

《國立政治大學哲學學報》第十六期 (2006年7月) 頁 31-60

©國立政治大學哲學系

《精神現象學》的先驗解讀

史偉民

佛光大學哲學系

摘要

在晚近的《精神現象學》詮釋中，先驗解讀甚具影響力。無論如何，此一解讀至少有兩種不同的型式。有些學者是依《精神現象學》所使用的論證策略而稱之為先驗，另外一些學者則主張《精神現象學》與康德的先驗觀念論具有理論內容上的親緣性。本文分別檢視司圖瓦特與丕平的詮釋，並批判了這兩種先驗解讀。

關鍵詞：精神現象學、黑格爾、丕平、先驗

前言

在晚近的研究之中，黑格爾的哲學逐漸褪去了形上學的色彩，取而代之的是對他的哲學的先驗解讀。這種解讀方式並不是轉瞬之間就在學界出現，而是一個發展過程的結果。上世紀七十年代中期，泰勒 (Ch. Taylor) 雖然認為黑格爾的哲學體系是一種表現主義的一元論形上學，然而他主張《精神現象學》——以及或許《邏輯學》——開始的部份可以被視為先驗論證 (Taylor, 1975, 1976)；另一方面，哈特曼 (K. Hartmann) 提出了黑格爾哲學的「存有論解讀」，主張黑格爾的系統作品可以解讀為一個範疇理論，其意圖在於以概念來系統地描述存有物，此一範疇理論的方法，則是對於既有的概念的重構，而不是自行提出超越的存在預設——因之它並不是一種形上學 (Hartmann, 1976a, 1976b)。似乎是受到了哈特曼對於黑格爾哲學整體的非形上學定性的激勵 (Gessmann, 1994)，順著泰勒的詮釋，研究者嘗試把先驗哲學式的解讀擴展到黑格爾哲學的整體。丕平 (R. Pippin) 的《黑格爾的觀念論：自我意識的滿足》，可以說是此一詮釋進路最為有力的代表 (Pippin, 1989)。

固然黑格爾哲學的先驗解讀，在當前的研究中影響甚大；然而並不是所有對於黑格爾的哲學採取先驗解讀的學者，都是以同樣的方式理解黑格爾的哲學。以泰勒而言，即使不考慮他並未論及黑格爾哲學的整體的事實，當他稱黑格爾的哲學為先驗時，他的意思只是後者採取了一種特別的論證策略——也就是所謂的先驗論證，這種論證模式並不需要與特定的哲學立場結合；事實上，泰勒把維根斯坦和黑格爾同列為採用先驗論證的哲學家 (Taylor, 1976: 152, 153)。晚近的研究中，司圖瓦特 (J. Stewart) 嘗試系統性地把《精神現象學》的整體視為一組先驗論證 (2000)。相對於此，丕平則明

確地把黑格爾哲學與康德的先驗觀念論連結起來，力圖證明前者是後者的延伸，也是一種主張主體在認知活動中主動地提供使經驗成爲可能的範疇的觀念論。¹

本文的目的在於以司圖瓦特與丕平的詮釋爲對象，檢視並批判上述兩種對於《精神現象學》不同的先驗解讀。一種解讀的方式是否成功，首先有賴於此一解讀能爲它所要解釋的文本所支持——此一解讀完整地整合了它所要解釋的文本的整體，而不是選擇性地處理其中一部份；再者則有賴於它自身理論的一致性，也就是說：詮釋者提出某一解讀的架構以說明他對於文本的理解，而此一架構必須能夠證成詮釋者所主張的理解方式。本文將就第二個判準檢視司圖瓦特與丕平的先驗解讀，並不直接考察《精神現象學》的文本是否支持二人的解釋；² 由於丕平的解讀相形之下較爲複雜，本文在第一節中處理司圖瓦特的詮釋之後，將在第二及第三節檢視丕平的構想。

¹ 除了以上兩個進路之外，威廉斯 (R. R. Williams) 主張《精神現象學》其實是先驗哲學的導論，意圖證成先驗領域的存在(1985)。

² 就文本的支持而言，席波 (L. Siep) 質疑丕平是否太過份地把黑格爾解釋爲一個先驗哲學家，從而忽略了黑格爾哲學的新柏拉圖主義的面向 (1991:64)；平卡德 (T. Pinkard) 同樣基於他對於黑格爾文本的理解，反對丕平的先驗解讀(1989, 1990)，衛斯特法 (K. R. Westphal) 甚至針對丕平所根據的文本，支持自己對黑格爾的實在論解讀 (1993)。丕平對此分別有所回應 (1990, 1993)。我則曾經藉由對於《精神現象學》〈感性確定性〉章的分析證明：《精神現象學》並不是一種知識論 (史偉民，2005)；然而《精神現象學》的先驗解讀，正預設了它是一個知識論的理論。

壹

視《精神現象學》為一組巨大的先驗論證、或者至少包含了先驗論證的解讀，受到許多研究者的支持。然而究竟在什麼意義之下，《精神現象學》可以算是先驗論證呢？根據對此一解讀方向深具影響力的泰勒，一個先驗論證以我們經驗中某一被認為不能否認的面相為前提，主張此經驗必須具有某些其他的性質，否則這個不能否認的面相就不能存在。換句話說：泰勒意義下的先驗論證是由兩個前提以及一個結論所構成的一組論證，其中一個前提陳述經驗中某一不能否認的事實，另一前提則指出此一事實以經驗的其他性質為必要條件，然後再根據肯定前件 (*modus ponens*) 的規則推論經驗的這些其他性質的存在。泰勒以為康德的先驗演繹與維根斯坦反對私人語言存在的論證都具有此一結構，故而是先驗論證 (1976: 151-3)；他也認為：黑格爾在《精神現象學》的起始章節中所使用的論證，同樣具有此一結構而屬於先驗論證。以對於感性確定性的駁斥為例：泰勒以為感性確定性是主張人類可以經由純粹的感性得到對於世界的知識的觀點，而黑格爾藉以反駁此一觀點的是以下的命題：如果知識存在，那麼認知者就能以語言陳述他的認識內容；然而語言的使用不可避免地牽涉概念的應用，所以知識的存在就以概念的應用為一個必要條件，感性確定性的立場因此並不成立 (Taylor, 1976: 162-3)。

根據泰勒的理解，先驗論證除了具有特定的邏輯形式之外，似乎並不需要滿足其他的條件；另外由上文的陳述中可以得知，肯定前件規則即為此一邏輯形式。司圖瓦特明確地以此一方式界定所謂的先驗論證，對他而言，先驗論證乃由一給定的事實起始，推論作為此一事實之必然預設的其他事實的存在。司圖瓦特舉競爭性的遊戲為例——競爭性的遊戲的存在是人類經驗的事實，然而要有競爭

