

概念與存有 ——康德與黑格爾論上帝不可知或可知

張雪珠*

摘要

康德與黑格爾在知識論立場上的分歧，如水火不相容，有關於此，他們各自賦予上帝觀念的懸殊意涵，是一個清楚的指標。他們兩位有一個共同的上帝觀念，即「至真實存有」(ens realissimum)，但是這個上帝稱號在雙方所含有的意義，迥然不同。康德與黑格爾在有關對上帝的認知立場上的不同，應當可以歸因於他們對上帝問題的旨趣的不同。他們旨趣的差別，則與他們各自秉持的神學世界觀的歧異，息息相關。本文要從他們各自的形上旨趣觀點與哲學論述的方法，剖析和比較他們有關上帝觀念的論述。

關鍵詞：康德、黑格爾、上帝、觀念、存有

* 張雪珠，輔仁大學哲學系教授。

投稿：98年11月18日；修訂：99年2月26日；接受刊登：99年3月8日。

Concept and Being —Kant and Hegel on Unknowability or Knowability of God

Maria Chang Hsüeh-chu *

Abstract

The epistemological positions of Kant and Hegel are greatly different, and the meanings they give to the idea of God play a clear indication to it. Both of them have the same idea of God as “ens realissimum,” but they understand it differently. The reasons why there is a great difference between the two philosophers could be seen in the fact that the purport of their dealing with the problems of God is different and their theological views of the world are not the same. In this article I propose to contrast Kant’s statement on the idea of God with Hegel’s on the basis of their respective metaphysical ideas and methods.

Keywords: Kant, Hegel, God, idea, being

* Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University.

概念與存有 ——康德與黑格爾論上帝不可知或可知

張雪珠

康德與黑格爾在知識論立場上的分歧，如水火不相容，有關於此，他們各自賦予上帝理念的懸殊意涵，是一個清楚的指標。他們兩位有一個共同的上帝理念，即「至真實存有」(ens realissimum)，但是這個上帝稱號在雙方所含有的意義，迥然不同。在康德的超驗理念論(Transzendentaler Idealismus)¹裡，「至真實存有」是理性的一個純理念(bloße Idee)，它僅具有主觀認知的規約作用。至於這個「至真實存有」是否客觀存在，我們的理性既不能證明，也不能反證，因為這樣的理念所意指的對象屬於本體界。屬於本體界的不能夠是感性直觀的相稱對象，意即不是我們的認知官能所能及的一個對象。因此，按照超驗理念論，上帝只可思，

¹ 在1770年的《教授就職論文》(Dissertation)，即 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*，康德提到，對於最大的完美，近代學人稱為「理想」(Ideal)，柏拉圖稱為「理念」(Idea)，它是所有有限完美的理由(der Grund)；就為完美的理想(als Ideal der Vollkommenheit)，上帝是認知的理由，也是產生一切完美的理由(KWII: 395) --KW是學院版 *Kants Werke*《康德作品》的縮寫--。在柏拉圖的用語裡，idea指原型或形式。Ideal，就拉丁文字源瞭解，意指符合於idea或Idee的，是一個總合完美的概念。由此可以理解，為何康德在《純粹理性批判》稱靈魂和宇宙為理性的純理念，唯獨對上帝，在純理念之外，也稱為理性的理想，意思是，上帝是理性的理想理念或理念的理想。

其本身不可認知。上帝理念的唯一客觀真實性是，僅當作理性的規約原理。

在黑格爾的辯證理念論裡，「至真實存有」不是只是個概念，而是一個「真概念」，意思是，在此概念與存有同一。就為一個「真概念」，「至真實存有」證明自己的真實性。概念的自我證明，即概念自我「實現」的辯證過程²。「至真實存有」之概念的自我實現過程，從完全無內容可言的「純存有」肇始，自我限定，而所限定的即為它自己的內容與真實性，一直到成為一個涵攝所有真實性的存有。無限「純存有」的自我「限定」，即有限的限定。在此辯證下，有限的不再只是有限的，而是無限的有限；有限的限定不再只是有限自己的，事實上是屬於無限的限定。總言之，上帝的「真概念」不僅證明自己的客觀真實性，並且自證為一切真概念和真思想的終極原理。

康德與黑格爾在有關對上帝之認知立場上的不同，除了他們各自的哲學論述方法不同之外，主要應當可以歸因於他們對上帝問題的旨趣的差異。他們旨趣的差別，則與他們各自秉持的神學世界觀的歧異，息息相關，一個屬於「自然神論」(Deism)，另一個是直接以超克自然神論為目的的「萬有在神內論」(Panentheism)。本文要從他們各自的形上旨趣觀點，剖析和比較他們有關上帝理念的論述。

² 對黑格爾來講，真概念是有機的，它自證包含它所表達的一切內容，也就是證明自己是真實的概念。所謂概念的自我「實現」，是一個有機的辯證過程，在此過程中，概念一步步證明自己擁有所表達的一切內容。

壹、康德的「至真實存有」理念

一、康德的形上學「命運」

康德曾多次表達，以超越界說明感性世界的形上探討，屬於我們人理性的「天性稟賦」(*Prolegomena: KGS IV: 362*)³。人的理性有自然的「需要」(*Bedürfnis*)，將一切有限的概念奠基於無限的概念，即預設一個至高者以說明感性世界的存在(“Orientieren“: *KGS VIII: 137-139*)⁴。而且，他自己終其一生學術生涯，那麼地投入此項探索工作，他在《見靈者之夢》(*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*) (1766) 自稱，對游走在人理性邊際的這門學問，他把它當作「命運」般愛戀著(*KGS II: 367*)。

對於這個形上探討的工作，他以上帝存在論證的方式進行。因此，他對世界形上說明的探討與他的神學探討，始終緊密結合在一起。⁵他試圖達到的目標是，以超越界說明現象界的存在(*Dasein*)及其如此存在(*Sosein*)，具體地說，以唯一至高者的存在來說明萬象萬物。為達成這個目標，他採取兩步驟的「統一的探討」(*der Einheitsdiskurs*)方式。第一個步驟先是證明一個「世界內在的統一原理」，藉以統合萬有，然後進

³ 對於康德原典的引證，本文一律根據《康德全集》學院版。*Prolegomena* 是 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) 的縮寫。*KGS* 是《康德全集》的縮寫。

⁴ „Orientieren“ 是“Was heißt: Sich im Denken orientieren?”(1786)的縮寫。

⁵ R. Theis 在詮釋康德批判前期的作品時，將康德的形上說明的探討(*der Begründungsdiskurs*)與神學的探討(*der theologische Diskurs*)視為等同(1994:145)。事實上這現象不僅出現在批判前期的康德著作中，同樣狀況也存在其批判期的作品中，只是兩時期的論證分別在知識論的實在論與超驗理念論的不同觀點下，呈現的方式有所不同罷了。詳見 Maria Chang Hsüeh-chu (1996)。

到第二個步驟，從這個已證明的「世界內在的統一原理」論證「世界超越的統一原理」，即證明上帝存在，藉以形上說明萬有整體。

在「統一的探討」中，出發點的不同，產生不同的論證形式。而論證的成敗，決定於「世界內在的統一原理」對世界萬有的包容性，以及此一原理與「世界超越的統一原理」之間的歸結關係。這兩步驟的基本論證程序，在批判前期與批判期，並無兩樣。除了出發點與「世界內在的統一原理」不同之外，兩時期之論證最重要的差別僅在於，前者建立於知識論的實在論，後者預設了超驗理念論。在批判前期，康德曾提出三種上帝存在論證：存有神學論證⁶、物理神學論證及實體共融論證。每種論證各提出兩次，第二次的論證針對第一次的進行改良，以求得更完善達成形上探討的目標。⁷存有神學論證和物理神學論證在批判期被超驗理念化，成為純理性之理想（“Von dem Ideal der reinen Vernunft”）的內容，所以就內容來講，兩則論證在批判期沒有改變地被保留了下來。實體共融論證則在 1770 年的《教授就職論文》（*Dissertation*）獲得補充之

⁶ 「存有神學論證」（“der ontotheologische Beweis“）是學者們賦予的名稱，以便將康德的論證與傳統的「存有學論證」（“der ontologische Beweis“）——中譯文又稱為「本體論證」——作區別。康德的「存有神學論證」與傳統的「存有學論證」，都是以概念為出發點，所以均屬於先驗論證，而與以世界經驗為出發點的後驗論證不同。兩個先驗論證的差別在於，康德的「存有神學論證」從一般可思的概念出發，去證明上帝的存在，傳統的「存有學論證」則是直接從上帝的一個概念去證明上帝的存在。

⁷ 康德的存有神學論證針對著笛卡兒的存有學論證提出，第一次出現在 1755 年的作品：*Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*，第二次發表於 1763 年著名的 *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*。康德的物理神學論證針對傳統的目的論論證提出，第一次出現在 1755 年的作品：*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*，第二次發表於 *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*。對這第二次提出的物理神學論證，他自己稱為「改良的物理神學」（die verbesserte Methode der Physikotheologie）。實體共融論證第一次出現在 1755 年的 *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*，其補充版出現在 1770 年的《教授就職論文》。實體共融論證似乎為取代傳統的宇宙論論證提出的，但是在論證過程上看不到明顯的對應關係。

