

絕對主體性與主客交互性

--黑格爾邏輯學之「存有」、「本質」與「概念」諸範疇之必然連結關係的一種詮釋

目錄

導論： 邏輯學在哲學史中的定位：黑格爾邏輯學中的康德.....	8
I 談思想與存有之關係在認識論與形上學面向的意義.....	8
II 談形式邏輯，先驗邏輯與思辯邏輯（II von der formalen Logik， der transzendentalen Logik und der spekulativen Logik）.....	11
A 形式邏輯的意義(Sinn der formalen Logik).....	11
B 先驗邏輯的意義：先驗分析與先驗辯證.....	11
1 先驗分析論對獨斷論之回應.....	12
2 先驗辯證論對獨斷論之回應.....	14
C 思辯邏輯的意義：.....	14
1 思辯邏輯對先驗分析的回應(Antwort auf die transzendente Analytik)：對立之克服.....	14
2 對先驗辯證之回應(Antwort auf die transzendente Dialektik).....	16
III 知識的方法與系統： 先驗哲學之方法和系統與思辯哲學之方法和系統的差異	18
A 先驗分析(必然性之分析)與先驗綜合(必然性之綜合)：分析與綜合相互過渡 的可能性.....	19
B 分析法與綜合法作為傳統的知識方法.....	21
C 分析命題與綜合命題的辯證特質.....	22
1 思辯系統：分析命題與綜合命題之辯證統一：概念運動如何可能？其目 的為何？.....	22
2 辯證法：分析法與綜合法的統一.....	22
IV 思辯系統.....	23
A 思辯系統之第一部份：範疇內的辯證統一.....	23
B 思辯系統之第二部份：無限性與有限性之相互過渡與統一.....	24
V 論文的開展.....	25
A 概論：邏輯學中辯證法所展現的概念內容.....	25
B 章節：對黑格爾邏輯學之內部關聯的解析.....	28
1 關於客觀邏輯之存有論：.....	28
2 關於客觀邏輯之本質論：.....	28

3 關於主觀邏輯(概念論)：	28
4 關於理念的意義：	30
第一部分 文獻回顧.....	33
第二部份 本文.....	39
第一章 關於存有論 (Hegels Seinslogik).....	39
第一節 有，無[非有]，變.....	42
一 在連續與斷裂中的有與無以及有與無之辯證.....	44
二 變(Werden)與靜止(Ruhe)的統一.....	46
三 在存有的意義下談概念與直觀：康德之純粹範疇與直觀形式的統一與黑格爾之純粹概念與超感性之內在直觀的統一.....	47
A 構作力與判斷力(Einbildungskraft und Urteilkraft).....	48
B 存有之否定性的自我相關：無限性與有限性.....	54
第三節 質(Qualität)作為無限性與有限性之辯證.....	55
一 有限性與無限性如何相互過渡？.....	56
二 含真之無限性(Die wahrhafte Unendlichkeit)表現為一個循環.....	57
三 為己存有(das Fürsichsein).....	58
A 為己存有作為質與量之中介者(Das Fürsichsein als die Vermittelung zwischen Qualität und Quantität).....	59
B 作為自我意識的為己存有(Fürsichsein als Selbstbewusstsein).....	61
第三節 量(Quantität)作為一與多連續與斷裂之辯證.....	61
一 在量的範疇中含真之無限性彰顯為一個循環.....	62
二 定量的外延與內涵量(Extensives und intensives Quantum).....	64
第四節 辯證的歷程展現為一個交互循環.....	65
一 無限與有限之辯證之形式性.....	65
二 普遍性與個別性之同一性.....	66
三 無限小與無限大之同一性.....	67
四 動態平衡與解構及重組.....	68
第五節 尺度(Maß)作為質與量之統一.....	69
一 尺度的概念.....	69
A 質與量之平行相應與辯證關係.....	69
B 康德的基礎命題(Grundsätze)與黑格爾尺度論之關連性.....	71
C 總結：黑格爾對尺度的定義.....	74
二 作為質量的統一之尺度的內在辯證：實存的尺度(Das reale Maß)....	75
A 獨立自存的尺度之關係(Das Verhältnis selbständiger Maße).....	75
B 尺度作為尺度關係之序列(Das Maß als Reihe von Maßverhältnissen)：尺度關係之節線(Knotenlinie von Maßverhältnissen).....	75
三 質與量之辯證關係：尺度的建構與解構.....	76
A 與時間相關之尺度，亦即知覺強度(Grad)的運動變化：尺度的解消	

以及新尺度的建立.....	76
B 與空間相關之尺度的質量辯證：尺度連結與斷裂.....	79
1 結合與解體.....	80
2 特定尺度下的國家法制.....	82
四 質與量之符應關係.....	83
五 時間尺度與空間尺度之辯證.....	84
六 從存有到本質的過渡(Übergang in das Wesen).....	85
第二章 關於本質論.....	87
第一節 本質論的概念.....	88
一 本質論是含真之無限性在實體中的彰顯.....	88
二 本質論是走向差異的存有.....	90
A 世界的本質與事物的本質.....	91
B 本質論相對於存有論的重點在於意義關係.....	93
C 本質與非本質之相互反映.....	94
第二節 本質作為在它自身中的反映(Das Wesen als Reflexion in ihm selbst) ...	96
一 映像(der Schein).....	96
A 本質與非本質(das Wesentliche und das Unwesentliche).....	97
B 映像(der Schein).....	97
C 反映(die Reflexion).....	99
1 設定的反映/反思(die setzende Reflexion).....	99
2 外在的反映/反思(die äußerliche Reflexion).....	100
3 規定的反映/反思(Bestimmende Reflexion).....	101
4 本質的反映與在主體之內的反思.....	103
二 本質性或反思規定性(Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen).....	104
A 同一性(Die Identität).....	105
B 差異(Der Unterschied).....	105
C 矛盾(Der Widerspruch).....	107
第三節 根據(Der Grund).....	110
一 絕對的根據(Der absolute Grund).....	110
A 形式與本質(Form und Wesen).....	111
B 形式與質料(Form und Materie).....	111
C 形式與內容(Form und Inhalt).....	114
二 被規定的根據(der bestimmte Grund).....	114
A 形式性的根據(der formelle Grund).....	115
B 實存的根據(der reale Grund).....	115
C 完全的根據(der vollständige Grund).....	118
三 條件(Bedingung).....	120

第四節 現象(Die Erscheinung)	122
一 存在(Die Existenz)	123
A 物與它的特質(Das Ding und seine Eigenschaft)	124
B 來自質料之物的組成(Das Bestehen des Dings aus Materien)	128
C 物之解消(Die Auflösung des Dinges)	129
二 表象(Die Erscheinung)	130
A 表象之法則(Das Gesetz der Erscheinung)	131
B 顯現中的世界與在己存在的世界(Die erscheinende und die an-sich-seiende Welt)	132
C 表象之解消(Auflösung der Erscheinung)	133
三 本質的關係(Das wesentliche Verhältnis)	133
A 整體與部分之關係(Das Verhältnis des Ganzen und der Teile)	134
B 力與外化之關係(Das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung)	136
C 外在與內在之關係(Verhältnis des Äußeren und Inneren)	138
第五節 現實性(Die Wirklichkeit)	140
一 絕對者(Das Absolute)	140
二 現實性(Die Wirklichkeit)	141
A 偶然性或形式的現實性，可能性，與必然性(Zufälligkeit oder formelle Wirklichkeit，Möglichkeit und Notwendigkeit)	141
B 相對的必然性或實質的現實性，可能性與必然性 (Relative Notwendigkeit oder reale Wirklichkeit，Möglichkeit und Notwendigkeit)	142
C 絕對的必然性(Absolute Notwendigkeit)	142
三 絕對的關係(Das absolute Verhältnis)	143
A 實體性之關係(das Verhältnis der Substantialität)	143
B 因果關係(Das Kausalitätsverhältnis)	143
1 形式的因果性(Formelle Kausalität)	144
2 被規定的因果關係(Das bestimmte Kausalitätsverhältnis)	145
3 作用與反作用(Wirkung und Gegenwirkung)	145
C 交互作用(Wechselwirkung)	146
第六節 結語	148
第三章 關於概念論(Hegels Begriffslogik)	150
第一節 概念之意義	150
一 概念作為直接性的存有與作為中介者之本質的統一(Begriff als Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittlung)	150
二 概念是自我規定的主體性，本質是被動的實體	152
三 概念是康德意義下的抽象主體	154
四 概念是主觀化的絕對實體(Begriff als versubjektivierte Substanz) ..	155

第二節 概念論的兩個環節：主體性與客體性及其統一.....	156
一 主體性(Subjektivität).....	157
二 從主體性到客體性.....	165
A 康德的進路：先驗形式與外來與料的結合.....	165
B 黑格爾的進路：從概念到實在或主體性的客體化 (Verobjektivisierung der Subjektivität).....	166
C 從概念到理念之過渡 (Übergang vom Begriff zur Idee).....	166
三 概念論中的理念.....	167
A 相應於邏輯學的發展產生存有意義之變遷(Wandlung des Sinnes von Sein).....	167
1 在客觀邏輯中的存有與本質.....	167
2 在主觀邏輯(概念論)中的存有：存有作為概念之表象(Sein als Vorstellungen des Begriffs).....	168
3 從存有經本質到客體性(Übergang vom Sein über das Wesen zur Objektivität).....	169
B 理念：作為具體概念之絕對主體之自我關連(Die Selbstbezüglichkeit des absoluten Subjekts).....	169
1 絕對主體性下的主體性與客體性及概念與直觀.....	171
a 辯證關係與符應關係.....	171
b 概念與直觀之符應關係(Die Korrespondenzverhältnis von Begriff und Anschauung).....	172
c 辯證與符應兩種關係之混淆.....	172
d 符應論、觀念論、交互主體性、以及斯賓諾莎主義下的客 體性.....	173
第四章 關於理念之問題.....	176
第一節 康德意義下的理念.....	176
一 靈魂之理念(Idee der Seele).....	177
二 世界之理念(Idee der Welt).....	178
三 上帝之理念 (Idee des Gottes)：對上帝存在論證之批判(Kritik an Gottesbeweis).....	180
A 存有論論證(am ontologischen Gottesbeweis).....	180
B 宇宙論論證(am kosmologischen Gottesbeweis).....	180
C 自然神學論證(am physikotheologischen Gottesbeweis).....	180
第二節 思辯哲學對康德之理念的可能性批判：黑格爾的具體性理念.....	180
一 對康德靈魂理念之批判(Kritik an Kants Idee der Seele).....	180
A 靈魂作為實體 (Erste Kritik：Seele als Substanz).....	180
B 靈魂是單純的 (Zweite Kritik：Seele als einfach).....	182
C 靈魂的人格性(Dritte Kritik：Seele als Persönlichkeit).....	182

D 靈魂與身體之交互作用(Vierte Kritik : Das Verhältnis zu den Gegenständen im Raume gibt das commercium mit Körpern) (A 345/B403)	183
二 對康德世界理念之批判(Kritik an Kants Idee der Welt).....	184
A 對康德二律背反之批判(Kritik an den Kantischen Antinomien)	184
1 對第一項二律背反之批判	185
2 對第二項二律背反之批判	186
3 對第三項二律背反之批判	187
4 對第四項二律背反之批判	189
B 世界理念與概念論中的客體性.....	191
1 機械主義與目的論	191
2 化學主義(Der Chemismus)作為客體性中的過渡環節	193
3 客體性之意義	194
a客體性的第一個意義(Erster Sinn der Objektivität) :	194
b客體性的第二個意義(Zweiter Sinne der Objektivität) : ..	194
三 對康德之上帝理念之批判 (Kritik an Kants Idee von Gott)	194
A 關於存有論論證之批判	194
B 關於宇宙論論證之批判	195
C 關於自然神學論證之批判	195
第三節 結論： 理念作為絕對主客性.....	196
一 客體性的主體化	196
二 論主體性與客體性(Objektivität)的統一：理念作為主客體之統一的絕對主客性	196
結論.....	199



導論：邏輯學在哲學史中的定位：黑格爾邏輯學中的康德

I 談思想與存有之關係在認識論與形上學面向的意義

在黑格爾的邏輯學中，我們發現彷彿有兩個理論上的嘗試，藉此試圖解決思想與存有之對立的難題。一個嘗試與康德的先驗分析論(Die transzendente Analytik)有關，亦即涉及純粹概念與直觀之關係；另一個嘗試則與先驗辯證論(Die transzendente Dialektik)有關，而涉及存在界的形式與質料之矛盾以及主體性與客體性之關係。在邏輯學文本中存有與思想包含了諸多意義：廣義的存有與思想包含了客體與主體的意義，亦即存有代表客體，思想代表主體¹。而主體與客體又包含形上學與認識論的意義；狹義的存有與思想在主觀意義上意指直觀與概念²，以及分別代表直觀與概念兩者之內容與純粹概念形式³，在客觀意義上代表擴延與思維，以及擴延與思想兩者的內容與思想之形式⁴。思想與存有仍屬於「有」的範圍與「無」對立。所以廣義的「有」或「存有」包含思想的內容，而思想與非思想之存有具有關連性，無論分析論式的相關或辯證論式的相關。存有與思想的關係藉由分析論的意義是一組相應而不離的結構，從辯證論的意義上是一組矛盾而統一的結構。前項關係有二重意義，首先存有與思想被設想為具有差別性(Verschiedenheit)，其次存有與思想相應而不離；康德分析論是所要表達的是某種相應不離之關係，某種符應(Korrespondenz)關係，如概念形式與直觀形式之符應。在分析論的兩種意義作為前提下，若藉由辯證論，存有與思想之關係可表現為否定與肯定兩種意義，分別代表背反對立與矛盾統一之義，藉由對辯證論之批判，黑格爾舉出存有與思想在特定意義下之對立與矛盾之關係，或謂對立之兩極之相互蘊涵、過渡及統一。在辯證論的意義下，當思想被反映為存有的形式，存有表現為思想的內容時，存有與思想不僅包含對立(Gegensatz)⁵，並且相互矛盾(Widerspruch)。思想作為抽象存有的否定物時，它既作為一個非存有，也作為一切個別概念的總和；反之，當存有是思想的否定物時，則存有意謂非思想之物。此外，思想與存有作為兩個概念單元是一組無法分割的概念組，而具體的主體統一了由抽象思想所映現出的無限多的存有，成為統一思想與存有的統一體(Einheit)，亦即絕對主體；具體的客體也統一了由抽象存有所反映出來的無限多的概念，成為統一存有與思想的統一體，亦即絕對實體。絕對的主體與絕對的客體既背反又同一，回歸到主體與客體作為兩個自身相關的兩單元之意義上的相互區別與等同。

符應關係不等於蘊涵、過渡及統一之辯證關係，黑格爾著重在主客的辯證關係上，但卻

¹ 思想與存有被表述為概念論中的主體性(Subjektivität)與客體性(Objektivität)之區別。如黑格爾所述：「自我思維地滲透到對象(Gegenstand)中。當對象在思想(Denken)中時，它才是在己與為己的；當它在直觀(Anschauung)或表象(Vorstellung)中時，它則是現象(Erscheinung)；思想揚棄了它的直接性(對象首先帶著這個直接性呈現在我們面前)，並且從對象中構作了一個被設定之有(Gesetzsein)，但這個被設定之有是它的在己與為己存有或它的客體性(Objektivität)。」WdL, 1816, S.14.

² 如存有論中存有與思想被表述為「空的直觀自身」(Das leeres Anschauen selbst)與相應的「純有」(das reine Sein)概念之關係。WdL, 1832, S.47.

³ 如概念論中的實在(Realität)與概念(Begriff)之區別。

⁴ 擴延與思想可由本質論中「絕對的根據」之質料與形式的關係來表述；擴延的內容與思想的內容可由本質論的現象(Erscheinung)來表述，思想之形式可由本質(Wesen)表述。

⁵ 在論文中若提到主客對稱相應是表述主客對立(Gegensatz)的概念，若是主客辯證統一或矛盾統一則表述了矛盾(Widerspruch)概念，若是平行相應或符應則是表述了概念與直觀之相應性。對立與矛盾將在本質論的反映/反思規定性(Reflexions-Bestimmungen)當中被討論。

在概念上常常混淆了符應關係與辯證關係，沒有在任何時候指出思想與存有間之分析符應與辯證統一關係之不同。

無論在分析論或辯證論中，思想與存有的相應與對立表現在認識論與形上學兩個方面。康德的認識論較偏重認識論(Erkenntnistheorie)的面向，辯證論則較偏重形上學面向，黑格爾的思辯哲學則是形上學意義上的知識學(Wissenschaftslehre)。根據黑格爾的邏輯知識學，思想即為理性自身的活動，思想的推演與開展則是存有。在康德認識論的面向上，存有與思想可被如此理解，思想作為被把握的知識，存有作為被感知者是被認識的對象。此處的存有作為被認識之現實界(Wirklichkeit)包含了上述之感性存有與概念存有之意義。思想與存有的對立進一步帶出一個問題：知識作為對象之本質結構的概念性之描述，究竟來自認識主體或主體以外的對象，如果知識來自主體，主體成為存有本身，那麼，在尚未對主體的內容做區分之前，我們可以將之理解為先驗主觀主義，因為知識的來源包含了主觀性與先驗性。然而如果在主體中存有再分為直觀與概念，便有先驗直觀論與先驗概念論⁶。如果知識依附主體外的對象而存在，亦即客體成為存有本身，那就是經驗客觀主義，包含了經驗性與客觀性。而反映進意識的原初對象若是觀念，則屬於經驗主義的觀念論(empirischer Idealismus)⁷，若是感性對象，則是建立在客觀實在論基礎上的經驗主義。如果知識既來自主體又來自客體，並且既來自先驗也來自經驗，那麼，兩種根源的主張則構成認識論上的二元論。二元論者如果試圖克服主客之間與先驗與經驗來源背反的難題，則必須解釋知識的概念元素如何分別來自主體與客體或先驗與經驗，以及在知識形成過程中有關矛盾的問題如何解決。

在形上學的面向上，思想與存有的對立一方面是事物之本質⁸或形式與屬性或質料的構成元素持不同觀點的對立。主張本質為觀念或形式為觀念，屬性或質料作為感覺質料為觀念的衍生物者，為觀念論(Idealismus)者⁹，主張本質為感性質料或形式為感性質料，屬性或質料作為觀念，是感覺質料的衍生物者，為實在論(Realismus)者¹⁰。主張事物的

⁶ 這包含了康德先驗感性論與先驗分析論中談直觀形式與概念形式的部份。

⁷ 經驗主義觀念論又稱為心理主義的觀念論(psychologischer Idealismus)。此立場可以柏克萊(George Berkeley)為代表。參閱 Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.4, S.37, Schwabe & Co. Verlag, 1976.

⁸ 在觀念與實在平行符應論之前，觀念與實在之結合會發生困難。所以在平行符應論之前，會有把實在解釋為觀念之衍生物的觀念論以及把觀念解釋為實在者之衍生物的實在論之產生，並將原初的本體與衍生物以本質和非本質作為區分作以迴避兩種實體在一物上結合之困難。然而在轉化為平行符應論之後，本質與非本質在結合上的矛盾依然存在，但轉為在觀念與觀念以及實在與實在之間產生。

⁹ 這裏的觀念論可以柏拉圖為代表。「一開始它與柏拉圖相關聯，而它的意義首先深富爭議。...在爭議性的意義中，觀念論首先是唯物論(Materialismus)的相對概念(Gegenbegriff)，其後是實在論(Realismus)的相對概念。因而萊布尼茲把伊比鳩魯(Epikur)與柏拉圖分別樹立為唯物論者與觀念論者使其相互對立；在此柏拉圖的觀念論代表通過內在經驗所支持的題旨：一切發生在靈魂之中，彷彿終究不存在著肉體；然而唯物論者則讓一切在肉體中生成，彷彿終究不存在著靈魂。」參閱 Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.4, S.30, Schwabe & Co. Verlag, 1976.

¹⁰ 這裏的實在論(Realismus)不是士林哲學中，與唯名論(Nominalismus)對立的唯實論(Realismus)，唯實論是與柏拉圖觀念論(Ideenlehre)聯繫的思想，亦即普遍概念作為在神之中的永恆觀念(ewige Ideen)，以及在我們精神中的天生觀念先於個別事物而存在。而素樸實在論(naiver Realismus)則是我們的感官知覺通過它們的概括而產生外在現實性(Außenwirklichkeit)的圖像，彷彿外在現實性是現實的(wirklich)。批判的實在論是這樣的理論：根據我們批判地陳述後的經驗以及根據我們對思想設準的保證，我們得以借助一項好理由而宣稱一個獨立於主體的外在世界(subjektunabhängige Außenwelt)之存在(Existenz)。Johannes

本質與屬性或形式與質料由兩種不同的成分構成，則是形上學的二元論者；另一方面思想與存有也被設想為相應關係，所以，主張觀念與物質或概念與直觀之間平行相應者，為平行論(Parallelismus)者¹¹，在概念與直觀相應的前提下，形式與質料在事物中之結合的問題發生在概念與概念或直觀與直觀之間。觀念論者免除了觀念與感性物在一物上之結合問題，但必須面對在物上概念之間的矛盾問題；實在論者亦免除了感性物與觀念在一物上之結合問題，但必須面對一物上之感性形式與質料間之矛盾問題，形式與質料兩者分別代表普遍性與特殊性或相反的組成關係。二元論者必須面對觀念與物質如何結合的難題¹²，以及無法避免的形式與質料結合的矛盾，例如康德試圖以此方式來解決理性主義與經驗主義之間的矛盾，分別選取前者的概念形式與後者的感性材料作為經驗物之組成根據，但能否迴避矛盾仍然存在著疑點，平行論者則要分別面對概念與概念之間以及存在與存在之間在結合上的矛盾問題。

問題在於每種立場如果排除它者而自存便陷入獨斷論，二元論的提出即是藉由背反立場之結合以解決獨斷論的難題，例如先驗觀念論與經驗實在論之結合來解決每種立場的各自的獨斷性，然而背反立場的組合首先必須面對性質上不同的形式與質料如何結合的問題。如前所述，觀念與感性存有如果不是以平行相應的方式，而被理解為形式與質料在存在物上之結合，則會導致結合的困難而導向衍生物論作為解決的出路。

把觀念與實在理解為平行相應而非作為形式與內容之間的結合，避開了觀念與感性作為不同性質相結合之困難。在平行相應論的前提下，客觀觀念與客觀實在平行相應的，主觀之概念與主體性直觀也是平行相應的。所謂形式與質料之區分，在康德認識論上的意義就是先驗形式與經驗與料之區分，而先驗與經驗的結合就是觀念中的形式與質料之結合及直觀內的形式與質料之結合。然而，此處的困難已不再是性質不同的形式與質料如何結合，而是如何化解相同性質的形式與質料在結合時的矛盾。

哲學家採取不同的方式解決矛盾，或者在各種結合可能性中而選取其一，而將對立的立場視為它的衍生物，或者接受相背反之條件的預設，以克服任一立場的獨斷性。前者被認為是獨斷論式的解決方式，後者則是尋求和解的二元論者，在二元預設下尋求統一。然而二元論者以外在結合方式來聯結相互矛盾的之形式與質料則依據黑格爾的觀點是

Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Meiner, Darmstadt, 1955, S.510-511

Hans Jörg Sandkühler(Hrsg.),Enzyklopädie Philosophie,meiner, 1999, Bd. 2, S.1346 對實在論(Realismus)的解釋是：實在論概念作為存有論及認識論上的概念在最廣義的意義下包含兩個設準：a)有事物在我之外，b)原則上我的認識可達到外在世界(Außenwelt)。實在(Realität)之義在黑格爾的概念論中被表述為概念的外化，然而此處的素樸實在論的實在表述為感性存在物的實存性，實存性必須依附於實存之物的基礎實存之物的基礎曾被表述同一的原子或無規定者(Unbestimmtes)，在古典物理學中這個基礎稱為物質(Masse)，在量子理論中質與能相互轉換，所以除了物質以外，實存之物的基礎也能被詮釋為能。

¹¹ 平行論者(Parallelismus)：「馬勒布朗許(Malebranche)與萊布尼茲(Leibniz)駁斥了心身因果交互作用(psychophysical causal interaction)的可能性。他們支持平行論之主張，平行論認為心靈與自然領域在平行中(in parallel)活動，在其中，心靈現象的型態與某些物理現象的型態並現(co-occur)，然而諸如此類的共現從未捲入交互作用中。」參閱 The Cambridge Dictionary of Philosophy, second edition, ed. by Robert Audi, Cambridge University Press, 1999. P.685.

¹² 除了觀念與物質平行相應論或符應論外，承認觀念與物質並存的二元論者在解釋此兩者如何結合時會發生困難。

未成功的嘗試。除此之外，還有所謂辯證論者，在統一的預設下，解釋二元對立性，並納入概念與直觀或思想與擴延的平行相應觀點。我們預先假定，黑格爾的邏輯學，是透過第一與第二種立場的展現，而在第三種立場的基礎上詮釋並解決背反問題的一門科學。

II 談形式邏輯，先驗邏輯與思辯邏輯 (II von der formalen Logik, der transzendentalen Logik und der spekulativen Logik)

A 形式邏輯的意義(Sinn der formalen Logik)

該如何定義邏輯學？從形式邏輯的觀點，邏輯學既不必討論主觀與客觀也不必涉及觀念與實在，它只是詳細表述並嚴格地證明「一切思想之形式規則」的科學¹³。形式邏輯裡的三大定律同一律，矛盾律，排中律與推論規則或三段論證構成形式邏輯中的主幹，如康德對普遍邏輯(Die allgemeine Logik)的描述，它抽離於「知識之所有內容」，抽離於「知識之於客體上的一切關係」，只考察「在知識相互間的關係裡的邏輯形式」，亦即「思想之形式一般」(die Form des Denkens überhaupt)¹⁴。同時它又是「一切真理之消極條件」(Die negative Bedingung aller Wahrheit)¹⁵，在它的規則之上而檢查(prüfen)及衡量(schätzen)知識(Erkenntnis)¹⁶，因而可作為知識之有效性的試金石(Probierstein)。根據形式邏輯的定律，形上學與認識論上的背反前提，讓形上學與認識論中發生悖論。化解背反，取捨成為解決背反的唯一方式，純粹與惟一哲學立場的出現將成為不可避免的出路，而批判獨斷論的聲音也將隨之而起。所以形式邏輯表面上與形上學與認識論無涉，實際上卻支撐著獨斷的知識系統¹⁷。

獨斷論與形式邏輯的預設有密切的相關性，如要避免採用獨斷論的解決方式，必須以其他方式解開理論之內在矛盾或面對由形式邏輯的判准中所產生的難題。獨斷論的批判者或者採取另一種二元論進路以保留形式邏輯的判准，如康德之先驗邏輯，或者透過對矛盾律的重新詮釋而批判性地保留自身的判準。思辯邏輯即是對於形式邏輯的否定與保存。

由於矛盾律之設定，認識論與形上學各自必須面對內部的理論衝突，並對立場予以取捨，由此而引發所謂對獨斷論的批判。為了了解形式邏輯與思辯邏輯(spekulative Logik)的區別，我們必須了解思辯邏輯如何批判形式邏輯的矛盾律。

B 先驗邏輯的意義：先驗分析與先驗辯證

在進入到思辯邏輯之前，我們不能忽略康德的重要性，他在形式邏輯與思辯邏輯之間，扮演了一個中介者的角色。康德哲學並沒有批判形式邏輯的定律，保持與形式邏輯相同

¹³daß, sie eine Wissenschaft ist, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens(..) ausführlich darlegt und strenge beweist. KdrV, B IX, S. 15, Felix Meiner Verlag, 1990.

¹⁴ KdrV, B80/A56, S. 98, Felix Meiner Verlag, 1990.

¹⁵ KdrV, B84/A60, S.101, Felix Meiner Verlag, 1990.

¹⁶ KdrV, B85/A61, S.102, Felix Meiner Verlag, 1990.

¹⁷ 必須加以說明的是，筆者所表達的重點並非在於形式邏輯是否是獨斷論，而是依據形式邏輯的矛盾律會導致出相互抗衡的知識系統，每一方對於它方來說都是獨斷的。

的看法，另一方面卻透過哥白尼式的革命提出先驗邏輯(transzendente Logik)的概念，亦即把概念、判斷，與推論等形式邏輯的元素，歸結為植基於認識主體的先驗認識結構或法則。此結構或法則因而不是出於外在存有，來自感性對象，而是作為經驗對象的認識條件，並且伴隨著認識活動，規定著感性對象，亦即將自身運用於上而成知識的根據地，亦即經驗。關於這部份，康德在先驗邏輯中的先驗分析論中有詳盡的討論。

1 先驗分析論對獨斷論之回應

經過康德哲學的重新詮釋，形式邏輯中的純粹思想法則與經驗事物中的普遍概念皆先於經驗而存在，而不再只是從感性對象中抽離出來的思想法則和抽象本質，先驗範疇成為與經驗對象的普遍結構同一之物。這個轉折使我們回憶起古典的思想與存有的一致性的原理，而代表立場是認識論意義上的先驗主觀主義。首先，對象的本質結構來自主體並作為主體的思想法則，其次，思想或概念相應而不離先驗的直觀形式，作為直觀形式的時間與空間，成為知識之主觀形式條件中的一部分。換言之，客觀世界的本質結構是主體性之自我的產物，而且始終與直觀形式一同顯現在認識主體的結構中。存有的本質即是主體內之概念這個命題是認識論意義下的存有與思想一致性原則的主體性轉向。

黑格爾在1812年邏輯學的序言中提到25年來哲學的思考方式有了全然的改變(völlige Umänderung)，精神之自我意識超越自己而達到一個更高的立足點(einen höheren Standpunkt)。這個嶄新的立足點就是主體性的轉向，思想擺脫了對存有物以及對外在的強制與目的的臣服(Knechtschaft)而成為自由與純粹內在化的(Er-innertes)思想¹⁸。

先驗感性論論證時空作為直觀的認識形式，先驗分析論以純粹概念為知性的形式，兩者將形上學的存有與觀念兩種存在形式翻轉為主體中的直觀與概念，這不僅反映了康德哲學先驗觀念論之主觀性的色彩，同時，此原則也被黑格爾視為重大的哲學轉折而採納之。黑格爾的邏輯學乃為此一主體性的轉向提供證成，並且以理念作為統一主觀性與客觀性的擔保。

同時，在主體中存在的直觀形式與知性範疇兩者，使個別主體/個別認識心靈與普遍主體/宇宙心靈在主觀的側面上達到了同一，據此，康德等同於宣稱，個別主體對世界的認識，就是普遍主體對自我之認識。但康德似乎沒有對這項宣稱的可能性加以論證。而黑格爾的邏輯學，更進一步通過無限與有限同一性原則之論證，讓普遍者與個別者的同一性得到證成，無論從主體面或從客體面。此部分涉及辯證意義的思想與存有的統一性的旨趣。

主觀(先驗)觀念論，讓存有派生自觀念，讓知識根源於主體。客觀(經驗)實在論，讓觀念派生自存在，讓知識植基於客體。康德的認識論形上學卻是主觀觀念論與客觀實在論之綜合，而展現極為特殊的立場。

知識根源自主體，但唯獨知識的形式結構，知識也根源於對象，這部份作為知識的實質

¹⁸ Hoffmann, Thomas Sören, *Hegel, eine Propädeutik*, S.280

內容。所以在認識論上既屬於先驗主觀論又屬於經驗客觀論。進一步說，來自主體之形式是作為普遍性與智思性的抽象概念，如有無、一多、實體、因果等等，以及普遍的直觀形式，亦即時空；來自對象的內容，也就是雜多感覺性表象。康德讓思想與存有保有二元論的對立性，這項對立是思想或概念作為本質結構與存在作為來自外界的感性與料之雜多性的對立。

在認識論上，康德接受思想與存有的分立。所謂的思想與存有的分立，意謂知識根源的分立，亦即認識的形式條件與知識的內容之分立。前者是概念與直觀形式，來自主體，後者是感覺與料，來自對象。知識的形式來自前者，內容來自後者，以兩者相互結合的方式避免先驗主觀主義與經驗客觀主義非此即彼的獨斷性¹⁹。

概念與感覺與料並不是分別分派給事物的本質與屬性，而是分派給認識主體和外在給予的客觀存有。諸概念關係，被表現為事物的內在關係，例如關係範疇中的實體與偶性，反映出事物的本質與屬性關係，並被運用於感覺與料之上，與之結合成具體事物。所以，康德在形上學立場上既屬於觀念論者又屬於預設外在物自身的實在論者，但透過認識論的轉折，觀念與直觀以主客平行相應的特殊方式相互結合。認識論與形上學結合成為認識論形上學，展現為主觀觀念論與客觀實在論之綜合。

形式與內容作為兩個不同的認識根源，分別屬於知性與感性。兩者透過判斷力完成連結，而形成知識的經驗基礎。嚴格地說，知性與感性的聯結分為兩個階段，一是主體內的結合，另一是主客體的結合。首先由構作力(Einbildungskraft)結合範疇與時空形式，其次由判斷力(Urteilkraft)將此主體內的結合物運用於外來雜多表象上²⁰。經過主體內知

¹⁹觀念與感性質料之結合如何可能是有困難的，所以會有把存有解釋為觀念之衍生物的觀念論以及把觀念解釋為存有之衍生物的實在論之產生以迴避觀念與感性質料作為兩實體在結合上之困難。然而若要同時接受觀念與感性質料的實存性則可以以概念與存有平行相應論去理解。如果非先驗概念(雜多概念)的必然存在不可避免，又與先驗概念能結合成具體概念，那麼具體概念與具體的感性存有，亦即與感性直觀及感性質料之統一之間就是平行相應的關係。

²⁰ 關於構作力(Einbildungskraft)，首先針對圖式(Schema)之位置，康德表示：知性概念包含雜多者一般之純粹綜合統一。時間作為內感官之雜多者的形式條件，以及一切表象之連結的形式條件，在純粹直觀中包含某個先天雜多。此時一個先驗的時間規定與範疇(它構成了時間規定之統一)等樣的，當它是普遍的並且立基於某個先驗規則之上時；另一方面它卻是與表象等樣的，當時間被包含在每個雜多者之經驗表象中時。於是，範疇在表象上之運用藉由先驗時間規定將成為可能，此時間規定作為知性概念之圖式，中介了後者對前者之隸屬。Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transzendente Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen möglich sein, vermittelt der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt. (B178/A139, Meiner, 1971, S.198)

其次，針對圖式與構作力的關係康德表示：圖式自身時時都只是構作力的一個產物；但是當後者之綜合不以個別的直觀，而惟獨以在感性之規定中的統一為意向時，那麼圖式確然與圖像有別。

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produktion der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. (B 179/A140, Meiner, 1971, S.199)

關於判斷力(Urteilkraft)康德說：

當知性一般被解釋為規則之能力時，判斷力即是使隸屬於規則之能力。亦即去分判某物隸屬於某個給予

性與直觀的結合所謂的普遍與抽象之概念已不是純粹概念而是圖式(Schemata)，形式是直觀形式和知性概念的綜合之物，也就是直觀形式與概念形式的結合體或圖式，內容則是外來的雜多表象。所以，第二個步驟其實是把圖式運用到外來的雜多表象。

綜上所述，形式與內容的區別意謂知性與感性的區別，或說抽象的圖式與外來雜多表象的區別。這項區別是認識論上或形上學認識論上的區別。形式與內容之結合的第一個步驟是純粹概念與直觀的結合，形式與內容之結合的第二個步驟，是內在於主體的抽象形式與外來雜多與料的結合。這兩種分別以相應及合組方式完成的結合分別透過構作力與判斷力來完成。可以說，在分析論中康德以知性與感性，概念與表象之合組(Zusammensetzung)的方式，來回應獨斷論的困難。

2 先驗辯證論對獨斷論之回應

康德以主觀形式與客觀內容的結合作為回應認識論上獨斷論與懷疑論之矛盾的同時，還有進一步為知識的有效性劃定界限的企圖。知識的有效性以經驗為範圍，越過經驗的範圍的知識可能性不存在。康德認為，概念與感覺與料的結合為知識的根據地，此即經驗。有效的自然科學知識，例如具有必然性的物理學命題，即是限定在形式與質料相結合的經驗領域中的先驗綜合命題。經驗界正是有限世界，超驗界則為無限性的概念所指。如果範疇關連到超經驗領域，則產生缺乏檢証根據的無效的命題，當窮究其性質時，理性將陷入矛盾之中。現象與物自身的區分，即是為了避免形上學之獨斷論的產生。

C 思辯邏輯的意義：

1 思辯邏輯對先驗分析的回應(Antwort auf die transzendente Analytik)：對立之克服

形式中包含了實體與偶性關係，實體與偶性作為純粹概念相互結合，再以相應的方式運用到感覺與料上，可避開實體作為觀念與偶性作為感性質料相互結合如何可能的問題，亦即形上學中思想與存有之對立如何克服的問題，實體與偶性在康德的認識論形上學中是以觀念論的形式被表述的，藉此避免觀念與感覺相結合的困難。然而卻開啟了認識論上知性與感性如何結合的問題。此外，康德的新詮同時也開啟兩個必要的質疑，一是知性範疇與直觀的時空作為知識的兩個形式條件為何必然屬於主體，成為主觀先驗，而非屬於客體成為客觀先驗²¹。

的規則與否。

Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urteilkraft das Vermögen unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht.(B172/A133, Meiner, 1971, S.193)

²¹ 黑格爾的主觀邏輯與客觀邏輯之關係首先可以是主體-實體辯證關係，在此關係下，概念論的位階勢必高於存有論及本質論，也把概念的發展歸結為絕對主體的自我規定，這是理念作為絕對主體性的解釋依據。但也可以是互為主體-實體的辯證關係。在這樣的關係下，主觀邏輯與客觀邏輯的位階是平等的，這

其次，感覺與料作為經驗的實質條件，並且作為知識之實質內容的來源。但作為實質內容這部份在知識中必然也須以概念來呈現，可以確定的它是非先驗概念，並非來自知性。由於康德似乎並沒有對其產生方式做進一步說明，也由於先驗概念特指知性範疇，所以我們稱之為經驗概念，或非先驗概念。然而，必須肯定的是，只有先驗概念與非先驗概念的結合才能夠成知識²²。

這是康德在先驗分析論的論旨。康德的認識論進路對於重新思考存有與思想的對立產生了重要的突破，在黑格爾的邏輯學中，上述的兩個質疑讓黑格爾面對作為先驗形式的概念與時空其主客觀之存在性的矛盾如何解決的問題，並且發展出將知識的條件，無論是形式條件或實質條件都表述為概念而予以統一的理論，第一項質疑成為客觀邏輯與主觀邏輯必須透過絕對邏輯來統一的理論根據，第二項質疑成為概念論中的主體性與客體性或康德意義下的抽象概念與外在世界必然為理念所統一的理論泉源²³。由於這個企圖黑格爾常因此被認定是觀念論者，這或許是一項誤解，因為，知識的內容被把握為經驗概念，或說以概念化的方式去把握存有的原義，在意義上與否定感性存在的觀念論仍有不同，正如康德也不能純然屬於觀念論者，因為他始終肯定直觀與感性相應於概念的存在性。

認識論上的概念與直觀之結合如何可能，或圖式作為不可分的整體如何可能的問題，正如同形上學的觀念與感性之結合如何可能，是傳統的哲學難題。康德似乎沒有回答相應而統一的整體如何可能，儘管他提出構作力作為相應的中介。在黑格爾的邏輯學，我們發現黑格爾對於概念與直觀之關係也採取類似相應的說法²⁴，但並沒有特別加以說明，彷彿可以看出，此相應性已被簡化地包含在主觀性與客觀性的統一問題中，而以理念論作為解決對立的出路²⁵。

是理念作為絕對主客性的解釋依據。此外，概念論中具有辯證關係的主體性與客體性，若被理解為康德分析論的符應關係，我們或許較恰當地稱其為具有符應關係的主觀性與客觀性。關於主觀性與客觀性之符應關係的解釋有如下的可能性：按照二元論所立基的元素之符應，則可以是概念與直觀的符應，以及主觀概念與外在世界之總體感性顯現之符應。

²² 對康德來說概念與對象是知性與感性的區別，對黑格爾來說，對象亦是概念自身，精確地說是在主客關聯性中展現為對象性的概念。所以哲學並非以對象為導向的知識(*gegenständlich gerichtetes Wissen*)，而是嚴格地自我相關(*streng selbstbezügliches Wissen*)的知識。(Hoffmann, *Hegel, Propädeutik*, S.199)。康德的經驗知識可說是以對象為導向的知識。

²³ 主體性與客體性的結合有兩個意義：

首先是形式與質料作為先驗概念與經驗概念在概念前提下的結合，這涉及先驗分析論中概念與感性如何結合的回應。其次是範疇作為抽象的形式結構如何既存在一個經驗的普遍的整體中，又存在一個個體中，這涉及先驗辯證論中普遍性與個別性結合的矛盾及對矛盾的回應。

²⁴ 在邏輯學裡，黑格爾說：存有是純粹之無規定性及空。如果從直觀來說，在它之中無物可被直觀；或者說，它正是純粹的，空的直觀本身。Es(Sein) ist die reine Unbestimmtheit und Leere。- Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann；oder es ist nur dieses reine, leere Anschauen selbst.(*WdL*,1832, S.71, Meriner, 2008)。---在此，黑格爾表明了概念與直觀的相應不可分性。

²⁵ 邏輯學基本上談概念內之辯證，雖然表示了概念與直觀的相應性，但沒有談概念與直觀之辯證，如果被視為有提及，也是把直觀的意義附加在差異、多、無尺度、現象、被動實體、客觀性等意義之內來談。

黑格爾把分析論意義上的概念與直觀或思想與存有的兩面性之統一解釋成辯證統一是有問題的，因為這與辯證論意義上之統一有所不同，然而兩組辯證被同一化的結果造成理解上的混淆。正如在己存有(Ansichsein)，為己存有(Fürsichsein)之辯證與純有(reines Sein)和此有(Dasein)之辯證此兩種辯證形式在意義上是不同的一樣，在己與為己存有(An-undfürsichsein)作為統一與為己存有(Fürsichsein)之統一也有不同的意義。兩種辯證與統一的意義有待進一步探究。

康德以知性的範疇來回應形上學上思想與存有的二元對立問題，將事物的本質結構化約為概念，但在概念本身中，還是存在著矛盾，相應地，矛盾也存在直觀形式或具體事物中，亦即，在範疇中與直觀中以及知性與感性相互結合所構成的經驗事物中的矛盾性如何被解消的問題。在質上包含等同與差異，量上包含一與多，關係上包含實體與屬性，自由因與因果性的對立，在模態上則包含可能性或主觀性與現實性或客觀性的矛盾。諸項對立既存在於範疇內部，也存在直觀形式內部，以及經驗事物內部而導致矛盾。矛盾如何解消影響到具體事物成立的可能性。事實上康德所處理的是知識形式與知識內容的結合問題，卻沒有解決概念內部，直觀內部，以及具體事物內部的矛盾問題。如上所述，由於概念始終與直觀的相應性，黑格爾只以概念作為表述存有的方式。黑格爾的辯證法即在證成對立範疇之統一的可能性，而中介者則是理性而非構作力與判斷力。

2 對先驗辯證之回應(Antwort auf die transzendente Dialektik)

在先驗辯證論中，康德進一步說明超經驗知識的不可能性。先驗辯證論是康德先驗邏輯的第二個重點，其中探討當範疇運用到超經驗領域所發生不可避免的矛盾。這項發現是形式邏輯轉向黑格爾思辯邏輯的第二項轉折點。對康德本身來說是揚棄舊形上學的虛妄性與思辯上的創新，但對黑格爾來說卻既是進步也是退守。進步在於他揭露主觀心靈與世界全體以及上帝概念三者各自在其內部中的矛盾性²⁶，他認為無限性的內在矛盾透過範疇而表現出來，並反映在諸多二律背反中。在客觀世界方面通過一與多，可分割性與不可分割性，自由與因果，及必然與偶然的矛盾，反映成四個二律背反。在主觀靈魂方

²⁶ 為何把物自身定義為抽象的無限者，因為它與經驗或現象作為有限世界對立。是作為結果(Wirkung)之現象世界的原因(Ursache)。其次他認為把握無限世界會陷入二律背反，亦即無限性產生內在矛盾，無法被認識，是抽離於有限世界的存在者。

物自身可以理解為主觀的物自身亦即在表象之雜多的綜合中意識之形式的統一性(die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen)。如康德所說：顯然，因為我們關連到我們的表象之雜多，而那個符應那些表象的 X (作為對象)，因為它本當是與一切我們的表象區別的某物，在我們面前顯現為無。因此，此對象所必然構作之統一性，可能正是意識在表象之雜多之綜合中的形式統一性。

Es ist aber klar, dass, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, vor uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen。(KrV A105)

除了主觀物自身以外，物自身也可以作為客觀的物自身(世界整體)，和絕對的物自身(上帝)。

面，通過單純與複合，同一與斷裂的表現論證靈魂存在的二律背反，在絕對方面，表現為完美性概念與宇宙論証的悖論，以及自然神學論證的類比失當。

因此，由於有始有終與無始無終，可分與不可分，自由與因果，必然與偶然的矛盾，超驗世界的存在狀況無法被斷定，由於單純或複合，同一或斷裂的矛盾，靈魂的存在與否也不能獨斷地被判定，由於三大論證之悖論，上帝不能被宣布為存在或不存在。康德的思維仍然為形式邏輯的矛盾律所限，因此他認為必須在有始有終與無始無終，亦即完滿與無限、不可分與可分、自由與因果、必然與偶然、單純與複合，同一與斷裂間做選擇。他迴避二擇一之困難的方式是通過現象與物自身的劃分²⁷，讓有限性與因果性，複合性與斷裂性保留在可認識的經驗現象領域，而把無限性與自由，單純性與同一性保留給可被思想但無法被認識的物自身領域，最後才通過道德哲學讓自由，靈魂與上帝重新得到證成。因此人的認識範圍是有限的經驗知識，經驗界是受因果法則所支配的物理世界。對黑格爾來說這項創新同時亦是退守，因為他認為康德受限於傳統的矛盾律，把相互矛盾的概念切割開來，各自安置在現象與物自身領域，以為如此就消滅了矛盾問題²⁸。對黑格爾來說，康德揭示出矛盾問題，但解決矛盾的方式與傳統二元論形上學的意圖無異，以超驗與經驗，無限與有限的區分來避免矛盾，這種解決實等同於無解決。矛盾律的不完備性，與推論法則中一與多並立的矛盾，以及更基礎的現象與物自身的分割依然存在著問題。

問題在於，對立概念總是隱含在此一極端中無法被割離。而對立性又只是矛盾概念的一個側面，康德卻忽略的統一性的側面。因此，切割表面上分離了矛盾，然而在分離的兩極中，依舊各自伴隨著範疇的矛盾。這說明了矛盾性是一組共生結構。矛盾概念之統一性是邏輯學闡述的核心問題。以上述的二律背反為例，事實上，無論無限性概念或有限性概念皆可透過一與多，不可分割性與可分割性，自由與因果等範疇來表述自身，範疇的內在矛盾不因存在於有限或無限者內部而有差別，並且無限性與有限性的概念相互蘊涵並相互轉化。事實上，在範疇的運用上，康德同意經驗界的事物在靜態上是同一與差異，一與多，實體與屬性的綜合體，亦即承認矛盾概念在經驗事物內部的相容性，不因矛盾而否定經驗事物的存在性，然而，對於無限性的概念，康德卻因為矛盾的出現，而質疑無限事物的存在可能性，這似乎是康德論證上的困難²⁹。

²⁷ Klaus Düsing 也提到康德解決矛盾的方式：

Düsing, 1976, S. 61: 根據康德，辯證之幻象固然對於要求客觀知識的理性來說無法避免；然而宇宙論的理念之論爭或不同的背反組之論爭之解決或許通過先驗觀念論，亦即通過主體之認識能力與認識活動之研究，以及通過現象與物自身之區別而成為可能。Der dialektische Schein ist zwar nach Kant für die objektive Erkenntnis beanspruchende Vernunft unvermeidlich; dennoch ist eine Auflösung des Widerstreits der kosmologischen Ideen oder der verschiedenen Antinomien möglich durch den transzendentalen Idealismus, also durch die Untersuchung der Erkenntnisvermögen und Erkenntnisleistungen des Subjekts sowie die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich。

²⁸ 如此把各個範疇彷彿當成孤立之理念性的同一性(distinkte ideelle Identitäten)，而缺乏邏輯上的連續性(ein logisches Kontinuum)(Hoffmann, *Hegel, eine Propädeutik*, S.287)

²⁹ 根據康德的說法，當理性追問形上學領域之問題時，如世界的有限與無限性(一與多之辯)，物體的可分與不可分(斷裂與連續之辯)，自由與因果，必然與偶然等問題時，會陷入二律背反之中。此四組二律背反可化約為無限性與有限性之對立，例如世界的無限延展相對於世界之起始雖然代表無限性的概念，但無限延展相對於世界的完滿性又過渡為有限性的概念。因此，除了無限世界本身以外，任何一個有限的經驗事物，也可被設想為帶有無限的完滿性或無限延展性之矛盾。此外，連續與斷裂，自由與因果，以

康德的先驗分析論把形上學上思想與存在之對立，轉化為認識論上的主客對立，讓實體屬性關係成為具體事物中的概念關係，與外來感性質料結合成經驗。這項轉折既無法回應實體與屬性作為概念與感性質料如何的結合問題，也無法解決傳統形上學對範疇的矛盾的提問，因為概念中的矛盾才是形上學的本質問題，康德對此並沒有新的解決方式。先驗邏輯的辯證論涉及矛盾問題，亦即發生在無限概念與有限概念、等同與差異，以及一與多之間的矛盾。面對無限與有限概念的矛盾，則獨斷地接受有限事物的存在性，看待無限概念中的矛盾成為無限者存在的懷疑論者。康德因為矛盾性而否定無限事物的可認識性，但以同樣的矛盾運用到有限事物上時，康德卻接受有限事物的可認識性，並沒有懷疑經驗事物中等同與差異、一與多、實體與偶性，自由與因果等矛盾概念並存的可能性。

先驗邏輯的分析論主張被認識對象之本質結構就是主體自身的概念，相應地與來自外界的感覺與料結合成經驗。雖然避開本質作為觀念與屬性作為感覺與料的結合，而把本質與屬性視為具體事物的純粹形式，把感覺與料視為其內容。把思想與存有或觀念與物質在形上學下的垂直關係翻轉為認識論下的平行關係，亦即翻轉為主體內之概念與直觀之關係。

在黑格爾看來，矛盾問題並沒有得到妥當的解決。黑格爾的辯證邏輯則試圖克服範疇中的對立與矛盾，進一步開展矛盾範疇以及範疇與內容的統一性側面。讓雙方的統一性得到證成。

III 知識的方法與系統：先驗哲學之方法和系統與思辯哲學之方法和系統的差異

雖然康德認為形式與內容來自不同的知識根源，然而透過判斷力可將概念運用到感性雜多上，而將兩者結合起來，依據康德之見，形式與內容的結合物形成經驗，經驗則為知識的構成基礎。知識命題主要由分析命題與綜合命題構成。對黑格爾來說，知識方法一方面是分析的(analytisch)，另一方面是綜合的(synthetisch)。辯證法(Die dialektische Methode)則將兩者作為環節包含在自身之中³⁰。黑格爾如何辯證地統一分析與綜合。我們可以回顧康德關於分析命題與綜合命題的分析。

分析命題意謂命題的謂詞自身包含在主詞中由主詞抽繹出來。儘管根據康德綜合命題分成具有必然性的先驗綜合命題與偶然的經驗綜合命題³¹，但綜合命題反映出來的意義是主謂詞分離，但在某種關係之中連結形成的命題。綜合命題是知識擴展的基礎，分析命題則否。

根據康德對範疇的分類，先驗綜合命題除了數學意義的質與量的關係外，亦即肯定與否

及必然與偶然也是立基於一多之辯。因而根本的問題是有限與無限性的矛盾與統一。因此康德以現象與物自身的區分來排除矛盾的方法似乎並不能把代表有限性的經驗事物與其自身所包含的無限性概念之矛盾從經驗知識中排除出去。

³⁰ Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984. S.296

³¹ 所謂經驗綜合命題依康德之義是偶然性的命題，偶然性意味著主謂詞之間是漠不相關的聚集，然而經驗中的偶然性與因果法則的必然性之區分如何可能？亦即先驗法則既然被運用於經驗之中，經驗事物的聯繫如何不是必然的呢？另一方面，如果以斷裂性來表徵偶然性，那因與果既然是不同的概念，為何不是一種只是在常態的事例中基於想像所形成的偶然的觀念組合，何以必須宣稱有所謂的必然的因果法則之先驗存在呢？康德同樣必須面對休姆式的回應。

定，一與多之關係，還反映出動力學意義的本質關係，亦即實體性(Substantialität)，因果性(Kausalität)與交互性關係(Wechselwirkung)。在其中，實體性反映出靜態上之實體與其多樣屬性的聯繫與矛盾，因果性反映出動態上之第一因與因果關係的聯繫與矛盾，實體與因果性統一成交互性的關係。

康德所謂的先驗性意謂在主體的認知中有客觀之必然性，其中包含分析的必然性與綜合的必然性。前者為分析命題的前提，後者為先驗綜合命題的前提。

康德的先驗綜合命題除了展現範疇的必然連繫之外還結合了感性的表象，亦即概念形式與感性內容的通過判斷力的結合，先驗綜合的意義除了先驗範疇之必然的綜合外，還意謂範疇在經驗中必然綜合，在經驗中的必然綜合判斷是概念作為形式與感性作為內容的結合體做為基礎。

A 先驗分析(必然性之分析)與先驗綜合(必然性之綜合)：分析與綜合相互過渡的可能性

先驗綜合命題是必然性的經驗知識之基礎³²，其必然性的根據是知性範疇的運用，亦即前述的必然性聯繫。反之，經驗綜合命題構成非必然性的經驗知識。亦即必然性被否定，經驗性被保留。分析命題則與經驗綜合命題相反，康德否定分析命題的經驗性，但確認其必然性。

關於分析命題與綜合命題的定義，康德說：

在一切判斷(在其中某個主詞之於謂詞的關係被思考)中，(...)這個關係在兩個方面是可能的：或者謂詞B作為某物屬於主詞A，此物(以隱含的方式)被包含在A這個概念之中；或者B全然立於概念A之外，儘管它與此概念處於連繫之中。在第一種狀況下，我稱判斷為分析的(analytisch)；在另一狀況下則為綜合的(synthetisch)³³。

分析命題的主謂詞具有同一性，謂詞直接從主詞抽繹出來，兩者之間具有必然性的關連；經驗綜合命題的主謂詞之指涉來自經驗，主謂詞原本相互外在而通過經驗綜合判斷而相互連接。介於分析命題與經驗綜合命題康德提出先驗綜合命題的概念，在其中主謂詞雖來自經驗，但兩者卻有必然性的關連。因此先驗綜合命題包含了分析命題的必然性和綜合命題的經驗性。

我們在此面臨一個問題：「分析的必然性與綜合的必然性該如何區分?」。因為根據康德對分析判斷的定義和舉例³⁴，分析命題的謂詞必須包含在主詞之中與主詞有必然性的連繫，但未必要求與主詞無差別地同一。然而先驗綜合命題除了內容涉及經驗而與分析命題命題的非經驗性有別外，在形式上它對「主謂詞作為差異概念卻有必然連結」的要求與分析判斷對主詞蘊含謂詞之要求的差別似乎難以被斷定。黑格爾的邏輯學所展示的範疇之內在演繹或許對先驗分析與先驗綜合相互過渡提供了某種解釋的可能性。對於分析

³²命題表現為數學上的質量關係與動力學上的本質關係。

³³ Kant, *KdrV*, B11, Meiner, 1990, S.45.

³⁴ 下述的物體(Körper)概念。

判斷，我們可以發現其內在的綜合特徵³⁵。原因在於：

即使 $A=A$ 是分析命題³⁶， $A=A$ 之命題隱含 A 不等於非 A 之命題，非 A 是異於 A 的它者， A 不是非 A 之命題屬於綜合命題。因此分析命題 A 等於 A 自身包含著 A 不等於非 A 之綜合命題。 A 若是「有」它同時必然不是「非有」， A 若是「此有」，它同時必然不是「非此有」。有是有之命題中包含有同時不是非有，此有等於此有之命題中包含此有同時不是非此有。所以沒有純粹 A 等於 A 的分析判斷其自身不包含 A 不等於非 A 之判斷，然而 A 不等於非 A 而與非 A 相關就是一項必然的綜合命題³⁷。

另外從普遍的實體與特殊的屬性之聯繫或第一因與因果序列的聯繫來看，它既是內在的分析，但作為兩個不同概念的聯繫，又是外在的必然綜合。根據康德的舉例，從物體(Körper)的概念中可抽繹出來擴延性(Ausdehnung)，不可入性(Undurchdringlichkeit)，形狀(Gestalt) (KdrV, B12)。從物體的概念中抽出擴延性及不可入性及形狀是分析判斷，主謂詞的連結屬於分析命題。但物體與擴延及不可入性以及形狀之間又是不同概念的聯繫所形成的判斷，所以這種聯繫又是必然性的綜合判斷。由此我們發現分析命題的綜合特性。

此外，從 A 與非 A 相互背反兩概念之相互蘊含的關係中我們也可以看到分析命題之綜合特質。 A 在自身中隱含著非 A 的概念，從 A 我們可以分析出非 A ，然而 A 與非 A 卻是不同的概念。例如無限性中隱含了有限性之概念，我們可以從前者分析出後者，然而兩者卻是不同的概念，因而分析包含了綜合之特徵³⁸。

³⁵顯然，分析是綜合的，當它達到了諸規定，諸規定不再通過任務本身而被設定。從分析認識到綜合認識的普遍過渡在於從直接性之形式到中介者的必然過渡，從抽象的同一性到差異之過渡。屬於分析者在它的活動中與諸規定一般同在，當規定性自我相關連時。通過它們的規定性它們本質上也出於這樣的本性，亦即它們把自身關連到它者。如果分析性的認識走向了關係，那顯然此關係不是某個外在給予的材料，而是思想規定(Gedankenbestimmungen)，所以分析性的認識之所以為分析的，當這樣的關係已經被提供給這樣的認識。(WdL, 1816, S.249)

Es ist erinnert worden, dass die Analysis synthetisch wird, insofern sie auf Bestimmungen kommt, welche nicht mehr durch die Aufgaben selbst gesetzt sind. Der allgemeine Übergang aber vom analytischen zum synthetischen Erkennen liegt in dem notwendigen Übergang von der Form der Unmittelbarkeit zur Vermittelung, der abstrakten Identität zum Unterschied. Das Analytische bleibt in seiner Tätigkeit bei den Bestimmungen überhaupt stehen, insofern sie sich auf sich selbst beziehen; durch ihre Bestimmtheit aber sind sie wesentlich auch von dieser Natur, dass sie sich auf ein Anderes beziehen. Es ist schon erinnert worden, dass, wenn das analytische Erkennen auch an Verhältnissen fortheht, die nicht ein äußerlich gegebener Stoff, sondern Gedankenbestimmungen sind, so bleibt es doch analytisch, insofern für dasselbe auch diese Verhältnisse gegebene sind.(WdL 1816,S.249)

³⁶ Kant, KdrV, B17,Meiner, 1990,S.49

³⁷或同一性是在自身中的反思，它之所以為區分只是作為內在的逆射，而此逆射之所以為區分只是作為在自身中的反思，在自身中直接地取回自身的逆射。它因此是作為與自身等同之區別(der mit sich identische Unterschied)之同一性。(WdL, 1813, S.28-29).

Oder die Identität ist die Reflexion in sich selbst, welche dies nur ist als innerliches Abstoßen, und dieses Abstoßen ist es als Reflexion in sich, unmittelbar sich in sich zurücknehmendes Abstoßen. Sie ist somit die Identität als der mit sich identische Unterschied.(WdL, 1813, S.28-29)

³⁸ 上述說明分析性蘊涵綜合性的例子其判斷形式分別符應否定性的無限判斷(Das Negativ-unendliche

對於綜合命題我們也可以發現其分析性的特徵³⁹。康德認為某類綜合判斷中的主謂詞關係屬於某種必然連繫，例如實體與偶性，第一因與因果性間之關係是一種必然性的關係，康德稱這種現象中的必然關係所反映出來的命題為先驗綜合命題，先驗綜合命題的必然性來自範疇間的必然連繫性，並不在於排除經驗性，反而由於先驗必然性讓經驗中的概念之間也產生的必然連繫性。

屬性與實體之間或因果關係與第一因中所成立的綜合判斷其主謂詞的聯繫必然處於某種意義整體的網絡之中，其中的環節無法相互分離，而產生某種連續的統一性。在一種不可分割的整體中，綜合命題中環節間聯繫都是內在的必然聯繫，實體中所有屬性與其中任何屬性發生必然的聯繫，因果鏈中所有環節與其中每一個環節有著必然的聯繫，所以每個屬性之於其他屬性，或每個因果環節之於其他環節雖是綜合命題，但是卻也伴隨著必然的聯繫，所以，綜合性又具備分析性的側面。康德稱此類自身蘊含著分析性的綜合命題為先驗綜合命題。

B 分析法與綜合法作為傳統的知識方法

分析法則由同一性內部導出差異性形成分析命題，反之，綜合法在於把差異的個別聯繫到同一性上形成綜合命題。分析法由自身同一的概念中分析出差異概念，從主詞中分析出差別謂詞而形成分析命題。同一與差異並存於主詞中形成矛盾；綜合法由讓差異性收攝到同一性之中，產生出作為一個不可分的統一體之綜合命題，在綜合命題中差異的謂詞被導入一個主詞的同一性中亦產生矛盾。形式邏輯的矛盾律宣告了兩種方法論之基礎預設並存的兩難，在分析命題與綜合命題中不僅主詞的普遍性與個別性如何相容產生問題，同一性與差異性的對立導致概念的矛盾。矛盾導致兩種知識方法論的內在矛盾，獨斷的方式是以非此即彼的方式否定對方以保存己方，或如康德的作法使兩者保持形似的互不相關性。分析判斷正如綜合判斷會遭遇同一性與差異性結合的矛盾。但康德只有區分卻並沒有意識到分析判斷與綜合判斷各自的內在矛盾。此外，獨斷論與康德意義下之休姆的懷疑論之相互否定也讓知識的懷疑論成為可能的結論。

問題的解決不在於獨斷地地否定分析法中的綜合性或綜合法中的分析性，因為矛盾不會因為否定了其中一種方法而從另一種方法中消失，重點在於如何化解矛盾讓對立並存。相互背反的知識方法與系統的預設其實必然蘊含著對立面的預設，包含著對方的意義，這也是辯證法與辯證的知識系統的意義之所在。

Urteil)、肯定判斷與否定判斷。(WdL,1816,S.78-79)

³⁹區分(Das Unterscheiden)是非有作為它者之非有(des Nichtseins des Anderen)之設定。但它者之非有是它者之揚棄亦即區別自身(des Unterschiedens selbst)之揚棄。但是區分在這裡作為與自身關連中的否定性，作為非有，非有自身之非有，亦即某個非有，它並非在某個它者中，而是在自身中擁有它的非有。所以現存的是自我關連中的區別，被反映了的區別，或純粹，絕對的區別。(WdL, 1813, S.28)

Das Unterscheiden ist das Setzen des Nichtseins als des Nichtseins des Anderen. Aber das Nichtsein des Anderen ist Aufheben des Anderen und somit des Unterschiedens selbst. So ist aber das Unterscheiden hier vorhanden als sich auf sich beziehende Negativität, als ein Nichtsein, das das Nichtsein seiner selbst ist, ein Nichtsein, das sein Nichtsein nicht an einem Anderen, sondern an sich selbst hat. Es ist also der sich auf sich beziehende, der reflektierte Unterschied vorhanden oder [der] reine, absolute Unterschied. (WdL, 1813, S.28)

C 分析命題與綜合命題的辯證特質

分析與綜合雖然是對立的概念但彼此卻也相互與預設與相互蘊含以致相互過渡為對方。相互預設意謂分析的概念預設著綜合的概念，等同性預設著差異性，一預設著多，實體預設著屬性，最終因預設著因果性，反之，亦然。

相互蘊含則意謂從質上的等同性，量上單元性，以及本質關係上的實體性，自因性我們可以分析出差異性、多元性、偶體性、因果性等，亦即分析中蘊含著綜合；反之，差異中蘊含著同一，多中蘊含著一，屬性關聯著實體或因果性關聯著目的性，或者說差異的存有，接續的數目以及偶性之間，因果鏈中的每個環節與其他環節之間有著必然的聯繫。這意謂綜合中隱含著分析。

由於分析命題與綜合命題相互蘊涵，就此意義上意謂兩者相互過渡為對方，而達到了統一⁴⁰，成為作為第三者之關係中的兩個環節。以黑格爾的概念這種解決方法是正面的思辯。

在此我們初步探討分析法與綜合法以及分析命題與綜合命題的相容性。在此基礎上我們將進一步解釋辯證法與辯證性的知識體系。

1 思辯系統：分析命題與綜合命題之辯證統一：概念運動如何可能？其目的為何？

所有範疇的交互作用之動力來自絕對者自身，而交互作用的過程展現為絕對者的自我創造，自我認識與自我實現。亦即絕對者自我創造出無限性，認識自我的無限性，以及實現自我的無限性，而自我回返的過程。在運動過程中，無限者不斷地克服自身的有限化，透過無限與有限的辯證，無限者再次創造了自身，認識了自身與實現了自身。在理論哲學的辯證中規定的活動與認識的活動是合一的。

經由無限與有限的辯證讓範疇不斷地朝向普遍性(無限大)與個別性(無限小)的方向發展，分析法與綜合法以及分析命題與綜合命題經由交互作用(Wechselwirkung) 往兩方向擴展並串連成概念系統，辯證的方法與辯證的系統，是絕對者自我認識的兩個環節。

2 辯證法：分析法與綜合法的統一

分析法是從主詞中抽出謂詞，如果謂詞來自主詞，而主謂詞卻不等同，這意味主詞自身包含著否定性，那麼分析便過渡為綜合。辯證法的第一個環節是自我同一之分析，亦即 $A=A$ ；第二個環節是從同一中導出差異之分析，分析自身蘊含著綜合，亦即包含著綜合的分析，或自身包含著否定的同一性。

反之，綜合本身是把個別主詞聯結到與其差異的普遍謂詞上。當主謂詞之聯結由綜合成為內在分析時，這又是對差異性之否定，成為包含著否定性的自身差異，而回到同一性，成為否定的否定，綜合過渡為分析。由綜合回歸到分析是辯證法的第三個環節。由分析到綜合再回歸分析的運動因此是肯定，否定以及否定的否定(亦即肯定)的循環。

⁴⁰ 根據本文一開始對思辯哲學之結構的敘述，思辯哲學包含兩個面向：一，相互對立或對稱相應；二，相互蘊含或矛盾統一。當對立被矛盾的概念所取代時，思辯哲學中的相互對立將轉變為辯證統一。

IV 思辯系統

A 思辯系統之第一部份：範疇內的辯證統一

以無限與有限的關係來說，無限者是自身同一，無限者不等於有限者，有限者的概念由無限者導出，其自身包含有限者的概念。無限概念由自身中分析出差異的有限概念，分析隱含綜合，是綜合式之分析。無限者與有限者發生關聯時，無限者轉化成有限者，與諸多有限者構成有限者的無限序列，此一無限序列若無完成，則過渡為有限性，必須完成才是真正的無限性，亦即此依序列必須連繫到最終目的才能完成。但最終目的必須內在於無限序列的無限完滿者，序列被收攝於自身同一的無限者之中，否則最終目的又只是一個有限的環節，序列將無法完成。所以聯繫到最終目的綜合，其實是無限序列的自我分析，所以是分析式之綜合。

無限者作為主詞其自我關連是分析命題，無限者與有限者的相關是隱涵著綜合命題的分析命題，無限者與它者的關聯使自身轉化為有限者，並與諸多有限者形成有限者的無限序列，則每個有限者都是無限序列中的一個環節，任何有限者都關連到此一無限序列，此一無限序列最後若連繫到其中的一個環節而完成，此環節將成為最終因，並成為新主詞，無限序列則成為新主詞的謂詞與之關聯，而形成綜合命題。此最終因必須是一個完成的無限者的概念，涵攝無限序列在自身中的無限者，如果是一個有限者，則序列無法完成，若在序列之外，又成為有限者。所以當最終因隱涵在序列中時，無限的最終因對無限序列的連結又是分析出來的連結。綜合命題因此過渡為分析命題成為分析式的綜合命題。

主詞的自我同一，主詞分析出無限謂詞，及主謂詞由外在的聯結轉化為內在的分析是一般而言的正題(These)，反題(Antithese)與合題(Synthese)，或肯定、否定與否定的否定。作為合題它已將正題之內在關連性的意義與在反題中所呈現的、與前者有差別的內在關連性包括在自身之中。

首先，主詞之自我等同之分析如 $A=A$ 是辯證運動的第一個環節；其次，從主詞中分析出無限多謂詞的運動是包含著綜合的分析，此運動是辯證運動的第二環節，而形成的判斷是包含著綜合判斷之分析判斷。原本的主詞轉為有限者成為無限多謂詞中的一個此有。而無限多謂詞中的其中之一作為主詞與作為謂詞之相鄰的它者聯結形成新的綜合判斷，此一綜合判斷可看成無限謂詞的自我分析，因此是包含著分析的綜合判斷，此階段是辯證運動的第三環節。合題成為新的正題，否定的否定成為新的肯定，繼續向外部擴展。

如果我們可以將此辯證程序反向思考，那麼反過來作為主詞的普遍謂詞其自我等同是分析性的自我同一；其次，普遍謂詞作為主詞與原本無限多謂詞的連繫作為內在的分析成為綜合式的分析，並作為辯證的第二環節；第三，無限謂詞之序列與原主詞的關連是綜合命題，但又分析地連結到原來的無限主詞，所以是分析式的綜合，並且作為辯證的第三個環節。上述的合題成為正題朝反向辯證，反題不變，原本的正題成為合題。合題作

為新的正題繼續朝內部深化。我們將在存有論的第四節中繼續討論相反方向之交互辯證。

分析式的綜合與綜合式的分析只是因為辯證之方向相反而有區別，兩者實質上是同一的。

辯證法是包含著綜合判斷的分析判斷以及包含著分析判斷的綜合判斷，亦即分析判斷與綜合判斷的統一。辯證的知識系統是蘊含著綜合命題的分析命題以及蘊含著分析命題之綜合命題，亦即必然性分析命題與必然性綜合命題的統一。

B 思辯系統之第二部份：無限性與有限性之相互過渡與統一

思辯系統亦涉及形式與材料，或普遍概念與個別事物之概念的矛盾，而矛盾之統一則構成具體知識系統之基礎。

如上所述，傳統的知識方法是相互對立分析法與綜合法，前者導出分析命題，後者導出綜合命題。根據以上的分析，分析命題可以是自我等同的分析，也可以是導出差異性的分析，此外，綜合命題可以是主謂詞的偶然聚集，也可以是包含分析性的必然綜合，對於後者康德則提出先驗綜合作為補充，辯證法首先是先驗分析與先驗綜合之統一。其次，兩種抽象命題的辯證統一與經驗內容又展現為辯證的統一⁴¹。

對康德而言，分析法產生主謂詞概念等同的命題，先驗綜合產生的由不同概念的主謂詞相互連結的必然經驗命題。分析命題與綜合命題形成對立的知識命題而相互排除。康德否定分析命題的綜合性，也無意識到先驗綜合命題的分析性。尤其是關於上帝存在的本體論證之否定，便是認為上帝概念只有在於分析上的自我等同時必然為真，上帝不包含經驗內容，存在不能作為上帝的謂詞。上帝概念作為主詞，與存在作為謂詞在聯繫上產生鴻溝，以致於上帝概念只能在自我同一的意義上必然為真，除此之外無法對祂產生必然性的知識。康德把分析命題設想為不伴隨經驗內容的命題，把先驗綜合命題設想為必然伴隨經驗內容的必然性的綜合命題。

如上節所述，無限性可過渡為有限性，無限的實體必然包含著有限屬性的概念。上帝代表包含著無限性，同一性及實體性的本質，上帝的概念必然在其中包含著有限性，多樣性與屬性的概念，屬性涉及事物中相互區別的內容，當祂自身蘊含著有限的多樣屬性時，也必然包含著有限的經驗事物。所以一方面上帝概念不只是在自我等同的分析上必然為真，還在關連到作為祂的屬性之經驗概念的意義上為真，亦即包含著綜合的分析命題上為真，另一方面由於有限性也包含著無限性，亦即無窮多樣的經驗事物包含一個無限整體的概念。所以在經驗中的有限事物必然蘊含著上帝概念，所以先驗綜合命題，作為包含著分析性的綜合命題，也能必然地關連到無限主體。

與康德的先驗分析論所對應的結論，是先驗與經驗或主體形式與外來與料的對立，與先驗辯證論相應的是無限性與有限性或物自身與現象的對立，在客觀上表現為無限世界與

⁴¹ 先驗形式與經驗內容之概念相互預設，從這個意義上，形式不離內容，先驗不離經驗，兩者屬於一個整體，只有在內容中才能產生形式的概念，在經驗中才能產生先驗之概念，反之，先驗形式必然預設著經驗內容之概念。

有限世界，自由因與因果性，在主觀上是靈魂與實在兩者的對立⁴²，在絕對意義上表現為上帝作為超越的第三者與主客觀世界的對立。

針對康德的分析論來說，黑格爾接受了直觀與概念符應以及先驗統覺之康德觀點，但駁斥形式與質料二分的觀點，進一步透過先驗辯證論的題旨解釋形式與質料形構為辯證統一體的理由。針對辯證論來說，黑格爾克服了範疇上之無限性與有限性的對立，並且從客觀，主觀與絕對三個層面上克服了理念與經驗，或物自身與現象之對立，亦即辯證地統一了實體與現象、靈魂與實在，以及上帝與世界。此外，主客關係對黑格爾來說既表現為對稱相應⁴³，亦表現為辯證統一。

辯證之知識系統在客觀意義上強調無限本質與有限現象不可分，自由因中包含因果性，在主體意義上，則強調作為主詞的無限者與作為謂詞之有限者之不可分，靈魂與實在不可分，在絕對意義上，超越的上帝與主客世界不可分，矛盾的兩端構成一個不可分割的統一整體的環節。辯證推動知識向普遍性的方向擴張與個別性的方向深化，系統的構成在於串聯諸辯證統一體成為全體的辯證系統。

與辯證邏輯對應的知識方法既非分析法亦非綜合法，而是作為兩者統一的辯證法。黑格爾的邏輯學既是知識的方法，亦是辯證性的知識系統，兩者自我彰顯為認識論的兩個環節。

V 論文的開展

A 概論：邏輯學中辯證法所展現的概念內容

精神之自我實現展現為自我認識與自我規定的活動，並表現為生命的樣貌。認識之理念則與生命之理念相應。生命(Das Leben)與認識之理念(Idee des Erkennens)統一為絕對理念，亦如客觀精神與主觀精神統一為絕對精神。精神的自我認識的高峰即是精神認識自身是認識者與實踐者之統一體。自我認識展現為過程與目的兩個知識環節，前者代表知識的方法，後者為知識的系統。知識方法即是辯證法，知識系統即是矛盾的統一體。依辯證法與矛盾統一體的必然聯繫所開展出來的是全知識系統。根據黑格爾，在百科全書的架構下，此一全系統就是由絕對精神統轄的系統，分為邏輯學、自然哲學與精神哲學三個部分，精神哲學則區分為主觀精神、客觀精神與絕對精神。主觀精神與主觀精神之前的部份可視為屬於理論知識，客觀精神則屬於實踐知識，絕對精神則是兩者之統一。因此廣義的知識系統包含了理論知識和實踐知識，狹義的知識系統為純粹的理論知識。理念與絕對理念的區分或精神與絕對精神的區分是以是否包含實踐哲學在內為依據。尚未意識到自身的實踐特性的精神把自身表述為純理論知識，理論知識因而包含了邏輯學、自然哲學與主觀精神。邏輯學是抽象化與形式化的理論知識，自然哲學則是具體性與實質性的理論知識，形式與內容相應而不離。邏輯學可說從抽象的意義上展現了諸對

⁴² 亦是無限與有限或普遍與個別對立的一種形式，也是發生在無限者與有限者之中普遍性與特殊性的矛盾。

⁴³ 亦即感性與概念，無論是作為形式，如時空或範疇，或作為內容，如知覺(Wahrnehmung)或表象(Vorstellung)，既可以歸屬到主體，亦可屬於客體，主客體對稱而相應。黑格爾對謝林哲學的保留反映在主客對稱相應論這個意義上，然而，在主客辯證統一論的意義上，黑格爾超越了謝林。

