

# 黑格爾論知上帝

張雪珠<sup>\*</sup>

## 摘要

對黑格爾來說，上帝是「哲學的唯一對象」，意思是，哲學要在上帝內認知一切，將一切引向祂，從祂來說明一切；因此哲學即是神學，也是對上帝的崇拜。在他的哲學裡，上帝是哲學的結果也是其預設，是其目標也是它的開始。

黑格爾的思辨哲學是在與其他哲學觀點的對話中形成。對於上帝之知，他強烈反對的是啟蒙時代的三種不可知論：沃爾夫代表的理性主義的神學、康德的批判哲學與雅各比開始的感覺神學。理性神學的不可知論建立於客觀觀點，批判哲學與感覺神學則是出自主觀理由否認人認知上帝的可能性。這三種不可知論，黑格爾認為，它們的共同點是，都是建立於知性的認知，不是真正出自理性的認知。他論述，理性不僅能夠認知上帝存在，而且能夠認知祂是什麼。

**關鍵詞：**黑格爾、康德、雅各比、上帝、不可知論、理性神學、主觀觀念論、感覺神學

---

\* 張雪珠，輔仁大學哲學系教授。  
投稿：98年7月7日；修訂：98年9月28日；接受刊登：98年10月6日。

## Hegel on the Cognition of God

Maria Chang Hsüeh-chu<sup>\*</sup>

### Abstract

In Hegel's philosophy God is "the sole object of philosophy", in other words, philosophy has to attain in God the complete knowledge, to relate everything to God and to explain everything through God; thus philosophy in essence is a theology and is a worshipping of God. In the context of Hegel's philosophy, God is considered to be both the final result and the precondition of philosophy, both its final goal and its starting point.

The speculative philosophy of Hegel has been formed in the context of the dialogue between various philosophical theories. Regarding knowledge about God, Hegel rejects the validity of the "three agnosticisms" of the Enlightenment: the rationalist theology of Wolff, the critical philosophy of Kant and Jacobi's theology of feeling. The agnosticism of Wolff's rational theology was founded on objective view, whereas Kant's critical philosophy and Jacobi's philosophy of feeling refuted the possibility of knowing God based on subjective standpoints. Hegel held that these three theories are all based on the faculty of intellect rather than on the one of reasoning. He argued that reasoning can attain knowledge not only of the existence of God but also about God Himself.

**Keywords:** Hegel, Kant, Jacobi, God, agnosticism, rational theology, subjective idealism, theology of feeling

---

<sup>\*</sup> Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University.

## 黑格爾論知上帝\*

張雪珠

對黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）來說，上帝是「哲學的唯一對象」（「der eine und einzige Gegenstand der Philosophie」），意思是，在上帝內認知一切，將一切引向祂，同時從祂來說明一切；因此哲學即是神學，也是對上帝的崇拜（VPR I: 30）。<sup>1</sup>在他的哲學裡，上帝是哲學的結

\* 本文是本人於 96 學年度輔仁大學研究發展處研究專案的部分成果。

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hersg. v. Georg Lasson (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1925, Nachdruck 1974), I: 30. VPR 是 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* 的縮寫，按照 Georg Lasson 編輯，Verlag von Felix Meiner, Hamburg 出版的版本。有關第一位審查員對本文在「整體方面」第一點所指出引用原典版本混亂問題，的確如此，但這是不可避免的。原因在於黑格爾學會主編的《黑格爾全集》尚未完成編輯，有許多的文獻，尤其課程演講錄還未完整收編。因此，引證原典時，無法像引證康德文獻一樣，可以方便地一律採用學院版的《康德全集》。縱然如此，作者在引證時，本來就已秉持以《黑格爾全集》為基本根據，只在全集中沒有的，才會引證其他版本。

此外，關於黑格爾宗教哲學演講錄，有兩種編輯法，一個是對不同學期的課程做綜合編輯，Lasson 版是這類編輯的典範，學界公認為權威。另一種是對各學期的演講錄分列編輯，W. Jaeschke 主編的版本是這一類的典範。作者在寫作時，若討論黑格爾一般性的宗教哲學觀點時，例如本文「論知上帝」，引用 Lasson 版，這對讀者來說，也較方便。當討論細部時，例如另外拙著「論上帝存在論證」（請參閱拙著〈黑格爾的存有學論證〉，《輔仁學誌·人文藝術之部》，第 38 期，2008 年：55-79），則引用 W. Jaeschke 主編的版本，不引用《黑格爾全集》。因為 W. Jaeschke 主編的版本，只有 1821 年的宗教哲學課程演講錄被收編在《黑格爾全集》的第十七冊——第一位審查員稱「宗教哲學演講已經編好（應該在全集第五冊，由 W. Jaeschke 主編……）」是錯誤。而且 1821 年的課程演講錄是四個演講錄中最簡短的一個，本身當作研究資料顯然不足，需要其他三個學期的演講錄的補充，為引證版本相對統一起

果也是其預設，是其目標也是它的開始（VPR I: 32; III: 36）。他的哲學在上帝內進行，在進行中指示出上帝不僅是結果，而且是開始，因為他的哲學最後回到的是來源本身，也就是以結束當作它的起點（VPR I: 33）。因此 P. C. Hodgson 總結說：上帝的概念是黑格爾哲學工作的核心。<sup>2</sup>在哲學史上，對於上帝之知的專注與系統的闡發，無論就深度或是就廣度上來講，黑格爾所完成的，是至今無與倫比的。

## 一、對立立場

黑格爾的思辨哲學是在與其他哲學觀點的對話中形成。對於上帝之知，他強烈反對的是啟蒙時代的不可知論。在啟蒙時代出現各種不同形式的不可知論，黑格爾將之綜合於三種：沃爾夫（Christian Wolff, 1679-1754）代表的理性主義的神學、康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的批判哲學與雅各比（F. H. Jacobi, 1743-1819）開始的感覺神學。<sup>3</sup>理性

---

見，作者因此選擇 W. Jaeschke 主編的獨立版本。在同樣狀況下，作者也引證 Glockner 有關哲學史演講錄的綜合編輯版，關於《信仰與知識》（1802）根據 Wissenschaftliche Buchgesellschaft 出版的版本，因為這篇文章也同樣尚未被編入《黑格爾全集》。因此不是如同第一位審查員所稱：Wissenschaftliche Buchgesellschaft 出版的六冊跟《黑格爾全集》版本相同，只是摘取其中重要的六冊。

Glockner 版由 Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag 出版，至於 Lasson 版和 W. Jaeschke 主編的獨立版本與《黑格爾全集》都由 Felix Meiner 出版，所以第一位審查員對作者引證上的批評並不恰當，他稱：「作者一下子使用 Lasson 版，一下子又使用 Meiner 出版的……」。

有關原典引證版本無法避免的不統一問題，這簡單的說明為本篇論文應當已足夠。

<sup>2</sup> Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology, A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion* (Oxford University Press, 2005): 101。Martin J. De Nys 說，整體而言，黑格爾哲學的核心是他的宗教哲學，關鍵點是他的上帝論——“The Cosmological Argument and Hegel’s Doctrine of God,” *The New Scholasticism* LII (1978): 343。

<sup>3</sup> 黑格爾早期對話的對象，主要是康德與雅各比及費希特（J. G. Fichte, 1762-1814），如同他於 1802 年在《哲學批判期刊》（*Kritisches Journal der Philosophie*）發表的文章《信仰與知識》（*Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtische Philosophie*）中，不僅反駁了他們的哲

神學的不可知論建立於客觀觀點，批判哲學與感覺神學則是出自主觀理由否認人認知上帝的可能性。這三種不可知論，黑格爾認為，它們的共同點是，都是建立於知性（*der Verstand*）的認知，不是出自理性（*die Vernunft*）的認知。

