

# 目次

導論	1
第一章：黑格爾與存有之隱蔽	4
第一節：存有與思	5
第二節：隱蔽於形上學中的存有	12
第二章：從存有之隱蔽到存有之開顯	20
第三章：黑格爾與存有之開顯	36
第一節：存有與時間	37
第二節：存有與生命	46
第三節：存有與經驗	55
結論	65
註釋	68
參考書目	72

## 導論

「什麼是存有？」這是在哲學歷史中不斷被思考的問題。也許每個哲學家都有一套思考存有的方法，不過這個問題真正被思了嗎？到底思想該如何思考存有的呢？

為了思考這個問題，本篇論文包含了兩位德國著名哲學家，一位是黑格爾（G.W. F. Hegel, 1770-1831），另一位是海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）。海德格認為，真正的思想是思存有的。黑格爾將歷史視作一個辯證而同一的過程，而在時間上較晚出的哲學體系將會是最完備且最豐富的，而他的本意是要指出其哲學就是最完備的體系。這裡出現了一個問題：黑格爾以後的哲學該以何種方式進行著與黑格爾哲學的對話呢？這個問題只有晚出的哲學可以回答。事實上，海德格正在嘗試與黑格爾對話，同時這對話是以全新的姿態進入到前人之思，以便思前人之所未思。

存有一直是海德格所思考的事情。在思考存有時，海德格顯得小心翼翼，因為海德格意識到當思想愈是想要掌握存有，反而可能愈會隱蔽了存有。雖然真正的思想是思存有的，但是並不是所有論及存有的思想都是真正的思想。因此，一個思想思考存有並不是要斷定誰才是真正的思想、誰真正地思考了存有，它就只是思考存有而已。思想就像是一條道路，海德格的思想之道路是在其思考存有時鋪設出來的，其中，思想所面對的是一個隱蔽的存有，而且存有的隱蔽來自於思想本身。換句話說，思想所面對的是思想自身的隱蔽性。這裡所說的思想之隱蔽性是指哪一個思想呢？若是將整個哲學史視為隱蔽了存有的歷史，其中又有哪一個哲學思想承認它隱蔽了存有呢？沒有一

個思想能夠被隔絕在歷史之外，任何一個思考存有的思想都是屬於存有的歷史的。海德格的思想亦然。當海德格開始思考存有同時在其思想之路邁開第一個步伐時，海德格不得不承認存有並沒有向他的思想開顯出存有的真理，難道這意味著海德格的思想之路一開始就是一條隱蔽存有的道路嗎？當然不是。思想必須領會存有之隱蔽與存有之開顯的關聯。

在海德格的思想之路中，海德格曾以不同的方式來詮釋存有，早期的海德格所用的詞句與概念相當的清晰和嚴謹；而他後期的著作中，則出現了較為含混的詞語和概念。我們該如何去看待同樣一條道路卻有著截然不同景象的思想呢？是前期的海德格隱蔽了或開顯了存有？還是後期的海德格隱蔽了或開顯了存有呢？

本篇論文站在海德格的角度去描述他所理解的黑格爾哲學，而兩個思想當然存在著差異。但是講思想之間的差異或者雷同都是表面上的比較，很可能流於感受或者臆測。本篇論文將兩者的對話放置在海德格的思想之路中，希望呈現出的是兩者的思想並非僅僅是對立的，而是思想在交錯前進的過程中，「存有」以不同的面相向思想開顯著自身。

本篇論文的目的是要考察海德格是如何在黑格爾哲學中思考存有問題，同時道出海德格是怎麼去定位黑格爾哲學，還有黑格爾哲學對海德格哲學的意義為何。針對海德格對黑格爾的理解，一方面開拓了另一個看待黑格爾哲學的視野，再者這也是海德格為其思想之路所遺留下來的一個路標。本文所論及的海德格專論黑格爾的文章計有：

(1) 《存有與時間》( *Sein und Zeit* , 1927 年 ) 第 82 節中對黑格爾時間概念的討論。 (2)

《黑格爾的精神現象學》( *Hegels Phänomenologie des Geistes* , 1930-1931 年 ) 中對黑格爾哲學體系的理解。

( 3 ) 《林中路》( *Holzwege* , 1942-1943 年 ) 中所收錄的 黑格爾的經驗概念 ( *Hegels Begriff der Erfahrung* ) 一文。

( 4 ) 《同一與差異》( *Identität und Differenz* , 1957 年 ) 中所收錄的形上學之存有-神-邏輯結構 ( *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* ) 一文。 ( 5 )

《路標》( *Wegmarken* , 1958 年 ) 中所收錄的 黑格爾與希臘人 ( *Hegel und die Griechen* ) 一文。

# 第一章：黑格爾與存有之隱蔽

在進行海德格與黑格爾的對話之前，需要明白的是：何以海德格要與黑格爾進行對話？他是站在什麼立場來進行著對話？這些將必然影響他們的對話以什麼樣子的型態出現在我們的前面，這樣的作法是要避免一項極易形成的方式，這樣的方式是：將黑格爾視作絆腳石，一心只想清除路上的石頭；事實上最後走的路仍然是黑格爾的路，既沒有超越他，反而盲目的跟隨他；還不如這樣想，如果海德格想要尋找一條通往存有的道路，當他真的踏上旅程時，需要的是一位問路的對象，而海德格希望這對象作為一位經驗的傳承者所帶來的是通往存有的訊息。在這裡『解釋學』hermeneutics 字根的原始含意出現了——解釋學原意即希臘『帶來信息』hermeneuin 這個動詞<sup>(1)</sup>，提出解釋學這個名稱並不是想先將海德格定位為一位解釋學者。但如果我們將黑格爾在海德格這裡理解為解釋學意義上的黑格爾，這倒是很好的開始，這使我們瞭解海德格在這裡並不是要對黑格爾提出什麼新的解釋，而是要藉著與黑格爾的對話，使那已經由黑格爾帶來的信息顯露出來。如果這對話稍微地引起我們的懷疑：我們所能期待黑格爾帶來的東西不就已經被黑格爾本身所擁有了嗎？黑格爾那裡還有什麼值得海德格與之對話呢？這樣的懷疑似乎沒有達到什麼，然而實際上這樣的懷疑已經使我們開始進入到對話當中，因為懷疑使我們從對這些問題不加以聞問，轉而去面向這許多的問題。作為對話的開始，首先要敘述的是海德格以什麼樣的角度來思考存有問題；另外一方面，海德格必須進入形上學那個被隱蔽的區間中摸索，一併地將形上學與黑格爾隱蔽了存有的理由給陳述出來。

## 第一節 存有與思

存有 ( das Sein ) 問題可以說是海德格哲學最重要的哲學問題，因為綜觀海德格的思想的道路完全是為了這個問題而走出來的，所有的路標也都是探問存有問題而留下來的痕跡。不過這樣的說法很容易讓人以為「存有」乃是海德格道路的終點或目的地，然而恰恰相反，海德格是希望從「存有」出發。說到這裡我們就不得不將這一節的標題「存有與思」解釋清楚。海德格在《存有與時間》的開頭說道：

「『存有著』這個詞究竟意指什麼？我們今天對這個問題有答案了嗎？沒有。所以現在要重新提出存有意義的問題。我們今天之所以茫然失措僅僅是因為不領會『存有』嗎？不。所以現在首先要重新喚醒對這個問題的意義之領務。本書的目的就是要具體地探討『存有』意義的問題，..」(2)

以上無疑宣告了追問存有的意義是海德格哲學的出發點，那麼便出現了幾個問題：重新提出存有問題與之前出現的存有問題有什麼轉變？海德格要如何追問存有呢？在什麼意義上存有是可被追問的呢？包含在這三個存有問題中並作為關鍵的東西出現了---思想。然而思想這個詞究竟意指什麼？我們今天對這個問題有答案了嗎？海德格認為沒有，因為關於存有本身、思想本身、存有與思想之間的關係迄今都是未曾被思的。如果說海德格的作法是重新地提出存有問題，這樣的說法並不完全準確；我們一直以為存有問題一直是被傳統的形上學深入及廣泛的研究過了，而存有與思想也早由巴門尼德斯 Parmenides 的命題「存有與思想是同一的」就已經得到了思考；然而海德格懷疑我們真的對這些思想作了「思」嗎？抑或我們是不是一直

在逃避著思想而一直處於無思的狀態下呢？海德格此舉無非是將存有與思的問題放入了爭執之中。的確，他認為存有問題其實並沒有真正的被提出過，換句話說，我們的思想並沒有真正對存有提出我們的追問，而是一直讓存有作為有爭議的東西（das Strittige）。追問就是思想的事情，也只有思想可以追問存有。海德格非常強調思想的事情，其中的「事情」（Sache）即意味著有爭議的東西。由以下的談話中存有與思想有了本質上的關連。

「思想的事情就是一種爭執的自身有爭議的東西，我們德文中的爭執一詞（即古高地德語中的 Strit），首先並不意味著『不和』，而是意味著『窘迫』。思想的事情首先把思想帶向其事情，並且使思想從這種事情而來獲得其本身---如此這般地，思想的事情窘迫著思想。」<sup>(3)</sup>

我們可以說思想追問著存有，同時也可以說是思想感受到存有的召喚（Heißen）而去追問存有，思想在自身中遭受到那種急切的窘迫，使它不得不去面對存有這個作為「事情」的顯露。「事情」乃是思想由之而獲得決定的有待思的東西。思想之所以其自身遭受到急切的窘迫，是因為它的任務擔負在我們思想的貧乏上。在這個號稱先進的時代裡，思想可以有理由說：從沒有一個時代像現今擁有如此快捷的訊息溝通、如此廣大的空間探索、如此令人舒適的科技享受；然而，這樣思想的模式只不過是不願意承認我們在逃避去思、我們還不懂得去思。哪一個時代不是號稱比上一個時代的更進步更有前瞻的視野？然而我們任由那離我們最切近的東西一直的荒蕪下去，是否也是比前一代過之而無不及呢？近在咫尺的東西，往往視若無睹。海德格在此發出的省思，一下將我們由像已經塵封的存有與思想的關連拉回到我們這個時代，那隱蔽在思想的事情背後的東西，似乎在召喚我們去敞開

思想之門，去追問那最切近思想的東西。因此他說：

「這種思想之為思想，就是對存有的思念（das Andenken），而不是別的什麼。這種思想屬於存有，因為他被存有拋入對存有之真理的保藏（die Wahrnis）中並且為此種保藏而佔用---這種思想思存有。」<sup>(4)</sup>

以上這句話顯示了那激發我們去思的思想屬於存有，是因為存有使思想深入了那個爭議的在場，思想似乎是源始於存有的。但是這裡海德格對思想做了一個限定：「這種思想作為思想，就是對存有的思念，而不是別的什麼。」「不是別的什麼」這限定表示一種反省—只能由存有來限定思想，而不能以思想來限定存有。人是具有去思的可能性，但是僅僅依賴這種可能性是不能保證思想進入那個使之為思的東西的，如果說思想運用了其特殊的方法及手段還是不能擺脫窘迫感的話，那麼將思想拋入其真理之保藏並將思想佔有的東西在哪裡呢？海德格似乎活生生的將以往思想賴以為思想的一些真理去掉，那麼思想還有什麼能力去思考存有呢？海德格用思想的「思念」一詞用得很貼切，因為這正好呼應了存有的「召喚」，而藉由這兩者所呼應出的是：那應被思的東西從一開始就始自己從思想那裡轉身而去，它遠遁於隱蔽之處才不斷的召喚著思想。思想處於那個存有轉身而去的領域裡，僅僅只能「思念」而不是直接的「思」；然而這非但不是思想的缺憾，而正是思想激發自身去思的地方。如果說存有是未曾被思的，那麼最激發思的莫過於去感受著存有之召喚：思想思念存有。

思念可以說是存有最實質的餽贈，卻直到思想洗盡鉛華時才發現這個餽贈。存有在一轉身而去時就對思想發出呼喚了，它是以轉身而去的方式召喚著。思念所啟示的並不單單只是存有的隱蔽性，同時也是思想根本遺忘了存有，並且其遺忘的方式是：將遺忘了存有的這件



事一併地遺忘了，也就是說，思想根本沒有意識到它遺忘了存有。思想之為思想的思念是在思想之中的發生的，唯有當思想真正的開始傾聽本身的思念，思想才開始思了。

這開始去思的思想所要承擔的乃是它對於存有思念的開放性，在這裡存有與思念得到了原始的统一性，而就思想乃是存有的先行性（Vorläufigkeit）而言，也可以說存有與思想都屬於這统一性。海德格在論述思想時所運用的詞語，例如思念、發生、先行等等，乍聽起來有點玄，但是每一個詞都有深遠的含意在，特別是這些詞改變了以往我們對存有與思想的提問，這樣的思想返回巴門尼德斯「存有與思想是同一的」之命題，並且重新思考這個统一性的開端。如果說思想所要追問的東西迄今乃是未曾被思的，那麼這些有點玄的詞是為了給思想跳躍作準備，讓思想跳躍入那未曾思的領域當中，並且在這尚未被思的東西中尋求思想的力量，只有如此，那過去的思想才由未曾被思的東西中獲得棲留。海德格稱此思想為返回的步伐（der Schritt zurück）：

「返回步伐並非只某個個別的思想步伐，而是指思想運動的方式，指一條漫長的道路。只要返回步伐規定著我們與西方思想史的對話特徵，思想就以某種方式離開了哲學迄今被思的東西，思想退回到它的事情面前，即退回到存有面前，從而把被思的東西帶入一種面對（Gegenüber）之中。」<sup>(5)</sup>

解釋學將思想帶入了存有的歷史中，與被思的東西的面對之中，思想接受了存有真理的發生的信息。思想所面對的是「無」（das Nichts），「因為思想思存有，故思想就是思無。」<sup>(6)</sup> 海德格之所以用「無」來描述這個被思的東西，是因為「無」並不是以思想作為主體

條件下而出現的實體性的東西，它也不是思想理論的對象或者實踐的對象，「無」就只是突然在思想中的逗留。存有與思想同一性發生的地方朝著思想突然地閃現了自身，因為存有仍然是遮蔽著自身的，思想現在只能透過這微弱的光而被暗示著有一無蔽且為其敞開的光亮。這裡，思想必須做一個跳躍，思想必須從它以往賴以為根據的東西中跳往另一個深淵般的基礎（Grund）但是必須跟前一個根據區別開來的，是這個跳躍是要跳離開任何作為支配性理由的堅實的陸地，返回到一個被隱蔽如深淵般無法進一步論證的基礎。這個跳躍很容易被理解為神學中信仰的跳躍，然而並這跳躍就只是思想的跳躍，因為無論在基督教、猶太教那裡，那超越思想的信仰所表示的正是思想的停止，思想在那裡不能再發問，存有與思想同一性的開始在那裡是沈默的。但是這不代表海德格的哲學裡沒有神學，不如說神對思想來說意味著是更深刻的一件事，這思想的跳躍是要跳躍過傳統將神視為第一原因，卻不追問這原因開始的本質。因此，神始終是思想的事情，當思想背離了它的方向，它就背離了神。我們不可以將思想的跳躍理解為另外一個思想，就如同我們不可以將神建立為一個可以被理解的對象，如果我們試圖運用一個固定的規則或一最高的概念去證明思想之所以是另一個思想、神之所以為神，那麼其實就將自身與神的可能性給摧毀了，所有證明其實都是額外的，因為這種思想一開始就將自己與神等同了起來，但是那關於真正神的思想的東西反而是未曾被思的。

這種等同與我們前面所說的同一是有所區別的，思想與存有同一的本原對思想來說仍然是隱蔽的，換句話說，現在的思想當中所規定跟支配的東西並不能作為與存有同一的根據，而只能是與存有同一的隱蔽的展現，因此思想是在隱蔽中賦予自己最高概念或第一原因的這類

