

《國立政治大學哲學學報》第二十九期 (2013 年 1 月) 頁 119-154

©國立政治大學哲學系

費希特的自我概念： 自我意識與智性直觀

史偉民

東海大學哲學系

地址：40704 台中市台中港路三段 181 號

E-mail: wmshi@thu.edu.tw

摘要

費希特主張自我由智性直觀給出，也就是自我建立其自身。費希特在回應舒爾策對萊因厚得的批判時，發展出他的自我概念。本文在此一脈絡之中檢視此一概念，以釐清自我究竟在那一個意義上建立其自身，並論證他的自我概念並不支持自我創造世界的命題。

關鍵詞：費希特，自我，智性直觀

投稿日期：101.04.02；接受刊登日期：101.08.09

責任校對：唐國開、蔣逸群

費希特的自我概念： 自我意識與智性直觀

在當代中國哲學的脈絡之中，費希特時常為人提及，並且與當代新儒家的康德詮釋相提並論。¹ 論者以為：費希特對於康德哲學的發展，與牟宗三有類似之處(李明輝 1993:568-9;彭文本 2004:131-2); 尤其是兩位思想家都把智性直觀理解為具有道德的與存有論的雙重向度，從而都認為：作為道德行為者的主體，同時也是宇宙的創造者(Chan 2008: 179)。²

根據此一觀點，費希特與牟宗三都認為智性直觀是存有論的創造原則。就牟宗三而言，固然他的確主張智性直觀的「創生性」，³ 然而他也同時指出「本心仁體...亦不能被產生」(1971: 196)。另一方面，認為道德主體在道德實踐之際—例如幫助他人，同時創造了他在實踐活動之中關涉到的對象—例如在前述的例子中的受幫助的人，似乎不是一個有意義的主張。如果智性直觀並不創生作為實在的本心仁體，也不創造道德實踐的對象，那麼它仍然能是存有論的創造原則嗎？認為牟宗三「智性直觀」的概念意謂存有論的創造原則的詮釋，必須說明牟宗三「創造」概念的特殊意義。

¹ 本文是國科會計劃「費希特與人類精神的實際歷史」(99-2410-H-029-039-MY2) 的成果的一部份。

² 牟宗三把「intellektuelle Anschauung」譯為「智的直覺」(1971)。

³ 例如：「既是智的直覺，則不但如如相應而印定之，即不正如如相應而認知地呈現之，形著之，且同時亦即能客觀地豎立起來與那天道生德之創生之不禦為同一而其自身即是一不禦的創造」；又如：「此即是智的直覺的創生性，此即是康德所謂『其自身就能給出它的對象(實不是對象)之存在』之直覺」(牟宗三 1971:186, 196)。

另一方面，費希特的智性直觀概念，根源在於他的「自我建立 (setzen) 自我」的命題。「自我」是費希特哲學的根本原則；根據對於此一根本原則的不同理解，費希特哲學或者被視為一種主觀觀念論，或者被當成一種絕對觀念論，甚至是一種獨我論。⁴ 第一種詮釋認為「自我」是內在於個別自我、使之成為自我的結構性原則，個別自我進一步產生非我的表象；第二種詮釋，以為「自我」是一個超越的、單一的形上存有物，它一方面創造了個別的自我，也創造了與個別自我對立的非我 (Beiser 2002: 217f.; Guiherme 2010)，至於第三種詮釋，則把「自我」視為唯一存在的表象世界的心靈。⁵ 即使這些解釋呈現了寬廣而多樣的詮釋光譜，它們仍然並沒有窮盡對於費希特可能的解讀方式。⁶ 牟宗三與費希特的智性直觀的概念比較要有意義，首先要能夠釐清兩位哲學家本身的思想；當代中國哲學在此，似乎還有許多工作有待完成，釐清費希特的自我概念，應當屬於其中之一。⁷

本文的目的不在於比較牟宗三與費希特，而僅在於檢視費希特的

⁴ 不同的詮釋者對於不同的費希特詮釋，各有自己的分類與命名。我所使用的分類大致上與拜若 (F. Beiser) 的方式一致。

⁵ 不僅對於費希特的哲學有不同的詮釋，究竟那些詮釋者代表那一種詮釋，研究者也有不同的觀點。例如有學者以為黑格爾把費希特哲學解讀成主觀觀念論 (Beiser 2002: 217)，也有學者以為他的解讀是絕對觀念論式的 (Guiherme 2010: 6)；就雅柯比 (F. H. Jacobi) 而言，有學者認為他把費希特當成是主觀觀念論者 (Beiser 2002: 217; Guiherme 2010: 7)，但是也有人把他的解讀歸類為獨我論 (Hoeltzel, 2010: 94)。

⁶ 例如拜若稱他的費希特詮釋為「實用觀念論」(Beiser 2002: 218)。

⁷ 值得注意的是：對於費希特的各種解讀固然都承認「自我」的創造性，依據這些解讀，自我所創造的，只能是作為心靈性存有物的主體的行動、狀態或者其狀態的內容，而不能是任何非心靈的存有物。自我是以不能是實在論意義下的宇宙創造者。就此而言，費希特與牟宗三的比较，似乎並不有助於了解牟宗三的哲學，除非牟宗三的創造概念也不涉及非心靈的存有物。

自我或者說主體的概念，以釐清自我究竟在那一個意義上建立其自身。⁸ 我首先在第一節中說明費希特如何藉著回應舒爾策 (G. E. Schulze) 對萊茵厚得 (K. Reinhold) 的批判而提出其自我概念，第二節則指出費希特在他的實踐哲學中歧義地使用了「自我建立其自身」的觀念，因此值得懷疑他的理論哲學是否一致地理解了此一觀念。第三節藉著進一步檢視舒爾策的批判，說明費希特的自我所建立的是「此一心靈狀態屬於我」的意識，根據這一點，我在第四節論證他的自我概念並不支持賦予自我存有論的創造性的主張。

壹、

在費希特的〈埃奈西德穆斯書評〉(Recension des Aenesidemus) 之中，他提出了自我由智性直觀所建立的主張：「絕對主體，即自我 (Ich)，並不由經驗直觀所給出，而是經由智性直觀所建立」(SW I 10)。⁹ 智性直觀與經驗直觀的對比，意在於表明自我並不是一個現成的對象，僅只是被發現，而是在直觀的行動中同時被給出。

費希特是在回應舒爾策在《埃奈西德穆斯》(Aenesidemus) 一書中提出的對於萊茵厚得的批判時，提出自我意識為智性直觀的主張。那麼要了解費希特究竟何以提出上述命題，必須要回到舒爾策批判的脈絡。後者的目標是萊茵厚得的「基礎哲學」的基本命題：「在意識

⁸ 關於牟宗三的智慧直觀概念，以及他在什麼意義之下主張智性直觀的創造性，必須另文討論。請參見 Shi & Lin (2012)，尤其是第三節。

⁹ 本文徵引費希特時，使用 I. H. Fichte 編輯的全集 (*Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, 1845-6) 的照相複製版 (Fichte 1971)，並將縮寫成為「SW」，在其後以羅馬數字註出冊數，以阿拉伯數字註出頁數。

之中，表象經由主體與主體和客體區分開來，又與二者關聯」(Reinhold 1790: 167)。萊因厚得認為表象與主體和客體的上述關係，構成了意識的根本結構，可以作為系統地重構康德的先驗哲學的基礎。舒爾策反駁他，認為此一命題過於狹窄，並不足以表述所有的表象 (Schulze 1792: 84)。

舒爾策提出了一系列的論證，以證成他的反駁。首先，既然直觀的活動中，客體並未與表象區分開來，依據萊因厚得上述的「意識之命題」，直觀並不是一種表象 (Schulze 1792: 85)。這明顯地是一個歸謬論證，因為即使是萊因厚得都不能也不會否認：直觀是一種表象。然而如若直觀的確是一種表象，而且舒爾策的描述正確，那麼就至少有一種表象，就其存在於意識之中而言，並不被與客體區分開來。意識的命題因之並不適用於一切的表象。然而舒爾策的描述成立嗎？他所謂的直觀，指的是對於感覺予料的直接覺察，例如當一個人注視一個色塊，而還沒有將它辨識為自身之外的某物的顏色時，他所擁有的表象就是直觀。就此而言，直觀的意識之中，的確不存在客體與直觀的區分。