### （一）理性神學

沃爾夫學院的形上學，即自然神學，被批評，他們的上帝是一個抽象的、空洞的、彼岸的至高者（*VPR I: 7-8, 40, 90*）。這是黑格爾對理性神學，甚至對他那時代哲學的上帝觀，最主要和最一般性的控訴。上帝並沒有被看作是精神（*als Geist*），因此祂沒有活在信仰團體中。因為信仰團體沒有祂的通傳，也就沒有宗教內應當有的與祂的關係（*VPR: I 8*）。因為一個沒有內容，空洞的上帝，在黑格爾看來，是一個死的上帝（*VPR I: 41, 143*）。為什麼會走出這樣的上帝觀來呢？如果說在宗教內存在的是人與上帝的關係及這關係的意識（*VPR I: 8*），若是宗教的定義是有限精神（人）向無限精神（上帝）提昇的關係意識（*VPR I: 66-69, III: 6-7*），那麼這種抽象的上帝觀所透露出的，就是宗教內的自我矛盾，一種致命的混亂。黑格爾從哲學的角度去探索它的來源，將它歸於知性的認知形式使然。他說，沃爾夫的形上學自己限制於知性形上學，因此更屬知性的科學，不能視為理性的思想（*VPR I: 8*）。

在康德劃分理性與知性之後，黑格爾更進一步洞察到，知性專攻分析的瞭解，而樹立起概念間壁壘分明的對立；理性才是真正對立統一的

---

學立場，並且在副標題直接指出他們三位來。在後來的作品中，他對費希特的批判逐漸消失，其原因應當在於，他自己努力的方向基本上與費希特一致，希圖綜合康德的批判哲學與雅各比的感覺神學，而超越它們，以克服當時代的自然神論的上帝觀。只是他們各自努力經營的重點不同而已。除此之外，在早期，黑格爾對費希特並非完全瞭解。關於黑格爾在《信仰與知識》中對費希特的誤解，可以參閱 R. Lauth, "Hegels Fehlverständnis der Wissenschaftslehre in ‚Glauben und Wissen“,“ *Revue de Métaphysique et de Morale* (1983): 1-34, 298-321。

官能，它在統一觀念中仍保持對立的雙方概念。但是康德的純理性觀念，即先驗理念，僅具有主觀的規約作用，與客體界毫不相干；這一點使黑格爾非常不以為然。在試圖超越康德的純理性概念之外，他發現，不可知論的啟蒙哲學，包括康德的哲學，癥結就在於知性的思想形式。雖然啟蒙的自然神學稱為理性神學，也以理性作為認知的原理，進行理性的思考，但是他們所謂的理性思想，黑格爾認為，事實上是知性限定的思想方式（*VPR I*: 37-40）。他說：「其理性無非是抽象的知性，自許理性之名」（*VPR I*: 41）。<sup>4</sup>

按照康德的批判理論哲學，知性的作用是分析，其範疇思想是對立中和的，<sup>5</sup>理性才進行整體的系統統一。黑格爾指出，限制於知性形上學的觀點是分裂的意識形式（*VPR I*: 35）。在知性的認知形式下，理性神學產生思想的分裂，有限與無限對立，主體與客體對立。並且這是兩極的對立，絕對必然者與偶性事物的對立，至高者在有限世界的彼岸。更關鍵性的是，啟蒙的知性知識論在劃分之後，再也找不到溝通有限與無限的橋樑（*VPR I*: 209-210）。因為知性思想設定差異性，以致自己陷入彼此的矛盾，而不能再化解矛盾；分開了，而不能再加以復合（*VPR III*: 13）。<sup>6</sup>這是由於知性思想停頓於外在反思的原故（*VPR III*: 31; *Logik II*: 185），<sup>7</sup>沒能進入精神的深處（*VPR I*: 45），而不能掌握事物內在的動態

<sup>4</sup> "ihre Vernunft ist nichts anderes gewesen als der abstrakte Verstand, der sich den Namen Vernunft angemäßt hat". (*VPR I*: 41)

<sup>5</sup> 康德提出的範疇表，每一類包括三個範疇，第一個與第二個對立，第三個中和。範疇表根據判斷形式，據此，知性的思想以對立概念為著眼點，在現象與本體不分的情況下，在理性推論就不可避免地會產生二律背反。

<sup>6</sup> 相同詮釋參閱 Mark C. Taylor, "Itinerarium Mentis in Deum: Hegel's Proofs of God's Existence," *The Journal of Religion* 57 (1977): 213。

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Das Sein* (1812), *Die Lehre vom Wesen* (1813), *Die Lehre vom Begriff* (1816), hersg. v. Hans-Jürgen Gawoll (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986, 1992, 1994). *Logik* 是 *Wissenschaft der Logik* 的縮寫，按照 Hans-Jürgen Gawoll 編輯，Felix Meiner Verlag Hamburg 出版的版本。

性。對於所謂關係的反思，知性思想也只不過是賦予外在的限定。對絕對者的反思，因此一般僅作外在的關係反思（*Logik II*: 185）。<sup>8</sup>單單限制於外在反思的結果卻是，不同的成為彼此僵持的對立。「知性思想停滯在固定限定，其不同性彼此對立」（*Enz* § 80）。<sup>9</sup>固定對立的雙方，各自進一步被絕對獨立化，而彼此限制（*VPR III*: 7）。在早期的作品《信仰與知識》（1802）中，黑格爾已指出啟蒙神學存在著這種無法居間中介（*die Vermittlung*）的對立思想：有限物的絕對性與上帝的無限性直接對立，一個限制另一個，雖然彼此在一起，卻各自為己獨立（*GW*: 319）。<sup>10</sup>如果思想我是，那麼上帝不是；思想上帝是，那麼有限我消失。因為上帝是有限的彼岸，祂是無限，有限不能認知、不能達到、更不能去掌握祂（*VPR I*: 121）。

有限與無限對立，因此我們不可能認知絕對者上帝（*VPR I*: 127）。如此一來，有限與無限的關係意識根本無法繼續下去。於是理性神學按照知性有限的方式，試圖去掌握無限，卻發現，所有特殊的屬性都不適合用於無限，結果是，上帝成了抽象的至高者，沒有內容（*VPR I*: 41）。黑格爾一再批判啟蒙神學的一點就是，只知上帝存在，不知上帝是什麼

<sup>8</sup> Harald Knudsen 特別指出黑格爾對傳統上帝存在論證的一個重要批判，即外在反思：Harald Knudsen, *Gottesbeweise im Deutschen Idealismus* (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1972): 143-146, 169, 176, 178, 186.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), (1830), hersg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 19, 20 (Felix Meiner Verlag Hamburg, 1989, 1992). *Enz* 是 *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* 的縮寫，按照黑格爾 *Gesammelte Werke*, herg. v. Der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag Hamburg。在有版本差異的情況下，才會註明所根據的版本年代。

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen* (1802), in: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 1, *Jenaer kritische Schriften* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft). *GW* 是 *Glauben und Wissen* 的縮寫，頁數按照 *Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt* 出版的 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 1, *Jenaer kritische Schriften*。此作品尚未收編在《黑格爾全集》。

(VPR I: 41, 49)。因為有限的知性限定，只適合於有限物，上帝成為沒有限定的、沒有具體內容的抽象至高者；黑格爾駁斥為最貧乏的上帝 (VPR I: 41, 89-90)，一個空的名字 (VPR I: 154)。

知性的理性神學在有限與無限的對立思想之下，斷定上帝不可知，不可說，因為從有限不可能達到無限。若是還要說，那麼只能以抽象的和有限的知性限定去描述上帝，但是有限的限定不適合於無限的本質，於是對上帝否定一切的限定，上帝遂成了一個沒有內容的空洞名字。上帝在世界的彼岸，祂存在，但是我們不知道祂是什麼。<sup>11</sup>這是黑格爾對啟蒙的理性神學主要的批判。但是知性的認知形式，在近代哲學還造成另一組的概念對立，它也決定性地導向不可知論。這個對立存在於主體與客體、主觀性與客觀性、思想與存有之間，它在康德的批判哲學裡獲得系統性的基礎。

## (二) 康德的主觀觀念論

康德在《純粹理性批判》反駁傳統的存有學論證 (KrV B: 620-630)。<sup>12</sup>黑格爾從康德的駁理由中，提出兩點作討論。據此，康德所以堅持從上帝的概念不能「摘取出」(「herausklauben」) 祂的存有，<sup>13</sup>第一，因為他區分存有與概念，將它們給對立起來，因此概念不包含存有，存有在概念之外。第二，因為他認為「存有不是真實性」(「das Sein sei keine

