

# 黑格爾思辯哲學 與分析哲學之發展

劉創馥

香港中文大學哲學系

## 摘要

黑格爾的哲學一向被認為是一個封閉和過時的形上體系，但這其實是源於對其哲學的根本誤解。本文的第一部份首先分析黑格爾哲學的一些核心概念（如「無限性」和「思辯理性」），再重新整理其哲學的中心思想。總括而言，黑格爾的思辯哲學是要貫徹康德的批判哲學精神，對理性自身作出徹底的審查和反省，而並非獨斷地建立一套超越的形上學。本文的第二部份將回顧黑格爾與分析哲學發展的關係，並檢視黑格爾對這個廣被認為是與其哲學最互不相容的哲學傳統的影響。透過這兩個不同的角度，本文旨在展示黑格爾哲學系統的開放性和活力。

**關鍵字：**黑格爾、思辯哲學、理性、分析哲學、整體主義、新實用主義

## 壹、引言

黑格爾 (G. W. F. Hegel) 的哲學一向被認為是一個不僅艱澀難懂而且自我封閉的形上學體系，然而這個經常被批評和誤解的哲學系統卻在西方哲學史中有十分獨特的地位。黑格爾哲學的影響就跟他自己的哲學一樣，充滿著濃厚的辯證色彩，還帶有一點吊詭性。姑且不論其哲學透過馬克思 (K. Marx) 對後世的巨大影響，他博大的思想仍在許多領域留下了深刻的痕跡。不過，奇怪的是，這些影響大都並非源於其哲學的中心思想，或他自己認為最重要的著作；相反，首先受人注意的是其眾多的《講演錄》(Vorlesungen)，包括哲學史、歷史哲學、美學和宗教哲學等。無可否認，這些由黑格爾學生所整理的《講演錄》充滿各種深刻的反省和精闢的洞見；可是，到底它們有多忠於黑格爾的演講，仍是一大疑問 (HW, 20: 529ff.)。<sup>1</sup> 其實，黑格爾一生只正式出版過兩本書，就是《精神現象學》(Phänomenologie des Geistes) 和《邏輯學》(Wissenschaft der Logik)。雖然黑格爾還出版了《哲學百科全書》(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften) 和《法哲學原理》(Grundlinien der Philosophie des Rechts)，不過它們都只是供學生上課用的綱要 (Kompendium)，並不像正式著作一樣嚴謹，故此要了解黑格爾哲學的真義，還是要回到《精神現象學》和《邏輯學》。

---

<sup>1</sup> 本文所有黑格爾的引文參照 G. W. F. Hegel, *Werke*, 20 vol., ed. E. Moldenhauer & K. M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986)，簡稱為 HW，括號中的第一個數字代表卷次，第二個數字則代表頁次。

長久以來，《精神現象學》都被認為是黑格爾最重要的作品，故此亦一直是研究黑格爾的重點；然而，《精神現象學》卻並非黑格爾哲學的中心。誠然，《精神現象學》的確可能是黑格爾的著作中最具創見和最天才橫溢的一部，但按照黑格爾的原意，它只是整個系統的「導論」，或如伽達瑪 (H.-G. Gadamer) 所言是「一種預告 (eine Art Vorwegnahme)」(Gadamer, 1987: 65)，嚴格而言並非系統的一部份。黑格爾哲學的真正核心其實是《邏輯學》，只有在這部著作中，其哲學的系統性和思辯性才得到最徹底的發展 (Hartmann, 1976: 25)。可是，在對黑格爾的研究中，《邏輯學》一直都得不到應有的重視 (Gadamer, 1987: 65)，要等到大概二十世紀六七十年代，《邏輯學》的研究在德國才有明顯的發展，<sup>2</sup> 而這些研究成果在其他地區亦重新引起了人們對黑格爾的興趣，並促成一些具創見的理解。<sup>3</sup> 亦由於這樣，今天我們才能較恰當地了解黑格爾所謂的思辯哲學 (spekulative Philosophie) 到底是一個什麼樣的形上學系統，並較中肯地評價黑格爾哲學的真正旨趣以及它對當代哲學的意義。

在悠久的西方哲學史中，形上學一直被認為是整個哲學領域中最基要的部份，因為它所處理的是存在之所以為存在這類最根本的哲學問題，故此亞里士多德 (Aristotle) 亦稱之為「第一哲學 (prima philosophia)」(Met. E 1, 1025b3ff.)。但在哲學史的發展中，

---

<sup>2</sup> 有關黑格爾研究的新近發展可參考 Fulda, 1998 和 Bubner, 2003。在德國六七十年代以來的黑格爾研究中，比較重要的著作有 Bubner, 1980; Düsing, 1976; Fulda, 1965; 1978; D. Henrich, 1971; 1976; 1978a; 1978b; 1982; Horstmann, 1990 和 Theunissen, 1978。

<sup>3</sup> 在英美方面，近年亦有很多重要的研究，例如 McCumber, 1993; Pinkard, 1994 和 Pippin, 1989。

這個以理性思維作為最後依據的學科不斷地受到各種挑戰，它不單要面對懷疑主義和經驗主義等的攻擊，它自身亦難逃自我批判的命運。康德 (I. Kant) 的批判哲學正是理性對其自身的一個徹底審查，它要釐清理性之所能與所不能；對康德而言，傳統的形上學超越了理性的有效範圍，因為它離開了唯一能為知識提供客觀性的經驗基礎，對一個在彼岸的、超越有限理性的所謂「真實世界」作出似是而非的判斷。然而，康德並非要全盤否定形上學，而是要為形上學重新定位，並提供一個經得起考驗的基礎，正因如此他甚至把《純粹理性之批判》(*Kritik der reinen Vernunft*) 的核心思想重寫為一本他稱之為《未來形上學序論》(*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*) 的專書。<sup>4</sup>

可是，由康德的批判哲學所直接引發的哲學發展，尤其是自命繼承康德哲學精神，並將之發揚光大的德國觀念論，卻似乎忘記了批判哲學中對理性自我審查、自我規限的基本守則，反而對人類理性的能力賦予無限的信心，認為自我 (*das Ich*) 或主體 (*Subjekt*) 就是決定世界一切的最後根據，甚至像上帝一樣擁有了解絕對真理的能力。黑格爾正是把這個哲學傳統推向最高峰的哲學家；其哲學亦廣被認為是西方古典形上學最後的代表，甚至是最徹底的完成；因為他透過嚴密的辯證 (*Dialektik*) 建立了一個幾乎無所不包、籠罩萬象的思想體系，這個精密的思辯哲學亦號稱能徹底解決自古希臘以來的眾多哲學難題，並吸收融合歷代哲學

---

<sup>4</sup> 在《純粹理性之批判》和《未來形上學序論》中，康德都提出四個有關知識的基本問題，而後兩個問題都是旨在探求形上學的可能性。在《未來形上學序論》中，康德更把該書的中心旨趣歸為一個基本問題：「形上學作為科學如何可能 (*Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich*)？」由此，康德對形上學的關懷可謂表露無遺 (Kant, 1903: 275-280; 365-371)。

家的思想精髓於其中，而成爲一個絕對觀念論 (absoluter Idealismus)。

由此觀之，西方傳統形上學發展到了黑格爾的哲學系統，可謂告一段落。但無論黑格爾的系統多精密，他的哲學多深刻，如果宣稱人類理性可以建構一個擁有「絕對真理」，並能徹底解決所有問題的哲學體系，實在是高估了人類理性的能力，超越了哲學本身的可能性。而黑格爾死後，西方現代哲學的發展亦因此籠罩著一種或多或少反形上學，尤其是反系統性的思辯形上學的色彩。據此理解，在我們這個所謂「後形上學的時代 (post-metaphysical age)」，黑格爾的哲學似乎已再沒有什麼可取之處。也因如此，長期以來，人們對黑格爾的注意，以及對他的研究，大都只冀求能在他那宏大的思想體系中，擷取他對各種現象所提出的一些精闢的洞見，而那核心的哲學系統卻被徹底摒棄，<sup>5</sup> 甚至淪爲哲學（尤其是分析哲學）的「反面教材」。

然而，這個對黑格爾哲學的通常理解並未能把握到其哲學的精髓及真正用意。尤有甚者，若以爲黑格爾的哲學是要重新樹立那已被康德拆毀的傳統形上學，這實在是未了解到黑格爾哲學的立場，以及黑格爾對康德批判哲學的真正評價。簡單而言，黑格爾從不否定批判哲學的基本精神；不過他認爲，康德並未把批判的原則徹底發揮，未窮盡理性批判思維的可能性，反而停留在一個模稜兩可的位置。故此，黑格爾的真正工作不外乎是把批判的精神貫徹始終，對理性自身作出徹底的審查。只有從這種觀點出發，我們才能適當地評價黑格爾的哲學，以及了解爲何他的思辯哲學不單在歐陸的學界重新受到重視，甚至在英美，尤其是在所

---

<sup>5</sup> 例如在英美學界的黑格爾權威泰勒 (C. Taylor) 雖然強調黑格爾的哲學在眾多方面貢獻和價值，但卻同時認爲其核心論旨已死 (Taylor, 1975)。

謂「後分析哲學 (post-analytic philosophy)」的討論中日益受到關注。

這篇論文將分為兩個主要部份：在第一部份中，我們嘗試透過分析黑格爾哲學的一些核心概念，去重新整理其思辯哲學的中心思想；<sup>6</sup> 而在第二部份中，我們將會檢視一下黑格爾與分析哲學的發展的關係。表面上，這兩個部份似乎並沒有什麼關聯，但其實它們是以兩個不同的角度去展示一個貫穿整篇論文的中心旨趣——就是要展示黑格爾哲學系統的**開放性和活力**。我們不單可以從黑格爾哲學的內部系統性，去證明其哲學並非如一般所想的是一個封閉的形上系統，亦可透過回顧黑格爾對分析哲學（一個廣被認為是與黑格爾哲學最互不相容的哲學傳統）的各種影響去顯示黑格爾哲學的活力，以及它對一些當代的核心哲學討論的重要性。

## 貳、黑格爾的思辯哲學

### 一、界限的辯證與真正的無限

誠言，以上提及對黑格爾的一般誤解並非絕無根據；很大程度上，黑格爾的哲學用語確實令人以為他要重新建立一套「超越形上學」。因為由始至終，黑格爾都毫不含糊地強調真正的哲學必定是要追求絕對真理 (absolute Wahrheit)，並把握絕對者 (das

---

<sup>6</sup> 由於篇幅所限，本文對於這個牽連甚廣的論題只能作一個概括和點題式的論述。作者另有專書和多篇文章從不同角度作更深入的探討 (Lau, 2000; 2002; 2004a; 2004b; forthcoming a; forthcoming b; forthcoming c; forthcoming e)。

Absolute)。同時他亦批評康德對於人類理性的有限性 (Endlichkeit der menschlichen Vernunft) 的理解，他認為哲學所追求的必然是無限的真理，因為有限就等於片面，而片面的真理根本不能稱得上是真理。由此觀之，黑格爾的哲學似乎希望超越人類的有限性，從一個無限理性的角度，或從所謂「上帝之眼的觀點 (God's eye view)」去開展哲學的活動。然而，這個簡單的「有限性—無限性」分野正是問題的核心所在，一般對黑格爾的誤解亦是從這個「非此即彼」的架構開始。故此，要了解黑格爾哲學的自我定位，必先要弄清這對核心概念在其哲學裏的真正意含。

「有限性」和「無限性」這兩個概念本身都是黑格爾在《邏輯學》中所要處理的範疇，它們同是「存在論 (Lehre vom Sein)」的一部份。眾所週知，「存在論」的開端是純粹的「存在 (Sein)」作為一個完全空洞的範疇，黑格爾稱之為「無規定的直接者 (das unbestimmte Unmittelbare)」(HW, 5: 82)。但到底這是什麼意思呢？在《邏輯學》中，對於這個範疇的第一個描述是這樣的：「存在，純粹存在——沒有任何進一步的規定 (Sein, reines Sein, - ohne alle weitere Bestimmung)」(HW, 5: 82)。這個「句子」其實已充滿玄機；嚴格而言，它並非一個完整的句子，並沒有正式肯定「存在」這個範疇的意義 (Wieland, 1978)。黑格爾之所以欲言又止，其實是基於純粹「存在」這概念的內在吊詭性：每當我們以句子去表達「存在」這概念的空洞性，即那沒有任何規定的性質，實際上已違背了我們原初的意思，因為這個表述已是對「存在」這概念的一個規定，把它與其他概念區分開來。

