

從斯賓諾莎的實體到黑格爾的主體

劉愛民*

摘要

本文旨在詮釋黑格爾如何揭示斯賓諾莎哲學「實體」概念的缺失，以及他如何吸收包含斯賓諾莎「實體」的必然性思維的優點於自己的《邏輯學》體系之內，補之以自由概念，合必然性與自由兩個相對反的範疇，統一為黑格爾的「主體」範疇。

斯賓諾莎關於個體回歸到大全的結論「其難得正如它們的稀少一樣」，與黑格爾的結論「獲得絕對知識的必然性」大相逕庭。兩人觀點差異的關鍵處在於：斯賓諾莎哲學以黑格爾所謂的第一重否定「一切規定性都是否定性」為基本原則。黑格爾則依第二重否定「一切否定性都是規定性」原則以「棄」第一重否定，並包含第一重否定於「兩重否定」之內以「揚」之。

關鍵詞：斯賓諾莎、黑格爾、實體、主體

* 作者為大漢技術學院通識教育中心助理教授，E-mail: ai_min_liu@yahoo.com.tw。

一、前言

黑格爾的《邏輯學》分爲〈存在論〉、〈本質論〉、〈總念論〉三部分。其中〈本質論〉的最後一個辯證圓圈是「絕對關係」(das absolute Verhältnis)範疇。「絕對關係」範疇復又分爲三個子範疇，即正題「實體關係」(das Verhältnis der Substantialität)、反題「因果關係」(das Kausalitätsverhältnis)與合題「交互作用」(die Wechselwirkung)。在「交互作用」範疇之後，就進入到〈總念論〉。〈總念論〉又名爲〈主體邏輯部〉，從此「絕對」不再是以實體(Substanz)的身份出現，而是以主體(Subjekt)的身份出現，換句話說，從此精神不再是以必然性的觀點來觀照世界，而是以自由的觀點來觀照世界。他說道：

實體的關係從本質的本性產生出來；這個關係以及它的系統陳述因此是絕對(Absolute)所建立的必然觀點。必然的觀點由於是絕對所採取的觀點，因此不應當被看作是一種個人的主觀意見，一種個人任意的表象與思維方式，或者是看作一種偏差的思辯方式。相反地，思辯邏輯學在它的發展進程中，必然會採取那種思維方式，在此義上，斯賓諾莎的系統完全是對的。但它不是最高觀點。這並不表示斯賓諾莎的體系就因此是錯的，因此需要駁倒或能夠予以駁倒；相反地，唯一能夠把它當作是錯誤觀點的理由乃是在於它宣稱它是最高觀點。¹

黑格爾指出，若是採取必然性的觀點來觀照世界，則斯賓諾莎的「實體」觀點是最完美的體系，²「但它不是最高觀點」。³最高觀點是採取自由的觀點

¹ (Hegel, 1970b: 249).

² 認同「以必然性的觀點來觀照世界，則斯賓諾莎的體系是最完美的體系」的思想家，頗不乏人。例如費希特在〈知識學第一引論〉中說道，只有觀念論與獨斷論這兩種可能的哲學體系，兩種立場都不能駁倒對方。前者以自我來規定對象，後者以對象來規定自我，如果解銷了自我，「則斯賓諾莎哲學是必然的結論」。參見(Fichte, 1982: 12)。謝林承襲費希特的

來觀照世界，這是黑格爾的「主體」觀點。在黑格爾看來，不論是就形式面或者是就內容面，斯賓諾莎的體系都有缺失，「但是指出他的體系的缺失是一回事，要駁倒他的體系又是另外一回事」。⁴ 一般率皆抱持著一種錯誤看法，認為彼體系是錯的，只是因為此體系是對的。但是如果所謂駁倒彼體系的方式，只是因為彼、此兩體系的基本預設完全不相容，並且堅執此體系的預設是絕對真理，因此不容懷疑這麼簡單的話，則對方也很可以簡單地「以彼之道，還施彼身」來駁倒此體系，但是如此一來，則兩個體系都是片面的，都不是真實的，但是「真實的體系，由於是更高的體系，必然包含另外一個體系在它自己之內，成為自己體系的一部分」。⁵

本文的目的是探究黑格爾如何摒「棄」斯賓諾莎實體概念的缺失，以及他如何踰「揚」斯賓諾莎實體概念的優點，吸收在他的「主體」範疇之內，「成為自己體系的一部分」。為達致上述目的，本文分四個主題進行：(一) 首先在第貳、參節介紹筆者心目中所理解的斯賓諾莎的實體觀與必然觀。(二) 第肆節則是介紹筆者心目中所理解的黑格爾的必然觀。(三) 第伍節的主題是探討黑格爾如何以「主體」範疇來揚棄斯賓諾莎的「實體」範疇。第伍節為本文重心之所在。(四) 結語。

話頭接著說道，前一種導向康德哲學，後一種導向斯賓諾莎哲學。謝林不同於費希特之處，是他認為兩種體系不是二中擇一的問題，而是互相補足、結合為一的問題。前者是「先驗哲學」，後者是「自然哲學」，最後在「同一哲學」中結合為一。萊辛(Gotthold Ephraim Lessing)也說：「除了斯賓諾莎哲學之外，沒有別的哲學」。參見(Jacobi, 2006: 106).

³ (Hegel, 1970b: 249). 《斯賓諾莎書信集》第 76 封致 Alfred Burgh 的書信上，斯賓諾莎寫道：「我不敢僭稱說我已經發現了最好的哲學，但我知道我所理解的哲學是真正的哲學。如果你問我怎麼知道，我的回答是我知道就像是你知道三角形三內角和等於兩直角一樣。……因為真理既是自己的判準，同時也是錯誤的判準(index sui et falsi)」。(Spinoza, 2002: 949). 《倫理學》中也寫道：「正如同光明之顯示自己同時也顯示黑暗，同理，真理既是自己的判準，同時也是錯誤的判準」。(Spinoza, 1982: II, Prop 43, Sch). 無獨有偶，黑格爾在《邏輯學》也寫道：「我不能僭稱說我在這個邏輯系統所採行的方法——或者毋寧說，系統自己採行的方法——不能更加完美，在細節處不能更加精緻，但我知道這是唯一真實的方法」。參見(Hegel, 1970a: 50).

⁴ (Hegel, 1970b: 249).

⁵ Ibid.

二、斯賓諾莎的實體觀

斯賓諾莎的實體(Substantia)是「在自身內並通過自身而被認識的東西。換言之，形成實體的概念，可以無須藉助於他物的概念」。⁶ 實體是自身因(causa sui)，它是它自己的存在理由(ratio essendi)，「它的本質(essentia)即包含存在(existentia)，或者它的本性只能被設想為存在著」。⁷ 實體與有限事物不同之處在於：它的本質之中就已經包含了它的存在，因此不僅實體的本質是必然的，實體的存在也是必然的。但是有限事物的本質之中並不包含它的存在，因此它們的存在是偶然的。實體是自有者(qui sum)，⁸ 有限事物是偶然的存在(ens contingens)。

因為實體是「在自身內並通過自身而被認識的東西」，因此只有實體自己才能夠真正理解實體自己。雖說實體不能夠真正地被他物來理解，但是實體卻有無限多個屬性，通過屬性的中介，以間接的方式被他物所理解。單就人類心靈的特殊樣態而言，只能夠理解實體的兩個屬性，也就是思想屬性與廣延屬性。屬性是「由知性(intellectus)看來是構成實體的本質的東西」，⁹ 它與實體不可分，它不是外在於實體的獨立自存的第一性質，而是實體彰顯它

⁶ 賀麟譯，1997: I, 界說(三)。本文斯賓諾莎的《倫理學》引自 1982 年 Hackett Publishing Company 出版，Samuel Shirley 的英譯本 *The Ethics and Selected Letters*。引文以羅馬數字表示倫理學的第幾部分(Part)，Prop 表示命題(Proposition)，Def 表示界說(Definition)，Sch 表示附釋(Scholium)，Cor 表示系理或繹理(Corollary)，L 表示引理或補則(Lemma)，App 表示附錄(Appendix)。因此 Spinoza, 1982: II, Prop 40, Sch 2 表示引自《倫理學》第二部分，命題 40，附釋 2。此外，《知性改進論》(*Treatise on the Emendation of Intellect*)與《斯賓諾莎書信集》(*The Letters*)則引自 Samuel Shirley 所英譯，Michael L. Morgan 所主編的 *Spinoza: Complete Works*，並直接標明頁數。《斯賓諾莎書信集》則同時標明書信序號。

⁷ 賀麟譯，1997: I, 界說(一)。

⁸ qui sum 取自 Ego sum qui sum。文德爾班(Wilhelm Windelband)說：「實體的這個理解方式可以說是直接承襲自士林哲學家聖·安瑟倫(Saint Anselm)所理解的神必然存在於自己之內，甚至於在我們的思想中，祂都不能不存在一樣」，因此斯賓諾莎的實體其實「只是上帝存在的存有學證明的另一表達形式而已」。(Windelband, 1901: Vol II, 408).

