of Right*, §157

縛(self-restriction)，但同時也是他們的解放(liberation)，因此黑格爾說：

「愛是絕不可思議的矛盾，是知性所不能解決的，沒有什麼比這種自我意識更頑強的，雖然被否定，但我卻仍堅持是肯定的東西，愛是這個矛盾的來源及解決，作為矛盾的解決，愛是倫理的統一。」¹⁷⁵

參、家庭的進程

家庭內部既擺脫了私利計較，因此其中並不存在彼此間的權利，換言之，權利只產生於家庭與他人間的外部關係中。也正因為家庭統一起源於主觀的愛，而非客觀的法，因此家庭可能因愛的喪失或別有所愛而解體。所以家庭不可避免的產生三個環節：形成（婚姻）→發展（共同營生、教養）→解體（子女成年）。

一、家庭形成

（一）婚姻

關於婚姻的幾種看法，第一種是將婚姻視為性的關係(a sexual relation)，但這種性的結合的統一，如果沒有轉化為精神的統一，即自我意識的愛，家庭並不能長存；第二種將婚姻視為民事契約(civil contract)，即雙方的權利義務關係，但是婚姻除了雙方結合外並無契約所中介的物，所以黑格爾認為婚姻不是契約；但是將婚姻視為單純愛的結合(bases marriage on love only)也不正確，因為婚姻關係必須顯現於外，並形成一種家庭關係。所以婚姻應該是具有法與愛的雙重關係：婚姻是具有法的意義的倫理性的愛¹⁷⁶。

黑格爾對於客觀性的尊重同樣表現在婚姻的形成之上，他認為婚姻最好是先由父母安排而非自由愛慕，如此則因客觀性的決斷結果在先，在此結果之下產生主觀愛慕在後，二者相結合即主客觀的統一的倫理性。但如僅由父母任意安排，欠缺主觀的愛慕而成就的婚姻，或是把婚姻當成達到其他目的的手段，如政治聯

¹⁷⁵ Hegel, *Philosophy of Right* §158.Add.

¹⁷⁶ Hegel, *Philosophy of Right* §161.Add. : “...marriage is to be defined more exactly as legal ethical love.”

姻等，都不是真正婚姻的健全形態。

簡而言之，婚姻具有三個必要環節：一、自然衝動；二、自然衝動的揚棄：提升為統一體的精神紐帶(the spiritual bond of union)；三、莊嚴的婚姻儀式(ceremony)。

婚姻是一種既發自於自然激情，又同時超越自然激情，且成為雙方恩愛、信任與共同分享所有的合法的關係。使雙方揚棄個別的獨立人格，經由倫理精神而將形成統一人格：家神(the Penates)。

(二) 兩性的差別性

黑格爾固然不是男人大沙文主義者，但對於男女關係的見解亦受限於當時客觀環境，他認為男子在家庭之外有另一個倫理活動範圍，即社會與國家，這是希臘城邦政治的觀點；而女子的歸宿本質上在於婚姻，即家庭照護。他在兩性的自然差別上有別於柏拉圖，柏拉圖認為兩性在智力天賦上是不分軒輊的，甚至在城邦中亦能充任護國者的角色，然而黑格爾則認為兩性具有稟賦上的自然差別，但是這種差別不是歧視，而是分工的需要，促使兩性的結合統一獲得互補的的生命力(vitality)。

這種差別在男性方面是天生的獨立與對外性：國家、科學；在女性方面則是感性被動與對內性：被動主觀、恪守家禮(family piety)。黑格爾認為女性是敏於細微具體事物的動物，婦女可以教養的很好，但她們天生不能研究較高深的科學、哲學及某些藝術創作。更有甚者，他認為男女的動靜本性正像動物與植物的差別，如果使婦女領導政府，國家必陷於危殆，因為她們不能認識普遍理性的要求，而是按照偏好和意見行事，在較深刻的思想及技術上的成就，男子要更勝一籌。

(三) 一夫一妻制(monogamy)

從兩性內在與外在完全結合的角度，「一夫一妻制」的婚姻關係確保彼此人

格全心全意的相互委身於對方，雙方進而達到身心一體。所以一夫一妻制是任何倫理生活所依據的絕對原則之一，如果破壞這個原則，不管是一夫多妻制或一妻多夫制，都將分裂家神，家庭倫理勢必無法完全結合一體。

同理，血親通婚亦應禁止，因為婚姻由本身無限獨特的兩性人格自由委身產生，在同血統熟識且親蜜的人之間不宜通婚，親上加親的習俗不能產生好的婚姻。黑格爾說：

「已經結合起來的，不可能通過婚姻而初次結合起來，…親密相識和共同活動的習慣都不應在結婚以前存在，而應在初次婚姻關係中發生，這種發展內容越豐富，其價值也越大。」¹⁷⁷

二、家庭發展

(一) 家庭財富

家庭以財富的形式作為外在的基礎，家庭財富是家庭成員共同勞動的成果，同時也是家庭存續的保障。家庭中家長作為家庭的代表，出外營生並管理共同財產。夫妻及子女組成家庭的核心，這種以倫理性的愛(ethical love)為基礎的家庭，比較以自然血統(consanguinity)為基礎的宗族或家族，其內部關係更加穩固親密。

(二) 子女教養

家庭倫理的核心概念涉及子女教養及家長懲戒權。黑格爾的絕對服從論，認為對子女懲戒目的不在於公正妥適與否，而是家長主觀的道德性質，藉由懲戒手段來警告子女，勿迷亂於自由任性，讓子女的意識與意志之中深刻體認並尊重普遍權威的存在。黑格爾甚至認為教育旨在於矯正子女的自我意志，並不需給子女任何理由，藉以培養子女服從感(the feeling of subordination)。

子女教育的兩種主要目的：一、在肯定目的方面：灌輸子女以倫理原則，使

¹⁷⁷ Hegel, *Philosophy of Right* §168.Add.

子女在愛、信任與服從中度過生活幼年階段。二、在否定目的方面：促使子女脫離自然任性，達到獨立自由人格，及培養其脫離家庭自然統一體的營生能力。

黑格爾明確指出若干錯誤的教育觀念：1.視家屬如奴：例如羅馬法將未成年子女為奴隸，任由家長處置，甚至買賣，只有子女或妻子處於奴隸地位時始享有財產繼承權，此為羅馬立法污點。2.教育遊戲論(The sportive method of teaching)，認為兒童的天真無瑕有其自在價值，並把教育形態都降為幼稚天真的形式，凡此不足以啟發子女對客觀精神的領悟及促成人格的成長。

三、家庭解體

家庭的解體除了因彼此不再恩愛與信賴而離婚之外，尚包括兩種類型：

(一) 倫理性的解體(The ethical dissolution of the family)

家庭的任務乃是教養子女至於成年獨立，使成為自由的人格者，當子女擁有財產及成立家庭之後，舊有家庭將退位給新的家庭。

(二) 自然的解體 (The natural dissolution of the family)

當一個家庭父與母均已死亡時，其子女依法分配既有財產財產後，家庭因自然因素而解體。

肆、家庭向市民社會的過渡

家庭的解體使成員回歸於獨立的個體地位，抽象的愛轉化為具體的生活需要與滿足，此種轉化過程具有三項特色：

- 一、家庭成員在市民社會中被分化成為個別的人格。
- 二、市民社會是為個別需要滿足服務的特殊性的結合體。
- 三、相對於國家而言，市民社會的普遍性還是一種外部假象。

市民社會是個人的結合體，其目的在於滿足個人需要，在其中家庭精神並無意義。在社會交往關係之中，愛的感覺並非必要，取代的是特殊福利的追求。

康德在《實踐理性批判》序言中說道：「自由的概念是所有經驗論者的絆腳石（the stumbling block），但對於批判的道德家而言，它是最為崇高的實踐原則的鑰匙，道德家由此獲悉他們必須合理地行事。」¹⁷⁸。但是自由概念並不是恣意而為，而是一種自律能力，即個人在意志的行動中，自己規定自己原因性的能力。就康德而言，自律不是消極的自我拘束，而是出於理性的自由意志、自我規定、自我立法。人因為自由，所以能選擇理性行為或非理性行為；因為自由，所以能選擇自律或他律、道德或不道德；如果我是理性的，追求和諧的有尊嚴的生活，認為存在自身即目的，則我必須是道德的，即依據理性所規定的道德規律行事。道德行為既擺脫動機上的特殊偏好，也擺脫目的上的功利結果，他僅依據一項必然性的誡命（a command），由此產生的道德意志及其道德人格，是一種不假外求的內省或反思，並僅奠基在一個道德意志原則之上：「我從來不應該如此行動，除非我同時願意我的准則成為一個普遍規律」¹⁷⁹。

同樣的，黑格爾亦認為人類精神的本質是自由，但是真正的意志自由既不是主觀自由，亦非客觀自由。主觀自由完全以自我意識為中心，正是所謂的任性（caprice）。而客觀客觀自由則是受到外在力量強制的自由。因此真正的自由理念，不僅具有主觀性，又必須是客觀性，二者的同一即是真實的自由，即倫理性的自由。黑格爾明確的表達：「自由精神的目的是在於使自在存在的意志作為理念而自為的存在，意志理念的抽象概念就是希求主觀自由意志的客觀自由意志。」¹⁸⁰當一個人養成倫理性格時，主觀的自我意志就消失在實體性倫理之中，個人尊嚴的基礎及實現都建立在這個倫理實體之上。基本上康德與黑格爾的倫理學均奠基在二個主要概念之上，即自由與自律，只不過康德所謂的自由是依循普遍道德法則的理性自律行為；而黑格爾則認為自由是依循倫理規範的意志自律行為。

¹⁷⁸ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, p.12.

¹⁷⁹ Immanuel Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, p.18.

¹⁸⁰ Hegel, *Philosophy of Right* §27.

如前所述，康德與黑格爾倫理觀的主要差異在於前者強調純粹義務，後者強調倫理責任。康德所謂普遍的道德法則並不是什麼高深的學問，而是喚醒心中的既有良知，不需要科學與哲學。相對於康德，黑格爾認為道德法則正是倫理法則，要求人格本性符合倫理規定，將自性完全融入群性之中。這種倫理學上的基本差別也反應在家庭關係的論證上¹⁸¹。

誠然自由與自律是康德與黑格爾倫理學的核心，但是相對於康德的純義務道德觀，黑格爾的倫理觀則在於將「人」植根於政治與社會系統之中，並為此政治社會系統所陶冶。所以有別於康德的自由觀，黑格爾自由概念也必須放到政治與社會制度中加以考察，換言之，自由是具有倫理性的¹⁸²。就康德而言，一個人之所以具有德性僅需扣問自己的良知，使自由意志依循先天法則行事；但是對於黑格爾而言，真正的德性是自我意識到自己倫理實體的一員，並忠誠地扮演好這個角色，遵守客觀法規，也遵守客觀的道德規範。

表 5.2：康德與黑格爾家庭概念比較表

家庭關係	康德	黑格爾
婚姻關係	契約論 (性的相互占有)	反契約論 (神聖的家神倫理)
親子關係	法權關係 (生育與養育責任)	倫理關係 (愛的倫理責任)
家庭教育	培養道德人格 (遵從義務性道德法則)	培養倫理精神 (遵從具體性倫理規律)

資料來源：作者自製

¹⁸¹ 參照表 5.2：康德與黑格爾家庭概念比較表。

¹⁸² John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Ed. Barbara Herman, Cambridge: Harvard University Press, 2000, pp.329-330.

第二節 倫理的特殊性：市民社會

壹、市民社會（Civil society）的基本概念

一、相互滿足需要的群體

市民社會的組成目的是以滿足各種個人的需要，但是需要的滿足必須以其他個人為中介，意即個人的需求必須仰賴其他人勞動及其成果的提供。因此，市民社會有如合作伙伴關係的群體(*community or partnership*)，不是如國家一般的緊密的精神統一體(*a union*)。

在市民社會中個人皆以自身為目的，因此其他人就成為個人達成其需要滿足的手段，但是個人特殊目的通過與他人關係的中介，在滿足自己需要的同時滿足了他人。這種人與人之間目的一手段的相互關係，藉由個別特殊需要的相互滿足為中介，形成普遍的需要體系，是市民社會的特點之一。

市民社會是調和各式特殊需要的基地，那麼個人特殊需要是否獲得完全的滿足，即個人福利是否獲得增益，是判斷市民社會是否健全的唯一標準。黑格爾稱這種以利己(*self-seeking or selfish*)的特殊性與相互依賴的普遍體系為「外部國家」(*the external state*)。

這種體系僅提供私利需要的滿足與理智的計較，所以市民社會的最終目的要求特殊性在普遍性中的全面發展，在此目的引導之下，形成必要的功能形式及管制的力量，這種自動滿足的機能表現於當我達到我的目的的同時，亦促進了市民社會的目的，反之，市民社會亦促進我的目的，此即所謂的「普遍性與特殊性的共榮共享」。有別於國家：自由的「倫理性」的統一，市民社會是未經反思的「自然必然性」的統一，我們再一次看到辯證法中自然與精神的分別。

二、社會自由發展的矛盾

市民社會的基本原則在於任由個人特殊性的自由發展，所以在創造相互滿足

需要的同時，因為個別發展的條件及能力不同，將必然呈現另一面的淫逸與貧困、驕奢與腐敗的對立現象。爲了化解此種對立，因此在主體性權利發展時，社會整體必須加入足夠的力量，以便調和各種特殊性矛盾，維持這個統一體形式。

反觀柏拉圖的理想國，將個人自然稟賦、教育發展、生活目的等完全受制在階級形式框架內，將主觀性意志完全抽離，將特殊性從實體性國家完全排除，成爲不切實際的空想。

三、社會教育

私人若想成爲社會鏈結中的一份子，必須將自我的自然必然性及需要的任性提高爲知識與理智，將追求私利的個人教養成爲具理智的社會組成份子。透過社會教育，將主觀感覺、情欲、偏好等私人任性，轉化成爲客觀性，成爲具有價值及能力的存在：社會群體中 useful 的人，黑格爾稱之爲個人的「解放」(Liberation)。

黑格爾又從主觀性自由退回到客觀性權威之下，他認爲一個有教養的人，必須雕琢並改進個人的特殊性，爲眾人之所爲而不特立獨行，就像同性質的原子一樣。

社會教育又分爲二類：

- (一) 理論教育(Theoretical training)：獲得各種觀念與知識的理智教育；
- (二) 實踐教育(Practical training)：在勞動中產生養成工作習慣與技藝。

貳、市民社會的特殊環節

首先、市民社會在特殊性上構成需要體系(The system of needs)，即我與其他人的勞動與需要的滿足；在普遍性上則有習俗(convention)，即在社會中我必須配合別人行動，接受他人的意見。其次、市民社會爲了調和既有秩序，必須具有司法行政(the administration of justice)，俾保護所有權。第三、警察(police)與同業公會(the corporation)：前者在於預防不法，後者則促進共同利益，即等級利益。

一、需要體系

(一) 需要的特性：自然的不平等

法哲學原理各領域中的對象，在法的領域中是直接的精神：人格(a person)。在道德的領域是反思的主觀意志：主體(a subject)；在家庭中是成員(a member)；在城市中是有產者(a burgher/*bourgeois*)。如果從需要體系來說，則是物質的人(a man)：勞動與欲求¹⁸³。

藉由需要的多樣性，分散需求標的與淡化對同一物品的需求程度，避免對同一物品過度需求。相反的，社會需要的精緻化(over-refinement)則要求無窮無盡，導致奢侈及相對的貧困。

需要體系不僅因個人資本、技能、稟賦發展的差異性及偶然機遇，創造出「特殊財富」(the particular wealth)，在互相滿足需要的結果之下，每個人在為自己取得生產享受的同時，也同時為其他一切人的享受而取得生產，這種「生產－消費」體系本身是一個「普遍財富」(the general Wealth)，是由自然的不平等所創造的特殊財富所組成，具有各種等級差別的有機整體(an organic whole)。如果漠視自然的不平等，要求齊頭點平等，正是所謂抽象的平等，黑格爾認為這類要求屬於空洞理智的蠢見。

(二) 等級 (Die Stände/The class)

市民社會中源於自利心及勞動分工所發展而來的等級差別，是市民社會轉向國家的重要中介，國家的目的不是要求消滅等級，反而要鞏固並健全它們。

黑格爾說：「如果說國家的第一個基礎是家庭，第二個基礎就是等級」¹⁸⁴。

作為市民社會穩固基礎的等級劃分，依據辯證法：直接→反思→普遍，可以依其概念分為三類：

¹⁸³ Hegel, *Philosophy of Right* §190.Note.

¹⁸⁴ Hegel, *Philosophy of Right* §201.Add.

1、直接的或實體性等級(the substantial class)：農業。

「實體等級」以土地耕種及產生自然產物為其財富，直接以土地為對象。農業等級著重於土地繼承與勞動力的集中，內部充滿家長制的倫理性格，形成大家庭與相互信任關係，農業首先奠定了國家成立的基礎。農業等級依賴自然恩賜，天性傾向於逆來順受、屈從。

2、反思的或形式的等級(the reflecting or formal class)：手工業、工商業。

「產業等級」(the industrial class)以對自然產物加工製造為職業，著重於勞動技藝、反思、理智。例如以個人勞動滿足個別需要的手工業 (manual labour)；以集體勞動滿足普遍需要的工業(manufacture)以及商品及其抽象價值(貨幣)交換的商業 (commerce)。產業等級則促成城市產生，傾向自主，自尊、自由與秩序。

3、普遍的等級(the universal class)：國家公務員。

「普遍等級」以社會普遍利益相關的事務為職業，在對國家的服務勞動中獲得私人的滿足。

(三) 等級形成因素

1、客觀的特殊性：天賦、出身、環境等自我無法決定的因素，例如柏拉圖所精心設想的理想國、印度種姓制度(the caste system of India)等。但是如果等級差別成爲一種既定的權力或利益，則社會秩序將因內部的腐敗而面臨顛覆。

2、主觀的特殊性：主觀意見及私人自由選擇，即等級差別由個人職業選擇及功績來決定，二者同樣必須相互滲透。黑格爾歸納說：

「當客觀秩序接納主觀特殊性，並給與它權利及地位，它將成爲市民社會生氣盎然的原則，激勵思維活動、及促進功績及尊嚴發展。如果承認在市民社會及國家中，由理性必然產生的東西應以主觀自由選擇為中介，那麼通常所謂的自由理念

將獲得更完全的規定。」¹⁸⁵

個人在市民社會取得發展的基礎，必須外在尋求等級歸屬，成爲一個等級的成員；內在具備等級認同，即等級的倫理性：正直與等級榮譽(rectitude and class-honor)，藉此一個原本孤立的人而成爲一個「人物」(be something)，其完整概念將於「同業公會」中呈現。

二、市民社會中的司法

在抽象法之中，個人所認知及意志所追求的莫過於圍繞在「人格」與「財產」，「法」仍是作爲維持群體運作的共同規定，未經反思的抽象法。然而在市民社會中，抽象法必須成爲保護「所有權」的現實的法，此即法律與司法(the administration of justice)。

司法在市民社會的功能可以歸納如下：

(一) 法的公平與有效性

司法旨在維持一種普遍的人格尊嚴，即人本身即是目的而非手段，因此法的首要特質是法的公平性，藉以在多種實際需要及需要的滿足相互交織在一起所造成的衝突之中創造穩定秩序。

法的有效性建立在知與行兩個方面：

- 1、在理論方面，法是能被認知的(being known)；
- 2、在實踐方面，法是能踐行的，具有公認效力(being valid)。

所以法的客觀性在於：它被普遍認知具有客觀普遍有效性(becoming known as universally valid)，就是市民社會中的實定法(positive law)。

實定法即法律，抽象法經由一定立法程序轉化爲市民社會中可被認識的、有

¹⁸⁵ Hegel, *Philosophy of Right* §206.Note.

效的規定，甚至提升為具有民族特質的法律體系，換言之，法律必須具有普遍的法的形式與內容。黑格爾說：「真正的法典不同於習慣法的匯編，是從思維上來掌握及表達法的各種普遍性原則及其規定性。」¹⁸⁶

（二）實定法的特性

- 1、法律必須經一定的立法程序賦予實定的形式。
- 2、法律內容涉及市民社會中的所有權及契約及維繫社會中必要的倫理關係。
- 3、道德及宗教戒律屬於個人內心生活，不能成為實定法規定的對象。
- 4、司法裁決是將法律規定適用於案例，在裁決上是一種量與質的東西公平價值衡量。
- 5、法律應為人所共知，例如暴君把法律掛得高到人們無法讀它；或者將法律淹沒在茫茫書海、判例匯編中，都是違反法律概念的作法。
- 6、對法的認識不需要專門家，正如我們不須鞋匠幫助便知鞋子適不適腳一般。

（三）實定法的辯證

1、內容與適用

就內容規定而言：法律一方面要求簡單易懂，另一方面又要求完備無缺；就具體適用而言：一方面要求法秩序的穩定，另一方面又不斷的更新規定。所以從辯證法看來，所謂私法的完整性只是永遠地向完整性的接近而已。誠如黑格爾所說的名言：「好的敵人是最好」¹⁸⁷，指的就是法律體系的不斷趨善性。

2、設定與承認

抽象法領域中的占有，在市民社會中透過一定的法律規定與程序，對所有物

¹⁸⁶ Hegel, *Philosophy of Right* §201.Add.

¹⁸⁷ Hegel, *Philosophy of Right* §216.Note: “the enemy of good is the best. (*Le plus grand ennemi du Bien c'est le Meilleur*)”

的占有經過承認與設定，成為對世有效的所有權，這種主、客觀的同一，正是辯證法的根本。黑格爾指出：

「我的意志是合理有效的，在於得到別人承認，在此我與他人的主觀性消逝，意志必須達到確定性、獲得保證及客觀性，祇有通過形式才能獲得它們。」¹⁸⁸

3、法益的轉換

犯罪行為在概念的推演上，由原先對個人法益的侵害轉換為對社會法益侵犯，在市民社會之中，犯罪行為成為具社會危險性。自社會的整體角度來看侵害的嚴重性，比起從個人的角度來看侵害的嚴重性，前者當然要淡化得多了，因此現代刑罰比起古代大為減輕得多。如果將犯罪當成一種假象，而刑罰做為否定犯罪之後的肯定，在以個人利益及報復為主的古代思維，比較以普遍社會理性為思維的現代世界，對於犯罪形態與刑罰的質量當然有所不同。

黑格爾雖然認為不可能存在永恆不易的法典，即法律的變動性。但是並非等同於自然法的不存在。因為在此僅表明形式法是特殊而非普遍的，因此法律生命具有時間性。

在市民社會中，對犯罪的懲罰不在是主觀偶然的報復或復仇(Revenge)，而是獲致穩定普遍的法秩序。在客觀方面，刑罰使法律與其自身調和，對犯罪的揚棄，法律獲得實現並回復原狀；在主觀方面，犯罪者與自身調和，犯罪行為人認識到法的尊嚴並接受法的制裁，是自身對自身的懲罰行為，在此一過程中個人回復為原初完整人格，而法則獲得正義的滿足。

(四) 法律的執行

「自在的法」要變成「自為的法」，必須讓法的普遍性被認識且使其具有效力，且擺脫私人意見、主觀感情、特殊利益，此種公權的行使即屬於法院(The Court of Justice)。

¹⁸⁸ Hegel, *Philosophy of Right* §217.Add.

從客觀性的角度來看，司法是理性的產物。在專制時期，家長制的思維認為法院的審判是國王單純善意或仁慈，黑格爾則認為法律制度的產生是必然的且合乎當時的理性。

從主觀性的角度來看，司法是對自由的壓迫及制約，黑格爾則認為司法是公共的權力與義務，不以個人或某機關之任性為依據。黑格爾開明地說：

「在近代國王必須承認法院就私人事件對他有管轄權，在自由國家裡，國王敗訴是慣見之事」¹⁸⁹

（五）法律的公開性

基於主觀意識的權利要求對法的認識，因此法律必須公布以利周知(the public promulgation of the laws)。另外，對於個別案例的外部手續及法律理由，不僅涉及當事人利益，其社會性也涉及一切人的利益，因此審判必須公開(the publicity of the sentence)。

審判涉及兩方面，對別事件的認知以及將該事件歸屬於法律之下，即事實認定與法律適用。而司法的公開表明法之效力在於取得公民信任，即公民對法的信任屬於法的一部分；作為普遍性的法應當讓所有人所共聞共知，以獲致公民對法院依法判決的誠服。

（六）司法正義與衡平

法律的僵固性使其實質意義與時代精神脫節，進而使得原本的公平成為不公平，因此實定法必須有補救管道，如衡平法與陪審制。

「衡平法」(The law of equality)講求事實而排除瑣碎程序，彌補死守程序法犧牲個案正義的缺失；而「陪審制」(Jury)則彌補法院裁量與社會正義之間的落差。因為基於對自由思維主體的尊重，對於事件本身的認識與評判，並不全然依

¹⁸⁹ Hegel, *Philosophy of Right* §221.Add.

靠理智的繁複推理，而是憑藉感性直觀，這是每一個有教養的人都能作的事，在此陪審法庭作為罪犯與法官之間的中介，由陪審員的主觀信念與良心，將法律與市民社會的真實生活聯結起來，使法院裁決不致與時代脫節。

黑格爾認為法律依其專業很容易形成一個特別的法律等級，一般平民在面對這個等級時，其地位有如對法一無所知的「農奴狀態」，所以這個等級必須加以限制，經由法律公告、審判公開及陪審法庭制度，主觀自由的權利才能獲得滿足。

三、保安警察(Police)

(一) 警察目的

司法制度是對所有權及人身的不法侵害的防止，但整個社會需要體系，除了保護所有權及人身安全之外，更在於促進個人生活及特殊福利的滿足，所以必須輔以其他權力，即保安權力(the universal guarantees security)。

在肯定方面，保安權力保障及監督涉及共同利益以及共同使用的手段及設施的安全，並做為生產與需求者之間不同利益的平衡與調整力量、對外貿易資訊的提供及指導等。在此所謂公權力的「調整力量」，是修正過度的市場機能，將盲目沉浸於自私目的的利益調整使回復到社會整體利益。

在否定方面，保安權力必須防止的二個方面：1、補救性：對於偶然任性的犯罪行為的防止並移送法院；2、預防性：涉及市場秩序的誠實交易及防範偽劣商品的檢查、對於個人原本合法的行動本身可能失控而造成他方損害或形成不法的防止。

在黑格爾看來，保安監督細節無法作成普遍規定，對於是否有害、是否有嫌疑、採取或不採取禁止、監視、查詢、盤問等等，沒有一定界限，一切都由習俗、整體國家制度的精神、實際狀況的危險性來作決定¹⁹⁰。所以凡涉及社會生活的各方面，包括維護路燈、橋樑、維持市場必需品價格、衛生保健等都屬於保安責任

¹⁹⁰ 參見 Hegel, *Philosophy of Right* §234.

範圍。

(二) 保安權力與個人權利

黑格爾既認為保安權力範圍細節無法詳細規定，但他也肯定凡有權者必濫權的鐵律，因為警察會把一切可能事務都納入它的範圍內，因為在一切事物中，都可找到一種關係使事物成為有害的，導致對於警察的普遍的厭惡。

如果合理的詮釋這種濫權的可能性，黑格爾的話語中未及說出的是：如果過度擴張此種保安權力，則市民社會將無自由可言。

四、同業公會 (*Die Korporation/The Corporation*)

(一) 同業公會與成員

如前述黑格爾依辯證法將等級分為三類，即農業等級：家庭、土地及自然生活的直接普遍性；普遍等級：公務員與國家的普遍物；以及產業等級(*The middle or commercial class*)：集中於特殊物，勞動與生產需求，並藉由社會分工形成多樣的同業公會。

同業公會的 formed 係基於勞動組織的同質性，具有相同技能的成員共同聯合起來，藉以謀求該專門產業的特殊利益，即照顧公會及成員的利益、接納並教育培養具特定技能及正直等特質之會員。

(二) 公會的功能

作為一定公會的會員，表示自身具有一定技能及謀生能力，無需其他認證，在公會中個人擁有其應有的等級尊嚴(*class honour*)。換言之，同業公會提供成員穩固的家庭基礎及財富，並於必要時提供救助措施。反之，個人如不能成為公會成員，在社會中如同無根之萍，毫無等級尊嚴可言。因此同業公會的地位有如會

員的「第二個家庭」¹⁹¹。

同業公會的重要性在於促使個人從謀求一己私利的地位（個別性）轉換為公會群體共同利益（特殊性）而自覺地無私奉獻。同業公會同時提供個人參與社會普遍活動的機會，為後續的國家公民（普遍性）的轉換進行奠基工作。

參、從市民社會過渡到國家

從結果論，黑格爾說國家是市民社會的真理；從過程論，國家的存在有兩個重要基礎，一個是家庭，另一個是市民社會中的同業公會。形成家庭理念的內核為婚姻的神聖性、直接的倫理：愛與家庭財富；而形成同業公會的內核為同質性成員、反思的倫理性：等級尊嚴與等級認同。

整個法哲學理路至此明朗，從直接倫理(家庭)通過分解為特殊倫理(市民社會中的同業公會)而達到普遍倫理(國家)的這種辯證發展，是黑格爾對國家概念所作的科學性分析。

¹⁹¹ Hegel, *Philosophy of Right* §252 : “...In general it must stand to its members as a second family”

第三節 倫理的普遍性：民族國家 (The nation-state)

壹、國家：倫理理念的最高階段

一、自在自為的精神

國家如同家庭與市民社會，是現實化的倫理理念，但是在家庭與市民社會之中，主觀性與客觀性、特殊性與普遍性的分別依然存在，易言之，普遍性仍未獲得個別性的認同。國家的內涵是「能知而自知」且「能行而自行」的倫理精神，可以簡要的表示如下：

國家的倫理性 ⇨ 普遍性與個別性的統一 ⇨ 客觀自由與主觀自由的統一 ⇨ 依據普遍法則自在且自為的行動體。

國家是倫理理念現實化的最高階段，在國家中，倫理精神實體成爲一種真實的存在，擺脫了主觀與客觀的矛盾關係，使二者融合爲一，從能知(意識)提升爲自知(自我意識)，從能行(行動)提升爲自行(實踐)。國家由理念思維中解脫出來，轉換自我成爲活生生的生命，它的外在生命表現於一個民族的風俗習慣中，它的內在生命存在於個體的自我意識及行動之中，即公民對國家的虔敬情感，這種神聖的民族情感比起家神 (the penates) 來說，在倫理概念上屬於更爲高階，因此，黑格爾將之比喻爲「雅典那」(the spirit of a nation, Athene)¹⁹²。

二、普遍意志的自由

個人或市民社會的特殊性提升爲國家的普遍性，但個人的特殊性同時亦在國家中獲得真正的自由。此種自由的本質是個人的道德義務性，換言之，個人以國家作爲他的客觀性、真理性及倫理性，只有在國家之中，個人的特殊意志才能獲得真正的滿足。

盧梭在社會契約論中提出普遍意志作爲國家的最高指導原則，黑格爾認爲此

¹⁹² Hegel, *Philosophy of Right* §257. Note

種意志不是絕對合乎理性的意志，而是個別意志的共同性，這種社會契約的基礎在於個人的任性及同意，破壞了國家作為客觀精神實體的絕對權威及尊嚴¹⁹³。因此，當法國大革命企圖依據這種抽象思想建立國家制度的嘗試，終於淪為一場暴虐災難，甚至以絕對君主制復辟收場。很明顯的，黑格爾反對社會契約論的核心概念「個人意志原則」，他認為主觀自由僅是倫理理念的一個環節，甚至是必然被揚棄的原則，而客觀意志是自在的理性，如果欠缺個人的認識與希求，也僅是片面性，不足以體認國家作為現實且自在自為的倫理實體的偉大與尊嚴。

貳、國家理念的環節 ¹⁹⁴

依辯證法：個別性→特殊性→普遍性規律，國家理念亦可區分為三個部分：

首先、個別性：個別的國家的內部政治，分析國家機體內部的國家制度或國家法。

其次、特殊性：國家與國家之間的外部政治，分析國際法關係。

再者、普遍性：國家的絕對精神理念，分析國家在世界歷史進程中的具體內容。

一、國家的個別性：國家法

（一）現代國家的原則

1、國家在於表彰主觀性原則

國家作為倫理實體，不在於全然犧牲個別利益，而是使特殊利益獲得完全的發展，同時個別性的權利也受到足夠的承認。換言之，國家的普遍利益正是個人的最高利益，個人在追求利益的同時並以國家的普遍利益為其自身的目的。現代國家的本質是普遍性與特殊性的完全自由相結合。

在個人志業方面，個人作為國家的成員，亦同時為家庭及市民社會的成員，

¹⁹³ 參見：Hegel, *Philosophy of Right* §258. Note

¹⁹⁴ 參見：Hegel, *Philosophy of Right* §259.

