

貧困、疾疫與救贖之道

——基於黑格爾法哲學中三種治理術的考察

王思遠

大慶市行政學院哲學教研室講師

摘要

由貧困與疾疫引發的苦難是個體維繫生活與生命所必須面臨的現實性境況，同時也構成了不同類型共同體治理中的重要內涵。在黑格爾哲學的語境中，個體的苦難經歷了從神學中的「命定」向哲學中的「精神」的嬗變，黑格爾在改造康德與費希特宗教哲學的基礎上建構了獨特的倫理體系，體現在他對倫理與道德、精神、國家以及宗教之間關係的重新界定。倫理理念形成後，黑格爾在法哲學中以「倫理」（Sittlichkeit）為旨歸完善了個體救贖（解放）的三種治理術即教會治理、市民社會治理以及國家治理。本文旨在還原黑格爾三種「治理術」在其哲學體系變化過程中的邏輯演進，這不僅能夠開顯出邏輯學中「範疇關係與推論」的內在結構，更能彰明精神現象學中「實體即主體」的運轉結構，從而辯證地詮釋黑格爾的救贖之道及其治理之術。

關鍵詞：貧困 疾疫 救贖 倫理生活 黑格爾

隨著新型冠狀病毒（COVID-19）席捲寰宇，發生在人類社會中貧困與疾疫的群像上演，不同類型的治理共同體亦悉數登場，關乎個體苦難救贖的爭辯一時甚囂塵上，迄無定論。眾所周知，極具現實性的哲學家黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）就或因感染霍亂而辭世，撫今追昔，我們不禁要問，他的哲學中是否葆有苦難治理的運思，又能否為當下提供現實性的指引？顯然，無論是以「保皇派國師」抑或「自由主義先知」的形象出現，¹黑格爾法哲學都是揭窳謎底的圭臬之作。本文意在指出，黑格爾法哲學的獨特之處不僅在於拒斥了自格勞秀斯（Hugo Grotius）以來理性法與自然法分離的二分傳統，更源於他在倫理法重構中對「聖經倫理」的全面瓦解。²也即說，宗教要素在既往黑格爾法哲學研究中並沒有得到充

1. 二十世紀七十年代以來，由於法哲學講義筆記整理工作的新進展以及戰後自由主義在法哲學中的詮釋，使得黑格爾思想形成了雙面畫卷。與海姆（Rudolf Haym）、黑勒（Hermann Heller）以及波普爾（Karl Popper）描述的傳統保守形象大相逕庭，馬庫塞（Herbert Marcuse）、里特爾（Joachim Ritter）、里德爾（Manfred Riedel）以及阿維納瑞（Shlomo Avineri）等研究賦予黑格爾一個自由進步的新形象。以伊爾廷（Karl-Heinz Ilting）為代表的復原文本講義所帶來了全新的研究路徑，見滝口清榮著，王淑娟譯，〈黑格爾《法（權利）哲學》——對傳統解讀水平的反省、對新解讀可能性的探索〉，載韓立新、陳浩編，《黑格爾法哲學研究》（北京：北京師範大學出版社，2020），頁 35-57。引文凡選自《黑格爾理論著作集》（Theorie Werkausgabe [Werke in 20 Bänden]），下文採取 TWA 加具體著作序號為縮略語，譯文略有改動。本文用 PR、R 以及 A 指代《法哲學原理》（*Grundlinien der Philosophie des Rechts*）正文及其「附釋」與「補充」，在闡述與「抽象法」對應的形態時採取「道德法」（Moralität）與「倫理法」（Sittlichkeit）的譯法，詳見黑格爾著，鄧安慶譯，《黑格爾著作集》（第 7 卷），《法哲學原理》（北京：人民出版社，2016），頁 35-37。此外，部分論述使用了伊爾廷編輯出版的《法哲學講演錄（1818-1831 年）》：G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (1818-1831) (4 vols.; ed. Karl-Heinz Ilting; Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1973ff.)，注釋以縮略語 VRP 加卷數與頁數使用。
2. 青年黑格爾神學思想中的「非神學」特徵體現在他並未深究宗教中虔信教義等主觀心，而是更為關注宗教實踐層面的祭祀儀式等社會公共活動。參見 Thomas A. Lewis, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel* (New York: Oxford University Press, 2011), pp. 31-33。值得注意的是，黑格爾在精神哲學中將「福音勸勉」（*consilia evangelica*）的「童貞、安貧與服從」對應了倫理中「家庭（愛）、市民社會（正直）以及國家（愛國心）」等個體的德行（見文中圖 2），從而系統地陳述了倫理國家教化個體的「精神性」特徵，參見 TWA 10, pp. 358-359。

分重視，這不僅導致黑格爾早期神學思想的長期遮蔽，更釀成了黑格爾法哲學研究的先天缺失。因此，本文以貧困與疾疫形成的「苦難治理」為中心，回溯黑格爾如何從早期神學向體系哲學的過渡中將「苦難」治理轉演為「精神」治理，並在倫理法的建構之中論證了三種「治理術」（*gouvernementalité*）之間的內在關聯，³以期為黑格爾法哲學的當代解讀提供一種新的「神學」視域。

基於以上陳述，本文擬作三方面的詮釋：一、在早期神學批判時期，黑格爾反思了倫理與道德的關係，試圖建立一種融合法哲學與倫理學的哲學體系；二、在現象學體系時期，黑格爾昭示了家庭倫理向國家倫理遞進的必然性，勾勒了倫理（法）體系的原像；三、在全書體系時期，黑格爾完善了倫理體系並區分了「教會治理」、「市民社會治理」以及「國家治理」的層級，以倫理理念實現了三種治理術的辯證統一。⁴

一、引言

理性與信仰、苦難與救贖是中世紀以來宗教哲學與神學的關聯與分野之地，其中理性與信仰不僅成為了中世紀宗教神學發展的邏輯終點，也成為了近代宗教哲學與神學

-
3. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)* (Paris: Le Seuil-Gallimard, 2004), pp. 97, 113。福柯（Michel Foucault）將維繫公民福祉的強權形式稱為「治理術」，它發端於早期基督教的「牧領制度」（*pastorat*）並開創了西方近代國家中的新型治理模式，其中囊括了政府治理、人口以及政治經濟學三種主要形式。「治理術」在德國「警察學」中得以深化成為近現代國家法研究的重要內容。
4. 本文採取了「修正的形而上學」的詮釋框架，基底是「倫理」。本文一方面汲取了「去形而上學」的社會性建構路徑，另一方面也採納了從康德到黑格爾對於中世紀自然法改造形成的「融合」路徑，尤其是黑格爾區分倫理與道德的重要意義。換言之，筆者在肯認社會規範性的基礎上希冀重現黑格爾法哲學中的形而上學。參見 Jean-François Kervégan, *Die Verwirklichte Vernunft: Hegels Begriff des Objektiven Geistes* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2019), pp. 13-17; Robert Stern, *Hegelian Metaphysics* (New York: Oxford University Press, 2009), pp. 1-45。

的邏輯起點。在德國近代觀念論中，關於個體苦難的救贖無不發端於「宗教哲學」。⁵應當說，康德（Immanuel Kant）與費希特（Johann Gottlieb Fichte）是從前者出發並以道德與信仰去建構理性主義的宗教哲學，黑格爾則從後者出發，探尋以倫理與精神重建其宗教哲學的「獨特面向」。⁶與康德和費希特建基於「主體性」的宗教哲學不同，青年黑格爾拓深了以客觀的歷史的向度來反思宗教與哲學、教會與國家之間的關係，這些思考體現在教會治理與國家治理的比較之中。可以說，黑格爾在其哲學思想發展過程中將貧困與疾疫的苦難訴諸於精神結構的「解放」（Befreiung），⁷進而在「現象學體系」到「全書體系」的進路中展開了辯證的考察與辨析。⁸

