

# 黑格爾的「精神現象學」

鄭 重 信

## 一、思想背景

黑格爾(G. W. F. Hegel)是偉大的德國哲學家。他的哲學使德國哲學成為國際性的哲學。「精神現象學」可說是黑格爾的主要著作之一，也是世界哲學中最重要的著作之一。經過多年孜孜不倦、腳踏實地的研究，黑格爾發展了一種哲學的體系，而在一八〇七年以「精神現象學」一書清楚透澈地表明其成熟的、獨立的立場。黑格爾的哲學並不是從思辯而產生，而是基於對哲學、歷史、法學、政治學、宗教與美學的深刻而豐富的認識而形成。黑格爾不但針對着當時的政治、社會與經濟的情況，並且深受德國啓蒙思想以及當時西歐重要的哲學思想的影響，而他在對這些思想所作的研究檢討或批判中發展了他的思想。在「精神現象學」中，黑格爾批評十七、八世紀的英法啓蒙思想，指責康德(Kant)與菲希特(Fichte)的主觀理想主義，反對謝林(Schelling)的同一哲學，耶克比(Jacobi)的非合理主義(Irrationalismus)，舒萊爾嗎哈(Schleiermacher)與舒勒克爾(Schlegel)的情感哲學(註一)。不過，黑格爾的思想是康德、菲希特、謝林等的哲學的新發展。沒有這些哲學，就沒有黑格爾哲學形成的可能。黑格爾是古典德國觀念論的最後代表人物。黑格爾使古典德國觀念論登峯造極，也使之告一結束。在論述「精神現象學」之前，我們先要說明他在德國觀念論發展中所扮演的角色。

現在哲學之父笛卡兒(Descartes)的「我思」(cogito)對後來哲學產生了決定性的影響。「意識」作反省的活動而認識世界，並且因對自己加以反省，而找到自己。笛卡兒的認識論建立於確定不動搖的、自明的自我確信，也即「我思故我在」(cogito ergo sum)。笛卡兒的這種確定的出發點大大影響斯比諾沙(Spinoza)、萊布尼茲(Leibniz)與康德等的思想。如同笛卡兒，康德從確定的起點出發，探究認識的可能性，意圖重建人類的知識。康德告訴我們：在人類自身裏面，在人的精神裏，有着知識與認識的可能性，而思考正可以找出此可能條件。康德的哲學是二元論的。他分別了現象與「物自體」(Ding an sich)的世界，並且在認識論方面認識主體的「我」與認識客體的世界對立着。

從康德到黑格爾的時代，正是封建制度崩潰而「市民」社會形成的時期。在這時期代表「市民」的思想家如法國的啓蒙思想家(百科全書派)，重視「理性」而反對舊有秩序所依據的神學與形上學。他們使「理性」的批判精神與信仰或權威相對立，藉

以打破封建君權的宗教基礎。在另一方面他們強調「理性」的制服自然的力量而發展樂觀的、科學技術的進步主義。對「理性」的重視導致一種無神論與唯物論，引起對封建政府的反對，也使人認識與征服自然，而且建立新的科技、經濟、政治的體系。人是自己的立法者。英國經驗主義的發展也正反映了這種時代的要求。我們知道，在十八世紀末，英國的「市民」早已掌握了政權。在法國「市民」的革命正在進行。但在德國，「市民」勢力微不足道，而「市民」的革命與統治僅止為愚辨的思想，難怪法人要實踐的「意志自由」，在康德的哲學裏只成為理論的原則。

如此，德國觀念論與英法啓蒙思想有所不同。它脫離具體的現實，而偏重思辨，可說是一種退步。但由於有系統、有方法地研究人類的認識活動，也可說是一種進步。康德哲學所作的「哥伯尼的轉振」，對謝林與黑格爾的影響至大（註二）。由於康德哲學的濃厚的二元論色彩，此「哥伯尼的轉振」沒有完全成功。在認識論方面，康德雖使客體遷就主體，但却容認「物自體」；在道德學說方面，他要建立人類的自治原則，但却使神成為道德原則而承認宗教。針對着康德哲學中表示的「我」與「世界」相對立的二元論，康德的後繼者如菲希特、謝林與黑格爾等，修正或繼續發展了康德的思想。他們共同的課題就是要連結與統一「我」與「世界」。換言之，他們課題即克服康德的二元論。

對着康德的二元性，菲希特偏重「我」而否認「物自體」的存在。菲希特思想的出發點是「純粹我」、創造性、自由、行動。菲希特從「我」出發，讓「世界」由「我」產生出來，以說明「我」與「世界」的關係。「我」定立「非我」，藉以制約自己，以使道德的活動成為可能。透過為「我」所定立的「非我」的規定，「物自體」被歸源於「我」。也即「我」是一切實在的根源。一切實在被歸繫於「我」，歸繫於有創造性的「我」，而康德的「物自體」被排除。如此，思考被規定為「正」與「反」。作為「非我」的「反」引起「理性」使「正」「反」兩者成為「合」的活動。「我」與「非我」相互制約。菲希特的困難在於：他不能規定此「我」。菲希特的「我」是個別的「我」，是有限的意識（註三），而不是普遍的主體。菲希特從個別的主體出發，無法構成全體的客體，不能達成主客的完全的統一。

謝林站在自然哲學的立場提出客觀的主客關係，以反對菲希特的主觀的主客關係。謝林提出「絕對我」，而反對菲希特的個別特殊的「我」，提出神的精神，以反對菲希特的人的精神。菲希特從「我」去解釋「世界」，謝林却從自然去解釋「世界」。與菲希特的看法的不同，謝林認為自然不是「我」的產品，而有獨自的存在與意義。「我」是「自然」的產品。自然是精神的自然。與菲希特自然觀相反，謝林認為：自然有創造活動，在自然中有精神的無意的活動，而在精神中自然自己意識到自己。因為謝林視自然與精神為同一，自然是精神的自然，他的哲學被稱為「同一哲學」（註四）。

黑格爾連結了菲希特與謝林的出發點。正如菲希特與謝林視哲學課題在解明主體與客體、或「精神」與「自然」的一致性，黑格爾哲學意在澄清主客關係，而克服「自然」與「我」或「世界」與「精神」的二元論（註五）。黑格爾認為「精神」是本源

的。精神是實在、本質、是全體世界的實體。一切世界的運動形態與各種意識形式都是精神運動法則的表現。黑格爾使思考（精神）成爲「絕對」。並不是藉賴思想（Denken）而「自然」與「我」成爲統一，而是思想就是此「自然」與「我」的統一。只有如此，主客的對立才能被克服。「絕對知識」就是各種知識的基礎。

## 二、「精神現象學」的序言

黑格爾在「精神現象學」（以下有時簡稱爲「現象學」）中，探討有關精神的問題：精神如何表現於其現象中，而精神如何在現象中尋回自己？精神在「現象學」中是主體，同時又是客體。這主客的差別揚棄統一於「絕對精神」中。我們可將「現象學」看作是一種認識論，因爲黑格爾在「現象學」中表出精神的構造。「現象學」當然也不可能是康德的與現代一般所了解的批判的認識論，因爲這種批判須有一種主客的對立作爲前提，而黑格爾在「現象學」中正要克服此二元論。在「現象學」中認識的理論絕對的成爲有關被認識者的理論，認識論成爲本體論，甚至成爲一種神學。黑格爾的「現象學」不但甚於認識論，也不是現代意義上的心理學。但如果我們拿過去形而上學的意義來解釋心理學，那麼黑格爾的「現象學」就是心理學。因爲黑格爾在這裏所注意的是精神的存有（*Sein*）以及意識的形態。不過，意識的現象在其存有中被觀察，以便意識的現象最後作爲存有觀察（*Seinsbetrachtung*）本身，揚棄於絕對知識中。因此儘管心理學的觀察零碎散見於各處，似乎佔去相當大的篇幅，表面上看來純粹是心理學的敘述，但此不過是達到「絕對知識」的途徑而已。如是黑格爾將任何心理學同時提升於形而上學中。對黑格爾的論述，我們必須不時注意他所根據的立場。不過，根本的立場有時難以確定，因爲黑格爾在論述中有時改變立場。他提到意識的相應形態的運動，接着從「結果」方面來看「運動」。在很多地方令我們難於捉摸：作哲學思考的主體本身還有多少成分仍爲個別的，此主體是否已在裏面，既作爲個體與普遍，又作爲觀察，也即對作爲個體或普遍的對象的對立，在「絕對知識」中揚棄統一。黑格爾的中心思想即在於克服此個別精神與絕對精神的對立，而「現象學」的「序言」（*Vorrede*）正要導引我們認識此種思想。

在黑格爾的各著作中，「現象學」的「序言」可說是非常重要的部分。黑格爾在此部分詳細說明了他的方法。因爲從黑格爾看來，精神生起的方法即精神本身，這一篇「序言」具有特別重要的意義。它是黑格爾寫完「現象學」後，回過頭來撰成的。它不僅是要說明「現象學」的方法，還要連絡「現象學」與「羅輯」。它除了指引我們認識辨證法思想之外，意圖說明此思考結構，俾能站在高處澄清在「現象學」中因匆忙趕寫而在所難免的不一致與不清楚之處。但我們不能因此認定黑格爾在「序言」中作了事後的檢討與反省。「序言」絕不是給我們指出開始寫「現象學」時還沒有應用，而在撰寫過程中才逐漸形成的方法。黑格爾說明了自始出現於「精神現象學」書中，但不是到處不斷地清晰表現的方法。在「現象學」的各部分中，即使我們未必都能清

楚看到在「序言」所強調的重要觀點，「序言」對黑格爾哲學的理解實有重要意義。

首先黑格爾提出：在哲學的著作裏重要的不僅是結果與目的，並且事物的貫徹實行、實現過程（Ausführung）也很重要。結果的生成，也即結果與其生成連在一起才是「全體」（註六）。因此黑格爾說，真理所在的、真實的形態，只能是學問的體系（註七）。也因此，對黑格爾來說，體系並不是將湊合的，有關聯的認識與結果提示出來。體系就是一種生動的途徑，就是精神的進入內部深處，而尋找自己作為真理的生動的運動。在此意義上，黑格爾認為：「概念」（Begriff）是真理的要素（註八），黑格爾的「概念」不是脫離特殊的、抽象的思想結果，而是精神的生動的自我運動。它作為精神的生動的生成，而表露真理。它是包容主體與客體的統一。

從自然的意識到此精神形態並無還能保持那自然意識的立場的過渡可言。在這裏必須產生一種「質的跳躍」（ein qualitativer Sprung）（註九）。這種「跳躍」不是消滅自然的意識，而是在一種新的本然生命中去把握此意識的生命。黑格爾拿孩子的誕生（註十）來比較這種「跳躍」。這裏又有了一種開端。「概念」的階段不但必須達到，也必須自身被發展，而這些發展必須賴「學問的體系」所完成。即使自然意識與精神實體（Substanz）的同一（Identität），就是一種自我理解（Sichbegreifen），此種理解仍嫌不足。它必須作為「概念」自行發展。它必須經歷作為意識各形態的各現象，以便找到自己，理解自己。

因此黑格爾說出其核心思想之一：「真不僅是作為實體，還須作為主體，而予以理解。」（註十一）。根據黑格爾的意思，「實體」是統一（Einheit）、存有（Sein）、內容、直接物（註十二）。但實體也是「普遍」（das Allgemeine）。這普遍性的特徵在於：它是精神的統一，因此是知識的統一，同時也就是「為一種知識的存有」（Sein für ein Wissen）。在實體本身裏表露一種主體——客體的緊張（Spannung）。實體性本身是「普遍」或知識的直接性。

黑格爾所說的「普遍」不是指抽象的「普遍」。「普遍」是知識本身。它是知識作為精神的生起（Geschehen），同時就是在此生起物中作為被意識物而出現的東西。因此，「普遍」即精神本身的生起，而不是一般認識論意義上的僅僅「普遍」的概念。

如此，「生動的實體」（die lebendige Substanz）是「主體」。此「主體」在黑格爾的意義上，是作為區別活動的精神的原理，而就是「單純物的分裂為二」（die Entzweiung des Einfaches）。只要精神的生起，真理顯露出來，也即只要「真」作為運動發生，此「真」即實體與主體。黑格爾將此「生動的實體」稱為「定立自己的運動」（die Bewegung des Sichselbstsetzens），稱為「實在的」（wirklich）（註十三）。黑格爾將「主體」指為「純粹單純的否定性」（die reine einfache Negativität），因為它自己是一種「規定」（Bestimmen），而同時是一種「否定」。此「否定」將作為被否定物再去否定，而這時否定早已包容於主體的統一中。以此方式，單純物被分裂加倍，而再度被容納於統一中。黑格爾說：「只有這種重建自己的平等或是在他存中（im Anderssein）回歸於自己——不是一種根源的統一本身，或直接本身——才是真」。（註十四）「真」以精神

的運動出現，而此運動把分裂成自己與他物的相對立中的意識收回於，並提升於精神的統一中。以這種方式直接的開端成爲經過媒介而成的統一。如此，這「真」實爲「它自己的生成」(das Werden seiner Selbst)，是把其終點當作起點的圓環（註十五），也即，精神的復歸，是整個精神發展過程的目的或終點。此目的作爲開端推動整個過程。但透過終點與起點相連的實行(Ausführung)的運動，精神才真正尋回自己。

「真」即將終極作爲開端的圓環。這表示黑格爾的立場：開始與終極是一樣的。黑格爾從「無限性」出發，而將「無限性」作爲結果。觀念論的出發點並不在於個別走不出其「表象」(Vorstellung)，而在於「有限性」被看作是基於「無限性」。這「無限性」是須要發展的。在「現象學」裏，我們可確定兩條發展路線。個別的現象總是指引較高的東西。因此，第一條路線是從感覺的意識(similiches Bewusstsein)導致絕對知識。因爲絕對的概念早被預定着，所以第二條路線是作爲絕對的基本運動。黑格爾要發展「真理」，而我們須將「真」不僅解作實體或「我」對「現象」的關係，更須要解作「主體」。「真」作爲無限的思考，是思考本身，是精神的運動。「真」作爲全體就是絕對的主體。而「真」作爲絕對的主體，就是「真理」。「真實的」是它自己的形成(Werden)。