基於精神的自由本質，此種職務以他的主觀自由(自由選擇)為準，不任由自然性(出身、品第、血統)或客觀性(如柏拉圖理想國由國家指定階級)主導。誠如黑格爾所言：

「現代國家允許主觀性原則，而獲得強健及深化，即在其自身完善成為完全獨立的個人特殊性，而同時將其帶回到實體性的同一，並保持特殊性在國家的原則中。」¹⁹⁵

「家庭及市民社會的利益必須與國家聯結，然而普遍目的如果沒有特殊性的私人知識及意志，將無法前進，所以特殊性的權利必須保持，……只有當普遍性與特殊性這兩個環節都表現出它們的力量時，國家才能被視為是肢體健全及組織良善的。」¹⁹⁶

2、國家之中權利與義務具同一性

國家的存在不僅是家庭與市民社會的外在必然性基礎，同時也是家庭與市民社會的內在目的，此種個人特殊利益與國家普遍利益的統一，反應在個人對國家盡義務等同於享有權利，換言之，在國家之中，個人的權利與義務是同一的。

權利的概念是自在的，它不會主動給予個人，而是我必須去主動爭取的，涉及我的特殊自由方面；然而義務卻是拘束的，要求我遵守服從的，涉及倫理實體的普遍性自由方面。在抽象法與道德領域，權利與義務並非結合在一起的。在私法領域，權利義務通常反應在所有權契約之中，屬於彼此對價關係；在道德的領域，往往要求拋棄我的權利，並以單純的道德義務作為品格高尚的表徵。

然而在國家中，我所負的義務同時是我的權利，因為國家的利益及目的同時是我的利益及目的。雖然義務對於個人而言是一種強制，但當在履行公民義務時，個人身體生命及財產都受到國家保護，並獲得作為群體成員的意識及自尊，當公民為國家盡其義務時，不僅保全並發展自己，國家亦因此而得以長存。為此，

¹⁹⁵ Hegel, *Philosophy of Right* §260.

¹⁹⁶ Hegel, *Philosophy of Right* §260.Add.

黑格爾說：「國家是達成特殊目的及善的唯一且根本的條件。」¹⁹⁷

3、國家是自由與必然性的理性結合

國家內部的兩個支柱是家庭與市民社會，家庭是直接倫理，家神與無私的愛，但欠缺理性反思性；而市民社會的基礎是知性計較，欠缺倫理精神。因此必須有一個更為高尚的普遍客觀性來調合家庭與市民社會之中的矛盾，這種客觀規律，或者說必然性的理性力量，就是國家制度。

國家的存立以個人對國家的信任及忠誠為倫理基礎，這種愛國心(patriotism or patriotic feeling)，不是一種主觀偶然的情緒，而是對倫理實體的確信及習慣，一種對國家的至高的信任感。國家的基礎不在於行政高權，而在於這種對國家的赤忱情感。

身為國家的公民，我的理性真理是：「我的特殊利益及目的涵蓋及保存在國家的普遍利益與目的中」。所以國家對我而言並非外在於我的他物(another)，當個人意識到這個普遍真理，則個人雖在國家的規律之內仍獲得具體自由。

如前所述，個人在作為家庭成員及同業公會會員中意識到超越個人利益的普遍的東西，在此普遍性之中，個人獲得自身的安全、能力、職業與發展，私人人格將轉變為公共人格，而特殊自由亦轉變為公共自由。可以想見，個體在群體之中，所希求的不僅在於個別利益，更需要追求普遍性，這是人類與生俱來的社會性，如同古希臘哲學將人視為政治的動物一般。誠如黑格爾說：

「理性的規律與特殊自由的規律相互結合，我的特殊目的與普遍物同一，除此國家有如空中樓閣。俗云：國家的目的在於公民的幸福，實真確無誤。」¹⁹⁸

¹⁹⁷ Hegel, *Philosophy of Right* §261. Add.: "...The state is the sole and essential condition of the attainment of the particular end and good."

¹⁹⁸ Hegel, *Philosophy of Right* §265. Add.: "...Everything depends on the law of reason being thoroughly incorporated with the law of particular freedom. My particular end thus becomes identical with the universal. In any other case the state is a mere castle in the air. In the general self-consciousness of individuals the state is actual, and in the identity of particularity and universality it has its stability. It has often been said that the end of the state is the happiness of the citizens. That is indeed true."

認識國家理念的崇高與偉大，是個人理性的必然性，而將這種認識化為具體實踐的力量，亦是一種必然性，然而這種認識與實踐並非出於高壓脅迫，而是出於主觀自由。就此而論，客觀精神的倫理實體作為認識與實踐的對象，是必然性與自由的雙重結合，因此國家成為國家機體(the organism of the state)，既是必然性及絕對自由的精神理念，在現實上又是政治國家與國家制度。

(二) 國家制度的分化

1、國家有機整體與分化

國家制度乃是國家自我發展與保存所必然產生的東西，其內容並依不同的功能、職務、活動而分化，但是分化的每一部分又非獨立分離，它們構成完整的國家有機體(an organism)。換言之，國家從精神的角度來看是絕對的普遍物，以自身為目的並將特殊利益包容及保存在其內。因此黑格爾認為政治制度是一種必然性，國家精神理念必然自為地分化為各種權力規定。

政治制度即國家法的範疇，顯現在國家的內部關係「文治」(the civil power)與外部關係「武功」(the military power)上。如前所述，國家制度是國家依其概念合理區分及規定自身的過程及結果，各種分化權力本身是一個整體，但是權力彼此之間又構成一個完整的國家機體。

孟德斯鳩的權力分立學說將國家權力之間看作是相互抗衡牽制的關係，絕不可能促成國家成為一個有生命的統一機體。因此對於國家制度的理解，黑格爾認為應從哲學的倫理概念中去掌握，不可能從主觀的心情或客觀目的及功利計較中產生。

2、國家制度分化內容

依據辯證法：普遍性→特殊性→個別性三個環節，在國家制度的權力劃分為

立法權、行政權及王權三者¹⁹⁹。

- (1) 立法權(the Legislature)：規定及建立普遍物的權力(法律)。
- (2) 行政權(the Executive)：使特殊領域及個別事件從屬於普遍物。
- (3) 王權(the Crown)：主觀性絕對權力，作為最終決斷權力的意志。

黑格爾是站在君主立憲制(constitutional monarchy)的視角去闡釋現代國家制度。他說：「國家成長為君主立憲制乃是現代的成就，實體性的理念獲得了無限的形式」²⁰⁰。

依據新發現及出版的黑格爾在海德堡大學講演：「自然法與政治科學：法的第一哲學」的隨堂筆記²⁰¹所示，黑格爾稱之為國家的概念(The concept of the state)，將國家視為有機體，國家的生命(The life of the state)劃分為三個環節：

- I. 作為有機體自我相關的憲法(國家法)
- II. 作為自給自足的個體性與其他國家相關的國際法；
- III. 作為國家種屬的普遍理念與絕對權力的歷史；

其中，國家法又內化為三個環節²⁰²：

- I. 普遍的理性意志：憲法自身及立法權。
- II. 普遍意志的特殊化：行政權。
- III. 個別意志作為最終的決定：王權(Sovereign；Princely power)。

此處的個別性：王權，同樣包括了普遍性憲法及法律、特殊性的諮議(counsel)

¹⁹⁹ 黑格爾認為康德將國家權力區分為獨立的立法權、行政權與司法權是錯誤的，因為不符合國家作為有機整體的概念。參見：Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science : The First Philosophy of Right* (Heidelberg 1817-1818), Transcribed by Peter Wannenmann, Tran. by J. M. Stewart and P. C. Hodgson, University of California Press, p.232.

²⁰⁰ Hegel, *Philosophy of Right* §273. Note. "The perfecting of the state into a constitutional monarchy is the work of the modern world, in which the substantive idea has attained the infinite form. p.219

²⁰¹ Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science*, P.226.

²⁰² Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science*, P.232..

以及個別性的君主（monarch）。由此種分類看來，王權並不同於君主，而是一個國家制度的整體。

（三）對國家制度的理解方式

1、以「數量」來理解國家制度

將國家制度區分為君主制、貴族制、民主制，表現在人的數量上（主權者為一人、一些人、所有人）的外在差別。在君主立憲制則解釋為：君主為單一的人、行政權為一些人、立法權為多數人，即君主制中的貴族及民主要素。

2、以「性質」來理解國家制度

將「美德」（virtue）視為民主制的原則、「節制」（Moderation）作為貴族制的原則、「榮譽」（honor）作為封建君主制的原則。此種區別忽略了國家制度乃是合乎理性的法律形式而非主觀情緒的形式，而公共權利亦非等同於私人利益。國家生活亦不能只建立在一個獨裁君主的主觀偏好、想象、意見之上。

3、以倫理性來理解國家制度

黑格爾認為以上關於質與量的區分都是無意義的，對於認識現代國家制度的真正標準無他，即容許「主觀性自由」（道德）並尊重「客觀理性」（法），否則都是對於國家形式片面的理解。

國家制度可由二方面加以考察，其一是串聯國內一切關係的法律，其二是人民的風尚與意識，而這兩種國家制度的內、外在顯現全部奠基在「民族精神」之上，所以國家制度的現實性決定於該民族的主觀自由，即該民族的自我意識的特性及發展。

民族精神既有主觀自由，則每一個民族都有其特殊性，僅適合於它本身而屬於它的國家制度，所以強加一個先驗的(a priori)、自以為合理的制度給與一個民族並非合乎國家的理念。如拿破崙統治時期藉由統一法典的推廣，先驗地

給征服的國家賜予同一的國家制度，與各國風俗民情完全脫節，後果當然不堪想像。國家的發展是歷史的業績，需要緩慢的時間洗鍊。誠如黑格爾所言：

「國家制度不是單純被製造出來的東西，它是歷史之作，它是理念、在某一民族獲得發展的理性的意識。」²⁰³

(四) 國家與宗教

1、對宗教的幾種非現實理解

- (1) 至高性：宗教是國家的基礎，國家立基於宗教之上，即所謂的教會國家。
- (2) 彼岸性：宗教是俗世壓迫的慰藉，除了俗世之外，宗教提供信徒死後的「上帝之城」。
- (3) 脫俗性：宗教反對及漠視塵世利益，謙遜容忍是至高的美德。
- (4) 超理性：宗教以迷信為內容，將自然物置於理性之上，如印度將牛、猴等動物看作比人高一等生物來崇敬。

2、基督宗教的特性

黑格爾認為基督宗教的本質具有幾點特性，概而言之即：「主張絕對真理」、「追求直觀虔敬」及「漠視現世利益」。此種宗教思維，將現實視同虛幻，將上帝當成永恆不變的真善美的化身，並在其中獲得人生最高的滿足。

基督宗教主張的是抽象的善，極易由主觀任性去主導，並將虔敬的力量轉化為宗教狂熱，否定法規制度，排斥私有制、婚姻、市民社會的關係及勞動，甚至對抗國家。

因為宗教具有對外拒斥認識客觀真理以及對內堅持抽象真理的思維方式，對外在的極端否定，可能轉化為手持上帝之劍，破壞俗世秩序或者嚮往上帝之

²⁰³ Hegel, *Philosophy of Right* §274. Add: "A constitution is not a mere manufacture, but the work of centuries. It is the idea and the consciousness of what is reasonable, in so far as it is developed in a people."

城，漠視俗世權威。

3、國家與宗教的關係

(1) 上、下位關係

黑格爾認為宗教並無特權自外於國家秩序之外，真實的宗教應該承認並支持國家，以儀式及教義進行教化，以達到國家的普遍目的。反之，國家亦應支持及保護教會，使達到宗教傳播及教化目的。教會成員乃是市民社會的一員，應受到法律規律的約束。國家並不需排斥宗教，對於內化的不同宗教應採寬容態度，但是具共同信仰的教徒一旦組成教會，就必須受到警察權的監督。

(2) 內、外在關係

宗教教義屬於內在良心生活的範疇，即道德領域，而國家則是屬於倫理原則，二者都會尋求現實化自己，因此國家與宗教在現實化過程中會產生匯合或背離的情形：神的王國(無限的王國)與塵世的王國(有限的王國)的鬥爭。

倫理精神終究證明宗教是不能凌駕國家機體之上的，宗教的園地是內心道德生活，國家必須予以尊重，但教會如果掌握刑罰權，將會變成暴虐的宗教。因為宗教虔敬聽從的是主觀感情與內在良心，這種內在性不需要說明任何理由，而宗教狂熱則是不容異己，不會允許與它相異的東西自由發展，因此宗教本身不能成為統治者，否則自由的特殊環節將消失殆盡。

4、國家是一切客觀理念的真理

國家為了保護客觀真理和倫理生活的基本原則，對於主觀意見可以置之不理，特別是當壞的意見形成腐蝕現實的力量時，國家必須反對它。

在這裡，我們可以隱約察覺，在黑格爾心中，哲學、科學與宗教都是替國家理念服務的。但是這種理解並不足以證明黑格爾是國家主義者，因為核心問題在於「國家理念」的內容為何？這也正是「好的國家」與「壞的國家」的分野，黑

格爾對於國家的理解始終未放棄主觀性的環節，黑格爾說：

「國家的現實性是普遍性(整體利益)與特殊性(特殊目的)的統一，如果這種統一不存在，就不是現實的，即使它達到了實存。所以一個壞的國家是僅僅實存著的國家，一個病軀也是實存的東西，但它沒有真實的實在性。……. 一個壞的國家僅是塵世的和有限的，但一個合乎理性的國家自身是無限的。」²⁰⁴

5、國家理念的特性

- (1) 國家是機體不是集合體。
- (2) 國家職能不是君主的私有財產。
- (3) 國家基於義務關係而非意見與偏好。
- (4) 主權是國家一切權能的理想性。
- (5) 專制(despotism)是以特殊意志代替法律；而主權是在立憲、法制的統治下，構成特殊領域與職能的理想性環節。封建君主制與專制政體之所以毀滅，原因是國家的最高權力只在於保存創造自己，而不同時保存創造其它部門。
- (6) 國家利益與特殊利益的競合：在和平時，特殊領域的發展促成自己的相互保存及整體的保存；但在災難時，主權有責任犧牲特殊領域原本合法的環節來拯救國家。

參、國家制度的辯證分析²⁰⁵

如前所述，黑格爾在前段將立法權視為普遍性、行政權為特殊性、君主為個別性，則國家之最高權將為普遍性的立法權，這是一般民主制的合理性推論。但是，黑格爾又認為君主是最高的，因此產生邏輯上的錯謬，即普遍性與最高性的不對位，因此，在此處另創以「王權」，代表一種統一的理念：國家人格或者主

²⁰⁴ Hegel, *Philosophy of Right* §270. Add.

²⁰⁵ 此處對於黑格爾的政權分類予以修正，即以王權為整體、行政權為特殊性、立法權為普遍性、君主或國家人格為個別性，似乎更契合黑格爾辯證精神。

權者。如此說來，關於國家的辯證分析應修正為：

I. 國家整體：主權（王權）

II. 國家普遍性：立法權

III. 國家特殊性：行政權

IV. 國家個別性：君主

國家主權是三者的結合，其中表明：君主不等同於主權(王權)。

一、王權 (The Crown)

(一) 絕對的無限權力

黑格爾所謂的王權並非單指君主權力，而是作為國家理念的峰頂，包含整體國家制度的全部環節在內。黑格爾說：

「王權的第三環節即自在自為(絕對)的普遍物(倫理)，主觀上來看是君主的良心(道德)，客觀上看來是整個國家制度與法律(法)。王權以其他環節為前提，而其他環節也以王權為前提。」²⁰⁶

依辯證法，精神與自然界是不同的，在自然界中單一的個體是共處並存的，而在精神界，個體差別性並不影響它們的同一，相反的，它們的同一性正是涵蓋彼此的差別在內。

王權作為國家有機體的精神化身，具有絕對的自我規定性，是自我已規定、絕對自由與無限性。王權代表國家的整體生命，依功能分化為各種組織，但是整體上只存在一個精神共同體。在國家中，雖然內部分化為個別等級、團體、同業公會等，但是這些群體都無法脫離國家而自存，因為它們源於國家而繫屬於國家。國家特殊職能或權力之最後根源正是國家的統一有機體：國家主權。

²⁰⁶ Hegel, *Philosophy of Right* §285.

(二) 官僚體系

國家內部既然依不同功能而合理分化，其中特殊的職能與活動需要不同專業的個人來執行，當然這些個人並非以其個人的身份來執行職務，而是他們的專長特質，因此國家職能不可能成爲某些特權階級的禁臠，國家官職不是私有財產，亦不可能成爲出賣或遺贈的東西。

(三) 君主：國家人格(the personality of the state)

1、君主作爲主權的代表

主權作爲國家的普遍意志，即國家人格，此理想性的現實化，藉以充任國家職權的最終決定者及國家活動的啓動者，就是君主，國家人格在君主身上獲得現實性。

2、君主代表國家的最終決斷者

依據推理，人格是一個抽象法的概念，作爲主體的人是概念的現實性，所以當人格成爲真正的人，即概念獲得它的現實性時，才是理念的真理。就此而論，黑格爾認爲君主的產生是自然合理性的，君主的概念不是人爲的衍生物(derivative)，而是國家精神概念之下必然的神聖產物，充當國家意志的自我規定的最後決斷者。

3、外部決斷與理性決斷

在現代文明之前，國家概念尙未發展成熟，國家內在的有機環節尙未合理分化，雖然群體之間仍有最後決定者，但這些決定者並不是依據自身的自由意志及理性作決斷，而是依據迷信。如希臘城邦或羅馬帝國時期，往往於神諭、動物內臟、鳥的飲食、飛翔等求得國家大政的最後決斷。在現代文明，意志已經把對象由外在的彼岸轉爲自己的內部世界，並在其中思維及認識自己，這是「自我意識」的啓蒙，也是人類真正自由的開始，古代世界與現代世界的差別即在此。

4、主權與君主

君主與國家主權並不等同。國家主權是完全自我規定的意志，但君主則沒有剛愎自用、為所欲為的餘地，君主將受到其他國家特殊職能的束縛。黑格爾認為當國家制度健全且鞏固時，君王除了簽署批可法令文件之外，更無其他事可作²⁰⁷，因此在理想的立憲國家，君主其實僅是一個國家統一的精神象徵。

立憲君主制不等同於絕對君主制或暴君制，黑格爾對於拿破崙的觀感由「馬背上的時代精神」轉變成「獨夫」之流，原因無它，因為普遍性的真理要在特殊性中才能顯現，而非消滅特殊性，所以，真正適格的君主是壓抑一己之私的。

5、君主世襲制

黑格爾是君主世襲制的辯護人，他所持的理由很簡單，即自然必然性：國家意志必然有最後決斷→國家必然有君主→君主必然是天生的。他說：

「國家意志的最後決斷是簡單直接的個別性，因而是自然的。正如君主源於自然出生，天生註定成為君主。」²⁰⁸

他認為世襲制的優點是君主與自然出生相結合能避免王位出缺時的派系傾軋。這種由家長制(the patriarchal principle)發展而來的長子繼承權(the law of primogeniture)已成為國家合理制度的一個重要環節。這種世襲制度已與公共目的與自由相互聯結為完整的國家制度，並相互保障彼此。黑格爾說：

「在有機關係中，不是部門與部門發生關係，而是肢體與肢體間發生關係，每一肢體在完成本身職能時，也保存了其它肢體，對每一肢體而言，保存其它肢體同時是它自我保存的實體性目的及結果。」²⁰⁹。

6、反契約論

²⁰⁷ Hegel, *Philosophy of Right* §279.Add.

²⁰⁸ Hegel, *Philosophy of Right* §280.Add.

²⁰⁹ Hegel, *Philosophy of Right* §286.

黑格爾反對君主民選 (Freely to elect the monarch)，因為民選制將君主視為國家最高的官吏，而其統治依據是一種人民與君主的社會契約關係。契約論將國家關係看成發自個人的偏好、意見、任性與多數人的委任，國家制度淪於當選者的誓約，國家權力仰賴於私人恩賜，官職成為私有財產，與倫理實體之精神有所違背。

二、行政權(the executive power)

(一) 行政權的功能

黑格爾認為行政權是對於君主決定(the monarch's decisions)的執行與適用，包含審判權及警察權(the judiciary and police)在內，所以行政權存在於市民社會之中，據以照應特殊利益的，並在其中實現普遍利益，即使特殊性從屬於普遍的法律規定。其中包括同業公會及幹部、行政官僚體系，作為個人利益與群體利益的中介，透過公民愛國心的培養，將同業公會的精神內在地轉變為國家精神，並確信國家是維護其特殊利益的工具。黑格爾說：

「市民社會是一切人反對一切人的私人利益競爭的戰鬥場，私人利益與群體特殊利益、及二者與更高的國家觀點及制度的衝突舞台。」²¹⁰

行政權是化解利益衝突與矛盾並建立社會秩序的力量。國家的真正力量在於市民社會中有組織的合法群體。一般的國家集權統治，縱使達到行政精簡及效率，但內部缺乏同業公會及自治團體的中介，缺少特殊利益與普遍利益匯集轉換的場所，並非黑格爾心中理想的政治制度。

(二) 行政職權的特性

1、行政權是一種公共權力 (power)，行政活動則是一種責任(duty)，施政成敗關鍵在於官吏的態度與教養素質。

²¹⁰ Hegel, *Philosophy of Right* §289.Note.

- 2、擔任公職的權利義務是恪盡職守藉以獲得生活資料，僅為謀生計而任公職，此等人欠缺責任與國家意識。任公職並不是單純的勞務契約關係，而是具有更高的精神意涵。
- 3、國家官吏為中間等級(the middle class)的主要組成份子，是國家意識及高度教養所集中之處，作為社會的中堅，此等級絕不能腐化。
- 4、為防止行政濫權腐化，監督防範方法有二：
 - (1)自上監督(the control from above)：主管機關及其官吏的等級制及責任心。
 - (2)自下監督(the control from down)：自治團體、同業公會的權能。
- 5、公職教育包括倫理教育與思想教育，使無私(dispassionate)、正直(upright)、謙遜(polite)及服從普遍利益(adopting universal interests)成為人格特質。

三、立法權

(一) 國家制度與立法權

國家制度是本質上隨著時間而自我生成的，換言之，制度是歷史性的，而非規定或設定。並非有了立法權才產生國家制度，相反的，國家制度是立法權所賴以建立及穩固的基礎。有別於自由民主主義將立法權視為一切政治權力的基礎，黑格爾僅將立法權視為是國家主權整體之下的部分權力。

(二) 立法權的特性

- 1、立法權的對象是普遍的法律規定與法律修訂，而行政權的對象則是法令的執行與適用。
- 2、立法權源於主觀自由原則，現代國家原則是個人所作的一切都要由自己的意志決定，而國家所要求人民負擔的東西必定是人民所能負擔的。
- 3、立法權與君主權、行政官僚體系（最熟悉國家制度的需要）及等級要素相互

關聯。黑格爾認為權力獨立分立與制衡的觀念是錯誤的，它會削弱國家的實質統一力量，因此英國內閣的立法權與行政權相結合是正確的。

4、公眾意識(the public consciousness)代表多數人的普遍經驗觀點及思想，並非個別原子式意見的積累，而是藉由等級的中介成為現實，所謂特殊群體的意識。公眾永遠不可能是「一切人」，而僅能是「多數人」，而將人民或其代表視為最知道自身需要及真摯維護此利益的看法是錯誤的，因為「人民就是不知道自己需要什麼的那一部分人」²¹¹。

5、透過等級的意識匯聚(市民社會領域自身的識見與意志)、等級代表見解與高級官吏相互補充、等級代表的公眾監督作用，俾促進普遍福利及保障公眾自由。

6、等級代表專注於等級特殊利益，國家制度的其他環節（君主主權、王位繼承制、審判制度等）對公共福利與合乎理性的自由的保障比等級所發揮的功能要大得多。

7、等級作為人民與政府的中介，使國家意志（普遍利益）與人民意志（特殊利益）相結合。王權不致孤立獨斷成為暴政；人民團體及公會特殊利益不致受到蔑視；個人不致淪為群氓（a mass or heap），國家因此成為一個有機的整體。

8、人民的公眾意識（經驗的普遍性）與王權的關係，二者有可能相互符合，亦有可能相互對立，因此必須有二者的中介，王權通過行政權滲透到人民，人民透過立法權滲透到國家制度。

9、市民社會不是一群原子般分散的單一個人，他們是有組織的協會、自治團體、同業公會的整體，正如農業等級，產業等級也有權派出自己的代表議員(deputies)，藉此構成等級會議，並成為特殊的制度保障。黑格爾說：「個人是類，他只有作為最近的類才有自己內在的普遍現實性（群體認同）」²¹²

²¹¹ Hegel, *Philosophy of Right* §301.Note: "But it is rather true that the people, in so far as this term signifies a special part of the citizens, does not know what it wills."

²¹² Hegel, *Philosophy of Right* §301.Note: "The individual is species, let us say, but has his intrinsic general

10、選任議員乃是出於民眾的信任，這些代表具有更好地理解普遍事務的才能，委以商討處理及決定普遍事務，所以代表不是受一定指令約束的代理人關係，我們信任他會高度理智及良善地把我們的事務看成他自己的事務，並具有參與普遍事務的品質、見解及意志。

11、議員應具的條件：

(1)有別於第一等級以獨立財產為條件，市民社會的代表應具有對處理普遍事務的優良的情緒、技能、知識、智能，但在某些無報酬義務職人員的選任，財產的條件可以發生一定作用。

(2)議員應由市民社會中各種同業公會中選派出來，因其熟悉並體驗市民社會的特殊需要、困難及利益。

12、等級制度兩院制

(1)自然成因：等級要素分為實體性等級以及產業等級，各具其特殊中介職能，因此等級會議應分立為兩院制並分派代表。

(2)兩院制的優點：多次審議保證各項決定的周密完善；消除一時情緒的偶然性及多數決的偶然性。

綜而言之，黑格爾認為等級會議所繫的立法權是國家主權的一個環節，但絕非民主主義者所言的國家主權的唯一根源，等級會議之組成及議事公開化(Publicity)的主要目的有三：

1.使公共輿論更切近於國家事務的現實並作出合理判斷。

2.獲悉並尊重國家官吏的管理、才能、操守及技能。

3.作為個人及群眾自負心態的治療與教育手段。

actuality in the species next above it. He attains actual and vital contact with the universal in the sphere of the corporations and societies.”

黑格爾將等級會議視為是社會政治教育的手段，民眾在議事中獲得政治參與的滿足感，並透過議事紀錄的公開化認識到國家的普遍利益。

四、其他重要概念

(一) 等級概念

等級概念在黑格爾政治哲學中佔有非常重要的地位，透過等級的中介，市民社會的特殊利益與普遍利益產生必要的聯結，個人與國家之間建立神聖關係的場所。

1、等級區分

(1) 普遍等級與私人等級

普遍等級是與國家行政權相結合的公務等級；私人等級（產業等級）則與立法權相結合，包括農業等級與工商業等級。

(2) 自然倫理等級或實體性等級（the substantive class）

黑格爾將土地貴族、莊園地主與佃農的組合稱之為實體性等級，此等級以家庭生活為基礎，生活資料仰賴於土地生產並自給自足，上不須仰賴國家的恩寵（普遍等級），下不須仰賴於群眾供養（產業等級）。

實體性等級參與政治的機制是透過世襲領地的長子繼承制，得以出仕為國家服務，此等級以家庭倫理的自然原則為基礎，透過土地及出生（長子世襲制），轉向政治目的，並成為王權的支柱。

2、等級中介

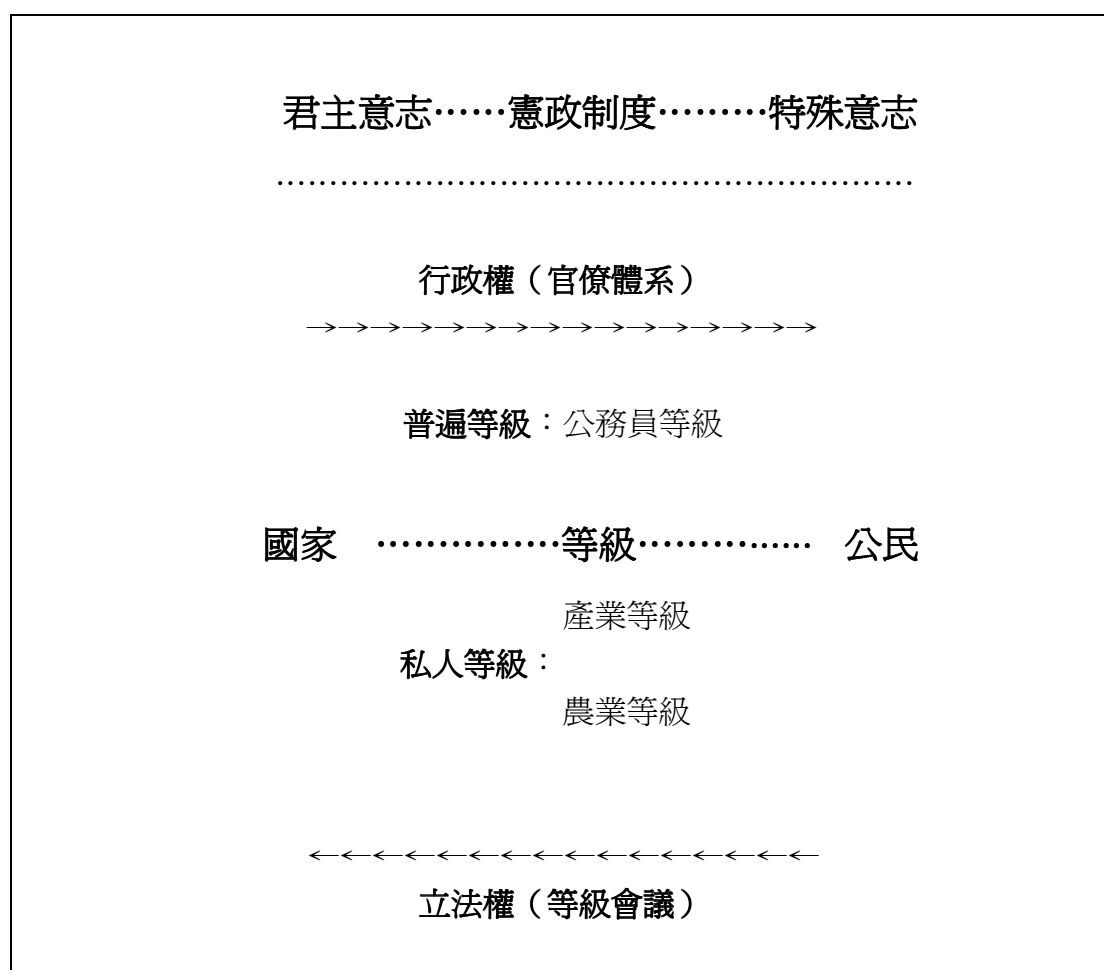
在政治生活中，透過家庭與市民社會的等級歸屬，個人已經不是原子式的單一，而是某種普遍物的成員。等級制度的使命在於政治代表的選任，通過等級代表的參與，等級會議(Estates Assemblies)代表所有等級利益研商及決定普遍事

務。至於教士階級則排除在外，因為黑格爾堅決主張宗教屬於內在的精神領域，不應涉足政治實務。

此種等級中介可以下列表示²¹³：

◎君主意志→【普遍等級（行政權）】+【私人等級（立法權）】←人民意志

表 5.3：國家等級要素中介表



資料來源：作者自製

(二) 公共輿論(public opinion)

公共輿論的特性是雜駁多元，個人對國家的普遍事務具有其自我的判斷、意見及建議，並有權利加以表達。換言之，在輿論之中，本質與非本質的東西參雜在一起成爲一種表象。

²¹³ 請參閱：表 5.3：國家等級要素中介表。

黑格爾認為國家制度是「有機關係」(in organic relation)，各部門形成一集體行動的機體；公共輿論則是一種「無機方式」(the unorganized means)，它的有效性不是透過權力、風尚習慣，而是識見與理由(insight and reasons)、常識與成見(prepossessions)。

公共輿論時常不是趨向於真理，在具體論辯時，一切偶然意見、無知與曲解、錯誤認識及判斷亦隨之產生。黑格爾對於公共輿論的無知顯現厭惡感，他認為公共輿論固然必要，但絕不重要。黑格爾說：「人要是不懂得漠視斐短流長、人云亦云的公共輿論，將無法作出偉大的事業」²¹⁴。

一個人如果想在現實生活或知識方面取得偉大成就，最重要的就是脫離公共輿論而能獨立判斷，換言之，偉人之所以偉大，在於使正知正見成爲一種公共輿論，而非受公共輿論主宰。他說：

「…當意見越特殊獨特，越顯惡劣。凡是內容完全是特殊及獨特的東西都是惡的，反之，合理性的東西是絕對普遍的，而獨特的東西才是意見賴以自我聲張的東西。…在公共輿論中真理與錯誤混雜，絕不能將其視為認真的東西…公共輿論的內在是實體性的東西，只有它才是認真的東西。但實體性的東西是不能由公共輿論中找到的。」²¹⁵

一般對於公共輿論有兩種極端觀點，其一是「天視自我民視、天聽自我民聽」，將民意視爲天意，是施政的唯一指導原則；另一則是「無知庶民斥責所有人，對了解得最少的事說得最多」，將民意視爲不值一觀的巷議街談，道聽途說。黑格爾則採取折衷立場，公共輿論之所以必要，在於人民表達了意見，自由的主觀性獲得滿足，將會提高對現狀的容忍度，比如在法國，讓民眾大鳴大放要比壓迫民眾默不作聲的危險性要少得多，總之，從本質而論，公共輿論是一種政治參

²¹⁴ Hegel, *Philosophy of Right* §318. Add. : "In public opinion all is false and true, but to find out the truth in it is the affair of the great man."

²¹⁵ Hegel, *Philosophy of Right* §317 : "...it may be said that the worse an opinion is, the more peculiar and unique it is. The bad is in its content wholly particular and unique; the rational, on the contrary, is the absolutely universal. Yet it is the unique upon which opinion founds its exalted self-esteem."

