

## 《精神現象學》中的思辯命題\*

劉創馥

香港中文大學哲學系  
香港新界沙田香港中文大學  
E-mail: cflau@cuhk.edu.hk

### 摘要

本文分析黑格爾《精神現象學》序言中的思辯命題理論。黑格爾在不同著作反覆批評命題或判斷的形式，他認為主謂詞的結構不適合表達哲學真理。黑格爾在《精神現象學》的序言討論一種另類的動態命題觀，以同一命題代表，視之為主謂詞之間的往返運動。不少黑格爾學者認為，思辯命題就是這種另類的命題形式，專門用來表述黑格爾的思辯哲學。本文批評這種解釋，指出黑格爾並非要構作任何另類的命題形式，而是以一種獨特的手法運用命題，突顯命題形式的預設和限制，從而建立真理的整體論。

**關鍵詞：**黑格爾、思辯命題、命題形式、精神現象學、邏輯學

---

投稿日期：101.6.18；接受刊登日期：101.12.13；最後修訂日期：101.12.29

責任校對：曾嘉琦、林鈺婷、林允安

\* 本文核心思想源自筆者的博士論文 *Hegels Urteilkritik*，部分內容亦曾以英文發表，首先於 2002 年以 “Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel’s Speculative Proposition” 為題，在美國黑格爾學會的雙年會 “Hegel and Language” 發表；另一版本於 2007 年以 “The Speculative Proposition in the Preface to the *Phenomenology of Spirit*” 為題在北京大學哲學系舉辦的「精神—世界—歷史：紀念黑格爾《精神現象學》發表 200 周年國際學術會議」發表。本文以中文整理相關討論，在原有基礎上大幅修改擴充，筆者特別感謝《歐美研究》三位評審員的寶貴意見。

## 壹、引言

黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 哲學向來以艱澀難懂聞名，正如羅素 (Bertrand Russell) 在其《西方哲學史》(*A History of Western Philosophy*) 也毫不諱言稱他為「所有大哲學家中最難理解的」(Russell, 1946: 757)。<sup>1</sup> 黑格爾的概念極為抽象，論述看似弔詭矛盾，不單一般讀者摸不著頭腦，不知其所言，甚至專家也經常毫無頭緒，似懂非懂。究其原因，一方面黑格爾哲學的野心巨大，要處理的問題異常複雜；另一方面，黑格爾的論說手法確實別樹一格，似乎要創立一套獨特的哲學語言。然而，黑格爾的獨特表述方式背後有重要的理論原因，他認為一般語言未能確當表述其思辯哲學 (*spekulative Philosophie*)，<sup>2</sup> 甚至聲稱基本命題 (*Satz/proposition*) 或判斷 (*Urteil/judgment*) 的形式根本就是片面和錯誤的。他在不同著作多番申述這點，例如在《邏輯學》(*Wissenschaft der Logik*) 的首個範疇「存有」(*Sein/being*) 已經提醒讀者：

必須一開始就作這個關於命題的一般說明：命題以**判斷形式**不適合表述思辯真理，認識這種情況可以消除很多對思辯真理的誤解。……很多新近哲學之所以讓不熟悉思辯思維的人覺得弔詭怪異，多方面都由於簡單判斷的形式，由於用它來

<sup>1</sup> 所有引文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。

<sup>2</sup> 筆者故意把黑格爾的“*spekulativ*”和“*Spekulation*”譯作「思辯」，而非較常用的「思辨」。原因有三：一、以包含「言」字的「辯」來突出語言在黑格爾的“*Spekulation*”概念的重要性；二、從而標示「思辯」作為一個具獨特意義的黑格爾用語，而非泛指思想辨析；三、與「辯證」(*Dialektik*) (而非「辨證」) 這個關係密切的黑格爾概念互相呼應 (劉創馥，2006: 96-98)。

表述思辯結果。(HW, 5: 93)<sup>3</sup>

倘若黑格爾認為一般命題不能確當表達哲學思想，那麼他又能用什麼表述方式呢？是否有些非一般的命題或判斷，甚至是超越語言的表述方式呢？儘管自古至今哲學論述都離不開語言，但仍不時有哲學流派認為終極真理根本不能言說，亦不能概念分析，只能以直觀或神秘的方法接觸，語言和理性反而窒礙追求真理。康德後的德國哲學瀰漫浪漫主義思想，例如黑格爾的同窗謝林 (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling) 就表現這種傾向，他早在 1795 年的《關於自我作為哲學原則》(*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*) 宣稱：「我們不能用人類語言的任何純粹字詞捕捉那個絕對者」(Schelling, 1980: 146)。謝林認為要把握絕對真理不能依靠概念或知性語言，而是通過智性直觀，只有透過這種具神祕主義色彩的能力，才能超越語言和概念的限制，直接把握終極的真理。

黑格爾青年時也曾是謝林的追隨者，但撰寫《精神現象學》(*Phänomenologie des Geistes*) 時已放棄謝林的哲學，發展出自己的體系。雖然黑格爾的確反覆批評命題或判斷形式，但他明確拒絕反理性的哲學態度，甚至清楚斷言「那些被稱為不能言說的不外是虛假、不理性、只是意想的」(HW, 3: 92)，<sup>4</sup> 而且「既然人有語言作為理性獨有的稱謂媒介，若還想去尋找一種較不完滿的表達方式，以此自討苦吃，真是無謂的想頭」(HW, 6: 295)。黑格爾雖然批評命題的形式，但他並非否定語言表述真理的能力，況且思維本來就

---

<sup>3</sup> 黑格爾的引文主要參照 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，適時加上方括號，以「§」註明節數 (Paragraph)，以“A”代表說明 (Anmerkungen/Remarks) 和“Z”代表附釋 (Zusätze/Additions)。

<sup>4</sup> 黑格爾這個批評主要針對雅可比 (Friedrich Heinrich Jacobi)，但同樣適用於謝林。

在語言中進行，難以擺脫語言的框架。然而，語言和命題形式本身有其特性和限制，甚至附帶某些形上學意涵，因此，若不反省這些條件，就不能瞭解在這些條件下展開的認知活動和哲學思維的限制，以及處理方法。

正因如此，黑格爾在多部著作都有討論命題形式的問題，而當中最重要首推《精神現象學》序言 (Vorrede/preface) 中的思辯命題 (der spekulative Satz/the speculative proposition)<sup>5</sup> 理論。《精神現象學》雖然不屬於黑格爾的哲學百科全書系統，但卻可視為整個系統的導論 (Fulda, 1965; Lau, 2000)，而且也是黑格爾最革命性的著作。黑格爾完成整部《精神現象學》後才撰寫序言，這部分可謂全書最精緻和濃縮的部分 (Röttges, 1981: 39)；事實上，黑格爾不單把這部分視為《精神現象學》，甚至是整個思想體系的「序言」。《精神現象學》中的思辯命題屬於黑格爾對其系統的基礎分析，有學者更把思辯命題視為整個黑格爾哲學的核心 (Liebrucks, 1970: 387; Wohlfart, 1981: 184)，因為它從最根本處，即從語言和思維的基本結構著手，去處理哲學思維的特性，以及其引伸的形上學意涵。

不少學者以為黑格爾希望透過思辯命題，創立一種獨特的哲學語言，超越基本命題中主謂詞形式的限制，配合其辯證法，專門用來表述思辯哲學。然而，這並非黑格爾的真意，有關思辯命題的討

---

<sup>5</sup> 原則上，“der spekulative Satz”也可翻譯為「思辯語句」，但既然問題主要有關主謂詞的邏輯結構，翻譯為「思辯命題」還是比較適合，況且英文的相關討論似乎也較多稱之為“speculative proposition”，而非“speculative sentence”。另外，筆者認為「思辯命題」理論上也可稱為「思辯判斷」(das spekulative Urteil)，黑格爾有正面解釋“Satz”和“Urteil”的分別 (HW, 6: 37, 305)，但這些分別對思辯命題理論影響不大，不會影響拙作的主要論點。黑格爾後來的確較多分析“Urteil”，較少討論“Satz”，但這並不表示他放棄了思辯命題理論，事實上，黑格爾在《哲學百科全書》也有提及思辯命題 (HW, 8: 190 [§88A3])。

論反映黑格爾對傳統的語言邏輯和形上學的微妙態度，亦可以透顯黑格爾獨特的哲學方法。因此，澄清思辯命題的要旨不單讓我們更深入瞭解黑格爾的思想，更可透視其艱澀難懂的表述手法背後因由和用心，從而消滅閱讀和理解黑格爾的一大障礙。本文將分三部分整理和澄清相關問題，第一部分討論黑格爾對命題形式的兩種理解，第二部分分析和批評上文提及的主流解釋，第三部分則提供一種另類解讀，把思辯命題視為對語言和命題形式的反省。黑格爾批評命題的內在限制和片面性之餘，卻肯定其無可替代的地位，思辯哲學的真諦只能透過徹底發揮語言的內在可能性才能展現，因此黑格爾的思辯命題提供一條重要線索，讓我們理解其哲學的真正定位 (Lau, 2004: 168-192)。

