

愛情享樂主義的貧困

——黑格爾《精神現象學》論歌德《浮士德》
的意識形態

楊植勝*

摘要

黑格爾《精神現象學》裏「理性」篇裏的「理性的自我意識經由自身實現」章裏的「歡樂與必然性」乙節討論「愛情的享樂主義」的意識形態。此一意識的形態以歌德《浮士德》第一部的故事作為其討論的根據。在這個章節裏，黑格爾認為愛情的歡樂具有正面的意義，也有負面的意義。正面的意義在於它開啟了發展中的「意識」的人文社會關係。這是《精神現象學》的「意識」成為「精神」的關鍵。負面的意義則在於它的人文社會關係孤立於現實世界之外，即兩人的世界孤立於廣大的社會之外。愛情的享樂主義要避免此一困厄，必須走出只有兩人關係的世界，進到兩個人之外的社會世界所接納的範圍。

關鍵詞：黑格爾，精神現象學，意識，享樂主義，愛情，歌德，
浮士德

* 臺灣大學哲學系助理教授，南華大學美學與藝術管理研究所兼任副教授

The Distress of the Hedonism of Love ——Hegel's Phenomenology of Spirit on the Gestalt of consciousness of Goethe's Faust

Chih-Sheng Yang

Abstract

In "Pleasure and Necessity", part of "The Actualization of Rational Self-consciousness through Its Own Activity" in the chapter "Reason" in Hegel's *Phenomenology of Spirit*, the consciousness enters the Gestalt of "hedonism of love". Hegel discusses this with reference to Goethe's *Faust, the First Part*. Hegel says that the pleasure of love has a positive and a negative significance. The positive significance is that it opens up the inter-consciousness. This is a turning point that consciousness becomes spirit. The negative significance is that the relationship focusing on the inter-consciousness of the lovers is isolated from the whole world of inter-consciousness, i.e., the social world. When the consciousness tries to prevent this conflict, it must reconcile with the social world, and then it leaves this Gestalt of consciousness.

Keywords: Hegel, Phenomenology of Spirit, Consciousness,
Hedonism, Love, Goethe, Faust

愛情享樂主義的貧困

——黑格爾《精神現象學》論歌德《浮士德》
的意識形態

楊植勝

一、前言：《精神現象學》的包羅萬象

《精神現象學》是黑格爾哲學成熟以後首部出版的作品——出版的時候，黑格爾已經卅八歲¹——今天研究黑格爾哲學的學者多半認為，《精神現象學》的內容豐富，包羅萬象，是後來黑格爾所寫的其他作品所不及。

說《精神現象學》「包羅萬象」，是因為它把一切的「現象」都放進「意識-精神」的成長的歷程裏。在這個成長的歷程比較「年輕」的階段，它被稱為「意識」（Bewußtsein）；而在步入「成年」以後，它變成為「精神」（Geist）。事實上，《精神現象學》早先的確有一個以「意識」為名的標題，叫作《意識之經驗之科學》（Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns）²。「意識之經驗之科學」與「精神之現象學」的一個區別便在於我們從「意識-精神」先前或後來的階段著眼來看這段成長的歷程：從先前的階段著眼，看到的是「意識」經

¹ 黑格爾生於一七七〇年，而《精神現象學》出版於一八〇七年。

² 詳見本文作者之碩士論文《黑格爾精神現象學序言科學的真理觀研究》（臺灣大學哲學研究所碩士論文，1992），頁 9-10。

由成長的經驗而成爲精神，當這個「經驗」用概念來把握，使它成爲一個系統性的知識—即「科學」³—它就是「意識之經驗之科學」。從後來的階段著眼，則可以把它看成是「精神」在它最後的階段回首它從意識至此的來時路，因而把這一段成長的歷程從頭到尾一幕幕像播放往事的回憶一樣地「顯現」出來。這個「顯現」「精神」之所由來的科學就是「精神之現象學」⁴。「意識-精神」在這段成長的歷程所顯現的各個形象就稱爲「意識之形態」(Gestalt des Bewußtseins)；《精神現象學》用一個個意識之形態來展示各種精神的現象，以此「包羅萬『象』」。

關於《精神現象學》的「包羅萬象」，可以引用一位早期的黑格爾主義者對它生動的贊詞來說明：

我們可以合理地稱《現象學》為黑格爾作品的始終(alpha and omega)。在這裏黑格爾第一次在他自己的船上離港出航，雖然是一次奧德賽式(Odyssean)的航程，但周遊了全世界(around the world)；而他以後的探險雖然有較好的引導，卻如其表現出來的，是侷限在內海裏(confined to inland seas)。所有黑格爾後來的作品與講演錄，如《邏輯學》、《法哲學》、宗教哲學、美學、哲

³ 參見《黑格爾精神現象學序言科學的真理觀研究》第三章「真理作爲科學系統的形態」(頁 59-68)，以及本文作者另一篇論文「黑格爾哲學對概念的把握」，載於世新大學《人文社會學報》第一期(世新大學人文社會學院，1999)，頁 193-206。

⁴ 從中文來解讀，「現象」(Phänomen)意謂「顯現出來的形象」，「現象學」(Phänomeno-logie)則是用「邏輯」(Logik)的概念把這些顯現出來的形象加以整理所得的一門科學。

學史，以及歷史哲學，都不過是《現象學》的章節而已——《現象學》的豐富僅甚至在《百科全書》裏才被不完全地保有，而且不管怎樣是以一種乾燥的狀態（in a dried state）被保有。在《現象學》裏黑格爾的天才達到了它的最高極致。⁵

黑格爾後來的作品與講演錄，除了《哲學科學之百科全書》之外，都侷限在其領域的「內海」裏，例如《邏輯之科學》侷限在純粹範疇演繹的辯證歷程裏，《法哲學》侷限在客觀的精神即意志對於客觀的「對」即「法」的實現之辯證歷程裏⁶，《宗教哲學講演錄》侷限在宗教信仰發展的辯證歷程裏，《美學講演錄》侷限在藝術形態發展的辯證歷程裏，《哲學史講演錄》侷限在哲學思想發展的辯證歷程裏，而《歷史哲學講演錄》侷限在歷史發展的辯證歷程裏——只有《精神現象學》不侷限在任何領域的內海裏，因為意識的經歷與成長不會只是純粹在一個領域裏，就像一個人在周遊世界的探險過程裏，他所遭遇到的事物不會只是純粹一個領域裏的事物一樣。《哲學科學之百科全書》是黑格爾後來最全面的系統性作品，它的豐富甚至把「精神之現象學」當作只是「精神之哲學」裏「主觀的精神」的一個章節。但是因為它是「以一種乾燥的狀態」保有其豐富，像

⁵ 語出 David Friedrich Strauss，引自 Walter Kaufmann, *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary* (Doubleday & Company, 1965), p. 176.