《邏輯學》開首就是一個內在的矛盾，正因如此，思維不能停留在這個蘊含內在矛盾的範疇，而必須前進發展出其他的範疇。要真正理解「存在」這個最「簡單」的範疇，我們必須引入「無 (Nichts)」這概念，因為只有透過「無」，我們才能了解純

粹「存在」的空洞性，而純粹「存在」作為毫無內容的概念，其實亦和純粹的「無」無異；這樣思維已從《邏輯學》的第一個範疇過渡到第二個範疇。從「存在」到「無」這種的思維歷程，黑格爾稱之為（或許應該說是比喻為）「概念的運動 (Bewegung des Begriffs)」，其實這不外是指一種概念逐漸自我釐清，輾轉地從含糊發展到明確的過程 (Fulda, 1978)。

要到達「有限性」這範疇，思維還要經過「變化 (Werden)」、「定在 (Dasein)」、「某物 (Etwas)」和「他物 (Anderes)」等概念；而「有限性」正是由「某物」和「他物」這兩個概念的互動所引發出來的。在《邏輯學》中，「某物」是第一個確定 (bestimmt) 的範疇（即第一個並非完全空洞的範疇），<sup>7</sup> 它所指的是任何一個具體的存有，任何此物或彼物，亦即亞里士多德的 τὸδε τι 概念 (Cat. 5, 2a12)。但在還未引入其他概念之前，在這樣抽象的層次，此物之所以為此物，不外乎因為它不是彼物，即「某物」所指的就是「他物」之所不是，它們之間是一個簡單的否定關係 (einfache Negation)。但是「他物」自身亦不外是一個「某物」，它之所以為「他物」只是相對於那個「某物」而言；故此「某物」和「他物」（或「此」和「彼」）是一對互相依賴，互相限制的概念，無此則無彼，反之亦然。

從這個互相限制的關係，思維發現其實「某物」和「他物」的共同本質在於它們都是有限制或界限 (Grenze) 的東西，即「有限者 (das Endliche)」 (HW, 5: 139)。所有事物都是有限的，因為任何事物之所以為其自身，只是由於它有其界限，它就是在它的界限之內的東西，所以它的界限決定它是什麼，因此「有限性」

---

<sup>7</sup> 因為「某物是第一個否定的否定，作為一個簡單的存在物的自我指涉」 (HW, 5: 123)。



是所有可以被稱為「某物」的東西的本質。但要了解「有限事物」的有限性，思維亦同時假設了「無限性」作為一對揚的概念；因為在最抽象的層次，「有限事物」只能被理解為並非無限的事物，同樣地，「無限」就是並非有限的東西。這個簡單的對立不獨構成傳統哲學以及我們日常用語中對「有限性」和「無限性」這對概念的理解，亦是傳統形上學中所謂「內在 (Immanenz)」與「超越 (Transzendenz)」這個分野的概念基礎 (Lau, 2002)。

傳統形上學認為真正的「實在 (Wirklichkeit)」並非流變不定的經驗現象，是超越人類感知範圍的物自身，故此我們必須跨越我們的界限，才可到達真理。而康德批判哲學的功勞在於指出人類並不能妄想可以超越其有限性，去了解一個獨立自存的所謂「實在」。然而，黑格爾認為康德和傳統形上學同樣未能把握問題所在，因為他們都不了解真正的「無限性」是什麼。首先，黑格爾指出康德對人類理性自我規範的看法有內在的矛盾，因為要為人類的理性劃定界限，必須在某意義之下先**越過**這界限，只有當界限的兩面以及其差異都被了解，我們才真正知道界限所在，這就是黑格爾所謂的「**界限的辯證 (Dialektik der Grenze)**」(Gadamer, 1990: 348f.)；<sup>8</sup> 故此，理性不能宣稱對其界限以外絕對無知。但另一方面，界限以外的境域亦不是傳統形上學所找尋的超然「實在」，因為它只不過是一個空虛的彼岸；「假如人們以為跨入這種無限就可從有限中解放出來，那麼，事實上只不過是從逃遁中

---

<sup>8</sup> 維根斯坦 (L. Wittgenstein) 也同意這點，正如他在《邏輯哲學論》的「序言」中，指出本來該書是要為「思維」定下界限，但他亦馬上補充說明這是不可能的，「因為（假若）要為思維定下界限，我們必須能思及這界限的兩邊（即是說，我們必須能思及那不可思之物）」，所以《邏輯哲學論》亦只能為「思想的表達 (Ausdruck der Gedanken)」定下界限 (Wittgenstein, 1989: 2)。

去求解放。但逃遁的人還不是自由的，因為在逃遁中，他仍然受他所要逃避之物的限制。……哲學並不糾纏於這種空洞的和只是彼岸世界的東西。哲學所從事的，永遠是具體的和全然當前的東西」(HW, 8: 199f.)。

問題的核心在於，一般的討論根本上預先假定了有限與無限的僵化對立；在這個基礎上，他們只能把握一個黑格爾稱之為「壞的」或「假的無限性 (schlechte Unendlichkeit)」(HW, 5: 149)。理由很簡單，在這對立關係中，無限只不過被理解為「非有限 (das Nicht-Endliche)」(HW, 5: 152)，跟「某物」和「他物」的關係無異。「無限只是對立雙方之一方，因而無限也變成一個只是特殊之物，而有限則是與之相對的另一特殊之物。這樣的無限，只是一特殊之物，與有限並立，而且正以這個有限為其限制、界限，並不是它應有的意思，不是無限，而只是有限」(HW, 8: 201)。因為在這一對立關係中，「無限性」亦只能夠透過他的界限來理解，即透過那與之對立的「有限性」為它所立的界限；所以這種「無限」並非真正的無限，只可說是一種「有限化了的無限 (das verendlichte Unendliche)」(HW, 5: 149)。

在此，黑格爾並非旨在把玩文字遊戲，而是要指出傳統的討論從根本上走錯了方向，傳統的「無限」概念只不過表示「有限」應該 (sollen) 被超越罷了，並未能窮盡「無限」這概念的可能意含；要了解哲學所追求和所可達到的無限性，我們必須從另一個角度出發，超越傳統的框架。其實，透過《邏輯學》中「概念的運動」我們已可清楚看到，「有限」和「無限」絕不能以「某物」和「他物」的對立關係來理解 (Theunissen, 1978: 283)，因為他們已屬於另一個範疇層次 (Kategorienebene)。

對黑格爾而言，「真正的無限 (das wahrhafte Unendliche)」並非「有限」以外或以上的任何東西，而是在那個對立關係中的

「這個〔片面的〕無限和有限的自我揚棄作為一個過程 (das Sichaufheben dieses Unendlichen wie des Endlichen als *ein* Prozeß)」(HW, 5: 149)。這個典型黑格爾式的論述看似玄虛難解，其實意義甚明。要達至「真正的無限」，當然要超越有限事物的限制，當中最重要其實是在於釐清其界限；因為根據「界限的辯證」，劃定界限本身已意味要先越過這界限，但關鍵在於不可以為界限之外就是「無限」，相反它只能是另一個「有限」，因為這界限不單是前者亦必然同時是後者的界限；故此，其界限亦必須被超越。黑格爾所指的「真正的無限」就是這個不斷釐清界限的過程，所謂「無限和有限的自我揚棄」就是離開以「物 (Ding)」的範疇去理解「無限」，它不是亦不停留於任何一個有限的事物，而是對事物的關係所作出的「反思」。

簡言之，「真正的無限」就在於把握「有限事物」的「有限性」。「無限性」並非「有限性」的相反，因為它根本不在同一個「範疇層次」，它是一個把「有限事物」的「有限性」作為思維和反省對象的範疇。故此，相對於「有限」而言，「真正的無限」其實是一「後設範疇 (Metakategorie)」；在這個意義下，傳統的討論把「無限」理解為「有限」的相反不僅陷入一個空洞的「無限性」概念，更可說是犯了一個「範疇錯誤 (category mistake)」。<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> 但這並不是表示，我們從此不能使用那個一般的「無限性」概念；就算它們在某角度下並非稱職地表達其意含，黑格爾從來沒有意圖要摒棄這些日常的概念，他只不過是要指出這些概念的界限在哪裏，並提出一些更豐富的概念和更徹底的思維方式。

## 二、知性與理性

無疑，黑格爾認為哲學所追求的是「真正的無限」，所以他亦在《邏輯學》的前部花了很大篇幅去闡明這概念，可是很多對黑格爾的批評連這一基本概念也沒有弄清楚。不過，黑格爾大概不會感到詫異，因為他十分了解我們一般的思維模式，他所指的是所謂「知性 (Verstand) 的思維」；<sup>10</sup> 這種思維的特點，在於它沒有意識到自己的限制，「停滯在有限的思維規定裏，亦即停滯在尚未解除的對立裏」(HW, 8: 93)。黑格爾甚至明言，「有限性」是「知性最固執的範疇 (die hartnäckigste Kategorie des Verstandes)」(HW, 5: 140)，因此黑格爾哲學其中一個最重要亦最艱鉅的工作，就是要超越這種從知性觀點出發的有限思維方式，到達所謂「理性 (Vernunft) 的思維」。<sup>11</sup>

明顯地，在這個問題上，黑格爾亦將康德視為主要的批評對象。首先，雖然「知性」和「理性」這個分野存在已久，<sup>12</sup> 但卻不是康德把它提升到另一個討論的層次，並賦予它一個舉足輕重的地位。正如黑格爾所言：「康德是最早明確地提出知性與理性的區別的人，他明確地指出：知性以有限的和有條件的事物為對象，而理性則以無限的和無條件的事物為對象」(HW, 8: 121f.)。在《純

<sup>10</sup> 「知性 (嚴格而言) 就是那只能產生有限的規定，並在其中活動的思維」(HW, 8: 91)。

<sup>11</sup> 亦在這個意義下，黑格爾把一般對「無限」的理解稱之為「知性的無限」，相對於真正的「理性的無限」(HW, 5: 149)。

<sup>12</sup> 例如中世紀的埃里傑納 (J. S. Erigena) 已提出一個跟康德十分相似的劃分：埃里傑納的 *intellectus - ratio - sensus* 相對於康德的 *Vernunft - Verstand - Sinnlichkeit* (Erigena, 1987: 169ff.)。

粹理性之批判》的「超驗辯證」一篇中，康德嘗試證明傳統的形上學之所以失敗，是由於理性越過了經驗的界限，希望認識在彼岸那個無限的和無條件的「真實」世界；但這些努力卻注定徒然，因為人類的認知最終不能離開經驗的範圍。康德認為我們絕不能以理性來**建構**知識 (konstitutiver Gebrauch)，只能用它來**協調**或**導引**認知活動 (regulativer Gebrauch)，把各種各類的經驗知識組織成一個統一的知識系統 (*KrV*, A 642/B 670ff.)。<sup>13</sup>

然而，黑格爾卻指出康德這個對理性的理解等同於宣告理性**無效**。若理性僅僅只有這「導引作用」，表示它對經驗世界並沒有必然的規範性，即經驗世界不一定要符合理性的理念 (Idee)，儘管它必須要符合知性的範疇 (Verstandeskategorie)；故此，這樣的理性或多或少只有一個主觀的效用 (subjektive Gültigkeit)，它只提出世界應該 (sollen) 是如何的，卻同時承認它的理念永遠無法被徹底實現。所以黑格爾批評這種想法為「知性的理性觀」，即只以知性有限的立場去理解理性 (*HW*, 2: 10)。

要理解理性的真義，跟要理解「真正的無限」一樣，最重要的一步是要超越一般固有的概念框架。康德認為，知性和理性是人類心靈的兩個不同的智性部門或能力 (Vermögen)；對康德而言，這個清楚的區分是有必要的，因為他要把概念的合法使用（知性）跟不合法的使用（理性）分開。然而，這種對立式的區分使「理性」變成一個相當「尷尬」的能力，因為它縱有其理念，卻只有主觀的導引作用；而同時又不能滿足於這個狹小的應用場所，反而傾向空談玄想，還每每導致自相矛盾。故此黑格爾明言：「在任何一角度下，一般對知性和理性所作的區分都要被摒棄」

