

《歐美研究》第四十九卷第四期（民國一〇八年十二月），455-483
DOI: 10.7015/JEAS.201912_49(4).0002
<http://euramerica.org>

《精神現象學》中的意識之認知 及其判準*

史偉民

東海大學哲學系

40704 台中市西屯區臺灣大道四段 1727 號

E-mail: wmshi@thu.edu.tw

摘要

本文首先指出黑格爾在《精神現象學》中主張認知主體、知識與絕對者不可分離，是以不同的意識之形態間的比較所需的判準，才成為一個問題。其次本文主張：作為認知的形式，一個意識之形態即為一種認知主體據以建構其實在的概念架構，從而意識之諸形態彼此不可共量。本文最後將說明黑格爾如何克服意識諸形態間的不可共量性，解決判準問題。

關鍵詞：黑格爾、判準、意識、精神現象學

© 中央研究院歐美研究所

投稿日期：108.5.10；接受刊登日期：108.9.24；最後修訂日期：108.9.27

責任校對：蔡旻芳、林碧美、范馨文

* 本文為科技部計畫 106-2410-H-029-050-MY3 成果的一部分，謹此感謝科技部的補助，同時亦感謝三位匿名審查人的意見。

《精神現象學》的目的，在於呈現科學——也就是黑格爾自身的哲學立場——的生成 (PhS §27; TW III, 31)，¹ 從而提供並不已然站在科學的立足點上的個人一把朝向此一立足點的梯子 (PhS §26; TW III, 29)。在《精神現象學》中，黑格爾陳述了與科學競爭的其他立場如何逐一被否定，而最終達致科學。然而黑格爾並非直接提出論證支持自身的立場，並反駁其他不同的觀點。相反地，在《精神現象學》的〈導論〉中，黑格爾首先關注在相互競爭的哲學立場之間進行裁判的可能性。黑格爾認為：在相互競爭的哲學立場之間做出裁判，預設了一個對所有的立場有效的判準。探究這樣子的裁判的可能性，即是黑格爾在《精神現象學》〈導論〉中關切的判準的問題。

本文將首先探討黑格爾《精神現象學》中的認知觀念，以說明究竟何以他認為存在著一個判準的問題，說明中並將強調黑格爾所堅持的認知主體、知識與絕對者之間的不可分離性。其次本文將論證：作為認知的形式，一個意識之形態即為一個概念架構，實在藉此而被建構出來；正是因為意識之諸形態間的不可共量性，用以裁判它們的判準才成為一個問題。最後，本文將主張：黑格爾提出了一個對於判準問題的解答，從而克服了意識諸形態間的不可共量性。

壹、意識的認知與不可分離性命題

《精神現象學》的導論以對知識論之構想的質疑開始。黑格爾認為存在著一項自然的假設，根據此一假設，在開始哲學的認知——也就是「對於真實地 (truly) 存在著的東西的現實的認知」——之前，必須先

¹ 本文徵引黑格爾著作時，除依據英譯本之外，亦將注明《理論作品版》的黑格爾全集 (Hegel, 1970) 的冊數與頁數；然而如果引用其英譯時即已注明節數，則不再重複注出《理論作品版》的冊數與節數。《精神現象學》英譯本 (Hegel, 1977) 將直接縮寫為 PhS；《理論作品版》縮寫為 TW，其後以羅馬數字標明冊數。

要對於認知本身有所理解。此種自然的假設把認知視為把握絕對者 (the Absolute) 的工具，或者發現它的媒介 (PhS §73; TW III, 68)。黑格爾認為這兩種觀點事實上都會使得認知不可能成立。

與其提出其他的觀點來取代以上二種立場，黑格爾卻主張知識論的構想本身就有所缺失，因為知識論的構想預設了在認知者與認知、以及在絕對者與認知之間都有所區分。黑格爾認為：正是因為此一預設，看起來是出自於對於陷入謬誤的畏懼的知識論之構想，其實植基於對於真理的畏懼：

它〔對於陷入謬誤的畏懼〕亦即預設了將認知視為工具與媒介的表象，以及我們自我與此一認知的差異，尤其它預設了：絕對者存在於一側，而認知在另一側，並且它為己而與絕對者分離地仍然是實在的某物，或者說藉此預設了：認知——就其在絕對者之外而言，亦在真理之外——仍然是真的。(PhS §74; TW III, 70)

黑格爾反對把認知視為工具或媒介，不僅是因為他認為絕對者與認知不可區分，同時也因為認知與認知者不可區分。認知既不是把握絕對者的工具或媒介，也不是認知者得以任意使用的工具或媒介。

黑格爾認為，對於陷入謬誤的畏懼之所以其實是對於真理的畏懼，乃是因為「只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的」(PhS §75; TW III, 70)。他根據此一命題，反對認為那些並不以認知絕對者為目的的認知具有另一種真理的觀點 (PhS §75; TW III, 70)。² 固然在《精神現象

² 一位審查人在初審中指出：「但作者所引的一句『只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的』其實並非黑格爾自身的立場，而恰恰是他所批評的意識形態的立場」。由於此一批評十分嚴重，如果它成立，本文就有極大的問題，是以我在回應中舉出七位提及上述句子的學者，指出他們都認為「只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的」是黑格爾自身立場的陳述；例如朴恩特爾 (Lorenz Puntel) (2005: 219) 即視此一

學》中黑格爾並未明確提及，在其稍後的發展中，他區分了真理與正確性。後者是命題的性質，前者則屬於對象與概念 (Hegel, 2010: §24, Add. 2, §172, Add., §213, Add.)。他因此指出：許多命題並不能稱為真的，而僅只是正確；例如說明「力量」概念要在何種情況下使用的定義，就是這樣的命題 (Hegel, 2010: §24, Add. 2)。由此可以推論：只有那些以真實地存在的東西為對象的命題，才可能是真的。換言之：命題的真理預設了命題的對象的真理。事實上，雖然黑格爾在《精神現象學》並未明白區分真理與正確性，他在《精神現象學》中卻批判數學認知，認為它是一種有缺陷的認知，而且其缺陷與數學認知的對象有關時 (PhS §45; TW III, 44)。在此一批判中，黑格爾似乎正是預設了類似於真理

