

黑格爾論思辯與概念*

史偉民**

摘要

本文將首先檢視幾種對於黑格爾的判斷觀念的解釋，指出在對「判斷中的繫詞意指同一性」之命題的解釋中，學者們或者認為黑格爾使用「同一性」一詞的方式不合常規，或者認為他使用「判斷中的繫詞意指同一性」此一命題的方式不合常規。相對於此，本文主張黑格爾以不合常規的方式使用「判斷」一詞，而用之意指面對對象，企圖發現其實在定義的思維；相反地，思辯命題則表達人類思維對實在的範疇架構。一系列的思辯命題，因之呈現了對象本身的發展，也就是此一對象之概念的發展——此即黑格爾所主張的「概念之運動」，此一觀念預設了一種非形式邏輯概念。

關鍵詞：黑格爾、思辯、判斷、概念

* 投稿日期：105年8月30日。接受刊登日期：106年6月7日。責任校對：王若筠、楊雅婷。

** 東海大學哲學系教授

壹

黑格爾的判斷論是他的主觀邏輯中第一個環節「主觀概念」的第二部分，主觀概念的三個部分是概念、判斷與推論，相應於傳統邏輯的三個部分。至於黑格爾的判斷論，則明顯地以康德的判斷表為根據，後者把判斷分為四組十二類，黑格爾亦然。黑格爾主張判斷的諸形式之間具有發展系列的關係，從而批判一般對於判斷形式的表列僅只是偶然的 (TW8/§171, Anm.)¹，這種批判並不由黑格爾首創，而是萊因厚德 (Karl Leonhard Reinhold) 在企圖系統化康德哲學時，就已然提出的 (Horstmann, 1991: 78)，繼其之後，費希特也主張形式邏輯本身必須在哲學之中被奠基，而不是相反 (Fichte, 1845: 68)，換言之，判斷形式本身必須在哲學之中有其基礎。所以黑格爾對判斷形式之表列的批判，處於一個明確的歷史脈絡之中，這個脈絡所批判的對象，是康德發現形式邏輯判斷形式的方式；既然黑格爾的批判屬於此一脈絡之中，他指涉的是形式邏輯的判斷形式，似乎理所當然。

然而黑格爾令人驚異地主張：僅因為其形式，判斷不適於表達哲學真理 (TW5/92)，甚至因為其形式，判斷就是片面並且錯的 (TW8/§31, Anm.)；哲學真理應當以思辯命題表達 (TW3/59)。² 他宣稱：判斷之中的繫辭意指的是同一性 (identity)，也就是主詞與述詞的同一 (TW8/§166, Anm.) ——「無差別的同一其實構成了主詞與述詞的真實關係」 (TW6/309)。然而並非所有的判斷形式都能表達同一性，而判斷表中的判斷形式，構成了逐漸實現主詞與述詞之同一性的發展序列 (TW6/309)。

¹ 本文引用黑格爾著作時，將根據《理論作品版》(Hegel, 1986)，直接注於正文之中，並以「TW」後跟隨的數字表示冊數，斜線後的數字表示頁數。引用部分作品時則根據節數，並在斜線後以「§」符號表示。

² 至於判斷的缺失到底何在，黑格爾有不同的陳述。一方面，他認為判斷表達了主述詞的同一性，所以忽略了二者的差異 (TW5/92)，然而另一方面，他認為判斷的形式使人誤解，以為主述詞並不同一 (TW3/60)。

對於認為繫詞意指同一性的觀點，羅素 (Bertrand Russell) 深感不解；他質疑黑格爾混淆了判斷與同一命題，並視之為一個例子，顯示「如何因為一開始就缺乏謹慎，巨大而令人印象深刻的哲學立基於愚蠢而微不足道的錯誤之上」(Russell, 1914: 48-49, fn.1)。大多數哲學學者的態度應該和羅素一致，畢竟繫詞之所以為繫詞，就是因為它表達斷述 (predication)，而斷述是「be」動詞的三個意義之一——其他的兩個是存在與同一，所以繫詞並不意指同一性。

相對於此一立基於哲學學術常識的態度，黑格爾研究者多半選擇去詮釋黑格爾，說明何以黑格爾會有上述的各項觀點。他們之所以如此做，應該是因為這似乎是哲學史研究者的身分賦予他們的工作。作為哲學史的研究者，黑格爾學者似乎應當致力於提出一個能夠涵蓋盡可能多的黑格爾文本的詮釋架構，而不是因為黑格爾的某些陳述難以理解、甚至似乎沒有意義，就放棄詮釋它們；像羅素一樣質疑黑格爾根本上混淆了判斷與同一命題，等於放棄詮釋繫詞意指同一性的觀念，這似乎不能是黑格爾研究者的選項。

至於如何詮釋黑格爾，學者們各自有不同的策略與風格。溫菲爾德 (Richard Dien Winfield) 強烈支持黑格爾。跟隨黑格爾的觀點，溫菲爾德不僅主張：「判斷的邏輯規定必須限於主詞自身與述詞自身的同一」(Winfield, 2005: 103)，同時也宣稱判斷形式的區分來自於判斷所連結的概念的種類，³ 並且指責一般的哲學僅只考慮到個別種類的概念，並且稱此為「短視的刪節」(Winfield, 2005: 100)。然而溫菲爾德本身的黑格爾式論述，恐怕不能讓任何哲學家信服，除非他們已經接受了黑格爾的觀點。

克魯克 (Günter Kruck) 和席克 (Friedrike Schick) 嘗試為黑格爾的主張提出不預設黑格爾式語言的解釋。他們首先宣稱黑格爾所謂的判斷具有特定的目的，也就是「在其具體的普遍性之中把握一個個別的、現實的對象」(Kruck & Schick, 1996: 178)，然後以肯定判斷為例，主張其中

³ 參見本文下一節的討論。

的主詞和述詞既可以描述為具有普遍性，也可以描述為具有個體性，是以二者同一 (Kruck & Schick, 1996)。然而一般而言，視判斷中的繫詞意指同一性，意指主詞與述詞為同一個或者同一類對象；是以即使主詞和述詞共同具有「個體性」與「普遍性」兩個性質，也並不表示二者同一。即令根據不可區分者同一之原則，也只有當一個對象所具有的一切性質，另一對象也都具有時，二者才同一。如果黑格爾的確因為主詞與述詞共同具有兩個性質，就主張它們同一，那麼就表示他使用此一概念的方式並不合常規。

胡葛特 (Stephen Houlgate) 明確承認黑格爾對於同一性的理解是非常規的，他認為：黑格爾使用同一性的概念來表達判斷中主詞與述詞「重疊而不可分」(Houlgate, 2004: 161)，也就是說判斷表達的是「一個事物複雜的統一性」(Houlgate, 2004: 160)。

杜爾凱特 (Katharina Dulckeit) 為黑格爾辯護，認為羅素忽略了黑格爾所討論的其實是「本質判斷」(essential judgment) (Dulckeit, 1989: 115)。杜爾凱特似乎指的是陳述某類事物之本質的判斷；如果是這樣，那麼本質判斷其實是等值語句。當代邏輯學家區分同一與等值，前者是兩個個體之間的關係，後者則在兩個命題之間成立。黑格爾並未區分二者，但是如果黑格爾只是主張本質判斷的邏輯形式是等值語句，羅素會反對嗎？更重要的問題是：杜爾凱特並未解釋何以各種判斷的形式都意指本質判斷，例如否定判斷、全稱判斷等，這才是羅素不解的地方。事實上，杜爾凱特宣稱黑格爾並不主張所有判斷應該是本質判斷，而只是主張陳述性質的判斷，並不足以提供對於本質的認識 (Dulckeit, 1989: 118)。然而明顯的，這並不是黑格爾的主張。黑格爾正是主張所有判斷中的繫詞都意謂同一性。

如果進一步考慮黑格爾有關判斷形式的論述，很難不獲得一個印象——黑格爾在他的判斷論中所處理的判斷形式，其實並不是傳統形式邏輯中同名的判斷形式。因為除了宣稱繫詞表達同一性之外，黑格爾更主張不同的判斷形式各自有其述詞的類型。例如定在判斷的述詞表達直接性的性質，反思判斷的述詞表達關係性的性質等。這些主張令人驚

異，因為它們全然違背了傳統形式邏輯的概念。對於傳統形式邏輯而言，述詞的意義屬於思想的內容，而形式邏輯之所以為形式，正是因為它並不考慮思想的內容。如果黑格爾的判斷形式與判斷的內容有關，它就不能是傳統形式邏輯意義下的判斷形式。⁴

絕大多數的黑格爾學者，對此都很少著墨。他們雖然都不曾質疑黑格爾所論及的是傳統形式邏輯中的判斷，然而面對黑格爾判斷論中在此一理解之下許多明顯地錯誤的主張，黑格爾學者毋寧選擇盡責地陳述黑格爾的文字，而把理解的工作付諸未來學者的努力。⁵ 然而正是在此一脈絡之中，劉創馥教授提出了一種有趣的解釋。