其次，舒爾策指出：意識之命題所描述的區分與關聯的活動，本身也是「對於某物的性質的表象」，雖然它們自己並未在意識中與主體和客體區分開來，又關聯到二者 (Schulze 1792: 86)。和第一個論證一樣，這也是一個舉出反例的歸謬論證。區分與關聯的意識活動，可以說是舒爾策對於意識之命題提出的反例。舒爾策質疑：如果區分與關聯的活動不是表象，那麼它們是什麼？如果心靈進行的活動是區分兩個它所覺察的對象—假設為 a 與 b，那麼心靈把 a 與 b 表象為彼此相異；另一方面，如果心靈把 a 與 b 相互關聯，那麼它就是把 a 與 b 表象為彼此相關。除了表象之外，心靈沒有其他區分或者關聯它所覺察的對象的方式。

再者，舒爾策指出：與表象區分開來，又與之相關聯的主體與客

體，也必須要被表象，因為「只有那些被覺察到的東西」，心靈才能夠將之相互區分開來，並且關聯到彼此 (Schulze 1792: 85)。然而根據他的觀點，意識之命題蘊涵著：只有當主體被當成另一個意識的對象時，主體才能被表象，從而在意識之中出現 (Schulze 1792: 88, 注釋)。這是因為主體必須在意識之中出現，才能夠與表象相互區分與關聯；¹⁰ 然而對於萊因厚得而言，主體在意識之中出現，就是要被表象—表象者只有藉著另外一個表象，才能成為對象 (Reinhold 1790: 170-1)。換言之，他承認對於主體的意識，只能是一個表象。既然萊因厚得認為意識之命題涵蓋了一切的表象，主體的表象必須和它與之區分與關聯的表象具有相同的結構。所以某一意識狀態的主體必須要藉著另一個表象的活動，才能被意識到。

舒爾策反對這個結論；他指出：如果一個人在觀看某物之際，同時意識到自身，就可以說他對於主體具有意識。在這個例子之中，對於主體的意識並不是觀看的意識之外的另一個意識。對舒爾策而言，這也是一個意識之命題的反例；因為它指出了主體的意識並不是觀看的意識之外的另一個意識，從而並不具有意識之命題中所陳述的結構。

舒爾策清楚地反對意識的命題可以涵蓋主體的表象的觀點：

意識之中的表象被關聯到一個主體，又被與它區分開來，對於此一主體的覺知，並不能又存在於主體把一個某物關聯到主體與客體，又把它與二者區分開來 (Schulze 1792: 87-8)。

¹⁰ 萊因厚得自己同意這一點：「就一個表象現實地關聯到客體而言，不僅它，而且客體，亦即被表象者，也出現在意識之中；就一個表象現實地關聯到主體而言，不僅它，而且主體，亦即表象者，也出現在意識之中」 (1790: 173)。所以一個表象與主體和客體相關聯，意謂表象、主體與客體都出現在意識之中。

意識的命題不能涵蓋主體的表象，意謂主體的意識不具有意識的命題所陳述的結構。這和舒爾策以下的主張有關：在意識之中，主體與客體先於表象；二者是表象在意識之中出現的可能性的根據 (Schulze 1792: 90)。他的理由是：如果主體與客體不先於表象而存在，那麼表象就不能與二者區分與關聯。舒爾策的主張可以藉著與萊因厚得的觀點對比而了解，後者認為：表象在意識中「直接地」出現，而主體與客體僅只藉著由與表象區分與關聯而「間接地」出現於意識之中，前者把後「二者提昇為意識的成份」 (Reinhold 1790: 174)。相對地，舒爾策認為主體與客體在意識中的出現並不預設表象，它們獨立於表象之外，而表象只有藉著與它們的關聯與區分才可能；「主體與客體先於表象」的命題，表達的就是主體與客體相對於表象的獨立存在。

根據萊因厚得，表象藉著存在於它之中的質料 (Stoff) 而與客體關聯，因為它所具有的質料，表象才從屬於一個對象，而在意識之中代表此一對象 (Reinhold 1790: 182)，表象的質料因之為它的客體所決定 (Reinhold 1790: 183)。進一步，這表示表象的質料對於主體而言是既予的，而不是來自於主體自身；相對地，表象的形式則是由主體自身所提供，表象藉著它的形式與主體相關聯 (Reinhold 1790: 183, 188)。萊因厚得引入的表象的質料與形式的區分，來自於他對康德哲學的解釋；後者認為人類知識的成立是能動的知性與被動的感性協同運作的結果。

所以對於萊因厚得而言，表象有一個接受性的、經驗的側面；他主張表象在意識中先行於主體與客體的立場，因此使得主體只有藉著被經驗到，才能夠出現在意識之中。另一方面，萊因厚得主張作為表象者的主體，只有藉著另一個表象，才能成為意識的對象 (Reinhold 1790: 170-1)，此一主張更明確地說明對於主體的意識也是一個表象，從而也是經驗的、既予的。

在舒爾策對於萊因厚得的意識的命題所提出的三項反駁之中，第三項反駁直接地影響了費希特的自我概念。舒爾策一方面反對表象在意識中先行於主體與客體，另一方面也反對對於主體的意識需要一個另外的表象，依據費希特的理解，舒爾策所質疑的，可以說就是對於主體的意識的經驗性。費希特同意舒爾策對萊因厚得的此一批評：

絕對主體，即自我，並不由經驗直觀給出，而是經由智性直觀所建立；而絕對客體，即非我 (das Nicht-Ich)，是對反於它而建立的東西。經驗的意識之中，二者只有經由一個表象與它們相關聯而出現；它們只是作為表象者與被表象者間接地存在於經驗意識之中。人永遠不會如同意識到一個經驗地給出的東西一般意識到絕對主體——也就是不被表象的表象者，與絕對客體——也就是獨立於所有表象之外的物自身。萊因厚得很可能把這些說明保留到未來了 (SW I 10)。

對於費希特而言，舒爾策的批評指出了意識的命題不能夠是哲學的基礎命題，而本身就需要一個基礎。他看出來：意識的命題陳述的僅是經驗的意識，而不能提供具有確定性的哲學的基礎命題。費希特認為在「自我」之中發現了此一基礎命題：「因為它存在，自我對自我自身成爲它所是的東西」 (SW I 16)。換言之，自我是自我建立的。他藉「事實」與「事行」 (Tathandlung) 的不同，區分意識之命題所表達的經驗事實與自我的自我建立，後者乃先天而獨立於一切經驗之外 (SW I 8)。「事行」意謂著一種藉著行動而成立的事實，費希特藉它來指涉自我的自我建立。

既然自我爲自身所建立，對自我的意識就不是一個經驗中既予的表象；自我與表象的區分與關聯，因此也不是兩個表象之間的區分與關聯。費希特因此不同意舒爾策把區分與關聯的活動視爲表象活動的觀點 (SW I 9)。

自我在智性直觀之中的自我建立，對於費希特也意謂著：「表象的官能相對於 (für) 表象的官能，並且經由表象的官能而存在」(SW I 11)。¹¹ 表象的官能即為主體的結構，所以上述命題主張主體的結構也出自於它的自我建立。然而不僅主體的結構源自於自我的自我建立，費希特更認為批判哲學的真意在於指出：在心靈之中發生的一切，都要由心靈自身解釋，吾人不能、也無需由外在過渡到內在 (SW I 15)。相較於康德為了解釋心靈中表象的來源而承認物自身，費希特認為表象也能由心靈自身的活動而說明。康德認為物自身可思而不可知，雖然它並不是知識的對象，「物自身」的概念並不包含矛盾，所以物自身可以被思維；但是費希特卻遠為激進地認為：一個「並不對反於自我而建立起來」的物自身的概念，也就是一個全然獨立於自我的物自身的概念，其實自我矛盾 (SW I 20)。這是費希特否定物自身的著名命題出現的脈絡—不僅是主體的認知結構，甚至它表象非我的活動，都在自我的自我建立之中成立。¹²

