

# 形上史論

下部

譚家哲





# 形上史論

下部

譚家哲 著

唐山出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

形上史論 / 譚家哲 著. -- 臺北市：唐山，

2006 [民95]

冊：公分

參考書目：面

ISBN 978-986-7021-16-8(全套：精裝)

1. 形上學 - 歷史

160.9

95018376

## 形上史論

---

作 者 譚家哲

出 版 唐山出版社

106台北市羅斯福路3段333巷9號地下樓

電話—(02) 23633072

傳真—(02) 23639735

網址—<http://blog.yam.com/tsbooks/>

電子郵件信箱—[tonsan@ms37.hinet.net](mailto:tonsan@ms37.hinet.net)

郵撥帳號—05878385 戶名—唐山出版社

印 刷 國順印刷公司

出版日期 2006年11月第一版第一刷

定 價 1000元

---

行政院新聞局局版台業第1832號

如有破損缺頁請寄回更換

ISBN 978-986-7021-16-8

# 目次

## 形上史論 下部

### 本論

第九章	黑格爾形上學略論.....	3
	附錄一：絕對精神哲學.....	25
	附錄二：《哲學全書綱要》「邏輯學」中之「存有學」 與「本質學」兩部份解譯.....	31
第十章	馬克思形上學研究.....	65
	思想之假像性：思想形態.....	65
	物之假像性：商品與資本之拜物教.....	78
第十一章	佛洛伊德形上學研究 .....	115
	佛洛伊德之論知性：〈否定〉 .....	116
	潛意識本能之世界.....	128
	死亡（生命）之存有論.....	163

第十二章 西方形上學回顧與總論.....	185
形上學與超越性.....	185
形上史之軌跡.....	195
形上學體系之結構.....	214
形上學源起之原因.....	219
儒學對形上學及超越性之回答：禮與心性之學問....	223
一、《論語》對存在之超越性之回答.....	235
二、《論語》對存有之超越性之回答.....	243
三、《孟子》對人之超越性之回答.....	252
當代形上學評述：形上學之未來.....	259
海德格：作為「存有」之世界存在之超越性....	260
萊維納斯：「他者」之超越性.....	268
結語：巴塔耶與形上學之反向與誤向.....	280

## 附論論文

西方古文明性格略論（1994）.....	297
神倫與人倫：西方與中國倫理根源之差異（1997）.....	335
從〈堯典〉之啟發論中西音樂形態之差異並重構歌詠之句法結構....	437
存有與仁（2000）.....	489
懿美與美（2002）.....	509
在存有中之主體 與作為人之主體 我與存有（2003）.....	543
中譯參考書目.....	572
跋.....	574

## 第九章 黑格爾形上學略論<sup>1</sup>

在黑格爾中，從傳統意義言之形上學步入終結。自馬克思之後之哲學，大都不願承認自身為形上學。但從這些思想仍由超越性所架構起來，對我們而言，故仍是形上學的，只不過場域轉移而已，由以往之物自身與精神性之形上學，轉移至在現象事物或存在間之形上學而已。始終仍是形上性格的思惟，而這是西方思想所無法擺脫的。

黑格爾這最後之傳統形上學是怎樣的？這必須再從康德及傳統說起。

無論是客體性形上學抑主體性形上學，真理始終是從思想性或知性所立的。在客體性形上學中，真理是作為知性之對象而有，非作為感性對象。而在主體性形上學中，主體直接就是作為「我思」出現。故在所有形上體系中，思想本身幾近就是真理之體現，只以種種不同形態而已。有時作為思想之對象，如理形、實體、

---

<sup>1</sup> 有關黑格爾哲學，基本上，我們以其《哲學全書綱要》（*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*）為主。一切章節符號（§），均指此書而言。黑格爾雖然有很多重要著作，如《精神現象學》、《大邏輯》等，但畢竟，這《哲學全書綱要》是最成熟及最完整的。從這點言，是最能代表黑格爾思想的。這《哲學全書綱要》由三部份構成：邏輯學（通稱「小邏輯」）、自然哲學，及精神哲學這三部份。

