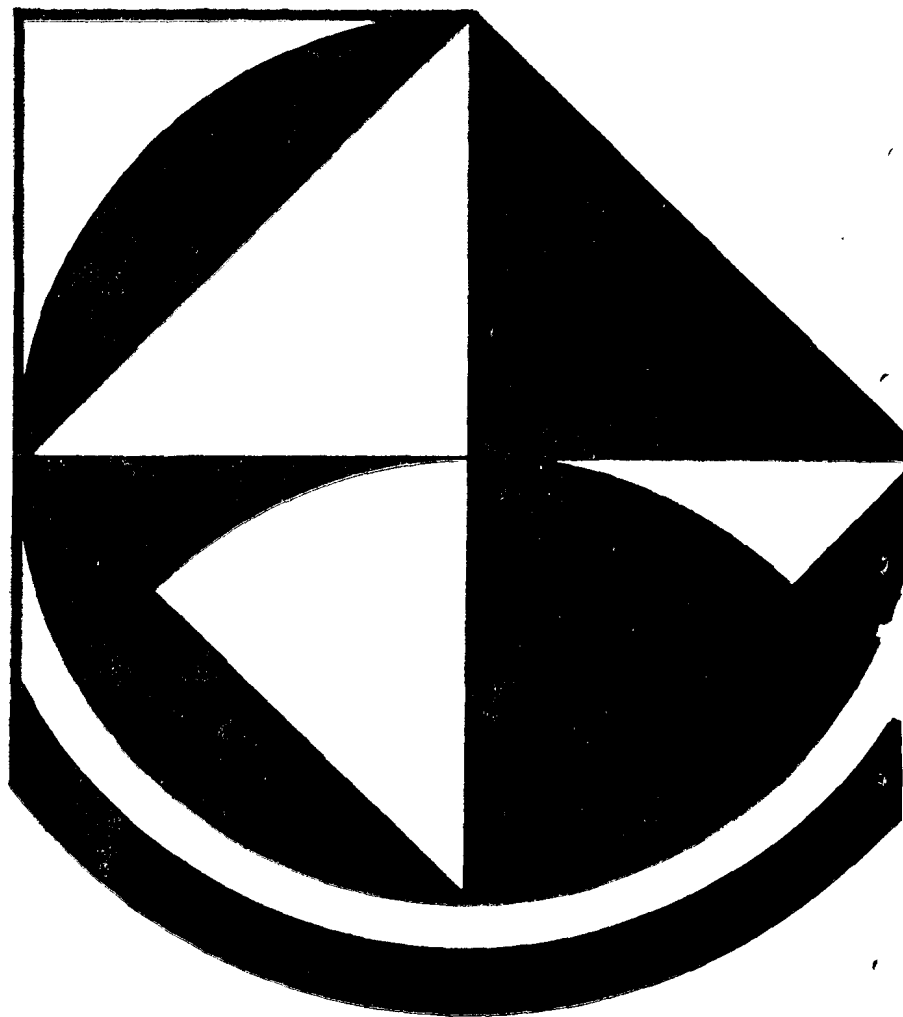


台港及海外中文报刊资料专辑

社会科学综述



第 2 辑

1997

与边缘学科研究

书目文献出版社

出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党、政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于反对我四项基本原则,对我国内情况进行捏造、歪曲或对我领导人进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参考,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善保管,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息中心

社会科学综述与边缘学科研究 (2)

——台港及海外中文报刊资料专辑(1987)

北京图书馆文献信息中心编辑

季啸风 李文博主编

建章 选编

书目文献出版社出版

(北京市文津街七号)

北京百善印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

787×1092毫米 1/16开本 5 印张 128 千字

1987年12月北京第1版 1987年12月北京第1次印刷

印数 1—3,000册

ISBN 7-5013-0039-9/C·2

(书号 3201·54) 定价 1.40元

〔内部发行〕

目 次

人工智能与人性了解	黄荣村	一
人因工程学之过去·今日及未来	蓝三印	16
重视人因工程, 提升机器效能	黄台阳	18
人机之间的沉思	段台生	20
* * *		
卡尔·巴柏的细部社会工程学说: 序《开放社会 及其敌人》	庄文瑞	二
中外社会思想之比较研究序言	谢 康	八
危机与危机管理——理论与实践	钮先钟	1
* * *		
最近黑格尔逻辑学研究的趋向	江日新译	一一
文化与法律	林腾鹞	二九
选举制度与政党多寡——兼论科学法则的建立	谢复生	三八
现代知识的特质	欧阳正宅	五三
这就是学术研究吗?	杭 之	五一
学术水准低落的一些消息	杭 之	五二
累积研究成果, 提升学术水准 (社论)		五四
* * *		
研究与展望未来的重要		22
访巴尼博士谈: 如何从事未来研究	简明章	23

人工智慧與人性了解

人工智慧提供了我們了解人類認知行為與智慧的一個新期望，現在的認知心理學教科書，也納入了不少人工智慧在知識表現系統上的重要發現。對「人性」了解這條道路，是相當寬廣的……

近年來，心理學家一直在密切注意認知科學與神經科學的新發展，以期進行科學整合的工作，了解人類心理現象的基本機制。心理學是一門年輕的科學，迄今也祇不過百餘年，但上述兩門科學更為年輕，它們的發展年代很難斷定，因為牽涉到很多學科間傳承連續性的定義問題。心理學中最廣為人知的潛意識、行為主義與發生認識論，都曾被稱為劃時代的探討人性的重要學術潮流，但它們提出來的問題恐怕比解決的問題還要多。現在的人由於受到電腦科學與生物科學驚人成就的影響，整個思考系統被帶到另外一個新的方向，千奇百怪的科幻小說正說明人類如何與致勢的在探索一些未知的領域。在此潮流下，很多人希望認知科學與神經科學，能再一次從事對人性的大冒險，以便深入探討人性或者各類有心理現象的本質。事實上，並不是每個人都持有這種樂觀與自信，評論性的學術論文也所在多有，但站在介紹外來學術潮流的立場，我們不妨先來看看認知科學，尤其是其中最熱門的人工智慧，如何提供一個了解人類認知與智慧的新方向。

近十年來，由於幾本通俗性的暢銷書，如一九七七年Boden的「人工智慧與自然」，一九七九年Hofstadter的「哥德爾·艾雪與巴哈」，一九七九年McCorduck的「思考機器」，一九八三年Feigenbaum與McCorduck的「第五代：人工智慧與日本的挑戰」，一九八五年Garden的「心靈新科學：認知革命的歷史」等書，生動有趣的寫法，使「認知科

學」與「人工智慧」兩個名詞很快的在國際社會中流傳起來。認知科學包含了人工智慧、認知心理學、語言學、人類學與哲學等相關學科，但由於人工智慧背後有一棵電腦科學的大樹，所以當一般人談到認知科學時，總是傾向於將人工智慧當為代表。電腦科學中大規模的網路系統，像ARPANET橫跨全美並連接歐洲；或者像平行電腦中所談細部結構的功能，每個邏輯運算步驟的運算速度，已放在三、秒的層次上。這些問題雖然都是行內的熱門話題之一，但一般人更津津樂道的卻是發現電腦居然也可以發揚「人性」，這不能不歸功於多年來人工智慧領域的「吹噓」與貢獻。現在人工智慧界很多名人，由於介入第五代電腦的發展，已是家喻戶曉的明星，但究其歷史仍相當淺短，以前很多人會覺得人工智慧有時未免吹牛吹得過分了些。但由於投入這一領域研究者的貢獻與努力，畢竟尚有令人稱道之處，多年來的努力，多少消除了一些「懷疑的心靈」。