性的遊戲，就必須有參與遊戲的人，以及參與遊戲者所共同接受的遊戲規則，是以後二者的存在可以由競爭性遊戲存在的事實推出(2000：21)。明顯地，此一論證乃是肯定前件規則的應用。令人存疑的是，以此一邏輯形式所界定的論證是否值得稱為「先驗論證」。在上述司圖瓦特所舉的例子當中，競爭性遊戲與參與遊戲者和遊戲規則的必然關聯，其實可以追溯到「競爭性遊戲」的概念，而是對它的概念分析的結果，那麼為什麼要稱這個論證為先驗呢？

無論如何，不同於泰勒，司圖瓦特認為整部《精神現象學》可以視為是一個上述意義的先驗論證，黑格爾藉著它意圖發掘人類認識的必要條件，並且主張科學——也就是黑格爾的哲學系統——即是這些必要條件的系統。另一方面，雖然司圖瓦特對於「先驗論證」的界定似乎失之過寬，因而並不能真正符應康德對於先驗哲學的構想，但是他仍然主張作為他所理解的先驗論證的《精神現象學》是康德先驗哲學構想的修正。對康德而言，知識預設了人類主動使用知性範疇為感性表象賦予結構的活動，而這些範疇並不在歷史之中有所變異；在司圖瓦特的詮釋之中，黑格爾正是在這一點上大幅修正了康德。在《精神現象學》中，黑格爾意圖論證：結構知識的範疇並不內在給定於認知主體之中，這些範疇以主體際性的社會關係為必要條件，而後者又預設了具體的歷史情境與宗教背景，是以除了知性的範疇之外，主體際性的社會關係、具體的歷史情境與宗教背景，都是人類認知的必要條件 (Stewart, 2000：24-5)。

歷史性的引入，是司圖瓦特歸諸於黑格爾的先驗論證構想的重要特徵。然而，如果提供知識結構的某一範疇預設了特定的社會關係，而後者又是歷史中具體文化情境與宗教背景的產物，那麼至少在相應的歷史發展之前，以此一範疇為必要條件的知識並不可能。此一結果與康德哲學的精神大相逕庭。固然康德先驗哲學意圖探討知識的可能條件，然而他所關注的，並不是作為人類所有的「既經

證成的真信念」的知識，而是作為人類知識內容的先天綜合命題，這些先天綜合命題所表達的是作為人類知識對象的自然世界的某些性質；換句話說，康德並不追問人類得到對於某一真命題的信念的條件，而只對此一命題成立的可能性有興趣。康德所感興趣的命題乃是表達自然世界的某些恆定樣貌的普遍而必然的命題，就此而言，這些命題是永恆命題，其真值不會因時間而有所改變；³ 另一方面，即使一個命題為真，要相信它為真、並進而知道它為真，的確需要特定的歷史條件。以太陽與地球間的距離為例：如果沒有現代科學技術的支援，測量太陽與地球的距離並不可能，但是這並不改變太陽與地球之間具有一確定距離的事實，⁴ 即使人類沒有相應的技術能力、從而不能得知表達此一事態的命題為真，也不影響此命題本身之為真。⁵

依照司圖瓦特的建議，黑格爾主張某些知識以特定的歷史發展為必要條件，這也就是說：在特定的歷史發展之前，某些知識並不可能。如果此一脈絡中的「知識」概念指的是陳述外在世界面貌的真命題，那麼司圖瓦特解釋下的黑格爾就必須主張：某些陳述自然世界的性質的命題只有在歷史發展到特定的階段之後才能成真，也就是說：自然世界具有如何的樣態，將依賴於人類特定的歷史發展。無論此一立場是否可以成立，它所接受的自然概念與康德先驗哲學所預設的十分不同；後者以為作為知識內容的命題具有普遍性與必然性，換言之，這些命題所描述的事態普遍而必然，既然這些事態的集合體即為自然世界，自然世界的樣貌同樣具有普遍性與必

³ 參見蒯因 (W. V. Quine) 對於永恆語句的說明 (Quine, 1970: 13)。

⁴ 至少對中等大小的物理對象而言，測量的行動並不改變事實。

⁵ 當然，陳述太陽與地球間的距離的永恆命題並不是康德先驗哲學所關心的先天綜合判斷。

然性，而不能隨人類歷史而有所更迭。

另一方面，如果司圖瓦特所謂的知識並不意指陳述外在世界面貌的真命題，而是柏拉圖式定義下既經證成的真信念，那麼即使自然世界的樣貌具有普遍性與必然性，知識仍然可以隨人類歷史的發展而有所更迭——也就是說，某些命題只有在特定的歷史條件下才能被認識為真。

無論司圖瓦特選擇了上述兩個不同意義的「知識」概念的那一個，他所構想的《精神現象學》的計劃與康德的先驗哲學，都在根本的地方有所差異——或者黑格爾必須主張自然世界的樣貌能隨人類歷史的發展而改變，或者他必須以人類對某些真命題既經證成的信念、而不是這些命題本身的可能性條件為其探究的對象。就此而言，斯圖瓦特認為《精神現象學》是康德先驗哲學的擴充與修正的主張，十分值得懷疑。

再者，如果司圖瓦特在上述的第二個意義下使用「知識」的概念——知識作為既經證成的真信念，那麼《精神現象學》的工作即在發現某些人類信念的可能性條件。上文中指出，在歷史中形成的文化與社會環境的確屬於這類條件。探索這類條件是什麼，可以是有意義的研究；然而這種研究在那一意義可以稱為是先驗的？如果司圖瓦特選擇以上述的第一個意義理解「知識」概念，情況似乎更糟。因為依據司圖瓦特的主張，黑格爾在《精神現象學》中逐步發現知識的預設的方式，乃是一一論證後起的意識的形態為前行的意識的形態的必要條件。由於歷史性的引入，某些意識的形態其實是在時間中相互分離的具體歷史形態 (Stewart, 2000: 24)，然而基於司圖瓦特對於《精神現象學》論證模式的理解，它們之間的關係，仍然必須是前作與後件的邏輯關係——也就是說，前行的歷史形態以後起的歷史形態為必要條件。此一觀點混同了邏輯次序與時間次序，如果這是一種先驗論證，那麼先驗論證的成立將會十分困難。

⁶ 換句話說，如果黑格爾在《精神現象學》中的確混同了邏輯次序與時間次序，那麼就很難把《精神現象學》理解為一組巨大的先驗論證，因為後者所處理的僅只是兩個事態之間的邏輯關係，而不是它們之間的時間次序。

