

從假設開始？： 對黑格爾《邏輯學》 開端的一個段落的詮釋

王鍾山

政治大學哲學系博士生

地址：11605 台北市文山區指南路二段六十四號

E-mail: chungshan.wang@gmail.com

摘要

在本文中，筆者主要針對〈應以何者為科學之開端？〉一文中的一個段落（十七至二十三段）全文加以詮釋、分析，並最後依義理傾向作出考證。依據筆者的詮釋，在這個段落中，黑格爾批評了某種以柏拉圖辯證法之「出於假設」的向上之路的哲學方法，對之加以應用在純粹科學之「無預設的開端」問題的處理。依照這種辯證法，在處理開端問題時，它對「開端的表象」來加以分析，最後得出了「有與非有的統一」的首要原則。這個原則雖看似與黑格爾的「有—無—變」

投稿日期：2011.01.03；接受刊登日期：2011.08.05

責任校對：李元碩、江鈺祺

的辯證法所得出之觀點一致，但由於整個分析的開始乃出於與主體感性經驗有關的表象，其本身包含了中介，因而便不能作為純粹思想的絕對開端，以致於整個得出的存有學結構將只是「關於純粹概念的思想」，而不是黑格爾對純粹科學所要求的那種「思想自身自行運動的思想」。如果我們對這個段落的解讀是正確的，那麼這個段落不但能顯示黑格爾對於古代辯證法的批判，更可以進一步和下一個段落，黑格爾對費希特之主體論以智性直觀作為開端的批判，否定性地呈顯出——黑格爾慣常使用的修辭——整部《邏輯學》企圖：對古代的相論與現代的主體論之形上學加以接合並分別克服其各自的問題。

關鍵詞：黑格爾，邏輯學，形上學存有論，柏拉圖，開端問題

從假設開始？： 對黑格爾《邏輯學》 開端的一個段落的詮釋*

壹、前言：

據聞，黑格爾的辯證法，也就是其邏輯形上學，根源於古代哲學。誠然，我們的確可以發現整個《邏輯學》的思辨系統、純粹概念體系均「回到了柏拉圖—亞里斯多德的傳統的 *Logos-Nous* 形上學……將希臘的 *Logos* 重新立基在現代的、自知的精神的土地上」(Gadamer 1971[1987a]: 68)。甚至黑格爾在他主要的出版著作之中也從不避諱提及他對古希臘形上學、乃至於柏拉圖辯證法的讚賞，例如，在《邏輯學》(*Wissenschaft der Logik*) 導言中，¹ 在提及邏輯體系乃是「上帝的展現，祂在對自然與一切有限精神的創造前，其永恆的本質是如何」這一經典名句後立刻補充道古代的「Anaxagoras 被稱讚為第一個說出此思想的人，即 Nus、思想、世界的本原 (Prinzip)，世界的本質能

* 本文初稿撰寫於 2009 年九月，曾發表於「第三屆南北五校哲學博士生論壇」(武漢，2010 年 12 月 4 日)；經本刊兩位匿名審查人與一位匿名仲裁審查人的熱心指正與建議，已針對相關內容作出了修正與回應。在此對審查人與編輯委員表達謝意，因為諸位先生的寬容，使得這一份尚稱不上成熟的作品得以刊出。

1 在本文中，筆者所使用的《邏輯學》與《精神現象學》之版本文為 *Meiner* 之 *Philosophische Bibliothek*。對其徵引時，1832 年版之 *Die Lehre vom Sein* 以下簡稱 *WL I*，1812 年版之 *Das Sein* 以下簡稱 *WL I-1812*；《精神現象學》簡稱 *PhG*。其餘黑格爾原典均使用「理論作品版」(*Theorie-Werkausgabe*)，其中，*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 以 *VGP* 表示，依此類推。

被規定為思想」(WL I: 33-34)；在《精神現象學》(*Phänomenologie des Geistes*) 序言中他形容柏拉圖的《巴門尼德斯》乃是「古代辯證法的最偉大的藝術作品，曾被視為神聖生命的真實揭示與肯定表述」(PhG: 52)。² 似乎，黑格爾與古代辯證法的繼承關係可以是一個合理的揣想。

然而，筆者以為，這裏的繼承是否能夠被視為一種毫無批評性的採納，一種基於種種理由反對新時代而僅僅鄉愁地回溯到古典，企圖在新時代的紛亂中持守古典傳統思維而不致花果凋零的態度，仍然是值得考慮的問題。黑格爾對古代辯證法是否完全毫無異議？《邏輯學》的思辨系統是否完全就僅僅只是柏拉圖相論、特別是其偉大的《巴門尼德斯》或《智術師》之相論的現代版本？在什麼樣的程度上，我們可以說黑格爾並不是一個柏拉圖主義者，而是一個歷史上獨具創見的哲學家？出於對這些問題的關注，筆者欲藉由分析《邏輯學》正文開首前之〈應以何者為科學之開端？〉(Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?) 一文的一個段落(十七至二十三段)，嘗試回答上述疑難。筆者認為，在仔細的分析閱讀這段被黑格爾稱之為「被一些在我們之前能來到這條路的表象與反思所引發，然而如同其他在前的偏見一般，必需在科學自身之中找到解決」的一些「進一步的反思」(WL I: 59)，或以黑格爾的術語來說，即所謂的「外部反思」(äußere Reflexion)，我們便能確定上述前兩個問題的答案皆否。

由於黑格爾的文風精鍊、論述曲折、行文晦澀，許多著名的前哲詮釋又莫衷一是，而黑格爾的邏輯開端問題又當屬歷代引發最多討論的難題之一。或許也因為黑格爾在《邏輯學》中採用了中世紀的

2 《百科全書》中黑格爾亦於一附註中提及，「思維及其規定的這個意義（即擺脫前所指之主客體對立之思維規定體系）在此乃進一步被表述，如若古人言 nous 統治世界……」(Enz I: §24, 81-82)

Corpus 文體，在其中「導論、注解、批評按語等等並不若正本那樣具有同樣的合法性」(Gadamer 1971[1987a]: 75)，也或許因為此段問題複雜，而黑格爾又以一貫的作風並未清楚指明他在批評那一哲學立場或甚至他正在批評，因而迄今也尚未出現權威性而可供參照的詮解之作。³ 因而，筆者必需先行坦言，對於該文中黑格爾的討論對象所指為誰、這個段落之為一段的範圍、甚至黑格爾在此的確是在做批評而非陳述個人立場，均出自於筆者的個人理解，因而其正當性與合理性只能留待評論。⁴