⁶ 《法哲學》的這個辯證歷程可參考本文作者另一篇論文「黑格爾《法哲學》裏倫理環節的導出」，載於《哲學與文化》，第廿六卷第十二期（哲學與文化月刊雜誌社，1999），頁 1131-1148。

是成熟的穀類被割取下來儲存在分類好的倉槽裏的豐收；與《精神現象學》那種滿山遍野欣欣向榮、生意盎然的豐饒終有不同。兩者相比，用前引的譬喻，《哲學科學之百科全書》只是眾多內海航行的總和，而《精神現象學》卻是一次具體周遊世界的探險。

二、「歡樂與必然性」在《精神現象學》裏的導出

本文要論述這個世界性的探險裏的一個環節；它在《精神現象學》裏的標題是「歡樂與必然性」（Die Lust und die Notwendigkeit）。在《精神現象學》從「意識」到「自我意識」再到「理性—精神—宗教—絕對知識」的辯證歷程裏，「歡樂與必然性」是位在「理性—精神—宗教—絕對知識」裏最初的「理性」（Vernunft）的環節裏。

什麼是《精神現象學》的「理性」呢？「理性」是潛在的精神—用黑格爾的術語來說就是「在己的」（an sich）精神；是「在己的」就還不是「對己的」（für sich），因而理性雖然是精神，但是它自己卻不知道（它是精神）。「精神」則是達成了自我與他者合而為一的意識。《精神現象學》從「意識」到「精神」的發展，在最初的「意識」的階段，意識不外就是所意識到的內容，因為它還沒有意識到它自己。直接的意識像是一個初生的嬰兒：它的意識就是它眼前花花綠綠的顏色，尿布濕答答的感覺，或夢魘裏的種種情狀。這個初生嬰兒還沒有對於「自我」的意識；或者更好說，它的「自我」就是它所體

驗到的所有感受的總和。因此它無從區別他者於自我之外；他者與自我渾然為一體。

「自我意識」則是已然意識到自我存在的意識。意識一旦意識到意識的主體，它就發現主體是客體的真理，或自我是外在世界的真理。意識的經驗先有外在世界，然後才有對自身的意識，就好像西方哲學史一開頭的先蘇哲學先有宇宙論，然後才有「人類學」⁷；先有世界觀，然後才有人生觀一樣。有了人類哲學，人就發現了：人本身是外在世界的真理，正如古希臘的智士 Protagoras 所說的：πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος（一切事物的判準在人）—因為我所認識到的一切客觀的外在世界之知識，原來都是「我所認識到的」知識，因而是主觀的知識。這樣，自我就成為比世界更根本的問題。在最初的「意識」的階段，「能意識」就是「所意識」；到了「自我意識」的階段，情況剛好顛倒過來：「所意識」就是「能意識」。

意識裏有了自我，就有自我以外的「他者」與它相對立。這就是出現在「自我意識」裏的主客對立。「自我意識」為了肯定自我，必須否定他者。《精神現象學》裏的「主人與奴僕」、「斯多葛主義」（Stoicism）、「懷疑主義」等等環節都是藉由否定他者以肯定自我的意識形態。它們的辯證運動使意識走向「不快樂的意識」⁸。「不快樂的意識」是不快樂的，因為它

⁷ 例如 Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy* 在處理希臘哲學的第一部分以「宇宙論的階段」（The Cosmological Period）為第一章，以「人類學的階段」（The Anthropological Period）為第二章。

⁸ 關於「不快樂的意識」的導出與其辯證運動詳見本文作者另一篇論文「黑格爾《精神現象學》裏自我意識幻滅的辯證運動」，載於靜宜大學《台灣人文生態研究》第二卷第二期（靜宜大學人文科·台灣生態研究中心，2000），頁 1-18。

顯在的二元對立使它矛盾，這使它不得不捨棄自我。經由不快樂的意識的自我捨棄，「自我意識」反而揚棄它自己，取消它相對的、特殊的、不快樂的、分裂二元的自己，而提升為絕對的，普遍的、再生的、統一的嶄新自我。這個嶄新的自我就是「理性」。「理性」的自我與他者取得了和解；它不再把外在世界視為一個他者；對他而言，世界與它是「同一國」的：它是世界人，而世界是它活動的場域，就像魚是水中魚，而水是魚活動的場域一樣—魚幫水，水幫魚，兩者水乳交融；人與世界亦當如是觀。

在《精神現象學》的「理性」的章節裏，第一個環節是「觀察的理性」（*Beobachtende Vernunft*）。「觀察的理性」的自我意識直接地確信他者—即世界—就是它自己—即理性；也就是說，當下的世界就是理性的，所以它的工作就是去觀察世界，把在裏面的理性—也就是它自己—給找出來。「理性並不是要去瞭解自然，」Lauer，《黑格爾精神現象學的一個讀法》強調：「而是要去找到自己，並且在尋找自己的時候，他首先觀看它所觀察的客觀實在，看它呈現理性性質的程度，以及理性在實在的定性裏所占有的分量。」⁹理性觀察客觀的實在—亦即外在的世界—是為了認識內在的自己，因為作為一種自我意識，它同樣地不可能直接地認識自己。在「自我意識」的環節，由於與他者對立，所以它是藉由排除他者來把握自己；但是到了「理性」這裏，它與他者已經取得了和解，所以它不否定他者；相

⁹ Quentin Lauer, S. J., *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Fordham University Press, 1976), p.132.

反地，它恰恰是藉由對他者的認同來把握自己。因此作為「觀察的理性」，它首先從對外在世界的觀察來尋找自己。因此 Hyppolite 《黑格爾的精神現象學的來歷與結構》便以「對於這個意識而言，對世界的認識就是自我認識：『世界是它的鏡子。』從這裏興起了人對探索地球與對自然科學的興趣」來描述這個「觀察的理性」¹⁰。

觀察的理性對自然世界的觀察並沒有讓它尋找到自己，這使它「不再要直接地尋找自我」（見 *Ph.d.G.*, §344¹¹）—那它就只能間接地尋找自我，但它如何能間接地尋找自我呢？它要「經由它的活動產生自身。它自己就是它的行為的目的，而它在觀察裏只是為了做那些物而已」（見 *Ph.d.G.*, §344）。換一個方式說，既然在觀察裏得不到自己，理性的自我意識就不再用觀察的方式去外面尋找自己；相反地，它改弦易轍，把自己產生到世界裏去—正如 Harris 《黑格爾的梯子之二—精神的奧德賽》（*Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*）說的：「自我不是要在世界裏發現，而是要在那裏表現；理性不是要被觀察，而是要被創造。」¹²但是自我要如何在世界裏表現，理性要如何被創造，或說理性的自我意識要如何把自己產生到世界裏去呢？它

¹⁰ Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, translated by Samuel Cherniak and John Heckman (Northwestern University Press, 1974), p. 225.

¹¹ 本文引用《精神現象學》原文均直接在引文之後註明書名縮寫 *Ph.d.G.* 與其段落編號（段落編號前加一 '\$' 符號），不另附註釋。此段落編號參照英譯本 *Hegel's Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller (Oxford University Press, 1977)。

¹² H. S. Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit* (Hackett Publishing Company, 1997), p. 7.

