

# 「從康德到黑格爾」？

## —「人類精神的實際歷史」之構想的歧義

史偉民

明道管理學院通識教育中心

### 摘要

費希特「人類精神的實際歷史」的構想在德國觀念論的歷史中先後為謝林在**先驗觀念論體系**與黑格爾在**精神現象學**中承繼，故而論者常把**精神現象學**置於費希特此一構想與謝林**先驗觀念論體系**的脈絡中，藉以理解**精神現象學**，而預設了三者所處理的課題相同。然而，此一觀點忽略了「精神」—或是「意識」—一詞在德國觀念論實現「人類精神的實際歷史」的構想時所具有的歧意。依其歧意，「人類精神的實際歷史」的構想可以有不同的對象。本文將以費希特與謝林的文本為例，說明此一歧意。

**關鍵字：**費希特、謝林、黑格爾、精神、意識。

---

投稿日期：民國九十二年四月八日；接受刊登日期：民國九十二年七月十六日。

責任校對：李秉潔

《從康德到黑格爾》是克隆納(R. Kroner)有關於德國觀念論發展的著名作品(Kroner, 1921)。在這部經典研究中，克隆納將德國觀念論中哲學系統的相續出現理解為康德的觀念論的後繼者對於他的哲學體系隱涵的思想的可能性的逐步發展、從而解決其理論所遺留的問題。然而近年來的歷史研究顯示，這種直線式的觀點過份簡化了德意志觀念論的歷史。晚近的看法以為：不但觀念論運動中後起的體系不見得優於前行的系統，更重要的是，有時它們各自面對的，根本是完全不同的哲學問題(Cramer, 1983; Horstmann, 1991)。這樣子的差異卻並不一定反映在各個體系所選擇的術語之上；不同的哲學系統可能使用同一個術語，卻用之意指不同的現象。

在德國觀念論的發展之中，始源於費希特(J. G. Fichte)的「人類精神的實際歷史」(die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes)的構想，<sup>1</sup>先後在謝林(F. W. J. Schelling)的**先驗觀念論體系**與黑格爾(G. W. F. Hegel)的**精神現象學**兩本重要著作中有所實現。費希特與謝林的思想，因之自然地成爲了解黑格爾的**精神現象學**的參考點(Hyppolite, 1974; Düsing, 1993)。這個接近**精神現象學**的方式似乎部份地解釋了何以許多詮釋者以爲**精神現象學**中所謂意識的辯證牽涉的是人類認知官能的思辯的發生史；<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 「Pragmatisch」在這個脈絡中意為「根據事實的」，故譯為「實際的」。事實上，在費希特之前歐陸哲學已有近似的構想(Behler, 1972)。

<sup>2</sup> 例如亞申貝格(R. Aschenberg)便主張**精神現象學**的對象是人類認知功能的結構(1976: 226)。事實上，貝克爾(W. Becker)早已指出：對於**精神現象學**有兩種可能的讀法；一種是把它當成對於歷史發展的重構，另一種則以之為有關認知官能的理論(1971: 7)。韓森(F.-P. Hansen)以為亞申貝格所代表的解釋並不正確，他並且猜測：黑格爾之所以用「精神現象學」這個標題來代替原先所使用的「意識經驗的科學」，便是要避免這種誤解(1994: 215)。

由於這種理解或許適合*精神現象學*的第一章，而至多也只能再應用於它的第二及第三章，其後的內容明顯地不以人類認知官能為探究對象，而關涉到具體的文化形態，前述的理解方式使得學者對於*精神現象學*的統一性有所質疑(Aschenberg, 1976: 263ff.; Pöggeler, 1973: 170ff.)。

本文主張：「人類精神的實際歷史」的構想在德國觀念論的發展中，並不能以克隆納「從康德到黑格爾」直線式的觀點來理解。事實上，費希特對於「人類精神的實際歷史」的構想的表述在「精神」一也就是「意識」一這個概念上具有歧義，使得此一構想一方面以人類認知官能的結構為對象，另一方面卻似乎要探究人類某種特定觀點的形成。謝林承繼費希特的構想，也延續了他表述的歧義，然而費希特著重在前一個意義，謝林卻偏向第二個意義。再者，隨著強調的改變，「人類」一詞在「人類精神的實際歷史」這個概念之中的邏輯地位也有所遷易。這表示：藉著費希特與謝林對「人類精神的實際歷史」的構想的實現來接近*精神現象學*的方式，並不真正支持*精神現象學*處理人類認知官能的結構這樣的觀點。<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> 本文所處理的費希特乃是十八世紀末葉的費希特，而所處理的謝林則是**先驗觀念論體系**中承繼費希特的「人類精神的實際歷史」的構想的謝林。謝林的哲學發展詭譎多變，眾所皆知；即使費希特知識學的演化，也十分複雜。本文並無意細究他們兩人的哲學發展，故而在謝林方面，只就**先驗觀念論體系**立論。至於費希特，則以對於**先驗觀念論體系**有直接影響的著作為論述對象(Fichte, 1971; Fichte, 1984; Fichte; 1988)。由於謝林似乎對使用新方法的知識學(Wissenschaftslehre nova methodo)所知不多(Düsing, 1993: 111)，這本著作不列入本文考慮。事實上，即使在上述幾本著作之中，費希特的思想都有所演變(Neuhauser, 1990: 32ff.)，然而本文論述時將撇開它們之間的差異，而以這些作品的共同點為對象。這是因為本文的目的並不是要探討費希特與謝林對於意識有

