

## 「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\*

陸敬忠\*\*

### 摘要

《精神現象學》之〈導論〉意識之經驗底科學實為導入「意識之經驗底科學」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。本文聚焦處理第十段部分，亦即以「意識之經驗底科學」之對象問題為主題，特別是專注關於意識之基本結構部分。第九段首先指出「自行顯現的知識之闡述」或「意識底經驗之科學」作為正在出現之科學同為檢驗者與被檢驗者之矛盾。第十段則指出其解決問題之基本構想：此科學之客體、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前矛盾。

**關鍵詞：**黑格爾、精神現象學、方法、意識、知識、真理、胡賽爾現象學、海德格

---

\* 本文之撰寫乃筆者執行國科會九十一年度專題研究計畫案 NSC91-2411-H-033-001 《自我意識底辯證性經驗：黑格爾《精神現象學》〈導論〉部分第九段至第十七段之系統性與文本內在性詮釋研究》之部份成果底發表，亦即關於第十段部分之為獨立主題底研究結果。本文經由專業匿名評審先進於語言，形式與內容方面的細心與珍貴的指教，並已盡力於本文篇幅與主題範圍內所能為修訂之，特此致謝。

\*\* 中原大學宗教研究所教授

投稿日期：96.9.26；接受刊登日期：97.2.26；最後修訂日期：97.3.17

## **Problematic of Object in “the Science of the Experience of Consciousness”:**

### **A phenomenological Interpretation of §10 from Hegel’s “Introduction” in *Phenomenology of Spirit***

Jing-Jong Luh\*

#### **Abstract**

The “introduction” is the introduction to “the science of the experience of consciousness.” The part from §9 to §17 introduces the original problem and the 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 §10, i.e. the topic about problematic of object in “the Science of the Experience of Consciousness,” especially concentrating on the basic structure of consciousness. Paragraph 9 indicates the paradox of “the exposition of the self-appearing knowledge” or “the science of the experience of consciousness” as the appearing science, which is the examiner and at the same time the examinee. Paragraph 10 explains the basic conception of solution of this paradox. It is that the object of this science, the structure of consciousness as the differentiation and the relation of the consciousness itself, the knowledge and the truth can resolve the paradox.

**Keywords:** Hegel, Phenomenology of Spirit, method, consciousness, knowledge, truth, Husserl’s phenomenology, Heidegger

---

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

Received September 26, 2007; accepted February 26, 2008; last revised March 17, 2008.

## 前言

黑格爾《精神現象學》構思背景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，特別是一種關於「自我意識之觀念論式歷史底構想」。<sup>1</sup>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」。<sup>2</sup>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。<sup>3</sup>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」遂轉化為「自行顯現的知識之闡述」(die Darstellung

---

<sup>1</sup> 參見：Klaus Düsing, "Hegels «Phänomenologie des Geistes» und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins," *Hegel-Studien*, Bd. 28 (1993): 103-126.

<sup>2</sup> 參作者拙文：〈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〉，《國立政治大學哲學學報》期7（2001年6月），頁127-180。

<sup>3</sup> 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。

des erscheinenden Wissens)、「自行實現之懷疑論」(der sich vollbringende Skeptizismus)、「意識自身化成至科學之歷史」(die Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft)或總稱為「意識之經驗底科學」(Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins)<sup>4</sup>。此科學會顯現出意識在此自身化為絕對性科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地呈現意識之辯證性的經驗底生成性結構。第九段首先揭示「意識之經驗底科學」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<sup>5</sup>，第十段接著提示意識與其知識作為檢驗研究之對象本身的基源結構與基本結構<sup>6</sup>，第十一段則指出異論者對於意識檢驗之學所會提出的根本質疑。這三段由於看來僅是意識經驗科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。<sup>7</sup>然而，由於黑

---

<sup>4</sup> 凡於「」引號內並使用標楷體者乃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）。凡於「」引號內並使用新細明體者乃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。至於強調方式，黑格爾文本本身對文字之強調不論德文或本文作者之中文翻譯均以斜體黑體表示之，文本本身（筆者）之字詞強調則以底線表現之，而可再依強度加以斜體與黑體。

<sup>5</sup> 由於其哲思問題與思路自成一格，需另文進行文本詮釋與探討。

<sup>6</sup> 基源結構乃就意識之源生或生成性脈絡而言其最根源或本原性的建構過程，基本結構則是就意識之義理或系統性脈絡而言其最基層或框架性的構成方式。

<sup>7</sup> 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, 1971, 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。

格爾在此亦提出關於意識之知識學底方法，對象與其基本問題，特別是關於意識本身及其知識的現象學性的結構之洞見，可一窺黑格爾現象學之原創性底基源所在。<sup>8</sup>本文則以第十段之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。

黑格爾之《精神現象學》乃對菲希特與謝林「自我意識之觀念論式歷史底構想」之反思、批判以及黑氏自身對此德意志觀念論計畫之原創構思與系統發展之結晶。黑格爾在其〈導論〉之第一至八段批判前者之哲思方法之為「手段」而導引出其自身哲思方法之為「道路」，同時亦揭發其本身的構思之為「意識之經驗底科學」。如本文前言所述，「自我意識之觀念論式歷史底構想」遂應轉化為「自行顯現的知識之闡述」、「自行實現之懷疑論」、「意識自身化成至科學之歷史」而總稱為「意識之經驗底科學」之為關於絕對者知識之科學底導論<sup>9</sup>。此導論性科學會呈現出：自然性意識

---

<sup>8</sup> 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「意識之經驗底科學」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。

<sup>9</sup> 誠如審查委員先進指出，在此似有「絕對性科學」作為「正在顯像中的知識」之目的底獨斷性問題。首先，黑格爾此在今日看來頗為特殊的論述實有以下主要緣由：就德意志觀念論思想史之脈絡而言，如前言所揭示，黑氏欲解決德意志觀念論基本問題意識與其構思——亦即在有限性意識與絕對者之關係脈絡中定立一切哲思向度之首要基源統一性原理，而依此所設想的「自我意識之觀念論式歷史底構想」與「自我意識之先驗邏輯底構想」及兩基本構思——而原創性地綜合此兩構思：以前者（亦即「自我意識之觀念論式歷史底構想」之轉化為「精神現象學」）作為後者（亦即「自我意識之先驗邏輯底構想」之轉化為「絕對精神之邏輯」或「邏輯科學」）底導論。其次，就文本內義理脈絡在而言，實涉及《精神現象學》〈導論〉前九段的論述，因涉及作者其他相關論文，暫不贅述，就本文主題而言，由於黑氏在此《精神現象學》〈導論〉一至八段所引進的「道路」典範之為象徵似已預示道路之目的性所在，如此方可如本文以下所揭發的兩層次來論述，其一是就絕對性科學與「正在顯現中的知識」之關係來闡述，自然性意識由

之為正在自行顯現的知識邁向絕對者之知識亦即絕對性科學本身底化成道路是一種意識自行實現之懷疑論，其知識與真理經驗是辯證性的亦即「限定性否定」的。在自然性意識在此道路中，本身會出現一些源於自然性意識本身之傾向底「心障」，而對這些「心障」之跨越則需依靠「意識之經驗底科學」之「實行方法」。如是，〈導論〉之第九段便揭示之，此則不是外加的表述乃至後設的批判，而是一種描述性的「闡述」之為自行「呈現」。此遂具有兩種層次，其一是就絕對性科學與「正在顯現中的知識」之關係來闡述，亦即前述「道路」之架構：自然性意識由「正在顯現中的知識」化成至絕對者知識之進程，使「意識之經驗底科學」成為絕對性科學之導論，此也便是「意識自身化成至科學之歷史」之構想。其二則是就此「正在顯現中的知識」本身實在性之檢驗來呈現，亦即「道路」之過程本身，使「意識之經驗底科學」乃辯證性運動，也就是「自行實現之懷疑論」之構想。就第一個層次而言，一方面絕對性科學就其本身所在的事情境關係底面向而言，為「正在顯現中的知識」之終極目的。就前者言，後者為其應對於外在的情境之表象，就後者言，前者卻基於後者邁向前者之為其目的底進程之必然性而為後者內在的本質，所以現象之為「前象」是本質之預示性呈現。另一方面就其對「正在顯現中的知識」之應對行動關係底面向而言，則應使後者在無外在干擾介入下自行顯現自身。科學之應對方式是外在的不作為，而使後者自行呈顯出其所有假象，真相遂得以顯現，所以現象之為假象亦是本質之負面性呈現。就第二個層次而言，「意識之經驗底科學」主要是在檢驗自然性意識之認知官能與能力所形成的知識，亦即對認知之活動及其內容底知識有效性與真理合法性進行察驗。檢驗之活動本身則必須預設某種判準。如是便顯現出「意識之經驗底科學」

---

「正在顯現中的知識」化成至絕對者知識之進程之為道路；其二就此「正在顯現中的知識」本身實在性之檢驗來呈現，亦即「道路」本身實現「自行實現之懷疑論」之構想。就此而言，《精神現象學》一書便正是黑氏欲解決獨斷論疑慮之論述所在，至於它是否成功，則非本文之主題與篇幅所能及。

之「實行方法」、尤其是檢驗過程之架構：檢驗過程首先需基設著真理符應論：亦即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，而此判準則預設著真理之為「本質」或「自在」觀念。然而，就「實行方法」之為呈現而言，其一方面是絕對性科學乃「正在顯現中的知識」之目的，另一方面是「正在顯現中的知識」之自行檢驗。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：科學自己尚是發展之目的或在證成過程中，如何能成為審查之判準？黑格爾認為，解決此弔詭問題之關鍵正在於「意識之經驗底科學」之「實行方法」所在亦即研究對象自身：意識會自行呈現其基源結構及其知識之基本結構，而檢驗之判準或真理之為「自在」正在此結構中。

從第十段起，黑格爾必須在第九段檢驗過程之弔詭問題視域下處理判準為何之問題。判準若內在科學中或為科學本身，而科學尚未證成自身為本質或自在，則它並不能提供判準，這誠為一種「矛盾」，當然，此種矛盾不是形式邏輯性的，而是指涉著一種論證思路中可能犯的謬誤，亦即類似邏輯推論上的丐題論證謬誤（*petitio principii*, *fallacy of begging the question*），亦即在推論或論證中其前提本身是否為真乃尚未被證明者或仍是可被質疑者，誠如在此處的絕對性科學之處境。<sup>10</sup>然而，此問題之解消正是在於意識以及其知識與真理之關係：

「若知識與真理之抽象規定如何在意識（an *dem* Bewußtsein）出現，得以被關注，則此種矛盾及其排解將得以更確切地表明。」<sup>11</sup>  
（Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstrakten Bestimmung des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewußtsein vorkommen.）

<sup>10</sup> Graeser 似乎察覺此種謬誤，然而並未明示之；參見：Graeser, 97. 此處涉及文本第九段之詮釋問題，作者有另外專文闡釋之。

<sup>11</sup> 參見：PhG, 58(64).

黑格爾認為，這個「矛盾」本身可以在一種解析過程中更明確地被理解，甚至有可能因此而被解消，亦即一種對於在意識結構中的知識與真理概念之解析過程。對於此在意識結構中的知識與真理概念在原文中不但是要我們「注意一下」，而且是「回想一下、關注一下」(erinnern sich an)，或用胡賽爾現象學的語言而言，要我們「用一種意識之意向性底回溯來觀見」意識之結構及其中知識與真理之抽象性質，亦即反思這些概念之抽象性質如何在意識中出現，則可以避免論證思路上的可能的丐題謬誤嗎？

### 壹、所謂關於意識之命題：『意識』之為二元關係性基源結構

在此便開始先呈現意識最普遍的，最自然的亦即最基源的結構。此結構乃自然性意識之諸型態最普遍者，所以他用「抽象」字眼描述其中的基本結構元素，以順應自然性意識所習慣的形式邏輯中抽象性即普遍性之思想；最自然者，亦即在意識之中所呈現出來原於其本性而為最直接者；最基源者，正如在黑格爾思辨性邏輯哲思中最原始的範疇乃純粹普遍性的與直接的。<sup>12</sup>至於此是否為其本質，則是另一回事。黑格爾並不如胡賽爾所認為，在此具有一種直觀性的本質於其中，因為黑氏在此論述的重點在於自然性意識之一切型態底基源結構，其中或亦可包括胡賽爾者。自然性意識本是如何？

「此(譯案：『意識』)即將自己與某者區別(unterscheidet)開來，而它同時又關涉(bezieht)於之；」<sup>13</sup>(Dieses unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht;)

<sup>12</sup> U. Claesges 以此結構對於一切自然性意識之各種不同型態底普遍適用性，Graeser 以其為所有這些意識諸型態底基礎性來理解此處「抽象」之意義。無論如何，此結構並非黑格爾自身哲思理論者，而是自然性意識之最普遍的與最基源的結構；參見：Claesges, 70-73; Graeser, 98.