本文欲由此段落批判性的分析上述問題。基此，筆者將依序論述：一、黑格爾對於某一種與他有所不同的處理開端問題的形式方法與內容之描述，在此，筆者欲證明，此乃黑格爾所理解的柏拉圖辯證法；二、黑格爾分別就形式方法與內容對之批評，在此批評之中，我們將看到黑格爾仍有意識地區別他自身的哲學立場與就他的哲學立場所詮釋的柏拉圖存有學。在此必須先行說明，在本文中，筆者對於柏拉圖哲學的所有問題討論，僅限於黑格爾所理解的柏拉圖，因而，本文乃直接藉助於《哲學史演講錄》(*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*) 中對柏拉圖的討論作為詮釋之支持，並不直接涉及於

3 就筆者所找能找尋到的，不論是 Heidegger (1957)，或是 Henrich (1975)，乃至於上述的 Gadamer (1971[1987a])等，均未正面提及這個段落。

4 就筆者所搜集到的資料中，近年來德語學界對於《邏輯學》存有學之研究對此段落於學界長期忽略之情況似乎有所突破，參，Sobotka (2000)，然而此文的詮釋觀點乃回溯黑格爾從 Jena 時期開始之對「開端問題」的思想發展，並以其歷史證據指明〈開端〉一文與晚期 Reinhold 之問題關連，從而認為整篇文章乃對 Reinhold 之回應。筆者誠然同意，但認為 Reinhold 的「開端問題」僅僅給予黑格爾一問題意識之刺激，雖可說通篇文章是對之之回應，但明顯地，黑格爾對之已發展得更為徹底。而既然 Sobotka 並未對黑格爾之文本加以仔細地疏理，本文也就不多對之討論。另外，最近一個詮釋雖然大部分與筆者所理解的有所相似，參，Movia (2002)，但在對此段落黑格爾究竟是持肯定或否定的立場方向上（如果我沒有誤解的話）似乎根本相反了。而就算如此，這個詮釋也只是略略提及，所以尚不能真正表明該作者的立場。

柏拉圖哲學自身，更遑論於其他柏拉圖哲學的多種多樣的詮釋面貌。另外，在此須要先行澄清，不論是古代辯證法或黑格爾辯證法均不能視之為方法與內容無關的新時代方法學態度，然而黑格爾對柏拉圖辯證法的內容評析保留於正文後的附釋 (Anmerkung) 中加以討論，實乃因正文前的外部反思式的討論尚無能涉及內容之故，因而，筆者順此而分別討論，卻不預設方法與內容之分離，事實上，我們在討論中也能立即看出這兩者均是不可區分形式與內容的方法。

貳、本文

一、

如若我們要進行一種全無預設的哲學，我們必須要求開端具有一種「單純的直接性」(einfache Unmittelbarkeit)，以便作為真正的開端。若要求單純的直接者作為開端，我們便不能對之有任何的規定 (Bestimmung)，因為任何的規定均是一種區分，而必定指向一個它者，因而這種開端便並非直接的，而是經由此它者而被中介的 (vermittelt)。⁵ 因而，作為開端，黑格爾明言，必需是一無內容的、無規定的、空的東西，對黑格爾言，即純粹的存有 (das reine Sein)。然而，若以科學的嚴格義來看待開端，哲學便不能容許這種未經證成的東西，反而要求一種經由推演而來的結果。因此，黑格爾便藉由討論 Reinhold 晚年的哲學觀點而引出《邏輯學》的循環體系，即開端

⁵ 眾所周知，德文的 Bestimmung 乃譯自拉丁文的 Determinatio，而黑格爾使用此一術語時總想到著 Spinoza 的名言 Omnis determinatio est negatio。黑格爾亦直接引用：「規定性乃是否定的肯定設立」(Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt)，並認為此一原理具有無限的重要性 (WL I-1812: 87；WL I: 107)。

最終將由整個邏輯發展體系的結果所導出。⁶

黑格爾接著就以虛擬式直接提出了一種對他這種開端構想的挑戰：「然而，迄今被設想為開端的存有的規定似乎也能被略去，因此被要求者僅僅如此，即造就一純粹的開端。所以除了開端自身之外無物現存，而或許能對其〔亦即開端〕之為何來加以察看」。(WL I: 62) 黑格爾在此設想了某種看似更為直接簡單的對哲學開端的想法，即從開端自身開始。進一步，他分別以形式方法與內容兩個側面揭示這種立場是出於什麼樣的原因，想要對黑格爾所提出的開端再另尋他途：在內容側面，這些人「出於一些反思，無法安心於以存有為開端，而對於存有所具之結果——即過渡到無 (Nichts) ——更甚之」；而就形式方法側面，或用黑格爾的語言即所謂的「程序」(Verfahren)，這些人「除了在一種科學中以一表象的預設(Voraussetzung einer Vorstellung) 開始，然後接著對這表象分析，以便現在這樣分析的成果對科學交出那首要的規定概念，此外對其餘者均一無所知」。(62-63)

在此，我們首先要弄明白，究竟是出於什麼樣的哲學主張的人會有這樣的想法？誠然，根據歷史批判版 (die historische-kritische Edition) 的編輯者們 (Friedrich Hogemann, Walter Jaeschke 以及 Hans-Jürgen Gawoll) 的考訂，黑格爾 1832 年出版的第二版《邏輯學》在此處似乎在回應他生前遭遇到的一些對他的批評，即 Th. A. H. Schmalz (1829), P. Kalisch (1830), C. H. Weiße (1829) 等人的批評。⁷ 然而若我們回溯比對 1812 年的第一版《邏輯學》，我們依然可以在這篇文章中同樣看到要求以「純粹的開端」來開始的描述，而之後以

⁶ 當然這是引起後世最多討論的地方，作為筆者將要討論段落的背景，在此僅能略為介紹。

⁷ 見 Gawoll 為 WL I 所撰之 Anmerkungen (445)。

此所展開的哲學內容也如出一轍。⁸ 因而，1832 年的第二版《邏輯學》的這個段落並非專門為了回應這些批評而增加的段落，只不過在第二版的《邏輯學》中黑格爾進一步將這些人的批評一同歸入於這種想法的陣營之中。顯然，黑格爾心中另有所指。語文學 (Philologie) 的盡頭是哲學思辨的開始。如果我們無法找尋到直接的證據指明黑格爾的描述對象，我們便必需從哲學義理上另闢蹊徑。