在黑格爾的想法中，人作爲主觀的意識處身於無限之中。黑格爾從主觀的意識出發。主觀的意識總是只佔有一種有限的位置，而此位置必須爲一種比較廣泛的位置所克服。而比較廣泛的位置又是有限的。真正的無限是對「表象」的超越。黑格爾想把「無限」當作是「絕對的無限」。人不能與神相對立，否則神被有限化了。我們之所以能思想，乃是由於「我」早已爲「無限」所包容。有開始與終極的規定解除了。這些規定爲我們稱爲的「永遠」所超越了，而此「永遠」不是從時間性方面，而是從實然的豐富內容方面予以規定的。黑格爾超過斯比諾沙對「實體」的看法：他想把主體、客體、其關係、宇宙稱爲無限。在原則上無限是超越任何有限而無終極的。黑格爾立場的根本困難即：有限人的位置可爲較大的包容性的位置所克服。但是哲學上我們能否否定一種包容者(ein Umgreifendes)？黑格爾反對康德的純粹理性批判，而肯定此問題。在黑格爾的想法中，有關「無限性」的思想正是思想(Denken)的先決條件。「無限性」的思想是純粹的自我思想，是一切思想必須預定的純粹的思考。無限作爲定立自己，是一切的先決條件。

綜括以上所說，黑格爾不要從先天(apriorisch)的命題出發，而去推定其他一切。黑格爾的出發點有雙重立場：開始與終極是同一的，而本身裏具有它的終極的圓環。這圓環從「無限」出發，而把「無限」作爲其結果。「無限性」的預定意指一種「跳躍」。黑格爾要往「無限」方面去想。思考是精神的根源的運動。緊張對立呈現，而在「合」中被揚棄，而此「合」的片面性又使「反」顯現。「實在」是廣泛包容的真理。「真」(das Wahre)是作爲「全體」(das Ganze)的無限的活動，而黑格爾在他的「現象學」中發展了此活動。

由上可知，黑格爾的方法與我們所了解的通常的方法不大相同。一般說來，方法是我們藉以按部就班達成某種結果的途徑。但黑格爾哲學的本然的生起本身作為精神的自我發展而發生。因此，此自我的發展，作為分裂與和解，自己本身就是方法。如果我們無視黑格爾的辨證法，而就內容方面去觀察與評價黑格爾哲學，那麼我們可能因此忽略黑格爾獨特的思想，而所看到的內容也不會是黑格爾要表達的內容。

黑格爾辨證法思想的萌芽早已見於他在佛蘭克佛爾特時期（Die Frankfurter Zeit 1797-1801）的思想中：個別一方面朝向現實的宇宙，另一方面往向普遍的概念，然後宇宙與概念結合於絕對精神之中。不過，我們還不能說，黑格爾在此時期已有那種黑格爾獨特的辨證方法。同樣地，我們也不能說，在初期耶那時期（Die Jenerser Zeit 1801-1806）黑格爾已有辨證的方法。至於辨證法的形成，非希特的學問說（Wissenschaftstheorie），透過謝林的先驗哲學（Transzendentalphilosophie）的媒介，給予黑格爾辨證法的形成很大的影響。到了黑格爾，辨證法才有了精神的自我發展與自我尋找的過程的意義，而得到形式與內容的統一。在黑格爾第一個耶南沙體系（Jenerser System）裏（註十六）我們才看到明顯的辨證方法。在這裏我們看到辨證秩序的理想：藉對孤立的觀念所作分析以表示，這概念力圖超越自己，並在與他物的關係中，本身已包含「對立」。透過對「對立矛盾」的分析也可表示同樣事理。「正」與「反」結成「合」。所以相應的理想即：甚至「合」本身要被當作「正」而現出「反」，而結合於較高的「合」，一直到一切生起在絕對精神的全體中揚棄為止。這揚棄（Aufheben）即一種解消，一種提昇，並且為一種保存；只有將此三辭視作為統一，我們才能了解辨證的方法。精神往較高處進展，作為「合」的較高者，包含「正」與「反」。換言之，這種「自我發展」透過不斷再成的「合」的分析，表露出來。為了辨證方法達到完滿的地步，表現出來的「合」又作為「正」被定立，而把自己變成一種新的「合」之後，新的「合」也應與過去的「合」相連結而再度辨證地被發展起來。

在此觀點之下，我們也可以解釋「即己」（Ansich）、「對己」（Fürsich）與「即己與對己」（Anundfürsich）等容易令人誤會的黑格爾的表達方式。「正」作為「即己」，首先看來不與「他物」（ein Anderes）發生關係。在一種分析中「正」把「反」提示出來。這種在他物中的自我提示，即「反省」（回歸Reflexion），對黑格爾來說，也即「對己存有」（Fürsichsein）。如此，「即己與對己存有」（Anundfürsichsein）的統一，作為「合」，作為被「反省」的統一，被達成了（註十七）。

由上可知，當黑格爾開始撰寫「精神現象學」時，他的辨證方法已經形成。「精神現象學」的特性在於：這個方法正作為精神的生起應當在意識的各種形態中透露出來，以便絕對的精神能表現出來。但因為辨證的方法早將「絕對精神」作為前提，所以「全體」老早存在於「現象學」的開端。在「正」、「反」、「合」的辨證方法中，現在此在開始時隱藏不露的「全體」應當呈現出來。如此，辨證方法成為「精神現象學」的生起（Geschehen）。但因「絕對知識」在最後才表現出來，辨證方法雖在「現象學」中比之在「邏輯」不顯著，但却生動得多。黑格爾對「主人」與「僕人」的關係所作的生動的描敘可以證明這一點。

談到辨證的方法，我們還須注意：我們不可以只從抽象、邏輯的方面去把握辨證方法，而只可以把它解作爲精神本身的生起。概念在作理解活動的思考裏面，就是對象的自我（das eigene Selbst）。相反地，悟性的思考，在一命題中，規定主語而如此伴隨下去。在這種方式之下產生了命題的邏輯形式。這種作想像活動的思考遭受一種反擊（Gegenstoss）。述語（Prädikat）——據黑格爾的意思——本身即實體（Substanz）。命題的內部運動以一種同一的意義表現，而此「同一」作爲差別性表現出來。黑格爾在此關聯上所提的「思辨的命題」（der spekulativer Satz）（註十八）就是概念的生起。此生起在一命題中，表現於主語與述語的差別的同一性中。但此表現本身屬於「思辨命題」的生起。如此，在哲學的命題中主語與述語的「同一性」（Identität）不消滅命題的形成所表示的區別。勿寧說，主語與述語的統一必須從同一與差異本身又作爲同一而產生。所以哲學的命題並不是我們通常邏輯上所了解的主語與述語的連結，而是精神在此命題中的同一——差異的顯示。只有我們不把黑格爾的命題解作一般邏輯的述言（Aussage），而把它們解作爲表達、解作爲現象，且同時解作爲在精神本身生起中的有阻礙性的反動，我們才能了解這裏進行的辨證運動和辨證的方法。

因此，如果我們只想從抽象和邏輯的方面去解釋辨證方法，認爲精神觀察一種「規定性」（Bestimmtheit），然後敘述此規定性之對立者，而把兩者結合在一「合」中，那麼，這種說明雖在一般思想中不失爲正確，但我們却不能藉此了解黑格爾的思想結構。從黑格爾的立場看來，這種看法或作法不超出悟性的思考領域中。在這種思考中，概念就其確定的規定性與差異性被對立起來。但據此我們不能解釋辨證方法的本質。不過這種解釋由於表示對立與矛盾，而導致悟性的境界及至自然的思想必須完成的「跳躍」，以便成爲思辨的，並且作爲「同一」與「非同一」的「同一」，作爲消融與過渡，而被了解。悟性的思考停留於表象中，但在理性中，思辨的思考提昇成爲絕對概念，而作爲結果，引起結果的東西包含於此概念中。如此，在辨證的運動中，第一者經常以新面貌出現，不過作爲它自己的他物（Anders）。在這裏肯定的總成爲否定的，而否定的總成爲肯定的。因此我們不必尋找一種能藉此獲致「絕對」的工具。辨證的方法也不是這種「工具」（Werkzeug），而是絕對在意識本身內的發展，而不僅是一種能找出絕對的方法，並且本身就是概念如何出現且自我形成的方式。如果我們去尋找一種標準，則必犯錯，因為概念與對象，標準（Maßstab）與被考查物存在於意識本身中。從黑格爾看來，對自然思想的考查是毫無意義的，因這種思想決不能把握辨證法的運動。但如果此思考理解了辨證法的運動，那麼它必放棄了其立場而進入「哲學」裏，而考查成爲辨證法運動，成爲精神本身的生起。黑格爾「精神現象學」對我們表示：來自無限的思考是必要的。這同時表示：黑格爾的哲學思想是作爲有關無限的一種知識而產生的，而他的哲學就是對此知識的陳述。

### 三、意識

哲學即研究「存有」的學問。「精神現象學」要告訴我們，意識達成有關「存有」的真正知識的道路。有關「存有」的知識始於直接的、未經媒介的知識。所以黑格爾讓意識始於「感覺的確信」(die sinnliche Gewissheit)，也即始於對外界對象存在的直接的確信。首先物遭遇人。物作為對象是存於意識之外的所與，而意識消極地感覺對象。所以意識首先是直接的、未經媒介的「感覺的確信」。人是靠經驗而生活。沒有經驗即沒有哲學。難怪黑格爾使自然的意識成為一種出發點。

在這裏我們即已面臨在黑格爾思想中的「開端」的問題。黑格爾說，「真即全體」。(註十九)這「真」並不直接出現於其整個豐富中，而是每次透露於意識的各個形態中。因此，在「現象學」的開頭，這「全體」也已呈現出來。

在「現象學」中，黑格爾不是要指陳事實情況，而是要考查此事實情況的真實性，以便在考查過程中全體的真理顯示出來。這「考查」始於：「意識」先以「感覺的確信」出現。但在這裏，「絕對」在意識中已在隱藏不露地發生作用。隨着意識結構的表露，我們知道，意識的每一自認為完結的形態何以須要放棄自信，直到在「絕對知識」找到自己為止。此終極真理、精神在絕對、也即在神的知識裏的自我發現，就是自始規定現象學的運動。

我們不可以把「精神現象學」看作是各種不同階段的順序排列，而在事後這些階段被連成全體。事實上，在開始時，「全體」早已存在，而它的真理已表現於作反省思考的主體的、作考查的活動中。當然，這真理還不是全部的真理，因為從事哲學思考的主體的考查還沒深透於真理本身之內。如此，現象學的生起首先從作哲學思考的有自信的主體與意識的各種階段之間的差異之中表露出來。但同時，此差異不斷結成「同一」，而此「同一」又作為差異開展自己，直到「同一」最後在絕對知識的形式中作為運動成為「自一」。這裏所說哲學思考的主體，根據黑格爾的意思，已經提昇為精神的普遍性——普遍的個體。這種發自隱藏「絕對精神」的普遍的個體的開端，就是要克服僅為表象的、哲學思想的先決條件。個別的主體與真正作反省的「我」，作理解自己活動的概念之間的緊張，正是辨證法的表現，而此辨證法實現於從個別的「我」到作把握自己活動(sichbegreifend)的概念的過渡中，如此，一開始，「絕對知識」便以真實哲學的立場出現，而此立場必須在經過自我意識的各階段當中才表現出來。在現象學的實現中，黑格爾連結了系統的觀察與歷史的觀察。對黑格爾而言，意識的階段表現於二種現象順序：個別意識的經驗順序(Erfahrungsreihe)與歷史意識的經驗順序。這兩種觀察方式相互溝通融合。我們不能藉此確定一切歷史的暗示。我們也不可以把整個「現象學」認為透過歷史對意識階段所作的追究。

如前所說，在現象學裏，黑格爾從「感覺的確信」出發。「感覺的確信」是自然意識，也即針對「此物」或「彼物」，而與「此物」「彼物」直接連結的自然意識。「感覺的確信」有具體的內容，而作為最豐富的認識而出現。不過，黑格爾認為這確信並沒有直接性，因為「我」必須透過事物(Sache)才能有確信，而物只能在「我」中表示出來。可見在這裏早已有了一種「媒介」(Vermittlung)(註110)。黑格爾指出：以最具體、最豐富的認識表現出來的「感覺的確信」，在事實上，却是最抽象



、最貧乏的認識（註廿一）。如此，「感覺的確信」發生動搖。「媒介」始於此第一次的「否定」。「真實」不再是直接的。「確信」不可能是直接的。當「感覺的確信」想要包容，並且保留一種「此物」、「現在」、或「此地」時，它所相信保有的此「此物」、「現在」、「此地」，正從它手裏溜走。我們看到夜晚或白天、樹木、現在、這裏，而認為這些對象如此這般。但夜晚成了白天，白天成為夜晚，樹木成為房屋，「現在」已過去，「此地」消失不見，而出現的却是「非此物」（Nichtdieses），而此「非此物」不是「此物」或「彼物」。因此黑格爾說：「事實上普遍就是感覺的確信的眞」（註廿二）「確信」不再是直接的，而是透過媒介；對象不是特殊的，而是普遍的，可以不直接感覺得到的。

在此開頭的思想發展中，我們已看到「現象學」的方法。重要的是「眞」，而此「眞」即「全體」。「感覺的確信」私自以為完全包攝感覺上具體的東西。但當感覺的對象消失，而「眞」作為「普遍」出現時，自然意識的直接的直覺（Intuition）解消。眞實的「普遍」首先出現於客體，然後在主體，以便最後作為道路，也即作為「感覺的確信」自身的經驗，而顯示自己。

