

# 社會正義、公民意識與貧富差距： 黑格爾視角的觀察\*

魏楚陽

國立中正大學政治學系助理教授

本文的目的在於從德國政治思想家黑格爾的角度，探討社會正義概念的發展及其與公民意識之間的關係。社會正義概念的起源，可以追溯至古希臘時代哲學家對於政治生活共善追尋的理想。然而在進入現代之後，取而代之的正義概念，則是個人權利的保障。黑格爾指出，以自由經濟體系為基礎的現代國家，基於無法避免的貧窮問題，對於個人權利的保障有其難以克服的困境。欲在現代國家保障個人權利並實現社會正義，就必須建立一套以尊重個人自由為前提的社會正義價值共識，也就是黑格爾意義下的公民意識。此一公民意識並非某種無私的道德意識，而是私利與公益的對立能夠消解的信念與能力。在此公民意識下，國家方具有介入經濟體系運作的立足點，以化解在自由經濟體系下無法避免的貧富差距問題。

關鍵字：黑格爾、社會正義、公民意識、貧窮、權利

---

\* 本文初稿曾於 2011 年 6 月 17 日在中央研究院人文社會科學研究中心政治思想研究專題中心所主辦之「公民意識與社會正義」學術研討會發表。筆者由衷感謝評論人陳嘉銘教授提出之建議，及二位匿名審查人對拙文的仔細閱讀與指教，讓筆者能夠將文中疏漏之處加以修正，惟文中若尚有任何不足之處，仍由筆者自負文責。本文受國科會延攬博士後研究學者計畫之補助（計畫編號：NSC 101-2811-H-001-015），在此一併致謝。

收稿日期：100 年 8 月 25 日；接受刊登日期：101 年 8 月 3 日

## 壹、前言

正義似乎是政治行動的絕佳後盾，政策只要以正義之名行之，就意謂此一政策具有高度的正當性。然而必須加以探討的是，正義概念的內涵，是如何形成的？另一個必須加以了解的問題是，人們所稱的正義，與「社會正義」是否為相同的概念？「社會」與「正義」這兩個概念之間，到底存在著何種關聯性？在此問題脈絡下，吾人更可進一步追問，社會正義作為一種社會價值的應然性標準，與公民意識之間可以具有何種關聯性？本文希望將上述一連串問題，在西方政治思想發展的脈絡之中，作一概念上的討論。

從黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）視角探討現代國家正義概念與公民意識，重點在於從現代國家的基礎，亦即從個人自由此一概念出發，應如何理解屬於現代國家公民的社會正義概念，以及此一概念與公民意識的關聯性。處理現代國家正義概念此一議題時不可忽略的，就是在西方政治思想發展過程中，正義概念並非始於現代國家興起及個人權利與自由概念萌發之後，而是早在古希臘城邦政治之時。作為一種規範性價值，城邦正義概念所面臨最大的挑戰，就是個人自由概念對於國家加諸於個人有關公共生活集體價值規範的質疑。但是以個人權利與自由為基礎的現代正義概念，與古典城邦正義思想有何內在關聯？這不僅是一個關於正義概念發展史的問題，更是了解黑格爾思想中正義觀念的重要切入點。

本文將透過馬丁路德（Martin Luther, 1483-1546）的宗教改革運動中，根據人的內在自由為基礎所提出的「因信稱義」的正義概念，探討古典正義概念在面對現代個體自由主張興起之後所產生的思想演變過程。雖然「因信稱義」是一個神學概念，即上帝的正義必須透過內在的信仰方有可能（Luther, 1883: Vol. 7, 23-25），但此一概念卻讓歐洲從中古時代神權與政權合一的政治體制，也就是政治力量無所不在的統治型態，藉由個人應該根據其內在信仰而非透過外在行為與政治力量的權威來定義正義的此一主張，發展出通往現代政治自由概念的出口。此一以個體內在信念而不再以外在政治權威所界定的價值為基礎的正義概念，一方面意味著現代政治概念中對個體自由與權

利的肯定，並成為現代自由主義傳統中個體自主性的重要思想根源（Rawls, 1993: xxiv），但是在此一思想演變中亦可發現，現代政治與前現代政治之間，若就追求正義價值的角度觀察，仍存在著無法加以截然分割的連續性，只是二者對於定義正義的基礎，有著不同的看法：古典的正義概念乃是由國家或政治統治者所決定，現代的正義概念則必須以個人的自由意志與權利為基礎。

在上述正義概念的發展過程中，黑格爾論述現代國家正義概念的基本課題，乃是如何在保障個人權利與自由的基礎之上，處理正義此一原本在前現代國家中具有強烈的應然性集體價值取向，且透過外在政治力量而非個體自由意志所形成的古老概念。在此一問題意識下，黑格爾於是透過以下的理論架構來建構現代國家的正義概念：現代國家的正義概念一方面必須從保障私有財產與自由的現代經濟社會，也就是其《法哲學原理》（*Grundlinien der Philosophie des Rechts*，以下簡稱《法哲學》）所論述的「市民社會」（bürgerliche Gesellschaft）出發，因為這是抽象的個人自由概念在歷史現實脈絡中的具體展現（Hegel, 1986b: §185）。他指出，以維護個人權利為宗旨的正義觀，在市民社會中是相當重要的事情（Hegel, 1986b: §229 Zu.）。另一方面，為解決（而非忽略）市民社會中的貧窮問題（Hegel, 1986b: §240-§245），黑格爾進一步提出將國家視為一倫理生活的整體，並試圖透過政治生活建立公民的價值共識（Hegel, 1986b: §145），將正義概念加以轉化，亦即黑格爾所說，「倫理性對全民而言，是永恆的正義」（Hegel, 1986b: §145 Zu.），以解決市民社會個人主義運作模式下難以避免的貧窮問題。

要將現代社會中的正義概念的論述，從保障個體的自由與權利，轉化成為促進國家此一倫理生活實體之中的公共利益或某種具體價值，所面臨最大的挑戰，與古典政治思想中的正義概念所面臨的問題相同，亦即現代個體的主體性。在古典政治思想中，個體自由被排除在城邦正義概念之外。但是在現代國家，個體性原則卻是一切正義理論的前提，這也是現代國家有別於古代國家之處（Hegel, 1986b: §124 Anm.）。因此黑格爾論述現代國家中正義概念的方式，就不是直接透過某種應然性的集體價值提倡，而是透過市民社會中個人及其所屬經濟體系之間相互關聯性的分析，作為現代公民政治共識與正義觀的理論基礎。

在此脈絡下，吾人方能論述社會正義與公民意識二者在黑格爾思想中的關聯性。現代國家對黑格爾而言，乃是奠基在兩個不同，甚至相互對立的基礎之上，亦即一方面基於對個體自由與權利的肯定與承認，另一方面則是基於西方古典政治思想中人作為一政治社會的一分子所具有的群體生活的本質。此一本質在現代國家中的具體實現，就包含了對社會正義的期待與實踐。<sup>1</sup> 因此個人作為現代國家的一分子，除了有權要求國家保障個人作為一個「私民」所具有的自由與權利，藉由社會正義概念的形塑與實踐，個人更得以進一步從「私民」發展成為「公民」，同時在「私民」思維下無法解決的市民社會貧窮問題，也在「公民」意識下，方有獲得解決之可能。

## 貳、正義與社會的疏離

「社會正義」一詞包含了兩個相關但不同的概念，即「社會」與「正義」。這兩個概念並沒有必然的關聯性，他們各有其意涵。而社會正義這個概念，亦非社會與正義這兩個概念的隨意連結，而是在特定的思想脈絡下方能被正確地加以理解。在本節中，筆者將論述正義此一概念在西方政治思想中，如何從原本就蘊含在正義概念中的社會正義概念，演變成為現代政治思想中，以捍衛個人自由與利益而非某種社會整體利益為目的的思想轉變。

「正義」這個概念在西方政治思想史之中，可以追溯到古希臘時期的政治思想。柏拉圖在其《理想國》之中，根據人的不同特質，將人區分成為政者、軍人、平民等不同的階級，然後再提出他對正義的看法，即國家追求所有階層的最大幸福，就是一個實現正義的國家（Platon, 1950: 420c），亦即柏拉圖所主張的正義，乃是每個人根據其稟賦，在城邦中各司其職的狀態，而

---

1 黑格爾在其《法哲學》之中，一方面透過以自由經濟體系與行政、司法機關等要素所構成的現代市民社會的理論，說明個體自由在現代國家中受到承認的事實（Hegel, 1986b: §182-§256），另一方面他亦強調現代國家的理念並非由個人之間透過契約所形成，而是基於古典政治思想的傳統而來。黑格爾在其政治哲學中所要論述的，就是現代國家如何將自由意志概念納入其中，以重構古典城邦政治生活的理想（Hegel, 1986b: §260 Zu.）。

