

# 黑格爾論有限精神上昇到上帝的認知過程

劉愛民

大漢技術學院通識教育中心助理教授

## 摘要

在黑格爾看來，宗教與哲學具有相同的內容，不同之處是形式。宗教的形式是表象，哲學的形式是思想。內容都是上帝，由於上帝是理性的，因此人類精神提昇到上帝是一個理性的認知過程。在伊始之際，關於上帝我們一無所知。因此以人為起點，看看如何通過直覺、情感、表象、思想等必然發展環節，來展現上帝的理念的演化過程，以純粹思想的形式來表達上帝的知識。這個過程雖然經歷認知形式上的變易，然而內容並不改變，相同內容一直持存在整個過程裡，不同處在於從自在的形式變易為自為的形式，從潛能發展為現實。

關鍵字：黑格爾、思想、表象、精神、宗教哲學



## 壹、引言：

黑格爾在宗教與哲學關係問題的看法上，最為學界習知的，也許莫過於：「宗教與哲學具有相同的內容，不同之處，只是形式的不同，宗教的形式是表象，哲學的形式是思想」這句話了。<sup>1</sup> 內容都是上帝，由於上帝是理性的，因此人提昇到上帝的精神發展過程是一個理性的認知過程。人的認知形式有直覺、情感、表象與思想，<sup>2</sup> 這些認知形式，並不是彼此對反、互相排斥的精神能力，而是同一個精神能力，在不同發展階段所通過的不同環節。在伊始之際，關於上帝我們尚一無所知，因此以人為起點，看看人如何通過直覺、情感、表象等認知環節，最後以純粹思想的形式，獲得上帝的知識。

本文的目的是：探究有限精神如何通過直覺、情感、表象等認知形式，而發展到「在純粹思想的乙太中，展現上帝的理念的演化過程」<sup>3</sup> 的認知過程，使得黑格爾在《宗教哲學演講錄》、<sup>4</sup>《上帝存在的證明演講錄》、《哲學史演講錄》、《哲學全書》等書中，關於本問題的散落論述，可以獲得系統歸屬，得以看出這個精神提昇過程的邏輯發展脈絡。同時，本文開頭所引的黑格爾名言的內容義蘊，將更顯得清晰而顯豁。本文第貳節首先建立宗教觀點的必然性。第參、肆、伍、陸節分別就信仰、情感、表象、思想等認知形式進行論述。第柒節是結語。

## 貳、宗教觀點的必然性：

當初民於太古洪荒、鴻濛初啟之際，忽然靈光乍現，懂得以「光」來稱呼上帝之時，人性與神性其實已經在通傳了。能通傳表示有共通點，人與上帝的共通點在於：人是有限精神，上帝是無限精神，因此人性與神性的交互通傳，其實是神性精神的自身通傳。人能夠獲得上帝的知識，就必然意味著上帝也在人性中認識祂自己，「神性精神」一詞，其實就是「絕對精神的自我意識」。人是能思想的存有，思想的對象是普遍真理，

1 (Hegel, Werke 18: 100) .

2 在《宗教哲學演講錄》中，黑格爾列出「關於上帝的知識」(Wissen von Gott)的四種形式：直接知識(unmittelbare Wissen)、情感(Gefühl)、表象(Vorstellung)與思想(Denken)，本文的論述以此為準。參見(Jaeschke, 1983: 277-329)。但在不同脈絡下，精神的認知形式，黑格爾也有不同的列法。比如在《小邏輯》中，黑格爾說：「精神，作為感覺與直觀，以感性事物為對象；作為想像，以圖象為對象；作為意志，以目的為對象。與這些精神的存在形式不同的是，精神復以它的最高內在性，也就是說，以思想為對象，從中獲得滿足」。(Hegel, Werke 8: §11, 54-55)。感覺、直觀、想像、意志、思想等，都是同一個精神的「精神型態」，其中「思維著的精神」(denkende Geist)是最高「精神型態」。

3 (Hegel, 1973: 86) .

4 本文使用的《宗教哲學演講錄》德文版本，係於1983-1985年間，由德國漢堡Felix Meiner Verlag出版，雅煦克(Walter Jaeschke)所編輯的Vorlesungen über die Philosophie der Religion。該書有Bd. 3。(1983年出版)，Bd. 4a. 和 Bd. 4b (1985年出版，4a為本文，4b為附錄)，以及Bd. 5。(1984年出版)。引文註解以Jaeschke標識，以求醒目。該書英譯本Lectures on the Philosophy of Religion於2007年牛津大學出版社出版，由賀傑森(Peter C. Hodgson)主編。Felix Meiner版的Bd. 3.,Bd. 4.,Bd. 5. 分別對應於英譯本的Vol I, Vol II, Vol III。英文譯本的引文註解為便於讀者查索，以Hodgson標識。《黑格爾全集》則使用Suhrkamp版(1970年)，引文註解以Werke標識，如Werke1，表示該版第1冊，餘準知。



而「上帝恰正是自在自為的普遍性」，<sup>5</sup>因此以思想形式來展現神性內容的宗教型態才是真實圓滿的宗教，而不是限於一時一地，以表象形式來展現神性內容的民族宗教型態。

主體的認知發展過程，必然經歷三個辯證層次：感性機能理解對象的「存在」，反思知性理解對象的「本質」，思辯理性理解對象的「總念」。宗教的對象是上帝，因此人關於上帝的知識，也必然經歷神性「存在」、神性「本質」、神性「總念」三個理解層次。人的認知發展經歷存在、本質、總念三個辯證階段，必然意味著上帝也以神性「存在」、神性「本質」、神性「總念」三階段來彰顯自己。第一環節上帝以「為他存在」（*Sein für Anderes*）的存在樣態來顯現，換句話說，以感性存在的形式，成為意識的對象。這種以神性「存在」來理解上帝的宗教型態是「自然宗教」；第二環節將感性存在看作是神性本質的映現。這種以神性「本質」來理解上帝的宗教型態是「崇高宗教」；第三環節將上帝理解為神性「總念」，神性「存在」與神性「本質」具體統一在一個現實的人身上，人是直接現存的上帝，這是上帝的道成肉身。這種以神性「總念」或神性「理念」來理解上帝的宗教型態是「圓滿宗教」。

上帝的自身彰顯，映現在人類意識上，產生了人的主觀表象，因此表現出神性顯現的目的性是「為他的」，是為了有限精神的，這是上帝自身顯示的「在他映現」（*Reflexion in Anderes*）階段。但上帝是絕對精神，而精神的本性是「自為」，神性顯現的目的性不單只是「為他的」，更是為了上帝自己，因此神性顯現的究竟目的性是「自為的」。人的主觀表象只是上帝自身彰顯所通過的中介，通過「他者」的中介，方得以映現隱而未顯的神性本質。由於「為他」與「自為」兩發展階段的不同，就因此產生了人的主觀認知上，神性「存在」、神性「本質」、神性「總念」三個不同理解階段。但是認知的目的是揚棄「關於上帝的知識」（*Wissen von Gott*）的主觀性，而進展到「客體思維」。我們不是以主觀表象去揣擬上帝，而是默然靜觀，靜觀絕對客體——上帝——如何顯示祂自己，我們的思想客觀如實符應上帝的活動，以獲得自在自為的「上帝的知識」（*Wissen Gottes*）。「人類的共同理智」的主要認知形式是「表象」。表象是一個雙重化過程：我們能夠有「關於上帝的表象」（*Vorstellung von Gott*），就表示上帝也以顯現（*das Erscheinen*）方式來顯示祂自己，這是「表象中的上帝」（*Gott in der Vorstellung*）。由於表象是宗教知識的最主要形式，因此從「關於上帝的知識」到「上帝的知識」的認知提昇過程，在相當大程度上，就關乎到如何從「關於上帝的表象」提昇到「上帝的表象」（*Vorstellung Gottes*），換句話說，認識到上帝如何以表象方式來顯現祂自己。<sup>6</sup>

從「認知理由」的觀點看，因此就有了「關於上帝的知識」的主觀表象以及「上帝的知識」的客觀理解兩個不同層次；相應地在上帝方，也同時呈現出上帝自身顯示的兩重目的性。第一重目的性是「為他的」，這是上帝自身顯示的「在他映現」或「外在目的性」階段；第二重目的性是「自為的」，這是「內在目的性」階段。前者是人「關於上帝的知識」之所以可能的「存在理由」，後者是人能夠從「關於上帝的知識」提

5 (Jaeschke, 1983: 281).

6 (Jaeschke, 1983: 230).