費希特把自我在智性直觀中的自我建立，解讀為「自我的絕對存在與自律」(SW I 16)。一方面，他把康德的自律的概念轉化延伸到存有論的領域，另一方面，他也把自我的自我建立視為倫理意義下的自我決定。由於經驗中的自我處在與客體的區分之中，經驗意識中的自我永遠面對一個被給予它、而不是由它自身所建立的世界，費希特認為這和自我的自我建立相衝突，因為正如前文所陳述的，自我的自

¹¹ 費希特與德國觀念論者使用「相對於」這個表式來表達某物並不是孤立存在，而是存在於與某物的關聯之中。

¹² 費希特究竟在那一個意義下主張表象為自我所建立，可以有不同的解讀。較為傳統的解讀認為費希特拒絕物自身的命題是存有論的。然而也有學者認為他所拒絕的是獨立於認識主體之外的物自身能夠提供具有知識地位的表象；相反地，費希特認為表象唯有經過全然出自於主體的解釋，才能構成知識 (Pippin 2000; Rockmore 2010)。

我建立蘊涵了它建立它的表象活動，從而規定了它所表象的世界；既然自我建立的自我與經驗的自我是同一個自我，它不能同時規定世界，又面對一個既予的世界而受它規定。費希特推論：此一衝突必須要被解消，但是卻不能夠藉著否定自我建立的自我或者經驗的自我來解消；所以經驗的自我必須「追求」(streben) 去規定它所面對的世界。理性之所以為實踐的，正是因為追求的活動 (SW I 22)。

貳、

藉著回應舒爾策對於萊因厚得的批評，費希特提出了他的知識學的基本輪廓，從而甚至影響了德國觀念論的後續發展。¹³ 可是他所提出的究竟是怎樣的一種哲學，卻並不容易確定。其中一個根本的、在費希特研究中仍然沒有共識的問題是：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？根據一種解讀，既然費希特否認了獨立於心靈之外的物自身的存在，那麼要說明諸多有限主體之所以能夠具有客觀有效的知識，除了訴諸萊布尼茲式的預定合諧之外，只能夠預設有限主體的認識事實上具有同一個根源；在費希特的系統中，此一根源只能夠是絕對自我，所以絕對自我是單一的、超越個別自我的存有物 (Rohs 1991: 50-1)。根據另一種解讀，知識學中的「絕對自我」或者是為了哲學反思而提出的理論建構，目的在於說明真正存在的自我並不能不受限制，或者是實踐理性的規約性理念，指出有限自我無限追求的目標；所以真正存在的是有限而彼此分離的個

¹³ 關於費希特受到舒爾策啟發之處，上文的討論並未完全討論，是以還不能全然顯現〈埃奈西德穆斯書評〉對德國觀念論發展所具有的分水嶺的意義，參見 Breazeale (1981)。

別自我 (Breazeale 2000: 178, 191)。

研究者所提出的多樣而彼此衝突的解讀，令人猜測費希特的文本本身含有相互衝突的陳述，或者至少含有某些允許相互衝突的解讀的陳述。一個重要的例子是知識學的基本命題：自我建立其自身。這是一個純粹理論的命題，抑或是一個具有實踐意涵的命題？上文中指出，費希特由自我的自我建立導出追求的實踐活動，他的根據是自我的自我建立與有限的經驗自我的受非我規定之間的矛盾；追求的活動解消了此一矛盾，因為在它之中有限自我的受非我規定與自我的自我建立得以共存，後者作為有限自我的追求活動的目標，存在於追求之中。這表示自我的自我建立其實是一個實踐命題，而並不表述一個先天的事態。

在《全知識學基礎》以及〈埃奈西德穆斯書評〉之中，費希特強調自我建立自我為一個可以透過哲學反思發現的客觀事態，是以在《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。相對地，在 1797 年《知識學第一導論》(*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*) 中，他卻認為僅有兩種可能的哲學體系：觀念論——也就是他的知識學——與獨斷論，其間的選擇，取決於思維者對於自由的態度，思維者必須決定要選擇使自我的獨立臣屬於物的獨立之下，或者相反地，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，他是否在理論上重視自由的價值，決定了他要接受觀念論或者獨斷論的基礎命題，前者即是自我建立其自身的命題。然而如果此一命題表達先天的、非經驗的事態，那麼接受或者不接受它，就不能取決於思維者的決斷，更不能取決於思維者實踐性的決斷；認為是否接受知識學基礎命題取決於思維者的實踐決斷的觀點，事實上否定了此一基礎命題的

客觀明證性，而承認了兩個哲學立場之間的選擇，其實為實踐性的活動。¹⁴ 換言之，費希特承認這兩個哲學立場的基礎命題，本身就具有實踐的內涵。在我看來，這並不表示費希特在 1797 年之後為知識學選擇了「自我建立自我」之外的另一個基礎命題，而是他對於同一個基礎命題的不同詮釋。這指出了此一基礎命題所包含的不同向度。

作為有限自我的追求活動的目標，自我的自我建立無疑地具有實踐的意涵。然而這是費希特在〈埃奈西德穆斯書評〉所發現的自我在智性直觀之中的自我建立嗎？還是費希特使用了兩個不同的自我概念，並且在他的知識學中由客觀事態的自我概念轉變到實踐意義的自我概念？¹⁵ 作為追求的目標，自我的自我建立並不是一個已然成立的事態；然而作為可以透過哲學反思發現的具有明證性的客觀事態，自我的自我建立必須已然成立。自我的自我建立或者已然成立，或者尚待成立，兩者相互排斥；這表示費希特的確使用了兩個不同的自我概

¹⁴ 一位評論人指出：費希特的重點是在知識學與獨斷論之間的選擇本身預設了知識學。這是一個有趣的觀點，然而即令如此，費希特仍然不能證成知識學相對於獨斷論的優越。因為獨斷論者毋須承認兩個體系之間的選擇是自由的，從而毋須預設了自由的存在。換言之，費希特並未把自由的存在視為前提，因為獨斷論者並不承認這一點。

¹⁵ 紐豪爾 (F. Neuhauser) 特別強調這一項轉變 (1990)。相反地，拜若 (F. C. 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)。

念。¹⁶

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——藉著智性直觀而界定的自我建立自我的活動，是否允許費希特把實踐活動視為自我的本質？這個例子顯示：費希特意欲提出的命題，和他能夠有理據地主張的命題，可能有所距離。

費希特因為自我在智性直觀之中的自我建立，主張自我建立其自身的結構以及它之中的表象，同時導出追求的活動；本節開始處指出：這個架構不足以確定費希特究竟提出了怎樣的哲學。既然費希特意欲提出的命題，可能並不就是他能夠有理據地主張的命題，以下我將要藉著進一步檢視費希特所描述的智性直觀，以釐清他的自我概念，也就是費希特能夠有理據地主張的自我概念。

¹⁶ 兩位評論人質疑費希特是否的確使用了兩個不同的自我概念。其中一位評論人主張：1797年之後的費希特，的確主張自我的自我建立同時是理論與實踐的，而在《全知識學基礎》以及它之前，則必須區分絕對自我與有限自我的活動，前者可以是純粹理論性的。在我看來，即使是《全知識學基礎》以及〈埃奈西德穆斯書評〉之中，自我的自我建立活動都有理論與實踐的雙重意義，所以他把自我在智性直觀中的自我建立，直接解讀為「自我的絕對存在與自律」(SW I 16)；而絕對自我與有限自我的區分，無助於說明自我的自我建立活動如何可能同時是理論與實踐的。事實上，費希特之所以能導出追求活動，正是因為他主張：既然自我建立的自我與經驗的、有限的自我是同一個自我，它同時規定世界，而又面對一個既予的世界而受它規定；費希特推論：這兩個對立的面向只有在自我的追求活動中才能共存。此一推論並不能成立；因為同一個自我一方面可以規定世界，然而因為它對於它的規定活動不具有意識，所以把經由它的規定活動所生的世界視為既予的，它們並不衝突。哲學家長久以來認可了這種可能性，它事實上是唯心論的基礎。費希特之所以在其中看出矛盾，是因為他把自我建立自我、從而規定世界，一開始就視為是意謂「自我決定自我」的實踐性命題。