國家透過制度性的規定，讓人民根據其天賦善盡其本分，就是一個實現正義的國家（Platon, 1950: 434c, 434e）。同屬於古希臘思想家的亞里斯多德則指出，正義包含了合法與公平這兩個概念（Aristoteles, 1985: 1129b1-2, 1130b9-10），而這兩個概念所代表的意涵，則是泛指所有有助於實現城邦此一政治共同體整體幸福的德性（Aristoteles, 1985: 1129b15-1130a1），亦即對亞里斯多德而言，正義是一種對於個人在政治生活中應如何行為的規範性概念。因此可以說，在古希臘政治思想中，無論是柏拉圖或是亞里斯多德，對於正義的看法，皆是以促進城邦之中政治生活的整體利益為目的，而正義概念得以實現的關鍵，則是個體作為城邦公民所需具備的德性（莊國銘，2003: 194）。從上述兩位具有代表性的古希臘時期哲學家對正義的探討可以發現，古典正義概念所關懷的，就是政治生活的整體利益，而正義在古希臘的政治思想中，即已經蘊含了對社會秩序與價值的應然性想像。正義對古希臘哲學家而言，就是社會正義，儘管當時的社會正義概念與今日所認為的社會正義，仍有所不同。

雖然在古希臘思想中，正義所指的就是社會正義，但是這種正義觀與現代社會正義觀最大的差異，就在於對個體自主性的忽視，因為個人意志在上述古希臘哲學家建構其正義理論的過程中，並未被視為是一必須加以面對與處理的問題。以柏拉圖為例，黑格爾就指出，柏拉圖將個人自由與正義概念視為是相互對立的兩個概念，並將自由在其正義理論的架構中排除出去（Hegel, 1986b: §185 Anm.）。例如在柏拉圖的正義觀之中，透過各安其位與各司其職此一價值所實現的正義，事實上也就意味著個人必須接受國家對其天分的判定，以及在城邦生活之中所指定從事何種工作的安排（Platon, 1950: 434c, 435b），但在實現此一正義概念的過程中，個人意志是無足輕重的。而現代政治思想中的正義概念與古希臘時期最大的不同，就在於個體自由與自主性，乃是現代政治概念中最重要的前提與基礎（Hegel, 1986b: §124 Anm.），而在此前提下所建構出來的正義觀，也與古典時期所面對的思想基礎大不相同。然而持平而論，站在現代人的角度，對古希臘正義觀提出缺乏現代自由或個體自主性的批評固然合宜，但此一批評也不需要太深入的分析與觀察能力，因為古希臘正義觀所缺乏的個人自主性與自由，正是現代政治生活中被



視爲是理所當然的要素。然而要找出解決之道，卻是另一個思辨的過程。

雖然黑格爾認爲個人自由爲現代國家必要的前提，而古典政治思想則是將此一原則加以排除，但是古典與現代政治思想中的正義概念，其實並非完全對立，而是存在一定的關聯性，這可以從 Joachim Ritter 所闡釋黑格爾對於馬丁路德宗教改革的論述中發現。黑格爾指出，路德所提出信仰之中的正義惟有透過個人的內在自由而非外在強制方有可能實現的主張，其實就是現代國家所捍衛的政治自由與個人權利，因爲對信仰自由的尊重，必須透過政治制度對個人內在自由的保障，方有可能達成，因此黑格爾將路德的宗教改革，視爲自由此一概念在歷史上的重大進展 (Ritter, 2003: 311-317; Hegel, 1986e: 50)。黑格爾此一觀點在正義理論發展歷史中的意義，在於他指出現代國家自由的概念在興起之初，其實具有強烈的目的論取向，亦即對黑格爾而言，政治自由與宗教信仰此一價值並無衝突，甚至是獲致宗教內在正義的最佳方式。<sup>2</sup>

然而內在自由概念一旦被普遍承認，事實上就意味著實質的道德或正義規範，有可能被內在自由此一原則所超越。黑格爾在其《法哲學》的「道德性」(die Moralität) 部分中，即透過哲學論述的方式，將歷史上內在自由原則不受限制的本質與實現預設特定正義價值之間的衝突加以呈現。他透過《法哲學》理論的辯證過程指出，作爲現代國家基礎的內在自由理念，由於是爲了要透過內在自由來論證正義價值，而非藉此放棄價值的追求，因此內在自由理念自始就存在著兩種相互衝突的意涵：一是從目的論的角度出發所蘊含的某種實質的道德價值觀，另一是人所具有的不受任何力量拘束的無限內在自由，這就是黑格爾所稱「道德性的二元性」(die Zweiheit der Moralität) (Hegel, 1986b: §94 Zu.)。<sup>3</sup> 根據黑格爾的看法，一旦將個人內在自由作爲追

2 事實上對馬丁路德而言，個人擁有自由的意義，不在於藉此背離信仰，而在於能夠追求真正的，亦即內在的正義價值 (Luther, 1883: Vol. 7, 21-22)。

3 在《法哲學》的權利論證體系中，以康德 (Immanuel Kant) 內在自由概念爲核心的「道德性」(die Moralität) 所扮演的角色，在於解決該書以霍布斯 (Thomas Hobbes) 的自然法理論爲藍圖，透過外在物的占有，來論證權利的社會正義觀所造成復仇的循環問題，因此乃引入康德的內在自由論述，希望透過人的內在反思，建立一超然的權利概念及相應的社會正義概念 (Hegel, 1986b: §101-§104)。

求某種道德價值或是正義的前提，由於人的內在自由是抽象且不受外在條件限制的，每個人根據其主觀價值合理化其行為，皆能得出對個人而言仍然是合乎道德或是正義的結論，社會正義的共識必然難以形成。<sup>4</sup>

透過黑格爾對內在自由概念的觀察，吾人便能理解為何宗教改革運動的結果，並未讓歐洲在政教合一的政治體制崩解之後，形成一個人人透過其內在自由追求信仰中的正義國度，而是形成一個多元且世俗化的世界，也就是我們當前身處的現代世界，因為人的內在自由一旦成為基本的原則，就難以再透過外在的力量，指引內在自由走向某種應然性的方向。類似古希臘時期具有實質價值內涵的正義觀，或是中古時期所追求以宗教信仰為前提的正義觀，在個人自由與自主性興起的現代世界，已不再可能。正義概念與社會價值及政治生活的美德之間，亦不像古希臘或中古世紀的政治思想中，存在著必然的關聯性。因此黑格爾指出，在以承認個人自由作為前提的現代國家中，社會正義似乎就只能以維護市民社會中個人財產與自由為目的（Hegel, 1986b: §229），因為以某種道德意涵或價值共識為前提的社會正義概念，在現代國家中已不再可能，國家對個人而言，也只能作為一種保障個人權利與自由的工具（Hegel, 1986b: §258 Anm.）。<sup>5</sup>

以保障個人自由與財產為目的的現代國家正義觀，雖然讓強調美德與價值的前現代正義觀失去了論述的基礎，但是黑格爾並不認為在現代國家中已無論述除了個人權利之外具體社會正義價值的可能性。根據黑格爾對歷史的詮釋，他正面看待現代國家興起的事實，認為這是人類實現自由的過程。他透過對經濟體系運作困境的分析，指出即使現代國家的正義觀包含了個人權利的保障，但此一正義觀的實現，其實仍有賴於以政治共同體價值為基礎的

4 黑格爾指出，個體內在自由原則的極致，就是人們能夠透過思辨的能力，將其主觀的信念理解為一種良善的價值，無論此一信念到底為何，因為「如果好心腸、善良意圖和主觀信念被宣布為行為的價值由來，那麼什麼偽善和邪惡都沒有了，一個人不論做什麼，他都可以通過對善良意圖和動機的反思而知道在做某種善的東西，而且通過他的信念的環節，他做的事也就成為善的了」（Hegel, 1986b: §140 Anm.）。

5 黑格爾所指的現代市民社會，簡而言之就是一個以保障個人自由與財產為目的，但不具有某種價值共識作為其正義概念基礎的現代國家。在市民社會中，人人皆以追求其自身的特殊利益為目的，其他的一切都只是虛無（Hegel, 1986b: §182, §182 Zu.）。

公民意識方有可能。<sup>6</sup> 因此黑格爾的社會正義觀不同於前現代壓抑個人自主性而高舉共同生活價值的城邦正義概念，亦非以追求個人利益為唯一目的且忽略他人需要的市民社會正義觀，而是一種將個人權利與政治生活共同價值，透過現代經濟體系的內在困境所做之理論嘗試。<sup>7</sup>