---

<sup>13</sup> 所有《純粹理性之批判》的引文參照該書第一 (A) 和第二 (B) 版的頁次，並以 *KrV* 為簡稱。

(HW, 6: 287)。

對黑格爾而言，知性和理性絕非兩個不同的部門或兩種不同的能力，而是**同一個理性的**不同思維方式或考慮角度 (Puntel, 1986: 230)。要了解這點，我們得細看黑格爾對思維的一個重要剖析：「**邏輯思維**就形式而論有三方面：一、**抽象的或知性的**，二、**辯證的或反面理性的**，三、**思辯的或正面理性的**」(HW, 8: 168)。<sup>14</sup> 在這個架構中，理性首先是作為知性的「反面」，把它所固守的規定加以質疑和否定；但這個「反面理性」的目的不外乎是要超越知性原先的片面性（對黑格爾而言，「抽象」就是片面的意思），並把其原意在一個更高或更全面的角度去重新把握，這就是「正面理性」的工作；這個層層深入的思維方式，在黑格爾對「無限性」概念的討論中尤其顯露無遺。

然而，在這個辯證式的思維中，最要緊的一點是：那三個思維的面向，並沒有任何一個比其他的更加重要，因為每一方面都只是**整體 (das Ganze)** 的一部份。在某意義下，那「思辯的或正面理性的」層次比其它兩個更加全面，但這只不過是因為它已把前者包含在其中；獨立而言或從另一角度看，它自己也是一片面的規定；故此，這辯證思維並不停於這第三層面，而是不斷地繼續以這個模式去超越每一個層次的片面性。我們應該記得「真正的無限」其實是一個**過程**，而且是一個「自我反思的過程」；故此，並非任何一個「方面」，而是**整個**不斷自我批判、自我反省的**辯證**思維過程才是「真正無限的理性」；而這種思維方式就是黑格爾所謂的「**思辯 (Spekulation)**」。

---

<sup>14</sup> 德文原文為：“Das Logische hat der Form nach drei Seiten: a) die abstrakte oder verständige, b) die dialektische oder negativ-vernünftige, g) die spekulative oder positiv-vernünftige.”

Spekulation 一詞在現代哲學或日常用語中，都並非一個正面的概念，它大概指一些無經驗和事實根據的猜測或玄想，由此引申出投機活動的意思，這當然跟黑格爾的原意不同。一般對「思辯哲學」的誤解都源於錯誤理解黑格爾對康德的「知性哲學」的批評，他們以為既然「知性」是有限的，則「思辯」或「思辯理性 (spekulative Vernunft)」只能是反知性的。當然這個「誤解」有其歷史因素，因為康德以後整個歐洲學術界的確籠罩著一種「浪漫主義 (Romantik)」的氣氛，認為人們必須超越邏輯性的思維和知性的範疇，以直觀或感覺等能力去「直接地」把握「實在」和「絕對真理」，或以藝術和宗教去代替純思維性的哲學。

甚至在哲學界中，德國觀念論的重要代表人物如費希特 (J. G. Fichte) 和謝林 (F. W. J. v. Schelling) 亦或多或少帶有一種反知性的色彩。例如謝林便清楚指出我們不能以知性的概念，甚至不能以人類的語言去理解和表達真理；反之，我們必須以「智性的直觀 (intellektuelle Anschauung)」去把握「絕對者」，只有透過這種賦有神祕主義色彩的「創造性的能力 (produktives Vermögen)」，我們才可超越（或繞過）人類的有限性。正因如此，謝林甚至認為藝術哲學才是「哲學真正的理論工具 (das wahre Organon der Philosophie)」(Schelling, 1858: 351)。

儘管黑格爾年青時也曾是謝林「同一哲學 (Identitätsphilosophie)」的追隨者，在他耶那 (Jena) 時期的重要作品《費希特與謝林的哲學系統之差異》(*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*) 中，黑格爾仍極力維護謝林的哲學立場 (HW, 2: 7-138)。然而，黑格爾後來亦很快看透了這哲學理論的限制，並與之劃清界線。<sup>15</sup> 總體而言，黑格爾

---

<sup>15</sup> 黑格爾在《精神現象學》中批評謝林所謂「在絕對中一切同一」的哲學原則是

根本上反對當時流行的浪漫主義式的哲學，所以他在《精神現象學》的序言開首已一再批評這種哲學的預設，並清楚摒棄其立場 (HW, 3: 14ff.)。相反，哲學不能離開邏輯的思維和知性的概念，因為只有這樣哲學才能稱得上為一門科學 (Wissenschaft)。當黑格爾批評康德式的「知性哲學」時，他並非完全否定「知性思維」在哲學的角色和重要性；反而，正如邏輯思維的三面性所示，「知性」是思維一個不應亦不可或缺的部份。「所以如果反思被排除於真理之外，並沒有被理解為絕對者的一個正面部份，這就是對理性的誤解」 (HW, 3: 25)。

故此，*Spekulation* 絕不能被視作一種玄想或睿智的活動和能力，它並非試圖以上帝的角度去直觀實在，而是因思維了解到自身的有限性，所以對其自身作出徹底的反省；它絕非要排除一般知性的思維，相反它是「思維的思維 (Denken des Denkens)」 (HW, 8: 68)，<sup>16</sup> 輾轉地把思維自身的預設和界限弄清楚，故此，我們可稱 *Spekulation* 為「思辯」。其實 *Spekulation* 的這個「自我回溯 (selbstreflexiv)」的意思，亦隱約透顯在其字源中；因為 *Spekulation* 不單源於拉丁文的 *spectare* (betrachten/view)，更直接的源頭是 *speculum* (Spiegel/mirror)。

伽達瑪清楚指出「思辯」所顯示的是一種「反映的關係 (Verhältnis des Spiegels)」，並且是「對照於日常經驗的獨斷性 (Gegensatz zum Dogmatismus der alltäglichen Erfahrung)」 (Gadamer, 1990: 469f.)；言下之意，「思辯」像一面鏡子，在其中一般的經

---

一種「空無知識的幼稚」，其空洞性就像人們說：「黑夜裏所有牛都是黑色一樣」 (HW, 3: 22)。

<sup>16</sup> 布納(R. Bubner)把「思辯 (Spekulation)」理解為「反思的反思 (Reflexion der Reflexion)」 (Bubner, 1998: 50; 1980: 49)。



驗或思維模式得以對其自身日常未加思索的預設作出反思，以消除其本來的**獨斷性**。故此，庫侖卡姆夫 (A. Kulenkampff) 很恰當地把「思辯」界定為「對於預設的反思 (voraussetzungsbezogene Reflexion)」，「在方法上或一般而言，這就是說：思辯的哲學反思是再一次思想世界，不過是作為對世界的思想的思想 (als Denken des Denkens der Welt)」(Kulenkampff, 1970: 16)。

由此觀之，思辯其實是一種「**後設的反思 (metatheoretische Reflexion)**」；而相對於「知性」的思維層次，「思辯理性」之所以自命為「無限」，亦是因為它在這個後設的層次，把思維的一切預設和界限不斷加以反思，以至徹底明白自己，不像「知性」一般地獨斷。作為一種後設的反思，理性的思辯當然要以知性的思維作為它的反思對象；在這意義下，黑格爾甚至這樣肯定「知性」的地位：「理性沒有了知性是無物，知性沒有了理性則還是一點東西。〔故此〕知性是不可或缺的。」(HW, 2: 551)<sup>17</sup> 然而，理性這種「不實在」的性質也有其特別的好處，因為它亦不須固守任何一個**立場 (Standpunkt)**；它並不是以一個新的立場來超越舊有的立場，因為它的工作只不過是讓每一個固定的立場知道其自身的限制；亦正因如此，思辯理性可免除了所有立場之所以為立場必然附帶著的片面性。正如布納 (R. Bubner) 所言，思辯「其實不過是那些本來根本地僵化了的**反思結構**，變得清楚透徹的過程」(Bubner, 1998: 59)。

### 三、思辯形上學

由此觀之，一般對黑格爾思辯哲學的理解，以為它不懂人類

---

<sup>17</sup> 德文原文為：“Die Vernunft ohne Verstand ist nichts, der Verstand doch etwas ohne Vernunft. Der Verstand kann nicht geschenkt werden.”

理性的有限，而從事「玄想」的形上學，實在根本地誤解了其真義。「絕對知識」、「無限真理」等這類黑格爾常用的概念似乎不合理地誇張了哲學的可能性，然而這些概念之所以「駭人」，只不過是因為大家未能從「思辯哲學」的眼光去了解其意含。其實，經過以上的論述，我們應可了解到所謂「無限」不外是指對「有限事物的有限性」的把握，同樣地「絕對」亦不過是對「相對事物的相對性」的把握；一旦掌握到這些概念的「思辯意義 (spekulative Bedeutung)」，整個黑格爾哲學亦變得容易明白。

故此，黑格爾從沒有打算要在康德批判哲學後重新樹立一個形上的「實在世界」，和建立一套「超越形上學 (transzendente Metaphysik)」。<sup>18</sup>相反，跟康德的超驗哲學 (Transzendentalphilosophie) 相似，黑格爾的思辯哲學是一個對理性的自我批判、自我反省的哲學。<sup>18</sup> 黑格爾雖強調他的哲學為一形上學系統，但按照其「思辯哲學」的思維方式，他亦巧妙地賦於「形上學」一個新的意義；對黑格爾而言，Meta-Physik 與其說是有關現象世界「背後」的「真實世界」的思想，不如說是對這個本來就是真實的現象世界所作的思想的「後設思想」；即是說，Meta 不再是指一「存在的 (ontologisch)」層次，而是指「思維的」層次 (Lau, 2002)。<sup>19</sup> 亦只有從個出發點，我們才能理解為什麼黑格爾一再強調邏輯和形上學的同—性 (Identität von Logik und Metaphysik)(HW, 8: 81)。

根據以上的分析，就算在我們這個「後形上學的時代」，黑格爾的思辯形上學仍有其存在價值，因為它代表著一個不斷自省

---

<sup>18</sup> 其實，我們甚至可以斷言黑格爾的思辯哲學是康德的批判哲學的徹底完成 (Lau, forthcoming c)。

<sup>19</sup> 至於，黑格爾這種 Meta-physik 還可不可以翻譯為「形上學」，還是應譯作「後設哲學」諸如此類，則是另一問題。

的反思過程，一種不斷自我批判的哲學態度。思辯哲學並不固守於任何一立場，亦不執著於任何一前題——不過有一個例外，就是對純粹思維的執著。黑格爾亦坦然，他的思辯哲學（尤其是《邏輯學》）可說是「全無前設的 (voraussetzungslos)」(HW, 8, 167f.; Lau, 2000)，但若要問它以什麼為出發點，答案則是那個「願意去作純粹思維的決心 (der Entschluß, rein denken zu wollen)」(HW, 8: 168; 5: 68)；黑格爾亦承認這個思維的起始點，在某意義下可說是「任意的 (Willkür)」(HW, 5: 68)，因為在願意去思維之前，我們還不能提供任何「理由」作為這個決定的基礎。誠然，世界上亦沒有一個所謂從事哲學的必然性，我們可以「任意地」選擇是否去從事哲學活動；但黑格爾的要旨在於，一旦我們決心去作哲學思維，則我們只能以思維作為唯一的根據和判準，此外無他；故此，對純粹思維的執著就是（思辯）哲學的唯一並且是不能放棄的執著。

