

黑格爾論基督教

劉愛民*

摘要

本文旨在詮釋黑格爾如何踰揚基督教神學中，所包含的彰顯、和解與精神三個概念的優點，將此優點保留在思辯哲學體系之內，成為自己體系的一部份。以及，黑格爾如何揭示基督教神學的實定性格和啟示性格，所包含的缺失。

基督教道成肉身概念體現了一種精神直觀，直觀到人性與神性可以具體統一在一個現實的人身上，人就是直接現存的上帝。然而基督教將這個神人統一理解，表象為在特殊的歷史契機、通過特殊的中介、以聖神顯現的形式，啟示給有限精神，因此雖然達到「絕對精神」的個體性理解，但尚未達到「絕對精神」的普遍性理解。因此世界精神的嗣後發展就是要揚棄「以偶然的神性意志、在特殊歷史契機、通過特殊的中介、達成『從神到人』的聖神顯現的單向過渡形式」的特殊性理解，以達致符應於「以絕對精神的必然性、在永恆的自身彰顯、通過絕對精神的自身中介、達成『從神到人』以及『從人到神』的雙向過渡」的普遍性理解。

關鍵詞：基督教，彰顯，和解，精神，實定。

【收稿】2013/03/07；【接收刊登】2014/01/17

*大漢技術學院通識教育中心助理教授



黑格爾論基督教

劉愛民

壹、引言

黑格爾曾經公開表白自己是基督徒，終生懷抱路德宗信仰。¹但他真實的自我定位是思辯哲學家。從思辯哲學角度看，²他認為基督教是絕對精神在世界歷史的自身彰顯，截至他的時代為止³的極高宗教型態，但還不是最高型態——最

¹ 在哲學史講堂上，當提及主體精神在聖餐禮中領納神性現存的感受便是所謂的信仰之時，黑格爾說道：「我們路德宗人——我是路德宗人，而且願意永遠如此——只有這個根源信仰(Wir Lutheraner—ich bin es und will es bleiben—haben nur jenen ursprünglichen Glauben.)」。參見 Hegel, Werke 18: 93-94。

² 據稱黑格爾的管家詢問他為何不上教堂，黑格爾對此的回應是：「親愛的女士，思想也是事奉上帝」(Meine liebe Frau, das Denken ist auch Gottesdienst)。轉引自 Merklinger, 1993: 201。此外，黑格爾在給摯友尼特哈默爾(Niethammer)的信中也表達類似的意思，他說：「我們的大學與學校是我們的教堂」。參見 Butler, 1984: 327。該信件在荷夫麥斯特(Johannes Hoffmeister)所編輯的《黑格爾往來書信集》(Briefe von und an Hegel)的書信編號為 272 號。荷夫麥斯特本係依時間順序編排，巴特勒(Butler)譯本則依主題編排，並針對該主題作介紹，頗便讀者閱讀。此外，巴特勒譯本原則上只收錄黑格爾「往」(von)的信件，不收錄「來」(an)的信件，但他在針對主題行文時，亦加入不少「來」的信件。

³ 黑格爾認為人不可能超越他的時代。他說：「因此哲學並不超越它的



高型態是思辯哲學形態。在《宗教哲學演講錄》中，⁴他使用許多不同字眼來稱謂基督教，賀傑森(Peter C. Hodgson)歸納如下：「彰顯宗教」、「和解宗教」、「精神宗教」、「圓滿宗教」、「絕對宗教」、「真理的宗教」、「自由的宗教」、「實定宗教」、「啟示了的宗教」。⁵其中「彰顯」、「和解」、「精神」、「圓滿」、「絕對」、「真理」、「自由」等詞，很明確地是肯定意味字眼。但「實定」、「啟示了的」兩字眼，雖然也是神性精神的時間顯示過程的必然環節，然而卻也正因為它們是環節，因此終將被揚棄。彰顯、和解、精神等肯定意味字眼，當然要予以保留，成為思辯哲學體系的一部份；相對地，「實定」、「啟示了的」這兩個兼帶否定意味的字眼，思辯哲學依其職分，應該予以揚棄。

時代，它是它的時代的實體性知識。就如同個人作為時代的產兒，也不超越他的時代。……沒有人能夠真正超越他的時代，正如同沒有人能夠越過他的皮膚一樣」。參見 Hegel, Werke 18: 74。

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，由賀傑森主編。Felix Meiner 版的 Bd. 3.、Bd. 4a.、以及 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 Werke 1，表示該版第 1 冊，餘準知。

⁵ Hodgson, 2005; 89-98。以上字眼是賀傑森在《黑格爾與基督教神學》(*Hegel and Christian Theology*)一書中所做的歸納，並對各字眼加以評論。「圓滿宗教」一詞譯自 *vollendete Religion*，賀傑森英譯為 *consummate religion*。



就踰揚基督教神學的勝義而言，本文以「彰顯」、「和解」、「精神」三義作為探討主題，因為此三義共同構成一個自成起結的圓圈。「彰顯」義，約當「從正題到反題的過渡」，亦即是「第一重否定」；「和解」義，約當「從反題到合題的過渡」，則是「第二重否定」；「精神」是「彰顯」與「和解」的統一，易言之，「精神」義結合第一、二重否定而為一，成為「兩重否定」，因此完成自成起結的辯證圓圈。

本文的目的是：探究黑格爾如何踰揚基督教神學中彰顯、和解、精神三勝義，保留在思辯哲學之內，成為思辯哲學的一部分。以及，黑格爾如何摒棄基督教神學的實定、啟示性格所包含的缺失。本文第貳節首先就彰顯與啟示、奧秘與秘密兩對字眼的意義釐清，來分析黑格爾如何揚棄基督教神學。第參、肆、伍三節則分別剋就「彰顯」、「和解」、「精神」三義，來探究黑格爾如何踰揚基督教。第伍節則是探討黑格爾如何揚棄基督教的實定性。第陸節是結語。

貳、黑格爾對彰顯與啟示、奧秘與秘密意義的釐清

黑格爾說：

如果我們以上帝作為起點：上帝、精神是這個原始分化(Gott, der Geist ist dies Urteil)。這個原始分化，更具體地說，就是世界的創造、主體精神的創造，主體精神以上帝為對象。精神是絕對的彰顯活動



(Manifestieren); 它的彰顯活動是置定規定性以及「為它之有」(Sein für anderes)。彰顯活動就是它者的創造, 更準確地說, 彰顯活動就是主體精神的創造, 「絕對」是為了主體精神的。世界的創造就是上帝的自身彰顯(Sichmanifestieren)、自身啟示(Sichoffenbaren)。

6

⁶ Jaeschke, 1983: 278。西方宗教傳統認為基督教是啟示宗教, 不論是用 *geoffenbart* (revealed) 或者是用 *offenbar* (revelatory) 都是表示基督教是受到位格上帝啟示的。但是黑格爾卻是想在 *offenbar* 與 *geoffenbart* 之間作出差別, 以 *offenbar* 表示「彰顯」, 以 *geoffenbart* 來表示「啟示」。然而 *offenbaren* 是日爾曼語, 因此對於以德語為母語的使用者來說, 已經習於不在 *geoffenbarte Religion* 與 *offenbare Religion* 兩詞之間作區別, 因此他藉助外來語來表現差異。*manifestieren* 從拉丁文 *manifestus* (明顯的) 來, 是德文的外來語, 意思是「使顯明」, 明白表達主動揭示的意味。黑格爾個人希望 *offenbaren* 也能夠表現出主動意義, 但又限於日常用語的約定俗成, 因此他又說道 '*Sichmanifestieren, Sichoffenbaren Gottes*', 此處的兩個字是同位語, 用來強調他使用 *offenbaren* 一字時, 用的是主動意思, 與 *manifestieren* 的意思一樣。筆者因此隨順黑格爾的意思, 將 *Sichoffenbaren* 譯為自身啟示, 以使得中文「啟示」一詞, 也能具有主動意思。黑格爾在《邏輯學》中說道, 哲學經常要使用拉丁字眼來表達反思意義, 一方面是因為母語中也許沒有表達反思意義的字, 另一方面也因為母語使用者經常困於語言的約定俗成, 只能以直接意義來想, 而不能以反思意義來想, 而使用外來語, 則必然意味著要經過反思過程。參見 Hegel, *Werke* 5: 114-5。這就是為什麼他要將 *Sichmanifestieren, Sichoffenbaren* 兩字並用的理由。依勞爾 (Quentin Lauer) 的說法: 當黑格爾使用某字眼來表達的時候, 該字眼經常是「思辯字眼」(speculative term), 也就是說, 「他不是先有想表達的意思再選擇字, 而是所找的字就同時表達了他意謂的所有意思」(he does not choose which meaning he intends but rather intends all meanings at once.)。參見 Lauer, 1982: 101。用在本文語脈上, *offenbaren* 也是思辯字眼, 可以同時意謂彰顯與啟示兩個相反意思。相對的, *manifestieren* 是反思字眼, 只表達彰顯的意思。



上帝是絕對精神。絕對精神在無限的否定性運動中，原始地自身分化(sich urteilen)，分化為上帝的「它者」。⁷這個分化過程，就是上帝的創世。這不是依於任意諭令，一次完成的創造，而是具有內在必然性的永恆創造。事實上，絕對精神就是永恆的創造過程本身。上帝通過創造活動的中介，映現於「它者」，將隱含的神性本質表顯出來。上帝的「它者」有自然事物與有限精神兩種形態。⁸自然事物由於不具有意識，只能被動映現神性內容，而不能夠主動返照(gegenseinen)神性內容。人雖然在現實上是有限的，但由

⁷ 「創造」一詞雖然是表象語言，但若不以辭害意，卻也相當足以表意。如果容許以「創造」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」，在《哲學全書》的位置是從《邏輯學》的最高範疇「絕對理念」到《自然哲學》的起始範疇「空間」的過渡；第二次創造是「意識」的創造，在此義下，人是上帝創造的「他者」，在《哲學全書》的位置是《自然哲學》的最高範疇「個體出於自願的死亡」(Der Tod des Individuums aus sich selbst)到《精神哲學》的起始範疇「自然靈魂」(natürliche Seele)的過渡；第三次是「精神」的創造，也就是絕對精神的道成肉身。通過這個過程，「意識」達到了人性與神性的統一的理解，因此而提昇到「精神」。在此義下，道成肉身的耶穌基督是上帝創造的「祂者」。若依《聖經》的語言來說，則天主說：「有光！」，就有了光，是「自然」的創造；「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」，則是「意識」的創造；「但時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來」，則是「精神」的創造。當人意識到自己是上帝的形象，因此必然通過和解而回復到上帝的理解高度時，此時人就是上帝的「祂者」，是上帝的完美形象(Ebenbild; imago Dei)；如果還沒有達到這個理解，只認為人是上帝之外的可有可無的第三者(quid tertium)，則人是上帝的「他者」。

⁸ 黑格爾說：「上帝有自然與精神兩種顯現方式。它們都是充盈神性的聖殿，上帝於其中現存」。參見 Hegel, Werke9: 23 (§246)。



於人隱含地已經是上帝的形象(Ebenbild; imago Dei)，因此他潛在地是無限的。如果人執著於有限性，只停留在意識層次，其精神依然沉睡，⁹未能自覺到自己是上帝形象的話，則其精神亦如同「處於爛醉狀態的狂歡酒神一樣」，¹⁰落在神性的愛之外，與自然事物沒甚麼兩樣。