對象與「我」是普遍的，而我們自以為存在的感覺上的「此地」、「現在」、與「我」並不存續下去，所以我們必須將「感覺的確信」的全體定立為其本質。在「現象學」中，有關意識的各種不同形態的眞理問題，一開始就在於「全體」、「概念」等詞中。此「概念」自須在其各種不同的契機（Momente）中，逐漸暴露自己。在此發展中眞理即客觀的契機，確信即主觀的契機。

「感覺的確信」首先以「意識」與「感覺的對象」的直接關係出現，以便立即顯示自己是經過媒介的，它的對象是中立的，也即我們須要將對象解作爲對立物。在此階段的觀察還不能使我們知道這對象就是意識的形態。具有「感覺的確信」的「意識」首先個別地、感覺地、具體地出現，但當意識指認它不能包容它作為「感覺的確信」的「此物」時，意識就不能如此個別地、感覺地、具體地存在，而却在抽象中表現自己。我們在這裏已經看到走向精神與來自精神的隱藏不顯的運動。這運動一從開始就引導「感覺的確信」的觀察。因此，「感覺的確信」只能是意識與對象的一種抽象的、超越自己的整體。兩者顯示於早已隱藏於絕對中的存有（Sein）中。只有一種抽象的普遍出現，而只在感覺物的消失中，「全體」才表現出來。那豐富的感覺的認識，在實際上，很貧乏。如此在「感覺的確信」中存有（Sein）的整個的不定性與抽象性已經表示出來（註廿三）。

爲了能找到其獨自的眞理，「感覺的確信」須要揚棄自己，須要走上通過其自己的眞理、抽象的普遍，到精神的具體性的道路，而在此精神中它找到自己作為契機。此眞理作為道路，作為運動，表露出來。因爲從「此地」、「此時」，經過「我」到「感覺的確信」的全體性的道路本身就是對「感覺的確信」的提示。因爲此道路不僅對「感覺的確信」有所陳述，並且「感覺的確信」自身爲哲學的反省所負荷而實現了此運動。因此，這種提示，這「感覺的確信」的運動，不僅是要知道「眞理」目的的手段，而且「感覺的確信」本身的眞理在此運動中顯示出來。「感覺的確信」的辨證法正是此運動的歷史（註廿四）。從黑格爾對此

歷史的敘述，我們可以看到一種生動的「生起」的意義，也即把過去的保存於內部而使它形成爲新物的意義。外物的存有（*Sein*）從意識看來似有絕對真理，但實際上剛剛相反。事實上我們經驗到正是有這樣的「此時」「此地」，而只有「普遍」才能存續下去。在一種普遍的「此地」「此時」，「普遍我」的道路以「感覺的確信」的真理出現。但因直接的確信要抓住「這個」（*Dieses*），黑格爾認爲它沒有得到真理。

因此，意識（註廿五）出現於一種新的形態中，也即在知覺（*Wahrnehmung*）的形態中，而在此形態中解決想要包容「這物」（*Dieses*）的要求。它把物指爲「其他多數此地中的「此地」（*ein Hier anderer Hier*）（註廿六）。意識提出對象作爲「很多此地的單純集合」，也即作爲一種「普遍」（註廿七）。「普遍」只是「感覺的確信」所導致的普遍，是抽象的普遍，而根據黑格爾的意思，必須發展成爲精神的真實的具體。「意識」知覺到存在（*Seiendes*）爲普遍物（註廿八）。但知覺（*Wahrnehmung*）必須透過其自己的運動來證明，什麼是普遍。真實的普遍本身不能爲知覺活動的主體，而只能爲作哲學思考的主體所認識。此主體在純粹的觀看中讓知覺的過程進行。從此知覺的「我」與對象的辨證法過程引起「普遍」作爲結果。當然此「普遍」尚未完全清楚表露，而只先使意識超越知覺的階段。

對知覺的觀察來說，開始時對象是「真」，是自我同一（*das sich selbst Gleiche*），而相反地，知覺的「我」看來非本質的而易變的。「錯覺」（*Täuschung*）可能性即存在於此。這並不是說「我」對着對象自行變化而附加某些東西進去，而是意指：對着「作哲學思考的我」的真實立場，「我」在知覺中視自己爲非本質，因此必然地陷入「錯覺」之中。作知覺活動的「我」是一種「錯覺」，因爲它要避免矛盾，但每次早已（根據預設的黑格爾的立場）處於此矛盾之中。

當「作知覺活動的我」觀察對象時，對象以「一」（*Ein*）出現。但「一」有很多性質（*Eigenschaften*）。因此對象是有很多性質的共同的媒體。知覺將「感覺的確信」的普遍，多種不同的「此時」「此地」的統一確定爲對象。「對象」以很多性質中的一種「也是」（*Auch*），更加以對此多樣性的否定，以「一」，最後以作爲前兩種契機的關係的很多性質本身，而表現出來（註廿九）。對象即作爲媒體的很多性質，「單純」（*das Einfache*）與「真」就是個別的性質。在此方式之下，性質的「關係自己」（*Sichaufsichbeziehen*）（註三〇）實不過是一種感覺的存在。知覺陷入其自己的矛盾之中：作知覺活動的意識走向這些仍未得手的個別的性質，而知覺意識看來只是要抓住「他物」的一種「感覺的確信」，一種「私自以爲」（*Meinen*），此「感覺的確信」總想要抓住一種「此物」（*Dieses*），但自己不能說出「此物」，而只能「自認」（*Meinen*）。但表示出來的與「私自以爲」的剛剛相反。「感覺的確信」自成爲「知覺」，因爲個別的「此時」與「此地」相等於一種「無」，只能爲透過一種全體的規定（特質）而被規定，而此全體本身內含有很多個別的性質。如此運動進行於每一契機中，並且進行於作爲全體揚棄自己的圓環中。

黑格爾辨證法的本質存在於此。全體隱匿且出現於每一肢體中，而此全體又在自己內揚棄每一個別，因此「全體」就是「個別」。在黑格爾辨證法各個階段的過渡可以證明這一點。即使用其他的語辭與形式表達出來，我們不難看出，黑格爾所論不外乎同一事理。因為他認為「真」即「全體」。但此「全體」必須在其各個階段與形態中啓示自己，以便在其真理中找到自己、提出自己。

如此「真」作為知覺的過去觀點的解消而出現。過程必須從新進行實現。現在的新立場與過去的不同，因為『作知覺活動的意識』意識到它所作的「反省」，而將此「反省」與對物的單純看法分開來。對象是什麼，「我」就讓對象保持為什麼，而不予以添加任何東西。物被觀察為「一」。各性質的差異歸繫於「我」之內。只有我們看到白色，事實上物才是白的；只有我們嚐到辣，物才是辣的。如此，物即「一」。當它與「他物」相對立時，它只是「一」。它作為具有很多性質的某物與此「他物」對立起來。因此物即一種「也是」（Auch）（註卅一），而意識的規定即「歸一化」（Ineinstzen）（註卅二）。用這種方式物成為歸一化與變化的運動。物與「我」陷入同樣的運動中。「意識」看到：不但是真實的獲得，並且真實自己以雙重方式表示出來。所以絕對的普遍（註卅三）必須在此運動中被找出來。只要物不與他物發生關係，物是對已存在的「一」（das für sich seiende Eins）（註卅四）。如知覺的運動所表示，「也是」屬於作為「一」的「物」。據黑格爾看來，因物本身內具有反對他物的矛盾，物是「一」。它首先作為「一」為反對「他物」的內在的反立（Entgegensetzung）所規定。也即，它在本身內有自己的矛盾、有「他物」。物自身成為對其獨自性的否定，也即它本身含有矛盾。我們的「常識」當然不會贊同這種看法。但黑格爾認為：物是「對已而在且也是對他而在」的物，是「一種雙重的相異存有」，也是「一」。（註卅五）。知覺運動的結果即：物的「對已存有」（Fürsichsein）同時就是「對他存有」（Sein für Anderes），因為這兩種契機相互排斥，物作為「對已存有」，即絕對的否定。同樣地，對象就是它自己的相反物。「悟性」的課題就是要把物作為「對已存有」，並且作為「對他存有」，在一種統一中予以觀察。

當「悟性」統一此對立時，對「悟性」來說，對象成為仍為對象的（gegenständlich），但已不再為感覺的（sinlich）一種普遍。感性的對立被克服了。但對「悟性」而言，此「普遍」仍為對象的（gegenständlich），也即悟性仍未在「普遍」中認識自己。悟性所得的「普遍」的真理，首先以統一與多樣的運動表示出來，而此統一與多樣相互滲透。黑格爾稱此運動為「力量」（Kraft）。所以從「作知覺活動的意識」到「悟性」的過渡就是看來仍為實質的物解消於力量的運動中。

現在在運動中，多樣（Vielfalt）被視作是一種自行表現的力量，而「統一」（Einheit）被視作是一種被推回去的力量。這裏表示一種本身不在於運動中，但在於思想中的區別。首先只是「力量」的概念，不是「力量」的實在（Realität），被定立。只要力量是為他而在，而他物為它而在，它（力量）仍未走出概念。這裏黑格爾所說的概念（Begriff）意指抽象的，尚未發展

的概念。據黑格爾看來，「力量」與其表現是同一的，而其最先出現的區別只存在於思想中。現在，力量的概念必須實現自己。首先只在思想中被定立的區別必須在此實現中，在統一中表現出來。這過程就是存在（*Existenz*）。這裏我們看到在黑格爾思想中常見的運動：意識的一種形態不能自己得到滿足，因而某種新形態的概念被定立，而此新形態現在必須表示自己，也即必須發展它的實在。由於「概念」作為「絕對精神」，在一切意識的形態中，就是本然的「真」和自行發展的勢力（*Macht*），所以不斷從邏輯的成為本體論的秩序的、顯著的過渡是必要的。由於「力量」在其概念中首先抽象地出現，所以「力量」與「悟性」的對立（而此悟性即此概念），也是抽象的。「力量」的概念隱藏過去的發展於自己之內。而此發展始於「感覺的確信」的內容，經過知覺的對象，達到「悟性」，但首先也只找到「我」的與對象的抽象概念，而因此更須繼續發展。

這種對立最初看來是「力量的活動」（*Spiel der Kräfte*）（註卅六）。多數性被視作是誘發（*sollizitierend*），而「統一」被視作是被誘發（*sollizitiert*）。但因「一」的力量，作為物質的媒體，必須表現出來，被誘發的力量本身必然地同時的作誘發活動。「悟性」認識：力量的兩種契機必然地相互轉移。由此表示：「力量」的「被定立的存在」（*Geetzensein*）每次都是「為他物的存有」（*Sein für ein Anderes*）。它作為被分開的實體（*Substanz*）而消失，以便作為力量能發生作用。

所以，力量的實現同時就是實在的消失。力量的實在的「真理」正是每一實體化的解消。「悟性」把「力量」看作是對感覺實在的否定。力量的契機相互轉移。這力量的存在就是現象，而此現象作為兩極端的、悟性與物內部的中心而出現。對「悟性」而言，現象只是一種消失。現象之名由此而來。因為「我們對直接在其本身為非存在的存在，稱作假象」（註卅七）。但此消失作為自行發展的否定，正是一種肯定。透過現象的運動，在其內面中出現了自存的對象。但「意識」在此運動中首先只認識一種否定的發展，因此必須把對象的內部當作不能認識的極端。

在此內部中發展了一種超感覺世界（*eine übersinnliche Welt*）。此世界是「理性」的第一個現象，但對「悟性」而言，首先看起來是空洞的。從「悟性」看來，內部仍為意識的「彼世」（*Jenseits*），而為現象的否定。這裏我們必須知道：從「悟性」立場看來，內部（*das Innere*）不能被認識，因為它拘泥於現象。事實上，對哲學之主體來說，這是由於「悟性」還沒加入運動而還沒成為「理性」的緣故。它不能認識內部，因它固執其立場，而因此不能在內部中認識自己，且不能在自己中認識內部。在有關「超感覺的內部」論述中，我們可以看到黑格爾的宗教哲學的思想（註卅八）。

內部被稱為神聖（*das Heilige*）（註卅九）。黑格爾指出：當「悟性」堅持物的內部即空洞而不可認識的立場時，意識可能以自己產生夢想（*Träumen*）來填充那空洞內部的危險（註四〇）。真實的認識須要超出此種主張。真實的認識指示我們有關現象的真理。感覺的真理在於把「現象」作為現象的定立中。有關對象的真理，正是透露「理性」而成的定立，而此「理性」在對立中找到自己。這個真理雖不為固執「我」與「對象」的對立的「悟性」所認識，但當內部作為對現象的否定被規定時，在

「悟性」中即已出現。當然這時「悟性」對此「否定」的積極（肯定）意義一無所知。此否定正須將「悟性」推進較高的階段上。現在開始了此空洞的內部自行充實的運動。對「悟性」來說直接有了力量的活動，但對「悟性」而言真理即單純的內部，此內部作為靜的法則被規定在被知覺的世界之外面。現象在其不定性中保持為不存在於內部的一邊。內部作為法則並不充實完成現象，勿寧說在現象中甚至各種法則與內部對立着出現。「悟性」在法則的概念中確定內部與現象之間的差別，但這區別屬於「悟性」，而不屬於事物（Sache）本身。在這「悟性」從現象到內部，而從內部到現象進行的運動，不過是一種同語反復的運動，而叫做「解釋」（Erklären）（註四一）。如在「力量的活動」（Spiel der Kräfte），這裏設定事實上不是區別的區別。以此方式「悟性」知道：它是現象的法則，非區別的區別形成，也即「同名者」（das Gleichnamige）自己排斥，而在另一方面解消區別。這種確定作為法則與以前被稱為「法則」（Gesetz）的東西正被對立起來，因為這裏表示「同物的成為不同和不同物的成為相同物」（註四二）。