這個對純粹思維毫無保留的執著亦在相當程度上決定了黑格爾哲學某些基本特點。由於思辯哲學只可依賴思維，因此它不能假設思維以外還有其他東西，即不能接納有不可思之物的存在。言下之意是，所有「存在」都是可思的，都被包括在思維的概念系統中；因此亦沒有了所謂「思維」與「實在」的鴻溝，不單「實在的」事物之「實在性」是一屬於思維的概念，就算是「思維」與「實在」這對立的關係亦在思維的範圍之內。在這角度下，「思維」所及之處是無限的，在其以外無他；並沒有什麼純經驗的（即非概念的）事物界定思維範圍，故此「思維」並沒有外限。<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> 嚴格而言，我們甚至不能說思維沒有外限，因為這樣我們一樣以「物」的範疇去理解思維，即犯了「假的無限性」的錯誤，重要的是，要清楚知道思維是作為「活動」和「過程」來理解。

故此，思維所要處理的都是思維的「內在」關係，它雖無外限，但其內卻是一個錯縱複雜的網絡，這個網絡的總體作為一系統就是黑格爾所謂的「概念 (Begriff)」，而思維就是按照這概念系統來作判斷和反省的活動。「概念」這個概念在黑格爾哲學中基本上有兩個意義：廣義而言，它指一般個別的「概念」或「範疇」，有特定的內容和所指，並與其他的「概念」互相關連，形成一複雜的網絡；但狹義而言，「概念」所指的不再是這個或那個個別的「概念」，而是所有個別的「概念」所構成的系統作為一總體 (System als Ganzes)，可稱為「總念 (der Begriff)」。正如黑格爾在《精神現象學》中的一句名言「真理是總體 (das Wahre ist das Ganze)」(HW, 3: 24)，他認為只有那個作為總體的概念才可稱得上為真，因為每一個別概念都只能表達這個總體概念的一個面向，都必然地流於片面 (einseitig)。正如在之前的分析可見，在《邏輯學》中，每一個範疇如「存在」、「無」、「變化」、「定在」、「有限」、「無限」等等，都在那個思維自我反思的過程當中展示其真正的內容，與此同時亦把握每一個概念的特定限制，亦即其特定的片面性；故此才有所謂「概念的運動」，即從一個概念發展到另一個概念的過程。

黑格爾的思辯哲學明顯地流露一種「整體主義 (holism)」的色彩，概念的總體才是真理最基本的，亦即唯一的單位。每一個個別的概念、個別的判斷的意義最後都取決於它在這個概念系統的地位，以及它與其他個別概念和判斷的相互關係。每一個「片面」的概念同時亦是概念系統不可或缺的一部份，共同建構這個總體概念。對黑格爾而言，這個總體概念不單是所有思維的基礎，亦代表所有可思之物的結構，並囊括所有存在之物。黑格爾認為這個總體概念等同於康德所提出的「主體 (Subjekt)」概念，而觀念論的根本立場就在於肯定總體概念與思維或主體的同—性，因為總體概念的統一 (Einheit) 就是那構成「我思 (ich denke)」亦

即自我意識 (Selbstbewußtsein) 的統一。黑格爾更稱道：「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)。

總括而言，黑格爾思辯哲學的最根本的目標就是要徹底把握這個總念，亦即把握主體自己。而整部《邏輯學》的工作正是輾轉地逐步發展這個總體概念，窮盡個別範疇的內容和釐清它們之間的相互關係。按思辯哲學的原則，這當然不單只是一個有關我們主觀思維模式的反省工作，而同時是有關所有存在事物的結構的審查；因為如上所述，存在之所以為存在亦是一思維或概念問題。故此，黑格爾的《邏輯學》同樣地處理傳統的形上學或存在論(Ontologie) 的課題。以其觀念論的立場，黑格爾把最根本的存在，即有關「**實體 (Substanz)**」的問題提升到一個更高的層次去討論，因為正如黑格爾所言：「**實體的完成 (Vollendung der Substanz)**……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)。所以，黑格爾這樣總括他的思辯哲學的基本關懷：「一切的關鍵在於，不僅把**真實 (das Wahre)** 理解和表述為**實體**，而且同樣為**主體**」(HW, 3: 22f.)。<sup>21</sup>

### 參、黑格爾與分析哲學之發展

黑格爾的思辯哲學究竟對當代哲學有什麼意義呢？面對當代哲學問題，他的哲學系統是否還有其活力和貢獻呢？在這篇短文

---

<sup>21</sup> 亨利希 (D. Henrich) 更稱這句子為「黑格爾系統的基本原則 (Grundsatz von Hegels System)」(Henrich, 1978b: 204)。

中，我們當然不能全面去評價黑格爾在眾多方面的影響，以及他與各個哲學流派發展的關係；我們只能選取一個較重要的領域作一簡述，而當中最特別和最值得探討的很可能是黑格爾和分析哲學的關係。眾所週知，當代的西方哲學大致可分為分析哲學和歐陸哲學兩大陣營；概括而言，英美的分析哲學強調以仔細的語理分析去釐清和解決問題，而歐陸的哲學則強調透過與歷代哲學家的對話去發掘問題的深度和展示其意義。在分析哲學的發展中，黑格爾很多時候被視為主要的敵人，因為他最能代表歐陸哲學那種「語理不清」的毛病；在某些分析哲學家眼中，黑格爾的思想體系甚至被理解為最不合邏輯和最玄想無稽的哲學，可謂是分析哲學的「反面教材」。但奇怪的是，分析哲學由反黑格爾開始，透過不斷的自己批判和反省，發展到二十世紀的末段竟然慢慢出現了一個「黑格爾的復興 (Hegel Renaissance)」，這個現象不單印證了黑格爾哲學潛在的活力和開放性，亦顯示歐陸和分析哲學這兩個哲學傳統亦有共同發展的傾向 (Bubner, 2003; Rorty, 1997)。

當然，以這篇論文簡短的篇幅，我們不能仔細地討論黑格爾與分析哲學錯綜複雜的關係；亦可能因為要十分精簡地介紹多個分析哲學家的中心思想，而難免流於片面和粗疏。儘管如此，這個概括式的討論仍有其意義，尤其是在華語哲學界中，歐陸和分析哲學兩大陣營仍相對地壁壘分明，或許比在歐美本土尤甚；其實，有關黑格爾與分析哲學的關係近年在歐美學界亦開始得到注視，例如德國的威殊 (Welsch, 2000) 和美國的洛克摩爾 (Rockmore, 2001; 2002) 各有專文討論，所以現在也應該是時候在華語哲學界引入有關的討論，望能拋磚引玉。在以下的討論中，我們會基於以上對思辯哲學的分析，嘗試以兩條互相扣連的主線去整理黑格爾與分析哲學內部發展的微妙關係：從分析哲學初期的還原主義 (reductionism) 和基礎主義 (foundationalism) 的論

調到後來的**整體主義** (holism) 以及**新實用主義** (neo-pragmatism) 的發展。總括而言，整體主義和新實用主義這兩個轉向都可被視為分析哲學由起初濃厚的康德主義色彩到近年的新黑格爾主義路向的發展，或如羅蒂 (R. Rorty) 所言：由「康德階段 (Kantian stage)」到「黑格爾階段 (Hegelian stage)」的演變 (Rorty, 1997: 8f.)。

## 一、康德、黑格爾與初期分析哲學

首先，黑格爾和分析哲學的興起明顯地有十分密切的關係；眾所週知，分析哲學正是以「反黑格爾」為其首面旗幟。有趣的是，羅素 (B. Russell) 和摩爾 (G. E. Moore) 作為分析哲學的兩大先鋒都曾經是黑格爾主義者，羅素更一度自認為是「徹底的黑格爾主義者 (full-fledged Hegelian)」，而且每當康德和黑格爾見解不一時，他都站在黑格爾那一邊 (Russell, 1959a: 42)。但大概到了一八九八年，摩爾和羅素先後放棄觀念論的立場 (Russell, 1959a: 54)，並透過批判黑格爾和當時英國的新黑格爾主義者如布萊德雷 (F. H. Bradley)，去建立一個新的哲學方向；而他們之所以自稱為「分析 (analytic) 哲學」其實亦或多或少是要與黑格爾式的「辯證 (dialectic)」劃清界線。<sup>22</sup>

事實上，分析哲學的開始可以說是以反黑格爾為自我定位：

---

<sup>22</sup> 希爾頓 (P. Hylton) 有一篇論文相當仔細地討論分析哲學的興起與觀念論的關係。但奇怪的是，雖然該論文以「黑格爾與分析哲學 (Hegel and Analytic Philosophy)」為名，可是討論黑格爾的篇幅卻甚少，反而差不多都是討論康德在分析哲學中的角色 (Hylton, 1993)。所以實在令人難以明白為何該論文不以「康德與分析哲學」為題，更不明白為何它會被收編在 *The Cambridge Companion to Hegel* 一書之中 (Beiser, 1993)。

在形上學而言，它是反黑格爾式的觀念論，反對以人類的思辯理性和主體性作為所有存在的依歸，肯定事實世界獨立於人類心靈而存在；至於知識論方面，分析哲學建基於經驗主義之上，認為人類只可以透過經驗去認識外在世界，反對觀念論對人類理性的過份自信。分析哲學根本上不同意黑格爾對「概念」的概念，不以為那總體概念就是一切存在和認知的基礎。故此，反黑格爾式的整體主義 (holism) 就是分析哲學一個啓導原則；取而代之，分析哲學的基本方法是透過分析把複雜的化約到簡單和直接的，再從這些「元素」開始建立一個穩固的知識基礎，這就是所謂「還原主義」或「基礎主義」的立場。

但到底什麼才是構成知識的最基本元素呢？知識的基礎又是什麼呢？首先，分析哲學其中一個重要的出發點就是以「命題 (proposition)」(或「句子 (sentence)」、「陳述 (statement)」、「判斷 (judgment)」) 作為最基本的分析單位。這個原則主要建基於弗雷格 (G. Frege) 所創立的現代形式邏輯系統，它修正了傳統邏輯的一個基本假設。自亞里士多德的《工具論》(*Organon*) 開始，傳統邏輯大致上一直沿用一個基本的三層架構：概念、判斷和推論，影響久遠的邏輯書如 *The Port-Royal Logic*<sup>23</sup> 就是這邏輯系統的典範。這架構以「概念」(或詞項) 作為最本的邏輯分析單位；「判斷」被理解為概念的結連，而最簡單的判斷就是兩個概念加上把它們結連起來成爲一命題的繫詞 (copula)；而「推論」則是從一判斷到另一判斷的演譯。基於這個架構，要解決知識和邏輯的問題當然首先要去處理「概念」的問題，因爲它是最基本的構成元素；在此之上，才可討論更「複雜」的判斷和推論。由此，我們可明白爲何現代知識論最初的討論都是圍繞著「概念」

---

<sup>23</sup> *La Logique ou l'Art de penser*, 1662 ; 英文翻譯 : A. Arnauld/P. Nicole, 1996。



的各種問題；例如理性主義和經驗主義的其中一個主要的爭論就是有關概念的來源，爭論到底有沒有「先天觀念 (innate idea)」，還是所有概念最終都是源經驗的「感覺 (sensation)」或「印象 (impression)」。

當然，弗雷格的邏輯系統並非否定「概念」作為分析對象的重要性，但他卻指出不是「概念」而是「句子」才是最基本的完整邏輯單位，「概念」根本的角色不外是作為一個句子中的「謂詞 (Prädikat)」，它的意義必須根據其作為謂詞的功能去理解，而謂詞本身是一種不完滿和有待補充 (ungesättigt und ergänzungsbedürftig) 的語詞，要加上主詞 (Subjekt) 才是構成一個完整和有真假值的句子。對弗雷格而言，「概念」或「謂詞」就像代數裏的函數 (Funktion) 一樣，本身是一開放語式，只有當可變項換上個別數字，才得出相應數值 (Frege, 1994a)。而主詞的角色跟謂詞的完全不同，它根本不是一個概念；因為概念的功能是表達對象的性質，即把對象分類，而主詞的功能在於指涉某一特定的對象。以現代的術語，主詞是單稱詞項 (singular term)，而謂詞或概念則是通詞 (general term)。以這個分析方法，一個簡單的句子不再是由三個獨立元素構成，不再是由一個繫詞把兩個概念結連起來；反而，繫詞變成了謂詞的一部份，共為一個函數的開放語式，再加上主詞限定所指涉的對象，才是一個完整和有真假值的句子。這個分析方法不單避免了很多誤導性的問題，還提供了一個新的角度去重新檢視各個知識論和形上學爭論已久的課題。

