

自我意識與良知 ——牟宗三與費希特的理論之比較研究

彭文本*

摘要

西洋哲學家通常把「自我意識」當作理論哲學問題，而把「良知」當作實踐哲學問題，兩者分屬不同的哲學領域。中國哲學自孟子以降的心學傳統則有一種特殊的傾向，亦即將兩個問題都放在實踐哲學領域來處理，而當代新儒家的牟宗三（1909-1995）把這種理論傾向發揮到極致。費希特（J.G. Fichte, 1762-1814）則是西洋少數將兩者當作實踐問題來處理的哲學家。值得注意的是，兩人都以批判康德的「自我意識」理論得出實踐意義的「自我」的結論。本文想要論述以下兩點：(1)兩人具有類似的「實踐自我」的理論；(2)牟宗三將「實踐自我」等同於「良知」，而費希特則將「實踐自我」視為純智的思想，「良知」則是道德情感，兩者並不同。

關鍵詞：自我意識、良知、智的直覺、康德、牟宗三、費希特

* 彭文本，臺灣大學哲學系助理教授。

投稿：98年1月19日；修訂：98年3月13日；接受刊登：98年3月14日。

Self-Consciousness and Conscience

— A Comparative Study of the Theories of Mou Zongsan and Fichte

Wen-Berng Pong *

Abstract

Most of the Western philosophers regard self-consciousness as a problem of theoretical philosophy, and conscience as a problem of practical philosophy. Both of them belong to different areas of philosophy. In contrast with this, some philosophers in the tradition of Confucianism tend to ascribe both concepts to practical philosophy. This tendency reaches its highest point in the writings of Mou Zongsan (1909-1995), the most important representative of Contemporary Neo-Confucianism. Fichte (1762-1814) is one of few Western philosophers, who regard both concepts as the problems of practical philosophy. It's worthy to notice that both Mou Zongsan and Fichte come to this conclusion by criticizing Kant's theory of self-consciousness. I argue in this paper the following two points: (1) Mou Zongsan and Fichte have similar idea of practical self-consciousness. (2) Mou Zongsan identifies practical self-consciousness with conscience; on the contrary, Fichte holds them to be heterogeneous, the former is pure thinking and the latter sensible feeling.

Keywords: self-consciousness, conscience, intellectual intuition, Kant, Mou Zongsan, Fichte

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

自我意識與良知

——牟宗三與費希特的理論之比較研究

彭文本

前言

在日常語言使用裡，「自我意識」和「良知」這兩個詞通常指涉到不同的現象，當我說這樣的句子 S1：「我今天早上見到太陽升起」時，它並不能等於下面的句子 S2：「良知今天早上見到太陽升起」；當我說 S3 句：「這個人喪盡天良」時，它並不等於 S4 句：「這人喪盡自我」。英文裡的「自我意識」用的是 self-consciousness，「良知」是 conscience，而法文裡的「良知」是 conscience，「自我意識」是 conscience de soi。這幾個詞共同處是它們都擁有同一個拉丁文字根 conscire，此字應指動詞「共知」（con-scire）的意思，「意識」和「良知」都是「共知」的一種類型，「自我意識」是前一種「共知」的自我反思。因此，從西方的字源學上看，「自我意識」和「良知」似乎應該有很近的關聯，但是事實上，西洋哲學史從笛卡兒以降，「自我意識」一直是屬於理論哲學的問題，而「良知」則是屬於實踐哲學的問題，很少西方哲學家將這兩者放在同一領域來處理。對比來看，表面上看起來沒有字源關聯的這

兩個詞，在中國哲學的傳統裡卻有不少哲學家用來指涉同一現象。在《孟子》的〈盡心篇〉中，我們讀到以下有名的句子：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」，依照傳統的解釋，此句中的「我」很明顯不是指一個「認知心的我」（屬於理論哲學），而是個作為「道德本心的我」（屬於實踐哲學），因此後來哲學家便用「本心」解釋孟子的這個「我」，而「本心」的另一個詞便是「良知」。這可以解釋為什麼中文的日常語言中「良知」和「自我意識」不能互相取代，但在哲學裡往往卻可以互用。在 S1 句裡的「我」是指「認知心的我」，而不是作為「本心」的「良知」，而 S4 句中的「自我」如果改成「本心」，我們也許可以將 S3 與 S4 約略視為相同意思的句子。把「良知」和「自我意識」視為實踐哲學裡的同一個現象，形成中國哲學的所謂「心學」的傳統，它的主要代表人物包括：孟子、陸象山、王陽明以及當代新儒學裡的牟宗三。牟宗三在其《智的直覺與中國哲學》對於這樣的傳統有以下的描述：

本心仁體是無限的，有其絕對的普遍性……它是個創造原則……而孟子所謂「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」，亦含此義，象山所謂「萬物森然於方寸之中，滿心而發，充塞宇宙，無非斯理」，已十分明顯此義，而陽明所謂「良知是造化的精靈，這些（猶言這點）精靈生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對」，亦是此義¹

在牟宗三看來，上文中孟子的「我」和象山的「心」以及陽明的「良知」講的似乎是同一件事——「本心」。

¹ 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（台北：商務印書館，1974），頁 199，劃線者為筆者的強調。

在西洋哲學裡，費希特是少數將「自我意識」和「良知」²兩個問題同時放在實踐哲學中處理的哲學家³，他在 1795/6 年的《自然法權的基礎》一書的中這樣主張：

這樣的〔思考〕被主張，即實踐自我是根源的意識的我；一個理性存有者只有在意欲（Wollen）裡直接地知覺到自己，而且根據上述，假設它不是實踐的存有者的話，它也不可能直接地知覺到世界，所以也不會曾是智性〔的存有〕……一切其他推導自我意識的企圖都會失敗，因為它們永遠必須預設它們所要導出的〔事物〕⁴

