

愛的理性化

——黑格爾哲學的理性與基督宗教的博愛

楊植勝*

摘要

本文論證黑格爾哲學的理性概念是基督宗教博愛誡命的理性化。基督宗教的博愛誡命是《聖經》的「新約」最重要的誡命；它超越卻實現「舊約」裡的法律。它具有矛盾的特性，尤以「愛仇人」的命令為典型。但是它也因此把有限的人提升到無限。黑格爾的理性概念在這些方面都與它相同：揚棄律則，對人類知性表現為矛盾，並且被把握為屬於無限的領域。

關鍵詞：黑格爾、愛、理性、知性

* 楊植勝，臺灣大學哲學系助理教授。

投稿：104年8月30日；修訂：104年9月29日；接受刊登：104年10月5日。



Love Becoming Reason: The Concept of Reason in Hegel's Philosophy and the Commandment of Love in Christianity

Chih-Sheng Yang*

Abstract

This paper argues that the concept of reason in Hegel's philosophy is the rationalization of the commandment of love in Christianity. The commandment of love is the greatest one in the New Testament of the *Bible*. Love surpasses but also fulfils the law of the Old Testament. There is contradiction in the commandment, which is most evident in the command 'love for enemies.' Nevertheless, only by love is the mortal raised to the divine and the infinite. Hegel's reason has all of these characteristics: it sublates the law; it appears as something contradictory to human understanding; and it is comprehended as belonging to the infinite.

Keywords: Hegel, love, reason, understanding

* Assistant professor, National Taiwan University.



愛的理性化 ——黑格爾哲學的理性與基督宗教的博愛*

楊植勝

壹、前言

在一般人的觀念裡，以及在西方哲學的傳統下，理性與感情不但不同，而且互相排斥；本文的論點卻要證明黑格爾哲學的「理性」（Vernunft/reason）概念源自作為感情的「愛」（Liebe/love）。在黑格爾的哲學裡，與理性形成主要對照的並非感情，而是「知性」（Verstand/understanding）。作為理性的哲學家，黑格爾的思想如何可能與作為感情的愛相容？Butler 的論文一開頭就說：「沒有太多明顯的理由可以把黑格爾與愛想在一起。」她甚至提出三個理由來說明「用愛的主題做為到黑格爾的進路似乎是一種奇怪的途徑」。(2012: 4) 儘管如此，她還是論述了黑格爾早年關於愛的思想。

對習於把理性與感情視為對立的人，以下三個論點或許可以提供初步的釋疑。第一，在西方哲學史，並不缺乏理性哲學與愛相容的例子。柏拉圖（Plato）就是其中古代哲學家的典型：在《會飲》（*Symposium*）

* 這篇論文紀念一位早逝的年輕學子孫敏智（1985-2013）。他是作者「哲學概論」與「從黑格爾到尼采」兩門課程的學生。畢業後，他接受天主教的信仰，曾向我問及基督宗教與黑格爾哲學思想的關係，當時我只給他一個概略的回答。



裡，他讓蘇格拉底 (Socrates) 把哲學追求永恆的過程等同於愛的「上登」(ἐπιναβασιμοῖ/going up, ascending) 之路。¹相對於柏拉圖，黑格爾則是近代哲學家的典型。在他的早期作品裡，愛是一個重要的課題：「它(愛)是他(黑格爾)在他的早期作品裡所關注的一個主題；在那裡，以『愛』之名可以讓人或活或死 (for what animates and what deadens)，而且他的觀點清楚顯示他更尋常地思考感性與感受。」(Butler, 2012: 4) Butler 的論文就在探討黑格爾早期作品裡的愛。在黑格爾後來邁向理性的成熟哲學作品裡，愛的主題消失了；愛看起來好像已經被他放棄，或至少是變得不再重要了；但其實—本文將論證—基督宗教的博愛誠命已經為黑格爾哲學所吸收，轉化為理性。

第二，黑格爾說個人是「他的時代之子」(Sohn seiner Zeit/son of his time)，而哲學則是「它的時代被把握在思想裡」(ihre Zeit in Gedanken erfaßt/its time comprehended in thoughts) (見 *PhdR*, XXI-XXII) 從黑格爾的時代來看，我們不可能視而不見感情在他的成熟哲學所占的分量。康德 (Kant) 的時代是標榜理性的「啟蒙運動」；但是黑格爾的時代除了啟蒙運動，還有反對啟蒙的「狂飆運動」(Sturm und Drang) 與浪漫主義，強調的是與人的理性相對的感性、感情、想像等能力。Matarrese 說，「黑格爾確實在他的哲學當中融通 (channels) 這兩股潮流」。(2010: 33) 從黑格爾早期的作品可以看見，正如同他在杜賓根神學院 (Tübingen Stift/

¹ 自從《會飲》裡愛的上登之路被 Allan Bloom 稱為「愛的梯子」(The Ladder of Love; Bloom 的論文就以此為名，見 Bloom, 1993) 之後，「梯子」成為蘇格拉底論愛的著名意象，雖然「梯子」一詞從未出現在柏拉圖的《會飲》裡。與此可以相提並論的，是黑格爾在《精神現象學》裡同樣提到科學要提供梯子給個人作為登躋科學的立足點 (見 *PhdG*: 23); Harris 詮釋《精神現象學》的著作因此以「黑格爾的梯子」(Hegel's Ladder) 為書名。(Harris, 1997) Hamacher 甚至認為黑格爾的全部哲學—包括黑格爾以後的哲學—都構成這個梯子；他進一步提到，黑格爾簽名有時候只簽姓氏 Hegel 字首的 H—這個字母看起來正是一個梯子的形象。(見 Hamacher, 1998: 2) 綜合而言，Hegel, Harris 與 Hamacher 都是愛好梯子意象，而且自家姓氏具有梯子的人。



Tübingen Seminary) 的其他同學，黑格爾嚮往古代希臘情理交融的社群生活。此後結合啟蒙運動的理性與浪漫主義的感情一直都是黑格爾哲學的重要課題，如 Ormiston 所說：「雖然他在早年的作品中面對愛與理性之間的對立，但是黑格爾從未放棄前者而偏向一種較抽象的認知與意志。」(2004：6)

第三，在黑格爾早期作品裡的「愛」與後來成熟哲學裡的「理性」一樣，都扮演著統一對立或和解分裂的主要角色。在〈愛〉(*Die Liebe*) 的殘篇裡，黑格爾把「究竟的愛」(*eigentliche Liebe/actual love*) 與「真正的統一」(*wahre Vereinigung/true unity*) 當作同位語：「真正的統一，究竟的愛，只在生命裡發生；他們在力量上 (*an Macht/in power*) 相同，因此對彼此而言是活的，而絕非對彼此而言是死的；他們排除了一切的對立…」(*FS*：245-246) 而在〈基督宗教的精神與其命運〉(*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*) 裡，黑格爾說愛不同於法律，使犯罪者與命運和解 (*versöhnt/reconciles*)，也使人與德性和解。(*FS*：359) 後來黑格爾哲學的理性同樣要達到統一與和解。這構成了一條從愛到理性可循的脈絡。

黑格爾所理解的「愛」主要來自基督宗教。他早年受基督宗教很大的影響殆無爭議。我們從傳記知道他在大學時代唸杜賓根修道院的神學院；(見 Gulyga, 1974：16-29) 他的早期作品除了政論文章之外，主要是基督宗教的神學論文。在其中可以看見黑格爾反覆咀嚼基督宗教的思想，並且把它與他同時接觸到的康德哲學做各種比較。當代黑格爾學界對於康德與黑格爾之間的繼承與批判提供了相當豐富的論述，但是關於黑格爾後來成熟的哲學思想與他早年所受基督宗教的影響，這方面的論述仍不多見。

Löwith 的《從黑格爾到尼采》(*Von Hegel zu Nietzsche*) 一書對黑格爾哲學與其基督宗教神學的關係提到兩個典故。一個是黑格爾六十歲生



日收到來自學生合贈的一枚紀念幣。這枚紀念幣的正面是黑格爾的頭像，背面則是一幅比喻黑格爾功蹟的圖案：「左側一個坐姿的男性形像在讀一本書，他的後面有一根柱子，上面佇立著一隻貓頭鷹；右側站著一個女性的形像，她舉握一個高聳的十字架；在兩者之間有一個裸身的守護神（Genius/genius），坐者面向著他，而他高舉的手臂則指向另一側的十字架。」Löwith 解釋這個圖案說：「『貓頭鷹』與『十字架』的標誌無疑在顯示所要表達的意義：中間守護神的形像媒介『哲學』與『神學』。」（1964：28）顯然，在黑格爾生前，學生們認為他的功蹟就在媒介哲學與基督宗教神學。黑格爾學生們的看法未必不符老師本人的意思；Löwith 提到的另一個典故出自黑格爾生前最後一部作品《法哲學》（*Philosophie des Rechts*）—「認出理性為當代十字架上的玫瑰，並且因此對它感到高興，這個富有理性的洞見就是與現實的和解…」（*PhdR*，XXII）Löwith 解釋這句話裡的「當代十字架上的玫瑰」，說它同樣是「一個連結哲學的理性與十字架神學的比喻」。這表示黑格爾哲學其實是一種神學—Löwith 稱之為「哲學性的神學」（*philosophische Theologie/philosophical theology*）（見 Löwith，1964：30）—它統一了哲學理性意義的與基督宗教聖言意義的「邏格斯」（*λόγος/logos*）亦即希臘文化的哲學理性與希伯來文化的宗教神學。

