

黑格爾的判斷形式批判 及其形上學意涵¹

劉創馥*

摘要

黑格爾對基本判斷形式一向持批判態度，他認為主謂詞的判斷結構片面，不適合用來把握和表述思辯哲學，這種邏輯結構還隱含某種形上學立場，配合以個體為中心的實體論。黑格爾認為一般判斷形式適合描述經驗對象，但用來討論形上學課題卻大有限制，傳統形上學的錯誤很大程度上由於沒有充分反省判斷形式的問題。本文首先討論判斷形式及其形上學意涵的哲學史背景，包括由亞里士多德開始，經過康德到雅可比和謝林的發展；然後整理黑格爾對有關問題的思想歷程，分析他的命題運動理念，以及與之相連的真理整體論和統一主體與實體的觀念論。

關鍵詞：黑格爾、判斷形式、主體、實體、形上學

¹ 本文核心思想源自筆者的博士論文 *Hegels Urteilkritik: Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik* (Lau, 2004)。筆者感謝《揭諦》學刊兩位評審員的寶貴意見。

* 香港中文大學哲學系副教授



壹、引言

黑格爾(G. W. F. Hegel)認為傳統形上學的問題源自某些根深柢固的預設，誤導前人思想，尤其關鍵的是主謂詞的判斷形式，以及其引申的實體論。在《精神現象學》(*Phänomenologie des Geistes*)和《邏輯學》(*Wissenschaft der Logik*)等多部著作，黑格爾反覆討論這課題，指出判斷形式的片面性，以及對傳統形上學的影響，例如在《哲學百科全書》(*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*)的「緒論」中討論「思想的首個客觀性立場——形上學」一章，黑格爾有以下扼要評論：

這學科〔形上學〕把思維規定視為**事物的基本規定**，由於它假設透過**思考**能認知**存有自身**，它站得比後來的批判哲學還高。但首先那些規定抽象地被視為自為有效和能構成**真理的謂詞**(*Prädikate des Wahren/predicates of the true*)，那種形上學根本假設了，對絕對者(*das Absolute*)的認知可透過把謂詞附加在其身上的方式來實行，但卻既沒有按其獨特內容和價值研究知性規定，也沒有研究那些透過附上謂詞來規定絕對者的形式。(HW, 8: 94 [§28])²

² 黑格爾引文參照 Suhrkamp 出版的全集(Hegel, 1986)，簡稱「HW」，括號內首數字代表卷數，次數字代表頁數，適當時加上方括號以「§」注明節數(Paragraph)，「A」代表說明(*Anmerkungen/Remarks*)和「Z」代表附釋(*Zusätze/Additions*)。黑格爾和所有其他引文都由筆者直接譯自原文，需要時會在重要概念旁加上原文用語，若原文是希臘文、拉丁文或德文，亦會按需要加上英文翻譯。



所謂「透過附上謂詞來規定絕對者的形式」就是謂述(predication)的判斷或命題形式，黑格爾質疑自亞里士多德(Aristotle)以來，哲學對思維結構的理解，把判斷視為表述真假的基本形式，對此沒有充分反省，甚至由此建立以個體存有為核心的實體論。因此，黑格爾對傳統形上學的批判經常圍繞著判斷形式。這篇論文將探討這個課題，第一部份綜合亞里士多德以來判斷形式與形上學的關係，分析康德(I. Kant)、雅可比(F. H. Jacobi)和謝林(F. W. J. Schelling)等對相關問題的理解和對黑格爾的影響；第二部份討論黑格爾的判斷形式批判，首先回顧黑格爾對有關問題的早期思想發展，然後整理《精神現象學》和《邏輯學》的理論，分析黑格爾的命題運動理念，討論這種動態判斷觀的形上學意涵，以及分析黑格爾務求統一實體和主體的觀念論。

貳、判斷形式與傳統形上學

一、亞里士多德的判斷與實體論

判斷或命題一向被視為真假的最基本單位，字詞或概念可有豐富的意義，但作為獨立單元它們還未有真假可言。亞里士多德早在《解釋篇》(*De Interpretatione*)已有仔細分析，指出字詞所組成的句子(λόγος/sentence)才談得上真假，「因為假(ψευδός/falsity)和真(ἀληθές/truth)都關於聯結與分離」(*De int.* 1, 16a12)³。字詞可以組成不同種類有意義的句子

³ 亞里士多德的引文按照學界通用的簡寫和頁碼。



(λόγος σημαντικός/meaningful sentence)，表示請求、疑問或感嘆等，但有真假可言的只有述句(λόγος άποφαντικός/statement-making sentence) (De int. 4, 17a1-3)，因為述句才對事態作出判斷(ύπόληψις/judgment)。字詞的不同組合表達概念之間的不同聯結與分離關係，而聯結與分離是一體兩面，與某概念的聯結就是與相反概念的分離，反之亦然(De an. III 6, 430b3)，這點對後來黑格爾的判斷批判十分關鍵。概念的聯結關係代表對特定事態的判斷，同時基於矛盾律亦隱含對相反事態的否定。一個判斷是否符合事實就構成命題的真假之別，正如亞里士多德的經典真理定義：「說是為非，說非為是，即假；而說是為是，說非為非，即真」(Met. Γ 7, 1011b26f.)。

亞里士多德的分析不止於語言層面，而是進一步剖析背後的邏輯結構，以及引申的形上學意涵。「句子」或「述句」都還是語法概念，而「判斷」或「命題」則是邏輯用語；判斷是思維形式，述句則是表述判斷的語言。亞里士多德明確區分思維和語言兩個層次，提出影響後世甚深的工具語言觀，把語言視為表述心靈印象(παθήματα τής ψυχής/affections of the soul)的符號。亞里士多德當然知道世上有眾多不同語言，以不同方式描述世界，但他認為思維的基本結構有跨語言和文化的普遍性，不同語言的使用者都以大致相同的心象和概念把握客觀世界，只是各個文化用不同的語音和文字，



甚至透過不同的文法把共通的概念表述出來而已。⁴這種工具語言觀念容許亞里士多德以反省個別語言的邏輯結構作為線索，去揭示思維和存有的普遍形式。

亞里士多德指出述句的基本部份是名詞(ὄνομα/name)和動詞(ῥῆμα/verb) (De int. 1, 16a13; 10, 19b25)，它們在不同語言可有不同的文法形式和變化，但述句所表達的判斷卻有普遍的邏輯結構。判斷或命題的基本組成單位是主詞(ὑποκείμενον/subject)和謂詞(κατηγορούμενον/predicate) (Cat. 2, 1a20ff.)，這些不再是語法單位，而是反映思維基本結構的組件。亞里士多德認為這些結構之所以可用來表述關於客觀世界的知識，正因為它們本質上反映事物的存在結構。所以，亞里士多德的主詞和謂詞並非單純邏輯概念，同時也是存有論概念，引入這組概念的《範疇篇》(Categories)亦不是主要討論語言文法或字詞的關係，而是事物(ὄντα/things)的種類和關係形式。眾所周知，亞里士多德在《範疇篇》列出了十個範疇(κατηγορία/category)，⁵它們首先代表基本的謂

⁴ 亞里士多德肯定語言、思維和存有三者有直接的對應關係，他在《解釋篇》如此論述：「語音是心靈表象的符號，文字則是語音的符號。正如並非所有人有相同的文字，亦非所有人有相同的語音。但符號首先所代表的心靈表象卻是人人一樣的，而心靈表象所象表的事物也是人人一樣」(De Int. 1, 16a4-8)。

⁵ 亞里士多德在《範疇篇》的十範疇依次為：實體(οὐσία/substance)、數量(ποσόν/quantity)、性質(ποιόν/qualify)、關係(πρός τι/relation)、地方(πού/place)、時間(ποτέ/time)、位置(κεῖσθαι/position)、狀態(ἔχειν/state)、行動(ποιεῖν/action)和被動(πάσχειν/passion) (Cat 4.1b26ff.)。較早期的《論題篇》(Topics)所列出的十範疇基本上一樣，只是首範疇並非實體，而



