

# 命運與倫理

## ——由青年黑格爾的悲劇概念 反思幾個實踐哲學問題\*

顏厥安

國立台灣大學法律系教授

悲劇，是戲劇的一種表現形式，因此原本應該是美學的研究範疇。但是在哲學家的看法裡，藝術形式，尤其是戲劇，可能還更能夠表現出人生實踐問題的精髓。他們認為，戲劇所處理的素材與倫理學並未不同，透過戲劇的表現形式，例如悲劇，我們可以直觀（anschauen）到倫理爭議的癥結。本文即以此種思考為背景，由對青年黑格爾悲劇概念的研究出發，討論實踐哲學的一些基礎問題。本文包括以下幾個部分：第貳部分討論前耶拿時期黑格爾思想中的悲劇概念。第參部分則研究耶拿時期黑格爾之悲劇概念，尤其將重點放在〈自然法論文〉與《精神現象學》。第肆部分則在前述基礎上檢討幾個實踐哲學的問題。其中包括對「悲劇罪責、道德錯誤與悲劇責任」；「自主性、自我實現與法律」；以及「由倫理本質到強權本質：倫理與命運的斷裂」幾個問題的討論。第五部分則是結論。

關鍵字：命運、倫理、悲劇、本質、自主性、自我實現、法律、強權、  
刑罰、罪責

---

\* 本文原發表於中央研究院中山人文社會科學研究所舉辦之「公民與國家」學術研討會（民國九十年十一月二十八、二十九日），在此感謝張鼎國教授的評論以及與會學者的討論。兩位匿名審查人更提供了深入而詳盡的審查意見，筆者獲益良多，在此一併致謝。

收稿日期：91年3月7日；接受刊登日期：91年9月24日

拿破崙曾經有一次與歌德談到了悲劇的性質時指出，現代悲劇與古代悲劇不同之處在於，我們不再有一個人人臣服其下的命運，古代的命運已經由政治取而代之。因此在悲劇中必須將政治運用為新的命運，亦即那個體不得不順服的，環境中勢不可擋的力量。

—Hegel, XII 339—

在哲學的意義下，我們仍然都是與青年黑格爾分子 (Jung-hegelianer) 同時代的人。

—Habermas, 1988: 277—

## 壹、序論

悲劇，是戲劇的一種表現形式，因此原本應該是美學的研究範疇。但是也許正如 Nussbaum 指出的，早在公元前第四、五世紀的希臘，美學問題與道德哲學問題並沒有被分開來研討與寫作，代表性的作品就是 Plato 在《理想國》當中所描寫的詩人與哲人之間的爭辯。(Nussbaum, 1992: 15-6) 或者如 Jhering 藉由引用《威尼斯商人》當中 Shylock 的話來指出：「“Ich fordre das Gesetz” (我要求法律)，詩人運用這四個字，以一種任何法哲學家都無法更確切地表達的方式，說明了主觀與客觀意義的法之真正關係，以及為法而鬥爭的意義。」<sup>1</sup> (Jhering, 1913/1992: 117)，<sup>2</sup> 因此 Radbruch 也在同樣的精神下寫道：

那使得法律成為對藝術具有吸引力題材之性質，就在於法律內有多樣化的對立性 (Antithetik)，實然與應然，實證法與自然法，形式合法之法與革命權，自由與秩序，正義和衡平，法律與恩典等等對

1 「我要求法律」，是 Shylock 的話，詩人則是指莎士比亞。本段文字的翻譯感謝一位匿名審稿人的修改重譯，由於翻譯得比筆者原本譯文好得多，因此筆者幾乎全部採用。

2 另請參考林文雄教授的翻譯，Jhering, 1996: 67。

立。由於藝術表現形式的本質就在於呈現對立衝突，因此藝術特別喜歡以法律問題為素材，尤其是戲劇——從 Sophokles 的 *Antigone*，到莎士比亞的《威尼斯商人》以及《以眼還眼》。  
(Radbruch, 1973: 203)

在這些學者的看法裡，藝術形式，尤其是戲劇，可能還更能夠表現出人生實踐問題的精髓。或者至少可以說，戲劇所處理的素材與倫理學並未不同，透過戲劇的表現形式，例如悲劇，我們可以直觀 (anschauen)<sup>3</sup> 到倫理爭議的癥結。

更進一步說，透過尼采將狄歐尼索斯／悲劇與蘇格拉底／理性加以對立 (Nietzsche, Werke I: 71ff.)，<sup>4</sup> 悲劇的經驗似乎也呈現出一種理性的限制之經驗。(Menke, 1996: 19) 在這個意義下，悲劇也與現代性／後現代性，理性／對理性的質疑，此一問題脈絡產生了關連。

在此一問題脈絡裡，尼采只有兩種選擇：重新對以主體為核心的理性概念進行一種內在批判——或者完全放棄這整個方案。尼采選擇了後者——他放棄了對理性概念進行新的修正，也因此告別了啟蒙的辯證。(Habermas, 1985: 106)

對 Habermas 來說，黑格爾就是這個「啟蒙辯證」問題的原初起點。另一方面黑格爾也正是承襲了浪漫主義的洞見，卻以理性主義／觀念論來理解掌握 (begreift) 悲劇概念的關鍵思想家。這是本文的寫作背景——至少，是背景之一。本文將包括以下幾個部分：第貳部分討論前耶拿時期黑格爾思想

3 對 Hegel 來說，同樣以絕對者為對象的三個絕對精神領域：藝術、宗教與哲學，分別運用了直觀與感覺；想像 (vorstellen)；絕對精神的自由思考三種把握形式。請參考 *Ästhetik I/II*: 167。

4 這是尼采在其最早一部正式著作《悲劇的誕生》(Werke I: 7-134) (出版於一八七二年，尼采二十八歲) 中所提出的看法，不過一直到尼采晚年他都仍持相同的見解。請參考工藤綏夫，1997: 124。另請參照尼采於一八八八年，他四十四歲時完成的作品 *Götzen-Dämmerung* (《偶像的黃昏》)。(Werke II: 939-1033)

中的悲劇概念。第參部分則研究耶拿時期黑格爾之悲劇概念，尤其將重點放在〈自然法論文〉與《精神現象學》。第肆部分則在前述基礎上檢討幾個實踐哲學的問題。其中包括對「悲劇罪責、道德錯誤與悲劇責任」；「自主性、自我實現與法律」；以及「由倫理本質到強權本質：倫理與命運的斷裂」幾個問題的討論。第伍部分則是結論。

## 貳、前耶拿時期黑格爾的悲劇概念

目前我們所稱的黑格爾美學，主要是指黑格爾的《美學演講錄》(XIII-XV; Ästhetik, I/II, III)，最早是由 H. G. Hotho 於一八三五年在黑格爾第一部著作集 Werke (X, 1-3) 當中編輯出版。而黑格爾的美學演講，一般認為可追溯到一八一七年黑格爾在海德堡任教的時期。<sup>5</sup> 其中有關於悲劇的部分，主要是在第三部分 (Dritter Teil) 「個別藝術之體系」，第三段 (Dritter Abschnitt) 「浪漫藝術」，第三章 (Drittes Kapitel) 「詩」，C. 「詩的分類」，III. 「戲劇體詩」當中進行討論。(XV: 519-74; Ästhetik III: 304-59) 這當然也是黑格爾對悲劇概念最有系統的表述。黑格爾美學對於二十世紀的美學或藝術理論發生過重要的影響，<sup>6</sup> 不過筆者認為，如果由實踐哲學的角度而言，到耶拿時期結束的時候，也就是完成精神現象學之後，黑格爾大致已經完成了悲劇概念與實踐哲學問題關係——稍微具體一點，與倫理性 (Sittlichkeit) 概念<sup>7</sup> 關係的闡述。正如 Pöggeler 指出的，在《法哲學綱要》中，社會已經不再被了解為國家的命運——一個在悲劇概念中有重要意義的概念，而是辯證地揚昇於國家的整體之中。(Pöggeler, 1973: 97) 因此以下對於黑格爾悲

5 關於美學演講錄的編輯簡史，可參考 XV 所附之編輯註解 (Anmerkung der Redaktion zu Band 13, 14 und 15)。

6 關於黑格爾美學對二十世紀美學影響的簡史，請參考 Bubner, 1971。

7 Sittlichkeit 這個概念，筆者通常翻譯為倫理性。《精神現象學》的中譯者賀自昭、王玖興則翻譯為倫理。筆者之所以要翻譯為倫理性，是為了與 Sitten 或 sittliche Gesetze 區分。因此筆者的譯法是針對一般性的使用。不過在黑格爾哲學的脈絡裡，有時翻譯為倫理可能更為妥切。因此只要能正確表達，筆者將交互使用倫理性或倫理。

劇概念的探討，將主要集中在青年黑格爾時期的作品。<sup>8</sup>

## 一、前耶拿時期的作品

雖然一直到耶拿時期（1801-1807），黑格爾才正式公開發表學術著作，但是在這之前，黑格爾早已經寫有不少原本以手稿留下的作品。Dilthey 的〈黑格爾之青年史〉（Dilthey, 1906）一文可說是奠定此一研究領域的里程碑之作。一般而言，青年黑格爾在前耶拿時期的作品，如果依其停留地點區分，包括有 Stuttgart（文科高中）時期（1770-1788），Tübingen 大學時期（1788-93），Bern 時期（1793-96），以及 Frankfurt 時期（1797-1800）幾個階段的著作。其中又以 Bern 與 Frankfurt 時期的手稿較為學界所重視，蓋因其中顯現了較為明顯的哲學思想發展線索。

Pöggeler 在論述黑格爾的悲劇概念時指出，黑格爾運用悲劇概念於哲學思想中的第一個高潮階段就是 Frankfurt 時期的手稿〈基督宗教的精神及其命運〉。不過 Pöggeler 也指出了先於 Frankfurt 時期，亦即 Bern 時期黑格爾部分著作的相關意義。以下就將由對 Bern 時期著作的討論開始。

### （一）基督宗教的實證性以及最初體系計畫

身為 Tübingen 大學神學院學生的黑格爾，其思想的起點也正是宗教。但是困擾黑格爾的並非上帝是否存在的神學論證問題，而是宗教——尤其是基督教——的實證性問題。這一問題意識在 Bern 時期的幾篇手稿斷簡中相當清楚地顯現出來。如果就本文所關心的悲劇概念來考察，我們可以指出以下的幾個重點：

（1）在〈有關於人民宗教與基督教之斷簡〉（I 9-103；簡稱〈人民宗教〉）一文中，黑格爾花了相當心力來探討宗教的主觀要素，或者說「主觀宗教」（subjektive Religion）的問題。黑格爾寫道：

---

8 至於所謂「青年」黑格爾，筆者依照 Lukács 的用法，指一直到耶拿時期結束時的黑格爾。請參考 Lukács, 1973。不過開創青年黑格爾手稿研究的 Dilthey 僅將黑格爾的「青年」時期界定到耶拿初期。因為 Dilthey 想要探討的是黑格爾哲學體系構想建立「之前」的思想發展軌跡。

在宗教的概念中，並不僅僅涉及對上帝的學術研究，祂的性質，祂與我們以及世界的關係…，並不僅是有關於上帝的歷史或理智推論的知識，重點在於，她（筆者按：指宗教）激起我們的心（das Herz）的興趣，她對我們的感受以及意志內容有影響，…（I 11）