貳

相對於司圖瓦特對於「先驗論證」的概念較為鬆散的使用方式，司曹德 (Barry Stroud) 認為先驗論證的特徵在於由某一被給定的心靈事實推論某些有關外在世界的事實，並且此一事實必須不能直接而明顯地蘊涵外在世界的事實 (1999: 160-1)。這個對於先驗論證的界定，較為貼近康德先驗哲學的構想——他的先驗演繹的目的，即在於由自我意識的既予事實出發，證成使用範疇以結構感性表象的合法性，從而證明現象界的確受制於某些對應於範疇的原則。黑格爾的詮釋者中，丕平似乎正是在這個意義之下把前者的哲學體系——《精神現象學》與《邏輯學》都包括在內——解釋為一個巨大的先驗哲學的計劃。

詳細言之，丕平認為黑格爾哲學其實是康德先驗演繹的修正與延伸：黑格爾的「整個哲學應該理解為一個關鍵的康德主題的直接

⁶ 參見英伍德對司圖瓦特的批評，他同樣懷疑康德式的先驗論證是否能夠經得起歷史性的引入 (Inwood, 2002: 131)。

變形——『統覺的先驗統一』」(Pippin, 1989: 6; 1991: 534)。⁷ 和康德一樣，黑格爾同意自我意識是意識的條件，而自我意識乃是認識主體對於其對象意識的意識。依丕平的解釋，康德的主張是：在自我意識之中，認知主體覺知到他以某種特定的方式意識到其對象，例如他正知覺到對象、因而對之有所認識，而不是回憶到它或是想像著它；在上例中，如果認知主體不能意識到他所處的狀態是對於對象的知覺、而不是回憶或是想像，他就不能算是對於對象有所知覺 (Pippin, 1989: 21)。再者，要知道他正在知覺對象，而不是對之有所回憶或是想像，認知主體必須具有「知覺」的概念，從而有能力判斷他所處在的意識狀態是一種知覺。對於丕平而言，在知識論的脈絡之中，上述的觀察意謂著：認知主體對其對象的認知，預設了他把自身理解為參與在某一「判斷與證成的實踐」之中，而這又表示他必須具有「認知」——也就是此一判斷與證成的實踐——的概念 (Pippin, 1989: 22)。更進一步，康德認為認知活動所預設的自我意識具有能動性 (spontaneity)，也就是說，此一自我意識並不是經驗性的事態，它並不由認知的意識狀態因果地造成，也不是根據認知的意識狀態的存在所推得的結論 (Pippin, 1989: 23)。此一自我意識的成立所需要的認知的概念，因之也不是經驗的；康德所謂的範疇，即是這個非經驗的認知概念的內涵，它們規

⁷ 丕平明白地意識到此一解讀策略忽略了黑格爾對於康德的宗教哲學與道德哲學相較之下更多的關注；然而一方面他並不認為黑格爾思辯原則在精神哲學中的應用完全成功，更主張：透過與康德先驗演繹計劃的對比而把握到的黑格爾立場，有助於釐清後者的精神哲學 (Pippin, 1989: 10-1)。事實上，在 1989 年的《黑格爾的觀念論：自我意識的滿足》之後，丕平發表了一系列的論文，探討現代性的議題，可以說是他在此一著作中對於黑格爾的先驗解讀的延申；是以學者在討論丕平對於現代性的思想時，仍然要回歸到上述著作 (Kolb, 1999: 266)。本文因此選擇根據此一著作，以檢視丕平的解讀。

定了什麼才是對一確定對象的認知。

依據丕平的解釋，黑格爾以上述的方式了解並接受了康德先驗哲學賦予自我意識的、在人類知識中的樞紐地位。然而這當然並不表示黑格爾毫無保留地接受了康德所有的觀點。眾所周知地，黑格爾與康德最明顯的差異，即在於他拒絕了後者物自身的概念；對於丕平而言，藉此黑格爾僅只要反對未經概念化的純粹直觀的存在，而不是外在世界的存在。也就是說：對黑格爾而言，範疇並不是認識主體據以組織給予他的非概念性的、缺乏形式的感性直觀的工具，認識主體藉之為無形式的感性直觀賦與客體的形式。相對於康德，黑格爾主張範疇其實就是對象自身的形式，也就是說，在感性中被給出的對象，本身即與範疇一致 (Pippin, 1989: 29)。

由於黑格爾否定了無形式的、只能藉著知性範疇而結構化的感性直觀的存在，他就不能採取康德的策略，訴諸感性直觀被給出的樣式說明範疇，也就是說，黑格爾的範疇理論中不能容許康德式的圖式論。因之範疇的說明——也就是對於作為範疇的那些概念的內涵以及何以它們乃是範疇的說明，必須訴諸思維自身的性質，而不能訴諸思維與某種異於思維的東西的關係；黑格爾稱思維的這個性質為「思維的自我決定」(Pippin, 1989: 31)。在《精神現象學》中，此一構想得到了較為具體的呈現。在其中，黑格爾逐項描述意識的經驗，這些經驗各自以對於對象的可能性的不同概念性規定為條件，他指出當認識主體以某一概念來規定其對象之所是時，他對於其對象會有怎樣的經驗；隨後黑格爾進一步說明這樣子所構想的經驗並不能成立，要解釋認識主體實然具有的經驗，必須修正既有的概念，從而「辯證地」演繹出另一個概念 (Pippin, 1989: 38)。此一過程被視為思維逐步的自我決定，因為它並不牽涉與思維異質的某物，而根據黑格爾的構想，其中所演繹出來的概念，即為認識的先天範疇。對丕平而言，在這個脈絡之中，黑格爾一方面同意經驗

預設了某些非經驗性的概念——亦即範疇，它們是經驗的可能性條件，因之不能被經驗修正。另一方面，爲了在不訴諸不具形式的感性直觀的條件之下說明範疇，黑格爾不得不設想思維能藉由自我規定而產生先天的範疇，而爲了說明範疇的數量並非單一、而是複多，他又必須把思維的自我規定設想爲一個諸範疇於其中循序出現的歷程，並且後起的範疇「辯證地修正」了前行的範疇 (Pippin, 1989: 36, 38)。和康德一樣，黑格爾企圖揭露對象經驗所必須預設的、本身卻不能由經驗導出的概念條件。在後者的哲學體系之中，《精神現象學》的目的在於證成對象經驗確實預設了上述的非經驗性的條件，而《邏輯學》則意在說明這些概念條件、也就是範疇究竟是什麼，並證成這些範疇的確窮盡了一切可能的對象 (Pippin, 1989: 38, 176)。

