

「自我意識」做為中國哲學之比較研究的線索

——德意志觀念論與「大我」？

史偉民*

摘要

根據一種極為創新的比較哲學的構想，自我意識乃是包括德國觀念論以及某些屬於中國傳統的學者（如程明道與唐君毅）在內的哲學家共同關切的問題，正是為了說明自我意識成立的條件，這些哲學家主張「普遍的自我意識」，也就是「大我」的存在。本文意圖分析康德、費希特與黑格爾的自我意識概念，以檢視他們是否的確主張大我的存在。

關鍵字：自我意識，大我

【收稿】 2011/09/16 **【接受刊登】** 2012/06/21

* 東海大學哲學系副教授



彭文本教授於〈唐君毅論「個體的自我」〉一文中，主張唐君毅的「個體自我」理論屬於一種主張普遍心靈存在的理論類型，彭教授稱此普遍心靈為「大我」，又稱之為「普遍的自我意識」(79)¹以及「先驗統覺」(89)，並認為康德、費希特、黑格爾、程明道與斯多葛學派，都主張普遍心靈的存在(79-80)。

彭教授更進一步主張：這些哲學家主張普遍心靈的存在，目的在於回答「一個具有自我意識的『個體』如何知道自己是某個個殊的自我意識」的問題，他們都主張：「我之所以意識到自己是一個個別心靈必須預設一種普遍心靈或者預設另外一個個別心靈」(77)。²所以對於彭教授而言，自我意識的問題，提供了一個理論的框架，使得來自極為不

¹ 本文徵引彭教授〈唐君毅論「個體的自我」〉(2009b)時，將直接在本文中以括弧註出頁數。康德著作依據學院版(Kant, 1900)徵引，《純粹理性批判》縮寫為 KdrV，《實踐理性批判》縮寫為 KdpV，並在縮寫後註出頁數。費希特著作的徵引依據 I. H. Fichte 編輯的全集(1845-6)，也就是 Fichte (1971) 一亦即前述版本的照像複製版，並縮寫為 SW，並直接在其後註出冊數及頁碼。徵引黑格爾著作時，則根據《理論作品版》(Hegel, 1986)，並依次註出該作品/《理論作品版》的冊別，最後是頁數(或者頁數/節別)；如有必要使用縮寫，作品的縮寫將在相關的腳註中說明。作者感謝彭教授同意我以論文的形式與他進行討論。

² 彭教授在〈唐君毅論「個體的自我」〉一文中全然未曾處理自我對於其他個別心靈的預設，所以本文也不討論這一點。下文之中，我將把「我之所以意識到自己是一個個別心靈必須預設一種普遍心靈」當成彭教授認為康德與德國觀念論者抱持的主張。



同的理論傳統的哲學家，例如程明道、唐君毅、康德和黑格爾，能有相互比較的參考點，甚至能夠明確地指出唐君毅與黑格爾在這個問題上採取相同的理論模式，兩人都主張個別心靈與普遍心靈在現實生命中可以同一（81）。

以自我意識與普遍心靈與個別心靈，或者說大我與小我的關係，做為比較哲學的架構，是一個饒富興味的構想。然而要將此一構想付諸實現，首先必須確定納入比較的哲學理論，究竟在什麼意義之下訴諸大我與小我的關係處理自我意識的問題。在彭教授看來，自我意識是康德哲學和德國觀念論所關切的議題，而考察大我與小我的關係，則是他們採取的進路。對於這兩點，我都有所保留；一方面，我質疑自我意識現象在康德哲學與德國觀念論中的角色，另一方面，我也不認為康德與德國觀念論者主張「我之所以意識到自己是——個個別心靈必須預設一種普遍心靈」。本文將逐項檢視康德、費希特與黑格爾的理論，以及彭教授所提出的詮釋，考察此一比較哲學的理論框架。



「自我意識」做為中國哲學之比較研究的線索——德意志觀念論與「大我」？

壹

宣稱康德主張大我的存在，是一個十分大膽的創新命題。彭文本教授的詮釋，根據的是《純粹理性批判》B 版第 16 節 B132 的以下段落：

因為，在一個直觀中被給予的雜多表象，如果不屬於同一個自我意識（ein Selbstbewusstsein），那麼它們不會全部都成為我的表象。而作為我的表象（即使我沒有意識到它們自身），它們也必須符合這樣的條件，唯獨在它之下，它們能夠集結在一個普遍的自我意識（ein (em) allgemeinen Selbstbewusstsein）之中，因為不這樣的話，它們將不可能毫無例外的都屬於我（79）。³

彭教授認為康德在此一段落中提出了兩個命題。首先，康德主張：「個別而同一的自我意識」，是我「意識到屬於我

³ 這是彭教授的翻譯；有關此一翻譯的問題，將於下文中討論。



的心靈狀態」的必要條件；其次，一個「普遍的自我意識」，是個別的自我意識成立的條件。由這兩個命題，彭教授導出第三個命題：「個別自我對於自身的意識預設一個普遍的自我意識」(79)，認為這就是康德的主張。

我想彭教授所謂的我「意識到屬於我的心靈狀態」，意指「我意識到一個心靈狀態屬於我」，也就是我把一個表象歸屬給我自己，意識到它是我的表象，而不僅僅是意識到此一表象。是以彭教授在上述引文之前提到：根據康德，

任何一個心靈狀態(或用康德的術語表象)要成為屬於我〔個別自我〕的心靈狀態，必須執行「我思」這個行動，但是如果此間不假設一個普遍的自我意識，這些心靈狀態也不可能成為我(個別自我)的心靈狀態(78-9)。

彭教授據此認為康德的主張是：我「執行『我思』這個行動」，是一個表象成為我的表象的必要條件。

做為對於康德的詮釋，彭教授的主張和康德在《純粹理性批判》B版第16節開始的著名宣稱並不一致：「『我思』必須能夠伴隨我的所有的表象」(KdrV B131)。康德在這裡並不主張「我思」必須伴隨我的所有的表象，而只是主張它必須能夠伴隨我的所有的表象。換言之，康德主張的是「我



思」伴隨我的所有表象的必然的可能性，而非其必然性。這是因為「我思」似乎並不總是伴隨我的表象，也就是說：我並不總是意識到一個存在於我心中的表象是我的表象。當我專注地閱讀時，我並不意識到呈現在我心中的是我的表象，而只是聚焦於所閱讀的內容。在這個時候，用彭教授的話來說，我並不執行「我思」的行動，也就是並未使「我思」伴隨我心中的表象；然而康德並不因此否定我在閱讀時心中所呈現的表象是我的表象，而且我認為這也是符合一般觀察的立場。當「我思」實際上伴隨我心中的表象時，我具有經驗統覺，也就是經驗的自我意識。康德因此並不主張我們總是對我們的表象具有經驗的自我意識，而是主張我們總是能夠對我們的表象具有自我意識。我們對於我們的表象必然可能具有的自我意識，他稱之為先驗統覺。

康德的後繼者之中，費希特的確主張我們的意識同時總是具有自我意識的向度，他把這個向度稱為智性直觀，因為對他而言，一個表象屬於我，若且唯若我意識到它屬於我。所以他說：「此一智性直觀在他的【任何一個人的一作者】的意識的每一瞬間都出現」(SW I 463)。考慮到上述專注閱讀的例子，可以推測費希特的意思不會是：我們總是顯明地 (explicitly) 意識到我們所具有的表象。下文將會討論費希



特的主張，在這裡，我們僅需要看到他和康德對在自我意識議題上有不同的觀點。⁴彭教授對康德的詮釋，與其說是康德式的，毋寧更近於費希特。

彭教授對於《純粹理性批判》B132 的翻譯中，有一個細節上的忽略，似乎影響了他的解讀。在 B132 上述引文的第一句與第二句之間，原文中還有「d. i.」—「這就是說」，彭教授並未譯出；與英譯本相對照，Norman Kemp Smith 的譯本中，同樣沒有譯出這個片語（Kant, 1961），Paul Guyer 與 Allen Wood 則忠實地譯成「i. e.」（Kant, 1998）。⁵康德用這個片語表示，引文的第二句其實是對於第一句所陳述的事態的另一種方式的陳述。相反地，彭教授認為第二句獨立於

