

辯證法與現象學——黑格爾 《精神現象學》的方法論問題

楊植勝*

摘要

黑格爾的哲學方法向來說是辯證法，而辯證法則向來說是「正—反—合」的形式。本文首先批評這兩種說法，接著依據《精神現象學》的文本，說明黑格爾在作品裡明白表述的方法是現象學的方法，而不是辯證法的方法。本文亦檢討其他的詮釋說法。至於辯證法，本文依據文本的分析，論證它並非黑格爾使用的方法，而是他的形上學。

關鍵詞：黑格爾、辯證法、現象學、方法

* 楊植勝，臺灣大學哲學系助理教授。

投稿：101年12月18日；修訂：102年2月25日；接受刊登：102年3月4日。

Dialectic and Phenomenology: Reflections on the Methodology of Hegel's *Phenomenology of Spirit*

Chih-Sheng Yang*

Abstract

It is said that Hegel's method is dialectic, while the dialectical method is said to be the form of 'thesis-antithesis-synthesis'. This paper argues that both these sayings are legends which lack support from the text. It then studies the text of *Phenomenology of Spirit* and advocates that what Hegel talks about in his work is the method of phenomenology. It also surveys and criticizes the other interpretations. As for dialectic, this paper proposes in accordance with the text to ascribe it to Hegel's metaphysics rather than his method.

Keywords: Hegel, dialectic, phenomenology, method

* Assistant Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

辯證法與現象學——黑格爾 《精神現象學》的方法論問題

楊植勝

壹、前言

本文主旨在探討黑格爾《精神現象學》的方法論問題；這個問題主要涉及「辯證法」與「現象學」兩個概念。

依照傳統的說法，把辯證法當作一種方法，如同一般所謂的方法，似乎會有一個可以反覆操作的模式，就是「正—反—合」（thesis-antithesis-synthesis）的形式。本文首先批評這樣的形式，進而質疑辯證法作為《精神現象學》的方法。從這個反對意見出發，本文嘗試回答以下兩個問題：（一）如果《精神現象學》的方法不是辯證法，那麼《精神現象學》的方法是什麼？（二）如果辯證法不是《精神現象學》的方法，那麼辯證法在《精神現象學》裡扮演怎樣的角色？本文對這兩個問題的回答是：依據《精神現象學》的文本，黑格爾在作品裡明白表述的方法是現象學的方法；至於辯證法，同樣依據文本的分析，並不是黑格爾使用的方法，而是他的形上學。以下三節詳論之。

貳、黑格爾辯證法的兩則傳說

黑格爾的哲學方法向來說是辯證法，而辯證法則向來說是「正反合」的形式。這一節要對這兩種說法提出批評。

一、辯證法「正反合」形式的傳說

關於把辯證法理解為正反合的形式，依據 Mueller 的〈黑格爾「正—反—合」的傳說〉(The Hegel Legend of “Thesis-Antithesis-Synthesis”)一文(1996: 302)，以及 Kaufmann 的《黑格爾——一種新解釋》(*Hegel: A Reinterpretation*)一書(1978: 154)，至少可以提出三點反駁。第一，在黑格爾的著作文本裡從未出現「正反合」的辭彙——除了一個地方以外。第二，上述的例外，是黑格爾的《哲學史講演錄》；但是在這個講演錄裡，黑格爾卻是在批評康德(Kant)「把認識的節奏亦即科學運動的節奏標識為一個普遍的圖式，並到處建立正、反與合」(*GdPh* III: 385)。第三，黑格爾在《精神現象學》第 50 至 51 段¹批評「三段式」(*Triplizität/triplicity*)的形式主義說：

這樣一種智慧的花樣(Pfiff/ knack)快速地被學起來，如同它可以輕易地應用下去；它的一再重複一旦為人所熟知，就變成像重複一個被看破手腳的戲法一樣令人難以忍受。這種單調形式主義的工具，操作它不會比一個畫家操作只有紅與綠兩種顏色的調色盤來給一個平面上色還難——若是要畫一幅歷史的作品，就用前者，若是要畫風景，就用後者。(PhdG: 37)

¹ 段落編碼依照 A. V. Miller (1977) 的英譯本。

Mueller 與張柯圳都認為這段批評是針對「正反合」的三段式(Mueller, 1996: 302; 張柯圳, 1998: 113)。就我所能找到的資料, 張柯圳是中文學界最早批評「正反合」詮釋觀點的學者。²他在解釋《精神現象學》第 51 段的時候, 支持 Kaufmann 的說法:「一個滑稽的事實是: 黑格爾這裡所嘲笑的見解, 在十九世紀中葉之後, 許多思想家認為黑格爾持有同樣的見解而加以嘲笑!」(1998: 113)。

關於「正反合」詮釋觀點的由來, Kaufmann 認為是齊克果(Kierkegaard)與其後的批評者把它當作黑格爾辯證法的固定形式(1978: 154)。Mueller 則認為是馬克思(Marx)受當時的康德主義學者 Chalybäus 所誤導, 從他的《哲學的貧困》(*Das Elend der Philosophie*) 開始傳播這則「正反合」的傳說(1996: 304)。對這兩種說法的差異, 張柯圳分析說:

齊克果的著作早於馬克思的著作。但是齊克果到了二十世紀初年, 才被發現其重要性, 開始影響思想界。因此, 把「正、反、合」當作黑格爾辯證法的基本形式, 如 Mueller 所見, 似乎主要受到十九世紀馬克思主義者宣傳的影響。(1998: 114)

據此, 張柯圳批評了英語世界的黑格爾哲學學者 John McTaggart、W. T. Stace, 以及哲學家羅素(Bertrand Russell)與薄柏(Karl Popper)對黑格爾辯證法「正反合」的詮釋(1998: 114-115)。³在所有「正反合」

² 在中文學界, 中國大陸不用提, 臺灣較早的黑格爾哲學著作也都以「正反合」的三段式來解釋黑格爾的辯證法, 如王其誠(1952: 20)、吳康(1996: 62)、郭本道(1971: 34)、鄭重信(1974: 140); 在張柯圳之後, 這樣的詮釋觀點仍時有所見, 如蔡美麗(2003: 68)。

³ 張柯圳為這段批評下結論說:「羅素與薄柏把黑格爾的辯證法和歷史哲學關聯起來, 考察黑格爾辯證法的政治意義, 認為黑格爾把『正、反、合』的辯證法應用於歷史的解釋, 乃是德國人自我中心論的一個根源。歸根究底, 『正、反、合』的辯證法是最後的理論基礎!……如果像羅素與薄柏所作的同一類詮釋, 曾經在大戰期間, 對於局勢的發展, 產生了一定的影響, 這也許可以說是人類文明史上一個非常不幸的誤會。」(1998: 115)

的詮釋說法當中，最具反諷意味的一個，也許是 Stace 的。他用「正反合」的三段式來解釋辯證的方法，但是因為黑格爾的系統未必完全能用「正反合」的三段式來解釋，Stace 說：「我們不能認為黑格爾在嚴格應用這些原則遍及他的系統確實已經成功。」他指出，「正反合」的三段式只是「一個理想的描述」(an ideal description)，而黑格爾的系統裡常有不符合理想描述的「不規則」(irregularities)：「然而，這些不規則並不表示我們對辯證方法的描述是錯的。它們顯示的是黑格爾本人並未在所有的例子裡用絕對的一致性貫徹他自己的方法。這當然是他的系統的不完美。」(1955: 97)

Stace 對「正反合」的解釋是在廿世紀五〇年代；經過 Kaufmann 與 Mueller 的批評之後，「正反合」的解釋依然維持主流幾十年。在廿一世紀一〇年代出版的《黑格爾辭典》(*The Hegel Dictionary*) 裡，Magee 仍舊把「正、反、合」(thesis, antithesis, synthesis) 當作一個詞條置於其中；不過這個詞條的解釋也告訴我們：「這些辭彙過去經常被用來描述黑格爾辯證法的階段，但是它們在最近幾年已經失寵 (has fallen out of favour) 了。」(2010: 247) 然而，至少在廿世紀九〇年代所出版的《劍橋黑格爾讀伴》(*The Cambridge Companion to Hegel*) 裡，Forster 仍堅持「『正、反、合』」的模型 (model) 確實合理地捕捉到這個方法所意欲的一般結構。」(1993: 131) 他在一個註釋裡針對前述反駁「正反合」詮釋觀點的第三點——亦即黑格爾在《精神現象學》第 50 至 51 段對「形式主義」的批評——提出辯護，說黑格爾「當然批評了這個模型為先前的哲學家所使用的方式」，但是「並未批評這個模型本身」(1993: 161)。Forster 認為像「正反合」這一類為辯證法「標特徵」(characterizations) 的問題不在它們是錯的，而在它們「太模糊」。因此他為這個方法所意欲的結構提供「一個更明確的圖像」(a more precise picture)：

從一個 A 範疇開始，黑格爾試圖顯示在概念的分析之下，A 範疇包含一個相反的 B 範疇，並且倒過來 B 範疇包含 A 範疇，因而顯示兩個範疇都是自我矛盾。然後他試圖顯示這個負面結果的一個正面產出——一個新的範疇 C……這個新的範疇——如同黑格爾寫的——統一了先前的範疇 A 與 B。(1993: 132)

Forster 的「A 範疇」、「與 A 相反的 B 範疇」以及「統一 A 與 B 的 C 範疇」，與「正反合」有什麼不同？這樣的「圖像」會比「正反合」的「模型」更明確嗎？看起來並非如此。在同樣地陳述 Forster 所提供的圖像之後，Houlgate 提供了另一個批評：「接著在《邏輯學》，他告訴我們，在討論判斷與三段論式的形式時，『甚至幾乎沒有這個官方方法（official method）的蛛絲馬跡』。」據此，Houlgate 諷刺說：「Forster 同樣屬於那個根柢深厚的（well-established）評論家傳統，他們批評並修正黑格爾特別的概念分析，是用他們所認為他的一般哲學方法來衡量它們。」(2006: 34) 這個「根柢深厚的評論家傳統」，從 Stace 到 Forster，如出一轍，因此也重蹈覆轍。Houlgate 在他的另一本書裡說的話，也許可以作為我們對「正反合」詮釋觀點的結論：「黑格爾內在發展與內在批評的方法，就我的觀點，是獨一無二的。沒有其他的哲學家用這樣的方式在作思考，只有費希特、謝鈴與馬克思（以及柏拉圖有時候）比較接近。它很明顯與康德及恩格斯有時使用的『正—反—合』的方法無關。」(2005: 38)