<sup>13</sup> 參見：PhG, 58(64).

這便是學界中有名的黑格爾關於意識之陳述句，亦即觀念論所謂有關意識之命題，其中最有名的是 Reinhold 者<sup>14</sup>。而黑格爾在這裏所提出的意識命題就黑格爾自己而言是比 Reinhold 或 Jacobi 等人所提出的意識命題更單純，更普遍與更基源者。從「意識」就是「意識到什麼」的這個「意識」概念本身可以基源地解析出來而發展的一個有關於意識之命題<sup>15</sup>，亦即「意識」之為「意識到某者」是將自己與其所意識到的「某者」一因為「意識」與「某者」之「不同」——而區別開來，同時卻又一因為「意識」與「某者」之「關聯」——而與之相關涉著。這便是一般所謂黑格爾之意識底命題。然而在此必須強調的是，黑格爾在此所言說乃是讓自然性意識自己鋪陳其自身結構之描述性解析，亦即，這並非黑格爾自己的意識哲學理論<sup>16</sup>，而是關於自然性意識者。假若意識自行呈顯自己，則其最抽象的而最自然的結構便是如此。為什麼是最自然呢？因為這是在意識之中

---

<sup>14</sup> 參見 Karl Leonhard Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (Jena: Mauke, 1791), 84; 亦參見：Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Hegel-Studien. Beiheft 15* (Bonn, 1976); *Selbstbewußtseinsmodelle: Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität* (München: Wilhelm Fink Verlage, 1997), 105, 107, 134.

<sup>15</sup> 在本文行文中以意識指涉一般所謂的意識，以「意識」指涉一般德文中表意識之詞，以「意識」指涉黑格爾此段文本第一句中表意識之詞，乃意識之基源結構亦即筆者所謂意識或「意識」之為二元關係性基源結構之呈現，以「意識」指涉此結構中作為關係結構元而與被意識的意識內涵相對應的意識活動。「意識」之為二元關係性結構中的「某者」，乃「意識」即「**區分**」即「**關涉**」的被意識者，就其與「意識」之為意識活動亦即「意識」之活動性結構元所「**區分**」或「**關涉**」的意識內涵或對象而言本文則以「某者」表達其之為「意識」之內涵性結構元。在以下的文本中會出現「**一個意識**」，於其處則以「**意識**」表示正在顯現中的知識之意識，特別是意識活動之面向。

<sup>16</sup> 若黑格爾誠有自己的意識理論，而且是就現象學意義而言，則應是在黑格爾思辨哲學體系之中的現象學，而不是在此處《精神現象學》中關於自然性意識之理論，這個自然性意識首先乃是與德國的語言文化有關，而其結構則應適用於一切人類意識之基源狀態。

最直接而最基源地呈現出來者，而又因為他必須呈現最能包含一切自然性意識之型態底普遍性結構，所以這又是最抽象的。

此中自有上述影射的哲學思想史背景。在當時菲希特、謝林及 Reinhold 等各自均在試圖建構自我意識基本結構之理論。菲希特與謝林在構思所謂的意識之觀念論性的歷史，便是以意識之結構為主，只不過他們將此之構思成一種發展性結構而已。而在 Reinhold 則有意識之三元結構：「進行表象者—表象—被表象者」(Vorstellende—Vorstellung—Vorgestellt)，Vorstellung 此術語乃是從康德而來，Reinhold 承繼此傳統，稱在吾人意識中最基本的呈現為表象，而康德曾構想一種意識之表象系譜，其中最基本最樸素最直接者便稱為普泛表象，然後基於其認識論之意涵與作用依序可劃分至理念 (Idee)。<sup>17</sup>只要意識一呈現，亦即意識活動一進行或意識內容一出現，便是 Vorstellung，既是表象活動或是表象內涵，亦即其內可蘊含任何意識活動與內涵，而可以是直觀或知性混元一體，尚未被先驗哲思所解析者。於是，Vorstellung 一方面即可以表示表象活動或是可以表示表象內涵，另一方面也可以表達：即是表象活動同時亦是表象內涵。Reinhold 便進而由此種表象之為基本或普泛意識活動及內涵發展出三元結構，其中「進行表象者」成為「主體」(Subjekt)，而「被表象者」遂成為「客體」(Objekt)，此至今仍常為哲學界使用的術語——所謂的主客體二元結構，首先提出者既非菲希特，亦非謝林或黑格爾，更非康德，而是 Jacobi 與 Reinhold。<sup>18</sup>主客結構作為意識結構是 Reinhold 構思意識基本結構之框架，而發展出意識三元結構。但是黑格爾卻將之再度還原為康德式表象概念意義者，亦即意識之為二元關係性基源結構：意識，正如其最普泛的型態如表象，即是意識表象活動亦是意識所表象的內涵。如是的意識一旦呈

---

<sup>17</sup> 參見：Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Meiner, 1990), A320-B377.

<sup>18</sup> 參見：Karl Leonhard Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Bd.1 (Jena: Mauke, 1790), 167; Graeser, 101.

現，「意識」便是「意識到某者」，遂使自己之為「意識」<sup>19</sup>與其所意識到的「某者」之為「某者」**區別**開來——因為意識活動不是或**不相同**於意識內涵——，而同時又與之「**關涉**」著——因為意識活動與內涵如表象活動與內涵一般乃**相關聯**著的——。若再回到當代現象學之語言而言，即是「意識活動」與「意識內涵」之區分與關聯，即是兩種意識結構元又是一整體關係，此關係本身則是「意向性」之關涉。因為黑格爾欲描述具有知識及真理之普遍性與基源性質者乃——依照自然性意識之想法——在意識中出現者<sup>20</sup>，所以他首先需描述意識本身的結構如何，而基本上需先避免乃至反對以主客二元分立性結構為基源，而第十段這第二句話就在描述意識之基源結構為何。

可是在論述意識之基源結構之前，尚有一個更基源的問題，亦即「意識是什麼」，這是黑格爾在此處真正的出發點。如前所揭示，有關於意識之命題乃是從「意識」概念本身亦即「意識到什麼」基源地解構出來。事實上，「意識」就是「**關於什麼**的意識」。德文「意識」此字本身便有此意涵，「意識」一定與「被意識的什麼東西」有關，「意識」一定有「被意識的內容」。以德文而言 *Bewußtsein* 一定是 *Bewußtsein vom etwas*（意識到某者），因為當 *bewußt* 指涉著「意識」乃至認知活動時，亦即指「得知某者」（*wissen von etwas*）時，一定與其所意識的「某者」關涉在一起，例如 *mir ist diese Tatsache bewußt, daß ...*，即「我意識到這個事實……」，亦即我意識到什麼，我對什麼有意識。所以，「意識」此詞，就德文語言而

---

<sup>19</sup> 在以下的文本解析中吾人將會進一步發現此進行區別的意識乃是一種「意識」之為意識活動，而乃「意識」之為二元關係結構之動態結構元，亦即「**區分**」與「**關涉**」之運行活動。

<sup>20</sup> 黑格爾一方面欲避免使自然性意識一開始便由主客體二元或意識三元結構出發，因為他所謂的自然性意識應比此類觀念論式結構更普遍、更基源而卻亦包含此類結構；另一方面當黑格爾在此從自然性**意識**出發實已是在觀念論之氛圍中。正如前所述，自然性**意識**之觀念本身似乎是在反思性意識觀念論底視域下，然而在黑格爾對於其知識與真理之判準底認定上卻亦順應西方哲學思想史之生成而從存有學向度出發。

言，就是一種二元關係性結構。胡賽爾試圖以「意向性」理論處理「意識」之為「意識到某者」底問題<sup>21</sup>，此亦呈現一種整體性的二元關係性結構，雖然此種「意向性」結構在語言脈絡下更隱含主體之主動性意涵而會傾向主體一元結構，而「意識到某者」則較蘊含受納性意涵而使此「某者」之基源性獲得尊重。所以就意識結構之基源性解析而言，「意識」比「意向性」更基源，然而「意向性」卻是對「意識」之意識活動面向進一步理解之適切概念。如是，純粹就概念解析而言，「意識」一定是「意識到什麼（某者）」，而不需再還原到一種一元結構如「我思」或「主體」等。黑格爾同時亦不先指涉三元結構，因為這種結構已經相當複雜而衍生，已經涉及超出意識活動及其內涵者，例如，Reinhold 認為有一個正在表象者亦即主體，前期胡賽爾則不承認此種先驗性的主體，而只批判性地攝納心理主義與經驗論如 William James 之說法，亦即意識流之概念，主體之認定或設立已經超出意識之內容。<sup>22</sup>「意識到什麼」或意識之活動本身亦即「意識」並不一定須蘊含 Subjekt。另一方面，被意識者或意識之內涵亦即「某者」並不須是一種統一的對象，尤其是這個對象本身又具有一個超越意識之外的實在性，一個 Objekt。純粹就「意識」此詞而言，只是「意識到什麼（某者）」，所以這比較是一種二元關係性的整體共通脈絡。意識活動與意識內涵在「意識」之為「意識到什麼」底關係結構中是整體共通的，卻又是在此整體共通性結構下兩相「關聯」而「不同」的結構元。「意識」

---

<sup>21</sup> 參見：Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd.2.1. *Husserliana*, Gesammelte Werke XIX/1 (Hague, Boston and Lacaster: Martinus Nijhoff, 1984), esp. B1368- B1369. 亦參見：Graeser, 102；Graeser 認為黑格爾於此處所描述的意識基本結構之為自然性意識所有型態之背景與框架即是所謂主客體區分架構。此種詮釋實忽略黑格爾在此所揭示的意識基本結構本身比主客體區分架構更基源而因此更普遍地適用於「非」主客體二元架構或「前」主客體二元架構底意識之型態，並且更直接地呈現意識現象而提供更基本地探索意識基層問題之視域與可能性。胡賽爾之現象學方法本身亦是一種欲解決或超越此主客體二元架構之困境底嘗試，參見：Rüdiger Bubner, *Modern German Philosophy*, trans. E. Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 16.

