政治科學論叢／第五十一期／民國 101 年 3 月／頁 129～160

內在自由與外在權利的辯證：
黑格爾論康德的權利國家觀*

魏楚陽**

摘　要

本文透過黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）對康德（Immanuel Kant, 1724-1804）權利國家（Rechtsstaat）理論的批判，探討個人的內在自由與現代國家所保障的外在權利之間的相互關係。康德透過內在道德自由的觀點，強調個人應該將其任意性的自然本性加以壓抑，以獲得真正的內在自由。但是在其國家理論中，他則放棄了應然性的道德要求，而將國家視爲眾人之間相互協調以和平共處的政治機制。黑格爾指出此乃基於康德政治思想中內在道德性與外在合法性之間的對立。造成此一對立的根源，不在於康德有意讓實現內在自由的道德觀點退出政治的領域，而在於康德認爲內在的理性國度與外在的經驗國度之間，存在著無法超越的鴻溝。本文探討黑格爾如何在哲學上將康德哲學中理性國度與經驗國度之間的對立加以化解，並論述黑格爾將內在道德性與外在合法性在國家制度中加以融合的嘗試，其意義不在於推翻康德將保障個人自由作爲現代國家目的的觀點，而在於爲康德的權利國家理論，尋找更深入的根基。

關鍵詞：黑格爾、康德、自由、權利、國家

---

* 筆者由衷感謝二位審查人對拙文的仔細閱讀與指教，讓筆者能夠將文中諸多疏漏之處加以補足，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劃之補助（計畫編號：NSC 100-2811-H-001-020），在此一併致謝。

** 中央研究院人文社會科學研究中心博士後研究，E-mail: chuyang.wei@gmail.com。

收稿日期：100 年 12 月 6 日；通過日期：101 年 3 月 29 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）的政治思想與康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的權利國家（Rechtsstaat）理論，到底有何種內在關聯性？[1] 這不僅是一個德國唯心主義政治思想領域的議題，更是一個關於當代西方自由主義理論本質的重要問題。康德透過其內在自由理論，發展出先於國家的個人主體性概念，並爲現代自由主義奠定了重要的理論基礎（Rawls, 1973: 11；1993: 100f；Sandel, 1995: 1-14）。而黑格爾一方面接受康德個人主體性的理論預設，另一方面更以此預設爲基礎，對康德所主張的權利國家理論提出了批判與重構，最後開展出與康德權利國家以及自由主義政治理論傳統迥然不同的政治理論風貌，但更重要的是，黑格爾並非要推翻康德以保障個人自由爲核心的政治思想，而是要將此一核心加以實現。

黑格爾在《法哲學原理》（*Grundlinien der Philosophie des Rechts*，以下簡稱《法哲學》）一書中，透過他所預設的意志（der Wille）的三階段發展架構，對權利概念加以鋪陳。黑格爾一方面肯定康德的道德理論對權利（das Recht）概念的正面意義（1986d: §105-§141），因爲康德將權利概念的基礎，從霍布斯（Thomas Hobbes）所主張對外在物的具體佔有，提升至個體的內在自由，這使得權利概念得以擺脫外在事物的偶然性，而有了更高的基地（1986d: §41, §106）。但是另一方面，黑格爾亦認爲權利若僅透過個體的內在自由加以論證，而缺乏一客觀的價值體系作爲基礎，其結果

---

1 本文所探討康德的權利國家（Rechtsstaat）概念，係指康德的政治思想中，基於對個人內在自由的肯定，並進一步透過契約論所建構以保證個人權利為目的的現代法治國家論述。因此本文所探討 Rechtsstaat 此一概念的重點，不在於法學界所著眼的憲政國家的法制體系、基本權利與權力分立等問題，亦不將其譯為法學界所稱之「法治國」概念，而在於康德所主張以保障權利為目的的現代國家概念之中的形上學基礎，因此將其譯為「權利國家」，蓋德文 Rechtsstaat 一字原本就蘊涵了憲政國家、法治國家以及權利國家等意義，其面向各有所不同，但共同點皆為以法律與權利（das Recht）為基礎的現代國家概念。此外，若依一般慣例將康德的 Rechtsstaat 在本文探討中譯為法治國，亦不足以凸顯康德理論與黑格爾之對比性，因為黑格爾的現代國家亦是法治國家，但是並非如康德以抽象權利為論證基礎的現代國家。

臺灣人文學術期刊資料庫

就是客觀的權利內涵不復存在（1986d: §139, §139Anm.），權利概念本身勢必無法將實質性的內容納入其中，因爲內在自由意志基於其抽象性與無限性，都有可能對存在於現實之中的具體權利內容加以否定。

然而必須注意的是，吾人不應將《法哲學》視爲黑格爾對康德內在自由原則與其權利概念之間關係的完整說明，因爲黑格爾對康德權利概念的看法，雖然在《法哲學》之中有所論及，但是其論述方式其實藉助了康德道德理論的內容，闡述黑格爾權利概念的辯證特質。若要探討黑格爾對康德道德性理論及其權利概念的論述，吾人就不能僅透過《法哲學》所預設的理論架構，更應將黑格爾的《邏輯學》（*Wissenschaft der Logik*）、《精神現象學》（*Phänomenologie des Geistes*）及其他相關著作中，尋找更爲完整的答案。[2] 更重要的是，吾人亦必須從康德關於其權利國家的著作（例如《道德形上學之基礎》）之中，檢視黑格爾對其道德性，亦即內在自由原則及權利概念的批判，到底只是基於不同哲學觀點的陳述，還是對康德的權利概念真正提出了有效的批判。

本文主張黑格爾在某種程度上，批判了康德以「道德性」的立場論述權利概念所面臨理論上的問題，並進一步指出黑格爾的權利觀點，其實是站在同意而非否定康德內在自由觀點的基礎上，對康德權利國家理論的進一步改善與實現。

貳、自由與人性的辯證

黑格爾與康德對權利看法的差異，可以從二人對於人的自然本性與自由之間的關係加以觀察。雖然二人都同意權利的基礎乃是基於人的內在自

[2] 在黑格爾眾多的著作中，《法哲學》（1821）是探討客觀精神，也就是法律、權利、國家等概念的著作，但是就其哲學理論的內在思維方法而言，仍必須在《邏輯學》（1812-1816）之中，方能找到最完整與最根本的說明（Hegel, 1986i: 35-36）。事實上黑格爾也強調，《法哲學》的討論乃是以《邏輯學》的方法為前提（1986d: §31）。而在《精神現象學》（1806）之中，則可以發現黑格爾對於精神（der Geist）此一概念最早以及最詳盡的論述，其重要性在於黑格爾將其國家視為一種客觀精神的展現，但是精神此一概念並未在《法哲學》之中完整地被介紹，而是根據《精神現象學》的基礎加以發展。

臺灣大學學術期刊資料庫

由，但是由於對內在自由與自然本性之間關係看法的歧異，二人對於現代政治權利概念的看法，也因此有所不同。

黑格爾在其《法哲學》之中，處理了現代權利概念的基礎此一問題。在探討此一問題時所面臨的挑戰，就是他一方面承認自由乃是人的本質，並認爲權利概念必須從承認個體自由此一基礎出發。但是另一方面，當時以實現個人自由爲目的的政治革命所引發的社會失序，亦使他必須進一步反思現代自由概念所帶來的危機。[3] 在《法哲學》的「道德性」部份中，黑格爾認爲康德根據其道德學說爲基礎的權利概念，相較於將權利的基礎建立在對具體外在物的佔有此一論述方式，可說是權利概念的一大提升（1986d: §33），因爲從康德的角度出發，個體透過內在自我反思所得到的主體性，意味著權利概念不再依賴於某種客觀的外在社會或經濟等現實條件，而有了更爲抽象，但同時也是更爲普遍與穩固的基礎（1986d: §105, §106；Ritter, 2003b: 281f.）。

權利以人的內在自由作爲基礎，除了意味著權利不須透過外在條件，而能直接援引對內在自由的尊重加以主張外，更重要的是黑格爾藉此指出自由意志與主體性原則在現代權利概念概念中的關鍵地位（1986d: §124；Ritter, 2003b: 287-288）。他在《歷史哲學》（*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*）中指出：「權利、財產、風俗、政府、憲法等，現在皆必須透過此種普遍性的方式加以決定，以符合自由意志此一概念的原則」（1986h: 497）。就此而言，康德的主體性與內在自由的原則，可說是被黑格爾有意識地納入其法哲學的權利概念架構之中並加以捍衛，因爲此一主張並非根據《法哲學》的「抽象法」部份中將權利透過對外在物的佔有加以定義的論述，所能產生的必然推論結果（Ritter, 2003b: 283）。