如果說「哲學」是黑格爾詮釋一切思想的唯一基礎，那麼「上帝」就是詮釋黑格爾哲學思想的唯一基礎。⁹但要深

-
5. 康德與費希特將個體救贖憑藉理性與信仰以寄望於上帝國，而黑格爾則將「上帝」化作「精神」並認定此岸的世界歷史才是個體獲救（自由）之道，見 Michael Rosen, "Freedom in History", in *Geist und Geschichte, Band 1* (eds. Gunnar Hindrichs & Axel Honneth; Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013), pp. 544-549。
 6. 哈貝馬斯（Jürgen Habermas）指出黑格爾在康德基礎上對於區分「倫理」與「道德」的重要意義，詳見 Jürgen Habermas, "Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2019), pp. 729-743。
 7. Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Stuttgart: Philipp Reclam, 2001), pp. 70-76。霍耐特（Axel Honneth）認為黑格爾將貧困、疾疫等個體苦難診斷為一種哲學中「概念的錯亂」，解決方案既要「哲學主張」還需要社會行為的「共同協作」。此外，科維綱（Jean-François Kervégan）認為黑格爾將「規範性」植入人的法權發展中形成了「個體—主體—機體」的三維結構。見 Jean-François Kervégan, "Person, Subjekt, Institution: Bemerkungen über die Tiefenstrukturen der Rechtsphilosophie Hegels", in Kurt Seelmann & Benno Zabel (eds.), *Autonomie und Normativität: Zu Hegels Rechtsphilosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), pp. 3-17。
 8. 筆者認同海德格爾（Martin Heidegger）對於黑格爾哲學體系的整體劃分即「現象學體系」（Phänomenologie-System）與「全書體系」（Enzyklopädie-System），見 Martin Heidegger, *Hegel* (Gesamtausgabe, Bd. 68; Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993), pp. 67-68。
 9. 由於早期手稿呈現的「神學—政治」的雙重維度，既已預兆了黑格爾神學手稿的不同面向。有關黑格爾如何將神學與哲學塑造出一個宗教哲學的系統形態，耶施克（Walter Jaeschke）做了大量的卓越工作，見 G. W. F. Hegel, "Einleitung", *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil I* (ed. Walter Jaeschke; Hamburg: Felix Meiner, 1993), pp. XXI-

入考察黑格爾早期神學思想，僅駐足傳統的「認識論」或「倫理學」是不夠的，本文從「社會性」（*gesellschaftlich*）的層面加以管窺，進一步說，黑格爾正是藉由「市民社會中個體的命運」這一視角來反思與批判康德與費希特的宗教哲學。¹⁰簡言之，青年黑格爾試圖吸收希臘宗教社團與福音書中愛的辯證精神來彌合教會與國家的分裂形態，但依然無力詮釋基督教精神在歷史中被異化的命運。

在現象學體系中，黑格爾在《論自然法的科學探討方式》（*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*）與《倫理體系》（*System der Sittlichkeit*）將經濟學植入到「反思」哲學與倫理學的內在機理並在《精神現象學》（*Phänomenologie des Geistes*）中的「精神」章得以開顯。黑格爾不僅運用普遍性勞動將個體自由化約為對其「私有財產」與「生命」的考察，更藉此嫁接了家庭倫理與國家倫理之間的內在關聯，為客觀精神中倫理體系的建立奠定了基礎。

在全書體系中，黑格爾將苦難的根源與治理術嵌置在客觀精神之中，換言之，他將神學中「命定的」苦難徹底轉換為精神哲學中「異化的」苦難，從而在法哲學中塑造了三

XXXV；另外，對於宗教哲學在黑格爾思想中的重要性與複雜性的研究，請見：Heinz Kimmmerle, “Zu Hegels Religionphilosophie: Dimensionen und Möglichkeiten ihrer Auslegung, Kritik und Aneignung”, *Philosophische Rundschau*, 15 (1967/1968), p. 111; Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 2005), p. 6; Robert R. Williams, *Hegel on the Proofs and the Personhood of God* (New York: Oxford University Press, 2017), pp. 8-14。

10. Georg Lukács, *Der junge Hegel* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), p. 322。青年黑格爾並非沒有康德費希特思辨哲學（主體性）的向度，而恰恰是奠基二者之上的「社會性」使其轉向新的哲學體系，見 Nadine Mooren, “Hegel und die Religion: Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System”, in Michael Quante & Birgit Sandkaulen (eds.), *Hegel-Studien Beiheft 66* (Hamburg: Felix Meiner, 2018), pp. 175-179。

種不同形式的治理術，¹¹分別是：一、作為教會及其教義的偶然性治理；二、作為市民社會及其意識的必然性治理；三、作為國家及其精神的現實性治理。應指出，三種治理術不僅呈現了全書體系中邏輯學的範疇與結構（見圖 1），更運用了現象學中「實體與自我意識的同一性」原理，最終形成了消除精神異化的雙重路徑。進而言之，黑格爾一方面以倫理國家的「實體性原則」出發，分析了教會治理與市民社會治理的困境及其原因；另一方面，他還通過倫理國家的「主體性原則」指出了教會的教義與市民社會的意識的不足，同時更強調了市民社會的教化（Bildung）功能對於個體的倫理意識上升到國家的倫理精神的必要性。

圖 1 《法哲學原理》中三種治理術的關係及其特徵

倫理法體系	個體屬性	範疇	推論結構	個體情緒
教會 (≈家庭)	家庭／教會 (成員)	偶然性	單一性 (E)	愛／信仰
市民社會	市民	必然性	特殊性 (B)	正直／信任
國家	公民	現實性	普遍性 (A)	愛國心／英勇

二、偶然性治理：教會及其教義

教會與國家是黑格爾早期神學手稿的重要主題，二者之間的關係也作為重要線索潛藏在黑格爾哲學的變化之中。青年黑格爾一方面在繼承康德宗教觀的基礎上倡導了承載實踐理性的「民眾宗教」（Volksreligion），另一方面又在批判康德形式主義倫理學的基礎上轉向了「體系哲學」。雖然黑格爾早期神學批判是以批判康德與費希特倫

11. TWA 7, pp. 388, 397, 428. 黑格爾在《法哲學原理》（PR§242, §255A, §270A）中確認了「教會」、「市民社會」以及「國家」三種治理術所對應的「偶然性」（Zufälligkeit）、「必然性」（Notwendigkeit）以及「現實性」（Wirklichkeit）的範疇。

理學以及法哲學為標靶，但不容忽視的是，這些內容不僅是建基於神學批判下的理論表達，還浮顯了法哲學中三種治理術的原初形態。

依據早期神學手稿的特徵，本文將黑格爾關於教會治理與國家治理的思想劃分為兩個階段，第一階段是圖賓根與伯爾尼時期（1788-1796），黑格爾在費希特知識學的影響下質疑了康德實踐哲學中「動力」（*Treibfeder*）與「合法性的衝動」（*gesetzmäßiger Trieb*）的基本問題，對這兩個問題的回應成為青年黑格爾思想裂變的內核，黑格爾將其聚焦於教會與國家之間並展開了辯證性與歷史性的考察。在《民眾宗教和基督教》（*Fragmente über Volksreligion und Christentum*）中，黑格爾從「儀式與教義」、「法制與精神」等角度分析了教會與國家對於苦難不幸的處置方式。¹²一方面在教會儀式與國家法制的比較中，黑格爾參考了希臘理性宗教中社團（*Gemeinde*）模型並批判了客觀宗教公共儀式的機械主義（*Mechanismus*），宣稱了民眾的生活需求與政治行為的不可或缺；另一方面在教會教義與國家精神的比較中，黑格爾不僅駁斥了神學救贖的「唯一真正慰藉」（*der einzige wahre Trost*）是上帝的旨意，¹³還抨擊了傳統權威宗教建立在信仰基礎上的空洞性，宣揚了宗教教旨應符合法制精神的國家理念。更進一步，黑格爾在《基督教的權威性》（*Die Positivität der christlichen Religion*）中辨析了基督教異化為權威宗教的諸形態與異化之根源，他通過「財物公有」以及「權利與義務相統一」的客觀原則詰難了教會治理對於社會秩序的「非自然顛倒」（*unnatürliche Verkehrung*），¹⁴又指出了教會對於慈善與施捨義務的強制