後，不曾再出現。⁸康德在《純粹理性批判》對傳統論證做了徹底的批判，事實上也了結了他自己批判前期所有的論證，因為它們都是建立於知識論的實在論。但是他並未就此放棄對萬有形上說明的探討，而是緊接著提出他著名的道德「要求」的論證，並且緊鑼密鼓地提出五次，也就是說對這同一個論證他修改了四次。⁹下文的討論我們集中在存有神學論證和物理神學論證，與《純粹理性批判》中的超驗理想論，進行對照比較。

二、兩階段的「統一探討」

在兩階段的形上探討中，「世界內在的統一原理」的推論是一個關鍵點。但是，所結論出的是怎樣的一個「世界內在的統一原理」，決定於出發點。康德的形上探討與傳統截然不同的一點是，他取為出發點的都是積極性的因素。

（一）積極性的出發點

康德是個自然神論者。按照自然神論的基本信念，上帝創造世界並賦予內在自然法則之後，不再干預這個世界，而是讓這個受造世界依循內在的法則自行運作。換句話說，受造世界在運作上是獨立的，而且世界的運作越是強有力，愈益彰顯上帝的偉大和全能。這樣的信念，在康德的形上探討中有兩點重大影響，第一個即是兩階段的「統一探討」，藉

⁸ 關於康德在批判前期提出的論證，詳見拙著(1997: 615-645)。

⁹ 康德五篇的道德「要求」的論證，出處如下：1、《純粹理性批判》的〈超驗方法論〉，第二章〈純粹理性的法規〉。2、〈何謂思想中定方位？〉 („Orientieren“)。3、《實踐理性批判》的〈純實踐理性的辯證〉。4、《判斷力批判》的〈附錄：目的論判斷力的方法論〉。5、《純理性範圍內的宗教》第一版的序言。關於康德這五篇道德論證的討論，詳見拙著（1996: 1663-1676）。

「世界內在的統一原理」與「世界超越的統一原理」的劃分，不容質疑地將上帝與世界區隔開來。第二個影響明顯表現在積極性的出發點。

積極性的出發點不能求諸於存在的形式，因為世界存有的存在，就形式來看，是有限的和偶性的。積極性的因素，只能在存有的內容或質料去發掘。因此，康德的物理神學論證的出發點，是所有物的原料，即物質。物質渙散無序，由之產生無限多樣的世界結構，但是一切卻又彼此互動著，以致不僅在部分，而且整個宇宙形成一個系統。這是如何可能的呢？康德從物質面去探討世界如何內在可能形成系統，就此而言，他與傳統大不一樣。傳統的目的論論證所追問的是，自然界如何外在可能形成秩序。康德探問的是系統的「內容」，企圖洞察「物的內在可能性」。傳統注意的則是自然秩序的「形式」，結果發現自然秩序本身是有限和偶性的，遂直接將之歸因於一個外來的安頓者。

在存有神學論證裡，康德的出發點是「物的內在可能性」的概念，而與直接從上帝概念出發的傳統存有學論證不同。康德所進行的，主要是對存有的形上探討，藉以說明世界存有，因此他選擇以一般「物的內在可能性」的概念為出發點。傳統所提出的，則是狹義的上帝存在證明。在康德的存有神學論證裡，「物的內在可能性」是一個積極性的概念。康德自己區分「邏輯可能性」與「存有可能性」(KGS I: 395)¹⁰，或「可能性的形式」與「可能性的質料」(KGS II: 79)¹¹。「邏輯可能性」與「可能性的形式」在於符合不矛盾律，因此它們只是推論的一種思想形式。「存有可能性」與「可能性的質料」則是意指，所有可能概念的內容或材料，無此內容或材料就沒有什麼可能被思想的了。換句話說，「物的內在可能性」概

¹⁰ 出現於《新闡明》，康德第一次提出存有神學論證的地方。《新闡明》是 *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio* 的縮寫。

¹¹ 出現在《唯一可能論據》，康德第二次提出存有神學論證的地方。《唯一可能論據》是 *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* 的縮寫。

念所關涉的，是「一切可能性的可能性」，因為它是「可能性就為可能性」的「真實內容」(der Realgehalt)，無此內容也就無可思，而無可能性了。

康德的存有神學論證與物理神學論證，都以「物的內在可能性」作為出發點，差別在於，一個就其「概念」而言，另一個著眼於物理現象面。從這個積極的出發點，兩個論證同樣根據「後行限定理由」，以「反之不可能」的必然方式，證明雙重的形上統一原理。在《新闡明》的〈第四命題〉，康德區分「先行限定理由」(ratio in antecedenter determinantem)與「後行限定理由」(ratio in consequenter determinantem)，前者是「存有的理由」，後者即「認知的理由」。兩個論證都依據「認知理由」，由「果」推「因」。「果」是已知或已證明的存有，由之推論其必然之因的存有。既是必然之因，它是個「反之不可能的原理」。

(二) 根據「後行限定理由」與「反之不可能原理」的推論

「物的內在可能性」在存有神學論證被瞭解為存立於物內可思的內在實在，因為它不是按照「可能性的形式」，而是當作「可能性的質料」被提出的。「可能性的質料」即能夠被思想的與料，它必須存在，因為若無思想的與料，也就無可思了，而可能性即是能夠被思想，結果成為一切可能不可能，這不僅自我矛盾，而且相反了出發點：「物的內在可能性」(KGS II: 78)。因此，「一切物之內在可能性」預設著「任何的一個存在」(irgend ein Dasein)或「某實在」(etwas Wirkliches)，為其所以是可能而可思的原因(KGS II: 78-79)。「任何的一個存在」和「某實在」，在其不限定說法中，兼含「可能性的質料」的存在與質料之存在所預設的另一個存在¹²。簡單說，絕對無不可能。由此康德走上絕對必然存有者的

¹² 康德在《新闡明》第一次提出他的存有神學論證，當時在推論可能性概念之質料的必然性中，他已靜悄悄地跨入上帝存在之絕對必然性的證明。因為他並沒有清楚地表達出，到底上帝的

證明。因為若所有的存在都被取消掉，那麼一切可思的最終「真實理由」也要被取消。若終極的「真實理由」被取消，則一切可能性同時要消失，不再有可思的，這樣的結果顯然不可能。這個消極的論證，在此轉向積極性的證明：

據此有某實在，其取消本身要根本取消一切的內在可能性。其取消或否定要消除所有可能性的，是絕對必然的。因此有以絕對必然方式存在的。(KGS II: 83) ¹³

笛卡兒論證也是從一個可能性的概念——至完美的概念——推論出必然存有者的存在，並且同樣涉及內在必然性，即其相反自我矛盾。但是康德指出兩點，與之劃清界線。首先，笛卡兒論證涉及的內在必然性是一個邏輯的，而非真實的內在必然性。其次，笛卡兒對上帝存在的推論犯錯，因為他將論證建立在一個述詞（存在）對一個主詞（至完美概念）的關係上，由至完美概念推論其存在，就像從一個主詞分析出其述詞一樣，但是存在不是個述詞，而是一物的絕對地位（die absolute Position eines Dinges），在此一物連同它所有的述詞絕對被肯定著（KGS II: 156-157; 72-74）。透過存在是絕對地位的界定與主詞必然完全限定的說明，康德將他的存有神學論證與笛卡兒論證明顯對立起來。¹⁴在《唯一

存在是直接從「物之可能性」，或是由已證明的「可能性的真實內容」推論出的。為此，他陷於泛神論的嫌疑。不過，他在《唯一可能論據》第二次提出存有神學論證時，他藉兩階段的存在理由必然存在的證明，明確擺脫掉了此泛神論的疑慮。

¹³ 本文中所有的引文均由本人由原文中譯。

¹⁴ 並且也修正了他自己在《新聞明》提出的第一個存有神學論證，在那裡他尚主張，存在在於一物的完全限定，而混同了個體原理與存在原理，則「一切物之可能性的真實」的完全限定與「一切可能性之絕對必然根基」的完全限定能夠重疊，結果陷於泛神論的疑慮（KGS I: 395）。在《唯一可能論據》，他已明白確定，主詞之物必須是完全限定的，不管此物實際存在，或只是可能存在（KGS II: 72-74）。Giovanni B. Sala 和 T. Pinder 認為，在寫《新聞明》時，康德受到 Baumgarten 的理論的影響，遂主張，存在在於一物的完全限定，而誤將個體原理與存在原理視為等同（Giovanni B. Sala, 1990: 88; Tillmann Pinder, 1969:128, 246 Anm. 70）。

可能論據》，他明確說，主詞之物必須是完全限定的，不管此物實際存在，或只是可能存在，都不能改變此一事實：一個主詞常有它所有的述詞。但是一物的完全限定不就能夠確定它的存在與否（KGS II: 72-74）。