雖然黑格爾將康德的內在自由主張視爲權利概念的內在基礎，但是他

3 在黑格爾對法國大革命的評述中，可以發現黑格爾對現代性自由抱持肯定態度。例如黑格爾在其《歷史哲學》（*Philosophie der Geschichte*）中將革命稱許為旭日東昇（1986h：529），在《小邏輯》（*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften von 1800*）之中，黑格爾將革命視為新時代的年輕動力（1986c：12f）。在《精神現象學》（*Phänomenologie des Geistes*）之中，黑格爾則指出以現代自由為基礎的法國大革命，一方面意味著政治的動亂，但基於其自由精神，此一革命亦有其歷史上的必然性與權利（1986e：433）。

們對於如何建立現代權利概念的看法，卻仍存在著重要的差異。此一差異就必須跳脫《法哲學》的脈絡，從康德與黑格爾對人與自由的看法加以討論。

康德明確區別了理性與人的自然本性這兩個概念。他在〈實際觀點中的人類學〉（“Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”）一文中指出：

> 不在於自然從人之中，而在於人從其自身之中得出什麼；因爲自然只是一種氣質（在其中主體的角色多半是被動的），而人則可以作爲具有某種特質加以認識的對象（1910a: 294，作者自譯）。

康德認爲人的發展不應是一種順從其自然本性，而是一種「克服不穩定的自然直覺的爆炸性突破」（1910a: 294）。達成這種突破的關鍵，就在於「生命內在原則的根本轉折」（1910a: 295）。因此對康德而言，「人」本身就是一個規範性的概念，因爲人的概念建立在人與其自然本性加以嚴格區分的基礎上。人性中的惡與人的自由，是一組無法相容的概念，若不能嚴格區分這兩種概念，人的內在自由便無法達成，更遑論生命的爆炸性突破與轉折（Kant, 1910d: 38)。[4] 因此唯有透過對自然與理性的嚴格區別，人的主體性方有實現的可能（Höffe, 2004: 170）。

康德所主張個人的主體性，乃是透過其無上律令（der kategorische Imperativ）的概念加以實現。康德認爲，無上律令就是「只能根據此一準則行事，也就是你所希望依據的行事原則，同時也能成爲所有人的行事原則」（1910f: 421)。康德透過無上律令此一概念明確地回答了一個問題，即道德主體決定其行事原則時，並非根據某種外在的壓力或是傳統，而是主體的理性。這不僅決定了個人的行爲基礎，更與政治統治的合法性產生了關連，因爲一個公民作爲一個具有內在自由的主體，在面對其政治義務時，亦可根據康德的無上律令來決定應否履行，因此政治合法性便無法透過外在的權威，而只能透過主體的道德判斷加以決定。

在黑格爾哲學中亦可發現自然與自由之間的明確區隔。黑格爾認爲「自

[4] 康德認為，人並非直接經由道德的原則，而是經由經驗所決定。康德所指的經驗，「也就是同時被善與惡所轄制的自然本性」（1910d: 11）。因此對康德而言，真實的宗教並非來自於經驗，如此宗教與理性才不致有所衝突（Höffe, 2004: 252-253）。

臺灣大學學術期刊資料庫

然」（die Natur）與「精神」（der Geist）是相互對立的概念。自由屬於精神性的領域，惟有不受自然本性的轄制，自由方有實現的可能，因爲自然對黑格爾而言，意味著「主觀的任意性」（die subjektive Willkür）（1986d: §18）。然而黑格爾與康德對於如何區隔自由與自然本性，卻有不同的看法。黑格爾不像康德單純地透過壓抑的方式處理自然本性的問題以實現自由，這從黑格爾透過「教養」（die Bildung），將自由與精神性的領域，從人的自然本性當中發展出來，並且成爲人的「第二天性」（die zweite Natur）的論述中即可得知。[5] 在《精神現象學》之中，黑格爾甚至將教養視爲其哲學的整體計畫，而如何克服自然本性所造成的不自由，則是一條漫長之路（1986e: 31；1986c: §250 Anm.）。

因此黑格爾將自由稱爲人的「第二天性」並不是一種修辭，而是根據人的自然本性具有自我發展與改變能力所得的結論（1986c: §249）。甚至可以說，自然本性其實從其辯證性發展的角度而言，並不與精神的領域站在完全對立的立場，因爲自然也具有與精神相同的自我反思與發展的能力（1986c: §376 Zu.）。更重要的是由於自然所具有的內在辯證與發展的特質（1986c: §376），自然與精神雖然仍有所區別，但是「精神」其實是作爲「自然」在經過教養的過程後自我發展的目標。[6]

透過對自然的觀察發現，黑格爾與康德區別自然與自由的方式，有著本質上的不同。雖然自然本性並不同於自由，但是自然本性卻具有發展至精神領域的內在潛力。從自然與精神的關連性觀察黑格爾的政治思想，必須要回答的問題是，如果自然與精神領域不再對立，而是能夠透過內在發展而產生關聯，黑格爾是否會主張對於壓抑自由的政治統治應有所容忍與期待，至其自行發展至能夠尊重個體自由的程度爲止，而非如康德透過主體的內在自主性原則，對一切不合理的政治統治加以否定？同時必須加以

5 「教育學是使人們合乎倫理的一種藝術。它把人看作是自然的，它向他指出再生的道路，使他的原來天性轉變為另一種天性，即精神的天性，也就是使這種精神的東西成為他的習慣」（1986d: §151 Zu.）。「透過教養，個體獲得其價值與真實性。其真實的原初自然本性與本質，就在於他與自然存在之間的區隔」（1986e: 364）。

6 自然與精神這兩個領域的差異，在於自然受限於其直接性與外在性，而死亡就是自然領域發展的界限。若要超越自然生命的界限，自然就必須自我提升，才能過渡至精神領域（Hegel, 1986c: §251）。

臺灣大學學術期刊資料庫

探究的問題是，在此一對自然與精神相互關係的理解之下，以德國當代重要的黑格爾詮釋者 Joachim Ritter (1903-1974) 爲例所主張，黑格爾的政治思想其實明確指出不論是他當時或將來的政治秩序，皆必須根據法國大革命所主張的普遍性自由的原則加以建構，在理論上該如何論證（Ritter, 2003a: 201）？[7]

爲回答上述問題，《法哲學》序言中的一段話或許可以作爲解答：

> 自從法律、公共道德和宗教被公開表述和承認，就有了關於法，倫理和國家的眞理。但是如果能思維的精神不滿足用於這樣近便的方法取得眞理，那麼眞理還需要什麼？它還需要被理解，並使自己是合理的內容獲得合理的形式，從而對自由思維說來顯得有根有據（黑格爾著，1985：3）。

在引文中可以發現，《法哲學》處理權利概念的方式，是透過對自由意志發展過程的描述來論證權利（1986d: §2；Ilting, 1982: 226-227）。在此種論述方式下，人性中的任意性與直接的自然性，則被視爲人必須加以克服的對象。在理解黑格爾的精神哲學時，必須從自然哲學出發，因爲他所主張自然領域能夠自我發展與突破到精神領域的可能性，是黑格爾與康德在處理自然本性此一議題上，最重要的差異（Hösle, 1987: 277）。因此在《精神現象學》之中所論述主奴辯證（Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, 1986e: 145-155）的歷程，亦即從主人對奴隸的壓迫到平等相處的發展過程，就標示著政治歷史從自然性發展至精神性領域的歷程。但必須注意的是，此一主奴辯證的發展過程在政治思想脈絡下，只能將其理解爲精神發展過程中的國家尚未建立的歷史階段，即類似於自然法理論所假設的「自然狀態」，但不同於自然法理論的是，黑格爾所描述的主奴壓迫狀態不是一個

---

[7] Joachim Ritter 認為，黑格爾在其《法哲學》之中將法國大革命之中的自由原則視為一政治上的基本原則，並認為此一原則是當時與未來一切政治秩序的前提。Ritter 認為，此一原則是貫穿黑格爾政治思想中最明確的特色，亦說明了黑格爾的政治思想與革命概念並不衝突（2003a: 209）。德國學者 Henning Ottmann 則指出，Ritter 對黑格爾的詮釋，重點在與將黑格爾理解為現代社會與法國大革命的自由精神的支持者，而非保守政治勢力的擁護者（1977: 299-345）。

臺灣博碩士論文 期刊資料庫

爲建構國家所做的理論上的假設，而是一個在現代國家尚未建立時實際的政治奴役狀態（Ottmann, 1981: 368）。

因而自然性的發展，構成了追求自由與權利的歷史過程，但並不能被視爲現實中政治壓迫的合理化藉口，因爲自然性對黑格爾而言，是必須被克服的對象，只是不像康德將自然性直接加以拒絕，因爲權利、自由等屬於精神性的領域的概念，對黑格爾而言能夠透過自然性的辯證發展加以論證。[8]