根據劉創馥教授的觀點，黑格爾的策略是「有意地以違反規範的方式使用命題，從而使得一般習慣的、遵循語構規則以構做判斷的想法受到阻礙，並藉之使得判斷形式潛存的自我理解成為可見的」(Lau, 2006a: 91)。劉創馥教授認為這樣子有意識地誤用的命題，即是黑格爾所謂的思辯命題，換言之，其實更好應該稱為「命題的思辯使用」(Lau, 2006b: 62)：

嚴格地說，思辯命題是「被誤用」的命題。這事實上是「深思熟慮的誤用」，因為黑格爾的策略正是：透過違反軌約我們之智性論述的規則，從而突顯它的未經反思而被採取的前提。(Lau, 2006b: 62-63)

劉創馥教授先後在許多不同的論文與專書之中表達了此一觀點，以下是另一個更清楚的段落：

這裡，黑格爾描述思維的期望如何因為命題的獨特運用受到挑戰或「阻抑」，本來謂詞理應表述主體的內容，但同一命題的使用

⁴ 無論如何，仍然有黑格爾學者嘗試為黑格爾藉著述詞的意義區分判斷形式的觀點辯護，雖然他似乎並不認為此一觀點與傳統邏輯一致 (Martin, 2016)。

⁵ 在一次於德國舉行的學術會議上，面對我的質疑，一位知名的學者承認黑格爾的這些主張的確難以成立，然而仍然認為作為黑格爾的詮釋者，我們必須說明黑格爾何以如此說。

等於把兩個明顯意指不同的概念視為等同，這種落差把思維「拋回」到主體。思維發現期望的內容沒有出現，反而因此引發出「深入內容的要求」。思辯命題的破壞工作目的是逼使思維向前邁進，「更深入內容」，透過化身為同一命題帶出對主謂詞關係的「反擊」。這種反擊之所以能出現，是因為黑格爾故意以違反常識和脈絡的方法運用命題，簡言之，就是故意以「顛倒」的方式使用語言，以激起思維自身去反思那些不自覺的假定或預設。（劉創馥，2014: 122）

劉創馥教授在此提及黑格爾「故意以違反常識和脈絡的方法運用命題」，但是也說「同一命題的使用等於把兩個明顯意指不同的概念視為等同」，後者應當就是他所謂「違反常識和脈絡」之使用命題的方式，也就是前引文中「違反規範」、「違反規則」的方式。換言之，黑格爾之所以違反規則，是因為他把兩個外延不同（也就是「意指不同」）的概念視為具有相同的外延。這樣子由外延不同的兩個概念所構成的命題，即為傳統邏輯所處理的主述式命題，也就是判斷，根據劉創馥教授的觀點，黑格爾正是把判斷「有意地誤用」為同一命題——表示兩個概念之外延同一的命題。綜而言之，如果黑格爾的確以「違反規範」、「違反規則」的方式使用命題，他所違反的就是使用具有「判斷」這種邏輯形式之語句的語義規則——判斷並不表達兩個概念之外延同一，然而黑格爾將之視為表達二者外延同一的同一命題。

對於劉創馥教授的詮釋，以下將從兩個不同的層次討論，首先是此一詮釋是否呈現了黑格爾的觀點，其次是此一詮釋本身所蘊涵的特定態度。

劉創馥教授的討論，乃是以黑格爾的「思辯命題」之觀念為對象。對他而言，思辯是一種黑格爾為了達成某種目的而使用的思維方式；黑格爾有意地誤用具有判斷形式的語句，目的則在於「激起思維自身去反思那些不自覺的假定或預設」（劉創馥，2014: 122），也就是激起不抱持黑格爾觀點、遵循形式邏輯規則的一般人去進行反思。所以思辯意指

思辯地使用命題。這一點令人十分困惑，因為對黑格爾而言，思辯是邏輯性 (das Logische) 的三個向度之一 —— 抽象的、辯證的和思辯的；思辯的向度意指對於對立的規定之統一性的把握 (TW8/176; TW5/52)。劉創馥教授對思辯的解釋，似乎與此一意義並不一致。更重要的是：黑格爾並不把邏輯性歸諸於一種主觀的活動，而毋寧認為是客觀的東西 (TW8/170)。所以作為邏輯性的向度之一，思辯也不是主觀的活動。相反地，黑格爾強調：只有思辯地思維，才能概念地把握真實的東西 (TW7/§7, Anm.)。只有思辯才能概念地把握真實之物，因為真實之物本身就是思辯的。黑格爾因此也主張：思辯哲學完整呈現了科學方法的性質，亦即一方面方法與內容並不分離，另一方面它自己為自身規定韻律 (TW3/55)。後一向度的意思是：思辯要把握的是對立之規定的統一，然而事實上一項規定本身即包含了向其對立規定之過渡 (TW3/54)。是以黑格爾把概念思維與推論思維 (rasonierendes Denken) 對比，後者面對一個固定的對象，企圖以斷述 (predication) 的方式認識它；斷述是出自於認知者的活動，與認知的對象有所不同，是以黑格爾視推論思維為「與內容分離的自由」；相對於此，科學則要求思維放棄此種自由，讓內容自行運動，並且觀察它的運動 (TW3/56)。

上述有關思辯的陳述仍然有待進一步說明，然而至少可以看出：對黑格爾而言，思辯絕對不是一種思維者為了某種目的而選擇採行的思維方式。劉創馥教授的詮釋，卻正是把思辯視為一種思維者為了啟發一般人而採取的思維方式，其目的僅在於造成一種心理效果，也就是透過挑戰一般人的思維而「引發出『深入內容的要求』」（劉創馥，2014：122）。此種對於思辯的理解，和黑格爾的觀點南轅北轍，極為不同。

即令思辯的確是黑格爾為了啟發一般思維而使用的論述方式，此一意義下的思辯並未對於一般思維究竟應當如何反省它自身之預設提供任何指引。對劉創馥教授而言，把判斷中繫詞的意義視為同一，只是黑格爾有意犯下的錯誤。然而這顯然並不是黑格爾的觀點。在黑格爾的判斷理論中，繫詞所意指的同一性是推動諸判斷形式之間的發展的動力，由定在判斷開始，經由反思判斷、必然性判斷而至概念判斷的發展

系列，事實上是繫詞所意指的同一性逐漸實現的過程：

進一步言之，雖然在繫詞之中，主詞與述詞的同一被建立了，但是開始時只作為抽象的『是』。根據此一同一性，主詞必須在述詞的規定之中被建立，藉此後者也包含了前者的規定，並且繫詞實現其自身。(TW8/§171)

劉創馥教授的詮釋，顯然並未考慮到黑格爾對於繫詞意指的同一性所賦予的此一方法論功能。然而即使劉創馥教授的觀點不能成為對於黑格爾思想的適當詮釋，他的觀點是否能夠使我們更好地了解黑格爾思想實際上的運作呢？或許黑格爾自己誤解了他的思辯方法，而劉創馥教授的重構，才符合黑格爾實際的操作方式。以下將要考慮此一可能性。

依據劉創馥教授，黑格爾有意地把判斷當成同一命題來使用，也就是有意地違背了軌約判斷之使用的規則，從而「思維的期望」會「因為命題的獨特運用受到挑戰或『阻抑』」（劉創馥，2014: 122）。劉創馥教授顯然認為一般的、作為黑格爾批判對象的思維會因為黑格爾使用判斷的獨特方式受到挑戰，從而去反省自身未經考察而逕自接受的預設；然而這裡值得追問的問題是：一般的思維為什麼會如此做？它應當如此做嗎？

如果一個學者在學術討論會中把判斷當成是同一命題，他的同儕會不會因此受到挑戰，從而去反省他對於判斷的理解？很難想像有任何一個對形式邏輯稍有認知的學者會有這種反應；相反地，他會直接認定前者犯了甚為根本的錯誤，質疑他缺乏基本的訓練。那麼何以黑格爾要批評的一般思維會因之而反省它對判斷的理解？正如劉創馥教授自己所承認，當黑格爾把判斷當成同一命題時，他違反了使用判斷的規則；那麼為什麼會有人認為因為黑格爾違反了一項規則，所以就應該去反思該項規則呢？這種一般思維，究竟是誰的思維？恐怕只有那些早已接受了黑格爾的權威，從而對於他一切的言語都認為必定具有深意的人，才會有劉創馥教授所描述的反應，才會是這裡所謂的一般的思維。

要看出這一點，只要考慮羅素對黑格爾如何反應就可以了。面對

黑格爾視判斷中的繫詞意指同一性的主張，羅素的反應是認為黑格爾犯了個錯誤，他混淆了判斷與同一命題。和劉創馥教授所描述的不同，羅素既不認為他的思維受到了挑戰或者「阻抑」，黑格爾也並未在羅素心中引發「深入內容的要求」（劉創馥，2014: 122）。

一般而言，如果有人違反了使用某種類型的語句、或者某一特定語句的使用規則，那麼旁人會認為他犯了項錯誤。假設他使用了語句 P，然而卻以軌約另一語句 Q 的方式使用它，那麼或者他誤解了 P 的意義，或者其實想要主張的是 Q 而根本不是 P。無論如何，此一行為本身並不致於引起他人對於語句 P 之使用規則的質疑。