Ormiston 把黑格爾學界中「聚焦在一個無限的原則—不管是直觀（*intuition*）還是信心（*faith*）—的人類經驗作為他的哲學事業的基礎」的研究者合稱為「一個少數人的傳統」（*a minority tradition*），並且細數這個傳統裡的學者。（見 Ormiston，2004：5）²文中強調其中並不包含 Jean

² 這個傳統的學者共有九位：Adams, Bienenstock, Copleston, Dickey, Fackenheim, Houlgate, Jaeschke, Shanks, Westphal。Ormiston 引用其中 Fackenheim 的術語，稱之為「黑格爾主義中間派」（*Hegelian middle*），以別於「黑格爾主義右派」與「黑格爾主義左派」。



Hyppolite 與 Richard Kroner，因為 Hyppolite 雖然承認黑格爾作品裡有神秘的元素，卻「在他後來論述黑格爾的作品裡以一種世俗的方式（in a secular manner）挪用它」；而 Kroner 雖然強調黑格爾在早期作品裡思想的宗教基礎，卻認為他在後來的哲學發展裡把它拋棄了。（見 Ormiston，2004：134）本文所要反對的，正是像 Ormiston 所述 Kroner 的觀點。從另一方面而言，Butler 說愛是黑格爾的早期作品所轉向的一個主題；但之後，「愛就遺落了（falls away），或被推開了（is pushed away），或是被悄悄地吸收到他論精神的創作裡。」（2012：4）但是「遺落」或「被推開」與所謂「被悄悄地吸收到他論精神的創作裡」的意義並不相同；本文不同意愛在黑格爾的成熟哲學裡遺落或被推開，但是可以接受這個原本屬於宗教的感情「被悄悄地吸收到他論精神的創作裡」，或者更好說是轉化為哲學的概念。這個哲學的概念就是黑格爾用以區別他與康德哲學的理性。黑格爾哲學的理性只在形式上繼承康德哲學所做理性與知性的區別，在實質的內容上卻更多來自於基督宗教的愛。這個特徵是把理性與感情對立的康德哲學所缺乏的。

本文贊同 Ormiston 對黑格爾早期神學—尤其是〈基督宗教的精神與其命運〉—的解讀，以及他所強調的，愛被保存在黑格爾後來的哲學裡。（見 Ormiston，2012：9-27）但是愛如何保存在他後來的哲學裡？Ormiston 對《精神現象學》（*Phänomenologie des Geistes*）的解讀是：意識從這部作品的開頭就預設了「愛的知識」（knowledge of love），而且被這個知識所推進（driven forward）。這是很有趣的說法；但是他如何證明這個愛的知識呢？Ormiston 說：「黑格爾關於這一點並未在文本裡明示，因為它不是在一個有意識的層次發生的，因此無法放到現象學的展示（phenomenological presentation）之前緣。」（2004：36）結果，他只能在某些「關鍵點」（crucial points）呈現它；而且依據 Ormiston 的論述，



一共竟然只有兩個關鍵點，一個在《精神現象學》「精神」篇章裡的「高貴的意識」(noble consciousness)，(見 Ormiston, 2004 : 37-45) 另一個在相同篇章裡從道德過渡到宗教所討論的「寬恕」(forgiveness) 概念。(見 Ormiston, 2004 : 45-56) Ormiston 的論證有很大的問題。初步來說，他所謂的關鍵點太少了：全部只有兩點，而且都在《精神現象學》的「精神」篇章裡，根本不足以證明整部作品都被他所謂的「愛的知識」所推進。進一步來說，Ormiston 只能從《精神現象學》文本裡涉及愛的概念—例如「統一」與「寬恕」—之段落來證明黑格爾早年所關注的愛仍然保存在《精神現象學》裡。但是由於這些段落寥寥可數，因此，就像用黑格爾成熟時期有《宗教哲學講演錄》來證明他早年神學教育的影響一樣，論證的效力薄弱。換言之，宗教哲學只是黑格爾全體哲學的一部分；黑格爾有宗教哲學的作品，可能與他早年神學教育的影響有關，但也可能根本無關。同樣地，《精神現象學》的少數段落牽涉到愛，可能與他早年所關注的愛有關，但也可能根本無關。為了避免 Ormiston 論證上的缺點，對於「黑格爾早期神學作品的愛保存在他後來的哲學裡」的證明，本文採取另一條進路。當然，要完全充分地證明愛就是黑格爾成熟哲學的理性是不可能的，畢竟黑格爾從未這樣宣稱。事實上，在他成熟的哲學系統裡，「愛」一詞近乎消聲匿跡。然而，正因為如此，讓我們更有理由懷疑它已轉化為黑格爾理性哲學裡的其他概念。

以下三節，首先分析基督宗教「愛」的特性，以及黑格爾早年對它的把握。接著就「理性」與「知性」的區分，導入黑格爾的理性概念。然後，從《精神現象學》文本裡知性的揚棄與理性的出現來說明黑格爾成熟哲學的理性概念，從而在最後論述它與基督宗教博愛誡命的關係—本文由此論證黑格爾早年從基督宗教接受的愛保存在他成熟哲學的理性概念裡。



貳、基督宗教的博愛誠命與黑格爾早年的把握

一、基督宗教的博愛誠命

「博愛」一詞最早出現於法語的 *fraternité*，語根來自 *frère*。後者是兄弟的意思，因此博愛的字義是兄弟性或兄弟的關係 (*brotherhood*)，引申表達全人類有如兄弟一般的關係，即所謂的「四海之內皆兄弟」。³在法語的語詞出現之前，基督宗教就已經把作為神的子女的全人類視為兄弟姊妹，並且用「愛」(*love*) 給出「新約」最重要的誠命：「我給你們一條新命令：你們該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛。」(若望福音 13：34)「這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。」(若望福音 15：12)

基督宗教的博愛誠命主要見於《聖經》的「新約」。《聖經》的「舊約」雖然同樣有愛的命令(見肋未記 19：18，34)，但是這個命令「原僅限於本國人；但自吾主耶穌宣稱天主乃全人類的大父之後，全人類不分種族膚色，已同是兄弟。」(思高聖經學會，1989：163，注釋 19⑤)不僅如此，在「新約」裡，愛成為基督宗教裡最大的誠命⁴、最高的價值⁵、最終的存在⁶，與最大的德性⁷。

³ 德國詩人席勒 (Schiller) 的詩作，後來被德國音樂家貝多芬 (Beethoven) 放進他的交響曲，今日則被歐洲聯盟 (European Union) 與歐洲委員會 (Council of Europe) 訂為「歐洲之歌」(Anthem of Europe) 的《歡樂頌》(*An die Freude*)，裡面「一切人類皆成兄弟」(*alle Menschen werden Brüder*) 的詩句表達的正是這個博愛的精神。

⁴ 「『你應全心，全靈，全意，愛上主你的天主。』這是最大也是第一條誠命。第二條與此相似：『你應當愛近人如你自己。』全部法律和先知，都繫於這兩條誠命。」(瑪竇福音 22：37-40)「第一條是：『以色列！你要聽！上主我們的天主是唯一的天主。你應當全心、全靈、全意、全力愛上主，你的天主。』第二條是：『你應當愛近人如你自己。』再沒有別的誠命比這兩條更大的了。」(馬爾谷福音 12：29-31)



相對於「新約」的愛，「舊約」所依據的是法律（law）與先知（prophets）（見思高聖經學會，1989：1515，注釋 5③）。在「新約」的四福音書裡可以看到耶穌或其門徒違反法律規定的例子，包括不遵守禁食的規定（馬爾谷福音 2：18，路加福音 5：33）、在安息日掐麥穗吃（瑪竇福音 12：1，馬爾谷福音 2：23，路加福音 6：1）與治病（瑪竇福音 12：9-10，馬爾谷福音 3：1-2，路加福音 6：6-7，若望福音 9：13-14）、用不潔的手吃飯（馬爾谷福音 7：1-5），乃至於縱放犯了姦淫罪的婦人⁸。耶穌違反法律的規定成為他與法利塞人（以及經師）之間發生衝突的一個引爆點。耶穌對法利塞人和經師駁斥：「你們離棄天主的誡命，而祇拘守人的傳授。」（馬爾谷福音 7：8）不可否認，他在進行一場宗教的革命，要轉移當時的猶太人所依循的典範。若望把舊的典範稱為「法律」，新的典範稱為「恩寵」：「因為法律是藉梅瑟傳授的，恩寵和真理卻是由耶穌基督而來的。」（若望福音 1：17）耶穌宣告了「舊約」的終止：「法律及先知到若翰為止，從此天主國的喜訊便傳揚開來，人人都應奮勉進

⁵ 「我若能說人間的語言，和能說天使的語言；但我若沒有愛，我就成了個發聲的鑼，或發響的鈸。我若有先知之恩，又明白一切奧秘和各種知識；我若有全備的信心，甚至能移山；但我若沒有愛，我什麼也不算。我若把我所有的財產全施捨了，我若捨身投火被焚；但我若沒有愛，為我毫無益處。」（格林多前書 13：1-3）