上帝的自身彰顯具有目的性。此中「目的性」一詞有兩層涵義。第一層涵義是「為他的」(für ein Anderes)，換句話說，上帝創世的目的是為了人類。但是這層涵義，只是知性理解，還不是總念理解。總念觀點認為上帝創世的目的性不單只是為了人類，更是為了上帝自己，因此上帝創世的目的性是「自為的」(für sich)。換句話說，知性觀點認為上帝創世僅具有外在的目的性，總念觀點則是認為上帝創世包含有外在與內在兩重目的性。如果說上帝創世的目的只是為了萬物，而不同時為了上帝自己的話，則人就好像是從絕對實體之中脫落開來，如此一來，人回歸到上帝就沒有必然性依據，神性眷顧就有了虧憾，上帝也就不成其為上帝了。人作為上帝的形象，不單只是人性與神性的潛在的、抽象的同一而已，而是必然經歷和解過程回歸到上帝，以達致人性與神性的現實的、具體的統一。當吾人說上帝的本性是自身彰顯，此中「彰顯」一詞，指的是從神到人(God-man)的創造活動，通過創世揭示神性內容予萬物，因此是「為他的」，

⁹ 精神(Geist)的直接性環節是靈魂(Seele)。此時精神還是處在與自然的同一狀態中，尚未經歷分化，精神還沒有從自然中冒出，黑格爾因此稱精神的靈魂狀態為「精神的沉睡」(Schlaf des Geistes)。Hegel, Werke10: 43(§389)。

¹⁰ Hegel, Werke9: 25(§247)。



這是上帝自身運動的「第一重否定」；人作為上帝的形象，必然踏上從人到神(man-God)的回歸旅程，而達致人性與神性的具體統一，這是上帝自身運動的「第二重否定」。然而上帝的最高定義是絕對精神。¹¹絕對精神自己否定自己，置定自己的它者(第一重否定)，並在外在映現中，回復到統一(第二重否定)，因此完成一個自成起結的圓圈(兩重否定)。「精神」義包含有「兩重否定」，是「第一重否定」與「第二重否定」兩環節的統一。絕對精神的自身彰顯，映現神性內容於人類，通過有限精神領納神性精神的返照中介，回歸到上帝自己。這整個過程便是戴奧尼索斯(Dionysius the Areopagite)所言：「上帝是萬物的開端，是萬物的中介，同時也是萬物的終向」¹²一語所表達的理境。

上帝揭示神性內容予人類，乃是通過世界歷史來顯示。絕對精神在世界精神的自身顯示過程中，截至黑格爾的時代為止，產生了基督教的極高宗教型態，因為基督教認識到上帝的本性是「彰顯」，而「那些不認為上帝的本性是彰顯的人，無論如何，就不是採取基督教的觀點」。¹³在此義上，基督教是彰顯宗教。然而黑格爾卻又接著說道：

¹¹ 黑格爾說道：「絕對是精神——這是絕對的最高定義。我們可以說，去發現這個定義，並理解它的意義與內容，是所有教養與哲學的絕對驅向，所有宗教與科學都致力於此。只有從這個渴望出發，世界史才能被理解」。Hegel, Werke10：29(§384)。

¹² Perry, 1971：32。「第一重否定」約當普羅克洛(Proclus)所說的「發出」(prohodos, procession)；「第二重否定」約當他所說的「回歸」(epistrophe, reversion)。

¹³ Jaeschke, 1983：278-279。



基督教是啟示宗教。它的內容是由上帝啟示給人類，人們已經知道上帝的本質。在此之前人類還不知道；但在基督教中，它就不再是秘密——當然還是奧秘 (Mysterium)，但不再是不為人知的秘密 (Geheimnis)。¹⁴

上段引文中，有三處具歧義性，亟需釐清。第一：黑格爾同時使用「彰顯」(offenbar; revelatory)與「啟示」(geoffenbart; revealed)兩字眼來刻劃基督教，其間的細微差異有待釐清。第二：第一點釐清之後，才能夠清楚辨析黑格爾使用「基督教」一詞的歧義性之間的分際。第三：引文「但在基督教中，它就不再是秘密——當然還是奧秘，但不再是不為人知的秘密」中，「奧秘」與「秘密」兩詞的細微差異亦需釐清。只有通過「彰顯」與「啟示」、「奧秘」與「秘密」這兩對字眼意義的釐清，方得以恰當辨析出，黑格爾揚棄基督教神學，其中「揚」的成素與「棄」的成素之分際。茲分述如下：

一、彰顯與啟示

第一點是彰顯、啟示兩義的釐清。黑格爾說基督教是「彰顯宗教」，上帝自身彰顯(Gott offenbart sich)。offenbaren 一詞的意思是：

¹⁴ Ibid.



無限主體性或無限形式的自身分化，規定自己是「為它的」的。彰顯活動(Offenbaren)、自身彰顯(sich manifestieren)，繫屬於精神的本質。精神不能彰顯自己，就不是精神。人們說：「上帝已經創造了世界，已經啟示了自己(hat sich geoffenbart)」——這就是說，它是只發生一次的行動，不會再發生，因此可以發生，也可以不發生；祂自身啟示與否，以及祂創造世界與否都是可能的；這似乎是一個任意的、偶然的規定，這不屬於上帝的總念。然而上帝之作為精神，本質上是「為他的」，換句話說，是自身彰顯的；祂不是一次創造世界，而是永恆的造物主，永恆地彰顯自己；祂是純粹現實(Actus)。這是祂的總念，祂的規定。

15

上帝不是閉藏深鎖的絕對實體，而是永恆地自身彰顯。祂的自身彰顯，被表象為創世活動。如果說上帝在創世之中，「已經啟示了自己(hat sich geoffenbart)」的話，則黑格爾使用現在完成式，就表示上帝的創世是在特定時空、一次完成的偶然創造，因此就「可以發生，也可以不發生」。然而上帝具有完全的自我知識，因此這種以偶然性意志來表象自在自為的神性意志的思維方式，於上帝的總念明顯一間未達。在任意諭令的創造義下，則基督教作為一個歷史宗教而言，亦可以稱為啟示宗教，表示神性內容是已經啟示了的。然而黑格爾又以形容詞 *offenbar* 來刻劃基督教，表示黑格爾

¹⁵ Jaeschke, 1984 : 105。



認為基督教的本質屬性是「彰顯」。在「彰顯」義下，上帝通過自身彰顯，將隱含的神性內容，揭示給上帝的「他者」。由於這個彰顯過程是永恆揭示，不是一次揭示完畢，猶然存有隱而未顯的神性內容尚待揭示，在此義上，這個彰顯過程固然是奧秘，但卻不是教內秘傳(esoteric)的秘密。

「彰顯」、「啟示」兩義之分野既已釐清，則第二點關於「基督教」一詞的歧義性問題，因此就得以解明。黑格爾同時使用彰顯與啟示來刻劃基督教，表示他使用基督教一詞，依嚴格寬鬆之不同，包含有兩重涵義：第一、符應於「宗教的總念」的宗教型態，這是思辯哲學義下的基督教。第二、歷史義下的基督教。此義下的基督教，獨特地表現了彰顯義，因此亦可稱為彰顯宗教，以凸顯基督教的*殊特性*。但歷史基督教又表現出耶穌的道成肉身、受死、復活、昇天等具有啟示性格的*特殊性*，¹⁶在此義下，基督教亦可稱為啟示宗教。從黑格爾宗教哲學的觀點來看，第一義下的基督教稱為彰顯宗教可謂稱理極談，因為精神的本性是彰顯。第二義下的基督教，則兼具彰顯與啟示兩重性格。第一種用法對歷史基督教採取比較寬鬆的標準，認為它已經達到了「彰顯宗教」甚或是「圓滿宗教」的標準，是「圓滿宗教」的具體而微。但相對地，也可以解釋為黑格爾認為歷史基督教於「圓滿宗教」尚且一間未達，因此採取比較嚴格的思辯哲學標準來求全歷史基督教，期待它揚棄實定性與啟示性，逐步發展到「圓

¹⁶ 此處的*殊特性*一詞，表示彰顯義是基督教特有的勝義，用作褒義；而*特殊性*一詞，表示基督教的啟示義與實定性並不具有普遍性意義，用作貶義。



滿宗教」。

二、奧秘與秘密

第三點是奧秘、秘密兩義分際的釐清。基督教將上帝的自身彰顯表象為「啟示了的」，是在特定歷史時空，通過特殊個體的中介，獨厚特定選民，以聖神顯現的方式，來啟示上帝的奧秘。啟示前，神性奧秘秘而不宣，啟示之後，神性奧秘對基督教徒而言，就不再是秘密，¹⁷但對於教外人士而言，卻是永恆的秘密。但啟示真理如果只是教內秘傳，則神性本質的內容就不是大公的、普世的；又如果神性奧秘是「啟示了的」，隱含之義是從此以後就封印了，如此一來，上帝就不是彰顯的，而是隱蔽的。對於古代猶太教徒來說，上帝是隱蔽的秘密，因為耶和華始終藏身在隱蔽處與人交談，輕易不肯示人。¹⁸然而對於新約教徒而言，上帝慷慨地通傳祂的奧秘。¹⁹人之所以能夠領納神性奧秘，獲得上帝的知識，

¹⁷ 黑格爾說：「奧秘並不是甚麼未知的東西，因為所有基督徒都參與這個秘密。奧秘，依其思辯內容的本性，對於知性是秘密，但對理性不是秘密。它們在思辯的意義上，恰正是理性的」。Hegel, Werke 18：100。

¹⁸ 上主說「我的面容你決不能看見，因為人看見了我，就不能再活了」。聖經，2011 年：出谷記，33:20。當上主在曷勒布山的山洞顯現給先知厄里亞之時，那時「在上主前面，暴風大作，裂山碎石，但是，上主卻不在風暴中；風以後有地震，但是上主亦不在地震中；地震以後有烈火，但是上主仍不在火中；烈火以後，有輕微細弱的風聲」。聖經，2011：列王紀上，19:11-12。

¹⁹ 柏拉圖、亞里士多德也都認可神性慷慨的本性。柏拉圖在〈蒂邁歐〉(Timaeus)說造物者是善良的，無嫉妒心，因此他意願萬物應該像他一



並非來自主觀作意，而是來自於上帝。上帝是絕對精神，人是有限精神，因此上帝通傳神性精神的內容給人類，其實是神性精神的自身通傳，因為「精神本質上是為精神的，而且也只因為精神是為精神的，精神才會是精神」。²⁰因此秘密與奧秘不同。秘密是教內獨傳，只限於受到特殊恩寵的先知，然而奧秘卻是昭然若揭，所要求的是人對於存有的開放態度。開放就不是奧秘，而是業已彰顯的真理。

思辯哲學義下的上帝，已經將永恆諦理置於光天化日之下，未始有藏私之意。只是由於歷史運會不到，或眾生根機未熟，一時未解而已。此乃主體精神之一時遮蔽，非上帝藏私。祂充實滿盈，注焉而不盈，酌焉而不竭，是從自己湧出並且流歸自己的源泉。如果個體精神能夠領略此義，則神性奧秘是朗如明月的真理，不是秘而不宣的秘密，因為真理的本性是不遮蔽，而上帝恰正是奧秘諦理的永恆揭示過程。²¹祂本身無所謂吝與不吝，吝與慷慨等謂詞都只是人的表象語言。但若落在表象義來立論的話，則神性慷慨更符應於「上帝是無限湧出並且流歸自己的泉源」的意象。上帝通傳神性

樣善良又慷慨。「這是創造與世界的源起的真實意義」。參見 Plato, 1961: 1162(Timaeus, 29e)。亞里士多德在〈形上學〉說形上知識是最自由的知識。詩人 Simonides 認為神的本性善嫉，擅長形上知識的自由人易遭神嫉，因此認為只有神才享有形上知識的特權，人並不適於享有。亞里士多德則認為「詩人經常說謊」，神不可能是善嫉的，自由人能夠享有形上知識。參見 Aristotle, 1941: 692(Metaphysics, 982b-983a)。