² 本文感謝兩位匿名審查人的許多指正，尤其是指出以「良知」來翻譯費希特與康德使用的 *Gewissen* 一字的適當性，問題不在於是否一般西洋哲學家較為寬泛使用此一詞語（筆者認為康德和費希特相當嚴格地使用 *Gewissen* 一詞，與其同時代哲學家之理解相比，康德甚至刻意賦予 *Gewissen* 完全不同的意義），而在於將中文世界的「良知」與德文世界的 *Gewissen* 作理論比較是否有哲學意義。此處我們用牟宗三作為一個範例，他認為康德只是把 *Gewissen* 當成一種主觀的感受條件，本身不能提供客觀的義務內容，亦不能提供道德法則的內容，因此只是中文的「良心」，還不是王陽明所談的「良知」，他說：「王陽明所說的良知確是心理是一者：良知之獨知（知是知非）即是良知的感受性（心靈之感受之主觀條件），但同時良知亦即是天理（法則）——良知即法則之源，法則即出於良知；良知即理性，並非良知外別有一虛懸的理性。在此顯出良心和良知底差別」。（《康德的道德哲學》（台北：學生書局，1982），頁 449）。牟宗三的意思是說，因為康德的 *Gewissen* 只包含王陽明那個「心理」合一的「良知」中主觀的部分：「心」，但不包含「良知」的客觀部分：「理」，因此 *Gewissen* 只能是良「心」，不能是良「知」。簡單地說，牟宗三的主張是：中國哲學裡的「良知」的內容包含西洋哲學裡的 *Gewissen*，反之不然。而既然兩者具有一些概念的重疊性，作為比較哲學的議題當然是有意義的。為了慎重起見，以下筆者跟隨牟宗三的用法，以「良心」來翻譯 *Gewissen* 或者 *conscience*。

³ 在西洋哲學家裡，海德格算是另一個特例，為了對抗笛卡兒主客二分的知識論，在《存有與時間》（*Sein und Zeit*）一書中，海氏特別把「自我意識」放在一種主客不分的實踐的關係（*practical relation*）裡來處理，而他卻將此時的自我（「此在」（*Dasein*））置於一種的非本真狀態；與此對立的，「良心」對海氏來說卻是「此在」的本真狀態的一種。從筆者之後的論述可以看出，費希特理論裡的「自我」指的是那主客不分的實踐關係，即應是真實的自我，或說是自我的本真狀態；而「良心」則是指向真實自我的一種感覺，兩者並不處於本真與非本真的對立之中。

⁴ J.G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts: GA*, I/3, 332, 粗體字出自筆者。以下引用費希特全集的版：*GA*=*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R.Lauth und H.

費希特一方面主張，自我意識就其根源來說就是一種實踐意義的自我；另一方面，費希特在《倫理學系統》(*System der Sittenlehre*) (1798) 一書第 15 節這樣定義「良心」：「良心的命名是一個相當適切的選擇；彷彿是對那意識不可或缺的直接性意識 (das unmittelbare Bewußtsein)，對吾人更高的本性和絕對自由的意識」(SW,IV,147)。根據這段引文，費希特似乎主張「良心」就是對於「實踐自我」的直接性意識，就這一點來說，費希特的道德哲學思想算是相當接近中國哲學的，但這並不代表他把這兩者視為同一個現象。費希特將上述的「實踐的自我」理解為一種「智性直觀」(intellektuelle Anschauung)⁵，它是純粹智性的；相反地，而「良心」則被他理解為一種「道德情感」(das moralische Gefühl)⁶，完全是屬於感性的，兩者是異質的東西。根據筆者的研究，無論費希特的「實踐的自我」或是當代新儒家的牟宗三對於中國傳統的「本心」之理論，它們都有一個共同的出發點——即康德的自我意識理論。本文嘗試說明以下兩點：第一，費希特與牟宗三在對康德自我意識理論的批判產生的類似的見解，即以「實踐自我」為真正的自我。第二，兩人在進一步的良知(良心)理論發展中發生分歧：牟宗三把「良知」等同於「實踐自我」，費希特則將兩者視為異質的事物。

Jacob (Hrsg.), Stuttgart, 1962-。SW=*Sämtliche Werke*, I.H. Fichte (Hrsg.) Bd.I-XI, Nachdruck, Berlin, 1965。

⁵ 這個見解最早出現在費希特的〈第二篇知識學導論〉(SW,I,463)。這裡筆者不擬將 *intellektuelle Anschauung* 直接翻譯成牟宗三用的「智的直覺」，而用另一個名詞「智性直觀」。原因是牟宗三用的「直覺」似是英譯 *intuition* 的翻譯，這個字與德文的 *Anschauung* 意義並不完全相同，*intuition* 缺乏德文裡的「觀看」(*schauen*) 的意義。

⁶ 這個解釋見於費希特的《倫理學系統》，見 SW, V, 167-169。

一、由「先驗統覺」(die transzendente Apperzeption) 到「智的直覺」(die intellektuelle Anschauung) ——費希特和牟宗三的思想發展之對照

筆者分析費希特的〈第二篇知識學導論〉與牟宗三《智的直覺與中國哲學》第 16-18 節等兩個文獻發現一個奇特的現象：費希特和牟宗三在解讀康德的《純粹理性批判》的「自我意識」理論時，不約而同地由屬於理論意義的自我意識的概念——「先驗統覺」——轉出一個具有實踐意義的自我意識的概念——「智的直覺」(或是智性直觀)。兩人的不同在於，第一，費希特是從康德「先驗統覺」描述的文字本身賦予一種實踐意義的新解，即主張「先驗統覺」已經隱含「智性直觀」的意義，而牟宗三則仍將康德的「先驗統覺」限定在理論哲學的範圍，但由它轉出一個異質的「真我」的概念，亦即實踐意義的「智的直覺」。第二，費希特認為「良心」只是對「智性直觀」的情感性作用，缺乏「智性直觀」那種主動性的意義；相反地，牟宗三則認為「良知」不是感性的事物，它就是「智的直覺」。