⁶ 「愛永存不朽，而先知之恩，終必消失；語言之恩，終必停止；知識之恩，終必消逝。」（格林多前書 13：8）

⁷ 「現今存有的，有信、望、愛這三樣，但其中最大的是愛。」（格林多前書 13：13）

⁸ 「耶穌上了橄欖山。清晨他又來到聖殿，眾百姓都到他跟前來，他便坐下教訓他們。那時，經師和法利塞人帶來了一個犯姦淫時被捉住的婦人，叫她站在中間，便向耶穌說：『師傅！這婦人是正在犯姦淫時被捉住的，在法律上，梅瑟命令我們該用石頭砸死這樣的婦人；可是，你說什麼呢？』他們說這話，是要試探耶穌，好能控告他；耶穌卻彎下身去，用指頭在地上畫字。因為他們不斷地追問，他便直起身來，向他們說：『你們中間誰沒有罪，先向她投石罷！』他又彎下身去，在地上寫字。他們一聽這話，就從年老的開始到年幼的，一個一個的都溜走了，只留下耶穌一人和站在那裡的婦人。耶穌遂直起身來向她說：『婦人！他們在那裡呢？沒有人定你的罪嗎？』她說：『主！沒有人。』耶穌向她說：『我也不定你的罪；去罷！從今以後，不要再犯罪了！』（若望福音 8：1-11）



入。」(路加福音 16:16) 耶穌死後，一般猶太人對耶穌宗徒的印象仍然是他們不守法律。(見宗徒大事錄 21:20-24)

耶穌雖然宣稱他來不是廢除，而是「成全」(fulfil) 法律與先知，卻要求基督徒要「超過」(surpass) 只是遵守法律的「經師和法利塞人」。⁹ 這個藉由「超過」達到「成全」的做法預見了黑格爾日後成熟哲學裡的「揚棄」(Aufhebung/sublation) 概念。《聖經》的「新約」所要揚棄的是法律，因為它只是外在表面的東西；它的本質在人的心裡：

幾時，沒有法律的外邦人，順著本性去行法律上的事，他們雖然沒有法律，但自己對自己就是法律。如此證明法律的精華已刻在他們的心上，他們的良心也為此作證，因為他們的思想有時在控告，有時在辯護；這事必要彰顯在天主審判人隱密行為的那天；依照我的福音，這審判是要藉耶穌基督而執行的。(羅馬書 2:14-16)

耶穌在駁斥法利塞人和經師時，也強調「凡從外面進入人內的，不能使人污穢」；相反地，「凡從人裡面出來的，那才使人污穢」。(馬爾谷福音 7:18-20) 外在的法律與內在的心，孰輕孰重，孰本孰末，不言可喻。而內心正面的表達就是愛：愛既是法律的「精華」或本質，也是法律的「成全」或實現。「羅馬書」稱愛為法律的「滿全」(fulfilment)：

除了彼此相愛外，你們不可再欠人什麼，因為誰愛別人，就滿全了法律。其實「不可奸淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪戀」，以及其他任何誡命，都包含在這句話裡：就是「愛你的近人如你

⁹ 「你們不要以為我來是廢除法律或先知；我來不是為廢除，而是為成全。我實在告訴你們：既使天地過去了，一撇或一劃也決不會從法律上過去，必待一切完成。所以，誰若廢除這些誡命中最小的一條，也這樣教訓人，在天國裏，他將稱為最小的；但誰若實行，也這樣教訓人，這人在天國裏將稱為大的。我告訴你們：除非你們的義德超過經師和法利塞人的義德，你們決進不了天國。」(瑪竇福音 5:17-20)



自己。」愛不加害於人，所以愛就是法律的滿全。(羅馬書 13：8-10)

據此可說「新約」的愛揚棄了「舊約」的法律。然而，在黑格爾早期的神學作品裡，還不見揚棄的概念，以致於他對基督宗教的態度顯得搖擺不定、充滿矛盾。例如在〈基督宗教的正立性〉(Die Positivität der christlichen Religion)一文，他著眼基督宗教裡為法律與先知所具有的「正立性」(Positivität/positivity，意指權威)¹⁰，對此大肆批評；即使是耶穌，也不能免於這個批評，因為他與之前的先知一樣都是宗教的權威；另一方面，在幾乎是同時¹¹撰寫的〈耶穌生平〉(Leben Jesu)一文，黑格爾卻反過來，著眼耶穌愛的教義裡所具有的內在性，把它當作與康德的實踐理性相同的東西，從而對基督宗教抱持肯定的態度。黑格爾這兩篇文章對於基督宗教的態度一正一反，互相矛盾，令人困惑。要到後來所寫的〈基督宗教的精神與其命運〉裡，黑格爾才比較全面地把握基督宗教精神的複雜性或雙重性—來自於法律的分裂性與來自於愛的統一性，並且認為是這樣的複雜性決定了基督宗教的命運。不過，這也讓原本出現在前面兩篇文章的正反矛盾落入單一篇章之內。¹²

¹⁰ 本文把黑格爾使用的 Positivität 一詞譯為「正立性」，以表現其作為 Negativität (負面性/否定性)的相反詞。

¹¹ 〈基督宗教的正立性〉寫於 1795-1796；但此文曾在 1800 修改(見 Hoffmann, 2004: 87, 與宋祖良, 1989: 48)；而〈耶穌生平〉寫於 1795。因為兩篇文章幾乎在同時撰寫，所以在黑格爾早期作品的二手文獻裡，介紹它們的先後順序有不同的寫法。例如宋祖良是先介紹〈基督宗教的正立性〉的初稿，次介紹〈耶穌生平〉，之後才介紹〈基督宗教的正立性〉的修改稿(見宋祖良, 1989: 32-56)；Hoffmann 是先介紹〈耶穌生平〉，其次才介紹〈基督宗教的正立性〉(見 Hoffmann, 2004: 84-96)；而 Gulyga 則是交錯引用黑格爾的早期作品(見 Gulyga, 1974: 34-37)。

¹² 在〈基督宗教的精神與其命運〉裡，當黑格爾用愛的統一性來批判法律的分裂性時，砲火甚至及於康德的道德哲學，因為實踐理性的道德義務與法律同樣具有分裂性與權威性：「在通古斯族的黃教僧侶與統治著教會和國家的歐洲牧師之間，或蒙古僧侶與清教徒之間的區別，以及這些宗教信徒與服從他自己的義務命令的人之間的區別，不在於前者是奴隸，後者是自



回到基督宗教的博愛誡命。在「若望福音」裡，耶穌稱它為「一條新命令」(13:34)，表示它是過去所沒有的命令。因此，「舊約」雖然如前所述已有愛的命令，但是耶穌顯然認為他所給的命令具有新的內涵。「新約」裡的博愛，不同於「舊約」的愛，在於它的「博」，亦即普遍性。從「瑪竇福音」與「馬爾谷福音」所提到的最大的(greatest)兩條誡命，「愛天主」與「愛近人(neighbour)」來看，愛似乎並未普遍。但是如果我們可以說四海之內皆為「兄弟」，那麼一切人類何嘗不能理解為都是「近人」？依此推論，如張載所言「民吾同胞，物吾與也」，愛就普及萬物了。相較於前兩部福音書，「若望福音」明顯把基督宗教的愛推得更加「廣博」。一般人熟知的「神愛世人」，其實是「神愛世界」(God loves the world)(見若望福音3:16)。「若望一書」更直接說「天主是愛」(God is love)(見若望一書4:8)。神愛世界或神就是愛的理由，依據「舊約」，是因為世界為神所造：「的確，你愛一切所有，不恨你所造的；如果你憎恨什麼，你必不會造它。如果你不願意，甚麼東西能夠存在？如果你不吩咐，甚麼東西能夠保全？愛護眾靈的主宰！只有你愛惜萬物，因為都是你的。」(智慧篇11:25-27)

現在，「新約」的博愛誡命係依據神對人的愛而給出：「我給你們一條新命令：你們該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛。」(若望福音13:34)「可愛的諸位，既然天主這樣愛了我們，我們也應

由的；而在於前者的主人在自身之外，而後者的主人則在自身之內，但同時仍然是他自己的奴隸。對於特殊者—衝動、嗜好、愛欲、感性，或其他種種—而言，普遍者必然且永遠是一種異己的、客觀的東西，裡面總殘留著一種不可摧毀的正立性，足以激起人們的反感……」(FS:323)「與完全奴役於一個異己的主人的法律相反，耶穌提出來取代的並不是一個部分地奴役於自身的規則，並不是康德式的自我強迫的道德，而是沒有宰制、沒有屈從的道德，也就是愛的特殊樣態的道德……」(FS:359-360)黑格爾這裡對康德批評的態度，也與他在〈耶穌生平〉一文裡依據康德實踐理性的思想來詮釋耶穌的言行構成他對於基督宗教態度之外的另一組矛盾態度。



該彼此相愛。」(若望一書 4:11) 愛的誠命的給出似乎有一個跳躍，令人感到疑惑：第一，世界為神所造，所以神愛世界；但人並未創造世界，為什麼要如同神一樣地愛世界？第二，神愛世界，人因此蒙受神恩。以愛還愛，所以人當愛神；但是人為什麼要彼此相愛？對於這些問題，一個可能的回答是：人愛世界與彼此相愛的要求，把人提升到與神同等的地位，如「若望福音」在提出彼此相愛的命令後所示：「你們如果實行我所命令你們的，你們就是我的朋友。我不再稱你們為僕人，因為僕人不知道他主人所做的事。我稱你們為朋友，因為凡由我父聽來的一切，我都顯示給你們了。」(若望福音 15:14-15) 人的提升，使他從作為有限者躋於無限之境。