²⁰ Hegel, 1983: 279。

²¹ 歐雷根(O'Regan)認為黑格爾的內在的聖三一的本性是開放(anaclastic)，不是封閉(synclastic)。如此一來，上帝的自我傳通的慷慨性格才可以保障上帝的善性。O'Regan, 1994: 110-111。



內容予萬物，無改於祂的絕對豐盈，其慈愛光輝自亦樂於普照萬物。嚴格言之，上帝所通傳的不是特定奧秘，而是祂自身通傳的本性。

上帝的自身通傳乃是通過自然事物與人類精神的中介。「一色一香，無非中道」，「一花一世界，一葉一如來」，色、香、花、葉等自然事物，都是諦理揭示的中介。但自然事物只是上帝的痕跡(*vestigia Dei*)，還不是上帝的形象(*imago Dei*)。人為萬物之靈，獨享上帝的完美形象，是通傳神性奧秘最真實的中介。²²一般習稱的奧秘，其實只是主觀面上的一時遮蔽，因此顯得上帝似乎是不可通傳的秘密。這只有清空自己的有限性，敞開對於存有的接納態度，才能達成超越性的過渡，將隱而未顯的奧秘揭示出來。通過自我的割捨(*Abgeschiedenheit*)，迎面觀照神性的耀眼現存，以通向奧秘聖所的內殿，在密契合一經驗中，領略超越性瀰漫一切的力量。²³對於執持差異的知性而言，神性內容也許是充滿了矛盾，因此無法理解的秘密。然而理性則解銷知性因執持

²² 依傳統自然神學的看法，上帝自身彰顯於自然界，通過自然的中介，引領人類回歸上帝。但對黑格爾而言，上帝自身彰顯的最卓越中介並不是自然，而是顯示在人類的精神活動。因此，與其說「自然是上帝之鏡」，倒不如說「人類精神是上帝之鏡」。人在理解自然的精神活動中，映現了上帝的睿智。是故自然事物只是上帝的痕跡，只有人類精神才是上帝的形象。紀爾松(*Étienne Gilson*)說天主教神學家在自然中所看到的是天主的化工。自然是人超昇到上帝王國的必要起點。假如把世界化為斷滅的現象之流，則剝奪了人類遷昇、認識天主的最佳憑藉。因此主張天主教哲學是中世紀的實在論(*Mediaeval realism*)，有別於路德宗的「基督教的觀念論」(*Christian idealism*)。參見 *Gilson*, 1936: 243-244。

²³ *Olson*, 1992: 53-55。



差異而產生的矛盾，在密契的精神直觀中，轉化為理性的思辯知識。此所以黑格爾說，「奧秘，依其思辯內容的本性，對於知性是秘密，對於理性卻不是秘密；它們在思辯意義上正是理性的。知性不理解具體的思辯內容；知性執著於分化後的差異，認為是全然分離的。奧秘也包含它們[分化後的差異所產生]的矛盾，然而奧秘同時也是矛盾的解銷」。²⁴

由於「啟示」一詞是表象語言，因此必然呈現表象思維隱含的矛盾。其矛盾所在是：「在特定的歷史時間點，獨厚特定的先知與選民，通過特定的中保，在聖神的特殊恩寵下，而被啟示的普世宗教」。從世界精神的角度看，這個內在矛盾固然解銷了啟示宗教的普世義，但也同時開啟了揚棄啟示宗教的契機，進而進展到「圓滿宗教」或「精神宗教」。²⁵絕對精神義下的上帝是奧秘諦理的永恆揭示過程，具有內在目的性，因此是理性的。這個目的性過程的第一環節是「為它的」，是為了自然事物的；第二環節的目的性更為卓越，是「為他的」，是為了有限精神的；第三環節最為卓越，其目的性是「為祂的」，是為了上帝自己。上帝無限功化的目的「不是出於匱乏，而是出於同化」。²⁶祂意願通傳神性的

²⁴ Hegel, Werke 18 : 100-101。繆爾(Mure)很正確地指出，黑格爾所稱的理性不僅僅是嚴謹的辯證法而已，同時也是一種密契合一的精神直觀。通過這種精神直觀，以理性的方式解釋艾克哈特師長與波墨所宣告的人與上帝的密契合一，通過這個世界作為中介，來彰顯這個密契合一是一個嚴謹的辯證過程。參見 Mure, 1993 : 103。

²⁵ 筆者認為「圓滿」、「精神」、「絕對」三詞異名而同指，指謂的對象是一樣的，只是內容涵義略有不同。因此思辯哲學義下的基督教，又可名為「圓滿宗教」、「精神宗教」與「絕對宗教」。

²⁶ Wolfson, 1962 : Vol I, 432。



無限豐盈予萬物，是「為了分享己所已有而且可以滿足他人的需求或匱乏的目的(*finis assimilationis*)」²⁷，這是上帝湧溢之不容已。如果上帝吝於通傳，則對於人而言，祂實無異於死亡一樣。自然事物、有限精神都是神性顯現的中介，都來自上帝，因此必然要回歸到上帝的懷抱，但依於表現的隱顯不同，因此有「理即」與「事即」之別。自然事物雖然潛在地必然要回歸上帝，但理即而事不即，只具形式必然性，不具實在必然性。人本質上就是旅人(*homo viator*)，他的生命歷程是一個回歸到上帝的精神之旅(*Itinerarium mentis in Deum*)。²⁸這個回歸之旅的內在必然性依據，是在上帝預先看出(*vor-sehen*)的神性眷顧²⁹(*Vorsehung*)之內。當聖·若望寫道「於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間」³⁰之時，就

²⁷ *Ibid.*

²⁸ 黑格爾將傳統神學「上帝存在的證明」理解為「朝向上帝的精神之旅」的理解方式與聖·波納文都拉(*St. Bonaventure*)大有相似之處。聖·波納文都拉將上帝存在的證明理解為「靈魂上昇到上帝」。證明結論處的上帝，並不僅僅是上帝可理解性的抽象原理，「而是基督徒祈禱對象的上帝。這些證明都是上帝在物質界或在靈魂之內的自身顯示」。此外，聖·波納文都拉亦寫有稱為 *Itinerarium mentis in Deum* 的著作。參見 Copleston, 1962: 280。

²⁹ 依葉克思(*James Yerkes*)的說法，歷史過程中的偶然事件，表面上似乎截然背離神性眷顧的究竟目的，然而在無盡的流轉變遷的事件背後，那唯一永恆安寧的，並且是唯一的致動原理的上帝，便是黑格爾所謂的神性眷顧。如果我們想正確理解歷史過程的辯證的話，必然要正視絕對精神的自身彰顯所牽涉的偶然性因素，因此要引進「偶然性」範疇，並且這個「偶然性」是必然的。參見 Yerkes, 1983: 158。柏畢奇(*John Burbidge*)也表達了相同意思，他稱之為「偶然性的必然性」(*the necessity of contingency*)。參見 Burbidge, 1992: 39-51。

³⁰ 聖經，2011：若望福音，1:14。



表示人類精神已經具有可以獲得神性知識的預感。至於人類體現神性內容的深度為如何，則有待神性精神在時間過程中逐步地展示。

參、從神性到人性的過渡 ——基督教的彰顯義

基督教是和解的宗教，而「和解」(Versöhnung)之意是：神性與人性的統一。當聖·保祿寫道：「這一切都是出於天主，他曾藉基督使我們與他自己和好，並將這和好的職務賜給了我們」³¹之時，就表示聖·保祿理解到和解的可能性來自於神性方面的主動；另一方面，當人自覺到擔當「和好的職務」是他的神聖天職之時，則和解亦可來自人性方面的主動。此處有兩重過渡：第一重是從神性到人性的過渡——彰顯；第二重是從人性到神性的過渡——和解。分述如下：

先論第一重過渡。在「自然宗教」³²裡，神性與人性的同一是直接的，尚未經歷分化。當精神從陷溺於自然的沉睡

³¹ 聖經，2011：格林多後書，5:18。

³² 依黑格爾，「自然宗教」的意思並非「不是把外在的、物理對象當作是上帝，當做上帝來敬拜」。把「物理對象當作是上帝」只是拜物教，其中並不包含精神元素，因此拜物教算不上是一種宗教型態。自然宗教「是一種對人來說，最高貴的元素是精神，只是精神是以直接的、自然的樣態出現的宗教。原初的樣態是人，具體存在的人」。人包含有精神元素，以人的自然樣態出現的宗教型態才是「自然宗教」。「自然宗教」的敬拜對象的原初樣態是人，巫師是典型範例，這種宗教型態稱為「巫術宗教」(Religion der Zauberei)。Jaeschke, 1985: 433。



狀態中覺醒，就已經意味著處於沉睡狀態本身就是惡。由於人潛在地已經是上帝的形象，人性中含藏有神性，因此應當揚棄他的自然人性，具體實現他的潛在神性。《聖經》〈創世紀〉故事中的亞當夏娃，原本處在神人未分的原始諧和中。嗣後夏娃受到蛇的引誘，偕同亞當吃禁果，違反上帝不許吃禁果的誡令，因此犯了原罪，遭受上帝的譴責，逐出伊甸園。故事的言外之意似乎表示，如果亞當夏娃不受到蛇的外在引誘，那麼他們就有不吃禁果、不犯原罪的可能。這種將人類原始罪性的起因，歸結為是受到外在環境的偶然性因素影響的想法，是典型的表象觀點，未能掌握「原罪」一詞中「原」字的內在義。要落實原罪的內在義，就必須證成原罪的內在必然性。要證成這一點，黑格爾點出：故事中，蛇雖然引誘夏娃吃禁果，但人卻是「被自己引誘去吃禁果，但這不應該被想成是他去吃禁果，而是吃知識之樹的果實」。³³ 故事中，吃知識之樹或生命之樹的果實的二中擇一問題，根本不曾進到亞當夏娃的意識中，因為他們不假思索就吃了知識之果。這表示：在蛇引誘夏娃吃知識之果之前，他們的思想其實已經經歷了分化，知道兩種果實的區別。通過蛇的引誘之後，知識之果其實不是亞當夏娃二中擇一的選擇，而是他們的必然抉擇。如果他們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。³⁴ 伊甸園本來就是動物

³³ Hegel, Werke 19: 499。

³⁴ 《聖經》裡，當上帝說道：「樂園中各樹上的果子，你都吃，只有知善惡樹上的果子你不可吃，因為那一天你吃了，必定要死」。上帝的話語的思辯解釋為：知識之果與永生兩者必取其一，不可得兼。知識的有限性在於「成心分別」，因為「成心分別」就是產生彼與此的



園(Tiergarten)，³⁵亞當夏娃側身其間，心不自安，因此對於他們而言，知識之果是他們的必然抉擇。因此原罪其實是內在於亞當夏娃的，並不是因為受到了蛇的外在誘惑。其實就連作為動物的蛇，都知道兩種果實的區別，作為人的亞當夏娃，何嘗會不知道？他們不去吃，並非因為他們不知道兩種果實的區別，而是因為懾於上帝不許吃果實的誡令，是故遲遲未行動，通過蛇的引誘之後，因此展開行動罷了。此處，吾人反倒可以提出一種打趣想法，即，其實是夏娃等待蛇來引誘自己，以便讓蛇承擔違反上帝誡令的更深罪責。其結果不僅使得蛇永世在地面爬行，同時也蒙受了「邪惡」的千古罵名。而當黑格爾用隱約婉轉的語氣說：「蛇並沒有說謊」³⁶

界限，彼此各以對方為界限，都是有限的，因此「成心分別」也是有限的，此所以知識是有限的。而「那一天你吃了，必定要死」，因此有限事物的定命是消亡。但另一方面，知識也是無限的，因為當人知道知性是有限之時，其實也已經超越了知性的限定，而進展到理性。比如說，磁針必然指向北，因此在人的意識中，磁針受到限定。但是這個限定觀點是人的觀點。由於磁針意識不到別的方向，因此這個外在限定，對於磁針而言，不是限定。然而也正因為磁針意識不到別的方向，因此它的限定是內在的。磁針之所以受到內在限定，乃是因為人持有一個普遍性的理念(各種可能方向)與磁針相比較。因此當人意識到自己的有限性之時，其實已經超越了自己的限定。