⁴ 關於費希特在自我意識問題上的觀點不同於康德之處，參見 Neuhauser（1990）。

⁵ 彭教授的譯文看起來比較接近 Kemp Smith 的英譯（Kant, 1961），而與康德的原文在細節處有所不同；透過與 Guyer 和 Wood 較為忠實的新英譯本（Kant, 1998）比較，可以清楚地看出這一點。在彭教授的譯文中，「在一個直觀中被給予的雜多表象」一句原文為「某一個直觀」（in einer gewissen Anschauung），「它們也必須符合這樣的條件」一句中，原文是「必須必然（notwendig）符合」，這兩個小地方都是 Kemp Smith 的英譯和彭教授的中譯漏掉，而 Guyer 與 Wood 的新英譯本沒有忽略的部份。另外彭教授把「ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin」譯為「即使我沒有意識到它們自身」，我略有不同意見；「als solcher」應該指涉前文中的「als meine Vorstellungen」（作為我的表象），所以這句話應當譯為「即使我當下沒有意識到它們是我的表象」。不過這可能是彭教授行文的習慣，正如他用「意識到屬於我的心靈狀態」來表達「我意識到一個心靈狀態屬於我」。



第一句，所以第一句話陳述了一個表象被意識為我的表象的條件，而第二句話陳述了「把所有屬於我的心靈狀態都放在這個『個別而同一的自我意識』之下」的條件，也就是普遍的自我意識的存在（79）。這兩個句子因此構成了一個假言三段論的兩個前提，由其中彭教授導出「個別自我對於自身的意識預設一個普遍的自我意識」的結論（79, 97）。

那麼康德的意思是什麼呢？B132 引文的第一句話其實呼應了第十六節的開端。『「我思」必須能夠伴隨我所有的表象』，意指我所有的表象都同屬於一個自我意識。康德強調我的表象要同屬於一個自我意識，乃是基於以下的考慮：即使我以意識個別地伴隨我的表象，由於這樣的經驗意識彼此獨立，而在其自身之中並不包含與一個同一的主體的關係，所以單單只是以意識個別地伴隨我的表象，還不足以使我意識到我的表象「共同」屬於我。如果我不能具有此一意識，我雖然可能具有自我意識，但是這樣子我所具有的自我，就會如同我所意識到的表象一般地「斑雜而不同」（KdrV B134）。同時也是在這個意義之下，康德使用了「普遍的自我意識」這個描述；這裡的自我意識之所以為普遍，乃是相對於我的經驗的自我意識中所呈現的「斑雜而不同」的自我而言。舉例來說，我現在坐在桌前打字，剛才則為自己倒了



一杯咖啡；依據康德的觀點，即使我一方面意識到我坐在桌前打字，另一方面我曾意識到我在倒咖啡，仍然並不足以使得我能意識到坐在桌前打字的我，就是倒咖啡的我。正如坐在桌前打字的表象不同於倒咖啡的表象，坐在桌前打字的我，和倒咖啡的我，並不因此就是同一個我。要意識到它們是同一個我，就是要具有康德所謂的普遍的自我意識，也就是要意識到我既現在坐在桌前打字，方才又倒咖啡。這樣子的自我意識，才能夠使我把不同的表象意識為同一個我的表象。根據康德的主張，要使得這樣子的自我意識成為可能，我必須把我具有的不同表象連結起來。

是以 B132 引文中第二句的「普遍的自我意識」，就是第一句之中的「自我意識」，而並不是如彭教授所理解的一般，指涉了某種個別的自我（彭教授稱之為小我）之外的自我（彭教授所謂的大我）。上文所指出的兩個句子之間的關係，支持這裡所提出的解釋；如果兩個句子只是對同一事態的不同表述，那麼就沒有理由認為第一句中的「自我意識」與第二句中的「普遍的自我意識」指涉不同的東西。

然而康德並不只是重複地說同一件事。在 B132 引文的第二句話當中，他的確提出一個不包含在第一句之中的主張。他宣稱：為了使我的表象共同存在於一個自我意識之



內，它們必須要符合某一條件。在彭教授沒有引出來的 B132 引文的下一個句子中，康德把這個條件和一個「源初的連結」關聯在一起，上文已經提及，康德的意思是「我的一切表象必須要能被綜合起來，要能夠共同屬於一個綜合的統一」。對於康德而言，綜合預設了規則，由於我的所有的表象所屬的綜合統一是先天的，它所預設的規則必須是先天的，康德認為這些規則就是知性的範疇。

以上非常簡略地陳述了康德由先驗統覺出發以導出範疇的論證策略，對許多詮釋者而言，這就是康德 B 版先驗演繹的大致輪廓。⁶在這個策略之中，不論是一個與個別自我不同的普遍自我，或者個別自我與普遍自我的區分，都不扮演任何角色。再者，如果彭教授的解讀成立，而康德在 B132 上述引文的第二句話的確提出了大我的存在，康德的

⁶ 這並不是說沒有人反對這種解讀—例如 Guyer (1987) 主張康德有四種類型的先驗演繹的策略；也不表示這樣子解讀之下的先驗演繹可以成立。一個可能的質疑是：為什麼需要把不同的表象連結在一起，才能夠意識到它們屬於同一個自我？如果我要把兩個表象連結起來，首先我至少得同時意識到它們；在上文所舉的例子中，我一方面意識到我坐在桌前打字，另一方面則藉由回憶而意識到我方才倒了一杯咖啡。如果兩個表象並不都呈現在我的心靈之中，我無從連結它們。然而既然兩個表象都呈現在我的心靈之中，我就可以用同一個我思伴隨它們，而不需要就數量而言不同的兩個我思；換言之，在單一的自我意識活動之中，我意識到我現在坐在桌前打字，並且剛才倒了咖啡。這使得連結兩個表象的活動成為多餘的。在我看來，Guyer 對康德有相同的質疑 (1987: 116)。



根據何在？康德根據「我思」必須能夠伴隨我的所有表象，推論我的所有的表象必須處在某一種綜合統一之中，⁷也就是由統覺的分析統一，推論前者預設了統覺的綜合統一。即使我們可以質疑康德的推論是否成立，然而毫無疑問地，他的確提出了論證。《純粹理性批判》之中，除了彭教授似乎誤讀了的 B132 之外，那裡還提出了個別小我預設大我的主張？

彭教授引用了 Dieter Henrich 的分析，指出「『我思』的行動卻是所有個別自我意識共同分享的普遍結構」(78)。彭教授似乎認為這支持了大我與小我區分的主張。⁸但是何以如此？「『我思』必須能夠伴隨我的所有表象」的確對所有人都成立，⁹康德由此推出：我的所有的表象必須連結在一個自我意識之中；這也對所有人都成立。何以由此可以推論我的表象必須「集結在一個普遍的自我意識」之中(79)，而且這個普遍的自我意識並不就是前述的我的自我意識？

彭教授認為康德和費希特採取相同的理論模型，他們都

⁷ 例如可以質疑「我思」的命題是否真能涵蓋我的所有表象，參見 Guyer (2007: 87)。

⁸ 「這裡我們來到前文亨利希所提的『我思』問題的個別性與普遍性之關係，個體性的『經驗自我』之根據為一種普遍性的『超越自我』」(86)。我懷疑 Henrich 會同意彭教授的詮釋。

⁹ 先不考慮其他具有自我意識的存有物。



認為大我以理念的形式存在於小我之中，「有限的『小我』必須追求『無限大我』理念的實踐，但是這樣的實踐活動是永無止境的努力」(80)。所以彭教授賦予康德的大我三個角色：首先它是我的表象集結於其下的一個普遍的自我意識，其次是所有個別自我意識共同分享的普遍結構，最後是一個存在於小我之中的理念。這三種角色可能並存嗎？

這樣做的同時，彭教授實體化了康德所稱的先驗統覺，他「將這個概念理解為一種普遍的自我意識，但不是上帝這種無限的心靈」(89)。彭教授並未進一步說明他意謂的差別是什麼，然而我認為他把上帝的無限心靈與先驗統覺對比的事實，比起他對二者的區分，更能讓我們把握他如何了解先驗統覺。因為要能夠有意義地比較二者，從而說二者有所不同，至少預設二者在一意義上相同，從而可以比較。在我看來，這表示彭教授把康德所謂的先驗統覺視為一種實體，否則不能把它與上帝比較。彭教授把 Henrich 的主張詮釋為：「個體性的『經驗自我』之根據為一種普遍性的『超越自我』」(86)，並藉之理解康德，應該更明顯地證明了他的實體化解釋。

然而由彭教授認為康德與費希特採取了相同的理論模型這件事實，或許可以解釋彭教授對於康德的解讀的真正動



機。方才已然提到，彭教授賦予大我三個角色，其中第一個是我的表象集結於其下的一個普遍的自我意識；彭教授同時以為這個意義下的大我是我能夠意識到一個表象屬於我的條件。另一方面，彭教授說康德主張大我以理念的形式存在於小我之中，後者永無止境地企求實踐前者。前一個意義的大我是理論性的事實，後一個意義的大我則顯然提供了行為實踐的標準。前者關涉我何以能以我思伴隨我所有的表象，後者則提供了小我行為的指引。即使上文已然指出：彭教授似乎根本地誤解了 B132 引文中的「普遍的自我意識」一詞，仍然可以看出他的康德詮釋的基本方向，在於由作為理論理性的基本原則的先驗統覺之中，導出能夠指引實踐活動的原則。