黑格爾認為，啓蒙運動的哲學是一種理智（Verstand，或可譯為知性）的哲學，受理智導引的神學家們，則汲汲於研究宗教教義的客觀教條，爭執哪些基本信條構成了客觀宗教的基礎。但是這些運用理智推論所獲得關於上帝的知識，僅僅是「神學」，而非宗教。（I 16）理智僅能服務於客觀的宗教（I 21），但是宗教卻屬於心的領域。（I 19）「我僅將那些在實踐理性要求的範圍內，以及其關連性輕易可見的脈絡下，將有關於上帝與不朽的知識當作是宗教」。（I 16）

黑格爾將主觀宗教與客觀宗教對立，將前者的主要特點定位為「心」，後者則為「理智」。黑格爾並且使用了實踐理性（praktische Vernunft）的概念——一個黑格爾後來逐漸放棄不用的概念——來點出主觀宗教與實踐問題，亦即與生命（Leben）、行動（Handeln）、感受（Empfindung，或譯感動）、自由等問題的關連性。更重要的是，在這個背景下，黑格爾指出沒有比在福音書當中所描述的耶穌基督的生命歷程，更能顯現純真之心與感動的聲音，與理智的戒律性（Rechthabenheit）的對立衝突了。（I 20）雖然黑格爾也多次提到了蘇格拉底，但是相較之下，耶穌更是青年時期黑格爾心目中的「悲劇人物」。因為前者雖然特立獨行，但生活於仍肯定人文研習（studia humanistatis）的希臘，耶穌卻生活於僅容許一種公民德行的羅馬，對抗著有著數千年傳統，卻已經教條化、客觀化的猶太教。（vgl. I 50ff.）

(2)然而也正是在教條化、客觀化，或說戒律化的意義下，黑格爾在〈基督宗教的實證性〉一文中，探討基督教為何會實證化發展。在該文的附論（Zusätze）中，Hegel 指出：

如果一套宗教命題體系對我們而言之所以是真理，是一個我們無法拒絕服從的權威所要求的，那麼此一宗教命題體系就是一個實證的

信仰。(Hegel, I 190)

因此「權威」(Autorität)是實證性的重要來源。亦即實證宗教出現，意味著人們內心世界，與外在各種建立在權威之上的社會規範——宗教戒律、道德教條、國家法律——之間的二元分裂。而黑格爾追問的就是，為何耶穌這位最反對權威、誠命、教條，也不以神蹟為信仰核心的人物，其所建立的宗教，竟然會發展成一個如當年猶太教一般的實證化宗教呢？黑格爾舉出了以下的一些因素來說明：耶穌本身的作為方式；門徒們僅能訴諸於耶穌個人的權威；共產團契的瓦解；福音傳播之需求；信仰團體欲國家體制化；道德變成市民法律；將道德性誤為合法性；想像宗教(Phantasiereligion)與實證化基督宗教的不同。其中最重要之處在於，希臘宗教是自由民族的宗教，在其中人民服從自己所制定的法律，服從自己所推選的領袖，參與自己決定要參加的戰爭。人民的意願是自由的，人民並不認識神所頒布的誠命或以宗教誠命為名的道德法則，因為誠命是以不可見(unsichtbar)的方式來統治。(I 204-5)

這個想像宗教的「不可見性」是一個重點。因為它一方面呼應了前面所提到的主觀宗教之主觀性，且黑格爾在此處特別以括號標注了 Antigone，並隨即寫道：「在希臘宗教下他們(筆者：指人民)認知到每個人為善或為惡的意願。善良者認知到自己為善的義務，但同時讚揚其他人不能如此做的自由，並且既不樹立上帝的，也不設立人為抽象的，束縛別人的道德戒律。」(I 205)

值得注意的是，不論是在人民宗教還是實證性當中，作為優美實體的倫理性、特定角色(Charakter)與其命運的抗爭、對立力量的和解等概念都沒有出現，黑格爾關心的是美德(Tugend)、道德或主觀宗教之實證化問題，以及對耶穌這位關鍵人物之意義詮釋問題。黑格爾已經顯現出對猶太宗教或文化的高度批判與對希臘文化的正面評價，但是對後者主要提到的是蘇格拉底，希臘悲劇的意義可說尚未浮現。黑格爾倒是將耶穌描繪成一位知其不可而為之的人物。這也預示了一些後續的發展。

(3)另外亦值得一提的是，Hegel 年輕時曾與 Hölderlin, Schelling 一起

發展藝術／美學理論，並嘗試以「美」(das Schöne; 或譯為優美) 來克服二元分裂的問題。(Habermas, 1985: 43) Hegel 在一七七六／七七年之際，曾經寫了一篇後來被 Franz Rosenzweig 命名為〈德意志觀念論之最初體系計畫〉的短文，<sup>9</sup> 在其中 Hegel 寫道：

我確信，統合所有理念是理性的最高層次行動，而此一行動是一種美學的行動，且真理與善唯有在美當中才能結為親密的關係。

(Jamme/Schneider, 1984: 12; Hegel, I 235)

在這種觀念之下，藝術或美學行動被認為是可以統合分裂的力量。雖然不久之後，黑格爾就放棄了這個理論發展的方向，但是至少在 Frankfurt 時期的著作當中，還是可以清楚地看到黑格爾運用「美」的觀念來表達統合性。甚至到了《精神現象學》當中，美的概念都擁有相當的重要性。

## (二) 猶太教、基督教與悲劇——〈基督宗教的精神及其命運〉

Frankfurt 時期的黑格爾，漸漸進入了創作思考的密集發展期，留下了相當份量的著作，其主題主要涉及宗教與政治兩大方面。不過由於這些著作都是以斷簡 (Fragmente) 的方式流傳下來，因此在版本的考定與編纂方面，頗讓專家們耗費心力。以下筆者所主要探討的〈基督宗教的精神及其命運〉(I 274-418；簡稱〈基督宗教的精神〉)，其實並非以一篇完整文章的方式流傳，而是黑格爾著作之編纂者將多個相關主題的斷簡集合整理而成。<sup>10</sup> 不過

9 *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in Hegel, I 234-236。除了此一版本外，較佳的考證版本請參見 Jamme/Schneider, 1984(1): 11-14。此一文章曾被認為是 Schelling (Rosenzweig) 或 Hölderlin (Wilhelm Böhm) 所寫，後來經 Pöggeler 研究 (Pöggeler, 1969)，才確定是出自 Hegel 之手。關於此一歷程，請參考 Jamme/Schneider, 1984(2): 63-69。

10 “Der Geist des Christentums und sein Schicksal” 可說包括三個主要部分。第一部份是 “Der Geist des Judentums”，在筆者主要援用的 Werke (Theorie-Ausgabe) 中，收錄了兩個斷簡。它們應該完成於 1798 年夏季與 1798/99 的冬季之間。第二部分是 “das Grundkonzept zum Geist des Christentums”，完成於 1798 年秋季。第三部分，也是最



由於據研究，黑格爾確實有將其寫作成一個完整作品之意 (Schüler, 1963: 149ff.)，因此本文當中也仍然將其當作是一篇作品，其與悲劇概念的關連重點如下：

(1)在〈基督宗教的精神〉一文的起始部分，亦即〈猶太教的精神〉中，黑格爾寫道：

猶太民族的偉大悲劇並非希臘悲劇，因為猶太悲劇既不能引起恐懼也不能引發同情，因為這兩種情感都只能由優美存有者 (ein schönes Wesen) 之命定的錯誤當中產生；猶太悲劇則只能產生憎惡。猶太民族的命運是馬克白式的命運，他的天性使其依附於異化的存有者，且在侍奉異化存有者時摧毀謀殺了人性中所有的神聖事物，終至最後所有神祇棄他而去，所有的信仰亦告粉碎。(Hegel, I 297)<sup>11</sup>

在這段有趣的段落中，黑格爾開宗明義地點出了他所要表達的重點：透過其悲劇形態可以看出，猶太教（或猶太文明、猶太民族）的命運就是依附於客體化、異化的實體，因此只能產生對立、分裂與奴役。但是在希臘悲劇當中呈顯的希臘文化，卻是在優美本質實體當中，原則與原則的對抗。不過黑格爾在這部作品裡，卻並非以任何希臘人物——例如蘇格拉底或 Antigone——為論述重點來與猶太教對立，而是以耶穌為他的「主角」。「猶太教的根源是客體性 (das Objektive)，亦即侍奉異己者或受到異己者的奴役。耶穌正是要反對攻擊這一點。」(I 298)

黑格爾將猶太教的特色以下面幾個概念加以表達：客體性、普遍性 (Allgemeine)、奴役、律法 (Gesetze)、誠命 (Gebot)、刑罰、刑罰正義 (strafende Gerechtigkeit)，甚至康德的道德性 (Moralität) 概念也成爲一

---

主要的部分“Der Geist des Christentums”，完成於 1798 年秋冬到 1799，亦可能遲至 1800 年始完成。這兩部分也都收錄在 Werke 當中。關於這方面的問題，請參考 Schüler, 1963，以及 Werke I 的編者說明。(I 631-2)

11 本段引文翻譯亦參考一位審稿人的指正修改，在此表示感謝。

種二元分裂的現代版說法。透過這些概念，黑格爾將猶太教之命運描繪為受到客體奴役，受限於律法誠命，不知自由或主體性為何物，充滿了永恆的分裂。而耶穌的命運正在於受苦於他自己民族的命運，並與之對抗。這也意味著耶穌的本性與世界的隔離（I 401-2），亦即耶穌是以與世隔離，離棄塵世生活，拒斥國家法律，甚至放棄了他自己的民族（I 319），純粹以主觀、精神、不可見的要素，或者更精確地說：透過「愛」來補充德行（Tugend）（I 362），來達成一種具有生命力的連結（ein lebendiges Band），以克服猶太教的客體化與異化生活。

(2) 此處就涉及了不同的命運概念，以及其與法律、財產、律法（Gesetze）、<sup>12</sup> 刑罰、刑罰正義等概念的關係。青年黑格爾對於客觀抽象性的法律體制，以及透過這種體制所保障的私有財產，一直抱有相當質疑的態度。也許我們不能說，青年黑格爾反對私有財產，主張某種共產思想。畢竟深入研讀過英國政治經濟學的他，<sup>13</sup> 已經相當程度掌握了市場經濟制度的重要性。然而可以確定的是，黑格爾自青年時起，就認為抽象規範——不論是抽象道德性或抽象法——與私有財產，都具有相當的限制性與依附性，無法促成真正的社群統合，反而會造成對立與分裂。

在〈基督宗教的精神〉一文中，黑格爾以「財產式的命運」（das Schicksal des Eigentums）來稱呼這種異化命運，並以不肯變賣家產的年輕人、富人進天堂很難，以及自以為是道德人，實際上是偽善的法利賽人等角度，來說明私有財產對於客體的依附性，其與愛的對立性，以及對他人的排斥性。（I 332-4）在這個基礎上，黑格爾發展了刑罰、犯罪、罪責等與命運概念相關的理論。

一般認為，黑格爾此一論述至少有兩個重要的思想背景：一個是康德自

12 Gesetze 這個概念，將視情況翻譯為戒律、律法、或（實證）法律。

13 青年 Marx 早已在〈經濟學——哲學手稿〉中指出黑格爾與英國政治經濟學的關係，並指出黑格爾將勞動視為是人的本質。請參考 Marx, 1844: 574。二十世紀則由 Lukács 復興了此一黑格爾與經濟學之關連。（Lukács 1973 I: 26ff.; II: 495ff.; Riedel 1982: 118; Priddat 1990）又，在年代方面，Rosenkranz 指出黑格爾是在 1799 年寫下對 Stewarts 政治經濟學德文版的評論。（Rosenkranz, 1977: 86）