⁹ 賀麟譯，1997: I, 界說(四)。

的內容所呈現的不同面向。當斯賓諾莎把實體等同為神(substantia sive Deus)，並且說「神或者是說它的所有屬性」(Deus sive omnia ejus attributa)之時，此處的 sive 是同位詞，用來表示對於同一個東西的兩個不同稱謂。兩個稱謂的內涵雖有不同，但是它們所指謂的對象都是同一個實體。由於實體是無限的，因此廣延屬性與思想屬性跟實體一樣，也是無限的。無限的實體超越乎有限的人類心靈的理解之外，有限的人類心靈是不可能具有關於實體的直接知識，而必須通過屬性的中介，以間接的方式來理解實體。心靈通過屬性的中介，間接理解實體的方式就是樣態(modus)。樣態是「實體的分殊(affectiones)，亦即在他物內(in alio est)通過他物而被認知的東西(per alium concipitur)」。¹⁰ 實體的無限力量作用在有限事物之上，對於有限事物所產生的影響，依於實體的思想屬性，就有了心靈樣態；依於實體的廣延屬性，就有了身體樣態。

實體作用在有限事物上，因此產生影響。從能動的角度言，實體是「能造的自然」(natura naturans)；從受動的角度言，是「所造的自然」(natura naturata)。¹¹ 能動的是實體，受動的是樣態。實體是施動者(agent)、是原因、是普遍的本質；樣態是受動者(patient)、是效果，是顯現普遍本質的特殊存在方式。這些顯現普遍本質的特殊存在方式就是自然事物。自然事物全體是無限樣態，個體事物是有限樣態。實體、神、自然¹²三者都指涉同一個對象，

¹⁰ 賀麟譯，1997: I，界說(五)。

¹¹ 這兩個字眼典出文藝復興時代自然哲學家布魯諾(Giordano Bruno)。他把上帝叫做「包覆隱含義與全體義下的無限」(the infinite *complicatamente e totalmente*)，把世界叫做「展開彰顯義與非全體義下的無限」(the infinite *explicatamente e non totalmente*)。就包覆隱含義言，上帝是 Natura naturans；就展開彰顯義言，上帝是 Natura naturata。布魯諾稱呼隱含的上帝為全體，而彰顯的上帝為非全體，似乎隱指上帝的超越義優於內在義。一般評論者泰半強調布魯諾思想的內在性面向。柯普斯登(Frederick Copleston)則認為「沒有理由認為布魯諾堅持保留神性的超越性理論的態度只是一種外在形式而已」。(Copleston, 1962: Part II, 68). 因此柯普斯登認為布魯諾還是強調上帝的超越性的優位性。

¹² 艾力森(Henry Allison)說：「斯賓諾莎不只把神等同於實體，而且把神等同於自然。然而這不是把自然想成是自然界事物全體；這是把自然想成是具有普遍規律的、無限的、必然的系統，其他特殊自然事物只有通過這個必然系統才可以被理解。自然的神性也就在於它的無

指謂是一樣的，只是內容涵義有所不同。從「能造的自然」的側面來看，實體的自由與必然是同一的；但是從「所造的自然」的側面來看，樣態雖然是必然的，但它不是自由的，而是受到實體的制約。這也就是為甚麼作為有限樣態的人類，心靈不自由的來源。

在斯賓諾莎看來，思想屬性的次序與廣延屬性的次序兩者之間具有完全的平行關係，換句話說，觀念次序與實在次序之間具有完全的平行關係。再換句話說，思想屬性的各種樣態之間的屬於觀念次序的邏輯演繹關係與廣延屬性的各種樣態之間的屬於實在次序的自然律關係完全是一樣的。思想屬性的樣態是個體心靈，廣延屬性的樣態是個別物體。思想和廣延雖然都是同一實體的屬性，兩者之間具有平行關係，都是同一實體的兩個面向，因此可以比擬為一個正反兩面圖案完全相同的銅板或面具。¹³ 斯賓諾莎在理論上首先預設了思想、廣延兩屬性之間的兩面同一關係，表面上看似乎只是一種輕巧的便利，文德爾班(Wilhelm Windelband)卻認為這種兩面同一關係的預設，也很可以「解答兩個世界的關聯的謎團」，¹⁴ 因為屬於觀念的可以被觀念決定，屬於實在的可以被實在決定，神性本質的全部內容，屬於觀念的歸為一類，屬於實在的歸為另一類，「因此只要知道其中一類就可以了，因為思想屬性

限性與必然性」。(Allison, 1987: 35). 筆者按：艾力森所言甚是。自然界全體是無限樣態，但是自然(Natura)則用來表示隱藏在自然界全體背後的普遍法則，這一隻「看不見的手」才應該是可以等同於實體的自然。

¹³ 洪漢鼎先生在《斯賓諾莎》一書因此主張斯賓諾莎的理論為「身心兩面同一論」(psycho-physical two-sided identity)，「過去有些學者曾叫做身心平行論，如果所謂平行是指兩條永不相交的直線，那麼我們不認為斯賓諾莎這一理論是平行論，因為他決不認為心理和生理是兩個永不相干的系統，而是認為它們是同一個系統，只是從兩種不同的方式去考察罷了」(洪漢鼎, 1992: 267)。筆者按：平行線的意象雖然可以表達同一，但又永不相交，洪先生認為兩者不應該類比為不相交的平行線的關係，因此主張斯賓諾莎的理論為「身心兩面同一論」的看法，無疑是很正確的。筆者心目中的意象是正反兩面圖案完全相同的銅板或面具，一面是陽文，用來表示實在或身體，另一面是陰文，用來表示觀念或心靈，如此一來，身心兩面就同一了。

¹⁴ (Windelband, 1901: Vol II, 419).

和廣延屬性具有相同的內容」。¹⁵ 德國詩人海涅(Heinrich Heine)解釋這種兩面同一關係時也饒富興味地指出：「歸根結底地說，思想因此是不可見的廣延，廣延是可見的思想」。¹⁶ 屬於廣延屬性的形式本質(*essentia formalis*)以及屬於思想屬性的對象本質(*essentia obiectiva*)¹⁷ 不僅具有完全的對應關係，它們都是同一實體的兩個面向，而且從根源上說，也無孰先孰後的問題，沒有誰是誰的原型問題，因此斯賓諾莎哲學既不是觀念論，也不是唯物論。單單剋就此點而論，他的立場與黑格爾「思想與存在同一」的立場一致，也與「同一哲學」(*Identitätsphilosophie*)時期的謝林立場一致，都是「一元兩極」的立場。

有限事物固然依賴於實體，然而這種依賴關係既不是基於創造，也不是目的論意義下的目的因果關係，甚至也不單純地是機械論意義下的致動因果關係，而毋寧應該說是一種邏輯·數學關係。從某個原因，因此而推衍出某個結果，就好像是「從三角形的定義，就可以推衍出三角形三內角的和等於兩個直角一樣」。¹⁸ 對於斯賓諾莎而言，實體的因果性並不單純地只是物理

¹⁵ Ibid.

¹⁶ (Heine, 2007: 53).