昇到「上帝的知識」之所以可能的存在理由，如此，人回復上帝才有內在必然性依據。在「在他映現」階段，人將上帝看作是外在於自己的第三者，<sup>7</sup>因此必然產生表象思維隱含的矛盾。當人解銷「在他映現」產生的矛盾衝突，回復到總念理解，就理解到上帝自身彰顯的目的性是「自為的」，「在他映現」其實是上帝預先置定（voraus-setzen）的中介。在此中介階段，抽象反思認為存在是本質所置定（setzen）的映現。然而存在是本質的映現，其實是上帝預先置定的預設（Voraussetzung）。總念是存在與本質的統一，是「兩者的原初本質（Urwesen）」。<sup>8</sup>總念的自身分化，產生存在與本質的差異，通過存在來顯現本質。本質的發展當達到顯現的圓滿完成時，就理解到上帝的「在他映現」，其實是上帝自身回復過程中，必然通過的中介，並在回復自身時，完成一個自成起結的圓圈。通過這個顯現過程，來展現「上帝的理念」的全幅內容，如上帝之所如，客觀認識上帝，達成對於上帝的總念理解。

人能夠以主觀表象來理解上帝，就必然意味著神性精神也以顯現方式來顯示自己。上帝通過人類意識的中介，在自身外在化（sich äußern）過程中，宣說上帝的話語（Äußerung），使得神性本質的內容成為可理解的（verständlich）。而「理解」（Verstehen）之意是

內容的實體基礎，作為精神的絕對本質進入到他之內，觸動靈魂深處，引發了共鳴，因此獲得精神的證言。這是理解的第一個絕對條件。但凡不是潛在於精神的，就不能進入到精神之內，成為精神的對象。易言之，這種內容是無限的、永恆的。因為實體之所以為無限，正是因為它不受到與之關聯的對象的限制；若不然，它就受到限制，就不是真實的實體了。因此精神不只是潛在的、有限的、外在的，而是「為他的」（für ein Anderes）而存在，進入到關係之中。另一方面，既然真理和永恆已經被知道，也就是說，已經進入到意識之內，成為精神的對象，精神因此也是有限的，精神的意識必然採取表象與有限事物的形式。<sup>9</sup>

神性能夠進入到人性，就表示人性之中必然已經含藏了神性，因為「但凡不是潛在於

7 「創造」雖然是表象語言，但若不以辭害意，卻也相當足以表意。如果容許用「創造」一詞，來表象上帝與世界的關係的話，則上帝經歷了三次創造。第一次是自然界的創造，在此義下，自然界是上帝創造的「它者」；第二次創造是「意識」的創造，在此義下，人是上帝創造的「他者」；第三次是「精神」的創造，也就是絕對精神的道成肉身。「意識」因此達到了神性與人性統一的理解，因此提昇到「精神」。在此義下，道成肉身的基督是上帝創造的「祂者」。當人類意識達到了自己是上帝的完美形象（Ebenbild; imago Dei）的精神理解，此時的人類就是上帝的「祂者」（the Other; das Anderes）；如果沒有達到這種理解，認為人類是上帝之外可有可無的第三者（quid tertium）的話，則人是上帝的「他者」（an other; ein Anderes）。筆者認為 an other 的語意與 ein Anderes, ein Drittes, tertium quid 的意思相同，都是表示未能理解到兩端項的對反關係，以及未能理解到兩對反端項統一的必然性，因此主張 an other 亦可以譯為「第三者」。

8 Wesen 一字，與 sein (to be) 的過去分詞 gewesen（曾經存在）有相同字根，表示本質是一種「業已消逝的存在」（vergangene Sein），因此具有「存在」意義；另一方面，Wesen 又表示永恆不變的本質。此外，德文 Zeitungswesen 一字，又兼具「新聞事業全體」以及各新聞事業單位間的內在聯繫的意義。參見（Hegel, Werke 8: §112, 232）。Wesen 同時包含有「存在」與「本質」兩個對反意義，此所以黑格爾認為德文是一個富含思辯意義的語言。就本文的語脈來說，當黑格爾說總念是思想與存在的「原初本質」（Urwesen）時，便是以雙關語意，來指點「總念」是「存在」與「本質」兩個對立環節的統一。

9（Hegel, Werke 18: 91）。



精神的，就不能進入到精神之內」，就不能成為精神的對象。神性進入到人性，成為意識的對象，表現出兩種有限形式：以直覺的「存在」形式來理解神性內容，這是直接性形式；以及，以表象形式來理解神性內容，這是間接性形式。精神實體雖然進入到意識之內，但精神「不受到與之關聯的對象的限制」，此精神之所以為實體。精神實體的內容觸動了有限精神的靈魂深處，產生精神共鳴，這正是理解的實體基礎，也是主體精神證言的客觀依據。通過理解的同化過程，將神性精神顯現在意識中的表象內容，提昇為普遍的思想形式，以回復到精神的原初實體形式，也就是說，以普遍思想的形式達致「意識」與「神性本質」的統一。上帝就在有限精神的回復過程中，達成祂的自身知識，這個自身知識就是「絕對精神的自我意識」，因此具體實現了精神的自為本性。<sup>10</sup>

依黑格爾關於「宗教的總念」（Begriff der Religion）規定，宗教是「意識與絕對本質的關係」。<sup>11</sup>前者是人性，後者是神性，因此有兩重過渡：從神性到人性的過渡以及從人性到神性的過渡。前者是從「內在的聖三一」<sup>12</sup>到「外在的聖三一」的過渡。<sup>13</sup>這個過渡採取上帝的全知觀點，繫屬於「神哲學」。後者則採取有限精神的意識觀點，繫屬於「宗教哲學」。本文內容屬於「宗教哲學」的過渡。在《精神現象學》中，人類意識從感性確定性出發，通過意識、自我意識、理性、倫理、藝術因此發展到宗教，在宗教階段，意識的對象是上帝，本文題目「有限精神上昇到上帝的認知過程」，就繫屬於這個階段，這是人獲得上帝的知識的認知過程。既然是認知，因此必然通過經驗直覺的「直接性」、反思的「間接性」、以及總念的「間接了的直接性」三階段。茲先論經驗階段。

在直接性階段，主體被動接受神性內容。精神依然隱沒在自然裡，還沒有經歷分

10 (Hegel, Werke 18: 91-92).

11 (Jaeschke, 1984: 178).

12 依傳統基督教神學，有內在與外在兩種聖三一。「內在的聖三一」是創世前的聖三一，它的內容是聖父、聖子、聖靈之間的交互遊戲。這個自在義下的「絕對精神」，實際等同於「絕對理念」。這是「在純粹思想的以太（Äther des reinen Gedankens）中，展現上帝的理念的演化（Evolution der Idee Gottes）過程」。(Hegel, 1973: 86)。「外在的聖三一」則是絕對精神的轉身向外，關於自然與有限精神的創造與回歸。它的具體內容是思想、自然與精神，分別是黑格爾《哲學全書》〈邏輯學〉、〈自然哲學〉、〈精神哲學〉的對象。「內在的聖三一」有種種名：immanent（內在的）、intradivine（內在於神性的）、preworldly（創世前的）、ad intra（向內的）、ideal（觀念的）、logical（邏輯的）。「外在的聖三一」又稱為：economic（經世濟民的）、worldly（創世後的）、ad extra（向外的）、real（實在的）、existential（存在的）、包容的（inclusive）、全方位的（holistic）。依黑格爾「存在與思想同一」原理，兩重聖三一當然有相同的結構；但若依黑格爾哲學體系的展示順序言，內在的聖三一邏輯在先，外在的聖三一邏輯在後，在此義上，外在的聖三一就必然包含內在的聖三一，賀傑森因此認為外在的聖三一「更精確的稱謂是包容的（inclusive）或全方位的（holistic）」。參見（Hodgson, 2005: 130）。「包容的」一詞，既可以避免法肯漢（Emil L. Fackenheim）所說，右翼黑格爾學派「讓現實世界消散於邏輯領域」的疑慮，又可以避免左翼黑格爾學派「將理念與自然化約為世界的有限性」的疑慮。參見（Fackenheim, 1967: 205）。

13 從黑格爾《哲學全書》的觀點看，從「內在的聖三一」到「外在的聖三一」的過渡，就是從《小邏輯》的最高範疇「絕對理念」到《自然哲學》的啟始範疇「空間」的過渡。這個過渡其實就是上帝存在的存有學證明。黑格爾在《大邏輯》中，關於上帝存在的存有學證明，他輕輕點到，著墨無多。但他表示有機會的話，他會針對傳統形上學上帝存在的證明所遭受到的邏輯形式主義的誤解，以及康德對於這些證明的批判，詳細加以說明，建立傳統形上學的真實意義，「以回復這些證明的基本思想的價值與尊嚴」。(Hegel, Werke 6: 405-6)。柏林時期的《宗教哲學演講錄》與《上帝存在的證明演講錄》便是上段允諾的兌現。