這並不是康德的觀點。康德的「我思」除了指涉一個伴隨我的一切表象的同一主體之外，別無其他內容，所以康德說：「我」是一個內容上完全空虛的表象（KdrV B404/A345-6）。在先驗統覺的綜合統一之中，我意識到我，然而我所意識到的，並不是我對自己所呈顯的現象，也不是我在我自身之所是，而只是「我存在」（KdrV B157）。誠然，在《實踐理性批判》的結語中，康德描述我心中的道德律，說它「起自於我的不可見的自我，我的人格」（KdpV 161），



但是康德所意指的是我的理性的實踐的自我立法，而不是我對於我的自我有任何特殊的直觀，從而能夠在現象界之外了解我的自我（KdpV 42）。¹⁰對於康德而言，理性一方面是理論的，一方面是實踐的，這是一項事實，至於理性何以有兩種不同的運作，康德並未說明。

康德的確曾經考慮過由理論理性的運作導出道德律的實在。「我思」的伴隨表象，出自於知性的能動性；康德一度認為這證明了自由的實在性。然而他終究看出來能動性並不同於道德實踐的自由，從而放棄了這條思維的途徑，因為知性的主動活動本身並不一定是自由的（Henrich, 1960: 110）。

貳

由理論理性的事實導出道德實踐的理論構想，並不出自康德，而出自費希特。在後者的《全知識學基礎》之中，費希特由自我建立自我的基礎命題出發，導出「自我建立自身

¹⁰ 奇怪的是，彭教授似乎知道康德此一觀點（2009a: 169）。然而如果我們對於自我自身一無所知，那麼作為小我的我們如何追求大我的理念的實現？認為康德主張小我追求大我的理念的實現，而又把大我等同於先驗統覺、普遍的自我意識等等，只有在認定康德認為我們對於自我自身有所認識時才可能。



為受非我規定的」。對他而言，這意指自我的認識活動，自我藉此得以表象一個外在而獨立的世界。費希特主張表象的方式雖然出自於自我，然而表象的存在，卻不由自我所規定。作為進行認識活動的自我，自我因之依賴於一個不由它自身規定的因素，費希特稱之為非我。然而他進一步認為，自我受到規定，與自我建立自我的自我意識活動矛盾，後者蘊涵了自我必須是絕對獨立，不受限定的。為了要避免此一矛盾，進行認識活動的自我的限制必須要解消，也就是限制自我的非我本身必須受到自我的規定；然而非我同時仍然必須保持不受自我的規定，否則認識活動就不可能。費希特因之推論，必須存在一個能夠同時規定非我，又認可非我之獨立的自我的活動；在他看來，這只有當自我對非我的規定成為活動的目標時才可能，對此一活動而言，自我「應當」規定非我。他稱這樣的活動為「追求」(Streben)(SW I 261)；對費希特而言，此一活動就是實踐理性的活動(SW I 263)。他認為如此可以證明：如果理性不是實踐的，它就不能是理論的；後者植基於前者之上(SW I 264)。

這個論證的關鍵在於自我的自我建立與其認識活動之間的矛盾。實踐理性被視為一方面把自我的獨立與無限，另一方面則把它的有限性整合於自身之中的活動；費希特藉此



主張：只有在道德實踐之中，自我才能建立自我，並且進行認識。既然自我建立自我的活動，即為自我意識，費希特就能夠宣稱道德實踐是自我意識成立的條件。看起來，這似乎是最接近彭教授詮釋德國觀念論的方式的觀點；費希特的「追求」，應當就是彭教授意指的小我「追求『無限大我』理念的實踐」(80)。上文中曾經提到，彭教授對於康德的「我思」的理解，毋寧更接近費希特，在這裡可以得到印證。

然而上述論證的關鍵，在於自我意識蘊涵了自我必須是絕對獨立，不受限定的。為什麼費希特能夠如此主張？費希特在《Aenesidemus 評論》中提出了自我意識為一種智性直觀的觀點，Schulze 對於 Reinhold 的批判，則是促成費希特提出此一觀點的背景，所以考察 Schulze 的批判，提供了理解費希特之自我意識概念的線索。

Schulze 批判的目標之一是 Reinhold 提出的「意識之命題」中所表達的意識的結構。根據此一命題，在意識之中，表象經由主體而與客體和主體區分開來，同時也與二者相關聯。Schulze 企圖證明：這一個「表象」概念的界定太窄，不能包括所有的表象 (1792: 84)。他舉出對於自我的知覺為例，主張這也是一種表象，但是卻不能夠具有 Reinhold 所主張的結構 (Schulze, 1792: 86-7)；因為相對於 Reinhold



主張：只有在我們以我們的主體本身為對象的特殊意識之中，我們才具有主體的表象，Schulze 則主張：根據意識之命題，對於主體的表象，是任何一個自覺的意識的一部份。所以他說：如果一個人觀看某物，同時意識到自身，則我們可以說他在直觀之際具有對其主體的表象（Schulze, 1792: 89，註釋）。換言之，Schulze 主張意識之命題蘊涵了：對於主體的表象是所有的意識活動的一個環節。他提出了另外一個論證來支持這個論點：如果表象必須與主體和客體相區分而又相關聯，那麼主體和客體就必須要在意識中呈現（Schulze, 1792: 90）。主體要在意識中呈現，意謂要存在主體的表象。所以任何一個表象，都預設了主體的表象。

然而依據意識的命題，表象必須與表象的主體同時區分與關聯，如果與主體的關聯預設了自我意識，並且自我意識也是一種表象，那麼後者也必須要與主體同時區分與關聯，從而又預設了一個自我意識；明顯地，這裡產生了一個無限後退。因而 Schulze 得以推論：對自我的覺知不能具有 Reinhold 所主張的結構；而這也表示後者的意識的命題不能



窮盡所有的表象。¹¹事實上，由於 Schulze 主張自我意識是所有意識的環節，Reinhold 的意識之命題所陳述的意識的結構，會使得所有的意識都陷入上述的無限後退之中。

費希特受到 Schulze 的影響，他同意：既與表象區分又關聯到它的主體和客體，必須被設想為先於表象，從而存在於心靈之中（SW I 9-10）。換言之，費希特同意當我們具有表象之時，我們對於我們的自我也有所覺知。然而 Schulze 已經指出：如果這表示在具有表象之時，我們也具有自我的表象，那麼意識的結構就不能避免陷入無限後退。為了解決這個困難，費希特主張：我們在表象活動中的自我覺知，並不是一種表象。既然它不是一種表象，它就不具有意識之命題所陳述的結構，因之毋須再與主體區分並且關聯，從而避免了 Schulze 所指出的無限後退。

因為自我覺知不是一種表象，它也就不是對自我的表象；換言之，它不是有關一個既存的自我的意識。那麼自我覺知如果要可能，它的對象，也就是自我，只能在自我覺知的活動之中同時被給出。費希特因此推論：「絕對主體，即自我，並不由經驗直觀所給出，而是經由智性直觀所建立」

¹¹ Schulze 也主張：對於客體的覺知，同樣不能具有 Reinhold 所主張的結構。



(SW I 10)。¹²智性直觀是創造其對象的直觀，而與經驗直觀不同，後者必須預設其對象的存在；正是在此一意義之下，費希特主張自我覺知是一種智性直觀，也就是：自我建立其自身。此一自我覺知是每一個意識活動的成素，所以是直接、隱微而前反思的 (pre-reflective)，它和反思的自我意識不同，後者是我將其注意力刻意地指向自身的結果 (Neuhausser, 1990: 80)。¹³

費希特導出實踐理性的論證，依賴於自我是絕對獨立而不受限制的前提。他似乎認為，自我的自我建立活動已經蘊涵了自我的絕對獨立而不受限制。然而由上文關於費希特與 Schulze 的考察可以看出，「自我建立其自身」的觀念，並不牽涉到自我與非我的關係。假設費希特的主張成立，自我覺知並不是一種表象，從而它並不表象一個既存自我；即令如此，由此一命題並不能推出自我不受非我的限制的結論。既然自我的自我建立並不蘊涵自我的獨立與無限，自我意識

¹² 彭教授主張費希特在 1790-96 年間從未使用過「智性直觀」一詞(2009a: 169)，然而這段引文足資證明：1794 年出版的《Aenesidemus 評論》中，費希特實際上已主張智性直觀的存在，並且藉著智性直觀說明自我意識的成立。

¹³ 事實上，沒有前反思的自我覺知，反思的自我意識並不可能，這是自我意識的反思模型的主要缺陷；參見 Frank (2005: 6) 以及 Henrich (1966)。