參、黑格爾對康德內在自由理論的批判

在《法哲學》之中，康德的內在自由原則被黑格爾批判的原因，在於此一原則使社會中的客觀規範與權利概念失去論證的基礎，因爲以內在自由爲基礎判斷外在規範的標準，在於不受拘束的抽象自由如何加以保障。此一原則的極端化，就是個體「無限的自我確信」（1986d: §137 Zu.），以及因此所導致對所有現存社會規範的否定（1986d: §140 Anm.）。因此黑格爾對康德道德哲學的批判，在《法哲學》之中不僅具有道德理論上的意義，更是一種對現代主體性自由概念在政治思想領域中的反思。根據 Joachim Ritter 的分析，康德所主張的主體性原則，形成了內在道德性與外在合法性加以區隔的結果，亦即內在道德性雖然具有實質性的內涵，但是外在的政治與法律合法性，則只能針對外在行爲做出形式上的規範（2003b: 288）。因此康德的自由概念在政治規範的層次上，被視爲是一種形式上的自主性，但不具有實質的內容（Hegel, 1986d: §15 Anm.）。[9]

黑格爾在許多著作中皆提到理性應是可以實現的。[10] 此一觀點的重要

8　Vittorio Hösle 認為，若不對黑格爾自然哲學有所了解，就難以完全理解其精神哲學。例如黑格爾對婚姻的論述，乃始於自然生命力的本質，以及透過外在的「性的自然合一」（Einheit der natürlichen Geschlechter），所發展出來的精神層面的愛。請參考：Hösle (1987): 277f；Hegel (1986d): §161。因此精神層面的內在自由，小至家庭，大至國家，對黑格爾而言，皆應從承認外在自然慾望為論述的起點。

9　黑格爾在《精神現象學》之中指出，理性若無法實現，就失去其真實性（1986e: 192f）。

10　關於理性必然能夠加以實現的論述，黑格爾事實上在其伯恩（Bern）與法蘭克福（Frankfurt）時期，即開始醞釀，並在其耶拿（Jena）時期加以發展，自此以後，黑格

臺灣大學學術期刊資料庫

性，在於黑格爾藉此論述，成爲康德內在超越性哲學的完成者（Marquard, 1964: 106）。《法哲學》序言即指出：

> 哲學的任務在於理解存在的東西，因爲存在的東西就是理性。就個人來說，每個人都是他那時代的產兒。哲學也是這樣，它是被把握在思想中的他的時代。[…] 如果它的理論確實超越時代，而建設一個如其所應然的世界，那麼這種世界誠然是存在的，但只存在於他的私見中，私見是一種不結實的要素，在其中人們可以隨意想像任何東西（黑格爾著，1985：13）。

Marquard 將黑格爾視爲康德超越性哲學的完成者，因爲黑格爾理論的目標在於將現實與理性加以結合。因此黑格爾對康德哲學的批判，就不在於指出其超越性哲學所要追求的目標難以實現。黑格爾並不否定應然性目標的追求，他所批判的，其實是康德將哲學上應然性目標的追求，視爲是一種完全不具有實現可能性的任務，因爲康德未能將內在道德性與外在合法性之間的區隔加以克服，內在道德性也只能就個人與內在的形式加以理解。因此如何理解並詮釋現實，而非將現實世界的意義與理性全面加以否定，就成爲其哲學中的首要問題（Ritter, 2003b: 288；Marquard, 1964: 106f）。[11]

若將應然性目標的追求與實現，視爲對現實的詮釋問題，吾人就應進一步探討，黑格爾如何透過其對現實世界的詮釋，來完成哲學上應然性的追求，如果詮釋現實的目的並非只是將現實合理化。Marquard 指出，對於既存現實加以批判，不僅在康德，其實在黑格爾的哲學中，同樣可以發現。因此 Marquard 將黑格爾對現實的詮釋，視爲一種理性與現實之間的中介(Vermittlung）（1964: 109-111）。而《法哲學》所要處理的，就是無限的抽象理性應如何透過具體的法律秩序加以實現的問題。

爾的主要著作中皆可以看到此一論述，並成為黑格爾哲學中難以忽視的重要部分（Marquard, 1964: 103f）。

[11] Günter Rohrmoser 明確地指出，「相對於抽象的預設以及不斷地提出新的藍圖，黑格爾的哲學可以標示為對於既存歷史現實的詮釋學，亦即解釋這個世界到底是如何，而非這個世界應該是如何」（1961：85）。

臺灣大學學術期刊資料庫

同時不能忽略的是，康德其實並未忽略內在道德原則如何在外在世界加以實踐的問題，因爲康德指出，只要將理性透過「無上律令」（der kategorische Imperativ）檢驗，就可以找到將內在理性於現實世界中加以實踐的原則。[12] 因此黑格爾對康德道德理論之中現實與理性之間相互對立的批判，以及 Ritter 所指出黑格爾對康德哲學中內在道德性與外在合法性原則相互分離的批判，事實上並不能被簡化爲康德並未處理應然性的目標如何加以實現的問題。黑格爾的批評精確地說，在於指出康德所主張內在理性的實踐方式，由於僅規定了如何將主觀性意志透過行動加以實踐的原則，亦即只是個體自由意志對外的單向實踐，而非透過個體與現實之間的辯證，因此個體與現實世界的疏離並無法化解（Hegel, 1986c: §142；1986d: §135, §135 Zu.）。

雖然黑格爾批評康德的內在自由原則無法將個體與現實世界之間的疏離加以化解，但此一批評似乎只說明了兩位哲學家態度的差異，亦即康德無法解決黑格爾所提出個體與現實之間的疏離與對立的問題，以及此一對立對黑格爾而言應當加以化解的哲學假設。但是黑格爾的批評，並非僅從其自身的哲學立場出發。黑格爾對康德道德性原則的批評，其實指出該原則所隱含的一個困境。黑格爾在其《邏輯學》（*Wissenschaft der Logik*） 之中主張，「在現實之中，理性與律則不應只是停留在應然性的階段」（1986i：148）。應然性與實存的分離，固然可以被視爲是一種對現實世界的批判基礎，但是黑格爾認爲這種理性難以實現的狀態，只能作爲一種例外狀態。爲了區別此一例外狀態，並論述理性在現實之中是能夠加以實現的，黑格爾於是提出了「倫理性」（die Sittlichkeit）的概念（Marquard, 1964: 114f；Hegel, 1986d: §140 Anm.）。

黑格爾的倫理性概念，雖然是以理性與現實之間的分離狀態能夠被克服爲前提，但是此一前提黑格爾的論據並非僅來自於黑格爾個人對於理性能夠被實現的態度爲基礎，而是對康德道德性理論中所隱含，「應然性思

12 康德在其《道德形上學之基礎》（*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*）中指出，「行為只能依循這樣的準則，即你依循的準則，也可以成為所有人的準則」（1910f：421）。透過此一「無上律令」（der kategorische Imperativ），個體其實能夠將內在的理性原則轉化為行動加以實踐。

臺灣大學學術期刊資料庫

想中的強制性拒絕與倒退效應」（Verleugnungszwang und Regressionseffekt des Sollensdenkens）（Marquard, 1964: 115）提出批評。亦即康德的內在自由原則，忽略了理性在現實之中能夠實現的可能性，同時也低估了在現實之中已經達到的理性程度。現實之所以被黑格爾視爲是理性的，並非基於一種將現實合理化的信念，而是因爲理性能夠透過人的行爲加以實現，因此將理性與現實加以截然區別，而不去探究已經實現了的理性，是一種「思想的怠惰」（Faulkeit des Gedankens）（Hegel, 1986c: §55）。

除了拒絕現實中的理性，黑格爾對康德道德性原則的另一個批判，就在於理性的倒退效應。由於將理性與現實截然加以區別，因此在歷史與現實中已經實現了的理性勢必被忽略，現實亦可能被認爲不具有任何理性的成分。因此理性的實現就成爲一個無法實現的目標。在此一悲觀氣氛下所可能產生的，就是放棄對理性的認真執著態度，並將直接的自然性甚至是非理性的追求，視爲個體生命發展的本質，這就是黑格爾對康德道德性理論中將理性與現實截然加以區別的最大批評，也就是理性的倒退效應（Marquard, 1964: 116f）。簡而言之，當康德高舉理性的重要性，但卻將其視爲難以實現的目標，並與現實加以永久區隔時，康德的道德理論就面臨了來自其自身的質疑，因爲理性被康德限制在應然性的範圍之內（Hegel, 1986i: 147f）。[13]

因此黑格爾《法哲學》之中對康德內在自由理論的批判，不在於理性與現實的區別，因爲應然性概念的存在及其與現實的差距，其實是哲學之所以被需要的根源（Hegel, 1986b: 20-22），其重點在於內在理性與外在現實之間永久的隔離，亦即現實世界中的政治制度，永遠無法達到內在理性所設定的目標。