化，這是「自然宗教」的型態。此階段上帝以英雄、巫師等自然對象的身份出現，人以經驗直覺的形式來認取上帝，還意識不到他的精神本性。由於以感性存在作為敬拜對象，嚴格說來，不算是真正的宗教型態。

「崇高宗教」以上帝的全然超越性為其基本規定，否定了感性「存在」的真理性，而進展到神性「本質」的認識。上帝是唯一真實，人是外在於上帝，可有可無的第三者。人除了知道上帝「存在」之外，不能獲得任何關於上帝的積極知識。這種關於上帝的直接性知識就是信仰。在信仰的主觀告白中，未能表顯客觀的神性內容，人的潛在神性與客觀神性兩者處於同一關係，尚未意識到分化。因此宗教意識的嗣後發展，便是揚棄信仰的直接性，通過分化過程，而發展到間接性的反思階段。

反思階段以人性與神性的分離為預設。這有兩種型態——情感與表象。「情感」側重宗教內容的主觀面，以「自我情感」作為神性知識的來源；「表象」側重宗教內容的客觀面，因此「表象」是想要理解上帝的客體內容。然而反思認為人是外在於上帝的「他者」，意識不到人性中含藏有神性的內在必然性，換句話說，還意識不到人是上帝的完美形象，達不到人是上帝自身彰顯的必然中介的理解。反思的一般習性是使用全知、全能、全善、正義等超越屬性<sup>14</sup>來規定上帝，這些謂詞具有特殊內容，彼此互相限制，它們都是關於上帝的片面規定，未能客觀如實觀照上帝自在自為的本性。

第三階段是總念或思想。總念階段達到了人性其實是上帝的自身彰顯，所必然通過的中介，人是上帝的「祂者」。人能夠返照神性本質，其實是上帝預先置定的，因此這個中介過程，其實是上帝的自身中介，並且永恆引領人類回歸到上帝的懷抱。由於思想是神性精神自身運動的最純淨形式，因此有限精神以思想形式為神性功化作精神證言，其實就是神性精神的自身回復。

「宗教哲學」以人類意識為起點，具體展示如何從「關於上帝的知識」提昇到「上帝的知識」的認知過程。這個認知過程是我們主觀理解的精神證言，而精神證言的客觀依據則是來自於上帝。人能客觀如實獲得「上帝的知識」，就是神性精神的自身理解。依前文所說，有限精神上昇到上帝的認知過程，必然通過信仰、情感、表象、思想四階段，此則分別為本文第參、肆、伍、陸節的主題，茲分述如下。

### 參、信仰（Glauben）或直接知識：

信仰本質上是一種精神直觀，直觀到人性之中已經含藏有神性的精神能力。因此信仰的精神證言，具有真理內容。然而信仰的內容並不豐富，在直接確信中，信仰者未能以客觀方式，表達自在自為的神性內容。從形式面上說，信仰的自我告白僅及於己，不及於他人，因此是「我的」（meinige），<sup>15</sup>不是「他的」，不具外在普遍性；從內容面上說，信仰是「我的」主觀確信，不是「祂的」神性內容，因此也不具客觀普

14 表象思維的習性是「加以謂詞」（prädizieren），這些謂詞無窮無盡，以有窮隨無窮，逐流而不知返。此所以黑格爾認為「當東方人說上帝有許多名字時，他們其實已經直感到，這些謂詞未足以表達上帝的豐富內容」。（Hegel, Werke 8: §28, 96）。

15（Jaeschke, 1983: 282）。



遍性。表面上看，在信仰者的肯信中，他的潛在神性與祂的客觀神性渾淪同一，然而究其實質，他與祂的關係其實已經經歷了分化，因為如果真是同一的話，則肯信動作根本不會發生。<sup>16</sup> 但堅持信仰直接性的人，卻意識不到這一點，反而是退回到未分化的同一關係。

一般率皆認為信仰與知識相對反，前者是主觀的，後者具有客觀普遍性，兩者不可得兼。然而信仰本身也是知識，因為我所相信的，我也知道，並且不只是知道而已，「而且是確切地知道（weiß es gewiß）」，<sup>17</sup> 因此信仰也是知識，是知識的直接性形式。然而「知識」的本義，不僅包含直接性知識，也包含間接性知識。事實上，知識就是在兩端項之間建立中介的能力。由於在建立間接中介之前，已經預設了兩端項的直接存在，因此間接性知識之中，其實已經包含了直接性知識，因此信仰不僅是知識，而且是「知識的一部分」。<sup>18</sup> 其實信仰者在肯定直接性知識、否定間接性知識之時，也間接表示了信仰者缺乏關於上帝存在的必然性的中介知識，在此義上，信仰的「確信是對反於真理的，所確信的還不是真理」。<sup>19</sup> 此處正是信仰與知識的差異所在：知識的表達形式是建立中介以獲得必然性知識，然而信仰卻意識不到要建立中介。

雅可比（Jacobi）認為信仰與經驗直覺一樣，都是直接知識，因此無需為信仰尋求論據。由於上帝的直接啟示，我們因此肯信上帝存在，就如同「我們只是相信我們有身體，我們並不知道它存在」。<sup>20</sup> 但信仰的確信與經驗直覺的確知不同。信仰是一種主觀上的心理確信，這種確信來自信仰者的精神證言，這點正是信仰的精髓所在。經驗直覺則不同，它是依於感性確定性的客觀確知。「我們確知我們身體存在」可說，但「我們信仰我們身體存在」卻不可說，因此主觀確信不同於客觀確知。此外，「我們確知畢式定理成立的必然性」可說，但「我們信仰畢氏定理成立」卻不可說，因此確信也不同於客觀的間接確知。總結地說，信仰不同於確知，信仰的對象僅限於上帝，而確知的範圍比較廣袤。雅可比將確信等同於確知的同時，他其實也截斷了「上帝的知識」的可能性。

雅可比的信仰直接性觀點，其實是「主觀性的反思哲學」<sup>21</sup> 的產物。由於康德知識論的影響，啟明時代籠罩在不可知論氛圍下，影響及於宗教領域，遂認為神性內容是不可知解的奧秘，不能作為知識的對象。如此一來，就掏空了宗教的實體內容，信仰者只能退處於自肯自信，走不出宗教社團的大門。啟明時代的時代徵候是「現時代癩

16 黑格爾認為形式邏輯學家在堅持「同一律」 $x=x$  是永恆真理的同時，卻意識不到他們其實已經在左  $x$  以及右  $x$  之間產生了區別，因此在「同一」之中，其實已經隱含了「差異」。參見（Hegel, 1969: 413-4）。

17 黑格爾原文是：“ nämlich das Glauben weiß das, an was es glaubt, nicht nur überhaupt, hat nicht nur eine Vorstellung oder Kenntnis davon, sondern weiß es gewiß.”（Hegel, 1973: 29）. 此處“ weiß es gewiß.” 句中的 weiß 與 gewiß 有相同字根，黑格爾以此為雙關，用來表示信仰的確信（Gewißheit）本身，其實也是知識，並且是確切地（gewiß）知道（weiß）。

18（Jaeschke, 1983: 283）。

19 Ibid..

20 Ibid., 284.

21 黑格爾 1802-3 年的耶拿時期論文著作〈信仰與知識〉（Glauben und Wissen），稱呼康德、費希特、雅可比的哲學為「主觀性的反思哲學」（Reflexionsphilosophie der Subjektivität）。參見（Hegel, Werke 2, 287-433）。



疫的核心」(Mittelpunkt der Seuche unserer Zeit)，<sup>22</sup> 這種認為神性內容不可知的瘟疫現象，便是將直接知識與間接知識相分離，所造成的結果。事實上，一切知識活動與意志活動、一切自然事物與精神事物，一方面都能產生中介，另一方面也是被中介的，同時具有主動與被動的雙重辯證性格。人們以為可以無需通過中介，只是因為還意識不到中介。人在信仰上帝之前，莫不曾接受實定教理的學習，方得以啟發靈明、產生信仰，就表示信仰是一種中介性知識，不單只是直接性知識而已。信仰固然需要實定教理的中介，然而信仰的進一步發展是揚棄中介，返回到精神自己來自我作證。柏拉圖「知識回憶說」的內容義蘊，也無非表示：知識的獲得固然需要他人的點醒，然而精神的真理原本就存乎於人心之內，所需者只是人的自我醒覺，因為「人自在地是精神，精神的真理內在於他，因此精神的真理必然被他帶到意識來」。<sup>23</sup> 這種通過他人喚醒的中介，引發精神的自我醒覺，將精神真理帶進意識，因此認識精神內容的知識形式，就是中介了的知識。雅可比的個人信仰建立在他所尊崇信賴的實定權威，然而信仰的真實依據是「精神的證言」(Zeugnis des Geistes)，而不是以「聖神的證言」或「精神社團的證言」為依歸。<sup>24</sup>

「直接性知識」中的「直接」一詞，與直覺相類；「知識」一詞，與理性相類，因此被稱為「理智直覺」。「理智直覺」在主觀面上，可以比擬為天真，在客觀面上，又可以理解為事物的本來面目，頗有「咸其自取，怒者其誰」的自然天籟意味，因此經常被認為是精神的最高型態。與自然天真相較，知識似乎只是人類精神的產物，而不是大自然的化工，因此代表一種「分離觀點」(Standpunkt der Trennung)，<sup>25</sup> 《聖經》〈創世紀〉中，亞當夏娃為了獲得知識，違反了上帝不許吃知識之果的誡令，因此被逐出伊甸園，就代表這種「分離觀點」，因此為了擺脫原罪，必須摒棄知識，以回復

22 (Jaeschke, 1983: 50) .