立知識系統之矛盾與統一的必然連繫性。若進一步分析邏輯學的內容，我們發現它是由絕對理念所統轄的全知識系統，其下區分為存有論、本質論及概念論，在概念論下則區分為主體性、客體性及理念三個部份，在理念部分其下又區分了生命(Leben)與認識之理念(Idee des Erkennens)及絕對理念三部分。認識之理念復區分為真之理念與善之理念。與哲學百科全書相較之下，概念論中的主體性與先前的存有論及本質論，彷彿是百科全書中抽象化了的邏輯學，概念論中的客體性則是抽象化了的自然哲學。理念中的真之理念彷彿是抽象化了的主觀精神，善之理念則代表客觀精神，絕對理念則是抽象化的絕對精神。邏輯學是抽象化的百科全書，百科全書式具體化的邏輯學。比較邏輯學與百科全書，我們發現兩者在形式結構上的近似之處，但內容上後者比前者更豐富而具體。我們因而發現，絕對精神的自我認識是由結構相同但豐富與具體性有別的矛盾統一體以層層外展與深化之的方式所聯繫而成的全體知識系統⁴⁴。

相對於百科全書，邏輯學是抽象化了的全知識系統。知識的全系統是知識的子系統以必然的方式形成的聯結，所以邏輯學所展現的是抽象化了的哲學子系統的有機聯繫。我們可以看出黑格爾對於哲學史諸典範批判性地相互連繫與統一，我們也可看出黑格爾對連繫與統一的詮釋是否成功。

如前所述，形上學上存有與思想作為基本的兩大相互對立的範疇，經過康德在分析論的詮釋已轉化成為認識論意義下認識主體與被認識之客體的關係。認識主體以概念關係呈現純粹的知識結構，概念關係由先驗統覺所規定，這項主張在認識論上是先驗主觀主義，在形上學上是形式主義觀念論。客體則提供知識的內容，對此康德採取經驗論與預設物自身與主體相對之二元論的立場。這是康德先驗分析論關於認識論形上學的要旨。藉此分析論康德試圖調和先驗觀念論與經驗實在論的矛盾。

關於形上學上的概念關係之矛盾，尤其是無限者與有限者的矛盾，透過二律背反的提示，

⁴⁴ 如果把精神現象學與邏輯學對比，邏輯學以純有作為開端，純有其實是現象學的發展的終點，代表主與客，認識(Erkennen)與被認識者(Erkanntes)的統一的絕對知識。把邏輯學與整個百科全書對比，邏輯學的理念作為終點，又成為主體性的起點外化為自然哲學，統一為精神哲學。

我們發現黑格爾描述辯證過程把作為開端直接性的存有(Sein)有時設定為抽象的客體，而成為絕對實體的內在辯證之開端，有時則設定為抽象主體，成為絕對主體之內在辯證的開端，造成理解上的混淆與困難。此外，哲學的發展是一種朝向具體的普遍性(konkrete Allgemeinheit)的發展過程。由精神現象學內部的辯證「上升」(Einstieg)到絕對知識(absolutes Wissen)，絕對知識等同於邏輯學的有，並作為邏輯學的開端(Anfang)，系統內的上升，如精神現象學與邏輯學內部各環節的完成，或邏輯學達到精神哲學的辯證，都是階段性具體的普遍性的完成。

邏輯學作為思想之思想(Denken der Gedanken)，雖然是抽象的，但其開端做為精神現象學的結束，卻包含著精神現象學的一切內容，當其抽象性被認為是包含著諸多現象學內容之抽象性時，邏輯學成為具體的普遍性。

具體的普遍性與具體的個別性也被混淆，一種向內的深化與辯證，是一種個別性的具體化，完成於具體的個別性，這是廣義的抽象化；而一般的上升，卻是向外的擴張與辯證，是普遍性的具體化。完成於具體的普遍性，這也是一般意義的具體化。黑格爾似乎沒有解釋兩者的差別，一概以具體的普遍性或含真之無限性(die wahrhafte Unendlichkeit)稱之，也造成理解的混淆和困難。從邏輯學到精神現象學的下降我們也可以理解為具體的個別性，或抽象性之還原；由邏輯學到精神哲學的發展我們可以理解為具體的普遍性，或具體性之完成。邏輯學作為具體的個別性成為百科全書之抽象化；作為具體的普遍性則是精神現象學的具體普遍化。概括來說，邏輯學即是具體的個別性與具體的普遍性之中介者。在論文中我將透過無限大與無限小之概念的區分對上述進一步加以說明。

康德否定了無限者的可認識性，只承認了有限經驗作為知識的基礎。這是康德先驗辯證論的要旨以及康德在形上學上的突破。

先前我們已述及思辯哲學的起源和以及在哲學史中的意義。在邏輯學中黑格爾透過對不同典範與康德哲學的批判，藉以陳述自己的哲學立場。如先前所述，黑格爾的邏輯學可看成是康德先驗邏輯(transzendente Logik)的批判式地繼承，邏輯學也因此可被看成是以康德先驗邏輯(transzendente Logik)為中心，批判性地解決康德遺留的難題的一門科學。從知識之主觀主義的立場，康德必須面對客觀主義的可能性，客觀邏輯即是康德之先驗範疇之客觀化並與主觀主義相對的理論。與康德主觀形式主義觀念論的立場對比，客觀邏輯站在客觀觀念論的立場。客觀主義是康德必須面對的第一項挑戰。

其次，與概念關係相對的知識內容則由純粹的感覺與料所提供，此種立場成為知識內容上的客觀實在論，主觀概念形式與客觀與料如何結合問題是康德的第二項難題。

第三，無論主觀或客觀觀念論，其中的範疇的矛盾問題引發二律背反，康德採取地是保留矛盾的一方否定另一方之可認識性的方式來迴避矛盾，根據黑格爾，對立範疇之相互關聯展現為系統性的辯證運動，導向範疇之統一。康德對此沒有進一步發展。

黑格爾邏輯學對康德的批判反映為對存有與思想之統一的可能性所提出之詮釋。存有與思想之統一包含兩種兩種意義：

第一種意義涉及主客相應與結合如何可能，與康德先驗分析論之認識論的要旨相關。這是對上述第一與第二項困難的回應。

第二種意義涉及矛盾範疇的辯證統一如何可能，與先驗辯證論之形上學的要旨相關，亦即上述第三項困難的回應。

黑格爾透過客觀邏輯對主觀主義進行補充之後，必須面對知識形式條件，亦如範疇的客觀化和主觀化如何和解的問題，亦即主客觀邏輯之統一，如何可能的問題。黑格爾在邏輯學中對主客符應與結合關係的可能性之提問作出了回應，提出客觀性的形式與主觀性的形式之統一關係，亦即客觀邏輯與主觀邏輯的統一關係，以此回應了上述第一項困難。其次，黑格爾以另一種統一關係來回應認識論上的概念與感覺與料的相應與結合如何可能。黑格爾的自然哲學或概念論中的客體性部分，即是對康德所提出之知識內容的說明。黑格爾的解決方式反映為概念論中的主體性與客體性的統一關係。這個問題的解答，回應了上述第二項難題。

第三，矛盾範疇之統一，分別在客觀邏輯與主觀邏輯中完成，在客觀邏輯方面包括存有內部矛盾範疇之統一，本質與存在的統一，以上分別相映於存有論與本質論的旨趣。在主觀邏輯方面則完成於主觀概念內部之矛盾範疇之統一，亦即主體性(Subjektivität)中的辯證統一，以及概念與實在(Realität)的統一，亦即作為普遍性的自我與作為特殊性之實在之統一性，此部份相應於主體性與客體性之統一，亦即理念(Idee)作為絕對主體性的要旨。對立範疇間之關係可被把握為辯證意義上的關係。範疇之辯證統一可望解決客觀的實體與偶性之分立及主觀的概念與實在之分立的困難。而認識論的辯證與形上學的辯證，亦即認識與規定對黑格爾來說是不可分的。

存有與思想的關聯表現為康德意義下的分析論與辯證論兩種意義⁴⁵。我們把邏輯學看成

⁴⁵ 精神現象學的絕對知識完成於主客的統一(Einheit)，包括理論哲學內之主客體之統一及理論哲學與(客

是針對存有與思想之意義，存有與思想並存之矛盾，以及解決矛盾之方法的系統性陳述。

B 章節：對黑格爾邏輯學之內部關聯的解析

1 關於客觀邏輯之存有論：

客觀邏輯替代了過往的形上學(vormalige Metaphysik)的位置⁴⁶，是對古典形上學之批判性的表述⁴⁷。

其中存有論⁴⁸對有，無與變的闡述及連續與斷裂的辯證涉及巴門尼德斯(Parmenides)與赫拉克利特(Heraklit)與芝諾(Zeno)的哲學，此外，內在於質與量兩範疇的辯證也試圖解決康德遺留的有關世界的二律背反難題，尤其是第一與第二背反的難題，也間接回應了上帝存在宇宙論論證的片面性，透過含真之無限性(die wahrhafte Unendlichkeit)否定地保存之。

2 關於客觀邏輯之本質論：

本質論則根據康德的關係範疇明存有與本質的關係⁴⁹。首先，本質論說明從本質的高度出發，存有如何被設想為異於本質與本質對立之物，其次，說明本質與存在割裂的難題如何能被克服，最後，本質論以存有與本質不分並統一於斯賓諾莎的絕對實體作為本質論的總結，同時以絕對實體論解決康德感性與超感性世界亦即現象與物自身對立的難題，並且，在上帝應被設想為內在於世界與包含世界的客觀本質的前提下，間接回應康德對上帝存在之本體論證之挑戰。

3 關於主觀邏輯(概念論)：

主觀邏輯亦即概念論⁵⁰，涉及與康德的認識對象的主體與規定對象的主體相關的問題。亦即在於說明先驗主體與經驗對象，自我(das Ich)與實在(Realität)，絕對主體與絕對實體

觀)精神之主客統一。邏輯學亦完成於主客統一，包括理論哲學中的客觀邏輯與主觀邏輯之統一以及理論哲學(認識的理念)與實踐哲學(生命)之統一。現象學的終點(絕對知識)作為邏輯學的開端，亦即作為直接者的有(Sein als das Unmittelbare)；理念(Idee)作為邏輯學的終點又作為下一階段辯證之直接性(Unmittelbarkeit)的開端。

絕對知識，有，及理念，都是主客統一體，同時又是作為開端的直接者，這種統一為互為主客性，把主客體當成存有之下不可分割的兩個環節，無論有被表述為絕對知識或理念。這個統一涉及相應之對稱或對立(konträr entgegengesetzt)之統一。此外在有或理念或絕對知識下的客體與主體之中，又各別產生一種統一，黑格爾把這種統一稱為具體的普遍性或含真之無限性。我稱這種統一為辯證統一。它涉及矛盾(kontradiktorisch entgegengesetzt)之統一。

⁴⁶ WdL, Die Lehre vom Sein(1832), S.50

⁴⁷ Theunissen, Michael, *Sein und Schein*, 1980, S.15

⁴⁸ 存有論是「有」把自身分成無限性與有限性，而無限性和有限性通過質表現為肯定與否定，通過量表現為一與多。無限性與有限性統一為含真之無限性。質與量統一為尺度。

在存有論中之含真之無限性是辯證統一的原型，辯證論的主客對稱相應及辯證統一皆可藉之而得到理解，並能與分析論的主觀與客觀或概念與直觀之平行符應相區別。

⁴⁹ 由存有論到本質論，是把無限與有限的關係，通過關係範疇進一步表彰為客體性的辯證關係。本質與現象的關係。本質與現象統一為絕對實體或絕對的客體性。

⁵⁰ 由本質論到概念論其實是把無限與有限的關係，轉化為主體性的辯證關係。主體與實在統一為絕對主體。

之關係。

從概念論的高度來回顧客觀邏輯，其中實體/偶性或本質/存有的意義表現為四個方面：一，是獨立於主體的對象，亦即從客觀主義的立場，實體只能作為被主體客觀地描述與認知之對象的普遍本質；二，是主體內部之概念關係亦即諸範疇關係，本質論是概念論的客體化描述。上述涉及康德先驗分析論中本質到概念的過渡之意義。三，是主體自我規定之實在與外化之自然，是概念自我映現出來的現象，亦即本質論中黑格爾所謂的被動實體(Passive Substanz)。此部分涉及形式與內容的辯證統一。被動實體作為客體性包含認識論與形上學兩種意義。在前項意義下表述為經驗(Empirie)，在後項下是作為實在(Realität)。

主觀邏輯試圖克服康德所提出的靈魂論之悖論以及第三背反之困難，也試圖克服認識論上的主客，亦即形式與質料之對立，是對康德抽象靈魂觀以及抽象的我思之揚棄，前者表述為具體的靈魂，後者表述為統一雜多經驗的先驗統覺(transzendente Apperzeption)，兩者皆作為絕對主體性，亦即理念。如果上帝應以包含實在世界的主體，而非超離於實在世界的抽象自我來理解的話，那麼繼本質論之後，概念論也同樣回應了康德對本體論證之批判。

本質外化為現象，再與現象統一為絕對實體是本質論中的辯證；所以現實性(Wirklichkeit)作為絕對實體是存有與本質的統一。另一方面，黑格爾也宣稱概念是本質與存有的統一。這項表述似乎讓概念無法與絕對實體區別，因為絕對實體也是本質與存有的統一。概念被表述在主觀邏輯的脈絡之中，所以一方面其角色正如康德的主觀範疇，屬於主體的內在規定，無法與主觀思想區別，另一方面，概念作為主體是客觀邏輯的否定階段，並沒有扮演統一體的角色，如前所述，當對象的本質關係轉化為主體內之概念關係時，概念只是相應於存有之本質結構，只是與客觀邏輯純粹地相應，尚未統一客觀邏輯。如果概念被定義為本質與存有的統一，必須說明概念如何以辯證的方式統一存有與本質，換言之，必須回答的是，存有與本質如何成為概念中的環節被概念所統一，以及實體到主體的發展如何展現其辯證意義，亦即從客觀邏輯到主觀邏輯的過渡中如何展現辯證意義。其中本質與實體如何降為概念論的環節有待進一步釐清。

正如存有被規定為直接者，本質被規定為中介者，概念為被中介了的直接者。因此概念可以被解釋為從主觀的面向上辯證地統一了作為客體之直接性的存有與中介性的本質。此外主體性，客體性與理念構成概念論內之三個環節，主體性展現概念、判斷與推論三環節的關連性，客體性是概念外化之物，理念則是主體性與客體性之統一。所以當概念辯證性地統一存有與本質，若從概念論中之理念的高度來回顧，那麼包含存有的本質與實體或許應以認識上與存有上的客體性，亦即黑格爾所稱之被動實體(passive Substanz)來理解。主體性若代表在己的主體，客體性就代表主體所外化之被動實體，理念就是統一在己主體與被動實體兩者之絕對主體。

四，本質可被設想為相對稱於主體，並且與主體交互地規定與改變著對方的絕對實

體，而非只是被動實體。關於絕對實體的意義我們必須從理念的高度來考察。

4 關於理念的意義：

理念在自身有四種可能的理解方式，一是與實在世界對立的概念，無論理念從客觀面作為世界的理念，或主觀面作為靈魂的理念，或超越於主客之上的抽象第三者，亦即上帝對之加以考察，二是統一概念與實在及先驗與經驗的絕對主體性，這是按照理念在文本所出現的位置來解讀，第三相對於絕對主體性，應該存在一個絕對的客體性或絕對實體。我們試圖補充說明絕對實體與絕對的客體性也是理念所應表現的一個環節⁵¹。四，是表現為絕對主體性，又表現為絕對實體性的絕對主客體之對稱相應關係以及主客角色互換下的交互規定之關係。

康德的理念屬於第一種詮釋，理念作為抽象性的物自身。它展現自身為客觀的無限者，主觀的我思與靈魂，和超越主客的上帝。第二種詮釋以降，即是具有的辯證意義的理念論，在知識的形式與內容之結合中，康德留下普遍與個別及普遍與特殊如何結合的難題，在先驗辯證論中通過有限與無限之二律背反的提出，康德不僅否定無限者被認識的可能，由於二律背反同樣關聯於形式與內容的內在矛盾性，等於也間接否定了形式與內容之結合的可能性。黑格爾的理念論或許能彌補康德理論上的困難。

黑格爾的理念或許應透過絕對的主體性以及絕對主客性來理解。

二，絕對主體性：絕對主體性是諸多詮釋者對於理念作為主觀邏輯之發展終點的詮釋。當理念作為絕對主體性時，客體性(Objektivität)只當成主體的被規定物。在辯證論意義下，主體性與客體性則是辯證地統一在的絕對主體中，絕對主體性有兩種意義，一是形上學上的絕對主體性，另一是認識論上的絕對主體性。在形上學意義下，概念論中的主體性是做規定的主體，客體性是被規定的實在，也是形上學意義下的實在世界。絕對實體成為絕對主體中的被動實體(passive Substanz)。

在認識論意義下，主體性彷彿也被詮釋為康德先驗分析論中先驗統覺，客體性可因此被理解為辯證意義下由主觀概念形式所外化的經驗知識，理念成為統一先驗與經驗的絕對主體性。

分析論意義下的理念，把知識的兩種形式條件亦即直觀與概念導向在主體或客體中的相應關係，也把質料概念化，解決康德的概念與質料相應與結合的問題；辯證論下的理念作為絕對主體性既展現形上學之統一，亦展現認識論之統一⁵²。前者統一了靈魂與實在，後者統一了概念與表象。

⁵¹ 如果只是絕對主體性而沒有絕對的客體性，那一方面我們可以說理念把自身表述為絕對主體性也是一種片面性，另一方面，精神現象學到邏輯學的過渡也是從絕對主體過渡為客觀的存有，如果絕對主體已經完成，為何要過渡為客觀存有繼續發展呢？可見主體與實體除了規定與被規定者之辯證關係，還有相互預設與蘊含的背反關係。

⁵² 黑格爾沒有嚴格區分形上學的創造活動與認識論的認識活動。首先實體的自我創造就是意識(主體)內的實體之創造活動，亦即主觀意識的創造活動。我們可以創造與認識的統一之意義來理解。在絕對主體之中的創造活動與主體的自我認識活動無法分離。

三，絕對客體性：從概念論回顧客觀邏輯，相對於絕對主體性，本質論在分析論的意義下或許可被視為以絕對客體性作為解決康德主觀形式與客觀質料分立論證，以及在辯證論意義下以絕對實體作為克服現象與超感性世界之分立的論證。

四，絕對主客性⁵³：絕對主體作為自我規定的主體，也作為在自身中自我認識的主體，絕對主體性的詮釋試圖解決了抽象靈魂論的獨斷性以及抽象我思的空洞性，但絕對主體是否就能夠作為理論哲學發展的最終點呢？能否相應於甚至超越於康德超越於主客之上之高度的上帝理念呢？理念只應代表絕對主體性屬於主觀邏輯的最終環節或應另有超越絕對主體性的詮釋可能性？

在絕對主體中的客體性只是被主體規定的對象，當它作為外在的客體(äußerliches Objekt)，它是與靈魂相對的實在(Realität)，當它作為被動的實體(passive Substanz)，它是與我思相對的經驗，兩者皆非本質論中如斯賓諾莎的意義下的絕對實體。與絕對主體對稱相應的實體是絕對實體，絕對實體也在規定著並認識著個別主體，所以康德所構想的上帝作為第三者超越於客觀世界與主觀心靈兩理念之上。雖然上帝概念超越於兩者，但只能透過客觀世界的最終因與主觀心靈的完滿性等概念而被設想。康德所設想的宇宙論證中之上帝其實就是抽象的客觀實體或形式，本體論證中的上帝就是抽象的主觀靈魂或形式。所以他所設想這個第三者雖然超越於主客兩方面其實是依附主客其中之一來表述自身，然而藉著抽象本質與主觀抽象心靈來表述上帝只能表述其抽象性。抽象的上帝因此具有超越性與無限性，但亦是抽離於實在世界而存在的超越性與無限性，黑格爾稱此種無限性為壞的無限性。

依據黑格爾，作為壞的無限性的抽象第三者必須以具體的上帝理念來克服之，才能實現含真之無限性。所以除了絕對主體性以外，理念或許還可以有不同的理解方式。理念可以被設想為不以絕對主體，而是絕對的主客關係來表述自身⁵⁴。理念可以是包含絕對主客體在內的具體的第三者，而作為客觀邏輯與主觀邏輯的統一者。理念論必須被放在客觀邏輯與主觀邏輯之外來考察，若併入概念邏輯，很容易侷限於絕對主體性如Klaus Düsing的理解方式⁵⁵。

⁵³ 在「有」的範圍內，絕對之有或者表現為絕對主體性或者絕對的客體性。亦即，有作為含真之無限性，客觀上表現為絕對實體，主觀上表現為絕對主體性。由存有到本質到概念看似上升的發展可以看成作為含真之無限性的理念自我分化展現為客觀與主觀兩個面向。雖然由抽象的無限性到具體的無限性的發展是抽象個別性到具體普遍性的上升過程。

⁵⁴ 依據邏輯學的編排方式，黑格爾的邏輯學結束於主觀邏輯(或概念論)，亦結束於代表絕對主體性的理念。絕對主體應該如何理解才又不至於陷入片面性呢？本文提出對稱相應與矛盾統一兩個概念，即是為了對絕對主體之片面性的克服之證成所做的嘗試。尤其是客觀邏輯與主觀邏輯的相關地位，或許必須通過對稱相應與矛盾統一的概念予以確認。在在紐倫堡時期(1808-1816)的《哲學預備學文獻》(Texte zur philosophischen Propädeutik)，我們找到了一種超越主客邏輯的分類法，或許能為主客對立的解消提供文獻上的線索。Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse, §84: 理念是充足的概念，在理念中客體性與主體性等同，或此有符應於概念本身。”Die Idee ist der adäquate Begriff, in welchem die Objektivität und Subjektivität gleich ist oder das Dasein dem Begriff als solchem entspricht.” 參閱 G.W.F. Hegel Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817, Suhrkamp Verlag, 1970, S.29.

⁵⁵ 續上：邏輯學主要分為兩大部分：客觀邏輯(die objektive Logik)：包括存有論(die Lehre vom Sein) 與本

黑格爾在邏輯學中所提出的理念為康德先驗分析論中概念與直觀平行符應關係提供了論證的基礎，理念亦為先驗辯證論中的主觀性與客觀性及形式與內容的辯證結構提供了根據。黑格爾的邏輯知識學參照於康德的先驗分析論在主觀面展現了概念與直觀，在客觀面展現了思想與擴延的平行符應關係；黑格爾的邏輯存有論參照於康德先驗辯證論內含了主觀性與客觀性之相應而對稱之關係，以及主體性與客體性之背反統一之關係。相對稱與背反統一只在靜態與動態的差異上有別。在辯證論意義下理念應作為統一主客背反關係之第三者，以及主客體間的交互規定性(Wechselwirkung von Subjekt und Objekt)來理解。

如前所述，理念連結了客觀邏輯與主觀邏輯或絕對實體與絕對主體，主客體成為理念自我彰顯的兩個無法割裂的環節。回應了絕對主體性的概念，亦即概念論中主體性與客體性之統一，與絕對實體性概念，亦即客觀邏輯之最高發展，兩者處於背反對稱之關係可能性。

其次，主體與實體的交互規定性讓主客立場易位。當主體面對客觀邏輯中的絕對實體，主體做為個體是它的客體；客觀邏輯裡的實體只有一個，一切個體是沉溺於其中的偶性或模式，主體是純粹的旁觀者，也是被實體所規定者；反之，當客觀邏輯轉化為主觀邏輯時，實體就轉化為主體，本質論中的實體做為被動實體，成為被主體所規定者，只是主體自我外化而自我認識的一個對象，主觀邏輯論中的主體性成為辯證論意義下的認識與規定的主體，客體性成為被規定與被認識的實體。當主體將此實體包含在內它就實現了自我認識和自我規定的活動。主體成為絕對主體。

對主體來說實體是被動的一方，也是對應的主動的一方，被規定的實體同時是規定的主體，絕對主體性等同於絕對實體性。此外透過無限與有限之辯證，絕對主體與實體不只是超越於每個個體之外的主體與實體，而是同時與之同一彼此不分的。值此，實體與主體不僅相互轉化，而且每個個體也是絕對主體與實體。每個個體成為實體與主體的統一體，亦及理念自身。

透過辯證論下之理念的兩種意義的研究，我們重新在邏輯學裏為思想與存有的統一者找到新的詮釋。這個統一者或許可代表理念的第三種意義，有別於絕對實體性與主體性之意義。作為理論哲學的發展的高峰，理念在分析論的意義下表現為直觀與概念在主客體中之符應關係的中介者，與在辯證論的意義下則表現為絕對實體與絕對主體的辯證統一體。

本論文的討論範圍將到達理念(Idee)的開端，由於理念的分段涉及實踐哲學的問題，而

質論(die Lehre vom Wesen)。主觀邏輯(die subjektive Logik)：亦即概念論(die Lehre vom Begriff)。其中包含主體性(die Subjektivität)客體性(die Objektivität)及理念(die Idee)三個章節。在邏輯學(大邏輯)的分類中我們似乎看不出在客觀邏輯與主觀邏輯之外有一個屬於第三者的統一者，因為大邏輯只呈現客觀邏輯及主觀邏輯兩個部門，然而在紐倫堡時期(1808-1816)的《哲學預備學文獻》(Texte zur philosophischen Propädeutik)中我們發現了不同的分法：A 存有論邏輯(die ontologische Logik)：闡述存有者之純粹概念的體系(das System der reinen Begriffe des Seienden)。B 主觀邏輯(die subjektive Logik)：闡述普遍者之純粹概念的體系(das System der reinen Begriffe des Allgemeinen)。C 理念論(die Ideenlehre)：闡述科學的概念(Begriff der Wissenschaft)。(Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse, §15) 理念論在此從客觀邏輯與主觀邏輯中獨立出來成為一個第三者(das Dritte)。參閱 G.W.F. Hegel Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817, Suhrkamp Verlag, 1970, S.13-33.

本文討論的焦點偏重於理論哲學的部份，因此，關於理論與實踐的關係將不在本文的討論範圍之內。

第一部分 文獻回顧

《邏輯學》堪稱為黑格爾真正的主要作品⁵⁶。在邏輯學研究中，困難之處可分為主觀與客觀兩方面。主觀方面是如何把邏輯學中之諸概念的意義，概念間的關連性，以及整體的意義透過詮釋者的反思加以定位，其中必須面對黑格爾概念之抽象性，模糊性，歧義性，以期爆破術語之裝甲 (den Panzer dieser Terminologie aufzusprengen)⁵⁷，以及必須面對黑格爾所犯之稻草人謬誤，及論證之不一致方面的困難。客觀方面是作為一項研究工作，是如何在主觀詮釋的基礎上，發掘適當的對話夥伴，就整體與局部的意義與其他詮釋者的進行對話，藉以標定出自己在研究場域中的位置。第二個方面即涉及了研究文獻的整理與選取，以及在研究中與其他詮釋者間所進行之對話的過程與結論。

本論文的出發點在於對黑格爾邏輯學的整體性理解，整體性詮釋之文獻必須通過某條特定路徑去趨近邏輯學的核心觀點，或言之，必須通過某個角度去觀察邏輯學的內在展現，所以本論文首先也採取某特定方式去把握邏輯學，並在相同詮釋路徑的基礎上展現與其他詮釋者在所把握到之標的物方面上的差異性。

關於文獻的整選，黑格爾研究者**Klaus Düsing**之*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984. 將黑格爾邏輯學的研究文獻分成七種類型⁵⁸，對於邏輯學の後繼研究者提供了可供參考的研究方向。

第一種是在形上學與邏輯學合一的基礎上所做的文獻詮釋。

第二種是把邏輯學當作思辯邏輯的典範詮釋，藉此批判與揚棄傳統的形式邏輯。

第三種是利用邏輯學的方法作為方法學(Methodologie)而發展自己在其他領域理論體系。

第四種是形上學史的(metaphysikgeschichtlich)詮釋，把黑格爾辯證法當作德國觀念論的頂峰，但對於其在未來哲學史上的定位方面則持開放態度。

第五種是發展史的(entwicklungsgeschichtlich)研究，亦即伴隨著黑格爾哲學理念的變遷史考察邏輯學在黑格爾個人哲學發展史的位置。

第六種是否定黑格爾邏輯學的有效性，尤其相對於當代形式邏輯的意義。

第七種是形上學的批判，這些詮釋者多半有自己特殊的形上學立場。

Klaus Düsing自己在研究上的特殊面向則是絕對主體性之概念的研究，從形上學與邏輯學合一的立場，賦予邏輯學超越形式邏輯的意義，從絕對主體與理念合一的立場，把邏輯學內理念所開展的概念連繫，視為作為絕對主體性自我規定之諸環節之連繫的展現。**Düsing**以列舉所展現的分類方式，或許無法讓研究文獻相互找到相關的位置，因此，我

⁵⁶ Hoffmann, Thomas Sören, *Hegel, eine Propädeutik*, S.278: Hegels Wissenschaft der Logik kann mit Fug und Recht das eigentliche Hauptwerk unseres Philosophen heißen.

⁵⁷ Rohs, Peter, *Form und Grund, Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1972, S.8.

⁵⁸ Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984, S.25-37.

試圖以系統性的連結的方式重新呈現各研究面向的相關位置，或許能把Düsing乍看似無關聯的研究分類，以有機的方式連繫起來。

所有的研究文獻無可避免都必須透過思辯來考察黑格爾的思辯體系。對邏輯學的研究最直接(unmittelbar)的方式，毋寧就是對邏輯學文本直接進行的內部反思。從**Hans Rademaker**的詮釋角度，他認為邏輯學是超立場的(überstandpunklich)，有如黑格爾對單面性(Einseitigkeit)立場的否定，所以對邏輯學的孤立考察(isolierte Betrachtung)，亦即不與其他哲學立場在關係中進行反思是可能的⁵⁹。Rademaker的說明忽略了任何文本自身之內在關聯所彰顯之意義。或許詮釋研究的可能性並不是在於黑格爾邏輯學的超立場性與否，因為無論邏輯學或其他哲學文本是不是超立場的，與其進行直接對話都是可能的。與邏輯學直接對話的研究方式，也就是屬於把邏輯學作為黑格爾形上學的特殊展現來研究的上述第一種研究文獻。除了整全的文本詮釋以外，尚包括主題與部分章節的詮釋。例如 **Emerich Coreth S.J.**：Das dialektische Sein in Hegels Logik，1952，他試圖透過黑格爾的邏輯學對黑格爾的存有有意義進行系統性的研究(eine systematische Studie über das Sein bei Hegel)⁶⁰，對邏輯學裡面關於直接性(Unmittelbarkeit)的概念，從形式-方法學(formal-methodisch)與內容—實物性的(inhaltlich-sachlich)意義做區別，有助於釐清重要的直接性概念的歧義性⁶¹。

Hans-Peter Falk：Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik，1983。認為邏輯學的詮釋有兩個困難需要被克服，一個涉及內在的論證結構(Argumentationsstruktur)之分析，亦即形式方面的困難，另一個涉及理論之地位(Status der Theorie)，亦即實質方面的困難⁶²。此外他強調在涉及存有論的先驗主體性的問題方面，黑格爾的邏輯學對康德主體性概念的深化，亦即康德尚未闡明範疇之結構上的關聯(der strukturelle Zusammenhang)以及未能指出主體性之於範疇之綜合產出的運作(die synthesistiftende Leistung der Kategorien)的關係如何是一種自我關連(Selbstbezug)⁶³。

Bernhard Lakebrink：Kommentar zu Hegels Logik-in seiner Enzyklopädie von 1830-Band I：Sein und Wesen，1979。對於存有與本質的關係作為自我關連的否定性(die sich auf sich beziehende Negativität)，或否定性的自我相關(negative Selbstbeziehung/negative Selbstbezüglichkeit)概念有詳細的闡述，能夠克服相關概念的抽象性與模糊性所引發的理解上的困難。

Andries Sarlemijn：Hegelsche Dialektik，1971，以黑格爾的辯證方法(dialektische Methode)為題，談論辯證之意義，包含黑格爾之矛盾理論(Widerspruchstheorie)；辯證與形上學的關係，如談康德對黑格爾之影響與斯賓諾莎與雙重否定(doppelte Negation)的意義，以及辯證形上學(dialektische Metaphysik)，談邏輯學範疇本身，Sarlemijn 強調辯證法以循環(Kreislauf)作為包含一切事物之整體的形式，一切存有者都屬於由矛盾所推動之循環的

⁵⁹ Rademaker, H., *Hegels Wissenschaft der Logik, Eine darstellende und erläuternde Einführung*, Wiesbaden, 1979, S.7.

⁶⁰ Coreth S.J., Emerich, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, 1952, S.15

⁶¹ Coreth S.J., Emerich, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, 1952, S.78-79

⁶² Falk, Hans-Peter, *Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik*, 1983, S.11

⁶³ Falk, Hans-Peter, *Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik*, 1983, S.11-12

環節⁶⁴。

Peter Rohs : *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik* 2,1972. 認為研究黑格爾邏輯學的困難點有三處：第一在於概念的本質(Wesen des Begriffes)，亦即在於普遍者與個別者之辯證關係。Rohs認為認識普遍者也只能從個別者出發，他選定本質論的根據(Grund)作為進入邏輯學的普遍視域(Die allgemeinen Horizonte)的出發點。第二在於黑格爾所使用的術語(Terminologie)方面的困難，作者在書中嘗試顯明術語的適當意義，以期能爆破術語之裝甲(Panzer der Terminologie)，第三個困難則是邏輯學與歐洲形上學史(Die Geschichte der abendländischen Metaphysik)的關聯無法切割，作者試圖解釋邏輯學有意識地採納並整合了形上學思想的整體傳統⁶⁵。

依循著黑格爾的文本脈絡做文獻詮釋，文獻詮釋可幫助研究者理解文本要旨與段落的局部意義，但詮釋者若在論證上聽從黑格爾單方面的導引，依循黑格爾的主觀論證來詮釋邏輯學，缺乏反思性的批判，無法解決論證不一致的困難，對於哲學理解的推進與深化，似乎無法產生足夠的助力。這是文本詮釋所面臨的困難，對其他哲學家作品的文本詮釋，同樣也有類似的問題。

黑格爾提出的真理判准在於，真理存在於整全式的概念關係中，而不是建立在自明(self-evident)的概念前提之上。**Amihud Gilead**從斯賓諾莎的真理觀與如笛卡兒所提出之清楚與明晰(clear and distinct)之觀念作為自明的前提的觀點⁶⁶之對比來論述黑格爾的真理觀時提到，在構築一個物體的知識時我們必須運用知識材料之間的必然連結(necessary connections)，這些知識材料之間是彼此依存(dependent)，彼此限定(conditioned)，而非自明的(not self-evident)⁶⁷。Gilead認為，對斯賓諾莎來說，毋寧只有整全(complete)，無限(infinite)以及融貫(coherent)的知識系統可稱為自明的⁶⁸。

如康德所批判的，自明的概念前提是一種獨斷論式的基礎論，它具備偶然性(Zufälligkeit)，孤立性與隨意性的特質，所以必須面對背反立場的質疑，最後捲入不可避免的形上學戰場，而導致懷疑論的結果。然而，從康德對先驗統覺的解釋我們看不到我思與諸範疇的必然連結如何呈現，康德對於範疇之最終聯繫的所訴諸的我思亦是一種抽象的概念設定⁶⁹。**Jürgen Habermas**在談到黑格爾對康德之知識批判(Erkenntniskritik)的批判時也談到從笛卡兒到康德有一種無條件懷疑之根本意圖(der radikale Vorsatz des unbedingten Zweifels)通過理性自身被證成⁷⁰。因為方法上的懷疑是一個媒介，在其中意識作為察覺自身的意識(seiner selbst gewisses Bewußtsein)構作了自身。然而根據精神現象學的觀點在現象經驗所運行的維度中並不存在任何絕對固著的點(absolut fester Punkt)⁷¹，亦即黑格爾根本上

⁶⁴ Sarlemijn, Andries, *Hegelsche Dialektik*, walter de Gruyter, 1971, S.1

⁶⁵ Rohs, Peter, *Form und Grund, Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Bouvier, Bonn, 1972. S.8-S.9.

⁶⁶ Gilead, Amihud, *The problem of Immediate Evidence, The Case of Spinoza and Hegel*, Hegel-Studien, Bd. 20, 1985. S.146.

⁶⁷ Gilead, Amihud, *The problem of Immediate Evidence, The Case of Spinoza and Hegel*, Hegel-Studien, Bd. 20, 1985. S.146.

⁶⁸ Gilead, Amihud, *The problem of Immediate Evidence, The Case of Spinoza and Hegel*, Hegel-Studien, Bd. 20, 1985. S.148-149.

⁶⁹ Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984,

⁷⁰ Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, 1968, S.22.

⁷¹ Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, 1968, S.29.

摧毀了先驗意識之安全的基石。亦即摧毀了規範性的自我之概念(ein normativer Begriff des Ich)⁷²。據此，黑格爾在邏輯學中主體性概念便是對康德先驗主體的揚棄。

Düsing 的文本詮釋通過絕對主體性的概念，來顯明邏輯學各章節的意義，在文本詮釋展現了詮釋的獨特性。以此概念來貫串邏輯學的詮釋工作。或許，若要對一部在概念的有機聯繫中開展的邏輯學進行反思，那麼理想的文獻詮釋，一方面需要具備批判性，辨析細節中不一致的論點，另一方面需要具備整全性，通過文本的核心觀念來標定各章節段落在整體中的意義。

其次是間接地(vermittelt)與其他文獻或體系做比較，關於這部分我們可分為黑格爾系統內的比較，與系統外的比較。

黑格爾哲學系統內的比較研究，亦即透過與黑格爾哲學系統內的其他著作的比較研究，來反思邏輯學的意義，這其中可分為歷史性的比較，與體系性的比較。前者亦即考察與邏輯學相關的前期手稿，研究邏輯學的發展脈絡，後者則與其他著作如自然哲學，精神哲學或法哲學等等作對比，以呈現邏輯學的意義。如 **Vittorio Hösle** : *Hegels System : Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*，對於包含邏輯學在內的黑格爾哲學提供系統性的詮釋； **Charles Taylor** : *Hegel*；在超過百頁解釋黑格爾的邏輯學的段落裏，擅於把相關的概念通過結構對照的方式來突顯其差異性以方便理解，例如在描述尺度與本質的差別時，便提出單層(one-tiered) 與雙層(two-tiered)結構作為對比依據，在論述事物與特質(Eigenschaft)的關係則以二元論的下的物與特質，以突顯辯證論下的物與特質之意義。

Thomas Sören Hoffmann，在他的 *Hegel, eine Propädeutik*，類似 **Charles Taylor** 的 *Hegel* 是對黑格爾哲學的系統性研究，其中他尤其注重對邏輯學之範疇的典故的考究，這項系統內的對比研究符合上述第五種所謂發展史的研究。

與系統內對比之系統外的比較也可分肯定性的比較與否定性的比較。兩者各自包含歷史性的比較與體系性的比較。肯定性之歷史性的比較法，例如黑格爾對早期哲學家的批判與繼承之研究，黑格爾對康德的批判，黑格爾對費希特與謝林的批判，黑格爾邏輯學與馬克斯哲學等等方面的著作為數眾多。其他方面如 **Bernhard Lakebrink** : *Hegels Dialektische Ontologie und Die Thomistische Analektik*，認為黑格爾的方法，亦即辯證法，絕非只侷限在存有論中，而是支配著整體的黑格爾哲學。在黑格爾哲學中，整體近代思想(die gesamte neuzeitliche Denken)達到了巔峰，以黑格爾哲學為中心，它開展了從中世紀的唯名論(Nominalismus)到當代存在主義(Existenzialismus)的哲學序列。Lakebrink 在書中並以多瑪斯的彙說法(Die Thomische Analektik)⁷³與黑格爾的辯證法作對比。辯證法是對於非同一者之同一化(Die identifizierung des Nicht-Identischen)，非同一者作為相互矛盾者；多瑪斯的彙說法，是對於不同一者的比例化(Proportionierung des Nicht-Identischen)。這些不同一者作為在關係中的部分與可聚集成的部份⁷⁴。

⁷² Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, 1968, S.25。

⁷³ Analekten 源自希臘文的 auflesen, aufsammeln 之義。意謂文本段落或摘句之收集(Sammlung)。而選取的原則根據某種普遍觀點。參考 *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Niemeyer, Tübingen, 1992, Analektik 可作為以某種標準(Muster)作為解釋依據的彙說法。

⁷⁴ Lakebrink, Bernhard, *Hegels Dialektische Ontologie und Die Thomistische Analektik*, A Henn, Raingen,

Herbert Marcuse：Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit，1968。則是援引海德格的存有論與狄爾泰歷史性概念來輔助詮釋作為形上學的黑格爾邏輯學。

這種研究法符合上述第四種的形上學史的(metaphysikgeschichtlich)詮釋。

肯定性的比較還包含體系性或主題式的比較，例如上述第二種是以思辯邏輯對於傳統形式邏輯的批判與揚棄作為主題的研究。如辯證邏輯對形式邏輯的批判。

Hans Rademaker：Hegels Wissenschaft der Logik，Eine darstellende und erläuternde Einführung，1979 從黑格爾邏輯學的文本對形式邏輯的批判出發，來論述思辯邏輯與先前邏輯(die vormalige Logik)的差別意義⁷⁵。

Hans Friedlich Fulda：Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise，介紹了思辯方法與思辯系統的關連性，如他在論文中所說，可以把以辯證為主要活動的黑格爾的思辯方法(spekulative Methode)看成是把某種歷程(Verfahren)發展成哲學理論之系統化(Systematisierung)的嘗試⁷⁶，

Pirmin Stekeler-Weithofer：Hegels Analytische Philosophie-Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung，以百科全書之小邏輯作為詮釋之主要內容，但從現代邏輯與哲學語言分析的立足點(Standpunkt der modernen logischen und philosophischen Sprachanalyse)出發，並將邏輯學定位為關係(到它者)之概念與(為己存有之)自我關係總括之概念的普遍邏輯分析(allgemeine logische Analyse)⁷⁷。

Adolf Trendelenburg：Logische Untersuchung，1870。與**Gotthard Günther**：Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik，1933。是早期研究形式邏輯(formale Logik)與辯證法(dialektische Methode)的作品。

其它還包括思辯邏輯與康德先驗邏輯的比較，黑格爾與泛神論哲學的比較等。如**Tobie Goedewaagen**：Hegel und Pantheismus，1971。

系統外的肯定性的比較透過對比，來揭示黑格爾與其他體系的差異，甚至呈現其他哲學系統的內在不一致性與片面性，來展現黑格爾的整全性。從消極的意義來說是在差異中反思自身，不進行評比，積極方面則是進行系統評比，然而評比有效性如果不流於獨斷的前提擇取，也必須立基於全體性與片面性對比原則，這項原則毋寧就是黑格爾的哲學原理。

其次否定性的比較，在於從哲學史中特定的形上學立場批判黑格爾的形上學，或研究黑格爾之後的哲學家對黑格爾形上學的批判，亦可分為歷史的與系統的。這類批判與上述第七種形上學的批判的文獻類型相關。前者如馬克思對黑格爾的批判，存在主義對黑格爾的批判。系統之批判如**Karl Popper**：The open society and its enemies (Die offene Gesellschaft und ihre Feinde)，1945。對黑格爾體系之封閉性的批判。**Wolfgang Marx**：Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktion in der Wissenschaft der Logik，1972。試圖說明黑格爾之「通過自身運動而能夠揚棄無差別性及

1968,S.9&S.13

⁷⁵ Rademaker, Hans, *Hegels Wissenschaft der Logik, Eine darstellende und erläuternde Einführung*, Wiesbaden, 1979, S.15

⁷⁶ Fulda, Hans Friedlich, *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, aus "Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels", hrsg. Rolf-Peter Horstmann, Suhrkamp, S.126

⁷⁷ Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Hegels Analytische Philosophie-Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, S.15 (Vorwort)

判的。謝林(Schelling)的絕對同一體對黑格爾來說是一個靜止，無差異，無辯證開展性的絕對實體，因此，黑格爾提出一個運動的，自身包含差異的，在自我規定的辯證中開展自身的絕對主體來替代之。亦即黑格爾所看到的是絕對實體中同一與差異的辯證發展。主體性的意義在於運動性，包含差異的同一性，以及自我規定的辯證性。客體性的意義在於被動者，被主體所規定的差異者，以及在辯證中被絕對主體所包含的作為差異者的環節。這是Düsing以絕對主體性作為核心概念對邏輯學進行詮釋的理由。然而，謝林所突顯的主客體關係是主客的背反與同一，主客相互背反，但主客體的角色又相互蘊含相互過渡，客體同時就是主體，反之亦然。所以主客體具有平等的對稱性，同一者同時就是差異者，規定者同時就是被規定者。謝林的主客交互性或許不該被單面的絕對主體性所取代。所以，重拾被黑格爾忽略的謝林之理念，並納入黑格爾對他的批判，那麼理念是包含了絕對主體性的絕對的主客性，而非只是絕對主體性。亦即絕對實體具有的自我規定性，而成為「客觀的」絕對主體，或絕對客體。但絕對主體也同時具備了被規定性而成為「主觀的」絕對客體。

黑格爾雖然反覆地強調絕對主體，但是否意味他的邏輯體系就排除了主客體的平等對稱關係，或許是值得討論的地方。

本研究論文的引文翻譯及頁碼主要根據：

1. G.W.F. Hegel : Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein(1832), Meiner, 2008.
2. G.W.F. Hegel : Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Wesen(1813), Meiner, 1999.
3. G.W.F. Hegel : Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Begriff(1816), Meiner, 2003.

第二部份 本文

第一章 關於存有論 (Hegels Seinslogik)

在黑格爾的系統中，邏輯學之意義的取得，需要放在它與自然哲學和精神哲學或與主觀精神，客觀精神及絕對精神之關聯的脈絡下來理解⁸⁰。前者是在百科全書(Eyzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse)的意義下，它作為發展的起點，後者是在精神現象學的意義下，它作為發展的終點。一方面，邏輯學的開端是有(Sein)，一切存有者的最終基礎就是存有本身，但有同時卻是精神現象學之絕對知識的完成。另一方面，邏輯學的完成是絕對理念，但卻作為過渡到自然哲學的開端。精神現象學的發展相對於邏輯學而言，它的發展被包含在邏輯學的開端，亦即存有中，從百科全書的角度，邏輯學的終點，亦即絕對理念只是全體知識體系的環節之一。

邏輯學本身便是探討從存有到絕對理念之發展的意義。邏輯學是貫穿存有到絕對理念的

⁸⁰斯賓諾莎也有類似觀點，某一概念其意義的存在，在於它與其他概念的聯繫中，如 Amihud Gilead 詮釋斯賓諾莎對意義的看法時所說：

於是我們到達一個結論，亦即在心靈中獨存的某個觀念既不能引起懷疑也不能引起肯定，只能引起某種感覺，由於只有藉由認知到它與其它觀念之聯結我們才能考量它是明確與真實的或錯誤與可疑的。

Hence, we arrive at the conclusion that one idea alone in the mind can evoke neither doubt nor certainty, but only some sensation(TIE 78), since only by knowing its connections with other ideas can we consider whether it is certain and true or false and dubious.(Hegel Studien, Bd. 20, 1985.S.154)

發展之必然性之概念連繫。它是思想規定性之自我研究之紀錄(*das Protokoll dieser Selbstuntersuchung der Denkbestimmungen*)，或思想規定性之自我研究的活動(*die sich selbst untersuchende Tätigkeit der Denkbestimmungen*)⁸¹。在存有或理念範圍內由概念所連繫而成的結構就是存有的基本結構，從靜態的意義來說，這個結構既規定著存有全體本身，卻也蘊藏在存有全體中的每個環節。它規定著百科全書的結構，但也存在在知識體系的每一環節之中。從動態的意義來說，由存有到理念的概念運動，賦予了存有活動的意義，也反映了存有活動的規律。從潛能到實現之運動的意義來說，存有作為無媒介者或直接者是純粹思想之發展的潛能，理念作為被中介了的直接者是潛能之實現；反之，存有是理念之彰顯，在此意義下，理念作為直接者，存有則作為被中介了的直接者。直接者與被中介了的直接者卻相互蘊含著對方，而形成延續不斷的存有領域和運動程序。邏輯學展現的運動規律由存有的存在開始，存有的存在最後將自己發展為絕對理念，無論理念作為是絕對主體或絕對主客體，邏輯學最後以理念告終的。然而作為邏輯學的結束之理念又同時一個發展的開端，亦即一個存有。理念是運動的承受者，也是運動的發動者。存有亦然。因此，存有是精神現象學所描繪之世界內的辯證運動的終點，而絕對理念則是百科全書所對應之世界其運動的起點。

事實上，邏輯學規定著兩條背反的運動路徑⁸²，一條是向外的自我否定，一條是向內的自我彰顯。我們可以各自從正反兩個方向來考察運動的序列。當存有是主動者，理念便是受動者，反之，理念作為主動者時，存有便是受動者。如導論所述，存有透過否定性從自身中開展了多種概念環節而最終達到了的理念的高度，反之，理念在自身中彰顯出多樣的環節，其最終基礎就是存有。從存有到理念的運動是循環的運動，開端就是前一個辯證階段的結束，結束就是下一個階段的開端。存有是上一個階段的理念，理念是下一個階段的存有。關於存有活動之意義，代表著自我規定與自我認識的意義，以至於兩者表現出自由之概念的活動，我們將在本文進一步解釋。

存有與本質，存有與概念，本質與概念，概念與理念，以及存有與理念的關連性正是黑格爾的邏輯學試圖探討的主題。

由於辯證運動具有循環性，談論存有的辯證運動，可以偶然的從某一個存有的概念出發，最後必然復歸到起始的概念。黑格爾所採取的是最直接的概念，亦即以存有作為考察的起點。

有是辯證的開端也是辯證的結束，有是一切範疇的基礎範疇和最高範疇，有包含客觀邏輯與主觀邏輯兩個部份，或客體性與主體性兩個環節⁸³，首先表述為客觀性的本質與現

⁸¹ Theunissen, Michael, *Sein und Schein*, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Suhrkamp, 1980, S.15。

⁸² 或說同一條辯證路徑可從兩個相互背反的方向來考察。

⁸³ 有無的辯證之後，此辯證再分別發生在客體中與主體中。主體與客體又分別分化為概念與直觀(藉助康德的區分)，思想與擴延(藉助斯賓諾莎的區分)，然而在主客體之中，在概念中，在直觀中，在思想中，在擴延中，都發生了無限性與有限性之辯證。如導言所述，分析隱含了綜合，從有中分析出客體，從客體中分析出無限有與有限有，當問及矛盾之中的真實存有為何時，則進入了本質論，接著從客體過渡到主體，依據無限與有限的辯證，從主體分析出概念與實在，在實在世界的相互關係之中包含了一個絕對目的性，綜合蘊含了分析，此目的性與絕對主體性等同，作為狹義的理念，絕對主體性再過渡為絕對客體性，兩者統一為理念成為下一個辯證之開端。斯賓諾莎的實體並不是由主體出發所做的規定，就此意義它當然不是絕對主體性，然而絕對主體有兩個意義一個是辯證性，一個是主觀性，黑格爾常混淆兩者，在批評斯賓諾莎時我們常被主觀性與辯證性的混淆所困擾。斯賓諾莎的實體不是主觀性可以無需爭議，

象之辯證，其次表現為概念與實在之辯證，最後統一在理念中，成為一個具體的存有。另外還包括生命(Leben)與知識的理念(Idee des Erkennens)兩部分而統一於絕對理念。邏輯學之結構的展現則具體反映在百科全書裡從邏輯學(小邏輯)到自然哲學，以及由自然哲學回歸精神哲學的絕對精神之發展歷程。因為由存有論經本質論到概念論裏的主體性，可類比於百科全書裏邏輯學之完成，概念論裏的客體性，則是百科全書之自然哲學的完成，概念論裏的理念則是百科全書之主觀精神的完成⁸⁴。此外概念論裏作為絕對理念的認識之理念與生命的統一，或理論與實踐的統一的這部分則接近百科全書中之精神哲學裏作為絕對精神之主觀精神與客觀精神的統一。絕對精神將又是一個開端的客觀存有，再進入一部新的邏輯學之概念演繹。所以黑格爾的體系一方面是一個封閉的循環，另一方面又是一個由簡單到複雜，或由抽象到具體之循環式體系所串連而成的無限序列。

從邏輯學的內容來看，從存有論經本質論到概念論試圖展現理念之內在結構的內在聯繫，亦即展現包含主體性與客體性之理念中所蘊含的辯證結構，當然這個結構是以範疇概念的必然連繫所建立起來的結構；另一方面黑格爾想要陳述的是在此理念結構下邏輯學被展現為規定者與被規定者或理解者與被理解者之交互規定與交互理解之活動。如果前項任務展現存有的辯證系統，後項任務便是展示存有如何運用辯證法創造自身以及如何理解自身。如果前者是對存有與其所包含的客體性與主體性雙重部份進行陳述，後者便是描述客觀世界的物自身與現象之間，及主觀世界的概念與實在之間之交互規定與理解，以及主觀世界與客觀世界互為主客地交互規定與理解的動態歷程。

從邏輯學之概念論之主體性與客體性及理念的內容以及百科全書所展示的邏輯學與自然哲學及精神哲學的關連，我們更能發現第二項辯證活動的意義，從中我們發現主體與客體間之動態的交互規定。

邏輯學的辯證從有出發，有的對立者就是無，因此邏輯學的開端先分析有，同時也分析有與無之關係。

但是否具有辯證性容有爭議，即使斯賓諾莎替實體演繹或分析出屬性，但並沒有描述屬性的回返，或綜合為絕對實體，然而斯賓諾莎的描述方式無礙於絕對實體自我展現為一個辯證的實體，因為它的世界結構仍是一個矛盾之統一的世界結構。就此意義來說，他的實體是一個辯證統一體。

如果斯賓諾莎的實體不是一個辯證統一體，只是臣屬於絕對主體性的一個環節，而非與絕對主體性相應的絕對實體，亦即只是被動實體，那黑格爾提規定即否定的辯證原則來讚揚斯賓諾莎，反而顯得自身論述上的不一致。

⁸⁴ 百科全書中的精神哲學(Die Philosophie des Geistes)除了主觀精神中論靈魂(Die Seele)的人類學(Anthropologie)以外，主觀精神其餘的部分包括論意識(Das Bewußtsein)的精神現象學(Phänomenologie des Geistes)與論精神(Der Geist)的心理學(Psychologie)，以及客觀精神與絕對精神等則與 1807 年的精神現象學在內容上有諸多的重合之處。因此邏輯學之概念論的內部發展就是百科全書由邏輯學的理念經過自然哲學向精神哲學的發展的縮影，而 1807 精神現象學向邏輯學之存有發展則相應於百科全書後半段由主觀精神裏的精神現象學向絕對精神之回歸。正如邏輯學從存有經本質發展到概念，概念最後會到達絕對理念，絕對理念又會過渡為自然哲學而發展到絕對精神，而成為新開端的存有。

第一節 有，無[非有]，變 85

存有不是無(Nichts)，也同時是無，黑格爾如此表述著。

一方面存有不是無，當有與無的概念相互區別相互限定時。另一方面有又是無，兩個概念彼此同一。原因在於純有處於無規定與無內容的樣態，純有如同純無，於是有與無又達到了同一。由於虛空性(Leerheit)，有的概念與無的概念可以替換。

有的概念只可以通過無的概念而反映自身，而有和無可以把自身表述為無限者與有限者。

根據巴門尼德斯，無無法限定永恆與無限的存有。因為無全然不存在，只有有存在。由無中成無，無正是無 (Aus Nichts wird Nichts, Nichts ist eben Nichts.)⁸⁶。根據黑格爾，純粹之有可透過伊利亞學派一或有(Das Eleatische Eine oder Sein)和斯賓諾莎絕對實體來表達，有和實體是普遍者、直接者以及純然尚未規定者(das noch schlechthin Unbestimmte)，它把來自外在的規定性的都吸收進它的純粹的同一性作為無差別的整體中，而未從自身中進一步走進否定與有限的場域。Tobie Goedewaagen稱黑格爾所批判的這種立場為抽象一神論的泛神論(Der abstrakt-monistische Pantheismus)，有別於黑格爾自身的發展史的泛神論(Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus)⁸⁷。

黑格爾把有當成是無規定的無限者，是純粹的，空的直觀自身(dieses reine, leere Anschauen selbst)⁸⁸，亦即有的概念被相應地理解為感性或混沌之某物⁸⁹。黑格爾與巴門尼德斯不同的是，無與有的同一性必須從思辯的角度來理解。此外有必須伴隨著無而被思考。反之亦然。至此兩者應被視為背反(konträr entgegengesetzt)的概念。然而有與非有(das Nichtsein)的關係則是相互矛盾(kontradiktorisch entgegengesetzt)的概念。

一方面，當有代表無限性，則在有之外的存在不再是有，而應該是無，否則有將不再是無限者。如果無代表無限性，那在無之外存在的也不再是無，而是有，否則無也不再是無限者。

另一方面，沒有無則沒有任何存在物可以限定有，而除了有之外也沒有任何存有物可以限定無限之無，只有當有無相互對比，有與無才有限化自身。無限存有最終為無所限定並且在關連到無時轉變成為有限之有。所以無限者的有限性只能通過無而被實現。反之無限之無被有所限定。因此當關連到有時被有所有限化自身。所以無的有限性通過有而被實現出來。當相互關連到其對立面時，有與無都轉變成有限性。

⁸⁵ 有與無之辯證應該是在進行有的內部辯證之前的預設，有與無和肯定與否定雖然納入質的範疇，然一方面應該作為先於存有之辯證原則來看，另一方面作為存有之範圍中之肯定與否定的意義來看。如巴門尼德斯只有「有」沒有「無」之絕對有之義。有的內部辯證首先是質的辯證作為肯定與否定關係所表現為的主要內涵即同與異的關係，進一步更表現為無限有與非無限有的關係。而非先於存有之有與無的關係。

康德把判斷表和範疇表中的質規定為肯定與否定以及有與無，也包含了先於存有的有無關係以及「存有」的意義下的肯定與否定關係。

⁸⁶ WdL, 1832, S.74

⁸⁷ Goedewaagen, Tobie, *Hegel und der Pantheismus*, in *Hegel-Studien* Bd.6, 1971, S.185,173

⁸⁸ WdL, 1832, S.71

⁸⁹ Goedewaagen, Tobie, *Hegel und der Pantheismus*, in *Hegel-Studien* Bd. 6, 1971, S.174

因此兩者既可表述為無限者性的概念也可以表述為有限性的概念。換言之，無限性與有限性既可通過有，也可通過無表述自身。

有不等於無又等於無，有無之間之辯證關係如何解釋？Justus Hartnack把空理解為有的指稱(Bedeutung/meaning)，但卻是無的直接表述，而有與無具有不同的意義(Sinn/sense)。指稱指出了某個概念，意義代表在某概念下有不同的表達方式。Hartnack將指稱出某概念或被指稱的概念稱denotation，但不同意義之間的關係或意義本身稱為connotation⁹⁰。空跟隨自(follows from)「有」的概念，因為純有不擁有特質，所以「有」指稱著空，但空卻是由「無」的概念所直接表達(directly expressed)。比方說a)「把一個箱子裡的 20 個物件全部移除」和b)「這個箱子是空的」兩個命題有相同的指稱，亦即空的箱子，但卻有不同的意義。由a)指出了箱子是空的，由b)直接表達它是空的⁹¹。

「表達」與「指稱」的意義為何作者並沒有詳述，但從舉例來看，表達有同一化之義，而在指稱中指稱者「跟隨自」被指稱者而來，似乎有「以之為基礎」的意義。所以結論可以是「有指稱空，無表述空，有與無在「空」中同一」與「無等同於空，有由空/無導出」。

Hoffmann所持的觀點認為有與無只有形式上(formal)的區別，或只是名稱(die Namen)上的區別⁹²。

黑格爾對有與無的看法似乎不是上述兩者的看法。首先，有從無中導出，無亦從有中導出；其次，它們的差異並不是在表達方式或名稱形式，而是有形上學的意涵。有與無的同一性在於無規定或空，而統一性則在變(Werden)，作為同一性的空與統一性的變有不同意義。在變之下，有與無兩者有實質上的不同而非僅僅形式上的不同。

從相反的意義上來說，有無彼此對立且相互預設，此外有無的差異性又可互相過渡，無若被視為有，那有就必須是無，才能與變成為有的無相區隔。如黑格爾所說，純有等於純無，兩者達到同一，此外有無還包含矛盾意義，亦即有與非有之辯證。我們將在稍後闡述辯證之意義。在黑格爾的邏輯學中，有無的對立是第一個範疇對立，其他的對立，都可納入有的範疇下來考察。

對黑格爾來說有無統一於變。所以科學的開端是一個動態的變異(ein Differieren)⁹³，而非靜態的起始(ein statisch Erstes)⁹⁴。但有無是最原始的兩極，在有無之外有其他的可能性呢？非有(Nichtsein)除了無(Nichts)還包含其他嗎？我們無法想像除了無之外非有還有

⁹⁰ Hartnack, Justus, *An Introduction to Hegel's Logik*, Hackett Publishing Co, Indianapolis/Cambridge.1998, P.12

⁹¹ Hartnack, Justus, *An Introduction to Hegel's Logik*, Hackett Publishing Co, Indianapolis/Cambridge.1998, P.13

⁹² Hoffmann, Thomas S., *Hegel, Propädeutik*, S.296.

⁹³ 有的「否定」是非有或無。非有對於有來說是一個被關聯者(das Bezogene)，如果沒有非有，有就是同一性(Identität)或自身同一性(Sichselbstgleichheit)，所以關係(Beziehung)就是差異(Differenz)，沒有差異就沒有關係(denn ohne Differenz ist keine Beziehung)，(Hoffmann, S.297)

所以在質的意義上，有與非有，肯定與否定，是自身同一者與異己(das Verschiedene/ das Andere)之關係，兩者的自我相關(Sich- Beziehung)就是差異(Differenz)。所以在本質論中所討論的反思規定性-同(Identität)不同(Verschiedenheit)差異(Unterschied)，已經隱含在存有論有關質的規定性的討論中。

⁹⁴ Hoffmann, Thomas S., *Hegel, eine Propädeutik*, S.297

其他可能性，儘管非有(Nichtsein)可同時解釋為無與非有，分別代表有之背反面與矛盾面。亦無法認識到在邏輯學之理念下的最高範疇除了表述為客觀性與主觀性⁹⁵以外還有其他的可能性，亦即在主體性的概念與直觀之外，以及在客觀性，亦即絕對實體下除了思想與擴延之外還有其他的可能性⁹⁶。理念就是存有。開端的有就是結束的理念，理念或有包含了主客體的統一。

一 在連續與斷裂中的有與無以及有與無之辯證

連續(Kontinuität)與斷裂(Diskretion)是量之辯證的核心概念，由於有無辯證與在質上的無限與有限或純有與此有之辯證以及量的一與多以及連續與斷裂等概念，亦即量的無限與有限之辯證無法分割⁹⁷，因此我們在談論有無辯證以及無限性與有限性之辯證時無法避免必須預先涉及連續與斷裂及一與多之辯證。然而，更詳盡的討論我們將留待量的辯證再做進一步的陳述。

關於有無與無限及有限之關係，無限之有只能被「無」所限，有限之有可以被有限之有所限。

無與無之間間隔是有，有與有之間間隔是無。

在連續中，「無」不存在只有「有」存在，或「有」不存在只有「無」存在。然而，一個有的整體當其遭遇到無之前，也有一個斷裂的邊際，一個無當其遭遇到有之前，也是一個有邊際的無。所以有或無的持續的整體也是一個斷裂。

然而有無的更迭也可以看成連續，只有越過有進入到無再由無到有才是連續，反之，雖然斷裂性還是代表一個有或無的單元，但是斷裂亦代表包含「有無交替」的序列。

有與無各自是一個連續的統一體，但也是一個對外斷裂的統一體；有無之交代表連續性，也代表斷裂性。在進入有無的統一以前，我們首先考察有無的辯證如何成立。

我們將在下述有與無的辯證中進一步解釋有與無之同一與差異之關係。其中無不是與有對立無關連的無，而是跟有產生必然關連的無。反之，有亦是在與無的關連下的有。在此意義下有無在某種具體的意義下達到了統一。這個統一性展現了有與無的差別性。

根據黑格爾，有與無在內容上兩者同一，是純粹的空虛(Leerheit)，但可以被當成相互背反(konträr entgegengesetzt)的概念來理解，但純粹的空虛畢竟是表象性的描述，有無之間具有統一的關係，在相互依賴中的相互預設與過渡使有無兩者具有同一關係。如何解釋包含靜止的概念之有無的同一性和統一性，此外在它們的統一如何被表述為相互區別，變的概念如何產生？

前述我們從連續與斷裂之同一性的意義來理解有與無之同一性。有無總是相互伴隨，有是無限之一，無亦是作為無限之一的無，有是無限之多，無是作為無限之多之有的間隔，亦是無限之多。然而有與無之間卻又有間隔，否則有與無無法相互區隔，然而間隔又使

⁹⁵ 主體性與客體性可以以分別代表主體性與客體性意義的思想與存有來代替。

⁹⁶ 斯賓諾莎認為絕對實體中有無限多屬性，其中只有思想(Denken)與擴延(Ausdehnung)能被人所認識。在有的範疇下一個辯證統一體包含同一與異多的辯證。前者是本文所定義之分析的統一，後者是辯證的統一。

⁹⁷ 純有與此有之辯證是無限性與有限性在質上的辯證，在量上則是一與多連續與斷裂之辯證。

有無之相遇不可能，所以有可以不斷延伸，無也可以不斷延伸。在延伸的過程中有無不斷地自我超出，克服有與有之間的間隔，此間隔亦即無，以及無與無之間的間隔，亦即有。

有與無之間的間隔永遠存在，但因有可以不斷越過無之間隔而擴延，無亦可以越過有之間隔而自我擴延，同時也代表間隔的消失。所以有與無不僅互相預設，伴隨，也因間隔之消失而互相過渡轉化，包含有作為間隔的無之序列與包含無作為間隔的有之序列可互相轉化，這是有與無同一之義。非有首先作為有之否定性，亦即無來理解。無是間隔，有是存有者聯繫下的整體，反之，有是間隔時，有變成原來的無，無則變成存有者聯繫下的整體，這是有無的區別之義。

因此，在區別之外有與無還存在著同一關係。另一方面，有與無的同一與區別還可以放在統一的意義下來考察。有的否定作為非有除了以無來表述非有的整體義以外，還包含了非有之無限的可能性。

1 有的否定是非有，非有的否定是有。當有被界定為無限，無條件的無規定者，而只為非有所限，亦即，為了與非有區別而自身限定，反之，無也被非無(有)所限定。

此外，非有作為否定性除了是與有對立之無規定的一，還作為同一者之否定性，亦即作為無限可分性或無限延展者被把握。此原因在於非有除了通過無來表現整體義之非有，還能表現為諸多個別非有之無限序列。相對於為表述為單純不可分者與無限單純無規定者之純有之概念，非有作為有之否定展現為無限可分與無限延展的概念。

有的否定是非有，非有表述為無限可分割與無限延展之流動性，亦即產生無限多個非有，此無限延展與分割性的非有包含著無限性，其間隔就是有。但因為它的無窮序列無法完成，它同時即是有限性，非有的否定性克服無限可分割性與無限延展，同時也克服它的有限性，而成為非非有，又回到有。

2 無(非有)過渡進非無(非「非有」)，無(非有)的自我否定為無限可分與延展的非無(非「非有」)。

無(非有)的否定的狀態是非無(非「非有」)，而非無(非「非有」)也表現為無限可分及無限延展，其中的間隔就是無。表現為無限可分與無限延展的非無(非「非有」)克服了無之無規定的單純性對它施加的限制，而成為無限性之非無(非「非有」)。此非無(非「非有」)對自身之否定也克服了自身的無限分割與無限延展之有限化，成為非「非無」而回歸自身的無。

新的肯定展現為無規定的單純性並取代非無(非「非有」)之無限序列之地位。非無(非「非有」)轉化為非「非無」而回歸為第一個無，辯證循環也於此完成。

有與非有或無，在辯證過程中相護伴隨，當有因為其空洞性被視為無，無作為空洞者之間隔必須被視為有。

當有被無(非有)所否定時，無(非有)表現為一條由無(非有)之點所構成的斷裂的序列時，其中的間隔必須是有，否則無法分開非有。反之當無被有否定時，這條非無之點的序列其實就是存有之點所構成的序列，其中的間隔就是無。

在此，有與非有表現為矛盾性。雖然相背反之概念如有與無相互預設並過渡為對方，而產生變之概念，然而若將無看成對有之否定的其中一個環節，矛盾的概念可以推動一與多辯證循環，在辯證意義下，肯定與否定，或有與無不能只是無關連的背反或有與無限多之非有的矛盾。換言之，無將不再只是與有無關的無，在有與無之間出現一個第三種特殊意義，有與無不再是包含截然對立的漠不相關性，而是在一種背反與矛盾關係中必然地相互關連。無是有的映像，在本質論中作為本質的顯現，相對來說有也是無的顯現。有的消逝被理解為有的否定性亦即非有之生成，非有(無)的消逝則是有的生成。當無生成時，它彷彿已變成了一個存有者，當有消逝時它變成了非有(無)。生成與消逝相互繼起並且構成一個進入無限性的循環運動。由生成到消逝的過渡及由消逝到生成之過渡意味一個變的過程。有的生成意謂在己之無的消逝，有的消逝意味在己之無的生成。有與非有(無)取代生成與消逝成為繼起的序列並構成與上述同樣的循環運動。在此意義下，黑格爾強調有與無構成變的兩個環節，換言之，有與無的統一是變。

從巴門尼德斯的觀點一切都為有，因為無並非獨立自存並且與「有」漠不相關的無，從有無在背反中必然相關的意義下，沒有無的存在，只有有的存在。然而從無的觀點出發，有也是在與無的必然關連下才取得存有的意義，因此，我們也可以說沒有「有」的存在，一切都是無。從知性來看有不是無，從思辯理性來看有與無具有必然的關連性，有與無在變動中展現其必然區別性與相關性。

黑格爾雖然將有與無統一於變，但從文本的脈絡來看，靜止並沒有因此被排除，否則同一與統一的概念無法得到解釋。時間上的絕對靜止和絕對流動之間與存有上的固著性(Beharrlichkeit)和變化性之間似乎相互過渡，我們要問的是，靜止與運動，不變與變之相互過渡如何可能？

二 變(Werden)與靜止(Ruhe)的統一

流動變化中所出現的連續性或斷裂性反而說明了靜止不變：

從流動變化的連續性來看，流動變化轉換的過程的連續性既可解釋成無間隔又可解釋成有間隔。存有之序列所產生的間隔就是無，無之序列的間隔即為有。在無間隔的連續性之意義下，流動變化中沒有靜止的點。因為一個運動變化的序列，其中的任何環節的靜止都會影響運動變化的進行，所以在運動變化中並沒有靜止的點。也因此存有的連續流動變化之中不能有間隔，因此若無間隔，無就消失。流動變化的連續性形成一個無斷裂而不可分的整體，但作為一個無斷裂與無時間點的整體，它本身就是在一個完整的時間點內的不可分的整體，就這個意義來說，存有的連續的流動變化其實是一個靜止不變。此外，連續性隱含著斷裂性之義，如黑格爾所述：

為了走出自身(Außersichkommen)，連續性在不斷裂的情況下同時就是多，此多直接地處於它與自身的同一(Gleichheit)中。⁹⁸

⁹⁸ WdL, 1832, S.195

在有間隔的連續性的意義下，流動變化又是靜止不變的前後兩個存在狀態之轉換，兩個靜止之間以無為間隔，流動變化作為一個從A1到A2的過程，從一個存在狀態過渡到另一個存在狀態，其中通過了無之間隔，每一個狀態都是一個靜止的點，靜止之點排列呈序列仍靜止，所以先前的運動變化因為靜止的存在而不可能。

此外，從靜止不變中的連續性與斷裂性也表徵流動變化的意涵。

靜止不變在連續性的意義下就是一個剎那的無間隔的持續，持續又意謂著某種時間點在先前的時間點之後以及在抵達下一個時間點前中間的靜止，但兩個時間點之間的靜止是不可能的，而存有狀態的固著性在兩個差異的狀態之間也不可能，所以靜止不變又過渡為流動變化。

然而由於靜止的連續性隱含著斷裂性，這個持續又是剎那到剎那的時間點所構成，因為斷裂的不同時間點的存在，剎那的跳躍式運動的不同剎那的存在狀態是差異的，剎那又可以分解成諸不同環節，所以環節之間有斷裂性，環節又可無限細分。所以持續的靜止過渡為越過間隔之跳躍的運動。在靜止的剎那以及剎那的持續之中卻包含了流動性。運動與靜止的相互預設並相互蘊含。有或無的持續流動可過渡為靜止，有無之間的過渡變化也可轉化為靜或不變。反之，靜止的持續，以及持續所意謂的無限分割或延展也過渡為運動變化。有無之間的轉化除了統一為變，也應該同時展現了不變的面向。

綜上所述，從所謂知性之區分的立場，有不等於無，然而我們可以發現有無的同一性，亦即有等於無：由於連續與斷裂相互蘊含，連續是有或無的持續，也是有與無的交替。斷裂亦代表有或無的持續，或有與無的交替。持續中的有經歷了無之間隔，持續中的無也經歷了有之間隔，作為間隔的無其實被包含在連續的有之中，反之，作為間隔的有也被連續的無所取代。有與無在連續中成為無差別的兩個概念，有無取得了同一性，概念可以互換。

於是，有與無概念互換的結果是靜止不變的有等於靜止不變的無，運動變化中的有等於運動變化中的無。

因此，運動變化代表有的持續或無的持續，或有無交替而變動，但有或無的持續，以及有或無的交替同時又是靜止，因此運動同時又是靜止。

然而，靜止與運動，不變與變在有或無的連續性與斷裂性之相互過渡的關係中達到了同一，所以有與無的轉換與過渡不僅有變的意義也有不變的意義。

有與無(非有)之具體的統一，黑格爾稱為變(Werden)。我們根據上述對變的不變性進行了補充。在歷經有與無的辯證後，我們將進入「有」的辯證本身，它首先表述為無限有與非無限有或無限與有限的辯證過程，亦即隱含在含真之無限性中的辯證運動。

三 在存有的意義下談概念與直觀：康德之純粹範疇與直觀形式的統一與黑格爾之純粹概念與超感性之內在直觀的統一

黑格爾在談有無之概念時，我們可以發現他持有概念與直觀相應一致的想法，這表述思想與存有之一致性的部分意義。如果在主體性中概念與直觀相應⁹⁹，那麼在客體性中，

⁹⁹ 思想與擴延以及概念與直觀之相應，兩者也代表了理念與現實或思想與存有之一致性的一部分意義。

我們可以將此相應性把握為思想與擴延相應。

在邏輯學中所描述的有是被把握的直觀(*die begriffene Anschauung*)或被把握的感性的直接性(*begriffene sinnliche Unmittelbarkeit*)。它是存在在思想中的客體(*das im Denken liegende Objekt*)，也是通過概念而被把握的物自身(*das durch Begriff gefasste Ding an sich*)。它應該被視為與純粹直觀相應的思想。一如黑格爾對純有的描述：

純有是純粹的無規定性與空，在有之中無物可被看到，當論及直觀這件事時。或者說，它就是只是純粹空洞的直觀自身(*reines, leeres Anschauen selbst*)¹⁰⁰。

首先它¹⁰¹不是感性直觀或表象之直接者，而是思想之直接者，由於它的直接性我們可以稱其為超感性的，內在的直觀(*ein übersinnliches, innerliches Anschauen*)。感性直觀的直接者是一個雜多者及個別者¹⁰²。

有指向了一個被思之物或一個被思的直觀，而非感性表象。此一與空洞直觀相應而同一的概念應該被理解為純粹概念而與經驗概念，亦即由知覺(*Wahrnehmung*)而來的概念有所區別。如Christian Iber所言：「純有邏輯發展出範疇來，在範疇中思想把握了現前的事物。」¹⁰³

黑格爾在主觀方面承繼了康德概念與直觀的一致性時，亦即純粹概念形式及純粹直觀形式的符應性，在客觀方面則辯證地統一了形式與內容，而非採取的合組(*Zusammensetzung*)的解釋方式來說明經驗(*Erfahrung*)的生成。關於概念與直觀之關係，康德的圖式學(*Schemalehren*)所提供的解釋模型如下：

A 構作力與判斷力(*Einbildungskraft und Urteilskraft*)

首先我們先看康德賦予圖式(*Schema*)與構作力(*Einbildungskraft*)的意義：

圖式(*Schema*)就自身而言時時只是構作力(*Einbildungskraft*)的產物，然而當後者之綜合沒有把個別的直觀，而只有把在感性的規定中之統一作為目的時，那麼圖式(*das Schema*)就可以跟圖像(*Bilde*)區別開來¹⁰⁴。

清楚的是，必有一個第三者，它一方面與範疇另一方面與表象以同樣的方式關聯著，並且使前者運用到後者成為可能。這個中介著的表象(*Vorstellung*)必須是純粹的(沒有一

¹⁰⁰ WdL, 1832, S. 71

¹⁰¹ 指邏輯學的開端(*Anfang der Logik*), WdL, 1816, S. 287.

¹⁰² WdL, 1816, S. 288

¹⁰³ Iber, Christian, *Hegels Konzeption des Begriffs, in klassiker Auslegen: Hegel: Wissenschaft der Logik*, Akademie Verlag, 2002, S. 181.

¹⁰⁴ Kant, *KdV*, B179/A140, Meiner, 1971, S. 199.