12. TWA 1, pp. 71-72.

13. TWA 1, p. 32.

14. TWA 1, p. 126.

性。此外，黑格爾還根據信仰與教育的主觀原則批判了教會在「受洗」（Taufband）時對於教育（兒童）權利的強制剝奪，指控了教會契約（信仰）建構的無效性。黑格爾覺察到康德道德法則喪失了愛的動力無法完成實踐理性的內在推動，從而為闡釋基督教如何轉向權威化開啟了新路徑。

第二階段是法蘭克福時期（1797-1800），黑格爾持續深化了上一階段主題的挖掘。在《宗教與愛的草稿》（Entwürfe über Religion und Liebe）中，黑格爾認為附屬在道德律令的權威概念都是沒有反思活動的概念，只有在「愛」中人才能夠與客體合一，這種「真正結合」（wahre Vereinigung）的「愛」只存在於生命之中。¹⁵在《基督教的精神及其命運》（Der Geist des Christentums und sein Schicksal）中，黑格爾辨認了基督教異化的本源在於猶太教的律法主義，康德與費希特的主體性哲學與其交互相應。因此，黑格爾認為哲學必須止步於宗教面前，只有訴諸宗教才能揚棄對立達成真正的無限，但是黑格爾又洞察到「愛」的精神難以真正克服基督教在人類歷史進程中被異化的命運，這種思考開啟了轉向「體系哲學」中倫理與精神的建構之門。

黑格爾早期神學手稿在賡續古典德性政治主題（立法與教育）的基礎上不僅批判了教會治理對於國家法制的客觀僭越，還明確了國家教化高於教會教化的「主觀根據」。¹⁶但是在精神哲學體系尚未並完全建立之前，三種治理術的邏輯結構也沒有形成。因此，黑格爾在晚期法哲學中一方面斷定

15. TWA 1, p. 245.

16. TWA 1, p. 156. 青年黑格爾反對教會「越俎代庖」，宣稱教育兒童乃是國家最高利益。古希臘城邦所體現的自然與自由的統一精神被視作教會與國家之間的「理想狀態」，但顯然自然倫理在基督教的歷史命運中漸趨崩落。見 Terry Pinkard, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature and the Final Ends of Life* (New York: Oxford University Press, 2012), pp. 8-9。

了教會治理如佈施 (Almosens)、義捐等善行屬於主觀援助，它在苦難救助中只起到偶然性的作用，這需要「公共機關與設施提供普遍性」(PR§242)；另一方面強調了市民社會需「通過舉辦教育機關等公共場所」來強化對家庭倫理中個體成員的教育 (Erziehung) 職能 (PR§239)，進而將倫理個體的市民身份再度轉向成為一名國家公民。¹⁷

三、必然性治理：市民社會及其意識

市民社會作為倫理體系的中樞在客觀精神的建設之中扮演重要角色，它是作為家庭與國家之間的「差異」(Differenz) 即倫理外在於自身的環節的產物，本質上是一種「法權狀態」(Rechtszustand)。其中，市民社會由「需要的體系」「司法」以及「警察與同業公會」組成。可以看到，無論是青年黑格爾嚮往的「民眾宗教」還是耶拿初期的「倫理體系」都蘊藏了上述市民社會的諸種要素，但在全書體系形成之前卻並不完全具備「現代社會法制」的基本結構，¹⁸這在《精神現象學》中體現較為明顯。可以說，黑格爾在現象學中描述了家庭倫理向民族 (國家) 倫理趨向過程中倫理個體的自我意識與倫理實體的精神之間的變化，一方面黑

17. 在黑格爾法哲學的語境中，「教育」(Erziehung) 指涉家庭與代市民社會提供學校教育的制度及其職能手段，「教化」(Bildung) 指涉國家超越上述二者對於賦形個體特殊意識上升到普遍性的現實性倫理精神。黑格爾預設了教會作為長期的慈善機構為窮人提供了精神與物質的雙重援助，然而隨着工業社會的到來，教會逐漸讓位於市民社會。黑格爾不僅堅信讓兒童接受教育以及強制種痘 (die Pocken impfen zu lassen) 是市民社會的本職 (PR§239A)，選借教會人員在救助時「嫌貧愛富」之舉以針砭「教會的失靈」(das Versagen der Kirchen)，更為細緻的分析見 Michael Spieker, "Die Bildung der Sittlichkeit", in Michael Spieker, Sebastian Schwenzfeuer, & Benno Zabel (eds.), *Sittlichkeit: Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?* (Baden Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2019), pp. 110-112; VRP 4, p. 606。

18. 黑格爾在《德國法制》(*Die Verfassung Deutschlands*) 中將「市民等級」(Bürgerstand) 納入國家法制，突出了個體自由在現代國家形成中的重要意義。里德爾認為黑格爾直到一八二〇年前後才真正洞見到個體由「市民」(bourgeois) 向「公民」(citoyen) 過渡的必然性，這與其市民社會理論的成熟密切相關。見 Manfred Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), pp. 156-160。

格爾在「理性」章正是以滿足個體需要的普遍性勞動關聯了家庭倫理與國家倫理的理性；另一方面，在「理性」章中將「需要的體系」（需要—勞動—財產）作為否定家庭的真正普遍物的一種倫理共同體而登場。應該指出，《精神現象學》中論及的市民社會與國家形態並不具備法哲學中的「現代性」規定，這個規定要在全書體系完成後才妥善解決。¹⁹

在臧否教會治理之後，黑格爾沒有徑直地選擇國家治理，而是選擇屬於邏輯學意義中「必然性」的市民社會治理作為中介。關鍵在於，黑格爾將「普遍性」個體組成的家庭成員轉換為「特殊性」個體組成的市民社會成員，²⁰教會的「偶然性」治理將被具有普遍性質的家庭即市民社會所接管（PR§239）。黑格爾明確了市民社會克服「偶然性」治理的三個環節即滿足個體主觀利益的「需要的體系」、保障客觀所有權的「司法」以及照料市民社會特殊性的普遍物即「警察與同業公會」（PR§188）。此外，黑格爾一方面強調了「警察」與「同業公會」的作用在於預防前兩個環節中出現的偶然性，另一方面還要將「特殊利益」作為「共同利益」加以關懷。²¹即使如此，市民社會自身發展過程中依

19. 關於黑格爾在耶拿早期如何以「需求」與「勞動」為前提建立普遍性的倫理體系以及如何進一步支配市民社會與國家之間關係的研究，見 Rolf Peter Horstmann, “The Role of Civil Society in Hegel’s Political Philosophy”, in Robert B. Pippin & Otfried Höffe (eds.), *Hegel on Ethics and Politics* (trans. Nicholas Walker; Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 220-222。

20. Alison Stone, “Gender, the Family, and the Organic State”, in Thom Brooks (ed.), *Hegel’s Philosophy of Right* (First Edition; New York: Blackwell Publishing, 2012), pp. 147-151。黑格爾將家庭視作初級「倫理共同體」並批判了羅馬法的形式主義對於婚姻中財產與教育原則的破壞，但亦有研究者從法學角度出發，認為黑格爾給予法的主觀權利是對羅馬法的錯誤理解，見 Michel Villey, “Das Römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie”, in Manfred Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), pp. 145-146。

