

中原大學
宗教研究所
碩士學位論文

絕對者自我展示的初現

——黑格爾《邏輯學》「質」範疇之真無限性

The First Emergence of the Absolute's Self-Exposition:
On the True Infinity in the Category of Quality in Hegel's Science of Logic

指導教授：陸敬忠

研 究 生：陳錫靈

中華民國 104 年 7 月

中原大學碩士班研究生
論文口試委員審定書

第 103 學年度第 2 學期

學系
宗教 研究所 陳錫靈 君所提之論文

題目：(中文) 絕對者自我展示的初現——黑格爾《邏輯學》
「質」範疇之真無限性

(英文) The First Emergence of the Absolute's
Self-Exposition: On the True Infinity
in the Category of Quality in Hegel's
Science of Logic

經本委員會審議，認為符合碩士資格標準。

學位考試委員會 召 集 人

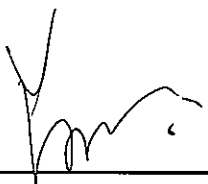
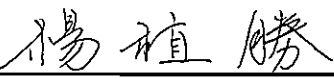
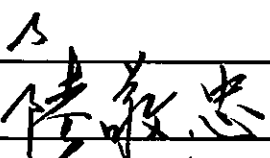
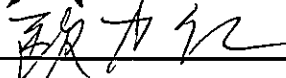
委 員

委 員

委 員

指 導 教 授

系(所)主任

中華民國 104 年 7 月 4 日

宗教碩四 9959008

20P029-053

摘要

思辨認識方式可謂理解黑格爾思辨哲學體系之根本，以致《邏輯學》在黑格爾研究中有著關鍵地位及意義，而其中質範疇的真無限更是其哲學之根基概念，遂使得以質性真無限概念為探究對象有助於把握黑格爾的思辨哲學體系。與此同時，邏輯據黑格爾而言並非只是單純思維規定或形式，更涉及形上學問題的處理，因為《邏輯學》乃絕對者的自我展示，絕對者於此精神運動中自己給予其自身之規定，以致邏輯與形上學的問題是緊密相關的。在此前提下，對黑格爾質性真無限概念之真確理解不僅必須在其概念之內在運動中把握，即由作為絕對者之初始定義的純有至作為絕對者之嶄新定義的無限性之間的內在運動，也必須進一步理解從純有至真無限作為絕對者自我展示的初現是如何達致，並且其中的實質意涵為何。故此，本論文將在此問題視域下，以文本詮釋的方式處理《邏輯學》「質」範疇之真無限性的文本段落，藉以把握其真無限概念的實質意涵。

關鍵詞：邏輯學、真無限、思辨哲學、絕對者

中原大學

Abstract

Speculative way of recognition could be considered as the ground to understand Hegel's speculative philosophical system in such a way that *Science of Logic* has deemed its decisive position and significance among Hegelian studies, especially when the true infinity in the category of Quality is for him the ground-conception of philosophy, so that an investigation on the concept of the qualitative true infinity could ease the comprehension on Hegel's speculative philosophical system. Meanwhile, logic, according to Hegel, is not merely the determination of nor the form of thought, but it also involved the solution to the metaphysical question, because *Science of Logic* as the self-exposition of the Absolute, who himself in this spiritual movement gives the determination of his own self, had related both logical and metaphysical problems close to each another. In line with this presupposition, the truthful understanding on Hegel's concept of qualitative true infinity must not only to be grasped in its immanent movement of concept, that is the immanent movement from the pure being to the infinity, which respectively as the first definition and the new definition of the Absolute, but also to understand further how this movement as the first emergence of the Absolute's self-exposition is obtained, and the substantial meaning of this movement. Hence, this thesis would address the true infinity in the category of Quality in *Science of Logic* through textual interpretation within the aforementioned horizon, in order to grasp the substantial significant of his concept of true infinity.

Keywords: Science of Logic, True Infinity, Speculative Philosophy, the Absolute

致謝辭

直到對時間的一種感知溢出了所能承載的量，這份感知便驅迫自己必須離鄉求知。如今則又回到了一個人生的十字路口，才剛完成一段路程並即將告別之際，擺在眼前的路仍尚未明朗。這篇論文像是贖回自由的券，把我從險峻之處救出來，因為那場域對於言說之真偽已不再重視，更甬論道（理）是否還有著肉身。因此，這份論文的完成不只見證個人的勞作，也見證著那些環繞在他身旁的他者，不論是具名與否。就此，僅借用這段不長文字向這些人表達我的謝意，雖然無法盡述這些人所給予我的。因行文的考量，暫且容許我粗糙的以兩個敘述順序，來為這篇論文的完成向一些人表達我的謝意：那些對此論文之完成有直接助益的人，而還有另一些人，為我在異地的生活上給予我許多的關懷和幫助，卻也間接地參與了這論文的完成；誠然，兩者有時交錯，甚至交織在一起。

這篇論文的完成首先要感謝的是陸敬忠教授。當初在一位友好的鼓勵下，向陸老師提出想要以黑格爾為自己的論文研究對象時，意外地獲得老師的同意，才得以進入認識黑格爾之路。在這漫長之旅，感謝老師在啟程前的叮嚀，一種經典閱讀的堅持，讓我在期間雖不斷地和文本摔跤搏鬥，但仍堅持完成。陸老師和家人亦是這段學習的非常感恩的情誼，尤其偶爾陸師母的關懷及鼓勵，讓同是異鄉人在這片土地上能分享著各自的生活遭遇。宗研所的學習期間，除了必修課外，我修習的學分主要是兩位已經離任的老師，一位是陸老師，另一位則是曾慶豹教授。隨著曾老師在神學和政治批判上所具有的獨到且敏銳眼光，讓我從中學習不少。

此外，曾有段自己更像是政大學生的時期，那曾經是我最享受的學習時光，聽的即是彭文林老師的課。感謝彭老師帶領我進入希臘哲學的天空，不僅享受浸泡在文本閱讀中的樂趣和堅持，也藉此認識了一些同路人。如今回首，心底非常感謝彭老師接納我去旁聽，縱使課堂偶爾僅有師生兩人，但實在難忘那一次兩人走下山的談話，難忘他對我寫論文的勸勉。自從老師生病後，我就減少前去聽課，之後也因著論文的緣故就減少北上聽課的奔波生活。另一位在思想上給予我極大幫助的老師是魏德驥老師，尤其曾有一段時間與老師一起閱讀文本，從中學習抽絲剝繭的理解文本。每次聽老師的談論便有許多可以學習的地方，更是激勵自己更加努力前進。除此之外，還要感謝一些老師，尤其從他們身上學習發掘問題和知識的交流上，如：曾念粵老師的課堂學習和鼓勵；楊植勝老師的課堂上讓我學習不少；孫云平老師的課堂；讀書前以及讀書期間回國都承蒙余德林老師的啟發和交流。這些師長們都在我學習路上給予許多幫助和鼓勵。

學習期間，除了向師長們的學習，更多的時間是與學長姐及同學們的互動而激發的。首先要感謝的是鍾山和陳文育，和你們的認識及交流是我在異地求學一份最好的禮物。從讀書會、上課、旅程至生命的交流，皆讓我異常珍惜這份真誠並可以坦蕩直率地說話的友誼，尤其當信任於此時此處已是如此稀有之物。鍾山學長更是在學習的路上，尤其相關黑格爾及許多事情上，提供幫助且擴大了我的視野。藉此表達我由衷的感謝！

學習的路上，還要感謝的有鳴諍、正昊兩位認真的康德研究者。你們兩位皆是沉靜的耕耘者，非常感謝那些一起學習的時光和友誼。幾次回國與鳴諍學長的見面，真摯的情誼總會激勵我繼續前進。和正昊一起讀書學習的時間也是難得的回憶，而我們學習後的美食更是增添了這段回憶的美。與此同時，也感謝哲翰學長的交流和分享，讓我從中

也學習了不少。藉此也想要感謝各個讀書會的學習夥伴，讀書會確實為我這段學習時光留下美好回憶及思想上的刺激。感謝剛到宗研所不久便參加的詮釋學讀書會夥伴，宇欣、文永哥、永光哥、蘭貞學姐、仰崙，讓我盡快融入讀書會和此處的學習環境。感謝目前仍在進行中的神學讀書會，胤安、振翔、祈得、佩琄、欣穎、樂祈、佩儀等其他新加入的夥伴，雖然主題會隨著每個時期的參與者而有所變化，但這讓我保持一種和大家對話的平台，學習認識彼此之間的觀點並專注聆聽對方的意見，而非流於一種只會書皮閱讀法便泛泛而談的酒肉情誼。陸老師轉任中央大學之際，一方面要感謝一些幫助過我的中央大學職員，另一方面要感謝幫助我適應的聞天、園園、洸銘等一起閱讀第一批判的朋友們。感謝那年吉林暑期班結識的韓賓、王禹、宋博、王振、Plato 謝。關於讀書會，最後要感謝的是一群和我堅持到最後的中原宗研所的同學們，學習的夥伴——海樹、王昉、奕慧、道文、沐祈。縱使曾有人惡言毀謗我及「賊果」讀書會，但基於一種學習的熱忱和對知識的渴望使我們能相聚一起學習，甚遠這種追尋真理的勇氣和認真能持續下去。

感謝陳俊明牧師一家的照顧和關愛，尤其在俊明牧師的鼓勵下，當年才毅然申請到這裡唸書。回想起來還是非常感恩他的信任和提攜！這段學習期間偶爾會拜訪俊明牧師一家，吃著德清師母的家鄉菜與牧師聊神學、政治及論文，並與適言、適宇的玩樂，確實讓我這異鄉生活中仍有家的溫暖。與此同時，感謝當初在神學學習路上啟蒙自己的蘇立忠牧師，以及大學期間認識的韓現牧師全家持續的關懷，亦感謝秋洁牧師的鼓勵。

當初申請就讀中原時，非常感謝志豪及晶晶兩人的意見和經歷分享，讓我留學前能有想像的空間。初到宗研所之際，感謝子軒、仰崙、先秦、恩光的援手與陪伴，尤其子軒真誠的交誼和分享；前兩年間與本恩一家的相識和交通；感謝郁曄、慧蓮、瑩瑩學姐及恩德、國安學長的照顧。感謝在穉姐及在康學長在留台第一個春節的款待；感謝登詳、曉玲的照顧和關懷；感謝姿吟在處理老師助理事情上的協助。讓人回味的還有與鎧銘、蔣杯及鐘山一起觀看球賽的日子！感謝 KILC 教會、家鄉教會、內壢崇真堂給予的支持與關愛；感謝迦南教會在我往返台北聽課的時期提供住宿的方便。感謝撰寫論文期間給予鼓勵的同學：柔顏、瑞卿牧師，及老師：潘秋郎、李麗娟、周學信、盧怡君等；感謝松鼎咖啡豆子的陪伴及漢堡樹那份超過提供早餐的情誼；感謝留台期間與同鄉的敘舊：天文、燕林、Denise、詩蓓、Kelvin Sia、瑜玲、傅麗鳳等，讓我在自己快要變得不再是自己之際，仍讓我透過那簡短的敘舊找回自己。修改論文期間，非常感恩結識咏嫻及建邦，一份離別前的真摯禮物。

宗研所學習的這段期間，歷經冷暖、虛偽、荒謬、讒謗、謊言及恫言，但仍要感謝這些否性力量及聲音，藉此提醒自己遠洋的初衷並繼續前進。同時也非常感謝一位用心付出及聆聽的助理——珍美。她對我的信任使得我更快適應異鄉的挑戰，由衷感謝！

最後，要感謝的是我的親友家人！雖然當前廉航使得回家方便，但相聚的時間仍較之前簡短了。但想到下一步或許會更艱辛，就趁著三千多公里尚不算太多的情況下常回去。感謝父親母親的鼎力支持，兄弟、大姨及外公外婆的代禱…讓我在這樣的時代仍能夠去求知，讀一門沒有錢途但卻在尋找共同出路的學科。要感謝的人太多，無法詳盡列明；但總要感恩上帝在这一切起落之路的信實的引領。

目錄

摘要	i
Abstract	ii
致謝辭	iii
目錄	v
導論	1
1. 問題的提出	1
2. 範圍之設定	7
A. 文本範圍	7
B. 文獻回顧	9
3. 論文引介	14
第一章：有-無-化之為一般存有的初始辯證整體	15
1. 有	15
2. 無	23
3. 化	27
第二章：此有的規定性發展作為預備性討論	36
1. 此有的肯定規定性	36
2. 此有的否定規定性	43
A. 某者與他者的辯證	43
B. 界限的辯證	47
第三章：質性真無限概念	55
1. 有限性的辯證	55
2. 真無限性	61
結論	72
參考文獻	76

導論

1. 問題的提出

幾經世紀之隔，黑格爾作為德意志觀念論重要的哲人，其思辨哲學歷經了承襲、反對、翻轉，乃至各樣的轉化，又或者淡化於經驗導向的科學旨趣中，甚至在一陣聲討形上學之思潮中成了群起討伐的對象，然而相關研究仍然得到持續關注。¹縱然如此，我們卻不能忽視西方學界關於黑格爾研究的復甦。在一定層次上，此一復甦乃於新康德主義的氛圍下進行，以至於探究視角或受限於黑格爾對康德之批判；同時，德法學界分別在海德格及科耶夫之引介下，使得兩地學圈之相關研究乃首要地聚焦於《精神現象學》（*Phänomenologie des Geistes*）。關於黑格爾思辨哲學的其他部分，如邏輯學、政治哲學、美學乃至宗教哲學等，雖陸續已有相關研究，卻尚待更豐富的討論。漢語黑格爾研究的起步乃主要源於馬克思主義研究者對其思想淵源之熱忱，因而同樣關注《精神現象學》及《法哲學原理》（*Grundlinien der Philosophie des Rechts*）；至於其他（非馬克思主義者）的黑格爾研究者，一則為探討權利或倫理相關議題而涉足《法哲學原理》；另則因著對美學之熱忱而探討其《美學講演錄》（*Vorlesungen über die Ästhetik*）。就整體黑格爾研究而言，各個部分雖尚有許多可以細究及談論之處，但因著研究黑格爾思想無法脫離他所欲建構的哲學體系而個別地進行談論，所以那支撐著其哲學體系的部分更應當享有適切的關注和探究。

黑格爾於思想成熟時期所構思的科學之體系原包括了現象學作為體系之第一部分，以及含括邏輯和兩門實在科學（*die beiden realen Wissenschaften*）²的第二部分，然而其中實際出版著作僅有：於 1807 年的《精神現象學》，以作為一種近似修辭學上的預辯法（*Prokatalipsis*，或簡稱為 *Prolepsis*），從而指向那包含於其哲學體系的絕對知識（*das absolute Wissen*），以及 1812 年以後相繼出版之《邏輯學》三冊，其中存有論第一冊更是歷經修訂擴寫後再版。至於《哲學百科全書》及《法哲學原理》雖為其離世前所出版，主要供其教學所用，但卻不失具備理解其思想體系的價值：前者為其課堂口頭講演而提供了其哲學體系之整體概要，而將內容之體系性推導留待講述時闡明；後者則作為前者「客體性精神」部分的教學綱要而出版，然而卻言明乃以思辨認識方式（*spekulative Erkenntnisweise*）為其

¹ Hans-Georg Gadamer, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, trans. P. Christopher Smith (New Haven and London: Yale University Press, 1976), 75.

² 亦即計劃中的自然哲學和精神哲學。參見 *Wissenschaft der Logik: Die Lehre Vom Sein* (1812), hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1986, 7. (簡稱 *WdL* 1812)。

哲學方法預設而使之相異於知性認識（Verstandeserkenntnis）所由以進行的認識活動之知識法則。³

由此觀之，若欲理解黑格爾思辨哲學體系之根本以及使其與一般哲學認識相異的思辨認識之本性（die Natur des spekulativen Wissens），則將《邏輯學》置於黑格爾研究之重心有其適切性，但並不就此否定了《精神現象學》作為那顯現中的知識之展示（die Darstellung des erscheinenden Wissens）⁴。同時，眾所周知，有限與無限之關係問題乃黑格爾早期哲學工作便關注的問題。他致力於將這些常作為哲學當然預設的二元對立項達致統一，以致將此項工作認作為「哲學的任務」⁵，此關注甚至貫穿至其思辨哲學的體系中。對黑格爾而言，真無限（das wahrhafte Unendliche）作為哲學之根基概念（der Grundbegriff der Philosophie）乃基於此一真無限與知性無限（Verstandes-Unendliche）的區分。⁶因而，細究《邏輯學》如何思辨地處理有限與無限之關係將有助於理解並釐清此一「哲學的根基概念」。進而言之，若欲探究黑格爾《邏輯學》之真無限性概念，則不免關涉此一「無限性」的提問究竟意味著什麼。首先，提問本身包含著被問及的對象：也就是此處那作為哲學之根基概念的真無限性；其次，無限性於此一提問中如何能就其自身而被理解，並且在此理解之下呈現出那相關於對象的究竟為何，從而導引出與此對象相關的諸關係；最後，則關乎此一探究所處之脈絡為何，尤指相關的思想脈絡。因此，下文將依次剖析後兩者——1. 與無限性相關的各樣關係，2. 黑格爾於《邏輯學》中談論無限性的思想脈絡；希望藉此呈顯本論文之整體問題意識，且為本研究之行文提供適切的鋪陳。

1. 在進入本研究的討論以前，我們面對的問題是：如何能真確地把握「無限性」這一個根基概念？此一提問乃是在一種對問題進行反思下的疑慮，不僅是現實的，也是合理的推動著由問題至解答這一個過程。因此，我們將首先從思想談論的困境去追問解開此困局的可能出路為何，從而可以說明對無限性就其自身的理解。一般而言，關於無限性的談論總在其一般被給定的前設之框架下，或作為無限自身當然且自明的真理，或以之作為申論之根據，從而其概念之實質內涵並未被切實地討論，而關於無限性之思辨談論所涉及的相關範疇更是有待釐清。

³ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg von Georg Lasson, Leipzig: Meiner, 1911, 4.

⁴ *Phänomenologie des Geistes*. hrsg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg: Meiner, 1988, 60.

⁵ *Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy in Connection With The First Fascicle of Reinhold's 'Contributions to a More Convenient Survey of The State of Philosophy at The Beginning of The Nineteenth Century'*, First Fascicle, trans. By H.S. Harris and Walter Cerf, NY: State University of New York Press, 1977, 16.

⁶ *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von Friedhelm Nicolai und Otto Pöggeler, Hamburg: Meiner, 1991, 114. （簡稱 Enz 1830）。

關乎「無限」的談論遍見於西方哲學、神學、宗教、數學或美學，而其意義卻又於各個場域中似乎有所不同，有時甚至在學科之截然分化的前提下被認為是相異甚遠。這遂使得更進一步就此深掘且具體提出本研究之內因前，或可思索今時的思想談論，以期藉此返回無限性之具體討論時能就其自身來理解，並勾勒出與之相關的諸問題及其中的層層關係。

今時，一方面隨著應用成了思想談論之具體實現的定然範準，繼而反過來可無視乎思想之內容而成為決定思想談論之價值的基底，以致許多思辨性內容早已被認作是當然前設，就此，或直接被廣泛地運用於各個層面，或因其價值被認定為是極其匱乏的而被拒於可談論或值得談論的範圍；同樣地，另一方面，由於時局的種種困境使得現實救贖成為當務之急，以致關於思維之對象的談論被架設在其困境所給予的選項，或是在其所給定的重軛下直接被認作解放之道而被論及或擁護，或是因著眼前所及的出路看似迂迴漫長且老舊不堪而留守原地。由於所思及的對象一方面被認作那直接自明的事物而成了獨斷之論述，以致成了平庸的談論並使得所談論的對象更加混淆不明，甚且更被視作繁瑣多餘之談論，而寧可不再論及，此皆因對思想對象之自明性所允准的正當性；而另一方面，思辨性談論也在相似的情況下，或由於其實現性不符合實用的期待而直接地將其懸置，或由於疑慮所帶來的擔憂而躊躇不前，如此一來，因著對自身的期待或疑慮所固有的直接性深信不疑，思辨性談論也被視作不實際的。鑑於現實的急切性，所思及或談論的對象以及談論本身分別在對象之自明性與進退之直接性中為他們各自所肯認的界限所包括，無論其自覺或不自覺地面對著此界限所劃定的範圍。倘若我們欲掙脫這樣的困境，而僅僅只是任意地將另一種被肯認為具真確性的界限取代這原有的界限，姑不論其在質上更具有迷人的魅力或是在量上宣稱其所包括的範圍更浩瀚更動人，但這仍然沒有正面地回到問題本身且滿足理性解答之要求。這似乎給出一種勢必要除卻界限方能前進思索的印象，認為或許這樣就可以直接進行思想陳述，但卻忽視這「先消除後前進」兩相依的設定本落於此消彼長之困境，亦即去除彼者旁肯定著此者的要求與前述各樣肯認界限的談論相異幾稀，或此或彼皆能訴諸其直接性而持存。

面對思想談論之困境，其疑慮乃源於對探究對象是否真確地為我們所把握，以致我們對探究對象的理解即是此對象自身。因此，我們或能就兩方面來就其自身而論之：就其自身之史，或是就其自身之於思想而探究。誠然此處並無詳論兩者異同之意圖，然而卻可簡要指出後者乃進行思維者在思維中對其思維對象進行理解，而前者則是思維對象之於其效應歷史中作為思維者之對話夥伴而被理解。

於此，關於無限性自身的探究，我們可以就其自身於思想史是如何首先被論及而進行理解，從而能為具體就其自身之談論提供明晰指引，藉此能勾勒出與之相關的諸環節。然而，下文將聚焦於理解古希臘哲人是在什麼脈絡下提出無限性概念，甚且他們如何進行把握。隨後，則將回到那與無限性之討論相關的各樣關係。

古希臘哲思本源於一種對自然進行抽象思考的精神，且在相互對話之過程中將問題之視域進一步深掘展開。然而，就其根本而言，希臘哲學的基底旨趣在於尋找萬事萬物之原理（ἀρχή），不僅以之作為自然宇宙的生成變化之原因，更是為人倫社稷的生活提供依循之原則。伊奧尼亞的泰勒斯（Thales）一般上為公認的自然哲學家，其依據思辨的精神開始了哲學思考活動，以感性形式為萬物提出了普遍原則。他提出這般的思想，按照亞里斯多德的報導⁷，或在觀察到生物之持存是因著濕氣，並且一切種子有著濕氣為其生成本性，即使熱能亦由濕氣而生，一切特殊形式之變化則由於「凝聚和稀薄」（πυκνότητι και μανότητι），因而將水視作萬物之原則。姑不論其將萬物之原則以感性形式表達，然而僅欲於此就其思想對哲學之意義及元素指出三點；首先，他提出了原理或根據（Grund）作為萬物之生成或變化的原因或來源，亦即不拘於現象萬化的感性給予，或滿足於希臘民族所流傳的神話敘事中，而是將對象在思維進行把握；其次，就其指出原理之單純普遍性而言，亦即在生成變化的現象中提出了不限於特定形式的水作為原則，而非將水視之為某一與空氣或地土相等之存在物來看待；再次，為此普遍原理與特殊的萬象之間的結合提供闡釋，以避免原理與萬象掉入分離的難題。然而，泰勒斯對此的思索之缺憾正在於他以感性形式來呈現原理。雖然，以「水」作為萬物之原理可謂方便一般的現象觀察，並避免這原理與萬象處於分離的思想困境，但其中問題在於水的含混性，亦即藉由感性形式去闡明原理問題，使得水自身的生成，並那些在凝聚和稀薄之際的其它既存元素（如地、火、氣）及萬象的實存皆成了問題之所在。在此問題脈絡下，其後的阿那克西曼德（Anaximander）則提出無限（ἄπειρον）作為原理，而非水或空氣或其它類似之物。⁸原理一方面能就此不局限於某種特定元素，而自身作為自足的起源，同時亦是一切生滅變幻所依據的原則，生成、變化、消逝皆復歸於無限；另一方面則能在此一不受限定的原理中，一切萬象及其中的對立皆將包含在無限的「一」中，而此無限由於其規定為不限定，因而足以承載繁多，不論其中包含著質或量上的差異。由此觀之，「無限」概念首次作為原理被提出，同樣欲為萬象尋得一個單純具普遍性的原理，且同樣作為萬象變化提供原則而不失其與萬象保持相聯繫的可能關係，然而卻洞

⁷ Aristotle, *Metaphysics*, 983b19-28.

⁸ 黑格爾，《哲學史講演錄》卷一，賀麟、王太慶譯，北京：商務出版社，1978年，194-196。

見此一原理若可能作為終極原理被把握為思想中的「一」，則以某種具備特殊（感性）形式或性質而作為原理實為欠缺的，以致原理自身似乎必須不受任何限定或特定特殊的形式所規定，方可作為自滿自足的起源、萬象變化之因、消逝之歸屬。於此，阿那克西曼德的「無限」雖較之「水」更具有包含那被視作限定且相異的性質之萬象的整全性，然其乃作為否定的普遍性概念而首次被提出者。

在論及今時一般思想談論於其根底處將面對的可能困境，並結合古希臘哲人關於無限首次被提出的談論後，我們如今迂迴地來到具體論及無限性可以如何就其自身被理解。我們或可具體思索無限性就其自身之理解，且於此理解之過程中勾勒出與之相關的諸關係，繼而為本研究之探討範圍及探討之進路提供明確的論述方向。於此，我們並非於真空中去進行思索或探究，而是從前面之談論中整理已然呈現的相關環節及關係。換言之，相關於無限性的內在構成已隱於一般性思想談論之困境的反思之中，以及回溯於談論無限性首次被提出之中，而以下將為此進一步闡述。

無限之提出首先係於原理的內在困境，即一方面原理作為起源之因，若只是某一有限者作為其他有限者在先之原因，則將會犯上有限者不能作為終極原因之困難，因而原理作為起源的原因必須不是有限的；另一方面，原理作為關涉萬象之生成或變化的原因，且又必須以純粹形式並保持其單純性而自身作為統一體。如是，無限之提出乃為解決有限者無法作為非源於他因之自因或原理自身，遂使得對原理之思索進一步由感性形式晉升至思維中去把握，從而提出無限性，既滿足了原理之單純統一性的要求，且又能讓萬象之運動變化及運動自身有其歸因。由此可見無限性乃緊緊於與有限性之對立，甚且這對立乃是質性的對立，亦即兩者自身的規定乃直接衝突的，一者為限定存有，另者則為無限定存有，因而有限與無限之關係並不能夠簡單地將其視為「有關係」，而僅僅只是兩個「無差別者」優雅地被擺放在一處。如是，兩者的界限促使我們進一步思索，倘若兩者是相關的，那麼這一關係是何種關係？於此，抽象地選擇對立的任何一方來闡明關係，或者為了擺脫對立之困擾，而過於輕易地承認具有差別性質的雙方是不可分的無差別存有，或將兩者說成毫不相關且各據一方的差異性存有，均未確實地面對理性思維所遭遇的困境。

故此，攸關無限性的探討，必須將其與有限之關係中來處理，甚且由於有限與無限之關係乃為一質性之對立關係，而構成此對立關係乃因兩者之差異乃至界限亦是相關於無限性概念之探討環節。然而，此處我們或可進一步追問，尤其立足於笛卡爾及至康德所提出的主體問題之後，特別是「有限的認識主體如何可

能去認識無限者或絕對者或存有等形上學追尋及探問對象」的反思性問題，黑格爾又如何可能就其自身去談論無限性相關的問題？若「凡人本欲知」⁹，而無限不可知，則是否得將原先提升至思維中進行把握的無限性概念懸置，同時形上學所探究的對象（如上帝、靈魂、世界等）亦面臨類同遭遇，進而僅能退回至感性對象？因此，就黑格爾承繼了德意志觀念論之基本精神而言，我們若欲究及他對有限與無限之關係處理，則或得概要地交待黑格爾採取什麼進路，進而可能談論邏輯範疇，甚至將邏輯與形上學結合。換言之，我們必須進一步談論《邏輯學》中談論無限性的思想脈絡。

2. 就此，隨著以上問題之展開，我們重返本研究之問題意識，即黑格爾對於有限與無限之關係處理，但此處僅為此問題進行一些論述前的概要說明。一方面，不容置疑地，德意志觀念論乃面對康德的哥白尼式轉向（Kopernikanischer Wendung），黑格爾及費希特、謝林同樣在此一精神運動的驅策下致力於將觀念論與實在論之對立在概念層面將其聯繫，皆因他們「一致地認為事物之本質之中有一些神性的成分」，並且承繼之前經院哲學的、宗教改革的、自然科學的以及啟蒙等運動之熏陶，重新去整理「透過自我之本性去了解事物之本性」的重要課題。¹⁰另一方面，後康德之德意志觀念論者雖「沒有背棄康德創立其思想時所奠定的基本精神」，卻在某些意義下「再一次地把康德思想之獨特的一面破毀」，或者說「他們只當在論及這神性的成分至於那一程度能被吾人認識這問題時，他們的直覺想法方顯得分歧」；具體而言，「自我從一項對立中滋長而成為對立之統一，也即是說，它（自我）自有限的原則發展為一無限的原則，自一相對的原則發展為一絕對之原則」。¹¹

在此意義下，黑格爾的邏輯科學（die logische Wissenschaft），即是那構成其真正的形上學或者純粹思辨哲學體系的，欲解決那固著於規定的知性，以致思維中的對立關係無法消解，並且為哲學在內容的本性中取得其自身科學性的方法。¹²因而黑格爾返至邏輯範疇處理，並非僅只將其視為與內容無涉之思想工具，亦

⁹ Aristotle, *Metaphysics*, 980a21. “πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει”

¹⁰ 克隆納（Richard Kroner），《論康德與黑格爾》，關子尹編譯，台北：聯經出版社，1985 年，頁 9，11，13-14。

¹¹ 同上，頁 14，11，17。此處乃關於德意志觀念論者與康德的承續及相異之處。一方面，作者肯認兩者之間的差異性，以致德意志觀念論者致力於完成康德留下來的尚待解決的任務；另一方面，克隆納（參頁 11-16）指出他們仍然延續了德意志思維在歐洲多次運動深層影響下的基本精神，即內攝於主體的要求；如艾克哈特大師（Meister Eckhart）、柏美（Jakob Böhme）及萊布尼茲（Leibniz）致力於處理的問題：透過自我之本性去了解事物之本性。

¹² 參《邏輯學》第一版序言，WdL 1812, 7-8。

即只是關乎判斷之正確與否¹³，或者僅只是範疇之簡單說明，而是將之提升至思辨理性層次，在此精神之運動中自身給予其自己之規定性，並在其規定性與自身等同，因而此運動亦為概念之內在運動(die immanente Entwicklung des Begriffes)。¹⁴換言之，正在黑格爾將邏輯與形上學結合，並且是在德意志觀念論對於自我之把握，乃至將其晉升至絕對自我之把握的意義下，邏輯學之內容的內在運動乃作為上帝之自我展示¹⁵。然而，這般的談論「上帝之自我展示」的實質及其獨特意義仍尚待說明，因為迄今僅說明了在德意志觀念論之脈絡下，黑格爾將邏輯與形上學之聯結工作展現了其承繼及揚昇之處。這同時意味著其獨具一格地將邏輯概念置於一個邏輯連貫且向前推進的發展運動，從而避免了形式邏輯與先驗邏輯孰先孰後的困境，也意味著其欲重新將形上學之問題帶返理性之中處理。但是，在有限主體之認識可能性問題尚未交待之餘，如何去談論邏輯？抑或一切僅為荒謬之相，理性必須於此被勒令止步？然而，黑格爾在其第二版序言中，簡要地指出「思維形式首先在人之語言中呈顯且佇留」¹⁶，並且「所有對人而言將作為一個內在的或一般表象的，及所有他將使之成為他自己的，皆有著語言自身之滲透，並且，所有他將之轉化為語言，且在語言中表達的，包含著一個包裹的、混合的或被形塑的範疇」。¹⁷換言之，人之一切情感、意志、思維自身或連同其對象於人內在之呈顯或佇留，甚至將之表達或外顯，乃為語言所穿透，或曰皆在語言之中，並在語言之中包含著諸範疇。就此語言-邏輯（思維形式）之關係，回返至（尤其在黑格爾）邏輯範疇來探究有限與無限之關係，以及其中所涉及的諸概念¹⁸並其相互間的關係是為合理的，亦可就概念自身而探究及把握。

故此，若無限性作為思辨認識方式之關鍵亦為哲學之根基概念，而質性真無限性作為絕對者之初現，那麼我們或可問及這絕對者是如何由其純粹性起始，甚至展示自身為絕對無限之存有，以致關於有限與無限之關係處理亦將呈顯此絕對者之實質內涵。¹⁹繼前段藉由今時回顧黑格爾研究述及本研究之外因後，亦即

¹³ 參《邏輯學》導言，WdL 1832, 27-29。

¹⁴ WdL 1832, 8.