只能經由活動爲之；只有經由活動才能表現自我，也只有經由活動才能創造理性。這樣，「觀察的理性」就必須過渡爲「行動的理性」。因爲理性的主旨就在於自我與他者，或個人與世界的合一，而在「觀察的理性」，它以爲經由觀察他者就可以認識自己，但是結果不然——它在世界看不到自己。既然如此，它就把自己創造到世界去。這，就是「行動的理性」。它在《精神現象學》裏的標題是「理性的自我意識經由自身實現」（Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst）。

從「觀察的理性」到「理性的自我意識經由自身實現」，Hyppolite《黑格爾的精神現象學的來歷與結構》描述爲從理論的理性到實踐的理性，或從「在意識的要素裏的理性」到「在自我意識的要素裏的理性」¹³。所以有後者的描述，是因爲觀察的理性雖然是一個自我意識，但它是把自己當作一個對象來觀察，所以正如過去在「意識」的環節，意識不外就是所意識到的，現在在「觀察的理性」這裏，理性也不外就是所觀察到的；它把理性當作在己的存有，因此它的工作是去尋找它。可是它所尋找的結果，與其說是它自己，毋寧說是它自己的反面——像頭蓋骨這樣完全沒有精神性的一個「物」。這使它認識到理性不僅是在己的，而且是「對它的」；它不只是要去尋找它，而且是要去產生它、創造它。因爲過去，在「觀察的理性」那裏，理性是它的（觀察的）行動的對象，而（觀察的）行動本身則

¹³ 見 Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 276.

是我們的對象（我們在觀察它怎麼觀察），換言之，它的行動是「對我們的」，現在，到了「行動的理性」這裏，這個「對我們的」的行動也是「對它的」；理性現在意識到它自己的行動，並且把它的行動當作它的對象了。而正如以前從「意識」過渡向「自我意識」是從一個「認識我」過渡向一個「欲望我」，現在從「觀察的理性」過渡向「理性的實現」，是要從一個經由觀察尋找自我的理論理性過渡向經由行動實現自我的實踐理性。這個行動的理性和過去的「自我意識」一樣，都要肯定自我。但是單單的「自我意識」因為與他者對立，所以它是藉由否定他者來肯定自己；而「理性」已經與他者取得了和解，所以它反而是經由把自己實現在他者裏面——也就是實現在這個世界裏面——來肯定自我。這個要把自己實現在世界裏面的理性就是實踐的理性或行動的理性。

「觀察的理性」因為對世界只做觀察而不涉入，亦即不實踐和創造屬於它自己的事物，所以這個與它相關的世界還沒有人文社會的內容，換言之，它所觀察的世界是自然的世界。而「行動的理性」既然要把自己實現在世界裏面，它所從事的活動就創新和改造了原本只是自然的世界，成就出一個人文社會的世界來¹⁴。人文社會的世界並不是和自然的世界對立的另一個世界，因為世界只有一個，因此它們毋寧是同一個世界：人文社會的世界是人在自然之上建立起來屬於他們的環境。黑格爾把這個有別於自然的環境稱為「倫理的國度」（*das Reich der*

¹⁴ 參見 Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 280；以及 Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 9.

Sittlichkeit)。只有在倫理的國度裏，過去的「意識」所蘊含的、「自我意識」所追求的、「理性」所確信的自我與他者或個人與世界的合一才真正獲得實現。「倫理的國度」既是人文社會的世界，因此可以見得，對黑格爾而言，「合一」的目標只有在人文社會的世界裏才能達成。《精神現象學》並不追求自然素樸的「天人合一」；相反地，人與世界的合一必然要實現在人文化成的世界裏。人文化成繫於人的本性，因此人文社會的世界是人依其本性建立起來的環境；黑格爾以「實體」來稱呼他的倫理概念，這個實體並不是什麼形而上學的東西，而是一個屬於人文社會環境的整體。

在這個屬於人文社會世界裏的辯證運動之發展，Hyppolite 《黑格爾的精神現象學的來歷與結構》把裏面各個意識形態裏的人物 (figures) 說明為黑格爾時代裏的個人主義的形式 (forms of individualism)¹⁵。不過，這些意識形態的內容並非如一般所理解「個人主義」那樣地以個人為目的；因而取「個人主義」一詞來一概而論易滋誤解，而且也容易與下一個章節「在且對己的自身是實在的個體性」(Die Individualität, welche sich an und für sich reele ist) 裏關於「個體性」的意識形態混淆不清。所以 Harris 《黑格爾的梯子之二—精神的奧德賽》特別針對這個名稱聲明：「說『理性的自我意識經由自身實現』是有關於特定的『個人主義的形式』並不正確。」¹⁶。但是如果我們瞭解

¹⁵ 見 Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 275 & 280.

¹⁶ Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 60。

到歐洲自文藝復興以來的「近代個人主義之精神，乃個體性之自覺」¹⁷，而在「行動的理性」的各個意識形態裏所顯現的，乃有此自覺之個體面對傳統社會結構底下的外在世界時的自我意識之形態，則《黑格爾的精神現象學的來歷與結構》的說明有其意義；它所指的「個人主義」正是這些個體對應於外在世界的行動主張。

三、《精神現象學》裏的享樂主義的意識形態

「理性的自我意識經由自身實現」的第一個環節是「歡樂與必然性」。不少詮釋把它的内容簡稱為「享樂主義」(hedonism)¹⁸。行動的理性在這裏所從事的活動是最消極的—它不過就是享受現成的外在世界而已：

它與其說是為自己創造其幸福，毋寧說是直接地拾取而享受它（幸福）。而那處於它（自我意識）與它自己的實現之間的學術、律則與原理諸陰影，則消失如一縷沒生

¹⁷ 見張柯圳，《黑格爾辯證法與文化哲學》（五南圖書出版公司，1998），頁341。

¹⁸ 例如 Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* — 見其 p. 284；Howard P. Kainz, *Hegel's Phenomenology, Part I: Analysis and Commentary* (Ohio University Press, 1976) — 見其 p. 119；以及 Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit* (Oxford University Press, 1983) — 見其 p. 498。不過這樣的詮釋不被 Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit* 所贊同，見其 p. 66, note 27 及 pp. 60-61。Solomon 還更誇張地說明這種「享樂主義」不是古代的倫理學理論，如柏拉圖和亞里斯多德所討論的那一類，而是現代的版本—它的名稱叫作「效益主義」(utilitarianism)，見其 p. 499。

命的煙霧，不能與它對它的實在的確信相提並論；它享受生命，如同一個成熟的果子被摘取，在人要它的時候，就迎著手落了來。（*Ph.d.G.*, §361）

對這個自我意識而言，一切都是為它的。它所以為的合一，就是把大我當作小我所享受的對象，好像全世界都是為了它的歡樂而設一樣。因此那在觀察的理性所獲得的「學術、律則與原理」在這裏都被揚棄了，這些東西在這裏變成了陰影，「消逝如一縷沒生命的煙霧」。尋歡者有如歌德，《浮士德》裏同書名的主角¹⁹，他曾經精研哲學、法學、醫學、神學等高深學問，已經感到厭倦，不再在乎它們，如今他要追求的是他自己的歡樂，因此除非它們能幫助他尋歡作樂，否則對他毫無意義。