³⁵ Jaeschke, 1984: 224。

³⁶ Jaeschke, 1984: 226。安德生·爾文(Anderson-Irwin)正確地指出：當蛇說「吃禁果會肖似上帝」之時，固然表達了精神真理的「自由」面向，但由於不具實體內容，因此只是「抽象自由」。是故，當黑格爾說「蛇並沒有說謊」，他固然肯定了蛇所表達的「自由」意義，但同時也否定了話語中的「抽象自由」意義。然而當上帝親口說「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」，一方面表示知識是神性的要素，另一方面，上帝的話語表達的是精神真理的「具體自由」，換句話說，表達了「人獲得和解是必然的」觀



之時，或許是間接暗示了：與人比較起來，蛇其實算是老實的。

伊甸園故事其實已經隱含了原罪並不是外在於人性，而是內在於人性的意思了。通過黑格爾的思辯解釋，就把這層隱含的意思給表顯出來了。這個故事的哲學意義為：人在自由意志的抉擇下，為了獲得知識，因此遠離上帝，造成人與上帝的疏離。疏離的起因係來自於人類主體意識的區別，因為區別而感受痛苦，因此嚮往回歸到聖父的懷抱。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」³⁷之時，就表示人性中含藏的神性要素，其關鍵處是知識。³⁸依前文所說，亞當夏娃在未吃知識之果之前，其實已經具備認識善惡的潛能，因此人性中潛在地已經具有神性，並且人的必然選擇是知識，以發展他的潛在神性，使成為現實神性。而上帝將他們逐出伊甸園，就表示人要成為現實的神性，就必然要經歷精神異化的險阻。他們必須走出伊甸園的原始天真狀態，進入世界，在客體的現實性之中經歷精神異化，通過教育、文化教養過程來吸取實體內容，以充實原本空無內容的抽象神性。這個階段的精神發展已經進入到反思階段，原初的自然狀態，反倒顯得是原罪。

點。雖然蛇與上帝都表達了「人會肖似上帝」的意思，然而意義不同。蛇的觀點是「抽象自由」，上帝觀點則是「具體自由」。Anderson-Irwin, 2005 : 42。

³⁷ Bible, 1985 : Genesis, 3:22。

³⁸ 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，他才不是一個會死的、動物性的存在，而是一個純粹的、自由的靈魂」。Jaeschke, 1984 : 227。



原罪的根源，未必需要解釋為人因為違反上帝誡令，因此像遺傳病一樣，遺傳給後代子孫。³⁹

人性究竟是善，抑或是惡，有兩種可能觀點：人性本善(Der Mensch ist von Natur gut)與人性本惡(Der Mensch ist von Natur böse)。人性本善觀點認為：人的實體性本質是善良的，處於自身安寧的諧和之中。只是受到外在環境的雜染，失去了原始諧和的表現契機，是故只需清除雜染，復其本初即可。人因為是上帝的形象，因此在潛在義上說人性本善，雖然是正確的，但也是片面的。如果說人性本善的「善」字義，簡單地只是直接性，無需經歷分化與發展的話，則此義下的「善」只是缺乏實體內容的抽象善性。這種抽象善性論點，其實與「人性潛在地是惡」的抽象惡性論點，由於都不具有規定性內容，因此沒有本質上的分別。從究竟義上說，其實「善」就是未經過分化的直接性，這是「善」的形式規定。只是這個直接性意義下的善，由於不具任何內容，沒有發展與實現，因此在「現實」義上，反而是最大的惡。相對地，所謂的「惡」，就是經過分化，有了知識，作了區別，並且執持這個區別。一般通俗看法，多半在不知覺間，首先作了區別，再將區別之後的兩個端項，分別規定為善與惡，比如說規定此是善，彼是惡。但是這個此善彼惡的規定，並不是事物的客觀規定，而是表象思維的主觀規定的結果；又或者規定此惡彼善，如此一來，此惡彼善又是另一個主觀規定。這種觀照問題的方式是典型的知性觀點、反思觀點。理性觀點、總念觀點則認為「成心分別此善彼惡」的區別行

³⁹ Hegel, Werke19: 498-499。



動本身就是「惡」。由於這個區別行動，已經從未分化的直接性之中冒出，有了發展，因此相對於直接性而言，獲得進一步實現，在此義下，反而是更高的善。

因此關於人性善惡問題，就有了兩個不同層次的規定。第一個層次是把「善」定義為是直接的、未分化的簡單同一；把「惡」定義為是間接的、已分化的簡單差異。這是在亞里士多德的「潛能」(potentia)義上，所做的「善」、「惡」定義。第二個層次是在亞里士多德的「現實」(actus)義上，以「潛能」來定義「惡」、以「現實」來定義「善」。這是把「善」理解為從潛能到現實的發展過程。第一個層次是潛能義或「自在之有」(Ansichsein)義的規定，這是「直接性」規定；第二個層次是「現實」義或「自為之有」(Fürsichsein)義的規定。合兩層規定加上中介，則是第三層次，這是「間接了的直接性」規定。以實例來說，嬰兒的理性只是潛在的、自在的(直接性)，必須通過教育的中介(間接性)，才能發展為現實的、自為的理性(間接了的直接性)。人因為是精神，因此必然要走出自然生命的直接性(個體性意義)，通過精神異化的中介(特殊性意義)，發展到精神的具體現存(普遍性意義)，以獲得自然存在與精神存在的統一。如果停留在潛在善性，潛能與現實不統一，處於割裂狀態，則他的現實存在反而是惡。因此第一個層次的「潛能」義的善性規定，需要第二個層次的「現實」善性規定來補足。人若侷限於個體意志，依自然衝動以行事，未能發展到普遍意志，則人反倒是惡的。在此義下，常情所認為的「天真狀態(Unschuld)是善」



的看法，反而顯得是「推卸罪責，沒有擔當」(un-Schuld)，⁴⁰因為他的個體意志不能符應普遍意志，他的存在未能符應「現實」善性，兩者處於矛盾對反狀態。精神的本質就是解銷這個內在矛盾的無限過程，這便是否定性的巨大力量(ungeheure Macht der Negativität)。如此人方得以走出原始天真狀態，經歷精神的異化過程，「在矛盾中的流轉變遷中，猶得以自持其有」⁴¹，因此發展為更高的存在。這是第二個層次「現實」善性規定的意思，也是「第二重否定」的意思。

其實德文 *Der Mensch ist von Natur böse* 句中，就已經隱含有辯證意味了。Natur 一字，如果理解為「本性」，則 *Der Mensch ist von Natur böse* 表示人性本惡，一般率皆如此作解。但 Natur 一字，也同時包含反面意思，因此具有辯證意味：人「從自然」(von Natur)來，處於自然狀態是惡的，因此要接受教育以及文化涵養的陶冶，脫離自然人性(Natürlichkeit)，進入到人文世界。物質、動物則不同。物質依循自然律的支配，動物則受到自然衝動支配，它們都忠實於自然律法，沒有現實與理想的割裂，此所以它們是自然事物。但人是精神，而精神的意義就在於從自然人性的直接性存在中冒出，而不是沉溺在未分化的原始諧和裡。精神必然要求進一步發展為一個「自為之有」，具有位格，而不是停留在「自在之有」的自然人性層面上。若只是處於自然人性

⁴⁰ 法肯漢(Fackenheim)正確地指出：人之所以執持自我意志，其實也是上帝所意願加諸人類的命運，因此「受罪責」(to be guilty) 的原始意義是「有擔當」(to be responsible)，因此不是偶然的。參見 Fackenheim, 1967: 132。

⁴¹ Hegel, 1969: 440。



的天真狀態，沒有經歷善惡的分化，則善、惡兩詞只是空名，此實不足以言善惡。但人性中已經潛藏有神性，只是未達到人性與神性的統一，因此人性本身就是一個「未解鎖的矛盾」。⁴²事實上，人的現實生命其實就是這個內在矛盾的解鎖過程。人因為是精神，因此必然經歷精神的分化，分化後的兩個環節分別是表彰「同一」的「人性本善」以及表彰「差異」的「人性本惡」，至於從「差異」中回復到「具體統一」的理由依據，則由「人從自然中來，因此是惡的」來充實。

人執持有限意志，在知識之果與生命之果之間產生區別。原罪的根源，不是因為亞當吃了禁果，違反上帝誡令，而是因為人有思想、有知識，因此「成心分別」才是人類原罪的根源。人依其本性，必然運用思想去作區別，否則人就不成其為人，而是動物，因為思想是人與動物的區別所在。依黑格爾，人必然經歷第一重否定，否定他的原始直接狀態，進入到間接性與反思。在反思的意義上，人性是惡的、有限的，因為「成心分別」就是產生善與惡的界限；另一方面，人也必然經歷第二重否定，揚棄「成心分別」所產生的惡，發展到神性知識。在此義上，人性是善的，人是現實有限而潛能無限的。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」之時，就表示人之所以是上帝的形象、具有神性，關鍵處在於思想。伊甸園故事中，上帝為了避免人吃生命之果獲得永生，因此將人逐出伊甸園，就可以思辯地解釋為：停留在自然狀態的亞當是惡的。然而亞當已經顯現知識，可以踏上精神之旅，將他隱含

⁴² Jaeschke, 1984 : 30。



的神性表顯出來，從「自在」發展到「自為」。逐出伊甸園之後，男子必須辛勤勞動方能生存，女子必須痛苦生育，就表示人只有通過異化過程，⁴³經歷精神痛苦(Qual)，通過奴隸——主人的辯證關係，才能產生精神的質(Qualität)變，成為主人——換句話說，回歸到神性的根源去。另一方面，勞動過程同時也需要關於自然的知識，兩者合而觀之，適足以表示實體知識與靈魂深度，是達成人性與神性的統一的兩個環節。前者是知識，後者是意志，兩者的統一則是「絕對理念」。⁴⁴《聖經》伊甸園故事，通過黑格爾的思辯解釋，轉化成為一個「絕對精神置定自己成為自己的他者，並且在外在的映現之中，產生矛盾衝突」的邏輯過程。至於該如何解銷矛盾衝突，才能回復到統一，此則為下段文的主題——第二重過渡，從人性到神性的過渡。

⁴³ Trennung, Entzweiung, Entfremdung 三詞的細微差異，賀傑森的解釋頗為精當，筆者摘要如下：當精神從自然存在中走出，因此產生精神與自然的分離(Trennung; separation)，因為這個分離就產生了人性。動物就沒有這個分離，因此不具人性；因為分離而產生區別，因為「去區別」而產生的，主體意識內自然人性與神性的割裂(Entzweiung; cleavage)；被逐出伊甸園後的亞當夏娃，因為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，不願承當的肉體的苦難，因此是以肉體為依歸。參見 Hodgson, 2005, 148-150。

⁴⁴ 「真的理念」與「善的理念」構成「絕對理念」的兩個環節。



肆、從人性到神性的過渡—基督教的和解義

如果亞當安於伊甸園的原始諧和，而不能深入自身，識透他的靈魂深度的話，則他就處在「自然人性」與「潛在神性」的永恆衝突中，不能解銷箇中含藏的內在矛盾。要解銷矛盾，他就必然要離開伊甸園，進入客體世界，在精神的異化中，承受現實的苦難。這是亞當意志的抽象抉擇，尚不具備實體內容。亞當最終是否得以解銷矛盾，獲得和解，如果說「上帝存在」只是實踐理性的設準，而實踐理性的理想的客觀實現又只能遙託於無止盡未來的話，那麼亞當是否得以取得符應於神性知識的具體自由，獲得人性與神性的和解，這是沒有內在必然性可言的。