由此，作為法則的第一領域的「安靜的超感覺物」，顛倒成為其相反物。物（Sache）本身的區別或絕對的區別出現，而此區別對「悟性」而言，以「悟性」不能制服的矛盾出現，超感覺內部，安靜的領域在其同等性中排斥自己而成為不同性。第二個超感覺的世界對着我們出現，此世界即第一種世界的相反物，即其顛倒物。此「顛倒的世界」（die verkehrte Welt）本身內具有變化的原則，而因此自身再成為第一的「超感覺的世界」，而此世界在其本來的真理中表示出來。因為第一種「超感覺的世界」只是把被知覺的世界（die wahrgenommene Welt）直接的提高於「普遍」的要素中。它本身具有的變化的原則在這裏還沒顯示，而只透過成為「顛倒的世界」才能表露。所以透過此運動，內部完成為現象，內部與現象之間的存續的區別顯示為同一與區別的運動。內部與現象間的區別，即本身作為區別的法則被容納於內部世界中。如此產生變化的區別，反立（Entgegensetzung）於自身內。區別作為無限性表示出來。黑格爾說，「此單純的無限性或絕對的概念可稱為生命的單純的本質、世界的心靈、普遍的血。此血不為區別所攪亂，所打斷，而是本身就是一切區別，並且就是揚棄一切區別的存在，也即，在本身內脈動，而不動搖，在本身內震動，而不致成為不安」。（註四三）這種「無限性」，自同（Sichselbstgleichheit）的不安，任何運動的安靜，即黑格爾思想的「生起」。我們在這裏看到的黑格爾的辯證法是本體論的且同時是邏輯的（onto-logisch）「生起」。「無限性」作為任何不同性的同等性貫穿滲透整個黑格爾的哲學。此「無限性」越發顯明，則在「無限性」中並且透過無限性越發啓示了生命本質，宗教本質、精神的本質一般。

如此，對「悟性」來說，先前作為「彼世」（彼岸Jenseits），作為「神聖」（Heiliges）出現的「超感覺世界」，現在作為「顛倒世界」表示自己，但此「顛倒世界」在其倒錯中正是本然的世界。「彼世」現露自己為與「此世」（Diesseits）的區別，但當在其「存有」中啓示自己時，它却與此「此世」是同一，以便在同一中再區別。正如透過對「無限性」的提示，「意識」自

已克服「悟性」的立場，也因此克服康德立場與謝林同一哲學的立場，而自己反省自己，同樣地，在這裏只顧遙遠的「彼世」的宗教態度被克服了。這種宗教態度是為作為分離活動的「悟性」所造成。此「悟性」對內部的本質一無所知，因而定立一種未知的內部作為遙遠的「彼世」。這時「悟性」自己固執於現象，而不能把握「絕對」。當「精神」的辨證法把內部的「顛倒世界」與現象結合起來，而由此透露一種運動時，在「悟性」中發生作用的精神的辨證法又揚棄此立場，而此運動自己在定立與揚棄區別中正敘述意識的運動：現象與內部自己表露為此運動的契機，作為自我意識。

#### 四、自我意識

由於「現象」與「內部」的區別作為內部的「顛倒世界」出現，「內部」與「現象」的對立在較高的階段被揚棄。意識回歸於自己內而提示自己為「現象」與「內部」的真理。悟性與內部的兩極端，也即要洞察內部，而固執於現象，但固執內部的悟性與躲開悟性的任何干與的內部本身的兩極端消失了。沒區別的「同名物」出現。此物自己排斥，但同時又合而為一。意識本身到要關閉內部的窗簾之後面而予以拉開。黑格爾說：「如果我們不親自到那後面去的話，在所謂要掩蓋內部的窗簾之後面，看不到任何東西……」（註四四）通往內部的道路表露為意識本身的運動；意識啓示自己為「自我意識」。如此，一種世界的所謂「彼方性」移到此「自我意識」裏。

在過去「真」與「意識」有所不同。現在意識自成為「真」。「意識」與對象之間的緊張發展成為知識運動的概念與對象作為知識的安靜的統一之間的緊張。「我」即此關係的內容。「我」自然不可以被解作經驗的「我」。「我」是純粹知識與對象的無限關係，而此關係在「精神現象學」中以絕對知識出現。

對象的獨立存在似已喪失。感覺的與被知覺的世界的存在反省回歸於自我意識的運動中。整個感覺世界包含於自我意識的統一中。由於自我意識視此世界為「他存」（Anderssein），以便將其揚棄於自身內，黑格爾稱「自我意識」為「慾望」的（Begierde）。因此「自我意識」作為「慾望」預設世界的現象學的性格，而自我意識將此世界合併於自身之內。因黑格爾所謂「自我意識」不單純地意指「自我」向自己的運動，而是進行完成此運動。但此運動包容了「世界」。所以黑格爾將「自我意識」稱作為「意識」的本來的真理。

在此「感覺的確信」的運動中，對象自示為「否定」（das Negative）。「真」的本質（對象在此本質中揚棄自己）是「自我意識」的統一。對象在此回歸中成為「生命」（Leben），並且作「回歸的存有」（reflektiertes Sein）被收容於「自我意識」的統一（Einheit）內，但是同時在這裏面被排斥。因此先前把對象否定地採納於自己裏面的「自我意識」也經驗到與對象同

樣的獨立性。與意識對立的對象成了生命，但此生命在其總要成為「他物」(etwas Anders)的不安中隱藏着自己的滅亡，因此黑格爾說：「生命的單純的實體就是將自己分裂於各形態中，並且同時就是對此既存區別的解消」(註四五)。如此進行了從「自我意識」到生命，並從生命回歸到「自我意識」的一種運動。在此運動中，生命首先作為「他物」與「自我意識」相對立。因「成為他物」(Anderswerden)屬於生命的本質，生命捲入此運動中。由於「自我意識」作為「慾望」在自身內改變生命，而生命讓自己改變，故生命成為「自我意識」。最初的「自我意識」與一種也成「自我意識」的(註四六)對象對立着，這意識以它自己的否定(雙重的自我意識)(Gedoppeltes Selbstbewusstsein)出現。

黑格爾在主人與奴僕的關係中敘述了雙重的「自我意識」爭鬥與其統一的情形。在這裏我們看到黑格爾精彩的辨證法。主人是自己存在(對己存有)的意識(das für sich seiende Bewusstsein)，此意識早已經過其他另一意識的媒介(註四七)。如是主人支配一種「意識」(奴僕)而透過此意識(奴僕)支配着意識(奴僕)所關連而用勞力加工的物(Dinge)。現因此意識(奴僕)針對着主人業已克服的物，所以主人支配「奴僕」，因為奴僕不能擺脫連結他的意識與物的鍊子。由於奴僕的意識用勞力對物加工而藉此向主人服務，主人才為主人。以此方式，主人被奴僕的意識承認為主人。但在事實上，主人不是主人，因為他們依賴奴僕的意識，而且奴僕意識為異己者。主人本身成為奴僕，因為身為奴僕意指對立存續而沒有被揚棄。因此黑格爾說：「獨立意識的真理就是奴僕的意識」(註四六)。

在另一方面，奴僕承認主人，透過勞力工作而為主人服務。透過要揚棄對象的慾望，主人身感為主人。但由於缺乏對象的本來存在，慾望無法得到滿足。但在奴僕意識在其對世界的行為態度中，却有對象的存在。此意識以勞力對世界加工，形成世界。只要他怕「死」，也即怕揚棄(消滅)對象，而由此怕揚棄(消滅)自己，他就作奴僕下去。但由於勞力工作，奴僕可以改變自己。黑格爾指出：「透過勞動的媒介意識達成自己」。(註四九)那向人服務的意識，在一種產生於勞力工作的形成之中，克服了上述恐懼。在這裏它揚棄了一種原先害怕揚棄的對立形式。它成為對己存有(Fürsichsein)。如此它知道：它自己是即己與對己(an und für sich)。

在上述思路中，重要契機就是：主人因不怕「死亡」才為主人，而奴僕只要不害怕「死亡」，也即不害怕放棄自己生命，即可成為主人。藉此黑格爾的整個思想結構表示出來。意識的任何形式，只以下面方式找到其真理：它否定自己，而因此成為看來不同的形式。這種「成為他物」，即一種「達成自己」(Zusichselbstkommen)。只有當「自我」(das Selbst)自知為他自己的否定性時，「絕對知識」才達成。如此「死亡」規定了精神的最內面的生命，而此精神正賴「死亡」為生，而對此，邏輯找到了「同一」與「非同一」的「同一」的型式。但這種即己與對己的存有(Anundfürsichsein)規定了那支配着的意識。

透過主人與奴僕的運動，主人成為奴僕，而奴僕成為主人。他們兩者認識自己為一種意識，而此意識的運動即解消作為統一

而且統一作為解消。透過這種承認形成了一種作思考的、自由的自我意識。此意識本身就是純粹的無限性，而且在純粹的運動中找到自己的本質。它是作為「我」(Ich)自為對象並且對對象的本質採取如此態度，以致于此本質具有自我意識的對己存有的意義，而它是為着此自我意識的。黑格爾在此過程中看「思想」(Denken)。思想是自由的，因為它不在於一種他物中，而是作為「我」仍為自己。如此，「我」是它的運動，是它的無限性。

從此以後，「自我意識」認識：它與它所欲望的生命成為統一。這種認識，作為一種直接的認識，從以前進行的辨證法中生長出來。因為此運動的結構還不顯明，所以在黑格爾的意義上，這裏所提示的那自由的思想仍為抽象。「自由」只在於思想中。因此在這裏思想，形式與實在分開。思想成為無內容。黑格爾在斯多亞主義 (Stoizismus) 看到與此自我意識的形態相應的態度。對何為善與何為真的問題，斯多亞主義只指出思想的合理性 (Vernünftigkeit)，但此思想只不過是一種不規定任何東西的形式而已。

黑格爾認為懷疑主義 (註五〇) 與斯多亞主義相反，而實現了斯多亞主義只作為其概念的東西。懷疑者經驗到思想的自由，而到處指出：在支配與服務的關係中，對抽象思考而言，固定與確定的東西非本質性 (Unwesenheit)。在確信自由中，「懷疑的意識」讓一切實在所與消失。它使感覺的與被想到的表象的混合以及其區別和同一消失。這「懷疑的意識」表出任何必然性的絕對消失，但是強調敘述的必要性，談述視聽的空虛，但自己却要去看要聽。其所為與所言自相矛盾。由此，「意識」自身內達成了一種新的形態。對它而言，重要的是懷疑主義要分開的思想的統一。「意識」看到其不變性，其自同性 (Selbstgleichheit)。同時它本身經驗到自己是顛倒物，是他的矛盾的意識。在此自己的矛盾中，那「懷疑的意識」透露了它的真理：一種新的形態出現了，在那主人與僕人裏只作為在一種純粹思想中結合的「自我意識」發現自己於可變性與不變性的對立中。它成為「不幸的意識」。

這種意識形態對宗教哲學有特別的重要性。作為「不幸的意識」，意識經驗到自己為可變，同時不可變。它同時就是此兩者，但本身還不是兩者之統一。首先「不變」對它來說是本質，那多樣可變的是非本質 (Unwesen)。意識首先站在可變的一邊，但作為不變性的意識必須想要從非本質者（它本身就是此非本質者）將自己解放出來。因為意識可變且不可變，所以意識在其運動中自相矛盾。它生命的意識即對它存在 (Dasein) 與它所為的痛苦 (註五一)。

意識雖沒能被認識為不變，但因那意識仍為「不變」(das Unwandelbare)。「不變」同時是在於其「個別性」(Einzelheit) 中。因此，雙重意識的一種運動表示出來，而在此意識中「不變性」(Unwandelbarkeit) 移行到個別性，而個別性移行到「不變性」。透過「不變」對「可變」的對立，可變的意識要與不變的結合的希望，首先仍止於希望。藉此，早已現出而看來為自我意識所克服的「彼世」(das Jenseits) 在「自我意識」中以更深刻的方式又出現，因為不變的意識尚未發展於可變的意識



中。

從黑格爾宗教哲學的觀點看來，強調神與人之距離的「不變的意識」相應於猶太教。「不變性」與「個別性」的統一透過基督的「成人」(Menschenwerdung)被象徵化。黑格爾將此統一與意識的結合視作是基督教史的題目。我們基於黑格爾在青年期著作與後期宗教哲學作這種解釋，但自須注意：這裏宗教本身還沒顯明。

非本質的意識努力追求本質的統一的運動是三重的運動(註五二)。運動的進行與對「不變」(作為一種被形成的彼世)的關係相應。非本質性的意識自知為純粹的意識，自知為「欲望」與努力工作(Arbeit)中的個別的本質，最後自知為其「對己存有」(Fürsichsein)的意識。

在第一方式之下，意識不作思考地對待「不變」，而不會達成一種統一。它只到達思考(Denken)。對着「不變」，非本質性的意識是思念(Andacht)，進行一種無限憧憬(Sehnsucht)的運動。「神」(das Göttliche)仍為陌生的「彼方」。他作為個別物被尋找，所以是作為已消失的某物，因為據黑格爾看來，個別必須在運動中揚棄成為「普遍」而消失。「不幸的意識」弄錯其目標(Ziel)，也即弄錯神本身，因它視神為「個別性」而因此固執神與人的分離。在這裏主僕關係的辨證法表現於一種比較深刻的宗教問題，但仍未得到解釋。這尤其適合於基督教的意識：十字軍成了形上學的象徵，人們沒找到基督，却找到其墳墓。黑格爾提到：在此形式之下，對意識來說只有其生命的墳墓呈現(註五三)。意識得到其可變性，但不理解：這「可變性」在本身裏面隱藏不變性。