參、

根據一個廣為接受的解讀，舒爾策藉著指出萊因厚得的意識理論所導致的無限後退，反對萊因厚得對於自我意識的說明。¹⁷ 根據後者，自我意識即是意識主體以其自我為對象的意識，所以具有和對象意識相同的結構；這種觀點稱為自我意識的反思理論。對於萊因厚得而言，如果對於主體具有的表象必須是另一個意識，從而具有意識之命題所陳述的結構，那麼主體的表象也必須與主體和客體（這時候即是主體本身）一方面區分開來，一方面又相互關聯。可是為了能使主體的表象與主體區分與關聯，主體又必須首先被表象，所以根據意識之命題，主體的表象因為它的結構，又預設了主體的表象，從而產生了一個無限後退，使得主體的表象根本不可能。既然主體的意識實然存在，這表示意識的命題不能夠說明對於主體的意識；甚至由於根據意識之命題，任何一個表象都預設了對於主體的意識，此一命題不能說明任何一個表象。

無論是舒爾策在《埃奈西德穆斯》或者費希特在〈埃奈西德穆斯書評〉之中，都沒有明白地陳述上述的無限後退。然而舒爾策的確指出：對於與表象區分開而又關聯到它的主體的表象，本身不能再與主體相區分與關聯（Schulze 1792: 88），這似乎暗示了此一無限後退；另一方面，費希特在耶拿時期稍後 1797 年的〈一個知識學的新闡述的嘗試〉（Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre）之中，的確提及反思理論蘊涵了無限後退：

當你意識到任何一個對象時——例如對面的牆，那麼正如你

¹⁷ 例如 Neuhausser (1990: 71-5), Martin (1997: 88-92)。

所承認的，其實你意識到你對於這一面牆的思維，而且只有就你意識到你自己而言，對於牆的意識才可能。但是為了要意識到你的思維，你必須要意識到你自己。你說：你意識到你自己。是以你必然地區分你思維著自我與在思維中同一個被思維的自我。然而為了你能夠如此，那個思維中的思維者必須再一次成為一個更高的思維中的客體，才能夠是意識的客體。同時你得到了一個新的主體，它又意識到了原來的自我意識。這裡我再度像方才一樣地論證。一旦我們開始根據此一律則繼續推論，我們就不能指出我們在任何地方應該停止。據此，我們將會為每一個意識而需要一個新的意識，後者的對象即是前者，以至於無窮，因此就永遠不能夠具有一個現實的意識 (SW I 526)。

費希特在每一個意識裡主體與客體的分離之中，看到了造成無限後退，從而使得意識無從理解的原因。既然意識實然存在，那麼就不是每一個意識之中都存在著主體與客體的分離；換句話說，一定有某一種不存在主體與客體的區分的意識，否則意識就不可能 (SW I 527)。費希特認為，「對於我們自身之思維的意識」就是此一不存在主體與客體的區分的意識，而且此一意識是直接的，亦即它不是偶然外加于思維、從而與之連接在一起的，卻是與它不可分離 (SW I 527)。這就是說：自我意識是直接的，它不是那種在其中主體與客體分離的對象意識。反思理論認為所有的意識—包括自我意識，都具有主體與客體分離的結構，此一主張的結果，就是意識結構中的無限後退。

對於自身思維的意識之所以是直接的，根據費希特的看法，乃是因為：

你的朝向它之外的某物（朝向思維的客體）的內在活動，同時也進入自身並朝向自身。然而根據上文，經由回歸進入自身的活動，自我對於我們產生了 (SW I 528)。

是以 1797 年的費希特的確因為反思理論蘊涵了意識結構的無限後退而反對此一理論，並且藉此得出了自我由自身產生的結論，而這正是費希特在〈埃奈西德穆斯書評〉中受舒爾策影響而獲得的觀點。反思理論主張自我意識也具有對象意識的結構，上文指出舒爾策反對這一點。故而即令舒爾策在《埃奈西德穆斯》或者費希特在〈埃奈西德穆斯書評〉之中，都沒有明白地陳述上述的無限後退，似乎仍然可以推論二者基於反思理論所蘊涵的無限後退而反對反思理論，並且由於萊因厚得的意識之命題屬於反思理論，因而反對意識的命題。

根據此一解讀的邏輯，由反思理論導致無限後退，以及費希特在耶拿時期明確陳述了此一無限後退這兩項客觀事實，可以推論舒爾策在《埃奈西德穆斯》基於反思理論導致無限後退批評萊因厚得，並且費希特在〈埃奈西德穆斯書評〉中接受了此一批評。這樣的推論並不能夠成立。一方面，反思理論客觀地導致無限後退，並不表示舒爾策的確因為此一客觀事實而批判萊因厚得的反思理論立場。另一方面，費希特在〈埃奈西德穆斯書評〉反對反思理論的根據，不見得要和〈一個知識學的新闡述的嘗試〉中的理由相同。

反思理論會導致無限後退，這是反思理論本身所蘊涵的；事實上，舒爾策並沒有提供一個反思理論的內在批判，他並不是因為萊因厚得的觀點屬於會導致無限後退的反思理論而反對他，真正的理由是舒爾策本身基於現象的觀察而獲致的自我意識的觀點 (Messina 2011: 350, 361-2)：

因為並不是僅有當進行表象活動的自我構成了一個殊別的表象的對象時，自我意識才在我們之中存在；而是一般言之，當進行表象活動者，作為一個進行表象活動者，被與表象與對象區分開來之時，或者當進行表象活動的自我被覺察為存在著的之時，自我意識也存在 (Schulze 1792: 350)。

所以對舒爾策而言，萊因厚得的意識之命題所陳述的意識，其實

並不界定所有的意識所必須具有的結構，從而使得自我意識成為意識的一個殊種。相反地，他認為具有意識之命題所陳述的結構的心靈狀態，其實就包含了自我意識在自身之中；此一觀點說明了何以舒爾策認為一個觀看某物的人，同時能夠意識到自身（Schulze 1792: 89，注釋）。萊因厚得將意識之命題所陳述的心靈狀態只稱為意識，全然違反了通常的語言使用方式（Schulze 1792: 351）。

然而對於了解費希特而言，舒爾策批判萊因厚得的根據究竟是什麼，並不是關鍵。無論舒爾策根據什麼理由批判萊因厚得，他都反對意識之命題所陳述的結構可以適用於自我意識，也就是說：舒爾策反對自我意識是意識之命題所界定的意識的一個殊種，它和其他的意識不同之處，僅在於它是以自我為對象的意識。而這正是自我意識的反思理論的觀點，所以舒爾策確實反對反思理論。

舒爾策認為主體唯有先被覺知到，才能夠與表象區分開來並與之關聯（Schulze 1792: 90）。萊因厚得認為，唯有透過與一個表象區分與關聯，主體才能進入意識；相反地，對於舒爾策而言，自我意識預設了對於一個獨立於區分與關聯的活動之外的主體的覺知（Schulze 1792: 319，注釋）。然而如果因此就把舒爾策的觀點視為反思理論——因為他認為自我意識預設了自我覺知（Messina 2011: 362），那麼這是一個錯誤。反思理論的命題是自我意識具有對象意識的結構（Henrich 1966: 192），而不是自我意識預設自我覺知。萊因厚得認為意識之命題適用於包括自我意識的一切意識，所以他主張反思理論；但是他並不同意自我意識預設自我覺知，因為依據他的觀點，主體只能夠間接地藉著與表象區分與關聯，才能出現在意識之中。