切屬於經驗之物)，所以一方面必須是知性的，另一方面必須是感性的。這樣的表象就是先驗圖式(das transzendente Schema)¹⁰⁵。

根據康德構作力涉及圖式的建構，它構作圖式，圖式把自身作為中介提供給判斷力，判斷力通過它把知性概念運用到外來感受物之上。康德說：

基本命題之分析(Die Analytik der Grundsätze)於是將成為給判斷力的規範(ein Kanon)，教導判斷力把包含了先驗規則之條件的知性概念(Verstandesbegriffe)運用到表象(Erscheinungen)上¹⁰⁶。

圖式是直觀形式亦即時空與知性概念調和後的產物。判斷力把基礎命題運用到經驗知覺上，所以兩者以合組(Zusammensetzung)的方式構成一個經驗整體，但根據黑格爾，經驗卻是形式與質料的辯證統一體，是主體之自我規定。因此，根據黑格爾，在思想的道路中，思辯理性(spekulative Vernunft)將形式與質料辯證地統一起來，而不必訴諸先驗判斷力的連結。

概念與直觀相應之說並非來自康德，至少斯賓諾莎已透過絕對實體表述了思想與擴延的相應一致，斯賓諾莎把認識活動理解為在絕對者中的此有對絕對者的把握，因之可視為絕對者之自我認識，不似笛卡兒在心物二分與康德在主客二分的認識結構下，試圖以一個有限認識主體去捕捉一個認識對象的認識方式。在認識發生之前，在康德這裡還發生了以一個形式的認識主體先去規範認識材料的存有活動。

與斯賓諾莎不同的是，康德是從主觀的形式面向上接受了概念與直觀相應性的原則，黑格爾則繼承之並將相應性延伸到內容。其次，在斯賓諾莎之實體中的此有與笛卡兒的認識心靈並不進行「範疇被認識之物」之存有活動，只是純然地認識對象，然而在康德與黑格爾這裏在認識活動的之前或同時，卻出現「範疇被認識之物」的活動，康德認為主體的判斷力將認識形式運用於材料之上，使兩者合組為經驗而進行認識，黑格爾則認為認識的材料是絕對主體，或精神自我規定下的產物。黑格爾與斯賓諾莎哲學的分別之一就是前者強調認識主體同時是一個規定的主體，後者認為只有絕對實體是規定的主體¹⁰⁷。除開概念與直觀相應一致的前提，康德的認識論形上學必須面對矛盾問題之挑戰。

¹⁰⁵ Kant, *KdV*, B177/A138, Meiner, 1971, S.197.

¹⁰⁶ Kant, *KdV*, B171/A132, Meiner, 1971, S.193.

¹⁰⁷ 本質論的現實性(Wirklichkeit)涉及的本質與現象的統一，或作為絕對關係裡的交互作用。

(Wechselwirkung)統一了實體與因果性，絕對的關係即是斯賓諾莎之絕對實體的概念，它是一個自我規定的主體，從絕對者之自我規定，與否定地自我相關的意義上來看，黑格爾對絕對者的看法採取了斯賓諾莎的原則(Hoffmann, 2004, S.348)，在這個意義下，黑格爾是一個斯賓諾莎主義者(Spinozismus)。然而黑格爾同時又批判斯賓諾莎的實體為無差別的同一，不是一個自我規定的主體，這裡所顯現的不一致，或許有兩種解釋方式，首先，黑格爾似乎混淆了斯賓諾莎的哲學方法與斯賓諾莎的實體之原則，後者如規定即否定，屬性不離實體是黑格爾所採納的，但斯賓諾莎所採取的方法和黑格爾有別，斯賓諾莎採取演繹法來把握絕對實體，黑格爾則以辯證法來把握之，但這不妨礙斯賓諾莎之實體的辯證統一性。其次，就斯賓諾莎的實體來說，黑格爾批評斯賓諾莎缺乏主體性，或許是因為對主體有更狹義的理解，斯賓諾莎沒有把個別主體作為認識與規定的主體，只有一個主體亦即絕對者或神，此有只是實體的屬性或分殊，但黑格爾把個別者與普遍者等同起來，所以絕對實體，同時也是個別的主體。所以，斯賓諾莎所設想的認識者正以幾何學方法客觀地演繹出絕對者之本性，黑格爾所設想的認識者，是以辯證法規定著並意識

康德的運用(*Anwendung*)與合組(*Zusammensetzung*)論所產生的困難在於概念之矛盾如何解消，亦即，當判斷力把基礎命題運用到雜多的世界中時，基礎命題作為雜多之綜合的統一，亦即作為普遍者如何滲透進知覺中的每一個個別事物？此外，在構作力把範疇與直觀聯繫起來之後，在圖式中整體與繼起的程序或連續性與斷裂的矛盾如何被化解？第一個問題發生在先驗形式與雜多表象的合組時，涉及普遍性與個別性之概念之結合的矛盾。第二個問題發生在基礎命題的內在構作時。涉及同一與差異，連續與斷裂之矛盾。康德對於發生在經驗範圍內矛盾問題似乎沒有做進一步解釋。

由黑格爾所提出之含真之無限性(*Die wahrhafte Unendlichkeit*)的概念，將提供一個化解矛盾的可能性。一方面它運用到概念邏輯，亦即理念論，而解決第一項矛盾。它們涉及主觀形式與客觀材料之結合，亦即康德意義下涉及第四項基礎命題所代表的主體性與客體性之統一。

另一方面存有邏輯涉及第一與第二基礎命題，而本質邏輯涉及第三基礎命題，除了運用到概念邏輯以外，含真之無限性之概念也運用在存有邏輯及本質邏輯，以解決第二項矛盾。

從精神現象學到邏輯學的發展作為一個由經驗到先驗，由內容到形式的上升之過程。此過程可以把自身表述為一個認識過程，它從個別性出發而結束於普遍性，從客體性出發而結束於理論性的主體性，最後與精神¹⁰⁸統一為絕對知識成為邏輯學的開端。此外，從邏輯學到自然哲學再到精神哲學似乎是一段由先驗經由經驗，由形式通過內容再回到精神的發展。這段過程從主體性出發在世界中客觀化自身，最後回歸到主體。並在存有論的意義上被視為創造的歷程。如Hans Friedrich Fulda的註解，當概念自我規定時，它便為自己創造(*schaffen*)了它的實在性之領域(*eine Sphäre seiner Realität*)，它的自我規定(*Sichbestimmen*)於是同時就是它的實現化(*Realisierung*)。¹⁰⁹然而，從精神現象學到邏輯學的發展，與自然哲學到精神哲學的回歸，都是主體性的實現。在這個意義下，精神現象學由經驗到主體性的歷程與自然哲學朝向精神哲學的活動便屬於同一個活動，都是由自然到精神的回歸，這項回歸屬於百科全書之發展的第二個階段，與邏輯學朝向自然哲學作為第一階段的發展共同構成了百科全書的兩個反向的歷程。如果前一個階段被視為精神自我規定的過程，而後一個階段被視為精神之自我認識的歷程，這項區分的理由似乎失去了根據。因此，由客體性回歸主體性與主體客觀化自身的歷程或許不該以認識或創造來區分。在邏輯學中，同樣是從客觀存有發展到主體性，黑格爾不僅將之定義為屬於形上學之存有的規定活動，也是屬於認識論之主體自我認識活動。從主體自我規定為客體的創造活動也被黑格爾描述為在它者中認識自身之認識活動。

據此我們可以說在連續辯證歷程中的環節區分不該作為認識或創造活動的區分依據。換言之，在邏輯學中，精神現象學的主體性同時又作為客觀邏輯之存有論的開端，以形上

著自己的絕對主體。

¹⁰⁸ 精神現象學所談論的‘精神’，當其作為理論知識之轉向而展現實踐知識的內容之意義來說，所指涉的是客觀精神，亦即百科全書之精神哲學的第二個部份。

¹⁰⁹ Fulda, Hans Friedrich: *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, aus “Semiar”, S.130。

學意義下的創造或自我規定以及認識論意義下的自我認識的過程繼續發展到作為主體性之理念。

即便在康德那裡，規定的主體與認識的主體也沒有被明確的區分。雖然康德試圖在認識的活動進行之前超越地考察知識之可能性的條件，但對黑格爾來說，康德對於認識之可能性條件的反思，本身就屬於認識活動的範圍之內，因此，無條件之認識主體的設定，就屬於某種形上學的立場，認識主體的認識活動，就是形上學意義下的主體其實踐活動的一個面向。更進一步從黑格爾的觀點來看，形上學意義下的認識活動就是主體之自我規定之活動亦即自我創造之活動，亦即認識並不僅僅是在去把握一個未知的對象，而是在自身中創造出新的對象。因為首先主體一方面是個別主體，另一方面是普遍主體，主體在個別自我與包含世界在內的普遍自我中創造出新的存有，亦即從實在中創造新的實在，換言之，主體會超越自身之限制或無限化自身，在這個歷程中，主體也認識了自身。認識不是去捕捉一個實在的對象，而是在自身中創在新的實在，亦即外在或客觀化自身，並且在創造中意識到自己的創造。Adolf Trendelenburg 為辯證法下了如下之註解：辯證法(Die dialektische Methode)是純粹思想之自我運動(Selbstbewegung des reinen Gedankens)，此自我運動同時是存有之自我產出(Selbsterzeugung des Seins)。黑格爾的辯證之基本思想是純粹思想無預設地出於自身的必然性而產出(erzeugen)與認識(erkennen)存有之環節¹¹⁰。

狹義的實踐是理念的自我外化，但這亦是創造性的認識，正如狹義的認識是在雜多世界中認識必然的關連，誠然是一種認識性的創造。兩者既是實踐的環節，也都是認識的環節。Jürgen Habermas在其《Erkenntnis und Interesse》一書中提到認識論(Erkenntnistheorie)是19世紀才流行起來的字¹¹¹，康德沒有用認識論一詞來描述他的純粹理性批判，Habermas也認為認識與實踐在康德那裡是分離的，康德並沒有將認識定義為規定的活動，然而在黑格爾這裡認識與實踐是合一的¹¹²，認識是創造性的實踐活動。Robert B. Pippin 從概念之自我設定(Selbstsetzung)的意義上把概念邏輯直接把握為自由之邏輯(Logik der Freiheit)¹¹³，把概念之自我設定表述為實踐行動所屬的意義。

我們可以說，精神現象學作為顯現自身之精神的科學達到了意識的最高點。這個高點(亦即絕對知識)作為邏輯學的開端被當作概念與直觀之統一。此一直接的統一可以被視為理智的直觀或純粹直觀概念，但以對象之意義來呈現。在精神現象學的結尾它是主體與客體的統一體¹¹⁴，作為邏輯學的開端它作為無差别的直接者，由主體對自我的純粹直觀過渡為對象性的純粹空無。然而在邏輯學的開展過程中，它又將自身區分為客體與主體，直至發展結束時又再度統一為理念(Idee)。如黑格爾所述：

開端是合乎邏輯的，當它在全然為己存在之思想的成分中，在純粹知識中被設定。它如

¹¹⁰ Trendelenburg, Adolf, *Logische Untersuchung*, 1870, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1964, S.36

¹¹¹ Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, 1968, S.11

¹¹² Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, 1968, S.29

¹¹³ Pippin, Robert B., *Hegels Begriffslogik als Logik der Freiheit*, Hegel-Studien, Bd. 36, S. 97-115

¹¹⁴ 參考(F. Hogemann & W. Jaeschke, Einleitung S.14, in der Wissenschaft der Logik Das Sein (1812), Meiner., 1999)

此被中介，純粹知識是意識的最後，絕對真理。在導論中曾被註記，精神現象學，意識之科學，是對以下的陳述，意識以科學概念，以純粹知識作為最終結果¹¹⁵。

概念與直觀相應這個命題所存在的問題，是所謂的「純粹直觀概念如何可能？」。對此質疑的回應或許可以是，存在著兩種直觀，第一種是經驗直觀，第二種是純粹直觀。所有概念關連到直觀的某種型態。經驗直觀反應為感性知覺，關連到個別經驗事物，一棵樹、一片森林、一隻貓、一對老虎等，經驗概念與之相應。根據康德純粹直觀反映為時間與空間形式，此關連到無條件的事物，關連到數學以及幾何學圖式以及動力學關係，這些反映為肯定否定，一與多，實體性與因果性，主體性與客體性的關係。在這個意義下，康德的圖式學以及隨後的基礎命題學(*Grundsatzlehre*)被視為純粹概念與直觀的相互運用。

黑格爾的邏輯學被表述為純粹思想的科學，與先前作為意識科學與精神之顯現的諸型態之科學 (*Wissenschaft von den Erscheinungsweisen des Geistes*) 的精神現象學有所區別。

精神現象學的對象是意識經驗之對象，並且對象來自感性與知覺，與經驗概念相關；反之，邏輯學作為概念系統，與純粹直觀協調一致。

我們或許可以這麼說，精神現象學是在現象(*Erscheinung*)中諸圖像(*Bild*)之必然關係的展現，邏輯學則是純粹概念之必然關係之展現，然而當純粹概念與超感性的內在直觀相應時，則是純粹圖式(*Schema*)之必然關係的展現。

在康德的純粹概念與直觀形式相應的意義下，黑格爾的邏輯學彷彿進一步說明了康德的概念圖式學。因為他把純有界定為純粹空洞的直觀自身(*reines, leeres Anschauen selbst*)，並在此概念基礎上去發展其他範疇。

我們可以因此而假定黑格爾的邏輯學建立在康德的圖式學(*Schemaslehre*)與基礎命題學(*Grundsatzlehre*)例如直觀之公理(*Axiome der Anschauung*)，知覺之預期(*Antizipationen der Wahrnehmung*)，經驗之類推(*Analogien der Erfahrung*)，經驗思想之設準一般(*Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt*)之上而試圖解決前三項基礎命題之內在矛盾，以及解決第四項基礎命題在主觀形式與客觀與料結合上之矛盾的科學。如導論所述，主觀形式與客觀內容的結合一方面以內容的概念化來處理概念與材料的結合，成為觀念論體系，同時也讓直觀與概念的符應性不僅發生在知識的形式面，也發生在材料面，亦即經驗之中。另一方面，則說明內容作為主體之自我規定的產物，而成為絕對觀念論與辯證觀念論體系。

康德與黑格爾兩者的近似處是對於概念系統之圖式化的認知。兩人的區別在於，他們以不同方式詮釋經驗領域與先驗領域之關係，亦即經驗直觀與先驗直觀，經驗概念與先驗概念之關係。康德以合組(*Zusammensetzung*)的方式，黑格爾以辯證統一的方式來說明先

¹¹⁵ WdL, 1832, S.57

驗與經驗的連結。

精神現象學之發展延續到邏輯學，顯現自身之精神的科學之最後的範疇同時是邏輯學的開端。此開端是有，邏輯學發展是連續的辯證歷程，最終抵達絕對理念。由精神現象學裏的感性確定性逐漸上升至邏輯學中的思辯的、具體性的理念。然而根據康德，知識的可能性來自於經驗，經驗的生成則是先驗主體將知性範疇通過構作力所建構的圖式與基本命題而運用於外來雜多表象上，亦即，將主觀概念與直觀諸形式與由不可認知之物自身所提供的感性與料做結合而成為經驗表象，兩方面形成的結合物作為經驗表象成為經驗知識之來源與基底。值此，康德的觀點在知識的形式與實質條件上出現了根本的區別，亦即在先驗基本命題與外在的雜多之間產生了鴻溝。未若黑格爾所思考的純粹概念體系或邏輯學與經驗的知識系統或精神現象學應辯證地統一為整全的知識系統，兩套系統的統一代表普遍概念體系與個別知識體系之辯證統一。

精神現象學到邏輯學是由經驗科學由特殊到普遍以辯證的方式達到先驗形式，內容中就蘊涵了形式，反之，邏輯學與精神現象學的連結即是先驗形式由普遍到特殊辯證地連結了經驗內容，形式亦蘊涵了內容；康德的先驗圖式與經驗雜多卻是分離的，知識是形式與內容以外在的方式合組(Zusammensetzung)。所以對黑格爾來說，經驗性的個別的科學並非由主體以外在的方式所意向的(intentionales)與對象性的(gegenstaendliches)，經驗到先驗的聯結是一種哲學的知識，或反思的知識(reflexives Wissen)。所以邏輯學並非如同康德的圖式學對於給予物的矯正(korrigiert)與修飾(modifiziert)¹¹⁶，邏輯學之於現象學是思想之思想(Denken der Gedanken)，邏輯的發展進程全然指向了自身。

根據黑格爾普遍者與特殊者或個別者並非相互斷裂，我們可以說邏輯學作為普遍者在作為特殊者或個別者的精神現象學與自然哲學中彰顯自身¹¹⁷。量的基本命題顯現在感性確定性，質的基本命題在知覺，本質作為關係性的基本命題顯現在力與知性，概念作為主體性的基本命題顯現在理性。

從黑格爾的觀點來看，先驗基礎命題蘊含在經驗概念與個別知識系統¹¹⁸之中，所有經驗概念與理論在自身中包含了純粹概念系統¹¹⁹。

普遍之基礎命題與所有經驗概念與個別經驗理論以辯證的方式構成一個具體的有機的動態的系統。我們得以宣稱，此一系統與理念同一，理念自身彰顯為主體性與客體性，如黑格爾所說：

邏輯學因此將自身規定為純粹思想之科學，以純粹知識作為它的原則，邏輯學不是抽象的，而是具體的，生命性的統一體。在邏輯學中，在某個主觀的為己的存在與某個第二

¹¹⁶ Hoffmann, Thomas Sören, *Hegel, eine Propädeutik*, 2004, S.288.

¹¹⁷ 邏輯學到現象學是內在的彰顯，由普遍向個別性方向的彰顯，反之，則是外在的彰顯。

¹¹⁸ Einzelwissenschaften (Hoffmann, *Hegel, eine Propädeutik*, S.288)

¹¹⁹ 具體的普遍性包含了經驗性，此具體的普遍性又作為形式的普遍性(個別性)被外在的經驗性包含。

種存在，亦即屬於客觀之物之意識的對立被克服了¹²⁰。

由於概念與純粹直觀相應地反映於彼此，通過圖式化(Schematisierung)彼此相互結合，當我們必須透過概念來思考時，我們可以只從概念的角度切入，而忽略直觀形式的關係。從觀念論的角度出發，邏輯學從事抽象純粹的概念關係。因此在客觀邏輯的存有，本質中的表象與現實性以及在主觀邏輯中的客體性都屬於思想物(den gedachten Dingen)，或作為相應於感性知覺自我表現之實存概念，而不是與概念相互獨立分離之感性對象自身。在邏輯學中，存有與本質，實在與概念以及客體性與主體性之間的區別，是作為思想自身的領域中純粹思想之二分，而非作為擴延與思想，直觀與概念，感性與知性以及內在主體與外在對象之二元區分。如 Michael Theunissen 所說的：

純有是作為被把握之物不是感性直觀或表象之直接物，而是思想之直接物，由於它的直接性我們也將之稱為超感性的，內在的直觀(ein übersinnliches, innerliches Anschauen)¹²¹。

從辯證觀念論的角度著眼，邏輯學是把握了理念的思想自身，理念展現為客體性與主體性，實在與概念。存有是在邏輯學中通過思想所把握之客觀性與直接性，是對思想的直接性之把握。

B 存有之否定性的自我相關：無限性與有限性

從有無的相互限制進入到有限與無限之辯證：從變到此有無限與有限的辯證預設了有與無的辯證。無限性與有限性既無法同時存在，必須一為有，一為無，否則因為相互矛盾而彼此排除其存在性，無限若轉變為有限，有限生成為有，無限消失成無；反之有限轉變為無限，無限生成為有，有限消失成無。

然而作為無的無限或有限不是真正的無，而是與有必然相關的無，所以相互矛盾者又同時存在，否則各自的意義又無法顯露，例如排除有限性的無限性，自身又是有限性；反之，排除無限性的有限性，自身又是無限性，兩者只有同時伴隨著對方的觀念，才能使其存在成為可能。由無到有是生成，由有到無是消滅，生滅變化的交互性，讓有或無相互限制。

只有有無的統一體，才能代表為一個無限者，然而作為一個整體它還是有面臨無的限制。所以一個有與無的統一體作為一個無限者，仍然是一個具體的，包含有無在內的，亦即包含生成與消逝之存有。有被無所限而成為有限之有，這個有限之有就是此有(Dasein)。

¹²⁰ WdL 1832, S46

¹²¹ Theunissen, *Sein und Schein*, Suhrkamp, 1980, S.100

第三節 質(Qualität)作為無限性與有限性之辯證

無限性與有限性，兩者既可通過有也可通過無而被表述，在邏輯學中應該被視為在有的範疇中最高的矛盾概念。在此之前兩者已表現為矛盾的概念組如有與無，靜止與運動之辯證，在此則質的辯證通過量的一與多之關係，表現為無限有與有限有之辯證，未來在本質關係中則反映為本質與現象，最終因與因果鏈之辯證。

有與此有分別代表無限性與有限性，亦即無限有與有限有。兩者構成第一組亦即質的辯證結構之兩極。它們展現為常住不變的無限之有與其無限進程之無限性辯證運動。兩者作為彼此的對立面卻相互轉化為對方，並相互克服對方之有限性的概念。純有與無限進程構成存有之靜止與運動之辯證結構。

首先，無限性表述為質的無限性。無限的質是純有。當純有純然抽象時，則有只與自身同一，在自身中沒有包含區別。其次，有限性表示有限的質，是無限之質的否定。有限之質是此有(Dasein)。因為此有是有限之有，限制自身成為有限，也被其他此有所限。某個被規定的此有，亦即某物，固然與自身同一，但它同時也與其它此有，亦即它者(dem Anderen)相區別，有限性代表所有非無限性之存有的集合，黑格爾用點的有限序列來標示這個集合，如果無限性是點的無限進程，相對來說，有限性就是靜止的一個單一。當無限性被非無限性(有限性)否定時，亦即對立於有限性時，或把有限性從自身排除出去時，則無限性變成抽象的，或如黑格爾所說壞的(schlecht)無限性。然而它其實又不得不把有限性的概念從自身排除，否則亦是自相矛盾，如何解釋既矛盾又相容，則是含真之無限性之概念的任務，黑格爾說：

第一個環節亦即作為為己之第一個環節不是含真之無限性(die wahrhafte Unendlichkeit)，或具體的普遍性(die konkrete Allgemeinheit)，或概念(Begriff)，而只是某個被規定者，單面者(Einseitiges)；亦即由於它是由一切規定性的抽象物，所以它自身並非沒有規定性，作為一個抽象者，單面者形成自身的規定性，缺乏性(Mangelhaftigkeit)，與有限性¹²²。

此一無限性不是含真之無限性(die wahrhafte Unendlichkeit)，因為它被對立的有限性所限而成為有限性。所以，無限性與有限性不是外在的相互割裂，而是否定的自我關聯，無限之有被非無限之有所否定，非無限之有代表一個有限者，也代表有限者之集合，這個集合與原來的無限之一相互蘊含¹²³，此即為否定性的自我相關¹²⁴。

具體的無限性將取代抽象的無限性而成為含真之無限性。亦即有限性與無限性之統一的意義，在於每一方都能過渡為它方，並且在自身中包含它者。雙方的對立得以被化解。

¹²² Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, S.52

¹²³ 先前我們已分析在有無交界之中，有之斷裂性與連續性之統一。

¹²⁴ 反之，當有限性對立於無限性，或在自身中把無限性排除出去，則有限性也只是抽象或壞的(schlecht)有限性。換言之，當有限性作為對無限性之否定，亦即否定了無限性對它的限定時，那它就轉變為無限性，因而也就是壞的有限性。所以含真之有限性必須在自身中包含限定它的無限性。

一 有限性與無限性如何相互過渡？

與有限者，此有對比，無限者首先是有，或純有。純有是無規定之有，與自身同一，在自身中不包含差異。它是抽象的無運動的自身等同(die abstrakte bewegungslose Sichselbstgleichheit)¹²⁵。所以，有是一個否定了區別之完滿的同一性。除了無以外，無物能限制有。由於無之限制，有過渡成有限者，亦即此有，有被無所限；反之，無亦被有所限。有是此岸，實存，無是彼岸，代表應然，或者相反。

實存與應然相互限制，它們成為了有限者。

如果它們欲回歸無限，實存必須越過界限而進入應然，或應然越過其界限而進入實存。應然同時是被實存所限定的有限者，這個應然預設了下一個應然，並進入到下一個應然之中。黑格爾說：

於是某物作為應然(Sollen)應該超出它的框架(Schranke)，反之正因為它作為應然才得到一個框架，兩者無法分割¹²⁶。

應然本身包含了一個框架，框架也包含了應然。它們的相互關係是有限者自身，有限者自身在其內已存在(Insichsein)中包含了兩者。框架被規定為應然的否定之物，應然也是如此作為框架的否定之物¹²⁷。

根據質的範疇有或純有過渡到此有(Dasein)，定有(das bestimmte Sein)。

定有就是被限定在有與無之辯證中的有，無限之有的否定是非無限之有，首先是一個定有，但非無限之有構成了定有之集合，黑格爾把伴隨著應然的實存之集合以一條由點的序列所構成的直線刻畫出來，亦即無運動之雜多。

然而點的序列如果無限延伸，那麼定有之點的集合又過渡為無限性。進入到無限之中的進程之圖像是一條直線(die gerade Linie)¹²⁸。無限意謂未完成性，與無封閉性，在某種未達到終點之存有的意義下(im Sinn eines Nicht-zu-Ende-gekommenen Seins)之某種無限的超出或無限進程。無限進程成取代純有代表無限性的地位。

然而，無限的超出無限的進程將同樣過渡為有限。因為無限進程意謂無目標性與非完滿性。它預設了一個無滿全的空間與一個無完成的期限，在其中它被包含著也被它們所限制著。無滿全的空間與無完成的期間必然是一個連續無斷裂的完滿性，否則它無法與無限進程區別。與自身同一而存在的完滿性與展現為無限超出的無限進程相互對立。

無限性之意義將回歸到純有，靜止的統一體。由於連續的完滿性之限制，無限進程將過渡成有限者。靜止的無限性與變動的無限性都將過渡為有限性，並相互否定克服，而回歸無限性。

¹²⁵ WdL, 1832, S.149

¹²⁶ WdL, 1832, S.130

¹²⁷ WdL, 1832, S.134

¹²⁸ WdL, 1832, S.149

二 含真之無限性(Die wahrhafte Unendlichkeit)表現為一個循環

含真之無限性在自身中同時包含完滿性亦即純有，與無限進程。每個無限性各自為抽象的無限性而抽象的無限性同時就是有限性。壞的無限性，亦即由無限性轉化而來的有限性首先表現為否定並排除了有限性的無限性，包含了否定變化之靜止的一，以及一切此有之集合所構成之無限序列，或否定靜止之點的無限進程。黑格爾談壞的無限性時只強調後者，亦即無限之多的意義，但忽略了無限之一的陳述。

無限性與非無限性構成含真之無限性的兩個環節。如黑格爾所言：

無限者有雙重意義，成為兩個環節的其中之一，亦即壞的無限者(das Schlecht-Unendliche)以及無限者，在無限者中，它自身與它的它者都只是環節。¹²⁹

含真之無限性展現為一個循環。上述是從否定性的意義來看含真之無限性的內在辯證。若從無限者自身的立場出發亦即無限者自我追尋的意義出發來考察，首先無限者是一個無規定的直接的有，由於無的限制它過渡為有限者亦即被規定的中介的存有或此有。如果此有意圖克服其有限性，它必須走出自身而進入到另一個有限者，亦即應然(Sollen)。應然繼續走出自身並進入到另一個應然。這個過程進入到一個無限進程。無限進程取代了純有而取得無限性的地位。

當無限進程同時又是有限者，因為它是一個未完成者，必須預設一個無法完成者並被它所限制。當它意圖克服它的有限性時，它必須達到最終目的而完成此進程，不再前進，而進入到一個絕對的靜止，一個無斷裂的同一性中。

此一無斷裂之同一性是純有。這意謂此循環已經完成自身並且回歸到它的開端，靜止的無限性。黑格爾說：

在此正確的判斷中，顯然真理只有在同一與差異的統一中才是完備的，所以也只有在這個統一才能成立。¹³⁰

小結

根據質之無限性的概念只有兩種可能性。第一是無限的完滿性，純有，第二是無限進程，無限的超出，兩者相互矛盾相互限制，所以兩者又過渡為有限。第一種是被限定的純有，亦即此有，第二種是被限定的無限序列。一方面兩個抽象的無限性統一為含真之無限性，另一方面兩種抽象之有限性統一為含真之有限性¹³¹。

¹²⁹ WdL, 1832, S.148

¹³⁰ WdL, 1813, S.30

¹³¹ 含真之無限性同時就是含真之有限性(die wahrhafte Endlichkeit)。Hoffmann 也有類似的看法，他認為喀爾文主義的神學提出「有限者無法在自身中把握無限者」(Finitum non capax infiniti; das Endliche kann das Unendliche nicht in sich aufnehmen)。此段陳述不僅表明了有限者無法在自身中把握無限者，同時也說明了無限者無法進入到有限者之中，這顯示表象之無限者(das Unendliche der Vorstellung)與被理解的無限者(das begriffliche Unendliche)的區別與前者之不足之處。Hoffmann 藉此說明有限者在自身中對無限者之把握的可能性。(Hoffmann, *Hegel*, S.308)

含真之無限性亦即真之存有，在自身中包含此有之有限之有；反之含真之有限性亦即真之此有在自身中包含純有，無限之有。具體的為真者稱為為己存有：

為己存有意謂超出限制，超出它的它有，於此作為否定它代表在自身中的無限回歸¹³²。

三 為己存有(das Fürsichsein)

有包含此有的概念在自身中。兩者被它們的對立面所限制而且相互依存。有與此有的統一真正獨立自存的有。黑格爾稱之為為己存有(Fürsichsein)。它意謂立基於質的範疇之上的無限性與有限性的統一。有與此有相互依存，所以它們兩者又是為它存有。獨立自存的有是純有與此有之統一體，亦即為己存有(Fürsichsein/das Sein für sich)。

為己存有是為己之有。與為它存有相比，為己存有是獨立自存者。而為它存在者是依存者。含真之無限性是真正的獨立自存者，絕對者。抽象的無限性和有限性則相互依存，並能夠相互過渡，所以兩者是為它存在。關於有，此有，為己存有三個階段之發展可以以黑格爾所舉的例子為代表，如黑格爾所說：

花苞(Knospe)在花朵(Blüte)的綻放中消失，因而我們可以這麼說：前者被後者否定了；正如通過果實(Frucht)，花朵被宣告為植物之某個錯誤的此有(ein falsches Dasein der Pflanze)一樣，並且前者取代了後者而作為花朵之真理¹³³。

我們可以把果實、花苞及花朵以及整株植物分別比喻為有、此有及為己存有三個環節。抽象的無限性把自身表述為有，有限性把自身表述為此有。無限性與有限性或純有與此有過渡為對方，它們的統一是含真之無限性或為己存有。

質性的有(das qualitative Sein)在為己存有中完成，它是無限的有。在為己存有中，有與規定性或否定之間的區別被設定及平衡了(ausgeglichen)¹³⁴。

通過對於為己存有之闡述，自我的概念首次出現了¹³⁵，雖然相對於本質與某種抽象的主體性，它還是一個對象與被設定者；相對於概念與具體的主體性，它還是一個直接的我。

¹³² WdL, 1832, S.160

¹³³ 參閱 *Phänomenologie des Geistes*, (Vorrede), S.4, Felix Meiner Verlag, 2006。

¹³⁴ WdL, 1832, S.158-159

¹³⁵ 黑格爾時常隨意在客觀的具體性與主觀的具體性之間轉換跳躍，造成辯證之連貫性的中斷。在客觀邏輯的脈絡中，雖然具體的普遍性意義相同，我作為主體是否應該在客觀中出現有待商榷。

A 為己存有作為質與量之中介者(Das Fürsichsein als die Vermittlung zwischen Qualität und Quantität)

為己存有是質與量之中介。這裡的中介代表由質到量之過渡的轉折，從連續性的辯證歷程來看，為己存有作為質之辯證的終點，也作為量之辯證的起點。另一方面，黑格爾以為己存有作為中介的意義或許在於質的辯證離不開量的辯證，或質的關係離不開量的關係，質與量在為己存有中被表述為相應不離，而非辯證統一。

為己存有一方面把自身表述為一或吸引，另一方面表現為一之多(Vielheit des Eins)或排斥。兩方構成為己存有之環節：

為己存有首先直接是為己現存之物，亦即一，其次一過渡到諸一之多(die Vielheit der Eins)，亦即排斥，一之它在(Andersein)把自身揚棄在一之理念性(亦即吸引)之中¹³⁶。

一作為內聚的直接性的統一體被表述為吸引，然而此一內聚之一作為一個封閉的單一體對外卻是排斥的，因此吸引包含著排斥，一包含著一之否定或非一；反之，多作為外延的間接性之複多者雖被表述為排斥，然而對外的開放性與接受性意味複多者在己預設著對它者之引進，因之在內之排斥預設了對外之引入，排斥包含著吸引，而對外來之一之無盡容納意味一之多是一無法完成之量，無法完成之量即是限量，亦即一個反映有限量的數目。含多之一(Das viele Eins)¹³⁷作為一個量的此有，意謂在一個定量上即便展現為多數仍是一個單一。因此，多包含著一。

吸引與排斥兩個環節，或一與一之多相互關連而辯證地把自身揚棄到第三者，亦即為己存有裏。為己存有作為質的發展頂峰在自身中隱含量的辯證。¹³⁸

第三是排斥與吸引之交互規定(Wechselbestimmung)，在其中它們進入到平衡，而在為己存有中達到自己的頂峰的質，過渡進量之中¹³⁹。

在一與一之多的辯證中，可以被視為有限性與無限性之辯證所彰顯的另一種形式。一與多在某種同一性(含真之無限性)相互關連，亦如吸引與排斥在其中的關連。排斥是吸引的基礎，多是一的基礎；反之吸引也是排斥的基礎，一也是多的基礎。沒有排斥，吸引無法被思，沒有多，一無法被思。

排斥提供材料給吸引，如果沒有一(複數)，則沒有東西可被吸引¹⁴⁰。

¹³⁶ WdL, 1832, S.159

¹³⁷ WdL, 1832, S.173

¹³⁸ 事實上，先前在討論質時便離不開量的概念。如存在之一與無限進程就隱含了一與多。

¹³⁹ WdL, 1832, S.159

¹⁴⁰ WdL, 1832, S.178

當吸引進行時，亦即可想像多被引入到某個一之點，如果只有一個承載的一，就不再有吸引出現¹⁴¹。

反之亦然。沒有吸引排斥無法被思；沒有一多亦無法被思。

根據知性之分析，一與多或吸引與排斥首先彼此區別：

排斥與吸引兩者首先來說是不同的，前者是諸一的實在性(Realität)，後者是諸一所設定的理念性(Idealität)¹⁴²。

另一方面，吸引在自身中包含排斥之概念，一在自身中包含了多之概念，所以它們彼此又過渡為對方而相互同一，在必然的蘊涵關係中達到同一意謂此必然之連繫為一個統一體，而吸引與排斥、一與多代表一個統一體的兩個環節，亦即理念性與實在性。

這樣的統一性為理性所把握，而對立的兩面性則是作為為己存有之理性的自我表現。

在吸引中現存的理念性還包含了它自身之否定之規定，亦即許多的一，它作為關係而連繫到它們(許多的一)，。而吸引無法與排斥分離¹⁴³。

吸引無法與排斥分離，排斥無法與吸引分離。即使它們依據知性的認識(verständige Erkenntnis)是相互區分的，但每個環節實際上都隱含著它的對立面。為己存有作為絕對的同一性在自身中區分為一與多，把自身既表現為吸引與一，亦表現為排斥與多。

排斥過渡為吸引，許多一(Die vielen Eins)過渡為一個一(Ein Eins)¹⁴⁴。

或者，一之多(Die Vielheit des Eins)是一之自身的設定，一(das Eins)正是一之否定的自我關聯(die negative Beziehung des Eins auf sich)，而這樣的關連，亦即一自身，是含多之一(das viele Eins)¹⁴⁵。

在多與一，或排斥與吸引統一為為己存有，它們之間的辯證關係亦可通過斷裂與連續的辯證來表述¹⁴⁶，兩者構成量的兩個環節。

¹⁴¹ WdL, 1832, S.178

¹⁴² WdL, 1832, S.178

¹⁴³ WdL, 1832, S.178

¹⁴⁴ WdL, 1832, S.178

¹⁴⁵ WdL, 1832, S.173

¹⁴⁶ 雖然黑格爾彷彿現在才開始進入量的辯證，其實量的辯證早已顯示在吸引排斥的說明之中。

B 作為自我意識的為己存有(Fürsichsein als Selbstbewusstsein)

為己存有可以被視為主體與客體或概念與實在第一個階段之辯證統一。為己存有不僅展現為有與此有，直接者與間接者之統一，取得了客觀之具體者的意義，根據黑格爾它也展現了主體性的意義¹⁴⁷，把自身表現為意識與對象，主體與客體的辯證統一，當為己存有被黑格爾描述為為主體之有，此為己之有並非與它者對立，而是將它者包含在自身之中。

我們認為，某物是為己的，當它把它有(das Anderssein)，它與它有的關係與相互性揚棄了時¹⁴⁸。

它有在它之中只是一個被揚棄之物(ein Aufgehobenes)，作為它的環節，為己存有來自於超出了限制超出了它的它有(sein Anderssein)，作為否定它表述了在自身中的無限回返(die unendliche Rückkehr)¹⁴⁹。

意識之為意識在己身中已包含了為己存有的規定(die Bestimmung des Fürsichseins)，當它把所知覺，直觀等等的對象在自身中表象出來，亦即在自身中保有對象之內容，在此方式下，此內容是屬理念之物(Ideelles)，在它的直觀自身，總的來說，在伴隨它的否定之物(亦即它者)的實現(Verwirklichung)中，與自身同在(bei sich selbst)¹⁵⁰。

為己存有所表現的是一種含真之無限性的意義，它不僅展現在質的辯證與量的辯證中，也展現在絕對實體的辯證中，當然最後也出現在在概念論的範圍內之絕對主體性的內在辯證中，為己存有被安排在客觀邏輯中卻當作主體性的規定，除了可解釋為概念之混淆外，我們可以理解為一切主體，當它是具體的無限性時，同時也是客體，作為開端被主體所認識，反之亦然。

第三節 量(Quantität)作為一與多連續與斷裂之辯證

含真之無限性顯現自身的直接方式是透過存有的無限性與有限性之辯證，間接方式是通過本質或絕對實體的反映與概念或絕對主體的自我規定來表述自身。存有的辯證首先表現為質，其次表現為量，第三表現為質與量之間之辯證。質與量可顯現為既是相應關係，又是辯證關係等兩個面向。

¹⁴⁷ 黑格爾有時沒有嚴格區分作為含真之無限性(具體的普遍性)的絕對主體性與作為含真之無限性(具體的普遍性)的絕對客體性，他在客觀邏輯中以為己存有的概念來表述含真之無限性(具體的普遍性)之概念，卻把作為絕對主體性的「概念」提前在存有論中展示出來。一方面可說明含真之無限性蘊含著絕對實體與絕對主體兩面性，另一方面卻也造成理解上的混淆與不便。

¹⁴⁸ WdL,1832,S.159

¹⁴⁹ WdL,1832, S.160

¹⁵⁰ WdL,1832,S.160

有限性與無限性的辯證另一方面可以通過量的範疇來說明。在此範疇中透過量的概念來區分無限性與有限性。第一是純量(die reine Quantität)，第二是定量(das Quantum)，分別表述無限性與有限性之概念。

首先純量有別於被規定的量亦即定量(Quantum)。作為純量它首先是回歸到自身中的實在的為己存有，它在自身中沒有規定性，亦即作為在自身中連續地關聯自身的無限統一。¹⁵¹

含真之無限性一方面可以被理解為無限性與有限性的統一，所以它在量的範疇中被理解為量與定量的統一，另一方面如同在質的範疇中，含真之無限性在肯定與否定的關係中亦展現為一種辯證的循環。

何謂純量與定量？純量是某種連續性的無限性的統一(eine kontinuierliche unendliche Einheit)，某個無限者。定量是被規定的量，一個有限者，如同此有在質的範疇中是某種被規定了的質一樣。

含真之無限性當它在量的範疇中顯現時，把自身表現為兩個環節，量與定量。純量亦即連續無限的一(die kontinuierliche unendliche Einheit)，當它與定量對立時，將變成一個壞的無限性(eine schlechte Unendlichkeit)，而過渡為有限性。無限性當它為含真(wahrhaft)時，無法將其對立面從自身中排除出去，而必須將其包含在自身中。含真之無限性因之必須是純量與定量的統一。

一 在量的範疇中含真之無限性彰顯為一個循環

連續的無限性之統一¹⁵²或無限的連續性是量的完滿性。作為完滿性自身中隱含一個範圍，此範圍在自身中設定一個界限。因此完滿性過渡為有限的一與有限的連續性。有限的連續性是被界限了的一，一個定量。或者說連續之一的否定性是一個非連續性，當這個非連續性，亦即斷裂者與連續之一外在地相關時，連續之一亦變成了一個斷裂者，也就是一個定量。

由於過渡為定量，純量之連續性的無限統一喪失它作為無限性的地位。純量的否定性，是非純量，亦即一個定量。定量是有限的量。如果有第一個定量，那麼便跟隨第二個定量。如果有第二個定量則跟隨著第三個。定量的數目可以被無限計算。所有定量的集合構成了新的無限性之意義。

無限量的定量，無限的斷裂者(die unendliche Diskretion)將替代無限的連續性成為無限性之意義。

但無限的斷裂意謂無限的延續，無限的進程以及無限的多(eine unendliche Vielheit)，並且被表述為連續性與一的完滿性之純量所限，而過渡成為一個有限性。這個連續與完滿的純量就是原本的純量。於是，無限的連續性又將取代無限的斷裂性而佔據了無限性之

¹⁵¹ WdL, 1832, S. 192

¹⁵² Hoffmann, Thomas Sören, 2004, S. 314: 數在自身中包含了連續性與斷裂，在做為單一(Einheit)之數的環節中的連續性，在作為數目(Anzahl)之數的環節中的斷裂性。”Die Zahl enthält Kontinuität und Diskretion in sich, und zwar die Kontinuität im Zahlmoment der Einheit, die Diskretion im Zahlmoment der Anzahl.”

位置。量之辯證的程序亦把自身實現為一個循環。如同在質的範疇中的辯證，無限性概念之回歸亦可透過量之意義下的否定性的自我關連之概念來理解。連續的純量當它被否定成定量而與它的否定者相關連時，這個關連性是一個自我關連或自我延展，亦即無限斷裂不離開原來的純量，而是被包含在原本的無限連續的純量之中。

當量把自身表述為無限性時，量就彰顯了兩個環節。第一個是連續性(die Kontinuität)，第二個是斷裂性(die Diskretion)。

量包含連續性與斷裂性兩個環節，它在作為它的規定(Bestimmungen)的兩個環節中被設定。¹⁵³

首先，連續性是無限的統一：

量是這些環節的統一，連續(Kontinuität)與斷裂(Diskretion)，但它首先是在兩個環節中之一的形式。亦即，在連續性中的這個環節，而作為為己存有之辯證的結果(Resultat der Dialektik des Fürsichseins)，此結果總結成自身同一的直接性之形式(die Form sichselbstgleicher Unmittelbarkeit)。

斷裂也發展為無限多的一，亦即它是無限的多：

斷裂如同連續性，是量的環節，但自身亦是整體的量(die ganze Quantität)，正因為它是在量，亦即整體(dem Ganzen)中的環節，亦即當它有所不同時不會由於來自此整體，亦即出於它與其它環節之統一。¹⁵⁴

連續的概念過渡為多，斷裂：

為了走出自身(Außersichkommen)，連續性在不斷裂的情況下同時就是多，此多直接地處於它與自身的同一(Gleichheit)中。¹⁵⁵

然而斷裂或「多」的無限性，又是一個無窮可分及無限延展之連續體，連續體是一個一。無限性自身根據量的範疇把自身表述為一與多。純量是純粹之一，定量之無限數量是無限多，根據量的範疇含真之無限性把自身展現為純粹的一與純粹的多，所以是一與多的統一，亦即根據康德範疇對範疇的規定下的全體性(Allheit)。

或者，連續性固然是量的環節之一，它伴隨著另一個環節，斷裂而被完成。但只有當它是不同環節之統一，量才是具體的統一(konkrete Einheit)。這些環節隨後雖然還被當成差異的來看待，然而不是又被解消在吸引與排斥之中，而是根據它們的真理每一方在

¹⁵³ WdL,1832,S.209

¹⁵⁴ WdL,1832,S.210

¹⁵⁵ WdL,1832,S.195

它們與它者的統一中，維持著整體(das Ganze)¹⁵⁶。

因為斷裂的大小(die diskrete Größe)是量，所以它的斷裂自身是連續的。在斷裂上的連續在於諸多個一(die eins)是相互等同(das einander Gleiche)或它們擁有同樣的一。斷裂的大小是含多之一¹⁵⁷作為等同者(als des Gleichen)之相互外在(das Auβereinander des vielen Eins)，並非概括來說的多個一，而是被設定為「一個一之多」(das Viele einer Einheit)¹⁵⁸。

無限的連續性與無限的斷裂作為無限量的兩個環節彼此限定並過渡為彼此：

其次這(量)又前進為規定性，在它之上被設定，作為同時無規定性又是外在的規定性。量變成了定量。定量是無差別的規定性，亦即越過自身向外行進中的(die über sich hinausgehende)，自身否定中的規定性。定量作為它有之它有(dies Andersein des Anderseins)落入無限進程之中(in den unendlichen Progreβ)¹⁵⁹。

純量作為一個連續之一同時又是靜止的自我封閉者，亦即一個斷裂者，一個斷裂者是一個定量；反之，斷裂者或定量之無限增加才能表述為一個連續性，數量要達到無限，不能在斷裂者之間產生間隔，因為間隔意味量之增加運動或無限化進程的停止，所以無限量必須是定量的無限增加，亦即由定量的無限增加所構成之無間斷的連續性。斷裂者或定量的無限增加因此又過渡為連續性的概念。

二 定量的外延與內涵量(Extensives und intensives Quantum)

內涵量與外延量屬於定量中的兩個背反範疇是量的界限之規定性(Bestimmtheiten der quantitativen Grenze selbst)¹⁶⁰。定量所談的就是帶有規定性或界限的量(Quantität mit einer Bestimmtheit oder Grenze überhaupt)¹⁶¹亦即有限量，其中有限量比照連續性與斷裂性分成內涵量與外延量。雖然從有限意義上與無限意義的連續性與斷裂性區別，然而內涵量與外延量與代表純量的連續量與斷裂量的區隔在無限性與有限性的互相過渡的辯證關係中被消除了，除此之外，黑格爾在內涵量與外延量的的論述中還與時間與空間，質與量的關係發生連結，關於這部分一方面與康德在基本命題(Grundsatz)之度的論述有近似之處，一方面已經涉及尺度(das Maß)方面的問題。作為尺度內部的辯證性的論述預作準備。根據康德，內涵量可表述為知覺的強度(die Stärke der Empfindung)，或以度(Grad)來表述，度被放在質的範疇是用來表述質的意義的量，當存有表述為肯定與否定或無限與有限的質時，量的概念已經伴隨著質而出現。質須透過量的意義來表述，所以量化的質根

¹⁵⁶ WdL, 1832, S. 209-210

¹⁵⁷ Das viele Eins 「含多之一」意謂在一個定量上即便展現為多數仍是一個單一。

¹⁵⁸ WdL, 1832, S. 210

¹⁵⁹ WdL, 1832, S. 192

¹⁶⁰ WdL, 1832, S. 231

¹⁶¹ WdL, 1832, S. 212

據知覺類型而有分別，並在特定知覺中區分強度的大小。度是質的概念與時間概念所形成的一個圖式，是一個時間直觀內的量，這個時間直觀中的質性的定量(Quantum)是一個連續的統一體，或獨立的單位，黑格爾採類似的觀點稱度單純的感受(eine einfache Empfindung)與主觀性的東西(ein Subjektives)。這個獨立單位即是一個度，亦即如第 10 度或第 20 度(der zehnte, zwanzigste Grad)¹⁶²。這個單位不僅在內部可以以單位或所謂單純的規定性(die einfache Bestimmtheit)¹⁶³來表述強度，又可以跟其他單位結合成一條連續的度的系列，度通過自己之於它者的關係把在度的幅度(Skala)中的升降(Auf -und Absteigen)構作成一條持續的進程，一種流動，這個流動在一個無斷裂而不可分割的改變(eine ununterbrochene, unteilbare Veränderung)¹⁶⁴中又構成一個度的統一體。但另一方面它在自身又包含了作為數目(Anzahl)的外延量。而成為在時間直觀中量的外延性的序列，被再次包含在另一個度之中。

尤其為黑格爾所強調的是，這個度還可以外化為空間的外延量。如黑格爾所說：

或冷熱有一個度；溫度，它是十度二十度等，是一個單純的知覺，一個屬於主觀的東西。但是這個度甚至也呈現為外延的大小，某個流體性之延展，亦即在溫度計中的水銀，空氣或聲音之延展等等。冷熱之較高的度展現為較長的水銀柱或為ein schmalerer Tonzylinder¹⁶⁵。在這樣的方式下它溫暖較大的空間，如同較低的溫度只溫暖較小的空間¹⁶⁶。

所謂外延的量只能代表空間性的外延或也包括時間性的遞移我們將再尺度中作進一步的討論。

第四節 辯證的的歷程展現為一個交互循環

一 無限與有限之辯證之形式性

此外如前所述，為己存有所代表的主體性意義說明了含真之無限性也在主客的辯證關係中出現。含真之無限性可作為形式蘊含在一切概念之內容中，例如在存有論的為己存有本身達到了一個含真之無限性的辯證循環，由於它已蘊含了量之一與多之辯證，如果以它作為存有論之完成，那麼它將同時作為開端而完成另一個含真之無限性的辯證循環於本質中。在本質論中含真之無限性的意義黑格爾稱為本質性或反思的規定性。而本質亦將完成下一階段的含真之無限性於作為實體的現實性(Wirklichkeit)中。

此外，從實體性到概念論之主體性，以及從主體性到作為絕對主體的理念，又可以看成是另外兩個階段之含真之無限性之完成。如導論所述，在概念論中，辯證的環節由主詞，無限謂詞，以及包含無限謂詞的新主詞構成，亦即肯定，否定，以及否定的否定，或正

¹⁶² WdL, 1832, S.232-233

¹⁶³ WdL, 1832, S.234

¹⁶⁴ WdL, 1832, S.233-234

¹⁶⁵ 這裡字面上的意義為較窄的泥缸(narrower clay cylinder)。

¹⁶⁶ WdL, 1832, S.238

題、反題、與合題。辯證的方法則是包含綜合的分析與包含分析的綜合，前者是主詞與無限謂詞的聯結，後者是無限謂詞與新主詞的聯結。

當綜合的分析展開時主詞過渡為有限性成為與無限謂詞中的一個環節，當無限多謂詞的序列過渡為有限性，當其關連到新主詞時，無限性為新主詞所取代，必然性的綜合成為分析性的綜合。一旦分析性的綜合完成時，新主詞吸收了所有謂詞成為新的無限性。主詞本身是無限者與普遍者，無限謂詞是特殊者，當主詞過渡為無限謂詞的環節時，它作為有限者與個別者成為無限謂詞中的一個環節，當此無限謂詞回歸到新主詞時，原來的主詞與新主詞便構成一個含真之無限性的循環。

上述我們考察的辯證型態都是某種直線型的辯證序列，它的特點是一個由個別性(Einzelheit)經特殊性(Besonderheit)向普遍性(Allgemeinheit)，或由單一性(Einheit)經過複多性(Vielheit)向全體性(Allheit)的辯證歷程，而普遍性與全體性又繼續各自作為個別性與單一性朝向更豐富的普遍性與全體性發展。這條直線形的辯證歷程展現為邏輯學之存有論，本質論以及概念論內部的辯證歷程，然而邏輯學亦提到交互作用(Wechselwirkung)與回歸(Rückkehr)的概念，這兩個概念無法藉由直線型的辯證歷程中來理解，而必須透過隱涵在直線型辯證中的循環型辯證來解釋。循環型辯證設定雙向的直線型辯證之交互作用，它的辯證起點就是辯證終點，由個別性出發經過普遍性而回歸到原來的個別性，同樣的歷程不斷循環，然而這個循環式只是在直線型辯證中的一個環節，直線型辯證也被包含在一個更大範圍的循環辯證之中。

我們將從兩個方面來論述循環型辯證，一是從質的概念，亦即從普遍與個別之辯證，另一是從量的辯證，亦即從全體與單一之辯證著手來討論循環型的辯證。

二 普遍性與個別性之同一性

外化之設定是由第一環節到第二環節的過渡，外化的揚棄是第二環結到第三環節的轉化，然而這個歷程其實可分為由個別性向普遍性的發展與由普遍性向個別性的發展兩條道路。前者我們可以理解為向外的辯證，後者是向內的辯證¹⁶⁷，黑格爾似乎沒有論述內部辯證與外部辯證之區別，然而必須兩條辯證道路之交互作用才能完成一個辯證循環。一個個體作為中心，它可以向外地自我否定性地與它者相關，亦即由個別發展到普遍，

¹⁶⁷首先無限性與有限性相互過渡，普遍性同時就是個別性。在向內辯證中有限的普遍者將發展為有限的個別者，有限的個別性同時就是有限的普遍性。此辯證以有限的普遍性為第一環節，以作為無限的特殊性為第二環節，以有限之個別性作為否定之否定的第三環節。此外，無限的普遍者同時就是無限的個別者，因此在向外辯證中，無限個別者將發展為無限的普遍者。此辯證以無限的個別性為第一環節，以有限的特殊性為第二環節，以無限的普遍性為第三環節。向內辯證之有限的普遍性與個別性也就是向外辯證之無限的普遍性與個別性。此處無限者與無限大，有限者與無限小的概念可相互替換。從另一個角度來觀察兩條背反的辯證路徑。向內辯證是由無限普遍性向有限個別性的發展，向外辯證是由有限個別性向無限普遍性的發展，這兩條路徑一方面可設想為無限延伸，因為，當所達到的普遍性又過渡為個別性，辯證便繼續向更具體的普遍性發展。反之，當個別性過渡為普遍性，則辯證向更具體的個別性發展，兩條背反路徑無限延伸。

其次，這兩條背反的辯證路徑形成一個內在的交互循環，或在兩極之間擺盪的運動。理由在於：當達到無限普遍性或無限大，則無法朝更高的普遍性發展，則運動將反轉朝向有限的個別性發展；反之，當運動達到了有限個別性或無限小，則無法進展到更小的個別性，那麼辯證將反轉朝向無限普遍性的方向運動。兩條背反無限延伸的辯證路徑將由內在循環式的辯證路徑所取代。

也可以向內地自我否定性地與它者相關，由普遍發展到個別。個體是此一雙重運動(a double movement)的中心點¹⁶⁸。個體首先是一個有限的定有(Dasein)，有限的定有可以被視為一單一個體，也可以視為一個普遍的種或類。個體是有限者但同時也是一個無限者，一個具體的無限者。具體的無限性中的無限性與或具體普遍性中普遍性所代表的意義，並不是與雜多表象相對的抽象概念或形式，亦即不是認識論意義下的形式結構，而是與有限性與個別性無法分割之必然連結的範疇。具體之無限性是無限性與有限性之統一，具體的普遍性是普遍性與個別性(Einzelheit)的統一。形式作為普遍性與內容作為個別性，或形式作為無限性與內容作為有限性統一為一個具體者。

具體之無限性因之亦可自我表述為具體的個別性，正如具體的普遍者亦能將自身表述為具體之個別者。當存有A不被任何事物所規定，也不規定任何事物，與任何事物無關時，它就純然是一個無規定者，當它作為個別存有(Dasein)，而無限多個非A與其相對，它就是它者的規定者。但當它作為無規定者又與無限多個非A作為被規定者發生關聯時，亦即規定著無限多個非A時，它就是規定者與無規定者的統一。

當存有作為抽象的無限性時它就是純有(Sein)，也就是純粹地與自我相關，當它是個別存有(Dasein)時，它就是與它者相關聯，當既是純粹的自我相關性又是與它者關連性時，它就是否定地自我相關的一個具體的無限者或為己存有(Fürsichsein)。每一個個體都可以表述為一個具體的無限者。

由種子發展到樹的歷程是由個別性到普遍性的辯證，由樹返回到種子是由普遍性回歸個別性的歷程。同時樹的整體又作為某個開端與整個生態系進行某種交互作用，樹作為個別者與生態系作為普遍者亦構成一個辯證循環。由樹作用於生態系的辯證是由個別向普遍之辯證，由生態系作用於樹的辯證是由普遍性向個別性之辯證。

三 無限小與無限大之同一性

具體者作為辯證之綜合階段是由個別到特殊到具體的普遍，以及普遍到特殊到具體的個別之發展的階段性終點，前者是具體的普遍性，亦即具體的無限性或具體的無限大，後者是具體的個別性，也就是具體的有限性或具體的無限小。

具體者若再成為新的辯證開端，也就是說作為兩條背反的辯證路徑的起點，則成為抽象者，如果由普遍發展到特殊再到個別，則開端是抽象的普遍性，或抽象的無限性或無限大；如果從個別到特殊到普遍，則是抽象的個別性，或抽象的有限性或無限小，具體者與抽象者從辯證終點與起點的角度有所不同但實際是同一的。

由個別向普遍辯證發展所經歷的特殊性是無限的外擴(unendliche Extension)，由普遍向個別的發展所經歷的特殊性是無限的內聚(unendliche Intension)。兩者都是壞的無限性(schlechte Unendlichkeit)。前者是壞的無限大(schlechte Unendlichkeit des Größen)，後者是壞的無限小(schlechte Unendlichkeit des Kleinen)。前者揚棄在具體的普遍性，後者揚棄在具體的個別性。換言之，具體普遍性是抽象個別性與壞的無限大之統一，具體個別性是抽象普遍性與壞的無限小之統一。每一個具體的普遍性都是一個具體的個別性。當

¹⁶⁸ Taylor, Charles, *Hegel*, 1975, p.328

辯證不斷向普遍性發展時；反之，每一個具體的個別性亦都是具體的普遍性，當辯證不斷向個別性發展時。一個無限大的普遍跟一個無限小的單一，其內部同時是絕對之空，兩者在此一面向上是同一的。

相對性的大小具有差別性，無限大與無限小具有同一性。不可外擴的整體與不可分割的單元的具有同一性。康德的先驗統覺我思(Ich denke)，即是站在有限與無限的同一及無限大與無限小同一性的出發點上¹⁶⁹。

在形質統一的結構中，每個具體者都是同時包含了無限性的有限者，以及包含了有限性的無限者，或言之，是包含了普遍性的個別者，以及包含了個別性的普遍者。前者亦即無限小，後者為無限大，辯證法多著重後一個意義下的具體性，前者的意義往往受到忽略。

只有雙向之交互辯證才能構成循環辯證，而與直線型的單向辯證構成辯證法的兩種型態，除了在質與量的關係上展現出循環辯證，在本質論中也展現為個別屬性經過無限屬性而到達實體以及從實體回歸到個別屬性之循環辯證，在概念論則展現由個別主體性經客體性的機械主義到作為絕對主體性的目的性以及由目的性回歸個別主體性的交互作用。

四 動態平衡與解構及重組

上述的循環辯證所表述是在一個穩定系統之中的交互作用，其中無限性與有限性，一與多透過直線序列而相互促進。然而無限與有限，或一與多之辯證還說明了系統之解構與重組之規律，當無限性走向了有限化，則無限性會通過自我無限化的方式而回歸無限性，無限性與有限性及一與非一通過肯定與否定的辯證而完成一個含真之無限性(Die wahrhafte Unendlichkeit)的循環，在一個新的含真之無限性中維持交互作用之平衡。當無限之一把有限之一從自身排除，那無限之一自身便過渡為有限之一，亦即，如果是對「無限」之一的否定，則無限之一過渡為一個有限之一。那麼無限之一則與其內部有限之一無法通過進行相互促進的交互作用而維持系統之平衡，只剩下由無限之一自我有限化後的一個有限之一。新的無限性以無限之多的型態取代有限之一，亦即，對有限之一的否定，則是一個無限之多。然而無限之多若把無限性的統一性從自身排除，那它又過渡為有限之多，亦即，對於無限之多的否定，則是有限之多。最後有限之多又會突破自身的有限性而回歸到無限之一，亦即，對於有限之多的否定則是無限之一。

無限之一不能否定內部的無限多個有限之一而將之排除，否則無限之一便過渡為有限之一；反之，無限之多也不能排除內部的無限之統一性，否則無限之多將變成斷裂的有限之一的聚集而成為有限之多。一個動態平衡系統因此是無限之一與無限之多的交互作用，一個系統的解構是由雙極走向單極的結果，而系統的重組則是雙極再一次地辯證統

¹⁶⁹ 我們可以通過同心圓(或同心球)與同心圓的序列來思考同一與差異之辯證。同心圓既有大小之別，又無大小之別，因為同心圓通過無作為間隔而產生大小差異的序列，但每個同心圓又是連續的整體而無間隔，因此相對大小之別從本質論的觀點只是同一之本質的外在顯現。所以具體的同心圓既包含連續的同一與斷裂的差異序列兩個面向。同樣我們也可以通過點(或綫段)與點的序列來思考同一與差異之辯證。

一為全體。

有限之有無論是有限一，或作為壞的無限序列的有限多，既然是有限之有，根據知性的判斷，它就是非無限，然而非無限或有限之外也不可能有無限性存在，因為無限不可能被有限所限，因此在有限之外的無限性只是無(Nichts)。

然而無限之外也無物存在，或只是無(Nichts)。亦即當無限者存在時，有限者必須是無。然而無限必然與有限關連，才能彰顯無限自身之意義，所以有限不可能不同時存在，借用黑格爾之語，當無限性說自己不是有限性時，就是把有限性排除在自身之外而與自身對立，那麼無限性將變成有限性。正如有若把無從自身排除出去時，有便無法被思，有就變成了沒有，亦即過渡為無。

有與無必須包含在有之中，在有之中有與無否定性地自我相關，才是具體的有，否則如果是有之純粹的否定則一定是無[非有]，而將無[非有]排除出去，有也變成了不存在的無。黑格爾認為有限性若在無限性之外，那無限性就變成了一個有限性，而非真正的無限性。然而就算真正的無限性，相對於更大的無限性，同時也是一個有限性。

存有包含質與量，透過無限與有限之辯證並輔以一與非一之辯證說明含真之無限性的意義。

在康德質之範疇中的肯定與否定，在黑格爾裏表現為有之無限性與非無限性之辯證。否定地自我相關在質上成為有限與無限的辯證。在量上的一與多之辯證。肯定就是無限，否定就是非無限，否定的否定就是含真之無限性。

第五節 尺度(Maß)作為質與量之統一

一 尺度的概念

尺度是存有之具體真理¹⁷⁰。存有的發展在尺度中結束，每個存有都有尺度。尺度是質量的統一(Die Einheit von Qualität und Quantität)¹⁷¹。

A質與量之平行相應與辯證關係

質量的統一正如概念與直觀的統一是純粹相應性或能被當作辯證關係來看，是在尺度當中出現的難題。

黑格爾在論質量的統一時似乎把質量關係看成一組辯證結構，例如把量當成是質的外化，黑格爾說：

尺度是外在量，亦即漠不相關的量之特殊的規定，此量由某個另一個存在一般被設定在屬於尺度的某物之上，尺度固然自身是定量，但是與此定量相區別，而規定著純然漠不相關外在的定量，它便是屬於質的東西(das Qualitative)¹⁷²。

¹⁷⁰ WdL, 1832, S.367

¹⁷¹ 尺度是質與量的辯證統一，我們可以把質當成正題，量當成反題，尺度看成合題。

¹⁷² WdL, 1832, S.376

或：

當論及一物或沒有確定的特質的諸物一般時，那麼它們的差異只是純然漠不相關，量上的差異¹⁷³。

量被當作質的外化而成為外在性的量，外在性的量代表由漠不相關的點所構成的序列，質被當作具有必然連繫的規定性，兩者的辯證統一成為尺度。對於外在或漠不相關的點之呈現通常是對辯證之否定性環節所作描述，而表現有限之雜多性，在同樣是質的環節中的此有所表現的壞的無限性，或在本質論中所描述本質性的存有或本質性的直接性之存在(Existenz)，或在概念論中所描述的客觀的機械性都是所謂外在性之漠不相關的表述，它必然回到內在的無限的自我相關性中而成為被揚棄的環節。

質的否定是否為量，量的否定是否為質？質量似乎不具有辯證關係而具有符應關係。我們也看得到符應的論點，因為非質不等於量，非量不等於質，質與量是存有之兩種平行相應的規定性。

首先我們發現量的改變引發質的飛躍等論述，這個論述強調質的斷裂性與量的連續性，量的改變到達一個臨界點，原本的質變發生改變。例如黑格爾說：

它(尺度)有一個廣度，在其中它與改變漠不相關並且它的質不改變。但屬於量之改變的某個點出現時，在這個點上質被改變了，而定量把自身表述為特殊化的程序(spezififizierend)，所以被改變的量的關係被轉化進一個尺度，並進入一個新的質，一個新的某物中¹⁷⁴。

然而量之改變如何說明量的連續性而非量斷裂性？正如質的改變如果只是前後的差異，然而差異的必然連繫也表述某種連續性，所以量與質無論斷裂或連續可以看成一種相應的關係。亦即：

首先它作為一個直接的尺度是一個直接的定量，然後作為某個被規定的定量；甚至屬於此定量之質也是直接的，它是某個被規定了的質。定量作為這個質不再是漠不相關的界限，而自我相關的外在性自身是質，與此質相區別此定量並不超出於它，正如同它不超出此定量¹⁷⁵。

一個質代表一個內涵量，一個強度，外化成斷裂而漠不相關的量，而斷裂的序列也是一個連續的量的表現方式自身，並被統一在一個尺度中，質的改變被表述為斷裂式的跳躍，然而改變也可以看成連續不斷的光譜。所以量包含連續與斷裂，質亦包含連續與斷裂，量可表現內涵與外延，質亦可表現內涵與外延。質與量的統一可以表述為相應而非辯證關係，辯證關係是一種把質與質或量與量之間的連續與斷裂的辯證統一性看成是質與量或量與質之間的辯證關係。

¹⁷³ WdL, 1813,S.116

¹⁷⁴ WdL, 1832, S.412

¹⁷⁵ WdL,1832,S.371

B 康德的基礎命題(Grundsätze)與黑格爾尺度論之關連性

黑格爾認為尺度相應於康德範疇表的第三關係範疇與第四模態範疇¹⁷⁶。在尺度中質與量無法分割，反之，沒有質，量無法獨立存在。

尺度是通過量所表述的質，反之，也可以說是通過質所規定的量。量特指內涵量，與外延量，質則代表「有」的感受性。

尺度涉及量與質之關係，在康德的圖式學不僅涉及概念與直觀的統一，圖式化的基礎命題更與四大範疇有符應關係。第一基礎命題涉及量的關係與第二基礎命題涉及質的關係，尤其第二基礎命題談度(Grad)的問題，更涉及質與量之統一問題。

度是一種以時間之內涵量所表現的知覺強度。代表某種質不離量的概念，因此可以與黑格爾對尺度的分析合併考察，以突顯黑格爾尺度論的意旨。

第一基礎命題亦即直觀之公理(Axiome der Anschauung)涉及時間與空間之外延量的問題，算術涉及時間的外延量，幾何學涉及空間的外延量，第二基礎命題，亦即知覺之預期(Antizipationen der Wahrnehmung)，涉及感受之質性，然而康德把感受的質性建立在時間之內涵量的大小上，亦即度(Grad)上，以作為某種強度的內涵量來反映感受之質性。因此，我試圖透過康德對於第二基礎命題的解釋而進入到黑格爾關於質與量之統一的論述中。

首先必須由圖式到基礎命題的發展。圖式是範疇運用到直觀之產物，圖式作為兩種先驗形式的結合，亦即知性範疇與感性時空之結合。

顯而易見的是，雖然感性圖式實現了範疇，但它們同樣把自身限制在某些條件之上，這些條件外在於知性而在感性中存在。因此圖式根本上只是現象(Phänomenon)，或者說，與範疇協調一致的某個對象的感性概念。¹⁷⁷

在外感官之前一切大小(量)的純粹圖像是空間，但感官一般之所有對象的純粹圖像是時間。大小(量)作為知性的某個概念其純粹圖式是數，數是一種表象，它綜合地把握了由一到同樣一個一之繼起的遞增。通過我在直觀的感知(Apprehension)中生產時間自身(die Zeit selbst)之活動，數不外展現為這類的直觀一般之雜多之綜合的統一¹⁷⁸。

在概念與直觀結合成的圖式中，我們可以根據量，質，關係與模態四個範疇導引出四個基礎命題。

量的基礎命題除了時間外尚與空間有關。知性上之量的概念與時間和空間之外延量結合成量的基礎命題，亦即直觀之公理。質的基礎命題反而需仰賴時間的內涵量，內涵量成

¹⁷⁶ 原文參閱 WdL, 1832, S.224。F. Hogemann & W. Jaeschke 有註，尺度是關係，並且介於質與量兩者間，它也是模態，因為它不增加任何內容之規定，而只是表述內容之於思想之關係。(Einleitung S.14, in der Wissenschaft der Logik Das Sein (1812), Meiner, 1999)。筆者懷疑黑格爾之說明的適當性，因為與尺度相比，本質論更貼近關係範疇，概念論或許更貼近模態範疇。

¹⁷⁷ Kant, *KdV*, B186/A147, Meiner, 1971, S.204.

¹⁷⁸ Kant, *KdV*, B182/A143, Meiner, 1971, S.201.

為質，亦即知覺之根據，知性上之質的概念與時間之內涵量結合成質的基礎命題，稱為知覺之預期；關係的概念與三種時間的形式(常住，繼起，同時)結合成關係之基礎命題，稱為經驗之類推(Analogien der Erfahrung)；模態之基礎命題即是時間自身(Zeit selbst)，可能性代表時間作為與主體相關是可能的，與客體相關是現實的，表現為時間的本質具有必然性，此命題稱為經驗思想之設準一般 (Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt)。康德說：

我們從這裡可以看見，每一個範疇的圖式作為大小(量)的圖式，在某個對象之繼起的攝取中作為時間自身的產出(綜合)，作為質的圖式，作為時間表象之感受(知覺)之綜合，或作為時間之盈滿(die Erfüllung der Zeit)，作為關係之圖式，作為在一切時間性中(亦即根據時間之規定之規則)知覺(Wahrnehmungen)彼此之間的關係，最後是作為模式及模式之諸範疇之圖式，作為時間自身，亦即作為某個對象之規定性之相關性(Corelatum)，無論對象屬於，包含或表現出時間與否，或對象如何屬於包含或表現出時間¹⁷⁹。

與黑格爾的尺度之論述有關聯的主要是量的圖式與質的圖式。量的圖式稱為直觀之公理。

直觀之公理的原則是所有直觀都是外延的量(das Prinzip derselben ist: Alle Anschauungen sind extensive Größen)，代表量的概念與時空的外延量之結合。

亦即表象總括來說是大小(量)，或恰恰是擴延的大小，因為它們作為在空間與時間中的直觀通過同樣的綜合被表現出來，如同空間與時間一般也是通過這樣的綜合被規定¹⁸⁰。

圖式的第一個環節稱為直觀的公理，這裡意味量的範疇應用到直觀上，但這裡所指尤其是時間與空間的外延量，表示數在時間與空間中的開展。

所以量的圖式是時空形式所表現出來的外延量。數學與幾何學其實無法離開時間與空間形式，所以，量的圖式不僅與時間有關也與空間有關，時空的外延量代表量的概念在感性先驗形式中的顯現。

此外，質的圖式稱為知覺之預期：

知覺之預期的原則是：在所有的表象中，作為感受之對象之實在之物(das Reale)擁有內涵量，亦即一個度(Grad)¹⁸¹。

質的圖式與時間的內涵量 (intensive Quantität der Zeit)，或感受(Empfindung)的強度(Grad)有關，康德說：

¹⁷⁹ Kant, *KdrV*, B185/A146, Meiner, 1971, S.203.

¹⁸⁰ Kant, *KdrV*, B203/A163, Meiner, 1971, S.217.

¹⁸¹ Kant, *KdrV*, B208/A167, Meiner, 1990, S.220

在純粹知性概念中，實在是相應於感受總體(Empfindung überhaupt)之物。也就是這樣的存有物，它自身的概念表現(在時間上的)存有；否定物，它的概念表現時間上的非存有(Nichtsein)。兩者之對立也發生在時間的區別之中，亦即滿盈或空的時間。由於時間作為表象只是直觀之形式，以及對象之形式，所以那個符應感受之諸對象之物，就是那作為物自身(事物性，實在性)之一切對象之先驗物質。現在，每一個感受都有一個度或大小，通過它，感受(Empfindung)在某個程度內(mehr oder weniger)能夠充滿於這樣的時間，亦即根據某一對象之時間表象的內在感覺，直到感受在無中停止。因此某種關係與關聯性或甚至從實在到否定的過渡(它把每個實在表象為定量)，以及某個實在之圖式，亦即某物之量之圖式等等，只要此圖式充滿於時間時，就是實在在時間中的連續與同型態的產出物，當我們從某種包含著某個度(Grad)的感受出發，在時間中下降直到感受之消失於無形，或從否定逐漸上升到感受之量的出現¹⁸²。

質的圖式稱為知覺之預期。這裡意味質的範疇應用到時間直觀上，排除空間直觀，而且這裡所指應該是時間的內涵量，結合後展現為某種知覺的強度。黑格爾也把內涵量稱為度(Grad)。

在康德的圖式學中，量的圖式是量的概念與時間與空間的外延量之結合，表現為數學與幾何學，質的圖式是質的概念與代表時間之內涵量(intensive Größe)的結合。

雖然康德把知覺的預期表述為質的圖式，事實上質的圖式並沒有抽離量的概念，而是與另一種量的直觀形式，亦即時間的內涵量結合。時間的內涵量代表質的概念在時間形式中的顯現，康德甚至直接以內涵量亦即度(Grad)來表述這種與時間內涵量結合的質亦即知覺的強度。黑格爾也有以內涵量來表述質的敘述¹⁸³。

但康德以時間內涵量來指涉質似乎混淆了量與質的概念，準確地說，在時間內涵量表現出來之度及度與度之間的差異，才是質的意義，在空間中則有不同密度的空間量，某種意義下也反映了在空間之物之同一性與差異性，亦即質的規定性，無論是否也能把空間看成有內涵與外延的區別。

黑格爾的尺度是質與量的統一，以康德對圖式的定義與分析，便是質的圖式與量的圖式，直觀之公理與知覺之預期的統一，不僅是質與時間的內涵量的統一，還是質與空間的外延量的統一。黑格爾所舉的是水銀溫度計的例子，空間之外延量亦即水銀之膨脹與縮小隨著溫度的高低相應地起變化。

康德的質的圖式事實上已經代表質與時間內涵量的統一，所以康德質的圖式是黑格爾描述尺度概念的根基。在這基礎之上黑格爾又把質的圖式中時間的內涵量，與量的圖式中的空間的外延量，再做結合，所以質既與時間的內涵量，亦與代表空間的外延量結合，而形成尺度。換言之，黑格爾試圖把康德質的圖式與量的圖式結合起來。質的圖式，亦即康德所稱之知覺之預期，將外化為空間的擴延量。

¹⁸² Kant, *KdrV*, B182-183/A143-144, Meiner, 1971, S. 201-202.

¹⁸³ Thomas Sören Hoffmann: 內涵量中多的概念伴隨著一個出現中的質的意義而被包含在一之中。Thomas Sören Hoffmann, *Hegel, eine Propädeutik*, 2004 S. 314.

C 總結：黑格爾對尺度的定義

1. 從純粹範疇或概念的意義，質與量無法分離，質關連到同一與差異，量關連到一與多，談同一與差異離不開一與多的描述。
2. 在感性中時空不離，首先，康德雖然把時空視為兩種對分立的直觀形式，但在數學與幾何學中時間之量與空間之量無法分離。其次對黑格爾來說，在量的方面，時間的內涵量外化為空間的外延量，時空在量上除了相應性還有辯證性。在時空的質量關係上，當時間的內涵量表現為感受的度，量表述為空間的外延量，時間所表述的質不離空間的量，亦即知覺的強度將外化為擴延的大小。
3. 概念與感性不離¹⁸⁴，圖式是概念與直觀的統一，尺度以康德的圖式為論述基礎，亦即概念與感性相應不離的統一。

量的圖式是量的概念與感性時空形式之外延量的統一。質的範疇與直觀的時間之內涵量中的統一是康德對質的圖式之認知。所以在圖式學中，康德已經有概念與直觀相應不離的看法。然而黑格爾認為質的時間圖式必然外化為空間的外延量形式，所以尺度首先是質的概念與時間之內涵量的統一，成為質的圖式，其次質的圖式外化為量的圖式，亦即外化為量的概念與時空的外延量之統一。

4. 內涵量與外延量之辯證代表尺度，亦即質量統一體之辯證式的統一。

事實上，不僅時間包含內涵量與外延量，空間也包含著內涵量與外延量。在此，問題涉及了空間的內涵量與外延量之辯證關係，時間的內涵量與外延量之辯證關係，以及時間之內涵量與空間之外涵量之辯證關係諸意義。

所以在尺度中時間的內涵量(度)與空間的外延量之統一表述了時間與空間，以及質與量相應不離的側面。另一個側面是時間的內涵量與空間外延量，以及質與量又表現為辯證之統一體。

總括來說，康德不同於黑格爾僅在於康德認為時空是分立的，黑格爾主張時空是統一的。康德認為內涵量與外延量是分立的，黑格爾主張兩者是統一的。就質與量之關係來說，康德儘管以內涵量來表彰質，原則上認為質量分離，但黑格爾不僅認為質量相應不離，還包含一種否定性之自我相關的辯證關係。如康德所說：

顯然，我們在量的總體上能先天地認識到的只有一個唯一的質，亦即連續性，在所有的質(亦即表象之實存者)上所先天認識到的不外只有表象的內涵量，亦即表象擁有某個度(Grad)，一切其他的東西則留給了經驗。¹⁸⁵

¹⁸⁴ 邏輯學基本上談概念內之辯證，沒有談概念與直觀之辯證，如果有也是附加在差異、多、無尺度、無差別、現象、客觀性等意義之內來談。

¹⁸⁵ Kant, *KdV*, B218/ A176, Meiner, 1971, S.229.