[13] 理性若只能從應然性的領域加以理解，對黑格爾而言是一種對理性的限制。此一限制並非來自於理性之外的力量，而是來自於作為應然性的理性，有其無法實現的困境（Hegel, 1986i: 142-144）。

臺灣大學學術期刊資料庫

肆、黑格爾的生命哲學與康德內在自由原則的實現

黑格爾認爲康德理論中外在合法性與內在自由原則的區隔，導致了內在理性在外在實踐領域的限制。然而此一區隔是否意味著對康德而言，政治領域的合法性應完全從內在道德觀點之中解放出來？

此問題可透過康德與霍布斯的比較加以分析。霍布斯認爲超越性的理性在現實的政治領域中並不存在，內在道德領域亦無法拘束外在政治領域的合法性，因此自由只能透過政治概念中的實定法加以論述（Hobbes, 1984: Ch. 14）。但是對康德而言，內在自由高於實定法所保障的權利，因此實定法所保障的權利必須置於內在道德性原則之下。然而康德仍將政治與道德這兩個領域加以區隔，其原因不在於類似霍布斯認爲政治應從道德領域中解放出來，而在於政治作爲經驗領域與內在自由此一抽象領域有著本質上的差異（Habermas, 1992: 590f）。

康德在其《道德形上學》（*Metaphysik der Sitten*）之中，即針對道德哲學與權利理論之間的關連性與區別提出解釋。他在論及爲何道德學說只能被視爲是一種內在的義務理論而無法成爲法律上的權利理論時指出，「吾人認識自身的自由（主要係指道德律則，其中包含所有的權利與義務）僅能透過道德的律令，[…] 其後才具有能力負擔其他的義務，亦即權利概念的發展」（1910c: 239）。康德使用「其後」一詞，其實即指出了權利概念相對於道德理論的附屬關係，也就是權利概念中的法律義務，必須透過超越性的道德律則加以論述，而非以存在於現實世界甚至是政治統治中的理性爲基礎（Kersting, 2007: 92f），就此觀之，內在道德與外在權利在康德哲學中其實具有不可分離的關聯性。但是此一關聯性，並未讓康德認爲外在權利能夠直接以內在道德作爲其基礎。在其《學院之爭》（*Der Streit der Fakultät*）一文中，現實世界作爲一個「經驗國度」（respublica phaenomenon），其實只是「理性國度」（respublica noumenon）的複製品（1910e：90f）。[14]

[14] 德國學者 Wolfgang Kersting (1946-) 指出，由於康德將合法性與道德性的關係，視為經

臺灣大學學術期刊資料庫

基於「經驗國度」與「理性國度」之間的差異，現實世界所能達到的理性與超越性的理性之間，便存在著無法克服的區隔。外在合法性與內在道德性的分離，亦是基於超越性的理性在現實中難以實現的限制而來。

欲克服康德將理性與現實加以區別的困境，吾人可以透過黑格爾的生命概念中關於人與現實二者之間關係的論述出發，以了解黑格爾所提出有別於康德的另一種關於理性與現實之間關係的政治哲學論述。此一論述方法的基礎，就是生命（das Leben）哲學。[15] 黑格爾的生命哲學源自於對生命本質的探討。在其神學著作〈基督宗教的精神及其命運〉（“Der Geist des Christentums und sein Schicksal”）中，他將生命視爲「愛」（die Liebe）。人性中原本兩個相互對立的力量，亦即對於自然本性（即人的有限性）以及對於神的律法（人的無限性）的傾向，唯有透過愛，這兩種相互對立的特質方能成爲一生命的整體，神的律法對人的外在強制性方得以成爲多餘（1986a：327）。[16] 黑格爾隨後將生命的本質從神學脈絡下抽象出來，成爲一哲學性的概念。在〈1800 年系統片段〉（“Systemfragment von 1800”）中，黑格爾先將無限的生命稱爲「精神」（der Geist），並將其視爲整合對立性衝突的法則。亦即生命概念在此一發展下，具有了其形上學的意涵（Hege1986f: 422；Düsing, 1986: 278）。[17]

驗國度與理性國度之間的複製關係，因此政治合法性的基礎，也必須透過道德性原則加以論述，而康德所主張的共和體制，其實就是一套透過道德性原則檢視政治統治合法性的論述（2007：333-335）。

15 黑格爾認為生命概念之中原本就包含了有限的外在形體與無限的內在自由這兩種要素，將二者之間的對立消解，正是哲學之所以被需要的原因，其消解過程，則是生命歷程發展的軌跡（1986b：20-22）。因此在黑格爾關於人類自然性（die Natur） 的論述中，克服自然性中的方式不是將其壓抑，而是透過其自我辯證與發展的能力，進入理性與精神性的領域。

16 耶穌之中有限性與無限性的合一，就是祂在神學之中最神聖的秘密，因為祂代表了生命自身的意義。而透過人的反思所形成人的有限性與無限性的對立，亦透過同屬於人的生命中的愛的力量，將此一對立加以化解，並將這兩種對立的力量，結合成為一有生命力的整體（Hegel, 1986a: 378）。在此脈絡下，德國當代神學家 Gunther Wenz 指出，「愛就是相異之物的全然合一。在此合一之中，生命自身獲致其整體性」（2005：199）。

17 生命自我發展並將其內部的對立加以化解的歷程，黑格爾將其抽象化為辯證性的邏輯理念（Hegel, 1986f: 421；Düsing, 1986: 278；Disse, 2001: 262f）。

臺灣大學學術期刊資料庫

因此黑格爾並未否定康德所主張自然本性與道德理性之間的對立性，因爲黑格爾生命概念的前提，就在於有限的與無限的這兩個領域之間的緊張關係（1986b: 20-22）。黑格爾在《邏輯學》之中指出，邏輯性的生命概念乃是獨立於宗教與具體自然生命的概念，而成爲一純粹的辯證邏輯的概念。在自然哲學中，生命的辯證過程仍受到生命本身的外在性限制，辯證的過程亦在生命的外在性限制下有其停止之時。但是作爲純粹辯證概念的邏輯性生命，則不受到自然生命的外在性限制，而成爲一無盡的辯證概念（Düsing, 1986: 279；Hegel, 1986j: 470f）。透過此一純粹辯證性的邏輯生命概念來理解人的本質：由於人具有無限的自我辯證的力量，因此人能夠超越其有限的外在性。但是此一超越的意義並非人能夠無視於其外在性的限制，而在於人能夠透過外在形式的有限性，將生命中的無限性加以具體展現，因此人原本所具有的外在性，就不再與生命發展的本質有所衝突，因爲主體若能夠理解生命辯證的力量，人的外在有限性與內在無限性的對立仍然能夠相互融合與化解（Hegel, 1986j: 476）。

透過黑格爾的生命哲學，吾人可以理解他對康德內在自由概念批判的出發點，在於個體與外在世界的關係不應相互隔離，而政治制度與個體有限的外在性相同，亦應是內在理性對外展現的具體化而非限制，藉此個體與外在世界的隔離亦得以消解（Hegel, 1986j: 485）。因此可以發現，康德將理性與現實作出本質上的區別，黑格爾則認爲主體的外在實現與內在反思，皆爲生命發展中無法否定的歷程，而二者的相互和解，則是生命本質的展現。因此黑格爾雖然一方面站在同意康德所主張現代個體主體性的立場，以及現代國家應保障個體自由的此一現代政治原則，但是他更進一步希望將康德思維模式中個體內在自由與外在政治制度的對立性加以化解，讓個體與國家之間的關係不再疏離，此乃黑格爾透過生命哲學中個體化解內在理性與外在現實的發展歷程，所欲達到的理論目的。[18]

---

[18] 個體與國家的疏離，具體而言在於國家僅僅是一個維護個人權利與自由的政治制度，亦即僅具有工具性的意義，而無法與個人建立內在的以及具有實質意義的關連性，此乃黑格爾在《法哲學》之中對於現代市民社會的描述與批判（1986d：§258）。而黑格爾所要嘗試改變的，就是改變康德理論中權利論述所導致的理性與現實的對立，而將權利作為一種客觀精神的展現，以化解個體與國家之間的對立與疏離。

臺灣大學學術期刊資料庫

伍、黑格爾對康德權利國家（Rechtsstaat）理論的批判

從黑格爾對康德哲學中外在合法性與內在超越性理性之間的對立的批判出發，本節將進一步探討黑格爾如何批判康德的權利國家理論。康德在其〈論格言：理論上或許可行，但實踐上却行不通〉（“Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”）一文中指出，文明的政治社會必須建立在三個前提之上，即「自由」（Freiheit）、「平等」（Gleichheit）與「自主性」（Selbständigkeit）（1910g: 290-296）。康德認爲這三個原則是一種理論上的預設，因爲它們並不存在於康德當時現存的國家之中，而是根據純粹的理性原則所提出。