雖然《埃奈西德穆斯》並沒有發現反思理論所蘊涵的無限後退，舒爾策的確反對反思理論，這是《埃奈西德穆斯》對於費希特最重要的影響。費希特同意舒爾策，認為主體必須先於表象被思及，否則萊因厚得不能夠說主體把表象與主體相互區分又相互關聯。然而他由之

得出了一個和舒爾策全然不同的結論：

無論如何，主體與客體必須先於表象被思及，但是卻並不是在作為心靈的經驗性規定的意識之中，這是萊因厚得唯一提到的(SW I 9-10)。

主體必須先於表象被思及的主張，並不意指對主體的意識在時間中先於表象，而表示思及主體並不是表象主體。這就是說，費希特同意反思理論不能成立，自我意識不能藉著反思理論而解釋，因此必須存在一種非經驗的對於主體的意識，也就是非經驗的自我意識。既然一切的經驗意識都是對於既予的某物的意識，非經驗的自我意識不能是對於既予的自我的意識，相反地，此一自我意識必須創造它的對象。依據康德的構想，費希特稱此一自我意識為一種智性直觀。¹⁸

作為給出自我的直觀，這裡的智性直觀乃是對於自我的意識，也就是自我意識，既然它的對象——也就是自我——並不是被發現，而是在意識的活動中被創造出來，自我意識之中不存在著主體與客體的區分。相反地，在對象意識之中，主體與客體有所區分 (SW I 522)。主體與客體的分離是對象的經驗意識的特徵，例如費希特所舉的對於一堵牆的意識的例子，在其中主體經驗到某種既予的東西，並意識到它是一堵牆。

值得注意的是：當費希特言及自我意識中不存在主體與客體的區分，他並不僅意指「思維者與被思維者指涉同一物」的事態。當一個人觀看他早年的照片時，他所意識到的可以說是他自身，然而他對於這些照片的內容的意識，顯然不能是智性直觀。因為照片的內容並不

¹⁸ 因此亨利希 (D. Henrich) 主張：「自我建立其自身的表述是反思理論的否定圖象，費希特看出了後者的缺失」(1966: 199)。

是由觀看的活動所創造出來的，他只是在經驗的直觀中辨認出照片中的身影為自身，而不能說是創造了他的自我。當一個人藉著回憶反省他自身的行為時，他所意識到的當然也是他自己；然而同樣地，這裡也不能說它具有智性直觀。因為他所憶起的事態並不由回憶的活動所產生，而只是回憶起來；否則他所進行的就不是回憶的活動。上述的兩個例子當中，思維者與被思維者，意識與意識的對象，在外延上固然同一；然而當費希特主張自我意識之中主客合一時，他意指遠不只是主體與客體外延的同一，而更是自我被自我意識所創生。所以費希特說：「自我即是自我建立者，而不是其他的東西」(SW I 523)。

費希特也稱自我意識為「對於我們自身之思維的意識」(SW I 527)。然而難道對於自我意識而言，「我們自身之思維」不是某種既有的東西嗎？如果自我意識是「對於我們自身之思維的意識」，自我意識是否僅只是對我們自身所處在的心靈狀態的覺知？那麼在什麼意義下，可以說自我意識創造自身為其對象呢？

自我意識並不僅是對於自我的意識，同時，它必須是將所意識到的東西意識為自身的意識。費希特認為自我意識作為一種直觀，乃是「一個建立活動，它把自身建立為從事建立活動的」，而不能僅僅是「一個建立活動」，因為如果是後者，自我意識就會捲入反思理論的無限後退之中(SW I 528)。他意欲表明的區分，似乎就是將對象意識為自我與對於自我的意識的不同。後者只是一個「建立的活動」，自我只是被意識到的對象；相反地，前者則把被意識到的對象視為與自身同一。並不是只要被意識的對象其實是自身，這個意識就必然會是自我意識。

即使意識的對象是一個人的心靈活動時，也就是他「自身之思維」時，以自我為對象的意識也不一定就是自我意識。一個人的心靈中浮現對某件事的一個觀點，即使那是他自身早先提出的觀點，他也可能不知道，除非他能夠記得他提出過此一觀點，或者藉著其他方式知

道這一點。然而即使一個觀點具有一個人所提出的觀點通常所具有的特性，也不能確定他提出了此一觀點；因為他人可能提出類似的觀點。相反地，即使一個觀點和一個人所提出的觀點通常所具有的特性完全相反，也不能排除他事實上提出此一觀點；因為他有可能自我矛盾。換言之，一個要將在心中出現的一個觀點意識為自身的觀點，此一觀點出自於他的事實並不足夠，他必須對於他自己提出此一觀點的事實早已有所認知，才能將此一觀點歸屬給自己。在這個例子中，一個人要意識到某個觀點屬於自己，預設了他已經意識到此一觀點屬於自身。

這個例子同時也呈顯了反思理論所蘊涵的無限後退的具體意義。例子中的自我意識，也就是心中浮現的對某件事的一個觀點屬於自我的意識，其實具有與對象意識相同的結構。當一個人覺知到一個對象並將之意識為某類事物—例如 F—時，他必須先具有 F 的概念；同樣地，將心中浮現的對某件事的一個觀點意識為自身提出的觀點，也預設了此一觀點屬於自身的認識。如果繼續追問：這個人如何能夠獲得此處所預設的此一觀點屬於自身的認識，反思理論只能回答：這又預設了他早已具有此一觀點屬於自身的認識。無限後退由此開始。

爲了阻止反思理論所蘊涵的無限後退，費希特主張必須有一種在其中主體與客體並不分離的自我意識。現在可以看出：費希特指的是「某一心靈狀態屬於自身」的意識，並且這種自我意識的成立並不預設主體對於此一心靈狀態屬於自身的意識。換言之：主體直接地、不經中介地意識到一個心靈狀態是他自己的心靈狀態。當一個人正處在某一心靈狀態中時，他直接地意識到那是他自己的心靈狀態；當他感到疼痛時，他知道他在痛，當他悲傷時，他知道他在悲傷，當他困惑時，他知道他在困惑。即令一個人可能不能確定他所處在的究竟是那一種心靈狀態—他可能不能確定自己究竟是否嚐到了甜味，或者不能

明白自己複雜的心境，然而對於是他自己處在這個無論應當如何描述的心靈狀態之中這個事實，他不會有所疑惑。當費希特宣稱自我創造其自身時，他意指的是一個人直接地意識到一個心靈狀態是他自己的心靈狀態；被創造出來的，並不是這個心靈狀態，而首先是「此一心靈狀態屬於我自己」的覺知。費希特的意思是：沒有這種覺知，就沒有自我的存在；所以「此一心靈狀態屬於我自己」的覺知被創造出來，蘊涵了自我也被創造出來。

自我創造自我的命題，並不表示那些不具有創造自我的能力的存有物不能夠在它們的行動中關涉到自身，也不表示不能夠因為它們關涉到它們自身的行動而從第三人稱的角度言及「它們自身」。以下我將藉著萊布尼茲有關動物與人的知覺 (perception) 的觀點，說明這一點。在《單子論》中，他指出動物具有記憶與感覺，也就是說具有一定程度的意識：

記憶賦予了靈魂某種連貫性，它近似理性，然而必須與之區分。因此我們看到：當動物對於觸動它們的某物有所知覺，而且它們先前對它有過類似的知覺時，它們記憶的表象使得它們期待那些在先前的知覺中與此物連結的東西，並且會獲得和它們先前所具有的相似的感覺。例如當讓狗看一根棍子時，它們會想起棍子帶來的痛苦，並且悲鳴或者跑開 (Leibniz 1976: §26)。¹⁹

一隻狗會因為記起棍子為牠帶來的疼痛而跑開，此一行動關涉到牠自身，因為藉此牠要避免自己再次經驗到疼痛；一隻沒有類似經驗的狗，看到棍子時不會感到害怕，從而不會逃走。所以狗的確覺察到發生在它身上的事，並且它的經驗影響了它日後的行為。從第三人稱