¹⁷ 依士林哲學的說法，一物的形式本質就是此物的存在基礎，也就是它的存在裡由(*ratio essendi; raison d'être*)。事物印記(*imprimere*)在我們的心靈之上，因此而形成印象(*impressio*)，隨著對於這個對象的印象因此而形成的觀念，是此物的對象本質(*essentia obiectiva*)。士林哲學關於 *obiectiva* 一詞的這種用法，與現代用法大異其趣，因此不容易翻譯。本文直譯為對象本質，但是此處的對象本質的對象一詞，按現代的理解，反倒是觀念的、形式的。反過來說，形式本質按士林哲學或斯賓諾莎的用法，在現代看來，反倒是屬於對象的、客觀的。斯賓諾莎與笛卡兒使用這一對字眼時，都是採取士林哲學的用法。這種用法上的倒轉，自然是笛卡兒 *cogito, ergo sum* 所引起的哲學界的哥白尼革命的影響。

¹⁸ 傳統上使用「定義」這個字時，已經意味著定義的內容是真理。在此意義下，針對不同學門的各自目的，當然有其各自不同的定義。若是一切學門或是每一個人都認可的道理，就是自明真理，也就是所謂的「共同觀念」(*notiones communes*)，或「健全的共同理智」(*gesund Menschenverstand; sound common sense*)都認可的觀念。例如「全體大於部分」、「等量加等量，結果也是等量」、「等量減等量，結果也是等量」都是公理系統外的「共同觀念」。斯賓諾莎在《倫理學》中把共同觀念與公理(*axiom*)不加揀別地並列，將共同觀念理解為「對於一般不懷偏見的人，所擁有的清楚且明晰的觀念」。(Spinoza, 1982: II, Prop 40, Sch 1). 因此

事件或心理事件的全體，而是與邏輯·數學真理一樣，從實體的永恆必然性中流出。從物理層面上說，「原因，通過致動因果的作用，而產生出效果」的實在論關係就轉換為「前件，通過推理的演繹，而推衍出後件」的邏輯·數學關係，換句話說，屬於實在次序的致動因果關係就轉換為屬於觀念次序的形式因果關係。從時間層面上說，就把不盡綿延意義下的永恆(*sempiternity*)轉換為無時間性格意義下的永恆(*eternity*)。¹⁹ 斯賓諾莎在致邁爾(Lodewijk Meyer)的書信²⁰中寫道：

「樣態的本質並不包含存在。因此即便它們存在，我們也可以構想它們不存在。因此，當我們專就樣態的本質來說，而不是就自然秩序來說，我們不能從樣態的現實存在演繹出它們未來會不會存在或者是過去是否曾經存在。因此實體的存在方式與樣態的存在方式是完全不同的。這種差異的根源是永恆(*Eternity*)與久歷(*Duration*)的差別。樣態的存在方式是久歷的，而實體的存在方式是永恆的，也就是說，實體的存在方式是無限愉悅的存在方式」。²¹

斯賓諾莎的「共同觀念」就是健全的共同理智都認可的觀念。筆者按：然而「公理」與「共同觀念」亦自有別。兩者的差別在於，前者是明示出來的自明真理，後者則是不知不覺間被引進來，未經明示的自明真理。此外，按傳統的看法，「公理」一詞具有客觀實在意義，然而現代的用法，則直把 *axiom* 當設準，只表彰操作上的意義，不具客觀實在意義。

¹⁹ *duration* 是在時間之內，「有始有終」的意思；*sempiternity* 是在時間之內，受時間制約，「有始無終」的意思，這也是費希特無止盡追求的意思；*eternity* 是在時間之外，不受時間制約，這是斯賓諾莎的意思；至於內在於時間，既受時間制約，又不受時間制約，兩者不即不離的「永恆的當下」的意思，則是黑格爾的意思，同時也是艾克哈特師長(Meister Eckhart)的 *Nu* 的意思。至於 *eternity* 是否必然意味著 *sempiternity* 問題，曾經是學界討論話題。班涅特(Jonathan Bennett)的 *A Study of Spinoza's Ethics* 書中，§47 與§48 節處，對此問題有所探討。參見(Bennett, 1984: 202-207).

²⁰ 擔任這封書信傳遞工作的人，可能是 Pieter Balling，隨後在斯賓諾莎的友朋間流傳，並且被名為〈論無限〉，書信序號為 12 號。(Spinoza, 2002: 787).

²¹ *Ibid.*, 788.

因此真正知識的獲得，就必須是「在永恆的形式下」(sub specie aeternitatis)觀照神性本質的永恆必然性才可能獲得，而獲得之後的心靈感受是無限愉悅。

三、斯賓諾莎的必然觀

依斯賓諾莎，

神必然存在，並且神是唯一的必然存在；神只是依其本性的必然性而存在與施作；神是萬物的自由因，神在任何方式之下都是萬物的自由因；萬物都在神之內，都依於神，因而若沒有神，則萬物就不能存在，也不能被理解；最後，萬物都預先為神所決定——並不是被神的自由意志或絕對任性(beneplacitus)所決定，而是被神的絕對本性或無限力量所決定。²²

按通常的想法，神性意志擁有絕對權能。但在上段引文中，斯賓諾莎則把神性意志等同於絕對任性，把神性自由等同於神性的必然性，這點很耐人尋味。對於斯賓諾莎而言，「神性意志」一詞並不是一個積極、肯定意味的字眼，它毋寧是一個消極、否定意味的字眼。意志，不管自由或不自由，就已經意味者意志主體意欲意志對象的意思了，因此是有所圖。有所圖表示有匱乏感，²³因此不是自身圓滿具足的完善性。因此說神具有意志，與其說是

²² (Spinoza, 1982: Part I, App).

²³ 依吳爾夫森(Harry Austryn Wolfson)的說法，斯賓諾莎在此可能是針對十七世紀荷蘭神學家希爾博(A. Heereboord)所作的辯駁。希爾博說「上帝以最卓越的方式作工不是為了別的，而僅是為了祂自己……。祂的功化的目的不是出於匱乏，而是出於同化」。轉引自(Wolfson, 1962: Vol I, 432). 筆者按：晚期士林哲學關於目的作了兩種區分。第一是「為了滿足某種內在的需求或匱乏的目的(finis indigentia)」；第二是「為了分享己所已有而可以滿足他人的需求或匱乏的目的(finis assimilationis)」。上帝充實滿盈，無所匱乏，因此祂沒有 finis indigentia；祂的至善使祂願意將祂的善傳通給萬物，與這是祂的 finis assimilationis。

肯定了神的全能全善，倒不如說是否定了神的全能全善。意志的對象是目的，但是斯賓諾莎不只是一否定了自然界中目的因的存在，他還從根本上否定了神性意志的存在。他認為目的論世界觀完全顛倒了自然秩序，因為它顛倒了因果，把第一因想成是終成因，把最圓滿想成是最不圓滿，完全顛倒了存有的層級。最糟的是，它全然否定了神的無限圓滿性。如果說神具有位格，依據特定目的而行事的話，就表示祂猶然存有未能解銷的內在衝突，因此不得不轉身向外，隨意投射祂的主觀欲望，此則與神的全善相違背。另一方面，如果真如一般人所想，神性意志就是神的絕對任性的話，就等於是認為神不知該如何抉擇善惡，神彷彿是蒙受無名命運感的支配一般，此則又與神的全知相違背。然而神是全知全能的，因此一般人所臆想的神性意志概念，其實只是個人主觀意見的表達罷了，不具有客觀實在意義。

一般率皆認為神以其無限權能可以任意行事，因此將神的無限權能等同於絕對任意。斯賓諾莎認為這種誤解的來由，乃是在於未能區別人類理智與神性理智之間的差異。神性理智是無限的，因為神從永恆以來，就已經依照神性理智的最高完美來支配萬物。一般人雖然肯認神性理智具有最高的現實意義，然而卻又不認為神依神性理智的最高完美來支配萬物。表面上看來，似乎想要抬高神的無限完善性，究其實質，其實是解銷了神的無限權能。然而，「神的全能從永恆以來就是現實的，並且到永恆去也維持相同的現實性」。²⁴ 神性理智與人類理智兩者，除了名稱相同之外，完全沒有相同之處，它們的不同就跟「天犬星座的『犬』與會吠的『犬』之間的不同沒甚麼兩樣」。²⁵ 然而，神的無限權能不同於絕對任意，而是在於神性本質的必然性。「自然界中的事物，無一物是偶然的，萬物都依照神性本質的必然性而流出，定然地要存在且依一定的方式而行事」。²⁶ 斯賓諾莎完全排除了自然界中的偶然性因素。在他看來，一般認為自然界中充滿了偶然性因素的想法，其實乃

²⁴ (Spinoza, 1982: Part I, Prop 17, Sch).

²⁵ Ibid..

²⁶ (Spinoza, 1982: Part I, Prop 29).