(一)〈第二篇知識學導論〉——費希特對「先驗統覺」的解讀

在費希特早期(1790-1796)著作中，完全不出現「智性直觀」一詞，筆者猜測他這樣做的理由是：他認為自己是康德哲學的合法繼承人，而康德根本否認人類擁有這個東西，如果費希特貿然主張人類擁有這樣的「直觀」，等於宣告背離康德哲學的基本立場，那麼他就很難在康德的擁護者陣營裡獲得發言權。康德認為，我們不可能在認知活動裡經由任何直觀的途徑認識到自我自身(das Ich an sich)的內容是什麼。換言之，康德對於自我意識所採取的態度和他對於世界的態度類似——一如我們對於「世

界」只能認識其「現象」，而不能認識「物自體」；對於「自我」，我們也只能認識作為現象身份的「自我」，不能認識作為物自體身份的「自我」。

但是在 1798 年前後，費希特的《知識學》(*Wissenschaftslehre*) 發生一個方法上的轉變，即所謂知識學的新方法 (*nova methodo*)，為了用這個新方法發展新的知識學系統，費希特寫了〈第一篇知識學導論〉和〈第二篇知識學導論〉以及一個斷簡〈知識學的一個新陳述的嘗試〉(*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*)，但是費氏終其一生都沒有完成這個以新方法為核心的系統。⁷在這段思想的轉變時期之著作裡，我們發現費希特一改從前保守的態度，公開在著作中使用「智性直觀」一詞，並且主張人類的確擁有智性直觀。但即使這樣的主張在詞語使用上已經與康德的學說對立，費希特仍然嘗試在此文章裡論證他並未背叛康德，因為「智性直觀」的內容其實已經隱含在康德的「先驗統覺」的學說裡，只是康德沒有意識到這一點而已。

為了主張「智性直觀」已經蘊含在康德哲學的「先驗統覺」的學說裡，費希特在〈第二篇知識學導論〉中採取以下兩個步驟：第一、他嘗試說明在《知識學》裡所肯定的「智性直觀」並非康德哲學所否定的「智性直觀」，因為後者關涉的是對於物自體的直觀，前者是關涉的是一個行動 (*Handeln*) 的直觀 (*GA, I/4, 225; SW, I, 472*)；第二，費希特認為，康德即使在其著作裡不曾明確的提到第二種行動意義的「智性直觀」的可能性，這樣的直觀仍可以在其康德的行文中找到證據。

⁷ 關於這個系統的文獻我們只能從二手的學生筆記一窺其堂奧。一九七八年慕尼黑學院版的費希特全集第一次完整出版了一個哈勒 (Halle) 收藏家麥爾 (Gottfried Moritz Meyer) 所收藏的《知識學新方法》(*GA, IV/2, 1-267*)。一九八二年德國的出版社 Felix Meiner 又出版費希特另一個學生克勞舍 (Krause) 的筆記 (J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift Chr. Fr. Krause 1798/99*, (Hamburg: Meiner, 1982)。一九九二年這些文獻也翻譯成英文出版 (Fichte: *Foundation of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo* (1796/99), translated by Daniel Breazeale, Ithaca: Cornell University Press, 1992)。

對於第一個步驟，費希特在〈第二篇知識學導論〉第五節中以「智性直觀」作為其哲學系統的最高原則，而在第六節中認為這樣的說法完全和康德的學說是一致的（GA,I/4,221; SW,I,469），隨後便對自己的主張提出這樣的疑問：

一個哲學建立在康德決定拋棄的事物上，恰好完全違反康德系統，而剛好是康德的那篇論文⁸所言無可救藥且無意義的系統，〔這樣的哲學〕是不是需要一些進一步的證據呢？⁹

費希特是這樣反駁自己對自己提出的質疑：

在康德的術語裡，所有的直觀關涉的一個存有（Sein），（一個被設定之存有，固定者），智性直觀因此是（wäre）一個非感性存有的直接性的意識；即對物自體的直接性的意識，且僅僅藉由思想〔而有的直觀〕，也就是藉由概念創造物自體〔的能力〕……。知識學所談的智性直觀不是關涉到一個存有，而是一個行動（Handeln），這個直觀在康德那裡並未被點出（如果人們願意，純粹的統覺這樣的表達除外），不過在康德系統裡卻也完全可以在文字中找到證明，康德應該是提及這樣的直觀。¹⁰

費希特的第二個步驟是從康德描述的「先驗統覺」的文字導出自己想要的智性直觀。首先，費希特引用康德《純粹理性批判》B版136頁關於統覺的敘述：「與知性產生關聯的一切直觀的可能性之最高原理是：一切雜多都處於統覺的原始綜合統一的〔諸〕條件之下」。雖然上文康德給的

⁸ 費希特此處指的是康德一篇文章：“Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton der Philosophie”發表於*Berlinische Monatsschrift* 1796, 康德全集 AA 8, 387-406。

⁹ GA,I/4,224; SW,I,471.

¹⁰ GA,I/4,224-225; SW,I,472.

條件是多數，費希特卻以為此處指的其實只有一個唯一條件，即康德 B 版§16 那個有名的句子：「我思必須能夠陪伴一切我的表象」(B131-132)。依據費希特的解釋，這個陪伴一切表象、作為認識的最高條件的「自我」並非只是一個在不同的表象裡陪伴它們而一直維持同一的「自我」：

此處所說是什麼樣的自我？是不是那個如那些康德的追隨者自我安慰地所認為的：是那個將眾多表象綁在一起，在其中沒有任何一個曾是單一個表象而〔後來〕與其他所有表象〔綁在〕一起，所以在康德的引文似乎是這樣的意思：那個思考 D 表象的自我就是同一個思考 C、B 和 A 表象的自我，且藉著這個對於「雜多的思考」之思考，自我對自己來說才成為〔真正〕的自我；亦即〔自我〕是那個雜多事物中的一個同一性的東西。那麼康德就像他的追隨者一樣的是個可憐的說空話的人，因為如果是這樣的話，對康德來說，一切思想的可能性是以另外的思想為條件，然後以這個思想的思想〔為條件〕，我想知道，我們應該如何才能在某個時間達到這一個思想。¹¹

「先驗統覺」如果只是一個靜態地一直維持同一的某種意識〔思想〕而同時作為其他在時間中變動的各種意識〔思想〕的可能性條件，則它會陷入一個無限後退的困局，因為前一個靜態維持同一個意識〔思想〕依然需要另一個意識〔思想〕作為其可能性條件。因此，費希特認為「先驗統覺」不可能僅僅被當作靜態自我等同的意識來理解，即使康德本人也不能為這樣的主張背書。既然費希特認為康德所說的「先驗統覺」不是一個陪伴其他思想（表象）的某一個同一性的思想¹²，那麼自我究竟

¹¹ GA,I/4,228; SW,I,475-476.