C. S. Lewis 依據古希臘文的四個語詞 $\epsilon\rho\omicron\varsigma$ (eros)、στοργή (storge)、φιλία (philia)，與 ἀγάπη (agape) 區分出四種愛：性別之愛 (eros)、親屬之愛 (affection)、朋友之愛 (friendship)，與神聖之愛 (charity)。他把前三種稱為自然之愛 (natural loves)，指出神聖之愛不同於自然之愛，在於它所愛者不是「自然地可愛的」(naturally lovable) 對象：

自然的給予之愛 (Gift-love) 總是朝向那愛的人在某方面感覺可愛的對象，也就是親情或欲望或某一共同的觀點吸引了他，或者即使未吸引他，也是朝向他覺得感謝的、值得的對象，或是朝向那些無望的人——他們的無望讓他有勝利或引起興趣的特點。但是神聖的給與之愛卻讓一個人去愛那不是自然地可愛的：麻瘋病人、罪犯、仇人、智能障礙者、憂鬱的人、高傲的人與輕蔑的人。
(Lewis, 2012: 128)

Lewis 的論述，顯示性別之愛、親屬之愛與朋友之愛都是自然而然，與生俱有，幾乎可以說是人的本能，因此甚至其他動物都可能享有。相形



之下，神聖的愛超出了自然與人的天生本性，換言之，它的特點即在於它的「不自然」，因為它愛的是不可愛的。「愛其所不愛」是一種可感的矛盾，卻是基督宗教最重要的誠命所在。

在《聖經》的博愛誠命中，最為矛盾的要求，莫過於「愛仇人」(love for enemies) 一項。它出現在不同的福音書裡，其中「路加福音」最能表達它所顯示出來的矛盾：「應愛你們的仇人，善待惱恨你們的人；應祝福詛咒你們的人，為毀謗你們的人祈禱。有人打你的面頰，也把另一面轉給他，有人拿去你的外衣，也不要阻擋他拿你的內衣。」(路加福音，6：27-29) 相同的命令，在「瑪竇福音」裡加入了可理解的論證：

你們一向聽說過：「你應愛你的近人，恨你的仇人！」我卻對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱，好使你們成為你們在天之父的子女，因為祂使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人。你們若只愛那愛你們的人，你們還有什麼賞報呢？稅吏不是也這樣做嗎？你們若只問候你們的弟兄，你們做了什麼特別的呢？外邦人不是也這樣做嗎？所以你們應當是成全的 (perfect)，如同你們的天父是成全的一樣。
(瑪竇福音，5：43-48)

分析這段話的論證，可以引申出幾個要點。首先，對於「只愛那愛你們的人」與「只問候你們的弟兄」，耶穌質疑：「你們還有什麼賞報呢？」「你們做了什麼特別的呢？」用 Lewis 的區分來說，只愛自己人，與只愛那愛自己的人，都是自然之愛，而非神聖之愛。自然之愛，人皆有之。耶穌舉稅吏與外邦人為例，在現代也許不易瞭解；換個例子來說：即使是一位惡棍或大魔頭，也會同樣愛他的自己人（例如他的手下），或是愛那愛他自己的人（例如他的情人）。這是人的本能，不值得賞報。人停留在自然之



愛裡，各愛其所愛，世間就只有感情的事實；它們是像春花秋月一樣的自然現象。人在其中，受限於自身的本性（nature），從而永遠是有限者；必須超出自然之愛，亦即愛其所不愛，才有可能改變自然，從而進向無限。

其次，「你應愛你的近人，恨你的仇人！」或者較短的「扶友損敵」（helping friends and harming enemies）符合人類的天性與一般認知。對於基督宗教以前的西方世界，不但在希伯來的傳統，而且在希臘自荷馬（Homer）以降，以至於羅馬的傳統，都是基本的倫理原則。「瑪竇福音」與「馬爾谷福音」所提到最大的兩條誡命－「愛天主」與「愛近人」－並未打破這個原則；只有「瑪竇福音」與「路加福音」裡的「山中聖訓」，才以「愛仇人」的誡命超出這個原則。

如果幫助朋友與向敵人復仇具有倫理的正確性，那麼基督宗教的愛仇人就成為一個相反、從而對於從事倫理抉擇的個人而言矛盾的倫理立場。在中國的倫理思想裡，儒家主張愛有差等、以直報怨，因此沒有愛仇人的矛盾；墨家雖然主張兼愛，卻未明言如何對待仇人。¹³現代西方倫理學界也有人提倡以基督宗教的愛為倫理價值的核心；但是「愛仇人」仍是有條件的：「連極端的愛仇人原則都必須以情境的計算來限制；用愛來對待（deal lovingly with）仇人是對的，『除非會傷害太多朋友』。」（Fletcher，1966：115）

第三，耶穌命令人愛自己的仇人，是要人成為與神一樣的「成全」或完美，如光照惡人，也照善人；降雨給義人，也給不義的人。這等於要求有限的個人成為無限。從「有限」到「無限」有一個質的跳躍，因為兩者分屬不同的「典範」（paradigms）。舉例而言，《孟子》有「仁者無敵」之說；如果用基督宗教的觀點來解釋，那麼所謂仁者無敵，並不

¹³ 墨子的「兼愛」價值源自形而上的「天志」。天沒有仇人，人在世間卻要面對仇人；墨子未明言如何面對仇人或如何報怨，從而迴避了這個實踐上的矛盾。



是因為仁者打敗了所有的敵人，而是因為仁者愛人，以致於所有的敵人都不是敵人。「打敗所有的敵人」是一個達到無敵的方法，「愛你的仇人」則是另一個達到的方法，但是兩種方法不但無法並行，甚至沒有任何交集。在一個誓言消滅所有敵人的人眼裡，「愛你的仇人」是錯誤的；真的愛上了，他就陷入錯亂與矛盾；但是在「神愛世人」的視野之下，「愛你的仇人」才是真理。「新約」的博愛誠命顯示一個看似矛盾道理所鋪出來的表層，必須在更深一層的認知當中才能獲得證成。¹⁴「新約」裡嘗用「廣」、「寬」、「高」、「深」來形容基督的愛，說它是「遠超人所能知的」（見厄弗所書 3：18-19），黑格爾哲學的理性概念就在其中獲得滋養。

二、黑格爾早期思想對愛的把握

在黑格爾的早期作品裡，論及「愛」的是〈耶穌生平〉、〈愛〉與〈基督宗教的精神與其命運〉三篇文章。在這些文章裡，如第壹節所述，愛扮演著統一對立與和解分裂的主要角色。

〈耶穌生平〉裡引用了《聖經》「愛仇人」的典故，但是黑格爾對此只有短短的評語：「聖潔才是你們的目標，要像神那樣聖潔。」（黑格爾，1988：90）在另一篇不完整的文章，〈愛〉，他脫離了《聖經》的脈絡，獨立地撰寫個人關於愛的心得。他相信愛「排除」（ausschließt/rules out）一切的對立，讓人獲得統一。在〈基督宗教的精神與其命運〉裡，黑格爾更充分地把握愛的特性，詳述它在《聖經》裡對法律的揚棄。他的行

¹⁴ 在《聖經》裡有很多這樣矛盾的道理；舉其一例：「我實實在在告訴你們：一粒麥子如果不落在地裡死了，仍只是一粒；如果死了，才結出許多子粒來。愛惜自己性命的，必要喪失性命；在現世憎恨自己性命的，必要保存性命入於永生。」（若望福音 12：24-25）



文提及「瑪竇福音」反對「舊約」裡「以眼還眼，以牙還牙」(eye for eye, tooth for tooth) 的法律，並評論說：

報復與報復的公平乃一切正義的神聖原則，任何的國家憲法必須建立在這個原則之上。但是耶穌卻要求以普遍的方式捨棄法權，並且藉由愛超越整個正義與不正義的領域，在（愛）那裡，不公平的感覺與這個感覺要求公平的標的，也就是對仇人的恨，都與法權一起消失了。(FS: 331)

持平而論，黑格爾的早期思想對愛有許多深入的觀點，尤其是在〈基督宗教的精神與其命運〉一文裡；但是相對於他後來的哲學思想，我們可以用後見之明看到他早期思想的不足。首先，他不加區別地泛論一切的愛，以致於無法清楚地把握神聖之愛的無限性。〈愛〉一文所論顯然是性別之愛；〈耶穌生平〉與〈基督宗教的精神與其命運〉雖就《聖經》的內容來論述愛，但亦不限於神聖之愛，間或涉及朋友之愛，甚至親屬之愛與性別之愛。用 Lewis 的區分來說，黑格爾把神聖之愛與自然之愛混為一談。

其次，黑格爾論述的愛保持為一種感覺，它不僅把愛與法律對立，把愛與知性對立，甚至也把愛與理性對立：

它（愛）不是知性，知性讓雜多永遠為雜多，而雜多的統一本身只是對立；它不是理性，理性的規定與被規定的對象絕對地對立；它不限制，也不被限制，不是有限的東西；它是一種感情（Gefühl/feeling），但不是一個單一的感情（ein einzelnes Gefühl/a single feeling）；因為這種單一的感情只是一個部分生命（Teilleben/part-life）而不是整全的生命，所以生命從它那裡，經由消解，就在感情的雜多性當中發散，並在雜多性的整體當中尋找自己……
(FS: 246)