句子為黑格爾自身的命題。事實上，就我所見，除了審查人之外，似乎並沒有任何學者將此一命題視為黑格爾所批評的對象的觀點。在二審之中，審查人同意了我的解讀是「一個標準的對黑格爾真理觀的理解」，但是仍然質疑「考慮到 TW III, 70 的脈絡，以這句來表達黑格爾的立場是否恰當」，並且要求「一個對文本脈絡更敏感的詮釋」。我十分感謝審查人願意正視我在回應中提出的證據，從而接受視「只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的」為黑格爾自身觀點其實是學界一般接受的解釋；以下我將進一步回應審查人。黑格爾的原話是：「此一結果產生於『只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的』的事態」(PhS §75; TW III, 70)。審查人在二審中主張：「根據文本，『只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的』正正是對於真理的畏懼的來源」，並且「對真理的畏懼標誌著黑格爾在該脈絡中所批判的知識觀」。對這兩個命題，我都有所保留；對於「『只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的』正正是對於真理的畏懼的來源」一語，我甚至不很確定其意義。如果審查人的意思是：知識論之構想具有「只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的」的信念，從而導致了它對真理的畏懼，那麼我不確定黑格爾有這個意思。黑格爾批評的是出自於對於陷入謬誤的畏懼的知識論之構想，他的批評是：知識論之構想自以為畏懼謬誤，其實卻是畏懼真理。「只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的」的命題，解釋了何以對謬誤的畏懼其實是對真理的畏懼——這就是引文中「此一結果」一語的指涉。換言之，黑格爾訴諸「只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的」，說明他對於知識論之構想的批判；此一構想本身並不接受此一命題，所以為黑格爾所批判。相反地，審查人似乎以為黑格爾用「只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的」的命題來界定他所批評的觀點，從而以為此一命題並不是黑格爾自身的觀點。我懷疑文本能夠支持審查人的解讀。

與正確性的區分，是以他說：「在此種非現實性 (unwirklich) 的元素中，於是也只有非現實性的真的東西，也就是固定的、僵死的命題」(PhS §45; TW III, 44)。非現實性的真的東西，與正確性相對應。

由「只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的」的命題也可以推知：對黑格爾而言，「真理」一詞首先意指事物、而非命題的性質；因為無論絕對者是什麼，它不會是一個命題。一個事物是真的，意指它真實地存在。³ 事實上，如上文所述，黑格爾正是把哲學界定為對於真實地存在著的東西的現實認知，並且「絕對者」一詞，意指的也正是真實地存在著的東西。

黑格爾認為：認知「就其在絕對者之外而言，亦在真理之外」(PhS §74; TW III, 70)，所以絕對者與認知不能有所區分；這是因為如果只有絕對者是真的，那麼只有作為絕對者的一個環節，認知才能是真的。同樣地，既然只有絕對者是真的，認知者作為真實存在的東西，也是絕對者的一個環節，從而與認知也不能有所區分。「只有絕對者是真的，或者只有真理是絕對的」的命題，因此蘊涵了認知對象——亦即絕對者，認知與認知主體之間的無區分——以下將稱此一命題為「不可分離性命題」。

既然黑格爾所關切的是一種特定的認知——對於真實地存在著的東西的認知，那麼像「得到工作的人口袋裡有十個硬幣」或者「一艘雙桅小帆船正在駛過」這樣的認知，都不屬於《精神現象學》的脈絡。不但如此，就這些認知而言，認知者與認知、對象與認知之間，都有所區

³ 「只有真理是絕對的」一語中的「真理」一詞原文為 das Wahre，亦即 the true，是或許可以將之中譯為「真的東西」。然而如前所述，黑格爾用「真理」一詞指涉存有物的一種性質，從而時常用同一詞指涉具有該性質的東西，從而和 das Wahre 一語意義相同。考慮到行文的流暢，本文將 das Wahre 也譯為「真理」。《精神現象學》的中文譯者採取了相同的譯法 (黑格爾, 1984: 41)。

分。認知者與「得到工作的人口袋裡有十個硬幣」或者「一艘雙桅小帆船正在駛過」這樣的認知有所區分，因為無論具有這些認知與否，對於任何一個認知者之是其所是的認知者，都不會有所影響。一個人不會因為不知道「得到工作的人口袋裡有十個硬幣」或者「一艘雙桅小帆船正在駛過」，就不是他所是的那個人。同樣地，只要「得到工作的人口袋裡有十個硬幣」或者「一艘雙桅小帆船正在駛過」是事實，那麼無論被任何人認知到與否，它們都會成立；所以這類認知和它的對象也有所區分。

黑格爾在《精神現象學》中所討論的認知——哲學認知，不但是有關於絕對者、或者說真實地存在著的東西的認知，同時也必須滿足不可分離性命題。傳統的黑格爾解讀認為：絕對者的概念意指作為實在整體的一元實體，並且此——元實體具有朝向自我認知發展的內在傾向。根據此種解釋，實在的結構應該被理解為一個目的論式的歷程，並且此一過程乃是一個認知的歷程，亦即「『理性之自我認識』的歷程」——黑格爾將絕對者亦稱為「理性」(Emundts & Horstmann, 2002: 33-35)。然而即令真有如此的一元實體，對它的認知也並不符合不可分離性命題的要求。即使有限的認知者對於此——元實體的認知就等同於它的自我認知，對它的認知——也就是它的自我認知——仍然與它的存有有所區分。這是因為作為實體，它必然在某一意義上先於其自我認知而存在，否則就沒有能夠經歷朝向自我認知的發展過程的實體性東西。

根據不可分離性命題，認知者因為對其對象的認知，才成為他所是的那種認知者——認知與認者者不可區分；對象之所以是它所是的東西，也並非與認知者對它所抱持的認知無關——對象與認知不可區分。是以認知不但構成了認知者的存有，也構成了被認知對象——真實地存在著的東西——的存有。不可分離性命題蘊涵著：認知同時界定了認知者與認知對象的存有。

貳、意識的立足點與不可分離性命題

與科學競爭的立場，黑格爾稱為意識的立足點 (PhS §26; TW III, 30)。在此一脈絡之中，「意識」一詞並不指涉認知主體所具有的一種表象狀態，而就是認知主體本身。根據黑格爾在其著名的意識之命題中提出的定義，意識將自身與某物區分開來，同時又將自身與之關聯；此一關聯的確定面向，即為認知，而那個意識一方面與之關聯，另一方面卻建立 (posit) 為在此一關聯之外存在的某物，則即是真理 (PhS §82; TW III, 76)，也就是真實地存在的東西。作為認知的主体，意識本質地與真理處在認知的關係之中，然而又將真理視為獨立於認知關係而存在。

意識的結構界定了意識的立足點，站在此一立足點之上的，並不只有單一的一個立場，而是許多不同的意識之形態。不同的意識之形態具有相同的結構，也就是「在它們〔對象〕與自身的對立之中認知對象，並且在自身與它們的對立中認知自身」(PhS §26; TW III, 30)。在此一脈絡中，認知的對象即是真理，而意識——認知主體——在對象與自身的對立之中認知對象與自身，即意謂著意識將真理視為獨立存在於認知關係之外。不同的意識形態之所以不同，則在於它們對於真理不同的認知。

意識的結構可以說具體呈現了不可分離性命題，因為意識作為認知的主体，本質地與認知對象——也就是真理——相關，同樣地，真理與意識本質地相關，因為它自身就是為意識所建立。正是因為如此，不同形態的認知主体，才與不同的真理相關聯；主体所抱持的認知，決定了它自身與它的對象。

科學和意識一樣，都是黑格爾所討論的認知的形式，所以二者都必須滿足不可分離性命題。意識的立足點與科學的立足點對立 (PhS §26; TW III, 30)，是以站在意識的立足點之上，是使得意識之形態必須要被