## 壹

德國觀念論中「系統」的概念，雖然不源於費希特，<sup>4</sup>但是費希特的構想卻可以說一舉界定了在他之後德國觀念論中系統的形態。根據他的觀點，「一個科學具有系統性的形態；它之中所有的命題在唯一的一個基源命題(Grundsatz)中連結在一起，並在它之中統一為一個整體。」(Fichte, 1971: 38)由於哲學是一門科學，所以哲學也必須具有系統的形態。而一門科學之所以需要系統的形態，是為了要由基源命題演繹出這個科學之中的其他的命題。用費希特的說法來說：一門科學之中，由基源命題正確地演繹出來的命題從前者得到確定性(Gewißheit)，是以當前者為真時，後者亦為真(Fichte, 1971: 40-41)。

根據此一構想，在個別的科學中，不是基源命題的命題的真理由基源命題的真理所保障，然而基源命題本身的真理，則顯然不能在個別科學之中得到此一意義下的證成。費希特因之設想有一個有別於個別科學的科學——也就是哲學，其目的即在於提供個別科學之基源命題上述意義的證成。他稱此一科學為「知識學」(Fichte, 1971: 46-47)。知識學的對象因而是人類知識的全體，其內容則包括了一個基源命題和由此命題所演繹出來的各個個別科學的基源命題。

費希特選定為知識學的基源命題的是表達自我意識的事實的「我是我」(Fichte, 1971: 61)。根據這個費希特由康德承襲後、

---

何看法或是他們各自所持的諸觀點間的演進關係，而是要由他們對於「意識」——或是與之指涉相同的「精神」——一詞的使用發現他們的理論的對象是什麼。

<sup>4</sup> 在費希特之前，萊茵厚德(K. L. Reinhold)便提出要用系統性的形式來陳述康德的哲學，並補足它所仍然欠缺的前提(1790: 274)。

再自行改造的觀念論的立場，個別科學的基源命題所表述的，事實上是人類主體表象世界的特定方式。他舉了兩個例子：首先幾何學的根基是人類對於空間的表象；而自然科學則以「在它的存在及性質(Bestimmungen)上都被視為獨立於我們之自然」的表象為基礎(Fichte, 1971: 64)。他的構想是：幾何學的命題所描述的空間的性質，其實植基於人類表象空間的方式；而人類對於時間及因果律等自然世界的性質的表象，則界定了自然科學的知識的範圍。從這個角度來看，知識學演繹的對象可以說就是不同形式的人類表象活動，也就是人類的認知官能的作用、或者它的認知官能的共同作用(Rohs, 1991: 57f.)；知識學的計劃即在於由自我意識的原則出發，以解釋人類何以會具有它所具有的認識官能、以及這些官能活動的方式，並藉此證成人類的知識。就此而言，費希特稱知識學的內容為「人類精神的實際歷史」；做為此一歷史的作者哲學家應該由最基層的認知官能開始，逐層演繹出較為複雜的認知活動(Fichte, 1971: 77; 1988: 141)。為了強調這些認知官能之所以存在可以藉由自我意識的原則說明，而不僅只是經驗地被發現的人類精神的實然結構，費希特把知識學描述為對於「人類精神(…)不得不然並且必然地做出的特定行動」的演繹(Fichte, 1971: 63, 72; 1984: 24, 25)；他所謂的人類精神的必然行動，指的就是它的認知官能的作用。

由於自然世界可以視為做為一個整體的人類知識的一般對象，為了要為人類知識奠基，知識學的演繹最終必須要能說明自然世界的表象的產生。事實上，費希特宣稱，知識學的目的即在於由人類的精神出發、以演繹「一個不藉由人的活動而存在、物質的、並且在空間中的世界」的表象(Fichte, 1984: 23)；換句話說，知識學要解答的問題是：「何以吾人會認為有存有？」(Fichte, 1984: 36)這也就表示：對於人類「對於外在於吾人的事物之實在的堅定確信(Überzeugung)」(Fichte, 1988: 153)、或者對於「非