是基於人對於貌似偶然的自然現象背後的必然性因素的無知。人甚至對於自己的全然無知一事，也一無所知。「偶然性」一詞，其實只是「人對於自己全然無知這件事，也一無所知」的另一種說法罷了。

當中世紀學者依據亞里士多德的「四因說」來解釋上帝與世界的關係之時，他們認為上帝既是世界的致動因，又是世界的目的因與形式因，唯獨不是世界的質料因。斯賓諾莎則是把實體理解為是世界的質料因，並把形式因等同於致動因，但卻完全否定了目的因。在他看來，目的因概念其實只是人類主觀欲望的反映。一般人想要有房子住，「就房子被想成是目的因而言，僅僅是這個特殊欲望，實在說來，這個欲望是致動因」。²⁷ 人之所以傾向於抱持自然目的性概念，其實只是表達自己的主觀欲望。這是包覆在邏輯論證形式之下的主觀欲望，因此掩蓋了含藏在背後的隱秘動機。人們自以為他們可以自由選擇，比如說自以為可以自由選擇說話或不說話、自由選擇抓緊或鬆手，其實只是因為他們意識不到有一個背後看不到的力量來制約他們實現自己的欲望罷了。那個看不到的背後力量就是致動因。相反地，目的因由於是從前面而來的力量，因此比較容易被看見。²⁸ 這種基於對於背後隱秘力量的無知所建立起來的自由，實在說不上是自由，人們其實只是被迫如此選擇而不自知。

四、黑格爾的必然觀

本文第參節提及斯賓諾莎完全排除自然界的偶然因素，也提及斯賓諾莎認為自由的對立面不是必然，而是受到制約。由於人類心靈不自由的根源，來自於受到想像、意見等偶然性因素的支配，是以心靈自由的關鍵，在於能否在永恆的形式下，觀照神性本質的必然性。本節的目的則是探討黑格爾的

²⁷ (Spinoza, 1982: Part IV, Preface).

²⁸ 致動因又稱為「從背後而來的力量」(vis a tergo)，目的因則是「從前面而來的力量」(vis a fronte)。

必然觀，以之與斯賓諾莎的必然觀相比較。黑格爾承認自然界中偶然因素的存在，但是精神的更高目的則是要揚棄偶然性，而上昇到必然性。這可以從認知與實踐兩方面說。從認知方面說，認知的目的就是要揚棄偶然性，逐步上昇到必然性。要在一片風雲變幻、渾沌難測的現象中，洞見大自然內在的和諧與韻律，制割大理而宇宙理，從渾沌中見秩序。從實踐方面說，道德實踐的目的也在於要揚棄意志的偶然性。偶然性的意志是缺乏客觀內容的主觀任性，因此只是一種形式的自由。但是「真正的自由意志，把揚棄了的任性包含在自身內，它充分意識到它的內容是自在自為地堅定的，同時也知道它的內容是完全屬於它的」。²⁹ 但是宙斯、阿波羅等希臘神祇，卻缺乏這種自在自為的堅定意志，而只是隨意投射主觀欲望。他們連德爾菲神諭「認識你自己」都意識不到，因此不是位格(Person)，「而是人格化的神祇(Personifikation)」，³⁰ 是諸神，不是上帝。

真實的必然性是內在必然性，而不是外在必然性。外在必然性是因它而然，不是自然而然，是「它然」不是「自然」。這表示此物的存在根據不在自身之內，而是在自身之外，要從自身之外找尋根據。由於要從自身之外找尋根據，因此能否找到是沒有定準的，所以外在必然性其實是偶然性。就算是事物在實體無限力量的支配下，具有必然性意義，那麼這種必然性也只是盲目的必然性，而不是通體明澈的內在必然性。盲目的必然性有內在與超越形態兩種。內在形態的盲目的必然性是在世界之內找尋必然性的根據，也就是一般所謂的自然律。「自然律」觀點由於是在致動因果觀點之下來觀照事物，而不是在目的因果觀點之下來觀照事物，因為看不到目的，所以是盲目的。超越形態的盲目的必然性則不是在世界之內去找尋必然性根據，而是在世界之外去找尋，這也就是一般所謂的命運感。古希臘人所謂的命運感，指的是人面對無常事變之時所感受到的無力感。這種觀點所表達的只是人心觀點，還不是神心觀點。這是一種無語問蒼天的「天問」，關於問的內容以及

²⁹ (Hegel, 1970c: §145, 285).

³⁰ (Hegel, 1970c: §147, 291).

問的對象都沒有明晰的意識，因此也是盲目的。上面兩種外在必然性之所以都是盲目的，是因為它們沒有把目的性概念給表顯出來。但基督教神學的神性眷顧(Vorsehung)概念所揭示的就不是人心觀點，而是神心觀點。在神性眷顧概念裡，上帝的創造行動的目的性就表顯出來了。祂的創造行動的目的性與必然性是合一的。祂的創造行動不應該是一個偶發的歷史事件，因為神心的內容「是自在自為地堅定的，同時也知道祂的內容是完全屬於祂的」，因此這種神性意志是真正的自由意志。反觀希臘諸神隨意揮灑偶然的任性，因此只是人格化的神祇，而不是自在自為的神性意志。

按通常的看法，人的心靈是思想的主體，擁有思想並表達思想。但是斯賓諾莎否定這個看法，他認為個體心靈並不主動地表達思想，而是被動地映現實體的思想屬性的載體。個體心靈或個別身體只是被動承受(patient)實體無限力量作用的受動者(patient)，個體心靈是實體的桎梏。然而實體卻是主動的(active)的施動者(agent)，主動施加影響於個體心靈或個別身體之上，個體心靈因此就淹沒在實體的威力下，消逝在實體的必然性之中，只能默默承受個體的命運，而不能上達於神性眷顧的知識。命運與神性眷顧兩者有別。對於委順於命運的人而言，他們把事物之所以如此發生的理由歸諸於客觀的必然性。他們認為事物之所以如此發生的理由是因為事物必然如此發生，他們並沒有把個人的主觀心願強加在客觀的事變之上，因此他們的心靈安時而處順，沒有割裂。這是古代斯多葛學派智者的不動心、隨遇而安的委順態度。然而神性眷顧概念則認為，事物之所以如此發生的理由，乃是實現神性眷顧的目的性過程當中的一個必然環節，是神心實現世界的究竟目的之必要手段。即使事件的發生與神性眷顧的目的性之間，表面上似乎呈現出截然背離的姿態，但這是時間過程的必然曲折，是理性的詭譎(List der Vernunft)，也是中國古話「黃河九曲，終必東流」的「九曲」。因此當面對事物的發生背離了個體的主觀目的之時，則在神性眷顧的信念中，就隱含著一種既是當下，也是永恆的解脫之道。這不是將神性眷顧的目的性遙寄於未來的實現，也不是將個人的主觀欲望投射於超越的上帝。這只表示無論事變的發生是否符合於主觀心願，吾人都能哀矜勿喜。因此既認識到當下事件的必然性，也

同時認識到事件的合目的性。當下事件之所以如此發生的理由，一方面既是過往事件的必然結果；另一方面，究竟目的同時也是當下事件的合目的性的原因。此中過去與未來、命運與神性眷顧、必然與合目的性兩個環節結合而為一，一起彰顯於當下。這種意義的當下，同時包含有過去、未來、現在時間三相，所以是永恆的，³¹這是總念意義下的永恆義，也是永恆一詞的究竟義。

五、黑格爾以「主體」揚棄「實體」之道

斯賓諾莎哲學的最高原理是「一切規定性都是否定性」(omnis determinatio est negatio)。如果把這個原理貫徹到極致，則斯賓諾莎的實體是唯一的必然結論。因為說出一件事物的規定性就是劃定這件事物的限定範圍，此物固然在此限定範圍之內取得了某種特殊的體性，因此而得以成就它自己，但也同時表示此物受到這個特殊體性的限制，因此而否定了此物跨越這個限定範圍之外的可能性，因此就只能「有所是」，而不能「無所是而無所不是」。因此規定性就是否定性。以肯定的方式去肯斷此物的規定性之時，也同時否定了此物在此限定範圍之外的可能性。因此在肯定性之中，就同時含藏有否定性，這是「第一重否定」的意思。

黑格爾雖然稱許斯賓諾莎「一切規定性都是否定性」的原則，但是他更推許此命題的逆命題——「一切否定性都是規定性」(omnis negatio est determinatio)。去否斷一件事物的特殊規定性，就是讓此物走出既成的抽象觀念性，而進展到觀念性與實在性的統一，如此一來，此物方得以取得唯一真實的存在形式，也就是總念的形式。總念的形式是實在與觀念的統一，是具體的普遍。對於黑格爾而言，否定性就是事物內部創造生發過程的外顯，

³¹ 在《自然哲學》中，黑格爾說道：「就時間的肯定意義上說，因此可以說：只有現在存在，過去與未來並不存在。但具體的現在既是過去的結果，同時也孕育未來。真實的現在因此是永恆」。(Hegel, 1970d: 55).