¹⁵ WdL 1832, 34.

¹⁶ 參原文“Die Denkformen sind zunächst in der Sprache des menschen herausgesetzt und niederlegt, ...“。WdL 1832, 10.

¹⁷ 參原文 “In Alles, was ihm zu einem Innerlichen, zur Vorstellung überhaupt, wird, was er zu dem seinigen macht, hat sich die Sprache eingedrängt und was er zur Sprache macht und in ihr äussert, enthält eingehüllter, vermischter, oder herausgearbeitet, eine Kategorie; sosehr natürlich ist ihm das Logische, oder vielmehr dasselbige ist seine eigenthümliche Natur selbst.” 同上。

¹⁸ 此處僅為一般性概念而言，並非黑格爾於其〈概念論〉意義下的概念。

¹⁹ 當然此處之「初現」，究其作為初始而言，其意味著向前，意味著他將不僅止於此，佇留或滿足於這初始狀態，繼而不再是此初始。然而，這亦非必然是種斷裂，雖然這是可能的，唯仍得視乎其如何進行論述；這也可能是種藉由自身而使之仍舊與此初現之狀相聯。此處僅欲說明若邏輯學乃為一邏輯概念或範疇之內在運動，且無限性若非其終點或目的，則此一「初現」之於整體

(同時)說明了本研究之題旨,本節進一步將研究之可能問題在兩個層次上深掘,一方面論及就探究對象自身之把握,另一方面則論及黑格爾思想脈絡中的無限性概念之相關意義。在此問題視域下,迂迴地促成了本研究之內在原因,同時指向了本論具體地展開的關鍵,亦即必須進而提及範圍設定與論述方法。

2. 範圍之設定

A. 文本範圍

承續上一個環節的問題展開,本環節將對此問題視域轉化為論述所必然有待設定的範圍進行說明;其中包括如何論述、文本範圍、行文考量,各自在一定層面上承接了問題視域所給予的考量,且又同樣因各自考量而形塑論述之方式、聚焦探討的方面及本研究的條件。首先,就前述問題意識至本研究具體之論述方式的說明,其關鍵在於黑格爾關於有限與無限之關係處理如何在前述黑格爾之《邏輯學》的整體構思中得到理解。倘若邏輯學是一部嘗試置身於整體西方哲思史之問題視域中,甚至欲將邏輯與形上學進行結合的著作,則其所欲闡明的絕對者之自我展示在邏輯範疇之闡述中如何可能將會是關鍵之處。於此,我們並不能將各個邏輯範疇的闡述視作可以相互區別出來或抽出來理解的部分零件,反而範疇自身及範疇間之運動的闡述必須得到關注及具體說明。同時,這亦正是絕對者自我展示之可能與否的關鍵,亦即其能否在其自我展示之際仍能保有其自我關聯的,而進一步可以問及驅使這內在運動前進的原因又是何者。此內在運動基本上預設了其運動之必然性並非藉由某種外在偶發之原因以莫明的方式介入,以免或會因而導致無法窮究的原因序列中,反倒是因循其必然且合理之方式進行(姑不論其或為前進或為某種循環之方式進行)。與此同時,範疇與範疇之間以及範疇內相互關涉之概念在運動中的先後亦為理解此運動發展之關鍵因素。換言之,《邏輯學》自身之結構本亦為其內容理解之關鍵,或者其結構(形式)安排本來就是內容本身。故此,本研究將依循其結構安排的鋪陳,嘗試詳盡地進行文本詮釋,重新回到文本之行文中與之進行對話;其中也不免將和既有的詮釋者進行對話。就此,下文將繼續闡明文本詮釋之範圍及其相關原因,並且針對本研究之論述方式及相關參考資料之選擇的可能局限進行說明。

基本上,《邏輯學》共分為三部分:〈存有論〉、〈本質論〉、〈概念論〉,分別在 1812、1813 及 1816 年出版。其中存有論更是在 1832 年修訂再版,除了一些內部結構上的修正外,也加入了大量的內容。然而,存有論的基本架構仍舊保運動脈絡下仍舊有其意義。

持，亦即仍以「質-量-度」為其範疇框架。此處將不會詳細討論兩者之異同，然僅欲指出本研究將聚焦於質範疇中關於有限與無限之關係處理，並且將以 1832 年版為主。鑑於本研究之問題意識試圖探究絕對者自我展示之初現，故將透過處理無限性概念闡明其內在運動，藉以指出其之於全書開端的意義，因而將不會涉及量範疇中關於無限性的討論。質範疇的基本框架在第二版依然維持以「存有-此有-為己存有」（Sein-Dasein-Fürsichsein）呈現，然而其中僅「此有」的內部結構歷經修改，亦即從原有的「一般此有-規定性-無限性」改為「一般此有-有限性-無限性」。姑不論其餘兩者雖維持不變卻仍有些許更動之外，規定性（Bestimmtheit）內部的安排更是重新修整，突出了在「此有」環節中有限性與無限性之對應，也同時說明了黑格爾將無限性之討論置於此有的最末環節的用意仍是肯定的。就此而言，為探究有限與無限之關係處理，我們必然將聚焦於此有之整體環節，即何以有限與無限之關係處理會於此而被探究，因而也必須去梳理介於存有與為己存有的此有環節之脈絡及意義為何。然而，關於後者的討論僅止於一些概要說明，並不會深入詳細去進行文本解讀，但整體此有之源出仍有必要進行說明，即存有作為起始環節並其如何過渡至此有環節的問題，以能理解此有內部的運動發展是如何可能。故此，文本範圍將聚焦於質性範疇之存有與此有環節，尤其此有環節內部之運動發展。

本節已然由前一節之問題意識論及此研究的論述方式以及其中所涉及的文本段落範圍，此處僅欲為論述方式及其中關於參考資料選取進行補充說明。首先，在進行文本詮釋之際，所使用的文本將主要圍繞英譯本並對照德文本，中譯本則在一些譯名上的考慮時參考。在引用一些重要段落時，暫且將原文附上以便參考對照。本研究將依循所闡明之問題意識，著重與對相關文本段落進行詮釋，尤其文本自身之邏輯推演及其合理性。故而，文本中黑格爾嘗試旁及對哲史中的或隱或顯之批判及附註，僅將酌量論及，且非必要時將不會納入討論範圍。其次，關於參考資料之選取，由於黑格爾《邏輯學》之相關討論本已鮮為人所關注，更遑論相關之註釋。然而，此處僅欲說明鑑於個人語言使用之故，因而二手文獻的處理主要仍以中英為主，而德文部分則旁及一些比較直接論及這部分的文本討論。故此，下一小節將進一步說明關於既有之參考文獻的整理。

B. 文獻回顧

本節主要概要說明一些既有文獻的整理，針對主要的一些相關資料的重點整理，並提出一些可能問題。大致上，各樣取向為主的研究可由不同的語言脈絡來進行區分，以致展現出不同之關注點，因此，本節將粗略地以中文和外文兩大

類別進行整理。

大體上，漢語學界中對於黑格爾研究之關注尤以中國較為興盛，其中不乏著述及譯著²⁰引介相關研究，然主要乃以主題之方式進行，或是置於思想史之大脈絡處理。此領域的研究先驅在理解黑格爾之際，乃更多地在列寧《哲學筆記》、恩格斯《反杜林論》及馬克思之理解框架中進行。其中，為顧及理論思想之廣度，不免難以兼顧詳細地剖析文本中的論證。就此，張世英在其《論黑格爾的邏輯學》²¹中僅以一段小篇幅處理了有限與無限問題，僅簡單指出了真無限乃為矛盾同一性，是為某物與他物的相互包含；楊祖陶則在其《德國古典哲學邏輯進程》²²也以相似的方式進行解說，只是將《哲學百科全書》一併納入作為其詮釋根據，僅指出無限作為質之多樣性保障了他物自身的同一性。此外，王樹人以及鄧曉芒雖嘗試不以馬克思、列寧或恩格斯之詮釋框架，然前者在其《思辨哲學新探》²³中

²⁰ 參松村一人，《黑格爾的邏輯學》，韓樹英譯，北京：九州出版社，2012。本書作者為日本著名馬克思主義者，姑不論其站在費爾巴哈及馬克思等青年黑格爾學派的立場，但是這裡僅需指出其關於真無限性概念的處理。這本小書基本上著重於探討黑格爾〈存有論〉的解析，然而其中對於無限性的段落並無更多的著墨，致使對於此書的關注僅限於其「實有」（Dasein）的段落。

²¹ 張氏這本書的基本主旨在於介紹黑格爾的哲學體系的概貌，並且以各式主題來呈現黑格爾的哲學體系，其中包括思想與存有之探究、黑格爾邏輯學對象、邏輯學之概念討論、邏輯學認識論及方法論的探討，最後更以三章分述存有論、本質論、概念論。對於本研究比較相關的章節為第十二章存有論之質範疇的討論，以及第七章關於否定之否定思維的討論。後者僅為本研究處理黑格爾於某者環節以及無限性環節時，其中涉及否定之否定時的討論；而前者的討論雖與整體研究較相關，但仍因此書所涉及之主題的廣度，其中論證只能較簡約之方式帶過，也因此一些細節無法更清楚的交代。其中包括：「變」何以必須過渡到有限的「存在」（或譯「此有」）？這般跳躍，顯然無法深入理解黑格爾為何區分有限性與某者，並且某者為何是置於此有一般之中討論。論及無限性，張氏在舉出了壞無限之後，僅強調真無限乃具有矛盾性的統一及過程，而此統一乃有限與無限乃有機地統一，在此某物（或如張氏行文上交替使用般，將之視為即是有限存在）與他物相互包含。於此，張氏多方引用了《邏輯學》與《小邏輯》相互對照，並且引申至恩格斯及列寧對此的談論，然而無法說明得再多。張世英，《論黑格爾的邏輯學》，北京：中國人民大學出版社，2010，166-171。

²² 基本上，本書仍較側重從政經及思想之背景，引入德意志古典哲學邏輯的進程，由康德經費希特、謝林至黑格爾，再而談及青年黑格爾學派及費爾巴哈。然而，由於其涉及的範圍較為廣泛，論及有限性與無限性時，僅參照了《哲學百科全書》中俗稱《小邏輯》的部分，其中僅只輕描了某物與他物在質之規定所必然面對的無限追溯，而此種由某物至他物的追尋是種「壞的無限性」，即到不了的彼岸或另一個有限物。就此，楊氏無法細膩指出何以此種質之規定必然會掉入無限追溯，且某物他物之關係又如何相互指涉，而壞的無限性又何以之為壞。在缺乏詳細之論證或解析下，楊氏僅指出「真無限性則是寓於有限之中，即某物在他物之中達到無限的自我聯繫，也就是看出一切他物在無限的質的多樣性之中仍保持著與某物自身的同一性。這種同一性即在於：任何某物（或他物）都是自身無別的，同時又是排斥他物的，都是自為存在或自身同一的『一』」（參本書頁205）。按此譯名及理解，真無限性似乎僅僅只是肯定了一切「實存」之物體，並作為其「實存」之基底或根據，而其原因在於無限質的多樣性。如此，這無限性只是保障了某者（Etwas）的初始樣態。在此多樣性中，各物自身的差異規定（即質的衝突）已被忽略，以致多樣性確保了各物僅僅只是無差別之自存物，從而忽略在質性規定的他異性問題。或者，可於此問及黑格爾的真無限性是否僅為一個「質的多樣性」以保持著他物「與某物自身的同一性」？參楊祖陶，《德國古典哲學邏輯進程》，武漢：武漢大學出版社，2003，204-209。

²³ 王樹人，《思辨哲學新探》，北京：中國人民大學出版社，2012。本書基本上分作邏輯學、美學及「實踐-自由-歷史」的研究三大章，其中關於邏輯學的部分章節，主要以整體的視角去探究

主要著重於黑格爾整體哲學體系之處理，而後者則在其《思辨的張力》²⁴中乃以主題之方式進行討論，尤其聚焦於黑格爾之辯證法。至於對黑格爾《邏輯學》進行更為詳細註釋的書籍不多，目前僅有姜丕之的《黑格爾〈大邏輯〉選釋》²⁵以及彭燕韓與王克孝合著的《黑格爾〈邏輯學〉及其範疇辨析》²⁶。一方面，後者雖則強調了黑格爾之真無限性乃一矛盾對立的統一性，然而卻未能提供更詳細的論證分析，亦未能說明在此矛盾統一體中何以無限是為主導的；另一方面，前者較為詳細地依據了文本的段落結構進行釋義，正確地指出有限與無限同樣以否定之否定而回返自身，從而達致思辨性統一，但其中仍有些細節留待關注。最後，近期另有一本與本論文之研究旨趣相接近的著作，同樣關注黑格爾真無限概念的著作《黑格爾辯證—思辨的真無限概念》²⁷。此書本為劉哲於留學比利時魯汶大

邏輯學所處理的主要問題。雖則此文依據存有論、本質論、概念論各以一節來處理，然而僅就存有論（王氏譯為「存在論」）而言，其只討論了有無之關係問題處理。在此綜述且選擇某些段落來觀測整本書的方式，雖然提供了一窺黑格爾整體體系的視角，卻仍舊未面對著文本內部在理解上的問題。

²⁴ 鄧曉芒，《思辨的張力——黑格爾辯證法新探》，北京：商務印書館，2008。鄧氏此書雖非對黑格爾邏輯學的註釋，然而其中第三章論及否定性的部分可與本研究的對話，尤其其中論及否定、肯定、否定之否定及否定與主體性的處理。

²⁵ 姜丕之，《黑格爾〈大邏輯〉選釋》，三門市：福建人民出版社，1983。本書基本上如其所題，尚屬仔細依循邏輯學之結構安排進行選釋。然而，其中引起關注的部分在於其肯認有限與無限皆由否定而回到自身，且兩者皆為否定之否定之際，究竟如何看待此一思辨統一，究竟是有限與無限各自在自己的環節中包含其「否定環節」，因而被視為是有兩個實在，且僅僅相互蘊含他者而為統一？對此，姜氏認為「所謂『只出現一個整體環節』即有限物與無限物只作為一個直接的整體出現，而不是在他們自身又都包含著否定的環節。所謂『主要是借他們的對立物之揚棄，它們才會出現』即它們是相互交替的，有限物的出現就是無限物的消逝，無限物的出現就是有限物的消逝」（參頁 107-108）。姑不論其譯名的選擇以「物」去理解有限與無限之適切性，但此處姜氏雖指出真無限作為有限與無限的統一，其中兩者都是處在變化中，但姜氏認為「從某種意義上講，都是有限的，但它們都要在進展的結果中被否定，也就是說，都要回到無限自身。於是，它們作為環節的有限性也就被揚棄了」，以致我們可以追問，這個有限與無限的有限性如何同時被揚棄而作為無限，這後一個無限究竟該如何被理解和把握？此外，這裡留待注意的另一個問題是，姜氏以馬克思和恩格斯的觀點對黑格爾關於實在（姜氏用以翻譯 *Realität*）與消逝的對立作出了批判。他認為「黑格爾這裡把消逝與實在對立起來，認為消逝的就不是實在的，這不僅是唯心主義的，而且也是違背辯證法的」。黑格爾是否在此處如此認定，即實在與消逝處於對立之中？姑且承認這樣一種對立，但這又是在什麼意義下說這對立違背了辯證法？然而，我們或可反過來去思索，這樣的理解會否事先預設了辯證法的必須毫無對立，且究竟辯證法於體系中是如何展現？

²⁶ 彭燕韓，王克孝，《黑格爾〈邏輯學〉及其範疇辨析》，太原：山西人民出版社，1990。本書參照了《邏輯學》及《哲學百科全書》並列寧及恩格斯的思想，強調了有限與無限乃「不可分離地集於一身，相互包含，相互揚棄」（參頁 85），因而「應當看到兩個對立面的任何一方都是有限和無限的統一，即有限一方包含無限，而無限一方也包含有限，而且在這個統一體中，有限和無限相互依存。最後自身都要被揚棄，有限超於自身即轉化為無限，因此，有限本身就包含著它的對立面——無限」（參頁 83-84）。此處肯認了有限與無限之統一，然而此統一性又該做何解釋，且又是如何達致統一呢？在此相互包含而相互揚棄自身的無限，究竟是如何證成？本書沒有詳細論證，僅只是引了黑格爾一個仍未算無限性討論結語的部分。本研究將具體指出，如此相互包含相互揚棄的統一體為何是無限？何以「理念是無限和有限的統一，思維與存在的統一，主觀與客觀的統一，而在這些矛盾的統一體中，前者都是主導的方面」，且「無限統攝有限」，並是主導著此一對矛盾統一體？

²⁷ 劉哲，《黑格爾辯證—思辨的真無限概念：在康德與費希特哲學視域中的黑格爾〈邏輯學〉》，

學期間的博士論文，主要肯定了黑格爾《邏輯學》乃為達致概念之自由，而此概念自由乃以自我目的性的方式達致，並同時否定了黑格爾於《邏輯學》中任何關於神性自由之可能性，而視其為人類理性自我教化的作用，試圖藉此框架去把握《邏輯學》，以致將此書的要旨視為一個不斷進行內在修正而尋得「理性或概念的自由」的哲學任務，「而不是絕對者」，至少「邏輯學並不是一致地要以定義絕對者作為任務」。²⁸姑不論此書藉以理解黑格爾之理論框架的適切性，然而究其將無限性概念的探索作為一次失敗的定義任務而言，我們或可提出疑問，究竟黑格爾是不是正在進行某種「定義的遊戲」，嘗試透過不同的方式，對信手拈來的各樣範疇進行測試，藉以探討其是否適合為絕對理念或概念自由的表達，如此這般輕舟已過萬重「定義的關卡」？誠然，無限性的討論本為整體《邏輯學》的前端，就〈存有論〉而言更是在剛起始的質性範疇中，那麼斷言真無限的段落是

北京：北京大學出版社，2009。本書為漢語學界中，少數聚焦討論黑格爾真無限問題的博士論文。劉氏反對以整全性概念及神性邏各斯的方式來閱讀邏輯學。前者主要是佩玻查克（Peperzak）所提出一種列維納斯式的解讀，認為「黑格爾把本原者（普遍者、理念、絕對和無限）等同為有限整體」，並且黑格爾的科學就是「概念化地把握世界的無限」，因而論證黑格爾「無法滿足關於絕對實體和徹底無限的主體這樣的傳統形而上學觀念」。（參考本書頁 7）簡言之，劉氏認為佩玻查克以整全式模型的解讀進路犯上了致命錯誤，「把黑格爾的自我目的式自由替換為庸俗的外在追求。這樣黑格爾關於無限和人類自由的基礎性思考就被埋葬在他不合法的替換之中了」（參考本書頁 8）。至於後者，劉氏主要針對法國學者拉爾迪克（Lardic）以奧古斯丁式解讀，將邏輯學視為取代甚且超越傳統形而上學的「思辨神學」，並指出黑格爾的哲學原則為「主體的無限性」，以致黑格爾的真無限乃對立於斯賓諾莎式的整全，並且可容納他性並在其中成為自身，而此真無限性可理解為「神性的自由」。由此，真無限性關涉神性自由與無限化自身的人性有限自由之間的辯證關係，然而劉氏否定了拉爾迪克將《哲學百科全書》（劉氏譯作《教育全書》）及黑格爾後期上帝存在證明講座讀入黑格爾的哲學體系。依劉氏理解，其他補充性內容無法提升到理解《邏輯學》的奠基性位置，因為一方面，依據 Fulda，《哲學百科全書》僅只是一個教育工具，而不是他自己的哲學體系，另一方面，劉氏認為黑格爾只肯認了邏輯是絕對精神的最終領域。（參考本書頁 9-11）最後，劉氏亦質疑拉爾迪克雖正確地區分了無限的自為存在和朝向無限的邏輯運動，但是卻在此「邏輯概念的線性推演和無限的肯定之間的緊張關係」中，「試圖證明對於無限的肯定是在邏輯進程的每一個階段都在發生作用」，以致劉氏認為拉爾迪克無法擁有充分的文本論據來說明或假設無限的恆常存在，或讓人以為黑格爾邏輯演繹是一個發展和實現自己的「自動機器」。

故此，劉氏在批判了此兩類的解讀進路，指出了理解黑格爾真無限性相關的兩個重要關鍵，即自由概念與自我關聯的否定性；後者更凸顯了劉氏為證明此一以理性作為自我目的的無限而將其研究僅聚焦於黑格爾的邏輯學第二章關於「肯定的無限」，並且透過展示其自我目的性而証成無限概念的自由。依劉氏觀之，在康德的「我思」及「自由」概念對德意志觀念論的影響下，黑格爾邏輯學並不涉及神性的邏各斯，而其邏輯演繹的發展僅與人類理性的自我教化相關。在此極具啟蒙思想的理解下，劉氏將證明「黑格爾的哲學本質上是關於人類自由的思辨唯心論」，並「建立一個具體主體理論」。因而，劉氏的研究前三章主要處理黑格爾如何承繼康德、費希特中純粹自我意識如何構成他們哲學的基礎問題，並且黑格爾如何透過絕對否定性（即自發否定性；參考本書頁 160-167）實現費希特的絕對「我」。就此，劉氏在詳細探討此有（Dasein，劉氏譯作定在）環節以前，僅指出了真無限性之純粹形式的構成與與邏輯學基礎之自由概念的構成同樣是透過絕對否定性而完成，故此緊密相連，雖然真無限概念在他看來僅僅意味著另一次定義絕對者嘗試的失敗。

如是，我們可以作出的反省包括其探究的進路及框架的適切性，進而關注其對於無限性之討論。

²⁸ 同上，247，248-249。

「失敗」的未免忽視範疇與範疇之間或者環節與環節之間的過渡。然而，就討論相關有限與無限的段落而言，本書確實提供了對話的空間。

至於外文的相關文獻，主要有 Francesca Menegoni 及 Luca Illetterati 合編的“Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken”²⁹，本論文集收錄多篇關於黑格爾處理有限與無限的論文，然而本論文將主要參考其中與質性範疇相關的文章。另外，在 Anton Friedrich Koch 和 Friedrike Schick 合編的“Wissenschaft der Logik”中，Anton Friedrich Koch 有一篇“Dasein und Fürsichsein (Die Logik der Qualität)”³⁰的文章主要聚焦於「此有」環節，並在文章末節論及「為己存有」的環節。另外，相關於黑格爾邏輯中主體性的問題，本研究將主要參考 Klaus Düsing 的“Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik”³¹。與此同時，英文文獻有三本主要文獻涉及《邏輯學》文本註釋，其中包括早期英國觀念論的代表 McTaggart 的“A Commentary on Hegel’s Logic”³²，J.N. Findlay 的“Hegel: A Re-examination”³³，以及晚近黑格爾學者 Stephen Houlgate 所出版的“The Opening of Hegel’s Logic: From Being to Infinity”。前兩者的討論基本上都比較簡略的談及關於質性範疇的真無限性問題，而 Findlay 的著作由於是以主題的方式呈現，因而討論邏輯學的部分僅能以很小的篇幅論及；Houlgate 的著作前半部為其自己重新處理的文本英譯，而後半部則按照文本結構進行分段的解讀。另外，北美黑格爾學者泰勒（Charles Taylor）的著作“Hegel”³⁴亦有小篇幅處理相關段落。此外，齊澤克（Slavoj Zizek）亦與其他學者合編了“Hegel and the Infinite”³⁵，其中 Mark C. Taylor 寫了篇“Infinite Restlessness”，而劉哲的指導教授 William Desmond 亦寫了篇“Between Finitude and Infinity: On Hegel’s Sublationary Infinitism”的文章，這兩篇都與無限性問題相關，並可作為本研究處理時的對話夥伴。W. Desmond 教授關於「揚棄的無限主義」觀點，在其為劉哲之序言中經已提及，此處更可供我們進一步了解其對黑格爾的批判之深度。

綜觀而言，本節僅聚焦於與此次研究相關之著作及單篇論文，相較之下對中文文獻進行更多的著墨，然而以上所列之中外文獻盡將作為文本詮釋之際的重

²⁹ Francesca Menegoni and Luca Illetterati, *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 2004.

³⁰ Koch, A. F., “Dasein und Fürsichsein (Die Logik der Qualität),” in *Wissenschaft der Logik*, ed. Anton Friedrich Koch and Friedrike Schick, Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2002. 27-49.

³¹ Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn: Bouvier Verlag, 1976.

³² J.M.E. McTaggart, *A Commentary on Hegel’s Logic*, UK: Cambridge University Press, 1910.

³³ Findlay, J.N., *Hegel: A Re-Examination*, NY: Oxford University Press, 1958.

³⁴ Charles Taylor, *Hegel*, UK: Cambridge University Press, 1975.

³⁵ Slavoj Zizek, Clayton Crockett, Creston Davis, eds., *Hegel and the Infinite: Religion, Politics and Dialectic*, NY: Columbia University Press, 2011.