更詳細地說，黑格爾爲《精神現象學》所構想的任務是「《邏輯學》的概念的演繹」(Hegel, 1986: 43)，亦即證成：經驗的確預設了某些非經驗性的概念條件，並且這些概念描述了對象自身必然具有的性質。前者是黑格爾與康德共同分受的信念，後者則表現出黑格爾對康德將知識限定於現象界的立場的批判。丕平使用「實在論的懷疑主義」一詞指稱主張知識不能僅由認知主體的概念架構決定的立場 (Pippin, 1989: 94)，既然康德認爲：除了先天概念之外，知識的成立最終也預設了本身不具概念形式、來自於物自身的感性直觀，他的先驗哲學也屬於丕平所謂的實在論的懷疑主義。丕平藉此將黑格爾對康德的批判納入《精神現象學》的整體策略之中——也就是反駁實在論的懷疑主義、以證成邏輯學的概念。

無論如何，由於黑格爾堅持自我意識在人類認識活動所佔的地位，他不能直接就對象本身的性質論證它符合認識主體據以形成其知識的先天範疇。這也就是說：他只能經由反駁丕平所稱的實在論的懷疑主義，間接地證成自身所持的立場。黑格爾企圖證明：實在

論者之所以能夠懷疑某一特定的先天範疇是否真正符應了對象本身的性質，其原因其實在於此一範疇本身的不完全——也就是說：就作為自我意識的條件而言，這個範疇並不充份，從而它不足以完全規定對象性；如果能夠指出這個範疇的不完全，並且說明它的不完全如何能被更加完全地規定對象性的範疇補足，實在論就此一範疇而有的懷疑就得以解消，另一方面，如果這個後起的範疇同樣不完全，相同的程序必須再加重複。對黑格爾來說，這意謂著實在論者所抱持的懷疑只有在某一個可以作為自我意識的充份條件的範疇的脈絡之中才具有合理性——丕平對此的解釋是：如果實在論者針對個別範疇的懷疑真的就是基於此一範疇上述意義下的不充分性而有的質疑，那麼此一質疑本身預設了能夠充分地把握對象的範疇的存在。換句話說：只有當所有的範疇構成一個發展的系列時，實在論針對個別範疇的懷疑才是值得考慮的合理懷疑。《精神現象學》的計劃，即在夠系統性地檢查所有的範疇，以指出並補足個別範疇上述意義下的不足，並藉此將所有的範疇安排進入一個發展的系列之中。如果此一計劃成功，範疇的整體就得以對實在論者的懷疑免疫，因為即使個別的具體範疇並不足以作為自我意識的條件、從而不足以規定對象性，範疇整體所構成的發展系列卻證實了範疇的整體確實可以把握對象。藉著解消實在論者的懷疑，黑格爾的觀念論可以得到證成 (Pippin, 1989: 98, 100)。

在《精神現象學》中，黑格爾企圖建構上述意義的範疇的發展系列。相應於個別的範疇，一個「意識的型態」根據此一範疇以了解人類的認知經驗，它主張認識的對象可由此一範疇所把握，而且也基於此一範疇認定：以怎樣的方式整理對於對象的經驗，才算形成了知識。黑格爾對於意識的型態的結構的分析，因之乃是基於康德先驗哲學的基本原則：自我意識是意識的條件，而自我意識乃是認識主體對於其對象意識的意識 (Pippin, 1989: 104)。就此而言，丕平把《精神現象學》中意識的諸型態視為認知主體對於認知活動

的自我意識的不同形式，也就是認知活動所預設的各種知識論立場的不同形式——例如經驗實在論、現象論、先驗哲學等 (Pippin, 1989: 23)。

依據丕平的解釋，黑格爾的主張是：如果包含於一個意識的型態中認識主體對於其對象以及自身的認識活動並不能說明何以認識主體可以具有對於其對象的知識，那麼此一個別的意識的型態、也就是個別的範疇就是不完全的 (Pippin, 1989: 106)。而根據這個個別範疇的不完全，可以知道需要怎樣的新範疇來補足它的不完全，從而得以在這個意義下演繹出新的範疇以及其對應的意識的型態 (Pippin, 1989: 108)。對丕平而言，意識的型態不能說明它自身實然具有的知識，意謂著它尚未得到充全的自我意識，而意識的型態所構成的系列，正以「自我意識的滿足」為目的 (1989: 101)。

無論如何，為了解釋《精神現象學》後半部——也就是〈感性確定性〉、〈知覺〉與〈知性〉三章之外的其他部份——之中所處理的、傳統上屬於實踐哲學的議題，丕平認為黑格爾構想中的先驗哲學並不只是康德意義下的知識論。如果〈感性確定性〉、〈知覺〉與〈知性〉三章的論證成功，黑格爾固然證成知識的成立有賴於認知主體所具有的先天範疇，但是他仍然未能解釋這些範疇自身何以存在 (Pippin, 1989: 146)。事實上，要求對於內存於認知主體的先天範疇提出解釋，的確是康德之後德意志觀念論發展的重要動機之一，黑格爾在《精神現象學》中回應此一要求，就他身處的理論氛圍而言，毋寧是理所當然。依據丕平的解讀，在《精神現象學》之中，黑格爾雖則接受了康德先驗哲學的最高命題——自我意識是意識的條件，而自我意識乃是認識主體對於其對象意識的意識；然而與康德截然不同地，在知識問題的脈絡之中，黑格爾認為自我意識的成立——也就是認知主體對於其本身所處的認知狀態的覺知，必須預設認知主體參與了某種社會實踐或是成制，這些社會實踐與成

制規約認知活動、從而使得客觀的認知成為可能 (Pippin, 1989 : 147, 208, 註 16 ; 1993a : 63ff.)。對於這些社會成制的分析，因而是黑格爾對於人類知識成立的可能性的答案的一部份。

參

相較於司圖瓦特，丕平對於《精神現象學》的解釋顯然細膩許多。上文中已然指出，司圖瓦特意義下的作為先驗論證的《精神現象學》，其實只是知識的必要條件的分析；丕平則認為黑格爾自始接受了康德對於意識活動的分析——意識預設了自我意識，並以之做為對於知識的分析的起點。乍看之下，丕平對於黑格爾的解釋較為符合嚴格意義下的先驗論證——由某一被給定的心靈事實推論某些有關外在世界的事實。然而在較為仔細的考察之下，丕平與司圖瓦特的差異似乎並不是看起來那麼大。