¹² 筆者認為這個解釋並不符合康德的原義，康德的統覺分綜合同一和分析同一（參考《純粹理性批判》B133-134），而費希特此處所否定的恰好是統覺的分析同一的意義。

是什麼呢？費希特的答案不外是「智性直觀」。為了證明他所主張的智性直觀已經存在於康德的思想中，接下來費希特引用《純粹理性批判》B版第 16 節的另外一段文字來佐證：

這個：我思—表象是一個自動性的行動（**ein Aktus¹³ der Spontaneität**），那是說，它不能被視為是屬於感性之物。為了與經驗的統覺區分開來，我稱之為純粹的統覺，因為它是那個自我意識，它如此地產生「我思」的表象，而這個表象必須能夠陪伴一切其他表象且在一切意識中是同一個，不能被其他表象所陪伴¹⁴

根據這段文字，費希特指出：統覺不能只是一個思想，而是一個行動，「自我對康德來說是只經由其自身來決定，而且絕對地來決定」（*das Ich in ihm ist lediglich durch sich selbst bestimmt, und ist absolut bestimmt: GA,I/4,229; SW,I,476*）。此處我們很清楚地見到費希特將康德哲學裡純粹屬於理論哲學的概念——「先驗統覺」解釋成屬於實踐意義的概念——「一個行動上的自我決定」，這也就是為什麼費氏在〈第二篇知識學導論〉的另一個地方定義他的「智性直觀」就是康德在實踐哲學中對於定言令式（*der kategorische Imperativ*）的意識（*GA,I/4,225; SW,V,472*），康德不曾意識到這個解決方式是因為他在處理理論哲學時沒有同時想到這種可能性，而在處理實踐哲學問題時又沒有回頭檢查理論哲學出現的問

¹³ 此處筆者將 *Aktus* 一詞譯為「行動」，而不是「行為」（*Handlung*），康德應該是想將「先驗統覺」限定在知識上的一種「動作」，而不是一種實踐上的「行為」。費希特則把 *Aktus* 詮釋為一種活動義（*Tätigkeit*），認為這種知識上的 *Aktus* 根源地來說，仍是屬於一種實踐上的行為。筆者接受匿名審查人的以下見解：這樣對「先驗統覺」的詮釋差異也建立在《第一批判》和《知識學》對於「意識」活動不同的理解：前者認為「自我意識」只是「意識」的條件（*bedingende*），意思是「自我意識」指是「意識」可能性的形式條件；後者認為「自我意識」決定（*bestimmende*）「意識」，「自我意識」可以主動地推導（*ableitet*）出「意識」。

¹⁴ *GA,I/4,228-229; SW,I,476*；參考康德《純粹理性批判》，B132，粗體字為筆者的強調。

題。因此，費希特認為哲學一開始便應該由理論理性與實踐理性的同一性出發，這個出發點便是——「智性直觀」。[這裡只導出費希特這個概念，至於其詳細內容，將於本文的第二部分與牟宗三所導出的「智的直覺」加以比較]。

(二) 《智的直覺與中國哲學》(16-18 節) ——牟宗三對「先驗統覺」的解讀

上文曾經提過，對於人類事實上擁有「智性直觀」的主張，費希特採取的策略是在《純粹理性批判》的文字本身裡去找「智性直觀」意義；而牟宗三卻是由《純粹理性批判》的文字出發，而出乎其外地越過「先驗統覺」的概念，找到一個與統覺異質的「智的直覺」概念作為「真我」的內容，以此補康德哲學之不足。在《智的直覺與中國哲學》一書的第 16-18 節裡，牟宗三對《純粹理性批判》中自我意識理論提供一個非常細緻的解讀，同時亦說明如何由這個解讀轉出中國哲學裡的「智的直覺」的概念。牟宗三解讀康德的重要關鍵在於「意識到我〔的存在〕與「知道我〔是什麼〕」之間的區分，它涉及的文本是《純粹理性批判》B157-158：

另一方面，在表象底雜多之超越〔先驗〕的綜合中，因而亦就是在統覺之綜合的根源的統一中，我意識到我自己，不是當作「我現於我自己」而意識之，亦不是當作「我在我自己」而意識之，但只是當作「我在」而意識之。「我在」這一個表象是一種思想，不是一種直覺。¹⁵

¹⁵ 以下四段引文出自牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，頁 157-158，大部分依照牟宗三的譯文，小部分為筆者自己的修改，粗體字為筆者之強調。

這裡康德談到的是「自我」的三種不同的理解——「現象的我」，「統覺的我」，「我在其自身」(das Ich an sich)：

1. 關於第一個「現象的我」，康德的解說如下：

現在，想要去知道我自己，則須在思想底活動以外，(思想底活動是把每一個可能直覺底雜多帶至統覺底統一上)，需要一決定的(案：此處應翻譯為「特定的」——筆者)直覺模式，雜多可因之而被給與。因此，雖然我的存在實不是一現象(當然亦非是純然的幻象)，然而我的存在之決定只在依照「我所結合的雜多所依以被給與于內部直覺」的特殊模式而與內感之形式契合中始能發生。(B157)

對康德來說，認識自我的條件與認識對象的都必須滿足一個條件，即概念或思想不能脫離直觀，但是吾人對自我的直觀內容僅限於內在感覺(innere Sinn)裡所給與的雜多，而這樣的感覺永遠受限於時間的條件。因此，透過內在感覺所認識的自我是一種「現象的我」。