就黑格爾對此形式方法側面的描述，這樣的「程序」大致可以分為三個步驟，即假設、分析與達到（絕對，亦即無條件的）原理。而其中最首先者，乃是「在一種科學中以一**表象**的預設開始」這樣的一種假設方法。對此，黑格爾在稍後對這個假設方法有所補充：「其〔指此程序〕乃如此依照其他諸科學之範例所實行。這些〔科學〕預設了它們的對象，並且權宜地 (bittweise) 設想，每個人都對這對象有相同的表象，並在其中大約可能找到相同的規定，這些規定乃是科學藉由對象的分析、比較與通常的推理 (Räsonnement) 在某些地方提出並說明的」。(WL I: 64)⁹ 而在談論哲學開端問題時，既然所處理的對象即是「開端」，這種形式方法便可選擇「以開端的表象來開始」(64)，從每個「一般的知性」(gemeiner Verstand) 都或多或少對「開端」的想法已具有的理解開始。筆者以為，這就是柏拉圖中期辯證法中所經常使用的「出於假設」(ex hypotheseōs) 乃至於剝除條件而上昇至「在原理上的無預設者」(to ep' archen anypotheton) 的「上昇之路」(epibaseis)。眾所周知，柏拉圖在《理想國》(Republic) 卷六的篇末以

8 參，WL I-1812 (39-41)。

9 在筆者所徵引的此處段落中，對分析活動的批評乃黑格爾之慣常評批，因黑格爾正是以複數形式的「諸科學之範例」加以表明。也就是說，黑格爾在此特別表明，這三步驟中之前二者，即「假設、分析」，並非此程序之作爲整全單一理論者所特有之步驟。然而，我們仍不應依據這個作爲範例的「諸科學」，而以爲黑格爾在此所談論者乃指涉所有以「推論思維」方式運作的所有其他非黑格爾哲學之科學。

其著名的「線段比喻」，對思維對象區分了思想 (*dianoia*) 與理智 (*noēsis*)，而在理智的知識中談論了這個辯證法的形式側面 (510b-511d)。¹⁰

或許我們會因為黑格爾所談論的「分析、比較與通常的推理」而認為，此處黑格爾所意指的並非柏拉圖的上昇之路，而相反地是在思想 (*dianoia*) 層次中所談論的，那種一樣從假設出發，並「立基在假設之上而不進行到原理，但只能到終端」的數理研究活動。誠然，黑格爾所謂的 *Räsonnement* 似乎都指涉著新時代哲學中所強調的知性的計算活動，甚至在《哲學史演講錄》中黑格爾亦以之翻譯柏拉圖的 *dianoia* (VGP II: 59-60)。然而，黑格爾在談論柏拉圖的辯證法時一開始便如此評論：誠然「真的辯證法的概念即是，它指出純粹的諸多概念的必然運動……在柏拉圖那裏我們〔確實〕找到它自身」，因而「給柏拉圖辯證法的研究造成困難的，乃是對普遍者從表象而來的闡示與發展」。(62)¹¹ 更進一步，黑格爾儘管認為柏拉圖的辯證法是思辨性的，但「這裏對於知性而言就開啓了諸多困難。柏拉圖自己仍在推論的方式上 (*auf räsonierende Weise*) 是辯證的；這個方法的形式仍未純粹地為其自身被建造出來。他的辯證法經常只是推論的，從個別的觀點出發的；……」(65) 基此，我們能更把握地說，黑格爾此處所指的假設方法並非僅只是數學或新時代自然科學方法的那種「向下推演」的假設。事實上，柏拉圖的假設已包括了數學乃至於由此引申之近代自然科學所運用的假設，於 *Menon* 篇中，其便描述了以幾何

¹⁰ Cf. VGP II (57-60).

¹¹ 事實上，柏拉圖自己在「線段比喻」中的說明，反而是表示了辯證法乃「沒有我們在那裏〔指 *dianoia* 領域〕所使用的圖像〔如幾何學中的輔助圖形〕，而是透過理念 (*eidesi*) 自身造就了道路 (*methodon*)」(510b)，並且，在掌握了那「無假設的所有的原理」之後，邏格斯便「完全不使用感性者，但使用相自身，並且透過它們在最終達到它們」(511b-c)。黑格爾明顯地以新時代的眼光來看待柏拉圖。

學為範例之假設方法 (86e-87a)，讀者若與之加以並讀應會產生相互呼應的共鳴。¹²

或許，僅從形式側面就認定黑格爾在此所談論的即是古代辯證法，仍是一種太過武斷的做法，然而筆者以為，一旦進入內容的談論，我們便可以更加確定。若我們僅僅只對開端的表象來加以分析，我們會得出什麼樣的思辨內容呢？如果我們沒有其他的對象，僅在思想之中去談論「一個就其本身如此而言之單純的開端」(einem bloßen Anfang als solchem)，那麼我們就只會在這個表象中得到一個「完全抽象、完全普遍、完全沒有任何內容的形式」。因為我們並非談論那一個特定的開端，而是就其本身如此而言之開端，亦即，將任何特定開端內容抽離之後的東西，所以這樣的東西便沒有任何的特定內容。但儘管如此，開端仍然是某事的開端，將會是某種有；而在這種有之前，它便是無。這樣，我們便得到了一個可以成為某物的無。如此，這個開端自身就「不是純粹的無 (das reine Nichts)，而是一個無 (ein Nichts)，某物應由此而出發」。(63) 也就是說，這是一個完全沒有任何內容而空無的東西，但並非完全沒有或不是：開端自身**不是**那個已被開始的有，然而它是開端，有某物會開始。「開端因此包含了有與無兩者，乃是有與無的統一」。但這種無仍不是那種純粹的無，亦即絕對的無。

若我們從這種觀點來更進一步觀看古希臘哲學，這種無並非 *to me on* (絕對無)，而只是 *to ouk on* (相對無)，¹³ 只是那種嫁接在

12 關於柏拉圖的假設法，參陳康 (174-178)。

13 這兩者的分別由希臘語的不同語態的否定來引導，*me* 是命令式 (*imperativus*) 中的否定，而 *ouk* 為直陳態 (*indicativus*) 的否定，因而 *to me on* 可理解為「意念中的非存有」，而 *to ouk on* 則可理解為「現實上的非存有」。因而，巴門尼德斯的詩中所使用的便是前者，而柏拉圖在《智術師》中論及 *eidolon* (影像) 乃具有某一定程

有之上的無，亦即某物之「不是」。依此觀點，絕對無不能作為思想對象：我們不能違反矛盾律地說「不是是什麼」，卻只能說「什麼不是〔什麼〕」。而我們也不能說「（絕對）無存在」：若無存在，它便或是永遠存在，或是某時存在，但若無永遠存在，便不能有；而若無某時存在，某時之後亦無有之。因而，作為在思想中開端的表象之無只能是「非存有」(Nichtsein)，而有與無的統一也就「同時是有的非存有，並且是同時是非存有的有」，開端就介於非有與有之間，並且是兩者的統一。這就是古希臘哲學的金科玉律：*ex nihilo nihil fit*，沒有東西從無中而生。黑格爾非常清楚地於《哲學史演講錄》中表明，柏拉圖遵守了這個規定並力圖在其後期對話錄中論證「非存有是，並且簡單者、自我同一者分有著它有，一分有著多」（VGP II: 69, 74，兩頁幾乎是相同的話），如此以突破巴門尼德斯乃至於智術師們的問題。¹⁴