固然丕平根據康德的洞見，強調了自我意識在人類認知活動扮演的角色；但是依據丕平的解釋，認知活動所預設的自我意識指的是認知主體對於他所從事的認知活動的覺知，而後者又依賴於認知主體主動地使用「認知」的概念，從而究極言之，認知活動其實預設了認知的概念。《精神現象學》中，個別的意識的型態之所以不能成立，乃是因為：它所設想的對象性、以及基於此一對象性而有的對於認知活動的概念，並不能說明認知主體實然處於其中的認知狀態。而繼起的、修正此一意識的型態的缺陷的意識型態之所以能夠導出，則是因為前行意識的型態的失敗顯示了它尙未能把握到認知活動的那些側面。這也就是說：繼起的意識的型態的導出，預設了現象學的觀察者對於認知至少有隱微的認識，否則他不能看出一個意識的型態對於認知活動的解釋是失敗的，也不能知道此一意識的型態需要如何的修正。

如果上述的觀察正確，那麼丕平構想下的《精神現象學》中意識諸型態的系列，其實只是以完全表現知識的概念為終點的目的論系列，而丕平建構此一系列的工​​具，則僅是對知識概念的分析。⁸ 這點也可以由丕平分析個別意識的型態的方式得到證明——無論他在對於《精神現象學》的整體解釋上與泰勒和司圖瓦特有何不同，丕平仍然把個別意識的型態的失敗歸因於它不能說明認知主體實然具有的知識。這種批評只有在預設了知識實然存在、並且吾人能分析它的概念時，才能成立。⁹

丕平雖然訴諸康德式的自我意識原則以解說明黑格爾的哲學構想，但是由於他對於自我意識這個事態的了解，丕平理解下的《精神現象學》的方法只是某種的概念分析。然而究竟他如何了解自我意識？丕平認為：

這就是說，對象意識乃是隱微地 (implicitly) 反思的，因為：依據康德，無論何時，只要我意識到任一對象，我都可以說是對我之如是意識著隱微地有所統覺。在任何回憶、思維或是想像活動中，雖然我意向的對象是某個或者其他的事態，但是當我有所意向時，我也潛然地 (potentially) 覺察到我正在進行的是一項回憶、思維或者想像的行動。我對於 S 是 P 的斷述並不是我的斷述，除非當我斷

⁸ 丕平曾經主張，「貫穿不同表象的結合的一個單一經驗主體的同—性」是引導康德先驗演繹的線索 (1982, 166)。比較此一觀點，可以發現：雖然他在討論黑格爾《精神現象學》的脈絡之中強調黑格爾深受康德先驗哲學的影響，經驗主體的同—性此一心靈事態在他對於黑格爾的解釋中卻毫不曾被提及。

⁹ 事實上，根據《精神現象學》的文本，黑格爾認為只有已然獲得絕對知識的意識的型態才具有知識。佛斯特 (M. N. Forster) 據此批評泰勒主張《精神現象學》的開端包含先驗論證的主張 (1998: 163, 註 87)。

述的同時，我隱微地覺察到我正在斷述 S 是 P，而不是抱
持其可能性。(Pippin, 1989: 21)

依此，自我意識是意識的必要條件，換句話說：覺知到自身處於怎樣的意識狀態之中，乃是處於此一意識狀態的必要條件。丕平學為某項行動提出一個倫理的證成的行動為例：如果一個人不了解在什麼意義之下他所提供的乃是倫理的證成，那麼他就不能說是在從事倫理的證成，雖然他的言說可能全然符合倫理證成的形式(Pippin, 1989: 22)。¹⁰ 以這個例子而言，丕平的主張的確可以成立；但是如果考慮到其他的意識的種類，則似乎並不如此。當我在想像某事時，我必然隱微地知道我正在想像嗎？如果我努力回想某一陳年舊事，並且自以為的確記得所發生的事，然而事實上我以為發生的事並不會發生、而只是我的想像，那麼因為我誤以為我所有的是回憶而非想像，我就不具有對我所真實處在的意識狀態——亦即想像——的正確覺知；在此一情形中，我是否就不能說是在想像？依據上述的引文，丕平必須承認我的確不是進行想像的活動，但是這顯然並不正確。即使我誤以為自己回憶起某事，而事實上只是編造想像出它，我對於我的意識狀態的錯誤覺知不會使得我的意識不成為它自身——也就是想像的活動。類似地，當我有幻覺或者做夢時，我可能誤以為我正在如實地進行對於外在世界的知覺，因此我不具有對於我的意識狀態的意識，然而這當然並不使得我不是正在幻覺或者做夢。

根據上述考察，並非所有的意識都以丕平意義下的自我意識為必要條件。由之而生的問題當然是：那些意識才以相應的自我意識為其必要條件？丕平在說明他的主張時提供了一個線索——他用以下的方式描述他所思及的意識：「我可以有意識地遵循一項規

¹⁰ 此一觀點與康德倫理學中「出自義務」與「符合義務」之區分的一致性十分明顯。

則，而無需有意識地應用此規則。」(Pippin, 1989: 23) 丕平的用意在於強調：他所謂的自我意識僅只是對己身的意識活動隱微的覺知，而不是一個與意識活動相互分離的、以此一意識為對象的另一個意識活動。然而上引的描述透露：丕平所謂的意識，其實是指意識主體必須遵循特定規則而從事的活動；主體正在從事的行動是什麼，完全由構成這個行動的規則所決定。在丕平的例子中，提出倫理的證成正是這樣子的活動；因為從事此一活動的人，必須在一定程度上知道怎樣的論述才算是倫理的證成，並且有意識地使得他所提出的論述符合這條件，而他所提出的論述，也經此而成為倫理的證成。換句話說：這類的意識活動是什麼，全然由意識主體的意向所決定——如果主體有意識地遵循某些特定的規則而從事活動，那麼他所具有的就是這種特定的意識。下文中將稱這類意識為規則決定之意識。相對地，知覺與回憶屬於另一類型，而可以稱為非規則決定的意識。¹¹ 對非規則決定的意識而言，一個意識的狀態是什麼，和它的對象有關。只有當一個意識的對象當下存在，這個意識才能是知覺；而也只有當一個意識的對象實在在過去存在時，此一意識才能是回憶。意識主體對他具有的意識的認定，並不能決定他的意識是什麼。

規則決定與非規則決定之意識的差異，可以進一步如下地澄清。丕平強調：意識所預設的自我意識只是隱微的，換句話說，它的成立無需對於規則有意識的應用，而僅需有意識的遵循。然而，如果意識主體並不有意識地應用規則，那麼何以能知道他有意識地遵循了規則呢？意識主體合乎規則的行為並不足以證明他有意識地遵循了規則——正因如此，丕平才主張意識預設自我意識。那麼

