

「意識之經驗底知識學」之「實行方法」及 問題：《精神現象學》〈導論〉部分第九段之 文本釋義*

陸敬忠**

Email: jjluh@cycu.edu.tw

摘 要

《精神現象學》之〈導論〉意識之經驗底知識學實為導入「意識之經驗底知識學」的導論。第九段至第十七段之部分主要在介紹對意識底辯證性經驗底研究基源問題，其基本解決構思、其解析之後設概念性模式、其生成性結構乃至其闡論整體架構。本文聚焦處理第九段部分，亦即以「意識之經驗底知識學」之方法問題為主題。第九段稱此部分之導論式介紹為其研究闡論或「實行之方法」(die Methode der Ausführung)，並指出「自行顯象的知識之闡述」或「意識底經驗之知識學」作為正在出現之知識學同為檢驗者與被檢驗者之矛盾。

關鍵詞：黑格爾、精神現象學、知識學、方法、判準

* 本文乃筆者執行國科會三年期跨校整合型計畫案「西方當代詮釋學與東方漢語哲學：文化際義理理解與經典詮釋」子計畫案九十八年度專題研究計畫案——《黑格爾，海德格，高達美，呂格爾：哲學辯證法，體系詮釋學及文化際宗教經典對話(III-I)》(98-2410-H-033-031-)之初步成果底發表。本文經由兩位專業匿名評審先進於語言，形式與內容方面的珍貴而精義的指教，特此致謝。

** 中原大學宗教研究所教授

投稿日期：98.11.8；接受刊登日期：98.12.28；最後修訂日期：99.2.1

Problematic of Method in “the Science of the Experience of Consciousness”: A Text-Commentary of § 9 from Hegel’s “Introduction” in “Phenomenology of Spirit”

Jing-jong Luh*

Email: jjluh@cycu.edu.tw

Abstract

The “introduction” is the introduction to “the science of the experience of consciousness.” The part §9 introduces the original problem of theory of the dialectical experience of consciousness, which initiates from that problem. They comprise the basic conception of its resolution, the meta-conceptual model of analysis of consciousness-phenomenon, the genetic-dynamical structure of dialectical experience of consciousness and the framework of the whole exposition. This essay focuses on §9, i.e. the topic about problematic of method in “the Science of the Experience of Consciousness. Paragraph 9 of the introduction is called “the method of carrying out the inquiry,” and the paradox of “the exposition of the self-appearing knowledge” or “the science of the experience of consciousness” as the appearing science is indicated, which is the examiner and at the same time the examinee.

Keywords: Hegel, Phenomenology of Spirit, science, method, criteria

* Professor, Graduate School of Religion, Chung Yuan Christian University

Received November 8, 2009; accepted December 28, 2009; last revised February 1, 2010.

黑格爾《精神現象學》之效應歷史實無庸置疑。其構思背景卻主要是菲希特與謝林對康德先驗觀念論遺留下問題之解決構思發展，所謂德意志觀念論之體系計畫¹，特別是一種關於「自我意識之觀念論式歷史底構想」。²德意志觀念論基本上乃是一種在人類有限性意識與絕對者（*das Absolute*）之關係脈絡中，確立一切哲思向度之首要基源統一性原理，並且依此建構哲學體系之計畫。此計畫分別有兩個基本構想：一是「自我意識之先驗邏輯底構想」，另一便是「自我意識之觀念論式歷史底構想」。後者尤其是菲希特與謝林所共通的德意志觀念論進路。黑格爾對此之反思、批判與自行構思以及系統發展則結晶於《精神現象學》。黑格爾在其〈導論〉之第一至八段對自康德至謝林之以意識及其認知能力與效能底哲思方法之為「手段」進行典範式批判，並順勢導引出黑氏自己的哲思方法之典範：「道路」。³為承繼〈導論〉第一段至第八段主題觀點之連貫來理解後半段底整全思想脈絡，需以文本為中心逐段地解讀第九段以後黑格爾積極解決「自我意識之觀念論式歷史底構想」之問題底基本構思與其思路基本結構。⁴基於黑格爾之反省與批判，「自我意識之觀念論式歷史底構想」遂

¹ 就自我意識成為德意志觀念論反思之主體而言，Reinhold 之「意識原理」（*Satz des Bewußtseins*）應是主要基源之一，參 Karl Leonhard Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (Jena: Mauke, 1790), 167.

² 參 Klaus Düsing, "Hegels *Phänomenologie des Geistes* und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins," *Hegel-Studien* 28 (1993): 103-126.

³ 參陸敬忠 Luh Jingjong, 〈手段乎？道路乎？黑格爾對方法式認識論之批判及新方法典範之革命：《精神現象學》〈導論〉部分之詮釋〉“Shouduan hu? Daolu hu? Hegel dui fangfashi renshilun zhi pipan ji xin fangfa dianfan zhi geming: *Jingshen xianxiangxue* ‘daolun’ bufen zhi quanshi”，《國立政治大學哲學學報》[*Guoli Zhengzhi daxue zhexue xuebao*]期 7[no. 7]（2001 年 6 月），頁 127-180。

⁴ 本文對《精神現象學》〈導論〉部分之詮釋性探討乃以下列版本為主：G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede (Hamburg: Meiner, 1980), 53-62; *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H. -F. Wessels u. H. Clairmont (Hamburg: Meiner, 1980), 57-68。以下之引文均以 PhG 附加頁數以表引自 W. Bonsiepen 及 R. Heede 出版之 *Gesammelte Werke*, Bd. 9, 並在此引註頁數後

轉化為「自行顯象的知識之闡述」(die Darstellung des erscheinenden Wissens)、「自行實現之懷疑論」(der sich vollbringende Skeptizismus)、「意識自身化成至知識學之歷史」(die Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft)或總稱為「意識之經驗底知識學」(Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins)⁵。此知識學會顯現出意識在此自身化成為絕對性(absolute)知識學之道路是一條自行實現之懷疑論底道路，亦即此意識之經驗本身是辯證性的。如是，對文本內在性的詮釋遂可系統內在性地呈現意識之辯證性的經驗底生成性結構。本文則以第九段文本為獨立的主題範圍，解析黑格爾在呈現意識之辯證性的經驗底過程前的預備工作。第九段揭示「意識之經驗底知識學」底闡論或「實行之方法」，亦即對於意識及其知識之檢驗底研究方式與判準。這段由於看來僅是意識經驗知識學或意識之辯證性的經驗本身過程性結構之前的預備性架構之鋪陳，因此在哲學界中，即使在黑格爾學界中，亦無獨立為主題的文本性與系統內在性研究。⁶然而，由於黑格爾在此亦提出關於意識之知識學底方法之基本問題，特別是關於意識本身及其知識的現象學性的結