人工智慧的起源，很多人認為是在一九五六年，當時有十位年輕學者聚集在美國麻省理工學院的一棟特許斯庫院，探討使電腦程式化能作出智慧行為的可能性。麥卡錫首先創出「人工智慧」一詞，認知科學的產生則尚在其後。當時的四大巨頭麥卡錫、明斯基、紐威爾與費內基，目前分掌史丹福大學、麻省理工學院與卡內基—梅隆大學中人工智慧研究的大旗。最早的人工智慧課程，大概應以紐威爾、費內基與費內基所發展出來的「邏輯理論家」與「一般問題解決者」為主，其中「邏輯理論家」曾以符號

號運作方式在程式中，存入德德海與羅素所著「數學原理」中的公設與以前證明過的定理，之後給予一新的邏輯命題要求其證明之，結果發現可以在短時間內證明「數學原理」第二章中前五十二個定理中的三十八個，其中一個證明（第32定理）方式比原書更為美妙。當時這位當今學術界的大雜家費內基（他曾獲頒電腦科學界最高榮譽的Turing獎，因研究「有限理性性」獲頒諾貝爾經濟學獎，他同時也是認知心理學的開創者，公共行政學經典著作的作者等等），曾寫信給羅素報告這項發現，羅素很客氣的回了一封信恭賀他們的成就，但言下大概也有「作不得不錯，但好像也沒有新的科學發現」之意。這段歷史，目的祇在說明人工智慧化的初期發展，主要是從「人類思考法則的機械化」出發的。人工智慧最早努力在思考與問題解決上，教電腦下棋、解數學謎題、作邏輯問題、解智力測驗，一直到現在被公認為成就最大的語言理解、語意系統與視覺等方面。值得特別指出的是，人工智慧對人類自認為「較高級能力」部分的模擬可以說有相當程度的成功，但在「較大級能力」（或者應該說是「最基本的」能力）上，如語言的辨認、早期視覺處理（亦即不包含語意解釋部分的視覺消息處理）等項目上，反而成就相當有限。

有一些基本問題已慢慢的被清楚認定出來，以為今後人工智慧是否有所突破的試金石，如電腦是否可以處理或模擬人類的情緒反應、錯覺的發生、主觀輪廓的偵測等等，當然也包括了上述的語言與視覺組型的辨認。另外一個基本問題則是它是否能與神經科學接上頭？以前的人工智慧不太關心人類行為的神經生理基礎，祇要作出結果來就行（亦即不太計較這種模擬是否真的表示人類內部運作的過程），但現在的研究者，如在麻省理工學院、英國劍橋與愛丁堡大學等地的人工智慧研究群，已慢慢的在試圖思考如何將神經科學的結果，納入人工智慧的模式中。

整體看來，人工智慧提供了我們了解人類認知行為與人類智慧的一個新期望，現在的認知心理學教科書，也納入了不少人工智慧在「知識表現」系統上的重要發現。心理學界似乎也已發現，所謂對「人性」的了解這條道路，是相當寬廣的，不祇是對人類本身的直接研究能有助於對人性與認知行為的了解，好像從其他動物或者是「機器」上著手，說不定也能增益

相當寬廣的，不祇是對人類本身的直接研究能有助於對人性與認知行為的了解，好像從其他動物或者是「機器」上著手，說不定也能增益



黃榮村先生
台灣大學心理學系教授

其所不能。這種心態，我們相信會使心理學走門比較重視的是「專家系統」的建立，學術機構也對語言分析與理解的電腦表現有所研究，看起來本地也有發展人工智慧的潛力，我們以宜多充實這方面的常識，以體會在這發展過程中所帶來的興奮。

（原載：聯合報（台）一九八六年九月二三日第八版）

卡爾·巴柏的

細部社會工程學說

／莊文瑞（台大哲學所博士班研究生）

序《開放社會及其敵人》

在《開放社會及其敵人》和《歷史主義的貧困》二書中，卡爾·巴柏（Karl Popper）為反對「烏托邦社會工程」（utopia social engineering），

提出並且建立了「細部社會工程」（piecemeal social engineering）作為其政治社會哲學的核心主張。

這項主張，涉及政治權力分配的問題，也就是在政府內外各團體間，如何建立權力制衡的政治制度的問題。同時，這項主張更是社會重建的主要原理之一；

亦即在引進新的社會制度、汰除舊的社會制度時，可資遵循的一項重要原則。

也因此，釐清巴柏這項主張，乃是理解與應用巴柏的政治社會思想的必要工作。

細觀巴柏論述這項細部社會工程學說的脈絡，我們可粗分如下三個步驟。首先，為了透顯「人治主義」和「制度主義」的對立，巴柏對傳統政治哲學以「人治主義」為討論核心，提出了嚴

厲批評，駁斥其背後所隱藏的絕對權力觀是一種謬誤的觀點，指出個人的政治權力不可能不受限制，從而暴露「人治主義」不能作為政治思想的討論核心。其次，對於政治、社會制度的看法，巴

柏先區分出歷史主義和社會工程學的不同心態（研究取徑），再說明社會工程和某種歷史主義的結合，導致了烏托邦工程的出現；這是為了防制壞政府而思全面改革，希望藉由一勞永逸的方式來

解決所有政治社會問題的錯誤方法。而巴柏的細部社會工程之主張，就是從批判烏托邦社會工程的錯誤與不合理，而逐步發展出來的一種溫和的漸進改革的學說。底下即依巴柏這三個論述的

步驟，來鋪陳其重要的政治思想。

政治上的人治主義與制度主義

巴柏在《開放社會及其敵人》書中指出，傳統的政治哲學經常誤入歧途，將「誰統治國家？」(Who shall rule the state?)的問題視為政治理論的核心，從而跳過許多重要的問題。遠自柏拉圖對「哲學家國王」(Philosopher King)的追求，到馬克思指出「工人階級」成為歷史主人的嚮往，整個西方政治思想的發展，在某種程度上都陷溺於上面這個貧乏的問題裡；縱使有些制度主義(Institutionalism)的觀點，也都是以人治主義(Personalism)為前提，替「誰統治國家」提出輔助性的制度措施，希冀假借制度來鞏固某一個人、某一氏族、或某一階級的長期統治。例如柏拉圖在《理想國》(Republic)中所論析的教育制度，就是典型的例子。

不過，無論是何種形式的人治主義，都會發生所謂「繼承人的問題」。而且，相信「誰統治

治國家」是政治的根本核心問題的人，無意中已默認政治權力本質上是不受限制的。

針對後一問題，也就是絕對的政治權力觀，巴柏認為可以用最簡單的事實予以反駁：只要一個人不能聚足足夠的力量來支配其他一切人，他就必須依賴他人的幫助；即使是最具權力的獨裁者，也要依賴他的秘密警察、親信和刑吏等。這些依賴關係明白指出政治權力不論多大，都不是毫無限制的。實際上，政治權力仍是多元與多樣化的。獨裁者之能夠進行全面的政治社會控制，經常是由於他能對某些政治權力(權力團體)讓步，透過對這些力量的妥協和利己，來達到他的統治。所以在政治權力的理論上，還有一個更為根本的、真正的問題，那就是：我們是否要致力尋求一種制度來控制統治者，使其權力制衡於其他權力？同時，這個問題也可對「繼承人的問題」提出某種解決。因為「用制度來控制統治者」，除了預設政府並不永遠為善或聰明之外，並不需要更多的假定。而這個預設，可說是任何從事政治思考的人都會承認的事實。於是，我們由此可