律與他律的學說；另一個則是基督教教義中，源自於舊約，後經過保羅發揚的實施刑罰之上帝的學說。但是黑格爾卻正好試圖透過他的詮釋，將耶穌所創基督宗教的原始精神與這兩個脈絡脫鉤。而黑格爾運用的，正是源自於希臘悲劇的命運概念。

(3)黑格爾首先對比了（實證）律法與愛以及律法與犯罪的關係，指出律法與愛並非在內容上，而是在形式方面相對立。但是犯罪卻是在內容上與律法相對立。更進一步說，由於犯罪在內容上與律法相對，因此如果要在律法當中達成統一，就只能以消極的方式來表達，也就是制定以刑罰為內容的刑罰法律（*strafendes Gesetz*）。(I 338) 這裡也可以看出，為何德文的 *Gesetz* (e) 有時要翻譯成律法，有時宜翻譯成法律。因為在談到愛與律法，犯罪與律法時，此處的律法是指「積極地應然作為指令」，例如你應該愛你的鄰人，或「消極的禁止誡命」，例如你不該殺人。這一類規範在中文較適宜以道德性較高的「律法」稱之。但是在「刑罰法律」的情形，則缺乏任何道德指令或禁止誡命為內容，而以直接描述某種犯罪行為的方式，再附加以刑罰制裁的指令，例如「殺人者（應）處死刑」。後者亦為一般典型的刑法規範，所以以「法律」稱之。也正因為其「應然」指向刑罰，所以黑格爾說刑罰法律的內容是刑罰。

然而刑罰法律是將法律與刑法在概念（*Begriff*）中統合，犯罪卻是犯罪者真實的、活生生的（*lebendige*）犯罪行為（*Handlung; Tat*）。因此即使法律規定要剝奪犯罪者的權利，也僅能在概念中剝奪。因為行為是特殊的，而非普遍的。除非將法律與一真實的勢力或權力（*Macht*）相連結，否則刑罰無法消弭犯罪。(I 339) 這其實就意味著應該設置一在真實生活中擁有實際權力的執法者或法官，才能真正取消犯罪者的權利。黑格爾將法官稱之為「本質」（*Wesen*），將實施刑罰於犯罪者的正義（*Gerechtigkeit*）稱之為法官本質的「修飾」（*Modifikation*）。(Ibid.)<sup>14</sup> 也正是因為犯罪者、犯罪行為、法官、刑罰正義，都不處於與法律相同的普遍性（*Allgemeinheit*）層次上，而

14 在之後的著作裡，黑格爾將更深入地討論 *Tat* 與 *Handlung* 的概念。而本質與勢力的結合也將成為一個理論重點，請見下述。

都是一種偶然性、特殊性，兩個不同層次的事物無法達成任何的和解（Versöhnung），而只能處於永遠的分離。犯罪仍是犯罪，犯罪者的「惡意」（böses Gewissen）仍不能被超越取消，犯罪者並不擁有可以改變既有犯罪的權力，也因此與法律始終對立。（I 340）

（4）此際黑格爾引進了命運的概念。而且首先就是將刑罰轉變詮釋為一種具有對立勢力的命運。（I 342）在這個意義下，刑罰不再是位於抽象概念層次的法律內容，權力也不再透過僅有特殊性、偶然性的法官來代表執行。權力是由能統合普遍性與特殊性的命運來代表，而犯罪者——此際黑格爾稱之為「人」（Mensch）——則以一種抗爭性力量（kämpfende Macht）的角色出現，來與他的命運對抗。

在這種理解下，犯罪者傷害的不是他人的生命，而是他自己的生命。因為實行了犯罪行為，所以犯罪者與自己的生命為敵。亦即命運是處於生命的領域，如此一來刑罰所代表的力量，就不是外於犯罪者生命的力量，而是其本身生命力的一環。

在命運中，人看到了他自己的生命，而他對生命的懇求，並非對一主宰的懇求，而是回歸親近自身。人在命運當中感到了他的失落，因此命運將激起喚回失去生命的渴望（Sehnsucht）。……  
對那自我發現之生命的感受，就是愛，而在愛中完成了命運的自我和解。（I 345-6）

（5）然而黑格爾隨即指出，命運帶有比刑罰更廣泛的意涵，因為命運將激發「沒有犯罪的罪責，在此一意義下，命運比起刑罰更擁有無盡的嚴苛；…因此我們可以說，沒有無罪責的人受苦，任何的苦難都有罪責。」（I 346-7）這是黑格爾將命運概念的更深化處理，因為他看到了，除了將刑罰轉變詮釋為命運外，無犯罪的生命裡也有命運可言。這也是黑格爾為了替耶穌的教誨做一哲學詮釋所做的理論準備。

命運是由他者的行為所引起的。面對這種他者的不公正行為，可以有兩種不同的態度。一種是積極地主張、捍衛自身的權利，另一種則是忍耐忍受。

但黑格爾指出，不論是以抗爭的態度，還是忍耐承受痛苦的方式來面對，都會引發命運，都有罪責。因為在積極抗爭的情況下，會產生「力有未逮」，力量不足以對抗命運的情形，而陷入危險。在消極忍受的情況下，則顯現了人的無意志性 (Willenlosigkeit)。黑格爾認為，透過抗爭所顯現的勇氣 (Tapferkeit) 比起痛苦的忍耐要偉大，因為勇者讓自己進入了法權與權力的領域，且有意識地擔當了他自己的罪責。而承受痛苦的被動性，則僅僅依附於自身的缺陷。(I 347-8)

不過黑格爾真正要指出的是，勇氣與被動性的真實統合，在於「靈魂的優美」(die Schönheit der Seele)。

最高的自由，在於靈魂優美性的消極特徵，亦即放棄一切，以維繫自身的可能性。誰想救他自己的生命，將失去生命。所以最高的無罪責，就是最高的罪責，此一最高罪責以超越一切命運的崇高性，而與最高、最不幸的命運相互一致。(I 350-1)

這就是黑格爾對於耶穌生命情調的關鍵定性，也是他對原初基督信仰精神的哲學定位，亦即在引發生命與命運的對立衝突之前，就選擇離開了生命。當然，並非自殺，而是以放棄一切之純粹的愛來超越義務與法律，超越敵對性 (Feindschaft)。(I 363)

(6)小結：黑格爾在〈基督宗教的精神〉一文中，還花了相當篇幅來說明愛並非宗教，也無法形成宗教。並嘗試解釋耶穌升天之後，其信徒及團契在何種條件下才慢慢發展出後來的基督教。不過由本文關心的悲劇概念而言，最重要的就在於黑格爾使用源自於希臘悲劇的命運概念，嘗試為耶穌的原始學說與生涯提供一理論背景。在黑格爾看來，猶太宗教與文化，就是缺少了如希臘文化般的優美倫理實體，因此原本應該是沒有真正的悲劇可言。但是此一階段的黑格爾卻努力想在耶穌的身上找到某種「命運」性格，以使得耶穌與猶太文化，也與後來實證化發展的基督宗教有所區隔。這種思考方向，可以看做是一位受到啓蒙運動康德哲學與浪漫主義影響的神學院學生之理論綜合嘗試。不過到了耶拿時期，黑格爾就更清楚地「向希臘」學習，不過他

仍然保留了罪責、命運、行爲，與法律、犯罪、刑罰等這一套論述語彙。(Vgl. Dilthey, 1906: 91)

## 參、耶拿時期的悲劇概念

耶拿時期的黑格爾，大概可以視爲是黑格爾晉身爲大哲學家的關鍵創作期。尤其在這一段時期，黑格爾完成了被馬克思稱之爲黑格爾哲學真正誕生地的《精神現象學》。不過在《精神現象學》完成之前，黑格爾已經發表了數篇重要的哲學論文，其中於1802/03年發表於 *Kritisches Journal der Philosophie* II 2, 3 上有關自然法理論的文章「論研究自然法不同方式，其在實踐哲學中之地位，以及自然法與實證法學的關係」<sup>15</sup>（以下簡稱〈自然法論文〉），<sup>16</sup>一般公認是黑格爾早期最有代表性之政治與法律哲學作品，亦可視爲其「法哲學綱要」之原初型態的表現，因此其重要性是毋庸置疑的（Avineri, 1976: 104）。非常有意思的是，在當中黑格爾也使用了悲劇與喜劇的概念來討論實踐哲學的問題，因此此一部分的論述主要包括兩個段落，第一段落闡明在〈自然法論文〉中的悲劇與喜劇概念。第二段落則以《精神現象學》當中對於悲劇的哲學性定位爲研究對象。

### 一、耶拿前期的悲劇概念——以自然法論文爲核心

耶拿時期黑格爾在實踐哲學方面關心的主題在於，自由而優美的倫理（freie, schöne Sittlichkeit）是否已經在歷史當中一去不復返，是否僅能對其消逝做出歷史考究，抑或此一概念仍可（應）作爲當代人們實踐生活的哲學定性，並嘗試加以證成。黑格爾採取的立場是第二種，並且開始以「絕對者」

15 *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. Kimmerle 將這篇作品之寫作日期標定爲早於1802年11月（Kimmerle 1982: 356, Nr. 42）。

16 筆者曾以專文討論〈自然法論文〉，請參考顏厥安，1999。由於〈自然法論文〉討論的內容相當繁複龐雜，此處無法也不需要從頭談起，因此以下的論述相當程度預設了對該篇論文的瞭解。

(das Absolute) 爲其哲學思想的核心，那麼絕對者該以何種方式加以哲學性地證立與探究呢？在〈自然法論文〉裡，黑格爾論述的重心就在於說明絕對者乃在於一個民族的倫理總體，黑格爾認爲「絕對倫理的總體就是一個民族」。(II 481; Pöggeler, 1973: 85-6; 顏厥安, 1999: 245-6) 不過此處將只關切文中黑格爾如何使用悲劇概念。

### (一) 悲劇概念的使用背景

在〈自然法論文〉，黑格爾討論實踐哲學或倫理的主要背景，乃來自於希臘城邦政治的二元階級想像。在希臘共同體當中，民族區分爲兩大階級，其一爲自由人階級，此一階級的成員以勇敢爲德行，並以死來捍衛國家。自由人也由此超克了對於有限事物，尤其是財產，的依附。他們的最重要任務就是將共同體當作整體來統治，並從事哲學思考。(II 489) 另一個階級則是非自由人階級，非自由人每天汲汲營營關心的就是自己的生存需求與私有財產問題，因此缺乏對共同體整體的思考瞭解能力，缺少了「精神」(Geist)。然而城邦共同體的危機就在於，自由人階級一旦開始也僅關心自身的需求與財產，就會使得他們變得與非自由人階級一樣，如此一來自由／非自由的區分就被取消了，成爲羅馬帝國當中普遍適用的民法體制。成天只關照自身需求的滿足，只注意勞動、營業與私有財產的法律秩序，這種生活將導致另一種階級的出現：資產階級。資產階級只關心自身的需求滿足享受，只關心「法律」，維持一種政治中立 (politische Nullität; 或譯無政治立場) (II 494)，而把公共事務交給其他人處理。(Pöggeler, 1973: 85-7) 黑格爾就是將古代希臘倫理生活的沈淪衰亡，稱之爲在倫理中的悲劇 (die Tragödie im Sittlichen)。(II 495)

### (二) 〈自然法論文〉中對悲劇的討論

黑格爾在〈自然法論文〉中對悲劇的討論乃建立在一個重要的實踐哲學理論主張之上，亦即以私營利生活爲內容的資產階級的出現已屬不可避免，因此代表絕對者的絕對倫理之總體必須設法將此一環節整合到其自身之中。(II 493-4) 爲了說明此點，黑格爾引用 Edward Gibbon 的觀點，認爲古代史