加上括弧內註明引自 H. -F. Wessels 及 H. Clairmont 版本內之頁數。本文對《精神現象學》〈導論〉之分段以版本原文中行文之段落為依據，共區分為十七段。

⁵ 本文按本期刊之體例，凡於「」引號內，不論是援引黑格爾原文字詞、片句或整句表述忠實之翻譯或引申自黑格爾原典之字詞或片句表述之翻譯〔亦即，有時為求達、雅而略修改自原文之摘要表述〕，或是援引非黑格爾的哲學術語或非黑格爾的原典之字詞或之字詞表述等，均以新細明體表現之。

⁶ 目前關於此段文本之研究文獻均附屬於關於《精神現象學》〈導論〉整體或全部文本之研究，因此亦均只具有附屬性的系統性意義與價值。參 Werner Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes: Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1981); Ulrich Claesges, *Darstellung des erscheinenden Wissens: Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes* (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981)，以下以作者姓簡稱其文為 Glaesges; Andreas Graeser, *G. W. F. Hegel: Einleitung zur Phänomenologie des Geistes, Kommentar von Andreas Graeser* (Stuttgart: Reclam, 1993)，以下以作者姓簡稱其文為 Graeser 等。

構之洞見，可一窺黑格爾現象學之原創性底基源所在，遂自有其本身的研究價值。⁷因此本研究亦別有其於學界中的開創性與學術價值。

壹、第一至第八段精義： 自然性意識之「心障」及其超越

整體而言，黑格爾在《精神現象學》〈導論〉從第一段到第八段成就兩個工作：一方面，他對以前或他同時代所產生的對意識乃至絕對者探討之立場與方法進行方法學系統性的反思與批判；另一方面，他也為他自己關乎此議題的基本構想與進路進行一般性的介紹，亦即，關於意識之知識乃至有關自我意識本身真正的知識實為關於真正的絕對者之知識底導論。以黑格爾現象學語言而言之，自然性意識之知識乃絕對者知識之「前象」（Vorschein），遂只是本質之「現象」（Phänomenen）。然而，透過自然性意識知識之表象性的自行呈現而成為對此知識「假象」（Schein）之自行批判，現象成為本質之辯證性的「顯象」（Erscheinen）。⁸自然性意識及關於其意識對象所自以為真的知識——其某種特定的意識之型態及其相對應的知識之內容與形式——會因與對象不符應或衝突乃至矛盾之方式自行呈現，而此種「限定性的否定」會使自然性意識過渡到另一種

⁷ 關於德意志觀念論之體系計畫與「自我意識之觀念論式歷史底構想」至黑格爾本身的「意識之經驗底知識學」與《精神現象學》之構思與發展之整體生成史，以超過本文主題範圍，筆者將另文呈現之。同樣地，關於《精神現象學》〈導論〉第十二段至第十七段之文本與系統內在性詮釋則亦需另文論述之，因此於其中有關於「精神現象學」之「詮釋學三角關係」，亦即黑格爾——吾人——自然意識之關係結構以及由此所衍生的 Zusehen 與 Zutaten 之問題亦需於該專文另行處理之。

⁸ 參陸敬忠 Luh Jingjong,〈手段乎？道路乎？黑格爾對方法式認識論之批判及新方法典範之革命〉“Shouduan hu? Daolu hu? Hegel dui fangfashi renshilun zhi pipan ji xin fangfa dianfan zhi geming”，頁 149-154。亦參 Gerhard Krüger, “Die dialektische Erfahrung des natürlichen Bewußtseins bei Hegel,” in *Hermeneutik und Dialektik, Aufsätze I: Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*, hrsg. von R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Tübingen: Mohr, 1970), 285-286，以下以作者姓簡稱其文為 Krüger。

意識之型態及關於其相對應的對象之知識，而終至一種意識之型態，其關於對象之知識或概念與對象本身相符應。如是進行下去，現象終究會回到其所顯象的事物自身——即其本質——，亦即絕對者本身關於其自身的知識。因此，此經由意識之現象至絕對者之本質底過程本身便成為絕對者知識之「導」論。黑格爾用一種象徵來呈現這種絕對者知識亦即其所謂「知識學」⁹之導論底架構：道路。道路有出發點或起始，中站與過程，以及終點或目的。第八段便是談到意識之道路底終結是什麼：最後會達到一種知識，在此種知識中，概念與實在性會合為一。這在〈導論〉中當然是一個被預期的結構與結果，而關於此結構本身的科學性與系統性則是從第九段以後方進入探討。然而第九段以後所探討的仍然只是一種形式上的、方法上的結構。對此結構本身具有內容意義性的理解之實踐性則是在於《精神現象學》本身，亦即從文本第一章以後開始。所以在第八段黑格爾一方面提及自然性意識與正在顯現的知識會邁向一個目標；另一方面，他也先提醒吾人，自然性意識邁向關於絕對者知識之發展過程中會碰到一些阻礙與困難，而此一共分為三種。這三種難處多少是自然性意識之自然傾向所會遇到的。吾人當然可以找到它們在哲學思想史上所相應的實際存在之立場，然而更重要的是黑格爾在此處所顯示的：自然性意識在其關於對象知識之發展過程中，在自己本身就會出現一些「心障」，而這些乃是源於自然性意識本身之傾向。第一種即他所謂「欠思量之惰性」（*gedankenlose Trägheit*），第二個即他所謂「善感性」（*Empfindsamkeit*），第三個即是「對真理之畏懼」（*die Furcht der Wahrheit*）。¹⁰這三個分別代表自然性意識在發展過程之中自然而然地會出現這些困境，所以這些亦可於《精神現象學》本身的文本中被察覺。

⁹ Wissenschaft 一詞即 Wissen-schaft，原文原義遂為「知識學」，參陸敬忠 Luh Jingjong，〈手段乎？道路乎？黑格爾對方法式認識論之批判及新方法典範之革命〉“Shouduan hu? Daolu hu? Hegel dui fangfashi renshilun zhi pipan ji xin fangfa dianfan zhi geming”，頁 144-145：註 45。