以走向另一個新的思考起點。政治的統治者既然並非永遠為善或聰明，我們即有權利質問：是否政治思想從一開始就該避免涉及壞政府的可能性？是否我們不該防備壞的政府，而只期望好的政府？經由這種反省，在處理政治問題上，我們可有一新的研究取徑(approach)，用一個新的問題來取代傳統政治哲學中「誰統治國家」的貧乏問題；這個問題可以表述如下：「我們如何來建構一些政治制度，使能阻止壞的或無能的統治者做出更多的傷害？」

這個新問題的提出，不唯可以駁斥任何形式的人治主義，同時對單純的制度主義也可有實際的矯正。因為權力制衡的制度，「就像要塞一樣，必須善加設計與配置適當人員」。即如民主制衡的制度，雖能為政治制度的改革提供架構，使得不用暴力改革制度成為可能，也使我們可透過理性來設計新制度、汰換舊制度；但是，民主並不能提供理性以改善人民的智識和道德水平，民主制度中的制度，也不會自我改善，這些改善的問題永遠要由「人」來負責，而非由「制度」來負責。

所以，單純的制度主義仍無法完滿解決政治問題。不過，再反觀回來，正猶如當前的問題經常是屬於「人」的問題，建造未來則必然是「制度」的問題；換句話說，任何長期的政治都得依賴制度，制度的建立才能避免人亡政息的危險。

歷史主義與社會工程學的研究取徑

對於制度的建立，或者更根本的說，對於制度的研究取徑，基本上可有二種不同的態度。一是歷史主義的態度(Historicist Attitude)，一是社會工程學的態度(Attitude of Social Engineering)。

所謂歷史主義(Historicism)，在巴柏是指一種研究社會科學的取徑，「這種研究取徑以歷史預測為目標，並且認為只要發現歷史演進背後所隱藏的『律動』(Rhythms)、『型式』(Patterns)、『法則』(Laws)，或『趨向』(Trends)，就可以實現這個目標」。所以，歷史主義的研究取徑或態度，是

由政治、社會制度的歷史的觀點來看待制度，即考察制度的起源、發展和在現在與未來的重要性。

例如，有的會主張，這些制度起源於一特定的設計或計畫，是為達到神的特定目的。有的也許宣稱，這些制度沒有任何明確的目的，不過是人的某些本能和情緒的直接表現。更有人會認為，這些制度曾充做某些特定目的的手段，不過在事過境遷後，早已失去特性了。根本的癥結就在於，歷史主義者相信，只有先決定了歷史行程之後，才可能有合理的政治行動；唯有從歷史考察明瞭了制度在歷史行程中的角色和功能，才能依據歷史的未來趨向，來建立「合於重要的歷史趨向」之政治、社會制度。

但是，社會工程學的研究取徑或態度，則無多大興趣過問歷史趨向或人類命運的問題。社會工程師相信人是自己命運的主人，認為我們能依照自己的目的，來影響或改變人類歷史，正如我們改變了地球的面貌一樣；他不相信這些目的是由歷史背景或歷史趨向所加諸我們，而是由我們自己選擇，甚至創造的，猶如我們創造了新思想、新藝術品、新機

器一樣。所以社會工程師認為，政治學的科學基礎，是由我們依照自己的願望和目的，來建構或改變各種社會制度所必須的事實知識所構成。因為這些知識將告訴我們，如何按照經驗和理性所計畫的步驟（例如累進稅率），去追求所欲達到的目的（財富分配更平均）。職此，社會工程師將政治、社會制度的建立，設想為類似「社會技術」（Social Technology）的東西，就像科學家之視工廠或機械的設計，是屬「機械技術」一樣。

因此，社會工程師或技術專家，不會斷言制度「就是」達成目的的方法或工具，而是理性地將制度「當做是」達成某些目的的方法；作為一位技術專家，他完全從適當性、有效性和簡易性來評估制度。反之，歷史主義者則企圖發現制度的起源與命運，以斷定這些制度在歷史發展中所扮演的「真正角色」。

其次，歷史主義和社會工程學這兩種態度，有時會發生特殊的結合。按照巴柏的考察，其中最早的，也可能是最具影響力的例子，是柏拉圖的政治哲學。他認為柏拉圖的政治哲學，實結合

了許多明顯的技術因素做為前景，而以典型的歷史主義為其背景，「這種結合是許多社會和政治哲學家的代表，造成了各種後來所謂的『烏托邦系統』（Utopian Systems）」，因為他們都採用某些制度性的方法來達成其目的，而這種目的卻是由其歷史主義的企圖所先行決定的。

歷史主義與社會工程學相結合，形成「烏托邦社會工程」（Utopian Social Engineering），不但與不信任社會工程學的歷史主義（如馬克思駁斥烏托邦主義時，即反對任何形式的社會工程）相駁動，更與巴柏亟力主張的「細部社會工程」（Piecemeal Social Engineering）相對立。

底下將比較這兩種社會工程學的研究取徑，藉以呈現巴柏所主張的「細部社會工程學」的重要論點。

細部社會工程與烏托邦社會工程

從方法學上考察，烏托邦社會工程的研究取徑可描述如下：

「凡是合理的行動，一定要有某種目的；而行動的合理程度即反映在其有意的、不斷的追求該目的，並依此目的來決定其方法上。因此，如果我們要合理地行動，選定目的乃是首要之務；並且，我們還必須慎重決定真正的或最終的目的，與那些過渡的或部分的目的區分開來；後者實際上只是達到最終目的的手段或步驟而已。……應用到政治活動領域上，這些原則要求我們在採取任何實際的行動之前，必須先決定最終的政治目的或理想的國家。唯有決定了最終目的（至少決定其大綱），亦即在我們有了所要追求的某種社會的藍圖之後，我們才能考慮實現這藍圖的最佳途徑與方法，才能擬定實際行動的方案。」

至於細部社會工程的研究取徑，基本上是認為：「執政者不一定要先有一套社會藍圖，也不一定冀望人類有一天會實現一理想的國家，會在世上獲得幸福與完美。但他了解，即使完美可以獲得，也是極其遙遠的事；他也了解，世世代代的人都不有一種要求，這種要求或許不至於要使人幸福（因為我們沒有任何能夠保

證人幸福的制度)，而是要求不要使人陷入可以避免的不幸。……因此，細部工程師將會針對如何打擊社會之最大罪惡的方法加以探討，而不會針對如何爭取社會之最大福善的方法去探求。」

這兩種研究取徑的差異，不單是字面上的差異：在巴柏看來，這是兩種方法間的差異。後者是改進人類命運的合理方法，可以逐步獲致真正的成功；而前者的方法一旦付諸實行，卻很可能造成人類無法承擔的苦難，容易形成使用暴力代替理性的後果；而一旦到這種地步，便明顯地是「革命」(Revolution)與「改革」(Reform)的對立。

為了對這兩種研究取徑做進一步比較，俾顯立巴柏本身的主張，底下將再分從三個側面來加以評述。

一、邏輯上的理由

——未來的不可預測性

烏托邦社會工程試圖從歷史的行程來決定目的，或可說是藉由歷史預言來設計一套理想社會的藍圖，這在理性上是不可能的。從邏輯上來說明，我們只要

指出社會世界不斷發展、變動不居、新的事件亦不斷突現，對於社會與政治的未來，原則上是無法預測的(Unpredictable in Principle)，即可加以駁斥。因為這種「不可預測性」，至少具有二層意義，可用來反駁上述的企圖。