## 參、現代經濟體系下的社會正義及其困境

在探討黑格爾所論述的現代國家正義問題之前，必須注意的是他對於正義（Gerechtigkeit）此一語彙用法的多樣性。在《法哲學》之中，黑格爾至少在兩個脈絡下提及了正義概念：市民社會的（個人的）與國家的（倫理的）正義概念。就市民社會的正義概念而言，黑格爾認為市民社會中對於個人自由及其私有財產的保障，乃是現代世界的重要成就，因為這是歷史上首次透過法律制度將自由此一概念加以實現（Hegel, 1986b: §182 Anm.）。因此黑格爾所說，「在市民社會中，正義是一件大事」（Hegel, 1986b: §229 Zu.），就是指以保障個人自由與權利為原則的正義觀，在現代市民社會的重要性。<sup>8</sup> 另

---

6 根據黑格爾對歷史的詮釋，歷史發展的本質不是政治權力鬥爭的過程，而是一個實現自由與理性的漫長過程。因此黑格爾正面看待現代國家的興起，並試圖在理論上將現代國家所實現的自由，視為與公共生活價值能夠相互融合的理性與自由，而非追求一己利益的個人主義式的自由。見：Hegel（1986b: §341-§348）。

7 德國學者 Axel Honneth（2001: 10-17, 49-53）指出，黑格爾的《法哲學》在近年來正義議題探討中的主要意義，在於他在以康德自由主義傳統為主軸的正義概念討論中，指出了個人主義式的正義觀由於缺乏個人與社會的內在連結，因而導致了「不確定性的痛苦」（Leiden an Unbestimmtheit）。黑格爾的解決之道，則是透過倫理性的自由概念，將個人自由與存在於現實生活世界中的理性加以結合。就此而言，本文亦是從 Honneth 對於黑格爾理論在正義概念探討中定位的看法，對社會正義與公民意識的關係進行探討。

8 因此雖然黑格爾是在市民社會的司法權部分，提及以保障個人權利為目的的正義，在市民社會中是一件大事，但是就市民社會的本質觀察，此一以保障個人自由與權利為目的的正義，不僅是一種司法上的正義，更是市民社會正義觀的本質；而黑格爾將司法權置於市民社會而非國家概念之下的原因，亦在於市民社會與國家之區別不在個人自主性與國家權力行使之界限，而在捍衛個人自由與權利的制度（例如警察權、司法權、經濟體系）與維繫倫理生活的制度（王權、行政權、國會制度），其本質上有所不同。黑格爾關於市民社會與國家之區別，請見：Hegel（1986b: §258 Anm.）。



一方面，黑格爾在《法哲學》之中，亦將存在於歷史現實脈絡中的客觀倫理生活，視為一種「永恆的正義」(die ewige Gerechtigkeit) (Hegel, 1986b: §145 Zu.)。<sup>9</sup> 因此正義此一概念在黑格爾的論述中，可用於上述不同的政治理想。他可以用來描述在現代市民社會中以捍衛個人權利為目的的正義觀，亦可用來描述根源於古希臘的城邦政治，亦即黑格爾所主張的有別於市民社會正義觀的現代國家倫理生活。<sup>10</sup>

在現代國家的情境中，以個人自由與權利為目標的正義觀，似乎難以透過某種應然性與普遍性的道德標準加以批評。古典政治思想中對城邦公共生活美德的期待，或是中古時代對宗教虔敬生活中正義價值的追尋，也只能被視為在個人自由成為現代國家基本原則之後的過時產物。然而在一個個人自由受到普遍承認的現代國家中，難道就無法論證並追求某種超越私人利益的正義價值？在黑格爾的理論中可以發現，現代國家當然可以論證超越個人利益的社會正義觀，但其論證方式不是透過個人對某種抽象正義觀的想像，亦非由國家進行價值共識的塑造，而是將個人視為現代社會脈絡下的一分子，從個人在經濟體系中的角色與困境出發，建構現代國家社會正義觀的基礎。

要先釐清的問題是，在一個自由多元的現代社會，其實已存在許多以發揚某種內在宗教信念或道德價值觀的公益團體與個人，透過行動實現他們所

---

9 在《法哲學》之中類似的論述還有：「正義和公共自由等等，都是透過各種制度而獲得保障」(Hegel, 1986b: §286 Anm.)、「公共輿論……包含著永恆的實體性的正義原則」(Hegel, 1986b: §317)，以及 §337、§345 等 (Hegel, 1986b)，皆說明了黑格爾將實體性的倫理生活而非個人權利與自由的保障，視為一種有別於市民社會的另一種正義原則，即國家的或倫理性的正義原則。

10 黑格爾指出，柏拉圖在其理想國之中，即已描繪了倫理生活的理想，只是柏拉圖當時未能處理個體性原則，而只是將此一原則從理想國之中排除 (Hegel, 1986b: §185 Anm.)。但是對黑格爾而言，現代國家倫理生活有別於古代之處，在於現代國家承認個體性原則，並試圖化解個體性原則與倫理生活之間的對立，將這兩個對立的原則加以統一，亦即現代國家的合理性乃是「普遍性與單一性相互滲透的統一」(Hegel, 1986b: §258 Anm.)。因此德國學者 Christoph Menke 於其《倫理之中的悲劇：黑格爾對於正義與自由的主張》(Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel) 一書中，將黑格爾的現代國家理論，視為一種從古代城邦的集體正義到現代國家個人主義正義觀的轉變，而黑格爾的政治思想，要旨就在將個人與集體這兩種對立的正義觀之間的衝突加以化解 (Menke, 1996: 202-203)。

深信的公義價值。如果現代人的道德意識能夠藉此方式不斷地加以提升，是否亦能促成社會正義的實現？這是一個有助於了解黑格爾社會正義概念特質的重要問題。黑格爾所主張社會正義概念的基礎及其實現，並非將某種根植於內心的公義信念加以實踐的過程。在〈基督教的精神及其命運〉(“Der Geist des Christentums und sein Schicksal”)一文中，黑格爾提到雖然耶穌及其門徒具有完全的勇氣與愛心想要改變世界，甚至達到了狂熱的程度 (Hegel, 1986a: 397)，但是黑格爾指出，由於他們對於世界的熱情是來自信仰中的天國，而不是來自現實的世界，因此當耶穌及其門徒發現他們所宣揚的信仰難以為人們所接受之後，他們自己雖然在生活中實踐了愛的原則，但是對於現實世界中的國家權力所要求他們履行的義務 (例如稅捐)，他們則是採取被動容忍的方式面對，並且很清楚地體認到這是他們必須承受的精神矛盾 (Hegel, 1986a: 398-400)。黑格爾最後甚至指出，「教會與國家、崇拜與生活、虔誠與道德、精神活動與世間活動絕不能融合為一——這就是基督教教會的命運」(Hegel, 1986a: 418)。

黑格爾在上述分析中所要表達的，不在於批判基督教的信仰，亦非否定基督徒從其內在信仰出發，希望在地上實現公義的信念。黑格爾所關心的，乃是如何從公民與國家的角度出發，論述一個以現實世界為基礎的社會正義觀。他認為根據超越性價值或是信仰所建構的正義價值，由於其動力來自於純粹的抽象與內在世界而非現實世界，因此耶穌當時的基督徒其實生活在一種精神上的衝突之中，因為現實世界與他們心中的天國之間，永遠有一道難以跨越的鴻溝。他們雖然可以在世界上實現一定程度的公義，但是他們卻無法成為這個世界的一部分，更無法作為一個與國家命運相連的公民。因此耶穌一方面鼓勵他的門徒要彼此相愛，另一方面他自己卻與他的家人隔絕，他也告訴他的門徒「愛父母過於愛我的，不配作我的門徒；愛兒女過於愛我的，不配作我的門徒」(台灣聖經公會編，1996：馬太福音，10: 37)。耶穌及其門徒在現實世界與天國的盼望之間，他們選擇了後者 (Hegel, 1986a: 401-402)。因為選擇了後者，他們自己與現實世界便有所疏離，他們所抱持根據信仰而來的公義價值，亦終究難以成為現實國家的社會正義理想，因為對於生活在現實世界的人們而言，他們的正義價值，乃是根植於現實世界的脈絡之中。

雖然上述基督徒關於社會正義價值基礎的衝突，發生在兩千多年前的羅馬帝國而非現代國家，但此一以超越性價值為基礎的社會正義觀在現實世界中所面臨的困境，不僅存在於羅馬帝國時代的基督徒之中，更是現代社會正義討論的核心問題之一，因為二者皆面臨著個人的內在道德或信仰於外在世界付諸實現時的衝擊。