## 貳、推理思維與概念思維

思辯命題可謂《精神現象學》序言的壓軸課題，文本包括序言的第 58 至 66 段 (HW, 3: 56-62)，而第 17 至 25 段亦可視為前奏 (HW, 3: 22-29)。黑格爾首先在第 58 和 59 段區分兩種思維方式，分別為「推理思維」(das rasonierende Denken/the argumentative thinking) 和「概念思維」(das begreifende Denken/the conceptual thinking)。推理和概念思維是黑格爾的獨特用語，要小心解釋才可避免誤解，這兩種思維方式大致上相應黑格爾較常用的知性 (Verstand/understanding) 和理性 (Vernunft/reason) 區分。知性和理性的區分雖然存在已久，但康德賦予了新的意義，並提高其重要性 (HW, 8: 121-122 [§45Z])。康德哲學的知性和理性代表兩個不同的認知部門或能力 (Erkenntnisvermögen/faculty of cognition)，前者運用概念作判斷，後者則作邏輯推論和把握判斷之間的關係；表面看

來，知性似乎相應概念思維，理性則相應推理思維，但事實剛好相反，因黑格爾對概念的理解與康德大有不同。按康德的知識論，知性與感性合作產生經驗認知，理性則尋求個別認知的條件，層層推進，務求把握知識的整體系統和終極基礎。然而，理性的這種目標無法在經驗界完成，反而因為追求無條件的答案，產生各種無休止的形上學論爭，甚至自相矛盾的結果。所以康德的知識論把客觀的認知規限在可能經驗範圍內，而理性並不直接參與建構知識，只有協調或導引 (regulativ)<sup>6</sup> 功能，務求統合個別的經驗知識成為體系。

黑格爾重新演繹康德的知性與理性區分，他認為康德的理性概念並不確當，因為理性被貶低為導引能力。倘若理性只提出世界應該如何，但不能決定必然的規範 (Norm)，甚至承認理性的理念在經驗界無法徹底實現，那麼理性根本沒有客觀性可言，淪落為一種主觀願望。對黑格爾而言，康德停留在知性的立場去理解理性，最後也只能得出「知性的理性觀」(HW, 2: 10)。黑格爾接受知性和理性分別代表有限和無限的認知，但卻不認為它們是兩種獨立的能力，反而知性不外是理性的其中一個環節。這種理解可以透過黑格爾著名的三分架構來解釋：「邏輯 (das Logische/the logical) 就形式而論有三方面：一、抽象或知性的；二、辯證或反面理性的 (negativ-vernünftige/negatively rational)；三、思辯或正面理性的 (positiv-vernünftige/positively rational)」(HW, 8: 168 [§79])。知性代表一般的思維方式，亦即常識或健康的理解力 (gesunder

<sup>6</sup> 兩位審稿人先後建議把“regulativ”譯為「規範」或「規約」，但筆者認為康德的知性才能稱得上有規範或規約功能，先驗地為經驗知識定下最基本的「規範」。理性不能規定經驗知識的形式和關係，只能主觀期望不同知識最終能統一起來，成為系統，所以這個「理念」(Idee) 只能導引經驗探索，卻沒有規限功能，也沒有必然客觀性。故此，筆者還是保留了以「導引」翻譯“regulativ”。

Menschenverstand/healthy common sense)，它的特性是作抽象的區分和判斷，以固定的框架理解世界。黑格爾的理性可謂對這種「固化」思維的否定、揚棄和超越，理性一方面是作為知性的「反面」，把它所固守的規定加以質疑否定，反面理性的目的是要超越知性原先的片面性，並從更全面的角度去重新整理其原意，把握正反規定背後的條件，這就是理性的「正面」工作。三個思維面向共同構成的整體才是真正的思辯理性或概念思維，黑格爾的概念本來就並非指一般的謂詞或通詞，而是涵蓋一切思維內容的系統，即一個錯綜複雜，而又不斷演化的意義網絡，而每一個知性的區分和判斷，不外是這個概念總體中一個環節的片面表現。

《精神現象學》序言中的推理思維亦應理解為概念思維的一個片面環節，代表知性層次，固守對立關係的思維方式，而概念思維則融入整個概念系統，把握動態可變和充滿對立統一的世界。兩種思維方式對命題的邏輯結構和形上意涵有不同的解讀，在序言的第60段，黑格爾首先概括地對照兩種對命題結構的思維方式：

正如上述推理思維自身在其反面就是那個內容要返回的自我，那麼在其正面認知，自我相應就是被表象的**主體**，而內容作為偶性和謂詞與之相連。這主體充當基礎，與內容相連，讓運動在其上往返。在概念思維情況則不一樣。由於概念就是對象表達為**其變化**的自我本身，因此它並非靜止、不動地載負偶性的主體，而是運動著並把其規定收回於己的概念。  
(HW, 3: 57)

這段典型黑格爾式的論述，原文已經不易明白，譯為中文更加難以理解，我們唯有嘗試先處理大框架，再整理細緻的論點。簡言之，所謂推理和概念思維分別以「靜態」和「動態」的角度把握命題形式及其理論意涵。前者相應一般的命題觀，把基本命題視為主詞

(subject) 和謂詞 (predicate) 的組合。主詞代表個別對象，亦稱為主體，<sup>7</sup> 謂詞則表述對象的性質，前者功能在於指涉 (reference)，後者描述 (description)，即透過謂詞所代表的性質表述對象所屬的類型；所以謂詞現今也稱為通詞 (general term)，而代表個別對象的主詞則是單詞 (singular term)。黑格爾也有用自己獨特的方式表述同樣的命題分析：「抽象的判斷就是『個別 (das Einzelne/the individual) 就是普遍 (das Allgemeine/the universal)』這命題，這就是主詞和謂詞首先的相對規定」(HW, 8: 316 [§166A])。黑格爾在《邏輯學》還仔細分析多種判斷或命題形式，包括全稱和特稱命題，但他不像傳統哲學以全稱命題為範本，而是接近現代邏輯把單稱命題視為基礎，再解釋其他命題形式。單稱命題的主謂詞分別是個別的單詞和普遍的通詞，不單邏輯性質不同，功能上有指涉和描述之別，而且與傳統形上學的實體 (substance) 和偶性 (accident) 概念關係密切，互相呼應。因此，黑格爾認為基本命題的形式，除了是思維和表述的基本結構，也有深遠的形上學意涵。

推理思維的主要立場就是把主詞或主體視為命題的主角，因為它代表命題的重心，不同的謂詞都可適用於同一主詞，表述該主體不同的性質或偶性。這種主客關係基於主謂詞的分工，有邏輯上的先後次序，以單詞為先，通詞為後，Peter Strawson 有扼要的分析：

兩種詞項 (單詞和通詞) 的角色差異可透過它們未能達成對象時所意味的差異顯示出來。……單詞的應用失敗不會像通詞般取決於另一方的成功，它會是相當獨立的失敗。……其失敗的結果將不是句子會被視為假，而是根本不被視為有真假值。句子的真假取決於通詞的成敗，但單詞的失敗似乎連

<sup>7</sup> 「主詞」和「主體」的德文都是“Subjekt” (英文則是“subject”)，把“Subjekt”譯為「主詞」還是「主體」視乎背景脈絡。



帶奪走通詞的成敗機會。(Strawson, 1971: 55-56)

假的命題就是把一個不適當的謂詞應用到主體身上，例如「雪是黑色的」，但若主詞根本未能指涉任何對象，例如「當今的法國國王」，則謂詞不單沒有機會正確使用，甚至連錯誤的機會也失去，因為該命題根本沒有述說任何東西。<sup>8</sup> 這些邏輯上的考慮可視為支持推理思維把主詞或主體視為命題核心的理據。

然而，主詞不單是邏輯上先於謂詞，它同時隱含存有論上的優先性，這種觀念可追溯至亞里士多德的經典命題分析和所引申的實體論（劉創馥，2010: 69-79）。亞里士多德的基本實體（*πρώτη οὐσία/primary substance*）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, 3b11-2*），<sup>9</sup> 所有對象的性質都只能依附基本實體才能存在（*Cat. 5, 2b5-7*）。這種基本實體概念相當程度建基於主詞在命題中的邏輯性質，因為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, 2a12*），所有代表基本實體的語詞都不能在命題中作為謂詞使用，而在命題中只能以主詞身分出現的就是代表個體的單詞，用以指涉對象，不能作為謂詞去描述對象的性質。基本實體不外是單詞所對應的個體，一切謂詞都只不過是以不同角度描述實體，所以主謂詞關係不單代表簡單命題的邏輯結構，同時亦反映事物的存在規範。

黑格爾的思辯命題正是要反省基本命題的邏輯結構和形上意涵，而上述推理思維的命題觀不外是以黑格爾的獨特方式描述主謂詞的主客關係。黑格爾認為這種固化的框架限制哲學思維，導向個

---

<sup>8</sup> 所以，Strawson 認為「當今的法國國王是禿頭的」不如羅素所言是假的，而是既非真，亦非假，而是根本沒有意義（Strawson, 1950）。

<sup>9</sup> 亞里士多德（Aristotle, 1966）的引文按照通用的簡寫和頁碼。

體存有的實體論，以致未能適當思考形上課題和個體對象背後的存有基礎。黑格爾提出概念思維的命題觀，不再把主詞或主體視為穩固的核心，也不再保持主詞的簡單對立關係，而是把主詞之間的關係視為交流互動，甚至是前後往返的運動：