23 (Jaeschke, 1983: 307) .

24 Zeugnis des Geistes 中的 Geistes 一字具有三重歧義：第一、聖三一的第三位格「聖神」。如此則 Zeugnis des Geistes 指的是「聖神(Holy Spirit)的證言」。雖說「聖神的證言」還是得通過人類「精神的證言」方得以受到精神感召，但人類精神卻不是自發的，而是要通過聖神的恩寵；第二、精神社團(Gemeinde des Geistes)義下的教會。如此則 Zeugnis des Geistes 指的是「精神社團的證言」，亦即是教會的教義詮釋權。第三、思辯哲學義下的「精神」。如此則 Zeugnis des Geistes 指的是「精神的證言」。由於德文名詞一律大寫，因此 Zeugnis des Geistes 中的 Geist 一字究係何指，就有了歧義性，必須通過上下文的文章脈絡來確定。一般英文的約定俗成，將聖三一的三位格一律予以大寫，賀傑森就站在這個約定俗成的基礎上，將「聖神的證言」譯為 the witness of the Spirit，將「精神的證言」譯為 the witness of spirit。參見(Hodgson, 2007: Vol. III, 254-255) .

25 認為精神要超脫於自然性之上，從自然之中分離出來的觀點叫「分離」(Trennung; separation) 觀點，因此「分離」一字，用作褒義；「分裂」(Entzweiung; cleavage) 則不同，分裂觀點是意識觀點，指的是人局限在意識的二元對立的有限性中，陷溺於個體的私欲，以個人特殊氣質來決定自己的行為，陷溺在主觀性中，未能符應他理性意志的普遍性。人作為精神，應該超脫他的自然存在。如果只是順著私欲，意願停留在自然存在中，則其「應然」與「實然」不一致，因此產生分裂。Entzweiung 的字根 Ent，表示脫離了它的應然，順其實然，因此「分裂」一字，用作貶義。被逐出伊甸園後的亞當夏娃，必須承擔實體環境的苦難，因此產生精神的異化(Entfremdung; estrangement)。罪惡有兩種方式：第一，因為異化產生肉體的痛苦或是一般所謂的精神痛苦，兩者都是肉體層次上的罪惡；第二，精神不肯往前進展，而退回到原始的自然人性，這是推卸罪責，因此繫屬於精神層次上的罪惡。前者是聖·保祿所謂的依於精神(kata pneuma)，這是承當罪責，因此是以精神為依歸，願意承擔肉體層次上的罪惡；後者是聖·保祿所謂的依於肉體(kata sarka)，這是推卸罪責(Un-Schuld)，只停留在天真狀態(Unschuld) 狀態，不願承擔的肉體的苦難，因此是以肉體為依歸。參見(Hodgson, 2005: 148-150) .



到原始天真。天真固然是精神的原初型態，然而精神的更高目的是揚棄天真的直接性，進一步提昇到間接性知識。知識本質上是精神的原始分化，動物則不曾經歷精神的分化，意識不到善惡的分別。當上帝說：「看，亞當已經變成了我們中間的一個，他認識到甚麼是善，甚麼是惡」<sup>26</sup>之時，就表示人性中含藏的神性要素，其關鍵處是知識。<sup>27</sup>如果亞當夏娃選擇吃生命之果因此得到永生的話，則他們就不成其為人，而只成其為動物。伊甸園本來就是動物園（Tiergarten），<sup>28</sup>亞當夏娃側身其間，心不自安，因此知識之果是他們的必然抉擇，也是他們的精神使命。。

把直接性知識當作是信仰的唯一依據，完全排除知識中介的態度，所造成的結果是：我們「只能知道上帝的存在，而不知道上帝的本質」，<sup>29</sup>當然更不知道上帝的總念。不論是「感性確定性」義下的直接知識，或者是抽象反思對於上帝的超越屬性所作的思想規定，都不足以窮盡神性本質的內容。神性精神的全幅內容，既非從上帝的「存在」來看，亦非從上帝的「本質」來看，而是從上帝的「總念」來看，換句話說，是從上帝絕對健動的功化來看。信仰論者在信仰的主觀告白中，將神性內容空洞化，形式面上又陷入「以主觀的信仰告白，來表達上帝的客觀存在」的內在矛盾。信仰論者在信仰的直接確信中，其實也間接表示了信仰者缺乏關於上帝的實體知識，因此乃退回到主觀自我的自身反思，以自我的自身知識來充實內容（Erfüllung）。<sup>30</sup>這種以主觀的知識形式，來表達客觀的神性內容的知識型態，就是「情感」。

#### 肆、情感（Gefühl）：

「情感」<sup>31</sup>將神性內容看作是情感的產物，神性內容是「我的」（das Meinige）情感的內容，不是自在自為的客觀存在（das Seinige），<sup>32</sup>因此否定了人能夠獲得「上帝的知識」的可能性。表面上，「情感」似乎指謂主觀自我對上帝的情感，然而上帝的存在是建立在主觀自我對祂的情感之上，如此一來，上帝的存在是「為我的」，不是自在自為的。因此「情感」本質上並不是自我對上帝的情感，而是自我對於自我的情感，

26 (Holy Bible, 1985: Genesis, 3:22) .

27 黑格爾說：「事實的真相是人只有通過知識，他才是不朽的。因為只有作為思維存在，他才不是一個動物性的存在，而是一個純粹的、自由的靈魂」。(Jaeschke, 1984: 227) .

28 (Jaeschke, 1984: 224) .

29 (Jaeschke, 1983: 72) .

30 (Hegel, 1973: 26) . 此處是黑格爾雙關，用來表示情感與信仰兩種認知形式的細微差異。情感與信仰都是主觀的，然而信仰不具有內容，因此需要充實(Erfüllung)自己，發展到具有內容的信仰，這種具有內容的信仰就是情感(Gefühl)。

31 黑格爾在 1821 年的宗教哲學演講手稿，原本使用 *Empfindung* 一詞，來表示主體性感受。但 1824 與 1827 年演講錄則改為 *Gefühl*。賀傑森認為黑格爾的這個改變，是他受到施萊爾馬赫 1821-2 年出版的《基督教信仰》(Der christliche Glaube) 書中，將 *Gefühl* 一字提昇為他的核心神學範疇產生的影響。(Hodgson, 2007: Vol I, 209) .

