

思與在的雙重辯證法

——黑格爾的上帝存在論證探析

The Dual Dialectics of Thought and Being: On Hegel's Proof of God's Existence

熊徑知

XIONG Jingzhi

作者簡介

熊徑知，成都信息工程大學馬克思主義學院講師

Introduction to the author

XIONG Jingzhi, Lecture, School of Marxism, Chengdu University of Information
Technology

Email: jug22@sina.com

Abstract

In Christian theology, the question of the validity and knowability of God's existence has long proved a knotty problem. Following the Enlightenment, the prevalence of rationalism and skepticism further exacerbated the complexity of the question. Hegel readopted the method of ontological argument, and through the deduction and argumentation of the dialectical relationship between "thought" and "being", he finally succeeded in reconstructing the validity of rational proof of the existence of God. In this way, he resolved this paradox that had plagued the theological world for centuries in a unique dual dialectics. This article draws on Hegel's relevant writings to analyze how he accomplished this in his construct of dialectical theology.

Keywords: Hegel, existence of God, dialectics, reason, being

在整個基督教神學體系中，上帝論是一切立論的基要和前提，儘管上帝本身是神秘莫測的，是那不可言說者。但不能正確地認識和言說上帝屬性，信仰的內容也就無從展開。因此對於歷代的神學家而言，他們的主要任務就是尋求上帝存在與人類知性的有效結合，亦即論證我們有限的知性如何才能夠正確地把握那神秘的、超越的、無限的上帝之存在的，換言之，就是通過理性論證將上帝的超驗性存在“解碼”為實實在在的、能夠契合於我們邏輯結構的知識。然而，啟蒙運動以來所興起的理性主義幾乎摧毀了傳統的宗教世界圖景，也完全割裂了哲學與宗教的領域，這使得理性方法的運用在後者那裡難以為繼。這樣，到了黑格爾的時代，“神學幾乎已經放棄了它的傳統任務”^①，傳統的方法論似乎已不再適用於包括上帝存在論在內的任何神學主題的論證。正是在這樣的一場危機之中，黑格爾成為了那位“不合時宜的思想家”，他試圖在自己的哲學中重建神學的秩序，從傳統的本體論道路恢復上帝存在論證的有效性。

一、背景：傳統上帝存在證明的危機

在傳統神學史上，證明上帝存在的方式大體可分為三類，即：本體論的證明（Ontological Argument）、宇宙論的證明（Cosmological Argument）和目的論的證明（Teleological Argument）。本體論證明是從思維與存在的同一性出發的，亦即從心中關於上帝的觀念推出其在現實中的存在，安瑟倫是這一證明的代表；宇宙論證明是“從世間事物的偶然性推論到其此在的一個為了此在不需要別的任何東西，

^① Martin J. De Nys, *Hegel and Theology* (London & New York: T & T Clark International, 2009), 162.

而是通過自己本身存在，以致此在必然屬於其本質概念的原因”^①，托馬斯·阿奎那著名的“五路”證明就是這種證明的典型；目的論證明也稱為“設計論證明”，它是從諸物質的現實存在狀推出其背後的“設計者”——上帝，威廉·佩利（William Paley）的自然神學是這種論證的代表。^②

啟蒙運動興起以後，傳統神學遭到了前所未有的質疑和挑戰，尤其是三種經典的上帝存在證明法遭到了徹底的“釜底抽薪”。休謨秉承“觀念不能超越經驗”的實證主義，把關於上帝的觀念排除在經驗的範疇之外，從而取消了宇宙論證明與目的論證明的合理性根基。康德深受休謨經驗論的影響，在他的先驗辯證論之中對純粹理性的作用進行了考察，在他看來，純粹理性只能在現象界中衍生出真正的知識，因為現象界是以經驗直觀為其實底的，它具有“事實的現實必然性”；而一旦超出了現象的範疇，純粹理性就只能在先驗的諸理念那裡進行“概念的遊戲”。儘管理性的這種延伸乃是源於它求知的本性，但它在這裡所能得到的只有純粹的形而上學的知識，亦即非科學的“先驗的幻相”，而傳統神學中所論證的靈魂不朽、上帝存在等觀念都是屬於這種幻相。如此一來，上帝存在就不再是知識論的對象，而只能作為實踐理性的公設之一。通過這樣的範式轉換，康德就徹底地否定了所有的傳統上帝存在證明法，而以自己的道德論神學取而代之。

正如蒂利希所指出的那樣，休謨和康德的這種做法為啟蒙運動完成了向宗教的最後一擊^③，這迫使之後的神學家們不得不離開經院學家們的故紙堆，開始尋找新的出路。“在現代科學和啟蒙運動的批判使世界非神聖化以後，甚麼樣的基督教信仰才是可能的？基督教神學

^① Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie: Gesamtausgabe 1* (Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht, 2015), 111.