的特色就在於，第一階層貴族因為享受和平又占有財產，因此逐漸喪失了參與戰爭的勇敢 (Tapferkeit)，貴族階層遂淪落陷入一種私人的生活 (Privatleben)，而與第二階層互相混同，形成了資產階級，除了以抽象形式的法律保障自己的財產，追求自己的私利外，不再擁有公共之勇氣 (öffentlicher Mut)，在政治上無立場，僅僅成爲一種私人 (Privatleute)。所以黑格爾說：

奴隸的 (法律) 關係在羅馬帝國普遍性的經驗顯象中自動消失了；伴隨著絕對倫理的消失與兩個階層逐漸的同質化，自由也消失了，而伴隨著自由的消失，奴隸制當然也停止了。(II 491)

透過對貴族／資產階層的理论反思，黑格爾更清晰地闡明了在現代社會中爲何要了解倫理事物的本質是那麼困難：因爲兩個階層在歷史上已注定混同，使得作爲絕對無差異者之倫理的真實性，與透過法律保障財產與占有以追求私利，兩者的對立關係 (Verhältnis) 相互混淆而模糊了我們的哲學視野。黑格爾認爲，唯有

後者 (譯者：指形式法律關係) 被前者 (譯者：指作爲絕對無差異者的倫理) 所超克 (bezwungen)，而此一超克本身又獲致融合與和解 (indifferentiiert und versöhnt)。此一和解存在於對必然性之認識與法權之中，因爲倫理將會透過將其自身之一部分奉獻犧牲 (opfert) 的方式，將法權授予她 (譯者：指倫理) 的無組織<sup>17</sup> 的性質與地底的權力；因爲犧牲的力量存在於對與無組織者之混同 (Verwicklung) 的直觀化與客觀化，透過了這種直觀，混同消除了，無組織者被區分開來，並且被認知，被接納爲無差異者之一環 (譯者：此意指將經濟活動整合爲絕對倫理的一個環節)，透過此等直

17 筆者將 unorganische 譯爲「無組織」，而非「無機」。因爲相對於絕對倫理作爲一種組織化的倫理事物，經濟領域的雜亂隨機無秩序則是一種無組織的倫理。



觀，有生命者（das Lebendige）（譯者：此指真正倫理事物）將其自身的一部份——對此有生命者是知悉的——置於自身之中，且奉獻犧牲給死亡，但同時承認死亡的權利，並由它提煉脫身而出。（II 494f.）

正是由於在真正倫理的事物，在絕對倫理性裡，必須一方面維持相對倫理之經濟領域的存在，使其在一定的法權架構下活動，另一方面又要避免絕對倫理與其混同，因此要將兩者加以區分，所以黑格爾才提出了所謂「犧牲」的這種帶有宗教性的理論，以闡明絕對倫理是無差異者與關係的統一（die Einheit der Indifferenz und Verhältnisse）。此處所謂的關係，是指法律或法權所規定之保障私有財產的形式性關係。並且接著嘗試藉由悲劇的結構來進一步說明絕對倫理的性質。

這無異於在倫理中上演的悲劇，絕對者與悲劇永恆共伴，——絕對者將永恆地在客觀性中創生，在它客觀的形態中奉獻於痛苦與死亡，並由它的灰燼當中提升為雄偉壯麗。具有神性的事物在它的形態與客觀性中直接擁有雙重本性，而它的生命就在於這雙重本性的絕對統一。（II 495）

這一段話一方面預示了在《精神現象學》當中，主要透過 Antigone 對於悲劇的說明，另一方面也指出了黑格爾未來在實踐哲學方面要走的大方向，亦即在倫理當中整合私經濟部門。此一部門後來稱之為勞動與需求之體系，在〈自然法論文〉中，則稱之為財產與法權的體系。（II 492）<sup>18</sup>

### （三）〈自然法論文〉中的喜劇概念

在〈自然法論文〉中，黑格爾除了討論悲劇概念外，也討論了喜劇概念。

18 黑格爾在此緊接著透過對 Aischylos 的悲劇 Orestie 的分析來說明在倫理事物中各個環節的相互關係，並指出 Athene 的處理方式將使地底權力因為受到崇拜與供奉而被安息（beruhigt wäre）。（II 496）關於此點請參考顏厥安，1999: 250。

喜劇對黑格爾來說最重要的特徵就在於無命運性 (Schicksallosigkeit)。(II 496) 而喜劇又可以分為古代喜劇或神的喜劇，以及現代喜劇兩種。

古代喜劇沒有命運，也缺少真正的抗爭。在此種喜劇當中，非常確定無疑的反而是一個沒有對立的絕對者。看起來像是對立的運動，其實是不含有內在真理性的對立，這種對立僅是一種外在異化顯現出來的神性，或是擁有個別獨立性意識的夢 (II 496) ——一個相當有趣的說法。

古代喜劇的重點在於它是由一種無力的意識出發，所產生的想像的對立遊戲，它的命運與敵手也都是想像出來的。因此它本身只是一種偶然性，無法也無力對抗真正的命運，只能以輕率的態度來產生並運作對立。

現代喜劇在缺乏命運及缺少真正的抗爭方面，與古代喜劇是相同的。它的差異特色在於，現代喜劇對於參與其中之劇中人物而言是有著倫理驅力 (sittlicher Trieb) 的嚴肅性，但是對於觀眾 (Zuschauer) 而言卻是可笑的對立衝突。而拯救這個衝突的行動，卻又會以角色的虛矯而不斷陷入自我欺騙與取消。這裡之所以稱之為倫理驅力，就是因為其中的角色並未意識到此一狀況，並非以有意識的絕對倫理性質來行動。因此倫理驅力只能尋求以形式性的、消極絕對性的手段，意即透過法律，來保障他的私有財物，並且「以為」透過協定、契約或各種構思出來的條款，就可以達成確保的效果。此種法律保障體系又是透過經驗、理性與饒富意味的推論所論證建立。然而這種形式化的法權體系保障，很快就會被其他因素所取代。人性會取代嚴苛，權力意志會取代契約安定。如此一來所有在科學與現實中，那些最被仔細爭取確保的所有權權利與原則，都將遭受毀壞。因此

喜劇將倫理的兩個領域切斷，使得他們各自保衛自身，在一個領域中，對立與有限性僅是一個無本質的陰影，在另一個領域中，絕對者成了一種欺騙。真正而絕對的關係是，一方嚴肅地照耀另一方，且彼此處於有生命力的關係，意即彼此是對方嚴肅的命運；所以絕對的關係僅能在悲劇中呈現。(II 499)

在此黑格爾確認了悲劇才是真正能顯現人類倫理生活特色的形式。因為

在悲劇當中，真正嚴肅的命運相對對立但輝映。也才有真正的抗爭。在〈自然法論文〉裡黑格爾對悲劇與喜劇的討論，一方面綜合了之前的相關觀點，並做了相當的調整。另一方面，也預示了他之後在《精神現象學》當中對於倫理、命運、悲劇等概念的論述方式。

## 二、精神現象學裡的悲劇概念

《精神現象學》是黑格爾第一部成書的哲學作品，一般也被認為是黑格爾哲學體系的導論。在這部作品當中，黑格爾也談到了悲劇。其中就標題上而言，最主要的部分出現在第八章「宗教」，B.「藝術宗教」，c.「精神藝術品」當中。在精神藝術品這一段落，黑格爾討論了史詩、悲劇與喜劇。不過筆者認為如果由內容上而言，在《精神現象學》裡黑格爾對悲劇最重要的敘述，是在第六章「精神」，A.「真實精神：倫理」這一部份。尤其是其中 b.「倫理行爲」的部分。因為在這一部份，黑格爾主要是以 Aeschylus 與 Sophocles 的悲劇——尤其是後者的 Antigone——為思考背景，<sup>19</sup> 闡述古代倫理實體與城邦，為何會在個體性與自我意識興起之後逐漸沒落，轉向為一種法權狀態（羅馬帝國）。因此在與實踐哲學相關性方面，也是以這一部份較為重要。故以下的論述，將以《精神現象學》當中的這一段落為主。筆者將以關鍵字的標示整理與詮釋的方法，來處理被認為相當晦澀難解的黑格爾文字。

### （一）倫理世界裡的兩種法律

黑格爾在《精神現象學》裡對悲劇概念闡述的重點，可以說是：倫理實體（die sittliche Substanz）裡原本就存在的兩股對立力量：人的法律與神的法律，經由自我意識的提升而轉變表現為倫理行爲，導致了無法和解的對立衝突，此即悲劇式的命運，最後使得作為倫理實體的公共體失去了內在富有活力的精神，而分崩離析走向衰亡。就如黑格爾指出的，「這種運動（筆者：意指悲愴命運的否定性運動）所自出和所依附的根據，是倫理王國（das Reich

19 Hyppolite, 1979: 339。在《精神現象學》相關文本中，黑格爾比較明顯援用的悲劇是 Sophocles 的 Oedipus 與 Antigone，但是 Hyppolite 卻強調 Aeschylus 的 Eumenides 的重要性。（Hyppolite, 1979: 356; Kaufmann, 1979: 234）

der Sittlichkeit)」（Phä 305），因此欲瞭解黑格爾此處的闡述重點，當然必須先掌握其主要背景：倫理王國。

倫理世界（die sittliche Welt），倫理王國，或者黑格爾最常用的「（倫理）實體」（die sittliche Substanz），都可視為是同義語。這個概念是在表達一種公共社群與個人尚未分裂，公共生活的精神即表現在個人的意識，或者「在真理中的精神」（der Geist in seiner Wahrheit）。（Phä 290）在黑格爾心目中，古希臘的城邦生活即為此種倫理世界的典範。

但是在此一倫理實體中，自始即存在著兩種不同的法律：人的法律與神的法律；或稱之為地上的法律與地下的法律，男人的法律與女人的法律。應注意的是，黑格爾所要談的實體，並非外於個人的客體，而是具有自我意識的實體。因此可稱之為「在實際存在的諸多意識當中實現了的絕對精神」，而此一規定下的精神即為「共同體」（Gemeinwesen）。作為真實的實體，他是一個民族，作為真實的意識，他是民族當中的公民。（Phä 292-3）

但也正是在此一國家的、公民的、明顯意識到的、公開的倫理力量之對立面，同時有著另一股倫理力量，此即神的法律。神的法律所代表的，是以直接且存在的方式呈現的倫理實體：家庭，或可稱之為自然的倫理共同體。（Phä 293-4）

黑格爾指出，由於家庭也是一種倫理共同體，因此個體與家庭的關係也必須是普遍的、必然的。家庭的倫理性也不在於家庭成員彼此之間的關係，而在於成員與家庭之關係。而個人對權力與財富的追求，一方面來自於需求與慾望，但卻也一定要有透過中介才能滿足的部分。這意味著家庭成員必須離開家庭，進入國家成為有德性的公民。而家庭與個人的關係，也不可能僅建立在勞務服務、教育與急難救助之上，因此唯有個人死亡之後，才真正以脫離現實感性的方式重回家庭之普遍性。（Phä 295）而且

個人作為個體而達到的這種普遍性，是純粹存在，是死亡；這是自然地直接變化的結果，而不是有意識的作為。因此家庭成員的義務，就在於加入這個層面，以使他的這個最終的，最普遍的存在也不僅屬於自然，也並非一種非理性的東西，而是一種由作為所創造出來