若再進一步對這個在開端中的有與無進行探究，我們可以發現，「有與無在開端中是呈現為有區別的」。無論什麼樣的開端都指向一個要被開始的東西，並與之關聯，「它是一個非存有，其乃如同被關聯於一它者般地關聯存有」。當某物被開始後，它就不再是開端，但

度存有的非存有時，使用的則為後者。見，*Sophist* (239c-240c)。一位審查者提醒 *me on* 之否定應為虛擬態 (*conjunctivus*) 而非命令態，指的是「說話者推論下的不可能性」。因而，審查者提醒，「Parmenides 的詩中的 *me on*，在直述語句中還是可以被表達成 *ouk on*」。然而，筆者以為，Parmenides 的詩在經過術語化的過程後，或許亦可詮釋為其以第三人之觀點所進行之哲學論述，因而儘管這兩種否定語態在原初非術語化的文本中可交互使用，但在概念層次上我們仍必需加以區分，因而筆者這一膽的嘗試應仍有成立的可能性。

14 黑格爾於《哲學史演講錄》中一再提及這個疑難 (*aporia*)，亦即，就巴門尼德斯的真理之路所揭示的，是是，非是非是。但如此智術師們便可主張沒有任何虛假的東西，一切可被我們思想與言談者皆是，因而並沒有虛假的言論。但若如此，如何能說智術師們的談論並非真理呢？見，VGP I (290)；VGP II (73-74)。

在開始時它仍不是某物，「正在開始的東西 (*das Anfangende*) 仍不是；它才逐漸走向存有〔或是〕」。簡言之，開端是一個動態的瞬間過程，而在這個動態的瞬間之中，「有是作為一種疏離於非有的東西或對之揚棄為一對它而言的相反者」。在對開端的分析中，我們事實上已得到了變動的特性。黑格爾認為，從柏拉圖在其《巴門尼德斯》篇第二部分的那句著名結論，即「一，是或不是，不僅它自身而且其它相」¹⁵，可以清楚地表達了這個真理，「有與非有在變之中；兩者的真實者是變，它是兩者作為不可分離卻又作為有區別者的統一；因為有並非變，並且非有亦非〔變〕」(*VGP II: 81-82*)。

在分析的過程中我們已接觸到了有、非有、變這些概念，或用柏拉圖的術語，即 *genē*。但我們仍要回到「開端的表象」上來看待有與非有。在分析中，非有與有這兩個對反者是可區分的，但其在開端之中作為一統一體，因而就其作為統一體而言乃無區分者，因為「那個開始的東西 (*das, was anfängt*) 已是，但同樣地它也仍然非是」。它是開端，但同樣地仍然不是那已開始者。因而，開端作為有與非有的統一乃是「它們的無區分的統一」。儘管柏拉圖對有與非有「已企圖去保持它們的區分」，但在《智術師》中他為了反對智術師們的言論，便規定共相是「一與多、有與非有的統一」，並「進一步對有與非有加以詳述：所有事物是，具有本質 (*ousia*)；同樣它們亦歸於非有 (*ouk on*)；……存有者 (*das Seiende*) 分有於有，但亦分有於非有」；也就是說「區別在此消失了，猶如我們僅將它抽離一般」。*(VGP II: 69-70)*

在這樣的分析之下，對黑格爾言，這種辯證法似乎達到了這個作

¹⁵ 此為黑格爾的翻譯，其德譯文為：Daß das Eine, es sei oder se sei nicht, es selbst sowohl als die anderen Ideen。

為原理的「對反者的統一」的概念，即「或許可以被視為對絕對者最初的、最純粹的、也就是說最抽象的定義」(WL I: 63)。明顯地，我們在這裏看到了黑格爾以其自身的立場出發，使柏拉圖的《巴門尼德斯》與《智術師》兩者更為靠近，並最終回到《巴門尼德斯》篇的結論，採用了新柏拉圖派——特別是 Proclus——的神學形上學對之詮釋為「上帝本質的一切秘密的真正啓示」(VGP II: 82)。而從這個作為形上學原理的「有與非有的統一，或以更為反思的形式，區別的有與無區別的有的統一，或同一性與非同一性的同一性的概念」出發，對黑格爾而言，整個柏拉圖的存有學便可建立於其中，之後的一切發展都將會是在這個最初概念之內的发展，乃「僅僅是對這個絕對者更確定並更豐富的定義」(63)。當然，這裏已不是柏拉圖自身的思想了，而明顯符合黑格爾或許有意或許無意的創新詮釋。¹⁶

二、

儘管黑格爾如此地讚賞這種就開端問題而闡發的存有學辯證法，並認為這種從「開端的表象」出發而來的分析「或許是正確的」(mit deren Analyse, die wohl richtig sein wird) (WL I: 64)，但黑格爾仍有意識地在此段落之後徹底拒絕了這種「出於假設」的辯證法的形式側面，並於《邏輯學》正文開始後的附釋中進一步地對其存有學內容更為完整地加以批評。事實上，我們將會看到，上述的引文中已經暗含了黑格爾的批評。本段將分析黑格爾之兩段批評，並期望能進一步由其批評來看黑格爾辯證法中的重要特色。

¹⁶ 見 Gadamer (1961[1987b]: 3-28)。就 Gadamer 而言，儘管黑格爾的以《巴門尼德斯》為出發點解釋《智術師》就詞義來看明顯地是錯誤的，但又非完全不合理。另參 Düsing (1983: 84-96)，他特別指出了黑格爾對《智術師》的翻譯可能因為求助於 Ficino 的拉丁譯本而錯誤的問題 (91-92)。

1.