就不會和預設了非我的自我之認識活動有所衝突，從而也無需訴諸追求的活動來調解二者的衝突。這也就是說：除非費希特改變了自我的自我建立活動的意義，把實踐意義的獨立與無限納入其中，否則他不能夠成功地導出追求的活動。¹⁴

我們可以由另一種方式說明這一點。費希特宣稱：追求的活動（也就是實踐理性的活動），解除了自我意識（也就是自我的自我建立活動）和自我的認識活動的相互衝突。他的意思不能是：自我意識只能在實踐理性的活動中存在。這是因為並不是所有的活動都與道德實踐有關。然而依據費希特原初引入自我建立自我的活動時的脈絡，自我意識是每一個表象活動所包含的一個環節；如果承認有些認識活動與道德實踐無關，那麼由於認識活動包含了表象活動，自我意識就是其中的一個環節，所以自我意識能夠作為一個與道德實

¹⁴ Frederick Neuhauser (1990) 代表這種對於費希特導出追求活動的論證的解讀，以及對此論證的批評。Wayne Martin (1997) 提出了另一種解讀，他認為費希特不是由自我意識與自我的認識活動間的衝突導出追求，而是論證追求是自我建立非我的必要條件。然而依據他的解讀，費希特導出的追求，並不是實踐理性的活動，而是基於欲求的活動。費希特的觀點被理解為：只有基於欲求而活動的存有物，才能將事物意識為獨立於它之外的外物，也就是非我。Martin 承認：這樣的解讀使得費希特的「追求」概念離開了他自己明白提出的實踐理性的脈絡。事實上，文本中的確有些段落支持 Martin 的解讀；在這些段落中，費希特僅只強調追求活動是對象存在的條件，例如：「此一無限的追求無限地是所有對象的可能性的條件：沒有追求，就沒有對象」（SW I 261-2）。在這裡，費希特並未強調對象與道德實踐相關。



踐無關的活動的一個環節而存在。只有當費希特一開始就賦予自我的自我建立活動實踐的內涵時，他才能夠主張自我意識和自我的認識活動有所衝突，從而必須藉著追求的活動解消。¹⁵

在《全知識學基礎》之後，費希特似乎意識到了這一點，因而承認了自我建立自我的活動的實踐意涵；這進一步使得費希特改變了對於建基於此一活動的知識學的第一個基礎命題的看法，而認為它源初地具有實踐意涵。在《全知識學基礎》中，費希特主張自我建立其自身的命題具有明證性，知識學的其他命題，可以由它必然地導出；然而在 1797 年《知識學第一導論》中，他卻認為觀念論——也就是他的知識學——與獨斷論之間的選擇，取決於思維者對於自由的態度，他要選擇使自我的獨立臣屬於物的獨立之下，或者使物的獨立臣屬於自我的獨立之下（SW I 432）；思維者對自由的態度，決定了他要接受觀念論或者獨斷論的基礎命題。採取這樣的觀點，等於否定了知識學的基礎命題的明證性，而承認兩個哲學立場之間的選擇，事實上是實踐性的活動，並且這是因為這兩個哲學立場的基礎命題，本身就具有實踐的內

¹⁵ Karl Ameriks 認為，除了主張唯有道德律的要求才能確立外在的存在，費希特沒有其他可行策略能夠說明非我的觀念性（1990: 82）。



涵。¹⁶

以上的考察顯示：費希特並未能真正由自我意識的理論性事實之中，導出實踐理性。前者是每一個表象活動中所包含的自我指涉，與道德實踐並不相關。追求的活動，因此事實上並不是自我意識成立的條件；費希特的策略，毋寧是由自我的實踐的本質之中，導出追求的活動。

彭教授把追求的活動視為「小我」與「大我」之間的關係，同時也認為「個體自我預設普遍自我」；¹⁷由於小我即為個體自我，大我則為普遍自我，彭教授把追求活動與自我意識的成立關聯起來。我們已經看到，費希特實際上並不曾由自我意識導出追求的活動；然而他主張「個體自我預設普遍自我」嗎？費希特自己似乎並不使用「普遍自我」一詞，對應於此一概念的，應當是「絕對自我」。彭教授認為絕對自我是「超乎經驗中的個體自我之上的形而上實體性之自我，在『個體自我』之中主體與客體永遠處於分離狀態，因

¹⁶ Neuhouser (1990) 特別強調這一項轉變。相反地，Frederick Beiser 則單純地主張作為《全知識學基礎》的基礎的自我之建立自我的活動，同時是理論的與實踐的 (2002: 288)。費希特的確把實踐活動視為自我的本質。然而問題在於他如何能夠導出這一點？至少在他藉以支持「自我建立自我」的論述中，似乎並不牽涉實踐活動。

¹⁷ 我使用「個體自我預設普遍自我」這個較短的句子來代表彭教授「我之所以意識到自己是一個個別心靈必須預設一種普遍心靈」(77) 的主張。



為任何經驗意識活動必須預設這樣的分離狀態；但是『絕對自我』處於一種主客合一之狀態，所以它不可能出現在任何經驗意識之中」(彭文本，2008：293，註52)。

關於彭教授的界定，可以有以下的問題。一方面，用「主客合一」來界定絕對自我，或者有待進一步說明。我想彭教授意指自我的自我建立活動中，建立的活動與所建立者的同一。¹⁸然而費希特也說：「被要求的是客體與自我的符應。由於絕對自我的絕對存在，正是它要求此一符應」(SW I 260)。客體與自我的符應，即為自我對於非我的規定，也就是追求活動的目標；既然是絕對自我要求此一符應，追求就是絕對自我本身的活動。由此可以推論，對於絕對自我而言，客體與自我並不符應。費希特的「自我」的圖像中，自我與非我的對立是根本的結構，而且這個對立位於自我之中，它其實是自我之中的兩個活動的對立；費希特稱之為自我的純粹活動(reine Tätigkeit)與接物活動(objektive Tätigkeit)。¹⁹前者是自我的自我關涉，後者則是自我關涉到

¹⁸ 例如 SW I 527。

¹⁹ 我建議把「objektive Tätigkeit」譯為「接物活動」，其中「接物」一詞的根據在於「接物鏡」(Objektiv)一詞。費希特界定「接物活動」為「為自身建立對象的活動」(SW I 256)；它是自我之中關涉到對象的活動。有些光學儀器的兩端都有透鏡，與觀察者的眼睛相接的一端，稱之為接目鏡，另一端則指向被觀察的對象，稱為接物鏡；我建議藉諸此一概念



一個非我，也就是對象的活動（SW I 256）。換言之，對於費希特而言，追求的活動是自我自身的活動，自我藉著此一活動把進行表象活動的我與建立自身的我統一起來（SW I 22）。如果使用彭教授大我與小我的區分，那麼追求是大我本身的活動；我不確定彭教授使用「主客合一」一詞時，是否排除了自我關涉到非我的活動。費希特認為：神的自我不具有自我與非我對立的結構；如果一個哲學體系的基礎命題植基於這樣子不包含非我與自我的對立的存有物的概念，費希特稱之為「智性的命定論」（das System des intelligiblen Fatalismus）（SW I 263，註釋），而與知識學全然不同。

另一方面，費希特所指稱的自我或許是一種非經驗的形上存有；²⁰然而即令如是，費希特的研究者仍然未能一致同意：究竟只有單一的絕對自我，還是每一個有限主體各自有他的絕對自我？²¹由彭教授對於絕對自我的界定看來，他似

來表現「objektive Tätigkeit」關涉到對象的性質。

²⁰ Robert Pippin 對此有不同的觀點，對他而言，費希特的知識學是一種「規範一元論」，而不是有關於一個產生表象的自我的理論（Pippin, 2000）。

²¹ 前者把費希特視為一種絕對觀念論，後者則將之解讀為一種主觀觀念論（Beiser, 2002: 217）；當然，兩種解讀之中的「絕對」有不同的意義（Beiser, 2002: 282ff.）。



乎採取了前行的觀點；²²相反地，我傾向於後者。和許多有關費希特詮釋的議題一樣，費希特的文本並不一致，所以上述的兩種觀點似乎都可以在文本中獲得支持。純然訴諸費希特的「文字」，並不足以幫助研究者在兩種觀點中做出抉擇；毋寧是依據他們所把握到的費希特的「精神」，研究者才能決定他們的解讀。在哲學史的研究中，這種情況並不少見。

然而對於本文而言，事實上並不需要衡量兩種觀點的得失；因為此處所關切的問題，僅只是費希特是否主張「個體自我預設普遍自我」。如果費希特的絕對自我為多數，那麼上述問題的答案就是否定的；因為並不存在一個個體自我之外的絕對自我——也就是彭教授所稱的普遍自我。當然，這並不表示費希特的「絕對自我」的概念中包含了個體差異，以致於做為某一個人的自我的絕對自我，窮盡了他不同於其他一切人或物的個別特徵。費希特乃是就每一個（人類的）有限自我所具有的，使他們成為自我的共同結構，而稱他們的自我為絕對自我。²³