¹⁹ 此處註出的是《單子論》的節數。

的觀點看來，狗的行為可以關涉到它自身，它可以為自己做某些事；就此而言，狗也是一個自我。萊布尼茲所指出，這種關涉到自身的行為至少以記憶為條件，記憶使得先前發生的事情，能對當下的行為有所影響，萊布尼茲因此說它賦予靈魂「連貫性」；另一方面，記憶預設感覺，因為未被感覺到的東西，不能夠被記憶，所以一個人不會記得睡覺時發生在他身上的事。

萊布尼茲認為人的知覺與動物不同：

關於必然與永恆的真理的知識，把我們與純然動物區分開來，並且給予我們理性與科學，提昇我們得以觸及自身與神的知識。它是在我們之中稱為理性靈魂或者精神的東西。也是藉著關於必然與永恆的真理的知識以及這些真理的抽象，我們才能上昇到反思的活動，後者使我們能夠思維稱為「我」的東西，並且想到這個或者那個在我們之中 (Leibniz 1976: §28-29)。

思考心靈中存在著什麼，從而能夠思維自我，就是具有自我意識。萊布尼茲認為理性認識的能力是自我意識的必要條件，前者則是人類與純然動物的區別所在；既然純然的動物不具有理性認識的能力，它們也不具有自我意識。換言之，純然的動物並不能思維在它們之中所進行的表象活動，它們不能意識到那是它們自己的表象。

所以動物一方面不能夠思考自我，不具有自我意識，然而另一方面仍然能夠採取關涉到自身的行動。從第一人稱的角度，動物不具有自我；然而由第三人稱的角度，它們的行動可以描述為關涉到它們的自我。人類具有自我意識，而費希特把自我意識描述為自我的自我建立，現在首先可以看出：所建立的自我，是第一人稱意義下的，而不是第三人稱下的自我。其次，因為第三人稱下的自我預設了某些意識活動，例如記憶與感覺，而不具自我意識的動物可以具有第三人稱意義下的自我，這些意識活動不需要預設自我意識；自我在建立自我的

同時，並不使得這些意識活動成為可能。

由不具（第一人稱的）自我的動物到具有（第一人稱的）自我的人類的過渡，對於萊布尼茲而言，是兩種不同的知覺之間的過渡。動物性的知覺固然包含感覺與記憶，然而不能產生自我意識；唯有藉著人類的知覺，自我意識才可能，從而第一人稱的自我才存在。由此而言，自我的自我建立所描述的乃是相對於動物知覺的人類知覺的特殊作用，此一作用提供了人類一種組織其意識經驗的方式，也就是使人能夠把他的經驗意識為他自己的；這種組織經驗的方式，使得人類與純然的動物有所不同。²⁰ 既然自我唯有藉著組織意識經驗的特定方式而產生，意識本身只能是「無自我的」：「意識是一個必須先行於一切指向目標之活動的事態，因此也先行於具有自我意識的自我」（Henrich 1970: 275）。

引導這裡所提出的解讀的是費希特的命題：自我由智性直觀所建立，而智性直觀是創造其對象的直觀，故而自我建立其自身。由於根據康德，智性直觀是屬於神的直觀，²¹ 此一命題很容易被誤解，從而以為費希特的自我是一種形上的自因存有，具有神秘的自我創造的能力。費希特的自我概念出現的歷史以及理論脈絡，顯示他所謂的創造並不是創造出某種實體，而是某一心靈狀態屬於自己的意識。另一方面，如果因為費希特的智性直觀概念不同於康德，而忽略了他所強調的自我的自我建立，那麼就會以為費希特的智性直觀只是對於自身的行動的覺知（Gram 1981: 296）——這樣子的自我只能是既予的。

²⁰ 亨利希主張：「無論此一自我是什麼，它至少是一個組織意識領域的主動原則」（Henrich 1966: 276）。

²¹ 康德用「智性直觀」一詞意指數種不同的直觀，神的創造性直觀只是其中一種（Gram 1981; Estes 2010）。同樣地，費希特也使用了不同的智性直觀概念（Estes 2010: 171），本文僅只在自我的自我建立的脈絡中討論此一概念。

肆、

萊布尼茲認為自我意識與人類的理性認知能力有所關聯。在《純粹理性批判》中，康德發展了這個觀念，把先驗統覺視為人類知識的最高原理。先驗統覺指的是人必然可以意識到他所具有的所有表象是他自己的表象，也就是必然可以意識到他所有的表象的「屬己性」(Meinigkeit)；因此康德主張：「『我思』必須能夠伴隨我的所有的表象」(KdrV B131)，並且將之視為一個先天判斷。

然而康德強調：當人以「我思」伴隨他的表象時，他意識到所有他的表象屬於同一個自我。即使一個人以「我思」個別地伴隨他的表象，由於這樣的經驗意識彼此相互獨立，它們其自身之中並不包含與一個同一的主體的關係，所以僅只是以意識個別地伴隨他的表象，還不足以使他意識到他所有的表象共同屬於一個自我——也就是他的自我。舉例而言，根據康德，如果一個人意識到他看到一座橋，又意識到他聽到流水聲，他仍然不能因此意識到看到橋的他與聽到流水聲的他為同一個自我；這是因為從「看到一座橋的我」的表象中，不能分析出這個自我同時就是「聽到流水聲的我」。康德主張：如果一個人不能意識到他所有的表象共同屬於一個自我，他雖然可能具有自我意識，但是這樣子他所具有的自我，就會如同他所意識到的表象一般地「斑雜而不同」(KdrV B134)。

對康德而言，唯有藉著把不同的自我的表象主動地連結在一起，一個人所具有的所有表象才能夠共同屬於一個同一的自我；同一的自我的存在，因此以連結不同的自我表象的綜合活動為必要條件。然而綜合活動需要規則，既然自我意識的存在是先天的，它所預設的綜合活動必須依據先天的規則，依據康德，這些先天的規則就是知性的範疇，後者提供了有關世界結構的先天知識。藉著追問自我意識成立的條件，也就是將先驗統覺當成範疇的先驗演繹的前提，康德開發了

自我意識這個事實的理論潛能，建立了萊布尼茲所預示的自我意識與理性認識的關聯。

事實上可以質疑：對於一個同一的自我的意識，是否預設了康德所提及的綜合活動？在上文的例子中，如果一個人要連結「我看到一座橋」與「我聽到水聲」兩個表象，這兩個表象必須同時存在於其意識之中；例如他現在意識到他看到一座橋，並且回憶起他聽到水聲。如果不是他回憶起他聽到水聲，他也無從連結「我看到一座橋」與「我聽到水聲」兩個表象。事實上，康德視表象的重現為經驗的必要條件之一 (KdrV A101)。故而一個人要連結「我看到一座橋」與「我聽到水聲」兩個表象，他必須意識到他看到一座橋並且聽到水聲；既然如此，他就已然意識到看到一座橋並且聽到水聲的是同一個自我，而並不需要康德提出的綜合活動。²² 更重要地，康德所關切的是個別的我思表象如何能夠連結而產生一個同一的自我的表象，他預設了、卻沒有解釋何以我們能夠以「我思」伴隨我們的表象；即令個別我思表象的確必須經由連結，才能產生一個同一的自我的表象，個別的我思表象仍然較它們之間的連結更加根本。費希特因此批評把自我僅只視為在雜多之中同一的東西的觀點，並且強調「我思」其實是一個具有能動性的活動 (SW I 475-6)。用另外一種方式來說：即使我藉連結「我看到一座橋」與「我聽到水聲」兩個表象而知道看到橋與聽到水聲的是同一個自我，除非我能夠知道這個自我就是我，我仍然不具有自我意識。這不應令人意外，因為對康德而言，我思表象的連結所根據的規則是範疇，同樣的規則也決定了任何對象表象的連結。那麼使得前者的連結產生一個同一的自我的表象，而後者的連結產生了對象的表象的，就不能是範疇，而是被連結的表象本身的性質。所以康德藉著