¹⁰ 見 PhG, 57-58 (63)。

若吾人用邏輯之範疇來理解，第一種「心障」困境比較是意指著：在哲學常識上只停留於一種普遍性的而且抽象性的知識訴求遂心滿意足的那種惰性。例如，吾人只要達到桌子之普遍抽象概念即可，而不必再進一步去探討這種桌子之普遍概念與其周圍事物之關係，乃至與吾人之關係，以及這桌子之普遍概念與具體的桌子之間底關係又是如何。這是黑格爾有名的一個哲思構想底對反，亦即他一直想在思辨性哲思中達致的「具體普遍性」觀念所批判的一般抽象性普遍概念。¹¹這是一種很普遍的思想惰性，找到共相便滿足之。¹²第二種「心障」困境與前者剛好相反：不滿足於抽象性的普遍性，而要尋找特殊性，即黑格爾所稱「所有在其特性（Art）中認為善者」¹³。這好似當代流行的後現代思潮之訴求：普遍性之要求是一種理性之惰性，哲思真正精彩之處乃在於差異性、殊異性及特殊性之探討。黑格爾用 Art 這個德文字即用以表達傳統哲學上的「類」（genus）與「種」（species）成對概念中的種概念：類是共通性，種是特殊性。對黑格爾而言，意識在尋求知識之路上會有第二種窒礙，他會去感受到事物之特殊性，可是他會被此種特殊性之繁殊與多元所迷惑而停滯於此。對於事物與事物之間特殊性之關涉與脈絡，以及特殊性與特殊性本身作為一種思想脈絡間的關涉，他遂不再去進行探討。康德以來所揭諸的「綜合」（Synthesis）觀念，知識建構的重點既不在於關於單項事物之普遍性概念，亦不在於事物內在特殊的內容，而在於特殊內容之形式上、乃至於先驗上的關涉，而這卻被後現代所離棄。滯留於特殊性是無關係旨趣的，不成全圓融的或非生成進程的，理性還會要求事物特殊性之間思想上的、概

¹¹ 參 Klaus Düsing, "Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik," in *Hegels Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. D. Henrich (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), 15-38, 亦參 Düsing, "Vernunftseinheit und unvordenkliches Daßsein: Konzeptionen der Überwindung negativer Theologie bei Schelling und Hegel," in *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie*, hrsg. v. K. Glay u. D. Schmidig (Bern: Lang, 1987), 120-127。

¹² 這似乎是在影射西方哲學史中自柏拉圖與亞里斯多德以來 eidos 概念中對抽象化的普遍性之凸顯。

¹³ 見 PhG, 57 (63)。

念上的關涉乃至發展。第三種，所謂對真理之畏懼，這所指涉者即是黑格爾在此之前已經批判過的懷疑論¹⁴，而現在他要將之轉化為自己的思路。吾人在自我意識的發展過程中就自然會遭遇這種困境。這對黑格爾來說，是自然性意識之自然傾向。這些障礙如何能夠轉化為哲思積極的動力，才是有趣的。如是，第八段於此論及三種可能是阻礙自然性意識向絕對者知識前進的心思困境，而吾人一旦不固守各自的立場，不只停留在共相、殊相或懷疑論之「無明」中，反而將之轉化為一種自我意識不斷面對自己的界限而超越其界限的過程，則自然性意識之活動就成為一種動態的活動，不斷跨越自己意識的界限之進程。如是遂進入第九段之探討。從第九段到第十六段是〈導論〉之第二部分，重點是對於「意識之經驗底知識學」——之為關於絕對者知識之知識學底導論——之方法與結構問題底闡述。

因此，在第九段之首，黑格爾先總結前面所論述以導入以下導論段落之主旨：「正如此處暫時地與一般性地述說過對於過程之方式與必然性，對實行之方法（*die Methode der Ausführung*）底提醒亦可有益哉。」¹⁵

在〈導論〉前半部份亦即第一段至第八段中，黑格爾預示性地簡介整個自然性意識發展過程之進行方式底基本模式——亦即第五段所揭示的「道路」典範——以及其進程之必然性底基本邏輯，而此特別指涉著第七段所揭示的「限定性的否定」，亦即後來思辨辯證法之一種方法上的核

¹⁴ 參陸敬忠 Luh Jingjong, 〈手段乎？道路乎？黑格爾對方法式認識論之批判及新方法典範之革命〉“Shouduan hu? Daolu hu? Hegel dui fangfashi renshilun zhi pipan ji xin fangfa dianfan zhi geming”, 頁 157-161。關於黑格爾在《精神現象學》中辯證地對懷疑論之攝納，參 Klaus Düsing, “Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit,” *Hegel-Studien* 8 (1973), 119-130；亦參 Ulrich Claesges, “Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels *Phänomenologie des Geistes*,” in *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, hrsg. von H. Fulda und R. -P. Horstmann (Stuttgart: Klett-Cotta, 1996), 117-134。關於黑格爾哲學本身對懷疑論之辯證法性攝納，參 Giuseppe Varnier, “Skeptizismus und Dialektik: Zu den entwicklungsgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Aspekte der Hegelschen Deutung,” *Hegel-Studien* 21 (1986), 129-141。

¹⁵ 見 PhG, 58 (63)。

心機制。¹⁶在揭示此進程之為道路以及其轉折之機制後，吾人便可以更進一步地對此自然性意識之發展過程整體之系統性「實行方法」本身進行省思，亦即此進程之科學性意義所在，其進行主體亦即自然性意識之基源結構，尤其是「正在顯象中的知識」之為對象底基本結構之間又會存在著什麼樣的基本問題——至此乃第九段至第十一段——，而此種問題又如何解消，以致於此進程之科學性意義與意識之基本結構正好相互契合而形成此進程之基本架構與運動方式，亦即意識之辯證性的經驗——這則是第十二段以後的主題——。

貳、「實行方法」之為「闡述」或「呈現」

首先，黑格爾揭示此「實行方法」之特質：這樣的一種對自然性意識之發展過程整體底實行進程，是一種「闡述」或「呈現」（*Darstellung*）；其次，若對此進行省思，則關於「意識之經驗底知識學」之整個闡述或呈現，似乎不能毫無預設與判準來進行：