¹¹ 亞美利克斯 (K. Ameriks) 同樣質疑回憶與想像是否一定可以依丕平的界定而稱為隱微地反思的，他認為回憶而不把自己當成正在回憶並非不可能 (1992: 196-7)。

似乎只能依賴意識主體對於自身意識的報導，以確定他所處的意識狀態究竟是什麼。換句話說，對一個並不有意識地應用規則的主體而言，當他受到詰問時，如果能夠在一定程度上說明他所遵循的規則是什麼，那麼他就是有意識地遵循了規則。為某事提出倫理證成的人，可以通過這種檢驗，因為他必須對構成倫理證成的規則有所了解，才可能在真實的意義下提出倫理證成。如上文所述，這是一種規則決定的意識。相對地，如果一個人自以為他當下正在回憶某事，在面對詰問時，他能夠說明他所遵循的規則是什麼嗎？這個問題的真正義涵是：回憶是一種要藉著遵循一定的規則才能進行的活動嗎？明顯地，上述例子中的人不可能說明他遵循了什麼規則，因為事實上並沒有任何規則存在——也就是說，回憶不是依據規則來進行的活動。

或許有人會反駁：當一個人確實在回憶、而不僅是自以為在回憶時，他所憶及的事態必然得符合某些律則，例如因果律等；根據康德，經驗的合律則性只有當經驗主體根據知性的先天範疇安排既予的感性表象時才可能，既然這些先天範疇可以視為主體據以安排感性表象的規則，即使在回憶的狀況中，主體仍然可以說是遵循了某些規則。丕平解釋下的黑格爾不同於康德之處，僅在於前者以為範疇不僅是主觀的，而且符合對象自身的性質，是以對於上述康德的觀點，也可以為黑格爾所接受。以上解釋的問題在於：丕平所謂的自我意識意指意識主體「有意識地遵循一項規則」，即使黑格爾確實同意回憶活動的主體依據先天的範疇安排感性表象，因之可以說是遵循某些規則，他對於這些規則的遵循也絕對不能稱為「有意識地」。對於康德而言，當然不是所有的經驗主體都對於先天的知性範疇在經驗中所扮演的角色有所覺知；相反地，康德的先驗哲學正是宣稱要揭露此一角色。這也就是說：即使的確存在著經驗主體遵循包含於先天範疇中的規則以安排感性表象的活動，此一遵循規則的活動也不能是有意識的；是以此一活動不能是丕平所謂的自我

意識。

只有對於規則決定的意識而言，自我意識才是意識的必要條件。然而不僅於此，在此一情況之中，自我意識同時也是意識的充份條件，因為意識主體的意向——他所認知並且遵循的規則，決定了他從事的是怎樣的心靈活動。固然丕平似乎忽略了上述規則決定與非規則決定之意識的差異，他的策略卻十分明顯——他把黑格爾在《精神現象學》中所描述的意識理解為受到意識主體的意向所決定的意識，也就是規則決定之意識：

在那個〔作者按：指知識論〕脈絡之中，我可以說：當 S 宣稱知道 P 時，S 必須隱微地把自己理解為正在參與判斷與證成的實踐，而且 S 必需在脈絡中、或者隱微地對此一實踐有足夠的了解，才能算是參與此一實踐。…在《精神現象學》中，黑格爾將會劇烈地改變康德處理此一議題的進路，並且將會提供一個有關於什麼才會被一個主體合理地視為這種活動的條件的重構出來的理想「歷史」，一個由有關於參與不同的、候選的實踐方式（經驗實在論、現象論、理性實在論、先驗論等）是怎麼一回事的現象學所決定的歷史。（Pippin, 1989: 23）

更詳細地說，一個意識的型態指的就是一種「判斷與證成的實踐」，具有這種型態的意識，因此就是遵循它所意涵的特定的判斷與證成的規則——丕平將之等於對於某一特定範疇的使用；¹² 此一意識的型態在從事認知活動遵循這些規則，它的認知活動的內容——也就是它所宣稱的知識的內容，由這些規則所決定。

¹² 丕平指出：康德認為推有概念即是能夠運用一項可用以分辨現象的規則（1982：104-5）。

丕平對於自我意識的解釋，呼應了上文中提及的觀察：對他而言，《精神現象學》事實上只是藉由對於知識概念的分析所引導的、由較不完備到較完備的知識概念所組成的系列。因為依據他的解釋，黑格爾固然接受了康德的主張——意識預設了自我意識，然而自我意識其實只是意識主體對於他自身的意識活動的覺知，並且此覺知的成立預設了某些意識主體得以遵循的、形構他所處在的意識狀態的規則。藉此，丕平把對於自我意識的分析轉化為對於這種形構意識狀態、使得意識狀態成為其所是的意識類型的規則的分析。由於丕平認為《精神現象學》關切的是認知的意識，對他而言，《精神現象學》的內容即為對於使得認知活動得以成立的規則的分析，也就是知識的概念的分析。

藉著把《精神現象學》中意識的型態理解為「判斷與證成的實踐」，丕平一方面使得黑格爾的《精神現象學》得以納入以「意識預設自我意識」這個原則所界定的康德先驗哲學的傳統之中，另一方面也用以解釋意識的型態的批判與發展。就前者而言，丕平付出的代價在於把認知視為規則決定的意識；這是否能是康德的原意，十分可疑。畢竟——如第一節已然提及——康德關切的是先天綜合判斷如何可能，而不是最終會認識到某些先天綜合命題為真的「判斷與證成的實踐」。固然丕平並未論證黑格爾一成不變地承襲了康德的哲學構想，而僅只主張前者的哲學是後者的修正與延伸，然而仍然可以質疑：如此解釋下的黑格爾哲學是否仍然值得視為與康德哲學處理相同的問題，而是後者的修正與延伸。

釐清了丕平的意識概念之後，現在可以進一步考察他對於《精神現象學》中意識的型態的批判與發展的說明。

和泰勒、司圖瓦特大致相同，丕平以為一個意識的型態的缺陷存在於它不能說明它實然處於其中的認知狀態。和前二者以及其他受泰勒影響的學者不同的是：丕平意圖說明何以實然處於認知狀態