的東西，並使意識的權利在這種由作為創造出來的東西中獲得確認。……這最後的義務構成了完整的神的法律，或者說構成了對於個體肯定的倫理行為。(Phä 295-7)

而神的權利與法律雖然以在現實彼岸的個體為其內容與權力，但此一個體卻並非沒有權力，他的力量在於回歸純粹的普遍物。也正是在此等倫理結構下，家庭使死者免於屈從於無意識的慾望和抽象本質的行動。

在家庭當中則有一種最重要的倫理關係：男人與女人的關係。而在妻子／丈夫，母親／兒子，與姊妹／兄弟的三種類型當中，黑格爾認為前兩種裡女性對男性的關係都混雜有個別性，所以其倫理關係不是純粹的。只有第三種關係是純粹的，不混雜有自然的、感性的關係，因為它是與血緣上的平衡和彼此無所欲求相連結的關係。因此兄弟的死亡，對於姊妹是無可彌補的損失。兄弟是從他本來生活其中的神的法律向人的法律過渡，而姊妹則將像妻子一般變成家庭的主宰和神聖法律的維護者。<sup>20</sup>

男性被家庭精神驅趕到共同體生活裡，並在彼處找到他自我意識的本質；正如家庭以共同體為其普遍實體和持續存在，共同體則反過來以家庭為它的現實性之形式元素，並以神的法律為它的力量和確證。兩種法律的任何一種都不是單獨自在自為的；人的法律，當其進行活動時，是從神的法律出發，在地上有效的，是由地下有效的出發的，有意識的是由無意識的出發的，間接的是由直接的出發的，而且最後還是要返回其原本出發點。另一方面，地下的勢力卻在地上得到了她的現實；她通過意識而成為特定存在，成為有效活動。(Phä 301)

20 黑格爾的這些論述，可以看出完全是基於 Antigone 的情節所衍伸而來。在 Antigone 之中，Antigone 就是為了以正式的儀式來埋葬因叛國而死的兄弟 Polyneices，所以激怒了 Creon，與國家的力量產生對立。Antigone 這齣戲劇請參考 Sophocles, 1959: 159-206。關於其政治意涵，請參考 Meier, 1993: 187-203。不過筆者不同意 Meier 將 Antigone 描寫為 who is apparently so powerless (202)，請見下述。

在這段話中，充分呈現了倫理王國中兩股對立力量的特質與關係，也蘊含了豐富的後續理論發展——黑格爾或後黑格爾——的可能性。當然在現在這個階段黑格爾所要表達的是，倫理王國中的倫理運動，是由它自己的一種力量向另一種力量平靜的轉化，因而每一種力量都包含著和創造著另一種力量。倫理王國分裂成兩種對立的本質以及他們的現實，而他們的對立其實也正是他們的相互證實。透過男性之個體性，國家的、人的法律，或說普遍對本身有意識的精神，得以與無意識的精神結合。透過女性，以女性為中介，家庭的、神的法律，或說個別無意識的精神得以獲得她的存在，使得無意識的精神從非現實變成現實，從既不認知也不會被知悉的狀態升入有意識的王國。(Phä 303-4)

## (二)倫理行爲與作爲

瞭解了倫理王國的兩種對立卻又相互證實之法律力量後，就能進而掌握此一古代倫理世界的悲劇命運：透過倫理行爲產生的絕對衝突。在倫理王國裡，還不會有「行爲」(Tat; Handlung)，因為一方面只出現普遍意識，另一方面則為家庭的血緣。但是唯有有所行爲，才產生真實的自我(das wirkliche Selbst)。(Phä 304)然而行爲卻破壞著倫理世界的組織與平穩運動。因為透過了行爲，原本相互表明與證實的兩個本質，轉變成消滅自己與另一本質。由於出現了行爲，因此原本的和諧一致

就變成了悲慘命運的否定運動或永恆必然性，而此一否定運動，使神的法律、人的法律，以及此兩種力量藉以存在的兩種自我意識，都被吞噬於命運之簡單性的無底深淵，——對我們而言，這就是純粹單一的自我意識，往絕對自為存在的過渡運動。(Phä 304-5)

倫理行爲的出現，意味著倫理實體內在運動的活動(Tätigkeit)是自我意識(Selbstbewußtsein)。此一作為倫理意識的自我意識是趨向倫理本質性的單一純粹的活動方向。(Phä 305)這是指倫理本質轉化為個體性，並意識到他所代表之倫理勢力所賦予他的義務(Pflicht)。然而此處既沒有差勁戲劇

(das schlechte Schauspiel) 中的感情與義務衝突，也沒有屬於喜劇性的義務與義務的衝突。其實前者也是義務衝突的一種，因為情感亦可被想像為義務。而義務與義務的衝突之所以是喜劇性的，乃因為它所呈現的是兩相對立之絕對者的衝突，一方為絕對，另一方就為虛妄 (Nichtigkeit)。但倫理的自我意識則知道自己該做什麼，因為他不是屬於神的，就是屬於人的法律或勢力。他們之所以如此，是來自於自然，而非環境或抉擇的偶然性。(Phä 305) 因此在倫理的自我意識當中，都僅認為自身具有本質性，而否定對方的本質性，因此此種意識成爲一種特定角色之性格 (Charakter)，他們的衝突，演變爲義務 (倫理自我意識) 與失去法律之現實力量 (倫理自我意識眼中的對方) 之間不幸的衝突。(Phä 305-6) 在代表神的、家庭的一方的眼中，對方是一種人的、國家的暴力行徑 (Gewalttätigkeit)，在代表人的、國家的的一方眼中，對方則是一種自以爲是的桀傲不馴、不服從 (Ungehorsam)。(Phä 306)

這兩個各自堅持其絕對權利的倫理意識，各自認定是在實現倫理法律，因此倫理行爲就只能以積極的倫理作爲 (Tun)<sup>21</sup> 來實現。(Phä 307) 而原本倫理意識是倫理實體的意識，後者是前者的本質，但是倫理的自我意識卻忘記了此一本質，而以倫理行爲放棄了倫理的直接規定性，將本身分裂爲能動的 (tätig, 具有活動力的) 自我，與與之對立的否定性的現實。(Phä 307-8) 也正是在此一結構下，倫理的自我意識勢必要以積極地作爲來實現自身，這意味著他要以知道自己要做什麼的情況下積極實現某些內容，在這一過程中，倫理行爲成爲一種罪行 (Verbrechen, 或譯犯罪行爲)，也產生了倫理自我意識的罪責 (Schuld)。(Phä 308)

但是就在此一過程裡，倫理的自我意識忘記了其本身與他的對立面其實在本質上是相互結合的，因此實現其中一個法律，就會引出另一個法律，結果使得雙方陷於相互損害敵對，從而必須相互復仇的狀態。此時行動 (das Handeln) 是以單方面的決意 (Entschluß) 爲基礎，但決意本身卻也是一種否定的力量，因為它本身雖然有所認識，但卻總有一個異己的、不被認識的

21 此處依照法學的慣用法，將 Tun 翻譯成與不作爲 (Unterlassen) 相對立的「作爲」。

東西與之對立。

因此現實總是將認知所不知道的那一層面隱藏起來，不讓意識知道這一層面自在自為是什麼，——不讓兒子知道他所差殺害的冒犯者就是他的父親；——不讓他知道他娶為妻子的那位皇后就是他的母親。在倫理的自我意識背後總是跟著一股不見天日的力量，一直到行為完成後，它才現身並攫取了倫理的自我意識。(Phä 311)

這當然明顯地是從悲劇 Oedipus 當中汲取的概念，重點當然不在於子殺父娶母的情節，而在於指出倫理行為導致了不知與知的結合，使得真相大白，使得意識發現它有另外一面，並且發現這另一面也是意識自己的力量。

然而倫理行為還有另一種層次，那就是 Antigone 的層次，亦即事先就知道對立的法律與勢力，只不過將其視為暴力與不法，並在知悉的情況下實行了他的罪行。此際其倫理意識更完整，他的罪責更純粹，行為的完成表明了現實與實體的統一。亦即現實並非偶然，倫理意識必須承認他的對立面是他自己的現實，他必須承認他的罪。(Phä 310)

但如此一來等於行動者放棄了他原本的角色性格與現實，否定了他所從屬的法律勢力，而成爲不具現實性的倫理情操 (sittliche Gesinnung)。黑格爾在此進而指出，倫理實體固然以個體性爲其具有生命力的表達形式，因此個體性凌駕倫理實體之上，但是實體終究是行動者的性格與悲愴 (Pathos)。這意味著倫理之個體性只能以性格的普遍性存在，如果他所代表的倫理力量一旦因爲相反的力量而毀滅，個體不能不一起同歸於盡。(Phä 310) 行動者各有一個不同的自我，這使得他們與統一性相矛盾，而陷入非法並走向毀滅。而性格固然僅從屬於一種倫理勢力，但不論哪一種，性格本身又各自分裂爲「知道／不知道」或「有意識／無意識」的兩邊，因此性格本身的行為將自己導引出對立，使得他所不知道的行動結果也要歸咎於他，他也將由此被罪責所吞噬。

因此一種力量與性格的勝利，與另一方的失敗，僅僅是尚待完成之



事業的一部份。這未竟事業將不可遏止地往前邁進，直到雙方勢均力敵。只有雙方都屈服之後，絕對權利（das absolute Recht）才得以成就，倫理實體才以吞噬雙方的否定力量，或全能而公正的命運出現。（Phä 311）（強調為黑格爾所加）

任何閱讀至此的人，大概都會被黑格爾這種帶有強烈結構主義性格的命運辯證悲劇闡述所打動。黑格爾的這一套論述是否是對希臘悲劇的「正確」詮釋，已經不重要。黑格爾僅是以希臘悲劇為參考架構，來說明為何優美倫理實體會走向悲劇性的毀滅，而這一毀滅卻又是透過個體性、個體的倫理自我意識的浮現，與對單方倫理原則的堅持行為所造成。換言之，既不是自我內在慾望與道德義務的衝突，也不是道德意識內在不同道德義務的衝突（這是喜劇），而是角色性格（Charakter）在悲愴的情境下，透過明知故犯、無可迴避的罪責與罪行，造成了相互的毀滅。

### （三）人格、斯多葛主義與法權狀態

掌握了前述倫理實體內在的衝突，其實就已經掌握了倫理王國衰亡的基本條件。要補充的僅在於，黑格爾以戰爭來說明自我本質（Selbstwesen）不受一切約束的絕對自由，因為自我本質只有在戰爭中顯現其價值。這也使得倫理的本質改建立在自然力與運氣等偶然性之上，這無異於宣告倫理的毀滅。如此衰亡的倫理實體將趨向於法權狀態。

這裡的轉變關鍵在於，原本本質是屬於共同體，屬於倫理實體的。但具有個體性之倫理自我意識所採取的倫理行為，造成了倫理世界的衰亡後，共同體變成了無生命、無精神的共同體，個體反而成了效力的依據。個體轉變成為自我本質和實體。

普遍者分散碎裂成無限眾多的個體原子，已告死亡的精神變成了平等，在此一平等中，作為每一個體的所有個別原子，都成為一個人格（Person）。

.....