黑格爾在上文的描述之後立刻對這種構想所進行的「程序」加以反省。(WL I: 64) 由於這些人不會滿意於黑格爾以「純粹的存有」來作為開端，便以「開端自身」這個表象開始，而前文已說過，此即是古代辯證法的「出於假設」，也就是說出於人們對某件事所具有的共同見解，亦即「一個通常已知者」(ein sonst Bekanntes)。由於這個程序開始於對一個一般的或慣常的意識 (ein gemeines, gewöhnliches Bewußtsein) 而言的表象來加以分析，因而對黑格爾的哲學立場而言從一開始便不是《邏輯學》導論中所說的那種「將對象由其確定性自身那裏的分離已全然解消，並且真理已等同於這個確定性，這個確定性亦等同於真理」(WL I: 33) 的「純粹科學的概念」或「絕對知」(das absolute Wissen)，而只能是「一種永遠被預設為」對象與意識、「認知內容與其形式，或真理與確定性相分離」(26) 的「顯象知」(das erscheinende Wissen)。¹⁷ 因此，黑格爾的批評亦區分為主體性側面與客體性側面兩個部分，就形式方法的側面而言便主要落在主體性側面的談論之中。

作為「一個通常已知者」的一般的共同意見在「全無預設」的科學體系要求之下是否適合作為開端呢？在慣常的意識之中，認知乃是關於對象的認知，因而在之前的引文中我們提到了這種程序乃是從「預設了科學的對象」來開始，因而，這樣的「一個通常已知者」乃是「一個具體者」(ein Konkretes)。黑格爾首先就對「面對一個具體者的主體」，就其主體性側面來加以審視。在意識主體中所呈現的具體

17 見，PhG (60)。這個名稱在《邏輯學》中以「顯象的意識」(das erscheinende Bewußtsein) 或「顯象的精神」(der erscheinende Geist) 被取代。

者，事實上並不具有一種單純的直接性。「若它是一個具體者，因而是在自身中是多重的被規定者，如此這個**在其自身中的關係**即是被預設為某個已知者」。任何可分析的具體者，我們皆可以輕易找尋到在其自身中具有許多不同的、有區別的、甚至對反的規定，具體者作為這些規定的統一進而將區別關聯於自身中，用黑格爾的話說，它「因而在自身中包含了**中介 (die Vermittlung)**」。但在這種「出於假設」的程序之中，這種作為具體者的在自身中的關係卻必須「作為某種**直接者 (etwas Unmittelbares)**，那個它真的不是的東西，而被給予」(WL I: 64)，否則，它就無由擔任科學的「開端」。就此，黑格爾批評了上述三個步驟的第一個：認知意識若由假設出發將會對包含中介者視為直接者，因而無法作為真正的開端。

進一步，就作為第二步驟的「分析」而言，「分析與不同規定的偶然性與任意將發生於這個具體者之上」。如若意識所認為的直接者乃是慣常意識所認知的某種具體對象，那麼這種對象儘管未必混雜著感性直觀的表象，儘管可能從這種直觀中抽離而作為概念，但仍然是與感性經驗相關連的東西。根據 Klaus Düsing 的考證，黑格爾在耶拿晚期便已放棄了有限意識具有（誠然或許與康德的意義有所不同的）「智性直觀」(intellektuelle Anschauung) 的可能性，這是黑格爾哲學發展中告別浪漫主義的重要分水嶺。(Düsing 1995: 140-8)¹⁸ 那

18 就黑格爾的文本而言，在〈應以何者為科學之開端？〉一文的開始，黑格爾談論了近代哲學在處理開端問題的困境，便批評了浪漫派哲學家「好像從手槍中射出來一樣的從他們的內在天啓，從信仰、智性直觀等等開始，並意圖解除方法與邏輯」(WL I: 55)，並又於本文討論之段落後批評費希特哲學時 (65-67) 又再度提及。當然，黑格爾所言之智性直觀，是德意志觀念論脈落之下所被賦予與康德哲學有所不同的概念，即「在意識中對絕對者之直接呈現」。然就其之「直接呈現」所具有之直接性(Unmittelbarkeit)、並其無間接性而言，便可見其與一般所謂之直觀之關連。就此，黑格爾的主張卻是：「在天上或在自然中或在精神中或任何地方，都沒有東西不同樣包含直接性與間接性，以致於這兩個規定都顯示自身為不會分離的與不可分離

麼對黑格爾而言，這種意識對於這種具體對象的分析無論如何無法真正避免從感性經驗而來的偶然性：「一種通常已知者」取決於人們一般而言所經驗到的東西。再者，主體意識要選擇何種具體對象要來加以分析，也似乎是一種任意的選取，因而這種「程序」便無法擔任作為自我發展並具必然性的純粹科學。¹⁹ 基此，此程序的第三個步驟中所得出的絕對原理，「會得出那些規定，便取決於每個人在他的直接偶然的表象中所碰上的東西」。換言之，整個程序取決於主體（或主觀）的選擇與認知，最後得到的原理亦會是為認識主體的，或曰為意識的（für Bewußtsein）原理，儘管分析的結果乃達到了「對反者的統一」這種絕對者或曰「相」（Idee），但仍只是關於絕對者的思想，而不是思想自身，「經由諸環節的自己的運動而回歸到這個〔對反者的綜合〕統一」的普遍的具體者或具體的普遍性。因而，這個程序僅僅是「一種外在於事理本身而落於主體的活動」（WL I: 64）。

因而，儘管黑格爾對柏拉圖的辯證法是如此地讚賞，但我們在《哲學史演講錄》中仍並不會驚訝看到他對柏拉圖早期對話錄中所採用的這種「上昇的」辯證法的批評：「蘇格拉底停留在善、共相、在己而言具體的思想之上；他並未發展它們，並未經由發展而對之闡明。……此乃柏拉圖的缺失，……他談論了正義、善、真。在此並未闡明它們的發展，它們並不顯示為結果，而是顯示為直接被接受的預設。意識具有直接的信念（Überzeugung），即它們是最高目的；但這些它們的規定性尚未找到」。儘管黑格爾了解柏拉圖的意圖乃是要參與對話

的，……」（WL I: 56）

¹⁹ 黑格爾的這種批評亦常見於其他文本中，如其在《精神現象學》前言中便亦如此反對幾何學論證，認為其乃一偶然與任意的活動。眾所周知，正是黑格爾的這種批評使其哲學得其惡名：幾何學如何能是一種偶然與任意的活動呢？對此，筆者正要指出，黑格爾的這種立場正是站在（新）柏拉圖對 *dianoia* 之觀點上方為成立。

的「個人的目的、表象、意見被弄混，爲了要喚醒對知識的需求」，但黑格爾仍然以其對現代的主體性哲學相同的反對立場而對之加以否定：「這使我們感到不滿，因爲最終者乃是混亂。具體的表象，而非純粹思想〔在這裏〕被加以處理」。(VGP II: 68-69) 明顯地，黑格爾此處的批評與這個《邏輯學》的段落幾乎如出一轍。