黑格爾將十字軍(Kreuzzüge)解作為必須失敗的鬥爭(註五四)。根據黑格爾思想，此話同時關係「不幸的意識」的鬥爭，而此「不幸意識」要自己去征服尚未能征服的「不變」，而在這時只有「墳墓」、「不幸的意識」的不幸出現。

只有我們想到「現象學」作為宗教哲學自身就是意識裏面的現象，就是神的「成人」，我們才能了解黑格爾對上述墳墓與十字軍的看法。從哲學上看來，對黑格爾而言，基督的神祕即在人的意識中有關神顯現的宗教的表像(Vorstellung)，如此黑格爾將意識在其有限態中視作是無限態的現象，而因此視其內部為本質上自身是無限的。在「不幸的意識」的形態中，精神沒有找到自己，而是仍然附執于「彼世」，而在此方式之下，十字軍所作爭取基督墳墓的鬥爭就是「不幸的意識」的鬥爭，精神沒有找到自己，要爭取「彼方」而對它只呈現「生命的墳墓」。所以對信仰表象而言，「彼世」意指歷史上已死亡的基督的「個別物」。不過，我們不可把歷史的關係太狹窄地把握。黑格爾所注意的不是某種特定的時代，而是其(時代)態度。有關「憧憬」與「思念」(註五五)的說法，在黑格爾的意義上，我們也可應用於舒萊爾瑪哈(Schleiermacher)與耶克比(Jakobi)的思想。

如此，「不幸的意識回歸於自己，而看到自己作為「勞動」(Arbeit)與「慾望」(Begierde)」(註五六)。它的內部仍然保持為「破裂的確信(Gebrochene Gewissheit)。在「勞動」與「慾望」中它予以反對的「實在」(Wirklichkeit)分裂為

二。此「實在」在一方面是「虛無」，在另一方面是一種爲不變所神聖化的世界（註五七）。同樣的情形適合于意識自己的才能與能力。此才能與能力即奇異的天賦（Gabe）。黑格爾說：「此天賦將不變委託給意識，以便利用此天賦」（註五八）。個別意識感謝那「不變（者）」，而如此給「彼世」指定其行動的知識。由此，它的現實的行爲（Tun）成爲一種「虛無的行爲」（Tun von Nichts）。關於「不變（者）」的方面，它成爲「對自己現實存在的被嘗試的直接的消滅」（註五九）。我們只能從作哲學思考的主體的運動方面才能了解這種辨證法運動。

用這種方式，現在黑格爾意圖把中古時期天主教思想（當然沒有明指爲天主教）解釋作那「不幸意識」。此「不幸意識」站在「此世」與「彼世」的緊張之間，企圖克服自己，並在神父體現的中心點想去找到「決意的獨自性與自由並藉此找到它自己行爲的罪過」（註六〇）。自我意識成爲一種物（Ding），成爲一種對象的存有（Ein gegenständliches Sein）。

和解（Versöhnung）出現于「施捨」（Ablassen）中。（註六一）此意味寬赦罪過。但這不過是一種終結的、即已存在者的另一極端的行爲，也即這只從直接的「彼世」方面引起來而並不是真正的「和解」。真正的和解，根據黑格爾的看法，也不因放棄財產與享樂而告成功，因爲個別（者）仍會固執於他的個別性與一種「彼世」。

雖然從黑格爾看來，赦罪的事實以及在禁慾中表現的放棄不是真正的與神的和解，但黑格爾在這裏看到真實和解的象徵。他提到一種「中心」（Mitte）。此中心告訴不變的意識：個別已放棄自己，並告訴個別：「不變」與它（個別）已和解。此中心是直接知道兩者與它們發生關係的統一。對黑格爾來說，中古時期的教會成爲意識本身的統一的象徵，而此意識當然不能停留于此象徵（此象徵在黑格爾意義上仍爲不幸的意識），而卻須自示於真理中。在這裏「意識」認識（我們可想到文藝復興與近代的過渡）：它本身就是一切實在，也就是「此世」與「彼世」。它成了理性，也即成了作爲一切真理的確信（註六二）。

這時當然出現（這也已適合於以前所述斯多亞主義、懷疑主義、與一切現象學的歷史的指示）有關客觀精神的理論。此客觀精神作爲普遍的生起（物）揚棄「個體」，而在較高的統一中，自身內隱藏歷史的真理與意識的真理。這同時意指：在黑格爾哲學中的意識的個別形態裏我們決不能得到清楚的歷史指示。從黑格爾的思想看來，「不幸意識」的形式可應用於基督教的開始、中古、以及浪漫主義（Romanik）。當然其中以中古天主教的關係爲先。

## 五、理性（Vernunft）

「不幸的意識」解消於「理性」中（從中古到近代的過渡）。「意識」認識到：它本身就是一切實在（Realität）（註六三），也即它就是「理性」。在「此世」與「彼世」的分裂中出現黑格爾稱爲「理性」而貫穿並支配此對立的某些共同物。這解消（

Aufheben)是進入絕對主體內的解消。此主體本身自行發展：首先作為「理性」，然後作為「精神」，然後作為「宗教」，最後作為「絕對知識」。但這裏所指並不是斯比諾沙的絕對理性。黑格爾所注意的總是表現於暫時階段的「絕對的主體」，在這裏「理性」首先作為「作觀察的理性」(die beobachtende Vernunft)被發展起來。理性觀察自然與「自我意識」(邏輯與心理學的法則)。妥當的法則却不能找到。黑格爾以其典型的方式提到「自我意識」的觀察的直接意義。人相術(Physiognomik)與頭顱說(Schädellehre)企圖在身體裏面看到精神。「作觀察的理性」與「自我意識」失敗於：它們不能被置放一起。雖然克服「不幸的意識」層面的理性的企圖將物質與精神(笛卡兒的二元論)集合一起，但未成功。「自我意識」與「理性」的抽象的同一(Identität)達成，而由此產生有關人倫(Sittlichkeit)領域的敘述。透過對「作觀察的理性」的克服，理性認識自己。理性之認識自己是屬於人倫的領域。

在倫理的理性(die sittliche Vernunft)方面，黑格爾企圖連結倫理的與政治的思想。個體揚棄於全體中。「自我意識」在「普通」或「法則」(das Gesetz)中發現自己。談到自然法則時，黑格爾承續康德思想而把倫理的理性規定為「在統一形式下的絕對」。黑格爾區別了倫理性的道德意識與倫理性本身。「倫理實體」(die sittliche Substanz)的各種任何方式就是「全體」，而包含一切契機，雖然總只露出一種方式，但在此表露中立即出現了相反的方面，而因此出現了「全體」。如同對感性的知覺(die sinnliche Wahrnehmung)而言，單純的存在成為具有很多性質的物，對倫理而言，行為就是一種具有很多倫理關係的實在，但在此關係中全體精神總表示出來。黑格爾將精神在其直接性中看作是「倫理性」，黑格爾承續早期的思想，而在希臘的「民主」看到此倫理性的理想。作為「實在的實體」在意識的多樣中，精神實現「共同體」。在這裏精神在實在的實體(即己)中自示為「人民」，而在實在的意識(對己)中，作為人民的分子出現。黑格爾認為，此精神為人(類)的法則，因為此精神是意識到自己的實在。作為直接的或存在(Seiend)的實體(與共同體的實在行為相對立)，精神表現為家庭。在此家庭中出現精神的法則，作為精神的單純與直接的存在(Dasein)的啟示。家庭的本源的、積極的目標就是個體本身。但儘管如此關係應為倫理的，即其對象只能是個人作為免於感覺的、個別的、實在的人。因此它並不是與活人而是與死人有關。普遍性，也即個人達成的普遍性，只是其個別性的解消，也即只是「死亡」。與個人對立的完全的神的法律表現於埋葬死人的義務中。此義務使親戚與土地結合，而使他藉此成為共同體的成員。此共同體制服並緊結成為相互自由的個別精神的力量。對個人的任何其他倫理關係都屬於人的法律。

我們在精神的直接性中已看到一種對立，但此對立仍未穿越倫理性領域。在這裏首先一切似安靜平衡。個人在家庭找到的樂趣(Lust)與此樂趣消失的必然性和諧地結合一起：「個體」在其「自我意識」中是人民(Volk)的分子，而由此必然性(Notwendigkeit)變成為自知為一切心的法律的「心的法律」(Gesetz des Herzens)。透過倫理的力量，「意識」得到其真實

的內容，而此內容在這裏取代僅爲形式的命令的位置。現在道德不再以抽象的當爲（Sollen）出現。道德的本質呈現而其享受（Genuss）即普遍生命。這「全體」就是倫理的世界作爲「全體性」（Totalität）、作爲一部分的平衡（Gleichgewicht）。當然只有分化成爲不平等而從「正當」（Gerechtigkeit）被帶回于統一時，此平衡才能得到（註六四）。此「正當」（正義）一方面表示爲「人的法律」的正義，另一方面表現爲「神的法律」的正義。只要個體的個性在家庭中存續下去，後者在這裏不作爲彼方法律而出現，而是作爲黑暗的地下的勢力、作爲復仇的女神。

因爲「倫理」（das Sittliche）是絕對者與絕對的勢力（Macht），它不容許其內容的顛倒。黑格爾說，倫理意識的絕對勢力即：行爲（Tat）、倫理意識的實在形態不外乎爲它所知道的東西（註六五）。但現在倫理分裂於兩種法律。但「意識」每次總分屬於一種法則。意識只向着一種法則，而透過行爲意識引致一種分化（Entzweiung）。因此自我意識「透過行爲成爲罪過（Schuld）」（註六六）。每一行爲是有罪的，像石頭的存在一樣，只有「非爲」是無罪的。行爲決定一種法律而因此反對統一。在這裏存在着其對「全體」的罪過。實在在內部隱藏着知識並沒有把握到的另一方面。在此關聯中，黑格爾指出那不娶母親，而娶女王作爲妻子的奧迪普斯（Oedipus）（註六七），黑暗勢力存於倫理的自我意識之後，而等到行爲產生後才出現。作爲隱藏的法則、作爲軟弱與黑暗的法則，「神的法則」首先基於白天與力量的法則中。但「人的法則」的勝利同時就是它的沒落，因爲甚至權利受損的死人，也自知在一種其他的共同體找到工具，以使「神的法律」再度發揮效能。然後鬥爭可能成爲倫理實體的證明與實在。倫理世界的勢力與形態沉潛于空洞命運的單純的必然性中，而此命運當然在現象學的這階段上只是自我意識的「我」（das Ich）。

在此過渡中，倫理世界消失了。我們面前只有仍然妥當有效的法治國（Rechtsstaat）的人格（Persönlichkeit）。希臘「民主」的國家感讓路於羅馬皇帝時期的純粹法律思想。

看來結合神與人的倫理世界的「自我」必須自行解消，因爲它透過行爲必然犯罪，而不能使兩法則實現爲統一的無能，對它而言成爲命運。因爲向着法則方向的直接性影響分裂，如不是成爲意識自己的精神的直接性，即成爲無意識的自然的直接性，所以這裏精神自己還現出對個別自然的仰賴性。倫理精神的統一解消時，精神的生命消失，「自我意識」的「我」離開倫理的實體的統一，人格自示只是意識的有效的獨立性，而此獨立性相應於斯多亞主義的自我意識的抽象自由。從倫理實體的生動的統一產生了一種無精神的獨立性作爲法治的原則，而在這時，對意識而言重要的只是法律（Recht）的妥當有效與只妥當有效的獨立性。對此只妥當有效的「法人」（Rechtsperson）方面，黑格爾只能說：把個體稱作爲人（Person）是有輕視意味的表現。然後在這種法律秩序中，統治者作爲「世界的主人」（Herr der Welt）與一切他人對立着，而對此土人而言，更高的精神並不存在。（註六八）。我們可以看出，黑格爾在此想到後期羅馬的皇帝時期，但也考慮到路易十四世（Ludwig XIV）。

如此，雖然這裏出現精神的一種現實性，而此精神疏隔地（*entfremdet*）出現。但在黑格爾意義上，這種發展又不是單純的否定的。也即在精神走出其直接性時，它顯示自己於其現實性中，而此現實性作為確信其直接性的倫理世界的「疏隔」，首先自示為「陶冶」（*Bildung*）。

現在我們回頭看看道德與「世界路程」（*Weltlauf*）的關係。世界生起看來以某種規範表現出來。「個性」（*Individualität*）與規範的一種辨證法出現，而此辨證法就是「普遍」在「個性」中的現實性。在「世界路程」中「個性」意圖使自已成為本質，並且使「善」屈服而隸屬於「個性」（註六九）。「自我意識」又和此「世界路程」的契機相對立，而此「自我意識」力圖揚棄「個性」，並且要使「真」和「善」作為普遍本質成為現實，也即成為道德。道德帶着一種抽象的普遍性和生動的「世界路程」的個性對立着。它要鬥爭此作為善的對立物的「世界路程」，而透過個性的解消，使「善」成為現實性。黑格爾說：「但是實在的一面正就是個性的一面」（註七〇）。如此出現的道德看來只不過是抽象的當為，它缺乏現實性。因此它必須經驗到：「世界路程」並不是外面看來那樣的惡劣，黑格爾說：因為「世界路程的現實性是普遍的實在」（註七一）。黑格爾又說：「個性的運動就是普遍的實在性」（註七二）。道德必須揚棄自身（*an sich*）善的表象，以便在「世界路程」中發現自己為現實的道德。但是當在「世界路程」中一種「即已」（*Ansich*）作為「對已」（*Fürsich*）而因此作為實現性被促成時，看來與道德相對立的那「世界路程」在個性裏同時作為普通行為顯示自己。但最後道德的「即已」和「世界路程」的「對已」作為「自我意識」的被尋找的形態連在一起。此「自我意識」現在實在地經驗到作為一切實在的確信。以這種方式，意識成為範疇（*die Kategorie*），而此範疇意識自己，並且達成了存在和自我的單純的統一：個性作為意識自己的範疇。在這裏黑格爾想到了近代的個人主義。