拒絕的理由。⁴ 意識將真理視為獨立存在於認知關係之外，科學則否定這一點。

無論如何，黑格爾主張：科學只能藉由闡明知識如何出現——也就是藉著一個有關於科學的發生學說明，才能面對其他觀點證成自身。《精神現象學》正是此一發生學式的說明。黑格爾認為：這是因為僅只是將他人的觀點稱為「普通看待事物的方式」，或者宣稱它暗示了己方的立場，並不足以反駁他人的觀點 (PhS §76; TW III, 71)。這兩種做法都是根據自身的觀點以貶低他人的觀點，從而拒絕它們。明顯地，如同黑格爾所言，兩種做法都不足以反駁他人的觀點。通常為了要反駁其他觀點，從而證成自身的立場，我們必須訴諸自身與他人共同接受的程序或者觀念。前者的例子是訴諸知覺以確定眼前的樹上究竟是不是停著一隻鳥，或者訴諸數學運算的規則決定一個算式的答案是多少。後者的例子是訴諸某些自身與他者共同接受的前提，然後由此推論自身的觀點成立，他者的觀點則不成立。單單僅只是訴諸自身的立場，顯然並不會令人接受。

然而何以黑格爾要否定這樣子明顯地不成立的反駁他人立場的方式，並且認為可以藉由否定此一方式以證成他的主張——亦即只有藉由一個有關於科學的發生學說明，才能反對其他觀點而證成科學？黑格爾之所以這樣做，只能是因為他所批判的訴諸自身立場以反駁他人的方式，對於《精神現象學》所關切的那種認知而言，並不是那麼明顯地不成立，甚而是常見的運作，從而值得黑格爾對之加以批判。

⁴ 克拉瑪 (Konrad Cramer) (1978: 368) 稱意識之命題所呈現的意識之結構為現象學辯證的「形式運算子」，只有透過它，一切與科學競爭的立場的缺陷才得以被理解。換言之，克拉瑪認為所有的意識的形態之所以有缺陷，乃因為它們共同具有的結構——也就是意識的立足點。

事實上，不可分離性命題是黑格爾上述考慮的根據。既然黑格爾所關切的認知必須滿足不可分離性命題，認知就和認知者及其對象——亦即真理不可分離。換言之，認知者只能根據他所擁有的知識認知其對象，也只能認為他所擁有的知識為真。是以黑格爾等同意識的對象與其知識的判準：「意識由其自身之中肯定為在己存有或即真理的東西」，就是意識之知識的判準 (PhS §84; TW III, 77)。每一種形態的意識根據其所擁有的知識認知真理，然而對每一種意識之形態而言，它所認定的真理同時也是它所擁有的知識之真理的判準。所以隨著意識之形態的改變，作為意識對象的真理，以及對真理的知識也隨之改變。由於意識對其對象的認知，窮盡了對它而言的真理之所是，因此不同的意識之形態，並不處在與同一個對象的認知關係之中。意識諸形態之所以不同，並不是因為它們以不同的方式認知同一對象，從而對象本身可以作為它們之間比較的判準。⁵ 再者，因為每一意識之形態所認為的真理各自窮盡了它的知識的內容，所以意識之諸形態並不具有任何有關知識的共同信念，從而能夠作為判準以判斷那一意識形態的認知才真正成立。⁶ 既然如此，當面對其他意識之形態的挑戰時，意識除了訴諸自身的認知

⁵ 例如衛斯特法 (Kenneth R. Westphal) 主張：當意識所抱持的對於世界的構想與「世界自身」不符應時，意識就會經驗到「被挫敗的期待」(1988: 182)，換言之，意識根據它的構想期待世界單將會呈現某一情況，然而它的期待與實際發生的不一致。所以世界自身即為不同的意識形態的共同對象，從而可以是比較不同的意識形態的判準。如果一個意識形態所抱持的對於世界的構想與世界自身符應，它就不會經驗到上述的挫敗，從而能夠確定此一意識形態為真。

⁶ 主張意識之形態具有某些有關知識或經驗的共同信念，是那些認為意識的辯證其實是一系列的先驗論證的解讀所採取的觀點。例如泰勒 (Charles Taylor) (1976: 160) 主張：在《精神現象學》的開端，黑格爾的論證必須以經驗的一些不可懷疑的特徵為起始點，這些特徵可以獨立於個別的意識形態而被描述。這些特徵即是意識之諸形態不能不接受的有關知識的共同信念的內容。

外，並沒有其他拒斥其他形態的方式；因為對它而言，其他意識之形態所擁有的認知之所以不具真理，正是因為與它自身的認知不同。

如果不是意識的本性使得它必然根據自身的觀點反對其他的觀點，黑格爾就不會認為只有藉著一個有關於科學如何出現的發生學說明，才能證成科學。他不能夠宣稱能夠根據不預設科學的客觀判準以證成科學，因為根據不可分離性命題，對與科學對立的意識之形態而言，並不存在著這樣的客觀判準；每一個意識之形態都把自身所認定的真理視為認知的判準。

此一發生學式的說明，就是《精神現象學》；黑格爾宣稱它描述了「朝向真實的知識前進之自然意識的途徑」(PhS §77; TW III, 72)。此項說明陳述了一個意識之形態如何被另一個意識之形態所取代，並且此一歷程最終通向科學。然而當一個意識的形態被另一個取代之際，黑格爾認為「對象自身也未能通過考驗」，從而隨之改變 (PhS §85; TW III, 78)；隨著一個新的意識之形態的出現，出現了一個「新的真對象」(the new true object) (PhS §86; TW III, 79)。正如前文所述，此一觀點直接地為不可分離性命題所蘊涵。

黑格爾知道：根據一般的觀點，意識乃是藉由它「偶然且外在地」遭遇到的對象，才會否定它前此所抱持的認知 (PhS §87; TW III, 79)。既然如此，那麼由一種意識的形態及其認知到另一個意識的形態與認知的歷程，也只能是偶然的。然而如果意識的歷程是偶然的，那麼對於科學的發生學式說明就並不能夠證成科，因為它僅是一個偶然的歷程的結果。相對於一般的觀點，黑格爾因此主張意識的歷程並非偶然。

參、作為可替代的概念架構的意識之形態

為了要解釋意識朝向科學的發展歷程何以並不是偶然的，必須要

進一步釐清黑格爾所謂的認知是什麼。上文中已然指出不可分離性命題與意識的結構有關，也指出黑格爾的觀點——唯有一個發生學式的說明才能證成科學——同樣植基於不可分離性命題。那麼什麼樣的認知，才能滿足不可分離性命題？

孔恩 (Thomas Kuhn) (1970: 111-112) 在科學哲學中引入了典範轉移的觀念。根據孔恩的觀點，科學的進展並不是知識線性地累積，而是科學革命的成果。⁷ 科學革命與典範轉移有關，後者意指某一科學之根本理論、實驗操作與形上學預設的改變。孔恩主張，在科學革命之後，科學家可以說被轉移到了另一個世界，和他們在科學革命是前所在的世界不同。因為科學依據的是不同的科學典範，他們所面對的是不同的世界。