享樂主義正是認為人生的目的不外追求快樂；或說快樂是人生唯一的「內在的價值」（*intrinsic value*）。所謂內在的價值是相對於「外在的價值」（*extrinsic value*）而言：後者具有幫助我們得到「內在的價值」的價值，因而是一種手段性或工具性的價值。例如金錢所具有的價值就是外在的價值；我們要錢，並不是為了錢本身，而是為了錢所能換來的快樂。如果我們所要的快樂不能用金錢換得，那時金錢就不再具有價值。相

¹⁹ Kaufmann, *Hegel* 指出黑格爾在這裏所引用的《浮士德》並不符原書旨意，見其 pp. 139-142。但是 Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit* 恰恰相反地認為，要瞭解黑格爾所謂的「歡樂」，訴諸《浮士德斷簡》（*Faust-Fragment*）是必須的，見其 p. 66, note 27。張柯圳，「《精神現象學》的思想方法與美學方法」亦認為：「一八〇七年出版的精神現象學，顯然以《浮士德第一部》所描寫的浮士德與少女葛萊卿的戀愛悲劇為詮釋的對象。」見《黑格爾辯證法與文化哲學》，頁 340。

對於外在的價值，具有內在價值的事物本身就值得追求；我們追求它不是為了別的什麼，而就是為了它本身。因此內在的價值是終極的目的。享樂主義者認為快樂是人生唯一內在的價值，因而其他一切具有價值的事物，包括金錢、食物、健康、自由、藝術乃至自我實現等等，對享樂主義者而言，都是外在的價值，即都是為了快樂。

在《精神現象學》裏有兩個章節涉及到享樂主義的意識形態：一個是自我意識的意識形態，一個是這裏的「歡樂與必然性」的意識形態。在自我意識那裏，《精神現象學》明言自我意識是欲望（*Begierde*）：

這個簡單的自我只有在它是形態化了的獨立的諸環節（*gestalteten selbstständigen Momente*）之否定的本質（*negatives Wesen*）時，它才是這種「類」（*Gattung*）或簡單的普遍性，對它而言區別是不存在的；因此自我意識只有經由對那在它面前展現為獨立生命的他者加以揚棄，它才能確信它自身；它就是欲望。（*Ph.d.G.*, §174）

欲望的滿足來自於經由否定他者——所謂「對那在它面前展現為獨立生命的他者加以揚棄」——而肯定自己——所謂「確信它自身」。Harris《黑格爾的梯子之一——理性的朝聖行》是用哈不斯（*Hobbes*）的自然人來說明這種意識形態；在現代社會裏，「某些非常幸福（而且被嚴重寵壞了）的小孩」可以作為這種意識形態的代表，雖然並不合適——因為「這個自我必然是屬於

成人的」－但那種自我中心的小孩的確生動地表現這種自我意識的特徵－它總是成功地傳達它的要求及表現它的滿足²⁰。

相對於自我意識那種具有毀滅性的快感，在「歡樂與必然性」這裏的快樂並不建立在對他者的消滅上，而建立在對他者的認同上：

它（這個理性的自我意識）的作為只就一個環節而言是一個欲望的作為；它並不在意於整個對象本質的消滅，而只在意於它（對象本質）的他在（Andersseins）或它的獨立性的形式－這個形式是一種無本質的顯像；因為它（意識）在己地以它（對象）為相同的本質，或作為它（意識）的自性（Selbstheit）。（*Ph.d.G.*, §362）

作為理性的自我意識，不同於「欲望」必須要消滅欲望的對象才能獲得滿足，「歡樂」的「享受」只消滅對象的「他在」的形式或它的獨立性的形式：消滅掉對象的他在的形式，對象就不是一種「他在」，即不是「別人」，而是「相同的本質」或「它的自性」－那個「別人」原來是「自己人」；消滅掉對象的獨立性的形式，它就不是獨立的，而是與我統一的。因而這種歡樂的享受不是像我們對食物的吃喝那樣在消耗欲望之對象的本質，而是相反地，認同此一對象的本質，把它與我變成同一。用《精神現象學》的話來說，這個享樂的意識形態「意

²⁰ 見 H. S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason* (Hackett Publishing Company, 1997), pp. 330-331.

識到它在一個顯現為獨立的意識裏的實現，或直觀到兩個獨立的自我意識的合一。」（見 *Ph.d.G.*, §362）

Taylor《黑格爾》說：「如果（在「自我意識」裏的）欲望的辯證的典範似乎是消費（consumption），這個辯證的典範就似乎是性的歡樂。」²¹如果我們可以用告子的食色之性²²來說明這兩種享樂主義，那麼自我意識是順任甘食之性的享樂主義；它的享樂是一種欲望性的消費。當它面對另一個自我意識時，它就屈服另一個自我意識，把它變成自己的奴僕，成為「主人與奴僕」的意識形態。而「歡樂與必然性」是順任悅色之性的享樂主義；它的享樂是愛情歡樂的享受。當它面對另一個自我意識時，它是要結合另一個自我意識，使它與自身合而為一。這種歡樂與那需要消滅享受對象之「欲望」的滿足當然有別。

在《精神現象學》的詮釋著作裏，把「歡樂與必然性」說明為享受愛情魚水之歡的意識形態似乎已經是通說，雖然在《精神現象學》的行文裏完全讀不到與「愛情」或「性」有關的字眼。Hyppolite《黑格爾的精神現象學的來歷與結構》稱此章節說：「黑格爾心裏所想的主要是感官的愛，雖然從來沒有明說。」²³Solomon《在黑格爾的精神裏》說：「當黑格爾提到『直觀到兩個獨立的自我意識的合一』時，說他是在談『性』並非邈遠迂闊或學者的隨興無稽之語。」²⁴Harris《黑格爾的梯子之二—精神的奧德賽》更為露骨地說出這個環節的享受乃是朝向「與

²¹ Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge University Press, 1983), p. 163.

²² 見《孟子》〈告子〉上。

²³ Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 282.

²⁴ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, p.503.

異性的交媾」(mating with the other sex) — 這個環節「成為理性具現其目標之有效的結構」²⁵。只有 Kainz《黑格爾的現象學第一部分》還抱持了一絲的不解：「很難說為什麼黑格爾不把他所談的是這樣一種愛情關係 (love-relationship) 寫得比較明顯一點。」²⁶

兩種享樂主義的差異表現了純粹的「自我意識」與在「理性」裏的自我意識的差異：單單的「自我意識」裏的他者是被自我意識當作與它本身對立的，因此「欲望」的「消費」乃是消滅掉他者以滿足其自身²⁷ — 這當然是「自我意識」一貫的「犧牲別人完成自己」的一種方式 — 但是對於「理性」的自我意識而言，他者已經不再被敵視與對立；相反地，它被確信是與自我合一的。

事實上，如果我們把個體尋求普遍化，或小我尋求大我化的合一當作「愛」的定義，那麼三個「理性的自我意識經由自身實現」的小節就是三種愛的形態 — Harris《黑格爾的梯子之二 — 精神的奧德賽》的確有這樣的詮釋：「黑格爾以『愛』為實踐的理性原始的形態。」²⁸而「歡樂與必然性」，作為「理性的自我意識經由自身實現」的第一個環節，所表現出來的愛，不

²⁵ Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 27.

