

論洪耀勳「真理論的絕對辯證法」的構想

黃文宏*

摘要

洪耀勳（1903-1986）日治時期台灣主要的哲學家之一，然而其研究直至今日仍然沒有受到學界應有的重視。本論文的目的主要有二，首先在解明其「真理論的絕對辯證法」的構想的基本概念，其次在指出其「絕對辯證法」的構想的幾個可能的發展方向。本文在行文上區分為五個章節。首先（壹）在簡短地介紹本文的主要問題之後，我們將重心置於洪耀勳的於日治時期所出版的〈存在與真理——努出比徹的真理論的一個考察〉。在這裡洪耀勳一方面將其銜接於努出比徹的形上學的構想，一方面試圖轉化努出比徹的真理論的實在論為一種「真理論的絕對辯證法」，而釐清洪耀勳對努出比徹思想的改造是本論文的重點。然後我們將解明洪耀勳對努出比徹的真理論的詮釋（貳、參、肆）。在洪耀勳這篇長達145頁的論文當中，我們可以看到他如何深入努出比徹的真理論，並在徹底化其想法中提出「真理論的絕對辯證法」的主張。最後（伍）我們討論洪耀勳對努出比徹的批判。洪耀勳的計畫仍然是一個未完成的理念，這讓某些他的創造性的思想仍然處於晦暗之中。本文在此藉由解明其基本概念、強化其基本論證，闡釋其對哲學所擁有的幾個可能的貢獻與方向。

關鍵詞：台灣哲學、洪耀勳、努出比徹、真理論、辯證法

* 黃文宏，國立清華大學哲學研究所教授。

投稿：105年8月24日；修訂：106年1月17日；接受刊登：105年10月4日。

On Hung Yao-Shun's Conception of "Absolute Dialectics of Alethiology"

Wen-Hong Huang*

Abstract

Hung Yao-Shun (1903-1986), one of the major Taiwanese philosophers in the Japanese ruled period, whose research deserves more attention today. My intention in this paper is twofold: First, to clarify some basic concepts of his "absolute dialectics of alethiological dialectics", and secondly to indicate some possible developments of his logic. The paper is divided into five sections. After a brief introduction to the leading question of my paper (section one), I focus on his main philosophical work "Being and Truth - A Study of Schalwa Nuzubidse's Alethiology" published in April 1938 (totally 145 pages). Nuzubidse attempts to explicate the traditional metaphysics as an aletheological realism, aiming at the disclosure of the truth-in-itself. Some of the basic concepts of Nuzubidse's alethiology and Hung's interpretation are discussed here (sections two, three, four). Through these discussions, we can see that Hung goes deeply into the core of Nuzubidse's alethiology and radicalizes his alethiological realism step by step to an "Absolute Dialectics of Alethiology". Finally, Hung's critique on Nuzubidse is discussed in the last section (section five). Hung's project remains an unfinished ideal, which

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University.

makes some of his creative thoughts still obscure. By explicating his concepts and reinforcing his arguments, some of the possible contributions and new perspectives that Hung provided to philosophy will be expounded in this section.

Keywords: Taiwanese philosophy, Hung Yao-Shun, Schalwa Nuzubidse, alethiology, dialectics

論洪耀勳「真理論的絕對辯證法」的構想*

黃文宏

壹、問題的提出

「真理論的絕對辯證法」是日治時代台灣哲學家洪耀勳與曾天從兩人所提出的一個哲學的主張，兩者對此的主要觀點見於洪耀勳（1903-1986）於1938年出版的〈存在與真理〉與曾天從於1937年出版的《真理原理論——純粹現實學序說》一書。其中的「真理論」一詞來自於喬治亞共和國的哲學家努出比徹（Schalwa Nuzubidze, 1888-1969）。努出比徹的真理論主要見其兩本以德文出版的書，¹其他的哲學著作都是用俄文或喬治亞文寫成。關於努出比徹早期的思想重點，我們可以從這兩本德文書的書名，特別是從其中的《真理與認識的構造——真理論的實在論的第一導論》的書名，可以知道「真理論的實在論」是其哲學的

* 本文係國科會補助專題研究計畫（NSC 105-2410-H-007-047-MY3）之部分研究成果。在此非常感謝兩位匿名評審的審查意見與國科會的經費補助。

¹ *Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Erste Einleitung in den Aletheiologischen Realismus.* (1926)（《真理與認識的構造——真理論的實在論的第一導論》）；*Philosophie und Weisheit. Spezielle Einleitung in die Aletheiologie.* (1931)（《哲學與智慧——真理論的特殊導論》）這兩本德文書，臺大圖書館皆有館藏。關於努出比徹的著作目錄請參閱：“Selected Bibliography of Shalva Nutsbidze’s Scholarly Works.” 該文收於 Nutsbidze, T., Horn, Cornelia B., Lourié, Basil (eds.)(2014). *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsbidze (1888-1969)*，頁 3-10。

基本主張，也正是這個努出比徹在其「真理論的實在論」中所提出的「真理論的辯證法」，對我們這兩位遠在台灣哲學家有著相當大的影響。

洪耀勳在其〈存在與真理〉一文結尾的「附記」處，有這麼一段文字「此小論受 Nuzubidse 的作品“Wahrheit und Erkenntnisstruktur, 1926”之影響，以及吾友曾天從君的直接間接的鞭撻影響甚大，在此想要表達我內心深切的感謝。」（1938：337）從這一段文字，我們可以知道當時兩人曾經多次討論過努出比徹的真理論。洪耀勳的論文於 1938 年 4 月完稿，並於同年 9 月刊登，這個時候曾天從的代表著作《真理原理論》已於 1937 年出版，其「純粹現實學」的想法已然建立，而在《真理原理論》中，我們可以明顯地看到努出比徹的影響。反之，洪耀勳在其〈存在與真理〉當中，雖然並沒有明白地說到他自身哲學的企圖，也沒有討論曾天從所獨創的「擬而真理自體」的問題，只是作為一個哲學的研究者，在闡釋中轉化努出比徹的真理論，並且在論文的最後提到了其「真理論的絕對辯證法」可以作為「純粹現實學」的「前提」。²如我們所知，「純粹現實學的體系」是在曾天從手上建立的，在這個意義下，或許我們也可以將這篇論文視為是間接地對曾天從的哲學計劃的反省與補強，也可以視為是洪耀勳自己所構思的「純粹現實學」的「預備學」。無論如何，兩人在哲學上的關係、洪耀勳的哲學企圖都還有待釐清。但是可以肯定的是：努出比徹的真理論在這兩位台灣哲學家的思考中都扮演了一個舉足輕重的角色。努出比徹這位對西方的歐陸與英美、東方的日本與中國

² 「這麼一來，以形相學或者是理念學為究極目標的作為純粹現實學的哲學，就應該以這雙重本質的真理存在自體為原理的前提。再者，這個真理存在自體的靜的側面與動的側面的辯證法的轉換的理法的路徑，就是我們所謂的真理論的絕對辯證法。此外，哲學的現實性的問題，則是顯現在隨著這個辯證法的運動的真理存在自體的哲學的絕對主觀當中，這唯有透過超越所有立場性而且又將其包含在內的理觀（theōria）才得以獲得釐清，這是我們目前為止所解明的部份。但是因為我對於以理觀跟行為的主體的關係為中心的『形的邏輯學』的問題幾乎沒有接觸過，所以打算改日在其他論稿中來討論這些問題。」（洪耀勳，1938：336）

哲學界幾乎完全陌生的哲學家，卻是由當時遠離日本本土的南方的兩位台灣的哲學家，在各自建立或探索自身的哲學體系的時候，作為思想上的主要依據來對待，這可以說是哲學史上一個甚為獨特的事件。