與的方式，也是公民反應政治意見的必要權利。公共輿論的內在本質值得尊重，但所表達的混雜意見則不須太過嚴肅看待。

(三) 言論自由的範圍

言論自由即人民想要說話的衝動及滿足，受到三方面的制約：

- 1、因警察法規及制度約束其越軌行動。
- 2、因憲法、政府制度的合理鞏固及等級會議的公開，使言論自由不足以影響社會穩定及安全。
- 3、在完整教養的社會，人們對於膚淺惡意言論必然受到漠視與不屑。

黑格爾認為真正的自由並非「想作什麼就作什麼」，因此放任言論自由侵害他人或煽惑他人，造成對個人、社會及國家的危險性，正如同放任出版自由一般「要說就說、要寫就寫」，都是完全形式主義的偽自由，將對國家的整體性造成傷害。

肆、國家的特殊性：國際法 (International Law)

一、對外主權 (External Sovereignty)

(一) 國家是獨立主權的機體

國家內部形成一個完整的對內主權，國家各個環節一如生物的器官，必然發展為一個有機體，黑格爾稱之為國家的「個體性」(Individuality)。

國家之所以無限，因為在其中有限的東西都獲得理想性，國家具有本質上的對外排他性，亦即作為一個主權獨立的國家，在國與國的關係中自為的存在。

國家的個體性要放在國與國的關係來談才具有意義，一個國家在國與國關係中的獨立自主 (self-dependence)，是一個民族國家最基本的自由與尊嚴。依據辯證法的觀點，國家的肯定力量在國際關係中轉換為否定的力量，足以對抗其他

集團的特殊權力。

（二）國家的自由無限性

國家是個別成員的真理，個人生命財產有限與短暫，與國家的無限與永恆相對比，個人的利益與權利成爲短暫消逝的東西（a vanishing factor）。黑格爾稱國家爲「實體性的個體性」（the substantive individuality），而屬於「虛無的個體性」的個人生命財產，在必要情況之下，必須無條件適時犧牲，以維護國家的獨立尊嚴。換言之，人民的犧牲行爲不能從保存其生命財產安全的「小我」的層面去看待，相反的，從「大我」的觀點，個人犧牲其生命財產是爲了保存國家的獨立與尊嚴。

（三）戰爭的倫理性

1、戰爭的功能

戰爭具有本質上的倫理性，成爲黑格爾獨特的戰爭觀。以哲學的科學觀點來看，戰爭並非絕對罪惡或純粹外在的偶然性，識別戰爭概念的必然性極爲重要。戰爭的否定力量將生命財產當成短暫的東西，此類有限的東西都要消逝，永恆存立的只有具自由無限性的國家。

戰爭除了否定性外，還具有民族防腐的正面功用，因爲持續過久的和平將使民族風尚墮落，黑格爾認爲戰爭有如湧動的海水，藉由整個民族的運動保存民族的倫理健康²¹⁶。

戰爭還具有內聚力，防止內部騷動，鞏固國家內部權力，對內把國家權力組織起來抵抗外力的積極作用。

有別於康德對於永久和平的期盼，康德曾建議一個「君主聯盟」來調處爭端，黑格爾認爲此種理想性不可能達成，因爲國家個體本質上含有否定性，縱使國家

²¹⁶ Hegel, *Philosophy of Right* §324.

間組成一個家庭式組織，這種特殊結合必然會產生另一個對立面。這種歷史必然性，黑格爾說：「戰爭總是要發生，如同種子再一次萌芽，在嚴肅的歷史反復面前，叨叨絮語終將寂靜無言。」²¹⁷

2、軍人武德

為國家目的而犧牲是人民的普遍義務，但專業獻身於此的特殊等級：軍人，一般以英勇護國為軍人德性。但「英勇」本身是抽象的德性，可能出自不明動機及情緒，形成英雄氣概，這是個人「暴虎馮河」式的勇氣。

真正的英勇是作為國家集體的一份子，以同心齊力的情緒集結在一起，隨時準備為國犧牲。即犧牲自己(self-sacrifice)換取絕對目的國家主權。

現代世界對於軍人英勇的要求，不再是個人的勇猛，而是成為戰鬥體的一員而機械性的前進。現代戰爭的特質是：

- (1) 戰爭是國際關係，是一種為追求和平所採行的暫時措施。
- (2) 戰爭無涉私人利害，敵人之間並無私人仇恨，為國犧牲只是盡公民義務。

二、國際關係

(一) 國際法的基本觀念

1、國際法的理想性

國際法由國與國之間的關係中產生，其中的法的概念還是以應然的形式(the form of an ought-to-be)，因為實定法需要強制權力才可能成為現實性，但國際間所欠缺的正是這種高權。

國際關係是獨立家主體間的關係，在世界上並沒有比國家更高的理念存在，因此所謂的條約、協定，並無法絕對約制國家的行動。

²¹⁷ Hegel, *Philosophy of Right* §324.Add. : "...wars arise, when they lie in the nature of the matter. The seeds spring up afresh, and words are silenced before the earnest repetitions of history."

2、國家的相互承認

另外，在國際關係之中，一個國家的實力必須足以使其他國家承認，才能顯示此民族國家主權獨立。換言之，獲得一個民族尊嚴的方法無他，即一個國家必須站上國際舞臺，否則仍屬於「抽象的國家」。黑格爾說：

「不與它人發生關係的人不是一個現實的人，同樣，不與其他國家發生關係的國家不是一個現實的國家。」²¹⁸

3、實力至上主義

國際關係是國家實力的競鬥場，一國既不允許他國干涉內政，但又不能無視於他國的內政，這種吊詭正是國際關係之中缺乏普遍正義的原因。如果一國的實存的力量夠強大，他國的形式承認並不重要，因為實質上他國也無從否定其獨立及主權地位，正如拿破崙說：「法蘭西共和國是不需要承認的，正如太陽不需要承認一樣」(The French Republic needs recognition as little as the sun requires to be recognized)。這種民族自信的彰顯正是國家尊嚴得以高度伸張的寫照。

(二)、國際關係的特性：

1、形式的必然性

- (1) 國與國的關係是基於雙方的任性來決定，因此是一種契約形式(a contract)。
- (2) 國家本身多獨立自足，因此國家契約形式的豐富性較市民社會少得多。
- (3) 實定條約(positive treaties)作為國際法的基礎，成為國家間的相互義務，形式上應被遵守。
- (4) 國際慣例是依據各國的立法、習慣及文化的普遍原則，如戰爭中的戰俘處理、和平期間的自由貿易等。

²¹⁸ Hegel, *Philosophy of Right*, §331. Note: "Just as the individual person is not real unless related to others, so the state is not really individual unless related to other states."

2、實質的應然性

- (1) 國際關係實質上處於自然狀態(a condition of nature)之中，並不存在一個普遍的超國家的權力(a superior power)，國家間只有調停者(a referee or mediator)沒有裁判官(Judge)，因此國際法始終不脫其應然性質。
- (2) 國際聯盟組織不論形式上基於道德、宗教或其他因素，終不離各國特殊主權意志及其偶然性。
- (3) 福利(well-being)是國家對他國關係中的最高法律，國際關係無涉道德，對國家行動、戰爭本質與條約正義性的正確理解，不是普遍的博愛思想，而是特殊的福利：國家利益。
- (4) 國家關係的最高裁判官是普遍的絕對精神，即世界精神(the spirit of the world)。

伍、國家的普遍性：世界法

一、世界精神

(一) 進入世界歷史：民族國家

一個因自然血源、共同習慣而形成的民族，在未成為倫理性實體，建立國家制度，取得獨立自由與主權的地位之前，該民族也不會獲得承認，如同國家成立之前的家庭、遊牧民族、部落等群體過渡形態。當一個民族在形成國家之後，始具有世界精神上的意義。因此，建國英雄的行徑不能以平凡庸俗的眼光來看待，國家創設的法規制度，不論其形式是神法、強權或不法，都無妨於這種英雄建國權利。

黑格爾認為文明對於野蠻有絕對的高權，正如同人對於物的支配權一般。國家實體性環節發展完備者稱為文明民族(civilized nations)，反之，尚未發展或發展不完備者則為野蠻民族(barbarians)。當文明民族意識到後者的權利與他是不對

等的，野蠻民族的獨立的權利是一種虛無形式，因此可以被征服，這種征服其實是歷史的必然性，是世界精神推動自我前進的必然軌跡。彼此競逐的民族精神引領各種具體精神理念，以各種民族精神而呈現，他們的絕對普遍真理，正是世界精神，除此之外的民族精神，都是祂的陪襯物。黑格爾說：

「圍繞在它的王座立侍著其他的精神，作為它現實性的完成者，以及它的榮光的見證者與飾物。」²¹⁹

（二）競逐時代精神：精神王國

民族精神匯聚整個國家有機體的力量，在特定的時空之下追求民族的最高福利，同時在世界歷史中留下印記。世界歷史正是各民族在其相互關係中的命運與事跡。各民族在世界歷史中僅具有有限性，但以宏觀的辯證思維，可以獲取其中的普遍精神，黑格爾稱之為世界精神，充當在國家競技場的歷史軌跡中的最後裁判：世界法庭(the world's court of judgment)，此法庭判定時代精神桂冠的歸屬。

世界精神的理念必然發展階段，哪個民族生活在其中，則獲得時代精神的榮光。黑格爾說：

「如不將歷史的軌跡視為是人類自我完善的功業，則精神將是空洞的字眼，歷史則是人類偶然的嬉戲」²²⁰

民族尊嚴展現在成為承擔時代精神的民族(a world-historic nation)，在世界精神發展的各階段，佔據統治地位的民族精神，創造世界歷史的新紀元，並有絕對權利成為世界歷史的擔當者，但僅只一次。對它來說，其他民族在這個歷史階段都是無權的、喪失抵抗能力的跟隨者。

一個居於統治地位的民族精神，經由幼年萌芽成長，致於全盛而後消亡，此一統治民族出現了否定自身的更高力量，精神則過渡到更高原則，由另一民族取

²¹⁹ Hegel, *Philosophy of Right* §352.

²²⁰ Hegel, *Philosophy of Right* §343.Note.

代舊民族，並獲得此一新階段世界歷史的意義。

(三) 鋪陳世界歷史：哲學任務

世界歷史是理性的必然性，即透過理性認識及掌握精神自由理念的必然發展過程。精神的歷史就是自身的現實化，並把這種現實當成認識的對象。世界精神的遞嬗，在世界精神的每個不同階段，國家、民族及個人在為自己特殊福利努力時，不自覺地成世界精神的工具及器官，當這些特殊形態消逝時，世界歷史已開始進入下一個更高階段。

時代英雄與哲學家的區別在於英雄在行爲時是不自覺地成爲世界精神實體性事業的活工具，但他們不可能認識到世界精神的目的，他們可能得不到同時代人或後世輿論的崇敬，但在他們的行動中即存在不朽的時代意義。然而理解並掌握世界精神則是哲學家的事，這是黑格爾式的哲學自負。

二、世界歷史的發展

(一) 歷史發展原則²²¹

表 5.4：黑格爾世界歷史分期表

幼年期 (the childhood)	青年期 (the adolescence)	成年期 (the Manhood)	老年期 (the Old Age)
東方 (the East)	希臘 (The Greek)	羅馬 (the Roman)	日爾曼 (The German)
一個人自由	部分人自由		所有人自由

資料來源：作者自製

1、第一個原則：自然倫理

²²¹ 參見表5.4：黑格爾世界歷史分期表；另參見：Hegel, *Philosophy of Right* §353 – §360；及Hegel, *The Philosophy of History*, pp.121 – 127.

直接的意識，實體性精神的形式在於直接的啓示中，個體性仍沉沒 (submerged) 在本質中，表現為絕對服從。

代表精神：東方王國(the Oriental)，無自我意識的群體。

2、第二個原則：個別倫理

直觀地感官意識，實體性精神作為直觀的倫理性的個體性。

代表精神：希臘王國(the Greek)，原子式的集合體。

3、第三個原則：客觀倫理

抽象普遍性與自由意識的對立，將特殊性視為是與普遍性的對立的東西。

代表精神：羅馬王國(the Roman)，國家與教會的對抗。

4、第四個原則：倫理實體

實體性精神的主、客觀同一；思想與合乎本質的現實世界的同一，承認特殊性乃是普遍性的內容。

代表精神：日爾曼王國(the Germanic)，有機體的國家。

(二) 世界歷史王國

1、東方王國 (The Oriental Empire)

(1) 國家僅是源自家長制時期的擴大化的自然倫理整體。

(2) 神權政治 (theocracy)：宗教迷信、道德戒律、習俗同時是國家法律。

(3) 自然界是神物或神的飾物，繁瑣迷信的儀式。

(4) 歷史是抽象描繪的詩篇，統治是個人任性與偶然性。

(5) 社會階層的自然等級：世襲種姓制度 (hereditary castes)。

2、希臘王國 (The Greek Empire)

- (1) 實體性的統一是尚未自我認識的、模糊的狀態。
- (2) 個體性原則 (personal individuality)：由個別意見出發，直接的發展為美及自由、愉悅的倫理生活。
- (3) 最後決斷依靠主觀性之外的權力(占卜)，主觀性原則未獲貫徹為理性思維。
- (4) 奴隸制的實行，為滿足特殊需要而犧牲某部分人格。

3、羅馬王國 (The Roman Empire)

- (1) 倫理生活分裂為私人自我意識和抽象普遍性二端，國家形式是謀求私利的手段。
- (2) 貴族制與民主制原則相對立：貪婪者與賤民的對立。
- (3) 民族的個體性公民性格消亡成為私人。

4、日爾曼民族 (The German Empire)

- (1) 神的本性與人的本性的統一：基督教精神。
- (2) 主觀自由與客觀自由的同一：立憲國家。
- (2) 在自我意識中的客觀真理與自由的調和：哲學。

三、絕對精神

(一) 國家理念的自身否定

存在於信仰、愛、希望、感覺之中的宗教王國與外部客觀性的塵世王國，彼此作為分離及未經反思的權力，作為一種強制的精神力量壓制彼此的存在。因為宗教的本質是普遍且內在的，它可能會變成排斥現實性的國家設施，並發生破壞作用。

所以，如果不能調和國家與宗教間的矛盾，並促成其間合理性的統一，那麼屬於塵世之國（王權）與彼岸之國（上帝）的內在精神，必定在爭取其現實性的同時煙硝瀰漫。

宗教影響國家是透過其教義的內在洗禮，塑造個人對真理（真、善與美）的觀念及信仰，並當成具體行動的促發情感，而成爲現實上的否定性力量。反之，國家則透過法的強制性權力，阻礙信仰力量的現實化

精神王國與塵世王國的鬥爭中，基督教世界把它的內在本質賦予現代文明與自由的國家，建構爲法與道德的統一的合理性制度，俗世王國與真理的王國調和成爲客觀性，國家成爲理性的現實。黑格爾說：

「教會王國中的精神原則與俗世國家的粗暴野蠻之間的矛盾，…藉由普遍的環節，以精神原則作為它的基礎，思想的王國真實且具體的被建立起來；教會與國家之間的對立消失了，精神之物與俗世之物重新聯結起來，且獲得發展。國家不再佔據低於教會的地位，而且不再附屬於教會，國家因此作為獨立的有機的實存。」²²²

（二）國家：民族精神

每一個特殊的民族精神在普遍歷史的進程中都被視爲單一個體，因爲普遍歷史是精神的發展過程。這些發展的形態就是各民族精神在世界歷史中的表徵，它們的全部的倫理生活、政府（國家制度）、藝術、宗教及科學的特殊形態。所以，國家作爲民族精神，包含精神理念的所有面向。

（三）絕對理念

²²² Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, p.127: "The contrast of the Spiritual principle animating the Ecclesiastical State, with the rough and wild barbarism of the Secular State, is here likewise present. ... Thus it happens, that in virtue of elements of Universality, which have the principle of Spirit as their basis, the empire of Thought is established actually and concretely. The antithesis of Church and State vanishes. The Spiritual becomes reconnected with the Secular, and develops. The State no longer occupies a position of real inferiority to the Church, and is no longer subordinate to it. this latter as an independently organic existence."

世界歷史的主體是國家，從世界歷史中掌握精神理念，即從時代精神的各生成發展階段中將特殊理念與以普遍化，其最高階段就是絕對精神，也正是國家理念的最高階段。

從絕對精神的形態上而言，表現在藝術（美）上的是直接的感性直觀，透過形象掌握真理；表現在宗教（善）上的是感性知覺的虔敬與信仰，透過知性圖象掌握真理；表現在哲學（真）上的是理性科學性，透過自由思維掌握真理。

所以，所有真、善、美的理念都是絕對理念的分化；而所有真、善、美的具體內容都是絕對精神的產物。換言之，哲學認識到絕對的存在與本質，包含所有的自然界與精神界的現實，都是絕對精神的各面向。

哲學是對真理的認識，真理的內在情感形式是宗教（善）、真理的外在直觀形式是藝術（美），因此二者在哲學中統一起來。同樣，國家具有宗教的內在與藝術的外在，是地上的現實的神物，也就是哲學所最終認識的對象。

國家作為絕對理念的現實性，經由哲學所掌握的國家理念，是宗教與藝術的結合；也是法與道德的結合。這種「哲學＝國家＝藝術＋宗教＝法＋道德」的形式，即精神自我展現（現實化）過程的整體。絕對精神包含所有的真、善及美概念與內容。也僅有睿智的哲學家及真正的哲學科學才能洞悉它：國家是所有現實理念的發展基地。誠如黑格爾的生動寓言：

「首先是克羅諾斯（時間之神）的統治，沒有道德產物的黃金歲月，而且時間之神將自身產生的東西（時間的後代）都吞滅了。正是丘比特，那個從腦中跳出智慧女神密拿發及受到太陽神阿波羅及藝文女神繆斯環繞的神祇，…為時間的毀滅則設下了界限，他是政治之神，他產出了一個道德之物－國家。」²²³

²²³ Hegel, *The Philosophy of History*, p.92: "it was first Chronos — Time — that ruled; the Golden Age, without moral products; and what was produced — the offspring of that Chronos — was devoured by it. It was Jupiter — from whose head Minerva sprang, and to whose circle of divinities belong Apollo and the Muses — that first put a constraint upon Time, and set a bound to its principle of decadence. He is the Political god, who produced a moral work — the State."

第四節 對黑格爾「倫理」概念之述評

壹、倫理實體的特性

一、知與行的同一

從「法」的地位上來看，人作為一個人格者；從「道德」的地位來看，人是一個主體。因此人不僅具有自我意識的主觀性良心，同時在法之中獲得自我意識的客觀性人格。換言之，這種道德與法的相互滲透及具體同一就是「倫理」。

倫理的基礎是自由反思以及自由人格，因此倫理正是自由的理念。自我不僅能知曉倫理理念，更能去踐行它，倫理因為自我的行動而現實化(actualized)。原本囿於空虛抽象的善將因自我之實踐而獲得具體內容，所以黑格爾稱倫理是「活的善」(the living good)。

相比較之下，在法與道德領域，善仍是片面抽象、無法自為的，而倫理則是自由意識在現實世界發展的最後成果，其中被揚棄的是主觀意志。所以不論從道德實踐的環節（行）或是對善的認知的環節（知），都是以意志自由的理念為基礎及內容。

二、善的現實化

自我向「現實的善」的實踐發展，或者反過來，「現實的善」對我的灌輸內化，都是自由理念的呈現，在自由意志之中獲得主觀性與客觀性的同一。抽象的善必須經由主觀性的滲透才能轉化為客觀性，表示法令制度的有效性基礎是自由主體的認同。

當倫理理念具體化為倫理規則(ethical order)之後，個人與客觀倫理的關係是偶性對實體的關係，此時個人存在與否對於客觀倫理來說無關輕重，因為客觀倫理既是理念，自身已具有不可動搖的地位，並且成為調整個人生活的真正力量。

因此，相對於個人的有限與短暫，黑格爾將「倫理」比喻為永恆的正義、自在自為存在的神²²⁴。倫理實體是自由理念的必然發展成果，它既外在地取得法的普遍有效性，又內在地使人心悅誠服，個人得到他真正的實體性自由。思維主體在自我反思之中，擺脫了自然衝動（占有）及道德衝動（任性），完全溶入倫理實體的權威之中，並從中獲取最高的幸福感。

誠然，當一個人養成倫理性格時，主觀的自我意志就消失在實體性倫理之中，個人尊嚴的基礎及實現都建立在這個精神普遍物之上。但是如果未經自由反思，僅因受到外在壓迫或是被動習慣於成為順民，如果在國家中只見嚴整紀律，不見幸福歡顏，那也不是一個發展健全的自由國家。換言之，不僅國家倫理的普遍性必須含蓋個人的特殊性，更重要的是個人的特殊性要在這個普遍性中得到發展實現。黑格爾說：

「倫理普遍性要在主體特殊性中才獲得實現，亦即主體特殊性包含在實體性的倫理普遍性之中。」²²⁵

三、權利、義務的同一

在法之中，我的權利相對應於他人的義務，因此只能形成契約關係；在道德中，我主張在福利中的主觀權利，而義務卻是自我任性規定的。只有在倫理中，我的權利與義務合而為一。我之所以盡義務正是為了保障我的權利，因為倫理實體是普遍意志與我特殊意志同一。這種「權利義務同一」的特性是倫理實體的標誌。有別於將國家視為人民原子式集合的個人主義觀點，倫理實體是一種必然性，而原子集合體則是一種偶性。黑格爾讚頌國家是現實存在的神，又說人們應為國家的尊嚴與目的而犧牲，因而淪為「普魯士王室御用文人」之譏；相反的，若從黑格爾的自由意志觀點論之，則很容易將他當成是有見地的自由主義者²²⁶。

²²⁴ 參見：*Philosophy of Right* §145.Add.

²²⁵ *Philosophy of Right*, §154.

²²⁶ 如《正義論》作者羅爾斯將黑格爾看成是溫和、進步的自由主義者。參見John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, P330: "I interpret Hegel as a moderately progressive reform-minded liberal, and I see his liberalism as an important exemplar in the history of moral and political philosophy of the liberalism of

在《法哲學原理》有關現代國家原則的一節中，揭露了黑格爾的真實觀點：

「國家是具體自由的現實，在其中個人的個別性與其特殊利益獲得完全的發展，同時個人的個別性的權利也受到足夠的承認，正如在家庭與市民社會一樣。一方面這些利益及權利透過自身過渡到普遍物的利益，另一方面經由個體知識及意志的承認普遍物作為它們自身的實體性精神，並以普遍物為其自身的目的並為其勞動。因此普遍物不能沒有特殊利益、知識及意志而完善自身，正如個體作為生活在自己特殊關懷的私人一般無法完善自我一樣。他們希求普遍目的，在其所有自身行動中意識到這個普遍目的。現代國家允許主觀性原則，而獲得強健及深化，即在其自身完善成為完全獨立的個人特殊性，而同時將其帶回到實體性的同一，並保持特殊性在國家的原則中。」²²⁷

可以得知國家的目的並不外於個體的主觀性，共同目的也不是以犧牲特殊福利為主要手段。其實，合於現代理念的國家是與主體性相結合的，誠然作為倫理實體的國家，它的普遍目的或許必須要求成員奉獻犧牲，但必然是出自於保全群體利益的合理性手段。換言之，無政府主義者的國家理論、古典自由主義的「守夜人」國家或集權主義國家都不可能是黑格爾所贊同的國家制度。因為普遍性與特殊性兩環節，在國家之中是相互滲透的，偏其一隅都不合於現代國家的精神理念，國家是個人實現其自身的倫理基地，這是亞里斯多德的迴響：「國家顯然是天然的產物，人天生是政治動物，一個人如若在沒有意外之下，基於天性而沒有

freedom.”

²²⁷ Hegel, *Philosophy of Right* §260: “The state is the embodiment/actuality of concrete freedom. In this concrete freedom, personal individuality and its particular interests, as found in the family and civic community/sociality, have their complete development. In this concrete freedom, too, the rights of personal individuality receive adequate recognition. These interests and rights pass partly of their own accord into the interest of the universal. Partly, also, do the individuals recognize by their own knowledge and will the universal as their own substantive spirit, and work for it as their own end. Hence, neither is the universal completed without the assistance of the particular interest, knowledge, and will, nor, on the other hand, do individuals, as private persons, live merely for their own special concern. They regard the general end, and are in all their activities conscious of this end. The modern state has enormous strength and depth, in that it allows the principle of subjectivity to complete itself to an independent extreme of personal particularity, and yet at the same time brings it back into the substantive unity, and thus preserves particularity in the principle of the state.”

國家，則他不是鄙夫，就是超人。」²²⁸。

貳、精神的自身否定

貫穿黑格爾法哲學體系的最主要原則就是自由原則，從法的意志自由發展為主觀性的道德意志，最後歸結到主觀自由與客觀自由的同一與現實化，從而將倫理性與自由理念相互結合。誠如黑格爾自身所說的：「物質的本質是重力（Gravity），精神的本質是自由（Freedom）」²²⁹，就自然實體觀之，如一棟建築物的結構失衡，透過重力作用，將導致其局部甚至整體裂解；另就精神實體而言，違反意志自由律則，亦將造成此精神實體的紛爭瓦解。就此方面而言，黑格爾在《歷史哲學》中解析世界歷史的進程是從一個人自由（東方王國）以至於部分人自由（希臘、羅馬王國）最終迄於所有人自由（日耳曼王國）的過程²³⁰，當然以現代政治學的眼光，日爾曼的君主立憲制並非至善制度，但是黑格爾直指現代國家的主要原則就是自由原則，亦即政治權利的普及化，從現代民主政治制度發展的角度來說，確實是不易之理。

筆者同意 Stephen Houlgate 將黑格爾法哲學視同是自由的闡釋，包括基本權利、道德責任、家庭生活、社會分工、國家參與等方面，都是自由的呈現²³¹。誠然黑格爾法哲學論證是建構在自由原則與純粹思辨邏輯之上，但是一方面從兩性平等與貧民現象的論述，明顯存在與自由原則的矛盾，另一方面從思辨邏輯所建構的理性體系，並不見得具有社會現實性，此二種缺陷終於導致其體系的裂解，換言之，黑格爾法哲學體系自身即存在其否定自身的因子²³²，以下將就此內因加以探討。

一、對於兩性權利的不公平對待

²²⁸ Aristotle, *Politics*, Trans. Benjamin Jowett, Batoche Books, 1999, p.5.

²²⁹ Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, p.31.

²³⁰ Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, p.121.

²³¹ 參見 Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*, Malden: Blackwell Publishing Ltd. 2005, p.209.

²³² 參見 Hegel, *Hegel's Logic* §81, 辯證法的根本原則是：確認一切知性的有限事物莫不揚棄（supersede）自身並轉向其否定面，對於任何思想包括黑格爾哲學體系亦有其適用。

對於男女天生稟賦與社會角色的關聯性可以溯及柏拉圖，在《理想國》（Republic）中，柏拉圖認為婦女與男子在天賦上並無不同，其承擔城邦責任、接受教育的資格是男女平等的²³³。黑格爾則堅持兩性的自然差別將形成二者在分擔社會責任的角色區別，兩性的差異主要在於意志判斷的來源有所不同，希求的目的也不一致，他認為男性是理性的造物，先天具備獨立思辨能力，而女性則是感性造物，憑藉情緒與直覺判斷，因此男性天性即適合主動競爭的社會與政治生活，女性則適合被洞動守紀的家庭生活。

黑格爾堅持兩性的自然差別形成二者在分擔社會責任的角色區別。兩性的差異主要在於意志判斷的來源有所不同，希求的目的也不一致²³⁴：

表 5.5：黑格爾兩性本質差異分析表

性別	意志判斷依據	性格	希求目的
男性	理性：獨立思辨能力	主動競爭	個人的自主獨立性
女性	感性：情緒與直覺	被動守紀	家庭生活

資料來源：作者自製

黑格爾認為婦女可以教養的很好，但她們天生不能研究較高深的科學、哲學及藝術創作。就男女關係而言，男子在家庭之外有另一個倫理活動範圍：社會與國家，而女子的歸宿本質上在於婚姻與家庭關係²³⁵。基於兩性的自然差別與家庭分工，黑格爾將女性排除在市民社會的等級與同業公會之外，也因此將婦女排除在國家參政權之外，所以在法哲學之中，真正自由主體不是所有的「人」（person），而是「有資產的男性公民」（The male bourgeoisie），這是向希臘城邦政治觀點的回歸，從根本上排除了女性參與國家事務的資格，明顯違背自由平等原則。

二、對於貧民之社會成因及解決方法的漠視

²³³ 參見 Plato, *Complete Work*, Ed. John M. Copper, Indianapolis: Hackett publishing co, 1997, p.1083.

²³⁴ 參見表 5.5：黑格爾兩性本質差異分析表。

²³⁵ 參見 Hegel, *Hegel's Philosophy of Right* §166.

黑格爾認為貧富差距是個人機遇所致，此種社會必然性，致使一般市民社會中必定存在「貧民」（*des Pöbels /The poor*），但是真正形成貧民的原因是心理問題而非制度問題，貧民產生於對富人、社會及國家的內心反抗，並將無所事事、不事生產當成自身的權利²³⁶。貧民性格（*Rabble mentality*）在黑格爾眼中是一種社會腐敗的表徵，其內心欠缺有向上奮發、努力爭取自身幸福的意志，因此，貧民既缺乏向國家及社會要求生存與幸福的權利，國家與社會亦不具有救助的義務。在黑格爾眼中，貧民成爲「既無權利也無義務」的喪失自由意識的群氓²³⁷。

黑格爾在此有其難以自圓其說之處，國家的普遍目的既然包含市民社會的特殊利益在內，就有義務正視自然不平等以及因社會條件的不公正所導致貧富不均等社會問題，並謀求國家制度上的解決，這是國家的必然義務。反之，將「貧民」視爲一種心理現象，則心理會轉化爲生理，思維會轉化爲現實，透過對於貧民性格的漠視，等於爲後來的無產階級革命（*the proletariat revolution*）開啓另一道哲學之門，就此而論，黑格爾法哲學是爲德不卒的。誠如馬克思《《黑格爾法哲學批判》導言》所說的：

「事實上就是市民社會的一部分解放自己，取得普遍統治；藉由它的特別地位，一定階級從事於社會的普遍解放（*the general emancipation*），並將能解放全部的社會。」²³⁸

三、潛在的國際霸權主義傾向遭受批判

黑格爾的歷史哲學是一種鬥爭論與進化論的結合，他認爲世界歷史的主體是具有自我意識的國家，而國家有機體的靈魂是民族精神，所以世界歷史就是民族精神的鬥爭史。當政治哲學與歷史哲學發生同一關係，必然產生了一種吊詭現象，一方面主張歷史不是循環的，而是向至善的目標逐步進化的；另一方面又認爲這是由絕對精神理念所主導的必然過程，是一種命定論（*a deterministic*

²³⁶ 參見 Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, §244.

²³⁷ 參見 Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.254.

²³⁸ Karl Marx, *Select Essays by Karl Marx*, Trans. H.J. Stenning, New York: Libraries Press, 1968, p.9.

theory)。黑格爾認為凡是歷史的表象都是精神的分化作用，看似不合理性的現象，其實背後有一雙「看不見的手」在推動著，誠如梅洛龐蒂（Merleau-Ponty）所言：「黑格爾哲學具有神學與人類學的雙重性格（An ambivalence of the theological and the anthropological）」²³⁹。換言之，此處的不合理僅是表象與意見，而能看清這些不合理表象的本質真理，就是哲學的任務，就是時代理性，歷史進化論與天意論的結合，不可避免的與種族主義及世界霸權主義接軌，並成為此二者的學術導師，就此而言，卡爾·巴柏（Karl Popper）將黑格爾視同赫拉克利特、柏拉圖和亞里士多德等開放社會的大敵，並非無的放矢之論²⁴⁰。

四、等級劃分與參政權的限縮

公眾意識（the public consciousness）是「多數人」²⁴¹的普遍經驗觀點及思想，個別的主觀自由意識如何成為公眾意識？黑格爾認為必須透過「等級」的中介。等級制度的真理，正是將市民社會領域自身的識見轉化至國家關係之中。換言之，等級作為人民與政府的中介，國家通過等級進入人民的主觀意識，而人民亦因而參與到國家之內。

等級是國家制度的一個重要環節，不在於等級代表比行政官僚有更高深的見解及精明幹練，而在於二者的相互補充及公眾監督作用。國家制度的其他環節（君主主權、王位繼承制、審判制度等）對公共福利與合乎理性的自由的保障，比起等級所發揮的功能不遑多讓。等級劃分為：普遍等級（掌握行政權的公務體系）及私人等級（掌握立法權的農業等級及產業等級），王權與人民的中介正是普遍等級（行政權）與私人等級（立法權），其中王權通過行政權滲透到人民；而人民透過立法權滲透到國家制度。

農業等級包含擁有土地的領主及農民，此等土地貴族透過長子繼承制世襲領

²³⁹ Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Trans. Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968, p.93.

²⁴⁰ 參見 Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, p.25.

²⁴¹ 此處並非指“一切人”的意見，因為婦女與未成年人必須被排除。參見 Hegel, *Philosophy of Right*, §301.