在這運動裏，那個靜止的主體自己崩塌，進入差異和內容中，並反而構成規定，即有差異的內容以及這內容的運動，而非與運動對立。因此，推理思維在靜止的主體上所有的固定基礎動搖了，而只剩下這運動自身成為對象。充滿其內容的主體停止去超越內容，也不能再有其他謂詞或偶性。這樣，內容的分散反而聚合在自身，內容不再是可以脫離主體屬於眾多對象的那種普遍。內容事實上不再是主體的謂詞，而是實體，是上述事物的本質和概念。(HW, 3: 57-58)

黑格爾嘗試解釋由主詞或主體到謂詞這運動背後的因由。對推理思維而言，主詞代表命題的核心，而謂詞僅表述對象的偶性，然而每個命題都只表述對象的個別性質。主詞雖然代表整個對象，但謂詞只表述對象的某一性質，而非所有，故此主詞並非對等。例如「上帝是全能的」可以是個真的命題，表述上帝的必然性質，但上帝的其他性質如全知、全善等都沒有表述出來，故此命題本質上是片面的，黑格爾認為這種片面性不能滿足哲學對真理的要求。黑格爾區分「正確的」(richtig/correct) 與「真的」(wahr/true)，認為個別的命題可以是正確，但卻基於命題的形式不可能滿足真理的要求 (HW, 6: 318)，而只有概念系統整體才配稱得上為真。黑格爾認為真理在於對象與概念的完全符應，所以若命題要能表達真理，則須能表達這種完全符應，但謂詞一方面只表述主體眾多性質之一，另一方面作為通詞又適用於該主體以外的眾多其他對象，所以謂詞的內容對主詞而言，既過窄，亦過寬，主詞的內容並非完全符應，因而未

能表達黑格爾所要求的真理，所以《邏輯學》有這樣的批評：「判斷是主詞與謂詞間的同一關係 (identische Beziehung/identical relation)，但這樣漠視了主詞還有多於該謂詞的規定，也漠視了謂詞比主詞更廣」(HW, 5: 93)。

主謂詞不對等是命題的基本特性，主謂命題本來就是透過謂詞表達主體的個別性質，繫詞 (copula) 根本並非表示主謂詞兩者完全相等或同一。然而，有一種命題形式確實表述主謂詞的同一關係，就是同一命題 (Identitätssatz/proposition of identity)。黑格爾用作解釋其理論的例子正是同一命題，例如「上帝就是存有」(Gott ist das Sein/God is the being) (HW, 3: 59) 和「實在就是普遍」(das Wirkliche ist das Allgemeine/The actual is the universal) (HW, 3: 60)。這兩個例子翻譯為中文後不易看出其特性，因為相關的文法差異在中文並不明顯，中文根本沒有冠詞 (article)，因此定冠詞 (definite article) 與不定冠詞 (indefinite article) 之別只能以其他方法表示。主謂命題的謂詞可以是形容詞，也可以是配上不定冠詞的名詞，例如「上帝是全能的」或「上帝是個靈 (spirit)」是典型主謂命題，把上帝這對象歸類到全能或屬於靈界的東西；以英文表述，前者是 “God is omnipotent”，後者是 “God is a spirit”，“spirit” 字前是不定冠詞。若把不定冠詞改為定冠詞意思就完全不一樣，“God is the spirit” 並非表述上帝的性質或所屬種類，而是「上帝就是那個靈」，「那個靈」並非表述性質或種類，而是指稱一個特定對象，一般脈絡中就是指聖靈 (Holy Spirit)。「上帝就是聖靈」(God is the Holy Spirit) 不再是主謂命題，而是同一命題，不是把主體歸類，而是表示主詞和「謂詞」根本指涉同一對象；那個「謂詞」也不是真正的謂詞或通詞，而是指涉對象的單詞或主詞，它只是文法上佔據一般謂詞的位置而已，因此，黑格爾也特別稱同一命題的「謂詞」為「思辯謂詞」(das

spekulative Prädikat) (HW, 3: 62)。同樣地，同一命題的繫詞“is”也不代表謂述，而是同一關係，亦即數學的「=」符號。為表達這種分別，我把謂述的繫詞譯為「是」，而同一命題的繫詞譯為「就是」，即「上帝是個靈」和「上帝就是聖靈」之別。

黑格爾故意用「上帝就是存有」和「實在就是普遍」這些同一命題當然有其原因，雖然「存有」、「實在」和「普遍」都是抽象概念，但定冠詞與不定冠詞的使用改變命題的意思。黑格爾當然明白兩種命題在邏輯結構上的差異，他自己也有澄清：

同樣如果說「**實在就是普遍**」(das Allgemeine/the universal)，「實在」作為主詞消失在其謂詞裏。「普遍」應不僅有謂詞的意義，令該命題只表述「實在是普遍的」(allgemein/universal)，而是「普遍」應表述實在的本質。(HW, 3: 59-60)

「普遍」作為抽象單詞和「普遍的」作為通詞的分別就是透過不同的冠詞來標示，兩者差之毫釐，謬以千里。既然同一命題中的繫詞表達主詞和「謂詞」的完全等同關係，這似乎符合黑格爾的要求，思辯謂詞不再是性質或偶性，而是與主體完全吻合的內容，不多不少，也再沒有主謂詞的不對稱關係，不再以主詞為核心，而是透過思辯謂詞把主詞的內容完全表述出來。

這樣，黑格爾認為謂詞成為了命題的新核心和實體，這初步解釋了為何會出現上述由主詞到謂詞的運動，但這只是命題運動的前半部分，還有由謂詞返回主詞的後半部分運動：

由於表象思維的本性是向偶性或謂詞前進，並且有權超越它們，因為它們不過是偶性或謂詞，所以當在命題裏本來有謂詞形式的成為實體自身，表象思維的前進就受到阻礙。可以想像為它遭受反擊 (Gegenstoß/counter-punch)。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。但由於那第一個主體進入了規定本身，成為它們的靈魂，所以第二個主體，即認知主體，仍然在謂詞裏發現那個它要了斷和超越而返回自身的第一個主體；第二個主體不能在謂詞的運動裏作為行動者 (推理這個還是那個謂詞才應該用於第一個主體身上)，反而是繼續與內容的自身有關，它應並非自為地，而是與內容自身同在。(HW, 3: 58-59)

黑格爾這段論述更加令人費解，文中討論思維從主體開始向謂詞的運動如何被阻礙不能繼續，因而要返回主體，然後發現回到的不是原初命題的主體，而是認知的自我。第一個是命題文法上的主體，而第二個是思考命題的認知主體，兩者雖然都用同一德文字“Subjekt”表示，但它們所指明顯不同。“Subjekt”的歧義為黑格爾的理論提供了線索，但整個來回運動還是令人摸不著頭腦，為什麼概念思維會認為命題的真義是從主詞到謂詞，再從謂詞返回認知主體的運動呢？黑格爾這種怪誕的理論理據何在呢？黑格爾是否希望透過《精神現象學》的序言，創立一種新的命題觀，並要求讀者以這種往返運動的方式閱讀他的著作呢？即使讀者願意接受黑格爾的指引，這種嚴重違反日常語言的理解方式是否有意義呢？還是其實黑格爾別有用心，希望以獨特的方法表達某些洞見呢？

### 參、同一命題與本質命題

很多黑格爾學者把思辯命題視為一種另類命題形式，推理和概

念思維不單表示命題的兩種解讀，而是兩種邏輯上不同的命題形式，分別是一般的主謂命題和黑格爾的同一命題。把思辯命題理解為同一命題的確有根據，而且黑格爾在不同著作都常用同一命題表述其哲學思想，所以這種解釋在學界相當流行（史偉民，2007: 76-77; Bodammer, 1969: 225; Düsing, 1986: 20-21, 1995: 198f., 1997: 77, 2003: 686-687; Graeser, 1990: 191; Houlgate, 2006: 96; O'Regan, 1994: 335; Schmidt, 1961: 1486），不少學者甚至把這種解釋視為理所當然，沒有進一步分析。本文將討論這種主流解釋，尤以杜辛（Klaus Düsing）的理論作為對手；杜辛在黑格爾研究有相當地位，具代表性，而且其理論也較明確細緻，甚至他自己也指出了這種主流解釋的限制。杜辛建議按照亞里士多德的本質和偶性區分，以及定義的概念，把黑格爾的思辯命題理解為一種獨特的同一命題，稱為哲學的本質命題或本質定義：

眾所週知，思辯命題首先是哲學的本質命題（Wesenssatz/proposition of essence），在其中謂詞包含主詞（基本實體）（*erste οὐσία*/primary substance）的本質概念（Wesensbegriff/concept of essence）（亞里士多德式的「是其所是」[*τί ἦν εἶναι*/what-it-is-to-be]）。因此，主詞和謂詞的內容立於邏輯定義和存有論的統一之下。（Düsing, 1986: 20）<sup>10</sup>

一般的命題未能表達主謂詞之間的完全一致性，所以杜辛認為黑格爾的思辯命題是以亞里士多德的本質定義為模範，主詞和謂詞之間不僅要有邏輯，甚至要有存有論的統一。思辯命題不再是片面的主謂命題，而是主謂詞的同一性，思辯謂詞不再代表個別性質，而是主詞的所有本質內容，主謂詞間可謂完全符應，因此似乎只有同一