在真理論的問題上，曾天從與洪耀勳這兩位哲學家原則上可以歸為同一個方向，兩人在論述上皆跟隨著努出比徹的思路，從反省德奧哲學的傳統（波扎諾、拉斯克、胡塞爾……）著手，在觀念論與實在論這兩大傳統的夾縫間尋找另一條足以表達自身哲學的出路。但是倘若我們進一步詢問：洪耀勳與曾天從各自所構想的真理論是不是一致？或者說在什麼意義上我們可以說一致？這一點畢竟仍然是一個有待研究的課題。但是可以肯定的是，曾天從完成一個純粹現實學的體系，而洪耀勳的哲學體系仍然處於構想的階段。處於「構想」中就意謂著仍然「有待完成」，問題是如何來進行這個工作。對此，筆者認為芬克在〈胡塞爾現象學的操作概念〉一文中所提出來的「共同哲學思考」，藉由參與入共同的的實事本身是可以完成這份工作的。³因而筆者在本論文中，所要進行的工作不外就是跟隨著洪耀勳的思路，一齊思索其「真理論的絕對辯證法」的構想，也包括其未完成的部分。至於曾天從的哲學，由於牽涉到其龐大的哲學體系的建立，只能留待另一篇論文來進行。然而兩者的異同確實是一個有待釐清的問題，因為哲學都是個體的哲學，原本就不從結論決定，更何況在大標題之下，如何保證哲學上的等同？無論如何，本文在此先獨立地來探討洪耀勳的構想，看他如何繼承努出比徹的想法，並將其轉化為一種「真理論的絕對辯證法」。

³ 「很明顯地，與一哲學之最恰當的關係，就是共同進行哲學思考。共同進行哲學思考表現在共同地參與入思惟的實事。」(Fink, 1976: 180-204) 中譯文請參閱：黃文宏譯，〈芬克：胡塞爾現象學的操作概念〉。

在文章的安排上，我們首先（壹）簡單地陳述本文的論題與限制，然後（貳）我們試著釐清「真理自體的存在的事實性」，筆者認為這個存在的事實性作為努出比徹「純化的方法」的引導，是一種已然開顯於「理觀」（theōria）中的存在。接著（參）我們跟隨著努出比徹的「純化」的腳步，透過對觀念論與實在論的批判，來釐清作為「前邏輯之物」的真理自體。之後（肆）我們討論努出比徹對「真理自體」的理解，及其「真理論的辯證法」的想法。最後（伍）我們探討洪耀勳對努出比徹的辯證法的批評與改造，並在「真理論的絕對辯證法」的前提之下，針對其預備學的想法，提出幾個可以再進一步發展的方向。

貳、真理自體的存在的事實性

在〈存在與真理〉這篇論文當中，洪耀勳主要以一個共同思索的角度，一方面鋪陳努出比徹的想法，一方面詮釋其哲學的意義，並且在意義的詮釋中，透過改造其哲學的基本觀念來建立自身的辯證法。本文在論述上也採取同樣的做法，跟隨著洪耀勳的理解來鋪陳其對努出比徹的真理論的辯證法的改造。⁴

首先洪耀勳跟隨著努出比徹，認為哲學開始於對「存在」的思考，然而要正確地思考這個問題，我們必須區別開「認識論的哲學」以及「實在論的哲學」。前者將「存在」問題置於「對於我們」（für uns）而顯現的這一側面來思考，它的特徵在於其整個研究的領域並沒有越出意識的範圍，這種哲學包括「心理主義」以及將一切存在純粹化為先驗意識的「先驗哲學」（例如、新康德學派與胡塞爾的現象學）。另一方面，實在論的哲學則「只是抽象地在存在者或是存在性的領域來探

⁴ 關於努出比徹的「真理論的實在論」的基本看法，請參閱 Tengiz Iremadze (2008)。

究的實在論的哲學」(洪耀勳, 1938: 196), 換言之, 努出比徹所批判的實在論是素樸地以「存在性」或「本質」為實在的哲學。要超越這兩種哲學並趨向於真理自體, 努出比徹提出一種「真理論的實在論」或「真理論的辯證法」的構想, 而這一點就洪耀勳來看, 努出比徹的辯證法所提供的方法, 毋寧可以視為是一種「相即的辯證法」, 但是努出比徹的思考仍然不夠徹底, 進一步將其徹底化就會走向洪耀勳所主張的「真理論的絕對辯證法」。在這個意義下, 我們也可以用真正的「相即的辯證法」來稱呼洪耀勳的辯證法。當然, 努出比徹的辯證法在什麼意義下不夠徹底? 洪耀勳修正了哪些概念? 引進了哪些新的概念? 真理論的絕對辯證法應該具有什麼樣的型態? 這些都是值得探討的問題, 不過在這之前, 我們要先看看洪耀勳如何來理解或詮釋努出比徹的真理論的辯證法。

首先洪耀勳注意到了一種哲學與哲學思考本身的兩難。哲學是以追究真理為目標而產生的純粹知識的學問, 而且哲學不能離開哲學思考。在哲學論究的開始, 我們往往會詢問哲學是什麼? 但是規定哲學是什麼的究極原理, 卻只能在哲學論究的最後行程中才能夠達到。而在這裡其實暗示著, 哲學的發問與其解答之間潛伏著的某種共通的根據, 這個規定哲學是什麼的原理在「存在上」必須先在, 但是在「認識上」則只能是在哲學論究的最終結局才能達到。開始與終結是同一的, 而哲學則是在這個同一的事實之上成立, 這構成了哲學的基本原理。這一點對努出比徹來說, 意謂著在哲學上「應該要疑問的無知與最後才應該會被認識到的已知, 必須要同時地被把握到」。(洪耀勳, 1938: 200) 無知與已知必須共在哲學才能開始, 這也同時意謂著哲學的一開始就必定會陷入「無知」與「已知」共在的兩難, 而這種對「無知」的把握(已知)表

示了一種「無知之知」。⁵「如此一來，這顯示出了一個**根本的事實**，即應該要被疑問的存在者之所以能夠被疑問，是因為它已然是作為在某個型態下我們所感知的東西而存在。」（洪耀勳，1938：207）問題是這樣的感知是什麼樣的感知？感知到什麼？

在哲學的開端必須擁有一種感知，洪耀勳跟隨努出比徹的看法，認為這一點是笛卡兒哲學的貢獻。因為笛卡兒在其懷疑的方法論中認識到了一個事實，即不論透過什麼方法來進行懷疑，都必然地需要預設某個東西的存在的**事實性**，也就是說，懷疑必須建立在某種**確定性**之上。笛卡兒就認識到了在任何哲學研究的開端都「必然有東西存在」的這個**確定性**，也就是說，「懷疑」的活動本身其實預設了真理的存在，或者反過來說，基於真理存在的事實的**確定性**我們才能進行懷疑，努出比徹批評笛卡兒沒有解明這個無可懷疑的存在的**事實性**。我們知道，笛卡兒在這裡所獲得的是一種超越了判斷的真偽的「純粹事實性本身」，並且將它訴諸於「自然之光」（*lumen naturale*）。訴諸於自然之光後，自己卻反而不再思考這個由自然之光所給予的明晰性，反而略過這個超越判斷的真理，而將重心置於判斷的明晰性的討論。反之在努出比徹看來，真正的問題並不在判斷的明晰性，而在光照這個「純粹的事實性」的自然之光。這樣的自然之光先於判斷而所與，它是判斷的前提，努出比徹用「先行知」（洪耀勳，1938：230）來稱呼它。這意謂著自然之光所給與的「知」並不是判斷的知，而是作為判斷的前提的先行知，對於這種先於判斷的「知」或「自然之光」的觀照，洪耀勳依循著努出比徹的想法，將其理解為一種「理觀」。它所提供的是明證的知識的第一原理，這個第一原理

⁵ 對此，洪耀勳的日文措詞為「未知之知」。努出比徹在 *Wahrheit und Erkenntnisstruktur* 一書中是沿著蘇格拉底的「無知之知」來談哲學的開端，其德文措詞為「Das Wissen des Nicht-Wissens」。（1926：15-18）