二、「辯證法」方法的傳說

Magee 的《黑格爾辭典》提到：「所有如『三段式』或『正—反—合』之類的公式，它們真正的問題都在於：黑格爾足夠清楚地表明辯證法完

全不是可以『應用』到一既予的內容或主題去的一種方法。」(2010: 74) 這似乎表示，相對於把辯證法理解為「正反合」的形式，更根本的問題在於：辯證法是不是一種可以應用的方法？如果辯證法根本不可以應用到其他的內容或主題，那就很難說它是一種方法；而如果它不是一種方法，那就毋須討論這種方法的形式是不是「正反合」，因為它的前題——所謂「辯證法的方法」(method of dialectic) 或「辯證的方法」(dialectical method) ——不存在。⁴這篇論文的論點是：至少在《精神現象學》裡，所謂「黑格爾使用辯證法作為方法」，其實是另一則黑格爾的傳說。仿照前述對「正反合」詮釋觀點的反駁，以下同樣先在形式上對於「《精神現象學》使用辯證法作為方法」提出三點反駁。

第一，在《精神現象學》的文本裡很少出現「辯證法」(dialectic) 或相關的辭彙——如它的形容詞「辯證的」(dialectical)。依據 Reinicke 為 Suhrkamp 出版社出版的廿冊黑格爾作品所編的索引，這一類的辭彙在《精神現象學》裡出現僅 9 次 (1986: 119)；⁵扣掉其中相近上下文連續出現的次數，則出現僅 5 次 (分別是在《精神現象學》的「序言」裡 3 次，在「自我意識」的章節裡 1 次，在「宗教」的章節裡 1 次)。如果辯證法真的是《精神現象學》所使用的方法，很難理解為什麼黑格爾這麼少提到它，尤其是在《精神現象學》談方法談得最多的「序言」與「導論」裡。

⁴ 這個說法當然有例外，例如 Werner Marx 似乎並不把辯證法當作《精神現象學》的方法，而是精神的運動；但是他仍以「正反合」來解釋這個辯證的運動 (1988: 78-79; 84)。

⁵ 這個次數並不精確。一方面，檢視這本索引裡「辯證法」與「辯證的」詞條所列《精神現象學》的頁面，有些頁面並未確實有「辯證法」或相關的辭彙，例如該詞條第一次出現的作品集第 3 冊頁 37 (Reinicke, 1986: 119)，僅在上下文中有「思想變成流動」的說法與「運動」之類的辭彙，卻找不到與「辯證法」相關的辭彙；另一方面，有些在《精神現象學》裡確實出現「辯證法」或相關辭彙的頁面，則未編入詞條裡，例如《精神現象學》第 86 段開頭的「辯證的運動」(PhdG: 60)，出現於這套作品集的《精神現象學》頁 78，但在索引「辯證法」與「辯證的」的顯性詞條裡卻付之闕如，反而編在加括弧的「辯證法」隱性詞條裡 (Reinicke, 1986: 124)。

第二，上一點的例外，也就是《精神現象學》罕見地出現「辯證法」或「辯證的」的辭彙，從它們的上下文來看，並不是在講方法，而幾乎都是在講一種變化、運動或發展的情況。檢視「辯證法」或相關辭彙在《精神現象學》裡出現的地方，多半都伴隨著「運動」(Bewegung/movement)、「不息」(Unruhe/restlessness)或「發展」(Entwicklung/development)等等一類的辭彙——除了一個例外，就是在「序言」的末尾，黑格爾稱讚柏拉圖的《帕梅尼德斯》(*Parmenides*)為「古老的辯證法最偉大的藝術作品」(*PhdG*: 48)。如果我們翻閱整本《精神現象學》尋找「辯證法」的相關辭彙，會得到這樣的結論：在《精神現象學》裡最常出現的是「辯證的運動」(dialektische Bewegung/dialectical movement)；而「辯證的方法」(dialektische Methode/dialectical method)則從未看到。

第三，在《精神現象學》「序言」與「導論」談方法的段落裡，黑格爾所談的並非辯證的方法，而是「展示」(Darstellung/exposition, presentation, description)的方法；而且在處理它的內容時，「我們的添加是多餘的」；我們要做的只是「純粹的觀看」(das reine Zusehen/the pure watching)而已。關於這樣的方法，本文留待下一節詳述。

既然在《精神現象學》的文本找不到充分的根據可以證明黑格爾使用辯證的方法，我們自然可以懷疑它也像「正反合」一樣，是一則「傳說」。如果「正反合」的傳說是如張柯圳所分析的，受到十九世紀馬克思主義者宣傳的影響，那麼「黑格爾的辯證方法」這則傳說的建立與傳播也與馬克思主義者脫離不了關係，尤其是馬克思的好友恩格斯(Engels)。

追溯這則傳說，可以從馬克思《資本論》(*Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*)的一句名言說起。在這部作品的「第二版後序

(Postface)」的結尾，馬克思一方面宣稱自己是黑格爾的學生，另一方面則指出辯證法在黑格爾那裡「倒立在它的頭上」(standing on its head)：「它必須被顛倒過來，以便發現在神秘的外殼裡面的合理內核。」(1977: 103) 什麼是黑格爾辯證法的「合理的內核」與「神秘的外殼」，就成為後來的馬克思主義者要去分辨的問題。黑格爾《邏輯學》唯一中文譯本的「編者前言」也許可以代表中國馬克思主義者的官方意見：「在黑格爾的唯心主義哲學體系中，包含了『合理的內核』，這就是辯證法。當然，黑格爾的辯證法是唯心主義的辯證法，是頭腳倒置的辯證法，在它原來的形式上，是完全不中用的。」(2001：編者前言 1) 這個意見修改了馬克思原來的問題，變成：什麼是「黑格爾哲學」的合理內核與神秘外殼？而正統的馬克思主義給予前者的答案是「辯證的方法」，後者的答案是「唯心主義體系」：

黑格爾哲學本身就是矛盾的統一體，是唯心主義體系與辯證方法的矛盾統一。他的客觀唯心主義體系，反映了他保守的、反動的一面；他的辯證方法，反映了他有革命、進步的一面。在體系與方法的矛盾中，黑格爾往往總是遷就他的體系，而束縛住辯證法。(2001：編者前言 7)

這個說法與俄國在蘇聯時代的馬克思主義學者凱德洛夫的《論辯證法的敘述方法》一書的說法如出一轍——在標題為「馬克思對黑格爾的什麼東西進行了改造？」的章節一開頭，凱德洛夫說：「我將對這一標題中提出的問題立即作出回答：馬克思在改造黑格爾辯證方法時，首先必須克服和拋棄其唯心主義的出發點，但同時要保留和維護從唯心主義之下解放出來的辯證方法本身。」(1986: 3) 區分「辯證方法」與「唯心主義」，亦即區分黑格爾哲學裡的「方法」與「系統」，是正統馬克思主義

者的官方說法；至於非正統的馬克思主義者，亦不乏抱持類似的看法，例如盧卡奇（Lukács）。⁶

就我所找到的資料，不論是德國的 Bloch、法國的 Althusser，還是英美的 Rosen，都指出這個方法與系統的分離⁷來自恩格斯 1888 年的《費爾巴哈與德國古典哲學的終了》（*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*）一文（Bloch, 1970: 50; Althusser, 1977: 90; Rosen, 1984: 26），Bloch 的一篇論文更直接以〈恩格斯分離黑格爾的「方法」與「系統」的問題〉（*Problem der Engelsschen Trennung von Methode und System bei Hegel*）為標題。在恩格斯的文裡，原本馬克思說他要作的工作——「把黑格爾辯證法顛倒過來」——變成了「扭下它的頭」（turned off its head）：「因此概念本身的辯證就變成只是實在世界辯證運動的意識反映，而黑格爾的辯證法被顛倒過來；或者更好說，扭下它之前用來站立的頭，再度裝上它的腳。」（Engels, 1988: 44）。恩格斯的說法建立在一個前提上，就是辯證的方法可以脫離黑格爾哲學的內容，成為獨立的方法論：「對於黑格爾，並非只是把他丟掉。相反地，我們要從他上述的革命面向出發，從辯證法出發。」（Engels, 1988: 43）從辯證法出發，但是走唯物論的路線，就成為恩格斯的「辯證唯物論」（dialectical materialism）。

恩格斯把方法分離出來的觀點建立在對黑格爾哲學不充分的把握上，以為黑格爾哲學所使用的方法，就像其他所謂的「方法」一樣，獨立於題材、對象或內容之外，因而可以抽離出來，加諸於其他的題材、對象或內容上。然而，黑格爾哲學的特點，正在於主張方法「與內容不

⁶ Harris 批評盧卡奇說：「他承認黑格爾構作辯證邏輯的重要性；但是他跟隨（我們簡直可以說是『鸚鵡般地重覆』（parrots）馬克思，堅持主張黑格爾把整個工作弄顛倒了，而且倒立在它的頭上。」（1982: 122）

⁷ 在 Althusser 的文裡稱為「辯證的方法」與「思辯的哲學」（speculative philosophy）的分離。

可分離」(PhdG: 41)，因而必須隨內容或對象而變動；亦即內容與對象決定了形式與方法。這個看法尤其見於黑格爾的《邏輯學》——在它的「導論」一開頭的地方，黑格爾說：「在所有其他（科學）裡，它們所處理的對象與科學的方法互相分離……」，而黑格爾的《邏輯學》則反之：「不僅科學的方法，而且科學的概念本身也一樣，都屬於它（科學）的內容……」(WdL I: 27)

藉由把黑格爾的辯證法變成一種獨立於他的哲學內容的方法，馬克思主義者可以輕易地建立他們的哲學史。一旦唯心辯證法的頭被恩格斯扭下來，馬克思主義者與其說是裝上它的腳，毋寧更好說是裝上一顆「唯物」的新頭。這樣，從黑格爾到馬克思的發展，就可以簡化為從「唯心」辯證法到「唯物」辯證法。⁸黑格爾的辯證法作為一種方法，跟隨著馬克思主義的發展流傳下來，即便它在觀念上並不符合黑格爾的哲學思想。Wieland 曾經警告說：「有人要求方法要能夠給出對個別的內容無關的圖式，他在黑格爾那裡就只能徒勞無功地尋求一種思想的方法——他會淪為一個人云亦云的誤解的受害人。」(1973: 67) 要停止人云亦云的傳說，我們必須回到黑格爾的文本。

叁、《精神現象學》「現象學」的方法

這一節要討論黑格爾《精神現象學》的文本對於他所使用方法的說明，並且依據這些說明申論這部作品使用的是「現象學」的方法。

⁸ 就如洪謙德的《從唯心到唯物》一書，在敘述馬克思、恩格斯與其他黑格爾左派的門生對黑格爾展開思想上的論爭與批判，從而突顯馬克思對黑格爾哲學的「重大修正與創意的超越」時說的：「馬克思企圖保留黑格爾辯證法的菁華，而去掉其唯心主義的糟粕。」(2007b: 15)