第一、一般科學上所做的預測都是受條件限制的預測(Conditioned Prediction)，而非類似烏托邦工程的無條件限制的歷史預言(Unconditional Historical Prophecies)。巴柏認為，科學的法則和預測，就像是禁制令(Prohibition)一樣，禁止某些事物出現，否則就形成否認(Falsification)，預測亦即遭到推翻。然而，歷史預言或烏托邦的社會藍圖卻非如此，它是無條件限制的，也是無法否認的，基本上就不具科學的特性。而如果說它不需要科學的特性，只要提供建議方案(Proposals)，則要面面俱到地兼顧社會發展的各個側面，要在錯綜複雜的社會變遷中，裁定何者是最終目的、理想藍圖，根本就不可能有可資憑藉的標準，因為這個標準亦不可避免地仍在社會發展和變

遷之中。因而，不論這個社會藍圖是否可行，邏輯上即沒有理由判定它是對歷史做了最正確的預測，無法肯定它就是最終目的或最佳的理想。

第二、這種不可預測性還有一層意思，是指人的行為或社會行動經常會在社會中造成意想不到的、無法預見的，甚至是人所不想要的後果。同樣的，社會、政治制度的建立和變遷過程中，一些無法逆料的結果都會不斷出現。而一旦這些惡果出現，烏托邦工程師為補救藍圖的可行，就會再設置一些補救措施，而這些措施卻是原計畫之外的設計，也就是「非計畫的計畫」(Unplanned Plan)。意外的結果愈多，採行這些權宜計畫的可能就愈大，最後，烏托邦工程師很可能被迫做出許多不是他原先意圖想做的事。

基於這兩項考察，可以說烏托邦工程的藍圖理論或社會目的觀，在邏輯上是站不住腳的。反觀細部的社會工程，巴柏的主張是在條件限制的科學預測範圍內，來進行合理的設計，目的是在「要求不要使人陷入可以避免的不幸」，也就是要有系統地預防不

幸、不義與戰爭等社會罪惡。這種以十分具體的，且可實現的目的，來為一些暫時的手段之正當加以辯護的看法，迴避了社會藍圖和「非計畫的計畫」之困境。因為，「如果理想非常遙遠，就很難說所採取的步驟是朝向理想或遠離理想」，或者說，「目的」隨時會改變的話，我們就很難考察所採行的設計究竟是在實現目的或與目的脫節。所以在社會工程學上，唯有具體可實現的目的能適當地為所採行的手段來辯護；而這正是細部社會工程之漸進改革，在科學知識和經驗範圍內，進行其理性設計之為合理的理由所在。

二、方法學上的理由

——社會實驗的可能性

上面從邏輯推論上對烏托邦工程的批判，並非主張理想永不可能實現(這不是有效的批判)，而是要指出，社會生活範圍的變動極為廣大，我們的經驗或科學知識能力有限，實際的後果既無法逆料，而我們又要對社會做全盤的合理計畫，則這種合理性並沒有足夠的經驗或事實知識可以

來說。從方法學上來考察這也就將社會當做一個整體來重建，亦即採取「全體論」(Holism)的立場來討論社會重建原則。由於社會重建有賴實際的經驗知識，而這種經驗知識唯有實驗能獲得，因此烏托邦工程在把實驗方法應用到社會時，就將從全體論的立場來要求做大規模的社會實驗。理由是，若將實驗局限於一個工廠、村莊或行政區等，就無法獲得藍圖所迫切需要的實際經驗。更重要的是，實驗若在類似實驗室的條件下進行，例如在孤立的村落中進行，而我們想知道的卻是在正常社會狀況下的社會運作，則這種實驗就殊無價值。然而，這種社會實驗所採方法學上的全體論，卻是爭議的。首先，如果所謂的全體(Wholeness)，指的是「某一事物的各個層面及所有屬性」集合而成的「整體」(Totality)，包括各元素(或成員)間的所有關係，則這種「整體」意義下的「全體」，不可能做為實驗的對象。因為科學研究或實驗，必先得選擇事物的某些特定層面來研究或實驗不可。「我們不可能去描述整個世界，或是整個自然界；事實上，

即使對於最小的整體，我們也無法做如此的描述，因為一切描述必然都是具有選擇性的」。同樣地，我們不可能對「整體」社會做描述或觀察，更遑論實驗。其次，如果「全體」指的是「事物的某種特性或層面」，則此意義下的「全體」是科學研究的對象，如「完形心理學」(Gestalt Psychology)的研究即屬之。不過，烏托邦工程並不願接受這種意義下的「全體」社會，因為他們過度強調社會互相關係，不認為這種實驗是「正常社會狀況下的社會運作」。而一旦他們願意接受這類社會實驗，也就不再成其為烏托邦工程了。

至於巴柏的細部社會工程，基本上是採取方法學上的個體論(methodological individualism)立場，主張有關社會的經驗知識，或社會實驗的有效步驟，須從個別的個人或制度來著眼。他主張「一次改變一個社會制度」的工程學，因為只有在這種方式下，我們才真正能學到如何使新制度調適於其他制度的結構中，如何調整這些制度使能照我們的意向去運作。縱使有較大規模的或大型的社會實驗、政治改革，

也唯有在我們先由細部方法獲得大量經驗之後才能使用。猶如機器或工廠的設計，必得在機械工程師有足夠的無數次細部改進經驗之後，才能進行。

因此，巴柏這種方法學上的對別和批評，重點不在實驗規模的大小，而是要指出烏托邦工程在方法學上的全體論之錯誤，並肯定即使是大大規模的社會實驗，也必須以個體論為基礎，以細部實驗的經驗知識成果為基礎。

此外，巴柏還有一項重要理由，使他反對全體論的社會實驗觀，而強調細部社會工程的重要性；那就是「整體」的社會實驗使人對固定的社會藍圖產生危險的執著，一切心力皆投注於實驗的成功，一切犧牲皆在所不計，所有這些，對社會實驗的合理性或科學價值不唯無所貢獻，更容易造成威權統治(authoritarianism)，甚至極權主義，對人民造成大不幸。而這也就涉及採取烏托邦工程和細部工程在研究心態上的問題。

三、研究心態上的理由——威權主義對批判的理性主義

由於烏托邦社會工程是對社會做全面的改革，是社會重建的龐大事業，勢必對許多人形成相當大的不便，而且也要費相當長的時間。從廣大的面來說，造成不便將引致對措施不滿的批評，而烏托邦工程師為改革而努力，勢必要壓制一些不合理的言論，這種壓制不合理言論亦將成為他工作中的一部分；而在聽不進更多怨聲時，勢必也將壓制合理的批評。如此一來，這種壓制批評的威權統治，將面臨類似於「仁慈的專制君主如何找到同樣仁慈的繼承人」的難題，很難發現自己的施政效果是否與藍圖所設定的善目的相一致，因為威權主義終將使人不敢批評。

再從時間的長遠來看，烏托邦的建設，使社會工程師終其一生也無法見其實現，而後繼者若不追求相同目的或理想，則人民所付出的代價勢將付諸流水。唯有這套社會藍圖直到理想完成時還是工作的基礎，否則烏托邦工程便要破滅。但由於時間的長遠，其間在政治上、智識上都將有許多變革，在社會領域也會有許多新實驗和經驗上的革命，各種觀念和理想會隨之改變；當初設計