二 作為質量的統一之尺度的內在辯證¹⁸⁶：實存的尺度(Das reale Maß)

首先我們考察尺度之內在的結構，從中我們可以掌握尺度的內在運動規則。

在這裡質與量不再被視為相應平行的變化關係，而被視為內在性與外在性之辯證關係。我們發現黑格爾把尺度的辯證結構詮釋為質的辯證與量的辯證之綜合。當尺度在己存在時它展現某種質的意義，當尺度進入自身否定的關係時，個別尺度之間以量的關係相互聯繫，當尺度的序列在統一為一個尺度時，它又展現為質的意義。關於這三個環節黑格爾做了以下之描述：

A獨立自存的尺度之關係(Das Verhältnis selbständiger Maße)

代表諸尺度之關係之整體首先表述為：

a。在自身方面是直接的；所以獨立地被規定為尺度的兩個方面本身，分別依附於特殊的存有物而存在著，並外在地被連繫著。

兩方面代表質與量，彼此首先以外在的方式相互關聯。

b。獨立自存的物質作為質的呈現，只有通過量與它者建立聯繫，此它者是不同於這些物質而被稱為親近性(sogenannte Affinität)的東西，並且被定為此一量的關係之序列中的單元

c。這些互不相關的眾多活動(Verhalten)同時完成於排它性的為己存在(zum ausschließenden Fürsichsein)，亦即所謂的擇取的親近性(Wahlverwandschaft)¹⁸⁷。

各個尺度因為內涵量的差異而形成一個序列，卻統一在一個共同的質之中。

B尺度作為尺度關係之序列(Das Maß als Reihe von Maßverhältnissen)：尺度關係之節線(Knotenlinie von Maßverhältnissen)

如同我們對循環型辯證與直線型辯證所做的分析，每個尺度內部是一個質與量之循環辯證，當這個循環辯證作為一個整體在包含在自身的否定性中而與它者發生關聯時，它便進入一個直線型的辯證關係，由個別性經過特殊性到普遍性或反向發展就構成了一條直線型的辯證。而作為否定性的特殊性環節中，個別尺度相互關聯而至於無窮，黑格爾將之稱為節線(Knotenlinien)，但節線中的節點則是一個質的尺度，一條節線作為一個整體又回復到普遍性的環節，可被視為一個表現質之意涵的尺度，這個新尺度在直線型辯證的延續中又與作為其它質的尺度之節線結合成新的節線。節線就類似一條連續的光譜。黑格爾說：

¹⁸⁶從康德的意義來說這裏可分為與時間有關之內涵與外延尺度之辯證及與空間有關之內涵與外延尺度之辯證，以及時間與空間之交互辯證(如溫度與水銀的例子)。

¹⁸⁷ WdL, 1832,S.389-390

當此獨立自存者與獨立自存者的序列構成一條**幕**的序列(eine Reihe von Exponenten)，首先表現為通過某種方式與外在於此序列的某個可比較的它者相互區別，亦即通過此一它者建立了另一條與原本的序列相連接的序列¹⁸⁸。

尺度規定自身由自身向其他量上的不同關係的外放，這些關係同時與那些僅在量上有區別者交互地建構了近似性(Affinitäten)與尺度(Maße)。它們以這種方式在增減之幅度(einer Skala des Mehr und Weniger)上建構出一條尺度的節線¹⁸⁹。

各種獨立自存的尺度可以相互結合成為一條幕的序列，其它的獨立自存者也可以參與此序列。節線可以相互合併為一並無無限延展的節線序列。

一條節線(Knotenlinie)中每個節點相應於一個特殊的型態及一個特殊的尺度。亦即每個節點都包含一個循環型的辯證，但又是屬於直線型辯證裏的一個環節，同時，直線型辯證下的節線又被一個新的作為普遍性的尺度所包含。亦即：

尺度關係的最後規定在於它展現為特殊的排它者。排它的自存性屬於作為不同環節之否定性的統一之中立性¹⁹⁰。

我們所質疑的是質與量之間是否具有交互作用的可能性，亦即質的否定是否代表量，量的否定性是否能代表質是我們根本的質疑。我們的考慮是如同概念與直觀或思想與擴延之關係被認為是否定性的相互關聯而產生交互作用的聯想之狀況一樣，對質與量之交互作用的聯想是否是一種誤判。

以下我們將針對尺度中關於質與量之辯證與質與量之符應關係的兩種可能性進行比較。

三 質與量之辯證關係：尺度的建構與解構

首先質與量被設想為某種辯證關係，質與量之辯證關係中，斷裂性的量之關係作為質的否定性，產生量對質之同一性的否定；反之，質作為量之否定，產生同一性之質對斷裂而變動之量的否定。

在這個架構下，從肯定到否定，以及從否定到否定之否定，亦即肯定的過渡過程中也存在著一個斷裂性。黑格爾以質的飛躍為主題來表述這樣的斷裂性。如果肯定是某種特定之質，否定是量的變化，否定之否定則是新質的產生。由於質與量之間被設想為一種轉換的可能，而且轉換是一種由量到質的過渡，因此由原本的質到新的質的過渡由於有作為否定性之量的間隔，也被視為一個斷裂性，亦即質的飛躍(Sprung)。

A 與時間相關之尺度，亦即知覺強度(Grad)的運動變化：尺度的解消以及新尺度

¹⁸⁸ WdL, 1832, S.393-394

¹⁸⁹ WdL, 1832, S.411

¹⁹⁰ WdL, 1832, S.410

的建立

存在一個尺度關係，某個獨立自存的實在，是在質上與其它的實在相區別的實在。此一擁有實在性的為己存有其外在性之定量的改變是開放的，質之中包含了量的關係。

尺度中量的變化有一定的範圍，在範圍中尺度它不受改變影響，尺度裏的質不改變。但是當屬於量的變化之某個臨界點出現時，在此點上質便改變了，此一特定之量成為關鍵的轉折。於是，變化了的量之關係(*das veränderte quantitative Verhältnis*)便轉化為某個尺度，也就是一個新的質，一個新的某物¹⁹¹。

這些不同的狀態不是漸漸地出現，而是溫度變換的漸進歷程。透過這些點而一次被中斷與抑制，而另一個狀態的出現是一個跳躍(*Sprung*)。一切的生與死不是前行的漸進，毋寧是漸進(*Allmählichkeit*)之中斷，而跳躍由量的改變轉為質的變化¹⁹²。

人們常說，自然之中沒有跳躍，回想起來，當一般的觀念被規定去把握生成與消逝時，它宣稱它所把握到的生成與消逝把自己表述為漸進的出現與消失。可以見得一般存有的改變不只是一個量到另一個量的過渡，而是屬於質的到屬於量的之過渡，以及相反，亦即一個漸進之中斷以及相對於先前的此有的一個質性的它者¹⁹³。

黑格爾以質到量的轉換以及相反地從量到質的轉換來說明質與量的辯證關係，此一特定的尺度在內部區分成不同的度(*Grad*)，而被視為量的關係，亦即在特定尺度中又自身區別為各種不同的度，相應於不同的度，這些度又反映出帶有質性之不同的尺度。度的序列可對比於節線(*Knotelinien*)，每一個節意味著相應於特定的質的型態。

質是此有被知覺的強弱，尺度在特定之量的變動範圍內維持不變，意謂所包含的質不變。特定的尺度是一個整體，包含無限節點(*Knoten*)在自身中。節點是在尺度之內與每個量的度相結合的質，也就是一個小的統一體，所以一個整體包含無限多個統一體。作為所有節點的中心節點，此一整體是由特定量所規定的特定的質，亦即特定的尺度，而在其中又充滿度的變化，在變化的範圍內不影響原尺度的存在。Hans Rademaker 認為：

一個實存的某物，一個存有物有一個外在性的廣度(*Weite der Äußerlichkeit*)，在廣度之內，某物不受定量的改變之影響，它的質保持不變。然而當某個量上的改變之點出現時，在這個點上質受到改變。此定量顯現為特殊化的活動，所以被改變之量的關係被轉換成某個尺度，以至於某個新的質，某個新的某物。新的質或新的某物繼續處於自身改變的進程並且延續到無限。在我們之前的尺度之概念性中，我們掌握了持續至無限的進程¹⁹⁴。

我們可以再以常住不變的中心節點與變動的次節點的關係來理解辯證關係。

¹⁹¹ WdL, 1832, S.412

¹⁹² WdL, 1832, S. 414-415

¹⁹³ WdL, 1832, S.415

¹⁹⁴ Rademaker, Hans, *Hegels Wissenschaft der Logik, Eine darstellende und erläuternde Einführung*, 1979, S.75

從定量 Q0 到 Q1 再由 Q1 與 Q2 的改變過程有一個不斷上升的定量的序列，在序列中，Q1 始終表示出某個特定的尺度 M1，所以在 M1 所表述的這個統一尺度內包含一個特定的定量改變範圍。超過這個統一體所規定的量之範圍則原來 M1 表述的尺度消逝，新的尺度 M2 形成。亦即在 Q2 出現時會產生一個新的質，黑格爾稱為質的飛躍(Sprung)。從 Q0 經過 Q1 到 Q2 是量的改變過程，在改變的過程中，與定量 Q1 相應的尺度並不改變。這個尺度是 Q1 的中心尺度，亦即 M1。從 Q0 的結束到 Q2 的開始亦即 Q1 的產生到消滅中間，代表 M1 尺度內，所容許的量之改變，在 M1 的限定下的 Q1 之內或從 Q0 到 Q2 之過渡之定量上升序列中，其中所劃分的每個次環節都表示了一個副尺度。度的改變之序列可以包含在一個統一的尺度中。一個統一體作為一個特定的尺度如 M1，自身區分為許多環節或節點，節點展現為許多不同的度，並各自符應於特定的副尺度。所有副尺度都包含在中心尺度之中。

我們也可以設想 M0、M1 與 M2 是某個中心尺度 Mx 內的副尺度。從 Q0 經 Q1 到 Q2 的定量改變是在尺度 Mx 容許之定量 Qx 之改變歷程所反映出來之次定量的改變，而 Q0、Q1 與 Q2 則是 Qx 之環節。次定量之轉變所造成副尺度的改變亦即由 M0 經 M1 到 M2 的過渡尚未能影響中心尺度 Mx 的改變。

副尺度通過中心尺度維持著連結，在中心尺度中發生的副尺度之變化不會破壞連結與尺度。中心尺度與多數的副尺度構成一個交互作用。中心尺度常住不變，而副尺度變動。副尺度的變化必須在中心尺度的範圍內發生。

某物形成是由特定的量與規定的質，亦即尺度，在特定的質中尺度保持不變，若越過尺度某物將消逝。

每一個內涵的量符應某個特定的質。此內涵量所外化的外延量會改變，而質在一定程度之量之改變的範圍下維持不變，所以在變遷的量中質保有同一性。但此一自身同一的質作為一個整體的內涵量，在自身又區分成程度不同的外延量，亦即質外化而形成一個由高到低的量之序列。

當量上升越過特定的度，或下降而低於某個度，質將解消自身，所以量的改變必須在某個限定的範圍之內，質才能保持同一性。量由低到高以及由高到低的改變必須在一個範圍內發生才不致影響質的變化，在特定尺度中維持了平衡而形成一個不變的整體。但這個整體同時又是一個有限的整體，整體作為一個尺度，當它的量超過或低於一定程度，則量與質的聯繫將自我解消。

兩種作為獨立物而被比較的成分首先做為量上的區別來說的。為了確定它們的關係，需要一個相互性而為己存在的統一體¹⁹⁵。

冪(Exponenten)的關係自身是為己存在的，實際來說，是被規定的統一，當序列中的組成部分在兩個部份之下擁有作為常態性的此種關係，那麼此關係便能夠代表他們相互性

¹⁹⁵ WdL,1832,S.394

的統一。反之此一序列是那兩者的統一，兩者在量上彼此對立著。在被標記的統一中兩者本身當作不同的數目¹⁹⁶。

兩個方面在這種方式下是序列，在序列中，每一個數總的來說是一個相對於對立序列的統一，在對立面中，它找到自己的作為冪序列之為己的規定性。

其次對於與它相對立的序列的每個部份來說，它自身又是一個諸冪中的一個冪。第三在序列中與其它數做比較的基準數作為屬於序列的一個冪，它在它的對立序列中擁有被規定為為己性的統一¹⁹⁷。

為什麼黑格爾強調統一與序列的兩種組成而非多種組成，這裡似乎是某種辯證的關係。亦即量的一多關係，或說內涵量與外延量的辯證統一關係。一內涵量首先是獨立的尺度，然而也能與一條內涵量的序列連結，化身為此一序列的環節，當然此一內涵量之中也包含一個外延的度的序列，一個內涵量是一個數目代表統一一個外延的由低而高的量變序列。

當尺度之內的某種外延量超過一定的範圍時，或尺度壓縮外延量到某個比例之下，這個尺度就轉換成另一種尺度。尺度的轉換成為一條線性序列。但這個序列卻又被收攝在某個尺度之中。

個別的音調也在觸及到它者與某個它者以及由它者構成的序列相聯繫時才得到它的意義。在這樣的聯繫所形成的圈中，和諧或不和諧構成它的質的本質，此本質又關連到量的關係上，此量之關係構成冪(Exponenten)所構成的序列，代表兩種特殊關係(質與量的序列)之關係。

個別的音調是某個系統的基本音調，甚至又是每個其它基本音調之系統中的一個成員¹⁹⁸。

黑格爾所要表達的是在量的斷裂式的變動中有一個不變的質保持在其中，以及在一個連續的量的變化中產生質的斷裂性的轉換。在量的連續與斷裂中我們已經討論過連續與斷裂之概念間的過渡與同一，在斷裂中的連續與在連續中的斷裂本來是量的兩個面向，黑格爾在此卻把斷裂中的連續，看成在斷裂性的量之改變中之連續的質，以及連續中的斷裂看成連續的量中之質的斷裂，造成差異量中之質的同一的判斷，其與連續量中質的斷裂的判斷共同形成質與量作為矛盾統一體的認知。

B 與空間相關之尺度的質量辯證：尺度連結與斷裂

除了與時間有關的尺度之辯證，尚可從空間上之物的組成來討論尺度的意義，在此我們將從化學物質的分離與重組(Das Entstehen und Vergehen der chemischen Bindungen)，亦即兩種或多種獨立成份的連結與斷裂來看質(內涵量)與外延量的辯證。

¹⁹⁶ WdL,1832,S.394

¹⁹⁷ WdL,1832,S.395

¹⁹⁸ WdL,1832,S.397

一個化合物是各種成分組成的一個整體。在一個化合物各種成分的量始終變動著，當某種成分的量超過一定的範圍時，此化合物將解體。各種成分又依據適當比例組成新的化合物。亦即，當不同成分的量若各自越過一個限度或降低到一個程度以下，比例的平衡就會被摧毀，而導致連繫的斷裂，內在的成分會分解。舊的聯結的消逝摧毀了尺度，新連結的建立，產生一個新的尺度，被視為一個化學變化。

然而各種特定的化合物又組成一個更大的化合物結構，因此各種化合物之量的改變以致於尺度的崩解與重組事實上又是在此一更大的化合物之內所發生的變化以及動態平衡。所以化合物在特定尺度內各種成分保持著某種辯證式的動態平衡，超過這個平衡，原尺度將瓦解新尺度將建立。

我們可以理解一個尺度的形成代表一個度。一個質量統一的某物是由各種成分所結合而成的統一體。它亦顯現出某特定的尺度。黑格爾在此以擇取之親近性 (Wahlverwandschaft)¹⁹⁹ 這個概念來解釋尺度的生成如何可能。

以擇取之親近性來說明某個尺度的組成與消逝，這部分與客體性中的化學性有種相關性，談一個統一體的內部組成。一個統一體就是一個尺度由不同的成分按照一定的比例組成。各種成分之間有某種擇取的親近性。

1 結合與解體

在中和(Sättigung)的意義上化學物質建構出某種關係系統，中和自身建立在某個比例(Propotion)之上，兩種各自代表不同物質性存在的量，在比例中結合在一起²⁰⁰。

一個結合之物就是一個新尺度的建立。

當一個統一的整體，某種成分的量超出應有的比例，或某種成分低於應有的比例此整體就會解體。

現在所使用的是擇取親近性之表述如在先前的中立性中的親近性之表述--某類關連到化學關係上的表述。因為在化學領域中物質在與它者的關係中本質上有著特殊的規定性。物質作為差異而存在。這特殊的關係進一步聯繫到量上，並且不只是關連到某個個別的它者，而是關連到與此物對立之諸差異者之序列²⁰¹。

化學性的意義是不同物質依特定比例所形成的綜合體。但尚未達到自我規定的生命體。化學物在所謂的中和中保持了一個中立性，在其中各個成分各自的質量(尺度)變化的可能程度與彼此之間的交互作用維持相互限定，如果各自的變化越過了交互作用所能許可的尺度，或各自的變化無法讓化合物在特定的尺度內的交互作用維持平衡，那化學物將走向解體與重組。

¹⁹⁹ Wahlverwandschaft 意謂兩個化學元素(Stoffe)的特質(Eigenschaft)，此特質根據另一種形式的相互連結(Bindung)將兩者統一起來(vereinigen)。自從歌德以來此概念常被援引。參閱：

Kluge-Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2002

²⁰⁰ WdL, 1832, S.409

²⁰¹ WdL, 1832, S.396

現在在這裡出現的是，客體不是依據某個直接，單面的規定性而關連到某個其它的客體，而是根據某個原初之關係之內在的整體性而設定了某個前提，在其中客體需要成為某種實在的關係，並且通過這項設定而提供自己一個中項，通過這個中項客體將它的概念整合進它的實在中²⁰²。

在概念論的客體性中，化學性被界定為由機械性到目的性之過渡。看似漠不相關的環節被揚棄在化學性中，化學性是兩種極端環節的中介，但中介尚未作為自我規定的概念。化學物是兩種對立環節結合後形成的實體。

於是化學性回歸到它的開端，在開端中彼此處於緊張的物體相互探尋，於是通過一個形式外在的中介統一為一個中立者。另一方面化學性通過回歸到它的概念而揚棄自身，並且過渡進了更高的領域²⁰³。

化學物的模糊地位意味黑格爾想要在機械論與目的論中找到一個過渡，一方面具有機械論的外在連結性，一方面具有目的論的統一性，但缺乏兩者的辯證統一性，亦即缺乏主體的自我規定性，化合物是由不同元素由外在聯結所構成的實體。化學的特性表述了在存有論與概念論之間的本質論之意義。

Klaus Hartmann 解釋說：

黑格爾把在獨立的尺度序列(Reihen selbständiger Maße)之間的關係表述為特殊的交互作用(spezifische Interaktion)，他以批判的觀點面對當時代的化學論述，帶著某個尺度特徵(Maßcharakteristik)的某物展示了與其它某物及它的尺度特徵之擇取之親近性(Wahlverwandtschaft)。這意味了化學的連結預設了組成部分的確定的數量關係(bestimmte Mengenverhältnisse der Bestandteile)，在此關係上某物的中立或中和生成了，而成為某種鹽。²⁰⁴

以黑格爾自己的話則是：

酸與鹼或鹼基(Basen)顯現為直接在己規定的事物，但是毋寧作為不完美的物質成分，作為基本組成，這些基本組成根本上並非為己存在，而是擁有這樣的存在，將它們的孤立的組成揚棄，並且把自己連繫到它者²⁰⁵。

這些在中和中的量的規定性構成質料之質性本質，它使質料成為它之為己所是，而數作為質料的為己存在，對於某個相對立的統一體來說，它本質上是眾多次方之一，這樣的質料與其他的質料處於擇取的親近性中，當此關係處於純粹質性本質，如同磁極或電極

²⁰² WdL,1816,S.179-180

²⁰³ WdL,1816,S.179

²⁰⁴ Hartmann, Klaus, *Hegels Logik*, Walter de Gruyter, Berlin, New York,1999,S.154-155

²⁰⁵ WdL,1832, S.399

之關係，其中之一規定性只是其他規定性之否定的規定性，雙方面也不表現為同時互不相關。但因為關係也屬於量的本質，所以這些質料中的每一種能夠與其他質料中和，而非把自身限定為對立之物²⁰⁶。

化學物質在中和(Sättigung)中構成某種關係系統。中和自身植基於特定的比例，在其中兩方面的量各自擁有某種特殊的物質存在而互相結合在一起²⁰⁷。

化學性介於機械論的直接性與具體目的論之被中介了直接性之間，屬於間接性之過渡環節。一方面被規定為具有辯證統一體的實體特質；另一方面化合物的成分之間又存在機械性之外在關係。

2 特定尺度下的國家法制

在亞里斯多德的政治學裏政府政體分為三種：君主政體，貴族政體與民主政體。君主政體代表君主的權力凌駕於貴族與平民，貴族政體則代表貴族權力凌駕於君主與平民，民主政體則是平民的權力壓倒君主與貴族，當三種階層共治時為混合政體。無論何種政體都是讓三種階層在特定的尺度中保持權力平衡，因此某種處於穩定的政體型態自身也表述了混合政體的意涵。

在君主政體下當君主的權力過於龐大相對壓縮了貴族與平民的權力而越過君主政體的尺度則形成暴君政治，反之在貴族政體下貴族權力過於龐大壓縮了君主與平民的權力而逾越貴族政體的尺度則是寡頭政治，在民主政體中平民權力過於龐大而越過民主的尺度則形成暴民政治，當代常被稱為民粹主義(populism)。所以每種政體運作都有可能在屬於該政體的尺度下保持平衡與穩定，儘管權力的比例，因為政體的型態而有差異，然而政體在其特定的尺度中都能保有在動態平衡中所代表之混合政體的內涵。

然而，一旦越過該政體的尺度則共同體將產生內在矛盾以至於解體而重組。而重組的結構有可能回復原來的尺度，例如由君主通過暴君政體而回歸到君主政體，也有可能轉變為其他尺度下的結構。例如由君主政體通過暴君政體而轉化為民主政體。尺度的轉換既表現出一種斷裂式的跳躍也能看成是連續性的過渡。

化學物的結構平衡，解構與重組可以與各種政體的權力平衡，政體解構與重組相互類比。黑格爾所舉的例子是從國家的規模的變化導致法制的變化，來說明量變到質變的過程，如黑格爾所說：

所以在其他條件相同的其況下，各個國家透過它們的大小差異(Größenunterschied)，而保有不同的質的特徵(qualitativen Charakter)。如果國家的範圍和公民的人口擴張了，法律與憲法也隨之而變。²⁰⁸

如果配合尺度的解構與建構的角度來說明，那國家的範圍和公民的人口的改變使原來的

²⁰⁶ WdL, 1832, S. 399

²⁰⁷ WdL, 1832, S. 409

²⁰⁸ WdL, 1832, S. 416

尺度無法再規範原本的結構，再加入新的人口與資源的情況下，使既有結構下各種政治勢力所達到的平衡受到影響產生解構與重組的過程，此即黑格爾所說的法律與憲法隨之改變，亦即既有的尺度產生變化。

四 質與量之符應關係

質與量的辯證關係似乎存在著若干問題。質與量的統一應被視為辯證統一或被視為相應不離？事實上，我們可以從質的角度考察尺度之同一之度與差異之度的辯證關係，也可以從量的角度考察內涵量與外延量的辯證，因此質與量的辯證關係或許可看成在質量相應的前提下質自身的內在辯證與量自身的內在辯證。

首先我們考察康德意義下時間面向之內涵量，亦即度(Grad)與它的外延量，並以節線(Knotenlinie)來說明外延量與內涵量之辯證。

對比於自身表現為外延量及內涵量的量來說，尺度一方面展現為上升與下降的度的序列如同節線，亦表現為此一節線的統一，亦即某個特定的度。

每個特定的度一方面把自己表現為內涵量，一個定量，數目，及一個整體。另一方面又外化為外延量，內涵量與其他尺度的內涵量或者外延量與其他尺度的外延量同又共同組織成另一條節線，亦即一個連續的光譜。

整個由眾多之上升與下降的度所構成的序列固然表現為一個擴延量，一個度的光譜，亦即由無數單元所構成的序列，此序列又將被收攝完成於某個特定的度之中。

特定的度與度的序列表現為連續與斷裂兩個面向。

如前述，連續既可表述為無限可分性又可以表述為不可分割的完滿性，反之，斷裂既表述為無法繼續延展的單元，又表現為此單元與其它無數的單元串聯成的無盡序列。

連續與斷裂在自身中隱含著對方，亦即他們能相互過渡為對方。

一個特定的度雖表現為一個沒有斷裂的連續，一個完滿的單元，但它同時又展現為自身限定的與其它的度斷裂無連結的單元，亦即它又過渡為斷裂的概念。

作為不可分割的統一性，它又與其它單元，亦即其它的度，以斷裂而繼起的方式接續成為一個序列，斷裂的序列又是由無數的度的系列所構成並且取得進展的無限性概念之意義。這個進展的無限性是最初那個特定的度之否定性的自我關連，或說無限進展必須在一個連續體中才能實現無限進展的意義，於是斷裂又過渡為連續之概念。

這條由不斷上升的數目與不斷下降的數目所構成的序列，一方面展現為無斷裂的線，無限可分割的線，一方面展現為由無窮多的不可分割之點所構成的斷裂的線。後者若統一在一個完滿的單元，一個特定的度(Grad)中時，它則又再度納進了連續性的概念。

度是量，但也是一個質的感受，在尺度中質相應於量，尺度含量與質兩個相互符應的面向。一個特定的度意謂一個特定的存有，一個某物。度的序列意謂無數多的某物的序列。如同某個特定的度，自身既表現連續又表現斷裂，或既表述為可分又不可分，某個某物可以相應於某個度，而自身表現為與自身同一之物，又表現為純粹差異性之概念。質在感性上代表知覺(Empfindung)，度代表知覺的強度。

一方面我們可以說度的改變或內涵量的改變不僅是量的斷裂還是質的斷裂，亦即我們可以在斷裂的意義下看質與量的相應性。量的斷裂引起質的跳躍；反之，質的改變也隱含表述為量之度的斷裂。

另一方面我們也可以說，在自然中的一切事物或自然自身儘管它的量與質改變了但在一定的改變範圍之內它還是與自身保持同一。所以從同一的意義上，我們可以看到質的不變與量的單一之相應性。

五 時間尺度與空間尺度之辯證

我們可以通過時間內涵量與外延量之辯證關係替代了質與量之辯證的說明，正如我們也可以相應地透過空間的內涵量與外延量之辯證關係來替代了質與量之辯證的說明，亦即質與量的辯證關係重新以質量符應關係下之質的內在辯證與量的內在辯證來解釋。然而時間與空間之關係又該如何定位？時間與空間本來是不同的質，而在各自的領域內形成內在的辯證。然而黑格爾又提出了類似時空轉換關係的觀點，亦即時間之內涵量與空間之外延量兩者間之辯證，黑格爾舉的例子是溫度的上昇和下降會造成水銀溫度計之水銀的膨脹與緊縮。時空是相應關係或交互辯證關係？

回顧前述壞的無限性與含真之無限性的辯證，一個量的範圍之形成既是一個含真之無限性的完成又是一個壞的無限性開始，所以當一個尺度的解體，也可以代表其中的量突破了壞的無限性的限制而走向新的含真之無限性的形成，這個新的真之無限性就是新的尺度，而尺度的變化與更新，從時間圖式上來說是度的上昇和下降，從空間圖式來說，是存有的膨脹和緊縮。

度的上昇和下降與空間存有的膨脹和緊縮，又是一個由時間的度與空間的度所構成的線性序列，並且又歸屬於更大尺度之內的動態平衡，當此一動態平衡走入壞的無限性時，尺度將繼續變化更新。由尺度的變化更新所構成的線性序列與新尺度的完成構成一個運動與靜止的辯證循環。

如果質量辯證可以在第三種可能性下被理解為質量符應下之質的內在辯證與量的內在辯證，那麼時空辯證亦可被理解為時空符應關係下，時間的內涵量與外延量之辯證及空間的內涵量與外延量之辯證。

小結

回顧與檢討：辯證關係若發生在量與質之間似乎會產生質量不同概念在交互作用上的困難，但若理解為質量相應下只發生在質之間與量之間則可免除困難。因為質的否定性亦即「非質」不必然為量，正如概念的否定性，亦即「非概念」不必然為直觀。質外化為量的說法，混淆在己之質與現實化的質之間辯證關係與質與量之符應關係。把與現實化的質相對應的量視為質的外化，正如把與概念的現實性之相應的感性存有視為概念的外化，所以概念與其自我實現的外在性之辯證往往與概念與感性的符應關係混淆。所以一個尺度之內實包含了質與量的符應關係與質之內與量之內的辯證關係。

然而如果把被誤解的質量的辯證關係連繫到符應關係，那麼質的斷裂就可以通過質的連

續而獲得補充²⁰⁹。

六 從存有到本質的過渡(Übergang in das Wesen)

抽象存有之辯證由無限性到有限性以至於具體的無限性，從存有到此有(包含壞的無限性)到為己存有即是含真之無限性的辯證，質與量始終相應著。每一個此有同時又是一個為己存有；每一個為己存有又只是另一個為己存有中的此有，這是有的辯證。

本質之辯證由在自身中反映的本質(Wesen als reflexion in ihm selbst)，到現象(Erscheinung)，以至於現實性(Wirklichkeit)，本質的辯證一方面即是存有與此有或無限有與有限有之辯證；另一方面又是作為在此之後的另一個辯證，並且又蘊含了存有之辯證的意義。

存有者是質與量的統一，但存有本身是什麼？存有的形式就是同一與差異的統一，就是一與多的統一，以及兩者之相應。相應性是質與量的統一，相應性稱為尺度，統一性稱為存有。所以量與質是存有基本表現，每個存有的單元都是量與質上的含真之無限性。然而質與量被某種概念所統一此概念是存有，存有表現為質也表現為量。

存有透過自我否定之辯證才能發展到本質，亦即從絕對尺度到非絕對尺度到本質。但本質是另一個新存有的開始，或者說當存有的辯證完成之時我們回應了被存有所包含者為何，那麼下一個階段我們將問什麼是存有，或存有之為存有是什麼？在此存有開始走向分裂，這個分裂不是在質的關係或量的關係中的分裂，而是存有作為一個直接者的分裂。為己存有即是此有的本質，為己存有相對於更普遍的為己存有又是一個此有。此此有成為另一個為己存有的其中非本質。此有相對於為己存有是有限者，為己存有相對於下一個為己存有(本質)是一個有限者。

所以本質作為矛盾的真實根據之義，為己存有作為直接者又是一個新的純有，當此無限純有自我關連到一個有限此有，則純有與此有轉變為本質與非本質之義。

純有與此有相互矛盾，只有其中一方是作為根據的真實之物，但兩者又相互轉化，為己存有其實就是存有與此有之真正根據。正如同本質與非本質在根據中完成真正的統一，為己存有就是真實者的概念，也就初步代表了本質的概念。然而為己存有作為開端就是一個直接者，也代表一個抽象本質，因為任何一個為己存有作為直接者，當其有限化自身之後，同時又是一個為己存有中的此有，所以把存有的第二次的否定與統一，亦即為己存有之為己存有稱為本質，且是作為根據之具體性本質，第一個為己存有相對於本質就成為映象或非本質之物。

A 無尺度(Maßlos)

尺度關係可以被了解為當新的質生成時舊的質同時就消逝了。在舊的質走進無而完全消逝之前它曾經達到了至高點，這個至高點就是絕對尺度。我們可以說絕對的尺度是絕對的無尺度²¹⁰。絕對無尺度即是絕對無差別。後者也就是漠不相關的偶然性，因此，絕對

²⁰⁹ 關於質的連續性符應萊布尼茲之見解。

²¹⁰ 絕對尺度與絕對無尺度之辯證類似有與無之辯證。絕對無尺度與非絕對尺度是不同的概念。但是絕對尺度只有與非絕對尺度之辯證才能在存有的領域內達到本質。黑格爾似乎在概念上混淆了絕對無尺度與

尺度作為絕對必然其實就是絕對偶然。當絕對的尺度作為最高點外於尺度關係的序列，亦即節線而存在時，於此無法與其他尺度做比較。亦即成為絕對無尺度。在節線上的點同時是絕對尺度與相對尺度，同時又是絕對無尺度。

絕對的尺度代表無限性向有限性的轉折點，亦即在存有的領域內，絕對尺度將被非絕對尺度所否定，絕對尺度將成為相對尺度，相對於此相對化的絕對尺度亦是相對尺度，亦即與絕對尺度有別的其他相對尺度。它們的無限集合構成了存在世界，亦即在本質論裡所謂的映像(Schein)。然而，絕對尺度與相對尺度的關聯就是自我相關的否定性，包含非絕對尺度在內的絕對尺度就是包含映像世界的本質。

B 絕對無差別(die absolute Indifferenz)

從辯證角度，絕對無差別將作為發展到更高的普遍性的起點，此更高普遍性同時又加入關係之意涵。發展完成就是具體性之本質，存有自身成為非本質。

上述的無尺度反映了絕對無差別的意義。絕對無差別展現為兩種意義：一方面它作為存有邏輯之發展的高點，作為絕對性的實現，存有作為完滿的整體把先前的規定性包含在自身中，並且回歸到一個純粹原始的自我純粹的統一，此統一把差異包含在自身並成為絕對的無差別。

另一方面絕對的無差別作為存有發展的終點存有把自己限制在最高點完成的存有，應該說絕對無差別等於絕對尺度，但同時又是絕對尺度之空無性，成為直接性的本質，當其自身關連到有限性的非本質時，直接性的本質與非本質統一為具體的本質，亦即根據。或者說絕對尺度必然過渡成它的相對者，亦即絕對無差別。如同有與無之關係，絕對尺度與絕對無尺度相對，但是同時又與絕對無尺度同一。

有是抽象的同效性(Gleichgültigkeit)當它對已被思考為有時，對它來說無差別的表述應被使用。在無差別裡沒有規定性的形式應該存在²¹¹。

被稱為絕對無差別的無差別是通過有亦即質與量的一切規定性之否定以及他們直接的統一性，亦即尺度之一切規定性之否定，把自己連繫到單純的統一性²¹²。

區別不是他們的內存的區別，作為量的區別此區別毋寧是內存的對立面，量的無差別毋寧是統一性之外已存在(das Aussersichsein)。差別亦非以質的方式被把握，實體不被規定為自身區別著的，亦即規定為主體，當考慮無差別自身的範疇時，下一個結果在於在無差別裏量與質之規定的差異分解了，正如在無差別的發展裡產生了。無差別是尺度

非絕對尺度。

²¹¹ WdL,1832, S.419-420

²¹² WdL,1832,S.420

的解消，在尺度中兩個環節過去被直接設定為一。²¹³

本段應該可以視為尺度過渡為絕對無差別的描述。尺度是質與量的統一，絕對無差別則是尺度的否定，尺度與絕對無差別相互過渡，彼此同一。黑格爾把兩者的統一當成本質的起點，黑格爾說：

這個被設定為規定之整體的統一如同它自身被規定為無差別是全面的矛盾。

此統一被如此設定為自我揚棄中的矛盾而被規定為為己存在的自存性，此自存性不僅把無差別的統一性，而且也把在它自身中內在之否定的絕對統一性作為結果與真理而保留。此一內在之否定的絕對統一性即是本質²¹⁴。

存有發展的終點是一個具體的普遍性，作為結束它又是一個絕對無差別的整體。絕對尺度與絕對無差別的統一即是本質的起點²¹⁵。抽象本質將繼續發展為根據，再發展為絕對實體。如黑格爾所述：

於此，當被設定為無差別者(die Indifferenz)實際上所是之物時，它是單純與關連到自身之無限否定之關係，它與它自身之無協約性(die Unverträglichkeit ihrer mit ihr selbst)，或它由自身中的迸射(Abstoßen ihrer von sich selbst)。規定與成為被規定不是一個過渡，亦非外在的改變，亦非在無差別中之規定的出現，而是它自己對自身的關連，此關連是它自身之否定性，它的在己存有之否定性²¹⁶。

第二章 關於本質論

在質與量及尺度的領域內，質作為知覺的強度以量的大小來表達，質的差異即是內涵量所表彰的度(Grad)之差異，內涵量的變化在某個範圍內不影響質的改變，越過一個限度質將隨之改變，一個質的在改變過程中差異序列是存有物之樣態的變化，然而存有物的根據依然維持不變，亦即各種樣態仍然統一在一個同一的存有物中。同樣在本質論以及概念論也都有某種一與多之辯證循環的描述，本質強調的根據與現象，概念論強調的是主體性與客體性。所以同樣都展現了含真之無限性的內部辯證。存有，本質及概念三者如何區分？或許可以這麼看待三者之差異：存有論描述存有之直接性(Unmittelbarkeit)或同一性(Identität)，本質論描述存有之中介性(Vermittlung)或差異性(Unterschied)，概念論描述存有之中介自身給自身之直接性(die sich mit sich vermittelnde Unmittelbarkeit)或矛盾性(Widerspruchlichkeit)，這是對邏輯學最抽象的考察。然而由於存有論，本質論

²¹³ WdL, 1832, S.429

²¹⁴ WdL, 1832, S.424-425

²¹⁵ 本質作為一個嶄新的開端，可以對比於存有論的開端來理解。首先，可對比於有無之統一，亦即變，來理解，而作為絕對尺度與絕對無差別之統一；也可以對比於純有與此有之統一，亦即對比於為己存有來理解，而作為絕對尺度與非絕對尺度之統一。

²¹⁶ WdL, 1832, S.430

與概念論三個部分其實都是涉及含真之無限性的內在辯證，因為同一，差異與矛盾三者所表述的反思規定性其實是扮演各個對立範疇之辯證形式，而存有論所論述的是同一與差異之辯證的形式結構，亦即含真之無限性的辯證循環，其實是呼應本質論的本質性(Die Wesenheiten)或反思規定性(Die Reflexionsbestimmungen)之論證，其次，在存有論對辯證結構作根本描述的基礎上，本質論是這個結構在客觀事物上的表述，或客觀顯現，成為本質與非本質的辯證，進一步再發展成物自身與現象的辯證。概念論則是同一與差異之辯證結構在主體上的表述，或在主觀方面的顯現，成為自我與自我的規定或範疇上的辯證結構，其次則是主體性代表先驗性與客體性所代表的經驗性之辯證，在形式與內容的架構下統一為作為絕對主體性的理念。

從黑格爾把自然分為機械性，化學性與目的性三種層級之描述我們或許可以將之聯想成三種不同存有層次所分別代表的直接性，中介性，及中介自身的直接性，或者一個生命體所展現之三個層次之辯證循環，存有論可理解為存有的基礎就是知覺(Empfindung)，知覺作為質的表述可以量的大小來表達其強度，在存有的領域尚缺乏存有者的概念，直到存有與本質發生關連，亦即與非知覺的共相聯繫之後，才有客觀性的物(Ding)與特質(Eigenschaft)之概念，然而物與特質又可從被把握為相互外在的關係再被把握為內在的辯證統一關係而形成實體的概念，概念則表現具有主體性之生命性的存有者。或者存有本質與概念有屬於自然體系以及與之對應的科學系統的三個環節，存有屬於無機物的領域，表現為機械運動的連續與斷裂之辯證，本質屬於化合物的領域，表現為化學物質的結合與分離，概念屬於生命的領域，表現生命體中的交互作用，然而三種領域之間，後者將前者的辯證包含進自身之中，例如生命既表現出目的性，也表現出化學性與機械性。然而各種區分似乎都可以找到例外的例子，這是在對於存有本質與概念的意義做規定時所面臨的困難。

在本質論部分，我們將看到關於差異性的討論，亦即存有由直接性過渡為本質與非本質的差異，其次我們將看到含真之無限性的辯證如何在客觀方面展現為本質與非本質，根據與被根據，基礎與雜多之辯證，本質的辯證表現為反映與被反映之關係。最後我們將看到作為根據的本質與現象如何辯證統一為現實性。

第一節 本質論的概念

以下我們將從三個部份來談本質論：

- 1 本質論是存有論裏含真之無限性的辯證在實體中的顯現。
- 2 本質的同一性與非本質的差異性。本質不僅表現為本質與非本質的關係，統一了作為雜多的非本質，本質與非本質以及本質與其他本質之間還表現為一種意義關係，涉及存有者作為存有者之意義，反映了康德之關係範疇之意義。在實體與屬性的結構下，本質與非本質呈現一種交互反映之關係。
- 3 本質是概念形式或關係範疇之辯證統一，本質繼續外化成現象，統一於現實性，是形式與內容的統一體。

一 本質論是含真之無限性在實體中的彰顯

黑格爾把本質比喻為一種反映，存有作為本質的映現之意義，我們可以從兩方面來論本

質之映現。存有作為本質之映現，存有不是經驗性的存有，而是包含質與量之關係的概念整體，因此可以把包含質與量的存有物當作本質映現出來的環節或屬性來理解。在此本質作為形式，存有則作為內容。如前所述本質是純有與此有的根據者，純有與此有的辯證即是屬於質與量之辯證，因此本質之辯證反映出質之辯證與量之辯證。

從相反的角度來看，本質也是存有之映現。所以另一方面是把存有當成形式的辯證，而本質論當成形式在作為內容之實體中的彰顯，本質是存有之反映，亦即最形式性的質與量的辯證在實體中的反映，於是關係範疇作為本質關係之展現應該作為質與量之關係在實體中的反映，存有之於本質是形式在內容上的顯現，絕對實體分受了含真之無限性的辯證。

當存有把自身表述為普遍者，本質把自身表述為特殊者時，前者是形式，後者是內容；反之，當本質把自身表述為普遍者，存有把自身表述為特殊者時，本質包含質與量在自身之中，而非只是外在於質與量的純粹形式，亦即本質作為抽象物既超越於又內存於作為質與量之整體的存有，存有的質與量不離本質的關係，後者包含了前者並滲透在前者之中。

本質亦即關係性，一方面可以作為質與量之關係的抽象形式。本質把自己表述為普遍者，與作為質與量之特殊者對立；另一方面成為一個具體的普遍者，把質與量之關係包含進自身之中。亦即把本質當成超越於質與量之抽象的共相，質與量成為本質的表現方式，隸屬於本質。質與量之範疇被揚棄在本質之中。

質的發展結束於為己存有，作為最高點，而量的發展結束於量的關係。兩者各自在量的關係與質的關係展現為含真之無限性。兩種關係相互滲透，它們無法表述自身的辯證運動而不伴隨著另一方的描述。兩者的不可分性表現為尺度，亦即它們把自身統一為尺度。

本質之發展結束於絕對實體，在其中實體與屬性不僅在因果的形式中，而且是在交互作用與循環的形式中連結，而含真之無限性把自身展現為實體與屬性之間的辯證運動。含真之無限性的內在運動²¹⁷，它在本質的領域作為實體與屬性之間的辯證運動，各自在質與量的領域內表現為同與異之間的辯證以及一或連續與多或斷裂之辯證。在此質與量之關係是滲透在本質之同一與差異的反思規定性中。

實體與屬性之間的交互作用分別在質與量的方面可以表述為同與異之間的辯證運動亦即存有與無限多之有之間的辯證運動，以及在連續與斷裂之間的辯證運動，亦即實體與無限屬性之間的有機生命體的關係。一方面蘊含同與異之辯證，另一方面蘊含連續與斷裂的辯證，本質作為本質的關係是與質與量的無限性具有同一性之普遍與抽象的結構²¹⁸。

反之，我們也可以如此設想，實體與屬性之辯證是作為形式的質之辯證與量之辯證的客

²¹⁷ 既是規定的運動亦是認識的運動。

²¹⁸ 整個結構最後統一在絕對實體亦即作為客觀邏輯的終點，它代表客體性的完成，客體性帶著本質與存有的關係進入主觀邏輯，於此本質屬於自我，而不再屬於實體，形成包含本質與存有的絕對主體性。絕對實體作為客體性將與絕對主體構成對稱相應與矛盾統一之關係。

觀顯現，或含真之無限性的辯證在客觀實體中的顯現。

二 本質論是走向差異的存有

相對於存有論作為直接性的環節，本質論作為中介(*Vermittlung*)的環節，直接性的環節表現同一性(*Identität*)，中介的環節表現為差異(*Der Unterschied*)，或是差異者之差異(*Der Unterschied der Unterschieden*)。後者包含了同一與差異之差異。所以本質論一方面可以表述為知性對客觀世界之理解，亦即本質與非本質，同一與差異的區別與對立，但另一方面本質論又試圖解釋客觀世界之本質與非本質之辯證統一性，如同在作為直接性的存有論中事實上也談到了無限與有限之辯證。所以如果同一與差異可被設想為辯證之兩個環節，那麼兩者在本質論中首先表述為本質與非本質之辯證。首先我們可以設想，存有之發展的完成就是本質，在走向含真之無限性中的環節即是非本質。本質作為表述為含真之無限性的存有時，存有相對於本質被理解為孤立的或斷裂的多亦即未統一的雜多映象(*Schein*)。

其次，我們可以設想絕對無差別作為存有論的辯證終點，並展現為下一階段本質之內的辯證運動的起點，它同時是一個直接性，並且是一個抽象本質。當其進入差異環節，便進入本質與非本質之辯證程序，辯證的完成就是作為根據之本質。

絕對無差別作為有的發展終點，當此終點作為起點再完成一個含真之無限性的辯證循環，這個新的終點即是本質性的完成。它是包容同一與差異在自身的根據。

純有是直接的無規定的抽象的無限者。此一無限者必然過渡進有限者。一個有限者一方面把自身表現為自身完成的與自身同一而唯一的此有，一方面把自身表現為斷裂的相互區別而眾多的此有。

本質作為發展的下一個階段展現為有限性回歸為無限性。它統一了一切相對尺度²¹⁹。它不再是一個孤立的或與它者無關聯的此有，而是作為一個完滿的無限性及一個通過相互聯繫之此有所構成無限序列，在此意義下它是一個新的無限性。本質相對於一個自身有限的有又是一個無限性，亦即包含了一個連續的整體及一個連續的因果性，亦即一個必然關係之整體之含真之無限性。

在此意義下，本質是質與量之統一後的起點，亦是尺度與絕對無差別的再統一，此時的本質是抽象的本質，進一步透過尺度與非尺度或本質與非本質之辯證而達到具體本質，亦即根據之高度。

同與異的在質的為己存有中獲得辯證統一之意義，一與多之辯證統一在量的關係²²⁰中完成，質與量的分析符應關係²²¹在尺度中完成，絕對尺度或絕對無差別性(*die absolute Indifferenz*)與非絕對尺度或非絕對無差別性之辯證統一為具體本質²²²。具體本質包含本質與非本質，它作為根據成為現象之在己存有。本質與現象的辯證統一成為絕對實體，絕對實體與絕對主體的辯證統一完成於理念。

²¹⁹ 柏拉圖說存有就是尺度。見黑格爾邏輯學尺度論。

²²⁰ 從分析的觀點來看，質對立於量，也等同於量，同一(*Identität*)不同於統一(*Einheit*)，也等於統一，差異(*Unterschied*)不同於多(*Vielheit*)，也等於多。從辯證上來說，質與量矛盾，量就是差異的質，質就是自我等同的量，質與量統一於尺度。

²²¹ 質與量似乎只有分析符應而沒有辯證統一關係。

²²² 這部份似乎可以藉當代物理學的質與能，粒子與波之對立與辯證作為回應與補充

質涉及純有與此有的關係並提出這樣的問題，有是無限或有限。量涉及一與多的關係並問存有是一還是多。本質涉及本質與現象之關係並問某物根本上是什麼。為了找出某物之本質性並對其予以規定則本質與自身的內在關係及它與它者之外在關係必須被說明。藉由它與自身及它與它者之關係以及它在脈絡中的位置我們就可以發現它的特質確認它的本質性。

在這個意義下，我們可以給關係賦予特殊的意義，並且將之理解為本質的關係，而非質與量的關係。在這種意義下關係問題首先是本質邏輯的重點。Christian Iber 認為：本質邏輯處理關係或連繫，在關係或連繫中事物為了思想而呈現自身²²³。

A 世界的本質與事物的本質

在本質作為含真之無限性在實體中的彰顯之後，本質與存有在此成為本質與非本質的關係，這也是反映所表述的第二個意義。如果絕對無差別是存有所彰顯的意義，那麼差異以及差異者的差異便是直接性的存有之否定，也就是本質所表現的意義。因為差異，存有在本質論中分成兩個部份，一是本質，另一是非本質。

每一物擁有自己的本質，感性世界也擁有共同的本質。本質是感性世界的根據，這是作為本質的現實性之於現象之意義。一切有限之物的根據是無限性，本質因此在自身中保有無限性。黑格爾說：

已知的上帝存在之證明的第一項是宇宙論論證，它從世界的偶然性出發，而肯定之物在此不僅被規定為無限者，而相對於偶然性之規定同時也被規定為絕對之必然者，或被表述為主體，絕對必然的本質²²⁴。

根據黑格爾，有限者是直接的存有，無限者是必然的本質。如同存有論中作為開端的純有，本質之開端亦是無規定之本質。因此：

本質作為存有之完全的回歸進自身中首先是無規定之本質；存有之規定性被揚棄在本質之中²²⁵。

當純有關連到自身時，它就是在己與為己存有。它在自身設定此有，規定性。所以有限性與無限性之統一的原則適合本質之範疇。

在這樣伴隨著自身的單純性中絕對的本質沒有此有，但它必須過渡為此有，因為它是在己與為己存有，亦即，它區分了規定²²⁶。

因為它是由自身中的逆射或是對自身的毫無關連，對自身的否定關係，因此它設定自身

²²³ Iber, Christian, *Hegels Konzeption des Begriffs in klassiker Auslegen : Hegel : Wissenschaft der Logik*, Akademie Verlag, 2002. S.181

²²⁴ VPhR1, S.318

²²⁵ WdL 1813, S.4

²²⁶ WdL, 1813, S.4

與自身對立，並且當它在它與自身的區別中即是與自身的統一時，它只是無限的為己存在²²⁷。

本質之發展從本質自身出發，從根據出發，並外化為客觀對象，亦即存在(Existenz)：

但本質自己構作的存有，是本質的存有，亦即存在：一種出於否定性與內在性之一種走出來之存有(ein Herausgegangensein)²²⁸。

對於本質論的定位，黑格爾認為本質論與存有論構成傳統形上學的內容，概念論則是對康德哲學之批判與補充。

客觀邏輯取代了過去形上學的地位，當形上學作為與世界有關的科學建築，此建築彷彿只該通過思想被實現。當我們考察這樣的科學之擴建的最後型態，那麼首先直接是存有論，客觀邏輯取代了作為形上學第一部份的存有論，它或許應該是研究存有之本質一般，存有(das Ens)在自身中既把握了存有亦把握了本質²²⁹。

在傳統的存有論裏存有與本質作為獨立於觀察主體的客觀對象，與觀察主體沒有關連，亦即沒有交互作用。所以本質與存有只存在於客觀邏輯並且與主觀邏輯之概念對立。存有者作為本質之顯現只能通過觀察的主體而被知覺，主體對之能夠保持中立。此外本質作為物的普遍規定也通過主體而被把握。

當本質被視為與存有相分離，則它就被視為一個抽象的根據。當本質與存有把自身聯繫成一個整體，並與之交互作用，那麼這個整體就意味著一個外在於主體，獨立於它的客觀實體。它可以藉著斯賓諾莎之絕對實體的概念來理解。

當其餘的形上學(die übrige Metaphysik)伴隨著純粹的思想形式已試圖去把握特殊的，原本由觀念所獲得的托體，如靈魂、世界、上帝，而思想之規定構作了考察方式(Betrachtungsweise)之屬於本質的部份時，於是客觀邏輯也才這樣在自身中掌握了其餘的形上學²³⁰。

本質是事物之所是。一個事物只有當它作為一個在關係中並與它物發生關連性的存在物才能被理解，並且作為獨立自存者與自身中的依附物或屬性或性質產生關聯性。本質與屬性或本質與其它本質構成一個連續的非斷裂的統一關係。

含真之無限性一方面表現為無限性與有限性之辯證，在質的關係上為純有與此有之辯證，在量的關係上為連續與斷裂之辯證，在其中兩個無限性概念相互否定，在質的邏輯

²²⁷ WdL, 1813, S.4-5

²²⁸ WdL 1813, S.104

²²⁹ WdL 1832, S.50

²³⁰ WdL 1832, S 50

中表現為完滿的有與無限程序，在量的邏輯中為無限之一與多為無限性的地位相互替代。

在本質關係中無限與有限的辯證被表述為本質與現象兩種無限性概念之辯證。或呈現為絕對根據與無限因果鏈之辯證。本質呈現某種意義關係不意味在存有邏輯中一切範疇互不相關而沒有關係存在，也不意味只有在本質邏輯所有範疇才以必然的關連相互聯繫著而存在著關係，並以連續的方式連接著。Herbert Marcuse 寫道：

由於在有的領域中運動性(Bewegtheit)是一個開放的完成與持續運行的(ab- und verlaufende)運動性。一個沒有關連的過渡到它者，現在本質之全新的孤立面向讓反思成為封閉的在己佇立的及回歸己身的運動²³¹。

這個運動現在不再運行到它者而是保持在自身之中²³²。

Marcuse 等研究者的問題在於他們如何能斷定，在存有論中所出現的範疇是在己與為己地漠不相關，並以外在的方式相互過渡，並且只有在本質論中，一個在自身中存在的回歸自身的運動能夠發生。至少我們能夠質疑的是含真之無限性在質與量的面向上已經實現了一個回歸自身的運動。應該思考的毋寧是有兩種必然關係的形式，以及兩種自身回返之運動的形式，它們各自發生在存有與本質之中。或許只有當而存有與本質對照之下作為本質的現象(Erscheinungen)而把因果關係解釋為一種休姆式的習慣性聯想式的外在關係時，存有才應該被理解為相互外在與漠不相關並相互斷裂的此有。本質論相對於存有論的重點是在於意義之關係，亦即存有者之存在意義，而非內在關係或外在關係之區分。

B 本質論相對於存有論的重點在於意義關係

本質邏輯的意義在於以一種新的在實體與屬性原因與結果以及交互作用之間之關係替代了隱含在存有邏輯中而表現為同一與差異之質的關係以及表現為連續與斷裂之量的關係。顯然並非在存有邏輯中沒有關係存在，只有在本質邏輯中有所謂的關係，而是本質關係是存在於因果之間或實體與屬性之間，但存有關係表現為質與量的關係。因此並不是在存有邏輯中的範疇彼此漠不相關，而只有在本質邏輯中才出現必然的相關性，而是當存有與本質都能以作為發展之至高點的含真之無限性而被把握而非以壞的無限性被理解時，那麼兩者都在自身之中包含一種必然之連繫。

質與量的關係將不會從本質關係中被排除出去而是被揚棄在本質關係中，亦即被否定地保留在本質的關係中。本質的關係如同質與量的關係是連續與必然的關係，但在這個關係的層面上還被賦予的不同的意義。

本質的本質性首先是一種意義關係，本質是客觀先驗之物，概念是主觀先驗之物，本質作為主體性哲學之準備。

²³¹ Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, 1968, S. 81

²³² Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, 1968, S. 81

存有朝向主體性哲學之轉向導致存有與本質把自身構作為主體之規定。主體之自我規定呈現在主觀邏輯中。但本質可以作為主體性轉向之前導，或作為概念之客觀形式，亦即作為絕對主體之客觀形式。黑格爾說：

這裡被稱為客觀邏輯的東西，似乎部份符應在康德那裡成為先驗邏輯的東西²³³。

從康德純粹範疇之角度來看，首先，本質論尚未達到概念論之主體性，但已達到概念論之先驗性。本質可以被視為先驗主體之範疇的客觀規定亦即是先驗範疇的整體，而我們可以相應地把存有看成康德意義下直接被給予的雜多性之整體。然而本質之於存有是內在的反映關係，亦即與直接性之存有相互反映，而非雜多存有的外在範疇者。這可以是本質與存有之關係之第一種看法，呼應本質論開端關於本質與非本質之描述。

其次，如果存有邏輯也被視為先驗概念形式的一個部份，那麼當關連到存有邏輯時，本質不應該被視為先驗範疇之整體。而只是先驗範疇的一個部份，另一個部份是存有論所包含的質與量之範疇。在此意義下，存有邏輯所涉及的，不是去描述直接的感性確定性知覺，而是涉及從其中抽離出來的純粹質與量的關係。

我們可以把分成質與量兩部分的存有邏輯，視為康德第一與第二邏輯的繼續發展。本質邏輯則可視為康德之關係範疇的發展，尤其本質邏輯的第一部份著重於反思規定性，第二部份描述現象，本質邏輯的第三部份，現實性(Wirklichkeit)涉及康德意義下的關係範疇以及模態範疇。

在這種意義下，我們可以說，在邏輯學中的三個結構，量、質、與本質可以視為康德之範疇與先驗基本命題的深化，並且符應先驗基本命題的三個環節，直觀之公理，知覺之預期，經驗之類推，並且把自身表述為相應於精神現象學之三個環節之抽象，亦即感性確定性，知覺，力與知性。換言之，含真之無限性作為一個辯證之統一體依序展現為量，質，與因果關係。然而這樣的關係範疇雖然作為先驗範疇的一部分，卻在辯證之統一中把質與量兩個範疇包含在自身之中，所以我們可以以第三種方式來理解本質邏輯與存有邏輯之關係。這個第三種方式即是前述的形式與內容之不可分割性。

C 本質與非本質之相互反映

如黑格爾所說，本質是從*gewesen*取得其意義²³⁴，是無時間性的已消失的存有(*das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein*)，因此可解釋為非手前之物，邏輯意義上的先在之物，本質相對於存有沒有時間上的，而是邏輯上的優先性(*Vorrang*)²³⁵。然而這個先

²³³ WdL, 1832, S.48

²³⁴ WdL, 1813, S.3, "Die Sprache hat im Zeitwort: Sein, das Wesen in der vergangenen Zeit: gewesen, behalten, denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein."

²³⁵ Paul Cobben(Hrsg.) Hegel-Lexikon, WBG, Darmstadt, S.492, :相對於存有，本質並不具有時間上的優先，

在之物黑格爾將之比喻為反映，由存有反映出來的東西，本質是存有的反映。然而這是一種交互反映，存有也作為本質的反映成為非本質。

從存有到本質的過渡代表從有限性到無限性的過渡。絕對無差別代表存有之發展的終點。當發展越過最高點而繼續進行時，那麼絕對無差別又過渡為有限者，結果產生一個新的否定性，它作為無限差異否定了絕對無差別，而此一否定性之否定繼續否定了無限的差異，並將之導向含真之無限性，亦即本質。存有則變成了本質的一個環節。對比於構成新的無限性之本質，存有的無限性過渡為有限性。本質是存有的內在反映，黑格爾說：

作為在普遍與抽象中之絕對必然的本質，存有不被視為直接而是在己反映的，亦即作為本質。我們把本質規定為非有限者，亦即屬於否定之物之否定(die Negation des Negativen)，我們將之稱為無限者。過渡所達到的東西，不是抽象，乾涸的存有，而是這樣的存有，其即是否定之否定(Negation der Negation)²³⁶。

任何一個絕對無差別者都是存有的完成，也是當作本質的起點。當我們回憶斯賓諾莎我們發現根據斯賓諾莎的觀點，存在著無限數量的無限性，每一個無限性都顯示為絕對實體的一個屬性。如果存在無限數量的無限性，那就有無限數量的屬性。所有的屬性統一成一個絕對實體。如上所述，壞的無限性是抽象的，因為它與有限性相對，因此亦過渡為有限性。每一個屬性作為一個無限者與其它被表述為另一個無限性的屬性對立。所以每一個屬性，如思想或擴延，當關連到實體時就被視為一個壞的無限性。

每一個無限者本身可以被視為直接者，但對於另一個無限者則成為被中介者。存有是一個直接者，本質是一個間接者²³⁷。在本質中存有由直接者(das Unmittelbare)變成了間接者(ein Vermitteltes)²³⁸。本質是否定著存有的存有，通過對有的否定產生了本質。存有是直接者，但本質預設了存有，所以它是一個間接者。反之，相對於存有本質是一個純粹者，純有。亦即，相對於本質，存有失去它的直接性與無限性，當關連到本質它也是一個間接者。當本質只關連到自身在己存在著，它也變成一個直接的無限性。當存有與本質各自在己存在著並關連到自身，而非相互關連，那麼兩者同時都是無限者或直接者，

只有邏輯上的優先。” ,dass das Wesen dem Sein gegenüber keinen zeitlichen, sondern einen logischen Vorrang hat.”

²³⁶VPhR1, S.318

²³⁷ 首先只是抽象的反思，所以是一個間接者，本質若為新開端或結束，亦即具體的本質才又回到一個直接者。

Hoffmann, *Hegel, eine Propädeutik*, S.318 :

存有之自我等同性在此相應某個自身不等同之有，亦即某個直接性的差異設定，或區別。通過後者，本質本身維持及產出了自身，並且還將直接性的存有從自身中拋放出去，以否定地保存著的方式設定之。

Der Sichselbstgleichheit des Seins korrespondiert hier ein Sichungleichsein, ein unmittelbares Differentsetzen oder Unterscheiden, durch das sich das Wesen selbst erhält und produziert und ebenso das unmittelbare Sein von sich abstößt, als aufgehoben setzt.

²³⁸ Hoffmann, Thomas Sören, *Hegel, eine Propädeutik*, S.283

然而當它們相互關連，它們兩者就成為有限者或間接者。

純有把有限者揚棄到自身中，使自己成為為己存有，正如本質把外化的存有揚棄到自身中成為實體。外化與揚棄是一種反映。正如同內化(*Erinnern*)與顯現(*Erscheinen*)也是反映。前者是存有朝向本質發展之運動，後者是本質在己身中顯現為存有之運動。反映不僅代表本質也代表存有之運動。而外化與內化是同一個循環辯證中方向相反的運動，內化是本質向存有的外化，那麼外化之回返也是一種朝向本質之內在深化。黑格爾說：

反映(*die Reflexion*)藉此直接被迫而現身，此純有，一切有限者之否定，預設了一個向內深化與運動(*eine Erinnerung und Bewegung*)，它把此有純化為純有。於是存有被規定為本質，作為這樣一種存有，在其中所有被規定者和有限者都被否定了。²³⁹

第二節 本質作為在它自身中的反映(*Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*)

一 映像(*der Schein*)

存有是直接的無限性。當存有把有限性揚棄在自身中，存有就變成了本質，而本質作為存有之被根據者，是存有的反映。通過對本質的否定，存有作為雜多性之世界變成了本質的反映，而本質則變成了根據者，是存有的基礎。

本質是被中介了的知識。它是存有的向內深化(*die Erinnerung*)，內部行進(*das Insichgehen*)，也是存有之自我認識之深化與運動(*Erinnerung und Bewegung*)之結果²⁴⁰。當存有被當作規定性與被設定者(*Bestimmungen und Gesetzsein*)時，本質就是規定在自身中的反映(*die Reflexion des Bestimmens in sich selbst*)²⁴¹。黑格爾說：

當知識出於直接之有而深化自身，通過這個中介知識發現了本質²⁴²。這個過程是存有自身的運動。在存有身上顯示出存有通過它的本性而深入自身，並通過走入自身而變成本質²⁴³。

存有與本質，直接知識與間接知識內在地並否定地相互關連。本質是存有之反映，而作為反映本身它也在自身之內反映。所以存有反過來成為被反映者(*das Reflektierte*)，以及反映之規定(*die Bestimmungen der Reflexion*)。黑格爾說：

本質之否定性是反映，而規定性(*die Bestimmungen*)是被反映的(*reflektiert*)，通過本質自身而被設定的(*durch das Wesen selbst gesetzt*)，而且是在它之中作為被揚棄而保留在其中而存在著的(*in ihm als aufgehoben bleibend*)規定性²⁴⁴。

²³⁹ WdL, 1813, S.3

²⁴⁰ WdL, 1813, S.1

²⁴¹ WdL, 1813, S.7

²⁴² WdL, 1813, S.3

²⁴³ WdL, 1813, S.3

²⁴⁴ WdL, 1813, S.5

本質是反映，而映現或規定性是反映之反映物，本質作為在自身中的反映(Reflexion in ihm selbst)²⁴⁵，並在自身中映現(scheint zuerst in sich selbst)²⁴⁶本質反映自身並在自身中映現自身，亦即反映規定自身，它的規定性是一個被設定的存有，它同時是在自身中之反映²⁴⁷。

A 本質與非本質(das Wesentliche und das Unwesentliche)

當本質作為一個它者或一個外在者與存有對立時，本質就是屬於本質之物(das Wesentliche)，存有就是屬於非本質之物(das Unwesentliche)。

從二元論的觀點本質之物與非本質之物對立，本質與存有對立。但根據黑格爾兩者並非彼此分離。理由非常明顯，因為存有作為直接者無法與作為間接者的本質分離，如我們先前所述。反之，在本質的領域，本質首先作為直接性，而存有作為間接者被規定²⁴⁸。於是存有被表述為間接者，亦即本質之規定，本質作為直接者在自身中顯現自身。它是在自身中的自身映現(das Scheinen seiner in sich selbst)²⁴⁹。存有是本質之顯現之物，或映現(Schein)，亦即被規定為間接之物。

本質之規定性的揚棄無非立基於此意義，非本質之物只是映現，而本質毋寧包含了在自身中的映現(den Schein in sich selbst)²⁵⁰。非本質之物的真理依據思辯哲學是本質的映現。

B 映像(der Schein)

本質是在自身中的映現。反之存有是被顯現之物或映象。映像是否定與無，本質是否定之否定，無之無，或自我關連之否定性²⁵¹。首先反映是從無到無之運動，伴隨著自身同行著的否定。與自身同行概括來說是與自身的單純等同，直接性²⁵²。

本質與映象的關係是否定性的自我相關，因為此關係是表述自身為立基於本質的，必然的內在關係，猶如無限性與有限性之內在關係。存有邏輯之領域曾表現為有與此有之辯證，亦表現為連續與斷裂之辯證以及質與量的統一，現在這些表現都被包含本質之中成為本質之映現²⁵³。內在必然的關係必須與外在偶然的關係相區別。後者被表述為偶然

²⁴⁵ WdL, 1813, S.6

²⁴⁶ WdL, 1813, S.6

²⁴⁷ WdL, 1813, S.7

²⁴⁸ 更詳細的理由，如 Coreth 之見解，將稍後進一步敘述。

²⁴⁹ WdL, 1813, S.13

²⁵⁰ WdL, 1813, S.13

²⁵¹ Lakebrink 本質就是映現(Schein)。就是被設定的存在(Gesetzsein)。但是存有(Sein)對本質來說也是一個映現(Schein)和被設定的存在(Gesetzsein)。兩種說法是否互相矛盾?因為是否定性的自我關連，所以本質是作為直接者之存有的反映成為在存有自身中的映現(Schein/Scheinen in sich selbst)，而成為間接者；反之，此有(Dasein)亦是本質在自身中的映現。所以是間接者，本質本身才是直接者。

於是關於直接者與間接者便是相對的。辯證的開端和結束例如純有(Sein)、本質(Wesen)、根據(Grund)、條件(Bedingung)、實體(Substanz)、概念(Begriff)可以是直接者也可以是間接者，同樣地，辯證的過渡或否定階段可以作為間接者，但作為開端的外在顯現，亦即特殊性與差異性環節，又是另一種意義的直接者，亦即外顯的直接性，例如此有(Dasein)、映現(Schein)、表象(Erscheinung)、被限定者(Bedingtes)、偶性(Akzidenz)、客觀性(Objektivität)。

²⁵² WdL, 1813, S.15

²⁵³ Lakebrink 也把在存有領域解釋為外在關係。其實是此有(Dasein)之間作為本質的被設定的存在

相遇的存有者之關係，亦如休姆所描述之關係。

存有的規定性立基在存有的流變中，它是一種與它者的關係²⁵⁴。

我們也可以將之理解為二元論下本質與非本質的關係。反之，黑格爾認為在本質領域中的關係是某種必然的關係。反映中的運動則是它者作為在自身中的否定，此否定只有作為自我關連的否定性才保有一個存有²⁵⁵。它不是某種偶然的聯接，如休姆所談論的，而是某種先驗必然的關係，如康德在先驗分析論中所論述的。

它(反思規定)不是做為現存的靜止中的規定性，彷彿被關連到一個它者，以至被關連者與它的關係相互區別，前者是某個在自身中現存著的(ein Insichseiendes)，一個某物，它把它的它者以及它之於它者的關係從自身中排除出去²⁵⁶。

Emerich Coreth S.J. 認為直接性(Unmittelbarkeit)有雙重意義(Doppelsinn)，黑格爾沒有嚴格區分。

一種是邏輯-方法上(logisch-methodisch)的意義²⁵⁷，另一種是內容-實物性的(inhaltlich-sachlich)意義²⁵⁸。前者是辯證的開端，如正題、反題與合題三者中的正題，此三者分別代表直接性(Unmittelbarkeit)，中介性(Vermittelung)，中介了的直接性(vermittelte Unmittelbarkeit)；後者代表本質自我顯現的直接性，例如在存有領域中的此有(Dasein)，本質中的映現(der Schein)，存在(die Existenz)或現實性(Wirklichkeit)，在概念中的客觀性(Objectivität)²⁵⁹。在第二種意義下，本質作為直接存有的反映成為間接者。如 Coreth 所說：

在某種狀況下它是一個純粹的邏輯範疇，此範疇在辯證之形式圖式中提出一個概念之安排(die Stellung eines Begriff)並表述非屬內容之物。直接者本身是尚未開展的開端，思想的前進運動從開端中找到它的出路。另一種狀況下它是實存的內容性之一個概念。此概念意味存在之現實性之整體，準確地說是呈現給感性直觀的那種現實性，亦即經驗上的物質與有限世界之整體²⁶⁰。

當本質作為第一義的直接性，存有作為本質之映現(Schein)成為第二義之直接性，相對於本質來說是間接者。

(Gesetzsein)是一種外在關係。然而存有論的內在辯證中也是一種內在的必然關係。兩種存有所指涉的意義有所不同。

²⁵⁴ WdL, 1813, S.13

²⁵⁵ WdL, 1813, S.13

²⁵⁶ WdL, 1813, S.23

²⁵⁷ Coreth S.J., Emerich, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, 1952, S.75

²⁵⁸ Coreth S.J., Emerich, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, 1952, S.79

²⁵⁹ Coreth S.J., Emerich, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, 1952, S.78

²⁶⁰ Coreth S.J., Emerich: *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, 1952, S.80

然而存有或映現作為直接性，也將反映為本質，因此，本質作為第一義的直接性，同時又是存有之內在反映(Reflexion)，是間接者。

在第一種與第二種直接性的意義相互作為間接者，存有與本質一方面作為直接者，同時對對方而言又是間接者。

C 反映(die Reflexion)

本質是存有的反映物，或反思/反映的知識²⁶¹，所以它是一個間接者；但相對於作為間接者的映現(Schein)，本質又是一個直接者或反映自身(die Reflexion selbst)，在自身中的反映。因此存有又是本質之映現，一種本質之投射物或反映之反映。

反映與被反映，投射與被投射的關係是否定性的自我相關。反映自我區分為三個環節，設定的反映，外在的反映，規定的反映²⁶²。

1 設定的反映/反思(die setzende Reflexion)

本質作為存有之一切先行的環節之統一，本質是存有在自身中的反映。本質進一步表現為發展的開端，亦即一個直接性，並繼續發展，相對於本質，存有表現為本質的映現。本質是反映自身。它的規定由它所設定，所以它是設定中的反映(die setzende Reflexion)。本質作為新的開端如同存有是一個邏輯與方法上的直接者(ein logisch methodisches Unmittelbares)。所以當它作為一個設定間接者中的直接性，亦即設定的反映(die setzende Reflexion)時，那麼它必須預設一個間接者的概念，此間接者同時又是一個內容與實物上的直接者(ein inhaltlich-sachliches Unmittelbares)。

作為設定中的反映本質在自身中又隱含被設定的反映，並稱為外在的反映(die äußerliche Reflexion)。我們可以把設定的反映當成是構作對象的範疇(die gegenstandskonstitutiven Kategorien)，把外在的反映視為作為現象之對象(Gegenstände als Erscheinung)。規定的反映則是預設之設定者(Das die Voraussetzungen setzende)²⁶³，黑格爾說：

直接性作為屬於否定之物在自身中的回返是那樣的直接性，它構作映象(des Scheins)之規定性，並從一開始便試圖去發動反映著的運動²⁶⁴。

反映是設定，當它是作為回返的此種直接性。亦即設定不是一個手前的它者，既非一個反映所從出亦非反映所回返的它者²⁶⁵。

²⁶¹ 從客觀存有論的角度稱為存有的反映，或本質；從主觀知識論的角度稱為表象的反思，或概念，或許比較恰當。

²⁶² 相對於映象(Schein)黑格爾把反映的概念提出來之後，繼續談反映的三種環節，從相對觀點來討論反映之意義。

在未來的辯證中，我們會發現反映又可區分為向內的反映與向外的反映。向內的反映是具體普遍性之內在映現，或可說向正題之回返，而經特殊性達到具體的個別性；向外的反映是由個別性經特殊性達到具體普遍性的過程，亦即合題之完成。比方說由現實性向現象之映照即是內在映現，由本質經過現象到現實性即是外在映現。

²⁶³ Thomas Sören Hoffmann, *Hegel, eine Propädeutik*, 2004, S.323

²⁶⁴ WdL, 1813, S.15

²⁶⁵ WdL, 1813, S.16

當存有揚棄了自身，並把自身提升到了本質，存有就成為本質之映象。本質變成反映自身(Reflexion selbst)。當本質在自身中顯現，亦即反映在自身中反映了，則它一方面是它自身的否定，亦即表現為被反映了的本質，亦即本質的映現，所以它的揚棄正是本質。另一方面此屬於否定之物預設了下一個在自身中的回返。當本質在自身反映，它只是設定中的反映。當此被反映之物引領自身回歸自身，而完成辯證循環，則反映者已經變成了規定的反映(die bestimmende Reflexion)。黑格爾說：

在預先設定中，反映把回歸自身規定為它自身的否定之物；作為這樣的東西，它的揚棄就是本質。這樣的東西是它與自身的關連，但之於自身如同之於自身的否定之物，只有如此它才是在自身中存在著的，自我關連中的否定性。直接性只是作為回歸而出現也是這樣的屬於否定的東西，它是開端之映象，此映象通過回歸而被否定。本質之回歸於是正是由自身中的自我逆射。或者在自身中的反映本質上是某物之預先設定，反映是由此物所從出的回歸²⁶⁶。

於是反映發現一個直接物，反映越過直接物，出於直接物反映是回歸(die Rückkehr)²⁶⁷。

2 外在的反映/反思(die äußerliche Reflexion)

設定的反映所設定之物即是外在的反映(die äußerliche Reflexion)，亦即：

反映在它的設定中直接揚棄它的設定，所以它擁有一個直接的預設。(…)這個規定性只隸屬於設定的反映，但是在預設中被設定的存有只是作為被揚棄了的²⁶⁸。

外在的反映是設定的反映之規定，於是它是被設定之存有(das Gesetzsein)。被設定之有無法從本質分離，它是本質自身的彰顯，亦即從本質中所出。亦即外在反映毋寧連繫著本質，並在自身中包含著與本質的必然關係。然而在知性之認知中，被反映自身所設定之物，與反映本身是兩個相互外在彼此否定之物。本質是通過一個它者，亦即外在，逸離著的反映(äußerliche, abstrahierende Reflexion)，並且也是為了一個它者，亦即為了此一抽象者，總括來說為了對立於它而持存著的存有者(das ihm gegenüberstehenbleibende Seiende)而存在的²⁶⁹。

如果存有被表述為本質的對立之物，完全與本質分離，那麼外在反映不是存有或規定，而是外在於本質之設定之有或規定。反之，本質作為反映本身也是存有自身的反映，外在反映於此也被解釋為外在於存有的反映。所以從知性的觀點，本質與存有兩者相對來說彼此互為外在的反映。在此意義下，外在反映可被視為存有與本質的中項，而處於存有與本質兩個極端中間。黑格爾說：

外在的反映是結論，兩個極端，直接者與在自身中反映存在在其中，結論的中項是兩者

²⁶⁶ WdL,1813,S.16

²⁶⁷ WdL,1813,S.16

²⁶⁸ WdL,1813,S.18

²⁶⁹ WdL,1813, S.3

之關係，被規定的直接者，所以關係的其中一部份，直接性，只屬於一個極端，另一部份，規定性或否定，只屬於另一極端²⁷⁰。

這段文字說明了本質與存有相對來說是己方的被設定之物，但又是相對己方來說的極端。存有作為直接者，相對於本質則是間接者，反之，本質作為直接者，存有相對來說是間接者。亦即：

直接性首先一部份通過它與它的普遍者之關係而被規定為特殊者；對自己來說它只是一個個別者或一個直接的現存者。另一部份它所連繫之物是它的普遍者，它的規則，原則，法則，概括來說在自身中被反思者，與自身相關者，本質或屬於本質的²⁷¹。

黑格爾的這段話是描述反映的內在必然性。但本質在此對存有來說仍被視為某種外在反映，亦即存有向外探尋的運動所設定之目標。如Hermann Braun所說的反映者把屬於一切規定性之捨棄的活動(Die Tätigkeit des Weglassens aller Bestimmtheit)歸給自身²⁷²。本質與存有之關係從普遍與特殊的角度來看，兩者是相互設定的。康德認為，普遍物與特殊物之關係卻是相互外在之物之相互運用而結合的結果。特殊物範疇普遍物的運動是一種反思/反映的判斷，反之，普遍物規定特殊物的運動是一種規定的判斷。黑格爾說：

就主體性的意義來說，反思以通常的方式被視為判斷力之運動(die Bewegung der Urteilskraft)，它越出某個被給予的，直接的表象，為此表象尋找普遍規定，或與其相比較。康德設定了反思判斷力(die reflektierende Urteilskraft)使其與規定判斷力(der bestimmenden Urteilskraft)相對，如果普遍者(規則，原則，法則)被給予，那麼把特殊者納入普遍者之下的判斷力就是規定的，但如果特殊者被給予，而判斷力該從中找出普遍者，那麼這個判斷力就純粹只是反思的。²⁷³

向它者的探尋讓自己與它者結合，以致於自我否定地消融而非揚棄式地(aufgehoben)保存於它者是黑格爾所描繪之外在反映的概念，他常以抽象的同一性或抽象的實體來表述這個概念，亦即把一切外來的雜多性都不留痕跡地吸收消融於作為反映自身的抽象本質的反映概念。

3 規定的反映/反思(Bestimmende Reflexion)

規定的反映讓相互外在的反映在己身中找到內在連繫的根基。亦即作為矛盾之統一的原點規定的反映是外在的反映與設定的反映之統一。它是反映之整體。作為直接的本質自身反映只是設定的。反映作為設定的反映設定一個擬似的外在者，並將其視為自己的外在對立之物。設定的反映是自我否定的反映，它外化自身成為外在的反映。之後它揚棄了外在反映，回歸了自身，並實現自身為規定的反映。此循環是規定的反映自身的內在

²⁷⁰ WdL,1813,S.18

²⁷¹ WdL,1813, S.19.