等同的。海德格不僅注意到了同一性，他也警覺到我們不能為了同一性而忽略了差異性，如果思想繼續追問與存有同一的開端，它會發現差異性遠比思想本身所規定的等同還要有力量，因為當思想終於開始注意到差異性時，它才真正的開始返回他自身的命運。思想的命運就是存有的隱蔽與顯現，也就是說思想的命運是在隱蔽的差異性中被開啟的，也只有當思想轉頭追問這個差異性來源時，才與存有進行著有差異的同一。不論等同或者差異皆是來自於未隱蔽狀態的自身的隱蔽。海德格以三重方式來區分差異性：

- (a) 在較窄的意義上的先驗的或本體論的差異：存在者與其存有狀態 (Seiendheit) 相區別。
- (b) 在較廣的意義上的超越的或本體論的差異：存在者及其存有狀態與存有本身相區別。
- (c) 在嚴格的意義上的超越的或神學的差異：神、存在者、存有狀態與存有相區別。(7)

藉由以上三重的去區分差異性，海德格已經點出了那個迄今思想未曾思的差異性本身。第一重差異是之所以是較窄的意義的差異，乃是因為第一重差異乃是針對思想而言，如果存在者只被看作存在者，存在者與其存有狀態就分裂開了，思想是懵懂地進入那個存在者與存有狀態分裂的區間，因此對思想來說，存在者之所以是存在者的原因始終是隱蔽的。第二重差異是比第一重意義為廣的差異，因為第二重差異是針對存有自身而言，存在者與其存有狀態之所以有差異，乃是存有先行提供了存在者與其存有狀態的區間，通過這個隱蔽的區間存在者與其存有狀態的分裂公開了，隱蔽性是存有未隱蔽狀態的自身隱蔽，通過未隱蔽自身差異的區間的顯現---隱蔽性，存有未隱蔽狀態作

為最本原的運動發生了。雖然第一重與第二重的差異分別是不同的差異，但是嚴格來說他們經由差異所顯現出的區間卻是相同的，就是未隱蔽狀態發生的那個區間。第三重差異稱為嚴格意義上的超越的或神學的的差異，它所顯現的也是與前兩個差異相同的區間，但是卻嚴格的指明思想所要進入的這個區間的真正含意。存有自身顯現為未隱蔽狀態的發生（Ereignis），在這本源處神與人首先被分開了並且這區間被隱蔽性所佔有，神成為了宗教的神、形而上的神，神的話語由那些與神有差異的存在者聽來成了啟示，為什麼人要經由啟示而無法直接知道神的旨意呢？這意味著神與人之間的區間很大導致神離我們很遠；然而人所處在的這個世界區域，好像離我們很遙遠的神仍然是最接近我們的，因為神與我們共屬於這個世界中。人站在神面前，作為一個活生生邁向自己死亡的人，人從屬的世界是在神和他之間的區間，神與人本來就處在源始的同一性中，信仰的神也許如尼采所說是會死的，但是願意去親近神的思想確保了神的永在，也只有如此，思想才得以在他所從屬的未隱蔽狀態的世界中安身立命。

隨著第三重差異所顯現的即是存有未隱蔽狀態的世界結構，既然是有差異的，這個世界就是由兩端來進行著同一的，一端是存有將神傳達給人，神像使者般將存有的呼喚傳達給人；另一端，作為在世存有的人就要開始為神做準備，清除自身有礙於神的東西，只有如此，思想才不是盲目地跳躍入那對思想來說隱蔽起來如深淵般的「無」，勿寧說思想的「跳躍」正是未隱蔽狀態顯現的自身隱蔽的「發生」，當思想自我敞開重新聆聽那神已經說過但是未曾細心聆聽的東西，存有的呼喚才對思想開始解蔽。思想邁開的步伐是為了返回與存有同一的開端，為了使原本隱蔽於差異區間的生命轉而投入天、地、神、人的世界區域。

寫到這裡，相信已經做好了與黑格爾對話的初步準備，即：海德格在對話中讓未曾思的東西引領著思想跳離開它原本的基礎而返回到未隱蔽的狀態中；然而現在，那未隱蔽的東西對思想來說仍是個深淵，它不僅只是單純的隱蔽著它自己，而且還有強制性的結構支撐著它的隱蔽，那未隱蔽狀態自身的隱蔽對思想隱蔽了。因此，海德格的返回步伐首先邁出的第一步就是要踏進那個隱蔽之中，好將那個作為自身隱蔽的隱蔽性給顯現出來。那個支撐隱蔽性的就是形上學存有——神—邏輯的結構。

## 第二節 隱蔽於形上學中的存有

一般認為哲學就是形上學，這是因為形上學在哲學中扮演的一直是關鍵性的角色，形上學不僅是傳統西方思想的精華，也是新的思想藉以對話而茁壯的地方。對於海德格來說形上學是什麼呢？

「形上學是什麼呢？---這個問題令人生出一種期望，以為我們在此是要談論形上學了。我們不做此種談論，而是要探討一個確定的形而上學問題。看起來，我們由此就讓自己直接投身到形上學之中。唯有這樣，我們才為形上學提供了真正的可能性，讓它自我介紹一番。我們的意圖是：先展開一種形而上學的追問，然後來嘗試制訂這個問題，最後對此做出解答。」<sup>(8)</sup>

海德格是以提出追問來投身於形上學之中的，他追問哲學所以是形上學的原因，同時也追問形上學之所以是形上學的理由。理由可以視作一件事情的基礎，作為一個不可動搖的根基並匯集了所有答案的原因。形上學為它自己設立了基礎，而我們稱之為科學，形上學依賴

著科學而做出最初與最後的斷言，形上學由科學出發，而以科學來做最後的判決。如果海德格是向科學來追問形上學的基礎，那麼海德格是「談論形上學」；然而當海德格將形上學聲稱的基礎視作一個整體性的問題時，他的目的是要由更本原處去發掘形上學更多的可能性，因此他「投身」於形上學，是要跳躍出那個科學的基礎而投入本原的開端，或說充滿無限可能性的深淵之中。不同於形上學之先提出解答，再制訂問題，然後追問，海德格是要先提出追問，並且這個追問是來自於質樸的追問者。作為一個追問者他要求答案，但是當他還不知道答案時他不會先預設答案，並且他所提出的問題也不保證必然地得到答案。相對的，作為被追問的東西，他絕對不應該被認定是已經蓋棺論定的問題。因此，追問是冒險的，思想只能期盼答案在追問問題時被顯露出來。海德格認為整個哲學的歷史的確是形上學的歷史，當哲學根據形上學所規定的合法性將自身的歷史推向極致時，哲學已經完成並且終結了；形上學呢？它從我們的思想中消失了嗎？不！哲學的終結代表了那些由哲學分離出來的諸科學技術化的開始，象徵科技文明的新時代的思想並沒有脫離形上學，所以對海德格來說形上學不僅只是傳統哲學的理論，形上學就是一種思想並且一直持續至今。海德格認為，形上學是一部存有之遺忘的歷史，因此，思想的任務是要去回憶起被形上學所遺忘的東西，也只有這個東西能作為形上學基礎的基礎。冒險去追問顯示出思想不再忽略這遺忘的歷史，形上學作為遺忘存有的歷史終究是屬於存有的歷史的。適切的說，思想投身於形上學即是投身於存有之中。

形上學是如何遺忘存有的呢？這句話給人的第一印象是：海德格將遺忘存有的過失歸咎於形上學。而這種印象容易造成的危險是我們太輕易地一下子吹捧形上學為眾學之王，而不一會兒我們又視其為毒

蛇猛獸。海德格是小心翼翼地提出的「什麼是形上學？」這個追問的，因為一旦我們加油添醋去詮釋形上學，那就像我們以形上學的思維般（還沒思及要思的東西前，先把要思的問題給消滅了），又把對形上學的追問交付給形上學，到頭來我們還是不知道形上學是什麼，而遺忘的東西仍然在被遺忘的狀態之中。因此，如果說是形上學遺忘了存有，還不如說其根本原因是：存有藉由形上學遺忘了它自己，形上學因此在存有之隱蔽性中將自己建立了起來。所以「形上學是什麼？」涉及到了形上學整體。如果有一個呼喚一直在存有之隱蔽性的歷史中對我們暗示存有被遺忘的特徵，那麼形上學作為存有之隱蔽狀態非但不是形上學的缺陷，而是我們首次地面向了形上學之所以是形上學的東西，只有如此形上學的整體才能向我們呈現出來。海德格說：

「就形上學往往只是把存在者表象為存在者而言，形上學並不思及存有本身。」<sup>(9)</sup>

海德格憑什麼指出形上學只表象了存在者卻沒有思及存有本身呢？這其實是海德格對形上學歷史考察後所做出的命題，而這個命題是經過了與形上學歷史聯繫後做的歷史探究，首先形上學是如何理解自身的歷史呢？在這裡海德格是將黑格爾視作形上學的完成者來進行對話的，對海德格來說，黑格爾作為作為完成者的確擁有解釋形上學歷史的合法性，也因此當我們想去考察形上學歷史時，就不得不與黑格爾進行對話。

在黑格爾看來，哲學與哲學的歷史是同一的，因此在黑格爾的哲學中，所有發生過的哲學歷史事件並非是各自獨立的，而是被連貫成一個個導向絕對概念的環節，在黑格爾哲學中，哲學思維達到了與自身歷史的同一，哲學是透過絕對概念自我外化為歷史而完成自身之展

現，哲學與哲學的歷史是在辯證的運動中進行同一的，而辯證的玄思就是作為絕對概念本身運動過程之對立的統一。「簡言之，哲學是真理之整全，而哲學史是整全的真理之開展與實現。」(10)

黑格爾認為希臘哲學是哲學的開端，作為意識的主體首次出現了，不過這裡的意識直接聯繫於它的客體，它尚未具體的把握自身的主體性，因此意識作為主體的首次出現仍然是抽象的、貧乏的意識。在這個哲學歷史的階段中，海德格注意的地方，是黑格爾將那個被意識直接表象的客體稱之為「存有」，存有雖然包容了以意識作為主體的首次出現，不過它未被把握為由主體確定且中介的東西，所以存有只是一個被意識直接表象的抽象者、普遍者。其中，有兩個哲學家是黑格爾最重視的，那就是柏拉圖與亞里斯多德。黑格爾認為哲學作為科學乃是從柏拉圖那裡發端的，「柏拉圖的基本詞語是：理念 ἰδέα」(11)，理念是與感性實存者相區別的自為自在存在者，理念並且作為一切存在者的本質來說乃是真正的存在者，因此理念可以把握自身為絕對知識的科學。而「亞里斯多德的基本詞語是 ἄνῳργεια 『實現』，黑格爾以『現實』譯之。在這裡，ἄνῳργεια 『實現』同樣也在思辨辯證法的角度被思考為絕對主體的純粹活動。」(12)，亞里斯多德的哲學乃是對柏拉圖哲學的反動之開展，在這裡，感性與實存者與真實的存有者不再如同柏拉圖般被隔絕開來，而都是「自在自為的現實」以自身為主體並且以自身為目的的運動。海德格說：「黑格爾在亞里斯多德『實現』中看到了精神（即自在自為的現實）的絕對自我運動的預備階段。」(13)

黑格爾又認為笛卡爾使哲學進入到另一個重要的環節，因為笛卡爾之前的哲學僅限於對客體的表象，所以當笛卡爾把思維主體設立起



來，同時客體是作為主體的客體才被具體地表象出來的，此時哲學才踏上了以主體為基礎的堅固陸地。雖然這裡已經有思維主體作為主體在起作用，但是此階段所設定出來的是主體與客體對立關係，這個對立將主體與客體區分開來，也就是說將反思與存有區分開來，一旦固執於這種區分，這個由客體到主體的運動還未把主體的主體性整體顯現出來。

黑格爾的哲學體系象徵著的歷史辯證的統一階段，因為主體已經將歷史的運動把握為主體自身中介的運動，其過程包含著否定與對立之揚棄，但是這些都是主體自身同一的必要環節，因此，獨立或對立的諸環節皆和解、統一於絕對概念作為主體性整體所自身開展的運動中。

以上對黑格爾辯證的哲學史做了簡略的說明後，很明顯的會發現一個本體論上的差異，那就是當黑格爾稱那個被意識直接而又不確定地表象的東西為「存有」時，那差異便出現了。海德格認為黑格爾是以存在者的在場狀態來規定存有一詞的，「存有」成為客體的客體性，同時是尚未有主體性的意識的附庸，因此「存有」連帶的處在尚未完成的階段，「存有」只能乞求在精神自身同一的發展中被思想收歸於主體，最後使自己完成於玄思的唯心主義的體系中。整個形上學的歷史皆處在這個以存在者的在場狀態來規定「存有」一詞的決定之下，使得形上學根本遺忘了其中所隱藏的差異。哲學到了柏拉圖時期，存在者與存有被區分開來並且將存有視作超越存在者的最高存在者——即作為真理與目標，往後整個西方哲學就被設定在這個形上學的框架中，也就是說，哲學因為存有者而遺忘了存有。因此當海德格回過頭看哲學的歷史，形上學、柏拉圖主義其實表示著都是相同本質的東

西，他們都處在那個存在者與存有間差別的區間中並且遺忘了存有。

「形上學」這個名稱表示著超出存在者之為存在者的追問，形上學這種「超出」其目的就是希望本身作為存在者之為存在者的真理。海德格將形上學結構理解為存有-神-邏輯；在此結構中，首先形上學是存有-神的，因為當形上學思考存在者之為存在者，形上學是以雙重方式來表象存在者的；一方面是在其最普遍的意義下表象存在者之在場，另一方面也在神性的意義下表象最高存在者的在場。因此，形上學在自身中把在普遍者與至高者的存在者之真理合而為一，它同時於存有論與神學中來追問存在者之為存在者並且來論證存在者整體。至於結構中的邏輯呢？就像海德格所說邏輯學在形上學是擁有合法統治地位的，為了符合終極理性論證性的追溯，它既是作為第一原因的神賴以論證自身為最高存在者的依據，同時也是普遍存在者之所以擁有主體性意義的根據，因此我們可以將形上學的結構分別理解為：存有-邏輯、神-邏輯。邏輯學這個名稱道出了形上學中決定性的東西，形上學本質的結構中普遍的和最高的存在者之為存在者其實統一於邏輯學中。

為了追問那個形上學所追問的問題的本質，我們所要追問的就不再是去超出存在者之外的追問，我們所要追問的東西也就不再是超出存在者之外的東西；還不如說我們現在必須跳離開原本那種形上學式的追問。為了實行這樣的跳躍，我們就不能夠將我們的追問設立在形上學的主體性所構成的視野中，而應以不同的追問來追問形上學整體的來原。海德格說：

「如若存在者之為存在者的問題乃是形上學的涵蓋一切的問題，那麼，無之問題就表明為這樣一種問題：它涵括形上學之整體。但是，

只要無之問題迫使我們面對否定之本原的問題，亦即，迫使我們從根本上面臨對於邏輯學在形上學中合法統治地位的裁決，那麼，無之問題同時就貫穿著形上學之整體。」(14)

海德格認為形上學之整體只有未被思的「無」之問題中才可以得到全面的視野，換句話說，整個形上學存有—神—邏輯的結構其實也根本來源於無。然而海德格對此仍然存疑的是雖然我們可以由邏輯學中找到關於存在者之為存在者的根據，但是關於形上學整體的問題其實是一個更本原的問題，亦即：無之問題。海德格因此才說無之問題迫使我們面對更本原的問題。無的問題之所以是個問題乃是因為無的問題一直沒被邏輯學所追問過，邏輯學強調的是自明性的真理，因此它無法在可掌握的存在者範圍內去容納無，雖然邏輯學一直以為可以在概念中來設想存在者整體，而且這種概念總是在否定的否定中得到理解，按照邏輯學我們固然好像已經把握住了無的形式，然而無對我們來說仍然是無，無一直是未曾被思的。古代形上學所試圖把捉的無是「不存在者」，亦即無形式的質料，這種質料不能構成一個有形外觀的存在者，因此無是相對於存在者來理解的。而在神學那裡，無仍然是存在者的對立面來理解的，更有甚者，在神學中無被冠上了最高存在者而完全成了存在者了。然而若由形上學乃是存有自行遮蔽意義來看，無就是原始的可敞開狀態。海德格說：