藍圖的人民或工程師心目中的理想國，在後繼者心中很可能不以為然。如此，先建立一套最終的政治目的或理想社會藍圖，便屬徒勞而無益的了。

再者，烏托邦工程師（統治者或統治階層）若強力進行威權統治或極權獨裁，俾使社會藍圖的理想實現，那就不但造成災難和不幸，更深遠的影響是進行所謂「制度性控制」（institutional control），試圖用制度化的方法去控制人為的因素，將改造人類社會的計劃，擴大而企圖去改造人類。如此，烏托邦社會工程將演變成「如何有系統地控制人的衝動，使其全力朝向正確的戰略據點，然後來左右整個過程，使人們朝其所想要達到的方向去走」；這也就是要「塑造」（mould）人類，以便使人們適應於新社會的計劃。而這樣子的結果，通常是只會造成人間地獄——人類為自己的同類準備的地獄。二次大戰期間，納粹統治者之毒殺猶太人、維護條頓種族之純粹性等，即屬此例。

因此，烏托邦工程與細部工程在心態上的區別，主要在於是否審慎和謙誠，是否能防患未然，

是否能不墮於威權主義而容許批評討論。細部社會工程的態度即以批判的理性主義（critical rationalism）為核心，主張逐步的漸進改革，容許重覆的實驗與不斷的調整；又因為目的是具體可見的，使執政者能夠察見自身的錯誤，不容易自圓其說或強詞奪理。更重要的是，使執政者和人民都很容易「從錯誤中學習」，而且「隨時準備從錯誤中學習」，從交互的批評和自我批判中成長。因而這種細部社會工程，是以審慎、謙誠的態度來進行，是以自我批判為基礎，縱有始料未及的後果，或原先設計之外的惡果出現，人們也都容易經由理性的批判討論來加以調整和彌補錯失。換言之，對於可以避免的不幸和災難，可以迅速地加以避免，從而得到社會實驗所需的經驗知識，為進一步的改革提供合理基礎。

正由於社會行動無法在複雜的社會變遷中，產生如所預期的結果，所以批判的理性主義之心態，或隨時準備從錯誤中學習的態度，也就在社會工程學上愈發顯得重要。事實上，許多成功的社會實驗或政治改革，都是在這種合理的心態下以細部工程來進

行的；譬如，引進新的保險制度，新的賦稅或新的刑罰改革等，乃至於日常的新店開張的成功，也都是在這種細部實驗、細部工程的合理心態下進行的。更擴而言之，幾乎一切關於社會運作的知識，都是根據這種合理的細部實驗所得到的經驗。

社會重建的政治哲學

基於上面的論述，可知巴柏的細部社會工程，原是用來解決政治問題中有關「政治權力」（Political Power）的問題。巴柏從制度的側面來反駁人治主義，並由人與制度的雙面考察，將原先的政治問題，轉化為政治的社會學問題，希冀由社會的角度，而非單由狹隘的政治角度，來謀求解決。他這套細部社會工程學，是社會重建的政治哲學，基本上即肯定了民主有固定的理想型態之看法。不過，它也不否定人去追求崇高的理想，反倒是要鼓舞人們去學習更理想、更美好、更合理性的生活方式，只是在學習過程中，在方法和態度上，要更

具批判性、更加審慎，俾能防患未然，避免嚴重的錯誤和惡果。最後，有一點必須澄清。國內外不乏一些論者認為，巴柏這套細部社會工程學說必須預設民主制度才有效；或者說是在類似英、美的較民主或開放的社會裡才有效，若是到了第三世界的國家，這套溫和漸進的改革學說就成了空論。不過，這種想法乃屬似是而非的錯誤斷定。首先要澄清的是，民主或極權（獨裁）是政治體制層次的問題，而社會工程（不論是烏托邦或細部的社會工程）則非只限於此一層次的問題。透過細部社會工程的漸進改革，也許較難促使極權體制轉變為民主體制，但卻不能完全否定這種可能性。其次，巴柏早已指出，即使是在極權體制的國家，像列寧最初掌權時的蘇聯，也是一些細部工程措施（列寧所謂「新經濟政策」），令其經濟和社會得以復甦。因此，細部社會工程學說跟民主或極權體制並沒有必要的關聯，反倒是應當說：不論何種政治體制，若要取得最有利的社會重建（改革）成果，細部社會工程都是最可靠憑藉的原則。

中外社會思想之比較研究序言

謝 康

本書包含中外社會思想的比較研究，一共十四章，二十餘萬言。這件工作，能勉強告成，筆者於深感愉快之餘，頗覺歉然於心！由於這是草創的初稿，其中謬誤及掛漏之處必多，倘承讀者教益，曷勝感禱！

本書編寫方針，大致遵照文復會中華文化叢書編撰原則的規定：以我國優良傳統的社會思想，與外國同類的社會思想，作為比較的研究。特別將中外倫理道德思想及民生福利思想，作為優先比較研究的對象。

但因茲事體大，社會思想的種類和範圍浩若煙海，非個人棉薄之力所能勝任。本書於此，只是大輅椎輪，一種開端或嘗試，而不可能說是成功之作。因此，我竭誠希望今後應由專家的「集體操作」(Team Work)、經相當長期的協同努力，才可能完成這項艱鉅的工作。

關於社會思想的性質、範圍及其分類，如何確定，我們在本書的第一章已有論及，在此不必重贅。但由於各個社會學家及若干種社會學辭典，對於這個問題，還沒有公認的定義；因此，在本序言中，仍有加以肯定的必要。

當代中國社會學名家中，對社會思想提供定義的，筆者很贊同我的朋友已故的龍冠海博士的意見。他以為：

「凡是與人類共同生活有關的思想，都可稱為社會思想。」

這定義非常簡括（見商務館雲五社會科學大辭典第一冊「社會學」社會思想條，六十年一月出版）。這和孫文博士所說：

「社會思想者即人對社會生活及其問題思考之結果。」（見孫著「社會思想」自序，三十三年商務館版）

大意是相彷彿的，筆者頗同意他們的說法。但根據法國社會學專家居維里葉（A. Cuvillier）編譯的「社會學字典」所說：

「作為社會動物的人類對於社會生活的經驗，及其所發生的非系統的思想或思考的總體，就是社會思想。」（見該書「社會思想」Pensees Sociale 條。）

這和上引的龍冠海、孫本文兩家及美國若干社會學家的說法，部分相同。所不同的是他界定「人類作為社會的動物對社會生活的經驗所發生的沒有系統的思想，才算是社會思想。」那是很顯然的排除了有系統的有關社會生活的思想，而把它們納入「社會哲學」(Philosophie Sociale)裏面（見居維里葉所編同一字典「社會哲學」條）。但所謂社會生活思想之有無系統，這兩者之間的界限，似乎也難於確定。例如柏拉圖的共和國，康有為的大同書，我們都認它們為社會思想中的名著，也都是有系統的思想。若照居維里葉的說法：凡屬有系統的社會思想，只要它不是科學性的假說(hypothese)，都應該歸入社會哲學這一範疇裏面；這一來就未免將「社會思想」的園地大大地縮小了。其實社會哲學何嘗不是和人類日常生活（包含物質的和精神的）都有關係的思想。而所有的社會思想都是哲學性多於科學性的。因此，從哲學性與科學性之不同，大概可以看出「社會思想」與「社會學思想」即「社會學理論」(Sociological Theory)的區別。也可以劃出「社會哲學」與「社會科學」的分野或界線。同樣理由，有些社會學家，並不重視社會思想及社會哲學。以為這都是前科學的(Pre-Scientific)。即在十九世紀中期孔德創立社會學以前所謂「社會哲學家們」(Social Philosophers)在安樂椅上的玄思幻想，沒有科學價值；甚至連同宗教性的和道德性的社會思想，以及各派社會主義也都被認為不科學的而不予以重視。