的意識同時也對於它的認知有所覺知，從而能夠形成一個意識的型態，並且可以因為它對於認知的觀點的缺陷而被批判。¹³ 如上文所陳述地，丕平藉著康德「意識預設自我意識」的原則提出上述說明，如果此一說明成功，他的主張——黑格爾哲學是康德先驗哲學的修正與延伸——就得到強而有力的支持。根據此一原則，如果意識的主體從事認知的活動，他就必定對於形構認知的實踐的那些規則隱微地有所覺知；如果他不了解這些規則，他就不能說是處於認知的狀態之中。既然如此，從事認知活動的意識主體對於認知活動的覺知如何可能有所缺陷呢？如果意識主體對於認知活動的覺知有所缺陷，而且依據丕平的觀點，對於認知實踐的了解乃是認知活動存在的必要條件，那麼意識主體所從事的活動就不能夠是認知的實踐。事實上，丕平視意識的型態為規則決定的意識。而一個規則決定之意識究竟是怎樣的活動，全然由其主體的意向所決定。就此而言，意識的型態對它自身活動的覺知不可能有所缺失，也就是說：它的自我意識不可能有所不滿足。丕平視意識的型態為規則決定之意識的策略，並不能證成他的主張——《精神現象學》中諸意識型態構成一個以滿足其自我意識為目的的發展系列。

即使《精神現象學》中意識的型態的確是「判斷與證成的實踐」、也就是一種認知活動，認知活動真是一種規則決定的意識嗎？無論知識的定義是什麼，認知似乎都預設了意識主體要能夠證成他的認知主張，也就是說，意識主體要能依某些規則為他的主張提供支持；就此而言，認知活動預設了對於構成認知活動的規則的遵

¹³ 以衛斯特法為例，他直接地認定所謂意識的型態由一組基本原則所構成，其中的一個原則指出此一意識的型態所認定的經驗知識的模式，另一個原則指出它認為世界中對象的普遍結構是什麼；至於何以意識的型態具有如此的結構，他並未加以說明（1989：100）。

循，它符合「意識預設自我意識」的原則。但是，上文的分析顯示：對於丕平而言，符合此一原則的規則決定之意識不僅以自我意識為其必要條件，後者也是它的充份條件。如果丕平所謂的認知活動指的是歷史中實然出現的不同方式的「判斷與證成的實踐」，那麼認知活動明顯地不符合此一條件——並非所有被視為構成「判斷與證成的實踐」的規則，都真正能夠使得遵循這種規則的人得到知識。在人類的歷史之中，有許多的信念根據當時所接受的認知實踐被視為知識，日後卻受到否證，而不再被接受為知識；此一事實證明：此一意義下的認知活動並不能是丕平意義下的規則決定之意識。另一方面，如果丕平所謂的認知活動意指那個真正能夠使遵循這種規則的人得到知識的「判斷與證成的實踐」，那麼既然此種實踐活動保證了遵循它的規則的人可以得到知識，它所蘊涵的對於認知活動的覺知應該就正確無誤；這樣一來就難以看出：對應於此一實踐的意識型態所蘊涵的對於認知活動的覺知，何以可能有所缺陷，從而能夠捲入辯證的運動。

根據丕平的主張，認知活動乃是一種符合「意識預設自我意識」原則的規則決定之意識，而且《精神現象學》中意識的型態指的就是這種預設了某些規則或者範疇的認知活動。然而丕平自身就已經看出：黑格爾不可能把一切在認知主張之中出現的概念視為範疇，他在《精神現象學》所討論的意識的型態所對應的範疇，只能是某些在確定對象的對象性時必要的概念 (Pippin, 1989: 105-6)。這類的概念因之不能是具體的、經驗的概念，而必須是先天的。事實上，考慮到《精神現象學》的文本，丕平同意：意識的型態代表了不同的哲學理論，或者更詳細地說，不同的知識論類型 (Pippin, 1989: 23)；是以，作為認知活動的意識的型態所預設的範疇，只能是不同的知識論在認定知識對象的對象性時所使用的概念。然而，作為哲學反思的知識論能夠等同於意識主體在認知活動中所遵循的規則嗎？看起來，這樣的等同混淆了對象知識與哲學反思兩個不同的層

次。以對於自然界中表現因果律的特定現象而言：知道日光的照射是石頭變熱的原因的人，需要對於哲學理論中有關因果律的討論採取任何觀點嗎？依據哲學立場的不同，舉例言之，或許有哲學家會主張：認為因果律僅只在現象界有效、其效力不及於物自身的人，對於太陽與石頭之間的因果關係並不真正具有知識。然而採取此一立場，將致使知識成為從事哲學反思的人才能擁有的特權；顯然，這既不是一般意義下的認知活動，也因之不能是丕平稱之為「判斷與證成的實踐」的認知。既然如此，認知主體在其活動中遵循的規則，就不屬於對於知識的哲學反思，而與對象的具體判斷的證成有關。如果一個人面對P和P→Q兩個命題時宣稱他知道Q，那麼他至少必須能夠了解這是肯定前件的規則的應用，才能算是真正知道了Q；至於有關邏輯規則本身性質的哲學反省——邏輯規則植基於直觀、人類心理的規律性，或者只是一種約定俗成，則並不是他對於Q的知識的必要條件。同樣地，如果一個人宣稱知道他眼前的液體具有鹼性，他至少要能夠說明他據以做出此一判斷的根據——例如石蕊試紙的顏色，否則他人就有理由質疑他是否真正知道。此一液體是現象或者物自身？認知者能夠直接對之有所認知，還是只能間接地透過主觀的表象？抑或它不過就是感性表象的叢聚？上例中的人即使對這些哲學問題都沒有答案，也不妨礙他知道眼前液體的鹼性。¹⁴

¹⁴ 以上的考慮可以用卡那普著名的區分來說明：「液體」、「鹼性」等概念的使用表示了認知者接受了某一特定的語言架構，然而接受一個架構並不蘊涵有關特定存有物的實在的形上學立場 (Carnap, 2001)。卡那普認為後面這類問題並不是真正的理論問題。究竟是否如此，可以存而不論；在此重要的是語言架構與形上學的區分。既然丕平遷就了《精神現象學》的文本，而把意識的型態理解為不同的形上學立場，意識的型態就不能是認知者從事認識活動時所實際遵循的規則——後者相當於卡那普意義下的語言架構。

以上的考察指出：把意識的型態視為規則決定之意識與認知活動的詮釋策略，並不能達成丕平寄望它達成的結果，也就是說明：(1) 意識的型態對其認知活動的覺知並不能說明它如實具有的認知，因此其自我意識不能得到滿足；(2) 作為認知活動的意識的型態預設了某些對於對象性的規定不可或缺的抽象概念，也就是範疇。