「若沒有無之原始的可敞開狀態，就沒有自身存有，就沒有自由。由此我們獲得關於無的問題的答案，無既不是一個對象，也根本不是一個存有者。無既不自為的出現，也不出現在它彷彿與之亦步亦趨的那個存有者之旁。無乃是一種可能性，它使存在者作為存在者得以對人的此有敞開出來。」(15)

因為無是可以敞開的，因此無並不是空虛的無，它是作為本原又實在的先行名稱，形上學未曾思及的無反而對形上學有積極性的意義。形上學在無之問題前已經不是作為一門學科，而就是思想本身，此思想是以獨特的姿態與無發生著的關係——存在者存有而無卻不存有。因此，對形上學之思來說，只在存在者中找尋存有，反而忽略了真正本源的無。但是無論我們願不願意，我們早就投入到了形上學之中，而當無之問題將我們由形上學的問題拉回到形上學本身的時候，這就暗示著形上學之真理是居於一個深不可測的基礎中，同時也代表著形上學確實有著會犯錯的危險：可能根據主體性而將無歸屬於自身的否定中；相反的，只有思想不先去妄加設定自身之本質，而是對無首先敞開自己，這種思想才能思無，而無之原始敞開狀態「存有」也才在我們的思想前顯露它的隱蔽。

## 第二章：從存有的隱蔽到存有的開顯

黑格爾的哲學既作為形上學史的合題，黑格爾這個名字所象徵的是哲學的完成者，並且這個完成是在形上學結構的意義下來說的。因此，海德格認為黑格爾隱蔽了存有。不過尚未說明的是那個向我們的思想隱蔽的存有究竟在哪裡得以開顯出來？存有的隱蔽與開顯是怎麼樣的關係呢？如果我們不將存有的隱蔽與開顯當作完全不相干的東西，而是將兩者視作相即的關係：存有是既隱蔽又開顯的，那麼思想就必須提出追問：黑格爾的哲學體系就只是隱蔽了存有嗎？在以下的討論中，海德格將說明黑格爾本身是如何建構他的體系的，但是重要的是以下的說明並不單純的只是在理解黑格爾的科學體系上，而是

在海德格解釋黑格爾哲學體系的同時他將一邊的引導我們深入那個思想未曾思的領域之中。

要說明黑格爾的體系，我們可以概要的從黑格爾 1807 年所出版的《精神現象學》開始說起，因為他的「現象學體系」及「哲學全書體系」可說是以這本書作為開端的。海德格在黑格爾的體系中所最感興趣的也是這一部書。我們可以考察海德格在他的執教之路上曾兩次來到弗萊堡大學，第一次是在 1919 年，不過這個時候海德格仍是一名編外講師，他跟隨著胡賽爾 Husserl 並吸收了現象學的研究方法與內容；而後海德格離開了弗萊堡大學被馬堡大學任聘為專任教授（1923 年至 1928 年），在此時期海德格創作出了《存有與時間》（1927），並以此書開創了他自己的哲學思想。海德格第二次重新回到弗萊堡大學是在 1928 年，這次他在這裡停留了 16 年，而這段時期可說是海德格思想的演進與成熟過程，在他所開的一系列哲學導論、形上學導論、哲學史等等的課程中，他在 1930 年到 1931 年的冬季學期中開了一門「黑格爾的《精神現象學》」，又在 1942 至 1943 年又再次論及黑格爾的《精神現象學》。因此，我們不得不重視這一個現象，海德格為什麼在黑格爾的體系中特別專注於《精神現象學》呢？《精神現象學》在體系中扮演什麼角色呢？黑格爾的體系是在那個意義下成為海德格重新追問的東西呢？我們可以由《精神現象學》這個標題本身的演進看出端倪。《精神現象學》最初的標題是這樣寫的：《科學體系：第一部，意識經驗的科學》，而後來副標題《意識經驗的科學》被改為《精神現象學的科學》，再經縮寫後，才成為我們所熟悉的《精神現象學》。《精神現象學》是作為科學體系的第一部，但什麼是科學體系？科學體系中的第二部又是什麼？關於科學體系，待會會有整體的討論，我們不妨先討論體系部門內的成員，以及其關係為何。

在 1807 年《精神現象學》問世後，黑格爾在 1812 年和 1816 年出版了一書叫做《邏輯學》（即《邏輯科學》），這本書與《精神現象學》的關連在於它與《精神現象學》（即《精神現象學的科學》）同屬於一個科學體系（System der Wissenschaft）。海德格說：

「就《邏輯學》與《現象學》兩者互相的支持與關連來講，他們充實形構整個體系。」<sup>(16)</sup>

儘管《邏輯學》與體系密不可分，不過，黑格爾並沒有以「科學的體系：第二部」來稱呼它，我們必須進一步的追問，到底科學的體系第二部是什麼？黑格爾在《邏輯學》的前言裡說道：

「就《邏輯學》與《精神現象學》的外部關係來講，《現象學》作為科學的體系第一部，就應該接續著有第二部，這第二部即包含有邏輯學與兩個具體的哲學科學：自然哲學、精神哲學。到此科學的體系才告完成。」<sup>(17)</sup>

海德格認為這整個科學體系的第二部可說是傳統形上學所轉換過來的概念，傳統形上學經過這一轉換，變得更適合黑格爾的基本立場，其中自然哲學乃是傳統宇宙論（cosmology）的轉化，精神哲學乃是傳統心理學（psychology）的轉化，而邏輯學乃是傳統形上學中最有決定性地位的思辨神學（speculative theology）的轉化。海德格進一步說明：

「在黑格爾的形上學中，思辨神學與存有論（ontology）在一個原初的統一體當中。而這個統一體最適當的講，就是黑格爾『邏輯』的概念。」<sup>(18)</sup>

如果我們將第二部理解為形上學的轉換，那麼《精神現象學》作

為科學體系的第一部，約略的說，它引導意識通過種種阻礙，慢慢的攀爬上真理、絕對知識的階梯。這與研究本質、實在、絕對知識為對象的形上學與邏輯學對比起來，《精神現象學》可說是形上學的基礎，甚者，它是形上學賴以證明其真理的立足點。

當我們對體系內《精神現象學》與《邏輯學》相互的關係愈見清晰時，黑格爾的哲學體系內正發生變動。這樣的變動是有徵兆的；首先，因為《邏輯》的內容龐大，已經足以另外獨立成書（通稱大邏輯），同時此書遺漏了「科學的體系」這麼重要的標題。再者，黑格爾在 1808 到 1816 年任教於中等學校時，他所區分的初等、中等、高等這三門課，在中等課程中邏輯學是編排在現象學之後，但是在高等課程時邏輯學則成為所教授的「哲學全書」的基礎，「邏輯學」此時呈現出兩種不同的位置。事實上，黑格爾在 1808 到 1816 年所進行的是一個新的體系，經過以上的醞釀，終於在 1817 年，黑格爾在海得堡完成他最終的體系——《哲學諸科學之全書》（*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*），此乃以邏輯學為首並且以邏輯學為基礎的體系。而變動之前的那個體系，我們稱之為「現象學體系」。在「全書體系」中分為三大部分：邏輯科學、自然哲學、精神哲學。其中精神哲學又分為三部分：主觀精神、客觀精神、絕對精神，而《精神現象學》則被包含在主觀精神的第二節中。海德格說：

「在全書系統中《精神現象學》他不再作為獨立的部分，也不再作為系統的基礎，而僅僅是第三部份的一節。」<sup>(19)</sup>

由「現象學體系」到「全書體系」的轉換，其實是邏輯學與現象學在不同位置、實踐不同功能的轉換。「全書體系」作為黑格爾最終的體系，比起「現象學體系」它更顯現出去建立一個科學體系的強烈

企圖；另一方面，「現象學體系」在黑格爾哲學中仍有其非凡的地位，它已經成為黑格爾哲學內在的形式（inner form）。這也就是說，雖然《精神現象學》在「全書體系」不是基礎的部份，這非但不是不足之處，反而顯示出絕對認識的體系必須要有絕對的開始。而《精神現象學》已經為那「絕對開始」準備好了伸展的空間，以開展絕對者底絕對性之本質領域。所以海德格說：

「意識經驗的科學，也即關於在實存中的真實存有者的存有論，指示著作為「真正科學」的科學另一部份（邏輯學）。兩者無論哪一方也並不高於另一方，兩者互相也不是等同的。兩者一向有自己的方式，而又是同一的。」(20)

以上就是《精神現象學》在體系中扮演的角色，它是一人飾兩角，在某方面，它為體系奠定基礎，另一方面，它又是體系的成員。然而疑問仍然存在著，因為我們還不瞭解什麼是「科學的體系」，以及《精神現象學》作為「科學的體系」第一部份的根本理由，而最值得海德格好奇的是《精神現象學》是如何在體系中同時兼顧兩個角色。

為了展示黑格爾《精神現象學》的特徵，我們必須先討論的是其全名：「科學的體系：第一部份，精神現象的科學」，什麼是「科學的體系」？這裡所說的「科學」（science），並非指一般的科學（sciences），其實指的是研究最高、最本質的知識——哲學。正如費希特（Fichte）的觀點：

「科學即哲學開展自身為絕對認識之學。」(21)

就哲學與一般科學的關係來講，哲學因為提供一般科學理論與實踐的基礎、領域發展可能性、內部程序正當性..等等；哲學是一般科



學的基礎，而一般科學是建立在哲學已經為它們開啟出來的基礎之上。在這個意義上，哲學是科學。然而，海德格認為，光是由以上的理由來判定哲學是科學，是不足以瞭解德國觀念論(如費希特)所言：哲學是科學的真正內涵。對他們來說，哲學是科學，同時，哲學不是科學。對於哲學的這個歧義，就是哲學對自己的懷疑，他懷疑自己成為眾科學基礎的事實；然而，這個懷疑不完全是否定的，它的正面的意義在於哲學也極力的想為自己提出最根本的合理性，證明自己是科學，證明自己是最嚴格的科學定義下的知識，也只有這樣，哲學才可以克服有限的知識而達到無限知識的領域；換句話說，哲學要開展自己為「絕對知識」，也只有在最根本的科學精神下，哲學是科學。否則，哲學不僅不是科學，甚至連一般科學都不如。很顯然的，哲學現在仍處在懷疑的階段，它還不是絕對的知識，它甚至不確定是否走在通往科學的路上。哲學正迷惘著，充滿著空虛感，它似乎找不到著力點。

哲學本身就是道路，不管我們稱它為「懷疑之路」或是「絕望之路」(22)，但是它絕對不是與「哲學」漸行漸遠而通往「科學」的另一條路，因為哲學若不先成為它自己，它也不可能是科學。所以海德格指出哲學與科學間的關係：

「哲學成了科學，因為哲學保持為哲學。(23)」

這樣的關係同時顯示出一個重要的本質性涵意，那就是哲學若要成為科學，它必須先自我認識。當他說：哲學成了科學，因為哲學保持為哲學，是不是表示哲學有可能不保持為哲學呢？繼前面提過的「哲學是科學；哲學又還不是科學」，我們再次面對了同一律的問題，這就點出了我們非常容易將同一 (identity) 與等同 (equality) 混淆的

習性，為了破除這樣的混淆，我們必須修正將同一視作靜止地等同關係；相反的，當我們宣稱「哲學是哲學」，表示著哲學與自身同一時，這便是「哲學作為哲學」對自身的呈述（presentation）<sup>(24)</sup>，呈述並不是與哲學隔絕開的，呈述是經由我們思想的運動過程所表現出來的，呈述著的是哲學的概念，也可以說是哲學呈述自己的概念。哲學要追求絕對知識，除了呈述自己，還要通過對呈述的考察（examination），才能將真正的哲學給呈述出來，而不光只是滿足所表象的哲學，就是因為哲學不滿足哲學現在的樣子，所以哲學不斷地「行哲學的考察」，這樣的思想運動過程的呈述，便不再是靜止的，而是動態的，或者更深切的說，不論我們的思想在字面上是稱作哲學或是科學並不重要，拿哲學去等同於科學也沒有意義；需要考察的是：哲學賴以保持為哲學的呈述到底是什麼？

海德格把對科學的實在性的探求回溯到一個哲學的根本問題上：「什麼是存在者」？（What is a being?）海德格這樣的回溯，已經將此根本問題視作在哲學史上和哲學系統中所表現最根本的考察。<sup>(25)</sup> 所以他說：

「科學的概念在古代人的哲學根本問題中就已經被揭示出來了。由西方哲學的根本問題來著手，比起說要替科學奠定基礎、說要構造一個嚴格科學意義的哲學是重要的多了。<sup>(26)</sup>」

這個考察是一個疑問句，可是為什麼海德格說這個疑問句已經揭示了科學的概念呢？「什麼是存在者」？字面上是一項對存在者的考察，然而不僅如此，事實上這個對存在者的考察已經足以讓我們去了解考察的本性了。黑格爾認為，為考察做好準備，並不是再去建構另一套工具來重新檢視我們的認識。若是認識只是一個手段或媒介的工

具，而存在物只站在另一邊，則無論如何我們的認識不是絕對的，同時我們認識絕對的意願也都成為荒謬的意圖。相反的，當認識丟開手段，使其不再是論證的工具，我們考察的任務也不再是多餘的去評價認識是否適宜於作一種媒介，則我們已經為考察作好第一步準備了，那就是「考察當中的認識就足以讓我們去發現認識之本性。」(27)

因此就讓我們回到我們的考察中吧。「什麼是存在者？」這個疑問句所考察的不只是簡單的存在物（對象），也不是討論理論上於對象物的認知程序而已，而是我們在此發現了哲學一開始就被一個隱而未顯而又在我們近旁的力量所吸引。「什麼是存在者？」是哲學與這個力量的對話，不僅考察根植於此力量，所有的呈述也一併歸屬於這個力量。說力量在我們近旁，並不是說它在我們外面，也不是說我們藉由這個力量才能進行我們的考察與陳述；恰恰相反，是我們的呈述將這個力量顯現出來。認識不是手段，同樣，這個力量也不是手段，而是哲學的本性。在這個疑問句中同時將哲學所考察的對象與考察的本身「聚集」(28)到哲學的本性之中，把存在者作為存在者（a being as a being）的本質給呈現出來。所以，海德格說：

「哲學致力於對存在者之為存在者的觀照」(29)

對他來說，這個「存有的問題」，是「存有論」的來源，是哲學賴以保持為哲學的東西，它讓哲學面對自己的本質的問題，而不只是停留在自己是否是科學的迷思當中，只有這樣哲學才是自由的，所呈現的是哲學的主體。

雖然哲學一直致力於對存在者之為存在者的觀照，力求達到存在者本來的樣子，但是顯然哲學還未真正的觀照到存在者，因為它還沒有完成那個聚集。哲學還不是作為哲學主體。海德格認為這個構成了

形而上學的本質是「始終未曾被思的」，他於是向這個隱蔽的力量靠近了一些，因為他思及了未獲根據的「邏各斯」(  $\epsilon\ddot{u}\ddot{a}i\ \delta$  )，而在這個地方，海德格做了更進一步的考察。

為了不只是一昧的接受存有與存在者的差異，海德格嘗試著重新回到那個差異的開端，試圖回憶起那些形上學遺忘了的東西。究竟希臘人是如何看待「存在者」的呢？在前蘇格拉底思想家中，海德格最關注的三位哲學家是阿那克西曼德 ( Anaximander )、巴門尼德斯 ( Parmenides )、赫拉克里特斯 ( Heraclitus )。首先海德格在阿那克西曼德之箴言中發現了存在者是作為存在者整體而被說出的，此箴言依海德格的翻譯是這樣說的：