<sup>22</sup> 參 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2.1., 361, 378。

之為「意識到什麼」本身就是意識之基源普遍性結構，吾人不能再於存有學向度下區分之，將其中的「意識」與「什麼」（「某者」）分離成兩個存在者乃至實體。事實上，*Bewußtsein vom etwas* 中的 *von* 本身之為介繫詞便一方面表達區別，另一方面也表示關涉。「意識」之為「意識到什麼」一旦呈現出來，「意識」一定是「意識」到「某者」。因此，「意識即將自己與某者區別開來，而它同時又關涉於之」這句命題根本就是對「意識到什麼」之解析而成的語句。由此更基源的「意識」概念之為「意識到什麼」呈現為「意識」之為「意識」到「某者」，然後在「意識」之為「意識」與「某者」二元關係性基源結構之架構下，方得以進一步在對「意識」與「某者」之關係底解析中將該命題理解為：「意識」會將其所意識到的「某者」從它自己之為「意識」「區別」開來而使之成為「某者」，「意識」又會以其「意識」之為區別活動而與被區別的「某者」「關涉」起來。如是，意識問題便會轉移到「意識」對於「意識」與「某者」之有意識的現象學式區分以及「意識」本身之區分為「區別」與「關涉」二元辯證性運行活動。

然而，由於「意識」之為「意識」到「某者」二元關係性結構之首要的根源來自於對德文中「意識」概念之解析，「意識」關於「意識」與「某者」之有意識的區分從自然性意識之生成脈絡而言並不是最基源者。而除非我們接受某些語言哲學之說法，亦即沒有分析概念與分析語句，否則若純粹就語言本身所蘊含的思想系統與意義規劃之脈絡而言，這種解析是不需挑別的！「意識」之概念分析出來即是如上述文本命題所描述的結構。傳統上關於分析概念之理解，或者依照經驗主義之想法，認為兩個與經驗有關的概念間或者所謂經驗概念<sup>23</sup>間之必然性連結是不可能的，因為所有這類概念間的連結都是出於經驗原則。或者若根據康德式理論，則認為必然性連結是來自先驗主體性，因為主體可以進行概念與概念之間的連結。

---

<sup>23</sup> 然而即使是經驗論者如休模（D. Hume）並不反對所謂先驗概念如數學概念間可以有必然連結。

然而，若尊重經驗主義之想法，則吾人竊以為最有可能的分析語句並不是在於概念間之必然性連結，而是在概念本身，其自身便可以解析出其他的概念，而並非在兩個概念間去尋找到其必然性連結。這類吾人所謂的「分析概念」則有兩種可能性，一種是其本身之存在即是其本質者，這便是傳統哲學與中世紀哲學所謂的上帝概念，即此概念乃所謂最完美者（*ens perfectissimum*）——一種毫無限制地涵括一切完美性之為其本質者——，則於其本質中必然包含存在之為一種完美性，亦即本質性蘊含存在性。當然此種存在概念本身實受爭議，譬如康德就不接受這種本質包含存在之概念中的存在概念之為一種屬性。

「分析概念」另一可能性則是，若一種概念乃指涉純粹的關係，而並不涉及存在乃至實體，此種概念一出現便呈現出關係，而其本身之為關係就必然會關係到被關聯的兩造，亦即這兩方是必然在此概念中被蘊含而互相關聯。若是如此，吾人便不須在兩造間或兩既存概念間尋找那似乎是後加的必然性。「意識」即是此種關係性概念，而不必須是存在性的乃至實體性的。在「意識」概念中便已經蘊涵著二元關係性結構，因此與意識相關的靈魂之問題遂不再是其存在與否之問題，而是其內在結構之問題。此乃近代哲學之突破，將靈魂之哲學觀念進行一種修正，亦即其所涉及的問題乃是意識問題，而這就是所謂的笛卡爾之轉向。笛卡爾本人之哲思雖因受限於形上學「前結構」而仍賦予此種意識——我思——以自在性或實體性之存有學式意涵，而在此亦同第一種「分析概念」一樣會遭受康德式形上學批判。如是，自康德哲思起，自思者本身不一定具自在性，而黑格爾意識到此點，所以這裡所謂的自然性意識當然具有時代性。然而，這並不表示，在此所呈現的意識整體二元關係性結構是受時代限制的。因為，雖然一旦意識之問題進入哲思之反思探討後，意識之結構方被意識自身所揭開，但此意識之基源結構在其未被意識前便已適用於古希臘時代人之意識，也適用於漢語華人之意識等。此基源結構實具有普遍性，雖然它或許在德意志觀念論開始討論意識問題時方被反思，這兩者並不衝突。哲思一

直在發現新的問題，但這並不表示此問題視域下之事理在此以往卻不存在，事實上，事理之宇宙混沌無涯，唯在哲思問題視域中如事物於黑暗中受燭光開顯。如是，意識一旦開始活動或呈現，便是「意識」到「某者」，而「意識」與「某者」乃即「區別」又「關涉」，這一句關於意識之基源普遍性結構底命題是從德文語言脈絡中「意識」一詞之「光照」(Lichtung)<sup>24</sup>而來。至於由德文之語言結構所解析出的意識結構適不適用於其他語言文化，則是超出本文議題的大問題。簡言之，若吾人由此而離開德文語言之脈絡，進入漢語文化脈絡，漢人之意識結構會因此而與黑格爾在此所解析者不同？自然性意識之結構是否具有跨語言文化之普遍性是一個問題，但一方面意識之基源結構絕非只是康德之後的意識，可是另一方面，在西方會對此結構問題進行全面而系統地討論則是康德之後的使命。<sup>25</sup>沒有康德或許不會有《精神現象學》，但這並不表示在他之前沒有自然性意識或者意識之基源結構。在西方，若意識之基源結構可由「意識」回溯於「意識」之解構，由邏輯命題還原於語言概念，則在東方或亦可將義理言

<sup>24</sup> 「光照」(Lichtung) 源自海德格之觀念 (Wegmarken, GA9 [Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976], 326.15-16)，雖然海氏自己避免將此當成光照之過程 (Seminare, GA15 [Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1986], 262. 12-20 及 231. 10-17, Hegel, GA68 [Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1993], 45.7, 11 及 151.2, 5.)，然而他還是會說 Die Lichtung lichtet (Das Ereignis, GA71, 119.6) 之語。因此，吾人以為，Lichtung 除有開放的場域而有世界之為存有之透顯義，卻亦同時仍有此透顯之動態過程意涵。在此吾人特指語言之為存有透顯自身之場域與活動。「意識」一詞在德文中與「某者」即「區別」又「關涉」之意涵正是一方面如「光照」一詞般乃即開顯即遮蔽，另一方面又是「光照」所指出的語言之為即存有透顯又隱蔽之場域與活動之例證。參見：Thomas Sheehan, "A Paradigm Shift in Heidegger Research," *Continental Philosophy Review* XXXII, no. 2 (2001): 1-20.

<sup>25</sup> 某些歐洲學者如 B. Bourgeois 便傾向主張《精神現象學》中的自然性意識乃主要指涉著黑格爾所在時代性脈絡下的受西方哲學教化的、特別是德意志觀念論的意識，而唯有此種意識方能通貫理解《精神現象學》，特別是其思路發展之必然性；參見：Bernard Bourgeois, "Sinn und Absicht der Phänomenologie des Geistes," *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. XXVII (1995): 117-130, esp. 123-126.

論溯返於「道與名」而乍見意識之基源結構並且與西方者對參。於語言中自有存有言道之思想，概念中隱藏關於真理領悟之意義，言說與理解乃是「開顯與隱蔽對化之過程」(Gegenwendigkeit der Unverborgenheit und Verborgenheit, bzw. Entbergung und Verbergung)，不同的語言概念之對話便是不同的存有真理相互開顯融通之道。

如是，這句攸關意識普遍性結構之言說：「意識」由本身「區別」出「某者」，同時又與之「關涉」，從語言而言只是從「意識」之為關係性概念—「意識到某者」—解析而演繹成「意識」到「某者」。然而，黑格爾在此解析演繹中卻使用「區別」與「關涉」兩個似乎已超出「意識」關係性概念之內涵的運行活動性概念<sup>26</sup>。如此，這句話是否還是一個分析語句？然而「關係」難道不是即區別即關涉？而區別難道不是一種關涉嗎？如是，在此需先呈現「關係」與區別及關涉之關係，而且是以「關係」之為即「不同」即「關聯」來澄明之。首先，最基本的「關係」乃是被「關聯」(relativiert, korreliert)的兩種「不同」(nicht gleich, different)者之關係性結構，一方面在其中會區別出的兩個「不同的」關係結構元，另一方面此關係性結構又是此兩元之「關聯」所在而使雙方有所關涉。基於此「關係」之基源的結構性與活動性意涵而可有以下的闡釋：一方面，區別即是關涉或者先是一種關聯，因為區別之生成基源在於「不同」或殊異對比—有不同者才会有區別活動之可能—，而「不同」之義理基原(Grund)則在於不同者之「關聯」或共通脈絡—之所以會產生不同者之區分，乃是因為不同者在同一關聯脈絡中而對比出其殊異—。如是，另一方面，毫無互關者便毫無互同或不互同之問題視域，互相關聯者方會就其兩方間的不相同或區不區別而相關涉，互不相同者之互相關涉則方使其不同得以區別開來。「關係」首先是即「不同」又「關聯」—不同的兩方互相關聯才會形成關係—，而「不同」又是「關聯」—不同乃是一種關聯，或者只有在

---

<sup>26</sup> 這兩個概念在原文印刷中乃被強調者。

共通的關聯脈絡中不同者間的不同性關聯才會顯現。「關聯」者之「不同」或使一方開始自行關涉（*sich beziehen*）不同的他方，或使其雙方就其差異而互相關涉，而「不同」者自行關涉他方或互相關涉才得以區別於他方或互相區別，區別活動遂是一種關涉活動。於是，「不同」與「關聯」，區別與關涉間的「關係」實是一種「生化辯證關係」（*Relation der Geschehen-Dialektik*）<sup>27</sup>。若關係乃即區別又關涉，而區別即是一種關涉方式，則該關於意識之言才會是一種分析語句。然而若關係首先是即「不同」又「關聯」，而「不同」是基於「關聯」，關係遂是即區別又關涉，而區別活動先是關涉活動。區別不只是一種屬於普遍範疇的「關聯」或在共通關聯脈絡中不同者之差異化，而是一個特殊的「關聯」亦即對於與自己不同者的自行關涉（*Dieses unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht*），因為相互「關聯」者之間先是對等性的或互相主動的，關涉則可能涉及關涉者與被關涉者間不對等，亦即關涉活動者之主動性與被關涉者之受動性。

然而在關於意識之言說中的「區別」不只是一種屬於普遍關係的關涉，而且是「意識」之「關涉」，如是這個「關涉」為如何？該言說可從兩層面觀之：就自然性意識而言，這似是一個同義反覆，一方面「意識」

---

<sup>27</sup> 所謂「生化辯證關係」（*Relation der Geschehen-Dialektik*）是指涉在依二元關係結構中之兩結構元間呈現互相生成而轉化之關係。*Geschehen* 常被譯為「事件」，事實上對此靜態結果或動態過程之名詞另有字詞表之 *Geschehnis*。筆者將 *Geschehen* 譯成「生化」，乃強調其為動態過程，其最佳例子為海德格「存有之為發生之事或生發」（*Sein als Ereignis*）乃至其「真理之為即開顯即隱蔽之生化」（*Wahrheit als Geschehen von Entbergung und Verbergung*）的「過程」思想。由於此思想包含「發生」、「生成」與「轉化」、「化成」之義，而華文經典中《素問·天元紀大論》有「生生化化」之語而義近之，故以「生化」翻譯此種過程。而在此所謂的辯證，乃採取廣義之意含，亦即二元以上的存有原素（*Moment*）或思想概念乃至語言單位（*Konstituens*）間的對立而互動之動態張力關係。「生化辯證」則是一種以 *Geschehen*，亦即一元「生成」而「轉化」入另一元之相生互融本身底動態過程為主軸的辯證，如黑格爾邏輯學中「有」與「無」之間的「化成」活動便是一種。

之為「意識」到「某者」，「意識」必蘊涵著「某者」，此「某者」則不是「意識」之整體本身而與「意識」不同，另一方面「某者」乃被「意識」所意識到者，遂與「意識」有所「關聯」。於是這個「區別」在此有兩種含意：就語言概念之自然意涵而言，「區別」首先當然指涉「意識」與被意識者或「某者」間的「不同」或殊異，然而此殊異在思想或意義脈絡中原本是一種「關聯」，或者說，「不同」實基原於不同者之「關聯」。現在，如同在此處文本關於意識之第一句言說所呈現，「意識」與「某者」間的關係不是一種純粹如是關係之對等相互「關聯」而已，乃是一個關涉，而且是作為「意識」向那與「意識」殊異者之「關涉」，此則不是一種對等的互相關涉，而是一種由「意識」為本為主而發動的與「某者」之「關涉」，亦即在以下文本中將出現運作的 für。進一步透過 für，亦即透過「為著」或「對著」遂使得這個關係之「關聯」之為「關涉」被進一步描述。<sup>28</sup>因此一方面該言說就「意識」之為「意識」到「某者」而言若僅是「意識」之為「意識到某者」乃一分析語句，可是另一方面此言說已經超出「意識」之為「意識到某者」本身底概念內涵，而且不止涉及不同者間的關聯，並且指涉著「意識」即主動「區別」又主動「關涉」「某者」之運行活動面向。

---

<sup>28</sup> für 就語源學而言為 furi，本指「在……之前」(vor)，即可以指涉著面向 (Aspekt) 或對象 (Gegenstand)，亦可指涉著意向 (Intention) 或原因目的 (Ursache, Ziel)，因此即可以是「對(就)……」亦可以是「為……」。在此處，一方面純粹就關涉活動而言，似乎「對……」為較合適的理解，但是另一方面由於此處尚未觸及意識之對象化活動，而僅是在指出被意識者之被意向的性質或狀態，則似乎「為……」是較貼切的理解。由於此處之關涉就意識之基源活動而言作為一種意向性的關涉比一種對象性的關涉更基源與更普遍，而且由於此後黑格爾運用 für 之於 für es, für sich 乃至 für uns 主要是與 an sich 對應而言，在本文中主以「為……」譯之，唯於需強調面向性或對象性時以「對……」譯之。Tugendhat 認為 für 強調此處之關涉為一種有意識的，此種解讀遂比較接近「為……」；參 Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* — *Sprachanalytische Interpretation* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979), 310。