21. TWA 7, p. 346。「警察」與「同業公會」的概念在黑格爾法哲學中有其特定涵義，源於古老的「政制」（*Politeia*）與「家庭團體」（*Oikos Verband*）的舊形態，前者不僅包括現今普遍定義中的保證公共安全、搜尋逮捕罪犯以及對監管交通運輸等職責，更有維繫和保護市民社會的全部功能，譬如公共教育、公共健康與貧困救濟等。後者也不等同於

然會有無法克服的偶然性情況出現即「賤民」(Pöbel)的產生。²²

雖然賤民的產生與貧困息息相關，但黑格爾卻認為並非貧困直接造就了賤民。黑格爾認為賤民是與「貧困相結合的情緒」(mit der Armuth sich verknüpfende Gesinnung)，他們失去了市民社會中的生產手段、受教育機會以及健康服務等公共權利，但並非只有窮人才是賤民，當富人可以大肆消費的時候，富人也會出現「賤民心態」(Pöbelhaftigkeit)。²³也即說，在黑格爾市民社會的語境中存在兩種意義上的賤民，一種是缺乏權利的「無產者賤民」，另一種是蔑視義務的「富有者賤民」。²⁴黑格爾認為克服這種情緒需要市民社會的教化促使個體的倫理意識上升至國家的倫理精神才能認識自由理念。換言之，從市民社會治理開始，教會正式退位，真正救贖苦難的並非「天國之神」而是「地上之神」即倫理國家。

儘管疾疫引發的生命現象能夠在市民社會治理中以建立醫院等措施加以處置，但是牽涉個體私有財產的貧困問題又成為「頭號公敵」。無獨有偶，黑格爾分別給出了市民社會治理的三種方案，分別是：一、富有者救助與提供就業 (PR§245)；二、開拓海外殖民事業 (PR§248)；三、同業公會制度 (PR§§250-256)。首先，黑格爾認為富有階級

「股份有限公司」(Aktiengesellschaft)的性質，更多的是從事相同職業的「合作社」(Genossenschaft)。見 Bernhard Karl Linser, *Weltgeist und Weltpolitik: Hegels Philosophie des Staates und der internationalen Beziehungen* (Herbolzheim: Centaurus Verlag & Media UG, 2007), pp. 237-243, 245-246。

22. TWA 7, p. 389.

23. VRP 4, pp. 608-609.

24. 黑格爾拒絕將「賤民」的產生完全歸咎於「『身』無分文」，癥結在於其是否「『心』無分文」，關於「賤民」的兩種類型的討論，見 Frank Ruda, *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Konstanz: Konstanz University Press, 2011), pp. 37ff.。

的救助不僅喪失了市民社會的「原則」，²⁵也阻礙了個體獲得獨立自尊等意識的途徑。此外，雖然提供就業能夠安置賤民，但這需要增加產出，反之又會加劇失業。其次是依靠海外建立殖民地，黑格爾指出由於殖民地居民不能獲得與殖民者同等的公民權，這將引發雙方之間的戰事乃至解放鬥爭。最後，黑格爾將解決之匙轉向作為「第二家庭」（die zweite Familie）的同業公會，這是既兼顧「社會地位」與「倫理秉性」的治理方案，換言之，同業公會既符合市民社會的原則又能夠兼顧了個體原則即獲得「等級榮譽」與「正直」（PR§253R）。²⁶

實際上，黑格爾是從市民社會倫理的主客觀兩方面提供的三種治理方案，其中富有者救助賤民難以真正建立起需要與勞動的社會體系，因此對於貧困的救助不免杯水車薪。然而殖民事業的拓展即使能夠提供延續倫理法體系，但它極易會引發否定倫理的民族國家之間的戰爭。此外，上述「純粹經濟性的」救助無法顧及倫理個體自我意識。²⁷因此，黑格爾將市民社會這種窘境給予一種「倫理性的」（sittlich）克服即同業公會，在公會中不僅能夠保障個體財富的合法性使得市民社會治理變成一種「必然性」的客觀救助，還能賦予倫理個體獲得對應市民社會的意識形態即公會精神（Korporationsgeist）。重點在於，黑格爾不僅論證了市民社會治理對於「偶然性」（教會治理）的揚棄，更認為教育職能對於改造自然抽象意識即「知識與意志」的重要性（PR§187）。我們也可以理解為，市民社會中倫理個體的

25. TWA 7, p. 390。市民社會的原則是指由「勞動」與「需要」構成的特殊性。

26. 「德行」（Tugend）是個人履行義務所形成的正直意志，也是市民社會陶冶其成員的主體意志，見 Philip J. Kain, *Hegel and Right: A Study of the Philosophy of Right* (New York: State University of New York, 2018), p. 90。

27. Thom Brooks, “Hegel and The Problem of Poverty”, *Kilikya Felsefe Dergisi* (2015/1), pp. 1-8。

自我意識仍停留在倫理精神的「主觀性」階段而尚未達到「客觀性」階段，因此要將教會式的「偶然性」治理提升為一種「必然性」的治理，這不僅需要市民社會制度的規範治理還需要它對倫理的自我意識進行教化。

四、現實性治理：國家及其精神

即使發生在個體的疾疫已經能夠被市民社會提供的公共機構所診療，那麼貧困作為市民社會的「癌症」則無法痊癒。²⁸為此，黑格爾締造了一種與近代自然法傳統不同的「倫理性整體」的國家（PR§258A），²⁹其中國家被黑格爾指認為倫理理念的現實（PR§257）以及「地上的神」。進一步說，黑格爾試圖融合古希臘國家中實體性的倫理原則與現代後基督時代的主體性原則，探索將市民社會的主體性原則領回到由倫常習俗（*Sitte*）的「政治普遍性」當中。³⁰黑格爾在法哲學中的論述不僅突顯了邏輯學中的「推論」結構，也暗含了現象學中「實體與自我意識」的運行機制。黑格爾將倫家國家的現實性分解為實體性意志（PR§258）的現實性與具體自由的現實性（PR§260），進而將倫理國家視為客觀實體性的「國家有機體」（*der Organismus des Staats*）與主觀實體性的「政治情緒」（*politische Gesinnung*）的結合（PR§267）。黑格爾認為，一方面，國家要不僅通過法制保障個體的主觀自由，還需要通過個體倫理意識的承認；另一方面個體只有將個別性納入國家的普遍性之中

28. 「瘟疫再次得到了平息，……成千上萬之人因其致死……不過由此一切再次都恢復如初」，疾疫導致的個體苦難貌似「無足輕重」，而「客觀的倫理秩序」才是關鍵（PR§145A）。或者說，黑格爾認為只有倫理國家才能最大限度地保障個體的生活與生命。見 VRP 4, p. 625；Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History* (Second Edition; Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 2005), p. 202。

29. TWA 7, p. 403.

30. Karl Löwith, *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert - Max Weber* (Sämtliche Schriften 5; Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988), pp. 179-180.