「但萬物的產生由它而來，又根據必然性復歸於它的毀滅；因為它們根據時間程序為不正義而賦予正義並且相互懲罰。」(30)

海德格認為此句話所說的「它」 $\tau\ddot{u}o\acute{\upsilon}\tau\alpha$  就是指存在者，不過這裡的存在者卻不是指一個任意的或者個體的某個存在者，按照希臘文賦予存在者的含意，「它」是多樣性的存在者整體  $\tau\ddot{u}\pi\ddot{u}\nu\tau\alpha$ 。存在者作為「它」使得存有與存在者還沒被區分開來的狀態被阿那克西曼德說出了(31)。

而在巴門尼德斯那裡，黑格爾認為其主要的觀念是：「存有與思想是同一的」，並根據此命題已經對主體有了初步的規定而來判定巴門尼德斯使真正的哲學思考開始了。但是在海德格認為，當巴門尼德斯提到存有時，他使用了分詞  $\acute{\upsilon}\omicron\nu$ ，這個分詞不是其他分詞的一個，而是本身集中著所有其他分詞的分詞，也就是說這個分詞同時指涉了存有與存在者(32)。因此，「思想與存有是同一的」這個命題稍來給海德格的訊息是：思想由於與存有同一，所以不是某個面對存在者的另

一個存在者，而是同時守護著存有與存在者的東西。

根據黑格爾的說法，赫拉克利特斯乃是第一個認識到辯證法的人，因此哲學第一次以辯證的形式出現，而這也使得作為主體的思想在與存有既對立又統一的過程中更加具體了，因此在這個意義下赫拉克利特斯是超越了巴門尼得斯。而對海德格來說，赫拉克利特斯的根本詞語邏各斯（*Logos*）反而沒有被啟示為主體性意義上的辯證法，邏各斯乃是讓存在者作為存在者整體向其存有狀態的聚集（*die Versammlung*），也就是說，邏各斯乃是聚集了一切存在者（在場）與非存在者（缺席）並發揮作用的地方。根據海德格對以上三個哲學家的理解，他觀察到存有與存在者的關係是以多種方式被說出的；與黑格爾截然不同是海德格顯然沒有先站在主體性意義來詮釋，他所重視的是存在者與存有之間聯繫的那個關係，而這樣子的聯繫顯然在柏拉圖以及後來整個形上學中發生了巨大的轉變。

海德格所提出來的哲學基本問題與希臘的存有概念，是為了照明哲學一開始那渾沌未明地方，並不是回到老問題上去，這與古人所思考的同樣的問題與概念來講，其啟示是完全不同的。思想若是在所思的概念裡停佇不前，是思想與概念的死亡；與此相反，概念的生命萌發自思想不斷的駛向其自身的概念，思想的本質就是它自己的概念。這樣說來哲學也會死亡，這甚至是它所必經過的歷程，置之死地而後生的也只能是它自己的概念，而不是立於古希臘哲學、黑格爾哲學、海德格哲學、或任何特定的概念，這些都是歷史的一部份。黑格爾注意到哲學賴以考察的的概念是不能盲目地任意的，所以他將哲學體系作為絕對精神自我實現其概念的現實化東西；而這個狀況由後來的海德格來看，所有特定的概念、思想都必須由遮蔽的時間中開放到它特

有的本質中。基本上海德格不可能一昧的在詮釋黑格爾體系時只按照黑格爾的企圖來說，他總是要在他自身所處的歷史的點上來進行這項工作，就海德格也將歷史本身視作有機地運動來說，這項工作就不是與黑格爾一股腦的湊合在一起，而是哲學在兩者之間正在進行著同一的運動。但這個同一是包含差異的同一。因而更必須把海德格哲學與黑格爾哲學體系之間的那個差異給呈述出來。

哲學是科學，因為哲學意求絕對知，並且作為意求絕對知的認識而存在，所以當哲學意求去觀照存在者之為存在者時，是跟絕對的意志在對話，哲學以自己的方式證明絕對者正在我們思想的「近旁」並向我們「呈現」(παρουσία)其自身<sup>(33)</sup>。海德格說：

「當科學這個名稱在絕對形而上學範圍內取代了哲學這個名稱，那麼科學就在進行著無條件的自我認識的主體的自身確定性的本質中獲得涵義。」<sup>(34)</sup>

黑格爾哲學作為形上學的完成者，我們考察其哲學體系，就可以知道何以邏輯在形上學中佔有如此重要的位置，而當黑格爾的「哲學全書體系」確定成為其最後的體系時，這代表著哲學已經踏在堅固的陸地上，藉由精神的自我的認識，哲學已經將「真理」與「主體」緊緊地聯繫在一起，哲學在這陸地上感覺在家一般，不再是害怕，而是安宅於此<sup>(35)</sup>。因此黑格爾下了個的命題：

「只有絕對是真的；只有真理是絕對的」<sup>(36)</sup>。

就邏輯來講，科學必須斷言自己是絕對認識，它是不能先加以論證的絕對概念自身，同時它也是概念考察自身的絕對開始；然而就科學乃是「關於絕對真理的具體知識」而言，它必須證明自己不只是任

意的斷言，而是要將無條件自我認識中被認識的真理給呈述出來。同時，如果科學聲稱自己的呈述有別於斷言，那麼它必須說明它與斷言不同之處，為什麼呈述必然的可以將絕對者顯現出來。

在這裡「哲學全書體系」所描繪的科學體系的影像浮現了，站在那塊以《邏輯學》為絕對開始的陸地上的，就是《精神現象學》。雖然在《邏輯學》中，科學概念自身已經處於絕對的自我把握中；然而《邏輯學》中的絕對概念不能顯現自己是絕對知識，因為「顯現」需要實質存在內容的才行；於是，無論我們對黑格爾那兩個命題做如何詳細的說明，它仍然是空洞的。相反的，科學之所以稱為關於絕對真理的具體知識，是因為科學出現時，它必然是顯現出來的，它的真理是在現實知識的活生生的血液中湧現出來的，也就是說，真理通過正在顯現為現象的知識而出現；科學即是呈述本身，現象的知識還不是真理，因此所呈述的不僅是正在呈現的現象知識，並且必須連同其與真理的區別一併地呈述出來，如此科學才真正開啟了它的顯現。

科學不可能一下子就達到絕對認識，它必須依循著現象知識的道路向前邁進，如果科學陳述的是現象知識，現象充滿著不確定與假象，科學如何在一般的認識中完成自身的確定性？呈述專注其本質的「必然性」來自何方呢？在科學實現自己為絕對知識的過程當中，它的狀態是呈現著「分裂」著的，一是在科學顯露出來的每個階段上，科學都表現為絕對的科學；二是正在出現過程中的科學，本身也還是一種現象知識。這在存有論來說，就是存在者與存有的分裂，這個分裂是存有的自行隱匿，也是出於存有本身的絕對的顯現。這裡所說的隱匿是「自行的」，因此包含著主體的意味，也表示現象知識中的假象與掩蓋著的真理，乃是有根本的原因的。我們呈述的不僅是表現

為現象知識的存在者，而是同時將存在者的存有之隱匿一併陳述出來，就這一點來看，隱匿的本質是顯現。存有不只是隱匿於現象，恰恰藉由隱匿於現象的「外化」，把現象知識作為現象知識表象出來，意即把它的不真實表象出來，絕對便在場了，存在者的存有顯現了。黑格爾說絕對是「在我們近旁」，「在我們近旁」這句話，就黑格爾來說是只會在《精神現象學》才出現的句子，在邏輯學中就不可能出現，因為絕對者自身之理就在其自身之中，而不是在「近旁」。雖然黑格爾的意思仍然表示絕對者的在場，但在海德格看來，黑格爾用「在我們近旁」這個含蓄的用法恰恰顯示出了那一種尚未完全被思的力量：雖然絕對者正向我們遮蔽著它自身，但是它就在我們近旁，我們的思想也在它的近旁。雖然還只是在「近旁」，但這並沒有使絕對者離開了呈述，呈述一直跟隨著絕對者的顯現。在呈述開始的那一刻，呈述就是科學了，對顯露為現象知識的呈述乃是自然知識通向科學唯一的道路，我們可以說科學隨著其最初的步驟就已經進入絕對者的在場，絕對者已經先寓於科學自身而存在。

「真理只有作為體系才是現實的（actual）。」（37）「科學的體系」指的是以科學作為主體，並且在其中構成了絕對者的絕對性。我們所要的真理是現實的真理，可以被呈述出來的真理，所以科學在黑格爾那裡必然是科學的體系。當科學以體系開展自己及顯現為絕對知，體系乃是科學的絕對存有方式。所謂現實的真理，指的是真理存在於其中的知識運動。就主體來講，科學是「精神」的現實，「精神」才是現實的東西，它是經過運動發展而知道自己是精神的這種精神。於是，「科學的體系」就是「精神的王國」。在這裡，黑格爾「絕對即精神」的觀念表達出來了。海德格解釋科學體系出現的合理性：



「體系乃是絕對者的共同出現，絕對者自行聚集到他的絕對性中，並通過這種聚集得以在他自己的在場狀態中持存。」(38)

因此，在海德格所理解的黑格爾精神的王國中，精神從一個過站到下一過站，並不是單純的出現，不意味著一個規律的秩序，也不是一個安排好的呈述。這一個體系的呈現就是絕對者自行「聚集」其絕對性的運動，「聚集」的意思並非去指向某個真理，最積極的意義反而是用「解蔽」來解釋較為恰當。「絕對」意含著「無執」，無執於所知即是「自由」，並標示著無蔽的絕對在場。然而無執於其所知並不代表一無所知，這必須經歷過許多真理的環節，在每一個環節裡都有知識所認定是真理的東西，卻也有被懷疑的東西，而這些環節在體系當中都成為絕對者的「共同出現」。體系的開端就同時是終點，因為精神的本質早就將體系的開端與終點包含在內了。

從黑格爾「精神現象學體系」到後來「全書體系」所完成的體系，除了表示黑格爾哲學體系自身出現的運動過程外，同時這個運動也該被視作哲學整體以科學作為本質與目標並且現實化自身為體系的運動。黑格爾說：

「那在時間上最晚出的哲學體系，乃是前此一切體系的總結，..將必是最豐富最淵博、最具體的哲學體系。」(39)

當然，黑格爾所說作為最晚出的哲學體系其實指的就是他自己的體系，而海德格也承認當時哲學作為科學同時哲學作為科學體系在歷史上的合理性。但是，此一時彼一時也，雖然黑格爾的哲學體系在歷史上有其出現的必然性，卻不代表我們的思想就停滯在那兒了。相信黑格爾自身也同意這一點，他也認為哲學並非只是自為的（for itself）哲學理論而已，哲學應該是有機地、活生生地為我們的（for us）。現

在我們討論的黑格爾哲學體系是為海德格的 ( for Heidegger )，是海德格在其哲學關懷底下所理解的黑格爾哲學。很顯然的，他們兩者的哲學關懷是不同的卻又是同一的。黑格爾的企圖是想要建造一個絕對精神的王國，而海德格所關注的卻是要由形上學的思考模式中掙脫出來，去思考更原始的哲學本質。海德格自身就是在這個思想階段關注黑格爾的《精神現象學》的。《精神現象學》是對思想本質的研究，書中表示精神自身的運動是永不止息的。海德格特別的提醒我們，當我們讀了《精神現象學》所描繪的運動，我們自己的思維事實上也就經歷了運動，《精神現象學》所給予我們的意義不是在於他所言即是真理，而是它是否能夠當我們在每個時代讀它的時候，可以藉由它所帶給我們新的啟發而向絕對邁進。所以，《精神現象學》並不是一個封閉的學說，或者僵化的思維方法，而是端看讀者如何去理解；如果只是將它奉為圭臬卻不開創自己的思想，那不就是執著之知了嘛。

海德格關注的問題是：「什麼是存有？」而專門研究這個哲學問題的是“形上學”。但是海德格認為如果我們以蘇格拉底和柏拉圖為形上學的發端，那麼就忽略了對形上學真正的發端的思考；因為隨著他們思想而來的，形上學是專門研究一個與感性相對立的實在界，形上學不屑於所有感性的存在者，而能夠讓形而上學感興趣的只能是一個超越的真實，以致於存在者跟它的存有狀態、存有論跟神學之間的關係的本質仍然是未曾被思的。至今那個哲學問題還存在著，這表示它還沒有找到它的答案，而這個答案正是構成形上學的本質的開端，如果我們不繼續地追問這個構成本質的東西到底是什麼，而只是安於這個未獲根據的存有者，如海德格說：

「在存有論這個名稱背後，存有的歷史對我們遮蔽著自身。」(40)

存有的歷史對我們遮蔽著自身，它被遮蔽於形上學的獨斷。但在這個意義下，對我們顯現其自身的，也只能是存有的歷史。這個歷史是與黑格爾的哲學密切相關的。黑格爾的《精神現象學》對存有概念的理解讓我們重新的進入了對存有自身的回憶中，也就是對存有自身「概念的把握」的回憶；《精神現象學》中的精神是絕對存有，它在它每一個不同階段裡都是絕對者之在場，存有的概念原屬於精神自身。海德格說：

「精神現象學不是別的，它就是絕對存有學的基礎存有學，是存有學所可能證明的最後的階段。」<sup>(41)</sup>

海德格稱《精神現象學》是「絕對存有學的基礎存有學，是存有論所可能的最後一個階段」，這並不表示我們就停在那裡了，而是更應該專注在「存有之思與存有之開顯」。

### 第三章 黑格爾與存有之開顯

當我們回到海德格的思想之路上來解釋形上學如何隱蔽了存有，以及黑格爾作為形上學完成者是如何地理解歷史之後，如果說海德格的目的是要追求存有的真理，而存有的真理恰恰是被形上學所隱蔽的，他為什麼還要繞一個彎路到形上學隱蔽的本質當中？存有對形上學來說還是如深淵般的「無」，思想要投入那作為形上學整體性的「無」的基礎中並不是一蹴可及的，而是要通過返回的步伐，前面已經說過，返回步伐象徵著海德格思想一步步的歷程，首先使思想返回到存有與存在者相區別的本源處，讓形上學中未曾思及的卻又揭示著存有顯現的東西引領著我們對形上學的詮釋，那麼形上學就會作為形上學整體以全新的面貌呈現出來，海德格在這個階段所做的工作是回憶形上學。我們可以發現海德格在他的思想之路中，他並沒有一開始就直接追問存有本身的真理，他的確在黑格爾那裡繞道而行。那麼引起我們注意的是，這一個海德格為後人所立下的路標之意義究竟為何？我們該將其視作海德格誤入了死胡同的錯誤示範，還是將這個路標視作

決定海德格後來思想並且並行不悖的一個開端？海德格說：

「但為了進入思想的實事，這條經由黑格爾和希臘人的彎路目的何在呢？這是由於我們需要這條路，而這條路本質上並非彎路；因為得到正當經驗的傳統為我們來到當前，帶來那種作為思想之實事迎面期待著我們並且如此遭受著危險的東西。真正的傳統並不是載有過去的重負的拖船隊，勿寧說，它把我們釋放到當前現身的東西中，並因而成為對思想之實事的基本指引。」(42)

因此，再次進入黑格爾哲學並不是去反駁黑格爾的思想，思想的任務是要尋找黑格爾哲學中仍然未曾思及卻又揭示著存有顯現的東西。如果「黑格爾與存有之隱蔽」這個標題在海德格哲學中是可以被理解與認可的話，那麼「黑格爾與存有的開顯」這個標題則必然擁有相同的效力，因為就存有來說，是存有藉著形上學隱蔽了自身，同時存有是藉由這個隱蔽的方式來開顯自己的。