²⁶ Kainz, *Hegel's Phenomenology, Part I*, p. 156, note 9。此外，Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit* 的詮釋亦未把歡樂理解為愛情的結合，但 Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit* 已經指出了它詮釋裏的矛盾 — 見其 p. 75, note 85 — 故其詮釋不再詳述。

²⁷ 參見 Kainz, *Hegel's Phenomenology, Part I*, p. 120.

²⁸ 見 Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 27。它把愛定義為「要在它自己裏面自發地看到對方並在對方裏面自發地看到自己」(to see the other in itself and itself in the other spontaneously)，見其 p. 23。

管上述各家的詮釋稱它為「性愛」(erotic love)、「感官的愛」(sensuous love)，還是「肉體的愛」(physical love)，都是最直接和最繫於個人的自然衝動的。

四、歌德《浮士德》作為愛情享樂主義的意識形態

《精神現象學》「歡樂與必然性」一節引用了歌德一七九〇年的《浮士德片斷》(*Faust. Ein Fragment*) 如下的詩句：

它蔑視知性與知識學術 (Es verachtet Verstand und Wissenschaft)

那人類至高貴之稟賦 - (des Menschen allerhöchste Gaben -)

它對那魔鬼委身屈從 (es hat dem Teufel sich ergeben)

必至萬劫不復 (und muß zugrunde gehen) (*Ph.d.G.*, §360)

正如 Kaufmann《黑格爾》所指出的，黑格爾改編了《浮士德》裏的魔鬼美非斯投費累斯 (Mephistopheles) 對浮士德的一場獨白²⁹ (*Faust*, 1851-1867)：他用了這十七行詩句裏面的頭兩行與末兩行，並且作了修改³⁰。Kaufmann《黑格爾》根據這

²⁹ Kaufmann, *Hegel*, p.141.

³⁰ 原詩句前兩行為：「你且就蔑視理性與學術，那人類至高之力量 (Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, Des Menschen allerhöchste Kraft)」(1852-1853)，末兩行為：「而若他即使未對魔鬼委身交出，他也必至萬劫不復！(Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben, Er müßte doch zugrunde gehn!)」(1866-1867)

個修改批評一來黑格爾顯然並不瞭解《浮士德》、黑格爾所說的在《浮士德》重要的一些方面是錯誤的；二來黑格爾所改編的四行詩句與《浮士德》不再有任何關聯，而是表達黑格爾自己在意的思想³¹。Kaufmann《黑格爾》的這個批評恐怕是言重了³²。我看不出從哪裏可以看出黑格爾不瞭解《浮士德》或黑格爾所說的在《浮士德》重要的一些方面是錯誤的，Kaufmann《黑格爾》也沒有進一步的說明。本文以下就要用《浮士德》來詮釋愛情享樂主義的意識形態；從本文的詮釋亦可看出：恐怕Kaufmann《黑格爾》才是不瞭解黑格爾的《精神現象學》、它所說的在《精神現象學》重要的一些方面才是錯誤的。

「浮士德」曾是十六世紀以前在德國民間所流傳的傳說，講的是一個姓浮士德（Faust）的人的生平事蹟，內容充滿了巫術與魔法。到了一五八〇年前後，有人寫了一本書名為《約翰浮士德博士傳》（*Historia von D. Iohann Fausten*）。現在有這本書的一個改編的鈔本傳世³³。英國在莎士比亞以前最出色的劇作家馬羅（Christopher Marlowe, 1564-1593）依據《約翰浮士德博士傳》的英譯本寫出了《浮士德博士悲劇的歷史與生命》（*The Tragical History and Life of Dr. Faustus*, 1592）³⁴。馬羅是第一個把浮士德的故事寫成戲劇文類的人。到了十八世紀，奧地利劇作家外曼（Paul Weidmann, 1746-1810）用德文寫出了《約翰

³¹ 見 Kaufmann, *Hegel*, p.141.

³² Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit* 針對 Kaufmann 的批評說：「這對我而言是他最荒謬的宣稱之一。」見其 p. 67, note 28.

³³ 見馬羅原著，張靜二譯注，《浮士德博士》（聯經出版公司，2001），頁 xxi。

³⁴ 台灣二〇〇一年出版的中譯本簡譯為《浮士德博士》。

浮士德》(Johann Faust, 1755)的劇本，德國的文學家類興(Gotthold Efraim Lessing, 1729-1781)寫出了《浮士德》(Faust, 1759)的劇本—他「是第一個決定了浮士德傳說的最後意識」³⁵。歌德的《浮士德》曾參考類興的劇本³⁶。

歌德是黑格爾的同時代人：歌德生於一七四九年而卒於一八三二年，黑格爾則生於一七七〇年而卒於一八三一年。一八二七年兩人曾在 Weimar 見面並談論辯證法³⁷。《浮士德》，無疑問地，是歌德最偉大最深刻的作品，同時代的文學家亥餒(H. Heine)稱此書為「世俗的聖經」(secular Bible)³⁸。歌德從他的童年起就聽過浮士德的傳說，看過浮士德的傀儡戲。從一七六九年，他才廿歲時開始，到他去世前數週，歌德用了六十多年的工夫來創作和修改這部作品。一七七五年先有了《浮士德初稿》(Urfaust)，一七九〇年則出版了《浮士德片斷》，一八〇六年歌德終於完成《浮士德》的第一部(*Faust, Der Tragödie Erster Teil*)，到一八三一年才又完成《浮士德》的第二部(*Faust, Der Tragödie Zweiter Teil in Fünf Akten*)。黑格爾的《精神現象學》寫於一八〇六~七年，但是《浮士德》的第一部遲至一八〇八年才正式出版，因此黑格爾所讀到的應是一七九〇年出版的《浮士德片斷》。不過，黑格爾也很可能聽過歌德談到他的「浮士德計畫」(Faust-project)³⁹。從某些對歌德《浮士德》

³⁵ 見 Lichtenberger, H. 著，李辰冬譯，《浮士德研究》(東大圖書公司，1976)，頁 20。

³⁶ 見馬羅原著，張靜二譯注，《浮士德博士》，頁 xxv。

³⁷ 兩人談論的內容收錄於 J. P. Eckermann 的《歌德談話錄》一書。

³⁸ 見馬羅原著，張靜二譯注，《浮士德博士》，頁 xxv。

³⁹ 見 Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 25.