32 黑格爾原文是：「在我的情感中的，是我的，但不是他的，不是獨立自存自在自為的 (was in meinem Gefühl ist, das ist das Meinige, aber es ist nicht das Seinige, nicht selbständig an und für sich.)」。(Jaeschke, 1983: 51) . 此處黑格爾一口氣同時使用兩個雙關。第一個雙關是我的 (mein) 主觀意見 (Meinung)，不是自在自為的客觀存在 (Sein)；第二個雙關是我的 (mein) 主觀情感，而不是「他的」(sein) 主觀情感。



換句話說，「情感」其實是「自我情感」（Selbstgefühl），<sup>33</sup> 以自己為對象，而非以上帝為對象。

「情感」對人不對事，隨一時心緒之所至、個人窩心與否來衡斷事物，置主觀性情於客觀價值之上，這便是浪漫詩人盛言的性靈（Gemüt）與內心（Herz）。情感關涉到傾向、癖好、信念、意向等人格特質，屬於才性、氣性之類，認為純粹「自我」是由才性、氣性等特殊內容所構成。如此一來，「自我」就不是具有普遍性意義的「真我」，而是只具特殊性意義的「假我」。只領會到「氣性」，領會不到「性理」，因此是用氣為性，以氣為帥，不是隨心所欲不逾矩的天理流行。這些特殊傾向、癖好，「構成了他們的存有，他們說：我就是這個樣子（ich bin so）」。<sup>34</sup> 這些傾向、癖好等人格特質，既不是道德判斷的對象，因此不能說善惡；也不是事實判斷的對象，是故也不能說真假。道德判斷、事實判斷都有矢向性、規定性。道德判斷的規定性，便是對行為作善惡判斷，因此預設了善惡的對偶性，這是道德判斷的矢向性；事實判斷以客觀事實來規定知識的真假，因此也預設了客觀世界是真理的來源，以之作為知識內容真假的判準，這便是知識判斷的矢向性。情感、癖好則不具矢向性，它們不是決定性的判斷，而是美學判斷、趣味判斷。情感的適用範圍僅及於個人，甚或只是個人一時一地的特殊感受，<sup>35</sup> 因此不具普遍性。如果情感是宗教的本質，則神性本質就成了隨個人一時情感興會，因此扭曲以成型的蠟鼻子。

宗教意識的啟發，固需藉賴性靈、內心的情感方式來呈現。然而它們只是神性精神的自身彰顯，顯現在個體心靈的初始樣態。還只是萌芽，尚未長成大樹，更談不上熟極而爛因此進入永恆。萌芽只是潛藏的形式，正義、義務等具普遍意義的倫理實體內容，依然處於包覆狀態，還沒有發展開來。「情感」以個人的主觀感受為判準，因此是主觀的、偶然的、特殊的意志。「理性意志」（vernünftige Willen）則是客觀的、必然的、普遍的。「理性意志」以客觀的神性本質為判準，深入到倫理實體的深處，在實體的異化環境中諧和自適，作出必然的理性抉擇，而不是以主觀的抽象自由作任性選擇，交付情感的一時興會而境過即遷。

情感的根源是本能衝動。人若依衝動以行事，受到自然欲望的支配，只表現自然人性，表現不出內在神性的話，與耽溺肉體的動物無大差別。人是精神，應該超脫情感的支配，提昇到思想的普遍性，因為「人只有通過獲得知識才能夠獲得永生，只有在思想活動中，他的靈魂才是純粹的、自由的」。<sup>36</sup> 就關涉到宗教之時，思想更是關鍵要素，因為宗教的本質不是情感，而是思想。人有情感，動物亦有之，但人有宗教，

33 (Jaeschke, 1983: 285-6) .

34 Ibid., 287.

35 感受 (Empfindung) 與感情 (Gefühl) 不同。「感受」指的是自我受到對象的影響，所引發的主觀情緒。由於受到對象的影響，因此是被動的，帶有境過即遷意味。「感情」則不同。感情固然也表現出情緒，然而是一種主動的、內在的、持續的情緒作用，不必與外在對象產生關聯。就精神與自然的關係而言，在感受中，精神還是隱沒在自然中。然而情感卻是統一了各種特殊感受之後的普遍性，因此情感可以看作是感受的深入自身。只是情感的普遍性是主觀的，不是客觀的。自我情感 (Selbstgefühl) 又不同，在自我情感中，雖然意味了主客對立，然而自我卻是要超出這個對立，因此自我情感「可以看作是精神從自然之中釋放的開始」。參見 (Hegel, 2007:110-1) .

36 (Jaeschke, 1984: 227) .



動物沒有宗教，可以見得宗教的本質不是情感；人有思想、有宗教，動物沒有思想，也沒有宗教，可以見得宗教的本質是思想。只有思想才能表顯神性本質的全幅內容。

「精神的來處是自然」，<sup>37</sup> 能夠深入自然內部，將自然界中隱而未顯的理念表顯出來。<sup>38</sup> 精神雖從自然來，但精神的「去處是自由」，<sup>39</sup> 能夠超脫自然，不受到經驗成素所雜染，在自然環境中諧和自適。精神的自由活動與自然衝動不同。衝動的起因是它物，被無名本能驅使而不自知。精神的自由意志則認為對象是主體意志的一個必然環節，因此深入事情本身，以客觀實質為依據，不摻雜主觀意見，是故自由意志具有實體內容。宗教「情感」以上帝為對象，但「情感」強調主觀面，「表象」則強調神性本質的客觀面，因此在宗教「表象」中，其實已經意味了人應當超脫有限自我，讓神性內容來充實自我性靈之意了。然而宗教「情感」卻是以主觀性靈來彰顯自我的內在神性，其結果反而使得自在自為的神性精神，消逝在主觀自我之中，這是一種「自我的神化」（*Vergötterung seiner selbst*）。<sup>40</sup> 如果宗教的特質是割捨有限自我的話，則將宗教的本質理解為「自我的神化」，不可不謂為奇特現象。<sup>41</sup>

當對象從外界進入到自我，經歷認知過程，就產生了「差異」與「區別」的差別，這是一個雙重化（*Verdoppelung*）過程。<sup>42</sup> 以「瞎子摸象」故事為例，大象的耳朵、腿、鼻子繫屬於大象的客觀面相，然而不同瞎子觀照角度各有不同，因此產生的扇子、柱子、管子等主觀觀相亦隨之有別。<sup>43</sup> 然而「情感」並未清晰意識到個人情感的主觀觀相與上帝的客觀面相兩者之不同，還沒有在客觀「差異」與主觀「區別」之間產生差別，因此還沒有經歷區別「觀相」與「面相」的雙重化過程。以黑格爾所舉之例來說，「當我感受到一個東西硬，因此說這個東西硬」，這是情感，由主觀的硬感來決定客觀的硬性。然而當我說「因為這個東西是硬的，所以我感受到硬」，換句話說，由客觀的硬性來決定主觀的硬感是否符應於客觀硬性之時，就脫離了「情感」層次，而進入到「表象」。

37 關於精神的本性，有一段相當優美但少為人知（雅煦克語）的黑格爾引文，筆者摘引如下：「它（精神）的來處是自然；它自由地往去處去；它的本質無非就是從自然中釋放開來的運動。這是它的實體，乃至於我們不可以說它是一個堅實的主體，它的活動是偶然的活動，好像是它的存在並不是依賴於它的活動一樣；相反地，它的活動就是它的實體性，具體的現實性就是它的存在」。轉引自雅煦克（Walter Jaeschke）的〈神哲學與宗教哲學〉（*Philosophical Theology and Philosophy of Religion*）一文。該文收於柯柏（David Kolb）所編的論文集《黑格爾宗教哲學的新視界》（*New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*）。參見（Jaeschke, 1992: 8）。

38 黑格爾說：「自然雖然是神性理念，但自然持存在『它在性』中，因此落在神性的愛之外。精神在自然之中的異化狀態，可以比擬為自然被精神放任不理（*ausgelassen*），因此好像處於爛醉狀態的狂歡酒神一樣，無暇關注自己」。參見（Hegel, *Werke* 9: §247, 25）。

39 參見本文註解第 37 條。

40 （Jaeschke, 1983: 150）。

41 *Ibid.*

42 表象是一個雙重化過程。以「硬」為例，「首先我說：我的手指感到硬，然後我說：這個東西是硬的」。但「情感」沒有經歷雙重化過程，我的情感與印象（*Eindruck*）兩者是同一的，沒有分化。（Hegel, 1994: 71）。

43 「差異」（*difference*）是客觀的，而「區別」（*distinction*）是主觀的，在英文中明確地將此二者區分開來。然而「面相」與「觀相」的差別，在英文中，似乎並沒有明確的區分。從拉丁字根上說，*respect* 的字根是 *res*（事物）+ *spectus*，似乎可以用來表示事物的客觀「面相」，而 *aspect* 的字根是 *ad*（向）+ *spectus*，似乎可以用來表示人的主觀「觀相」。



## 伍、表象 (Vorstellung) :

「情感」以個人的主觀感受來規定上帝，未能迎面觀照神性內容。「表象」則不同，「表象」經歷了雙重化過程，清晰意識到要獲得上帝的知識。然而「表象」凸顯 (vorstellen)<sup>44</sup> 對象某方面的屬性，依據對於這些屬性的主觀想法 (Vorstellung) 來規定對象。只觀照到部分，未能觀照到全體，遂將關於對象的片面規定，推及於對象全體。然而認知過程就在於揚棄表象思維的主觀性，而進展到客體思維，<sup>45</sup> 默然觀照對象的自由活動。我們的思想如實符應客體的自由活動，讓自在自為的對象來規定我們的思想。