²⁷² Braun, Hermann, *Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hegel-Studien, Bd17, S.70

²⁷³ WdL,1813, S.19.

運動。先前的兩重反映由規定的反映接受為兩個環節。亦即關連到自身的否定性是設定的反映與外在的反映之統一。由規定的反映回顧外在的反映，我們看到後者作為被設定了的存有以及作為過渡的中項的必然性。黑格爾說：

在本質的領域中，被設定了的存有相應於此有(Dem Dasein)。被設定了的存有一方面對立於此有，一方面對立於本質，於是被當成中項(die Mitte)，此中項把帶著本質的此有以及相反來說，帶著此有的本質包含在其中²⁷⁴。

被設定者既是作為相對於本質的此有，也是相對於此有的本質，兩者共同構成了作為極端的兩個設定者之兩個中間者。更明確地說：

如果我們說，某個規定只是一個被設定的存有(ein Gesetzsein)，那麼這個被設定的存有便隱含了雙重意義：規定即是與此有相對的或與本質相對的被設定的存有。在前項意義下，此有為了更高的某物而被把握為被設定的存有，而被設定的存有則隸屬於外在的反思，亦即隸屬於作為主體性的東西(dem Subjektiven)。但事實上被設定的存有是較高的東西；因為此有作為被設定的存有又是作為此有之在己所是之物，作為屬於否定性的東西，某個在自身中全然與回歸(die Rückkehr)相關的東西。所以被設定的存有僅僅是回顧本質的被設定的存有，作為回歸了的存有在自身中之否定(die Negation des Zurückgekehrtsein in sich selbst)²⁷⁵。

作為被設定的存有(ein Gesetzsein)之外在的反映既屬於由此有所設定之本質，甚至是主體性的東西(das Subjektive)，亦即屬於先驗主體之反思的規定性，如康德的知性範疇，另一方面，也是本質所設定的此有本身，亦即外來的雜多，然而無論是本質或此有都是以回歸為導向的中介之物，或者說作為回歸了的存有在自身中之否定(die Negation des Zurückgekehrtsein in sich selbst)。

作為中項的被設定者(Gesetzsein als Mitte)在此不僅有別於外在反思之意義，而取得了內在地統一之意義。亦即把外在反映揚棄在自身中，在統一中包含外在反映所表述之矛盾的意義。黑格爾說：

當反思規定(die Reflexionsbestimmung)現在既是在自身中被反映了的關係，又是被設定的存有時，那麼它的本質便直接從其中進一步彰顯出來。作為被設定的存有，反思規定是否定本身，相對於某個它者的某個非有，亦即相對於在自身中的絕對反思或本質。但作為與自身的關係，反思規定在自身中被反映²⁷⁶。

它(規定的反映)的反映以及那個被設定之有是不同的，它的被設定之有毋寧是它的被揚棄之物；它那在自身中的被反映之有(Reflektiertsein)則是它的構成(Bestehen)。當

²⁷⁴ WdL, 1813, S.21.

²⁷⁵ WdL, 1813, S.21-22.

²⁷⁶ WdL, 1813, S.23

被反映之有此刻亦為被設定之有時，後者同時又是在自身中的反映，那麼反映(思)規定性便是關連到在它自身之它者(ihr Anderssein an ihr selbst)的關係²⁷⁷。

它不是一個現存的，靜止的規定性，被關連到一個它者，以致被關連者與它的關連相互區別，被關連者是一個在己之內之存有者(Insichseiendes)，一個某物，它把它的它者以及它與此它者之關係從自身中排除出去²⁷⁸。

4 本質的反映與在主體之內的反思

本質把自身構作為反思規定(die Reflexionsbestimmung)之系統。相較於純粹主體性，反映為概念的本質尚未脫離客觀性，而是作為直接的存有之反映。Charles Taylor藉著黑格爾以區別(division)、分割(separation)、二元性(duality)等概念來表述反映的意義說明反思規定性於存有的直接性與作為更高統一的「概念」之間而存在²⁷⁹。

Reflexion 從客觀邏輯的觀點或從形上學的觀點可以以反映來看待，從主觀邏輯的觀點或知識論的觀點是一種反思的結果，前者是存有的反映，後者是經驗主體的反思，兩者的是作為概念之本質的兩種陳述方式。

由此產生一個中介的領域，概念作為反思規定之系統，亦即往概念之內在存有過渡中的有之系統，在這種方式下概念尚未被設定為為己之概念本身，而是同時附著於對於本質來說是一個外在物的直接之有之上。

這即是本質論，它立於存有論與概念論之間。它在此邏輯著作之的普遍編排中仍被安排在客觀邏輯之下²⁸⁰。

另一方面本質也向主體性推移。當它對比於作為直接者的有被當作一個反映者，而對比於作為存有與本質之統一的具體主體被當作一個思想之物時。抽象的反映與被思之物被一個思維的主體吸收並把自身化約為主體的述詞，在此將產生客觀被思者向主觀被思者的推移，雖然主觀被思者目前只是本質，一個抽象之物，尚未發展成為一個包含了存有與本質的概念，亦即一個具體者。

黑格爾說：

它(客觀邏輯)在此邏輯著作之的普遍編排中仍被安排在客觀邏輯之下，雖然本質已經明顯地隱含了內在者，亦即對概念來說的主體特徵²⁸¹。

如黑格爾所說，本質邏輯表述了康德先驗邏輯的意義。先驗範疇架構並規範的對象世界，屬於掌握對象中的知性，並作為純粹概念被安排在反思規定中。黑格爾說：

康德在現代提出另一種邏輯亦即先驗邏輯，來跟通常被稱為邏輯的東西相對，

²⁷⁷ WdL, 1813, S.23

²⁷⁸ WdL, 1813, S.23

²⁷⁹ Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975, PP. 256-257。

²⁸⁰ WdL, 1813, S.47

²⁸¹ WdL, 1813, S.47

這裡被稱為客觀邏輯的東西，似乎部份符應在康德那裡成為先驗邏輯的東西²⁸²。

進一步來說，存有與本質統一於概念可以有兩種理解方式：一，本質作為實體的辯證結構相應於概念論的主體，本質是客觀性的概念或主體。

二，本質與存有的統一作為被概念所規定環節亦即被動實體，一如存有之於本質的關係，讓本質隸屬於概念之下，客觀邏輯隸屬於主觀邏輯。關於兩種詮釋之間的適當性我們將留在本質論的終點再進一步討論。

二 本質性或反思規定性(Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen)

反映是存有之反映，也是本質自身之反映，反映是被規定的反映；因而本質是被規定的本質，或是本質性(Wesenheit)。關於本質性的討論是解釋本質與存有之相互反映關係的理由。因為有不是真正的有，它可以是作為本質之無的映像，無也不是真正的無它是作為本質之有的映像。所以我們也可以把映像當成無，把本質看成真正的有。

以下所要談的本質性或反思的規定性同時展現為思辯系統基本結構與辯證法之基本原則。同一與差異及矛盾所構成之本質性或反思的規定從靜態方面考察是存有與本質之關係的基本結構。從動態方面則是存有與本質間之交互作用的運動法則。本質性一方面表現同與異的關係或者說在質的肯定與否定關係中所反映出來的無限與有限之辯證，另一方面則表現為量方面的一與多之關係，而矛盾之概念則表現為質的限制與無限之關係，以及量的全體關係，質與量相應而為尺度，存有當其發展為一個為己存有時就達到了存有之本質，在尺度中所達到之絕對無差別的存有概念之思辯結構已經取得本質性或反思規定性的思辯意義，本質性或反思規定性也將繼續作為絕對實體與絕對主體以及理念之思辯結構。

黑格爾的邏輯學不僅包含了作為思辯法則與思辯結構的純粹邏輯形式，如本質性或反思規定性所呈現的，也包含了概念內容。亦即，反思規定性自身就是內容中的結構，例如同一性與差異性作為形式至少是蘊含著有與非有的同一與差異之意義，而作為內容的有與非有無法脫離與質的範疇之無限與有限，量的範疇之一與非一，以及關係概念之本質與非本質，絕對概念之實體與現實性，以之於客體性與非客體性或主體性與非主體性等概念內容的必然連繫，所以形式無法脫離內容而蘊含在內容中作為內容之表述；反之，客體與非客體或主體與非主體的思辯關係，以及本質與非本質，一與非一，無限與有限，以至有與非有之思辯關係皆是作為純形式的本質性或反思規定性其內容性的思辯法則與結構的表述。

截至目前，本質首先是存有的根據，本質作為含真之無限性必須通過反思規定性來呈現無限存有與有限存有之關係，其次，本質是關係範疇之展現，關係範疇也必須通過反思規定性才能表述存有者之為存有者以及屬性的意義，例如實體性與因果性之辯證關係通過反思規定性來展現。此外，本質作為存有的反映，存有作為本質之映現以至於現象作為物自身的顯現所表述之有與非有的關係之外，屬於非「有」與非「非有」之第三者的

²⁸² WdL, 1813, S.48

概念，亦即有與非有在必然關係中所連繫成的整體也必須通過反思規定之矛盾概念才能表述。黑格爾說：

反映是本質在自身中的映現(das Scheinen des Wesens in sich selbst)。本質作為在自身中的無限回歸不是直接的，而是否定的單純性。本質是通過不同環節的某個運動，向著自身的絕對中介。但它映現成它的諸多環節；於是它們自身就是在已被反映了的規定(in sich reflektierte Bestimmungen)²⁸³。

本質在自身中映現，並通過映現，在已被反映了的規定再一次反映出本質自身；或概念在外化的實在中認識自己的在己反思。上述兩者分別從存有論與認識論的角度表述了作為思辯結構與法則的反思規定性。本質性或反映/反思的規定性包含了三個環節：同一性(Identität)，差異性(Unterschied)與矛盾(Widerspruch)。黑格爾說：

本質首先是與自身的單純連繫，純粹的同一性。這正是本質的規定，根據這個規定，它毋寧是無規定性(Bestimmungslosigkeit)。

其次，根本的規定是差異(der Unterschied)，而一部分作為外在的漠不相關的差異，亦即差別性一般(die Verschiedenheit überhaupt)，另一方面作為對立的差別性(entgegengesetzte Verschiedenheit)或對立(Gegensatz)。

第三，作為矛盾(Widerspruch)，對立在自身中反映自身，並回返到它的根據中²⁸⁴。

A 同一性(Die Identität)

首先關於同一性(Identität)。某物自身同一不僅代表在同一個時間點下某物自我等同不變，或表現為在空間中無法分割的統一體，亦代表在兩個不同時間點下此物的狀態保持不變。反之，在先後的時間點上某物的狀態若改變，或在同一時間點上，空間中兩物呈現互不相關的狀態，則兩種狀態處於一種差異之中。

B 差異(Der Unterschied)

關於差異(Der Unterschied)，黑格爾將之分為三個環節，亦即絕對差異(Der absolute Unterschied) 不同/差別(Verschiedenheit)，以及對立(Gegensatz)。絕對差異是絕對同一之否定。如黑格爾所說，同一性與差異性是兩個構成的環節。

這被視為反映之本質性的本性(die wesentliche Natur der Reflexion)以及一切活動與自身運動之確定根基。差異及同一把自身構作為環節或被設定的存有，因為作為反映它們是與自身的否定關係²⁸⁵。

我們可以說不存在自身同一之某物或所有存有者都是相互差異的。此外，在一個差異的狀態下，其中的存有者彼此是差別或不同的。在差異(Unterschied)中，我們首先看到的

²⁸³ WdL,1813, S.24

²⁸⁴ WdL,1813, S.24

²⁸⁵ WdL,1813, S.34

是兩個無關連的事物並存著，我們這種狀似無關連(*beziehungslos*)的關係稱為不同/差別(*Verschiedenheit*)。這差別性所表述的是一種漠不相關的差別性，例如在一種看似有必然連繫的因果關係中，其實是兩個獨立的不同事項因為在時間的繼起中以先後關係出現而被想像成具有必然關係。因與果是不同的概念，同一與差異，以及 A 與非 A 是不同的概念，在哲學史中我們看到理性主義與經驗主義之不同。差別/不同是顯現在經驗中的現象，知性的功能在於對此呈現於差別關係中之現象界的存有者加以區別，判斷(*urteilen*)或分析。

同一性與差異性彼此抵觸。如果在同一時間點上不存在自身同一之物，那就只存在著差異的事物而沒有同一不變的單純事物，如果在先後的兩個時間點上因為變化的出現，前後兩者便可能不是同一物，如果仍是同一物則必須解釋在相同或先後不同的時間點上變與不變在同一物上同時發生如何可能，或一物之同一與差異之並存如何可能。

同一蘊含著差異的概念，差異與同一相互預設。而自我同一的論斷其實也是在自身中預先設定著使同一成為可能之差異性。即便自身等同，也預設著與它者之差異。亦即如黑格爾所說：

或同一性是在自身中的反思，它之所以為區分只是作為內在的逆射，而此逆射之所以為區分只是作為在自身中的反思，在自身中直接地取回自身的逆射。它因此是作為與自身等同之差異(*der mit sich identische Unterschied*)之同一性²⁸⁶。

然而差異來自同一者之自我設定，因此差異者與同一者存在一種必然的連繫之中，此外一個由差異者所構成的序列成為無限繼起是可能的。但如果繼起表現為無限外延及無限分割的序列，那任何的斷裂都將破壞無限性繼起的可能性，所以無限繼起必然是連續性的連繫，所以差異者所構成的序列其實是一個自身同一者所限的連續性。所以同一性必須面對與差異性之矛盾，反之亦然。

亦如黑格爾所說：

差異(*Das Unterscheiden*)是非有作為它者之非有(*des Nichtseins des Anderen*)之設定。但它者之非有是它者之揚棄亦即差異自身(*des Unterschiedens selbst*)之揚棄。但是差異在這裡作為與自身關連中的否定性，作為非有，非有自身之非有，亦即某個非有，它並非在某個它者中，而是在自身中擁有它的非有。所以現存的是自我關連中的差異，被反映了的差異，或純粹，絕對的差異²⁸⁷。

在同一性中蘊含了差異性，反之亦然。當知性發現背反的存在時，則根據所謂矛盾律，或者否定同一性或者否定差異性。而保持兩者之其一的純粹性。

於是已經被正確地指出此思想法則不帶著內容而且沒有進一步的延伸。所以它是空的同

²⁸⁶ WdL, 1813, S.28-29

²⁸⁷ WdL, 1813, S.28

一性(die leere Identität)，有類人執著在其上，他們把此空的同一性視為某種真實之物，並且始終關注而引出，同一性不是差別性(Verschiedenheit)，而是，同一性與差別性是不同。他們沒看到，他們在這之中已經自我表述同一性是一個差別性；因為他們說同一性不同於差別性²⁸⁸。

於此，同一與差異將走進對立(Gegensatz)而陷入否定性的矛盾。

對立(Gegensatz)

然而 A 與非 A 是一組對立的概念組，每一個概念者與它的對立概念相互否定，所以它們是一組對立(Gegensatz)。相互否定的概念組如 A 與非 A 之矛盾也可以以肯定的背反(konträr)概念來表述。對立之兩極是一個不可分之概念組。

在對立中，被規定的反映，亦即差異被完成了。對立是同一(Identität)與差別(Verschiedenheit)的統一²⁸⁹。

然而對立者的同時存在，亦即相互過渡相互蘊涵並且以一種必然的關係彼此聯繫成一個整體，亦即兩者被揚棄在這一個整體之中，成為此一第三者亦即真實者或本質之在自身中的映現(das Scheinen des Wesens in sich selbst)才說明了真理。如黑格爾所說：

在這項正確的判斷中，直接存在著一項命題，真理只有在同一性與差別性的統一中才能夠完全，也因此只有在這項統一中才能成立²⁹⁰。

替代了不動的單純性，它是超出自身走進自身的解消中²⁹¹。

把建立在必然關係的對立以作為統一體之第三者的形式所表現出來的概念就是矛盾的概念。

C 矛盾(Der Widerspruch)

根據矛盾律，A既不能同時是A又是非A，亦即A本身不能同時是自己又不是自己。如果A同時是A又是非A，或某物同時是A又是非A則這項命題陷入矛盾(kontradiktorisch)。然而黑格爾所要說明的是A與非A相互蘊含彼此過渡之關係：A與非A存在著一種必然的連結，A存在，但又是依附著非A的概念而存在，非A不能不伴隨著A而存在。如果非A存在，A作為非「非A」便不存在，然若A不存在，反而就是非A。因此，因為非A的存在，A必須不存在，當A關連到非A時，A同時存在又不存在²⁹²。例如主體存在又非存在是矛盾的。但主體之存在與非存在因為相互連結又同時存在，如果

²⁸⁸ WdL,1813,S.29

²⁸⁹ WdL,1813,S.42

²⁹⁰ WdL,1813,S.31

²⁹¹ WdL, 1813, S.32

²⁹² 此處的 A 與非 A 可直接理解為存在與不存在或代表某物的存在與不存在。

主體「非存在」存在，依據矛盾律，主體非「非存在」，亦即主體「存在」便不能存在，所以主體同時存在又是非存在。

當然，如果主體存在與不存在應該同時並存，那自然存在可以同時表現為存在與非存在的某物。

所以否定者非A可以代表一個個別者，當A與這個個別者有否定關係，且A如果同時又是非A，依據矛盾律，則無法成立。如果非A存在，則A的存在被非A否定，如上所述，A將除了等於A以外，又是這個個別的非A。兩者之背反而對稱，相互依存而不離之關係，代表一物同時是A與非A。作為兩個有限者而相互否定的A與非A，成為一物的兩個面向²⁹³。

非A也作為個別非A之整體，亦即是個別非A之無限序列，而A與非A整體的統一則是一個作為第三者的具體的普遍者，反之，從A與非A表現為無限者的雙重意義來說，它們亦即是含真之無限性的兩個表現²⁹⁴。

有與非有可以說是同時存在的必然連結，依矛盾律，非有存在時，非非有，亦即有，必須是非有，既然有與非有同時存在，但又依據矛盾律，非有若有，有必須變成非有，因此有同時是非有。形式邏輯的矛盾律當其面對有與非有之必然連結時必須修正。有與非有可以相互過渡而同時存在。

A與非A之矛盾關係可以表述為背反(konträr)關係，如有與無，無限與有限，一與多，本質與現象，主體與客體等等，也可以被表述為矛盾(kontradiktorisch)關係。所以例如主體與客體依據A與非A之關係可分別表現為兩個有限者的聯繫，亦可作為兩種無限性之連繫。兩者皆是辯證統一關係

排它的規定自身基於這種方式就是對自身來說的它者，它者的否定就是排它的規定自身；此被設定的存有之揚棄(das Aufheben dieses Gesetztseins)因而不再是作為某個它者之否定物的被設定的存有，而是與自身的同行(das Zusammengehen mit sich selbst)，與自身肯定性的統一²⁹⁵。

以下是能被看到與被強調的最重要的知識之一，亦即被考察之反思規定(Reflexionsbestimmungen)的本性，它們的真理只存在於它們的相互關係之中，也因而存在於一項命題中，每一方在它的概念自身包含了另一方；若欠缺這樣的知識，哲學中的進步終究無法實現²⁹⁶。

從形式邏輯的排中律來看不存在同時既不是A又不是非A的第三者，但如上所述，A與非A構成一個必然的連結，這個透過這個連結所建立的統一體就是既不是A也不是非A，但又同時包含兩者在自身中的第三者。

²⁹³ 此處的A與非A可理解為作為個別者的有與無。

²⁹⁴ 此處的A與非A可表述為有限之一與非有限之一或無限之多。

²⁹⁵ WdL, 1813, S. 53

²⁹⁶ WdL, 1813, S. 58

不存在某物，它同時是A與非A。它包含了一個命題，亦即不存在一物，它既不是A也不是非A，亦即不存在一個第三者，它對於對立保持中立。然而事實上，在這個命題本身存在著一個第三者，它對此對立保持中立，亦即A自身在命題中存在著，此A應該既不是+A也不是非A，但既關連到+A又關連到非A²⁹⁷。

某物是有生命的，只有當它在自身中包含了矛盾，當它在自身中把握並維持著矛盾時，它更呈現出力²⁹⁸。

所以，因為矛盾律而相互矛盾的本質與非本質，可以通過本質與映象之關係的解釋而並存，而本質與非本質兩者作為第三者的反映物，可以藉由矛盾統一之概念來解釋。因此：

甚至於每個規定，每個具體者，每個概念本質來說都是差異的與能區別之諸環節的一個統一，這些環節通過被規定的本質的差異而過渡為矛盾中的環節。這樣的矛盾者並非把自身解消在無之中，毋寧回返到它的否定性的統一之中。

物，主體，概念此刻甚至就是這個否定性的統一自身；它是一個在自身中的矛盾者，但毋寧是被解消了的矛盾者，此矛盾者是根據，它包含與承載了它的規定²⁹⁹。

當某物自身同一時，在時間流的初始樣態與後繼的樣態保持不變。從同一性的觀點，在本質的關係中，同一性既表述一個因果同一之整體的概念，也表述在一個無限因果鏈中一個連續不變的整體之概念。

第一因既作用於因果鏈，因果鏈亦促成包含在第一因中之最終目的的實現而回歸原點成為一個完成的整體。這個整體同時又是另一條因果序列或另一個因果整體中的一個環節。

從差異性或懷疑論的觀點，一個整體與另一個整體構成相互外在的的差異性，兩個整體是不同的。先出現的整體被當成原因，後出現的整體被當成結果。

當因與果被分開來當作兩個獨立而不相關的事件之聯結，那麼因與果就是保持在一種外在的關係中，所以一個因果整體，以及一個相互外在之獨立事項的繼起形成對立(Gegensatz)的描述，而陷入矛盾。

然而一方面一個獨立的事項就是一個自身同一的因果整體，所以因果的必然連結就自身同一的面向來看是可能的，另一方面，無限序列的可能性在於它可無限分割與無限接續，這在有斷裂存在的序列中不可能，所以，在被想像成毫無關聯之因果繼起的斷裂的事項之繼起中其實蘊含著連續的關連性，由於連續性，因果鏈包含著必然性。從這兩個面向來看一個因果鏈與最初因及最終目的之整體兩者之間相互預設形成一個交互作用的必然關係。當目的被包含在原因中，所開展出來的因果鏈完成於最初因與最終目的的整體之中。所以外在的事項繼起與必然的因果關係或斷裂的無限性與連續的整體性便相互蘊

²⁹⁷ WdL,1813, S.59

²⁹⁸ WdL,1813, S.61

²⁹⁹ WdL,1813, S.67

涵。所以矛盾的兩極又同時存在。一個面向以反映本身，另一個面向以被反映物的樣態出現。

如本質論的意義中所述，本質必然外化為現象，而根據是抽象本質之完成，作為現象之根基。因此，我們讓根據從本質作為在它自身中的反映(Das Wesen als Reflexion in ihm selbst)獨立出來，與現象及現實性合併討論。從第三節到第五節我們將討論作為根據的本質與現象及現實性的關係，首先，本質是現象的根據。

第三節 根據(Der Grund)

存有者是本質自身的反映，本質就是存有的根據(Grund)。

根據一方面作為本質在其自身的反映之發展的完成，作為本質與非本質之辯證的完成。

另一方面作為表象之基礎，根據必然顯現。所以根據是一切反思規定性的統一。

本質作為現象之根據是本質邏輯之辯證開展的立足點。黑格爾說：

根據(理由)如同其他的反思規定性被表述在一個句子中。一切有它的充足理由。就普遍來說這正意味，存在者並非被認可為存在著的直接者(seiendes Unmittelbares)，而是被認可為被設定者(Gesetztes)。它不是在直接的此有或在規定性一般上持存著，而是由此回歸到它的根據，在這樣的反思當中它作為被否定而保存了的東西(Aufgehobenes)而在它的在己與為己存有(An- und Fürsichsein)裏³⁰⁰。

本質作為根據(Grund)相對於現象(Erscheinung)是一個直接者，現象是一個中介者，而把現象中介給根據的現實性(Wirklichkeit)是中介自身的直接者。從根據中我們可以觀察到黑格爾辯證體系的一個完整的縮影。直接者的內在辯證，中介者的內在辯證，以及中介自身的直接者之內在辯證，這三個環節。在不斷反覆的形式結構裡蘊含著概念內容的擴充。根據被黑格爾分成三個環節，絕對的根據(Der absolute Grund)，被規定的根據(Der Bestimmte Grund)，以及條件(Bedingung)。分別代表無限性，有限性與含真之無限性三個環節。

一 絕對的根據(Der absolute Grund)

本質是現象的根據，如黑格爾所說：

此有還有被設定之有的意義，並且，被設定之物並不設定根據，因而設定是設定本身的揚棄，直接者毋寧是被設定者，根據是非被設定之物，在此意義下，此有本質上預設一個根據³⁰¹。

根據作為純粹普遍之物黑格爾稱之為絕對的根據，它又表現為三個部份，形式、質料及兩者之統一，亦即內容(Inhalt)。因此黑格爾從形式與本質(Form und Wesen)，形式與質

³⁰⁰ WdL, 1813, S.67

³⁰¹ WdL, 1813, S.68

料(Form und Materie)，及形式與內容(Form und Inhalt)三個部份來談絕對的根據。形式與質料以及作為兩者之統一的内容，是作為直接性之絕對的根據的自我表述方式。

A 形式與本質(Form und Wesen)

根據首先表現為形式。形式是事物的規定有如事物的共相，並且是展現事物之同一性的特質。形式是概念性的存有。康德關於認識條件的分類分為形式與材料兩部份，除了概念形式尚包含直觀形式。黑格爾說：

如同規定呈現給自身的，在它的真理中它是整體的自我關連到自身的否定性(sich auf sich beziehende Negativität)，作為同一性否定性又是在自身之上的單純本質。形式因此在它的同一性上擁有本質如同本質在它否定的本性上擁有絕對的形式。無法被追問的是形式如何附加進本質，因為它只是本質在自身中的顯現，屬己的在本質中進駐的反思³⁰²。

其次絕對的根據表現為質料。形式與質料作為直接者是同一的。

B 形式與質料(Form und Materie)

首先形式與質料被認為是對立之物：

首先形式與質料相互預設³⁰³。

本質與形式之統一，兩者以形式與質料相互對立著，是絕對的根據，它規定自身。當此統一把自身構作為一個差別者(zu einem Verschiedenen)，則此關係基於差別者的同一性之緣故變成了對立的預設³⁰⁴。

從客觀二元論形上學的觀點，個別存在物由形式與質料構成，形式是概念之物，質料是感性之物。從康德哲學來說，經驗界是被認識之物的存在基礎，質料是作為經驗構成之根源之一，來自客體，另一個根源是形式，來自先驗主體。就形上學的意義來說，主體包含著範疇質料的先驗形式，就認識論來說，範疇外來質料的先驗主體亦是一個認識主體。

傳統上純粹質料被理解為不定的感性對象，與純粹的概念形式對立。

但形式作為概念如何與質料結合是二元論形上學的困難。康德的認識論形上學是以兩種形式亦即直觀形式與概念取代單一的概念形式，兩種形式運用到外來與料而形成感性經驗。首先在康德的立論基礎上，如果我們對直觀形式的理解不侷限在時空，而是某種能與質料結合的主觀性的純粹直觀之物，除了主觀與客觀的區分之外，直觀形式與純粹感性物質該如何區分？

純粹質料就是毫無規定性之質料。純粹直觀形式彷彿同時是純粹質料，當形式不被理解

³⁰² WdL, 1813, S.71

³⁰³ WdL, 1813, S. 73

³⁰⁴ WdL, 1813, S.74

為概念之物，而是根據康德義而同時作為直觀性的不定之物時。直觀形式與感性質料作為純粹之虛空性達到某種同一性的意義。

此外，質料是不定(*unbestimmt*)的概念或不定的感性質料？如存有論所談到的有的概念是純粹的直觀，純粹感性質料與指涉它的質料概念也具有相應性，而純粹質料之概念與純粹形式之概念正如同純粹質料與直觀形式的關係一樣也具有同一性。

例如，根據康德，純粹物質也是一個純粹被思之物，因為它被理解為一個無法被經驗的事物基礎，一個超越的對象，亦即當我們以理性去把握它的無限性時，會讓理性陷入二律背反的物自身。形式與質料可以被視為感性上的不定之物而等同或純粹被思之物而等同，而無法作為個別事物被經驗到。

所以純粹質料與純粹質料的概念保持某種相應性，正如純粹直觀形式與純粹形式之概念的相應性。如同純粹質料作為無規定者與純粹直觀形式具有同一性，純粹質料也反映為一個無限者(*Unendliches*)或無規定者(*Unbestimmtes*)的概念而與作為無限性之純粹形式之概念具有同一性。

綜上所述，物常被當成來自質料，但無規定的形式可以同時被理解為無規定的質料，其次，根據康德，純粹形式可以是純粹概念，也可以是直觀形式，純粹質料亦同，可以是無規定而無法被經驗到的感性存有，但也因為它的非經驗性而是一個純粹的被思之物。這裡我們發現質料與形式之同一性以及直觀/感性與概念之相應性。在無規定性的意義下純粹形式等同於純粹質料，形式代表純粹我思，也代表純粹直觀；質料代表無規定之物自身的概念，也代表感性物之未規定的基礎。因為純粹形質的同一使純粹概念與純粹直觀也達到相應的同一性。

黑格爾說：

當由某物(*Etwas*)的一切規定，一切形式中抽離出來時，則只剩下無規定質料。質料是一個全然的抽象物(*ein schlechthin Abstraktes*)。我們無法看見感覺或以其他方式知覺到質料，我們所看所感覺到的是一個被規定了的質料，亦即質料與形式的一個統一³⁰⁵。

從自我關連之否定性的角度看形式與質料

如上所述，從純粹直觀或純粹概念的角度，純粹形式與純粹質料可以被視為同一之物，然而在物的組成上純粹形式與純粹質料卻分別表現同一性與差異性的意義。在形式與質料同一的基礎上，依據黑格爾表徵為同一性之形式的與作為差異性的質料之差異性所在是一種自身相關的否定性(*die sich auf sich beziehende Negativität*)，形式與質料的結合不是外在的合組(*Zusammensetzung*)，而是內在的自我相關。關於後者的意義我們已於含真之無限性的概念中予以說明。形式與質料都可以從肯定或同一出發³⁰⁶，但相對來說，與形式對立的質料或與質料對立的形式須被理解否定或差異，肯定與否定或同一與差異是自身相關的否定性。黑格爾說：

³⁰⁵ WdL,1813,S.72

³⁰⁶ WdL,1813, S.78

質料之「被規定的變成」(dieses Bestimmtwerden)甚至就是形式自身的運動。形式脫逸於質料，卻揚棄了它(質料)的自立性(Selbständigkeit)，但它的自立性是質料本身，因為在質料上它擁有屬於它自身的本質的同一性。當它把自己構作為被設定之物(zum Gesetzen)，那麼這個被設定之物是一與同一之物，以至於形式把質料構作為某個被規定之物³⁰⁷。

於是結果就是在己存有(des Ansichseins)與被設定之有的(des Gesetzteins)統一。質料之為質料就是被規定的，或必然地擁有一個形式，而形式則全然是質料的生成中的形式³⁰⁸。

質料作為無差別的被規定者，相對於形式作為主動者(Tätiges)來說是被動者(das Passive)。作為把自身聯繫到自身的否定者(das sich auf sich beziehende Negative)，形式是在自身中的矛盾，自我解消中的，由自身所分散中與規定中的存在。形式關連到質料，並且被規定把自身關連到自己的生成(Bestehen)如同關連到它者一樣。反之，質料被規定為惟獨關聯到自身，並與它者漠不相關³⁰⁹。

如前所述，形式與質料在直接性的意義下彼此同一，現在，形式與質料在同一與差異的關係中辯證統一為內容(Inhalt)：

當形式把一個質料預設為它的它者(das ihr Andere)，它就是有限的。它不是根據，而只是活動者(das Tätige)。同樣地當質料把形式預設為它的非存有(ihr Nichtsein)，它就是有限的質料。它不能算是它與形式之統一之根據，而只是對形式來說的基礎³¹⁰。

於是質料必須被範型，形式必須質料化自身，在質料上給予自身與自身之同一性(die Identität mit sich)，或生成(das Bestehen)³¹¹。

或透過形式之質料的「被規定的變成」(das Bestimmtwerden)，是本質之中介，亦即作為根據在一個統一中透過自己與透過自身之否定的自我中介³¹²。

形式與質料被當成事物之絕對根據的兩個面向。首先，純粹形式與純粹質料都是無規定者，無限定者，如上所述，只有依據二元論形上學把形式當成概念，質料當成直觀才有形式與質料之差別。作為無規定者或作為規定者，形式就是質料。

其次當無規定的形式或質料在自身中分別關連到在差異性中相互斷裂的質料與斷裂的個別形式時，那這樣的質料和形式便是被規定者，和限定者。當形式與質料在自身中分

³⁰⁷ WdL,1813, S.75

³⁰⁸ WdL,1813, S.76

³⁰⁹ WdL,1813, S.73

³¹⁰ WdL,1813, S.76

³¹¹ WdL,1813, S.73

³¹² WdL,1813, S.76

別關連到自身所設定之差別質料與差別形式便形成一個統一的整體。

於是，形式與質料之辯證統一所構成的一個絕對的根據之整體稱為內容，內容是被形式化了的質料(die formierte Materie)。

C 形式與內容(Form und Inhalt)

形式與質料都是物的一種規定，規定可作為普遍之規定或特殊之規定，於是就形成本質之物與特殊之物的分別。形式可以作為普遍之物，或被當成特殊之物，質料亦同。普遍的規定與特殊的規定之統一就成為內容³¹³。此處的內容可以借助康德的意義被理解為經驗中的個別存有者。

所謂形式與質料的統一，黑格爾稱為內容者，就是此有，被規定之有，一般來說形式被視為概念，被視為此有的本質，質料被視為感性，被視為此有的非本質部分。

事實上，本質與非本質不分離的前提下，此有可表述為被規定的形式或概念，也可以是被規定了的質料或感性之物，在概念與感性相應的前提下，本質與非本質可以作為概念內部的區分，也可以作為在直觀之內的區分。

內容是形式與質料的統一，一個具體的此有(ein konkretes Dasein)之概念：

內容首先擁有一個形式和一個質料，兩者歸屬於內容並對它來說是本質的。內容是他們的統一³¹⁴。

根據之內容也就是回返到其與自身之統一中的根據(der in seine Einheit mit sich zurückgekehrte Grund)；根據首先是本質，此本質在它的被設定之存有(Gesetztsein)中與自身同一。作為不同於並與它的被設定之存有(Gesetztsein)漠不相關，本質是無規定的同一性，亦即質料。但作為內容它同時就是範式了的同一性(die formierte Identität)，而形式於是變成了根據關係(Grundbeziehung)，因為形式在內容中之對立的規定也被設定為否定的規定。內容在自身上所被規定的不僅像質料只是概括地漠不相關(das Gleichgültige überhaupt)，而是作為被範式了的質料，以至於形式之規定擁有一個屬質料的無差別的組成(ein materielles, gleichgültiges Bestehen)³¹⁵。

而形式若被比喻為先驗感性形式，質料(Materie)則近似於康德的無規定的材料。

此處內容不是與形式相對之外來的與料或康德意義下外來與料與純粹形式結合後的經驗事物，而是統一了形式與質料的抽象之物，意義類似康德意義下的純粹圖式(Schema)。

二 被規定的根據(der bestimmte Grund)

被規定的根據作為兩種有限性的區別與結合。如果絕對的根據亦即形式質料代表純有之意義，內容以及以內容為起點之被規定了的根據就代表此有之意義。被規定了的根據包含三個環節，形式性的根據(der formelle Grund)，實存的根據(der reale Grund)，完全的根據 (Der völlige Grund)。

³¹³ 我們可以把形式與質料當成本質與現象關係的基礎兩者統一於實體。

同樣地，我們也可以把質料當成本質與一，把形式當成現象與多。

³¹⁴ WdL,1813,S.77

³¹⁵ WdL,1813,S.78

A 形式性的根據(der formelle Grund)

形式性的根據作為有限者的本質我們可以設想它是一個抽象的同一性。它是被規定的根據之開始，等同於絕對的根據之「內容」概念的延伸。

在形式性的根據關係中，正如絕對的根據中的純粹形式與純粹質料的關係所表現的，根據與被根據者本身連合成一個整體，它把自身表述為內容。如黑格爾所說：

事實上，兩者並非相互外在；因為內容是根據在被根據者中與自身的同一，以及被根據者在根據中與自身的同一。根據這一方顯示自身是被設定者(ein Gesetztes)。被根據者這一方顯示自身是根據；每一方在自身中是整體之此同一性(diese Identität des Ganzen)³¹⁶。

實存的根據(der reale Grund)意謂形式性的根據之彰顯，或作為形式性之根據之外在顯現，亦即表現為兩種有限性之分立之有限的根據，它們的關係有如經驗中之個別事物彷彿所呈現之漠不相關的關聯性。

它包含了外在對立的兩個環節，亦即基礎與雜多在自身中，如同在外在的反思(die äußerliche Reflexion)中，設定與被設定者彼此互為外在的設定。

B 實存的根據(der reale Grund)

然而在實存的根據關係中，根據與被根據者相互區別，每個部份有它自己的不同於對方的實質內容，被根據者被根據所根據。而根據則由其它根據所根據直到無限後退而沒有相互性，甚至沒有相關性。如黑格爾所說：

由於根據與被根據者擁有不同的內容，根據關係(Grundbeziehung)瓦解了自身的形式的關係³¹⁷。

形式性的關係本身屬於抽象領域之一種內在的自我相關性，但實存性的關係則是兩個面向之外在的聯結：

此關係正進一步規定自己。亦即，當兩方面其內容不同時，它們便無相關性；每一方面都是直接的與自身同一的規定³¹⁸。

其中一個面向是諸規定之空的(leere)與無內容的關係(inhaltslose Beziehung)³¹⁹，作為諸規定之外在相連的一個一或某物(Ein Eins oder Etwas)³²⁰，也就是把所有雜多的規定都收攝進自身中的一個絕對同一性和連續性，它作為實存的根據中的根據部分。即是黑格爾所

³¹⁶ WdL, 1813, S.85

³¹⁷ WdL, 1813, S.85

³¹⁸ WdL, 1813, S.85

³¹⁹ WdL, 1813, S.85

³²⁰ WdL, 1813, S.85

說的：

在實存的根據關係(Grundbeziehung)中存在著此雙重性，一方面是內容之規定(Inhaltsbestimmung)³²¹，它即是根據，在被設定者中與自身連續地相關，所以它構成根據與被根據者之單純的同一性。被根據者在自身中完全包含了根據，它們的關係是無區別的本質性的純粹(Gediegenheit)。³²²

另一個與之對立的面向便是相互斷裂的雜多規定性，純粹的同一性外在地附加在其上，反之，作為被根據者之雜多規定性，也是外在地附加在同一的基礎上。

在被根據者中還有被附加到單純的本質上的東西，就是某個非本質性形式，亦即外在的內容規定(äußerliche Inhaltsbestimmungen)，此規定本身有別於根據，是一個直接的雜多性(eine unmittelbare Mannigfaltigkeit)³²³。

可以這麼說有兩種表述實存的根據之內容規定：一種是連續與統一的，另一種是斷裂與雜多的。前者即是同一性的基礎，後者是雜多內容規定性，事實上也構成另一項基礎，兩者是相互外在的。以外在的方式聯結。但在矛盾中相互收攝或排除，而形成由二元論走向獨斷一元論或懷疑論的理論預設。

一與多相互外在之理解方式表現為基礎(Grundlage)與雜多性(Mannigfaltigkeit)兩者之外在關係(Äußerliche Beziehung)。基礎是一個外在的根據(Grundlage als äußerlicher Grund)。如黑格爾所說：

某物之一(Das Eins des Etwas)，構成諸某物之關係，因此不是形式的關係(Formbeziehung)，而只是一個外在的連帶(ein äußerliches Band)，它不是把非本質性的雜多內容當作被設定之內容包含進來，因此它同樣只是基礎(Grundlage)³²⁴。

正如同作為實存的根據自我規定，根據為了內容之區別(Inhaltsverschiedenheit)的緣故而分裂，此區別將它的實在性構作為外在的規定³²⁵。

兩種關係，亦即作為根據與被根據者之單純的直接同一之本質性的內容，以及作為不同內容之關係的某物，是兩種不同的基礎(Grundlagen)³²⁶。

根據關係(Grundbeziehung)對自己來說於是變成外在了³²⁷。

代表一之基礎與代表多之雜多性兩種基礎首先是相互外在的，其次兩者之相互結合作為

³²¹ 內容之規定有統一之義，因為如上述，內容是形式與質料之統一。

³²² WdL,1813, S.86

³²³ WdL,1813, S.85

³²⁴ WdL, 1813, S86

³²⁵ WdL,1813,S.86

³²⁶ WdL,1813,S.86

³²⁷ WdL,1813,S.86

它者間的結合，亦即形式的根據把自身展現為實存的根據，它包含了三個環節，根據，被根據與兩者之統一。黑格爾舉了數個例子來闡述實存之根據。重量是中介，它作為房子之地基與被立基者之統一的第三者。世界作為第三者統一了作為根據的本質，以及作為被根據者附屬於本質的雜多性。自然作為第三者，統一了作為根據的上帝，以及作為被根據者的世界。然而這項統一只說明的外在之合組(Zusammensetzung)。

於是正是一個外在的根據，把不同的內容帶進一個聯繫中³²⁸。

實存的根據因此是對它者的關係，一方面是在內容的關係上關連到其它內容，另一方面是在根據關係自身(形式)之關係上關連到它者，亦即關連到一個直接者，而非關連到通過它所設定者³²⁹。

基礎與雜多就是二元論下本質與非本質或作為觀念的形式與感性質料的分立，康德的先驗分析論及試圖解釋這兩者結合的可能性，康德以兩種主觀先驗形式亦即直觀形式與概念形式與外來與料的結合，來取代客觀觀念與客觀質料之結合，首先提出以概念與直觀在主體中的平行相應觀點與外來與料對應；其次，讓主觀概念形式與主觀直觀形式分別運用到經驗概念以及與之相應的外來與料中。亦即基礎與雜多內容由觀念與感性質料之關係，轉變為先驗概念與經驗概念或先驗直觀與外來與料之關係。概念與直觀之平行相應觀點一方面克服在二元論形上學中概念與感性結合的難題，然而先驗概念與經驗概念或先驗直觀與外來與料之結合所表述基礎與雜多之合組(Zusammensetzung)的過程中會產生矛盾的難題。

在兩種基礎的對立之下，根據矛盾律，其中之一將被判定為真理，另一則其真理性將被取消，後者被收攝於前者之中，而被判定為虛幻。這是作為外在的反映/反思的實存的根據之過渡性與侷限性。一方面它具有本質性或實體性的反映/反思關係；另一方面這樣的關係具有相互外在性與排它性³³⁰，最後被迫走向無差別的同一性，或休姆式的懷疑論，而非走向包含差別的同一性。這是本質論或反思哲學產生的消極結果³³¹。即便康德試圖調和獨斷論與懷疑論的困境，但卻沒有將理論引向肯定的思辯，所以雖然一方面揭示了矛盾；一方面還是退回到矛盾律所要求的抽象同一性。

然而黑格爾辯證論認為基礎與雜多內容這兩者的分離本來就不可能。它們辯證地統一為完全的根據，亦即將作為兩個環節被揚棄在完全的根據中。

³²⁸ WdL, 1813, S. 87

³²⁹ WdL, 1813, S. 87

³³⁰ 在概念論的反思判斷中也出現這種作為過渡者的矛盾。

³³¹ 這個觀點本來是對外在反映/反思之消極性結果的解釋，但黑格爾在現實性(Wirklichkeit)這個環節卻拿來當作批判斯賓諾莎之絕對實體的例子。筆者認為，黑格爾不僅犯了稻草人謬誤，其對絕對實體的批判也與絕對實體作為本質論的最後發展同時作為概念論的開端的客觀主體性--亦即本質論的積極結果--的論述矛盾。

C 完全的根據(der vollständige Grund)

完全的根據(der vollständige Grund)是基礎與雜多再統一。在實質的根據中被分成內容與關係兩部份彼此對立的狀況將被克服，如黑格爾所說：

在實存的根據中，根據作為內容與關係，只是基礎(Grundlagen)。內容只是被設定為本質性的以及作為根據。關係是屬於被根據者之某物(das Etwas des Begründeten)，它作為某另一個不同內容之無規定的托體，亦即此內容之連繫，它(連繫)不是此內容的自身反映，而是一個外在的(eine äußerliche)，因此只是一個被設定(eine gesetzte)之反映³³²。

內容是根據者，關係是被根據者之連繫，亦即被連繫的雜多性。統一的根據與被聯繫的雜多性由相互外在的聯繫，導致相互否定的對立，最後則在矛盾中找到統一。這個統一就是完全的根據，它是被規定的根據的最後一個環節，實存的根據之兩個面向成為完全的根據之兩個環節。它(實存的根據)毋寧構作了被根據者或被設定者之面向³³³。完全的根據在自身中設定了被根據者，包含了被根據者的兩個面向，亦即普遍性與特殊性，它代表實存的根據由分立走向統一的自身。

作為被設定的存有此根據自身(實存的根據)回到了它的根據，它只是一個擁有另一個根據的被根據者³³⁴。

兩個方面是完全的根據之自我展現，規定者設定被規定者，然而規定者與被規定者卻是具體的規定者在自身中所設定之物，因此：

此(另一項根據)藉此而規定自己，亦即它首先是與作為它的被根據者的實存的根據同一之物。依據這樣的規定性，兩方面擁有一且同一的內容³³⁵。

形式性的根據代表根據作為無差別之同一性，實存的根據是走向差異的根據，是從知性觀點認為根據是相互外在的基礎與雜多的結合，完全的根據是基礎與雜多之辯證統一，亦是含真之無限性在根據上的運用，在質上表現無限與有限之辯證，在量上表現一與非一、連續與斷裂之辯證；在完全的根據中就被表述為基礎與雜多之辯證。黑格爾說：

實存的根據顯現為根據之自我外化的反思；根據之完全的中介是它與自身之同一性的再產出(die Wiederherstellung)。然而當此中介通過了再產出同時保存了實存的根據之外在性，那麼形式的根據關係(die formelle Grundbeziehung)在它自身與實存的根據之統一中便如同是自身揚棄中的根據一樣是自我設定中的根據；此一根據關係(die

³³² WdL,1813,S.91

³³³ WdL,1813,S.91

³³⁴ WdL,1813,S.91

³³⁵ WdL,1813,S.91

Grundbeziehung)通過它在自身中的否定時中介自己³³⁶。

如同含真之無限性是無限性自身中包含了有限性，完全的根據是否定自身並中介自身，或在自身中設定差異並揚棄差異之自我設定中的根據，是預設著的反思(voraussetzende Reflexion)：

於是根據關係在它的整體性中本質上是預設著的反思(voraussetzende Reflexion)：形式性的根據預設直接的內容規定，此規定作為實存的根據也預設形式³³⁷。

所以，整體的根據關係把自身規定為限定著的中介(zur bedingenden Vermittlung)³³⁸。

直至目前為止，直接性，中介性與中介自身的直接性三個環節已經透過形式性的結構與實質性的內容表述了自身，形式性的結構即是表述為反思規定性之內在辯證的同一、差異與矛盾三個環節，實質的內容則是蘊含三個形式環節的概念。

被規定的根據代表有限性的根據，屬於中介性的環節，這個環節自身依然區分並包含了反思規定性的三個環節，而分成形式的根據，實存的根據與完全的根據三個發展階段，它們所彰顯的是基礎與雜多之辯證。從有限者的辯證來看，在存有領域我們也可以發現兩種壞的無限性之辯證，和定量中的連續與斷裂之辯證，在本質論領域，除了實存的根據中之基礎與雜多的辯證，我們將發現，在存在(Existenz)領域內之物與特質之辯證，在絕對關係裡我們將討論被規定的因果關係(Das bestimmte Kausalitätsverhältnis)的矛盾，最後在概念論的客體性領域，我們將發現目的論與機械論之辯證。

所以此刻，被規定的根據作為有限的或相對的根據，已經完成了含真之有限性(Die wahrhafte Endlichkeit)的辯證³³⁹，在被規定的根據中之兩個實存而對立的有限基礎統一為一個具體的有限者，返回到具體的統一者自身。如黑格爾說：

兩種內容規定(Inhaltbestimmungen)以及它們在某物中的聯繫同樣存在在新的根據中。其次，由於那只被設定為外在性的聯結在新的根據中揚棄自身，新的根據作為規定在自身中的反思，就是兩種內容規定之絕對的關係。

實存的根據自身已經回返到它的根據中，通過上述，在實存的根據上根據與被根據者或形式性的根據(der formelle Grund)再度被提出來。此成立後的關係因此是完全的(die vollständige)關係，它把形式與實存的根據包含在自身之中，並且媒介著在實存根據中相互對立的直接內容規定³⁴⁰。

根據的下一步發展，就是作為無限性的絕對的根據與作為有限性的被規定的根據之再統一。被規定的根據之完成是完全的根據，它表述為具體的或含真之有限性。而具體的

³³⁶ WdL, 1813,S.93

³³⁷ WdL,1813,S.93

³³⁸ WdL,1813,S.94

³³⁹ 相對於含真之無限性，筆者認為必須有一個含真之有限性的概念。有限性除了作為無限多之否定而成為有限一之外，亦應作為無限之一的否定而成為有限之多，亦即它從一與多兩方面限制了無限性。

³⁴⁰ WdL,1813,S.91

或含真之有限性自身包含普遍與特殊和一與多之環節，或同一與差異之環節。同一與差異可表述為無限性的也可表述為有限性的同一與差異。具體的或含真之有限性與具體或含真之無限性的概念兩者相互連結，可相互過渡，而導致無差別性，然而它們的必然連結預設了一項更高的統一，此即含真之無限性與含真之有限性兩者之真理，它其實還是一個含真之無限性的形式，亦即又回歸到具體的無限性，但它是含真之無限性透過自我有限化再回歸自身的結果，因此比先前的含真之無限性包含更豐富的概念內涵。這個第二階段之含真之無限性的回歸成為絕對的根據與被規定的根據之統一體，此統一體稱為條件。作為含真之有限性的完全的根據最後過渡到作為新的含真之無限性的條件(Bedingung)。

三 條件(Bedingung)

條件(Bedingung)是根據(Grund)之內在辯證之完成，準備過渡到具體事物，亦即現象(Erscheinung)。

從脈絡開展的形式意義來看，條件一方面必須視為形式義的絕對根據與質料義的被規定的根據之統一。另一方面，又是被規定的根據完成階段亦即完全的根據(der vollständige Grund)之延伸。

在根據中，絕對的根據與被規定的根據相互限定，形式性的根據與實存的根據亦相互限定，而且實存的根據若與形式性的根據形成一個完全的根據，那麼與形式性的根據作為事物形成的原因相較，實存的根據又是事物形成的條件(Bedingung)。

根據與被根據者作為兩個相互區分的極端。當一個環節是直接者，另一個就是中介者。黑格爾說：

根據所關連到的直接者，如同把自身關連到其本質的預設一樣，即是條件(Bedingung)。實存的根據(der reale Grund)本質上是被條件化了的(wesentlich bedingt)。此根據所包含的規定性是它自身的它者³⁴¹。

在這裡黑格爾把實存根據等同於作為一個直接而雜多的此有(ein unmittelbares, mannigfaltiges Dasein)的條件。

形式性的根據與實存的根據兩者於是相互限定。相對於根據，被根據者是一個條件，而根據則是一個無條件者。因為它使條件找到根據。根據作為原因與條件將作為事物之存在前提。亦即：

於是條件首先是某個直接的雜多的此有，其次此此有關連到一個作為根據的它者，而非這個此有，而是在它項的反顧中(in anderer Rücksicht)；因為此有自身是直接而不帶有根據的³⁴²。

³⁴¹ WdL,1813,S.94

³⁴² WdL,1813,S.94

根據與被根據者或條件互為相對的無條件者(Das relative Unbedingte)：

兩個相關的無條件者(Die beiden Relative-Unbedingten)在它者中顯現自身：條件作為直接者顯現於根據之形式關係(die Formbeziehung des Grundes)中，而後者也顯現於作為根據之被設定之存有(Gesetztsein)的直接的此有中³⁴³。

根據與條件在對方中找到自身。然而形式上的根據與實存的根據事實上是互為條件，也因為互為條件才能統一為一個被規定的根據；或絕對根據與被規定之根據其實又互為條件，才能統一為一個真正的絕對根據。更進一步來說，一個辯證統一下完成了的絕對根據同時又過渡為有限之根據，成為被另一個絕對根據所規定的對象。另一個絕對根據就變成它的原因，而有限根據則成為前者的條件，但這個有限化了的根據也是那個絕對根據之原因，絕對根據反而成為有限根據之條件，因此條件具有相互性，原因也就是條件。根據與被根據者把自身統一為一個真與絕對的無條件者(Das absolute Unbedingte)。

從事物出走進入存在(Hervorgang der Sache in die Existenz)

如Lakebrink所述³⁴⁴，根據與條件的統一就是事物之存在的前提。條件是事物存在(Existenz)的外在根據，根據則是內在條件，根據與條件即是事物存在的內因與外因。條件在這裡作為絕對根據與被規定的根據之統一展現的意義是根據同時就是條件，事物的內因亦即根據同時也可能是其他事物的外因亦即條件。

存在(Existenz)是本質性的存有(Das wesentliche Sein)。亦即當根據(原因)與條件俱足時事物即可存在。事物(Sache)與存在(Existenz)是一個不可分的整體。本質可以表述為事物的原因，本質又可表示為事物自身(Sache Selbst)而作為其存在(Existenz)之原因。從存有到本質的發展可概括為存有是本質這個命題，從本質到現象的發展可概括為本質是存有這個命題。本質必然存在(existiert)，這個存在就是現象整體。

邏輯學所展現的是在思辯結構的反覆循環中所帶來的概念內涵的自我擴充，而形成一套由概念之必然連繫所組織而成的思辯體系，然而在邏輯學裏形式與質料之統一，以及方法與系統之統一，仍然是純粹的概念辯證與概念體系³⁴⁵，必須當它與自然哲學及精神哲學結合後才是對經驗世界所反映出來的辯證運動與經驗世界之思辯的科學系統之描述。正如邏輯學的概念形式不離概念內容，經驗世界的概念運動與概念系統也蘊含了邏輯學的發展軌跡和純粹思想的辯證體系。

從根據到現象的過渡，或未來的概念論中由主體性走向客體性，仍然是概念的內在區分，只有當邏輯學走向自然哲學，才是純粹思想走出自己與實存世界的存在物所形成之形式與材料之統一，這項材料不是純粹思想的材料，而是實存事物之材料，純粹思想的形式和材料之統一，亦即邏輯學體系，在自然哲學的諸環節中成為與現實的客體無法分

³⁴³ WdL, 1813,S.96

³⁴⁴ Lakebrink, Bernhard : 'Bedingung' in *Kommentar zu Hegels Logik-in seiner Enzyklopädie von 1830-Band I : Sein und Wesen*,1979.

³⁴⁵ 雖然黑格爾將邏輯學表述為純粹概念的體系，但概念論中之客體性(Objektivität)實際上涉及了物理學、化學與生物學方面的討論。若從康德所提之先驗綜合判斷的觀點來看。客體性已涉及了經驗的成分。

割的純粹形式，而邏輯學與自然哲學作為普遍與特殊，或形式與材料將統一在精神哲學之中。

第四節 現象(Die Erscheinung)

在這個段落中我們可以從兩個方面來考察現象(Erscheinung)：一是從客觀方面，亦即本質的顯現為存在(Existenz)，另一是從主觀方面，這個存在又是主體內部的表象(Erscheinung)，無論本質為何，現象作為經驗世界總是在主客相關性中呈現自身。因之Erscheinung有兩種意義，一是現象，一是表象³⁴⁶，後者與存在(Existenz)一起被包含在前者之中。現象相對於本質或物自身來說，包含了存在的意義，也包含了表象的意義。表象是一種在主體中的本質的映象(Schein)，當表象被設想為具有獨立於主體或概念之外的實在性(Realität)時，即是存在。由於關於現象的討論屬於客觀邏輯的範圍，尚未達到概念，亦即絕對主體的高度，所以表象還不是由絕對主體自我規定的實在性³⁴⁷，相反，應解釋為客觀物自身之映現(scheinen)在主體中的印象(Impression)。然而在現象中作為映象/表象之現象黑格爾將之表述為如下的意義：存在代表被本質所反映出來的直接性，亦即本質性的存有；映象/表象代表此存有的再反映，或此直接性的反映，亦即被反映了的存在(Die reflektierte Existenz)³⁴⁸。如果「本質作為在它自身中的反映」是本質論的第一環節代表直接性與同一性，那現象就是代表間接性與差異性的第二環節。在現象中，存在與映象/表象兩者從外在性地相互割離逐漸走向統一：從根據中走出來的現象是映象(Schein)與存在(Existenz)之統一³⁴⁹。Hoffmann引述黑格爾的概念說：如黑格爾所說：現象(Erscheinung)是映像(Schein)與存在(Existenz)，亦即本質性的中介(die wesentliche Vermittlung)³⁵⁰與本質性的存有(das wesentliche Sein)或本質之直接性之統一³⁵¹。

首先存在是本質性的直接性，而映象則是本質的中介性，代表直接性的再反映。而現象就是兩者之統一，代表在現象領域內也發生直接與間接之統一的辯證運動。其次，除了存在與映象之辯證統一以外，所謂的統一，也可適當地被理解為相應之同一性，所謂存在(Existenz)則是被認為是獨立於主體之本質之規定，亦即本質性的存有(das

³⁴⁶ 現象(Erscheinung)包含存在(Existenz)與表象(Erscheinung)兩個環節。表象(Erscheinung)若從客觀意義來說是存在之映象(Schein)。

³⁴⁷ 這裡實在性包含兩個意義，首先可設想為本體論論證中之存在(Existenz)的同義詞，與概念的存在對立，如同康德所說的在經驗中的存在。這裡的實在性主要針對非概念之物，可說是唯名論所預設的感性之物的實在性。實在性也是主觀邏輯中與主體性相對，由絕對主體外化而成的客觀世界的總體，對黑格爾來說客觀世界的實在性雖然不離感性，但作為能被主體所規定與把握的實在則是概念的實在性，較接近唯實論的實在性之義。

³⁴⁸ WdL,1813,S.126

³⁴⁹ WdL,1813,S.127

³⁵⁰ Vermittlung：「中介」通常特指辯證的否定環節，它相對於肯定環節的直接性(Unmittelbarkeit)。而相對於作為直接性之承載者的直接者(Das Unmittelbare)，中介之承載者則是 Das Vermittelte：被中介者/被媒介者/間接者，它亦往往被表述為特殊者(Das Besondere)。但是 Das Vermittelnde：「做中介的」則可能有不同的涵義：一方面它可以被表述為被中介者(Das Vermittelte)的主動性角色，把直接性媒介給第三環節(亦即包含中介性之直接性)；另一方面它又可以被表述為第三環節本身，它媒介了第一與第二環節彼此，讓兩者相互關連。在後一意義下，Das Vermittelnde 作為第三環節常常又被稱為中項(Das Mitte)或第三者(Das Dritte)。

³⁵¹ Hoffmann, *Hegel, eine Propädeutik*, S.337

wesentliche Sein)，或本質之直接性，而作為中介者(Vermittlung)的映像是由直接者反映在主體的意識中被主體所知覺之表象，兩者都是在自身中的反映(Die Reflexion in sich selbst)，僅因就主觀與客觀面來說而有區別，但自身是同一的。我們將此同一者稱為現象(Erscheinung)，當其關連到主體時我們稱之為表象，而當其作為客觀獨立者時我們稱其為存在(Existenz)。

一 存在(Die Existenz)

根據(Der Grund)必須顯現，根據繼續把自身顯現為現象(Erscheinung)。我們可以說本質作為根據必須伴隨著存在，亦即現象的事物(Sache)而被思考。

在現象中首先事物被呈現給我們成為表象。經驗事物是表象中的個別存在，事物與其特質一同被思。從二元論的觀點事物與其特質相互區分，但它們毋寧是以辯證的方式相互關連。當我們討論顯現中的世界時在己存在的世界必須被共同思考。

本質與存在(Wesen und Existenz)的關係涉及上帝存在的存有論論證。上帝的概念包含存在是存有論論證的基本命題，但這項命題是有爭議的並且被康德反駁，因為存在意味著感性存在，而非概念存在，所以概念存在，如上帝的存在，與感性的存在無法同一。康德亦表述類似的命題，在己存在的世界與顯現中的世界，物自身與現象亦相互對立。

從二元論的觀點，純粹的概念形式與純粹的質料外在於經驗或現象存在，但兩者綜合為經驗。我們可以如同觀念論者把物自身視為純粹概念形式，或如同唯物論把它視為純粹質料。它們與現象或存在領域相區別，並且獨立於認識的主體之外。

根據上述，概念與感性，物自身與現象是兩組不同的概念。黑格爾在論存有時突顯概念與直觀平行相應的立場，而物自身與現象辯證式地自我相關。但由於黑格爾與詮釋者把兩組概念混淆，所以被誤解為概念與感性之辯證統一，於此似乎無法回應康德式的對存有論論證之質疑³⁵²。正因為康德有把兩組概念混淆的傾向，以致概念與感性的辯證有詮釋上的困難，然而根據黑格爾論存有時所持之概念與直觀平行相應的立場，則是在概念範圍內，物自身與現象之辯證，現象表述為實存的概念。黑格爾說：

本質把自身構作而成的存有，是本質的存有，亦即存在(die Existenz)：一個從否定性與內在性裏走出了的存有(ein Herausgegangensein)³⁵³。

被世界之偶然性所接受而來的根據，現在包含了世界進入絕對本質的回程，因為偶然性是在自身中的無根據者與自我揚棄者³⁵⁴。

對康德來說，存在無法被宣稱為上帝的一個屬性；對黑格爾來說，「存在(die Existenz)」在此不是一個謂詞(ein Prädikat)，或作為本質之規定，以致形成一個命題：本質存在著，

³⁵² 如 Klaus Düsing 亦是沿用概念的感性顯現或概念與感性之辯證之說明。

³⁵³ WdL,1813,S.104

³⁵⁴ WdL,1813,S.106

或本質擁有存在；而是本質已經過渡到存在中³⁵⁵」。

如同康德認為存在是「經驗一般」的描述，而非某個與本質連繫著的特定的謂詞。黑格爾亦認為存在(die Existenz)不是本質的一個謂詞或規定，而是「現象一般」。本質與現象是不可分之整體。

存在應該作為本質的彰顯來理解，並且與本質必然相關，而非唯獨作為感性界來理解，亦即把感性界理解為概念性本質之基礎。

存在是一絕對的外化(eine absolute Entäußerung)，本質沒有退居在外化之彼岸。此命題表述為，本質已經走進了存在(die Existenz)，當本質作為根據不再與作為被根據者的自己區別，或那根據已揚棄了自身時³⁵⁶。

本質包含存在，存在是物自身自我彰顯的特質，亦即，物自身是本質，特質是存在。根據康德，存在(Existenz)不應該作為主詞的一個謂詞或實體的一個屬性來理解。因為一個真正謂詞隸屬於經驗之內，亦即它只能在經驗中被發覺。於是存在被描述為經驗之整體領域，它亦作為可認識事物之基礎。存在意味著經驗的意義，事物必須在感性經驗中找到它的存在。物自身作為純粹的理念固然擁有理念上的存在，而可被思，但並沒有在感性直觀中顯現，而無法被認識，因為它無法在經驗中被發現。依據康德存有者只有在感性世界中才能確認其存在，概念性的存在例如物自身之理念在嚴格意義上不能被稱為存在(Existenz)。在這個意義下，上帝的概念無法與存在產生必然的連繫。

根據黑格爾存在意謂物自身或理念的現實化。理念的實現就是它的彰顯。存在不能被理解為獨立於概念或精神性的本質並與之對立的物質實體或通過物質實體所建構的世界³⁵⁷。它不是二元論下的兩個極端之一。在此意義下，理念在自身中包含存在(Existenz)並非彰顯為物質自然的存在，也不是理念作為精神實體能與物質實體相互變換，而是理念之概念性與感性保持相應的同一性，而始終伴隨著它，或是理念在自身中包含概念與直觀兩種屬性。理念之存在毋寧意謂存在作為能通過概念被把握的理念之整體彰顯。回顧斯賓諾莎的哲學，理念之存在可類比於為依附實體之無限多偶性，思想偶性與擴延偶性相應地隸屬於實體，並且包含無限多偶性的實體可通過思想來把握。因此，根據黑格爾存在被理解為絕對實體的一切偶性或絕對主體之總體謂詞，存在必然包含在本質中。理念必然包含存在表述了上帝存在之本體論論證之意義，並且解析了物自身與其存在之不可分割的意義。關於存在之意義，黑格爾從物與它的特質(Das Ding und seine Eigenschaft)，來自質料之物之組成(Das Bestehen des Dings aus Materien)以及物之解消(Die Auflösung des Dings)三個部分來談。

A 物與它的特質(Das Ding und seine Eigenschaft)

物自身是存在(Existenz)的本質或根據，它必須是不受限定之根據，如果是被規定了的根

³⁵⁵ WdL,1813,S.108

³⁵⁶ WdL,1813,S.108

³⁵⁷ 對康德來說理念與感性存有是對立,對黑格爾來說是概念與感性是相應的關係,理念與現象是辯證式的統一。

據便會產生無限後退找尋最終根據的困難，因此，它是不受限定的規定者。作為無規定者或無條件者，它可以被表述為純粹感性存有，也可以被表述為純粹概念；純粹感性存有又可被表述為形式義的純粹直觀，與質料義的純粹感性質料或純粹擴延。純粹概念也可以表述為形式義的先驗概念或質料義的無規定者之概念。

從物的角度出發，它的特質就是被規定者或被限定者，而物與其特質之整體首先被表述為物自身之存在(Existenz)。黑格爾說：

但是物自身與它被中介了的存有兩者被包含在存在(Existenz)之中，而兩者自身就是存在；物自身存在，而且是本質的存在，被中介了的存有則是物之非本質的存在³⁵⁸。

無論存在被表述為感性或概念，形式與質料結合後就是物的內容，而物的內容反映出物的特質。當物被認為是感性與概念之綜合物時，特質就是形式與質料在物上的結合後所反映出來的內容。

本質論著重於描述客觀性的物與特質。客觀物自身之顯現我們或許可在表象(Erscheinung)的段落中做更進一步的討論。除了客觀物自身外，我們也可以更廣義地從兩個方面來解釋物自身的意義，亦即從主觀性與絕對性的意義。物自身作為主體在自身中則顯現為實在，物自身作為理念顯現為主客體的兩面性。關於此部分我們將在概念論中討論。

關於物與它的特質，黑格爾從物自身與存在(Ding an sich und Existenz)，特質(Eigenschaft)，以及物之交互作用(Die Wechselwirkung der Dinge)三個面向來談：

存在(Existenz)是受物自身所規定之被規定者的整體，特質(Eigenschaft)則是此存在整體中所反映出來的規定性，或存在整體中包含了物與其特質兩種規定性。物自身與存在或者存在中的物與其特質包含了普遍性與特殊性或形式與質料之規定性。

從唯物論的立場出發，物自身可設想為純粹感性，而純粹感性的基礎部份是絕對根據中的質料部分，它的存在(Existenz)則是質料的規定性，亦即形式部分，換言之，感性質料作為物自身在此被當成是自身同一者，或無規定者，形式作為存在則是被規定者，亦即規定性，物自身與存在是反向的否定性的自我關連。康德在反思概念中談到質料與形式的關係時，首先便提出質料先於形式這個觀點³⁵⁹。物自身是作為感性的純粹質料，物自身的存在就是獨立於主體之外，當其顯現在主體中時則成為質料之規定性或被規定了的質料，亦即形式。

其次，從觀念論的立場物自身也可以被設想為絕對形式，絕對形式又作為純粹概念，存在或質料則是屬於形式之規定性，亦即雜多之質料是被規定了的形式，然而不受規定的質料只是純然的抽象者(ein schlechthin Abstraktes)³⁶⁰。跟純粹形式的意義並無不同。康德認為如果形式先於質料，質料則反映為主體中的知覺(Wahrnehmung)。物自身是作為概念的純粹形式時，物自身的存在就是獨立於主體之外，當其顯現在主體中時就是形式

³⁵⁸ WdL,1813,S.109

³⁵⁹ Kant, *KdV*, B323/A267, Meiner, 1971,S.314.