黑格爾所主張以政治制度與自由經濟體系為基礎的現代國家，其社會正義的論述乃是建立在下列兩個基礎之上。<sup>11</sup> 第一：法律上的平等權利：在現代國家，個人的權利在法律上是平等的，此一平等並不因為個人的出身背景、社會地位或宗教信仰的差異而有所不同。對黑格爾而言，此乃原本屬於基督教傳統中人人皆自由的抽象原則，在現實世界中透過法律制度獲得了具體的實現（Hegel, 1986b: §185 Anm.）。第二：獲得經濟自主性的權利：現代法治國家的個人權利，對黑格爾而言不僅是一種保障個人能夠享有法律地位平等與自由的權利，更包含了個人能夠享有經濟自主性的權利。然而黑格爾所主張的經濟自主性，並非由國家直接提供人民經濟生活之所需，而是間接地透過自由市場的機制與所有權的保障，讓個人藉由自身的勞動，獲得其自我意識及以此一自我意識為基礎的自由，這亦是經濟自主性對個人的主要意義。<sup>12</sup> 也就是說，法律上的平等與所有權，以及經濟上透過勞動獲得生活自主性的權利，共同構成了黑格爾所主張的現代國家個人自由概念的核心，以及社會正義原則的要素。

不同於契約論者透過虛擬的自然狀態與社會契約論建構個人的自由與權利，黑格爾從歐洲當時興起的自由市場經濟體系此一現實基礎出發，論述屬

11 雖然如上段所述，黑格爾認為社會正義的價值，無法根據超越性的宗教信仰加以實現，國家作為一種法律與制度，事實上亦難以對其成員的內在信仰做出要求（Hegel, 1986b: §270 Anm.）；但是黑格爾所論述現代國家的價值基礎，亦即個人的權利與自由，事實上亦是根據對於人類自由意志的尊重此一內在價值信念而來，因為人的權利與自由，並非既存的歷史事實，而是屬於精神世界的產物（Hegel, 1986b: §4）。亦即在黑格爾的理論中，若無尊重個人意志自由此一前提，其現代國家理論及社會正義概念亦難以發展。

12 黑格爾所指的勞動，不僅包含有形的勞力工作，亦包含了可以轉換為具體外在形式的精神性勞動，例如藝術家的作品或是科學家的機械裝置。這些精神性的勞動成果，皆可以透過所有權的保障，視為個人的財產。見：Hegel（1986b: §68-§70）。

於現代國家的自由與正義概念。對黑格爾而言，歷史現實中現代市民社會的個體，具有兩種不同甚至對立的特質：一方面每個人皆有其特殊性，且以自身為目的；另一方面，市民社會的普遍性形式，亦即其經濟交換體系、司法體系、警察權與同業公會等，則說明了個人在市民社會生活中除了以自我為目的，亦具備超越個人利益的普遍性意義（Hegel, 1986b: §182）。因此黑格爾的社會正義論述方式，自始即有別於否定個人主體性的古希臘城邦正義理論（Hegel, 1986b: §185 Anm.），同時亦不認為個人必須具備某種道德或信仰的前提作為實現社會正義的條件。透過市民社會中自由市場的勞動交換體系，以及行政與司法機構等保障個人權利的政治制度，自由這個原本在基督教傳統中屬於內在領域的概念，在現代國家終於獲得了外在形式的實現（Hegel, 1986b: §182, §182 Zu.）。

黑格爾並不否定在市民社會中，以保障個人權利為目的的社會正義觀的價值，他亦明確指出，基於對個人自由的肯定，個人權利在市民社會應受到保障，然而這並不足以說明黑格爾對社會正義看法的全貌。雖然個人權利的保障是現代國家的基礎與目標，國家亦透過政治制度保障了個人權利的實現，但是黑格爾認為，在一個人人為己的社會中，談論個人權利與自由的保障，是有所不足的，其關鍵在於自由經濟體系的特質，以及黑格爾對於自由的理解。就現代國家的自由經濟體系而言，一個在理論上運作完美的經濟體系，其特點是每個人只要追求自己的利益，所有人的利益就能夠獲得實現。但在現實世界中，自由經濟體系的運作，仍然會造成難以避免貧窮的問題。對於在經濟體系中無法透過勞動獲得生活資源的人而言，雖然法律仍保障了形式上的自由與權利，但是缺乏必要的經濟基礎，意味著人們同時也失去了感受精神自由的能力（Hegel, 1986b: §243 Zu.），亦即對黑格爾而言，法律所保障的自由與權利，仍必須透過物質條件的配合，方有現實上的意義。這並不是因為黑格爾認為貧窮者沒有享受自由的能力，亦不是將自由視為一種物質層面的享受。對黑格爾而言，因為失去自食其力的能力，就有可能失去正義、正直與自尊的情感，並形成對富人、社會以及國家的反抗情緒。在此情況下，他往往無法進一步去感受內在自由的快樂，因此自由與經濟有其內在關聯性：一個無法保障個人經濟基礎的政治社會體制，亦無法保障個人的自



由 (Hegel, 1986b: §244, §244 Zu.)。13

分析黑格爾所認為個人由於物質上的匱乏而失去自食其力的自尊，進而失去感受內在自由的能力此一命題，吾人可以發現這其實牽涉到兩個不同層次的問題：經濟上的與心態上的。經濟問題讓現代國家公民處於容易失去自尊的危機，同時現代人在心態上無法承受經濟危機下不能自食其力所帶來的心理壓力，物質上的經濟問題，就會成為失去內在自由的原因。面對這個由經濟問題所引起的自由危機，黑格爾首先排除了單獨依賴自由市場的運作，以解決貧困問題的可能性：雖然國家可以透過政策上的力量，讓個人能夠重新在自由市場上找到定位、再度獲得自食其力的能力，並進而在心態上恢復其自尊與感受內在自由精神的力量，但是根據黑格爾對經濟體系運作的理解，他對經濟層面的問題透過國家介入並徹底解決的可能性，是感到悲觀的。國家固然應該透過適當的政策，讓更多人能夠在經濟體系中自食其力，並透過工作找回自尊與內在的自由，但是無論如何，任何國家都不可能創造出一個完美的經濟體系，讓貧困問題從社會中消失 (Hegel, 1986b: §245)。14

雖然透過勞動以獲得自尊與自由的方式，能夠透過宗教或內在信念加以超越，亦即以追求抽象層面的滿足，來代替現實世界中透過經濟活動所達成的自我實現，但是現代國家是透過法律與制度所構成，與教會有本質上的差異。國家無法要求個人在經濟陷入困頓時，以脫離現實的安貧樂道心態，超越物質上的匱乏，以享受到貧困中的內心自由；因為站在現代國家的立場，如果對個人的內在信念或信仰，提出某種應然性的要求，不僅徒勞無功，更

---

13 黑格爾認為人透過勞動將其精神體現於外在物，並獲得其所有權，其意義不僅在於滿足生活上的需要，更在於這是一種對人格的實現與肯定，這也是市民社會透過自由開放的經濟體系，對個人自由實現的基本意涵。見 Hegel (1986b: §41-§44)。

14 黑格爾在討論貧窮問題時指出，濟貧政策無濟於事，因為這與市民社會自食其力的精神有所衝突。但是若安排失業者重新進入勞動市場從事生產，亦無法解決問題，因為失業的問題就在於生產過剩 (Hegel, 1986b: §245)。黑格爾亦提出了將多餘的產品外銷或是將失業人口送往殖民地的作法 (Hegel, 1986b: §246-§248)，但前者在今日同樣要面對激烈的國際貿易競爭，而後者已不具現實性。當代經濟理論對於解決失業問題的辦法，當然遠超出黑格爾當時的認知水準，但是只要失業問題無法徹底解決，黑格爾有關貧窮與自由的想法，對於以自由市場經濟為基礎的當代國家，就仍具意義。



違背了現代國家的自由精神。<sup>15</sup> 這從前述宗教改革後歐洲快速走向世俗化，而人民並未因宗教自由的保障，而走向更深入的內在宗教世界此一歷史發展過程，即可得到驗證。

## 肆、公民意識與社會正義的實現

基於自由市場經濟體系運作中難以避免的貧困問題，黑格爾認為藉由法律權利的保障與自由經濟的運作這兩大現代國家的機制作為實現社會正義的支柱，雖然是現代國家實現社會正義的必要基礎，但卻仍有所不足。為解決此一問題，黑格爾乃透過現代國家的公民意識，作為修正前述問題的方法。

公民意識在實現社會正義過程中所扮演的角色，在黑格爾的現代國家理論中，在於作為當國家有必要介入自由經濟體系，對公民的私有財產進行必要的重分配時，所需要的理論基礎。此一理論基礎的核心，在於透過個人與社會之間的內在關聯性，讓個人在現代社會中不再被視為是抽象、單獨的個人，而是整體社會脈絡中的一分子，以主張政府介入貧窮問題的正當性。因此他從最根本的論述方法上，不採用自然法理論家所主張透過自然狀態中獨立、自由與理性的個人之間相互同意，並且藉由社會契約建立現代國家的論述模式，來論述現代國家的興起。