述類型(τά γένη τῶν κατηγοριῶν/genera of predications)，即表述對象的不同方式，但它們亦代表對象的存有形態，所以亞里士多德也稱之為存有範疇(κατηγορίαι τοῦ ὄντος/categories of being)。有別於柏拉圖(Plato)和其背後的伊利亞學派(Eleatic School)，亞里士多德的存有論肯定經驗世界的多樣和可變性，這種形上學立場因此須要發展範疇論，透過整理調述的基本類型，建立有層次和包容性的框架，務求把握各種各樣的存有形態（劉創馥，2010: 69-79）。

範疇的邏輯和存有論雙重意義最明顯展現於「實體」(οὐσία/substance)範疇，實體不單是十範疇之首，邏輯上先於其他範疇，它亦是一切存有的基礎。存有包括不同種類，有些基本，有些則是附生或衍生的，而亞里士多德把最基本的存有稱為「基本實體」(πρώτη οὐσία/primary substance)，它之所以為基本，是因為所有其他存有種類都只能依附於它才能存在，「假若沒有基本實體，亦不可能有任何其他東西」(Cat. 5, 2b5-7)。亞里士多德的基本實體就是個體對象，亦即可被稱為「這個在此」(τόδε τι/this here)的東西(Cat. 5, 3b11-12)，這種實體論與判斷的邏輯形式有密不可分的關係，因為亞里士多德指出基本實體的關鍵條件是不能「述說主體」(καθ' ὑποκειμένου λέγεται/said of a subject) (Cat. 5, 2a11-13)，亦即所有代表基本實體的語詞都不能在命題中作為謂詞使用，只能以主詞的身份出現，代表個體對象。命題

是「是甚麼」(τί ἐστι/what it is) (Top. I 9, 103b22)。



的主詞和謂詞邏輯性質和功能都不一樣，主詞代表個別對象，謂詞則表述對象的性質，相應於現今所謂單詞(singular term)與通詞(general term)之別，前者功能在於指涉(reference)，後者則是描述(description)。邏輯上，主詞的功能先於謂詞，因為謂詞是否適用於對象，取決於主詞所指為何，若主詞根本未能指涉任何對象，則謂詞不單沒有機會正確使用，甚至連錯誤的機會也會失去，因為該命題根本沒有述說任何東西(Strawson, 1971: 55f.)。

按亞里士多德的理論，這種主謂詞的邏輯優先次序相應於存有論上實體和偶性(συμβεβηκός/accident)的關係。實體就是首範疇，相應於判斷的主詞，而主詞的希臘文「ὑποκείμενον」就是「在底下者」(the underlying)的意思，亦即所謂「托體」(substratum)，代表支撐對象所擁有的不同性質的根基；而代表個體的主詞自己不能作為謂詞去描述對象的性質，因此主詞滿足了上述基本實體的條件。其餘九項範疇代表不同的謂詞種類，直接或間接描述實體，不單邏輯上後於主詞，而且它們所代表的偶性也只能依附於實體存在。亞里士多德的主謂詞關係不僅代表判斷形式的邏輯結構，同時亦反映具體事物與性質的關係，導出以個體對象為核心的實體存有論。這種由判斷形式引發的形上學對後世哲學影響深遠，黑格爾的判斷批判亦主要針對這個傳統。



二、康德的知性範疇與理性界限

亞里士多德的分析不單影響哲學發展，亦已相當程度深入了日常語言和常識之中。若判斷是真假的基本單元，判斷形式自然規範知識，甚至認知對象的結構。這種圍繞判斷形式而建立的知識和存有論後來由康德進一步發揮，但他也揭示了這種理路的限制，逼使後來的德國觀念論(Deutscher Idealismus)要重新審視以判斷為核心的知識和存有論。康德的批判哲學務求確立人類知識的客觀基礎，因此要首先確定最基本的概念，作為認知的規範。所謂最基本的概念就是範疇，康德認同亞里士多德的範疇理念，但卻批評他欠缺指導原則，只依靠其敏銳的直覺和運氣，結果未能系統地羅列所有範疇。因此，康德認為要建立範疇論，首先要確立可靠的支配原則，「能用來全面衡量知性(Verstand/understanding)，把知性的所有功能(由此獲得知性的純粹概念)全數準確地斷定」(Kant, 1903: 323 [§39])。康德認為範疇不外反映知性的基本運用形式，若能瞭解知性的本質，就有望建立範疇系統，而康德的關鍵論旨就是把所有知性活動還原為「判斷」：「但我們可以把知性的所有活動追溯為判斷，所以知性一般可表象為判斷的能力」(KV, A 69/B 94)⁶。康德以判斷作為主軸去理解認知和思維，因為知性的思維不外使用概念和範疇，而概念本質上就是「可能判斷的謂詞」(KV, A 69/B 94)，因此範疇亦只能透過對判斷形式的分析而獲得，這個立論成

⁶ 康德的《純粹理性批判》簡稱為「KV」，引文按慣例以「A/B」分別註明該書第一和第二版的頁數(Kant, 1903/04)。



為康德範疇論的基礎，以及發現所有範疇的鑰匙：「若我們可以完整列出判斷中的功能單元 (Funktionen der Einheit/functions of unity)，也可以完全找出知性的功能」(KV, A 69/B 94)。

康德認為知性的判斷形式導出十二個相應的範疇，⁷雖然範疇源於認知主體，但卻不是主觀的，而是構成對象之所以為對象的必要條件，因為「**經驗的可能性**條件根本同時就是**經驗對象的可能性**條件」(KV, A 158/B 197)。知性的基本概念不單規範知識，亦決定所有可被認知的對象的存有結構，所以康德甚至斷言「存有論的高傲名稱……必須讓位給樸實的純粹知性分析」(KV, A 247/B 303)。但這套以判斷形式為核心的知識和存有論有本質上的限制，因為康德認為判斷的客觀使用領域僅限於可能經驗範圍，只適用於現象 (Erscheinung/appearance)，而非物自身 (Ding an sich/thing in itself)，因此建立這套知識和存有論的代價就是放棄傳統形上學的理想，承認人類理性有不可逾越的限制，不能如其所如地認識事物。

⁷ 康德的十二範疇依次為：屬於數量 (Quantität) 的單一 (Einheit/unity)、眾多 (Vielheit/plurality) 和全體 (Allheit/totality)，屬於性質 (Qualität) 的實質 (Realität)、否定 (Negation) 和限制 (Einschränkung/limitation)，屬於關係 (Relation) 的實體 (Substanz)、因果 (Kausalität) 和相互 (Gemeinschaft/community)，以及屬於樣態 (Modalität) 的可能 (Möglichkeit/possibility)、實在 (Dasein/existence) 與必然 (Notwendigkeit/necessity) (KV, A 80/B 106)。



眾所周知，康德認為知識建基於兩種獨立的認知功能，除了上述的知性，還有感性(Sinnlichkeit/sensibility)；前者是思維和運用概念的能力，後者是建立對象關聯的接收性(Rezeptivität)，通過它獲得有關對象的直觀(Anschauung/intuition)，並為思維和概念提供內容。既然知性的概念只能透過感性直觀得到內容，範疇也順理成章只在經驗領域有效，經驗界外不單沒有普遍性，甚至沒有實質內容和意義。因此按康德的理論，判斷的使用不僅受形式邏輯的條件限制，同時亦依賴感性條件提供的內容，離開了感性條件的判斷只有認知的形式外觀，卻沒有具客觀性的內容。我們可以運用範疇判斷經驗界外的形上對象，論述心靈、世界或上帝的性質，但康德指出傳統形上學忽視了使用範疇作判斷背後的感性條件，以致產生眾多無休止的爭論，結果不單沒有得到實質知識，甚至墮入種種自相矛盾的結果。