2. 關於第二個「統覺的我」康德的解釋如下：

依此，我對於作為「我在」的我自己是沒有知識的，但只對於作為「我現于我自己」的我自己而有知識。如是，自我之意識是很不同於我之知識的，縱然一切範疇，通過在一個統覺中的雜多之結合，它們可以用來夠成一對象一般之思想，[縱然是如此，自我之意識亦不同於自我之知識]。恰如在一「不同於我」的對象之知識上，除(在範疇中)一對象一般之思想外，我需要有一直覺以決定那一般的概念，所以在對於我自己的知識上，除那意識以外，即除我自己底思想外，我亦需要有一我心中的雜多之直覺，藉以決定這個思想。(B157-158)

根據上面的敘述，我意識到存在著這樣一個「自我自身」，但是這樣的「自我意識」不等於是我對於「自我自身」的認識。我有可能對於「自我自身」擁有知識，但是不知道這些知識是在描述自己，這時候我有對「自我的認識」，但沒有「自我意識」；相反地，我也可能意識到自己，但是這個自己空無內容，這時候我有「自我意識」，但沒有關於「自我的知識」。康德認為脫離內在感覺我只能對自己有一個形式意義的「自我意識」，這時候自我意識不等於對自我的知識。因為這個情況的認識與我對於外在對象的認識情況不同，後者有一些直觀中給出的雜多作為意識綜合的材料，而前者缺乏這樣提供雜多的直觀。因此，「我在」這個思想在缺乏直觀支持之下不能有任何進一步的認識內容。但是這個「自我意識」也不是對「自我」的現象知識，因為它已經脫離內在的時間條件。

3. 關於認識「自我在其自身」的可能性，康德提出以下的解釋：

我做一智思體 (Intelligenz) 而存在，它只意識到它的結合〔能〕力；但是就它所要去結合的雜多說，我必須服從一限制條件，此名曰內部感覺，即是說，這個結合只有依照時間之關係始能成為可直覺的。這些時間關係嚴格地視之，完全處於知性概念之外的。因此，這樣的一個智思體其知其自己只有當作「他現於它自己」始能知之，(「它現於它自己」是就一種不是智性的而且不能為知性自身所給與的直覺)，不是當作「如果它的直覺是智的直覺，則它必知它之在其自己」這樣知之〔案：畫線的句子，筆者認為德文應譯為：如果它的直覺是智性的，則它不會以現象的方式來認識自己 (nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellektuelle wäre)〕

自我作為一個「智思體」只意識到自身的一種綜合能力，其綜合對象可能有四個，在時空現象中的對象和自我的內在知覺，或者是超越時空的物自體和自我自身。康德認為因為人類這樣的有限的「智思體」並未創造其自身，因而不能先天地(a priori)、只能經驗地(empirically)認識自我或對象¹⁶，因此自我的綜合對象只能限於前兩者。換言之，吾人只有對於「現象對象」知識和「現象的我」擁有知識。另一方面，康德認為但是情況如果是說，人類的直觀可以是智性的，則其所認識的對象便是後兩者，那麼我們對於自己的知識便不是原來的「現象的我」的知識，而是關於「自我自身」的知識。人類是否擁有「智性直觀」成為能不能夠認識真正的自我的關鍵，而不僅只能認識一種空洞的「自我意識」。

上述幾段引文中，康德想要主張不外乎有以下三個命題：(1)透過「內在感覺」我有對於「現象的我」的知識；(2)透過「我在」這一「思想」，我確定意識到一個意識內容——存在著一個超越時空規定的「自我」，但只是空洞的形式意義的我；(3)因為我們不可能創造自身，所以我們對於在「我在」裡所意識到的「自我」不可能有進一步的知識。

此處問題的第一個爭執點在於第二個意義的自我——「我在」(Ich bin)如何來理解？它可能有以下兩種不同的含義：首先，它表達出「自我」是一個不具備任何（外在的或內在的）規定性的某物；其次，我們只知道自我是一種「存有」(Sein)，至於它是什麼，我們無法得知。康德說「我在」是一個思想，不是一個直覺，如果它是一個直覺，那麼我們就知道它是什麼。因為我們沒有這樣的直覺，這個不具任何規定性的「自我」僅僅是在思考裡面出現，在思考之外的實在界，是否實際地存在這樣一個「不受規定的自我」或者是「具備任何本質的自

¹⁶ Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA4, 451.

我」，在康德看來，我們不得而知。這點康德在第 25 節的一個注釋裡說得很清楚：

現在如果我沒有這樣一個別的直觀〔案：即智性直觀〕，它在我之中如同決定的行動之前給出決定者，其自動性為我所意識到，就像時間作為可決定者一樣，那麼我不能將我的存在規定為一個自動性的存在者，而我只是將我的思想裡的自動性，即決定的自動性，表象給我自己，而我的存在一直都是感性地能被規定的，及作為現象〔身分〕的我的存在¹⁷。

根據這個注釋，筆者認為費希特在〈知識學第二篇導論〉中的論證是失敗的，雖然在《純粹理性批判》的第 16 節裡康德曾經定義統覺是一個「自動性的行動」，但是康德的意思是「我思」這個思考物本身就是那個「自動性的行動」，並無實踐上的行動義，因此費希特要從康德文字裡導出「智性直觀」的努力是失敗的，除非費希特像牟宗三一樣把「先驗統覺」與「智性直觀」當作異質的兩種事物。因此，筆者認為牟宗三在這個問題上的解讀較為正確：

依下文，決定底自動性只是順思底決定活動而被意識到，並不是智的直覺所給的「這決定」。既沒有智的直覺，自沒有這種決定，既沒有這種決定，自亦無所謂「這決定底自動性」。沒有具體的智的直覺之決定，而只意識到決定底自動性，這決定當然是思底決定。（牟宗三 1974: 161）