那麼如果有的確不同於羅素，因為黑格爾錯誤地使用判斷，就質疑自身之思維的預設，這只能是因為他早已接受了黑格爾的權威，從而嘗試在黑格爾的一言一語之中獲得啟發；即使是黑格爾明顯違犯了語義規則，他仍然會認為必須要體會黑格爾的用意。劉創馥教授所描述的作為黑格爾之論述策略的思辯，因之只可能對黑格爾毫無保留的門徒有效；對於尚未接受黑格爾觀點的人，例如羅素，此一策略毫不奏效。

劉創馥教授的詮釋，不但並不能呈現黑格爾的觀點，甚至本身表達了對於黑格爾未經反思的信賴。此一信賴或許反映了某些黑格爾詮釋者的基本態度——作為黑格爾的詮釋者，就必須預設黑格爾所說的是對的，從而解釋其意義。就此一態度而言，劉創馥教授所代表的詮釋方向，⁶或許和其他的詮釋者並沒有什麼根本的不同。此一詮釋方向獨特之處，在於它和黑格爾的批評者一樣——例如羅素，承認黑格爾犯了一項錯誤，也就是把判斷當成同一命題，然而卻進一步將黑格爾的錯誤視為他刻意採行的論述策略。根據上文的討論，此一詮釋取向並不令人滿意；一方面，有許多黑格爾的陳述並未被考慮到，另一方面，它更表現出對於黑格爾思想未經批判就接受的態度。然而相對於其他詮釋，此一詮釋方向誠實地承認了黑格爾犯了一項錯誤，並且視此一事實為其詮釋的基礎。在這一點上，劉創馥教授的詮釋方向，值得同意，因為此一詮

⁶ 關於其他屬於同一方向的詮釋，參見劉創馥（2014: 120-122）。

釋方向並不像其他方向，嘗試證成一個明顯為非的命題。當然，劉創馥教授以另一種方式為黑格爾辯護——他辯護的對象不是黑格爾所抱持的命題，而是黑格爾提出該命題的動機。劉創馥教授雖然承認黑格爾犯了錯誤，所以黑格爾所抱持的命題並不成立，然而認為黑格爾刻意犯下此一錯誤，而此一錯誤有其作用。

和劉創馥教授相同，我認為黑格爾犯了某些錯誤，並且在此一認識的基礎上，詮釋黑格爾的思辯概念。在本文中，我將主張以下的命題：

- (一) 黑格爾所謂的判斷，並非形式邏輯中所處理的判斷，而是一種特定的認知態度。換言之，黑格爾使用判斷一詞的方式，並不符合常規——換言之，黑格爾錯誤地使用了判斷一詞。
- (二) 黑格爾所謂的思辯命題，表達的是黑格爾所謂自我運動的概念之定義。
- (三) 黑格爾主張：哲學的對象只能以這種自我運動的概念來把握，而非形式邏輯的概念；是以哲學真理僅能以思辯命題表達。判斷所對應的認知態度，則是以形式邏輯的概念把握哲學對象的觀點。

貳

正如本文一開始就提及，黑格爾把思辯命題與判斷對比，所以唯有理解了他的判斷概念，才可能理解何謂思辯命題。對於絕大多數的黑格爾研究者而言，這意謂著去追問：黑格爾如何理解判斷？然而我認為此一問題的正確形式是：黑格爾所謂的判斷意指為何？

黑格爾研究者或許會認為此一問題沒有意義，因為除了形式邏輯的判斷，黑格爾還能意指什麼？另一方面，如果考慮黑格爾對於判斷所做的描述，那麼就有理由提出黑格爾所謂的判斷意指為何的問題。這是因為黑格爾有關判斷的觀點是如此地奇特，以致於如果認定他的確意指形式邏輯所論及的判斷形式，就很難不對黑格爾的思維能力有嚴重質疑。關於這一點，下文將進一步說明。這裡首先要說明黑格爾觀點的奇特。

黑格爾主張判斷中的繫詞意指主詞與述詞的同一。此一觀點難以成立，應該可以由前一節的討論中看出。雖然黑格爾的研究者提出了不同的解釋，然而這些解釋或者是黑格爾觀點的重複（溫菲爾德），或者改變了「同一性」的意義（克魯克、席克、胡葛特），或者根本只是在口頭上支持黑格爾，事實上否認黑格爾主張判斷中的繫詞意指同一性（杜爾凱特），他們都不能說明判斷中的繫詞何以能夠意指同一性。相較之下，劉創馥教授所代表的詮釋方向則承認了此一觀點根本是錯的，他的詮釋，符合絕大多數哲學學者的觀點。這也就是說：如果承認黑格爾使用判斷一詞意指形式邏輯的判斷，就得接受黑格爾提出了一個明顯為非的主張的結論。

黑格爾也主張不同的判斷形式具有不同的內容，後者表現在它們各自所具有的不同的述詞種類。反思判斷的內容是「反映到同一性之中的形式規定」，而定在判斷的內容則是直接的、不確定的；故而前者的述詞表達了作為「在關係中的規定或者總結性的普遍性」之本質性，黑格爾所舉的一個例子是「會死的」（TW6/326）。定在判斷的述詞，則是抽象的普遍者（TW6/312）。必然性判斷的述詞是「反映到自身之中的全體」（TW6/336），概念判斷的述詞則是好、壞、真、美、正確等價值概念（TW6/344）。

相較於繫詞意指同一性的命題，黑格爾此一觀點較少被詮釋。這或許是因為這個觀點更令人難以理解。正如上文已然簡略提及的，形式邏輯之所以為形式，就是因為它不考慮命題的內容。述詞的意義是命題內容的一部分，所以不能夠在決定形式邏輯的判斷形式時有一席之地。

事實上，黑格爾的這項主張直接蘊涵了：每一個判斷，只能屬於一種判斷的類型。例如「蘇格拉底會死」，只能是反思判斷中的單稱判斷，而不能是肯定判斷（屬於定在判斷），也不能是定言判斷（屬於必然性判斷）或者實然判斷（屬於概念判斷）；因為依據黑格爾，「會死的」是反思判斷的述詞，所以只能是反思判斷的內容。相反地，康德判斷表中的四組判斷，並不互相排斥。對康德而言，任何一個定言判斷都有質與量，而所有的判斷，也都可以根據它與思維的關係，而具有某種

模態。是以一個定言判斷可以是單稱、肯定與實然的。這和黑格爾的觀點迥然不同。

和繫詞意義為同一性的命題相同，如果認為黑格爾主張不同的判斷形式具有不同的述詞類型時意指的是形式邏輯的判斷，就必須要承認黑格爾主張了一些有關形式邏輯的判斷的命題，這些命題不但是錯的，而且其錯誤令人極為驚異。有那一個對於形式邏輯有粗淺了解的人，會主張「蘇格拉底會死」只是單稱判斷，而不是肯定判斷？黑格爾對形式邏輯的理解，會比這更粗淺嗎？

在論及「善意原則」(principle of charity) 時，戴維森 (Donald Davidson) 主張在進行詮釋時，詮釋者應當致力於使得解釋者與被解釋者的一致完美化：「當我們以完美化一致性的方式進行詮釋時，我們最能理解他人的文字與思想」(Davidson, 1974: 19)。戴維森的理由是：人是理性的，所以大多數的人在大多數時候，會具有真而且一致的信念。既然如此，解釋者和被解釋者大多數時候應當會彼此同意，而有相同的觀點。類似地，蒯因 (Willard Van Orman Quine) 指出：「按照字面意義一開始就錯了的陳述，很可能是因為語言的差異」(Quine, 1960: 59)。所謂語言的差異並不一定限於不同的語言，也可能是同一種語言不同的使用方式；所以蒯因說：

再者，當有人主張一種邏輯，它的律則與我們的明顯相反，我們會願意設想他只是賦予了某些熟悉的舊詞彙（「和」、「或」、「非」、「全部」等）新的意義。(Quine, 1960: 59)

換言之，為了做出合理的解釋，詮釋者甚至可以設想作者以不同於常規的方式使用語詞。當然，這並不是忽略了人會有不同觀點的事實。蒯因並不是主張詮釋者可以任意解釋作者使用語詞的方式，而是指出詮釋者與作者某些根本的不一致，並不十分可能，所以如果一種詮釋蘊涵了這樣子根本的不一致，就有必要檢討這種詮釋。是以蒯因說：「一個人的對話者超過某一程度的愚蠢，要比壞的翻譯——或者在同一語言

的情況下，比語言的分歧——更不可能」(Quine, 1960: 59)。如果對於一個作者的詮釋，使他顯得不合常理地愚蠢，那麼詮釋毋寧更應當考慮作者是否以不同於慣常使用的方式使用語詞，所以作者事實上並未提出過分愚蠢的主張。