要使和解具有內在必然性，就必須將主觀置定(setzen)的道德設準，轉化為客體面上的神性眷顧的預先置定(voraus-setzen)，換句話說，亞當之所以選擇吃知識之果，其實並不是亞當抽象意志的偶然選擇，而是神性眷顧所預先置定的預設(Voraussetzung)。同樣的道理，神性眷顧也預先置定將亞當逐出伊甸園，⁴⁵接受現實苦難的洗禮，因為這是亞當獲得神性知識的必然歷程。因此這個過程本質上是：上帝自己否定自己，成為上帝自身映現的「祂者」(上帝的形象)，並且在上帝的自身回復中，達致「祂者」與上帝的和

⁴⁵ 亞當不許回到伊甸園的原始諧和狀態，在〈創世紀〉中表象為：「在伊甸園之東，派了革魯賓(cherubim)和能任意轉動的火劍，防守到生命之樹去的路」。聖經，2011：創世紀，3:24。依黑格爾的思辯解釋，必然要將不許亞當退回到伊甸園的原始諧和狀態解釋成這是上帝所預先置定的，如此人性取得與神性的和解才具有必然性。



解，引領人性回歸到神性，因此完成一個自成起結的圓圈。如果上帝只是絕對實體，亞當似乎是從伊甸園中脫落開來，被放逐到現實世界的有限樣態，亞當回復到上帝並沒有必然性依據的話，則上帝就不是全能全善的，就不是絕對充實滿盈的上帝了。上帝的自身彰顯過程，雖然一開始顯現為是「為他的」，但由於這個「他者」，其實是上帝自身映現的「祂者」，因此上帝的自身彰顯，其實是「自為的」。問題是：主體精神能不能通過自身置定，達致自己與自己的和解，全然主動獲致符應於神性理念的內在生命？黑格爾認為不能，因為如果主體不是以上帝作為絕對根源，而是以自己作為絕對根源的話，則「他所置定的東西，只是被他置定的片面規定，因此是抽象自由」。⁴⁶要獲得富含實體內容的具體自由，就必須將置定轉化為預設，換句話說，在置定之先，應該以「主體與客體的統一」作為絕對預設，而不是片面地以主體(康德與費希特)，或片面地以客體(斯賓諾莎的實體)為預設。當康德說上帝「應該通過祂的理智與意志來達致最高善的完成」⁴⁷之時，其實他已經透映出「預先置定」的概念了。只是康德一貫堅守思想與存在兩者不能交互過渡的立場，只承認主觀範疇的真理性，不承認客觀範疇的真理性，因此認為上帝存在只是實踐理性的主觀設準，並不具客觀真理意義，因此落在無止盡追求之中，無力解銷矛盾。⁴⁸要解銷無止盡

⁴⁶ Hegel, 1984 : 144。

⁴⁷ Kant, 1974 : 256。

⁴⁸ 無止盡的追求的自相矛盾處在於：一方面是「因為你應該，所以你能夠」(*Du kannst, weil du sollst*)，另一方面是「恰正因為你應該，所以你不能夠，」(*Du kannst nicht, eben weil du sollst*)。Hegel, *Werke* 5 :



追求的內在矛盾，就必須達到總念的理解，將人類邊上的主觀設準轉化為上帝邊上的預先置定，將上帝理解為「主體與客體的統一」、「思想與存在的統一」。

如果不是以主體與客體的統一作為絕對預設，而是以主體作為預設的話，客觀實體就被認為是造成靈魂苦痛的異化根源，則主體為了迴避異化中的矛盾衝突，自然想要逃避到抽象的主體自由之中。但是主體靈魂無限苦痛的真實根源，嚴格說來，不是根源於實體的異化環境，而是因為主體執持於抽象自我的「深入自身之有」(Insichsein)，⁴⁹將抽象自我當作是絕對預設。執持於抽象自我與世界之間的對立，才真正是苦痛的根源。但是主體的苦痛來源，乃是在於主體意識內容的「應然」與「實然」的不一致，因此苦痛的解銷，端在於轉化意識內容的「實然」，使其與「應然」一致。如此一來，則一方面我們既能擁有人性與神性統一的預設，另一

144-145。

⁴⁹ 從〈存在論〉到〈總念論〉的發展過程中，所進入的「深入自身」(insich)的中介領域，就是〈本質論〉。這個從存在到本質的過渡，可以看作是「存在的深入自身」。本質也是一種有，本文譯為「深入自身之有」或「本質之有」、「本質之有」(Insichsein)與「自在之有」(Ansichsein)不同。「自在之有」是直接存在義下的「有」，尚未過渡到本質，屬於〈存在論〉領域；「本質之有」則是〈本質論〉上的一種「有」，它否定了〈存在論〉的直接存在義上的「自在之有」的真實性。〈存在論〉範疇的推移轉化是從一個存在表層到另一個存在表層的過渡關係；〈本質論〉範疇的推移轉化是從表層到底層的反思關係或鏡映關係。從客體面說，從存在到本質的過渡，是存在的深入自身；從主體面說，從世俗存在到神性本質的精神發展，是人類精神的深入自身，表示主體從世俗事物中隱退之後的精神型態。在《宗教哲學演講錄》中，他以 Insichsein 作為刻劃原始佛教與印度教的特質。



方面，我們同時也具有應然與實然一致的感性的自我意識 (sinnliche Selbstbewußtsein) 的內在必然性。而應然與實然一致的感性的自我意識，恰正是神性的顯現，是神性理念的具體現存，並且「祂除了以精神的感性現存型態來顯現之外，沒有其他型態；這是單一個體的型態；這是唯一的精神的感性型態。這是上帝顯現在肉身」。⁵⁰

當主體面對實體內容，通過回憶、想像、記憶的後思 (nachdenken) 過程，不斷地深入自身，從直接存在遷昇到神性本質，這是斯多葛學派智者安時處順的不動心態度。這種不動心態度，視客觀實體為精神異化的根源，對實體內容採取迴避態度，因此所獲得的自由是抽象自由，不是具體自由。反觀耶穌在禁食三退魔誘的極度痛苦中，否棄了他的感性存在，上昇到神性本質的聖父王國。人間倫理⁵¹、既定猶太教體制、現實世界等，對於純粹精神而言，都是需要加以揚棄的有限性。雖然這種否棄世界的態度還只是抽象的，然而卻也是獲得具體自由必然要經歷的環節。耶穌在無限苦痛中，體現了感性存在與神性本質之間的最高矛盾，達成了從

⁵⁰ Hegel, 1984: 146。

⁵¹ 「你們不要以為我來，是為把平安帶到地上；我來不是為帶平安，而是帶刀劍，因為我來，是為叫人脫離自己的父親，女兒脫離自己的母親，……誰愛父親或母親超過我，不配是我的……誰不肯起自己的十字架跟隨我，不配是我的」。聖經，2011：瑪竇福音，10:34-38。耶穌又對另一個說：「你跟隨我罷！」那人卻說：「主，請許我先去埋葬我的父親。」耶穌對他說：「任憑死人去埋葬自己的死人罷！至於你，你要去宣揚天主的國。」又有一個人說「主！我要跟隨你；但是請許我先告別我的家人。」耶穌對他說：「手扶著犁而往後看的，不適於天主的國。」聖經，2011：路加福音，9:59-62。



「意識」到「精神」的質變，因此解銷了最高矛盾，獲得人性與神性的統一。這是上帝的道成肉身。從邏輯學角度來說，如果說神性必須進入具體存在，則神性化身為肉所採取的形式，必然是人的形式，不能是別的自然形式。神性化身為物質，是拜物教的形式；神性化身為世界靈魂，這是外在目的性宗教的形式，不是精神宗教的形式。但人是精神，又是肉體，是具有感性形式的精神，是質料與形式統一的具體理念，因此是神性精神化身為肉的必然形式。神性之化身為肉(in-carnatio)而變成人(Mensch-werdung)，是精神唯一的感性形式，⁵²「這是基督教的巨大環節，是最巨大的對反的結合」。⁵³

從思辯哲學的角度看，耶穌通過他的死亡，達成了兩重否定：第一、否定了感性存在的真理性，因為感性存在本質上就是有限的，必然通過死亡來揚棄自己。第二、否定了耶和華的抽象無限性。上帝是自身彰顯的精神，不是閉藏深鎖的抽象實體。通過耶穌肉體的死亡，人性回歸到神性去，就有了必然性依據。世界精神因此就達到了「上帝」一詞的更高理解，也就是說，「世界精神」理解到「上帝」不是全然超越的抽象實體，而是要具體地化為肉身，達成上帝是聖父與聖子的統一的理解。這個統一就是愛，因為「死亡是愛；在死亡中才能直觀到絕對的愛」。⁵⁴要達到「道成肉身」的精神理解，必然意味著上帝諧和自適於祂的死亡，並且通過

⁵² Hegel, Werke19: 508。

⁵³ Hegel, Werke19: 506。

⁵⁴ Jaeschke, 1984: 150。



祂的死亡，永恆地解鎖神人之間的裂痕。從總念的觀點來看，由於人性是神性的否定性環節，因此人回歸到上帝的和解過程，其實是上帝的自身和解。因此這個回歸過程，其實是上帝的自身回復，這就達到了「上帝是絕對精神」的最高定義。在目前的論證階段，吾人只是直觀這個理解，尚未達到在思想上來作總念理解。而去達成這個總念理解，則是黑格爾「宗教哲學」的目的。

人性與神性的統一，不應該只是基於偶然神恩的救贖，若果是如此，則「和解」一詞，就只是可能而已，不具必然性意義。如果說不能從神性眷顧的目的性觀點，來理解從神到人的創世過程的話，就易於把上帝的創世，想成是祂絕對任意的偶然諭令。如此一來，就易於把上帝表象為：由於未能充實滿盈，因此不能不轉身向外，隨意揮灑祂的神性權能，以滿足自身匱乏的目的。⁵⁵這種以絕對權能來理解神性意志的思想方式，「表面上似乎想要肯定上帝的全能全善，其實卻是否定了上帝的全能全善」。⁵⁶真正能夠符應「上帝」的最高定義是「絕對精神」。由於上帝是精神，而精神的本

⁵⁵ 依吳爾夫森(Harry Austryn Wolfson)的說法，斯賓諾莎在此可能是針對十七世紀荷蘭神學家希爾博多(A. Heereboord)所作的辯駁。希爾博多說「上帝以最卓越的方式作工不是為了別的，而僅是為了祂自己……。祂的功化的目的不是出於匱乏，而是出於同化」。轉引自 Wolfson, 1962: Vol I, 432。晚期士林哲學關於目的作了兩種區分。第一是「為了滿足某種內在的需求或匱乏的目的(*finis indigentia*)」；第二是「為了分享己所已有而可以滿足他人的需求或匱乏的目的(*finis assimilationis*)」。上帝充實滿盈，無所匱乏，因此祂沒有 *finis indigentia*；祂的至善使祂願意將祂的善傳通給萬物，這是祂的 *finis assimilationis*。

⁵⁶ Spinoza, 1982: Part I, App。



性是自為的，因此「從人到神」(man-God)的回歸運動，與「從神到人」(God-man)的創造活動是絕對精神自身顯示的兩個必然環節，如此人性與神性的統一，才具有具體現實的必然性意義，而不只是抽象的可能而已。