我們在此可以進一步援用 Gadamer 的觀點以作爲我們詮釋的佐證 (1971[1987a]: 69-79)。就 Gadamer 而言，黑格爾對希臘辯證法的繼承是明顯的，黑格爾的確意圖將傳統邏輯架接在對他而言乃真正的哲學科學的古代辯證法之上。然而，當指涉到黑格爾在上述《哲學史演講錄》的引用段落時，我們看到 Gadamer 亦根植於黑格爾體系乃作爲純粹知識的要求之上，儘管他並不是在處理本文所欲詮釋的段落：「事實上，柏拉圖辯證法並非真正的一種方法，而且至少不是費希特與黑格爾的先驗方法。在此情況下並沒有絕對的開端，亦沒有理據 (Begründung) 存在於一個絕對知識的理念中，這個絕對知識從知者與被知者的對反中解放出來，並且在自身中掌握所有知識，以致於知識的所有全部內容完成爲概念通向自身的前進規定 (Fortbestimmung)」(69)。或許黑格爾的這個批評乃僅僅涉及於柏拉圖中期對話錄中的「上昇之路」，但黑格爾在《哲學史演講錄》這裏的詮釋表示了從上昇之路可以進一步達到《智術師》乃至於《巴門尼德斯》存有學學說，我們便能以同樣的主體性的理由來面對柏拉圖辯證法的結果。²⁰ 基於這個理由，Gadamer 在之後談論到《巴門尼德斯》時更進一步地表示：「在那裏我們同樣被拉進了一個思維的運動，此運動誠然似乎並不如此多地乃朝向一目標的一種系統性運動，而更多

20 在此我們可以看出，對黑格爾而言，柏拉圖所留下的哲學著作乃表述著一個體系，後世經過種種技術化的考訂所刻劃出之「發展論」(Entwicklungslehre) 對他來說是完全是陌生的東西。

地是一種狂熱的或邏輯式陶醉的運動 (eine Bewegung des Enthusiasmus oder der logischen Trunkenheit)。……在那裏確定地沒有什麼是黑格爾方法的東西。」(75) 就柏拉圖辯證法的形式側面，正是出於有限主體的任意以及從經驗認知而來的偶然性，黑格爾與之分道揚鑣。

2.

我們必須再進一步來談黑格爾對柏拉圖存有學內容的批評。但首先，我們需再回到開端問題，亦即這種「出於假設」來加以分析的辯證法如何不足以作為純粹科學的開端。這種辯證法既然停留在意識與對象對立的表象式思維，那麼就客體性的側面，我們要來看黑格爾如何對「開端的表象」加以拒絕。黑格爾明確表示：「以之為開端者，並不能是一個具體者，不能夠是一個如此的東西，其內在於自身中具有一種關係」。前文黑格爾已經表示，一個可分析的具體者事實上乃是將許多規定關聯於自身之中的一個關係，關係本身並不具有直接性，而是一個已先行預設了關係兩端的規定性的中介活動。「因為一個如此的東西預設了從一起初者到一它者的一種中介與越渡 (Herübergehen)，由此而言一個簡單的被形成的具體者將是結果」(WL I: 64-65)。這樣的一個東西對黑格爾而言當然無法成為嚴格科學的開端，因為這不但包含了預設，更已包含了「一個已進展了的存有」(ein Fortgegangensein)。據此，黑格爾便**否定地呈現出**他認為足以作為純粹科學開端的東西的重要特性：開端必需要「在其簡單的、未被實現的直接性中作為一個不可分析者 (ein Nichtanalysierbares)」，一個具有無規定性 (Bestimmungslosigkeit)、無內容性 (Inhaltslosigkeit)、在其自身中無區別性 (Ununterschiedenheit) 的純粹存有，而這樣的東西就只能以「全然的空無」(das ganz Leere) 來被呈現。因此，黑格爾完全拒絕了以柏拉圖辯證法就開端問題所展開的形式方法。

至此，我們已然觸及了黑格爾對柏拉圖存有學的批評。在黑格爾《邏輯學》正文開始論及作為開端的「有一無一變」的辯證運動的附釋中，黑格爾明顯地使他的存有學辯證法區別於柏拉圖；也就是前文所提及的，為了解決巴門尼得斯所留下的難題 (*aporia*)，柏拉圖進而以「相對的無」，亦即前文提及的「非存有」，來取代不能思想亦不存有的「絕對的無」。而就黑格爾而言，此乃因為柏拉圖仍停留在主體意識的表象思維之中才做出如此解決，事實上，若在純粹思想自身的運動之中，哲學就是在絕對的有與絕對的無兩者既同一又差異的「變」之中進行的。還未進到對「此有」(Dasein) 的思維規定之前，純粹思維運動(變)便可進行且已然進行。在此我們無法涉入歷來對《邏輯學》詮釋爭議最多的段落，但我們可以由黑格爾對柏拉圖的批評否定性地揭示出筆者的這個主張。

黑格爾從附釋的一開始便首先主張「有一無一變」的辯證中的無並不是相對的無：「無通常對立於某者 (Etwas)；但是某者已是一被規定的存者 (Seiendes)，其區別於其它的某者；因此這個區別於某者的無，任何某者的無，乃是一個被規定的無」。換言之，說某物不是，例如智術師的言論之不是(真理)，或蘇格拉底不是智術師，乃是在述詞中的否定作用，是某種有的無。既然絕對無乃是不可思想亦不存有，黑格爾便更進一步指出，有些人認為應更合理的以「非存有」(Nichtsein) 來取代無，「因為與有的關係便已經被包含在非存有之中了」，如此，我們便又達到了上文提及的作為有與非存有統一的絕對者，這個似乎與黑格爾相同的結論。然而這樣的相對無並非純粹思維運動中的無規定性的絕對無，黑格爾明白地作出區別：「但是無在此處乃是必需在其無規定單純性之中來設想」，因為純粹思想中的無若是被規定的無，而這種無是相對於被規定的有，那麼這樣的有與無皆無法作為絕對的開端，我們從上文的論證中可以得知，它們都包含了中介。黑格爾明言：「但是首先，不能夠涉及對反的形式 (die Form der Entgegensetzung)，亦即關係的形式，而是涉及到那種抽象的、直接的

否定，純粹為己的無，那種無關係的否定 (*die beziehungslose Verneinung*)」(WL I: 73)。但是，對黑格爾而言，柏拉圖由於身陷於主體意識之具體表象思維的囿圍，所以只能承認這種被規定的無。