地，可以出仕為國家服務，也可以透過等級會議充任議會代表。市民社會的產業等級是有組織的協會、自治團體、同業公會的整體，正如農業等級一般，產業等級也有權派出代表，藉此構成等級會議²⁴²。至於代表的條件，第一等級以獨立財產為條件，產業代表則必須具有處理國家事務的優良品性及智能。如此，等級要素便與兩院制相互結合，代表自然倫理的實體性等級的上院以及代表反思性產業等級的下院。通過兩院制的多次審議，保證各項決定的周密完善。但是整個結構及立法權排除了真正的實體性等級，即從事農業的農人，因為其權利是透過世襲領主的中介，也因此排除在國家活動之外。

四、純粹邏輯思辨的法哲學受到批判

馬克思的《黑格爾法哲學批判》是針對黑格爾《法哲學原理》§261—§313所進行的批駁，幾乎包含國家法的全部內容。馬克思認為黑格爾是邏輯的泛神論（Pantheism）與神祕主義（Mysticism），他將理念當作主體，一切現實的東西都是理念活動的成果。黑格爾將抽象的國家理念當成具體的主詞，將具體的社會生活當成是抽象的謂詞，這是邏輯學而不是科學，整個法哲學不過是邏輯學的補充。馬克思說：

「家庭與市民社會是國家的前提，它們是真正的活動者，但是思辨哲學卻反置之……這就是說政治國家沒有家庭的天然基礎和市民社會的人為基礎就不可能存在，它們是國家的必要條件²⁴³（*conditio sine qua non*）」²⁴⁴。

黑格爾運用邏輯學解釋國家理念，因此所有制度衝突都在理性思維中得到調和與化解，但是在現實的權力衝突中，代表人民的普遍性的立法權（人民權力）卻必須經常對抗來自王權與行政權（國家高權）。國家制度、行政權與立法權的衝

²⁴² 黑格爾說：「個人是類，他只有作為類才有自己內在的普遍現實性（群體認同）」。參見 Hegel, *Philosophy of Right*, §308.

²⁴³ 馬克思在此用“*conditio sine qua non*”，是拉丁法律用辭，意指：必要及根本的條件（an indispensable and essential condition）。

²⁴⁴ Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right (1843)*, Trans. Joseph O'Malley, Oxford: Oxford University Press. 1970, §262.

突，是黑格爾法哲學所未能解決的問題。依據馬克思的觀點，政治學是以現實經驗為基礎的學科，但是政治神學卻是從邏輯中造出抽象的神物。馬克思指出作為國家權力來源的立法權是主權的整體，所有君主制原則、政府官僚（行政權）及等級代表（市民社會）都應該服從於立法權威之下，而黑格爾的理想制度是君主立憲制，因此將立法權臣屬於王權之下，似乎有違法國大革命以來民主自由理念。

從以上的探討中可以得知黑格爾法哲學體系是建構在縝密的邏輯方法之上，在「抽象法」中，立足於「人格」的平等性，衍生出「財產權」，換言之，私有財產權是人格的現實化，應受到法律的保障；在「道德」中，立足於「主體」的行為自由，衍生出「善」出自於人的主觀確信，如同康德倫理學一般，道德始於對於自我良知的扣問，不假外求的自律；在「倫理」之中，黑格爾則明指精神實體的現實力量，包括家庭、市民社會與國家，都是產生於人類群體的必然理念，意圖透過人為制度強力摧毀這些理念都將徒勞無功。另外對於國家理念的詮釋，在《法哲學原理》有關現代國家原則的一節中，揭露了黑格爾的國家觀：

「國家是具體自由的現實，在其中個人的個別性與其特殊利益獲得完全的發展，…普遍物不能沒有特殊利益、知識及意志而完善自身，正如個體作為生活在自己特殊關懷的私人一般無法完善自我一樣。…現代國家允許主觀性原則，而獲得強健及深化，即在其自身完善成為完全獨立的個人特殊性，而同時將其帶回到實體性的同一，並保持特殊性在國家的原則中。」²⁴⁵

誠然作為倫理實體的國家，它的普遍目的或許必須要求成員奉獻犧牲，但必然是出自於保全群體利益的合理性手段。換言之，無政府主義者的國家理論、古典自由主義的「守夜人」國家或集權主義國家都不可能是黑格爾所贊同的國家制度。因為普遍性與特殊性兩環節，在國家之中是相互滲透的，偏其一隅都不符合於現代國家的精神理念。

²⁴⁵ Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, §260.

黑格爾辯證法的作用是概念兩端的調和，道德與法的調和、特殊性與普遍性的調和、主觀性與客觀性的調和、自然與精神的調和、自由與必然的調和。從自由意志與主觀意志出發的特殊倫理性，轉化為國家的普遍倫理性，同時主體由個人轉換為國家，目的由特殊福利轉化為國家尊嚴，場景由市民生活轉化為世界歷史。他指明在現代世界中，人的自我實現（self-actualization）所依賴的條件，包括內在的精神條件與外在的制度條件，即倫理性與社會制度，都必須建立在對於民族國家的理解與認同之上，同時在國際間自然狀態的鬥爭中爭取勝利，此種將國內法與國際法原則相互切割的論點，在國家霸權論者眼中固然言之成理，但在講求和平秩序、普遍人權與全球化的現代思潮下卻顯得突兀。

參、世界歷史的終結與否

黑格爾認為世界歷史不過是自由概念的開展過程，也正是精神理性的自我發展與實現的過程，因此他歸結道：「過往所發生的以及現今正在發生的種種，不僅不是“沒有上帝”（without God），反而根本是上帝自身的作品」²⁴⁶。茲將世界歷史進程及特性歸納如下表²⁴⁷。世界歷史真的如黑格爾所宣告在日爾曼世界終結了嗎？這個問題必須從三個面向來考察，首先從辯證精神來說，支配黑格爾整個歷史觀是自由原則，即所有人在精神與現實方面均獲得自由，此種自由理想是透過現實的鬥爭逐步實現的。

在帝王與臣民的對立、主人與奴隸的對立、征服者與被征服者的對立，基督教與異教之間的對立及教會與國家的對立之間，歷史理性逐步展現祂的事蹟，專制制度、奴隸制度、十字軍東征、教廷領政、法國大革命等均淪為歷史灰燼。特別是在日爾曼世界，新教改革揭示人在宗教救贖的內在平等性，憲法制度則確立所有公民在法律之前的外在平等性，即如 A. Kojève 所說的：所有公民在國家之中享有所有政治權利並作為法律之中的「法人」（Juridical person）而存在²⁴⁸。然

²⁴⁶ Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, p.477.

²⁴⁷ 參見表 5.6：世界歷史理念辯證表及表 5.7：世界歷史與精神原則彙整表。

²⁴⁸ A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, New York: Cornell University Press, 1980, p.237.

而，自由並不僅指涉政治權利的平等，黑格爾在所揭示的貧民階級（The poor），已隱含社會經濟的對立，為後來的無產階及革命埋下伏筆²⁴⁹。所以當社會矛盾尚未全部解決之前，人類歷史仍無法暫停其腳步。

其次就黑格爾哲學體系來說，歷史哲學的日爾曼世界，其實等同於邏輯學中的「絕對理念」以及精神哲學中的「絕對精神」在人類社會的具體現實化。誠如 Kroner Richard 所指黑格爾歷史進程由一種天意（Providence）所決定，此種天意其實就是理性²⁵⁰，這是辯證思維所產生的必然結果。另如 Houlgate Steghen 所持的見解，他認為黑格爾所指涉的理性或理念不是抽象或專橫的宇宙力量，它是動態的內在的邏輯，引導人們進行完全的自我理解²⁵¹。國內知名學者洪鑣德亦持有相似看法，他認為黑格爾談論歷史終結，指的是他所處的時代是世界歷史發展的高峰，其實是其哲學體系的完成，應是其哲學史的終結²⁵²。換言之，黑格爾所意圖表達的是歷史的自由理念在其哲學體系已經完成，但是並不表示歷史現實已停止發展或喪失歷史意義。最後，就世界歷史在黑格爾之後的實際發展而言，特別是當時仍屬野蠻之境的美洲（America）與俄羅斯（Russia）的發展，以及二十世紀共產世界的瓦解，均證明世界歷史並不停止於日爾曼世界。

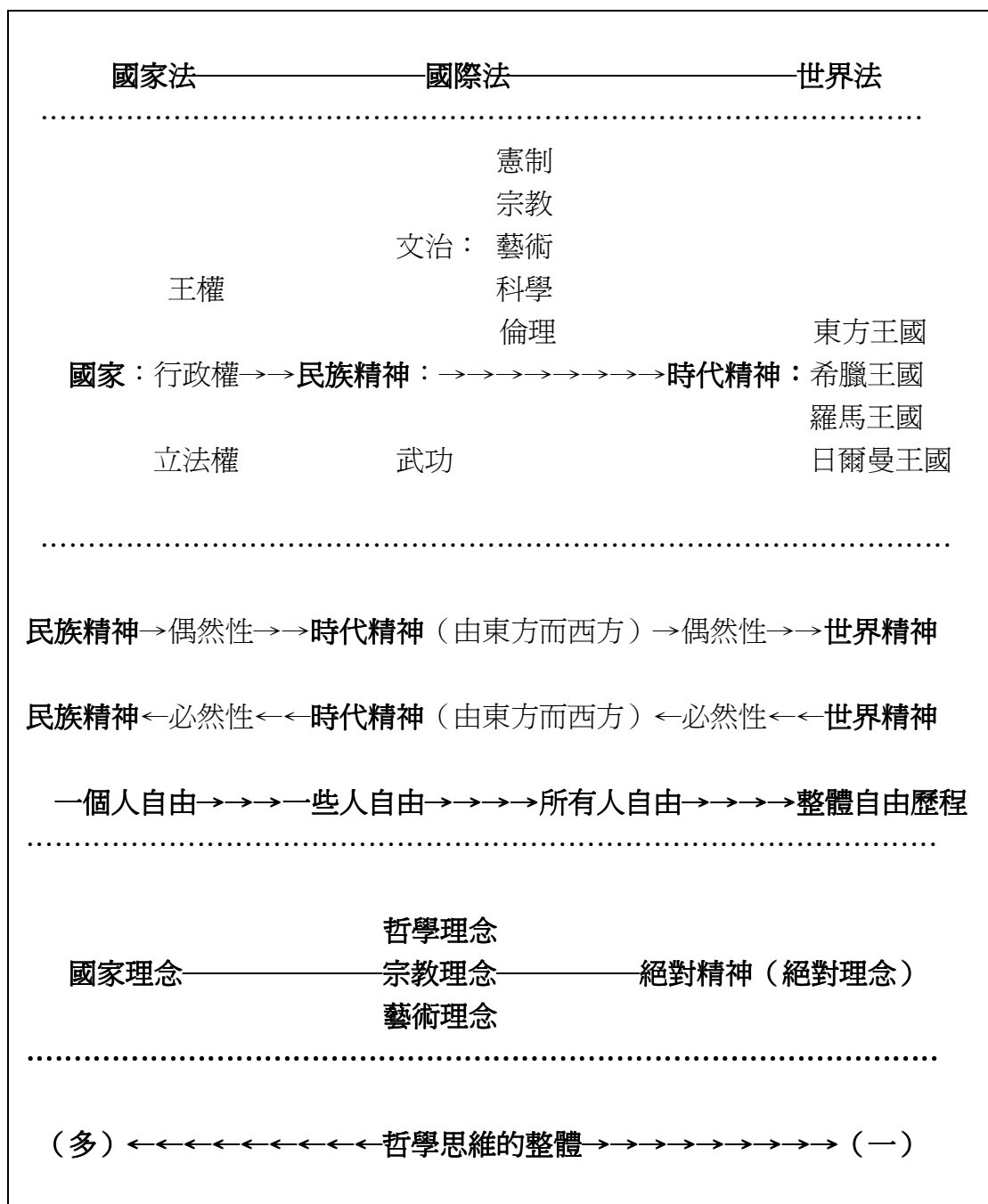
²⁴⁹ 黑格爾認為貧富差距是個人機遇所致，此種社會必然性，致使一般市民社會中必定存在「貧民」（*des Pöbels /The poor*）。參見 *Hegel's Philosophy of Right*, §244.

²⁵⁰ Richard Kroner, 《論康德與黑格爾》，關子尹譯，台北：聯經，1985，頁251-252。

²⁵¹ Steghen Houlgate, 《黑格爾導論—自由、真理與歷史》，丁三東譯，北京：商務，2013，頁36。

²⁵² 洪鑣德, 《黑格爾哲學之當代詮釋》，台北：人本自然文化，2007，頁278,281-282。

表 5.6：世界歷史理念辯證表



資料來源：作者自製

表 5.7：世界歷史與精神原則彙整表

世界歷史階段	時代精神原則
東方王國 (The Oriental Empire)	<p>自然倫理：絕對服從，無自我意識的群體。</p> <p>(1) 國家：家長制擴大化的自然倫理整體。</p> <p>(2) 神權政治：宗教迷信、道德戒律、習俗。</p> <p>(3) 自然崇拜，繁瑣迷信的儀式。</p> <p>(4) 歷史是抽象描繪的詩篇，統治是任性與偶然性。</p> <p>(5) 社會自然等級：世襲種姓制度。</p>
希臘王國 (The Greek Empire)	<p>個別倫理：直觀的感官意識與個體性，原子式的集合體。</p> <p>(1) 個體性原則：由個別意見發展為美及自由、愉悅的倫理生活。</p> <p>(2) 依靠占卜決斷，主觀性原則未獲貫徹為理性思維。</p> <p>(3) 奴隸制的實行，為滿足特殊需要而犧牲部分人格。</p>
羅馬王國 (The Roman Empire)	<p>客觀倫理：抽象普遍性與自由意識對立，國家與教會對抗</p> <p>(1) 國家是謀求私利的手段。</p> <p>(2) 貴族制與民主制原則相對立：貪婪者與賤民對立。</p> <p>(3) 民族的公民性格消亡成為私人權利的爭奪。</p>
日爾曼王國 (The German Empire)	<p>倫理實體：承認特殊性乃是普遍性的內容，有機體國家。</p> <p>(1) 神的本性與人的本性的統一：基督教精神。</p> <p>(2) 主觀自由與客觀自由的同一：立憲國家。</p> <p>(3) 客觀真理與自由意識的調和：哲學。</p>

資料來源：作者自製

肆、小結

倫理理念是黑格爾法哲學中最重要的概念，表彰自由的真正實現，不僅是個人自由的實現，同時也是精神自由的自我實現。自由原則的實現是人類文明發展的一種至高理想，但是所有人皆自由的理想實現，取決於人類群體之間「主人」與「奴隸」(the Master and the Slave) 矛盾關係的徹底解決，包括國家內部及國

際社會的各種政經與文化上的矛盾。一方面就辯證思維而言，黑格爾所指涉的自由是一種「本體論上的否定性」(Ontologically Negativity)²⁵³，辯證法的根本原則是「否定性」(negation)：確認一切知性的有限事物莫不揚棄 (supersede) 自身並轉向其否定面²⁵⁴，否定性既然是主宰人類文明進化的不止息動力，世界歷史的進展便不可能有最終點。證之於當前全球化與普世人權的宣揚，人類歷史的終結或完成，正如同世界和平的概念一般，仍是一個極待努力卻不可及之的理想²⁵⁵。

綜上，就學理建構而言，黑格爾的國家學將世界歷史看成是精神概念的全部發展與自我解放的過程，其中一切與概念不相符合的形式都受到揚棄，因而歷史成爲與精神概念完全適合的現實²⁵⁶，因此歷史具有先天 (a priori) 的目的或神意計畫 (the plan of Providence)，但是這種概念發展卻不是恣意和突發設想的虛構 (fictions)。換言之，黑格爾的「天意論」與「命定論」(a deterministic theory) 是全不同的，前者將人類的主觀熱情、行動包含在歷史價值之中來考察，後者則徹底將這些主觀行動與衝動排除在外。就黑格爾而言，歷史是對於實體性本質的描述，歷史經驗必須從民族國家的地位去看待²⁵⁷，即立基於整個民族的意志及行動之上來考察時代精神。

這一點也同時表達在《精神現象學》之中，自我意識的理性在民族或國家的生活中完全的實現，在民族這個精神實體之中，個體的價值相互交融，藉由外在的相同的法律、習俗，及內在的對於民族國家的崇敬與奉獻，展現出整個民族的力量²⁵⁸。誠如 Herbert Marcuse 所言，黑格爾看到了歷史的進步，看到了人類的本質自由及平等正在逐步被認識，對自由及平等的特殊限制正日益消除²⁵⁹，這是黑

²⁵³ 參見 A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, p.237.

²⁵⁴ 參見 Hegel, *Hegel's Logic*, §81.

²⁵⁵ Joseph McCarney 指出「end/ende」具有兩種意義，其一是終點 (terminus) 或完結 (closure) 的意思；另一是過程的頂點 (the apex or crown)，黑格爾說稱的歷史終結之意涵傾向於後者。參見氏著 *Hegel on History*, pp.172 -173.

²⁵⁶ 參見 Hegel, *Hegel's Philosophy of Mind* §382

²⁵⁷ Jacques Maritain 指出歷史哲學基於歷史事實，並非是一種形而上學，筆者認為對於黑格爾而言是適用的。參見氏著 *On Philosophy of History*, p.13.

²⁵⁸ 參見 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, pp.213-214

²⁵⁹ Herbert Marcuse, 《理性與革命》，程志民等譯，重慶：重慶出版社，1993，頁219.

格爾國家學的宏觀之處。

Allen Wood在《黑格爾倫理思想》一書中提到黑格爾作為哲學歷史學家、政治與社會理論家、涉及倫理與文化認同危機的哲學家，黑格爾哲學仍然活著²⁶⁰，確屬中肯之評價。黑格爾國家理念所教導給我們的是一種冷靜謙遜看待世界歷史的理性態度，歷史業績一方面講求民族精神之間的強力與競爭，另一方面則是民族融合與文化的相互承繼，二者是一體兩面的。

²⁶⁰ 參見 Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, pp.4-6.

第六章 對黑格爾國家理念的反思

本章將從「順向」與「逆向」、「形式」與「實質」等四種不同面向，對於黑格爾國家理念進行反思：一、順向考察：跨越國家法的自然狀態界限，推向世界法的進程，探索國家之上成立國家聯盟的可行性，即歸之於世界和平的主題（康德）；二、逆向考察：將國家對於全民幸福的保障及促進的當然義務，極小化的限縮功能。到最小限度的守夜人國家觀點來反向論證國家功能（諾錫克）；三、形式考察：從極端的實定法觀點出發，僅就法的形式及外在階層性，去探討國家法與國際法的理念（凱爾森）；四、實質考察：從道德原則出發，探討社會群體（國內與國際之間）的人際互動中，是否具有普遍的正義原則（羅爾斯）。

本章節之所選取的思想範本，根源於它們所探討政治主題的共通性，由非文明狀態進展到文明狀態，由國內法進展到國際法、甚至世界法概念。但其間各家論點，在相似性中存有差異性，在看似對立之中又存有互通性，這是哲學思想的精緻藝術，也是論者在結論章節進行模式化分析的基本依據。

第一節 順向之考察－康德永久和平論

壹、自然法權

康德將《道德形而上學》劃分為兩部分，其一是外在的法權論（The Doctrine of Right）；另一是內在的德性論（the Doctrine of Virtue）。法權論與德性論的差別不在於它們的不同義務，而是它們的不同立法及立法的動機：感性動機與理性動機，即自願遵守外部立法的普遍法則（合法性）與自願遵守自身立法的法則（道德性）。本章節所側重的法權論包括了從自然狀態所推論的私法權利以及文明狀態的公法權利。而法權的獲得基礎，則是人先天所具有的自由選擇權利，即自由意志。康德在下一段話指出二者的差別：

「合法性表示行動與義務法則的一致性，道德性表示行動的準則與法則的一致性。準則是行動的主觀原則，即主體自身對於他將如何行動自己訂定規則，另一方面，義務原則正是理性對於他應該如何行動所頒布的絕對且客觀的原則。」²⁶¹

如前述，法權論是外在法則，包括實證法權（實在法律）與自然法權（法原理），前者是文明狀態的公法，而後者是自然狀態下的私法²⁶²。法權的概念出自個人的意志行為，因此涉及行為主體自由行為責任的關係。行為本身雖是主觀的，但行為所產生的結果透過責任的承擔是涉他的。所以各主體如果必須組成一個之間的和諧的整體，則其意志行為將有必要依據普遍的自由法則而行事。這種先設的或者純粹理性的法權普遍原則是：「你的自由選擇的外在行為依據一條普遍法則能與其他所有人的自由並存」²⁶³。

²⁶¹ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p.51: "The conformity of an action with the law of duty is its legality (legalitas), the conformity of the maxim of an action with a law is the morality (moralitas) of the action. A maxim is a subjective principle of action, a principle which the subject himself makes his rule (how he wills to act). A principle of duty, on the other hand, is a principle that reason prescribes to him absolutely and so objectively (how he ought to act)."

²⁶² 此種分類與現行基於國家與社會二元論之的法益說有所不同，後者認為公法以國家權力為基礎，以私人自治為基礎。

²⁶³ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p.56: "...Thus the universal law of Right [Rechtsgesetz], so act externally that the free use of your choice can coexist with the freedom of everyone in accordance with a

此種法權的先天法則表達了自由與強制之間的真理：法權必須與強制的權威相結合，主體首先具有依據普遍法則行動的自由，並且對於妨害自由的不正當行為，必須給予否定。康德認為個人的理性意志自由的取得及保護，必須存在普遍的交互強制（a fully reciprocal use of coercion）。康德說：「只有一種生而具有的法權，即自由（免於受他人意志的強制）」²⁶⁴，與此自然法權相對應的義務可以表示如下：

- I. 內在的義務：做一個正直的人，即取其所應取；
- II. 外在的義務：不要待人以不法，即不奪人之所有；
- III. 綜合的義務：在社會中個人仍能保有其所有。此種基於自然權利衍生而來的行為義務，完全屬於財產的占有、使用、轉讓的相關範疇。

如同康德所揭示的實踐理性的法權公設：

「凡我的意志所在的對象將可以是客觀上是我的或你的，此即實踐理性的許可原則，並導引出實踐法則：此法則強加給予他人一種責任，規定凡經我的意志占有之物，他人不得使用。」²⁶⁵

貳、國家法權

康德指出：國家法權、民族法權與世界法權，三者是一個維持穩定的人類世界所不可或缺的要素²⁶⁶。國家法權區分為：主權（立法者）、行政權（統治者）與司法權（法官），三者的推論為：大前提：意志的法則；小前提：附屬原則；結論：判決（具體案例），即法律、行政規則與法令的適用三者。其中主權所歸

universal law.”

²⁶⁴ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p.63: “There Is Only One Innate Right Freedom (independence from being constrained by another's choice.”

²⁶⁵ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p.69: “It is therefore an a priori presupposition of practical reason to regard and treat any object of my choice as something that could objectively be mine or yours. This postulate can be called a permissive principle (lex permissiva) of practical reason.”

²⁶⁶ 參見：Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p.123: “the Right of a state and of a Right of nations lead inevitably to the Idea of a Right for all nations (ius gentium) or cosmopolitan Right (ius cosmopolitanum).”

屬的立法權，乃是全體人民的聯合一致的意志，即人民普遍聯合的意志（the united will of the people），與盧梭的公意論基本相同。此三種國家權力的整體協同與獨立運作，將具體實現國家的自主權：

「國家藉由立法、行政、司法三種不同權力而擁有其自決，國家依據自由法則形成及維持自身。…對國家福祉的理解，即國家憲制與權利原則的最高協同一致的狀態，它是理性藉由絕對律令給予我們責任感，並鞭策我們為此努力奮鬥。」²⁶⁷

但是康德卻認為公民不具革命權，因為此種對抗將危及整個法律狀態與憲制，此點倒與霍布斯相近。對於有缺陷的憲制的改變，只有通過改革的手段，而非人民用革命來實現。

康德承繼傳統的社會契約論，他認為最符合原始契約精神的國家憲制是純粹的共和國（a pure republic）—代議制政府，因為共和國是民主及法治政府，不須依賴於人治。康德說：

「真正的共和國是而且只能是代表人民的體系，為了以人民之名保護人民的法權，所有人民聯合並透過人民代表而行動，一旦作為個人的國家元首（無論是國王、貴族或是全體人民）也成為可以被代表的，那麼聯合起來的人民不僅代表主權者，而且是主權者自身。」²⁶⁸

參、國際法權

康德認為國家與國家的外部關係是一種自然狀態，因此也是一種無法的戰爭

²⁶⁷ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p.129: “There are thus three distinct authorities (potestas legislativa, execuoria, iudiciaria) by which a state (civitas) has its autonomy, that is, by which it forms and preserves itself in accordance with laws of freedom....By the well-being of a state is understood, instead, that condition in which its constitution conforms most fully to principles of Right; it is that condition which reason, by a categorical imperative, makes it obligatory for us to strive after.”

²⁶⁸ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p.149: “Any true republic is and can only be a system representing the people, in order to protect its rights in its name, by all the citizens united and acting through their delegates (deputies). But as soon as a person who is head of state (whether it be a king, nobility, or the whole of the population, the democratic union) also lets itself be represented, then the united people does not merely represent the sovereign: It is the sovereign itself.”

狀態，但是依據原始契約理念，為保護並免受外敵入侵，得以形成民族的聯盟，但此種聯盟卻不涉及主權，隨時解除或更新。

但是基於理性法則，國家間的戰爭狀態將過渡到和平狀態，如同主體之間的自然狀態過渡到文明狀態一般。康德指出民族法權概念之下最不義的敵人就是國家間的自然狀態，每個國家是自我事務的法官，這種觀念如不放棄，則各民族間的任何和平狀態將是不可能的。

因此，康德呼籲國家之間就如同個人一般，各民族的自然狀態必須進入法律狀態、戰爭狀態必須進入和平狀態，民族之間應當組成一個普遍的國家聯合體(a universal association of states)，或稱為永久性國家議會(a permanent congress of states)，以非強制性的民事訴訟解決方式來裁決國家紛爭。這種理想促成了大戰其間國際聯盟及聯合國的產生。此點正是康德與黑格爾對於永久和平的見解彼此殊異之所在。

肆、世界法權 (Cosmopolitan Right)

康德在自然權利中提出了一個「土地原始共有」(the Original Community of Land)的先天概念，作為對土地的占有(首次占有)的根據。換言之，對於土地的個別占有權利是依據土地的集體共同占有，並允許個別意志的特殊使用。因此在各個別意志的使用衝突之時，必須對於各個別意志的使用範圍及界限(量)進行一般調解。

在公法秩序中，康德提出「統治者的土地權」理念，這個土地權表示土地在理念上為公民聯合共有，並依法權概念分配並歸於私人所有。在此駁斥了貴族封邑的世襲合理性。

在世界法權中，康德復提出原始的「土地共同體」先設，基於每個人都對地球所擁有的原始權利，相互善意交往訪問的權利稱為「世界公民權」，是所有民族都不能拒絕的地球住民權利。從而使用武力去強佔原屬於其他民族的領土，都

是不義的行爲，可以得知「帝國擴張」與「殖民地」都是不義之舉。康德揭示了人類群體在法治狀態之中所追求政治上最高的善：永久和平。

「如今道德的實踐理性在我們心中發布它的不可抗拒的禁令：不能有戰爭，不管是在自然狀態的你與我之間，或是在國與國之間。雖然國家內部處於法律狀態，但其外部國與國的關係仍處於無法律狀態。因為戰爭並不是任何人追求法權的途徑。所以癥結不再是永久和平是真實或虛假的東西，以及當我們設想永久和平是真實的時候，在理論性判斷中會不會欺瞞自己。我們必須朝向建立永久和平以及最有助益於永久和平的憲制形式而努力。」²⁶⁹

伍、永久和平

康德認為永久和平之所以可能，乃是基於人類的理性及先天道德法則，人類的群體生活必然產生三種公共權利：憲法、國際法與世界法，為維護個人的利益、國家的利益、全體的利益而必然產生對於和平的追求及實現。

一、憲法：平等自由的人民經由契約建立國家、共同制定並服從法律，藉以脫離自然狀態，維持社會和平。

二、國際法：各獨立自主的民族，由處於戰爭狀態之下組成國家聯盟(a federative union)，藉以停止及消弭戰爭，達成國際和平。各民族間在理性競爭中取得平衡，在彼此發展的同時取得和平的共識。

三、世界法：藉由世界公民權的善意參訪及商業精神(The commercial spirit)的互利性，世界各民族應當是互利共榮而杜絕戰爭的。

康德在《永久和平論》中提出建構世界秩序的具體規定，細分為「預備條款」

²⁶⁹ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, pp.160-161: "Now, morally practical reason pronounces in us its irresistible veto: There is to be no war, neither war between you and me in the state of nature nor war between us as states, which, although they are internally in a lawful condition, are still externally (in relation to one another) in a lawless condition; for war is not the way in which everyone should seek his rights. So the question is no longer whether perpetual peace is something real or a fiction, and whether we are not deceiving ourselves in our theoretical judgment when we assume that it is real. we must work toward establishing perpetual peace and the kind of constitution that seems to us most conducive to it."

(the preliminary articles) 與「正式條款」(the definitive articles)，其重點分別如下：

(一) 預備條款²⁷⁰

1、締約的誠信原則：凡締結和平條約時預含未來戰爭之伏筆者，不得視為有效。

理由：因為此種約定等同於停戰協議，並使和平約定成為空話。

2、各民族主權的平等性：一個國家不論大小，其獨立地位不應被其他國家以繼承、交換、購買或贈與取得。

理由：國家並不是物權財產，不容他方支配，僅其自身有權統治或處置，出於功利目的、領土變更的政治聯姻不符此項原則。

3、取消軍隊：常備軍 (Standing armies) 應即時廢除。

理由：常備軍激勵國家軍備競賽，成為戰爭工具。

4、禁止戰爭謀利：國家不得因對外戰端而舉債。

理由：禁止借國債實施戰爭獲取戰爭利益，杜絕將戰爭視為國家致富的手段。

5、各民族主權的獨立性：不得以武力干涉他國體制與內政。

理由：同 2。

6、戰爭手段的限制：國家戰爭不得使用破壞未來和平雙方信任基礎的不名譽手段 (dishonorable stratagems)，如暗殺、毒氣、破壞條約、鼓動叛變等。

理由：戰爭不過是自然狀態下一種可悲的、以武力肯定自己權利的權宜手段，此種手段不能演變至滅絕式戰爭 (a war of extermination)。

(二) 正式條款²⁷¹

²⁷⁰ 預備條款計有 6 條，參見 Immanuel Kant, *Perpetual peace*, Trans. M. Campbell Smith, London: George Allen & Unwin Ltd. 1917, pp.107-115.

正式條款對於國家憲制、國際機構及公民權的強制規定，基於康德認為和平並非輕易可及的目標，而是被艱辛地建立起來的法治社會，才可能確保人類享有和平。

1、民族的基本政體：每個國家的政府體制應該是共和制（Republican）。

理由：從社會（原始）契約的個人自由出發，經由人民的共同立法，訂定平等的普遍法則，其政權形式必然是共和分權的代議制（the representative system）。由此推論戰爭的決定權不是由君主一人，而是經由一國公民的同意。

2、國家聯盟的建立：國際法權應以自由國家的聯盟為基礎。

理由：國際和平的實現經由各民族間訂立和平盟約（a covenant of peace），憑以結束一切戰爭。此盟約有別於和平條約（a treaty of peace）僅結束一次戰爭。

但是為什麼永久和平機制是國家聯盟，而不是組成一個多民族的國家？誠然世界共和國(a world-republic)是一個最佳方案，但卻違背當前的國際現實，如同柏拉圖的理想國一般。因此替代方案是為避免發生戰爭的國家聯盟（a federation averting war），作為次佳選擇。

3、世界公民權：作為世界公民的人權，應以普遍友好（universal hospitality）為基本條件。

理由：藉由個國人民至世界各地的參訪權(a right of visitation)，漸進形成一種世界性體制(a cosmopolitan constitution.)。

（三）秘密條款

康德認為對於促進永久和平的目標上，哲學家遠比政治家重要，因此存在一種重要但不須明文規定的心靈條款，用以拘束政治權力，此即：哲學家的思想及言論自由權²⁷²：

²⁷¹ 正式條款計有 3 條，參見 Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, pp.116-139.

²⁷² 以下兩條款參見 Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, pp.158-159.

「哲學家對於公共和平可能性條件提出意見，並應該被戰備中的國家列入考慮」

「國家要允許哲學家自由及公開討論管理戰爭與締結和平行為的普遍原則」

康德認為不論在任何世代或時代，哲學家都應該受到尊重，並被當成是一種擎炬照亮理性的人，因此對於永久和平的呼籲，康德首尾一貫地主張：始於學者自由（篇首的理論家保障條款），亦終於學者自由（秘密條款）。

（四）公共性：開誠布公（publicity）

不論是國家或國際間涉及權利法則的表現方式，其共同原則就是必須符合公共性的形式（the form of publicity）。公共性相對於隱密性，講求的是對大眾公開，所謂開誠佈公。康德所提出的行使公共權利的先驗公式是：

「凡涉及與他人權利之行為，如其准則與公共性不一致，都是不義的。」²⁷³

如以公共性原則來反證國際權利關係，該關係建立在一種各民族自由結合的契約。國際間並非處於自然狀態，而是一種權利狀態，藉以形成脫離戰爭、維護和平的聯盟，與此相違的一切政治手腕只是偽裝正義的不義而已。國際間的虛假允諾、強國兼併弱國、小國聯合對抗大國等政治智慮，都是不義的。

康德的政治哲學類似於柏拉圖對於哲君的嚮往：政治道德家們將國家、國際及世界公民的權利當是一個純技術問題，而道德政治家則將之當成是一個道德問題，當政治家們開誠布公地追求純粹實踐理性王國及其正義，則永久和平福祉將自行降臨，換言之，道德與政治是相互結合的。康德總結道：

「一個道德政治的原則就是：一個民族應該依據惟一有效的權利概念結合成一個國家，即自由平等的理念，且此一原則不是以智慮，而是以義務為基礎的。」²⁷⁴

²⁷³ Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, p.185: "as the transcendental formula of public right:-"All actions relating to the rights of other men are wrong, if the 'maxims from which they follow are inconsistent with publicity."