從已證明的上帝存在，康德推演祂的屬性，以便在上帝的存在達到對世界全面性的說明，另一方面也配合他不曾改變的信念：在上帝，存在先於本質¹⁵。這樣他的論證過程，與笛卡兒論證正好顛倒過來。¹⁶康德所推演出來的上帝屬性，在士林哲學傳統裡都可以找到。其中與後來《純粹理性批判》中的超驗理想理念有密切關係的，是上帝至真實的推演。就為一切可能真實性的最高存有理由，上帝必須擁有最高真實性的屬性。但不是所有的真實性無差別地都該歸屬於祂的限定。首先應當排除掉物體屬性，其次也該除掉「真實矛盾」(Realrepugnanz)的屬性。在此，他批駁萊布尼茲(G.W.Leibniz)的可能性論證建立於一個錯誤的原理，即：「真實性與真實性從不互相矛盾，因為兩者都是真實的肯定；因此它們在同一個主體內不會彼此衝突」(KGS II: 86)。針對此，他堅持，若所有可能的真實性都在同一個主體內，即使不產生邏輯的矛盾，也不能完全避免「真實的矛盾」。所謂真實的矛盾，其產生，當一個原因與另一個原因有真實對立的狀況時，一個原因會抵消另一個原因的效果，例如：兩個相反方向的動力在同一個物體內能夠不產生衝突，只因為一個動力抵消了另一個動力的結果，以致兩者在同一個空間是「零」或靜止。就「真實內容」而言，「零」與靜止意謂著缺乏，因此，真實矛盾的屬性不能歸屬於「至真實存有」。¹⁷但是，所有可能性的與料必須在絕對必然存

¹⁵ KGS I: 396 (《新闡明》)。KGS II: 85-86 (《唯一可能論據》)。

¹⁶ 笛卡兒從上帝的一個屬性——至完美的本質概念——，推論上帝的存在。

¹⁷ 關於「真實矛盾」，康德在1763年的作品“Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen”已詳加討論，在《純粹理性批判》的〈超驗分析論〉中的附錄和註解再度提出。

有內被包含。對此，康德解決的方法是，把所有的真實性或歸於祂的限定，或歸於祂作為終極「真實理由」的結果。經由上帝屬性的推論，康德達成證明，上帝的「存在」是祂自己的限定與其他一切真實性的「真實理由」。至於缺乏與否定被瞭解為，只經由其對立立場才可思，因此它們不需要預設「真實理由」，只需要預設邏輯理由。換言之，「至真實存有」是「一切物之可能性」的終極「真實理由」，卻是缺乏與否定因素的「邏輯理由」(KGS II: 87)¹⁸。

在《唯一可能論據》，完成存有神學論證之後，康德接著提出他的改良物理神學論證。他稱前者為「先驗論證」(ein apriorischer Beweis)，後者為「後驗論證」(ein aposteriorischer Beweis) (參見 KGS II: 91)。對自然界之秩序與和諧的積極觀察，康德不像一般的物理神學者一樣，由此觀察直接去推論上帝的存在，而是先尋找自然現象所以如此的內在理由。他先思考物的內在可能性 (KGS II: 92)，然後再由此去探討自然界之外的「超越理由」。他發現，物的本質內具有普遍和不變的必然法則，在此法則與自然的秩序、和諧及其統一等現象之間，存在著因果的必然關係。其理由在於，如此發現的自然法則是自然的本質法則。物的內在可能性就存立於此，因為物質必然按照其本質法則發展，由己形成秩序與和諧，不需要借助外來任何的新措施 (KGS II: 96)。否則將形成矛盾，因為「若物質的可能性被預設了，則按照其他的法則產生作用是矛盾」(KGS II: 100)。

但是，物的內在可能性與自然秩序之間的因果必然關係，預設了，不同的自然作用來自相同的物質力與依循共同的本質法則，「因為理由的統一促成所有結果範圍的統一」(KGS II: 96)。在此康德面對了困難，因

¹⁸ 康德將缺乏與否定因素歸結於上帝為其邏輯理由，但是道德的消極性並未被包括在說明之內，因為道德的否定與其他的物理性缺乏，性質上顯然很不同。

為有機物並不是普遍必然的自然法則所能夠說明的，他發現，有機自然界並沒有共同的法則，而是同時有著不同的法則在運作。因此，他認為，對於有機的結構與繁殖，應當視為自由意願的偶性組合（*KGS* II: 114）。靠此偶性的統一，有機個體形成小系統和小宇宙，只是我們人不能洞悉，不同的法則與原因如何在有機體內彼此結合和關連著。因此，在形上說明的探討中，康德還必須處理一個問題：無機世界與有機世界如何形成一個統一體？對此問題，康德在《唯一可能論據》尚未涉入，直到《判斷力批判》他才以反思判斷力的超驗目的性概念，去銜接自然概念領域與自由概念領域，而將無機世界與有機世界一併統合起來。¹⁹

「物」與「物之內在可能性」之間的關係，在形上學觀點下是必然的，但就存在的觀點，它們都是偶然的，需要有個「存有理由」來說明。這個「存有理由」，不僅應當說明「物」與「物之內在可能性」的存在，也必須說明「物之內在可能性」所說明的一切。換言之，必須有一個終極原理，它是一切物之「存在」及其「如此存在」的最終理由。康德認為，作為這樣的一個終極原理，只有其本身是「智者」（*ein weises Wesen*）——智慧本身——才可能。因為單靠有智慧，僅能夠說明自然界的秩序，還不足以回答自然世界的存在問題。在此康德清楚地與一般的物理神學論證劃分開。針對後者，他批評說，單從偶性瞭解的自然秩序只能夠推論出一個世界的「建造者」，而非「創造者」（*KGS* II: 123）。²⁰「智者」與「祂的智慧」的區分，與物之「存在」與「如此存在」之區分相對應，這樣的處理法，在形上探討中要表達的是，上帝的「存在」不只是「物

¹⁹ 有關康德在《判斷力批判》中提出的自然界與道德界系統統一的形上說明，請參見拙著（1996:1672-1673）。

²⁰ 在後來的《純粹理性批判》（*KrV*: B 655）和《判斷力批判》（*KU*: B 401），康德對一般的物理神學論證提出相同的批評。

之可能性」的「理由」，也是祂自己的「可能性」（本質或屬性）的「理由」（KGS II: 125）。²¹

改良物理神學論證要達到的目標是，將整個自然界，包括無機自然與有機自然，所有可能的與一切實在的，全部建立於唯一「超越的統一原理」。這一個目標，康德藉上帝「全然充足」（allgenugsam）的屬性的描述，充分表達：

這整個的觀察引我們到至高者的一個概念，它在已包含人能夠思想的一切……上帝是全然充足。凡存在的，不論是可能的或是實在的，都只經由祂的給予才存在（KGS II: 151）。

藉著「全然充足」的概念，康德表達，他的物理神學論證關涉的是萬物萬象的說明。因為涵蓋一切的說明，只能在唯一而全然充足的至高者內達成。就像在存有神學論證的高峰出現的「至真實存有」的概念一樣（KGS II: 85-86），「全然充足」是一個在已包含一切真實性的概念（參見 KGS II: 89）²²，它是整個物理神學論證的一個結論。

康德的存有神學論證與物理神學論證在批判期都被超驗理念化，而在內容上得以保存下來。存有神學論證的內容在《純粹理性批判》成為超驗理想的理念論。在〈超驗辯證論〉，尤其附錄二：〈論人之理性自然辯證論的終極目標〉的「至高理智」（die höchste Intelligenz）之超驗理念，則可以見到物理神學論證中「至高智慧」與「智者」的面貌（KrV: B 697-730）。

²¹ 《新闡明》已作此表達（KGS I: 395-396）。

²² 康德認為「全然充足」比無限的概念更能夠表達上帝的完美性，因為「無限」是一個數學理解的概念，對上帝只能夠作比較性的表達，而能夠產生將上帝與受造物同等並列的疑慮（KGS II: 154）。「全然充足」則如「至真實存有」的概念，以絕對意義表達上帝的完美性。但是「全然充足」不是一個「為己」的概念，而是「為他」，藉以表達上帝對受造物的關係，所以與士林哲學的上帝本身「全然自足」的概念不同。

三、超驗理想論

從存有神學論證與改良物理神學論證的超驗理念化轉型，可以瞭解《純粹理性批判》中超驗理想（das transzendente Ideal）的雙重角色和作用：物完全限定的主觀先驗條件，與理性系統統一自然知識的主觀規約原理（das subjektive regulative Prinzip）。而且，這個轉型保留了兩論證的內容和基本結構，因此在超驗理想論裡，形上說明的探討及其兩階段的統一進程，仍然隱約可見，只是旨趣不再是存有學的，而是知識論的。

（一）理性出自本性的形上旨趣

康德在《純粹理性批判》一而再強調，理性（die Vernunft）有出自本性的形上傾向，超越可能經驗的界限，一再超昇，向更遠的條件延伸，直達到一個無條件的條件概念，它終結在此之前的條件系列，才會靜止；換言之，理性在自己內完成一切現象的絕對統一，建構一個完整的系統整體之後，才會找到安寧。²³但是這樣所建立和找到的，並非實在，而是理性自己內的一個「純理念」（“bloße Ideen”），屬於超驗的理念（“die transzendentalen Ideen”），或稱先驗理念（Ideen a priori）²⁴。