<sup>11</sup> 關於黑格爾對知性的理性神學的批判，可以參閱 Bernhard Minnigerode, *Kant's transcendental und Hegel's logisch-spekulative Dialektik der Vernunft, Eine Betrachtung vermittelt der skeptischen Methode* (Essen: Die Blaue Eule, 2004): 92-96。

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Kants Werke, Akademie-Textausgabe* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968). KrV 是 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 的縮寫，根據 Preußische Akademie der Wissenschaften 出版的版本。

<sup>13</sup> 「摘取出」(「herausklauben」) 是黑格爾的用語，以表達康德反駁傳統存有學論證的深刻意涵，即至高真實的概念本身並不包含存有，所以不能從這個上帝的概念結論出——「摘取出」——祂的存在。



Realität」)，<sup>14</sup>縱使承認上帝有一切的真實性，上帝的概念仍然不包含存有（VPR III: 48）。據此，傳統的存有學論證從上帝最完美存有的概念，或是從至高真實存有的概念結論上帝的存在，是不合法的。康德自己在對傳統存有學論證的批判中，並未直接說：「存有不是真實性」，而是說：「存有不是真實述詞」與「存有是一物的立場」，意思是，一個主詞自有其不多不少該有的一切述詞，不管這個主詞對象實際存在或者只是在思想中的可能存在，其述詞沒有差別，但是一物的存在不是一個分析句，也就是不是由主詞能夠分析出一個述詞，而是一個綜合句，即將存在賦予主詞對象，但是這必須按照經驗法則通過知覺綜合之，對於一個非感性直觀對象的純理念完全無從經驗而認知其存在，因此從「至真實存有」（ens realissimum）的概念證明上帝存在的論證無效（KrV B: 625-629）。黑格爾並未停留在康德對傳統上帝存在論證的批判，而是進入他的批判知識論，揭露出他給予指出的兩個反駁理由的更深根據和意涵。概念與存有所以被對立起來，因為概念在康德的知識論裡被主觀化了。至於「存有不是真實性」，指的是康德所說的：存有不是述詞。述詞是主詞的限定。換句話說，對主詞所限定的不是存有。但是對黑格爾來說，這等同表達所限定的沒有內容，沒有真實性。它意謂思想與內容的分裂，因為認知活動被康德給形式化了。康德的知識論是主觀的和形式的觀念論。主體無法從主觀意識走出去，而無法跨到客體去；形式本身則是空洞的，沒有內容，從這樣抽象的普遍形式自然無法把握真實。因此物自體不可知，上帝也不可知。

---

<sup>14</sup> 康德說存有不是述詞，所以不能從至高真實的概念分析出上帝的存在來（KrV B: 625-628）。意思是，存有是屬於一物的立場，在主詞出聲，不屬於述詞的概念。對黑格爾來講，述詞是主詞的限定，所限定的是主詞事物的真實性（VPR III: 13, 42），因此他陳述康德的觀點時說：「存有不是真實性」。

康德以知性作為思想和概念的認知官能。知性本身有先驗的普遍概念，即範疇，它們是一些先驗的思想形式，本身沒有內容。思想的與料來自先行的感性直觀，即雜多的表象。表象的雜多必須在概念內得到統一，才有對象的認知。這個統一的原理，康德稱為先驗統覺（die transzendente Apperzeption）（*KrV A*: 106-107），<sup>15</sup>它是認知最高的先驗統一原理，即：我思（「Ich denke」），自我意識（Selbstbewußtsein）。它的作用不僅伴隨我的感性直觀，使直觀成為我的直觀，而且它經由概念統合直觀的雜多，使之成為我認知的對象。「對象是既有直觀的雜多在其概念的連合」（*KrV B*: 137）。<sup>16</sup>而雜多表象的連合，在其連結中必須有個意識的統一來作綜合。這個意識的統一，即先驗統覺，它才成就表象與對象的關係，造就它們的客觀有效性，<sup>17</sup>也就是使之成為我認知對象的表象，這樣使知性的認知成為可能。在此意義上，黑格爾稱讚先驗統覺是康德在《純粹理性批判》最深和最正確的洞識（*Logik II*: 13），但是也遺憾他由此走入了主觀觀念論的死巷，封閉在抽象的自我意識的反思圈子內，錯失走往客觀性和真理的通路（*VPR I*: 136-137; *Logik II* 17）。

先驗統覺將直觀的雜多結合於一個對象概念，這是一個客觀的和必然的統一。它與直觀之雜多的經驗的意識統一不同。直觀的經驗意識統一依存其經驗條件，因此是偶性的，康德稱之為「主觀的意識統一」（die subjektive Einheit des Bewußtseins）（*KrV B*: 139-140）。直觀或表象之雜多的先驗意識統一則是客觀的和必然的，因為表象要成為對

<sup>15</sup> 康德也稱它為純粹統覺（die reine Apperzeption）、原初統覺（die ursprüngliche Apperzeption）與自我意識的先驗統一（die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins）（*KrV B*: 132）。

<sup>16</sup> “Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.”（*KrV B*: 137）

<sup>17</sup> 康德所謂的客觀有效性，在此不是指在我的意識之外存立著的客體的客觀性，而是說，先驗統覺按照先驗的法則，將表象或概念綜合起來，使之成為認知的對象或客體（*KrV B*: 136-139）。先驗範疇客觀有效，是說它們必然有效應用於對象，因為它們是認知的先驗條件，只有通過它們，對象認知才可能（*KrV B*: 136-139, 141-147）。

象的表象，必然是出自先驗統覺，而先驗統覺必然以知性的概念——先驗範疇——去限定雜多的表象，使之必然統合為一（*KrV B: 140*）。對此，黑格爾批判說，那麼對象就為客觀的概念統一是我跟自己的統一，對象的概念事實上是我給予的，而成為它們的普遍形式和限定。思想中的對象是一個被（我）設定的存有（*ein Gesetztsein*），成為它的在己為己存有（*sein An-und-Fürsichsein*），或稱為它的客觀性。它的客觀性或是概念，無非是我自我意識的本性；它沒有其他的因素或限定，只有我自己的（*Logik II: 13-15*）。在這種情況下，概念雖然被認定為客觀的，而當作真理，事實上它是純主觀的，由之自然是無法「摘取出」真實性來（*Logik II: 15*）。

康德的知識論無法達到客觀真理和上帝的另一個原因是，在認知過程中概念和邏輯的作用只是形式的，它們抽離（*abstrahieren*）對象的「內容」。就認知過程來說，在知性之前有感性直觀。但是雜多之直觀或表象本身還不是認知，它們只是認知的經驗與料，必須由知性用其普遍的形式來統一它們，才有認知。知性本身則是空的形式，它一方面從直觀與表象取得內容，另一方面從它們「抽離」（*abstrahieren*）開來，因為它們為概念的形成是沒有用的。但是，如此得到的概念，已經不是先行與料的本質或真實，從它們必然無法「摘取出」在己為己的真實性來（*Logik II: 17*）。黑格爾表示，這樣的概念應當被視為尚未完成，它們還必須被提升到觀念，然後能夠達到概念與真實性的統一（*Logik II: 17*）。不過，這需要有判斷的因素。關於判斷，康德提出先驗綜合判斷（*synthetische Urteile a priori*）。黑格爾認為，康德提到的「統覺的原初綜合」（*die ursprüngliche Synthesis der Apperzeption*）的確能夠作為思辨發揮的原理，由之出發能夠真正掌握概念的本性，而與空洞的同一性或抽象的普

遍性完全不同 (*Logik II*: 19)。<sup>18</sup>但是康德沒有往此方向發揮。他的「綜合」的用語，已經說出所要進行的是一個外在的統一，只是把本來分開的給連結起來。因此，先驗所綜合的，仍然是空洞的、沒有內容的概念，與盲目的直觀雜多 (*Logik II*: 19-20)。