有些研究社會思想的書，將一般社會思想（包括從上古到現代的各民族的

社會思想」，即泛論與社會生活有關的思想而界定至孔德成立社會學時或略後於孔德晚年（孔德年代一七九八—一八五七）的社會思想家之思想為止。（例如孫本文氏編著的「社會思想」以及鮑格達斯、龍冠海等的「社會思想史」都採用這一說。）而將孔德及其後的有關社會學的研究，列為社會學理論或社會學思想。

以上所述各家的社會思想的界說以及社會思想和社會學思想的劃分，似乎各有理由，自成一說。但我以為只是大體如此說法而已，而不可能將社會思想的範疇，作太嚴格的界說和劃分。因為社會科學畢竟不是自然科學，總應該容許有一些例外。又一種思想的傳承和繼續，是像流水一般的，「抽刀斷水水更流」（李白詩句）。我們很難將某種繼續不斷的思想，截止於某一年代，甚至完全歸屬於某一個人。例如柏拉圖對話錄所寫他的老師蘇格拉底的哲學思想，和他自己的哲學思想是很難劃清界限的。又如漢代儒生所編輯的禮記四十八篇，其中不少引述孔子說的話，我們也很難分辨那些是孔子說的或是孔門弟子或後代儒生說的。即如聖西門與孔德之間，馬克思和恩格斯之間，他們的思想關聯，也難截然劃分得很清楚。因此，有關社會思想本身的問題似乎相當不少。不僅時間問題和思想家之間的思想關係而已。例如社會思想應該包含的內容，也不容易確定，這一層讓我們在下文加以申論。

由於社會思想有廣狹二義。狹義的社會思想，所注重的是在社會上共同生活之時人與人間互相調適的問題。其廣義的則可包括：（1）社會的形成結構與功能，（2）社會的起源與發展，（3）社會的進步與理想，以及（4）社會生活的問題等。（見孫本文：社會思想第一章導論。）本文筆者頗贊同廣義的說法，即不局限於社會生活上人與人間互相調適的問題，和社會的結構、功能、起源、發展與其進步及理想等問題的討論。而應擴大到人對國家社會（政治的），人對鬼神（宗教的及人死後的問題），人對財富及生產消費（經濟的），人對家庭、祖先及族類（倫理的），人對社會秩序及社會安全福利（法律的）等方面，都包含在內。（參看龍冠海撰：「社會思想」條，雲五社會科學大辭典，社會學，頁八八—八九）

舉例來說：如馬克思的「剩餘價值論」，是一種經濟思想。但我們討論馬克思社會思想時，認它為社會思想。又如「封建」是古代的一種政治制度和社

會制度，在歷史學和政治思想史的大學課程裏都要講到它的。但封建主義（feudalism）同時也是一種社會思想，普通大學社會學系的「社會思想史」也要研究它（筆者早年曾將中外封建制度作一比較的研究，見臺中東海大學學報五十六年出版）。他如宗教信仰是玄學和宗教學的問題；但研究思想史，絕不能忽略宗教思想這個重要的課題。從這個例證，就可說明我們將中外社會思想作比較研究時，必然牽涉到宗教問題的理由。

其次談到研究社會思想的方法。本書所用的研究方法，首先是「比較法」正如書名所標出的是一種比較的研究。法國以涂爾幹（E. Durkheim, 1858-1917）為首的社會學派（Sociologisme），特別重視比較法。他們認為沒有比較法就沒有社會學，因此社會學也可稱為「比較社會學」。中國詩經中有賦比興，據朱熹集傳稱：所謂比，即以此物比彼物也。比較法，就是以此事物比彼事物互相比較研究的方法。近代人類學和民族學（Ethnologie，舊譯人種學）研究各民族文化生活所常用的方法多屬於這一類。這種比較法又多與觀察法並用，故一稱為「比較的觀察方法」。即將所要研究的兩種對象（如現代社區、文化或制度），先作精密而透徹的觀察，作成詳細而正確的記錄，然後將它們作比較的研究，而找出其異同之點。並且要注意這些異同之點在不同的社會環境之中，或不同的時代背景所可能發生的不同的意義和功能，及其所以異同的原因和所接受的影響。

所以研究社會學或社會思想所用的良好的比較法絕不是什麼簡易的類比法或排比法。拙譯法國社會學家穆尼葉（René Maunier, 1887-1946）「社會學導言」第五章第二節「論社會行為的比較。」（一九五七香港人生出版社印行）對於比較觀察法的運用，會有詳細的說明。可供參考。

但是，運用比較法，要提防它可能發生的流弊。特別要注意到同一名詞所涵的不同意義：例如馬列主義者所理解的「民主」、「自由」、「和平」、「資本主義」、「封建思想」等名詞，和自由世界學者們的解釋，多有不同的意義。又如國父在民生主義演講中所說的「共產主義」，也不是馬克思的「共產主義」。因此，我們在對社會思想作比較研究的時候，必先探究各有關的名詞的真實意義，然後才可以比較其異同及優點或劣點之所在。而不至於發生誤解或誤會無謂的毛病。

本書內容，共十四章，具如目錄所載。各章篇幅長短不一，由五千餘字至三萬餘字不等，合計二十餘萬言。由於篇幅有限，當然有許多言不盡意，或不能作徹底研究的地方。俗諺有云：「作始也簡，將畢也鉅。」所以本書只能勉強算是一個簡單的開始，對高明讀者的一個拋磚引玉的初步工作罷了。

除在本序言內略提及社會思想的性質及比較研究的方法而外，本書第一章，仍屬於泛論的性質，並談及中西雙方社會思想發展的比較。其第二章為先秦儒家與古希臘道德思想之比較。第三章比較「三不朽」與西方人的「升天國」觀念。第四章論中西孝道思想之比較。第五章略述「四書」與「新舊約」的社會思想的比較。第六章比較儒釋兩家的倫常觀念。第七章至第九章，分別討論道、墨、法三家社會思想，與印度、希臘、基督博愛及馬基維里思想作比較的研究。第十章為三民主義與馬列共產主義之比較研究。第十一章為國父論進化互助原則與克魯泡特金互助論的比較。第十二章為國父的民生福利思想與西方社會安全思想的比較。以上三章，俱為宏揚國父社會思想的真知灼見而作。尤其第十章駁斥共產主義的錯誤處頗多。

至於最後兩章，則為清末康有為的大同書與莫爾烏托邦思想之比較，及譚嗣同仁學與西方的平等自由暨家庭倫理之比較，藉此可看出他們對於未來社會的理想，而比較其長短得失。

本書各章排列，略依時間為先後。例如從第二章至第九章，中國的儒、道、墨、法四家社會思想，都是先秦時代的顯學，所以放在前面。跟著是第十至第十四章，論述國父及康有為、譚嗣同的思想；而國父和康、譚兩氏都是同時代的人物。若論學術及政治地位，則三人中，以譚同為較低，故把他放在最末一章，作為本書的收場。