## 貳、「意識」與「某者」之基源性關涉

此超出關於意識之命題者—或超出「意識」之為「意識到某者」之分析語句的東西—則是如何？「意識」之為「意識」到「某者」底「關涉」是具有何種特質的關涉方式？

「或者，如是表達之：它（譯按：『某者』）是某為該同一（*für dasselbe*，譯按：*dasselbe* 指涉『意識』）者；」。<sup>29</sup>（*oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas für dasselbe;*）

「如是表達之」似暗指當時流行或習慣的表述方式。「它是某種為該同一者」，原文是 *es ist etwas für dasselbe*，賀自昭之中文譯本翻譯為：「有某種為意識的東西」<sup>30</sup>，Miller 之英文譯本則翻譯為：*this something exists for consciousness*<sup>31</sup>。首先德文原句首之 *es* 是什麼，中英文之譯者似皆認為此 *es* 本身是虛主詞而與 *ist* 合表存在狀態，亦即中譯文中的「有」及英譯文中的 *exists*。若 *es ist* 表存在狀態，亦即德文較通用的 *es gibt* 或英文中的 *there is*，則此處 *ist* 乃作為表此狀態之動詞，原文句意便為「有一個某者為該同一個東西而存在」。<sup>32</sup>另一種可能的讀法則為，*es* 就是前句中被區別出來的 *etwas*，亦即此「某者」，如是則原文意為「某者是某種為該同一個東西者」。在這兩種解讀可能性中，若就德文而言欲純粹表示存在狀態只需以 *es gibt* 表達即可，但是黑格爾用 *es ist* 表述，在語言形式上差異雖細微，但在語意上確有明顯分別：*es gibt* 未指涉任何事物，只表述存在，*es ist* 之主詞 *es* 則有所指涉，*ist* 遂為繫詞而無存在意涵。今若 *es* 指涉「某者」（*etwas*），則此句之重點在於進一步描述此「某者」如何，亦即「某

<sup>29</sup> 參見：PhG, 58(64).

<sup>30</sup> 見賀自昭譯，《精神現象學》，卷上，（臺北：仰哲，1982年），頁64。

<sup>31</sup> 參見：G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 52.

<sup>32</sup> Graeser 便主張如此，參見：Graeser, 103.

種為該同一個東西者」，而不是指涉其具有或實在性存在狀態。「某者」於此是在一種存在狀態或是在一種意識狀態？若我們把 *es ist* 當成 *es gibt* 或翻成 *there is*，它遂變成一種存在狀態，而這實誠然已言過其實，因為至今為止描述均在指涉意識狀態而未涉及存在狀態。純粹就義理而言，黑格爾不應〔也不會〕使思想跳躍到存在狀態，因為若是如此，乃表示此「某者」為一個存有者，而這當然會引致康德式批判。黑格爾在此精心描述此自然性意識之基源結構，必須盡量避免任何批評之可能性，應不會如此唐突地思想跳躍，或者以胡賽爾現象學之思路而言，在此應進行形上學之存而不論。於是此處這個結構比較近似海德格所謂 *etwas als etwas*<sup>33</sup>，是個詮釋性意義結構，而非存有式（*ontisch*）或實在式存在結構，亦即只表達 *etwas* 之「是何」（*was-ist*）、特別是「是如何」（*wie-ist*），而不是「現前者」（*Vorhandenes*，或譯為「手前者」）之為 *Was-Sein* 底內容性「是什麼」之不變本性，以及其在某種特定理論性條件下賦予於前者的「什麼是」之實在性，亦即具前者之性質者之為本質乃現在在或現前是存在著的。因為此種需經由理論性思維來對象化與抽象化而認知之現成的、位於意識主體之前的對象或客體正是黑氏在此意識基源結構層次所欲避免的 *Reinhold* 之主客二元分立之意識結構下的產物。<sup>34</sup>

吾人於上一句文本從「意識」之為「意識到某者」這種自然語言概念中的二元關係性結構解析出「意識」之為「意識」到「某者」之二元關係性結構中「意識」與「某者」之間即「區別」又「關涉」底關係。然而「意識」與「某者」以及「區別」與「關涉」各自為何與相互如何，仍然尚待澄明。首先，承繼上一節結尾的問題，就從相互關係而言，這個二元關係性結構之結構元間是否對等？這個結構之互動模式是否平衡與對稱？若

<sup>33</sup> 參見：Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986), 149.

<sup>34</sup> 關於海德格「現前者」（*Vorhandenes*）之意義與其於《存有與時間》中的義理脈絡，請參筆者拙文：〈「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〉，《中原學報》卷 30 期 4 (2002 年 12 月)，頁 531-550。

從此結構中之運行活動而言，似乎是「**意識**」比較重要，因為「**區別**」與「**關涉**」似均是「**意識**」在運行，而非「某者」。如上所述，而關涉就思想意義而言乃比區別蘊涵更大或更基源的範疇，區別乃是一種關涉，因為在其更普遍的而基源的關係性結構中「不同」乃是「關聯」，而一般就自然性意識而言會進行關涉這種自行乃至主動運行活動者乃是「**意識**」。即使是樸素的經驗論者，主張此「某者」是被印在心靈之白板上，正如被意識的「某者」是受納於「**意識**」中，而受納之為一種受動性關涉仍是「**意識**」之受動性活動。被打印的「某者」是打印在「**意識**」上者而非存在於其外面者，如果沒有這塊白板就根本不能完成打印這種動作，如果沒有心靈就不會有鏡子這個問題。不論心靈是主動或被動，無心靈則無關涉。這就是「**意識**」之知識向度底「前結構」，此必然向「**意識**」之為關涉活動傾斜。所以在此實呈現一種不平衡狀態，而這在系統性結構之脈絡而言會產生對等平衡之需求，自然性意識會要求平衡之，此在以下描述中會再進一步論述。如是，在此句中凸顯由「某者」、尤其是「某者」之角度出發，描述其與「**意識**」之為意識整體結構本身亦即涵括「**區別**」與「**關涉**」、「**意識**」與「某者」整體二元關係性結構者、特別是「**意識**」之為意識活動而為二元關係性結構之一結構元底關係。

因此，此處文本之句與上句亦即關於意識之命題底關係脈絡及其間的平衡如何？首先就「**意識**」所區別與關涉的「某者」而言，「它是某……者」(es ist etwas...)，這思想元素是從何而來？顯然是從「**區別**」這個「**意識**」或**意識**運行活動出來的，「某者」之為意識內涵乃與**意識**活動「不同」，可以與之區別開來而成為另一者。然而此「某者」是何或如何？「某者」是「某**為該同一**者」，而「**為該同一**」(für dasselbe)之思想元素則顯然是從「**關涉**」之**意識**運行活動而來。文本至此仍是在對**意識**解析之架構脈絡中，然而黑格爾開始以一個新的運作概念來呈現「**關涉**」，即「**為該同一**者」，而「**該同一**」(dasselbe)是指涉什麼？誠如賀自昭與 Miller 之翻譯，這個代名詞指涉著**意識**，但黑格爾為什麼不用「**意識**」本字？首先，「**該**

「同一」在此有兩種可能性，或是指涉「意識」之為意識活動而為二元關係性結構之一結構元，或是指涉「意識」整體結構本身。若黑格爾於此所欲指涉者如同下一句的「為（對）一個意識」（für ein Bewußtsein），則此可能是指涉「意識」，可是他在此並未如是表述之。「為（對）一個意識」或可能是更進一步地區別「意識」之為整體關係結構中的一結構元，而在此「為該同一」則應指涉「意識」之為涵括「區別」與「關涉」、「意識」與「某者」整體二元關係性結構者。因為自然性意識本身在此尚未反思「意識」——雖然如前所解析，「意識」蘊涵「意識」之為即「區別」又「關涉」——，唯當下一句中「知識」之概念被引進時，知識涉及對象與反思，「意識」才會被有意識地區別出來。如是理解之好處在於，「意識」整體結構之為「前」知識性的意識可為第十二段所突然揭示者——「判準」與「區別」均在「意識」本身——提供視域、場域乃至脈絡，而不需要「為吾人」（für uns）之介入。<sup>35</sup>其次，若「意識」一詞本身是二元關係性結構，可以避免此詞不合法地變成一種獨立存在者，避免它偷天換日地變成一種主體，因為如此便可能會言過其實。在此既然是自然性意識最基源、最普遍、最直接的結構，如是在語言上亦須謹慎，言多必失。吾人必須一直將此處的論述保留在「意識」之為二元關係性結構中談論，把握此點，就能瞭解第十一段所提示他人可能之批評便行不通。「該同一」指涉「意識」整個二

<sup>35</sup> Claesges 認為，在第十二段中欲進入知識與真理皆落入意識之中，必須預設「為吾人」（für uns）；參 Claesges, 68, esp. 69。筆者則認為這不需要，因為若如是則又言過其實，事實上意識本身的結構即是如此，在此吾人作為現象學者時仍為觀察者。因為第十二段的後段與第十三段，黑格爾一直強調「吾人」（wir 或 uns）根本不需介入，在第十三段只加入「吾人」之「參觀」（Zusehen）。他總是要避免我們以為「為吾人」（für uns）在某個地方或在這個階段已經介入。直到第十五段才清楚地表示「為吾人」在何處介入，即整個精神現象學中意識之型態與意識之型態間的轉承之必然性是「為吾人」所介入的，除此之外「為吾人」不作任何的介入。若非如此就會落入話柄，指摘這是「吾人」的判準，自然性意識因此便可不接受之。包括第十一段中，「吾人」之出現只是一個可能的批判與對這個可能的批判之回應，不具有積極的意義。其語言之結構就很清楚，亦即虛擬式。

元關係性結構，而非「意識」之為其中的運行活動性關係結構元而已。若「該同一」僅僅只是指涉作為「意識」中的「意識」之為關係結構元或意識活動部分，而透過「為（對）」（für）意向性或對象性關涉好似將「意識」當成一種獨立實體般，這便言過其實。若是如此，就會造成一種語意上的誤解，此處的語言便會進一步誘導我們去思想「意識」作為一種實體甚至一個主體。黑格爾在此則應是十分謹慎！可是幾乎所有的註解詮釋均未注意到黑格爾意識到這個問題。因此 *für dasselbe* 之中文最多本只能翻成「為（對）這同一個」而甚至不能是「為（對）這同一者」。如是，從「某者」而言，它不但與「意識」之為整體關係結構關涉，而且此種關涉之為基源性的「為」（für）就「某者」而言乃目的性的，而就「意識」而言乃意向性的。關於此種「為」之為基源性關涉之意向性，海德格於《存有與時間》中對於「此有」之為「在世存有」底解析中的「為何緣故」（Worum-Willen）之結構或可為一種理解之方式。<sup>36</sup>

海德格之《存有與時間》本身的文本進路雖然自「憂心」（Sorge）之結構解析離開此有之為在世存有之思路而趨向一種具體性主體論之構思。<sup>37</sup>然而，姑不論在世存有與具體性主體是否非分道揚鑣不可的問題，一方面，此有之為在世存有揭示人之為理解活動必然存在於一整體世界關係脈絡中而為其理解之「前結構」，此則使得傳統哲學自笛卡爾以來自我（Ego）意識特別是思想活動之無預設性底迷思遂被解破：另一方面此有之為在世存有顯示人之理解活動是一種「為何緣故」之探問過程，此則使「世界」向度得以「為」此有開顯。「意識」與「某者」之間的「為」之關係或「為」之為基源性關涉正如此有與「世界」之間的關係是一種理解與「前結構」之「生化辯證關係」一般，「為」一方面使「某者」與「意

<sup>36</sup> 參筆者拙文：〈「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〉，頁 538-539。

<sup>37</sup> 〈「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〉，頁 538-539。