思想的最高層次在理性。但是，如果有人寄望於康德對理性的處理能夠使概念擺脫它在知性層次上的限制，而達到完全的真理，黑格爾表示會令人失望。因為康德將理性對範疇的關係限定為辯證的，<sup>19</sup>辯證的結果則是「無限的無」(das unendliche Nichts) (*Logik II*: 20)。因為理性對知性之用只作形式的最大的系統統一，這個統一是個純理念——靈魂、世界與上帝的理念——。這些理念只具有規約性的作用，也就是說它們僅可以當作認知的主觀原理。它們沒有客觀性，因為理性的純理念不像範疇一樣是建構性的。它們固然可思，但是不會在我們的經驗裡出現 (*Logik II*: 20-21)。據此，上帝只是理性的一個純理念，將一切可思的統一起來的一個主觀的、先驗的原理。祂不是知性認知的對象，因為根本沒有理性純理念的感性直觀和表象。

按照康德的範疇先驗演繹，對象是直觀雜多在一個概念內的統一，這個統一經由自我意識的統一來完成。對此他表示，他所說的思想的客觀性，即是概念與物的同一，也就是真理。<sup>20</sup>意思是，思想取得其對象的確是經過一番的改變過程，將感性的改變成被思想的，但是這個改變並沒有改變到它的本質，相反地，它被感性直觀的真理在概念才被把握住，這就是概念的客觀性。不過，感性直觀到的只是現象 (*Erscheinung*)

<sup>18</sup> 黑格爾就是從自我意識的觀點出發，去發揮他的思辨哲學，與康德不同的是，他採取有機的思想方式，康德進行的則是形式邏輯。

<sup>19</sup> 康德在《純粹理性批判》對理性理念的論述稱為〈先驗辯證〉(“Die Transzendente Dialektik”) (*KrV B*: 349)。

<sup>20</sup> 康德表達，在先驗綜合判斷中概念作為經驗的形式統一，客觀有效，也就是真理 (*KrV A*: 125)。

和偶性的。因此康德又宣稱，物在己為己不可知。<sup>21</sup>換句話說，真理對認知理性來講不可及。這是由於真理，即概念與客體的統一，在康德僅僅是現象的統一；因為在概念內被統一的內容是感性直觀的雜多（*Logik II*: 21）。

康德停留於現象的認知，無法掌握真實性。對此困境，黑格爾診斷說，問題出在絕對形式的概念。單單純概念本身，認知的確尚未完成，但是關鍵原因不是如同康德所說的，因為它尚缺感性直觀的真實性（*KrV B*: 149），而是概念還沒有給自己由自己產生的真實性（*Logik II*: 22）。<sup>22</sup>換句話說，康德的概念是靜態的純形式，黑格爾要的則是動態的精神的概念。形式的概念與感性直觀的雜多只能作外在的連合，結果只得到現象的認知，因而概念與真實性分離。黑格爾評駁，對真理的認知限制於人有限的認知，然後以有限的認知宣告真理不可知（*Logik II*: 23, 27）。康德自己給予真理的定義，雖然同樣是認知與其對象的符合一致（*KrV B*: 115, 296）。但是這對黑格爾來講，只是個無意義的名詞說明。因為理性認知不能把握物自身，真實性完全被排拒在概念之外（*Logik II*: 24）。

由於主觀觀念論，康德將主體與客體隔離開，使主觀的與客觀的對立起來。他的形式邏輯則使概念失去真實性。<sup>23</sup>概念掌握的，只是現象，不是物自身。這是屬於人的有限認知方式，因此無限的上帝不可知。<sup>24</sup>黑格爾不以為然地說，康德的哲學只承認現象的認知，以這個有限的認知

<sup>21</sup> 康德說的「物自身」(Ding an sich selbst)，黑格爾稱為「物在己為己」(Ding an und für sich)。

<sup>22</sup> „sondern daß der Begriff noch nicht seine eigene aus ihm selbst erzeugte Realität sich gegeben hat“ (*Logik II*: 22)。在黑格爾的概念論裡，純概念是一個由己產生其真實性的概念，它由己實現自己。

<sup>23</sup> 黑格爾指責康德沒有化解主觀概念與真實性之間的對立，而讓此分裂有效（*VPR III*: 52-53）。

<sup>24</sup> 參閱 *VPR III* 46。Quentin Lauer 說明，黑格爾對康德的反駁，不在從主觀思想推論客觀真實性不合法的觀點，而在於思想只是有限主體的有限活動的假設，因此斷言認知上帝超越了人認知的能力——*Hegel's Concept of God* (Albany: State University of New York Press, 1982): 207。

當作固定和最後的觀點 (VGP III: 554)。<sup>25</sup>他譏諷說，這是康德主觀主義知識論的最高峰，堅持於「我」自己內，設定自己為無限的，在自己內容納一切，最高的內容也僅是「我」自己內的一個觀念，這都是出自主觀的自負 (VPR I: 136)。但是，這個自負卻帶著這樣的謙虛，放棄對所有在己為己存有的認知，不願認知上帝什麼，因為祂在「我」之外。就是這個自負的自我矛盾，事實上是傲慢，由有限的我來界定此岸與彼岸，只設定自己的一面是肯定的，讓其他的一切都消失，而把真理排除於外 (VPR I: 137-138)。康德沒有進一步化解所造成的對立。黑格爾認為，有限與無限之間、主觀與客觀之間，雖然不同，但不可分離，就像天與地不同，但是沒有地人不能指天，反之亦然 (VPR I: 59-60)。他指出，問題在於康德離了正題 (VPR I: 57-58)，他對認知作心理學的歷史陳述 (Logik II: 15-16, 19-20)，以為人必須先洞察認知的本性才能去認知，就像士林哲學裡的老笑話，下水前要先學會游泳一樣 (VPR I: 57)。哲學討論認知，不能只陳述發生的事件，而是哲學本身就是真理的知識，出於真理，這樣去掌握陳述裡的事件 (Logik II: 19; VPR I: 57-58)。

在啟蒙的理性神學與康德的批判理論哲學之下，積極的認知限制於有限的經驗認知，永恆與無限在彼岸，對其認知是空洞的。對於這種處境，黑格爾稱為哲學的死亡 (GW: 316)。在這種情況下，對於這個空洞，只能用主觀的渴望和預感來填滿 (GW: 316, 321; VPR I: 122)。因為，康德獨存有限的「我」，由「我」去界定此岸與彼岸，放棄彼岸的認知，從

---

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, II, III, hersg. v. Hermann Glockner (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1965). “Die kantische Philosophie ...nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewußt könne ...hält es auf diesem Standpunkte als subjektives und endliches Erkennen fest...weil sie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat“(VGP III: 554). VGP 是 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 的縮寫，根據 Hermann Glockner 編輯，Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag 於 1965 年出版的版本。

此之後，通往上帝的客觀之路，剩下的可能性是，在實踐哲學裡尋找實踐理性世界之上的最高客體，以道德去崇拜正義的審判者。<sup>26</sup>但是，上帝就為人死後的道德審判者，在康德的倫理學神學裡仍然是一個彼岸、自然神論的上帝，此岸與彼岸、有限與無限之間仍然留下無法跨越的空間，如此並不能滿足宗教的心靈。要在實踐領域尋找通達永恆與無限之路，唯有訴諸於主觀情感心靈的無限渴望與任意的想像了(GW: 321; VPR I: 138)。

### (三) 感覺神學

康德的主觀觀念論，從主觀自我意識出發，結果達不到客觀的物自身，遂以有限的知性認知承認，上帝不可知。感覺神學則預設，上帝本來就不可知，祂不是要被思想和認知的對象，而是要被直覺的。但是感覺是主觀的和任意的。而且被感覺的對象，在感覺中，只是被確定它存在，對於這個存在沒有進一步的概念。因此，感覺神學的上帝，只是存在。至於祂是怎樣的存在呢？不得而知。這樣祂如同啟蒙理性神學裡的抽象至高者，是一個沒有內容，沒有概念，空洞的上帝。對於一個只知其存在，不知什麼存在的上帝觀，黑格爾提出強烈的異議。他在感覺神學內尤其發現到信仰與思想之間的矛盾。

黑格爾對感覺神學的反駁，主要針對的是雅各比所發揮的理論。他在 1824 年開的宗教哲學課程裡，才明顯也涉及到史來馬赫 (F. E. D. Schleiermacher, 1768-1834)。<sup>27</sup>雅各比出名的雖然是他在德國對斯比諾撒