透過「自由」原則，康德強調他反對父權主義的思想，這是他在〈答何謂啓蒙〉（“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung”）一文中即已闡述的想法。[19] 此一原則對康德而言亦可被理解爲對任意性的自由的保障，因爲「權利」對康德而言，就是透過任意的自由所加以定義的。有關權利與任意性之間的關係，康德指出：「在權利此一條件下，一個人的任意性與另一個人的任意性，就能夠透過自由的普遍性律則得以共存」（1910c：230）。關於「平等」此一原則，康德認爲財產以及天賦的不平等，與其所主張的平等原則並不衝突，因爲康德所主張的平等，乃是透過權利的觀點加以理解（1910g：291-294）。公民在權利概念下是平等的，「無人能強迫另一人，[…] 因爲另一人也會以相同的方式加以反抗」（1910g：292）。亦即平等對康德而言是權利上的平等，而非實質能力或財產的平等，因此因天賦不同所造成的不平等，就與其平等原則沒有衝突（Ottmann, 2008: 162）。政治社會所設定的第三個條件，則是「自主性」（Kant, 1910g:

19 「啟蒙是人脫離他自己所造成的未成年狀態。未成年狀態乃是無他人的指導即無法使用自己的知性（Verstand）的那種無能力狀態。這種未成年狀態是自己造成的，如果形成此一狀態的原因不在於缺乏知性，而在於依賴他人的指導方能使用知性的決心和勇氣」（Kant, 1910b: 35）。另請參考：Ottmann (2008: 162)。

臺灣大學學術期刊資料庫

294-296）。康德所指的公民自主性，就是公民在經濟條件上的前提。自主性不同於自由與平等這兩個前提之處，在於自主性乃是建立在對社會現實具體條件的要求之上，但是其他兩個條件則是根據先驗的理性法則或是自然法的概念加以論述。因此康德所指出作爲政治社會前提的自主性，事實上並非先驗的，而必須從經濟與歷史的脈絡下加以理解（Ottmann, 2008: 162）。[20]

透過上述三項康德所主張的政治社會前提，吾人方能更爲理解他對權利國家所做出的定義。康德在《道德形上學》（*Metaphysik der Sitten*） 中指出，「國家是一群人在權利律則之下的聯合體」（1910c：313）。因此國家可以透過兩項標準加以檢視：權利的保障與人的群居生活。在此一定義下，康德所主張文明社會三個條件中的經濟自主性，事實上就不再扮演了任何角色。[21] 透過康德所主張政治社會的前提以及國家的定義可以發現，國家以保障權利爲目的。康德透過契約論的模式論述國家，但契約並非歷史事實，而是一種理性的思維模式。[22] 透過契約論，康德主張法律與人民的意志是相符的，因爲立法者受到契約的約束進行立法，所制定的法律就有如直接來自於人民的意志（1910g：297）。康德透過其預設的自由、平等前提所建構的契約論，或許是一個在理論建構上相當完整的契約論體

20 事實上，由於康德將經濟條件，視為文明社會的前提之一，因此康德權利理論也陷入了內在的衝突，因為文明社會基於自由、平等這兩項抽象原則所試圖達成的普遍性，由於同時將透過實際社會脈絡下的所定義的經濟視為前提，康德主張中所定義的文明社會，其普遍性便難以成立（Riedel, 1976: 138）。

21 康德權利理論中以經濟條件為基礎的「自主性」原則，其實所指的是個人在經濟社會而非政治社會中的自主性，透過此一解釋，自主性原則不再與自由與平等此兩項抽象性原則衝突，但同時也無法再被視為政治社會的先決條件（Riedel, 1976: 142-143；Kant, 1910c: 277-284）。

22 康德在其〈論格言：理論上或許可行，但實踐上却行不通〉一文中，對其契約論有一簡要性的說明。他引用了洛克（John Locke）的原初契約概念（contractus originarius） 來描述政治社會建立的起點，但是他並不如同洛克認為契約是一種歷史的現實，亦未將契約論視為是一種重新透過契約建立國家的革命理論，而是一種抽象的理性概念，並且可以作為批判現實政治的應然性標準。其體而言康德認為契約論的實現，在於立法過程中，立法者必須依照契約論的精神，如實地將人民的意志反應在立法過程中並制定為法律（Kant, 1910g: 297-305；Ottmann, 2008: 163-164）。

臺灣人文藝術期刊資料庫

系（Kersting, 1993: 37f），但是不容忽略的問題是，康德透過契約論建構的權利與國家理論的背後，缺乏了人類意志的要素，也就是康德在其契約論之中，並未處理自然本性的問題，以及個體如何發展與實現其意志的過程，而只是提出一應然性的藍圖。因此康德的權利與國家理論，並非建立在如何將人類意志加以展現的的基礎上，而只是一種理念的展現（Ottmann, 2008: 163）。[23] 因此康德雖然透過預設性的條件如自由、平等乃至於自主性作爲建構國家的基礎（Seelmann, 2007: 54f；Küsters 1988: 61ff），但是這種論述國家與權利的方式，對黑格爾而言卻是不無疑問的。

黑格爾對康德權利理論的批判，可以從權利概念發展的角度加以觀察。從西方古代到中古時期後期，權利概念都是在一定的社會脈絡下，爲達成特定的目標所加以論證，例如對柏拉圖或亞里斯多德而言，權利的目的在於城邦中善與正義的實現，亞里斯多德更強調幸福與城邦的利益是權利概念的目標（Platon, 1950: I, 327aff, IV, 433aff；Aristoteles, 1985: 1094a, 1129aff；1971: 1328a 36）。[24] 但是到了 17 世紀，權利不再是爲達成某種特定的社會、政治、宗教或哲學目標所設立，而成爲個人達成其目標的工具。例如霍布斯（Thomas Hobbes）認爲自然權利是一種自保的權利（1984：Ch. 14），對洛克（John Locke）而言，權利則是爲了保障個人的財產（包含生命、自由以及所有物質上的財物）（von der Pfordten, 2009: 183；Locke, 1956: §3, §6, §7, §123, §124)。在此一脈絡之下，不僅康德，黑格爾亦是從現代國家中追求利益的個人來定義權利（Kant, 1910c: 230）。

黑格爾明確指出，權利在透過康德的內在自由觀點加以論述後，便有了更高的基礎（1986d: §105, §106）。但是相較於康德將預設的抽象自由概念視爲現代國家的前提，黑格爾雖然亦將權利視爲現代國家的基礎，但他

---

23 對於康德的權利理論缺乏「人類意志的要素」此一描述，乃是從黑格爾哲學的立場出發對康德理論的描述。人類意志在黑格爾哲學中，是一種將內在理性實現於在外在世界的力量，因此黑格爾以人類意志為權利概念的基礎所開展出來的國家理論，便以消解個人與國家的對立行為理論的目的。在《法哲學》導論中，黑格爾即指出意志是一種個體與外在加以對立然後相互消解的過程（1986d: §4-§7）。相較之下，康德的權利理論著眼於個體權利的保障，至於個體與外在的對立，則非其關懷的重點。

24 西賽羅（Cicero）亦強調權利的目的是正義的實現，阿奎納（Thomas Aquinas）則視權利為理性位公共利益所做出的安排（von der Pfordten, 2009: 182f）。

臺灣大學學術期刊資料庫

強調權利並不是以某種抽象自由概念爲前提下，而是從人的自由意志及其具體的外在實現爲基礎（Seelmann, 2007: 56）。因此黑格爾與康德對權利的不同處理方式，在於康德始終將權利視爲一抽象的預設概念，但黑格爾則強調了權利概念背後所蘊含個人意志及其實踐的實質過程。康德透過抽象的自由理念論述權利（Hegel, 1986g: 434），對黑格爾而言意味著國家從形上學的論述基礎出發後，即使在實踐的過程中累積了重要的經驗與知識，但依然無法成爲其國家理論的形上學基礎，亦不能作爲權利概念的要素，因此康德認爲存在於現實與歷史中的國家與透過形上學所建構的國家之間，始終存在著難以超越的區別（Riedel, 1982: 20），這也就是康德所認爲經驗國度與理性國度之間難以跨越的鴻溝（1910e: 90f）。

黑格爾對康德國家理論中抽象性的批判，基礎在於黑格爾對於權利概念的不同理解。黑格爾《法哲學》一書另一個較不爲人知的書名，即《自然法與國家學的大綱》（*Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*），即指出法哲學並非僅以抽象的自然法，同時亦以實定法爲其探討的對象。其實不僅是實定法，民族精神（der Volksgeist）與世界精神（der Weltgeist），亦被黑格爾視爲權利概念論述中，必須加以處理的概念（Ottmann, 2008: 248）。[25] 因此黑格爾的自然權利並非根據某種抽象預設的前提，而是個體主觀性意志在歷史與現實的發展過程中所得出的結果。在關於世界歷史的討論中，黑格爾指出現代國家的自由概念，是如何透過歷史發展過程的累積，而非根據一抽象預設的概念而來（1986h：32）。《法哲學》之中關於德國歷史的討論，其重心亦非德意志民族主義，而是德國歷史發展中自由概念如何逐步實現的過程。[26]