<sup>10</sup> 另請參考 Düsing (1995: 198-199, 1997: 77, 2003: 686)。

命題的形式才能滿足黑格爾對真理的定義。

黑格爾的著作的確充斥著同一命題，例如《邏輯學》的目標是把握絕對真理，亦即絕對者 (das Absolute) 的內容，當中不時出現似乎是定義絕對者的同一命題，例如在《哲學百科全書》(*Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*) 的存有範疇，黑格爾指出：「當**存有**被說出為絕對者的謂詞，這就提供了對絕對者的首個定義：『**絕對者就是存有**』」(HW, 8: 183 [§86A])。在《哲學百科全書》的其他範疇也有相似的另一命題，例如「絕對者就是本質 (das Wesen)」(HW, 8: 231 [§112A])、「絕對者就是那與自身同一者 (das mit sich Identische/what is identical with itself)」(HW, 8: 236 [§115A]) 和「絕對者就是對象 (das Objekt)」(HW, 8: 350 [§194A]) 等。這些明顯都是同一命題，若按字面理解，絕對者不外就是「存有」、「本質」、「與自身同一者」和「對象」，它們概念上理應一致，並指涉同一抽象對象，每一個命題都似乎是對絕對者的本質定義。

黑格爾的確曾提及這種定義觀，表示《邏輯學》的基本範疇包括「存有」、「本質」、「對象」等，每一個都可視為對絕對者或上帝的概念定義：「存有自身，正如隨後的規定不單是存有的規定，而是各個邏輯規定根本可以視為絕對者的定義，即作為**上帝的形上定義**」(HW, 8: 181 [§85])。<sup>11</sup> 這種說法表面上支持杜辛的解釋，但事實並非如此。試想，若每個範疇都是絕對者或上帝的定義，但「存有」、「本質」和「對象」是不同概念，那個才是確當的定義呢？還是把所有概念加起來才是完滿的定義？事實上，黑格爾只是說那些

<sup>11</sup> 黑格爾《邏輯學》的範疇基本上按一般被簡稱為「正反合」的三分架構排列，例如「存有」、「虛無」和「變化」，在這個重覆出現的三分架構中，只有第一和第三個範疇才可視為絕對者的定義，而第二範疇則被視為「有限者的定義」(Definitionen des Endlichen/definitions of the finite) (HW, 8: 181 [§85])。

範疇「可視為」絕對者或上帝的定義，只是提供一種幫助讀者理解的方法 (Wieland, 1978: 205)。他在提出以上的論述之後，又馬上補充說明《邏輯學》並非接受以上的定義觀，因為定義其實是知性的方法，本來就是有限和片面的，無可避免地把絕對者固化為「表象的托體」(Substrat der Vorstellung/representational substratum) 或「自身不確定的托體」(HW, 8: 181 [§85])。

撇開黑格爾對定義的態度，若思辯命題不外是同一命題，其實它根本未能提供本質定義。黑格爾在思辯命題所用的例子，如「上帝就是存有」和「實在就是普遍」，以及《邏輯學》的「絕對者就是存有」和「絕對者就是本質」等，形式上的確是同一命題，但它們並非杜辛所期望的本質命題或定義。這些同一命題並不提供兩個概念之間的互相界定，而是表述兩個單詞之間的等同關係，根本沒有表達兩者中任何一方的概念內容。確當的本質定義是表述被界定端的充分和必要條件，倘若「人」的正確定義是「理性動物」，那麼所有人理應都是理性動物，並且所有理性動物都是人，「人」與「理性動物」之間是「當且僅當」(if and only if) 的邏輯關係，即以「 $\leftrightarrow$ 」符號表示的雙條件關係。但「絕對者就是存有」和「實在就是普遍」這些同一命題的主謂詞並非如「人」或「理性動物」這些種類的統稱，而是「上帝」、「絕對者」、「存有」、「實在」和「普遍」等抽象的對象。所以那些同一命題不外表達兩個單詞所指涉的是同一個對象，例如《邏輯學》的開首肯定「存有就是虛無」意思不外是「存有和虛無是同一」(eins und dasselbe/one and the same) (HW, 5: 92)。倘若黑格爾的理論真的把同一命題視為理想的哲學語言，則其核心學說不外是斷言「上帝」、「絕對者」、「存有」、「虛無」、「本質」和「對象」等都是同一個對象，卻沒有表述任何概念內容。好像現代語言哲學經常提及的例子「暮星就是晨星」(Hesperus is



Phosphorus) 一樣，嚴格而言，不是兩個對象之間的關係，而是同一個對象的兩個名稱，而這兩個名詞若非在內涵脈絡 (intensional context)，都可以互相替代，互換使用而不改變命題的真假值。兩個單詞的同一關係並非邏輯的雙條件，而是等同，亦即數學的「=」符號。若黑格爾的學說是「上帝=絕對者=存有=虛無=本質=對象=……」，實質上並沒有幫助我們瞭解上帝或絕對者的內容，因為「=」符號的功能根本並非表述意義，正如維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 在《邏輯哲學論》(*Tractatus Logico-Philosophicus*) 也有說明：「『 $a=b$ 』的表述形式其實只是表達的借代，它們沒有說出符號『 $a$ 』、『 $b$ 』的意義」(Wittgenstein, 1999: 48 [§4.242])。所以，Hans Friedrich Fulda 也明言黑格爾的例子「根本並非定義，也不是謂詞。只是有關兩個不同的對象，通過其他抽象的單詞配合不同的描述項來指稱，這些資訊根本無助人們理解」(Fulda, 1978: 56)。

其次，即使我們退一步容許同一命題能表達主謂詞的概念同一性，甚至提供本質定義，那麼我們能透過「存有」、「虛無」、「實在」和「普遍」等概念理解上帝或絕對者的本質。然而，即使黑格爾肯定「絕對者就是存有」，他當然不會認為絕對者就僅是存有而已，此外無他，絕對者顯然在存有之外還有其他內容，亦即在同一性之中還有差異。但同一命題所能表述的只不過是抽象的同一性 (abstrakte Identität)，而非黑格爾所強調的具體同一性 (konkrete Identität)。兩者的分別在於前者只有同一性，後者則是內含了差異的同一性，黑格爾思辯哲學的目標顯然是後者，而並非前者，因為「若然內容是思辯的，則主詞與謂詞的**非同一性** (das Nichtidentische/the non-identity) 也是本質的環節，可是這沒有被表述在判斷中」(HW, 5: 93)。即使同一命題能滿足亞里士多德的本質定義要求，也不能滿足思辯哲學所要求的具體同一性。

面對這種缺憾，似乎可在同一命題之外補充一個相反命題，以表達差異之處，務求把握具差異的同一性。例如，為了補充「存有與虛無是同一」的片面性，「要表述思辯真理，這缺憾可以首先透過加上『存有和虛無並非同一』這上面也說過的相反命題來補救」(HW, 5: 94)。不過，這其實無補於事，黑格爾馬上指出，「但這產生下一個缺憾，因為這些命題並不相連，所以不外把內容以二律背反 (Antinomie) 來表達，而它們的內容卻關於同一個東西，那些用兩個命題來表述的規定理應要徹底統一起來」(HW, 5: 94)。表面上，把兩個自相矛盾的命題加起來似乎既有同一，又有差異，好像符合了黑格爾對具體同一性的要求，但這其實不然，因為兩個互相對立的命題不外就是康德的二律背反，這的確包括同一與差異，可惜只是互相抵消的矛盾，不能表述對立統一，這點杜辛也完全同意 (Düsing, 2007: 176)。二律背反雖然有點接近黑格爾的所謂思辯真理，但其實仍差得遠，它只有同一和差異的並立，但未有它們兩者的統一。<sup>12</sup>

黑格爾認為思辯理性或概念思維相對於一般的知性或推理思維的根本分別，在於要能把握和表述對立概念之間的統一關係，但同一與差異的統一不表示簡單地把矛盾的概念並列出來，或同時肯定和否定一個命題，因為這不外是二律背反或自相矛盾，它們是同一和差異的並立，只有它們兩者的「差異」，但未達成統一。要把握和表述矛盾的統一其實等於要能消解對立概念的矛盾，否則沒有統一可言。黑格爾的論述經常看來自相矛盾，甚至他似乎曾否定矛盾律 (Satz vom Widerspruch/principle of non-contradiction)，有些

<sup>12</sup> 黑格爾早在 1802 年的《費希特與謝林哲學系統的差異》已有相當成熟的立場，他認為雖然二律背反已經是「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，還未能把握矛盾統一中的統一。

學者的確認為黑格爾要超越邏輯規則，但其實這並非他的真正立場。黑格爾認為要全面把握哲學問題或原則，必須能解釋問題的正反考慮，把無可避免出現的表面矛盾在更高層次消解，把握所謂矛盾統一的關係，才稱得上獲得真理，因此消解矛盾是達至真理的必經歷程。《邏輯學》的各個範疇或《精神現象學》的各個立場之所以要自我揚棄，發展至更高的另一個範疇或立場，正因為要消解和超越原本的表面矛盾。黑格爾的哲學正是要把握這種內含矛盾統一的思辯真理，而思辯命題的理論就是要尋求適當的表述方法，所以主流解釋若把思辯命題視為同一命題明顯忽略了差異性，更遑論要適當表述同一與差異的統一。