「此種呈現，作為知識學對於正在顯現中的知識之一種關係（*ein Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen*），以及作為一種認知實在性之研究與檢驗（*Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens*）而被表象，似乎不能無任何預設而得以進行，而此種預設乃作為一種判準而成為基礎。」¹⁷

黑格爾在此使 *Darstellung* 一字詞，自有其用意。他在前面一再地強調，他不願意如同其他的哲學系統一樣，從外在的觀點或立場加諸於自然性意識，強使後者接受前者之真理訴求。相反地，他希望讓自然性意識自己去發展其自身，使吾人對這自然性意識自己發展之過程只是進行一種呈現，

¹⁶ 參陸敬忠 *Luh Jingjong*，〈手段乎？道路乎？黑格爾對方法式認識論之批判及新方法典範之革命〉“*Shouduan hu? Daolu hu? Hegel dui fangfashi renshilun zhi pipan ji xin fangfa dianfan zhi geming*”，頁 161-165。

¹⁷ 見 *PhG*, 58 (63)。

一種系統內在性的描述與體現，而非一種外在性觀點的、從更高的立場對自然性意識所進行的批判或反思。¹⁸所以黑氏使用 *Darstellung* 一詞，一方面意指著對事件等之描述而為「闡述」，另一方面更指涉事件本身之體現而為「呈現」。他特別強調這是知識學亦即絕對者之知識對於「正在顯象中的知識」之一種關係。*Darstellung* 的重點遂不在語言敘述，而在於一個事件或東西如何呈顯出來，所以在德文中本來非語言文字性的表達也可以適用於這個字詞，例如藝術性的表演。因此這個字有一種主體性之傾向，亦即是在進行的那個事件或東西它自己在表達自身，而非吾人使用語言表述之而已。所以黑格爾運用此概念實隱含著對其他哲學系統之批判：其他的哲學是用其比較高姿態的立場或當代類似所謂後設理論與後設語言之角度來談論自然性意識，而他自己則不是如此。〈導論〉第四段的最後一句：「正在顯象中的知識之闡述（*Darstellung*）」¹⁹，黑氏所強調便是此種意識之諸型態與其所運行的知識型態自身作為一個自行顯現的主體之呈現。《精神現象學》就是這種呈現本身，而不是外加的表述乃至後設的批判。此亦令人聯想起前期胡賽爾與早期海德格所強調的「回到事物自身」（*zu den Sachen selbst*）之「現象學」，不論其所描述的事物自身是在意識中抑或在「此有」（*Dasein*）之理解中所直接地或基源地自行呈現者²⁰：一方面自行呈現者本身之自行顯現性亦即乃兩種現象學之出發點，雖然前者終極而言以絕對者（精神）之顯象性呈顯為現象義。而後者以事物自身之顯現即本質或事理為現象義，另一方面此種自行呈現之過程本身具方法

¹⁸ 參陸敬忠 Luh Jingjong, 〈手段乎？道路乎？黑格爾對方法式認識論之批判及新方法典範之革命〉“Shouduan hu? Daolu hu? Hegel dui fangfashi renshilun zhi pipan ji xin fangfa dianfan zhi geming”，頁 149-154。亦參 *Krüger*, 286-287。

¹⁹ 見 PhG, 55 (60)。

²⁰ 參陸敬忠 Luh Jingjong, 〈「此有之為在世存有」中之辯證性張力：海德格《存有與時間》核心思想脈絡綜觀下之具體主體性初探〉“‘Ci you zhi wei zai shi cun you’ zhong zhi bianzhengxing zhangli: Heidegger Cunyou yu shijian hexin sixiang mailuo zongguan xia zhi juti zhutixing chutan”，《中原學報》[*Zhongyuan xuebao*] 卷 30 [vol. 30] 期 2 [no. 2] (2002 年)，頁 531-550。

性質，雖然前者為辯證性者，而後者則「描述性現象學」（*deskriptive Phänomenologie*）乃至詮釋學性現象學的。

黑格爾強調，這樣的「呈現」具有兩種特色，其一是知識學與「正在顯象中的知識」之關係，更主動的說，是絕對者知識與在自然性意識中自行顯象中的知識之互動脈絡下所呈顯的關係；其二則是對於此正在自行呈顯中的知識之認知底實在性之研究與檢驗。

其一，黑格爾首先就知識學與「正在顯象中的知識」之關係、亦即此知識過程「實行方法」之目的來揭示此種「闡述」之為「呈現」，而賦予 *Darstellung* 新的意涵，亦即絕對性知識學對待現象性知識的一種行動。*Darstellung* 是一種 *Verhalten*：此字在德文原來的動詞型態若指應對而言（*sich verhalten*）可有兩種意義：一是某者與他者之間的「對應」關係（*Verhältnis*）以及某者之情境狀況（*Verhältnisse*），亦可是某者自己主動的「應對」他者之方式或其向他者呈顯自身的方式（*Verhalten*）。²¹綜理而言，*sich verhalten* 遂意謂某者——不論是具事理情況的事物或是具行動能力者——其所是之方式²²，而此則可有兩種型態：一是此某者之為一具事理情況的事物，其如何存在之方式，若以哲學術語表達之，即是存有性方式，而就某者之存在情況來說明，這個存有者之存有性對應方式或其關聯性質可以是本質的或是存在的；另一則是從行動者、特別是位格者出發，譬如人與另一人或其他事物之關係，人如何自發性地與他者產生一種關係或主動地回應他者對此人的應對關係。因此，比方說，一個人在一情境中〔如同學會場合或外交場合〕該如何應對進退，於德文使用此詞。無論如何，此詞之共通性即某者就是其如是之「所是」，不論是其於一情境中之「所是」，或是其與他者之關係之「所是」。亦即，此

²¹ Graeser 認為此處 *Verhalten* 主要在提醒，知識學在此只是其在出現中的狀態者；此種解釋為注意到此處 *Verhalten* 乃強調知識學與「正在顯象中的知識」之關係；參 *Graeser*, 93。

²² 海德格在《存有與時間》善用 *sich verhalten* 於其哲思中，甚至將此動詞名詞化或概念化為 *Verhaltung* 便是將此字哲思化，例參 *Martin Heidegger, Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986), 11。