要參考資料，並就各個文獻對黑格爾質性範疇的談論進行對話。整體而言，當前之中文研究仍關注德意志觀念論或黑格爾思想的廣度，仍欠缺對黑格爾文本更深入之探討，因而大部分參考文獻皆流於指出黑格爾成功將矛盾對立項達致統一，或相互蘊含的兩個環節，甚或對黑格爾的「方法」——辯證法產生更濃厚的興趣。故此本研究將以文本詮釋為主要進路，期以按照黑格爾自身結構之安排和推進，在探討此有之環節之際並不忽略其自身所處之整體脈絡。此外，關於黑格爾致力於處理有限與無限之問題，並以真無限性作為統一性（Einheit），確為學者們的共識且有文本根據，然而此刻更為根本的問題是：這樣的統一性是怎樣的統一性？此統一性又如何達成？換言之，黑格爾如何論證或展示真無限性？就此，本研究將著手處理真無限性之細部論證解析，並不於此處理一些前述所涉及的理論框架的問題，甚且藉此嘗試處理對此真無限性所提出的各樣詰難。因此，下節將引介本論之論述，亦即具體闡明本研究之方法，先是論述綱要的陳列，後為詳細的說明。

3. 論文引介

在提出了研究問題並設定了研究的範圍之後，本論文的整體綱要亦已經大致完成，僅需於此處勾勒出來。本論文將分作三章來處理以上所選取的文本段落，此處僅為內文詳細討論以前的事先說明。首先，第一章將處理的是有-無-化作為初始辯證整體，此處將分作三個小節分別處理「有」、「無」及「化」。其次，第二章則將以兩個部分處理：第一節探討此有之肯定規定性，其中涉及的文本從「一般此有」至「某者」環節，而第二節則處理此有之否定規定性，其中再分作兩個小節——也就是文本中的「某者與他者」及「規定、構成性、界限」的兩個環節。最後，第三章作為討論質之無限性的問題，主要先處理有限性的規定，此處涉及文本「有限性」環節中的同名小節——「有限性」，隨後再處理無限性問題，也就是將文本中「無限性」三個環節一併討論。在進入結論以前，本文將進一步指出質之真無限性之於文本內部的意涵及定位，並以此作為文本詮釋的完整討論。至於本論文的主題「絕對者自我展現的初現」與文本選取段落的關係則將於結論進行最後說明，以期指出其中所開展的可能研究方向。如此簡單交代本論文的探究方式，使得本論文得以進入文本詮釋的內文。

第一章：有-無-化之為一般存有的初始辯證整體

處理了本研究的基本問題視域後，本章將進入文本³⁶的部份，尤其起始問題更是指向了邏輯的起始——存有。在導論中已經約略闡明了整體問題之於文本結構上的脈絡關係，亦即質之無限性置於《邏輯學》全書之脈絡及意義為何，而此將有助於說明文本探討底範圍選取的必要性。基此，本章將進一步探究直接且無規定之「有」與具規定之「此有」底初始對立，其中涉及兩者各自的內部闡述，以及在兩者之間對於由「有」過渡至「此有」的問題進行討論。

1. 有

自巴門尼德斯（Parmenides）以降，存有學說之於西方思想史便是無法迴避或輕易拋棄掉的思想資源，乃至亞里斯多德將探討存有之為存有（τὸ ὄν ἢ ὅν）的學科調作「第一哲學」，或作後世所熟悉的「形上學」。³⁷縱使晚近思想家們宣稱形上學已死，然而從他們不遺餘力地面對著形上學，並且為其尋找替代方案的努力，足見形上學仍作為人類思想史一個重要的關隘。就《邏輯學》文本而言，第一冊毋庸置疑地是存有學的探討，只是鑑於本研究的文本範圍之故，因此本節的處理的文本僅是涉及質範疇中的第一章。因而在處理文本之際，將把這篇幅不長的第一章視作一個整體來探究，尤其關注其如何在黑格爾的陳述下乃以一個完整的辯證整體，並且這整體是如何作為一個邏輯科學之初始出現的，之後再為此初始整體的意涵進行反思。

³⁶ 在進入內文後，本文皆以《邏輯學》第二版為主要參照版本，除非需要參照 1812 年版，則將另行註明。其中括號內以冒號為德英版本頁碼的分界，德文版本的頁碼在冒號以前，而英文版本則在冒號之後。德文使用的版本為：Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster band. Die Lehre vom Sein (1832). Hrsg. Von F. Hogemann und W. Jaeschke. 1985；而英文所使用的版本則為：A.V. Miller, trans., Hegel's Science of Logic (London: Allen & Unwin, 1969)。例 GW 21（69：82）

³⁷ 基本上，關於形上學源自亞里斯多德的說法，雖有安德羅尼科斯（Andronikos von Rhodos）將十四篇（部分甚至獨立的文本）編輯而稱呼為《物理學以後諸篇》（τὰ μετὰ τὰ φυσικά）之緣故，然而亞里斯多德於 E 卷確實對理論知識的分科有所著墨，以致用形上學稱謂之並不失其意涵。這是因為他於該卷第一章確立那探討存有之為存有的底知識是更為崇高亦為第一哲學，所以形上學在著作編排上既有物理學之後的意義，且更在義理上較之探究更神聖或作為第一存有的知識而更為優越。同時，可以另參 Γ 卷（尤其首三章）對探究存有之為存有即探究第一存有的談論。另外，巴門尼德斯雖首先將存有與真知識做一聯結，但是那將「存有」視作哲學之為哲學首要且關鍵底探討對象的，甚至將其構作為與一般學科區分開來的一門知識學科的，當屬亞里斯多德的功勞。相關研究請參考策勒爾（Eduard Zeller），《古希臘哲學史綱》（Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie），翁紹軍譯，上海：人民出版社，2007，169-170，175-176。另外，關於亞里斯多德著作的重新發現、編輯、分類和流傳等資料亦可參溥林，《〈範疇篇〉箋釋——以晚期希臘評註為線索》，上海：華東師範大學出版社，2014，24-69。

首句的提出實乃一個近似斷裂的陳述，並且看起來就是不完整且不符合文法的表達。這不免讓人懷疑這部套上「邏輯」的著作，如何能叫同時代的人們所接受或信服？就一般具備健康理性的人們對邏輯的理解，其乃作為一門關於思維或思維規則的知識，以致相關著作通常以教科書的形式呈現，並以傳授這門知識為目的。這裡延伸出來的問題是，首句的表達方式是否是一個刻意的選擇？若是，則似乎意味著表達底形式具備某些內容或（保守地表達）形式意義，然而叫人好奇的正是其中所暗含的意義。若否，似乎意味著首句乃怪異且不完整的開始，而黑格爾關於存有學說的談論似乎是個未經謹慎思考的構想。從一個外部形式的觀察，將會發現首句採取斷裂的表達形式，在嚴格的意義上並不能稱作完整句式，反而更像是某個概念（意指 Sein）的同語反復。在還沒有進一步論及這表達底形式之所以藉由這形式來傳達的必然性，以及透過這個形式所能表達出的意義以前，延續對首句底外部形式的思考可見黑格爾採取這樣的表達方式實與當時期的教科書底編排方式有著極高的相似處。於此，對照康德的《邏輯》³⁸與《純粹理性批判》的大綱足見其中綱要分作元素論和方法論兩大部分，並於元素論中首先論及的便是概念。然而，此處顯然不能僅僅因為黑格爾於首句以三組概念呈現，從而斷言他與同時期的人對於「概念」有著相同的理解。³⁹但是，姑不論各人對於概念之理解所隱含的分歧，此處僅欲指出，關於首句底形式，黑格爾乃以三組概念的並列呈現，以致這般呈現可以對應著一般人所熟悉的呈現方式，即以邏輯的初始元素呈現。至此，或許仍未能完全說服人們這般呈現首句之形式是否具備必然性，或者簡單地說，這般形式有什麼實質意義？若它不具備必然性或任何實質意義，豈不意味著，依據這形式而為首句替換上另一內容的模仿亦可被接受？如是，其結果將必然地會導致這形式的無意義，累贅之餘何不直接拋棄之？故此，我們有必要於此處去把握首句底形式是如何呈現，並且進一步追問黑格爾以這般呈現邏輯科學之起始的實質意義為何。

在進一步回答這些問題以前，似乎不能停留在對首句的外部或形式之觀察，以致有必要論及首句的內容，亦即至少涉及對於前兩組概念的初步談論。然而，由於前兩組實為同一個（還稱不上主詞的）名詞，只不過第二組多了一個形容詞，即純粹的（reines Sein），所以可於此稍微論及 Sein。首先，存有論（Lehre vom Sein）

³⁸ 康德的《邏輯》於 1800 年出版，原名 *Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen*，此處我參考的版本是 Immanuel Kant, *Logic*, trans. Hartman, R. S. & Schwarz, W., New York: Dover Publication, 1988。

³⁹ 事關黑格爾於《邏輯學》第三冊（即概念論）才涉及概念的討論，自然有黑格爾對「概念」獨特的理解，從而凸顯黑格爾思辨哲學的獨特意義之處，以致其與他人之間的差異更適於另外討論。另外，此處也得說明本研究對於「概念」（Begriff）的使用並不涉及黑格爾於概念論中的談論，而是採取一般意義上對概念的理解。相同地，這裡指出康德首先提出的概念並非在嚴格意義上談論，而是指出處理的形式上，有著相似性。

因著其討論的對象即是 Sein，因而在邏輯科學以概念為其起始之結構的考量下，Sein 於首句的出現實為合理的。只是，問題是這個首次出現的 Sein 究竟是名詞，或者基於句首的第一個字而以大寫出現的動詞？一方面，sein 在文法上乃屬於不定式動詞（Infinitiv），或於判斷語句中則是將主詞與謂詞聯結的 Kopula（系詞）之原型（Grundform）；如英文的 to be，乃對應著拉丁文的 esse，意即源於希臘字的 εἶναι。在印歐語系的文法中，動詞的表達可分作時（Tempus）、體（Aspekt）、態（Modus，有時譯作語氣），而 sein 等對應字乃隸屬於 *modus infinitivus*（不定式語態）。一般而言，語態的功能旨在表達動作的情態或方式，其中包括祈願、命令、條件、陳述等，卻又依據各個語系而產生不一樣的分類；而 *modus infinitivus* 則有別於這些限定形式的語態，意指著不被限定的動詞，其中並不受人稱、單複數、時間等詞形變化（Flexion）的影響。換言之，不定式動詞在具體特定的人稱、數量或時間中，必須經受詞形變化而顯示主詞的存有樣態。例如 sein 的單數現在式的不同格位就有 ich bin, du bist, es ist，而複數現在式則為 wir sind, ihr seid, sie sind，並且一般動詞亦類同。就在這類判斷句中，sein 因應不同的主詞而有其不同的變化，藉以將主詞與那表達主詞底存有樣態之謂詞聯結，而現代中文則一律以「是」來翻譯其中各樣的變化。一般上，不定式動詞在完整句子中的運用是與「支配不定式之動詞」（infinitivregierende Verben）一起出現，或作為分詞與 zu 一起使用，或於命令句中出現。顯然地，首句於此並不是個完整句式，因而排除了 sein 作為不定式動詞的解讀。

另一方面，不定式動詞可轉化為名詞，亦即透過名詞化（Substantivierung）過程，Sein 乃以動詞底不限定式名詞化（der substantivierte Infinitiv des Verbs）的方式出現。一般而言，將此類不限定式動詞名詞化之名詞謂作 Verbalsubstantiv，或因其所指涉的乃有別於可為感官所知覺之具體對象（das Konkretum）的抽象對象（das Abstraktum），從而亦可稱作 Verbalabstraktum 藉以指涉性質、關係、精神性概念或感覺。然而，關鍵之處正在於此抽象指涉究竟為何？⁴⁰動詞從不限定式語態透過名詞化過程而轉化為 Verbalabstraktum，其中的差異或（更進一步說）意義正是我們所要探討的。顯然地，gehen 與 ich gehe, du gehst, er geht, sie gehen 等與單純作為不限定式動詞所指涉之意義的差異在於：前者的出現乃表達特定主詞的活動（變化或狀態，如此處：ich gehe 即我行走）之際，那實現此一活動之

⁴⁰ 海德格將 Sein 誤解為動詞名詞化而成的，並於《形上學導論》中討論。然而其中的討論不免涉及海德格自己的哲學，因而此處並不打算觸及其中的詳細討論，卻緊扣黑格爾於其哲思脈絡之邏輯體系並其邏輯體系之於語言的考量，嘗試對其觀點作一字源文法上的理解。有興趣海德格相關的討論可參見 M. Heidegger, "Introduction to Metaphysics", trans. By Gregory Fried & Richard Polt, New Haven: Yale University Press, 2000, 55-61, 74-91.

主體 (Subjekt) 亦在此活動中展現自身，以致主體與此一活動乃緊密相聯甚且相互隸屬，亦即某個特定的「行走」活動是由一個特定主體「我」所進行或實現的，並且這一「我」的特定展示呈現於此一特定活動中；相反地，不限定式動詞在其不受詞形變化所限定之際，從其與各樣主詞的各種特殊關聯中脫離而作一「抽象的動詞」⁴¹，其中主詞或實行主體自身的運動變化、狀態乃至主詞與其活動所施予之對象的關聯不再被呈顯或被思及，而僅只有活動本身(如此處 gehen 即行走)。進而言之，當作為個別動作之原型的不限定形式⁴²轉化為 Verbalabstraktum 之際，活動底「意義之整體並其普遍性」⁴³才為思維所把握，甚至對活動本身進行論說或陳述。換言之，不限定式動詞呈現活動本身，並於此呈現中既表達了活動底不受限性又顯示活動底無規定性，而對活動本身的進一步思維或談論將把活動本身視作(抽象)對象，以致此抽象動詞可在一個名詞概念或主詞中被把握。因此，das Gehen 用以表達「Ich gehe (我行走)」中的「行走」活動本身，亦即「行走」此一活動之普遍性的展示，或者在此形式下其普遍性方能作為思維之對象而被把握。

然而，關於由名詞化過程而得之抽象動詞的說明於此仍未回答本處關於 Sein 作為邏輯科學之起始的問題。換言之，Sein 與其他抽象動詞有何差異？具體而言，Sein 與其他抽象動詞的差異正在於：後者雖指涉某個特殊活動之普遍性，但仍僅用以指涉「行走」這一特定活動，而不是其他特定活動，並且它只能適用於能行走者，正如「思維」之於能思維者或「言語」之於能言者；相反地，Sein 作為將主詞與謂詞聯結之繫詞的抽象動詞意味著其可作為某個個別主體(無論是具體對象或抽象對象)之展示或論說的中介作用，而其普遍性更甚於前者之處在於 Sein 亦能自我展示。換言之，任何關於這個或那個具體對象或抽象對象的思維、闡述、論說等皆意味著這個或那個特定、個別對象透過 Sein 的各樣詞形變化來呈顯「那同樣者 (was dasselbe ist)」以及那些關於自身的質、量、樣態等範疇，而那作為至高普遍性的正是那遍存於各樣對象的 Sein。故此，對 Sein 的理解不應停留在這個或那個個別對象，不論其為具體對象(如櫻花、花朵、書)，或

⁴¹ ibid., 71.

⁴² 本處僅採用原型 (Grundform)，而非「根基」等更為強烈表達不限定式作為奠基其他詞形變化的詞型。透過海德格的研究，不限定式的出現在文法上乃晚於各樣限定式動詞的表達。然而，於海德格的討論中，他對於不限定式動詞是否可確切地被稱作一切詞形變化之原型持保留立場本有其哲學討論的用意。參 ibid., 72.

⁴³ ibid., 71. "Overall and in general"

為抽象對象（如行走、時間、道德、精神），而是作為這個或那個個別對象的普遍者，即一切對象之多樣性的統一。⁴⁴

透過語態的分析，那由限定式動詞之時、體、格等各樣變化至不定式動詞的區分使活動本身得以呈顯，而透過名詞化過程中，則使得活動本身作為一個可被思維之抽象對象，即作為某個活動的普遍者。在此雙重抽象化作用下，Sein 更進一步作為一切或具體或抽象之對象底統一體而展現自身為至普遍者。職是之故，首句的第一組並不在定冠詞的伴隨中出現並非偶然的，因為作為起始的對象還不是某個正在被談論的特定對象而無法冠以定冠詞，亦因如前所述，那至普遍者並非此或彼一個 Sein 而是那純粹的普遍者，而無法冠以不定冠詞。就此，姑不論 Sein 至此所歷經的三重抽象化會否致使具體活動、活動本身、個別抽象對象被遺忘，或許可以談及那必然包含著對概念有所理解或前設的譯名問題——Sein 的翻譯。漢語對於 Sein 及其相關對應字的翻譯包括：本體、是、是者、存在、在、存有、有。⁴⁵本體所欲對應的即是源自一般指涉本體論（Ontologie，即由 ὄντος /Ontos 和 λόγος/Logos 組成的複合字）中的 τὸ ὄν 或其不定式原型 εἶναι，而其原本所欲探究的對象雖可上溯至巴門尼德斯，但首先將探究此一對象的學說如此命名的則是 Rudolph Goclenius（Göckel），其後對此門學說的理解更是因應哲人之思路而產生分歧。只是，以「本體」來翻譯，固然有其用以指涉至根本、實有、內在之意，但「體」一般都相對於「用」來理解，亦即「用」作為體的外顯，繼而提出「體用不二」來表達兩者相互不離的觀點，然卻無法表達出 Sein 所包含的普遍性意涵，甚至其於首句中展開邏輯科學之起始的純粹性——那仍無內外區分的無規定性。另外，以「是」來翻譯或許想依循文法上 sein 或 εἶναι 作為係詞之原型的用法，並且「是者」的翻譯更細心地顧及名詞化的細微差異，但這並未考慮到 sein 不受限於詞形變化的意涵及 Sein 有別於一般抽象動詞的普遍性意涵。即或「是」（或「是者」）欲作為表達至普遍性的概念，但其漢字對應字「非」仍因蘊含著對某些特定事物的否定而未能表達 Nichts 的純粹性。此外，「存在」或「在」的翻譯則更多指向了在此存在著的，要麼會導向那存於某個空間內的某物之理解，要麼指向某個具體對象（即便是抽象的，如：星光或利維坦），仍不足以表達 Sein 的至普遍性。⁴⁶最後，「存有」或「有」則更適合用來翻譯文本中

⁴⁴ 誠如一般不定式動詞在名詞化後已將此一對象之多樣性（Manifaltigkeit）於思維中達致統一（Unitas 或 Einheit），以致此一名詞的闡述乃以單數 ist 進行，如「Das Denken des Denkens ist Denken.」或「Das Essen is gut.」；相應地，Sein 亦是遍存於各樣對象如其所是的普遍統一，因此對 Sein 的闡述亦即透過 Sein 自身來表達，亦即其自身的展示。問題只是這樣的自身展示的內容究竟為何。

⁴⁵ 關於這方面的討論，可以參考宋繼傑編，《Being 與西方哲學傳統》，廣東人民出版社，2011。

⁴⁶ 這般理解比較接近 tode ti 或 dieses da 所欲表達的。

Sein，尤其以單純的「有」翻譯第一章的 Sein 藉以對應「無」即 Nichts 作為其對反，只是此一對反的意涵有待下文進一步釐清。這不僅在於一切思維對象皆為「有」⁴⁷而表達出 Sein 的普遍性，亦因萬有之「有」更能表達出「有」作為被思維指涉的對象（以名詞的方式呈現），使得此處以「存有」來指涉那已經與非存有處於統一性中的 das Sein，如以「存有論」來翻譯 die Lehre vom Sein，而這仍無規定性的 Sein 更合適的譯名則為「有」。

迄今為止，關於首句的討論尚停留在第一組概念之內容，包括其作為邏輯科學之起始元素的適切性，以及其所包含的豐富內涵，甚至合適的翻譯。然而無可厚非地，這些談論皆是為一些後來的反思和理解，而若要依循邏輯科學的進展，則必須只僅僅談及那些文本已經提出的。對於這般書寫的首句，跨出第一組概念之際，意味著必須面對的不僅僅是內容的意涵，更是對於理解同時存在於一個句子中的兩組概念的形式問題，尤其首句並沒有係詞，而只是逗點。這裡關乎首句的實質意義，同時聯繫著其透過形式所表達的意義，否則首句的下場將如前述的斷定般，即作為一個無意義或可隨意替換的形式表達。於此，或可嘗試藉由相仿的形式表達來對此作進一步的理解。

「有，邏輯之始」——我們或許可以這樣仿擬開始的第一句，只是仍不免發現其中的相似性不過是對兩者的一個初步印象，然而仔細推敲後，仍不免發現這已經對「有」的內容進行了規定。這般仿擬不僅對「有」已經先行地進行了規定，因而使之無法符合邏輯科學對於開端的要求，亦即無預設的起始或直接性。此處已將「邏輯之始」與「有」透過隱藏的「是」而聯結（或綜合）起來，亦即以「（存）有是邏輯之始」的方式表達，以致其中包含了判斷，使得有不再是一個直接的，並且不再適合作為一個起始的概念。進而言之，這般規定的內容是作為外在的規定，或者僅僅是一種形式上的仿擬，並非「有」自身內部的思想規定，亦即由「有」的概念裡推導出來。因此，在這樣的對照下，不難理解何以邏輯科學的起始便涉及了對概念內容底考量，而非形式上的仿擬便能表達出其中的考量或內涵。換言之，黑格爾於首句便嘗試對「有」進行說明，但並非僅是指出「『有』是起始」的片面意涵，又或者「『有』不是什麼」。只是，一開始便面對著：到底「有」的內容是什麼？與此同時，若首句所採取的表達形式是刻意，且不是一種任意的好玩所致，則意味著首句中的第二組概念正是與第一組概念緊密相聯，或者說正是表達著第一組概念。由此觀之，關鍵在於「純粹有」（reines Sein）中的純粹

⁴⁷ 縱使我們說「沒有」，亦有著「沒有」被論及、思及。「...διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν」參亞里斯多德，1003b5-15。

(rein)，即用以表達此處只意指此一對象而非其他，更有強調僅僅指向與這一個對象相關的內容。關於「有」的談論或內容，就此而言僅只「有」自身，或者純粹「有」。嚴謹地說，繼「有」之後的談論只是自身等同。這種「同一」的表達更無法透過「是什麼」的語句來說明，否則那什麼即是其規定，因而藉由逗點將兩者置於首句中，以嘗試說明那關乎「有」自身最純粹的闡明乃質範疇的第一章必須處理的。誠然，這似乎有違一般理解方式，即「有」似乎必然緊隨著「有什麼？」的問句，但必須留意的是這「什麼」即是另一個已被預設的「有」。因此同時滿足作為無預設之起始的「有」應當是那個純粹的「有」，或者正是那關乎「有」自身而非其他的說明。就當前文本所展開顯示的，不外就是「有」，即「純粹有」，以致首句以這般怪異的斷句表達，甚且其內容似乎只是一種無意義的重複——「有，純粹有」。

在這看似無意義的重疊表述下，首句仍未劃下句點，而是透過破折號進一步表達緊隨其後的，或者正是對前兩組概念的另一種表達方式——「有，純粹有，——未有任何進一步的規定 (ohne alle weitere Bestimmung)」。從形式上而言，「未有一切更多之規定」可謂前述「那關乎『有』自身最純粹之闡明」的第三者，亦即這一組乃源於對前兩組概念的觀察而得的說明，同時它更是對此處「關乎自身之闡明」或「純粹性」的說明。若欲理解第三組概念，則必須從前兩組的表達著手，同樣地，前兩組的關係正由第三組所表達；因而唯在此三者底相互關係中方能理解黑格爾的表達，進而理解他之所以能如此獨創地談論「存有」的實質意涵。至於其內容，可以從兩方面來看：若用正面的方式來表述，「它是純粹無規定性和空虛 (die reine Unbestimmtheit und Leere)」，亦即「有」或「純粹有」或兩者的並列皆沒有說明得再多，因為任何限定或不限定、絕對與否、可感與否、普遍或特殊、完全或殘缺之事物皆可以為「有」；同時，黑格爾亦透過否定之陳述方式排除了「有」或「純粹有」在其無規定底直接性中乃與某個內寓或外居之他者對立，因為這起始之概念仍未被設定作某個「眾多之一」，以致「純粹有」只是自身等同或無差別性的「有」。這般無規定底直接性基本上是無任何內容，以致此處無法設定起某個外在的他者，以便可以與此直接性相互外寓，使得其獨斷地置身超然之上或相反，或使得兩者並列。反之，若設定起某個內在的他者將會冒著這樣一個危險：因著為此直接的「有」添加了規定，從而使之作為特定的「有」，同時便失去其純粹性。換言之，在純粹性之下，別無他者而直接地就是自身等同，並且在此自身等同中毫無區別，亦無任何內容；因而在「有」的「純粹性」中同時表達了「有」的「直接性」、「無規定或無內容」、「空虛

性或空無性」、「無區別性」，亦即其乃「自身等同」（sich selbst gleich），正如王弼將天地初始的無名之狀稱作「未名無形之時」。

縱或此處嘗試以直觀或思維來進一步說明，或許透過這類活動（直觀或思維）能對「有」或內在於「有」的內容進行直接的觀看或深刻的把握，但都被黑格爾否定了。不論是一種嘗試透過直接觀看或直覺手段表達出對事物進行即刻而無雜質之捕捉的直觀活動，或是一種嘗試透過知性審思明辨地方式來表達對事物進行深刻理解的思維活動，必然預設著某個被直觀或被思維的對象，因而皆隱含著將（直觀或思維）活動與對象之區分，即直觀或思維之活動在一方，而此時被當成對象的「有」則在另一方。然而，黑格爾依舊謙遜地指出，倘若直觀或思維在此處是合適的說法，又或者是可以被提及的，那麼「在它（有）裡是無所直觀的」⁴⁸，亦同時是無可被思及的。在否定之餘，他進一步指出，在「有」裡，僅只是「這純粹的、空虛的直觀本身」或「這空虛的思維」。這般說法確實帶來理解上的困擾，即如何從直觀或思維活動推演至直觀本身或思維？這是否意指有個「有」，然後在這個「有」的裡面有著直觀活動本身或思維活動？但這般理解不僅已為「有」的無規定底直接性添加了直觀或思維活動，更是一種限定的直觀或思維活動之設想，從而使具備普遍性的「有」僅只是包含直觀或思維的容器。又或者可以嘗試這麼理解，即整個「有」即是直觀或思維之活動，而非屬於有限意識的活動？顯然，文本此處所欲表達的是，在一種「倘若直觀或思維在此處是種適切之說法」的假設情境底前提下，直觀或思維活動將在「有」裡面無所直觀的或無所思維的，因為「純粹有」是直接的所以是無規定的，以致對「有」的觀看或把握皆將得到的結果是「空無的觀看或把握」，即黑格爾所謂的「純粹的、空無的直觀本身」或「空無的思維」。從首句的第三組概念闡釋中，亦即對「有」的無規定底直接性的進一步說明終於將焦點導引至「無規定底直接者」（das unbestimmte Unmittelbare）自身。換言之，原先欲對「純粹有」或「有」自身之闡明，即由「未有一切更多的規定」中所表達的「直接性」意涵，因為無規定的正是一種直接的把握，如今於此成為被談論的對象而作為「無規定底直接者」；而這無規定底直接者——「有」（das Sein）事實上即是「無」（Nichts）。

2. 無

「無」在形式上是直接與「有」對反的，或者可以這麼說，這對於以健康理性的一般認識而言是兩個對立項，但這般直覺上的必然性是否為文本所欲表達

⁴⁸ 原文中的 es 應理解為虛主詞，換言之，句中的主詞乃「in ihm」，即括號中直接指明的「有」。

的仍有待考察。同時，縱觀探討「無」部分中的首句及至整體段落，不難發現其與「有」之間有著異曲同工之妙。從首句的「無，純粹無」，到其後進一步指出這「無」是「與自己本身簡單地相同性」，是「完滿的空無性」，即同時為「無規定性」及「無內容性」，以致在「無」本身中是「無區別性」的陳述中，可見「有」與「無」在內容上的相似性。但是，若因此便指出黑格爾於本處的探討旨在說明「有」與「無」的相同性，繼而進一步斷定黑格爾對於「有-無」的觀點乃與一般健康理性的認識有所不同，其中的推論仍嫌粗糙。縱使黑格爾真的嘗試突破哲學上的困境，這些斷言仍有待進一步的說明和論證。因而可以這麼說，倘若「無」確實如直覺般與「有」相對反，則似乎文本將「有-無」分開處理是恰當的；倘若兩者異曲同工般的處理不必然指向兩者相同，或者可以退一步說，僅指向兩者的相似性，則必須進一步追問文本結構及其內容的處理，以便能探究「有」與「無」既在此相似性下的且又在直覺上所具備之相異性的實質意義。

黑格爾於此仍然沿用了在「有」那裡的談論方式，即指出「只要是直觀或思維都可以在此處被提及」。在直觀或思維的情境下，誠如前文提及，它意味著一種區分，要麼某者（etwas）將會被直觀或被思及，要麼無（nichts）將會被直觀或被思及⁴⁹。此處無可避免地會讓讀者掉入前文的困境，也就是對有限意識活動之觀察中所產生的困境，一方面有著直觀或思維的活動本身，另一方面有著活動的對象，從而兩者各據一方，以致陷入將兩者視作存有的二元論，或者因著二元論的問題便以為可以透過宣稱「空無之直觀即是有」就能簡單地拋棄二元模式。因而，當本處進入「無」的段落之際，這問題的張力更明顯。這是因為在「有」的段落中，我們易於採取「有」的向度去思考活動，以致將活動與對象兩者視作兩個截然不同並分離的有限存有，因而陷入二元的窠臼。然而，在「無」的段落中，問題的嚴重性顯然更直接，若沿用前述的二元框架仍將會把對象看作一個存有著的「無」，而直觀或思維則視作一個存有著的活動，因為二元框架必然預設兩個對立的存有；或者更徹底地貫徹「無」，既否定「無」作為某個存有著的對象被直觀或被思維，且又將這樣對「無」的直觀或思維直接地視作全然寂靜亦無須意義的狀態，亦即徹底的虛無。前一個理解顯然直接地掉入「有」與「無」的兩難，而若依照後一個理解，則似乎與一般理性的直覺認知相衝突。然而，理解本段落的關鍵正是此一短句——「兩者是有區別的（beide werden unterschieden）」的意義為何，兩者究竟指向何兩者？

⁴⁹ 或可翻譯為「要麼無所直觀或無所思維」，原文「nichts angeschaut oder gedacht wird」

按照上下文且單從文法分析，那可能被指涉的兩者包括：a. 直觀或思維，也就是把分號前後的句子中所指的「無所直觀或思維」中的兩種不同的活動需要有所區別；b. 有別於（a）之理解將一對主詞解作「兩者」所指涉，而於此將前句的「有著一個意義」及緊接著後面的結果短句「因而『無』存在於我們的直觀或思維中」視作「兩者」的對照組；c. 或者基於（a）及（b）中所作出的區分並不是本段落的關注，從而那有區別的兩者實際上是指涉「無所直觀或思維」及「『無』存在於我們的直觀或思維中」；d. 又或者必須上溯至前一句對於直觀或思維活動之可能結果的一種區分，即透過此活動「某者或無將被直觀或被思維」。顯然，（a）與（b）的區分實為不必要，因為直觀或思維誠為兩種不同的活動，但如此區分並不「因而（so）」導致「無」存在於我們的直觀或思維中；同理，（b）所嘗試作出的區分也忽略了「因而」所欲帶出的因果關聯。與此同時，若比對 1812 年版本，將會發現本短句只有在 1832 年的版本上添加。⁵⁰就此而言，那有著區別之兩者於後來的添加明顯地是欲進一步釐清，甚至幫助讀者理解「無存在於我們的直觀或思維中」的原因在於被區分的兩者，而非關注「我們的直觀或思維活動」及「活動本身」之間的區別，亦非說明「無所直觀或思維」與「『無』存在於我們的直觀或思維中」是有區別，以致排除了（c）強硬地忽略了分號的分際作用。因此，兩者乃與前一句的區分相呼應，即（d）所表明的「某者被直觀或思維」與「無所直觀或思維」之根本差異；也就是在此差異下，凸顯了「無所直觀或思維」的意義在於「無」存在於我們的直觀或思維，或者這「無」即是空無之直觀及思維本身。換言之，只要直觀或思維可在此提及，意味著有這麼一個區分（某者或無被直觀或被思維），所以無所直觀或無所思維在此前提下有一個意義：因著「某者的特定存有或非存有被直觀或思維」與「無所直觀或無所思維」需要被區分，同時意味著各自有其特定意義，「無」因而存在於我們的直觀或思維。然而，兩者之區分乃至各所包含之意義仍值得進一步追問，以致能理解何以「無所直觀或思維」即是空無直觀或思維、直觀或思維本身，更因其如同純粹有之直接無規定性而作為純粹有。

