

自我的費希特

Johann Gottlieb Fichte, 1765-1814

陳復

費希特不同時期的哲學變化，自始自終都與心性議題糾葛不清，卻尚無法深化。其絕對自我是主客合一的存在，這就已經具備自性本體的意蘊。後來對客觀的神的嚮往，則具備宇宙本體的意蘊，不論是自性本體或宇宙本體，這都對人心靈的路向如設立羅盤般產生磁性的影響。

如同蘇格拉底與柏拉圖間的關係，康德的直接後繼者是費希特，費希特出身於麻織工的家庭背景，孩童時還要替家裡養鵝維生，他的人生一直擺脫不開貧困的處境，他甚至因此企圖自殺了結此生。或許康德出身製革工的背景特別容易引發費希特的好感，加上兩人年輕時都認真研究過神學，費希特因此頗心儀於康德哲學，曾經去哥尼斯堡親自拜見康德，並把自己費時個把月寫的首部作品《評論

天啟》獻給康德，該書冀圖由實踐理性引伸出啟示的可能性，康德幫他把這本書匿名出版，結果世人反而誤會這本書是康德的作品，事後還要康德來幫忙澄清這件事情。他後來在耶拿大學教哲學，意外因一篇他撰寫的論文主張道德就是宗教，世界的道德秩序就是上帝，引發有神論與無神論的論爭，教會則對他產生誤會，結果薩克森侯國政府竟然拿無神論的罪名控告費希特，迫使他不得不離開耶拿大學，來到思想較開放的柏林。

費希特的人生，真是命運乖舛。

他個人最高的榮耀，在西元一八〇九年柏林大學創立，他就任哲學系主任教授，並獲選擔任第一任校長。他最有名的文章，在法國拿破崙的軍隊即將佔領柏林的時刻（西元一八〇七年至一八〇八年），他發表內容慷慨激昂的〈告德意志同胞書〉（*Reden an die deutsche Nation*）的演講，強調通過教育的根本改革纔能凝聚出新的德意志，喚醒同胞共同抵抗拿破崙，費希特個人生命裡的挫敗經驗，在這裡跟日耳曼民族生命裡的挫敗經驗被混同起來，冀圖採取更激烈的自我認同來強化自信，因此他說：「德意志人與有品行的人，無疑指同一回事！」這番演講鼓舞無數的日耳曼青年，並釀就國家極權主義的蘊生！

拿破崙侵略俄國（西元一八一二年）慘敗，激化日耳曼各國的解放戰爭在各

地紛紛爆發，費希特與他的年輕妻子熱忱參與各種後勤救護的義務工作，結果他的妻子感染傷寒，後來雖然病癒，細菌卻不幸傳染給費希特，他不治而死，結束這充滿悲劇性的一生……

費希特消解理論理性與實踐理性的區隔，並認同康德說人無法認識物自身的概念，他完全站在自我的主體性去思考，並把這視作絕對理性的源頭。他把康德首倡的觀念說得更清晰，有兩種哲學的立場，其一，獨斷論 (dogmatismus)；其二，觀念論 (idealismus)。前者預設著物自身的絕對存在，主張有個物自身在人的意識外，而限制著人的意識，因此，經驗就是物自身限制意識活動而釀就的結果；後者預設著「我自身」(Ich an sich) 的絕對存在，否認有任何人的自我意識不能把握的物自身存在，經驗，包括物自身，都來自人的自我意識，離開自我意識的絕對理性，就不可能有物自身的客觀存在。費希特不相信理性能決斷事情的對錯，真正的抉擇端在於人對我自身有濃厚的「傾向與關注」(Nigung und Iteresse)，獨斷論者對自我的關注很間接，因為他們藉由物自身的存在支撐出凌亂的自我存在，而觀念論比獨斷論對自我的關注更直接，因為人的自我就存在於人的意識裡。

費希特拿自我做根本原理，按著自我來演繹全部的事情。他說的自我，並不是個別具體的自我，而是指超越個別具體的自我，這是具有普遍性的自我，他稱

做「絕對自我」(das absolute Ich), 換個詞彙來說, 這是有別於經驗我的純粹我, 這是真正的實體 (Being), 這是善, 這是能動的理性, 這是純意志, 這是道德的我, 這是個主客統一的存在。這個自我不但會認知自己, 還會順引出「非自我」(Nicht-Ich) 的出現, 因為自我這個主體在確立自身的同時, 就會產生其對體, 這是自我受著某種內在的必然性的限制, 它不能單憑思想就能掙脫這種限制, 只要它思想, 就會有一個對象, 它要知覺, 就得確知某種不關於自身的東西的存在, 這就是客觀世界的存在。費希特要架構一套新的知識學體系, 這套體系來自絕對自我, 會產生全部思維與存在的本原行徑 (Tathandlung), 而把握這樣的本原行徑只有來自康德說的「先驗的統覺」, 牟宗三翻譯做「智的直覺」, 這是理智的直觀, 通過這層直觀產生具普遍性的認知。