一、《精神現象學》的文本及其第一種詮釋

《精神現象學》的文本從「序言」開始；在這本書的第 48 段開頭首先提到：「關於這個運動——或科學——的方法，在事先提供更多的說明，看起來可能是必要的。」(PhdG: 35) 但是接著來的「更多的說明」，與其說是對這個運動或科學的方法正面的表述，毋寧說是對其他「不科學」的方法反面的批評；而且這些批評在之前的第 41 至 46 段已經詳細地做過了——在這六個段落裡，黑格爾批評「歷史的真理」與「數學的真理」——然後在第 47 段開始談及哲學的真理。從這個寫法看起來，他似乎是用歷史的真理與數學的真理來對比並顯豁哲學的真理。第 48 段談哲學的方法看起來也沿用了這個寫法，但是不如哲學的真理之於歷史的真理與數學的真理那麼工整，⁹也缺乏像第 47 段那樣的正面說明；我們只能從其批評的文句中擷取黑格爾有關哲學方法的看法：

不難看出，這種建立命題、為它（命題）提出根據，並同樣用根據去反駁對立命題的手法，並非能讓真理出現的形式。真理是它（真理）加諸其自身的運動，而前述方法卻是外在於材料的認識（Erkennen/ cognition）。(PhdG: 35)

在這句話裡，「建立命題、為它提出根據，並同樣用根據去反駁對立命題的手法」就是《精神現象學》所謂數學（與自然科學）的方法。黑格爾批評這種方法「是外在於材料的認識」；反過來說，就是黑格爾認為

⁹ 這個工整在於：歷史的真理所缺乏的必然性，正是數學所具有的；而數學（與自然科學）的真理所缺乏的時間性，則是歷史所具有的。黑格爾在《精神現象學》第 41 段批評歷史真理在內容上的偶然與任意，而在第 46 段批評數學（與自然科學）不能正確處理作為它的內容的時間。相對於歷史與數學，哲學以「現實」（das Wirkliche/ the actual）為內容，而現實就是在時間之中必然的運動：「它（現實）就是自我產生並經歷它的環節之過程，而且這整個運動構成正面（das Positive/ the positive）及其真理。」(PhdG: 34)

「認識要內在於材料」；這個意思無異於第 57 段說的「方法不可與內容分離」(PhdG: 41)。但是這裡還說明了理由：哲學的真理不同於歷史與數學的真理，乃是真理「加諸其自身的運動」。因此，如果我們再用「外在於材料的認識」加諸其上，得到的就不是原本的真理。這個道理在《精神現象學》的「導論」裡有詳細的說明。

《精神現象學》的「序言」寫於正文完成以後。它之所以缺乏對方法正面的表述，也許是因為「導論」已經做過詳細的說明——《精神現象學》方法論的正面表述幾乎都在「導論」裡。它的開頭，可以理解為是在批評前述「外在於材料的認識」或「與內容分離的方法」。黑格爾首先提到一種「想法」(Vorstellung/ assumption)——這種想法認為在認識真理之前，要先對這個認識有所瞭解(über das Erkennen sich zu verständigen/ to understand about the cognition)(PhdG: 53)，或者也可以說，要先提出一種認識的方法。這種想法因此區別了「對真理的認識」與「對認識的認識」，也可以說是區別了「對真理的認識」與「對方法的認識」；結果就是「認識／方法」與真理有別。黑格爾分析這種想法對「認識／方法」的理解不外兩種，一種是把它當作像「工具」(Werkzeug/ instrument, tool)一樣，可以讓我們使用它來主動把握真理；另一種是把當它當作像「媒介」(Medium/ medium)一樣，可以讓我們透過它來被動接受真理。而不管是工具或媒介，都是一種「手段」(Mittel/ means)。¹⁰在第 73 段，黑格爾對這種想法提出批評說：

¹⁰ 《精神現象學》「導論」一開始提出工具與媒介作為認識真理的兩種做法，用的辭彙是 Werkzeug 與 Mittel；但接著卻都使用 Werkzeug 與 Medium 兩個辭彙，並且還指出這兩者都是一種 Mittel。「導論」第一句話裡的 Mittel 可能是錯的；改為 Medium 才能與之後的用法一致。因此本文把 Werkzeug 譯為「工具」，把 Medium 譯為「媒介」，而把 Mittel 譯為「手段」；但是導論的第一句話裡的 Mittel 因為是 Medium 之誤，所以應該譯為「媒介」而不譯為「手段」。

這種譯法亦見於某些《精神現象學》的譯本如 A. V. Miller 或 Howard P. Kainz 的英譯本。這

因為如果認識是把握絕對本質的工具，那麼我們立刻就會看到，運用一件工具在一個東西上，毋寧不是讓它如其對己的樣子（wie sie für sich ist/ as it is for itself），而是對它營造一種形塑與改變。或者如果認識不是我們活動的工具，而是某一種被動的媒介，經由它，真理之光會透過來，落在我們身上，那麼，我們所接受到的，也不是真理如其在己的樣子（wie sie an sich ist; as it is in itself），而是如其經由媒介、在這個媒介裡的樣子。我們在上述兩種情況裡都使用一個手段，這個手段直接帶來與它的目的相反的東西；或說荒謬的地方毋寧在於，我們要使用一個手段（uns eines Mittel bedienen/ make use of a means）。（*PhdG*: 53）

這段話說，工具的加工對真理只是「營造一種形塑與改變」，結果得到的反而不是它如其對己的樣子，亦即反而不是真理本身；至於媒介的使用，因為真理必須透過它才會達到我們的感官，結果我們所接受到的是真理「如其經由媒介、在這個媒介裡的樣子」，那就不是如其在己的樣子，因而同樣不是真理本身。工具與媒介都是一種手段，因此使用工具或媒介都是在「使用一個手段」。用手段之所以「直接帶來與它的目的相反的東西」，是因為它要不是對真理加工，就是使真理扭曲變形；因此，要使真理原原本本地呈現出來，就不能「用手段」。

不用手段，還能做什麼？《精神現象學》第 76 段提出黑格爾的做法：「對顯現知識的展示」（die Darstellung des erschienenen Wissens/ presentation

兩本譯本的譯名容有差異（前者把 Werkzeug 譯為 instrument；後者把 Werkzeug 譯為 tool），但是都把 Medium 譯為 medium 而把 Mittel 譯為 means，除了「導論」第一句話裡的 Mittel 譯為 medium 而不譯為 means。相對於這兩個譯本，《精神現象學》最早的英譯本——J. B. Baillie 的英譯本——與唯一的中譯本——賀麟、王玖興的中譯本——則未做這樣的修正。

of the appearing knowledge) (*PhdG*: 55)。這個「顯現的知識」是《精神現象學》的題材、對象或內容。面對這樣的題材，黑格爾採取的方法是「展示」它。

此外，《精神現象學》第 81 段的開頭說：

正如之前已對進展的方式與必然性預先而一般性地說明過了，現在可以對施行的方法 (*Methode der Ausführung/ method of carrying out*) 有助益地提醒某些事情。這個展示如果被設想為科學對顯現知識的一種態度，以及對認識的實在性之研究與檢驗，就似乎不能不預設判準作為基礎。(*PhdG*: 58)

在這兩句話裡，第一句話說這一段要針對「施行的方法」來提醒某些事情，第二句話接著就說到「這個展示」。這似乎表示，他前一句所謂施行的方法就是展示 (*Darstellung/ exposition, presentation, description*)。

「展示」這個德語常見的辭彙，包括它作為動詞的 *darstellen*，與作為名詞的 *Darstellung*，在《精神現象學》裡面經常出現，但卻鮮少被當作黑格爾哲學的專門術語。在 Magee 的《黑格爾辭典》(*The Hegel Dictionary*)，以及唯一的中文黑格爾辭典——張世英編的《黑格爾辭典》——裡面，都找不到這個詞條。在《精神現象學》唯一的中文譯本裡，譯者賀麟與王玖興顯然並未注意到這個辭彙的重要性，因而在翻譯它的時候，隨著上下文脈絡時而譯為「陳述」(如黑格爾, 1979: 2)，時而譯為「描述」(如黑格爾, 1979: 17)。這種情況，英語譯本也不遑多讓。Miller 的英譯隨著上下文的脈絡時而譯為 *describe* (如 Hegel, 1977: 15) 或 *description* (如 Hegel, 1977: 3)，時而譯為 *expose* (如 Hegel, 1977: 17) 或 *exposition* (如 Hegel, 1977: 49)。Baillie 的英譯甚至出現像 *set forth* (如 Hegel, 1967: 88) 或 *lay before us* (如 Hegel, 1967: 90) 一類荒腔走板的翻

譯。¹¹相對之下，Kainz 的英語譯本至少——就我們所能看到的部分——每次都譯為 *expose* 或 *exposition*，不過這個譯本只有部分選譯。

為什麼《精神現象學》使用展示的方法呢？第 77 段說作為展示對象的「顯現的知識」，被展示為從「自然的意識」(*das natürliche Bewußtsein/ the natural consciousness*) 到「真實的知識」(*das wahre Wissen/ the true knowledge*) 之路，或靈魂向精神自我精煉 (*sich läutere/ purifies itself*) 之路 (*PhdG: 55*)。在這條路上，顯現的知識以各式各樣的「意識的形態」(*Gestaltungen des Bewußtsein/ configurations of the consciousness*) 呈現出來。如果我們把《精神現象學》看成一齣戲劇，¹²那麼意識（或靈魂、精神）就是這齣戲的主角。作為主角的意識是活的、有生命的，本身就有他自己的進程（即各式各樣顯現的知識）在走，因此作為導演的黑格爾只要展示它而已。

就我所能找到的資料，最早把「展示」理解為黑格爾《精神現象學》的方法的，是 Dove 的〈黑格爾的現象學方法〉(*Hegel's phenomenological method*) 一文。Dove 問道：「那麼，黑格爾的《現象學》的方法如果不是辯證的，會是什麼呢？如果能用一個字來標識，那就是『描述的』。」(1993: 17) 他的「描述的」(*descriptive*) 一詞，應該就是「展示的」(*darstellend*) 的英譯。¹³但是他同時又把描述的方法稱為「現象學的方法」(*phenomenological method*)，而且以此作為他的論文的標題，卻未

¹¹ Baillie 譯為 *lay before us*，可能是誤把 *darstellen* 當作 *vorstellen*。

¹² Dove 認為《精神現象學》不論就內容或方法而言，都可以比為一部戲劇作品，尤其是歌德 (Goethe) 的《浮士德》(*Faust*) (1993: 24; 25; 37)。Kaufmann 除了多次把《精神現象學》比喻為《浮士德》，還把它比為歌德的 *Wilhelm Meisters Lehrjahre*，以及荷馬的《奧迪賽》(*Odyssey*) (1965: 134; 157; 158; 176; 194)。

¹³ 除了這個「描述的方法」(*descriptive method*)，Dove 在文中某些地方又用了「現象學的方法」(*phenomenological method*) (1993: 17)，以及「呈現之方法」(*method of presentation*) (1993: 24) 等的辭彙，令人覺得他在方法的名稱上莫衷一是。