對康德而言，傳統形上學的錯誤在於僭越了判斷和範疇的有效運用範圍，最明顯的例子是理性宇宙論(rationale Kosmologie)所導致的二律背反(Antinomie)。二律背反是兩個互相排斥的命題，一正一反(Thesis-Antithesis)，基於邏輯的矛盾律和排中律，正反題理應一真一假，不能同真或同假。例如第一組宇宙論問題試圖判斷世界在時空上是否有限，表面上世界要麼有限，要麼無限，沒有其他可能性，但康德卻認為正題和反題皆錯。康德並非否定矛盾律和排中律的普遍有效性，而是指出我們不能把世界整體視為一般經驗對象，未經反省就把謂詞應用在其身上，再按形式邏輯規



則，嘗試論證世界整體的性質。康德指出世界作為整體根本並非如經驗對象般有確定的量，故有限和無限這組相反的謂詞並不適用，強要把這組概念應用在其身上就犯了「範疇錯誤」(category mistake)⁸。我們可運用範疇在世上各種各樣的經驗對象身上，但世界作為整體卻不再是經驗對象，因此也不能應用一般經驗概念。同樣地，其他範疇如實體和因果，它們對於經驗對象普遍有效，但卻未必能應用到諸如心靈、世界和上帝等形上學對象身上。

康德認為其理論一方面建立了知識的穩固基礎，另一方面又解釋了傳統形上學的錯誤源頭，有破有立，似乎全面穩妥。但他自己也意識到人類的心靈並不「安分守己」，滿足於有限和片面的經驗認知，因為我們還有另一種認知傾向，追求整全的知識，溯源求本，務求把握經驗對象的種種條件，直至知識的終極基礎，這就是理性(Vernunft/reason)的工作。理性是綜合和系統的傾向，務求統一各種區分和條件，達至完滿和全面的知識。可惜這種要求在經驗界始終無法完成，所以康德在《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)第一版序言的首句便直言，人類理性有一種獨特的命運，無法迴避一些它永不可能滿意回答的問題(KV, A VII)。理性不單未能滿足無條件的追求，甚至成為傳統形上學的錯誤源頭。康德試圖給予理性一種導引性的功能，雖然

⁸ Gilbert Ryle 的「範疇錯誤」概念並非用來解釋康德，而是批評傳統的心靈實體概念，但與康德對理性宇宙論的批評有異曲同工之妙(Ryle, 1949: 16ff.)。



並非如知性般建構知識，但卻協調經驗認知的整合，追求系統的統一，但這種理念卻永遠無法完成。換言之，康德承認人類認知能力有永不能完全消解的內在張力，由知性的判斷形式和理性的無條件性要求所構成，而這種張力亦成為了後來德國觀念論者批判康德的出發點，他們試圖以不同方法超越康德的限制，達成傳統形上學的理想。

三、從雅可比的信心跳躍到謝林的智性直觀

康德的批判哲學在當時德國學界引起極大迴響，甚至視之為哲學的新起點，但大家卻又不滿康德哲學對理性的限制。康德後德國哲學的首要問題，就是如何繼承和超越康德，如何在康德的基礎之上突破康德哲學的限制。這種想法在康德出版《純粹理性批判》後不久已經出現，例如雅可比在 1787 年的《大衛休謨論信念或觀念論與實在論》(*David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*)批評康德的物自身概念，視之為康德哲學難以解決的兩難：「沒有那〔物自身的〕預設不能進入〔康德的〕系統，但有了那預設就不能停留在其中」(Jacobi, 2004: 109)。⁹其實，在這

⁹ 雅可比指出了物自身概念的內在困難，康德似乎把物自身視為感性直觀的因果條件，認為感性受到物自身的影響(Affektion)，在心靈產生直觀。但這種說法等於把因果範疇應用到經驗的產生條件，即物自身與感性的關係之上，違反康德對範疇的應用限制。因果範疇理應只能用來描述經驗時空內不同對象之間的關係，但物自身根本不在時空之中，因此無法使用因果範疇，況且把物自身視為感性直觀的產生條件也違反康德有關物自身不可知的知識論原則。這些內在問題令康德的物自身概念變得十分可疑，但康德的理論似乎又不能除去這個概念，否則感性直觀就



個著名的批評之前，早於 1785 年的《給摩西孟德爾頌先生書信中論斯賓諾莎的學說》(*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*)，雅可比已經批評康德以判斷為中心的理論，指出康德的知識論令絕對知識成為不可能(Jacobi, 1998: 116)。雅可比認為雖然理性追求整全和無條件的知識，但所有認知都是片面和有限的，必須尋求進一步的基礎，層層後退，永遠沒有終極基礎。故此，雅可比提出要瞭解絕對者或上帝，必須放棄這種認知方式，揚棄證成的思考和論證，進行「死亡一躍」(salto mortale/mortal leap)，亦即所謂「信心的跳躍」(leap of faith)，直接把握不能理性理解的東西，反而有望接觸終極真理。¹⁰

雅可比不僅批評知識的證成有無窮後退的難題，而是指出這個難題最終歸結於判斷作為認知的形式。在 1789 年的《給摩西孟德爾頌先生書信中論斯賓諾莎的學說》第二版的附錄七(Jacobi, 1998: 247-265)，雅可比直接挑戰判斷形式在上述知識論問題的關鍵角色。判斷或命題之所以有真假可言，在於它表述了確定的事態，規定了相關對象的特性，而這規定本身意味否定與之相反的性質。這就是斯賓諾莎(B. Spinoza)在 1674 年寫給 Jarig Jelles 的書信中提及的「規定就是否定(determinatio negatio est/determination is negation)」原

好像無中生有。這個兩難在往後兩百多年的康德研究不斷討論，有多種疏解方案，但雅可比的確一針見血地指出了關鍵問題所在。

¹⁰ 雖然康德也有提出：「必須揚棄知識，從而為信念留空間」(KV, B XXX)，但康德的信念只在實踐理性有效，而雅可比不單以信念代替知識，更視之為知識的終極基礎。



則(Spinoza, 1925b: 240)。黑格爾十分推崇這原則，肯定它的「無限重要性」，並把它進一步解釋為「所有規定都是否定(omnis determinatio est negatio/all determination is negation)」(HW, 5: 121)。雅可比也十分重視斯賓諾莎的哲學，把這條原則理解為所有知性判斷的有限性所在，因為判斷要作出任何規定，無可避免地也作了相應的否定。知性判斷的形式不外是以概念規定對象，把握對象某方面的特性和條件，同時把它從其他對象區分開來。這種認知方式適用於經驗對象，但卻不能把握經驗外的形上對象，尤其是上帝或絕對者這等終極對象，因為上帝之所以為上帝正因為祂是無限和無條件的(unbedingt/unconditional)。既然祂本質上是無條件的，那麼自然不能以判斷這種用來把握條件的方式來把握絕對者。雅可比指出：「想要發現無條件者的條件(Bedingungen des Unbedingten/conditions of the unconditional)……以致可以**把握**它，似乎必然馬上顯明是荒謬的工作。……當我們把握，我們就在**有條件的條件**序列中；當這序列終結，我們也馬上停止把握」(Jacobi, 1998: 260f.)。既然上帝的本質是無限和無條件者，那麼上帝根本不可能以概念思維去理解，也無法以知性判斷去把握和表述。雅可比認為知性判斷因應其形式已經不可能把握絕對者或上帝，而不是如康德所言基於感性條件的限制。

然而，甚麼才是雅可比的所謂信念或信心的跳躍呢？若認知的形式是判斷，那麼認知上帝便成為無法完成的任務。若有直接信念可瞭解上帝，到底它的性質可以是甚麼呢？它



不單不能建基於其他認知或判斷，甚至自己也不可能是判斷形式的認知。雅可比認為唯有以某種直觀的方法才可接觸上帝，即一種終極自明，但又非概念、非判斷、無區分的直觀形式。然而，這種信念根本沒有內容可言，因為任何內容都是特定、有限和有條件的，所以這種考慮令雅可比後來被逼發展出一種不能言說的「學說」，一旦具體說了出來，就已經自我推翻，這亦是黑格爾對雅可比的批評(HW, 5: 99-102)。