在這裏不得不提，其實康德早已提出相類的見解，他清楚指出必須以判斷 (Urteil) 作為主軸去理解概念和範疇，因為概念不外就是「可能判斷的謂詞 (Prädikate möglicher Urteile)」(KrV, A 69/B 94)。其實，康德之所以能超越理性主義和經驗主義的爭論，

最根本的一個突破就是把討論的核心由概念提升至（或應說是還原至）判斷，以判斷作為最核心和最基本的分析對象；範疇亦只能透過對判斷形式 (Urteilsformen) 的分析而獲得，而不是先找出基本範疇，再考察它們可能的結連形式，從而構成不同的判斷 (Lau, forthcoming b)。對康德而言，「經驗」並非如經驗主義者所言，只是被給予的感覺或印象，亦不是理性主義者所想，是模糊、不清晰的概念；康德認為經驗已經是判斷，有真假值可言，所以才有經驗的客觀性 (Objektivität) 的問題。正因如此，康德不再糾纏於經驗主義和理性主義有關先天觀念的爭論，因為首要的問題不再是概念的來源 (Genesis)，而是理性的概念運用於經驗判斷中是否有效 (Gültigkeit)；以現代的術語，即不是有關事實 (factual)，而是有關概念的規範性 (normative) 問題。

眾所周知，康德認為知識論最關鍵的問題，就是要解決到底「先驗綜合判斷如何可能？」(KrV, B 19)。<sup>24</sup> 初期的分析哲學雖然大致上排除「先驗綜合判斷」的可能性，但卻完全採納了康德對於分析和綜合，以及先驗和後驗的區分。例如，羅素就同意命題之間有分析綜合之別，所有分析的命題都能單依靠其意義去判斷真假，毋須透過經驗的觀察，所以分析的命題都是先驗的；因為它們根本沒有說及經驗世界的具體狀況，沒有超出有關概念已有的內容，提供新的資訊。只有綜合的命題才能擴展我們的知識，對這個特殊的經驗世界作出描述；但正因如此，我們只能透過經驗觀察才能判斷一個綜合命題的真假，並沒有一些既能擴展知識又是先驗的命題。故此，要建立一套穩固的知識系統就得解決綜合命題的基礎問題，以及經驗如何證明或否證它們。

羅素認為經驗知識的最基本來源是「感覺與料

---

<sup>24</sup> 另一個可能翻譯是：「綜合判斷如何先驗地可能？」。

(sense-data)」，如聲色味觸等，透過五官直接的感知我們可得到「親知的知識 (knowledge by acquaintance)」，即一些先於任何概念和思維的「直接」知識。而與之對揚的是「描述的知識 (knowledge by description)」，因為要描述某一東西，我們必須使用概念去把該對象歸類為某一種事物 (Russell, 1959b: 46ff.)；故此，描述的知識並不是直接和最基本的知識，亦因為這種知識要假設已知的概念和判斷，它們當然不能成為知識系統的基礎。故此，經驗知識的基礎只能是最簡單的親知知識，說及最原始的感覺與料。建基於弗雷格有關指稱的理論 (theory of reference)，羅素認為我們可以專名 (proper name) 或單稱詞項去指涉一個特定的對象；但要作為知識基礎的命題，它的對象必須是純粹的感覺與料，並且那些單稱詞項亦不能假設其他概念；而在我們的語言中，羅素認為嚴格而言只有「這個 (this)」或「那個 (that)」才是真正的單稱詞項，因為只有它們沒牽涉任何概念內容 (Russell, 1986: 179)。羅素認為我們可以基於這些基本元素，構作最簡單的命題，表述一個特定的感知，這些最基本認知單元就是所謂的「原子句 (atomic sentence)」；而這個哲學或知識論架構，羅素亦稱為「邏輯原子論 (logical atomism)」 (Russell, 1986)。

這種從釐清最簡單和最直接的元素開始，進而在其上建立一穩固的知識基礎的哲學方法，正是初期的分析哲學和邏輯實證論 (logical positivism) 的基本取向。除羅素以外，摩爾對常識 (common sense) 的維護 (Moore, 1959)，主要亦是嘗試在最簡單直接的東西裏尋求不可懷疑的知識基礎。而前期維根斯坦 (L. Wittgenstein) 的《邏輯哲學論》(*Tractatus Logico-Philosophicus*) 更嘗試以這些基本理念，去重新整理一個世界觀 (或形上系統)。維根斯坦提出「世界是事實 (Tatsachen) 的總和，而非事物 (Dinge) 的總和」 (Wittgenstein, 1989: 11)；故此「句子」(而非「字詞」) 是把握世界的最基本單位，而當中最簡單的是「基本句

(Elementarsatz)」，相當於最簡單的事態 (Sachverhalt)。這樣，維根斯坦為羅素基於弗雷格的邏輯分析所開創的分析哲學提供了一個較完整的存在論架構，世界不再是如傳統經驗主義所言，是一些雜亂的感官成素，而是事態的組合，有一定的邏輯結構。卡納普 (R. Carnap) 更把這些原則發展成一套自然科學的基礎理論，把科學命題的知識性追溯到一些可被經驗直接檢證的「記錄句 (Protokollsatz)」(Carnap, 1928; 1931/32)，以「性質  $q$  在時空點  $x; y; z; t$ 」作為最基本的描述句式，把羅素和維根斯坦都沒有充分說明的所謂基本事態和基本句加以釐清，由此重構整個經驗世界。透過這種反黑格爾式的極端還原主義，初期分析哲學的基本精神和理想可謂表露無遺。

## 二、整體主義的轉向

然而，到底這種哲學立場是否能建立一個穩固的知識系統呢？為何會出現後來的整體主義轉向呢？<sup>25</sup> 如上所述，康德和分析哲學相對於傳統的經驗主義和理性主義的一個大進步，就是把命題（而並非概念或感觀）視為最基本的分析單位。可是黑格爾認為這個分析單位還是太「細」，因為只有整個概念系統（而並非個別的概念或命題）才是真理的最基本並且是唯一的單位。在《哲學百科全書》中，黑格爾有這個看似奇怪的論述：「無論如何，命題的形式，或確切點說，判斷的形式，不適合表達具體的（而真理是具體的）和思辯的真理；按其形式，判斷是片面的，就此而言，亦即是假的。」(HW, 8: 98f.) 在眾多不同的著作中，黑格爾都不厭其煩地批評判斷形式的片面性，<sup>26</sup> 而且還在《精神

<sup>25</sup> 有關整體主義轉向這部份的討論架構源自威殊的分析 (Welsch, 2000)。

<sup>26</sup> 黑格爾在很多不同地方都有觸及這個問題，而較詳細的討論有四處：一、《精

現象學》的前言中（而《精神現象學》的前言正是黑格爾為他整個哲學系統所作的前言），提出所謂「思辯命題 (der spekulative Satz)」的理論。概括而言，黑格爾的目的是要從最根本處，亦即從語言和思維最基本的結構著手，去批評康德對判斷的理解，以及其附帶的形上學和存在論意涵，從而建立自己的整體論思想。<sup>27</sup>

黑格爾認為判斷不能作為一獨立的認知單位；初期分析哲學的一些內在問題，就是源於這個假設。例如羅素對於最簡單的綜合命題以及其經驗基礎的分析，本身充滿理論困難；這種對知識基礎的理解，認為我們可以完全「直接地」和「客觀地」感知簡單的事態，並在其上建立客觀穩固的知識，可說是一種把我們一般常識推向極端的哲學立場。這種似乎十分「自然」的哲學立場正是黑格爾分別在《精神現象學》和《邏輯學》的第一章要攻擊的對象，黑格爾所要批判的就是一般對「直接性 (Unmittelbarkeit)」這概念的誤解 (HW, 3: 82ff.; 5: 65ff.)。《精神現象學》的首章「感性確定性 (sinnliche Gewißheit)」正要處理這種「天真」的立場：「感性確定性的具體內容使得它立刻顯得好像是最豐富的知識，甚至是一種無限豐富的知識……。此外它又好象是最真實的知識，因為它對於對象還沒有省略掉任何東西，而讓對象整全地呈現在它面前」(HW, 3: 82)。

但是當我們撇開「主觀的」思維、概念和語言，而「被動地」

---

神現象學》的前言(HW, 3: 56ff.)，二、《哲學百科全書》的「緒論 (Vorbegriff)」中的第二十八至三十一段 (HW, 8: 94ff.)，三、《邏輯學》中對「存在與無的一致(Einheit des Seins und Nichts)」的第二個附註(HW, 5: 93ff.)，四、《邏輯學》的「概念論」中有關判斷的章節 (HW, 6: 301ff.)。

<sup>27</sup> 有關黑格爾對於判斷形式的批評，以及「思辯命題」的討論，當中問題甚為複雜，參看 Lau, 2004a; forthcoming a。

感知當下的經驗，是否就能獲得「最豐富」和「最真實」的知識呢？黑格爾認為這種確定性所提供的所謂知識或真理其實是最貧乏的，因為，若然離開了概念和語言，我們所獲得的感知根本是完全空洞的 (Lau, 2004b)。正如羅素所言，黑格爾亦指出這種「直接的知識」只能以「這個 (this)」或「那個 (that)」等直接的「指示性詞項 (indexical term)」去指涉感知的東西，但問題是「這個」所指的到底是那一個呢？表面上，「這個」或「那個」等用語好像可以直接指示我們當下眼前的東西，但其實它們之所以可以指涉一特定的對象，背後已假設了一個大家公認和接受的使用脈絡，以及這脈絡所依賴的世界觀和基本的概念分野。言下之意是，這些詞項並非真的可以完全「直接」地指涉某一東西；如果撇除了「這個」這個「指示性詞項」背後所假設的基本概念分野，我們則無法斷定「這個」所指的是什麼，因為它理論上可指任何東西。<sup>28</sup> 故此，我們必先了解這些詞項在某一背景下使用時的一些基本假設，而這些假設離不開我們思維的概念和語言。

黑格爾的論旨就是：離開了概念和語言，所謂「直接的知識」連最基本所指為何也不能斷定，更如何談得上是知識呢？所有被認為是「直接」的東西，只不過是在某一層次或角度下才稱得上是直接的；而實際上，它們依賴於我們「主觀的」概念和語言，這是所有知識的必要條件。以為撇開了「主觀的」思維、概念和

---

<sup>28</sup> 正如奎因 (W. V. O. Quine) 在《詞與物》(Word and Object) 一書中，以 Gavagai 這個在一個虛構的語言中的字去闡明，假若我們完全不了解這語言，以及其所假設的世界觀，我們根本不能斷定這個單字所指的是什麼。縱然我們看見那些土人在什麼時候和指著什麼東西來用 Gavagai 這字，我們還不能確定它所指的是一隻兔子，還是這兔子的一部份，還是這兔子作為兔子的本質等等 (Quine, 1960)。

語言便能觸及那個源始真實的經驗世界，這才是「主觀的」幻想。正如黑格爾所言：「這種**確定性**所提供的事實上是最抽象和最貧乏的**真理**。它對於它所知道的僅能說出：**存在**；而它的真理僅包含事情的**存在**；……這個純粹的**存在**或這個簡單的直接性便構成感性確定性的**真理**」(HW, 3: 82f.)。「感性確定性」這個哲學立場不單不是最豐富，反而是最空洞無物的世界，它的世界就是「純粹的**存在** (reines Sein)」。如果我們還記得，按《邏輯學》的分析，「純粹的存在」作為第一個範疇本身跟「純粹的無」沒有分別，它們都是無規定、無內容的範疇。以此分析，感性確定性的世界就是無，是完全空洞的，亦無知識可言。

在分析哲學未成之先，黑格爾已對「直接性」的假設作出有力的批評，當然這批評的對象不是分析哲學，但這批評絕對適用於初期的分析哲學。<sup>29</sup> 儘管如此，黑格爾的批評卻沒有阻礙分析哲學基本信念的形成；不過分析哲學經過若干的發展後，內部卻慢慢發現羅素和卡納普這個還原主義出發點的問題。較為人熟悉的是波普 (K. Popper) 對於邏輯實證論的批評 (Popper, 1935)；波普認為我們並不能以記錄句檢證科學知識，因為科學知識都是有關自然世界的一些普遍規律，我們透過經驗觀察所能檢證的頂多是一些個別的現象。就算假定歸納法 (induction) 是一種有效的推論，眾多個別的觀察也不能證明任何一個有關自然世界普遍規律的科學命題為正確，而只可以支持該命題很可能為真，因為我們無法窮盡所有個例。故此，所有科學知識歸根結底都只是一些假設 (hypothesis)；經驗觀察不可以證明某一科學知識，但可於經驗