就這個思考上而非實踐上的自動性上說，康德稱這樣的自我為一個「智思體」（Intelligenz）。

¹⁷ 康德，《純粹理性批判》，B157-158，譯文及粗體字均出自筆者。

「我在」作為統覺的描述所牽涉到的第二個爭執點是：依上述，我所意識到的「我在」只是一個「不受規定的存有 (Sein)」，現在問題是，這個意識告訴我們的是(1)「我在」的「我」僅僅以「思考上的存有」(ein Sein des Denkens) 這樣的身分存在，但我不知這個「思考上的存有」的內容為何，或者(2)根據這個意識，我可以確定存在一個在「思考之外的存有」(ein Sein außer dem Denken)，我同樣不知這個「存有」的內容是什麼；或者(3)這個「我在」的「存有」只能懸而不決，連在思考之內或者在思考之外都不得而知。

依照第一個理解，假如真的有「智性直觀」，這個「我在」中的「我」作為其自身 (Ich an sich) 之內容仍然只能在思考裡出現，那麼上述的三個我：作為呈現於自身的我、作為「我在」的我、作為「我自身」的我是指同樣一個「自我」的三個面相——「由統覺所表示的 (所意識到的) 是單純的我在；依感觸直覺，則為現象；依智的直覺，則為物自身。固只是這同一個我也」(牟宗三 1974: 163)，但依據康德，我只能「認識」前兩個面相的我以及同時「意識到」第三個面相的存在。依照上述第二個解釋，上述的三個我被撐開成三個分屬不同領域的我——在知性裡作為統覺的「結構的我」、在內感裡作為現象的「假我」、在智性直觀裡作為物自體身分的「實體的真我」。

到底「我在」裡所指的「我」指涉的是在統覺之內或者之外，「關於這一點，康德似乎沒有意識到是一個問題，因而也就沒有明確的表示」(牟宗三 1974: 162)。牟宗三認為康德應該是屬於上述的第一種理解，而這樣的理解使康德《純粹理性批判》的中〈純粹理性的謬誤推理〉的命題詮釋上面對一個兩難，康德主張：「每一思維的實有之如其為思維的實有是一單純的本體」這個命題是先驗綜合命題」(B410)，牟宗三認為這個主張只能用在「內在形上學 (immanent metaphysics) 的決定」上，

但在「超絕形上學 (transcendent metaphysics) 的決定」上說它是綜合命題是自相矛盾：

「思維的實有是一單純的本體」如果是一先驗綜合命題，則它只能在經驗底對象上說，如是，思維的實有之為「我」便成為一感觸直覺之對象，而「單純的本體」亦成範疇之所決定，如是，這「形上學的決定」便成「內在形上學的決定」。但當我們說那「先驗綜合命題」時，我們意許那思維的實有之為我是超絕的真我，不可能作為感觸直覺地對象；而如果我們只預設一種智的直覺來覺它，則在智的直覺上既不需要有範疇，亦不需要有綜合，如是，「思維的實有是一單純的本體」這一命題便不是一先驗綜合命題，如是，便成為自相矛盾。(牟宗三 1974: 173)

「「思維的實有是一單純的本體」是先驗綜合命題」這個主張放在康德「自我意識」的三個面向理論裡，會出現扞格的怪現象。這個命題源初地指涉應是「自我自身」這個面向，是屬於「超絕形上學的決定」，但是牟宗三認為，在這個情況下有一種「智的直覺」被超乎範疇之外地產生知識，而不再是綜合命題，而是分析命題。另一方面，如果把這個命題放在「現象的我」之面向上看，的確是一個先驗綜合命題，但這卻不屬於康德原先想要解釋的「超絕形上學」的範圍。因此，「三個面向的我」的理論在解釋「單純思維主體」的先驗綜合性出現兩難的局面。牟宗三因此建議另一種理論模式，「三個不同的我」的理論：

如果要解消這矛盾，即把先驗綜合命題與物自身的我拉開，不讓它們糾纏在一起，則只有把「我」這個概念拉開為三個我，而不能由「思維主體」只說一個我。只因康德只說一個我，而又因接

近之之路不同而有三種不同的面相，所以才有這許多纏夾。假定拉開為三個我，則思維主體只是形式的我，邏輯的我，乃是認知主體，由此，我們躍進到一個超絕的真我以為其底據或支持者。此超絕的真我與邏輯的我（認知主體）之間有一距離，于邏輯的我上，我們不能形成任何「形而上的決定」，是即根本已無先驗綜合命題可言。在超絕的真我上，則根本不可說先驗綜合命題，在此真我上，說它是單純的本體，是一自同而不可破滅的本體，乃至有種種說，俱是分析辭語，只待有無智的直覺以朗現之。只有對此真我而已感觸直覺來覺它，以範疇來決定它，此時始有綜合命題可說。是則先驗綜合命題所決定的只是一現象的假我，它既不是那認知主體（邏輯的我），亦不是那超絕的真我，只有當把認知主體（思維主體）意許為即是超絕的真我，因有此混漫，遂有「先驗綜合命題」上的纏夾與矛盾：因兩種形上學的決定之游移，遂鬧纏夾；因超絕的真我不可以先驗綜合說，但因有那種纏夾，遂形成矛盾。若拉開，則無此毛病。（牟宗三 1974: 173-174）

牟宗三認為解決康德「自我意識」理論內部困難的關鍵就在於：不是由康德所分析的「思維主體」的內部（同質地）去肯定一個不可知的「自我自身」作一個真我，而是由這「思維主體」出發，異質地轉出一個超越的「真我」。「如果要如其為一真我而覺之，那覺必不是感觸的直覺，而是智的直覺，此即是作為物自身的我。但吾人無此智的直覺，故物自身的我總不能被知於我們……。在中國哲學傳統理，是允許有這種「智的直覺」的。」（牟宗三 1974: 181）

這個依靠智的直覺所得到的內容便是那個與「統覺的我」完全異質的「超越的真我」。

二、費希特的「智性直觀」與牟宗三的「智的直覺」¹⁸間之差異

在第一部份的研究裡，我們發現費希特和牟宗三對於康德的「自我意識」理論有類似的解讀，或者說他們同時想要超越康德對自我自身不可知的主張，確定出一個「真我」的本質——那就是「智性直觀」（或說「智的直覺」）。筆者在這一部份要說明以下兩個主張：(1)費希特所理解的「真我」與「良心」是分離的；(2)牟宗三所理解的「真我」¹⁹是包含「良知」的。