理性的切入點，與上帝存在論證的形上探討不同，不再是可經驗之物的內在可能性，而是知性（der Verstand）的概念，並且不去追問它們可能的經驗之用。理性的作用是，盡最大可能性將知性的概念導向系統的統一（*KrV*: B 671）。概念的系統統一，只能夠在一個最普遍的概念內

²³ 參見 *KrV*: A VII, B XV, XXXI, 612, 670 等等，尤其 *KrV*: B 825 有簡明扼要的綜合。

²⁴ 在康德的用詞上，transzendental 與 a priori 是一個互換的術語，差別僅有強調點的微細差異。但是就字源意義來說，前者重「在上」，後者意「在先」，因此本文以「超驗」中譯 transzendental，以「先驗」譯 a priori。

達成。這樣的一個統一概念，即超驗的純理念，它們來自理性自己的創造，作為主觀認知的規約原理，以系統統一知性概念（*KrV*: B 675）。不過純理念的創造並不是任意的杜撰，而是理性出自本性按照其內在的規則推論所得（*KrV*: A 297, 327）。靠此超驗理念論的轉向，形上學的探討轉而成為主觀知識系統統一的探討，形上學對象變成理性的超驗理念。

超驗理念的出現，完成於一個推論。事實上理性就是一個推論的官能（*KrV*: A 330）。理性的推論「沒有經驗的前提」，而是從「我們認知的某物」推論「我們沒有概念的他物」（*KrV*: A 339），前者是知性有條件的知識（*KrV*: A 307），後者即理性超驗理念的對象（*KrV*: A 326）。換句話說，理性推論的起點不是感性直觀，更不是物自體，而是知性對自然的觀念與判斷。雖然出發點不同，理性推論與批判前期的形上探討一樣，是一個雙重統一的探討過程。

（二）根據前三段論式的雙重統一探討

理性的推論從知性概念的多走向理念的統一，靠的是前三段論式（*Prosylogismus*）的應用，以不斷超昇的方式，尋找「條件的條件」：

理性推論本身無非是將其條件置於一個普遍規則（大前提）之下的一個判斷。現在因為這個規則也受到理性同樣的嘗試，透過此，條件的條件（藉著前三段論式）必須盡其所及的被找出來（*KrV*: A 307）。

這樣理性從知性認知的「有條件之綜合」的推論——第一個統一探討——，進到理念「無條件之綜合」的推論——第二個統一探討（*KrV*: A 333）。事實上，它是透過「將一個可能判斷之條件置於一個既有（判斷）條件之下」的一個判斷（*KrV*: A 330），如同知性將直觀的雜多置

於既有的先驗範疇之下，藉以連結它們（*KrV*: A 305-306）。判斷中既有的普遍規則（大前提），其本身也是在某種條件之下（*KrV*: A 330），因此被提交於同樣的前三段論式，理性再對之尋覓其普遍條件（*KrV*: A 307）。若推論按照前三段論式「盡其所及」地往前推進，則必然會出現整個彼此隸屬的條件系列和一個無條件者。而這樣的推論是必須的，因為只當達到一個無條件者，整個條件系列才得以完成。雖然無條件者能夠就是這整個條件系列，但是這樣的無條件是相對的無條件，還需要其他的條件為其理由。在〈超驗辯證論〉，條件系列的總和和要求一個無條件者為其認知的理由，而此無條件者必須在各方面都是無條件的，因為唯獨絕對無條件者才能夠使條件的總和成為可能（*KrV*: A 322）。

就為條件總和的最終理由，絕對無條件者是現象整體的終極理由。但是它只是理性先驗綜合句的一個純理念。意思是，無條件者不是從經驗派生出一個概念，它是理性在推論中由己先驗提出的一個理念，因為理性推論的切入點，並不是感性的直觀或表象，而是知性的概念和判斷。而且，理性推論的原理，是理性在處理知性內務上的一個純主觀的法則（*KrV*: A 306），因為面對對象，理性處理的總是它自己。總之，無條件者是一個純理念，它如同條件系列的總和，在經驗或感性直觀裡並沒有相稱的對象，所以它不是像知性的先驗範疇一樣是一個建構的原理，更不是一個客觀的存有原理。

但是無條件者不因此是全消極性的理念，它在理性推論中是一個不可或缺的主觀規約原理。「自然的統一」（自然認知所有條件的系統統一）與其「超越原理」（絕對無條件者），都是理性先驗必然的純理念，是理性按照自己主觀的法則所產生的理念，以之為自己主觀的規約原理，藉以達成最高系統統一自然知識的目標：

理性的統一為系統的統一，這系統統一並不作為理性客觀的原理，使其傳佈對象，而是作為主觀原則，使其傳佈對象所有可能的經驗認知（*KrV*: B 708）。

下面表達相同思想：

超驗理念從不為建構之用，藉以提供某些對象的概念……相反，它們具一個卓越和不可或缺的必然的規約之用，即將知性導向某個目標，在此展望下，使其所有規則的方向線都匯合向一個點，雖然它只是個理念……但卻使它們，在最大擴展之外，達到最大的統一（*KrV*: B 672）。

經由前三段論式的雙重統一探討，〈超驗辯證論〉從存有學之問題轉換到超驗哲學問題，從事物的可能性轉換到事物認知的可能性。換言之，超驗理念所意涵的，不是物之可能性的理由，而是「物之認知」之可能性的理由，而且是主觀先驗的認知理由，因為在認知之系統統一的推論過程中，理性只處理「認知可能性」的條件之條件，不是「物之可能性」的條件之條件。

（三）超驗理想為一切可能事物之完全限定的原理

嚴格來講，理性三大超驗理念中，只有神學的純理念是在各方面絕對無條件的。它是「一切思想對象之條件的絕對統一」，即「所有能被思想之可能性的最高條件」（*KrV*: A 334）。由於它涵攝的廣闊，被認為是理性推論和形上探討的真正終極目標。它的對象化稱為「本質的本質」（*Wesen aller Wesen*）。對此，康德靠選言辯證的理性推論（*der disjunktiv-dialektische Vernunftschluß*）奠立了一種的超驗神學（*theologia*

transscendentalis) (*KrV*: A 335)²⁵。這個神學的超驗理念被稱為「超驗理想」(das transzendente Ideal)。

就像存有神學論證，理性對超驗理想的辯證推論，從物之可能性出發。這個出發點，同樣不只涉及不矛盾律的邏輯可能性，且是一個真實的可能性。不過兩者之間存在著重大的差異。第一個差別在於不同的可能性形式：在《唯一可能論據》，邏輯可能性或不可能性，產自主詞與述詞之間一致或不一致的比較關係，例如「一個有四個角〔述詞〕的三角形〔主詞〕，是全然的不可能〔邏輯不可能〕²⁶」，在此所謂的「可能性的真實」，既是主詞，也是述詞，因為它們都是供以思想的可能資料(*KGS* II: 77)。在〈超驗辯證論〉，邏輯可能性或不可能性的產生，只存在於述詞彼此之間的比較，因此物之真實可能性的強調點在物的整體述詞。強調點所以轉移，因為康德現在以物的完全限定當作他處理的核心主題。依據超驗理念論，物之完全限定等同物之所有可能述詞，即物所有可能性的總合概念。

存有神學論證與理性推論的第二個差別更具關鍵性。物之可能性的真實性，在存有神學論證是一個實在，在超驗辯證論是在我們認知內的東西。因為在超驗理想的辯證推論，出發點是「認知中事物的可能性」或「一切可思的可能性」。而能被思或是能被認知之物，必須是完全限定的。在《唯一可能論據》康德已指出，一物的存在擁有它所有的限定，即不多不少含有它的一切述詞(*KGS* II: 72)。在〈超驗辯證論〉，完全限定的是「可思的」每一物，即認知中之物。下面的界定應在此意義上瞭解：

每一物……按其可能性，隸屬完全限定原理 (*KrV*: B 599)。

原理：一切存在的是完全限定的 (*KrV*: B 601)。

²⁵ 參閱 *KrV*: B 608.