我們已經看到了，倫理世界的諸種力量與形態業已沈沒在空虛命運的單調必然性之中。倫理世界的此一勢力正返歸成為在其單調性中反思的實體；然而那個在自身反思的絕對本質，亦即那空虛命運的必然性，也不外乎就是自我意識的我。(Phä 316)

此一關鍵陳述已經清楚地點出，倫理的自我意識在倫理世界衰亡後，固然可以成為具有反思的實體，但這只不過是在死亡精神之平等狀態下的人格。僅能在自身當中反思的絕對本質宣告了具有自我意識的我的出現。而此種「人格我」的人格性 (Persönlichkeit)，僅能透過抽象形式，達到一種逃避現實、脫離現實的獨立性之空想 (der Gedanke der Selbstständigkeit)。這就是法權狀態的原則，也正是斯多葛主義 (Stoizismus)。(Phä 317)

正如懷疑主義，法權的形式主義透過空虛無自身內容的概念，找到了樣態繁複的存在，即佔有，並如懷疑主義一般將佔有以一種抽象普遍物的方式表達出來，此即所有權。

.....

法權意識經驗到它的實際效力時，反而也同時認識到它真實性的喪失與它自身徹底的無本質性，因此將一個個體稱之為人格，實際上表達了一種蔑視。(Phä 317-8)

而眾多原子個體也將集結成為一個有異於他們，卻又毫無精神的單一點，此即專制的羅馬君主，一個世界的主宰。但是此一世界主宰仍然是一個個體人格，一個孤獨的人格。此一主宰由於知悉自己是一切現實力量的總集合 (Inbegriff)，因此成為一個巨大無比，自認為真實世界之上帝的自我意識。然而這統治者無論如何都與他所統治的眾多原子個體處於斷裂無聯繫的狀態，彼此僅能有一種否定的關係，因此他僅是一個形式的自我，注定要陷入荒唐與混亂。法權上的人格性，所經驗的其實正是自己的無實體性 (Substanzlosigkeit)。因此自我意識的普遍有效，就是由他自身異化的現實性。(Phä 320)

## 肆、由悲劇概念檢討幾個實踐哲學問題

著名的莎翁悲劇研究者 A. C. Bradley 曾說：「最本質的悲劇事實乃是蘊含在倫理實體之自我分裂與內在爭戰，而不是善與惡，或善與善之間的戰爭。」<sup>22</sup> 這個看法幾乎與黑格爾如出一轍。沒錯，Walter Kaufmann 就認為這原本就是源出於黑格爾對悲劇的瞭解，而非 Bradley 本人。Kaufmann 雖然認為黑格爾對 Antigone 的詮釋有荒唐之處 (vgl. Kaufmann, 1965: 142; 1979: 248)，黑格爾對悲劇性質的說明，也可能更契合 Aeschylus 而非 Sophocles 的悲劇，但是 Kaufmann 仍然認為黑格爾對悲劇某些性質提出了自 Aristotle 以來最關鍵的詮釋。(Kaufmann, 1979: 241) 其中最重要一點就是前述所謂倫理實體的內在分裂與爭戰。對於這一點在前面所闡述的青年黑格爾之悲劇概念中已經加以說明，尤其可見於《精神現象學》。另外 Kaufmann 還提出了「悲劇罪責」(tragic guilt) 與「道德錯誤」(moral fault) 的區分。(Ibid. 243) 以下對黑格爾悲劇概念及其與實踐哲學的關係，將由此出發。

### 一、悲劇罪責、道德錯誤與悲劇責任

Walter Kaufmann 所做的悲劇罪責與道德錯誤的區分，乃建立在於古代偉大英雄人物或性格的行動 (Tat) 與行爲 (Handlung) 尚未分離的基礎上。正如我們在前面討論《精神現象學》當中之倫理自我意識部分時，將倫理自我意識的行動，也就是德文 Tat (英文 deed) 這個概念也翻譯成行爲，因為悲劇人物的行動，不論其是否完全知悉該行動之作用對象的各種情況 (Umstände)，也不論其行動的後果 (Folgen) 是否符合其設定的目的 (Zweck)，他對於行動所造成的後果都負有罪責。這就是悲劇罪責。在《美學演講錄》中，黑格爾也指出，悲劇英雄們既是無罪的，也是有罪的。如果認為一個人在有選擇餘地的情況下選擇去做了某件事情，只有在這個情況下

22 *Oxford Lectures on Poetry*, 2<sup>nd</sup> ed. 1950, 70, 轉引自 Kaufmann, 1979: 240。

是有罪的，那麼悲劇英雄們是無罪的。然而偉大人物性格的力量正在於他們並不進行選擇，他們自始至終就是他們所願望和要實現的那種人物。他們本來是什麼樣的人，就是什麼樣的人，而且永遠如此。這就是他們的偉大處。（Ästhetik III, 331）

至於道德錯誤就不是悲劇人物的行動特質，而是近代主體或主體性浮現之後才產生的問題。因為當主體出現之後，主體有意志、有認知，而且因為行動所作用的情況僅有非常有限的部分呈現為意志的想像（Vorstellung），在這個基礎之上，才產生主體對之有所罪責的行為（Handlung）。正如黑格爾在《法哲學綱要》§ 117 中所寫的：

本身能行動的意志，在其目的當中擁有對當下定在（Dasein）情況的想像，此一目的也是指向於該定在。但是因為意志在此一前提下是有限的，所以對象現象對意志來說僅是偶然的，且除了意志的想像外，還包含有別的東西。但是規範意志的法，在意志的行動（Tat）中僅僅以它在目的中知道的假定以及包含在它的故意範圍中的東西，才承認是它的行為（Handlung），而應該對此一行為負責。行動只有作為意志的罪責才能歸咎；——這是認識的法（das Recht des Wissens）。（VII 217）

在近代主體性意志出現後，行動與行為的概念就區分開來，並不是所有意志者的行動，都可以歸為它的行為。只有在意志目的中原本就知道的部分，才能夠歸咎為意志的行為，在這個情況下才有罪責可言。因此 Ödipus 並不知道所殺死的是他的父親，在近代的意義下就不負有罪責。然而這當然不是古代倫理世界下的罪責觀。這是一個道德的觀點。黑格爾說：「道德的觀點，由它的形態上來看，就是主觀意志的法」。（VII 205）所以 Kaufmann 所謂道德的錯誤，是指行動與行為區分之後，意志主體在行為層面上所犯的錯誤，而由於這是意志主體自己選擇的結果，他對之負有罪責。

Kaufmann 又提出了悲劇責任（tragic responsibility）的觀點，他認為這是黑格爾所未能清楚區分的。Kaufmann 認為責任——像驕傲一般——是

一種可以以己身來承受 (take) 的特質。身為美國人、雅典人或 Ödipus，沒有什麼好驕傲的，也不必承受什麼「責任」。但是我們可以爲了自己所設定的，高於一般人的行爲或成就標準而驕傲，一如責任是自我設定的一種行爲領域，意即自己設定一種較廣泛的責任範圍，而不同時擁有罪責的感覺。(Kaufmann, 1979: 246)

筆者認爲 Kaufmann 提出的悲劇責任概念並不特別有意義。但是他銜接行動與行爲是否區分的觀點，所發展出來的悲劇罪責與道德錯誤的區分，倒是頗富有後續的可思考性。這又可分爲兩方面。第一方面就是 Kaufmann 自己將此一問題脈絡往存在主義的延伸。(Kaufmann, 1979: 244-6) Kaufmann 在此提及了卡夫卡與沙特。但是筆者認爲，此處與這兩位作家的銜接有點突兀，倒是在同書中提及黑格爾對莎士比亞的評論，具有相當的意義。因爲黑格爾對莎士比亞的評論，主要涉及「近代悲劇」的特色，尤其是近代悲劇人物的特色。

簡單地說，近代悲劇（黑格爾有時稱之爲浪漫主義悲劇）人物所依據的指導行動與激發情緒的驅力，並非倫理實體的因素，而是心緒和情感 (Herzen und Gemüt) 方面的主體性格。因爲浪漫悲劇人物一開始就置身廣泛的偶然性關係與條件之下，因此他可以這樣或那樣行動，當中並沒有什麼倫理的必然性。所以近代悲劇人物，不論他做的事是否擁有正當的理由，或做了不法或犯罪的事，都是事出偶然。(Ästhetik III, 344-6)

筆者認爲，這種缺乏倫理（實體、原則）背景，又置身於廣泛偶然性關係與條件下的行爲抉擇，正是近代人或主體所必然面對的浪漫悲劇式／存在主義式的命運。這種命運所蘊含的，既非（古代）悲劇罪責，亦非道德錯誤，而是一種新的命運式分裂衝突。任何對近代世界之實踐哲學的理論檢討，都不可能迴避這個問題。<sup>23</sup> 由此引導到對第二個層面的討論。

---

23 其實單是此處一句「不可能迴避」的宣稱，就可能引起不少爭論。因爲在筆者看來，近代自由主義論述的特色之一，就在於迴避這個問題。

## 二、自主性、自我實現與法律

Habermas 在討論人權理念與國民主權理念相互關係的脈絡下，提出了道德層面的自我決定 (Selbstbestimmung) 或自主性 (autonomy)，與倫理層面的自我實現 (self-realization, Selbstverwirklichung) 兩個不同的理念。

*自我實現和自主性兩個現代理念，不但標示了兩個不同的主題，也以分別關連到倫理議題與道德議題的方式呈現為兩種不同的言說種類。簡單地說，倫理議題關切的是我們自身的生活計畫或良善生活的問題，而當我們希望以協調所有相關受影響者利益的方式來解決人際衝突時，道德議題即告出現。(Habermas, 1994: 3) (斜體字為原文所加)*

Habermas 指出，近代當倫理實體之規範力受到主觀要素的入侵時，每個人開始有意識地、自我批判地「反思」自身的生命意義與計畫，於是產生了自身偶然性的意識、自我反思與自我存在責任之間的緊張關係。在這個背景下出現了倫理——存在（主義）式的言說需求。另外自十九世紀以降，後傳統的集體認同危機促成了歷史主義與民族主義的不幸結合，多元主義的環境僅會促使參與爭論的各方愈益需要有意識地選擇他們所欲延續的以及所欲斷裂的傳統。在這個情況下，集體的認同僅能在去中心化的群眾意識中，以片段的、動態的、模糊的方式發展。因此倫理——政治的言說需求無可避免地出現。這兩股分別涉及個人生涯與共同文化承傳的力量促成了在個人生涯規劃當中自我實現的理念，以及集體生活形式之多元主義的出現。(Habermas, 1994: 4)

另一方面，後傳統的社會條件也使得規範人際行為與衝突的社會規範出現了反思性的層面，因此社會規範越來越取向於普遍性的價值。這意味著對於社會規範的證立只能以指向於公正 (impartial) 管制行為衝突的道德言說方式進行，而不能取向於特定目的 (telos)。意即社會規範的證立必須以去除自我或族群中心主義的觀點進行，而以對每個人格的平等尊重與對所有人利

益的平等考量之道德觀點進行。

在後傳統的規範證立問題上，個人發展出一種受原則約制的道德意識並以自我決定的理念指導他的行動。而在個人生活行動領域內的自我立法或道德自主性，就對應於政治領域內的契約論式的自由與正義，並以自由與平等公民之民主自我立法的語彙加以表達。(Habermas, 1994: 5) (斜體字為原文所加)

Habermas 指出，只要當文化傳統與社會化的過程當中，「反思性」的因素越強，就越會激發對倫理與道德問題不同思考層面的意識。而由於具有統合性之宗教與形上學世界觀業已消逝，因此人們的實踐生活導向，就只能透過具有反思形式之溝通行動來獲致。這也意味著社會規範的證立，不再能奠立在倫理的自我實現或道德的自主性之上。如果再對應到 Habermas 所提出之生活世界的三大要素：文化（對應到自我實現）、人格（對應到自主性）與社會，他指出當作為正當秩序整體的社會，越來越需要透過法律體系來達成此一目標時，法律體系將承受巨大的整合功能壓力。(Habermas, 1994: 5)