在這段近乎沒有止境的描述裡，黑格爾把愛把握為一種籠統的、囫圇的感情；它不容知性與理性對它分析與規定，而停留在神秘主義的感受當中。讀者從它的文字所能得到的，與其說是對愛的認知，毋寧說是對愛的感受。

最後，因為愛不是知性也不是理性，所以也沒有任何的矛盾；因為黑格爾不區別各種愛，所以他對愛的把握就擺盪在無限與有限之間。在黑格爾早期作品的文字裡，讀者們時而感受到愛閃爍的光芒，時而又只見它平凡無奇的形象，最終不能夠達致任何結論。掩卷以後的困惑只能俟諸後來立志以哲學為業的黑格爾用理性的雷霆劈開愛感性的神秘外殼，煉造適合思想的概念。

叁、黑格爾成熟哲學裡理性與知性的區分

黑格爾的理性概念是一個很長的故事；本文從其與知性的關聯來論述它。本節先介紹黑格爾哲學裡理性與知性的區分。

在西方哲學史上，第一個區分理性與知性的人是康德。康德把當時拉丁文的「感性」(sensualitas)與「智性」(intellectus)視為兩種認知能力，並進一步將後者區分為知性與理性，從而成為三種認知能力。¹⁵黑

¹⁵ 康德以前，雖然在拉丁文有 intellectus 與 ratio 兩個辭彙，在其他歐洲方言有 reason (德語 Vernunft, 法語 raison) 與 understanding (德語 Verstand, 法語 compréhension) 兩個辭彙，但不論是對於中世紀的哲學家如奧古斯丁 (Augustine) 與阿奎那 (Aquinas)，或對於近代的理性主義與經驗主義哲學家而言，套用 Copleston 的說法，兩者都不是「截然不同的能力」(distinct faculties, 見 Copleston, 1962: II, 97)。康德在 1770 年用拉丁文發表他的教授就職論文〈論感性世界與智性世界的形式與原理〉(De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis/ On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World) (Kant, 1968)。在這篇文章裡，以及這篇文章之前，他對人的認識能力也沿用這個古代的傳統，只做「感性」與「智性」(或德文的「感性」Sinnlichkeit 與「理性」Vernunft) 的區分。直到 1781 年的《純粹理性批判》才增加了「理性」與「知性」(Verstand) 的區分。從 1770 到 1881 年是康德生平有名的「沉默的十年」(the silent decade)；理性與知性的區分是沉默的十年之後一個重大的改變。



格爾沿用了康德這個區分。正如康德的三大批判都討論到知性與理性兩種認知能力，黑格爾的許多著作裡也談及它們。但是黑格爾使用的知性與理性概念顯然與康德有別；他承認這個區分來自康德（*GdPh III*：352），卻批評康德哲學為「知性哲學」（*Verstandesphilosophie*）；¹⁶對他而言，康德哲學還停留在知性的層次，未能達到理性。

在黑格爾較早的成熟哲學作品《精神現象學》裡，知性是意識的最初形態（標題就是「意識」）之最後環節，而理性則是意識成為「自我意識」以後才出現的環節。黑格爾對「知性」的使用，不像康德那樣把感性、知性、理性作為人的認知結構裡三種平行的能力；反而，《精神現象學》前半部展示意識從感性經由知性到理性的過程。也因此，Harris 的《黑格爾的梯子》（*Hegel's Ladder*）稱《精神現象學》的前半部為「理性的朝聖之旅」（*The Pilgrimage of Reason*），朝聖之旅的目的地是理性。

在康德與黑格爾早期著作裡都占有一席之地感性，到了他們後來的哲學作品都退居第二線。在康德的《判斷力批判》（*Kritik der Urteilskraft*）裡，三種並列的認知能力是：「知性」、「判斷力」（*Urteilskraft/Power of Judgment*）與「理性」。康德稱它們為「較高的認知能力之家族」（Kant, 1974：B XXI）；相形之下，感性變成了「較低的認知能力」。而在黑格爾的《哲學科學百科全書》（*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*）裡，感性在「邏輯學」裡已無容身之地；要到「自然哲學」與「精神哲學」才有它的位置。在「邏輯學」裡，黑格爾提到邏輯按照形式有三個方面（*Seiten/sides*）：（一）抽象的或知性的方面、（二）辯證的或否定理性的方面，以及（三）思辯的或肯定理性的方面（見 *EdpW*：§79）。這三個方面並不是邏輯靜態的「部分」（*Theile/parts*），

¹⁶ 例如在《哲學史講演錄》裡，黑格爾評論康德說：「這（康德的思想）是全然的知性哲學，拋棄了理性……。」（*GdPh III*：385）



而是每一個「邏輯實在」(jedes Logisch-Reellen/everything logically real) 動態的「環節」(Momente/moments)。(見 *EdpW*: §§79-82) 如果我們把其中第二個環節(「否定理性」的環節)與第三個環節(「肯定理性」的環節)合稱為一個「理性的環節」,那麼每一個邏輯實在就都是從知性的環節發展到理性的環節。

從以上的論述可以初步總結黑格爾的「知性/理性」區分與康德的差異:第一,康德的知性與理性是人的認知能力;但它們在黑格爾那裡不只是主體的認知能力,更是具有客觀性的認知所能臻至的結果。在《精神現象學》裡,知性與理性是意識的不同形態,也就是不同的真理認知或真理觀;到了《哲學科學百科全書》裡,它們更成為我們對於每一個邏輯概念的思想方式。第二,康德的知性與理性是靜態、共時的(synchronic)認知能力,分別「運用」(Anwendung/application)在不同的「對象場地」(Felder der Gegenstände/fields of the objects),從而形成不同的「領域」(Gebiete/domains)——即「自然」與「自由」的領域;到了黑格爾那裡,知性與理性不再是靜態或共時的,而成為對於同一思想對象不同層次的真理觀或思想方式。因而是動態、歷時的(diachronic)發展當中的不同階段。在這個意義上,從知性到理性的發展就成為《精神現象學》的「導論」裡所說意識朝向所謂「科學」(Wissenschaft/science)的「教養」(Bildung/cultivation)過程(見 *PhdG*: 56)的一部分。第三,康德的知性與理性兩種認知能力各有所司,互不相干,因而只能藉由判斷力來連結它們。但是在黑格爾那裡,理性正建立在對知性的進一步發展或所謂的「揚棄」之上。這個「進一步的發展」或「揚棄」通常被稱為「辯證法」(dialectic)。



肆、《精神現象學》裡知性的揚棄與理性的首次出現

本節援引黑格爾的《精神現象學》裡「力與知性，現象與超感性世界」(Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt/Force and the Understanding: Appearance and the supersensible world) 的段落來展示理性與知性的區別。這一章節的內容很艱澀，Russon 說它「長久以來就以可能是他(黑格爾)的作品裡最困難與最模糊的書寫文件而惡名昭彰」(2004: 39) 因此需要較長的篇幅提供足以理解文本的說明。

一、自然科學的知性

《精神現象學》的內容展示「意識」經由「自我意識」到「精神」的發展過程。「力與知性」的篇幅是在「意識」篇章的最後一節。依據一般的詮釋—不論是較早的詮釋者如 Findlay、Lauer 或 Solomon，還是後來的詮釋者如 Harris 或 Russon—黑格爾在這一節裡講的是一種科學—尤其是自然科學¹⁷—的意識形態。(見 Findlay, 1976: 92; Lauer, 1987: 80; Harris, 1997: 265; Russon, 2004: 42) Findlay、Lauer 與 Harris 甚至乾脆對這一節的「知性」以「科學的知性」(scientific understanding) 相稱。據 Lauer 所說，在這一節裡，黑格爾「致力於批判一種完美合法(perfectly legitimate) 的科學思想—這種科學思想或者以為自身多於實際之所是(takes itself to be more than it is)，或者以為(除了自身之外)再也沒有別的(there is nothing more)。」(Lauer, 1987: 80) Harris 也說：「重要的是瞭解我們這裡所牽涉到的是科學的知性，因此雖然它是一種『世界觀』，但是我們所處理的形態是屬於從事某一種自然科學的科學家—用當

¹⁷ 但在實際上，從下文可以見得，它其實也包含社會人文科學在內。



代的術語，我們也許可以合適地說是『原子科學家』(the atomic scientist)或『能源理論者』(the energy theorist)。」(Harris, 1997: 265)¹⁸

黑格爾從未明確定義「知性」¹⁹一詞；我們只能從它在黑格爾文本裡的使用來理解它的意義。《精神現象學》「力與知性」的章節標題後面又加了另一組名稱：「現象與超感性世界」。在這一節裡，知性的意識形態把「力」理解為兩方面，一方面是力的現象，一方面則是力的「超感性世界」：

在這個作為絕對普遍，清除了普遍與單一的對立，並且成為知性對象的內在真理裡，從此以後在作為現象的感性世界之上開啟了一個作為真理的超感性世界，在消逝的此岸(dem verschwindenden Diesseits/the vanishing present world)之上開啟了永恆的彼岸(das bleiben Jenseits/the permanent beyond)；它是一個「在己」(An-sich/in-itself)，是理性最初、從而未完成的現象，或說只是真理在其本質裡的純粹元素。(PhdG: 89)

知性為了認識這個超感性世界，從現象裡發掘「律則」(Gesetz/law)。²⁰它之所以被認為是科學的意識形態，在於一般人經驗自然的現象時，多半停留在感性經驗上，不會想太多；但是科學家，例如牛頓(Newton)，在看到自然現象，例如蘋果從樹枝頭掉下來的時候，會想到這個現象的