種「所是」乃一種在其情況下的外在對應關係性的「所是」，或是一種關涉於他者的外顯應對行為性的「所是」，而本質未必是在所有關係脈絡中外顯，例如柏拉圖的 $\epsilon\iota=\delta\omicron\upsilon\varsigma$ 並不對感官而外顯。如是吾人可繹理出 *verhalten* 兩種比較具哲理的性質，一是某者在一情境之下對應於他者的「所是」，一是在某者由自己本身應對於他者的「所為」，換言之，不是一個純粹抽象的本質、存在或活動，而是某者一直對應於其情境或他者所呈顯出來的「所是」或「所為」之為應對。

在此語言脈絡下遂可充分顯現出，*Darstellung* 是知識學自行對待「正在顯象中的知識」之一種應對方式，亦即是說，可以有其他的應對方式。例如，可以把「正在顯象中的知識」當作是錯誤或虛假的，因為知識學方為真理之所是或所在，這也是一種應對方式，但這不是一種 *Darstellung* 之應對方式，而是一種出自獨斷的主張所得到的對於「正在顯象中的知識」之外在性判斷。而黑格爾之知識學對應於「正在顯象中的知識」之方式是：使後者成為前者之他者而得以在不受知識學之觀點或立場底干預下自行顯現自身（此即現象）。知識學不必是一種超然的外在標準而成為「正在顯象中的知識」被批判之判準，反而更可以是後者發展之真正目的而放手讓後者自行向其目的進展。因此黑格爾現象學之為「正在顯象中的知識」之闡述乃是，一方面知識學就其本身事理情境底面向而言（*Verhältnis* 及 *Verhältnisse*）為「正在顯象中的知識」之終極目的，另一方面就其對「正在顯象中的知識」之應對行動關係底面向而言（*Verhalten*）則應使後者在無外在干擾介入下自行顯現自身。就前一面向言，知識學作為「正在顯象中的知識」之目的，這對知識學而言後者雖為其應對於外在的情境之表象，對「正在顯象中的知識」而言知識學卻因「正在顯象中的知識」邁向目的進程之必然性而為其內在的本質，所以現象之為表象是本質之呈現。就後一面向言，知識學應對「正在顯象中的知識」之方式是外在的不作

為²³，而使後者自行呈顯出其假象，一旦假象盡出，真相遂得以顯現，所以現象之為假象亦是本質之呈現。

其二，黑格爾接著從「正在顯象中的知識」本身之活動內涵來揭示 *Darstellung* 之意涵：這是一種考察與審查，查驗認知活動之實在性。這更進一步限定而區別黑格爾 *Darstellung* 與其他者之不同：其他德意志觀念論哲思所構作的「自我意識之觀念論式歷史底構想」並不是對認識之實在性底考察。〈導論〉前面第一到八段以兩個重要的概念將黑格爾之意識生成史底構思與其他人的區別出來，一是其「自行實現之懷疑論」（*der sich vollbringende Skeptizismus*）懷疑論或「道路性懷疑論」，使其與「自我意識之歷史」得以區別，另一是限定性否定作為此懷疑道路之內在邏輯動力。從方法之向度而言，它的懷疑論或限定性否定即是檢驗「正在顯象中的知識」之認識或認知底實在性，在審查自然性意識之**知識與真理**。此並非如其他德意志觀念論者，特別是菲希特與謝林所為，將認知的**官能與能力**從同一性原則或終極性原理推導出來，而不顧其知識性或真理性的有效性如何。相反地，黑格爾的「正在顯象中的知識」之呈現主要是在查驗自然性意識之認知官能與能力底知識之有效性以及其真理之合法性。所以在此點上他反而更接近康德的批判性知識學。

在此，「實在性」（*Realität*）究為何義？此實際上是指涉著「認知」（*Erkennen*）的內容或知識的實質內涵而言。這在認識論上卻可進一步解析為兩種層次者，一是認知之活動本身在「認知」一字上被表達出來，另一是認知的內容或即認識之對象內涵在「實在性」一字上被表達出來，這兩者則均需被檢驗。²⁴不只是內容要被檢驗，黑格爾在這裏用 *Erkennen*，

²³ 此即黑格爾在〈導論〉第十三段所主張的：「吾人之介入作為乃多餘者」（... , wird eine Zutat von uns überflüssig 或「吾人只能純然的觀看」（uns nur . . . das reine Zusehen bleibt）。

²⁴ *Prüfung der Realität des Erkennens* 讓人想起 Reinhold 對於哲學首要任務之表述：die

本是動詞而動名詞化，亦即認知之活動，而非認知的結果 *Erkanntes* 而已。要被檢驗的是與知識關涉之兩元而作為一整體者，亦即認知之活動與它的內涵，若就當代胡賽爾現象學之語言而言即是「意識活動」與「意識內涵」（*Noesis und Noema*）乃一整體，而其本身是「意向性」（*Intentionalität*）之關涉。如是，「正在顯象中的知識」之呈現遂為對認知之活動及其內容底知識有效性與真理合法性之考察與檢驗。然而考察與檢驗之活動本身時隱含一種預設：此類有意識的審查行動實須依據某種標準或判準來進行。此種預設遂假設某種判準之存在。

參、「實行方法」之結構——檢驗過程之架構

在揭示「正在顯象中的知識」之「呈現」底方法性目的與活動內涵後，接著便是提示此知識進程「實行方法」之結構、尤其是其認知實在性之檢驗過程之架構。

一、檢驗過程之基設：真理符應論

首先「實行方法」，特別是檢驗過程檢驗必須預設被檢驗者，檢驗之判準以及更基要的是真理符應論：

「因為檢驗乃在於一種被假設的判準之設置以及在於被檢驗者與他（譯按：判準，亦即，與判準比較）所產生的相同或不相同而決定它（譯按：被檢驗者）是正確或不正確的；」²⁵

Bewährung der Realität der Erkenntnis 及 *die Realität der Erkenntnis* ergründend bewährend，然而，Reinhold 只指涉知識之內容而使用 *Erkenntnis* 黑格爾在此之使用 *Erkennen* 實則兼顧認知活動過程與認知內容；參 Karl Leonhard Reinhold, *Beyträge zur leichten Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*, H. 1 (Hamburg: Perthes, 1801), 69；亦參 Graeser, 94。