的研究顯示，較之《浮士德初稿》沾染狂飆運動反叛的熱情，《浮士德片斷》有回返古典主義的傾向，而定稿的《浮士德》則成爲一部浪漫主義的巨作⁴⁰。

歌德的《浮士德》當然不止是一篇愛情的故事而已；但是從《浮士德》的故事一開始，讀者們就看到飽學當時的四種學問－哲學、法學、醫學、神學－的浮士德博士對「知性與知識學術」感到失望，並且－在對美非斯投費累斯「委身屈從」之後－展開了他與小桂特（Gretchen）的戀情。而「浮士德與小桂特」的愛情故事「在古代的傳說裏是沒有的」－「主要的還是歌德從他自己的腦海裏來創造這部如是單純，又如是動人的戀愛劇。」⁴¹由此可以推知，黑格爾《精神現象學》所據以談「歡樂與必然性」的意識形態的，不是民間的浮士德傳說或其他人的浮士德劇本，而就是歌德的《浮士德》。不管《浮士德》的內容包含多少東西，寓意如何深遠，在《浮士德》的第一部裏故事的構成主要就是浮士德與小桂特的愛情悲劇。從有關的研究來看，這部愛情悲劇反映了歌德過去多次的戀愛經驗，有甚於他青年時期的作品《少年維特的煩惱》（*Die Leiden des jungen Werthers*, 1774）。黑格爾《精神現象學》所據以談「歡樂與必然性」的意識形態的，正是與其撰寫同時的，歌德所寫的《浮士德》第一部的故事。

在《浮士德》一開頭，浮士德博士吟道：「我已把，唉！哲學，法學與醫學，遺憾地還有神學，徹底地研究過，費盡了

⁴⁰ 見 Lichtenberger, H. 著，李辰冬譯，《浮士德研究》，頁 51，以及頁 61-66。

⁴¹ Lichtenberger, H. 著，李辰冬譯，《浮士德研究》頁 38。

心血。現在我是，這可憐的蠢貨，聰明得跟以前一樣！我被稱大師，被稱啥博士，並且在這十年間，牽著我的學生們的鼻子，上上下下、直走橫走—結果，我們啥都不知道！」⁴²知識是死的，生命才是活的，正如美非斯投費累斯教導浮士德的學生的：「灰是一切的理論，而綠是金樹的生命。」⁴³浮士德要丟棄知識理論去享受生命，就像理性的自我意識揚棄了觀察的理性，走向行動理性的「歡樂與必然性」：

一旦它（理性的自我意識）從倫理的實體與思想之寧靜的存有裏提升到一個對己之有（Für-sich-sein），它就把倫理與實有的律則，觀察的認識與理論置諸腦後，像一個灰色行將消失的陰影，因為這一種知識，其對象之對己之有與現實性都是一種與自我意識的（對己之有與現實性）不同的東西。（*Ph.d.G.*, §360）

這一種知識是關於「倫理與實有的律則，觀察的認識與理論」的知識，其對象之「對己之有與現實性」是既予的、現成的，因而也是死的東西，但自我意識是活的，它所要面對的是未定的、充滿可能的生活，它怎麼能僅僅只安於「倫理與實有的律則，觀察的認識與理論」？所以它把這些知識拋到腦後，像我們把「一個灰色行將消失的影子」拋到腦後一般；在前頭，它要大步迎向生命：「它（這個自我意識）因此投入生命裏，

⁴² *Faust*, 354-364.

⁴³ *Faust*, 2038-2039.

並且把它上場所在的純粹個體性付諸實行。」(*Ph.d.G.*, §361) 然而，那被自我意識棄之如陰影的「學術、律則與原理」的知識，事實上是「處於它(自我意識)與它自己的實現之間」的東西，這表示知識是自我意識要獲得其實現必經的中介；把它們拋到腦後，就等於丟棄了自我實現的可能性。

不管怎樣，理性的自我意識藉由拋棄知識，享受生命，展開了一個新的意識形態。這個新的意識形態讓 Harris 《黑格爾的梯子之二－精神的奧德賽》宣稱在這裏：「我們又在伊甸園裏。」⁴⁴ 這個伊甸園的比喻有其依據。在《浮士德》裏，美非斯投費累斯留給浮士德學生的記號就是伊甸園裏蛇給女人的承諾⁴⁵。而在《精神現象學》裏，黑格爾說明「歡樂與必然性」的意識形態是：「它享受生活，如同一個成熟的果子被摘取，在人要它的時候，就迎著手落了來。」(*Ph.d.G.*, §361) 《黑格爾的梯子之二－精神的奧德賽》說：「在《浮士德》的新樂園裏這個古老故事的模式是調換過來的。這裏被引誘的是男人；而用來引誘他的果子不是知識的果子，而是生命的果子。」知識的果子是蘋果，而生命的果子是葡萄：「葡萄必須釀成酒。與世俗精神 (Earth-Spirit) 合一的享受本身是理性的一個結果。」⁴⁶ 這意思是，享受生命之樹上的果子不像吃知善惡的果子那樣地直接：葡萄酒還必須經過人工的處理；這時的意識已進到理性

⁴⁴ Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 26.

⁴⁵ 美非斯投費累斯留給歌德學生的記號是一段拉丁文：「你們將如天主一樣知道善惡 (Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum)」(*Faust*, 2048)，這句話見於《舊約聖經》〈創世紀〉3:5。

⁴⁶ Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 26.

的意識型態裏面來了。

五、《精神現象學》對愛情享樂主義的揚棄

在短短三段對愛情的享樂主義之意識形態的描述（§360-362）之後，《精神現象學》接著指出這個意識形態所面臨的問題：

享受的歡樂的確有正面的意義，即把自身變成為對象性的自我意識（*gegenständliches Selbstbewußtsein*），但是同樣有負面的意義，即把自身給揚棄掉；並且由於它只在前一個意義裏把握到它的實現，因此它的矛盾的經驗就走進了它的意識裏，在其中它的單一性所達到的現實性看見自己為負面的本質所否定，這個負面的本質毫無現實性地與前者（現實性）空洞地對立著，而且就是消耗（*verzehrende*）它自身的力量。（*Ph.d.G.*, §363）

這句費解的話裏顯示愛情的歡樂裏有正面的意義，也有負面的意義。正面的意義是「把自身變成為對象性的自我意識」，那就是，像在愛人的眼裏看到自己一樣，自身成為「對象性的自我意識」，於是意識不再像「觀察的理性」裏的觀察者一樣——面對一個看似與其漠不相關的被觀察者；意識現在觀察的是它與對方的互動；這也就是說，它不只是「觀察的理性」，而且是「參與的理性」、「行動的理性」——愛情的歡樂來自於

兩人的關係，在其中，我是一個「對象性的自我意識」。從「觀察的理性」到「行動的理性」，這是「意識」成爲「精神」關鍵的轉折。不管我們把《精神現象學》「行動的理性」以後所表現出來的世界理解爲一個社會的世界或一個人文的世界（兩者都相對於自然的世界而言），我們似乎都可以得到這樣的結論：社會世界或人文世界的建立從愛情的兩人關係開始。這應該就是《精神現象學》所謂愛情的歡樂正面的意義。

愛情的歡樂負面的意義是「把自身給揚棄掉」－《精神現象學》說在愛情的歡樂裏有一個「負面的本質」，它「是消耗它自身的力量」。這個負面的本質是什麼？從「歡樂與必然性」的標題來看，我們知道就是「必然性」－愛情的享樂主義遭到「必然性」的摧殘，而且因此步向它的死亡：「它（個體）經驗到它的所作所爲－即它爲自己取得了生命－裏面所具有的雙重的意義；（一重的意義是）它去取生命，（另一重的意義是）但以此它毋寧握到了死亡。」（*Ph.d.G.*, §364）理性的意識拋掉學問，追求愛情，因爲它所要的不是灰色的知識，而是綠色的生命。但是爲什麼它愛上生命，卻得著死亡？那個讓愛情的歡樂遭遇死亡苦果的「必然性」是什麼？Harris《黑格爾的梯子之二－精神的奧德賽》用「不可解」（*inscrutability*）來形容這個問題；的確，這世界上所有有爭議的文本恐怕沒有比對這個問題的回答更紛歧的詮釋了⁴⁷。

Findlay《黑格爾》提出一個普遍化的問題來說明這個「必

⁴⁷ 有些詮釋可參見 Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 68, note 39.