¹⁸ 黑格爾在《精神現象學》裡談到科學的章節並不只有「力與知性」一節；在「理性」篇章裡的「觀察的理性」(Beobachtende Vernunft/ observing Reason)也談到另一種科學的意識形態。這兩種科學的意識形態當然有別；簡單地說，在「力與知性」所談的是「知性層次的科學」，而在「觀察的理性」所談的是「理性層次的科學」。對於兩者詳細的比較可以參考 Harris, 1997: 264。

¹⁹ 德語的 Verstand 一詞，英語通常譯為 understanding；中文學界則有「知性」、「悟性」、「理解力」等不同的譯名。

²⁰ 本節的「律則」與《聖經》的「法律」同為 law，但是科學的 law 是指「自然的律則」(law of nature)，不適合稱為「法律」；要等進入人文社會之後，才適合稱為「法律」。所謂「法的律則」(law of right)。



背後（或者用黑格爾的話說，「之上」）有一個「超感性世界」，從而建立像「萬有引力」的律則。它被稱為「超感性」，是因為自然律則本身超出人的感官之外；人的感官只能感覺到「作為現象的感性世界」。黑格爾說自然的律則來自「一個作為真理的超感性世界」，能夠解釋「作為現象的感性世界」；來自「永恆的彼岸」，能夠解釋「消逝的此岸」。這樣的意識形態不僅符合自然科學家的意識形態，也符合要為牛頓物理學打基礎、說明自然科學如何可能的康德知識論。²¹「力與知性」是《精神現象學》的意識形態發展首次涉及康德的哲學思想。黑格爾說這個知性所知的超感性世界「是理性最初、從而未完成的現象」，意謂它還不是理性的現象，但是將會被發展出來。

黑格爾對這個超感性世界展開一個類似康德對理性的批判—或者用黑格爾自己的術語來說，是對超感性世界的辯證。²²超感性世界的律則，依黑格爾的說法，有「雙重的方式」：一重是「表現為獨立環節的區別物」（die Unterschiede als selbstständige Momente ausgedrückt/that distinctions which are expressed as independent moments），另一重則是在「簡單的返回自身之有」（des einfachen In-sich-Zurückgegangen-seins/simple withdrawal into itself）的形式裡。我們可以從等式的表述方式來理解黑格爾的這個說法。在一個律則的等式裡，等式的一邊是力本身，就是它簡單的返回自身之有的形式；另一邊則是用來計算力的度量的「區別物」。例如萬有引力的公式是 $F = G \times (m_1 \times m_2) / r^2$ ，其中質量（ m_1 與 m_2 ）與距離（ r ）就是「表現為獨立環節的區別物」。至於如果律則的表述方式不是一個等式，例如電力，那麼它的獨立環節的區別物就是解釋電流流動的正電荷與負電荷。

²¹ Solomon 的《在黑格爾的精神裡》討論「力與知性」的標題是「康德、牛頓，以及自然律則的自然」。（見 Solomon, 1983: 363）

²² 「辯證」與「批判」的一個差異，從黑格爾對「懷疑主義」的論述（見 *PhdG*: 56）來看，在於批判只是指出認知的錯誤，辯證還要從錯誤的批判當中得出一個新的結果。



接著，黑格爾說，力與這些區別物，以及這些區別物彼此之間都是漠不相關的（gleichgültig/indifferent）：重力與質量或距離漠不相關，而質量與距離之間也漠不相關；電力本身與正負電荷漠不相關，而正負電荷彼此之間也漠不相關。質量與距離的關係，或正電荷與負電荷的關係都只是理論，或用黑格爾的話說，只是知性的「解釋」（Erklären/explanation），因為人在實際上經驗不到這些關係；他所經驗到的是蘋果掉落與電流流過（觸電）的現象，而質量與距離或正負電荷的關係只是解釋這些現象的說法；也就是說，這些理論元素不屬於事物本身，而是屬於知性：「但是這個內在的區別物僅只落在知性；還沒有設定在事物本身（an der Sache selbst/in the thing itself）。」（*PhdG*：94）Houlgate 解釋說，這是因為知性的解釋太抽象：「知性用解釋來使律則充分可理解（render laws fully intelligible）。然而，依照黑格爾的觀點，這樣的解釋一點兒也沒使什麼東西變得可理解。問題在於現在在知性的經驗裡浮現出來的力的概念太抽象，以致於不能做任何實質解釋的工作。」（2013：72）Lauer 則說這是因為知性的解釋不是真的在用概念把握真實，而是在「操弄」（manipulate）真實：「律則變成了一種解釋的心理模式（mental mode of explanation），讓科學可以操弄真實，而非把握（comprehend）它。」（1987：82）

面對這樣的解釋，黑格爾進一步批評說，我們把裡面的內在區別物反過來也行，例如把正電荷稱為負電荷，而把負電荷稱為正電荷；或把磁鐵的南極稱為北極，而把北極稱為南極。黑格爾在這個對知性的批評當中得出第二個律則。這個第二個律則的內容是第一個律則的相反：「因為這個新律則毋寧表達相同成為不同，不同成為相同。」（*PhdG*：96）隨著得出第二個律則，也得出第二個超感性世界。第二個超感性世界不過是第一個超感性世界諸區別的相反，所以黑格爾也稱它為「顛倒



的世界」(die verkehrte Welt/the inverted world)。這個顛倒的世界究竟是怎樣，恐怕是「力與知性」裡最多爭論的部分—如 Houlgate 所說：「黑格爾對顛倒世界的敘述是惡名昭彰地複雜與充滿古怪的例子。」(2013：76)

首先，黑格爾把這個顛倒的世界與第一個超感性世界做比較：

在第一個世界的律則是甜的，在這個顛倒的在己 (An-sich/in-itself) 是酸的；在第一個是黑的，在這裡是白的。在第一個是磁鐵的北極，在另一個超感性的在己裡 (亦即在地球裡) 是南極；但是在那裡是南極，在這裡是北極。同樣地在第一個電的律則裡是氧極 (Sauerstoffpol/oxygen pole) 的，在另一個超感性的本質 (Wesen/essence) 裡變成了氫極 (Wasserstoffpol/hydrogen pole)；反過來，在那裡是氫極的，到了這裡變成氧極。(PhdG：97)

黑格爾上述的顛倒黑白並非只是信口雌黃。例如磁鐵的南北兩極，科學家一開始對這些區別的命名其實本來就與他們所提出來的「同極相吸，異極相斥」的理論相悖：「一塊磁鐵，被吸引向地球北極的一端被稱為『北極』。但是被吸引指向北極必然是較小磁鐵的補極 (complementary pole) (因而正確地說是南極)，知性藉由把所有有限的磁鐵與地球兩極的關係變成同一，使用「同名」原則 (the “same-name” principle) 來稱那其實是它所稱的相反。但沒有影響，因為這些名稱只是指涉構成一個概念整體的關係之兩極；宣稱『北極其實是南極』(這對於任何在地球正確指向的磁鐵而言都為真，除了地球本身之外) 的真理是與一般的說法處在不同的層次……」(Harris, 1997：293) 簡言之，作為只是知性的「解釋」，顛倒的世界與知性的第一個超感性世界具有同樣的理論效力。



二、人文的知性與理性

在轉換磁鐵的南北兩極與電流的氫氧兩極之後，《精神現象學》的文本突然從自然科學的領域跳躍到人文的領域，或說從自然的律則（Gesetz der Natur/law of nature）跳躍到法的律則（Gesetz des Rechts/law of right）：

在另一個領域，按照直接的律則（unmittelbaren Gesetze/immediate law），對一個受害的人而言報復敵人乃是最高的滿足。這個律則要對那不把我當作自我本質（Selbstwesen/self-being）的人，證明給他看我是本質，或者更好說是揚棄掉他的本質。但是這個律則經由另外一個世界的原則顛倒為相反的律則：經由對異在本質的揚棄，把作為本質的我之重建顛倒為自我毀滅。現在如果這個顛倒——它表現在對罪行的懲罰裡——做成律則，那麼它就又只是一個世界的律則，有一個顛倒的超感性世界與它相對立，前者所鄙夷的，後者崇敬，而前者所崇敬的，後者鄙夷。那按照第一個世界的律則給人帶來恥辱與滅亡的懲罰在它的顛倒世界裡轉變為保持人的本質、給予其尊嚴的赦免。（*PhdG*：97）

乍看之下，黑格爾似乎只是要把知性所確信的律則相對化，如 Findlay 所說：「這個怪異的寓言（grotesque fable）要點似乎在說它所提到的顛倒根本不會有什麼差別：我們究竟在幕——黑格爾提到一個幕（curtain）而不是一個鐵幕——後找到什麼種類的解釋物（explanatory entities）根本無關緊要，只要它們是在做我們所要求的普遍化、概念性工作。」（1976：94）Findlay 甚至進一步把黑格爾的做法與羅素（Russell）、卡納普（Carnap）相提並論，說他們都是在「強調結構的重要性與可傳達性，與內容的不



重要性」。這樣的說法完全偏離黑格爾；無怪乎 Harris 批評 Findlay 「太淺薄，以致於不可能對」(too trivial to be right)。(見 Harris, 1997: 313) 如果黑格爾的做法真的與羅素一樣，我們可以乾脆承認羅素說的：「幾乎所有黑格爾的學說都是錯的」。(Russell, 1972: 730)