識」「關聯」，正因為「某者」使「意識」有意義與內涵—「意識」之為「意識」到「某者」—，另一方面「為」使「意識」與「某者」「關聯」，正因為「意識」使「某者」得以開顯—「意識」之為「意識」到「某者」—。然而，此種生化辯證關係在自然性意識之脈絡中易傾向於單面向化（eindimensional）。因為，一方面，如前所述，二元關係性結構會在意識活動時以「意識」結構元為主，另一方面，意識活動所意向而關注者卻是「某者」。如是，二元關係性結構之兩元生化辯證關係會傾向被區分為兩面向：「某者」單面向化為「某者」，「意識」單面向化為「意識」。但是，正如此有之為在世存有，「意識」之為二元關係性結構中「意識」與「某者」之關聯性比區分性更有基源性意義。所以「意識即將自己與某者區別開來，而它同時又關涉於之」，因為「意識」一定是意識到與其「不同」的「某者」而使後者及其與「意識」之「區別」同時會被意識到，可是此「某者」一定與「意識」「關聯」，則不一定是直接會被意識到的面向。這也是為什麼本段文本會從「某者」出發而表達：「或者，如是表達之：它（譯按：『某者』）是某為該同一（譯按：指涉『意識』）者」。因為，某者及其與意識之「不同」同時會直接被意識到，它與意識之「關聯」便需被強調。此便滿足上述提及自然性意識之系統性結構底平衡需求。然而，這是否已是一種意識之反思作用？就自然性意識中「意識」與「某者」之生化辯證關係而言，這是一種比反思性意識更基源的二元關係結構。「意識」到「某者」中的「關涉」之為「為」亦即意向性與目的性或「為何緣故」底關聯性比其「區別」或其與「某者」之差異性更具生活世界性意義。事實上，「關涉」正如其基源的「關聯」乃是一種活動即內涵者。關聯活動必與其所關聯的內涵相關或共同生化，關涉活動則亦關涉其所關涉者之內涵，如是，關聯與關涉之為活動即內涵本身便是基源性的。「不同」與「關聯」，區別與關涉之「生化辯證關係」以及「意識」與「某者」之間「為」之為基源性關涉之「生化辯證關係」是否正是基源於「關係」本身乃活動即內容之共通脈絡？此層意義對於以下文本中有關意識之知識與真理向度之基本結構性呈現將有其基源脈絡性價值。

### 參、正在顯現之中的知識底基本結構

文本至前此乃指涉自然性意識之普遍性基源結構。但是，黑格爾不僅是要描述自然性意識，而且是要呈現自然性意識如何變成正在顯現之中的知識，這才是關鍵性問題。若他只是描述自然性意識之基源性結構，而不去呈現其知識與真理之要求，那則至此足矣，而即無對象性問題，更無「自在」問題。然而，因為黑格爾主要欲呈現知識之問題，「它是某為該同一個者」此句便成一種預示，而整個思路開始離開自然性意識之基源結構，進入「正在顯現中的知識」之基本結構，雖然在此處它尚未清晰呈現。只有當意識對被意識者有知識之需求時，「意識」之「意識」此一關係結構元一亦即意識之意向性活動一便依其單面向結構化而自主化，而「意識」之「某者」一亦即被意識者或被意向的內涵一之為另一關係結構元便會依其單面向結構化而對象化，此時 für 之為「對著……」之意涵遂得以凸顯。所以意識之結構有兩種，一是指著整體的「意識」結構，另一是指著對著「某者」之為對象而言的「意識」主體性結構，而後者是知識之意識底基本結構，而不是自然性意識之普遍性與基源性結構。如是，整個思路便轉向以「意識」之為對象性的意向性運行活動與「某者」之為其對象間的知識式關係為主。此則會進一步單面向結構化為對象化之關涉活動與知識之關係以及抽象化之區別活動與真理之關係。

#### 一、「此關涉」之運行活動與「知識」向度

黑格爾在此開始進一步對於整個意識、特別是「意識」結構進行現象學性解析，首先針對「關涉」之為「意識」二元關係性基源結構之一活動面向、特別是「此關涉」作為「意識」之一個運行活動元來進行描述：

「而此關涉（*Beziehen*）或某者為（對）一個意識（für ein

*Bewußtsein*) 之存有 (*Sein*) 底特定方面是知識 (*Wissen*)」。<sup>38</sup> (und die bestimmte Seite dieses *Beziehens* oder des *Seins* von etwas für ein *Bewußtsein* ist das *Wissen*.)

「意識」之結構中有一種「**關涉**」之特定面向，或說此種對於某一個意識而言的某者之存有方式底面向，這整個面向稱為「**知識**」。這句話中首先出現一個新的運作概念，就是「被限定的、特定的」(*bestimmte*)。在前面的文本並未強調此結構或此關涉本身是被限定的，而只注重結構本身之為二元關係性結構之關係性、特別是「意識」與「某者」之關聯性或基源關涉性。此處的文本則進一步發展此種基源關涉性之特殊化面向或單面向化，被限定乃對應於對象而言；或反言之，對象對應於意識而言就被限定。舉例言之，我們意識到一本紫色的書，這時我們已經在對這書進行我們的認知或掌握，同時我們已經將我們所認知到的這本書限定，亦即，事實上我們已經將我們與書之關係限定於一胡賽爾而言—某一種意向性中。當我們對書採取一種對它描述之立場時，我們與書之間雖尚有其他的关系，但這些關係便不重要，亦即不是「被限定的、特定的」，遂成為那些沒有被限定的、不特定的部分而被忽略。在胡賽爾現象學中，這就是意識性，意向性與視域之別。當我們的意識意向到這本書是紫色時，與這本書有關的其他性質就會退到視域去，例如它的形狀、質料、觸感乃至味道等等，但是若沒有這些性質，這本書就不會是以一本紫色的書呈現在我們的意識中。事實上這本書之呈現於我們的「意識」中是整體性的，可是我們「意識」之意向性指向它的顏色，此限定面向便將其他的非限定面向退排到視域之向度，可是若「意識」無此向度，「意識」實無法呈現此特定的、被意向的面向。如是，當「意識」之意向性指向被意識者之特定的對象性單面向時，此意向性本身遂亦被限定於此而不注意其他在視域向度中的內涵或事理。所以，「此**關涉**……底特定方面」，亦即先以「特定」來描

---

<sup>38</sup> 參見：PhG, 58(64).

述「此**關涉**」。基本上，意識與其所意識者間可以出現多種不同的關涉與意向性之可能性，其中的一種意向性關涉可稱為「**知識**」。然而在此種特定的關涉中，意識與此被意識者「生活世界」〔以胡賽爾而言〕中的「**關涉**」或是其「上手性」〔以海德格而言〕遂退入背景脈絡，知識性的關涉亦即「此**關涉**」遂是一種「現前性」之關涉。被意識者便從「**為該同一**」『意識』』而言變成是「**對**『一個意識』』而言。<sup>39</sup>當然，海德格原創「上手性」與「現前性」之對比概念是對於知識具批判性意義的，因為這本書對我們而言最重要的意義似乎不在於它的「現前性」或對象性一是紫色的，而是在於它是一本 Suhrkamp 出版的黑格爾《精神現象學》之袖珍型口袋本，我們可以很「上手」地隨身攜帶閱讀，可是若我們只注意到其感官經驗、表面客觀的對象性，則其與我們思想、生活乃至生命之關涉便會退到幕後。

在文本中，「方面」(Seite) 又當如何理解？假若在意識結構中的「意識」與「某者」這兩關係結構元以及「**關涉**」與「**區別**」兩運行活動元本來就是各自分立的，則這兩元應進一步被「方面」概念來決定，關係之一「方面」稱為「**知識**」，另一「方面」為「**真理**」。此種解讀看似順利，然而並未察覺關係結構元與「方面」之間有何區別或發展關係，而只意味著關係結構元即是「方面」之為自立結構，反而製造一個問題，亦即當我們只把關係結構元說成是「方面」之為結構化的單面向時，我們該如何解釋以下文本中「**真理**」的那一關涉「方面」是在關涉之外？亦即，在此遂會產生語言之陷阱：「**真理**」是意識所關涉的一「方面」之為一結構，卻又是在此關涉之外。此種解讀之真正基原在於將意識基源性結構理解成實體而不是關係，如是便會將其結構元與活動元與其結構本身分開，如同實體

---

<sup>39</sup> Graeser 認為，黑格爾在此句中以「為……之存有」(Sein für) 描述「**知識**」概念時，造成後者為前者之例或後者與前者等同之歧義問題；參 Graeser, 104。筆者以為，若在此理解「**被限定的**」之運作意義，便可明白此句已開始進入「正在顯現中的知識」，「**為**」(對)一個意識之**存有**」已成為「**是某種為該同一者**」之限定形式，亦即「**知識**」，Graeser 之質疑遂為多慮。

與屬性之可分離一般。然而，「意識」是一種關係性結構，因此，不但「意識」之為二元關係結構中「意識」到「某者」之生化辯證是比其「意識」與「某者」兩關係結構元之單面向化是更基源的，而且「意識」本身的「**關涉**」與「**區別**」兩運行活動元間的生化辯證也比其各自片面化乃至結構化是更基源的。所以，這片語之重點在於「被限定的」，而「方面」則是影射原本的「意識」之為「意識」之活動性結構元會單面向結構化而片面化（*einseitig*）為「此**關涉**」之為「對象化」關涉。「意識」將被意識者對象化而抽離於其存在的「世界」脈絡，這並不是所有的關涉方式，而是作為一種知識性意義而言的「抽象化」或「現前化」關涉，此種關涉遂為一種特殊性關涉。如何能說「**真理**」是關涉之一「方面」而又在關涉之外？如果意識是一種實體，則或者真理在此實體結構之中，或者在此結構之外，如是，第九段所警示的弔詭問題便無法解決：若真理在意識實體中，則終極而言有類循環論證之問題——亦即意識本身以自身給予的判准檢驗其知識——若真理在意識實體之外而因此為尚未被證明者，則意識以此檢驗其知識遂會產生類丐題謬誤論證問題。然而，若意識是一種關係性結構，則真理一方面與意識有關聯而被關涉，另一方面卻在此關係結構之被關涉面向而非關涉活動本身，遂亦在所謂的關涉之外。事實上，在此處文本脈絡中，將「**真理**」推到關涉之外的正是「被限定性」之「對象化」運作活動本身。例如，意識將注意力集中於顏色時，其他事物的面向與性質很自然地就被排退於注意力之外。所以，「方面」原本只能作為運作語言來理解，而非一個意義指涉語言。此片語之重點在於「被限定的、特定的」之為「方面」或二元關係結構面向之片面化乃至結構化，亦即指出「意識」之為意識活動與「某者」之為被意識者之間有一種特定的關涉，此關涉具「被限定性」而使其他的關涉就被排除在被限定的對象場域之外。因為當「意識」是一個意向性之活動時，其他非意向性者全部會退回視域，而這對此「意識」而言本是自然的。<sup>40</sup>而當此種意向性變成對象化活動時，則非對象化

<sup>40</sup> Graeser 以為黑格爾使用「被限定的方面」暗示有「未限定的或不被限定的方面」，並認

的視域更會被排除於「意識」之外。有趣的是，在此之後的第十二段乃至第十三段文本將顯示，落在視域中者乃至被排除在被限定的對象場域之外者可以逆向檢證此種「意識」之「知識」。如是，黑格爾哲思之辯證性思維遂在運行，亦即他所謂的「限定性否定」，而隱藏在此的玄機就是他把形式邏輯上的大反對（kontradiktorischer Gegensatz）變成實質邏輯上的小反對（konträrer Gegensatz）。<sup>41</sup>如此便比較能明白他接下來所揭示的「自在」之存在如何出現。一旦知識之概念在此引進一將「知識」概念作為一個特定的關係乃至結構引進到意識之結構中一，自然性意識遂可成為以下文本中所呈現的「正在顯現中的知識」。