上帝道成肉身的目的是「為他的」，此處的「他」字，是舉其一以概其餘，指的是人類全體，具有普遍性意義。因此上帝之化為肉身，不必然要通過歷史耶穌的特殊中介。但是現實西洋歷史業已揭示了，正是因為耶穌生前行蹟，使得世界精神達到了道成肉身理解的思想高度。從黑格爾《歷史哲學》的觀點看，耶穌的受死、復活、昇天、坐在聖父的右手邊等系列敘述，在世界歷史中達成了人性與神性統一的理解。耶穌的出現使得「絕對已經被顯示為是具體的，並且不只在思想之作為一個靈明世界的普遍方式來說；而是具體者已經自身進展到了它的最後強度。因此他是一個現實的自我、我，——絕對的普遍、具體的普遍，他是上帝」。⁵⁷但即便在現實歷史上，耶穌扮演了神人之間的中介角色，但黑格爾認為他必然不是神人之間的絕對中介，因為只有具有永恆真理意義的絕對普遍性，才能作為絕對中介。因此絕對中介只能是絕對精神，是絕對精神的自身中介。此所以當聖·保

⁵⁷ Hegel, Werke19: 508。道成肉身概念表達了人性與神性這兩個絕對對反的環節，具體統一在耶穌基督身上，使得一個現實的自我成為絕對普遍的上帝，黑格爾說：「這是基督教的巨大環節，是最巨大的對反的結合(dies Dieser ist das ungeheure Moment im Christentum, es ist das Zusammenbinden der ungeheuersten Gegensätze.)」。Hegel, Werke19: 506。



祿寫道：「但時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來」⁵⁸之時，雖然已經預示了道成肉身的理念，黑格爾對此段經文的回應則是：「但究竟是甚麼時候，這只能從歷史來斷定」，⁵⁹就表示黑格爾認為上帝顯示在特定人、時、地這種偶然事件，「只能從世界歷史的觀點來理解」⁶⁰，換句話說，不能以耶穌這個人的絕對中保身份的觀點來理解。

人執持有限意志作出區別，是人原始罪性的根源。但是亞當吃知識之果的抉擇，卻是人提舉於伊甸園自然狀態之上，所必然包含的環節。人作為上帝的形象，必然要承當回歸上帝的和解義務。如果人通過自身和解而回歸上帝，並不具內在必然性的話，就表示神性眷顧有了虧憾，則上帝也就不成其為上帝了。和解不是如反思所想的，只是偶然事件，而是依於總念，必然要發生的。和解的必然性，既是內在於人性的必然性，同時也是內在於神性的必然性。人作為上帝的形象，必然承當因為區別而產生的罪責(*culpa*)，經歷精神異化，達致與上帝的和解。泰勒(Charles Taylor)在回顧這個區別、異化、和解的整個過程之後，以幽默的雙關口吻說：「從思辯觀點來說，精神只有通過自身異化來回復自身，精

⁵⁸ 聖經，2011：迦拉達書，4:4。King James Version 的譯文是”But when the fullness of the time was come, God sent forth his Son”. Bible, 1985 : Galatian, 4:4。

⁵⁹ 黑格爾說道：「至於其他的見證方式，也就是說，上帝顯示在這個人、這個時間點、這個地點之外的其他見證方式，這是全然另外一回事，這只能從世界歷史的觀點來理解。也就是說，當『但時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來』，但究竟是甚麼時候，這只能從歷史來斷定」。Jaeschke, 1984 : 147。

⁶⁰ Ibid.



神才會是精神。這真是個美麗的錯誤(O felix culpa)」。⁶¹

關於耶穌有兩種觀點：宗教觀點(religiöse Betrachtung)與非宗教觀點(irreligiöse Betrachtung)。⁶²黑格爾在伯恩(Berne)時期的著作〈耶穌傳〉，將耶穌看作是如蘇格拉底般的道德導師，便是採取非宗教觀點。伊斯蘭教視耶穌為上帝的使者，一個為真理而殉道的人，也是採取非宗教觀點。宗教觀點則認為：

在死亡，這個否定環節達到了直觀。這個環節是精神本性的本質環節，死亡一定要出現在這個人上。因此不僅要表象為是具有感性的這個人的死亡——異端就是如此認為——而是在於認為是上帝自己死亡。⁶³

在耶穌生前，其門徒以道德導師的身分來看待他。但是通過耶穌之死，否定了耶穌的感性存在的真理性，因此上昇到神性，成為上帝之子。這種認為耶穌之死就是「上帝自己死亡」(Gott selbst ist tot)的觀點是「精神」所採取的觀點，也是關於耶穌的宗教觀點。從精神的觀點看來，「上帝之死」有兩層辯證意義：第一、否定了古代猶太教耶和華的抽象實體身份，在此義下，「上帝之死」其實是抽象實體的死亡。第二、通過耶穌的死亡、復活、昇天等逾越奧跡，表彰了「精神」的誕生。精神並不是抽象的無限性，而是要進入有限性，

⁶¹ Taylor, 1975: 491。

⁶² Jaeschke, 1984: 239。

⁶³ Jaeschke, 1984: 150。



化為血肉，獲得無限(抽象實體)與有限(感性存在)的具體統一，這是精神的具體現存。耶穌於死亡之後，門徒感受到被聖靈充滿，因此乃揚棄了關於耶穌的非宗教觀點，昇華為耶穌是上帝之子的信仰。但聖父王國僅存在於人的心靈，因此不能以感性形式來表現。耶穌生前的感性形式，並不是「神人」(Gottmensch)形式，必須通過耶穌之死，他的神性方能保留在門徒的記憶裡，通過精神內化過程，昇華為耶穌是上帝之子的信仰。信仰本質上是一種精神直觀能力，這種精神直觀能力將耶穌昇華為上帝之子，「將基督之死(Tod Christi)轉化為和解的中保(Mittelpunkt der Versöhnung)」。⁶⁴這種精神直觀能力只有在耶穌死後才能夠獲得啟發。

耶穌在返回原始榮耀後，具體實現了從人性到神性的過渡。在「上帝之死」的概念中，表示神性中也包含了有限性環節，上帝同時包含(無限的)神性本質(耶和華)與(有限的)神性存在(耶穌基督)兩個環節於其自身之內，因此就達到了上帝是「精神的理念」(Idee des Geistes)的理解。「道成肉身」概念出現在世界歷史上，表示「絕對精神」在世界歷史的開展過程中產生的聖子環節，已經達到了理解「絕對精神」一詞的更高定義，也就是說，絕對精神自己置定自己，並且外在化自己，成為自己的「祂者」。人類已經體現了一種精神直觀，直觀到人性與神性可以具體統一在一個現實的人身上。這個神人統一的理解，就是「精神的理念」，人就是直接現存的上帝(unmittelbar presenter Gott)。⁶⁵然而這個神人統

⁶⁴ Hegel, Werke19: 505。

⁶⁵ Jaeschke, 1984: 250。



一理解，是在特殊的歷史契機、通過特殊的中介、以聖神顯現的形式，啟示給有限精神，因此雖然達到「絕對精神」的個體性理解，但尚未達到「絕對精神」的普遍性理解。因此世界精神的嗣後發展就是要揚棄「以偶然的神性意志，在特殊的歷史契機，通過特殊的中介，達成『從神到人』的聖神顯現的單向過渡形式」的特殊性理解，以達致符應於「以絕對精神的必然性，在永恆的自身彰顯過程中，通過絕對精神的自身中介，達成『從神到人』(God-man)以及『從人到神』(man-God)的雙向過渡」的普遍性理解。能夠達成這個普遍性理解的宗教的理念型態便是黑格爾所稱的「圓滿宗教」。⁶⁶ 「道成肉身」概念達成了神性與人性在耶穌基督的統一的精神理解。這是普遍理念(上帝)與特殊個體意識(那匝肋的耶穌)的統一，但還不是普遍理念與普遍的個體意識(有限精神全體)的統一。

伍、上帝通過彰顯與和解，達成絕對精神的自我意識

精神的本質是自由。⁶⁷精神自己置定自己(正題)，自己

⁶⁶ 楊洛思(Jamros)很正確地指出：基督教雖然已經將神性精神的現存從耶穌個人推及於聖體或教會全體，然而教會尚未理解神性精神的普遍現存的全幅意義，依然繼續將上帝想成是超越的與個別的。「對於教會而言，上帝獨一無二的道成肉身保留了上帝的超越性；但對黑格爾而言，普遍的道成肉身解銷了超越性」。參見 Jamros, 1995: 298。

⁶⁷ 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；



否定自己成為自己的「它者」的「在它映現」(反題)，並且在解銷「在它映現」所產生的矛盾衝突中，回復到自己的圓圈式行程(合題)。這個圓圈式行程因為是精神自身置定的，因此精神的本質是自由。必然要過渡到「它者」，並且必然要回復自身，以實體的內容來充盈精神的內容，因此精神是富含實體內容的全體。整個過程是內在於圓圈內部的邏輯過程，因此具有內在必然性。精神的自由創造活動具有內在目的性，不同於盲目躁動的神性權能。在神性權能的概念中，已經意味著上帝猶然存有未能解銷的內在衝突，因此不得不轉身向外，對漠不相關的第三者隨意投射自己的主觀欲望，這不是自身圓足的自由創造活動。真正的自由創造活動，既產出自己的內容，同時又自我保聚，並且永恆地引領萬物回歸母體的懷抱。

上帝是萬物的開端，祂通過人類意識的中介，回歸到自己，因此「宗教哲學」就有兩種進路形式。第一、以上帝為起點，又可稱為「宗教哲學」的思辯進路(*spekulative Weise*)。⁶⁸思辯進路採取上帝的全知觀點，這是黑格爾《哲學全書》採取的觀點，同時也是「神哲學」(*philosophical theology*)

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《黑格爾宗教哲學的新視界》(*New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*)。參見 Jaeschke, 1992: 8。

⁶⁸ Jaeschke, 1983: 165。



的觀點。第二、以人類意識為起點，又可稱為「宗教哲學」的經驗進路(*empirische Weise*)。經驗進路採取有限精神觀點，這是《精神現象學》採取的觀點，同時也是一般意義下，「宗教哲學」一詞所採取的觀點。本文為了表彰黑格爾「宗教哲學」思想與基督教神學的關係，因此之故，稱思辯進路為「彰顯」，稱經驗進路為「和解」。

首先論思辯進路。思辯進路以上帝為起點，此處的起點「上帝」一詞，指的是《邏輯學》的最高範疇「絕對理念」或神性本質。⁶⁹「絕對理念」不是只存有不活動的純粹思想範疇，而是必然要顯現的神性本質。以神性本質為起點，將神性本質的全幅內容顯現出來的過程，就是「絕對精神」，而具體表現在《哲學全書》的《自然哲學》與《精神哲學》中。至於作為上帝創世計劃的《邏輯學》的角色定位問題，則容後再論(下一頁)。

當「絕對理念」決意(*sich entschließen*)解除(*ent*)它的封閉(*geschlossen*)狀態，⁷⁰外在化自己(*sich entäußern*)成為自己的它者，這個它者就是自然。自然雖然隱含地已經是上帝的理念，但自然固持於外在性之中，依然處於沉睡狀態，不能返照到神性本質。因此精神還需要進一步揚棄自然的外在

⁶⁹ 筆者認為：「絕對理念」等同於「神性本質」，因為《邏輯學》的內容是「展示在創造自然與有限精神之前，在祂的永恆本質之中的上帝」。Hegel, *Werke*5 : 44。

⁷⁰ 此處是黑格爾雙關之又一例。*sich entschließen* 的字面意思是「決意」，但若依字根來拆解，則 *ent-schließen* 又可以解釋為「解除封閉狀態」，賀傑森將 *sich entschließen* 英譯為 *unlock itself in the resolve*，可謂得旨。參見 Hodgson, 2007 : Vol I, 320。



性，通過自然事物「個體出於自願的死亡」(Der Tod des Individuums aus sich selbst)，從自然的沉睡狀態甦醒，穿破自然的邊緣，進入到《精神哲學》的啟始範疇，也就是「自然靈魂」(natürliche Seele)，〈創世紀〉則表象為上帝在人的「鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」。之後，通過黑格爾對於伊甸園故事所作的思辯解釋，亞當夏娃因此被逐出伊甸園，從此神性本質就過渡到自然人性，「意識」於焉誕生。「意識」誕生後，就結束了「彰顯」過程，從此產生了轉向，開始啟動「和解」過程，因此進入到「宗教哲學」的經驗進路。