另一位《精神現象學》的讀者 Lauer 把顛倒的世界理解為是「感官世界」(world of the senses) 與「超感性世界」之間的關係：「『感官的世界』與『超感性世界』之間，亦即感官世界與概念世界之間是如此的對立，以致於一個是另一個的顛倒，也就是顛倒的世界。」(1987: 83) Lauer 的說法不符推理，也不符文本。就推理而言，「顛倒的世界」與第一個超感性世界都有律則，只是兩者的律則剛好相反而已，所以它與第一個超感性世界同樣在知性的領域裡，不會是 Lauer 所說的感官世界。就文本而言，黑格爾稱顛倒的世界是「第二個超感性世界」(見 *PhdG*: 96)，既已明言其為超感性世界，怎麼可能還會是感官世界呢？

黑格爾顛倒世界的重點不在那個顛倒世界是怎樣—如上述 Findlay 或 Lauer 所理解的那樣—而在它產生了類似康德的「二律背反」(Antinomie/antinomy) 的效果，讓我們從兩個相互顛倒的世界或兩種相反的律則產生一個意識的新視野。這個新的視野超出了知性 (Verstand/understanding) 所能知曉 (verstehen/understand) 的範圍。進一步言，這個新視野既不屬於第一個超感性世界，也不屬於第二個超感性世界，而在涵蓋這兩個世界的矛盾之中。由於它不能為知性所理解，可以稱之為「超知性世界」(die überverständliche Welt/the super-understanding world)。正如「超感性世界」是知性的世界，「超知性世界」就是理性的世界。就此而言，Houlgate 把顛倒的世界當作「知性的第三個經驗」(見 Houlgate, 2013: 76) 是可以商榷的，因為顛倒的世界是知性過渡到理性的關口：當顛倒的世界出現的時候，它已經超出知性的認知範圍了。



Solomon 提到「康德的『物自身』觀點遠比科學的『超感性』世界複雜。」(1983: 379) 這是因為科學到了知性以後就止步了，但是康德哲學還進一步處理理性的課題—他的《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*) 在「先驗辯證論」(die transzendente Dialektik/transcendental dialectic) (Kant, 1996) 處理理性的問題，結果是：理性的辯證推論導出理性的「論過」(Paralogismen/paralogism)、「背反」與「理想」(Ideal/ideal)。這些結果，從康德的視野來看，是理性的問題；從黑格爾的視野來看，卻是知性的問題。因為正是在知性看起來矛盾的地方，才是「物自身」(Ding-an-sich/thing-in-itself) 進行的場域，也就是理性的領域。理性領域的矛盾來自它涵蓋互相對立的元素：

因此從這個構成超感性世界某一面向本質的顛倒想法開始，就遠離了存在的差異元素裡固定區別的感性想法，而這個區別的絕對概念，作為內在的區別，要被純粹地展示與把握為同名者 (des Gleichnamigen/that of the same-naming) 作為同名者從其自身的排除，以及不同者 (des Ungleichen/the unlike) 作為不同者的相同。我們要想到的是純粹的交換 (der reine Wechsel/the pure exchange)，或在其自身的「對立設定」(Entgegensetzung/contrary setting)，也就是矛盾。(PhdG: 98)

Houlgate 對此解釋說：「顛倒的律則顛覆了根本上有兩個相反律則的觀念。這是因為顛倒的律則實際上在其自身之內涵蓋 (encompasses) 第一個律則。終究而言，顛倒的律則並不只是摧毀第一個律則，而是陳述說：只要有某物，依照第一個律則，它本身就會變成它的反面。」(2013: 78)

黑格爾的「理性」令人感興趣的地方，不僅在於它包含矛盾的元素，而且在於它帶領我們進入「無限」(Unendlichkeit/infinity) 的領域。無限



一詞，正如「絕對」一樣，具有一個特點，就是矛盾，亦即「涵蓋它本身的對立面」。「絕對」的對立面是「相對」。如果「絕對」不涵蓋「相對」，那麼「絕對」就與「相對」相對，那就只是一個相對的「絕對」，而不是真「絕對」。真正的「絕對」無所對，在於它把一切涵蓋在它之內，包含「相對」。同樣的道理，「無限」的對立面是「有限」。如果「無限」不涵蓋「有限」，那麼「無限」就僅限於「有限」之外，那就只是一個有限的「無限」，而不是真「無限」。真正的「無限」不可限一連「有限」都限制不了它。在《邏輯學》(*Wissenschaft der Logik*)裡，黑格爾把這樣的無限稱為「真的無限」或「理性的無限」(*das Unendliche des Vernunft/the infinite of reason*)，而把與有限相對立的無限稱為「壞的無限」(*das Schlecht-Unendliche/the spurious infinite*)或「知性的無限」(*das Unendliche des Verstandes/the infinite of the understanding*)，或「有限的無限」(*das verendlichte Unendliche/the finitized infinite*)。(見 *WdL*: 124-137)

《精神現象學》這段文字清楚地說明了理性世界的無限性：

所以顛倒的超感性世界同時涵蓋 (*übergreifen*)²³ 另一個世界與它本身；它是對己的 (*für sich/for itself*) 顛倒世界，亦即是它自身的顛倒世界；它是它自身與它的對立的統一。只有這樣它才是作為內在者的區別，或在其自身的區別，或作為無限。(*PhdG*: 99)

以上就是《精神現象學》「力與知性，現象與超感性世界」一節從「知性」的意識形態到「理性」概念首次出現的辯證運動。配合前述基督宗教博愛誠命的三個特點，可以把這一節的內容精簡為三個重點：第一，律則

²³ 「涵蓋」(*übergreifen*) 一詞是黑格爾理性概念重要的語詞，卻很少受到重視，連它的英譯都缺乏統一的譯名：在 Baillie 的《精神現象學》英譯本裡譯為 *reach out beyond* (1967: 207)；而在 Miller 的英譯本裡譯為 *overarch* (1977: 99)；Harris 把它譯為 *envelop* (1997: 294)；而 Houlgate 則是使用 *encompass* 一詞 (2013: 78)。



—不管是科學的「自然律則」還是人文社會的「法之律則」—是屬於「知性」階段看待世界的方式；相反地，「理性」揚棄律則。第二，理性揚棄律則的方式，不是批評律則的錯誤或修改它，而是提供相反的律則—黑格爾所謂的「顛倒的世界」—造成知性認知上的矛盾。最後，正是藉由有限知性產生的矛盾，意識進入了無限的理性領域。

伍、結論

從上一節知性到理性的辯證運動可以得出黑格爾哲學的理性概念與基督宗教的博愛誡命相同的精神。本節藉由對它們特徵的分析，來把握其中主要的元素。

首先是對律則的揚棄。在《聖經》的「新約」裡，我們讀到耶穌給出愛的誡命，用來「成全」並「超過」法律。《聖經》裡的「法律」，是指「舊約」當中的命令與規定，其中最重要的，是經由梅瑟所頒布的十誡。在「新約」裡，耶穌以「愛」為最大的誡命，並且認為內心的愛足以成全外在的法律。在《精神現象學》裡，黑格爾所揚棄的則是最廣義的「律則」，包括自然律則，當然也包括法律。

對黑格爾而言，知性的意識是經由律則來理解世界，包括經由自然律來理解自然現象，以及經由法律來理解人文社會。法律的原始形態，例如罪與罰的對等原則，也就是希伯來傳統的「同態報復律」(*lex talionis*/law of talion)：以眼還眼，以牙還牙，可以以一個罪與罰之間成正比的等式來表現，其中的罪值越大，懲罰的值也越大。例如殺人的罪值比傷害人的罪值大，所以殺人的罪刑就比傷害人的罪刑重。刑罰的報復主義依據這個律則決定法定罪刑。它與自然的律則具有同樣的可理解性；知性據此理解社會的公平正義。



但是在《精神現象學》的「顛倒的世界」裡，第一個超感性世界依照罪與罰對等原則給予懲罰的，在第二個超感性世界裡卻給予赦免。這就超出了知性的理解力，因為赦免使罪與罰不對等，破壞了律則的等式。這裡的「赦免」(Begnadigung)是什麼？吹毛求疵的 Harris 批評 Miller 的《精神現象學》英譯本，說他把它譯為 pardon 在字面上固然正確，但是並不符合黑格爾所說的「給予其尊嚴」(見 *PhdG*: 97)。因為給人 pardon 只是免除其刑，並不洗清他的罪，因而無法給予其尊嚴。據此，Harris 認為，只有宗教意義的 pardon，亦即神聖恩寵的救贖，才合於黑格爾所說的「赦免」；因此，他認為，應該跟隨 Baillie 的《精神現象學》英譯本，把它譯為 the pardoning grace。(見 Harris, 1997: 313) 不論英譯為何，赦免與「寬恕」(Verzeihung/forgiveness)²⁴都是基督宗教重要的語詞；《聖經》裡「愛仇人」的命令具體的表現就是赦免與寬恕，也就是衷心原諒對我有仇的人；只有這樣，他才不再是我的仇人。伯多祿問耶穌說：「主啊！若我的弟兄得罪了我，我該寬恕(forgive)他多少次？直到七次嗎？」耶穌回答：「我不對你說：直到七次，而是到七十個七次。」(瑪竇福音 18: 21-22)