²⁷⁴ Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, p.178: "Hence it is, for example, a principle of moral politics that a people should unite into a state according to the only valid concepts of right, the ideas of freedom and equality; and this principle is not based on expediency, 'but upon duty.'"

陸、康德與黑格爾國家學的比較

自由、理性與自律是康德道德哲學的核心概念，因為意志是自由的，所以在政治上應確保此種自由的實現，即以人民為主權者的共和體制，因此可以設想康德是國家集合論者，群體不過是保障個人自由的聚合而已。人類社會形成一定秩序的可能性與必然性則立基於理性，從理性出發尋求個人自由實踐的最適條件，即人類從自然狀態走向文明狀態，所有人均能遵守必要的理性原則，包括內在的道德法則與外在的行為規範，從而人類社會必然是道德而有序的。推之於國際社會亦然，永久和平的可能性與必然性亦植根於此種理性自律的人性之上，即人與人相互敬重所產生的「人格」與財產權概念，國與國之間產生的「國格」與互惠共存概念。就康德而言，政治秩序的規範，包括國內法、國際法與世界法的基礎，勿寧是道德的義務性。黑格爾則認為政治是一個有階序的整體，甚至政治秩序本身就是一種能動的精神體，在國內法所形成戰神「雅典娜」，將在歷史舞台上發揮其榮光，整體必有其峰頂，在倫理實體是國家，在歷史舞台是時代精神。其中的動能是否定性，國內法中的王權，國際法上的強力與戰爭，換言之，相對於康德，政治秩序的規範，包括國內法、國際法與世界法的基礎，勿寧是法的強力性。二者理論的差異彙整如下表 6.1：

表 6.1、康德與黑格爾國家理念比較表

主題	康德	黑格爾
法權基礎	抽象的：理性的普遍法則（自然法權）	現實的：內在（道德）與外在規範（法）
國內法	主權：歸屬於全體人民之聯合意志；立法權	主權：歸屬於整個民族精神實體的權力峰頂；王權
國際法	文明：基於自由理性所形成的和平秩序與仲裁機構（國際聯盟）	不文：國際之間的無文狀態，和平是一種內在充滿民族實力鬥爭競逐的表象
世界法	世界公民權：合理性的政治理想	世界精神：高度抽象的哲學建構

資料來源：作者自製

第二節 逆向之考察－諾錫克最小限度國家

羅爾斯的《正義論》與諾錫克的《無政府主義、國家與烏托邦》是當代自由主義政治哲學兩大經典之作，前者側重於平等的自由主義，強調國家再分配的正義；後者則堅持自由意志主義（Libertarianism），強調最小限度國家的合道德性，捍衛個人不可侵犯的自由權利。

諾錫克主要闡述一種以權利為基礎的個人自由主義理論，反對以追求特定目的（幸福）而將人作為手段的功利主義。換言之，權利具有先在的不可侵犯性，任何群體或個人都不能侵犯及剝奪，包括一切對於社會資源的重分配手段，都不能侵害自由的權利（生命、自由、財產等）。若個體間必須要組成一個群體，並使群體能藉由合法暴力來解決個別紛爭的話，則此種強制力僅及於保護不可侵犯的自由權利為限。國家的功能及權力必須越小越好，這種最小限度的國家，其功能僅限於保護人們免於暴力、偷竊、詐欺、強制履行契約等²⁷⁵。

就諾錫克政治哲學的整體架構而言，可以區分為三部分：國家產生、國家功能及國家理想（烏托邦）。在國家產生過程的推演中，他主張國家存在的自然性、正當性與道德性，反對無政府主義；在國家功能的推演中，他堅持財產權的歷史正義觀，反對任何福利主義及再分配學說，如羅爾斯的正義理論及邊沁（Jeremy Bentham）、彌爾（John Stuart Mill）的功利主義；最後，在國家作為烏托邦框架的推演中，他證明最小限度的國家理論正是可欲可求的烏托邦理想的現實性。換言之，諾錫克的權利理論具有反無政府主義、反福利主義及再分配正義的特性。當無政府主義者主張：國家行使強力壟斷權必定侵犯個人權利，本質上是不道德時，諾錫克則主張最小限度國家：國家是從自然狀態產生出來的，其產生過程無須侵害任何人的權利，並且凡超越此等功能的國家都不能被證明是道德的。

²⁷⁵ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell, 1999. Preface, p9: "...a minimal state, limited to the narrow functions of protection against force, theft, fraud, enforcement of contracts, and so on, is justified."

壹、國家產生過程

一、自然狀態 (state of nature)

諾錫克以自然狀態作為國家最初源起，比較霍布斯與洛克對於自然狀態的描述，他認為洛克在《政府論次講》中所說的美好的自然狀態最符合無政府主義者的期望，因此賦予兩個理論以公平的基礎：

「自然狀態由所有人所應遵從的自然法來統治，而自然法的理性教導所有願意就教於它的人類，所有人都是平等及獨立的，任何人都不應該去傷害其他人的生命、健康、自由或財產。」²⁷⁶

對於自然權利人人皆得行使，且對違反自然法者人人都有權施以懲罰，並要求與侵害相對稱的賠償。因此，在自然狀態下的自然權利就是：行使自由權利、保護自身權利、避免受他人侵害，以及受侵害時的進行懲罰、索取賠償。但是，僅憑藉一己之力對於保護權利、避免侵害，或者確認及釐清侵害事實，據以懲罰或追償侵害者，往往力有不逮，這是自然狀態的最大的不便之處，因此，個人之間自動地產生聯合，形成相互支援照應的保護性社團。

二、相互保護性社團 (mutual-protection associations)

簡單的相互保護性社團也面臨執行不便之處，例如成員間必須隨時待命反應，干擾正常生活；也可能成為若干成員假公濟私的工具而疲於奔命；另外，成員之間也可能產生必須處理的紛爭。這些執行不便之處，都將促使保護性社團的分工專業化，形成專業性的私人保護機構 (a private protective agency)。

三、支配的保護性社團 (The dominant protective association)

²⁷⁶ John Locke, *Two Treatises of Government*, Harvard College Library, 1824, p.9: "The *state of nature* has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all *equal and independent*, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions."

私人保護社團之間彼此的實力較量，將產生存優汰劣的情形，而在兩個勢均力敵的保護社團之間，為平和的解決紛爭亦可能再次聯合，形成同一領域內因自然壟斷而僅存一個支配性保護機構。

此支配性社團尚不能稱為國家，它與國家的不同之處在於不具有合法的強力壟斷權，而且所服務的對象僅限於支付對價的顧客，因此是片面的，在其領域之外仍面對獨立行使權利的個人。

四、超低限度國家（The ultraminimal state）

諾錫克了解由支配性社團到國家的推論中，必須通過兩個無政府主義的誤區，始能確證國家的產生並未侵犯任何人的權利。其一是在擴大全面性保護時，強行禁止不願加入社團的個體獨立行使其自然權利；其二是對於無能力出資加入保護的獨立者，支配性社團必須透過再分配手段徵集保護費用。

諾錫克認為由自然狀態至國家的過程不需要假想的社會契約中介，而是一種自然現象，如自由市場經濟上的「看不見的手」（invisible-hand）來推動：看似人們有意設計的東西，其實並不由任何人的意圖所產生。「看不見的手」程序包括兩種類型：過濾與平衡²⁷⁷。過濾程序是將異端（ $\sim P$ ）成分先行濾除，平衡程序是一連串相互影響的局部調整作用，透過輸入過濾與平衡調整，整個行動的產出結果將趨向於 P。

但是獨立者在執行自然權利時，其訊息、程序及後果是不可靠的，而且冒著不公平的危險，此種不公平與不可靠風險，等同於對他人正當「程序性權利」（procedural rights）的侵犯，而遭受他人因憂慮與恐懼該類程序風險而引發的抵制，特別是另一方是受支配性社團保護的委託人之時，這個程序性權利的原則是：「當他人試圖將一種不可靠或不公平的正義程序用於某人時，他可以在自衛

²⁷⁷ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p.21: "two types of invisible-hand processes: filtering processes and equilibrium processes"

中進行抵制。」²⁷⁸。

程序性權利與支配性社團的實力相結合，可以引介一種補充性原則：「越界的認識論原則」(an epistemic principle of border crossing)²⁷⁹，在行為 A 對 Q 造成侵權的結果，必須同時滿足條件 C，如果條件 C 不能滿足，則行為 A 不造成對 Q 的侵權。所以整個侵權行為的成立要件是釐清條件 C 是否被滿足，此條件 C 在此處則是行為違反程序正義。如此，在支配性社團對於委託人事件的懲罰追償時，必須同時釐清該事件是否符合正義程序，以確保對於侵權者的懲罰追償的可靠性與公平性。透過程序性權利的保護，支配性社團取得了強力的獨占權。所謂的超低限度國家，乃是介於支配性社團與守夜人國家之間的過渡形式：擁有使用強力的壟斷權（除去必要的立即自我防衛之外），但僅向購買保險的人提供保護與強制服務。接下來的論理，就是如何將保護對象擴及獨立者。

五、最小限度國家

諾錫克堅持在國家產生過程的推論上必須符合道德合法性，即沒有任何人的權利受到侵害，以駁斥無政府主義者的論點。從支配性社團到超低限度國家（壟斷因素），透過程序權利及其補充原則推演出強力的獨占，即禁止使用不可靠的強行程序。

從超低限度國家到最低限度國家涉及強力壟斷權的全面化，必定對於堅持獨立者權利有所危害，但是，透過「賠償原則」，即對於因禁止而無法使用強行程序者予以可能損失的賠償，並促使獨立者的自我保護轉換為公共保護。這種保護服務是禁止私人強行正義的賠償。此種對於避免遭受獨立者不合程序的強行正義風險而給予的相對賠償，如同禁止瘋癲者駕車，對於雙方權利及利益並無損害，其中一方因禁止行為獲的對價的補償，另一方則雖支付多餘的保護費用，但免於暴露於恐懼風險之中。

²⁷⁸ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p.102: "...The principle is that a person may resist, in self-defense, if others try to apply to him an unreliable or unfair procedure of justice."

²⁷⁹ 參見 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p.106.

諾錫克對於「再分配」的概念極端否定，他認為任何對於權利再分配的要求，無異於強迫富人為窮人義務勞動，剝奪其應有的所有權，本身自始是不道德的，此種再分配，即一方無端損失，而另一方無端獲得。但是，從超低限度國家到最低限度國家的過程中，如果涉及形式上的再分配，也是雙方權利獲得衡平的情況下為之，因此是合道德性的（取其所應得）。

對於從自然狀態到最小限度國家的推理過程，綜理如下：

- 1、個人權利及其不可侵犯（rights and their nonviolation）作為行為的「約束邊界」（side constraints），即禁止違反的道德規定。一種康德式的思維：人是目的而非獲致其他目的的手段。
- 2、所謂的「社會實體」（social entity）並不存在，現實中只有不同的個體人。
- 3、個人得選擇不加入文明社會的權利，仍留存於自然狀態之中。
- 4、懲罰與侵害之間必須有相對等關係
- 5、獨立者從事於強行正義往往帶有過與不及的風險。
- 6、對於此種風險的恐懼將促使禁止此種風險行為。
- 7、對於不可靠或不公正的制度及程序的抵制。
- 8、禁止使用不可靠或不公正的程序
- 9、賠償其無法強行正義的損害
- 10、提供保護（賠償性的服務）

以上的推論直至最小限度國家產生為止，並沒有任何個體權利因為社團的出現而犧牲，因此諾錫克結論道：

「最小限度國家是能夠證明的最廣泛的國家，任何更廣泛的國家都將侵犯人民的

權利」²⁸⁰

貳、國家的分配正義：持有正義

諾錫克用持有正義（justice in holdings）代替分配正義，原因是基於市場上看不見的手的機制，每個人所現實持有的財產，如果具有合法持有的權利資格，則該財產權利之取得即是正義的，任何人或者群體都不能加以侵犯，或假藉分配正義、再分配正義之名予以剝奪。從而合法持有的權利取得途徑或資格有三：

一、取得的正義原則：對無主物的占有（原始取得），依循洛克的勞動價值說，藉由個人的勞動，取得對於無主物的占有。但是這種原始取得仍須受到一定條件的限制，即原始占有不可使他人狀況變壞，所以凡已經占有之有主物不允許他人再行占有，且不允許對於必需品的全部占有，但是允許不平等的占有。

二、轉讓的正義原則：持有的轉讓，分配正義必須由歷史性來看待，凡當下的持有是由合法的轉讓程序所取得的，即可確證該持有是正義的。這種歷史原則有別於分配正義的即時原則（current time-slice principles），此種原則是透過分配的模式化（patterned），從最終狀態來確認分配正義，如功利主義所主張的最大幸福說，或者是羅爾斯的平等正義原則等。

三、矯正的正義原則：對於不正義持有的矯正（rectification），凡是在歷史之鏈中確認有一環節是不正義的，則其後所有環節都是不正義的。但是在欠缺完整訊息的情形下，這種矯正正義是一般的教示性質，甚至於在實踐上是向羅爾斯正義論的靠攏，他說：

「也許，最好把某種模式化的分配正義原則看成一般經驗規則，這種經驗規則接近於運用正義矯正原則所達成的結果……，如此組織社會，以便最大程度地提高社會中處境最差的群體地位。」²⁸¹

²⁸⁰ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p.149.

²⁸¹ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p.231.

諾錫克堅持經過以上三種正義原則所取得的財產權，具有權利的正當且不可侵犯性，他說：

「持有正義的一般理論綱領：如果根據取得和轉讓正義原則或者不正義的矯正原則，他的持有是有資格的，則他的持有是正義的」²⁸²

參、國家作為烏托邦框架（Framework for Utopia）

烏托邦（utopia）是 Thomas More 在 1516 年的著作，這個新創的名詞代表兩種意義：“好”（good）與“無此處”（nowhere），即借用希臘文字“eu”（good）與“ou”（not），²⁸³代表一種既美好但是又不存在於現實之中的理想社會。誠如 Karl Mannheim 所說的：「當一種理想狀況與當時的現時狀況不一致時，這種理想狀況就是烏托邦」²⁸⁴。所以在原則上，烏托邦所表達的是與現實世界相對立的理想性，而這種理想性所蘊含的力量，正是對於現實世界的否定性。換言之，烏托邦的術語具有既超越現實，而又破壞現有秩序的雙重取向²⁸⁵。

從對於烏托邦的基本定義看來，烏托邦表達一種整體性的幸福追求，而自由意志主義則堅持個體性的自由權利；烏托邦是一種反對現實的理想建構，而自由主義則是一種解釋現實情況的意識形態²⁸⁶。諾齊克所面臨的難題是：如何將概念相互矛盾的「最小限度國家」與「烏托邦」整合起來，並使得二者等同：最小限度國家是保障人類幸福的最終理想。

一、共同體（Community）的建立

（一）個人偏好與價值

意圖建構一個政治制度，同時實現所有的善是不可能的，甚至是在歷史進

²⁸² Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p.153.

²⁸³ 參見 David Miller(ed.) *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, New York: Basil Blackwell Inc. 1987,p.533.

²⁸⁴ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Trans.by Louis Wirth and Edward Shils, New York : Harcourt,Brace & World Inc. ,1936.Ch.4.

²⁸⁵ Karl Mannheim,*Ideology and Utopia* ,Ch.4.

²⁸⁶ 意識型態 (Ideology) 在此表示一種邏輯一致的系統性論點，並用以解釋現實世界。參見：David Miller(ed.) *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, p.235.

程中持續地實現所有人的善都是不切實際的想望。因為個人偏好與價值的差異，個人之間所願意實現的「理想國」亦南轅北轍，因此，人類不可能理性地架構出至善的制度，正如同人類文明的發展不可能一致地向至善逼近一樣。

（二）開放性社群

社群（association）的產生與發展是基於個人的自由流動性，不管出自於何種動機與目的，個人都可以依其偏好創設、參與、退出、聯合或者撤消。也因此一個穩定的社群，不可能是同質性個人的組合，而是相互互補的一群人組成的共同體，因共同生活而彼此獲益。

（三）共同體的多元化

因為社群的開放性，產生社群的多元化發展，其基本動力是個人尋求其價值的滿足，產生個人與個人之間的主動聚合與關係聯結。在多元化的社群之中，更大可能的提供個人不同的滿足。所以，在理想性之中，所謂的“好”或“善”，絕非僅存在於一種生活方式，或是僅有一種共同體。諾齊克指出：

「與只有某一類型的共同體相比較，如果存在多樣的且範圍廣泛的共同體，更多的人將能夠更接近於按照他們的願望來生活。」²⁸⁷

二、烏托邦框架

共同體是一個多元發展的體系，而這個體系從外觀上看來則是一個原則性的框架，在這個框架之下個人與共同體發展的原則是：

（一）個人自由權利的不可侵犯。

（二）個人不可被當成手段，生命本身即是目的、權利與尊嚴。

（三）在相互尊重的個體之間，自願合作的前提下，選擇生活方式，實現自我目

²⁸⁷ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p.309: "...if there is a diverse range of communities, then more persons will be able to come closer to how they wish to live, than if there is only one kind of community."

的。

這個烏托邦架構表示一個空白內容的共同基礎 (common ground)，諾齊克說出此架構的理想性，這種烏托邦建構絕非帝國主義式的強制接受的共同體，也非傳教士式的軟性勸服的共同體，亦非存在主義式的單一特殊型共同體²⁸⁸：

「烏托邦是各種烏托邦的框架，這樣的一個場所，人們在理想的共同體中實現他們關於美好生活的想像，但在這裡，任何人都不能將自身的烏托邦想像強加給他人。」²⁸⁹

三、烏托邦體系

諾錫克所推論的「最小限度國家」，其實就是形成並保護這個烏托邦框架，在這個國家權力極小化的對應下，個人自由權利空間的極大化，其中除了自我的選擇之外，市場上「看不見的手」的完全競爭機制，將會促使在這框架內生活的個人，運用自由權利，在對等互惠的原則下，自行建構屬於自身的烏托邦：自由主義式的多元型共同體。諾錫克總結說：

「我們正生活在特別的共同體之中，只有在其中，個人對於理想或好的社會的非帝王式的想像才得以提出及實現。而允許我們如此作正是這個框架的目的所在。沒有這些想像，即促進並激勵帶有特殊可欲特性的創造特殊共同體的想像，框架就會失去生命。將許多人的特殊想像結合起來，這個框架能使我們得到所有可能世界中的最好的世界。」²⁹⁰

²⁸⁸ 諾錫克將烏托邦分為帝國主義式 (imperialistic)、傳教士式 (missionary) 及存在主義式 (existential) 的共同體建構。參見：Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p.319.

²⁸⁹ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p.312: "Utopia is a framework for utopias, a place where people to realize their own vision of the good life in the ideal community but where no one can impose his own utopian vision upon others"

²⁹⁰ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p.332: "We live in particular communities. It is here that one's nonimperialistic vision of ideal or good society is to be propounded and realized. Allowing us to do that is what the framework is for. Without such visions impelling and animating the creation of particular communities with particular desired characteristics, the framework will lack life. Conjoined with many persons' particular visions, the framework enables us to get the best of all possible worlds."

肆、諾錫克與黑格爾國家學的比較

諾錫克的國家理論基本上是以自由人格及財產為基礎的自由主義理論，國家本身僅具有工具意涵，且其干預市場機制的權力必須越小越好。他認為在群體生活中，國家是必須且必然產生的，其推理過程無須侵害任何人的權利。如同其他自由主義者一般，將財產視同自由人格的外延，因此具備正義基礎的合法持有權利，都不能加以侵犯或剝奪。所以國家功能僅須達到基本社會與經濟秩序維護即可，至於其他生活範疇，透過自由競爭機制，將會自動取得供需之均衡。因此，人類社會所最需要的基本信仰，就是確保社會的開放性與多元化發展，個人的以依自身之興趣，在相互尊重的前提下，選擇生活方式，實現自我目的。至於黑格爾雖亦主張國家產生的自然性，但是他的推論是建立在邏輯的必然性之上的，即具備法與道德內涵的最高倫理實體。此種精神實體必須放在歷史上去定位，因此，國家必須是所有力量的聚合有機體，在世界歷史的舞台上展現祂的力量，有如上帝寶座之前的神聖飾物一般，上帝是永恆的世界精神，最輝煌的民族國家則是時代精神。二者理論的差異彙整如下表 6.2：

表 6.2、諾錫克與黑格爾國家理念比較表

主題	諾錫克	黑格爾
國家基礎	國家存在的自然性、正當性與道德性。	國家存在的自然性、崇高性與倫理性。
國家法	國家的工具性：最小限度的維護自由與財產安全。 國家是一個自由且多元的共同體。	國家的目的性：民族是一個自在自為的精神實體。 國家是一個民族力量最大聚合的有機體。
國際法	最美好的世界：自由多元的烏托邦體系	時代精神：國際之間的桂冠之爭

資料來源：作者自製

第三節 形式之考察－凱爾森法規範體系

凱爾森 (Hans Kelsen) 開創純粹法理論，屬於實證分析法學派的主要分支之一。其研究對象為特殊的「實定法」，並從這些特殊性中比較分析得出其中的普遍性，即法的一般理論 (General Theory)：從法體系的結構分析觀點去考察法的規範、要素及其相互關係，範圍包括法的基本概念、規範體系等級、國家法與國際法體系等。

純粹法理論是一種價值中立的法科學，它的目的是理性地認識法律，而不是以某種特定價值觀來評斷法律。換言之，純粹法理論是探究法律的實然而非應然。前者是追求真理的法律科學，而後者是追求正義的政治學。例如民主和自由主義只是社會群體的兩種價值選項，如同專制與社會主義一樣，就道德中立的科學角度而言，並不適宜納入法的科學概念之中。

純粹法理論反對任何特定價值觀或情感的意識型態，因此與自然法理論區分開來。自然法理論認為人類行為的某些規則，來自於事物本性或人的本性，即上帝意志或人的理性，因此具有絕對的自然、神聖的地位，如自由、平等、私有財產等。凱爾森認為從歷史上看來，這些自然法理論通常是一種「自欺」或主觀的「意識型態」²⁹¹。

現實就是利益與利益衝突關係，彼此之間如果不是一方獲得另一方犧牲的零和關係 (zero-sum game)，就是雙方的利益妥協，由此所形成的行為秩序的規範就是實定法，是法的科學，而非如康德所稱的法的形而上學。所以對於「正義」觀念的科學性解釋，正義代表是一種法律正義，即行為的「合法性」(Legality)。凱爾森明確指出：

「關於特殊行為是合法或非法的陳述，不是依賴於判斷主體的意欲及情感；它可

²⁹¹ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, Trans by Anders wedberg, Cambridge : Harvard University Press, 1949, p.8: "...And the rational justification of a postulate based on a subjective judgment of value, that is, on a wish, as for instance that all men should be free, or that all men should be treated equally,' is self-deception or - what amounts to about the same thing - it is an ideology."

以用一種客觀方式加以確證。只有在合法性的意義上，正義概念才能進入法律科學之中。」²⁹²

綜言之，純粹法理論是對於法律共同體的實在法（positive law）秩序的科學闡明，而且由整體的法律秩序，即法的結構上去分析實在法的一般概念，廢除法與正義、客觀法與主觀法、法與國家之間的二元論。純粹法理論主張價值中立，科學且客觀地認識法律，而非訴諸主觀情感的自然法或理想法。將先驗的或超驗的東西從科學性中排除出去，法學因此與政治哲學、道德哲學及社會學區分開來。

壹、靜態法：法的基本概念

一、規範體系

凱爾森將「法」定義為：人的行為的一種「秩序」（order），是許多「規則」的體系（a system of rules）²⁹³。換言之，法僅是對於許多對於人的行為規範之一，相對於道德與宗教規範；反之，法的規定範圍，也不是涵蓋所有的人類行為，必須附加某些條件或結果，始得成為法所規定的對象，如單純捕魚的行為，但如果使用特殊手段，如電魚、毒魚，或違反對於特定魚種的保護禁令等，始受到法的規範。

二、制裁權力

對於違反秩序行為的制裁與符合秩序行為的認可，透過利益或不利益的給予，造成社會秩序所以形成的行為動因（motivation），即間接動因。這種作為社會生活基礎的賞罰原則，或者稱為行為與賞罰之間的報應原則²⁹⁴。當然刑法與民

²⁹² Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* .p.14: “The statement that particular behavior is legal or illegal is independent of the wishes and feelings of the judging subject; it can be verified in an objective way. Only in the sense of legality can the concept of justice enter into a science of law.”

²⁹³ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* .p.3.

²⁹⁴ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* .p.15: “The principle of reward and punishment - the principle of retribution - fundamental for social life, consists in associating conduct in accordance with the established order and conduct contrary to the order with a promised advantage or a threatened disadvantage respectively, as sanctions.”

法的著重方式有所不同，刑法旨在報應、威嚇與預防；而民法則在於賠償²⁹⁵。

在某種特定情形下，僅憑藉單純的規則即足以使人的行為符合社會秩序，即直接動因，這是宗教（神的權威）或道德（純粹義務）秩序的主要傾向。

三、合法強制

制裁通常意謂對於行為人的所有物的直接剝奪，範圍包括生命、身體健康、自由、財產，即一種「強制秩序」(coercive order)。有別於道德與宗教的自願服從，法就是以制裁為服從手段的強制秩序，是形成社會秩序的一種特殊技藝²⁹⁶。例如對於偷盜行為，道德律令是：你切勿偷盜；宗教誡律是：偷盜者下地獄；而法的規則是：偷盜者鞭五十。這種對於不法行為的強制手段，正是對於法律規則的辨別標準 (criterion)。由此而論，社會共同體就是調整其成員行為的法秩序體系，換言之，法律共同體的特性就是合法的暴力壟斷 (a force monopoly)。這個共同體的法律是一種要求所有成員絕對服從的命令 (command)，而命令之所以具有效力 (validity)，或者稱之為拘束性命令 (a binding command)，原因在於受到授權 (authorized or empowered)。換言之，只有該命令來自被授有權限的機關，對於成員而言始有服從之義務。例如持槍搶匪對於超商店員下令交出現金，而店員被迫服從，固然是服從於一種強制性命令，但這種命令出自於非經授權者，因此並非拘束性命令，因而這種命令並非法律，反而是對於法律的僭越。至於授權的主體為何？將在法律位階上找到解答。

四、立法意志

立法者的意志是法律創造的必要條件，正如同契約因雙方的共同意志而成立，但是共同意志並不同於契約，正如同法律在形成之時，立法者的意志就已經終結，縱使立法者死亡，法律仍然存在。退一步而言，法律經過多數人的決議，

²⁹⁵ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p.50: "More fundamental is the difference in purpose: whereas criminal law aims at retribution or, according to the modern view, deterrence, i.e. prevention, civil law aims at reparation."

²⁹⁶ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p.20: "law as the specific social technique of a coercive order."

其本身並不代表全體意志，甚至就立法內容的理解度，立法者大多屬人云亦云之輩，絕非實踐理性所指涉的「意志」。

五、不法行爲 (the delict)

不法行爲構成行爲的可制裁性，即法律規範賦予制裁的條件²⁹⁷。不法行爲是法律所禁止的行爲，並不是因爲這個行爲本質上不法，才引起制裁。因爲不同民族、不同文明程度、不同時期、不同法秩序，對於不法行爲的認定多有差別。所以，不良行爲（違反道德或宗教規範）與不法行爲（法律規範所禁止）是不同的。刑法法諺：法無明文不罰；法無明文不爲罪（no sanction without a legal norm providing this sanction, no delict without a legal norm determining that delict.）。所以從根本概念上來釐清，不法行爲既非社會所不欲的行爲（從道德觀點），亦非否定法律的行爲（從立法者價值觀），而是實定法律所決定施以制裁的條件。例如在未成年人犯罪處罰監護人的情形，真正的行爲人是未成年人，但是實定法規範下的不法行爲人卻是監護人。所以不法行爲的定義可以是：作爲行爲後果的制裁所針對的那個人的行爲²⁹⁸。可以擴充解讀如下：1、不法行爲的裁罰對象爲法律所規範；2、這個對象包括應受裁罰人以及他的應受罰行爲條件；3、該行爲條件可以是作爲或不作爲；4、在法人（juristic person）的不法行爲中，行爲主體與受罰客體是同一的。這種對於不法行爲的定義完全不涉及主觀價值，僅是純粹就法規範的形式去進行解釋。

綜理之，不法行爲的定義爲：行爲結果遭致制裁的那個個人的行爲，包括作爲（an action）或不作爲（an omission），或與行爲者具有某種法定關係的人（親子、保證人、法人、國際法關係）。

²⁹⁷ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* ,p.51 : “the delict is the condition to which the sanction is attached by the legal norm.”

²⁹⁸ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* ,p.56 : “Only on this condition is the juristic definition of the delict, as :he behavior of the individual against whom the sanction as a consequence of this behavior is directed, correct.”

六、法律義務 (duty)

一般來說，義務可以區分為兩種性質，即無因性服從與有因性服從，前者如康德所謂的絕對律令，因某種絕對原則而服從；後者則產生於主觀情感動機，一個人之所以服從，係出於畏懼、榮譽或利益。很顯然，凱爾森的法律義務說是有因性的，相對於法律規則對於不法行為的制裁條件，因畏懼應報所引伸出來的服從義務。所以，法律義務的內容就是：為法律規範的不法行為的相反行為。

為了分析方便，法律規範可以分為主要規範與次要規範，主要規範是是不法行為的制裁規定；次要規範是對於不法行為的該當要件，所以，次要規範是主要規範的條件。法律義務在於避免行為構成次要規範所規定的不法行為要件，而主要規範則是不法行為的應罰性，僅與制裁機關的法律執行的實效性相關聯²⁹⁹，本身與行為人的義務並無關聯。

簡言之，法律義務就是：服從法律規範的義務，即不為不法行為的義務³⁰⁰。法律規範因主要規範與次要規範的區別，產生不法行為的潛在主體與法律制裁的客體，一般情形下，承擔義務的主體是法律制裁的客體，同時也是不法行為的潛在主體。但如應制裁客體與潛在行為主體不一致時，即不法行為人與受制裁者的一致時，義務主體與應制裁客體就有所不同，如未成年偷竊犯。

七、法律責任 (responsibility)

法律義務與法律責任相關聯，法律義務是服從法律規範或不為不法行為的義務；而對於法律義務的違反，即不法行為人必須對於其不法行為所致的制裁結果，謂之法律責任。當法律責任僅就結果論，排除行為人的心理學條件，即不論其主觀認識或精神狀態，稱為絕對責任 (absolute responsibility)；反之，如果附加行為人的心理學條件：預料與意圖 (anticipated and intended)，則稱為基於過

²⁹⁹ 有關法律的效力 (validity) 與實效 (efficacy) 區別，前者表示實定法的存立性，後者表示實定法的執行效果。一個法律規則經立法宣告，即產生法定效力，而法律制裁結果之不能實現，則表示執行欠缺實效，不可謂法律不具效力。參見：Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p30.

³⁰⁰ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p59: "Legal duty is duty to refrain from the delict. It is the duty of the subject to 'obey' the legal norm."

錯的責任（responsibility based on fault）。

法律義務與責任的劃分實益，在於被制裁者與不法行為人非屬同一人時，即行為主體與制裁客體的不同一。如國家法中對於法人的制裁，以及國際法中對於國家的制裁。其中，承受制裁結果的都是集體成員，這種集體責任屬於絕對責任（Collective Responsibility）。

八、法律權利（right）

法律權利相對於法律義務，與我的法律權利相對應的是某人的法律義務，所以，權利、義務是人與人之間的關係範疇，如債權人與債務人的關係。甚至於在法律上所允許的個人的自由行為權利，也可以解釋為他人對於法定行為界限的義務。凱爾森指出：

「我的法律上自由總是其他人法律上的順從，我的法律上的權利總是其他人法律上的義務。我有法律上的權利去作或不作某事，只因為且只有當其他人有法律上的義務不妨害我去作或不作它。……在此，權利不過是相互關聯的義務，一個人以一定方式行為的權利就是另一人對此人以一定方式行為的義務。」³⁰¹

從語義學上來說，德語的「*recht*」或法語的「*droit*」，在客觀上表示規則或規範，即相當於英語的「*law*」（法律）；在主觀上則表示利益或意志，即相當於英語的「*right*」（權利）。如果權利先在於法律，則此主、客觀二元論將無法克服。反之，從實定法的觀點，權利從歷史上來看，雖非法律所創造，但卻為法律所規範，即法律權利等同於法律規範。

自然法的觀點強調權利是先存在的，法律及權利的保障是在後的。換言之，權利並不是法律的產物，法律並不創造權利。此種觀點不具邏輯上的合理性，僅是

³⁰¹ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, pp.76-77: "My legal freedom is always another's legal subjection, my legal right is always another's legal duty. I have a legal right to do something, or to forbear from doing something, only because and insofar as another has the legal duty not to hinder me from doing or not doing it.....A "right" in this sense is nothing but the correlative of a duty. The right of one individual to conduct himself in a certain way is the duty of another individual to conduct himself in a certain way toward the former."