對這個來自《精神現象學》書名的稱法做任何解釋。本節稍後將對此提出一個詳細的解釋。

在中文學界，最早把「展示」理解為《精神現象學》方法的張柯圳，依照《精神現象學》中文譯本的譯名，把「展示」譯為「陳述」，¹⁴並一再強調陳述為《精神現象學》的方法：「黑格爾在精神現象學一書的序言部分所構想的科學性認識的理念，為一種整體性生命的立場，其具體的方法，為包括評斷與理解的陳述法……」（1998: 62）「知識現象的陳述，是精神現象學的基本方法。」（1998: 127）「黑格爾在精神現象學的導論所提出的最基本的思想方法，乃是對於一知識現象的陳述。」（1998: 339）

二、《精神現象學》的文本及其第二種詮釋

但是《精神現象學》「導論」裡面關於方法論所提到的，卻不僅僅是展示的方法而已。前引《精神現象學》第 81 段提到必須「預設判準作為基礎」的問題，黑格爾在第 84 段作了回答，就是判準並非由外在於這齣戲劇劇情的「我們」所提供，而是由作為這齣戲主角的意識自己提供給自己：

意識把它的判準給予它自己，因此研究就成為一個它與它自身的比較；因為這樣所做出來的區別是落在它裡面。……根本的是，整個研究要牢記這一點：這兩個環節——概念與對象，『對一他者之有』（Für-ein-anderes-sein/ being-for-an-other）與『在己本身之有』（An-sich-selbst-sein/ being-in-itself）——都落在我們所研究的知識裡面，因此我們並不需要帶著判準，或是在做這個研究

¹⁴ 但是如上所述，《精神現象學》的中文譯本並不是每一次都把 *Darstellung* 及其動詞 *darstellen* 翻譯為「陳述」。

的時候使用我們的觀念與思想；藉由擱置 (weglassen/ leave aside) 它們 (我們的觀念與思想)，我們達到觀察事物如其在且對己自身的樣子 (wie sie an und für sich selbst ist/ as it is in and for itself)。(PhdG: 59)

這意思是，我們不要對意識有任何的「添加」(Zutat/ addition)。第 85 段更明確地說，我們所要做的，就只有「純粹的觀看」¹⁵而已：

可是不但從這方面——概念與對象，尺度與要拿來檢驗的東西，在意識裡都是現成的——來看，我們的添加是多餘的，而且我們也省去比較它們兩者，以及從事根本的檢驗之辛勞，這樣，由於意識本身自我檢驗，這方面留給我們的也就只有純粹的觀看而已。(PhdG: 59)

這個「不做任何添加，只有純粹觀看」的說法，使得《精神現象學》更像一齣戲劇：不僅作為導演的黑格爾只要展示意識的進程，而且他還要求觀眾安靜看戲，不要預先帶著判準，或是使用觀念與思想。這樣的說法，讓有些學者認為黑格爾根本沒有方法。例如 Solomon 雖然在他書裡的章節下了「黑格爾的方法：辯證法」的標題，但是在文中卻宣稱「黑格爾根本沒有方法」(1983: 21)，並說：「當然，你可以稱這是一個『方法』，正如同你稱全然放任 (total permissiveness) 是一種訓練狗或小孩的方法，或稱任其發展 (laissez faire) 為一種經濟政策一樣。但是黑格爾寧可稱它為一個現象，而非一個方法——它是內容主旨 (subject matter) 本身的部分，而非哲學觀察者的工具。」(1983: 24)再如 Maker——他如此繁複地強調黑格爾的「沒有方法」：

¹⁵ 一位匿名審查人對於黑格爾的「觀看」(Zusehen) 提出說明：「我們可以合理地主張黑格爾《精神現象學》的『旁觀』，是對於費希特『旁觀』的繼承發展。這點在《全知識學原理》並不明顯，在《知識學新說》才顯現出端倪。」

只要方法是——即使僅是在原則上——能夠抽離出它所應用的內容主旨而被證成、表述或學習，那麼黑格爾並沒有一個方法。只要方法是用來與某種內容——方法被設計出來是為了它而且要應用到它——做對照而作為一個有意義的辭彙，那麼黑格爾並沒有一個方法。只要一個方法構成一個或一組既予的或理論上可得的原則，藉由這個或這組原則來思想或考慮內容主旨，那麼黑格爾並沒有一個方法。只要你可以——以上述的意義——來說一種現象學的方法、科學的方法、先驗的方法、分析的方法、思辯的方法等等，那麼黑格爾並沒有一個方法。(1994: 99 - 100)

除此之外，Houlgate 也同意 Maker 的說法 (2006: 33)；在他看來，「沒有方法」是作為「無預設的」(presuppositionless) 哲學的必要條件 (2006: 34)。但是說「黑格爾沒有方法」事實上有很明顯的問題；以下提出三點反駁的意見。

第一，正如形式與質料之於一物，方法與內容之於哲學乃是一體的兩面；任何哲學的內容都有一種表達它的方式，而這種方式就是與內容相對應的方法。前引 Maker 說：「只要方法是用來與某種內容——方法被設計出來是為了它而且要應用到它——做對照而作為一個有意義的辭彙，那麼黑格爾並沒有一個方法。」仿照這句話，可以作出剛好相反的表述：只要方法是用來與某種內容做對照而作為一個有意義的辭彙，那麼黑格爾一定有一個方法。

第二，黑格爾雖然很少提到辯證法，卻經常談到關於方法的問題，尤其是在《精神現象學》的「序言」與「導論」裡。在其中，他從未說他沒有方法；如果黑格爾真的沒有方法，無法理解為什麼他不明白說出來。

第三，相反地，《精神現象學》的「序言」與「導論」，如前所述，談到許多關於方法的問題。首先，「序言」裡明白地表達哲學的方法不同於歷史與數學的方法（*PhdG*: 35）。其次，「序言」裡不但批評其他的方法，而且指出哲學的方法「與內容不可分離」（*PhdG*: 41），因而必須隨內容而變動（這與第一點提到的「方法與內容之作為哲學思想的一體兩面」一致）。最後，「導論」裡明白地指出「施行的方法」就是「展示」（*PhdG*: 58）。如果黑格爾自認沒有方法，就無法理解所有這些關於方法的表達有什麼意義。

總而言之，把黑格爾詮釋為沒有方法，既違背黑格爾的哲學思想，也不符《精神現象學》的文本。前引 Solomon 說的：「黑格爾寧可稱它為一個現象，而非一個方法」，就此看來，並不符合事實；事實上，不作為他所謂「哲學觀察者的工具」，它仍然可以是一個「跟隨內容主旨」的方法，而且——如果 Solomon 願意——可以稱之為「現象學的方法」。Solomon 所舉的例子——「全然放任」作為一種訓練狗或小孩的方法，或「任其發展」作為一種經濟政策——恰恰可以用來說明，哲學也能夠採行相同的方法，任由真理自行開顯。也只有這樣的方法，可以讓黑格爾建立 Houlgate 所期待的「無預設」的哲學；至於他們說的「沒有方法」，只會讓人什麼都建立不起來。

在 Fulda 的〈黑格爾的辯證法作為概念運動與展示方式〉（*Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*）一文裡，他並不把展示稱為「方法」（*Methode/ method*），而是稱為「方式」（*Weise/ way*）。Fulda 理解黑格爾的辯證法一方面作為概念運動，屬於內容，另一方面又作為展示方式，屬於方法，因此兼有內容與方法的意義（1978: 127 – 134）。從其中方法的意義來看，黑格爾的辯證法就是「展示方式」。在一個註釋裡，Fulda 把使用展示方式的「我們」比喻為「非正規的畫家（*Maler*

des Informel/ painter not belonging to the formal) ——他嘗試達到一種情況，能夠不受一切既有的審美慣例所拘束，或是「一個只是想要用正確的方式把應該會發生的事情加以完成的人——他已經解除所有的我執 (Selbstbezogenheit/ obsession with oneself)，而只按照對他所提出的要求。」(1978: 170) 這兩個比喻提供了展示方法很好的說明；它們所要達到的，就是 Houlgate 所期待的「無預設」。但是 Fulda 一方面把辯證法與展示方式混淆在一起，另一方面，他終究並未明確表達黑格爾的方法是什麼。¹⁶

三、「現象學」的方法

以上所述，不論提出《精神現象學》的方法為「展示的方法」，如 Dove 與張柯圳，或是提出「黑格爾沒有方法」，如 Solomon、Maker 與 Houlgate，都各有他們在文本上的依據：前者所依據的，主要是《精神現象學》第 81 段以前關於方法的論述；後者所依據的，則是第 81 段以後「不做任何添加，只有純粹觀看」的說法。如果我們要區別這兩者，也許可以說，「展示的方法」是關於作者所做的，而「不做任何添加，只有純粹觀看」的說法，則主要是關於讀者的，雖然它也可以包含作者在內。¹⁷

¹⁶ Fulda 稱為黑格爾的「方法」的，是「思辯的方法」(spekulative Methode/ speculative method)。我們只能從他對這個語彙的使用來猜測，他所謂「思辯的方法」可能是辯證法 (1978: 124)。

¹⁷ 《精神現象學》文本裡的「我們」所指為何，是一個問題。Marcuse 或 Lukacs 認為「我們」僅指《精神現象學》的讀者而已 (Dove, 1993: 29)；但是就這個辭彙在一般的使用下所蘊含的意義而言，它應該包括它的使用者——也就是黑格爾——在內。Dove 在引述 Marcuse 與 Lukacs 時，並不反對他們的說法；但是他又說《精神現象學》裡的「我們」有兩方面：「一方面，『我們』似乎只在描述意識展現給現象學描述的活動經驗。但是另一方面，『我們的』觀察也同樣被視為是一個作為 (act)，在作為一個整體的戲劇裡面扮演一個構成的角色 (constitutive role)。」(1993: 26) 如此一來，Dove 又承認了「我們」包含作者；因為只有讀者，是不可能「描述意識展現給現象學描述的活動經驗」的。

這樣，如果我們把《精神現象學》視為一場旅行，那麼「導論」就是這場旅行的行前說明。領隊黑格爾在行前說明告訴大家，他只是展示這個精神的現象，並要求大家，為了獲得真理，包括他本人與讀者，既不需要也不能夠「用手段」；不要帶著任何的判準；而且要「擱置」既有的觀念與思想，藉以達到「觀察事物如其在且對己自身的樣子」。這個既包含作者的「展示」，也包含讀者「不做任何添加，只有純粹觀看」的方法，可以依照《精神現象學》的書名，稱之為「現象學」的方法。

必須承認，「現象學」雖然是《精神現象學》的書名，卻罕見於文本裡。¹⁸依據 Reinicke 為 Suhrkamp 出版社出版的廿冊黑格爾作品所編的索引，「現象學」在《精神現象學》的文本裡出現 5 次，其中包括在「序言」裡 3 次，在「導論」裡 1 次，在最後的「絕對知識」的章節裡 1 次（1986: 472）。但是檢視這些在「現象學」詞條所列的頁面，有兩個頁面未確實有「現象學」一詞。¹⁹扣除它們，則「現象學」在《精神現象學》的文本裡只出現 3 次，其中包括在「序言」裡 2 次，在最後的「絕對知識」的章節裡 1 次。這並不奇怪：黑格爾原來構想的書名《意識之經驗之科學》（*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns*）並無「現象學」一詞；書到將近完成前才改成現名。在他改名之前，「現象學」這個辭彙可能尚未出現在他的腦海裡，因此全書只有最後的「絕對知識」章節，以及在正文完成以後所寫的「序言」才看得到它。至於這本書最早寫成的「導論」，當然完全看不到。從這一點來看，Reinicke 的索引把「現象學」的詞條引向「導論」，是一大失誤。除了在文本裡罕見之外，「現象學」也