²² 這裡的關鍵問題是：絕對自我是一還是多？令人遺憾地，就我所知，彭教授對此一問題並沒有明確的答案，也並不確定彭教授意識到了此一問題。然而就他強調絕對自我「超越經驗中的個體自我」而言，我想他認為只有單一的絕對自我。

²³ Peter Rohs 主張絕對自我是單一的（1991: 50），並且提出 SW I 505 為根據（1991: 70）。然而在 Rohs 所指出的段落中，費希特其實只區分「自



相反地，如果費希特的絕對自我為單一的，那麼上述問題的答案，才可能有肯定的答案。然而我希望能夠說明：如果費希特採取絕對自我為單一的觀點，那麼他根本就沒有處理「一個具有自我意識的『個體』如何知道自己是某個個殊的自我意識」(77)的問題，從而也不會主張「個體自我預設普遍自我」。

費希特認為自我由智性直觀所建立。在智性直觀之中，直觀活動與它的對象並無區分。他認為智性直觀在意識的每一個片刻都出現，即使我們必須藉著抽象的反思活動，才能夠把握到它 (SW I 464)。現在必須要問：我們藉由反思活動所把握到的智性直觀所建立的是那一個自我？主張只有單一的絕對自我的學者，只能夠回答：它所建立的是絕對自我；否則他們不能說明我們何以能夠確定此一單一的絕對自我的存在。²⁴然而如果在我們的意識活動的每一瞬間出現的智性直觀給出的是那一個單一的絕對自我，這個智性直觀就只能是絕對自我自身的活動；因為智性直觀之中並沒有活動與對象的區分。同時由於缺乏此一區分，作為絕對自我自身

我性」與個體性，前者是一切個體自我的共同結構，後者則是個別個體的特殊性質。

²⁴ 例如 Rohs 主張：「進行建立活動的自我，因此是一個超越個體、非感性的事物，吾人藉由智性直觀，而非經驗地認知它」(1991: 53)。



的活動的智性直觀，純就其本身而言，並不能夠建立它之外的任何事物。這也就是說：如果費希特的確訴諸智性直觀以說明絕對自我的存在，他就不能藉著它說明我們的個別自我的存在；後者作為有限的自我，只有在絕對自我受到非我的限制之後，才能被建立。

上文的觀察指出：如果費希特藉著智性直觀說明絕對自我的存在，他就不能藉著同一個智性直觀說明個別自我如何意識到其自身為自我。而除了智性直觀的概念之外，費希特似乎並沒有其他的理論資源可以處理自我意識的問題。所以如果費希特的確訴諸智性直觀證成絕對自我的存在，那麼說明個別的自我意識，就不在他的計劃之中。在我看來，這就是為什麼主張絕對自我為單一的費希特詮釋者在他們的解讀中幾乎未曾提到自我意識的問題。²⁵對於這些詮釋者而言，費希特哲學的「精神」，並不在於說明個別的自我意識如何成立。²⁶彭教授如果一方面主張絕對自我是單一的，另一方面又要主張費希特處理個別自我意識的問題，恐怕難以

²⁵ 例如 Heath/Lachs(1982), Rohs(1991: 50-52), Solomon(1983: 85-96)。

²⁶ Peter Heath 和 John Lachs 抱怨：「不幸地，費希特並不認為有必要說明一個源初的、未經分化的活動在那一意義下是人格性的 (personal)」(1982: xv)。



兼顧。²⁷

彭教授並沒有說明費希特在那一意義上主張「我之所以意識到自己是一個個別心靈必須預設一種普遍心靈」(77)。無論如何，如果認定只有單一的絕對自我，那麼的確可以在以下的意義上同意彭教授對費希特的詮釋：由於此一詮釋下的絕對自我是一切實在的根源，個別自我的存在預設了絕對自我。如果我們進一步同意個別的自我意識預設個別自我的存在，那麼就可以推論前者預設了絕對自我。換言之，絕對自我是個別自我的存在根據，從而也是個別的自我意識的存在根據。

很可能彭教授根本把「個別的自我意識」等同於人類個體，而把「普遍的自我意識」理解為某種精神性的實體；「個別的自我意識」預設「普遍的自我意識」的命題，所以實際

²⁷ 這裡的問題並不是文本的，而是理論的；因為費希特的文本並不一致，兩種解讀都可以在其中找到支持自己的段落。如果從 Schulze 與 Reinhold 的脈絡中來看，費希特的確關注個體自我意識問題，並企圖根據在其中所發現的自我的建立活動，解釋經驗世界。另一方面，由於上述策略隱含的獨我論的危險，費希特強調絕對自我並不是有限的，而是無限的自我，它表現在有限自我之中，但是並不同於後者 (Gardiner, 1982: 123)。所以有限自我與絕對自我之間，存在後者表現於前者之中的關係；先不論「表現」的概念難以令人理解，此一關係與有限自我（也就是彭教授所謂的小我）的存在有關，而與個別自我意識的成立並不直接相關。而這種對於絕對自我的觀點，至少和費希特早先對於個體自我意識在認識活動中的作用的立場，難以一致；參見 Patrick Gardiner 的討論 (1982: 124)。



上意指個體自我以某一精神實體為其存在根據。這似乎是把絕對自我當成單一的解讀之下的費希特的命題，它主張普遍的自我意識（大我）是個別的自我意識（小我）的存在理據（*ratio essendi*），而非認知理據（*ratio cognoscendi*）。然而彭教授所提出的「一個具有自我意識的『個體』如何知道自己是某個個殊的自我意識」的問題（77），似乎是有關個別自我的認知理據的問題；那麼上述理解之下的費希特命題，和彭教授的問題並不相關。

最後，我要以 Ralf-Peter Horstmann 為例，支持上文的分析。Horstmann 認為德國觀念論所使用的自我意識概念並不指涉一個我們每一個人在自身的經驗之中能夠發現的自然的心靈現象，而純粹是觀念論者依其體系的需要所提出的理論建構；觀念論者之所以稱這些理論建構為「自我意識」，各自有不同的考量，甚至有一些考量與其是理論的，毋寧更可以說是策略性的—例如謝陵藉此將自己的理論與斯賓諾莎哲學區隔開來。在他看來，費希特在一段時間之後放棄以「自我意識」以及「我」來指稱他的哲學的第一原理，而改稱為「絕對者」，並不意謂費希特根本地修正了他的哲學，而其實只是他不再認為需要使用這類令人聯想到觀念論的詞彙（Horstmann, 1987: 243）。所以 Horstmann 認為費希特



的「自我意識」其實意謂絕對者，也就是唯一的形上實在，這和彭教授的解讀類似；然而 Horstmann 詮釋的前提是：費希特並不處理「我意識到我自己」的心靈現象。相較於彭教授的解讀，我認為 Horstmann 遠為一致。

參

除了康德與費希特之外，彭教授認為黑格爾的哲學同樣也認為個別自我意識預設了普遍自我意識，然而和費希特與康德不同，黑格爾主張：「『小我』雖然在一些階段不完全與『大我』的理念相吻合，但是它不必經過無限的努力就能夠與『大我』完全現實地合一」（80）。黑格爾的哲學以及對它的詮釋十分複雜，或許由於彭教授論文性質的限制，除了上述簡短的陳述之外，他對於黑格爾哲學並未多做闡釋，恐怕不足以使我們清楚地了解他的主張的確切意義。

無論如何，至少可以清楚地看到：彭教授認為黑格爾哲學不但處理了自我意識的課題，並且主張個別自我意識預設了普遍自我意識。這頗為令人不解；因為黑格爾卷帙浩繁的著作中，似乎找不到討論彭教授界定的自我意識問題的章節。我強調「彭教授界定的」，因為「自我意識」的概念，



在黑格爾思想中的確佔有重要的地位。一方面,黑格爾在《精神現象學》與《哲學科學百科全書》之中,都有專章處理自我意識的議題;另一方面,此一概念對於他的哲學整體如此地重要,以致於一本重要的黑格爾研究專著,甚至使用它來描述黑格爾的觀念論。²⁸對 Robert Pippin 而言,黑格爾的觀念論的出發點,就是由康德所揭露的經驗的「統覺的本性」(apperceptive nature)(1989: 103)。

就《精神現象學》與《哲學科學百科全書》的自我意識章節而言,它們所處理的,並不是彭教授所界定的自我意識,也就是自我指涉的問題,而毋寧是自我主張或者自我認識。以《精神現象學》為例,主奴關係、斯多葛哲學、懷疑論與「不快樂的意識»,至少並不直接處理一個個體「如何知道自己是某個個殊的自我意識」(77)的問題。