^② 參見Graham Oppy, *Arguing about Gods* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 49-376.

^③ Paul Tillich, *A Complete History of Christian Thought* (New York: Harper & Row, 1969), 366.

應如何對待基督教的‘神話性’和聖經批判的結果？這些問題乃是現代神學家所面臨着的”^①。對於施萊爾馬赫而言，最好的辦法就是避開康德的鋒芒，轉向直覺的範疇另闢蹊徑。而黑格爾卻選擇了相反的道路，他要以自己的方式向康德們發起反戈一擊，亦即在辯證理性的基礎上重建形而上學式的神學王國。

二、黑格爾的雙重辯證法論證

1. 宗教哲學：信仰與理性的和解

黑格爾很清楚地看到，康德的哲學深刻地揭示了理性的內在諸原則，這是它的閃光之處。但它同時又把原本有限的主體上升到了絕對的位置，這意味着萬有都要以“我”為其尺度，也就是那基於實證性的主體原則變成了一種統治性的原則；但主體本身乃是先驗性的，它作為先驗統覺僅僅是一種脫離了實在的、空洞的“壞的統一性”，是一種純粹的自為存在。因此，康德的絕對主體性就成為了一種沒有規定性的、在脫離了現實的思想中演繹着的形式思維：“在康德哲學裡，思維作為自身規定的原則，只是形式地建立起來的。”^②因此，儘管康德不斷論證純粹理性的諸原則與現象的關係，但由於這些現象乃是建立在他的形式思維之上的，它們就只能成為一些空洞的形式。因此康德最大的問題就在於他並沒有回答出“康德式”的問題，即純粹概念與實在之間有甚麼關係，在他那裡只有一套“近乎無物的、毫無生氣的圖式”^③。而更為致命的是，康德的這種絕對主體性從一開始就設定了它與實在世界之間的對立，這也決定了他在自己哲學中對

^① Gary Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology* (Chichester: UK Wiley-Blackwell, 2012), 3.

^② G. W. F. Hegel, *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 I: erster Teil: die Wissenschaft der Logik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 150.

^③ Gary Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, 184.

於純粹理性和實踐理性的區分，以及由此而來的對於科學/哲學與宗教的絕對區分。

在黑格爾看來，這種基於純粹主體性之設置上的區分造成了知識的分裂：一方面，科學和哲學被完全局限於經驗世界或現象世界中；另一方面，宗教則被局限於意志、情感直覺和神秘主義的世界中，但科學/哲學同宗教之間的尖銳對立和相互攻擊只是這種分裂的表象，它的實質卻是主體與客體、思維與存在、現實世界和精神世界之間的對抗和分裂。“主體性不僅使理性自身，還使‘整個生活系統’都顯於分裂狀態。”^① 為了彌合這種分裂，更為了重建宗教的合理性，找到一種和解的力量就成了黑格爾必須解決的首要問題。

經過對哲學史和社會史的考察，黑格爾發現這個和解的力量實際上就隱藏在啟蒙原則的內部，亦即那種基於反思的辯證理性。在康德那裡，這種理性成為了一種純粹的主體性；而黑格爾卻把它提升為了一種超出一般知性的“絕對精神”。在黑格爾看來，只有借助“絕對”這個概念，“哲學才能真正證明理性是一體化的力量”^②。“絕對”這個概念是由謝林首先提出的，黑格爾把它作為哲學所追求的最高目標：“在哲學中，最高者被稱為絕對者、理念”^③。同時，絕對者也是宗教中所表象的上帝，是“思想中所理解的上帝的本性，就是我們想擁有的同一東西的邏輯知識……我們稱之為絕對者的東西，就與‘上帝’這個詞具有相同的意義”^④。換言之，絕對者就是宗教與哲學所追求的共同目標，也正是它們和解的契機所在，藉着對這個共同目標的追求，對立着的雙方就能夠彼此揚棄自身的片面性，從而實

^① 哈貝馬斯：《現代性的哲學話語》，曹衛東譯，南京：譯林出版社，2011年，第25頁。[Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, trans. CAO Weidong (Nanjing: Yilin Press), 2011, 25.]

^② 同上。

^③ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 32.

^④ *Ibid.*, 32-33.