²⁶ 括弧是本人加上的註解。

一物的完全限定，其成立，不只由每兩相對立述詞中的一個，而是從所有可能述詞中的一個，歸屬它 (*KrV*: B 601)。但是，為何一物的完全限定不是只關涉它自己的所有可能性，或只關涉彼此對立的述詞，而是關連一切物的所有可能性和所有述詞的總合概念呢？為什麼「不是只述詞彼此的邏輯（比較）²⁷，而是物本身與所有可能述詞之總合概念超驗地比較」(*KrV*: B 601)呢？答案在此：一物的完全限定關涉對一物完整的認知，對此有一些條件的要求。在 R 4244 (1769/70)²⁸有一段貼切的簡明解說：

每一物在己本身完全限定，但不是每一概念完全限定。因此，要完全認知一物，只認知它是什麼是不夠的，而是還要知它不是什麼；因為，若放棄這個，則不能確定，除了對它所認知的之外，是否還有應當歸屬於它的。因此，一物的可能性，只經由一切的總和可能性完全限定，誰要完全認識什麼，必須認知一切 (*KGS* XVII: 477-478)。

對此〈超驗辯證論〉有一個簡短的綜合：

為完整地認知一物，人必須認知一切可能的，而藉此限定它，不管是肯定或是否定 (*KrV*: B 601)。

套用批判前期兩階段統一探討之論證的用語，〈超驗辯證論〉從物的認知可能性出發，根據「後行限定原理」和「反之不可能原理」，——前三段論式對條件之條件的推論——，要求物的完全限定為物認知可能性的條件，然後再從物的完全限定要求一個完全限定的原理為其預設。這個完

²⁷ 括弧是本人加上的註解。

²⁸ R 是康德《反思手札》(*Reflexion*) 的縮寫，後面括弧內所計是年代。

全限定的原理即超驗理想的理念，其本身必須具備一些條件。首先，它關涉認知的內容，而不只是與邏輯形式有關，因為唯有如此，它才能夠成為物之真實可能性的理由。其次，它是所有述詞的綜合原理，意思是，所有的述詞，包括每一物之肯定與否定的所有概念，在它內形成一個完整的總合概念。因為作為「所有可能性之資料的一個超驗預設，應當先驗地包含每一物之特殊可能性的與料」(*KrV*: B 600-601)。在此康德藉「普遍性」(*universalitas*)與「總和」(*universitas*)的概念區分，作更明確的闡述(*KrV*: B 600)。據此，每一個概念都具抽象的「普遍性」，在兩對立述詞之間隸屬於排中律。而每一物的完全限定，則是屬於「總和」，而非「普遍性」(*KrV*: B 599-600)。

唯有「總和」的思想，即一切可能述詞的總合概念(*der Inbegriff aller möglichen Prädikate*)，或一切真實性的總合概念(*der Inbegriff aller Realität*)，才能夠成為物完全限定的理由。這個完全限定的原理，又稱為「超驗的底基」(*ein transzendentes Substratum*)(*KrV*: B 603)。一物對此原理的關係，康德稱之為「分享」(*Anteil*)(*KrV*: B 600)和「限制」(*Einschränkung*)(*KrV*: B 605, 606)。為了避免泛神論的嫌疑，康德再作理由與結果(*KrV*: B 607)、原型與肖像(*KrV*: B 606)、本源原理與被派生物(*KrV*: B 606)的區分，尤其理由(*Grund*)與結果(*Folge*)的區分表明：多種多樣的有限不是對至高真實原理本身的限制，而是對其完整結果的限制，也就是對至高真實性之總合概念的分享與限制(*KrV*: B 606-607)。

總而言之，理性直接的目的是，指證物有限但必然完全限定。因此，理性預設一個「理想者」(*Idealwesen*)的理念——尚非「理想者」本身的存在——，即涵攝一切真實性的總合概念，以作為物完全限定的原理。

一切真實性的總合概念，根據 60 年代和 70 年代的《反思手札》，不應當從外延的量，而是就內涵的質，去瞭解。在《唯一可能論據》，「至

真實存有」也不是一個「總數」的概念，而是在「內涵」上綜合一切真實性的概念，因此它排除物質性和感性的屬性以及「真實對立」的限定（KGS II: 85-86）。這些被排除掉的述詞，現在被當作「由其他所派生的述詞」或「彼此不能並立的述詞」，同樣從「超驗理想」的理念被排除掉（*KrV*: B 601-602）。積極地說，「從所有可能對立的述詞」裡，只有「那根本屬於存有的，才能夠出現在其限定中」（*KrV*: B 604）。至於否定限定，最後都是對至高真實性的一個限制，因為前者預設了後者，內容上都只能夠從後者推演出（*KrV*: B 606）。²⁹

經由述詞的過濾與歸結，「全真實」（*omnitudo realitatis*）的理念同時被證明，它不只是其他一切真實性之完全限定的超驗理由，而且其本身也是完全限定的。那完全限定的，證明自己不只是具體的，而且是一個個體，一個物自身。因此「全真實」是一個各別存有的理念，即「至真實存有」的理念（*KrV*: B 604 及 596）³⁰，它是所有可能述詞的根基，一切可思的預設。

（四）至高理智的圖式

改良物理神學的超驗理念化³¹，則使至高者成為現象之系統統一的規約原理。一切存在必須假定一個必然存有為其原理，此一命題在理性

²⁹ 在《唯一可能論據》，康德以「至真實存有」為「一切物之可能性」的最終「真實理由」，卻是缺乏與否定因素的「邏輯理由」（KGS II: 87）。現在《純粹理性批判》只討論認知可能性的問題，因此可以不作區分地將否定限定追溯於對至高真實性的限制。

³⁰ 在《新聞明》，「至真實存有」的唯一性和單純性，從其無條件的必然存在推演出（KGS I: 395）。在《唯一可能論據》，「絕對必然存有者」的唯一性和單純性，建立於「最終真實理由」的絕對必然性（KGS II: 83-84）。現在在《純粹理性批判》，「超驗理想」的唯一性建立於「至真實存有」為一切可思之完全限定的「超驗理由」（*KrV*: B 604 及 596）。「理想」理念的單純性被單獨處理，由「原始存有」的「非組合存有」推演出（*KrV*: B 607）。

³¹ 改良物理神學論證的超驗理念論轉型，出現在〈純理性的理想〉第三部分的兩個地方：第五章後面的附錄〈在必然存有之存在的所有先驗論證當中辯證的擬似表象的揭發與說明〉（*KrV*: B 642-648），與〈超驗辯證論附錄〉下的子題：〈人之理性自然辯證的最終目標〉（*KrV*: B

的推論內，只為完成此一目的：藉由一個規約原理的理念，在知識內達成一個系統的統一（*KrV*: B 644）。理性的這個推論分成三個階段：首先，按照條件之條件的前三段論式，「由其他」推論世界的現象及其存在。其次，將推論引向「完整性」，即條件的絕對總和，藉此達到一個有條件的必然的統一原理。最後，預設一個絕對必然存有的理念，作為所有被派生物的最高統一原理，即一個無條件的必然的統一原理。³²在此超驗推論中，物質概念被描述為世界內的統一原理：

事實上，擴展和不可滲透性（兩者共同構成物質的概念）是現象統一的最高經驗原理，就其是經驗的無條件而言，在已具規約原理的屬性（*KrV*: B 646）。

「至高者」的理念則是世界超越的統一原理，即絕對無條件的自然系統統一的規約原理。

《自然史》³³中的「至高智慧」與《唯一可能論據》的「智者」，現在被稱為「最高理智」（die höchste Intelligenz）。差別在於，前兩者指稱的是實在的對象，後者只是理性的一個超驗理念，即純理性的一個主觀的規約原理。若把「至高理智」對象化，也只能夠作類比的應用（*KrV*: B 644），換句話說，自然世物與「至高理智」的關係，必須以「擬似說法」表達：這樣觀察世物，擬似（als ob）它們從「至高理智」獲得存在一樣（*KrV*: B 698-699）。「至高理智」的真實性，則只是「系統統一一切自然知識之規約原理的圖式」（*KrV*: B 702）的作用。意思是，它是藉以系統

697-730)。

³² 參閱 *KrV*: B 646-647; A 307, 322, 326.

³³ 《自然史》是 1755 年的作品 *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* 的縮寫。

統一自然知識之規約原理的「圖式」。它對於世界的關係，正確地說，是系統統一所有自然知識的「規約原理」之「圖式」對一切現象「總和概念」的關係。因為「純粹理性事實上只忙著它自己，它也不可能有其他的事可幹，因為提供給它的，並不是要引向經驗的統一概念的對象，而是要引向理性的統一概念的知性知識」（*KrV*: B 708）。

（五）上帝可思不可知

「上帝」在理性的超驗推論下，或稱「超驗理想」，或名「至高理智」，都是僅具主觀的規約作用。「至高真實性」的理念是使每一物完全限定成為可能的唯一超驗原理，「至高理智」是最大可能的系統統一一切自然知識的最高「規約原理」的「圖式」。作為形上學的對象，「上帝」「可思」，但「不可知」。事實上，「上帝」不僅可思，而且是理性推論中必然要思想的預設（*KrV*: B 725）³⁴。但是這個「可思」的，仍然不是「上帝」本身，而是在「一切可能之完全限定的超驗原理」與「物之完全限定」的關係中，在「至高理智」之「圖式」與世界之系統統一的超驗理念（宇宙理念）的關係中，祂可思（*KrV*: B 702）。而且，這只能夠是一種「類比」的可思，不過並非至高者之理念與至高實體之間的類比，因為至高者非感性直觀與表象的相稱對象，對之無所謂認知的可能性，也就不可能有理念與實體之間的類比問題存在（*KrV*: B 702）。綜合來說，這個類比是在一個「規約原理」與「建構原理」，一個「規約應用」與「建構應用」之間的類比（參 *KrV*: B 706）。

³⁴ 從「超驗理想」是理性完整的系統統一推論中必要思想的一個理念，Svend Andersen 特別強調，上帝理念在世界認知中具積極的意義，而非僅有不可知的消極意義（1983: 241-247）。事實上，上帝理念在理性推論中的積極主觀作用，即新士林哲學知識論上的一個著力點。