¹⁸ 一位匿名審查人提到，在費希特的著作裡，「也和黑格爾一樣，用的多半是 *Erscheinung*，而很少用 *Phänomen*，更不用說 *Phänomenologie* 了」。

¹⁹ 這兩個列在索引裡，但並沒有「現象學」一詞的頁面是 42f. 與 72（Reinicke, 1986: 472）。

很少被當作黑格爾哲學的專門術語，例如張世英編的《黑格爾辭典》裡就看不到這個詞條。

檢視《精神現象學》裡「現象學」一詞罕見的出現，都看不到黑格爾對這個辭彙有任何的解釋，因此也不可能有任何直接的文本依據可以證明《精神現象學》的方法叫作「現象學」；但是一些線索可以提供我們從事間接的論證。其中最重要的，就是它和現代創始於胡塞爾（Husserl）的現象學一樣從處理「現象」入手。Magee 解釋「現象學」說：「這個辭彙字面上意謂『現象的科學』（science of phenomena），而現象（phenomena）就只意謂『出現者』（appearances²⁰）。這是『現象學』對黑格爾與胡塞爾共同的意義。」（2010: 167）在《精神現象學》裡，「出現者」出自它的主角「意識」（或「靈魂」、「精神」），因此精神現象學就是意識或靈魂或精神的出現的科學。它的每一次出現都表現為一種「形態」（Gestalt/ shape, figure, configuration）；意識的所有形態千姿百態，精神現象學正是這千姿百態的「意識形態」（Gestalten des Bewußtseins/ configurations of consciousness）之科學。此外，每一種意識的形態都是一種認知的結果，也就是一種知識，所以黑格爾常稱它為「顯現的知識」（erscheinendes Wissen/ appearing knowledge）。綜合言之，《精神現象學》在於展示所有這些精神的出現，或所有這些意識的形態，或所有這些顯現的知識。在這個展示裡，我們任由精神或意識或知識去開顯，而不做任何添加，而只有純粹的觀看，因此才能看到它如實展現的現象。這個「現象」的展現正是《精神現象學》的主旨，而作者的「展示」與讀者的「不做任何添加，只有純粹觀看」，則是讓我們看到現象如實展現的方法。胡塞爾的現象學使用所謂的「直觀」（intuition）、「存而不論」（epoché）、「現象學的還原」（phenomenological reduction）等做法，亦

²⁰ 在德語就等於 Erscheinungen。

莫非是為了達到這個描述現象的目的，因此同樣稱為「現象學」的方法，云何不宜？

四、「現象學」一詞在《精神現象學》以前的使用

一個辭彙的使用有其慣例；我們應該還要考察「現象學」一詞在黑格爾撰寫《精神現象學》以前及以後的傳承關係。依據 Wolfgang Bonsiepen 為 Felix Meiner 出版社出版的《精神現象學》新編版本²¹所寫的導論，「現象」一詞早在古希臘時代即為哲學家如柏拉圖（Plato）、天文學家如歐基里德（Euclid）所使用。但是「現象學」一詞直到十八世紀中葉以後才為德國的學者開始使用（Hegel, 1986: XI）。關於這個辭彙是怎樣第一次出現並不清楚，一般介紹的書籍都指向 1764 年德國哲學家 Johann Heinrich Lambert 的《新工具》（*Neues Organon*）一書，²²但是 Bonsiepen 依據 1762 年神學家 F. Ch. Oetinger 在其《古人的哲學》（*Philosophie der Alten*）經常使用的形容詞「現象學的」（*phänomenologisch/ phenomenological*），以及同一年 Lambert 另一份以現象學為名的草稿，判斷「現象學」一詞早已長期被使用（Hegel, 1986: IX – X）。不管怎樣，到了 1800 年，它確實已經成為一個耳熟能詳的哲學概念（Hegel, 1986: XV）。這當中出現的「現象」或「現象學」有不同的意義，其中對黑格爾可能有影響的，照 Bonsiepen 的說法，是哲學家冉侯德（Reinhold）所使用的「現象學」與文學家歌德（Goethe）所使用的「現象」兩個辭彙（Hegel, 1986: XVI）。

冉侯德在 1802 年寫了一篇文章，標題為：〈現象學的元素，或對理性實在論經由其在現象上的運用所作的解釋〉（*Elemente der Phänomenologie*

²¹ 這個版本由 Hans-Friedrich Wessels 與 Heinrich Clairmont 所「新編」（*neu herausgegeben*），與本文引用《精神現象學》所根據的原始版本均為 Felix Meiner 出版社所出版，但版本不同。

²² 例如黑格爾（1979：譯者導言 7）、Spiegelberg（1982: 11）、德穆·莫倫（2005：8）。

oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen)。這篇文章試圖建立一套所謂「理性實在論」(rationaler Realismus/ rational realism) 的哲學系統。這套系統先由「原理論」(斷字為「原理—論」: Prinzipienlehre/ doctrine of principle) 提出來, 之後跟著所謂的「現象學」。現象學的任務在於藉由把理性實在論的原理運用在現象上, 而對理性實在論作出解釋。冉侯德的現象學「要把經驗回溯到其在本質裡的基礎, 並由此建立決定真實的經驗與表面的(想像的、自以為的)經驗之判準」。由於經驗基本上是自然經驗, 所以冉侯德建立的現象學就成為他的系統裡的自然哲學 (Hegel, 1986: XV–XVI)。據此, Bonsiepen 指出現象學在黑格爾的《精神現象學》裡, 以及在冉侯德的「理性實在論」裡的兩個區別: 其一, 黑格爾的現象學是精神的現象學, 而冉侯德的是自然的現象學; 其二, 在黑格爾的系統裡, 現象學是放在「原理論」——亦即形上學——之前, 而冉侯德的系統則反之 (Hegel, 1986: XVI)。

Bonsiepen 的區別還有可以增補的地方, 例如說黑格爾的系統裡現象學放在形上學之前, 就黑格爾較早的「精神現象學——邏輯學」系統而言是正確的; 但是在後來的「哲學科學百科全書」系統裡, 作為「原理論」的邏輯學不但在自然哲學, 也在精神哲學之前。Bonsiepen 的分析最不足夠的地方, 是他忽略了一個黑格爾與冉侯德更根本的區別: 在黑格爾的《精神現象學》那裡, 現象學不僅是哲學系統的一部分內容——不僅是一套自然哲學或精神哲學之類——而且是一種處理哲學材料的新方法。並且正因為這個緣故, 才使得他的現象學可以放在形上學之前, 作為一種 Houlgate 所謂的「無預設」的哲學; 而不像冉侯德那樣, 只是原理應用的現象學而已。

五、「現象學」一詞在《精神現象學》以後的使用

在黑格爾的《精神現象學》以後，哲學史上的「現象學」逐漸變成僅指創始於胡塞爾的學派。胡塞爾創立這個學派的奠基之作《邏輯研究》（*Logische Untersuchungen*）出版於1900-01年，幾乎是黑格爾的《精神現象學》一百年後的作品。就後來的「現象學運動」（The Phenomenological Movement）而言，現象學似乎是廿世紀的新學；《精神現象學》的「現象學」只是名稱上的雷同，而無義理上的關聯。因此，要說《精神現象學》使用現象學的方法，可能就會遭遇像 Spiegelberg 的《現象學運動——一個歷史的導論》（*The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*）一書的反對。這本書的導論在簡短地界定現象學的運動之後，用了兩倍以上的篇幅論述各種「無關的現象學」（unrelated phenomenologies），亦即「對於『現象學』一詞『非現象學』的使用」（“non-phenomenological” uses of the term “phenomenology”），²³其中篇幅最大的，就是黑格爾的《精神現象學》。相對於其他的「現象學」一詞的使用，Spiegelberg 承認黑格爾的《精神現象學》對於現象學的運動「代表了一個遠為銳利的、引人的與爭論性的例子」²⁴（1982: 12），但是他對於這個運動所使用的內在的判準²⁵是如下的兩個「方法」：(a)直接的直觀（direct intuition）作為一切知識的來

²³ 這本書的中譯本——李貴良譯的《現象學史》——用詞偏頗：它將 unrelated phenomenologies 翻譯為「冒牌現象學」，而將 non-phenomenological uses 翻譯為「濫用現象學」（詩鏡戈博，1974：8-9）。這些充滿評價意味的譯詞完全不顧它所謂的「冒牌現象學」對於「現象學」一詞的「濫用」其實都早於胡塞爾。胡塞爾的現象學誠然已經在當代取得了現象學品牌的使用代表性，但是以此指它之前的現象學為「冒牌」、「濫用」，甚至連英語原文所不見的「瓊瑤亂玉」一類的辭彙都出現在譯文上，顯露的只是譯者自居於主流地位的霸道而已。

²⁴ 李貴良譯的《現象學史》把本句裡 a much more acute, intriguing, and debatable case 翻譯為「一種比較很尖銳、使人困惑和頗成問題的實例」，譯文傾向於表現「冒牌」的《精神現象學》對於現象學的運動所造成的困擾，與原文有所出入。

²⁵ 外在的判準則是指「有意識地從屬於這個運動，清楚這些（即內在判準的）方法的原則」（Spiegelberg, 1982: 6）。

源與最後的檢驗；(b)對於基本結構的洞見(insight into essential structures) 作為哲學知識的真正可能與需要(1982: 5-6)。²⁶依照這兩個判準，他認為黑格爾的《精神現象學》有如下三個特徵是不適合現象學的：(1)它不立基在一個特定的方法之上，而只是構成一個意識的形態學；(2)它未明白訴諸任何像是直觀的方法；(3)它對於基本結構的洞見並無特別的興趣(Spiegelberg, 1982:13)。據此，Spiegelberg 把黑格爾的現象學列為所謂的「無關的現象學」之一。但是如果他所謂的「直觀」不是指像《精神現象學》「序言」裡對直觀主義批評的那一類直觀，而是擱置既有的觀念與思想，對事物「純粹的觀看」；並且如果他所謂的「結構」不限於靜態的內容，而且包括動態的發展歷程，那麼黑格爾的《精神現象學》完全符合他所列的「現象學」判準。