現在絕對真理中的辯證的統一，這種統一的實質就是反思與直觀的統一，它必須要在一種思辨哲學中來完成。而黑格爾的整個哲學體系實際上就是這樣的思辨哲學，它表現為絕對精神通過一系列基於自我異化和自我否定的不斷發展來克服主體自我意識的絕對化，從而將主體與客體、概念與實在最終統一起來。

在黑格爾看來，宗教是以表象的方式認識絕對者，而哲學是以思維的方式來認識絕對者，因此就有必要在絕對精神的發展過程中設置一個特殊的環節，以作為宗教與哲學的具體的統一，這個統一體就是宗教哲學，它的本質乃是表象與思維的統一。因此，宗教哲學的對象實際上就是宗教表象背後運動發展着的精神和概念，因此它的方法論就是從信仰——關於上帝的表象——的層面深入到哲學——關於上帝的知識——的層面。這樣，在宗教哲學中考察上帝，追問他的存在和屬性，就不是通過表象的方式而是思辨的方式來進行的，它既能夠讓哲學重新接納上帝，同時也能把哲學式的理性推論作為基督教教義的基礎。因此，通過宗教哲學的設立，黑格爾就恢復了理性思辨在信仰領域中的合法地位，並在此基礎上重新展開了一種對上帝存在的形而上學式證明。

2. 思與在的首重辯證：上帝作為“思”而“在”

前面提到過，在安瑟倫的本體論證明中，上帝的存在是由他的表象中直接引出的。而在康德看來，這種論點是不成立的，因為表象或概念並不必然地包含着它所代表的存在。黑格爾認為，康德的這種理由在一定程度上是成立的，因為儘管很多人都擁有關於上帝的表象，但卻並不代表他們同時擁有關於上帝的知識——表象本身並不必然地意味着甚麼，一個抽象的表象或概念並不能生成一種自明的內涵。不過，我們並不應當止步於此，而是必須要追問這種“意味”到底為何物。在黑格爾看來，當我們在詢問某物是甚麼，亦即那表象之下的內涵為何時，我們實際上就把思引入了存在之中：“這就是我們想予以

表象的東西，它就是思想。”^① 換言之，雖然表象本身並不能必然地包含一種與之相關的內涵，但它卻能夠引發我們對於其內涵的思，亦即試圖把具體的規定性引入作為直接之知的表象之中。同樣地，當我們在宗教哲學中考察上帝時，就是透過上帝的表象去思考其背後的內涵，亦即追問“上帝”這個詞究竟意味着甚麼，這種追問實際上是同哲學對於絕對者的考察一致的：“絕對者就是思想中所理解的上帝的本性，就是我們想擁有的同一東西的邏輯知識”^②。因此，宗教哲學就是從上帝的表象開始，並在思想和概念中去領會這個表象的本質，去證明它所關聯着的存在一種甚麼樣的知識。

作為上帝存在證明的第一步，黑格爾首先選擇了“精神”（Geist）這一概念作為起點。亞里士多德曾把宇宙的最高原理和普遍精神視作具有神性的“努斯”（νοῦς），在黑格爾看來，這個作為宇宙之普遍生命原則的努斯就是形而上學的起點，同時也是上帝在哲學中的初始概念。但努斯本身只是一個純粹的概念，是一個空洞的、沒有任何規定性的東西，因此，我們必須要把這個努斯視為精神，亦即一種活生生的、與自身同一的、普遍性的努斯，一種“恆定不變的、透明的以太”^③，才能夠使它成為哲學的真正起點，即那絕對者，它同時也構成上帝的真實本質：“上帝的概念本質地包含這樣一點，即上帝就是精神”^④。同時，《聖經》（約4：24）也把上帝的本質描述為“神是個靈”（Gott ist Geist），換言之，只有當上帝作為精神而存在時，他才能夠成為哲學和宗教的共同對象，也就是宗教哲學所要考察的知識。“上帝本質上就是精神……上帝必定為精神而存在。”^⑤ 正是在精神之中，上帝能夠

^① G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, 138.

^② *Ibid.*, 94.

^③ *Ibid.*, 95.

^④ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 523.

^⑤ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, 53.

把自身揭示為一種能動性的存在，一個活生生的主體和絕對者，而非抽象的概念或空洞的“至高無上性”（höchstes Wesen）^①。

在最初的時候，精神乃是一種“自己顯示自己，為精神而存在”的抽象的、自足的概念，這種為自身而存在的精神，就是由在自身內的抽象理念與自我外化的理念相統一而成的理念，亦即自在（an sich）自為（für sich）地與自身同一的理念。而理念“可以被理解為理性（即真正哲學意義上的理性）”^②，因此自我實現了的理念——精神的本質也就是理性，或者說精神就是理性本身。那麼，作為精神或靈的上帝，理性就構成他的本質之一，因此上帝本身就是“思維着的精神”。在這種純粹的思維中，關係（即思維與精神的關係——筆者注）是直接的，且沒有任何差異能使它們相區別開來”^③。這樣，當上帝被領會作為思的精神時，理性就不再是單純地把上帝領會為空洞的概念或表象，而是將其領會為理想性，也就是一種具有主體性的、自我規定性的具體的精神，這種自我規定性就是三位一體，它乃是思維的對象：“對於思維着的理性來說，上帝不是空洞無物者，而是精神……當它從本質上認識到上帝是三位一體時，它就為思維着的理性而發展。”^④ 如此一來，從關於上帝的思過渡到上帝存在的內涵就成為了可能。

由於精神是自我實現了的理念，亦即取得了現實化的理念，那麼從傳統形而上學的意義上講，它可以構成萬有的絕對本原和實底。因此黑格爾把上帝稱為“作為自我啟示、自我區分着的自在精神，是作為永恆的理念和思維着的精神，且此精神是處於其自由環

^① Cyril O' Regan, *The Heterodox Hegel* (Albany: State University of New York Press, 1994), 3.