如此此物方得以走出自己，經歷外部的風霜變化。「一事物之所以是活的，正是因為它包含矛盾於其自身之內」，³² 並且經耐得起矛盾中的流轉變遷，而得以繼續持存，並且在無限的否定性運動之中，發展自己成為更高級的形式，這便是「否定性的巨大力量」(ungeheure Macht der Negativität)。在倏忽變滅的表象背後，含藏的更深刻真理是：事物正在否定它們當下的存在形式，以便取得更高形式的存在，這個更高形式的存在就是經過雙重否定之後的絕對肯定。因此在否定性之中，也同時含藏有肯定性。這便是黑格爾辯證法「第二重否定」原理「一切否定性都是規定性」的意思。這種經過雙重否定之後的絕對肯定並不是退回到正題的原始同一的直接性，如形式邏輯「雙重否定等於肯定」(duplex negatio affirmat)之所說。而是經歷了第二重否定，在合題處產生質的飛躍之後的再度諧和，在過程中吸取實體的內容，來充盈主體的內容。這個否定運動並不是由外面引動的，而是主體的自身置定，自己否定自己、分化自己，成為自己的它者的第一重否定之後，並在自身中介、在己映現、第二重否定之中回復自身，以充盈自己的內容，因此而形成的一個自成起結的全體(in sich beschlossene Totalität)，這才是真實無限的絕對肯定。此處的「無限」一詞有應然與實然兩層意義的解釋。觀念性的、應然面的、價值意味的解釋表示事物應該要超越它的限度。在此義上，斯賓諾莎的實體是自身圓滿具足、不假外求的自身因，因此實體沒有發展，沒有歷程，是絕對必然的。實體的絕對必然性是斯賓諾莎「一切規定性都是否定性」原理的必然結論。但若採取的是實在性、實然面的解釋，則由於關於無限不能獲得任何肯定的知識，任何謂詞都應用不上，這種意義的無限就不具有正面、積極、肯定的意義，而只是一種全然空洞的無規定性(Unbestimmtheit)。斯賓諾莎的實體就是這種全然空洞的無規定性。黑格爾以「一切否定性都是規定性」原理來補足斯賓諾莎「一切規定性都是否定性」的片面原則，讓實體走出自己，經歷外部的風霜變化，在自身運動中發展它自己、充盈它的內容。實體因此不再是空無內容的抽象同一，而是具有豐富內容的具體統一。

³² (Hegel, 1970b: 76).

這個同時享有有限與無限、必然與自由雙重辯證性格的實體，黑格爾稱之為主體。

(一)從「實體」觀點到「主體」觀點的精神發展的現象學描述

從實體的必然性到主體的自由的過渡過程，首先要深入實體內部，穿透、銷融實體的僵固性，與實體的必然性諧和一致，充實自由的內容，以獲得具體的自由，而不是採取抽象的迴避態度。抽象的迴避態度所獲得的自由只是一種空無內容的形式自由。當個體穿透實體的僵固性，與它的必然性諧和一致，因而取得具體的自由之後，則當他回顧整個生命行程，就會全幅地知道這個過程的每一個階段都是必然不可缺少的環節，也會知道這整個過程原來都是主體自身置定的，置定之以便於達到全體。³³黑格爾具體地描述這個過渡過程：

從必然性到自由的過渡，或者是從現實性到總念的過渡，是最艱難的，因為獨立的現實性只有當它過渡到並等同於獨立的現實性之外的它者時，才能被想成是具有它的實體性；因此總念也是最艱難的，因為總念自己就是這個統一。然而作為自為存在的現實的實體並不容許被任何事物所穿透，已經是必然性或命運，要過渡到能夠支配必然性，將必然性看作是被自己所置定的存在，這個支配才真正是最艱難的。然而，必然性的思維其實正是這個艱難的解鎖，因為必然性的思維正是自己與它的它者[必然性的自為存在]的在自己之中的回復——這就是解放，這種解放不是逃避到抽象的自由之中，而是通過必然性的力量與外在的現實性結合在一起，不是看作是外在於自己的它者，而是看作是自己所置定的存在。此時的*存在是自為的*，這種解放叫做*我*，就發展到全體而言，叫做*自由精神*，作為情感而言，叫做*愛*，作

³³ 因此就有了關於《精神現象學》的兩層解讀(two-tier reading)，即順著意識發展次序的時間觀點，與回溯過往的反思觀點。參見(Jarczyk, 2000: 204-213).

為愉悅而言，叫做聖福。——斯賓諾莎關於實體的偉大直覺僅僅是從有限的自為存在之中解放開來，但是這種意義只是隱含的，還沒有表顯出來。只有總念本身才自為地既是必然性的力量同時也是現實的自由。³⁴

當個體面對僵固的獨立的現實性時，則去肯認僵固的現實性是一個獨立於個體之外的存在，是一種堅實的心靈態度。獨立的現實性表面上看來似乎別有一套，個體不免因此感覺受到了必然性或命運的隨機支配，因此想要逃避到抽象的自由之中。乍看之下，這種抽象自由的逃避態度似乎甚為簡易，但由於其實「已經是受到了必然性或命運的支配」，因此這種逃避態度才真正是最艱難的。然而當他對於獨立現實的外在必然性加以思維之時，就隨即解銷了獨立現實的僵固性，因為總念思維的特性就是要進入到對象的深處去，化解對象的僵固性，與對象結合在一起，諧和自適。因此總念也是最艱難的。總念思維的自由性格就在於它能夠包含實體的外在必然性，使之成為自身置定的自由的一個必然環節，並能揚棄外在必然性，因此返回到主體的這整個圓圈式行程的內在必然性。

「第一重否定」否定直接存在的真理意義，這個從存在到本質的進展過程，可以看作是「存在的深入自身」；³⁵「第二重否定」則是否定觀念性的真理意義，讓事物走出既成的觀念性，而進展到統一觀念與實在的總念形式。這個從本質到總念的進展過程，可以看作是「從不甚完滿發展到比較完滿」³⁶的發展過程。一般把完滿與不完滿想成是一種狀態，而不是想成是一種過程，如此一來，就不能區別自身直接同一的「存在」義與自身間接同一的「總念」義兩者之間的差異。把完滿與不完滿想成是一種狀態，就是把存在想成是直接的、未經自身中介的、簡單的自身同一。但總念思維則是把完滿與否想成是一種自身置定的過程，一種通過自身中介，而回復到自身的辯證歷

³⁴ (Hegel, 1970c: §159, 305-6).

³⁵ (Hegel, 1970c: §159, 304).

³⁶ Ibid.

程。認識到這一圓圈式行程的內在必然性就是自由。³⁷ 這意思並不是說要去完成這一圓圈式行程以便於獲得自由，因為這種「要去……以便於」的思維方式把手段與目的相分離。而是以「絕對理念」的觀點看出，這一個圓圈式行程的絕對必然性，能夠看出人的最高自由是知道他自己完全被「絕對理念」的必然性所決定，並且也必然地會具體經歷《精神現象學》所描述的精神發展過程，而達到「絕對知識」。這種觀照事物的態度黑格爾稱之為「精神」。

(二)從「實體」範疇到「主體」範疇的邏輯發展——「棄」之部

斯賓諾莎的實體是自身因，它的本質就包含了存在，黑格爾認為這個實體概念雖然「深奧且正確，但卻只是定義」，³⁸ 是斯賓諾莎《倫理學》一開頭所作的假設。然而，數學或其他學科可以預設前提或假設，「但邏輯學不能預設任何反思形式和思想法則，因為這些構成了它的內容，必須在邏輯學之內建立」。³⁹ 「絕對」不能是直接的預設開端，「相反地，絕對本質上是它的結果」。⁴⁰ 斯賓諾莎的屬性，固然是「由知性看來，是構成實體的本質的東西」，但是斯賓諾莎一方面把知性看作是樣態，在此義上，知性因此是後於屬性的；另一方面，「構成實體的本質」的屬性，又必須由後於屬性的知性來看，因此斯賓諾莎認為知性是外在於實體的。⁴¹ 但是如此一來，知性能

³⁷ 勒克力曼(André Lécrivain)寫道：〈客體邏輯部〉的目的是顯示「存有，如何在經歷各種外在性的規定之後，通過本質的內在性的規定而重新發現自己，以不可逆的方式回歸到自己，最後永遠地克服一切對偶性」。(Lécrivain, 2000: 337).

³⁸ (Hegel, 1970b: 196).

³⁹ (Hegel, 1970a: 35).

⁴⁰ (Hegel, 1970b: 196).