把終極真理視為不可言說的並非雅可比的創見，這相當程度反映當時德國哲學和文化界的傾向，因為不少人認為知性語言難免流於片面，甚至哥德(J. W. Goethe)也曾斷言：「當人說話時必然當刻變得片面，根本沒有不作分離的傳達和學說」(Goethe, 1955: 514)。認知、理解、表述都必須使用概念作判斷，而作判斷就是區分，無可避免地是片面的，這形式限制不能把握無條件的對象或終極的真理。這種分析把康德哲學的理性限界最終還原為判斷形式的限制，而這種立場廣為德國觀念論者支持。德國浪漫派詩人荷爾德林(F. Hölderlin)就曾提出一種判斷解釋，從字源學印證上述哲學立場，荷爾德林雖然並非正式哲學家，但對德國觀念論，尤其謝林和黑格爾這兩位年輕時在杜賓根(Tübingen)大學的室友影響極深。在 1795 年的短文〈判斷與存有〉(Urteil und Sein)，荷爾德林提出，判斷的德文字「Urteil」可拆解為「Ur-」和「-teil」，字源上分別代表「ursprünglich」(原始)和「Teilung」(分割)。這個詞源學的解釋今天一般視為錯誤，但當時廣



被接受，包括黑格爾：「**判斷**在我們語言的**字源**意義更深刻，表達概念的統一為首，以及其作為**原始**分割(*ursprüngliche Teilung*)的區分，亦即判斷的真相」(HW, 8: 316 [§166A]; cf. HW, 6: 304)。荷爾德林認為存有本來是統一的，但當作認知判斷時，就因應判斷的形式而被分開，這亦構成主體和對象的對立：「判斷在最高和最嚴格意義下就是本來在智性直觀中最內在統一的客體和主體的**原始分離**」(Hölderlin, 1961: 216f.)。這種分離甚至令人作為認知者與世界對立起來，不單因此不能認識本來的真實世界，甚至迷失在異化了的陌生世界之中。所以判斷作為分離對立的源頭反覆出現在浪漫主義的文學和哲學中，不同學者嘗試以不方法繞過知性判斷和概念語言的限制，回復原初的統一關係，而荷爾德林認為這種原初的統一本來在智性直觀中存在，這一點明顯反映謝林的影響。

謝林對荷爾德林和黑格爾，甚至當時的德國哲學，尤其是浪漫主義的思潮影響巨大。雅可比點出了康德以知性判斷為中心的哲學限制所在，而謝林則積極尋求諸如情感、藝術或宗教等有別於知性的方法，嘗試去觸及那些不能理性把握的終極真理。謝林在早年著作《自我作為哲學原則》(*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*)已經斷言：「我們不能用人類語言的任何字詞捕捉那個絕對者，唯有我們自己力爭的智性直觀才能協助我們片斷的語言」(Schelling, 1980: 146 [§15])。謝林認為要把握絕對真理只能通過智性直觀(*intellektuelle Anschauung*)，智性直觀是源自康德的概念，代表原生和非



接收性的直觀，以非概念的方式直接產生對象本身。可是康德認為有限認知者如人類根本沒有這種能力，康德哲學中的智性直觀只是構作出來的功能概念，用來與人類的感性直觀作對照，但這個概念為後來的德國哲學留下一道方便的「後門」，用來超越康德本來定下的界線。智性直觀既然是直接的，自然有別概念的曲行(diskursiv)方式，亦不能以知性語言來表達；它是一種帶有神祕主義色彩的能力，透過如藝術等非概念的方式，繞過人類認知的有限性，超越語言和概念的限制，直接把握終極真理，謝林甚至在 1800 年的《超驗觀念論的系統》(*System des transzendentalen Idealismus*)表示，藝術才是「哲學唯一真正和永恆的工具與記錄」(Schelling, 1858: 627)。

黑格爾年青時也曾是謝林的追隨者，在耶那(Jena)時期的重要著作《費希特與謝林哲學系統的差異》(*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*)，黑格爾仍極力維護謝林的哲學立場。然而，黑格爾後來很快看透這種哲學理論的限制，與之劃清界線，發展出自己的體系，反對任何嘗圖迴避或繞過概念和語言的哲學方法，因為黑格爾認為哲學無論如何也是理性的工作，非情感、藝術或宗教等可以替代。黑格爾在《精神現象學》中嘲笑謝林的同一哲學(*Identitätsphilosophie*)不作區分，空洞無物，有如「黑夜裏所有牛都是黑色一樣」(HW, 3: 22)，這種批評當然亦適用於雅可比的哲學。然而，黑格爾若不接受浪漫主義式的哲學，他自己又如何超越亞里士多德和康德的判斷理論及其限



制呢？這正是下一章要處理的課題。

參、黑格爾的判斷與形上學批判

一、黑格爾判斷批判的早期發展

黑格爾青年時的哲學思想深受謝林影響，多部早年著作都對判斷形式、知性語言、甚至基本邏輯規律持批判態度。黑格爾在初期的神學著作已經質疑判斷形式，例如在 1797–1800 年的《基督教精神及其命運》(*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*)討論耶穌時，表示沒有命題能確當表述耶穌的神人二性。耶穌既是神子，又是人子，兩者不僅是不同謂詞，而且概念上互相排斥。然而，耶穌的本質同時包含兩者，「神子也是人子……無限和有限的聯合無疑是神性的奧秘」(HW, 1: 378)，這種矛盾統一更徹底表現在基督教的三位一體概念。黑格爾認為因為思維和語言受知性的區分和判斷形式限制，我們未能理解這種奧妙的矛盾統一，也不能確當表達這種超越經驗的真理。

黑格爾甚至表面上否定矛盾律，他在 1801 年的教授資格論旨(Habilitationsthesen)中首句便弔詭地斷言：「矛盾是真理的準則，沒有矛盾則是錯誤的準則(Contradictio est regula veri, non contradictio falsi/contradiction is the rule of truth, non-contradiction that of falsehood)」(HW, 2: 533)。這些論述的確令人以為黑格爾企圖超越形式邏輯，甚至把自相矛盾視為真理的必要條件。然而，黑格爾並非認真否定矛盾律，他



認為哲學論述的確難免有自相矛盾的命題，但矛盾的出現正顯示思維不能停滯不前，反而必須進一步消解原來的矛盾。黑格爾認為矛盾是辯證(Dialektik)的必經階段，要全面把握哲學問題或原則，必須能解釋問題的正反考慮，當中無可避免出現矛盾衝突，但辯證思維的發展是要在更高層次把矛盾消解，把握所謂矛盾統一的關係，才稱得上獲得真理。因此矛盾的存在推動思維前進，而消解矛盾可謂達至真理的必經歷程，在這意義下矛盾才被稱為「真理的〔過渡〕準則」。

這種思路在上述 1801 年的《費希特與謝林哲學系統的差異》進一步發揮，這篇文章預告了不少黑格爾後來的重要概念。費希特(J. G. Fichte)嘗試把康德哲學系統化，建立一套嚴謹的《知識學》(Wissenschaftslehre)，希望以一條最高的命題或原則作為所有知識的終極基礎，逐一推論出其他知識。費希特與策因霍爾德(K. L. Reinhold)的「基礎哲學」(Elementarphilosophie)一樣，代表嚴格的基礎主義(foundationalism)，可惜他寫下了十多個不同版本的知識學，反覆嘗試也未能建立自己滿意的系統。黑格爾發揮謝林的立場批評費希特的理論，指出費希特的知識學之所以反覆失敗，終極原因並不是未能發現正確的第一原則，而是更根本在於尋找終極原則本身已誤入歧途。黑格爾指出問題的關鍵在於原則本身的形式限制，因為任何原則(Grundsatz/principle)都是一條命題，德文的「Grundsatz」是「Grund」（基礎）和「Satz」（命題）的組合，代表基礎命題。費希特的知識學冀求確立一條「最高的絕對原則」，但黑格爾指