然性」：「...無數歡樂渴求者的努力必然互相衝突，把彼此抵消。每一個人對他自己個人滿足的追求必然是其他人的 Nemesis（復仇女神的名字），就是命運。」⁴⁸但是 Solomon《在黑格爾的精神裏》已經指出了這不是黑格爾的論證⁴⁹；這樣所詮釋的《精神現象學》「歡樂與必然性」一節顯然不是建立在正確的解讀上。

然而，Solomon《在黑格爾的精神裏》的詮釋也是錯誤的。較諸其他的詮釋書，這本書對「必然性」的說明最為清楚淺顯，但是大概也是最不切旨和最不深刻的。它把「必然性」詮釋為「需要」，而把「歡樂與必然性」一節的辯證詮釋為「歡樂」變成為「需要」：正如在嗑藥的場合，一個人首先從毒品得到歡樂，不久成癮，就變成了需要毒品，於是嗑藥的歡樂為耽溺的沮喪所壓倒：「那是從歡樂的追尋到必然性的轉化。《浮士德》被明顯地引用了，但是唐璜也是好例子；原起於欲望的變成了需要；原來作為正面的歡樂的變成了只求痛苦的減少。因此唐璜最初享受他的通姦；後來卻是需要它們。」⁵⁰—這難道就是黑格爾的論證？如果是，那麼浮士德博士在享受愛情的歡樂之後變成有什麼樣的需要？我覺得 Harris《黑格爾的梯子之二—精神的奧德賽》的一句話說得好，可以用來作為對《在黑格爾的精神裏》的反駁：「浮士德所面對的必然性並不是一場酪

⁴⁸ J. N. Findlay, *Hegel* (Oxford University Press, 1976), p.110.

⁴⁹ 見 Solomon, *In the Spirit of Hegel*, pp. 502-503。張柯圳，「《精神現象學》的思想方法與美學方法」亦對 Findlay 的詮釋加以批評：「芬利的解釋，顯然是他自己的創造性詮釋。」見《黑格爾辯證法與文化哲學》，頁 347。

⁵⁰ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, p. 505.

酊大醉的狂飲之後的宿醉。」⁵¹

Hyppolite《黑格爾的精神現象學的來歷與結構》對必然性提供了另一個看似較能令人信服的詮釋：「在這個階段，那生命永遠追求但從未實現的普遍者，對人而言乃是以它最貧乏、赤裸的形式出現－也許可以說是死亡，但卻是一種在每一個當下的死亡。在享樂中，我們的特殊性都作為特殊性而被揚棄，我們因此死亡；我們在每一個當下都消費了我們自身。」⁵²「自我意識」的「欲望」「消費」了他者，「行動的理性」的「歡樂」則是「享受」了自己（enjoy oneself），但是在這個正面的「享受」裏，隱藏了負的一面－它同時也「消費」（consume）了自己。在這個詮釋底下，愛與死就成了愛情享樂主義的一體兩面：享受愛情的歡愉，同時也消耗了自己。這似乎是告訴我們：愛生與得死乃是個體生命的一體兩面，享受生之歡愉的同時，也在消耗自己，邁向死亡。正如在法語裏利用發音的相似性把兩個字等同起來的說法：「愛是死，死是愛（L'amour est la mort, la mort est l'amour）」。依照這個詮釋，那消耗掉意識自身的負面的本質，《黑格爾的精神現象學的來歷與結構》說，是 genus，也就是生殖（generation）：「世代相傳：『子女的生長乃是父母的死亡』。」⁵³

張柯圳「《精神現象學》的思想方法與美學方法」對這個詮釋提出批評說：

⁵¹ Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 21.

⁵² Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 283.

⁵³ 見 Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, pp. 282-283.

希波立德顯然把個別性的揚棄，理解為個體快樂享受必然伴有的懲罰與報應。普遍性對於個別性的摧毀，固然是在快樂享受的辨證歷程所蘊涵，但是這只是辨證歷程的「否定意義」（die negative Bedeutung）。辨證歷程的「肯定意義」（die positive Bedeutung），乃個體結合的意識之成立，也就是人倫、道德、社會、法律……等等許多超越個人的普遍性客觀意識之誕生。希波立德的詮釋，把黑格爾對於浮士德悲劇的詮釋，理解為對肉欲主義的教訓，也許只代表法國某些保守的知識份子的見解。⁵⁴

的確，說生殖裏含有死亡，就好像說洩精有害健康一樣，簡直是一種迂腐的世俗唯物論的說法。張柯圳「《精神現象學》的思想方法與美學方法」所說的「肯定意義」與「否定意義」，即為前引《精神現象學》§363 所譯的「正面的意義」與「負面的意義」。愛情享樂主義的正面意義在於脫離純粹「主體－客體」（subject-object）關係的自然世界，進入兩人互為主體（intersubjective）的社會世界或人文世界。但是這同時也正好是愛情享樂主義的侷限－侷限在只有兩人的的人文社會世界，因而與人文社會世界的其他人形成另一個對立的主客關係。兩人在整個人文社會世界的孤立性或係才是§363 所謂的「負面的本質」－愛情享樂主義的意識所遭遇的「矛盾的經驗」即兩人的戀情為社會所不容：「在其中它的單一性所達到的現實性看見

⁵⁴ 張柯圳，《黑格爾辨證法與文化哲學》，頁 346。

自己為負面的本質所否定，這個負面的本質毫無現實性地與前者空洞地對立著，而且就是消耗它自身的力量。」 (§363) 所謂「它的單一性所達到的現實性」即「把自身變成為對象性的自我意識」，亦即兩人的戀情；而其「負面的本質」則是它在社會的孤立性。