在政治上具有實益的意識型態。Kelsen 認為權利是法律規範，背後是一種制裁的可能性，即轉向制裁相對義務人的權利，權利主體能藉此法律規範，將法律關係轉向制裁的意志。

一般對於相對與絕對的權利與義務的區分，在於權利、義務的對象是個別的（特定人）或普遍的（不特定人）而定，如債權與債務關係是相對的權利、義務；但財產權則是絕對權利，任何人都不能不法侵害。另一方面，不偷竊是絕對義務，任何人都應遵從。

權利可以解釋為法律創造的參與權，如在訴訟程序中，原告提起訴訟之權，就是具有法律能力參與個別規範創造（審判及判例）：參與法律創造的權利。政治權利也就是公民參與國家意志形成的可能性，即參與法律秩序的創造。所以，私權利與政治權利就法律創造活動的參與功能而言，本質是一致的。

凱爾森的權利觀是「義務先於權利」的法權觀點：法律秩序的形成與建構，基本上在於對法律的絕對服從，而權利則是特定法律制度的規定，如財產權之於資本主義社會制度；參政權之於民主制度。

九、資格（competence）與可歸責性（Imputability）

因行為人欠缺某種法律行為要件，如年齡或精神狀態，其行為雖構成不法行為之次要規範，但仍得免受歸責及制裁。所以「歸責」並不是行為人與其不法行為的關係，而是該不法行為與制裁之間的關係。行為人既因欠缺某種要件而無法成為法律主體，因而其行為也不能成為不法行為，據此免受制裁。換言之，「殺人」並不必然是不法行為，無法律能力者即無行為的可歸責性。

十、自然人與法人

法律的人（legal person）乃是一種思維的傾向，將法律權利與義務規範予以人格化，組成一個統一體或實體。凱爾森稱此種認識對象的雙重化（duplication）是原始的萬物有靈論（animism）的特徵：可見的客體背後有不可見的精神或靈

魂。

法律的人（person）與生物的人（man）是不同的，法律的人就是權利義務的統一體，所以法學上的自然人（physical person）與生理學上的人（human being）有所不同。同理，奴隸是沒有法律人格的人，是man，而非person。所以，自然人是法律規範綜合的人格化³⁰²，如此看來，自然人其實就是法人（juristic person）。而人格（personify）就是使其行為有資格成為權利義務的全部法律規範的綜合，一個法律規範人格化的統一體。既然自然人是法人，則在法律領域只存在法人。

凱爾森提出法人或社團（corporation）如何被認為是具有自我意志真正存在（有機體）？其根本錯誤就是將法人（person）等同於人（human being）。這種將法學對象雙重化的過程是：首先，將調整人的行為的秩序予以人格化；其次，再將這個人格化予以本體化，因此，法秩序規範就成為一個脫離個體的實體而存在³⁰³。

綜言之，社團法人其實就是人的組織，是調整人的行為的秩序，並沒有什麼共同體或實體的存在，真正存在的只是法的規範而已。

貳、動態法：法規範的等級體系

一、法律秩序

如前所述，法律秩序是法律規範體系（a system of norms），即法律規範的整體，一個以基本規範為基礎所建構而成的規範體系。對於規範的效力問題，可以從靜態與動態方面來看，從靜態性體系（The Static System）觀之，規範內

³⁰² Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p.95: "The concept of physical (natural) person means nothing but the personification of a complex of legal norms."

³⁰³ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p.108: "Like animism, this juristic theory duplicates its object. An order regulating the behavior of individuals is personified and then the personification is regarded as a new entity, distinct from the individuals but still in some mysterious fashion "formed" by them."

容所固有的「應然性」是其效力的依據，這個根據是自明的。從動態性體系（The Dynamic System）觀之，效力的依據在於對法律秩序中各規範的委托授權關係。有別於對於判斷的真實性，其根據是與經驗現實的一致性，應然的規範效力的形成則依據一種預設（a presupposition）：「一個被預設為最終有效的規範，即基本規範。」³⁰⁴

二、法的動態體系

對於規範體系的動態考察，是針對不同規範之間的授權、創造與位階等特性來進行理解與說明。有別於靜態觀察，規範效力來自於內容的特殊性，或者源自於一種自明的真理；反之，動態的法律秩序，其效力則來自一個有效的法律授權等級。

因此，授權位階關係必須存在一個最高的規範，即基礎規範：第一個憲法的效力的預設。整體法律秩序的所有規範效力，均依靠這個預設的憲法效力而定，這個預設的基礎規範，將創造法律的權力授與歷史上的第一個立法者。

- （一）法的位階性：法律秩序是規範的體系，各種規範之間的關係不是對等的，而是上、下層級的關係。
- （二）委托授權關係：基礎規範經由委托授權產生高級規範的創造；高級規範經由委托授權產生低級規範的創造。
- （三）規範創造與適用：高級規範的創造基於對於基礎規範的適用；低級規範的創造基於對於高級規範的適用。

這種法律的動態觀與價值中立的理性觀相互結合，對於法律效力的產生，不是依據其內容，而是其規範創造的規則。這種依循一定規則所創造出來的法規範，包括制定法與習慣法（statutory and customary law），都屬於實定法。凱爾

³⁰⁴ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* .p.111 : “a norm presupposed to be an ultimately valid. it is, a basic norm.”

森指出：

「法律規範可以有任何種類的內容，任何種類的人類行為，因為它的本性，都能形成與其法律權利相對應的法律義務。法律規範的效力不能根據其內容與某些道德或政治價值不相容而被質疑，一個規範之所以是有效力的法律規範，在於且僅僅在於它是依據一個特定的規則而被創造出來的。」³⁰⁵

三、規範階層

法律秩序是不同等級規範的階層體系，基礎規範創造；高級規範創造低級規範。這種由基礎規範→高級規範→低級規範的位階關係，從實定法看來，可以區分為以下形態：

- (一) 憲法：由創造法律的規則所構成，包括決定立法之機關與程序，甚至法律的內容及限制。通常做為法律創造的淵源（sources）³⁰⁶，憲法的創造程序比起一般法律創造更加困難。
- (二) 法律：依法定立法程序所創造的法律規範，作為制裁的強制，並據以調整人的行為。包括制定法與習慣法（Statutes & Customary Law），決定適用機關及程序，並規定適用機關的司法或行政行為，這些機關依據法律創造個別規範或具體案例。
- (三) 行政規則或命令（Ordinances、Regulations）：行政機關基於法律授權所創造的個別規範。
- (四) 判例（precedent）：法官基於自由裁量權，判決是創造個別規範（法官立法）的司法行為，而判例透過法院層級，對於所有相類似案件具有拘束力。

³⁰⁵ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* ,p.113 : “Legal norms may have any kind of content. There is no kind of human behavior that, because of its nature, could not be made into a legal duty corresponding to a legal right. The validity of a legal norm cannot be questioned on the ground that its contents are incompatible with some moral or political value. A norm is a valid legal norm by virtue of the fact that it has been created according to a definite rule and by virtue thereof only.”

³⁰⁶ 凱爾森認為有關法律淵源的歷史主義，如德國民族精神學說（the "spirit of the people": F. C. von Savigny）與法國社會聯帶關係學說（"social solidarity": Leon Duguit）都是自然法學說的變形，實在法律與真正法律的二元論。參見：Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* ,pp.126-117.

(五) 私人自治 (Private Autonomy)：在私法關係中，當事人創造調整其行為的規範。一種輔助性規範，必須與主要規範產生關聯時始產生制裁效果。如契約是典型的私法行為，二人或以上意志的一致，要約與承諾 (Offer and Acceptance)，構成雙方權利、義務及其法律責任。

四、效力與實效

法律「效力」是形式上的合法權力，凡依據一定的授權程序所制定的規範，均具有合法的效力；而「實效」則是具有現實上的權力。所以，在某種情形下，具有效力的法律可能因人們拒絕適用而喪失其實效。一個有效力而沒有實效的法律，將因事實上的廢棄成爲徒然具文，或因程序上的廢除而喪失其效力。

革命是使用原規範秩序所不許可的方式，推翻及取代現行秩序的合法性 (Legitimacy)，即整個法律秩序的改變。革命後新秩序的合法性，基於一個新的基礎規範取代舊的基礎規範。亦即舊的法律規範體系喪失其實效性，進而喪失其合法性。換言之，全部法律秩序的實效是每個單一規範效力的必要條件³⁰⁷。

所以，一個有效力的法律規範所必須具有的條件是：(一) 依法律秩序所規定的法定方法所創造；(二) 未受到廢棄 (annulled) 或依法廢除 (desuetudo)；(三) 整個法律秩序仍具有未受取代的實效性。

參、國家概念

一、國家定義

國家概念的分歧，政治理論上常指涉爲「社會」、「政府」或「民族」，但在純粹法的觀點上，國家是特別的法人 (社團)，即國內法律秩序的人格化。每個國家是一個特別的法律規範體系，在其上位還存在國際法的規範綜合體 (a complex of norms)。

³⁰⁷ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p.119: "The efficacy of the entire legal order is a necessary condition for the validity of every single norm of the other."

社會學上的國家定義是將國家與法律二元化。國家作為社會共同體（Social Unity），這種現實的共同體或實體對應於國際法，如同自然人之於國內法。因此，在社會學上，國家與法律是二元的，國家產生於人民的共同意志，甚至繼續引出國家具有自主意志，即國家作為有機體（Organism），這種思想上的虛構，其實是錯誤的雙重化的結果：國家的人格化及實體化。凱爾森再度重申國家法律一元化的純粹法學觀點：

「法律與國家的二元論是我們對於認識對象的多餘重複或雙重化，是我們先將對象人格化而後再將它實體化的傾向的結果。…因此我們想象在法律之後有它的實體化了的人格化，即國家，法律之神。法律與國家的二元論是一種萬物有靈論的迷信。」³⁰⁸

凱爾森明確指出從國家與個人的衝突概念中，可以得知有機體的錯誤認知，因為國家作為有機體，其自身將是一個沒有衝突的整體，個人將不可能與國家有機體發生利益衝突。因此，只有國家作為「應當」的法規範秩序，才可能與個人意志相衝突，進而產生不法與制裁，即自我意志（是）與規範秩序（應當）的對抗³⁰⁹。

對於國家權利與義務的理解必須跳脫社會學意義，從法學上來看待，國家是法律秩序的人格化，即法人。作為法律秩序的體系，國家並非承擔權利義務的實體。就純粹法學觀點看來，只有個人才可能是法律權利義務的主體，因為法律所調整的對象就是人的行為。國家是法律秩序自身，凱爾森說：「法律秩序使法律秩序負有義務或對它授權的陳述是無意義的」³¹⁰。所謂國家是實體，以及國家

³⁰⁸ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p.191: "The dualism of law and State is a superfluous doubling or duplication of the object of our cognition; a result of our tendency to personify and then to hypostatize our personifications.... Thus, we imagine behind the law, its hypostatized personification, the State, the god of the law. The dualism of law and State is an animistic superstition."

³⁰⁹ 此項駁斥國家有機體論證極為鏗鏘有力，參見：Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p.189: "If the State were an actual fact, just as the individual is, then there could not exist any such "conflict," since facts of nature never are in "conflict" with each other. But if the State is a system of norms, then the will and the behavior of the individual can conflict with these norms, and so can arise the antagonism between the "is" and the "ought" which is a fundamental problem of all social theory and practice."

³¹⁰ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p.197: "The statement: The legal order obligates and authorizes the legal order, is meaningless."

自身的義務（The Auto-obligation of the State），其實是國家與法律二元化的虛構之物。所以，談論有意義的國家的義務或權利，就是國家機關或具有國家機關資格的人的權利或義務。同理，國家機關的不法行爲，僅能規責於個人，不能歸屬於國家。就國家賠償而言，受制裁的是國家機關不法行爲人，並以國家財產作爲損害賠償，並不能任爲國家是不法責任的主體。

只有從國際法的觀點，國家歸屬於國際法律共同體，如同對於國內法中的法人不法行爲的制裁，國家得該當國際法上的不法（wrong）。換言之，國際法律秩序決定國內法秩序的效力空間及界限。

二、國家生滅

國際法對於國家的認定採「實效性」原則，如果一個政府能在一定領域內發布有效的強制命令，並獲得服從，就是國際法意義上的國家。當國內法秩序的連續性遭致中斷，而由新的法秩序取代，並經其他具有利害關係的國家的承認（recognition），則產生新的國家，即國際法上適格的主體；否則只是新政府的產生。

三、自然權利

傳統政治理論，自由與秩序的對比等同於個人與國家的對比，亦等同於自然狀態與文明狀態的對比，而個人無政府式的自由（freedom），在文明狀態中轉變爲法所規範的合法權利（liberty）。集體與個人自由統一的可能性，只有在民主的制度下才有可能，即法律秩序由受法律調整的行爲對象所創造，個人能平等地參與法律秩序的創造，即公民的自我決定（self-determination）。盧梭式的普遍意志：所有公民的集體意志；或者說獲得公民的一致同意，在現實上是不可能的理想，因此，民主自決就轉變爲多數決原則（the Principle of Majority）。面對少數權利的保障，民主因而是一種相互的妥協（Compromise）。理論思路是這樣的：自由→（自決）→民主→（公平機會）→平等→（衝突）→多數決。

自然法理論從事物本性去推演天賦人權，如生存權、自由權、平等權、自衛權等，但是這種對於國家法秩序的屬事範圍效力（the material sphere of validity）的限制，凱爾森認為自然法理論與社會契約論一樣，既不科學也欠缺事實依據，除非這些自然權利被納入憲法並適用時，始有法學上的意義。他說：

「一個科學的國家理論並不主張在國家與其國民關係的權限中建立自然限制，在國家或個人的本性中，並不存在阻止國家法律秩序調整社會生活領域內任何事項的東西，去限制個人任何程度的自由。」³¹¹

肆、國際法

一、普遍的法律制度

從法規範秩序一體的角度，全部的實在法，包括國際法律秩序與各國法律秩序看成是普遍的法律制度，國際法是中央規範，在全部領土均有效力；國家法是地方規範，僅在該國領土有效，二者屬地效力範圍不同。

從國際法上對於不履行國際法義務的國家，採以報復與戰爭的制裁來說，國家機關的不法行為所產生的制裁結果，雖是以國家法人為主體，但是揭開這層人格化的面紗，這種制裁其實是以國家全體人民為對象的，因此所謂的國家責任，不外乎是國家人民的集體責任（the collective responsibility）。

二、世界國家的可能性

從純粹法學觀點，存在著現實的世界國家建立的可能性，當國際法以集權方式使自己轉化為國內法秩序，並使其效力及於世界全部領土。換言之，國際法原本將國內法效力限制在一定空間，即一定之國家領土內，但當國際法轉變成為國家法時，即世界國家的創設。

國際法的成立必須符合一般實定法的二項條件：國家的不法行為以及對此不

³¹¹ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p.242: "A scientific theory of the State is not in a position to establish a natural limit to the competence of the State in relation to its subjects. Nothing in the nature of the State or the individuals prevents the national legal order from regulating any subject matter in any field of social life, from restricting the freedom of the individual to any degree."

法行為的制裁。國家行為違反國際法是現實存在的，至於制裁方式則有二種：報復與戰爭（Reprisals and War）。

三、正義戰爭論

從正義戰爭學說（The Bellum Justum Theory）看來，凡戰爭必須有正當理由，例如基於防衛、報復或是對於他國不法行為的制裁，特別是在違反國際法的情形下所發動的戰爭。相對於戰爭的正義性，國際法保護各國的獨立地位，禁止一國對另一國事務的武力干預或威嚇干涉（intervention）。這種正義說起源於原始法律的自助（self-help），對於利益侵犯者的即時對抗及排除，如血親復仇（Blood revenge）。從這種戰爭正義先設的觀點，可以看到其中康德的身影，如凱爾森所說：

「給予正義戰爭理論優先性的不是科學的而是政治的決定，這種優先性係基於下列理由：只有這個解釋才能將國際秩序設想為法律，雖則被認為是原始法律，這種在民族共同體內進化的第一步，即國家之內，已導向一般地被當成法律接受的一個規範體系。」³¹²

四、國際法主體

純粹法學一貫的原則是：法律是調整人的行為的秩序，法律權利或義務永遠只是人的權利或義務，法人作為法律主體，其權利義務關係仍由法人機關所擔當。在國際法上雖以國家法人為主體，但其權利之授與以及義務之承擔，仍是作為國家機關的個人。甚至在某些規範上，國際法直接對於個人發生效力，如相對於公法自由原則的海盜行為、違反戰時違禁物運送的船物沒收、個人的非法武裝行為等，都以個人或私人財產為法律主體。

³¹² Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p.342: "It is not a scientific but a political decision which gives preference to the *bellum justum* theory. This preference is justified by the fact that only this interpretation conceives of the international order as law, although admittedly primitive law, the first step in an evolution which within the national community, the State, has led to a system of norms which is generally accepted as law."

完全的法律規範主要包括屬事（何事該為或不該為）與屬人（誰該為或不該為）要素，國際法通常只規定屬事要素，因此可以稱為不完全規範（*Incomplete Norms*），其屬人要素必須由國內法加以補充決定，國際法與國家法就形成一個整體的法律秩序體系。凱爾森說：

「正是國際法，作為高於各國的法律秩序，使得兩個或多個國家領域的規範效力的創設成為可能，這正是國際規範。」³¹³

五、國際法與國內法的關係

國際法規範的主要功能，是使各國作為平等主體和平共存，因此其效力是普世的，甚至於在必要情形下，國際法可以為完全規範，即所有屬人、屬事、屬時、屬地四種要素都加以決定，作為國際法規範對象的主體，不僅是國家法人，也可能包括私人。從國際法體系來看，國家是國際法的機關（*an organ*），而國與國的法律秩序，有機地形成一個完整的法律體系（*one integrated legal system.*）。

國際法調整國家的行為，從而還原為調整代表國家機關人的行為；國際法的創造基於條約與習慣，國際法依據實效性原則授權國家之創造，所以國際法是國法的上位規範。至於國際法的層級，比較國內法的憲法—法律—命令—判例，國際法最低層級（第三層次）規範是國際法院判決；次低層級（第二層次）規範是國際條約；第一層次是國際習慣法；至於最上位的基礎規範，則是允許以習慣作為法律創造的規範。

社會學上的國家定義是將國家與法律二元化，此種二元論主張國家產生於人民的共同意志，甚至引申出國家是具有自主意志的有機體（*Organism*），凱爾森駁斥這類思想上的虛構其實是錯誤的雙重化的結果，錯誤地將國家的人格化，再加以實體化，淪為一種「萬物有靈論」³¹⁴的迷信（*an animistic superstition*）。凱

³¹³ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, p.354: "It is international law, as a legal order superior to the States, that makes possible the creation of norms valid for the sphere of two or more States, that is, international norms."

³¹⁴ 萬物有靈論（*animism*）或稱泛靈論（*panpsychism*），字源於希臘 *pan*, all + *psyche*, soul，認為無生命之

爾森對於國際法與國內法的二元論（主觀論）與一元論（客觀論）觀點作出結論，當思想家從政治角度上來考量，抱持民族主義或帝國主義者，必定贊同二元論；反之，世界主義或和平主義者，則贊同一元論，但這僅是將法學當成是意識形態的說理。從經驗的實在法觀點，一元論才具有法學上的科學意義。

伍、凱爾森與黑格爾國家學的比較

凱爾森的純粹法理論是探究實然的法律科學，「法」是規範的體系。國家是法人，代表特殊的國家法規範，但絕非具有自主意志的有機體。國家同時也是國際法共同體的一環。同樣的，世界法甚至是現實的世界國家，就純粹法觀點而言，存在建立的可能性，即以全世界為範圍，形成一個整體的法秩序體系。換言之，凱爾森所支持的是法體系一元論。所有社會生活的安全與秩序，除了建立在法的強制之外，尚存在於法律的動態位階之上，整體的授權階層體系。普遍的法體系一元論是知識論上的假設，從客觀性出發，從而將國家視為整體秩序中的一個部分，才可能在平等的地位上維持一定的和諧。反觀黑格爾由歷史主體的角度出發，面對非我的否定自我、或自我的否定非我，最終將導向自我設定非我的唯我論（solipsism），國家成為最高的主權者，主權者之間就只能是自然狀態。二者理論的差異彙整如下表6.3：

表 6.3、凱爾森與黑格爾國家理念比較表

主題	凱爾森	黑格爾
國家本質	法人：一種特殊的法秩序	倫理實體：精神的實體化
國內法	特別的法規範體系	整合於王權之下的法權
國際法	國際法規範體系	國際之間的自然狀態
世界法	世界國家創設的法體系可能性	世界精神

資料來源：作者自製

物皆有某種精神或意識。參見：N.Bunnin (ed.) *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Malden : Blackwell Publishing Ltd., 2004, p.501.

第四節 實質之考察－羅爾斯公平正義論

羅爾斯的正義理論是現代政治哲學復甦的主要力量，透過對於社會正義的重新論證，為自由主義建立一種政治性的正義觀及提供社會正義原則：作為公平的正義。換言之，正義是一種社會資源的調節原則，其一在於保障基本的權利：權利平等與機會平等；其二在於消除來自於自然（天賦）與社會文化的（出身、家庭、教育、環境）不平等。所以，羅爾斯的正義理論並不純粹是一種學究式的哲學論述，而是意圖提供解決現實存在的不平等社會制度的方法與目標，正如羅爾斯所說，政治哲學的功能在於提供政治引導目標、尋求政治問題的解決方法、調和多元價值觀與建構可及的政治烏托邦理想³¹⁵。誠然，人是生而平等的，但是此種自然平等的放任發展，將造成現實的社會不平等。因此，正義是對於此種不平等處遇的矯正，藉以改善社會最不利者的處境。新的自由主義觀，是現代人的自由（個人不受干預的自由）與古代人的自由（公共生活的城邦自由）的調和。公平正義不是禁止使用不平等的手段，但其使用僅限於促成最不平等現象的改善及消除。

壹、基本理念：公平的社會合作體系

羅爾斯重新建構一種合理的政治多元主義（reasonable pluralism），代替傳統的整全性道德學說，為民主制度提供一種可接受的哲學基礎理論。其正義的基本理念是：社會作為一個世代相繼的公平的社會合作體系，以此為基礎來發展一種民主政體的政治性正義觀念³¹⁶。

這是康德式的群體和諧預設，就直觀而言，民主社會就是自由平等的公民合

³¹⁵ 羅爾斯認為政治哲學具有四項角色功能，即實用（practical），定向（oriental），調和（reconciliation）與理想（ideals）。參見John Rawls, *Justice as fairness: a restatement*; Ed. Erin Kelly, Cambridge, : Harvard University Press, 2001, pp.1-5.

³¹⁶ John Rawls, *Justice as fairness: a restatement*, p.5: “The most fundamental idea in this conception of justice is the idea of society as a fair system of social cooperation over time from one generation to the next. We use this idea as the central organizing idea in trying to develop a political conception of justice for a democratic regime.”

作社會，在一個秩序規範之下，即公共性正義規則（a public conception of justice）有效調節的社會。這種公共的規則或程序，是基於人類理性，其目標是達成社會成員的理性利益(善)，其前提必須是互惠性或相互性（reciprocity or mutuality）。

一個穩定有效的公共規則，必定來自於公共社會合作的公平原則：政治正義原則。社會成員對於此種正義原則的接受、承認與信賴，才是公共規則效力的根源。這種社會的基本結構，必須包括公民合作體系（政治與社會的制度），社會基本權利、義務的平均分配，以及利益調整（再分配）的機制³¹⁷。換言之，此處所謂的公平社會機制不是侷限於社群團體，或是涉及國家之間的國際秩序，而是一種國內正義原則，適用於國內利益分配調整的基本結構。基本上，羅爾斯的正義原則限於國內正義，不涉入民族與民族之間的國際正義問題；並以服從正義原則的良序社會為理想架構；屬於政治性理論，而非適用於所有主題及包含所有價值的整全性學說。

貳、論證方法

一、預設情境：原初狀態（The Original Position）

在公平合作體系的社會中，公平的合作條件（fair conditions）如何產生？根據傳統社會契約論，此種公共規範來自於自然狀態之下，自由平等的成員之間的同意（agreement）。但不同於傳統社會契約論，羅爾斯在討論自然狀態之前，將所有特殊的社會心理因素排除在外，如社會階層、地位、信仰、財富、族群、性別、天賦能力等等，即設定參與協議的個人，在預先設想的「無知之幕」遮蔽之下，處於彼此對等的資訊空白狀況，換言之，此種分析預設條件是非經驗性及非歷史性的，不是現實情況，也不具時間因素。

二、成員素質：道德能力

³¹⁷ John Rawls, *Justice as fairness : a restatement*, p.10 : “the basic structure of society is the way in which the main political and social institutions of society fit together into one system of social cooperation, and the way they assign basic rights and duties and regulate the division of advantages that arises from social cooperation over time “

爲促成群體之間達成公平的協議，公民的人格特質必須預先設定：

- (一) 所有公民必須擁有正義情感，能理解及實踐正義原則。
- (二) 所有公民必須擁有善的理解能力，能理性的追求善的觀念。

換言之，在自然狀態下的公民是平等自由的，具有基本道德能力，能夠理解並擁有共同的政治正義原則，形成相互正義對待彼此的相互性及互惠性社會：一個集合體（collective body）。

三、公共理性：交疊共識

對於羅爾斯而言，公民社會的產生不是出自恐懼或自然本性，而是理性。因爲個人具有理性，並藉此形成公共理性，設定相互接受及承認的政治正義觀。這種公共理性的形成過程，稱之爲公共證成（Public Justification）。然而，公共證成並不是單方的肯定思維，而是一種辯證思維，是審慎明辨的合理性判斷，辯證式的考量各種相對觀念及其論證力量所產生的交疊共識（overlapping consensus），稱之爲反思平衡（reflective equilibrium）。

羅爾斯的自由主義集合體的共識觀，不是普遍意志或共同意志，而是合理多元主義（reasonable pluralism）的公民社會，本身必定具有一個理性判斷，藉此去異求同，形成一種相互認同的正義原則，作爲社會運作的基本依據。

公共理性的前提是承認社會的合理多元主義，即在自由文化之下，由相互衝突的道德哲學宗教的整全性學說所形成的多元性，並在此多元性價值之下，形成關於公民的政治共識：正義原則、法律與審視機制。所謂的公共性，則涉及討論主題的公共性，即對於根本正義的公共善，以及成員互動關係之間最基本的互惠性准則。

形成及運用公共理性的範圍，主要課題涉及法院、官員、政黨及候選人，如同一個社會的公共政治論壇（public political forum），處於保障思想、言論與結社自由（liberties of thought and speech, and the right of free association）的社會

框架之中，以康德式的自我扣問，促成公共理性的理想。凱爾斯說：

「這個問題的回答，理想的說，公民將自身設想為立法者，並自問何種法案是受到滿足於互惠性準則的理由所支持的，他們將認為這種法案是最為合理去頒行的。」³¹⁸

在自由民主社會之中，具有約束力量的法律的合法程序，即合作社會體系中的自由平等公民，所擬定、接受、實行彼此同意的合理的正義條款，必須建立在公共理性之上，作為是公民的道德義務，審視（checking）政治論壇的合正義性。所以，所謂良序的民主憲政，也就是一種「慎思的民主」（a deliberative democracy），公共理性規範了合理的公共法則的形成依據、程序與方法。

四、正義原則：自由與平等³¹⁹

羅爾斯正義原則的核心理念，乃是立基於自由主義傳統的前提下，追求社會的合理分配，包括基本權利的平等、機會平等以及再分配正義。內容如思想自由、人身自由、政治參與自由、結社自由，及作為憲政核心要素的法治基本自由；成就機會的自由市場體系以及調節社會與經濟收益的分配正義。

羅爾斯關於正義二原則的表述方法是模糊及繞口的，正因為如此，只有從他的不同階段的著作中，對於正義原則文字上的修正及補充內容，方可以了解正義原則的概念核心所在。

³¹⁸ John Rawls, *The Law of Peoples : with the idea of public reason revisited*, Cambridge : Harvard University. 1999, p.135 : “To answer this question, we say that ideally citizens are to think of themselves as // they were legislators and ask themselves what statutes, supported by what reasons satisfying the criterion of reciprocity, they would think it most reasonable to enact.”

³¹⁹ 羅爾斯在《正義論》、《政治自由主義》及《作為公平的正義》三書中均列舉了正義二原則，不過其文字內容迭有修正，其個別內容參照表 6.4：羅爾斯對於正義二原則內容修正表。

表 6.4 羅爾斯對於正義二原則內容修正表

正義二原則	原文	出處
<p>首次陳述： 1.所有人對於最廣泛的平等的的基本自由規制，具有平等的權利，此種基本的自由體系與其他人的相類似的自由規制相容。 2.社會與經濟的不平等被如下的安排：(1)被合理地期望適合所有人的利益；(2)可及的職位與職務對於所有人開放。</p> <p>最後陳述： 第一原則 所有人對於最廣泛的平等的的基本自由完整體系，具有平等的權利，此種基本自由體系與其他人的相類似的自由體系相容。 第二原則 社會與經濟的不平等應滿足兩個條件： 1.在符合正義儲存原則之下，對於最不利者以最大的利益； 2.可及的職務及職位在公正平等的機會條件下向所有人開放。</p>	<p>First: each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all.</p> <p>FIRST PRINCIPLE Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all. SECOND PRINCIPLE Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.</p>	<p><i>A theory of justice</i> : p53.</p> <p><i>A theory of justice</i> : P266.</p>
<p>1.所有人對於平等的基本權利與自由的充分適足的規制，具有相同主張，此規制與所有人均相同的自由規制是相容的；而且在這個平等政治自由的規制中，且僅只在於這些自由之中，他們的公平價值才獲得確保。 2.社會與經濟的不平等須滿足於兩種條件：第一，職位與職務在機會公平均等的條件下對所有人開放；第二，對於社會最不利的成員的最大利益</p>	<p>a. Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value. b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of sociality.</p>	<p><i>Political liberalism</i> : pp5-6.</p>
<p>1.所有人對於平等的基本自由的充分適足的規制，具有相同的不可剝奪的主張，此規制與所有人均相同的自由規制是相容的。 2.社會與經濟的不平等須滿足於兩種條件：第一，職務與職位在機會公平均等的條件下對所有人開放；第二，對於社會最不利的成員的最大利益（差別原則）。</p>	<p>(a) Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all; (b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society(the difference principle).</p>	<p><i>Justice as fairness : a restatement</i> : pp42-43.</p>

資料來源：作者自製

在《正義論》中，正義兩原則的首次陳述與論證後的陳述有幾點差異：

(1) 用「體系」(system) 代替「圖式」(scheme)：圖式在康德純粹理性批判中作為認識的先天結構，可以說「圖式」是純理論性概念；但是「體系」則是科學性概念，這是政治哲學向政治科學的靠攏。

(2) 從「所有人」(everyone) 的利益到「最不利者」(the least advantaged) 的利益：從對於自然的平等的堅持，面對自然平等所造成的自然的不公平，並進而意圖以人為的不公平來進行矯正，這是哲學思想向經驗現實的轉換，是思想的人向現實的人的轉換³²⁰。

從《正義論》到《政治自由主義》，正義兩原則的陳述又有幾點差異：

(1) 由「體系」(system) 回歸到「規制」(scheme)；由「主張」(claim) 取代「權利」(right)：羅爾斯針對若干對於正義原則的評論與攻擊，其立場由原本的「實然」向「應然」的退卻，很顯然的，「規制」與「主張」是一種理論的假設性概念，反應在他的政治多元主義觀點，正義原則也許只是一個社會制度的較佳選項。

(2) 自由權利在先，社會調節在後的政治秩序：在《正義論》中，差異原則優先於機會平等原則，但是就自由主義觀點，市場永遠優先於調節，所以機會公平原則明顯優先於差異原則，只有從市場機制所衍生的不平等，才是必須人為調節的標的。

從《政治自由主義》到《作為公平的正義》中，正義兩原則的陳述大致相同，但有一點值得注意：文字上刪除了基本自由規制作為公平價值的唯一保證機制，這裡可以有兩種解釋：(1) 此段文字是自明的贅語，故刪除之；(2) 此段文字涉及價值一元論，與其後發展的價值多元論牴觸，故刪除之。筆者以為此兩種看法似以後者為優。

³²⁰ 羅爾斯建構正義理論的政治意圖正是作為現實的烏托邦，參見：John Rawls, *The Law of Peoples : with the idea of public reason revisited*, p.6. 他說：「當政治哲學擴展到了一般所認為的實際政治可能性的限度時，便是現實的烏托邦」(“Political philosophy is realistically Utopian when it extends what are ordinarily thought of as the limits of practical political possibility.”)