1. 費希特的「智性直觀」之核心內容是指人類的一種特殊的直覺能力（Vermögen），藉著它我們可以直接意識到一個自我決定的行動（eine Handlung des Selbstbestimmens），它和感性的直觀能力最大的不同是：在感性的直觀裡，直觀的對象和直觀者是分離的，而在智性直觀裡，直觀的對象就是直觀者本身，直觀就是活動本身。另一方面，感性直觀與智性直觀實際上不是單獨出現的：「但是現在，智性直觀作為意識的一個完整的行動從不單獨的出現；就好像感性直觀也不單獨出現一樣，也不[單獨]完成意識，而是兩者必須在概念裡被把握」（GA, I/4, 217; SW, I, 463）。費希特似乎是這樣主張，在我們的意識活動裡，我們用概念去掌握一些意識的內容，這些內容並不僅僅是感性直觀所給與的，另外還有一個智性直觀的內容被給與，而它的內容是行動上的自我決定，費希特哲學的

¹⁸ 為了避免有可能發生概念理解的誤差，筆者暫時把牟宗三與費希特所使用的概念分開，這兩個概念雖然具備類似性，但我認為距離仍然很大，筆者甚至認為牟宗三驟然把康德所否定的「智性直觀」視為中國哲學裡肯定的那種特殊的直覺，仍然需要一種文獻研究上的論證支持。

¹⁹ 由《智的直覺與中國哲學》看，這個作為真我的「智的直覺」不只涵蓋儒家的良知，它甚至包括道家與佛家的直覺，就什麼是自我的「本質規定」的問題上，筆者反對這樣的擴大，理由是：如果這樣的擴大被允許，任何宣稱是非經驗性的直覺的內容都可以做我自己的「本質規定」，那麼東西方許多神秘主義者的主張都算是一個「真我」的理論。

最核心命題便是：如果人類沒有這樣一個實踐上自我決定的行動，我們不但不會有知識上所使用的「自我意識」，連對於一般的感性直觀內容的意識都不可能，因此這個「自我決定行動」就是那個「真我」。而且這個行動對費希特來說是一個真實的自我決定 (*reelles Selbstbestimmen seiner selbst*, *SW,IV,22*)。有了實際上已存在「自律的行動」，人類整個意識活動才可能。

對費希特來說，良心並不具備「智性直觀」那樣「直觀對象與直觀者同一」這樣的特性，因此它不是「智性直觀」。良心是這樣東西，當一個個別行為符合上述那「真實的自我決定」的行動時，它是出現在人類的一個特殊的知識能力——即反思判斷力 (*reflektierende Urteilskraft*)——上的一種感覺 (*Gefühl*)。費希特認為，在這個感覺裡出現兩個關聯性 (*Bezug*)，它一方面關聯到上述的那個「自我決定的行動」，筆者稱之為良心的「主觀關聯」 (*subjektiver Bezug*)；另一方面，它同時關聯到一個經驗裡出現的道德行為，筆者稱之為良心的「客觀關聯」 (*objektiver Bezug*)。這個良心的主觀關聯費希特在 1798 年《倫理學系統》一書第 11 節裡，將良心定義為「對吾人較高的本性以及絕對自由的意識」 (*das Bewußtsein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit*, *SW,IV,147*)，這裡所謂吾人較高的本性或絕對自由應該指的就是那個「真實的自我決定」的真我，費希特的意思是，所有我的意識活動都預設這個「真我」，它從不間斷地陪伴著我的意識活動，但是，平時我不一定會意識到它，而唯獨良心出現的時候，我這才意識到有一個這樣的「真實的自我決定」的行動的存在。這時候，良心並不同於那個「真實的我」，只是對於那個真我的直接性意識。另一方面，良心客觀地關聯到一個具有道德意義的行為上 (或者是中國人講的「事」)，例如：乍見孺子將入於井，良心告訴我應該救他，良心關聯到這件「事」——「應該救人」。根據這個關聯，

在《倫理學系統》一書的第 15 節裡，費希特將良心定義為「吾人對於特定的義務之直接性意識」(das unmittelbare Bewußsein unserer bestimmten Pflicht)。如果良心所覺內容(義務)就是它自己的話，良心的這個客觀指涉的意義有可能是「真我」(智的直覺)。但是對於費希特來說，良心所覺的內容是來自經驗，而後者並不是良心自己，因此良心不是「智性直觀」。

2. 筆者認為牟宗三所說的「智的直覺」與上述費希特的「智性直觀」雖然都具備能覺與所覺同一的這個特性，正由於這個特性，自我與自己在這個直覺裡實際地發生關聯，「真我」在這個意義下被理解；但兩人本質上的差異在於：費希特的「智性直觀」之能覺與所覺只是同一個「自我決定的活動」(行動的對象就是行動自己)，而牟宗三的「智的直覺」除了那個自決的活動之外，還包含一些所覺到的具體內容(良知給出的內容)，這時對他來說，活動與覺的內容是一個不可分的整體，能覺是這個整體，所覺亦是這個整體。牟宗三說：「本心之自我震動而返照其自己，此無能覺與所覺，乃只是其自己覺自己，“a Ca”：能覺即是其自身之光，是即能覺即所覺；所覺即是此能覺之光，是即所覺即能覺：結果，能覺融於所而無能，所覺融於能而無所，只是一本心知如如地朗現也」²⁰。此處對於本心的描述正打中一個「真我」所具備的自我關係——能覺與所覺同一不二。牟宗三在《智的直覺與中國哲學》一書裡以三層意義來描述這個「真我」：

(1)本心仁體以「在其自己」的方式知其自己——這一點類似上述費希特的良心的主觀關聯(subjektiver Bezug)，第一、如同上述，在這個關係中無能所之區分：「明覺活動之反覺亦無「能」義，反而所覺之本心仁體亦無「所」義。明覺活動之反覺其自己即消融於其自己而只為一「體」