<sup>26</sup> 康德將他有關道德崇拜上帝的文章，匯集成冊，書名為《純理性界限內的宗教》(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793)。

<sup>27</sup> 黑格爾於 1821 年開始在柏林大學開授宗教哲學的課程，分別在 1824、1827 及 1831 陸續再開同樣的課程。史來馬赫於 1821 年發表《基督信仰》(*Der Christliche Glaube*)，強調人對上帝完全的依賴感。黑格爾在 1821 年的課程，顯然尚未涉及史來馬赫的思想，到 1824 的課程則明顯針對他的感覺宗教哲學的理論。他主要反對史來馬赫的是，他以宗教感詮釋宗教，即

哲學的推廣，但是他的感覺神學卻是在康德思想的影響下對康德的反駁。兩位一樣主張，上帝不可知，祂的存在不是使用嚴格的邏輯所能證明。但是雅各比不願將宗教限定在道德的領域，而是奠立在每個個人內在最深處的感覺，因為上帝已給予，每個人對上帝可以直接知道和直接確定，他稱這就是信仰。<sup>28</sup>黑格爾對他的主要批判，在於指出他的更極端主觀化的傾向。在康德，上帝是理性的純理念，雖然是一個主觀的純理念，但仍然具有一個形式的客觀性，因此至少還有思辨的可能性。雅各比把這個形式的客觀性也取消掉了，所以上帝完全不是認知的對象，只能被直覺。<sup>29</sup>

雅各比認為，人沒有能力認知絕對者（*VGP* III: 535）。因為有限者根本不能洞識存在物的可能性與其實在性。能夠完完全全思想一切可能性和實在性的，只有無限者上帝，人根本不能完整地去思想一物的實在性（*VGP* III: 538）。他並且堅持，不應當嘗試去認知上帝或論證祂的存在，因為論證的上帝是被推論出來的，形似被派生（*Abgeleitetes*）而「建立在某物上的東西」（*in etwas Gegründetes*）（*VGP* III: 539）。根據他，所

以人對上帝完全的依賴感講人與上帝的關係，以及在他的哲學裡缺少聖三論的面向。在 1827 年的課程裡，他已不再直接針對史來馬赫。他在 1824 的課程中批評說，若宗教建立於依賴感，則動物也有宗教（*VPR* I: 119）。這樣的批評透露出，他還沒有真正理解史來馬赫，因為史來馬赫講的對上帝的依賴感並非一般的意義，而是我們對存有的超越基礎的意識，感到自己的整個存在，不管是感受性的存在，或是主動性的存在，都是來自上帝的設置。有關黑格爾對史來馬赫的誤解，參見 Bernard M. G. Reardon, *Hegel's Philosophy of Religion* (New York: Harper & Row, 1977): 81-82; Dale M. Schlitt, *Divine Subjectivity, Understanding Hegel's Philosophy of Religion* (London and Toronto: University of Scranton Press, 1990): 40-41; Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology* (Oxford University Press, 1971): 46-47, 64-65, 110。黑格爾 1821 年的宗教哲學講義比較粗略，由 Walter Jaeschke 編輯，見於 *Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften* 出版的《黑格爾全集》（*Hegel. Gesammelte Werke*）第十七冊。

<sup>28</sup> 關於雅各比與康德思想的異同，Bernard M. G. Reardon, *Hegel's Philosophy of Religion*, pp. 79-81 有簡要的綜合。

<sup>29</sup> 有關黑格爾對康德哲學與雅各比哲學的分析比較，簡要陳述可參閱 Deland S. Anderson, *Hegel's Speculative Good Friday, The Death of God in Philosophical Perspective* (Atlanta / Georgia: Scholars Press, 1996): 159-164。



謂認知，只能夠是有限的認知。因為掌握一件事，在於發現這件事的近因，由這個近因導出它來。認知一件事，就是洞察到它的直接條件。我們僅能認知對象的限定近因，不能認知普遍的最遠因，即上帝。換句話說，認知是洞識對象的限定條件，限定條件是有限的，對象是有條件的，則對象也僅能是有限的。因此無條件者（das Unbedingte）不是認知的對象（VGP III: 539-540）。

據此，如果要認知無條件者，那麼必須發現祂的條件，不能發現就必須去「發明」（erfinden）祂的可能性，以建構祂，為能掌握到祂。為達到這樣的掌握，如同康德指出的，當追溯條件系列，一直到無條件（KrV B: 364-398）。但是這樣獲得的無條件者的概念，無條件不再是無條件，而是成為有條件的；絕對必然的，成為可能的。這是對無條件者的認知的矛盾（VGP III: 541-542）。不過在此雅各比顯然混淆了存有的條件與認知的條件。

總而言之，無條件者沒有條件，因此不可掌握。但是祂如何成為宗教的對象呢？祂是怎樣的對象呢？雅各比說，我們只能把祂當做「事實」，我們直接知，直接確定：祂存在。直接知沒有通過任何的中介（die Vermittlung），因此稱為信仰（Glauben）。信仰的上帝是直接知的，不是由條件派生出和推論來的；否則上帝不再是上帝。對上帝的直接知是如此的確定，就像我對自己的存在的確定一樣——反映笛卡兒的「我思故我在」（cogito ergo sum）——，因為對上帝的直接知與我的自我意識緊密連結在一起。當我意識自己的存在時，也意識到上帝存在。我怎樣確定自己，也這樣確定上帝（VGP III: 543; VPR I: 86）。雅各比更具體解釋說，我們直覺自己的存在，與我們知覺自己有身體，覺察這裡有紙等等，是同樣的確定（VGP III: 545; VPR I: 84 Anm.1）。

直接知的信仰與思想有很大的差別。直接知的信仰沒有自己在思想的意識，而是在自我意識內直接連結上帝的意識。黑格爾稱它為（純）<sup>30</sup>「存有」（des Seins）意義的直接性，即無意識的實體的統一意識。思想中則有「為己存有」（das Fürsichsein），而與「存有」的直接性相對立。<sup>31</sup>思想絕對者的思想，它有的直接性，是絕對的可能性，若是絕對被思者，正好不是「存有」的直接性（VGP III: 545-546）；因為在此有了思想與被思對象的對立。不管稱之為信仰，或是直接知，它是第一的，即原初的確定，其內容是上帝：祂存在（daß er ist）。這是屬於每個個人的一種確定（VGP III: 546）。雅各比稱這樣的直接知為信仰，也稱為內在的啟示（VGP III: 548; VPR I: 48）。啟示的官能，即一般所稱的理性，它是用來精神對象的精神眼睛（VGP III: 547-548; HGW 15: 20, 25）。<sup>32</sup>我們是經由感覺（Gefühle）知道理性的存在的（VGP III 547）。因此雅各比講的直接知是一種的直覺（Instinct）（GW: 316; Phän: 18）。<sup>33</sup>

對於雅各比這種直覺的、沒有思想的信仰說明，黑格爾首先指出，沒有人會滿意一個只是無思想的信仰的。人的理性要求瞭解所相信的，要知道信仰的內容。而且，若理性同樣是上帝的啟示，讓信仰與理性分鬮對立，也是錯誤（VPR I: 54-55）。況且信仰要進入意識，成為有意識的信仰，同樣必須知道信仰什麼（Beweis: 241-242）。<sup>34</sup>此外，信仰不只

<sup>30</sup>（純）是本人加上的註解。

<sup>31</sup>「存有」是「在己存有」（das Ansichsein），無所對，單純統一。「為己存有」（das Fürsichsein）有所對，已有分開，因而是「在己存有」的對立，或稱為它的否定。

<sup>32</sup>HGW 是 *Hegel, Gesammelte Werke* 的縮寫，根據 Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften 出版的版本。

<sup>33</sup>G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, herg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 9 (Felix Meiner Verlag Hamburg, 1980). *Phän.* 是 *Phänomenologie des Geistes* 的縮寫，按照 G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 9, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag Hamburg 出版的版本。

<sup>34</sup>G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Herg. von der Nordrhein – Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 18 (Felix Meiner Verlag Hamburg, 1995).