迄今的文本討論，黑格爾的陳述不免會招來一般意識的反對意見，亦即關乎初始對反（或者就黑格爾而言的對照組）之「參與資格」的質疑。如若「有-無」是備受認同的對反，那麼歧義或許在於對「有」或「無」兩者的或各別的理解或認知？黑格爾並非沒有意識到此處可能引發的問題或質疑，只是相關討論被

⁵⁰ 1812 年版本的原句應為「那麼，無所直觀或思維有著一個意義；無是存於我們的直觀或思維中；…」參原文「Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; Nichts ist in unserem Anschauen oder Denken;…」WdL 1812, 44。換句話說，添加的部分包括了「兩者是有區別的，因此……」。

放置在附釋 (Anmerkung) 中，尤其是第一章「存有」的第三節「化」(Werden)。如此安排固有其用意⁵¹，但仍值得於此處以兩個層次來說明「有-無」的問題，即「無」段落中嘗試強調被直觀或思維之「某者」與「無」的區分以及再次說明「純粹有」的意義，尤其讀者很可能將「某者」或「此有」與「有」或此處的「純粹有」相混淆。

首先，一般意識直覺上將「無所直觀或思維」認定作「某者沒有被直觀或被思維」，事實上已忽略了前者並不如後者那般意指著「某者的非存有」(如：在廟宇中沒有看到神像，或一間沒有理念及規劃的特藏室)被直觀或被思維，以致如此理解的「無」仍舊是某個「規定之有」(das bestimmte Sein)或「規定之無」(das bestimmte Nichts)，而某者之非存有不過是有的缺席，因為某者依然以某種方式存有著。這樣的直觀或思維可以說是與「某者被直觀或被思維」等同，差別只是在於某者並不是存有著的，以致其仍未與後者相區別，並且這樣理解「無所直觀或思維」仍有著某個特定對象的設定，繼而對此已被設定之特定某者(如：感性對象或抽象/精神對象)在直觀或思維中進行否定。某者作為「規定之有」或「規定之無」實際上是那具備內容者，其具體的探討可見於「此有」章節。在此區分下，「無」作為一種全然地抽離或一切存有之抽象化，並不是否定某個特定存有，同時亦可謂無規定性，並藉著與規定性對立而作為一個「純粹且全然地抽象否定」(das reine, ganz abstract Negative)⁵²。這無規定性(或前述抽象否定)正如內在或外在反思所指出的，亦即「有」也同樣在它本身內(an ihm selbst)也擁有這無規定性或抽象否定一般，使得在「無」本身內有著「有」，因而可以這麼說，藉由對無規定性的把握，可以看出「有-無」是相同的設定。⁵³故此，前述關於某者與無的區分之強調因而得到說明，在這般理解下，不僅「無」的實質意義得到把握，更進一步指出了對無的把握引向純粹有，或更確切地說，就此將討論帶回至純粹有中提及的無規定性。如此返回無規定性並非只是外在地回到原初，而是隨著邏輯之內在運動的前進而回去看那曾經走過的足跡，以致可以指出這無

⁵¹ 關於其用意的闡明涉及對於文本的理解並詮釋，因而尤其需要更多的文本處理以輔助說明。然而這並不是本段處理的重點，因而僅於此處約略說明。這與黑格爾對於初始辯證整體的理解相關，也因為只在「化」中「有」與「無」的真理被揭示了，兩者乃相異非區分而相同而非同等，故在「化」之整體性中既存且逝，是為運動的兩個環節。因此，關於「有-無」的附釋說明置於「化」的部分，正好說明了黑格爾的呈詞或談論到了一個完整的段落，就此岔開去說明初始對照組可能招惹的質疑或引發的問題。

⁵² 參附釋 3, GW 21 (86: 98-99)。

⁵³ 關於此處的探討，可參考附釋 1 開端的討論 GW 21 (70: 83-84)，以及附釋 3 的部分討論 GW 21 (86: 94, 98-99)。

規定性是與純粹有之無規定性是同一個，並且因著與規定性的對反而使自身毋寧成了「有-無」的規定。

倘若無法接受「有」與「此有」的區分而堅持兩者是同一個「存有」，將面對言說「存有」的兩難，要麼可具體說出這樣一個存有的規定，卻因而喪失了使之作為起始範疇的直接性，要麼只能對言說、思維、直觀等抱持狐疑甚至失望，因而訴諸於一種外予的神秘性，其中預設著一種不可言說之狀，並且竭盡所能地去呵護及保留。如若蠻橫的理性專斷地宣稱某個已然具備規定的存有（或按黑格爾的語彙——此有）是如何如何具備著某些規定，則這好比一群工匠精心製造了一個堅實穩固的鐵籠，再將一頭雄壯的獅子關在這鐵籠裡，然後不斷向人們宣稱這頭被困在鐵籠的獅子是多麼雄壯威武。與此同時，後一種則透過外予形式來保障其神秘性的談論，則不多不少地是一群為鐵籠添加了許多精雕細琢之裝飾的工匠，卻在獅子與人們中間用了一塊布幕遮掩起來，偶爾更可訛傳或記載一段關於幕後那頭獅子的童話，可以是很佳美的童話，也可以是十分扭曲的寫實見證。在這樣的兩難之中，前者涉及了對起始的把握而可能面對無窮後退的問題，因為那樣的規定仍未經過中介而得到理解，只是事先被給定的，以致無法滿足理性的認識要求，後者則面臨著獨斷的殘喘之中，因為其中並未有更多的說明讓人理解。

由此可見，那作為純粹無的對立項並非已具備規定性之此有或某者，而必須揚昇至那抽象普遍性之純粹有來把握，而這涉及「有-無」問題的第二層次說明，亦即「純粹有」與「此有」的區分涉及了由有限此有至抽象普遍之純粹有的揚昇（Erhebung）。在這般揚昇下，「有」才得以在其純粹性中作為一個理性存有對象被把握，並且這在純粹思維中所把握的上帝概念恰恰是存有與思維統一不分離的，因而與有限存有相區別，因為有限存有之概念與存有並不是全然一致，甚至是分離的。職是之故，正確地理解初始對立項應該揚昇至此一抽象普遍性中去把握「有-無」，而這對於知性的理解來說是對立的。

從前述兩個層次的解析釐清了初始對立組的可能誤解，亦即：一、初始範疇因著直接性的要求而是無規定的；二、揚昇至純粹性（即無規定）之「有」的意義即概念存有之合一。若回到「無」這一段落的文本，此處所提及的空無之直觀或思維正是徹底的無，然而這卻不是一片寂靜中，而是與「純粹有」同樣是無規定的、直接的、無所否定或無所與之相異的。易言之，純粹有及純粹無的規定正是這「無規定性」（Bestimmunglosigkeit）。如若讀者仍然糾結於這樣的問題，即「到底是由『有』進入『無』，或相反地『無』進入『有』，或者可否因著兩者同樣具備無規定性的意義下將『有-無』視作並列的呢？」，那麼我們可以進

一步追問這類優位問題究竟意味著或預設著什麼。事實上，這類優位問題的提出正是基於兩者的直接相異處，甚至各自乃瞬即消失以致彼方瞬即出現；此即為黑格爾所欲提出的，作為有與無之辯證的整體——「化」。

3. 化

就形式結構而言，「有-無-化」乃第一章的基本結構，而「化」這一節才開始再細分出三個環節，即「有與無底統一性」、「化底諸環節」、「化底揚棄」。承接前兩節關於「有-無」的優位問題（其中涉及的問題是「兩者究竟是對反的或者是辯證的？」），黑格爾因而必須首要地在「化」的第一個環節處理「有-無」的問題。誠如前述三個關於優位的可能性所揭示，其乃固著於某一方或漠視兩者的區別而墜入一種膠著狀態，甚至忽視了兩者同樣是無規定的。因此，黑格爾在「化」的環節開始便指明純粹有與純粹無「因而是同一個」，只是他們卻又「不是同一個」，而是「絕對地區別」（absolut unterschieden）。此處論及有無「既是同一個，卻又絕對地區別的」，正好表達出以判斷命題的形式來表達思想的深邃意涵將會面對的局限性，甚至無法確切地傳達思辨真理的複雜及豐富，因為判斷形式的命題僅僅指出了主詞謂詞的同一性（Identität）蘊涵關係，以致主詞必須從那有別於該命題之謂詞的各樣規定性中抽象，彷彿謂詞遠較主詞更為豐溢龐巨。⁵⁴那麼，此前的理解困境即是，該如何理解「化作為有無的統一」？同時，倘若化作為有無的統一，那麼該如何理解這樣一個統一？而統一是否必然指向一種抽象的統一性，且被包含其中的兩者是無差別？面對這樣的詰問，顯然不能以一種近似自我催眠的宣稱方式來拒斥「統一性」所隱含的可能問題，因而此處涉及該如何理解這兩個部分，即「化作為有無之統一」以及「『有-無』之於化中的差異問題」，以至於我們能回去看待優位問題及理解「有-無-化的辯證整體」的意涵。

理解這部分的開端和關鍵點依然是本節的首句——「純粹有與純粹無因而是同一個」，並其中所包含的可能疑慮。鑑於連接詞「因而」的使用，⁵⁵此處所談論的對象顯然是分別是前兩個環節的「純粹有」與「純粹無」，只是其中的「是」所使用的並非複數的 sind，而是採用了單數的 ist 來說明，以致引起了理解的可能分歧。究竟單數的 ist 是指「有-無」兩者於此「因而」成為一體，從此不再是

⁵⁴ 參考 GW 21 附釋二（90-91：77-79）。

⁵⁵ 連接詞「因而」（also）的使用也是在第二版時才添加上的，因而不難發現黑格爾加強環節之間的連貫性。

分作具有差別的兩個，而是全新出現的第三個，即他們的統一體⁵⁶？或者是要表達純粹有與純粹無「因而」各自是同一個？又或者此處表達的是一種統一性關係？但這又是什麼意思？

對於這一點，John W. Burbidge 對本句的闡釋則指出單數動詞(singular verb)「再度強化了句子的內容欲指出此處全然沒有運動，而只是一個單一同一性(singular identity)」⁵⁷。他雖然正確地指出黑格爾在「化」環節中關於真理的兩個描述，即「一、純有與純無是同一個；兩者已然過渡至他者。二、他們並不是同一個而是絕對地差異，以致各自已然在其對立方消失」⁵⁸，但在他看來，這「單一同一性」無法透過自身產生「化」的概念，只有當同一性環節與非同一性環節相結合時，亦即只有當過渡環節(moment of passing over)與消失環節(moment of disappearance)相結合之際，變化才顯現自身。於此，Burbidge 想要指出的無非是理解此一環節的完整性，其中關鍵在於由絕對差異環節至完整同一環節的運動，即預設及所設定之結果同時被放在一起時才可能理解運動，縱使這運動所包含的是矛盾的兩個環節。誠然他如此解釋保留了「有-無」的絕對差異，也嘗試保留了由這差異走向同一性的動態過程，然而卻仍未交代這樣的動態過程是如何達成，並且這樣的解釋彷彿簡單地否定了「化」段落中的首句，因而首句只是一個無法充分表達「化」的空洞句子。問題的關鍵在於，首句所開啟的「同一個」是何種「同一個」？同時，這樣的動態過程該如何被把握？

對此一段落之詮釋，認同其「並非同一性(die Identität)的談論」是不會有太多的爭議，然而詮釋者仍然可能會掉入一種天真的陷阱，亦即只要表明「由非同一結合(combined)同一環節時」或「當絕對差異環節與完整同一環節被聚合在一起(held together)」，便可透過暗示性語言讓人們能直覺地會意「化」的動態過程。按照這般解讀，可能引發的問題在於黑格爾似乎並未具體說明結合或聚合在一起的方式，或者彷彿他不曾留意過這樣的問題，以致會招致這樣的詬病，即所謂的結合或聚合彷彿是種藉由外力強加使然。如若回到文本的論述脈絡詳加考究，將發現黑格爾明確地指出，有-無兩者的真理「既非有亦非無」，而是「在無中之有」及「在有中之無」已過渡了，而非正在過渡。⁵⁹換言之，關於這一章

⁵⁶ 姜丕之，《黑格爾〈大邏輯〉選釋》，52。

⁵⁷ Burbidge, J. W., *Hegel on Logic and Religion: the reasonableness of Christianity*, Albany: State University of New York Press, 1992. p14.

⁵⁸ *Loc. Cit.*

⁵⁹ 於此或許會有一種疑問：化豈不已完成了有無之對立，何必到真無限性才徹底解決？事實上，文本上黑格爾確實在無限性時才真正地指出了無限性為絕對者的嶄新定義，進而反過來可以推論「化」並不適合作為其絕對者完整的自我展示之質性規定。如是，遂引發另一層問題：若不是化而是真無限徹底地解決對立問題，甚或真無限才是絕對者自我展示之質性規定，那麼其中的原因

節的真理陳述，黑格爾做出了兩重否定。首先，由於分別在純粹有與純粹無的探討段落中所呈顯的，兩者各別皆指向了無規定性，在與規定性之對立下而以此為兩者各自的規定，所以真理並不是固著在有或無之對立乃至相互競爭的情況下所得出的優位答案。按照以上這種觀點，實際上已經假定了兩者的必然分離，因為僅有在兩者之分離的前提下優位之爭競才可能起著作用，以致在如此抽象作用無法在「無」的段落中把握到其中的無規定性是與有段落中的同一個。其次，在否定了片面地選取一方的觀點後，真理的陳述顯然只能依據前兩節共同指出的那般，即「有-無」分別走向了對方——對純粹有的把握最後過渡到無而作為「在無中之有」，純粹無的把握最後過渡到有而作為「在有中之無」。然而，黑格爾所否定的是以現在式陳述的過渡（nicht übergeht），而肯定了以現在完成式（Perfekt）來表達的過渡（即 ist übergegangen），因而關於過渡底真理陳述確切而言並不是在本節中進行或完成的，也就是說，其所指向的過渡已分別於前面「有-無」的探討中呈現。藉此可以印證對於兩者是同一個（ist dasselbe）的表述，乃建基於對兩者的規定在第三者中被把握，亦即有無在前兩節中同樣以無規定性為其規定，而如此把握必須將兩者合於一中去把握才可能，否則那也只是其中一方的問題，而非兩者的問題，因而「純粹有及純粹無是同一個」乃在「化」之統一性中才得以理解。這也說明了何以黑格爾不僅在首句表達「兩者是同一個」時以單數係詞（ist）來表達這一種統一性關係，而此處在表達那在統一性關係中的過渡時則仍然使用了單數助動詞（ist）。故此，這「同一個」不是簡單地說明「有即是無，所以他們是同一個」，而是分別在兩者（原先在各自所表象的自立性或純粹性的前提下）皆同樣地藉由無規定性而走向或過渡到對方的把握上，所以能如此表達。

透過前兩句的處理，既指出了同一個實為表達兩者之統一性關係後，尚待處理的還有：到底這統一性關係是何種關係？如若是某種動態過程，則該如何避開一種表層且空疏的宣稱去理解這統一性？關於這統一性的理解，將進一步釐清有無於化中的區別問題。於此，黑格爾處所談及的是統一性關係而非同一性關係，因而進一步說明真理同時「並不是他們的不可區別性，而是他們並非同一個，而是他們絕對地區別，但同時是不被分離的及不可分離的，並各自直接地在其對立方中消失」⁶⁰。由此可見，黑格爾所指出的統一性並非抽象而空洞的統一。確切

為何而又我們又該如何定位「化」？基本上，回答這一道延伸問題乃同時關涉前一個問題：由於「化」解決的僅僅是起始範疇的直接性，從而我們透過「有-無」中發現的僅是各自已然過渡至對方。然而，化本身在此仍舊是一個直接無具體規定的化，以致化必須進一步在「此有」範疇中規定自身。

⁶⁰ GW 21（69-70：82-83）

而言，那抽象而空洞的其中所包含的環節只是漠然地等同，或因差異被消除而變得可有可無。相反地，這統一性恰恰建基於兩者的可區別性之上，因為有無若沒有區別性便沒有統一與否的問題；同時，有無的區別性卻又不能被理解作可以將兩者分開來處理或者已經被分開處理。按照前述的討論中，「有-無」既沒有在各自的對方之缺席下被思索，也沒有在其中得到可以被分離的兩個全然無關聯的規定，而是因無規定性之故而不被分離地被把握：純粹有因其直接無規定性而是無，純粹無既作為完滿空性便因此無規定性而不多不少地是純粹有。簡言之，化作為有無之統一性首先展現出的，並非那常被現今人們所批評的抽象空洞之同一總體，而是一種包含著「既絕對地區別，卻又不分離的」兩方之整體，同時，其中被包含的兩方由於其直接性而包含著直接區別；此即統一性之生成。

再者，此處仍需要進一步說明其乃動態的整體而非僅僅包含一對漠然等同，因為這「既區別又不分離」的整體可以是不運動的。從被包含者一方來看，這同樣作為無規定的兩者之所以「不被分離的」的緣故，乃在於兩者分別在其對方已然完成的過渡被把握為同一個，而這使得有無之持存(Bestehen)在此統一性(化)中，他們的持存只有當他們存留在一中，否則他們將因無法自我持存而消失，因此兩者亦是「不可分離的」。因而從兩者的不被分離與不可分離中，指向了這包含兩者的統一性。⁶¹從包含者的一方來看，化雖作為有無的統一，它並不是一種凌駕其上的方式將被包含的兩者囊括其中，反倒是建基於有無間的可區別性或直接區別，因為化必然是在具差異的兩方間發生。因此，兩者的無規定性不僅使得有無皆在其對方中消失，其中純粹有消失於無的出現，反之亦然，遂使得純粹有與純粹無同時被把握為同一個。關於這「各自直接地在其對立方消失」，黑格爾指出「其真理是一方在另一方中直接消失底這個運動(diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern)」。因而可以這麼說，兩者如此自我消失而邁向他者即為運動本身，而這運動是兩者之統一，亦是兩者之內在運動，因為運動是在他們自身的直接消失於其對方的出現。然而，這也意味著兩者之直接差異就此自我揚棄而非持存的。由此，透過這運動的闡釋完整地指出了化作為有無之整體所表達出的統一性關係之特性：作為有無之統一的化，其乃建基於兩者之直接差異與各別向其對方之運動，以致呈顯出這統一性關係是一種內在於兩者的，否則若在片面且抽象的觀點下理解化仍得預設一個基體(Substrat)⁶²；作為被化所包含的有無，兩者及其直接差異與各自向對方之運動乃在此統一

⁶¹ GW 21 (79 : 92)

⁶² 這是因為在片面且抽象的觀點下理解下，我們似乎必須在變化的兩端預設著一個不變的基體，變異以前的和變異後的並不影響著作為支撐著變異前後的兩者之所以是同一個。然而在這樣的談

性關係中持存，甚且這內在統一性關係作為化的前提，以致所呈顯的統一性關係並非一種抽象同一性，亦非作為純然對立而維持在矛盾之中的外在聚合。

進而言之，對於「化」作為有無之統一性的整全把握，不僅只是包含著可區別的有無，更是必須透過一個區別（Unterschied）而將其理解為一個兩者在其中被區別的運動，而這區別同時也在此邁向對方之運動的完成中自己直接地解消之。然而，在此具規定的統一性（bestimmte Einheit）中，有無乃存於其中，並且在各自不與其他者分離的前提下統一於化中，或有或無皆無法獨立自存，因為他們皆在其無規定之直接性中過渡至其對方，以致兩者雖可區分但皆已被揚棄為環節。然而這其中一個關鍵問題即：這運動既然是由分別在純粹有與純粹無中而把握為一的，而且在此統一性中仍包含著兩者之直接區別，因而可以繼續問及兩者在此統一性中的具體差異為何。因此，黑格爾在「化底諸環節」中指出了化內部的詳細規定，「有-無」於此由原先所表象的自立性（Selbstständigkeit）墜入化底諸環節，兩者雖可區分卻是已被揚棄。⁶³有別於本章於第一、第二節中關於純粹有與純粹無的表述，乃立基於各自的自立性進行陳述，然而卻已過渡至其對方因而不是獨立自存的，而是如第三節中所指出的——兩者皆為化所包含著，並且以兩者的可區別性而使得兩個環節皆是一個與他者的統一，此即化的雙重規定（gedoppelte Bestimmung）。因此，化包含兩個這樣的統一性，即它們各自是一個有與無的統一，其中包括：一、作為直接的並作為與無關聯的有，起始於有並在自身中過渡至無而與之相聯，名之「消逝」（Vergehen）；二、作為直接的並作為與有關聯的無，起始於無並在自身中過渡至有而與之相聯，名之「生成」（Entstehen）。兩者皆同為化，雖可在方向上區別，但「他們穿透並癱瘓其對方」（durchdringen und paralysieren sie sich gegenseitig）；簡言之，有無相互過渡至對方，只是有過渡至無為消逝，而無過渡至有則為生成。再次必須強調的是，兩者並不是揚棄那相互外於自身的對方，「而是各自自我揚棄在其自身的本身，並在各自身為自己的對立方」（sondern jedes hebt sich an sich selbst auf und ist an ihm selbst das Gegenteil seiner）⁶⁴

對於化的完整把握，必須包括其第三小節——「化底揚棄」中完成。在化的第一小節中，論及化的由來或生成，即其如何承繼本章的第一、第二節中關於

論中，那處於變異各一端的兩者已經具備了差異，因而不是那直接者。黑格爾將相關討論置於「此有」範疇中，並在某者與他者之辯證乃至界限的辯證中討論變異（die Veränderung）的問題。請參下文。

⁶³ GW 21（92：105）

⁶⁴ GW 21（93：106）

那自立獨存的純粹有與純粹無之談論，並將之統一於化；第二小節中，有與無基本上已被已由其自立性墜入為兩個尚可區別的但卻同時已被揚棄的環節，那分別作為化的兩個環節——生成與消逝即是「化」本身的具體性。本小節則進一步闡明化的完成，它同時亦是由化過渡至此有（Dasein）的關鍵，藉此第一章所談論的對象——一般存有（Sein überhaupt）得以轉入第二章的談論對象被規定的存有（bestimmtes Sein）。其中所涉及的問題包括：一、「化底揚棄」在什麼意義下仍舊為化的一部分，甚且為完整地把握化的一塊不可或缺之拼圖？二、一般存有至被規定的存有的關鍵過渡是如何可能？亦即如何理解揚棄作為其中的關鍵。

首先如前述所提出的，素樸之化僅僅透過有與無的區別性才可能，同時其乃兩者之統一性，以致在此統一性中分別作為生成與消逝之環節。隨之，消逝（作為揚棄那在其自身的有，以致在自身中包含著無的）與生成（作為那揚棄那在其自身的無，以致在自身中包含著有的）之完成乃沉澱於一個平衡（das Gleichgewicht）。這平衡首先是化本身，其乃同時一併進入一個寂靜的統一性（geht eben so in ruhige Einheit zusammen）。就此可以看出，這平衡本為生成消逝沉澱處，亦為兩者的完成，即化本身的完成，因而平衡並不是某個外在於化的，反倒是完滿地理解化的一部分。因此，與此前的素樸之化相區別，有與無在此平衡中是作為那消失的；他們的消失就此為化底消失，或者即是這消失本身的消失（Verschwinden des Verschwindens selbst），以致這消失的運動乃即時地隨著化底消失而一併自我消失。⁶⁵換言之，此前的化首先論及其如何作為有無之統一性，其次具體地論及化的雙重規定，盡皆指出化為「一個不止息之動盪」（eine haltungslose Unruhe）⁶⁶，然而如今這動盪一併墜入了一個寂靜的結果。作為化的環節，生成消逝的完成即是化本身的完成，因而可以這麼說，化即是那在無中之有與那有中之無底消失。這樣看來，它既是一般有無底消失，卻又同時以有無兩者的區別性為依據；此即化在自身中自我矛盾著。由於化如此將那與自身矛盾的在己地聯合（in sich vereint），以致這般矛盾聯合摧毀自身。這摧毀自身的結果——「已消失之存有」（Verschwundensein）並非再次歸入無，並非再次回到一個早已被揚棄的諸規定（無論是有或無），而是有與無底統一性，而這統一性是有與無那已成為寂靜地簡單性之統一性（die zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit des Seins und Nichts）。簡言之，化的完成乃其自身之消失，並藉此作為一個矛盾聯合而把有無統一於這般寂靜簡單性，「然而寂靜簡單性是存有，雖然同時不

⁶⁵ GW 21（93：106）

⁶⁶ GW 21（93：106）

再為其自身，而是作為整體之規定」（die ruhige Einfachheit aber ist Sein, jedoch ebenso, nicht mehr für sich, sondern als Bestimmung des Ganzen）。⁶⁷

綜前所述，化的完整把握必然包括化的完成，也就是生成與消逝的完成，否則化仍只是一個無法完成的化，乃至作為一個不完滿的概念而被強行懸置於其不止息的動盪中。然而，如此將其納入化的整體規定，將會因著化所達致的平衡即是化本身而導致對化的完整把握是矛盾的，因為化的完成才使得化是其所是，但化的完成即是達致了平衡復歸寂靜的狀態，以致化自己將自己的消逝內己地聯合使得自己陷入了矛盾；而這矛盾的結果正是理解「化底揚棄」的關鍵。由於化將那與自身相對立的平衡在自身中聯合，所以導致了在此聯合中的自我毀滅，也導致了矛盾，但將此矛盾結果的揚棄正好使得化可以過渡至此有。⁶⁸這是因為化的自我摧毀並非回到其自身內之環節的抽象片面性，而是作為一個已經達致平衡的已消失之存有，其依然是有無之統一性，只是這統一性已由動盪轉而成為寂靜的簡單性。就此，有無之統一性的完滿呈顯不僅以此寂靜的簡單性而「作為存有著的」（als seiend），也有著前述「這些環節既片面又直接地統一性底型態」（die Gestalt der einseitigen unmittelbaren Einheit dieser Momente），意指那完滿底統一性一方面包含了有與無分別在生成與消逝環節中的完成遂復歸於一（即回歸那導致自我毀滅的平衡），另一方面這統一性卻又只是回到一種簡單的平衡而存有著，以致這樣的統一性仍舊是缺乏規定性的。簡言之，化的完成並不是消失了彷彿再次回到純粹無，而是復歸一種寂靜且簡單的平衡，但卻不是回到純粹有，而是那存有著的，亦即此有（Dasein）。

在黑格爾看來，揚棄（Aufheben）與被揚棄者（Aufgehobene）作為理想性者（das Ideelle）基本上是一個重要的哲學概念。這根基規定（Grundbestimmung）應被理解為：那將意義具體地把握的概念，藉此與那些陷入或停滯於空無的談論相區別。如他所指出的，「那自我揚棄的，將藉此無以為無」（Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts），足以表達被揚棄者乃與那作為直接者（das Unmittelbare）的無相對立，因為前者作為非存有者（das Nichtseiende）透過揚棄活動於今已不再以存有著的方式呈現，同時被揚棄的結果乃是一個以某個存有為前提的結果，因而是那擁有規定性的被中介者（Vermitteltes）。依據黑格爾，揚

⁶⁷ GW 21（94：106）

⁶⁸ 那使得「已消失之存有」不是真正地消失，因為化所達致的完成恰好不是復歸於化自身內環節，既不是復歸於有也不是復歸於無，因為兩者皆在一種抽象片面性中被理解。然而，化的完成應該被把握為一「寂靜之簡單性」，化所達致的平衡正是寂靜且簡單的，而理解由化的自我摧毀及至寂靜之簡單性的關鍵在於揚棄的作用。關於揚棄作用與下一段討論。

棄活動之所以能亦棄亦揚全在德語中 *aufheben* 所具有的雙重意義使然，一方面使之停歇或使之終止，另一方面意指保存或維持，從而那被揚棄者原先的直接性已被抽取出來，並藉此提取出一個能向外來影響開放的此有（*einem den äusserlichen einwirkungen offenen Dasein*）以使其得以保存。⁶⁹因此，那被揚棄的只是失去了其直接性，同時其自身並非被消除殆盡而是被保存了下來。進而言之，某者僅在與其對立項一併進入統一性中，並分別作為該統一性的環節時才可謂被揚棄。⁷⁰由此觀之，化底揚棄不僅完成了（或者說實現了）化本身的運動，亦同時完成了化至此有的過渡。

就此，完成了有-無-化底辯證整體，其中有無作為起始之對反藉著過渡辯證而在兩者之統一性中才獲得其真理性。如此便完成了第一章所欲探究的初始對反及辯證整體的完成，然而尚待探究的部分仍有著此有部分。我們尚需在理解黑格爾如何於質範疇處理有限與無限之關係以前，先理解有限與無限所身處的文本脈絡，因而必須釐清此有如何作為有限者乃至如何無可避免地面對著有限與無限的問題。



⁶⁹ GW 21 (94-95: 106-7) 揚棄 (*aufheben*) 有著舉起、保存、結束之意。

⁷⁰ GW 21 (94-95: 106-7)

第二章：此有的規定性之開展作為預備性討論

有別於「一般存有」（Sein überhaupt）因著其直接純粹性而是無規定的，「此有」（Dasein）這一章則如上文所指出的是被規定的存有。本章依據文本的架構，首先是「此有這般」（Dasein als solches）環節對此有之規定性討論，其次是「有限性」環節中的三個層次的辯證——某者與他者的辯證、界限辯證、有限性內部的辯證，再次則是「質之無限性」環節作為此有環節的完成，並且由此有過渡到下一章——「為己存有」（das Fürsichsein）的探討。相關於此，本論接續的討論將圍繞在兩個部分：一、作為此有之肯定規定的「此有這般」；二、與作為此有之否性規定的「有限性」（die Endlichkeit）⁷¹，尤其探討他異辯證及界限辯證的前兩個小節——「某者與他者」（Etwas und Andere）及「規定、性質、界限」（Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze）。將「此有」環節這般劃分的主要原因在於：一、「此有如何由簡單統一性完成其肯定規定」能被完整地把握；二、在聚焦談論「有限-無限」的關係問題以前，優先將那包含在有限性的前兩個辯證作一預備性說明，以致本論下一章可以直接進入有限與無限的關係處理。誠然，這預備性說明能凸顯第三小節的「有限性」與前兩小節中的辯證所具備的差異性，但將此有的否定規定這般從文本中原來的結構抽離出來並將之一分為二，不免會失去此有的第二節（有限性）之完整性，亦即這三重辯證乃同屬於此有之否性規定中。因此在本論文下一章結束「有限性」小節之際，將對其完整性及其內部各環節之差異性作一簡短討論。