## 第一節 存有與時間

在前一節章海德格重新闡釋黑格爾的哲學體系後，那裡便出現了一個問題，到底該如何使那個隱蔽其自身而又在我們近旁的東西給顯現出來呢？海德格該選擇如黑格爾般放棄以現象學體系為出發點，而改作以全書體系為出發點的那條道路？抑或者他仍然選擇如現象學體系那條絕對者隱蔽自身的道路？海德格選擇了後者，這個選擇不但沒有使那個問題從海德格面前消失，反而使這一條路成為更艱困的道路，因為失去了以邏輯學為基礎的陸地後，這似乎使哲學又回到了頓失依靠的狀態之中。但是海德格認為真正的基礎並不在那裡，那個基

礎仍然是對我們隱蔽其自身的「無」，唯有通過思想的返回步伐，才能夠將在我們近旁的那個東西給顯現出來，而「時間」在這裡就成為海德格返回存有之真理的重要步伐。

我們這一節的主要內容前，我不得不先對海德格關於存有與時間兩大主題作一個簡略的介紹。先由海德格的《存有與時間》一書開始談起，此書所探討的就是「存有」與「時間」這兩大主題，而這兩大主題所構成的就是「基礎存有論」。「基礎存有論」所設想的並非是去建造傳統存有論的基礎，而是去開啟追問存有的開端，海德格認為傳統形上學將世界視作為由各類實體所組成，人只是其中一個實體，存有亦是實體，而這樣的存有論將存有與存在者區分開來，此種存有--神--邏輯的存有論事實上隱蔽了存有。為了追問存有的真義，必須找一個存在者作為追問者，而這個存在者在顯示自己存有時又可以顯示出其他存在者，而這個存在者不是別的，就是人作為存在者之存有 Dasein。海德格用 Dasein 一詞乃是為了避免使用被傳統實體概念所設定好的「人」的概念。Dasein 並非是一個實體，它也沒有預先設定好的本質，它就是人的存在過程、最一般意義下的存有。Dasein 作為存在過程，在顯現自己時其他事物藉此也顯現出來，而這整個過程是「時間性」的，換句話說，Dasein 是在其特有的時間結構中顯現事物的過程。人的存在過程必然是時間的，因此在「基礎存有論」中「存有」與「時間」最終是同一個問題，此啟示了唯有透過時間才能理解存有，而存有唯有透過它的時間特徵才能顯現出來；「基礎存有論」作為一個追問的開始，對 Dasein 時間性做了一般分析，以及描述了 Dasein 的本質之「憂心」(Sorge)。Dasein 就是存有顯現於此，面對一切存有者(包括他自己)提出追問的存有者，他的追問指向了存有。然而，「基礎存有論」在這項工作中只是作為一個起點，我們可以由《存有

與時間》第一部的標題來說明：「依時間性闡釋 Dasein，解說時間之為存有問題的超越的地平線。」這標題已經說明了整部書包含兩大部分，首先是依時間性來闡釋 Dasein，再來是以時間作為存有問題的超越地平線。但是，此書共有兩篇，第一篇是「準備性的對 Dasein 的基礎分析」，第二篇是「Dasein 與時間性」，這兩篇事實上只在標題的「依時間性來闡釋 Dasein」的範圍內，而標題中「解說時間之為存有問題的超越的地平線」事實上在《存有與時間》並沒有完成。

《存有與時間》是一部未完成的著作，一來時間還沒有當作存有問題的超越地平線，二來因為所描述的 Dasein 只是一個追問的開始，他還沒有追問到最原始的存有，而這個留白一直到後來海德格的演講《時間與存有》才填補了起來。在《存有與時間》留下的問題中，已經暗示了出 Dasein 意義下的時間還不是問題的最後答案和最後依據，它只是點出了問題，而在《時間與存有》中「時間」一詞作為存有真理的先行名稱才真正確定下來。在《存有與時間》中所沒有談及的---將 Dasein 之時間性的綻出歸屬於一個更本原的存有真理，在《時間與存有》這裡直接了當的說出來了：

「.時間與存有只能作為大道的贈禮而從大道中加以思索。」(43)

這裡所說的「大道」( Ereignis )，是指作為未隱蔽狀態之發生，有別於那些把存有簡單地描述為流俗時間意義下的歷史，又把歷史僅描述為事件，使得真正時間意義下的存有歷史（海德格稱為存有之天命，Geschick vom Sein）一直被遮蔽，而《存有與時間》中的 Dasein 就是在這種遮蔽性中試圖綻開其時間性的一個角色。有人認為海德格在《存有與時間》中的嘗試是失敗的，同時也有人將海德格哲學區分為前期與後期並且個別的來述說。海德格自己承認那裡的確存在著轉

向，但是《存有與時間》與《時間與存有》仍是在同一條道路上，因此他澄清道：

「我的演講《論真理的本質》是在 1930 年思得的，並且當時就宣講過，但直到 1943 年才得以付印。這個演講對那個從《存有與時間》到《時間與存有》轉向的思想做了某種洞察。這種轉向並非是一種對《存有與時間》的觀點的改變，不如說，在此轉向中，我所嘗試的思想才通達那個維度的地方，而《存有與時間》正是由此維度而來才被經驗的，而且是根據存有之被遺忘狀態的基本經驗而被經驗的。」(44)

在以上對海德格存有與時間兩大主題作了個介紹，以及對海德格《存有與時間》到《時間與存有》這條道路有了概括的瞭解後，我們就要進入我們的主題，那就是到底黑格爾在這條道路上扮演什麼角色？海德格在《黑格爾的精神現象學》一書中說：

「在我首次點出黑格爾的時間與我之間的關連這個值得注意的地方後，我幾次試圖證明的就是“存有與時間”早就存在於黑格爾的理論中。」(45)

近代哲學對於黑格爾哲學所做的批判是相當多的，這當然表示著黑格爾哲學中有不足之處，但是這也另外意味著黑格爾哲學所引起的關注乃是來自於黑格爾哲學本身所包含著的重要意義。如果某人因為著重黑格爾哲學理論不足之處而發自內心地反抗著他，那些批判性的言論如何才能避免隔靴搔癢呢？常常有人慨嘆愈是去否定黑格爾哲學反而愈是被包含在黑格爾哲學中。當海德格深入了黑格爾哲學中並且重新詮釋了黑格爾哲學，甚至認為黑格爾哲學中早就出現了海德格思想之路上至為關鍵的「存有」與「時間」，這樣的舉動會不會幫了黑格爾的忙甚至榮耀了黑格爾？如果有這樣子的想法無疑地是忽略



了批判的意義，因為批判的意義不單是否定的而同時必須是肯定的，是藉由批判將理論重新地放在它應有位置上，而這樣的批判必須深入到理論當中，把理論中的關鍵給呈現出來。黑格爾《精神現象學》中所說的存有與時間概念與海德格所說的不甚相同，不過「根本上，思想的語言是可以與術語連結起來的，而術語本質上乃是科學的一個工具。從其命運中生長出來的語言卻把另一種思想所思考的東西召喚到其思想的光亮之中，以便把這另一種思想開放到它特有的本質中。」

(46)

黑格爾的時間概念為何呢？他在《哲學全書》第二部，即「自然哲學」中將時間跟空間當作主要的問題來討論。海德格認為黑格爾在自然哲學中對於時間的觀點乃是沿襲了傳統的時間概念（流俗的時間觀），不過黑格爾不甘心只是將時間放在自然哲學中作為實際情形斷定下來，他在《精神現象學》裡又想去領會精神落入時間的可能性，試圖將時間與精神聯繫起來。這一點是海德格所感興趣的地方，海德格稱黑格爾的時間觀念為「流俗時間領悟中最激進的而又是最少受到注意的概念型態。」<sup>(47)</sup> 海德格相信在黑格爾激進之處或許可以闡釋出另一個不同於傳統流俗的時間觀。在《存在與時間》這本書的第82節海德格便針對黑格爾對時間與精神關係的看法所蘄露出的時間性，以及這時間性與存有論的聯繫提出他的看法。

就所謂的流俗的時間觀念來說，一般人生活在公共的時間計算中，也就是說人們用天干、地支，用年、月、日，用鐘錶來測量時間以便生活在時間中。我們已經習以為常地存在時間之內，活在鐘錶顯示的每個現在、現在、現在之中，讓我們以為時間像一長長河流無始無終的流著。為什麼我們一直在計算時間呢？海德格認為這樣的時間

計算不是偶然的，因為人專注在上手邊的與現成的事物中而使他們經驗到時間，於是人們視時間如對象一般，人們根本不知道他們只是在計算時間，而從未由他們本真的生存狀態上去領會時間。海德格用「時間性」來表明從 Dasein 來領會的時間，而時間性乃是所有流俗時間的本質，時間性只有在 Dasein 之先行的決斷那裡（anticipatory resoluteness）才可以被經驗到。這即是說，時間不再是由每個「現在」所堆砌而成，而是由向著自己趨近的未來（Zukunft）遭遇到的現在（Gegenwart）自己不得不去接受的過去（Gewesenheit）三者所結合的本真的屬己時間。其中，未來對 Dasein 來說仍具有無限的可能性，因此，Dasein 之沈淪地、被投擲地、現實地存在的狀態可經由對未來的先行決斷而掌握到屬己時間，屬己的時間就是對自己的存在本身之本真的理解，Dasein 於是成為一位不逃避被投擲於世界而又預先面對自身之死亡的存有者。在公眾時間或世界時間中屬己時間被遺忘，但卻也因此而道出流俗時間的本質。海德格說：

「在流俗時間概念的成形過程中顯現出引人注目的游移：究竟要把主觀的還是客觀的性質歸屬於時間呢？把它看做是自在的存有的吧，它卻又顯著的歸於靈魂；說它具有意識的性質吧，然而卻又客觀的起作用。在黑格爾對時間的闡釋中，這兩種可能性得到某種揚棄。黑格爾試圖規定時間與精神的聯繫，以便藉此弄明白為什麼精神作為歷史落在時間之中。就結果來看，前面對 Dasein 之時間性以及世界時間之歸屬於這種時間性的情況的闡釋似乎與黑格爾相似。」（48）

黑格爾的時間解釋也是沿著流俗的時間觀的方向進行的，流俗時間所標示的是公共時間的每一個被刻度的「現在」，「現在」是被「空間」地理解的，每當我們將空間與時間相提並論，似乎時間變成了像

動畫般一連串靜止狀態空間的推移。時間到哪裡去了？黑格爾想到了以空間來理解時間必有其矛盾之處，空間是它自身中可區別諸點的「多」，但是空間中的一點之所以成為一點是因為點的目的是在區別空間的另一點，而空間卻並不是藉著點的集合而成的，這裡空間的概念本身出現了矛盾，點本身既是空間而卻又對立於空間，這矛盾表明了一個事實，點之所以成為點並不是依賴於空間，換句話說，空間之所以被我們所理解為空間乃是在一否定的否定中所建立起來的，空間之所以成為空間即是時間。時間是在我們的思想揚棄了那種麻木的靜止狀態下的空間時才得到的，空間這一「現在」的存有就展露自身為時間，因此，空間與時間是相互外在，空間就是時間，時間是空間的真理。黑格爾規定時間為：

「作為己外存在的否定性統一，時間同樣也是純粹抽象的、觀念的東西。時間是那種存在的時候不存在、不存在的時候存在的存在，是被直觀的變異：這就是說，時間的各種確實完全瞬間的、即直接自我揚棄的差別，被規定為外在的、即畢竟對其自身外在的差別。」<sup>(49)</sup>

時間是被直觀的變異，這個意思是說時間是我們所直觀的「現在」，「現在」一會兒在一會兒又消逝了，而時間是直接地在直觀的「現在」序列中流動。海德格認為當黑格爾的時間稱為被直觀的變異時，事實上他是站在流俗時間來解釋時間，以「現在」出發來標示時間，時間的總體結構便被遮蔽在「現在」後面，「現在」成為了觀念的現成的事物而被直觀；同時黑格爾又把時間描述為否定之否定的存有，因此那時間表象的消蝕與變異又都不具有優先的地位，也就是說時間之流中的變異乃是被玄思領會的。黑格爾從這個辯證的時間概念出發為流俗時間提出了最激進的公式，在這個意義上，他才能提出時間與

精神的關連。

因為精神與時間都具有否定之否定的形式結構，精神的概念在自我理解中將自身的絕對性公開，所以精神同時具備著普遍性與個別性，並且在自我否定的運動中將兩種性格統一起來。這樣來理解時間，則歷史本質上是精神的歷史，這一歷史在時間中演進，精神為了實現它自身的概念而必然的顯現在時間中，即精神自己落入時間中。因此時間是屬於精神本質的自身公開，而精神的歷史為了達到它的本己概念的發展才可以說是進步的。不過以此來觀察，雖然黑格爾把時間與精神聯繫起來了，這種聯繫只在兩者具有相同的形式結構，而在實質的內涵上時間並不具有精神性。(50)

在黑格爾那裡時間只有在絕對概念上來理解才具有抽象否定的意義，而精神也必須同時落入時間當中才能獲得理解，這樣講好像時間與存有其實是相互依賴的。另外一方面，海德格在他的《存有與時間》中就是從存有與時間性所相互展開的狀態中來領會，存有與時間是在同地位上的。黑格爾則不這樣以為，時間因為可以不經被「思」而如時間之流地擺在我們面前，所以時間並沒有支配精神概念的力量，「相反地，概念是支配時間的力量。」(51) 海德格對於他與黑格爾的差異是這樣子詮釋的：

「對黑格爾來說，存有（無限）也是時間的本質；而對我們來說，時間是存有最原初的本質。這兩種看法並不是簡單的彼此對立，而是「本質」這個字彙在不同時間裏得到了根本不同的意義，這因為對存有的理解有所差異。」(52)

依黑格爾的時間觀，雖然時間作為精神的空虛狀態也還是根據著精神的本質，但是黑格爾確實是將時間向空間靠攏，這樣一來，站在

黑格爾時間概念的最激進處，時間仍然是一個直接性的概念，它並不是存有的本質而只是存有的過渡，精神才是唯一真實的存有，落入時間中的精神乃是於時間自我實現的精神。黑格爾說：

「時間是在此存有的並作為空洞的直觀而表現在意識面前的概念自身；所以精神必然地現象在時間中，而且只要它沒有把握到它的純粹概念，這就是說，沒有把時間消滅，它就會一直現象在時間中。時間是外在的、被直觀的、沒有被自我把握的純粹的自我，是僅僅被直觀的概念；在概念把握住自身時，它就揚棄它的時間形式，就對直觀做概念的理解，並且就是被概念所理解了的和進行著概念式的理解的直觀。因此，時間是作為自身尚未完成的精神的命運和必然性而出現的。」(53)

黑格爾並不如海德格般是站在存有論的原始基礎上來規定時間概念，但是值得我們重視的是當他提出時間概念的辯證的性格時，這就已經宣告了時間與精神有著形式結構上密切的關係---精神在時間開展其自身的運動，只不過時間的「在場」地位並沒有在精神完成它自身時被強調出來，相反的，時間為了自別於空間所產生的辯證的性格被強調出來了。黑格爾認為時間是作為自身尚未完成的精神的命運和必然性而出現的。這激起海德格的疑問：那個為自我實現而落入時間中的精神似乎「不得不落入」時間中，從這一點來看時間在存有論上的意義是什麼呢？再者，如果只從流俗時間出發把時間當作對立於精神本質的現成的東西，絕對精神究竟在終結了時間後還有什麼可能在它的概念裡建構其「否定的否定」呢？時間彷彿替精神奏起了輓歌，似乎流俗時間非但沒有開啟精神生生不息的生命反而使精神的王國頓時靜止了。海德格認為黑格爾還沒有照明那原始的時間性，他說：

「每當黑格爾將時間問題與歷史甚至精神的問題相聯繫時，時間概念便超越了它原來在自然哲學的位置而進入了歷史和精神的領域。反過來說，時間問題本來並不是由歷史甚至由精神來予以發展的，因為這將違逆黑格爾原本的意圖。」(54)