愛情不是單單兩個人之間的事情；把愛情當作只是兩個人之間的事情，它就沒有可以發展的空間，因為兩個人的愛情必須向社會—向兩人與其他人的關聯—發展。一樁沒有發展空間的愛情，正如一株沒有生長空間的植物，註定了只有死亡的結局。植物的生長需要水分的滋潤與日光的照射，愛情的發展需要旁人的祝福與社會的承認。這些條件存在於兩人之間的愛情關係裏；兩個人之間的愛情關係含有更廣大的社會性，因而實際上不是單單兩個人之間的愛情關係。換言之，當兩個人之間有了愛情的關係，這個關係同時也成為社會人倫—或人際關係—的一部分，Harris《黑格爾的梯子之二—精神的奧德賽》所以說《浮士德》的故事是：「浮士德與小桂特一起享有他們的歡樂。她把她自己給了他。但是這個互相的享受（mutual enjoyment）使他們兩人都陷落（sublates）到他們社會的倫理結構裏。」⁵⁵，正是這個道理。張柯圳「《精神現象學》的思想方法與美學方法」更具體地指出，在《浮士德》的故事裏，浮士德與小桂特（葛來卿）的戀情發展的每一部分，實際上都包含有普遍性的社會意識於其間：

浮士德赴葛來卿家中約會，葛來卿恐其母親發現，顯然出於對母親的傳統家庭社會觀念之顧慮，本身即是一種家庭社會意識。街坊鄰居的議論，葛來卿之兄向浮士德理論，以及對葛來卿之責備，則表現傳統家庭社會意識的直接反應。葛來卿拒絕浮士德的援救，願意接受法律的制裁，即是個體性之揚棄與普遍性之發現。浮士德痛悔己非，道德意識完全消除一切追求快樂之欲望，同樣表現個體性意識過渡為普遍性意識之辨證歷程。⁵⁶

當愛情的歡樂與社會的人倫不容時，享受愛情歡樂的人只好躲躲藏藏，掩人耳目。但實際上能否躲得了、掩得住，卻是不確定的，其間含有太多的意外與偶然性，不是任何人所可以控制的。在《浮士德》裏，小桂特的懷孕，與其摻給母親的安眠藥藥量過重致其死亡，都是這樣一種「不是任何人所可以控制的」—out of control的—意外與偶然性。《精神現象學》所謂的「必然性」，其實是這樣一種充滿意外與偶然性的狀態：

因此那對自我意識而言在享受的歡樂裏作為它（自我意識）的本質而成為對象的，就是那些空洞的本質—純粹的合一、純粹的區別，以及它們的關係—的展開；個體性所經驗到作為它（個體性）的本質之對象，捨此再無其他。它（這個對象）就是被稱為必然性的東西；因為必然性、

⁵⁵ Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 29.

⁵⁶ 張柯圳，《黑格爾辨證法與文化哲學》，頁 343。

命運，或者相同的東西，就是人們不知道能說它究竟做了什麼，或它確定的律則與正面的內容是什麼，因為它是絕對的、被直觀為存有的純粹概念本身，是簡單而空洞、但不可抑扼不能阻擋的關係，而其成果只是單一性的虛無。
(*Ph.d.G.*, §363)

當意識進到它所合一的整體世界裏，意識到它是這個世界裏的一分子，它就有了「個體性」(*Individualität*)。但因為「歡樂與必然性」的意識形態只侷限在一己的愛情享樂裏，因此雖然它已經達到某種人我的合一，亦即，已經進入「精神」的境界，但卻是最直接的人我合一，是「實現的精神最貧乏的形態」(見 *Ph.d.G.*, §363)；它還沒有看到更大的人文社會世界及其相應的權利責任等關係。照《精神現象學》的說法，這樣的一種個體性還是「抽象」的：「它（這個個體性）的本質只是抽象的範疇。」(*Ph.d.G.*, §363) 在這個抽象的範疇裏發展出來的愛情的相互主體的關係只是「簡單的本質所發展出來的純粹關係」(見 *Ph.d.G.*, §363)。這樣一種關係是由「純粹的合一」(兩個人的相愛)、「純粹的區別」(破壞兩人在一起的因素⁵⁷)等等所組成—簡單地說，這樣的愛情故事不外就是兩個人的相愛及其阻難等等內容所組成，而這些未摻社會責任的純粹戀情本質上是「空洞的」。它們太純粹、太簡單，以致於無法倖存於真實複雜的人文社會世界。由於戀人的目光只及於兩人的世

⁵⁷ Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit* 說，小桂特的懷孕以及其母親的死亡就是《浮士德》裏的「區別」(*distinction*)，見其頁 29。

界，所以整個人文社會世界與他們兩人世界的交互作用就成爲不能控制的意外與偶然性—即「空洞而陌生（fremde）的必然性」（見 *Ph.d.G.*, §363）—這是前段引文所說的「人們不知道能說它究竟做了什麼，或它確定的律則與正面的內容是什麼，因爲它是絕對的、被直觀爲存有的純粹概念本身，是簡單而空洞、但不可抑扼不能阻擋的關係」。

德語的「必然性」（Notwendigkeit）出自「貧乏／困厄」（Not）的字根。當愛情的享樂主義遭遇到「必然性」，所暴露出來的正是它自身內容的貧乏及面對世界的困厄。它自身的貧乏在於個體意識的純粹與簡單，還不能理解自身在整個人文社會世界的角色與地位，亦即還不能與此世界真正達到合一。因而當它的戀情置身在世界時，只能任由它所無法控制的「必然性」所摧殘。愛情享樂主義的意識形態因而不能維持它自身；它終要走出兩人的世界，迎向更大的世界。

六、 結論：「歡樂與必然性」在《精神現象學》的脈絡

從整部《精神現象學》的脈絡來看「歡樂與必然性」的意識形態，愛情享樂主義在社會的孤立性益見明顯。《精神現象學》「理性」章節的主旨，在於達成自我與他者，或個人與世界的合一。在「歡樂與必然性」之前的「觀察的理性」所面對的是被觀察的「客體的他者」或「自然的世界」；觀察的理性旨在此中找到自我的意識。但是它終不能在客體的他者或自然

的世界裏獲得成功，因而改弦易轍，進向「行動的理性」，去創造此種合一。這就是「理性的自我意識經由自身實現」的章節。作為「理性的自我意識經由自身實現」的第一個環節，「歡樂與必然性」是最直接的一種創造性的自我與他者的合一，因為它訴諸人愛情的本能，正如在「自我意識」裏的享樂主義訴諸人飲食的本能。「歡樂與必然性」的確創造了一個不同於自然世界的兩人世界，讓意識看到它能真正達到自我與他者的合一，真正達到個人與世界的合一。這是愛情享樂主義的意識形態所具有的正面的意義。然而，它負面的意義也存在著，而且是與正面的意義共同組成這個意識形態的一體兩面，即：它所達成的只是一個兩人世界的合一，而人並不只是活在兩人世界而已，因為兩人之間的愛情，是存在於更多人以內的。這使個體意識不能不意識到愛情不是全部，還有「人倫、道德、社會、法律」等等張柯圳「《精神現象學》的思想方法與美學方法」所謂的「辨證歷程的肯定意義」，隱含在兩人的愛情享受裏；違背「人倫、道德、社會、法律」的愛情享樂主義便要遭逢此中必然性的摧殘。當理性的意識意識及此，「痛悔已非」，把那個大的人文社會世界納進它的意識來，它就走出了「歡樂與必然性」，而邁向下一個「行動的理性」的意識形態—「心之律則與自負之瘋狂」。