縱使在超驗理念論下，康德仍然是個忠實的自然神論者。因為在理性的超驗推論下，固然上帝的理念是一切自然知識最大可能之系統統一的原則，對祂，人卻只有預感，祂究竟是什麼，人根本不能獲得任何概念。作為理性的規約原則，祂是使整個系統統一的自然知識成為可能的超驗理由，但是我們不可能對祂有任何客觀的認知。在這意義上，康德稱上帝的理念為「自然神論的」，藉此他不只完成了上帝概念的超驗理念論的轉型，也給自然神論的思想提供了一個超驗理念論的基礎（參 *KrV*: B 703）。

貳、黑格爾的「至真實存有」理念³⁵

對黑格爾來說，上帝是「哲學的唯一對象」，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）³⁶。在他的哲學裡，上帝是哲學的結果也是其預設，是目標也是它的開始（*VPR* I: 32; III: 36）。他的哲學事實上就在上帝內進行，在進行中指出上帝不僅是結果，而且是開始，因為哲學最後回到的是來源本身（*VPR*: I 33）。因此賀吉松（P. C. Hodgson）總結說：上帝的概念是黑格爾哲學工作的核心。³⁷

³⁵ 有關黑格爾的「至真實存有」理念的這部分，由於主題的相關性，與拙著〈黑格爾論知上帝〉。國立臺灣大學哲學論評第卅八期：33-62 部分重覆，但配合新主題，有重要的增減。

³⁶ *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。關於黑格爾原典文獻的引證，原則上將採用黑格爾學會主編的《黑格爾全集》。但是這個全集還有許多的黑格爾的課程演講錄尚未完整收編，因此有時必須取用其他相關版本，無法像引證康德原典時一樣，一律根據學院版的《康德全集》。

³⁷ Peter C. Hodgson (2005:101)。Martin J. De Nys 也說，整體而言，黑格爾哲學的核心是他的

黑格爾在與其他哲學觀點的對話中形成他的思辨哲學。對於上帝之知，他強烈反對的是啟蒙時代的不可知論³⁸，尤其是康德的批判哲學。黑格爾認為，這些不可知論有個共同點，都是建立於人有限的知性的認知，不是出自理性的認知。

一、對康德主觀理念論的批判

康德在《純粹理性批判》反駁傳統的存有學論證 (*KrV*: B 620-630)。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結論出祂的存有，第一，因為他將存有與概念給分開和對立起來，因此概念不包含存有。第二，因為他認為「存有不是真實性」(“das Sein sei keine Realität“) ³⁹，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)。因此，傳統存有學論證從上帝最

宗教哲學，關鍵點在他的上帝論 (1978: 343)。上帝概念是黑格爾思辨哲學的核心主題，從這個觀點，可以理解，為何他的百科全書哲學，以及其他所有科門的著作，不僅僅是各門哲學作品的總合彙編，而是一個結構非常嚴密的大系統，可以說是，至今尚無人可幾的一個大系統。假設他的思辨哲學是從人的意識展開的，不僅無法充分說明此一大系統是如何建構起來的，而且他的哲學也根本無法去超克康德的批判哲學，因為他的一切辯證將仍然停滯和逗留在只是主觀的思想範圍內。而他的哲學，不容質疑地，就是意在超克康德哲學的主觀限制。晚年的康德，也曾經試圖往德意志觀念論的方向去思想，以突破他自己的主觀局限，其《遺著》(*Opus postumum*) 中留下的名言：“est Deus in nobis” (*KGSXXII*: 130,5)，加上其他相關文字，一再顯示他想再次突破自己的這個困境的企圖。在此觀點下來瞭解，則黑格爾的辯證哲學不單單意在超克康德的主觀主義，同時也完成康德壯志未酬的此一遺願了。雖然如此，黑格爾的哲學並非完全無懈可擊。他的哲學預設了上帝的信仰，因此他認為，唯一真正的上帝存在論證是存有學論證，即以預設的上帝概念去證明祂的存在。對沒有上帝信仰預設的哲學家來講，黑格爾的哲學也就酷似門禁森嚴的雄偉城堡了。

³⁸ 黑格爾反駁的不可知論，包括啟蒙時代的理性主義神學和康德的批判哲學與雅各比的感覺神學。

³⁹ 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，存有是屬於一物的真實性，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」。

完美存有的概念，或由至高真實存有的概念結論上帝存在，是不合法的。康德自己在批判傳統存有學論證當中，並未直接說：「存有不是真實性」，而是說：「存有不是真實述詞」(Sein ist kein reales Prädikat)，與：「存有」是「一物的地位」(die Position eines Dinges)，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我們思想中的可能存在，其述詞均無差別。但是，對一物之存在的肯定不是屬於分析句。我們不能夠像從一個主詞分析出它的述詞一樣，去分析出一物的存在來。一物的存在屬於綜合句，就是說，存在是被賦予主詞對象的，但是這個必須按照經驗法則，通過知覺，才能夠予以綜合判斷。對於一個非感性直觀對象的純理念，像「至真實存有」，我們人完全無從經驗而認知。因此，從「至真實存有」的概念證明上帝存在的論證，根本無效(KrV: B 625-629)。針對康德的此一批駁，黑格爾並未停留在他對傳統論證的批判，而是進入他的批判知識論，揭露出他反駁的理由的更深根據和意涵。據此，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。至於康德說的「存有不是述詞」等語，可以作如下的三段推論：存有不是述詞，述詞是主詞的限定，則所限定的不是存有。但是對黑格爾來講，這等同說所限定的沒有內容，沒有真實性。而這只能夠意謂著，思想與內容的分裂，黑格爾判斷說，原因就在於認知活動被康德給形式化了。總之，康德的知識論是主觀的和形式的理念論，主體無法從主觀意識走出去，形式本身則是空洞的，從如此抽象的普遍形式自然無法把握到真實。因此物自體不可知，上帝也不可知。

康德以知性作為思想的認知官能。知性本身所先驗地具有的，僅只是普遍的思想形式，即先驗範疇。知性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，才有認知的對象。因為「對象是既有直觀的雜多在其概念的連合」(KrV: B 137)。雜多的

表象要得到在概念的統一，必須有個意識的統一，好藉以作綜合。這個意識的統一，即先驗統覺⁴⁰，藉此能夠成就表象與對象的關係，使知性的認知成為可能。在此意義上，黑格爾稱讚超驗統覺是康德在《純粹理性批判》最深和最正確的洞識（*Logik* II: 13）⁴¹，但是他也遺憾康德由此走入主觀理念論的死巷，封閉在抽象的自我意識的反思圈子內，錯失往客觀性和真理的通路（*VPR* I: 136-137; *Logik* II: 17）。

通過超驗統覺，直觀的雜多被統合於一個概念，對康德而言，這是一個客觀的和必然的認知過程，因為感性表象要成為知性對象的表象，必然要經過超驗統覺，否則單單感性只有盲目的與料。而在超驗統覺之下，知性的概念——先驗範疇——也必然會去限定雜多的表象，使之統合為一，否則單單先驗範疇也只是空洞的形式（*KrV*: B 140）。對此，黑格爾批判說，那麼，認知對象就為客觀的概念統一，其實是我跟自己的統一，對象的概念事實上是我的，卻當成對象的普遍形式和限定。思想中的對象，其實是一個被我所設定的存有，卻成為它的在己為己存有。對象的客觀性或是概念，事實上，無不是我的自我意識的本性因素與限定（*Logik* II: 13-15）。在這種情況下，概念雖然被康德認定為客觀的，而當作真理，其實它仍然是純主觀的，由之自然無法獲致對象的客觀真實性（*Logik* II: 15）。

根據黑格爾，康德的知識論無法達到真理與上帝之認知的另一個原因是，在認知過程中，概念和邏輯的作用都只是形式的，它們抽離（*abstrahieren*）開了對象的「內容」。就認知過程來說，在知性之前，雜

⁴⁰ 康德也稱先驗統覺（*die transzendente Apperzeption*）為純粹統覺（*die reine Apperzeption*）、原初統覺（*die ursprüngliche Apperzeption*）與自我意識的超驗統一（*die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins*）（*KrV*: B 132）。

⁴¹ *Logik* 是 *Wissenschaft der Logik* 的縮寫，按照 Hans-Jürgen Gawoll 編輯，Felix Meiner Verlag Hamburg 出版的版本。