是在哲學主觀的絕對自覺當中所直覺到的「真理自體的純粹存在的事實性」。

這樣來看的話，「無知之知」其實是對「真理自體的存在的事實性」的一個表達。關於這一點，我們在以下會逐步地來釐清。如果我們接受這個看法的話，我們可以說，哲學所追求的真理自體，在某種程度上已然顯明，我們已然領會真理自體（已知），然而在意識的層面上，我們對真理自體是無知的。換句話說，客觀地來看真理已然以不顯明的方式顯明了自身，主觀地來看我們必須已然擁有無知之知的事實。由於無知之知，哲學的知才能開始，由於無方向的方向，哲學的方向才能確立，而這個讓我們得以直觀到真理自體的存在直覺就是「理觀」，洪耀勳將其歸屬於「哲學主觀的叡智性」，它是「叡智中所擁有的明晰判明的本具觀念」，並將其連結到西田的「行為的直觀」與三木清的「形的邏輯學」（1938：220、336），對此我們以後再詳細討論。就目前而言，我們可以將真理自體的感知歸屬於一種領會或體驗，它是在哲學的主觀中的本具觀念，我們已然領會或體驗到它，但是除了領會到它的「斯有」（Sosein）之外，其他別無所知。因而真理自體就其自體而言是「無內容的」，而正是這個無內容的真理自體形成了哲學探問真理的動力。洪耀勳在這裡認同努出比徹的看法，認為哲學問題應該要回歸這個哲學論究的原動力，也就是「真理是什麼」的問題，在這個意義下，「哲學的本質」就是「真理的本質」，哲學的開端必須以真理自體作為開始，而哲學的理念的解明，終究是真理自體的解明。這樣來看的話，哲學探究的首要問題就在於真理自體所顯現出來的姿態，而哲學家的事業就在於對這些在歷史上所出現的真理的姿態進行「純化」。

對於這一點，在筆者看來，任何的純化的工作，總是有往何處純化的問題，在這裡唯有沿著自然之光對真理自體的事實性的觀照，才能提

供純化的「前提」與「方向」，這意謂著整個純化的工作也必然是為真理自體的理觀所引導。於是接下來，洪耀勳跟隨著努出比徹進行了一長串的哲學史的解構，反省哲學史上所發生過的純化的方法，分別討論了波扎諾的真理自體、拉斯克的超對立的對象、胡塞爾的先驗觀念論，也對努出比徹的真理論進行了批判的工作。⁶我們在這裡，無法討論洪耀勳所進行這個歷史的解構，僅將討論集中於洪耀勳對努出比徹的承接與批判，試著藉此來詮釋洪耀勳哲學的意圖。洪耀勳對整個先驗觀念論與實在論的批判，只能留待另一篇論文來處理。

叁、對觀念論與實在論的批判

在哲學史的解構之後，洪耀勳接受努出比徹的區分，認為哲學的探求必須與各種形式的人類學的研究區別開。然而這並不意謂著我們應該在「超人類」或「外於人類」的領域中來追求，因為這樣的想法也是沿著人類中心主義所建構出來的想法，這種意義下的超人類中心主義，嚴格說來也是另一種形式的人類中心主義。因而努出比徹所站立於其上的立場，既不是內在於人類，也不是外在於人類，而是在超越人類與非人類的對立之外的所謂的「超對立」的立場。對於這個立場我們會依序予以釐清。

洪耀勳對西方哲學的主流解構，基本上是沿著努出比徹的思路在進行的。至於解構的正當性問題，或許需要一篇專論的文字，但就原則上來看，是不是能夠進入真理自體所具有的與人類認識活動無關的（或者更恰當地說「與人類的認識活動相即的」）「超對立性」的領域，則是

⁶ 關於洪耀勳在這一部分的討論，主要是沿著努出比徹的思路，其相關的部分，也可以在曾天從的《超現實存在論——形上學基礎論》的第二部「邏輯論」頁 565 以下找到類似的看法。

其判準所在。首先洪耀勳認為新康德學派對康德哲學採取一種先驗觀念論式的解讀，將關心的重點置於人類認識的可能性條件，遺忘了經驗一方面是基于經驗、一方面又是基于經驗的彼岸的超絕之物，「兩者（先驗與超絕）的深刻的統一的根據」沒有受到應有的重視，因而並不能真正顯示康德哲學的真正態度。（1938：211-212）而沿著同樣的想法，先驗現象學時期的胡塞爾也採取了「先驗意識」或「純粹意識」的思路，將哲學的根本問題置於意識的主觀機能的探討，這樣來看的話，不論胡塞爾如何純粹化我們的意識，只要思惟的重點在主觀性，他所能把握到的永遠只能是作為與思惟的主觀對立的對象，現象學也同樣是限制是在人類中心主義的框架當中。換言之，將超絕的存在還原為內在之物，這是朝向人類來還原的必然結果，也是任何形式的先驗哲學所必然會遭遇的困難。相對於觀念論往主觀方向的純化，努出比徹主張一種往客觀性方向的純化，這個純化由對立而指向「超越對立的真理自體」。努出比徹就是站在這種實在論的方向來建構自己的哲學的。

首先努出比徹認為要達到超對立的真理自體，我們必須跟隨著蘇格拉底的腳步，將哲學的開端置於「無知之知」，而這意謂著，在獲得真正的知識之前，所有的知識都要被犧牲掉。例如柏拉圖就認為朝向真理的途徑，必須透過對人類的原則的拒絕，亦即唯有透過心靈的潔淨，真理才得以開啟的，朝向真理就意謂著必須斷絕人類的部分，柏拉圖、亞里斯多德都是這麼來進行他們的工作，也就是說，就古代哲學來看，我們必須在超越了一切人類的「真理認識」的領域中來追求「真理自體」。這個時候問題並不在「如何把握」的問題，而在真理的「是什麼」。在古代哲學看來，真理並不是「是如何」（Wie）或如何可能的問題，而是「是什麼」（Was）的問題。真理雖然不在彼岸，但卻是獨立於認識的，是作為先於認識的認識的原理的是什麼而被討論

的。而這樣的提問方式在康德或新康德學派的觀念論的解讀之下受到了扭曲，觀念論的方向所關心的，嚴格說來，並不是真理的存在，而只是真理的認識方法。

相對於此，努出比徹採取了一種實在論的態度，認為哲學的出發點必須來自於超越對立的自體存在。然而不同於十九、二十世紀的實在論者，在面對觀念論的挑戰的時候，往往採取邏輯與數學的進路（例如波扎諾與拉斯克），努出比徹認為往真理自體的純化的之路不能以邏輯為前提。因為當純化的工作，在邏輯之物的考慮之下而進行的時候，這樣的工作仍然不能夠脫離邏輯的形式與規範，仍然是歸屬於傳統的邏輯主義。（洪耀勳，1938：215-216）換言之，純化的過程不能預設邏輯，而是以指向超越邏輯對立，指向邏輯學的根源的存在本身為目標。以邏輯為前提就沒有辦法脫離邏輯，沒有辦法達到「前邏輯」或「超越邏輯」之物。在這個意義之下，洪耀勳跟隨著努出比徹的腳步批判了康德、費希特、黑格爾的哲學，並且贊同努出比徹的看法，認為純化的方法要進入哲學論究的開端，必須進入純粹邏輯學的根源存在，而努出比徹稱這種存在為「前邏輯之物」（Vor-Logisches）。

在西方的哲學史上，一方面思考哲學的開端，一方面又指向實在論立場的哲學有波扎諾的「真理自體」與拉斯克所主張的「超對立的對象」。然而在努出比徹看來，波扎諾的真理自體雖然脫離了主觀，但是它仍然不是超對立的，真理自體所擁有的「超對立性的無內容性」並沒有被確立。而拉斯克的真理自體雖然屬於超對立的領域，但是仍然無法脫離邏輯的概念。洪耀勳在這裡認同努出比徹的看法，認為波扎諾與拉斯克，都沒有真正地思考到真理自體的「超對立性」與「無內容性」，兩人仍然沒有辦法脫離對立的領域。真正的超對立之物，必須是一種「前邏輯之物」，而這是以邏輯為媒介所無法達到的根源。