「感性形式」 (sinnliche Formen) 與「型態」 (Gestaltungen) 是表象的兩種主要表現方式。<sup>46</sup> 兩種表現方式依圖象之有無來區別，前者有圖象，後者無圖象。「感性形式」的圖象來自經驗直覺。即就圖象而言，亦有內、外之別。屬於外的，是象徵；屬於內的，是寓意。比如將聖父、聖子關係類比為人間父子的生物關係，就是圖象語言。總念觀點則認為：聖父是神性「本質」，聖子是神性「存在」，聖靈是神性「本質」與神性「存在」的具體統一，因此聖靈是神性「總念」或神性「理念」。<sup>47</sup> 圖象思維習於以圖形、數、線等圖象，來表達普遍思想。例如，以靈蛇之自噬其尾而形成的圓圈，用來象徵永恆，<sup>48</sup> 便是「圖形」的具體實例。然而過去、未來、現在時間三相，一起彰顯於永恆的當下，才是總念理解下的「永恆」義。再以「數」為例，當古希臘畢達哥拉斯學派拿一、二、三，分別代表「同一」、「差異」、「同一與差異的統一」之時，其實已經透映出「總念」的消息了，卻忽然高潮突降，「把三想成是一和二相加」<sup>49</sup>，就不免令人感到錯愕。基督教將此三者結合為「聖三一」，就確實掌握了總念形式。總念是一個自成起結的圓圈過程，同時包含了起點「同一」、中介「差異」、與終點「同一與差異的統一」。在終點處回到了原點，似乎沒有進展，然而具體經歷了圓圈過程，孳乳出新的內容，因此是具體統一，而不是抽象同一。

印度教的「三相神」 (Trimurtis)<sup>50</sup> 概念，雖然透映了總念有三個環節的消息，但

44 德文片語 *das rechte Bein vorstellen* (伸出右腿) 中，*vorstellen* 一字就有「凸顯」的意思。但整個身體才是客觀全貌，特意凸顯右腿，正表示了表象思維「只觀照到部分，未能觀照到全體」的思維特性。

45 關於「對象」 (Gegenstand) 與「客體性」 (Objektivität) 兩的不同，勞爾 (Quentin Lauer) 指出：德文 *Gegenstand* 的字義是 *stands-over-against*，表示 *Gegenstand* 具有先於意識主體存在的意味；但是 *Ob-jekt* 的拉丁字根原義是 *thrown-out-from*，表示從主體中被拋擲出來的東西。此外，黑格爾使用 *Ob-jekt* 一字，「具有目的意涵」，因此 *Ob-jekt* 一字具有意識主體是先於對象的意味。(Lauer, 1982:101)。「對象」是外在於自己的，自我只是偶然遭遇到「它者」；「客體性」則是主體所置定的「自己的它者」，是內在於主體的一個環節。「客體思維」一詞中的「客體」就是睿智，它是「神性主體性」置定的一個環節。

46 (Jaeschke, 1983: 293) .

47 「神性總念」依然落在「內在的聖三一」的範圍內；「神性理念」的意義並不十分穩定，可以單指「內在的聖三一」或兼指「外在的聖三一」；「神性精神」則很明確地包含了兩重聖三一。由於黑格爾認為宗教與哲學的內容都是上帝，因此筆者主張「神性精神」的意義與「絕對精神」完全一樣。在黑格爾的「宗教哲學」中，使用「神性精神」一詞，意義更為明朗顯豁。

48 (Hegel, Werke18: 109-110) .

49 Ibid..

50 「三相神」的第一位是梵天 (Brahma)，是世界的創造者，代表生產活動 (*die hervorbringende Tätigkeit*)；第二位是毗濕奴 (Wischnu)，是世界的護持者 (*der erhaltende Gott*)；第三位是濕婆 (Schiwa) 或大自在天，是世界的破壞者 (*der zerstörende Gott*)。但黑格爾認為「三相神」不能稱為位格 (Person)，因為「它尚未達到以精神的主體性 (*geistige Subjektivität*) 為其基本規定」。



「三相神」並不是精神的規定，因為要成為精神的規定，「第三位必須是具體統一，在差異與對立中回復自身」，<sup>51</sup> 因此與基督教的「聖三一」大有區別。梵天、毗濕奴、濕婆三者平列並立，彼此之間沒有過渡，「有的只是過渡到他者，沒有回復自身」。<sup>52</sup> 以此為起點，印度人馳騁不加節制的幻想，在諸神之間遊走，只是憑直覺相信藉著漫無邊際的列舉，就可以解銷形象與絕對之間的衝突，而無力於揚棄感性形象的有限性。而其量的進展，又只是無止盡重覆，侷限在感性層面上，既創造不出數學的無限 $\infty$ ，更領會不到總念義下的真實無限。<sup>53</sup>

表象的第二種表現方式是「型態」。「型態」雖然脫離了感性內容的繫畔，確實表達了部份思想內容，然而「型態」依然是表象，還不是純粹思想。比如說，上帝創世就是一種「型態」。〈創世紀〉中，上帝說：「有光，就有了光」的名句，在黑格爾看來，這是最足以表達「崇高」的經典段落之一。此段名句的意義並非如朗吉納斯（Longinus）所認為的，上帝如何藉由口說，來創造世界，<sup>54</sup> 若果是如此，就是以圖象來表達創世概念。然而上帝的口說毫不費力，「一說出，就消逝了」，<sup>55</sup> 因此不具圖象。在上帝的口說呵氣間，光就無限流溢而出，因此上帝的口說與神性之光一樣，都是倏忽就有的，沒有圖象可言，因此繫屬於「型態」。

神性功化是一個動態過程，經歷「存在」、「表象」、「總念」三個辯證發展階段，與之相應，人的主觀認知也同樣經歷此三階段。「存在」是認知的初始樣態，這種思想方式以「存在」樣態來理解上帝，因此是圖象思維。接下來則是對於上帝的「存在」樣態加以反思，因此產生「關於上帝的表象」。表象雖然也是思想，然而表象只是主觀思想，還不是「客體思維」。圖象倏忽來去，稍縱即逝，思想則擺脫感性圖象的糾纏，遷昇到本質領域，試圖理解事物的永恆本質。從特殊的感性圖象中，抽取出普遍的思想規定，這個過程稱為「分析認知」。<sup>56</sup> 然而「分析認知」從特殊圖象中抽取出普遍的思想規定，因此只是關於對象的片面規定，還不是真實的思想，因此需要進一步提昇到「綜合認知」。「綜合認知」深入到各種反思規定之間的內在關係，將對象的綜合面相，統一在總念之下，理解對象的具體統一。關涉到一般知識形式既如此，宗教哲學領域自亦不能外此。古代印度教的「靈魂輪迴」概念，認為個體靈魂經歷「生成」與「毀壞」的交替，還表達不出「靈魂不朽」概念的思想深度。輪迴只是時間的不盡綿延，依然落在時間之內，受到自然現象的制約。涅槃雖然表達了靈魂不朽，然

（Jaeschke, 1985: 483）。此外，Trimurti 的字根原義是三種型態（Gestalt），此所以黑格爾稱之為「三相神」（dreigestaltigen Gottheit）。（Hegel, Werke13: 442）。

51（Hegel, Werke13: 442）。

52 Ibid., 443. 黑格爾認為印度教的「三相神」概念，在世界宗教史中，首次表達了「三一體」（Dreiheit）概念。然而「三相神」的第三位，並未在「差異與對立中回復自身」，還沒有表達出「三合一」（Dreieinigheit）理念，因此只是「理性的首次預感」（ersten Ahnungen der Vernunft）。

53 總念義下的「真實無限」是「有限」與「抽象無限」的具體統一。

54 依羅森克朗茲（Karl Rosenkranz）的說法，「黑格爾在 16 歲之時，將朗吉納斯的〈論崇高〉（*De sublimitate*）一文，作了全文翻譯，並且直到黑格爾過世之前，還保留著」。轉引自（Hodgson, 2007: Vol II, 433）。

55（Jaeschke, 1985: 333）。

56 在《大邏輯》中，黑格爾說道「總念自己規定自己，分化自己成為自己的它者，成為兩個環節，它既是分析的，又是綜合的，因此叫做辯證的環節」。（Hegel, 1969: 831）。筆者按：哲學的方法是辯證法，它既是分析的，又是綜合的，因此狹義的「辯證法」是「分析認知」與「綜合認知」的合題。