我們可以再進一步來看，黑格爾在第三個附釋中所詮釋的《巴門尼德斯》，以便更進一步支持我們的詮釋。眾所皆知，在這篇對話錄的第二部分中，柏拉圖作出了八組論證，而對黑格爾言，第一組論證即是在對歷史上的巴門尼德斯傳統，將一與是視之為同一者所造成的問題加以突破。在第一組論證中，柏拉圖「將全體與部分、在其自身中是與在它者之中是、形體、時間等等各種各樣的規定從一之中去除，如此結果即是：是並不屬於一，因為是除了依尋那些方式之外並無不同地屬於一個某者」(WL I: 93-94)。也就是說，黑格爾從第一組論證中我們得到了與一不同的、亦即被規定的是。更進一步，黑格爾討論了關鍵的第二組論證：即柏拉圖如何從「一是」中過渡到「一不是」(或黑格爾這裏使用的「一的非是 (*dem Nichtsein des Einen*)」)。「透過被預設命題『一是』的兩個規定的比較，這便發生了」(94)。因為，依照黑格爾的詮釋，一與是在第一組論證中已完成為具體的、被規定的東西，因而「它們是有區別的，在此之中此命題所包含的否定的環節便被顯示出來」。黑格爾在此又再一次地重複了他對柏拉圖辯證法的形式方法側面的批評：「這顯示，這個道路是有預設的，並且是一種外在的反思」(94)，亦即，這種辯證法開始於一種可分析的、有內容的、亦即在自身之中有區別的、進而是中介的而非直接的表象。

如此，在黑格爾的詮釋之下，當初由開端的表象所到達的「有與非有的統一」這樣的絕對者，藉由「一是」並「一不是」兩命題所得到的成果，僅僅只是兩個被規定的東西的結合，是一種「屬於一主體的，乃是言說出來的東西，具有一般而言經驗的此有並站立於限制與否定的土地上」(94)。而這種結合就算與黑格爾的結論相符，但並不是從純粹思維自身的運動所得到的，而是在主體意識中至少是與經驗

有關的具體對象而被主體視之為直接者而被給予。²¹ 因而，黑格爾明確地批評：「直接存有的主張如此化約自身於一經驗實有 (empirische Existenz) 之上，它無法摒棄經驗實有的顯示 (Aufzeigen)，因為這個它想要遵循的直接性乃外在於思想」(94)。在《哲學史演講錄》中我們也可以看到黑格爾對《巴門尼德斯》中的辯證法提出同樣的批評：「這個〔柏拉圖〕的辯證法儘管是正確的，但並不完全純粹，當它開始於兩個規定如此的連結時」(VGP II: 85)。正是出於這個理由，黑格爾認定柏拉圖的存有學乃是一種並未闡明其自身發展、並且不顯示為思維自身運動的結果、而僅顯示為主體意識依經驗直觀而直接預設的表象性思維。²²

我們最後可再一次援引 Gadamer 的觀點。究竟柏拉圖這種從主體意識的慣常表象出發、從兩個規定內在地連結於其中的表象出發所得出的存有學，對黑格爾而言，除了並不符合新時代方法學的嚴格意義（亦即，其乃由無預設之科學要求出發）之外，是否根本而言有更屬思辨內容上的問題，以致於從純粹思維概念自行開展的體系的角度而言必須將之排除？誠然，黑格爾對柏拉圖的存有學並非沒有繼承，「在柏拉圖那裏所找尋到的並對黑格爾思想而言乃作為典範的東西，乃是某種別的東西，即相的鏈鎖 (die Verkettung der Ideen)」(1971[1987a]: 69)。特別在《巴門尼德斯》中所揭示出來乃是「並沒有對於一個單一相的真理」，相只能存在於相互地連結、相互地混合、相互地交織之中，也就是說，「無論如何在柏拉圖《巴門尼德斯》背後可見的真理即是，*Logos* 永遠是相的綜結 (ein Komplex von

21 見前引文：「它〔作為具體者的在自身中的關係〕作為某種直接者 (etwas Unmittelbares)，那個它真的不是的東西，而被給予」(WL I: 64)。而在此，我們也可以看到黑格爾整個體系的一個重要側面：純粹思維運動會在有限意識的表象思維中呈現。

22 參前文《哲學史演講錄》引文。

Ideen)，相彼此之間的聯結 (die Beziehung von Ideen aufeinander)」。因而當黑格爾在《邏輯學》中一再提及，所有純粹思維規定均是中介的，均相互連結時，對他而言這便是從柏拉圖而來的真理。(Cf. Gadamer 1971[1987a]: 75) 那麼，真正的問題恐怕就在於這種概念連結的關係是如何發生，乃至於整個相的宇宙如何發展出來的。

按照 Gadamer 的想法，「此乃是在柏拉圖那裏的運動著的衝動為每個思想作出解釋 (Rechenschaft zu geben)。柏拉圖的相論意欲以其相論履行柏拉圖式的蘇格拉底的重大要求，即給予解釋 (logon didonai)」。(68) 而這種履行乃是「在一個蘇格拉底對話的活生生的引導中所發生的，此對話將一臆想的知識表象 (eine vermeintliche Wissensvorstellung) 加以克服並朝向另外的 (知識表象)，當它逐步地問與答式地獲得了一致贊同 (Einverständnis)」，而並不如黑格爾一般，乃是「透過滿足所有思想的系統性的 (systematisch) 發揮而為每一個別的思想的合法性作出清楚的解釋」。儘管柏拉圖的相論，特別是《巴門尼德斯》中的相論，仍「含蘊著一個確定的體系 (Systematik)，當一，其即是有，展開進到多，其乃在它裏面被思想的，並且當整體如同一辯證遊戲一樣地進行，此整體發展著相的所有聯合性 (Allverbundenheit) 與所有被分離性 (Allgetrenntheit) 的諸端點，並在其標示出認知的可能規定性的領地的程度上」(75)，但它仍然不是在一個嚴格意義的方法學之中對之加以發展。如果我的理解正確的話，其乃因黑格爾的思辨辯證法的開端並作為全篇主要方法的「有一無一變」的辯證法能夠強制性地動態開展，以致於黑格爾哲學在純粹思維領地內有著與柏拉圖並所有其他思想家完全不同的面貌——即其以嚴格的必然性自行運動開展。而其中，筆者以為，正是因為作為思想自身的「無」可以是絕對無，以致於他突破了整個西方自巴門尼德斯以來的那種「靜態的泛神論」的傳統，然而，這已不是本文可以再多加說明的部分了。

參、結論

在本文中，筆者主要針對〈應以何者為科學之開端？〉一文中的一個段落加以分析。依據我們的詮釋，這個段落以柏拉圖的「出於假設」的向上之路的辯證法之形式規定來探討科學的開端問題。而依這種辯證法對開端問題加以處理時，它從對「開端的表象」來加以分析並得出了「有與非有的統一」的首要原則——一個黑格爾所肯定的柏拉圖存有學原則。這個原則看似與黑格爾的觀點一致，但由於分析的開始乃出於與主體感性經驗有關的表象，所以整個得出的存有學結構將只是對純粹概念的思想，而不是黑格爾對純粹科學所要求的那種思想自身自行運動的思想。因而，黑格爾分別就形式側面與內容側面給予批評。就形式側面而言，黑格爾給出兩點批評：1) 從之出發的表象由於是慣常意識的具體對象，因而乃是本身包含了諸多規定的具體者，由此作為中介者則無由作為無預設科學所要求的直接開端；2) 再者，由於其乃出於主體意識的表象為開端，整個程序便包含了與經驗相關連的偶然性與主觀的任意，是一種外於事理而只落於主體的思想活動。而就其所闡示的存有學內容而言，其「有與非有的統一」雖然進一步揭示出柏拉圖相論中的真理，即所有相乃皆與其他相相互關連而存有，然而對黑格爾而言，其中關鍵的「非存有」在柏拉圖那裏只是「一被規定的無」，是相對的、有限的非存有或「異」(*heteron*)，因而其所開展出的存有學只能是一整個相的網絡，對黑格爾而仍屬整個西方的「靜態泛神論」傳統（儘管這已完全不是柏拉圖自身的哲學問題了），因而並非黑格爾認為最終能解決西方形上學問題的絕對主體論。