神<sup>1</sup>，有時作為思想者或思想體本身，如「我思」、範疇、主體之知性能力與結構等。巴門尼德之「思想=存有」這一公式，可說就是形上學之全部場域了。思想與存有，當它轉化為主體與客體時，我們說過，主客之一致一體，將是主體性哲學之主要工作。而康德哲學也就是這主客之層層統一。康德之所以能達至這樣的統一，因此時之客體，再非對立主體之物自身，而是現象界。因而像康德這樣的形上學，其與之前形上學之差異在於，以往思惟或知性與存有之一致結合，是排斥現象界的，而在康德中，這思惟與其對象之結合，主客之結合，則是肯定現象界的，因此時之客體，也只現象界而已。當然，康德之所以能達至這樣的統一與結合，可相反地說，是由排斥物自身世界所致。因而在這兩種形態中，始終必須二選一：思惟與存有，或主體與客體之結合，其達成，或由於排斥現象界，或由於排斥本體界（物自身世界），但是無法同立二者的。主客或思惟與存有（存在）這一組概念，與現象與物自身（本體）這另一組概念，構成傳統形上學之全部問題。再簡化地言，主體思惟或心靈所對者為本體（存有）抑為現象（存在），這即全部傳統形上學之問題。當然，這時之主體是怎樣的主體、思惟是怎樣的思惟等等，都會隨著不同體系之改變而改變。但無論怎樣改變，思惟之對象是本體抑是現象，這始終是傳統形上學之根本問題。

康德哲學選取了主體與現象這一主客結合，而如何從與現象關連中仍確立形上義之真理，這些，我們在討論康德時已討論了。康德這一解決法，從傳統形上學角度而觀，並非完全沒有問題的。當康德摒棄了物自身而選取了現象之真理性時，相對而言，他實

---

<sup>1</sup> 總稱為「存有」，為「存有」之種種姿態。



同時摒棄了在主體面之純粹思惟。這即「純粹理性」之批判這一工作。而對傳統形上學言，無論是物自身（本體）抑純粹思惟，都是形上學根本之立足點。哲學思惟始終是對立現象而誕生的。哲學之所以必然以形上學姿態出現，原因也在此。在康德中，純粹思惟前所未有地無真理性，純粹思惟若無（現象）對象對應時，也只是「表象遊戲」而已。因而對黑格爾而言，問題首先就在，如何在康德之後，重立形上學之真理，因始終這是西方知性傳統中，真理之至高模式，經驗知識之真理非是。問題似非常簡單，但實是無比困難。困難不單只來自形上真理之與現實無關，它更來自形上學之訴求本身。形上學之訴求，可總歸為以下兩點，而這兩點是帶有矛盾味的：

1. 必須成立一種形上義之真理，不能只止於經驗偶然之真理。而這形上義之真理，作為形上言，必然是由一種超越過程所達至，非能單純由知見之直接性可得。
2. 形上真理，作為最高（統一一切之）真理，不應容許任何不能包含於其內之事物，因而終極地言，不能容許任何排斥性。

這兩形上學訴求之所以矛盾，原因在於，形上超越性這一訴求，基本上是分裂性的，由它始有現象與本體、存在與存有等形上存有价值與等級之劃分。正有此劃分，故始有形上學及形上真理。而這，正與直觀上真理必須是一最高統一及包含一切這一訴求矛盾。面對這一矛盾，過去之形上學，連康德在內，雖然都致力於某種統一，但在不放棄真理之形上性時，故只能有所選擇，未能平等對待一切。現象與物自身這根本對立是致命的。

從這一形上學自身之困境而言，黑格爾之解決法是令人驚嘆的。對他而言，能統一一切事物而達至最高之形上真理，不應只是能結合起現象與物自身，或主與客、思惟與存有等等對立而已，而更應連在哲學史或歷史中之曾經發生過之真理也必須統一結合起來。客體性存有論，與主體性存有論等等都曾是哲學思惟其模式之歷程，因而都曾經是真實的，故亦應為最高真理所統一，不應有所排斥與否定。縱然他們之間是曾經相互排斥的。

若形上學所言之真理是如巴門尼德所見，是「思想與存有」之一致，那麼，對黑格爾言，這裡所謂之思想，不應只是指某一思想體之思想，如「我思」或心靈之思時之思想，而應就是包含一切思想內容於其內之人類思想整體。這思想整體，若我們暫時如黑格爾那樣，稱之為「精神」，那麼，這精神再非任何特定的存有物，既非如笛卡爾之「我思」，亦非如康德之主體性，非任何思想體，而直就是全部思想概念之總體。換言之，一由全部概念組成之體系。對黑格爾言，思想及其真理再非任何思想者對一對象於思中所得之真理，而就是這全部思想內容或全部概念本身所含有之真理。由於這是全部內容，故其真理是絕對的。這時之真理，由於再非在思想對其對象之認知之間，而是全部概念本身所能含有之內容，故既是思想自身的，又是全部對象的，因在我們思想可知之對象外，是再無任何其他可能對象，故思想本身所有之內容，也就是對象所可能有之內容，客體對象之內容，是無法多於思想之內容的。從這點言，黑格爾之哲學實非主張任何事物之哲學，非對客體世界立論，亦非對主體之確立，而只是把一切思想概念作為概念時之真理性展露出來之一種體系。<sup>1</sup>在這展露中，真