我」之實在的信念(Glaube)的解釋(Fichte, 1988, 218), 可以視為是費希特為他的知識學的演繹計劃所設定的目的。<sup>5</sup>

費希特以為, 要解釋人類對於外在世界之實在的信念, 他所建議的觀念論不過是兩種可能方法之一; 直接承認外在世界的存在—他稱之為獨斷論—似乎是一個更簡便的方式。雖則觀念論與獨斷論互不相容(Fichte, 1984: 14), 他似乎不認為在觀念論與獨斷論之間可以透過理論的手段而有所選擇(Neuhauser, 1990: 56f.), 而必須訴諸一個人的人格(Fichte, 1984: 17)。無論如何, 他強調他所主張的觀念論意在解釋吾人所面對之世界何以是其所是、並藉此證成人類的知識, 而不是要傳授有關世界實相的秘密知識:

是以此處主張的是: 所有實在「...」僅由構想力所產生。在我們這個時代最偉大的思想家之中提出—就我所見—同樣主張的那一位, 稱此為構想力所引生的錯覺。但是每一個錯覺都與真理對立, 每一個錯覺都應當可以避免。但是當已然證明: 吾人之意識, 吾人之生命, 吾人對吾人之存有、亦即吾人作為自我意識之存有—它們的可能性都植基於構想力的行動中, 那麼只要我們不可能由自我抽離, 此一活動就不會停止; 而由自我抽離的乃是悖謬, 因為執行抽離活動者不可能由自身抽離。故而構想力的活動並不引生錯覺, 而是給出真理、甚至是唯一的真理「費希特, ts g f f : ts a d n 。

---

<sup>5</sup> 至少對於知識學的理论哲學的部份是如此。

這也就是說，費希特以為知識學提出的命題並不與那些構成人類本質面相的活動—意識、自我意識、生命—有所衝突，是以對知識學在接受，並不表示承認人類的意識有所謬誤，而必須加以修正。

然而如果知識學的目標在於藉自我意識的原則來解釋何以人類會具有「對於外在於吾人的事物之實在的堅定確信」，而且由於所牽涉的解釋其實是對於「人類精神(…)不得不然並且必然地做出的特定行動」的演繹，那麼我們就不得不推論：人類必然會相信外在世界的實在；這也就是說：人類必然是費希特意義下的獨斷論者—他必然主張素樸的實在論。既然如此，觀念論者由於也是人，必然也會相信外在世界的實在，因而是一個獨斷論者；然而由於他主張觀念論，他同時也相信外在世界並不具有實在。此外，由於觀念論者不因爲是觀念論者，就不再是人，所以他在主張觀念論的同時，必然還同時主張獨斷論，這就是說，觀念論者必然自我矛盾、因而是非理性的。這顯然不符合事實。<sup>6</sup>

雖然並沒有文本上的證據顯示費希特對於上文所陳述的、隱涵在他對於知識學演繹目標的設定中的困難有所認識，在他的作品中卻可以發現另一種對於這個演繹目標的陳述：

他(康德 - 作者註)提及一個即使人知道它是錯覺、  
仍然時時重複的錯覺。(…)這個錯覺可能是什麼  
呢？應當就是物自身獨立於吾人、外在吾人而存在  
吧？然而這是誰說的呢？不會是一般的意識」 das

---

<sup>6</sup> 此一論證的有效性並不依賴對於費希特的哲學立場的任何特殊解釋。有些學者並不認為費希特真正否定物自身的存在 (Martin, 1997: 75)，然而這並不影響此處的論證。因為只要有否定外物存在的觀念論者存在，就有上述的困難。

gemeine Bewußtsein<sup>7</sup>；因於它僅只談及自身，它只會陳說：事物對它「對我們、就一般意識的觀點<sup>8</sup>而言存在。這並不是一個可以由哲學所制止的錯覺，而是我們唯一的真理。對於一個物自身，一般的意識一無所知，因為一般的意識但願不會跳出自身。首先把這個在它的領域中虛構的概念引入它的，是一個錯誤的哲學」費希特，ts g f a : g b η 。

所謂一般的意識，費希特解釋是未經哲學反省引導的意識。<sup>7</sup>如果它指的是一般人在進行哲學反省之前的觀點，這段論述所主張的是一般人並不以為有物自身或者說外在世界的存在。<sup>8</sup>然而這一方面顯然不正確；因為如果一般人在進行哲學反省之前對於有關世界整體的存在的問題有任何立場可言的話，他的立場似乎應當是實在論，也就是物自身獨立於吾人而存在。另一方面，這個主張又和費希特文本中其他段落的陳述相矛盾，畢竟一如上文所述—他以為知識學的目的在於解釋：「何以吾人會認為有存有？」或者用另一種方式來陳述：「何以吾人會把客觀有效性賦予那些其實只是主觀的東西？」(Fichte, 1984: 36)在這些表述中，費希特都以人類以外在世界為實在的立場為他所要解釋的對象，因而暗示他的確以為人類執持這樣的立場。

無論如何，費希特在上述的引文中的確否定一般的意識執持實在論的立場，如果要避免上述的困難，一個方法是對於「一般的意識」一詞的指涉另作解釋。據此，「一般的意識」指的不但