黑格爾在《精神現象學》中所處理的認知，似乎即是某一類認知主體藉以建構他所處於其中的實在的概念架構，而自然意識朝向科學的發展歷程，則可以視為一系列的典範轉移。如此理解的認知，滿足不可分離性命題。一方面，採取了一個確定的概念架構，使得一個認知主體成為他所是的那一種認知主體。認知主體和他的認知不可分離。另一方面，認知主體居存於一個由他的概念架構所決定的實在之中。既然黑格爾所謂的認知是主體藉以構建其所居存的實在的概念架構，他的知識的內容即為他所面對的實在的基本原則。是以認知與其對象不可分離。綜合以上兩方面，即是不可分離性命題。

根據認知主體對於真理的認知，他認識了什麼才是真實存在的東西，也就是實在。既然每一種形式的認知都與依據它所建構的實在相關，所以認知的變化，同時也是實在的變化。再者，由於不同形式的認知以不同的實在為其對象，不同形式的認知，以及不同的意識之形態，

⁷ 孔恩意義下的科學，當然不是作為黑格爾自身立場的科學。孔恩意指的是對於世界的經驗性研究。

它們之間並沒有共同的比較標準，因為每一個意識形態各自有其認知的對象，對於什麼才是認知，也各自有不同的觀點。一個意識形態既不能比另一個意識形態對於同一個對象認知更多，它的認知也不能比另一個意識形態的認知更符合認知的標準。換言之：各個不同形式的認知乃是不可共量的。當一個認知形式為另一個形式所取代，一個實在就取代了另一個實在。是以從一個實在到另一個實在的轉移，看起來的確只有經由偶然地遭遇了新的實在時才可能。

對於孔恩而言，世界改變的觀念僅只是個比喻，他雖然論及科學家在科學革命之後由一個世界轉移到另一個世界之中，然而同時也把所牽涉的世界限於科學家的研究活動的世界 (Kuhn, 1970: 111)。在這一點上，黑格爾和孔恩有所不同。孔恩關切的是研究自然的自然科學，黑格爾除了關切自然實在之外，在《精神現象學》中也關切社會實在——道德，宗教與文化。再者，孔恩所處理的是作為研究活動的科學，黑格爾論及的卻是道德、宗教與文化，而不是對它們的研究。例如黑格爾主張：精神是「具有理性的意識」，它是「自我支持的，絕對的，實在的存有」，而「所有前行的意識之形態都是它的抽象形式」(PhS §440; TW III, 325)。意識的進程因之並不僅是任何研究學科的發展，而即是實在之形式的發展。⁸

事實上，黑格爾的確宣稱意識的經驗產生的是一個「新的真對象」(PhS §86; TW III, 79)。然而如果意識的歷程涉及的是實在的形式，這

⁸ 黑格爾把本文所意指的實在稱為現實 (Wirklichkeit)，並將之與存在 (Existenz) 區分，後者包括了一切具體的存物 (Hegel, 2010: §6, Remark)。此一區分之所以成立，乃是因為黑格爾所關切的是道德、宗教與精神等社會—歷史實在。舉例言之，一個道德實在是由一個概念架構所決定，從而它明確規定了什麼是道德的。道德實在的存在並不表示在它之中沒有違反道德的事。相反地，道德實在才使得違反道德的事成為可能，因為後者只有在特定的道德觀念存在時才可能。

如何和精神現象學證成科學的目標協調一致？在《精神現象學》之後的思想發展中，黑格爾明白指出：每一個哲學系統都是「在思想中被把握的它自身的時代」(Hegel, 1991: §26)。是以哲學系統之間的相互競爭，目的並不在於儘可能地精確地把握同一個實在，因為每一個哲學系統都把握了一個不同的實在。它們之間相互競爭，乃是因為每一個哲學系統都認為它所把握到的實在——也就是它所處在的實在——才是真的，才是真理。換言之，它們之間的競爭所涉及的問題是：什麼才應當是實在？而不是：既有的實在是什麼？在論及哲學歷史時，黑格爾清楚地表達了此一觀點：

哲學的歷史……並不呈現一個完整的、單純之內容的靜止不動，或者把新的寶藏加入那些已獲得者之平靜增加的向前運動。它似乎僅只給予了不斷重複的整體改變的景象，以致於最終它們甚至不被一個共同的目標連結在一起。(Hegel, 1892: 10; TW XVIII, 27-28)

更迭的哲學系統之所以甚至沒有一個共同的目標，即是因為它們每一個都是關於不同的實在，從而各自提出了什麼才是實在的標準。《精神現象學》的計畫是以與不同的世界或者實在有關——道德實在，宗教實在與歷史實在，它們是經由不同的概念架構所建構出來的，也就是經由有關於什麼才真實地存在的不同形式的知識。

各個不同形式的認知面對不同的實在，對於認知各自有不同的構想，從而彼此不可共量。此一詮釋黑格爾的方式，的確不是學者之間常見的觀點。例如胡爾蓋特 (Stephen Houlgate) 明確地宣稱：在《精神現象學》所描述的歷程中，「一個對象並不取代另一對象」，而是同一個對象正因為被視為 X，「被證明不是 (或不只是) X，而是 Y」(2013: 20)。對於胡爾蓋特而言，意識形態的更迭，呈現了對於同一個對象的

不同認識。⁹

然而仍然有些學者見到：黑格爾的哲學包含了可替代的 (alternative) 概念架構的觀念。羅遜 (Richard Rorty) 即主張：康德把心靈區分為主動與被動的官能，後者經由物自身的觸動而獲得感性直觀，前者則解釋這些感性直觀。心靈的主動官能使用先天概念進行解釋，這些解釋構成了必然真理。根據羅遜的詮釋，黑格爾經由兩個步驟由康德的立場走向他的觀念論。首先，黑格爾發現：可能存在著不同的先天概念之集合，從而也有不同的現象世界。再者，由於黑格爾發現未經範疇化的直觀對於它們如何被範疇化的方式並不能有絲毫影響，他由此提出了一個「直截然而弔詭的主張——不同的概念給我們不同的世界」(1972: 650)。¹⁰ 無論是否為弔詭，如果本文的詮釋成立，《精神現象學》的意識之命題的確蘊涵了此一主張。

有一些孔恩的研究者也看到了黑格爾哲學與孔恩思想之間的類似。例如有學者指出：黑格爾和孔恩都主張兩種歷史主義——保守的和決定論的。保守的歷史主義主張人的觀念必須根據他們所在的歷史脈絡來解釋與評價。決定論的歷史主義則認為在歷史的發展中存在著某些模式 (Bird, 2015: 23)。孔恩與黑格爾之間的相似性，同樣受到了黑格爾學者的注意。有些學者明確地訴諸《精神現象學》說明二者的類