若在「意識」之整體基源架構中，意識所意識的被意識者或「某者」並不是對立於意識而成為其對象者；此「某者」首先是一個被意識活動所意識而被關涉者，此被意識者遂首先是「為」著「意識」整體結構者。在此基源結構之脈絡下，此一意識之「關涉」活動本身乃是一種「存有」，而此「存有」是就被關涉者對應於一個意識而言。在此似乎已然犯形上學之存而不論之忌而言過其實，然而這與前面的「意識」之基源結構脈絡以及後面的「自在」（Ansich）之出現是有關係的。首先，從「意識」之基源結構脈絡來看，「此關涉」是從此脈絡中「關涉」與「某為該同一個者」之面向生發而來。但是，在本句文本中亦即「正在顯現之中的知識」底基本結構脈絡中，「某者對一個意識之存有」確實出現新的描述內容。在原文印刷中特別強調「對一個意識」（für ein Bewußtsein）以及「存有」（Sein），可見這些新加入的語詞與概念亦會導入新的思想元素與意義要素。依此而論或以為可以康德式哲思批判黑格爾：怎可在此將存在範疇導引運用進來？怎可在此便認定「此關涉」與存有相關？黑格爾當然知道此

---

為如是區別並不清晰；參 Graeser, 106。然而我們若在此運用胡賽爾現象學之意向性與視域理論以及黑格爾自身的限定性否定理論，便可理解從此處開始對於「關涉」與「自在」、「知識」與「真理」以及「概念」與「對象」之區別底發展。

<sup>41</sup> 此實關涉黑格爾辯證法之邏輯問題，需另文專論之。

問題，而在此所謂「**存有**」本非存在範疇亦非存有者之意。事實上基於「意識」之為基源結構他已可將康德式的意識架構單純化而使之亦是自然性意識中的一種意識之型態，換言之，即使是康德式的意識架構也基源於「意識」。

因此，此處引進「**存有**」概念之第一個意義脈絡是「存有」概念本身於哲學傳統中的第一種意涵：「存有」乃所有「是什麼」者之「是何」或「是如何」底存有方式或存在活動模式，此「存有」之為活動模式底意涵在此處文本的整體脈絡乃就「意識」之基源結構脈絡而言：所有在此結構中生發的意識架構或意識諸型態，特別是「正在顯現之中的知識」底基本結構，均是「意識」某種特定的「是何」或「是如何」，亦即其一種被限定的存在活動模式或存有方式。換言之，此處之「**存有**」是「某者對一個意識之**存有**」，而此亦可涵蓋康德式意識架構，因為對於康德而言，一切表象均伴隨著「我思」，而一切的客體性最終需回諸到「我思」之統合，因此一切表象模式終極而言均是「為（對）」著「我思」之存有方式，康德式意識之「此**關涉**」實可基源於「意識」之「**關涉**」。康德之先驗統覺理論當然比此處所描述的更為複雜，不過上述所言說的是自然性意識可以理解的，所以，黑格爾實可（或已）將康德意識理論自然性意識化。進而言之，此處引進「**存有**」概念之第二個意義脈絡是「存有」概念本身於哲學傳統中的第二種意涵：「存有」乃所有「是什麼」者之「是何」底或「是如何」底實質性內容或事理性內涵。如是，就在此處「此**關涉**或某者對一個意識之**存有**」之文本脈絡而言，此「存有」之為事理性內涵底意涵便指涉著：對應於「此**關涉**」之為「意識」基源整體結構中的一種特定的「意識」之為存在活動模式，「某者對一個意識」(etwas für ein Bewußtsein)之「**存有**」乃「意識」基源整體結構中的一種特定的「某者」之為事理性內涵。然而正如上句文本解析結尾所述，「**關涉**」本身乃基源於「關聯」而亦為活動即內涵者。此處便可引進「**存有**」概念之第三個意義脈絡，乃「存有」概念於黑格爾哲思中基源於此語言概念本身而融合第一與第二意義脈

絡所蘊涵者：所有「某者」之為被意識者均是被「意識」所意向，而此種被意向者與意向性關涉之關係可用一種最抽象形式的且具最豐富內容的概念描述之，如「存有」。在此處文本的脈絡中，「存有」此詞則既非僅傳統式意義亦非康德式意義，而是指涉著如「存有」般其活動亦即其內涵者，在某種程度上它隱涵著黑格爾哲思之核心思想、尤其是預表《邏輯學》中的「概念」(Begriff)，亦即同時表達「概念」之活動與內涵，而《邏輯學》中的「存有」正是此「概念」哲思之基源範疇。而在本處文本之整體脈絡下，「意識」之活動與內涵，其最基源性質就是一種關涉活動即內涵者，若欲再多加言說論述，就必需使用一些「存有」概念以外的其他思想或語言之範疇，例如就某種程度而言此意識之關涉活動即內涵就是「表象」(Vorstellung)，亦即最普泛的意識活動，任何雜多皆「有」，它可以「是」任何東西。

如是，若綜理第一個與第二個意義脈絡，則此處文本於其脈絡中的特點在於：自然性意識成為「正在顯現之中的知識」時，乃是在「意識」之整體性二元關係暨活動即內涵底基源共通脈絡中出現的一種特定的二元關係暨活動即內涵之共通脈絡：「此關涉」之為一種特定的「意識」亦即存在活動模式與「某者對一個意識之存有」之為一種特定的「某者」亦即事理性內涵底共通脈絡之為「知識」向度。換言之，「一個意識」之為在「意識」結構中的一種特定的意識存在活動模式，其存有方式則是如一切其他的存有乃活動即內涵者，卻又是一種特定的存有方式而為一種特定的意識活動即內涵者，遂亦是一種特定的事理性內涵，亦即「對一個意識之某者」。所以是「某者對一個意識之存有」，而不是「某為該同一個者」，此種「一個意識」乃是此處在「意識」總體基源結構脈絡中一種特有的意識模式之存有方式底特定性所在。當「一個意識」出現時，接下來才能談 Ansich，因為就「意識」之為一種「現象」概念而言，在當時的康德哲學

術語習慣中可以自然地導入「物自身」(Ding an sich)。<sup>42</sup>當然，此處文本的 Ansich 與康德的 Ding an sich 意義已然不同，正如此處的「一個意識」不必然是先驗統覺或「我思」，而是正在顯現之中的知識之意識基型。

現在黑格爾既然指出，此關涉活動(「此關涉」)與被關涉者為意識所意向的內涵或關涉活動之對象(「對一個意識之某者」或「某者對一個意識之存有」)之為一種特定的關涉或存有活動即內涵底共通脈絡就是「知識」之向度。此「知識」概念的引進是對於「意識」之「關涉」面向底進一步限定。意識不一定是知識，但知識一定是意識性的，無意識性者是無知識性可言。我們需先將佛洛伊德之問題意識存而不論，否則會使此處描述意識性知識之真理問題綜結化(Problem-Komplikation)。對於黑格爾而言，這「對一個意識」中的「一個意識」不是指涉著整個「意識」結構的「關涉」面向或運行活動，更非指涉「意識」之為二元關係性基源結構，而只是指涉具「對象化」意向性之意識活動者，亦即「此關涉」者。因此黑格爾在此強調「一個」，而非前面第一次以定冠詞出現的「意識」，如 an dem Bewußtsein, für dasselbe 等。此處的「一個意識」則實基源於「意識」二元關係性結構中的意識活動之為其一個關係結構元亦即「意識」以及其一個運行活動元亦即「關涉」。整個「意識」的關涉面向是「為該同一個」之「關涉」活動，而「意識」則可生發成「某者對一個意識」之「此關涉」運行活動。然而就「關涉」活動與「此關涉」活動均為意識——不論是「意識」或「意識」——之一種運行活動而言，有何不同？其差異處實在於：從「某 為著該同一個 者」到「某者 對著一個意識」，亦即關涉活動方式與關涉者以及被關涉的事理性內涵與被關涉者之差異化。此種差

<sup>42</sup> 關於現象與物自身之區分底概念史脈絡及期於康德哲思之義理脈絡，請參筆者拙文：〈自然與自由—康德《純粹理性批判》第三背反之文本系統內在性詮釋一〉，《中原學報》卷 33 期 4 (2005 年 12 月)，頁 1-21；〈自由與決定論：一種概念語言性與概念史性研究以及康德模式之詮釋性省思〉，《國立政治大學哲學學報》期 15 (2006 年 1 月)，頁 37-70。

異化隱涵著何種結構性的特定化？現在，若關涉之為一種存有方式乃活動即內涵，亦即關涉乃是關涉方式與被關涉者之共通脈絡，而「為該同一個」與「對一個意識」之間有一種意義之延伸與限定：「關涉」之為「為該同一個」乃一種「意識」與「某者」之基源性關涉而是意識關涉活動即內涵之共通脈絡，「此關涉」之為「某者對一個意識」則是一種特定的「對象化」關涉活動方式之為「對」，其所特定關涉的事理性內涵之為被關涉的對象亦即「對一個意識之某者」乃對於關涉活動者之為特定「意識」主體亦即「一個意識」而言。如是，此種特定化便隱涵著結構性的發展可能性：關涉活動即內涵之共通脈絡便延伸為或衍生出「關涉者—關涉活動—被關涉者」之知識結構，亦即由 Reinhold 等人所發展的「認識主體—認識活動—認識客體」之認識論三元結構底基型。此種結構性轉化之關鍵就在於「知識」概念及其意義向度之介入。若要從「為該同一個」乃對於整個二元關係性「意識」而言之向度發展到「對一個意識」乃對於一個特定的、具有知識意義的「意識」而言之向度，意識本身會產生何種問題與變化？第十三段乃至第十四段所描述知識式意識結構以及意識之變化與對象之變化底關係，在此已然隱含。

如前所預示，「知識」(Wissen) 概念本身在語言脈絡中亦是二元關係結構性的。與「意識」一樣，「知識」一樣是「知道某者」或「關於某者之知識」(Wissen von Etwas)，而不會就只是一個 Wissen 而已。它基本上有兩個結構元，一是知識之活動，另一是被知識活動關涉的內涵。然而，相較於「意識」，「知識」原作為動詞 (wissen) 卻有其與「意識」(bewußt) 不同的語言特色：wissen 一定預設著：一個知識活動者 (ein Wissender) 之為主格進行該知識活動，而指向知識之對象 (zu Wissendes) 之為文法中的直接受格。此詞是無法以被動式表達的，而此被動式功能正好是由 bewußt 所運行。此意味著：其一，知識是一種特定的關涉活動，所以它當然是一種意識之活動，然而它關涉活動的特定性正在於其純然主動性，亦即由一主動者所發動；其二，它所關涉的某者是一種直接受動者，亦即

直接受其動作所指涉與影響，此某者乃一種被知識關涉活動所特別指定而被其限定者。如是，「知識」會使其行動者與其行動指涉者間形成一種主動者與受動者之直接而特定的對應關係。所以，當「知識」這概念引進來時，它就會把意識之其它關涉底可能性，例如生活性的、道德性的、美學性的、宗教性的等等全部排退於視域，而使知識活動主動者與知識活動受動者之間能進行主動的針對與受動的回應。知識這種關涉活動遂具有兩個特性：「對象化」與「檢證化」。首先，知識性關涉本身就是意向性的，這種意向性會積極地進行「對象化」特定性乃至「抽象化」之限定性的作用。其次，它的特定性與限定性作用被受限定者所檢證。

詳言之，知識一進行活動就是「對象化」特定性的與「抽象化」限定性的，此亦即一引用黑格爾的另一個批判性用語—反思之作用：它會去區分與隔離，分立與對立。此隱含黑格爾對反思哲學或知性哲學之批判：知性與反思作用乃不斷地進行區分，至終則會生發出被區分者乃互相矛盾者之結果。早期黑格爾便已發現此種知性之否性辯證—如同菲希特或謝林，認為知性活動會被智性直觀之圓融或同一取代，雖然前者主張的是道德主體性的而後者則為源自浪漫派思潮之美學性的智性直觀—，所以耶拿前期的黑格爾也曾試圖以智性直觀克服知性之矛盾性。耶拿後期的黑格爾進而在洞察知性活動之區分作用會導致矛盾後，終而發展出其獨特的辯證性哲思。<sup>43</sup>在此處文本中黑格爾只提示知識活動是限定之活動，一是限定「意識」之意向性活動，亦即使其窄化為「對象化」與「抽象化」活動，另一是限定被「意識」所意向的那個東西：「某者」被特定化亦即被孤立化乃至異化為對象化的對象與抽象化的概念。以下在第十二段出現的概念如「**概念**」與「**對象**」等，皆為知識語言，是「**概念**」與「**對象**」的符應關係，是知識之真理問題，而非道德、藝術、宗教、生活世界之語言。在此

---

<sup>43</sup> 參見：Klaus Düsing, "Hegels Dialektik. Der dreifache Bruch mit dem traditionellen Denken," in *Philosophia perennis*, hrsg. von H.D. Klein und J. Reikerstorfer (Frankfurt a.M.u.a.: Lang, 1993), 126-138.