---

<sup>29</sup>黑格爾當時的主要批評對象是雅可比 (F. H. Jacobi)，參看 Falke, 1996；不過，所羅門 (R. C. Solomon) 亦指出黑格爾的批評更加適用於羅素的理論 (Solomon, 1983)。

觀察和科學知識不吻合時，去否證 (falsify) 該科學假設，這就是波普著明的否證理論 (theory of falsification)。

不過，波普對於邏輯實證論的批評其實還算溫和，因為他到底還是肯定了簡單直接的經驗觀察，只不過「個別」的觀察不能證明「普遍」的科學知識。然而，早在一九三二至三三年間，維也納學派的紐拉特 (O. Neurath) 已對卡納普的記錄句理論提出更徹底的質疑，他認為我們根本沒有那些所謂「可靠而純正的記錄句 (gesicherte, saubere Protokollsätze)」(Neurath, 1932/33: 206) 去作為知識的基礎。紐拉特指出所有對經驗觀察的描述都有其理論背景，都假設了某一特定的角度和解釋方法，而所使用的語言亦不能完全超越日常語言的含混性。故此，科學知識根本不能建基於一些所謂純粹的觀察；期望能以客觀準確和清晰無誤的原子記錄句子作為知識系統的基礎，這只是那些極端還原主義者一廂情願的願望。

作為維也納學派的一份子，紐拉特卻強烈地反對還原主義的立場，他更比喻說：「我們好像那些水手一樣，他們必須在大海上修葺他們的船隻，而永不能回到幹船塢中把它拆卸，並用最好的組件去重修。」(Neurath, 1932/1933: 206)。這艘代表著人類知識的船隻並非不用修葺，只不過我們沒純正的記錄句作為絕對可靠的組件，反而需要按照船隻本身已有的結構，判斷某一組件是否適當，並在航程中作出因應的修補。以此比喻，紐拉特批評邏輯實證論所強調經驗命題與事實世界的符應性 (Korrespondenz)，說明我們根本不能一對一地檢證它們是否相應，反而要以知識系統內部的融貫性 (Kohärenz) 作為是否接納某一命題的判準。知識的進步在於建立一個更全面、更一致的系統；故此，紐拉特認為應建立一個統一的科學，不單包括所有自然科學，還有心理和社會科學的知識，成為一艘宏大、堅固而在



任何水域都可安然航行的船隻。

在分析哲學有關整體論的討論上，最革命性的突破是奎因 (W. V. O. Quine) 在一九五一年發表的「經驗主義的兩個教條 (Two Dogmas of Empiricism)」一文，當中兩個教條所指的是經驗主義對於「分析綜合的區分 (analytic-synthetic distinction)」與「還原主義 (reductionism)」兩大假設 (Quine, 1980)。奎因這篇論文首先批評自康德以來有關分析綜合區分的假設；如上所述，經驗主義雖然反對康德所謂先驗綜合的理論，卻接受了他對分析和綜合的區分，認為有些命題單單依靠其意義，而毋須透過經驗的考察便可判斷其真假，如「王老五是未婚漢」這一類命題。但奎因卻質疑到底我們如何可以斷定這句子為真呢？這一類命題認為分析性 (analyticity) 是什麼呢？奎因考察了幾個可能答案，如透過定義 (definition)、可替換性 (interchangeability)、同義性 (synonymy)、外延相同 (identical extension)、語意規則 (semantical rules) 等概念去解釋分析性。他的結論是，我們根本不能為分析性提供一個令人滿意的解釋，那些概念對我們了解分析性這概念毫無幫助，因為它們都已假定了分析性這概念。<sup>30</sup>

對我們而言，更重要的其實是這教條與另一教條的關係。按照還原主義的檢證原則，每一個有真假可言的命題都可以獨立地被檢證或否認；在這個原則下，分析命題便是那些單透過其意義，毋須透過經驗觀察而可檢證的命題；而綜合命題則是那些要靠經驗考察才可判別其真假的命題。奎因的論文最重要的論旨卻是：沒有任何命題的真假值是可以完全獨立地被確定，反而是要與其他命題以至整個知識系統一起判斷。就算那些最簡單直接的經驗命題的真假亦並非單由與之相對應的個別經驗來斷定。因

---

<sup>30</sup> 有關對於奎因的批評的回應，參看 Grice/Strawson, 1956。

爲，若然一個簡單的經驗命題與所觀察到的現象互不吻合，當然我們有理由否定那個經驗命題，但其實亦可能是一些觀察的條件，或是背後所假設的理論架構出現問題。所以要被修改的不一定是那個個別的經驗命題，而可能是一些理論假設，甚或整個知識系統的核心部份；故此，簡單如一般的感知經驗命題的真假值亦不能單獨處理，而是要扣連於整個知識系統和複雜的經驗觀察。

嚴格而言，在一個知識系統中，沒有任何一個命題是不可被修改的，問題只是牽連有多廣；因爲修改時必須保持知識系統的融貫性，故此越是核心的部份，修改的代價則越大，而那些所謂的「分析命題」不外是一些相對地核心和難以動搖的知識。所以，奎因認爲所有知識、所有命題，從最偶然的經驗知識到最有普遍性的物理學甚至數學和邏輯知識，都要面對經驗的考證，只不過是以整個知識系統作爲單位；正如奎因所言：「我們關於外在世界的陳述不是個別地，而是作爲一整體 (corporate body) 來面對感覺經驗的法庭」(Quine, 1980: 41)。這樣，分析哲學原初的理想，希望從最簡單和基本的觀察命題去建立一個穩固的知識體系，在奎因的批評下不得不作出徹底的修正，因爲個別命題的真假並不「先於」，反而是「取決於」整個知識系統。這亦是迪昂 (P. Duhem) 早在一九零六所發表的《物理學理論的目的和結構》(*La théorie physique. Son objet et sa structure*) 其中一個重要觀點，所以後來這也被稱爲「迪昂—奎因論旨 (Duhem-Quine thesis)」。

奎因對於經驗主義這兩個教條的批評其實都建基於一個中心思想，就是他反對以命題或個別信念作爲最基本的認知單元。雖然對於以個別印象或觀念作爲基本的認知單元的傳統經驗主義而言，邏輯實證論已經跨進了一大步；但這還未足夠，奎因認爲我們必須以整個知識系統作爲一全體的認知單元才可超越經驗主義那兩個獨斷的教條：「比起洛克 (J. Locke) 和休謨 (D. Hume) 那

種不可能的要求每個詞項與感知相應的經驗主義 (term-by-term empiricism)，以符號的使用判斷其意義這觀點確是一個進步。從邊沁 (J. Bentham) 開始，人們認識到，有責任面對經驗主義者批評的單位不是詞項，而是陳述。但我現在極力主張的是：就算以陳述為單位，我們還是把格子畫得太細。具有經驗意義的單位應是整個科學」(Quine, 1980: 42)。

奎因以分析哲學的方法和原則，對經驗主義的分析哲學當中獨斷的教條提出修正，而他最終其實是要重提一個整體主義的立場。這樣，經過半個世紀的發展，分析哲學經過不斷的內部反省，慢慢地回到整體主義這個它原初最反對的立場。奎因所提及經驗主義的第一個進步（從洛克和休謨到邊沁以及弗雷格和羅素），<sup>31</sup>其實康德已首先提出；而奎因自己所提出的第二個進步（從邊沁、弗雷格和羅素到奎因），亦正是黑格爾超越康德的地方。由此觀之，經驗主義比起理性主義似乎走慢了一步。

### 三、新實用主義的轉向

奎因認為一旦消除了那兩個經驗主義的教條，則有兩個可能後果：一是模糊了自然科學和思辯形上學的界線，二是轉向實用主義的路線。奎因自己所走的當然是第二條路線，而他所指的第一條路線可能也包括了黑格爾式的思辯形上學；但在某意義下，黑格爾的思想正為現代的「新實用主義 (neo-pragmatism)」提供了一些重要的啓迪。

雖然，黑格爾和奎因都提倡整體主義，但他們的理論仍是南

---

<sup>31</sup> 奎因在「經驗主義的兩個教條」一文一九六一年的第二版中，是以弗雷格和羅素代表經驗主義的這一個突破。

轅北轍。最重要的分別在於：黑格爾認為概念這整體系統之外別無其他東西，即在這意義下所有經驗對象都「在」概念之內，而奎因則認為「我們所謂的知識或信念的整體，從地理和歷史裏最偶然的事件到原子物理學甚至純數學和邏輯的最深刻的規律，是一個人工的織造物，它只是沿著邊緣與經驗接觸」(Quine, 1980: 42)。簡單的觀察命題是處於知識系統的最外圍，亦是與系統外的感知經驗的接觸點，而這些經驗命題與系統外的感知經驗是否吻合，則是那個知識系統是否須要被修改的判準，故此奎因的整體主義仍是以經驗為依歸，奎因亦是一個不折不扣的經驗主義者。尤有甚者，由於奎因認為沒有分析綜合這區分，那麼就算純數學和邏輯也不再是純粹分析性、演譯性的知識，無需經驗考證。對奎因而言，所有知識歸根結底都是經驗知識，並無根本上的性質差異，只是與經驗的接觸在「距離」上有程度之別。故此，哲學亦不能只從事概念的分析，哲學的反省活動最終都要面對經驗的法庭，知識論亦不再是一個分析性、規範性 (normative) 的學科，而是整個經驗科學的一部份，由此亦導出奎因的「自然化知識論 (epistemology naturalized)」的方向 (Quine, 1969)。

眾所週知，黑格爾是觀念論者，他不是不接受有「思維」和「事物」(或主體和客體)之分，即事物並非思維，而是思維的對象。黑格爾十分清楚這個分野，可是他指出這個「分野」本身亦是思維的產物，「事物」之所以為「事物」亦是思維的結果；在這意義下，所有事物都是在「思維」之內。所以，沒有一些純粹的經驗可作為檢證知識的基礎，而只有那個無外限的思維，即無所不包的概念系統才可以是一個真正融貫的整體，才是一切意義和真假的參考系統。表面上，這種「思辯式」的哲學立場難以被以經驗主義為主導的分析哲學所接受，但分析哲學近年的發展卻顯示黑格爾所提倡的是一種更徹底的整體主義，並能消解一些經驗主義長久以來不能解決的難題。

有關奎因所假設經驗與知識的對揚，在分析哲學的內部其後亦有不少的討論。戴維森 (D. Davidson) 指出奎因雖然消解了經驗主義的兩大教條，但這架構仍然獨斷地假設了一個對立關係——即「概念架構和經驗內容的二元論 (dualism of conceptual scheme and empirical content)」，戴維森稱之為「經驗主義的第三個教條」(Davidson, 2001b: 189)。其實，這個經驗主義的二分法亦是源於康德的知識論，源於康德對「知性—感性 (Verstand–Sinnlichkeit)」或「主動性—接受性 (Spontaneität–Rezeptivität)」的區分，認為人類知識是由這兩個元素的綜合而成，缺一不可，正如康德所言：「思想沒有內容是空洞，直觀沒有概念則是盲目。」(KrV, A 51/B 75) 故此，知識的問題不單關涉認知主體的概念範疇，亦要照顧從外而來的感觀與料；這個康德的二分法後來亦成為了經驗主義的一個核心思想。現在，既然戴維森稱這二元論為「經驗主義的第三個教條」，當然就是要對它作出批評；不過戴維森亦暗示，若經驗主義消除了這第三個，亦即最後一個獨斷的教條，則它亦可能失去了經驗主義之所以為經驗主義的基本特質 (Davidson, 2001b: 189)。