「邏輯之物雖然是合理的，但前邏輯之物並不直接地就是非合理的。」（洪耀勳，1938：218）也就是說，前邏輯之物並不是作為「合理的否定」的「非合理」。「合理」與「非合理」作為一組相對的概念，仍然屬於對象邏輯的範圍，並沒有脫離邏輯的肯定與否定的關係。前邏輯之物並不是作為邏輯之物的否定的「非合理之物」（Nicht-Logisches），而是根本沒有辦法透過邏輯之物的肯定、否定關係而達到的、存在於邏輯的秩序之外的東西。在這個意義下，努出比徹認為它也可以說是一種「超邏輯之物」（Meta-Logisches oder Über-Logisches）。（洪耀勳，1938：218）這樣來看的時候，「前邏輯之物」並不與「邏輯之物」處於邏輯的對立關係，它毋寧表示對邏輯關係的完全超越。努出比徹認為在這裡，前邏輯的「前」一方面表示「先行於」邏輯，是無法透過邏輯來討論的，一方面也表示出「邏輯的基盤的缺損」。這意謂著前邏輯之物不僅「不適用」或「無關於」邏輯的關係，尚且邏輯之物在缺少前邏輯之物的時候，就會喪失其存在與成立的地盤，其結果就不得不結束在單純抽象的形式當中。（洪耀勳，1938：219）也就是說，前邏輯之物並不是邏輯之物的前提，但卻是邏輯之物得以產生與成立的條件或根源，而這同時也表示了前邏輯之物無法透過任何邏輯的推論、演繹與法則的論證而獲得。在努出比徹看來，對於這樣的作為邏輯的開端的「超邏輯之物」或「前邏輯之物」，我們只能在真理論的意義下來討論。在這裡我們可以得到「真理自體」或「前邏輯之物」的一個主要特徵：前邏輯之物不是邏輯之物的否定的結果，也不是邏輯之物在邏輯上的限制性，而是「無法用邏輯的關係來說明的、對邏輯之物的一種『無關性』（Gleichgültigkeit）的突顯」。（洪耀勳，1938：219）在這裡與邏輯之物的「無關性」就成為真理自體的一個主要特徵。

再者，除了超對立性、無關性之外，由於邏輯之物的概念、判斷、推論與範疇，都是可以肯定或否定的，因而總是處於對立性之中，前邏

輯之物則是獨立於這些判斷內容，而擁有「無對立性」、「超對立性」並且在其自身擁有「自體存在」的性質。這樣的話，這個作為前邏輯之物的真理自體與邏輯之物的關係是什麼呢？或者說，既然前邏輯之物或真理自體與邏輯之物的關係是無關係的，那麼這樣的「無關係的關係」應該要怎麼樣來了解？

首先，努出比徹認為這樣的關係並不是康德哲學中的「形式與質料」的關係。如我們先前所說，在這裡我們必須注意康德哲學中所謂的「形上學的超絕之物」(das Metaphysisch-Transzendente) 與作為先驗意義下的「先驗之物」(das Transzendentale) 的不同，但是努出比徹認為在哲學史上人們往往在「先驗」這個意義下來談「超絕」。在康德的先驗哲學中，人們所關心的也往往是「形式」如何對經驗的有效性，因而「先驗的部分」被突顯，「超絕之物」的意義被遮蔽，甚至被掩蓋。而倘若我們沿著先驗之物的進路，透過形式與質料來了解無關係性，這樣所理解的無關係性並不是真理自體的無關係性。因而努出比徹認為我們必須回到作為「超絕」意義下的「超越」來了解這種「無關係的關係」。「我們將對這種邏輯的內在物、內容物來說是完全無關係的超絕之物 (das Transzendente)，在前邏輯的領域中作為本來之物而舉出，同時必須論究其不存在於內在一超越 (Immanenz-Transzendenz) 的關係中，然而內在與超越只能在其之中存立的地盤」。(洪耀勳，1938: 222) 就這一點來看，努出比徹 (也包括洪耀勳) 等於表明了自己的哲學立場與胡塞爾先驗哲學 (包括胡塞爾的超越論的現象學) 的距離，⁷ 而將整個思考的重點置於不落入這種「內在一超越」的關係之中，然而又讓這種「內在一超越」的關係在其中得以成立的「超絕之物」的討論。

⁷ 胡塞爾在超越論的現象學時期對「內在與超越」的重新理解，請參閱黃文宏 (2016)。

我們知道，康德的先驗邏輯學是以傳統邏輯作為範本而建立起來的，沿著這一點，努出比徹批判了整個新康德學派的主要觀點，並且認為這樣所建立起來的學說，仍然脫離不了形式邏輯的範圍，就算進一步地展開到拉斯克的「超對立的對象的邏輯」也難逃相同的命運。因為真正的「超絕之物」、「前邏輯之物」或「真理自體」並不屬於肯定與否定的範疇，而是屬於與肯定一否定無關的領域。因而超絕之物「必然是對所有的內容性，對立性，相關性都是無內容的超對立的，無相關的，存在其自己自體之內的东西不可。」（洪耀勳，1938：223）對於這一點，我們將在以下努出比徹的辯證法中來加以釐清。不論如何，我們知道這個「超絕之物」就是「真理自體」，它是前邏輯之物，並且其與邏輯之物的無關係的關係，不能從「先驗」，只能從「超絕」的角度來理解。

肆、努出比徹的真理論的辯證法

所我們先前所說，笛卡兒暗示出了一個不屬於對立的領域的存在的斯有事實性，而努出比徹稱這個「無對立性」或「超對立性」的領域為「真理自體」，其斯有事實則是超越了判斷的領域。就判斷的領域來看，一個邏輯命題可以是虛偽的或是真實的，但是就其作為判斷的斯有事實性而言，則一定是真實的。在這裡我們要區別開「邏輯的命題」與「真理論的命題」。

首先判斷的邏輯是站在對立性的地盤上，而真理論的命題則站在對立性的彼岸，作為對判斷的斯有事實的說明，真理論的命題對於判斷的切中與不切中是「無關的」。相對於邏輯的命題是在內容性當中成立的，真理論的命題則是「無內容的」，它除了表示純粹的斯有事實之外，不擁有任何其他的內容。再者判斷論的命題是在對立性的真偽中二者擇一，

而真理論的命題所表現的斯有的事實性則是超對立的，它屬於「超對立的」的領域。超對立的事實領域與對立的事實的領域分屬於不同的次元，邏輯的原理不適用於超對立的領域。這樣來看的話，真理論的命題僅僅表示出了真理自體的純粹的斯有事實性，除了純粹的事實性之外，真理自體並不包含任何內容，是以「無內容性」為其特性。在這裡我們知道，努出比徹的真理自體擁有「無關性」(Gleichgültigkeit)、「無內容性」(Inhaltlosigkeit)、「無相關性」(Irrelationalität)與「超對立性」(Übergegenständlichkeit)，而這幾個性質努出比徹也用「完結性」(Geschlossenheit)、「單一性」(Einfachheit)與「統一性」(Einheit)來總稱之。(洪耀勳，1938：270)

我們知道，真理自體所對應的直觀是「理觀」。努出比徹認為這種「理觀」並不是「現象學的本質直觀」，它所直觀的真理自體的統一性並不是透過對對立雜多性的超克而獲得的統一性，不是真理內部相關的契機的統一，更不是透過過渡或推論而來的統一，它是完全超越這些相關性的「統一性自體」(Einheit an sich)。再者這樣的統一性並不是像柏拉圖的一者(ἓν)那樣，是與他者完全解離的。真理自體的統一性並沒有完全脫離他者，它一方面超離所有的存在者，並且另一方面也同時「與存在者即在」(am Seienden da ist)。在真理自體的斯有的事實性當中，必須包含著與存在者即在的事實。因而洪耀勳認為，努出比徹的真理論，嚴格說來「自始自終重要的事情，就是要將一者與他者的相即予以鮮明化」。(洪耀勳，1938：273)也就是說，洪耀勳認為努出比徹的「真理論的辯證法」究其實應該是指向一種「相即的辯證法」，只是努出比徹思考得仍然不夠徹底，導至內部包含著一些困難，這個困難表現在「一者」與「他者」的關係上，而這一點其實是洪耀勳批評的重點，但在進入洪耀勳的批評之前，我們先看一下努出比徹的說法。