事實上，許多黑格爾研究者進行詮釋的方式，的確符合善意原則。例如克魯克與席克和胡葛特各自選擇以不同的方式重新解釋同一性的概念，胡葛特甚至明確承認黑格爾使用同一性一詞的方式並不正規；杜爾凱特重新解釋判斷的概念，認為黑格爾意指的是本質判斷。劉創馥教授選擇的進路與其是語義學的，毋寧更是語用學的，他重新解釋了黑格爾使用判斷概念的用意。⁷

即使如此，這些研究者似乎並未意識到他們或多或少重新詮釋了黑格爾的某一概念或者對某一概念的使用方式，本文所將提出的詮釋，則有意識地根據善意原則，以極大化黑格爾與我們的一致為目的。我的主張是：黑格爾意圖演繹形式邏輯的判斷形式，他實際上的操做方式，卻是演繹了一系列的對絕對者的界定；由於這些界定預設了一種可稱為判斷的認知絕對者的態度，黑格爾認為他演繹出來了判斷的形式。

參

此一詮釋的成立，至少有賴於兩個關鍵命題：黑格爾判斷論包含了一系列的對絕對者的界定，以及判斷是認知絕對者的一種態度。關於前一個命題，黑格爾說：邏輯學中的每一個範疇，都可以視為絕對者的

⁷ 我不同意此一詮釋方式之處在於：為了使得黑格爾不顯得「超過某一程度的愚蠢」——也就是不把黑格爾解釋為主張一個明顯為非的命題，它預設黑格爾的詮釋者——用蒯因的話來說——超出尋常地愚蠢。劉教授的解釋預設了：一個人因為黑格爾明顯地違反了使用語言的規則，就認為這些規則的預設有問題，從而會去反省其預設。然而在我看來，這樣的人的行徑難以令人理解，因為除非是崇拜權威，否則沒有人會因為另一個人明顯地違反了使用語言的規則，就去質疑該規則的預設。這種詮釋顯示出黑格爾詮釋者為了詮釋黑格爾，願意犧牲理性到怎麼樣的程度——也就是為了要說明黑格爾言說的合理性，詮釋者不惜要求其讀者視黑格爾為權威，從而在他犯下的錯誤中尋求啟發。

定義 (TW5/74)，同時也明確提及「概念」和「推論」兩個範疇，同樣是絕對者的定義 (TW8/§160, Zusatz; §181, Anm.)。判斷論中的範疇，也是絕對者的定義：「所有事物都是判斷」(TW8/§167)。

判斷如何可以是絕對者的定義？就定言判斷而言，黑格爾說：

所有事物都是定言判斷，也就是說，它們具有它們的實體性本性，後者構成了它們固定而不可變的基底。(TW8/§177, Zusatz)

很明顯的，黑格爾認為一種判斷形式代表了一種有關實在的觀點，也就是關於絕對者的觀點，因為後者意指的即是真實存在的東西。研究者似乎會認為黑格爾主張判斷的形式可以應用於實在，⁸ 然而本文所提出的詮釋，方向與之相反——黑格爾不是先導出判斷形式，再探究它所蘊涵的實在觀點，而是導出了一種實在觀點，並將之等同於一種判斷形式。

進一步需要解釋：為什麼這些有關實在的觀點可以稱為判斷。首先應當指出，黑格爾明確地把判斷和一種特定的認知態度關聯起來，所以他說：「因為哲學命題也是命題，它喚起了一般的主述詞關係與慣常的認知態度的想法」(TW3/60)。黑格爾對傳統形上學的批判，正是在於它預設了可以用「將述詞歸諸它〔也就是絕對者—作者〕」的方式認識絕對者 (TW8/§28)。

然而為什麼判斷蘊涵了一種認知態度，並且又是一種怎樣的態度？前一個問題值得追問，因為根據一般的觀點，形式邏輯的判斷是普遍的思維形式，而和思維的內容無關，既然如此，判斷不會蘊涵任何認知態度，而是任何一種認知態度都可以使用的思維形式。

爲了要詮釋黑格爾，研究者的策略大多是賦予形式邏輯的判斷某種形上學或者知識論的意涵，例如胡葛特認為：對黑格爾而言，判斷並非早已存在的確定概念的連結，而毋寧「規定並表達了一個個別的思

⁸ 例如溫菲爾德認為：不同形式的共相、殊相與個體可以具體化於不同的實在與思想之中 (Winfield, 2005: 100)。

想，在其中一個事物的複雜統一性被設想」(Houlgate, 2004: 160)，言下之意似乎是將判斷視為概念的連結的傳統觀點，忽略了事物的統一性。然而正如上文所指出，判斷是概念的連結這種傳統的主張，並不蘊涵任何有關事物的形上學觀點。它既不蘊涵事物具有統一性的觀點，也不否認其統一性。

霍爾斯特曼 (Rolf-Peter Horstmann) 也把黑格爾對判斷的批判解釋為對於一種「未經反思的」使用判斷之方式的批判，這種未經反思的使用方式包含了對於述詞「主觀主義」(subjektivistisch) 的解釋——也就是視述詞為「知性之規定」；根據霍爾斯特曼的詮釋，黑格爾認為這種對判斷的解釋，不足以說明如何能以判斷的形式表述對於真實存在的認識 (Horstmann, 1984: 58)。同樣地，此一未經反思的使用方式，認為主詞代表了對象的表象，從而也不能說明何以判斷能夠提供有關對象的真實存在的知識 (Horstmann, 1984: 59-60)。是以黑格爾要重新解釋判斷形式 (Horstmann, 1984: 63)。

不論霍爾斯特曼對黑格爾論述之重構的細節為何，⁹ 首先值得注意的是他明確地主張黑格爾實際上批判的並不是判斷本身，而是對於判斷

⁹ 對霍爾斯特曼的解釋而言，最為重要的是「真實地存在之物」，也就是真理的概念。他將真實地存在之物與表象中的對象對立，換言之，前者意指某種現象之後的存有物。既然依據他的觀點，傳統形上學將判斷中的主詞和述詞關聯到表象的內容，判斷當然不能把握真理 (Horstmann, 1984: 61)。然而本文並不如此理解。本文認為：黑格爾所謂的真理，意指一個社群藉諸一個概念架構為自身創造的實在，而不是某種現象之後的存有。關於這一點，下文將有所說明。然而此處可以指出，霍爾斯特曼顯然把「表象」等同於意識的主觀內容，所以推論對象的表象，不能呈現對象自身。這種策略與亞美利克斯 (Karl Ameriks) 所稱的「觀念論的簡短論證」類似，也就是由表象的觀念，直接推論人類知識的觀念性 (Ameriks, 1990)。當然霍爾斯特曼的意圖與此種論證相反，他指出表象的觀念性，目的在於指出它不能提供真實地存在之物的知識，而不是把知識侷限於表象。然而黑格爾並不把表象等同於意識，而是視為理論精神的三個環節——直觀、表象與思維——之一，黑格爾因此認為宗教藉以認識其對象的方式是「表象的主觀知識」(TW10/§565)，它與哲學具有相同的對象，然而此一對象以不同的形式存在於宗教與哲學之中 (TW18/83)，也就是分別作為表象的對象與思維的對象。和霍爾斯特曼的預設不同，黑格爾並不認為表象與思維各自有其對象——也就是現象與真實地存在之物；相反地，黑格爾主張二者的對象相同，它們的差異毋寧在於把握同一對象的不同方式。

的一種特定解釋。事實上，霍爾斯特曼進一步主張：此種主觀主義的解釋「誤導至一種存有論的假設」，它「蘊涵了可以稱為實體存有論的立場，或者至少暗示 (nahelegen) 了此一立場」(Horstmann, 1984: 62)。

和這些詮釋者不同，我不認為黑格爾在批判判斷時，意指的是與形式邏輯的判斷——也就是一種藉著確定的語構形式 (syntactical form) 界定的語句類型——相關聯的認識論或者形上學觀點；黑格爾毋寧意指一般人理解具有同一命題之形式的思辯命題的方式，也就是視之為判斷活動的成果。換言之，黑格爾的批評是：絕大多數研究者把表達哲學真理、具有同一命題之形式的思辯命題，視為判斷活動的成果，從而誤解了哲學思維與思辯命題。

支持此一詮釋的初步證據，就在《精神現象學》的〈前言〉之中。在那裡，黑格爾指出避免因為混淆思辯方法與推論方式而產生的困難之必要性，並認為對於思辯命題的不適應，是一般人抱怨哲學難解的最大原因 (TW3/60)。對黑格爾而言，思辯命題中佔據述詞位置的，其實是「被陳述的東西的本質和概念」(TW3/58)，所以思辯命題其實是一種同一命題 (TW3/59)，也就是表達主詞與述詞之同一性 (TW3/59) 的命題。作為表達類本質的命題，思辯命題具有的邏輯形式是雙條件式。¹⁰ 相對於此，黑格爾將判斷中的述詞視為表達偶性 (TW3/58)，所以對他而言，判斷似乎是表達某一類事物之偶有性質的命題——換言之，黑格爾似乎意指的是全稱肯定判斷，它的邏輯形式是條件式。如果因此將一般人易於混淆思辯方法與推論方式理解為一般人經常把具有雙條件式形式的命題（哲學命題所具有的同命題形式）誤解為具有條件式形式的命題（判斷），那麼黑格爾的描述並不可信；因為很難相信一般人經常會混淆二者。黑格爾自己的思辯命題的例子是「上帝是存在」(TW3/46)；一般人會將此一命題中的「存在」理解為僅是上帝的偶性嗎？¹¹ 善意原則要求我們對於黑格爾的描述另做解釋，而要這麼做，