^② G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830: Erster Teil Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 370.

^③ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 219.

^④ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-5: Wissenschaft der Logik I, Erster Teil Die objektive Logik Erstes Buch* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 39.

節之中的”^①。不過，這裡的精神還只是作為概念的精神，它能夠被人的思維所把握還只是停留在理論的層面。換言之，作為概念的精神乃是居於自身內的上帝，他還沒有自我展開。如果上帝要成為我們思維的對象，他就必須走出自身，在其外化中取得自己的現實性，以獲得與主體（人）精神的統一。

既然此時精神還只是停留在自己的概念之內，還不能成為任何認知的對象，那麼作為精神的上帝是如何最終進入人類思維之中的呢？此外，這一階段的上帝還是沒有展開任何行動的上帝，他又是如何自處的呢？更關鍵的問題是，上帝自身（或者說精神本身）又是從何而來呢？他存在的依據是甚麼呢？這些問題也可以被概括為：上帝是如何把在者（包括他自己）從時空的虛無之中帶入存在，並使自我成為主體精神知覺的對象的呢？

上面提到，這一階段的上帝乃是作為概念的精神，亦即處於絕對抽象之中的精神，而這個精神可以被看作純粹的思。這也就是說，無論是作為思或精神，上帝在這裡都不具有任何的規定性，他只是抽象地與自我統一着。因此對於主體思維而言，此時的上帝就是一個缺乏內涵的、空洞而不可把握的觀念，換言之，就是“無”，就可以被看作是《創世記》第1章2節所描述的創世前那種“空虛混沌”的狀態，亦即沒有任何在者存在的狀態。那麼，本身作為“無”的上帝又是如何把在者引入存在之中的呢？黑格爾回答道：這裡的“無”並不是真正的、絕對的虛無，而是還沒有獲得其規定性的“非有”——由於在這裡還不存在的規定性，因此“無”也不能被視作真正的虛無。另一方面，儘管缺乏實在性內涵，在這裡上帝依然具有思維的表象，從思維與存在的同一性角度來講，他也可以被看作是某種意義上的“有”，但同樣地，缺乏規定性的“有”也不能被視作真正的存在。黑格爾對這種“模稜兩可”的狀態作了一番極富藝術性的論述：

^①G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 219.

它還沒有成為任何東西，但它應該變成某物。開端並不是純無，而是某物將要從其中引出一個無；這樣有便已經包含在開端之中了。因此開端就同時包含了有與無兩者，它乃是有與無的統一；——或者說，在這裡非有同時就是有，而有同時也是非有。^①

因此，創世以先的上帝，亦即處於抽象概念中的精神，在這裡既可以被視作“無”（或“非有”）也可以被視作“有”。從“無”的角度來講，這個精神是還未自覺的精神，也是缺乏規定性和實在性的精神，在這裡，上帝的概念與其存在之間的關係就如同之前康德所指出的一樣，是不能夠完全等同起來的。換言之，作為“無”的精神就是還沒有把它的實在性——存在展現出來的精神。從“有”的角度來講，作為開端的精神儘管還不具有任何實在性內涵，但它作為概念本身就必然地要求着走向其現實性，也就是走向其存在。這個存在是不能由任何他者從外部加諸給它的，否則在開端的“無”之外就會存在着其他的在者——這也就是說，上帝在自身之上還有着外在的、更高的原因。因此，概念的現實性實際上就先天地包含在其自身之中，是還未顯露自身的、潛在的現實性。換言之，上帝在其概念之中就先天地蘊含着其整體性和規定性。正是在這個意義上，精神又是作為“有”的精神。一言以蔽之，“有”即是“非有”（或“無”），“非有”即是“有”，它們不過是同一回事，並且彼此依存、相互統一在萬有的開端之中。

在《精神現象學》中，黑格爾用了一段更加形象的話來對這種狀態加以說明：“一個有視覺的人在純粹光明中和在絕對黑暗中所能看到的一樣少，就跟盲人在滿目琳琅前所能覺知到的一樣多。”^② 換言

^① G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-5: Wissenschaft der Logik I, Erster Teil Die objektive Logik Erstes Buch*, 73.

^② G. W. F. Hegel, *Philosophische Bibliothek Band 114, Phänomenologie des Geistes* (Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907), 97.