---

<sup>7</sup> 費希特言及「一般的、不受哲學反省引導的意識」(1988: 140)。

<sup>8</sup> 承認外在世界存在的實在論立場並不一定要牽涉康德的物自身概念，但是在費希特所承襲的康德式的架構之下，接受實在論就是承認物自身的存在。



不是一般人在進行哲學反省之前的觀點，而且根本就不是任何的觀點。當費希特主張：「對於一個物自身，一般的意識一無所知」之際，他並不是在報導一般的意識所抱持的某種主張，而是陳述一個由他自己做作為一個理論工作者對於人類意識所做的觀察。這個觀察是：物自身並不是意識內容的一部份；事實上，這顯而易見，因為所謂的物自身，就其定義而言，就是外在於人類意識而存在，因之當然不是人類意識內容的一部份。費希特強調這一點，以為這是觀念論優於實在論、也就是他所謂的獨斷論的地方之一，因為既然意識的領域即是經驗可及之處，這意謂著觀念論的體系在這一點上無須超出經驗之外(Fichte, 1984: 10-11)。

同理，費希特的描述：「〔一般的意識〕僅只談及自身，它只會陳說：事物對它(對我們、就一般意識的觀點)而言存在」也不能理解為他對於人類一般觀點的報導，而只能是費希特陳述他對於人類意識所做的觀察的方式。他要指出的是：在人類意識中雖然沒有物自身，但卻的確存在著以獨立於意識之外而存在的事物為表象內容的表象。至於基於這類的表象而推論有獨立於意識而存在的物自身，則是「錯誤的哲學」——也就是獨斷論——所為，而不是人類精神必然的活動。既然如此，主張觀念論雖然與主張獨斷論並不相容，但是並不與人作為人所必然抱持的任何信念有所衝突。

以上的分析顯示，費希特對於作為一個演繹體系的知識學所要演繹的人類精神必然的活動有兩個不同的構想，首先是人類對於外在世界的實在性的信念，再則為人類意識中必然存在的、以實在的外在世界為內容的表象。兩者的差異可以用海市蜃樓的現象做為比喻以說明：在一定的大氣物理的條件及人體的狀況下，人類一定會看到海市蜃樓，也就是具有在不遠距離之外的綠洲或城市的表象；然而並不是所有的人都會以為這些表象所呈現的綠

洲或是城市真的是在這些表象所呈現的它們的所在之處，事實上，對於海市蜃樓的現象有所認識或者是對此一現象熟悉的人，並不會相信他們的眼睛所給予的表象。這是因為對於相同的表象所傳遞的資訊，人們可以有不同的判斷，可以選擇相信或是不相信——不論是海市蜃樓的表象或是一個具有實在性的外在世界的表象。

無論如何，上文已然指出，費希特屢次強調：知識學的理论並不蘊涵了人類精神必然蒙受有關外在世界存在的某種錯覺，這暗示他事實上以為知識學所要演繹的乃是必然在人類意識中存在的、以具有實在性的外在世界為內容的表象，而不是人類對於外在世界的實在的信念。因為如果此一信念是知識學演繹的對象，它就必須是人類必然具有的；那麼知識學指出外在世界其實並不具有實在性，就等於是主張人類所必然具有的某個信念並不正確，也就是主張人類必然蒙受某種錯覺。故而與其說費希特對於知識學所要演繹的人類精神必然的活動有兩個不同的構想，不如說他沒有能夠區分兩個不同的意識——或者精神——的概念。第一個意識概念以感性知覺為模型，依此，意識與對象的關涉的方式乃是對之具有表象，也就是一比喻地說——使對象呈顯於精神之前；故而意識可以說是意識主體與對象的關係，不同的意識因之取決於對象的不同，這也就是說，對象決定了意識的內容(Tugendhat, 1976: 86-87)。在這個意義之下，對外在世界中的事物具有意識就是使得它呈顯於精神之前，是以解釋對於它的意識，就是要解釋何以它的內容——亦即此一事物之性質——得以呈顯於精神之前。事實上，費希特自己使用了類似的比喻，而稱知識學的工作為「使整個〔外在之世界中——作者註〕東西形成於思考者的眼前」(Fichte, 1984: 26)。

相對於此，另一個、以人類對於外在世界的實在性的信念為模型的意識的概念，則以意識為一種命題態度；因為抱持一個信念，就是具有一種命題態度。在這個意義的意識與第一個意義的意識之間並不存在一對一的對應；重要的是，兩個具有第一個意義之下相同的意識的人，可能有不同的第二意義下的意識，是以同樣具有外在世界的表象的人，對於它的實在性可以有不同的觀點。<sup>9</sup>上文的分析顯示，費希特雖採取的是第一個意識的概念，因而以人類必然具有的實在的外在世界的表象為知識學演繹的對象，但是他似沒有能區分此一意義下的意識與作為命題態度的意識，而把知識學演繹的目標描述為人類對於外在世界的實在性的觀點。一個合理的推測是，費希特所處的知識論傳統與此一混淆有關。因為此一傳統之中，對知識的反省集中在對於人所具有的表象的考察，對某物具有知識被化約為對之具有表象；而對某物具有知識、知道它具有某些性質，又蘊涵了抱持了某種觀點，這或許是費希特上述混淆一個可能的背景。