如果我們不從時間之「否定的否定」之形式而是從「實際被投擲於世的存在本身」具體經驗到的時間出發，也就是說，若時間從頭至尾都是精神或歷史的詞彙，那麼我們在時間中所經驗到的不是「現在」而是經驗到「實際存在作為沈淪的存在，從原始而本真的時間性淪落。」(55)，精神從來沒有「落入」時間，時間作為精神的自我外化就是絕對者的在場，時間的時間性源始於大道，時間本質上是存在者作為存在者的到時狀態，也只有在這原始的時間性中來討論，才可能闡釋精神的存有論意義。海德格說：

「雖然流俗的時間經驗通常首先只識得世界時間，這種時間經驗卻也總同時使世界時間突出地與靈魂和精神相關聯，即使有時還遠不是明確地首要地依循哲學上的主體問題制訂方向，情況仍是這樣。為此提出兩個富有特徵的證據：亞里斯多德說『但如果說除了靈魂與靈魂之意念外就沒有任何東西自然地有計數稟賦，那麼，如果沒有靈魂，時間就是不可能的。』又有奧古斯丁說：『在我看來時間無非是一種廣延，但我不知他是何種事物的廣延。而他若不是靈魂自身的廣延，那倒令人驚異了。』」(56)

## 第二節：存有與生命

海德格稱黑格爾的時間觀是最激進的流俗時間觀，這句話其實是

指黑格爾對於時間性的領會已經達到了從流俗時間出發的極致了，而時間與精神的連接，也使得黑格爾以此時間觀來詮釋存有。海德格發現了在《精神現象學》中出現一個與時間概念同位的存有概念。黑格爾是這麼說的：

「生命的發展過程包含以下諸環節。它的本質是揚棄一切差別的無限性，是純粹的自己軸心旋轉運動，是作為絕對不安息的無限性之自身靜止，是運動的各個不同環節在其中消融其差別的獨立性本身，是“時間”的單純本質，這本質在這種自身等同性中擁有空間的堅實型態。」(57)

其中「生命發展過程的本質是“時間”的單純本質」。突然冒出來的“生命”一詞或許會讓人覺得突兀，然而這是由於黑格爾濃縮與簡略後的一個命題，如果我們要真正瞭解這個命題當然要更進一步考察黑格爾的“生命”概念。

為什麼提到“生命”呢？我們可以從亞里斯多得的話初步的描繪生命跟存有的關係：「存有的一個狀態就是“生命”。」(58)很顯然的，黑格爾跟亞里斯多得在生命這個概念上產生了本質的交集，在黑格爾《精神現象學》中意識跟自我意識的交界處出現了“生命”這個詞彙，海德格被這個詞彙所標示出的存有含意所深深吸引，而這就是海德格從黑格爾那裡找到的新的存有概念。為了對“生命”的概念作深入的理解，我們必須回到《精神現象學》中意識跟自我意識之交會處，考察那實際地辯證運動著的內容是什麼。首先是意識由感性到知覺的辯證過程：

「在感性確定性的辯證過程中，意識發現聽、看等感覺消失了，並且在知覺中它達到了一些觀念，但是這些觀念最初被概括為無條件的共

相。」(59)

在這個過程中，意識知覺到感性確定性中那些直接的東西殊相都是共相，然而這裡的共相因為是由感性而來的共相，所以本質上受到了感性的制約，意識從而否定了這些共相所包含的片面的概念，從有條件的自為存有中跳脫出來，朝向無條件的普遍性和知性領域的發展運動，也就是說意識在這裡確認了自己的知識不是構築在外於自身的對象上，在這以後意識的對象是他自身的無條件的共相。

「不過由於這個無條件的共相是意識的對象，所以形式和內容的區別就出現在它裡面。」(60)

無條件的共相只是在知識朝向普遍性過程當中最初被概括的觀念，它剛由與它物的關係中返回自身而成為自在 (in itself) 的概念；黑格爾以「力」(force) 來規定無條件的共相的變動過程，之前的雜多的共相到無條件的共相都是力的作用，我們可以將第一個共相當作直接的東西，而第二個共相就是力對直接性 (immediacy) 的否定。第一個共相被揚棄在第二個共相力的表現中，這同時表現出來的是意識跟它本質間間接關係，經由力的區別、交互作用，力顯現了力的內在本質，意識統一於作為力的本質的運動中。但是意識現階段只是自在的，意識還沒有把它的概念作為概念來掌握住，所以它會在它自身中形塑一個似乎完美的真實世界。黑格爾說：

「這個內在真理、這個絕對普遍的東西消除了普遍與個別的對立，並且成為知性的對象，在它裡面現在首先啟示了超出感官世界和現象世界之外有一個“超感官世界”作為真的世界，超出消逝著的此岸，有一個長存的彼岸---一個自在的世界，這個世界是理性的第一次表現因而亦即不完美的表現，換言之，它只是真理藉以表現其本質的純粹



素質。」(61)

當現象界把它的真理建築在另一個超感官世界時，那麼超感官世界就變成了直接出現的東西，因為意識剛來到這個知性的領域，它急於要普遍化自己，卻忘了現象界的變化就是他的本質，於是現象界所描寫出的超感官世界是一個「靜止的、規律的王國」。在這個知性所建造的規律王國中，意識所期待的是一個擁有豐富內容的超感官世界，不過這樣意識反而陷入了空虛當中。當我們嘗試要以超感官世界來解釋現象界時，這個靜止而規律的世界始終與變化的現象界是格格不入的，因此，力的中介（mediacy）同樣在這裡又出現了，不過這裡作為中介的是之前當作直接性出現的東西——超感官世界。在超感官世界裡，知性以為已經發現了可以表示普遍現實本身的一個恆常規律，然而這只是規律概念本身而已，當概念外在於它的時候，它什麼內容都包含不了；另一方面，當知性瞭解到普遍的規律其實並不外在於它，這個超感官世界只是作為知性“力”的一個環節時，那麼一個普遍的“力”的規律出現了：

「自身同一的就是自身排斥的；等同者之為不等同，不等同者之為等同。」(62)

當知性以這個規律作為它本身的規律時，現象界其實又已經經歷了一個過渡，現象界與超感官世界的對立其實是來自知性自身的內在差別，它們是知性的自身同一也是知性的自身排斥。而在這個辯證的運動中現象界完成了、充實了它自己，意識通過這樣的中介便再次面對我們的世界，黑格爾稱此完成的現象界為「內在世界」(inner world)，而稱這個面對內在世界的“我們”為「自我意識」。知性從無條件的共相開始，逐步的理解自己為內在差別或自身差別，那麼這

個差別不只是個形式上的規律而已，而是意識自身的存有---作為無限性的存有。黑格爾說：

「這個單純的無限性或絕對概念可以叫做“生命”的單純本質、世界靈魂、普遍血脈，他瀰漫一切事物中，它的行程不是任何差別或分裂所能阻礙或打斷的，它本身毋寧就是一切差別並且是一切差別的揚棄。」(63)

從感性確定性過渡到意識另一個確定性，而另一個確定性表明了它是前一個感性確定性的真理，因為意識在一系列過程中的差別與分裂都在意識的自我認識中給統一起來了，所以只有自我意識才是前一個意識型態的真理，在感性確定性裡所無法肯定的東西在意識的自身確定性中得到了肯定的依據，這樣的改變其原因並不是對象的更動，而是意識跟對象都改變了，而在這裡就會有人疑惑的問：既然主與客都是變動的，意識自身確定性的真理性在哪？第一次出現的“生命”一詞正可以回答這個問題。「無限性」、「絕對概念」、「生命的單純本質」都是為了形容那個意識完成自身的內在必然性，何以在活生生的“生命”中有一個屬於邏輯學範圍內的無限概念跟絕對概念呢？海德格將《精神現象學》論及“生命”的部分區分為兩段，在第一段中談論了“生命”的特徵與過程。黑格爾說：

「那被自我意識當作異於自己而存在著的東西，就它之被設定為存在著的而言，也不僅僅具有感性確定性和知覺的型態在裡面，而它也是返回到自身的存在，並且那當下慾望的對象即是生命。」(64)

黑格爾在這裡用了“當下慾望的對象”來形容生命，自我意識當下慾望的對象是什麼呢？雖然感性的和知覺的東西仍會出現在自我意識中，不過自我意識已經從那裡走出來了，那些感性跟知覺的世界

不過只是異於自我意識而本身毫無真理性的東西，它們已經不是意識真正的對象，自我意識真正的對象就是那個使它欲求而返回自身的東西，而這個對象就是意識自己。意識以它的自身確定性為對象，而這個對象是自我區別開的自己，意識慾求那個被自己區別開的新的自己以便返回自身。雖然說“慾望”只是自我意識首先出現的對象，這個初出現的對象當然不會是意識的最後一個環節，也不可能成為自我意識的最後的真理。但是，“慾望”表明為意識在自我區別中統一自身的運動，而自我意識的對象“生命”也規定了這是一個揚棄一切差別並在絕對否定中統一的運動，這個所慾望的對象是活生生的生命，自我意識是一個有生命的自我意識。黑格爾更進一步地說：

「這整個圓圈式的旅程構成了生命，生命既不是像最初表示的，它的本質之直接的連續性和堅實性，也不是那持存著的和自為存有著的各個分離型態，也不是這些分離的型態之純粹過程，也更不是這些環節之簡單地結合在一起。生命乃是自身發展著的、消解其發展過程的、並且在這種活動中簡單地保持著自身的整體。」(65)

“生命”一詞與絕對概念連結在一起時，“生命”不是抽象的詞語，它的本質是存有論的，它是在運動中開啟存有論領域的真實存有。“當下慾望的對象”意味著“正在將對象作為對象給把捉起來”。在我們的生命中可以經驗到生命的單純本質，也只有通過我們的生命才可以經驗到這個本質，這樣的慾望來自存有對我們生命的召喚，而我們要做的就是我們的生命中聆聽這個召喚。接下來在海德格所區分的第二個部分裡，所要談論的就是生命的簡單本質。黑格爾說：

「但是這另一個生命，最初只是作為這種簡單本質而存有，而且以純

粹的自我作為對象；在它的經驗中，這個抽象的對象對於它將要更加豐富，並且將要得到一種開展，像我們在生命那裡所看到的那樣。」

(66)

以上這幾句話道出了生命作為一個新的存有概念的關鍵，生命的普遍性統一基礎已經在它的本質中顯現出來了，這個普遍的統一包含了所有在它之內被揚棄的環節，因此生命在它之內不是孤寂的靜止的狀態，它指向了它自身另一個更本質的生命。生命最初只是作為簡單本質而存在，而在生命的經驗中，它的簡單本質將得到豐富與開展，而在生命普遍性統一基礎來看，生命的簡單本質在生命的經驗中是始終保持著自身的那個東西，生命的經驗是就其本質先行來到之開展。「像我們在生命那裡所看到的那樣」，“生命”就是我們的存有經驗。海德格說：

「生命意指著存有，此存有乃是自身開展著並且在其運動中保持著自身。」(67)

黑格爾說「生命發展過程的本質是時間的單純本質」，意思是精神的無限性作為存有的簡單本質，而時間乃是這個簡單本質的一個表象。在精神的王國中，時間將在歷史中證明它自己是存有的一個表象。時間只作為一個有限的概念（生命）而存有。黑格爾仍是以流俗時間觀來理解生命。儘管黑格爾宣稱精神的運動是一個往復不息圓圈，但是在絕對精神自身自我外化而又回復自身後，時間的確消失了。隨之，生命是絕對精神中的一個階段，生命在精神概念中才成其所是。但是在海德格這裡，蘊含著存有經驗的“生命”是一個新的存有概念，雖然海德格似乎只是複誦著黑格爾的觀念而沒有任何特出之處。然而當海德格以不同於黑格爾之存有與時間的聯繫出發，以生命

作為新的存有概念時，他的目的是將時間作為生命的本質，時間不再只是一個表象，時間既是顯現那隱蔽在形上學的存有本質的先行名稱，也是存有自身之顯現，時間即是存有。“生命”這個表示存在者之存有名稱，他既非一個麻木不仁的存在者，亦還不是實然的絕對者，生命夾在兩者之間就是代表絕對者之在場。因此按黑格爾的話來說，生命是由被慾望的對象轉而為自為存有、保持著自身的整體。在海德格看來，黑格爾所賦予生命的那個區間已經昭示出存有的意義：如果 Dasein 所象徵著的是經驗存有的一個起點，那麼他所要經驗的存有恰恰是在其生命中，而 Dasein 的生命歸本溯源乃是來自未隱蔽狀態之存有之發生（Ereignis）——「大道」。在此意義上，海德格可以宣稱黑格爾的《精神現象學》早就以其自己的方式陳述了存有與時間。

在《存有與時間》時期的海德格是嘗試以時間性來闡釋 Dasein，而因為沒有人就沒有時間，因此以 Dasein 來探問本真的時間該是最好的起點；而在《時間與存有》時期的海德格則試圖直接去探索那個存有與時間的本原，即大道。如同黑格爾去探求精神落入時間的可能性，海德格這時也要去探問 Dasein 是從何來接受時間的？這時海德格把之前 Dasein 本真地三維時間結構統一於這個作為第四維的本原。如果要按照已經命名了的曾經、當前、將來來命名這第四維的時間，海德格稱之為「近」，海德格說：

「因此我們把那第一地、原初地、按照字面意義來說是開始的到達——在這種到達中存在著本真時間的統一性—命名為一種接近著的近（die nähernde Nähe），用一個還是被康德使用過的很早就有的詞來說，就是近（Nähe）。但是近通過它們的去遠（entfernen）而使將

來、曾在和當前互相接近。因為近為了拒絕作為當前的近的將來而使曾在開放。這種近的接近為了在到來把當前扣留而使來自將來的到來開放。這種接近的近具有拒絕和扣留的特點。它首先把曾在、將來、和當前互相到達的方式保持在他的統一性中。」(68)

這也是說時間結構中那拒絕著和扣留著的「近」將給出時間的那個東西給顯現出來了，近即是本真的時間，同時近是給出本真時間的東西之遮蔽的到達方式，這個給出時間的東西已經在人的時間近處，它迫近在我們之前，只要人身處在時間結構之中就必須忍受它的扣留與拒絕。海德格說：

「有時間 (Es gibt Zeit) 中的給出顯現為四維領域的澄明地到達。 ... 因此，在有存有，有時間中，那個給出的它就顯現為大道。」(69)

「有時間」中的有 (Es gibt) 是給予的意思，並不表示人是時間的產物，或者時間是人的產物，而是本真的時間向我們顯現了「有時間」這句話中所道出的那個東西，它作為給予時間的那個東西，對身處在本真時間的思來說它不再是空蕩的「無」，它本身已經澄明地、無蔽地到達了，「無」作為遮蔽性只是它的在場方式。我們可以這樣說：因為大道，所以「有時間」、「有存有」；因為「有時間」、「有存有」，所以大道是在場的。存有與時間作為大道所給予之贈禮，似乎開啟了一條通往無蔽之真理的道路，海德格認為在很大程度上，大道依然是未被決定的、神秘的，到底該如何才算是投入大道自身隱蔽地開顯的天命中？論及此我們必須回黑格爾的這句話：「但是這另一個生命，最初只是作為這種簡單本質而存在，而且以純粹的自我作為對象；在它的經驗中，這個抽象的對象對於它將要更加豐富，並且將要得到一種開展，像我們在生命那裡所看到的那樣。」生命作為存有之

經驗是在其自身的「經驗」中得到開展的，如果說思想遺忘了存有，而當思想欲喚起對存有的記憶，就必須訴諸「經驗」。

### 第三節 存有與經驗

海德格說：

「當我們領悟到人是通過綻出地生存而存有時，這樣的本質經驗就在我們身上發生了。」「但存有---什麼是存有呢？存有是存有本身。將來的思想必須學會去經驗和道說存有。」(70)