³⁶⁰ WdL,1813, S.72

之規定性，亦即雜多質料。在主體中之表象出來規定性因而既是形式之規定性亦為質料之規定性。如黑格爾說：

對先驗觀念論(Dem transzendentalen Idealismus)來說，此外在的反思是意識。當此哲學系統依據形式及內容把物之一切規定性置放在意識之中時，那依據這個立場，意識便落入到我，亦即主體之中³⁶¹。

無論是概念或感性，如果物自身作為無規定之對象(der unbestimmte Gegenstand)，那麼物與其規定性或特質即是物自身的外在顯現，它既被設想為獨立於主體外的存在(Existenz)，然而亦呈現在主體中而成為表象(Erscheinung)。

物自身如果是純粹形式與純粹質料的統一體，統一體的形式部分既表述為純粹感性的直觀形式如康德的時空形式，也可以是純粹概念形式，如他所說的範疇，而質料部分則是被規定之形式，亦即感性之雜多材料，也可代表由感性中所反映出來的表象(Vorstellungen)。反之如果表述為純粹質料，則純粹質料可以是純粹的感性的未規定者也可以是未規定者之純粹概念，而形式則是質料的規定性。概念與感性以及形式與質料的結合即是物自身之現實存在。

物的雙重特質之統一意謂形式與質料兩個部份的結合，無論形式與質料屬於概念或感性。但抽象地說，物則被表述為形式，特質為質料；或相反，物為質料，特質為形式。形式與質料的組合往往直接被表述為概念與感性的組合，亦即概念形式與感性質料的組合，而混淆了感性與概念和質料與形式兩組概念。問題在於感性與概念的結合方式，因為不同屬性的特質之結合將產生問題。所以，我們先前在存有的部分論純有時及在絕對的根據部分論形式與質料時曾提出概念與直觀的符應性，所以物自身與特質或物的兩種規定性之辯證統一，其實是在概念與感性的符應之下純粹概念與經驗概念或直觀形式與雜多質料之辯證統一，特質既可由感性雜多以及與之相符應的經驗概念所代表，物之抽象本質也可透過是純粹直觀或純粹的概念來表述，一物的兩種規定性，可分別表述為純粹直觀與感性雜多，也可以表述為純粹概念與經驗概念。然而，物自身與存在或物的兩種規定性的辯證統一，常被設想為概念與感性之辯證統一，而把特質認定為作為理念的物自身的外在感性顯現，主體內的表象則是作為理念的物自身在主體中的感性顯現。從映現(Scheinen)的觀點來看，物自身與存在之間或物的雙重特質之間，亦即形式與質料，也是由外在性的結合，轉變成否定性的自我相關，亦即由外在的反映轉為規定的反映：

物自身在自身中原本沒有被規定的雜多性，而是在被帶進來的外在反思中才得到它，但卻與它毫無關聯³⁶²。

³⁶¹ WdL,1813,S.114

³⁶² WdL,1813,S.110

此後，雜多性不再在物自身的彼岸保有自己的獨立自存的構成，而是在它與物自身的必然關係中開始作為它的映像(Schein)，亦即作為在物自身中自我迸裂的反射(der sich an ihm brechende Reflex)³⁶³。

無論物自身作為純粹形式，雜多性作為質料，或物自身作為純粹質料，雜多性作為形式，物自身與雜多性是物自身之內在的自我相關，亦即，物自身於是與外在的存在同一了³⁶⁴。黑格爾說：

在物自身中如此顯現著。物自身是自我相關的本質的存在(Existenz)，當它在自身中包含了反思之否定性時，它就只是自我等同性(die Identität mit sich)。作為對物自身而顯現為外在存在的那個東西，於是成為在物自身中的環節。於是它便是由自身中外放出來的物自身，當它關連到自身時就如同關連到它者³⁶⁵。

當物自身關連到作為另一個物自身的另一個極端時，它便關連到某個與它區別之物，而外在的反思當它構成極端之間之中介中的關係時，就是物自身自我的關連或從本質來說，它在自身中的反思；因此，這個反思就是在已存在著的規定性或物自身之規定性³⁶⁶。

如同實存的根據中的基礎與雜多性彼此之間作為外在的反思之物，存在作為物自身的自我規定，其普遍性與特殊性之特質(Eigenschaft)首先也被理解為外在反思的兩個極端。

當物自身被預設為未規定者(das Unbestimmte)之後，則所有的規定都落在物自身之外，進入到一個異於它的反思中，物自身與此反思則毫無關聯³⁶⁷。

物之交互作用(Die Wechselwirkung der Dinge)

物自身作為整體顯現為外在的直接性，它作為規定性或特質屬於物自身的在己反映(Reflexion in sich)，交互作用是物自身之在己反映的規定性之運動方式。

物的交互作用可發生在同一物的特質之間，也發生在不同物的不同特質之間。特質就是交互作用的中介者，通過交互作用讓物本身或物與物之間保持一個統一的整體。特質是物自身的本質性與內在的規定，黑格爾說：

物彷彿應該表現為在已存在的極端而對立於特質，而特質則應該構成佇立在關係中的事物間的中項³⁶⁸。

一物的兩面特質彷彿與物自身無涉，而只是看似漠不相關的事物間的介面。但特質就是

³⁶³ WdL,1813,S.110

³⁶⁴ WdL, 1813,S.111

³⁶⁵ WdL,1813,S.111

³⁶⁶ WdL,1813,S.112

³⁶⁷ WdL,1813,S.114

³⁶⁸ WdL,1813,S.117

物自身的自我規定，通過特質，事物完成內部的辯證結構和運動也實現與它者之辯證結構與運動。亦即：

物自身藉此是一個擁有特質(Eigenschaft)的事物，並藉此許多事物不是通過某個對它們來說的外在回顧而是通過自身而相互區別。這些諸多不同的事物通過它們的特質而處於本質性的交互作用之中；特質是交互關係自身，而事物並不外在於這樣的關係；對立的規定，亦即物自身之中項，彷彿應該作為極端與它們的關係毫無關聯，但本身來說就是與自身同一之反映，並且就是那些極端所應該是的物自身³⁶⁹。

如同我們討論過的循環辯證，表述為普遍性與個別性的物自身與存在或存在中的雙重特質，在事物內部形成一個交互作用中的循環辯證。

B 來自質料之物的組成(Das Bestehen des Dings aus Materien)

來自質料之物的組成(Das Bestehen des Dings aus Materien)這部份要更加確認存在的客觀獨立性的意義。客觀獨立性在於預設物的組成來自質料，而質料是獨立於意識之外的物之基礎。

與容易傾向以純粹概念形式來掌握物的實在性的觀念論之立場相對，唯物論認定物是來自質料的組成，而質料被當成感性之物的根據，亦即物質；形式則是形塑不定的物質之規定性。然而形式並非來自外在於質料的另一個實體，而是質料之自我規定。被形式化了的質料(Die formierte Materie)即是個別具體的事物。形式既可表述為物之普遍的規定又可表述為特殊的規定，於是相對於前後兩者來說，感性質料必須被當成特殊之規定以及普遍之規定，兩者共同組成有限的此有。一如前述在外在反思中兩種相互對立的特質共組有限存有者的意義一樣。

根據唯物論者物產生於物質，它作為純粹質料對立於被主體所把握之純粹的概念形式，並且獨立於認識主體而存在。首先質料被認為是無規定者，而特質被認為是附加於其上的差別規定，可以由主體所把握。特質作為物質的差別規定性也同時是主體所把握到的概念規定，亦即作為本質之物質的規定性：

它(物)作為物自身是抽象的同一性，單純否定性的存在，此同一性或者被規定為未規定者(das Unbestimmte)；其後物通過它的特質(Eigenschaften)而被規定，通過特質它與它者做區分；但是當它進一步通過特質與它者連續地相連繫時，則此不完全的區別揚棄了自身³⁷⁰。

特質不僅是外在的規定，而且是在己存在著的存在(an sich seiende Existenz)³⁷¹。

特質一方面代表物與物之區別的依據，但特質之間的必然關係又使物與物之斷裂性被否

³⁶⁹ WdL,1813,S.116

³⁷⁰ WdL,1813,S.119

³⁷¹ WdL,1813,S.119

定，相區別之物被包含在一個普遍的整體之中。

由無規定的質料出發，它的形式或特質則是被規定的質料，兩者辯證地統一為存有物，被規定的質料反映為感性特質。當這些特質被理解為由純粹概念形式所外化而成的雜多規定性時，則唯物論的立場將轉變為觀念論的立場。

C 物之解消(Die Auflösung des Dinges)

由純粹質料所構成之物在辯證發展中產生生成與消逝的過程，這是物之解消的第一層涵義。然而感性物的獨立存在也是為物在主體中之顯現所進行的推斷，因此從本質之存在到顯現中的世界我們將經歷由唯物論到觀念論的轉折，這個轉折同時也說明了物之解消的另一層涵義，獨立於意識之外的存在物之判斷的解消。

在觀念論的意義下也可表現為質料與形式及普遍與特殊的對比。從觀念論者的立場來看，一切本質之本質被理解為無規定者亦即物自身的概念，而非本質則構成無規定者之差別的規定。然而，所謂的不同規定也是藉由概念把握而來之有差別的物質。

表象活動的規定之一，某物由許多獨立自存的質料組成。一方面物被視為擁有特質(Eigenschaften)，它們的組成即是物。另一方面這些不同的規定被當成質料(Materien)，它們的組成不是來自它們的物。物本身只是它們的外在聯結(Verbindung)以及量的界限。

特質(die Eigenschaften)與質料(die Materien)兩者是同樣的內容規定(Inhaltsbestimmungen)，只是在彼處它們是環節，物性，在它們的，作為一個與它們相區別的基礎之否定的統一中成為反思的區別，而在此處則是獨立自存的區別，在二個區別中，每一方被反映在與自身的統一中³⁷²。

這段話可以看出從觀念論的立場，物的基礎是作為形式的物自身之概念，物的規定性是它的特質，從唯物論的立場物的基礎是純粹質料，物的規定性則是由差異的質料構成物的規定。質料與形式的結合除了從感性論來考察也可以從觀念論的角度來考察或以二元論的立場來理解。

無論從唯物論或從觀念論的立場來看，物與質料或特質既可能內在的自我關連，也可能是外在的聯結。

物自身作為無規定者以及它的特質是無法分割的，無論它們是作為純粹概念或作為感性質料。根據辯證觀念論，原初本質與它的特質以辯證的方式統一為一個整體，存在是本質的顯現，特質是觀念的顯現。根據辯證唯物論，純粹質料與從它分析出來的元素亦辯證地統一為一個整體。本質是存在的顯現，特質是物的顯現。

從康德之觀點，物自身與現象分離。但根據黑格爾，它們構成一個整體而無法相互分離，物自身是整體現象的在己存有，亦即，現象是物自身的本質規定，兩者在一個第三者中，

³⁷² WdL,1813,S.122

在一個包含了現象的物自身中統一了自身。

物與其特質之統一可表述為一個個別事物，亦即一個有限者，或宇宙之整體，亦即一個真之無限者，並可被表述為在己存在的世界與顯現中的世界，而被理解。

存有論只論述純粹的直接性，存有只是純粹的直觀或與之相應的概念，以及作為廣義的質之純粹直觀中所呈現的量的關係，它不在「是什麼」或「有什麼」的意義關係中表述自身，存在(Existenz)是物自身的顯現或本質性的存有，它所表述的是通過本質或物自身中介而來的存有，存在的事物(das Existierende)在與本質以及與其它的存有的相互關連中通過特質來定位自己。

二 表象(Die Erscheinung)

存在通過觀念論的詮釋將繼續過渡到表象(Erscheinung)，本質作為現象由存在繼續發展到表象。在上一章中本質包含存在，亦即物，存在是本質之直接性的反映，或被本質反映了的直接性(Die reflektierte Unmittelbarkeit)³⁷³。在此章中存在被表述為表象，意味本質性的直接性，亦即存在(Existenz)再一次在自身中的反映，或被理解為作為本質的顯現之物在主體內的彰顯。

作為存在(Existenz)的再反映，表象是在存在中之本質(Das Wesen in einer Existenz)或本質性的存在(die wesentliche Existenz)或被反映了的存在(Die reflektierte Existenz)，也是存在之自身的真理(Die eigene Wahrheit der Existenz)³⁷⁴。表象與存在產生必然的連繫。它不再是本質的直接存有而是本質性的中介者。

表象是顯現中的世界(die erscheinende Welt)，根據二元論的二分觀點，它的對立面是在己存在的世界。

在己存在的世界相對於顯現中的世界是一個無限的世界³⁷⁵。當顯現中的世界被定義為可被認識的有限的世界時。但是在己存在的世界不是對立於顯現中的世界並將之從自身中排除，而是將之包含在自身之中。含真之無限性必然將有限性包含在自身之中，否則它就失去了無限性的地位而陷入有限之中。含真之無限性在現象這個段落中把自身表述為本質關係。抽象的無限性是壞的無限性並同時是有限性。當在己存在的世界只是與顯現中的世界對立並將之從自身中排除出去，那麼它將變成抽象的在己存在的世界而轉化成有限性的概念。含真之無限性應包含有限性，正如在己存在的世界應包含顯現中的世界。

在表象(Erscheinung)中黑格爾將之分成表象之法則(Das Gesetz der Erscheinung)，顯現中的世界與在己存在的世界(Die erscheinende und die an-sich-seiende Welt)以及表象之解消(Auflösung der Erscheinung)三部份來談，最後則過渡進入現象(Erscheinung)的第三部份：本質關係(Das wesentliche Verhältnis)。黑格爾說：

³⁷³ WdL, 1813, S.126

³⁷⁴ WdL, 1813, S.126

³⁷⁵ 康德認為無限世界不可認識，理性對無限性的認識會陷入二律背反。所以無限性的世界即是物自身的世界，或理念的世界。

現在，表象進一步規定自身，它是本質性的存在(Existenz)；表象的本質性與作為非本質的表象相區別，而這兩方面進入到相互關係中。於是此關係首先是單純的與自身的同一性，同時包含了不同的內容規定(Inhaltsbestimmungen)，它自身與屬於它的關係是在表象的變換中與自身保持等同之物，亦即表象之法則。

其次，在它的區別性中之單純的法則過渡到對立面去，表象的本質性與其自身相對立，而在已存在的世界以對立於顯現中的世界之方式而出現。

第三，此對立(Der Gegensatz)返回到它的根據；在已存在者(Das Ansichseiende)被規定為在表象中所被保存著的，反之，顯現者(Das Erscheinende)也被規定為在它的在己存有(Ansichsein)中被保存著的³⁷⁶。

A 表象之法則(Das Gesetz der Erscheinung)

表象之法則(Das Gesetz der Erscheinung)代表直接之有與被設定之有之原始統一。正如絕對的根據做為形式與質料與質料之原始統一成為被規定之根據之預設，或形式性的根據作為基礎與雜多的原始統一成為實存的根據之預設一樣，表象是法則也要說明在已存在的世界與顯現中的世界之原始統一之法則或設定。

物自身在主體中的顯現，亦即表象，被主體把握為事物之運動變化的法則。

生成之物一方面表述為法則，它作為被把握的原始本質，此法則可以再設定自身為被設定之有，它等同於現象。

法則的第一義表述為靜止的，統一的狀態，法則之第二義同時意謂表象，而表述為在因果鏈中運動的狀態。

黑格爾說：

此常住的組成，它擁有在法則中的表象，如同它自我規定了一樣，首先對立於存有之直接性，此直接性被存在所包含³⁷⁷。

其次此被反映了的直接性自身被規定為被設定了的的存在(das Gesetztheitsein)與存在之現存的直接性(die seiende Unmittelbarkeit der Existenz)相對。此被設定之存有毋寧是本質之物及真實的設定：法則同樣包含了此規定(被設定之存有)³⁷⁸。

第三，表象與法則(Gesetz)擁有唯一相同的內容。法則是表象反映進與自身的同一性裡；所以表象作為虛無的直接者與被反映進自身之物(dem Insichreflektierten)對立，它們在形式上有區別³⁷⁹。

正是這樣的內容出自表象而把自身連續地連繫到法則，亦即法則與表象之內容³⁸⁰。

表象的法則作為直接性的原始統一在內部包含了直接與中介兩個部份。這兩個部份將區分為在已存在的世界(die an-sich-seiende Welt)與顯現中的世界(Die erscheinende Welt)。

³⁷⁶ WdL,1813,S. 127

³⁷⁷ WdL,1813,S.130

³⁷⁸ WdL,1813,S.130

³⁷⁹ WdL,1813,S.130

³⁸⁰ WdL,1813,S.131

B 顯現中的世界與在己存在的世界(Die erscheinende und die an-sich-seiende Welt)

顯現中的世界之於在己存在的世界的關係可表述為客觀物自身在主體中的顯現，與客觀物自身相對可以是主觀物自身，亦即絕對主體，本質論仍屬於客觀物自身，在主觀邏輯才有主觀物自身。所以顯現中的世界在此尚未作為絕對主體的自我顯現被理解，而是接近康德意義下的客觀物自身³⁸¹在主體中的顯現，無論物自身的存在(Existenz)，亦即所映現出來特質是感性質料或概念的規定，它都離不開主體而在主體之內以表象(Erscheinung)的方式存在。

先前是法則的，之後不再僅僅只是整體的一個面向，(此整體的另一面向先前是表象本身)，而是自身即是整體。那一面向是表象之本質的整體，所以它包含屬於非本質性之環節，環節則是反思了的，在己現存著的非本質性，亦即作為本質的否定性。³⁸²

進一步來說，本質的世界也是顯現中的世界之設定著的根據；因為包含著在其本質性中的絕對的形式，本質世界與自身的同一性揚棄自身，把自身構作為被設定的存有，並且它作為被設定的直接性即是顯現的世界³⁸³。

有兩種代表的顯現(Erscheinen)之意義，其中之一意味某一方過渡到對立的另一方，例如同一性自我否定而過渡到差異之中，或抽象的本質作為一個統一自我否定為現象，或康德意義下的物自身設定了作為它的對立面之存在(Existenz)，或在己存在的世界否定自身並過渡到顯現中的世界。亦即正題與反題的關係表述了顯現的第一義。

另一個意義在於一個整體在自身中反映了它的兩個環節。當我們說為己存有顯現為純有與此有，規定的反映顯現自身為設定的反映與外在的反映，或在己與為己的物自身顯現為在己存有與它的規定，或在己與為己的世界顯現為在己存在的世界與顯現中的世界。所以，第二義的顯現意謂合題之於正題與反題之關係。從第一義來說，本質作為在自身中的反映對立於現象，而存在在客觀性的意義上亦與主觀的表象相對，我們可以說本質作為在自身中反映，設定自身為現象，而存在(Existenz)也過渡為表象，所以本質顯現為現象；存在也顯現為表象。從第二義來說，存在與表象兩者以代表直接與間接之矛盾的方式相互關連，而統一於本質的關係(das wesentliche Verhältnis)中，所以存在與表象作為本質的關係之雙重顯現。

也因此，規定的反映作為設定的反映與外在的反映之統一，現實性作為本質與現象的統

³⁸¹ 康德並沒有從客觀主觀或絕對等方面明示物自身的存在位置。但他在先驗辯證論討論背反問題時延續理性心理學、理性宇宙論與理性神學的方式討論，論述了靈魂論、宇宙論與上帝存在論證的誤推，把三者認定是不可認識的超越者。既然三者不存在於經驗範圍之中，那麼，康德隱然將主觀的靈魂、客觀的世界與絕對的上帝納入物自身的範疇之內。

³⁸² WdL, 1813, S.135

³⁸³ WdL, 1813, S.136

一。我們可以說，規定的反映在自身中顯現為設定的反映與外在的反映，或現實性在自身中顯現為本質與現象。作為辯證之統一第三者以辯證的方式在自身中統一了兩個必然之環節。

C表象之解消(Auflösung der Erscheinung)

表象之解消使顯現中的世界與在己存在的世界之對立解消而返回到它的真實的根據(Grund)中。黑格爾說：

顯現中的世界首先被規定為進入到它者的反映，所以它的規定和存在在它者中擁有它們的根據與組成；但是當此它者同樣是被反映進入到某個它者中的一個這樣的它者時，那麼在其中它們便關連到一個自我揚棄中的它者，亦即關連到自身³⁸⁴。

顯現中的世界與本質的世界每一方在自身中都是與自身同一之反映與在它者中之反映或在己與為己存有與顯現(des Erscheinens)之整體。它們兩者是存在之獨立自存的整體；一方當只是被反映之存在，另一方是直接的存在，但每一方在它的它者中連續地連繫著自身，因此在自身中是此兩環節之整體³⁸⁵。

在現象(Erscheinung)中存在的此有一方面通過因果鏈而相互連接，首先因果鏈被設想為在不同時間點中的不同事物之外在性的聯結(Verbindung)，然而在整個現象中能以一個統一的整體來理解，在整體中又呈現內在與必然的因果關係。所以通過顯現中的世界與在己存在的世界之對立的解消所呈現的是現實(wirklich)的現象世界。本質的關係即是對現象世界之物理關係的描述。

三 本質的關係(Das wesentliche Verhältnis)

作為本質性的存有(Sein)之存在(Existenz)，其與在主體中之表象的統一是相應關係，但其與自身所呈現的映像(Schein)之統一則是辯證關係。替代了說明相應關係如何可能，黑格爾轉而說明現象界裡的辯證關係。康德認為當理性依其本性追問無限性的問題時會陷入二律背反，所以知識的可能性只有植基於範疇運用到感性直觀世界中所形成的經驗世界中才有效力，越過經驗範圍的追問都將陷入矛盾。黑格爾本質的關係中所做的說明，即是矛盾的關係並不限於對無限問題的追問，在經驗界之中也存在著矛盾，亦即此處所描述的本質關係。矛盾性不是只存在無限概念之間，亦即針對超感性世界的問題所引發，也存在無限與有限概念，或本質與現象(Erscheinung)之間，或有限概念之間，亦即現象之中。

黑格爾在本質的關係中試圖描述在現象界中的具有必然連結辯證結構，在本質論中反思規定性可以說是純粹形式，本質的關係則是作為現象的內容之中的必然關係，分為全體

³⁸⁴ WdL,1813,S.139

³⁸⁵ WdL,1813,S.139

與部份，力與外化，及內在與外在。在本質論中有三個明顯描述關係的部份：一是反思規定，屬於本質與非本質的環節，一是本質的關係，屬於現象(Erscheinung)的環節，一是絕對的關係，屬於現實性(Wirklichkeit)的環節。康德先驗綜合命題涉及了數學，自然科學與形上學。從這樣的分類來看，反思的規定性亦即同一(Identität)差異(Unterschied)與矛盾(Widerspruch)接近形式邏輯與表現為先驗綜合命題之數學的基本預設之關係；本質的關係的內容涉及經驗現象的基本預設之關係，在先驗的綜合命題方面則涉及了自然科學命題；絕對關係的內容則涉及了先驗綜合命題中的形上學之基本預設之關係。另一方面康德談到反思概念(Reflexionsbegriffe)時也提到一與區別(Einerleiheit & Verschiedenheit)，一致與矛盾(Einstimmung & Widerstreit)，內在與外在(Das Innere & äußere)，質料與形式(Materie & Form)等範疇對立性，黑格爾的反思規定與本質的關係也都涉及這部份的內容。

反思規定性談同一和差異與矛盾是思辯哲學的先驗形式結構，亦即抽象實體性的結構；本質的關係談全體與部分，力與外化，內在與外在的辯證關係，涉及經驗現象中之存有物的目的與因果關係之辯證。

絕對的關係談實體性的關係(das Verhältnis der Substantialität)、因果關係(Das Kausalitätsverhältnis)及交互作用(Wechselwirkung)則統一了形式之辯證結構與現象中辯證關係兩個環節。

本質關係的三個部份全體與部份，力與外化，內在與外在代表在現象界中的辯證關係。從絕對關係來反顧現象中的本質關係，則全體與部分是實體性的同一與差異及矛盾在現象界之物上映現，我們描述現象事物替代了形式的同一與差異之描述，而以實存的全體與部分來描述一個事物靜態的內部關係。

力與外化是屬性之間的因果關係在物上的映現，也是對現象事物在動態面上的描述，不僅呈現直線性的因果鏈，而是循環型的因果鏈；內在與外在，則是實體性與因果關係的統一亦即交互性在現象中的映現。黑格爾說：

本質的關係因此直接是整體與部份之關係：被反映了的自立性與直接的自立性之關係，所以兩者正同時表現為相互限定的與相互預設的³⁸⁶。

第三此關係之尚存的不平等性揚棄自身，而最後的關係是內與外之關係。在此完全變成了形式化的區別中，此關係自身為其奠定基礎，實體或現實者作為直接與被反映了的存在之絕對統一而出現³⁸⁷。

A 整體與部分之關係(Das Verhältnis des Ganzen und der Teile)

從形式意義來說矛盾是同一與差異之辯證統一，從實質意義來說全體與部分也不是抽象的同一與差異之關係，而是抽象的單一體與部分的辯證統一，統一體是全體亦即具體的單一體，全體大於部分的總和。或者說一個整體作為具體的普遍性既包含了普遍性又包

³⁸⁶ WdL,1813,S.142

³⁸⁷ WdL,1813,S.142

含了特殊性在自身中，一方面不是雜多的聚集，也不是排除雜多的同一性或抽象的普遍性。

根據第一項回顧，亦即兩個面向之本質的同一性，整體之於部份及部分之於整體是相同的。無物在整體中，其不在部分之中，也無物在部份中，其不在整體中³⁸⁸。

整體包含其自身也包含了部份，兩者相互預設，整體固然是部份之條件，但它同時直接地包含自身，以致當它以部份作為預設時，它才能存在³⁸⁹。

生命性的系統把自己構作為多層級的結構，每一個層級由下層系統(Untersysteme)所組成，下層系統當它們關連到部份時它們是整體，當關連到更大的整體時，它們又是部分。因此部份與整體只存在於相對關係中，無法各自表述為絕對的意義³⁹⁰。

Arthur Koestler提出Holonen這個字詞³⁹¹來表述下層系統(Untersysteme)的概念，下層系統同時是整體(Ganzes)與部份(Teil)。Koestler強調，每個Holon的活動都根據相互背反的兩個傾向，朝向整體所產生的整合的傾向(eine integrierende Tendenz)表現在作為整體的部份中，然而部份亦表現出自我自我確保的傾向(eine Tendenz zur Selbstbehauptung)。在生物或社會系統中每個Holon強調自己的個體性，以維持系統的層級次序，然而它也必須從屬於系統的要求，以讓系統保持生命性。兩種傾向既對立(gegensätzlich)又互補(komplementär)。在一個健康的系統中，如個人，社會或生態系統，整合(Integration)與自我確保(Selbstbehauptung)具有同等的重要性。然而這樣的等值並非靜態的，而是出於在兩種互補的傾向中間的動態的交互作用(ein dynamisches Wechselspiel)，這個交互作用讓整個系統維持彈性並將之開放給變化的可能性。³⁹²具體的整體性是一個中介者，而設立整體與部分兩個環節：

當關係之兩方面被設定為相互限定中的，每一方都是一個在自身中的直接的自立性(Selbständigkeit)，但它們的自立性進一步來說是通過它者被中介與被設定的。通過相對性，全體的關係正是「限定」之自我回歸(die Rückkehr des Bedingens in sich selbst)，亦即非相關者(das Nicht-Relative)，無條件者(das Unbedingte)³⁹³。

普遍或抽象的整體與特殊或部分首先是相互否定之關係，又如在連續與斷裂之相互過渡中，亦即，前面(I. Abt. S. 132)已論及在量的概念中物質之無限可分性之二律背反，量是連續與斷裂之統一³⁹⁴，相互否定的兩者又找到了同一性。

它們這樣的否定關係，當它是一個起始與直接者時，只有通過它的它者並甚至通過某個

³⁸⁸ WdL, 1813, S. 145

³⁸⁹ WdL, 1813, S. 144

³⁹⁰ Fritjof Capra, *Wendezeit*, Knauer, 1999, S. 41

³⁹¹ 希臘文 Holon 即是全體(das Ganze)之概念。

³⁹² Fritjof Capra, *Wendezeit*, Knauer, 1999, S. 41

³⁹³ WdL, 1813, S. 144

³⁹⁴ WdL, 1813, S. 147

被設定者才被中介了³⁹⁵。

而部分與整體都屬於具體整體自身所設定的，因此不再是抽象的普遍性與特殊性之關係，而是整體之於兩者之關係，兩者都是被設定了的存有。

在這規定中，關係不再是整體與部份之關係；直接性當其擁有了屬於它的面向(seine Seiten)，便過渡進被設定了的存有與中介之中³⁹⁶。

B 力與外化之關係(Das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung)

在形式或反思規定性裏的差異性顯現在事物上則呈現自我分化與自我統合之力的運動。全體與部分作為直接性的環節表述了某種無差別的同一性，雜多性與統一性之相互外在性通過形式邏輯的矛盾律，成為非此即彼的選項，首先，雜多性被設想為消融在統一性之中，此統一性構成無差別之同一性。然而力與外化的出現意謂靜止的同一性之自我否定而導向差異的環節，形成某種運動中的因果關係，這個否定的作用意謂由第一因到因果鏈之過渡，最後這項因果關係又把自身導回同一性，最終目的在這個同一性中實現了自身。力與外化因此代表過渡的環節，黑格爾說：

力(Die Kraft)是否定的統一，在力中，整體與部份之矛盾被消除了，力就是那第一項關係之真理。整體與部分皆是無思想的關係，觀念首先執著於此，或客觀來說，它是死的機械式的聚集(Aggregat)，此聚集固然擁有形式之規定(Formbestimmungen)，通過它，此聚集所根據之獨立自存的質料之雜多性(die Mannigfaltigkeit seiner selbständigen Materie)在某種統一中被連繫著，但統一對雜多性來說是外在的。力之關係是高階段的自身回歸，在其中，構作了自立的它者之關係的整體之統一(die Einheit des Ganzen)對此雜多性來說不再作為一個外在者及漠不相關者³⁹⁷。

最終目的包含了作為直接性的全體與部份，以及中介者的力與外化兩個環節，而表現為統一上述兩個環節之內在與外在之關係。

相對於在本質的關係中代表無限性與直接性的全體與部份之關係，力與外化的關係在其中代表中介性與有限性之關係。

a. 力之定有(Das Bedingtheit der Kraft)

力之定有(Das Bedingtheit der Kraft)可被表述為力之因果關係的形式結構，例如吸引與被吸引，吸引與排斥，作用與反作用，兩者形成不可分的統一體而尚未自我分裂。

b. 力之牽引(Die Sollizitation der Kraft)

³⁹⁵ WdL, 1813, S.14

³⁹⁶ WdL, 1813, S.146

³⁹⁷ WdL, 1813, S.148

這部份首先力被視為分離的兩極，吸引之力與被吸引之力被認為是漠不相關，然而能吸引者正是被激化而產生吸引，而被吸引者也是被吸引者激化才成為被吸引。

Fritjof Capra藉中國哲學的陰陽兩概念來描述兩種活動的型態或許可以作為力的主動性與被動性之註解。他認為從中國人的觀點有兩種形式的作為，一種是與自然和諧的活動，另一種是對抗自然之流的活動。我們可以把陰詮釋為接納的、保持的以及合作的活動，而陽則符應攻擊性的、擴張性的及競爭導向的活動。陰之作為與環境協調一致，陽的作為則關連到自我。從現代的術語來說，前者可被稱為常態作為(Öko-Handeln)，後者稱為自我作為(Ego-Handeln)³⁹⁸。事實上這兩種力是一個整體中的兩個不可分割的表現，陽的主動性激化了陰的被動性，然而陽作為主動性也可說是被陰的被動性主動地激化而產生的，陰作為被動性也是因為陽被陰激化而產生主動性而使陰變成被動的。就是說，

當力在自身中保有一個外在性，以致於當它被牽引時，它才是牽引著的(sollizitierend)。或當它被牽引而成為牽引著的，它才是牽引著的。反之前者被牽引了，當它自身把另一個力(die andere)牽引著去牽引它，亦即前者時。兩者中的任一方正得到另一方的衝擊，但由作為活動一方所發動的衝擊出於它從它方中得到衝擊，它所得到的衝擊是從它自身所激化的³⁹⁹。

力就是從事預設的活動，因為設定它者而使自己被它者所設定。設定的活動設定了被設定者而使自己被被設定者所設定，被設定者設定了那設定它的設定者，自己才成為被設定者，所以設定與被設定的主動性與被動性不是絕對意義下的主動性與被動性。設定者與被設定者在一個統一的中介者中被連繫起來。黑格爾說：

但是外在者本身是自身揚棄中的；進一步來說，在自身中反映自身的活動本質上如同關連到它的它者一樣而連繫到那個外在者，甚至亦如連繫到一個在己的虛無之物與一個與此活動同一之物。因為從事預設的活動(die voraussetzende Tätigkeit)進一步地說就是在自身中的反映，所以這個活動就是屬於它的那項否定之揚棄，並且把這項否定設定為自身或它的外在者⁴⁰⁰。

此自我外化中的力也是這樣的東西，它過去首先只是從事預設的活動，亦即作為向外構作著自身的。但力作為外化著自身的同時是否定著外在性的及把外在性正設定為「屬於它的東西」(das Ihrige)的活動⁴⁰¹。

力的兩極性最後將統一為力之無限性，亦即有限之力的無限化，在此作為本質的關係之第二個環節之有限性的力與外化將發展成自身包含無限性之有限性，亦即力之無限性。

³⁹⁸ Fritjof Capra, *Wendezeit*, 1999, S.34-35。

³⁹⁹ WdL,1813,S.153

⁴⁰⁰ WdL,1813,S.152

⁴⁰¹ WdL,1813,S.152

但是力之概念概括地說是設定中的與從事預設的反映之同一性(die Identität)，或被反映了的與直接的統一(Einheit)之同一性，這些規定中的每一個全然只是在統一中的環節，因此是作為通過它者而被中介的⁴⁰²。

衝擊或外化之設定本身就是它的揚棄，反之衝擊之揚棄就是外在性之設定⁴⁰³。

主動與被動之力的交互性形成一個力的整體，此即力之無限性。

c. 力之無限性(Die Unendlichkeit der Kraft)

力之無限性則表述上述的統一關係，亦即力的直接性或同一性經過中介性與差異性再度回到具體的統一性。這個在有限物理世界的統一性作為包含無限性在自身中的有限性，又過渡為作為包含有限性在自身中的無限性，亦即物自身與現象之統一關係，在此表述為在己的或內在的世界，與顯現中的或外在的世界之統一關係。如果力與外化之關係是先驗綜合命題所涉及的物理學部份，那外在與內在之關係則是它所涉及的形上學部份。

C 外在與內在之關係(Verhältnis des Äußeren und Inneren)

在本質論內部的關係中如物與其特質(Das Ding und seine Eigenschaft)或顯現中的世界與在己存在的世界(Die erscheinende und die an-sich-seiende Welt)都是作為內外之別而存在，所謂內在亦即對認識主體來說是隱蔽的，不可認識的，外在則是外顯的經驗世界，可通過感性直觀與經驗概念被認識的。內在與外在也是形上學上隱蔽的統一體與外顯的雜多世界之區分，雜多世界被聯繫成一個統一的整體，內在不是與外在對立的一極，而是包含外在性在內的內在性而作為雜多世界之基礎，雜多世界每個個別的部分也是一個具有內在性的整體。外在與內在之關係作為在自身中自我彰顯之關係統一了直接性的全體與部分以及中介性的力與外化之關係。

除此之外，內在與外在之關係若與前述的整體與部分與力與其外化對比，整體與部分表述為在數學方面質與量方面的辯證，或在尺度中同一性的質與斷裂性的量之辯證；力與外化的關係可表現為關係範疇中或在物理學方面的實體與屬性，或目的與因果之關係，內在與外在則是某種形上學的關係，不僅表述為抽象的無限性與有限性之辯證，表述為物自身與現象之辯證，更能從主觀意義上來理解物自身與現象的關係，亦即從自我與非我或概念與實在的關係來理解，上述都是在理論哲學的架構下來談，進一步從絕對理念的觀點來理解內在與外在，那麼內在與外在還被表述為真之理念與善之理念，理論精神與實踐精神或理論與實踐兩個面向。然而這樣表述正意味理論與實踐對黑格爾來說不是二元對立的關係，而是在內在性與外在性的架構下的辯證連結，我們也可順此回憶在尺度中的質與量的辯證，以及將要談到的概念與感性實在的辯證，其實是兩種屬性之間的符應關係被解釋為辯證關係的混淆，並表述為內在與外在兩方面。事實上，無論在尺度

⁴⁰² WdL,1813,S.152

⁴⁰³ WdL,1813,S.154

中的質與量，在絕對客體中的本質與現象，在絕對主體中的概念與感性實在的辯證中，以及在絕對理念中的理論與實踐，其內在與外的辯證架構都可以通過單一一種屬性的辯證來做描述，另一種屬性只是相應地反映出同樣的辯證，而非屬性之間的辯證。因此內在的質與外在的量之辯證，只是同一的質與差異的質或連續的量與斷裂的量之辯證的表述。內在概念與外在感性實在之辯證，只是先驗概念與經驗概念或先驗直觀與經驗直觀之辯證的表述，理論與實踐之間的辯證，只是理論精神的內在與外在之辯證或實踐精神的內在與外在之辯證的表述。

現象中的物體亦表述為不變的托體與變化的特質之辯證關係。物體與特質首先被設想為靜態的托體(Substrat)與動態的特質(Eigenschaft)的組合，托體作為內在性，特質作為外在性：

此外在性出自於，兩個規定自身，亦即內與外構作它。但事物自身正是屬於兩者。藉此，兩方面就內容來說是等同的⁴⁰⁴。

托體是內在不可見之物，特質是外在的與運動之物⁴⁰⁵，特質首先作為非本質的部份消融於托體之中，托體所表達的就是事物的內在性。

然而，在一個不可分割的整體中，托體的同—性通過特質的差異性而被否定，事物被理解為只有變化與運動中的特質而沒有同一與靜止之本質，因此托體與特質或同一與差異之觀點相互對立，這時亦表現內在與外在之對立。然而同一性之托體與差異之特質實為相互預設，無法分割之矛盾的兩極，它們同時作為某個統一整體之兩個表現方式，這個統一體就是包含外在性之內在性。亦即，當此形式之統一(Formeinheit)包含了它作為對立的兩個規定，則它們的同一性只是這個過渡(dieses Übergehen)⁴⁰⁶。

外在性回返到內在性或自我揚棄在內在性中而被內在性所統一成為具體的內在性。因此回顧前項階段之內在與外在的對立都是具體的內在性之自我彰顯或自我規定，具體之內在性即是彰顯抽象之對立性的第三者，如黑格爾所說：

外與內被設定為規定性，兩種規定之每一方不僅預設了另一方，並且過渡到另一方如同過渡到它的真理中，而是，當它是它者的真理時，它便被設定為規定性，並指向兩者之整體性⁴⁰⁷。

但它不只是兩者相互間之關係，而是絕對形式(der absoluten Form)之被規定的關係，每一方直接是它的對立面，而它們共同的之於第三者的關係甚至之於它們的統一也顯現

⁴⁰⁴ WdL,1813,S.155

⁴⁰⁵ Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge, 1975, pp. 269-271.

⁴⁰⁶ WdL,1813,S.156

⁴⁰⁷ WdL,1813,S.157

出來⁴⁰⁸。

這個具體的內在性是存在在個別現象事物中的絕對實體，它是物與特質的統一體，將物規定為外顯特質並將之包含在自己之中。亦即：

精神不是直接者，與中介者對立之物，毋寧是永遠設定著它的直接性，及永遠從直接性走出而回歸自身的本質⁴⁰⁹。

或神是在思想中，在作為首位的思想中，只是純粹的有或亦為本質，抽象的絕對者，而非作為絕對精神的神，當絕對精神惟獨是神的真正本質時⁴¹⁰。

作為絕對者的絕對精神客觀地展現為絕對實體。這個在物的特質中顯現自身的絕對實體，與在整體現象界中顯現自身的絕對實體是同一個實體，絕對實體在有限的現象事物中顯現為本質關係，並在外在與內在之關係中完成現象的根據化或存在的本質化，內在與外在之統一是現象事物追尋根基之回返的完成，亦即代表具體之有限性的完成，具體的有限性自身包含無限性，它是物與其特質之統一。

絕對實體將在這個基礎上回歸自身，由現象回歸絕對實體本身，現象事物在其作為絕對實體的彰顯的特質中認識了絕對實體；反之，現象整體成為絕對實體的自我顯現。前者是在顯現為特質的個別經驗事物中找到了在己的根據，後者是此在己的根據顯現為現象整體；前者是有限者被無限性所蘊含，亦即雜多的有限者或有限的雜多性在自身中關連到無限的同一性，後者是無限的同一性在自身中彰顯了無限之雜多性。換言之，絕對實體在自己的有限顯現裏找到了自身，繼而在無限顯現中表述自身，具體的有限性過渡為具體之無限性，包含無限性的有限性過渡為包含有限性之無限性，而發展為本質與現象之統一。本質與現象之統一，稱為現實性(Wirklichkeit)。

第五節 現實性(Die Wirklichkeit)

現實性是本質與存在(現象)的統一，它把自身展現為絕對關係之統一。現實性是絕對者或絕對實體。作為本質與存在的統一，它不是被理解為與理念的世界對立的實存的世界，而是作為理念與實存世界的統一。

在絕對性的意義下絕對者根據它的發展進程而以不同的方式被考察。抽象來說它可以被思考為物自身或在己存在的世界，與顯現中的世界對立。具體來說絕對者關連到它的對立面，此對立面先前被它所否定並排除在外。兩個環節揚棄自身並統一在一個絕對者中

一 絕對者(Das Absolute)

現實性指向絕對者的意義，絕對者是直接性的環節，首先被設想為抽象實體，偶性被

⁴⁰⁸ WdL,1813,S.157

⁴⁰⁹ WdL,1813,S.159

⁴¹⁰ WdL,1813,S.159

設想由外在附加其上。黑格爾說：

一部分實體缺乏個體性原則(das Prinzip der Persönlichkeit)，此缺乏主要不滿斯賓諾莎的系統。一部分認識是外在的反思，此反思並非出於實體來把握及導引出顯現為有限者的那個東西，屬性與模態的規定性，亦即概括的自身，而是作為外在的知性而活動，把規定把握為被給予的規定，並將之引領回絕對者，而非從絕對者取得它的開端⁴¹¹。

斯賓諾莎的實體是所有內容的統一；但世界的雜多內容並非在實體中內容本身，而是在對它來說的外在反映之中⁴¹²。

二 現實性(Die Wirklichkeit)

這裡現實性針對康德模態範疇(亦即可能性、現實性與必然性)中的第二環節現實性的意義做詮釋，並與可能性及必然性的關係做比較詮釋。此處的現實性之義與上述作為本質與現象之統一的現實性(Wirklichkeit)之義有別。前項現實性是現象所表現出來的樣態，是實現了的可能性，可能性的實現性。後項現實性代表絕對實體一般(die Substanz überhaupt)包含了一種具體的必然性，統一了可能性與前項的現實性，這兩項可說同時包含了抽象的必然性。

絕對者與現實性對立。首先，當現實者與可能者只有形式上的區別時，它們的關係同樣也只是形式的，並出自於其中之一——正如另一，都是一個被設定之有，或存在於偶然性中⁴¹³。

A 偶然性或形式的現實性，可能性，與必然性(Zufälligkeit oder formelle

Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit)

偶然者因此沒有原因，因為它是偶然的。而它也可能擁有一個原因，因為它是偶然的⁴¹⁴。根據康德模態範疇可區分為可能性、現實性和必然性，當存有與主體相關時則是可能的，與客體相關時則是現實的，當存有受因果法則支配時則是必然的。黑格爾對必然性的看法與康德有明顯的分別。

必然性既可表現為可能的世界(理念界)，現實的世界，又可當作兩者的統一，亦即絕對的必然性。關於偶然性，偶然的東西是沒有原因的東西，黑格爾說：

偶然者因此沒有原因，因為它是偶然的⁴¹⁵。

沒有原因的東西自身就是原因，它就是一種尚未實現的可能性，或形式上的現實性與形式上的必然性。必然的東西自身就是原因，亦即沒有外因之物。所以偶然性與必然性相互過渡。

然而，當偶然被規定為沒有原因，或自身是原因的意義時，黑格爾稱之為「形式的現實

⁴¹¹ WdL, 1813, S.170

⁴¹² WdL, 1813, S.172

⁴¹³ WdL, 1813, S.176

⁴¹⁴ WdL, 1813, S.179

⁴¹⁵ WdL, 1813, S.179

性，可能性，與必然性」，它是一種抽象的同一性(die abstrakte Identität)。反之，有另一種實質的現實性，可能性與必然性，則被稱為相對的必然性，亦即取代無原因或自身是原因的必然性而成為因果鏈中的必然性，相對的必然性也就是被決定之義的偶然性，與上述無原因的偶然性相對。而它(偶然者)也可能擁有一個原因，因為它是偶然的。當偶然性又被表述為受它者決定，必然之物也表述為在因果連繫中之物。亦即實質的必然性。可能性與現實性之肯定與否定關係，與可能性與不可能性之有無關係不同。

B 相對的必然性或實質的現實性，可能性與必然性 (Relative Notwendigkeit oder reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit)

可能性作為實存的現實性之在己存有其自身是實質的可能性，首先是內容豐富的在己存有。形式的可能性是僅作為抽象同一性的在己反映，亦即某物在自身中不與自身矛盾。當我們專注於某個事物的規定，狀態或條件，從中認識其可能性，那麼我們便不再停留於形式的可能性，而是觀察它的實質的可能性⁴¹⁶。

如上所述，形式的必然性則是蘊含在形式的現實性和可能性中，它是一種抽象的同一性，形式上的必然之物其自身即是存在的原因，其存在沒有外因，因此又是一種偶然性的表現方式。

然而當形式的可能性自我實現時，它就是實質的可能性，也就是實質的現實性，與實質的必然性。

實質的必然性，蘊藏在實質的可能性或實質的現實性的關係之中，它呈現是一條現實的因果鏈，與自因或純粹的可能性表現為形式的必然性相較，它只是相對的必然性。

C 絕對的必然性(Absolute Notwendigkeit)

絕對的必然性就是形式的必然性與相對的必然性之統一，也是形式可能性(形式的現實性)與實質的可能性(實質的現實性)之統一。沒有現實性，可能性就無法想像，反之亦然。對可能性來說，現實性亦是可能性的目的，亦即讓可能性得以存在的可能性。所以現實性包含了可能性。對現實性來說，未實現的可能性就是現實性的目的因，也就是現實性的最終實現。所以可能性包含了現實性。可能性和現實性又存在著相互蘊含之關係。表現的自因與無限因果鏈或目的論與機械論之交互作用。

絕對的必然性也就是真理，現實性與可能性一般以及形式與實質的必然性回歸於其中⁴¹⁷。

但這樣的偶然性毋寧是絕對的必然性⁴¹⁸ (Aber diese Zufälligkeit ist vielmehr die

⁴¹⁶ WdL, 1813, S. 181-182

⁴¹⁷ WdL, 1813, S. 188

⁴¹⁸ WdL, 1813, S. 189

absolute Notwendigkeit)。

所以外在性是它(絕對必然性)的內在性，它的關係是絕對的同一性，由現實者到可能者的過渡，由有到無的過渡是與自身的同行；偶然性是絕對的必然性⁴¹⁹。

這裡的偶然性應該是絕對的偶然性。如上述必然性與偶然性可相互過渡。因此偶然的東西同樣可表現在可能世界，現實世界，及兩者的統一，亦即絕對偶然性。關於絕對必然與絕對偶然性之同一性問題，我們將在下一章中有關二律背反的問題的段落做進一步討論。

三 絕對的關係(Das absolute Verhältnis)

絕對的關係是本質論的最後與發展的最高環節，根據絕對關係的內容我們可以把本質論看成是黑格爾對康德之關係範疇的深入詮釋。概念論涉及主客問題，可說是康德模態範疇或精確地說，是第四項基礎命題(Grundsatz)經驗思想之設準一般的進一步詮釋。

A 實體性之關係(das Verhältnis der Substantialität)

現實性(Die Wirklichkeit)也高於存在(die Existenz)，存在確然是由根據與條件或由本質與其反思走出來的直接性⁴²⁰。

本質作為根據與存在作為現象相互對立，雖然兩者各自完成內在的辯證而達到真實者。但真實者或具體者只屬於本質或存在自身。兩者的對立尚未被解消，它們還未達到彼此的統一。相對於彼此兩者都變成了壞的無限性，雖然各自都提升到了含真之無限性的層次。本質與它的存在，亦即現象必須尋求他們的統一，此統一表述為現實性(Wirklichkeit)。

這樣的統一，在其中，存在或直接性及在己存有，根據或被反映者全然作為環節，正是現實性⁴²¹。

實體是絕對者，在己與為己現存著的現實性⁴²²。

在絕對實體中，原因與結果，實體與偶性，規定者與被規定者，設定者與被設定者無法相互區分。兩個面向毋寧被構作為一個實體的兩個環節。被設定者是具體實體的彰顯。絕對原因並非對立於結果，它毋寧包含了原因與結果，當它把自我表述為絕對原因時。

B 因果關係(Das Kausalitätsverhältnis)

這三個關係環節代表在現象界之因果關係中的辯證結構，它是實體性關係的實現，他自身則表述現象界之因果關係由無差別的同一到差異性的對立以至於矛盾之統一的辯證。因果關係的三個環節，反映在現象界的本質關係中，而絕對的關係的三個環節，同樣映

⁴¹⁹ WdL, 1813, S.190

⁴²⁰ WdL, 1813, S.175

⁴²¹ WdL, 1813, S.175

⁴²² WdL, 1813, S.7

現在現象界的本質關係中。因果關係中的第一環節或形式的因果性(Formelle Kausalität)反映在本質關係中的全體與部分之關係，也是絕對關係的實體性之關係在現象界之物上映現，第二環節或被規定的因果性(bestimmte Kausalität)反映在本質關係的力與外化之關係上，是絕對關係中的因果關係在現象事物上的映現，第三環節或作用與反作用(Wirkung und Gegenwirkung)反映在於本質關係之內在與外在之關係上，亦是絕對關係中之實體性與因果性的統一亦即交互作用(Wechselwirkung)在現象中的映現。因果關係的第一個環節又從直接性開始，黑格爾稱之為形式的因果性。

1 形式的因果性(Formelle Kausalität)

形式的因果性所意謂的是一個未區別的因果整體，實體性之關係亦是一個因果整體，兩者的區別在於實體性關係屬於絕對的關係中的第一環節，而因果關係屬於絕對的關係中的第二環節，形式的因果性則屬於因果關係的第一環節，實體性之關係是絕對者對自身的直接關係，因果關係是有限者之間的相對關係，形式的因果性屬於有限者之關係的第一環節，亦即實體性之關係與形式的因果性都是直接性，但前者是絕對的或無限者的直接性，後者是相對的或有限者的直接性，前者未將自身彰顯為偶性，因此是在己的絕對者，或絕對的物自身；後者是未將自身彰顯為結果之在己的有限原因。在根據(Grund)那裡，絕對的根據與被規定了的根據之間的關係可類比於絕對的關係(das Verhältnis der Substantialität)這裏之實體性之關係與因果關係，代表了某種無限者與有限性相互之關係，而被規定了的根據中的形式性的根據(der formelle Grund)就好比因果關係中的形式的因果性(Formelle Kausalität)，也各自代表了某種直接性的意義。

實體的力量在它的真理中作為顯現(Manifestation)，此顯現直接在偶性之變化中，表明了那在己之物，及作為被設定了的存有之偶性，並把偶性設定為被設定了的存有：作用(die Wirkung)。但其次偶性本身實際上只是通過它的消失，而作為過渡者(als Übergehendes)，作為作用，它是作為與自身同一的被設定的存有(das Gesetzsein)；原因(die Ursache)在作用中被彰顯為整全的實體，亦即作為在被設定之存在本身中被反映進自身中的⁴²³。

絕對因果關係不是表述為無限延伸的因果鏈，它與壞的無限性等同並過渡為有限性，而是作為在圓圈中循環運動的因果性，而與含真之無限性等同，通過這樣，在有限因果性中延伸進壞的無限進程中的作用被轉折而進入到某種在自身中回返中的，某種無限交互作用⁴²⁴。

當原因在一個整體中作用時，它即是作用於自身，而非作用於它者，結果達到了一個終點，它同時又是起點，亦即它將作用它的原因。

⁴²³ WdL 1813, S.195-196

⁴²⁴ WdL, 1813, S.208

2 被規定的因果關係(Das bestimmte Kausalitätsverhältnis)

因果關係總體來說所指涉的是現實世界中的物理關係，形式的因果性所意謂的是一個未區別的因果整體，被規定的因果關係是因果之間既區別又相互關連的關係，亦即展現為一條因果序列。如黑格爾所說：

這毋寧是在它的實在性與有限性中的因果關係。作為形式上的因果關係它是絕對權力的無限關係，絕對權力的內容是純粹彰顯或必然性。反之作為有限的因果性它擁有一個被給予的內容並作為附著於同一者上的一個外在的差異而運行，此同一者在它的規定之中是一與同一個實體⁴²⁵。

形式的因果性若作為第一因，被規定的因果關係則是與之相互外在但受其作用之無限結果序列，其次，形式的因果性若作為最終目的，那麼被規定的因果關係則是與之相互外在但又作用於其上之無限原因序列，第三，如果形式的因果性作為一個完成的因果整體，那麼被規定的因果關係則作為其中所進展因果序列。被規定的因果關係因此可被詮釋為無限的結果序列，無限的原因序列，以及無限的因果序列三種意義，但其實意義相等，因為因果之間相互預設，又彼此蘊含。黑格爾說：

伴隨著結果(Wirkung)它直接就是相同的事例，或毋寧由結果到結果的無限進程(der unendliche Progress von Wirkung zu Wirkung)全然就是由原因到原因的後退(der Regress von Ursache zu Ursache)；在這樣的關係下，原因已變成了結果，此結果又包含了一個其它原因；正如結果相反地變成了原因，此原因又擁有一個其它的結果⁴²⁶。

然而這一條因果序列其實並非單向因果鏈，因為作用始終伴隨著反作用，所以因果關係將完成於作為第三環節的作用與反作用(Wirkung und Gegenwirkung)。

3 作用與反作用(Wirkung und Gegenwirkung)

作用與反作用作為因果關係(Das Kausalitätsverhältnis)的統一，將因果關係中的形式的因果性與被規定的因果關係(Das bestimmte Kausalitätsverhältnis)統一起來，亦即統一了原因與結果序列，或目的與原因序列，以及因果整體與因果序列，然而這個統一體並非只是單向的因果關係，因果關係中的作用包含了反作用，因此是雙向運動的因果序列，也因為這樣的雙向運動才能讓因果關係形成一個內在的循環運動。這個雙向運動雖然是絕對關係的第二環節或被規定的因果關係之完成，但其實就是絕對關係之完成的準備，這項完成即是在絕對實體中的交互作用(Wechselwirkung)。黑格爾說：

否定地與自身關連的，作用的實體與被動的實體對立。被動的實體是原因，只要它在被

⁴²⁵ WdL,1813,S.198

⁴²⁶ WdL,1813,S.203

規定的因果性中通過它自身的否定從結果中將自己再生產出來，亦即是「一個它者」，它在它的它者中或作為直接者本質上把自身表現為設定的並通過它的否定把自身媒介給自身⁴²⁷。

進一步來說在此它表現為被動實體，但是如所顯現的，此被動實體通過在它身上發生的作用而作為原因性的實體而生成。那首先施以作用並把它的結果當成反作用而在自身中保存著的第一項原因於是又作為原因而出現，通過它，在有限因果性中延伸進壞的無限進程中的作用被轉折而進入到某種在自身中回返中的，某種無限交互作用⁴²⁸。

作用與反作用代表在一個循環中的兩個背反的運動方向，如由個別個體特殊者向普遍者之運動與由普遍者經特殊者向個別者之運動。作為起點的個別者與終點的普遍者在反作用中又各自作為終點和起點，於是作用與反作用本質上已是某種交互作用(Wechselwirkung)，但仍屬於現象中的交互作用，以下所談論的交互作用，是在絕對實體領域內的交互作用，它使得絕對實體成為在自身中區分自身，中介自身，並統一自身的運動成可能。實體性之關係在絕對的關係中代表直接的無限性，因果關係在其中代表中介的有限性，在有限的因果關係中又分成直接的無限性，中介的有限性，與自我中介之無限性三個環節，作用與反作用作為第三個環節因此是在有限性中中介自身的無限性，亦即在有限的因果關係中完成的作用與反作用的交互循環，形成在因果之交互作用中的統一性，它是包含了無限性的有限性，或具體的有限性。它將過渡為絕對的關係之第三環節，亦即在無限性中中介自身的無限性，這個具體的無限性將自身表述為實體性之關係與因果關係的統一，亦即在絕對實體內部之辯證運動，黑格爾稱為交互作用(Wechselwirkung)，而非如因果關係之作用與反作用所表述的在現象界之事物內部的辯證運動。雖然作為交互作用的辯證運動具有同一性，但前者相對於後者是在普遍者中的辯證之於在個別者中的辯證之關係，因此前者是某種含真之無限性，或發生在包含有限性的無限性之內在辯證，後者是某種含真之有限性，或在包含無限性之有限性中的內在辯證。

C 交互作用(Wechselwirkung)

這兩個相反方向的運動構成一個交互作用之循環，可以把交互作用設想由實體發動經過因果鏈而達到每個個體性的作用(Wirkung)，以及由個體發動，經過反向的因果鏈而達到實體的反作用(Gegenwirkung)。前者表述為由普遍性經過特殊性到達個別性，後者則由個別性經過特殊性到達普遍性的歷程。黑格爾說：

首先交互作用將自身表述為由被預設的限定自身的實體的某種相互的因果性。每一方相對於它方同時都是主動與被動的實體。當兩者既是被動又是主動時，兩者的每一項差異都已經揚棄了自身：它(差異)是全然透明的映像(Schein)；它們是實體只有在於它們是

⁴²⁷ WdL, 1813, S.205

⁴²⁸ WdL, 1813, S.208

主動者與被動者的同一性⁴²⁹。

在交互作用中，原初的因果性把自身表述為由它的否定性，亦即被動性而來的生成，以及表述為進入到否定性的消逝，亦即變，然而據此便同時甚至只是映象(Schein)而已；過渡到它者是在自身中的反映⁴³⁰。

因果性是原初存有，亦即原因之設定的，進入到映象或純然被設定之有過渡，反之是被設定之有進入到原初性之過渡；但存有與映象之同一性自身還是內在的必然性⁴³¹。

交互作用首先意謂主動實體與被動實體之間的關係。被動實體是主動實體之被設定的存有，主動實體是被動實體的原因，被動實體是主動實體的結果。但是原因作為主動者包含結果在自身中，設定者包含被設定之有，因為主動實體沒有被動實體無法包含內容或沒有自身的彰顯。沒有屬性主動實體顯現為無。雖然它是被動實體的對立者，但它並非對立於被動實體，而是包含被動實體作為它在自身中的被設定之有。

抽象的主動實體與被動實體是具體的主動實體之兩個環節，如抽象的設定者與被設定之有是具體的設定者之兩個環節。作為具體者主動實體彰顯為兩個環節，而兩者又被吸收進一個共同的統一者中並相互同一。它們是實體只有當它們是主動者與被動者之同一性⁴³²。

相對於機械的因果性，在實體中存在另一種形式的因果性，亦即交互作用。交互作用發生在主動實體與被動實體之間，因果鏈則是兩者之媒介。這樣的因果性並非表現為一種限定的機械因果關係，而是一種交互作用下之目的論的因果關係。被動實體同時又包含了主動性，主動實體包含了被動性。交互作用表現為一種循環。目的論意謂世界的發展指向一個最終目的並結束於完成。

目的論首先面對著機械論的一項質疑：沒有最終目的。一項完成另一方面意謂由自身所限定的整體並且把自身轉變為有限性的概念。反之宇宙可以由另一種意義的無限性，亦即無限延伸的因果鏈所支配。於是便產生了一項背反：宇宙的發展導向最終目的或無目的。如果沒有完成，那麼無限延伸的因果鏈又轉向了有限性。於是無限性的概念由無限因果鏈轉向一項完成義的無限性而被後者所取代。

因果關係，亦即原因與結果之間的關係顯示出作為原因的一個事物與作為結果的一個它者沒有斷裂。在機械因果鏈中存在一個連續性，非斷裂性。在這項意義下機械因果鏈能夠被解釋為一個連續的統一體，而不再是一個包含斷裂在自身中的序列。作為一個統一體，無限因果鏈又可以被設想為一個最初原因和最終結果而進入或回溯另一個因果鏈。一項完成作為原因由自身中走出並進入到一個作為結果的無限延伸之因果鏈中，因果鏈最後作用於最終之結果，反之，從反向的關係來看，最終原因又做為起始原因，透過反向的因果鏈而作用於原來的起始因。在一個獨立自存的絕對整體中的交互作用把自身實

⁴²⁹ WdL, 1813, S.209

⁴³⁰ WdL, 1813, S.210

⁴³¹ WdL, 1813, S.210-211

⁴³² WdL, 1813, S.209

現為一個循環。

第六節 結語

在本質論中我們可以很清楚地觀察到在無限者中認識有限者以及在有限者中認識無限者的運動。無限者包含有限性並過渡為有限性，這個有限化自身的無限者又蘊含在無限性或自我關連到無限性之中。通過無限者的有限化以及有限者的無限化的反覆循環展開了由抽象到具體的，由貧脊到豐富的概念擴充。

黑格爾在現實性中討論完斯賓諾莎實體所表述之現實性的意義的同時，立即又批判了實體的觀點，對斯賓諾莎實體的批判總結為一個命題真實者不應被把握為實體而是主體，這項批評同時反映出本質論到概念論之過渡的意義。在精神現象學的序言中，黑格爾說：

根據我的觀點(必須通過體系自身而自我證成)，總的來說，不是把真實者把握與表述為實體，而毋寧把握與表述為主體。同時該注意的是實體性相當程度地把普遍者或知識之直接性(它即是存有或對知識來說的直接性)包含在自身之中。生命性的實體(Die lebendige Substanz)進一步來說是存有，它真正來說就是主體，或稱之為這樣的東西，它真正來說是現實的(wirklich)，但唯有當此實體是自我設定之運動，或是自身轉向它者的變化與自己本身之中介(die Vermittelung des sich anders Werdens mit sich selbst)。作為主體它(實體)是純然單純的否定性(die reine einfache Negativität)，甚至通過它而成為單純者之二分化(die Entzweiung des Einfachen)，或對立中的兩面性(die Entgegensetzende Verdopplung)，它又是此一漠不相關的差別以及它的對立物之否定；只有再產出自身的相同性(diese sich wiederherstellende Gleichheit)或在它者中之在自身的反思(die Reflexion im Anderssein in sich selbst)——不是原初的統一本身，或直接的統一本身，是真實之物⁴³³。

黑格爾認為斯賓諾莎之實體應該被揚棄在主體中，主體即是生命性的實體(Die lebendige Substanz)，它是現實的(wirklich)，自我設定之運動，或是自身轉向它者的變化與自己本身之中介，也是單純的否定性，單純者的二分化，或對立中的兩面性，或者是再產出自身的相同性或在它者中之在自身的反思，以上都是作為真實之物的主體所彰顯的意義。然而在現實性(Wirklichkeit)作為本質與現象的統一即是把抽象本質與它的顯現包含在自身之內，它是包含現實性的辯證統一體，這個段落所論述的實體，或藉此所指涉的斯賓諾莎之實體的意義，即是生命性的實體，而非抽象之原初統一或直接的實體，換言之，現實性或以斯賓諾莎所實體觀所代表之現實性本身並沒有背離主體的概念。那麼黑格爾以主體來批判實體，在上述規定的主體概念下，形同重複了現實性對抽象本質的批判，以至於所詮釋的斯賓諾莎哲學之意涵自身產生矛盾。Hermann Braun認為本質論所描繪

⁴³³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, 1988, S.13-14。

之實體的開顯(Enthüllung)與概念論中概念的生成(Genesis des Begriffs)有意義上的一致性(gleichbedeutend)，他從本質論中關於絕對者的詮釋看到存有與本質領域之邏輯運動的整體就是對絕對者的詮釋，在所詮釋的絕對者之中，內容並不是外來的給予物，也不是通過某種對內容來說的外在反思，讓內容沒入絕對者的根基裏，而是通過絕對者的內在必然性在絕對者身上規定了自己，並且又作為存有之變化與本質之反思而回到作為它的根據之絕對者之中。他於是認為，邏輯學所陳述的事物(Sache)即是實體，亦即斯賓諾莎哲學的基本概念(Grundbegriff der Philosophie des Spinoza)⁴³⁴。然而，概念論之主體性與此處之生命性的實體從什麼面向來考察才有區分的意義呢？

主體化代表自我規定之義，而靜止實體性代表受主體所規定的環節，所以絕對實體的主體化，代表辯證實體觀的提出，這是絕對主體的第一義，用以批判靜止的實體觀，但主體化的絕對實體，仍然是客觀的，我們可稱之為絕對客體，或客體性主體，如果第一義的絕對主體主觀化，就是第二義的絕對主體。第二義的絕對主體也就是主觀邏輯中或主觀意義的絕對主體，黑格爾對主體性與主觀性沒有嚴格區分，Subjektivität所代表是自我規定性，也代表主觀主義下康德先驗主體為基礎所發展出來的絕對主體性。自我規定性不必然需要以康德的主觀主義為前提，雖然斯賓諾莎的實體被黑格爾批評為靜止而無差異的同一體，但斯賓諾莎的實體某種意義下已經具備了黑格爾所要求的主體性，或者說本質論裡的現實性(Wirklichkeit)，亦即作為本質與現象的統一的絕對實體，也不僅僅是無差別的同一體。如果接受這樣的觀點，那現實性就是一種客觀性的主體，亦即第一義的絕對主體。略過第一義的絕對主體，直接以第二義的絕對主體來表述主體性的概念，讓原本具有客觀意義的辯證主體性概念臣屬於主觀邏輯的主觀主義之辯證主體性概念，導致概念論以絕對主體性的理念作為邏輯學的最高發展的結論⁴³⁵。

然而，主體化的絕對實體，亦即肯認了客觀邏輯本質論所應展現的絕對主體，或批判實體性所發展出來的主體觀點與主觀的絕對主體，或概念論裡的絕對主體也呈現對應的兩面性。黑格爾所強調的是第一義的絕對主體，也重視第二義的主觀性而提出康德哲學。如果把兩種意義混為一談，容易導向主觀性的主體性此一側面，忽略了客觀性的主體性的角色，亦即絕對客體性轉化為主體性的意義。反之，同時也忽略了主觀的絕對主體轉化為客觀的絕對主體或絕對客體的意義。

或許我們可以將存有，絕對實體，與絕對主體類比於機械主義、化學性與目的論的關係，使得絕對實體隸屬於絕對主體之下，來順應黑格爾對絕對實體的批評，但我們的質疑是作為辯證性的絕對實體為何沒有第一義的絕對主體性，亦即辯證性之義？值此我們也同時懷疑黑格爾所描述的化學性與包含機械主義在內的的目的性或生命有什麼根本的差異。黑格爾沒有意識到主體性與主觀主體性的分別，遺漏了客觀主體性而直接跳到主觀主體性，不能因此說他否定客觀主體性的意義。因為現實性已經具有客觀主體性之意義，否則本質與現象的統一似乎變成多餘之物，直接由概念揚棄抽象本質即可。此外，在概念論中的作為自然整體的客體性中所包含的目的論，也具備了主體性的意義。

⁴³⁴ Hermann, Braun, *Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hegel-Studien, Bd. 17, S.69-70。

⁴³⁵ 參閱 Düsing Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984

他的概念論的重點在於否定被動實體與肯定主觀主義兩者，亦即包含了斯賓諾莎主義的康德先驗主體。前者應該從概念論獨立出來，亦即在概念論之前應該發展一種客觀性的主體性，才不至於既否定了被動實體的非辯證性，又否定了客觀性的獨立性，但由於直接從主觀主義來談，很容易讓人產生他只重視主觀主義的絕對主體性。從客體性作為機械性與目的性的有機統一體與主體性統一為理念的意義來說，即使略去客觀邏輯的主體性不談，理念似乎也已超越了絕對主體性的意義而達到絕對主客性。

在概念論中我們將嘗試探討，黑格爾是否忽略了絕對客體性這個面向，是否絕對主客性能夠與絕對主體性一樣被接受為理念之意義。

第三章 關於概念論(Hegels Begriffslogik)

第一節 概念之意義

如果本質論代表康德之關係範疇與第三基礎命題「經驗的類推」的實體關係，並且涉及了模態範疇，那麼由於概念論涉及對判斷之主謂詞關係的描述以及對於推論之主客體關係的描述，也同樣與康德的第四範疇及第四基礎命題有關。在邏輯學中概念意謂著本質與存有的統一，我們可以如此地把握概念作為統一者的意義。

A)直接性的存有與作為中介者之本質的統一或被主體所把握以概念方式呈現之客體之存有與本質及其統一。

B)概念代表概念論整體，代表自我規定之主體性之義，本質退回被動實體的意義。

C)認識的自我，主體，與客觀存在的存有與本質對立著。它是主體以及包含在主體中的範疇，它與被設想為客觀存在的範疇亦即存有與本質相對立，而作為主觀的存有與本質。以康德之先驗主體為詮釋的依據。從認識論意義上，我們稱為主觀性以與規定的主體性做區分。除了主體性以外也彰顯了概念的實在性。

D)概念表述為作為絕對主體性之理念，作為 B 與 C 的統一。承認本質論已具有規定的主體性的意義，但屬於對象的主體性，或客觀的主體性，概念論則進入主觀的主體性。一方面包含自我規定之主體義，作為規定的主體與被規定的客體之統一；另一方則具有認識的主體之義，而作為主觀意義之思想與存有之統一。

一 概念作為直接性的存有與作為中介者之本質的統一(Begriff als Einheit der

Unmittelbarkeit und Vermittelung)

相對於被表述為直接性的存有，我們可以把本質視為一個間接者或一個被反映的有。因為本質把自身表述為直接性的反映。「概念」因此被視為直接者與間接者之統一的概念性把握。在邏輯學中，作為直接性的純有，以及作為間接者的本質統一為概念並將自身提升到一個較高的層次。概念因此是存有與本質，直接者與反映之統一。

從這方面概念首先總的來說被認為是存有與本質，直接者與反思之第三者。存有與本質在此是概念之變化的環節。作為同一性，它是它們的基礎與真理。它們走進同一性中，

並被它所包含⁴³⁶。

存有與本質如上所述以各自達到它們的真理。存有的真理是為己存有，本質的真理是絕對關係。相對於純粹的有，抽象的壞的無限性，如上所述，為己存有是具體的，含真之無限性。

純有包含此有的概念在自身中，兩者相互被它們的對立面所限並相互依存。純有與此有的統一是真正獨立自存之有。黑格爾稱之為為己存有。它指向無限性與有限性之統一，並代表質之發展的頂峰。有與此有相互依存，因此兩者是為它存在，獨立自存之有，亦即純有與此有之統一是為己存有(das Fürsichsein)。

為己存有是為己存在之有，有獨立性與主體性的意義，相對於為它存有為己存有是獨立自存者，為它存有是依附者。含真之無限性是真之獨立自存者，是絕對者。抽象的無限性與有限性相互依存，並過渡為彼此，所以兩者是為它存有。一個著名的例子關於發展的三個環節，純有，此有與為己存有是樹的生長。種子是純有，它的開展由許多環節所構成，代表此有，樹的整體則是為己存有。

抽象的無限性表述為純有，有限性表述為此有。無限性與有限性或有與此有相互過渡，它們的統一是真理的無限性或為己存有。

在為己存有中，質性的有完成了。它是無限的有。在為己存有中純有與規定性或否定的區別被設定並被解消⁴³⁷。

本質是否定存有之存有。通過存有之否定本質得以生成。有是直接者，本質是有的反映，所以本質是間接者。無限者在己可表述為直接者，但對它者，亦即有限者來說它是間接的。存有是一個直接者，本質是一個間接者。相對於本質，存有亦失去它的直接性與無限性，與本質相關連時，存有同時又是間接者。存有首先是無限者，但相對於本質存有變成了有限者之雜多性，而本質對於雜多者則變成了無限者之同一性。

當存有與本質各自在己存在，及關連自身，不彼此關聯，則兩者同時是無限者，當它們彼此關連，則兩者同時又是有限者。

存有是直接的無限性，本質是存有之反映。存有之根據。通過本質之否定存有變成了有限性及世界的雜多性，而本質則成為無限者。

從普遍，抽象中的絕對必然的本質看來，存有不被視為直接的，而是作為在己反映的，作為本質。我們把本質規定為非有限者，作為否定者的否定，我們將之稱為無限者。過渡所歸向之處，不是抽象，乾涸的存有，而是這樣的存有，否定之否定⁴³⁸。

本質之發展也達到了含真之無限性。純粹本質，根據由自身走出，並外化為一個客觀對象，存在。

⁴³⁶ WdL, 1816, S.5

⁴³⁷ WdL I, S.174, Suhrkamp

⁴³⁸ VPhR1, S.318

這個存有，亦即本質自我構作，是本質性的存有，亦即存在：一個由否定性與內在性所走出之有⁴³⁹。

所有中介者，所有壞的無限性如斯賓諾莎的屬性，它們構成無限序列，應該由它們的無限斷裂性走出，而回歸到無限統一。當這些無限屬性欲揚棄無限序列(它們同時已經變成壞的無限性，亦即有限性)，而達到含真之無限性時，本質可以被解釋為實體。它把自身表述為現象的根據⁴⁴⁰或直接性之根據。作為實體本質與存有是一個對象。雖然實體作為存有的基礎，它尚未被把握為主體。存有與本質皆被主體(它被把握為概念)視為客體⁴⁴¹。

依Theunissen之見，對比於概念，存有與本質應該作為映象而退場。在此之後，整體的客觀邏輯是映象之邏輯⁴⁴²。

二 概念是自我規定的主體性，本質是被動的實體

在黑格爾的邏輯學中存有與本質統一為概念並提高到一個較高的層次。概念因此是存有與本質，直接者與反思的統一：

從這方面概念首先總的來說被認為是存有與本質，直接者與反思之第三者。存有與本質在此是概念之變化的環節。作為同一性，它是它們的基礎與真理。它們走進同一性中，並被它所包含⁴⁴³。

存有與本質如上所述以各自達到它們的真理。存有的真理是為己存有，本質的真理是絕對關係。相對於純粹的有與抽象的壞的無限性，為己存有是具體的含真之無限性。相對於抽象的本質，現實性作為絕對的關係是具體的與真實的本質。為己存有即便它已是含真之無限性，當它由自身走出並關連到另一個具體者亦即絕對的關係時，它將再成為有限。每一個具體者，當它在己存在時，就是一個直接者。當它關連到另一個包含它在內的普遍而具體者，它將變成一個間接者及有限者。含真之無限性應該包含有限性在自身之中，含真之間接者必然包含直接者在自身之中，反之，含真之直接者必然包含間接者在自身之中。概念代表存有與本質之統一，在此更進一步表述為自我規定之主體性。

黑格爾對斯賓諾莎的批判(Hegels Kritik an Spinoza)

斯賓諾莎的實體是真實的本質，因為它作為具體的根據並不把表象從自身中排除，而是與它統一。相對於概念斯賓諾莎的實體只是它的一個環節，它是概念主動實體的一個彰

⁴³⁹ WdL, 1813, S.104

⁴⁴⁰ 本質與存有的聯繫即是真之無限性之另一種形式的反映。

⁴⁴¹ 存有與主體及客體兩組範疇搭配成主體存有(相對於客體虛無),客體存有(相對於主體虛無),在黑格爾體系中交替出現,開端常以客體性,結束常以主體性,結束同時又是開端。據此絕對主體性的論斷存在困難。

⁴⁴² Theunissen, *Sein und Schein*, S.77

⁴⁴³ WdL, 1816, S.5

顯，因為概念作為第三者存有與本質是兩者的統一。

進一步來說實體已經是實質的本質或本質，當它與有統一並走進現實性。概念以實體作為它的直接預設。它是在己者，它是概念作為彰顯者⁴⁴⁴。

黑格爾把斯賓諾莎的實體當成被動實體把概念視為主動實體。主動實體是概念式主體性與自由的王國⁴⁴⁵。

相對於主動實體，被動實體只是由它所規定的屬性。主動實體或主體性包含無限量的被動實體或屬性。每一個被動實體是主動實體的彰顯，被動實體是抽離於特殊規定的本質，它的規定附加於其上。

在與被動實體的關係上，作為絕對主體的實體是規定自身與區分自身的實體。它不是靜止直接與抽象的同一性。反之它是運動的自身相關的否定性，與否定地自我相關的同一性。通過否定概念的直接性從它的直接同一性走出來進入到區別之中。目前它變成自身相關的否定性。通過否定的否定此一否定性回歸到同一性本身。相對於抽象的同一性，新的同一性是否定地自我相關的同一性。它是概念，主動實體，絕對主體與自我。

它是被動實體—直接者或在己存有的是被動的，它不是為己的，純有或本質，它只是在這個抽象同一性的規定性中與自身同一。作為否定性的自身相關的，作用的實體(die wirkende Substanz)與被動的實體相對立⁴⁴⁶。

相對於主體，實體失去了它的真理，實體變成了映象，概念的彰顯。概念是實體的真理⁴⁴⁷。黑格爾說：

概念以實體作為它的直接預設，實體是概念作為彰顯之物之在己之物⁴⁴⁸。

存有作為映像無法與本質分離。「映象毋寧必須自身屬於本質⁴⁴⁹」。

當本質與存有作為兩個環節被包含在概念中時，本質被轉化主體性，存在被轉化為客體性，一方面概念在主觀方面展現了本質的本質性，另一方面在客觀方式包含了存有的現實性。代表本質與存在是概念論中之理念的兩個環節。另一方面，本質與存在的統一體是被概念所規定的對象，亦即概念的自我規定，亦即在本質論中黑格爾所說的被動實體。然而本質與存有的統一有現實性(Wirklichkeit)之意義，在這種解釋下，概念作為本質與存有之統一如何與現實性的概念相互區分則是問題所在。引申的問題是黑格爾在本質論所發展出來的絕對實體已具有主體的性質如何又作為被動實體成為主體所批判的對象？

⁴⁴⁴ WdL, 1816, S.6

⁴⁴⁵ WdL, 1813, S.212

⁴⁴⁶ WdL, 1813, S.205

⁴⁴⁷ Christian Iber, *Hegels Konzeption des Begriffs in klassiker Auslegen : Hegel : Wissenschaft der Logik*, Akademie Verlag, 2002.S.182.