## 貳

在先驗觀念論體系之中，謝林大致上接受了費希特「人類精神的實際歷史」的構想(Fichte, 1992: 5, 67)。和費希特一樣，謝林以為觀念論與獨斷論相互對立，他以二者分別為先驗哲學與自然哲學。對他而言，獨斷論在解釋知識時賦與存有以優先性，

---

<sup>9</sup> 此處所做的區分大致相當於胡塞爾所提出的作為一個意向性行動的判斷與作為意向性行動的予料 (Aktmaterie) 的表象 (Vorstellung) (Husserl, 1980: Vol. II/1, 457, 450)。胡塞爾也把這個意義下的表象稱之為「Repräsentation」(1980: Vol. II/1, 499)。

也就是由作為知識對象的外在世界中的事物開始，就此一解釋策略而言，獨斷論與自然科學相同(Schelling, 1992: 26)，而後者的本質則是自然哲學(Schelling, 1992: 11)。先驗哲學與自然哲學的差別在於：前者反對他所謂的「人類的基源偏見」，也就是：「在我們之外有事物存在」(Schelling, 1992: 13)。然而他也以認為，即使是懷抱這樣子的偏見的人，也不能否認作為觀念論的基本原則的命題：「我存在」的確定性(1992: 13)。

與費希特知識學類似，謝林的先驗觀念論體系的目的是在於為人類的知識奠基。然而謝林陳述此一構想的方式，卻與費希特多有不同：

**先驗哲學必須解釋：知識如何可能(...)。然而所有的知識都可還原到某些源初的信念或是源初的偏見。先驗哲學必須把這些個別的信念歸源於一個源初的信念；此一哲學的第一原則，就是要表達這個其他所有的信念都可由之導出的信念。而尋找這樣的原則，就是去找到所有其他確定性可以由之中介的絕對確定者」 Schelling , ts g g d s : ts b a ts d n 。**

相對於費希特以人類精神必然的活動方式為知識的基礎，謝林在此明確地主張人類的知識植基於某些信念—他意指的是有關這些知識的對象的性質的信念；而先驗觀念論的演繹計劃，則被視為是由一個作為先驗哲學第一原則的信念開始、逐步導出其他信念。這些作為知識基礎的信念之所以被謝林稱為是偏見，乃是因為它們都是有關外在世界中的事物的性質的信念，從而共同承認了外在世界的存在；而由觀念論的角度看來，外在世界並不存

在，那些以為外在世界存在的觀點當然並不正確，故而只能是一些偏見。

因為承認外在世界存在的觀點是所有其他有關外在世界的信念所共同預設的信念，謝林稱之為「人類的基源偏見」，並認為其他與外在世界有關的偏見都可以還原到此一偏見(Schelling, 1992: 13)。這些偏見「不經由授課或是人為技藝、而是由自然本身放置在它〔人類—作者註〕之內」(Schelling, 1992: 13)。這就是說，對於外在世界的實在的偏見—以及那些源生於它的其他偏見—是人類必然具有的(Schelling, 1992: 14)。是以雖然費希特小心地把以為外在世界為實在的觀點歸諸於部份的哲學家、而不是一般的人類，謝林卻視之為人類的本性。他的這個態度導致了另一個與費希特的差異；後者—如上文所述—主張：知識學並不揭露任何人類必然蒙受的錯覺，前者則明確表示：哲學的目的在於指出人類—謝林稱之為一般的知性—的實在論的錯覺之不可避免(Schelling, 1992: 21)。似乎謝林並不以為這樣的立場會導致在前一節中已然闡述過的理論困難：既然人類必然認為外在世界存在，那麼觀念論者一方面否定此一觀點，另一方面卻基於他作為人類的身份也會抱持這個觀點，是以一個觀念論者必然捲入自我矛盾。

謝林對此一困難視而不見，一方面可能是因為上文所陳述的他對於先驗觀念論的構想和實際進行的演繹有很大差異；雖然依照他的構想，先驗觀念論所要演繹的對象是人類抱持的特定信念，但是實際上在演繹過程中出現的卻是作為精神活動的人類的認知官能(Schelling, 1992: 68)，這顯示謝林和費希特一樣，對於「意識」一詞的兩個意義並不能嚴格區分。另一方面，謝林把「人類精神的實際歷史」的構想理解為對於人類抱持的信念的解釋，事實上牽涉了他對於費希特此一構想更進一步的修改。依照費希