²⁵ 見 PhG, 58 (63-64)。

檢驗之過程乃是將被檢驗者對應於一個已被假定而接受的判準，考察前者是否符應後者，是否與它相等同；若是相符合或相等同，即為正確，若是不相符合或不相等同，即為不正確。黑格爾在此用詞極為小心，以「正確」（*richtig*）表符應關係與檢驗成果，而未用「真」（*wahr*）。海德格就曾在此大做文章，批判在西方哲思發展過程中從即開顯即隱蔽與之真理生化觀轉化到真假值式的真理符應論，而用正確或不正確這個詞便預設符應論式真理觀。這會產生問題嗎？黑格爾是否未經反省地就使用這一想法？基本上在一個常識的角度下，我們不會反對這種真理觀，而這是黑格爾那時代的常識。整個《精神現象學》就是在對自然性意識作檢討，自然性意識會這樣認為：吾人認知之有效性需要一個判準，而吾人知識之對錯便在於吾人認知之內容符不符合這個判準。這是自然性意識之知識觀，即使黑格爾傾向於將之普遍化，然而吾人有另一證據顯示黑格爾所謂的自然性意識本身便具有時代性：在他欲重寫《精神現象學》第二版時，於〈前言〉中言道，他寫第一版時的時代精神與現在不一樣，而因為現在的時代精神已然改變，所以自然性意識亦有所改變，因此他現在需要重寫該書。關於自然性意識，有些專家認為它是一個普遍性的架構，是不受德意志觀念論之時代氣氛所影響，另有學者以為這個架構是指涉德意志觀念論那個時代所談的最普遍而樸素的架構。²⁶事實上他有可能在 1807 年便意識到自然性意識之時代性問題，否則〈導論〉第一至第八段便毫無時代背景。黑格爾在這裏引進符應論式

²⁶ 參 Heribert Boeder, "Das natürliche Bewußtsein," *Hegel-Studien* 12 (1977), 157-178; Bernard Bourgeois, "Sinn und Absicht der Phänomenologie des Geistes," in *Hegel-Jahrbuch 1992: Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte/2*, hrsg. von H. Kimmmerle u. W. Lefèvre [Fernwald (Annerod): Germinal-Verl., 1992], 117-130; Rüdiger Bubner, "Problemgeschichte und systematischer Sinn der Phänomenologie Hegels," in *Dialektik und Wissenschaft*, hrsg. von Rüdiger Bubner (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), 9-42; *Krüger*, 285-303; Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (Freiburg & Breisgau: Alber, 1993); Pöggeler, *Einführung zu G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Dietmar Köhler und Otto Pöggeler (Berlin: Akad.-Verl., 1998), 1-31.

真理觀誠然並非完全經過理論性的證成，然而對於自然性意識這卻是再自然也不過者，而文本後來亦可證明，這並不是黑格爾自己的立場，他在此只是描述自然性意識之知識進程，這正是 *Darstellung* 之意義，他要讓自然性意識自行表達而呈現自己。

二、檢驗過程之判準

在真假值符應式真理論之基設下，便必須呈現此處檢驗過程所需的判準如何：

「而判準以及知識學亦同，若它（譯按：知識學）可以是判準的話，在此是被假設當成本質（*Wesen*）或自在（*Ansich*）。」²⁷

如是，必須進而思考的問題是：考察與檢驗之標準與判準為何？不先設立或確立一種判準，顯然是無法進行考察的。這是「批判」之概念。但是此概念又比康德的批判概念更基源，它有兩個比康德更先前的哲學思想史淵源²⁸。其一乃是柏拉圖哲思的一個主要基源問題——人類為何與如何會具有對存有者之知識以及存有者本身的本質問題，亦即存有者知識之來源、有效性與真理性問題——因為他所面對的是辯士對於存有者存在性以及關於其知識有效性之懷疑論。²⁹蘇格拉底的「何是」（*ti esti, Was ist*）之為其哲思基源問題³⁰，以判定個別事物之所是或者可理解者之普遍性本質

²⁷ 見 PhG, 58 (64)。在本文中主以「自在」譯 *Ansich*，以「在己地」譯 *an sich*。

²⁸ *Graeser* 認為在此處「判準」如前面之「工具」與「媒介」，主要是一種譬喻，而皆「基於教導之理由」亦即為說明方便之故而引入。吾人則以為，此處實有哲學思想史上之影射，否則黑格爾不會在下面立即以「本質（*Wesen*）或自在（*Ansich*）」進一步描述此「判準」。參 *Graeser*, 94。關於「工具」與「媒介」之思想史影射，陸敬忠 *Luh Jingjiong*，〈手段乎？道路乎？黑格爾對方法式認識論之批判及新方法典範之革命〉“*Shouduan hu? Daolu hu? Hegel dui fangfashi renshilun zhi pipan ji xin fangfa dianfan zhi geming*”，頁 133：註 8 與頁 143：註 42。

²⁹ 譬如著名的 *Gorgias* 對於存有者之懷疑三命題。

³⁰ 所謂 *the question of waht ist* 為當代柏拉圖學者所普遍認定的蘇格拉底哲思基源問題，參 *Peter Stemmer, Platons Dialektik—Die frühen und mittleren Dialoge* (Berlin: W. de

與理性意義者之為一種普遍性知識判準。亦即，蘇格拉底之「何是」問題乃指涉事物之「所是」(ou)si/a) 或者「本身，在己」(an sich) 是什麼之問題。柏拉圖發展其理念論成為對此問題有系統的回應。³¹另一則是近代的笛卡爾，只不過因為經過中世紀之洗禮他已然接受本質之概念，而不似古希臘時代的哲思乃正是本源於對本質問題之質疑與探索。他從一種新的視域看此問題，亦即從方法論之角度，從確定性來思索判準之問題：判準本身是不能遭受任何的懷疑，必須是絕對的確定。³²於是本質之問題就轉化為基本「實體」(Substantia) 之問題。而因為他經由方法論式的懷疑找到最後不可懷疑而絕對確定的是 ego cogito，他便確立此為基本實體。他轉化地引用起源自亞里斯多德哲思的中世紀實體概念，亦即實體乃其存在完全不依靠他者而獨立存在者。事實上這便是確定性之根本性質。就知識學或方法論而言所謂某者具有不可懷疑的確定性，從存有學而言便是它完全不依靠他者而存在。在此，純粹從方法之視域而言，整個笛卡爾之時代脈絡正是科學檢驗之方法論精神底起始：自然科學方面有培根的《新工具》(Novum Organum)，人文學方面有笛卡爾的《論方法》(Discours de la méthode)，雖然培根所立的標準與程序與笛卡爾不同，但他們都在尋找方法論要求下的判準。不論判準是本質性 Ansich 或實體性 Ego-Cogito，各自有其哲思上的問題，而這便是在以下文本思路中黑格爾所要反省者。