出「這樣一個要求注定徒勞無功，因為透過反省確立的法則、命題本身是有限制和有條件的，需要另一命題為其基礎，如此類推，無窮無盡」(HW, 2: 36)。無論哪個原則或命題，它也受命題形式的限制，只能表述特殊的區分和判斷，同時否定對立的判斷。黑格爾認同雅可比的批評，認為判斷形式本身就是基礎主義系統的根本限制，因為終極原則始終未能表達對立的另一面。黑格爾指出關鍵的問題並非個別命題如何能合理證成，而是命題形式本身就不能構成終極基礎，因為命題要作判斷，就是作了區分，而區分就是表述特殊的條件，因此不能把握無條件的原則。終極基礎理應是無條件的，否則該基礎就不是終極，所以要求用把握條件的方式來把握無條件的原則自然注定失敗。黑格爾認同雅可比對判斷形式的批評，但他自己的回應方式與雅可比大有分別。

黑格爾在 1802 年的《懷疑論與哲學的關係》(*Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*)引入了一個新的區分，表示兩種不同的判斷形式，分別為「知性命題」(*verständiger Satz/proposition of understanding*)和「理性命題」(*vernünftiger Satz/proposition of reason*) (HW, 2: 229)。前者是一般熟悉的主謂詞判斷，後者似乎代表一種另類的判斷形式，用來表述思辯哲學(*spekulative Philosophie*)¹¹的獨有內容。黑格爾重新演譯康德的理性和知性區分，把理性視為知性的否定、揚棄和超越。知性的特性是作固定的區分和判斷，而理性一方面

¹¹ 筆者把黑格爾的「*spekulativ*」和「*Spekulation*」譯作「思辯」，而非較常用的「思辨」(劉創馥，2006: 96-98)。



是作為知性的「反面」，把它所固守的規定加以質疑，甚或否定，這就是後來《哲學百科全書》所謂「辯證或反面理性」(dialektische oder negativ-vernünftige)的邏輯；但這個辯證或反面理性的目的不外乎是要超越知性原先的片面性，並把其原意在一個更高或更全面的角度去重新把握，亦即「思辯或正面理性」(spekulative oder positiv-vernünftige)的工作(HW, 8: 168 [§79])。¹²故此，理性代表一種哲學層次，超越有限的區分，務求把握對立統一的辯證關係。

黑格爾認為哲學史的重要理論經常包含自相矛盾的概念，例如斯賓諾莎的「自因」(causa sui/cause of itself)概念正是矛盾概念的例子，因為它把原因和結果統一起來，本來原因之所以為原因是因為它有別於結果，反而亦然，但「自因」概念把兩者結合起來，無可避免產生內在矛盾。若斯賓諾莎認為「上帝是所有事物的內在原因(causa immanens)，而非過渡(transiens)原因」(Spinoza, 1925a: 63 [I, P18]; cf. HW, 2: 229)，這也是矛盾的判斷，因為原因永遠外在於結果，否則也談不上某一原因產生另一結果。然而，黑格爾認為斯賓諾莎哲學的價值所在，正是嘗試處理因果的對立關係。但若把這種對立關係簡單地表述出來，就會變成直接自相矛盾的所謂「理性命題」了，例如「上帝是原因，並且上帝不是原因；祂是單一又不是單一；祂是眾多又不是眾多」(HW, 2: 230)。這些例子都是徹頭徹尾的矛盾句，同時肯定和否定上

¹² 黑格爾 1808 年在紐倫堡(Nürnberg)當中學校長時，已經在為高中生編寫的《哲學百科全書》提出了這個區分(HW, 4: 12 [§12])。



帝的某些屬性。

自相矛盾的命題並非思辯哲學的適當表述方式，同時肯定和否定一個命題與康德的二律背反無異。黑格爾雖然認為二律背反已經是「理性透過知性可能範圍內最高度的表述」(HW, 2: 39)，但它始終停留在知性層面。《懷疑論與哲學的關係》的理性命題表述了矛盾的環節，即一種自我否定、自我質疑的意識，這代表黑格爾心中的懷疑論精神。黑格爾認為懷疑論的精髓在於否定哲學的獨斷立場，反對固定的區分和判斷，以對立的判斷顯示原初立場的獨斷性，這正是理性命題的功能：「由於每一條這種理性命題都能化約為兩條徹底互相衝突的命題……，如此懷疑主義的原則『對應任何命題也有同等的反題(παντι λογω λογος ισος αντικειται/opposed to every account there is an equal account)』表現其完整的強度」(HW, 2: 230; cf. Sextus, 1994: 51 [I, 27])。

要適當表述思辯真理，就要能把握思維的正反兩面，消解它們的對立，把它們在更高層次統一起來，這就是黑格爾在《費希特與謝林哲學系統的差異》提出的「同一與非同一的同一」(Identität der Identität und der Nichtidentität/identity of identity and non-identity) (HW, 2: 96)或後來《邏輯學》的「差異與非差異的統一」(Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins/unity of differentiated and undifferentiated being) (HW, 5: 74)。¹³自相矛盾的命題不外是

¹³ 黑格爾認為這個重要的原則其實源自柏拉圖，他在《哲學史講演錄》



二律背反，只是互相抵消的衝突，可謂同一和非同一的並立或「非同一」，但未達成矛盾的對立統一。要把握和表述矛盾統一，必須能消解矛盾，否則沒有統一可言。所以黑格爾根本無意否定矛盾律，要達至同一與非同一的同一必須能夠澄清對立的源頭，顯示表面的矛盾只是源於片面的預設，或由於片面的理解才會出現，當思維認清這些條件就能把握對立的源頭和共通之處，從而解釋對立的因由，以及它們在更宏觀系統中的地位，這才能真正把握同一與非同一的「同一」。

這種矛盾統一不能在個別的判斷中表述，因為命題或判斷形式上就是區分，表述對立和差異，「判斷本身只是差異的主導表現」(HW, 2: 307)，即荷爾德林上述的原始分割。所以黑格爾在《哲學史講演錄》(*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*)也有表明「思辯的不能以命題表達」(HW, 19: 397)，但甚麼形式才可適當地表述思辯哲學所追求的矛盾統一呢？黑格爾早在 1802 年的《信念與知識》(*Glauben und Wissen*)已有正面回答：「理性的……或作為中介概念的絕對同一性(*absolute Identität*)並不表達在判斷中，而是在推論(*Schluß/syllogism*)」(HW, 2: 307; cf. HW, 6: 309)。傳統邏輯一般有個三層架構，分別處理概念、判斷和

曾經稱道：「思辯思維在於把多個思想結合；必須把它們結合，這就是重點。結合差異的思想，存有與非有，一與多等等，以致不僅是從一個思想過渡到另一個，這就是拍拉圖哲學最核心和真正偉大之處」(HW, 19: 76)。



推論。對黑格爾而言，概念是未被區分的統一，判斷則表述區分和差異，而推論是經過區分、把握了差異的統一，因此推論才是表述同一與差異的同一的適當形式。黑格爾的「推論」並非現今形式邏輯由前題到結論的演譯，亦非傳統的三段論，而是命題的自我否定、自我揚棄、自我超越的進程，亦即所謂「概念或命題的運動」(Bewegung/movement)，這才是黑格爾心中的真正哲學「推論」。這種推論當然有命題作為組成部份，但每個命題或判斷不再是獨立自足的真假單元，而是整個運動過程中的過渡環節，因此有別於一般命題的組合。這種「命題運動」在早期著作已有些影子，但要到 1807 年的《精神現象學》中的「思辯命題」(der spekulative Satz/the speculative proposition)理論才有具體論述。

二、思辯命題與命題運動

《精神現象學》並不屬於黑格爾的哲學百科全書系統，但卻可視為系統的導論(Fulda, 1965; Lau, 2000: 297-303)，而《精神現象學》序言中的思辯命題理論可謂黑格爾判斷批判的精華所在。¹⁴黑格爾區分兩種判斷或命題觀，分別為傳統的知性判斷和黑格爾自己的思辯命題。以上討論已顯示傳統的主謂詞判斷形式不能滿足思辯哲學的要求，不僅形式上片面，未能表述矛盾統一的關係，存有論上也隱含以個體為核心的實體論，未能適當把握形上學的課題。故此，如何面對