⁴¹ 定義中「由知性看來是構成實體的本質的東西」的知性究竟是有限知性還是無限知性，以及「屬性構成實體的本質」是主觀義還是客觀義，屬性是內在於知性(in intellectu)或是外在於知性(extra intellectum)等問題，經常是學界熱門話題。黑格爾的立場明顯是認為斯賓諾莎的屬性是實體的固有本質，至於思想與廣延之外的其他屬性，則因為斯賓諾莎沒有明說，因此與康德的物自身其實沒甚麼兩樣。斯賓諾莎的知性既外在於屬性，更外在於實體，因此從知性回復到實體，並沒有邏輯的必然性依據。Shein 認為「屬性構成實體的本質」是客觀的，只是有限知性把實體的屬性看作是有許多個屬性罷了。參見(Shein, 2009: 531)。在這一點上，Shein 與黑格爾的觀點兩者一致。

否返回到實體，就沒有邏輯的必然性依據。斯賓諾莎說實體有無限多個屬性，因此實體是無限的，這就把無限實體的「無限」義，想成是量的無限，而不是質的無限。此外，他只是以經驗方式列舉出思想與廣延兩屬性，既沒有演繹出為什麼由知性看來，必然有兩個屬性，更沒有演繹出思想與廣延兩屬性的必然對反關係。若就結果而論，實體固然是思想與存在的統一，思想秩序與存在秩序固然是「兩面同一」的秩序，但斯賓諾莎未能建立起兩者之間的過渡關係。因此他對這兩個屬性所作的區別只是外在的反思(äußere Reflexion)的區別，未能理解到它們是內在於總念的兩個對反環節。因此他對於思想與廣延所作的區別並不具有規定性，未能建立起存在與本質，兩者必然互相對反的規定了的差異。

黑格爾的「主體」範疇是「一」與「全體」的統一，換句話說，是個體性與普遍性的統一。斯賓諾莎的實體與普羅丁(Plotinus)的太一固然是「全體」，然而在他們的體系中，個體事物都銷融於「全體」之中，個體存在並不具有究竟真實意義，因此他們體系包含有片面性，應該予以揚棄。與之相對照，萊布尼茲的「單子」固然是「一」，是「自為存在」(Fürsichsein)的完美體現。然而他的單子卻封限在「自為存在」之內，未能發展到全體，因此也是片面的。因此之故，黑格爾從「實體」到「主體」的邏輯演繹的「棄」的發展方面，也同時包含了對普羅丁與萊布尼茲哲學的批評。

先論普羅丁。斯賓諾莎的實體與普羅丁的太一略有相似之處。太一與萬物的關係可以類比為流溢關係。太一的絕對光芒不只照耀自己，也照耀萬物。但太一的絕對光芒的照耀過程，卻是一個光明逐漸流失的過程。離開太一越遠的事物所分享的光照，從較完美逐漸下降到較不完美，在無限遠處則是絕對的黑暗。雖然說絕對的黑暗對於普羅丁而言，並不是罪惡，而只是善的闕如(privatio boni)。但是斯賓諾莎與普羅丁一樣，只是以片面的否定進路來表達絕對的黑暗，只承認從太一到萬物的單向光照過程，或者是只承認從實體到樣態的單向的致動因果關係，而不能以雙重否定、絕對肯定的方式來表達從萬物到太一的回歸過程。因此太一的光照過程是單向的，至於回復到

原始之光的概念則是一片空白。⁴²

斯賓諾莎與普羅丁都未能積極面對個體性原理，他們的片面性剛好被萊布尼茲的單子論補足。萊布尼茲的單子是「自為之有」的完美體現。單子雖然是自為的(*für sich*)，但卻不是為它的(*für Anderes*)，換句話說，單子是封閉的內在完美，與外在環境之間沒有化學性的互動關係。單子是宇宙活鏡(*le miroir vivant de l'univers*)，它在自己之內映現了宇宙的內涵。雖然單子所映現的宇宙內涵是有限的，因此單子是有限的，但它卻是主動的、自發的，它的主動性格表現在它的表象活動，可以映現宇宙的內涵。單子是它自己的歸趨(*entelechy*)，它不只是自己的致動因，它更是自己的目的因。所有這些都表示單子是自為的。但單子卻不是為它的，它是自身封閉的絕對。個別單子與其他單子之間的關係完全只是量的排列關係，沒有質的調和關係，因此不承受「選擇性親和力」(*Wahlverwandtschaft*)⁴³的調和影響，藉由調和影響來豐富自己的內涵。單子既然不承受選擇性親和力下的「將偕兩個一起打破，再將你我用水調和」的影響，因此單子的狀態改變只關乎量，而無關乎質，或換句話說，只關乎形式，而無關乎內涵。即使萊布尼茲賦予單子內在完備

⁴² (Hegel, 1970b: 198).或有置疑者道：「在永恆的形式下，不就可以回復到原始之光嗎？怎麼是一片空白？」筆者認為黑格爾在此指的是斯賓諾莎關於「雙重否定等於絕對肯定」的概念是一片空白。黑格爾對於斯賓諾莎的批評，焦點就集中在個體回復到實體的回復過程並沒有內在必然性這一點上。

⁴³ 「選擇性親和力」是黑格爾《大邏輯》的「實在的尺度」(*das reale Maß*)範疇下的一個子範疇。參見(Hegel, 1970a: 420-423)。它的意義在「化學性」(*der Chemismus*)範疇中更進一步深化。「化學性」啟始於化學對象處於自己本身的內在緊張關係，以及化學對象之間的外在緊張關係。每一個化學對象都想克服各自獨立自存的片面性，與其他化學對象相結合，以取得符應於總念的客體性。「化學性」範疇表現在物質現象的經典例證是化學家芮希特(*Jeremiah Benjamin Richter, 1762-1807*)所提出的中和定律，故名為「化學性」。參見(Petry, 1970: 428-429)。「化學性」範疇表現在生物現象的例證是種族繁衍，至於表現在精神現象之例證則是男女之間的愛情關係或人際的友誼關係。詩人歌德(*Goethe*)的小說 *Die Wahlverwandtschaft*，一般英譯為 *Kindred by Choice*，蓋即中文「雲從龍，風從虎」之義。選擇性親和力在該小說的意義是：假定 A 與 B 是一對男女關係，C 與 D 亦復如是。若此兩對配偶之間的彼此互動關係產生出如化學裡的中和作用 $AB + CD \rightarrow AD + BC$ 的效應，則這種效應就是選擇性親和力的影響。參見(Burbidge, 1996: 165-167)。

性的姿態，好像單子在內在封閉中，就足以反映宇宙全體，似乎頗有自身圓足的意味。然而單子封閉在自在存在之中，因此雖然單子的形式是無限的，但它的內容卻是有限的，因此歸結起來，單子還是有限的。單子既然不承受調和影響，則單子之間的和諧關係就只好被天降神兵(Deus ex machina)式的上帝(單子的單子)解救在預定諧和之中。⁴⁴ 單子完全不受外在影響，它的狀態改變是自身置定的，在此義上單子是自由的，但是這種自由只是個體性的自由，還不是普遍性的自由。表面上看，說一物受到外在影響，好像是被動地承受限定，但「欲偉大，當收斂」，要達到普遍性的自由，正是要承受這種限定並超越這種限定。萊布尼茲的單子因為不能達到普遍性的自由，因此也受到限定，而且這種限定「處在自在存在之中」，⁴⁵ 因此這個限定是絕對的。絕對單子是形式與內容的絕對統一，這才是真實無限的單子。黑格爾所說的絕對單子，不同於萊布尼茲的「單子的單子」，不同於天降神兵式的上帝。真實無限的絕對單子在自身反思之中，自己否定自己、外在化自己，處於自身異化的狀態被動承受外在的影響，以豐盈自己的內容，並且在回復自身中，獲得內容與形式的統一。然而萊布尼茲的「單子的單子」只是最高形式，未能獲得內容與形式的統一。凡此種種，無不表示萊布尼茲的個體性原理只是知性原則，還不是總念的原則。

(三)從「實體」範疇到「主體」範疇的邏輯演繹——「揚」之部

黑格爾《大邏輯》中的「絕對關係」範疇之下分為三個子範疇，即正題「實體關係」、反題「因果關係」與合題「交互作用」。在「交互作用」範疇之後，就進入到「主體」範疇。

斯賓諾莎的「能造的自然」約當於黑格爾的「實體」範疇。「實體」是

⁴⁴ 斯賓諾莎與萊布尼茲在關於上帝的最高完美和最大可能的權能的假設上雖然一致，露絲·蕭(Ruth Lydia Saw)卻很貼切地指出：「斯賓諾莎認為施作最大可能的權能必然意味著已經完成了所有可能性，萊布尼茲則認為這意味著從無限多可能性中挑出最好的一個」。(Saw, 1954: 88)。筆者按：斯賓諾莎與萊布尼茲兩人各自側重於質與量之間的思想差異，於此煥然可見。

⁴⁵ (Hegel, 1970b: 199).