是要有內容，而且這個內容必須是真實的內容，對它的確定要超越我有身體的感性確定 (*Beweis*: 245)，超越我自己 (*Beweis*: 245)，超越感覺的主觀性 (*Beweis*: 246-249)。總而言之，信仰的內容必須是具客觀性的真理，才有意義 (*Beweis*: 245)。否則，信仰一個只在我意識內的一個對象，能夠完全是出自我的幻想和虛構，就像在睡夢中所感受的和所產生的一樣，仍然只是個夢，有對象，但沒有實在 (*VPR I*: 94-95; *Phän*: 14)。因此，將信仰與知識對立起來，是一個假的對立 (*VPR I*: 95)。<sup>35</sup>

感覺是個人的和主觀的 (*VPR I*: 62)。<sup>36</sup>感覺的內容是任意的和偶然的 (*Phän*: 14; *VPR I*: 102)。若將對象的存有建立於感覺，則直接知的上帝不是獨立的，而是偶性的內容 (*VPR I*: 118; vgl., 55-56)。因為信仰的內容不超出感覺的限定。不管怎樣相信上帝是無限的，仍然只有主觀的意義，沒有客觀的意義，因為那是我的感覺。「感覺常只是感覺」 (*VPR I*: 81)。在感覺中，我不能離開自己，我的有限性阻礙我超越到無限的彼岸 (*VPR I*: 123)。黑格爾不否認宗教中應有感性的因素，但是它必須被提昇到思想。思想才使人別於動物 (*VPR I*: 103; *VGP III*: 546)。他指出，在一般用語中，說「我感覺什麼」與說「我心中有什麼」，意涵很不同。當有人說：「我心中有上帝」時，它已超越感覺的層次，而表達了這個人

---

*Beweis* 是 *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* 的縮寫，引證根據 *G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke*, Band 18, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag Hamburg 出版的版本。

<sup>35</sup> Quentin Lauer 詮釋，上帝的啟示必須被思想認知，啟示才實現。宗教是有限向無限的提昇，它完成於思想——Quentin Lauer, “Hegel on Proofs for God’s Existence,” *Kant-Studien* 55 (1964): 458-460。

<sup>36</sup> Peter C. Hodgson 指出，黑格爾在 1821 年的宗教哲學課程手抄本一般使用 *Empfindung* (sensitivity, sensation) 記述信仰的主觀性，1824 年和 1827 年的課程則以 *Gefühl* (feeling) 取代，他將這個改變歸因於黑格爾對史來馬赫的出書 *Der christliche Glaube* (1822) 的反應——*Hegel and Christian Theology*, pp. 108-109。在 1830 年的《哲學百科全書》，黑格爾區分 *Empfindung* 與 *Gefühl*。他表示，*Empfindung* 是實體各別的、一時的發生的狀況，更屬被動性和直接性。*Gefühl* 則更關涉到自我性。講到正當感或自信時，人使用的是 *Gefühl*，而非 *Empfindung* (*Enz* 1830 § 402)。在本文中，一律以感受譯 *Empfindung*，以感覺譯 *Gefühl*。

最內在位格性的存有 (VPR I: 104-105; vgl. 101-102)。「心」表達對感覺包容的統一，不再是短暫的，而是持久的 (Beweis: 246)。但是，無論是感覺或是心，為奠立有限精神 (人) 與無限精神 (上帝) 的關係，都因其片面的主觀性，而有缺陷。它們能夠具有的意義是，在放棄主觀自我的僵持之下，成為精神生命的種子或胚胎。意思是，要從直覺過渡到思想，從直接知進到傳達的知 (VPR: I 70, 106)。

信仰中有信者與信仰的內容兩方 (Beweis: 241)；感覺也有感覺的對象 (VPR I: 81)。但是問題是，感覺的對象，即其內容，是主觀的。在感覺內所進行的，是自己對自己，而走不出自己。黑格爾認為，如果對上帝的意識是真理的確定，那麼對上帝的意識應當是，祂不只是在我內的一個主體，而且同時是在我外的一個絕對在己為己存有 (VPR I: 95)。上帝是絕對理性，精神在己為己，是自知的絕對精神 (VPR I: 57)。因此對祂的關係不能停留於感覺的領域 (VPR I: 55)，應當提昇到理性認知的層面 (VPR I: 57, 211)。如果停滯在主觀的感覺，上帝只是感覺的內容，那麼人可以在感覺物質的觀點下極端化，將精神與思想歸源於物質，結果是無神論 (VPR I: 56)。<sup>37</sup>

黑格爾強調，事實上無所謂直接知。把直接性的當作絕對的，既缺批判，邏輯也不通。因為所有的直接知，本身都已經過傳達 (VGP III: 549; VPR I: 92)。一般所謂的直接知，其實都是經過無數傳達的結果，例如看到直角三角形，即使當下我就知道，斜邊的平方數等於直角兩邊的平方數，事實上是學得和證明來的知識。對上帝的直接知同樣也是如此，一方面經由許多外來的傳達——所以小孩和愛斯基摩人等自然人，並不知道上帝；另一方面是個人不斷累積的活動成果，就像一個人在經過許久

---

<sup>37</sup> 後來黑格爾的學生費爾巴哈 (L. A. Feuerbach)，就因此認為上帝和天堂是人心靈的投射，而走到無神論。由此可見黑格爾有先見之明。

的不斷練習之後，能夠很輕鬆地彈奏一首高難度的曲子一樣（*VGP III*: 549; *VPR I*: 144）。知曉上帝是精神的對象，更是經過持續的教導的結果（*VGP III*: 547）。感覺主義者說，我想我直接知普遍，這個「想」本身就是一個精神的傳達過程（*VGP III*: 549-550）。從存有面，黑格爾再次指出，根本沒有不是經中介傳達的存有。每個存在物，都是由其他所產生（*VPR I*: 91）。在每一個直接知和感覺中，都有知與被知的，有直觀與被直觀的對立，只是對於對立兩方之間的中介傳達沒有被意識到罷了（*VPR I*: 92）。同樣的情況發生在對上帝的確定和信仰中（*VPR I*: 95）。因為在意識中，必然有我與他存（*das Andere*）為對象之間的傳達（*VPR I*: 118）。因此，將直接知與傳達知對立起來，而認為能夠有無傳達的直接性，這是非常的膚淺之見。哲學的工作，無非是將事件中的傳達給陳述出來（*VGP III*: 550）。

黑格爾一再強調，所謂對上帝之知是精神的直接知，事實上是經過無數中介傳達的一個結果（*VPR I*: 94; *VGP III*: 547; *Beweis*: 243; *Enz* §50, §74）。雖然如此，他並不完全否定宗教中感覺和直接知的因素。不過他只承認它們屬於「前哲學」（*Phän*: 13-14; *VPR I*: 93-94），<sup>38</sup>它們能夠扮演的角色是，當作哲學認知上帝的一個起點（*VPR I*: 81, 94）。更確切地說，直接知都是傳達的，反之亦然（*VPR I*: 61）。因為直接知與傳達知，單單各自本身都是片面而不全，兩者的統一才是真實的。換句話說，直接之知也是傳達之知，傳達之知在己同樣直接關涉著自己。其中每一個片面的限定，都是有限的，當兩者結合，其片面和有限的限定才被棄而升存（*Aufhebung*），達到無限的關係。在此主體與客體同樣被棄而升存而統一（*VPR I*: 61）。對上帝真實的思想和認知，因此，同樣是知之直接性與

---

<sup>38</sup> 取自 Michael J. Buckley 的用語——Michael J. Buckley, *Motion and Motion's God* (Princeton University Press, 1971): 210.