## 六、精 神

以前我們看到個體如何通過辨證法的道路。現在黑格爾要告訴我們，人類的經驗如何經歷辨證法的道路。在前面有關意識、自我意識、與理性的各章中黑格爾各個別地討論意識與其歷史。但現在黑格爾根據人類史上的事件，來說明精神的發展，說明意識的形態或形成，說明精神作為人類活動顯示於歷史中。在這裏精神認識以前個別意識沒意識到的人類的歷史的與社會的客觀發展，而成為客觀精神。此客觀發展作為精神史，黑格爾分別從三段予以把握。在「真實的精神，倫理性」一節，黑格爾研探古希臘羅馬的意識形態。在「自我疏隔的精神、陶冶」一節中，黑格爾討論封建社會崩潰以及法國革命時期的意識形態。在「確信自己的精神、道德性」一節中，黑格爾研討德國的思想而又「清算」了康德、菲希特、耶克比等等的道德學說。

精神的辨證法的運動，如同前述主觀精神（註七三）的辨證運動，始於直接性，也即始於古希臘個體（市民）與全體（共同體、社會）的直接統一關係。在古羅馬帝國，「全體」（共同體、希臘的城邦國家）破壞，各個體與「全體」分開，而開始「疏隔」自己。人以「法人」出現。世界是分裂的世界。自我意識在「不幸意識」的形式下出現，是置身於疏隔世界的自我意識。國家權勢集中於高高在上的統治者，而各個體淪為無差別的分子。現在個體與全體間已不再有生動的連合。「全體」，也即整個實在對個體而言是陌生的、敵視的世界。因此羅馬世界，從黑格爾看來，是歷史上的一種「疏隔」形式。

在疏隔世界中個體遭受坎坷的命運。但疏隔的世界却為人類精神活動所產。在此活動中人「疏隔」其本質。也即精神創造世界，但世界對精神而言成為陌生的實在。據黑格爾看來，這種疏隔的狀態一直繼續到法國革命。黑格爾說：「自我意識只有疏隔自己才有實在」。（註七四）疏隔意指人從事政治、經濟、社會、技術、哲學、宗教……等各種活動，透過此活動，人否定自己，提昇為普遍，而藉此活動，人給自己以實在。此疏隔也可說是一種精神「陶冶」（Bildung）。精神終於把作為實在的疏隔世界認識為自己活動的產品；精神的最大的疏隔終於導致精神的解放。上述精神運動的結果即法國革命與耶克比徒（Jacobiner）的恐怖政治。如此，疏隔到了極端却促成相反的結果。

黑格爾在古代社會個體與全體的直接的統一關係中看到國家或「人的法則」與家庭或「神的法則」的對立。而黑格爾在疏隔世界、在君主政體與市民社會中又看到國家與財產、疏隔兩特殊形式之對立。這疏隔的形式表現一種統一的全體性。各個人的統一有意地表示於國家中，而無意地實現於財產中。黑格爾根據亞當斯密斯（Adam Smith）的看法將財產（Reichum）視作是「一般享受」，「一般慈善」，「千手給與者」（註七五）。黑格爾分析國家與財產的有矛盾性的統一，以說明西歐十六、十七世紀的「絕對主義」（Absolutismus）內在的矛盾對立。國家權勢的增強，同時也即此權勢的減弱，而最後「財產」開始扮演統治支配的角色。接着這種有矛盾的統一之後，黑格爾提出兩種新的對立的意識形態，也即肯定國家的「高尚意識」（das edelmütige Bewusstsein）與否定國家的「卑賤意識」（das niederrichtige Bewusstsein）。前者是貴族意識，但隨着封建社會或絕對主義的崩潰，其貴族的「職務英雄主義」（Heroismus des Dienstes）的特徵却變成「奉承英雄主義」。後者是被統治者的意識。從此兩種對立的意識，黑格爾又導出「分裂意識」（das zerrissene Bewusstsein），而此「分裂意識」表現於封建主義之後形成的、資本主義社會的矛盾。黑格爾認為，「分裂意識」的矛盾，為一方面因宗教批判而與「信仰」對立，另一方面却與「信仰」結成一體的啓蒙主義所克服。一方面黑格爾贊同啓蒙對「信仰」上的超驗的絕對本質所作的反對（註七六）。在另一方面，黑格爾反對啓蒙而認為：宗教是精神的產品，而有實在的內容，是疏隔的現實，是精神發展的辨證契機，其形成深受歷史與社會的制約，加之宗教對人有「陶冶」的作用，而使人意識到自己。黑格爾也從「有限」與「無限」的關係來反對啓蒙的宗教批判，黑格爾認為啓蒙主義的唯物主義囿限於有限的實在，要在有限態中看到真實而不知超越此有限性（註七七）。

黑格爾認為法國革命與耶克比徒專制 (Jacobinediktatur) 是啓蒙運動的結果 (註七八)。黑格爾視法國革命為歷史上必發的事件，而在「現象學」中正要說明此革命作為精神發展中重要契機的意義。黑格爾認為法國革命表示新時代的開始 (註七九)。此革命要使人從疏隔世界解放出來，却沒能建立秩序。因此黑格爾認為法國革命僅止於「否定的行動」(das negative Tun)，而給革命以一種否定的性格。早在杜賓根求學時期，法國革命引起黑格爾很大的關心。黑格爾哲學思想可說頗受法國革命的影響。法國的革命使黑格爾深為感動，但他對耶克比徒專制沒有好感。黑格爾在「絕對自由與恐怖」一節，明白表示其反對此專制的態度。在法國革命，作為意識的新形態而出現的「絕對自由」，引起破壞，導致「死亡」，威脅個人的自由。因為個人的自由可貴，黑格爾反對革命 (註八〇)。

如前述「理性」是「意識」與「自我意識」的「合」，在「精神」一章中，「確信自己的精神」是「直接自由」與「疏隔」的「合」。在這一章中黑格爾尤其討論批判康德與非希特哲學。黑格爾從人與世界、義務與實在的關係來反對康德空洞的形式主義。在前面我們看到客觀精神的發展表現於古代共同體、羅馬帝國、封建社會、法國革命前的社會，直到法國革命社會等各種國家社會形態。現代的國家社會自須在其全體中重視人的個別性，作為必要的契機。康德哲學雖使世界遷就人，但陷於兩元論中，未能完全證明：世界是精神的產品，世界是理性的。黑格爾要把握具體的、現實的全體。所以他反對空洞的道德形式主義。黑格爾重視歷史的、具體的、生動的道德，以反對康德的斷言命令，反對其死板的義務思想。康德無法統一「我」與世界、自然與自由、義務與幸福間的矛盾。黑格爾認為，其他的德國思想家，如諾巴利 (Novalis) 的藝術，以及舒萊爾嗎哈 (Schleiermacher) 的宗教的方式都沒能解決此問題。據黑格爾看來，他們所看到的精神僅止於「美麗的心靈」(Schöne Seele) (註八一)。這種心靈沒有「外化」(Entäusserung) 的氣力，沒有氣力去達成物，並與世界連結起來。

統一上述矛盾的方法，黑格爾並未明確指出，但以「外化」(註八二) 概念予以隱約表示。精神不可以閉關自守，停留不動。精神必須「外化」，走出自己的圈子，給自己以對象，而在「外化」與其相反物中尋回自己。透過「外化」，人類的社會從古代的直接結合的全體性，經過羅馬帝國、封建社會、絕對主義國家，發展成為資本主義 (市民) 社會。「外化」是人類透過「工作」(Arbeit)，行動與推動，而給自己以客觀實在的社會活動。這種社會活動引起「疏隔的世界」，進而促使人類認識此世界實為人類自己的產品，而導致人類的自由、疏隔的克服以及理念與實在的合一。黑格爾說：「精神就是……實體成為主體的變化」。(註八三) 如此，閉關、不動、呆板的「實體」(Substanz) 變成為開放、發展、找到自己的主體 (Subjekt)

## 七、宗教與絕對精神 (der absolute Geist)

在「精神現象學」中，黑格爾說明精神與認識的發展的三階段（註八四）。如前所述，在第一階段是個別的、自然的意識的發展。在這裏精神以感覺的意識出發而與自然接觸，但不能認識自然、世界以及自己本身。因此，此階段所有的直接知識還不是完全的，「學問的」（wissenschaftlich）知識，最後精神知道，自己與社會有密切關係。「我即我們，我們即我」。（註八五）。精神自知具有社會性，而如此個別意識到達普遍意識的階段。第二階段就是精神作為此普遍意識的圈子。在這裏，普遍意識，也即人類意識，知道：它就是「一切實在」。（註八六）精神收回一切「外化」；一切實在就是精神。一切實在，一切歷史、都是人類精神活動的結果。除了精神之外，別無他物。如此實在與認識主體成為一體，精神與實在的生成過程是一體的。而真理不僅是「實體更被理解為主體」（註八七）。在此階段裏精神總算知道，歷史的實在為其自我活動的成果，但還不能完全了解整個精神的歷史過程。在第三個階段，先前兩種階段間的矛盾作為契機，並得統一；認識從單純直接的知識成為完全的、「學問的」，絕對的知識，而主體與客體成為同一。這是精神意識到自己的大階段。在精神意識到自己、也即精神成為絕對精神之前，精神要經過自然宗教、藝術宗教（註八八）與啓示宗教等對自己所作的「表象」（Vorstellung）。黑格爾說：「表象的內容即絕對精神」。（註八九）此三者都是精神（絕對理念）的表現，是精神以「表象」（Vorstellung），而不是以完全的形態表現出來的形式。黑格爾在這裏分別討論東方宗教、古希臘宗教與基督教。

自然宗教相應於那對着外界的「意識」。在這裏，精神沒能認識自己，而不知一切實在為自己的產物。精神視自己為一種「表象」。最單純的「表象」現示於自然的直接性。在「感覺的確信」階段中，如古代伊朗教要在光線中尋找其精神圖像。在知覺階段中，如印度原始宗教要在動植物中看到精神圖像。在悟性的階段，如埃及宗教要在精神（作為技師）（Werkmeister）的產物中，如在金字塔中，找到精神圖像。至此宗教崇拜的對象就是人的作品，而不再是所與的自然。

精神對自然予以精神化，而認識自己，而引起精神在內部與自己的對立。如此意識成為自我意識，而精神的「表象」從自然宗教進入藝術宗教的階段。藝術宗教充分表示精神與其產品、人與神的兩元性。在支配着普遍與個別精神的具體統一性的古希臘社會產生了「精神是藝術家」（註九〇）的思想。藝術宗教的第一契機即直接的、抽象的、個別的藝術作品（註九一）。在神與人的直接關係中，首先人（創造作品者）、其意識、其主體性煙沒不彰。在神的與人的直接的統一中看不到人與其自我意識的特色。但奉獻犧牲而進行的祭祀使原先處於直接統一關係的人神分開，並促成成與神的，新的統一關係。這裏產生「生動的藝術作品」（das lebendige Kunstwerk）。

接着「生動的藝術作品」之後，出現了要把神歸源於人的「精神的藝術作品」階段（das geistige Kunstwerk）。在此「精神的藝術作品」方面，黑格爾討論了古希臘的文藝作品。荷馬的敘事詩表示受命運支配的神的世界。在悲劇裏，人反抗神而顯示人神的二元性。這種反抗，使人感到獨立感。神已不存在。人自覺只有自己存在。古代喜劇正表現人的孤獨感。由于孤獨的意識



侷限於自己，不能超越自己，喜劇的自我滿足轉變成對自己的無能與不幸的感覺。這種轉變導致「啓示宗教」。

當「絕對精神」給自己，而藉此給意識以「自我意識」的形式時，絕對精神才啓示自己。這種「絕對」變成「自我意識」的生成，在宗教的「表象」中意指：神成人。因此「神成人」的實在即絕對宗教的單純的內容。據黑格爾看來，啓示宗教的生起在於：神的實體自行「外化」(entäussern)，而成爲人的「自我意識」，而此「自我意識」作爲「自我」(Selbst)出現。在耶穌基督身上神作爲現實的個別人遇見我們。神自體(Gott an sich)成爲人了。在此意義上，「神人」(Gottmensch)有現實的母親，但有即已存在的(an-sich-seiend)父親。「現實性(Wirklichkeit)(自我意識)與「即」(Ansich)(實體)是兩種契機，透過此兩者對立的「外化」，「神人」作爲其統一而出現。

因此神在耶穌基督這個人身上所作的啓示，對黑格爾而言，就是精神在其外化中的真實形態的表露。在這時，精神的本質告示於一種「自我」中。基督降世(成爲人身)(Inkarnation)即作爲自我的精神的現象學。當然無感覺的意識不能理解這神的與人的統一。只有精神，只有在自身內揚棄着每種對立者的精神，才能把神——人的祕密接納於自身中。在宗教領域中這意指：只有在精神中陶冶自己的共同體才能知道「神成人」的祕密。這裏感覺的方式，只有精神在宗教裏以「表象」形式出現的情況之下，才令人注意。問題就是：現在黑格爾對基督教的「體現」的神密與「精神現象學」的連結的看法如何。黑格爾視神之成人爲精神的啓示。在「表象」形式之下，宗教得到此真理。此「表象」不僅是一種感覺的觀察(Anschauen)。此觀察正由於精神在共同體的的精神中遇到自己，而被揚棄。在這裏真理的內在必然性表示出來：「神人」必須死亡，以便一種真實的啓示的宗教在共同體中成爲可能。所以基督教即最高的真理本身——神的成人，但是在一種絕對的確信自己的概念的方式上，而是在對神之成人的表象的形式之下。黑格爾想必反對，將基督的真理只當作「絕對的哲學」的象徵性的發揮。黑格爾將宗教作爲精神的「表象」方式表示出來，並且從此「表象」來解明宗教內容，而相信從哲學立場正當地表明基督宗教的性格。因此黑格爾要讓宗教在其獨自的形式之下存在下去，而不要把它解消於一種絕對知識中。從哲學的方面看來，宗教真理，以絕對之自我在表象方式上，只具有「絕對」的自我認識之性格。宗教的這種哲學的說明正意指神的成人。對基督的宗教信仰並不因此被否認，而是被預定爲先決條件。黑格爾在一方面讓此信仰如「體現」本身存在着，在另一方面使之能在哲學上予以解釋。只要我們想到：對黑格爾而言，精神現象學即絕對精神的啓示，而此(絕對)精神自示於其意識本身，而不致於首先在其整個豐富性中認識自己爲絕對概念，我們就可了解此點。因此，作爲神之成人的宗教本身存於絕對精神過程的內部深處，是此絕對精神「外化」的表象的宗教的表現。對精神來說，宗教與哲學之間的矛盾最後消失於絕對精神的絕對同一性。但此同一性必然地具有對立本身，而因此在內部也使宗教的表象方式必然地成爲可能。在此意義上，黑格爾說：絕對精神就是其真理的內容與形態(註九二)。絕對精神的真理不僅在於作爲共同體的實體或且是將其內面性揚棄於表象的對象性內，而且是，由於絕對精神在共同體中確實遇到自己，而一切個別性被揚