我們再稍微整理費希特的觀點。他的知識學體系首先要覓出個最明確無誤的起點, 這就是本原行徑, 本原行徑有三個階段: 第一, 自我會設立自己, 這就是理則的同一律 ($A = A$), 意即只要 A 存在, A 就存在, 翻譯做白話就是指「我是我」。這個理則關聯由自我設立, 對此展開判斷同樣來自人的自我, 它的存在就來自它對自己的設立。費希特這裡說的自我既是個行動者, 同時還是行動的產物, 它比全部的存在與事實在先, 這是無意識的意識, 屬於最原始的存在, 早於全部經驗的先驗存在。

第二，自我會設立非我，與第一個階段同樣屬於自我無條件的行動，這既不能驗證，也不能推演，由理則來說，這個階段就是「 $-A \neq A$ 」，它出現於經驗意識的各種事實間，不容人有任何懷疑。由「自我設立自己」轉至「自我設立非我」，其間具有同一性，意即展開設立的自我來自同一個自我，相對於第一個設立來說，第二個設立就是自我的一種對設 (Entgegensetzen)，這種對設是沒有任何條件做前提，沒有更高的根據做基礎的行動。但，我們換個角度來看，由於這裡說的 $-A$ 是對設的產物，其本質就被 A 規範住了，我們想知道 $-A$ ，就得先去認識 A ，這種與自我相反或對立的東西，就只能稱做非我。這是個矛盾命題，然而其強調非我等於自我的同一性，這就替絕對的統一供應新的可能。後來黑格爾的辯證法就由這裡獲得啟發。

因此，我們就要再說，第三，自我在自我裡，設立個可割裂出去的非我，來與可割裂的自我相互對立，這就是「自我與非我的統一」，這就是本原行徑的第三個階段。由理則來說，這就是「 $-A + A = X$ 」，而 X 當是自我的一種原始行動的產物。這第三個階段由前兩個命題規範，幾乎完全能獲得驗證，因此屬於有條件的形式。但，這第三個階段要解決的問題直接受命於理性，因此由內容來說還是沒有條件。前面說的矛盾命題，意指前兩個階段在同一個意識(絕對自我)裡既設立自我又設立非我，由同一律來說，既是自我就不能是非我，既是非我就不能是自我，這兩個行動就已經發生矛盾了。冀圖保證意識的同一性，就要採取第

三個行動，就是對設立的自我與非我雙雙施加限制，使它們不會互相取消或互相揚棄，這就產生割裂性的概念，通過對自我與非我的割裂，兩者就能統一在絕對自我裡，無損於意識的統一性，這是種「正—反—合」的模型。

按照這套知識學的原則，費希特發展出他的實踐哲學，他主張理性存在者的自由需按照其它理性存在者做前提，如果沒有任何的權限關係，自由的理性存在者的共存共益就是不可能的事情。意即人得通過尊重他人的自由可能性的概念來限制自己的自由。而知識學設立的絕對自我，在法律上就會轉化出法人格，法律的設立，就是在禁止每一個人格侵犯他人的自由，而做出外在的強制規範，至於道德本性的型鑄，則來自生命內在的強制性，這同樣出自於絕對自我，而與任何外在活動與其目的無關。

具體來說，理性存在者具有為自由而自由的純粹衝動感，然而其本性又會對自己設立出非我，因此除理性的純粹衝動感外，還會有與其對立的自我保存的衝動感，意即不拿自由做目的，而拿享樂做目的的自然衝動感，這兩種對立的衝動源頭如何被調和，使得自然衝動感被導引隸屬於純粹衝動感，這就是我們人類的倫理使命，積極面對感性的全部障礙，逐漸實踐理性（自我）對自然（非我）的支配。因此，自我應該督責自己完成絕對的自由獨立，依照我們對義務的最佳確信，來實踐出生命的自由。