努出比徹認為，在一者與他者的關係的討論上，自古以來就有很多哲學家注意到這個問題（例如：柏拉圖、亞里斯多德、普羅丁），這些不同的哲學家的共同的謬誤是因為他們皆採取了「一者」與「他者」的對立來作為出發點，想要從此一到彼一，或是從彼一到此一相互過渡來說明兩者的關係。而這樣的做法，就努出比徹看來，其實都是透過對立，由對立的過渡關係，來討論兩者的統一。反之，努出比徹的真理論則是透過對哲學的出發點的「純化」，也就是透過超對立的無內容的真理自體的概念的原理的確立來獲得。

首先在努出比徹看來，真理論的「存在」概念擁有兩個重要的契機，即「斯有存在」（Sosein）與「進展存在」（Mehr-als-Sein）。⁸不同於一般的辯證法的由此一到彼一，努出比徹認為在存在者當中的斯有與進展存在，是交錯而不可分地糾纏在一起。在這裡的「斯有存在」意指著一個存在者的「如此而非如彼」的存在，是這個存在者的「斯有」。但是存在者不是只有斯有存在，與斯有存在共同的還有「多於存在」（或「進展存在」），這個「多於存在」表示了存在者並不停留於「斯有」，而是持續地朝向成就（Zustandekommen）的存在者。存在者的朝向成就（或「多於存在」）與存在者的斯有的相互滲透的關係，形成了真理論的辯證法的基本構造。再者，由於存在者不只是斯有，也是朝向成就的存在，努出比徹也稱這個在存在當中的「多於存在」的契機為「他在」（Anders-Sein）。（洪耀勳，1938：277-278）也就是說，在這裡所說的「他在」，所指的並不是更高的階段的斯有，或者是應該戰勝的他者的存在，而就是進展

⁸ 關於「Mehr-als-Sein」的翻譯，洪耀勳有時使用「より以上の存在」（多於存在）（例如〈存在與真理〉頁197），有時用漢字「進展存在」（例如〈存在與真理〉頁277-278）。這裡其實包括著洪耀勳的創造性的詮釋。但是本文在此先擱置這個問題，只採用「進展存在」一詞來表示。

存在在辯證法中的另一個表達。就真理自體來說，「他在」並不是外在於真理自體的東西，而是真理自體的一個構成項。

我們知道，真理論的存在概念包含兩者重要的概念，即「斯有」與「進展存在」，這兩者之間的關係，構成了「真理自體的辯證法」，將存在者從這兩方面來把握形成了努出比徹真理論的重點。在努出比徹來看，「斯有」與「進展存在」並不是對立的關係，而是相互滲透的，對此洪耀勳也用「相即」來表示，作為真理的辯證法的兩個契機是相即的、相互滲透而超對立的，也正由於此，我們在這裡必須承認一個與邏輯領域完全不同的真理論的領域，在這個領域當中，建立在對立性之上的邏輯並不適用，「如此的與存在之物即在的真理自體的辯證法的本性，就意味著對對立性的根本超克」。(洪耀勳，1938：281) 真理自體所包含的種種契機，諸如上述所說對邏輯原則的無關性、無內容性、無相關性、超對立性等，都應該在真理自體所內含的辯證法的契機來說明。

這樣來看的話，與存在之物即在的真理自體包含了兩個契機：「斯有」與「進展存在」，由於兩者的相互滲透，讓所有的設立也同時意味著設立的否定，因為存在者的斯有是「存在者之所是」，而這個設立在成立的同時也意謂著這個存在者「多於它之所是」。存在者的肯定也同時是其否定，任何的設立必須包含著自我否定。在「同一物雖然是斯有，同時也是進展存在，這一點是可能的」。(洪耀勳，1938：284) 這意謂著斯有在其自身之中，包含著非斯有（進展存在），斯有持續地朝向非斯有，非斯有也持續地朝向斯有，斯有與非斯有在不改變各自的本質的情況下「相互滲透」(Ineinandergehen)。(洪耀勳，1938：284-285) 肯定在自身之中包含著否定，「相互滲透」不適用於矛盾關係，矛盾只適用於對立的領域，在這裡顯示出真理自體的超對立性。在真理論的辯證法當中，對立性的設立也同時是其揚棄，在存在者的斯有當中，

進展存在早已經潛藏在其中，而這是在對立性的邏輯領域中所無法理解的。

相對於真理論的辯證法，努出比徹稱一般的辯證法為「邏輯的辯證法」（das Logisch-Dialektik），邏輯的辯證法是透過肯定或定立來克服否定或反定立，透過揚棄的方式，往一個更高的綜合契機的移動或朝向更高的綜合，透過這樣的方式讓定立獲得更豐富的內容。但是在努出比徹看來，這樣的辯證其實嚴格說來，不是對立的揚棄，而是藉由不斷地反覆地設立對立，來執行另一個對立。真理論或絕對運動的辯證法必須是將「對立」的原理完全地揚棄，並且更進一步地建立在「超對立之物」或「無對立性」的原理之上的辯證法，在這裡並無其一克服另一的問題。不只如此，在努出比徹看來，哲學應該超越所有的立場，並且又是所有的立場的可能性基礎，也就是說，邏輯的辯證法必須建立在真理論的絕對運動的邏輯之上。這樣來看的話，建立在真正的超對立的對象的真理論，應該擁有要求「第一哲學」的權利。（洪耀勳，1938：287）因而哲學所要求的從人類中心主義的解放之道，不應該在延長或擴大對立性中，而應該在超對立性的領域來尋找。努出比徹的真理論的辯證法所提供的，正就是往超對立性的純粹化的道路，而努出比徹認為這門超對立的學問，同時也是對立性的學問的可能性條件，是「我們的真理」與「對我們而言的真理」的可能性條件。也就是說，超對立一方面超越了對立，一方面又包攝了對立。

在努出比徹看來，作為「學問的學問」的第一哲學，應該以超對立或無內容之物為其目標。真理自體的領域不僅超越了一切的立場，也必須是讓一切立場得以可能的立場，對此洪耀勳使用了「包越」一詞，來形容真理自體的領域。⁹在努出比徹看來，這才是真正的真理論的主題。

⁹ 「這個領域透過包越種種對立的契機，反倒是應該作為得以理觀對立性的諸領域的，從而內含著將從人類中心主義的諸限制的解放出來的，作為一切的學問的原理的前提根底的領域而

換言之，真理論的主題不應該如亞里斯多德所思想的那樣，是關於「思想與存在」的同一性問題，而應該是將重點置於解明「包越思想與存在」的真理自體的原理，在這裡思惟與存在的同一性才能真正獲得。然而為什麼超對立的真理自體，同時又具有包越對立的可能性呢？在這裡我們需要重新了解亞里斯多德、努出比徹與洪耀勳對「理觀」的不同理解。¹⁰

伍、洪耀勳對努出比徹真理論的改造

一、真理論的「理觀」

觀想或理觀（theōria）一詞源自亞里斯多德，在努出比徹看來，理觀的所對是真理自體。這一點就亞里斯多德的哲學來說，理觀只能是對「斯有存在」的觀想或諦觀，無法觀想「進展存在」。反之努出比徹認為，真理論的觀想或理觀必須是連「進展存在」也一併觀想的理觀，相對於此，洪耀勳則更進一步地將其擴展為一種「包越的」理觀。基本上來看洪耀勳使用「包越」一詞包含兩個意思，它一方面包越了將認識對象包含在認識的「內部」的主觀主義，這是努出比徹意義下的「我們的真理」（unsere Wahrheit）。另一方面則包越了將認識理解為「從內朝外」的超越的認識，在哲學的歷史上，這種超越的認識被理解是以「先驗的」這