⁹ 相應地，胡爾蓋特否認意識的經驗中出現的「新的真對象」(PhS §86; TW III, 78) 是與先前的對象分離的另一個對象，而將之解釋為意識對於先前對象的新理解 (Houlgate, 2013: 22)。黑格爾說：「但是在知識的改變中，事實上對象自身對它也改變了」(PhS §85; TW III, 78)。設若如胡爾蓋特所言，新的對象其實即為對於先前對象的理解，也就是對它的知識，那麼以上黑格爾的引文就很難理解，因為黑格爾似乎只是說：「在知識的改變中，知識也改變了」。

¹⁰ 羅遜指出：「黑格爾……保留〔康德式的〕知識論，然而卻嘗試放棄物自身，因之使他自己與——普遍言之——觀念論成為實在論反動的代罪羔羊」(Rorty, 1972: 664-665)。類似地，丕頻 (Robert Pippin) 主張黑格爾嘗試說明：「一個概念地有條件的實在即是『存有』能夠可理解地所是的一切」(1989: 98)。

似。例如席普 (Ludwig Siep) (2000: 77, 79)主張：《精神現象學》所描述的意識的辯證進程，乃是一系列源自於有關科學、道德、法律系統與宗教之基礎的危機的典範轉移。

無論如何，席普認為黑格爾與孔恩之間仍有差異，而二者的不同在於：對黑格爾而言，典範轉移並不是偶然的，因為有關對象的新構想應當被視為包含了對於舊的典範中的差異的消解——這些差異或者內在在於知識，或者是知識及其判準（也就是被預設的實在）間的差異。依據席普的觀點，對黑格爾而言，典範轉移導致了新的存有論，以致於世界觀隨之改變 (Siep, 2000: 76-77)；即令如此，席普仍然並未如同羅遜，認為黑格爾主張不同的概念給出不同的世界。因為羅遜的主張意謂著：由於意識所面對的實在本身即是由其知識所決定，其知識與其實在之間不可能有任何內容的差異。相對於此，席普毋寧將意識之形態間的過渡僅只視為理論之間，而非實在之間的更迭。

肆、克服不可共量性

黑格爾主張藉由一個有關科學如何出現的發生學說明以證成科學。如果科學僅只偶然地出現，發生學說明就不能夠為科學提供任何證成。所以《精神現象學》的計畫預設了：存在著一個判準，根據此一判準，意識的進程可以被視為理性的。即令每一個意識之形態各自提出其自身的判準，從而並不認可其他的判準，黑格爾仍然宣稱：因為意識的知識並不符應於它自身的判準，一個意識之形態才會被另一個所取代，並且逐步發展至科學。

黑格爾的此一觀念通常被稱為「內在批判」(immanent criticism)，它是理解黑格爾如何克服可替代的概念架構之間的不可共量性的關鍵。乍看之下，這全然地不可能，而似乎黑格爾也正是如此主張：

誠然，對於意識而言，對象只能以意識認知它的方式存在；意識可以說似乎不能夠越過對於意識而存在的對象以檢視對象在己地是什麼，因此也不能根據那一項標準以檢查自身的知識。(PhS §85; TW III, 78)

根據黑格爾有關意識的陳述，事實上的確可以推論：意識不可能以不同於對象對於意識存在的方式認知對象。認知形式不可共量，正是因為不同的意識形態各自建構其對象，從而其對象只能夠是意識所建構的那種樣子。然而如果意識不可能以不同於它實際上認知對象的方式而認識對象，意識如何能夠根據對象以檢驗其知識？由於一個意識形態即為一種類型的認知主體藉之建構其實在的概念架構，從而概念架構窮盡了實在之所是，探尋二者內容上的差異，必然徒勞無功。

然而令人驚異地，緊接著上述引文之後，黑格爾似乎做出了與前文明顯地自相矛盾的陳述：

但是在己之物 (the in-itself) 與知識的差異已經全然呈現在意識認知一個對象的事實之中了。某物乃為它而是在己之物；而知識，亦即對象對於意識之存有，乃為它而是另一個環節。檢驗即立基於這個呈現為一項事實的差異之上。如果比較顯示這兩個環節並不相互符應，那麼意識似乎必須改變其知識，使之符合對象。(PhS §85; TW III, 78)

在這一個段落中，黑格爾主張知識與對象的不同是二者之間差異的根源。然而他所意指的不同似乎僅僅是形式的，也就是認知的關係中存在著知識與對象兩個關係項的事實。黑格爾在上文中指出：這兩個關係項必然地相互符應，也就是說：對象的內容規定，必然地是對對象之知識的內容。那麼黑格爾如何仍然可以主張知識可能不符應其對象呢？

根據一些學者的解釋，黑格爾所謂的內在批判，意思是一個意識之形態未能滿足它自身提出的判準；對於意識的判準是什麼，不同的詮釋

者則有不同的觀點。例如海德曼 (Dietmar H. Heidemann) (2008: 17) 主張：感性確定性將直接性視為知識的判準，主張知識必須是直接性的；然而作為一種認知的形式，感性確定性自身卻未能符合此一標準，因為感性確定性其實是推論性的知識。又例如貝克 (Michael A. Becker) 認為：一個意識形態的特徵是「一個圍繞著某一終極價值或者概念組織起來的自我觀念」(2018: 7)；此一價值或者概念即為那個意識形態的判準。一個意識之形態之所以失敗，乃是因為它不能夠實現其概念，或即其價值。

關於此一詮釋方式，至少有兩個問題。首先，如果一個意識形態失敗的理由是它所認定為知識的東西其實並不是知識，或者它不能實現自身抱持的價值，那麼使它失敗的理由並不內在於它本身，而是外在於它——例如那種雖然並不被一個意識形態視為知識，但是仍然為知識的東西，或者使得一個意識形態的自我觀念不能夠實現的現實因素。那麼為什麼可以論及「內在」批判？其次，黑格爾明確地排除了意識不符合它自身的判準的可能性，因為在他看來，對象只能以「意識認知它的方式為意識存在」(PhS §85; TW III, 78)。黑格爾何以又主張意識可以比較其知識與對象，並且有可能發現二者彼此不符應，才是需要詮釋的地方。上述的詮釋方式，完全忽略了這一點。

如果更仔細解讀上述引文，可以發現黑格爾以兩種不同的方式說明使得意識對其自身之知識的檢查成為可能的知識與對象的不同。一方面，黑格爾將之描述為「在己之物與知識的差異」；另一方面，他論及「為它〔意識〕而是在己之物」的某物與「為它〔意識〕而是另一個環節」的知識之不同。第二種陳述方式可以說進一步說明了第一種，它與第一種描述方式不同，因為它強調：知識與對象的差異，來自於意識對它們的區分。既然如此，黑格爾意指的差異，應該與意識自身在它的知識與對象之間所做的區分活動有關，而不是知識的內容與對象的規