經驗進路以人類意識為起點，而以發展到「精神」，作為人類存在的終向。人雖然是精神，但人只是自在的精神，他的認知陷溺於意識對待關係，精神的使命就在於要揚棄意識對待關係，從自在發展到自為，將人的潛在神性表顯出來。這個以「意識」為起點的經驗進路正是《精神現象學》的觀點。《精神現象學》從感性確定性出發，通過意識、自我意識、理性、主觀精神、⁷¹客觀精神、藝術等精神型態，一直發展到宗教階段，開始真正以上帝為對象。經驗進路原本只是一個主觀自我的和解過程，然而就在抵達上帝之時，人就因此提昇到上帝觀點。在精神提昇過程之初，人還意識不到這一層理境，直至走到(geht zu)上帝這個真實依據

⁷¹ 《精神哲學》採取上帝觀點，因此在《精神哲學》脈絡下，筆者將 *Subjektive Geist* 譯為「主體精神」，但在《精神現象學》脈絡下，則把 *Subjektive Geist* 譯為「主觀精神」，以表示主觀認知與自在自為的客體思維的不同。「主觀精神」的知識還只是「關於上帝的知識」，「主體精神」的知識才是「上帝的知識」。



(Grund)時，方才理解到原來自然事物的存在以及人的主觀認知，其內容如此貧乏，實不足以通過「上帝存在的證明」來置定上帝的存在。⁷²因此就揚棄了主觀認知的置定活動，造成主觀認知的崩解(zugrunde geht)，⁷³才真正理解到：原來上帝才是真實依據，至於人的主觀認知的置定活動，其實只是上帝預先置定的預設，上帝是引領人類精神的提昇過程中，隱而不顯的目的因，自然事物與人類認知都是祂所預先置定的中介。達到這層理解之後，就提昇到上帝觀點，從此發展出反向運動(Gegenstoß gegen diese Bewegung)，⁷⁴轉變為以上帝作為起點，這就又再次啟動了思辯進路。

表面上看，這是一個無盡循環，但其實它是一個螺旋上昇過程，因為在回復上帝的過程中，經歷新的圓圈，產生新的內容，因此可以比擬為「埃及宗教」中，浴火鳳凰的新生。「埃及宗教」在善、惡兩原理之間引進死亡範疇，死亡進入

⁷² 在黑格爾看來，康德證明出「上帝存在的證明的不可能性」的思辯意義是：人類關於上帝的主觀認知的崩解，因此就解銷了人類觀點，而過渡到上帝觀點。康德一貫堅守知性的分離立場，因此他只承認「摹本神學」(theologia ectypa)的妥實性，不承認「原型神學」(theologia archetypa)的妥實性。但黑格爾認為康德的「不可能性」證明，正好證明了「摹本神學」的有限性，精神因此就提昇到「原型神學」，從上帝觀點來觀照問題。

⁷³ 這個雙關的原文是：“Der Grund, von dem wir anfangen, geht zu Grunde in dem, was als wahrhafter Grund bestimmt ist.”(我們所從出的[知性]理由依據就崩解了，因為它是被真實的理由依據所規定的)。參見 Jaeschke, 1985: 598。

⁷⁴ Jaeschke, 1983: 225。賀傑森稱這個反向運動為「思辯的反轉」(speculative reversal)。參見 Hodgson, 2007: Vol I, 322。同樣的道理，逐出伊甸園後的亞當夏娃，「意識」於焉誕生，因此也啟動了反轉，不妨稱之為「經驗的反轉」(empirical reversal)。



到神性，成為神性主體性的一個環節。歐習睿思(Osiris)⁷⁵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。「表象」觀點認為「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，然而從自然死亡之中復活，則是死亡的死亡、否定的否定、第二重否定，「這是神性的本質環節」。⁷⁶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」只是自然生命的無止盡重覆而已，但「新生」卻表達了精神提昇概念，明白表顯出精神生命高於自然生命的內容義蘊。這個既永恆地自身回復，又不斷地向前進展的螺旋上昇觀點，正是「絕對理念」的觀點。

筆者之前(上一頁)提及《邏輯學》的角色定位問題，現在正是給讀者交代的時機。人們或許質疑道：黑格爾或者張三李四，有甚麼立場採取上帝的全知觀點？這就牽涉到「宗教哲學」的經驗進路問題。在人類精神發展的「宗教」階段，有限意識以上帝為對象。人經歷信仰、情感、表象等認知形式，通過「理論關係」⁷⁷中的「上帝存在的證明」，因此得

⁷⁵ 「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。

⁷⁶ Jaeschke, 1984: 151。

⁷⁷ 「理論關係」(theoretische Verhältnis)與「實踐關係」(praktische Verhältnis)是個人達成「絕對精神的自我意識」的兩環節。「理論關係」是知識，具體表現在「上帝存在的證明」，「實踐關係」是意志，具體表現在宗教「敬拜」(Kultus)。至於彰顯與和解則是上帝達成「絕對精神的自我意識」的兩環節。



以「在純粹思想的乙太(Äther des reinen Gedankens)中，展現上帝的理念的演化過程(Evolution der Idee Gottes)」，⁷⁸以「思維著的精神」(denkende Geist)的認知形式，來展現神性本質的內容，因此獲得「關於上帝的知識」(Wissen von Gott)。這個展現神性本質內容的知識體系，在世界史的發展過程中，具體表現在黑格爾的《邏輯學》。他在《歷史哲學演講錄》中的經典話語，如「人不可能超越他的時代」、「只有在時代過去後，方才能夠獲得那個時代的實體性知識」等，都足以證明他認為他的《邏輯學》還只是主觀的「關於上帝的知識」，還不是客體面上的自在自為的「上帝的知識」(Wissen Gottes)。⁷⁹但是從另一方面說，《邏輯學》確實是以純粹思想的形式來展現「關於上帝的知識」，由於純粹思想具有普遍性，上帝正是自在自為的普遍性，因此「思維著的精神」是人作為有限精神的最高精神型態。在此義上，也可以說《邏輯學》展現了上帝的理念的演化過程，只不過是在「關於上帝的知識」的主觀意義上說罷了。

絕對精神的自身彰顯，表現在現實歷史上，呈現出各種不同宗教型態。這些宗教型態參雜了「表象」與「思想」。「表象」只包含部份思想內容，⁸⁰還不是純粹思想，它們只是「普遍精神的意識」(Bewußtsein des allgemeinen Geistes)，因此只能達到「民族精神」的理解，它們還不是「絕對精神的意

⁷⁸ Hegel, 1973 : 86。

⁷⁹ Jaeschke, 1983 : 230。

⁸⁰ 「表象」有兩種主要表現方式：「感性形式」(sinnliche Formen)與「型態」(Gestaltungen)。兩種方式依圖象之有無來區別，前者有圖象，後者無圖象。參見 Jaeschke, 1983 : 293。



識」(Bewußtsein des absoluten Geistes)，還達不到「世界精神」的理解。⁸¹然而它們都是絕對精神自身顯現的必然環節，這些表現「民族精神」的特殊宗教型態，就構成了「規定的宗教」(bestimmte Religion)的特殊內容。而能夠達到「絕對精神的意識」的理解型態，就構成了「圓滿宗教」的內容，要去達成這個理想範型，正是黑格爾《宗教哲學演講錄》的究竟目的。

思辯進路與經驗進路這兩重過渡，共同構成了一個自成起結的圓圈。這個自成起結的圓圈，依前文「埃及宗教」浴火鳳凰的解釋，比較精準的意象是螺旋上昇過程。上帝通過自然事物與有限意識的創造，以自然作為中介，通過人的「認知著的總念」(erkennende Begriff)過程，⁸²展示上帝的理念的演化，從「意識」提昇到「思維著的精神」，因此引領有限精神回歸到神性本質。通過「認知著的總念」過程，絕對精神意識到自己，這個「自己認知自己的意識活動」，⁸³就是「絕對精神的自我意識」(das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes)。⁸⁴在這個自身回復過程中，絕對精神獲

⁸¹ Jaeschke, 1983 : 57。

⁸² Jaeschke, 1983 : 225。「認知著的總念」(erkennende Begriff)一詞，分為兩部份，erkennende 部份是主觀的認知活動，Begriff 則是《邏輯學》的客體範疇。上帝通過人類主觀的認知活動，回復到客體範疇或神性本質，兩個端項在「認知著的總念」之中獲得統一，因此達成絕對精神的自我意識。「思維著的精神」(denkende Geist)亦是如此。denkende 是主觀的思想活動，Geist 是客體精神，「思維著的精神」是兩者的結合，因此是神性精神的自身回復。

⁸³ Jaeschke, 1983 : 227。

⁸⁴ Jaeschke, 1983 : 227。



得自身知識，由於「真理的定義是自己與自己相一致」，⁸⁵因此這個自身知識是絕對真理。

陸、基督教的實定性

黑格爾使用「實定性」(Positivität)一詞，其意義是：主體意識的內容是外鑲的，不是內在固具的，但對於主體有「本質的、主觀拘束力」。⁸⁶人類精神的啟迪，固然必須藉賴教育、歷史等外在機緣的觸發，以喚醒精神的自覺。然而當這些外鑲而來的宗教、倫理、法律等內容，被認作是絕對實體，對主體產生絕對拘束力，因此扼殺了精神的自律性之時，則這種外在拘束力就是實定性。實定性其實無所不在，不獨宗教為然，舉凡倫理、法律、自然科學、藝術甚至哲學，莫不皆有實定性。⁸⁷實定性不僅是人類獲得知識與文化教養的必

⁸⁵ Hegel, Werke8 : 86(§24)。

⁸⁶ Jaeschke, 1984 : 180。

⁸⁷ 「實定性」一詞，黑格爾另有一個比較抽象的定義：「所有為意識的東西，都是對它(意識)而言的對象(alles was für das Bewußtsein ist, diesem ein Gegenständliches ist)」，這表示意識的所有內容都是外來的。落在宗教領域來說，宗教的實定性在於認為宗教意識的所有內容都是外來的，精神不能自身彰顯。「實定性」一詞的適用範圍廣及人類經驗全體，不獨宗教為然。比如說感觸直覺的與料是外來的，因此具有對象性；如果認為倫理內容只有通過教育、教義才能被理解，則這種倫理體系就具有實定性；如果認為法律只具有實體拘束力，不具有主體拘束力，則這種法律就是「實定法」。「自由的法律」(die Gesetze der Freiheit)則認為法律不只具有實體拘束力，更認為法律具有主體拘束力，換句話說，只有當行為主體認識到法律的內容意義，因此自己拘束自己去符應法律的實體內容時，他的行為才是理性的、自由的。



經環節，同時也是社會安定的基石。基督教作為一種宗教型態而言，自亦不能外此。

實定性是世界精神的發展過程的必然環節，拆掉了這個環節，絕對精神的自身彰顯就不能達到全體的理解。但也因為實定性只具外在必然性，不具內在必然性，因此必然要被精神所揚棄，返回到精神來自我作證。在基督教教義史上，實定性特別表現在見證(Beglaubigung)上。先知的證言、奇蹟、聖神的證言、體制宗教的教義詮釋權，這些外鑠而來的實定內容都可以為真理作見證。在此義上，實定宗教都是他律宗教。自律宗教則不以「聖神的證言」或「精神社團的證言」為依歸，而是以「精神的證言」(Zeugnis des Geistes)為依歸。⁸⁸耶穌本人並不認可外在的證言，他說過凡假借他的名、說過預言、施行奇蹟的人，是進不了天國的，他也從來