Habermas 面對此一問題的理論解決方案，最主要是引進了言說的語用學條件，意即社會規範之所以能被視為符合所有相關人的利益，是建立在以較佳論據勝出的方式來產生之合理可接受性上。所以法律的正當性是建立在溝通的制度安排。意即相關參與者在某種法律規範的公正協調與聯合下，透過合理的言說，可以檢驗哪些規範符合或可望符合所有相關者的同意。而人權與國民主權之間的關係，也正在於人權是使得不同溝通形式能被法律體制化的條件，而這些溝通形式又是政治自主立法所不可少的。意即這些條件不是在限制，而是在幫助促成人民主權的發動。(Habermas, 1994: 12-3)

以上當然僅是對 Habermas 建立在言說理論上的法治國理論非常簡要的敘述。<sup>24</sup> 值得我們注意的是，Habermas 也提到了倫理實體的消逝，主觀

24 Habermas 的法治國之言說理論，主要當然是在《事實性與效力》(Habermas, 1992) 一書當中闡述，與此一討論相關的部分，尤其請參考 118-135。中文文獻請參考顏厥安，2001。

要素入侵倫理生活，以及反思性倫理與道德論述的必然出現，乃至於法律的正當性恰恰不能再建立在這兩大論述理念——自我實現與自主性——之上。這些都是青年黑格爾悲劇論述之實踐哲學面向所觸及的問題。尤其當 Habermas 將現代社會的整合機制寄望於法律體系時，更讓我們看到了《精神現象學》當中倫理世界衰亡後走向法權狀態的論述。

另一位德國學者 Christoph Menke 雖然對 Habermas 以理性化 (Rationalisierung) 的方式說明法權狀態的必然出現提出批判 (Menke, 1996: 217)，但是他仍以相當類似的分析觀點，一方面指出法權狀態的出現含有雙重抽象化，意即促成所有人彼此平等的普遍性之抽象，與促成每個個體都是平等人格的單一性抽象化。(Ibid. 211-215) 另一方面又認為，黑格爾對於悲劇衝突的哲學說明，已經指明了現代社會新型悲劇的關鍵衝突就在於自由的兩個層面的衝突：自主性與真實性 (Authentizität)，或自主性與個體之自我實現的衝突。(Ibid. 242-3) Menke 當然不像 Habermas 那般認為可以透過言說理論來架構出得以完成後傳統社會整合之法權體系。Menke 的自主性概念主要也是放在法律的自主性 (而非道德)，他也認為法權體制並非經由單一次行動就創建的「狀態」，而是一種過程，且內在的普遍性正義與單一性正義將處於永恆的衝突。他認為，由法所代表的必然性或急迫性 (Not) 與個體自我實現所追求的福祉 (Wohl) 之間的衝突，永遠可能可透過主體的「主權式自由」(die souveräne Freiheit des Subjekts) 來達成整合。(Ibid. 310-317) 這是一個較諸 Habermas 更為美學，或說更帶有存在主義意涵的看法。也許正因如此 Menke 才將現代社會中這種自由的內在衝突定位為悲劇。

筆者認為，結合 Habermas 與 Menke 所可能帶出來的對於黑格爾悲劇概念的實踐哲學閱讀，透過自主性與自我實現這組對立概念，以及倫理實體消逝並邁向法權狀態，確實提供我們一種將黑格爾之悲劇詮釋「當代化」的可能性，而且其與前一節所提出之當代人浪漫悲劇或存在主義式的命運頗能相互呼應。而 Habermas 的言說理論之法律正當性基礎重構，在一種結合自由主義與共和主義之法政哲學的觀點下，也確實提出了一種對所謂後傳統社會處境頗具反省力之民主憲政體制理論。然而筆者認為，以自由內蘊之自主性與自我實現的衝突，來呈現現代人處境的悲劇性格仍有所不足。而青年黑



格爾的悲劇詮釋也還帶有更多其他具有後續發展潛力的因素，對此我們將在下一節嘗試做一簡短重構。

### 三、由倫理本質到強權本質：倫理與命運的斷裂

黑格爾在《精神現象學》中透過倫理實體、倫理之自我意識等概念，對 Antigone 等悲劇的詮釋，其實帶有相當豐富的內涵，並不侷限於前述 Kaufmann 或 Menke 指出的範圍。我認為有幾點是過去的研究者比較少側重的。

論者往往強調的是倫理實體或共同體內蘊的對立原則或法律，但是我們一定不能忽視黑格爾在相關論述中反覆提及的一個概念：實力 (Macht, 或譯權力、力量、強權)。意即悲劇命運之所以發生，絕對不僅是導源於抽象之倫理原則或法律的對立，而是來自於具有真實性 (Wirklichkeit) 之倫理實體或倫理本質的對立權力間之相互鬥爭 (Kampf)。因此它絕不是 a matter of principles, 而是 a matter of conflicting powers。因為對於黑格爾來說，倫理事物同時是絕對力量與絕對本質。(Phä 307)

兩種倫理勢力之間，以及賦予他們生命並促成其行動的兩種個體性之間的相互運動，只在當雙方都同歸於盡 (Untergang, 或一同衰亡) 時，才達到真正的終點。(Phä 310)

在古代倫理王國或倫理共同體內的個體，也是具有真實性的個體，而這些個體也擁有著巨大足以毀滅共同體的力量。所以當我們談到悲劇命運時，並不是一個渺小無力的個人，在對抗著命運的巨大力量，並在其中表現為某種英雄行徑。正好相反的，個體本身就是一種本質，就是其中一股巨大力量的具體呈現。個體對抗個體，就是那撕裂共同體的巨大力量的相互爭戰（因此亦可稱之為否定的勢力）。而且依照黑格爾的詮釋，個體是知道他自身的力量，並有意透過其倫理行為來將對立推到毀滅性的極致。

在黑格爾的眼中，猶太人的命運就不是這種倫理本質自我分裂且相互對抗的命運，而是一種臣服於異化力量的被動奴役。黑格爾認為猶太宗教並沒

有真正優美的倫理實體（存有者），猶太人也沒有從事真正的抗爭。（I 282）在這個意義下，猶太人根本沒有實力可言。

我們也可以看到，唯有透過真實個體性之生活，並在其中展現實力，倫理實體才擁有本質。因此當倫理王國衰亡時，個體也將喪失（Verlust）其真實個體性，而成爲無本質的抽象人格。也正因如此，個體不再是任何倫理力量的展現，而轉變爲原子狀的孤獨個人，或混亂的、偶然的、精神勢力，或純粹空虛的自我意識。因此我們也可以說，真實力量的喪失，一方面是個體悲劇命運的必然走向，另一方面也是轉向於現代悲劇或甚至喜劇的關鍵。

除了力量之外，另外一個重點就是將力量區分爲地上的、人的、國家的、被意識到的，與地下的、神的、女性的、家庭的，或未被意識到的力量。後者是 Antigone 所代表的力量，我們也可將其了解爲永恆隱藏，卻也永遠伺機復仇的力量。而筆者想要建構詮釋的方向是：倫理實體的力量不會真的消逝，兩股力量都不會。但它們再也不會是「倫理的」力量，意即再也無從以本質性的方式展現在個體性上。其中地上的、男人的力量，將轉變爲理性的力量。但並非個人的理性，而是國家理性。這種國家理性可透過抽象的法權規範建立爲某種憲政體制。而地下的力量，將以隱藏內蘊的方式轉變爲永恆欲求（Begehren）的力量。這種力量將以各種捉摸不定的社會需求（Bedürfnisse）展現，並隨時可能以各種形式對國家體制進行反抗叛變。前者可以視爲是支持自由主義與自主性的力量。後者可以視爲是發達民族主義與追求自我實現、認同的力量。而個體之所以變的虛空無力，正在於這兩股力量皆非倫理性的力量，而是異化的強權本質（Machtwesen），並在個體的空虛意識中進行著秩序與混亂的無止盡廝殺，個體對之無能爲力。主體性，只不過是這場爭戰偶然而短暫的停歇。所謂的現代悲劇，實可理解爲潛意識或欲求對國家理性的反叛。

黑格爾清楚地看到了此點，並且想以其精神哲學來加以克服。Horstmann 就指出，在耶拿前期黑格爾尚試圖透過倫理性的哲學（Philosophie der Sittlichkeit）之研究，並以「倫理」（Sittlichkeit）來表達相對於自然界的，人文社會關係的絕對統一（在〈自然法論文〉中尚維持此一努力）。但是黑格爾不久後就放棄了此一取徑，而改以「精神哲學」（Philosophie des

Geistes), 亦即以對「意識」之辯證發展結構的理論研究取代了倫理哲學, 以「精神」概念取代了「倫理」, 來指稱個人以及其整體社會、政治、文化的關連。(Horstmann, 1987: XV-XVI)

這種理論嘗試在黑格爾哲學體系之發展上當然是成功的。不過筆者認為, 正因為它是理論嘗試, 所以它的成功也僅僅在「地上的」那一邊是成功的。而悲劇的基本性質, 亦即衰亡與喪失將持續發生, 只不過將轉變為個體真實性的永恆衰亡與喪失, 個體之命運將只能由非倫理之權力本質來主宰。命運蛻變成爲宰制, 個體對倫理的追求——亦即對實踐生活原初統一性的追求——將從命運分裂出來成爲空虛的想像與期盼。在這種命運與倫理斷裂的分析下,

(一)以道德性 (morality) 或道德自主性 (moral autonomy) 爲基礎來建立社會整合或社會基本結構規範基礎的努力, 將會落空。這點不但見於黑格爾對康德的批判, 也見於 Habermas 對 Rawls 的批評。

(二)黑格爾透過行動與行爲概念的區分, 指出了近代主體意志與認識的重要性。Habermas 也指出當倫理實體之規範力受到主觀要素的入侵時, 每個人開始有意識地、自我批判地「反思」自身的生命意義與計畫, 於是產生了自身偶然性的意識、自我反思與自我存在責任之間的緊張關係。這一論述傳統導致 Habermas 提出關心認同與自我實現的倫理言說, 與關心自由、正義、自我決定、自我立法的道德言說的區分。而雖然立論各有不同, 但是黑格爾、Habermas, 與自由主義 (也許可稱之爲現代斯多葛主義), 都朝向以建立某種合理的法權體制 (憲政體制) 作爲政治社群建立秩序的方案。<sup>25</sup> 然而悲劇的實踐哲學分析卻正好指出, 那股潛藏的、地下的真實欲求力量永遠不會消失, 理智、體制與秩序的力量, 必不可迴避欲求力量的挑戰。在〈自然法論文〉中, 黑格爾曾以絕對倫理奉獻犧牲部分生命給地下力量的理論, 來說明絕對倫理對經濟力量的承認與和解, 這也是黑格爾日後市民社會與國家關係理論的雛形。重要的是, 筆者認爲自青年時期起, 就不斷對主觀宗教、

25 在這種反省下, 自由主義除了像是一種現代之斯多葛主義外, 實帶有黑格爾在〈自然法論文〉裡所談的現代喜劇的性格。

心、愛、命運、悲劇等進行哲學研究的黑格爾，恐怕遠比自由主義者或 Habermas 更深刻地瞭解到地下力量的巨大。在黑格爾的論述中，也更能夠看到這股力量與生死抉擇以及倫理行動直接相關。筆者在此將此一力量稱之為存在主義的力量。然而筆者也認為，成熟期的黑格爾並沒有更精彩地處理面對此一問題，而僅是穩定地走向政治（國家）理性主義的道路，而把政治存在主義的考量埋藏起來。這一模式固然比起自由主義更為豐富深刻，但終究對於「新倫理」（die neue Sittlichkeit；亦即相對於古代倫理世界的當代倫理性）抱持了過份樂觀的想法。