²² 參見蓋爾 (P. Guyer) 對康德的質疑 (1987: 116)。

我思表象的綜合解釋自我意識的策略，實際上預設了我們能夠以「我思」伴隨我們的表象，而沒有對這一個基礎的事實有所解釋；費希特的自我建立其自身的觀點，即指涉此一事實。

和康德不同，費希特視為他的知識學基礎的自我意識的命題，正是一個人能以我思伴隨其表象此一根源性事態，也就是「我將一個心靈狀態意識為我的心靈狀態」的活動。所以康德的出發點是先驗統覺所蘊涵的同一的自我的表象，他的策略在於證明範疇的使用是同一的自我的表象的條件；費希特的出發點則不是同一的自我的表象，而是自我建立其自身的活動，他要由此演繹出來的，則是人類心靈的其他活動。既然自我的自我建立是人類心靈的必然活動，因為人類心靈不可能不具有自我，由此一活動演繹出來的活動，也都是必然的。這些活動構成了知識學的對象 (SW I 63)。

對於演繹的過程，費希特提供了幾個不同的描述。在 1794 年的〈論知識學或者所謂哲學的概念〉中，費希特認為一門科學必須有一個基礎命題，當此一基礎命題具有確定性時，由之導出的第二個命題也具有確定性，由第二個命題導出的第三個命題，隨之具有確定性，並依此繼續 (SW I 40-1)。根據此一描述，命題的演繹乃是確定性傳遞的過程，一個科學中的命題因為分受了同一個基礎命題的確定性，才能具有統一性，而從屬於同一門科學；就此而言，這種系統性的形式，目的在於賦予命題確定性，並不是科學的目的 (SW I 42)。在這裡，費希特把演繹視為認知的手段。

然而同樣在〈論知識學或者所謂哲學的概念〉中，費希特也認為：作為知識學對象的人類心靈的諸必然活動，本身構成了一個系統，而可以依一定的律則依序導出 (SW I 71)。故而先於一個心靈的必然活動，必須預設另一個活動，沒有它前者就不可能；後者是前者存在的根據與條件。那麼，心靈的必然活動的系列的第一個活動，也就是自我的自我建立，並不預設任何活動，它是完全無條件的 (SW I 79)。

費希特主張：知識學的工作在於呈現一個心靈的活動預設作為其存在根據的另一活動。根據此一構想，由一個活動演繹出另一個活動，不僅只具有認知的價值，同時也呈顯了心靈的諸活動間的存有論結構。

在 1797 年的〈知識學第一導論〉中，費希特對於他的演繹程序，提出了另一種描述：

它（觀念論—作者）指出：一開始作為基礎命題而提出的，在意識中直接地證明的事物並不可能，除非其他的事物同時發生，而此一其他事物不可能，除非第三件事物同時發生。如此繼續，直到開始時指出的事物的條件全然窮盡，而它就其可能性而言完全被把握。觀念論的進程是由有條件者到條件的前進。條件又成為有條件者，它的條件必須被找出（SW I 446）。

根據此一描述，觀念論的基礎命題雖然在意識中已然直接地證明，然而它並不是無條件的，相反地，由基礎命題所開始的演繹，就是要發現它使其可能存在的條件。根據費希特的構想，此一演繹的最後環節，必須是它由之開始的基礎命題的一切條件的總體，他認為這就是「一切必然表象的系統，或者說全幅的經驗」（SW I 446）。²³ 費希特藉此強調：在演繹之中出現的每一環節，也就是人類心靈的必然活動，只有在與其他環節的連結之中才能存在（SW I 448）。

以上的第二與第三種描述相互矛盾。根據第二種描述，作為知識學基礎的自我建立自我的活動，乃是無條件的；根據第三種描述，它

²³ 一位評論者就引文指出：「基礎命題本身直接不能在意識中呈現，只能間接地透過其他意識內容作為其認知條件，但是這不一定需要主張基礎命題是有條件的」。這似乎和引文相衝突。首先，費希特明白說基礎命題在意識之中直接地被證明，再者，他指出觀念論的演繹要窮盡「開始時指出的事物的條件」。

卻是有條件的。如果自我的自我建立活動是無條件的，即使它必然地衍生其他活動，存有論地言之，此一活動仍然獨立於其他活動。相反地，如果自我建立自我的活動唯有在某些條件下才能存在，那麼它就不能是存有論地源初的活動。例如康德分析先驗統覺，認為人必然能夠意識到他所有的表象都是他自己的表象，然而此一自我意識並不是源初的，而是需要先在的綜合活動。所以先驗統覺不能是存有論地源初；綜合活動並不由其衍生，相反地，不藉由綜合活動，先驗統覺就不能成立。

第二種描述主導了 1794 年的《全知識學基礎》。費希特在那裡一開始就宣稱：

我們必須找到人類所有知識絕對而首出的，絕對地無條件的基礎命題。如果它要是絕對而首出的基礎命題，它就不能被證明或者規定。

此一基礎命題應當表達如此的事行，它在我們的意識的經驗性規定之下，既不出現，也不能出現，而毋寧是所有意識的基礎，僅有它使得意識可能 (SW I 91)。

據此，自我建立自我的活動—或者事行，乃是使得意識可能的基礎。那麼它就不能以經驗的整體為條件，因為對於費希特而言，經驗即是人類所具有的表象。這也就是說，費希特在這裡賦予自我建立自我的活動存有論上首出的地位，而將之視為產生一切經驗的源初活動。知識學的演繹，因之表達了由基礎到衍生的存有物的存有論的層級。由於《全知識學基礎》是後世了解費希特的主要根據，他的第二

種有關知識學演繹的觀點，也成為主要的費希特圖像。²⁴

費希特所構想的演繹，其實以形式邏輯的推論為模型，所以他舉幾何學為科學的一個例子 (SW I 49)。由一個命題演繹出另一個命題，就是能夠在邏輯的意義下有效地由一個命題推論出另一個命題。形式邏輯的有效推論，僅只意指前提與結論具有以下的關係：當前提為真時，結論必然為真。它所表達的，只是兩個命題的真值之間的關係。費希特對於他所構想的演繹的第一種描述，正確地反映了這一點；根據此一描述，由一個命題演繹出另一個命題，就是由前者的確定性保證後者的確定性。換言之，如果可以知道前者為真，那麼就可以知道後者為真。此一關係並不蘊涵對於兩個命題所表達的事態—在知識學中是人類心靈的必然活動—的存有論地位的任何陳述。

一個論證對應著一個條件式，它的前提與結論分別對應條件式的前件與後件。條件式的成立，表示前件是後件的充份條件，後件則是前件的必要條件。那麼如果由一個命題演繹出另一個命題，前者是後者的充份條件，後者則是前者的必要條件。明顯地，費希特對於他所構想的演繹的第二種與第三種描述，分別以「條件」的上述兩個意義為基礎。然而無論是那一種意義下的條件，都只和命題的真值相關。所以費希特所採取的演繹系統的形式，並不蘊涵他對於知識學的演繹的第二與第三種描述，這兩種描述毋寧是費希特所賦予的解釋。

在第三節中，我嘗試指出：費希特「自我建立其自身」的觀念，指涉一種人類心靈的特殊能力，也就是將自身作為自身而意識的能力；這種能力提供了組織意識經驗的一種方式。在自我建立自我的活

²⁴ 例如：「純粹自我在當下的自我設定自我使對象被意識決定而得以在意識中開顯」（賴賢宗 1998：440），就屬於這種傳統的圖像。費希特把他自己的觀點與康德對比，認為康德主張意識以自我意識為條件，他則主張自我意識規定意識 (SW I 477)。

動中被建立起來的，或者被創造出來的，乃是「此一心靈狀態屬於我」的意識，所以是自我意識。動物具有感覺與記憶，然而不具有自我意識；人類具有自我意識，因而與純然動物不同。就自我的自我建立作為一種特殊能力的運作而言，追問此一活動的可能性條件，似乎是可行的。