除了現象學的學者做這一類的區別，另一方面，研究黑格爾《精神現象學》的學者也有人強調其與現象學的區別。作為這方面的代表，可以賀麟、王玖興譯的《精神現象學》裡「譯者導言：關於黑格爾的《精神現象學》」一文為例。這篇導言說：「指出黑格爾的精神現象學與現代以胡塞爾為創始人的資產階級主觀唯心主義流派“現象學”的區別有其現實的意義。」(黑格爾，1979：譯者導言 11)於是他們接著指出三個「有其現實的意義」的區別：(1)胡塞爾的現象學「是主觀唯心主義的」，而黑格爾的精神現象學「則是屬於批判發展康德而來的客觀唯心主義」；(2)「胡塞爾的現象學是先驗的，而黑格爾的精神現象學則是從經驗、從自然意識出發的」；(3)「胡塞爾的現象學突出的是形而上學的，是反辯

²⁶ 相對於此，德穆·莫倫的《現象學導論》定義何謂現象學就不用這兩個判準；它說「現象學最好被理解為一種嚴格、反傳統方式的哲學思維，所強調的是去掌握事物真理、去描述現象的企圖；在最廣的意義下，那是針對所有一切以其呈現的方式來呈現，也就是說，向意識、向經驗者展現出自己。」(2005：6) 這個意義完全可以包含黑格爾的現象學。

證法的、反對對於事物作歷史考察的，與黑格爾對精神現象的辯證的歷史的考察……正相對立」（黑格爾，1979：譯者導言 11-12）。

從這些區別看起來，不論是站在廿世紀以來的現象學立場，還是站在黑格爾《精神現象學》的立場，雙方都在強調彼此之間的不同。但是如果我們比較一下 Spiegelberg 與賀麟、王玖興的說法，會發現雙方不但一致，而且還互相矛盾。例如前者說：「黑格爾的精神的現象構成了意識的發展或歷史裡的階段；在這個意義下，他關心的是一個存有論的問題……相對地，胡塞爾的問題是知識論的。」（Spiegelberg, 1982:14）而賀麟、王玖興卻一再強調胡塞爾的現象學是「形而上學的」，「以先驗的、形而上學方法為特徵」，與黑格爾「經驗的」、「歷史的」精神現象學形成對比（見黑格爾，1979：譯者導言 11-13）。在普遍反形上學的當代，雙方分別站在廿世紀的現象學運動，與黑格爾《精神現象學》的立場，都宣稱自己所介紹的現象學是「知識論的／經驗的、歷史的」，而編派對方的現象學是「存有論的／形上學的」。

持平而論，廿世紀以來的現象學運動既關心 Spiegelberg 所說的知識論的問題，但是也關心存有論的問題，尤其自海德格（Heidegger）以降；反過來說，這個運動既使用賀麟、王玖興所說先驗的形上學方法，但是也使用經驗的方法，如梅洛龐蒂（Merleau-Ponty），或強調歷史的面向，如海德格。²⁷另一方面，黑格爾的《精神現象學》，既有賀麟、王玖興所說的經驗的與歷史的面向，但是也有形上學的與存有論的面向——這一點將在下一節論述——反過來說，這部作品既關心如 Spiegelberg 所說的

²⁷ 正如德穆·莫倫所說：「……重點不像有些詮釋的作法那樣，誇大現象學已取得某種程度上對方法的一致看法，或贊同一種理論的外貌，或一組有關意識、知識與世界的哲學論題。的確，我們將看到，對接受一些現象學作法的哲學家來說，有極其多元的興趣，他們對現象學中心論旨有不同的詮釋，對他們心目中的現象學方法也有不同的應用，他們對現象學所計畫的哲學未來更有不同的發展。」（2005：4）

存有論的問題，但是也同樣關心知識論的與方法論的問題——這在它的「序言」與「導論」裡就可以明顯看到。只有取消這些站在各自本位立場所提出的似是而非的區別，才能讓我們看見《精神現象學》與廿世紀以來的現象學運動更多的共同性。²⁸

肆、《精神現象學》的辯證法

如果《精神現象學》使用的是「現象學」的方法，而不是「辯證法」的方法，那麼我們如何理解辯證法在《精神現象學》裡所扮演的角色？這一節要再回到辯證法，論述它在《精神現象學》裡的角色，以及它與現象學方法之間的關係。

一、辯證法不是《精神現象學》的方法

我們從張柯圳的說法入手。他在說《精神現象學》的方法是「陳述法」的同時，令人費解地，似乎也把辯證法當作一種方法；並說本書的「序言」與「導論」對辯證法的分析是黑格爾哲學的「方法論」：

黑格爾在精神現象學一書的序言部分所構想的科學性認識的理念，為一種整體性生命的立場，其具體的方法，為包括評斷與理解的陳述法，形上學上，為一套圓圈式的辯證法，或絕對主體觀。(1998：62)

²⁸ 張世英在其標題為〈現象學口號“面向事情本身”的源頭黑格爾的《精神現象學》——胡塞爾與黑格爾的一點對照〉一文裡，藉由「面向事情本身」的現象學口號，試圖把胡塞爾的現象學與黑格爾的《精神現象學》給「聯繫」起來。這篇文章弔詭的地方，是它的開頭說要「從胡塞爾聯繫到黑格爾，聯繫到黑格爾的《精神現象學》」(2007：13)，但結論卻是：「胡塞爾更接近康德，海德格爾則距黑格爾較近而去胡塞爾較遠。」(2007：21)

黑格爾在精神現象學的序言與導論部分，主要在探討精神現象學建構的方法，可以說是精神現象學的方法論，其中辯證法的分析，涵蓋黑格爾的整個思想體系，甚至可以說是黑格爾的哲學方法論。(1998：62)

把這兩句話與前一節他對「陳述法」的強調合起來看，會令人感到困惑：如果所謂的「陳述法」是《精神現象學》的方法，何以辯證法也是？兩者的差異何在？我嘗試理解張柯圳的第一句話為：辯證法是黑格爾的形上學，而非方法。

理解辯證法作為形上學而非方法，首先要破除字面上先入為主的成見。雖然把辯證法當成一種方法，並不限於中文的使用者，但是中文確實特別容易讓人望文生義，直接把它視為方法。在西方的語言，例如德語的 *Dialektik*，並沒有任何「方法」的字根在其中；但是中文的辯證法，既名為辯證「法」，似乎就該當是一種方法。事實上，這個中文辭彙是一個翻譯的產物。辯證法的「法」字，毋寧說像「修辭學」(rhetoric)的「學」字或「演說術」(oratory)的「術」字，只在表達它作為一種技藝、一門科目或一個領域。以中世紀七種「自由學藝」(artes liberales/ liberal arts)為例，我們可以看到，有些學藝的中文譯名並沒有這一類的字尾，例如「音樂」(music)；有些則被加上「法」、「學」、「術」等字尾，例如「文法」(grammar)、「辯證法」、「修辭學」、「幾何學」(geometry)、「天文學」(astronomy)、「算術」(arithmetic)。這些字尾有的已經成為整個辭彙不可分的一部分——尤其是只有兩個字構成的辭彙如「文法」與「算術」²⁹——有的則與學藝本身可分，但是除了作為一種技藝或一門科目，

²⁹ 這一類短詞或者可以再加字尾，如稱「文法」為「文法學」，「算術」為「算術學」，或者也可以換成別的字尾，如稱「算術」為「算學」，但不能分割它們，例如把「文法」分為「文」與「法」，把「算術」分為「算」與「術」。

並不具有特別的意義，因此「修辭學」其實就是「修辭」，「幾何學」就是「幾何」，而「天文學」就是「天文」。對於「辯證法」的「法」字，我們或者把它看成像「文法」、「算術」一樣組成一個辭彙不可分解的部分，或者把它看成像是「修辭學」、「幾何學」或「天文學」的「學」字一樣只是作為一個領域的意義。這兩種看法都不需要當它具有「方法」的特殊意義。

西方的語言沒有中文的這個困擾，因此可以讓 Fulda 分析辯證法的希臘文字源 *διαλεκτική*，在作為一個「屬性詞」(Eigenschaftswort/attributive word) 時所要填上的「實體詞」(Substantiv/ substantive)，也就是辯證法作為形容詞時所要修飾的名詞，亦即所謂辯證法是指「辯證法的」什麼？Fulda 列出了「技藝」(*τέχνη/ technique*)、「知識」(*ἐπιστήμη/ knowledge*)、「原則」(*ἀρχή/ principle*)，與「運動」(*κίνησις/ movement*) 四個選項。他的答案是，辯證法對黑格爾而言不是一種技藝，不是一種知識，而毋寧是一種「運動的原則」(*ἀρχή κινήσεως/ principle of movement*) (1978: 133) 把辯證法理解為一種「運動的原則」沒有問題；但是 Fulda 省去了就它作為一種 *μέθοδος* (method) 的分析。正如第壹節提到 Fulda 的〈黑格爾的辯證法作為概念運動與展示方式〉一文把作為辯證法的「展示」稱為方式而非方法，這裡在分析 *διαλεκτική* 的實體詞時，也迴避了對它是否為方法的明白回應。但是這才是問題所在。「辯證法」從古希臘作為一種「技藝」或「知識」，經過中世紀作為一種「科目」，到黑格爾哲學作為一種「運動的原則」，一直都有一個雖不明確但是獨立的範圍——就像當代的「現象學」一樣——現在的問題正在於：黑格爾這個作為運動原則的辯證法，是被也被他當作是一種方法？

在黑格爾的文本裡，當真把「辯證法」一詞當作方法，會發現，那樣解讀的句子多半讀不通。舉幾個在《精神現象學》，以及其他黑格爾作

品裡的句子為例：「辯證法作為否定的運動，由於運動是直接的，對意識而言在一開始就顯得像某種出賣了它（意識），並且不是經由它本身的東西。」（*PhdG*: 119）這句話一開始就說辯證法是「作為」（als/ as）一種運動；但如果它是方法，就不會是一種「運動」，就像歸納法不是一種運動一樣。再如《邏輯學》裡說：「人們慣常地把辯證法視為一種外在的和否定的作為（Tun/ behavior）……」（*WdL I*: 40）如果辯證法是一種方法，如何會被人們視為一種「作為」？又如《哲學史講演錄》裡說：「其他的對話錄展示純粹思想的辯證法（Dialektik reiner Gedanken/ dialectic of pure thought）；《帕梅尼德斯》就是如此。」（*GdPh II*: 69）這句話是在講那些對話錄展示純粹思想的辯證過程，而不是展示它的辯證方法。這樣的例子不勝枚舉。從這些例子來研判，黑格爾所用的 Dialektik 一詞應該不是指「方法」；而是指如第壹節說的一種變化、運動或發展的情況。如果這個變化、運動或發展的情況不在「方法」上，也許我們應該考慮它是在《精神現象學》的題材、對象或內容上。