筆者學殖荒落，年邁力衰。對於比較古今中外社會思想的研究這一種近似「拓荒」性質的工作，在時間和資料都感不足的情況下，明知不克負荷，但仍勉強從事，盡心力而為之。惟因公私事務牽纏，時作時輟，不能及早完稿以呈交於文復會。今日能夠踐約，也算完了一個心願。

際此天寒歲暮之時，在安和繁榮的復興基地，搖筆伸紙，草此序言，一方面我感覺得心情的輕鬆愉快。但一轉念我們崇高偉大的國父和先總統蔣公在這囑咐中出給我們的課題，到何時才能完成答案，以慰兩公在天之靈？隔海峽以臨陷淪陷的大陸家鄉，其惻愴之懷可知矣！

（原載：广西文獻〔台〕一九八五年二七期二四—二五、三〇頁）

（上接第五二頁）

個奇特的邏輯，那就是：如果一位研究工作者精心於將他研究學問的西方重要經典著作譯成中文（這當然要花費很大的心血去理解、消化，並用中文再表達出來），那麼會被指為「不務正業」，沒有「研究成績」，因而升遷、獎助等都無望；相反的，如果一位研究工作者半生不熱地東拉一點西扯皮毛，西扯一點東拉一點，並加進一些所謂中國文化或社會的材料，最好再對那些理論、學說批評一番，這樣便成「一篇又一篇所謂的研究論文」，那麼，由於我們的學術社群沒有建立於學術之內在準則上的權威規範，這樣的「研究論文」不管水準是好是壞，只要白紙黑字寫出來，統統是「學術研究成績」，不但升等有望，各種「獎勵」也都有的。

在這種奇特的邏輯下，除少數數特例（如牟宗三先生之譯述康德「大批判」，梁漱溟先生之譯述錢穆「之外，西方思想文化的重要典籍很少被有系統而精確地消化、譯介成中文，因而我們的人文、社會學界對西方文化的大流也幾乎沒有精確而深入的了解；相反的，各種流行的學說或重要思想學說的庸俗皮毛却充斥在學術文化界，成為人們琅琅上口的時髦語。舉一個例子，韋伯（Max Weber）的「思想學說」對了解近代西方文化的特質有一定的重要地位，我們的學術文化界對其著作除了二十幾年前張其成先生的辛苦勞作及最近出現的一些譯述之外，還沒有精確而有系統的譯介或研究，但我們卻可以在一些所謂的「學術研究論文」中看到一些學術工作者根本連韋伯所提出的論旨都不能清楚掌握，就已經在「修正」

、「批判」韋伯的學說了。例如有人把韋伯「中國的宗教」一書的主旨理解成是「解釋二十世紀初期為什麼歐洲可以主宰世界，龐大的中國却淪為列強爭相瓜分的對象」，也有人說韋伯消極地批評中國、印度、猶太等文化傳統「都有一個致命缺陷，就是無法教導百姓這種人類入世與宗教靈意特質的倫理，以致無法跨出神聖的腳步」，然後分別在其「研究論文」中「修正」、「批判」韋伯的學說。

從學術的內在準則來看，像這一類的所謂「學術研究」根本是不合格的，它不但無助於學術研究水準的提高，而且助長了思想的混亂。因此，就培養我們的學術研究水準及真立學術研究基礎的目的而言，像這一類的「研究論文」根本不能和精確而系統的譯介相提並論。然而我們社會的學術規範中，像這一類的「研究論文」是一種「研究成績」，而精確比、系統地譯介重要典籍則根本不算「學術研究工作」。

從這一類例子中我們可以看到，不以學術之內在準則為基礎建立起來的學術規範或各種辦法會造成什麼樣不合理的現象。我們社會之學術研究風氣及研究水準的低落，多少可以從這裡找到一些消息吧！

因此，如果不能讓學術社群自己建立起以學術的內在準則為依據的內部權威規範，來規範、調整學術社群之研究方向或具體工作等，而想藉著規定多篇論文之類行政措施來提昇學術研究水準，其結果恐怕只是增加一大堆沒有什麼意義和水準的所謂「研究論文」吧！

（原載：中國時報〔台〕一九八六年

二月二日第八版）



最近黑格爾邏輯學研究的趨向

Charles Lewis 著

江日新 譯

黑格爾的「邏輯」是一種主體性邏輯 (a logic of subjectivity)，它的範圍在於描寫「主詞我」(Ich) 的結構，並由此而描寫某一「主體我」(Kann ego) 能與他人相連屬的條件，也就是相互主體性 (Intersubjectivity) 的條件。同時，在某種意義下，它不是定義「主詞我」(Ich) 的邏輯學的「思想限定」(“Denkbestimmungen” of the logik)，而是發現全體範疇的「主體我」本身——亦即被認為是「絕對主體性」(absolute Subjektivität) 所在的邏輯限定。

因而「主體性問題」(das Problem der Subjektivität) 之引進於黑格爾「邏輯學」，共有兩種不同的道路。由於黑格爾的「邏輯學」是一種「反思理論」(theory of reflection)。因此它討論到了致使主體可能的歷程，和「異化」的歷程。有一種「異化」(“Entfremdung”或“Entfremdung”) 是主詞我 (Ich) 的構成因素。黑格爾關於

這種異化與自我意識的聯結的論述見於「精神現象學」(Phänomenologie des Geistes) 第六章中。它也可在黑格爾的「反思」邏輯中見到①。「反思」是「異化」的邏輯形式：沒有不「反思」的「主詞我」，也沒有任何「主詞我」不「異化」的「反思」。因此，主體並不就是「絕對知識」的主體；雖然說在任何討論上它都應該是實現絕對知識的必要階段。但黑格爾的「邏輯學」也可以看成是一種「絕對主體性」(absolute Subjektivität) 的表述 (如 Düsting 所說)，也就是「總念」(Begriff) 或「觀念」(Idee) 的主體性。

在「邏輯學」與「主詞我」的關係中，單只有曖昧不明，或者它是黑格爾哲學所能解決的對立現象 (Opposition) 呢？但無論如何，在這些問題能夠回答之前，我們必須考慮一個更具體的問題：「黑格爾的邏輯學」所指的是什麼？或者說我們談的是那一版本的「邏輯學」(Logik)？是一八〇四年版？一八

一二年版？或一八一六年版？②

I

倘若黑格爾「邏輯學」所談的不只是一個問題，這可能是因為在其演進中引發了許多不同的問題，或是連續地從事一些目標。Klaus Düsing 細心的研究，使我們至少能把這個發展分為三個階段：耶那初期的邏輯學（簡寫為J1），耶那後期的邏輯學（簡寫為J2），及1812-16年間的邏輯學（簡寫為WL）。

J1可以以1801-03年間的著作重建起來，這件困難的工作，由於Kimmerle正確考訂了1804/05 期間手稿的著作日期而成為可能。「耶那初期邏輯學」（Frühe Jenaer Logik）一書足以讓我們同意它是黑格爾思想發展中的一個獨立階段（Düsing, 頁77）。J1基本上是一種「反思」（Reflexion）與「思辨」（Spekulation）二分。前一個術語意指哲學所必須克服的有限形式，而「思辨」一字，在真正哲學思想的意義下，則只有在超越了「反思」階段以後才可能。

對於謝林（Schelling）來說，「思辨」原來是指「抽象的悟性思考」（abstraktes Verstandesdenken）。Düsing 則指出下列更為人所熟悉且應歸屬於黑格爾的用法：亦即把「思辨」當作「絕對」（Absolute）的知識（Düsing, 頁137-40）。然而，在耶那初期，「思辨」與「反思」的關係是很不明確的。反思雖然不完全是掌握到相對的思想限