從正義二原則觀之，諾爾斯突顯出的主要訴求是：

- I. 維持社會和諧穩定的機制首先是基本自由權利的保障；
- II. 但是自由並不同於正義；
- III. 正義必須正視自然不平等的問題；
- IV. 如果不存在社會資源的再分配，社會和諧穩定則不易維持。

這就更顯示出羅爾斯在《正義論》第二原則所刪除的一句話：在進行社會調節之前提是「符合正義儲存原則」。

五、原則運用：適用與執行

在「純粹背景程序正義」(pure background procedural justice) 之下，即社會資源的產出與取得，均須在社會合作的基本結構內，並須符合正義原則的運作的情形，其具體的分配結果可以稱為正義的。但是偶然性可能導致此種分配結果的偏頗，而影響社會合作的公平性與持續性，因此必須有一種調整原則介入其中，充當再分配的角色，此即差異原則。其主題是維持一個共同合作的公平社會的基本結構，而不是強調分配結果的公平性。那麼差異原則是要彌補先天的不公平所導致分配的不公平，其中包括：出身階級、自然稟賦、人生機運、經濟環境等不可控制的偶然因素。換言之，機會與機遇是不同的，正義原則力求社會機會之公開與公平，並矯正因偶然機遇所造成的社會不公平。

所有基本善與其分配，即所有人生活所必須的東西，包括基本權利與自由、機會選擇自由、社會地位及權力、收入與財富、尊榮感等，其中最重要的是財富的取得，透過差異原則的運用，使分配的不公平有利於社會最不利者之處遇。

羅爾斯敏銳地區分了合理的 (reasonable) 與理性的 (rational) 兩種概念，所謂合理，等同於康德的定言令式，絕對的實踐理性判斷，來自於道德上的全人概念；理性，則等同於康德的假言令式，相對的知性理智判斷，來自於經濟學上

的理性人概念。換言之，二者主要在於先天理性與後天智性的區別。

正義的環境有兩個面向：主觀的合理多元主義的環境以及客觀的適度匱乏但仍擁有能進行社會合作的環境。

對於正義原則獲致協議，必須對於參與者與參與環境進行設定，以便確保參與者能在一定環境之下達成合理性的協議（公共理性之證成），保障社會的公平合作。有別於傳統契約論者所協議的是統治者與被統治者的權力配置關係，正義論中參與者所協議的是作為基本結構調節功能的正義原則。有別於功利主義追求社會福利總額之最大，正義原則追求公平（平等、互惠）的合作體系，採取「小中取大原則」（the maximin rule）：在最壞的結果中取其中最好的，即最低的「保障水準」（the guaranteeable level），以確保一種理性的公民政治德性與生活方式。

基本自由的優先性，即正義的第一原則必須首先獲得滿足，因為基於人格，某些基本的自由權利，特別是財產權是不可取代、替換的。諾爾斯指出：

「在各種基本權利之中，正是佔有及排他性使用個人財產的權利，此種權利的一項根據是它能夠為個人獨立及自尊感提供充份的物質基礎，而個人獨立及自尊感則是道德能力全面開展及運用的根本。擁有財產權而能有效行使是自尊的社會基礎之一。」³²¹

誠然羅爾斯的政治制度設計是一種良序的民主政體（a well-ordered democratic regime），這種財產私有民主制是符合正義原則的政制，有別於資本主義福利國家，在市場機經濟自由放任主義的現狀下，進行資源的再分配，而福利措施往往是平等的。對於五種政體的比較³²²，可以得知財產私有民主制的特性：

³²¹ John Rawls, *Justice as fairness : a restatement* ,p.114: “32.6. Among the basic rights is the right to hold and to have the exclusive use of personal property. One ground of this right is to allow a sufficient material basis for personal independence and a sense of self-respect, both of which are essential for the adequate development and exercise of the moral powers. Having this right and being able effectively to exercise it is one of the social bases of self-respect.”

³²² 參見John Rawls,*Justice as fairness : a restatement* ,p.136: “41.2. Let us distinguish five kinds of regime viewed as social systems, complete with their political, economic, and social institutions: (a) laissez-faire capitalism; (b) welfare-state capitalism; (c) state socialism with a command economy; (d) property-owning

- (1) 自由放任資本主義：僅具形式自由，追求市場經濟效率與成長。
- (2) 資本主義福利國家：生產資料壟斷（勞資對立與貧富差異）、經濟結果的再分配，欠缺調節不平等的互惠性原則。
- (3) 計劃經濟國家社會主義：欠缺平等的基本權利及自由。
- (4) 財產私有民主制：符合正義原則，縮減貧富差距、財富分散、防止壟斷。
- (5) 自由（民主）社會主義：生產資料的共有。

由此對照之下，財產私有民主制的制度設計，具有相對的正當（正義）性及運作的有效性（效率與效益）。在現代民主社會，政治僅是多元社會的一個環節，並不要求所有公民的普遍參與，有別於古希臘世界，公民的生命體現在政治參與之中，如城邦國家（the city-state）。此種制度的穩定，在於將正義原則嵌入政治制度與程序中，並經過社會化過程，使之成爲一種內在的公民的道德力量，在健全的民主制度之中，公民的政治素養與制度的完備性同等重要。。

參、基本穩定模式

對於基本結構的穩定性，包括從原初狀態向正義原則的導出，其中預先排除了特殊心理因素；而在結構穩定性階段，則必須加入特殊心理因素，以便從多元的個人價值中，透過公共理性取得交疊性共識。

政治性基本結構關係包括國家的強制權力、特定的政治價值理念，其範圍涉及情感性（the affectional）的個人與家庭、政治性（the political）的國家以及社群性（the associational）的社團組織。作爲正義原則的受體，此種學說有時是經過公開性程序加給公民的，但卻不適宜稱之爲整全性學說。凱爾斯指出：

「然而，請注意當提及強制推行一種學說是不合理時，並不必然將此學說當成錯

democracy; and finally, (e) liberal (democratic) socialism.”

誤而拒斥它。相反地，對於政治自由主義而言，重要的理念是：我們可以一貫的主張，使用政治權力去強制推行私我確認為真正的、合理的整全性宗教、哲學或道德觀點是不合理的。」³²³

再一次強調民主自由基本結構的穩定條件，即形成一個公民合作的良序社會，必須具有一定素質的理性公民，對於政治性議題能透過公共理性的論證過程或公共證成，形成在多元價值社會中的交疊性政治共識，並藉此構成良序社會的自由民主原則的傳承。換言之，良序社會之所以可能，在政治自由主義的前提下，正義原則成為交疊性共識，並形成一種共享的政治性理念，此種理念不僅存在於公民思想教育，更必須成為社會實踐的準則。

「…回想這種善（政治善）的公共特質，在良序社會的所有公民承認其他公民也會認同正義原則，因而每個公民也都承認，所有公民都給與相互之間的政治性合作目的以高度的優先性，每個公民的代表都按照以下的情境來進行的，即所有人都是自由平等、合理及理性的人而公平的被代表著。換言之，公民希望與其他公民藉由滿足於自由主義的正當性原則的方式來進行政治性合作：即能在共享政治價值的前提下，依照被所有人所公共證成的條款來進行政治合作。」³²⁴

肆、全球正義：萬民法

一、萬民法的主體

一如康德的國家聯盟，萬民法是哲學家對於世界和平的理想制度，或者說是

³²³ John Rawls, *Justice as fairness: a restatement*, p.184: “Note, however, that in saying it is unreasonable to enforce a doctrine, it is not necessary that we also reject it as incorrect. Quite the contrary: it is vital to the idea of political liberalism that we may with perfect consistency hold that it would be unreasonable to use political power to enforce our own comprehensive religious, philosophical, or moral view, which we must, of course, affirm as true or reasonable (or as not unreasonable).”

³²⁴ John Rawls, *Justice as fairness: a restatement*, p.202: “To see this, recall the public character of this good. For at the stage of the morality of principles, each citizen of a well-ordered society recognizes the others as also affirming the principles of justice. Hence each also recognizes that all citizens give high priority to the end of cooperating politically with one another on terms that the representative of each would endorse in a situation in which they are all fairly represented as free and equal, and reasonable and rational. Put another way, citizens want to cooperate politically with one another in ways that satisfy the liberal principle of legitimacy: that is, on terms that can be publicly justified to all in the light of shared political values.”

烏托邦，但是這種理論建構的烏托邦，並非遙不可及的，而是與正義原則的普遍運用結合在一起。換言之，是正義原則由國內領域向國際領域的擴展，原本的家公民概念轉換為更普遍的人民概念。

如前所述，自由主義的基本觀念是：作為自由平等的公民，以及作為長期合作公平體系的社會。作為民主憲政基本價值的政治自由主義，講求的是合理的多元主義，強調社會正義的自由理念與寬容（toleration），並藉此發展出普世適用的萬民法。換言之，羅爾斯的萬民法主體，不再是國際關係上的國家或是國內社會中的公民（citizens），而是普遍概念的人民（peoples），此種自由人民的特徵包括：生活在自由正義民主制度之下；人民之間是文化上的共同情感結合；人民本質是道德上合理與理性的人民，並且對於正義與權利具有堅強的信念。

。羅爾斯明確的說：

「我們必須藉由發展應用於人民相互關係之中的合理且可行的政治權利與正義，支持及強化我們的希望。我們應追隨康德的引導來完成它，從我們已經形成的合理的正義憲政民主的政治概念開始，然後將這個概念擴展到自由及合宜人民的社會。」³²⁵

二、萬民法的推導

（一）二種原初狀態

從自然狀態進展到文明社會乃是立基於無知之幕下的第一個原初狀態，基本特徵是：平等且理性的公民，透過社會正義原則的選擇，以實現合理及理性公民的基本利益。各方認可的正義原則並非整全性的宗教道德或哲學學說，而是合理多元主義下的政治性重疊性共識。

從國內社會到萬民法立基於第二個原初狀態的假設，人民具有公平與理性，

³²⁵ John Rawls, *The law of peoples : with the idea of public reason revisited*, pp.22–23 : “we must support and strengthen our hope by developing a reasonable and workable conception of political right and justice applying to the relations between peoples. To accomplish this we may follow Kant's lead and begin from the political conception of a reasonably just constitutional democracy that we have already formulated. We then proceed to extend that conception outward to the Society of liberal and decent Peoples .”

其理性慎思的判斷乃是以人民根本利益為目的。二者的差別主要為：

- 1、自由人民本性為合理多元主義；自由公民則必須具有基本善的概念。
- 2、人民的根本利益來自於萬民法原則；公民的根本利益來自於公共理性概念。
- 3、對於再分配的方法，萬民法是人民的社會援助義務，國內社會是差別原則。

（二）萬民法原則

自由獨立且組織良好的人民對於政治正義原則的承認與接受，主要在於維持疆域領土及人民的穩定性前提下，進行合作組織的促進，如保護公平貿易、金融借貸、人民聯盟等。因此，萬民法原則大致包括：

- 1、自由獨立與尊重
- 2、遵守條約與承諾
- 3、平等及參與協議
- 4、不干涉義務
- 5、自衛戰爭
- 6、尊重人權
- 7、遵守戰爭行為的特定限制
- 8、義務幫助不利生活條件下的人民（社會援助）

三、萬民法的穩定性³²⁶

羅爾斯認為萬民法穩定性包括兩種：基於正當理由與力量均衡的穩定性：

（一）基於正當理由的穩定：首先，就人民的道德本性（正義感）而言，人民固然是以自利為基礎，但是人民社會的持存性必須是互利利他的，包括自尊與尊重他人；其次，就政治制度的本質而言，在於力圖抵抗自然災害與天意，嘗試以自身力量改變社會現狀，促進人民幸福；再者，就人民貿易交往而言，重商精神為求獲取利益，原本即傾向於和平秩序。

³²⁶ 參見：John Rawls, *The Law of Peoples*, p.44: “two kinds of stability: stability for the right reasons and stability as a balance of forces.”

(二) 基於力量均衡的穩定：首先，正義戰爭的合理性概念：在於避免陷入戰爭的惡性循環之中，所以，國家的目標不能僅著眼於軍事、經濟權力、擴張與光榮，而是建立合理正義的民主憲政社會，包括基本權利、人民理性與互惠准則。自由人民的戰爭只能是為對抗法外國家所發起的自衛戰爭。其次，自由人民的寬容：人民社會的和平乃是自由人民基於萬民法對於非自由人民的寬容，使非自由人民平等參與人民社會，並逐步改善其政治道德價值觀，換言之，自由人民應該寬容與尊重合宜人民（decent peoples）³²⁷的整全性宗教、哲學、道德學說。再者，人權的實現：人權作為人民之間多元主義的界限，是在自由憲政民主政體的公民，或者合宜的階級社會的成員，所擁有的特別權利的子集合。具有排斥他人不當的強行干涉的性質，也是自由社會不可或缺的元素。

四、世界正義

(一) 自由與和平

不可諱言當前的世界政治，如同黑格爾的看法，仍被界定為全球無政府狀態，是國家之間的權力、尊嚴及財富的鬥爭場所³²⁸。換言之，自由正義原則至多也僅限於民主憲政國家的國內法範圍，如果要超脫目前的國際現實，即假借為了國家利益而忽略國際正義的情形，萬民法必須對於國家主權加以限制，即對於國家主動戰爭權及主權至高性的適當約束，以尋求正義與和平。

萬民法作為國內法與外交政策的指南，本身是世界正義的實現原則，因此，萬民法具有三項特性：

1. 合理性：符合立基於自由權利的正義原則；
2. 合宜性：符合公共善的概念
3. 互惠性：符合審慎明智的理性概念。

³²⁷ 有關合宜人民的概念，定義為雖非自由人民，但同屬於良序社會的一種形式，本身是等級分化與等級協商，依賴於整全性的道德宗教學說；人民作為等級成員；保護成員生命、自由、財產的不具侵略性目的社會；以及人民對於公共善的道德義務與責任的承擔；對於對於法律秩序的忠誠。羅爾斯稱其典型代表為「卡薩尼斯坦」（Kazanistan），參見：John Rawls, *The Law of Peoples*, p.44.

³²⁸ 羅爾斯稱此種情形其實與西元前四世紀古希臘修昔底斯時代（Thucydides' day）的《伯羅奔尼撒戰爭史》並無二致。參見：John Rawls, *The Law of Peoples*, p.28.

所以在萬民法之下，戰爭僅止於爲了正義與和平而存在，所謂組織良好的人民（自由與合宜社會）對於組織不良的人民（法外國家與不利條件社會）的反擊，以及萬民法下的自衛權（self-defense）。

（二）社會援助義務

針對承受負擔社會（Burdened Societies），即受到不利條件對待的社會，自由社會必須給予援助，此種援助不等同於經濟補貼（金援），而是改變社會不利的政治文化根源，促成合理與理性地管理社會事務，有別於國內正義的資源再分配原則，萬民法的正義儲存原則，表示所有的社會儲存及運用，在於建立及促進正義的社會基本制度。

五、現實的烏托邦

合理正義的人民社會（a reasonably just Society of Peoples）正是烏托邦的理想，但卻是可及的現實性，在社會的合理多元主義之下，所有整全性學說具有自由平等性；在憲政民主社會之下，多樣的整全性學說能夠彼此共存並在正義的政治原則之下得到統一；在多元自由民主社會之下，經由公共理性，將個人之間相互衝突的整全性道德學說暫時擱置，並對於基本權利與正義的政治原則獲致共識。

正義原則包括平等與不平等原則的運用，最終的目標爲了確保所有人自由以及自由秩序的持存與穩定。相對於原教旨主義（fundamentalists）的偏狹與極端，政治自由主義（political liberalism）是人民社會的基本信念，羅爾斯結論道：

「政治自由主義是自由的自由主義—與康德、黑格爾及彌勒一致，它高舉自由與合宜人民的平等自由，以及自由人民的自由與平等公民的平等自由；它關注於確保這些公民適足的所有目的手段（基本善），以使他們能有智慧地運用這些自由。」

³²⁹ John Rawls, *The Law of Peoples*, p.127: "Political liberalism is a liberalism of freedom—in this it stands with Kant, Hegel, and J. S. Mill.6 It upholds the equal freedom both of liberal and decent peoples and of liberal

伍、羅爾斯與黑格爾國家學的比較

羅爾斯的政治性正義觀，近似於一種康德法權思想的精緻化，正義論建立在社會契約論之上，但有別於傳統的權力配置關係，羅爾斯正義論涉及作為社會資源調節功能的正義原則，同時追求在一定的基本生活水準之上，形成平等、互惠的合作體系，以確保一種理性的公民政治德性與生活方式，其前提有如康德的純粹實踐理性先設，正義原則必須先行成為群體成員所共享的政治性理念。亦如同康德的永久和平論的共鳴，羅爾斯的《萬民法》同樣是哲學家對於世界和平的理想構思，正義原則由國內領域向國際領域擴展，原本的國家公民概念被轉換為世界人民概念，透過人民社會的互利及貿易交往，確保世界秩序的和諧。另一方面，萬民法必須對於國家主權加以限制，即對於國家主動戰爭權及主權至高性的適當約束，以尋求正義與和平。所以，整個正義理論鋪陳的最終目標，即是承認並確保所有人的自由以及自由秩序的持存與穩定。黑格爾反對將國家的神聖性視為契約論，倫理性絕不能等同於約定與交換。國家亦同時作為公民與國際社會的中介，國家是國際條約的主體，個人地位在其中僅居於被強制的客體地位。二者理論的差異彙整如下表 6.5：

表 6.5、羅爾斯與黑格爾國家理念比較表

主題	羅爾斯	黑格爾
群體基礎	理性的公平正義原則	倫理性：道德與法的雙重性
國內法	公平的社會合作體系	民族精神實體
國際法	萬民法：合理正義的人民社會	國際之間的自然狀態
世界法		世界精神

資料來源：作者自製

peoples' free and equal citizens; and it looks to ensure these citizens adequate all purpose means (primary goods) so that they can make intelligent use of their freedoms.”

第七章 結論：國家辯證模式的導出

黑格爾國家理念涉及法、道德、倫理、時代精神等概念，因此其國家理論峰頂，限定為國家之間爭奪歷史桂冠的鬥爭史。對應於絕對唯心哲學體系的真理性，不僅在於其歷史性，即其學理的溯源與開展，更有必要超脫其歷史性，針對同等類型但卻具不同推理方法及內容的思想體系進行比較。就黑格爾的辯證觀點來說，事物的真理恆常顯現於相互差異的對象之中，不論其間是差別性或矛盾性。因此，本章係依據辯證法之推理模式，以黑格爾國家理論為「正題」，另以第六章所及之四種相關理論為「反題」，據以提出能夠包容二端的分析模式為「合題」。論理模式包括：一、直接性：黑格爾國家理念；反思性：對於黑格爾國家理念的再考察；以及同一性：以國家概念為中心的四維分析。在總結中指明就特殊性而言，黑格爾國家學本身固然具有其合理性與時代性，但就普遍性而言，作為整體思想的重要業績之一，黑格爾國家學只能顯示其相對性。

第一節 直接性：黑格爾的國家理念

從判斷的形式「主詞＋繫詞＋謂詞」而言，「國家」作為主詞，以「是」或「有」作為中介繫詞，則謂詞可分為二種性質，其一是名詞，以 N 表示：「國家是 (is) N」，其中「國家」與「N」是對等關係，如國家是俗世之神；另一是形容詞，以 A 表示：「國家是 A 的」，其中「國家」與「A」是含攝關係，即「國家有 (have) A 的特性」，如國家是無限的，即國家具有「無限的」這種特性。據此，從黑格爾的相關著作，包括《法哲學原理》、《精神哲學》與《歷史哲學》，可以歸納出黑格爾對於國家的相關定義：即「是」與「有」的判斷關係表³³⁰。

經由以上探討可以歸納黑格爾關於國家的核心概念：自由與理性、倫理實體與國家機體及國際法上的鬥爭關係：

壹、自由與理性

「自由」與「必然」的對立，正如同「精神」與「自然」的對立，存在於自然世界的是必然的自然律；而存在於精神世界的是自由律。「法」的概念就是對於自由律的探討，而整個法哲學的目的就是證明：自由律等同於自然律，二者都是合於理性的。

既然探討的主要概念是自由，其出發點必定是自我：個別意志、自我意識、主觀性意志，在思維無限性與現實有限性中矛盾反復的苦惱意識。思維的無限性不在於感性或知性思維，因為這類的思維方式是受制於「對象」或「他者」的，只有理性的思維，以自身為對象的自我反思，才能是「真無限」的，即以理性的概念思維對於精神現象的掌握。

³³⁰ 參見：表 7.1：黑格爾國家定義彙整表。

表 7.1、黑格爾國家定義彙整表

類別	內 容	出 處
名詞定義	國家是現實的與有機的精神	PR§33
	國家是真實的自由理念	PR§57
	國家是現實的倫理理念	PR§257
	國家是客觀精神	PR§257
	國家是具體自由的現實	PR§260
	國家是機體、理念向其各種差別的發展	PR§269
	國家是作為當前精神的神的意志	PR§270
	國家是自我規定的完全的主權意志	PR§279
	國家是個別主體（對外關係）	PR§329
	國家是自由的實現	PH,P55
	國家是存在於地上的神聖理念	PH,P54
國家是具有自我意識的倫理實體	PM§535	
形容詞定義	國家自身是理性的	PR§19
	國家的本性是非契約關係的	PR§75
	國家是絕對理性的	PR§258
	國家是神自身在世界中的行進	PR§258

* PR：法哲學原理（*Hegel's Philosophy of Right*）

資料來源：作者自製

* PH：歷史哲學（*Lectures on the Philosophy of History*）

* PM：精神哲學（*Hegel's Philosophy of Mind*）

仔細研究黑格爾法哲學中的無限性概念，可以區分出兩種模式：「壞無限」與「真無限」，二者的差別其實就是就是精神的自動性：意志的異化（alienation）或精神的自我異化（self-alienation）。「異化」在此所表示的是意志經過辯證過程所產生的質變與量變，成為另一種不受意志所掌握的精神實體；相反的，從自在自為的精神層面來看，這些辯證過程如同是它的自我異化的產物。康德哲學的自我與物自身的對立、費希特哲學的自我與非我的對立，都是壞的無限性，本身只有偏向於自我意識的一端，無法達到主、客真正的同一。黑格爾在《法哲學原理》序言中所說的，其實就是表達二種無限性的差別性。他說：

「如柏拉圖著作中所提及詭辯學派所認為的原則，法的基礎來自主觀目的及私

見，主觀情感及私人信念。這些原則將導致倫理體系、公正良心、私人間愛與權利的毀滅，也使得公共秩序及國家機能毀滅。」³³¹

就知識而言，理性是以概念掌握現象的能力，即合概念性的理解自然與精神；就實踐而言，理性是擺脫了自我任性與衝動的行動根據，追求自身的完滿性。真正的自由是具有必然性與普遍性的自由，即理念的自由或精神的自由，其本質正是理性的自由。從靜態來看，理念的自由是一個整體，包含所有特殊性的自由在內；從動態來看，精神的自由是自我發展的動能，是自身否定性，也是自我完善性。所以，精神理念的自由與理性的自由二者是同一的。

黑格爾所謂的客觀自由是實體性（社會與國家）的普遍意志，相對於出自個別意志的主觀自由，二者的相互滲透統一即合理性的自由³³²。這是群體與個體之間的辯證關係，如果個體是趨向於自利的，並將群體視為是對於其一己福利與幸福的阻礙，那麼，這種主觀自由只能導向倫理的毀滅；同理，如果客觀自由僅是高權的，運用法的權威對於個體的欺詐，這種客觀自由將導致倫理生命的窒息。只有出自於主觀自由的自我決定（自律），才能賦予自在的倫理規範以堅實的基礎。換言之，客觀自由是蘊涵主觀自由在內的。國家作為最高的倫理理念，是將家庭與市民社會的特殊福利涵蓋在其中的。黑格爾說

「一個國家如果公民的私人利益與國家的普遍利益一致時，這個國家可以說是組織完善及內部強健的。一個自在的重要的命題：私人利益與普遍利益在彼此間找到滿足及實現。」³³³

³³¹ Hegel, *Philosophy of Right*, Preface, p.16: "These, as we have learned so decidedly from Plato, are the principles of the Sophists, according to which the basis of right is subjective aims and opinions, subjective feeling and private conviction. The result of such principles is quite as much the destruction of the ethical system, of the upright conscience, of love and right, in private persons, as of public order and the institutions of the state."

³³² 參見Hegel, *Philosophy of Right* §258, Note: "Rationality, viewed abstractly, consists in the thorough unity of universality and individuality. Taken concretely, and from the standpoint of the content, it is the unity of objective freedom with subjective freedom, of the general substantive will with the individual consciousness and the individual will seeking particular ends."

³³³ Hegel, *Philosophy of Mind*, p.39: "...that a State is then well constituted and internally powerful, when the private interest of its citizens is one with the common interest of the State; when the one finds its gratification and realization in the other — a proposition in itself very important."

對於特殊個體的激情、意欲、衝動所加的限制，即對任性與自私所加的限制，在盧梭看來正是自由的鐐銬。但是黑格爾正面地看待這種限制，把它當成自由的必要的條件，社會及國家的倫理性正是這種自由的所實現。

法的性質正是精神的客觀性，而意志則具有精神的主觀性，只有當主觀意志服從於法的規定時，意志才是自由的。只有當法是出自於主觀意志時，對於法的服從正等於服從自己。

所以法是主觀自由與客觀自由之所以得以統一的中介，當主觀意志服從法律時，自由與必然的矛盾就消失了，主觀自由與客觀自由因此調和，展現為一個「類」的同一的倫理整體秩序。

貳、倫理實體與有機體

黑格爾在《精神現象學》中自我意識向理性的轉化中，對苦惱意識進行深刻的描繪，在自身的獨立意識與反思自身的有限性中，理解到真正的獲得其實是包含在自我犧牲之中，其一是內在地揚棄意識的主動權利與任性自由；其二是外在的放棄勞動成果與財產享受。就在這種自我犧牲與自身的否定之中被取消了，一條是通往抽象普遍性，即上帝與宗教；另一條通往現實的世界，即倫理與精神實體。³³⁴

理性是自我的自身確定性，即自我肯定自在存在的東西的本質正是我的思維。這種人的思維的主體性，正是黑格爾所藉以破除康德物、我二元論的概念：「存在」與「自我意識」的同一。黑格爾說：

「從每個理性是自我意識及所有意識的角度看來，理性就是"我是我"，我的對象及本質是"我"，沒有任何人會否定這個理性的真理。」³³⁵

³³⁴ 參見：Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, §230, pp.204-205.

³³⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, §234, p.141: "Reason appeals to the self-consciousness of each and every consciousness: 'I am I, my object and my essence is I'; and no one will deny Reason this truth."

倫理實體（ethical Substance）正是從理性的自我觀察中產生的，一種看似外於自我的，但卻是自我所依存的東西。在實體的普遍性之中，個別性是「類」之中的單一，原本自我與他人的「質的關係」，在倫理實體中變化成「數的關係」。黑格爾很清楚的表達了這種普遍性的真理：

「事實上就民族或國家的生活看來，所謂自我意識的理性實現的概念，意指在”它在”的獨立性中與其完全的統一，或者這個在我面前做為我的對象且是我自身的否定的”它在”的自由物性，將它作為我的自身存在，…因此自我意識的理性實現的概念在民族或國家的生活中完全的實現。…它們意識到它們所以是個別獨立的存在，正是透過犧牲他們的特殊性，並將這個普遍的實體作為它們的靈魂與本質。」³³⁶

特定的倫理實體是習俗與法律的整體，即一個民族的生活，從自我的個別意識看來，原本只是自在的存在，亦即受到規定的、有限的東西；但從倫理實體的精神本質看來，它才是自由、普遍的。換言之，自我的個別性對倫理實體而言是無權的。倫理實體並不需要自我的同意，它就是自在自為的存在自身。倫理實體是絕對普遍的必然的東西，並非個體所創立，個體也不具有對於倫理實體指手畫足的權利。

自我意識的個別性與精神實體的普遍性的相互對立與消融的過程，個別性所具有的自然衝動，外在地受制於現實的倫常法律；內在地受到本質性的道德規範。但是這種服從的義務，其實是對於自然衝動的否定，使人從任性與意欲之中解脫出來，成為真正自由的個體，即通過對於自身主觀行動及欲望的限制、物質財產甚至生命的犧牲，才能獲致德性與善。

回顧《小邏輯》中的實存關係，首先是簡單的機械關係，即部分包含在整體

³³⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, §350, pp.213-214: “It is in fact in the life of a people or nation that the *Notion* of self-conscious Reason's actualization-- of beholding, in the independence of the 'other', complete *unity* with it, or having for my object the free thinghood of an 'other' which confronts me and is the negative of myself, as my own being - for-myself -- that the *Notion* has its complete reality....They are conscious of being these separate independent beings through the sacrifice of their particularity, and by having this universal Substance as their soul and essence.”

之中，外表看來好像是一個關係全體，但是彼此間仍然是相互獨立，並沒有作為完全有機的結合，此種直接的形式結合僅是機械式與無生命的狀態，即所謂的單子的聚合。當原子的聚合關係進展到實體關係之時，代表整體與部分透過因果關係與交互作用，形成一個有機的「有系統的全體」(a systematic whole)。如同對於植物的認識，不能如分類學上的外觀差異去下定義，而必須由其整個的種子萌發至根、莖、葉的成長過程去掌握。有關於精神實體的概念，亦必須概念本身必定包含三個必要環節：普遍性、特殊性及個別性 (Universality、Particularity、Individuality) 去理解。

倫理實體是一個有機的整體關係，依照辯證的概念劃分為家庭、市民社會與國家。既然國家關係是一種倫理關係，就不可能是契約關係。黑格爾與契約論者從相同的「主體性」出發，契約論者從自然狀態之下人的自然權利的一致性與對等性，認為統治關係是一種個別主體之間共同協議。黑格爾則透過精神的分化原則反對契約論，認為倫理實體的內在本質不可能是個別的任性與偶然性，而是更純粹高尚的情感：愛、互助與虔敬，人民與國家的關係必須是普遍且必然的有機聯帶，其中人民的權利義務是同一的、人民的自由與國家的自由是同義的、人民的利益與國家的利益是一致的。

參、國家與世界歷史

世界歷史是各民族精神的爭鬥史，因此是超乎一般道德的，甚至是冷血的。黑格爾說歷史英雄，這樣勇武的身形，在他的進途中，不免踐踏許多無辜的花朵，摧毀不少東西。然而事實上遭受歷史巨輪踐踏的，往往是最無辜的人民的生命及財產。如果將國家看成是國際法上個別的主體，那麼國際關係就等同於霍布斯的自然狀態：自然狀態就是暴行與不法的狀態 (a state of violence and wrong)，而從自然狀態衍生出來的自然權利，就是強者存在與暴力有理 (the predominance of the strong and the reign of force)。但是民族精神不僅止是軍事力量，它包含了整個民族的文明力量：一個民族的倫理生活、國家制度、藝術、宗教及科學的整體

展現，而世界歷史正是個民族文明力量的對抗，最高的文明掌握了時代精神。

所以，對於世界永久和平的籲求，黑格爾認為國家主權是個別性，其本質就包含否定性在內，也就是對外的排它性。因此，戰爭具有內在的倫理性，當持續的和平使民族墮落時，戰爭能強化人民精神，保存民族的倫理健康；同時戰爭能鞏固國家內部權力，對內把國家權力組織起來抵抗外力。黑格爾說：

「國家是本質上含有否定性的個體，縱使國家間組成一個家庭，這種結合必然會產生一個對立面並創造一個敵人。……在事物的本性要求時，戰爭是要發生，種子再一次萌芽，在嚴肅的歷史反復面前，叨叨絮語終於寂靜無言。」³³⁷

黑格爾對於世界秩序的現實觀是一種功利傾向的，如果和平是可能的，如同戰爭一樣，也只是國與國之間的一種理智的較量，是國家的外交手段的運用。換言之，國際關係無涉道德，亦不受道德歸責，有者僅係獨立主體之間的契約關係。黑格爾說：「國家在國際關係中的目的、戰爭與條約正義性的辯解，不是普遍的博愛思想，而是特殊的福利」³³⁸。

戰爭與和平同樣是世界理性的表象，不能用通常的俗人觀點來衡量。黑格爾沉靜地說明世界歷史的目的性：

「理智僅止於看待世界如其所是 (as it is)，而意志則致力於使世界成為所應當是 (what it ought to be)，……當意志在其結果中回歸到認識所設定的前提，就達成了和解 (reconciliation)，即理論理念與實踐理念的統一。……作為世界的終極目的誠然存在，但僅存在於祂不斷地產生自身。」³³⁹

³³⁷ Hegel, *Philosophy of Right*, §324. Add.

³³⁸ Hegel, *Philosophy of Right*, §337.

³³⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, §234.