之，作為精神的上帝就是作為絕對純有的理念，這個純有之所以被視為“有”——即上帝對於自我的存在的肯定，就是因為此純有乃是純粹的思，亦即上帝對於自我抽象的、直接的知。這就是說，上帝的概念之所以能必然地蘊含着其存在，是因為上帝把自身表現為知的精神，也就是基於其主體性之上的自我意識，他既是這個知的主體又是它的客體。而顯然地，知覺或思維着的主體和客體都不可能是“無”或絕對抽象者，而必然地是“某物”。^① 這樣一來，上帝的存在就是自在的、自足的、自因的，是他自身的本質——亦即他的自我意識決定了其存在。與此同時，也正是上帝這種作為有與無之統一的特質也決定了他構成萬有的創造者或曰開端：“開端是邏輯的，因為它必須是在純粹的知中所產生的，這個知作為思維的環節，乃是自由地、自為地存在着的。”^② 這是從有的方面而言的；而開端又意味着空白，意味着缺乏規定性，亦即還沒有任何的實存在其中被揭示——創造出來，因此它同時也可以作為純無而存在：“上帝，作為一切實在中的實在者，或者萬有的化身，乃是跟空洞的絕對性一樣缺乏規定性和內涵的，在此絕對性中，萬有皆一”^③，這是從無的方面而言的。因此，黑格爾論證上帝存在的第一步，就是把上帝確立為一種思考着的主體精神，並在此基礎上通過“有與無的辯證法”初次揚棄了其概念與存在之間的差異性，從而實現了二者的統一。

3. 思與在的第二重辯證：與“知”相統一的“在”

在這裡，上帝還是作為概念的精神存在的，他作為思的本質及其存在狀態決定着他必須要走出自身，過渡到自我的對立面中去獲取自己的現實性。因為上面那種本體論式的證明對於那些沒有關於上帝的概

^① 這個思路是與安瑟倫和笛卡爾一脈相承的。

^② G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-5: Wissenschaft der Logik I, Erster Teil Die objektive Logik Erstes Buch*, 67.

^③ *Ibid.*, 120.

念和經驗的人是無效的，除非作為精神的上帝使自己成為可經驗的實在對象，他的存在才能夠成為真正的普遍真理。在黑格爾看來，創世活動就是上帝藉以走出自身的手段。通過創世活動，上帝從抽象精神變為實在的精神，也就是通過創造出實在的物質世界來使自己脫離絕對抽象的狀態，變成現實的、可以被實實在在地知覺的存在。換言之，只有通過創世來脫離其抽象狀態的上帝才是“真”的上帝，一個“有血有肉”的上帝。“作為一種抽象性的上帝並不是真正的上帝，而只有在活生生的過程中去設定自己的他者——世界之後，他才成其為真正的上帝”。^①因此，上帝就通過異化自身——亦即揚棄自身的抽象性——來獲得了自己的現實性，簡單地講，就是精神把自己設立為自己的對立面，把自我外化為實在的物質世界。這樣看來，黑格爾從上帝之概念過渡到其存在的邏輯，就是把他的概念視作一個絕對的整體，它內在地包含着自我客體化的過程，它在這種客體化的過程中“揚棄它同存在之間的不同……把自己作為客觀的存在產生出來”^②。由於篇幅限制，具體過程在這裡不作贅述，我們將把重點放在作為精神的上帝是如何在自我的客觀化中逐漸產生人的主體精神並與之合一的。

按照《創世記》的記載，在創世六日中，上帝先後創造了天地、植物、動物和人類。在黑格爾看來，這個順序實際上是精神在其異化狀態中由低級到高級的一個發展過程，譬如生命高於（無機）物質，動物高於植物，每一種較高的形態相對於較低的形態都具有更多的主觀性，具有更高的自為性，亦即更加地接近精神本身。但即便是發展到動物這樣的較為高級的生命形態，精神還是完全處在它的異化狀態中，還不能把自己體現和自覺為真正的精神。因此它必須要進一步地揚棄自身的外在性，使得自己能夠更好地向着它自身回歸。因此，靈

^① G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Zweiter Teil Die Naturphilosophie Mit den mündlichen Zusätzen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 23.

^② G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 527.