¹⁰ 至於何以黑格爾考慮的是表達類本質、而非個體本質 (individual essence) 的命題，請參見下文註 11。

¹¹ 已經有學者指出了這一點 (Graeser, 1990: 191-193)。

至少必須假設：當黑格爾言及判斷之時，他並不意指具有條件式形式的命題。

那麼黑格爾所謂的判斷是什麼？判斷由主詞與述詞構成；根據他的定義，判斷中的主詞是那個關於它有某事被陳述了的事物，而述詞則是被陳述的事 (TW8/§169, Zusatz)。此一源自於波愛修斯 (Boethius) 的定義 (Erdmann, 1907: 261, 267)，蘊涵了判斷之中主詞與述詞之間一種知態的不對稱：主詞指涉認知活動的對象，而述詞則指對於此一對象的認識。根據此一定義，同一命題也可以是判斷，因為它也可以有主詞和述詞。一個同一命題的內容是：A 類事物就是 B 類；A 類事物是認識的對象，也就是主詞，述詞則是對於 A 類事物所做的陳述，亦即它們等同於 B 類事物。黑格爾自己就稱「絕對者是存有」此一定義中的存在為絕對者的述詞 (TW8/§86, Anm.)。¹² 事實上，伍爾夫 (Christian Wolff) 的確稱陳述定義的命題為「同一判斷」(Lenders, 1971: 115)，由於伍爾夫的邏輯似乎是黑格爾唯一接觸過的邏輯 (Rosenkranz, 1977: 25-26)，有理由推論這也是後者的觀點。此外，即使當代的學者，也有人和伍爾夫的使

¹² 作為絕對者的定義，「絕對者是存有」雖然就文法而言是單數句，然而其實是個全稱命題。因為黑格爾同樣主張判斷也是絕對者的定義，並據此宣稱「所有事物都是判斷」，然而這明顯是個全稱命題。更明顯的是黑格爾對推論的討論：「絕對者的定義現在是：它是一個推論，或者作為命題，此一定義陳述了此一規定：『所有事物都是推論』」(TW8/§181, Anm.)。「所有事物都是推論」這個全稱命題，被視為絕對者的定義；可見得當黑格爾論及絕對者時，他意指的是一切事物所分受的、使它們成為存有物的根本規定。是以表達絕對者之定義的命題，並非單稱、而是全稱命題。陳述絕對者之定義的命題，當然是思辯命題。黑格爾舉出的另一個思辯命題的例子是：「上帝是存有」(TW3/59)，然而對他而言，「上帝」與「絕對者」兩個詞端指具有相同指涉，是以他說：邏輯學中之諸範疇，不僅是絕對者的定義，也是「上帝的形上定義」(TW8/§85)。既然表達絕對者之定義的命題是全稱命題，表達上帝之定義的命題也是全稱的。事實上，黑格爾主張一切虔敬都是對某一對象的崇拜，而後者包含了「類、也就是上帝一般之抽象」(das Abstrakte der Gattung, des Gottes überhaupt) (TW10/§573, Anm.)；可見得對黑格爾而言，上帝一詞指涉一個類。以上這兩個例子似乎足以表明：黑格爾的思辯命題是全稱命題；既然它表達對象的本質，它所牽涉的是類本質，而非個體本質。

用方式相同；杜爾凱特「本質判斷」的觀念，即為一例。¹³

所以對黑格爾而言，進行判斷就是對某一對象進行認識，無論所認識的是對象的個別性質，或是其本質。並且黑格爾明確地指出：判斷的對象不必然要是心靈之外的某物，而也可以是觀念性的東西 (TW6/306)。

如果黑格爾所謂的判斷指的是對某一對象進行認識活動的結果，那麼為什麼把哲學命題當成判斷是錯誤？哲學命題和判斷有什麼不同？黑格爾區分推論思維——亦即表象思維——與概念思維，並認為前者的媒介是判斷，而後者則使用思辯命題。黑格爾如此描述推論的思維何以難以了解概念思維：

當述詞毋寧即是實體時，雖則由主詞開始，彷彿它會持續作為基底，它〔表象思維—作者〕發現主詞過渡為述詞，並因而被揚棄；當那個似乎是述詞的東西成為整全而獨立的實質時，思維就不再能自由地四處遊蕩，而被此一重量所阻止。(TW3/58)

這段令人困惑的話，首先似乎可以解釋為意指形式邏輯的判斷（條件式）與同一命題（雙條件式）的不同；表象思維的媒介是條件式，所以它以為主詞是不變的基底，然而面對同一命題，它發現主詞過渡成為述詞。然而黑格爾並不只是描述條件式與雙條件式的不同，他更認為表象思維在面對同一命題時，「遭受了衝擊」(TW3/58)，從而暗示一般人難以了解同一命題。上文中已提及了此一解釋的問題——以為一般人習於以條件式進行思維，從而難以了解雙條件式的觀點，並不合理。

考慮到對黑格爾而言，判斷意指對某一對象進行認識活動的結果，所以同一命題也可以視為判斷，那麼上述這段話就可以另做解釋。表象思維認為它面對一個對象，對之進行認識，意欲藉著述詞陳述其本質，概念思維同樣藉述詞陳述其對象之本質，然而它的述詞本身即為「整全而獨立的實質」，也就是說：它的述詞決定了其對象，「主詞過渡成

¹³ 克魯克和席克同樣使用「本質判斷」(das essentielle Urteil) 一詞 (Kruck & Schick, 1996: 179)。

爲述詞，並因而被揚棄」。此一對比，以下將進一步說明。

就表象思維意圖把握其對象之本質而言，它的目的是要獲得其對象的實質定義 (real definition)，所以它以其對象爲出發點。表象思維把握其對象的不同嘗試，產生不同的實質定義，這些定義指涉相同的對象，但是並不能都成立，所以爲了要證成一個定義，就必須訴諸推論。黑格爾將推論連結到「偶然的哲學思維」與「形式的思維」，前者「嘗試藉著由確定的思想開始的來來回回地推論、推理與演繹去以證成真理」(TW3/38)，後者「在不現實的 (unwirklichen) 思想中來來回回地推論」(TW3/56)。這些描述都意指表象思維的主觀性，也就是表象思維並不決定其對象，它是面對既予之對象，對之進行認識的思維。因爲它不是決定其對象的思維，它是「不現實的」，因爲它是認識既予對象的思維，所以不能保證它一定能夠成功，故而必須「來來回回地」推論，思維因此「自由地四處遊蕩」。

概念思維同樣陳述其對象的本質，然而它的陳述本身決定了對象，就此而言，概念思維所思維的定義，類似於規約定義 (stipulative definition)，也就是賦予概念新的意義與新的指涉的定義，它所賦予的新指涉，即爲其對象。和表象思維不同，概念思維決定其對象，而不是由一既予的對象出發，因而它不是不現實的。這正是黑格爾對哲學的界定：「相反地，哲學觀察…現實的、自我建立的與在己地活存著的東西，在其概念之中的定在」(TW3/46)。

思維決定對象的觀念，並不牽涉任何形上意義的創造——例如由無生有 (ex nihilo) 的創造，而毋寧意指人類思維對實在的範疇架構 (categorical structuring)。例如黑格爾說：「宗教是一個民族把它視爲真理 (das Wahre) 之東西的定義給予其自身的地方」(TW12/70)。如果把這裡的定義視爲表象思維的實在定義，那麼就必須預設有一個真理，不同民族的不同宗教乃是把握此一共同真理的不同嘗試。

然而這並不是黑格爾的觀點。這是因爲黑格爾認爲一個宗教所包含的對真理的定義，構成了一個民族的「普遍基礎」(TW12/70)，一個民族的政治制度，和它的宗教、藝術、哲學與文化，「構成了一個實體、

一個精神」(TW12/64)；所以在宗教中被定義的真理，同時也是藝術的真理、政治的真理，它界定了對一個民族而言，什麼才是真的藝術、真的政治制度。如果要把一個民族的藝術觀和國家觀理解為實在定義，就必須預設獨立於各民族的藝術觀與國家觀之外的藝術與國家之存在，並且每一個民族有關藝術與國家的思維，都以它們為對象。此一預設本身並不合理，認為黑格爾接受此一預設，更不合理。

既然如此，根據黑格爾的觀點，宗教之中所包含的真理的定義，其實是一個民族藉由範疇 (categorially) 而架構其存在的方式，而不是它去把握某一既予對象——所謂的真理——的嘗試。就此而言，概念思維思維定義，就是去規約一個架構存在的範疇，從而架構存在。它所思維的並非實在定義，而毋寧類似規約定義。明顯地，此一思維的主體並不是反思實在的哲學家，而就是現實存在、自由選擇其存在方式的各民族。