1. 此有的肯定規定性

回到本節關於「此有之肯定規定」的探討之際，雖然化過渡至此有已於上一節完成，然而其中仍必須處理的問題是：由化過渡至此的乃以何種形式出現於

⁷¹ 「有限性」小節在第一版（1812 年）原為被規定性（Bestimmtheit，亦可譯作被限定性或確定性），而文本的結構和內容都明顯地在第二版翻新了。從結構上的對照可以看出，黑格爾在 1812 年的此有章節中，A.2「實質」（Realität）探討的順序為：A.2.a 他異存有（Anderssein）、A.2.b 為他存有與在己存有（Sein-für-Anderes und Ansichsein）才回到 A.2.c 實質中；而在進入 C.「無限性」一節以前，B.「被限定性」或「規定性」（Bestimmtheit）中的討論順序則為：B.1 界限（Grenze）、B.2 被限定性、B.3 變異（Veränderung），並且 B.2 中的討論依序為：B.2.a 規定（Bestimmung）、B.2.b 構成性（Beschaffenheit）、B.2.c 質性（Qualität），而 B.3 中的討論依序為：B.3.a 構成性之變異（Veränderung der Beschaffenheit）、B.3.b 應當和限制（Sollen und Schranke）、B.3.c 否定（Negation）。從一種結構上的比較，可見重新將他異存有、在己存有與為他存有的討論一併置於第二版的此有之否定規定性的第一部分，即 B.a「某者與他者」小節中討論，而規定、構成性及界限則一併置於此有之否定規定性的第二部分，即 B.b「規定、構成性及界限」小節中討論。藉此，黑格爾在「此有這般」章節中可以處理此有之肯定規定性，其中將實質與否定同作「質性」小節中不可分離的兩個環節，而在 B.限定性一節改為有限性後，則處理這此有之否定規定性。然而，本論文暫且不處理其中的差異，僅以第二版為主要討論對象。

此，並且其中的概念運動如何進行，以致形構出此有之肯定規定的完滿設定；此處涉及「一般此有」（Dasein überhaupt）與「質性」（Qualität）兩小節。同時，某者（Etwas）作為此有之肯定規定的完滿實現，其如何運作且如何能作為否性規定之過渡亦是本節必須處理的；此處則涉及「某者」小節。

關於前者，誠如前一節所指出的：透過化的中介，此有出現了；它作為有與無底簡單的一性存有（das einfache Einssein des Sein und Nichts），首先是以直接者的形式於此顯現為那從自我揚棄之化中走出來的，而其中介者——化則退居其後。在這一顯一隱之中，談論的對象遂以此統一性存有底片面規定為那在先的，也就是此有章節中討論此有之肯定規定的「此有這般」（Dasein als solches），而在後的則是此有所包含的另一面向——無，也就是探討此有之否定規定的第二節「有限性」，並且無在這簡單統一性中是與前者相對立的；因而在文本結構與討論的先後亦依此而定。然而，必須注意的是此處所提及的「存有底片面規定」乃一種屬於「我們的」外在反思之描述或說明，其目的僅是為了幫助讀者能事先建立起對此運動之全貌的完整理解，好像地圖或嚮導事先為旅者指出了在前的路線，因而這樣的說明不過是一種事先對那將要在運動本身展示出來的規定性作出預告及提醒。因此，這種預告說明必須與那在概念中被設定的（was gesetzt ist an einem Begriffe）相區別，因為只有後者才隸屬於概念中的內容，隸屬於這概念底發展着之考察或觀察（nur das ... gehört in die entwickelnde Betrachtung desselben, zu seinem Inhalte），所以這般此有之規定性在概念之發展中已是被設定的，只是從「我們的」外在反思角度看來這規定性還未被設定於此有內（noch nicht gesetzt an ihm selbst），而此有這般作為有無之整體性在形式上如純粹有之規定性般，將在其被揚棄之際才作為那在統一性中的一個環節。⁷²但是，Dasein 何以是具規定性的？

首先，黑格爾指出 Dasein 即已表達出其包含規定性，因 Da sein 便意指：於此存有的或存有於此；因而任何於此存有的或存有於此的皆必然包含規定性，因為於此既非於彼的。其次，倘若無法滿足於由字詞所表達的直接意思為理由亦無妨，因為黑格爾亦指出對 Dasein 的理解並不能只是按照詞源學所給予的，也就是不能將其把握為對某處的指涉或理解為一種空間表象，譬如某個東西存在於這裡或存在於這裡的某個東西，以致限制了 Dasein 只能指涉那些存在於空間內的對象或各類感性對象。相反地，黑格爾直接拒絕了這樣的理解，因為這還不是從概念自身來理解概念自己的內容，以致黑格爾指出：

⁷² GW 21 (97: 109-110)

Dasein ist, nach seinem Werden, überhaupt Sein mit einem Nichtsein, so dass dies Nichtsein in einfache Einheit mit dem Sein aufgenommen ist. Das Nichtsein so in das Sein aufgenommen, dass das konkrete Ganze in der Form des Seins, der Unmittelbarkeit ist, macht die Bestimmtheit aus.⁷³

隨著「化底揚棄」之過渡，Dasein 乃作為一個具體卻又簡單的整體而出現，這簡單之整體即是一個一性存有（Einssein）。誠如上一節所指出的，揚棄並不是復歸那持定於純粹性的空無之中，而是因著揚棄作用而一方面終止停滯於被揚棄者之中，其直接性被抽取出來，而另一方面在揚昇之際被揚棄者仍然被保留下來，只是被保留於一簡單統一性中。一性存有本意指「完滿之聯合存有」（vollkommenes Verbundensein），於此則指 Dasein 在揚棄了化之際首先作為一個一性存有而出現。這一性存有既表達了其乃以存有之形式出現，而其「一性」則不僅表達出其中包含著被聯合的，也同時表達出那將之聯合於一的統一性。這統一性於今即是一個具體整體（konkrete Ganze），並且其首先是以「有之形式」（die Form des Seins）出現，而「有之形式」不外就是「直接性形式」（die Form der Unmittelbarkeit）而其中所包含的或聯合的即是「非有」（Nichtsein）。⁷⁴由此可知 Dasein 一般而言即是那與一個非存有聯合的存有，以致這「非存有」不僅與「存有」被納入簡單統一性中，更是對此保持簡單性形式的存有一種直接否定，因為此有作為化底結果首先是以那存有著的方式出現，亦可以那並不存有著的方式出現，從而非存有乃直接地否定著此有的存有。雖然黑格爾在此仍未沿用「否定」來表達，而只是直接地指出了「非存有這般被納入存有中……作出規定性」，由此不難看出這般將非存有納入一個以簡單形式出現的整體，便使得這整體不再具備直接性，因而這看似直接的整體進一步在它本身中「作出各樣規定以及其自身之諸環節間的各樣關係」（tun sich daher sogleich mehrere Bestimmungen, unterschiedene Verhältnisse seiner Momente an ihm auf）。同時，黑格爾進一步強調：此有乃相應於前節的「有」，只是作為直接者的「有」並不若「此有」在自身中有著各樣規定，而後者作為被規定的存有必然有著規定性，因為此有藉著規定性而是這樣一個存有與非有之統一性：既可作為那於此存有著的，也可以作為那非於此存有著的。⁷⁵由此看來，將 Dasein 譯為此有而非「存在」或「存在者」或「此

⁷³ GW 21 (97: 110)

⁷⁴ 於此，嘗試以「存有」及「非存有/非有」分別指謂 Sein 及 Nichtsein，藉此與黑格爾在文本中第一章的「有」及「無」做出區別。選擇以後一組的考量主要是以單字來表達「有」「無」的純粹直接性；而前一組則特別意指那已然與其對立方相互糾纏於統一性關係中的兩者——「存有」及「非存有」。

⁷⁵ GW 21 (98: 110)

在」，除了剔除了空間表象的遐想，更是為了保持其可作為非感性對象的指涉，以致「此有」保留了 Dasein 指涉「於此的存有」或「存有於此」的意義。

藉此，關於「此有這般」的討論進入了質（Qualität），而規定性與存有原先的直接且未分化的統一進一步得到規定。於此，質即是規定性自身在存有之形式獨立出來，並且是全然簡單且直接的。這裡有一個細微的區分，規定性（Bestimmtheit）因以 -heit 為其後綴而具有抽象意義指涉的名詞，以致黑格爾於此將規定性意指作一個普遍的指稱，其中可以將存有規定為質，亦可將存有規定為量；因而兩者同為規定性，只是「質」乃以存有之形式從此有分離出來，並首先在其簡單性中似乎並沒有更多可談論的。質既作為此有之規定性又作為那與此有分離出來的，正如某些經驗對象的顏色、形狀、健康狀態等，或那些作為概念或相⁷⁶或思維的善、正義、美等，可以於此有中而為其規定性，亦可分離出來單獨作為質而被討論。然而，那將有與無一併包含於其中的此有本身即是質之片面性的準繩，因為迄今為止的質仍舊只是以存有之形式出現而作為那直接存有著的規定，以致質目前僅只是作為一個直接的或存有著的規定性。如此一來，質不能只是如前述因從此有分離出來而以存有之形式被設定，而同時必須在無之規定中被設定。質藉那在無之規定中的設定因此一分為二：一方面，這使得那直接存有著的規定性被設定成有區別且反映的（eine unterschiedene, reflektirte）規定性，並且那將區別認作存有著的質即是實在（Realität）；另一方面，無則被設定成一個被限定的規定性，這規定性同時亦是一個反映的否定作用（Verneinung），因同為一個質而作為一般否定（Negation überhaupt），即否定之為缺乏。

關於質在自身內包含了實在與否定的區分，黑格爾無疑地繼承了斯賓諾莎著名的命題：*omnis determinatio est negatio*。雖然這命題提高了否定的意義，如此將否定設為肯定的（affirmativ）而非純粹空泛的，也就是規定即是限定那被限定者為此而非彼，藉此否定著某個事物亦為將其限定於此一特定的否定中，在哲學上有著重要的一步，但否定或無並不是終極的（ein Letztes），因為否定首次的出現僅只是無形式之抽象活動（die formlose Abstraction）。否定作為單純地缺乏因而與實在作為某個肯定的（als etwas Positiv；也就是在一般理解看來是那將否定作用、限制性、缺乏等排拒在外的）對立，卻也因此使得質不停留於片面性的、直接的、存有著之規定性，既以存有著之質而被規定為實在，也以質之非存有而被

⁷⁶ 本文將隨陳康先生將 Idee 譯作「相」，詳細原因請參：柏拉圖，《巴曼尼得斯篇》，陳康譯註，北京：商務印書館，1982，頁 39-41，注 35。

規定為否定。⁷⁷因而，就質作為那為己分離（für sich isoliert）而是存有著的規定性而言，那於此存有著之質便不能以抽象且空洞無規定的有或無之形式出現，而存有著之質如前述包含著實在與否定的區分。一方面，實在因其並不單純以無規定之有為其形式，反而自身包含著否定的，以致這般實在即是此有，另一方面，否定已不是那抽象的且應然存有的無（das abstract-seinsollende Nichts），而是作為存有著的，並且屬於此有的；由此可見，這區別出來的兩者同為此有，既在此有中亦同時因包含著各自之對方而被揚棄。故此，質並「不由此有分離出來」，因為「此有只能是被規定的、具質性的存有」。⁷⁸

這區別之揚棄首先不是一種區別的單純取消及再度外在地忽略（ein bloßes Zurücknehmen und äusseres Wieder-Weglassen derselben），也不是一種簡單地回返至那樣簡單的起點——「此有這般」，而實際上這區別之揚棄的意涵是比這般理解更多更豐富。⁷⁹無論是單純地將區別取消或是再度將區別置之不理，皆表現為一種任意性使然，雖則前者認可區別實際存在但採取消極的方式應對並訴諸於任意的方式解消之，而後者則僅僅略過並拒絕面對著區別實際存在於被規定之此有，以致這般略過質內部包含的區別只是從外於質自身來理解。同時，相較於前述兩種理解進路（或強行介入或漠然置之度外的努力）渴望且竭力達致無差別之質，第三種理解卻只是採取了質樸的方式來看待這區別之揚棄。將區別之揚棄視作回返至第一環節——「一般此有」（Dasein überhaupt），從而認定這般回返乃一種簡單性的回歸，其中的原因在於此有不但使得質包含著實在與否定之區別，又因著在此有中的兩者不是直接簡單的有而包含著其對方，而是那被規定之存有——此有；在這一點上似乎會被認為是一種原點的回歸，回到一般此有。然而，這般理解實際上仍未把握到分別在實在與否定中認出此有之際，實際上否決了這些區分是可以獨立自存的，並因而被揚棄了。藉著揚棄作用，質並不停留於那些區分之中，反倒因著這些區分同時亦是此有而完全地與此有不分離，也不停留在與此有之分離狀態中，從而此有在透過區別之揚棄底中介而再次與自己本身等同（wieder sich selbst gleich），並且這般再次與自己本身等同不再如「一般此有」是無差別的（unterschiedlos），而是將這些區分一併保留於其中而作為那具備規

⁷⁷ Jacob Böhme 非常有趣地玩起文字遊戲，將痛苦（Qual）、源泉（Quellen）、質性（Qualität）等字眼串聯起來，藉此表達出那單一的為 Qual 所區分，並且由於這內在分裂是單純的所以類似 Quellen 源泉般，具備生動性、湧流性，從而與質性相關，既包含著事物自然本性的源泉，又是一種痛苦的區分作用。黑格爾，《哲學史講演錄》卷四，1978 年，40-50。

⁷⁸ GW 21（102-103：114-115）

⁷⁹ GW 21（103：115）Dieses Aufheben der Unterscheidung ist mehr als ein bloßes Zurücknehmen und äusseres Wieder-Weglassen derselben oder als ein einfaches Zurückkehren zum einfachen Anfange, dem Dasein als solchem.

定、具備質性的存有。就此，「這區別底已被揚棄存有是此有之屬己規定性；因而它是內己存有；此有即是那於此存有者，某者」（Dies aufgehobensein des Unterschieds ist die eigne Bestimmtheit des Daseins; So ist es Insichsein; das Dasein ist Daseiendes, Etwas）。⁸⁰

換言之，從「一般此有」僅僅在抽象層次上指出了那於此存有者包含著規定性，在質性之區別化過程中，實在與否定展示了各自在其具體化過程再度顯示自身為此有，以致這些區分透過將區分揚棄於自身中而真正作為那於此存有者——某者。某者的重要性在於其作為此有與質的結合，以致質性並不是最終的，如普遍性、神聖性等由此有分離出來的質性，或如此有、生命、思維等抽象規定，而是以上帝（Gott），或以於此存有者（das Daseiendes）、生命者（das Lebendigen）、思維者（das Denkenden）為更重要的。因此，某者作為此有與質性的結合正是那以其質性而於此存有著的，正如一本書正是作為一本承載內容者，或如人之為人正是那思維者。

此外，可以就此稍微談及內己存有（Insichsein）、否定之否定、中介作用。首先，某者作為「第一個否定之否定，作為簡單地、存有著地與自己相關聯」，乃較有無作為全然抽象地規定性所包含的更多更豐富，但卻又不是最充實的表達，因為某者仍然與此有等類似，仍屬於一種表層規定，尚待進一步開展中有著更具體的規定。在此，黑格爾預告著「內己存有首先僅是全然未規定的；它將再進一步自我規定，首先作為為己存有者（Fürsichseiendes），及至後來在概念中取得主體之具體程度（die konkrete Intensität des Subjekt）」，並指出往後這些規定皆以否性統一（negative Einheit）為其根基。其次，「否定之否定作為某者僅是主體底開端」（Das Negative des Negativen ist als Etwas nur das Anfang des Subjektes），⁸¹然而在這開端之中必須注意的是關於兩種否定的區分，即在質性內與實在相區別的否定作為否定一般（Negation überhaupt）與某者所展示的否定之否定；前者僅是抽象之否定性（abstrakte Negativität），而後者則是具體的、絕對的否定性（konkrete, absolute Negativität）。否定之否定是個與自己的簡單關聯底恢復（das Wiederherstellen der einfachen Beziehung auf sich），某者藉此即是那與自己關聯的中介作用；也就是說，那使得某者成為某者（即那包含質性且存有著者）而不是其他的，並不是在一種直接且簡單之形式出現的，而是由某者自身中介了這與自己的關聯。與此同時，某者在己地與自身中介意味著某者並非那直接被給予的，

⁸⁰ GW 21 (103 : 115)

⁸¹ GW 21 (103 : 115)

並且某者作為否定之否定的存有而墜入一個簡單的統一性，並無進一步的具體規定。

依此，某者在其簡單統一性中僅僅作為存有或僅以存有為其形式出現，但藉著揚棄作用⁸²，某者更是在己地作為化，只是某者於此的環節已不如化一樣，以有無為其環節。進而言之，某者的環節，一方面是有，且是那於此存有者，另一方面亦同樣是一個於此存有者，且規定為某者底否定(Negatives des Etwas)——他者(ein Anderes)。於此，某者作為化乃過渡，而其所包含的環節亦同為某者，以致某者招致變異(Veränderung)：

Das Etwas aber verändert sich zunächst nur in seinem Begriffe; es ist noch nicht so als vermittelnd und das Negative seiner als ein ebenso qualitatives, nur ein Anderes überhaupt.⁸³

基於某者將中介者設定於自身中，某者即是個透過自我中介而自己與自己本身相等同的於此存有者，以致某者的變異始於未經中介且已經是質性的他者——一般他者(Anderes überhaupt)。

2. 此有的否定規定性

此有在「某者」的規定過程中，既完成了「此有這般」(Dasein als solche)規定，且又過渡到「有限性」；「此有這般」一節為「此有」環節中的存有者底規定(die Bestimmung des Seienden)，其中包含的環節可稱作肯定之規定(affirmativer Bestimmung)，相反地，「有限性」一節則作為「此有」環節中的否性規定，而兩者同為「此有」底規定而作為其內部開展之兩個環節。於此，本章將進一步探究此有自身所發展的否定規定——「有限性」環節，但誠如上一節所指出的，相關談論將止於「界限」的部分，亦即涉及文本中的兩大段落——「某者與他者」(Etwas und Anderes)及「規定、構成性與界限」(Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze)；其中原因如前面指出，乃為有限性與無限性之談論的預備。基此，本節將首先探究他者問題，即那作為某者底一般否定的「他者」；其次，將更進一步探究界限之辯證，其中包括「規定」與「構成性」作為內寓於某者的規定性，以及「界限」的規定並由此過渡至有限性。雖則他者辯證與界限

⁸² 如果我們還記得揚棄作用不是丟棄，而是在止住之餘將所揚棄的在己地保存。

⁸³ GW 21 (104 : 116)

辯證兩者在實質規定中具備差異，然而兩者主要談論的焦點仍然在於各自辯證過程中的內在運動如何發展，如何從他者辯證談論在他者中規定他者，進而在界限辯證繼續探討某者與他者深層關聯，以致這概念運動過渡至有限性問題，即是下一章所要處理的有限與無限之關係問題。

A. 某者與他者的辯證

具體而言，本節將首先談及作為某者之一般否定的他者問題。此處涉及的討論對象包括「他者」（τὸ ἕτερον），而在「就其自己作為一個他者」的要求下進一步對某者與他者之探究，遂使得他者被理解為「為他存有」（Sein-für-Anderes）及某者為「在己存有」（Ansichsein）。於此，其中相互間的關聯何以藉由「他異存有之揚棄」（Aufheben des Andersseins）而在自身中反映是為關鍵。在這進一步的區分與探究下，黑格爾如何將為他存有與在己存有理解為某者與自身的統一環節，甚至可以持續追問，他者的問題是否就此完滿地解決了。整體而言，此有之有限性問題可謂關於他者的問題，只是其中的差異乃在概念運動的開展內才較為明顯，而所謂的差異並不是一種量的差異，亦即它並不是程度上的差異。因此，在「某者與他者」小節的探討中，首先要關注的是他者究竟如何被規定，並且在此規定下的進一步區分及其與某者的相關性。此外，文本的結構乃分作三個部分來探討，因而下文亦將依循文本結構來討論。

1：兩者乃首先於此存有者或某者，並且各自同樣是一個他者。這般理解看起來非常符合一般健康理性的認知，並以此作為理解他者的概念，只是其實質上是如何運作呢？一般上，如果體認到他者和某者一樣，也是作為一個存有者或一個某者，那麼原先被指為某者的也同樣是一個他者，亦即原先被指稱為某者的已經成了原先被指稱為他者的他者。具體而言，正如文本所提出的例子：如果我們指出兩個東西的其中一個是甲，則另一個為乙，而在此例子中乙就被規定為甲的另一個或他者，然而甲也可以依循同樣的方式作為乙的他者。這乃在由此觀彼的觀點下發生，以致只要換一個角度，他者也同樣可以用來指稱那首先被稱作「某者」的，相反地那原先被稱作他者的也可以按照同樣的方式而是一個某者，並將原來的某者視作它自己的他者。然而，這般由此觀彼之理解的直接結果是兩者的漠然無謂（gleichgültig），因為何者首先被指稱即為某者，反之則為他者，以致某者或他者孰是孰非也無多大意義，而其中關鍵只是被指謂的先後，如同按照排隊的法則一般，先到者為某者，而某者以外則為他者。⁸⁴再者，由於「這個」適

⁸⁴ 誠如社會學觀察中常會使用的「我們-他們」框架以及日常生活中常見的「本地人-外地人」，當一種意識形態（族裔、國家、地域等）作為凝聚某個特定群體而稱之為「我們」之際，必然會

用於指謂每一個某者，從而讓「這個」失去了其原來的指涉功能。換言之，我們原可藉由「這個」來做出的區別作用，因著這樣的指涉亦可同樣指涉被區別出來的其他對象，從而它只是一種無意義的，或僅僅是一個由指涉對象與被區別出來的對象之外的第三方所設定的，因而只是任意的結果，而非對象自身的規定。事實上，那使得如此理解的運作乃基於他異存有（Andersseins）的規定。

在此情況下，黑格爾指出他異存有似乎是一個規定，而這規定「對於那如此規定之此有而言（是）陌異的規定」（eine dem so bestimmten Dasein fremde Bestimmung），或者即是那外於一個此有的他者（das Andere ausser dem einen Dasein）。⁸⁵換言之，此處指出了這般理解某者與他者乃基於一種外在反思，從而導出這樣一個規定底相同性（die Dieselbigkeit der Bestimmung），以致此有之所以被規定為他者僅僅是透過這樣一個規定。透過這樣一個第三者的比較（das Vergleichen eines Dritten），不僅這規定與此有是陌異並外於此有而作為此有之他者，甚至某者與他者就此也是同一個無差別的此有，僅僅按照一個外於這此有的他者（第三者規定）而被規定為他者。「然而如他者一開始被設定的，因而它縱使為己地與某者關聯，但也為己地外於某者。」⁸⁶

因此，「他者將在自我關聯中作為一個自存的而被理解」⁸⁷，正如柏拉圖所談及的 τὸ ἕτερον 乃抽象地作為一個他者。一開始關於他者之規定——他異存有乃一種單純地相對性，僅只是一個他者之外在關聯的表達，從而仍舊不是他者的質性展示。然而，為了為己地理解他者，同時避免他者在對立於某者而依舊在他者與某者之關聯中被理解，他者的質性不外乎作為在他者本身中的他者，也就是作為那外於自己之存有者（das Ausser-sich-seiende）。為其自身的他者（das Andere für sich）即是在自己本身中的他者；於此，這他者並不再是一個「某者底他者」（Andere von Etwas），而是在它本身中的他者（Andern an ihm selbst）或它自己本身底他者（Andere seiner selbst）——他者的他者（das Andre des Andern）。然而，這裡仍舊應當作出一種區別，也就是他者的他者並不是一種單純的第三者規定下的結果，以致這仍舊停留在「某者底他者」；因為其中的運作如下：那第一

將那在此群體以外的其他群體排除而稱之為「他們」，從而認識到「我們-他們」彷彿「本地人-外地人」一樣，將一群人等同起來從而將這群以外的皆視為他們或外人（甚至以更抽象的他者概括之）。然而，事實上，「他們」在他們那裡也是另一個「我們」，外地人也原是在自己家鄉的本地人，由此似乎便能將兩者視作無差別的兩群人。只是，黑格爾並不會在此停住，因為對他而言，這仍未在概念上規定所謂「某者」和「他者」，詳論見下文。

⁸⁵ GW 21 (105:117)

⁸⁶ GW 21 (106:118) "... aber wie das Andre zunächst gesetzt ist, so ist dasselbe für sich zwar in Beziehung auf das Etwas, aber auch für sich ausserhalb desselben."

⁸⁷ GW 21 (106:118)

個被認作「他者」的同樣可以依照這樣一個第三者規定使得自己作為某者，回過頭去把那將自己認作他者的第一個某者也認作他者。相反地，他者的他者乃作為那純然內己地非等同者（das in sich schlechtin Ungleiche），自我否定，那自我變異者（das sich Verändernde），也因此保持自我等同，即這他者自己保持著是以他者來規定自身的。這是因為他者的自我變異本在他者中發生，但這自我變異者只能透過作為一個他者而規定為一個他者。這般同語反復不僅表達出他者在他者中僅與自己並行不悖，因而被設定為一個與他異存有底揚棄一併內己地反映的（in sich reflektiertes mit Aufheben des Andersseins），同時恰恰指出了他者的他者雖為純然內己地非等同者，但因其自我否定從而即是自我變異者亦是那與自己等同的某者，只是這已非原先那恢復簡單自我關聯的某者，而是有著他異存有為自身的環節，並且這他異存有環節是與某者可區別的，甚至並不屬於某者本身的。換言之，在此闡明下，黑格爾指出了某者不僅是包含質性，亦同時在自身中包含著他異存有，從而在變異中某者「既保存也構作了自身」，從而某者之為某者本身，而不是其他的。⁸⁸

2：在上一個部分中，作為那直接於此存有者的某者遭逢其對立方或其非此有（Nichtdasein）——他者，兩者在擺脫一種第三者比較且外於此有的規定作用而邁向他者為其自身的規定，從而如前述的論證中所指出，由此得出那自我關聯的「他者底他者」即是某者，並且乃揚棄了他異存有而內己反映於某者。藉此，某者在其非此有中保存了自身，它「本質地與它（他者）為一，也本質地不與它為一」，並且某者「置身於與其他異存有之關聯中，它不是純粹其他異存有」。⁸⁹因而，那於其非此有中持存的某者有著兩個環節：「在己存有」（Ansichsein）及「為他存有」（Sein-für-Anderes）。

首先，這種既被包含於某者中卻又由此而分離的他異存有即是「為他存有」，並因而與此有這般（Dasein als solche）相區別；後者於此有概念發展的初階僅僅作為一個直接者及無關聯者，而前者則是此有進一步的發展。在此進一步的發展中，因著此有將非存有含括於自身中而是「具規定且內己否定之存有」（bestimmtes, in sich verneintes Sein），即首先作為他者，同時因著在其否定作用中自我持存而作為「為他存有」。其次，那在非此有中自我持存的存有亦非一般存有，而是作為與自我的關聯，並相對於自己那與他者的關聯，作為相對於其非同等性的同等性之存有——在己存有。在前面談及某者與他者之中，兩者的規定性是無關聯的，

⁸⁸ GW 21 (106 : 118-119)，亦參 Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: from being to infinity*, West Lafayette: Purdue University (2006). p333.