才能獲得真正的主觀自由。換言之，只有國家的普遍利益與個體的特殊利益得到協調發展時，國家才能成為一個有機統一的「倫理國家」（PR§260A），從而才能夠真正克服市民社會領域內負面消極的影響。³¹因此，要根治市民社會的頑疾要依靠倫理國家的「文治」（Zivilgewalt）與「武功」（Militärgewalt）才能根除（PR§271A），其中「文治」是指內部國家制度，「武功」是指倫理性環節的戰爭（PR§324）。

「文治」作為內部國家制度中含有三個環節：王權、立法權以及行政權。首先，王權作為內部國家制度第一個環節對於教化個體的意義有兩方面，其一是通過君王自然（肉身）的出生賦予倫理國家的「主體性」人格，促使個體認識到現實君主是國家理念的真正化身。其二是塑造個體的臣服意識。君主並非選舉產生，在體力與智慧方面也不具有過人之處，那麼個體何以服膺於君主。黑格爾認為這是由於個體的「需要」與「理念」的內部力量所要求的（PR§281A），這個理念就是指「倫理法的理念」（Die Idee der Sittlichkeit）。³²其次，行政權是內部國家制度的第二個環節，它包括審判權與警察權，它們與市民社會中的特殊物發生直接關聯，黑格爾所謂的「特殊物」就是市民社會中存有的相對於國家普遍利益的特殊利益（PR§287）。依據這兩種權力，國家將普遍利益轉換為法制的形式從而收繳市民社會中的特殊利益，它集中體現在國家對同業公會的改造上，黑格爾指出監督同業公會能夠提升個體的政治情緒，從而將公會精神潛在地轉變為國家精神。最後一個環節是立法權，黑格爾不僅強調立法權自身是國家制度的組成部分，還指出後者是前者形成的前提（PR§298）。此外，

31. David James, *Hegel's Philosophy of Right: Subjectivity and Ethical Life* (London/New York: Continuum, 2007), p. 69.

32. TWA 7, p. 454; VRP 2, p. 544。伊爾廷版在第三部分「倫理法」中添加了此標題。

黑格爾特別提出了立法權的另一個重要功能是彰顯國家制度中權利與義務的交互性，也即說，個體的主觀自由原則必須引入到國家制度之中（PR§299R），具體而言，黑格爾認為人們通過普遍參與等級議會的過程中能夠獲得對國家事物以及個體自我認知，黑格爾認為這是治理個體擺脫「自恃自負」（Eigendünkel）情緒的重要手段之一（PR§315）。

「武功」作為「對外主權」的內容，被黑格爾看作是國家教化個體自我意識的重要方式。儘管黑格爾的戰爭觀備受指責，³³但應指出，脫離黑格爾的倫理語境極易產生誤解。實際上，黑格爾在市民社會治理中已經暗示了由殖民引發的戰爭對於倫理體系的毀滅性（PR§248A），關於戰爭與倫理之間關係的表達在《德國法制》（*Die Verfassung Deutschlands*）已初露端倪，黑格爾認為戰事能夠檢驗一個國家的健全程度，這是和平時期所無法實現的，因為「在戰事中能夠顯示出所有人與整體之間的聯合力量」，在《論自然法》與《倫理體系》中又依據倫理整體與個體的關係設定了戰爭發生的必然性及其在「絕對倫理」中對於個體諸種德行規定的重要作用。在《精神現象學》中，黑格爾不僅以古希臘悲劇《安提戈涅》（*Antigone*）為例刻畫了個體的倫理意識在「人法與神法」（*das menschliche und göttliche Gesetz*）角力中的躍升，更揭示了法權對於精神的確證乃是家庭倫理邁向國家倫理的必然性，雖然現象學體系中的市

33. 與康德倡導的「永久和平論」不同，黑格爾強調了戰爭對於倫理國家理念形成的重要作用（PR§324）。主張黑格爾戰爭觀易引發「極權主義的」觀點，見 Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies, Volume II: Hegel and Marx* (London: Routledge, 2002), pp. 259-265。但亦有從倫理理念為黑格爾辯護的觀點，認為戰爭是倫理體系變化的重要環節。詳見：Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of The Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 194; Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context* (Chicago/ London: University of Chicago, 1989), p. 158; Yuri Cormier, *War as Paradox: Clausewitz and Hegel on Fighting Doctrines and Ethics* (Montreal & Kingston /London /Chicago: McGill-Queen's University Press, 2016), pp. 149-151。

民社會倫理尚未成型，但是黑格爾明辨了戰爭正是作為倫理形態的「否定性」力量而出現的，³⁴它是促使民族國家的倫理本質新舊更迭的外在動力。在法哲學中，一方面，黑格爾在內部國家法的「對外主權」（PR§§321-329）中肯定了戰爭的積極價值在於揚棄市民社會成員在和平時期耽溺於物質利益的癖性，從而培育公民無私獻身國家的英勇情緒（PR§327），進而成為維繫個體性「主權者」（Souverän）即國家主權的現實性精神；另一方面，黑格爾在外部國家法中賦予了戰爭的「世界歷史」的意蘊，它是促使民族向國家狀態的必然環節，但戰爭在獨立國家的承認過程中依然存有紐帶即「保存和平的可能性」（PR§338），而這種爭端的終極審判並非康德式（特殊意志）的國際聯盟，而是象徵普遍意志的「世界精神」（PR§339A）。

總之，無論是「文治」還是「武功」，黑格爾都旨在精神哲學中教化個體的政治情緒契合現實性的倫理精神即「愛國心」（Patriotismus）。在倫理體系的完善過程中，個體的倫理意識分別凝結在家庭中的「愛」與教會中的「信仰」、市民社會中的「正直」（Rechtschaffenheit）與「信任」（Zutrauen）以及國家中的「愛國心」與「英勇」（Tapferkeit）等精神諸形態之中（詳見文中圖 2），換言之，個體需要通過客觀精神諸環節的教化後才獲具真正的倫理精神，唯有如此，個體才能克服客觀精神中的異化形態進而獲得解放。

34. TWA 3, p. 353.

圖 2 耶拿時期倫理（法）體系的構成及其主要特徵³⁵

人民總體	領域	等級次第		等級構成	個體德行
絕對倫理	軍政／國家	第一等級	普遍	軍政／ 公務人員	英勇
相對倫理	法權／經濟	第二等級	市民／ 商業	手工業者／ 商人／律師	正直／信任
		第三等級	直接	農民	英勇／信任

五、倫理之道：三種治理術的起源及其規定

貧困與疾疫不僅是塵世國家公民的苦難，還同樣屬於上帝之國子民之苦難。在對苦難的認知上，黑格爾將耶穌基督絕對受難（das absolute Leiden）的肉身痛楚（Gefühl）轉換成自由理念自由理念的辯證環節，進而只能在精神中實現真正和解。³⁶在救贖的理念與方式上，康德與費希特開啟了從政治神學向倫理神學的實踐理性轉向，最終由黑格爾完成。康德在《純然理性界限內的宗教》（*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*）中區分了「政治共同體」與「倫理共同體」，³⁷這二種類型的共同體蘊藏了黑格爾早期神學批判的對立要素。法蘭克福時期後，黑格

35. 圖 2 反映了耶拿前期倫理（法）體系的主要面貌，黑格爾相繼在《論自然法》與《倫理體系》中提出了對應三個等級的個體德行。此時，第二等級中並沒有出現法哲學中（PR§204）的工業等級（Fabrikantenstand），體現了由個體奠基的近代自然法及其塑造的市民社會倫理在耶拿時期並未完善。此外，市民社會在《倫理體系》中還仍與家庭同置於自然倫理之內，直到耶拿後期的精神哲學才超過家庭，參見 Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*, pp. 97-98。

36. TWA 2, p. 432.

37. 康德在「政治共同體」之上建造一個揚善去惡的「倫理共同體」，上帝是最高立法者。Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 2003), pp. 123-136。雖然費希特的「整體主義倫理學」（Ethical Holism）沿循於此，但在「個體是手段，理性是目的」的命題下，個體湮沒於共同體之中就會形成黑格爾所批判的「強制國家」，代表性研究見 Allen W. Wood, *Fichte's Ethical Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2016), pp. 228-231; Owen Ware, "Fichte's Ethical Holism", in James A. Clarke & Gabriel Gottlieb (eds.), *Practical Philosophy from Kant to Hegel: Freedom, Right, and Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), pp. 138-157。

爾不僅將猶太教「律法主義」與康德與費希特的「形式主義」倫理學視為同源並展開批判，更引發了他對倫理與道德的全新判斷。³⁸黑格爾在現象學體系中辨析了倫理與精神的動力結構，為全書體系中國家與宗教的倫理化規定埋下伏筆。進而言之，教會與市民社會以及國家三種倫理共同體在其精神哲學中尤其是在客觀精神獲得了邏輯學意義上「個別性—特殊性—普遍性」的建構。其中，教會治理及其教義與市民社會治理及其意識作為倫理精神發展的不同環節出現。