在這裏，我們可以較為客觀公允地評價黑格爾對柏拉圖的批評。極其明顯地，黑格爾僅僅以其觀念論之架構來理解柏拉圖，實為其詮釋之一大缺失。我們當然可以批評，正是因為黑格爾自己身陷觀念論

之意識哲學之囿圈，才使得柏拉圖的哲學顯得如此不甚純粹，從而忽略了柏拉圖哲學始終將自身擺盪於知識與意見之間的積極意義，也就是其所具有的教養的意義。我們當然可以進一步地追問，德意志的「表象」(Vorstellung) 與古希臘的「現象」(Phainesthai) 有什麼關係呢？或許正是因為這個問題，以致於德國哲學於二十世紀有了完全不同的走向。黑格爾自然亦無法豁免於時代的限制。當然，藉由本文所談論之黑格爾對柏拉圖辯證法的某種批評性闡示，我們可以進一步隱然地看出其與傳統柏拉圖哲學的根本差異，即黑格爾的觀念化的精神學(Pneumatologie) 與柏拉圖的現象化的存有學(Ontologie)。誠然，這是一個尚待處理的問題。

但就積極意義而言，回到整篇〈應以何者為科學之開端？〉的脈落，如果我們對這個段落的解讀是正確的，那麼這個段落不但能顯示黑格爾對於古代辯證法的批判，更可以進一步和下一個段落黑格爾對費希特之主體論以智性直觀作為開端的批判否定性地呈顯出——黑格爾慣常使用的修辭——整部《邏輯學》企圖：對古代的相論與現代的主體論形上學加以接合並分別克服其各自的問題。

參考文獻

- Cornford, F. M. 1951. *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. 3rd ed., London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1957. *Plato's theory of knowledge: the Theaetetus and the Sophist of Plato*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Düsing, Klaus. 1983. *Hegel und die Geschichte der Philosophie: Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 1995. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. 3rd ed. Hamburg: Meiner.
- Gadamer, H.-G. 1971[1987a]. “Die Idee der Hegelschen Logik.” In *Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, 65–86. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- . 1961[1987b]. “Hegel und die antike Dialektik.” In *Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, 3–28. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Hegel, G. W. F. 1988. *Phänomenologie des Geistes*. Ed. by H.-F. Wessels and H. Clairmont. Philosophische Bibliothek 414. Hamburg: Meiner.

- . 1970. *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie-Werkausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1999. *Wissenschaft der Logik : Das Sein (1812)*. Ed. by Hans-Jürgen Gawoll. 2nd ed. Philosophische Bibliothek 375. Hamburg: Meiner.
- . 2008. *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein (1832)*. Ed. by Hans-Jürgen Gawoll. 2nd ed. Philosophische Bibliothek 385. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, Martin. 2006. *Identität und Differenz. Gesamtausgabe 11. I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Henrich, Dieter. 1975. *Hegel im Kontext*. 2nd ed. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Movia, Giancarlo. 2002. “Über den Anfang der Hegelschen Logik.” In *G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik*. Ed. by Anton Koch and Friedrike Schick, 11-26. Berlin: Akademie Verlag.
- Plato. 1967. *Platonis Opera*. Ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press.
- . 1986. *Plato's Sophist: Part II of "The Being of the Beautiful"*. Tran. by Seth Benardete. Chicago: University of Chicago press.
- . 1991. *The Republic of Plato*. Tran. by Allan Bloom. 2nd ed. New York: Basic Books.

Sobotka, Milan. 2000. "Hegels Abhandlung Womit muß der Anfang der Wissenschaften gemacht werden? Und Reinholds Beytrag." In *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*. Ed. by Andreas Arndt and Christian Iber, 80-89. Berlin: Akademie Verlag.

柏拉圖，1999，《巴曼尼得斯篇》*Parmenides*，陳康譯注 trans. and noted by CHEN Chung-Hwan，北京 [Beijing]：商務印書館 [The Commercial Press]。

陳康 CHEN Chung-Hwan，1990，《論希臘哲學》*Lun xila zhexue*，汪子嵩、王太慶編 ed. by WANG Zi-Song and WANG Tai-Qing，北京 [Beijing]：商務印書館 [The Commercial Press]。

Begin from Hypothesis ? :
An Interpretation of a Section in
Beginning of Hegel's
Science of Logic

Wang Chung-Shan

Doctoral Student of Department of Philosophy,

National Chengchi University

Address: No. 64, Sec. 2, Chihnan Rd., Wenshan Dist., Taipei City 116, Taiwan

E-mail: chungshan.wang@gmail.com

Abstract

In this article, I mainly treat the section (§17-§23) in the text “Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?” by interpreting, analyzing, and finally textually criticizing it based on theoretical tendency. According to my interpretation, Hegel consciously aims to criticize Platonic dialectics of “the upward path” — *ex hypothesis* to *arche anhypothetos*, by which the problem of beginning in pure science could be solved. By this dialectics, when it deals with the problem of beginning, it analyzes “the representation of beginning,” and finally we can get “the unity of being and non-being” as the first principle without presuppositions. Though the principle seems to be the same with the view

of the Hegel's dialectics: "Being—Nothing—Becoming", all analysis is derived from the representation which is related with subjective experience. Accordingly, the principle contains a medium and cannot be the absolute beginning in pure science, so that the whole ontology deduced from it is merely the thoughts of pure concept, not the thoughts that thoughts itself move by itself, which Hegel requires for pure science. If my interpretation is correct, the section can not only explicate Hegel's critic of antique dialectics, but with next section that Hegel criticizes Fichte's theory of subjectivity that he uses intellectual intuition as the beginning, both sections can also implicate — Hegelian rhetoric — the whole purpose of *Wissenschaft der Logik*: to unite the metaphysics of antique idealism and of modern subjectivism and to overcome their own problems.

**Keywords: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*,
Metaphysical Ontology, Plato, the Problem of
Beginning**