舉例言之，由於自我建立自身所建立的是「此一心靈狀態屬於我」的意識，如果不存在任何可以被意識為「屬於我」的心靈狀態，自我建立自身的活動不可能存在。心靈狀態或者說意識的存在，因之是自我建立自我的活動的必要條件。此一觀察允許由自我建立自身的活動演繹出意識活動，然而前者並不被視為後者存有論上的根據。進一步地，或許可以繼續追問意識活動的必要條件，並且把某些認知能力——亦即表象官能——視為它的必要條件；因為沒有這些官能，意識或許不可能存在。那麼就可以繼續由意識活動演繹出表象官能。這大致上符應費希特對於知識學的演繹的第三種描述。

然而上述的觀察並不支持意識活動與表象官能衍生於自我建立自身的活動的命題，此一命題對應於費希特有關演繹的第二種描述。²⁵ 相反地，如果自我建立自我的活動的確指涉人類將自身作為自身而意識的能力，那麼就很難理解它何以能夠是源初的存有論的奠基事態，因為如果它建立或者創造了什麼，它所創造的是「此一心靈狀態屬於我」的意識；使用第三節中引入的區分來說，它所創造的是第一人稱，而不是第三人稱意義下的自我。只有把「自我建立其自身」這個表式中

²⁵ 一位評論者要求我考慮「《全部知識學基礎》的第二命題的主張是否可以把心靈狀態納入自我創造的內容」。我不太確定此一問題的意義。如果它意指：費希特是否認為心靈狀態由自我所創造？那麼它是一個哲學史的問題，我傾向於回答費希特的確如此主張。然而如果它意指：費希特能否藉由第二命題證成心靈狀態由自我所創造？那麼我認為根據本文對於費希特的自我概念的分析，答案是否定的。

的「自我」當成是客觀的、第三人稱意義下的自我時，才能將自我建立其自身的活動視為是源初的存有論的奠基事態。當費希特說：「表象的官能相對於表象的官能，並且經由表象的官能而存在」時 (SW I 11)，他就把建立其自身的自我當成了客觀的、第三人稱意義下的自我。費希特藉著批判反思理論而獲得的自我概念，並不允許這樣子的理解。

正如費希特唯有歧義地理解自我的自我建立活動，才能夠導出他認為是實踐理性本質的追求活動，當他藉由自我的自我建立而主張表象的官能建立其自身時，他使用了不同的自我概念：自我作為「某一個心靈狀態屬於我」的意識與自我作為具有一定認識官能結構的心靈。只有根據後一種概念，自我的自我建立才能意謂自我創造它的認知官能結構，甚至創造非我的表象，從而可以說自我是世界的存有論原則；然而費希特藉著回應舒爾策對萊因因厚得的批判而獲得的自我概念，卻是前一種，它並不支持將自我視為世界的存有論的根源—無論是主觀觀念論、絕對觀念論或者獨我論。

參考文獻

中文：

- 牟宗三 MOU Zongsan, 1971, 《智的直覺與中國哲學》 *Zhi de zhijue yu zhongguo zhexue*。台北 [Taipei]: 臺灣商務 [The Commercial Press, Ltd.]。
- 李明輝 LI Minghui, 1993, 〈牟宗三哲學中的「物自身」概念〉 MOU Zongsan zhexue zhong de “wu zishen” gainian, 《中國文哲研究集刊》 *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*, 第三期 Vol.3: 547-74。
- 彭文本 PONG Wenben, 2004, 〈論牟宗三與費希特「智的直覺」之理論〉 Lun MOU Zongsan yu feixite “zhi de zhijue” zhi lilun, 《當代儒學與西方文化：哲學篇》 *Dangdai rexue yu xifang wenhua: Zhexyuepian* (131-72)。李明輝、陳瑋芬編 LI Minghui, CHEN Wuifen Ed. 台北 [Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica]。
- 賴賢宗 LAI Xianzhong, 1998, 〈費希特的康德詮釋與先驗哲學體系的出發點〉 Feixite de kangde quanshi yu xianyen zhexue tixi de chufadian。《哲學與文化》 *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 第 25 卷第 5 期 Vol. 25 no.5: 438-50。

西文：

- Beiser, F. C. 2002. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Breazeale, D. 1981. "Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism." *Review of Metaphysics*, 34, 3: 545-68.
- , D. 2000. "The Spirit of the Wissenschaftslehre." In *The Reception of Kant's Critical Philosophy*. Ed. by S. Sedgwick. 171-198. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chan, Wingcheuk. 2008. "On Mou Zongsan's Idealistic Confucianism." In *Confucian Ethics in Retrospect and Prospect*. Eds. by Vicent Shen & Kwong-loi Shun. 171-84. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Estes, Y. 2010. "Intellectual Intuition: Reconsidering Continuity in Kant, Fichte, and Schelling." In *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Eds. by D. Breazeale & T. Rockmore. 165-78. Amsterdam: Rodopi.
- Fichte, J. G. 1971. *Fichtes Werke*. Ed. by I. H. Fichte. Berlin: Walter de Gruyter.
- Gram, M. S. 1981. "Intellectual Intuition: The Continuity Thesis." *Journal of the History of Ideas*, 42, 2: 287-304.
- Guilherme, A. 2010. "Fichte: Kantian or Spinozian? Three Interpretations of the Absolute I." *South Africa Journal of Philosophy*, 29, 1: 1-16.

- Guyer, P. 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Henrich, D. 1966. "Fichtes Ursprüngliche Einsicht." In *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Eds. by D. Henrich & H. Wagner. 188-233. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- 1970. "Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie." In *Hermeneutik und Dialektik: Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Bd. 1: Methode und Wissenschaft*, Eds. by R. Bubner, K. Cramer & R. Wiehl. 257-84. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Hoeltzel, S. 2010. "Critical Epistemology and Idealist Metaphysics in Fichte's *Wissenschaftslehre* (1794–1800)." In *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Eds by D. Breazeale & T. Rockmore. 83-102. Amsterdam: Rodopi.
- Kant, I. 1900. *Kants Gesammelte Schriften*. Ed. by Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- Leibniz, G. W. 1976. "Monodology" In G. W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*. Trans. by L. E. Loemker. 643-53. Boston: D. Reidel.
- Martin, W. M. 1997. *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*. Stanford: Stanford University Press.
- Messina, J. 2011. "Answering Aenesidemus: Schulze's Attack on Reinholdian Representationalism and Its Importance for Fichte." *Journal of the History of Philosophy*, 49, 3: 339-69.
- Neuhouser, F. 1990. *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge:

Cambridge University Press.

- Pippin, R. B. 2000. "Fichte's Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism." In *The Receptions of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*. Ed. by S. Sedgwick. 147-170. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reinhold, K. L. 1790. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band: das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*. Jena: Johann Michael Mauke.
- Rockmore, T. 2010. "Fichte, German Idealism and the Thing in Itself." In *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Eds. by D. Breazeale & T. Rockmore. 9-20. Amsterdam: Rodopi.
- Rohs, P. 1991. *Johann Gottlieb Fichte*. München: Beck.
- Schulze, G. E. 1792. *Aenesidemus oder Über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Helmstedt: Fleckeisen.
- Shi, Weimin & Lin, Chiulo. [2012] "Confucian Moral Experience and Its Metaphysical Foundation: From the Point of View of Mou Zongsan." In *Philosophy East and West* (forthcoming in 2015).

Fichte on the Self: Self-Consciousness and Intellectual Intuition

SHI Wei-Min

Department of Philosophy, Tunghai University

Address: NO. 181, Section 3, Taichung Port Rd., Taichung City 40704, Taiwan

E-mail: wmshi@thu.edu.tw

Abstract

Fichte maintains that the Self is given through intellectual intuition, which means that the Self posits itself. In order to clarify the sense in which the Self posits itself, this paper studies Fichte's concept of the Self in the context of his response to Schulze's criticism on Reinhold, where Fichte developed the concept. It is then argued that Fichte's concept of the Self does not support the thesis that the Self creates the world.

Keywords: Fichte, Self, Intellectual Intuition