本文將青年黑格爾批判康德倫理學中主體分化的思想視為初始點，探源黑格爾哲學語境下的救贖（倫理）之道。因此，梳理黑格爾倫理理念形成過程中與道德、精神、國家以及宗教之間的關係對於全面認知三種治理術十分必要。

1. 倫理與道德

黑格爾對倫理與道德的重建是在繼承與批判康德與費希特宗教哲學的基礎上形成的，主要分為三個階段即圖賓根與伯爾尼時期、法蘭克福時期以及耶拿時期。首先，黑格爾在第一階段中沿循了康德理性主義宗教觀即「宗教必須建立在實踐理性之上」的基本命題，反思了《實踐理性批判》（*Kritik der praktischen Vernunft*）中的「動力」問題，黑格爾汲取了「愛的和解」（*Versöhnen der Liebe*）解決了

38. 黑格爾在《信仰與知》中「C.費希特哲學」部分首次將「倫理」與「道德」兩個概念區分開來，但是直到法哲學（PR§§105-141）中才詳盡地批判了康德法哲學（合法性）與倫理學（合道德性）的形式主義的諸要素，見 Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 131; Allen W. Wood, *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2014), pp. 229-237。筆者認為伍德的研究存在兩方面問題，一方面是他摒棄了黑格爾的思辨邏輯。譬如，伍德（Allen W. Wood）將「倫理性的法」（*Sittlichkeit*）譯為「倫理生活」（ethical life），這疏漏了由「抽象法」向「道德法」乃至「倫理法」的演進形態，沒有呈現出法的理念的展開過程；另一方面是他並未對黑格爾早期神學的法權淵源給予重視。

前者，後者直到耶拿時期才作出解答。這一時期黑格爾致力在心情等主觀意識上建立一種連結生活的一切需要與政治行為的民眾宗教。³⁹其次，第二階段中受荷爾德林（Friedrich Hölderlin）影響，⁴⁰黑格爾形成了「美的宗教」（Religion der Schönheit）的辯證精神，一方面揚棄了康德與費希特倫理學中根深蒂固的主體自身的主客二分形式，另一方面又批判了摒棄客體的權威宗教及其教義，進而在《基督教的精神及其命運》中對於康德倫理學中主體形式主義的批判達到了頂峰。

在第三階段中，黑格爾用反思哲學批判了主體性哲學中「存在」與「生命」之間的分裂，他認為康德倫理學分割「實然」與「應然」之舉是造成其倫理神學中「上帝」與「絕對」相互分離的罪魁禍首。上述主題推動了黑格爾在耶拿初期重設了倫理與道德的哲學概念，二者之間的關係作為糾葛青年黑格爾的夢魘也被其體系哲思所破解，繼而建構了囊括道德的倫理體系並勾畫了精神概念的基本輪廓。

2. 倫理與精神

黑格爾關於精神概念的思考萌發於早期神學，換言之，黑格爾的精神概念不能僅憑全書體系中的精神哲學進行把握，而要回到早期的宗教精神之中，這種辯證法的本質是邏輯學，它誕生於黑格爾對康德與費希特先驗論中主客體分離的批判過程之中。雖然黑格爾試圖以愛的「結合」（Verbindung）消解其對立，⁴¹但依然無力詮釋基督教歷史

39. TWA 1, p. 33.

40. Dieter Henrich, *Hegel im Kontext* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), pp. 11-18. 亨利希（Dieter Henrich）認為荷爾德林以愛融合「自身性與委身」（Selbstsein und Hingabe）的反思哲學對青年黑格爾的轉向起到了本質推動。

41. TWA 1, pp. 370, 422. 黑格爾在《道德，愛，宗教》（Moralität, Liebe, Religion）手稿中提出了主客體在「愛」中才能統一的觀點，又在《基督教的精神及其命運》以及《體系

中產生的異化形態，這促使黑格爾轉向重構一種新的哲學體系。

耶拿初期，黑格爾在《費希特與謝林哲學體系的差別》（*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*）以及《信仰與知》（*Glauben und Wissen*）中不僅從神學批判中「結合」的辯證轉向了體系哲學「同一性」的辯證，還將「結合與非結合的結合」闡釋為「同一性與非同一性的同一性」，這是既結合了費希特與謝林的「實體形而上學」又成為現象學中「辯證」思想的基本原則。可以說，從一八〇〇年的《體系殘篇》（*Systemfragment*）中「把無限的生命叫做精神」到《耶拿體系草稿 III》（*Jenaer Systementwürfe III*）中「在個別者的完全自由和獨立中的普遍性」再到《精神現象學》中「不是把真實的東西或真理理解和表述為實體，而是理解和表述為主體」，⁴²黑格爾在現象學體系中呈現了他在德國觀念論中「實體形而上學」向「主體形而上學」轉變的思辨軌跡，⁴³這不僅形成了「自我意識」與「實體」機制的演進路徑，還孕育了現象學體系中「絕對即精神」的理念。進一步說，作為「實體即主體」基本命題的兩個端項具有內在的生成動力。黑格爾的實體不僅是客觀的，還是「自因的」（*causa sui*）以及「能動的」或者說是「活的實體」，它在自身運動過程中包含三個環節：一、將實體作為主體，只有實體自身展開運動時才能夠認識到它自身的現實性；二、實體的能動性須借助於主體

殘篇》（*Systemfragment*）中提出了「宗教是愛的成全（*πλήρωμα*）」，它是「反思和愛在思想中的統一」以及「生命是結合與非結合的結合」。可以說，這是黑格爾用宗教精神（基督之愛）闡釋辯證法的原始表述。

42. TWA 1, p. 421; *Gesammelte Werke* 8, p. 254; TWA 3, pp. 22-23.

43. 黑格爾在現象學體系中重新定位了「自我意識」與「主體性」的關係，這對精神與倫理理念形成的機制具有重要作用。參見 Klaus Düsing, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik* (München: Wilhelm Fink, 2012), pp. 159-182。

才能完成自身，因為實體自身就蘊含了純粹的否定性；三、實體的運動過程是其自身的發展過程，世界就是它的外化與展開，只有當實體真正在重建自身的同一性時，實體與主體才完成統一，這也是「自我意識和實體的同一性」原理的生成機制。雖然黑格爾在現象學體系時蓄力描繪了「意識經驗」或者「精神現象」的發生，但也照鑑了全書體系中精神哲學的「建築術」。

依上所述，從精神概念生成的動力結構出發，倫理與其如出一轍。但黑格爾直到法哲學時期才完善了以自由理念作為「抽象法」、「道德法」以及「倫理法」的定在的具體形式（PR§30R）。一方面，黑格爾指出倫理是「自由的理念」與「活的善」（das lebendige Gute），在自我意識中具有它的知識和意志並通過自我意識的行動而達到它的現實性；另一方面，自我意識把「倫理性的存在」看作是它的自在自為的基礎和起推動作用的目的。因此，倫理就是成為「現存世界和自我意識本性的那種自由的概念」

（PR§142）。⁴⁴此外，黑格爾還將倫理理念稱為「概念中的意志與主觀意志的統一」（PR§33）、「善和主觀意志的具體同一」（PR§141）以及「主觀的善和客觀的善的統一」（PR§142R）等，這種稱謂實際上也對應了倫理實體的精神與倫理個體自我意識的運轉結構。具體說來，黑格爾將倫理分解成為「主觀性」與「客觀性」兩個環節，前者指涉倫理意識的主觀意志，後者指涉倫理實體及其法的客觀精神。換言之，如果將倫理法稱之為「活的善」的話，那麼抽象法則對應的是「抽象的善」（das abstrakte Gute），道德法對應「主觀的善」即良知（Gewissen）（PR§141A），⁴⁵