僅先關鍵性地引進「**知識**」概念，一方面使得「**意識**」之「**關涉**」即意向性活動專化為「**此關涉**」之為「對象化」、「抽象化」與「現前化」活動而指向一個被它從其他者區隔割離的對象，另一方面，此被抽離於其關係脈絡的「某者」而成為對象者乃一種「**對一個意識之某者**」，如是，「**一個意識**」之為對象之對立面便自然而生成。此遂使得進行「**知識**」活動即內涵之共通脈絡會轉化成「**一個意識**」（知識主體）以「**此關涉**」（知識活動）認識「**對一個意識之某者**」（知識客體）之知識論三元結構之基型。在此種「**一個意識**」活動中，「**此關涉**」會對如是的對象進行「**把握**」（begreifen），將之從與其它者之關係脈絡中抽離出來，而此種「**把握**」就會變成「**概念**」（*Begriff*）。這種「**把握**」的過程與活動本身會造成的結果是：因為有東西被區隔抽離而獨立起來，這些被區隔開者亦即該被獨立者原本所在的關係脈絡與「**知識**」之「**對象化**」關涉就不是直接的，而是被排除在外的，成為所謂「**此關涉**」之外的。如上所述，此處的「**此關涉**」已非前面自然性意識之「**關涉**」，「**意識**」之「**此關涉**」是知識性的。它對於被它限定的東西進行掌握，此掌握本身一以知識語言而言一會以一個「**概念**」之型態乃至命題語句之方式出現。<sup>44</sup>因此第十二段會引進「**概念**」一術語。我們一定是用「**概念**」來陳述我們所掌握者，我們的掌握本身是以「**概念**」及其所形成的命題語句出現，而在此語句形式中所出現被掌握者與那一個被我們所掌握者亦即其本身之間就有一個區別。此區別遂使「**知識**」向度必須被要求檢驗這個區分本身中間是否具符應關係，亦即被區分者之間是否相符對應，若是不符應則表示該掌握乃不正確的，若是符應，則表示該掌握是正確的。此自是後話。如是，我們便可進入關於「**區別**」之運行活動底描述。

---

<sup>44</sup> Graeser 質疑黑格爾於此為顧及知識之命題性，實為多慮，因為對於黑格爾——即使對其所謂自然性意識——而言，知識之基本單位為概念，由有知識意義之概念方可形成命題。何況黑格爾在此所欲描述者乃正在顯現中知識之各種模式底基本架構，此自然不能僅侷限於命題式知識觀。參 Graeser, 104。

## 二、「區別」之運行活動與「真理」向度

由「**區別**」之為「意識」二元關係性基源結構之一活動面向、特別是「區別」作為「意識」之一運行活動元進行呈現而言：

「由此對一他者之存有（*Sein für ein Anderes*）吾人則區別出**自在存有**（*Ansichsein*）；」<sup>45</sup>（*Von diesem Sein für ein Anderes unterscheiden wir aber das Ansichsein;*）

「吾人」將「**自在存有**」與「對一他者之存有」區別開來，則此「吾人」是現象學家或哲學家嗎？假若是，則哲學家於此便介入自然性意識之成為正在顯現中之知識，可能已言過其實。<sup>46</sup>在此「吾人」應只是一個語言上的方便而已，亦即，若將此語句轉成被動式則亦無語意上的問題：「由此為一他者之存有則會被區別出**自在存有**」。如是順著上一句思路便無有理解困難：「**一個意識**」在進行「此**關涉**」之為「對象化」與限定作用活動過程中，限定活動本身的「抽象化」與特定化作用遂將其他的關涉及其所關涉者之其它的可能性割離排除去。而這被割離排除者對於「**知識**」之為「對一他者之存有」而言，便是自在的或在己的存有，因它非「**對**」著「**一個意識**」之為「他者」亦即作為其對象而「**存有**」，甚至可能不再被當成「**為**」著「意識」的「某者」而存在，亦即不被意識活動所意向化乃至對象化，甚至不再被意識為以意識活動即內涵為其原因或目的。然而，黑格爾在稱其為「**自在存有**」時，是否也已經言過其實，而主張其之存有性？康德之「物自身」觀念難道不是更適當的表達概念？在此，「**自在存有**」（*Ansichsein*）在語言上與第九段之「**自在**」（*Ansich*）相較，當然新加入了「**存有**」（*sein*）概念，因此與後者一方面有意義繼承之關係脈絡，另一方面有新的意義延伸與限定。第九段文本之意義脈絡是「意識之經驗底科學」之方法如何以及此科學之方法問題：亦即科學內涵對象之檢驗需

<sup>45</sup> 參見：PhG, 58(64).

<sup>46</sup> 參見：Graeser, 106.

要**判準**，而此科學之可為判準本身卻亦正在生成中。第十段文本的意義脈絡則是在預示性地鋪陳「意識之經驗底科學」之內涵**對象**本身—亦即意識—在其基源結構與其知識之基本結構本身便有此科學方法問題解消之道。如是，此處文本新加入的「**存有**」概念便是此方法問題解消之關鍵。因此，除了前面在描述「此**關涉**」面向與「**知識**」向度所運用的「**存有**」(*Sein*) 概念之意義脈絡—存有之為最抽象的活動性形式且具最豐富事理性內涵底概念以及存有之為活動即內涵底共通脈絡—外，自有其方法問題脈絡中的新意義。一方面此種不被「意識」與「**意識**」之意向性所關涉的場域或向度之為自在者也可以如「意識」之「**關涉**」運行活動元，「意識」之「**關涉**」面向或「一個**意識**」之「此**關涉**」單面向結構化一般，以最抽象形式的且具最豐富內容的存有概念表達之，二方面可以是一種未被意向而未被認知的活動即內涵之共通脈絡。然而，此種自在的向度更有其自身的方法意義：

「被關涉於知識者(das auf das Wissen Bezogene)亦被從其(譯按：『知識』)區別出來而被設立為亦**存在**(*seiend*)於此種關涉之外者；此種自在之方面則稱為**真理**。」<sup>47</sup>(das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als *seiend* auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt *Wahrheit*.)

首先，此一在以下文本所稱的「**真理**」之「方面」不能當成是進行限定者或被限定者作為實在性存有或實體之另一方面亦即不被限定者，否則它就不會在「此**關涉**」之為「**知識**」之外而又關涉於此「**知識**」。<sup>48</sup>亦即，此「方面」並非一種實體性結構之面向，而是關係性結構之面向。接著，此處文本脈絡之重點是：本來在科學方法上必須預設的判準之為「**自在**」

<sup>47</sup> 參見：PhG, 58(64).

<sup>48</sup> Graeser 以「被限定的方面」暗示「未限定的或不被限定的方面」而提出其關涉兩面向之說法遂很難面對此問題；參 Graeser, 106。

者，對於「意識」之基源結構脈絡中的「一個意識」之「知識」基本結構則是一種不需預設便被「設立」而「存在」著的結構向度，亦即「知識」之活動與結構本身會同時設立自在之向度。此是如何生發的？意識與某者之關涉由「意識」之為基源結構與其基源結構元「某者」之基源關係性即「關涉」即「區別」，經由「意識」之為「關涉」性運行活動與「某者」之為被關涉者之「區別」面向化。而當此處的「關涉」性運行活動之意向性由「為」轉為「對」，關涉運動由「關涉」轉為「此關涉」，關涉之活動即內涵共通脈絡由「意識」轉為「一個意識」之「知識」時，「某者」之為一種基源地與「意識」發生關涉者亦會從「一個意識」被「區別」出來，亦即作為「一個意識」之被關涉者之為被對象化的特定「某者」或「對一個意識之某者」而被「區別」開來，然後被設定在「此關涉」之外。「某者」之為與「意識」基源地發生「關涉」者，本來與「知識」之為知識活動即內涵底基本共通脈絡結構一亦即知識活動之為「此關涉」與知識內涵之為「對一個意識之某者」底基本共通脈絡結構一有所關涉。因為一方面「對一個意識之某者」基源自「某者」，另一方面，「此關涉」基源於「關涉」。然而倘若我們訴諸「此關涉」之特定性，「此關涉」本身以知識式意向性指向特定的「某者」或「對一個意識之某者」而「對象化」之。然而，此「對一個意識之某者」之被「知識」之「一個意識」所意向正足以顯示其與「知識」之非同一或「不同」。在此脈絡下，此特定的「某者」卻仍可在與「知識」之區別下—即使是負面性地—被「一個意識」所意識—思想、認知或言說—或被「此關涉」所「對象化」，而思想、認知與言說本身與「對象化」是一種限定，則表示此特定的「某者」基源所在而未被言說或思想亦即未被限定與特定化之「某者」範疇不但在「知識」之「一個意識」之為知識行動者底意識之外，在「此關涉」之為知識對象化與抽象化行動底指涉之外，也在「對一個意識之某者」之為知識行動對象底特定範圍之外。更嚴謹而言，「某者」之領域或向度比該被特定指向者更大，因其原本涵括所有被限定而特定者與未被限定而非特定者（如道德，藝術，宗教等之被「意識」「某者」）。而因為其被限定的部分乃被「一個意

識」之「此關涉」所指涉，所以涵括此部分的「某者」遂亦「被關涉於知識」。然而，又因為「某者」非被「此關涉」所指涉或因為涵括被意指而特定的「某者」而與後者「不同」，遂被從「知識」「區別」開來，因此被認定為存在於「知識」及其「一個意識」之「此關涉」之外者。被「知識」關涉著又與「知識」區別開而被設定為存在者，亦即在「此關涉」之外的存有，此「自在存有」之向度遂稱為「真理」。

「知識」所關涉的特定者乃是伴隨者其視域被關涉著，然而由於「知識」之「此關涉」底抽象化限定性與對象化特定性，「一個意識」只意向著被其關涉者的特定面向或限定部分，可是被關涉者之非特定部分及其視域與領域實比此特定部分大。<sup>49</sup>轉用當代現象學語言而言，此實指涉視域整體，而非被意向的部分。這整體乃「超驗性對象」(der transzendente Gegenstand)，而其中對著「知識」而言或被其意向的對象乃意向性對象(der intentionale Gegenstand)，前者乃在己的而是「自在存有」，後者則是「為一個他者的存有」。「亦被從其區別出來」之「其」實指涉「知識」。所以此「區別」之運行活動是「意識」與「知識」之區別，「關涉」與「此關涉」之區別，「某者」與「對一個意識之某者」之區別，而終將被「知識」限定者與不被「知識」限定者區別開來。在此脈絡下可以比較一般個例詮釋之：在我們表述一個判斷時，例如這是一本紫色的書，自然性意識會投射這句語句之外預設一個外在的書，而此便是其「自在」。然而此投射之結構需預設前述所謂視域之結構，否則我們根本無法進行投射之行動。所以，投射乃是在視域之範圍之內方為可能。此處之論釋首先需避免立刻陷入某一種特定的哲學知識論立場，亦即在前述自然性意識成為「正在顯現中的知識」之結構下觀看實在論之想法：我們認知到一個東西，而這東西實際上確實存在，則我們需將我們的認知與實際上的存在作對比，以驗證我們的掌握正確與否。這種想法在前述架構下可被理解。現在假若

---

<sup>49</sup> 同樣地，運用視域理論可以避免 Graeser 無法解釋「關涉於知識者」與「意識對客體不被限定的關涉方式」之關係底問題；參 Graeser, 108。

認定外在的書本之預設為實在或真實，因此我們的判斷語句必須與之相對比，以確認此語句與實在的事實是否相符應，這已經是實在論之立場。自然性意識傾向其生活世界中所習以為常的非知識性關涉以及知識性實在論立場，但這也是「正在顯現中的知識」之一種模式，它包括實在論之立場，但也可以包括觀念論者。因為黑格爾欲提供一個適用於所有自然性意識底知識模式之結構，包括經驗論、實在論、懷疑論與觀念論（不論是康德的、菲希特的或謝林），亦即自然性意識之知識模式底各種立場對於黑格爾而言可以在自然性意識成為「正在顯現中的知識」裡有所發展。哲學諸立場之生成是我們精神結構本身之發展。精神本身的發展會在哲學立場之演變上顯示出來。