許多黑格爾哲學的詮釋者在一方面確實理解辯證法是屬於「內容」，但在另一方面，又囿限在它是一種「方法」的觀念裡，因此在論述上把辯證法的內容與方法混淆在一起。例如 Rosen 說：「思想是自我運動的（self-moving），而我們作為思辯哲學家的工作只是去跟隨這個非演繹的運動（non-inferential movement）。辯證的方法就是『意識到內容之內在的自我運動之形式』——不更多，不更少。」（1984: 91）這個說法的第一句話已經表明辯證法屬於思想本身，而我們作為思辯哲學家的工作只是去跟隨這個思想的「自我運動」，亦即只是使用現象學的方法去展示或觀看它；但是隨後而來的第二句話卻令人感到驚訝：它冒出了「辯證的方法」，並引用《邏輯學》裡的語句，說辯證的方法就是意識到內容本身有這樣的自我運動。結果這句話不是太多，就是太少：太多的地方，在

於前一句話已經標識出辯證的運動是落在思想本身，不需要再畫蛇添足談什麼辯證的方法；太少的地方，在於如果真有辯證的方法，那麼作為一種方法，絕不僅是「意識到」足以為之。再如 Houlgate 說：「因此辯證的方法不是黑格爾的方法，而是內在於無預設的思想本身發展的方法或方式……」（2006：35）如果「辯證的方法」是「內在於無預設的思想本身發展的方法或方式」，那就是屬於「內容」的事物，而不是一種「方法」，何必要稱之為「辯證的方法」？又如臺灣的洪謙德，他一方面承認：「不管黑格爾的辯證法，還是馬克思的辯證法都不是討論問題的手續、規則，更不是用以產生與證成研討的結果的步驟、方法、手段。」（2007a：193）並且把黑格爾的方法稱為「現象學的方法」（2007a：198），最後結論還說：「內涵於事物本身的內在辯證運動，可能與思想追隨概念的演化並行馳騁。在這一意義下，辯證運動不算是『方法』、不算是哲學對其研究主題援用的觀察、理解之程序、手續，而是主題本身內在的結構與發展。」（2007a：222）但在另一方面，他又令人困惑地把作為方法的「現象學方法」稱為「途徑辯證法」（2007a：200），並且未作任何解釋。

二、辯證法作為《精神現象學》的形上學

最終，我們還是要進入《精神現象學》的文本，來分析它對辯證法的說明。本文第壹節曾經提到《精神現象學》的文本很少提到「辯證法」或相關的辭彙，但並非完全沒有；我們應該看看，在這些很少的篇幅裡，黑格爾是怎樣說明辯證法的。在其中，如果我們仔細分辨「序言」與「導論」，就會發現，在「序言」裡所謂的辯證法與在「導論」裡所謂的辯證法並不相同，因為——既然辯證法不是方法，而是內容——它們所論述的，是不同內容的「辯證法」。

在《精神現象學》的「序言」裡，與辯證法相關的辭彙主要出現在第 60 到 66 段裡，黑格爾所謂的「概念性思想」(das begreifende Denken/ conceiving thinking) 或「思辯性思想」(das speculative Denken/ speculative thinking) 對於命題的把握。其中第 65 段裡說：「命題應該要表達什麼是真 (das Wahre/ the true)，而真在本質上就是主詞 (Subjekt/ subject)；³⁰ 作為主詞，真不過就是這個產生自我、引領向前並返回自我的辯證運動。」(PhdG: 45) 這個辯證運動被黑格爾稱為「命題的辯證運動」(die dialektische Bewegung des Satzes/ the dialectical movement of the proposition)。但是命題的辯證運動並不是《精神現象學》正文進行的辯證運動，因為第一，《精神現象學》所涉及的内容是關於意識或精神，而命題的辯證運動所涉及的内容卻是關於純粹的概念——如第 66 段所說：「至於後者(辯證的運動)本身而言，它的元素是純粹的概念，因此它有一個內容，那就是全然在其自身的主詞。」(PhdG: 45) 第二，由於《精神現象學》的内容是關於意識，因而在意識的辯證運動裡就有「對它(對意識)」(für es/ for it) 與「對我們」(für uns/ for us) 的區別：進行辯證運動的是「它」，也就是意識；而「我們」只是展示或觀看，或者說跟隨這個意識的辯證運動而已。在命題的辯證運動裡，則沒有這個「意識」與「我們」的區別。第三，展示的方法雖然在命題的辯證運動裡依然可用，但是因為它沒有上述「意識」與「我們」的區別，所以用展示的方法所展示出來的就是辯證運動本身。第 65 段裡說：「只有它(命題的辯證運動)是現實的思辯 (das wirkliche Speculative/ the speculative in act)，而且只有它(命題的辯證運動)的表達才是思辯的展示。」(PhdG: 45) 換言之，把命題的

³⁰ 這個字當然也是「主體」——黑格爾的名句之一「真不僅要被把握與表達為實體 (Substanz/ substance)，而且也是主體 (Subjekt/ subject)。」(PhdG: 18) 就是表達真理的主體性；但是在一個命題裡，它是與謂詞 (Prädikat/ predicate) 相對而言，所以這裡譯為「主詞」。

辯證運動表達出來就是思辯的展示，因此辯證的運動與其展示是等同的。³¹這個情況不同於《精神現象學》裡對辯證運動與展示方法的區別。

對於《精神現象學》本身的辯證運動的說明，並不在它的「序言」，而是在「導論」裡。如前所述，這篇「序言」寫於《精神現象學》的正文完成以後。「序言」所論述的辯證運動，與其說是意識的辯證運動，毋寧說是概念的辯證運動；它所說明的辯證法，與其說是《精神現象學》的辯證法，毋寧說是黑格爾當時所構想的哲學系統，亦即他的下一部作品——《邏輯學》——的辯證法。因此，要把握《精神現象學》一書的辯證運動，不能根據它的「序言」，而要根據它的「導論」的論述。³²

相對於「序言」裡的「命題的辯證運動」，《精神現象學》的「導論」裡所談的辯證法是「意識的辯證運動」。第 86 段一開頭就說：「意識在其自身——既在它的知識也在它的對象——運作 (ausübt/ exercises) 的辯證運動，就新的真實對象從中產生給它而言，其實就是所謂的經驗。」(PhdG: 60) 為什麼在意識的辯證運動裡會產生「新的真實對象」？黑格爾這樣說明：

意識知道某物，這個對象就是本質或在己 (das Ansich/ the in-itself)；但是它也是對意識的在己；因此真的歧義性就出現了。我們看見，意識現在有兩個對象，一個是第一個在己，第二個是這個在己的對它之有 (Für-es-sein/ being-for-it)。後者一開始看起來只是意識對其自身的反思，並非一個對象的觀念，而只不過是對前者的知識之觀

³¹ 黑格爾在這裡批評直觀主義缺乏這個辯證運動——也就是這個展示——而直接把命題的主詞與謂詞等同起來：「因此我們看到我們經常被哲學的展示指向這個內在的直觀，而由此我們所企求的命題的辯證運動就被省略掉了。」(PhdG: 45)

³² Reinicke 為 Suhrkamp 出版社出版的廿冊黑格爾作品所編的索引，「辯證法」的辭彙在《精神現象學》的「序言」裡出現多次，但是在「導論」裡卻一次也未出現 (1986: 119)，令人費解。

念。但是如前所述，第一個對象因此在意識那裡改變了；它不再是在己，而變成一個對它而言的在己；所以這個在己的對它之有就是真，也就是本質，或它的對象。這個新的對象包含第一個對象的虛無，它（新的對象）是由它（第一個對象）做出來的經驗。（*PhdG*: 60）

在這段話裡，意識原來的對象是「本質」或「在己」，但是這個對象在意識對其自身的反思下產生改變：意識發現這個對象根本不是「本質」，而只是意識的「知識」；根本不是「在己」，而只是「在己的對它之有」。這個「知識」或「在己的對它之有」就成為意識的新的對象。不僅如此，依據第 85 段所述，對於這個「知識」或「在己的對它之有」，意識會進一步尋求它的判準，也就是這個成為「知識」的對象之「本質」，或這個成為「在己的對它之有」的對象之「在己」本身；它於是轉向新的「本質」或「在己」。意識的辯證運動，就是這個不斷把「本質」或「在己」揚棄為「知識」或「在己的對它之有」，並重新建立其「本質」或「在己」的過程。在這個過程裡，我們看到《精神現象學》的內容確實就是關於意識的內容；如果把《精神現象學》比喻為一齣戲劇，戲的演出就是由意識所擔綱。

但是在前引第 86 段的引文裡，除了意識之外，還有一個不明顯的角色，就是「我們」——「我們看見，意識現在有兩個對象，一個是第一個在己，第二個是這個在己的對它之有……」（*PhdG*: 60）這個「我們」的存在，一如 Wieland 在其〈黑格爾感性確信的辯證法〉一文裡所說：

因此我們可以從如下的假設出發：黑格爾感性確信的辯證法可以類比於早期柏拉圖的辯證法來理解，在那裡需要——至少——兩個夥伴（Partner/ partners）。說我們在感性確信的辯證法裡面找到兩個——雖然是「在型態上簡化了的」（*stilisiert/ stylized*）——夥伴，會令人感到驚訝：在黑格爾的思想道路上不只有感性確信這

個直接的知識本身，而且同時還有『我們』，這個『我們』把直接的知識當作觀察的對象……（1973: 70）

Wieland 的說法沒錯，只是他的論述侷限在感性確信的意識型態裡；事實是，不僅在「感性確信」的意識型態裡，而且在《精神現象學》所有的意識與精神的型態裡，都有這個「我們」的存在——如 Dove 所說：「事實上，『我們』的辭彙及其變化辭彙（variants）都貫穿（throughout）《現象學》一再地被使用。」（1993: 32）這個「我們」應當包含作者與讀者。如 Weiland 所說，「我們」是《精神現象學》裡除了主角「意識／精神」之外的另一個角色；在「意識／精神」的辯證運動裡，「我們」亦步亦趨地跟隨這個辯證運動，正如同在早期柏拉圖的對話錄裡，蘇格拉底亦步亦趨地跟隨他的對話者的思路一樣。這是為什麼 Wieland 說黑格爾的辯證法與柏拉圖的對話錄一樣需要兩個夥伴。

黑格爾的這部著作，不論是稱為《意識之經驗之科學》或《精神現象學》，³³它的主角都是意識，也是精神。稱意識或精神是依辯證運動的階段而定。用一個比喻來說，從意識到精神，就好像一個人從小孩長成大人：在這條成長之路比較「年輕」的階段就稱為意識；而在步入「成年」以後，意識變成了精神。³⁴相對於「意識／精神」這位主角，這部著作的另一個角色是跟著他的成長歷程亦步亦趨的「我們」。這個「我們」

³³ 從意識與精神的差異來看兩個書名「意識之經驗之科學」與「精神之現象學」的區別，在於我們從「意識／精神」的先前或後來的階段著眼來看這段辯證發展的過程。從先前的階段著眼，看到的是「意識」前進成為精神的正敘過程；當這個成長的「經驗」用概念來把握，使它成為知識的系統（System des Wissens/ system of knowledge）——即「科學」（Wissenschaft/science）——它就是「意識之經驗之科學」。從後來的階段著眼，看到的是「精神」回首它從意識走到精神的倒敘過程；而這個「顯現」或「展示」精神之所由來的科學就是「精神的現象學」。