棄於此邂逅中，因此精神成為「實在的自我」（wirkliches Selbst）。

當然，「共同體」還沒有完成，因為其內容一時只是對它的表象。雖然宗教意識藉表象方式，表出絕對者（das absolute Wesen）與「自我意識」的統一性，但仍把統一性看作是分割的統一性，因為透過表象方式，對象仍作為一種「即已」（Ansich）而存在。當宗教意識解消此最後的對立時，它才知道：它自己的否定性屬於它本質的統一性。

就是在宗教的形態中，一種限制仍存於絕對精神中：自我意識還沒自成爲自己的對象。雖然在宗教中自我意識表現於在宗教的各種不同的形式內，但是這時精神沒有認識到：它只有它自己作爲對象。只要精神認識到此點，精神即成爲絕對知識。

在宗教方面，黑格爾所關心的並不是透過有限精神來觀察「絕對」，而是一種雙重的辨證法。此辨證法，一方面就是作爲有限精神往向其無限深處的運動，另一方面，作爲無限精神自身的啓示，自示於有限形式中。在這種觀點之下，我們才能了解：突然在道德性（Moralität）形態的解消當中，在意識的深處，精神自示爲「表現出來的神」（der erscheinender Gott）（註九三）。這裏清楚出現自始規定宗教的兩種運動。第一種運動是作爲支撐負荷着的，但仍然隱藏而須被爭取的運動。另一運動是作爲不斷相互解消的形式的運動，而因此自身分裂於主觀與客觀的運動。在黑格爾的意義上，不僅是後面的部分運動，而且此運動本身與絕對的基本運動，構成爲統一。此統一在其分歧中表示自己。

以這種方式，精神的整個運動，如其在現象學中所完成，表示宗教哲學的特徵。在討論宗教的第七章，黑格爾首先只作重複的回顧，而使我們明了意識運動所達成的立場。每一形態成爲一種獨自的全體，而此全體再超越自己或回歸於其內部深處。但現在精神的深處表露出來，而因此一切個別契機清楚地得到對全體的规定。與精神對立的客體即精神本身。客體的形式在最後總啓示精神的整個本質。如此，各種不同的宗教也不過是一種宗教的、精神的自我意識的各形態而已。

客觀真理與主觀確信間的緊張消失於「學問」（Wissenschaft）內。此「學問」本身就是精神，是一種普遍我，既不僅是形式的，也不僅是實質的同一，而是兩者同時作爲知識與內容。但我們不可將同一解作一種硬固呆板的同一，而須視其爲生動的運動。「現象學」所經歷的契機揚棄於此運動中。這種過程即精神自身的道路，是個別契機的分別，因為精神即「純粹的否定性，或自行分裂者」（註九四）。這過程就是精神，就是自己且對己（Für sich）作爲精神經歷的精神。精神所進行的運動，表出其自己的區別與揚棄的同一，以及說出被揚棄物與被區別物的同一。這種運動與對象的同一性是在自身內分化着。但精神正結合統一此種它自己的分歧的同一而自示爲「概念」（Begriff）。

在這裏我們才能明白黑格爾所說的「經驗」（Erfahrung）的意義。「經驗」只能被理解爲此精神通過其獨自契機的道路。黑格爾說：「因爲經驗正是：內容——內容即精神——本身，即實體，也即意識的對象」。（註九五）因爲精神作爲經驗的運動啓示自己，而因此在其差別中一再固執其契機，直到最後在純粹知識中找到自己。所以它的道路經過「時間」（時代，Zeit）。

「時間」不外乎爲「概念」本身，而此概念作爲空洞的觀察 (leere Anschauung) 向概念表示自己 (註九六)。在這種關聯中，黑格爾重新提出在青年期著作 (註九七) 扮演重要角色的「命運」 (Schicksal) 一字：「時代」成爲精神的命運 (註九八)。只有精神自知爲絕對知識，其時間形式才解消。當然精神的命運不會如此被完全克服。因爲精神在自身內就有否定性，也即有「分別」 (Differenzierung)，所以它的道路必然成爲它的命運，它分裂自己作爲「時間」。

作爲歷史的精神完成此項工作。在這裏，精神的「外化」就是它自己的作爲。由此，「外化」就成爲其自己的「外化」。黑格爾說：「否定就是它自己的否定」 (註九九)。在這種觀點之下，引起了一種問題：現在此精神到底是誰。藉不合乎黑格爾思想結構的思想，我們不能完全解釋這點。因爲任何解釋，在黑格爾的定義上，總只針對此精神的契機，但不能把握精神本身。絕對知識是人的，同時是神的，是包羅一切的，普遍的勢力 (Macht)，是自行統一而分化的。神成爲人類歷史，而此歷史作爲絕對的自我知識被神化。神的命運即進入時間 (Zeit) 裏，而成爲歷史。此歷史的必然性即包容自己作爲「概念」而藉此解消其時間性。神 (Das Göttliche) 成爲作理解活動的與被理解的歷史。但此歷史就是作爲絕對精神的「刑場」 (Schadelsstätte)。(註一〇〇) 神必須死以求生。神必須死亡，以便透過死亡回歸於自己，找到自己。

## 八、現象學與邏輯

「現象學」指示我們絕對知識所走的道路。此知識作爲隱藏的勢力早已存於個別的意識中，但只有經過其自己「歷史」的道路才能找到自己。因爲此「神」作爲絕對知識不直接了當意味形式的同一性，而是自行分裂，所以黑格爾哲學並不以現象學而告終結。因此，接着引起問題：同一性的分裂如何在神的「精神」 (Logos) 中自己實現。如此，據黑格爾的意思，邏輯成爲神的敘述：神如何即已 (an sich)，也即是在自然與有限精神的創造以前，祂是如何。當然在邏輯中神的本質不會表示出來。一種運動完成了個別的契機的改變，而最後在絕對理念中作爲自由的人格而出現。根據黑格爾的意思，邏輯雖然是神的自我描述，但由于神還沒有發展於自然中，所以邏輯僅止於敘述，而還未成爲絕對精神的很廣泛的一種實現。不過在邏輯的根底，「全體」、絕對精神已經在發生作用。但這個發展只局限於「理性」 (Logos) 本身，而還沒把「非理性」作爲自然而牽入發展中。

在邏輯裏面，「理性」 (精神·Logos) 以「存有」 (Sein)、本質 (Wesen)、和概念 (Begriff) 出現。因此黑格爾的邏輯同時爲客觀的本體論與主觀的邏輯，而把這兩者提昇爲一種絕對的邏輯。此絕對邏輯最後爲神學邏輯。作爲神學邏輯，它必須再呈示爲客觀和主觀的邏輯，以便在其統一中尋回自己。客觀的邏輯也就是「存有」 (Sein) 的邏輯。在此邏輯中本質的邏輯自身作爲分裂，作爲回歸 (Reflexion) 出現，以便在概念的邏輯中回歸於絕對的概念，回歸於理念。

可見邏輯的運動與現象學相符合。在前者開始時有「感覺的確信」而給我們知識的，看來具體的豐富，但此豐富透過絕對知識的隱藏不露的運動而顯示為空洞。在後者中絕對知識發展它的豐富，而此豐富開始時表示為空洞的存在。這兩種運動是同樣的圓環。這兩者運動對自然的意識要求，從「存在」(Seiendes)到「存有」(Sein)的「質的跳躍」。但是邏輯的敘述才能把此「跳躍」從絕對知識的觀點來採納於自己之內，並且予以揚棄。在最後，邏輯與現象學的開端是同樣的：同一與非同一的運動，而此運動把任何非同一定容納於本身內。因此終極同時為開端。所以黑格爾認為，「學問」的本質物不在於：純粹的直接是開端，而是「全體」本身內就是一種圓環。

絕對知識啓示於邏輯作為運動。在這裏最先者就是最後者，而最後者就是最先者(註一〇一)。在開始，一種直接的單純者(ein unmittelbares Einfaches)遇見我們，因為只有在單純內不再是作為純粹的開始，可是只有「直接」是單純的。「開端」包含「存有」(Sein)，而此「存有」與「非存有」(Nichtsein)分別而同時揚棄此「非存有」。因此「開端」同時就是「存有」與「非存有」的統一，就是「同一」與「非同一」的「同一」，而藉此我們對「絕對」作了最初的、純粹的、也就是抽象的定義(註一〇二)。「存有與虛無為一物」(註一〇三)，此一句子當然不是一種完全的表達形式，因為這個句子要表達的意義，不能用通常的判斷的形式表達出來。這裏重要的是思辨內容的敘述，而在這時「非同一」也是重要的契機。因為我們必須加上另外一句：「存有與虛無不是同一物」(註一〇四)。上述看來是二律背反的兩句話，須被互相連結起來。從通常的判斷看來這種連結並不可能，因為在這裏「存有」對着「虛無」作為他物顯現。因為，如想提示「存有」與「虛無」的區別，則又可能只提示一種完全空洞的區別，而因此將一無所言。最多我們表示了私人意見，說是有一種區別存在着，這樣的區別只存在於我的私念中，只存在於主觀的形式之下，這種形式是不屬於這裏所作的敘述範圍之內的。

「存有」與「虛無」不能透過定義而被規定。「存有與虛無是一樣」此一句事實上意味從「存有」到「虛無」的過渡。過渡就是「生成」(Werden)。事實上，沒有「存有」也沒有「虛無」，而是「存有」已經移行於「虛無」中，而「虛無」已經移行到「存有」中。所以真理是從一者到另一者的直接消失的運動，是「生成」，是一種「運動」，而在這消失，「生成」或「運動」裏面，兩者不相同，但是透過一種同樣直接地解消的區別而有所不同(註一〇五)。

從「存有」到「虛無」的過渡是直接的並且是完全抽象的。它必須沒有更進一步的反省規定而被理解。「存有」還沒被定立為「虛無」，而「存有」在本質上就是「虛無」。像條件、理由、原因等字，不能被應用到此直接的過渡上面，因為此過渡在任何理由和條件之前已經完成。我們也不能用外部的抽象來說明此運動。誰想去抽象化(abstrahieren)，誰就除開(abstrahieren)「存在」(Seiendes)，而到達「存有」(Sein)。那麼也會除開此純粹的「存有」，而如此到達「虛無」。我們可以由此繼續進展，而又對此「虛無」予以抽象化，而又到達了「存有」。但是這種方法只是抽象化的一種外面的活動，對這種活動，「存

有」如同「虛無」同樣無動於衷。

世界上一切無不在自身內包含此「存有」與「虛無」兩者（註一〇六）。「存有」與「虛無」從不分離，而總是揚棄於「生成」的統一中。此「生成」作為從「虛無」到「存有」的運動，被稱為是「形成」（Entstehung），作為從「存有」到「虛無」的運動，被稱為「過去」（消失 *Vergehen*）（註一〇七）。在絕對的黑暗中或者是在純粹的光明中，如同任何一種規定都不可能，在「存有」或者是在「虛無」中任何一種規定也是不可能。只有在混濁不明朗的光明中和在某種固定的黑暗中才能有所區別。以相應的方式，黑格爾解釋「生成」。在此「生成」中「虛無」和「存有」消失而藉此被揚棄，又作為一種統一被揚棄，而此統一就是作為「存在的存在」（*seiendes Dasein*）。

黑格爾所注意的是「無限性」（*Unendlichkeit*），而此「無限性」在自身內建立「有限」（*das Endliche*）。如果「無限」被解釋作「有限」之否定（註一〇八），那麼「有限」藉此已被說出來。「有限」對「無限」的規定是不可缺少的。在另一方面「有限」就是「無」（*Das Nichtige*）。它是從「無限」方面來被規定着。因此事實上「有限」的「存有」就是「否定」（*Das Negierende*），而其否定正是真實肯定（*das wahrhaft Affirmative*），也即它進入「無限性」的過渡。這就是說：「有限」如同「無限」在自身內有着其他物（*sein Anders*）作為其自己的「契機」。「有限」在「無限」中的統一被達成，而此統一才是原來意義的「無限」。當然我們不可以把此統一解釋作抽象的、不動的自同性（*Selbstgleichheit*）（註一〇九），而統一只被解作過程，解作運動。「有限」透過超越自己而此運動又回歸於「有限」，而規定自己。「無限」為「有限」所否定，而以此方式回歸於自己。黑格爾說：「如此，此有限與無限兩者，此運動，透過它的否定，而回歸於自己；它們只是作為自身內的媒介，而兩者的肯定包含兩者的否定，而就是否定之否定」（註一一〇）。只有透過對「無限」的表示，我們才能了解，在黑格爾絕對否定性有何重要性。這絕對的否定性就是整個思想體系的內在的力量，就是「理性」（*Logos*）的無限性本身。