⁸⁹ GW 21 (106 : 119)

並且是分離的；而同在某者中作為其環節的在己存有與為他存有的真理在於他們的關聯，「各自藉此在各自內也一併包含了屬於它的環節，而這環節亦是與它有別的環節」（jedes selbst enthält damit an ihm zugleich auch sein von ihm verschiedenes Moment）⁹⁰。

從存有角度言之，那在某者中的存有即是在己存有，然而不再只是自我關聯者，或與自己等同性（die Gleichheit mit sich），而是僅僅作為他異存有之非存有的自我關聯，甚且這自我關聯者本身乃一個內已反映之此有。簡言之，在己存有的自我關聯乃首先與自己的非此有處於一種否性關係（eine negative Beziehung），因而在此否性關係中在己存有即為一個非存有，亦即一個對他異存有而言的非存有，並藉此而自我關聯乃至作為一個反映於其內在的此有。其次，在己存有亦因此在自己本身內有著非存有，因為只要某者在己地存有，它便取得其他異存有——為他存有，以致作為「為他存有的非存有」（das Nicht-sein des Seins-für-Anderes）的在己存有本身即是非存有。從非存有的角度言之，那在某者中的非存有即是為他存有，然而不再是非一般此有，「而是他者，或更確切依據某者底存有區分而言，是那與某者之非此有的關聯，即為他存有」⁹¹。簡言之，為他存有乃首先是存有與自己之簡單關聯的否定（die Negation der einfachen Beziehung des Seins auf sich），繼而因著為他存有並不是一個彷彿純粹無的非此有，因而為他存有是那指向在己存有的非此有，正如指向那屬於它的內已反映之存有。這樣一來，為他存有指向在己存有，也正如在己存有也指向了為他存有。

3：在這樣進一步的規定之中，在己存有和為他存有首先存在著區別，兩者進而顯示出乃在某者中是不分離的。在這第三部分中，主要指出兩者的同一，並且預先說明了在己與設定的區別。為他存有在某者與自己的統一中乃與某者的在己（Ansich）同一，為他存有亦存於某者之中（am Etwas）。若且某者由為他存有走出而內己地反映自身，則某者即是在己者；同樣地，若且某者在己地有著一個外於「在某者中」（an ihm）的規定或情境，則某者即是為他存有者。因而，「那如此內已反映之規定性藉此再次是簡單地存有著，因此又是一個質性——規定」（Die so in sich reflektierte Bestimmtheit ist damit wieder einfache seiende, somit wieder eine Qualität, - die Bestimmung）⁹²。

⁹⁰ GW 21（107：119）

⁹¹ GW 21（106：119）“sondern Anderes, und bestimmter nach der Unterscheidung des Seins von ihm zugleich, Beziehung auf sein Nichtdasein, Sein-für-Anderes”

⁹² GW 21（110：122）

B. 界限的辯證

前一小節關於某者與他者之辯證中，述及某者內部兩個環節的發展，而這兩者既相互區別且又相互統一於某者。在某者與他者的辯證，基本上僅只完成了他者問題的開端，也就是將他者的問題由一種外在的規定或觀點，轉而進入他者的為己規定，藉此進一步闡明了某者作為自我變異者，其變異及持存的可能乃基於其中既區分又相互指涉的兩個環節——在己存有與為他存有。就此，某者首先並不是一個某者直接與自己的同一性，反倒這同一性也是在某者中（an ihm），因而另一方面使得某者如其所是的同一性乃經過中介的。毋寧說，那在某者內的不再是原初的直接同一性，而是在己者，因為某者乃於在己者中從其為他存有內己地反映。於此，在己者（das Ansich）不再是抽象的在己者，而是作為在己者之為他存有的否定（die Negation seines Sein-für-Anderes），因而在己者藉著為他存有之中介而將為他存有揚棄為自身的環節之一。如此承受著否定性、背負著為他存有，某者於此不只有著質性、實在及存有著的規定性（seiende Bestimmtheit），也同時有著那在己存有者的規定性（an-sich-seiende Bestimmtheit），以致概念運動的發展乃關於這個「內己反映之規定性」（in sich reflektierte Bestimmtheit）的設定。

由某者與他者之辯證過渡至界限之辯證或許充斥著一些術語，以致這樣的過渡顯得過於倉促或這讓人無法充分把握，甚至無法理解兩者之間的差異，從而懷疑這樣過渡的必要性。因此，這裡有必要將其中一些關鍵處進行釐清，藉以能把握兩者之間的差異及過渡之可能性。在界限辯證中，規定性已然從存有之規定性轉為在己存有著之規定性，亦即質性規定的進一步確立，原先僅是在己的（an sich）將會是在其本身內的（an ihm selbst）。首先，在己存有（Ansichsein）乃以存有形式而作為那使某者得以保持其自身等同性的規定性，然而這並非在己存有的全部，同時也不是某者的全部，因為這般在變異中或在遭逢他者之際仍能保持與自身等同的某者，正是揚棄了他異存有並使之為自身的另一環節——為他存有。然而概念底辯證發展進一步揭開了在己存有與為他存有同樣具備了一種內己反映（in sich reflektieren）的作用，藉此兩者得以揚棄對方而作為存有的規定性。在此，內己反映中的 reflektieren 的字根為 flektieren，原意指彎曲、變異，而加上前綴 re-可以解作再次或返回，因而此處 reflektieren 可以理解為反映，類似光線的反射。此處更重要的乃在於這般反映是一種在自身內的，也是一種反身地作用在自身內，因而可以理解作一種將外部反映於自身內的。將對方揚棄而內己地反映的完成同時意味著在己存有與為他存有不再滯留於空泛的存有形式，而分別作

為在己者與為他存有者，兩者同時在某者內（am Etwas）展開界限之辯證。在論及「某者是在己的（an sich）乃談及該事物從它自己的角度以其所是的被觀看——正如事物在其自身那般」⁹³，因為 an sich 中的 sich 乃反身代詞，一般用以表達著某者與自身的關聯或作用於自身的活動，亦即那屬己的（eigentlich）從而表達出其乃作為某者之根據（im Grunde）；另一方面，在論及 ihm 時，「我們想到的是事物從其他事物的角度以其所是的被觀看」⁹⁴，因為 ihm 實為第三人稱的間接受格（dativ），然而更重要的是此處在 an 之後，而解作 Dativ bei Präpositionen。據此，當 an 與間接受格一併使用之際，在文法上可以理解為指涉在某者那裡的實際時刻或實際方位（aktuellen Ort），同時也可以理解為那作為原因或某個持續進行著的活動或行動（Tätigkeit）；以致 an ihm 此處可以理解為某者實際展現出其在己的，並且這般展現實為某者在其展現處亦為其他外於自身的他者所明明可見的，所以「某者亦在其本身有著它那在己所是的」（Etwas dasselbe, was es an sich ist, auch an ihm hat）⁹⁵。

在「規定」（die Bestimmung）概念的發展中，某者進一步充實（erfüllt）了其規定，以致規定意指著某者那在己所是的，亦在某者自身內。這規定乃一種藉以與一般規定性做出區別的質性，因為它是在己者在簡單某者中本質地與「在他（某者）自身之存有（An-ihm-sein）」處於統一性中。規定仿如在己者，乃為某者在其此有與他者之糾纏中所據以抗衡他者的一個肯定規定性（affirmative Bestimmtheit），以致某者在遭逢他者之雜多性之際仍得以在其自身等同性中持存，而這些進一步的規定性同時將作為某者的充實，即成為某者的規定。因此，規定乃於在己者之形式中與那不與規定相容的此有對立，而這此有正「是那同樣仍舊是作為外在性相對立的直接感性及自然」（das ist zugleich noch als äusserlich gegenüberstehende, unmittelbare Sinnlichkeit und Natur）。⁹⁶

與此同時，在己存有藉以進行充實的規定性乃與那外於規定而僅僅是為他存有的規定性有別，因為在質性領域內，在他們的已被揚棄存有（Aufgehobensein）中存留著區別，亦存留著與之相對立的直接質性存有；也就是說，某者首先從「某者與他者之辯證」取得其此有（某者之此有），同時其兩個環節原先所包含的被揚棄者（亦是各自的中介者）乃與揚棄者相區別而作為一個被揚棄存有，進而在

⁹³ 黑格爾在「某者與他者之辯證」時，這般對在己者的解讀隱含著對康德「物自身」（Ding an sich）的批判，然而本文的焦點在於絕對者的自我展現，因而暫且將這需要更多細部考究和論證的議題擱置。參考 Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: from being to infinity*, p338.

⁹⁴ Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: from being to infinity*, p338.

⁹⁵ GW 21 (108, 111 : 120, 123)

⁹⁶ GW 21 (111 : 123)

某者充實其規定性從而取得其質性之際，那在兩個環節中的被揚棄存有亦同時存留於各環節中，並且乃作為一個與揚棄者保持區別及相對立的直接質性存有存留其中。因而，區別與各個環節相對立的直接質性存有同時被保留於某者的質性發展中。換言之，為他存有作為在己存有之被揚棄者，不僅使得在己存有透過這般中介而得以如其所是，乃至某者能據此環節而自我持存，同時被揚棄存有與揚棄者（在己者）之間仍保留著相互區別；相反地，在己存有亦作為為他存有之被揚棄者，透過將在己存有揚棄，為他存有不僅能在此中介得以確實地作為一為他存有者並作為某者之另一環節，也同樣地保留著被那揚棄者（在己存有）與揚棄者（為他存有者）的區別。⁹⁷正是在此意義下，雙方經過各自的揚棄作用後仍然保留著相互區別性，及至某者進一步充實自身規定性時（或者可以這麼說，某者於今在揚棄兩個環節之相區且相同性後而作為一個直接質性存有之際）亦然保留著這樣的質性區別，只是兩個環節於此乃以直接質性存有之形式出現，以致那在某者的（was das Etwas an ihm hat）一分為二：一方面有著使得某者能在外於某者的他者雜多性中保持其自我等同性的在己規定性——規定，另一方面則有著那外於某者之此有，同時亦作為一個某者之此有的為他存有之規定性——構成性（Beschaffenheit）。於此，某者被把握為那處於外在影響及承受著諸多條件的，因而某者顯得是一個偶然者，但這恰恰是某者的質——作為一個曝露於這種外在性的存有，並有著構成性。倘若某者變異，則變異不過是發生在其構成性中，並且是在某者內的構成性中某者自己成為一個他者；倘若某者在變異中維持自身存有，皆因變異過程僅只遭逢了某者之他異存有的不穩定表層，而非遭逢某者之規定。⁹⁸

依此看來，那在某者之存有（Am-Etwas-sein）——規定與構成性是兩相區別的，某者正是依據規定而漠視其構成性。然而，黑格爾指出那將兩者聯繫起來的關鍵中介者乃規定性這般（die Bestimmtheit als solche），並且兩者乃直接過渡至對方。首先，只要那作為某者在己的亦在某者內的，則意味著某者必然承受著與為他存有的糾葛，以致作為某者之肯定規定性的規定因此也一樣地開放著其對

⁹⁷ 這般詮釋乃與中譯本的翻譯相去甚遠。根據譯者楊一之，「直接的、質的有與各種在揚棄了的有之中的區別仍然對立」，所欲表達的不外乎揚棄了的有之中存在著區別，乃與此處談論的直接質性存有也許因著沒有區別而處於對立，並且所謂在被揚棄者中的各種區別更是語焉不詳。這樣會讓讀者們以為處於對立的：一方是直接質性存有，另一方則是各種被揚棄存有之中的區別。然而依據本文對此段落的解讀，區別不僅存在於原先的兩個環節中，也同時在某者進一步取得其質性規定性之際，也將區別以及被區分出來的被揚棄存有進一步質化，亦即被揚棄存有進一步成了一個直接質性存有並分別與規定及構成性相區別、相對立。參黑格爾，《邏輯學》，楊一之譯，北京：商務出版社，1961。

⁹⁸ GW 21（111-112：124）

他者的關係（das Verhältniß zum Anderem）。隨即，規定性乃如前所述亦**包含著一個與在己存有有不同的質性區別**，因著作為某者之否定而亦是另一個此有。如此將他者內己地把握的規定性乃與在己存有聯合，以致將他異存有帶入在己存有或者帶入了規定中，藉此便從規定過渡至構成性的設定。其次，為他存有環節以構成性而分離自立並為己地設定，以致其於某者內正是「他者這般」（das Andre als solches），或在他者本身之他者（das Andre an ihm selbst）或他者自身的他者（das Andre seiner selbst）。如此一來，構成性乃自己與自己關聯之此有，因而是有著規定性的在己存有，藉此便從構成性過渡至規定。故此，縱使構成性與規定被視作兩個相互外寓的兩個某者的內在規定性，但構成性雖顯得是根植於一個外來者或他者一般，卻仍舊依賴規定，因為那被視作陌異的規定作用乃透過某者屬己且內在的規定，以致「某者隨著其構成性而自我變異」（mit seiner Beschaffenheit ändert sich Etwas）。⁹⁹換言之，某者之為某者正在於其規定使然，然而某者的規定亦同時是一個向外自我開放的規定，以致能就此將他異存有帶入規定中，如此形同構成性；同時，構成性作為某者接受外在影響的規定性，亦因著他異存有在某者之構成性中與之相關聯，因而這般作為他者本身的他者亦有著在己存有，乃至作為一個擁有著規定的某者。這般相互過渡的結果即是兩者之區別性的揚棄，只是在區別性之揚棄後某者如何能是其所是（即如何能作為某者）仍有待進一步釐清，因為某者已不能如此前僅僅按照規定而作為某者本身，同時亦不能忽略其與他者之關係。

此前，某者底變異僅只是依據其為他存有，並且這樣的變異只能是在己存有著且隸屬內在概念的變異，然而此處的變異則是被設定於某者中，否定性已被設定為內寓其中並作為某者發展了的內己存有（Insichsein）。規定與構成性的相互過渡首先揚棄了他們之間的區別，並藉此設定了此有或某者一般。然而，只要他們是這區別之揚棄的結果，那被揚棄的區別仍內己地把握著質性他異存有，也就是規定與構成性分別仍內己地把握對方。但是，他們所把握的對方卻不是那仍在比較下而有的那種抽象否定，以致仍然只是一般他者的相互對立，而是一種內寓於某者的否定性，即內寓於規定的構成性以及內寓於構成性的規定，以致區別之揚棄乃設定了兩個某者。於此，那兩個因著相互過渡且將區別揚棄後而得的某者乃「於此存有著的，分別透過他異存有之揚棄而自我關聯著，並在其規定中反映至其在己存有」（daseiend, jedes bezieht sich auf sich selbst vermittelt des Aufhebens des Andersseins, welches in der Bestimmung in das Ansichsein reflektiert ist）¹⁰⁰。就此，

⁹⁹ GW 21 (111 : 124-125)

¹⁰⁰ GW 21 (113 : 125)

某者首先乃藉由自身關聯於他者，因為某者乃透過被設定於某者內的屬己環節與某者自身的他者關聯，也就是說，內寓於某者的內己存有乃內己地把握著否定性，以致某者不僅透過否定性的中介而獲得其肯定性此有（affirmatives Dasein），也因此與其他者有著質性區別，以致他者僅能被設定為那外於某者的。某者因著作為其他者之揚棄而獲得某者自身，同樣地，某者也只有憑其質性才作為其他者底否定。與此同時，從這首先被設定為他者的角度觀之，這外於第一個某者的他者本身乃首先對立於一個此有，然而就在兩者的概念而言，如之前的概念運動所展示的過渡，某者不多不少地即是他者。

如今，由於內己存有雖在自身中包含著他異存有之非存有（das Nichtsein des Andersseins），但卻同樣地將之區別為存有者，以致某者本身即是一個否定，作為一個在某者內之他者的終止（das Aufhören eines Andern an ihm）。因此，內寓於某者的內己存有，一方面乃否定地與他者對立相待，從而使得內己存有既在某者內且又使得（那作為某者之否定的）他異存有終止於這樣一個存有著的非存有（seiendes Nichtsein），另一方面乃藉此被設定為那使得某者得以自我保存的。這樣一來，某者之內己存有作為否定之否定亦是某者底在己存有，同時這內己存有亦是這他異存有之揚棄，並於某者內作為一個簡單的否定性，亦即作為對那外於某者之另一某者的否定（seine Negation des ihm äusserlichen andern Etwas）。換言之，黑格爾嘗試藉此指出有「這麼一個規定性，既與某者之內己存有同作否定之否定，且又為了使這些相互作為其他某者的否定，他們藉由自己既聯合並同時相互分離，各自否定著他者」，而這規定性即界限。¹⁰¹由此可見，界限辯證始於在某者本身（an ihm）的進一步談論，其主要討論的仍為某者的界定，仍然離不開與他者之關聯的問題，仍然與他者糾葛，只是正當某者之規定性由在己從而反身地屬於某者自身的，轉而成為那在某者本身的從而顯示為那可展示給某者之外的，及至他者不僅影響著某者、使某者自身變異，更是自身規定為外於某者，甚至是另一個某者（或他異某者）。然而內寓於某者內的內己存有卻進一步揭示了界限，不僅作為一個否定之否定的規定性，同時亦是那使得各個某者相互作為他異某者，既聯合且又分離著彼此。

相對於「為他存有」作為某者與其他者未規定且具肯定性的聯合（Gemeinschaft），界限則強調為他非存有（Nichtsein-für-Anderes），即那作為

¹⁰¹ Es ist Eine Bestimmtheit derselben, welche sowohl mit dem Insichsein der Etwas identisch, als Negation der Negation, als auch indem diese Negationen als andere Etwas gegeneinander sind, sie aus ihnen selbst zusammenschließt und ebenso von einander, jedes das Andere negierend, abscheidet, - die Grenze. GW 21 (113: 125-126)

他者之質性否定的，而他者亦同時藉此與那內已反映之某者有別從而能持存的。界限作為某者底內已反映之否定（in sich reflektierte Negation des Etwas）在其理念性包含著某者及他者環節，並且將之設定為實在且質性之區別。以下亦將依據文本之結構依序談論界限的三個環節。

1：因著界限作為「為他非有」及其內已反映之否定的緣故，某者首先乃作為一個直接自我關聯的此有並藉著界限對立於他者。因為界限本質上即是他者之非存有，以致某者透過其界限而是其所是。某者之界限既作為那在某者內之他者的終止（das Aufhören des Andern an ihm），界限一開始即為他者之非存有，而不是某者本身的非存有，以致他者乃在界限中受限為某者之他者。然而，他者本身即為一個「一般某者」（ein Etwas überhaupt），¹⁰²從而那原先使得某者對立於他者的界限亦是那（同樣）作為某者之他者底界限（die Grenze des Andern als Etwas），以致他者藉由這樣一個界限抵禦著首先的某者或第一某者，並將之視作自己的他者，也就是這般界限乃作為第一某者的非存有。故此，界限不再只是「他者之非存有」，而既是此某者亦是彼某者的非存有，亦即一般某者的非存有。這恰好指出了正當某者是限制著其他者，某者本身亦是受限的。因此，作為直接此有的某者是對立於另一個某者（anderes Etwas）的界限，然而不管是此處談及的第一某者或另一個某者皆「在某者本身內有著界限並且透過界限之中介而是某者，而這界限同時亦是某者之非存有」，以致可以這麼說，界限即是中介，而「透過界限之中介某者與他者既是亦不是」。¹⁰³

2：如今，基於某者在其界限中既是亦非，從而這兩個環節（有與無）顯得仍舊是直接且質性的區別，以致某者的此有與非於此存有亦是相互外寓的，也就是說，某者一方面既因著其界限終止自身為其他者而取得自身之質性，使其得以作為某者之此有，另一方面又因著其界限乃在某者自身之外而作為某者之非存有，遂使得某者之此有及非於此存有是相互外寓的。依此，某者乃在某者底界限外有著自身之此有，而那同作某者的他者亦然，在自身界限外有著其此有。界限處於兩者之間，兩者皆在界限那裡止住（aufhören），兩者既在他們的界限外，亦在各自之彼岸有著其此有。因此，作為各別的非存有界限成了雙方的他者，乃至外於兩者。¹⁰⁴於此，黑格爾使用了具空間性的例子來類比在界限之概念運動中第二

¹⁰² GW 21（114：126）

¹⁰³ GW 21（114：127）。參原文「Etwas ist also als unmittelbares Dasein die Grenze gegen anderes Etwas, aber es hat sie an ihm selbst und ist Etwas durch die Vermittlung derselben, die ebenso sehr sein Nichtsein ist. Sie ist die Vermittlung, wodurch Etwas und Anderes sowohl ist, als nicht ist.」

¹⁰⁴ GW 21（114：127）。參原文「Sie haben das Dasein jenseits von einander von ihrer Grenze; die Grenze als das Nichtsein eines jeden ist das Andre von beiden.」

階段的意涵：只有當線乃外於其界限，也就是當線外於點之際，線才作為線（亦即獲得線的此有）。同理，面只有在線之外才是面，體積只有在面之外才是體積。這類具象化的類比，僅旨在表達出外於某者底此有的界限，同時亦是某者的他者。

3：然而，那外於界限的某者僅僅獲得其一般此有，從而是個不受限的某者（das unbegrenzte Etwas），某者無法從其他者據此而區別出來，兩者皆擁有著同樣的規定，每一個僅是某者一般，每一個也是他者；兩者是同一。然而，他們的此有在進一步發展中取得自身的規定性，從而被設定為界限，以致兩者皆在界限中是其所是，並藉此相互區別。如此一來，界限彷彿如此有，乃某者與他者的共通的區別性（ihre gemeinschaftliche Unterschiedenheit），亦是兩者的統一性與區別性（die Einheit und Unterschiedenheit）。此有與界限的雙重同一性（die doppelte Identität beider）意味著某者僅在界限中獲得其此有，而不是如第二階段中所指出的：僅在界限外，某者才獲得其此有。這樣一來，透過界限與直接此有相互作為對方的否定，以致某者不能僅僅滯留於其直接此有中並因此而外於某者，反而某者只有在界限中才是其所是；界限因而存於某者，而某者亦透過界限而是其所是。據此，正當某者自己與自己分離且越過自身而指向其非存有之際，亦同時顯示出這自我分離且指向其非存有的即是其自身的存有。¹⁰⁵於此，黑格爾沿用之前的空間具象之例子指出：點作為線的界限，並不僅僅只是因為線在點中止步並在點之外獲得其此有，相反地，正是在點中線起始了，並且點不僅作為線的絕對起始，同時也是線的元素（das Element）。換言之，界限即是那受界限所限制的原則¹⁰⁶，同時亦是其所限制的整體之元素。

與此同時，黑格爾指出了界限的另一個規定：「某者在其界限中底不寧靜（die Unruhe des Etwas in seiner Grenze）乃為一種矛盾，因為某者既內寓於其中，卻又在此不寧靜中越出自身而將自身驅出。」¹⁰⁷換言之，這即是界限的辯證：點因著不安於自身而由自身走出從而內寓於線，以致線乃透過點的辯證運動而成為

¹⁰⁵ GW 21 (114:127)。參原文「Diese doppelte Identität beider, das Dasein und die Grenze enthält diß, daß das Etwas sein Dasein nur in der Grenze hat, und daß, indem die Grenze und das unmittelbare Dasein beide zugleich das Negative von einander sind, das Etwas, welches nur in seiner Grenze ist, eben so sehr sich von sich selbst trennt und über sich hinaus auf sein Nichtsein weißt und diß als sein Sein ausspricht, und so in dasselbe übergeht.」

¹⁰⁶ 原則(Princip)亦有著事物由以起始的意涵，這般理解原則實可追溯至希臘對於 ἀρχή 的把握。ἀρχή 一詞不僅可以具象化地理解作元首，亦可表達起始，也可表達出原理的意涵。因此，哲思的起始便是在對 ἀρχή 的探討。

¹⁰⁷ GW 21 (115:128)。參原文「Die andere Bestimmung ist die Unruhe des Etwas in seiner Grenze, in der es immanent ist, der Widerspruch zu sein, der es über sich selbst hinausschickt.」

線。故此，某者（如線）在這意義下乃源於其元素或原則，亦即源於其界限（如點），而這界限亦同時內寓於某者（如線）。據此，某者乃與其內寓的界限被設定為一個與自身相矛盾的有限者，因為某者既依據界限而是其所是，卻又因著界限之驅動而不寧靜且逾越自身而邁向自身之外，某者透過這矛盾而將指向自身亦將被驅離。

Etwas mit seiner immanenten Grenze gesetzt als der Widerspruch seiner selbst, durch den es über sich hinausgewiesen und getrieben wird, ist das Endliche.¹⁰⁸

於此，界限的辯證不僅完成了某者與他者之間的界定問題，亦同時指向著有限性的討論。關於前者，他者的概念首先在「某者與他者之辯證」下發展至某者之在己規定性，及至「界限辯證」展示出某者既是在界限中是其所是，亦因著某者不安於界限中，從而基於那屬於自身之辯證運動而由自身走出，指向著後者。透過界限指向有限者（das Endliche），基本上完成了進入有限性的過渡，從而那作為此有之否性規定的有限性環節即將回到了自身。作為此有進一步規定的某者，既在此辯證運動中遭逢其自己的他者，且在其間進一步以其內在界限來設定自身，以致被規定的某者成為了那有限的某者或被限定的某者，不僅因著界限而自我持存，亦同時受限於界限且被界限所驅離。換言之，此有之否性規定確切地展示了規定即為限定，從而被限定者即是有限者；有限性環節返回自身的討論實際上亦是回到此有的問題。與此同時，若從本文的角度觀之，這基本上完成了有限與無限之關係的預備性討論。值得一提的是，那於本階段提及的辯證運動逐漸明確，其規定性亦獲得更多的提示。首先，辯證運動並不是外於某者，某者反而內寓於辯證運動中，甚且可以這麼說：某者即是這辯證運動本身，因為正是某者不安於自身之界限，從而某者透過自身運動而指向自身以外，並且這指向本身乃是一種作用在自身的驅離，使得某者與自身分離。依此，這預備性的討論便止於界限的辯證，以轉入有限與無限之關係探究。

¹⁰⁸ GW 21 (116 : 128)

第三章：質性真無限概念

若且第一章處理了有-無-化作為辯證整體的詮釋及意涵，第二章則主要處理了此有的規定性，其中包括了此有之肯定規定性與否定規定性。至於否定規定性的部分，基本上為使本章能直接聚焦於有限與無限之關係探究，因而將其中的他者辯證與界限辯證抽出來處理，而「有限性」小節則將在本章進行討論。誠如前述，在化的辯證運動中亦有著化底揚棄使得概念運動得以進入此有環節的討論，亦同時保證了質性範疇能由起始環節的「有」過渡至「此有」。然而在此有概念的進一步發展下，其規定性越為具體，而兩者之間似乎存在著分離的問題：從最直接的層面而言，有在其直接性乃無規定的，並因而是抽象且普遍的，相反地，此有不僅是於此存有者，更是被規定或被限定的，亦因而是具體且特殊的對象；從較隱然的層面觀之，此有在其某者獲取其質性之際，亦是藉由界限而有著諸多某者的或有限性的開端，以致相較之下有作為起始環節更具有普遍的意涵。此處關於後一個普遍與個殊的觀察乃一種外部的觀察，若依據黑格爾的概念運動發展仍有待其進一步發展至主體性邏輯之際，也就是概念論中的判斷環節，才會詳論普遍與個殊的範疇，因而本處僅將關注的是前者：在質性範疇中，規定性的發展將面臨著界限，進而轉入有限性範疇的探究。就此，本章主要探究對象為質性真無限概念，而關於這經常為黑格爾引用的思辨語彙——真無限性的討論，不論從文本脈絡或是一般談論而言，皆無法豁免於無限與有限之關係下獲得對兩者的真切理解，也無法透過假想便能跳脫出有限性的探討而直接或單獨地談論無限性。

¹⁰⁹故此，本章將先探討有限性概念的辯證，再轉入無限性的探討。

1. 有限性的辯證

承接前述，此有是具規定性的；而在那作為於此存有著的某者談論中，某者不僅是具規定性的，而且還有其質性，亦即某者乃在其界限中獲得其質性並是其所是，然而某者亦因此乃作為受限的。換言之，某者乃在其界限中才得以作為一個肯定且寧靜的此有。與此同時，這內寓於某者的界限本身即是一個與某者之此有相對立的否定性，並且兩者的對立即是某者之內已存有，以致這內已存有僅是在某者自身的變化，亦即作出某者的有限性。由此，本節的探討乃關注有限性的概念運動，其中包括有限性的直接性意義及相關規定，從而理解在其辯證中有限性何以能過渡至無限性。

¹⁰⁹ Quentin Lauer, *Hegel's Concept of God*, (New York: State University of New York Press, 1982), 162.

一般而言，「有限的」不僅意味著被指稱的事物是具有規定性的，還有著質性規定，其中包含著該事物的實在與在己存有著之規定，它不僅有著質性規定，更是受限的。不單如此，有限性還意味著對自身的否定，而這否定既是有限者底本性，亦是存有之非存有。誠如界限段落的結語所指出的，有限性不僅否定地與自身關聯，亦同時在這否性關聯中將自身差遣出自身存有以外，從而其真理不外是其終曲（Ende）。

Die endlichen Dinge sind, aber ihre Beziehung auf sich selbst ist, daß sie als negativ sich auf sich selbst beziehen, eben in dieser Beziehung auf sich selbst sich über sich, über ihr Sein, hinauszuschicken. Sie sind, aber die Wahrheit dieses Seins ist ihr Ende. Das Endliche verändert sich nicht nur, wie Etwas überhaupt, sondern es vergeht, und es ist nicht bloß möglich, daß es vergeht, so daß es sein könnte, ohne zu vergehen. Sondern das Sein der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben, die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes.¹¹⁰

有限事物就其這般否定地自我關聯，像是一齣悲劇，其存在即是邁向其終點。於此，黑格爾在有限性（die Endlichkeit）及終點（Ende）間玩起了文字遊戲。從界限段落的討論指出了某者乃在界限中受限，而這受限的某者既為有限者，其存有的真理亦是走向終點的，並且 das Ende 不僅可以指涉時間或空間意義上的終點，也可以是指向死亡，更甚地是，Ende 亦可指向目的或目標（der Zweck）。據此，說有限者像是一齣悲劇實不為過，因為有限性乃以終點或死亡為其存有的目的，因此這也是其存有之真理所在。懷著無比的悲慟，「有限性是這被驅往至高點的質性否定，並在這般規定之簡單性中不再有一個與其面向滅絕的規定相區別的肯定存有」¹¹¹，以致有限者按照自身簡單規定而言即是面向死亡與滅絕，此外別無他路。如此一來，有限性乃將自身目的與其終點連接起來，因而有限性自然地便是邁向終點、邁向死亡，而邁向終點、死亡同時又是有限性再自然不過的自我完成。此處提及死亡不應當僅以一種擬人化的想像來理解，而應當是有限者的消逝。有限者這般自我變異乃一種堅定地邁向終點，其消逝並不若某者一般，也不是一種僅是存於可能性的考量中：有限者有可能會消逝，也有可能不會消逝，以致他

¹¹⁰ GW 21（116：128）

¹¹¹ GW 21（117：129）。參原文：Der Gedanke an die Endlichkeit der Dinge führt diese Trauer mit sich, weil sie die auf die Spitze getriebene qualitative Negation ist, in der Einfachheit solcher Bestimmung ihnen nicht mehr ein affirmatives Sein unterschieden von ihrer Bestimmung zum Untergange gelassen ist.