黑格爾用「上帝是存在」來說明思辯命題與判斷的區分 (TW3/46)。事實上，存在是邏輯學中首先出現的對絕對者的定義。根據本文所提出的解讀，作為定義，此一命題能夠以兩種不同的方式理解。首先可以將之理解為判斷活動的結果，也就是一個實在定義。對於提出此命題的思維而言，上帝是既予的對象，此一命題陳述：此一對象是存在。再者也可以將之理解為思辯命題，類似於規約定義，它的意義是：若且唯若某物是存在，方能被視為上帝。判斷與思辯命題的差別，因之首先是對於定義的不同理解，並進一步蘊涵了對於哲學對象的不同理解——表象思維認為其對象是既予的，哲學思維本身卻架構了它的對象。¹⁴ 二者的差別與其是實在論與觀念論的不同，毋寧是實在論與反實在論的區別。實在論與觀念論的對立與構成世界的基本材質之問題有關，觀念

¹⁴ 一位審查人質疑：如果「哲學觀察…現實的、自我建立的與在己地活存著的東西」，哲學思維就不能架構實在。然而此一衝突只是語言上的，因為根據黑格爾的觀點，作為有意識的活動，哲學的目標在於認識其所面對的實在，而實在則由概念架構所規定。然而並不是所有的哲學理論，都會把實在視為概念架構所規定：有些哲學理論認為實在為既予的，它的思維是推論思維。認識到實在為概念架構所規定的哲學理論的思維，可以說呈現了架構實在的思維。對黑格爾而言，只有後者才是真的哲學，它的思維，才是真的哲學思維。

論主張世界上一切事物均是心靈、或者心靈的變狀 (modifications)，實在論則否定此一命題。實在論與反實在論的對立，則與事實的存在有關；實在論認為有獨立於我們之理論與概念架構之外的事實存在，它是我們認識的對象，反實在論則否認這一點。黑格爾認為思辯命題才能把握哲學真理，是以他的立場是反實在論。¹⁵

上文提及，黑格爾宣稱一般人不易理解思辯命題，並且傾向於將之理解為判斷。根據本文提出的解讀，黑格爾的確是對的，一般的思維確實會把思辯命題誤以為判斷，因為一般的思維傾向於接受實在論，從而會以為思辯命題所表達的規約定義是實在定義。

在判斷的批判中，黑格爾一再強調推論思維主詞維持不變，而概念思維的主詞則是「運動著的、將其規定性收歸自身的概念」(TW3/57)。推論思維之主詞不變，是因為它是思維嘗試把握的對象，不會因為思維而改變。相反地，概念思維的主詞「進入差異與內容之中，並且更構成了規定性、亦即有所差別的內容，以及內容的運動，而不是在它之外靜止不動」(TW3/57)，因為作為思維的對象，它被思維所決定。

概念思維所思維的定義類似規約定義，它的內容指的是定義中對作為主詞的概念所賦予的新意義。然而規約定義是任意的，可以為了特定的目的而引入，是以規約定義沒有真假可言。就這一點而言，思辯命題和規約定義十分不同。

上文已然提及，概念思維的主體是現實地存在於歷史中的民族，它的思維決定了它的實在，反映了它認為什麼才是真實的存有——真的藝術、真的國家、真的神等等。每一個思辯命題，因之蘊涵了一個真理宣稱 (truth claim)，亦即它是被定義的主詞的真實定義。再者，規約定義彼此獨立而無關聯，但是黑格爾有關思辯命題主詞是運動著的概念之主張，意謂不同思辯命題所提出的定義，事實上指涉同一個概念，它的運動，就是它的意義的變化。

這個看似令人驚異的詮釋，必須進一步說明。首先，概念之運動

¹⁵ 丕頻 (Robert B. Pippin) 也認為黑格爾為反實在論者 (Pippin, 1989: 99, 1993: 288)，然而他所理解的反實在論，和本文不同。

的觀念，在黑格爾哲學中有重要的地位；黑格爾明確地宣稱「概念之運動」是哲學的方法 (TW6/551)。此一主張本身十分令人困惑。因為「運動」在此一脈絡之中意指變化，黑格爾進一步將之說明為發展 (TW8/§161)；然而概念如何可能變化與發展？作為發展的變化蘊涵了同一與差異兩個向度，如果某物有所發展，它必須呈現差異，然而也維持自我同一。概念之運動的觀念之所以難以理解，乃是因為根據形式邏輯，作為概念，一個概念所具有的性質只能是它的內涵與外延，而內涵決定外延，所以如果概念要呈現差異，只能夠是它的內涵——也就是意義——的不同；但是一個概念難道不正是由它的意義所界定的嗎？概念之運動的觀念，似乎正是要求我們承認有些概念能夠具有不同的意義，然而卻在其不同的意義之中維持自我同一。這似乎並不可能。正因為如此，黑格爾研究者或者視概念之運動的觀念為一項比喻，意指的只是範疇之間的邏輯關係，¹⁶ 或者將之理解為某種形上實體自我形塑的過程。¹⁷

然而黑格爾似乎並不把概念之運動的觀念視為比喻。他批判形式邏輯概念的抽象性，認為此種概念僅只是藉由排除差異、保留共同性而產生，「僅只是共同性的東西，不能和真實的共相——普遍者——混淆」 (TW6/§163, Zusatz)。根據最為直觀的解釋，黑格爾的批判明顯地蘊涵了存在另一種概念的觀點，這種概念不藉由去異存同的抽象構成，換言之，它不是形式邏輯的概念，它的內涵不由落於其外延之內的存有物共同具有、並且只有它們共同具有的共同性質所構成。雖然一個形式邏輯概念的意義不可能有所變化，這並不能蘊涵非形式邏輯概念也不能允許意義的變化。如果的確存在著非形式邏輯的概念，那麼也就可能有概念的運動。

¹⁶ 根據此一解釋，真正運動的不是概念，而是思想 (Pinkard, 1988: 14)。

¹⁷ 例如羅壬 (Stanley Rosen) 強調黑格爾式概念的「泛靈論」(animism)；概念的運動意指「絕對者或者整全者之存有論的激動 (excitation) 與生命」(Rosen, 2014: 34)。對於並不預設了黑格爾的權威的哲學學者而言，這樣子的語言本身，大概只會使得黑格爾哲學更不可信。

研究者普遍地忽略了此一詮釋選項，因為似乎沒有研究者考慮過存在非形式邏輯的概念的可能性；這樣子的概念，似乎全然不可能。然而真是如此嗎？事實上，的確有些哲學家認為形式邏輯的概念，並非是唯一的一種概念。眾所皆知，維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 主張某些概念並不具有植基於充分與必要條件的定義，它們的使用毋寧是根據家族相似性。在維根斯坦的影響之下，魏茨 (Morris Weitz) 主張「開放概念」(open concept) 的存在，也就是不具有使用之充分或者必要條件的概念，相反地，形式邏輯之概念由其應用之充分與必要條件界定，因而是封閉的概念 (Weitz, 1956, 1977)。

戈利 (W. B. Gallie) 則主張有某些概念是「本質地有所爭議的」(essentially contested)，這些概念的使用必然地牽涉到有關其正確用法之爭論 (Gallie, 1956, 1964)。本質地有所爭議的概念的使用者，各自以不同的意義使用一個概念，從而指涉不同的對象。然而這樣的不一致屬於此類概念的本質，不能透過對於概念更進一步的分析與理解而消除。

即使是在觀念論的傳統之中，都有哲學家主張不同於形式邏輯概念之概念的存在。英國觀念論者柯靈烏 (R. G. Collingwood) 宣稱哲學概念不同於科學概念，前者具有與後者全然不同的結構。柯靈烏認為哲學概念，例如實在的概念，不是「種類概念」(class-concept)，因為實在其實是一個類，包含心靈與物質兩個種，而心靈與物質並沒有相同的性質 (Collingwood, 2005: 330)；換言之，實在概念的內涵並不是落在它之下的事物所具有的共同性質，是以心靈和物質雖然不具有任何相同的性質，它們仍然都是實在。柯靈烏主張：哲學概念指涉的類，具有「形式之層級」(scale of forms) 的結構，其中的形式，就是包含於類之中的種的形式，而且「一個哲學的形式之層級中的變元，就是類本質自身」(Collingwood, 2005: 60)，換言之，每一個種的形式，其實是類本質的一種形式，而類本質自身在不同的種之中，以不同的方式呈現。

如果把以上這些被黑格爾研究者普遍忽略的理論納入考慮，「概念之運動」的觀念，可以獲得全然不同的理論意義。與其僅是一項比喻，概念之運動毋寧意指一個概念之意義的變化。思辯命題的系列，可以說

呈現了某一個概念一系列的意義，在其中變動的是概念本身；如果將之理解為判斷的系列，那麼就有某一對象要被預設，系列中的個別命題，則是對此一對象主觀的把握，並不影響對象本身。