「悟性」（*der Verstand*）反對這種統一，因為它將限制與「有限」視作為某些持久物而忽視否定。「悟性」誤認：「有限」和「無限」只作為契機在一種過程中透過對其對立物的廢除而出現。因為當「有限」和「無限」相互區別時，任何一者成為另外一者的統一，而看來產生兩種統一，但此統一共同的成為「有限」。如此「有限」有雙重的意義，第一作為反對「無限」的「有限」，第二，同時就是作為「有限」和「無限」（註一一一）。那麼，「無限」也是契機的一種。如此它就是「惡劣無限」（*das schlecht-Ündliche*）。事實上「無限」就是運動，而在這種運動中「有限」和「無限」作為運動過程的契機，而如此意味「對」存在」（*Fürsichsein*）。

此「無限」並非抽象空洞的「存有」（*Sein*），而是作為「生成」包含抽象存有之否定，而把自己作為「存在」（*Dasein*）而加以規定。它就是在那裏呈現着（註一一二）。作為運動，它成了一種閉鎖完整的圓環，沒有開端，也沒有終極，而證實自己

( 164 )  
為一種反對任何抽象否定而被定立的實在。並不是「有限」就是實在，而是「無限」才是實在。以這種方式，在「無限」中，「否定」規定自己為「有限」和「無限」的同一。

總而言之。在「現象學」結束時我們可得一印象：精神以「絕對知識」完全找到了自己。這種絕對知識作為「精神」(Logos)在邏輯裏再度有了解釋。在邏輯結束時我們又得到一種印象：現在精神作為絕對理念完全靜存在於自身之內。但是這種安靜同時意味運動，而因此必然地就是它自己的分化。此分化在黑格爾的「哲學體系」(哲學百科全書)中藉自然和精神的領域繼續被討論。在這時，自然的存有顯示出來，而精神的顯示必然地須要返回於現象學。這種重述是甚於補述。這種重述就是從絕對方面對於精神所作的新的取得。此「絕對」作為絕對理念，作為「精神」(Logos)清楚地回歸於自己。如此黑格爾的「哲學體系」成為絕對精神的生起事件(Geschehen)。藉此，在「現象學」中作為意識的最高形態的階段又被達成，但是在「哲學體系」中，達成此形態的道路，首先從「絕對理念」通過自然和主觀精神走向客觀和絕對的精神。

#### 附 註

- 一、就「精神現象學」而言，黑格爾尤其是在「序言」部分表明其對啓蒙思想、浪漫主義、獨斷論、斯比諾沙、康德、菲希特、謝林、舒萊爾嗎哈、諾哈利斯(Novalis)……等等的看法與立場。
- 二、參看 Hegel Briefe, Band I, S 14, 23f.
- 三、晚期的菲希特把絕對(神)的概念放置於其哲學思想之中心。
- 四、後來「神」也成為謝林哲學的中心思想。
- 五、此二元論，作為哲學問題，早已在帕米尼德斯(Parmenides)(éinai / noên)、柏拉圖(Platon)(chorismos)、而在亞里斯多德(Aristoteles)與中古時斯作為邏輯與形上學的關係出現。笛卡兒並沒提出問題的新出發點。他的 cogito 不是指示我們「存在」(Seiendes)，而是指示神。此問題設定以後在康德(transzendente Apezeption)、謝林(Natur)與菲希特(Ich)思想中可以看到。
- 六、參看 Hegel, Phänomenologie, S.11
- 七、參看 a.a.O. S.12
- 八、參看 a.a.O.
- 九、參看 a.a.O. S.15
- 十、參看 a.a.O. S.15 f.

十一、看 a.a.O. S.19 對着希特主觀主義的「主體」(Subjekt)，謝林提出斯比諾沙的「實體」(Substanz)概念。如萊布尼茲(Leibniz)對斯比諾沙作反動，黑格爾又作反動而提出「主體」。但此「主體」異於非希特的「我」，是包含非希特的「我」與謝林的「絕對」的主體。斯比諾沙的「實體」雖統一思想與存在，但不知否定之否定，也不知主觀性與人格。萊布尼茲的「主體」有內面性與活動性，但不能彼此間連結起來。黑格爾認為，「絕對」、「真」不是不動的、不分別的、呆板的實體，不是即已存在「ansichseind」的實體，而是在分別自己中自行發展，在分別中回歸，而超出其直接性，自己定立，對已存在(fürsichseind)的「主體」。

十二、「直接」意指沒有透過理性的媒介，也即沒有經過理性的作媒介的道路。

十三、Hegel, *Phänomenologie* S.20

十四、a.a.O.

十五、參看 a.a.O.

十六、Jenenser Logik *Metaphysik und Naturphilosophie*。

十七、從邏輯方面，我們才能說明比反省(回歸)的意義。這裏黑格爾所注意的是精神的運動。此精神把個別意識作為契機予以揚棄。所以我們不可以視對已存有(fürsichsein)與個別意識為同一物，而從心理學的觀點予以了解。

十八、看 Hegel, *Phänomenologie* S.51

十九、見於 a.a.O. S.21

二十、請比較 a.a.O. S.80

二十一、參看 a.a.O. S.79

二十二、a.a.O. S.82

二十三、在這裏我們也看到：「現象學」的開端如何包含着邏輯的開端，存在(Sein)與虛無(Nichts)的辯證法。

二十四、看 Hegel, *Phänomenologie*, S.86

二十五、黑格爾在現象學中區別三種意識的形態。在最狹義的意義上，如「感覺的確信」，「知覺」(Wahrnehmung)與「悟性」(Verstand)等，意識作為對「他物」的意識。此「意識」針對自己時，即為「自我意識」(Selbstbewusstsein)。當「自我意識」將與意識對立的「他物」容納於自己之內時，即成為「理性」(Vernunft)。「意識」與「自我意識」的統一真理即「精神」(Geist)。已如前述，我們不可把黑格爾在現象學中對「意識」所作的論述看作是心理學的。即使黑格爾心理學地敘述某一立場，此立場却為作哲學思考的「我」在哲學的觀點之下被觀察。乍看之下「意識」似乎

是心理學的，也即個體的，但它不斷地從其存在結構的方面被觀察。具體的、豐富的感覺經驗成爲抽象、貧乏性的轉變，完全相應於對意識所作心理學的觀察轉成爲作哲學思考的主體所作本體論的解釋。在黑格爾對此「意識的確信」的陳述中，我們可看到這種心理學與本體論間的緊張。因此並不是在理性的階段作爲「思考」與「存在」的同一，成爲本體論觀察的內面轉變才發生，而是此變換一開始就支配着「現象學」。

一一六、a.a.O. S.89

一一七、a.a.O.

一二八、參看 a.a.O.

一二九、我們看到對黑格爾思想而言很重要的，有普遍、特殊性與個別性的結構。「個別」即被否定的普遍。

一三〇、a.a.O. S.91

一三一、a.a.O. S.96

一三二、a.a.O.

一三三、我們須再指出：這裏所論還不是本來的，在黑格爾意義上的「普遍」。絕對的，也即不再受「感覺確信」的制約的「普遍」仍爲抽象。

一三四、a.a.O. S.98

一三五、a.a.O. S.97

一三六、a.a.O. S.111

一三七、a.a.O. S.110

一三八、在現象學的開頭，我們已可看出，黑格爾繼續其早期的宗教哲學思想，因爲「絕對」在了解思辨的真理中出現。如此，意識即神的現象。在此觀點之下，現象學的終極意義即把神的啓示作爲神的自我出現與自我認識，也即把自己作爲絕對精神的過程而予以提示出來。當然，我們從整個體系才能了解這種關聯。因此現象學在「哲學百科全書」(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften)的反復，並不是偶然，而是從黑格爾的立場看來是必要的。

一三九、看 a.a.O. S.112

一四〇、參看 a.a.O.

一四一、a.a.O. S.126

一四二、a.a.O. S.120f.



四三、看 a.a.O. S.125

四四、a.a.O. S.129

四五、a.a.O. S.137f.

四六、對作哲學思考的主體而言，這裏出現了精神的概念。在這種自我意識仍未認識的觀點之下，出現了「自我意識的雙重化」(Verdoppelung) (a.a.O. S.140) 作為精神本身的差別的表現。

四七、a.a.O. S.146

四八、a.a.O. S.147

四九、a.a.O. S.148

五十、這裏我們可以想到相應於辯證法的古代懷疑主義的態度。黑格爾在這裏對斯多亞主義與懷疑主義所作的論述，主要不是哲學史上的解述。對黑格爾而言，這裏重要的是精神在其形態中的生起。意識的態度與生命經驗出現。哲學體系的矛盾對立，在最後，不外乎為正在進行產生的辯證法。

五一、談到此意識的運動，我們須要注意：黑格爾早已從其哲學的結果來看此運動，而此「結果」同時就是「開端」。黑格爾認為此運動的真理即雙重意識的統一。在這裏已有作哲學思考的主體的認識，而「不幸的意識」正仍未到達此認識。「不幸的意識」是即己精神 (Geist an sich)，但不是對己精神 (Geist für sich)。

五二、參看 a.a.O. S.162

五三、請看 a.a.O. S.164

五四、請比較 a.a.O.

五五、看 a.a.O. S.163

五六、見於 a.a.O. S.165

五七、參看 a.a.O.

五八、見於 a.a.O. S.166

五九、見於 a.a.O. S.169

六十、見於 a.a.O.

六一、請比較 a.a.O. S.170

六二、請比較 a.a.O. S.171

- 六三、請比較 a.a.O. S.176
- 六四、請比較 a.a.O. S.329
- 六五、參看 a.a.O. S.333
- 六六、見於 a.a.O. S.334
- 六七、請比較 a.a.O. S.335
- 六八、請比較 a.a.O. S.345
- 六九、請比較 a.a.O. S.275
- 七十、見於 a.a.O. S.279
- 七一、見於 a.a.O. S.281
- 七二、見於 a.a.O.

七三、在現象學中，從第一至第五章所論意識、自我意識與理性，可說屬於「主觀精神」，第六章「精神」部分屬於「客觀精神」，而第七章宗教與第八章絕對知識即「絕對精神」的領域。我們在「哲學百科全書」(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften)中看到的主觀精神、客觀精神與絕對精神等名稱，雖散見於黑格爾耶那時期的著作中，但在黑格爾後期才被使用於思想體系中

參看 Lukacs, Der junge Hegel, S.579

Hegel, Enzyklopädie, 3, Teil, § 377—§ 577

- 七四、請比較 Hegel, Phänomenologie, S.351
- 七五、見於 a.a.O. S.357
- 七六、請比較 a.a.O. S.390
- 七七、請比較 a.a.O. S.400
- 七八、參看 a.a.O. S.412
- 七九、參看 Hegel, Briefe, Bd. I, S.11
- 八十、參看 Hegel, Logik, Bd. I, S.5
- 八一、參看 Hegel, Phänomenologie, S.415ff.
- 八一、參看 a.a.O. S.462, 470

- 八二、見於 a.a.O. S. 462, 470, 472  
八三、見於 a.a.O. S. 558  
八四、請比較 Lukacs, Der junge Hegel, S. 577 f.  
八五、見於 Hegel, Phänomenologie, S. 140  
八六、見於 a.a.O. S. 176  
八七、參看 a.a.O. S. 19  
八八、在現象學中，黑格爾仍未分明宗教與藝術。兩者都屬於精神的表現形式。藝術是宗教的一種契機。黑格爾在這裏分別討論東方宗教，古希臘宗教與基督教。在「哲學百科全書」中，黑格爾才分明宗教與藝術的界線。  
八九、看 Hegel, Phänomenologie, S. 549  
九十、看 a.a.O. S. 489  
九一、參看 a.a.O. S. 493  
九二、參看 a.a.O. S. 532  
九三、請比較 a.a.O. S. 472  
九四、看 a.a.O. S. 556  
九五、見於 a.a.O. S. 558  
九六、參看 a.a.O.  
九七、參看 Hegel, Theologische Jugendschriften, S. 283f.  
九八、參看 a.a.O. S. 558  
九九、見於 a.a.O. S. 563  
一〇〇、請比較 a.a.O. S. 564  
一〇一、參看 Hegel, Logik, S. 56  
一〇二、參看 a.a.O. S. 59  
一〇三、見於 a.a.O. S. 75  
一〇四、見於 a.a.O. S. 76  
一〇五、參看 a.a.O. S. 67

( 170 )

- 一〇六、請比較 a.a.O S.69
- 一〇七、請比較 a.a.O S.92 f.
- 一〇八、請比較 a.a.O S.127
- 一〇九、請比較 a.a.O S.138
- 一一〇、請比較 a.a.O S.136 f.
- 一一一、參看 a.a.O. S.137
- 一一二、參看 a.a.O. S.138

參考書 四〇〇

- Dilthey, W. : Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin 1906
- Hegel, G.W.F. : Theologische Jugendschriften. Tübingen 1907
- ders. : Jenenser Logik Metaphysik und Naturphilosophie. Hamburg 1967
- ders. : Phänomenologie des Geistes. Hamburg 1952
- ders. : Wissenschaft der Logik I u. II. Hamburg 1963
- ders. : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hamburg 1959
- ders. : Briefe von und an Hegel. Bd. 1 Hamburg 1961
- Kroner, R. : Von Kant bis Hegel. Tübingen 1961
- Löwith, K. : Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart 1958
- Lukács, G. : Der junge Hegel. Zürich 3. Aufl. 1967
- Marcuse, H. : Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. New York 2. Aufl. 1954
- Metzke, E. : Hegels Vorrede. Heidelberg 1949
- Rosenkranz, K. : Georg Wilhelm Friedr. Hegels Leben. Darmstadt 1963
- Stace, W.T. : The Philosophy of Hegel. New York 1955