³⁴ 在《精神現象學》的篇章裡，「理性」是意識與自我意識的篇章到精神篇章之間的一個關口，就好像青少年階段是一個小孩轉變為大人的關口一樣。

所做的，依據《精神現象學》第 85 段之前所述，或者「只要展示它（意識）」而已，或者「不做任何添加，只有純粹觀看」，因此它所扮演的是一個不明顯的夥伴角色，但卻是存在的。由於立場不同，「意識／精神」與「我們」的視野也不相同。Dove 如此說明兩者的差異：「現在出現的問題是，對意識而言的一個新對象，對『我們』而言卻是一個對於客觀性的新態度（attitude），一種意識或精神的新型態。換言之，當意識本身似乎只是關聯到出現於經驗之內的一個新對象，從『我們的』觀點來看，對經驗現象的描述，或意識，或活動的主角，本身已經改變了。」（1993: 26）這意思是，對「意識／精神」而言，它只是換了對象，本身並未改變；但是「我們」所看到的卻是新的「意識／精神」。因為對「我們」而言，「意識／精神」的對象決定了它是怎樣的「意識／精神」。

藉由《精神現象學》裡「意識／精神」與「我們」（作者／讀者）的區別，可以進一步區別這部作品的內容與方法。在《精神現象學》裡，所謂的「方法」，是出自於「我們」的作為。因為是出自於我們而加諸於內容，所以也可以加諸於其他的內容，因而彷彿是可以反覆操作的。相對於此，辯證法並不出自於我們，而是出自於事物本身（die Sache selbst/the subject matter），因此不能任我們反覆操作。簡言之，辯證法不屬於方法，而是屬於哲學的方法所要達致的內容。本文之前一直把《精神現象學》比喻為一齣戲劇，而「意識／精神」是這齣戲的主角。按照這個比喻，《精神現象學》的內容就是主角所演出的劇情，也就是「意識／精神」的辯證運動。至於方法，則是分派給「我們」，要求我們展示、觀看，或者亦步亦趨地跟隨意識的辯證運動。從《精神現象學》裡「意識／精神」與「我們」的區別來辨析「辯證法」的角色，可以這樣表述：如果辯證法是一種方法，那麼《精神現象學》就是黑格爾在「辯證地」展示精神的現象，或是我們在「辯證地」觀看它。這種「辯證地展示與觀看」

精神的現象根本可以與「純粹的精神現象」本身分離；而且這種展示與觀看的結果也必然與純粹的精神現象有別，因為那只是要讓「純粹的」精神現象變成是「辯證的」——那就是在「用手段」。但是「用手段」正是《精神現象學》「序言」所批評的。反之，如果像黑格爾說的，他只是在「展示」辯證的精神現象，而我們也只是在「純粹地觀看」它，那麼辯證法就不是方法，而是關於《精神現象學》的內容本身了。因為在這裡，正是精神本身在進行辯證運動，而黑格爾只是展示這個精神的辯證運動，而我們只是純粹地觀看它，並且不做任何添加。

由此看來，「現象學」才是《精神現象學》關於我們認知精神的「方法」；它是一個認識論或方法論的課題。至於「辯證法」，則是關於這部作品的「內容」；它是一個形上學或存有論的課題。Magee 說：「因此辯證法涉及一切事物的存有(being)，以及它們的生成(coming-into-being)。」(2010: 75) 這句話可以從兩方面來理解，第一，辯證法涉及一切事物，正如 Magee 在這句話之前說的，黑格爾視實在的整體為一個內在關聯的系統(internally related system)；而辯證法就是這個實在的整體內部一切事物的動態關係。第二，辯證法涉及存有論或形上學。存有論探討存有的問題；既然辯證法涉及一切事物的存有，它當然涉及存有論的問題。而且它不僅涉及存有論的問題而已。傳統的形上學，除了作為「一般形上學」(general metaphysics)的存有論探討存有本身，還有三門「特殊形上學」(special metaphysics)，分別探討三種特殊的存有者——人、神與世界。《精神現象學》的內容是「意識／精神」；這個「意識／精神」不但是一個特殊存有者，而且包含從個別的意識(人)到絕對知識(某種意義下的「神」)發展的過程，也包含意識的主體與意識的對象(世界)統一的過程，因而囊括了所有特殊形上學的內容。從《精神現象學》的

辯證法是「意識／精神」這個特殊存有者的動態內容來看，它是黑格爾的形上學。

作為一種形上學的「辯證法」，屬於「真理」的範圍；相對地，「現象學」則是作為一種認識論或方法論，屬於認識上述真理的「方法」或「認識方式」。如果哲學的目的就在探究真理，那麼這個真理對黑格爾而言顯然是像一個生命體一樣地「辯證的」，如同他在《精神現象學》第2段所舉「花苞、花朵與果實」的例子（見 *PhdG*: 10）；而哲學對這個辯證的真理只是如實地展示與觀看，並且不更多、不更少。因為唯有如此，哲學呈現給我們的，才是原原本本，不更多、不更少的真理。

伍、結語

傳統對黑格爾哲學方法論的理解受到馬克思主義的影響，除了把「辯證法」理解為「正反合」的形式，而且也把它當作黑格爾的方法。從《精神現象學》的文本看起來，辯證法其實屬於「意識／精神」的內容，而非作者處理「意識／精神」的方法，或作為讀者的我們閱讀它的方法；相反地，黑格爾的方法是展示與觀看，並且不做任何添加，也就是出現在這部作品書名裡的「現象學」。

在黑格爾最後一部作品《法哲學》的「序言」裡有一句名言：「當哲學在灰色裡畫它的灰色，一個生命的型態已經變老了，而且在灰色裡用灰色並不使它（生命的型態）回春，而只是使它被認識；Minerva 的貓頭鷹直到夜幕垂下才開始牠的飛翔。」（*PhdR*, 17）這句名言通常被注意到的是「Minerva 的貓頭鷹直到夜幕垂下才開始牠的飛翔」，或是「一個生命的型態已經變老了」，很少及於它說了兩次的「在灰色裡畫它的灰色」（*ihr Grau in Grau malt; paints its grey in grey*）。但是這個重複的語句

表達了哲學所做的事情正是「在灰色裡畫它的灰色」：如其所是地展示與觀看那存在於事物本身的辯證法。

參考文獻

- 王其誠（1952）。《黑格爾哲學概要》。臺北：中國政治書刊出版合作社。
- 吳康（1996）。《黑格爾哲學》。臺北：臺灣商務印書館。
- 洪鎌德（2007a）。《黑格爾哲學之當代詮釋》。臺北：人本自然文化公司。
- （2007b）。《從唯心到唯物——黑格爾哲學對馬克思主義的衝擊》。臺北：人本自然文化公司。
- 張世英（1991）。《黑格爾辭典》。長春：吉林人民出版社。
- （2007）。〈現象學口號“面向事情本身”的源頭黑格爾的《精神現象學》——胡塞爾與黑格爾的一點對照〉。2007年2月。《江海學刊》，韓璞庚編，1994–2007 China Academic Journal Electronic Publishing House。2007年2月，〈<http://www.cnki.net>〉。
- 張柯圳（1998）。《黑格爾辯證法與文化哲學》。臺北：五南圖書出版公司。
- 郭本道（1971）。《黑格爾哲學》。三重：正文書局。
- 黑格爾（1979）。《精神現象學》上卷。賀麟、王玖興譯。北京：商務印書館。
- （2001）。《邏輯學》上卷。楊一之譯。北京：商務印書館。
- 凱德洛夫（1986）。《論辯證法的敘述方法——三個偉大的設想》。賈澤林、周國平、蘇國勳譯。重慶：中國社會科學出版社。
- 詩鐸戈博（1974）。《現象學史》上卷。李貴良譯。臺北：正中書局。
- 鄭重信（1974）。〈黑格爾的「精神現象學」〉，《師大學報》，19：135–170。
- 蔡美麗（2003）。《黑格爾》。臺北：左岸文化。
- 德穆·莫倫（2005）。《現象學導論》。蔡錚雲譯。臺北：桂冠圖書公司。
- Althusser, Louis (1977). *For Marx*. London: Verso Editions.

- Bloch, Ernst (1970). *Über Methode und System bei Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Dove, Kenley Royce (1993). "Hegel's Phenomenological Method." Robert Stern (ed.). *G. W. F. Hegel: Critical Assessments, Volume III: Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic* (17 – 38). London and New York: Routledge.
- Engels, Frederick (1988). *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. New York: International Publishers.
- Forster, Michael (1993). "Hegel's Dialectical Method." Frederick C. Beiser (ed.). *The Cambridge Companion to Hegel* (130 – 170). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fulda, Hans Freidrich (1978). "Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise." Rolf-Peter Horstmann (herausgegeben). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels* (124 – 174). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Harris, Errol (1982). "Marxist Interpretations of Hegel's Phenomenology of Spirit." Merold Westphal (ed.). *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology* (117 – 137). New Jersey: Humanities Press; Sussex: Harvester Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. (縮寫為 *PhdG*)
- (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1967). *The Phenomenology of Mind*. Translated by J. B. Baillie. New York, Evanston, San Francisco and London: Harper & Row Publishers.
- (1977). *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press.

- (1994). *Hegel's Phenomenology of Spirit: Selections*. Translated by Howard P. Kainz. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- (1999). *Wissenschaft der Logik I*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. (縮寫為 *WdL I*)
- (1999). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. (縮寫為 *PhdR*)
- (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (縮寫為 *GdPh II*)
- (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (縮寫為 *GdPh III*)
- Houlgate, Stephen (2005). *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. Malden, Oxford and Victoria: Blackwell Publishing.
- (2006). *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Kaufmann, Walter (1965). *Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary*. Garden City and New York: Doubleday & Company, Inc.
- (1978). *Hegel: A Reinterpretation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Magee, Glenn Alexander (2010). *The Hegel Dictionary*. London and New York: Continuum International Publishing Group.
- Mueller, Gustav E. (1996). "The Hegel Legend of 'Thesis-Antithesis-Synthesis'." Jon Stewart (ed.). *The Hegel Myths and Legends* (301 – 305). Evanston: Northwestern University Press.
- Maker, William (1994). *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*. Albany: State University of New York.

- Marx, Karl (1977). *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume One. Translated by Ben Fowkes. New York: Vintage Books Edition.
- Marx, Werner (1988). *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Commentary Based on the Preface and Introduction*. Translated by Peter Heath. Chicago: The University of Chicago Press.
- Reinicke, Helmut (1986). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke in zwanzig Bänden: Register*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Rosen, Michael (1984). *Hegel's Dialectic and Its Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solomon, Robert C. (1983). *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Spiegelberg, Herbert (1982). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. The Hague, Boston and London: Martinus Hijhoff Publishers.
- Stace, W. T. (1955). *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*. New York: Dover Publications.
- Wieland, Wolfgang (1973). "Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit". Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich (herausgegeben). *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes< (67 – 82)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.