特的計劃，「人類精神的實際歷史」的計劃所要描述的是人類精神的必然活動，而這些活動的主體是每一個個別的個人。這也就是說，如果把費希特的構想中的「人類精神的實際歷史」視為一種先驗心理學，那麼這種心理學可以稱為是個體主義的；因為它所處理的乃是個別的人的精神活動，雖則這些活動並不帶有任何個體的特殊性徵，而是所有人類個體共同具有的精神活動。<sup>10</sup>另一方面，謝林似乎傾向於把「人類精神的實際歷史」這個概念聯結到人類構成的群體、甚至是作為一個物種的人類整體的精神活動。換句話說，當費希特對於人類精神的活動有所陳述時，他是依分殊用法(*distributive use*)使用了「人類精神」一詞，而在同樣的脈絡之中，謝林則可能以這個詞端的集合法(*collective use*)來運作；是以如果費希特以為人類精神必然有某種活動，他的意思是所有人類個體的精神都具有此一形式的活動，但是同樣的命題對謝林而言，有時候僅表示一部份的、在一定意義上具代表性的人類個體具有這種形式的活動。

例如，謝林以為「歷史」範疇也具有先驗的必然性。在此一範疇的演繹之中，他首先演繹了普遍憲政(*universelle Verfassung*)對於理性存有物的必要性，再指出普遍憲政唯有經由整個人類物種的發展才得以實現，而此一發展即為歷史(Schelling, 1992: 262)。很顯然的，這個意義下的歷史—作為普遍憲政的實現歷程的歷史—不能說是對每一個個體、而至多能說是對人類作為一個整體而言是必然的。因為這個歷史的概念蘊涵了過去對於現存的個別個體的作用，故而謝林主張：「唯有對那個過去對之有所影響的人，歷史才存在；而且即使對他而言，歷史也僅就對他的影

---

<sup>10</sup> 費希特的演繹系統通常被視為是康德哲學的直接後繼者，其目的在於演繹康德哲學所發現的主體範疇與認知官能(Janke, 1970: 109ff.)。而康德哲學所處理的，正是上述意義下的個體的先驗結構。

響而存在」(Schelling, 1992: 261)。很明顯地，對有些屬於人這個物種的個體而言，這個意義之下的歷史並不存在，例如那些一直沒有脫離史前原始生活型態的部落的成員，或是文明世界中的嬰兒；就前者而言，由於沒有文化的積累，過去不能對現在存在的個體有所影響，而就後者而言，他們雖然處於文明世界之中，但是由於還沒有受到所處的文明的影響，所以謝林所陳述的意義下的歷史對他們並不存在。

再者，謝林也主張「藝術作品」(Kunstprodukt)是一個可以在先驗觀念論中演繹出來的必然範疇，是以藝術活動是一個人類精神的必然活動(Schelling, 1992: 283f.)。然而，謝林的主張不太可能是：所有的人類個體都從事藝術活動，因為這顯然不是事實。另一方面，在謝林對於藝術作品的分析中，他以為藝術作品必然是天才的作品(Genieprodukt)(Schelling, 1992: 287)，這也表示他並不以為藝術活動是每一個人類個體實際上都從事的活動，除非他認為每一個人類個體都具有藝術創造的天才。是以當謝林以為藝術活動是人類精神必然的活動，他的意思只能是：就人類的整體而言，藝術活動是必然的活動型式。換句話說，他所考慮的是作為一個集合體的人類的精神活動，而不是表現人類的類共相的人類個體的精神活動。

以上的考慮並不暗示：依據對於「人類精神」一詞的集合使用，謝林以普遍憲政與藝術活動為人類精神的必然範疇的主張可以得到證成。它所主張的僅只是：如果不假設謝林依據集合法以使用「人類精神」一詞，他有關某些人類必然活動的主張一例如普遍憲政與藝術活動一就無從得以理解。另一方面，謝林依據集合法以使「人類精神」一詞的假設，多少有助於吾人解釋：何以他對於存在於他對於先驗觀念論的演繹計劃中的陳述中上述的困難似乎無所覺知—此一困難為：如果以為外在世界為實在的

信念是人類精神必然的活動，那麼觀念論者必然會陷入自我矛盾。因為如果謝林根據「人類精神」一詞的分殊用法而稱實在論的立場為一種人類精神必然活動，那麼他並不主張每一個人類個體都抱持實在論的觀點，而只是主張實在論是作為一個的人類的精神活動中必然存在的一個面向，換句話說，他只主張必然會有人主張實在論。無論這個命題是否為真，它並不使得採取觀念論的立場成為不可能。

## 參

本文以上兩節的目的並不在於重構費希特與謝林在他們各自的作品中依據前者所提出的「人類精神的實際歷史」的構想所發展的理論，而是在於揭露「精神」或是「意識」這些詞端在他們的使用中意義的游移，並藉以指出「人類精神的實際歷史」的構想在其實現的過程中所經歷的轉變。<sup>11</sup>如果要重構費希特與謝林的理論，那麼就要儘可能在他們的文本中整理出一致的概念使用與思想理路，並且把那些不能納入這個圖像的概念使用與思想理路視為歧出；然而如果一個研究的目的是在於追溯一個概念意義的轉變，那麼文本中與其他部份不一致的概念使用，才是重要的線索。