被解明。」（洪耀勳，1938：290）在這裡的「包越」一詞，可能是採取其「包攝並超越」。在日本哲學當中，也有高橋里美提出「包（越）辯證法」的想法，但其與洪耀勳哲學的關係並不明朗。關於高橋里美的包辯證法，請參閱松山信一著、服部健二編、解說（1999）的《日本哲學者の弁証法》頁117以下。

¹⁰ 洪耀勳在翻譯「theōria」一詞的時候，使用了「觀想」與「理觀」這兩個語詞，在解釋的時候也使用了「諦觀」（從「諦觀」一詞來看，可以知道這是對「真理的觀看」）。theōria的翻譯其實牽涉到亞里斯多德、努出比徹與洪耀勳三人對「真理的理觀」的不同的解釋，或者我們也可以說，三種不同的翻譯對應到三種不同的「理觀」，但本文在這裡沒有辦法討論其間的差異。為方便起見，我們在本論文中先統一使用「理觀」來翻譯「theōria」一詞。

個意義下的超越作為基礎的認識，它在努出比徹的哲學中屬於「對我們來說的真理」(Wahrheit für uns)。就努出比徹的哲學來看，無論是「我們的真理」或是「對我們來說的真理」都是屬於對立性的領域，兩者都是以對立性為其內容，前者是以「意識的對立性」為其本質，而後者則是以「對象的對立性」為其本質。(洪耀勳，1938：294-297) 在對立性領域中的認識所進行的工作，不外就是要捕捉對立性。然而沿著對立性來思想，只能落入表象性思惟，而在表象思惟中只能允許「符應」或洪耀勳所謂的「復合」為真理。所以不論是在「我們的真理」或是「對我們來說的真理」的領域中，在這兩種對立的立場中的對真理的言表，都不是關於存在之物 (Seiendes) 的言表，而只不過是作為認識與被認識之物的復合，或者關於存在之物的遭遇 (Begegnen) 的狀態的「認識」而已。致力於捕捉對立的認識，其所形成的真理觀終究只能是「符應說」，脫離不了認識與對象的相關性。然而，真理論的辯證法所追求的是「立於超對立的、超立場的立腳地而將這些對立的我們的真理與對我們來說的真理予以包括的無相關的真理，即是真理自體。」(洪耀勳，1938：295) 也就是說，真理自體的包越的邏輯一方面將「我們的真理」與「對我們的真理」作為內部而包攝，另一方面又超越了這兩種真理的邏輯。但是為什麼真理自體的超對立，能夠一方面超越對立，一方面又能夠包攝對立呢？或者說為什麼無內容的真理自體能夠包越內容性的真理？

對於這一點不論是努出比徹或洪耀勳都沒有明確地說明，但是筆者認為其基本的想法可以這樣來思考。我們知道，努出比徹的真理論的辯證法並不是定立克服反定立，或是反定立克服定立，然而再將這些予以統合的所謂的「邏輯的辯證法」，而是建立在真理論的「無內容性」或是「超對立性」之上的辯證法，或者說是建立在作為辯證法的兩契機的「相互滲透」的關係上，在這樣的關係中的對立性的設立同時也是它的揚棄，

而洪耀勳將其理解為一種「相互滲透的相即的統一」。(洪耀勳, 1938: 316) 換句話說, 在洪耀勳看來, 努出比徹的辯證法雖然是一種相即的辯證法, 但是這種辯證法仍然不是真正的相即的辯證法, 真正的辯證法必須「將具有內容物的辯證」也包含在內, 它是將對立與超對立都包含在內, 並且又使之為可能的包越的辯證法。這雖然也是努出比徹的主張, 但是洪耀勳徹底化這個想法, 進而主張「真理論的絕對辯證法」必須是將努出比徹的辯證法也包越的辯證法。真理論的理觀必須同時觀看到對立與超對立的「包越性」。對於這種包越性我們可以透過洪耀勳的一段文字來理解, 洪耀勳說「辯證法是媒介對立的契機而朝向超對立〔的〕超對立的原理的東西, 朝向讓對立超絕, 也就是在朝向超絕對立之物的絕對否定的媒介當中而成立的東西。」(洪耀勳, 1938: 316) 也就是說, 在真理論的辯證法當中, 超對立與對立之間則是以否定的媒介來統合, 兩者一方面統合在一起, 一方面仍然是絕對地相互否定。對立是超對立、超對立是對立, 然而對立也不是超對立, 超對立也不是對立。對於這個事態, 我們可以這樣來看, 其中「超對立〔的〕超對立」並不是筆誤或印刷的錯誤, 而是表示「真正的超對立」必須是連「努出比徹的超對立」也超越的超對立。¹¹

關於洪耀勳的包越的邏輯, 筆者認為基本上可以這樣來了解: 首先超對立明顯地不在對立之內, 但是倘若超對立在對立之外, 那麼超對立與對立之間, 必然形成一種對立, 這樣的話, 超對立就不是真正的超對立, 因而真正的超對立必須不在對立之內、也不在對立之外, 而是與對立擁有某種「同一」的關係, 在這個同一關係當中, 超對立與對立仍然有嚴格的分別, 是嚴格意義下的「矛盾」。換言之, 對立與超對立的「同

¹¹ 其實努出比徹也用同樣的方式來批評拉斯克的超對立的對象, 並不是真正的超對立, 但是在此我們先擱置這個問題。

一」是透過絕對否定而相互「矛盾」地媒介在一起的，是一種「矛盾的同一」。而如果我們這樣來了解洪耀勳的「相即的邏輯學」的話，那麼在其真理論的絕對辯證法當中，超對立性與對立性相即、無內容性與內容性相即、無相關性與相關性相即等等。「無有相即」表示兩者一方面須與不離、一方面又天差地別，這是以絕對否定為媒介而主張真理自體的絕對有。真理論的理觀所理觀到的正就是這種對立與超對立的包越性。

由於先行地理觀到真理自體的包越性，因而不論是「我們的真理」或是「對我們來說的真理」皆必須往真理自體來還原，「真理自體的無內容性，由於其純粹性的緣故，毋寧是要求我們的真理，對我們來說的真理的朝向自己的還原，作為哲學的理念達成的原動力，是使這些為可能的根柢。」（洪耀勳，1938：298）也就是說，真理自體本身就是還原的動力所在，它不只是對立的要素間的關係而已，而是將認識與被認識皆包越而使之為可能。然而雖然使認識為可能，但是由於其絕對的超越性也宣告了透過「我們的真理」或「對我們的真理」這兩種認識的型態，都無法真正達到真理自體。真理自體在認識上對我們來說始終都是無知的。

我們知道，哲學是關於存在概念的原理的究極的根本學。真理自體作為存在是就存在者自身來規定存在者，是存在者的即自的純粹性。而努出比徹真理論的課題所確立的事情就在於，要透過「斯有存在性」與「進展存在性」來解明真理自體。對此，洪耀勳又稱「斯有存在性」為真理自體的「最高的形式原理」，稱「進展存在性」為「最高的內容原理」。由於理觀之為理觀，必定是在某種「形式」下來觀看真理自體的存在，所以洪耀勳認為「真理的邏輯學」其實是一種「形的邏輯學」。因而洪耀勳認為我們進一步可以用「形相」（εἶδος）與「理念」（ἰδέα）來替代努出比徹的斯有與進展存在，在這裡我們可以建立起真理自體的「純粹形

相」(reine Eidos)與「純粹理念」(reine Idea)的概念，因而認為真正的哲學必須是在「形相學」或「理念學」的原理中才能夠被解明，前者是斯有，後者是進展。一切真理認識的原動力，不外都是建立在這種「純粹形相」與「純粹理念」之上。¹² (洪耀勳，1938：317)