定性之間的不同；換言之，並不是意識將其對象認知為具有 F 性質，但是對象卻不具有 F 性質，而具有 G 性質。意識區分知識與對象，意指它把它的知識視為不同於其對象的「另一個環節」，也就是因為它把它的知識視為對於其對象的正確表象，並且把它的對象視為獨立於認知活動之外而存在，僅只是等待著被認知。做出此一區分是意識——也就是預設了意識的立足點的認知形式——的本性；意識之諸形態之所以為不真 (untrue)，正是因為它們做出了此一區分。

黑格爾所意指的差異，因之並不是知識與對象之間內容上的不同，而可以描述為二者之間存有學地位上的差別。¹¹ 只要意識並未認識到它所認識的對象乃是由它自身所建立——也就是由其自身所建構，它的知識與對象之間就存在著存有學地位上的差別。此種知識就是不真的，從而必須被修正，因為對黑格爾而言，「真理即是：在客體之中，我們並不與異己的某物相關聯」(Hegel, 2007: 171; TW XVII, 203)。換言之，若且唯若當我們面對對象，卻並不將之視為與我們相異的某物時，而視為由我們自身所建構，我們才把握了真理，達到了科學。如果認知者忽略了「它所認識的對象乃是由它自身所建立」此一事態，那麼他面對其對象時，就仍然視之為與他相異之物，從而其認知不具有真理。

然而黑格爾並不認為：「對象乃由意識自身所建立」的觀念，是意識對於其對象的知識之外的另一項知識。相反地，意識對其對象的知

¹¹ 克列斯格斯 (Ulrich Claesges) 同樣見到了意識的知識與真理之間在內容上並無差別；他主張：現象的知識 (das erscheinende Wissen) 不真，因為它「以雙重形式具有其內容——作為知識並且作為真理」(1981: 92-93)。這就是說：現象的知識把同一項內容一方面視為屬於知識，一方面卻視為屬於對象——也就是真理。知識與對象的形式差異，而不是知識與對象的內容差異，才是此種知識不真的理由。

識，本身蘊涵了意識如何關聯到對象的觀念。¹² 意識賦予其對象的內容規定，蘊涵了有關認知主體如何關聯到其對象的觀念；如果意識認為對象具有某一特定的規定性，它因此會相應地認為對象要如何被認知。例如當感性確定性主張實在是直接性意識的對象時，實在被視為完全地獨立於認知主體的活動之外，從而認知主體必須接受性地面對它：「我們對於對象的態度也必須是直接的，或者接受性的」(PhS §90; TW III, 82)。而知覺的意識形態則認為實在是知覺的對象，它把存有視為普遍的東西——「另一方面，知覺把呈現給它的東西視為一個普遍者」(PhS §111; TW III, 93)，亦即性質 (PhS §113; TW III, 94)。知覺將其對象視為事物，在其中不同而漠不相關的諸多性質被統一在一個共同的媒介之中，亦即在「純粹本質」之中 (PhS §113; TW III, 95)。知覺的實在因之呈現了一個結構，使得如果沒有認知主體的思維活動，實在就不能被把握，因為只有思維才能把握普遍者。知性進一步將實在視為力量，事物所具有的諸多性質，被視為力量的「表現」(expression; Äußerung)，並且力量必須自我表現為事物的諸多性質 (PhS §136; TW III, 110)。相對於事物作為有條件的普遍者 (PhS §129; TW III, 104)，黑格爾稱力量為「無條件的普遍者」(PhS §136; TW III, 110)；換言之，要認識一個事物，就是要認知在它之中的力量，也就是認知力量如何表現為它的諸多性質，也就是進一步把握表現於事物中的普遍性。

感性確定性、知覺與知性各自建構不同的對象，不同的對象性，對應不同的認知方式。感性確定性視實在為直接性意識的對象，認知主體只能接受性地認知它，知覺則視實在為作有條件的普遍者的事物，而知

¹² 普特南 (Hilary Putnam) 主張：「我們有關於視為一個整體之世界的理論的發展，必須包括對於那種活動與歷程的說明——透過它們，我們才能知道那個理論是正確的」(1981: 132)。因此有關世界的理論，必須包括有關如何認識此一世界的說明。黑格爾會同意普特南的觀點。

性則視之為力量——無條件的普遍者。固然知覺和感性確定性一樣，二者都不了解實在事實上是認知主體根據他所採取的概念架構所建構出來的，然而知覺把握到了：實在本身具有概念性的向度，從而需要藉由主體的思維活動才能被認知。知覺認為實在本身具有概念性的向度，當然仍然與將實在視為由認知主體的概念架構所決定的觀點有所距離，但是相較於感性確定性將實在視為認知主體只能直接地、感性地把握的對象，知覺的實在與真實知識所建構的實在（也就是認知主體與之相關聯時並不視為異己之物的實在）更為相近。

知覺在事物中發現概念性的向度——也就是性質，然而諸多性質在事物中的並存，對於知覺而言，仍然只是單純被給定的事實。知性正是在這一點上超越知覺，藉著視諸性質為事物之中的力量的表現，它把諸性質間的關係視為可理解的，從而進一步地概念化了實在。要把實在視為由概念架構所決定的，首先必須將實在視為能夠以概念把握的。就此而言，相較於知覺，知性更接近真實的知識或即科學——它將實在視為由概念架構所決定的。

意識之知識與其對象的符應，意指二者之間沒有存有學地位上的差別，這同時界定了真實的知識與真實的對象。感性確定性、知覺和知性的比較顯示：此一符應允許程度的差異。它不僅是區分真的知識與不真的知識的判準，同時也提供了評價知識之真理的程度的判準。既然意識的知識符應於其對象的程度，決定了對象是什麼，此一符應也就是意識的對象的真理程度的判準。¹³

¹³ 哈比希 (Christoph Halbig) (2002: 194) 同樣注意到黑格爾式的真理允許程度上的差異。朴恩特爾認為：即使黑格爾的真理觀原則上並不排除「有限真理」的觀念，後者和黑格爾的基本思想事實上完全不一致；與其容許有限真理，黑格爾只區分真理與不真 (Puntel, 2005: 219)。然而朴恩特爾似乎沒有考慮到黑格爾也有以下的觀點：「就其實在仍然以某種方式符合其概念而言，壞的與不真的東西也存在」(Hegel, 2010: §213, Add.)。黑格爾固然並未明白地提及真理程度的差異，然而他的確同意不真的東

總結言之，黑格爾的觀點是：雖然各個意識形態各自建構其對象——亦即實在，所以它的知識的內容不可能不符應作為其對象之實在所具有的規定，然而這並不排除評價各個意識形態的可能性。一個意識形態，即為意識藉以建構其所在的實在的概念架構，實在的概念性本性——也就是實在是主體根據他們採取的概念架構所建構出來的事實，本身構成了評價實在的判準，從而也是評價概念架構的判準。一方面，不同的概念架構產生了不同的實在。另一方面，一個概念架構蘊涵了主體如何認知實在的觀念，然而並不是每一個概念架構都蘊涵了實在乃是根據概念架構建構出來的洞見，是以並非每一實在都在建構它的概念架構之中被視為由概念架構所決定。