杜辛雖然把思辯命題視為同一命題，但他當然知道黑格爾哲學並不停留在抽象的同一性。所以，他也額外補充說明：「但按黑格爾，[思辯命題的] 這種同一性並非重言命題 (Tautologie)，而是在其中保存了 [主詞間的] 差異」(Düsing, 1986: 20)。然而，亞里士多德式的本質命題如何能既表述主詞間的同一關係，又保存差異呢？與杜辛一樣，Stephen Houlgate 在《黑格爾邏輯學的開端》(*The Opening of Hegel's Logic*) 也斷言：「思辯命題是同一陳述」(identity statements) (Houlgate, 2006: 96)，但他也明白思辯真理必須內含差異，所以他補充道：

但思辯命題也意味否定的環節……。那否定環節可以是隱藏的……，也可以明顯地表述……。無論何者，思辯命題的「是」(is) 不可還原為一般同一性的「是」(the ordinary is of identity)，因為它同等地意味「不是」與「是」，因此它是辯證的。(Houlgate, 2006: 96)

Houlgate 的解釋顯示為何黑格爾哲學與相關研究經常為人詬病，被批評為自相矛盾和不知所云。倘若思辯命題中的繫詞不是一般同一

性的「是」，而是既「是」同時也「不是」，這到底是什麼意思？如何理解這種直接自相矛盾的命題呢？即使退一步，思辯命題的繫詞的確包含「是」與「不是」，那麼它不外是把上述提及的二律背反二合為一，成為一個既肯定又否定的命題，但卻沒有表述如何消解矛盾，從而把對立的判斷統一起來，所以 Houlgate 的解釋沒有半點幫助。

主流的解釋還有更根本的問題，就是未能回應黑格爾的動態命題觀。正如上一節的初步分析，思辯命題的關鍵特點是主謂詞之間的往返運動，由主詞或主體出發到發現謂詞才是前者的本質，然後再經歷思維的阻抑，而返回主體，結果卻發現回到了另一個主體，即思維的主體。這個往返運動對主流的解釋是一大難題，杜辛的本質命題理論或許可以回應以上運動的前半部分，即由主詞到謂詞的發展，因為若同一命題能成功表述主詞的真正本質，那麼謂詞可謂代表主詞的「真相」，表述出原來在主詞中還未呈現的意思。以「上帝就是存有」這類命題為例，黑格爾認為：

這樣的命題以「上帝」這字詞開始，但它本身只是無意義的音節、純粹名稱，要等到謂詞才說出**它是什麼**，才是它的完成 (Erfüllung/fulfillment) 和意義，空洞的開端要到這終點才是真實的知識。(HW, 3: 26-27)

這種由空洞到充滿內容的知識可解釋思辯命題中由主詞到謂詞的前進歷程，但為何會有運動的下半部分，由謂詞返回主體，並且是另一種意義的主體呢？把思辯命題視為本質或同一命題無論如何也不能回應這個難題，它或許可以解釋思維須要由謂詞進一步前行，以理解更深入的內容，但這個框架根本沒有空間去說明為何運動要回頭，從謂詞返回主體，並且會出現思維或認知主體這個新的

角色。主流的解釋把思辯命題視為一種獨特的命題形式，用以表述黑格爾獨特的思辯哲學，無論把思辯命題視為哪一種命題形式都難以面對這個從謂詞到思維主體的回歸運動，不能解釋為什麼主謂詞的關係會演化出認知主體這個新元素，要明白箇中關鍵就要明白這個框架的根本錯誤。

杜辛所代表的主流解釋的關鍵錯誤在於把思辯命題視為是一種獨特的命題形式，對此 Rüdiger Bubner 這樣批評：「若把思辯命題的理念視為一種其他、較優越、較豐富或較活潑的可能性去意圖判斷真理，這證明是對黑格爾之用意的根本誤解。無論怎樣評價黑格爾的《邏輯學》，它並沒有提供一個另類的判斷理論」(Bubner, 1980: 103)。若把思辯命題視為一種命題形式，專門用來表述黑格爾的思辯哲學，無論是杜辛的本質命題理論，還是其他獨特的命題形式，從一開始就已誤入歧途，注定無法解釋思辯命題的往返運動。主流解釋用了一個對立的框架，一方面是日常「非思辯」的命題形式，另一方面是專為思辯哲學而設的命題形式；這種對立不單誤解了黑格爾思辯命題的真正用意，也錯讀了推理和概念思維兩種命題觀的分別所在。若把推理與概念思維或知性與理性對立起來，要求放棄推理思維和知性這種常識世界觀，以為與之對立的概念思維或理性才能把握思辯真理，這種簡單對立的思維方式正犯了黑格爾經常批評的所謂「壞的無限」(schlechte Unendlichkeit/bad infinity) 的錯誤 (Lau, 2002: 948-950)。

其實，概念思維是對推理思維的否定、揚棄和超越，並非簡單地與之對立，反而是以推理思維的對立內容作為思維對象，以更全面的角度去重新整理，把握其背後的條件，從而把推理思維的內容融入其中；所以，概念思維或思辯理性相對於推理思維或日常知性而言是一種後設思維 (metatheoretical thinking)，即黑格爾所謂的

「思維的思維」(Denken des Denkens/thinking of thinking) (HW, 8: 68 [§19A])。作為後設思維，概念思維當然要以推理思維作為反省對象，所以理性也不能獨立於知性，黑格爾甚至直言：「理性沒有了知性是無物，知性沒有了理性則還是一點東西，知性是不可或缺的」(HW, 2: 551)。思辯理性或概念思維的工作可謂完全不「務實」，而是「務虛」，不外是以「務實」的知性作為反省對象，這種理性定位其實就是黑格爾所強調的「絕對否定性」(absolute Negativität)。

倘若知性是不可或缺的，日常的命題或表述形式又何嘗不是呢？試想若黑格爾真的要確立一種獨特的命題形式，並在《精神現象學》序言宣告那種獨特的表述方式。若他的用意是要求讀者，把每個句子理解為主謂詞的往返運動，即使如此，他也只能用一般人看得明白的日常語言，以一般的主謂命題去表述這種獨特的要求。任何句子在特定的文本中都有既定的意義，不能任意解讀。即使讀者願意配合黑格爾，強行達到某種特別的動態理解，黑格爾的閱讀指引也只能以日常語言來表述，因為這是最根本的意義基礎，是讀者已經深深內化的理解框架。所以黑格爾也不可能否定或逃避日常語言的命題形式，而實際上他也沒有這種意圖。思辯命題之於日常命題就如同上述理性對知性的關係，理性的工作不是要排除知性，與之對立，而是反省和超越其限制；同樣如 Bubner 所言，「思辯命題因此並非是一種其他形式的命題，知性判斷的一種邏輯替代，它是對知性判斷的邏輯結構的揚棄過程，它預設判斷結構本身」(Bubner, 1980: 23)。思辯命題不外是一個獨特和精心設計的方法，在表述具體的概念和內容中同時反省和突顯表述這些思想的形式限制。思辯命題並非要確立一種新的或獨有的命題形式，而是以一種獨特的方式運用命題，窮盡語言自身的可能性，去達成一種徹底的自我反省和自我批判，從內在超越一般命題的限制和假設。

以上討論充分顯示杜辛所代表的理論之多重困難，且這種解釋根本與黑格爾的思想發展格格不入。事實上，杜辛也意識到問題所在，因黑格爾從一開始就非常懷疑命題或判斷形式，早在青年時期的神學著作，他就質疑命題形式，例如在 1798-1800 年的《基督教的精神及其命運》(*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*) 討論耶穌的神性和人性時，他已表示沒有命題能確當表述耶穌的神人二性 (HW, 1: 377-378)，因為它們既是表面矛盾，又是缺一不可。後來在 1801-1802 年的幾部重要著作，包括《費希特與謝林哲學系統的差異》(*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*)、《懷疑主義與哲學的關係》(*Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*)、《信念與知識》(*Glauben und Wissen*) 等都有繼續批評命題形式。<sup>13</sup> 黑格爾早年已意識到表述對立統一的困難，認為命題不能確當表述同一與差異的統一。杜辛也知道黑格爾最終認為思辯哲學只能以作為「命題運動」的「推論」(*Schluss/syllogism*)<sup>14</sup> 表述出來，考慮到這點，杜辛被迫承認若把《精神現象學》中的思辯命題理論視為表述本質定義的同一命題，這種想法也只能出現在 1806 年前後《精神現象學》的成書階段，<sup>15</sup> 「所以黑格爾後來不

<sup>13</sup> 有關黑格爾對判斷或命題形式問題的思想發展，筆者將另作論文詳細討論。

<sup>14</sup> 這裏的「推論」和上述推理思維中的「推理」完全不同。

<sup>15</sup> 杜辛認為 1804-1805 年的《邏輯、形上學、自然哲學》(*Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*) 遺稿中這段話：「哲學只有這一句命題，此外無他；它構成哲學的所有內容，以致哲學永不會離開它或過渡至另一命題」(Hegel, 1971: 343)，顯示黑格爾當時對命題形式忽然重燃信心。杜辛認為這個論述「直接導向思辯命題的理論」(Düsing, 1995: 200)，因為倘若真有一句命題能表述整個思辯哲學，它自然配稱為(成功的)思辯命題，可惜黑格爾沒有說出那句命題有什麼內容，以後也沒有相似的說法。但這片言隻語難以支持杜辛的解釋，首先黑格爾不太可能真的認為有一句命題足以構成哲學的所有內容。其次，該論述的上文下理是有關「哲學系統的開端」問題 (Hegel, 1971: 343)，而成熟時期的黑格爾也在《邏輯學》指