中介傳達的統一，而非兩者彼此的排斥（*VPR I*: 85）。單單的確定或直接知，按黑格爾，是純主觀，非真理，非必然性的洞識（*VPR I*: 85-86）。「真理」這語詞即示意，主觀確定與客觀性的不同，以及這兩者之間的中介傳達（*VPR I*: 86-87）。

況且，根據感覺神學，直接知的對象，其存有的理由在感覺，這樣一來，直接知的上帝不只是主觀的，其內容也成為偶性的了；這不是上帝應該有的狀況（*VPR I*: 118）。相反地，黑格爾指出，傳達知是必然性之知（*VPR I*: 149），意思即是客觀的認知，因為它洞識對象內容的必然性（*VPR I*: 84-85 Anm. 1）。

## 二、知上帝

### （一）知上帝的存有與本質

針對康德的不可知論，黑格爾肯定上帝可知；針對感覺神學的直接知，他強調有概念之知，因為「上帝是什麼？」的問題，<sup>39</sup>所問的即其思想和概念。而概念掌握本質（*VPR I*: 30）。換句話說，黑格爾堅持，對上帝之知，不能單單以知祂存在為足，必須還要認知祂是什麼，因為這樣有限精神向無限精神提昇的宗教關係才可能。這就是他針對啟蒙時代所有不可知論通盤提出的堅定見解。

對黑格爾來說，只知其存在的上帝，是一個抽象的至高者、空洞的普遍者，祂在沒有內容的彼岸。因此他主張，對上帝之知，應當從抽象辯證到內容的掌握，從普遍過渡到具體。他認為，思想的理性，就是要具體掌握，尋求瞭解上帝具體豐富的內容；意思是，既然要認知上帝，

<sup>39</sup> “Was ist Gott, was bedeutet der Ausdruck Gott?”（*VPR I*: 30）

就要認知祂是真理和精神 (VPR I: 42)。<sup>40</sup>抽象的至高者概念，沒有掌握到上帝是精神 (VPR I: 8, 41)。上帝是精神，並非沒有內涵的字詞 (leeres Wort)，祂自我限定和自我顯示 (VPR I: 41, 57, 65)。簡單說，黑格爾要闡發的是，上帝不只是實體，而且是生活的實體，即自我設置、自我運動與自我實現的主體 (Phän 18)。那麼關於上帝，應當能夠說出祂具體的限定來，因為述詞才表達出「上帝」的意義來；單單「上帝」，只是一個空洞的名稱 (Phän: 20)。用黑格爾的術語，單單「在己存有」(das Ansichsein) 不是真實的，「在己為己存有」(das An-und-fürsichsein) 才是真實的，因為真實的是整體，而整體是通過自己的發展自我完成者 (Phän: 18-19)。<sup>41</sup>因為「在己存有」只是開始，還沒有自我發展和自我實現，它的自我發展在其「為己存有」(das Fürsichsein)，它的自我實現完成於「在己為己存有」。因此，只述及上帝「在己」是不夠的，還必須縷陳祂「為己」的自我限定；前者僅觸及實體性，後者才關涉到主體性。

但是要同時說出上帝的存有與祂具體的本質，必須能夠跨躍有限與無限之間的距離，統一主觀與客觀之間的差距，黑格爾已經批判，這不是直覺的確定所能完成的，也不是知性的哲學所能達到的。宗教直覺只能確定抽象的普遍者，無法確定對象的具體限定。要把握具體的限定，唯有通過傳達之知。但是知性思想在概念區分之後，沒有能力再進行對立統一，而是將對立的雙方給固定化，使它們陷於彼此的限制。因此，要達到上帝的真實認知，不能停留在知性的傳達，而必須靠具有統一作用的理性。

<sup>40</sup> 黑格爾的「真理」(die Wahrheit) 用語，重點放在應當實現的真實性。因此「真理」與「真實的」(das Wahre) 是可互換的語辭；「真實的」與「真實性」(die Realität) 彼此關聯，後者是前者的具體化。「真實性」則經由「限定」(Bestimmungen) 和述詞表達出來。

<sup>41</sup> “Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist.” (Phän: 19)

## （二）必然性思想

理性的旨趣，要掌握一切，其方式是，避開任意與偶然，而是按照事情或內容本身的必然性去思索（*VPR I*: 36-37）。<sup>42</sup>換句話說，追循事情本身自己的發展，而非加以操縱（*VPR I*: 44）。這樣的思想不再是對對象作外在的推論，而是對之進行內在的思辨。<sup>43</sup>唯有如此，才能夠期許，從對事情本身的發展之觀察，瞭解到它動態的本質。更具體地說，必然性的思辨是在觀察對象特殊限定之間的關聯必然性。因為凡是必要存在的，必有一個「他存」（*ein Anderes*）為其存在的「原因」；有這個「他存」，才有了它，這樣的關係黑格爾稱之為「必然的」（*notwendig*）（*VPR I*: 90, 118）。其邏輯理由是，思想從來不是直接的，而是在兩者之間的傳達，因此一個的限定要求另一個為它的「他存」，使它的限定成為可能，反之亦然（*VPR I*: 118）。

但是我們是有限的，我們的理性也是有限的，如何去洞察無限者的特殊限定之間關聯的必然性而具體認知上帝呢？（*VPR I*: 119）黑格爾的回答從兩方面，一方面從有限的觀點，另一方面從無限的觀點。

## （三）有限與無限

首先，我不只是個有限的存有，並且我能夠意識到自己的有限。而當我意識到自己的有限時，其實我已經超越了自己的有限，到達無限。因為意識自己的有限時，必然要預設一個「他存」，它不是我，卻是它限制了我，使我能夠意識自己是有限的。我是有限，則這個「他存」是無限。這樣我們在意識中同時有有限和無限（*VPR I*: 120）。不過，嚴格來

<sup>42</sup> 參閱 *VPR I*: 39, 58, 66, 90, 141, 152, 165, 208 等。*VPR III*: 9: 邏輯過程即必然過程。

<sup>43</sup> 參閱 *VPR I*: 127.



講，這個有限觀點的思辨還是走不出主觀的限制，因為縱使是無限的意識，它依然是我的主觀意識。在我的意識中有一個與有限我「對立」的無限，結果如同啟蒙的自然神學一樣，上帝還是在不可知的彼岸（VPR I: 120-123）。在此黑格爾從我的有限意識轉到有限意識我的思辨。

我的有限意識和與我對立的無限意識，是「在我內」的自我分裂，它們是「在我內」的雙重否定——有限是一個否定，無限是有限的否定。這雙重的否定即是我，因此我是積極的——否定的否定即是肯定——，我能夠肯定地說出：「我是」（「Ich bin」）（VPR I: 123）。這個肯定的我超越了我的有限性，因為此我是我的有限性的棄而升存，與之不同（VPR I: 123）。總言之，即使主觀意識，其本身也是積極的，有超越己內對立的能力（VPR I: 126）。

而且，如果我要觀察一件事的內在性，這個內在性必須進到我的觀察中。同樣地，觀察無限者的本性（Natur）時，無限者的本性也必須落入我的觀察中，換句話說，這個觀察本身必須也是無限的，則，它不再只是對事（即對無限）的觀察，而且就是要被觀察的這件事本身（VPR I: 129）。但是黑格爾的這個說明不夠清楚。因為在認知上帝中，固然我的有限提昇向無限，有限揚棄（Aufhebung）於無限，但是這個提昇仍然是在我的主觀意識內，怎麼我的觀察成為無限，並且成為被觀察的對象本身呢？在此，黑格爾提出他對於有限與無限真關係的論述。

現在他從無限的觀點，提出真假無限的分辨。他認為，出自知性認知的無限，排斥有限，與有限絕對對立，是個「不好的無限」（die schlechte Unendlichkeit），即不是真無限。真無限的情況應當是這樣：有限是無限內的一個本質因素，或是說，有限為無限神性生命的因素（VPR I: 146, 147; VPR III: 7）。這是從無限下降到有限的一個說明，這個下降是無限由己產生的運動。因為是真無限自我設定為有限，以之作為祂自己的「他存」。

雖然祂超越這個有限，但同時存在其內，因為它是祂自己的「他存」，與祂自己統一（VPR I: 133）。這個下降的過程，同樣是出自必然性的思辨。因為上帝是精神，精神的本質是自我顯示：「不啟示的精神，不是精神」（VPR III: 35）。<sup>44</sup>而且這個自我顯示是自我生產的活動（VPR I: 70）。這個要求在無限者內有自我傳達的動作（VPR I: 147）。而傳達必然發生在不同的兩者之間。與無限不同的是有限。有限遂成為無限在自己內設定的「他存」。這個「他存」的確與無限不同，它是為己的有限，即有限為己存立。但是這個「他存」是無限自己的「他存」，是在無限內的有限，所以在有限之「他存」內的無限仍然是無限，即無限的為己（VPR I: 147）。換句話說，上帝有限化自己，賦予自己限定（VPR I: 146）。有限限定即是無限上帝的顯示，也就是祂的具體限定。上帝就是在此有限限定內認知自己，通過有限的「他存」，即經由自己回到自己（VPR I: 147）。