在這裡，我們可以說，真理論的理觀雖然是無指向性的，但是任何的指向都是來自於這個無指向的理觀。所有的現實在其根底中都擁有自我實現自身的理念(idee)，這些現實的理念雖然來自真理自體，但不必然就是真理自體，而唯有自覺地追求這樣的理念的人類，才有所謂理念實現的種種階段和秩序，在這裡有心理、文化、社會、歷史的規定得以介入的空間，而理觀就是存在於所有人類活動的根底，並且規定這些活動的原動因。它是人性的種種理念的究極目標與動力，純粹理念雖然是無相關於對立，但卻是種種對立的最後判定者，並且是所有的學問的根底，從這裡可以知道，不論是努出比徹或是洪耀勳所設想的真理論的辯證法，並不單單只有形上學的部分，所探問的其實是現實世界的指導原理，或者說至少包含著這麼一個層面。

二、真理論的絕對辯證法

不論如何，努出比徹自稱自己的真理論為「真理論的實在論」，因為在他看來真理自體是與存在物即是的「最現實之物」(das Allerrealste)。但是他又與那些只停留在「存在者的存在性」，而沒有前進到「進展存在」的實在論者有所區別並且批評之。但是嚴格說來，努出比徹並不只是要批評實在論，他想要超越實在論並且將觀念論與實在論皆予以包越。對於前者，他認為我們必須嚴格地分別開「真理問題」(Wahrheitsproblem)

¹² 這一部分的工作其實可以從曾天從將其《真理原理論》大分為「前篇：真理形相原理」與「後篇：真理理念原理」兩大篇，看出這個源自努出比徹的區分對兩人哲學體系的建構的重要性。

與「真理認識」(Wahrheitserkenntnis)，除了必須完全地與「心理學式主觀」區別開來之外，還必須與「先驗觀念論式的主觀」區隔開來。其批判的原理在於對立性的超越，總而言之，真理問題不能在對立性中來探討，只要在對立性中就無法脫離人類中心主義。但是要區別真理的認識，努出比徹又不是像柏拉圖那樣，透過截然地區別兩重世界而將「存在」與「現實存在」完全地區別開，而是將存在置於「真理論的辯證法」來思考。

根據努出比徹的說法，真理自體是無內容的，對於內容之物則是無相關的，反之不論是「對我們而言的真理」或是「我們的真理」都是對立性、與內容相關的真理。但是努出比徹同時也認為這兩種真理都無法從真理自體「導出」，我們只能說它們是往真理自體「歸屬」而已。(洪耀勳，1938：319)這是因為從無內容之物無法導出任何內容之物，這樣的結論是建立在真理自體本身的無內容性之上的。但是努出比徹又認為，「無內容之物無法從其自體導出任何東西，但透過此從內容之物還原到無內容之物的還元之道並沒有被斷絕。」(洪耀勳，1938：320)也就是說，無內容性雖然無法導出任何內容之物，但是從內容之物還原到無內容之物的道路則是可能的。其還原的可能性，如我們先前所說，是建立在對真理自體的無知之知的理觀之上。換句話說，努出比徹認為往真理自體的「上升之道」(純化之道)是可能的，而「下降之道」則是不可能的。相對於此，洪耀勳認為不僅上升之道是可能的，「下降之道」也是可能的，但是洪耀勳並沒有明白地陳述其理由。

對此，筆者認為這其實隱含在真理自體的理觀當中。我們先注意洪耀勳的一句話，「從完善性較少之物朝向完善性本身的論究，在原理上是不被允許的。」(洪耀勳，1938：320)換言之，從原理上來看，對真理自體的理觀必須先在，上升之路才是可能的。然而理觀的先在並不代表我

們在意識的層面上清楚地觀看到真理自體，由於意識是對立的領域，真理自體在意識的層面上必須是無知的。如我們先前所說，還原的可能是建立在無知之知，無指向性指導著指向性，由於我們先行地理觀了真理自體，意識活動才能指向之，還原或純化所需要的方向與準則才能夠成立。就相即的角度來看，這兩條路必須都是可能的，而如果無知之知如我們所解釋的那樣，是一種已然知的話，那麼「下降之道」就必須先於「上升之道」。而洪耀勳也確實這樣來思考，洪耀勳就認為從無內容之物的導出之路愈是被允許，往無內容的還原之路也應該愈是被允許。¹³

「愈是被允許」其實表示了「必須先在」。對真理自體的理觀愈是清晰，往真理自體的還原就愈是必然的。還原之路若是可能的，理觀就必須先在。然而理觀的先在並不代表在意識層面上的清楚，對真理自體的知是「無知之知」，所觀看到的是「無形之形」。因而真理自體雖然必須是已然下降到歷史世界，在歷史世界中取得一個形，然而歷史世界中的形仍然不是真理自體本身，對意識而言，真理自體保持為無形無聲，無形無聲是一切有形有聲的基礎，是在歷史世界中的「形」的變遷的基礎。所有建立在人類的立場上的指向性，最終都是基於「無指向性」的理觀。

換言之，在洪耀勳看來，努出比徹的相即辯證法之所以不是真正的相即的辯證法，其關鍵在於絕對的真理自體被思想為是絕對的，只能觸動上升之道，這個絕對的真理自體並不內含絕對的自我否定於歷史世界的必然性。然而如果我們徹底化努出比徹的想法的話，以包越的邏輯來思想的話，那麼我們就會發現真理自體超對立性也不能夠在對立者之外，要不然它超對立與對立之間就會形成對立，而不是真正的超對立者。

¹³ 「從無內容之物的真理自體中，內容之物或對我們來說的真理的導出的第一條道路，愈是必須被允許，內容之物或從對我們來說的真理來朝向無內容之物、朝向真理自體的還原的第二條路徑就是愈是必然的，愈是應該被允許的。」（洪耀勳，1938：320）

唯一的可能就是兩者的「即是」而同一，但是在即是而同一的同時，兩者又「即非」而對立。換言之，真理自體必須已然內含絕對的自我否定而下降於歷史世界，超歷史世界與歷史世界的互即是一種即是又即非的關係，而這一點其實隱含在努出比徹的辯證法當中，然而卻沒有被努出比徹所意識到。誠如洪耀勳所指出：「Nuzubidse 透過認識到真理自體與所有的存在之物即在此的這樣的真理論的事實，創建出了他所謂的獨特的真理論的辯證法。我們可以說，Nuzubidse 透過這個辯證法，暗示出了可以說是真理論的演繹的下降之道。」（洪耀勳，1938：321）這樣來看的話，不論是上升之道或下降之道，其可能的根據都存在於真理自體的本性當中。以真理自體為開始與終結，一門完全脫離人類之物的學問才是可能的，而這正是努出比徹哲學的理想。

關於真理自體的兩個契機——斯有與進展存在，努出比徹也用「即自」（an sich）與「即他」（an anderem）這兩個辯證法的語詞來表示。我們知道斯有與進展存在是相互滲透的，在這裡的他者是與「即自」相互滲透的他者。然而在洪耀勳看來，在努出比徹哲學中，兩者的統一並不是「一者」與「絕對的他者」的統一，或者說不是透過「絕對的否定而來的統一」。（洪耀勳，1938：326）洪耀勳甚至還認為，由於在努出比徹的思想之下根本沒有「絕對否定」的想法，所以一者與他者之間，必須常恆地處於對立之中，無法真正地相即。也就是說，要思考真正的超對立，就必須透過「絕對否定」的媒介。超對立與對立之間必須互為絕對的他者，以絕對的否定為媒介，才能保證真理自體的無相關性。因而洪耀勳批評努出比徹：「在這裡一者與他者的關係就不可能是一者與絕對的他者的關係，而總是只能作為『自己的他者』而已。」（洪耀勳，1938：328）也就是說，洪耀勳認為努出比徹並沒有將一者與他者的關係，以絕對否定的關係為媒介來思考，而不以絕對否定為媒介來思考就無法理解