---

25 在《法哲學》之中，黑格爾不僅處理了他當時所面臨的社會與政治的議題，更在該書末尾處，加入了「世界歷史」的討論，其中包含了日耳曼王國的歷史精神，以及世界歷史發展的歷程（1986d：§341-§360）。這些看似不屬於自然法與實定法以及權利概念的論述，在《法哲學》之中的意義，其實在於透過德國的客觀歷史現實脈絡發展過程中的必然性，賦予自由與權利實現的客觀正當性，而非將權利視為一種抽象內在自由的實現。

26 黑格爾在《法哲學》的歷史論述中，即探討了自由的精神如何從東方的專制政治、古希臘的倫理生活、以及羅馬帝國的發展過程中，最後在日爾曼世界中成為普遍性精神的內在過程（1986d：§355-§360）。

臺灣大學學術期刊資料庫

於是神學中上帝的道成肉身、今生的有限性與彼世的永恆的衝突、以及透過馬丁路德（Martin Luther）的宗教改革所形成內在自由的客觀化等歷史事件，皆是黑格爾論述自由發展過程的重要歷史軌跡。自由不僅是抽象理性概念的外在實現，更是一個以歷史與現實爲基礎的發展過程（Hegel, 1986d: §358-§360；Ottmann, 1997: 270f）。因此自然權利與現實中的權利，並非相互對立的概念，二者之間亦不存在無法跨越的鴻溝，因爲自由的實現並不是透過形上學，而是透過歷史發展的方式加以論證，即黑格爾所指出對歷史的真實洞見與詮釋（Hegel, 1986d: §3；Ottmann, 2008: 249）。

因此黑格爾對康德權利國家理論的批判，即在於對自由的限制，此一問題可就兩個面向加以觀察。就任意性自由的問題而言，康德將權利視爲一種對主觀性與任意性自由的保障，但是主觀性自由又必須加以限制，如此個人才能與他人相互協調以共處（Seelmann, 2007: 53-55）。雖然任意性的自由在現代國家的公共生活中皆必須有所節制，但是康德透過限制與壓抑的論述方式處理任意性自由的問題，對黑格爾而言並無法彰顯權利概念的真正意義。對黑格爾而言，權利就是自由的實現（1986d：§30）。因爲任意性自由仍爲生命本質中的一部份，[27] 因此他處理此一問題的方式，首先是承認任意性自由有其本質上的正當性，再透過生命哲學的概念，讓他透過生命辯證發展的力量加以超越，[28] 而非如康德哲學中對其直接加以限制。因此雖然黑格爾與康德皆強調現代國家中對任意性自由必須有所節制，但是二人的論述方式卻大不相同。黑格爾在其〈自然法論文〉（"Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften"）中指出，國家的本質在於其「倫理整體的絕對莊嚴性」（die absolute Majestät der sittlichen Totalität）（1986g：518），即國家

27 黑格爾在其生命哲學中指出，生命中的自然性與任意性，與透過其內在的發展與辯證的力量所達到的理性等兩種看似相互衝突的特質，皆屬於生命辯證過程中的環節，亦即生命本質中的有限性與無限性（1986b：20-22）。

28 黑格爾在《法哲學》中指出，以主觀性意志而非以國家法律為出發點的復仇行為，具有某種程度上的正義性，因為復仇展現了主觀性意志的無限性。即使如此，黑格爾認為復仇的正義仍必須被刑罰的正義所取代，因為後者才是普遍性的社會規範（1986d: §102-§103）。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

並不是一個強制性的統治體系，而是一個實現自由的倫理性實體，這就是黑格爾所主張權利國家的理想。

黑格爾所批評康德權利國家理論對自由造成限制的第二個面向，則在於內在理性於現實國家中所受到的限制。在康德的權利國家理論中，不僅是個體的任意性自由，內在理性於國家政治體制中的實現，同樣也受到了限制，因爲內在理性與現實脈絡中權利國家之間的關係，對康德而言，存在著現象國度與理性國度之間難以跨越的鴻溝，康德因此認爲內在理性難以在具體的權利國家之中獲得實現（1910c: 379；Ritter, 2003b: 290）。因此對康德而言，權利國家對內在理性而言是一種有形的外在限制，康德所建構的權利國家，也僅以保障個體任意性自由的實現爲目的。內在理性不可能在權利國家中實現，權利國家亦難以將內在理性作爲其權利概念的內涵，這就是康德國家理論中合法性與道德性原則之間的相互對立的根源（Ritter, 2003b: 288）。黑格爾則認爲內在理性與外在的具體國家不應相互對立。相反地，以倫理性實體爲本質的現代國家，透過無限的內在理性與具體的外在形式之間的相互辯證，國家制度之中的合法性原則就是內在道德性原則的具體實現，[29] 而此一實現過程，則必須透過對漫長歷史發展過程的詮釋加以證明。[30]

在康德的權利論述中，權利的基礎並不在於所要保障的內容是否合宜，亦不在於現實之中的政治、文化、經濟等外在因素，而在於人作爲權利主體，因此能夠主張其權利（Dagger, 1989: 294）。在此種權利論述中，人人皆可捍衛其所主張的權利。但是此種論述卻無法回答，爲何只有某些而非所有透過主觀性自由原則宣稱的權利，真正成爲一國的法律制度所保障的權利？在黑格爾對權利的論述中，論述權利的基礎不僅在於主觀性的自由，更包含了倫理性原則甚至世界歷史的面向（Hegel, 1986d: §33 Zu.,

---

29 透過黑格爾的「勞動」概念可以理解內在理性與客觀現實之間的關連性：「即使我把這規定和差別釋放在外，即把它們設定在外部世界中，它們照舊還是我的，因為他們經過了我的手，是我所造成的，它們帶有我的精神的痕跡」（1986d：§5 Zu.）。亦請參考：Hegel (1986j: 479-482)。

30 黑格爾認為世界歷史並非一場權力競逐的過程，而是內在理性加以外在實現的歷程，其內涵則是自由概念的逐步實現（1986d: §341-§342）。

臺灣大學學術期刊資料庫

§341-§360）。但是黑格爾並非要否定主觀性自由，而是讓主觀性自由與存在於客觀現實的倫理性內容相互滲透與辯證，以解決單純從主觀性自由出發對權利加以定義所可能造成不同權利概念之間的衝突問題。[31] 同時黑格爾的權利概念也提供了一個如何解釋現實世界中權利內涵到底是如何被界定的思考基礎。透過主觀性與現實脈絡之間的辯證，康德權利概念中道德性與合法性的對立也獲得了消解，法律所賦予的權利與道德義務之間，亦不再是相互對立的（Hegel, 1986d: §261）。[32]

陸、現代國家與公民內在價值重構

康德所建構的權利國家理論，由於將權利的基礎直接訴諸於人的內在自由，並且將個體視爲獨立於現實與歷史脈絡之外的理性主體，因此康德乃是現代自由主義傳統的理論奠基者之一。但是在本文深入探討康德權利國家概念背後的哲學基礎後可以發現，康德的權利國家理論其實預設了內在理性與外在合法性之間存在著難以克服的對立性，因此雖然康德高舉內在自由的重要性，但是康德權利國家理論中國家合法性的基礎，並不在於內在自由於國家法律制度中的實現，而在於個體之間對其任意性自由的相

31 對黑格爾而言，單純以主觀性道德概念定義自身的權利，其問題就在於主觀性道德乃是「無限的自我確信」（1986d：§137 Zu.） 的根源，因此黑格爾認為，個體若以此作為其權利概念的基礎，就會將存在於現實脈絡中的權利概念與社會規範的有效性視為虛無（1986d：§138），不同權利之間的衝突亦無解決之共同基礎。

32 根據黑格爾對康德權利概念的理解與進一步的開展，吾人可以指出，若將承認與保障個體自由為目的的法國大革命視為現代政治的基本概念，那麼康德的權利國家概念確實較能直接反映此一現代政治的基本原則，因為自由與權利的實現，對康德而言乃是基於其哲學中對於個人內在道德自由的預設；而黑格爾對於法國大革命的肯定，則是將法國大革命的自由概念，視為歷史脈絡發展下必然的結果，因此黑格爾雖然同意個體自由的主張，但是其論述方式卻有別於康德。此乃黑格爾法哲學體系中，對於現代個體自由的捍衛方式。因此康德的權利主張，較易作為革命或是爭取權利的理論基礎，而黑格爾透過客觀精神與歷史來辯護現代政治與革命的主張，則是一種對於既成事實與歷史的論述；若要將其作為支持革命的主張，就必須透過歷史與文化來論述權利與自由的必然性與客觀性，亦即將權利概念加以客觀化，黑格爾哲學方能作為支持爭取權利與革命的政治思想。