魂——亦即人類——的創生就是精神真正回到它自身內的開始，也就是說靈魂更加地接近精神本有的樣態，它乃是“直接的精神”。

在黑格爾看來，一個真正意義上的人就是具有高級靈魂形態的人，也就是具有理性的人，或者說人就是將自身體現為理性的精神。而作為理性的精神就是一種知，亦即既知彼（意識）又知己（自我意識）的知。這樣一來，作為主觀精神的人類就體現為了同上帝相似的存在，亦即理性的存在，並把自身顯明為上帝按照其“形象和樣式”（創1：26）所產生出來的精神。因此一方面，人與上帝在作為精神或理性的存在之上就體現了合一，“不會有兩種理性和兩種精神……它們是完全同一的”^①。

而理性的精神乃是不斷進行着知的精神，在知的探索中——同時也是精神的進一步發展中，人類逐漸意識到自身作為個體同普遍精神的聯繫，意識到自己應當通過不斷地揚棄自己的殊性來向着作為其源出的後者回歸，而這個普遍精神就是上帝。最後，上帝通過主動向人類啟示自我，亦即把自我直接體現為主觀精神（道成肉身），並在此基礎上與人類實現了真正的合一——亦即對於彼此的真正的知。就其本質而言，人類對於上帝的知，實際上就是人類對於自我的真知，是人對於其本真存在的自我意識，上帝就是“我們自己的明鏡”^②。而上帝對於人類的知，同樣也是上帝對於自我的一種知。當上帝憑借自己的理性去觀照那存於人類靈魂中的理性時，在觀照作為自我精神之化身的人時，他就清楚地看到了自己的“形象和樣式”。“顯現於人之中的上帝精神；重複前述的思辨性表達就是：上帝的自我意識，就是他在人類之知中的自知。”^③ 同時，在這種對彼此的知中，上帝和

^① G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-5: Wissenschaft der Logik I, Erster Teil Die objektive Logik Erstes Buch*, 40.

^② G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 539.

^③ *Ibid.*, 385.

人類同時也相互肯定了對方的存在和自我的存在，並在此基礎上實現了合一。簡言之，二者存在的確定性就是建基於他們相互的知當中的。這種雙向的知實質上就是精神對於精神的知，或者干脆說就是精神對於自我的知，或者思維對思維的知。對於上帝而言，這一過程的本質就是他在主觀精神中揚棄了自我概念與他者之間的差異性，同時也就揚棄了概念與存在之間的差異性，從而實現了自我與他者、思與在的統一。這樣，上帝的存在問題就最終在這種神人互知互在的辯證法中得到了進一步的解決，正如戈歇爾（Göschel）所評價的那樣：

上帝成其為上帝唯有在他知道自身的基礎上：他關於自身的知識與其說是對於自身的知，不如說是一種人的自我意識以及人類關於上帝的知識，這種知識在上帝那裡就發展為人關於自身的知識。^①

4. 評價

如此看來，黑格爾採取的解決之道是以宗教哲學來重新彌合哲學與宗教之間的分裂，從而將信仰的內容重新納入到知性的範疇內。在黑格爾的構建下，宗教哲學成為了一種獨特的哲學，一種思辨式的神學，它一方面主張關於上帝的後形而上學式思維是可能的，另一方面也把宗教轉換為了一種獨特的意識形態，一種綜合了邏輯學、倫理學和審美體驗的學科。這樣一來，黑格爾實際上就把他的神學作為了哲學的一個分支，它對關於上帝及其存在的知識進行考察，並闡釋宗教的理性內容，這乃是通過將宗教的中的象徵式、隱喻式和具象式的語言提升為概念性的哲學術語來實現的。一言以蔽之，以宗教哲學為基礎的黑格爾神學實際上就成為了一種“宗教科學”或“關於上帝的智性科學”。

正是在自己的宗教哲學中，黑格爾展開了一系列的辯證法，即首

^① Martin J. De Nys, *Hegel and Theology*, 178.

先從上帝的概念入手，把他作為思維着的主觀精神納入理性思辨的範疇中，並在此基礎上通過“有與無的辯證法”在其概念中引入作為思之對象的存在；其次再把精神置於與其自我異化的辯證對立中，通過它與自我異在的辯證性互知來進一步揚棄其概念與存在之間的差異性。正是在這種“精神的辯證法”中，上帝把自己的存在揭示為自我啟示和自我展現着的絕對精神，也就是把這種存在在精神中“轉換”為了知性和思維的實在對象。如此一來，上帝及其存在就不再是“反理性”或“超理性”的，而是完全合乎思維和理性的。通過這種方式，黑格爾不僅在本體論的意義上重新恢復了上帝存在論證的合法性，同時也通過思維與存在的辯證同一性把上帝的存在確立為理性實體，將其存在的有效性重建於理性與信仰的和解之中。

黑格爾的神學一經面世，便立即引發了巨大的反響。一些人認為黑格爾實現了一種創造性的突破，但更多的人則認為他的思想是充滿爭議的，而爭論的焦點之一就是：黑格爾的這套思與在的辯證法在神學上是否是有效的？