44. TWA 7, p. 292.

45. TWA 7, p. 290.

顯然黑格爾對於倫理內在結構的演繹與精神現象學中「實體與自我意識的同一性」的結構一致。

3. 倫理與國家

除卻早期依附於神學批判中的國家法制思想，黑格爾從《德國法制》就開始陸續構築他的現代版「理想國」。其中，黑格爾指涉國家的詞匯相當可觀，從「民族」(Volk)、「民族精神」(Geist eines Volks)以及「倫理實體」(sittliche Substanz)等概念都在不同時期地體現了他對於國家的認知。上文已指出黑格爾國家觀在「兩個體系」中存在的重大差異，它凝聚在精神與倫理理念的演變之中。

在客觀精神中，國家位於倫理體系的最高階段，廣義上它作為一種倫理理念在法哲學中以家庭、市民社會以及時代精神等不同範疇而出現，狹義上它作為世界歷史的主體乃是家庭與市民社會的本質與真理。其中，黑格爾重點區分了市民社會與國家的不同，他認為市民社會是以個體意志出發的「外部國家」(äußerlicher Staat) (PR§157)、「強制國家」(Notstaat) 或者「理智國家」(Verstandesstaat) (PR§183)，也即說，黑格爾採取了不同於近代社會契約論以及自然法等從「個體」出發的國家理念，而是從「實體性」出發的國家理念進行闡釋，⁴⁶他所構造的國家是「倫理理念的現實」(PR§257)、「精神為自己所創造的世界」(PR§272A)乃至「實現個體獨立性和普遍實體性的倫理與精神的統一」(PR§33A)，還是「神在地上的行進」(PR§258A)。⁴⁷

46. TWA 7, p. 305.

47. 由於《黑格爾全集》歷史考訂版 (*Gesammelte Werke*) 14/1 中並無這個「補充」(Zusatz)，正文 (PR§258) 中也沒有出現“es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist”這句話。但這並不妨礙認知黑格爾對倫理國家進行的「神」的規定或者譬喻，正如本文所揭示的，國家乃是「神」的自身(精神)外化在塵世的產物即倫理的精神。見 Andrew Buchwalter,

黑格爾倫理國家的規定與精神的構造相同，體現在：一、作為倫理實體的國家體現了現實性的實體意志；二、作為倫理意識的個體承載了現實性的具體自由；三、作為倫理實體和倫理個體的統一就成為國家的倫理理念或倫理精神。總之，倫理國家的規定既彰顯了邏輯學中「個別性—特殊性—普遍性」的形式結構，也對應了現象學中「自我意識與實體的同一性」的闡釋機制。

4. 倫理與宗教

若將黑格爾的倫理國家觀比作「日光」，那麼宗教倫理化的建構則處於「暗夜」之中。之所以這樣說，是因為黑格爾在現象學體系中關於宗教的闡釋原則在全書體系後已發生變化，由「自然宗教」、「藝術宗教」以及「天啟宗教」轉變為「宗教的普遍概念」、「特定宗教」以及「絕對宗教」。黑格爾在精神現象學中側重描述了諸宗教的「精神性」特徵，但是還沒有將宗教精神與法權精神完全融合，只有到全書體系後才合理地將「教會」精神（自由）指認為連接主觀精神與客觀精神的現實場域。

黑格爾通過辯證理性重新演繹了「三一」（Dreieinigkeit）的神學教義。其中，聖父作為上帝的普遍理念，聖子作為差別性與聖父共存於上帝之中，聖靈則是前二者的統一體，教會作為絕對精神的載體成為聖靈世界的復活之地。⁴⁸此外，黑格爾在絕對宗教部分中依然存有「實

“Hegels Begriff des Staates als ‘Irdisch-Göttliches’”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2008), pp. 495-509。

48. 教會承載「精神」的內涵是在全書體系形成之後，即「上帝只有作為教會的精神才是精神」（Gott ist Geist nur als Geist der Gemeinde），參見 Herbert Scheit, “Geist und Gemeinde; zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel”, in Helmut Kuhn, Hermann Krings, & Fanz Wiedmann (eds.), *Epimeleia Beiträge zur Philosophie, Band 21* (München/Salzburg: Anton Pustet, 1973), pp. 143-144。

體與自我意識的同一性」的詮釋機制，體現在以下三個環節：一、聖父王國中的「三一」對應倫理實體；二、聖子王國中「人的規定」（Bestimmung des Menschen）對應倫理個體；三、聖靈王國中「現實性的精神」則對應倫理精神，更進一步，黑格爾認為教會倡導的自由理念要從主觀精神過渡到客觀精神，並只有通過這種「倫理化」的客觀精神才能擺渡到絕對精神的彼岸，⁴⁹也即是說，這種由內而外的自由理念必須通過倫理這一環節才能達成現實。

儘管宗教與國家分屬精神哲學的不同層級，但黑格爾用自由之理念加以統攝。黑格爾在法哲學中全面地闡述了教會與國家之間的關係（PR§270R），這是理解黑格爾倫理宗教觀的重要內容。一方面，黑格爾再次強調了宗教與國家之間的關係需要回歸它們自身的理念才能加以界定，二者的差異在於宗教趨向絕對精神中缺乏客觀向度即宗教的倫理化過程。另一方面，拋開宗教的「主觀依據」（教義），黑格爾明確了宗教依附於國家的「客觀依據」，那就是教化事業需要「地產」、「財產所有物」（Eigentum）以及「教會供職人員」提供動力，⁵⁰這實際是將教會與教義作為一種精神納入客觀精神之中，黑格爾認為宗教不構成國家基礎也不應干涉政治，它理應依附於國家的整體結構，但是這種結合並非專制主義中政教「機構的統一」（institutionelle Einheit），⁵¹而是作為倫理國家理念的統一，這種「國家決定宗教」的基本路徑不僅被青年黑格爾派所沿襲，更成為馬克思歷史唯物主義的肇造之地。

49. TWA 10, pp. 355-365; TWA 16, pp. 236-246。黑格爾不僅在法哲學中確證了宗教與國家之間的關係，還在《哲學科學百科全書 III 精神哲學》（TWA 10, § 552A）與《宗教哲學講演錄 I》（TWA 16）中均有詳釋。

50. TWA 7, p. 420.

51. Walter Jaeschke, *Hegels Philosophie* (Hamburg: Felix Meiner, 2019), p. 277.

六、結語

以個體貧困與疾疫為根莖的苦難主題，倫理成為黑格爾哲學救贖的「不二法門」。這說明，苦難治理本質上是一種異化現象的精神治理，但作為有限精神及其最高形態的倫理國家也並非萬能之匙，它必須經歷作為絕對精神的塵世形象（世界精神）才能找到歸宿。但黑格爾似乎忘卻了在客觀精神中的遺產即個體精神的自我認證或許並非取決於精神與理念，而是取決於市民社會中的分工與勞動。顯然，這一功課經由馬克思改造而發揚光大。限於篇幅，本文闡之未盡，僅作引玉之舉。正如哈貝馬斯（Jürgen Habermas）所指出的：「由於馬克思的同僚（青年黑格爾派）的宗教批判已經促使他從原則上不信任佔統治地位的觀念的社會整合力量，整個倫理領域現在都陷入了意識形態的懷疑之中……黑格爾完全無法想象，自身就是理由之結晶所形成的客觀精神，居然會用理由讓主觀精神受騙。」⁵²

因此，問題轉化為，如果身處十九世紀的黑格爾尚未洞悉到精神治理所面臨的窠臼時，他會矢志不渝地奉行倫理之道。倘若黑格爾生逢斯世，當他目睹此岸的倫理王國已在現代社會中暫付闕如時，那麼他是否會選擇重返彼岸的天國？對此，後人無從獲悉。或許對於黑格爾而言，救贖之道，就在其中！

作者電郵地址：kingthinksfar0459@163.com

52. Habermas, "Noch einmal", pp. 737-740.

中文書目

- 黑格爾。《法哲學原理》。鄧安慶譯。北京：人民出版社，2016。
[Hegel, G. W. F. *Outlines of the Philosophy of Right*. Translated by DENG Anqing. Beijing: People's Publishing House, 2016.]
- 滝口清榮。〈黑格爾《法（權利）哲學》——對傳統解讀水平的反省、對新解讀可能性的探索〉。王淑娟譯。載《黑格爾法哲學研究》。韓立新、陳浩編。北京：北京師範大學出版社，2020。頁 35-57。[Takiguchi, Kiyoei. “Hei ge er fa quan li zhe xue: Dui chuan tong jie du shui ping de fan sheng, dui xin jie du ke neng xing de tan suo”。 Translated by WANG Shujuan. In *The Study of Hegel's Philosophy of Rights*. Edited by HAN Lixin & CHEN Hao. Beijing: Beijing Normal Univeristy Press, 2020. pp. 35-57.]