臺灣本土學術期刊資料庫

互妥協與尊重的制度性安排。但是此一制度性安排的代價，則是內在或超越性的理想，必須與現實國家政治制度相互隔絕，亦即道德、宗教以及哲學等精神性層面的價值，必須限制在個人的內在抽象領域之中。[33]

此一解決權利紛爭的制度性安排之所以被黑格爾質疑，原因不在於自由主義政治思想中建立一和平共處且保障權利的理想有何不妥，而在於不需要透過內在自由與外在政治制度合法性的隔絕來建構此一論述。對一個具有內在價值信念的個體而言，實現其內在信念於現代國家之中與作爲一個尊重他人權利的現代國家公民，並無本質上的衝突。黑格爾在其《小邏輯》（*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*）之中，透過「俗世智慧」（Weltweisheit）的概念，解釋個人內在信念與政治生活之間的關係。俗世智慧簡而言之就是從宗教、哲學或藝術等超越性的內在信念轉化成爲合乎現代國家基本規範價值的智慧。透過俗世智慧，宗教上安貧知足的信念，可以轉化成爲現代社會中正直與自立更生的價值觀；宗教上順服的誓言，則可以作爲現代國家中的守法精神的內在基礎（1986c：§552）。透過俗世智慧的轉化，康德權利國家的實現雖毋須以某種超越性的內在信念爲基礎，但黑格爾認爲這並不意味個體的內在信念必須在此一現代權利國家論述中被排除。[34]

然而必須面對的問題是，雖然黑格爾試圖化解康德權利國家概念中內

33　因此康德作為現代自由主義的理論奠基者，其核心意義不在於康德所主張的具體政治制度與現代自由主義國家有所關聯，而在於康德對先於國家與社會的個體自由與權利作出了重要的理論奠基工作。因此康德在〈論永久和平〉（“Zum ewigen Frieden”）一文中雖然所主張的政治制度是以保障自由與平等的共和體制（Republik），以有別於統治者權力不受節制的專制體制（Despotie），但是他認為在君主體制下，亦能夠實現共和制，只要立法過程能夠根據全民的意志而行即可（1910h: 350-353；Ottmann, 2008: 169-177）。

34　類似於康德政治思想對現代自由主義的意義，黑格爾對康德權利概念的批判與開展，對於現代政治的影響，不在於黑格爾所提出的君主立憲體制（1986d：§279 Zu.），而在於他對康德權利理論的批判所開展出對現代自由主義政治生活方式的反思。因此黑格爾的政治思想雖然亦具有一定程度的自由主義的性格（見黑格爾在肯定現代市民社會精神的段落，1986d：§182-§188），但是他更認為自由與權利的保障，惟有在具體的歷史文化意識下，方有可能實現。就此而論，他事實上乃是提供了一種有別於康德以內在自由為論述基礎的現代國家論述模式。

臺灣主體學術期刊資料庫

在自由與外在政治生活之間的對立性，以實現一種內在信念與外在政治生活之間得以相互和解的現代公民自由，但是黑格爾的方案可能面臨了一個更大的難題，亦即在康德式的自由主義傳統中屬於私領域而非公共領域的內在價值，在黑格爾的方案中可能成爲政治領域中不同價值衝突的根源。在黑格爾關於宗教與國家關係的論述中，可以發現黑格爾面對此一在其理論體系中潛在問題的基本態度。他指出現代國家基於法律制度的外在形式有其客觀性，而宗教則是基於內在的信仰與感覺。因此現代國家只能透過法律制度對公民要求客觀形式的義務（例如納稅），而無法採取宗教的形式對公民的內在感情進行控制，否則國家制度將會陷於動盪不安（Hegel, 1986d: §270 Zu.）。

因此政治生活的共同價值雖然可以（但不必須）由個體的內在信念轉化而來，但是由於國家就其客觀性的本質，僅能對公民的外在義務而非內在信念進行強制性的要求，因此現代國家原本就具有多元詮釋的空間：具有不同內在價值信念的公民，仍有可能建立一共同的公民生活價值的共識，因爲此一共識的對象與基礎爲公共生活此一外在領域而非內在信念。在此觀點下，面對現代社會中價值多元的現象以及建立公民政治生活價值共識的必要性，黑格爾式的解決方案就不是將各種內在價值侷限在私領域的範圍，並且另行建構一套自成體系的公民生活的價值。相反地，現代社會中各種多元的內在價值，本身就可作爲建構政治生活共識的基礎。如果要讓政治生活的共識能夠深入個體的內在信念之中，國家就必須透過各種細緻且合宜的思想詮釋工程，將現代政治生活中公民所應具備的價值觀，與一國之中各種不同的價值體系從其內部加以連結。

從這個面向觀察，黑格爾的政治思想亦可被視爲是一種對現實政治與內在價值信念之間關係的詮釋學，其任務在於詮釋現代國家與人類內在價值信念之間的各種關聯性（Marquard, 1964: 106f；Rohrmoser, 1961: 85）。[35] 事實上，詮釋內在價值體系與現代政治生活之間的關連性，也是一種將各

35 事實上，霍布斯（Thomas Hobbes）在其《利維坦》（*Leviathan*）之中，將現代國家同時透過以追求個體利益的個人以及具有基督教信仰的個人兩種方式加以建構而成，即是一個典型黑格爾式處理內在價值與政治生活共識的例子，因為霍布斯說明了現代國家在多元價值的社會中，只要能透過合宜的詮釋，仍可能達成政治生活的高度共識。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

種不同的文化、宗教信仰與諸價值體系加以重構，俾使其符合建立現代國家公民意識需要的漫長過程。但是此一主張與盧梭（J. J. Rousseau）的公民宗教（civil religion）概念仍有所不同。盧梭在其《社會契約論》之中論述了公民宗教的概念。公民宗教並非超越性的宗教，而是以現實中的國家爲基礎，並以凝聚公民共識爲目的的政治性宗教，因此盧梭批判了基督宗教的內在性與超越性所導致宗教生活與政治生活之間的對立與緊張，因爲此一對立阻礙了政治生活的統一性（1975：IV, Ch.8）。相較之下，雖然黑格爾試圖建構以政治生活爲核心的公民共識，但是此一共識並非如盧梭的公民宗教必須與內在信念加以區隔。相反地，他是透過內在價值信念的詮釋，讓現代國家能夠建立在更爲內在且穩固的基礎之上。

柒、結語

黑格爾對康德內在自由主張的批判，其哲學意涵在於辨明內在理性與現實世界之間的關係應如何加以理解。黑格爾針對康德哲學中「理性國度」與「經驗國度」之間的分離，透過其生命哲學的辯證，將現實理解爲內在理性的外在實現，以化解二者之間的對立。在政治思想的領域中，黑格爾對康德權利國家理論的批判，其實關係到一個相當基礎的問題，即現代國家的精神性基礎應如何加以理解。

黑格爾政治思想的出發點，在於他不滿具體的國家制度與無形的內在自由二者之間的分離與對立，因爲他認爲內在自由不應停留在抽象的層次，而應成爲現實中的一部份。由此立場出發，康德基於內在自由與外在合法性的對立所建構的權利國家，確實無法滿足黑格爾式的國家想像。但是黑格爾將現代國家視爲內在理性的外在實現，而不僅是任意性自由相互妥協的制度性安排，是否會造成另一種對於自由精神的壓抑？亦即作爲現代國家的公民，爲何不能保有其純粹屬於內在自由的領域，而必須將其與公民生活的價值產生連結？這些質疑對黑格爾的政治思想而言，都是必須面對的問題。雖然對黑格爾而言，無法實現的內在信念是一種對內在自由的限制。但是保有一個純粹抽象且不與政治生活產生關聯的內在領域，亦即一個能夠避世的內在領域，事實上亦是一種具有內在自由的個人可能產