¹⁴ 有關思辯命題的細節解釋，筆者另有文章專門討論(劉創馥，2013; Lau, 2006)，這裏只會整理重點，不會詳細論證。



和超越這種深入思維結構的判斷形式，正是黑格爾的思辯命題要處理的課題。

黑格爾的思辯命題代表一種動態的命題觀，放棄以命題的主詞或主體為核心，推動思維由一個命題過渡至另一個命題，促成所謂命題的運動，這種辯證的發展才是黑格爾心中的真正哲學方法和論證，他甚至指出「自從辯證從證明分離之後，事實上哲學的證明概念已經流失了」(HW, 3: 61)。黑格爾認為判斷的形式使其內容必然片面，不適合表述思辯哲學：「命題或（更確切點）判斷的形式本來就不適合表達具體的（而真理是具體的）和思辯的內容；判斷形式是片面的，並因此是錯的」(HW, 8: 98 [§31A])。命題運動的目標是超越個別命題的片面性，令所有命題構成一個有機的概念整體，亦即《邏輯學》的系統，這才配稱得上黑格爾所要求的真理。黑格爾的判斷批評背後是一套真理整體論(holism)，亦即他在《精神現象學》序言所強調的「真理就是總體(das Wahre ist das Ganze/the true is the whole)」(HW, 3: 24)這個論旨。

要完成這種概念系統，推動思維前進，令命題運動出現，黑格爾須用一種獨特的方法運用命題。黑格爾的思辯命題並非一種另類的命題形式，能避免一般命題的片面性，黑格爾不能無中生有地創立新的語言表述形式，只能在原有的語言邏輯基礎之上，以獨特的方法超越一般判斷形式的限制。黑格爾的反省活動本身也受同樣的語言條件限制，不能完全抽離，只能在這些限制中反省和挑戰它們。倘若黑格爾



有意創立一套獨特的「思辯命題」形式，有別於日常語言，他最後也無可避免地要用日常語言來解釋這套人工語言，Heinz Röttges 正確指出：「黑格爾的另類方案其實並非一種人工的符號系統，而是徹底窮盡內置於語言的可能性，正如透過思辯命題破壞判斷結構」(Röttges, 1981: 67)。

思辯命題的工作首先就是「破壞」傳統主謂判斷的形式，促成命題的運動：「那種把主詞與謂詞的差異內含其中的判斷或命題本性一般地被思辯命題破壞，由前者所化成的同一命題包含著對主謂詞關係的反擊」(HW, 3: 59)。黑格爾的思辯命題外觀上是同一命題(Identitätssatz/proposition of identity)，例如「上帝就是存有」(Gott ist das Sein/God is the being)和「實在就是普遍」(das Wirkliche ist das Allgemeine/The actual is the universal) (HW, 3: 59f.)等。但思辯命題並非等於同一命題，同一命題只是思辯命題的語言外衣；同一命題本身也是日常語言，用來表述兩個單詞指涉同一個對象。¹⁵同一命題本身並不能用來表述黑格爾要求的矛盾統一關係，因為它實質上只表述對象的同一關係。黑格爾的思辯命題本身並非特殊的命題形式，而是一種特殊的命題使用方式，借助同一命題的特性來促成對判斷或命題形式的反省和批判。

黑格爾有概括地批評主謂詞的判斷形式，指出其問題所

¹⁵ 例如「暮星就是晨星」，「暮星」和「晨星」不外是同一個星體的兩個名稱。



在，但思辯命題的「破壞」策略不再是抽象地否定判斷形式，而是在個別的概念分析中顯示判斷形式的具體限制，展示個別概念理應擁有的內容與判斷所能表述的內容之間的差異。黑格爾故意有違常理地運用同一命題，甚至可謂誤用命題，顛倒一般的命題運用方式，借用語言脈絡所形成的期待與該命題的表面內容所產生的張力，來令思維意識到判斷形式的片面和有限性(Wieland, 1978; 196-199; Majetschak, 1992: 82)。Reinhard Heede 這樣描述黑格爾的策略：「判斷的思辯運用不讓判斷依其本質運作，而是故意用方法違反判斷的內在規則，務求通過破壞其有限的意義，讓其思辯結構浮現出來」(Heede, 1972: 206)，Arend Kulenkampff 更把思辯命題的誤用方式稱為「系統性犯錯」(Kulenkampff, 1970: 44, 66f.)。這種不時違規的運用命題方式的確容易令人誤以為黑格爾故弄玄虛，不單似是而非，甚至違反矛盾律，但其實黑格爾的真正用意是要透過這種衝突展示個別判斷的限制，從而逼使思維前進，不能安於個別的判斷內容，反而要逐步深入，務求達至更全面的理解：

用例子解釋以上所說的，「上帝就是存有」這命題謂詞是那個「存有」，它有主詞融化於其中的實體性意義。在這裏，「存有」理應不是謂詞，而是本質，這樣「上帝」似乎不再是它因應在命題裏的位置而有的角色，即固定的主體。……由於謂詞自身被述說為主體，為那個存有，為那個窮盡主體本性的本質，思維發現主體直接地也在謂詞裏。現在，思維沒有在謂詞



中返回自身，接受推理的自由態度，反而更深入內容，至少有深入內容的要求。(HW, 3: 59)

這種命題的獨特運用方式令思維受挑戰或「阻抑」，令讀者無可避免地反覆閱讀，重新解釋命題，並意識到自身的原初預設。一般命題表述個別的判斷，代表獨立的真假單元，但思辯命題的重點卻是反省這種預設，顯示判斷作為認知單元的片面性，以表達「更深入內容，至少有深入內容的要求」(HW, 3: 59)，從而實現黑格爾的真理整體論。思辯命題的關鍵正是把認知活動不斷向前推進，產生「命題自身的辯證移動」(HW, 3: 61)：

命題形式的揚棄不能僅以**直接**的方式進行，不能僅通過命題的內容；這個相反的運動必須述說出來，它不能僅是那內在的阻抑，概念的這種返回自身也必須**表達**出來。這個構成本來應由證明來達成的工作的運動，就是命題自身的辯證運動，唯有它才是**真正**的思辯，並只有說出這運動才是思辯的表達。(HW, 3: 61)

這種命題的辯證運動作為一種「自己本身產生、前行和返回自身的進程」(HW, 3: 61)就是黑格爾對判斷形式限制的回應，命題運動才是思辯哲學的適當表述方式，它當然也由命題或判斷組成，但每個個別的命題都只是整個系統的一個過渡環節，孤立而言都是片面和錯誤的，但全體作為一個互相支持、互相扣連、互相規限的概念系統卻不一樣，可以符合思辯哲學的要求。



黑格爾認為真正的哲學「推論」就是這種命題運動，並非形式邏輯的演譯，而全面落實這種「推論」或命題運動的著作就是哲學百科全書系統的概念基礎，亦即《邏輯學》。《邏輯學》分析眾多哲學史上的重要概念，包括「存在」、「無」、「變化」等等幾十個。這些概念黑格爾也稱為範疇，比起亞里士多德和康德，黑格爾不單數量上處理更多範疇，而且不僅把它們羅列出來，而是每個範疇都詳細分析，由一個導出另一個，形成一個連貫完整的概念體系，《邏輯學》可謂真正徹頭徹尾的範疇論(Lau, 2008/09)。每個範疇都是概念系統的個別環節，亦即個別廣義的「概念」，每一個皆有特定的內容，但也有其特定的片面性，但這些個別的「概念」互相聯繫起來則成為一個複雜的網絡系統，構成黑格爾狹義的「概念」，代表所有個別「概念」所建構的系統，可稱為「總體概念」(der Begriff/the Concept)。黑格爾的命題或概念運動就是從一個概念發展到另一個概念的歷程，只有總體概念才是真理最基本的單位。