雖然「自由的法律」也具有實體性面向，並且這個面向是必然的，但「實定法」卻是截然割斷了理性面向，不承認理性的終極性。此所以黑格爾說：「實定性，依其本性，是非理性的」。Jaeschke, 1984: 180-181。

⁸⁸ 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意脈絡來確定。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。



不認識他們。⁸⁹但是精神的證言卻是內在的、自律的。一切崇高的事物，莫不通過人的內在神性，引發精神的共鳴，啟迪理性的靈明，通過精神自己來自我作證。精神的內在證言，有洞悟(Einsicht)與思想兩種型態：洞悟是靈魂的理解，思想則是理性的理解。洞悟點燃靈魂深處的火種(Fünkeln)，綻放精神的火花(scintilla)，個體靈魂沐浴在精神的乙太，在密契直觀中，觀照神性的耀眼現存。洞悟雖然是精神證言的極高形式，但還不是最高形式。精神證言的最高形式是理性，「因為哲學，在無前提預設下，依純粹總念來開展真理，並且在發展過程中認識真理，洞見(einsehen)了真理的必然性」。⁹⁰精神引發自己的內在共鳴，通過精神的自我對話，⁹¹達成精神的自身理解。精神的特質是自身理解，因為「只有精神才能理解精神」。⁹²精神逆著被動賜予的自然人性，主動地返回到神性根源去，永恆地達成人神統一的精神理解，這是精神的自身理解，也是精神施行的奇蹟，至於自然的奇蹟只是偶然打斷自然律的正常運作罷了。⁹³

⁸⁹ 聖經，瑪竇福音：7:23。耶穌說：「而是那承行我在天之父的旨意的人纔能進天國。到那一天，有許多人要向我說：主阿！主阿！我們不是因你的名字說過預言，因你的名字驅過魔鬼，因你的名字行過許多奇蹟嗎？那時，我必要向他們聲明說，我從來不認識你們；你們這些作惡的人，離開我罷！」

⁹⁰ Hegel, 1984: 183。

⁹¹ 柏拉圖認為思想是心靈與自己的對話。他說「思想與說話是同一件東西。只是我們所稱之為思想的東西，精確地說，是心靈與自己沒有聲音的內在對話」。Plato, 1961: 1011(Sophist, 263e)。

⁹² Hegel, Werke 18: 93。

⁹³ Ibid.



主體精神通過自身理解過程，以思想的形式洞見精神真理的必然性的知識體系就是神學。由於基督教認為《聖經》是聖神啟示的話語，因此《聖經》的經文解釋對於神學思想的形成具有巨大影響。然而解經學是解經家個人賦予《聖經》的思想形式，因此「不再是聖經，而是精神理解聖經內容的文字」。⁹⁴如果隨解經家的基本預設或先入為主的偏見來理解《聖經》的話，則不僅未能切當理解神性內容，尚且助長解經家隨意解釋《聖經》經文的風氣。經文解釋未必能夠體現精神的實體內容，就包含有實定性。要解銷實定性，必須「勿拘泥文字，文字扼殺了精神，然而精神卻賦予生命」。⁹⁵精神的本性是賦予生命，呵精神的靈氣於《聖經》的字面意義上，激發精神理解，使得聖經文字內容獲得永恆生命，因為「人們把文字的意義為自己弄明白了，其中所包含的意思也不外乎是：人的精神所願意認識的以及所能夠認識的東西，原本就存乎他的精神之內。在此義上，人們是從聖經做出了一個蠟鼻子」。⁹⁶

通過《聖經》經文的內容理解，來理解神性精神，而所理解的上帝的神性精神，也無非就是人內在固有的神性精神。然而《聖經》解釋誠不免依解經家精神理解高度之不同，使得《聖經》成了隨解經家的主觀意見扭捏以成型的蠟鼻子。雖說如此，《聖經》解釋卻也是世界精神必然顯現的精神型態，因此也具有環節價值。但在黑格爾看來，精神理解

⁹⁴ Jaeschke, 1984: 186。

⁹⁵ Bible, 1985: 2Cor, 3:6。原文為”not of the letter, but of the spirit: for the letter killeth, but the spirit giveth life.”

⁹⁶ Hegel, Werke19, 504。



的最高形式是總念的形式，只有在總念的形式下，來理解神性本質的內容，達成形式與內容的最高統一，方足以體現精神的自由，因為精神的最高型態是純粹思想。純粹思想是亞里士多德「思想的思想」一詞的理境，也是「絕對理念」採取的觀點。從「絕對理念」觀點來觀照上帝，普遍性(聖父)、特殊性(聖子)、個體性(神性精神或聖靈或精神社團)三者，既永恆地自身分化，又永恆地回復自身。

柒、結語

依黑格爾關於宗教的總念規定，宗教是「意識與絕對本質的關係」。⁹⁷前者是人性，後者是神性，因此有兩重過渡。第一重否定是從神性到人性的過渡，這個過渡稱為「彰顯」；第二重否定是從人性到神性的過渡，這個過渡稱為「和解」。

從神性到人性的過渡，基督教表象為上帝創世以及人與上帝的疏離。黑格爾對此過渡的創造性詮釋，最突出地表現在他對伊甸園故事的思辯解釋上。解釋的核心在於將伊甸園故事解釋成一個合乎上帝的必然性意志所規定的目的性過程，這個兼具自由與必然雙重辯證性格的神性意志便是神性眷顧。此外，黑格爾對於人性善惡的解釋，以亞里士多德的潛能與現實概念為軸心，作了兩個不同層次的規定。第一個層次是在亞里士多德的「潛能」義上，把「善」定義為是直接的、未分化的簡單同一，把「惡」定義為是間接的、已分

⁹⁷ Jaeschke, 1984 : 178。



化的簡單差異。第二個層次是在亞里士多德的「現實」義上，以「潛能」來定義「惡」、以「現實」來定義「善」，將「善」理解為從潛能到現實的發展過程。

從人性到神性的過渡的思辯焦點，在於和解的必然性。和解的必然性依據來自於「道成肉身」理念，人性與神性的最高對反統一在耶穌基督身上。這個人神統一的理解，就是「精神的理念」，人是直接現存的上帝。絕對精神的自身顯示有「彰顯」與「和解」兩個環節，前者又稱為宗教哲學的思辯進路，後者又稱為宗教哲學的經驗進路。上帝通過有限精神的中介，在「認知著的總念」過程中，絕對精神因此回復自己，獲得自身知識，達成絕對精神的自我意識。

然而基督教的人神統一理解，是在特殊的歷史契機、通過特殊的中介、以聖神顯現的形式，啟示給有限精神，因此雖然達成「絕對精神」的個體性理解，但尚未達成「絕對精神」的普遍性理解。世界精神的嗣後發展就是要揚棄「以偶然的神性意志，在特殊的歷史契機，通過特殊的中介，達成『從神到人』的聖神顯現的單向過渡形式」的特殊性理解，以達致符應於「以絕對精神的必然性，在永恆的自身彰顯過程中，通過絕對精神的自身中介，達成『從神到人』(God-man)以及『從人到神』(man-God)的雙向過渡」的普遍性理解。能夠達成普遍性理解的宗教型態便是「圓滿宗教」。這是以總念的形式，來展開絕對精神自身彰顯的邏輯過程。至於黑格爾如何以總念的邏輯來積極建立「圓滿宗教」範疇，其中所涉及的相關複雜問題，則為本文所不及論，是故本文到此為止。



參考文獻

一、專書：

1. 中文：

《聖經》(2011)。思高聖經學會譯釋。臺北：佳播企業股份有限公司，民100年。

2. 外文：

Aristotle. (1941). *The Basic Works of Aristotle*. Edited and with an Introduction by Richard McKeon. New York: Random House.

Bible (1985). *Holy Bible*. Set forth in 1611 and commonly known as the King James Version. New York: American Bible Society.

Burbidge, John W. (1992) *Hegel on Logic and Religion: The Reasonableness of Christianity*. Albany: State University of New York.

Butler, Clark. (1984). *Hegel: The Letters*. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with commentary by Clark Butler from *Briefe von und an Hegel*, edited and annotated by Johannes Hoffmeister, published by Felix Meiner Verlag. Bloomington: Indiana University Press.



- Copleston, Frederick.(1962). *A History of Philosophy. Vol 2: Mediaeval Philosophy , Augustine to Scotus*. Garden City: Image Books.
- Fackenheim, Emil L. (1967). *The Religious Dimension in Hegel's Thought*.Bloomington: Indiana University press.
- Gilson, Étienne. (1936). *The Spirit of Medieval Spirit*. Translated by A. H. C. Downes from *L'Esprit de la philosophie médiévale*. New York:Charles Scribner's Sons.
- Hegel, Georg Wilhelm. Friedrich. (1970). *Wissenschaft der Logik I. Werke 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1970). *Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II. Werke 9*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1970). *Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III. Werke 10*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1970). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke 18*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1970). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II. Werke 19*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.



- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1973). *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Herausgegebenen von Georg Lasson. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- 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).*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.
- 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). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 2.Einteilung; Die bestimmte Religion.* {b. Anhang}. 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.

Kant, Immanuel.(1974). *Kritik der Praktische Vernunft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

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

Merklinger, Philip M..(1993). *Philosophy, Theology, and Hegel's Berlin Philosophy of Religion.* Albany: State University of New York.

Mure, G. R. G. (1993). *The Philosophy of Hegel.* Bristol: Thoemmes Press.

Olson, Alan M.(1992). *Hegel and the Spirit: Philosophy as Pneumatology.* New Jersey: Princeton University Press.

O'Regan, Cyril.(1994). *The Heterodox Hegel.* Albany: State University of New York.



- Perry, Whitall.(Ed.). (1986). *A Treasury of Traditional Wisdom*.
Praface by Huston Smith. New York: Harper & Row.
- Plato.(1961). *The Collected Dialogues of Plato*. Edited by
Edith Hamilton and Huntington Cairns. Bollingen
Foundation. Princeton, N.J.: Princeton University
Press.
- Spinoza, Baruch. (1982). *The Ethics and Selected Letters*.
Trans. Samuel Shirley.. Indianapolis: Hackett
Publishing Company.
- Taylor, Charles. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge
University Press.
- Wolfson, Harry Austryn. (1934). *The Philosophy of Spinoza:
Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*.
(Two Volumes in One). Cambridge: Harvard
University Press.
- Yerkes, James. (1983). *The Christology of Hegel*. Albany: State
University of New York.

二、專書論文：

- 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.



三、 期刊論文：

Anderson-Irwin, Christopher. (2005). “*But the serpent did not lie*”: *Reading, History, and Hegel’s Interpretation of Genesis Chapter 3*. *Clio*, 35:1, 2005, 29-50.

Jamros, Daniel. (1995). *Hegel on the Incarnation: Unique or Universal?*, *Theological Studies*, 56,1995, 276-300.



Hegel on Christian Religion

*Ai-Min Liu**

Abstract

The purpose of the present article is to explicate how Hegel preserves the advantages of revelatory, reconciliatory and spiritual elements of Christian religion, and how he cancels the disadvantages of positive and revealed elements of it. These provide the foundations for the logical deduction of consummate religion.

Christian idea of incarnation embodies a spiritual intuition, which unifies humanity and divinity in the person of Jesus Christ. An actual man can be an immediately present God. However, the Christian idea of incarnation being represented as revealed to human being at a specific moment, in the mediation of a specific mediator, it falls short of the universal comprehension of absolute spirit. The ensuing development of Weltgeist is hence to sublimate the aforementioned particular comprehension, in the hope of attaining to the universal comprehension of the necessary, eternal self-mediation of absolute spirit.

Keywords: hristianity, revelation, reconciliation, spirit, positivity.

* Assistant Professor, General Education Center, Dahan Institute of Technology.