⁴⁴⁸ WdL, 1816, S.6

⁴⁴⁹參閱: *Hegel : Wissenschaft der Logik*, akademie Verlag, 2002, S.102

黑格對斯賓諾莎之批判正是他對現實性(Wirklichkeit)中的絕對實體之批判，但他所批評的斯賓諾莎正如他所描述的現實性，並不是純粹抽象的同一體，斯賓諾莎的實體包含無限屬性在自身中，正如現實性是本質與現象的統一體，本身已是一個主體的概念。因為主體所包含的概念如生命的實體(lebendige Substanz)在真理中實現了的存有(das in Wahrheit verwirklichten Sein)，自我設定之運動(Die Bewegung des Sichselbstsetzens)或是作為『自己成為它者的「變成」與自身之中介』(die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst)，單純的否定性(einfache Negativität)，單純者之二元化 (die Entzweiung des Einfachen)以及對立之二重性(die entgegengesetzte Verdopplung)，已經顯現在現實性中。保留黑格爾之批判有效性的方式，或是把屬於本質論的絕對實體與屬於概念論而包含內在目的論的生命體作區隔，前者可被理解為化學領域內的存有，後者是生物學領域內包含內在目的之存有，因此實體雖然是辯證統一體，但還不是生命，還未達到客觀的自我規定性。

但如同前述，我們的回應是化學性或絕對實體既然作為辯證的統一體與生命的辯證概念如何區分？黑格爾對於化學物內的辯證性與生物內的辯證性除了從主客體性的意義以外似乎並沒有的區分的解釋。

即便如此解釋，在概念論的客體性中，黑格爾還是賦予客觀自然超越了化學性的意義實現了生命體的意義，至少在黑格爾的觀念中自然是由內在目的驅動的客觀獨立之有機生命體。

其次或許有效的批判應該針對斯賓諾莎之實體的客觀性，而非斯賓諾莎體系的靜止性與遞延性(analektisch)，亦即當主體性代表辯證性的意義或概念的自我規定性時，那麼由斯賓諾莎之實體所表述的本質論的絕對關係中客觀之主體性已經完成，從這個角度出發，黑格爾對斯賓諾莎或本質論的絕對關係之批判其實矮化了絕對實體的意義，同時也狹隘了概念論的發展，讓概念論重複了本質論中絕對關係的思辯性格。要克服主體性之詮釋的重複性，在概念論中應對概念或主體性的意義進一步擴充，亦即如果本質論的絕對關係達到了客觀的絕對主體性，亦即由客觀個體達到客觀實體，那麼概念論便是在主觀面向上發展由抽象到具體，由個別主體到絕對主體的歷程。所以概念是主觀的主體性，雖然本質論已達到了客觀的主體性，客觀本質論的片面性應以主觀概念論加以補充。

三 概念是康德意義下的抽象主體

第三個意義，概念是康德意義下的抽象主體，此主體做為先驗自我統一了規範外來與料的知性概念，是「構成概念之本質(Wesen des Begriffs)的統一，被認知為統覺之原初綜合的統一(die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption)，亦即作為我思或自我意識之統一(Die Einheit des : Ich denke oder des Selbstbewußtseins)，這項發現是純粹理性批判中所發現之最深刻與最正確的洞察之一」⁴⁵⁰。

⁴⁵⁰ WdL,1816,S.13。

四 概念是主觀化的絕對實體(Begriff als versubjektivierte Substanz)

在第四個意義中，概念是主觀化的絕對實體(Begriff als versubjektivierte Substanz)本質是存有的真理，概念是本質的真理。在本質邏輯中展現為現實性(Wirklichkeit)的真理，是客觀化的含真之無限性，亦即客觀化的概念；反之概念是主觀化的含真之無限性，亦即主觀化的實體。

概念可說是與斯賓諾莎之絕對實體的主體性轉向，並且是康德的抽象主體性之揚棄。如 Thomas M. Schmidt 所說：

反之，主體哲學(die Subjektphilosophie)缺乏它自身之正確前提的意義，亦即缺乏把現實性理解為映象，現象，它在反映中找到它的客觀性與可認識性的根據，因為主體哲學把反映(Reflexion)解釋為只是主觀的思考活動⁴⁵¹。

根據康德，概念意謂著存在於主體中的範疇。對於黑格爾來說，概念主要意謂著由主體所把握到的客觀真理，在概念形式中的真理。

相對於康德的主觀抽象概念，黑格爾將其規定為在主觀面向上的本質。在這個意義下本質首先意謂著抽象法則或主觀概念，它們滲透到客體性中並與之統一為一個絕對主體。在主體性轉向的意義上，本質作為主觀的抽象概念，存有作為客觀整體。概念是存有與本質之統一。

本質與存在之統一由自我規定的主體性擴張到康德的先驗哲學之主體性轉向的意義上。所理解到的自我規定之主體是自我本身，而非作為它者之自我規定的主體。

康德式的主體仍然是抽象的，主體所提供的直觀與概念的形式與外在給予的雜多相連結而形成經驗世界，亦即，時空作為先驗感性形式與範疇作為知性形式兩者相結合而成的圖式被運用於感性與料之上形成可認識之世界的結構。

對黑格爾來說，在本質邏輯中所表述之物的本質性例如實體性、因果性與交互性經由主體性的轉向後自身規定了並包含了存有論所描述的質與量，以及在現象學中所描述的感性質料而構成在經驗中所存在之對象的內容。此內容是作為由形式所範疇的材料結合後的內容而成的能被我們所認識之經驗世界。無論形式與材料都是先驗主體的自我規定。因此，黑格爾的主體是具體的。

邏輯學包含三個部份，存有本質與概念。每個環節通過否定及否定之否定的程序而發展並結束於具體的內容。此內容是無限性，但不是抽象的而是具體與真實的。為己存有是存有與此有的真理，絕對關係是根據與現象的真理，概念是存有與本質的真理。作為存有與本質的統一概念意謂是兩重含真之無限性(為己存有與絕對關係)之含真之無限性。本質是作為實體與屬性之關係所表述的一個絕對者及一個含真之無限者。作為無限者它已經是一個整體以及是一個由交互因果關係所推動的生命整體。但是若從映象分離出來，亦即從存有中分離出來，那本質就是一個抽象。本質作為思辯性的絕對實體固然得

⁴⁵¹ Thomas M. Schmidt : *die Logik der Reflexion, Der Schein und die Wesenheiten, in klassiker Auslegen : Hegel: Wissenschaft der Logik*, Akademie Verlag ,2002, S.101

到生命整體性的意義，但若與存有相區別而作為一個外在者，它仍是一個普遍與抽象之物。存有是外在於本質存在的質料，本質是外在於存有的形式。本質作為實體是一個抽象的同一性，正如存有作為無規定者是一個無差別者一樣。

當本質再次與存有統一，亦即當普遍者與特殊者再統一，那麼本質又取得了具體性，這個具體者就是概念，它是本質與存有的統一。

相對於康德的與實在對立之抽象與知性的概念，本質論所達到的含真之無限性通過康德之主體性的轉向而達到概念，概念將自身表述為在主體中的具體的真實的與理性的無限性。

概念論之主體性概念要與現實性之自我規定之主體性概念區別，需要有康德意義下之主體性轉向的意義。因為如果主體性若是自我規定之義，那在現實性(Wirklichkeit)中就已經克服了本質與現象的分離性，黑格爾對於斯賓諾莎之被動或抽象實體的批判，即是現實性對於抽象本質的批判，於是概念對絕對實體的批判與絕對實體對抽象存有與本質的批判無異，概念的意義與客觀邏輯之現實性的意義無法區分。因此概念論的主體性除了自我規定性之外，應包括主觀觀念論意義下的主體規定性之義。

在「概念」中，實體與屬性的關係轉化為主體與客體之關係。所有客體來自主體，主體伴隨著直觀投射在客體上。主客體之辯證顯現為含真之無限性的辯證循環。兩者統一在一個具體的普遍性，絕對主體及具體概念之中。

第二節 概念論的兩個環節：主體性與客體性及其統一

概念作為概念邏輯的起點是本質邏輯的發展終點，亦即它是在本質領域中辯證的最高點並在自身中把握了含真之無限性。概念作為開端在概念邏輯的領域內一個嶄新的辯證將通過它而被推動開展。

有詮釋者認為⁴⁵²理念與辯證的最終目的，為絕對主體性的實現，從這樣的觀點出發，絕對實體到概念之過渡包含了雙重意義。一方面它意謂客觀知識向主觀知識的轉向，從概念論之文本所描述之康德哲學之意義我們可以解讀出概念的這層涵義；另一方面它意謂概念作為辯證的更高階段把較低階段的存有和本質作為它的彰顯包含進自身之中，而理念則作為絕對主體性把客體性包含進自身之中。一切實體是通過概念所規定的，而成為在感性經驗中所存在的對象，於是黑格爾把實體稱為被動的，但是概念亦即主體則是主動的。然而絕對主體性是否能代表理念之唯一意義，筆者認為在這一點上，如同上述關於黑格爾對斯賓諾莎之批判所述及的，尚有可議之處。

然而概念論的開展無疑是從主體性出發。實體之客觀的綜合統一在概念論裏轉向先驗統覺之主觀的綜合統一，在康德的意義下這種統一稱為純粹自我。

先驗統覺亦即黑格爾意義下的概念以辯證的方式統一了一切範疇，這個統一的内容稱為具體的普遍性。

於是概念之進程的目的在於克服對立以及把對象包含在自身之中。在已存在的概念必須

⁴⁵² 如 Klaus Düsing 的理解。

自我具體化，它必須彰顯，亦即創造自身於外在世界，並藉由外在世界重新找回自己。黑格爾把顯現的世界稱為客體性，在己與為己存在的世界黑格爾稱為理念。於此概念包含它的內容在自身中，並已成為站在更高位階的具體性，亦即具體統覺或絕對主體性。於是，從狹義的觀點來看理念當可被理解為絕對主體性。

一 主體性(Subjektivität)

康德的綜合只代表概念之必然連結而最後的根據是統覺之原初的綜合統一(Die ursprüngliche synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption)，但對於統覺或我思如何統一各個概念則似乎缺乏清楚說明，至少當觸及矛盾如何解消的問題時，康德並沒有進一步的回應。黑格爾則以絕對主體性自我設定對立之規定性來補充先驗統覺的意義。而主體性內在思辯結構之統一則以推論(Schluß)的完成作為基點。

對康德來說，從知性判斷出的大前提與小前提中可以通過理性的推論做出結論。然而康德與黑格爾不僅對判斷有不同的理解⁴⁵³，康德理解下的理性推論與黑格爾理解下的理性推論也有不同的意義。康德所論述的推論是傳統的三段論式推論，三段論式推論雖然連繫了個別者與普遍者，但無法讓普遍者與特殊者或特殊者與個別者，以及普遍者與個別者的矛盾得到解決。

推論對黑格爾來說代表某種統一(Einheit)之概念的導出，其中蘊含了代表區別(Unterscheidung)的判斷(Urteil)以及直接之自我同一之概念(Begriff)。由概念經判斷到推論之發展的展示可視為康德之先驗範疇朝向統覺之統一之發展的歷程，甚至可視為黑格爾邏輯學發展的某種抽象結果⁴⁵⁴。概括地說，概念是被把握了的客觀本質，概念、判斷與推論的關係則是：概念被規定為知性所把握的、主詞與之直接同一的謂詞，判斷則藉由判斷之機能從謂詞中分離出主詞，展現了主謂詞的區別，在判斷中主謂詞原則上被設想為互不相干(gleichgültig)與各自獨立的(selbständig)⁴⁵⁵。推論的目的則藉由理性之思辯而完成主謂詞的統一，理性則表徵了作為中介中的統一(die vermittelnde Einheit)，亦即統一著的中項(die vereinigende Mitte)⁴⁵⁶之機能。在判斷之辯證運動的終點做了主詞包含了謂詞之推論。推論以普遍性與特殊性或無限性與有限性之統一性為出發點，使判斷中主謂詞的意義相互過渡成為可能，因而也使兩者間的區別取得了內在連繫，並且在邏輯學與存有論同一的立論下，主謂詞之再統一同時象徵包含實在之概念或包含了客觀規定性之主體性的完成，思辯理性在形上學的意義上代表著自我規定之主體性。

從概念經判斷到推論的發展作為連續的辯證運動同樣反映了直接性(Unmittelbarkeit)中介性(Vermittelung)與被中介了的直接性(vermittelte Unvermittelbarkeit)的三個階段之辯

⁴⁵³ 康德理解下的判斷是範疇對感性表象的運用與聯結，黑格爾理解下的判斷是概念之自我設定。(Das Urteil ist dieses Setzen der bestimmten Begriffe durch den Begriff selbst.) 參閱 WdL, 1816, S.58.

⁴⁵⁴ 概念作為主詞直接地同一於謂詞或許可視為存有論的抽象化，判斷作為主謂詞的區別可視為本質論的抽象化，推論作為主謂詞經過分離後的再統一可視為概念論之抽象化。然而從內容來看，判斷之辯證與推論之辯證幾乎同樣涵蓋了邏輯學的所有範疇概念，只有「概念」之辯證被化約為普遍性、特殊性與個別性三個概念。

⁴⁵⁵ WdL, 1816, S.31

⁴⁵⁶ WdL, 1816, S.31

證歷程。而且每個階段又續區分為上述的三個辯證環節，進一步每個環節又展現為同樣的三個辯證環節。概念代表主詞與之直接同一的謂詞概念，謂詞首先是直接的普遍概念(Der allgemeine Begriff)，普遍性的否定是特殊概念(Der besondere Begriff)，否定的否定是個別者(Das Einzelne)。作為概念之辯證的完成之個別性同時作為判斷之開端，亦即判斷之主詞以個別者為開端。

儘管判斷代表主謂詞之區分，然而區分意味兩者處於某種可能的關聯中。而根據主謂詞的性質及關聯之方式又分為此有判斷(Das Urteil des Daseins)、反思判斷(Das Urteil der Reflexion)、必然性判斷(Das Urteil der Notwendigkeit)及概念判斷(Das Urteil des Begriffs)。這四個判斷大致相應於康德判斷表之質的判斷、量的判斷、關係的判斷與模態的判斷。

此有判斷代表判斷的謂詞以直接關連於主詞的方式來展現主謂詞之區別，主謂詞帶有質性的規定性，是質的判斷(Das qualitative Urteil)⁴⁵⁷；當主謂詞確立自我等同的關係上，而謂詞表現為直接性的存有時則是肯定判斷(Das positive Urteil)；當謂詞作為直接性之存有的否定時則是否定判斷(Negatives Urteil)；當謂詞作為直接存有之肯定與否定之統一，亦即有與非有之統一時，則是無限判斷(Unendliches Urteil)。關於無限判斷，黑格爾的看法與康德有別，黑格爾所主張的無限判斷是無限判斷之肯定面(Das Positive des unendlichen Urteils)，亦即否定之否定的肯定(Das Positive der Negation der Negation)⁴⁵⁸；反之，傳統邏輯與康德對無限判斷的理解是以否定的無限者(Das Negativ-Unendliche)來界定謂詞：如在「A不是B」這樣的判斷中，謂詞B只是純然地表達對主詞A的否定，根據黑格爾的理解毋寧是某種壞的無限性；而在肯定的無限判斷中，謂詞表達的是個別性在自身中的反映(Die Reflexion der Einzelheit in sich selbst)，亦即肯定的無限者(Das Positiv-Unendliche)，或含真之無限性。

在肯定的無限判斷中，謂詞表彰了主詞作為「在自身中反映自身之個別性」，亦即描述了主詞的真實本質時，此有判斷便過渡為反思判斷。在此判斷中，判斷的主詞以被反映的方式而關聯到謂詞來展現主謂詞之區別，謂詞作為「雜多特質與存在之對己綜攝」⁴⁵⁹，主詞帶有量化的規定性。反思判斷的謂詞不是直接的抽象的普遍性，毋寧表達出某種本質性(Wesentlichkeit)，亦即某種在關係中的規定性(eine Bestimmtheit im Verhältnis)或綜攝著的普遍性(die zusammenfassende Allgemeinheit)⁴⁶⁰，如黑格爾所例舉的諸如「人會死」、「事物會消逝」、「此物是有利的或有害的」等等⁴⁶¹。

然而反思判斷又表現出某種量的關係與作為質的判斷的此有判斷對比成為量之判斷(Urteil der Quantität)。相對於此有判斷之謂詞直接同一於主詞，反思判斷主詞之於謂詞是間接的(vermittelt)關係。反思判斷中本質性的關係與量的關係之併立表述了它作為此有判斷到必然性判斷的過渡者的角色。一方面謂詞具有反映/反思的本質性，而超越此有判斷之謂詞的直接性，接近必然性判斷之謂詞所具有的實體性(Substantialität)⁴⁶²；然

⁴⁵⁷ WdL, 1816, S.81

⁴⁵⁸ WdL, 1816, S.79

⁴⁵⁹ Das Sich-Zusammennehmen mannigfaltiger Eigenschaften und Existenzen. WdL, 1816, S.80.

⁴⁶⁰ WdL, 1816, S.81

⁴⁶¹ WdL, 1816, S.81

⁴⁶² WdL, 1816, S.88

而另一方面謂詞之於主詞的關係卻不全然是此有判斷中的內在的與直接關係，亦非必然性判斷中之包含了外在性之內在關係或中介了的直接性之關係，而是被比喻為量的外在關係之間接的關係。所以反思判斷之謂詞仍是某種抽象之本質性而非自我規定的本質性，其中代表本質的謂詞與代表非本質的主詞之間蘊含了尚未克服的矛盾性⁴⁶³，我們或許稱此判斷為一種外在的反映關係。反思判斷之謂詞是不變的基體(Das Zugrundeliegende)，主詞是變動者，主詞作為偶有的(Ein Akzidentelles)，亦即存在著的(Das Existierende)與映現著的(Das Erscheinende)隸屬於作為在己存在著的(Das Ansichseiende)的謂詞之下，因此，黑格爾又將反思判斷稱為綜攝判斷(Urteil der Subsumtion)⁴⁶⁴。反之，在此有判斷中，謂詞則依附(inhäriert)於主詞，主詞才是基體。在反思判斷中，收攝了主詞之本質性若關連到單一的主詞時則是單稱判斷(Das singuläre Urteil)；關聯到某些主詞時則是特稱判斷(Das partikuläre Urteil)；關聯到主詞全體時則是全稱判斷(Das universelle Urteil)。

當主詞作為全體符應謂詞所表述的實體性的本質之概念時，反思判斷則過渡為必然性判斷。

必然性判斷中的謂詞具有內在的(die innere)、被設定的必然性(die gesetzte Notwendigkeit)⁴⁶⁵，呈現了現實之物(Das Wirkliche)之內在必然關係。黑格爾說：

普遍性所進一步自我塑成之規定(Bestimmung)，如所展現的，是在己與為己現存著的(die an-und-fürsichseiende)或客觀的(objektive)普遍性(Allgemeinheit)。在本質的領域中實體性與其符應。它與實體性之區別在於：它隸屬於「概念」。通過後者，它不僅作為自己的諸規定之內在的必然性，而且還作為它們的被設定之必然性；或者說，區別(Der Unterschied)內存於它自身。反之，實體只有在其偶性中擁有它的區別，而非以其為原則而保留在自身中⁴⁶⁶。

同時謂詞與主詞也以必然性之關係來展現主謂詞之區別。首先判斷的謂詞提供諸主詞內在的同一的必然連繫，主謂詞之連繫亦是內在的自我同一之本質性的連繫，這是定言判斷(Das kategorische Urteil)；其次判斷的謂詞提供主詞之性質以外在的因果性的必然連繫，主謂詞的連繫亦是外在的相互限定的本質性連繫，這是假言判斷(Das hypothetische Urteil)；第三判斷的謂詞以同一關係及外在之因果關係來表彰主詞之性質，連繫主謂詞之關係因此也存在這兩種可能性，這是選言判斷(Das disjunktive Urteil)。

最後，概念判斷(Das Urteil des Begriff)意謂對判斷之判斷，亦即對於被判斷之主謂關係之判斷，當主詞符應否種應然(Sollen)的要求時，黑格爾認為主詞符應了概念(Begriff)，反之，則不符應概念。這時概念判斷裏的主詞之於謂詞的關連被表述為價值判斷，顯現

⁴⁶³質的關係中的謂詞直接同一於主詞，在量的關係謂詞反映出主詞。一方面由於與量的關係有關，所以我們可以将反思判斷設想為某種外在的關係；另一方面反映的概念出現在本質論中，而本質論的確是描述某種必然性的本質關係。反思判斷既歸屬於量的判斷同時又定義為本質性的反映關係，隱含了量的外在性與本質之內在反映關係之矛盾。因此我們或許可将反思判斷視為外在的反映。

⁴⁶⁴ WdL, 1816, S.82

⁴⁶⁵ WdL, 1816, S.88

⁴⁶⁶ WdL, 1816, S.88

了對主詞的合概念性與否的再確認，就判斷形式來說，謂詞提供某種評價以與主詞區分與連結。如黑格爾之說明：

此判斷從而才包含了一項含真之判斷(eine wahrhaft Beurteilung)；謂詞好(gut)、壞(schlecht)、真(wahr)、美(schön)、對(richtig)等等表達出事物是否合適於它的普遍概念—此概念作為全然被預設了的應然(Sollen)，以及是否與能與之達到一致性⁴⁶⁷。

當主詞符應概念時，判斷的主體將下實然判斷(Das assertorische Urteil)；當主詞不符應概念時則是或然判斷(Das problematische Urteil)；當被判斷的主詞既符應概念也合乎實在，概念與實在呈現內在的辯證統一關係則判斷者將下確然判斷(Das apodiktische Urteil)⁴⁶⁸。

形式邏輯學意義下之判斷裏的主謂詞在作為形上學之黑格爾之邏輯學的意義下是進行判斷之主體及與之關聯的被判斷對象。

這個判斷裏的主體在判斷之發展終點或推論之起點將從收攝謂詞於其中的主詞被取代之為收攝實在於其中的概念。作為判斷之發展完成同時又是推論之發展的開端，此開端就是推論的直接性環節亦即概念與實在的直接性的統一，或以直接性的同一性來描述實在之於概念的關係，實在具有質性的規定性。其次，反思推論則是以兩者之差異性來突顯概念之於實在的統一關係，概念具有量化的規定性；第三，必然性推論則是以必然的關係來描述概念與實在的統一關係，概念與實在具有主體性意義下的關連性。從概念到判斷再到推論，意謂從直接性的存有到反映性的本質再回歸到主體性的概念的思辯歷程；從此有推論經反思推論到必然推論意謂結論之發展從實在等同於概念之直接階段，經過實在與概念的分離，亦即以概念與實在之分離來表述兩者的統一性，再回復到概念與實在的再合一，亦即概念包含實在等三階段的歷程。

因此由概念到判斷到推論之辯證發展的描述，展示了康德之先驗統覺亦即我思作為諸知性範疇之統一性的可能性，以辯證式的概念連繫完成了康德以同語反覆式的推論來論斷我思作為諸範疇之統一卻未能實際展現我思如何統一諸範疇的不足之處⁴⁶⁹。

黑格爾所說的此有推論(Schluß des Daseins)，涉及三段論證的問題，此有推論相應來說就是質的推論，為論證實在與概念之直接統一。而直接統一則是通過三段論證讓實在透過小前提與概念達到同一。黑格爾談普遍者、特殊者與個別者之關係對三者有不同的定義，首先是從靜態的結構談三者的定位。個別者是某個特殊者中的一個個體，特殊者與其它特殊者被共同的普遍者所包含。所以特殊者作為普遍者與個別者之中項。例如「Cajus」、「人」與「死」，分別代表個別性、特殊性與普遍性。從三段論的推論法透過

⁴⁶⁷ WdL,1816, S.97

⁴⁶⁸對於實然與或然判斷的理解，黑格爾與康德的理解正好相反，對於確然判斷則以被判斷者是否符應辯證統一替代康德的抽象因果關係。康德認為被判斷者符應於概念其存在是可能的，將給予或然判斷；符應於實在現實的，將給予實然判斷；符應於必然的因果關係則其存在是必然的，將給予確然判斷。

⁴⁶⁹ 參閱 Falk, Hans-Peter, *Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik*,1983, S.11-12

特殊者之於普遍者的隸屬關係，以及透過個別者之於與特殊者的隸屬關係，而建立個別者之於普遍者之隸屬關係；反之，從個別者中找出其普遍性，以及此普遍者作為特殊者與其他的特殊者找尋共同的普遍性，則是歸納法，歸納的結果成為三段論推論的前提⁴⁷⁰。但歸納法並沒有在此有推論中被提出來，而屬於反思推論。康德意義下的推論屬於上述的此有推論模式。

另一個意義是從思辯意義來談三者之關係。個別者所代表的是眾多特殊者之其中之一個，眾多特殊者具有共同的普遍性。普遍性的否定是特殊性，特殊性的否定是個別性，這個個別性亦是具體的普遍性，是思辯意義下的中介概念(Mittelbegriff)。這項推論所要表達的中介概念統一了兩項命題成為具體與真之推論，成為抽象之我思的原點，黑格爾將推論分為三大類：此有推論(Schluß des Daseins)，反思推論(Schluß der Reflexion) 必然性推論(Schluß der Notwendigkeit)，各自相應於此有判斷(Das Urteil des Daseins)，反思判斷(Das Urteil der Reflexion)⁴⁷¹與必然性判斷(Das Urteil der Notwendigkeit)。

此有推論(Schluss der Dasein)中個別者與普遍者通過特殊者(A-B-E)而得到聯繫，這是傳統的三段式的有效推論。此推論之間接性卻是黑格爾所認為的直接性，因為它是通過分析而來的推論，並非黑格爾意義下之思辯的推論。除此之外黑格爾要說明特殊者與普遍者透過個別者(B-E-A)而取得聯繫，以及個別者與特殊者透過普遍者(E-A-B)而取得聯繫，但此兩者的推論模式其實是無法成立的，因為透過個別者把普遍者與特殊者聯繫起來或透過普遍者把特殊者與個別者聯繫起來，屬於無效的推論，因為普遍性與特殊性以及特殊性與個別性是直接之連繫，不必各自通過個別性與普遍性之中項來連繫，除非個別者與普遍者以三段式推論以外之中項的意義來理解⁴⁷²。最後則是數學的推論(der mathematische Schluss/ A-A-A)，是分析式的演繹，黑格爾把算術(Arithmetik)視為分析知識⁴⁷³，數學命題宣稱：當兩物或兩規定同於第三者時，則兩者彼此同一⁴⁷⁴。例如 $A=B$ ， $B=C$ ， $\therefore A=C$ 。

此有推論被表達為分析式的直接推論，在第三者之下兩個環節相互關聯(Unter dem Dritten beziehen sich zwei Momente auf einander)。

我們以此有推論的所達到的具體的普遍性與具體的個別性之統一來說明此有推論的完成。

第一個圖式是以特殊性作為中項連接普遍性與個別性。普遍性，特殊性與個別性分別以符號 A， B， E 來表示。在黑格爾所舉例的「Cajus 之死」的三段論中，死亡是普遍者，Cajus 是個別者，人作為一個類(Gattung)是特殊者。B-A 是大前提，代表所有人皆會死；

⁴⁷⁰ 黑格爾在談綜合認識時首先也提到定義(Definition)是來自個別中找到普遍者之歸納，而由定義則可導出分部(Einteilung)及命題(Lehrsatz)，如同三段論證，通過特殊性讓個別性與普遍性之不同觀念產生關聯，但這個關聯是從兩個前提中分析演繹出來。連結不同概念的綜合判斷由分析兩項前提而導出，所以分析判斷可以隱含綜合判斷。

⁴⁷¹ 可參考康德規定的反思判斷與調解的反思判斷之意義。

⁴⁷² 亦即以思辯意義下在質之範疇下之具體的個別性及具體的普遍性來理解。

⁴⁷³ WdL, 1816, S.244

⁴⁷⁴ Der mathematische Schluss heisst: Wenn zwei Dinge oder Bestimmungen einem Dritten gleich sind, so sind sie unter sich gleich. WdL, 1816, S.122

E-B 是小前提，代表 Cajus 是人；E-A 是結論代表 Cajus 會死。所有人作為中項媒介死與 Cajus。

第二個圖式以個別性，第三個圖式以普遍性作為中項，但是兩者皆是錯誤的三段論式推論。

第二個圖式(zweite Figur) 是 B- E- A。由 Cajus 是人(E-B)，Cajus 會死(E-A)，推論人會死(B-A)。黑格爾例舉的推論似乎是無效推論，Cajus 屬於人，Cajus 也包含會死的特質，但不能由此兩個前提推論人會死，儘管在前提 Cajus 包含人與死兩個特質。

第三個圖式(dritte Figur)是 E-A-B。由人皆會死，Cajus 會死，推論 Cajus 是人。這個推論也是無效推論，儘管從前提可知死亡涵蓋了人與 Cajus。

只有圖式一的三段論證(A-B-E)，以特殊性為中項聯結普遍與個別的三段論推論是有效的。因為此有推論作為直接性推論是個別者通過三段論證與普遍者之分析式的直接關連。

但普遍性與特殊性的結合會遭遇矛盾，正如是特殊性與個別性之結合亦是。基於概念與實在之矛盾，反思推論是對直接性的此有推論之否定，必然性推論是對此兩種推論之揚棄。

圖式二(B-E-A)與圖式三(E-A-B)是無效的形式推論，因為普遍性與特殊性的聯繫不必通過個別性作為中項的聯繫，而特殊性與個別性也不必通過普遍性作為中項之聯繫，除非個別性與普遍性能被理解為其它的意義，如上所述在普遍性與特殊性的結合以及特殊性與個別性的結合若發生根本的矛盾，而影響三段推論的有效性，那麼最根本的問題還是矛盾如何解決，在圖式二的個別性與圖式三的普遍性作為中項，應該以思辯的第三者或統一者而非以三段論的中項來理解。

亦即通過個別性讓普遍性與特殊性產生聯繫，而產生 A-B，不意味根據三段論證通過 E 這個中項推論出 B 同一於 A，或通過 Cajus 而推論出人皆會死，而代表通過 Cajus 讓死亡與人產生關連，亦即代表兩者通過具體的第三者而彼此連繫起來。

此外，通過普遍性使特殊性與個別性產生聯繫，而形成 B-E，不代表通過 A 推論出 E 同一於 B，或通過死亡推論出 Cajus 是人，而是通過死亡這個中項讓會死亡的 Cajus 與會死亡的人或特殊者產生關聯。

個別性作為第三者是具體的個別性，亦即抽象普遍性與特殊性的統一；普遍性作為第三者則是具體的普遍性，它是個別性與特殊性的統一。普遍性的極致即是無限大，正如個別性的極致就是無限小，由個別性經特殊性到具體的普遍性的辯證其相反路徑就是由普遍性經特殊性到具體的個別性之辯證。

如我們在存有論中所討論過的，無限大與無限小即是含真之無限性的兩個表現面向，但黑格爾在說明的時候僅採取無限大的面向，亦即具體的普遍性來解釋，無限大或具體普遍性是向外開展的辯證，無限小或具體的個別性是向內開展的辯證。然而由於無限大與無限小從分別代表無限與有限的意義上有相互過渡而達到同一與統一，具體的普遍性與具體的個別性也達到統一。

換言之，主體性的完成就是特殊性與個別性的統一，亦即具體的普遍性，反向來說，則

是普遍性與特殊性的統一，亦即具體的個別性，而具體的個別性相對於內存的個別性又是具體的普遍性；具體的普遍性相對於所屬的普遍性又是具體的個別性。兩者相互蘊涵而彼此同一。此外，第一個圖式的第三者作為三段論中普遍性與個別性的中項，亦即特殊性，在此也可以以思辯的意義來理解，亦即具體的特殊性。於是普遍特殊與個別三者構成不可分割的統一體。如黑格爾所描述的每個圖式都預設了其他兩個圖式的存在：

在第一個圖式E-B-A中，兩個前提E-B 與 B-A還是無中介的(直接的)，前者在第三個圖式中，後者在第二個圖式中被中介。但是為了它們前提的中介這兩個圖式中的每一個都預設了其他兩個圖式⁴⁷⁵。

在反思推論(Schluß der Reflexion)中，全稱推論(Schluß der Allheit)與歸納推論 (Schluß der Induktion)辯證地統一於類推推論(Schluß der Analogie)。此推論的意義在於規定性屬於普遍主體或個別主體。全稱推論(Schluß der Allheit)由全體具有的某規定性推論出個別者具有此規定性，歸納推論由諸多個別者具有某規定性推論出全體具有此規定性。類推推論則主張此規定性既為全體所有也為個別所有，代表中項既與普遍者同一又蘊含在所有特殊者之中。

必然推論(Schluß der Notwendigkeit)認為概念與實在處於必然性關係中，關係就是主客體之中項。

在其中，定言推論(Der kategorische Schluß)展現實在直接等同於概念或個別者處於概念與實在的同一關係中；假言推論(Der hypothetische Schluß)則展現實在與概念相分離或個別者處於概念與實在的分離關係中，但又透過因果關係來結合；選言推論(Der disjunktive Schluß)則導出實在與概念之交互性的辯證關係或個別者處於概念與實在的交互關係中。

所有推論中作為中介者的中項通過諸階段的發展最後形成形式義的絕對主體性⁴⁷⁶，其將與客體性統一為具體的絕對主體性，亦即主觀意義的理念之義。如黑格爾所說：

然而推論之不同類型表述了中項(Die Mitte)之滿全性或具體性的階段。在形式的推論中，中項之所以被設定為全體乃基於所有規定性各自都經歷了中介(Vermittelung)之功能；在反思的推論中，中項作為外在地綜攝著諸端極之規定性(Die Bestimmungen der

⁴⁷⁵ Enzy 1830, Suhrkamp, S.340-41

⁴⁷⁶ 主客體關係或許可相應於概念判斷而放在第四組的推論範疇中。依據康德，描述概念同一於實在的判斷為實然判斷(Das assertorische Urteil)，描述概念獨立於實在則為或然判斷(Das problematische Urteil)，這與黑格爾的表述相反。黑格爾認為依據康德，描述實在同一於概念的判斷為實然判斷(Das assertorische Urteil)，描述實在獨立於概念則為或然判斷(Das problematische Urteil)，然而有別於康德把確然判斷(Das apodiktische Urteil)視為對實在之於概念處於必然因果關係的判斷，依據第三項概念的辯證統一性，在黑格爾意義下概念與實在的辯證統一相應於確然判斷(Das apodiktische Urteil)。如果有概念推論，那麼或許是主體性對於客體性之於自身之關係的再確認。如果推論客體性同一於主體性則是實然性的推論(Der assertorische Schluß)，推論客體性獨立於主體性而存在則是或然性的推論(Der problematische Schluß)，而最後若推論出主客體辯證地統一為理念則是確然性的推論(Der apodiktische Schluß)。

Extreme)的統一(Einheit)；在必然性之推論中，中項把自己規定為有如單純的統一那樣的發展了的(entwickelt)與全體性(total)的統一，而在「中項之於推論的端極」之區別中成立的推論之形式則藉此而揚棄(aufgehoben)了自身⁴⁷⁷。

然而在康德的每組範疇中的中項並沒有特別與作為綜合統一之先驗統覺的意義連繫在一起，也因此而無法發展為黑格爾絕對主體性概念。

主體性的完成就是康德我思概念的起點，也是形式義之先驗統覺的根據。從主體性向客體性以致於達到理念的發展就是克服康德先驗統覺與外來感性與料，或克服先驗形式與經驗內容，或我思與世界之矛盾的歷程。

概念論在主體性上的完成既代表包含普遍性與特殊性之具體的個別性 (Individualität)，亦代表包含個別性與特殊性之具體普遍性，以及普遍性與個別性兩者的統一。主體既是具體的普遍性又是具體的個別性，兩者皆將特殊性包含在自身之中。

在本質論的根據(Grund)中之形式與質料的辯證統一解決了傳統形上學遺留下來的形質分立問題。然而康德朝認識論或主體性轉向的立場讓形式與質料在形上學與認識論觀點上發生了綜合也產生了混淆。康德從認識論立場上區別了知性與感性，嚴格地說，是在作為事物的本質結構的主體範疇與直觀形式以及客體的外來雜多性之間做了區別。概念與感覺與料的區別，在康德詮釋下代表認識論或主客關係的意義下的形式與質料之區分。一方面在主體中存在平行相應的兩重認識結構：直觀與概念，另一方面它們作為主觀形式被運用到外來感覺與料上成為現象世界，亦即伴隨著普遍與特殊，一與多，實體與偶性之區別與矛盾之傳統形上學意義下有關客體在形式上之形式與質料關係可代表在上述絕對的根據(der absolute Grund)所表述的內容，然而這些對康德來說代表主體中的知性範疇所表述的內容，當其與直觀相結合也成為先驗基本命題(Grundsatz)之內容。除此之外形式與質料之關係還包含實質意義，在傳統形上學的二元的結構中，形式代表具體事物的普遍本質，質料被建立為事物的感覺屬性，兩者之結合成為個別具體事物之基本結構。然而對康德來說前者由主體提供後者由客體提供，實質的形質結合後的產物對康德來說是主觀知性與客觀感性⁴⁷⁸結合後的經驗事物。所以先前現象(Erscheinung)預設了許多康德哲學的背景。康德的先驗主體性則必須到達概念論中才能說明。

康德的先驗邏輯，為知性與感性的區分賦予認識論與主體性的意義，成為概念與直觀的區別，而把範疇的對立與矛盾之問題，保留給形上學的領域。從先驗辯證論所提出的二律背反中，康德並沒有解決傳統形上學關於形式與質料在結合上的矛盾問題⁴⁷⁹。對黑格爾來說，康德留下來的難題正是思辯哲學的任務。在本質論的根據中，黑格爾討論了尚未顯現為現象的根據之辯證性即是回應了抽象本質中的矛盾問題。我們發現思想與存有

⁴⁷⁷ WdL, 1816, S.148.

⁴⁷⁸ 嚴格來說，是主觀的包含直觀與概念的先驗形式與客觀的外來感性雜多與料。

⁴⁷⁹ 康德自身的觀點主張形上學的矛盾無法解決。

的一致性透過在根據中之形式與質料概念的媒介，轉化為為認識論上的知性與感性，概念與直觀的相應性，以及形上學的對立範疇之統一性。這是屬於根據(Grund)所討論的內容，因此根據(Grund)的主體化就是康德的主觀形式，也就是上述主體性(Subjektivität)之概念、判斷與推論中所討論的內容。根據之顯現，則是現象。

對康德來說，現象就是主體形式與外來內容結合後的經驗世界。然而兩者結合所產生的矛盾就是黑格爾在主體性到客體性之過渡中所要解決的問題，對黑格爾來說現象是主體性的客體化，從相反的角度考察也是理念的內在彰顯。

二 從主體性到客體性

A 康德的進路：先驗形式與外來與料的結合

關於主體性與客體性之關聯，從康德的進路出發，此關連出於先驗形式與外來與料的結合。

抽象的概念把感性內容排除在外，並與之對立，具體的概念包含內容在自身之中。「概念」之概念等同於自我之概念。自我二分為抽象的自我與具體的自我，類比於抽象的概念與具體的概念。抽象的自我被視為統覺的先驗統一或統覺之原始綜合的統一。它把自身關連到外在被給予雜多者，而兩者構成知識之基礎，亦即經驗，知識的有效性則植基於此。雖然先驗統覺含攝了知性之認識能力，並把純粹概念，亦即範疇帶向一個統一，然而它仍然與通過外在質料所提供的內容對立著。相對於內容它仍是一個空的形式。反之，具體的自我在自身中包含了內容，與內容無法分離。普遍的範疇與特殊的表象相互滲透。

我們可以把概念看成主觀性之形式結構理論之完成。與康德的先驗分析論對應我們可以將概念視為圖式學的完成，因為圖式作為感性形式與知性概念之統一可以被視為主觀性之理論的完成。

在康德的圖式學中，存在於先驗圖式中的概念矛盾並沒有被涉及，因為在直觀形式方面他沒有解釋不可分的空間與可分割的空間以及連續的時間與斷裂的時間如何並存；在知性形式方面他沒有解釋一與多，實在與虛無，實體與因果性，以及主體與客體之矛盾如何並存，亦即他並未意識到先驗主體內部的二律背反，雖然他已明確意識到在客觀世界中的二律背反。康德強調經驗世界受到先驗形式之規則所支配，卻沒有解釋客觀世界的二律背反與先驗直觀或範疇內之背反的關連性⁴⁸⁰。在黑格爾的概念論中，黑格爾試圖化解在主體面之二律背反，並提出含真之無限性或具體的普遍性之概念作為解決矛盾之方案。康德未曾提及在先驗形式中出現的矛盾，也未涉及抽象的圖式如何能不矛盾地應用在感性雜多亦即客體性之上，或普遍性的概念與個別者的概念如何無矛盾地共存。最後則是經驗世界之結構如何無內在矛盾地反映規則。

在這個意義下康德在此問題上沒有進一步加以解釋，亦即在被感知的有限經驗世界中如

⁴⁸⁰ 康德的先驗分析論中的範疇論試圖解釋知性之先驗認識條件，雖然展示出對立兩範疇綜合為第三範疇，但並未涉及範疇之間的矛盾與統一問題，康德第三範疇的「綜合」意義有別於黑格爾的辯證統一之義。此外概念之矛盾性只有在先驗辯證論中才正式被提出。

何不產生矛盾。尤其當感性世界被解釋為是由先驗形式所運用並蘊含。二律背反本質上可以化約為有限性與無限性或有限存有與無限存有之矛盾。它們不能只被當成發生在客觀世界中，而且也應該被視為發生在主觀世界中。在主體中產生的矛盾也反映在客觀世界之中。

B 黑格爾的進路：從概念到實在或主體性的客體化(Verobjektivisierung der Subjektivität)

雖然邏輯學強調純粹概念的思辯，黑格爾不僅表述了有限性與無限性之辯證運動，並且進一步將之詮釋為主體性與客體性之交互作用，這項活動涉及純粹概念在經驗中之外化的問題。

主體性的客體化首先意謂在主體性作為無限統一過渡進有限性，並且無限進程替代了無限統一取得無限性的位置時，主體性便消融在每個個別事物中。在無限進程的序列中每一個有限環節同時包含了原來之無限統一。

主體性作為無限統一過渡進作為雜多性之無限之多，主體性必然將自身顯現為無限雜多性。主體性與客體性之關係首先被表述為主詞與其謂詞之關係。客體性則首先被表述為機械主義，機械主義可被視為狹義的客體性。當作為主體性的目的論在客體性中缺乏時，則客體性則只由機械主義及化學性所支配。

機械性及化學性的客體如同無精神性的主體以及只是意識到有限性而非意識到其本質之精神根據它們的本質確然不是在概念本身在它們的身上存在著的自由形式中擁有它們的概念⁴⁸¹。

其次根據黑格爾首先表現為機械主義的無限序列再次回歸到無限統一。之後機械序列引導到最後目的而客體性便向上發展至目的論的層次。客體性不再只是客體的與機械的，當它再度指向目的並把自己形塑成為合目的與機體的自然。在這個意義下客觀性必然回歸到主體性，我們可以說客體性之本質必然將主體性，亦即合目的性⁴⁸²，包含在自身之中。

C 從概念到理念之過渡 (Übergang vom Begriff zur Idee)

理念是概念與實在之統一。它是邏輯學發展的最高階段。概念作為主體性必須與客體性，亦即實在統一。概念相對於實在只是一個抽象之物。為了達到具體者，概念首先必須外化為實在。實在不是來自外在的雜多，也無法與概念分離，它毋寧是理念的一個環節。實在也必須揚棄它的有限性，並回歸到它的完成，一個新的同一性，理念。邏輯的發展到理念而完成。理念因此是一切含真之無限性之含真之無限性，一切具體者之具體者，一切實體之實體，一切具體自我之具體自我。

⁴⁸¹ WdL, 1816, S.207

⁴⁸² 黑格爾在此把合目的性解釋為主體性。

三 概念論中的理念

「概念」之概念與自我之概念同一。在概念邏輯中，概念被表述為兩重意義，抽象概念與具體概念。兩者能夠被抽象自我與具體自我之概念所取代。對比於作為單數的形式之具體概念，抽象概念更適當地被表述為複數的形式，當它自身區別於具體的概念，亦即在己與為己存在之概念。具體概念包含內容在自身中，抽象概念將之排除在外，並與之對立。概念是本質與存有的統一。本質可以由抽象義的概念或抽象自我所取代，當黑格爾說，本質是一個領域，它存在於直觀與知性或存有與概念之間⁴⁸³。這意味著它介於客觀存有之抽象性與主觀概念之具體性之間，亦即，作為抽象的主體性。

康德之概念與黑格爾之概念的區別在於康德的概念是抽象的，如Thoma Sören Hoffmann所說，它如同形式邏輯還固著於本質的層次，它處於形式與內容的區分之中，並且尚未在自身內思考出於中介所自我產出的存有⁴⁸⁴。黑格爾的概念則是具體的。

抽象自我被視為統覺之先驗統一，亦即統覺之原初的綜合統一。它關連到由外界所給予的雜多性之表象之上，並與表象一同構成了知識的普遍有效性。雖然先驗統覺把屬於感性的純粹直觀及純粹概念，亦即範疇帶向統一，但它仍然與內容與外來所給予的質料相對立。相對於內容它只是一個空的形式。

反之，具體自我則在自身中包含內容，而不與之分離。存有之概念相對於概念則常由實在(Realität)的概念所取代。當黑格爾如此表述：

在這種方式下，知性是一個為己的空洞形式，此形式一方面只有透過那所給予的內容才得到實在(Realität)，一方面則抽離於內容，亦即把作為某物，但對概念來說無用之物的內容拋棄了⁴⁸⁵。

A 相應於邏輯學的發展產生存有意義之變遷(Wandlung des Sinnes von Sein)

1 在客觀邏輯中的存有與本質

如回憶所及的，諸多直接性之形式已經出現，但是在不同的規定中。在存有的領域中它是存有自身及此有，在本質領域中它是存在(Existenz)，然後是現實性(Wirklichkeit)與實體性，在概念的領域中，在作為抽象普遍性的直接性之外，即是客體性⁴⁸⁶。

先前存有與抽象概念對立，現在被包含在具體的概念之中。「概念」之概念是真正的主體，因為形式的概念與存有，亦即內容，此兩個環節被包括在它之中。具體的概念在自身中包含內容。我們可以這麼說滲透在抽象概念中的存有是概念之表象。

在此存有之概念在概念-實在關係內表現為兩重意義。在第一階段中它屬於客觀邏輯的領域，表現為與抽象概念或形式主體亦即康德意義下的純粹自我對立之對象。在這個意

⁴⁸³ WdL, 1816, S.16

⁴⁸⁴ Thomas Sören Hoffmann, *Hegel : eine Propädeutik*, S. 356

⁴⁸⁵ WdL, 1816, S.17.

⁴⁸⁶ WdL, 1816, S.153

義下它是獨立於主體，外立於主體的對象，與先驗形式概念或抽象主體對立並存的客觀概念形式。

它的發展展現為存有與本質兩個面向。

存有總之是第一個直接性，而此有是帶著第一個規定性的直接性。伴隨著物的存在(Die Existenz)是直接性，它由根據(Grund)中走出來，根據即是由本質所純然反映之正在揚棄自身的中介。現實性以及實體性是從被揚棄之區分，亦即作為表象之非本質存在與它的本質性之區分所走出之直接性。最後客體性是這樣的直接性，概念通過揚棄它的抽象性與間接性而為它(直接性)所作的規定⁴⁸⁷。

在邏輯學中存有的意義在相對的關係中不斷變遷，首先，從存有到此有到為己存有，從本質到存在(Existenz)到現實性的實體。從實體到它的現實性到絕對的關係，是客觀邏輯所展現之存有的意義，在主觀邏輯中，存有將作為概念的實在或客體性彰顯其意義。

2 在主觀邏輯(概念論)中的存有：存有作為概念之表象(Sein als Vorstellungen des Begriffs)

在第二階段中存有被具體概念亦即絕對自我作為其謂詞或表象所包含。此時它不再是與概念對立的存有與本質，而是與之相調和的實在(Realität)。在這個意義下概念與存有展現了辯證統一關係。此義下的存有表現為絕對自我之彰顯，亦即它是概念之彰顯，而無法與之分離。

概念與存有之辯證當它在概念邏輯被表述為由含真之無限性所推動循環時，它將不再只是外立於具體概念，而毋寧作為概念之表象與屬性，與概念統一。

抽象概念把自身實現為表象，並通過此而回歸到自身之中。完成這項程序的概念是真之概念。於是概念與實在之關係是一個動態的循環，有如在存有及本質的領域內，它也是一個辯證的循環。

在存有邏輯表述為辯證運動並在為己存有中實現含真之無限性之概念的循環運動，在概念邏輯則表述為一個自我或概念的辯證循環。此循環由純粹自我開始，經由表象的開展而最後終於概念自身。

首先辯證運動內在於兩個對立之環節。第一個環節是在普遍與一之意義下的無限性，第二個環節是在特殊性與多之意義下的無限性。概念意謂主體化的無限性，表象或謂詞意謂客體化的無限性。

黑格爾的含真之無限性是與知性的無限性對立，知性的無限性與有限性對立，含真之無限性則統一有限性與無限性或上述的兩種無限性。

概念論的「概念」整體是主體化之無限性與客體化之無限性的統一，也是靜止與運動，同一與差異之統一。概念對象化自身為直接性的存有，亦即自身顯現中的世界。

⁴⁸⁷ WdL, 1816, S. 153-154

作為形式的含真之無限性其內在辯證與作為內容的存有與此有，本質與現象，概念與實在之辯證無法分離。

思想的自我是一個概念。思想的自我指向它的謂詞之所是之物。自我由自我概念出發而投射自身到雜多表象之上。我是絕對者與一。在我之外一切謂詞皆被對象化，它們代表多。因為自我與非我，主詞與謂詞涉及一與多普遍與特殊之關係，它們也因此涉及含真之無限性的辯證循環。

3 從存有經本質到客體性(Übergang vom Sein über das Wesen zur

Objektivität)

在理念論中存有的概念被客體性之概念所取代，如黑格爾所述：

理念不僅擁有真實存有之普遍意義，亦即概念與實在之統一的普遍意義，而是主體概念與客體性之統一的進一步被規定的意義⁴⁸⁸。

自身完成的概念將再次遭遇它的對象。在理念論中具體的概念不再對立於存有，因為存有已經被絕對自我作為它的表象所克服。

與抽象概念抽象自我對立者為何？這是客體性。它在理念論的架構中與主體性對立。客體性展現為三個環節機械主義、化學主義與目的論，它將與概念，亦即抽象主體共同被包含在理念之中。

我們也可以這麼說客體性作為絕對理念之屬性或表象被吸收進理念之中。

概念與理念之比較基礎在於，概念作為所有抽象者之具體者，理念作為具體者之具體者。因為概念是抽象存有與抽象本質之統一，而理念是概念本身與客體性之統一。

B 理念：作為具體概念之絕對主體之自我關連(Die Selbstbezüglichkeit des absoluten Subjekts)

理念是概念與客體性之統一(Einheit von Begriff und Objektivität。)如同黑格爾所寫：

當理性與知性及概念本身區別時，它就是概念與客體性之整體⁴⁸⁹。

有時黑格爾將之詮釋為概念與實在之統一。如同他所說的：

必須補充的是概念本身尚未完全，而必須把自己提升進理念中，理念才是概念與實在之統一，如同在結果中通過概念之本質自身必須產生的那樣⁴⁹⁰。

⁴⁸⁸ WdL1816, S.208

⁴⁸⁹ WdL 1816, S.205.

⁴⁹⁰ WdL 1816,S.17.

理念是邏輯發展的最高階段。存有作為開展之整體是實在的，內容上的含真之無限性。本質作為反映是形式的，原則的與結構上的含真之無限性。兩者屬於客體性之含真之無限性，但是到了概念這個階段成為被概念所規定之對象。概念作為兩者之統一主體性之含真之無限性。

純有作為直接的無限性過渡進此有，及有限者。此有越過自身而進入到無限進程，亦即壞的無限性之中。純有與無限進程在為己存有中統一自身。本質作為根據過渡為表象並與之在實體的現實性中統一。

概念於是出現並表述為如下意義：在此意義下，概念統一了存有與本質，存有作為無限雜多的表象，而本質作為形式範疇之整體⁴⁹¹，而概念作為具體的無限性統一了存有與本質，並朝康德意義下的主體性轉向而成為主體性的無限一與客體性的無限多的統一體。既包含了主觀性又包含了辯證性。何謂自我之概念？什麼是絕對主體？關於這點康德的表示可提供參考⁴⁹²：

某物的表象是我們的判斷之絕對主詞而非作為某個它物之規定而被提出。某物即是實體⁴⁹³。

「我」作為思想中的本質是一切屬於我的可能判斷之絕對主詞，我自身的這個表象無法被提出成為某一其他事物的謂詞。⁴⁹⁴

絕對主體無法被視為任何其它事物的一個屬性。實體無法被視為某一其它事物的規定。絕對主體是唯一的。它指向所有其他事物，但不被任何其它作為它的謂詞之事物所指，或限定。思考的自我當它是絕對主體時，能思考一切。但作為一個特定的謂詞無法思考一個對象性的絕對主體。因為絕對主體無法作為一個謂詞由原本屬於它的謂詞以對象性的方式來思考，否則絕對者將變成為相對者或有限者，亦即它的概念包含所有謂詞，但卻無法由它的謂詞所包含，因為絕對自我的概念包含絕對者或無限者的概念，它包含它者，但不為它者所包含，除非思考者等同於絕對主體而等同於思考自我之絕對自我，否則絕對主體無法成為自我思考的對象。這是絕對主體相對於謂詞所展現的絕對意義。正如實體是獨立自存的，獨立於並規定著一切其它事物，而不依賴也不受其它事物所規定。

⁴⁹¹ 如本文導論所述：(本質)是主體內部之概念關係亦即諸範疇關係,本質論是概念論的客體化描述。上述涉及康德先驗分析論中本質到概念的過渡之意義。

⁴⁹² 「絕對的」以兩種意義被運用：a) = 在己自身或內在的(對反者為相對的)，例如，在己內在地可能的 b) = 在一切關係中，不被限制的(對反者為可比較的，被限制的)，例如在一切關係中可能的或不可能的。Absolut, in zwei Bedeutung gebraucht: a) = an sich selbst oder innerlich (Gegs. relativ) z.B. an sich innerlich möglich. b) = in aller Beziehung, uneingeschränkt (Gegs. komparativ, eingeschränkt), z.B. in aller Beziehung möglich oder unmöglich. 參閱 Kant, *KdrV*, Meiner, Hamburg, 1971, S.781, Sachregister: absolut.

⁴⁹³ Kant, *KdrV*, A348, Meiner, 1971, S.376a

⁴⁹⁴ Kant, *KdrV*, A 348, Meiner, 1971, S.376a

1 絕對主體性下的主體性與客體性及概念與直觀

a 辯證關係與符應關係

存有⁴⁹⁵或實在與客體性是概念之內容，或根據康德它們代表與主體形式相對立之內容，根據黑格爾它們是向外實現的概念或包含在普遍性中的特殊性與個別性。

如果概念與實在的關係被描述為一個辯證結構，那麼實在就不該純然被理解為實在論意義下的感性實體或康德意義下的外來與料。因為在康德意義下實在與概念以合組(Zusammensetzung)的方式結合，但會遭遇普遍概念與個別具體概念相容的矛盾。在合組的結構中，一方面來自概念形式與直觀形式，另一方面來自外界的感覺與料。

存有和實在與客體性必須被視為概念形式之內容，並且必須以辯證的方式與之連結，否則辯證的結構無法成立。因為客觀經驗概念與被直觀者在辯證的關係中各自連繫到主觀概念與直觀形式，而如果被以實在論方式理解為獨立於主體的客觀實在能與主體相連繫也是無法思考的事。

實在性(Realität)在黑格爾的邏輯學中是何意義？

實在不僅是在實在論者意義下的感性實在，在黑格爾意義下更接近概念性的實在之意義。在這個意義下，當精神被視為概念或思想而自然被視為直觀或擴延時，客體性應被理解為與精神或主體性產生某種必然連繫之自然，黑格爾說：

存有作為全然抽象的直接關連自身之關係正是概念之抽象環節，此環節是抽象的普遍性，它通過我們在存有之上所要求的東西來實現，外在於概念而存在。。。。

概念，作為形式上的，已經在某個較真與較豐富的形式中直接包含了存有，只要它作為自身相關的否定性即是個別性(Einzelheit)時⁴⁹⁶。

概念與實在之關係中這個架構包含兩種關係在自身。

第一個是辯證關係，它表現為同一與差異，一與多，連續與斷裂及無限性與有限性之關係。

這類關係根據存有論向主體性哲學之轉向表述為兩個極端的關係，亦即主觀形式，它包含了概念形式與直觀形式，與客觀內容，它包含經驗概念與被直觀所吸納之外來與料。主體形式與客觀內容根據康德被合組為經驗對象，但根據黑格爾則被建構為一個辯證架構。

第二個關係在不同屬性之間相應關係，它表述為在概念及獨立於它之感性實在，在形式上呈現為概念與直觀的相應關係，在對象上則為思想與擴延，精神性靈魂與物質性身體的相應關係。

理念作為絕對主體性不僅是原初根據與主觀的自我，當理念自我彰顯時，理念作為一個精神生命體並把主體性與客體性顯現為自身的兩個環節。在此主謂詞或主客體或概念與

⁴⁹⁵ 尚包含其它直接性的環節。

⁴⁹⁶ WdL, 1816, S.152

實在的辯證關係以兩個相應面向展現自身，因此主客體又翻轉成另一個意義：一是概念另一是直觀。

主體與客體被表述為兩種意義：一方面它們表現為矛盾兩極之統一，亦即一與多，無限性與有限性之統一，另一方面主體與客體被翻轉為精神與自然的相應關係。生命性的精神與擴延的自然是一同一個事物亦即絕對主體的兩個平行相應的面向。在絕對主體中，概念與直觀，以及精神與自然作為平行相應的關係與概念與實在的辯證關係常發生混淆。根據黑格爾，主體性與客體性之辯證統一為作為絕對主體性的理念。但是根據上述的說明，那麼理念作為絕對主體性又代表包含兩種平行相應之屬性，其中包括智思的精神與感性的自然，或概念與直觀，與思想與擴延兩種偶性。

b 概念與直觀之符應關係(Die Korrespondenzverhältnis von Begriff und Anschauung)

在絕對主體性中可包含概念的形式與內容，與直觀的形式與內容。相應於思想的自我，直觀的自我也包含無限性在自身中。我直觀一切，一切在我的直觀中呈現。我是一個直觀中的主體，甚麼是純粹直觀呢？當我意圖直觀直觀中之自我，則我必須略去被我所直觀之對象而直觀這個直觀者。我直觀我自身。我能夠直觀甚麼？當我直觀作為一特定事物的直觀中的自我，則這個自我將不再是真的直觀中的自我，因為它已經成為我的對象。當我能夠直觀某物則我便不是直觀那直觀中的自我或純粹直觀，而是直觀有限之對象。

純粹直觀是純有或純無，如黑格爾在論有與無時所言。兩者皆意謂無限者。相對於純粹形式，也存在雜多表象，它們是個別事物之整體。

思考中的自我與直觀中的自我表述了無限統一之概念。被思考的謂詞與被直觀的對象表述了無限多之概念。無限一與無限多各自代表了含真之無限性的一個面向。當它們相互對立時，它們便相互有限化。思想的自我與直觀的自我在無限統一的概念中彼此相應。被思考的謂詞與被直觀的對象則在無限多之概念中彼此相應。

概念與直觀相互符應並能夠被視為一個絕對實體或絕對主體的兩個屬性。於是思想的自我與直觀的自我，被思的謂詞與被直觀的對象相互符應，而思想的自我與被思的謂詞，直觀的自我與被直觀的對象則以辯證的方式統一自身。所有主謂詞則都被統一在一個絕對實體或主體之中。

c 辯證與符應兩種關係之混淆

古典本體論者如巴門尼德斯把存有視為思想能與之符應的實在之物，其次，對於實在的看法不一而有感性實在與概念實在之區分，前者如唯名論，後者如唯實論的主張⁴⁹⁷，此外更依據作為外在於認識主體而獨立的實在或內在於主體之內的實在又有分別，前者如洛克所強調的物質實體，後者如笛卡兒所主張的觀念。在斯賓諾莎以前的亞里斯多德

⁴⁹⁷ 參閱 Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Meiner, Darmstadt, 1955

與笛卡兒把概念實在與感性實在視為能相互作用的實體。

亞里斯多德把同一者表述為事物之本質及普遍形式，它與物質實體並且與作為雜多性之內容共同構成了宇宙的基本結構。於是矛盾的概念被分派到不同的實體，亦即概念與質料之上，因之由對立範疇亦即一與多，形式與質料，本質與屬性，實現與潛能所推動的交互作用被展現為在兩種實體之間發生的交互作用⁴⁹⁸。

笛卡兒把哲學由本體論轉向主體性哲學，並把概念與質料的關係表述為靈魂與身體，思想與擴延，精神與自然的關係並關注兩者交互作用之可能性。概念關連到主體或思想中的自我，物質關連到外在於我而存在的客體。

於是同一性與統一源自於知性，概念，純粹自我，而差異與多源自於感性，外在給予的雜多性以及獨立於主體的物質實在。思想與物質或精神與身體形成了能交互作用的結構。然而在此所產生的問題是相互區別的實體，其中之一作為主體，另一作為客體如何構成一個辯證結構而產生交互作用？

康德接受了主客對立之關係，並把主體等同於先驗形式，而把客體等同於外來給與的雜多性。根據康德，存在在主體中的形式不僅涉及概念還涉及直觀，概念形式包含先驗範疇，直觀形式包含了時空，而存在在客體中的雜多性不僅關連到感性質料，還關連到經驗概念，於是先驗形式與感性雜多共同組成了經驗世界。

於是形式與雜多質料之結合的可能性不再純然被設想在概念與被直觀之事物之間發生，而是在知性的先驗概念與經驗概念之間以及在感性形式如時空及被給予的感性雜多之間發生，亦即在表象中成立的合組應該在圖式與外來雜多之間發生。

於是我們可以避免上述的困難，亦即本質上不同的實體如何能夠合組的困難，因為構成有機連繫的交互作用必然在同一個實體內，亦即在思想或在擴延中發生，在斯賓諾莎的意義下，則是在同一個偶性之內發生。

黑格爾亦採納一種主客架構，但有待澄清的是是否同樣的困難能夠避免，因為主客關係留下許多詮釋的可能性。

首先，我們可以將之詮釋為辯證架構，並且將此關係表述為一與多，普遍與特殊，實體與偶性，以及總括來說的主客體之關係。

其次我們可以將之詮釋為在斯賓諾沙意義下之不同偶性之間的相應關係。例如在概念與實在論意義下的感性質料之間，或在思想與擴延之間。此一關係涉及思想與存有或概念與物質之相應關係。

黑格爾解釋客體性與實在之意義並不十分明確。這導致讀者無法區別形式概念與被概念化的實在辯證關係以及不同屬性之間，如思想與實在論意義下的物質存在之相應關係。

d 符應論、觀念論、交互主體性、以及斯賓諾莎主義下的客體性

絕對主體中包含了概念與實在或主體性與客體性的辯證關係。也包含了概念與直觀的平行符應關係。

根據斯賓諾莎的實體論，絕對者包含無限多個偶性，而思想與擴延只是其中的兩個偶

⁴⁹⁸ 從亞以斯多德，經笛卡兒到康德都是認為交互作用發生在兩種實體之間，這種觀點從思辯哲學的觀點來看似乎混淆了辯證關係與相應關係。

性，在概念論的意義下，絕對實體轉為絕對主體並包含了兩個偶性，在每個偶性內都是辯證的統一體，絕對主體分別以概念與直觀相應地表述著辯證統一的意義。

在理念作為絕對主體性的意義下，客體性可能包含幾種意義：

首先，根據我們上述的概念與直觀相應的觀點，在絕對主體性中，主體性可被表述為概念，客體性可以表述為物質自然，實在論的外在世界或代表物質主義的物質及擴延亦即斯賓諾莎實體中的一種偶性。

於是客體性根據二元論能夠被詮釋為感性的擴延的世界，自然或物質實在，或與靈魂，精神或純粹概念對立的身體。

但如上所述黑格爾所強調的辯證運動無法在平行對應之關係中開展。外化與回返的任務不僅應由思想所推動而發生在概念領域，也相應地受感性世界所推動而發生在感性領域中，亦即在兩種偶性之一或兩種實體之一內發生。於是外化之物與彰顯之物也不僅是由擴延所承載亦是由概念所承載。在此黑格爾把兩種解釋的可能性簡化或混淆為一種，如同康德一樣的不明確，於是我們被導向概念之混淆，在邏輯學中如果產生這樣的前提：絕對者可通過概念來把握，亦即絕對者可通過概念來接近，亦即每個偶性都能表述絕對者，那麼客體性便能被表述為與概念相應的擴延或感性。主體性與客體性在此被表述為概念與直觀之相應關係。

其次，主體性可以被視為在康德意義下的先驗主體，先驗主體可以被表述為知性與感性形式的統一，進一步說，亦即圖式，而客體性可以被視為由外部所給予的雜多。我們可看出兩種主體形式，概念與直觀各自作用於它們的雜多內容。然而對黑格爾來說客體性與主體性不是一組靜態的合組結構，而是構成了一個動態辯證結構。

客體性被視為客觀邏輯的發展高峰並且被表述為不動的靜止的與自身同一的統一性，亦即黑格爾所批判的實體，它被視為一個受主體所規定之被動的抽象本質，此實體的特性是所有規定或者由外在被附加於其上，並基於它是一個實體的單純同一性而被其否定與吸收並消失在其中。反之，主體作為一個自我相關的否定性，一個自身規定的，展現一切區別的並且將之包含在內的自我。客體性在概念論中則作為被主體性規定自然整體。根據符應與辯證關係，交互作用既發生在概念之中也發生在直觀之中，亦即各自在實體之內發生，但不是在兩實體之間發生。因此就能如同純粹觀念論避免發生在兩個實體之交互作用之困難。

主體性與客體性的統一可以就概念面被表述為主觀的先驗概念形式與客觀的經驗概念內容之統一，以及就感性面被表述為主觀先驗直觀形式與客觀經驗雜多之統一。

當主體性作為直觀與概念形式，客體性則作為直觀與概念之對象，亦即感性與料與經驗概念。客體性這個階段是無限主體性之否定，其意義在於無限地超出。

概念或純粹直觀，亦即被實現的含真之無限性，再次過渡為有限性，當它意圖回復到無限性時，這個有限性必須越過自身的界限。於是這個超出導向無限性並且被表述為概念之外化。這個意義尤其針對客體性中的機械主義。

無限進程必然過渡到另一種有限性，當這個自我有限化的無限延展意圖回歸到無限性時，一種新的統一之無限性將被形成。

兩種無限性的辯證標誌在概念邏輯領域內概念之形式與質料之辯證關係，亦即只關連到

概念與它的實在化。概念之外化的結果構成無限展現之雜多世界，客體性與科學整體，它們的實在性在於能透過概念來把握，客體性最後發展為目的性則代表客體性發展為自我規定之主體性，達到了生命的理念。

第三，相對於絕對主體性，客體性可以被理解為絕對客體性或客觀的主體性。它作為一個絕對客體性與絕對主體性互為主客體，它是受絕對主體所規定的客體，但同時又是規定絕對主體的客觀主體。

因此理念既表述為絕對主體性也表述為絕對客體性，後者不是前者之內的一個環節。而是一個必然的對立面。

第四，在擴延的物質自然，雜多的實在世界，以及絕對客體性之外，關於客體性我們還可以從斯賓諾莎的意義來理解，他認為絕對實體包含了無限多偶性⁴⁹⁹，其中我們只能認識思想與擴延兩者。因此實體不僅應該包含兩種統一體，而是包含無限多個統一體。一方面絕對實體作為絕對客體性包含了無限多偶性，概念與擴延被包含在其中；

另一方面，當絕對主體性以交互性的方式與絕對客體關連時，無論絕對主體或絕對實體都應該包含無限多的偶性，那麼，客體性，世界與所產的自然應該被視為絕對理念之無限偶性的總體。當客體性不意味背反對稱於主體性的實體，而是表述為屬於絕對主體性之無限偶性，它們的整體稱為客體性。換言之，在理念之下，絕對主體所包含的無限偶性稱為客體性，絕對客體所包含的無限偶性也是客體性。

當我們回憶概念邏輯，我們也可以發現黑格爾提出類似的提示，概念實現自身於實在性然後回歸自身。黑格爾這麼說：

概念所提供的實在性，不該被把握為一個外在者而是必須根據科學的要求由概念自身被導出⁵⁰⁰。

客體性在這個脈絡下應該被詮釋為絕對理念之彰顯，於是它應該自我表述為無限量之偶性的整體，它包含了思想與擴延兩個偶性。我們於是能宣稱作為無限偶性整體之客體性包含了思想與擴延以及被規定了的雜多世界。第一義的客體性與主體性被表述為分析論意義下之直觀與概念之相應關係，第二義與第三義之客體性與主體性被表述為辯證關係，但兩者的區別我們將在理念論中進一步加以探究。

概念與理念應該被區分清楚，因為這涉及理念的意義與定位。即便黑格爾如此說：

理念把自身表述為由直接性解放成它的主體性的概念，在直接性中概念沉落至客體中，概念把自身由它的客體性區分出來，客體性毋寧是由它所規定，並且只有在那個概念中保有它的實體性⁵⁰¹。

在這個段落中似乎顯示我們無法意識出概念(Begriff)之概念與理念(Idee)之概念間，以及實在之概念與客體性之概念的區別。原因在於黑格爾沒有清楚描述概念與理念及實在與

⁴⁹⁹ 斯賓諾莎的推論或許可被理解為是從一與多之辯證關係推論出絕對實體與無限偶性之關係。

⁵⁰⁰ WdL 1816, S.17.

⁵⁰¹ WdL, 1816, S. 209

客體性之區別於是混淆了兩者。因此，不確定的是，黑格爾是否有意等同概念與理念。從上述對於絕對客體性的分析，理念超越了具體的概念也超越了絕對主體性。因此絕對主體性能否被視為邏輯學之最高原則成為進一步應被探討的問題，因為邏輯學的發展或許已經越過絕對主體性的界限，並進入到由絕對理念所代表之絕對領域。

第四章 關於理念之問題

理念是否代表絕對主體性，或還有超越絕對主體性的可能性是本章所要探討的主題，我們將透過康德對理念問題的探討，進一步了解黑格爾辯證法對康德理念所可能給予之補充與修正，分別從主觀靈魂，客觀世界與絕對上帝三個方面來討論理念之意義。

以下我將進一步在主體層面上首先解釋黑格爾的理念，使其與康德的靈魂理念做比較，靈魂理念把自身展現為誤推(Paralogismus)，並試圖通過黑格爾的理念解決靈魂論之困難。

其次我將介紹以客觀面向所展示的黑格爾之理念，並將其與康德的世界理念(它展現為四重二律背反)做比較，並試圖通過含真之無限性的概念克服二律背反。

最後我將解釋絕對意義下的黑格爾之理念，並將之與康德的上帝理念做比較，也嘗試通過黑格爾的理念作為中介的第三者克服三重上帝存在之論證之片面性及困難。

黑格爾如同康德強烈意識到傳統形上學之矛盾問題，黑格爾的理念之概念由此而產生，一方面矛盾問題同樣地被黑格爾所採納，另一方面他開闢了一條與康德截然不同的道路，並通過對康德的批判而提出一套與康德不同的解決方式。值得思考的是康德如何看待矛盾的問題，這個問題一方面似乎為獨斷論者所忽略，另一方面則為懷疑論者的理據。傳統形上學涉及了與無條件者相關的問題。無條件者之概念，亦即康德意義下的理念，以下列的方式表述自身：在主觀方面作為靈魂，在客觀方面作為世界，在絕對方面(亦即絕對無條件者的方面)作為上帝。

但是無條件者之概念，在黑格爾的用語中可以替換為無限性之概念，如上所述根據黑格爾包含了有限性之概念。黑格爾於是提出了理念之概念，藉此作為第三者來克服兩者之矛盾性。康德試圖解決同樣的矛盾，但解決方式是通過設定現象與物自身的二元性，並把可認識的現象規定為無矛盾的存有領域，把無法被認識的物自身規定為包含矛盾的思想領域。無矛盾的存在領域涉及有限的此有，反之，包含矛盾的思想界涉及無條件者。當我們試圖越過無矛盾的領域，亦即有限的經驗界，去把握無限而超感性的物自身概念，那麼理性將落入思想上的矛盾，這樣的矛盾出於理性自身的本性。

一方面康德似乎想避開獨斷論的單面性，因而在先驗辯證論指出獨斷論形上學之矛盾性；另一方面，他也試圖避開懷疑論者⁵⁰²的知識懷疑，因為當知識限定在經驗領域內時，他承認了知識的可能性，並且只追問經驗範圍內的知識問題。

第一節 康德意義下的理念

康德的理念是由作為必然理性推論之結果所構成，並且作為超越經驗的存有。康德提出三個理性理念，包括靈魂、世界與上帝。

⁵⁰² 這裡所說的懷疑論是知識的懷疑論，或不可知論，與康德意義下休姆(David Hume)的懷疑論不同。

一 靈魂之理念(Idee der Seele)

理性靈魂論提出了靈魂的四項特質：非物質性(die Immaterialität)、不朽性(Inkorruptibilität)、人格同一性(die Personlität)，與身體的交互作用(das commercium mit Körpern)。如康德所說：

實體僅僅作為內感官的對象時，產出非物質性的概念，作為單純的實體，產出不朽性的概念，靈魂的同一性作為智思的實體，產出人格同一性的概念，所有三個概念總括為精神性(die Spiritualität)，與在空間中之對象的關係產出與身體的交互作用⁵⁰³。

相應理性靈魂論來說產生關於靈魂之特質的爭議。第一項爭議在於靈魂是否應該被看成實體。康德說：

它的表象是我們的判斷的絕對主體，因之無法被當作某個它物的規定性來運用的那個東西，是實體⁵⁰⁴。

根據康德實體屬於知性的概念範疇，它不是感性的存有。認識的主體被當作實體，由於此主體似乎如實體一般獨立地存在著，並且彷彿不作為其它主體的屬性。

如果我們把常住性(Beharrlichkeit)的感性規定捨略，那麼例如實體彷彿只意謂著某物，作為主詞(不作為它者的謂詞)而被思考之某物⁵⁰⁵。

我們只能思考認識主體的概念，卻無法經驗到認識主體的存在。理性靈魂論把作為主詞的自我實體化而視為靈魂，然康德否認思考的自我或靈魂能夠被我們所經驗，因為作為主詞的純粹自我全然不在經驗中出現。

第二項爭議性在於靈魂是否應該被視為單純(einfach)之物。康德寫道：

某物其行動不能被當作許多行動之物體的偶聚則是單純的(einfach)⁵⁰⁶。

根據康德之見，我們無法斷定行動主體的意志在自身中包含了單純性(Einfachheit)，也不能斷定它不是來自雜多的意念的總集，亦即不是由它們聚集而成的意念束。

第三點爭議在於靈魂可被視為一個人格性。如康德之解釋：

在不同的時間中意識到它自我繁複的同一性的東西是一個人格⁵⁰⁷。

⁵⁰³ Kant, *KdrV*, B403/A 345, Meiner, 1971, S.373-374

⁵⁰⁴ Kant, *KdrV*, A 348, Meiner, 1971, S.376a.

⁵⁰⁵ Kant, *KdrV*, B186/A147, Meiner, 1971, S.204.

⁵⁰⁶ Kant, *KdrV*, A 352, Meiner, 1971, S.379a.

在時間的流動中始終與自身同一的主體稱為人格。康德強調我們無法斷定在時間的流動中行動的主體始終與自身保持同一。

第四項爭議在於，在感性知覺之外還存在著一個物自身並且存著一個作為主體的靈魂與作為物自身的身體之間的交互作用。

如康德說：

某物若其能夠被推論出來的實存(Dasein)只是作為被給予之感官知覺的一個原因，那麼某物擁有一個僅是可疑的存在(Existenz)。

現在，一切某種類型的內在的表象，亦即它們的實存(Dasein)無法被直接地知覺，而只能單單被歸結於被給予之知覺的原因⁵⁰⁸。

獨立於知覺而導致知覺之原因為實存者，無法被我們經驗，如果相信其存在，則是二元論(Dualism)者。如康德所述：

外感官之一切對象的實存因此是可疑的。這樣的無確定性(Ungewissheit)我稱之為外在表象的理念性，而這種理念性之學說稱為觀念論(der Idealism)，與此相較對於外感官之對象的某種可能性的確定性之論斷被稱為二元論(der Dualism)⁵⁰⁹。

根據康德之觀點，一切表象之知識依賴於感性直觀與知性概念所構成之形式與外來的感覺內容所形成的經驗。獨立於經驗之外的物自身無法被認識。因此，靈魂是否與一個作為物自身的實在產生交互作用亦不可知。

二 世界之理念(Idee der Welt)

康德的世界理念之問題可以與黑格爾的存有和本質與客體性一起討論，當存有與本質及客體性之整體被視為獨立於主體而存在，並且在理念之前與主體性，亦即概念擁有相等的地位時。

當我們追問世界在時間與空間上有限或無限，物質可分或不可分，世界中存在著自由或只是必然，宇宙由必然的原因形成或基於偶然而生成，那麼這項提問將找不到答案，因為無限永恆，可分割，自由與必然原因屬於超感性之概念，他們無法在經驗中被發覺其存在。

上述這些概念與有限性，不可分割性，必然因果鏈，及偶然因是相互矛盾的。康德稱之為二律背反(Antinomie)。如同黑格爾所說：

⁵⁰⁷ Kant, *KdV*, A 362, Meiner, 1971, S.390 a.

⁵⁰⁸ Kant, *KdV*, A 367, Meiner, 1971, S.395 a.

⁵⁰⁹ Kant, *KdV*, A 367, Meiner, 1971, S.395 a.-396a.