事實上，在論及自然時，黑格爾一方面主張自然中層級的存在，然而卻明確否定自然層級是蛻變 (metamorphosis) 的結果，並且宣稱只有概念與個體才呈現蛻變 (TW9/§249)。換言之，黑格爾明確地主張自然之中的層級固然彼此之間有可以概念地把握的關聯，層級本身卻不是蛻變過程的產物，而相反地，概念和個體一樣，呈現在時間之中的變化。只有概念意義可以有所變化的觀念，才能說明黑格爾的主張。

如果考慮品卡德 (Terry Pinkard) 所提出的一項主張，以上所提出的概念之變化的觀念，可以得到進一步的支持。如上文所述，如果不把黑格爾式的概念視為某種形上實體，而又不考慮非形式邏輯概念的可能性，概念之運動的觀念，就只能被視為比喻，意指思想由一個概念到另一個概念的運動。然而思想之所以由一個概念過渡到另一個，乃是因為第一個概念不足以把握某一對象，從而必須以第二個概念補充或者修正。正因為如此，品卡德主張黑格爾用「概念」(Begriff) 一詞意指「觀點」(conception)。對品卡德而言，如果不這樣理解，就得承認黑格爾「概念的運動」的觀念實體化了概念 (Pinkard, 1988: 12-13)。

根據品卡德的解釋，抱持不同觀點的人，仍然同意某一概念的相同意義，而且正是此一概念決定了他們共同的主題。人們可以使用相同的概念，同意其意義，然而對於它所指涉的對象，具有不同的觀點。邏輯學中的範疇，表達了對於同一對象——也就是絕對者——的不同觀點。是以所謂概念的運動，指的是思想的不同觀點之間的邏輯關係。

很容易可以看出：品卡德所建議的模型，和黑格爾所稱的推論式思維相同，後者指的正是企圖把握某一確定對象的思維，此一對象為具有不同觀點的人所使用的相同概念所決定。此一模型預設了概念與觀點的區分。相反地，如果否定概念與觀點的區分對所有的概念都成立，那麼承認有不同的觀點，似乎就蘊涵了承認同一個概念可以有不同的意

義。¹⁸ 換言之，如果一方面不認為黑格爾式的概念是某種形上實體，另一方面又不像品卡德一樣選擇把「概念之運動」的觀念視為比喻，從而把黑格爾的「概念」之概念理解為「觀點」，那麼就必須承認同一個概念可以有不同的意義，而這正是本文所建議的解讀方式。和其他的黑格爾研究者一樣，品卡德並未考慮此一可能性。

肆

上文已然提及，思辯命題與判斷的差異，事實上蘊涵了反實在論與實在論的差異，然而黑格爾的反實在論，更有歷史性的向度。他不僅否認有獨立於理論與概念架構之事實的存在，還主張架構事實的概念本身，歷經了變動。以邏輯學而言，黑格爾宣稱邏輯學的進程在哲學史中呈現為不同的哲學體系，其中每一個都植基於對於絕對者的一個定義之上 (TW8/§161, Zusatz 2)。由於黑格爾也認為哲學是「在思想中被把握到的它的時代」(TW7/26)，可以推論邏輯的範疇也和一個時代有關，所以黑格爾說：「哲學系統在歷史中的次序，和理念之概念規定的邏輯演繹之次序相同。…相反地，單獨觀察邏輯進程，可以在其中根據其主要環節發現歷史現象的進程」(TW18/49)。就此而言，邏輯學的範疇，事實上呈現了歷史中對於絕對者——也就是真實存在者——的概念的不同使用方式，也就是不同的時代各自把不同的規定視為絕對者之概念的內涵，從而視不同的東西為真實的存有。根據黑格爾的觀點，一個時代有關真實存有的觀點，表現在它的政治、宗教與藝術之中，所以歷史中對於絕對者的概念的不同使用方式，同時也是對於國家、神聖與美的概

¹⁸ 品卡德的區分來自於德沃金 (Ronald Dworkin) (1986: 71-72, 1972)。一般認為德沃金的區分蘊涵了對於戈利「本質地有所爭議的概念」之觀念的批判，後者承認某些概念本質上就是以不同的方式被使用，從而有不同的意義。討論死刑問題時，德沃金認為忽略了概念與觀點的區分、然而又認為最高法院應該對於死刑是否殘酷做出新的決定的人，只好主張「法庭必須改變憲法所創制的」(Dworkin, 1972)，換言之，就是賦予「殘酷」概念不同的意義。

念的不同使用。¹⁹

考慮到概念的運動，對黑格爾而言，邏輯學中對絕對者的系列定義，事實上是絕對者之概念在歷史中的生成過程。這解釋了何以他在其中把「概念」當成單稱名詞使用：只有一個絕對者的概念，然而每一個對它的定義，都構成了它的意義，從而有許多種的絕對者。同樣的，只有一個藝術的概念，然而此一概念在歷史中生成，從而有不同的意義，而每一個意義，都界定了一種藝術。

如果把「絕對者」一詞理解為指涉某種形上實體，那麼「概念的運動」就只能是一項比喻，意指此一實體之諸多規定之間的關係，而且絕對者必須被視為不變的、歷史之外的某物，因為即使歷史可以視為絕對者實現自身的歷程，作為尚待實現者，絕對者至少必須以潛態的形式存在，才能夠在歷史之中自我實現。就此而言，歷史作為有限者的場域，與絕對者截然分離；前者被規定，而後者進行規定。²⁰ 黑格爾因此認為「歷史的變化」本質地落在國家的領域之中：

諸世界歷史民族在國家制度中達到其發展高峰，而國家制度是它們特有的，故前者不是一個普遍的基礎，從而差異僅只存在於形成與發展的特定方式中，毋寧它存在於原則的差異之中。
(IW12/66)

換言之，在各民族在歷史之中現的特定的國家制度之外，並沒有

¹⁹ 黑格爾主張每一個歷史時代都由一個「世界歷史民族」所主宰，它代表了一個建構實在的基本原則，精神在歷史中過渡到另一個原則，同時也是世界歷史過渡到另一個民族 (IW7/§347)。

²⁰ 黑格爾宣稱邏輯學的內容是神「在創造自然與一個有限的精神之前，在其永恆的本質之中的樣態」(IW5/44)，又說自然哲學與精神哲學是「應用邏輯」，其目的是在自然與精神的形態中認識純粹思維規定 (IW8/§24, Zusatz 2)。這些陳述似乎都指出某一個非時間性的領域之存在，而有限精神所在的歷史世界，則是形上學地依存於它。然而如果如此解讀，就很難理解黑格爾對於假無限的著名批判，也就是與有限者相分離的無限。一般的解決方式是把有限者視為無限者的一部分，然而即使如此，有限者仍然是被規定的，它與無限者之間，仍有所分隔。相對於此，我建議把上述陳述視為比喻，黑格爾藉此指出概念架構相對於其所決定的實在的優先性。

另一個國家制度存在——既然它不是任何一個歷史之中的特定國家制度，就只能是非歷史的，而各個特定的國家制度可以視為對於此一國家制度的不同發展。

本文並不把絕對者視為形上實體，而視為由一個時代所採取的關於什麼是真實存在的基本原則所決定的存在，根據此一基本原則，它藉由一個概念架構為自身創造一個世界，其中包括了自然世界，更包括了精神或者說文化的世界——國家、藝術與宗教等等。概念之運動的觀念，因為進一步蘊涵了實在為在歷史之中增長的整體，因為此一觀念允許將在歷史中出現的不同觀念，視為同一個概念的不同意義，而一個概念意義的增長，意謂原來不屬於此一概念外延的事物，被納入它的外延之中，從而根本地改變了此一概念，以及它所架構的實在。根據此一解讀，關於什麼才是絕對者的思維，本身決定了絕對者，前者的變化，與後者的變化同一。

由此而言，概念的運動的觀念，是存在之歷史性的理論基礎。歷史性的特徵在於新的存在形式的出現；黑格爾批判中國的歷史是無歷史性的，正是因為它缺乏改變 (TW12/137; TW18/22)。相反地，視歷史為一形上實體由潛態到顯態的實現歷程，則是以自然為歷史的模型。固然歷史和自然中都有歷程，然而自然歷程和歷史歷程非常不同，前者只是依據不變律則的重複循環，後者則產生了新的東西 (TW12/74)，是以「黑格爾拒絕藉由自然來理解歷史」(Collingwood, 1994: 114)。²¹ 唯有接受概念的運動——也就是概念意義之變化，才能夠充分承認歷史的歷史性，認識到在歷史中可能出現根本的改變，以至於原先不會被認為落在某一概念之下的事物，被接受為屬於某一概念之範圍。

經過以上的詮釋，下面這段已經引用過的黑格爾的描述，呈現了更進一步的意涵：

²¹ 黑格爾的確時常使用植物生長來比喻概念的運動，然而這僅只能是比喻，否則黑格爾就混淆了自然與精神。

當述詞毋寧即是實體時，雖則由主詞開始，彷彿它會持續作為基底，它〔表象思維—作者〕發現主詞過渡為述詞，並因而被揚棄；當那個似乎是述詞的東西成為整全而獨立的實質時，思維就不再能自由地四處遊蕩，而被此一重量所阻止。(TW3/58)