Gruyter, 1992), 31-71；亦參彭文林 Peng Wenlin，〈從蘇格拉底式的對話方法論哲人術與辯證術的衝突〉“Cong Socrates shi de duihua fangfalun zherenshu yu bianzhengshu de chongtu”，《國立政治大學哲學學報》[Guoli Zhengzhi daxue zhexue xuebao]期 6 [no. 6] (2000 年)，頁 180-185。

³¹ 參 Platon, *Politeia (Der Staat: über das Gerechte)*, übers. u. erl. von Otto Apelt (Hamburg: Meiner, 1989), 507b。

³² 參 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Grundlage der Philosophie*, chap 1: Meditation。

在此，黑格爾首先回溯判準在哲學概念史上之基源：「本質」或「自在」。這並不一定是黑格爾自己的立場，而仍然是自然性意識之思想「前結構」中所預設者。黑格爾雖然在以自然性的「意識」為問題出發點時，似乎乃是在反思性意識之觀念論底視域中³³，然而當黑格爾在此引進此兩種存有學式概念時遂可見，黑格爾並未忽視西方古典存有學亦即形上學以來對於哲思對象之存有學本性之重視，反而更認知到此實為自然性意識所預設的知識與真理判準。若我們從哲學史上窮本溯源地回溯本質概念，便會指涉到柏拉圖式的 *ou)si/a* 或中世紀的 *essensia*。而德文中 *das Wesen* 的哲學用法，可以追溯到中世紀神秘主義者 *Meister Eckehart* 以及後來的 *Wolff*，將 *Wesen* 哲學概念化，其所欲翻譯的拉丁文詞源則正是 *essensia*，而從此字詞又可以回溯到 *ou)si/a*。雖然這些概念的內涵或多或少會因其所內在的哲思系統而有些許差異，但首先使之成為哲學概念而運作於哲思者是柏拉圖，而其於當代哲思中之主要代表則是胡賽爾對關於意識現象之蘊含事物本質性知識底執著及其「回到事物自身」底理想。在此〈導論〉文本中黑格爾則已使用 *Ansich* 這個概念描述之，*Wesen* 是 *an sich*，即某者之所是乃本於自身者。在此思想史之脈絡下，若判準又與科學相同，則後者亦得是本質與自在。在從培根與笛卡爾以來比較普遍的科學方法論之角度脈絡之下，這是一種對當時而言甚為自然的想法。從中世紀之後似乎沒有人會懷疑本質概念之意義，問題只是此概念本身之性質如何及其意義指涉為何而已。而在此實可以為各種思潮或理論所主張：理念論，實在論，唯名論，經驗論，理性論或先驗論等。但無論如何，知識與真理之判準須是本質性之想法，即使是經驗論與後來的實證論也一樣——雖然他們或者已不用本質這個概念，但基本的觀念乃是相同的——：必需要有一個普遍齊一者成為知識之判準。科學作為開始興起的知識學典範自然也先預設此基本觀念。而黑格爾所探索的知識學之為絕對者知識更應是正在顯象中知

³³ 參 *Krüger* 之質疑，*Krüger*, 291。

識之判準，亦即其本質或自在。如是正在顯象中知識之呈現之為現象正是知識學之為本質底現象。

肆、開放性結論：檢驗過程之弔詭問題

如此總結前述，就「意識之經驗底知識學」之「實行方法」之為呈現而言，其一方面是知識學與「正在顯象中的知識」之關係或知識學自行對待後者之應對方式，另一方面是正在自行呈顯中的知識之認知底實在性之自行檢驗。然而，在此呈現之雙重意義脈絡下，會產生一種檢驗之弔詭過程問題：

「然而在此，知識學方才出現，無論是其（譯按：知識學）自身，或是任何其他者，均尚未證成其自身為本質或自在；而若無此者，檢驗似無法進行。」³⁴

這裏遂產生一個極其嚴重的問題。在此存在著有兩者，一是知識學，一是「正在顯象中的知識」，就知識學與「正在顯象中的知識」之應對關係而言，「正在顯象中的知識」之科學性必須接受審查，而審查則需要一個判準。現在，若判準乃內在於知識學或知識學即是判準，問題便產生：知識學自己尚未被證成，自己尚在出現之中，如何能成為審查之判準？所以從此角度而言，《精神現象學》即是黑格爾所認定的自我意識之知識底證成過程，自我意識達到其真正的合法階段就是透過《精神現象學》。除了「若它（譯按：知識學）可以是判準的話」在原文中是用第二虛擬式外，其他均是現在簡單式，黑格爾要讓自然性意識自行呈顯他自己。如果自然性意識要證明自身知識之有效性，就需要判準，但是就其述所言，判準必須是本質性與自在性者。如果知識學乍然出現道：吾具此判準或余即判準，則此實無法獲得合法合理的認同。自然性意識也罷，我們作為一種跟隨自然性意識思想者也罷，皆可問道，知識學自己也正在出現而尚未被證成為本

³⁴ 見 PhG, 58 (64)。

質或自在，怎可成為判準？若無如是判準，審查遂不可行。判準問題便如是被提呈出來：判準究竟是何或在何方。如是，純粹就方法乃至一般邏輯之角度而言，若此判準是知識學，則知識學作為一外在出現而尚未證成者有何資格提供判準，這豈非一種丐題論證（*petitio principii*）？第十一段便是此質疑之發展。若此判準是在意識內容中，則它給于自己判準，這豈不是一種循環論證？而這就是第十二段乃至第十三段所需處理的問題。因此，第九段之旨趣遂在指出「自行顯象的知識之闡述」或「意識底經驗之知識學」作為正在出現之知識學同為檢驗者與被檢驗者之矛盾或弔詭現象。這段文本卻正顯示出黑格爾哲思之特質：辯證法之邏輯乃在矛盾之處以此為動力而轉化出更高向度之系統性。於是，第十段便柳暗花明又一村底指出其解決問題之基本構想：此知識學之客體、亦即意識結構之為其對意識本身、知識與真理之區別與關涉結構正能解除此知識學方法之弔詭現象。這則是另一段敘事之過程。³⁵