再保留『思辯命題』理論」(Düsing, 1986: 21)，因為這根本不符合黑格爾的成熟立場。因此杜辛只能把思辯命題理論視為一個轉瞬即逝的意念，提出後馬上放棄，這當然大大減低《精神現象學》序言的理論地位，亦令黑格爾的思想發展變得不連貫。<sup>16</sup> 況且，黑格爾早已在《精神現象學》之前建立了對推論的立場，與後來的體系相當一致，1802年的《信念與知識》已指出，不是判斷，而是推論才能適當表述思辯真理：「作為中介概念的絕對同一性並不表達在判

---

出，哲學的開端（即《邏輯學》的「存有」範疇）永遠隱藏在所有進一步的概念發展之中，作為其後一切範疇的基礎（HW, 5: 58）。在這意義下，黑格爾可以聲稱《邏輯學》沒有離開過開端的存有範疇（劉創馥，2008: 80-83; Lau, forthcoming），但這當然並不表示存有範疇充份表述絕對者。同樣地，1804-1805年的簡短論述，也並不表示黑格爾當時曾認為有一個命題能確當表述全部思辯真理。

<sup>16</sup> 筆者以杜辛作為主要批評對象，雖然我們對思辯命題在黑格爾的理論和思想發展有不同判斷，但我們對黑格爾哲學的整體理解分歧不大。杜辛認為黑格爾的成熟系統是以「推論」作為思辯哲學的適當表述方式，這點筆者完全同意。黑格爾的「推論」就是真正的概念或命題運動，「推論」當然最終都以語句或命題表述，但所有個別命題都是片面的，所以命題的形式不適合表述思辯真理；然而，每個個別片面的命題卻推動思維前進，超越個別命題的片面性，達至系統整體，這種概念或命題的「前進運動」就是黑格爾的「推論」。所以筆者和杜辛對黑格爾成熟時期的「推論」想法沒有分歧，我們的分歧是：到底《精神現象學》中的思辯命題是否已經代表這種成熟的「推論」理念呢？筆者的立場是肯定的，而杜辛則是否定。杜辛認為思辯命題和「推論」是兩個不同的理論，一先一後，前者只是本質命題，還未反映成熟的「推論」理念，因此他認為黑格爾在後來的著作唯有放棄《精神現象學》中的思辯命題構思，以「推論」取而代之，換言之，對杜辛而言，《精神現象學》還未達到《邏輯學》的成熟體系。筆者則認為《精神現象學》的思辯命題理論已經是一種概念或命題運動的理論，已經內含了後來的「推論」理念，同一命題只不過是思辯命題的語言外衣，這點筆者在下一章會進一步解釋。因此黑格爾後來毋須放棄思辯命題理論，《邏輯學》只不過把這種理念具體落實而已；然而，思辯命題的確只是在《精神現象學》前言的概述，而非詳細理論，這些要在《邏輯學》的概念、判斷和推論理論中落實，但因篇幅所限，未能討論。



斷中，而是在推論」(HW, 2: 307)。<sup>17</sup> 因此，無論從黑格爾的思想發展，還是其理論的內在考慮，都不能把思辯命題理解為一種另類的命題形式。

## 肆、思辯命題與命題批判

思辯命題是黑格爾學界經常提及和討論的課題，甚至有專書討論 (Wohlfart, 1981)，但黑格爾自己其實並不經常使用這個概念。按我所知，在所有著作中，他只曾四次談及這個概念，其中只有一次作專門討論：首兩次用上這個概念就是在這篇文章討論的《精神現象學》序言 (HW, 3: 59, 61)，亦只有在這裏，黑格爾曾作認真分析；另外兩處分別是在《哲學百科全書》(HW, 8: 190 [§88A3]) 的存有範疇，以及《哲學史講演錄》(*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*) 對亞里士多德邏輯的討論 (HW, 19: 241)。黑格爾並不常用思辯命題這概念，但他經常討論以思辯理性或概念思維去理解世界，回應傳統哲學的問題，超越日常知性或推理思維的對立和限制。以思辯理性反省和批判命題形式可謂其中最重要和最基礎性的課題之一，而所謂「思辯命題」不外是這種反思的簡寫，而並非表面地代表一種特殊或另類的命題形式。命題應否被稱為「思辯的」主要並非取決於其外在的文法或邏輯形式，而是其使用的背景脈絡和所產生的反省效果，Jere Surber 正確指出：

「上帝就是存有」這句子可表達簡單的同一性和「思辯」的辯證兩者。然而，對黑格爾而言，我們考慮和反省這樣一個

---

<sup>17</sup> 甚至更早在 1801 年申請教授資格的論旨 (Habilitationsthesen) 中第二項原則就是：「三段論就是觀念論的原則」(Syllogismus est principium Idealismi/syllogism is the principle of Idealism) (HW, 2: 533)。

句子的方式才是問題所在，**我們把握和反省的特定方式可把同一個句子變為思辯的**。若僅考慮句子的直接客觀表現，「思辯句子」和任何其他「種類」的句子之間根本沒有「外在」的差異。然而，黑格爾的關鍵論點是：語言緊扣著我們對它的反省，以致在反省活動面前，根本不能維持那種對句子的純粹客觀和外在的瞭解。(Surber, 1975: 228)

所以，黑格爾的思辯命題其實應解作「命題的思辯使用或反省方式」，杜辛所代表的主流解釋不僅是細節的錯誤，並且是從一開始便走錯方向，誤解了黑格爾的基本用意。思辯命題並非作為本質定義的同一命題，甚至不是任何獨特的命題形式，這一點其實在黑格爾自己的分析中已相當明顯。黑格爾對思辯命題最直接和關鍵的分析是序言的第 61 段：

以上所說的形式上可表述為：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)

這段文字是黑格爾首次正式用上「思辯命題」這術語，內容算相對清楚，主要有兩個論點：一、思辯命題破壞主謂詞的命題形式；二、同一命題包含對主謂詞關係的反擊。這兩個論點須要進一步澄清，但有一點已經十分明顯，就是思辯命題並非同一命題，同一命題是思辯命題所化成的東西，可謂思辯命題的語言外衣，而思辯命題本身是更深層的東西，亦即對命題形式及相關問題的思辯反思，因此，把思辯命題直接視為同一命題，明顯違反黑格爾這段重點分析。

按黑格爾的解釋，思辯命題的工作是「破壞」判斷或命題的主謂詞關係。為什麼是破壞呢？這獨特的策略是由於他面對兩難處境，一方面要反省和超越語言結構對於思維的限制，但另一方面這種反省活動自身也受制於同樣的語言條件，不能獨善其身，只能處

身於這些條件的同時，以獨特的方式令思維意識到它本來已有的限制。<sup>18</sup> 若要試圖跳出自身的日常語言和思維框架，抽離地作外在的客觀反省，只是自欺欺人的想法，因為我們根本無法擺脫語言的框架，逾越伽達瑪 (Hans-Georg Gadamer) 所謂的「語言束縛的不可揚棄性」(1990: 425)。如上所述，即使要創立一套另類的表述方式，最後也得回到日常語言來解釋這套人工語言的運作，因此 Heinz Röttges 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」(1981: 67)。黑格爾的「破壞」策略不是一般地否定命題形式，而是在具體的命題運用中顯示命題形式對思維的限制和扭曲，因為黑格爾認為形式與內容根本不能抽象地區分。命題形式的限制雖然可以抽象地描述，但這是片面的概述，可以作為序言式的預備工作，但具體的限制只能在個別具體的概念分析中才能展現，Josef Simon 這樣描述黑格爾的策略：

黑格爾的命題概念「破壞」命題的日常表象。它破壞傳統思辯的鏡子，以實際語言運用作為替代，在其中命題構成的可能性並非純粹從邏輯句法和有關意義可結連性之規則的固定語意系統來理解，反而亦以無窮認知過程中的命題構成來規定意義。(1970: 25)

所以黑格爾是在具體的命題運用和認知過程中展示命題形式

---

<sup>18</sup> Stefan Majetschak 把其中關鍵綜合如下：「驟眼看來，表達理念如今似乎陷入一個根本的兩難：一方面，表達必然依賴命題形式，因為思想只能在具體的謂述中得到表述；另一方面，在有限命題形式中的謂述本身似乎把那些被理解為無限的『對象』『有限化』了，亦因而『扭曲』了關於這些『對象』的真理。黑格爾嘗試在其關於哲學表達的**思辯命題的詮釋** (Hermeneutik) 中疏解這個兩難，尋求一個有意識地接近日常理解的命題觀詮釋」(1992: 78-79)。