就 Pippin 的統覺概念而言,首先應指出:他的概念和康德有所不同。後者使用此一概念指涉我意識到心中的表象歸屬於我的活動,Pippin 則著重在我對於我的意識內容與形態的覺知。Pippin 認為:如果我處在一個意識狀態之中或者在進行一個有意識的活動,那麼我必須至少要隱微地(implicitly)知道我處在此一狀態之中或者正在進行此一活

²⁸ 也就是《黑格爾的觀念論—自我意識的滿足》(Pippin, 1989)。



動，而後者預設了我足夠充份地知道什麼才是處在此一狀態之中或者什麼才是進行此一活動。例如：只有當我將自己從事的行為意識為道德判斷時，我是在進行道德判斷，而這預設了我一定程度地知道什麼是道德判斷（Pippin, 1989: 22）。換言之，康德的統覺概念指的是我覺知到一個表象屬於我，而 Pippin 解釋下的統覺概念，則強調我藉由統覺意識到我所具有的是什麼表象。事實上，在德國觀念論的脈絡中，自我意識的概念可以有三個向度。首先自我意識使我意識到我，也就是一個意識狀態屬於我。其次，當我具有自我意識時，我意識到我所具有的是那一類型的意識；例如我正在觀看、聆聽或者回想等等。最後，我藉由自我意識察覺到我意識到什麼，也就是意識的對象。這在以下這段費希特的引文中，可以明白看出：

就你意識到任何一個對象——例如對面的這一面牆——而言，正如你方才承認的，你事實上意識到了你對這一面牆的思維，而且只有當你意識到此思維時，對牆的意識才可能。然而為了要能意識到你的思維，你必須意識到你自己（SW I 526）。

費希特的意思不是：除了有對自我的意識之外，還有對「我思維牆」的意識。前者只是後者的一個向度，換言之，



上述例子之中的對於自我的覺知，即包含在對「我思維牆」的活動的意識中，後者也可以稱為自我意識，在其中我意識到了我與以牆為對象的思維活動。²⁹

所以 Pippin 雖然論及統覺，此一概念在他對黑格爾的解讀中所扮演的角色，卻與我心中的表象歸屬於我無關，而只牽涉到我的意識是怎樣的一種意識。然而彭教授所謂的自我意識問題，則明確地是我「如何知道自己是某個個殊的自我意識」的問題（77）；彭教授意指的是康德對於「我思」如何能夠伴隨我所有的表象的追問。明顯地，Pippin 對黑格爾的詮釋中，自我意識的這個面向並未佔有一席之地。

這裡選擇考慮 Pippin 的黑格爾詮釋，因為他特別強調黑格爾與康德先驗統覺概念的關係，所以特別有利於支持彭教授主張黑格爾處理自我意識問題的主張；事實上，黑格爾在《精神現象學》中的自我意識概念，毋寧更近於自我理解（Pinkard, 1990: 836）。如果也把這一點考慮進來，Pippin 的解讀策略本身就值得懷疑，從而也難以支持彭教授的解釋。

既然黑格爾並不處理彭教授界定的自我意識問題，他也

²⁹ 以下是另外一個例子：「唯有藉著它【智性直觀—作者】，我把我的行動以及在它之中的我與行動的既予的對象區分開來」（SW I 463）。



就不會在此一意義下主張自我的成立預設了大我。無論如何，根據一種特定的黑格爾解讀，他的哲學是一種一元論，主張真正意義下存在的是唯一的精神實體，其他的一切存有物，都是此一精神實體為了達到它的自我認識所「建立」的；換言之，每一個存有物的存在——或者更精確地說：每一類型的存有物的存在，是此一精神實體的自我認識成立的條件，而與其他類型的存有物「辯證地」關聯在一起，故此一精神實體即為它們的存在的理據。這個精神實體，黑格爾稱之為精神。³⁰個別的人類主體，也是精神所建立的這些存有物之一。如果我們把這個唯一的實體稱為大我，而個別的人類主體稱為小我，那麼的確可以主張黑格爾論及大我與小我的關係。不過這表示大我僅是小我的存在理據；在上文關於費希特的討論中，我們已經看到彭教授可能正在此一意義之下主張費希特認為小我預設大我。

根據彭教授的觀點，黑格爾主張：「『小我』雖然在一些階段不完全與『大我』的理念相吻合，但是它不必經過無限的努力就能夠與『大我』完全現實地合一」（80）；至於小我與大我如何合一，彭教授則根據《精神現象學》立論：「而

³⁰ Charles Taylor (1975) 與 Thomas Watenberg (1993) 採取這種形上學的解讀。



如果『意識樣態』達到以全部『意識樣態』為自身的認識，這便是精神」(98)。就我所知，這是在黑格爾研究中的新穎命題，它們的確切意義有待彭教授進一步闡釋；以下我將就黑格爾哲學內部所能提供的理論資源，討論這兩個命題。

那麼，黑格爾如何看待人類個體與自我實現的精神的關係？在討論康德與費希特時，彭教授主張小我追求大我理念的實現；似乎在他看來，黑格爾也抱持相同的觀點。所謂大我的理念，應當指某些普遍的價值與行為規範；所以彭教授似乎認為黑格爾把這些普遍的價值與行為規範視為對於每一人類個體的活動都有效的目標。黑格爾並不同意這種道德的世界觀。對他而言，在歷史的場域中起作用的，毋寧是個別個體出自於其「特殊的利害關係、特別的目的或者...自私的意圖」的活動（VPhG/W12 38），³¹固然個人的行為或許也會受到普遍認可的價值的引導，然而不但這樣的行為的個例不多，它們實際上達致的成果，也十分有限（VPhG/W12 34）。³²這至少基於以下兩點的考慮。首先是一個可以稱為

³¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte/W.12*；縮寫為 VPhG/W12。

³² 對於黑格爾的觀察，康德應該不會反對，後者同樣懷疑世界中是否存在德行，雖然他認為這對於倫理學的探討並不重要（Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: 407-8）。



心理學的觀察：一個具體的個人從事一項活動，必須出自於能夠推動他的動機，他所從事的活動必須能夠滿足他的需求。黑格爾並不是動機的化約主義者，相反地，他認為除了欲求之外，個人的信念與見解，同樣是從事活動時要被滿足的對象。甚至，他認為純然的欲求根本不屬於歷史的領域（VPhG/W12 44），因為歷史所包含的是人類的文化活動，也就是受到某些概念所形塑的活動，僅僅是作為自然界的一種動物的人類的行為，並不屬於歷史。在歷史之中的人類欲求，總是具有某種概念形式。所以人不只是需求食物，而是需求特定類型、並且以某種方式烹調的食物；換言之，只有符合特定文化條件的東西，才被視為食物，從生理學的角度而言可被人所消化的東西，並不因此就是食物。

另一個考慮可以稱為存有論的：「因為個體是這樣的東西，它實然存在著，而不是一般性的人；後者並不存在，只有一個確定的人才存在」（VPhG/W12 38）。黑格爾由此進一步推論個體的需求的內容也是特殊的。因此個別的人的個別性，就不只是與其他個體數量上的差異，而是性質上的不同。上述心理學的觀察並不排除某些普遍的動機推動所有的個體的行動，然而由於存有論的考慮指出個體性意謂質的差異，所以黑格爾可以推論：在歷史中真正起作用的，其實是



個體自身的特殊欲求、信念與見解，而不是普遍的價值規範。

無論如何，黑格爾並不因此認為個人性的行為以及它們對於個人所具有的意義窮盡了歷史。相反地，他認為個人性的行動在世界歷史之中，可以產生遠超過個人所意識到的目的之外的結果。黑格爾用一種形上學的語言描述個人性的行動與世界歷史的關係，他把個人的意志、利害關係與活動視為世界精神實現其自身目的之「工具與手段」，而此一目的無非「發現自身，回歸自身，將自身做為現實而直觀」（VPhG/W12 40），³³也就是精神的自我認識；因為精神的自我認識預設了精神能夠做為認識的對象而存在，所以精神必須成為現實，而為自身所直觀。個體並不意識到精神此一目的，他們的行動也並不以此一目的為目的。個體追求自身利害關係的滿足，然而從他們的行動之中，一方面產生了作為精神的自我實現歷程的人類社會的建制，另一方面，某些特出的個體的行動，則引導了由精神的自我實現歷程的一個階段向次一個階段的過渡，黑格爾稱他們為「世界歷史之個人」（VPhG/W12 45）。和平凡的群眾一樣，世界歷史的個人對於精神自我認識的目的一無所知，他們和前者相同，追尋的是自我的滿足，而不是任何普遍原則的實現。即令如此，