第二節 反思性：對於黑格爾國家哲學的再考察

壹、基本模式

綜合第六章所提出的四個反思理論，其中涉及人的本質：人格與主體；人的相互性與群體性：國家的產生；國家的地位：國際關係；以及一種在國際關係之上的思維的玄設：世界法等四個層次範疇³⁴⁰。

表 7.2：國家概念綜合比較表

主題	黑格爾	康德	羅爾斯	諾錫克	凱爾森
主體	倫理實體	自由人	公民	公民	人(法人)
國家形成	自然主義	社會契約	社會契約	自然主義	法秩序創造
國家法	君主立憲制	共和制	自由民主制	自由民主制 烏托邦框架	特別法 規範體系
國際法	無政府狀態	國際議會	萬民法 (合理正義的人民社會)		國際法 規範體系
世界法	世界歷史	世界公民權			世界國家 法律體系

資料來源：作者自製

首先，在國家的形成方面是契約論與反契約論的對立；其次，在國與國的關係中是無文狀態與文明狀態的對立；再者，在世界法的直觀中，顯現出實在主義的靜態觀以及歷史主義的動態觀的對立。對應於世界法的進程，本質上是理想與現實的螺旋發展。

³⁴⁰ 參見表 7.2：國家概念綜合比較表。

此處涉及政治哲學主要概念的分析，從法哲學的角度來看，也正是法的概念的發展過程，由無法（前法律）階段，經由法的發展、成熟階段，以迄於世界法。法的本質代表理性與秩序，此種理性秩序，係經由對於和平、安全的基本需求，進展為對於道德義務的強制履行，並轉換為對於基本權利的保障，逐步擴展至國家、國際及世界³⁴¹。對於黑格爾法哲學的反思論證，可以簡單地以表 7.3 來表達：

表 7.3、黑格爾國家理念反思論證比較表

	契約論	文明狀態	實在靜態觀	自然法
主體	————→	國家	————→	國際法
			————→	世界法（理想與現實）
	反契約論	不文狀態	歷史動態觀	實在法

誠然，康德揭示了世界法的核心，即其中心必須由「國家」轉置為「人」，同樣的，羅爾斯傳承此種見解，主張以「人民」取代「公民」。這是從建構人類行為的普遍性法則著手，有效排除地域性阻隔的思維方法。但是，國家的地域性係基於歷史性，又是具體的多元性，世界法與國家法的統一，永遠無法擺脫黑格爾邏輯上的特殊性與普遍性範疇的辯證。

貳、關係模式

從力學的範疇來判斷國家理念的面向，包括力的強弱與力的方向，可以區分為兩種類型³⁴²：

I. 同質性力的聚合

如果將力的綜合(由個體集合為群體)視為同方向的力的相互增益的社會系統，那麼國家可以解釋為所有個體內聚力的最高表現，所有個體成為群體的必然

³⁴¹ 參照 Roscoe Pound, 《法理學》第一卷，余履雪譯，北京：法律出版社，2007，pp.428,457。

³⁴² 有關力的範疇，唯心論者多從力的發散與內聚作為基本分析，筆者則認為發散之力必然是有限性的，自身將轉變為內聚的形式，而內聚力則可劃分為同質之力與異質之力的聚合，國家作為有機體或者是集合體，此項分析或可補充諸家學說論理之不足。

分子，這是一種有機體觀。群體成爲一種具有生命力的精神實體，個體爲此種精神實體的生命作出奉獻，當然，這種解釋絕不可能是契約論的，必然是形而上的或者是意識形態的。整個民族的力必定是向外擴張的，如此，所有民族的競爭就是民族的力的較量，顯現在戰爭論以及歷史主體論之上。

II. 異質性力的聚合

反之，如果將力的綜合視爲各個不同方向的力的相互協調所形成的社會系統，那麼國家可以解釋爲力的抵消與均衡作用，即社會狀態是所有個體相互妥協的結果，這是一種社會契約共識觀。群體是成就個體生命的一種集合工具，其存在僅爲個體實現其生命價值，當然，這種國家觀必然是自由主義的，換言之，顯現在理性互惠與世界和平論之上。

藉此轉換爲以下兩種不同的分析圖式：圖 7.1、以人爲中心的基本圖式與圖 7.2、以國家爲中心的基本圖式：

一、以「人」爲中心的圖式分析

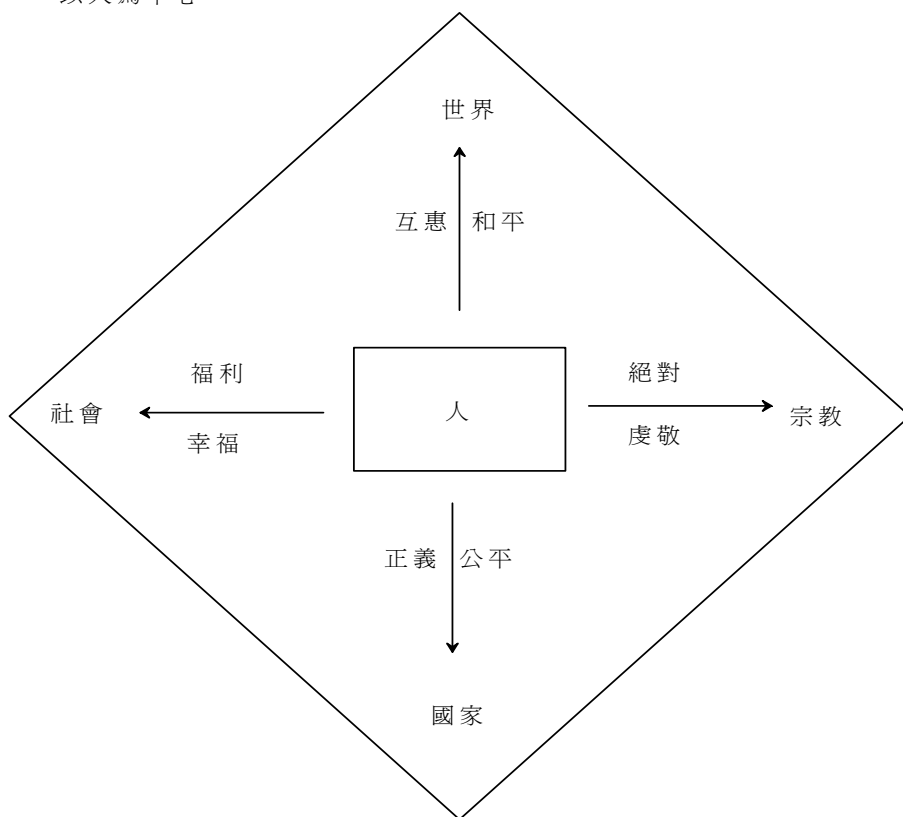
如果以「人」的人格及主體性爲中心，在與社會的智性關係中，社會作爲滿足其需要的福利與幸福的基地；在與宗教的直觀關係中，上帝作爲虔敬的至高無條件的對象；在與國家的理性關係中，國家作爲公平與正義的維繫者；在與世界的思維關係中，世界作爲友善交往的互惠與和平關係而存在。

二、以「國家」爲中心的圖式分析

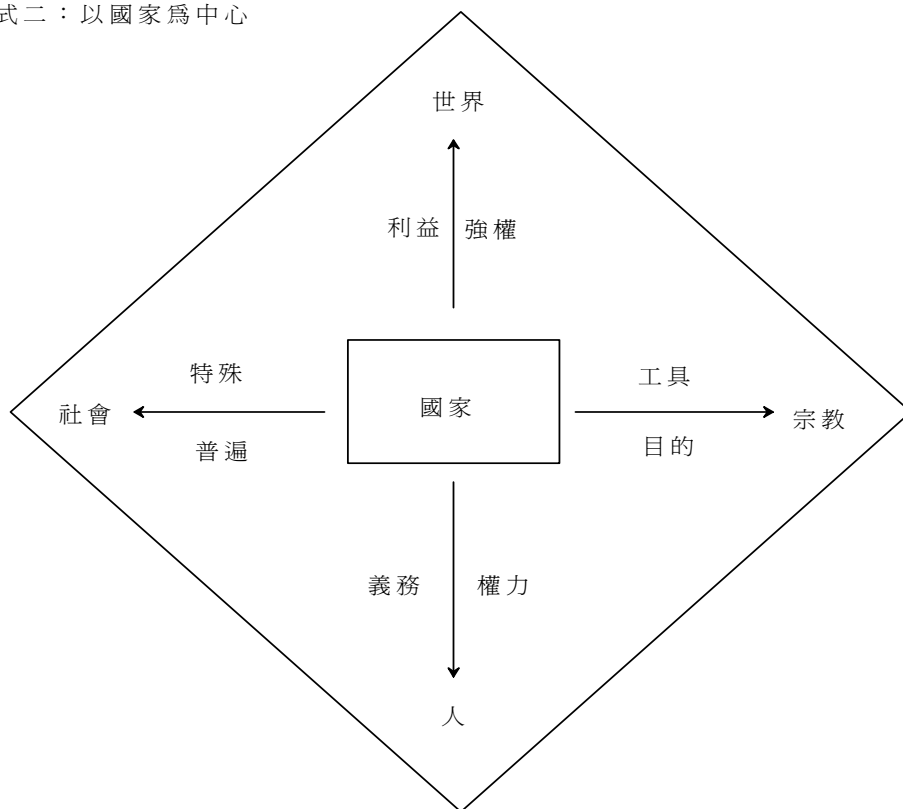
反之，如果以「國家」機體爲中心，在與社會的統合關係中，國家作爲社會福利所以存在的基石；在與宗教的對應關係中，國家正是宗教內在理念的外在現實化；在與個人的臣屬關係中，國家作爲權力與服從的對象；在與世界的思維關係中，世界作爲強權與利害競逐的舞台。

對黑格爾法哲學的辯證分析與反思

基本圖式一：以人爲中心



基本圖式二：以國家爲中心



第三節 同一性：以國家概念為中心的四維分析

以下的靜態分析，基本上從肯定性的視角切入，即圖 7.3、國家理念的靜態分析模式所探討呈現的成果，在此分析中，國家作為一種公民的集合體；反之，辯證分析則從否定性的角度切入，即對於圖 7.4、國家理念的辯證分析模式所探討呈現的成果，在此分析中，國家是作為精神的有機體。

壹、靜態分析

在靜態分析中，國家是立基於自由民主原則之上的政治結構，對內是在尊重個人自由權利與市場競爭的前提之下，促進社會福利與個人目的實現；對外則是尊重各國主權獨立的前提下，維持本國的安全、和平與繁榮。因此國家概念分析處於四個相互對應的概念之中：

- I. 在國家之內：國家法的基本規範必須在程序上及內容上均符合公平與正義原則，在維持所有人的一定的最低生活水準之上，儘可能提供穩定的社會自由競爭結構，使所有人都能享有同等的合法自由權利，建構多元的生命目標。
(凱爾森、羅爾斯與諾齊克)
- II. 在國家之外：國際社會的持存與穩定是全球共同成長的基本條件，因此在國際法上必須尊重基本條約、平等互惠與和平機制。(凱爾森、羅爾斯、康德)
- III. 在國家之下：俗人的空間即家庭與市民社會關係，也是個人福利與幸福的基地，此種幸福是社群所以成立的最終目的。(康德、諾齊克、羅爾斯)
- IV. 在國家之上：上帝的空間涉及整全性的道德觀，此種道德觀是多元的，在一個健全的社會，必須理性的尊重所有無侵害性的行為與信仰，這種個人意識中的絕對與虔敬，正是對於更高的倫理觀念所以犧牲與奉獻的來源，換個角度來說，實定法必須是價值中立的。(黑格爾、康德、羅爾斯、凱爾森)

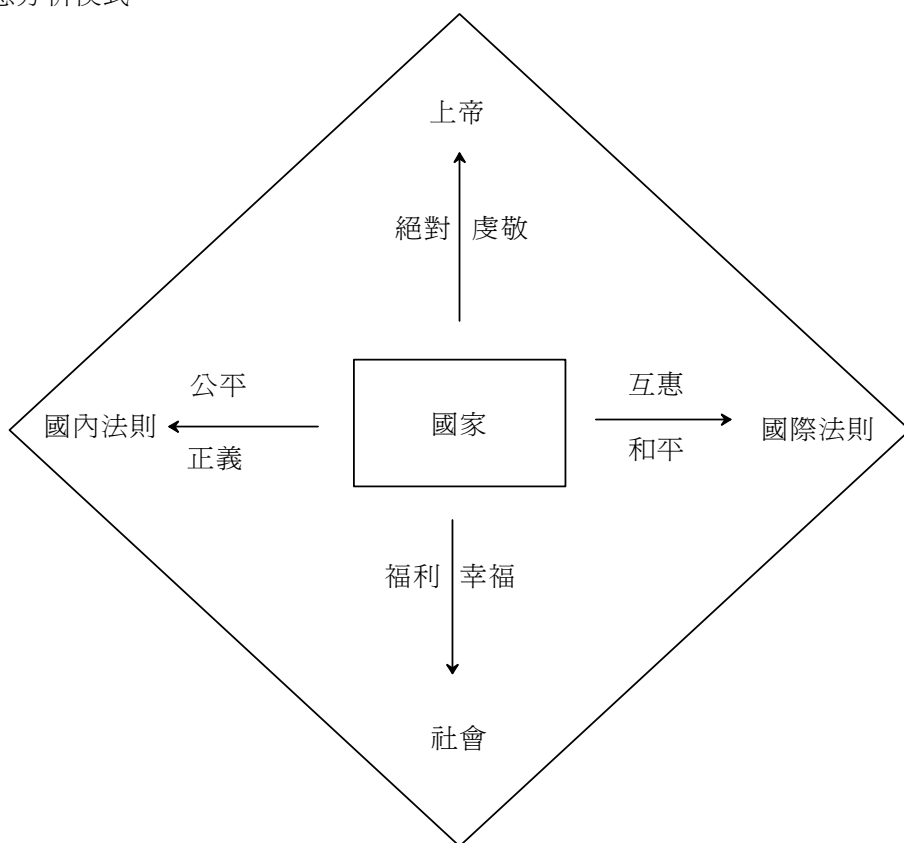
貳、辯證分析

在辯證分析中，國家是立基於普遍精神的有機結構，對內是凝聚群體力量，促進國家的普遍福利與目的，個人與國家的關係是量的關係；對外則是明智算計與強權運用，最高的指導原則是本國的利益。因此國家概念分析亦處於四個相互對應的概念之中：

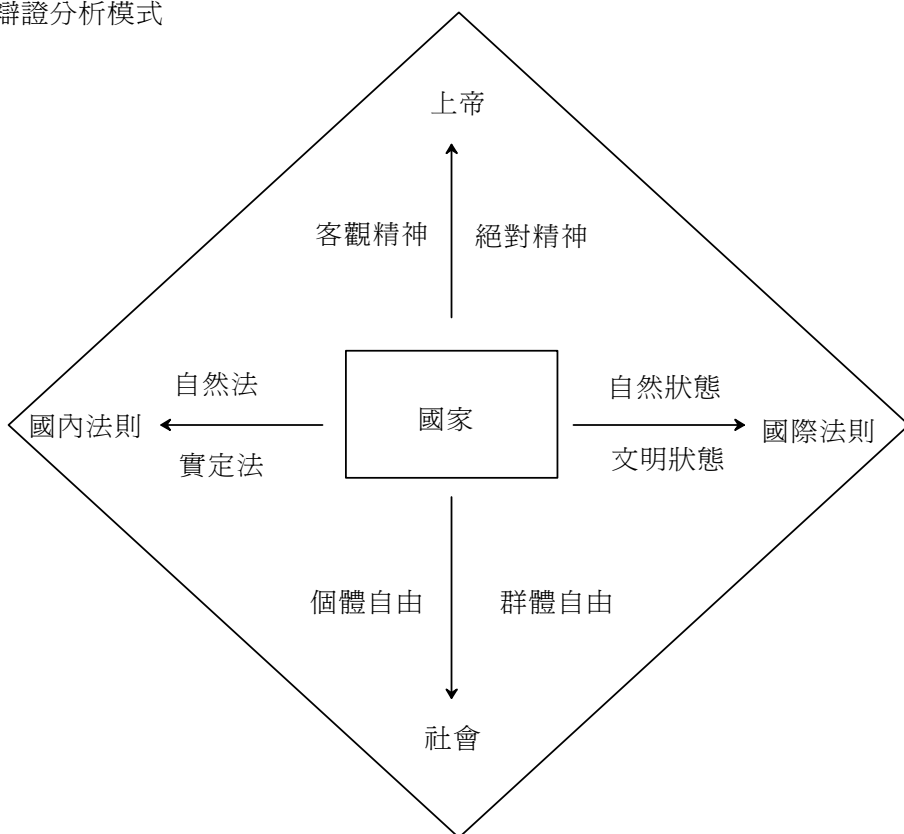
- I. 國家之內：國家法恆常處於實定法與自然法的對立之中，實定法是具有對象性的特殊法律體系，而自然法則是普遍性的法的理想原則，因此二者是「實然」與「應然」的關係，換言之，實定法透過廢止與修正，不斷向自然法逼進，其中，無限性是一種法的動態過程。
- II. 國家之外：國際法恆常處於無文狀態與文明狀態的對立，在和平與戰爭之中，一方是對於理性與秩序的要求，另一方則側重於感性與利益。現實的國際關係就是「動」與「靜」的對立關係，理性與感性、戰與和的循環過程。
- III. 國家之下：群體社會表現在人與人的交互關係，因此恆常處於個體自由的發與對於個體自由的限制之上，其本質是自律與他律的相互轉換。群體自由是一種虛擬的東西，相對於個體自由，雙方是與「虛」與「實」的對立關係。
- IV. 國家之上：俗世與彼岸的二元劃分，是精神所不得不然的先設，換言之，上帝是一種倫理性的至善，面對現實的不完善，所提供的心理上的補足，一種對於絕對性的想望。因此，民族精神與上帝，恆常處於「法」與「道德」的對立，即精神的「外在」客觀性與「內在」絕對性的對立關係。回到黑格爾的《法哲學原理》，雖然把國家神聖化，但是國家仍僅屬於客觀精神，是要從屬於宗教與哲學的絕對精神³⁴³。

³⁴³ 參見Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, New York: The Humanities Press, 1954, p.178: "The place that the Philosophy of Right occupies in the Hegelian system makes it impossible to regard the state, the highest reality within -the realm of right, as the highest reality within the whole system. Even Hegel's most emphatic deification of the state cannot cancel his definite subordination of the objective to the absolute mind, of the political to the philosophical truth."

靜態分析模式



辯證分析模式



第四節 總結

誠然，意志是一種直接力量，作為自我發展與實現的絕對力量，但是，意志也具有一種反思的力量，而是在直接性的力與力的衝突之中，尋求矛盾與對立的解決。在自然狀態中是自我限制，在文明狀態則是自律，正是意志的謙遜，最終使得人類族群能夠由自然狀態演進到文明狀態，由戰爭及恐懼進展到和平與祥和。

回應本論文的推論軌跡，依循黑格爾的推理方法，由立基於人格的法的抽象自由開始，經由意志主體所展現的道德的主觀自由，迄於倫理實體國家的完成。但是我們仍要扣問：國家作為自在自為的精神造物，它的理性難道就是無所限制的絕對自由？抑或是：在普遍自然法則之下的和諧秩序。

在靜態分析中，所有的理想性的基礎是社會的福利與幸福，根本上是個人主義的，或者是加入再分配因素的個人主義，由此作為出發點，在國內法與國際法中維持和平秩序，並以絕對的善（上帝）為最終的目的，所有真實的東西就只有是「人的生活」。誠然黑格爾精神體系是一種採取綜合的（synthetic）、調和的（conciliatory）與辯證的（dialectical）立場所嚴密構築的思辨性「概念表」（a table of Notions），然而概念本身並不同於實在，或者說對於現實的哲學思辨並非現實本身，知識上的調和也未必等同於社會實踐³⁴⁴。相對的，回到費希特（Fichte）的知識學辯證過程，在自我（the self）與非我（the not-self）的對立關係中，二者的綜合是自我矛盾與統一的行動，自我設定自身的對立面，並容納於自身中，即自我設定其自身的限制性。黑格爾、費希特與康德基於理性自由所彰顯的真理是：真正的自由來自對內自律與對外寬容³⁴⁵。

³⁴⁴ 此處所彰顯的是黑格爾精神哲學體系的超現世性（the supramundane），參見 T.Adorno, *Negative Dialectics*, Trans. E. B. Ashton, New York: Seabury Press, p.323. 另參考 Robert B.Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.258 .

³⁴⁵ 費希特將康德哲學予以概念化，指涉為自我的同一性、否定性與限制性原則，黑格爾說費希特哲學是康德哲學的完成，確為中肯之論。參見：Hegel, *Lectures on the history of philosophy*, p.479. 另參閱 Robert B.Pippin, *Hegel's Practical Philosophy, : Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University

在辯證分析中，所有的面向都具有本質上的衝突關係：個體與群體、戰爭與文明、現實與理想、相對與絕對的否定性。自由與權利不是上帝的賜予，而是人的血與汗灌溉出來的，真正的主體就只能是「人」。無庸置疑的是黑格爾國家哲學是自由主義者、唯心主義與唯物主義哲學的歷史泉源³⁴⁶。回歸到辯證法的本質，否定性是肯定性的真理，但是，「同一性」則是「肯定性」與「否定性」的真理。真理是一個不斷向絕對性趨近的自我分化與同一的過程，據此產生的明晰性概念是：否定性只能是中介，不可能是結果；矛盾與對立是事物的本質，但絕非事物的真理。誠如法國大革命時期羅蘭夫人（Madame Roland）被送上斷頭臺時所言：「自由，有多少犯罪假汝之名以行！」³⁴⁷，「蘇格拉底之死」³⁴⁸是一種對於否定自由思維的最深刻的悲劇，基於人性中的偏執，「宗教裁判所」始終假託於真理，或明或隱地潛藏在律法與誠命之中，從這個觀點看來，「同一性」或許不是康德所謂的無對象性的純粹理性的自律，而是具有對象性的意志的自我損抑，即謙遜（Humility）與寬容（Tolerance）³⁴⁹。

依據辯證法，真理的歸屬具有時間性與歷史性，在人類理性的推演過程中，自由呈現的多元面向，黑格爾、康德、諾錫克、凱爾森與羅爾斯，分別建構了他們的國家合理性理念，或許真如黑格爾所言，辯證的真理路程是一個首尾及的圓圈，諸如此類的理論建構，也僅止是人類理性整體性中的一個相對性的環節而已，亦唯有時代精神是檢驗他們的試金石（Touchstone）。

黑格爾國家學是否如實的解決了個體與集體如何同一的「盧梭問題」？就形

Press, 2008, pp.273-274，文中指出黑格爾的自由理論其實是包容了康德與費希特主體意識在內的，即追求人類與生具來的價值與尊嚴，必須立基於人類自律的理性所建立的公平法則之上。

³⁴⁶ Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, p.418: "Hans Heyse's *Idee und Existenz*, which declares Hegel 'the source of all liberal, idealistic as well as materialistic philosophies of history.'"

³⁴⁷ 參見: David Miller(ed), *The blackwell Encyclopadia of Political Thought*, New York: Basil Blackwell Inc, 1987, p.163.原文為"Liberty, what crimes have been committed in thy name!"

³⁴⁸ 參見 Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, p.244: "雅典人宣判蘇格拉底死刑的同時也正自我宣判雅典的死刑。"

³⁴⁹ 此處可以伏爾泰的名句為代表: "「(上帝啊!) 請讓那些在正午時分點起蠟燭讚頌您的人們, 能夠寬容那些只滿足於來自居處於蒼穹之心的宏偉行星的陽光的人。」 語見: M. De Voltaire, *A Treatise upon Toleration*, Trans.by T.Smollett, chap.24, "May those who worship thee by the light of tapers at noon-day, bear charitably with those who content themselves with the light of that glorious planet thou haft placed in the midst of the heavens!"

式論理來說，展現在「倫理實體」的邏輯合理性概念確實如此。另從時代使命而言，黑格爾政治哲學是對於當時政治環境的回應，希冀將離心離德之社會藉由倫理秩序統整為一自主統一的國家有機體³⁵⁰，固然無可非議，但是從人類實踐自由的歷史過程言之，真理總是伴隨著偏執，人類理性的有限性，只是表彰了在群體生活之中諸多「盧梭問題」解題者的相對性，但是縱然如此，思維者卻仍必須對於絕對者進行不斷地的索解與反省，對於自由真理的逐步逼近，正是政治哲學審慎思慮的主要目的。

³⁵⁰ 洪謙德，《當代政治社會學(二版)》，台北：五南，2013，頁 104.

參考文獻

一、黑格爾著作

Hegel, G. W. F.

- (1970) Werke in 20 Bänden / Suhrkamp Verlag, Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts ,oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.
- (1956) , *Lectures on the Philosophy of History*, Trans. J. Sibree New York: Dover.
- (1967) , *Hegel's Philosophy of Right*, Trans. T. M. Knox, London : Oxford University Press.
- (1969) *Hegel's Science of Logic*, Trans. A. V. Miller, London: Allen and Unwin
- (1971) , *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, Trans. William Wallace, Oxford: Clarendon Press.
- (1975) , *Hegel's Logic*, Trans. William Wallace, London: Oxford University.
- (1977) *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, London : Oxford University Press
- (1977) *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trans. H. S. Harris and W. Cerf, Albany: State University of New York Press.
- (1991) *The Encyclopedia Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, trans. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris, Indianapolis: Hackett.

- (1991) *Elements of the Philosophy of Right*, Ed. Allen W. Wood, Trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press,.
- (1999) *Political Writings*, Ed. Laurence Dickey and H. B. Nisbet, Trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2009) *Lectures on the History of Philosophy*, three volumes, Ed. and Trans. Robert F. Brown, Oxford: Oxford University Press.
- (2010) *The Science of Logic*, Ed and Trans. George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2012) *Lectures on Natural Right and Political Science : The First Philosophy of Right* (Heidelberg 1817-1818) ,Transcribed by Peter Wannenmann , Tran. J. M. Stewart and P. C. Hodgson, Berkeley : University of California Press.
- (1979) 《精神現象學》，賀麟、王玖興譯，北京：商務。
- (1987) 《大邏輯》，楊一之譯，台北：谷風出版社.
- (1996) 《哲學史講演錄》四卷本,賀麟、王太慶譯，北京：商務
- (2005) 《小邏輯》，賀麟譯，台北：台灣商務.
- (2006) 《精神哲學》，楊祖陶譯，北京：人民出版社.
- (2006) 《歷史哲學》，王造時譯，上海：上海世紀
- (2008) 《黑格爾政治著作選》，薛華譯，北京：中國法制
- (2009) 《法哲學原理》，范揚、張企泰譯，北京：商務.

二、英文參考書目

Adorno,T(1973),*Negative Dialectics* , Trans. E. B. Ashton, New York:Seabury Press.

- Aristotle (1999) ,*Politics*, Trans. Benjamin Jowett ,Batoche Books.
- Audi, Robert (ed.) (1999),*The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second edition*,
Cambridge : Cambridge University Press.
- Beiser, Frederick C. (ed.), (1993) *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge:
Cambridge University Press.
- Bosanquet, Bernard (2001) , *The Philosophical Theory of the State*, Batoche Books.
- Bunnin, Nicholas (ed.) (2004) , *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*,
Malden : Blackwell Publishing.
- Cassirer ,Ernst, (2009) , *The question of Jean-Jacques Rousseau*, Trans. Peter Gay,
New Haven : Yale University Press.
- Cicero (1999) *On the Commonwealth and On the Laws* , Ed. James.E.G.Zetzel,
Cambridge :Cambridge University.
- Denzin .N. K. (ed.), (2003),*The landscape of qualitative research: Theories and issues*
(2nd ed.), Portland : Book News, Inc.
- Feyerabend,Paul (1993) , *Against Method – Outline of Anarchistic Theory of*
Knowledge, London : Verso
- Fichte,J,G (2003) *Foundations of the Entire Science of Knowledge*, Ed.&Trans. Peter
Heath & John Lachs, Cambridge : Cambridge University Press.
- Gordon ,Scott(2001) , *Controlling the State: Constitutionalism from Ancient Athens to*
Today, Cambridge : Harvard college.
- Hard ,Robin (2004) , *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, New York :
Routledge.

Houlgate ,Stephen (2005), *An Introduction to Hegel :Freedom, Truth and History*,

Malde:Blackwell Publishing Ltd.

Kant, Immanuel (1917),*Perpeture Peace*,Trans. M. Campbell Smith, London: Allen

& Unwin.

— (1996) *Practical Philosophy*, Ed. and Tans. Mary J. Gregor , Cambridge :

Cambridge University Press.

— (1991) , *The Metaphysics of Morals* , Trans. Mary J. Gregor , Cambridge :

Cambridge University Press.

— (1998) *Kant's Critique of Pure Reason* , Trans. P. Guyer, Cambridge : Cambridge

University Press..

—(2002)*Critique of Practival Reason*, Trans. Werner S. Pluhar, Indianapolis:Hackett

Publishing Company

— (2002) *Groundwork of The metaphysics of morals*, Ed. & Trans. Allen W. Wood,

New Haven : Yale University Press.

Kelsen ,Hans (1949) , *General Theory of Law and State* ,Trans. Anders Wedberg ,

Cambridge : Harvard University Press ,.

Kojève ,Alexandre (1980), *Introduction to the Reading of Hegel*, New York : Cornell

University Press.

Locke ,John (1824) , *Two Treatises of Government*, Cambridge : Harvard College

Library.

Magee ,Glenn Alexander (2010) ,*The Hegel Dictionary*, New York : Continuum

International Publishing Group.

Mannheim ,Karl(1936), *Ideaology and Utopia* , Trans. Louis Wirth and Edward Shils,
New York : Harcourt,Brace & World Inc.

Marcuse ,Herbert (1954) *Reason and Revolution*, New York : The Humanities Press.

Merleau-Ponty ,Maurice (1986), *The Visible and the Invisible*, Trans. Alphonso Lingis,
Evanston : Northwestern University Press,

Maritain ,Facques(1957), *On Philosophy of History*, New York : Charles and
Scribner's sons.

Marx ,Karl, (1968) *Select Essays by Karl Marx*, Trans. H.J. Stenning, New York :
Libraries Press, Inc

— (1970) *Critique of Hegel's Philosophy of Right (1843)*, Trans. Joseph O'Malley,
Oxford : Oxford University Press

McCarney, Joseph(2000), *Hegel on History*, London : Routledge.

Miller ,David (ed) (1987) , *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, New
York : Basil Blackwell Inc.

Nozick ,Robert (1999) , *Anarchy , State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.

Pippin, Robert B.(1989) *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*,
Cambridge: Cambridge University Press.

— (2008), *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge:
Cambridge University Press.

Plato (1997), *Complete Work*, Ed. Copper John M. Indianapolis : Hackett publishing
co.,.

Popper, Karl (1945), *The Open Society and Its Enemies*, 2 volumes, London: Routledge.

Rawls, John (1999), *The Law of Peoples : with The idea of public reason revisited*, Cambridge : Harvard University.

— (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Ed. Barbara Herman, Cambridge : Harvard University,

— (2001), *Justice as Fairness : a restatement* ; Ed. Erin Kelly, Cambridge : Harvard University Press.

Rousseau, Jean-Jacques (1997), *The Social Contract and other political writings*, Trans. Victor Gourevitch, Cambridge : Cambridge University.

— (2002) *The social contract and The first and second discourses*, Ed.&Trans. Susan Dunn, New Haven : Yale University

Russell, B. (1945) *A History of Western Philosophy*, New York : Simon and Schuster.

Schelling, F.W.J. (2001) *System of Transcendental Idealism*, Trans. Peter Heath, Charlottesville : Virginia University Press.

Strauss Leo (1953), *Natural Right and History*, Chicago: Chicago University Press.

Taylor, Charles (1975), *Hegel*, Cambridge : Cambridge University Press.

Walsh, W. H. (1960), *Philosophy of History : An Introduction*, New York : Harper Torchbook.

Weber, Max (1949), *The Methodology of the Social Sciences*, Trans. and Ed. E. A. Shils and H. A. Finch, Glencoe : The Free Press.

Wood, Allen W. (1990), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

三、中文參考書目

馬克思（1962），《馬克思恩格斯全集》第一卷，北京：人民出版社

馬克思（1995），《馬克思恩格斯選集》第一卷，北京：人民出版社。

洪謙德（2007），《黑格爾哲學之當代詮釋》，台北：人本自然

—(2007)，《從唯心到唯物：黑格爾哲學對馬克思主義的衝擊》，台北：人本自然

—(2013)，《當代政治社會學》第二版，台北：五南

楊祖陶（2001），《康德黑格爾哲學研究》，武漢：武漢大學

鄧曉芒（2008），《哲學史方法論十四講》，重慶大學

—（2008）《思辨的張力-黑格爾辯證法新探》，北京：商務

賀麟（2011），《黑格爾哲學講演集》，上海：上海人民

劉哲，（2009），《黑格爾辯證-思辨的真無限概念》，北京：北京大學

馬克思(2012)，《黑格爾辯證法和哲學的一般批判》，賀麟譯，上海：上海人民

Althusser ,Louis（2005），《黑格爾的幽靈-政治哲學論文集【1】》，唐正東等譯，
南京：南京大學

Coing ,Helmut（2002），《法哲學》，林榮遠譯，北京：華夏。

dEntreves,A.P.（2008）《自然法—法律哲學導論》，李日章等譯，北京：新星

Henrich,D（2006），《康德與黑格爾之間》，彭文本譯，台北，商周

Houlgate ,Steghen(2013),《黑格爾導論—自由、真理與歷史》，丁三東譯，北京：商務。

Kroner ,Richard (1985),《論康德與黑格爾》，關子尹譯，台北：聯經

Löwith ,Karl (2006),《從黑格爾到尼采》，李秋零譯，北京：三聯

Marcuse ,Herbert(1993),《理性與革命》，程志民等譯，重慶：重慶出版社

Merleau-Ponty ,Maurice (2008),《可見與不可見的》，羅國祥譯，北京：商務

Plato (2007),《柏拉圖全集》，王曉朝譯，北京：人民出版社

Popper, Karl.R. (1992),《開放社會及其敵人》，莊文瑞、李英明編譯，台北：桂冠。

Pound ,Roscoe (2007),《法理學》四卷本，余履雪譯，北京：法律出版社

Putnam ,Hilary, (2005),《理性、真理與歷史》，童世駿等譯，上海：上海譯文。

Walsh ,W.H. (2008),《歷史哲學導論》，何兆武等譯，北京：北京大學。