因此有限在己有無限。因為有限之為有限，只有當它與無限相對立時才出現。而且，當我們意識到限制時，我們必須已超越此限制。故此，有限在己有無限，為無限的「他存」（VPR I: 134）。據此，單獨的有限與單獨的無限都不是固定的獨立存在，更不是不可中介通傳的對立（VPR I: 147）。而是，上帝也是有限，我也是無限，因為上帝在有限的我內，藉由我的有限的揚棄，回到自己；上帝即是這回歸（VPR I: 148）。接下去黑格爾就可以肯定說，我們的思想不是只主觀，而是也客觀（VPR I: 143）。因為，就為絕對精神，上帝是上帝，只當祂知己，意識自己。而且祂的自知是祂在我們人內的自我意識（*Enz.*: 1830 § 564）。那麼人無疑地能夠認知上帝，不只知祂存在，也能夠認知祂的本質，因為人對上帝的認知在上帝的自知過程中。人之知上帝，不再是單純的有限知性或有限理性對一個無限對象的認知，而是人與上帝共同的認知。人知上帝，

<sup>44</sup> “Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist.”（VPR III 35）

因為上帝在人內自知，它是上帝的自我意識。換句話說，知上帝的人之精神，是上帝的精神本身（*Beweis*: 302）。<sup>45</sup>

#### （四）概念自我說明

但是如何開始認知上帝呢？黑格爾的回答是，以上帝的概念為著眼點。他認為，所有的科學，所有的知識，唯一的方法是：自我說明的概念（*der sich explizierende Begriff*）（*VPR I*: 62）。意思是，以對象的概念作為出發點，然後按照內在必然性，靜觀概念自己從抽象普遍往具體內容的發展。因為開始被提出來的常是一個抽象的普遍概念，缺乏具體內容。不過普遍概念如同樹的幼芽一樣，已隱含它能夠發展陳列出來的所有限定（*VPR I*: 63, 70）。因此，所謂認知，無非是掌握概念的自我發展（*VPR I*: 63, 70）。此發展是概念的自我設定和自我限定，而所限定的無非是概念在自己內所包含的（*VPR I*: 71）。因此我們不是從外在取得對象的具體限定，而是從對象的概念本身獲得，因為概念自己內在必然推向其具體限定（*VPR I*: 63）。

如果上帝的概念是無限，那麼我們從無限的概念可以掌握到，有限屬於祂的本質因素。因為在無限外無物，只有上帝存在。那麼上帝只與自己傳達，祂自我設定為「他存」，與自己對立。「他存」是個自我矛盾的存有，因為它不是自己的，而是上帝的「他存」——一個不是「他存」的「他存」，而自我取消——（*VPR I*: 146-147）。無限的「他存」，即有限，是上帝的自我有限化，自我限定。有限成為無限的限定因素，它不是有限自己的存有，而是無限的，有限的存立遂再被揚棄。黑格爾強調，上帝就是這個在自己內的運動，只因此祂是生活的上帝（*VPR I*: 147）。

<sup>45</sup> 上帝在人意識內的知己，同時是祂的知人，則上帝的知人即人的知上帝（*Beweis* 302）。人的知上帝，因而引向人在上帝內的自知（*Enc* 1830 § 564）。

### (五) 超越不可知論

從上帝的概念展開的對上帝的思辨認知，克服了無限與有限的僵化對立，據此「上帝無限，我有限」的說法不再有效，因為上帝是在自己內的運動，祂自我有限化，揚棄有限，回歸自己；上帝就是這個回歸，這整個的運動，以致可以說，「沒有世界上帝不是上帝」(Ohne Welt ist Gott nicht Gott) (VPR I: 147-148)。在此觀點下，黑格爾不排除從有限對上帝的知性認知，而是將之包容和提昇於他的思辨認知。<sup>46</sup>因為通過有限意識的揚棄，必然要過渡到無限的意識 (VPR I: 165)。但是從有限為起點到一個「他存」——即無限——為其存在的理由，並不是「我們的」反思或判斷所賦予的，而是有限自己指向在一個更高的「他存」的自我取消 (VPR I: 167)。

對上帝直覺的確定性，同樣在思辨哲學裡也取得位置，因為宗教中的確有神秘的因素，有上帝在人內的啟示，但是那不能作機械性的瞭解，而應當視為無限精神在人內的激發，而形成的意識 (VPR I: 94)。

至於康德的主觀觀念論，則必須再辯證提昇。首先，縱使有限與無限的區分僅發生在「我」之內，但是我本身是積極性的，從我的具積極性的有限性的揚棄，可以辯證到真實的無限 (VPR I: 123)。其次，沒有相稱真實性的概念或觀念，不是真概念和真觀念，就像只有概念而沒有其真實性的國家，事實上是不存在的；因為靈魂與肉體分離的是死人。只當觀念是概念與真實性的統一時，存有才達到真理的意義 (Logik II: 206-207)。在此意義下，黑格爾說，概念自我說明 (VPR I: 62-63)，自我實現 (VPR I: 64-65)，尤其是上帝的概念。

<sup>46</sup> 黑格爾表示，哲學指出對立立場的錯誤，不在於廢除它們，而是超越之，吸取它們積極的因素，溶入於更廣闊的方法系統 (VPR I: 61-62; *Phän*: 10)。參閱 Michael J. Buckley, *Motion and Motion's God*. p. 210.

## 參考書目

- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, II, hersg. v. Georg Lasson, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1925, Nachdruck 1974.
- *Wissenschaft der Logik, Das Sein* (1812), *Die Lehre vom Wesen* (1813), *Die Lehre vom Begriff* (1816), hersg. v. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986, 1992, 1994.
- *Phänomenologie des Geistes*, hersg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 9, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1980.
- *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Hersg.von der Nordrhein – Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 18, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1995.
- *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), (1830), hersg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 19, 20, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1989, 1992.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, II, III, hersg. v. Hermann Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1965.
- *Glauben und Wissen*( 1802 ), in: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 1, *Jenaer kritische Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Anderson, Deland S., *Hegel's Speculative Good Friday, The Death of God in Philosophical Perspective*. Atlanta / Georgia: Scholars Press, 1996.
- Buckley, Michael J., *Motion and Motion's God, Thematic Variations in Aristotle, Cicero, Newton, and Hegel*. Princeton University Press, 1971.

Hodgson, Peter C., *Hegel and Christian Theology, A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 2005.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft, Kants Werke, Akademie-Textausgabe*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

Knudsen, Harald, *Gottesbeweise im Deutschen Idealismus*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1972.

Lauer, Quentin, *Hegel's Concept of God*, Albany: State University of New York Press, 1982.

--- "Hegel on Proofs for God's Existence," *Kant-Studien* 55 (1964) 443-465.

Lauth, Reinhard, "Hegels Fehlverständnis der Wissenschaftslehre in ‚Glauben und Wissen‘," *Revue de Métaphysique et de Morale* (1983: 1-34, 298-321.

Minnigerode, Bernhard, *Kant's transcendente und Hegel's logisch-spekulative Dialektik der Vernunft, Eine Betrachtung vermittelt der skeptischen Methode*, Essen: Die Blaue Eule, 2004.

Nys, Martin J. De, "The Cosmological Argument and Hegel's Doctrine of God," *The New Scholasticism* LII (1978), 343-372.

Reardon, Bernard M. G., *Hegel's Philosophy of Religion*, New York: Harper & Row Publishers. Inc., 1977.

Schlitt, Dale M., *Divine Subjectivity, Understanding Hegel's Philosophy of Religion*, London and Toronto: University of Scranton Press, 1990.

Taylor, Mark C., "Itinerarium Mentis in Deum: Hegel's Proofs of God's Existence," *The Journal of Religion* 57 (1977) : 211-231.