而小乘的涅槃概念只是灰身滅度，而不是法身長住，因此與古代印度教的「人梵同一」一樣，都是解銷世界一切差異相的抽象同一，而不是在人梵的具體統一中，表現世界一切差異性內容。波斯「光的宗教」認為善、惡兩原理彼此外在，兩者之間沒有過渡。「埃及宗教」<sup>57</sup>則在善、惡兩原理之間引進死亡範疇，死亡進入到神性，成為神性主體性的一個環節。歐習睿思（Osiris）<sup>58</sup>雖然承受死亡，然而他能夠從死亡的灰燼中獲得新生力量，並永遠地復活。在「表象」觀點看來，新生似乎僅僅是自然層面上，死亡與復活之間的無盡循環，與印度教靈魂轉世的重生概念並無不同。「精神」觀點則認為：自然死亡是第一重否定，然而從自然死亡中復活，則是死亡的死亡、否定的否定、第二重否定，用來表彰精神的誕生，「這是神性的本質環節」。<sup>59</sup>歐習睿思從死亡的灰燼中復活因此獲得新生，與印度教的永劫循環所表達的重生概念，兩者大有差別。重生只是自然死亡的無止盡重覆而已，但新生卻表顯了精神提昇概念，明白表示了精神生命高於自然生命的內容義蘊。<sup>60</sup>

一般習見的宗教內容，通統是表象。表象的範圍極廣，各種不同表象形式之間的細微差異，也最為難辨。表象參雜了具體生活經驗的圖象以及習得的思想概念。難處在於從各種表象中，揀別開那些部分是屬於表象的，以及那些部分是屬於總念的。表象的部份，具有特殊性內容；總念的部份，則是持存於特殊內容之內的普遍形式。<sup>61</sup>抽象知性的思想規定，提供了豐富的表象內容。傳統形上學用來表達神性本質的調詞，例如「一切實在的綜集」、「全能」、「正義」等，都是「關於對象的外在反思，這些規定在我的表象之內，只是外在地附加到對象」。<sup>62</sup>它們都具有特殊規定性，只適於表達有限事物，不適於表達上帝。這些調詞以「而且」、「或者」等連接詞來連繫，並未能建立起它們的內在關係，也沒有置定它們的差異。這種認知方式「不讓對象自由地自己規定自己，而是將它預設為現成的（fertig）」，<sup>63</sup>因此不是自在自為的客體思維。

## 陸、思想（das Denken）：

宗教與哲學的差別在於：哲學將宗教的主觀表象形式，轉化為具有客觀普遍性意

57 依希羅多德（Herodotus）的說法，埃及人是第一個抱持人的靈魂不朽觀點的民族。與埃及觀點相比較，印度與中國的靈魂轉世概念，還表達不出靈魂不朽概念的思想深度。因為他們認為個體生命處在生死流轉，並不具肯定意義，流轉還滅後的涅槃才是真正具有肯定意義。涅槃概念與印度教的「梵我同一」一樣，都認為個體生命的解脫在於與梵的直接同一中。其結果是解銷了一切內在性的差異，因此印度教的「梵我同一」只是抽象同一，而不是具體統一。

58 「埃及宗教」的主神是歐習睿思（Osiris），他是善的原理；泰風（Typhon）與歐習睿思相對反，他是惡的原理。

59（Jaeschke, 1984: 151）。

60 依黑格爾，自然死亡是精神必須經歷的過程，「只有通過死亡才能真實地存在」，這個差別是從古典藝術過渡到浪漫藝術的關鍵所在。（Hegel, Werke 14: 136）。

61 舉例來說，以兩個三角形通過平移、旋轉之後能否重合，來定義兩個三角形的全等，就是典型的表象思維。其實定義三角形的全等關係，只要兩個邊（side）、一個角（angle）就已足夠（SAS全等定理），這部分是屬於總念的；至於其他一個邊、兩個角則是屬於表象的。（Hegel, 1969: 810）。

62（Hegel, Werke 8: §28, 96）。

63（Hegel, Werke 8: §31, 98）。



義的總念形式。人雖然是精神，但人是有限精神，人的有限性就在於他的主觀表象與客觀總念兩者之間不一致，然而「世界精神」的表象與總念是一致的。<sup>64</sup>人要擺脫有限性，就要從表象思維的特殊性，提昇到「世界精神」的普遍性，換句話說，從表象提昇到總念。如前所言，這個精神提昇的關鍵處，在於揀別開，具有特殊性內容的表象部分，以及具有普遍性形式的總念部分。在揀別過程中，哲學經常遭受誤解，認為哲學毀壞了宗教的特殊表象內容，只剩下抽象思想。然而表象與思想都是絕對精神自身彰顯的必然環節，缺少一個環節就不能達到全體的理解。哲學的目的在於通過主體精神的提昇，去理解精神的實體內核，也就是說，以總念思維（*begreifende Denken*）的形式，來理解對象的實體本性。這個內在於自然事物的實體內核就是睿智（*Nus*）或客觀理性。<sup>65</sup>自然事物之中含藏有客觀理性，然而自然事物意識不到。人則不同，人是能思想的主體，具有能夠理解普遍性的潛能，應該以自在自為的普遍性作為思想對象。當人依照普遍性來思想，就具體實現了他的普遍性，從自在發展到自為。就「動物」一詞之作為族類而言，雖然也具有普遍性，然而個別動物意識不到它的普遍性，只表現出它的個體性，此所以動物是動物。人能夠實現普遍思想性能的初次萌芽，就在於人能夠說出「我」字，動物則不具此能力。<sup>66</sup>

「思維著的精神」是精神的最高形態。<sup>67</sup>當精神把對象帶到眼前，有時採取直覺、情感或表象形式，然而這些形式的實體內核是思想。表面上看來，這些特殊形式好像是偶然進入到意識之內，但是認知的目的就是要揚棄偶然性，逐步上昇到必然性。當人通過內化過程，逐步清除直覺、情感、表象等形式的特殊性內容，而達致最真實的精神形式，也就是純粹思想的形式之時，當他回首觀照整個過程，就會知道這個過程其實是主體精神自身置定的，置定之以便於達到全體。這個內化過程所經歷的每個過渡，都隱含在主體精神之內，就如同在植物的種子之中，「就已經包含了整個植物，只是隱含在觀念的形式中」。<sup>68</sup>通過回憶、想像、記憶等後思過程，以「思維著的精神」的形式，理解到實體必然性之時，就達致了「主體」範疇所採取的「總念」觀點。<sup>69</sup>

宗教與哲學、表象與思想的差異，其實就是潛能與現實的差異。關於此，首先須得理解「發展的總念」。<sup>70</sup>潛能是「自在存在」（*Ansichsein*）、現實是「自為存在」

64 (Jaeschke, 1983: 292).

65 黑格爾稱道阿那克薩戈拉（*Anaxagoras*），說他是「第一個表達出睿智（*Nus*），思想（*Gedanke*）是世界的原理，世界的本質應該被規定為思想的人。」在如此做的同時，「他也因此而建立了宇宙的睿智觀點（*Intellektualansicht des Universums*），它的純粹型態就是邏輯學」。（*Werke* 5, 1970: 44）。此處的睿智是「完全客觀的思想、普遍者、主動的睿智；有如我們說宇宙中以及自然中有睿智、理性——又如我們說到自然裡面的類，這些類就是普遍者」。亞里士多德在〈形上學〉也稱道阿那克薩戈拉說，「當一個人說，理性現存——比方說，現存於動物，因此通貫於自然界——作為秩序與安排的原因，他像是一個清晰冷靜的人，有別於他的前驅的隨意漫談」。（*Aristotle*, 1941: 984b, 695-696）。

66 當費希特發現他的兒子說出「我」字時，他為之大肆慶祝，認為這是主體自我的初次萌芽。參見（*Hegel*, 2007: 182）。

67 黑格爾說：「精神的內在核心是思想，並且只有精神才能認識精神。……精神的內容，上帝本身，只有在思想中以及作為思想時，才有其真理性。在此義下，思想不僅僅只是思想而已，它毋寧是理解永恆和自在自為的存在的最高方式，嚴格說來，是唯一方式」。（*Hegel*, *Werke* 8: §19, 79）

68 (Hegel, *Werke* 8: §161, 309)。

69 《大邏輯》的〈主體邏輯部〉（*Subjektive Logik*）又名為〈總念的邏輯〉（*Logik des Begriff*），是則「主體」的思維方式就是「總念」（*Begriff*）。

70 黑格爾永恆觀的最核心概念是「總念」；黑格爾時間觀的最核心概念則是「發展」。只有理解「發展



(Fürsichsein)。嬰兒的實體本性是理性，然而這在嬰兒只是潛能，還沒有表顯出來。人的存在目的，便是通過精神發展將潛在理性表顯出來，使成為現實的理性。為了表顯潛在理性，精神首先必須將客觀理性的內容帶到意識中，因為「凡是潛在於人的東西，必須首先進入意識，成為意識的對象」。<sup>71</sup>人是能思想的存有，他的「能思」潛能，必須通過客體化過程，映現為「所思」，在「能思」「思想」「所思」的思想過程中，將「能思」的潛能表顯出來。「能思」與「所思」兩者貌似彼此外在的關係，通過主體精神的發展，歷經了直覺、情感、表象、思想等精神形式，在純粹思想中達致潛在理性與現實理性的完全符應。因此人類精神的發展過程其實就是神性理念的顯現過程。在這個發展過程中，雖然經歷了形式的變易，然而內容未嘗改變，相同內容一直持存在整個過程，不同處在於從「自在」的形式變易為「自為」的形式，從潛能發展為現實。這個形式上的變易所產生的差異十分巨大，「世界史發展的整個變易就建立在這個差異上」。<sup>72</sup>奴隸與自由、無知與知識、種子與果實之間的不同，都是建立在這個差異上。