³⁵ 參陸敬忠 Luh Jingjong，〈「意識之經驗底科學」之對象問題：《精神現象學》〈導論〉部分第十段之現象學性詮釋〉“‘Yishi zhi jingyan di kexue’ zhi duixiang wenti: *Jingshen xianxiangxue* ‘daolun’ bufen dishiduan zhi xianxiangxue xing quanshi”，《中央大學人文學報》[*Zhongyang daxue renwen xuebao*]期 35 [no. 35]（2008年7月），頁 169-216。計畫編號：NSC SC91-2411-H-033-001。

徵引文獻

彭文林 Peng Wenlin, 〈從蘇格拉底式的對話方法論哲人術與辯證術的衝突〉“Cong Socrates shi de duihua fangfalun zherenshu yu bianzhengshu de chongtu”, 《國立政治大學哲學學報》[*Guoli Zhengzhi daxue zhexue xuebao*]期 6[no. 6] (2000 年), 頁 173-199。

陸敬忠 Luh Jingjong, 〈手段乎？道路乎？黑格爾對方法式認識論之批判及新方法典範之革命：《精神現象學》〈導論〉部分之詮釋〉“Shouduan hu? Daolu hu? Hegel dui fangfashi renshilun zhi pipan ji xin fangfa dianfan zhi geming: *Jingshen xianxiangxue* ‘daolun’ bufen zhi quanshi”, 《國立政治大學哲學學報》[*Guoli Zhengzhi daxue zhexue xuebao*]期 7[no. 7] (2001 年), 頁 127-180。

——, 〈「此有之為在世存有」中之辯證性張力：海德格《存有與時間》核心思想脈絡綜觀下之具體主體性初探〉“‘Ci you zhi wei zai shi cun you’ zhong zhi bianzhengxing zhangli: Heidegger *Cunyou yu shijian* hexin sixiang mailuo zongguan xia zhi juti zhutixing chutan”, 《中原學報》[*Zhongyuan xuebao*] 卷 30 [vol. 30] 期 2 [no. 2] (2002 年), 頁 531-550。

——, 〈「意識之經驗底科學」之對象問題：《精神現象學》〈導論〉部分第十段之現象學性詮釋〉“‘Yishi zhi jingyan di kexue’ zhi duixiang wenti: *Jingshen xianxiangxue* ‘daolun’ bufen dishiduan zhi xianxiangxue xing quanshi”, 《中央大學人文學報》[*Zhongyang daxue renwen xuebao*] 期 35 [no. 35] (2008 年), 頁 169-216。

Boeder, Heribert. “Das natürliche Bewußtsein.” *Hegel-Studien* 12 (1977), 157-178.

Bourgeois, Bernard. “Sinn und Absicht der Phänomenologie des Geistes.” In *Hegel-Jahrbuch 1992: Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte/2*, hrsg. von H. Kimmerle u. W. Lefèvre, 117-130. Fernwald (Annerod): Germinal-Verl., 1992.

- Bubner, Rüdiger. *Modern German Philosophy*. Translated by E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- . “Problemgeschichte und systematischer Sinn der *Phänomenologie* Hegels” In *Dialektik und Wissenschaft*, hrsg. von Rüdiger Bubner, 9-42. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Claesges, Ulrich. “Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels *Phänomenologie des Geistes*.” In *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, hrsg. von H. Fulda und R. -P. Horstmann, 117-134. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996.
- Descartes, René. *Meditationes de prima philosophia /Meditationen über die Grundlage der Philosophie*. Hamburg: Meiner, 1992.
- Düsing, Klaus. “Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit.” *Hegel-Studien* 8 (1973): 119-130.
- . “Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik.” In *Hegels Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. D. Henrich, 15-38. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- . “Vernunftseinheit und unvordenkliches Daßsein: Konzeptionen der Überwindung negativer Theologie bei Schelling und Hegel.” In *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie*, hrsg. v. K. Glay u. D. Schmidig, 120-127. Bern: Lang, 1987.
- . “Hegels *Phänomenologie des Geistes* und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins.” *Hegel-Studien* 28 (1993): 103-126.
- . “Hegels Dialektik. Der dreifache Bruch mit dem traditionellen Denken.” In *Philosophia perennis*, hrsg. von H. D. Klein und J. Reikerstorfer, 126-138. Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 1993.
- Graeser, Andreas. *G. W. F. Hegel: Einleitung zur Phänomenologie des Geistes, Kommentar von Andreas Graeser*. Stuttgart: Reclam, 1993.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

- . *Phänomenologie des Geistes*——*Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede. Hamburg: Meiner, 1980.
- . *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H. -F. Wessels u. H. Clairmont. Hamburg: Meiner, 1988.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*, Bd. 2.1. *Husserliana, Gesammelte Werke* XIX /1. Hague, Boston & Lacastar: Martinus Nijhoof, 1984.
- Krüger, Gerhard. “Die dialektische Erfahrung des natürlichen Bewußtseins bei Hegel.” In *Hermeneutik und Dialektik, Aufsätze I: Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*, hrsg. von R. Bubner, K. Crammer, R. Wiehl, 285-286. Tübingen: Mohr, 1970.
- Platon. *Politeia (Der Staat: über das Gerechte)*, übers. u. erl. von Otto Apelt. Hamburg: Meiner, 1989.
- Pöggeler, Otto. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg (Breisgau)/München: Alber, 1993.
- . Einführung zu *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Dietmar Köhler und Otto Pöggeler, 1-31. Berlin: Akad.-Verl. 1998.
- Reinhold, Karl Leonhard. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Jena: Mauke, 1790.
- . *Beyträge zur leichten Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, H. 1. Hamburg: Perthes, 1801.
- Stemmer, Peter. *Platons Dialektik——Die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin & New York: W. de Gruyter, 1992.
- Tugendhat, Ernst. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- Varnier, Giuseppe. “Skeptizismus und Dialektik: Zu den entwicklungsgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Aspekte der Hegelschen Deutung.” *Hegel-Studien* 21 (1986): 129-141.

中央大學人文學報 第四十二期