戴維森指出這二元論假設知識是由「內在 (endogenous)」和「外在 (exogenous)」兩個源頭所組成，以為感知與料從外而來的刺激，使我們內在的思想作出某一判斷或形成某一信念。戴維森指出這樣的想法是不能解釋知識的基礎和有效性，因為它混淆了「成因 (cause)」和「證立 (justification)」：「成因」是有關經驗事件與經驗事件之間的因果關係，而「證立」卻是有關某些信念和知識之所以成立的理由。戴維森指出「除了信念以外，沒有其他東西可被視為把持一個信念的理由」(Davidson, 2001a: 141)，感知經驗也不例外，就算一個簡單的經驗觀察，一個有關感知經驗的信念的確由相應的感官所引起，並與該經驗事實有直接的因果關係，這也不代表該信念因而變得合理，因為「對一個信念的

因果解釋 (causal explanation) 並不能顯示那信念如何或為何是合理的 (justified) (Davidson, 2001a: 143)。戴維森認為要支持某一信念，我們必須提供適當的理由 (reasons)，而因果解釋卻不屬於這範疇。

既然如此，我們不能假設有一個在知識信念之外的純粹經驗世界，並以信念與之是否相符作為真假的判準，反而要視乎整個信念自己內部是否融貫和互相支持；<sup>32</sup> 戴維森認為我們根本不能明白那個傳統的真理符應論所指的信念與事實相符到底是什麼意思，亦不知道怎樣才算得上互相符應。故此，經驗主義以為「客觀」的經驗世界能檢證「主觀」的思想知識系統這個獨斷的二元論，根本不能解釋知識的基礎問題，還產生很多理論困難。奎因的整體主義雖然為經驗主義跨出了一大步，但仍然停留在一個二元論的架構下，困在一個獨斷的教條中。

戴維森對於這個教條的批評，最終是要導出思想和世界之間並沒有鴻溝，不須以外在的符應作為真假的判準，反而信念系統本身就已包括了世界：「當我們放棄（概念）架構與（經驗）世界的二元論，我們並不是放棄世界，反而是重新建立起我們與那些悉識的事物的直接接觸」(Davidson, 2001b: 198)。消除了這個思想與世界的二元論，經驗主義不單要重新安頓所謂「客觀」的經驗世界，就連我們所謂屬於認知主體的「主觀」思想也要重新審視。戴維森認為經驗主義的二元論附帶著（甚至建基於）一個他所謂「主觀的神話 (myth of the subjective)」，認為心靈只能透

---

<sup>32</sup> 戴維森討論這篇文章叫「真理和知識的融貫性理論 (A Coherence Theory of Truth and Knowledge)」(Davidson, 2001a)，不過在這篇文章的「後思 (Afterthoughts)」中，戴維森卻有點「後悔」把該文章稱為「融貫性理論」，因為這樣可能會帶來誤解 (Davidson, 2001a: 154ff.)。

過一些主觀的、只屬於某一獨特心靈的、為該心靈私有 (private) 的感知或印象去認識一個外在世界 (Davidson, 2001c)。消除經驗主義的第三個教條就是消除這種傳統的主客對立。

戴維森所批評的「主觀的神話」可謂與塞拉斯 (W. Sellars) 更早時候在一九五六年發表的《經驗主義與心靈哲學》(*Empiricism and the Philosophy of Mind*) 一書中所批評的「與料的神話 (myth of the given)」互相呼應 (Sellars, 1997)。塞拉斯所批評的亦是經驗主義對於感官經驗的假設，以為有一些直接的、客觀的、純粹的感知與料，可作為經驗知識的基礎；塞拉斯卻指出所有經驗觀察都假設概念和語言的使用，而概念和語言的使用卻不能被化約為一些經驗事件，因為它是一些具規範性的活動，而並非事實的描述。塞拉斯的要點是：「當我們把一個事件或狀態判定為認知性的，我們並非為這個事件或狀態提供一個經驗描述；我們是把它放在一個有關理由的邏輯空間 (logical space of reasons)」 (Sellars, 1997: 76)。這涉及我們如何以理由去支持或反對某一信念，而這個尋求理由和提供理由 (asking and giving reasons) 的活動須按照一些具規範性的規則進行，與因果關係的解釋互不相干。

如羅蒂所言，「因果的故事 (causal story)」和「證立的故事 (justificatory story)」根本不能混為一談 (Rorty, 1991: 148)，可說是兩個不同的語言遊戲 (language games)；因為證立的故事所關心的是一個信念或其理由是否「正確 (correct)」，必須假設有錯誤的可能性，而因果的故事則有關事件作為自然界的現象之間物理關係，沒有對錯可言；這就是所謂的事實 (fact) 和規範 (norm) 的基本分別。<sup>33</sup> 而塞拉斯認為認知作為一規範性的活動是建基於

---

<sup>33</sup> 其實，康德有關「現象界 (phenomena)」與「智思界 (noumena)」的區分，亦可從這個角度，視為有關事實性 (factual) 和規範性 (normative) 範疇的區分

社會習慣 (social practice)，依賴一個語言群體所共相接受的規則，而有關規則的規範性亦不外是由該語言群體所賦予，不能以自然界的現象作為解釋。

戴維森和塞拉斯對經驗主義的批判都進一步成全了奎因所提倡的實用主義路線。奎因雖然摧毀了還原主義，卻沒有真正推翻基礎主義 (foundationalism)；對於奎因而言，雖然個別經驗不能成為個別知識的穩固基礎，但客觀經驗作為一整體仍是科學知識的絕對判準。故此羅蒂指出奎因只推翻了「理性主義式的基礎主義 (rationalist form of foundationalism)」，而塞拉斯才真正摧毀「經驗主義式的基礎主義 (empiricist form of foundationalism)」，並建立一種更徹底的實用主義 (Rorty, 1997: 5)。至於戴維森，他自己雖然不願意承認是一個實用主義者；但正如羅蒂的分析，戴維森明顯有實用主義的傾向，而戴維森後來也得承認這點 (Davidson, 2001a: 154)。

表面上，這種實用主義的發展似乎跟黑格爾的哲學談不上什麼關係；但若我們明白到它的基礎是對於思維與世界這二元論的批評，則我們不難看到黑格爾可能的供獻。其實，塞拉斯對於「與料的神話」的批評不難令人想起黑格爾在「感性確定性」中的討論；而塞拉斯自己更表明他所作的是一種「黑格爾式的沉思 (*Meditations Hegeliennes*)」(Sellars, 1997: 45)。然而，有關的討論到了二十世紀末，黑格爾的影響就更加明顯；麥道衛 (J. McDowell) 在他的《心靈與世界》(*Mind and World*) 一書中，正式提出黑格爾的整體主義去嘗試更徹底地消解思維與世界的二元對立 (McDowell, 1994)。<sup>34</sup> 麥道衛認為就算保持經驗主義的立場，

---

(Lau, forthcoming d)。

<sup>34</sup> 有關麥道衛的黑格爾主義傾向，參看 Sedgwick, 1997。



也不等於要排除「概念的無限性 (unboundedness of the conceptual)」這個黑格爾的論旨。<sup>35</sup> 因為他認為只有假設感知經驗本來已經在概念的範圍之內才可解決知識基礎的問題；意思是，我們從沒有一些所謂純粹的感知與料，然後被概念處理，反而一切最原始的經驗都已經是概念的一部份。如此，麥道衛以黑格爾的概念整體主義嘗試去超越康德以來的知識二元論立場。

麥道衛自己也坦言他被黑格爾的思想啓發良多，他甚至希望他的《心靈與世界》可被理解為《精神現象學》的導論 (McDowell, 1994: ix)，在這點上麥道衛跟他在匹茲堡 (Pittsburgh) 大學的同僚布藍登 (R. B. Brandom) 可謂不約而同，因為布藍登亦把他的 *Making It Explicit* 視為《精神現象學》的導論，這本被認為是當代分析哲學的一個里程碑的作品，當中亦充滿黑格爾思想的影子 (Brandom, 1994)。如此，分析哲學發展到二十世紀的末段，尤其在所謂新實用主義 (neo-pragmatism) 的發展中，慢慢出現了一個「黑格爾的復興 (Hegel Renaissance)」。所謂新的實用主義其實已跟傳統的美國實用主義，如詹姆士 (W. James) 和杜威 (J. Dewey) 等人的學說有明顯的差異，因為理論重心不再是知識的功用問題。從塞拉斯到布藍登的實用主義都是以維根斯坦在其後期的《哲學研究》(*Philosophische Untersuchungen*) 中的立場作為出發點，透過考察在實際和具體的環境中，語言的運用 (Sprachgebrauch) 去把握概念的意義，即不是以一個概念的意義斷定其應有用法，反而是以一個概念的實際用法展示其意義，這就是新實用主義的基本理論假設。

---

<sup>35</sup> 麥道衛認為這個有關「概念的無限性」的論旨不單是黑格爾的絕對觀念論的立場，就算維根斯坦的後期哲學亦有這個見解 (McDowell, 1994: 44; Wittgenstein, 1984: 294)。

布藍登這樣把黑格爾定性為「實用主義者」，似乎十分奇怪和不合理；但布藍登其實是以上述新實用主義的角度出發，並以一個相當廣義的用法去理解「實用主義者」。<sup>36</sup> 在此意義下，實用主義的對手是所謂「概念的柏拉圖主義 (conceptual Platonism)」；他們的主要分歧在於到底是概念的用法 (use) 先於其內容或意義 (semantics)，還是概念的意義先於用法 (Brandom, 2000: 4)。按布藍登這樣的理解，大部份理性主義者和康德都是典型的概念的柏拉圖主義者，正如康德一直所關心的問題是，究竟理性的範疇如何可以「先驗地 (a priori)」應用到經驗中；這種提問的方式，就是先假定了那些範疇的內容和意義，再考察它們如何應用的問題。以此區分，布藍登亦有理由把黑格爾歸類為實用主義者，因為黑格爾的思辯哲學的確是以每個概念在其具體的使用脈絡，相對於其他概念的關係，以及其所在的思想文化歷史背景去剖釋和開發其特定的意義，而並非由一個先驗的概念系統出發。而有關黑格爾對這種新實用主義的影響，布藍登認為可歸納為以下三點 (Brandom, 2000: 33f.)：

第一：藉著「精神 (Geist)」這概念，黑格爾提供了一個理論架構去把握「自然 (nature)」與「文化 (culture)」這兩個分殊但又互相緊扣的領域，並道出認知作為一種「精神」活動的社會性和歷史性。

第二：從這個精神活動的角度，黑格爾的哲學其實是一種實用主義，即以概念在具體的精神活動中的應用去理解其意義和規範性 (normativity)。布藍登認為雖然杜威、海德格 (M. Heidegger) 和維根斯坦等人皆可被歸類為實用主義者，但黑格爾和其他實用主義者最大的分別在於：他同時是一個徹底的理性主義者；只有

---

<sup>36</sup> 其實，以「實用主義」去翻譯 pragmatism 本身有值得商榷的餘地。

他嘗試以「純粹思維」去弄清楚 (make explicit) 整個概念語言系統、其隱含 (implicit) 的內在邏輯性、以及它對認知主體的規範性。藍登指出黑格爾的「總體概念 (*der Begriff*)」就是一個「整體性的推論系統」(holistic inferential system)，而在其中每個個別的概念都透過它在這個推論系統中的應用得到其確定的意義 (Brandom, 1999)。<sup>37</sup>

第三：透過黑格爾的觀念論立場，即概念的結構等同於思維主體的結構，布藍登認為黑格爾提供了一個有力的理論基礎，去把在具體的社會脈絡和歷史背景之下，透過主體之間的相互確認 (inter-subjective mutual recognition) 所產生出的概念的用法，與在語言內部概念之間互相指涉的關係綜合起來。說得具體一點，布藍登認為決定概念意義及其使用規則的相互確認機制有三個層面，分別是「社會性的、推論性的和歷史性的層次」(Brandom, 1999: 182)。對布藍登而言，黑格爾的思辯哲學就是系統地綜合那些屬於不同層次的因素，從而整理和釐清「概念」的意義（雖然《邏輯學》和《精神現象學》各有不同的重點），而黑格爾的「辯證」亦可被視為在一個概念系統中，不同層次、不同面向、不同考慮和不同重點之間，為要整理出各個概念的合理意義，而必須經過的一個互相糾纏、互相平衡的曲折進程。