眾所周知，黑格爾把邏輯和形上學視為同一，《邏輯學》自然也是形上學著作，因為黑格爾把概念總體視為真正的實在，甚至是「基本實體」。因此思辯命題既然預告了《邏輯學》的命題運動，它自然也有形上學意涵，黑格爾把思辯命題視為主詞和謂詞之間的往返運動，首先是由命題的主詞或主體過渡至謂詞，然後是由謂詞返回思維或認知主體。對這個命題的往返運動，黑格爾有以下的描述：



表象思維由主體出發，以為主體繼續作為基礎，卻發現由於謂詞才是實體，主體已過渡至謂詞，並因此被揚棄；而且，由於那似乎是謂詞的已成為完整和獨立的質量，思維不能自由亂走，而是被這重力所阻擋。——本來主體是首先奠基為對象性固定的自身，由此開啓走向各樣規定或謂詞的必然運動；現在，取代那主體位置的是認知的自我本身(das wissende Ich selbst/the knowing I itself)，它是謂詞的連結和維繫這些謂詞的主體。(HW, 3: 58)

要瞭解這個來回運動的意思，就必須進一步澄清黑格爾判斷批判的形上學意涵。

三、統一實體與主體的觀念論

黑格爾並不否認一般主謂詞判斷可以確當表述日常的經驗事態，描述自然現象，但這種判斷形式未能滿足黑格爾對哲學的要求。對黑格爾而言，「真理」(Wahrheit/truth)有別於「正確」(Richtigkeit/correctness) (HW, 6: 318)，一般經驗判斷可以正確表述個別對象的性質或狀態，但這些正確的判斷嚴格而言還不配稱為「真」，因為一般經驗對象本身並非嚴格意義的「實在」，個體對象只是有限和衍生的存有模式，因此有關這些個體的正确判斷也不能稱為「真理」。黑格爾的整體論只接受一種對象為真理，就是上述命題運動所構成的總體概念，個別概念和判斷不外是這個系統的不同環節，只有系統整體才配得上「真理」這個稱謂。這個真理系統同



時亦是黑格爾形上學的基礎，它比所有時空中的個體對象都更實在，所以黑格爾的真理整體論背後是形上學的一元論(monism)。

終極的存有是單一的形上實體，但黑格爾的實體與斯賓諾莎式的一元論還大有不同，斯賓諾莎的實體太接近個體對象，仍受判斷形式所隱含的對象條件限制。語言邏輯上的主調詞結構意味存有論上「實體－偶性」的對立關係，實體代表存有的基礎，但傳統的實體概念以個體存有為典範，與性質或偶性對立起來，未能落實真正一元論和整體論的概念要求。因此，黑格爾以主體性(Subjektivität)原則重新演譯實體概念：「**實體的完成(Vollendung/completion)……已不再是實體自己，而是一個更高的東西，就是概念、主體**」(HW, 6: 249)。黑格爾的實體其實是化成了主體的實體，這點是黑格爾形上學的核心思想，正如他在《精神現象學》序言強調：「一切的關鍵是把真理不僅理解和表述為**實體**，而是同等地為**主體**」(HW, 3: 22f.)。黑格爾的哲學目標是要把實體和主體兩個表面對立的概念聯合起來，確當表述它們的對立統一(Henrich, 1978: 204)。

對黑格爾而言，傳統形上學的論題都必須在這個整體論的背景下討論，心靈、世界、上帝等形上學對象也不外是這個系統的個別環節或面向，要正確地理解它們必須避免判斷形式的誤導，錯誤地把它們固化為個體對象，以致未能脫離以經驗對象的方式來理解它們。對於這組問題，黑格爾在《哲



學百科全書》的「思想的首個客觀性立場——形上學」有針對討論：

它〔形上學〕的對象（心靈、世界、上帝）雖然是整體(Totalitäten/totalities)，自為自在地屬於**理性**，屬於自身**具體普遍**的思維，但形上學從表象獲取這些對象，當應用知性規定在它們身上時，把它們當作**既定給與的主體**(fertig gegebene Subjekte/ready-made given subjects)，只有那些表象作為**標準**，去判斷謂詞是否恰當和充分。(HW, 8: 97 [§30])

一般主謂詞判斷假設有確定的對象，而判斷的真假取決於謂詞是否適用於該對象，正確描述其性質或狀態。然而，形上學的對象本質上有別於經驗對象，這點康德在宇宙論的二律背反中已有深入討論，但他沒有如黑格爾一樣，把關鍵困難追溯至判斷形式。黑格爾指出形上學對象「屬於**理性**」，即「**理性對象**」(Vernunftgegenstände/objects of reason) (HW, 8: 96 [§28Z])，不能假定有「既定給與的」東西。心靈、世界、上帝等形上學對象所指為何，本身就是問題何在，但知性判斷的形式卻無可避免地假定了主詞有固定的指涉，作為謂詞的應用對象。「**靈魂、世界、上帝的表象初看似乎為思維提供一個固定的據點**，但除了在這些表象之中摻雜某些主體性的特質外，因此它們可以有非常不同的意義，它們其實須要通過思維才可獲得固定的規定」(HW, 8: 97 [§31])。黑格爾認為這些形上學對象根本沒有事先既定的內容，它們的本質反而要在概念的運動中才能發展出來。知性的判斷形式可謂



誤導了形上學以經驗對象的方式來理解理性對象，未能瞭解理性對象的特性，結果只能借助主觀的想像來規定形上學對象，黑格爾把傳統形上學的誤解歸結為「理性對象的純粹知性理解」(HW, 8: 93 [§27])。

形上學的對象不能在具體的經驗條件中確定其所指，即使如「上帝」這表面上較具體的對象實質上也只有一些主觀的想像作為開端，所以黑格爾批評「在『上帝是永恆的等等』這命題，我們從『上帝』表象開始，但還不知道祂是甚麼，要謂詞才能說出祂是甚麼」(HW, 8: 97 [§31A])。當我們使用「上帝」一詞作為命題主詞，這首先只是一個內容空洞的名稱，雖然我們一般有些初步的聯想，但這些內容缺乏客觀性，反而謂詞才表述出對象的內容：

因此作為判斷的主詞，上帝、精神、自然或無論是甚麼首先不過是個名稱，就概念而言，這樣一個主詞是甚麼要到謂詞才出現。若要找出適合這些主詞的謂詞，那麼要作判斷(Beurteilung/judgment)就必須已有一個概念作基礎，但要謂詞才能把這概念說出來。所以，構成主詞的預定意義，並導向一個名稱定義(Namenerklärung/nominal definition)的，其實是單純的表象，而把一個名稱理解為甚麼，則是偶然的，只是歷史事實。很多關於謂詞是否適合某一主詞的爭論也因此不過是言辭之爭(Wortstreitigkeiten/verbal disputes)，正因為這些爭論是從那種〔主謂詞〕形式開始。(HW, 6: 303f.)