(三)如果以社會系統論的語言來解析，那麼地下的力量就是那未經結構化、高複雜度的環境。而地上的力量就相當於社會與心理系統。社會系統與心理系統都必須不斷嘗試發展出新的結構來認知那無窮複雜的環境。然而地下的力量一旦進入系統，就只能被系統的運作元素與結構所化約。但此一化約永遠不可能「掌控」或「調控」環境。亦即能夠被看到的、意識到的、理解到的光明秩序，永遠排除了那「尚未」被看到與意識到的幽暗混亂。後者注定將如「影」隨形地跟著前者。因此僅由「國家／政治」、「市民社會／經濟」，或「法律」的觀點來考察現代社會，將會陷入過份簡化與盲點過多的困境。就這個意義而言，悲劇觀點的分析，將優於法權觀點的分析。

(四)如果現代人避免不了命運與倫理斷裂的浪漫悲劇命運，如果現代社會必然是由伴隨著無限黑暗能量<sup>26</sup>的有限社會與心理系統所組成，那麼我們實在有必要大幅調整主體／理性／自由／行動／法權／正義中心主義的考察方式，而改以複雜性、偶然性、不確定性或風險等觀念來面對社會。筆者認為，由開啓（第一次世界大戰）到終結（九一一事件），二十世紀的歷史經驗已經為這種調整的必要性提供了相當充分的佐證。而如果要悲劇語言來對現代社會提出一點建議，那就是：要小心翼翼地不斷尋求與地下力量的和解。用

---

26 黑暗能量 (dark energy) 並非文學形容詞，而是天文物理學當前的熱門研究對象，可以在許多科學網站找到相關資訊 (例如 [http://www.space.com/scienceastronomy/generalscience/darkenergy\\_folo\\_010410.html](http://www.space.com/scienceastronomy/generalscience/darkenergy_folo_010410.html))。黑暗能量指宇宙中可以對抗萬有引力的能量。人類社會當中是否也潛藏著無法估計的黑暗能量，隨時可能以無從預測的方式爆發出來，而改變了既有的結構呢？

系統論的語言則是：要發展更複雜，且具有更高自我觀察能力的認知與溝通結構來面對不可測的環境複雜性。

## 伍、結語

黑格爾曾藉由拿破崙之口指出政治取代命運的必然趨勢。這是對的，因為個體當然必須臣服於勢不可擋的力量。問題在於，力量絕非僅限於有意識的、理性的政治力量。政治永遠是強權政治 (Machtpolitik)，但強權力量卻非僅由政治或國家所擁有。古代的悲劇已一去不復返，但現代人卻可能更像普羅米修斯般，要面對永恆的分裂試煉痛苦。黑格爾寫道：

精神自在地就是運動，此一運動就是認識 (Erkennen)，——就是自在轉變為自為，由實體轉變為主體，由意識的對象轉變為自我意識的對象，亦即轉變為亦被揚昇的對象，或者就是轉變為概念。此種運動是向自己回歸的圓圈，這個圓圈以它的開端為前提，並且只有在終點才抵達開端。(Phä 524)

在黑格爾的哲學思考裡，實在與意識在經過精神的辯證之後，終究要轉變為絕對認識之主體。這個主體就是進行絕對哲思 (Spekulation) 的哲學家，或者就是上帝。在這個關鍵點上，正如 Taylor 所指出的，黑格爾始終堅持清晰的概念思維終將克服戰勝未經反思的生命經驗，而主體也將在真實之底層與主體自身的深處發現清晰概念的必然性。(Taylor, 1983: 746) 而恐怕也正是此種徹底的絕對邏輯主義之理性主義，使得所有重要的後現代／後結構主義思想家都以反對黑格爾為思想的起點——即使是一種黑格爾主義化的反黑格爾主義。(Vgl. Bürger, 2000: 57) Bürger 認為，在十九世紀中葉就宣告黑格爾哲學是一條死狗，就與黑格爾告別，顯然是過份短視的哲學史觀點 (ibid.)，在此一意義下大概他也會同意 Habermas 的說法，亦即我們都是與青年黑格爾主義者同時代的人。青年黑格爾透過對古代悲劇的哲學詮釋所揭發的兩股真實對立的力量，並不會因為倫理王國的衰亡而消逝，我們永遠無

法告別這一衝突。這是否也意味著，在思想上永遠無法真正地告別黑格爾，竟已經成為我們的命運？

## 參考資料

- Avineri, Shlomo  
 1976 *Hegels Theorie des modernen Staates*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bubner, Rüdiger  
 1971 *Einführung. Zur Lage der Ästhetik*. In *Ästhetik I/II*: 3-27.
- Bürger, Peter  
 2000 *Ursprung des postmodernen Denkens*. Göttingen: Velbrück Wissenschaft.
- Dilthey, Wilhelm  
 1906 *Die Jugendgeschichte Hegels*. In W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, IV. Band, *Die Jugendgeschichte Hegels, und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*. 5., unveränderte Auflage, Stuttgart: B.G. Verlagsgesellschaft/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. S.1-187.
- Habermas, Jürgen  
 1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. stw 749, 1. Aufl. 1988; 2. Aufl. 1989.  
 1988 *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. stw 1004, 1. Aufl. 1992; 2. Aufl. 1997.  
 1992 *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.  
 1994 "Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions," in *Ratio Juris* 7(1): 1-13, March 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
 1971 *Vorlesungen über die Ästhetik*. Mit einer Einführung herausgegeben von Rüdiger Bubner. Philipp Reclam Jun. Stuttgart. Erster und Zweiter Teil im Ersten Band, zitiert als *Ästhetik I/II*, Dritter Teil im Zweiten Band, zitiert als *Ästhetik III*.  
 1981a 《美學》，朱孟實譯，第一到四冊。27 台北：里仁。  
 1981b 《歷史哲學》，台北：里仁。  
 1984 《精神現象學》，賀自昭、王玖興譯。台北：里仁。  
 1985 《法哲學原理》，范揚、張企泰譯。台北：里仁。

27 黑格爾著作的中譯本方面，筆者都是以參考的方式來使用，意即筆者原則上將參考現有的中譯本，但自行進行翻譯。甚至在書名上也不盡相同。例如筆者將《美學》稱之為《美學演講錄》，《法哲學原理》稱之為《法哲學綱要》。

- 1986 *Werke in 20 Bd.* Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845, neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (zit. nach der Bandnummer) (Theorie-Ausgabe)
- 1987 *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes.* Hamburg: Felix Meiner.
- 1988 *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von H.-F. Wessels/H. Clairmont. Hamburg: Meiner 1988. (zit. als Phä)
- Horstmann, Rolf Peter  
1987 "Einleitung," in Hegel, 1987: IX-XXXVII.
- Hyppolite, Jean  
1979 *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit.* Translated by Samuel Cherniak and John Heckman. Evanston: Northwestern University Press, 1974, Second clothbound printing, 1979.
- Jamme, Christoph/Schneider, Helmut (hrsg.)  
1984a *Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.  
1984b "Einleitung der Herausgeber," in dieselbe, 1984(1): 19-76.
- Jhering, Rudolf von  
1913/1992 *Der Kampf um's Recht.* Nachdruck von "Der Kampf um's Recht" nach der 18.Auflage, Wien 1913, Frankfurt a.M./Berlin 1992, Verlag Ullstein GmbH, Proyläen Verlag.  
1996 《為權利而抗爭》，林文雄譯。台北：協志。
- Kaufmann, Walter  
1965 *Hegel. Reinterpretation, Texts, and Commentary.* Garden City: Doubleday & Company.  
1979 *Tragedy and Philosophy.* Princeton: Princeton University Press.
- Kimmerle, Heinz  
1982 *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, 2. erw. Aufl. Bonn 1982. (Hegel-Studien. Beiheft 8)
- Lukács, Georg  
1973 *Der junge Hegel.* Bd.I und II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marx, Karl  
1844 *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, in *Marx-Engels-Werke*, Bd.40. Berlin: Dietz Verlag 1985, S.465-588.
- Meier, Christian  
1993 *The Political Art of Greek Tragedy.* Translated by Andrew Webber. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. (Original: *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München: C.H. Beck 1988)
- Menke, Christoph  
1996 *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel.* Frankfurt. a. M.: Suhrkamp.

- Nietzsche, Friedrich  
 1997 *Werke in drei Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (引用時簡稱為 *Werke*)
- Nussbaum, Martha C.  
 1992 *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Pöggeler, Otto  
 1969 "Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus," in *Hegel-Tage Urbino 1965*. Vorträge, hrsg. Von Hans-Georg Gadamer, 1969 (*Hegel-Studien, Beiheft 4*), S.17-32. Nun in Jamme/Schneider, 1984: 126-143.  
 1973 *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Priddat, Birger P.  
 1990 *Hegel als Ökonom*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Radbruch, Gustav  
 1973 *Rechtsphilosophie*, hrsg.von Wolf/Schneider, 8.Aufl., Stuttgart.
- Riedel, Manfred  
 1982 *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rosenkranz, Karl  
 1977 *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlin 1844, Nachdruck mit einer Nachbemerkung von Otto Pöggeler, Darmstadt: WB 1977.
- Schüler, Gisela  
 1962 "Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften," in *Hegel-Studien*, Bd.2 (1963), 111-59.
- Sophocles  
 1959 *The Complete Greek Tragedies. Vol.11. Sophocles*. Edited by David Grene and Richmond Lattimore.
- Taylor, Charles  
 1983 *Hegel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- 工藤綏夫  
 1997 《尼采的思想》，李永熾譯。台北：水牛。
- 顏厥安  
 1999 〈否定性與絕對倫理——由黑格爾之自然法論文談現代社會危機〉，《國立政治大學哲學學報》5: 235-262。  
 2001 〈溝通、制度與民主文化——由哈伯瑪斯的法理論初探社會立憲主義〉，《台大法學論叢》30(3): 1-48。



---

# Destiny and Ethical Life—— Reflections on Some Problems of Practical Philosophy from the Conception of Tragedy of Young Hegel

Chueh-an Yen

Professor of Law, National Taiwan University

## ABSTRACT

As a form of drama, tragedy usually belongs to the research field of aesthetics. But for some philosophers, the form of art, especially drama, may be more suitable to represent the essence of practical problems. They think that the subject matters which drama is dealing with are not different from ethics. Through the expression form of drama, such as tragedy, we can look at the quintessence of the ethical disputes more clearly. Based on this idea, this essay starts with the exploration of the concept of tragedy of young Hegel and then tries to discuss some fundamental problems of practical philosophy.

In the second part I will discuss Hegel's concept of tragedy in his pre-Jena period. In the third part, the meaning of tragedy in Hegel's works written during his residence in Jena will be explored, above all the relevant paragraphs in *Essay on Natural Law (Naturrechtsaufsatz)* and *Phenomenology of Spirit* will be interpreted. Based on these investigations, some important aspects of practical philosophy will be discussed in the fourth part, which include 'the tragic guilt, moral wrongs and responsibility of tragedy', 'autonomy, self-realization and law', and 'from ethical essence to essence of mighty power: the separation of ethical life and destiny'. The final part is the conclusion.

Key Words: destiny, ethical life, tragedy, essence, autonomy, self-realization, law, power, punishment, guilt