以上海德格所講的『經驗』跟海德格在黑格爾那裡所詮釋的經驗概念有著本質上的聯繫。要討論黑格爾的經驗概念，海德格回到了黑格爾的《精神現象學》。《精神現象學》先後曾出現兩個標題，分別是「精神現象學」與「意識之經驗之科學」。兩個標題都是指出《精神現象學》是科學的第一部份，但是引起海德格好奇的是：為什麼黑格爾拋棄了第二個標題？兩個標題所代表的意義是相同的嗎？海德格特別於黑格爾的經驗概念一文中討論《精神現象學》的導論，可見海德格特別重視「意識之經驗之科學」( Science of the **Experience** of Consciousness ) 中的「經驗」概念。海德格認為以粗體字母出現的「經驗」一詞位於另外兩個辭中間，此舉並不是任意的，他並指出，要真正了解《精神現象學》的兩個標題的意義，最好回到《精神現象學》的導論中去。那麼「意識之經驗之科學」中的「經驗」是什麼意思？

海德格提醒我們，在了解其意義之前，首先必先對黑格爾的『科

學』的概念討論清楚。這一點在上一章中已討論過，即科學乃指絕對知。若是僅由我們一般對「科學」在語辭上的了解來理解它，反而容易連帶地誤導「經驗」的真正涵義。黑格爾的「經驗」的概念與一般談論到的經驗是不相同的。像康德的「經驗」就是指關於存在物的理論上知識的整體，與此相類的觀點，例如經驗科學( empirical science )，所說的經驗都是訴諸於感性直覺或知覺來驗證知識。黑格爾的“經驗之科學”跟“經驗科學”無關，海德格舉了幾個例子來讓我們了解其中的差異。當你說：「我曾有過雷擊中房子的經驗。」那意思是你不僅僅是聽到或看到雷擊中房子，還必須有一些前提就是你也曾經由旁人得知關於雷擊的事，你知道那是雷擊，不是其他聲響；你的“經驗”其實是由多方參予並且是有個歷程的，不光只是看到、聽到那麼簡單。再例如，「你去看看那裡發生什麼事情？」這裡的“看看”是不是只是叫你到那裡張開眼睛去知覺呢？當然不是！其實是叫你找出問題來，去探求事情的真相是什麼。海德格所舉的最後一個例子是很貼切的，當我們說：「他是一個很有經驗的醫生。」這裡所表達的「經驗」就非常的清楚了，這個醫生一定是由足夠的經歷中學習而可以做出正確判斷。然而以上所說的還不全是黑格爾的經驗的概念，只是區別一般所謂的經驗而已。海德格說：

「黑格爾的經驗是同時以正反方式去經歷某件事，使這件事得到證明；經驗會使這件事證明自己並不是剛開始經歷所呈現的樣子，但是被自己否定的東西不是被拋在一旁，而正是被“經驗”過的，同時豐富經驗的東西。」(71)

這讓我們確定我們經驗不是就只關於所經驗的人、事、物，經驗不是個被動的東西，在經驗中是有主體的。那麼經驗的主體是什麼



呢？答案就在「意識之經驗之科學」的標題中。

“ Science of the Experience of Consciousness ” 中的 “ of ” 在語法來說，of 前頭的可作主詞來用，後頭的作屬格來用，也就是說科學是主語，而意識跟經驗是屬格。但是在這裡，意識才是主語，意識才是以自身經驗方式存在的主體，而經驗乃是科學的主語。<sup>(72)</sup>因此，“意識之經驗”並不是將意識當作對象，經驗就是意識自身經歷過的經驗，意識在經驗中認識它自己。只有以意識作為經驗的主體的前提下，意識才能夠於其經驗中經歷自己，所以「意識底經驗」的意思就是：意識所經歷的經驗自身。不過仍有一些疑問在，例如那一些經驗是意識作為主體所「必須」經歷過的呢？經驗中的“確定性”在哪裡呢？為了回答這些問題，我們不得不進入意識所經歷的經驗中來作解答。

我們發覺整個標題中「經驗」位於「意識」跟「科學」之間，經驗是在意識跟科學之間起中介作用的，經驗是作為意識的存有，海德格是這樣詮釋：

「經驗本就是那種“轉化”(inversion)，藉助於這種轉化，意識才在其顯現中把自己陳述出來。」<sup>(73)</sup>

意識最初出現的型態是“執著的知”(relative knowledge)，或稱作為有限的知識。「有限」並不是就量與範圍來說，而是相對於絕對知的無限性來說。執著的知被拘留在它所知道的東西上，只注意到出現在它面前的對象，卻不是真的知道這個對象。執著的知如果要脫離這個束縛，就必須有賴它自己的“轉化”，而這個轉化是如何產生的呢？

黑格爾在《精神現象學》剛開始的「感性確定性」那一章說道：

「剛開始發展的知識或直接地是我們的對象的知識，它恰恰是直接知識（immediate knowledge）本身，此知識就是對某一對象直接的知識。」（74）

乍看這句話好像沒有任何對意識“轉化”的啟示，然而，事實上其中卻有兩個重要的特徵。首先，「剛開始發展的知識..恰恰是直接知識本身」，這表示作為一個最不真實的知識，它仍然是知識，只是恰恰在它最初發展的時候，它將感性中出現的對象直接地視作唯一真理。「感性確定性」的意思，是意識束縛於感性的對象，卻還沒意識到它自己其實是被束縛的，而將確定性放在那個在對象上。第二個重要的涵義是在「直接地是我們的對象的知識」這句話，這裡存在著一個轉化的關鍵，一個直接的意識恰恰好是直接的意識，只因為它困於自己的感性而不自知。因此，這個轉化的關鍵必須來自於意識的自覺，只有意識到對象不僅僅是對象，而是「為我們」存有的對象，才開啟了那個轉化。所謂的「為我們」的意思，就是對象是「為意識」存有的，對象是一個被意識的東西，它存有於我們的意識之中，因而也存有於知識之中。「我們」指的是意識，不過不是束縛的，而是解放（ab-solve）意義下的意識，它不再執著於它所知道的，而是在探求「直接地是我們的對象的知識」的同時，由於意識的中介，所有關於對象的知識都轉作「為我們的」存有（存有的意義是寓於在場者而在場）。更確切的說，「我們」就是那個在場的探究者，「我們」自身在經驗中存有，這種經驗是我們的存有本身的本性。

意識的轉化是要探求被自然意識自身所隱蔽的真理。通過轉化，解蔽的意識得以顯現，意識藉以考察的東西跟所要考察的東西，都歸

於意識自己。在「經驗」的前提下，意識才找到它作為意識的主體性，意識是存在者同時也是存有狀態，它是在場者同時也是到場，它是顯現者同時也是顯現，它是陳述者同時也是考察者。經驗就是存在者向存有狀態的聚集，是在場者作為到場者的到場，是顯現者本身的顯現，是存有者的存有狀態。在「經驗」一詞中，意識它真實而完整的涵義顯現了，「經驗」是意識本身對它自身所實行的轉化的運動，而在轉化中開啟了意識本質性的領域，它保證了意識與絕對意識的對話之暢通，並形成了辯證運動的空間。當意識之經驗正在「提升到科學的發展進程」時，絕對者於「一開始」便到場了。黑格爾說：

「由於這個必然性，這條到達科學本身的道路已經就是科學了，而且就其內容來說，乃是意識經驗的科學。」<sup>(75)</sup>

「意識之經驗之科學」這個標題已經告訴我們：意識自身在其真理中證明及陳述自己，並且在意識中經歷它的經驗。這與「精神現象學」的標題有什麼關聯呢？海德格說：「這兩個標題是互補的」。是如何互補呢？若說前一個標題將顯現的場所同時將在場的主體給陳述出來，那麼第二個標題是將意識證明自己所要成為的東西給陳述出來。為了進一步說明兩者互補彌合的關鍵，我們必須專注在絕對者顯現的角度再次走進意識之經驗之科學中。絕對者的顯現，其實同時是「絕對者」的自我外化（self-externalization），它外化自己為現象。那麼，在它自身中不確定的東西，就要抵禦來自於它自身的懷疑。「懷疑」標示著自然意識的性格，不過自然意識並不同於感性知識，只要是有所執的知識都稱為自然知識。自然意識一方面安於現狀而陶醉於虛浮的真理，另一方面它又感受到來自它自身的不可遏抑的懷疑，這樣的自我懷疑牽引著意識。「我們」還不是絕對知識，我們還不能

就我們的知識來理解絕對者，而所理解的「絕對概念」也會是充滿矛盾的。如果說辯證的運動是來自於絕對的自身外化，開啟外化的不如說也是其對自身的懷疑，而為了真理，我們也必須身在懷疑中。就在我們專注在某個真理的時候，我們就置身在這個矛盾所形成的運動之中，一個一個意識以為是真的東西，卻不斷的被拋棄，取而代之的是由前次錯誤中所得來的新的東西，這個新的東西仍是意識自己。因此我們的懷疑不是虛無主義；而是在運動中所棄所揚形成的每個環節中，懷疑都預見了絕對的絕對性，「在徹底懷疑主義中顯露出來的東西為我們而顯示自身」。以這個角度來看待辯證法，它指的就是玄思本身。問題是：為何以辯證法來把握意識的運動？為了回答這個問題，我們就得回到意識的運動當中挖掘出意識的本質，因為意識自身就是那個運動的場所，也是我們唯一能理解的絕對的在場。

海德格說：意識本質的基本結構是三個命題：

- 1：但是意識本身就是它自己的概念。
- 2：意識自身給它自己提供尺度。
- 3：意識自身考察自己。(76)

其中後兩個命題在這裡才很清楚的將意識的結構提出來，第一個命題是最主要 最根本的命題。什麼是意識自己的概念呢？黑格爾說：

「概念的自我意識獲得普遍的形式，而它保留下來的則是它的真實概念或已經得到實現的概念，也就是關於純粹知識的知識..純粹的自我意識，而這這一種自我意識同時就是真實的對象。」(77)

「自我意識的真實概念」、「已經得到實現的概念」，指的就是「精

神」。概念的形式是規定自己為否定的否定，而概念的內涵是它在自我區別中得到它的自身確定性。精神不斷的克服它自己的障礙，不被自己的所執永遠牽絆。若說意識必須擁有自我確定的內容才得到實現，那「意識是它自己的概念」中的概念是既是本質也是目的，精神就是意識證明自己所要成為的東西，精神就是絕對者，整個意識概念的內涵不外乎就是精神貫穿其中的經驗運動本身。

“ Science of the Phenomenology of Spirit ” 跟 “ Science of the Experience of Consciousness ” 一樣，「精神」是作現象學的主語來用，「精神」是現象學的主體，是「精神」的現象學。在「精神現象學」這個標題中，「精神」取代了「意識」，而「現象學」取代了「經驗」那一個關鍵的位子。「現象學」中的「學」是存有論意義上的言語。既然「精神」是現象學的主體，那麼現象學乃是將精神的絕對主體給顯現出來。現象學是表示精神實存的名稱，精神的實存（existence）就是作為存在者的存在者，這個存在者如其所是地在場並向其存有狀態聚集，現象學所呈述的就是存在者的存有狀態。那麼，現象學不是別的，而就是經驗。「精神現象學」這個標題所強調的是意識必須證明自己是精神，意識在經驗中駛向其真實的概念，這並不是偶然的或是意外的，而是意識的本質。海德格說：

「這個標題並沒有將體系落入不確定中，它逼使我們的思想進入終極可能的聚精會神之中」（78）。

兩個標題就在意識聚精會神地經歷他自身的經驗中彌合了，而彌合之處恰恰就是置於兩個標題中間的那個詞語——「經驗」跟「現象學」，在「現象學」是「經驗」的意義下，意識是精神而精神是絕對者，因此《精神現象學》所要建構的是一個絕對精神的王國，其中，

精神藉由自身的歷史來回憶它自己。精神的王國的歷史開啟於自己的顯現，起初它是「徹底的懷疑主義」，不過在懷疑中精神始終保持它自身的等同。相反的，自然意識就不斷的受到來自懷疑的力量的拉扯，它無法遏抑這個力量而丟棄了它原本視為生命的東西，自然意識走向了死亡。黑格爾說：

「被概念地理解了歷史，就構成絕對精神的墓地，也構成他的王座的現實性和確定性，沒有這個王座，絕對精神就會是沒有生命的、孤寂的東西。」(79)

現象學是「絕對精神的墓地」，那裡是自然意識的絕望道路的盡頭，自然意識在那裡被徹底的撕裂，然而它的目的是從死亡中重獲新生，自然意識的死亡並不是結束，「絕對精神的墓地」不是終點，這個記載過去的精神型態歷史的墓地是絕對精神的回憶，回憶是經驗，精神必須藉由它的經驗獲得新的生命，否則它會是「孤寂的東西」。

「經驗」一詞，在《精神現象學》中佔有如此關鍵的位置，海德格說：

「黑格爾為何拋棄了最初選定的 意識之經驗之科學 這個標題呢？我們不得而知。但是我們不訪對此加以猜度：是黑格爾對他自己強調置於中間位置的“經驗”一詞感到畏懼了嗎？這個詞在這裡表示存在者之存有的名稱。」(80)

精神狹義地代表了存在者作為存在者之本質的名稱，換句話說，精神就是絕對者。當「精神現象學」這個標題將意識一詞給移開，所強調的就是精神的狹義性。然而廣義的精神呢？從意識到自我意識、理性、精神、絕對精神，這些都包括在廣義的精神中，這些代表著的

是精神在它每個發展階段的存有名稱。「意識之經驗之科學」即是在此意義下被使用的，意識之經驗所強調的是精神一開始由徹底的懷疑主義出發，它打從意識的階段就不斷地遭受著磨難，它承擔自己作為思想的事情，但它並不是孑然一身地從這個過站到下一個過站的。經驗的傳統為我們來到當前，帶來那種作為思想之實事迎面期待著我們並且如此遭受著危險的東西。經驗把我們釋放到當前現身的東西中，並因而成為對思想之實事的基本指引。對黑格爾來說，絕對者在「經驗」中外化自身的同時仍是保持自身的，而當精神（絕對者）由外化回歸於自身時，「經驗」一詞又隱退了。海德格猜測是黑格爾對他自己置於中間位置的「經驗」一詞感到畏懼了，因為比起存有—神—邏輯之形上學體系的語言的基本音調，黑格爾的「經驗」顯得大膽且冒險。從海德格的角度來看，雖然黑格爾畏懼了，但是黑格爾所留下的「經驗」一詞對思想來說是最珍貴的經驗。海德格說：

「就形上學往往只是把存在者表象為存在者而言，形上學並不思及存有本身。哲學並不急自身於它的基礎。哲學總是離開它的基礎，而且是通過形上學之助而離開它的基礎。不過哲學絕不逃脫它的基礎。只要思想踏上一條經驗形上學基礎的道路，只要這種思想嘗試去思及存有本身的真理，而不是僅僅把存在者表象為存在者，那麼，這種思想就已經以某種方式離開了形上學。這種思想---而且還是從形上學的角度來看---回到了形上學的基礎。可是，為這個如此這般還顯現為基礎的東西，如若它是從它本身而來被經驗的，那他興許的就是另外一個東西、還未被道說的東西：據此看來，就連形上學的本質也是某種不同於形上學的東西了。」<sup>(81)</sup>

依海德格的思想，形上學只把握「存在者之為存在者」而遺忘了

存有，思想必須學習去經驗跟道說存有，而當黑格爾的「經驗」概念作為「存在者之存有」的名稱，並且被放置在意識與科學兩個名詞中間時，就這個意義來說，黑格爾的思想已經以這種方式離開了形上學，並且回到了形上學的基礎。「經驗」是思存有的，它開啟了「存有之為存有」這個在場性本身最根本的問題。這個從它本身而來被經驗的並顯現為基礎的東西，便與黑格爾所說「絕對者本來就在並且願意在我們近旁呈現（παρουόβα）」有了根本的聯繫。我們當然不能夠貿然地將黑格爾所謂的「在我們近旁」與海德格所謂的「無蔽」（*Übtheia*）等同起來；但是，我們可以發現海德格所思考的「大道」不是孤懸的，無蔽是大道之顯現，大道在場並且以自身遮蔽之澄明而被經驗為無蔽。倘若沒有先行對澄明地無蔽有所經驗，那麼一切思想都是毫無根基的。