似乎可以苟且地存留，並不會消逝地存留；相反地，有限事物的存有即是「以消逝的種子為其內已存有，其誕辰之時即是其死亡之時」¹¹²。

因著這既簡單且質性的否定作用，有限性乃回到無及消逝與有的抽象對立中而作為一個「知性的固執範疇」（die hartnäckigste Kategorie des Verstandes），並且是一個在己固著的否定（die an sich fixirte Negation），從而聳立於原處粗暴地對立於其肯定性（Affirmativen）。此處的否定性乃與此前的否定一般不同，構成性、界限等仍能與其他者或此有和諧共處。然而在黑格爾看來，知性持定於有限性的悲慟中，透過將非存為事物的規定乃至目的，以致有限者是那不朽的（unvergänglich）且絕對的（absolut）。於此，有限者因著內寓於自身之界限將自己驅離，並且這界限又是有限者之所是，以致有限者的規定即是其非存有，並且以此非存為恆定不變的。黑格爾在有限性範疇中，使用了許多表達情感或精神的擬人化語彙，諸如悲慟、知性、誕辰、死亡等，遂引發一個可能問題：這是不是僅就人而言的範疇？相關的問題將在有限性的環節討論時更為明確和具體，只是在「有限性底直接性」小節所必須處理的，仍舊是有限性在其直接規定——以非存為自身規定。然而無奈的是，有限者以消逝性（Vergänglichkeit）為其最終的規定，卻不讓消逝性或消逝作用消逝了。

在無的範疇中，雖有著這樣的矛盾：本是無卻在思維、表象或言語中其生存又被給予了；於此這矛盾僅是發生的（nur vorkommt）。然而在有限性的範疇中，同樣的矛盾則是清晰可見的：有限者貫徹地站在其與無限者的對立中，以致「那在己無價值者是，並且是作為在己地無價值者」（das an sich Nichtige sei, und es sei als an sich Nichtiges）¹¹³。然而此處必須注意的是，黑格爾使用了第一虛擬式，以此表示一種間接轉達，即這些觀點乃一般對有限性的直接理解。就此，黑格爾轉入有限性範疇的進一步發展，也就是有限性的兩個環節——限制性（die Schranke）和應當（das Sollen）。

從人們一般的認識或邏輯理解而言，「某者是有限的或有限者存在」都是一個矛盾的表述，因為某者既是具規定的亦是被限定於其規定中的，而有限者既是以非存為其規定卻又存在著；換言之，那原是以空無或有限為其規定的卻持存著，以致其存有及規定並不相符，此即表達了一種矛盾。但是，此處的某者及存有（das Sein）也已不再是某者一般或是抽象的設定，而已經內己地反映且發

¹¹² GW 21 (116 : 128)

¹¹³ GW 21 (118 : 131)

展為內己存有，不僅有著規定及構成性，也在自身內擁有著界限，亦即那已經內寓於某者且作為某者內己存有之質性的界限，從而這樣一個某者即是有限者。

有限者這兩個環節——限制性與應當的產生乃根源於：他異存有底外在性如何以一種外在反思的理解下從規定與構成性中，從而在界限內，乃至在某者內發展出的兩種否性關係。首先，透過規定已然將他異存有包含於某者之在己者中，他異存有底外在性由此意味著兩個面向：一方面，他異存有底外在性是在某者屬己的內在性中；另一方面，他異存有底外在性乃與第一個外在性有所區別，以致它仍舊是外在性這般（Äußerlichkeit als solche），作為某者旁的他異存有。再者，當他異存有在概念運動的進一步發展中被設定為界限，即那自身規定為否定之否定，那內寓於某者的他異存有因而被設定為兩個面向底關聯，規定與構成性皆隸屬於這樣一個某者與自身的統一性（某者與那內寓於自身的他異存有所達致的統一性）。進而言之，這樣一個統一性是某者轉而反對自己的自我關聯，以致某者內寓於自身的界限在某者自身中與某者在己存有之規定處於一個否性關聯。於此，他異存有不僅先被規定為某者內的界限，並因著其內寓於某者而作為其內己存有，而這「與自身同一的內己存有這樣自己關聯於自身而作為某者屬己的非存有，然而作為否定之否定，作為對那存留於其中之此有的否定，因為它是某者內己存有底質性」¹¹⁴。界限內寓於某者而作為其內己存有，意味著界限不再是某個空泛的界限，反而因其內己地反映於某者而作為某者屬己的內己存有，以致這樣將界限包含於自身且與之相關聯的某者即是內己存有，而這自我關聯著的內己存有乃否定地與自己關聯，其乃關聯於一個屬己的非存有，因而不是一般的非存有彷彿仍是外在於某者。

就此，黑格爾指出「這內寓於某者的界限於此在某者內否定地關聯於某者在己存有之規定」¹¹⁵，也就是指出了有限性範疇的規定乃奠基於：某者底界限與某者那在己存有之規定之間的否定性關聯。進而言之，因著「否定是雙刃，只要那被設定為否定的即是界限」，所以不僅某者底界限對某者而言即是一個否定性，以致其本質上即是**限制**，也因著「這在己存有是作為否定地關聯於某者底界限的**應當**，而這界限亦是與某者有別，這般否定地關聯於自身而彷彿如限制」¹¹⁶。

¹¹⁴ GW 21 (119:132)。參原文：Das mit sich identische Insichsein bezieht sich so auf sich selbst als sein eigenes Nichtsein, aber als Negation der Negation, als dasselbe negierend, das zugleich Dasein in ihm behält, denn es ist die Qualität seines Insichseins.

¹¹⁵ GW 21 (119:132)。參原文：... die seine immanente Grenze in ihm negierende Beziehung seiner an sich seienden Bestimmung darauf.

¹¹⁶ GW 21 (119:132)。參原文：Dieses Ansichsein hiemit ist als die negative Beziehung auf seine von ihm auch unterschiedene Grenze, auf sich als Schranke, Sollen.

然而，此處可以提出的疑問為：究竟限制與應當這兩個環節具備什麼樣的規定性，甚至兩者之間的關係為何？首先，某者之此有乃與界限處於一個靜止的漠然無調關係，兩者可謂毫無交集。然而，唯有當某者內已地越出了界限，並於自身內否定地關聯於界限宛如關聯於一個非存有者之際，那在某者內的界限才是限制。這是因為，當某者內的界限作為限制，意味著這界限乃與某者處於一種否性關聯，而界限於此否性關聯中乃作為某者屬己的非存有而與某者相關聯，從而如此作為某者屬己之非存有的界限乃為某者之在己存有規定的設定。若限制乃為某者在己存有規定之設定，則某者已然內已地超越限制，並且限制之為限制乃某者自身的設定，因而某者受限於限制不過是某者自己設定自己受限於自己的設定。這是因為「一個規定性，界限，僅是規定為限制，並一般地與其他者（限制的他者，以及不受限者）處於對立中，亦是對反於其不受限者；一個限制的他者同時即是那限制之越出」¹¹⁷。

另一方面，至於某者在什麼意義上才可能超越他自己的界限，黑格爾指出「某者只有當它自己是界限底揚棄存有之際，它才越出了他自己的界限，並作為在己存有否定地關聯於界限。因著界限在規定本身即是限制，所以某者藉此越出了自身。」¹¹⁸因此只有當某者被界限揚棄之際，界限不僅透過某者中介而為限制，亦即界限藉著某者否定地關聯於自身時而作為某者之限制，並同時與某者處於一個否定關係。與此同時，某者之此有（正如前述）的在己存有之規定亦在某者之自我關聯中作為一個在己存有，並與其界限同樣處於否性關係，將界限視作非存有者，從而藉此否性關係越出了自己的限制。在此意義下，首先要凸顯的是在某者內的界限成為限制之際，乃在於界限揚棄了某者而在其自我關聯中限制著某者，與此同時，某者亦在其在己存有著之規定中自己保持著自我關聯而作為在己存有，以致透過否性關係而關聯於這作用在其自身的限制，從而越出這界限。換言之，限制的作用亦同時是某者越出其界限之際，而越出不僅是指涉限制作用以前作為不受限者的某者，也同時指涉某者在限制中同樣與界限處於否性關係而越出了這界限。因此，限制作為內寓於某者之界限從而與某者在己存有規定否定地關聯著，一方面限制的是作為其揚棄存有的某者，亦即那原先未受限制的不受限者，而另一方面限制也同時為某者所越出。

¹¹⁷ GW 21 (121 : 134)。參原文：Denn eine Bestimmtheit, Grenze, ist als Schranke nur bestimmt, im Gegensatz gegen sein Anderes überhaupt, also gegen sein Unbeschränktes; das Andere einer Schranke ist eben das Hinaus über dieselbe. 括號內為自己添加。

¹¹⁸ GW 21 (119 : 132)。參原文：Etwas geht aber über seine Grenze nur hinaus, insofern es deren Aufgehobensein, das gegen sie negative Ansichsein ist. Und indem sie in der Bestimmung selbst als Schranke ist, geht Etwas damit über sich selbst hinaus。

其次，應當則被規定為一個對反於否定性的在己存有，同時在將這同一個否定性定為非存有而作為限制，並且與自身有別，但這限制同樣亦是在己存有著的規定。對照之下，應當在此為有限者之規定而關聯於其界限，而限制則為有限者之界限關聯於其規定，以致似乎僅有限制被設定為有限的。然而，那作為應當的亦是亦非，因為若且某者已經是其所應當的，則無需累贅地說其應當如何，反倒可以直接使用「某者是……」來表達。於此，應當恰恰就是一個限制，而這限制並不是某種對應當而言的陌異規定性。綜上所述，應當實際上有著兩個面向：一、那揚棄了界限而作為應當的在己存有，並於此自我關聯中優於限制而是那抽象底可以（die Abstraktion des Könnens），如：「你能夠，因為你應當」、「種子可以成長，因為種子應當成長」等；二、因著應當本身即是對某者之此有而言的限制，從而作為一種可能性存在於彼岸並不斷作出非存有，以致這可能性之形式對反於其異質的此有，如：「你不能夠，因為你應當」、「學者不能任意地抄襲或撒謊，因為學者應當理性思考」。由此觀之，限制與應當皆揚棄著對方而使得自己關聯於自身，就此作為一個與其否定性或其他者的統一性，兩者可謂同一，亦同樣是有限的；或者更確切地說，兩者乃可區別但卻不可分的。故此，有限者乃內己地矛盾，自我揚棄而消逝。

與此同時，有限性的環節或許會導引出一個問題：究竟這有限性環節是屬於本體論意義上的或是倫理意義上的有限？依此，甚至可以進一步地問：如若是本體論意義上的，有限與無限的過渡如何可能？

基本上，某者底界限或限制可意指一般自然律則及倫理意義上的律則，雖然後者較屬於精神層面，並且更適合指涉應當環節。然而如前述已指出的，限制雖否性地關聯於某者之在己存有著規定，但亦會為某者所越出，而應當雖否性地關聯於限制，然而其正好表達出限制從而不斷生產出非存有。相關於此，可以用一些具象化的類比，如：生物受限於其生存條件，如飢餓之於動物、養分之於植物、種子之於種子自身的限制等。同樣地，應當作為倫理律則亦能在某者內劃定好的界限（應當與否，從而表達出可否或能否的問題）而作用在那牽涉其中的對象，從而與相關對象處於一種否定關係，亦即應當所表達的應然狀態與實際的使然狀況無法相容，以致前者否定著後者。例如：學生（不）能專心致志讀書，因為學生就應當讀書；學者（不）能理性地談論和著述，因為學者應當理性思考和研究；人際間（不）能寬容相待、和諧共處，因為人際間應當以愛和真誠交往。

然而，雖然受限於各自的生存條件下，但生物同樣可以越出自身的限制，透過自身獲取養分、覓食、生長等；而受倫理律則限制的對象亦同樣可以要麼受

限於這限制要麼逾越出這限制，以此顯示出應當或限制皆為有限的越出。首先，限制本身意味著對原先的不受限者所劃定的界限，即便劃定了界限，那作用在某者自身的限制亦可被越出，如本體意義上的例子：種子能越出種子的本體而發芽，小孩成長為少年少女，動物藉著充飢而越出飢餓的限制。其次，關於倫理方面，應當非但（從消極意義而言）不斷反映出其與此有的斷裂，更是（從積極意義而言）因著這樣的斷裂而使得應當這般抽象形式的限制作用處於一直無法企及的狀態。前者的例子如：學生不能只顧工讀且吃喝玩樂，因為學生就應當讀書；學者不能瞞謊抄襲，因為學者應當理性思考和研究；人際間不能假言讒謗且仇恨相待，因為人際間應當以愛和真誠交往。後者的例子如：小孩本不應當撒謊，但今次不撒謊無法確立下一次不撒謊，因為應當於此實現亦同時是此後的未實現，如此直至無限的鬥爭中。

按照黑格爾看來，有限性不應當將消逝為其最終規定，以致讓自己因而消逝，從而就此固執於有限性範疇並與無限性處於質性對立關係中。以此，有限者，如前所述，取得了不朽的且絕對的地位，然而「有限性」恰好就不可能是不朽或絕對的，以致這樣的矛盾乃無可避免地存留於知性的有限性範疇。故此，黑格爾認為：

Dem Unendlichen ist Sein, absolutes Sein zugeschrieben; ... aber eine Vereinigung mit demselben ist das, was für das Unmögliche erklärt wird. Soll es nicht beharren dem Unendlichen gegenüber, sondern vergehen, so ist, wie vorhin gesagt, eben sein Vergehen das Letzte, nicht das Affirmative, welches nur **das Vergehen des Vergehens** sein würde.¹¹⁹

如若有限者不消逝於肯定者（das Affirmative）¹²⁰中，則有限者的終點將被理解為空無，亦即那早已消失已久的空無或純粹無，並且在其頑固中以消逝作用為其終極規定，並宣稱與無限性的合而為一是不可能的！相反地，如若有限者消逝於肯定者，它將從肯定者中獲取肯定性而消逝，因為肯定者是消逝的消逝，也就是說，僅當那以消逝為其規定的有限者真正的消逝於無限者之際，其消逝才能真正地消逝，而非頑固地恆定於其有限規定中。換言之，「存有，絕對存有乃具備無限性」。

因著應當與限制兩個環節雖相互包含著對方，但兩者卻是質性地對立著且為對方的否定性，所以那如此包含著這兩個環節為其內已存有的有限者，乃內已地矛盾，它揚棄自身且消逝。有限者的消逝乃對其內已否定的否定，因而是否定之否定，在其消逝中首先成了另一個有限者，如此不斷直至無限。然而仔細地查

¹¹⁹ GW 21 (117-118 : 130-131)。粗體字為本人所添加。

¹²⁰ GW 21 (118 : 131)

看，這般否定自身使得有限者重獲其在己存有，從而與自身聯合。有限性的兩個環節相互指向對方，由限制指向了應當，而應當又指向了限制。這般不斷地越出自身實際上正是有限者之在己存有的與自身聯合，而這與自身同一、這否定之否定正是肯定性存有（affirmatives Sein），亦即有限者的他者——無限者。

2. 真無限性

「無限者在其簡單概念中即是絕對者的嶄新定義」¹²¹，因為無限性單純地就是那不受限制的，因而即是絕對地作為對有限性的否定；誠如黑格爾隨後指出的：「此有因而是差異的、二元的範圍，有限性的場域」¹²²，此有的諸多形式僅僅是有限的。因此，在無限性的探討中，若無限性對黑格爾而言仍未完全從受限性及有限性解脫出來，則首先要關注的即是黑格爾如何去把握無限性的規定，並且在何種意義下無限性僅僅是有限的，以及真無限性又是如何與之相區別，乃至作為「無限性底真概念」或「理性的無限者」。無限性的文本段落依序分為三小節：「無限者一般」、「有限者與無限者底交替規定」（Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen）、「肯定無限性」；這三小節分別處理無限性的直接理解，繼而在交替規定環節中提出了兩個壞的無限性（Schlecht-Unendliche）如何使得無限性仍舊沉陷在有限性的困境中，最後藉由對兩者的批判中指出肯定性的無限及其意涵。

對無限性的一般理解首先根植於一種直接性，亦即那由受限性中恢復其肯定性的存有，並且作為具備真理的存有（wahrhafte Sein），無限者是那從限制中揚昇而首先作為一個直接存有，亦即仍未獲得更多更具體之規定的直接存有。然而，無限一開始乃指涉此有這般越出限制，便已說明無限並不是某個完成品，彷彿有限者乃外在於這樣一個完成品而與之對立或隸屬於這個完成品而完全消融其間。與此同時，有限者過渡至無限者正是有限者本身的本性（Natur），即有限者越出自身，從而否定其否定、否定其對自身之否性規定或環節而成為無限。必須強調的是，有限性越出自身而晉升至無限性並非單純地只是「我們」主觀理性的作為，彷彿「我們」只是為有限與無限之間提供了一個外在的「揚昇」關係，雖然這樣將有限性從其暫時性揚昇至無限性可以在不貶抑前者的意圖下進行。換言之，黑格爾否定了有限性揚昇至無限性只不過是一種外予的關聯，並且這也不

¹²¹ GW 21（124：137）

¹²² GW 21（144：157）

是主觀理性所賦予的，因為這仍然是概念的自我運動過程中基於自己內部規定而前進的——有限性乃因其本性而過渡至無限性。因此，有限者乃基於自己的本性而自己關聯於限制如同自己關聯於應當，繼而越出這兩個屬己的環節，或者可以這麼說：有限性藉由作為那自我關聯者而有著否定作用並越出有限性自己。故此，有限者只有透過自己的本性而自己成為無限者，才是其所是；相反地，無限者即是無限自己的肯定性規定，即是「那他真實地在己所是的」（das was es wahrhaft an sich ist）。¹²³因此，在無限性的直接規定中，有限者乃消逝於無限者，從而只有無限者。

然而，依據這般規定，無限者之所是正在於：無限者於其直接性中為一個有限的否定，彷彿一個內已反映的某者背負著一個界限，從而被設定為「那與其規定性有別的此有」（das von seiner Bestimmtheit unterschiedene Dasein）；簡言之，就此再次墜入一個存有著的他者之非存有。由於對有限的否定為無限的規定性，以致若無限性是，則必須是那否定有限的，也就是無限性必須對自己的規定進行否定，從而有限性乃作為一個實在此有對立於無限者，兩者相互外於對方而持存著。在其直接性存有中，無限者再度喚起了有限者，也就是那原先已經消逝於其中的有限性。由此，無限性範疇乃在知性認識中仍然與有限性糾葛，從而發展出兩個壞的無限性，一個緊接著另一個，即「作為有限性之彼岸的無限性」與「無限進程」（Progreß ins Unendliche），亦是以下所要分別探討的。

首先，有限與無限若依此直接性所規定，則兩者已非在關係範疇中了，反倒被進一步規定為「單純相對立的他者」（als bloß Andere gegeneinander）。一方面，有限者是那被設定為限制的（die als Schranke gesetzte Schranke），亦即帶著規定而被設定的此有過渡至其在己存有而成為無限的；另一方面，無限者為有限者之無（das Nichts des Endlichen），就此作為有限性的否定，其在己存有被規定為否定之否定，從而內已地肯定自身為一個質性肯定者。如是，無限者成了一個直接自我關聯的存有，其否定僅為第一否定，或直接否定一個存有著的他者——有限者。有限者不僅因著被規定為實在的此有（reales Dasein）而持存，亦因著被設定為無限的揚棄存有，以致那背負著與有限者相對立的無限者則是一個「非-有限者」（Nicht-endliche）、無規定之空無（unbestimmte Leere）、有限者的彼岸（Jenseits des Endlichen）。¹²⁴基此，黑格爾指出：作為實在此有的有限者對立於無限者，以致兩者相互被設定於一個與他者相對立的質性關聯。因著在

¹²³ GW 21（125：138）參原文：Es ist die Natur des Endlichen selbst, über sich hinauszugehen, seine Negation zu negieren und unendlich zu werden.

¹²⁴ GW 21（126：138-139）

此直接否定的意義下，只有某者與他者的對立，從而無限性僅是被設定為那超越有限的，或在有限以外、在有限之上的、並與有限相分離的另一個他者、他方，一個遙不可及的彼岸。這樣的矛盾明顯地即是有限與無限的對立關係，不僅造就了兩個規定性，乃至兩個世界，從而膠著於這般壞的無限性、知性底無限性。故此，黑格爾認為雖然知性宣稱這樣的有限與無限關係已經得到和解，然而矛盾依然存在，兩者彷彿糾葛於「未和解的、未解消的、絕對的矛盾」（*unversöhnten, unaufgelösten, absoluten Widerspruch*）。¹²⁵

其次，黑格爾進一步指出另一種將有限與無限統一的進路——無限進程，亦是無法完滿地促成兩者的和解，因為兩者僅是處於一種無止息的交替規定中。延續此前的討論，有限與無限一方面雖被設定為分離的，但另一方面他們亦本質地藉由那將它們相互分離的否定性而聯結，而這否定性即是兩者內已反映地某者（*die in sich reflektierten Etwas*）。於此，這否定性乃兩者相互對立的界限，並且它不是一種相對的意義下被給予的，反而是他們各自的在己存有，並為己地在其與他者的分離中有著這界限。然而，在此情況下界限僅僅是第一否定，遂使得兩者皆受限的或在己地有限的。與此同時，有限與無限亦各自在其自我關聯中是界限的否定，從而將界限設定為其非存有，並質性地與之分離，兩者因而相互外寓；因此，有限者作為無限者的界限而被設定為無限者的非存有，繼而被排斥在這自我關聯的無限者之外，反之亦然。藉由界限的設定，兩者皆必然地設定其他者，以致兩者間必然有著過渡：有限者雖持定於此有，但同時亦是作為那在己無價值者，從而依據其規定而解消了，並因此揚昇至有限者之在己存有而自我關聯著，於此自我關聯之有限者雖將其他異存有包含於自身環節，卻也依舊在其界限之外有著其對立方，以致藉此過渡至其對方——無限者；而無限者雖然背負著界限與否定，亦同時被規定為那在己者存有著（*das Ansich seiende*），以致這自我關聯的肯定性設定了那作為外在於無限者且不隸屬於無限者的，並與其存在有相對立的對方——有限者。簡言之，兩者皆在自身內且透過其規定而作為各自之他者的設定者（*das Setzen seines Andern*），兩者乃不分離的，並且其統一性乃隱含在他們各自的質性他異存有，從而是一種內在地統一性。

就此，有限與無限似乎處於這般統一性的現象，亦即這統一性被設定為一個有限與無限之間交替轉變與過渡的此有。兩者皆是一個在他者中的屬己直接生成（*ein eigenes unmittelbares Entstehen an dem Andern*），並且他們之間的關聯也只是一個外在的行動（*ein äusserliches Tun*）。在兩者的不分離性中，無限性因而

¹²⁵ GW 21 (127: 139)

是受限制的，因為界限不斷地生成。在有限中無限出現了，隨即在無限中有限出現了，如是，彷彿一個在他者中外在地發生的生成；於此，新的界限不斷地被給予，從而作為那必須被揚棄或越出的，以致其中所生成的不外乎空無的另一方，周而復始及至無限。在此情況下，兩者雖在其不分離性中各自仍是其自身而相互外於對方，然而他們分別在自身中有著對方，因為有限僅在關聯於無限之際方作為有限，反之亦然，乃至各自即是自己與其他者的統一，並且在其規定性中作為一個此有，然而這既不是各自本身所是，亦不是其他者所是，因而處於一種有限與無限的交替規定中。

這否定著自己且否定著其否定的交替規定即是無限進程，有限與無限雖置身於此不分離的統一性中，但兩者僅只在一種相對規定中分別作為一個獨立自存之此有（*ein selbstständiges Dasein*）而與其他者相對立，以致這無限進程是個無法解消的矛盾。在此抽象逾越（*das abstraktes Hinausgehen*）作用下，仍存留著不完滿性，因為這逾越仍未被逾越。若逾越了無限，因著有限既為其規定則新的界限生成了，從而無限回到了有限中。這般壞的無限性正如此前持存的應當，正是一種有限與無限疲憊不已的輪替，其中所輪替的不外即是同一個。將無限進程設定為統一性，只不過是在有限中喚起了無限，亦在無限中喚起了有限，繼而導致徒勞無功的輪替，導致一種無止息的辛勞，從不斷生成的界限中逾越去尋找無限性。這般辛勞與其說是通向無限性，倒不如說它只不過是不斷地尋找界限，從而在迷失在浮泛無垠之境。換言之，這無限進程亦彷如前面的壞的無限性，同樣有著一個彼岸為其固著規定；由於這無限者緊抓著彼岸之規定性（即其存有著之否定）不放，從而膠著於這般無限是到不了的，亦不是為了讓人企及的無限。¹²⁶

因此，當無限性被規定為有限性的否定或彼岸，縱使無限進程嘗試強調兩者的不分離性，然而在兩者的基底中仍舊有著他者的規定性，有限性仍被包含於無限性中，而其無效性（*Nichtigkeit*）即是無限性。如若兩者乃相互無關聯的，並且僅被一個「與」字所連接，但這般連接仍不是真正的統一性，因為兩者分別在其獨立自存性中相互衝突著。在此情況下，無限性只是「兩者之一」（*Eines der beiden*），因而只是那有限之無限性（*das endliche Unendliche*），並且只是片面而非整體的；而另一邊廂，有限性則藉由為己地與無限性疏遠著，從而達致自我關聯，並以原為無限性所應當具備的獨立自存性及肯定性自居，以致在此自我關聯中有限性移除了其相對性（*Relativität*）、依賴性（*Abhängigkeit*）、消逝性

¹²⁶ GW 21 (129-130; 142-143)

(Vergänglichkeit)——有限者不再是相對於無限者而是絕對的，有限者亦不再依賴於無限者，有限者更拋棄了自身原有的消逝性。

就此，黑格爾認為有限與無限之真理已內在於此前的討論中，而真無限性就在其中，有待進一步的說明。此前的討論已指出有限與無限之關係處理呈現出兩個壞無限性，兩者雖然以不同的規定性為其出發點，但同時指出了有限與無限重要的兩個面向。在「作為有限性之彼岸的無限性」中，乃以有限與無限之關聯為其出發點，兩者分別關聯於其他者；而「無限進程」則以兩者相互完滿地分離 (Absonderung) 狀態為其出發點。雖然兩者僅處於一種外在關聯，然而他們卻是本質地相關聯，因為若無此關聯，兩者皆不是其所是，以致他們各自是在其屬己之規定中包含著自己的他者。如是，這般關聯亦在兩種有限與無限之處理中呈現出兩個統一性：前一個由有限與無限之關聯出發，爾後因著兩者必須在他們的區別性中而各自是其所是，而另一個則由有限與無限之完滿分離出發，爾後卻在他們的統一性中各自失去了他們質的本性 (ihre qualitative Natur)，因為若僅停留在質的本性中，則毫無統一性可言。對於後一個統一性而言，如若兩者帶著其質的本性並宣稱已經達致統一性，只能是一種矛盾，縱或透過外予的力量介入，嘗試藉由對質性規定性的否定，仍舊無法達致矛盾之解消，因為在此進程中必然預設了兩者的界限乃至對立，從而兩者不斷地給出他者並越出此界限而逾越至其他者，直至無限。由此可見，這般關聯所指向的，似乎是一個「『惡名昭彰』的有限與無限之統一性」(die – verruffne – Einheit des Endlichen und Unendlichen)¹²⁷，但黑格爾卻指出這麼一個統一性，亦即「那將自身及有限性內己地把握的無限性本身」¹²⁸，如是，則這統一性便與那仍舊將有限性視作分離且必須將其安置在另一端的無限性有著極大的差別。

首先，有限與無限在一種兩相區別的意義下被理解，因而那置身於統一性中的兩個環節分別藉由不一樣的方式被規定。依此，無限性在自身內有著那與之相區別的有限性，一邊是無限性作為統一性的在己者，另一邊則有著在自身內的界限，一個對無限性或這統一性而言是純然他者的界限，從而是對立的。在自身內包含著這般規定，導致無限性自身處於對立或矛盾中，而其在己者因而被摧毀了，無限因而是個「有限化的無限」(ein verendlichtes Unendliches)。同樣地，有限作為「非-在己-存有」(Nicht-Ansich-sein) 亦在自身內有著對立，因為有限性在此統一性中無限地被揚昇過於其所是，乃至有限會因而被設定為「無限化的

¹²⁷ GW 21 (132: 144)

¹²⁸ GW 21 (132: 144)

有限」(das verunendlichte Endliche)。¹²⁹據此，一種有限與無限的雙重統一性為知性所構作出，有限與無限在此雙重統一性中皆不是其所是：與其作為一個「在-己-存有」(An-Sich-sein)，無限者僅作為一個無之否定者，這無之否定者不過是對那原始在己無價值的有限者否定著，甚且規定性和限制更未在其中被設定；同樣地，有限者雖為在己無價值的(an sich Nichtige)，但卻持定為那無之否定者，在與無限者之連接中被揚昇至其所不是，即作為無限化的有限，其中自相矛盾之規定卻常駐留存。

黑格爾繼而指出知性對有限與無限之關係處理乃固著於兩者間的質性區別，卻忽略了這些環節底概念之於兩者統一性的意義在於：一、統一性並非外在地併置(äusserliches Zusammenbringen)；二、統一性亦非一種將那與自身本性矛盾的異質連接(Verbindung)，以致各自因著作為簡單且肯定之存有而與其他者相互獨立自存，乃至兩者始終不相容。然而，黑格爾指出，兩者即為統一性，為其自身之揚棄，沒有一方在擁有其在己存有或肯定此有而優於另一方：有限性不過是作為那越過自身之逾越(Hinausgehen über sich)，從而在有限性中亦包含著其自身的他者——無限性；而無限性亦只是有限者之逾越，並且由於無限性本質地包含其他者，所以無限性將有限者逾越使無限性在自身中作為他自己的他者。因此，無限性並非以一種外力施予有限者以便將之揚棄，毋寧說有限者藉自我揚棄而是其無限性。

如是，這揚棄便不是他者之變異或某者之揚棄，而是兩者的自我揚棄：因著有限者原僅被規定為此有之非存有，以致有限者藉著自我揚棄而成為那否定著有限性的無限者，亦即「那揚棄自身於否定的否定」(die Negation, die sich in der Negation aufhebt)；那原先被規定為有限性之否定(藉此作為空洞之彼岸)的無限者，則作為那在有限者中自我揚棄者，繼而從空洞的或無定向的逃亡中返回而作為一個彼岸之否定(Negation des Jenseits)，因為這彼岸本身即是一個否定，所以無限性的自我揚棄亦是否定的否定。故此，兩者皆為否定之否定，並且乃在己地自我關聯，然而不是固著於自身規定或在己存有的自我關聯，而是透過否定之否定之中介而作為回返自身的肯定性(die Affirmation als Rückkehr zu sich selbst)。

130

其次，無限進程雖然與「那作為有限性之彼岸的無限性」有著相似性，但卻較之更多一層關聯。有限與無限不僅在無限進程中相互作為既否定著對方的卻

¹²⁹ GW 21 (132: 145)

¹³⁰ GW 21 (134: 146)

又藉由否定而逾越其他者，兩者也在無限進程之序列中相繼被規定為那為己肯定的，更甚地是其中亦設定了一個與兩者相區別的關聯，而這關聯於此前僅僅被理解為過渡或交替轉變。以有限性開始，當其界限被逾越之後亦是有限性被否定了，以致有限性的彼岸——無限性出現了，而界限亦同時出現乃至被逾越了；反之，若以無限性開始依然相同。在這樣的序列中，環節之間的相繼或交替不過是外在作用，並且仍未被設定為一個統一性中，每一個環節都是獨立的，並且逾越了一個環節後又是另一個尚待逾越的環節，周而復始直至無限。然而，黑格爾指出，有限與無限皆在逾越自身之際，亦有著那對自身否定的對方出現，繼而這否定亦會被逾越而回到起點，如：有限逾越出自身而有著無限為其界限，繼而無限作為對有限的否定亦會逾越而達致新的界限，或者說回到了有限本身；反之亦然。如是，有限在此運動中回到了起點，有限者得到修復了，並且重新尋得自身，相同地，無限透過他的揚棄作用，既不與有限者疏離亦不與自身疏離，因為無限者再度回到自身。

透過以上的論述，黑格爾正式指出其有限與無限之關係處理：兩者透過否定之否定作為內己地中介而是一個回返自身之運動。兩者內己地作為中介，並且兩者作為肯定者包含著兩者之否定，而分別是否定之否定。¹³¹換言之，兩者不是在他們的起點中的規定，而是結果，他們只有透過其對立方，並將之揚棄而是其所是。事實上，無限進程忽略了在自身中兩者的否定不僅存於其中，而兩者更是作為整體的環節而存於其中。與此同時，兩者作為那內己返回者（die Rückkehr in sich），並不是將有限之內己回返與無限之內己回返視作同等或兩個無差別的結果，反而是同樣作為過程之環節而為一個聯合的有限者（gemeinschaftlich das Endlich），藉由兩者同樣地在此過程中被否定，乃至在此兩個有限者之否定的結果而是真無限性（wahrhaft Unendliches）。就此，有限與無限有著兩重意義：有限者，首先僅是對立於無限者的另一方，而其次則是有限者以及那與之相對而立之無限者的並存；至於無限者，首先是作為兩者之一的壞之無限性，其次則是指涉無限者，無限者及其他者——有限者同時將作為其環節而存留其中。據此，那原先被降為一個與有限者對立的無限者便只落得一個與有限者並行不悖的規定中，繼而透過將這樣一個與自己有別的規定性揚棄中介，如此藉由揚棄中介而揚升的過程即是真無限性。¹³²

¹³¹ GW 21 (135: 147)。參原文：So ist beides, das Endliche und das Unendliche, diese Bewegung, zu sich durch seine Negation zurückzukehren; Sie sind nur als Vermittlung in sich, und das Affirmative beider enthält die Negation beider, und ist die Negation der Negation.