黑格爾認為，現代國家的興起必須在歷史現實發展的脈絡下加以論述，最主要的理由，就在於從虛擬的自然狀態下建立的自然法理論，有著自然法理論家在方法上的任意性的問題。以黑格爾對自然法理論家霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）的批判為例，霍布斯一方面主觀地認定自然狀態是一種

---

15 黑格爾關於國家與教會在本質上差異的論述，見：Hegel（1986b: §270 Anm., Zu.）。簡而言之，黑格爾一方面認為現代國家是由法律與制度所構成，因此無法像宗教以感情或信仰的方式介入人的內在世界，否則就是對內在自由的傷害。另一方面黑格爾強調國家作為一政治生活的有機體，不僅是保障個人權利的工具，同時亦有其精神力量。但是這種精神力量並非以宗教式的直觀與情感為基礎，而是透過政治制度中的精神加以展現。而政治制度精神的展現，就是將國家視為一倫理生活的有機體，國家不僅消極地保障個人法律上的權利，更積極地調整自由經濟體系運作所造成的缺失，讓個人在一定的經濟條件下，得到自尊與自由。

缺乏秩序的戰爭狀態，權利與正義在此一狀態下，皆不具任何意義（Hobbes, 1991: Ch. 13）。但是他又認為在自然狀態下，人具有一種自然權利，亦即一種以自身力量保護其生命的自由（Hobbes, 1991: Ch. 14）。而人們可以相互約束，放棄自然權利，並透過訂定社會契約，讓渡個人自保的權利，由國家來維護社會秩序與個人安全（Hobbes, 1991: Ch. 15）。黑格爾認為這種論述最大的問題，在於主觀地認定何者乃是自然狀態下個人的特質，何者為建立社會契約的情景，但是這些區分都缺乏了客觀的論述基礎（Hegel, 1986d: 445-446）。<sup>16</sup>除了方法上的質疑，黑格爾亦指出霍布斯由於將自然狀態視為一種戰爭狀態，必須由現代國家的政治制度加以壓制，但自由對霍布斯而言又意謂擺脫外在限制，因此國家雖然保障個人的安全，但無法避免地亦是一種對自由的壓抑（Hegel, 1986d: 447; Hobbes, 1991: Ch. 14），這是從黑格爾的角度觀察霍布斯的自然法理論，乃至於自由主義傳統在詮釋現代國家時，所無法避免的理論困境。<sup>17</sup>

從黑格爾論述社會正義的角度來觀察自然法理論，便可以理解黑格爾透過歷史與現實脈絡而非虛擬的自然法理論處理社會正義問題時的意義。國家解決現代社會貧窮問題的難處，在於國家對自由市場的干預與個人財產的重分配，是否與國家保障個人的自由與權利此一基本目的有所衝突。從自然法理論透過契約建立國家的傳統出發，一群原本就具有自然權利的個人，透過

---

16 黑格爾指出，霍布斯對於自然狀態過渡到政治社會過程中的論述，具有任意性的問題，也就是在其理論中，從自然狀態中人性的假設，到個人建立國家時特質的改變，皆基於其政治理論的需求來決定，而不是根據對客觀歷史的分析。事實上，不同的自然法論述者對於自然狀態的假設雖然各有不同，但是皆具有黑格爾批評霍布斯理論中所帶有任意性的特質，亦即自然法理論家皆根據其理論上的需求，來定義自然狀態，而此一方法對黑格爾而言是不無疑問的。

17 黑格爾以霍布斯為例，認為在以自然狀態下的自然權利為前提的自然法理論中，國家將無法避免地被視為壓制的體系，但是黑格爾並不認為所有的自然法理論皆是如此。在黑格爾對盧梭（J. J. Rousseau）的評述中，他指出由於盧梭將國家視為一意志的整體，亦即「全意志」（*volonté générale*），因此國家對個人而言，就不是一個強制性的制度，因為個體意志與全體意志已合而為一。但是黑格爾仍批評，由於盧梭乃是以個體意志為基礎來論證全意志，而非將全意志視為一客觀且超越個體的意志，因此雖然它具有「全意志」的概念，但是由於方法上的個體論，使得他的「全意志」理想仍無法實現。見：Hegel（1986b: §258 Anm.）。

契約建構現代國家的目的，就在於保障原本在自然狀態下屬於個人的權利。這構成了政治統治的合法性基礎，但同時也對國家介入個人自由領域造成限制。對於在政府介入自由市場經濟進行財富重分配，因而被剝奪經濟利益的人而言，國家的介入勢必會被視為是一種壓抑自由與剝奪自然權利的行為，因為從霍布斯自然法理論的分析來看，現代國家統治的本質，對於自然狀態下原本就享有權利的個人而言，雖然是保障權利的必要前提，但也是一種必要的強制。這種觀點不僅描述了政治上維護社會安全的必要措施，也可推論至國家進行經濟重分配時對於個人財富的剝奪。若無法解決此一理論上的難題，現代國家解決貧困問題的政策，就只能被視為對個人權利的侵犯而被容忍，國家亦因此無法採取更有效的作為來對抗貧困問題。<sup>18</sup>

黑格爾的現代國家論述，自始即排除了在虛擬的自然狀態下獨立、自由的個人訂定契約建立國家的自然法論述模式，而是從歷史上現代市民社會興起的過程，論述現代國家的本質。此一現代國家論述模式最大的意義，在於黑格爾藉此指出了歷史現實中現代國家公民所享有的自由與權利的本質。事實上黑格爾並不反對自然法理論家所主張的自然權利的假設；從自由意志的預設出發，權利亦是黑格爾國家論述中的基本概念。<sup>19</sup>但是不同於自然法傳

---

18 反對國家介入貧困問題最力的理論，就屬古典自由主義（libertarianism，亦稱放任自由主義）。此一學派主張政府應維持最小規模，反對根據道德觀進行財富重分配，因為這是對個人自由的侵犯（Ryan, 2007: 365）。一般所稱的自由主義（liberalism），則是古典自由主義在十九世紀社會思潮興起後加以修改的產物，除了包含古典自由主義所主張的個人自由價值，亦融入了社會正義的概念（江宜樺，1998: 103）。雖然自由主義將社會正義納入其思想之中，但是自由主義的核心價值，即先於國家的個人權利，仍與黑格爾所主張具體的權利內涵（而非抽象的權利概念）乃是政治社會的產物，有著明顯的不同。就國家解決貧窮問題的角度觀察，自由主義可以成為國家實行社會正義的理論基礎，因為國家可以將權利與自由的定義擴張解釋，不僅包含法律上的平等權利，更包含透過社會資源重分配所保障的實質權利。例如 John Rawls 認為權利應該包含機會平等的保障，而此一主張即必須透過教育資源重分配才有可能達成（Rawls, 1993: 363 f.）。將權利概念加以修改，只解釋了透過社會資源重分配以保障權利的必要性。對於因此被剝奪財富或機會的人而言，則是訴諸於無知之幕所蘊含的機會公平的概念使其接受（Rawls, 1993: 24 f.）。但對於確信自身不可能成為貧窮者的人而言，Rawls 論述模式的說服力則有所不足。

19 對黑格爾而言，權利的基礎在於人的自由意志，現代國家對於權利的保障，目的就在於自由的實現（Hegel, 1986b: §4）。但是另一方面，此一獨立於國家之外的權利概念對黑格爾而

統將權利視為單獨的個人的概念，對黑格爾而言，權利則是一個必須在特定現實社會脈絡下方能被正確理解與實現的概念。例如市民社會的公權力在維護社會秩序與個人權利時，權利的損害就無法僅由自然權利的概念加以認定，因為黑格爾認為，行為是否有損權利或非法，在現實之中並無普遍超然的預設標準，而必須透過一個國家制度的精神、風尚、文化、歷史等因素加以決定（Hegel, 1986b: §234）。甚至規定一國基本權利概念的憲法與政治制度，對黑格爾而言，亦不是法學家根據某種先驗權利原則的文字創作，而是一個民族的文化與歷史情感在政治制度上的體現（Hegel, 1986b: §274）。<sup>20</sup>

因此對黑格爾而言，現代國家所保障的公民權利，雖然其抽象層次的基礎與霍布斯的論述相同，皆為先於政治社會的個人自由，但是就實現自由的過程與目標而言，二者則有所不同。黑格爾雖然與霍布斯都認為權利的保障是政治生活下的產物，但是黑格爾的政治生活概念，則不僅由霍布斯所主張保障個人安全的強制性統治體系所構成，而是更進一步以存在於國家中的文化、習慣與風尚為基礎所建構的現實國家為其核心。然而二位思想家之所以有此差異，原因不在於黑格爾較霍布斯更看重政治生活中的風俗、傳統與文化，而在霍布斯所主張的政治生活只是赤裸裸的權力互動，欠缺精神與文化層次的要素。與此相反，黑格爾與霍布斯相同，皆從保障個人權利的觀點論述國家的本質。但是黑格爾認為權利若要獲得保障，就必須建立公民對於權