---

<sup>1</sup> 我們可這樣說，形上學或哲學史是一從「存有」至「思想」之歷史。「思想=存有」

理不再是事物之真理，而是概念自身的。舉例說，當哲學在探討「存有」時，這時之存有是作為一真實事物而言的，因而必須問這存有是什麼？也由此而可有種種回答。但當黑格爾同樣問「存有」時，他只把「存有」視為一概念，一在思想本身之概念體系中之一概念，因而再非問「存有」作為一物是什麼，而只問這「存有」概念作為概念時之意思，即其作為概念時在所有概念當中之事實，這始是其作為概念時唯一具有之真理性。又如「本質」一概念，傳統哲學會問這本質所指或所代表之事物是什麼，因而實有本質作為一種存有事物之存在。但對黑格爾言，本質若有其真理性，是應作為一概念而言的，非先作為一事物而言。而此時之「本質」一概念，實是「尺度」一概念於去其直接性而內化後對等之概念。「尺度」是「質」與「量」之統一，是一質性之定量，即作為一物，從其外在存在直接之存在性言之是其所是之標準。「尺度」是一物作為這樣的事物之標準，而「本質」則是一物作為此物時之內在標準，從其內在言之是其所是。黑格爾因而是從概念與概念間之演繹，概念與概念間之關係說明其作為概念時之真理性。柏拉圖問一物之本質時，是從這一物在事物真實中之是其所是演繹（推論）出其真理，或某（另）一真理。但黑格爾只問及演繹一概念作為概念時之真理，即其作為概念而非作為一具體事物時所具有之真理。其推演因而只在概念之間，而非從存在事物方面而言的。我們可大概說，至黑格爾為止，哲學思惟經歷了三種樣態，一為上述柏拉圖式的推論法，從事物至事物其所是

---

是其完全公式。黑格爾再一次重複「思想 = 存有」這形上學公式而已。差別在於，非從其抽象狀態，而是從歷史或哲學史所發生過之全部具體狀態言而已。哲學之全部真理，也就是由這全部內容構成而已。

之推論，而這些推論，都是帶有各人不同之前提與立論之觀點的。這至笛卡爾出現時，始由於知識開始回轉於經驗事物，故始有以笛卡爾之方法進行，即對事物進行「分析」或「分解」。康德哲學所用的方法——對事物作分解<sup>1</sup>，也是這一分析性思惟方法的。舉「現象」為例，把現象進行分析時，即會有時間空間，及種種如範疇之構成素作為「現象」之構成要素，當然，此時若觀點有所不同，其分析仍是會有不同結果。但始終，這分析法所用之思考，仍是必須建立在對真實具體事物之分析的，因而會有時空、範疇等作為現象之構成素。若是黑格爾則不然。「現象」對黑格爾言也只是一概念而已，而對這樣的概念作為概念之思惟，是不會把「現象」分解為是由什麼真實的事物所構成者，而是只會直接從「現象」作為一概念時，其與其他概念，其在概念體系中之意思關係而立。因而對黑格爾言，所謂「現象」，即在存在中本質之自身揚棄（§ 130）。現象是由「本質必須呈現」<sup>2</sup>而得其意思與真實的。這裡所謂的「呈現」，並非只是說在存在中之持存，而反而是說，連存在都必須轉化為一現象義之存在言。這從「本質」概念言「現象」，非言在此現象背後仍有所謂本質之存在，若是如此，這現象仍只是一種次等而無真理性之存有狀態。而是，現象作為本質之呈現，是本質之揚棄其自身之在其自身，而以一直接性狀態呈現者。此時，從本質之作為「在自身之映現」（Reflexion-in-sich）言，其揚棄自身而轉化為直接性時之直接性，即為質料之持存；而從本質之作為「在他者中之映現」（Reflexion-in-Anderes）言，則此時之直接性為持存之自身揚棄，即形式。故在這本質之自身