¹³² GW 21 (135-136: 147-148)

進而言之，黑格爾指出真無限的規定並不是一個可以複製的方程式，因為這只不過是回到之前關於統一性的理解，這統一性只不過是抽象的、無運動、自我等同性，並且其中的環節亦同樣是不運動地存有者（unbewegte Seiende）。相反地，真無限者乃與其環節一樣本質上是運動變化（wesentlich ... Werden），而不是更進一步地規定的化。化一開始以抽象的有與無為其規定，繼而在作為變異之際，其環節則有著此有一—某者與他者，如今作為無限者，其環節規定則為有限者與無限者，本身已是作為運動者（Werdende）。¹³³再者，無限者不僅是運動，亦是那回返自身的運動，因而真無限性亦是作為一個內己回返存有（In-sich-Zurückgekehrtsein）。¹³⁴就此而言，相較於無限進程的直線圖像，環形圖像更能具象化真無限作為內己回返的運動，其中終點即是回到起點；而運動中的每個環節乃內在於整體之中，並且是構成整體的重要關鍵，恰如圓周上的各個點對應著圓的核心，同時每一個皆構成了圓的重要關鍵。另外，整體中的聯結亦不是以一種外予的方式為各個環節強加了外在連接，反而是內寓於環節之中。

真無限性一般而言乃作為一個與抽象否定對立的此有，其就此被規定為肯定性，從而是一種有著具體規定的實在（Realität），且相較於此有肯定環節中的實在有著更高的意義。¹³⁵在有限與無限的脈絡下，無限者於此顯然地是那真實者（das Reale），也就是說，無限者是在對反於一種由抽象否定下所構建的有限思維而是那肯定者，不論這樣一個思維持定於有限或無限任一方皆將陷入有限的成果，因為它不過是藉由抽象否定而仍舊陷於二元的窠臼，以致在真無限性作為自身及有限性之統一性的意義下，內己回返自身的無限者才是那真實者。由此觀之，無限者這般作為內己回返且為自我關聯者，其內己回返並不是回到之前的抽象範疇中，而是帶著更具體的規定回返自身，以致無限者不僅如此回返至實在而作為真實者，並且無限者亦是因此回返至其否定。就此，「只要否定是作為否定之否定而非一種抽象否定」，則否定是對反於肯定者，以致「否定…被規定為理想性

¹³³ GW 21 (136: 148)。理解真無限性的關鍵不在於將其視作一個可以不斷地套用的方程式，相反地，真無限性所揭示的意義在於其不僅內在於那些運動著的環節，誠如泰勒（Charles Taylor）所知道的，只是真無限性亦是揭示了其亦是回返自身的運動者。按照泰勒，無限不過是那由必然性公式所貫穿的，顯然未把握到質性真無限不僅包含著自身，亦包含著無限之他者——有限性，甚且兩者皆回返自身地運動著。「The infinite can only be the whole, and what remains identical is the formula of necessity which runs through the whole circle of changes... it is a collection of finite things from which nothing has been left out, or a group of finite things which are in contingent causal interaction. it is a totality, a whole whose parts are intrinsically related to each other, that is, where each can only be understood by its relations to the others. For these parts, or finite things, arise and succeed each other by conceptual necessity.」Charles Taylor, *Hegel*, UK: Cambridge University Press, 1975. 243, 亦參 240-242。泰勒對於真無限的解讀不過是在有限者之揚昇的意義下把握，將無限視作一個有限者的集合。參照其註腳更是凸顯了泰勒對真無限的這般理解乃依賴《哲學百科全書》§93。

¹³⁴ GW 21 (136: 148)

¹³⁵ GW 21 (136: 149)

(die Idealität)，從而對立於那作為有限此有的實在」。¹³⁶在此意義下，否定亦不再是抽象範疇，而是**理想性**，亦即無限性底質 (die Qualität der Unendlichkeit)。此處所談及的理想 (das Ideelle) 乃指涉那在真無限中的有限者，是一個規定或內容，也就是那雖可區別但仍作為存有著之環節的有限者，而非一個獨立自存的有限者。由此可見，**理想**於此的使用是基於理想與相的差異所致，因為理想仍未達到那有著更進一步規定的**相** (das Ideale)，但黑格爾在其註腳中進一步說明，如此將理想與相 (也就是 das Ideelle 及 das Ideale) 作出這般細微的區別，並不同樣意味著他也試圖將 das Reelle 及 Reale 作出類似的區別，因而實在及真實者仍可以在相同意義下把握。¹³⁷換言之，黑格爾在真無限性的完結處再次回到此有之質性環節——實在及否定，就外在形式而言，乃基於真無限的出現意味著真無限正於此存有著，從而作為一個具規定之此有，而其規定已經是具備更進一步規定的實在與否定。因此如今可以這麼說：真無限，從實在方面而言，是被規定為肯定者、真實者，並否定著抽象否定；從否定方面而言，則被規定為理想性，否定著直接肯定者或有限此有之肯定性。然而，如若在概念運動進一步的規定中再度回到或依然使用之前較為抽象的範疇，如實在或否定，則意義不大甚至可能產生混淆，比如：實在將在概念運動的進一步開展中被規定為本質、概念、相等更為具體規定的範疇，以致重複使用實在將無法充分表達那些更具體的範疇；同樣地，若此處將理想性當作否定之具體規定亦沒有多大意義，因為理想與真實者亦將在概念運動的進一步開展中不斷呈現對反，如概念作為理想而對反於那被視作真實的此有。故此，真無限中的否定於此雖較之前有著更具體的規定，但由於仍未能完滿地表達理想或者相自身，以致概念運動仍未完成，絕對者的自我展示僅僅初現。

藉此，我們可以理解真無限性之於質範疇乃至邏輯學的內文本之意義，繼而可以把握真無限作為絕對者之嶄新定義的根本意涵；前者將於此處概述，亦即作為質性真無限的完滿談論，而後者將於結論時另作討論，因為這關涉本文之題

¹³⁶ GW 21 (137: 149-150)

¹³⁷ GW 21 (137: 149-150)。此處黑格爾為相關於 Idee 的幾個概念，在使用上作出一些細微的區別，但這些概念並不直接可以類比運用在 das Real。這裡所提及的概念包括 Ideelle、Ideale、Idealität 等皆根源於 Idee，而德文所使用的 Idee 正是西方思想史上一個重要的概念，其源於柏拉圖的 Ideenlehre 中的 εἶδος 及 ἰδέα，前者為中性形式而後者為陰性形式，皆意指觀看。本文將隨陳康先生譯作「相」，詳細原因請參柏拉圖，《巴曼尼得斯篇》，陳康譯註，北京：商務印書館，1982，頁 39-41，注 35。為了表達 Ideelle 與 Idealität 於此處的討論具備相關性，即皆指向相自身但卻仍不是相，而選擇了「理想」來翻譯兩者具備相的意涵，尤其 Ideelle 指涉那作為環節而被包含於整體的存有（在進一步發展所呈現的對立中，會不斷呈顯出真實與理想之對立，如此有為真實的概念為理想的），而 Idealität 則指涉具備相之性質的（如此處的否定之否定）。另一方面，本文暫且不為 Ideale 與 Idee 作出更細緻的區分，所以暫且都譯作相。

目的完整探討。關於前者，我們已於有限與無限如何透過否定之否定達致肯定性，從而真無限作為否定之否定的結果「藉此指明自身為有限與無限之真理及基源性（Ursprünglichkeit）」¹³⁸，得以把握真無限性並非指向完結，而既是作為真理亦是作為基源性，亦即概念運動繼續前進的基源，因為矛盾並非抽象地消逝了，而是在區別之理想中得到解決及和解了（aufgelöst und versöhnt）。因此，仿如一顆種子與其環境之和解使得其得以繼續成長，由種子長成胚芽，繼而發育長成莖、枝和葉等，真無限亦藉由有限者之揚棄及回返自身之自我關聯而作為一存有，而這此有首先作為「為己存有」（Fürsichsein）繼續在概念運動中前進。在為己存有持續的開展中，質範疇將過渡至那對存有漠然無謂之範疇——量範疇（die Quantität），¹³⁹及至質與量隨後統一於度範疇中，亦即完成了存有論，爾後從存有論轉入本質論，且最終於概念論完成邏輯學的全體。

如是，本處所探討的真無限明顯地是處於那「第一且直接的範疇」——質，並且其中仍不足以完整地表達邏輯學整體。然而就其作為基源性而言，質性真無限已表達出思辨思維之本性，即其乃在相對立之環節底統一性中進行把握，各個環節在自身中包含著其對方且在此對立中與自身統一。思辨思維所把握的真理即是一種內己運動著的統一性，在其中一併地將兩方的思維、其無限性把握著，而這樣的無限性必須再次強調不是一種直接地無限性，而是自我關聯的無限性。這樣一種統一性否定著抽象直接性，亦同時否定著一種由漠然無謂或由循環對立構成的外在統一性，從而走向了具體普遍性。

與此同時，由邏輯學初始至質性真無限性的概念運動亦可謂邏輯學整體之縮影。誠然，那貫穿著這一段歷程的辯證仍舊是「過渡辯證」（Dialektik des Übergehens），只是我們不難發現在「某者與他者之辯證」中，已然有著內己反映，因而預示著探討關係範疇的本質規定所藉以進一步開展的「映現於他者之辯證」（Dialektik des Scheinens im anderen），而當否定內寓於某者而作為某者之已發展的內己存有（entwickeltes Insichsein）之際，亦同樣預示著概念規定中藉以繼續規定其更為複雜且變動著的關係的「發展辯證」（die Dialektik der Entwicklung）。¹⁴⁰故此，這亦論證了本文所選取的文本範圍之適切性；在這一完整段落中，不僅在嚴肅的科學意義下處理了起始的問題，更進一步顯示概念的自我運動過程。雖

¹³⁸ GW 21 (139: 153)

¹³⁹ GW 21 (173: 185)

¹⁴⁰ 相關於邏輯學不同範疇中的辯證，可見於 Enz 1830, §161。另參 Klaus Düsing, „Endliche und absolute Subjektivität,“ in *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“*, hrsg. von Lothar Eley (Stuttgart: Bad Cannstatt, 1990), 41-42.

然此處所探究的範圍僅只是整體運動之前沿，但卻已指出這樣一個完整之概念運動的質性。換言之，絕對者在真無限中展示了自身：由起始的直接範疇「有」，經由「此有」範疇中進一步規定乃至二元分化，及至在真無限中將各樣對立達致了統一性，以致絕對者於此為展示自身為「為己存有」；具體而言，絕對者不僅是絕對存有，更是一個絕對無限之存有。

故此，本文透過文本詮釋的方式想必已經充分地呈現這一個自我運動之過程，絕對者自身給出規定，並由規定所導致的分化中返回自身而完成了其自我運動。然而，其中的形上學意涵及所開啟的可能探究將於結論中進一步討論。職是之故，關於有限與無限之關係處理亦於此完成，並且亦完成了本章的討論。



結論

在結論的部分，我們暫且在《邏輯學》文本尚屬開端的部分擱下，並且回到導論所提出的問題，以作一個完整的討論。在「問題的提出」小節中，我們首先指出了真無限性為黑格爾思辨哲學的根基概念，並且指出了無限性的質性探究所涉及的相關問題，乃至在黑格爾的脈絡下，《邏輯學》不僅為絕對者的自我展示，而質之真無限性更是絕對者的嶄新定義。同時，在「範圍設定」小節中，透過文本範圍的事先說明以及文獻回顧，除了指出當今研究對所選取的文本段落各樣觀點和視角，更指出學者們共同認為真無限性作為統一性，只是對於這樣一個統一性的證成和意義則有不一樣。基本上，我們透過文本詮釋，以三章的篇幅釐清了黑格爾如何論證質之真無限性作為一個完整統一性，及其於文本中的意義。如是，有待釐清的問題尚有：質之真無限性如何與絕對者自我展示相關，甚且質之真無限又如何作為絕對者自我展示的初現？

費希特所欲完成的任務，即由意識發展出人類整體知識的任務的任務，在黑格爾看來是仍未完成的，因為黑格爾認為那作為自我意識的純粹我仍是個未經中介的。¹⁴¹這樣一個任務可謂起源於笛卡爾的懷疑方法論，只是其結果卻非笛卡爾原來的初衷——「他把人與非主觀的存在分離開來」¹⁴²，透過一種懷疑的方法拒絕所有僅僅是可能的知識，「以致應當不去探究他人所相信的，而應當探究已經為人們清楚認識的東西或以確定性（的方式）推論」¹⁴³，以此獲得真知識，並且是以不容置疑的確定性而把握的真理。然而，這卻與中世紀的真理觀有著巨大的差別，因為當時的人「認為自己是和諧地融入宇宙之中的。他是客觀世界整體的一部分。他的存在包孕在宇宙的存在（Being）之中。而且他的存在本質根據存在而定位。因此，中世紀的人習慣性地將自己的意識活動集中於」¹⁴⁴自然、造物主上帝、基督和基督教的存在。換言之，「自我沒有被忽略，因為正是自我得到拯救，而且和諧地融入宇宙之中」¹⁴⁵，以致這般將人的意識適應於實在的觀點可見於當時的真理觀，誠如吉爾松所描繪的：

¹⁴¹ Hans-Georg Gadamer, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, 76-77.

¹⁴² 維塞爾(Leonard P. Wessel),《啟蒙運動的內在問題》(G.E. Lessing's Theology: A Reinterpretation), 賀志剛譯, 北京: 華夏出版社, 2007, 51。

¹⁴³ Descartes, *Rules for the Direction of the mind*, Harold Joachim trans., (London: George Allen & Unwin LTD, 1957) 25. Rule III. 原文沒有括號中的字

¹⁴⁴ 維塞爾,《啟蒙運動的內在問題》, 49。

¹⁴⁵ *ibid.*

當中世紀談到真理時，的確是在談論判斷之真理，但假如判斷與事物相符，那是因為下該判斷之理智首先已經符合事物之存有。理智之本質就在於能夠以一種理解的方式變成一切萬物。¹⁴⁶

完滿而適當意義下的真理，只能在思想中找到。因為真理就在於事物與理智之符合。在這關節上，是理智變成與事物符合，也唯有在理智中才能成立此種符合，因此真理當然是居住在理智中了。因此沒有真理不住在理智中的（*ergo nec veritas nisi in intellectu*）……還必須補充兩點：第一，理智想對象符合是一種真實的符合（*real adequation*）。其次，理智符合事物，而事物本身又符合另外一個理智。¹⁴⁷

因而，中世紀這樣的觀點認為思維的對象與實存的宇宙雖有差異，但卻仍舊維持在一個相對和諧的狀態，思維必須盡可能地與實在相符合。然而，現代（或新時代）哲學將「這個差異發展成為對立，並且以消除這一對立作為自己的任務。因此主要的興趣並不在於如實地思維各個對象，而在於思維那個對於這些對象的思維和理解，即思維這個統一本身」¹⁴⁸，甚且新時代哲學乃面對著「思維與自然的對立。精神與自然、思維與存在，乃是理念的兩個無限的方面」¹⁴⁹。在這些對立中，尤以思維與存有的對立至為關鍵，繼而為德意志觀念論把握為一個尚未解決的絕對者底形上學問題（*das unerledigte metaphysische Problem des Absoluten*），其中隱含著一個作為根本對立的公設（*die Maxime*）：有限與無限之間的對立，並且「無限者過渡至有限者是不可理解的」（*vom Unendlichen zum Endlichen kein Übergang denkbar sei*）¹⁵⁰。

相對於費希特及謝林所欲建立自我意識的歷史，黑格爾將自我意識視作一個有限的主體精神（*endliche subjektive Geist*），並集中於《精神現象學》處理。¹⁵¹在此意義下，黑格爾首先在《精神現象學》處理了意識的各樣限定形式，精神藉此淨化過程歷經各樣中繼站（由感性意識、自我意識、理性、精神、宗教等）而揚昇至絕對知識（*das absolute Wissen*），而其中的環節是確定的概念，而非意識的意見，以致《邏輯學》只有思維，而且是在其確定性中的純粹概念。¹⁵²如若

¹⁴⁶ 吉爾松（Etienne Gilson），《中世紀哲學精神》（*The Spirit of Mediaeval Philosophy*），沈清松譯，上海：上海世紀出版集團，2008，194。

¹⁴⁷ *ibid.*

¹⁴⁸ 黑格爾，《哲學史講演錄》卷三，5。

¹⁴⁹ *ibid.*

¹⁵⁰ Rüdiger Bubner, "Hegels Lösung eines Rätsels," im *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, hrsg. vom Francesca Menegoni and Luca Illetterati, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 2004.

¹⁵¹ Klaus Düsing, „Endliche und absolute Subjektivität,“ 51-52.

¹⁵² Hans-Georg Gadamer, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, 77-78.

我們仍將《邏輯學》視作一個探究形式邏輯或單純思維形式的作品，則仍未掌握到黑格爾的思辨邏輯是一種「絕對者底純粹邏輯-形上學及本體神學之規定規定理論的體系性展演」（die systematischen Entfaltung der reinen logisch-ontologischen und ontotheologischen Bestimmungen Theorie des Absolute）¹⁵³。藉由過渡、映現於他者、發展的辯證，絕對者乃作為純粹主體性，並且作為這般自我關聯者將自己把握為那完滿地包含所有真理的，其中所有的對立已經達致了和解及統一。然而，思辨邏輯至終所達致的概念底主體性與客體性之同一性雖有著「主-客-關聯」的自我意識模式，但卻不是一個「靜態地對稱-概念」（statisches Symmetrie-Konzept），因為絕對之相（die absolute Idee）自己思維自己不再是作為一個既定的思維內容，而同時也是作為智性、自我指涉、自發的行動性（intellektuelle, selbstbezügliche, spontane Tätigkeit）。¹⁵⁴故此，《邏輯學》的概念運動作為一個自我推進的運動作為絕對者自我展示之意義正是於此：並非透過外予之力量或必然性而將兩個對立的聯合起來，以致兩者仍只是靜態的，這樣的運動所達致的統一性即為真理：

Sie ist der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist.¹⁵⁵

與此同時，那藉著概念運動而自發構作、辯證地自我認識之統一性（spontan konstituierte, dialektisch sich selbst wissende Einheit）不再是受限的，而是作為絕對主體性。¹⁵⁶主體性於此不是個別偶然的主體（如對浪漫主義的批判），也不是有限、固執的知性反思（endliche, fixierende Verstandesreflexion），而是類似亞里斯多德的神性思維（göttliche Nous），自我思維著的思維，¹⁵⁷但黑格爾卻是在主體性意義下談論，絕對之相「在其自發性自己作為自我推動的思維且證明自身為其自己的思維」¹⁵⁸，並藉此讓亞里斯多德的 Noesis Noeseos 成為「純粹且絕對的主

¹⁵³ Klaus Düsing, „Endliche und absolute Subjektivität,“ 41.

¹⁵⁴ ibid, 42.

¹⁵⁵ Wissenschaft der Logik, GW12, Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg und Düsseldorf 1981. 246,

¹⁵⁶ Klaus Düsing, „Endliche und absolute Subjektivität,“ 42.

¹⁵⁷ ibid. 另參：Hans-Georg Gadamer, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, 78; Rüdiger Bubner, "Hegels Lösung eines Rätsels," 28-32.

¹⁵⁸ Klaus Düsing, „Noesis Noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der ‚Philosophie‘,“ im *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie*, hrsg. von Hans Christian Lucas, Burkhard Tuschling und Ulrich Vogel, (Stuttgart: Bad Cannstatt, 2004), 454-455.

體性，這主體性是那將客體性統攝的主體性」¹⁵⁹，並且這「無限且絕對精神亦內寓於主體有限精神的思辨思維中」。¹⁶⁰

換言之，「絕對者……是上帝的哲學之名」¹⁶¹說明了《邏輯學》之為絕對者在創世前的自我展示的意義在於：整個概念運動的開展是絕對者自發推進的運動，並且概念運動的內容乃指涉其自身的。在此前提下，絕對者的自我展示乃首先起始於最直接的思維規定——有，¹⁶²其中仍未有著絕對者的自我展示而仍舊是無規定的直接性中，並且自己在辯證運動的推進下自我規定為無限者，並以質範疇中的真無限為其嶄新定義，¹⁶³從而回到自身而作為自我關聯者，作為一個為己存有，亦即作為一個絕對無限之存有，以致完成了絕對者初次的自我展現。然而，這並非概念運動的完成，因為無限者仍舊是極其抽象且無法完整表達更豐富的思維規定，如本質、概念、主體性等。因此，本論文僅只探究了《邏輯學》的前端，並且日後可以進一步探究概念論中談論主體性及客體性的部分，藉以理解黑格爾至關鍵的絕對主體性是如何自我把握自身為絕對之相。



¹⁵⁹ ibid. 另參 Enz 1830, §215, §236.

¹⁶⁰ Klaus Düsing, „Endliche und absolute Subjektivität,“ 54-58.

¹⁶¹ Klaus Düsing, „Noesis Noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der ‚Philosophie‘,“ 443. 這並非黑格爾獨創的稱呼，同時代的謝林也曾說過「It would be entirely in accordance with the objective of maintaining an empty space outside of philosophy- one that the soul can fill up through faith and devotion- to place God above the absolute and eternal as the infinitely higher potency of the latter. However, it is quite self-evident that there can be nothing above the Absolute and that this idea excludes any kind of limitation- and not accidentally but rather by its very nature.」參 Schelling, *Philosophy and Religion*, Klaus Ottmann trans., (NY: Spring publications Inc., 2010).

¹⁶² GW 21 (60: 74)

¹⁶³ GW 21 (124: 137)

參考文獻

黑格爾著作：

Differenz: Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy in connection with the first fascicle of Reinhold's '*Contributions To A More Convenient Survey Of The State Of Philosophy At The Beginning Of The Nineteenth Century*', first fascicle. Trans. By H.S. Harris and Walter Cerf. NY: State University of New York Press. 1977.

ENZ 1830: Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Herausgegeben von Friedhelm Nicolai und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner. 1991.

GPR: Grundlinien der Philosophie des Rechts. hrsg von Georg Lasson. Leipzig: Meiner. 1911; Outlines of the Philosophy of Right. trans by T.M. Knox. NY: Oxford University Press Inc. 2008.

GW 12: Wissenschaft der Logik: Die Subjektive Logik (1816). hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg und Düsseldorf .1981.

GW 21: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster band. Die Lehre vom Sein (1832). Hrsg. Von F. Hogemann und W. Jaeschke. 1985 ; 英文版：A.V. Miller. trans.. Hegel's Science of Logic. London: Allen & Unwin. 1969.

PhG: Phänomenologie des Geistes. Herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Hamburg: Meiner. 1988.

WdL 1812: Wissenschaft der Logik: Die Lehre Vom Sein (1812). hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke. Hamburg: Meiner. 1986.

WdL 1832: Wissenschaft der Logik: Die Lehre Vom Sein (1832). hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll . Hamburg: Meiner. 1985.

黑格爾。《哲學史講演錄》。賀麟、王太慶譯。北京：商務出版社。1978。

黑格爾。《邏輯學》。楊一之譯。北京：商務出版社。1961。

外文二手著作：

Bubner, Rüdiger. "Hegels Lösung eines Rätsels." im *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, hrsg. vom Francesca Menegoni and Luca Illetterati. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag. 2004.

Burbidge, J. W., *Hegel on Logic and Religion: the reasonableness of Christianity*, Albany: State University of New York Press, 1992.

- Descartes, *Rules for the Direction of the mind*, Harold Joachim trans., (London: George Allen & Unwin LTD, 1957) 25.
- Düsing, Klaus, „Noesis Noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der ‚Philosophie‘“, im *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie*, hrsg. von Hans Christian Lucas, Burkhard Tuschling ud. Ulrich vogel, (Stuttgart: Bad Cannstatt, 2004),
- Düsing, Klaus. „Endliche und absolute Subjektivität.“ in *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“*. hrsg. Von Lothar Eley. Stuttgart: Bad Cannstatt. 1990.
- Findlay, J.N. *Hegel: A Re-Examination*. NY: Oxford University Press. 1958.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*. trans. P. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press. 1976.
- Heidegger, M.. "Introduction to Metaphysics". trans. By Gregory Fried & Richard Polt. New Haven: Yale University Press. 2000.
- Houlgate, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press. 2006.
- Kant, Immanuel. *Logic*. trans. Hartman, R. S. & Schwarz, W.. New York: Dover Publication. 1988.
- Koch. A. F.. “Dasein und Fürsichsein (Die Logik der Qualität).“ in *Wissenschaft der Logik*. ed. Anton Friedrich Koch and Friedrike Schick. Berlin: Akademie Verlag GmbH. 2002.
- Lauer, Quentin. *Hegel's Concept of God*. New York: State University of New York Press. 1982
- McTaggart, J.M.E.. *A Commentary on Hegel's Logic*. UK: Cambridge University Press. 1910.
- Menegoni, Francesca and Illetterati, Luca eds. *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag. 2004.
- Pinkard, Terry. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. UK: Cambridge University Press. 2002.
- Schelling. *Philosophy and Religion*. Klaus Ottmann trans.. NY: Spring publications Inc.. 2010.
- Taylor, Charles. *Hegel*. UK: Cambridge University Press. 1975.
- Zizek, Slavoj, Crockett, Clayton & Davis, Creston, eds. *Hegel and the Infinite: Religion, Politics and Dialectic*. NY: Columbia University Press. 2011.

中文二手文獻：

王樹人。《思辨哲學新探》。北京：中國人民大學出版社。2012。

- 吉爾松 (Etienne Gilson)。《中世紀哲學精神》(The Spirit of Mediaeval Philosophy)。沈清松譯。上海：上海世紀出版集團。2008。
- 克隆納 (Richard Kroner)。《論康德與黑格爾》。關子尹編譯。台北：聯經出版社。1985。
- 宋繼傑編。《Being 與西方哲學傳統》。廣東人民出版社。2011。
- 松村一人。《黑格爾的邏輯學》。韓樹英譯。北京：九州出版社。2012。
- 姜丕之。《黑格爾〈大邏輯〉選釋》。三明市：福建人文出版社。1983。
- 柏拉圖。《巴曼尼得斯篇》。陳康譯註。北京：商務印書館。1982。
- 張世英。《論黑格爾的邏輯學》。北京：中國人民大學出版社。2010。
- 彭燕韓，王克孝。《黑格爾〈邏輯學〉及其範疇辨析》。太原：山西人民出版社。1990。
- 策勒爾 (Eduard Zeller)。《古希臘哲學史綱》(Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie)。翁紹軍譯。上海：人民出版社。2007。
- 楊祖陶。《德國古典哲學邏輯進程》。武漢：武漢大學出版社。2003。
- 溥林。《〈範疇篇〉箋釋——以晚期希臘評註為線索》。上海：華東師範大學出版社。2014。
- 維塞爾 (Leonard P. Wessel)。《啟蒙運動的內在問題》(G.E. Lessing's Theology: A Reinterpretation)。賀志剛譯。北京：華夏出版社。2007。
- 劉哲。《黑格爾辯證—思辨的真無限概念：在康德與費希特哲學視域中的黑格爾〈邏輯學〉》。北京：北京大學出版社。2009。
- 鄧曉芒。《思辨的張力——黑格爾辯證法新探》。北京：商務印書館。2008。

中原大學