當意識的知識並不符應於其對象，那麼意識就要改變其知識，以使之符合對象。然而當意識的知識改變了，其對象隨之改變 (PhS §85; TW III, 78)。意識的知識與對象的不符應，意指二者存有學地位的差異；只要意識將其對象——也就是認者主體根據其概念架構所建構的實在——仍然未視為由其自身所建構，它的知識就不符應其對象，因為後者乃是由它所建構的。如果意識察覺這一點，它就會改變其知識，以更好地把握對象乃由其自身所建構的事實。然而由於意識正是根據其知識以建構對象，知識的改變導致了對象的改變。此一歷程由由那個其實在之觀念與實在的本性差異最大的概念架構開始，而結束於認知到實在的概念性本性的概念架構。是以意識之進程的終點，乃是那個概念架構，在其中實在被視為藉由概念架構所建立。正如黑格爾所言，它是「一個定點，在那裡它〔意識〕擺脫了負擔著異己的某物的外表」(PhS §89; TW III, 81)；換言之，意識不再視其對象——也就是實在——是與它相異的、不出自於它自身的概念架構的東西。

西仍然「以某種方式」與其概念符合，從而就此而言是真的。此一觀點蘊涵了真理的程度差異的觀念。

伍、判準與現象學的描述

那麼意識如何察覺到其知識與對象的不符應？換言之，它如何經驗到其知識之不真？黑格爾認為一般的觀點是：「我們對於我們的第一個概念之不真的經驗，來自於我們偶然而外在地遭遇到的另一個對象」。他批評此一觀點，主張對第一個對象的知識成為了第二個對象，但是也主張這種觀察方式是哲學家的附加，意識本身對之並無所知(PhS §87; TW III, 79)。

即使黑格爾批評有關於經驗的一般觀點，他並未全然否定它，而是部份地同意它；他也認為意識是因為另一個對象，才經驗到它對第一個對象的知識之不真，並且意識並不知道新對象與第一個對象的關聯。這是因為意識的經驗是意識在不可共量的概念架構之間的過渡，不同的概念架構各自建構其實在，並且概念架構之間的不可共量性蘊涵著：由一個概念架構向另一個的過渡不能被邏輯地或者經驗地強制。由於概念架構間的不同，一個概念架構之中並沒有任何內在的概念或者經驗資源，可以顯現其自身的不足，並且由之推導出繼起的概念架構。是以黑格爾說：「對於意識而言，對象只能以意識認知它的方式存在」(PhS §85; TW III, 78)。

到這一點為止，黑格爾關於作為概念架構之系列的意識的進程的觀點，和孔恩典範轉移的構想並無不同；然而正如席普指出，黑格爾認為典範轉移不是偶然的。如果並不可能由既有的概念架構預測繼起的概念架構，黑格爾如何能夠主張意識的進程並非偶然？

這是因為意識的真理的判準即是實在的概念性本性——亦即實在是概念架構所建構出來的事實，從而可以說內在於每一形式的實在與概念架構，也就是每一意識形態。雖然由於意識形態之間的不可共量性，不能夠由一個意識形態自身的內容推導繼起的形態，然而給定了實在的概念性本性作為判準，卻至少可以確定：只有一個更好地滿足此一

判準的概念架構，才能夠取代前一個架構；也就是只有一個更好地滿足此一判準的概念架構，才會被意識經驗為真，它所建構的對象，才會被意識經驗為「新的真對象」(PhS §86; TW III, 79)。換言之，此一判準制約了意識之進程的方向；就意識的進程有確定的方向，從而是不可逆的，它不是偶然的。

黑格爾因此可以主張：意識朝向科學的進程並非偶然與任意，而是由一個判準所制約，並且此一判準無非即是實在的概念性本性。在意識認知實在的概念性本性之前，也就是達到科學的立足點之前，它對於此一判準一無所知，從而也不能認知到意識的進程的非偶然。達到科學的立足點之前的意識不會接受此一判準，因為接受此一判準，就是承認實在是概念架構所建構出來的，也就是接受了科學的觀點。相反地，只有當我們能根據此一判準，而將意識的進程理解為受到它制約的、朝向科學的非偶然歷程時，它的有效性才能獲得證成。這同時也是科學的立足點的證成。

在考慮如何在不具有共同接受的判準的立場之間做出評斷的問題時，泰勒指出：有時候可以藉著把立場之間的過渡描述為「收獲或者損失」，以進行評斷。即使兩個立場沒有共同接受的判準，然而如果一個立場現實地過渡到另一立場，而此一過渡不能不被視為一項收獲——也就是前一立場無法說明後者的某些成就，那麼至少就其收獲的向度而言，後一立場優於前一立場，前一立場到後一立場的過渡，就不是非理性的。泰勒強調不具有共同接受的判準的立場之間現實的過渡，用意之一在於反對基礎主義的認識論 (Taylor, 1995: 42, 49)，後者主張存在著一切知識必須建基於其上的基本知識。相對地，泰勒毋寧認為：有些真理只能在不同立場的現實的過渡中被認知。

同樣地，黑格爾也主張只能藉著發生學說明來證成科學。諸意識形態和科學並沒有共同接受的判準，然而如果由一個意識形態到次一個、

最終到科學的一系列的過渡，可以合理地視為逐漸朝向真理的歷程——亦即一系列的收獲，那麼科學就獲得了證成，從而真理被認知。黑格爾的構想是：如果把認識形式視為建構實在為其對象的概念架構，那麼就可以根據實在的概念性為判準，將由感性確定性到科學的一系列過渡，視為因為受此一判準制約而發生的逐漸朝向真理的歷程，而不像意識所認為的一樣，只是純然偶然的經驗。¹⁴ 這種看待意識之經驗的方式——包含將意識視為建構實在的概念架構以及將實在的概念性視為比較意識形態的判準，即是黑格爾所稱的哲學家的附加 (PhS §87; TW III, 79)。透過這種看待意識之經驗的方式，我們才由意識之經驗中認知到真理。

是以雖然存在著一個判準，而可以藉以評價不同的實在與相應的哲學觀點，黑格爾仍然要堅持藉由一個發生學的說明來證成科學。事實上，黑格爾強調現象學的方法是描述；他主張：當進行發生學說明時，「留給我們做的所有事，就僅僅是去觀看」(PhS §85; TW III, 77)。正是因為意識形態之間的不可共量性，排除了由一個意識形態的內容預測繼起形態的可能性，從而只能根據它們之間的過渡認知真理，描述的方法論向度才是必要的。¹⁵

黑格爾把一個意識之形態到另一個的過渡更進一步稱為必然的。如果在此一脈絡中存在著必然性，它也不能夠由將要過渡到繼起之形

¹⁴ 在《精神現象學》中，黑格爾並未強調真理與自由的關聯，然而黑格爾的確主張：「抽象地言之，自由意謂把自身關聯到某一客體，然而它並不是異己的某物。此一定義和真理的定義相同，只是在自由之處，他者之差異的否定被強調了，自由因此以和解的形式出現」(Hegel, 2007: 171; TW XVII, 203)。換言之，自由與真理指涉同一種狀態，真的實在即為自由的實在；然而稱之為自由時，主體否定對其對象之異己性的活動被強調了。那麼意識朝向真理的進程，同時即是朝向自由的進程；認知形式間的過渡，即為朝向更自由的實在的過渡。