---

<sup>1</sup> 如「超驗要素論」及特別「超驗分析論」。

<sup>2</sup> "Das Wesen muß *erscheinen*."（§ 131）。

揚棄而成為質料與形式這呈現過程中，本質再非存有，再非從定在狀態之存有言，而是一在發展中者。這在發展過程中之呈現，即為現象。本質是存在中的本質，在存在中的。而此時之存在，因是本質之呈現時之存在，非只是物物之存在，故為現象。「現象」從這意義言，作為概念，因而是高於單純「存在」的，因此時現象之存在，是本質其呈現時之存在。<sup>1</sup>從這一有關「現象」之簡單討論中，我們可清楚看到，從概念作為概念而思，與把一概念視為真實事物而思<sup>2</sup>，是兩種全然不同之思惟，有著不同的結果。因而我們可結論說，除了柏拉圖等之在事物間之推論法外，及除了笛卡爾、康德等對事物進行分析這思惟方法外，黑格爾在哲學思想中，實開啟了第三種方法或方向，即對思惟本身作為對象之思。柏拉圖等是對存有之思<sup>3</sup>，笛卡爾等是對現象事物之思，而黑格爾則可說是對思惟本身之思，而從這點言，黑格爾實開啟了我們當代之哲學思惟形態，即對哲學思惟本身之思這一種方向與形態。

黑格爾這把一切事物之概念單純作為概念而思時，有以下幾點後果或結論：

---

<sup>1</sup> 見 § 131。

<sup>2</sup> 而分析。

<sup>3</sup> 這是說，縱然柏拉圖是在思一事物，如「正義」，但他既非把這一物作為一在自身之事物而分解，亦非把這「正義」只作為概念而在其他概念關係下而思其意思與真實，而是把「正義」視為一物，從其與其他事物之關係而思，因而是涉及事物全體。如正義在國家中之功能，及國家之正義與其他種種人世間以為之正義等等之關係而推論。因而我們總稱其為對存有之思，意即對存有事物其關係之思。這樣的思惟，可說是思惟中之最根本的。其錯誤往往只是由於價值取向與觀點之錯誤而已，只是由於起點與所推論出之結果之錯誤而已，甚至只是由於某一推論未真正顧及全面真實，未能深遠而看而已。又我們稱這一思惟為對存有之思時，這只是因為希臘自始所重視的為事物之「存有」，無論是從事物之理形抑實體言，所求的，也只是事物其超越之理，非其人世間或對人而言之理，故稱其為對存有之思。但作為思，本是不需必繫於存有的。

一、以往事物之所以不能達至最終統一，因事物各仍是其自身，有其自身之「體」，故終究是無法統一的。當康德遠去傳統形上學時，本應是遠去事物這樣的「體」，無論這「體」是否作為實體言。正因如此，康德始能肯定非本質地作為「體」之現象界，並以非作為「體」（實體）之思惟主體為最高真實。當康德以非作為「體」（實體）之思惟主體統攝一切時，這本來確實是突破一切傳統形上學「體」之限制，因這時實是首次以思想本身統一切，而思想本身本非一「體」，非任何物體或對象。但問題是，康德出於不想再重蹈傳統形上學覆轍，不想肯定對象客體之實體性與肯定主體「我思」之實體性，故仍對這思惟（純粹思惟）限制。而當康德限制思惟時，他犯了兩個錯誤。一為仍把思想收攝在「我」這主體之下<sup>1</sup>，二為把這作為最高統一之思惟，單純視為空洞無真實性或實在性內容之統覺活動而已，與對象概念其內容毫無關係，因而只是超驗統覺形式上之綜合統一，只是一種連結關係，非從內容言真實的統一。黑格爾不同。黑格爾不但不把思惟視為主體，因而仍限定在與客體事物內容對立的一種純形式性思惟上，而是把思想直接視為那包含一切概念內容於其中者，因而黑格爾所謂之精神，如他自己所言，實也就是這全部概念或理念之總體而已，並非作為任何事物而言的，亦非作為如康德義之主體而言的。因而一方面，從概念而觀之事物，再無其各自之體，因均只為概念而已，如是始可能達至一前

---

<sup>1</sup> 康德雖然已解放思惟離開「實體性」這一限制，但「我」仍是一種限制，就算非作為實體，但仍是作為主體。

所未能之統一。而另一方面，由於一切均概念化，以作為概念而存在，故實亦無在概念外之所謂客體之存在。客體事物之有其自身之存在，只是由於相對於一自限自身為心靈、為主體、為一存有者時之思想而始有的。若思想非一思想者之思想，而就是一切事物概念之總體的話，此時，一事物也就是其概念而已，非作為概念外仍有其自身。這樣的自身，本也只是相對於一非作為客體事物之思想者而言而已。在再無思想者與事物對象這一對立時，一切也只是如無主客這存有二分時之概念所含有之純粹內容而已。因而在黑格爾體系中，再無任何外在之對立性。統一之所以可能，亦由於此而已，事物與事物之間，再無任何外在性或外在對立。作為概念總體之精神，故是事物內化之一種狀態。而事物間可有之對立性，也只是內化了的對立，即一事物與其自身之對立（辯証），是再無任何不能化解之外在對立的。故只有在黑格爾中，形上之最終統一這訴求，始有可能成就。形上真理，若從作為絕對義之真理而言，因而也只能在黑格爾體系中達至。此黑格爾作為形上學終結之原因。