²⁰ 《現象與物自身》(臺北：學生書局，1975)，頁 101。

之朗現」(牟宗三 1974: 196)；第二、本心仁體不是明覺給出的對象，它只是自己判斷其自己，「我這裡所說的逆覺只是本心仁體（這主體）之明覺活動之自知自證，故只是判斷它自己，即其自體之具體呈現。此種逆覺是根據本心仁體隨時在躍動自呈現而說，縱然其躍動或呈現是在駁雜中，隨其躍動反而覺其自己，即如其自體而覺之」(同上書：196)。

(2)本心仁體發布具有強制力量的道德命令——這一點類似費希特對於良心的「客觀關聯」，「每一德行都是由本心仁體發出。見父自然知孝，見兄自然知弟，當惻隱則惻隱，當羞惡則羞惡。凡此皆是德行，皆是奉本心仁體之所命，亦即皆是性體之不容已。見父則表現孝行，此是一件行為。「自然知孝」即其本心仁體之明覺自然地知道當孝，即自然地發布一「當孝」之命令（此即所謂理、法則）」(同上書：197)。此處顯出費希特和牟宗三理論的差異：對費希特而言，良心在「客觀關聯」上所指出的道德命令（理、法則）並非從本心仁體之明覺處〔分析地〕給出，因為其道德法則是一個綜合命題，不是一個分析命題；對牟宗三來說，本心仁體（良知）的「客觀關聯」所涉及的道德命令均由良知或本心給出：「一切德行由性體之明覺而發，此亦可說「主體中之雜多即為自我之活動所給與」。德行即雜多，自我之活動即性體之明覺活動」(同上書：197-198)。

(3)本心仁體決定的不僅涉及道德世界（應然的世界），他同時也決定自然世界（實然的世界）——一切現實的存有物皆由本心仁體的創造活動而出，而且這個創造活動是無限的，這是儒家傳統形上學的最高命題。「一切存在在智的直覺中，亦即在本心仁體之覺潤中，都是為一『在其自己』之自在自得物」(同上書：199)。簡單的說，我眼前的這部電腦，它的現實存有是藉著「智的直覺」而被創造出來，在後者之中它以一個「物自體」(Ding an sich) 身分被覺知。

結論

要回答什麼是那個形而上的「真我」是什麼，關鍵在於何時出現一個「智的直覺」——能覺所關涉的所覺就是能覺自己，因為這時候「我」的恰當的理解才出現。根據以上的討論，費希特的那個「智性直觀」出現在一個「現實的自我決定的行動之中」，它雖然被費希特認為是一個自律的道德行動的核心，但並不涉及任何具體的道德內容。「良知」可以說是為了解決如何先天地給出具體道德內容的能力，但它並不屬於那「真我」的本質規定。牟宗三所理解的「智的直覺」，一樣合乎能覺與所覺同一的規定，只不過這覺的內容，除了費希特那個「現實的自律行動」這個內容之外，還包含每一個先天的道德行為的內容〔良知所給出的內容，例如：見父知孝，見兄知弟，或者說是理、法則〕，換言之，費希特的那個「真我」只有行動義（Activity），牟宗三的那個「真我」除行動義之外，還有一個具體內容義²¹，而且牟宗三一再強調，不能將「良知」僅僅理解為形而下的道德感情，否則會像朱子一樣背離儒家傳統：

若性體視為只是理，而心傍落，仁亦視為只是理，而不復是心，如伊川與朱子之說法，則智的直覺亦不可能。蓋智的直覺即是無限心之妙用。無限心即本心，即仁體，而此即吾人之性體。

²¹ 匿名審查人提出以下與筆者不同的見解：「從費希特的角度來說，絕對我的自我設定則是將存有與思維合而為一，此也包含內容與形式的統一」，這個說法也許是根據費希特以 *Tathandlung* 來解釋絕對我的自我設定，行動（*Handlung*）和行動的結果（*Tat*）同一不二，如費希特在《全部知識學基礎》第一原理所言：「自我源初地絕對設定他自己的存有」（*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein. GA, I/2,261; SW,I,98*）。但是這個說明並不能增加自我的實質內容，因為自我意識所指涉的「存有」對費希特來說正是一種純粹活動（*reine Tätigkeit, GA, I/2,259; SW,I,96*）。從後來《倫理學系統》來看，費希特對於「智性直觀」的敘述也不包含內容義：「那個先驗哲學家應該理解為每個人都具有的智性直觀，只是那真實的智性直觀的形式，後者只是內在絕對自動性的直觀，並抽離直觀規定性」（*GA,I/5,60; SW,I,47*）。

若心與性不能一，心不復本心，而為氣之靈而屬於氣，則不能有此智的直覺。此亦是「性即理」系統與「心即理」系統之重要差別，而有無智的直覺亦形成一個有嚴重影響的問題（牟宗三 1974: 193）

經由以上東西方不同的哲學系統的比較之後，本文僅梳理出費希特和牟宗三對於這兩個概念理解的差異，至於兩人的理論之價值判斷，仍然需要進一步提出論證，目前還達不到這個目的。

參考書目

一、中文

牟宗三《智的直覺與中國哲學》，臺北：商務印書館 1974。

牟宗三《現象與物自身》，臺北：學生書局 1975。

二、西文

Fichte, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1962-. (GA).

Fichte, J.G. *Sämtliche Werke*, I.H. Fichte (Hrsg.) Bd.I-XI, Nachdruck, Berlin: Walter de Gruyter, 1965. (SW).

Fichte, J.G. *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, GA,I/5; SW,IV.

Fichte, J.G. *Grundlage des Naturrechts*, GA,I/3.

Fichte, J.G. *Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegnachschrift Chr. Fr. Krause 1798/99, Hamburg: Meiner, 1982.

Fichte, J.G. “Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre”, GA,I/4; SW,V.

Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1911-. (AA).

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, AA Bd.3 &4.

Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA Bd.4.