多的感性直觀或表象還沒有認知，它們只是認知的經驗與料，必須由知性用其普遍的概念形式來統合它們，才有認知。知性本身所先驗地擁有的只是空洞的思想形式，它一方面從感性直觀與表象取得內容，另一方面又從它們「抽離」開，因為它們為概念的形成沒有用。但是，如此得到的概念已經不是先行的感性與料的本質或真實性，由之必然無法獲致在己為己的真實性（*Logik II: 17*），也就是必然無法得到物自身的認知。黑格爾表示，這樣的觀念應當被視為尚未完成，它們還必須被提升到「理念」⁴²，在此才達到概念與真實性的統一（*Logik II: 17*）。不過，這需要通過判斷的因素。關於判斷，康德提出的是先驗綜合判斷（*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*）的確能夠作為思辨的原理，由之出發確實能夠掌握到真正概念的本性，而不只是僅得到空洞的同一性或抽象的普遍性⁴³（*Logik II: 19*）⁴⁴。但是康德並沒有往此一方向發展。他的「綜合」的用語，已經說出，他所要進行的是一個外在的統合，只是把本來分開的給連結起來。因此，先驗所綜合的，仍然只是「沒有內容的概念」與「盲目直觀的雜多」（*Logik II: 19-20*）。換言之，先驗綜合判斷出來的，仍然只是現象的概念，達不到物自身的認知。

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，而達到真理的完全掌握，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，而辯證推論的結果，黑格爾說：是「無限的無」（*das unendliche Nichts*）

⁴² 在黑格爾的思辨哲學裡，理念意指概念與存有有一致，思想與內容的統一，所以跟康德所謂的理性的純理念，意涵不同。

⁴³ 雖然康德聲稱概念與物同一是真理，但是這個同一性涉及不到物本身的內容，他提出的先驗範疇也是僅具形式而無內容的普遍概念。

⁴⁴ 黑格爾就是從自我意識的觀點出發展開他的思辨哲學，與康德非常不同的是，他採取有機的思想方式，康德進行的則是形式邏輯。

(*Logik II*: 20)。因為按照康德，理性對知性之用只作形式的最大系統統一，藉以統一的是些純理念：靈魂、世界與上帝的理念。這些理念只具有規約性的作用，也就是說它們僅被當作認知的主觀原理。它們的作用也沒有客觀性，因為理性的純理念不像範疇一樣是建構性的，可以藉以獲得自然的知識。這些理念本身，固然可思，但是它們所意指的客體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，藉以將一切可思的統一起來的一個主觀的、超驗的原理。總之，上帝不是知性認知的對象，因為對於理性的純理念，我們人根本沒有任何的感性直觀和相稱的表象。

雖然康德也講思想的客觀性，概念與物的同一是真理等等。⁴⁵但是他的意思是，思想取得對象的確要經過一番的改變過程，將感性的改變成被思想的，雖然這個過程並沒有改變到感性直觀的內容，但是感性表象的真理在概念才被把握，這就是他所謂的概念的客觀性。不過，對黑格爾來講，如此從感性直觀得到的僅僅是現象和偶性的，所以康德必須宣稱，物在己為己⁴⁶不可知。換言之，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，在康德僅是現象的統一，因為根據他，在概念內被統一的內容是被感性直觀的雜多與料 (*Logik II*: 21)。

康德停留於現象的認知，無法掌握本體的真實性。對此困境，黑格爾診斷說，問題出在絕對形式的概念。單就純概念本身，認知的確尚未完成，但是關鍵不是如同康德所說的，由於它們尚缺感性直觀的「真實性」⁴⁷，即感性直觀的內容 (*KrV*: B 149)，而是概念還沒有給自己由己

⁴⁵ 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)。

⁴⁶ 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*)。

⁴⁷ 康德雖然也提「真實性」，甚或「客觀的真實性」，但是所指的是感性直觀的內容或感性表象，所以仍然只是主觀的「真實性」。

產生的真實性 (*Logik* II: 22)。⁴⁸換言之，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結，結果只能得到現象的認知。黑格爾對此評駁說，康德將概念與客體的真實性分離，將真理的認知限制於人有限知性的認知，然後以人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)，但是這對黑格爾而言，只是個無意義的名詞解說，因為理性的認知並沒有能夠把握到物自身，客體的真實性完全被排拒在概念之外了 (*Logik* II: 24)。

由於主觀理念論，康德將主體與客體隔離開，把主觀的與客觀的對立起來。他的形式邏輯則使概念失去客觀的真實性。⁴⁹概念所掌握到的，只是現象，不是物自身。黑格爾批評說，這是屬於人的有限認知方式，對之無限的上帝當然不可知。⁵⁰他譏諷說，這是康德主觀理念論的最高峰，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」自己的一個理念，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，不願意認知上帝，因為祂在「我」之外；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，其他的一切都得消失，這樣把真理排除於外 (*VPR* I: 137-138)。

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，就像天與地雖然不同，但是沒有地，人不能指天，反之亦然 (*VPR*

⁴⁸ 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，成為與內容一致的概念。

⁴⁹ 黑格爾指責康德沒有化解主觀概念與客觀真實性之間的對立，而讓此分裂有效 (*VPR* III: 52-53)。

⁵⁰ 參閱 *VPR* III: 46。Quentin Lauer 解釋說，黑格爾對康德的反駁，不在於從主觀思想推論客觀真實性是不合法的觀點，而在於思想只是有限主體的有限活動的假設，因此斷言對上帝的認知超越了人認知的能力 (1982: 207)。

I: 59-60)。他說，問題出在康德離了正題 (*VPR* I: 57-58)，他對人的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夠去認知，就像士林哲學裡的老笑話，下水前得先學會游泳一樣 (*VPR* I: 57)。他堅持，哲學討論認知，不能只陳述在我們心靈內發生的過程，而是要掌握所陳述的事件，即洞識事件的客觀真實性 (*Logik* II: 19; *VPR* I: 57-58)。

在啟蒙的理性神學與康德的批判哲學之下，人的認知被限制於有限的經驗認知，永恆與無限在不可及的彼岸。對於這種處境，黑格爾稱為哲學的死亡 (*GW*: 316)⁵¹。

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；針對感覺神學的直覺知，他強調有概念之知，因為「上帝是什麼？」的問題，所問的即其概念。而概念掌握本質 (*VPR* I: 30)。換句話說，黑格爾堅持，對上帝之知不能單以知祂存在為足，還必須知祂是什麼，因為這樣才使有限精神向無限精神提昇的宗教成為可能。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

⁵¹ *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*。

證到內容的掌握，從普遍過渡到具體。思想的理性就是要掌握上帝具體豐富的內容。換句話說，既然要認知上帝，就要認知祂是真理⁵²和精神（*VPR* I: 42）。知性哲學講的至高者就是一個抽象的概念，沒有掌握到上帝是精神（*VPR* I: 8, 41）。而上帝是精神，不是個沒有內涵的空話（leeres Wort）。精神按本質，要自我限定和自我顯示（*VPR* I: 41, 57, 65）。簡單說，黑格爾要闡揚的是，上帝不只是實體，而是生活的實體，也就是能夠自我限定、自我運動、自我實現的主體（*Phän*: 18）⁵³。關於上帝，他認為，應當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」，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，因為它尚未達到其本質的實現。「在己為己存有」（*das An-und-fürsichsein*）才是真實的，因為這才完全實現其本質。所以說真實的是整體，因為整體是通過自己的發展而自我完成者（*Phän*: 18-19）。換句話說，「在己存有」只是個開始，尚未自我發展和自我實現的存有，它的自我發展在其「為己存有」（*das Fürsichsein*）中進行，它的自我實現則完成於「在己為己存有」。因此，只述及上帝「在己」是不夠的，也就是說，只知上帝存在是不足的，還必須縷陳祂「為己」的自我實現和自我限定；前者僅觸及上帝的實體性，後者才關涉到祂的主體性。

但是要同時說出上帝的存有與祂具體的本質，必須跨躍有限與無限之間的距離，統合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夠完成，也不是知性的哲學所能夠達到。宗教直覺只能夠

⁵² 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。

⁵³ *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。

確定一個抽象的普遍者上帝，無法進一步認知上帝的具體限定，而不知上帝是什麼。若要把握具體的限定，唯有通過中介 (Vermittlung)⁵⁴之知。但是知性哲學的思想在概念區分之後，沒有能力再進行對立的統一，而是將對立的雙方給固定僵化，使它們陷於彼此的限制。因此，要達到上帝的真實認知，同樣不能停留在僅知性的中介，而必須靠具有統一作用的理性。

(二) 必然性思想

理性的旨趣，要掌握一切，其方式，黑格爾強調，必須避開任意與偶然，而是要順著事或內容本身的必然性去思索 (VPR I: 36-37)⁵⁵。換句話說，思想要追循對象事物本身自己的發展，而非加以操縱 (VPR I: 44)。這樣的思想，黑格爾堅持，不可能來自對對象的外在推論，而是對之進行內在的思辨。⁵⁶唯有如此，才能夠期盼，從對事本身之發展的觀察，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」，方才有它的存在，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，思想從非直接的，而是在主體與對象之間必然有中介的傳達，

⁵⁴ 通過 Vermittlung 之知，不管經外來的傳達，或是內在的反思，都要經過「表象」的思想。在黑格爾的用語裡，Vermittlung 之知是用來與直覺確定相對立，所以消極地說，它表達非直覺確定，積極地說，它是通過某種居間傳達而得之知。就字意來講，可以中譯為中介，居間介紹等等。作者撰稿之初，由於注意到黑格爾對動態意義的強調，所以將 Vermittelung 中譯為傳達，而忽略其居間的意涵。後來改譯為中介時，發現不能完全突顯出黑格爾所強調的動態意義。斟酌之後，暫且中譯「中介」，或作通過中介傳達的描述，期望後來能夠得知更恰當的中譯。

⁵⁵ 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。

⁵⁶ 參閱 VPR I: 127.