這種「正在顯現中的知識」之為各種自然性意識之知識模式底基本架構，亦可呈現在黑格爾在此所揭示的「真理」概念，它顯然不只是實在論式的真理符應觀，是一樸素的存有學式真理概念：某者其本身具有存有性便是其真理性（價值）。在此甚至尚未進入本質性真理觀，此乃直到第十二段中有名難解的「對象要符應於概念」時方才出現。在此處「正在顯現中的知識」之基本架構鋪陳階段，「真理」概念乃是最樸素的，不論是何哲學立場均可接受者，其殊異只在於對存有性價值之看法有所不同。這種「知識」之「真理」乃是在於特定被關涉者之非特定關涉脈絡及其視域中，而這可用於檢證我們現前的限定知識內容是否與之符合者並不是視域整體。事實上，「真理」概念就方法角度而言就是「判準」概念。在視域之宇宙中，可用以檢證我們現前的知識真確性者之存有足矣。它是相對於「知識」而言的「真理」，以存有性價值說明其真理性，亦即，我們判斷某者是否為真，最本地乃在於它本身是否具存有性，這乃由前段呈現「判準」概念之為「自在」或「在己性」延伸而來。若問真理之性質為何，除針對某者本身而言「為何」與「如何」可作為真理外，真理在方法上就是判準，而且判準是針對知識而言。

在此「知識」與「真理」的區別會導致聯想及康德的現象與物自身之

區分。然而就康德而言這個區別是知識學意義的，而非存有學意義的，亦即我們能夠認識的是現象，不能認知的是物自身。黑格爾則與此相反，黑格爾對於康德的批判即是，若我們只能認知的是現象，那只是同義反覆，物自身才具有存有性價值，也因此具有知識性價值。<sup>50</sup>此誠可追溯其後設的存有觀或真理觀，亦可由哲思史追溯到柏拉圖，他認為真正存在者、具有知識性者以及本質性者乃是同一者，反之亦然，知識性愈低者其存在性、本質性愈低。然而在此文本中仍須避免將某一立場引進，包括柏拉圖式的或康德式的觀念論。我們必須之當成一種更為普遍的架構，在此之下對於自在者本身的存有性價值如何定位方產生理論上的差異，例如經驗論認為它必須具經驗性，康德認為它必須要在先驗直觀形式的架構之內，觀念論會認為它必須要有本質性或觀念性。黑格爾在此保留各種立場之可能性。

因此下一句十分清楚：「至於這些規定究竟如何，在此則與吾人毫不相干；」（*Wie eigentlich an diesen Bestimmungen sei, geht uns weiter hier nichts an;*）<sup>51</sup>，例如真理之性質究竟是經驗性、先驗性、觀念性，我們在此先不予置評。「因為既然正在顯現之知識乃吾人〔譯按：探究與呈現〕之對象，則其規定亦先依其如何直接呈顯而被接納；而正如其自行呈顯，其遂如何被把握。」（*denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten; und so, wie sie gefaßt worden sind, ist es wohl, daß sie sich darbieten.*）<sup>52</sup>因為我們要描述的「對象」是「正在顯現中的知識」，則吾人只需受動性地內在地描述與呈現它如何自行呈顯自身遂足矣，而毫無主動性地、外加性地論述與干涉。至於黑格爾在此之前的結構解析是否

---

<sup>50</sup> 此種聯想雖然合理（參 *Graeser*, 109），然而黑格爾在此知識與真理之區別實乃欲提示比康德知識論更基本的正在顯現中知識之架構，亦即包括康德者。

<sup>51</sup> 參見：PhG, 58(64).

<sup>52</sup> 參見：PhG, 58(64).

做到此點，可以再去反省批判，然而他在此的要求即是，至此為止所提供的結構是自然性意識之基源結構所自行呈現為「正在顯現中的知識」給吾人者（「直接呈顯而被接納」），而吾人不需介入或干涉其「自行呈顯」而只需將其所自行呈現者以其自身的概念表達之（「正如其自行呈顯，其遂如何被把握。」），正如本段文本至此所行文者。這便是黑格爾現象學之為意識及其知識自行呈顯之科學底首要精義。此處當然亦為第十五段埋下伏筆：若「吾人」之為現象學哲思主體完全不需介入或參與「正在顯現中的知識」之自行呈現，則「吾人」與「為（對）吾人」而言之向度在「意識之經驗底科學」中又有何科學性角色與意義？

### 開放性的結論

〈導論〉之第十段遂開始揭示自然性意識之基源結構與其「正在顯現中的知識」之基型底結構。黑格爾在此段文本中遂以精要的五句關於意識及其知識與真理之言說描述之。每一句均預留其後文本思路發展之開放性線索與伏筆。

第十一段則揭示「意識之經驗底科學」檢驗過程之循環論證問題：

「假若吾人現在來研究知識之真理，則似乎吾人乃研究其（譯按：『**知識**』）**在己**（*an sich*）之所是。唯於此研究中，其乃**吾人**之對象，其乃是**為吾人**；而如此一來，其自在（*Ansich*）勿寧是其為吾人之存有；吾人所主張為其本質者，勿寧不是其真理，而僅是吾人關於其之知識。本質或判準遂屬於〔落於〕吾人，而那應與之（譯按：本質或判準）相比較並通過此比較而予以決定者，遂不必然地須承認之。」<sup>53</sup>（*Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es an sich ist. Allein in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, es ist für uns; und das*

---

<sup>53</sup> 參見：PhG, 58(64).

*Ansich* desselben, welches sich ergäbe, [wäre] so vielmehr sein Sein für uns; was wir als sein Wesen behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maßstab fiel in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht notwendig anzuerkennen.)

後面這種應該與本質或判準對比者就是指涉自然性意識作為「正在顯現中的知識」，亦即 für es。若是 für uns，則它便不需去承認該本質或判準，因為那是為著絕對知識者。這種批判，就是指涉著一個丐題謬誤論證。在此所謂的丐題謬誤是：假若絕對者言道，吾人知汝之真對象，汝須承認吾人所知者，然而「正在顯現中的知識」尚未知曉此對象為何，而認為此乃在己者，而吾人則聲稱其乃「為吾人」者，吾人——作為現象學者——告知「正在顯現中的知識」以其所應達致者為何，吾人已定立某者，以其為真，然而吾人並未證明之。假若吾人之為擁有絕對知識者——所謂的哲學之科學家——對自然性意識說道，你以為所看到的自在，事實上對應於真正掌握絕對精神者而言，或對於絕對精神而言，它是在絕對精神之內者。若是如此，那一些「正在顯現中的知識」諸模式便會回應，汝將彼之標準強加於我，以爾所謂絕對知識作為標準。絕對知識即是絕對精神意識到其對象為其自己本身，然而這是汝等標準，吾不同意。首先經驗論者便不知其所言為何，經驗論作為「正在顯現中的知識」之一種模式，它會反對此種絕對知識之毫無感官經驗性。謝林也會反對之，因為黑格爾之絕對者哲思至終為「概念」，而謝林則認為關於絕對者之知識乃基於美學性的直觀。宗教意識亦會反對之，因為關於絕對者之理解，對於宗教意識而言絕不是在以理性為基調之「概念」中，而是以信心為根本的信仰中。「正在顯現中的知識」之諸模式均會反對之，而此正是黑格爾要去檢討者。黑氏認為，讓他們各言其所是，只是吾人須觀察其所言會造成何等結果，其所認為真者是否為真。所以，下一段中，黑格爾揭示，關於「意識」以及

其「**知識**」之科學底判準實落於「意識」之內，而不是從「為吾人」而言之角度進入，第十一段正是要排除此種角度，排斥絕對精神之介入，倘若絕對精神於此處介入，「正在顯現中的知識」亦即諸「**知識**」模式會群起抗議。若吾人能排除此種丐題謬誤之批判，便可順理成章地進入第十二段以下之文本。

如是，整體而言，設若意識為一種實體，則或者真理在此實體中，或者在其結構外，如是，第九段所警示的弔詭問題便無法解決：若真理在意識實體中，則終極而言有循環論證之問題——亦即真理作為內在於意識的知識之判准也是意識所給予——，若真理在意識實體之外，則會產生丐題謬誤論證問題。然而，若「意識」是一種關係性結構，則「**真理**」之為「某者」一方面與「意識」有關聯而被關涉，另一方面卻在此關係結構之被關涉面向而非關涉活動本身，遂亦在所謂的關涉之外。在此處關於意識及其知識與真理之五句真言中，不論是自然性意識之基源結構，「正在顯現中的知識」之基本架構，或「**真理**」概念均是形式上最廣泛，內容上最豐富的可能性架構。因此，因為我們要描述的「對象」是「正在顯現中的知識」，則吾人只需受動性地內在地描述與呈現它如何自行呈顯自身遂足矣，而毫無主動性地、外加性地論述與干涉。如是，第十一段所提出其他哲學立場可能提出的丐題謬誤論證之批判遂有在基本結構上避免的可能：讓諸哲學立場及其所代表的知識意識諸型態各言其所是，吾人只須觀察其所認為真者是否為真。所以，第十二段便揭示，關於「**意識**」以及其「**知識**」之科學底判準實落於「意識」之內，而不是從「為吾人」而言之角度進入。若吾人能排除此種丐題謬誤之批判，便可順理成章地進入第十二段與第十三段而呈現「意識之經驗底科學」本身的進程結構以及第十四段與第十五段所將探索的此進程結構中之辯證性運動，亦即對於「正在顯現中的知識」之真理底檢驗過程以及其所將導致的意識之辯證性的經驗。此則是吾人即將進行的文本理解以及繼續與黑格爾哲思對話之道。本文嘗試不但呈現《精神現象學》〈導論〉第十段之文本內在性詮釋，也試圖理繹出其系統

「意識之經驗底科學」之對象問題

內在性義理，並揭示其開放性意義。文本，義理與開放正是哲思對話之條件所在。

## 徵引文獻

### (一) 文本

黑格爾著，賀自昭譯，《精神現象學》卷上，臺北：仰哲，1982年。

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.

Descartes, René. *Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Grundlage der Philosophie*. Hamburg: Meiner, 1992.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1990.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*, Bd.2.1. *Husserliana, Gesammelte Werke XIX/1*. Hague, Boston and Lacastar: Martinus Nijhoof, 1984.

Plato. *Politeia (Der Staat: über das Gerechte)*. übers. u. erl. von Otto Apelt. Hamburg: Meiner, 1989.

Reinhold, Karl Leonhard. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Bd.1. Jena: Mauke, 1790.

———. *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*. Jena: Mauke, 1791.

———. *Beyträge zur leichten Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*. H.1. Hamburg: Perthes, 1801.

### (二) 論著

陸敬忠，〈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〉，《國立政治大學哲學學報》期 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〉，《中原學報》卷 30 期 2，2002 年，頁 531-550。
- ，〈自然與自由—康德《純粹理性批判》第三背反之文本系統內在性詮釋—〉，《中原學報》卷 33 期 4，2005 年，頁 1-21。
- ，〈自由與決定論：一種概念語言性與——概念史性研究以及康德模式之詮釋性省思〉，《國立政治大學哲學學報》期 15，2006 年，頁 37-70。
- Bourgeois, Bernard. "Sinn und Absicht der Phänomenologie des Geistes." In *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. XXVII (1995): 117-130.
- Bubner, Rüdiger. *Modern German Philosophy*. Translated by E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- 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.
- Düsing, Klaus. "Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit." *Hegel-Studien*, Bd. 8 (1973): 119-130.
- . *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. In *Hegel-Studien. Beiheft 15*. Bonn, 1976.
- . "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*, Bd. 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.
- — — . *Selbstbewußtseinsmodelle: Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1997.
- Graeser, Andreas. *G.W.F. Hegel: Einleitung zur Phänomenologie des Geistes, Kommentar von Andreas Graeser*. Stuttgart: Reclam, 1993.
- 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.
- Sheehan, Thomas. “A Paradigm Shift in Heidegger Research.” *Continental Philosophy Review* XXXII, no. 2 (2001): 1-20.
- Stemmer, Peter. *Platons Dialektik – Die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin and 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*, Bd. 21 (1986): 129-141.
- Marx, Werner. *Hegels Phänomenologie des Geistes: Die Bestimmung ihrer Idee in ‘Vorrede’ und ‘Einleitung.’* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1971, 1981.