的限制，而要突顯這些限制唯有使用獨特的破壞性策略，令我們注意到那些已經深深內化於日常語言和思維中的預設。思辯命題的破壞工作是透過「化成」為同一命題來完成，因為後者內含對主謂詞關係的「反擊」。同一命題和一般主謂命題的差異上文已有詳細分析，而黑格爾正是透過這種語言內部的差異，形成一種張力，製造出所謂「反擊」的效果，令思維意識到內在的假設和限制。更具體地說，黑格爾以獨特方式運用同一命題，有意識地違反語言脈絡所形成的期待，產生出一種張力或矛盾，來展現原有預設中的片面和有限之處，逼使思維不能停滯不前。黑格爾經常強調的「矛盾」其實就是這種蓄意形成的張力，例如 Wolfgang Wieland 把黑格爾的矛盾解釋為「命題所聲稱的和當它作聲稱時它所是或所作的之間」的差異 (1978: 196)，亦可謂是「語意 (semantisch) 考慮這方面和語用 (pragmatisch) 考慮那方面的對立」(Wieland, 1978: 199)。簡言之，黑格爾利用命題運用中「應然」與「實然」之間的矛盾來促成上述的「反擊」。而應然與實然的張力就是透過在理應正常運用主謂命題的地方，故意有違脈絡地運用特定的同一命題，以達至思辯命題的理論效果。這種巧妙的策略，黑格爾有用例子來解釋：

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。——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；或者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)

這裏，黑格爾描述思維的期望如何因為命題的獨特運用而受挑戰或「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前設。所以，思辯命題甚至可謂命題的「誤用」，只不過這是故意和策略性的誤用。Arend Kullenkampff 巧妙地把思辯命題的特性理解為「系統性犯錯」(systematisches Falschmachen/making mistakes systematically) (1970: 44, 66-67)，Reinhard Heede 進一步解釋：「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」(1972: 206)。

黑格爾的語言相當特別，但這並非由於他要創立一種獨特的哲學語言或命題形式，而是他因應所面對的困局，小心挑選的策略，以語言內部的可能性來展現一般不自覺的限制和假設。黑格爾透過故意違規犯錯，呈現文本脈絡所產生的預期和語言表面內容之間的差異，驅使讀者不得不面對那些本來不以為然的假設，不斷反省修正，推動思維輾轉向前邁進。<sup>19</sup> 正因如此，思辯命題的運用令思維

---

<sup>19</sup> Röttges 進一步解釋：「這樣，規定的自發運動靠判斷和思辯命題之間的張力，即靠表象和概念思維的表達形式的差異來維持。黑格爾既非毫無批判地依賴由語言決定的思維結構或軌跡，亦非嘗試取代它們，而是透過對內容與形式的關係反省，內容的逐步闡述成為其自發運動」(1981: 81)。

因應其不自覺的結構或軌跡而感到阻抑，被逼放棄原初基於常識的預期，重新理解命題和概念的內涵，反覆出現這種思想改變的經歷，不斷重複自我的修正。閱讀黑格爾必然出現這種反反覆覆的思維歷程，這是黑格爾哲學之所以艱澀難懂，甚至表面上弔詭矛盾的理論因由，對此，黑格爾有正面解釋：

從以上所說的，我們看到一個特別對哲學著作經常提出的責難的因由，就是必先多次反覆閱讀後才能理解，……上文已經顯明了事情的原委：哲學命題，由於是命題，令人想起有關主謂詞的通常關係和知識的慣性情況的見解。這種情況和有關見解卻被其哲學內容所破壞，這見解經驗到真意有別於其原意，而修正這見解需要有回到該命題和把它重新理解的知識。(HW, 3: 60)

黑格爾的讀者幾乎都有上述的閱讀經驗，不少句子都令人困惑而須重新反思理解，而這正是源於思辯命題的考慮，黑格爾亦因此須要在《精神現象學》序言額外提醒讀者。這種閱讀經驗背後不是黑格爾要故弄玄虛，而是基於思辯命題所隱含的哲學思想。傳統哲學自亞里士多德以來一般假定真假的基本單位是命題或判斷，而黑格爾的思辯命題正正否定這點，他認為命題的形式不適合表述真理，因為這個單位太細小片面，真理只能以整個概念系統來表述，而不是個別的命題，正如黑格爾在《精神現象學》宣稱：「真理就是總體」(das Wahre ist das Ganze/the true is the whole) (HW, 3: 24)。

一般主謂命題被視為有完整真假值的認知單元，目標是表述正確的判斷，但如上所述，「正確」還不是黑格爾追求的「真理」，命題因應其形式都是片面的，只有次等引申意義的「真」。思辯命題正要展示這認知單元的片面性，承認「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])。思辯命題之所以令人困惑，是因為它的目標和一般命題根本有別，由於自覺到命題形式的片面性，以致思辯命題不把個別的命題內容視為首要，不滿足於表述片面的真理，而是着重展示其限制，表達要「更深入內容，至少有深入內容的要求」(HW, 3: 59)，目標是把握概念系統整體，實現黑格爾的真理整體論 (holism)。甚至可以說，運用個別命題的重點不是表述真理，而是展現錯誤和失敗，以破壞性策略逼使思維不斷反覆修正。因此，個別命題的表面判斷反而次要，更重要的是隱含的預設和概念框架。思辯命題的重點是把認知活動不斷向前推進，由一個命題過渡到另一個，從而超越原初的片面性，把隱含的呈現出來，這就是黑格爾所謂的「命題自身的辯證移動」(dialektische Bewegung des Satzes selbst/dialectic movement of the proposition itself) (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)

對黑格爾而言，真正思辯的不是命題作為思想或語言的表述形式，而是整個概念或命題的運動。具體的命題可以表達片面的真理，但都只是運動的個別環節，整個概念系統的片面表述，所以思辯真理的適當表述方式不是個別的命題，而命題的辯證運動。黑格爾把「這個自己本身產生、前行和返回自身的進程」(HW, 3: 61) 視為真正的「推論」(Schluss/syllogism)。傳統邏輯包含概念、判斷和推論三層結構，黑格爾認為推論才是真理的適當表述，因為概念仍

未表述差異，而判斷或命題則是表述差異對立的方式，本質上因此是片面和有限的，唯有推論才能確當表述差異的統一。對黑格爾而言，推論不單是由前提到結論的邏輯演繹，而是以思辯命題推動的概念或命題運動，黑格爾認為只有這種辯證的思維進展才是哲學的適當表述方式，亦是真正哲學的論證，因為「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)。

澄清了黑格爾動態的命題觀，我們現在可以回答思辯命題中最令人費解的問題：為何運動會由主詞或主體到謂詞再回到主體，並且是認知的主體，而非命題的主體？命題主體和認知主體雖然都可用同一個德文字“Subjekt”來表示，但它們明顯是兩個不同的概念，不能單單因為一個內含歧異的字詞，就容許兩者混為一談。黑格爾並非企圖以字詞上的歧異矇混過關，由命題主體到認知主體的發展是思辯命題的核心內容，正表現思辯命題所帶來的破壞和更新。思辯命題破壞了原本日常知性或推理思維所假定的固定主客對立關係，「因此，推理思維在靜止的主體上所有的固定基礎動搖了，而只剩下這運動自身成為對象」(HW, 3: 57-58)。思維意識到既定框架所隱含的問題，不單是原本作為固定對象的主體動搖了，關鍵的內容也不再是任何其他對象，而是「這運動自身」，亦即這種思維的前進歷程。換言之，若思辯命題能帶來任何知識，那些知識不再有關任何個體對象，而是反省性的思維歷程自身，那麼思辯命題由主體經過謂詞的運動，終點不是有關任何其他東西的認知，而是有關思維或認知主體本身。

因此，由命題主體到認知主體的發展不是字詞的巧合，而是一種思維角度的微妙轉變，由對象認知 (Gegenstandserkenntnis/cognition of object) 到自我認知 (Selbsterkenntnis/self-cognition) 的發展。這樣上文中原本令人摸不著頭腦的文字就變得大致上可解：



「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，它是謂詞的連結和維繫這些謂詞的主體」(HW, 3: 58)。這種轉變之所以出現，正因為思辯命題並非一種獨特的命題形式，而是後設的命題批判和反省，而這種反省卻在具體命題運用中進行，以破壞的方式出現，不停挑戰思維原本的假設，所以思維不單從命題的主體出發，然後發現主體的內容其實在謂詞中，而是最後發現真正要瞭解的不外是思維主體自己，因為整個反覆的阻抑和修正過程，不外是以不同角度挑戰思維主體本來已有的假設和框架，所以黑格爾所謂「命題自身的辯證移動」說到底就是思維主體迂迴曲折的自我認知過程。

從對象認知到自我認知的轉變亦預告了黑格爾的整個哲學計畫，《精神現象學》可視為黑格爾系統的導論，因為它揚棄各種主客對立的哲學立場，導向所謂絕對知識 (absolutes Wissen/absolute knowledge)。「絕對知識」這概念表面誇張嚇人，但不外表示揚棄了主客對立的自我認知。《邏輯學》就是一部自我認知的基礎著作，所謂自我認知當然並非指現代心理學式的知識，而是把握認知主體的結構和內容，這就是黑格爾所指的概念作為整體性的系統。這種知識之所被稱為絕對，是因為它不再假定外在條件，甚至被視為獨立於概念存在實體；思辯命題展現命題的形式限制，這其實同時批評命題結構所隱含的存有論，亦即上文提及源自亞里士多德的個體實體論。思辯命題的存有論意涵無法在此詳述，只能另文再議 (Lau, 2006a: 63-67)，但黑格爾清楚表明思辯命題所推動的概念總體才是「**實體的完成**」，因為「這種完成不再是**實體**本身，而是更高的，即**概念、主體**」(HW, 6: 248-249)。把概念和主體視為實體的完成