---

言，只是一種抽象的概念。具體的權利內涵，仍必須以此抽象概念為基礎，再與現實社會相互辯證來決定（Hegel, 1986b: §274）。此種論述方式一方面主張權利的絕對價值，但是另一方面卻又將權利內涵與相對性的社會現實條件加以連結，可謂是黑格爾權利觀的特色，亦是在詮釋容易引起不同看法之處。

- 20 黑格爾強調權利概念中肯定性、積極性的內涵，必須從現實脈絡中既存的風尚、文化甚至歷史等要素尋求素材。由此可以更進一步了解黑格爾在〈自然法論文〉（“Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften”）以及《法哲學》的「抽象法」部分中以霍布斯理論為對象對於自然法理論的批評。由於權利的保障，必須透過現實脈絡中具有實質內容的權利概念共識方有可能，因此一個從抽象的、單獨的個體出發所建構的國家，就難以避免陷入《法哲學》之中指出的因缺乏實質性權利共識而導致復仇循環的困境（Hegel, 1986b: §101-§104），或是在〈自然法論文〉中所說，公民由於缺乏對於權利內涵的共識，因此國家的統治，都只是一種強制的體系，而非自由的實現（Hegel, 1986d: 447）。



利內涵的共識，而非將權利視為一否定性的力量，以免陷入難以止息的權利紛爭與混亂之中。<sup>21</sup> 建立權利概念共識的理論架構，就是將國家的基礎從假設性的自然狀態中解放出來，並將一國現實生活（包含經濟生活）中的文化與風尚，作為建構實質性權利概念內涵的素材，肯定性的自由與權利概念方能建立與實現。<sup>22</sup>

此一政治社會成員對於權利內涵的共識，構成了黑格爾政治思想中公民意識的核心。此處之「公民」，乃是在市民社會經濟體系中個人作為追求自我利益之「私民」的相對概念。作為現代國家主要機制的自由市場經濟體系，以及保障其運作的政治制度，其邏輯是透過「私民」，亦即市民社會成員追求自身利益的活動所形成。但是此一邏輯對黑格爾而言，意義在於讓個人獲得自食其力的自尊與自我意識（Hegel, 1986b: §41-§44），而非作為現代國家的理論基礎，因為從上述黑格爾關於權利與社會共識的分析可以發現，現代國家保障個人權利與實現社會正義的關鍵，不僅在於具有權利意識或是追求自身利益的個人，更在於對實質權利內涵具有共識並加以尊重的公民，如此「私民社會」（bürgerliche Gesellschaft）才能轉化為「公民社會」（Zivilgesellschaft），否則現代國家仍然無法解決以自我利益為中心的個人所導致的無止盡的權利紛爭。<sup>23</sup>

21 在黑格爾對於法國大革命的批判中，他指出由於大革命的精神是對現有政治體制以及社會制度與文化的否定，因此革命後來演變成為一種恐怖的破壞力量，這從大革命之後的歷史可以得知。見：Hegel（1986c: 431-441; 1986b: §258 Anm.; 1986f: 352）。

22 黑格爾的國家概念，可以被稱為「倫理性國家」（der sittliche Staat）。其要旨不在於將國家視為一種應然性倫理道德的實現，而在於透過一種存在於現實世界中的、具體的，且非某種抽象的自由概念，作為權利的基礎。存在於現實世界的自由概念，即為黑格爾所稱的倫理性自由。而國家作為一倫理性的共同體，其意義在於公民權利與義務的內容，可以在公民所習於的生活方式找到答案。見：Hegel（1986b: §142-§155）。

23 顏厥安在對民主政治危機的分析中指出，民主政治的成功不僅在於民主制度的建立與民主原則的實現，更重要的是民主政治文化的建立，如此「私民社會」（bürgerliche Gesellschaft）方能成為「公民社會」（Zivilgesellschaft），而資本主義所導致的剝削以及人失去其主體性的危機，方有可能在民主社會中被超越（顏厥安，2005: 167-168, 197-198）。此一分析指出民主政治的成功，除了有賴於制度層面對個人自由的保障，更需要相互尊重的文化，否則民主政治制度中，個人的主體性與尊嚴仍難以獲得保障。然而建立此一政治文化最大的挑戰，就在於它不是透過制度性的強制所能保障。



## 伍、克服貧富差距的意義

將權利共識作為公民意識的內涵，具有下列層面的意義。<sup>24</sup> 第一，公民意識乃是建立在財富重分配的基礎之上：對於在自由經濟體系中受到剝削而無法自食其力的人而言，法律地位的平等，仍然無法保障其獲得享受自由與權利所需的物質基礎，<sup>25</sup> 因此國家有必要透過各種實質性的補救政策，讓無法在自由經濟體系中得到自尊與自我意識的人，重新獲得享有自由與權利所必要的條件。<sup>26</sup> 在此種社會正義概念之下，於自由經濟體系中享受巨大利益

24 此處必須加以說明的是，在黑格爾的著作之中，事實上並未特地就公民意識此一概念加以定義。但是就本文所探討的主題脈絡觀察，黑格爾的政治思想之中，公民意識其實可以被視為一個現代國家公民應有的意識，此一意識乃是由市民社會之中對於個人權利與自由的承認，以及對於作為國家此一政治共同體成員的體認這兩種意識所交織出來的信念，也就是黑格爾所說「普遍性與單一性相互滲透的統一」(Hegel, 1986b: §258 Anm.)。黑格爾所提到的「政治認知」(Politische Gesinnung)(Hegel, 1986b: §258)，描述了本文所指出的黑格爾公民意識的部分要素，亦即個體作為國家此一共同體成員對國家制度的信任感，但是本文所討論的公民意識另一個要素，則是在市民社會中所體現的對於個人自由與權利的尊重，此乃黑格爾在市民社會體系中所強調「人之所以為人，正因為他是人的緣故，而並不是因為他是猶太人、天主教徒、基督教徒、德國人、義大利人等等不一」(Hegel, 1986b: §209 Anm.)的內涵。上述兩種黑格爾所論及的公民意識要素，一是公民對於所屬政治共同體的信任感，另一是普遍意義上對於人性尊嚴的尊重。此二者在本質上有所不同，即前者具有政治共同體範圍所構成的侷限性，後者則是以不分國籍的人性尊嚴為目標。黑格爾在其所處的主權國家相互競逐的國際體系下，則是務實地認為唯有在主權國家的國際架構下，透過公民的政治認知 (Politische Gesinnung)，而非在世界主義 (Kosmopolitismus) 的理想下去除個人對其所屬國家的認同 (Hegel, 1986b: §209 Anm.)，人性尊嚴方能獲得實現。他所持的理由，在於國與國之間的競逐所激發的熱情，能夠防止一個民族的腐化與墮落 (Hegel, 1986b: §324 Anm.)，並進一步保障個人的自由。

25 黑格爾認為在以需要的體系 (Das System der Bedürfnisse)，亦即自由經濟體系為運作基礎的市民社會之中，一方面有人累積了大量的財富而致富，另一方面亦有人面臨了依賴與匱乏的問題。市民社會原本希望透過自由經濟體系的運作所要追求的個人自由，亦即黑格爾所說的市民社會的精神利益，對這些人而言是難以感受的 (Hegel, 1986b: §244)。因此黑格爾對於貧窮問題的批判，在於貧窮將使人失去自尊，成為「賤民」(Pöbel)，並進一步對富人與社會形成內心的反抗 (Hegel, 1986b: §244, §244 Zu.)。

26 關於在自由經濟體系中，為何有些人會陷入貧窮的原因，黑格爾並不認為這是由於能力或是懶惰所造成。他指出，由於每個人天生的技能、健康以及所具有的資本皆有所不同，條件較差者，便容易陷入貧困的問題中。見：Hegel (1986b: §237)。

的人，就必須做出經濟利益上的犧牲，讓國家將財富分配至其他人身上。這似乎是對富人財產的剝奪，但是從現實的觀點考量，一個無法解決貧窮問題的社會，亦難以維繫正常的自由經濟市場的運作，因為失去自尊的「賤民」，會形成對富人、對社會與現有體制的反抗心態，甚至會危害到社會基本秩序的運作。因此，為實現社會正義所進行的財富重分配，雖然看似為對富人財產的剝奪，但其實亦是一種富人繼續累積財富的必要手段。在此觀點下，國家似乎具有強烈的工具性格，而無本質上的意義，但這並非黑格爾所謂公民意識的全貌。