關於「精神」亦即「意識」概念在德國觀念論發展過程中指涉的改變，在相關的研究中幾乎未曾引起注意；然而如果本文的

---

<sup>11</sup> 這個觀察的面向在研究文獻中幾乎未曾受到注意。無論是對德國觀念論諸家或是以他們之間的關係的比較研究，多僅著重陳述他們理論的內容，對於他們所使用的概念的指涉，卻少有考察（Martin, 1997; Zöller, 1998; Marx; 1977）。



分析正確，那麼這個概念所牽涉的歧義至少有兩個面向：首先，「意識」可以指對應於人類認知官能的人類對於世界的表象，在這個意義之下，解釋某種意識就是解釋何以對象會以某種方式呈顯於人類心靈。然而「意識」也可以意指人類對於世界所抱持的觀點，依此，對意識的解釋即是解釋人何以會具有某種觀點。其次，對於意識的考察的對象可以是作為人這個物類的個例的個體，那麼要解釋的是何以每一個人類個體都具有某種意識；然而，對意識的考察的對象也可以是人類整體的精神面向，在這個意義下，意識的考察要面對的是那些出現在人類整體精神活動中、為一部份的人所具有的意識。無論是費希特或是謝林的文本中，都可以發現上述的歧義。<sup>12</sup>然而整體而言，費希特主要視意識為個別人類個體對於世界的表象，而謝林則傾向於把意識當成是在人類整體的活動中所出現的、為部份的人所抱持的觀點。

霍爾斯特曼(R.-P. Horstmann)指出，德國觀念論中諸體系的一個共同點是：它們都以為哲學體系必須考慮自然意識的世界觀，而透過解釋此一世界觀的生成以對之進行重構(1991：29)。他以為費希特首先明確地表述了這個觀點，謝林則在承繼此一觀點的同時，卻又主張哲學對自然意識的重構同時是對它的解消(Horstmann, 1991：36)。然而霍爾斯特曼雖則觀察到了這個轉折，卻似乎未能對之提出解釋。事實上，費希特的知識學與謝林的先驗觀念論體系都是一種演繹系統，在這樣的系統之中，解釋某物就是把它作為系統的必然環節演繹出來。是以費希特不能在這個意義下解釋人類實在論的信念，而只能解釋人類對於外在世界的表象，也就是費希特所謂的一般意識。而由於謝林以人類實在論的信念為其觀念論系統演繹的對象，他理所當然會主張對於此一

---

<sup>12</sup> 但是費希特似乎未曾集合地使用「人類精神」一詞。

信念的成功演繹正證明了實在論的虛妄。這就是說，霍爾斯特曼所觀察到的現象，可以經由本文所指出的「意識」一詞的歧義成功地解釋。

「意識」或是「精神」一詞的歧義意謂著：費希特與謝林在各自實現「人類精神的實際歷史」的演繹計劃時，其實並不以同一個現象為其理論的對象，這也就是說：由費希特到謝林的德國觀念論的演變，至少就他們兩人對於「人類精神的實際歷史」此一構想的實現而言，並不能單純地理解成後者修正或是發展前者有關意識或是人類精神的理論，而是他們各自有所要解釋的理論對象，各自提出了不同的哲學問題。

費希特和謝林在實現「人類精神的實際歷史」的構想時對於「意識」一詞的歧意使用，並不偏袒對於同樣一個構想模式下的黑格爾**精神現象學**的任何一種理解。然而「意識」一詞歧意使用的事實至少指出：不能因為**精神現象學**可以視為是黑格爾在受「人類精神的實際歷史」的構想影響之下而產生的理論，就推論它所處理的問題是人類認知官能的結構。事實上，認識這樣的歧義的存在，甚至對於理解黑格爾著作中的某些段落不可或缺。例如，在耶拿時期的**哲學與懷疑論的關係**一文之中，黑格爾反對舒爾測(G. E. Schulze)的懷疑論立場：

我們在上文中見到：在意識中呈顯的東西，就和意識本身一樣，不能夠被懷疑；因為對意識有所懷疑是不可能的。然而，在有些哲學家的意識之中，他們的理念的實在性與他們的本性與上帝的本性之間的親緣性有所呈顯，在其他的哲學家則不然，故而我們不得不指前者說謊 - 這並不可行(...)。是以我們不得不認定其實有兩種意識，一種對上述的親

緣性有所覺知，另一種則以為此種意識為見神論式的奇想」Hegel, 1986: 264n。

依照黑格爾的理解，舒爾測的立場是：僅有意識的事實(Tatsache des Bewußtseins)才具有不可否認的確定性(Hegel, 1986: 220)，並據此而否認所謂天生的概念(angeborene Begriffe)的存在(Hegel, 1986: 260)。舒爾測以為哲學家如柏拉圖、笛卡爾、史賓諾沙與萊布尼茲都主張天生的概念的存在，並且他們都以人類靈魂與上帝之間的某種親緣來解釋天生概念的來源及有效性(Hegel, 1986: 263)。然而「感官並不告知認何有關上帝以及他的性質的任何事」(Hegel, 1986: 265)，故而究極言之，這些有關人類靈魂與上帝之間的親緣性的說法不過只是見神論式奇想。