絕對的主動方，是原因；「所造的自然」是樣態，約當於「偶性」(Akzidenz)，是絕對的被動方，是效果。在斯賓諾莎看來，因與果的關係，只是單向的致動因果關係。但在黑格爾看來，因與果是彼此依存的，因賴果以顯，果由因以成，兩者交互作用，體用不二。經過「交互作用」範疇的邏輯演繹，證實了因固然是致動因果意義下的因，這是在〈本質論〉意義下，「力」(Kraft)意義下的因。但因同時也是在〈存在論〉意義下、「表現」(Äußerung)意義下的果。一方面，果固然是致動因果意義下的果，在此義上，果是必然的；但是果同時也是目的因果意義下的因，在目的因果的意義上，果就轉化為因，因此果也是自由的。在另一方面，因固然是致動因果意義下的因，在此義上，因是自由的；但因同時也是目的因果下的果，在目的因果的意義上，因就轉化為果，因此因也是必然的。因與果兩個對反範疇所呈現的矛盾，就被解銷在同時包含因與果、包含抽象的自由與實體的必然性，並且揚棄兩者各自的片面性格的新範疇，這個新範疇就是「主體」。黑格爾從「絕對關係」範疇到「主體」範疇這個辯證圓圈的邏輯演繹，經歷下列三個階段：

1.從「自在」⁴⁶的意義上來說，實體是絕對的，是可能性與現實性的合一。自為地說，由於實體包含了一切可能性與現實性於其中，因此必然地要求自身的具體實現。實體的無限力量，自己否定自己、推斥自己、分化自己，因此分化為「主動實體」與「被動實體」兩個環節。主動實體的根源性格是自身置定性，它自己置定(setzen)自己，也置定自己的它者。所置定的它者就是被動實體。在目前的演繹階段，被動實體是主動實體的根源力量所置定的，主動實體是置定者，被動實體是被置定者。被置定者也是一種有，因此叫做「被置定之有」(Gesetztsein)。

2.被動實體本身也是一種有，因此也獲致了獨立自存的姿態，在此義上，被動實體是一個「自為存在」(Fürsichsein)，而不是「為它存在」

⁴⁶ 「發展的總念」(Begriff der Entwicklung)包含有兩個環節：第一是「自在存在」(Ansichsein)，也就是亞里士多德的「潛能」(potentia)；第二環節是「自為存在」(Fürsichsein)，也就是亞里士多德的現實(actus)。參見(Hegel, 1970e: 39).

(Sein-für-Anderes)。換句話說，被動實體不再是依附於主動實體的偶性，而是獲得了獨立性，具有自為性格。由於被動實體也是自為的，因此它也置定自己，揚棄它被置定的性格。剛開始，主動實體是作者方、是因、是置定者；被動實體是受者方、是果、是被置定者。但這種規定的姿態只是方便，不是究竟。它只是方便施設義下的預先置定(voraus-setzen)的預設(Voraussetzung)，是「權」不是「實」。⁴⁷ 因此說主動實體是主動的、是因、是置定者，說被動實體是被動的、是果、是被置定者，其實只是權宜義下的「在它映現」(Reflexion-in-Anderes)。「主動實體」只是在權宜方便的意義下被預設為是根源的，它是被「主體」預先置定(預設)來置定被動實體的。但由於尚未演繹出「主體」範疇，因此此處的說明是預示的。在隨後的邏輯演繹中，將揭示出主動實體不再只是簡單的、直接的根源實體，而是要透過它者，映現在它者之中，方得以顯示出它的主動性，在此義上，主動實體也是被動的。

3.主動實體作用在被動實體上，表面上看，似乎是主動地把原因的內容傳遞到效果去。但與其說被動實體被改變，不如說它主動願意改變。另一方面，主動實體的主動姿態又必然地依賴於被動實體的順應姿態方得以顯現自己的內容，在此義上，主動實體又是被動的。主、被動兩個實體互為對偶，都具有相同的內容，因此就銷解了單向的「因果關係」範疇，而過渡到雙向的「交互作用」範疇。回顧整個辯證過程，可以總結如下：主動實體，通過自身置定的活動，置定外在於自己的它者來對反自己，並且也要揚棄被動實體「預設的外在性」(vorausgesetzten Andersseins)，⁴⁸ 才能夠顯現自己是根源的實體。另一方面，被動實體也通過自身相關的否定性，置定自己，以使得

⁴⁷ 黑格爾特喜雙關，voraus-setzen 又是一例。「置定」(setzen)是實體的觀點，而「預設」(voraussetzen)是主體的觀點。就本文的語脈來說，說主動實體置定被動實體，是實體範疇的觀點，但這是權說，不是究竟義。主體觀點則知道交互作用是究竟義，是實說，它明白「主動實體置定被動實體」是預先被自己置定的(voraus-setzen)，只是權且稱為主動實體罷了。

⁴⁸ (Hegel, 1970b: 248)。被動實體的它在性是被主體所預設的，如此才能衍生現象界的差異。預設的它在性也必須被揚棄，如此才能回復到具體同一。

自己的根源的主動性格，從之前的隱含狀態帶到顯豁來。但是被動實體的置定行動，是爲了揚棄之前的被預設性格，在「在己映現」義下回復到根源實體的統一，才是自在自爲的。這整個過程是「實體的完成」(Vollendung der Substanz)，完成之後，就不再是實體，而是更高的總念或者是主體⁴⁹。

從實體到主體的過渡是從必然性到自由的過渡。主體的自由活動是自我意識的活動，與意識的活動不同。自我意識活動的客體不是外在於主體的，不是獨立自存挺立於外與主體對峙的對象，而是自我意識的主體自發的創造活動所置定的。主體自己就能在自由無限的否定性活動之中，原始地自身分裂(sich urteilen)⁵⁰爲主體與客體，並且能夠揚棄在主客對立之中所產生的矛盾，回復到自身而獲得具體同一。〈主體邏輯部〉(Subjektive Logik)又名爲〈總念的邏輯〉(Logik des Begriff)，是則主體的思維方式就是總念(Begriff)。⁵¹從〈總念論〉開始，邏輯範疇以三度立體式的普遍性、特殊性，個體性三個範疇一起出現，與〈存在論〉的存在範疇是一度直線式的單一出現不同，也與〈本質論〉的範疇是二度平面式的存在與本質範疇成雙出現不同。〈存在論〉的認知型態是知覺的、感性的，只意識到對象存在，意識不到主體存在，因此〈存在論〉範疇必然單一出現；〈本質論〉的認知型態是意識的、知性的，

⁴⁹ (Hegel, 1970b: 248-9).

⁵⁰ 黑格爾這種從渾淪未分的同一，產生自身分裂的意象，依據帕奇尼(David Pacini)的說法，來自於黑格爾的同學詩人賀爾德林(Hölderlin)〈判斷與存有〉一文。參見(Henrich, 2003: Foreword xxviii by David Pacini)。在這一點上，佛斯特(Michael Forster)和帕奇尼的看法一致，他說：「賀爾德林有一個來自於巴曼尼底斯(Parmenides)的形上理論，大意是說一個根源的、未分化的存有經歷了原始分裂之後，產生了人類意識中主體與客體的區別」。(Forster, 1989: 48)。

⁵¹ 繆爾(Mure)把黑格爾的總念看作是康德的「統覺的超越統一」。他說：「黑格爾把主體與客體的根源統一看作是康德先驗綜合的真實意義，雖然黑格爾認爲康德經常蹈入把先驗綜合看作僅僅是彼此分離的元素的聯繫，以及堅稱說 Begriff 總是受到被動直覺的雜多所制約的覆轍。的確，黑格爾的總念，就它首次出現在《大邏輯》中，剛好對應於康德的統覺的超越統一」。(Mure, 1967: 151)。丕平(Robert Pippin)特別將黑格爾在〈總念的總念〉的段落「總念，當它發展到成爲是具體的存在時，是自由的，它就是自我或純粹的自我意識」解釋爲黑格爾的總念其實就是康德的超越統覺的明證。(Pippin, 1989: 232)。

只意識到主客對立，意識不到主客同一，因此〈本質論〉範疇必然成雙出現；〈總念論〉的認知型態是自我意識的、思辯理性的，是主體自己置定自己(正題)，自己否定自己成爲自己的它者的在它映現(反題)，並且在解銷在它映現所產生的矛盾衝突之中，回復到主體的圓圈式行程(合題)。總念是「對反的一致」(coincidentia oppositorum)。⁵²如果對反的兩端完全等同，於其間完全看不出差異，這種同一叫抽象同一，或者是抽象的普遍性。因此普遍性就是直接性或簡單性。但總念不只是簡單的直接性而已，它更是中介性。「總念是它自己通過自己與自己的中介，又是這個中介活動本身」，⁵³也就是說，總念既是能思維的主體、又是所思維的客體、又是「能思」「思維」「所思」這整個思想的過程本身。由於能思的總念在無限的否定性運動之中，自己對反於它自己，因此否定自己、規定自己、分化自己，產生所思的總念，這就是總念的特殊性。當我們說總念是「對反的同一」時，「對反」兩字指的是總念的特殊性，「同一」兩字是總念的普遍性。第一重否定是總念與自己有所區別的對反，這是總念的特殊性。否定的否定即第二重否定是總念回復自身的統一。這個同時包含同一與區別，同時包含普遍性與特殊性的具體統一就是個體性。以符號表示如下。