布藍登認為黑格爾的思辯哲學在整個西方哲學史中有一特殊的地位，因為黑格爾把兩個似乎互不相容的哲學立場巧妙地溶為一體。一方面，黑格爾明顯地是一個不折不扣的理性主義者，因為他以思維作為哲學的唯一依據。但另一方面，與一般的理性主義者不同，黑格爾並非以一個抽離和先驗的原則去把握概念，而

---

<sup>37</sup> 布藍登把黑格爾的哲學稱為「理性表現主義的實用主義 (rationalist expressivist pragmatism)」。

是讓每個概念在其具體的使用脈絡，以及其所在的歷史和社會背景去理解、剖析和開發其特定的意義 (Lau, forthcoming e)。一般而言，這種以概念的用法去決定其意義的哲學立場，亦即布藍登所謂的實用主義，與理性主義的立場難以相容；因為個別概念的用法有很多偶然和隨意的因素，如社會的約定俗成或其他特殊的歷史背景，同一個概念的不同用法亦大有可能互相衝突，故此亦難以從中體現理性的法則。

黑格爾的理性主義的特別之處在於，他所提出的是一個具體 (konkret) 和歷史的理性。如上所述，黑格爾的整體主義認為思維是無所不包的，所有具體事物的存在和發展都是在思維之中，亦按照思維的法則；事物之間表面上的互相衝突不外是理性自我展現的一種模式和自我實現的一個必經階段，這就是所謂「理性的辯證 (Dialektik der Vernunft)」。對黑格爾而言，哲學的工作不外就是以思維去理解這些表面上是偶然的具體事情，所以他明確指出哲學其實就是「在思想中把握其時代 (*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*)」 (HW, 7: 26)。

黑格爾這種徹底的理性主義其實就是他的哲學活力所在，就算在分析哲學這個本以反黑格爾為出發點的哲學傳統中，黑格爾的哲學反省亦受到日益肯定，甚至可說有一個回歸黑格爾的傾向。不過，這並不表示分析哲學的發展從沒有逃出黑格爾的「魔掌」，因為經過這個歷程，很多問題的討論已被帶到另一層次，並得到更清晰的處理；或許我們甚至可以說，透過這些輾轉的討論和批評，我們才更能加了解黑格爾哲學的中心思想。但另一方面，經過這個回顧，我們亦發現黑格爾的思辯哲學的確為當代哲學的反省提供一個豐富和寶貴的思想泉源。

## 參考書目

- 黑格爾，1966，《邏輯學》，上下卷，楊一之（譯），北京：商務印書館。
- 黑格爾，1979，《精神現象學》，上下卷，賀麟（譯），北京：商務印書館。
- 黑格爾，1982，《小邏輯》，賀麟（譯），北京：商務印書館。
- Arnauld, A./Nicole, P. 1996. *Logic or the Art of Thinking*, In J. V. Buroker ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. C. ed. 1993. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandt, R. B. 1994. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . “Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism: Negotiation and Administration in Hegel’s Account of the Structure and Content of Conceptual Norms”. *European Journal of Philosophy*, vol. 7 no. 2: 164-189.
- . 2000. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bubner, R. 1980. *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart: Reclam.
- . 1998. “Die Metaphysik im Hintergrund der Unterscheidung des Transzendentalen vom Spekulativen”. In R. Enskat ed.,

- Amicus Plato magis amica veritas: Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*, pp. 48-59. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- . 2003. “Überlegungen zur Situation der Hegel-Forschung”. *Hegel-Studien*, 36: 39-56.
- Carnap, R. 1928. *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin: Weltkreis-Verlag.
- . 1931/32. “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”. *Erkenntnis*, 2: 219-241.
- Davidson, D. 2001a. “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”. In D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, pp. 137-158. Oxford: Clarendon Press.
- . 2001b. “On the Very Idea of Conceptual Scheme”. In D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, pp. 183-198. Oxford: Clarendon Press.
- . 2001c. “The Myth of the Subjective”. In D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, pp. 39-52. Oxford: Clarendon Press.
- Duhem, P. M. M. 1906. *La Théorie Hysique. Son objet et Sa-structure*. Paris: Chevalier et Rivière.
- Düsing, K. 1976. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn: Bouvier Verlag.

- Erigena, J. S. 1987. *Periphyseon* (The Division of Nature). I. P. Sheldon-Williams trans. Montréal: Bellarmin.
- Falke, G.-H. H. 1996. *Begriffne Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes. Interpretation und Kommentar*. Berlin: Lukas Verlag.
- Frege G. 1994a. "Funktion und Begriff". In G. Patzig ed., *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*, pp. 17-39. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fulda, H. F. 1965. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag.
- . 1978. "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik". In R.-P. Horstmann ed., *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, pp. 33-69. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- . 1998. "Die Hegelforschung am Ende unseres Jahrhunderts". *Information Philosophie*, 2: 7-18.
- Gadamer, H.-G. 1987. "Die Idee der Hegelschen Logik". In H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 3, pp. 65-86. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- . 1990. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- Grice, H. P./Strawson, P. F. 1956. "In Defense of a Dogma". In *The Philosophical Review* 65: 141-158.

- Hartmann, K. 1976. "Die ontologische Option". In: K. Hartmann ed., *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Hegel, G. W. F. 1986. *Werke*. E. Moldenhauer & K. M. Michel ed., 20 vol. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (= HW)
- Henrich, D. 1971. *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- . 1976. "Hegels Grundoperation: Ein Einleitung in die 'Wissenschaft der Logik' ". In U. Guzzoni/B. Rang/L. Siep ed., *Der Idealismus und seine Gegenwart: Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, pp. 208-230. Hamburg: Meiner Verlag.
- . 1978a. "Formen der Negation in Hegels Logik". In R.-P. Horstmann ed., *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, pp. 213-229. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- . 1978b. "Hegels Logik der Reflexion". Neue Fassung. In D. Henrich ed., *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, pp. 203-324. Bonn: Bouvier Verlag.
- . 1982. "Die Formationsbedingungen der Dialektik: Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System". *Revue Internationale de Philosophie*, 139/140: 139-162.
- Horstmann, R.-P. 1990. *Wahrheit aus dem Begriff: Eine Einführung in Hegel*. Frankfurt: Anton Hain.



- Hylton, P. 1993. "Hegel and Analytic Philosophy". In F. C. Beiser ed., *The Cambridge Companion to Hegel*, pp. 445-485. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1903. "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". In Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften ed., *Kants gesammelte Schriften*, vol. 4. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1903/04. *Kritik der reinen Vernunft*. In Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften ed., *Kants gesammelte Schriften*, vols. 3 & 4. Berlin: Walter de Gruyter. (= KrV)
- 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. Perspektiven der Philosophie". *Neues Jahrbuch*, 26: 287-323.
- . 2002. "Transzendenz in der Immanenz: Die Dialektik der Grenze und Hegels Idee einer spekulativen Metaphysik". In W. Hogebe ed., *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie*. 23-27. September 2002 in Bonn. Sektionsbeiträge, pp. 947-957. Bonn: Sinclair Press.
- . 2004a. "Hegels Urteilkritik: Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik," vol. 6, Section II - Studies, jena-sophia: Studien und Editionen zum Deutschen

Idealismus und zur Frühromantik. München: Wilhelm Fink Verlag.

———. 2004b. “Die Sprachlichkeit des Wahren und Hegels Kritik des ‘unmittelbaren Wissens’ ”, pp. 203-208. In A. Arndt et. al. ed., *Hegel-Jahrbuch 2004: Glauben und Wissen*. Berlin: Akademie Verlag.

———. forthcoming a. “Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel’s Speculative Proposition”. In J. Surber ed., *Hegel and Language*, Albany. NY: SUNY Press.

———. forthcoming b. “Urteilsformen und Kategorienlehre: Die Aristotelisch-Kantische und die Hegelsche Konzeption”. In A. Arndt/G. Kruck/C. Iber ed., *Hegels Wissenschaft der Logik - Die Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß*, Berlin: Akademie Verlag.

———. forthcoming c. “Spekulative Philosophie als sich vollbringender Kritizismus”. In B. Bowman and K. Vieweg ed., *Die freie Seite der Philosophie: Skeptizismus in Hegelscher Perspektive*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

———. forthcoming d. “Freedom, Spontaneity and the Noumenal Perspective”. In *Kant-Studien*.

———. forthcoming e. “Absoluteness and Historicity: Hegel’s Idea of a Self-Transcending System”. In R. Bubner and G. Hindrichs ed., *Von der Logik zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Cotta.

McCumber, J. 1993. *The Company of Words: Hegel, Language and Systematic Philosophy*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

- McDowell, J. 1994. *Mind and Word*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Moore, G. E. 1959. "A Defence of Common Sense". In G. E. Moore, *Philosophical Papers*, pp. 32-59. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Neurath, O. 1932/33. "Protokollsätze". *Erkenntnis*, 3: 204-214.
- Pinkard, T. 1994. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. 1989. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper K. 1935. *Logik der Forschung*. Wien: Julius Springer Verlag.
- Puntel, L. B. 1986. "Verstand und Vernunft in Hegels Wissenschaft der Logik". In D. Henrich ed., *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, pp. 229-241. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- Quine, W. V. O. 1960. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1969. "Epistemology Naturalized". In W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, pp. 69-90. New York: Columbia University Press.
- . 1980. "Two Dogmas of Empiricism". In W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, pp. 20-46. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rockmore, T. 2001. "Analytic Philosophy and the Hegelian Turn". *The Review of Metaphysics*, 55: 339-370.

- . 2002. “Hegel, Analytic Philosophy and Realism”. *Hegel-Studien*, 37: 123-138.
- Rorty, R. 1991. “Pragmatism, Davidson and Truth”. In R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, pp. 126-150. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1997. *Introduction in Empiricism and the Philosophy of Mind*, pp. 1-12. R. Rorty & R. Brandom ed.. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Russell, B. 1959a. *My Philosophical Development*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- . 1959b. *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press.
- . 1986. “The Philosophy of Logical Atomism”. In J. G. Slater ed., *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 8, pp. 157-244. London/New York: Routledge.
- Schelling, F. W. J. v. 1858. *System des transcendentalen Idealismus*. K. F. A. Schelling ed.. Stuttgart/Augsburg: Cotta.
- Sedgwick, S. 1997. “McDowell’s Hegelianism”. *European Journal of Philosophy*, vol 5 no 1: 21-38.
- Sellars, W. 1997. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. R. Rorty & R. Brandom ed.. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Solomon, R. C. 1983: *In the Spirit of Hegel. A Study of G. W. F. Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.

- Taylor, C. 1975: *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Theunissen, M. 1978. *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Welsch, W. 2000. "Hegel und die analytische Philosophie". *Information Philosophie*, 1: 7-23.
- Wieland, W. 1978: "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik".  
In R.-P. Horstmann ed., Seminar: *Dialektik in der Philosophie Hegels*, pp. 194-212. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. 1984. *Philosophische Untersuchung*. J. Schulte ed..  
Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- . 1989. *Logisch-philosophische Abhandlung/Tractatus Logico-Philosophicus*. B. McGuinness & J. Schulte ed..  
Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

# Hegel's Speculative Philosophy and the Development of Analytic Philosophy

Chong-Fuk Lau

The Chinese University of Hong Kong

## Abstract

Hegel's philosophy is commonly regarded as a closed and outdated metaphysical system. This, however, is based on a fundamental misunderstanding. In the first part of this paper, the central ideas of Hegel's philosophy are reconstructed by analyzing such key concepts as "infinity" and "speculative reason." Instead of trying to establish a system of transcendent metaphysics dogmatically, Hegel follows the spirit of Kant's critical philosophy, aiming at a thorough examination and reflection of reason itself. In the second part, the relation between Hegel and the development of analytic philosophy is discussed, showing the increasing influence of Hegel on the philosophical tradition that is widely recognized as anti-Hegelian. By considering Hegel's philosophy from these two different perspectives, the goal of this paper is to demonstrate the openness and vitality of Hegel's philosophical system.

**Keywords: Hegel, Speculative Philosophy, Reason, Analytic Philosophy, Holism, Neo-Pragmatism**