³³ 參見 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes/W.7*, 28/§343。



世界歷史之個人在追求自我的滿足的同時，促進歷史向精神的自我實現的下一個階段進化。這是因為與他們的利害相關的，是一種特定的現實事態，追求他們自身的利害，亦即追求此一特定的現實事態的實現；他們之所以為世界歷史之個人，乃是因為他們的利害與世界歷史的新階段一致，追求他們自身的利害關係，因此同時促成了世界歷史向前邁進。黑格爾稱此為「理性的狡獪」(VPhG/W12 49)。

黑格爾不僅主張個人追求自身利害關係的滿足，他甚至排除了個人以精神的實現為其追求目的的可能性。這是因為在精神某一階段的自我實現之前，沒有人能夠對於此一階段有所認知。即令黑格爾認為歷史的進程具有必然性，這並不表示他主張人類能夠在精神實現其自身之前把握此一必然進程。對於精神的自我實現的目標的把握，只有在精神已然實現自身之後才可能：「在作為仍在進行之中被把握的歷程的世界歷史自身的歷程之中，歷史純粹的最終目標仍然不是需求與利害關係的內容」(VPhG/W12 40)。黑格爾對於哲學充滿詩意的描述：「米納娃的貓頭鷹只有在夜幕低垂之時才開始飛翔」，³⁴正是在說明這一點。然而既然只有在精神實現自身之後，它才能夠被認識，那麼個體就不能夠以它的實

³⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*/W.7, 28。



現為自身的目的；換言之，對於黑格爾而言，「小我」不能追求「大我」。

然而米納娃的貓頭鷹仍然會躍離枝頭，飛入夜空；即使哲學總是太晚出現，而不能指導現實，精神的自我認識仍然需要哲學。至少在黑格爾思想的前期，《精神現象學》擔負的工作，即是證成科學，也就是真的哲學；它是科學系統的導論，要藉著逐步否定站在「意識的立足點」上的一切意識的形態，引導抱持這些意識形態的人進入科學。³⁵是以黑格爾的確認為有限的認知者能夠認識精神。

有限的認知主體能夠藉由認識精神與它「合一」嗎？彭教授認為如此，因為「如果『意識樣態』達到以全部『意識樣態』為自身的認識，這便是精神」（98）。「以全部『意識樣態』為自身的認識」是彭教授對於「科學的立足點」的描述，我打算省略有關此一描述的討論，直接檢視有限的認知

³⁵ 黑格爾曾把《精神現象學》視為他的哲學系統的第一部份，然而至遲在 1817 年的《哲學科學百科全書》中，他的構想似乎發生了變化；此處科學的系統由邏輯、自然哲學與精神哲學三個部份所組成，從而似乎沒有一門精神現象學的空間。在 1831《邏輯學》第二版中，他更明確地表明他不再視《精神現象學》為科學的第一部份（*Wissenschaft der Logik, Band 1/W.5, 18* 註釋）。至於《精神現象學》的導論功能，黑格爾的態度則並不明確。一方面，黑格爾在《邏輯學》第二版中仍然保留了有關邏輯學預設精神現象學的陳述，另一方面，他似乎又主張科學沒有任何預設（*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Band 1/W.8, 62/S17*）。當然，詳細處理此一問題，遠遠超過了本文所能容許的範圍。



者是否能夠藉著認識精神而與之同一的問題。首先必須指出：彭教授的表達方式恐怕令人有所誤解。他所謂的「意識樣態」，我稱為「意識形態」，一個意識形態是一個哲學觀點，認知主體可以採取或者放棄一個意識形態，但是嚴格說來，意識形態本身並不改變，它也不會認識什麼東西。此外，「精神」如果指的是絕對知識，也就是代表現象學的辯證的終點的意識形態，那麼認知者的確可以達至絕對知識。如果「成為精神」僅只意謂認知者達至絕對知識，那麼認知者確實能夠成為精神。然而這並不是彭教授的主張；因為對他而言，認知主體成為精神，意謂小我成為大我，而在黑格爾哲學的脈絡之中，「大我」意指那個建立一切的精神。³⁶所以彭教授事實上主張：達到絕對知識的認知者，同時成為精神。然而哲學的認識能有這種轉化的力量嗎？

在現象學的辯證的終點，認知者達到了絕對知識：「它是在精神的形態之中認識自身的精神」。³⁷換言之，絕對知識是一個精神認識自身的形態。作為絕對知識，黑格爾的哲學主張一切為精神所建立；有限的認知者接受科學，也就是黑格爾的哲學，意謂著他把握到一切事物與精神的同一。是

³⁶ 這是根據本文所預設的形上學解讀而言。

³⁷ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*/W.3, 582。



以絕對知識與其轉化了認知者，毋寧僅使他真切地認識自己與精神同一，也就是把握到：有限者並不只是精神的否定，而是為精神所建立，從而可以說是精神的自我否定。黑格爾的絕對知識並不使得小我成為大我，而只是呈顯有限者與精神源初的存有學の同一。

肆

在總結以上的觀察之前，我想略微檢視自我意識現象的描述。彭教授把自我意識描述為我「意識到自己是一個個別心靈」(77)，這的確是自我意識—對自我的意識，然而它更是對於「自我作為個別心靈」的意識；換言之，我不僅意識到自我，也就是把所意識到的對象視為自我，還將自我意識為一個個別的心靈，也就是將「個體」與「心靈」的概念應用於自身。就此而言，彭教授所界定的自我意識，遠比康德的「我思」與費希特的「自我建立自我」複雜。後兩者僅只是對於自我的意識，也就是對於一個意識狀態，我意識到它屬於我，也就是它是我的；³⁸德國觀念論的脈絡中，「屬我

³⁸ 這並不是說康德的「我思」和費希特的「自我建立自我」表達的是相同的自我意識。事實上，後者指的是前反思的自我意識，而前者指反思的自我意識；參見 Neuhaus(1990)。



性」(Meinigkeit)的概念表達的正是一點。這個意義之下的自我意識，並不包含對於自我進一步的意識；藉著此一自我意識，我覺知到我處在一個意識狀態之中，除此之外，它不具有其他內容，所以並不包含「個別」與「心靈」的概念。費希特明確地表達了這一點：

自我並不經由能夠進一步解析的雜多的綜合而產生，而是經由一個絕對的定立(Thesis)。然而此一自我乃是自我性一般，因為個體性的概念明顯地經由綜合而產生(SWI 503)。

這並不是說這裡所謂的自我是一個超越個體、個體之外的某物，³⁹而只是陳述作為絕對的定立之產物的自我意識所包含的內容僅是屬我性，並不包含對於「我」乃是個體的認識。事實上，描述自我意識所包含的內容，是項困難的工作。它的難處之一，在於如何一方面使用概念來描述自我意識的內容，另一方面卻不主張自我意識的成立預設了意識主體具有這些概念。後面這個條件的用意，在於避免把不具有這些概念的意識主體排除在具有自我意識的存有物的集合之外。因此，使用第一人稱代名詞來指涉自我，或許可以視為自我意識的活動的明證，然而如果用它來界定自我意識的存

³⁹ Rohs 似乎這樣認為(1991: 50)。



在，那麼尚未學到使用代名詞的幼兒，就不能視為具有自我意識。對於德國觀念論而言，這個困難十分根本。⁴⁰就彭教授的表述而言，首先必須要問的是：一個意識主體要意識到什麼，才是「意識到自己是一個個別心靈」？如果「意識到自己是一個個別心靈」，就是同意「我是一個個別心靈」這個語句，那麼顯然並不是所有的人能夠符合條件；因為要接受這個語句，至少要能把握「心靈」與「個別」兩個概念，這項限制將會使我們不能承認許多人能夠具有自我意識，雖然一般而言，我們不會懷疑他們具有自我意識—這裡指的是那些不能把握上述兩個概念的人。再者，「意識到自己是一個個別心靈」之前，首先得意識到自己，前者預設了後者；如果「意識到自己是一個個別心靈」才是自我意識，那麼它所預設的對自己的意識又是什麼呢？基於這些考慮，把自我意識描述為我「意識到自己是一個個別心靈」，或許有待商榷。

把自我意識視為貫串德國觀念論的核心議題，是上世紀下半德國一個重要的研究取向，其代表人物是 Henrich(1966, 1970)，對他而言，甚至黑格爾所構想的思辯邏輯，都以解釋自我意識的結構做為證成自身的考驗 (Henrich, 1970:

⁴⁰ 關於其他的困難，參見 Neuhaus 的討論 (1990: 85)。



257)。然而本文前行的考察顯示：固然自我意識的概念在黑格爾哲學佔有重要的地位，他所謂的自我意識，卻絕然不是對於屬我性的意識；另一方面，在費希特知識學的脈絡之中，他的確由作為屬我性意識的自我意識出發，然而在他的演繹過程中，費希特事實上使用了具有實踐意涵的自我意識概念。由此看來，我們固然可以同意自我意識概念在德國觀念論（甚至是近代哲學）中的地位，然而卻也必須同時強調此一概念本身處在發展的歷程中，在不同的哲學脈絡中，它可以具有不同的意義，並不必然意謂對於屬我性的意識。⁴¹