¹⁵ 黑格爾強調：並不是作為現象學的觀察者的我們在比較不同的意識形態，進行比較的母寧是意識自身 (PhS §85; TW III, 77)。

態的那個意識之形態的內部被認知，而只能夠是某種後天必然性，也就是只能夠經驗地被認知的必然性 (Kripke, 1980)。這裡即是黑格爾的現象學方法中的描述向度之所在。

陸、結論

普特南觀察到：黑格爾同時抱持了兩個理性的觀念。一方面，黑格爾主張理性自身在歷史中改變，另一方面，他也主張存在著一個不能被超越的理性之極限形式 (Putnam, 1981: 158)。第一個觀念對應於孔恩式的典範轉移，從而指向相對主義。就黑格爾主張意識之形態各自有其對象與判準，從而彼此之間不可共量而言，他自己意識到了此一問題。他在《精神現象學》所關切的判準問題，並非與有關同一對象或實在之諸多理論之間的競爭有關，它牽涉的毋寧是建立其自身之實在的諸多不可共量的概念架構之間的競爭，從而亦即它們所建構的不同實在之間的競爭。

對應於第二個理性觀念，黑格爾並未因為意識形態間的不可共量性而認為它們不可比較。黑格爾以一個非常獨特的方式，解決了判準問題，從而克服了相對主義；他提出實在的概念性本性——實在是藉由一個概念架構建構起來的，作為評價概念架構與實在的判準。一個概念架構中的實在，一方面具有某種特定的規定性 (F)，另一方面卻是由概念架構所建構出來的；「實在是 F」與「實在是由概念架構為建構出來的」兩個命題並不一致。一個概念架構的實在觀念偏離實在的概念性本性的程度，也就是 F 性質和「由概念架構為建構出來的」的性質之間的差距，決定了此一實在的真理的程度。此一策略使得黑格爾得以認可存在著複多而不同的實在，卻不須要承認它們是平等的；是以可以說有不同形式的理性，然而並非所有的形式的理性都在同等程度上是理性的。

實在的概念性本性，即是比較意識形態的判準。然而黑格爾也堅持只能藉由發生學的說明證成科學的觀點。比較意識形態的判準的存在，與此並不衝突；因為此一判準只有從構成意識之經驗的意識形態的過渡系列中，才能被認知。認知判準並不使得意識形態之間的比較與過渡成為可能，而是使得將它們之間的比較與過渡理解為朝向真理的歷程成為可能。

參考文獻

- 黑格爾 (1984). 《精神現象學》(賀自昭、王玖興譯)。臺北：里仁。(Hegel, G. W. F. [1984]. *Phenomenology of Spirit*. [Z. Z. He & J. X. Wang, Trans.]. Taipei: Leezen.)
- Becker, M. A. (2018). On immanent critique in Hegel's phenomenology. *Hegel Bulletin*, 2018: 1-23. <https://doi.org/10.1017/hgl.2018.8>
- Bird, A. (2015). Kuhn and historiography of science. In W. J. Devlin & A. Bokulich (Eds.), *Kuhn's structure of scientific revolutions—50 years on* (pp. 23-38). Cham, Germany: Springer.
- Claesges, U. (1981). *Darstellung des erscheinenden Wissens*. Bonn, Deutschland: Bouvier Verlag.
- Cramer, K. (1978). Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. In R.-P. Horstmann (Hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels* (S. 360-390). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Emundts, D. & Horstmann, R.-P. (2002). *G. W. F. Hegel. Eine Einführung*. Stuttgart, Germany: Philipp Reclam jun.
- Halbig, Ch. (2002). *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*. Stuttgart, Deutschland: Frommann-Holzboog.
- Hegel, G. W. F. (1892). *Hegel's lectures on the history of philosophy, Vol. 1* (E. S. Haldane & F. H. Simson, Trans.). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Werke in 20 Bände* (E. Moldenhauer & K. M. Michel, Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit* (A. V. Miller, Trans.). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the philosophy of right* (A. W. Wood, Ed.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Lectures on the philosophy of religion, Vol. 3* (P. C. Hodgson, Ed.; R. F. Brown, P. C. Hodgson, & J. M. Stewart., Trans.). Oxford, UK: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Encyclopedia of the philosophical sciences in*

- basic outline. Part I: Science of Logic* (K. Brinkmann & D. O. Dahlstrom, Trans.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Heidemann, D. H. (2008). Substance, subject, system: The justification of science in Hegel's phenomenology of spirit. In D. Moyar & M. Quante (Eds.), *Hegel's phenomenology of spirit: A critical guide* (pp. 1-20). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Houlgate, S. (2013). *Hegel's phenomenology of spirit*. London: Bloomsbury.
- Kripke, S. A. (1980). *Naming and necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kuhn, Th. (1970). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pippin, R. B. (1989). *Hegel's idealism: The satisfaction of self-consciousness*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Puntel, L. (2005). Hegels Wahrheitskonzeption: Kritische Rekonstruktion und eine analytische Alternative. In J. Stolzenberg & K. Ameriksm (Hg.), *Deutscher Idealismus und die analytische Philosophie der Gegenwart* (S. 208-242). Berlin: De Gruyter.
- Putnam, H. (1981). *Reason, truth and history*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1972). The world well lost. *The Journal of Philosophy*, 69, 19: 649-665. <https://doi.org/10.2307/2025059>
- Siep, L. (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, Ch. (1976). The opening arguments of the *Phenomenology*. In A. McIntyre (Ed.), *Hegel: A collection of critical essays* (pp. 151-187). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Taylor, Ch. (1995). Explanation and practical reason. In *Philosophical arguments* (pp. 34-60). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Westphal, K. R. (1988). Hegel's solution to the dilemma of the criterion. *History of Philosophy Quarterly*, 5, 2: 173-188. https://doi.org/10.1163/9789004360174_011

The Cognition of Consciousness and Its Criterion in the *Phenomenology of Spirit*

Weimin Shi

Department of Philosophy, Tunghai University
No.1727, Sec.4, Taiwan Boulevard, Xitun District, Taichung 40704, Taiwan
E-mail: wmshi@thu.edu.tw

Abstract

This paper will begin by arguing that Hegel insists upon the inseparability of the knowing subject, knowledge, and the absolute, so that there is for him the problem of the criterion required for a comparison of forms of consciousness in the *Phenomenology of Spirit*. It will then be maintained that, as a form of knowing, a form of consciousness is nothing but the conceptual framework through which a certain type of knowing subject constructs the reality it inhabits. Forms of consciousness are thus incommensurable. At last, this paper will offer an account of how Hegel manages to overcome the incommensurability among forms of consciousness and solves the problem of the criterion.

Key Words: Hegel, criterion, consciousness, Phenomenology of Spirit