如同上面所反思的，康德的二律背反是在較具體的型態中有限性與無限性之對立的表述，當其被運用到表象之較特殊的托體上時⁵¹⁰。

感性經驗限制在有限性上。但是在理性推論中，有限性必然設定一個無限定者，亦即從有限經驗中一個無條件者必定被推論出來。但是，如果我們追問無條件者之原因，那麼無條件者就變成了被限定者，於是無限因果鏈就產生了，導致無限後退而找不到無條件者的困難。

無條件者，無條件之無限性被表述為理念。於是理念將如上述陷入二律背反中。理性中存在的二律背反引發康德放棄對純粹理念的追求，因為，如果我們試圖在經驗中發現一個無限擴延或絕對邊界，由於缺乏經驗性我們無法斷定世界是有限或無限的。但是康德忽略了一項在二律背反中存在的事實。亦即，即使我們在經驗中能找到一個無限擴延，我們可以繼續提問是否無限進程將達到一個界限；如果在經驗中能找到一個絕對邊界，我們也可繼續追問，在邊界之外有什麼存在。

根據康德，為了發現世界之無限性涉及一項前提，是否我們能夠擁有無限性之經驗，但真正的困難卻在於當無限性被界定為無限進程時，相對於絕對界限，它就已過渡為有限性，反之，被表述為絕對界限的有限性，當它對比於無限進程時就已過渡為無限性。因此，真正的問題在於，無限性與有限性相互過渡為對方，當其中一方無法被規定時，另一方也無法被規定，而不是在於無限性與經驗沒有相關性⁵¹¹。理性自身陷入二律背反與先驗與經驗之關係沒有關聯。

概念與直觀平行相應無法相互分離，在概念中所發生之有限性與無限性之矛盾同樣在知性概念所規定的感性世界，亦即現象世界中發生。黑格爾說：

這樣的對立也能夠在考量時空時被觀察到，因為無論時間與空間是物本身的關係，或只是直觀形式，絲毫不影響在其中界限性與無界限性之背反狀態⁵¹²。

所謂的世界(它稱為客觀實在的世界或根據先驗觀念論稱為主觀直觀與透過知性範疇被規定之感性)因此脫離不了也無處脫離矛盾，無法承受起矛盾，因此臣服於生成與消滅之中⁵¹³。

關於物自身與現象之問題，康德基本上是對物自身的問題存而不論，然而康德既然設定了現象與物自身的關係性，從關係的意義上，對它們的關係的定位成為現象與物自身之

⁵¹⁰ WdL, 1832, S.251

⁵¹¹ 康德把概念的矛盾之意義推移為無限概念與有限直觀的鴻溝之意義。對於康德所提之先驗綜合判斷如何可能之自我回答的反思，Düsing 也看到了康德論述知識是概念與直觀的合組而非概念之相互蘊含的核心理路。Synthetisch heist ein Urteil, das Begriffe verknüpft, von denen nicht einer schon im anderen enthalten ist, sondern deren Verknüpfung nur durch eine hinzukommende Anschauung möglich, d.h. zu rechtfertigen ist. (Düsing, 1984, S.110)綜合判斷意謂概念與直觀的連結,而非概念之相互蘊涵。

⁵¹² WdL, 1832, S.251

⁵¹³ WdL, 1832, S.256

設定的理由。對此我們可以設想三種關係形式，首先物自身是超絕於現象與現象無涉，其次它與現象產生聯繫，但是一種外在的聯繫，其次現象與物自身是內在的必然連繫。前兩種思考方式都是把物自身有限化，如果是有限之物必可追問其存在的基礎，而進入無限後退序列，然而這便同時否定了物自身的存在，因此物自身必須被定位為自身包含了被根據者(das Begründete)之無根據的根據者(der unbegründete Grund)，亦即物自身必須包含現象，而不能排除現象於自身之外。

三 上帝之理念 (Idee des Gottes)：對上帝存在論證之批判(Kritik an Gottesbeweis)

A 存有論論證(am ontologischen Gottesbeweis)

本質與存在或概念與實在被康德視為相互區別之屬性。本質不必然在自身包含存在(Existenz)。概念性的存在不必然被規定為現實或經驗中的存在物。作為概念性的完美本質，上帝的概念不必然包含上帝的存在。上帝或絕對完滿性只是以概念方式的存在著，但其感性存在無法被確認。關於存有論論證的批判我們或許可視為對理性靈魂論論證之批判的延伸。

B 宇宙論論證(am kosmologischen Gottesbeweis)

根據理性之必然推論，無限性之概念由有限性之概念推論而來。有限性之概念預設了無限性之概念。無限性概念表述了抽象的無限性而與有限性對立。在宇宙論論證中無限性的概念作為宇宙的第一因或最終因而作為上帝之概念之根據，第一因是最終根據，如果沒有最終根據將會發生無限後退，但無限的上帝被無限序列所限就變成了有限者。宇宙論論證中的上帝概念即是借用世界理念之二律背反中關於世界在時間上有始有終，以及空間上有界限的論題，此論題所代表的正題會遭遇無限後退與無限進程之反題的挑戰，而導致第一因與無限後退兩個可能性之間的二律背反。

C 自然神學論證(am physikotheologischen Gottesbeweis)

關於自然神學論證，康德所欲質疑的是類推推論之合適性。亦即從人工物與其設計者的關係推論出宇宙必然有一個設計者作為宇宙之存在根據。

第二節 思辯哲學對康德之理念的可能性批判：黑格爾的具體性理念

一 對康德靈魂理念之批判(Kritik an Kants Idee der Seele)

以下首先試圖透過黑格爾的「概念」(Begriff)之概念與康德對理性靈魂論之批判進行比較，並通過前者對後者的批判來彰顯黑格爾關於靈魂或自我的具體性之意義。

A 靈魂作為實體 (Erste Kritik : Seele als Substanz)

實體與主體(Substanz und Subjekt)的意義從實體與屬性以及概念與實在不可分割的意義上是同一的，兩者的意義只有當其分別代表客觀性與主觀性時才有分別。絕對實體與絕對主體在含真之無限性的概念上彼此同一。

在本質邏輯中本質發展為實體，實體在自身中包含了現象。在概念邏輯中，概念發展至作為絕對主體性之理念，理念在自身中包含了客體性或實在。存有與此有，本質與現象以及概念與實在之統一表述為一個含真之無限性。抽象的存有、實體與主體被表述為普遍性形式下的無限性；複多此有，現象與實在被表述為殊多性形式下的無限性，兩種無限性統一為含真之無限性。

為己存有，實體，與主體這三個概念蘊含了含真之無限性，含真之無限性作為形式蘊含了概念內容。

靈魂不應該是感性的，但當它被視為實體以及主體時，它不是感性之物，或說至少不能只是感性的。它不是經驗之物與它不只是經驗之物概念上不同。當靈魂作為實體不是感性的，或至少不僅僅只是感性時，要求它只在經驗中被認識就是不必要的贅述，它必須被思考為超感性。然超感性的意義為何？

我們首先必須回答，靈魂作為實體是否應該被視為純然的超感性之物，而不能透過與感性存有無法割離的生命(Das Leben)此一概念而間接證明同一性自我之存在。相應來說，知識是否應該只被限制在有限經驗知識的意義上，不能涵蓋有限性與無限性或感性與超感性之統一。

靈魂是純粹精神性的與超感性的，當它與身體相對時，根據它的概念它不是一個感性之物或不只是一個感性之物。它必須被視為純粹概念或純粹主體。但它作為抽離感性存有的純粹概念或純精神性之物如何可能？精神性該如何限定其義以與物質性相區別？經驗界中的反映是否為精神的一環？

作為一個主體，靈魂不能與它的實在性相區別，它的實在性就是它在經驗中的表現。主體不是與客體對立之物並被它所限，而是把客體包含在自身之中，並作為客體與抽象主體之統一體，亦即概念而被把握。

即使是實體，當它作為絕對者時也不是一個特定的感性存在。絕對者作為概念性的實體其意義可通過空的直觀來呈顯；絕對者之感覺性的顯現亦可通過概念而被把握。亦即在斯賓諾莎之擴延與思想兩者平行相應的前提下，實體與屬性或主體與實在的辯證統一之關係既可通過直觀亦可通過概念來把握。

當靈魂被表述為一個具體實體時，它必須自我實現為實在，主體性在主觀意義上等同於客觀意義下之在自身中顯現自身的絕對實體之義。

當我們把靈魂表述為主體時，它應該以抽象的方式被表述為只是精神性之存有，或以具體的方式表現為作為精神性與其外在顯現之統一的生命？若將靈魂與身體二元對立之區分翻轉成在思想與擴延平行相應的前提下之實體與屬性或概念與實在之辯證統一關係來看，身體若據稱以物質質料為基礎，無非就是通過概念所把握的呈現在感性中的思想內容；靈魂若被當作純粹概念，無非就是無感性內容之純粹內在的被直觀的空洞性。

若設想一個精神存有只能被思但卻不帶有表象化之內容，是割裂了精神與其實在性的必然連結。從具體統一的立場來看，精神的活動內容透過身體表現出來，精神與身體之統一表述為顯現自身的實體或實現自身的主體。這個統一就是生命。它不能抽象地被把握為純粹實體或純粹主體，而應該被理解為在經驗中具體存在的，包含概念內容的生命。

每個個別靈魂都可以代表宇宙的中心點，它作為主體一方面與客體對立，一方面在交互作用中與它相關。我們可以說僅僅只有一個宇宙，但有無限多個由個別主體所構成的中心點，如果個別主體除去它們的內容，而保留一個空的形式亦即空的主體，那麼所有空的靈魂在純粹空的直觀中將彼此同一。

根據黑格爾，康德一方面是正確的，因為他認為靈魂不是感性之物，但另一方面在於它讓靈魂的內容與其形式相分離，所以他強調靈魂無法被我們所認識。黑格爾說：

a) 康德完全正確。當他強調自我不是一個感性之物，一個死亡的固著者，一個包含感性此有的靈魂物。

b) 它所強調的對立面不是自我作為普遍者或自思(*das Sich-Denken*)在其自身中包含了本質與真正的實在(*die wahrhafte Realitaet*)，現實性(*Wirklichkeit*)之環節，(它要求它作為對象性的方式)，而是它處於實在與存有的表象觀念之中，以之於實在的成立繫於成為一個感性存有；康德走不出這樣的表象觀念⁵¹⁴。

靈魂不是感性之物亦即不是由純粹物質質料構成之物。然而靈魂必然顯現自身。在概念與直觀相應的前提下，靈魂概念是純粹的內在的超感性直觀(*ein übersinnliches, innerliches Anschauen*)⁵¹⁵之主觀化；相對來說，靈魂之活動則是被直觀之純粹自我，亦即我思概念，在感性的、外在的直觀中的思想展現。

B 靈魂是單純的 (Zweite Kritik : Seele als einfach)

根據康德，作為意志的靈魂其單純或複合無法在經驗中被確認，因為意志是精神性而非感性的。然根據含真之無限性或具體的普遍性之原則，主體把自身表述為在自身中彰顯為兩個環節的整體，一方面為普遍或連續；一方面為特殊或斷裂。靈魂作為抽象的主體被包含在整體中，此整體一方面表現為抽象者體之單純性的一面，另一方面表現為主體在其彰顯中的多樣性。

C 靈魂的人格性(Dritte Kritik : Seele als Persönlichkeit)

靈魂之人格性之批判的揚棄在於：如果靈魂在時間中能夠保有同一性，那麼就意謂靈魂有人格性。根據含真之無限性的原則，當以空間表象所顯現的主體一方面展現為可分性，另一方面展現為不可分性時，那麼同樣可被設想的是，以時間表象所顯現自身的主

⁵¹⁴ Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp, S.355

⁵¹⁵ WdL, 1816, S.288

體成為既展現為無限的進程，又展現為連續的統一體之主體。在前一種斷裂的時間形式中的主體無法被視為具有人格的同一性，但後一種連續性的時間面向下則彰顯了人格的同一性。

D 靈魂與身體之交互作用(Vierte Kritik : Das Verhältnis zu den Gegenständen im Raume gibt das commercium mit Körpern) (A 345/B403)

如康德所描述的：與在空間中的對象之關係存在著與身體之交互作用(A 345/B403)，康德對此命題的知識可能性抱持懷疑。然而懷疑的理由不在於對精神與身體或概念與感性質料作為兩種性質不同的實體如何能交互作用所產生疑義，而在於對表象之外以物自身被設想的純粹感性質料之可認識性之懷疑，當某種學說宣稱此作為感覺基底的物自身純然只是一個理念而將此表達為某種未知性(Ungewissheit)時，康德稱其為觀念論(Der Idealism)；然而若肯認必有一個物質性的物自身作為感覺與料的基底者，則是二元論者(Der Dualism)⁵¹⁶。

實在性在黑格爾意義下是客觀被把握的內容，而不是某種物質實在論的意義下之獨立存在之對象。

概念總是伴隨著感性，概念之活動也由感性的活動中反映出來，如上述概念與直觀平行相應關係與抽象概念與實在概念的辯證關係若被混淆，辯證關係便被設想為發生在概念與感性之間，與感性直觀相應的靈魂與其活動的關係便被設想為靈魂與身體的關係。

黑格爾的立場是：被想像為思想存有與物質存有關係，或靈魂與身體之關係乃理念或生命之自我顯現。亦即概念與實在被統一為理念，或生命。在理念中，概念與實在兩者相互關連。作為理念之純粹統一的靈魂與理念之雜多性的顯現，亦即顯現為身體樣態之理念構成在生命中所開展的辯證結構與辯證運動，兩者在理念內部進行交互作用。

雖然物自身無法從內在的知覺裡被確知，然由於在現象中所呈顯的是一個生命的個體，因此個體如果有物自身作為基體也與在經驗中的活動無法分離。

無疑黑格爾肯定了交互作用(Wechselwirkung)的存在性⁵¹⁷。靈魂與身體的交互作用，對黑格爾來說並非笛卡兒之二元論意義下的靈魂與身體之交互作用，而是一個統一的自我概念與其被把握為概念之雜多的實在性之間的辯證。從黑格爾的觀點推測，笛卡兒意義下思想與擴延反而應是某種概念與直觀之平行相應關係，靈魂與身體之關係無法在此種相應的關係中進行交互作用，兩者之交互規定應被理解為理念所彰顯之概念與實在性之間或純粹直觀與感性顯現之間的辯證關係。關於此點我們在談存有與概念的意義時已經有所述及，未來再談客體性與理念時我們將做進一步的解釋。

⁵¹⁶ Kant, *KdrV*, A 367, Meiner, 1971, S.395 a.-396a.

⁵¹⁷ 參閱本質論之現實性(Wirklichkeit)裏關於交互作用(Wechselwirkung)的論述。

二 對康德世界理念之批判(Kritik an Kants Idee der Welt)

A 對康德二律背反之批判(Kritik an den Kantischen Antinomien)

根據康德先驗圖式首先被運用到外在給予的雜多上，而形成了經驗世界，認識的主體並進一步把握了經驗中的內容而成為知識，在此我們可以說，知識的有效性是被限定在經驗的領域中。理性尋求超感性的知識將導致二律背反，康德由此認為，超感性對象之認識沒有可能性。

康德之觀點的困難在於他強調認識超出感性的界限將導進二律背反之中。

誠然，我們沒有超感性對象的經驗，而經驗只建立在感性知覺之上。理性之中的二律背反存在於一個無限性的概念被另一個無限性之概念所取代而轉變為有限性之概念。亦即無限性的概念與有限性的概念相互過渡，兩者都在己方包含了對方，在它方中找到了己方。二律背反涉及概念之矛盾。

我們固然經驗不到超感性對象，只能經驗到感性事物。但我們必須面對下述問題。超感性事物有限還是無限？當我們預設了外於感性經驗而存在的事物，那這項外在的設定，可以要求我們回應，是否超感性事物為有限事物。我們不能一方面提出我們的預設，另一方面迴避與之相關的問題。否則物自身的設定似乎沒有意義，如果我們回答「是」或「否」或「不可知」，那矛盾的問題依然存在於超感性事物中。而問題似乎並不在感性經驗與超感性經驗之事物的分別。問題的根本在於有限性與無限性之矛盾與同一。

二律背反並非由於理性涉及超感性事物，而是來自追問無限性的問題所致，從矛盾律的原則，感性世界之有限或無限的矛盾是可以被思考的，但現象與物自身的區分反而就斷定了經驗世界是有限的，可以達到邊際，但事實上我們從來沒有達到過感性世界的邊際，現象與物自身之區別如何能被預先斷定？反之，如果問題在於手前經驗與未來經驗的區別，而非有限經驗與無限物自身概念之矛盾問題，那超感性或物自身就不是真正的超感性事物，或外於現象存在之物，而是產生內在矛盾的感性事物或尚未被經驗到的但憑思考會陷入矛盾的超越手前經驗的更大範圍的經驗世界。

所以把可以被經驗但尚未被經驗到之可能的經驗範圍內的矛盾問題斷定為物自身與現象的對立是有問題的，而由此論斷手前的經驗知識可被認識，非手前的經驗知識不能被認識更有問題，因為正是有限與無限矛盾引發不可知論，而非超越感性之認識引發不可知論，即便手前之物的認識，也會產生對內分割上之無限與無限，可分與不可分的矛盾。甚至最後結論人類只能認識感性經驗中的事物而不能認識超感性世界更是多餘而不必要的人類學式的論斷。

人類的直觀若不能窮盡世界的全體本來非常容易理解，以斯賓諾莎哲學來說，概念與擴延本來就只是絕對實體其中的兩種偶性，即便我們達到了感性世界的邊界，哲學不會因為感性的極限就停止追問無限性的意義。我們還是能追問超感性世界的大小，因為本體論的對象本非眼前的事物，而是世界(包含感性世界與超感性世界)的之有無與大小的問題，恰好是因為矛盾問題而使本體論得到意義，而非因為矛盾問題而讓本體論失去意義，讓手前事物的知識得到真理性。

為避免矛盾所設定之現象與物自身，或有限性與無限性之分別仍然無法迴避在現象中的

矛盾問題，物自身與現象之關係和意義在黑格爾這裡有了不同的詮釋。

黑格爾將含真之無限性的概念應用到康德二律背反之解決上。對此我們說明如下：

1 對第一項二律背反之批判

第一個二律背反康德描述如下：

正題：世界在時間中有一個開始，並根據空間，世界也被包含在界限之內。

反題：世界沒有開始，在空間中沒有邊界，而就時間與空間來說，都是無限的⁵¹⁸。

康德所採取的是apogogischer Beweis⁵¹⁹，亦即先設定相反前提，由此前提中導出矛盾，而反證原來的命題為真，關於正題的部份，康德先設定世界在時間和空間上沒有開始，康德的論證是若任意選定一個給予的時間點(gegebenen Zeitpunkt)，在此之前應該會有一個永恆性(Ewigkeit)完成以及無限的時間序列流過，但這是不可能的，所以在時間上會有一個開始，世界在空間上的問題則依附於時間問題，如果永恆的時間流不可能，那世界也不可能在空間中無邊界。

黑格爾把第一背反的論證放在定量中的量的無限性概念中來談，取消了質與量在論述上的界限。對於康德的證明他認為沒必要運用歸謬證法而導出證明，他對康德之論證的批評是認為康德在所設定的相反前提中自己又加入了本來就需要被證明的命題來說明。例如永恆性代表無限進展的時間，黑格爾稱之為壞的無限時間(schlecht-unendliche Zeit)⁵²⁰。永恆性在某個給定的時間點之前之不可能性的說明，就已經是設定了在時間中的特定邊界(bestimmte Grenze)⁵²¹，以此來限定永恆之流的可能，但這個特定的時間點正是論證所要證明的時間邊界，同樣在反題中，康德先設定世界在時間與空間上有開始，所在在這個開始之前是空的時間(eine leere Zeit)，空的時間中沒有物的生成之可能，所以在空的時間中只有無物(das Nichtdasein)，而在作為無物之特定條件之前不可能有某個與那條件作區別的存有物之條件，所以世界不可能在時間上有開始。黑格爾認為康德也把需要被證明的前提拿來說明相反的前提，他把世界又連續地延伸到空的時間中，藉此來證明世界在時間和空間上沒有起始。亦即在空的時間中永遠都可以存在一個讓存在物生成的先行條件⁵²²。比較黑格爾和康德的論述，或許在康德的講法上黑格爾所應批評的被加入該證明的命題應該是空的時間這個設定，在世界之前有一個空的時間，雖然康德沒說是無限永恆，但他說在它之前沒有創造存有者的條件，這等於預設了空的空間之

⁵¹⁸ Kant, *KdrV*, B454/A426, B455/A427, Meiner, 1990, S.454

⁵¹⁹ Apogogisch: Apogogischer oder indirekter Beweis, durch Nachweis der Falschheit des Gegenteils. 通過證明對立面之謬誤而證明為此方為真之間接證法。參閱 Kant, *KdrV*, Meiner, Hamburg, 1971, S.781, Sachregister: apogogischer Beweis.

⁵²⁰ WdL, 1832, S.252

⁵²¹ 關於黑格爾的說明，參閱 WdL, 1832, S.252-253, 黑格爾認為時間點作為現在(Jetzt), 既作為量的界限，而包含具有連續與無限之時間流。黑格爾把無限性的量賦予質的意義，也可作為一個終點(Ende)一個質的界限(qualitative Grenze)。質即是從無限性開始談。但是這項解釋讓質與量產生辯證關係，但質的否定性是否為量，量的否定是否為質，可能存在著問題。

⁵²² WdL, 1832, S.254-255

無限序列，正抵觸了先前他對於特定時間點之前沒有永恆性的解釋。雖然如此，他所要說明的是在永恆的空的時間流裏無物存在，在空的時間也無外在邊界，因此也就沒有在永恆的空的時間之前的有一個讓存有物開始的可能條件。所以存有物在永恆的空的時間之中不可能有一個開始。

康德對二律背反的回應是以經驗知識與超經驗之理念之劃分作為解決方式，亦即世界的有界限或無界限，時間的有開始或無開始屬於越過經驗範圍的知識，追問此問題是理性內在的傾向且必然會走向背反，但由於缺乏經驗的根基，無法驗證何者為真正的知識。如前所述，問題或許並不在於經驗與超經驗知識之分，而在於矛盾與統一的思辯特性。如前所述，無限性之概念自身表述為兩個環節，無限同一與無限差別，亦即無限同一與無限差異展現為同一個作為無限性的物自身的兩個現象方面。

在此正確的判斷中，直接存在的是真理只有在同一與差別的統一中完成，也只有在這個統一中才成立⁵²³。

如上所述，根據質的範疇，無限同一被表述為純有，而無限區別被表述為無限量的此有。在這組二律背反中，純有根據空間表現為世界的整體，根據時間表現為歷史的完成。另一方面無限量的此有根據空間表現無限延展，根據時間表現為無限進程。

如果無限性從自身中排除了有限性，那它就是與有限性對立之壞的無限性，它必須包含有限性，亦即前一個無限性在自身中，因此含真之無限性既是無限性與有限性的統一，也可以說是兩種無限性概念之統一。如果兩種無限性相對立，它們同時都將過渡為有限性。世界之整體與歷史之完成將過渡為有限性，如果它們與無限擴延及無限進程對立，反之，無限擴延及無限進程將變為有限性，如果它們與世界之整體與歷史之完成對立。康德的觀點的單面性在於，他把世界的整體及歷史之完成視為有限，而只把無限擴延與無限進程視為無限。整體與完成正如同無限擴延與無限進程同時是有限與無限。壞的無限性不僅是排除歷史完成的無限進程，也是排除無限進程的歷史完成。含真之無限性是有限性與無限性之統一，也是兩個過渡到有限性之無限性的統一。它在自身中根據時空兩方面分別統一兩個無限性，世界整體與無限擴延，以及歷史完成與無限進程。如同上述，含真之無限性的運動展現為一個循環運動。

2 對第二項二律背反之批判

第二項二律背反被表述如下：

正題：世界上每一個合組的的實體(*zusammengesetzte Substanz*)立基於單純的部份，在一切中存在的正是單純者，或由單純者合組之物。

反題：沒有合組之物立基於單純的部份，而在世界中的非單純者隨處存在著⁵²⁴。(無限可分性)

關於正題，康德的論證在於，如果沒有單純，那複合就不可能，黑格爾的批評認為它是

⁵²³ WdL, 1813, S.30

⁵²⁴ Kant, *KdrV*, B462/A434, B463/A435, Meiner, 1990, S.458

一個分析命題或套套邏輯，事實上並沒有涉及到歸謬證明，如果複合物所意謂的正是一個偶然外在的聯結，那這項論證並沒有意義，問題在於複合之物能不能作為一個實體，以及有沒有作為複合之物的基礎之單純者的存在。正題的意義本質上是試圖肯定單純物的存在。

反之，反題就是直接否定單純之物的存在。關於反題康德運用歸謬證法先設定相反前提，亦即有單純物存在。康德的論證是先假定有單純物的存在，如果有單純物存在，那它在空間中必須佔有一個部份，但空間是連續的整體，沒有斷裂的部份，所以單純物不可能存在，在空間中可以無限向內延展，否則單純物必須在空間外，但這所設定之空間中存有物的前提牴觸。正如在正題中如果只把複合物視為外在的偶然聚集而不視為可常存之物(*das Bleibende*)或單純物，就變成無意義的論斷。所以我們所追問的是空間中的物體，同樣也追問是否有單純物的存在。正題或許也應該如此設定相反前提，沒有單純的部分，一切都是複合的。如果我們依據康德的推論方式，複合意謂可以無限分割，但在連續的空間中分割是不可能的，所以不可能有複合，只有單純之物。針對這項二律背反黑格爾是在純量的範疇裡討論，作為討論連續之量與斷裂之量的準備。連續性與斷裂性是無限之量的兩個面向。連續既是不可分割又代表可以無限分割，斷裂代表一個不可分割的整體，也是分割的狀態，所以連續與斷裂，既相互預設，又相互過渡，每一方在己方中包含著對方⁵²⁵，兩者在此作為在無限小之概念的兩個環節統一在其中。

單純者之外在的邊界同時就是世界的內在邊界。如果存在著單純者，那就意謂同時存在著世界之內在邊界。當不存在著單純者，而每個部分可以被無限地分割，那就意謂，在世界中不存在內部的邊界，或世界可以向內無限地擴延。

當考察世界的內部狀況時，無限性既可被理解為連續無間斷的整體，也可被理解為無限延伸之擴延。世界的內部統一包含了連續整體在自身中，但它作為整體又包含在界限中，因此可被思考的是在世界的內部存在著一個超出界限中而繼續向內伸展的擴延。

世界的內在界限同時就是單純者，亦即素樸意義下的原子的外在界限。如果存在一種世界之內在無限性的形式，亦即連續無斷裂的整體，那與之對立將同時存在著單純者。如果世界不斷向內延伸，那麼它將展現另一種作為無限延伸的擴延性之內在無限性的形式。無限進程在自身中包含著斷裂以及無限量的界限，這個無限進程因此不被封閉在內在的界限中，因為它不斷地超出界限而延伸進入到無限性中。與此進程相關時，世界便不存在著單純者。

當無限統一與無限進程構成內在之含真之無限性的兩個環節時，單純性與可分割性也相應地構成內在之含真之無限性的兩個環節。

3 對第三項二律背反之批判

第三項二律背反被表述如下：

正題：根據自然法則之因果性不是世界之現象能由之而被概括地導出之唯一的因果性，還有另外一個通過自由而成為世界之論據的因果性必然地被接受。

⁵²⁵ WdL,1832, S.207。

反題：沒有自由存在，在世界中的一切存有唯獨根據自然法則而出現⁵²⁶。

自由的概念常被歸屬於實踐的概念，自由是實踐的狀態，然而自我規定與自我認識亦不外於某種意義下的實踐活動⁵²⁷，含真之無限性亦是自我規定與認識之活動的實現狀態。實踐蘊含了自我規定與自我認識，正如自由概念蘊含了作為認識論與形上學的根據之無限性概念，因為實踐的自由在於自我規定與自我認識之活動達到無限性的狀態。或者說自我規定與自我認識的自由正是達到了無限性的實踐活動。

從知性的理解上自由與限制彼此對立，正如無限性與有限性彼此對立，康德在此把因果鏈視為一種與自由對立的必然性，自由是不受因果鏈支配的自由的因果性它毋寧包含了自由因與自由果。自由的因果性與自然的因果性依據知性被分別固著於自由與必然的概念上。然而從無限性的兩面性與無限性與有限性相互過渡的角度，自由的因果性與自然的因果性所代表自由與必然之對立其結構之僵固性就有可能被破除。

自由的因果性與自然的因果性所代表的是無限性在實踐活動中的兩個環節，前者代表內在的完滿性，後者代表外在的開放性，兩者的相互限制，代表一種與自由對立之必然性，或是被必然性所限定的自由，而成為壞的無限性之表現方式。

反之，兩者的統一即是含真之無限性在自由概念上的表現。所以含真之自由概念是自由與必然之統一。

如 Fritiof Capra 所說：

自由意志之相對概念顯示與神秘主義的傳承學說相契合，它的跟隨者們被要求去超越某個孤立自我之表象，去體認我們是宇宙之無法分個的部份，我們被嵌進入它的裡面⁵²⁸。

當個人的自由缺乏開放性則自由轉入對自身的限制，外在因果鏈一方面是打破自我規定所造成的限制，而實現另一種型態的自由，另一方面因果鏈既受目的限制，也受原因限制，然而個人自由與因果鏈又陷入矛盾，因此宇宙整體原因-目的之內在循環又克服了因果鏈的限制性，個人與因果鏈消融在宇宙整體中說明了個人的自由與宇宙的自由一致。

亦即，當我就是整個宇宙，便沒有影響由外界而來，而所有我的行動都是自發與自由的。⁵²⁹

因果鏈對個人之自我設限的克服，以及個人自由消融於其中的宇宙之自由對因果鏈所引起之決定論之克服，共同展現了自由的兩個面向。

⁵²⁶ Kant, *KdrV*, B472/A444, B473/A445, Meiner, 1990, S.462

⁵²⁷ 道德實踐與自我規定與自我認識活動的統一與區別是一個尚待討論的問題，這屬於絕對理念裡關於認識與實踐之辯證。

⁵²⁸ Dieser relative Begriff des freien Willens scheint in Übereinstimmung zu stehen mit der Lehre mystischer Überlieferungen, deren Anhänger ermahnt werden, die Vorstellung von einem isolierten Selbst zu transzendieren und sich dessen bewußt zu werden, dass wir untrennbare Teile des Kosmos sind, in den wir eingebettet sind. Fritiof Capra, *Wendezeit*, 1999, S.298

⁵²⁹ Wenn ich das ganze Universum bin, dann kann es keine Einflüsse "von außen" geben, und alle meine Handlungen sind spontan und frei. Fritiof Capra, *Wendezeit*, 1999, S.299。

4 對第四項二律背反之批判

第四項二律背反被表述如下：

正題：世界中有某物被歸屬，此物或作為世界的部份或作為世界的原因，是全然必然的本質。

反題：終究來說不存在絕對必然的本質作為世界的原因，既不在世界中，也不在世界之外⁵³⁰。

a. 必然性之意義(Die Bedeutung von der Notwendigkeit)

必然性意謂事物以自身為原因，並包含了內在的目的，這是某種內在的必然性⁵³¹，其次意謂某種因果關係的狀態，這是外在的必然性，外在的必然性包含被規定性與依附性之義。自因之物存在在自身之中並在自身中包含了它物，自身中包含了內在目的，亦包含了動力因此能運動自身。

第一種必然性具備了自由的因果性或內在的目的性，第二種必然性如同自然界中的無限延伸式的因果關係。

1) 形式的必然性與內在的必然性(die innere Notwendigkeit)

這一意義之必然性同時作為合目的性，獨立自存性及純粹原因。

當一物以自身為原因並作為世界的原因，亦包含自我決定之目的，那麼它就包含了必然性，它因此不受它物所決定，包含了能規定其它事物的本質，包含世界之最高原因，並且包含了發展的目的性，那麼事物便具備形式的(內在的)必然性。

2) 實存的必然性與外在的必然性及因果鏈(die äußere Notwendigkeit und die Kausalkette)

對於實存的必然性(reale Notwendigkeit)，外在的必然性(die äußere Notwendigkeit)與因果鏈，如康德的說明：

一切非理性本質之因果性的特質如同自然因果性，透過外在原因之影響而被規定成活動性⁵³²。

當一個事物由其他事物或由外在原因所規定，那麼它由作用的原因所規定，並作為一條必然的因果序列之最終結果。自然的必然性或機械的必然性是作用中之原因的結果，被規定的結果，或外在的必然性。

當一物以外在必然性的方式存在，那麼意謂此物作為被動者存在在一條因果序列之中。前述第一個必然性是作為純粹原因之必然，在此第二個必然性是因果關係之必然，亦即把因果的序列當成必然的關係，在關係中包含著必然性。當外在的必然性作為結果被表述為內在必然性之否定，亦即純粹原因之否定，此項否定則構成序列，它就是無限的因

⁵³⁰ Kant, *KrdV*, B480/A452, B481/A453, Meiner, 1990, S465

⁵³¹ 內在的必然性，參閱 *WdL*, 1813, S.210-211

⁵³² Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclam, S.103.

果鏈。黑格爾將之稱為相對的必然性(relative Notwendigkeit)。

反之，純粹結果之否定則形成純粹結果之否定的序列，或無限後退的原因序列。

所以無限因果鏈不僅作為最初因之結果，也可表述最終結果之原因序列。

相對必然性是可能性與現實性之連繫序列，表述為因果之先後關係，然而因果的連續性讓它成唯一個原因的整體，此整體又作為純粹可能性，成為下一個結果之原因，另一方面此因果整體又作為純粹現實性，成為上一個原因之結果。可能性與現實性之統一，成為絕對必然性，形式的內在的必然性與作為因果鏈之相對的必然性在最終目的裏統一成一個因果鏈的完成時便包含了絕對必然性。

如果相對的必然性是因果關係的序列，那麼形式的必然性便是最初原因也是最終目的。因與果之序列又作為無限前進的序列成為形式的必然性，相應來說被決定的必然性或相對的必然性就是最的最終目的或最終結果；反過來說，因果序列如果是無限後退的序列，那麼被決定的相對必然性就是最初原因。形式的必然性與相對的必然性兩者統一為絕對的必然性。

b. 偶然性之意義(Die Bedeutung von der Zufälligkeit)

1) 內在(形式)的必然性和內在的偶然性

偶然性首先代表沒有原因的(ursachelos)存在狀態，如黑格爾所說：

偶然者(Das Zufällige)因此沒有原因，因為它是偶然的。而它也可能擁有一個原因，因為它是偶然的⁵³³。

偶然者作為偶然者因為它的存在沒有原因。沒有原因的偶然者，亦即沒有原因之存在狀態。存在狀態也可當作一個被實現了的結果，所以，偶然性首先是沒有原因的結果。

另外，如黑格爾所說：而它也可能擁有一個原因，因為它是偶然的。

亦即被原因所決定的結果也包含了偶然性之意義而與無原因的偶然性相對。反之，如果某個原因有一個結果，它也受此結果所限定，它也是在被決定意義下的偶然者。黑格爾說：

由世界之偶然性所擇取下來的原因，包含了世界朝向絕對本質的回程；因為偶然者是在自身的無原因者與自我揚棄者(das an sich selbst Grundlose und Sichaufhebende)⁵³⁴。

偶然者是被決定者，自身不包含原因，它的原因存在朝向絕對本質的回程以及絕對本質之中。

所以擁有外在原因偶然性也可通過沒有起始因之無限回溯(Regress)之因果鏈來表述自身，而預設一個絕對的根據，也可以通過沒有最終結果的無限進展(Progress)之因果鏈來表述自身，而預設一個最終結果當作絕對的根據。而回溯本身代表沒有原因的狀態，

⁵³³ WdL, 1813, S.179

⁵³⁴ WdL 1813, S.106

亦即無限回溯代表沒有原因，正如無限進程沒有結果。沒有原因因之必須回溯一個外在的原因；沒有結果代表它在追尋一個外在的結果。因此，回溯的過程既是有一個原因的偶然者，也是沒有原因的偶然者；而進程本身導向一個最終目的，也代表沒有結果的運動狀態，因此既是預設了目的的偶然者，也是沒有目的的偶然者。

上述的兩者亦即無原因的偶然者和有一個原因的偶然者統一為一個絕對的偶然性。

c. 必然性與偶然性之相對性和同一性

當必然性表述為內在的必然性，預設了純粹原因或自因，那麼它的對立面便是它因，亦即擁有一個外在原因的偶然性。但是這樣的偶然性作為擁有一個外在原因的偶然性，即是被決定的必然性，或相對的必然性，因此偶然性與之達到同一。如果必然性表述外在的必然性那麼它的對立面就是純粹原因，然而純粹原因又可被表述為沒有原因的偶然性。作為純粹的原因，偶然性也與內在的必然性同一。

絕對的必然性也就是內在之必然與外在之必然性之統一，絕對的偶然性也就是內在之偶然與外在之偶然的統一。絕對的必然性也就是絕對的偶然性，如黑格爾所說：

*然而此偶然性毋寧就是絕對的必然性*⁵³⁵。而絕對的必然性也就是自由。

我們考察了世界的四個二律背反以及理性靈魂論之悖論，我們發現兩者其實是分從從客觀世界與主觀世界來考察二律背反，儘管在主觀世界中不是純然地根據範疇的鋪陳以對應於客觀世界之四個二律背反的方式呈現。例如靈魂的實體性、單純性、同一性，一與多之交互作用之可能性亦涉及二律背反之問題。

B 世界理念與概念論中的客體性

1 機械主義與目的論

在客體性中黑格爾展現自然之運動的辯證法則與自然的結構。它由機械主義，化學主義與目的論所構成。機械主義是由因果序列所構成世界，在序列中沒有最終目的也沒有起始的原因，目的論則是預設了自然發展的第一因與最終普遍目的。沒有第一因，因果鏈無法受動，沒有最終目的，因果鏈也沒有前進的目的，因果鏈將不可能，沒有因果鏈便沒有對靜止的第一因與最終目的之否定，第一因與最終目的便不可能。機械主義與目的論的辯證運動即是含真之無限性之辯證運動之展現。伴隨著目的論，自然之內的存有者之個別目的蘊含普遍目的，運動發展以普遍者為目的，普遍目的藉由反作用(Gegenwirkung)又以個別者為目的⁵³⁶，作用與反作用形成在交互作用(Wechselwirkung)下的循環辯證。從單向直線形辯證的觀點來看，實現了的普遍目的的同時又作為個別目的以更高的普遍目的為發展或運動目標。每個運動的環節既是先前運動終點又是下段直線運動之起點。直線型的辯證表述了機械主義式的因果序列，循環型的辯證則表述了目的

⁵³⁵ Aber diese Zufälligkeit ist vielmehr die absolute Notwendigkeit. (WdL, 1813, S.189)

⁵³⁶ 如本質論之絕對的關係中之因果關係的作用與反作用所描述的。

論式的絕對統一。機械主義預設了目的論(Teleologie)，反之亦同。

另一種目的論的意義，不在於與機械主義相對，而是作為包含機械主義與化學性在自身中，甚至包含抽象主體性與客體性在自身中的絕對主體性，客體性的最高環節是返回主體性的目的論，這裡的目的論以絕對主體性的意義表述自身。

但是當概念進一步提出了屬於它的主體性之自由的為己存有，那麼就產生了作為目的之概念與客體性之關係⁵³⁷。

第三，諸客體之本質的統一被設定有別於它們的獨立自存性，它是主觀的概念，但作為目的(Zweck)，亦即目的論，它被設定為在己與為己地關連於客體性⁵³⁸。

目的論與機械論在一個尺度中維持著交互作用(Die Wechselwirkung von Mechanismus und Teleologie innerhalb eines bestimmten Masses)，目的論所彰顯的是由壞的無限進程向無限統一的回歸，因此表述了由限制走向自由的意義。相對來說機械主義則是在絕對原因與絕對目的之框架所限制下的因果序列，代表某種必然性。黑格爾說：

伴隨著決定論之命定論與自由之背反正涉及了機械主義與目的論之對立。因為自由(das Freie)是在其存在(Existenz)中的概念⁵³⁹。

顯然，目的論與機械主義的對立首先是自由與必然之更為普遍之對立。康德把在這樣形式中在理性的二律背反下的對立作為先驗理念之第三個矛盾提出來⁵⁴⁰。

作為絕對主體性的目的論是包含了機械主義與化學主義或包含了必然性在自身中的自由。亦即在絕對主體性中克服了自由與必然，或目的論與機械主義之對立，實現具體的目的性。誠然，絕對主體性可以作為理念的一種表述，並可反映在主觀面與在客觀面上，在主觀面上即是自我規定的精神，在客觀面上則是生命性的自然。理念亦可表述為精神與自然的交互規定，而成為絕對主客性，關於此點，我們將透過對客體性意義之區分而加以探究。黑格爾說：

客觀的在己與為己存在在它的整體性中比中心之否定的統一更明確地產生自己。此統一把自己區分為主觀的個體性與外在的客體性，在客體性中主觀的個體性維持自身並在理念性的區別中做了規定。

自我規定著的，把外在的客體性絕對地引入理念性中的統一自我運動之原則。

被靈魂化之物的規定性，它是概念自身的區別，即是法則，死的機械主義是由客體被觀察所得的機械過程，客體直接顯現為獨立自存的，但是因此實際上是非獨立自存的而在自身之外擁有它們的中心；這個過程(它過渡進靜止中)，或者表現為偶然性與無規定的

⁵³⁷ WdL,1816, S.156

⁵³⁸ WdL,1816, S.156

⁵³⁹ WdL,1816, S.182

⁵⁴⁰ WdL,1816, S.187

不等同性，或形式上的同形性。此同形性大致來說是規則(Regel)，但不是法則(Gesetz)。只有自由的機械主義有一個法則(被設定者)，亦即純粹個體性或為己存在之概念之自身的規定性。法則作為在自身中的區別是引燃自身之運動之無法消逝的根源，當它在它的區別之理念性中只與自身相連繫，自由的必然性⁵⁴¹。

由個別者作為起點到普遍者作為終點是一條因果序列，也是一個因果關係的整體。因果序列與始點和終點形成交互作用。首先個別者設定了一個普遍目的而實現於因果鏈中，因果鏈最後則作用於最終結果。從反向來說，最終結果也反向地作用於因果鏈，反向因果鏈則作用於最初的個別者。因此從個別到普遍再回到個別的回歸，在循環中也是由普遍到個別再回到普遍的回歸。個別與普遍形成一個在交互作用中的來回循環運動。如果開放這個封閉的循環整體，則最初的個別者其實又是一個普遍者而作為先行的個別者的運動目的，而前述的普遍結果又同時作為一個個別者繼續向另一個更高的普遍目的的發展。同時由普遍到個別的反向作用也發生在這條延長的因果鏈中。因此不僅一條更長的因果鏈又被開啟，而且在其中同樣發生著在交互作用中的循環運動。所以原先的循環辯證與因果鏈又被包含在後來的因果鏈及循環辯證之中。化學性可表達在一個機械性與目的性的辯證運動如何解體與生成。

2 化學主義(Der Chemismus)作為客體性中的過渡環節

在客觀自然中所呈現的辯證運動在加進化學主義的詮釋之後可分為兩個部份，一個是在有機生命體內所發生的機械主義與目的論之辯證，另一個是談在有機生命體內化學物質的生成與消逝。如在存有論的尺度中所談到的，化合物中有一個動態平衡的結構，在平衡中諸多元素間之比例若保持均衡能讓化合物持存在特定的尺度之內，若比例偏離則造成尺度失衡而解體。然而比例的偏離基於個別元素之尺度的改變。個別元素之尺度的改變不僅影響著普遍者的尺度，普遍者的尺度之改變也影響著特殊物之尺度的改變。化學物質中存在著普遍者與諸特殊物之間的平衡關係。特殊物之間的或特殊物與普遍者若產生拮抗作用，而非正面的交互作用，那將造成普遍與特殊之對立與特殊者之衝撞，使一個化合物因而崩解。

化學物中也存在著一個實體性的結構，但根據黑格爾化合物與作為機械主義與目的論統一之生命體又有所區別。事實上在生命體本身也存在著崩解組合和生成，目的論與機械主義的衝突也就是普遍者與特殊者之衝突的形式之一，化學性的特殊角色以及化學性與生命性之區分在於：化學主義的中介性質一方面具有目的論的實體性，另一方面具有機械主義的外在性，兩者在外在關聯中相互對立。然而生命性則將對立統一為合目的性的自然整體。

關於客體性本身我們可以從主觀性中的客體性與獨立於主觀性之客觀性的客體性兩個意義來詮釋。

⁵⁴¹ WdL, 1816, S.173

3 客體性之意義

a客體性的第一個意義(Erster Sinn der Objektivität)：

客體性的第一個意義代表抽象主體的外化，亦即作為普遍性之抽象主體之否定物代表特殊性之雜多的實在世界。這個客體性是必須納入絕對主體性的內在架構來考察，它或者代表機械性或者化學性，但不包含目的性，因為目的性在這裡是主觀意義的絕對主體性，是抽象主體性的自我完成。客體性在這裡是作為抽象主體性自我實現的一個過程或媒介，目的是作為目的性的絕對主體性。

絕對主體性是抽象主體性與客體性的統一，在這個意義下理念就被詮釋為絕對主體性。客體性與主體性處於不對等的位置。

b客體性的第二個意義(Zweiter Sinne der Objektivität)：

客體性的第二個意義是把客體性當成與主觀面向對立之客觀性的客體性整體。

亦即機械性、化學性與目的性作為自然整體，本身是一個辯證意義的絕對主體，獨立於當初規定它的主體之外。當這個原初規定自身的主體同時又是一個個別主體時，那麼這個實現了的絕對主體，亦即包含機械性、化學性與目的性的有機自然又是一個與所有個別主體對立的客觀之客體，反向規定著每個成為它的客體之個別主體。雖然這個客體同時也存在每個個別主體的主觀意識之中，但每個個別主體也存在在這個自然整體的視域之內。絕對主體的視域中包含著自然，但絕對主體作為個別主體又存在於作為絕對主體之自然的視域之中。

在這個意義下，客體不是絕對主體的一個環節或自我實現的媒介，亦即客體性的第一個意義，它作為絕對主體同時規定著當初規定它的主體，而成為客觀的絕對主體，原來的主體成為主觀的客體。

主客體有一種交互規定和辯證統一的關係，而理念也不再作為絕對主體性，而是絕對的主客性。

三 對康德之上帝理念之批判 (Kritik an Kants Idee von Gott)

A 關於存有論論證之批判

康德對上帝存在的存有論論證的批評是存在不能被視為一個真正屬於上帝的謂詞，上帝的存在預設了上帝必須是經驗中之物。康德強調精神性的上帝是超經驗的存有者，所以祂的存在不能通過經驗被證明。概念的存在不必然伴隨著現實的存在。當概念的存在與現實的存在相區別時，那麼，根據黑格爾，作為概念上的存有者被思想的上帝在自身中並未包含感性內容。換言之，當上帝把作為概念形式而顯現於外在世界的內容與自身相區別並從自身排除出去時，祂只是一個空的概念形式，而不再是無限而完滿的上帝。根據黑格爾，存有論論證的合理性在於依據上帝的本質祂不會將存在從自身中排除出去，因為排除自身之存有的上帝不是完美的上帝而與完美的上帝之概念抵觸。在存有論論證方面我們可以對比黑格爾在本質論中有關物自身與現象的統一性的說明，絕對實體的概念即是對存有論論證在客觀方面的證成。此外也可對比康德對理性心理學論之靈魂主張的質疑，及黑格爾的批判。主觀的自我概念或靈魂與其實在性具有辯證的統一性。

如果上帝代表主觀性的無限性概念，那祂自身中必然包含了代表客觀性之有限性的概念，而成為具體的無限性概念，進一步形式性的具體無限性概念必然與非形式的內容或具體的客觀世界辯證統一為絕對主體性。絕對主體性之概念即是對存有論論證在主觀方面的證成。

B 關於宇宙論論證之批判

康德批判宇宙論論證的理由訴諸論客觀世界所遇到的第一個二律背反。宇宙論論證所確認的目的自身的概念與無限後退的可能性會形成二律背反，因為這兩個概念無法在經驗中找到根據。但如同上述，無限性的概念自身包含了最終因與無限後退兩個概念，兩者相對來說又各自過渡為有限性，如果只取一方的無限性而排除他方於自身之外，那自身就陷入有限性。所以根據黑格爾的批判，從客觀方面來論述上帝是以抽象的無限性來保握上帝，上帝成為與世界或現象對立的無限性概念；反之，黑格爾認為真正的上帝概念應該由真之無限性來取代，是包含現象的物自身，也是包含無限進程的目的自身。

C 關於自然神學論證之批判

康德所列舉的第三個神學論證是自然神學的論證，他所立基的是類推推論。這個推論預設了宇宙的設計者的存在與否的問題，它試圖推論出宇宙的設計者，設計者作為上帝的概念和類推推論本身的有效性都是可爭議的。但若從思辯的角度，亦即從普遍與特殊相互蘊含的角度來理解類推推論，我們或許可以發現類推推論與前兩項推論的關連性，存有論論證試圖從普遍性或概念推出特殊性或實在，宇宙論論證試圖從有條件者推論出無條件者，對黑格爾來說類推論證是兩者的統一⁵⁴²。普遍與特殊，概念與實在或無條件與有條件者相互預設相互過渡而統一為一個第三者，並作為第三者的兩個環節。

在康德意義下的類推推論與黑格爾對類推推論的詮釋有所不同，從康德方面我們似乎看不出它與第一與第二項上帝論證之關係，但從黑格爾把類推推論詮釋為全稱(全體性)推論與歸納推論的統一的意義來看，自然神學論證或許具有不同於康德的特殊意義而代表第一與第二論證的統一。類推論證所預設之神之概念帶有泛神論的意義，神既超越於個別者之上又內在於每個個別者之中。所以根據思辯的意涵，類推推論不是在經驗意義上由人作為人工之物的設計者推論出宇宙的設計者，而是由個別與普遍的統一關係重新界定上帝之意義。上帝是普遍與特殊的統一者，又與每個個別存有者同一。類推推論如果作為存有論論證與宇宙論論證的統一，那麼作為普遍性與特殊性之統一而擁有絕對意義的上帝理念在主觀面上反映為絕對主體性，在客觀面上反映為絕對實體，在絕對意義上則作為普遍性與個別性之統一體，成為統一主客觀的第三者。亦即客觀的個別者受主觀的普遍者所規定，反之，主觀的普遍者同時作為個別者而成為客觀的普遍者所規定之對象。作為規定性與主動性的普遍者同時展現在主觀面與客觀面上，相對來說，作為被規定性與被動性的個別者也展現在主觀面與客觀面。主體與客體在交互主體性的意義下進行交互作用。所以我們可以發現相對於康德之理念在主觀面及客觀面與絕對意義上的抽象性，黑格爾在此三個面向上對理念之具體性的詮釋。

⁵⁴² WdL, 1816, S.136

康德對存有論論證及宇宙論論證的批判與他對理性靈魂論之誤推和世界理念之二律背反之批判有相符之處。亦即對上帝存在論證之批判在主觀方面是援用對理性靈魂論之批判，透過概念與實在之割裂，來駁斥存有論論證。客觀方面是引用世界之二律背反之困難來駁斥宇宙論論證。但是一方面康德無法有效解決概念與實在，有條件者與無條件者之背反的問題，另一方面，康德對於類推推論的批判也沒有涉及主客矛盾的問題。黑格爾一方面從主觀面解決了概念與實在的對立，還原本體論論證的意義，也從客觀面上克服現象與物自身之矛盾，更在主客的關係方面提出一個辯證統一的架構。通過黑格爾意義下的類推推論，或自然神學論證，上帝應作為絕對實體與絕對主體的辯證統一來解釋，這個統一體就是黑格爾所說的理念。理念因此不是主觀性的上帝也不是客觀性的上帝而是主客觀辯證統一意義下的絕對者。

第三節 結論：理念作為絕對主客性

一 客體性的主體化

理念作為主體性與客體性之統一在客體性之第二個意義下可以如此被理解，亦即它不被理解為絕對主體性而該被理解為主體性與客體性之統一，當客體性不只是被理解為概念之彰顯，毋寧被思考為與主體性，亦即具體概念相對稱之客觀在己與為己存在之實體性。

依據前階段之發展存有與本質不應被理解為隸屬於概念之環節，而是與主觀邏輯的環節，亦即概念與實在(Realität)之統一背反對稱的環節來理解。當不再成為隸屬於概念作為主體性之環節時，客體性作為理念的兩種顯現方式--亦即主體性與客體性兩者--之一，獲得與概念或主體性相等的一種地位。於是本質到概念之過渡帶出這樣的意義，亦即主體性之轉向，而非表述本質之揚棄到更高的階段。

因此，客體性一方面能夠作為主體性與理念之中介者，亦即在主觀面向上作為主體性之彰顯被理解，但另一方面客體性可以在客觀面向上作為絕對實體之自我彰顯來理解，當客體性把自身描述為機械主義與目的論之生命性的統一。

只有在第二個客體性之意義下客觀邏輯可以佔有與主觀邏輯等值的地位，也唯有如此理念才能從絕對主體性的稱謂中解放出來，並把自身提升到中立，絕對的第三者之層次上。這個絕對的第三者於是主體性與客體性之真正的統一，而不僅僅作為在主觀邏輯領域之內所發展的較高階段。

二 論主體性與客體性(Objektivität)的統一：理念作為主客體之統一的絕對主客性

如導論所述，黑格的邏輯學對主體性與客體性的描述包含了相對稱關係和矛盾統一關係，對稱相應的關係尤在作為主觀邏輯與客觀邏輯的相對稱中被發現，然而此關係與矛盾統一關係也存在在概念論之主體性與客體性之思辯關係中。這裡的客體性代表了與主觀精神世界相對應的客觀實在界，亦即與精神界相對的自然界的整體，主客體是對稱相應的。在此基礎下，作為客體性的自然界它的基礎又是由觀念世界以及非觀念世界

之感性的物質世界所構成，這方面與斯賓諾莎的思想與擴延兩者之平行論有近似之處⁵⁴³；從辯證關係來看，實在是主觀概念之外化，由概念所自我規定自我展現的一個具體的結構，是一個由機械論與目的論所構成的辯證結構，而思辯統一體，或生命的有機體(der lebendige Organismus)，在這個「客觀的」機體中，不論整體或部分，都同樣受主觀概念的辯證結構所支配，這方面則接近斯賓諾莎絕對實體包含無限屬性的思辯觀點。黑格爾並沒有釐清符應關係與辯證關係，或者常混淆了直觀與概念的符應關係⁵⁴⁴與實現了的概念與內在的概念之辯證關係，所以辯證關係意義下的外化(Äußerung)，常與分析論意義下概念與直觀的符應(Korrespondenz)關係混淆。一體兩面性中的兩面是平行相應的關係或背反關係有待釐清。同時需要注意的是，主觀邏輯裏的客體性概念與客觀邏輯之客觀性之主體，亦即主體化的實體之概念上的差異與同一。

作為具體概念體系的實在界是主體概念的外化，但是否感性的物質世界是同一概念的外化，則在黑格爾的邏輯學中是可爭議的問題。主體性與客體性是一組辯證結構，客觀邏輯與主觀邏輯之間可以是動態的辯證結構也可以是靜態的相對稱關係，概念與感性則是符應結構。從辯證論的意義來說，在主觀邏輯(概念論)中，一方面，機械因果的世界是靜止被動的實體所構成的世界，是主體自我規定的產物。然而，另一方面，實現了的有機自然界亦即目的論與機械論統一的世界則與主體性成為背反而對稱之客觀主體性，*客觀而自由的概念即是目的(Dieser objektive freie Begriff ist der Zweck)*⁵⁴⁵。或者，在本質論中之絕對實體一方面被黑格爾視為被動而無差別的同一性而被概念所揚棄成為概念所規定的對象，另一方面絕對實體作為現實性(Wirklichkeit)是本質與現象的統一，同時也是具有概念論裏的絕對主體自我規定性。

我們可以發現兩種意義的主體性與兩種意義的客體性彼此混淆，在主體性方面，一種是主動的主體性或自我規定性，一種是主觀性；在客體性方面，一種是被動的客體性，一種是客觀性。

所以本質論的絕對實體或許可被解釋為客觀性與被動的客體性。首先，絕對實體的地位被置放在絕對主體之下：一方面，獨立的客觀性被假想為主觀觀念論的概念論所揚棄；另一方面，被動的客體性也被概念論之絕對主體所揚棄而成為主體之內被規定的客體性，於是客觀性就成為主觀性的附屬物，客體性也成為主體性之規定物而失去了獨立性。但絕對實體的辯證性所具有之自我規定的主體性或*客觀而自由的概念*如何被概念論所揚棄則是黑格爾的論述中的困難；其次，概念論中的客體性作為自然整體其發展到目的論已經具備自我規定性，亦即達到*客觀而自由的概念*，但是如果將之獨立的客觀性取消而納入絕對主觀性，那麼也是黑格爾之論述中必須被討論的不一致之處。我們可以發現本質論之終點，亦即絕對者所缺乏的是康德的主觀性，而非客觀性與斯賓諾莎實體之思辯性。然而概念論以康德哲學亦即抽象的先驗主體性為起點，所缺乏的是內容之規定與形式與內容之辯證統一性，以及絕對實體的客觀性。

所以客觀邏輯與主觀邏輯或本質論與概念論之統一，彷彿能表現為斯賓諾莎絕對實體與

⁵⁴³ Spinoza, Ethik, Definitionen 2, Lehrsatz 10.11, usw. Ethik, Meiner, Hamburg, 2007.

⁵⁴⁴ 在論存有論時，我們已經論述了黑格爾的概念與直觀相符合的觀點。

⁵⁴⁵ *WdL, 1816*, S.181

康德先驗主體的統一。

主體性與客體性的關係不僅具有靜態的相對稱性，我們因此將主體性與客體性改稱為主觀性與客觀性以反映這種關係，其中無論在主觀性與客觀性中都包含了概念與直觀的符應性。除了靜態的相對稱性以外，還有動態的背反統一性⁵⁴⁶，亦即在主觀邏輯與客觀邏輯和概念論中的主體性與客體性的關係中，主體規定了客體性，客體是被動的機械論，並透過客體性實現具體的主體性。但這個原先被主體所規定之被動的環節，同樣在自身中蘊含並且發展為自我規定之主體性的意義，亦即作為目的論與機械論的統一體。

當客體達到了主體的環節時，這個作為自由與必然之統一的客體體取得了獨立之主體性之意義，原先規定它的主體雖然自身也是絕對主體，但面對一個自我發展完成的主體性客體，原先的主體反而成為它的客體，受它所規定。這個客體成為個別主體共同所指的對象，並反過來規定著個別主體。

在客體性達了目的論的意義下，客體一方面是絕對主體自我規定的一個環節，另一方面又是獨立的主體性，所以作為主體性與客體性之統一的理念除了絕對主體性的意義還包含著主客交互性的意義。

最終來說，即使理念以絕對主體性作為辯證的完成，當它作為新的辯證之開端，還是作為客觀性之純粹之有(Das reine Sein)，成為主體考察之對象。黑格爾在百科全書的邏輯學這麼說：

為己存在的理念根據它與自身的統一來考察，它就是直觀(Anschauung)，直觀中的理念(Die anschauende Idee)就是自然。⁵⁴⁷

我們伴隨著而開始的，是存有，亦即抽象的存有，而此刻我們擁有作為存有的理念；然而現存著的理念(Die seiende Idee)即是自然⁵⁴⁸。

邏輯學最終的理念即使被解釋為絕對主體性，它同時又是對象性的直觀與自然。因此，

⁵⁴⁶ Düsing 也有提到客體性有自立與無依賴性的構成(selbständiges, unabhängiges Bestehen, S.295),如他所說：在此，自然不僅被認知有限意識的對象性，如同在主觀觀念論中被認知的，還被認知為客觀而獨立於此意識而存在，以及作為神的自我彰顯之要項。

Hierbei wird die Natur nicht nur als Gegenständigkeit des endlichen Bewusstseins betrachtet wie im subjektiven Idealismus, sondern als objektiv und unabhängig von solchem Bewusstsein bestehend sowie als Bestandteil der göttlichen Selbstoffenbarung. S.294)。

但最終卻把獨立的客體性納入絕對主體性中,造成主體性詮釋的單面性。這似乎是 Düsing 未能進一步解釋的矛盾。如同他所說：

於是根據黑格爾，獨立自存的客體性在它的對立存有及它的推論的統一中，被展示為主體性之自我認識之程序的要項。

Die selbstständig bestehende Objektivität ist daher nach Hegel in ihrem Gegenübersein und ihrer syllogistischen Einheit als Bestandteil des Prozesses der Selbsterkenntnis der Subjektivität zu erweisen.S.295)

一方面它是獨立自存的客體性,一方面又做為主體性之自我認識的過程,這兩方面的描述存在著未解決的矛盾。所以客體性除了作為絕對主體性內的一個環節以外,它的獨立性也應該是作為主客(Das Subjekt-Objekt)的理念中的對等的一個面向。

⁵⁴⁷ Enz. Erster Teil : Die Wissenschaft der Logik,§244。

⁵⁴⁸ Enz. Erster Teil : Die Wissenschaft der Logik,§244,Zusatz。

直觀與自然既是被概念所規定之物，或概念的顯現，成為絕對主體性中一個被動的環節，但它同時與概念整體或絕對主體性對等的環節，與後者成為理念自我區分的兩個對等面向。

結論

本篇研究論文所展現的研究任務和結果主要分為兩個方面，有如論文題目所呈現的：第一是黑格爾邏輯學之存有、本質與概念之必然連結如何可能；第二是範疇運動的最終目的之定位：絕對主體性與主客交互性。

關於第一點我的說明如下：

在論文所展示的諸範疇之意義與關連性之外，我試圖針對一條可依相反方向進行考察的辯證之路提出說明。

這條辯證之路是由直接性(Unmittelbarkeit)、中介性(Vermittlung)與被中介了的直接性(vermittelte Unmittelbarkeit)三個環節所串連而成的路徑，每三個環節構成了一個基本的辯證統一體。每一個環節續包含三個小的辯證環節。

直接性作為開端同時就是前一階段之辯證的結束；被中介了的直接性作為結束同時就是下一個辯證的開端。

如果以個別性、特殊性與普遍性來描述這三個環節，那麼個別性同時就是作為前一個辯證之完成的普遍性，而普遍性也就是下一個辯證之開端又回到個別性。特殊性在此扮演過渡者的角色。從反向辯證來看，起始點是普遍性終點則是個別性。邏輯學的三大環節存有論、本質論與概念論相應上述三個辯證環節，而其辯證方向亦是由存有論經過本質論朝向概念論之辯證。在論文中，我提出雙向辯證的觀點，由個別性經特殊性到普遍性之正向的辯證其實隱含了逆向的辯證，亦即由普遍性經特殊性而統一於個別性之辯證。如果前一個方向是個別者從自身中開展出絕對者，那麼後一個辯證方向就是絕對者在自身中彰顯出個別者。

在論文中所陳述之存有論、本質論與概念論之關連以及範疇內部之辯證，是作為這項研究工作的第一項任務。這條辯證之路發展到本質到概念的過渡階段時，亦即由實體性轉為主體性時，產生了兩種詮釋的可能性。這是第二項研究任務的重點，亦即與邏輯學之發展終點有關。

第一種詮釋是把主體性理解對於斯賓諾莎之絕對實體的批判與揚棄的結果。

絕對實體作為本質論發展的頂峰，它克服了本質論作為中介環節所展示對立性與矛盾性，但解決的方式是以絕對實體的一來綜攝表象的雜多，亦即在矛盾律的原則下選擇以無差別的同一體作為真理(Wahrheit)，否定表象之多的實存性，以避開一與多之對立的兩難。

概念論所提出的主體性在批判斯賓諾莎無差別的同一體的基礎上，以辯證方式統一了在

已存在的世界與顯現中的世界之對立性，而不再固守矛盾律以同一性來解消差異性，因此概念論的主體性所代表的意義是辯證的統一性，概念對本質之發展終點的揚棄，是辯證的、自我規定的實體性對絕對同一與靜止的實體性之揚棄，自我規定的實體性即是主體性的第一種詮釋。

第二種詮釋的可能性則是把主體性理解為康德式的主體性之轉向，在這個意義下本質到概念之過渡並不僅在展示思辯性對矛盾性的克服，而進一步把存有之實在性的場所從被認識的對象轉向認識的主體。所以我們將 *Subjektivität* 或概念(*Begriff*)理解為與客觀性相對的主觀性，而非前項與靜止實體性相對的生命的實體性。

在這個意義下，黑格爾對斯賓諾莎之絕對實體之批判的題旨，成為對理解康德哥白尼式之轉向的干預。主體性與主觀性發生了混淆。事實上，本質論的現實性(*Wirklichkeit*)已經是對於物自身與表象之二元對立的克服，所以在現實性中所描述的絕對者已不是代表抽象同一性的實體或純有，而斯賓諾莎的絕對實體也不等同於黑格爾所批判的無差別的同一性，否則不僅與邏輯學的文本中所描述的物自身與表象的辯證統一有所牴觸，本質論的辯證發展反而由具體性走向被揚棄的抽象性，這是黑格爾把絕對實體定位為抽象相同一體而加以批判所產生的困難。

所以當把概念論作為康德哲學所標示之主體性轉向加以理解時，亦即把主體性理解為主觀性，也就是對實在的掌握從主觀性出發之後，便可以與前述的主體性，亦即辯證統一性相互區別，並且也可以將本質論的絕對實體還原為客觀的主體性，而黑格爾將斯賓諾莎的絕對實體視為抽象的同一體所進行之批判也可以不必對現實性在文本中的思辯意義產生干擾。

透過概念作為辯證統一性的主體性與主觀意義的主體性的兩種區分，我們或許較能掌握 *Subjektivität* 的完整意義。藉此也導出我對於邏輯學之發展終點之定位的詮釋：絕對主體性或絕對主客性。

如果如第一項詮釋否定本質論之絕對實體的辯證統一性，而直接在概念論中完成辯證統一性與康德之主觀性的統一，那麼理念作為邏輯學之存有學的發展終點適合被理解為絕對主體性。

然而如果不否定本質論之終點的絕對實體性的辯證統一性，而承認它作為客觀邏輯的自我規定性，亦即客觀的主體性，那麼，主觀邏輯的自我規定性，亦即主觀的主體性，將與客觀的主體性構成對稱相應的兩個面向。換言之，絕對實體作為客觀的絕對主體——它是具有思辯意義的斯賓諾莎之實體，並將概念論之客體性中所展現之由機械論、化學性與目的論統一成的自然生命體參予其中，與主觀的絕對主體——它表述理性自我規定的兩面性之統一或康德哲學之形式性的主體性與外來表象之統一體，兩者的對稱相應關係適合被解釋為主客交互性，而非純然的絕對主體性。

亦即理念若作為絕對主體性，那麼存有和實體與概念論中的客體性只是被動的，被概念所規定的，與邏輯學所揭示的交互作用(*Wechselwirkung*)不符。所以論文所提出辯證路徑之雙向性將對絕對主體性的單向運動性進行補充，而使其合乎交互作用式的辯證循

環；也因此，理念若作為絕對主客性，那麼主體與實體、概念與實在及概念論中的主體性與客體性將在對稱相應的前提下形成動態的交互辯證統一體。

以上是我在論文中所描述的邏輯學的範疇連繫與發展目的的兩項要旨，除此之外，以下我將對兩項任務所包含的個別要旨進行說明。

在範疇之連繫裡，我提出雙向辯證的觀點，在此詮釋基礎上，下列我將舉出其中所包含的四個要項及要項的重點：

- A. 在導論中我提出了自我等同的分析，綜合式的分析與分析式的綜合三個環節及其統一作為辯證法的詮釋，並且對康德的分析判斷與先驗綜合判斷之相互蘊含的可能性進行討論。
- B. 在存有論中，我解釋了含真之無限性(Die wahrhafte Unendlichkeit)的概念，展示連續與斷裂、一與多之辯證，並對普遍性與個別性及無限大與無限小的同一性進行討論；在尺度中，我探討了質與量的相應關係與辯證關係。我也透過康德的先驗圖式學解釋概念與直觀的相應性如何再次在黑格爾邏輯學中呈現。
- C. 在本質論中，我解釋作為中介環節的「本質」之意義，並解釋本質與存有交互反映而展現本質與非本質之相對性；在「絕對的根據」中，我解釋了純粹形式與純粹質料之同一性及直觀與概念的相應性，在「現象」中我說明了唯物論如何被解消，物自身與表象如何統一為現實性。
- D. 在概念論中，我說明了主體性與客體性及理念三個部份的意義及其關連性。

對於主體性、客體性及理念，我所陳述的要點如下：

關於主體性，我說明了在黑格爾意義下的概念、判斷與推論與其必然連繫，藉此展現如何由抽象概念經過判斷及推論而導出具體之我思(Ich denke)的歷程，補充康德對「我思」概念之導出在論證上的缺乏。

在客體性中，我說明了客體性同時作為被主體所規定者，以及如何成為與主體對稱相應的客觀主體，並且說明機械性與目的性之辯證與作為中介者的化學性之意義。

關於理念，則與第二個研究任務，亦即邏輯學的發展終點有關--絕對主體性或主客體的對稱相應與交互規定性。對此，下列我將對論證的鋪陳略作回顧：

康德所認知的理念是抽象的理念，其表現在三個方面：主觀靈魂、客觀世界與絕對上帝。他否定了理念的可認識性，而理念的三個面向也相互分立，沒有得到統一為一個全體性的說明。

黑格爾所認知的理念則是具體的理念，所謂的具體性從客觀上來說是本質與存在(Existenz)的統一，亦即現實性或絕對客體性與客觀的主體性；從主觀的意義來說是概念與實在(Realität)的統一，亦即絕對主體性；從絕對的意義來說即是主客體的統一或絕對的主客性。因此客觀邏輯的存有論與本質論補充了康德世界理念的抽象性，以物自身與現象之不可分性揚棄客觀物自身的超越性；在論理念中，我也透過含真之無限性在質與

量的辯證以及存有論中黑格爾對二律背反之批判來對康德之二律背反的難題提出解決的可能；主觀邏輯的概念論補充了靈魂理念的抽象性，以具體的生命(Das Leben)概念修正康德抽象的靈魂概念，使其成為可被認識的理念。而內含於主客邏輯作為其辯證關係的第三者，則可補充康德上帝理念的抽象性與純粹超越性，成為具體性與包含內存性之超越性。

康德的上帝理念是主觀的靈魂理念與客觀的世界理念之無限化，再加上設計者的理念的展示，其理由在於康德分別從主觀、客觀及類比三個方面來描繪上帝之地位，三者各自分立而缺乏關聯性。

亦即相應於上帝理念的三個獨立面向，康德分別藉由對存有論論證、宇宙論論證與自然神學論證之駁斥來否定上帝存在的確定性。對存有論論證的有效性之駁斥否定了概念性的上帝包含存在性；對宇宙論論證之駁斥則展現無限後退與最終因的矛盾性，類似第一、二項二律背反的展示；對自然神學論證之駁斥則說明宇宙設計者存在的不當類推。黑格爾則分別從概念包含實在與含真之無限性來保存存有論論證及宇宙論論證的有效性，我也透過對類推論證亦即自然神學論證的重新詮釋以類推推論(Schluß der Analogie)的概念統一主觀的存有論論證及客觀的宇宙論論證，而證成作為絕對主客性之上帝理念的可認識性。

絕對主體性、絕對客體性及主客交互性可視為對康德先驗辯證論所述關於靈魂、世界及上帝理念之證成所遺留之困難的解決。

在對稱而相應的主客體之下，我也討論了概念與直觀的歸屬問題，這部份涉及康德的先驗分析論：

概念與直觀的相應性若反映為概念論中的「實在(Realität)」概念，將實在理解為透過概念所把握的存有，那麼黑格爾的立論可視為對康德先驗分析論之概念與直觀之相應性的繼承。然而此相應性若反映在存有論的純有(reines Sein)或本質論中的表象(Erscheinung)中則可視為對康德先驗分析論之概念與直觀之相應性的主觀化提出客觀化的補充和解釋。

參考書目

黑格爾原典：

Hegel. G.W.F:

1. Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein(1832) (WdL,1832), Meiner, Hamburg, 2008.
2. Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Wesen(1813)(WdL,1813), Meiner, Hamburg, 1999.
3. Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Begriff (1816)(WdL,1816), Meiner, Hamburg, 2003.
4. Phänomenologie des Geistes(PhG), Meiner, Hamburg, 1988

5. Grundlinien der Philosophie des Rechts (GPhR), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
6. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (Enz), Erster Teil : Die Wissenschaft der Logik, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
7. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (VGPh III), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
8. Vorlesung über die Philosophie der Religion I (VPhR I), 3 Bände, Meiner Verlag, Hamburg, 1983-1985.

康德原典：

Kant, Immanuel:

1. Kritik der reinen Vernunft, Meiner, Hamburg, 1971, 1990.
2. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag, 1986.

斯賓諾莎原典：

Spinoza, Baruch:

Ethik, in geometrischer Ordnung dargestellt, Meiner, Hamburg, 2007.

巴門尼德斯原典：

Parmenides:

1. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft. Die Fragmente. Hrsg., übers. und erl. von E. Heitsch, München, 1974.
2. Über das Sein. Mit einem einführenden Essay. Hrsg. von Hans von Steuben, Stuttgart, Reclam, 1995.
3. 柏拉圖：巴曼尼德斯篇，陳康 譯註，北京，1981.

其他參考文獻：

彭文林:

1. 略論分離問題(Das Chorismos-Problem)的誕生及其可能之原因，國立政治大學哲學學報 第三期，December 1996，頁 33-68。
2. 康德論矛盾律，國立政治大學哲學學報 第十三期，January 2005，頁 125-154。

陸敬忠: 手段乎？道路乎？黑格爾對方法式認識論之批判及哲學方法典範之革命—〈精神現象學〉「導論」部分一至八段落之詮釋，國立政治大學哲學學報 第七期，June 2001，頁 127-180。

史偉民：判斷形式的演繹？--論黑格爾邏輯學中的判斷論，國立政治大學哲學學報 第十七期，January 2007，頁 51-88。

Al-Azm, S.: *The Origin of Kants Arguments in the Antinomies*, Oxford, 1972.

Allison, H.E.: *Kant's Transzendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven, Conn. 1983.

Ameriks, Karl: *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, 1982.

Baum, Manfred:

1. *Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs*, Hegel-Studien Bd.11,1976, S.89-124
2. *Die transzendente Deduktion in Kants Kritiken*, Diss, Köln, 1975.
3. *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*, Königstein: Athenäum, 1986.

Baumanns, Peter: *Kants Philosophie der Erkenntnis*, Würzburg, 1997.

Baumgartner, Hans Michael: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Anleitung zur Lektüre*, Freiburg/München, 1985, (2, 1988).

Berti, Enrico: *Hegel und Parmenides*, in Riedel Manfred (Hrsg.): *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a. M., 1990.

Bickmann, Claudia: *Differenz oder das Denken des Denkens. Typologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants*. Hamburg: Felix Meiner, 1996.

Bormann, Karl: *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*. Hamburg, 1971.

Braun, Hermann: *Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hegel-Studien Bd.17(1982) ,S.53-74.

Buchheim, Thomas: *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt*, München, 1994.

Capra, Fritjof:

1. *Das Dao der Physik*, O. W. Barth, 2000.
2. *Wendezeit*, Knauer, 1999.
3. *Das neue Denken*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1992.

Carlson, David: *A Commentary on Hegel's Science of Logic*. Palgrave MacMillan, 2007.

Coreth S.J., Emerich: *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Verlag Herder, Wien, 1952.

Coxon, A.H.: *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*. Assen/Maastricht, 1986.

Düsing, Klaus: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, 2., verbesserte und um ein Nachwort erweiterte Auflage, Bouvier, Bonn, 1984.

Erler, Michael/ Groeser, Andreas (Hrsg.): *Philosophen des Altertums- von der Frühzeit bis zur Klassik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2000.

Falk, Hans-Peter : *Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik*, Freiburg- München, 1983.

Fränkel. H:

1. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. Frankfurt a. M. 1951, München 2, 1962.
2. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München, 1955, 2, 1960.

Fulda, Hans Friedlich :

1. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, München, 2003.
2. *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, in Horstmann, R.-P.(Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., 1978.

Fulda, H.F., Stolzenberg J. (Hrsg.): *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, 2001.

Gardner, S.: *Kant and the Critique of Pure Reason*, London/New York, 1999.

Gilead, Amihud: *The Problem of Immediate Evidence: The Case of Spinoza and Hegel*, Hegel-Studien Bd.20 (1985), S.145-162

- Goedewaagen, Tobie:** *Hegel und Pantheismus*, Hegel-Studien Bd.6 (1971), S.171-187.
- Günther, Hans-Christian:** *Grundfragen des griechischen Denkens*, Würzburg, 2001.
- Gurd, P.:** *The Legacy of Parmenides Eleatic Monism and later Presocratic Thought*, Princeton, N.Y., 1998.
- Guthrie, W.K. C:** *A History of Greek Philosophy*, Volume 2, Cambridge, 1965.
- Habermas, Jürgen:** *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. , 1968.
- Hartnack, Justus:** *An Introduction to Hegel's Logic*. Indianapolis: Hackett. 1998.
- Held, Klaus:** *Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin, 1980.
- Henrich, Dieter:**
1. *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971.
 2. *Verständigung über Hegel*, in Henrich, D. (Hrsg.): *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Konstruktion*, Stuttgart, 1986.
 3. *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg, 1976.
- Hoffmann, Thomas Sören:** *Georg Friedrich Wilhelm Hegel-eine Propädeutik*, Marixverl, Wiesbaden, 2004.
- Höffe, Otfried:**
1. *Immanuel Kant*, Becksche Reihe Denker, München, 2007
 2. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München, 2004.
- Hogemann, Friedrich:** *Die Idee des Guten in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hegel-Studien Bd.29 (1994), S.79-102
- Hogemann, F./ Jaeschke, W.:** *Die Wissenschaft der Logik*, in: Pöggeler, O. (Hrsg.): *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München, 1977, 75-90.
- Horstmann, Rolf –Peter (Hrsg.) :** *Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels* , Frankfurt am Main, 1978

Hösle, Vittorio: *Hegels System, Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Inter subjektivität*, Bd.1, Systementwicklung und Logik, Meiner, Hamburg, 1987.

Iber, Christian: *Hegels Konzeption des Begriffs*, in A. F. Koch/F. Schick (Hrsg.): *Klassiker Auslegen: Wissenschaft der Logik*, Akademie Verlag, Berlin, 2002.

Jaeschke, Walter: *Hegel (Handbuch:Leben-Werk-Wirkung)*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2003.

Jaspers, Karl: *Die großen Philosophen*, Bd. 1, München, 1959.

Lakebrink, Bernhard: *Kommentar zu Hegels Logik-in seiner Enzyklopädie von 1830- Band I: Sein und Wesen*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1979.

Long, A. A.(Hrsg.): *Handbuch: Frühe Griechische Philosophie von Thales bis zu den Sophisten*, J.B Metzler, Stuttgart, 1999.

Mansfeld, Jaap (Hrsg.): *Die Vorsokratiker I, Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*, Griech./Dt. Stuttgart, 1983.

Marcuse, Herbert: *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968.

Marx, Wolfgang: *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktion in der Wissenschaft der Logik*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1972.

McTaggart, J.u. E.: *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, 1910; Nachdr. N.Y. 1964.

Mure, G.R.G.: *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, 1950.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Werke in 3 Bdn.* Hrsg. von K. Schlechta. Bd.3. München, 1956.

Pippin, Robert B.: *Hegels Begriffslogik als Logik der Freiheit*, Hegel Studien, Bd. 36 ,2001.

Prauss, Gerold: *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, 1974.

Rademaker, Hans: *Hegels Wissenschaft der Logik*, Wiesbaden, 1979.

Ricken, Friedo (Hrsg.): *Philosophen der Antike 1*, Verlag W. Kohlhammer, 1996.

Rohs, Peter: *Form und Grund, Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1972.

Sarlemijn, Andries: *Hegelsche Dialektik*, walter de Gruyter, 1971.

Stekeler-Weithofer, Pirmin : *Hegels Analytische Philosophie-Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn,1992.

Strawson, P. F.: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1966.(dt. Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Koenigstein/Ts. 1981)

Taran (e.d.): *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and critical Essays*. Princeton, 1965.

Taylor, Charles: *Hegel*, Cambridge, 1975.

Zeller, Eduard: *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie*, Leipzig, 1901. In neuer Bearb. von W. Nestle. Aalen 1971.