此外，對於所有把《精神現象學》視為處理知識問題的理論哲學的解讀而言，《精神現象學》〈知性〉章之後的部份都是難解的問題；這一部份所處理的主題，並不明顯地與知識論相關，反倒應屬於實踐哲學以及文化與歷史哲學，是以不容易被納入上述的解讀之中。無論如何，由於——正如上文所述——丕平把意識的型態理解為預設了某種規則的認知實踐，他得以進一步把這些規則解釋為社會性的成制，從而把《精神現象學》的後半部視為對於這些社會成制的解釋。這個策略雖然使得《精神現象學》的後半部得以整合進入丕平對它的整體解讀之中，但卻又使得丕平陷入另一個困局之中。問題在於：根據丕平的解釋，意識的型態所預設的是規定對象性的先天範疇，對應於這些範疇的認知規則可能是社會性的成制嗎？對於那些不存在於特定的社會、因而不可能參與由這些社會成制所界定的認知實踐的人來說，他們所面對的對象是否仍由相應的範疇所規定？社會性的成制必須要在歷史中生成，如果它們對應於規定對象性的先天範疇，這是否意謂對象的對象性本身也在歷史中生成？看起來，丕平與其說是面對了此一問題，不如說是技巧地避開了它；因為在他解讀《精神現象學》時，他並沒有處理此一文本中直接與西方歷史中文化形態相關的章節——丕平承認他僅只對於《精神現象學》的〈意識〉與〈自我意識〉章有興趣（1989：288，註7）。

丕平所選擇的、把《精神現象學》視為處理知識問題的理論哲

學的解讀，使得他不得不把《精神現象學》區分為前後兩部份，第一部份的目的在於透過考察意識之諸型態以演繹規定對象性的先天範疇、並藉之否證實在論的觀點，屬於嚴格意義下的知識論，第二部份則是對於相應於這些先天範疇的社會成制的說明。根據黑格爾的陳述，丕平主張《精神現象學》第一部份必須考察所有可能的意識的型態，也就是完成所有先天範疇的演繹，對於實在論的否定才能成功 (Pippin, 1989: 98, 103)。然而上述的對於《精神現象學》的分段，卻使人不得不懷疑丕平自己是否曾嚴肅看待此一主張。因為依據此一分段，《精神現象學》所真正處理的意識的型態事實上僅只有三個：感性確定性、知覺與知性——它們就窮盡了所有的意識的型態，而且它們所對應的範疇窮盡了所有的範疇嗎？即使是丕平也不可能如此認為。看起來，這只能是把《精神現象學》視為處理知識問題的理論哲學的解讀不得不造成的一項不一致。

肆

本文顯示：無論是司圖瓦特所代表的、就《精神現象學》論證的形式而視之為先驗論證的解讀，或是丕平所提出的康德先驗哲學式的解釋，都有內部的理論困難，這兩位詮釋者所提出的詮釋架構都不能證成他們所提出的解釋——《精神現象學》意圖發掘知識的先驗條件。固然，由此並不能推論其他的先驗解讀不可能成立，但是如果本文考察的結果正確，先驗解讀的預設——《精神現象學》以發掘知識的先驗條件為目的——至少應受到嚴肅的質疑。¹⁵

¹⁵ 事實上，我不認為黑格爾關切人類知識的證成的議題 (Shi, 2005)。

參考文獻

- Ameriks, K. 1992. "Recent Work on Hegel: The Rehabilitation of an Epistemologist?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, 2: 177-202.
- Carnap, R. 2001. "Empiricism, Semantics, and Ontology." In A. P. Martinich & David Sosa (eds.), *Analytical Philosophy: An Anthology*, 425-435. Oxford: Blackwell Publishers.
- Forster, M. N. 1998. *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gessmann, M. 1994. "Neuere angelsächsische Hegel-Literatur". *Philosophische Rundschau*, 41: 36-52.
- Hartmann, K. 1976a. "Die ontologische Option." In K. Hartmann (ed.), *Die ontologische Option*, 1-30. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- . 1976b. "Hegel: A Non-Metaphysical View." In A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, 101-124. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hegel, G. W. F. 1986. *Wissenschaft der Logik, I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Inwood, M. 2002. "Review of *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit: A Systematic Interpretation*." *International Philosophical Quarterly*, 42, 1: 130-132.

- Kolb, D. 1999. "Modernity's Self-Justification: The Thought of Robert B. Pippin". *The Owl of Minerva*, 30, 2: 253-275.
- Pinkard, T. 1989. "The Categorical Satisfaction of Self-Reflective Reason". *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 19: 5-17.
- . 1990. "How Kantian was Hegel? ". *The Review of Metaphysics*, 43, 4: 831-8.
- Pippin, R. B. 1982. *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven: Yale University Press.
- . 1989. *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1990. "Hegel and Category Theory". *The Review of Metaphysics*, 43, 4: 839-848.
- . 1991. "Idealism and Agency in Kant and Hegel". *The Journal of Philosophy*, 88, 10: 532-541.
- . 1993a. "You can't Get There from Here: Transition problems in Hegel's Phenomenology of Spirit." In Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, 52-85. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1993b. "Hegel's Original Insight". *International Philosophical Quarterly*, 33, 3: 285-295.
- Quine, W. V. 1970. *Philosophy of Logic*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall Inc.

- Shi, W. 2005. "Hegel's Real Issue: Judgment, Truth and the Phenomenological Project". *Idealistic Studies*, 35, 2-3: 155-171.
- Siep, L. 1991. "Hegel's Idea of a Conceptual Scheme". *Inquiry*, 34, 1: 63-76.
- Stewart, J. 2000. *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit: A Systematic Interpretation*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Stroud, B. 1999. "The Goal of Transcendental Arguments." In R. Stern (ed.), *Transcendental Arguments*, 155-172. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, Ch. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1976: "The Opening Arguments of the Phenomenology." In A. MacIntyre (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, 151-187. Notre Dame: Notre Dame Press.
- Westphal, K. R. 1989. *Hegel's Epistemological Realism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 1993. "Hegel, Idealism, and Robert Pippin." *International Philosophical Quarterly*, 33, 3: 263-272.
- Williams, R. R. 1985. "Hegel and Transcendental Philosophy". *The Journal of Philosophy*, 82, 12: 595-606.
- 史偉民，2005，〈感性確定性與黑格爾哲學的定性〉，《華梵人文學報》，5：123-162。

The transcendental reading of the *Phenomenology of Spirit*

Weimin Shi

Department of Philosophy, Foguang University

Abstract

Recently the transcendental reading of the *Phenomenology of Spirit* is quite influential. However, there are at least two types of such a reading. Some scholars regard the *Phenomenology of Spirit* as transcendental on the ground of the argumentative strategy it employs. Others claim that the *Phenomenology of Spirit* has a close affinity to Kant's transcendental idealism with respect to its theoretical composition. This paper examines and criticizes these two patterns of the transcendental reading exemplified by Stewart's and Pippin's interpretation respectively.

Keywords: Phenomenology of Spirit, G.W.F. Hegel, R. B. Pippin, transcendental