A, (抽象同一，普遍性，自身置定)

$A \neq -A$, (抽象差異，特殊性，在它映現)

$A \leftrightarrow -A$, (具體統一，個體性，在己映現)

普遍性、特殊性、個體性三個環節同時收攝在主體之內，共同構造成一個全體。這個無限的否定運動因爲是自身置定的，因此是自由的；必然要過渡到它者，並且必然要回復到自身，以實體的內容來充盈主體的內容，因此是富含實體內容的全體；整個運動過程是內在於圓圈內部的邏輯過程，因此具有內在的必然性。這個同時包含有必然與自由、邏輯形式與實體內容、同

⁵² 庫薩的尼可拉斯 (Nicholas of Cusa)將上帝理解爲「對反的一致」。自然事物是分殊的，包含差異與對反，它們的存在與本質兩者不一致，因此是有限的。然而上帝是存在與本質的統一，祂的存在與本質一致，因此是現實無限的。(Copleston, 1962: Vol 3, Part II, 39-41).

⁵³ (Hegel, 1970c: §163, 313).

一與區別的全體就是黑格爾的主體。

六、結語

斯賓諾莎的實體是完全自身規定的自身因，因此實體的自身運動確實是自我意識的自由活動。但是他未能充分正視個體性原理，他的思想也缺乏歷程向度(processual dimension)。就人類之作爲有限存有而言，有限個體如何在時間歷程中回歸到太一去，並沒有邏輯演繹的必然性。個體事物好像是從無限實體中脫落開來，而進入到有限性，變成一個完全無法理解的樣態。人類心靈和人類身體一樣，都是自然的一部分，都是有限樣態，都完全被實體的絕對必然性所決定。雖然說人可以憑藉直觀知識，從「神的某一屬性的形式本質的適當觀念出發，進而達到事物的形式本質的正確知識」，⁵⁴ 在永恆的形相下觀照事物，進而上昇到對於神的理智的愛。但是由於人的心靈只是有限樣態，只能被動地接受事物的形式本質，因此能否回歸到永恆的神性本質去，並沒有理論上的必然性依據。此所以《倫理學》的結語說人類「依某種永恆的必然性能自知其自身，能知神，也能知物」⁵⁵ 這種高貴的事物，「其難得正如它們的稀少一樣」。⁵⁶

黑格爾的主體的思維方式是總念思維。總念思維把完滿與否想成是一種通過自身中介，而回復到自身的辯證歷程。它的特性是進入到實體的深處去，在自身異化的過程中，銷解實體的僵固性，以實體的內容來充實主體的內容，與實體結合在一起，因此銷解實體的外在必然性，將它轉化爲主體的內在必然性，因此過渡到自由。總念思維的自由性格乃是在於它能夠包含外在必然性，使之成爲自身置定的一個必然環節，並能揚棄外在必然性，因此返回到主體的這整個圓圈式行程的內在必然性。能夠認識到這行程的內在必

⁵⁴ Spinoza, 1982: Part II, Prop40, Sch 2.

⁵⁵ 賀麟譯，1997: 第五部分，命題 42 附釋。

⁵⁶ Ibid..

然性就是自由。人的最高自由就在於他知道自己完全被絕對理念的必然性所決定，並且會具體經歷《精神現象學》所描述的精神發展歷程而獲得「絕對知識」的這個時間過程的絕對必然性。

本文結論：斯賓諾莎與黑格爾兩人關於回歸到大全的目的雖然一致，但前者的結論「其難得正如它們的稀少一樣」與後者的結論「獲得絕對知識的絕對必然性」卻大相逕庭。兩人觀點差異的關鍵處在於：斯賓諾莎以黑格爾所謂的第一重否定「一切規定性都是否定性」為基本原則。黑格爾則依第二重否定「一切否定性都是規定性」原則以「棄」第一重否定，並包含第一重否定於「兩重否定」之內以「揚」之。

參考文獻

中文部分

洪漢鼎 (1992), 《斯賓諾莎》, 臺北: 東大圖書公司。

賀麟譯 (1997), 《倫理學》, 北京: 商務印書館。

外文部分

Allison, H. (1987), *Benedict de Spinoza: an Introduction*, New Haven: Yale University Press.

Bennett, J. (1984), *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Burbidge, J. W. (1996), *Real Process: How Logic and Chemistry Combine in Hegel's Philosophy of Nature*, Toronto: University of Toronto Press.

Copleston, F. (1962), *A History of Philosophy (Vol 3): Late Mediaeval and Renaissance Philosophy, Ockham to Suarez*, Garden City: Image Books.

Fichte, J. G. (1982), in Peter Heath and John Lachs (eds.) (trans.), *the Science of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

Forster, M. N. (1989), *Hegel and Skepticism*, Cambridge: Harvard University Press.

Hegel, G. W. F. (1969), in A. V. Miller (trans.), *Science of Logic*, London: George Allen and Unwin Limited.

Hegel, G. W. F. (1970a), *Wissenschaft der Logik I. Werke 5*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, G. W. F. (1970b), *Wissenschaft der Logik II. Werke 6*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, G. W. F. (1970c), *Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I, Werke 8*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, G. W. F. (1970d), *Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II, Werke 9*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Hegel, G. W. F. (1970e), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke 18*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Heine, H. (2007), in Howard Pollack-Milgate (trans.), *On the History of Religion and Philosophy in Germany and Other Writings*, Hamburg: Hoffmann and Campe.
- Henrich, D. (2003), in David S. Pacini (ed.), *Between Kant and Hegel: Lectures on German idealism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Jacobi, F. H. (2006), “On the Doctrine of Spinoza in Letters to Mr. Moses Mendelssohn,” in Jeff Love and Johannes Schmidt (trans.), *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*, Albany: State University of New York.
- Jarczyk, G. and P-J Labarrière (2000), “The Conceptualizing Thought,” *The Philosophical Forum*, 31(3-4), 203-215.
- Lécrivain, A. (2000), “Actuality and Objectivity in Hegel’s Philosophy,” *The Philosophical Forum*, 31(3-4), 328-348.
- Mure, G. R.G. (1967), *A Study of Hegel’s Logic*, London: Oxford University Press.
- Petry, M. (1970), in Michael J. Petry (ed.) (trans.), *Hegel’s Philosophy of Nature, Vol II*, London: George Allen and Unwin.
- Pippin, R. B. (1989), *Hegel’s Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Saw, R. L. (1954), *Leibniz*, Baltimore: Penguin Books Incorporation.
- Shein, N. (2009), “The False Dichotomy between Objective and Subjective Interpretations of Spinoza’s Theory of Attributes,” *British Journal for the History of Philosophy*, 17(3), 505-532.
- Spinoza, B. (1982), in Samuel Shirley (trans.), *the Ethics and Selected Letters*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Spinoza, B. (2002), “The Letters,” in Samuel Shirley (ed.) (trans.), *Spinoza: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Windelband, W. (1901), in James H. Tufts (trans.), *A History of Philosophy: II —Renaissance, Enlightenment, and Modern*, New York: Harper and Brothers.

Wolfson, H. A. (1962), *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Cambridge: Harvard University Press.

From Spinoza's Substance to Hegel's Subject

Ai-Min Liu^{*}

Abstract

The purpose of the present article is to explicate how Hegel cancels the defects of Spinozan concept of Substance, and how he preserves the advantage of necessity of Substance and absorbs it into Hegelian category of Subject.

Both Spinoza and Hegel share the common aim of the individual's return into the One. The former concludes that "all things excellent are as difficult as they are rare", whereas the latter deduces the necessity of final acquisition of absolute knowledge. The crux of dramatic contrast between the two is the following: Spinoza bases his philosophy on the principle of first negation: *omnis determinatio est negatio*. Hegel sublates it by the principle of second negation: *omnis negatio est determinatio*, and in so doing, integrates both moments of necessity and freedom into his category of Subject.

Keywords: Spinoza, Hegel, Substance, Subject

* Assistant professor, General Education Center, Dahan Institute of Technology,
E-mail: ai_min_liu@yahoo.com.tw.