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）。

但是我們和我們的理性都是有限的，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，我不只是有限的存有，而且我能夠意識到自己的有限。而當我意識到自己的有限時，我已經超越了自己的有限，到達無限。因為意識到自己的有限時，必然要預設一個「他存」，它不是我，卻限制了我，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，否定的否定是肯定——。「在我內」這雙重的否定即是我，因此我是積極的，有積極的自我意識，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，因為它是我的有限性的棄而升存（*VPR I*: 123）。總之，即使是主觀意識，其本身也是積極的，有超越己內對立的能力（*VPR I*: 126）。

再則，如果我要觀察一件事的內在性，這個內在性必須進入我的觀察中。同樣地，若觀察無限者的本性，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。那麼，我的觀察不能夠僅僅是對事（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還是不夠清楚。因為在認知上帝中，固然我的有限精神提昇向無限，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「不好的無限」（*die schlechte Unendlichkeit*），即不是真無限。真無限應當是：有限是祂內的一個本質因素，或說，有限為無限神性生命的一個因素（*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。因為是真無限在自我意識中自我設定為有限，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」，與自己統一（*VPR I*: 133）。這個下降的過程，同樣出自必然性的思辨。因為上帝是精神，精神按本質自我顯示：「不啟示的精神，不是精神」（*VPR III*: 35）。精神的自我顯示要求在無限內有自我中介的傳達動作（*VPR I*: 147）。而中介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，它是無限為己的有限。但是這個「他存」仍然是無限的「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，自我限定（*VPR I*: 146）。有限限定即是無限上帝的顯示，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）。換言之，上帝通過有限的「他存」——有限世界和有限意識——完成自我實現和自我意識。

因此有限在已有無限。因為有限之為有限，只當它與無限相對立時才出現。而且，當我意識到限制時，我必須已超越此限制。故此，有限在已有無限，為無限的「他存」(VPR I: 134)。因此，單獨的有限與單獨的無限都不是固定的獨立存在，更不是不可通過中介通傳的對立(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)。因為我的有限意識是上帝無限意識的「他存」。接著可以肯定說，我們的思想不是只是主觀的，而且也是客觀的(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。而祂的自知是祂在我們人內的自我意識(Enz 1830 § 564)⁵⁷。那麼人無疑地能夠認知上帝，不只知祂存在，並且也能夠認知祂的本質，因為人對上帝的認知就存立在上帝的自知過程中。人之知上帝，並不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，因為上帝在人內自知，它是上帝的自我意識。換句話說，知上帝的人的精神，是上帝的精神本身(Beweis: 302)⁵⁸。

(四) 概念自我說明

但是如何去認知上帝呢？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

⁵⁷ 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。

⁵⁸ 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(Enz 1830 § 564)。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。

作為出發點，然後按照其內在必然性，追隨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，無非是洞識概念的自我展現（*VPR I*: 63, 70）。概念的自我展現經由概念的自我限定，而所限定的無非概念在己所包含的（*VPR I*: 71）。因此，我們不是從外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的限定（*VPR I*: 63），直達到與其所有內涵的全然一致。

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。那麼上帝只與自己中介傳達，祂自我異化為「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，自我異化，在自我異化中自我限定。有限因而成為無限的限定因素，它不是自己的存有，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，因為祂是生活的上帝（*VPR I*: 147）。在上帝內的這個運動過程中，有限是祂的「他存」，也就是說，有限世界的發展過程本是上帝自我實現過程中的一段過程，在此意義上，學者們稱之為「萬有在神內論」。

（五）超越不可知論

黑格爾從上帝的概念出發，對上帝進行辨證的認知，以克服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，是這整個的運動，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，黑格爾不排斥從有限對上帝的知性認知，而是將之包容和提昇於思辨的認知。⁵⁹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」反思或判斷所外加賦予的，而是有限自己必然指向，在一個更高的「他存」的自我取消升存 (VPR I: 167)。

因此按照黑格爾，康德的主觀理念論必須再辯證提昇。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理念，不是真概念，就像只有概念而沒有其真實性的國家，事實上不存在；與靈魂分離的肉體是死屍。只當理念是概念與真實性的統一時，理念才達到真理的意義 (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。上帝的真概念，必然是概念與存有統一，思想與內容一致，而這即是「至真實存有」的概念。從這個「至真實存有」的上帝概念，黑格爾展開他自己對上帝存在的特殊存有學論證⁶⁰，而與康德對上帝存在的存有學論證的批判立場正相對立。

⁵⁹ 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 (1971: 210)。

⁶⁰ 參見拙著 (2008:55-79)。

縮寫簡稱表：

Beweis = *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*

Enz = *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*

GW = *Glauben und Wissen*

KGS = *Kants Gesammelte Schriften*

KrV A = *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage)

KrV B = *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage)

KU = *Kritik der Urteilskraft*

KW = *Kants Werke, Akademie Textausgabe*

Logik = *Wissenschaft der Logik*

„Orientieren“ = “Was heißt: Sich im Denken orientieren?”

Phän = *Phänomenologie des Geistes*

Prolegomena = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik,
die als Wissenschaft wird auftreten können*

R = *Reflexion*

VPR = *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*

《自然史》 = *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels,
oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen
Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen
Grundsätzen abgehandelt*

《新闡明》 = *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*

《唯一可能論據》 = *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration
des Daseins Gottes*

《見靈者之夢》 = *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der
Metaphysik*

《教授就職論文》 = *Dissertation, 即 (1770) De mundi sensibilis atque
intelligibilis forma et principiis*

參考文獻

- Andersen, Svend (1983). *Ideal und Singularität, Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie*. Berlin · New York: Walter de Gruyter.
- Buckley, Michael J. (1971). *Motion and Motion's God, Thematic Variations in Aristotle, Cicero, Newton, and Hegel*. Princeton University Press.
- Chang Hsüeh-chu, Maria (1996). *Die Einheit der Wirklichkeit, Kants Gotteslehre in metaphysischer Perspektive*. Frankfurt am Main u.a.m: Peter Lang.
- Hegel, G. W. F. (1925). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, II. Herg. v. Georg Lasson. Hamburg: Verlag von Felix Meiner. Nachdruck 1974.
- (1986, 1992, 1994). *Wissenschaft der Logik, Das Sein* (1812). *Die Lehre vom Wesen* (1813). *Die Lehre vom Begriff* (1816). Herg. v. Hans-Jürgen Gawoll. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1980). *Phänomenologie des Geistes*. Herg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 9. Felix Meiner Verlag Hamburg.
- (1995). *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Herg. von der Nordrhein – Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 18. Felix Meiner Verlag Hamburg.
- (1989, 1992). *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827, 1830). Herg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 19, 20. Felix Meiner Verlag Hamburg.

- (1802). *Glauben und Wissen*. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hauptwerke in sechs Bänden, Band 1. Jenaer kritische Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hodgson, Peter C. (2005). *Hegel and Christian Theology, A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford University press.
- Kant, Immanuel, *Kants Gesammelte Schriften nach der Akademic-Textausgabe*.
- (1755). *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*.
- (1755). *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*.
- (1763). *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*.
- (1766). *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*.
- (1770). *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principi*.
- (1781/1787). *Kritik der reinen Vernunft*.
- (1783). *Prolegomena zu einer jedem künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*.
- (1786) . „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“
- *Reflexionen*
- Lauer, Quentin (1964). „Hegel on Proofs for God’s Existence.” *Kant-Studien* 55: 443-465.
- (1982). *Hegel’s Concept of God*. Albany: State University of New York Press.
- Minnigerode, Bernhard (2004). *Kant’s transcendentale und Hegel’s logisch-spekulative Dialektik der Vernunft, Eine Betrachtung vermittelt der skeptischen Methode*. Essen: Die Blaue Eule.

- Nys, Martin J. De (1978). "The Cosmological Argument and Hegel's Doctrine of God." *The New Scholasticism* LII: 343-372.
- Pinder, Tillmann (1969). *Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit, Untersuchungen zur Vorgeschichte der „transzendentalen Theologie“*. München.
- Sala, Giovanni B.(1990). *Kant und die Frage nach Gott, Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Taylor, Mark C. (1977). „Itinerarium Mentis in Deum: Hegel's Proofs of God's Existence.“ *The Journal of Religion* 57 : 211-231.
- Theis, Rober ((1977). *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- 張雪珠(1996)。〈康德在倫理自律與形上學第一原理之間的斡旋〉，《哲學與文化月刊》，第廿三卷第六期：1663-1676。
- (1997)。〈康德批判前期在形上觀點下的原神論〉，《哲學與文化月刊》，第廿四卷第六、七期：615-645。
- (2008)。〈黑格爾的存有學論證〉，《輔仁學誌·人文藝術之部》，第卅八期：55-79。
- (2009)。〈黑格爾論知上帝〉，《國立臺灣大學哲學論評》，第卅八期：33-62。