費希特這樣極端的學說，其實會引發的災難，正在於每個人對絕對自我該如何設立自己會有不同的認知，雖然每個人都得尊重他人的自由來限制自己的自由，然而這絕對自我給出外在與內在的強制性，其實要不就會發展出無視於社會共識的個人化人格；要不就會發展出壓縮個人自由的社會化人格，前者如擁有瘋狂自我的尼采這種人，他同樣會自視具有極度內攝的道德感；後者如希特勒領導裡人人噤若寒蟬的納粹德國，社會強制給予人實踐道德的使命。因為欠缺具有實踐深度的心性意識，費希特難道沒有看見自己理論的限制性？

其實，費希特自己都很難堅持這種帶有片面性的心性論，因此後來發展出客觀的神來做行事依據的根本原理，思路嚴峻的道德原則堅持終被宗教的寬容性取替，他晚年逐漸喪失哲學家的思維，而開始有種神秘主義的宗教家精神，探索著博大無窮的生命熱愛……。他本來說人如果離開絕對自我，則具體的自我毫無超越性，而絕對自我同樣就只是個抽象的概念，他開始把其絕對自我發展出真實的神的概念，這是活著的神，或者稱神人，然而他後來卻再反駁這個觀點，他說我們不能意想神，神是宇宙間的道德秩序，在宇宙內逐漸實現其自身的自由，此外神不能成為任何其他的東西，包括不能成為具有人性的實體，這與基督教的神學觀毫無差異，至此具有辯證法意義的自我已經不見了，說來真是諷刺，他放棄宣稱已創立的知識科學，這引發他的後繼者謝林的強烈反對，自我意識探索的大

囊，就由謝林繼續展開其理路，而黑格爾架構出辯證法的歷史哲學，宣稱整個日耳曼民族處於人類歷史的最高階段，使其民族全面邁往自我狂飆的路線。

費希特不同時期的哲學變化，自始自終都與心性議題糾葛不清，卻尚無法深化。其絕對自我是主客合一的存在，這就已經具備自性本體的意蘊。後來對客觀的神的嚮往，則具備宇宙本體的意蘊，不論是自性本體或宇宙本體，這都對人心靈的路向如設立羅盤般產生磁性的影響。可惜其理論本身就內蘊的模糊性，使得人或接受費希特的觀點，尚未通過內觀與實踐，就已經把主客合一的絕對自我與主觀具體的經驗自我攪和不清，人尚未洞見絕對自我，就已把充滿原始衝突性的經驗自我挪做絕對自我，抬高自身存在的價值，合理化其全部行徑，這種盲點最常透過宣傳極其高韜的社會理想獲得隱藏，使經驗自我完成其真正的慾望。

這就顯現在費希特的哲學確實具有觀念論與心性論攪和不清的傾向。譬如他畢生關注著如何創立理想的國家，這個國家是個「理性的王國」，其領導人主張由早年的學者和藝術家來主持大計，晚年則轉而主張由牧師和預言家來主持大計，不論由誰來主持，這種觀點背後都反映出依舊受柏拉圖的理型的某種程度左右，雖然他並不主張把個人的精神消滅在接受某種普遍化的規律支配的抽象統治裡，而是融貫在個人內在價值的豐富性裡，獲得生命的有機統一。然而，為何畢生希冀喚醒他的同胞，把歐洲的運命放在肩上，通過嶄新的教育，把心靈升高至

能認識理性的王國，而把自由歸還給世界人民的哲學家，卻意外替整個日耳曼民族的瘋狂釀就歐洲的苦難開其端倪，這種自我的心靈型態，難道不正是其揭櫫的觀念論對心性的蒙蔽嗎？這樣片面的心性論，還能稱做心性論嗎？見微知著，費希特思想的困境，真顯現出西洋哲學的大難關。

94.05.20

補給思索：

一、你覺得費希特個人際遇的乖舛，是否使其個人的運命與民族的運命連結起來，而對其闡發出絕對自我的主張產生深刻的影響？

二、費希特哲學本質裡觀念論與心性論的糾纏，反映出西洋哲學在思考心性議題時面臨如何的難關？這樣的難關該如何克服呢？

徵引書目：

1965，傅偉勳《西洋哲學史》，台北，三民書局，第三部第十三章第一節至第五節，p421-434。

1998，威柏爾與柏雷《西洋哲學史》，台北，水牛出版社，第三單元第三期第六十四章，p413-419。

2003，文德爾班《西洋哲學史》，台北，台灣商務印書館，第六篇第二章第四十二節，p660-687。