就是黑格爾觀念論的主旨，<sup>20</sup> 整部《邏輯學》的工作正是務求窮盡各個範疇的內容和釐清它們之間的相互關係，輾轉地建立這個總體概念，務求徹底把握思維主體自身 (Lau, 2006b, 2006c, 2007, 2008-09)，如此更顯出思辯命題對整個黑格爾哲學的重要意義，Bubner 正確指出：「思辯命題正正綜合在整部《邏輯學》要進行的工作」(1980: 98)。故此，《精神現象學》中的思辯命題可以稱得上是黑格爾整個思辯哲學的真正序言。

---

<sup>20</sup> 黑格爾認為這不外是進一步發揮源自康德的觀念論，因為觀念論的根本立場就在於肯定總體概念與思維主體的同源性：「認識到那構成**概念本質的統一**，就是**統覺的原始綜合統一**，即是『我思』或自我意識的統一，這屬於理性批判中可見的最深刻和最正確洞見」(HW, 6: 254)。

## 參考文獻

- 史偉民 (2007)。〈判斷形式的演繹？——論黑格爾邏輯學中的判斷論〉，《國立政治大學哲學學報》，17: 51-88。(Shi, W.-M. [2007]. Deduction of the forms of judgment?—On Hegel's theory of judgment in the science of logic. *NCCU Philosophical Journal*, 17: 51-88.)
- 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。(Lau, C.-F. [2006]. Hegel's speculative philosophy and the development of analytic philosophy. *NCCU Philosophical Journal*, 15: 81-134.)
- 劉創馥 (2008)。〈全無預設的哲學？——論胡塞爾與黑格爾〉，《東吳哲學學報》，18: 57-93。(Lau, C.-F. [2008]. Presuppositionless philosophy?—On Husserl and Hegel. *Soochow Journal of Philosophical Studies*, 18: 57-93.)
- 劉創馥 (2010)。〈亞里士多德範疇論〉，《臺大文史哲學報》，72: 67-95。(Lau, C.-F. [2010]. Aristotle's theory of categories. *Humanitas Taiwanica*, 72: 67-95.)
- Aristotle. (1966). *Categoriae et liber de interpretatione* (L. Minio-Paluello, Ed.). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Bodammer, T. (1969). *Hegels Deutung der Sprache: Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*. Hamburg, Deutschland: Felix Meiner.
- Bubner, R. (1980). *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart, Deutschland: Reclam.
- Düsing, K. (1986). Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik. In D. Henrich (Ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion* (pp. 15-38). Stuttgart, Deutschland: Klett-Cotta.
- Düsing, K. (1995). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn, Deutschland: Bouvier.
- Düsing, K. (1997). Ontologie bei Aristoteles und Hegel. *Hegel-Studien*,

32: 61-92.

- Düsing, K. (2003). Ontologische Bestimmungen als Prädikate des Absoluten? Zum Verhältnis von Ontologie und Theologie bei Hegel. In M. Pickavé (Ed.), *Die Logik Des Transzendentalen: Festschrift Für Jan A. Aertsen Zum 65. Geburtstag* (pp. 676-691). Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Düsing, K. (2007). Kategorien als Bestimmungen des Absoluten? Untersuchungen zu Hegels spekulativer Ontologie und Theologie. In R. Bubner & G. Hindrichs (Eds.), *Von der Logik zur Sprache* (pp. 164-181). Stuttgart, Deutschland: Klett-Cotta.
- Fulda, H.-F. (1965). *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt, Deutschland: Vittorio Klostermann.
- Fulda, H.-F. (1978). Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik. In R.-P. Horstmann (Ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels* (pp. 33-69). Frankfurt, Deutschland: Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Deutschland: Mohr Siebeck.
- Graeser, A. (1990). Hegel über die Rede vom Absoluten: Teil I: Urteil, Satz und spekulativer Gehalt. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44, 2: 175-193.
- Heede, R. (1972). *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion: Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*. Bamberg, Deutschland: Schadel & Wehle.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Werke* (1-20 Vols., E. Moldenhauer & K. M. Michel, Eds.). Frankfurt, Deutschland: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Jenaer Systementwürfe II*. Hamburg, Deutschland: Meiner.
- Houlgate, S. (2006). *The opening of Hegel's logic: From being to infinity*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Kulenkampff, A. (1970). *Antinomie und Dialektik: Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie*. Stuttgart, Deutschland: Metzler

- Verlag.
- Lau, C.-F. (2000). Voraussetzungs- und Bestimmungslosigkeit: Bemerkungen zum Problem des Anfangs in Hegels Wissenschaft der Logik. *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch*, 26: 287-323.
- Lau, C.-F. (2002). Transzendenz in der Immanenz: Die Dialektik der Grenze und Hegels Idee einer spekulativen Metaphysik. In W. Hogrebe (Ed.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen* (pp. 947-957). Bonn, Deutschland: Sinclair Press.
- Lau, C.-F. (2004). *Hegels Urteilkritik: Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik*. München, Deutschland: Wilhelm Fink Verlag.
- Lau, C.-F. (2006a). Language and metaphysics: The dialectics of Hegel's speculative proposition. In J. Surber (Ed.), *Hegel and Language* (pp. 55-74). Albany, NY: State University of New York Press.
- Lau, C.-F. (2006b). Spekulative Philosophie als sich vollbringender Kritizismus. In B. Bowman & K. Vieweg (Eds.), *Die freie Seite der Philosophie: Skeptizismus in Hegelscher Perspektive* (pp. 125-138). Würzburg, Deutschland: Königshausen & Neumann.
- Lau, C.-F. (2006c). Urteilsformen und Kategorienlehre: Die Aristotelisch-Kantische und die Hegelsche Konzeption. In A. Arndt, C. Iber, & G. Kruck (Eds.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss* (pp. 80-99). Berlin: Akademie Verlag.
- Lau, C.-F. (2007). Absoluteness and historicity: Hegel's idea of a self-transcending system. In R. Bubner & G. Hindrichs (Eds.), *Von der Logik zur Sprache* (pp. 109-134). Stuttgart, Deutschland: Klett-Cotta.
- Lau, C.-F. (2008-09). The Aristotelian-Kantian and Hegelian approaches to categories. *The Owl of Minerva*, 40, 1: 77-114.
- Lau, C.-F. (forthcoming). The pursuit of presuppositionless philosophy: The Husserlian and Hegelian approaches. In T.-W. Kwan & K.-Y. Lau (Eds.), *Phenomenology and history of philosophy*. Würzburg, Deutschland: Königshausen & Neumann.

- Liebrucks, B. (1970). *Sprache und Bewußtsein: Vol. 5. Die zweite Revolution der Denkungsart: Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt, Deutschland: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Majetschak, S. (1992). *Die Logik des Absoluten: Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*. Berlin: Akademie-Verlag.
- O'Regan, C. (1994). *The heterodox Hegel*. Albany, NY: State University of New York.
- Röttges, H. (1981). *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*. Meisenheim am Glan, Deutschland: Hain.
- Russell, B. (1946). *A history of western philosophy, and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*. London: George Allen and Unwin.
- Schelling, F. W. J. v. (1980). Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. In H. Buchner & J. Jantzen (Eds.), *Werke, Vol. 2* (pp. 1-176). Stuttgart, Deutschland: Frommann-holzboog.
- Schmidt, F. (1961). Hegels Philosophie der Sprache. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 9, 12: 1479-1486.
- Simon, J. (1970). Die Kategorien im "gewöhnlichen" und im "spekulativen" Satz: Bemerkungen zu Hegels Wissenschaftsbegriff. *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 3: 9-37.
- Strawson, P. F. (1950). On referring. *Mind*, 59: 320-344.
- Strawson, P. F. (1971). Singular terms and predication. In P. F. Strawson (Ed.), *Logico-linguistic papers* (pp. 41-56). London: Methuen.
- Surber, J. P. (1975). Hegel's speculative sentence. *Hegel-Studien*, 10: 211-230.
- Wieland, W. (1978). Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik. In R.-P. Horstmann (Ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels* (pp. 194-212). Frankfurt, Deutschland: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1999). *Logisch-philosophische Abhandlung/Tractatus Logico-Philosophicus*. Frankfurt, Deutschland: Suhrkamp.
- Wohlfart, G. (1981). *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

## The Speculative Proposition in the *Phenomenology of Spirit*

*Chong-Fuk Lau*

Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong  
The Chinese University of Hong Kong, Shatin, NT, Hong Kong SAR  
E-mail: cflau@cuhk.edu.hk

### Abstract

This paper analyzes the theory of speculative proposition in the Preface to Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Hegel repeatedly criticizes the form of proposition or judgment in his writings, maintaining that the subject-predicate structure is inadequate to express philosophical truth. In the Preface to his *Phenomenology of Spirit*, Hegel discusses an alternative, dynamic conception of proposition, viewing the proposition of identity as a back-and-forth movement between subject and predicate. Many Hegel scholars believe that the speculative proposition is this alternative form of proposition, designed specifically for presenting Hegel's speculative philosophy. This paper argues against this interpretation, showing that Hegel does not aim to construct any alternative form of proposition, but rather employs propositions in a peculiar way to reveal the presuppositions and limitations of the propositional form in order to establish his holism of truth.

**Key Words:** Hegel, Speculative Proposition, Form of Proposition, *Phenomenology of Spirit*, *Science of Logic*