在這個脈絡中，值得注意的是黑格爾反駁舒爾測的方式。他首先以舒爾測自己的立場—僅有意識的事實(Tatsache des Bewußtseins)才具有不可否認的確定—為前提，繼而指出的確有些哲學家認定人類的靈魂與上帝有某種親緣性，並以為這樣子就足以證明舒爾測的立場的自我矛盾。然而舒爾測所謂的意識，是指感性表象，黑格爾則顯然不可能以為有些哲學家可以具有任何有關於人類靈魂與上帝本性的感性表象。當他言及哲學家對此之意識，他毋寧是意指有些哲學家承認人類靈魂與上帝的親緣性的觀點；是以他所謂兩種意識，意思是兩種抱持不同觀點的人。黑格爾的反駁當然不足以證明舒爾測的主張錯誤；由某些人主張某事，並不能推論某事為真。然而此處重要的是：黑格爾的反駁只有在他對「意識」一詞完全不同於舒爾測的使用之下才可以理解，而「意識」一詞的這個意義，事實上指出了黑格爾在這個脈絡中所關切的，並不是人類的表象生活以及作為人類表象對象的世界，而是人類所抱持的觀點。



## 參考書目

- Aschenberg, Reinhold. (1976). Der Wahrheitsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Klaus Hartmann (Eds.), *Die ontologische Option* (pp. 211-308). Berlin: Walter de Gruyter.
- Becker, Werner. (1971). *Hegels "Phänomenologie des Geistes". Eine Interpretation*. Stuttgart/ Berlin: Verlag W. Kohlhammer.
- Behler, Ernst. (1972). Die Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines Hegelschen Themas. *Hegel-Studien*, 7: 169-216.
- Cramer, Konrad. (1983). Kant oder Hegel - Entwurf einer Alternative. In Dieter Henrich (Eds.), *Kant oder Hegel?* (pp. 140-148). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Düsing, Klaus. (1993). Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins. *Hegel-Studien*, 28: 103-126.
- Fichte, Johann Gottlieb. (1971). Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. In Immanuel Hermann Fichte (Eds.): *Fichtes Werke. Vol. 1.* (pp. 27-81). Berlin: Walter de Gruyter.

- Fichte, Johann Gottlieb. (1984). *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1799/98)*. Peter Baumanns (Eds.) Hamburg: Felix Meiner.
- Fichte, Johann Gottlieb. (1988). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hansen, Frank-Peter. (1994). *Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1986). Jenaer Schriften 1801-1807. Eva Moldenhauer/ Karl Markus Michel (Ed.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke. Vol. 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horstmann, Rolf-Peter. (1991). *Die Grenzen der Vernunft*. Frankfurt a.M.: Verlag Anton Hain.
- Husserl, Edmund. (<sup>6</sup>1980). *Logische Untersuchungen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hyppolite, Jean. (1974). *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Samuel Cherniak/ John Heckman (Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Janke, Wolfgang. (1970). *Sein und Reflexion – Grundlage der kritischen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kroner, Richard. (1921). *Von Kant bis Hegel. Vol. 2*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr.

- Martin, Wayne M. (1997). *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*. Stanford: Stanford University Press.
- Marx, Werner. (1977). *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*. Freiburg i. Br./ München: Verlag Karl Alber.
- Neuhauser, Frederick. (1990). *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pöggeler, Otto. (1973). *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber.
- Reinhold, Karl Leonhard. (1790). *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band. Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*. Jena: Johann Michael Mauke.
- Rohs, Peter. (1991). *Johann Gottlieb Fichte*. München: Verlag C. H. Beck
- Schelling, Friedrich Willhelm Joseph. (1992). *System des transzendentalen Idealismus*. Horst D. Brandt/ Peter Müller (Ed.). Hamburg: Felix Meiner.
- Tugendhat, Ernst. (1976). *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Zöller, Günter. (1998). *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press.



## “From Kant to Hegel?”

—The Ambiguity of the Conception of “the Pragmatic History of Human Spirit”

Weimin Shi

Fichte’s conception of a pragmatic history of human spirit was adopted by Schelling’s *System of Transcendental Idealism* and Hegel’s *Phenomenology of Spirit* in the history of German Idealism. Thus, the *Phenomenology of Spirit* is often placed by interpreters in the context of the successive realization of the conception of a pragmatic history of human spirit, while it is presupposed that Fichte, Schelling and Hegel shared a common theoretical project. Yet this approach ignores that the term “spirit”—or “consciousness”—was used equivocally in the context of the realization of Fichte’s conception of a pragmatic history of human spirit in the German Idealism. This paper shall clarify this equivocality as it is found in some works of Fichte and Schelling

**Keyword: J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F Hegel, spirit, consciousness.**