二、事物作為存在事物與作為概念雖然在數量上是相等及相同的，作為事物與作為概念之總集既不多亦不少，但兩者觀法上之不同，實帶來方法與結果之完全不同。這不同在於，把事物看成為事物而研究，好像能得出更具體而真實的知識，但這樣的知識，無法滿足形上學之要求，即達至對一切事物之總體性肯定。能對一切存有事物作這樣的總體性肯定，肯定一切均為形上地真理性，這從形上學所一直希望達至對一切存有及一切存在事物之真理肯定來說，是無以復加的。但

是，把事物看成只為個別事物而研究，雖然只能是片面的，及無法達至一對整體真理性之觀法，但從對個別事物之探索中，從其中而得之真理，是無窮無盡的，非可封閉起來的。從這點言，黑格爾之總體性真理，就算我們可事後追加，然始終只是一事後之真理，如黑格爾所說，只是一事後之思（Nachdenken），非一真理無限之前進與開拓。作為一總結性之真理，這黑格爾之總體真理，是無法有一前向之可能的。

三、那麼，若撇開黑格爾這總體性是否封閉人類真理之前進性這一點不談，這黑格爾所言之真理，本身是否有其必然之意義與價值？事實上，哲學史中每一哲學家，除卻其哲學本身內容所帶來在觀法上之突破外，其各在人類思惟中，有關人類思惟，確是有所創見的。柏拉圖使人類思惟轉向對事物本質之問，甚至更根本，柏拉圖教人以思面對一切事物，而非只是任隨自己所想而想。亞里士多德則教人思原因，因而更確立思惟之現實性。笛卡爾透過其方法論述說一分析性的思想方法，對事物進行分析，使得其最簡單直接之構成素，這是分析與綜合之本。康德在這分析與綜合之思惟方法後，更指出有關事物思惟中主體方面之構成素之可能，換言之，事物非單純客體而已，在知識之過程中，實是有人類自身主體之構成素參與其中的。那麼，若從這一對思惟之貢獻這方面而言時，黑格爾這樣的辯證思惟，對思惟有何創見？我們可說，黑格爾之貢獻就在發現思惟（西方思惟）之二元性上。二元性本來就是西方存有之模式，但這樣的二元性仍未能直接視為是思想及一切概念本身之二元性。唯有如黑格爾那樣，在一切概念間演繹其間所有之辯證二元性，否則仍是無以說明



思想本身是二元性質的。黑格爾這一演繹，因而是十分重要的，其後果亦是嚴重的。西方思想這二元性格，雖在黑格爾中被視為是真理性的，及甚至是達至一總體性真理之唯一方法，但畢竟，若思惟本身如康德所發現那樣，有思惟自身所參與之成份，這在對象認知過程中，雖已對知識有所影響，但因也只是某些形式性成份，故仍未對對象之內容有所影響。黑格爾不同。假若思惟本身是二元性的話，這二元性不只是事物之外在形式而已，而實已決定了事物之內容本身，即使世界事物也是二元或二分性質的，我們因而實再無法見事物之本身的。從這點言，黑格爾之發現是致命的。因思惟這一二元性格，不只如範疇那樣，有其自身之內容而參與於對象內容中，使我們仍能分辨何是來自我們自己，何是來自事物本身，即何是超驗的、何是經驗的。思惟之二元性非如此之自身內容，因而其對對象之影響，使對象再無其自身之可能，使我們再無以得知在人類思惟外之真實，因一切存有，均已被思惟之二元性所根本地架構起，均只是二元地封閉著的。從這點言，黑格爾及由黑格爾所發現之西方思惟是虛假的，無法再有其真理性的可能，再無法是真實的。我想，全部當代哲學就是在面對這一結論而發生，最低限度，是不能不回答這黑格爾所帶來之問題，是不能對此不有其立場的。換言之，並非黑格爾是虛假的或錯誤的，而是黑格爾是正確而真實的。若黑格爾是錯誤的話，這將不構成真正之問題，可置之不理。正因黑格爾所發現之思惟之二元性是一真實的事實，故始必須有所回應。這回應大致上可分為兩類：一為在這思惟之虛假性後，我們仍能怎樣？馬克思、尼采屬此類。