如果接受認知即是對於某種對象的認識的觀點，那麼確定認知的對象，就是認知活動的基礎，而這是藉由一個具有確定之內涵、從而有確定之指涉的形式邏輯概念所完成。從此一觀點看來，概念的意義與指涉發生變化，根本不可能。當此種思維面對陳述某一概念之新意義的命題時，它的確不能了解，而會把這樣的命題理解為對於此一概念之既有意義所決定的既有對象的新認識，也就是將之理解為判斷。事實上，許多黑格爾研究者正是犯了此一錯誤，而視對絕對者的認識為判斷。²² 他們所忽略的，其實是歷史性的向度。

黑格爾主張：精神是絕對者的最高定義 (TW10/§384, Anm.)。這是精神的本質，因為正如本文建議的詮釋——也就是視黑格爾的立場為反實在論，精神之所以是絕對者的最高定義，並不是因為實在是心靈而非物質，而是因為實在由概念架構所決定，而概念架構在歷史中有所發展。所以黑格爾說：「精神同時是回歸自身、因此產生自身、使自身成為它在己地所是之物的活動」(TW12/31)，換言之，精神產生自身，而不僅只是「展現」自身。哲學要把握的，就是決定實在的概念架構在歷史之中自我產生的過程，所以其思維必須呈現此一過程，從而「不再能自由地四處遊蕩」。

伍

根據本文所建議的詮釋，黑格爾對判斷的批判，事實上是對於他視為判斷活動的認知態度的批判，這種態度認為認知是把握一個既予之對象的活動，無論所要把握的是對象的個別性質或者本質；相對地，思

²² 例如品卡德把黑格爾的「概念」視為「觀點」的主張，就是一例。

辯命題所表達的是架構其對象的思維，思維的主體並不是個別的認知者，而是具體存在的社群或民族。如果一個判斷取代另一個判斷，二者必須關涉同一對象，後者是它們的主詞；如果一個思辯命題取代另一個思辯命題，二者則各自以不同的對象界定同一個概念，然而兩個對象都是此一概念之指涉，此一概念是一個「運動著的」概念，它在其意義的變化之中維持自我同一。

所以哲學所呈現的思辯命題的系列，同時也呈現了實在成長的歷程，也就是歷史中具體的民族各自以不同的概念架構創造自身所在的實在，從而使得實在的種類與內涵愈形豐富的歷程。所以黑格爾主張：宗教應當被視為一個類，各種確定的宗教則是它的殊種；二者具有共相與殊相（普遍者與特殊者）的關係，並且概念——也就是共相或者普遍者——「區分自身，由自身中產生源初的規定性」（TW16/251）。對前行的宗教形態而言，後起的崇拜形式根本不是宗教；然而隨著新的崇拜形式被接受為宗教，宗教的概念改變了；換言之，隨著新的宗教形式的出現，宗教的類共相也有所改變。²³

究極言之，對黑格爾而言，把哲學命題視為判斷，就是採取了實在論的立場，忽略了實在本身其實是由概念架構所決定，從而也忽略了由於概念可以變化，所以實在本身也有所變化；實在的歷史性向度，因此也被忽略了。

就本文強調歷史中具體的概念架構對於實在的決定而言，本文的詮釋屬於霍爾斯特曼所稱的「新實用主義」的解讀。他認為此種解釋有兩項困難，首先它無法解釋何以黑格爾會主張有一門獨立的邏輯科學，其次，它似乎難以避免相對主義（Horstmann, 2006: 69-70）。事實上，本文所建議的詮釋可以回答這兩個問題。就第一點而言，實在的歷史向度

²³ 黑格爾把「概念的推動原則」稱為辯證，並且將此原則界定為「不僅解消 (auflösend)，而也產生了共相 (des Allgemeinen) 的特殊化」(TW7/§31, Anm.)；換言之，由一個範疇到另一個範疇的演繹，首先是殊相與殊相之間的過渡，其次，殊相只有在此一過渡之中產生。此一命題蘊涵了：落於共相之下的殊相，就是在共相被特殊化的過程中產生。宗教概念之演變的例子，可以說明這樣子的過程。

在於其概念本身的歷史向度，實在的歷程本身就是實在概念的發展歷程，所以根據這裡所提出的詮釋，要了解實在的結構，的確需要一個概念理論。如果黑格爾可以說明：這類具有變動意義之概念的形成，並不是由歷史的偶然情境，而可以說由某種形成此種概念之機制所決定，那麼概念之發展，就不是任意的，從而黑格爾就毋須接受相對主義。無論如何，證成以上兩點，需要另一篇論文，不屬於本文的範圍。

參考文獻

- 劉創馥 (2014)。《黑格爾新釋》。臺北：臺大出版中心。
- Ameriks, K. (1990). Kant, Fichte, and Short Arguments to Idealism. *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 72, 1: 63-85.
- Collingwood, R. G. (1994). *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Collingwood, R. G. (2005). *An Essay on Philosophical Method* (J. Connelly & G. D'Oro, Eds.). Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (1974). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47: 5-20.
- Dulceit, K. (1989). Hegel's Revenge on Russell: The 'Is' of Identity Versus the 'Is' of Predication. In W. Desmond (Ed.), *Hegel and His Critics* (pp. 111-131). Albany, New York: State University of New York Press.
- Dworkin, R. (1986). *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (1972). The Jurisprudence of Richard Nixon. In *The New York Review of Books*, 18, 8: 27-35.
- Erdmann, B. (1907). *Logik. Bd. 1. Logische Elementarlehre*. Halle: Verlag von Max Niemeyer.
- Fichte, J. G. (1845). *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. Zur theoretischen Philosophie. 1, Band 1* (J. H. Fichte, Ed.). Berlin: Verlag von Veit und Comp.
- Gallie, W. B. (1956). Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56: 167-198.
- Gallie, W. B. (1964). *Philosophy and the Historical Understanding*. London: Chatto & Windus.
- Graeser, A. (1990). Hegel über die Rede vom Absoluten. Teil I: Urteil, Satz und spekulativer Gehalt. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44: 175-193.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horstmann, R.-P. (1984). *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*. Königstein i. Ts.: Athenäum.

- Horstmann, R.-P. (1991). *Die Grenzen der Vernunft*. Frankfurt a. M.: Verlag Anton Hain.
- Horstmann, R.-P. (2006). Substance, Subject and Infinity: A Case Study of the Role of Logic in Hegel's System. In K. Deligiorgi (Ed.), *Hegel: New Directions* (pp. 69-84). Montreal: McGinn-Queen's University Press.
- Houlgate, S. (2004). *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kruck, G., & Schick, F. (1996). Identität im prädikativen Urteil? Überlegungen zu einem alten Streit am Fall des positiven Urteils in Hegels Wissenschaft der Logik. *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts Hannover*, 7: 176-196.
- Lau, C.-F. (2006a). Urteilsformen und Kategorienlehre. In A. Arndt, Ch. Iber, & G. Kruck (Eds.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss* (pp. 80-99). Berlin: Akademie Verlag.
- Lau, C.-F. (2006b). Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition. In J. O'Neill Surber (Ed.), *Hegel and Language* (pp. 55-74). New York: State University of New York Press.
- Lenders, W. (1971). *Die analytische Begriffs- und Urteilttheorie von G. W. Leibniz und Chr. Wolff*. Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag.
- Martin, C. (2016). Hegel on Judgements and Posits. *Hegel Bulletin*, 37, 1: 53-80.
- Pinkard, T. (1988). *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility*. Philadelphia: Temple University Press.
- Pippin, R. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R. (1993). Hegel's Original Insight. *International Philosophical Quarterly*, 33, 3: 285-295.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Rosen, S. (2014). *The Idea of Hegel's Science of Logic*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Rosenkranz, K. (1977). *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Russell, B. (1914). *Our Knowledge of the External World*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Weitz, M. (1956). The Role of Theory in Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 15, 1: 27-35.
- Weitz, M. (1977). *The Opening Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Winfield, R. D. (2005). The Types of Universals and the Forms of Judgment. In D. G. Carlson (Ed.), *Hegel's Theory of the Subject* (pp. 99-113). Hampshire/New York: Palgrave MacMillan.

Hegel on Speculation and Concept^{*}

Wei-Min Shi^{,**}

Abstract

This paper begins with examining some interpretations of Hegel's doctrine of judgment. It will be demonstrated that, while interpreting Hegel's claim that the copula in the judgment means identity, scholars either think that Hegel uses the term "identity" unconventionally or that he uses the proposition "the copula in the judgment means identity" in a unconventional way. It is maintained in this paper that Hegel uses the term "judgment" unconventionally to mean the thinking that attempts to achieve the real definition of the object. In contrast, the speculative proposition expresses human thinking's categorial structuring of reality. The series of speculative propositions, therefore, presents the development of the object as well as the development the concept of the object. This is what Hegel names as the movement of concept, which presupposes a kind of non-formal-logical concept.

Keywords: Hegel, speculation, judgment, concept

* Received August 30, 2016; accepted June 7, 2017

Proofreaders: Jou-Yun Wang, Ya-Ting Yang

** Professor, Department of Philosophy, Tunghai University