彭教授理解德國觀念論的進路，在我看來承襲了 **Henrich** 以作為屬我性意識的自我意識為其核心概念的進路；⁴²但是與 **Henrich** 不同，彭教授引入了普遍的自我意識

⁴¹ 事實上，**Henrich** 的研究進路並不乏批評者。**Horstmann** 主張：作為自然的心靈現象的自我意識，並不是哲學的議題；另一方面，德國觀念論者則各自提出不同的，作為他們的哲學建構的自我意識概念，只有在他們各自不同的意義下，自我意識才構成哲學問題（**Horstmann, 1987**）。與 **Henrich** 的觀點對照，**Horstmann** 可以說是另一個極端；前者企圖用作為屬我性意識的自我意識涵攝德國觀念論，後者則認為德國觀念論者的自我意識概念全然並不指涉屬我性的意識，即使對於康德的先驗統覺，**Horstmann** 都強調它並不同於做為心理現象的自我意識。然而這樣的觀點並不全然成立；先驗統覺和費希特的「自我建立自我」，似乎就分別是反思的與直接的屬我性的意識。

⁴² 彭教授師承已故的 **Wolfgang H. Schrader** 教授，後者則是 **Henrich** 的學生之一。即使一般並不把 **Schrader** 視為 **Henrich** 的入室弟子，前者應該仍受到後者的影響。



與個別的自我意識的區分，並將之詮釋為大我與小我的分別。根據上文的分析，把此一區分加諸康德哲學之中，所預設的對於康德先驗統覺概念的理解，恐怕根本地有待商榷；至於費希特與黑格爾的哲學，如果將普遍的自我意識(大我)視為個別的自我意識(小我)的存在理據，而非認知理據，那麼的確可以發現此一區分，這樣的詮釋策略的代價，是使得 Henrich 原始的問題—如何解釋自我意識現象⁴³—消失而轉化為個體的存在根據問題。事實上，彭教授所討論的大我與小我能否合一的問題，做為一個形上學的問題，也只有在前者是後者的存在理據的脈絡之中，具有意義；相反地，如果大我被視為小我的認知理據，論及二者的合一似乎不具意義。

彭教授對自我意識概念以及自我意識問題的重新詮釋，與他對於 Henrich 的構想的延伸息息相關。在彭教授看來，自我意識不僅是貫穿德國觀念論的核心概念，同時也提供了理解某些傳統中國與當代中國哲學思想(例如程明道與唐君毅)所需的理論架構；考慮到康德哲學與德國觀念論的理論關聯，彭教授的詮釋可以說承繼並且擴展了當代中國

⁴³ 在我看來，這也是彭教授原始的問題：「一個具有自我意識的『個體』如何知道自己是某個個殊的自我意識」(77)。



哲學研究中連結康德與儒家哲學的進路，在中西比較哲學的研究之中，深具意義。無論如何，如若本文的分析成立，彭教授在對比中國哲學與德國觀念論時，事實上提出了對於德國觀念論獨樹一幟的詮釋，從而也轉化了 Henrich 以自我意識概念涵攝德國觀念論哲學的構想。一位當代中國哲學研究者曾經基於牟宗三獨特的康德詮釋，主張應當區分「康德」與「Kant」（施益堅，2009）；呼應此一觀點，我們或許可以說彭教授陳述的是已然經過中國哲學之元素轉化的「德國觀念論」，而不再是單純的「Deutscher Idealismus」。⁴⁴

⁴⁴ 一位論文審查人要求我說明是否接受彭教授對於德國觀念論轉化的詮釋。然而本文的目的，僅在於指出彭教授的詮釋與我所了解的德國觀念論哲學的差異。至於此一特殊詮釋本身是否蘊涵能夠成立的哲學命題，並不是本文討論的對象。



Self-consciousness as a Clue for the Comparative Study of Chinese Philosophy—German Idealism and the Doctrine of the Greater Self?

Weimin Shi

Abstract

According to a pioneering comparative philosophical idea, self-consciousness presents an issue with which philosophers including German idealists and some scholars belonging to the Chinese tradition, e. g. Cheng Ming-dao and Tang Jun-yi, are concerned. It is maintained that, to explain how self-consciousness is possible, they propose the existence of the universal self-consciousness or the greater Self. This paper aims to analyze the concepts of self-consciousness of Kant, Fichte and Hegel to investigate



whether they are really committed to the existence of the greater self.

Keywords : Self-consciousness, the greater Self



【參考書目】

1. 施益堅 (Schmidt, S.) (2009)。〈從 Kant 到康德：牟宗三的「華語哲學」之現身〉。《揭諦》，17：25-46。
2. 彭文本 (2008)。〈良知的辯證—康德、費希特、牟宗三的理論比較研究〉。《臺大文史哲學報》，69：273-308。
3. 彭文本 (2009a)。〈自我意識與良知—牟宗三與費希特的理論之比較研究〉。《國立臺灣大學哲學論評》，37：163-188。
4. 彭文本 (2009b)。〈唐君毅論「個體的自我」〉。《哲學與文化》，36, 8：77-100。
5. Ameriks, K. (1990). "Kant, Fichte and Short Arguments to Idealism." *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 72: 63-85.
6. Beiser, F. C. (2002). *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
7. Fichte, J. G. (1971). *Fichtes Werke*. Ed. I. H. Fichte. Berlin: Walter de Gruyter.
8. Frank, M. (2005). "Selbstbewusstsein und



- Selbsterkenntnis. Über einige Schwierigkeiten bei der Reduktion von Subjektivität.” *e-Journal Philosophie der Psychologie*, 3: <http://www.jp.philo.at/texte/FrankM1.pdf>.
9. Gardiner, P. (1982). “Fichte and German Idealism,” in G. Vesey (ed.), *Idealism: Past and Present* (111-26). Cambridge: Cambridge University Press.
 10. Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
 11. Guyer, P. (2006). *Kant*. London/ New York: Routledge.
 12. Heath, P. & Lachs, J. (1982). “Preface,” in J. G. Fichte, *J. G. Fichte: Science of Knowledge*, trans. P. Heath & J. Lachs (vii-xviii). Cambridge: Cambridge University Press.
 13. Hegel, G. W. F. (1986). *Werke: in 20 Bd.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 14. Henrich, D. (1960). “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft,” in D.



- Hernich, W. Schulz & K.-H. Volkman-Schluck (eds.),
Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken (77-115).
Tübingen: Mohr.
15. Henrich, D. (1966). “Fichtes Ursprüngliche Einsicht,” in
D. Henrich and H. Wagner (eds.), *Subjektivität und
Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer* (188-233).
Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
16. Henrich, D. (1970). “Selbstbewußtsein. Kritische
Einleitung in eine Theorie,” in R. Bubner/ K. Cramer/R.
Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik: Hans-Georg
Gadamer zum 70. Geburtstag. Bd. 1: Methode und
Wissenschaft* (257-84). Tübingen: J. C. B. Mohr.
17. Horstmann, R.-P. (1987). “Gibt es ein philosophisches
Problem des Selbstbewußtseins?” in K. Cramer, H. F.
Fulda & U. Pothast, *Theorie der Subjektivität* (220-48).
Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
18. Kant, I. (1900). *Kants Gesammelte Schriften*. Ed.



Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.
Berlin: Walter de Gruyter.

19. Kant, I. (1961). *Critique of Pure Reason*. Tr. Norman Kemp Smith. London: Macmillan.
20. Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Tr. Paul Guyer & Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Martin, W. M. (1997). *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*. Stanford: Stanford University Press.
22. Neuhouser, F. (1990). *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press.
23. Pinkard, T. (1990). "How Kantian is Hegel?" *The Review of Metaphysics*, 43, 4: 831-38.
24. Pippin, R. B. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.



25. Pippin, R. B. (2000). "Fichte's Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism," in S. Sedgwick (eds.), *The Receptions of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel* (147-170). Cambridge: Cambridge University Press.
26. Rohs, P. (1991). *Johann Gottlieb Fichte*. München: Beck.
27. Schulze, G. E. (1792). *Aenesidemus oder Über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Helmstedt: Fleckeisen.
28. Solomon, R. C. (1983). *In the Spirit of Hegel*. Oxford: Oxford University Press.
29. Taylor, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
30. Watenberg, Th. E. (1993). "Hegel's Idealism: The Logic of Conceptuality," in F. C. Beiser (ed.), *Cambridge Companion to Hegel* (102-29). Cambridge: Cambridge University Press.