真正的超對立，也無法達到真正的他者。那什麼叫做以絕對否定為媒介來思考呢？我們先看看努出比徹如何來思考一者與他者的關係？

首先洪耀勳認為，就努出比徹哲學來看，倘若我們將一者與他者以相對對立的方式來思考的話，就會形成生成變化的辯證法，這就是「過程的辯證法」或「絕對動性的辯證法」。在生成的辯證法當中，一者與他者只能是「異時繼起」的辯證法而已。（洪耀勳，1938：325-326）再者，超對立的無內容的真理自體，因為它的無內容的關係，它的即自（即在於自身）同時也是即他（即在於他者）。「在超對立之物的領域當中的 an sich，因為其純粹的無內容性的緣故，反倒是可以無媒介地直接地與作為存在之物的他者即在（an anderem ist），這就是 Nuzubidse 之真理論的辯證法的主張。」（洪耀勳，1938：330）換句話說，任何存在者的「定立」（斯有）也表示了它的「多於存在」（進展存在），「多於存在」是多於自身的存在或多於斯有的存在，這是努出比徹的辯證法中的他者。這裡不同於對立的領域中的一者與他者是異時繼起的，以此一來克服彼一，在超對立的領域中的一者與他者，是在「相即地合一」（Ineinander）中來揚棄對立。因而相對於在內容之物的領域中，對立的統一是一方向性的，在無內容之物的領域中，則是無指向性的。因為相即，所以即自也是即他，中間不需透過任何媒介，一者與他者在這裡形成一種超生成的「絕對靜態的辯證法」。

就洪耀勳來看，努出比徹的真理論的辯證法完全停留在真理自體當中，在這裡「即自」是「斯有」而「即他」則是「多於存在」，兩者是「直接無媒介地相即」，洪耀勳認為這樣的辯證法無法成立「真實意義下的辯證法的」，它嚴格說來只是一種「即物的辯證」。（洪耀勳，1938：332）真理自體的即物意謂著它是與存在者即在的存在自體、是即在於一切存在者的存在，並不真的是洪耀勳所想要建立的「相即的辯證法」。洪耀勳

認為在「相即的辯證法」中，我們必須注意「相對對立的積極性」並且「正當地」確定「絕對否定的媒介性」，因而批評努出比徹的哲學只看到了讓絕對否定為可能的超對立的原理而已，在真理論的辯證法當中，我們還必須考慮到相對對立者之間的對立關係。（洪耀勳，1938：332-333）而筆者認為洪耀勳的這個批評等於是主張，在真理論的絕對的辯證法中，除了「相對者與絕對的他者」的相即關係之外，我們還必須將「相對者與相對者」的相即關係包含進來，也就是說，存在者之為存在者的真理必須在兩種關係中決定。在洪耀勳的真理論的絕對辯證法中，還必須包含著一個與「絕對的他者」完全不同意義下的相即領域——與「相對的他者」的相即。而在洪耀勳看來，我們反而應該透過「相對的他者」來媒介作為與「絕對的他者」之間的關係，換言之，在這裡洪耀勳不僅擴張了真理論的絕對辯證法的範圍，還逆轉了「相對的他者」與「絕對的他者」的位置。從真理論的絕對辯證法的角度來看，相對者與絕對者（超對立者）的辯證法，必須以相對者與相對者的辯證法為媒介，從對「相對的他者」與「絕對否定的媒介」的重視，我們其實也可以看到洪耀勳的純粹現實學的傾向。

這樣來看的話，倘若我們將處理對立之物的辯證法稱為「邏輯的辯證法」，而處理超對立的無內容的辯證法為「真理論的辯證法」的話，那麼洪耀勳認為真正的辯證法，必須將「邏輯的辯證法」與「真理論的辯證法」都包越在內，這形成了他所謂的「真理論的絕對辯證法」。「將此兩辯證法的相對立，更進一步地透過絕對否定的媒介來將其統合，就是我們想要主張的真理論的辯證法。」（洪耀勳，1938：334）從這段文字我們可以知道，洪耀勳的「真理論的絕對辯證法」是在更徹底地思考「絕對否定的媒介」之下而可能的，這樣來看的話，努出比徹所思想的「對立與超對立」仍然必須再透過絕對否定的媒介來將其否定與統合，「絕對

否定的媒介」扮演了一個重要的角色，不僅相對者必須在絕對否定中失去自身，才能接觸到絕對的他者，絕對者亦必須完全失去其絕對者的身分而已然存在於相對的世界中，在這裡才有洪耀勳所謂的「作為絕對靜即絕對動的全體的、現實的真理論的絕對辯證法。」得以成立的可能。(洪耀勳，1938：334-335)

至此我們可以知道，在初步的構想上，洪耀勳的辯證法是建立在徹底化努出比徹的辯證法之上，它同樣是環繞在真理自體的「純粹形相」與「純粹理念」這兩個契機之上，誠如洪耀勳所說，這兩者是「真理論的絕對辯證法的可能性根據」。(洪耀勳，1938：335)在這裡內容之物與無內容之物、對立與超對立的統合，則是基於真理自體的「純粹圖式」而被統一。在這篇論文裡面，洪耀勳對其所謂的「純粹圖式」的意義並沒有多做說明。但是筆者認為可以肯定的是洪耀勳的「純粹圖式」的想法與其所了解的「理觀」有關。洪耀勳將理觀的問題連結到行為的主體，認為可以依此而建立一門「形的邏輯學」。(洪耀勳，1938：336)然而對於什麼是「形的邏輯學」，在〈存在與真理〉這一篇論文當中，洪耀勳並沒有說明。而就筆者所知，就現行留存的洪耀勳的文本來說，也沒有再談到「形的邏輯學」的問題。對此倘若我們就字面上來看，在1930年代的日本（洪耀勳該文出版於1938年）談到「形的邏輯學」並且又將其於行為的主體（行為的直觀）連結在一起的，其中最具代表性的哲學家，就只有西田幾多郎的學生三木清（1897-1945），原則上來看，三木清將西田的「行為的直觀」具體化為「構想力的邏輯」，並將其連結到相對者的世界而形成「形的邏輯」，在某種意義上與洪耀勳有著相同關切點，只是這一部分的討論，只能留待另一篇論文來處理了。

參考文獻

- 芬克著、黃文宏譯（2000）。〈胡塞爾現象學的操作概念〉，《面對實事本身——現象學經典文選》，588-605。北京：東方出版社。
- 洪耀勳（1938）。〈存在與真理——努出比徹的真理論的一個考察〉（〈存在と真理—ヌツビツゼの真理論の一攷察〉），《哲學科研究年報》第五輯，1938年（昭和13年）9月號：193-337。
- 曾天從（1937）。《真理原理論——純粹現實學序說》。東京：理想社出版部。
- （1974）。《超現實存在論——形上學基礎論》第二部「邏輯論」。台北：青文出版社。
- 黃文宏（2016）。〈從西田哲學來看現象學的「超越」問題〉，《臺大文史哲學報》第84期：143-172。doi: 10.6258/bcla.2016.84.04
- Fink, Eugen (1976). *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München: Hrsg. von Franz-Anton Schwarz. S.
- Iremadze, Tengiz (2008). *Der Aletheiologische Realismus. Schalwa Nuzubidze und seine neuen Denkansätze*. Tbilissi: Nakeri.
- Nutsubidze, T., Horn, Cornelia B., Lourié, Basil (eds.) (2014). "Selected Bibliography of Shalva Nutsubidze's Scholarly Works." *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsubidze (1888-1969)* (3-10). Leiden: Brill. doi: 10.1163/9789004264274_002
- Nuzubidze, Schalwa (1926). *Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Erste Einleitung in den Aletheiologischen Realismus*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter.

---(1931). *Philosophie und Weisheit. Spezielle Einleitung in die Aletheiologie.*

Berlin: Königsberg.

船山信一著、服部健二編、解説（1999）。《日本哲学者の弁証法》。東京：
こぶし書房。