定的統一；但是在所有反思活動都窮盡之後，還存有「什麼樣的可能性呢？彷彿有「理智直觀」（intellektuelle Anschauung）的活動，因此黑格爾把「思辨之知」（das spekulative Wissen）定義為某種類型的「反思與直觀的統一」（Identität der Reflexion und Anschauung）（Düsing 氏著書，頁140）。可是這種統一的本質自然是曖昧不明，同樣地，當這種「思辨知識」（spekulative Erkenntnis）為一種主體性（Subjektivität）的成全仍舊是眞的時候，那麼在致問中的主體就可以正確地定義為：

這種在其意義上不但要被認為是肯定的，並且也是相反於肯定的總念，黑格爾稱之為「絕對總念」（Absoluter Begriff）。這種總念是無限，而不是矛盾，所有反省內容以及無限的意識本身都灌注到這種總念中。就在耶那初期的觀念裏，絕對總念是主體自我認識或睿智的結果，因而絕對總念本身亦可以稱為意識或主體性……根據黑格爾早期的構想，絕對總念在系統中為了要能夠存在，它還得要求超越出絕對總念及理智的直觀（intellektuelle Anschauung）。（Düsing, 頁14）

黑格爾在耶那的發展過程中，他必須讓自己從謝林（Schelling）的「同一哲學」（Identitäts-

「philosophie」中解脫出來，或更正確地說，是從一種相信有「理智直觀」這種特別活動的方法中解脫出來。黑格爾可以藉應用他思想中兩個相當穩定的傾向來從事：即(1)人類學的自然主義，亦即以具體的人類行動來解釋形上學問題；和(2)依循於康德的辯證法③。黑格爾對於後一種傾向的敷演在其邏輯學的進展上具有很大的影響力。

「耶那初期邏輯學」的目的是要破除有限的「思想限定」，亦即「悟性範疇」。因此「」具有獨特的序論作用。「反思」(Reflexion)能因忽視內在的確定且分離之形式中的背反性而得到克服。這是邏輯最初的作用：「黑格爾把它構想為形上學入門。」(Düsing, 頁 91)

我們認為黑格爾必須遵循康德的「先驗辯證法」(Transcendental Dialectic)模式，而且他在法蘭克福(Frankfurt)時期就會對「反思」問題做過康德式的討論：「黑格爾認為最終的反思內容的分析是「二律背反」(Antinomie)」因而他為一位住在法蘭克福的友人對一個重要問題所做的解釋，很清楚地是走康德路線的。」(Düsing, 頁 59)

任何這樣康德方法的使用都留下一個問題沒有解決：亦即在什麼樣的情況下，「反思」的不恰當才能得到解決？以及這種觀點本身應如何確證？

這種確證的問題似乎可以以形上學方法來解決。「思辨」(Spekulation)的觀點可以以「絕對主體

」(absolute subject)的形上學來解釋。因此耶那初期「邏輯學」確實是裝引發出「形上學」：亦即在邏輯盡頭，形上學即由此開始。(Düsing, 頁 134)④然而，激發這種形而上學靈感的是(類似)史賓諾莎的模式((quasi-)Spinozist Model)，這種模式包含了「絕對實體的純粹限定的解釋」(die Explikation der reinen Bestimmungen der absoluten Substanz) (Düsing, 頁 135)

在反對菲希特(Fichte)上——因為由於菲希特對「絕對自我」(absolute Ich)的討論——我們很難看出這種確定的問題如何可以獲得解決。(參見Düsing, 頁 92)

在朝往解決的路子上，「J2進前」一步，這些成果我們可以在1804/1805年手稿中有關「邏輯學」的部分見到⑤。於此我們可以看到，邏輯學如何因各關係(Verhältnis)範疇(包括實體性關係(Substantialitätsverhältnis))，以及無限性(Unendlichkeit)範疇的揭開而充實。(G.W.F., 頁 29 以下各頁)

這種把無限性當作內在於邏輯之中的範疇的詮釋，很清楚顯示出：形上學知識對黑格爾來說就是邏輯的論題。因此，這種認知活動對他來說不再是理智直覺與反思的綜合，而是純粹理性的統一成果。由此，這種邏輯本身就是形而上的。(Düsing, 頁 154)

我們還可以更正確地說：它是成了邏輯的形而上

學 (that it is metaphysics that has become logic) · 或更正確一點說 · 是「先驗邏輯」 (transcendental logic) · 史賓諾莎式的「實體」 (Spinozist "Substanz") 變成了一個康德的「實體性」範疇 (Kantian category of "Substantialität") · 其出現則是根據範疇表中「關係式」 (the "relation" division) 的兩個聯項 (associates) · 「因果性」 (Kausalität) 與「相互性」 (Wechselwirkung) (G.W.F. 頁 39-75 · 參見 Kritik der reinen Vernunft, B106) ②。因為「無限性」在「單純關係」 (Einfache Beziehung) 即「質」 (Qualität) · 「量」 (Quantität) 中的定位正與黑格爾所意想要超越之的僅只除去有限範疇的意圖相呼應。因而在這種除銷的過程與新原理 (亦即「思辨」 (Spekulation) 原理) 的成立得到協調之後 · 邏輯學就要變成哲學的一種真正基礎。

即使在 1804/05 年中 · 「邏輯學」與「形而上學」仍有分別。但我們同時看到這種區別只是表面的。1804/05 年中有關「形而上學」的手稿保存有一些後來用於 1812/13 年「客觀邏輯學」 (Objective Logik) 的材料。特別我們要注意下列如「同一性」 (Identität) · 「矛盾性」 (Widerspruch) 及「基礎」 (Grund) 等概念的探究 · 在 1804/05 年中 · 這些概念是以「作為基本原理系統

的認知」 (Das Erkennen als System von Grundsätzen, 見 G.W.F. 頁 128-38) 為標題而在「形而上學」部分中加以討論的 · 但是 1813 年在非常重要的「反思限定」 (Reflexionsbestimmungen) 辯證法中則歸入於「本質」邏輯中 (logic of Wesen)。

在另一方面 · 1816 年「概念學」 (Lehre vom Begriff) 的部分內容則在 1804/05 年手稿中有關邏輯部分做了預想。因此 · 早期在「邏輯」與「形而上學」間所做的區分 · 與後期在「邏輯學」 (Wissenschaft der Logik) 對「客觀邏輯」 (objektive Logik) 與「主觀邏輯」 (Subjektive Logik) 間所做的區分並不相對應。

1804/05 年中 · 「認知」 (das Erkennen) 亦即是「單純化的反思」 (die einfachgeordnete Reflexion) (G.W.F. 頁 128, In. 3) ③ · 亦即一種與在知識對象中尋求「基礎」 (Grund) 相同 (但自己却不承認是這種相似) 的反思 · 「我們應該肯定 · 這種展現給我們的基礎或認識都是自我展現的 · 因而它們不但是「一」 (Eins) · 並且也是自相對立的。」 (G.W.F. 頁 136) 在這部分結束之際 (頁 138) · 「認知」 (das Erkennen) 終於抓住了它自己的原則 · 並在最後可以把「2 的辯證法看為具有穩固基礎的。然而 · 很奇特地 · 黑格爾認為他所做的比他在其手稿「邏輯學」部分所做的事後追證更多 · 於是他準備再繼續討論最具傳統的形而上