主觀的聯想不能提供客觀的知識，形上學的對象內容是甚麼，不能由那些名稱所附帶的想像來決定，因為這些都是偶然的，由歷史條件決定。黑格爾指出反而謂詞才能表達該對象的概念內容，因為概念之為概念有別於任何主觀聯想，所有個別概念都是總體概念的不同環節，個別概念的特定意義由整個系統決定，而這個系統不單決定思維的內容，對黑格爾而言，也決定一切存有的形式。因此概念的內容有別於任何主觀的想像，概念本身是存有的規範，因而有客觀性。所以，要把握心靈、世界、上帝等形上對象的客觀內容就是把握這個總體的概念系統。

黑格爾《邏輯學》的內容就是總體的概念系統，當中個別概念構成各個思維和存有範疇。黑格爾認同亞里士多德和康德的理念，以範疇把握思維和存有結構，但黑格爾的範疇論至少有兩點關鍵分別：一、範疇並非取自判斷形式，反而是判斷形式的片面性推動範疇的發展或概念的運動；二、範疇不僅是用來把握存有的形式，範疇本身就是存有的根基。黑格爾把邏輯與形上學視為同一，因此總體概念就是最終的存有或實體。傳統形上學的實體概念因應判斷的形式與偶性對立起來，把實體視為相應於判斷主詞的「在底下者」或「托體」，本身沒有任何性質，但卻是所有性質的存有基礎。但上述討論顯示，這種與性質或偶性對立的實體概念內容空洞，正如「主詞沒有謂詞就是現象界中沒有性質的事物，即物自身，一個空洞而不確定的基礎」(HW, 6: 307)。



黑格爾的判斷批判要超越傳統形上學這種實體與偶性的對立，用黑格爾的邏輯學術語，傳統形上學犯了一個基本的範疇錯誤，以存有邏輯(Seinslogik/Logic of Being)的範疇來理解實體，視之為判斷主詞所指涉的對象，但黑格爾《邏輯學》的「實體」概念屬於本質邏輯(Wesenslogik/Logic of Essence)的範疇，是一種「絕對關係」(das absolute Verhältnis/the absolute relation) (HW, 6: 219ff.)。關係範疇有別於存有範疇，不以個體對象為範本，而是概念的相互聯繫，本質上互相定義，獨立開來便喪失意義(HW, 5: 131)。換言之，實體對應判斷中的謂詞，而非主詞，這個洞見相應於《精神現象學》的思辯命題中由主詞到謂詞的前進運動：「表象思維由主體出發，以為主體繼續作為基礎，卻發現由於謂詞才是實體，主體已過渡至謂詞，並因此被揚棄」(HW, 3: 58)。

然而，思辯命題的運動還有下半部份，由謂詞返回主體。謂詞雖然表述客觀的概念內容，但要取代實體概念，還欠缺傳統實體概念內含的統一性，即把所有概念內容統合成為系統的基礎。在黑格爾的系統中，這種統一性正是由思維主體提供，因此才有由謂詞返回主體的運動：「思維不再繼續進行從主詞到謂詞的過渡，而是由於主體消失而感到阻抑，並且因為失去主體而被拋回關於主體的思想」(HW, 3: 59)。思辯命題由主詞或主體開始，經過謂詞再返回主體，但這個主體不再是原初代表個體對象的命題主體，而是思考這個命題的思維主體，兩者德文都是「Subjekt」，但它們有不同意思。第二個主體之所以出現是因為謂詞所表述的概念



系統最終就是思維者自身的結構，思維者的主體性構成總體概念的統一性。這個論旨看似奇怪，但不外是由康德所奠基的觀念論的中心思想，因為觀念論的特性在於肯定總體概念與思維主體的同—性：「認識到那構成**概念本質的統一**，就是**統覺的原始綜合的統一**，就是『我思』或自我意識的統一，這屬於理性批判中最深刻和最正確的洞見」（HW, 6: 254）。

黑格爾思辯哲學的目標就是要徹底把握這個總體概念，亦即把握思維主體自己，而基於觀念論的立場，這個主體同時取代傳統的實體，成為邏輯和形上學的基礎。要把握和表述這種結合實體和主體的觀念論，就必須超越判斷形式所附帶的實體概念和形上學立場，因此黑格爾的判斷形式批判同時也是傳統形上學批判。

肆、參考文獻

劉創馥(2006)。〈黑格爾思辯哲學與分析哲學之發展〉，《國立政治大學哲學學報》，15: 81-134。

劉創馥(2010)。〈亞里士多德範疇論〉，《臺大文史哲學報》，72: 67-95。

劉創馥(2013)。〈《精神現象學》中的思辯命題〉，《歐美研究》，43 (2): 415-453。

Fulda, H. F. (1965). *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Goethe, J. W. v. (1955). *Aus meinem Leben: Dichtung und*



- Wahrheit*, in E. Trunz (Ed.), *Goethes Werke*, vol. 9.
Hamburg: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Heede, R. (1972). *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion: Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*. Bamberg: Schadel & Wehle.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Werke*, E. Moldenhauer & K. M. Michel (Ed.), 20 vols. Frankfurt: Suhrkamp.
- Henrich, D. (1978). “Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung”, in *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Bonn: Bouvier, 203-324.
- Hölderlin, J. C. F. (1961). *Urtheil und Seyn*, in F. Beißner (Ed.), *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, vol. 4/I. Stuttgart: Cotta.
- Jacobi, F. H. (1998). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (1785)*, in K. Hammacher and I.-M. Piske (Ed.), *Schriften zum Spinozastreit, Werke*, vol. 1,1. Hamburg: Meiner.
- Jacobi, F. H. (2004). *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787)*, in K. Hammacher and I.-M. Piske (Ed.), *Schriften zum transzendentalen Idealismus, Werke*, vol. 2,1. Hamburg:



Meiner.

Kant, I. (1903). *Prolegomena*, in Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Ed.), *Kants gesammelte Schriften*, vol. 4. Berlin: Walter de Gruyter.

Kant, I. (1903/04). *Kritik der reinen Vernunft*, in Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Ed.), *Kants gesammelte Schriften*, vols. 3 & 4. Berlin: Walter de Gruyter.

Kulenkampff, A. (1970). *Antinomie und Dialektik: Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie*. Stuttgart: Metzler Verlag.

Lau, C.-F. (2000). “Voraussetzungs- und Bestimmungslosigkeit: Bemerkungen zum Problem des Anfangs in Hegels Wissenschaft der Logik”, in *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 26: 287-323.

Lau, C.-F. (2004). *Hegels Urteilkritik: Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Lau, C.-F. (2006). “Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel’s Speculative Proposition”, in J. Surber (Ed.), *Hegel and Language*. Albany, NY: State University of



New York Press, 55-74.

Lau, C.-F. (2008/09). “The Aristotelian-Kantian and Hegelian Approaches to Categories”, in *The Owl of Minerva*, 40, 1: 77-114.

Majetschak, S. (1992). *Die Logik des Absoluten: Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*. Berlin: Akademie-Verlag.

Röttges, H. (1981). *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*. Meisenheim am Glan: Hain.

Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson's University Library.

Schelling, W. J. S. (1858). *System des transzendentalen Idealismus*, in K. F. A. Schelling (Ed.), *Sämmtliche Werke*. Stuttgart: Cotta.

Schelling, W. J. S. (1980). *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in H. Buchner & J. Jantzen (Ed.), *Werke*, vol. 2. Stuttgart: Frommann-holzboog.

Sextus, E. (1994). *Outlines of Scepticism*, J. Annas and J. Barnes (Tr.). Cambridge: Cambridge University Press.

Spinoza, B. (1925a). *Opera*, Carl Gebhardt (Ed.), vol. 2. Heidelberg: C. Winter.



Spinoza, B. (1925b). *Opera*, Carl Gebhardt (Ed.), vol. 4.

Heidelberg: C. Winter.

Strawson, P. F. (1971). “Singular terms and predication”, in

Logico-Linguistic Papers. London: Methuen, 41-56.

Wieland, W. (1978). “Bemerkungen zum Anfang von Hegels

Logik”, in R.-P. Horstmann (Ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt: Suhrkamp, 194-212.



Hegel's Critique of the Form of Judgment and Its Metaphysical Implications

Chong-Fuk Lau

Abstract

Hegel has always been critical of the basic form of judgment, maintaining that the subject-predicate structure is inadequate for grasping and expressing speculative philosophy. The logico-linguistic structure is also laden with metaphysical implications, being closely tied with traditional substance ontology. According to Hegel, subject-predicate judgments are suitable for describing empirical things, but they have limitations in addressing metaphysical issues. Hegel believes that the mistake of traditional metaphysics is, to a large extent, resulted from its failure to reflect critically on the problems related to the subject-predicate structure. This paper will first discuss the philosophical background of the form of judgment and its metaphysical implications, reviewing the positions of Aristotle, Kant, Jacobi and Schelling. It will then trace the development of Hegel's thoughts on the form of judgment and analyze Hegel's holism of truth as well as his idealism that unifies substantiality and subjectivity.

Keywords: Hegel, Form of Judgment, Subject, Substance, Metaphysics