就奴隸與自由的差異來說，人是理性，理性的本質是自由，因此自由是人的本性。然而奴隸制度依然出現於古代，似乎與人的自由本性相衝突。實則此中並無弔詭可言。古代人的自由本性處於潛在狀態，還沒有成為意識的對象，此所以他們未能實現他們的潛在自由；近代人則將他們的潛在自由本性表顯出來，成為意識的對象，此所以近代人得以建立自由民主制度。同樣的道理，柏拉圖知識回憶說的內涵義蘊也無非表示：理性原本就潛藏在人的精神之內。無知與知識兩種形式上的差異，就在於人是否具體實現他的潛在理性。潛在理性原本只是以觀念的形式存在，尚未取得實在性，人存在的目的就是體現他的潛在理性，獲得實在與觀念的統一。

植物的種子也同樣感受到它的潛能與現實不一致，因此有一種內在衝動，想要克服隱而未顯的內在矛盾，因此走出自己，經歷外部的風霜變化，以發展到更高的存在形式。事實上，生命本身就是一個克服這個內在矛盾的永恆過程。種子所能實現的，原本就潛藏在種子之內，因此種子的走出自己，發展到更高存在的過程，其實具有內在目的性。種子自身發展過程的終向，其實就是種子自己，因此這個走出自己的過程，其實是種子的自身回復。這個既向前進展，又不斷自身回復的永恆過程，是一切生物有機體的特性。有機體的生長是自身產出，它的產物並不是外在於自己的「外在產物」，而是內在於自己的「自為產物」。有機體的生長以自己為終向，因此它的目的性是「自為目的」(Selbstzweck)。<sup>73</sup>雖然在發展過程中，種子經歷了形式上的變易，然而內容並不改變。種子與果實的外在形式雖然有所不同，然而內容是一樣的，此所以種子能夠長成果實。不同之處在於：原本的內容是以潛在的形式包覆在種子之內，然而相同

---

的總念」(Begriff der Entwicklung)，才能夠理解從永恆本質進入到現實存在的時間過程。只有通過這個時間過程，才能夠從抽象同一發展到具體統一。此所以在《哲學史演講錄》中，黑格爾在論述「發展的總念」之後，隨即又論述「具體的總念」(Begriff des Konkreten)。

71 (Hegel, Werke 18: 40) .

72 Ibid..

73 「外在的合目的性」觀點認為：一物的存在，就其相關於它物而言，不是作為目的而存在，而是作為工具而存在。「內在的合目的性」觀點則認為：一物的存在就其相關於它物而言，不只是作為工具而存在，同時也是作為目的而存在。這種存在方式是自為的，因此又稱為「自為目的」。有機體是自然產物中，具有「自為目的」的具體實例。



的內容卻是以現實的形式，在果實之中獲得具體實現。

### 柒、結語：

依黑格爾，宗教與哲學都以神性精神為內容，不同之處在於哲學採取的形式是總念思維，而宗教採取的形式是表象思維。就內容面說，上帝是神性精神。神性精神的自身彰顯，必然通過神性「存在」、神性「本質」、神性「總念」三階段。由於上帝是萬物的存在理由，因此相應於有限精神的主觀認知，就產生了信仰、情感、表象、思想等認知形式。神性精神顯現在人類意識所產生的表象內容，通過精神理解的同化過程，提昇為普遍思想，以回復到精神原初的實體形式，在「思維著的精神」形式下，達致意識與神性本質的統一。

宗教與哲學、表象與思想的關係，其實就是潛能與現實的關係。從信仰、情感、表象到思想的發展是一個邏輯過程。信仰本質上是一種精神直觀，直觀到人性之中含藏有神性的精神直觀能力，這是關於上帝的直接性知識；關於上帝的間接性知識有兩種形式。第一、以主觀自我來規定上帝，這是情感。情感自肯自信於主觀自我的內在神性，然而情感未能揚棄自我的神化；第二、以片面的客觀性來規定上帝，這是表象。表象雖然揚棄「情感」的自我神化，然而表象凸顯上帝的某些超越屬性，未能觀照神性功化的理性活動。當有限精神提昇到「世界精神」的普遍性，「在純粹思想的以太中，展現上帝的理念的演化過程」，如實符應上帝的活動，他就擺脫有限性，割捨他的有限自我，從而獲得富含神性內容的精神自由。

### 參考文獻：

- Aristotle. (1941). *The Basic Works of Aristotle*. Edited and with an Introduction by Richard McKeon. New York: Random House.
- Fackenheim, Emil L. (1967). *The Religious Dimension in Hegel's Thought*. Bloomington: Indiana University press
- Hegel, G. W. F. (1969). *Science of Logic*. Translated by A. V. Miller from *Wissenschaft der Logik*. (originally published in 1952). London: George Allen & Unwin Ltd..
- Hegel, G. W. F. (1970). *Jenaer Schriften: 1801-1807*. Werke 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Wissenschaft der Logik I*. Werke 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Wissenschaft der Logik II*. Werke 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*. Werke 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*



- II. Werke 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970) . *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Werke 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970) . *Vorlesungen über die Ästhetik II*. Werke 14. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970) . *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Werke 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1973) . *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Herausgegebenen von Georg Lasson. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1994) . *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2007) . *Lectures on the Philosophy of Spirit: 1827-8*. Translated and with an Introduction by Robert R. Williams from *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Herausgegeben von Verlag von Felix Meiner. Oxford: Oxford University Press.
- Hodgson, Peter C. (2005) . *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Hodgson, Peter C. (Ed.) . (2007, Vol I) . *Lectures on the Philosophy of Religion. Vol I: Introduction and the Concept of Religion*. Edited by Peter C. Hodgson, translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart from *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1, Einleitung, Der Begriff der Religion*, edited by Walter Jaeschke, by Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, with the assistance of H. S. Harris. Oxford: Clarendon Press.
- Hodgson, Peter C. (Ed.) . (2007, Vol II) . *Lectures on the Philosophy of Religion. Vol II: Determinate Religion*. Edited by Peter C. Hodgson, translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart from *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2, Die bestimmte Religion*, edited by Walter Jaeschke, by Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, with the assistance of H. S. Harris. Oxford: Clarendon Press.
- Hodgson, Peter C. (Ed.) . (2007, Vol III) . *Lectures on the Philosophy of Religion. Vol III: The Consummate Religion*. Edited by Peter C. Hodgson, translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart from *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 3. Die vollendete Religion*. Herausgegeben von Walter Jaeschke, edited by Walter Jaeschke, by Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, with the assistance of H. S. Harris. Oxford: Clarendon Press.
- Holy Bible. (1985) . *The Holy Bible*. Also known as King James Version. New York: American Bible Society.
- Jaeschke, Walter. (1983) . *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 1, Einteilung; Der Begriff der Religion*. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner



Verlag.

Jaeschke, Walter. (1985,4a) . *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 2.Einteilung; Die bestimmte Religion*. {a. Text}. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg:Felix Meiner Verlag.

Jaeschke, Walter. (1984) . *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 3.Einteilung; Die vollendete Religion*. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg:Felix Meiner Verlag.

Jaeschke, Walter. (1992) . Philosophical Theology and Philosophy of Religion, In David Kolb (Editor) , *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press, 1992, 1-18.

Lauer, Quentin. (1982) . *Hegel's Concept of God*. Albany: State University of New York

投稿日期：2013年08月05日

修正日期：2013年10月04日

接收日期：2013年09月30日



# Hegel on the Cognitive Process of Finite Spirit's Elevation to God

Liu, Ai-Min. Assistant Professor.

General Education Center, Dahan Institute of Technology.

## Abstract

Religion and Philosophy have the divine content as their common object, the forms alone being different. Religion comprehends God in the form of representation, whereas philosophy comprehends in the form of thought. Inasmuch as God is rational, human being's spiritual elevation to God is a rational process which necessarily passes through the cognitive moments of intuition, feeling, representation and thought. The divine content retains the same in the process of cognitive development, and yet the forms finite spirits assume make all the differences.

**Key words:** Hegel, thought, representation, spirit, philosophy of religion