總體上看來，持否定意見的人似乎佔多數。這其中既有無神論思想家，也有正統派神學家，甚至還包括一些黑格爾主義者。黑格爾去世不久，費爾巴哈就從人本主義哲學的角度對其進行了批判。在費爾巴哈看來，黑格爾的這種思與在的同一性辯證法不過是對傳統神學中把上帝的存在當作一般概念的特性的做法進行了一種“普遍化”。實際上思維與存在的同一並不意味着甚麼新的東西，只不過證明了理性或思維乃是絕對的實體，證明了沒有甚麼東西是與理性處於絕對對立之中的。“但是一種與思維沒有分別的存在，一種只作為理性或屬性的存在，實際上並不是存在。因此思維與存在同一，只是表示思維與自身的統一。”^① 黑格爾所揚棄的思維與存在間的對立或差異，不過

^① 費爾巴哈：《費爾巴哈哲學著作選集》（上），榮震華等譯，北京：商務印書館，1984年，第154頁。[Andreas Feuerbach, *Selected Works of Feuerbach*, trans. RONG Zhenhua, et al. (Beijing: The Commercial Press, 1984), 154.]

是揚棄的思維與自身的差異，而真正意義上的存在依然處於思維的彼岸。因此黑格爾所證明的上帝存在不過還是在純粹思維的內部所進行的概念的遊戲，關於上帝的思中所蘊含的存在，是沒有客觀性、現實性和獨立性而言的，它的實質就是無，就是思維的抽象活動的虛無性。而威廉姆森（Raymond Keith Williamson）則從神學的角度進行了批判，他認為黑格爾對上帝純粹概念化的做法不僅在極大程度上削弱了上帝的神秘性和超越性——而這一點在基督教信仰中是絕對必要的，它還偏離了真正哲學的道路而陷入了一種符號化的泥潭，這決定了蘊含於上帝概念下的存在乃是不確切的。“作為有限的人類，我們所設計的語言表達或概念都不能包含終極的現實，我們所有的表述和概念都不過是‘神話’，亦即現實真理的符號與象徵。”^①

而德利斯（Martin J. De Nys）則對黑格爾的這種辯證法表現出了少見的同情，在他看來，一個概念“擁抱”其現實的這一行動，其本身就是需要概念性地理解的。對於黑格爾而言，概念的內涵就展現為去理解自身的一系列行動，正是這種行動性使它能夠與現實逐漸關聯起來。這種理解行動並不意味着它能必然地將現實進行完全的、明晰的和充分的掌握，但它能夠通過概念性思維來批判性地處理概念與現實之間的相關性和差異性問題。從神學的角度來講，上帝的存在乃是確立在他的意識和自我意識之中的，也就是從上帝對自我的思和對他者（世界與人類）的思中展開和確證自我的存在。而從人類學的角度來講，我們每個人實際上也都同樣是首先透過自我意識來中追問自我之存在的，沒有對於自我的這種知，我們對於他者和對於世界的知也難以為繼，更遑論展開自我的此在，這正是德爾菲神廟前的箴言“認識你自己”的真正意義所在。^②

這樣看來，德利斯實際上是把黑格爾的這套思與在的辯證法理解

^① Raymond Keith Williamson, *Introduction to Hegel's Philosophy of Religion* (Albany: State University of New York Press, 1984), 303.

^② 參見Martin J. De Nys, *Hegel and Theology*, 158-183.

為了一種超越了純粹神學意義的啟示，即：想要了解上帝，我們就必須首先了解自己，只有當我們真正地理解了自己，我們才有可能真正地理解上帝；而我們對於上帝的知，在某種程度上同時也就是對於自我的知，我們關於上帝的意識就是我們的自我意識。因而，這種建立在辯證之知基礎上的信仰實際上就是在神-人關係中對於自我的一種確知，透過這種確知，我們就能不斷地展開對於自身之在的處境與自我定位的追問，從而把自我的生存（being）理解成一種“去存在”（to be）的行動。換言之，黑格爾這套神學理論在德利斯那裡實際上就變成了一種神學視域內的人類學。

值得注意的是，德利斯的這種觀點絕非意味着他同意那種較為普遍的負面看法，即黑格爾實際上是以哲學的方式取消了神學，把宗教的超越性降維為了一套理性的遊戲。德利斯真正想說的是，黑格爾乃是成功地實現了他的初衷，即彌合了信仰與理性間的分裂，這種成功具有在哲學和神學方面的雙重有效性。從神學的角度來講，黑格爾論證上帝的有效性在於他實現了“聖言”與“人言”的辯證統一：如果超越性的神學話語（“聖言”）不能有效地融入到知性和理性（“人言”）的範疇內，那麼“聖言”就永遠都只能是我們所無法企及的存在，這就像巴特所指出的那樣，“聖言”乃是作為“人言”的“絕對的他者”，除非我們的理性受到啟示的光照，否則“人言”永遠都無法理解“聖言”。但實際上，啟示本身在某種程度上也可以說是一種“人言”——它的核心恰恰是上帝把自己超越性的“聖言”（logos）以“人言”的方式顯現出來，使其能夠恰當地合乎於我們的知性和理性，那最高層次的啟示——“道成肉身”正是以最純粹的“人言”所呈現出的最絕對的“聖言”。^① 在黑格爾的解讀下，上帝存在及其屬性就變成了一種與“聖言”辯證統一着的“人言”。在基督教信仰中，這種“人言”就成可以構成認識上帝的實在起點，亦即以自身為