海德格認為，人的經驗和思想皆乃是作為澄明的無蔽所允諾的東西，那澄明與無蔽的大道本身卻還未被經驗也未被思。然而思想是思存有的，思想為了解除自身的遮蔽並且進入無蔽的澄明狀態，第一步就是徑直地敞開自己於澄明之光的照耀中，同時回復它、反射它。黑格爾的「經驗」概念中已有敞開性在起支配作用，「經驗」是顯現者的顯現，那「在我們近旁呈現」的東西早就先行一步地為我們的經驗敞開了澄明的境域。在黑格爾那裡，經驗是以玄思來把握的，玄思是向存有本質聚集的思，玄思是思存有的。

## 結論

海德格與黑格爾的對話就是思想的事情。因為思想的事情就是存有，存有便在爭執之中進行著與自身的對話。這即是說，雖然思想的



事情在黑格爾與海德格那裡都是指存有，但是兩者之間是有爭議的。就黑格爾來說，存有首先意味著無規定的直接性。但是存有絕非僅僅限定在無規定的直接性中，它也同時是絕對概念。存有是歷史性的，這是在絕對者外化自身意義下被理解的歷史，而存有的歷史必然經歷它逐步展開的諸型態。唯當思想在其玄思的發展過程中實現自身的概念，存有的歷史才達到它的終點。思想的事情同時是作為在自身中循環的思想，它的終點即是它的開端。海德格說：

「黑格爾在存有的最空虛的空虛中，也即在最高的普遍性中來思考存有。他同時也在存有的完成了的完全的豐富性中來思考存有。可是，黑格爾並沒有把玄思哲學、也即真正的哲學，稱為存有-神學，而是把他稱為邏輯學（Wissenschaft der Logik）。以這個稱法，黑格爾表達出某種決定性的東西。」（82）

就海德格來說，思想的事情同樣是存有，但是與黑格爾不同之處在於「存有與存在者的差異」這個問題上。黑格爾將一切作為對象的存在者還原為主體的存有，但是存有最終又統一於一個最高的存在者。海德格要問的是，當存有始終且處處被稱為存在者的存有，而存在者始終且處處被稱為存有之存在者，那個作為「存有-邏輯」與「神-邏輯」的邏輯學背後，是不是混淆了存有與存在者的差異，並且未曾追問此差異的來源。簡言之，於存在者身上，思想遺忘了存有。唯有依循這個線索，我們才能追問存有把自己呈現為絕對概念的根本原因。因為存有與存在者之差異在黑格爾那裡是未被追問的，因此，海德格認為以此而建立的「存有-邏輯」與「神-邏輯」的統一性並未被思，不過存有仍然在邏輯學的基礎上以絕對的概念來顯示自身，這就是海德格稱黑格爾所表達出的決定性東西。在這個意義上來問：黑格

爾的思想是開顯了存有抑或隱蔽了存有？回答應是：黑格爾哲學雖然隱蔽了存有，然而亦開顯了存有。

在海德格看來，黑格爾思想欲追求真理而欲建立一個無所不包的合法體系是不能達到其最終極的目標的。愈是到海德格後期那存有的真理之不可被言說的特質愈是被顯現出來，海德格因此希望以詩來聆聽那個意在言外的存有之召喚。當我們觀察到海德格本身兩種語言的差異，然後再看看海德格與黑格爾思想之間的差異，存有的真理或許難以被思想給道出，但是思想又不可不道說之，因此思想必須不斷地在它自身的那個時代中道說出它所思考的存有。或許那個時代的思想受到當時思想自身的限制與決定，然而思想能夠不經過以上的環節而一步跨越到真理嗎？思想必須突破流俗時間以意識到自身，思想可以創造時代。藉著海德格與黑格爾之間思想與思想的對話，或者海德格與他自身思想的對話，思想才可能不斷超越它本身的限制。思想必須意識到，時代之所以有進步的空間，是因為思想掌握到了一些東西同時又隱蔽了一些東西。當黑格爾的思想聆聽到存有的召喚，他便極力想在他那個時代建立哲學為科學；當海德格的思想聆聽到存有的召喚，他便憂心的反省他是不是正處在隱蔽了存有的時代中。

存有既隱蔽又開顯、既無且有。當思想將存有領受到它本身之中，存有乃向思想開放。若我們的思想只固守在某個思想的已思當中，或者我們的思想未讓存有進一步的開顯出來，那麼，我們的思想就只能被動地受到了這個時代的決定。當海德格在黑格爾哲學中思考存有問題時，重新的思考黑格爾哲學反而讓思想超越了黑格爾的時代的限制，使得黑格爾哲學的精神得到更進一步的開展。黑格爾哲學與海德格哲學並不是某個時代的產物，而是他們的思想主動地創造了時代，

他們也不僅僅只是獨白的思想，他們的思想必須彼此對話並且與我們的思想對話。

## 註釋

- (1) Otto Poggeler,《海德格爾的思想之路》，宋祖良譯（台北：仰哲，1994），頁 73。
- (2) 馬丁·海德格，《存有與時間》，王慶節、陳嘉映譯（台北：桂冠，1998），頁 1。此書之原名為《存在與時間》，但因本論文為了統一將 Being 譯作存有，將 being 譯作存在者，因此更改了書名。

- (3) 馬丁 海德格，〈形上學的存有--神--邏輯結構〉，《海德格爾與神學》，孫周興等譯（香港：漢語基督教文化研究所，1998），頁 36。在此書中原翻譯為〈形上學的存在-聖神--邏輯學機制〉，更改的原因是其中的存在一律在本論文中稱為存有，「聖神」與「機制」兩詞的更動，乃是因為「神學」與「結構」就翻譯的習慣上比較容易理解。本文依德文“Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”翻譯為：形上學的存有-神-邏輯結構。
- (4) 馬丁 海德格，〈關於人道主義的書信〉，《路標》，孫周興譯（台北：時報，1998），頁 358。
- (5) 馬丁 海德格，〈形上學的存有--神--邏輯結構〉，《海德格爾與神學》，頁 42。
- (6) 馬丁 海德格，〈關於人道主義的書信〉，《路標》，頁 360。
- (7) Otto Poggeler，《海德格爾的思想之路》，頁 171。
- (1) 馬丁 海德格，〈形而上學是什麼？〉，《路標》，孫周興譯（台北：時報，1998），頁 103。
- (2) 馬丁 海德格，〈形而上學是什麼？導言〉，《路標》，孫周興譯（台北：時報，1998），頁 367。
- (3) 鄭錦倫，〈哲學與哲學史〉，《第一次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會論文集》（台中：東海大學哲學系，九十年一月），頁 93。
- (4) 馬丁 海德格，〈黑格爾與希臘人〉，《路標》，孫周興譯（台北：時報，1998），頁 434。
- (5) 馬丁 海德格，〈黑格爾與希臘人〉，《路標》，頁 434。
- (6) 同上，頁 434-435。
- (7) 馬丁 海德格，〈形而上學是什麼？〉，《路標》，頁 119。
- (8) 同上，頁 114。
- (16) Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. Parvis Eman and Kenneth Maly (Bloomington & indianapolis: Indiana University Press, 1980), p.2.
- (17) 同上，p.3.
- (18) 同上，p.3，黑格爾的思辨（玄思）神學，並不是宗教哲學，也不是教義學，而是關於最高實在者的存有的，並且與存有論（研究存在者的存有）密不可分。
- (19) 同上，p.7.
- (20) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，孫周興譯（台北：

時報，1994），頁 182。

- (21) Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.10.
- (22) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，頁 105。
- (23) 同上，頁 118。
- (24) Presentation 含有陳述與呈現的意思，因此在本文中翻譯作『呈述』。
- (25) 黑格爾說：「在哲學的歷史中所表現的思維發展和在哲學系統中所表現的思維發展，乃是同一個思維發展，只不過在哲學系統中，擺脫那種歷史的外在性，而純粹在思維的要素中發展。」《哲學全書》第 14 節。所以哲學的基本問題便是哲學的歷史上以及哲學的系統中的根本問題；也就是思維所考察的根本問題。
- (26) Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.12.
- (27) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，頁 117。
- (28) 海德格稱這個「聚集」的力量稱為邏各斯（Logos）。這是按照希臘文，將「存在者」表述為「存有狀態中的存在者」，「存在者」已經先一步的被聚集到其「存有狀態中」。這種「聚集」，即邏各斯，它是不斷變化的，所以它可能同時是揭示著的，也可能是遮蔽著的，因此存有論在歷史中也不斷有新的意義出現。海德格認為我們不應該只是「接受」或者「滿足」所表象出來的存在者，而是要進一步的去「覺知」、「思考」存在者多樣性的、顯現中的存有狀態，存在者便通過我們思維的覺知而在場（present）。「存有論」的意義就是：完成那個「聚集」，把存在者聚集到其存有狀態中。
- (29) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，頁 118。「觀照」乃是使一切認識冷靜下來的過程。
- (30) 馬丁 海德格，〈阿那克西曼德之箴言〉，《林中路》，孫周興譯（台北：時報，1994），頁 307。
- (31) 同上，頁 308。
- (32) Alain Boutot, 《海德格爾》，呂一民譯（北京，商務印書館，1996），頁 89。
- (33) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，頁 116。
- (34) 同上，頁 118。
- (35) 這裡的陸地指的就是自我意識，海德格聲稱近代哲學已經踏入了這塊陸地，要去完全佔有他就是去認識自我意識的本質。
- (36) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，頁 121。
- (37) 黑格爾，〈《精神現象學》序言〉，（台北：仰哲出版社，1989），頁 16。
- (38) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，頁 186。

- (39) 黑格爾，《小邏輯》，賀麟 譯（台北：仰哲出版社，1989），頁 66。
- (40) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，頁 165。
- (41) Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.141.
- (42) 馬丁 海德格，〈黑格爾與希臘人〉，《路標》，頁 426。
- (43) 馬丁 海德格，〈時間與存有〉，《向於思的事情》，孫周興等 譯（台北：仰哲出版社，1993），頁 29。這裡所說的大道 Ereignis，原本譯作本有，本論文統一將其譯為大道；就海德格認為此詞本容易陷入於解釋存有的語境中，如果以中文的「道」來翻譯之，則更能夠切進其作為玄遠又澄明著地到達的意思。
- (44) 馬丁 海德格，〈關於人道主義的書信〉，《路標》，頁 329。
- (45) Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.144.
- (46) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，頁 141。
- (47) 馬丁 海德格，《存有與時間》，頁 429。
- (48) 同上，頁 535。
- (49) 黑格爾，《自然哲學》，梁志學 等譯（北京：商務印書館，1980），頁 47。
- (50) Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.145.
- (51) 黑格爾，《自然哲學》，頁 48。
- (52) Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.146.
- (53) 黑格爾，《精神現象學》，賀麟、王玖興 譯（台北：仰哲出版社，1989），頁 298。
- (54) Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.144.
- (55) 馬丁 海德格《存有與時間》，頁 568。
- (56) 同上，頁 560。
- (57) 黑格爾，《精神現象學》，頁 130。
- (58) Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.143.
- (59) 黑格爾，《精神現象學》，頁 97。
- (60) 同上，頁 98。
- (61) 同上，頁 106。
- (62) 同上，頁 116。
- (63) 同上，頁 121。
- (64) 同上，頁 129。
- (65) 同上，頁 132。
- (66) 同上，頁 133。
- (67) Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.143.

- (68) 馬丁 海德格，〈時間與存有〉，《向於思的事情》，頁 21。
- (69) 同上，頁 23，25。
- (1) 馬丁 海德格，〈關於人道主義的書信〉，《路標》，頁 330-331。
- (2) Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.21.
- (3) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，註釋 13，頁 185。關於《精神現象學》原來的題目：“Science of the experience of consciousness [Wissenschaft der Erfahrung des Geistes]”，其中‘of’的用法，鄭錦倫先生於 意識與純知 一文中有較詳盡的討論，見該文 143 頁。
- (4) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，頁 184。
- (5) 黑格爾，《精神現象學》，頁 70。
- (6) 同上，頁 68。
- (7) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，頁 169。
- (8) 黑格爾，《精神現象學》，頁 293。
- (9) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，頁 188。
- (10) 黑格爾，《精神現象學》，頁 306。
- (11) 馬丁 海德格，〈黑格爾的經驗概念〉，《林中路》，頁 187。
- (12) 馬丁 海德格，〈《形上學是什麼？》導言〉，《路標》，頁 367。
- (82) 馬丁 海德格，〈形上學的存有--神--邏輯結構〉，《海德格爾與神學》，頁 46。

參考書目：

1 海德格著作：

*An Introduction To Metaphysics*. Trans. Ralph Manheim. New Haven and London: Yale University Press, 1959.

*Being and Time*. Trans. John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper &

Row, 1962.

*Basic Writings*. Ed. David Farrel Krell. New York: Harper & Row, 1977.

*Hegel's Concept of Experience*. Trans. Kenley Royce Dove. New York: Harper & Row, 1970.

*Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trans. Parvis Eman and Kenneth Maly. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1980.

*Identity and Difference*. Trans. J. Stambaugh. New York: Harper & Row, 1969.

*The Essence of Reason*. Trans. Terrence Malick. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

*The Metaphysical Foundations of Logic*. Trans. Michael Hein. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

*The Fundamental Concept of Metaphysics*. Trans. William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

*What Is Called Thinking?* Trans. J. Glenn Gray. New York: Harper & Row, 1968.

《存有與時間》，王慶節、陳嘉映 譯，台北：桂冠圖書公司，1990。

《向於思的事情》，孫周興等 譯，台北：仰哲出版社，1993。

《林中路》，孫周興 譯，台北：時報出版，1994年。

《海德格爾選集》，孫周興 選編，上海：三聯書店，1996。

《海德格爾與神學》，劉小楓 選編，孫周興 等譯，香港：漢語基督教文化研究所，1998。

《路標》，孫周興 譯，台北：時報出版，1998。

## 2 黑格爾著作：

*Hegel's Science of Logic*. Trans. A. V. Miller. London: George Allen & Unwin, 1969.

*Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. London: Oxford University Press, 1977.

《精神現象學》，賀麟、王玖興 譯，台北：仰哲出版社，1989。

《小邏輯》，賀麟 譯，台北：仰哲出版社，1989。

《自然哲學》，梁志學 等譯，北京：商務印書館，1980。



### 3 其他：

Gillespie, Michael A. *Hegel, Heidegger, and The Ground of History*. Chicago: Chicago University Press, 1984.

Marx, Werner. *Heidegger and the tradition*. Trans. Theodore Kisiel and Murray Greene. Evanston : Northwestern University Press, 1971.

Olafson, Frederick A. *Heidegger and The Philosophy of Mind*. New Haven and London: Yale University Press, 1987.

Philipse, Herman. *Heidegger's Philosophy of Being*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

Schrag, Calvin O. *Experience and Being*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

Sheehan, Thomas. *Heidegger, The Man and The Thinker*. Chicago: Precedent Publishing, 1981.

Wyschogrod, Edith. *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger, and Man-made Mass Death*. New Haven: Yale University Press, 1985.

陳榮華 著，《海德格哲學，思考與存有》，台北：輔仁大學出版社，1992。

項退結 著，《海德格》，台北：東大圖書公司，1989。

滕守堯 著，《海德格》，台北：生智出版社，1998。

鄺錦倫 著，〈哲學與哲學史〉，《第一次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會論文集》，台中：東海大學哲學系，2001年1月，頁89-96。

鄺錦倫 著，〈意識與純知〉，《東海哲學研究集刊》第六輯，台中：東海大學哲學系，1999年7月，頁135-148。

Richard. J. Bernstein 著，《超越客觀主義與相對主義》郭小平 等譯，北京：光明日報出版社，1992。

Alain Boutot 著，《海德格》，呂一民 譯，北京：商務印書館，1996。

Otto Pöggeler 著，《海德格的思想之路》，宋祖良 譯，台北：仰哲出版社，1994。