外文書目

- Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of The Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Brooks, Thom. “Hegel and The Problem of Poverty”. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2015/1). pp. 1-8.
- Buchwalter, Andrew. “Hegels Begriff des Staates als ‘Irdisch-Göttliches’ ”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 56 (2008). pp. 495-509.
- Cormier, Youri. *War as Paradox: Clausewitz and Hegel on Fighting Doctrines and Ethics*. Montreal & Kingston /London /Chicago: McGill-Queen's University Press, 2016.
- Düsing, Klaus. *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2012.
- Foucault, Michel. *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Le Seuil-Gallimard, 2004.
- Habermas, Jürgen. “Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, (2019). pp. 729-743.

- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (1818-1831). Edited by Karl-Heinz Ilting. 4 volumes. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1973ff.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil I: Die bestimmte Religion*. Edited by Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.
- _____. *Jenaer Systementwürfe III*. Gesammelte Werke 8. Edited by Rolf Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Gesammelte Werke 14/1. Edited by Klaus Grotzsch and Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.
- _____. TWA 1 = *Frühe Schriften*. Theorie Werkausgabe 1. Edited by Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhkamp Verlag, 1971.
- _____. TWA 2 = *Jenaer Schriften (1801-1807)*. Theorie Werkausgabe 2. Edited by Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhkamp Verlag, 1970.
- _____. TWA 3 = *Phänomenologie des Geistes*. Theorie Werkausgabe 3. Edited by Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhkamp Verlag, 1970.
- _____. TWA 7 = *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Theorie Werkausgabe 7. Edited by Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhkamp Verlag, 1970.
- _____. TWA 10 = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. Theorie Werkausgabe 10. Edited by Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhkamp Verlag, 1970.
- _____. TWA 16 = *Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil I*. Theorie Werkausgabe 16. Edited by Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhkamp Verlag, 1969.

- Heidegger, Martin. *Hegel*. Gesamtausgabe, Band 68. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- Henrich, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.
- Hodgson, Peter C. *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Honneth, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2001.
- Horstmann, Rolf Peter. "The Role of Civil Society in Hegel's Political Philosophy". In *Hegel on Ethics and Politics*. Edited by Robert B. Pippin & Otfried Höffe. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. pp. 220-222.
- Houlgate, Stephen. *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing Ltd., 2005.
- Jaeschke, Walter. *Hegels Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019.
- James, David. *Hegel's Philosophy of Right: Subjectivity and Ethical Life*. London/New York: Continuum, 2007.
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- Kain, Philip J. *Hegel and Right: A Study of the Philosophy of Right*. New York: State University of New York, 2018.
- Kervégan, Jean-François. "Person, Subjekt, Institution: Bemerkungen über die Tiefenstrukturen der Rechtsphilosophie Hegels". In *Autonomie und Normativität: Zu Hegels Rechtsphilosophie*. Edited by Kurt Seelmann & Benno Zabel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. pp. 3-17.
- _____. *Die Verwirklichte Vernunft: Hegels Begriff des Objektiven Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2019.
- Kimmerle, Heinz. "Zu Hegels Religionphilosophie: Dimensionen und Möglichkeiten ihrer Auslegung, Kritik und Aneignung".

- Philosophische Rundschau*, 15 (1967/1968). pp. 111-135.
- Lewis, Thomas A. *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Linser, Bernhard Karl. *Weltgeist und Weltpolitik: Hegels Philosophie des Staates und der internationalen Beziehungen*. Herbolzheim: Centaurus Verlag & Media UG, 2007.
- Löwith, Karl. *Hegel und die Aufhebung der Philosophie - Max Weber*. Sämtliche Schriften 5. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988.
- Lukács, Georg. *Der junge Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.
- Mooren, Nadine. "Hegel und die Religion: Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System". In *Hegel-Studien Beiheft 66*. Edited by Michael Quante & Birgit Sandkaulen. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018. pp. 175-179.
- Pinkard, Terry. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature and the Final Ends of Life*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies, Volume II: Hegel and Marx*. London: Routledge, 2002.
- Riedel, Manfred. *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1982.
- Rosen, Michael. "Freedom in History". In *Geist und Geschichte, Band 1*. Edited by Gunnar Hindrichs & Axel Honneth. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013. pp. 544-549.
- Ruda, Frank. *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Konstanz: Konstanz University Press, 2011.
- Spieker, Michael. "Die Bildung der Sittlichkeit". In *Sittlichkeit: Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?*. Edited by Sebastian Schwenzfeuer & Benno Zabel. Baden Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2019. pp. 110-112.

- Stern, Robert. *Hegelian Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Stone, Alison. “Gender, the Family, and the Organic State”. In *Hegel’s Philosophy of Right*. Edited by Thom Brooks. First Edition. New York: Blackwell Publishing, 2012. pp. 147-151.
- Villey, Michel. “Das Römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie”. In *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2*. Edited by Manfred Riedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974. pp. 145-146.
- Scheit, Herbert. “Geist und Gemeinde zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel” . In *Epimeleia Beiträge zur Philosophie, Band 21*. Edited by Helmut Kuhn, Hermann Krings & Fanz Wiedmann. München/Salzburg: Anton Pustet Verlag, 1973. pp. 143-144.
- Smith, Steven B. *Fichte’s Critique of Liberalism: Rights in Context*. Chicago/London: University of Chicago, 1989.
- Ware, Owen. “Fichte’s Ethical Holism”. In *Practical Philosophy from Kant to Hegel: Freedom, Right, and Revolution*. Edited by James A. Clarke & Gabriel Gottlieb. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. pp.138-157.
- Williams, Robert R. *Hegel on the Proofs and the Personhood of God*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Wood, Allen W. *Hegel’s Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- _____. *Fichte’s Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Poverty, Pandemic and the Way of Salvation: Based on the Investigation of the Three Governance Approaches in Hegel's Philosophy of Right

WANG Siyuan

Lecturer

Department of Philosophy Teaching and Research

Daqing Administration Institute

Abstract

According to Hegel, the public misery caused by poverty and pandemic is a reality that individuals must face in order to sustain their livelihoods; moreover, it constitutes an important reference in the governance of different types of communities. In the context of Hegel's philosophy of right, the public misery of the individual undergoes a transformation from the theological concept of "destiny", to the philosophical one of "spirit", which Hegel then constructed as a unique system for "ethical life" (*Sittlichkeit*). After he has formed the concept of ethical life, Hegel used it as a means to refine three governance approaches for the salvation (emancipation) of the individual; namely the governance of the church, the governance of civil society and the governance of the state. This article shows the logic of the evolution of Hegel's three governance approaches

in the process of change as he shaped the concept of ethical life. This not only reveals the inner structure of the relations and inferences of the categories in logic, but also reveals the dynamic mechanism of the proposition about “entity as subject” in phenomenology, so as to dialectically interpret Hegel’s way of salvation and his three governance approaches.

Keywords: Poverty; Pandemic; Salvation; Ethical life; Hegel