^① 從這個角度來講，一些學者把incarnation譯為“言成肉身”是更為確切的表述。

起點逐漸上延伸至上帝，並在此基礎上展開居於神-人關係之中的自我定位與生存籌劃。而從哲學的角度來看，一方面“聖言”向着“人言”的範式轉換意味着作為“人言”的上帝存在能夠成為理性的實在對象，另一方面“聖言”和“人言”的辯證統一表現又為上帝的概念與其實在之間的統一性，齊澤克把這種統一解讀為在絕對“泛邏輯主義”（panlogicism）意義上所確立的上帝的概念和實在之間的張力，這種張力表明了我們在關於上帝的感性的、外在觀念的經驗與原本內在於我們心中觀念的統一，也就是說“我們已經包含着這種關於“他者”（即上帝）最低限度的觀念的確定性”^①。正是在這樣的確定性中，上帝就不僅能構成信仰的對象，同時也可以成為一種我們“能思考的物”（think-of-thought）。齊澤克認為正是在這個意義上，黑格爾的上帝存在論證取得了哲學上（尤其是觀念論上）的有效性。

因此可以說，黑格爾的這套神學思想就是是信仰與哲學的辯證統一，亦是神學與人學的辯證統一。換言之，這種神學視域中的人類學，同時也是一種人學視域中的神學。它不僅為突破了啟蒙運動所造成的神學危機，為後世神學的發展提供了新的思路，還同時在某種程度上啟發了20世紀的存在主義和現象學等哲學思想。因此，這種辯證統一的實現就是黑格爾神學的最突出貢獻。

^① Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology* (Durham: Duke University Press, 1993), 20.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Barth, Karl. *From Rousseau to Ritschl*. Translated by Brian Cozens. London: SCM Press, 1959.
- Dorrien, Gary. *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*. Chichester: UK Wiley-Blackwell, 2012.
- Grenz, Stanley J., Roger E. Olson. *20th-Century Theology: God & the World in a Transitional Age*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997.
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 I: erster Teil: die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Werke in 20 Bänden-5: Wissenschaft der Logik I, Erster Teil Die objektive Logik Erstes Buch*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Werke in 20 Bänden-8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 183, Erster Teil Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Werke in 20 Bänden-9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil Die Naturphilosophie Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Werke in 20 Bänden-17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Philosophische Bibliothek Band 114, Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907.
- Hodgson, Peter C. *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften. Abtheilung IV: Vorlesungen. Bd 28 (IV/5): Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie. Hälfte 2, Hälfte 2*. Berlin: G. Reimer, 1972.
- Kolb, David, ed. *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Küng, Hans. *Theology for the Third Millennium, An Ecumenical View*. Translated by Peter Heinegg. New York & London: Doubleday, 1988.
- _____. *Incarnation of God: An Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*. Translated by J. R. Stephenson. New York: The Crossroad Publishing Company, 1987.

- Lö with, Karl. *From Hegel to Nietzsche*. New York: Columbia University Press, 1964.
- Nys, Martin J. De. *Hegel and Theology*. London & New York: T & T Clark International, 2009.
- Olson, Alan M. *Hegel and The Spirit: Philosophy as Pneumatology*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Oppy, Graham. *Arguing about Gods*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Perl, Eric D. *The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. New York: State University of New York Press, 2007.
- Redpath, Peter A. *Masquerade of the Dream Walkers: Prophetic Theology from the Cartesians to Hegel*. Amsterdam: Rodopi, 1998.
- Regan, Cyril O'. *The Heterodox Hegel*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Theunissen, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.
- Tillich, Paul. *A complete history of Christian thought*. New York: Harper & Row, 1969.
- Williamson, Raymond Keith. *Introduction to Hegel's Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Yerks, James. *The Christology of Hegel*. Atlanta: Scholars Press, 1978.
- Žižek, Slavoj. *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic*. New York: Columbia University Press, 2011.
- _____. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 費爾巴哈：《費爾巴哈哲學著作選集》，榮震華等譯，北京：商務印書館，1984年。[Andreas Feuerbach. *Selectd Works of Feuerbach*. Translated by RONG Zhenhua et al. Beijing: The Commercial Press, 1984.]
- 哈貝馬斯：《現代性的哲學話語》，曹衛東譯，南京：譯林出版社，2011年。[Jürgen Habermas. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Translated by CAO Weidong. Nanjing: Yilin Press, 2011.]