《聖經》的「新約」針對「舊約」的同態報復律的經文：

你們一向聽說過：「以眼還眼、以牙還牙。」我卻對你們說：不要抵抗惡人；而且，若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他。那願意與你爭訟，拿你的內衣的，你連外衣也讓給他。若有人強

²⁴ 在《精神現象學》裡，「寬恕」概念出現在從道德過渡向宗教的章節。這個章節有一個古怪的標題：「良知。美麗的靈魂、惡及其寬恕」(Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung/Conscience. The 'beautiful soul', evil and its forgiveness)。標題中句點之前的「良知」屬於道德的領域；句點之後的「美麗的靈魂」與「惡」則過渡往宗教；直到對惡的「寬恕」，才使意識到達宗教的領域。這個過渡的章節立論說，道德把普遍的「善」與個別的行為或動機或生活形式等同而陷於罪惡；只有宗教的寬恕才能超越這個陷入惡的道德意識形態。



迫你走一千步，你就同他走兩千步。求你的，就給他。願向你借貸的，你不要拒絕。(瑪竇福音 5：38-42)

這是耶穌用愛對報復主義的揚棄。知性的意識很難進入這個觀點，因為「以眼還眼、以牙還牙」是公平正義，「抵抗惡人」是正當防衛，「不受強迫」是行動自由，而「拒絕借貸」則是個人權利，為什麼耶穌要求我們拒絕它們？知性的意識之所以重視公平（fairness）與正義（justice），卻罕給赦免與寬恕以餘地，是因為後者超出了知性所能把握的法律與道德律則。²⁵從刑罰的報復主義來看，赦免毋寧是給與特權，打破了法律的公平；從義務論倫理學來看，寬恕是所謂的「超義務」（supererogation），而義務論的道德命令並不強求超義務。不論如何，要揚棄知性的律則，就要捨棄它整套意識形態，就像從「舊約」到「新約」是另訂一個新的約一樣。

黑格爾的理性概念與基督宗教博愛誡命第二個相同的元素，是它們都對人類的知性（human understanding）表現為矛盾。「舊約」的法律命令，包括「以眼還眼、以牙還牙」，亦即一報還一報，或是「愛你的近人、恨你的仇人」，亦即扶友損敵，以及等等，都是符合正常知性的要求；但是「新約」愛的誡命，例如「有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他」，或是「愛你們的仇人」等等，從知性的觀點看，如果不是弄錯，大概就是喪失了心智。愛的誡命並非法律命令的相反。法律命令要求扶友而損敵；愛的誡命並非要求扶敵而損友，而是有友而無敵、皆扶而不損。這對堅定敵友的知性意識會產生矛盾。要去除矛盾，只有捨棄敵對。這是愛的誡命的要求。另一方面，理性，在成熟的黑格爾哲學裡，也是一種捨棄敵對的意識形態。

²⁵ 知性的公平正義在雨果（Victor Hugo）的《悲慘世界》（Les Misérable）裡化身為警官 Javert。與他相對，主教 Myriel 代表赦免與寬恕的宗教意識形態。小說的主角 Jean Valjean 原本也不能夠理解那不但原諒他而且還幫助他的 Myriel，反而能夠理解那全力緝捕他入獄的 Javert。



在《精神現象學》裡，黑格爾對科學的知性營造一個與超感性世界相反的「顛倒的世界」。這個顛倒的世界並不比前者更正確或更合理；它的效果在讓知性意識看見一個相反的律則，從而產生一個涵蓋雙方的新視野。這個新的視野因為涵蓋對立的雙方，勢必顯得矛盾。只有不再視雙方為對立的雙方，從而雙方亦是一方，才能消解矛盾。這個把雙方看成一方的新視野，就是捨棄敵對的理性意識。在黑格爾的早期作品裡，「愛」扮演統一對立或和解分裂的主要角色；到了成熟作品，這個角色交給了「理性」。昔日的愛，因此成為今日的理性；就像昔日的小孩成為今日的大人：小孩去除了他的隨意與任性，方能成就穩重端莊之大人；愛去除了它的激動與感性，方能成就理性。

黑格爾的理性概念與基督宗教博愛誡命第三個相同的元素，是它們都被視為屬於無限的領域。在《聖經》裡，神愛世界是因為世界為神所造，卻要求作為受造物的人與神一同愛這個世界。耶穌並且宣稱，那實行博愛誡命的人就不再是他的僕人，而是他的朋友。因此博愛具有使人成為神的朋友之神聖性。在黑格爾的成熟哲學把感性的「愛」變成理性的「理性」之後，它也用理性的「無限」概念來把握理性所具有的神聖性。

對黑格爾而言，無限的意義就是「涵蓋」它的對立面，亦即涵蓋有限。從有限的一方來看涵蓋有限的無限是矛盾，但是從無限的一方來看自身涵蓋有限則否。因為在有限的視野下，有限是有限，無限是無限，有限與無限互相對立，因而也互相限制。但是真正的無限知道自身無所限制，因而根本不與有限對立；所以他是無限，也是有限。這個看似矛盾卻是無限的視野就是黑格爾理性之下的新視野。

如同《精神現象學》裡理性與知性的區分，或《邏輯學》裡「真的無限」與「壞的無限」的區分，愛，也可以區分為理性之愛與知性之愛，或無限之愛與有限之愛。後者就是「扶友損敵」，亦即「愛近人」的誡命；



前者則是「愛仇人」的誡命。對於愛近人而言，愛仇人是一個相反的要求，會產生矛盾；但是對於愛仇人而言，愛近人卻不，反而，兩者相容的：你可以愛你的近人，也愛你的仇人，因為仇恨會經由寬恕而得到化解。在〈基督宗教的精神與其命運〉裡，年輕的黑格爾曾改寫「瑪竇福音」5：23-24 的山中聖訓，把愛擬人化，描寫出一幅和平美好的景象：

愛，她在祭壇之前意識到有一個分裂（Entzweiung/separation），留下了她的祭品，與兄弟和解了，然後才純淨專一地（rein und einig/in purity and singleness）走到單一的神性之前。她未曾把她的法權（Recht/right）留給法官去衡量，而是去和解，完全不考慮法權。（*FS*：328）

法權是知性的愛所依循的準則，提供它區分與偏愛的判準。愛因此有了差等。反之，那個與兄弟和解的愛，在乎的不是對象的區分與偏愛，而是對於分裂的和解；只有和解分裂，愛才能純淨專一地面對單一的神性，那屬於生命的絕對與無限。



參考文獻

- 宋祖良 (1989)。《青年黑格爾的哲學思想》。長沙：湖南教育出版社。
- 思高聖經學會譯釋 (1989)。《聖經》。臺北：思高聖經學會。
- 黑格爾 (1988)。《黑格爾早期神學著作》，賀麟譯。北京：商務印書館。
- Bloom, Alan (1993). *The Ladder of Love*. Seth Benardete (trans.). *Plato's "Symposium"* (55-177). Chicago: The University of Chicago Press.
- Butler, Judith (2012). *To Sense What Is Living in the Other: Hegel's Early Love/Fühlen, was im anderen lebendig ist: Hegels frühe Liebe*. Ostfildern: Hatje Cantz Verlag.
- Copleston, Frederick S. J. (1962). *A History of Philosophy, Volume 2: Mediaeval Philosophy*. Garden City & New York: Image Books.
- Findlay, John Niemeyer (1976). *Hegel: A Re-examination*. Oxford: Oxford University Press.
- Fletcher, Joseph (1966). *Situation Ethics: The New Morality*. London: SCM Press Ltd.
- Gulyga, Arsen (1974). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.
- Hamacher, Werner (1998). *Pleroma – Reading in Hegel*. Nicholas Walker & Simon Jarvis (trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Harris, H. S. (1997). *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967). *The Phenomenology of Mind*. J. B. Baillie (trans.). Harper & Row, Publishers.



- (1971). *Frühe Schriften*. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (縮寫為 *FS*)
- (1971). *Phänomenologie des Geistes*. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag. (縮寫為 *PhdG*)
- (1977). *Phenomenology of Spirit*. A. V. Miller (trans.). Oxford: Oxford University Press.
- (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (縮寫為 *GdPh III*)
- (1999). *Wissenschaft der Logik*. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 3. Hamburg: Felix Meiner Verlag. (縮寫為 *WdL*)
- (1999). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 5. Hamburg: Felix Meiner Verlag. (縮寫為 *PhdR*)
- (1999). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 6. Hamburg: Felix Meiner Verlag. (縮寫為 *EdpW*)
- Hoffmann, Thomas Sören (2004). *Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix Verlag.
- Houlgate, Stephen (2013). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury Academic.
- Kant, Immanuel (1968). *Kants Werke II, Vorkritische Schriften II, 1757-1777*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- (1974). *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1996). *Kritik der reinen Vernunft 1,2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lauer, Quentin, S. J. (1987). *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York: Fordham University Press.



- Löwith, Karl (1964). *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Lewis, C. S. (2012). *The Four Loves*. Boston and New York: Mariner Books.
- Matarrese, Craig B. (2010). *Starting with Hegel*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Ormiston, Alice (2004). *Love and Politics: Re-interpreting Hegel*. Albany: State University of New York.
- Russell, Bertrand (1972). *The History of Western Philosophy*. New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore: Simon & Schuster, Inc.
- Russon, John (2004). *Reading Hegel's Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Solomon, Robert C. (1983). *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- The Holy Bible: New International Version* (1984). Colorado Springs: International Bible Society.