第二，公民意識的目標在於讓國家超越作為財富重分配者的工具性格：雖然社會正義的實現，必須透過國家進行的財富重分配加以達成，但是黑格爾並非要將國家的本質視為一保障貧窮者經濟收入，或是維護富人所需市場經濟體系的工具。對黑格爾而言，國家雖然必須解決貧窮問題，並保障個人權利，但是其目的不在滿足個人的經濟需求，而在於提供個人感受精神領域自由必要的物質基礎。<sup>27</sup> 身處於歷經工業化之後的歐洲經濟社會，在市民社會中為了經濟生活而勞碌的現代人，不僅在勞動過程中建立了享受精神生活所需的自我意識（Hegel, 1986b: §41-§44），更在相互協助以度過經濟困境的同業公會（die Korporation）中，感受到被他人承認的尊嚴與價值。此一心理需求不僅是對經濟弱勢者，對於富有者亦有同樣的重要性。<sup>28</sup> 以相互承認為前提的經濟救助，事實上就不再是一種純粹的經濟利益重分配或是濟貧的行為，而是一種超越經濟觀點的團結意識展現，因為個人不再只是追求一己之

---

27 因此黑格爾一方面反對將國家視為保障個人利益的工具，並強調個人作為國家此一倫理共同體一分子的重要性（Hegel, 1986b: §258 Anm.），但是他同時亦認為，國家有必要對個人的經濟生活加以保障，但是其意義不在於維護個人的經濟利益，而在於藉此可以讓個人與國家建立信任感，亦即黑格爾所說的「政治情緒」（Politische Gesinnung）（Hegel, 1986b: §268），以超越市民社會概念中國家的工具性格。

28 在《法哲學》之中，「同業公會」（die Korporation）所指的是市民社會中同業者所構成的組織。同業公會的意義，在於一方面提供市民社會中追求自身利益的個人，一個基於相同職業與生活經驗所構成的相互承認感與尊嚴，另一方面則是作為同業公會中經濟陷入困境的成員生活上的依靠，而且此一濟助是以成員相互承認其尊嚴為前提，因此受接濟者不會失去自尊或感到羞恥（Hegel, 1986b: §253-§254）。

利，而是參與公共生活以及團體成員的一分子（Hegel, 1986b: §255）。此一民間的、自發性的市民社會共濟精神，乃是黑格爾所認為的國家進行所得重分配的原始模型（Hegel, 1986b: §256）。<sup>29</sup>

在此觀點下，國家對於個人權利與經濟利益的保障，就不是以經濟救助為目的，而是讓公民藉此得到作為國家成員的意識與自尊，並進一步讓公民能夠感受到自身的權利與國家的普遍利益，乃是密不可分的整體。<sup>30</sup>因此公民意識對黑格爾而言，並不是一種犧牲小我、完成大我的無私精神，而是一種公民將個人權利與國家利益視為一個整體的能力與信念。這種信念的微妙之處，在於他表面上與國家保障個人權利以換取個人盡公民義務的工具性互利關係並無不同，但是此一形式上的互利關係，對黑格爾而言卻可以進一步轉化為個人對國家的信任感。<sup>31</sup>如此個人與國家之間的關係，就不再是一種純粹的利益交換，而是一種以理性為基礎的認同感。<sup>32</sup>

透過公民意識實現社會正義的第三層意義，在於公民意識除了是一種將個人權利與整體利益加以整合的理性主張，同時也意味著公民意識與社會正

29 將同業公會作為國家的基礎，一方面在於它在工商業社會中透過經濟上的互助所發展出來的倫理精神，可以作為現代國家內部倫理精神的雛形，二方面則是由於同業公會本身成員的侷限性，因此其精神必須透過國家加以制度化與普遍化。見：Hegel（1986b: §255-§256）。

30 黑格爾指出，柏拉圖在其《理想國》之中由國家依據個人的天賦來決定其職位，剝奪個人選擇職業的自由，亦使個人失去了培養其自我意識的機會，因為柏拉圖將個人權利與經濟生活視為城邦公民生活的對立面。但是對黑格爾而言，經濟生活與權利意識，皆為建立個人尊嚴，並進一步發展成為現代公民意識的基礎。見：Hegel（1986b: §185 Anm., §185 Zu., §260-§262）。

31 當然並非所有利益的交換，都會昇華為相互的信任。對黑格爾而言，此一信任感的建立除了公民權利與生活被國家所保障外，更重要的是個人的內在自尊與感受也能受到尊重。如果人民像奴隸一樣沒有自尊與自由，即使在經濟生活上受到國家的保障，仍難以與國家形成相互信任的關係（Hegel, 1986b: §261-§262）。這種微妙的關係，亦可從黑格爾論述家庭的段落發現。黑格爾雖然強調「愛」在家庭之中的關鍵地位，但是他亦將物質上的產業，視為家庭的要素。其論點不在於家庭成員之間的「愛」必須依賴在物質基礎之上，而在於原本作為滿足自利心的財富，在家庭中亦能成為增益家人倫理關係的中介物（Hegel, 1986b: §170）。

32 黑格爾在其關於現代國家愛國心的論述中，即強調了愛國心不是一種狂熱的政治情緒，而是一種對於國家制度的信任，亦即相信個人利益乃是包含在國家的整體利益之中，並透過法律與政治制度加以實現。見：Hegel（1986b: §264-§269），蕭高彥（1995）。

義概念有其文化性與相對性的要素。在一個以實現公民權利作為社會正義價值的國家之中，即使公民具有高度的共識，願意將個人權利與公共利益視為不可區分的整體，但是如果公民之間缺乏對於具體權利內涵的共識，國家仍難以確保社會正義的實現。在一個對於具體權利內涵缺乏共識的國家之中，社會正義只是一個不具現實性的空洞口號，因為不同權利之間的衝突不僅無法避免，更難以化解。<sup>33</sup> 因此對黑格爾而言，文化與風俗，在建構一國權利內涵共識的過程中，就扮演了重要的角色，因為這是一個能夠喚起共同情感與價值，建立屬於一國社會正義實質內涵的重要基礎 (Hegel, 1986b: §274)。<sup>34</sup> 若將社會正義的主張，訴諸於不可侵犯的神聖權利，或是直接將另一個文化的正義價值作為自身權利概念的範本，並無助於建立一國公民的社會正義價值共識，因為抽象的或是外來的正義價值，不僅無助於建立社會正義概念的共識，更面臨了不同權利主張之間難以尋求對話基礎的問題。因此黑格爾觀點下公民意識的第三層意義，就在於他不僅是一個實現社會正義的政治性概念，同時也是一個基於社會正義的實現而發展出來的政治共同體理論。此一政治共同體的目的雖然是保障個人權利與實現社會正義，但是基於建構權利共識與實現社會正義的需要，一定程度的歷史文化集體情感，便成為現代政治共同體不應加以排除的要素。<sup>35</sup>

33 在《法哲學》一書中的「道德性」(die Moralität) 部分，黑格爾即指出以內在道德主張為基礎的權利觀點，將無可避免地面臨不同內在道德主張之間的衝突，且此一困境基於內在主張與所屬社會脈絡的抽離，亦難以找到建立共識的共同基礎。見：Hegel (1986b: §136-§140)。

34 將一國對於權利內涵的共識與其文化傳統相結合，其意義在於超越抽象權利之間無法取得共識的困局。國家對於文化活動的支持，對黑格爾而言，其意義不僅在於讓公民有機會接近更多的文化活動，或是將國家建構成為一文化共同體，更在於透過文化的整合性力量，建立一國關於權利概念的共識。關於「文化國」概念對公民身分的意義，見：陳妙芬 (2009: 170-175)。

35 江宜樞 (2001: 351-362) 在其《自由民主的理路》一書中，提及了現代社會之中不同權利主張之間的衝突及其可能的出路。權利衝突的原因，在於身處於權利訴求氾濫的時代，只要將個人內心的欲求冠上權利二字，似乎就有了權利訴求的正當性。面對此一困境，江宜樞認為審議式民主乃是可能的解決方式，因為理性溝通預設了權利主張者不將其訴求視為不可退讓的天賦權利，而是可以相互協調與溝通的議題。黑格爾雖然亦反對將天賦權利作為社會正義的基礎，但是他並不認為現代人以其內在欲求為基礎所主張的權利，有著可以



## 陸、結論

在黑格爾的政治思想中，吾人可以發現，要實現社會正義，除了須在抽象的層面上承認個人權利的重要性，公民更必須對於社會正義的實質內涵具有共識，方有可能達成，而此一共識即是公民意識的主要內涵。亦即社會正義與公民意識之間的關係，可以透過現代國家的權利概念加以連結：社會正義以保障個人權利為目的，而公民意識則是一國之公民對權利內涵的共識，其內涵則不僅是抽象的權利或正義概念，更可能包含屬於一國的文化價值與習慣。