淡江大學學術期刊資料庫

生的可能想法。

上述質疑確實是探討黑格爾的政治思想必須面對的問題。然而必須澄清的是，一個純粹內在、抽象的自由領域，事實上原本就不受外在世界的強迫，亦無需與現實產生關聯。例如當人們在承受極端的身體痛苦、失去人身自由、或是活在經濟壓力以及獨裁統治的迫害之中，依然能夠保有完全的內在自由，因爲此一內在自由端視個人能否把持其內心而定。極端地說，也就是內在自由或宗教自由並不需要制度性的保障，因爲宗教存在於內心而非外在的政治制度與敬拜儀式，此一內心自由原本就能豁免於任何外在壓力。[36] 然而一旦吾人開始主張內在的自由必須透過國家的政治體制加以保障，這其實就不再是一種純粹內在自由的訴求，而是一種將內在自由與外在現實加以連結，並且在外在世界實現內在自由的主張。就此而言，黑格爾的政治思想其實對現代自由國家提出了一個重要的觀察角度，亦即現代國家對自由的保障，其精神基礎除了建立在對內在自由的承認與尊重之外，更重要的此一內在自由不是一種存在於個人抽象領域的自由，而是一種必須透過外在政治制度加以實現的內在自由，否則透過國家制度保障自由的主張，將無著力之處。

世界上有許多不同的文化與宗教傳統，他們各自皆蘊含了各種內在自由的超越性境界。但是並非所有具備內在自由境界的文化，皆能夠發展出主張保障個體權利的現代政治體制。從黑格爾對康德思想中內在道德性與外在合法性的批判，或許可以爲這個問題提供一個思考的線索。

參考書目

一、中文部分

黑格爾（G.W.F. Gesel）著，范揚、張企泰譯，1985，《法哲學原理》，台北：里仁。譯自 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Leipzig:

[36] 霍布斯在其《利維坦》（*Leviathan*）之中即認為，國家即使禁止公民的信仰自由，也是徒勞無功的，因為信仰是純粹內在性的活動，無法透過外在政治制度的強制就受到影響（1984：Ch. 42）。

臺灣大學學術期刊資料庫

F. Meiner. 1921.

二、外文部分

Aristoteles. 1971. *Politik*. Trans. Olof Gigon. Zürich und Stuttgart: Artemis Verlag.

Aristoteles. 1985. *Nikomachische Ethik*. Trans. Eugen Rolfes. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Dagger, Richard. 1989. “Rights.” In *Political Innovation and Conceptual Change*, eds. Ball, Terence, Farr, James, Hanson, Russell L. Cambridge: Cambridge University Press, 292-308.

Disse, Jörg. 2001. *Kleine Geschichte der abenländischen Metaphysik: Von Platon bis Hegel*. Darmstadt: Primus Verlag.

Düsing, Klaus. 1986. “Die Idee des Lebens in Hegels Logik.” In *Hegels Philosophie der Natur: Beziehung zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, eds. Horstmann, Rolf-Peter, Petry, Michaek John. Stuttgart: Klett-Cotta, 276-289.

Habermas, Jürgen. 1992. “Recht und Moral (Tanner Lectures 1986).” In *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, ed. Habermas, Jürgen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 541-599.

Hegel, G.W.H. 1986a. “Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798-1800).” In *G.W.F. Hegel: Frühe Schriften*, eds. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 274-418.

Hegel, G.W.H. 1986b. “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801).” In *G.W.F. Hegel: Jenaer Schriften*, eds. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-138.

Hegel, G.W.H. 1986c. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830 (I-III)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

臺灣大學學術期刊資料庫

Hegel, G.W.H. 1986d. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G.W.H. 1986e. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G.W.H. 1986f. "Systemfragment von 1800." In *G.W.F. Hegel: Frühe Schriften*, eds. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 419-427.

Hegel, G.W.H. 1986g. "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften." In *G.W.F. Hegel: Jenaer Schriften*, eds. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 434-530.

Hegel, G.W.H. 1986h. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G.W.H. 1986i. *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G.W.H. 1986j. *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hobbes, Thomas. 1984. *Leviathan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Höffe, Otfried. 2004. *Immanuel Kant*. München: Verlag C. H. Beck.

Hösle, Vittorio. 1987. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität (I, II)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Ilting, Karl-Heinz. 1982. "Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit." In *Hegels Philosophie des Rechts*, ed. Henrich, Dieter, Horstmann, Rolf-Peter. Stuttgart: Klett-Cotta, 225-254.

Kant, Immanuel. 1910a."Anthropologie in pragmatischer Hinsicht." In *Kant's gesammelte Schriften (VII)*, ed. Akademie der Wissenschaft zu

臺灣大學學術期刊資料庫

Berlin. Berlin: Reimer, 117-334.

Kant, Immanuel. 1910b. “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” In *Kant’s gesammelte Schriften (VIII)*, ed. Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Berlin: Reimer, 35-42.

Kant, Immanuel. 1910c. “Die Metaphysik der Sitten.” In *Kant’s gesammelte Schriften (VI)*, ed. Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Berlin: Reimer, 203-493.

Kant, Immanuel. 1910d. “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.” In *Kant‘s gesammelte Schriften (VI)*, ed. Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Berlin: Reimer, 1-202.

Kant, Immanuel. 1910e. “Der Streit der Fakultät.” In *Kant’s gesammelte Schriften (VII)*, ed. Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Berlin: Reimer, 1-116.

Kant, Immanuel. 1910f. “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.” In *Kant's gesammelte Schriften (IV)*, ed. Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Berlin: Reimer, 385-463.

Kant, Immanuel. 1910g. “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.” In *Kant's gesammelte Schriften (VIII)*, ed. Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Berlin: Reimer, 273-313.

Kant, Immanuel. 1910h. “Zum ewigen Frieden” In *Kant's gesammelte Schriften (VIII)*, ed. Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Berlin: Reimer, 350-385.

Kersting, Wolfgang. 1993. *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie (2. Auflage)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kersting, Wolfgang. 2007. *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie (3. Auflage)*. Paderborn: mentis.

Küsters, Gerd-Walter. 1988. *Kants Rechtsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.

Locke, John. 1956. *The Second Treatise of Government*. Oxford: Basil

臺灣大學學術期刊資料庫

Blackwell.

Marquad, Odo. 1964. “Hegel und das Sollen.” *Philosophisches Jahrbuch* 72: 103-119.

Ottmann, Henning. 1977. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*. Berlin: De Gruyter.

Ottmann, Henning. 1981. “Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkungen zu einer missverstandenen Dialektik.” *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 35: 365-384.

Ottmann, Henning. 1997. “Die Weltgeschichte (§§341-360).” In *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Siep, Ludwig. Berlin: Akademie Verlag, 267-286.

Ottmann, Henning. 2008. *Geschichte des politischen Denkens 3/2*. Stuttgart: Metzler.

Platon. 1950. *Der Staat*. Trans. Rudolf Rufener. Zürich: Artmis-Verlag.

Rawls, John. 1973. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Riedel, Manfred. 1976. “Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie.” In *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, ed. Batscha, Zwi. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 125-148.

Riedel, Manfred. 1982. *Zwischen Tradition und Revolution*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Ritter, Joachim. 2003a. “Hegel und die französische Revolution (1956).” In *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, ed. Ritter, Joachim. Frankfurt am Main: Shurkamp, 183-233.

Ritter, Joachim. 2003b. “Moralität und Sittlichkeit: Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik (1966).” In *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, ed Ritter, Joachim. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 281-309.

臺灣大學學術期刊資料庫

Rousseau. J. J. 1975. *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechts*. Trans. H. Denhardt. Stuttgart: Philipp Reclam.

Rohrmoser, Günter. 1961. *Subjektivität und Verdinglichung: Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*. Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus.

Sandel, Michael J. 1995. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Seelmann, Kurt. 2007. *Rechtsphilosophie (4. Auflage)*. München: C.H. Beck.

von der Pfordten, Dietmar. 2009. “Was ist Recht.” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 63(2): 173-200.

Wenz, Gunther. 2005. *Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

臺灣大學學術期刊資料庫

The Dialectic between Inner Freedom and External Rights:

Hegel's Understanding of Kant's Theory of *Rechtsstaat*

*Chu-yang Wei**

Abstract

In this research paper, the author discusses the relationship between inner freedom and external rights in the modern state using Hegel's critic on Kant's concept of *Rechtsstaat*. With the concept of moral freedom, Kant emphasizes that the arbitrary freedom of individual should be oppressed in order to gain real inner freedom. But in his political theory, he gives up the quest for inner moral freedom and treats the state as a political institution that secures peaceful coexistence between individuals. Hegel indicates that the different purposes of Kant's moral and political theory derive from the antinomy between inner morality and external legitimacy in his political thinking. According to Hegel, the reason for the antinomy is not Kant's intentional separation of the political from the moral, but the unsolvable contradiction between r*espublica noumenon* and *respublica phaenomenon* in Kant's philosophy. The author discusses how Hegel philosophically overcomes the antinomy in Kant's philosophy and his consequent reconstruction of modern state theory. The author argues that Hegel's criticism is not a refutation of Kant's concept of *Rechtsstaat*, but rather an attempt to put it on a surer footing.

Keywords: G.W.F. Hegel, Lmmanuel Kant, Freedom, Rights, State

* Post-doctoral Fellow, Research Center for Humanities and Social Sciences. Academia Sinica. E-mail: chuyang.wei@gmail.com

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