必須注意的是，黑格爾的社會正義價值並非以某種內在的信仰或道德信念為基礎，社會正義亦不以實現某種集體性的道德價值為目的，因為西方歷史在進入現代之後，個人的內在自由受到承認，國家不再具有直接介入個人內在自由的正當性。社會正義概念的論述，乃是從現代經濟體系中的個人出發，以追求一己利益的「私民」所面臨的貧困問題為背景，探討國家如何透過財富重分配以及權利價值共識的建立，在解決貧困問題的同時，讓個人發展成為追求政治社群內共同價值的「公民」。此一論述的轉折處，在於黑格爾認為現代國家若要有效保障個人的權利，除了要尊重個人權利，在實際的層面上，亦必須透過現實社會中價值共識的建構，方能為權利與社會正義，訂下具體的內涵與範圍，否則勢必無法解決不同權利主張之間的衝突。

從上述正義觀點觀察現代自由市場經濟體系中難以化解的貧窮問題，黑格爾的思想指出國家介入經濟體系的意義，不在於將財富重分配視為社會正義的實現。相反地，社會正義的實現，在於個人透過國家財富重分配的政策，從經濟體系中追求一己利益的角色解放出來，並且在國家此一政治共同體之中，感受到公民自由與整體利益融為一體的信任感，這就是黑格爾在重構了

---

相互妥協的可能，因為不同的抽象權利訴求缺乏共同的價值基礎。因此他乃試圖透過社會價值共識來界定權利與正義，亦即從根本上否定根據個人抽象思考所主張的權利及其相應的社會正義觀之正當性。



保障個人自由與權利的正義觀之後，將正義定義為個人作為國家此一倫理生活共同體成員的意義（Hegel, 1986b: §145 Zu., §229）。<sup>36</sup>

## 參考資料

### A. 中文部分

台灣聖經公會（編）

- 1996 《聖經》。臺北：台灣聖經公會。（The Bible Society in Taiwan (ed.), 1996, *The Holy Bible*. Taipei: The Bible Society in Taiwan.)

江宜樺

- 1998 《自由主義、民族主義與國家認同》。臺北：揚智。（Jiang, Yi-huah, 1998, *Liberalism, Nationalism and National Identity*. Taipei: Yang-Chih Book.）  
2001 《自由民主的理路》。臺北：聯經。（Jiang, Yi-huah, 2001, *Essays on Liberalism and Democracy*. Taipei: Linking Publishing.）

莊國銘

- 2003 〈亞里斯多德論鞏固政治共同體的兩大德性：正義與友誼〉，《政治科學論叢》18: 191-216。（Chuang, Will K. M., 2003, “Aristotle on the Elementary Virtues for the Consolidation of Political Communities: Justice and Friendship,” *Taiwanese Journal of Political Science* 18: 191-216.）

陳妙芬

- 2009 〈文化國的原則與實踐〉，見蕭高彥（編），《憲政基本價值》，頁151-185。臺北：中央研究院人文社會科學研究中心。（Chen, Miao-fen, 2009, “The Principle and Practice of ‘Kulturstaat’,” pp. 151-185 in Carl K. Y. Shaw (ed.), *Fundamental Values for Constitution*. Taipei: Research Center for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica.）

36 從黑格爾將社會正義的內涵視為公民對政治社群的價值共識來看，其社會正義的主張明確拒絕了個人主義式的權利論述。就解決貧富差距問題而言，此一論點讓國家具有介入自由經濟市場的倫理基礎。但是從現代社會應保障多元思想與文化的角度觀察，黑格爾強調社會共識的主張似乎又與尊重多元的時代潮流有所衝突。從個人主義的角度出發，不同的道德信念看似能在社會中並存，但這往往是基於個人主義者對不同意見的事不關己的態度，而非寬容所致。一個多元社會所需要的寬容，是將不同意見認真地放在自身處境中加以思考並且接納，而非因為事不關己而任其存在，否則潛在的衝突仍難以避免。例如人可以大方宣稱對同性戀或是異教徒寬容，但這或許只是因為事不關己；如果他的家人是同性戀或異教徒而依然能夠誠心接納，才是真正的寬容（Bubner, 1999）。因此黑格爾希望一國能夠建立社會正義的共識，並將其視為權利內涵加以保障，或許會對多元性的社會現象產生衝擊，但是此一主張也讓人必須嚴肅面對不同的意見者，並相互尋求妥協與共識，以形成真正的寬容，而非滿足於社會冷漠所形成的多元假象。

顏厥安

- 2005 《幕垂鴉翔：法理學與政治思想論文集》。臺北：元照。(Yen, Chueh-an, 2005, *Owl Flies Only at Dusk: Essays on Jurisprudence and Political Thought*. Taipei: Angel Publishing.)

蕭高彥

- 1995 〈愛國心與共同體政治認同之構成〉，見陳秀容、江宜樞（編），《政治社群》，頁271-296。臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所。(Shaw, Carl K. Y., 1995, "Patriotism and the Construction of Political Identity of the Community," pp. 271-296 in Hsiu-jong Chen and Yi-huah Jiang (eds.), *Political Community*. Taipei: Sun Yat-sen Institute for Social Sciences and Philosophy, Academia Sinica.)

## B. 外文部分

Aristoteles

- 1985 *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes. Hamburg: Felix Meiner Verlag. (Aristotle, 1985, *Nicomachean Ethics*. On the Basis of the Translation by Eugen Rolfes. Hamburg: Felix Meiner Publisher.)

Bubner, Rüdiger

- 1999 *Drei Studien zur Politischen Philosophie*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter. (Bubner, Rüdiger, 1999, *Three Studies of Political Philosophy*. Heidelberg: University Publisher C. Winter.)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

- 1986a "Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798-1800)," pp. 274-418 in Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (eds.), *G. W. F. Hegel: Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986a, "The Spirit of Christianity and Its Fate (1798-1800)," pp. 274-418 in Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (eds.), *G. W. F. Hegel: Early Writings*. Frankfurt on the Main: Suhrkamp.)
- 1986b *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986b, *Elements of the Philosophy of Right*. Frankfurt on the Main: Suhrkamp.)
- 1986c *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986c, *The Phenomenology of Spirit*. Frankfurt on the Main: Suhrkamp.)
- 1986d "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften," pp. 434-530 in Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (eds.), *G. W. F. Hegel: Jenaer Schriften, 1801-1807*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986d, "On the Scientific Ways of Treating Natural Law, on Its Place in Practical Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Right," pp. 434-530 in Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (eds.), *G. W. F. Hegel: Jenaer Schriften, 1801-1807*. Frankfurt on the Main: Suhrkamp.)

- 1986e *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986e, *Lectures on the History of Philosophy III*. Frankfurt on the Main: Suhrkamp.)
- 1986f *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986f, *Lectures on the Philosophy of History*. Frankfurt on the Main: Suhrkamp.)
- Hobbes, Thomas  
1991 *Leviathan*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Honneth, Axel  
2001 *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (Honneth, Axel, 2001, *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Stuttgart: Philipp Reclam jun Publisher.)
- Luther, Martin  
1883 *D. Martin Luthers Werke: Kritische Ausgabe*. Weimar: Hermann Böhlau u. sein Nachfolger. (Luther, Martin, 1883, *D. Martin Luther's Works: Critical Edition*. Weimar: Hermann Böhlau and His Successor.)
- Menke, Christoph  
1996 *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Menke, Christoph, 1996, *Tragedy in Sittlichkeit: Justice and Freedom by Hegel*. Frankfurt on the Main: Suhrkamp.)
- Platon  
1950 *Der Staat*. Übersetzt von Rudolf Rufener. Zürich: Artmis-Verlag. (Plato, 1950, *The Republic*. Translated by Rudolf Rufener. Zurich: Artmis-Publisher.)
- Rawls, John  
1993 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Ritter, Joachim  
2003 *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Ritter, Joachim, 2003, *Metaphysics and Politics*. Frankfurt on the Main: Suhrkamp.)
- Ryan, Alan  
2007 "Liberalism," pp. 360-382 in Robert E. Goodin, Philip Pettit, and Thomas Pogge (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.

# **Social Justice, Civil Consciousness and Poverty: From the Perspective of Hegel**

**Chu-yang Wei**

Assistant Professor

Department of Political Science, National Chung Cheng University

## **ABSTRACT**

In this research paper, I discuss the conceptual development of social justice and its relation to civil consciousness from the perspective of G.W.H Hegel. The conceptual origin of social justice can be found in ancient philosophy, in which the philosophers try to argue the common good of the political life in a polis. However in the modern state, the concept of social justice is the security of individual rights. According to Hegel, because of the inevitable problem of poverty in the modern economic system, the protection of individual rights is also limited. In order to secure individual rights and achieve social justice, the modern state must construct a civil consciousness, which includes not only the formal protection of rights, but also the concrete value of social justice. Only under this condition is the state in a position to intervene in the economic system, and the common good in ancient political thought can be changed into its modern form.

Key Words: Hegel, social justice, civil consciousness, poverty, right