

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

費希特 (J.G.Fichte) 與牟宗三之比較哲學研究(2/2) 研究成果報告(完整版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 93-2411-H-029-002-
執行期間：93年08月01日至94年07月31日
執行單位：東海大學哲學系

計畫主持人：彭文本

計畫參與人員：碩士級-專任助理：柯子怡、鄭宜玟

報告附件：出席國際會議研究心得報告及發表論文

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 96 年 04 月 08 日

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

費希特 (J.G.Fichte) 與牟宗三之比較哲學研究(2/2)

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC93-2411-H-029-002-

執行期間：93年08月01日至94年07月31日

執行單位：東海大學哲學系

計畫主持人：彭文本

報告類型：完整報告

報告附件：出席國際會議研究心得報告及發表論文

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 94 年 11 月 7 日

(一) 中文摘要。(五百字以內)

這是一個為期兩年的研究計劃，本計劃的主要目的是想要嘗試在中西哲學的比較研究上找到一個新的理論的可能性，同時檢視當代新儒家自牟宗三以來所建立的儒家的「道德形上學」系統之合理性。牟宗三先生可以算是當代新儒家中最重要的代表人物，其主要貢獻在於藉由西洋哲學家康德(I. Kant)的理解與比較，重新建立中國傳統的儒家思想的合理性，牟先生在其重要著作，例如：《心體與性體》、《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、以及其譯注《康德的道德哲學》等書之中，由不同的方面展開儒家道德形上學的面貌，為中西哲學間的匯通建立一片可以繼續發展的理論視域，對於牟先生所留下來的哲學遺產，我認為有兩個工作值得我們嘗試去做的：1)重新整理牟先生的所做的論證；2)為尋求與西洋哲學家對話的可能性，以外文寫作論文或將牟先生的著作，例如：《智的直覺與中國哲學》或《現象與物自身》翻譯成外文。

第一個工作是用來整體地評估牟宗三先生對於中國哲學的理論建構上的貢獻，也是本計劃的核心論題，我打算在康德哲學之外尋找另一個理論模式作為比較的參考點，及費希特(J.G. Fichte)的哲學理論。如果說康德哲學因為其主張接近傳統儒家哲學而被選擇為中西哲學匯通的重要橋樑，那麼筆者認為費希特哲學更加適合作為比較哲學的匯通點，理由是：(1)牟宗三和費希特在批判康德哲學時不約而同地使用類似的概念—「智的直覺」(intellectual intuition)作為其哲學的最核心概念；(2)費希特對於「良知」的概念比康德賦予更重要的道德決斷的角色，亦即比康德更為接近孟子。藉著對於康德哲學的批判，牟先生在《康德的道德哲學》一書中得到以下的結論：「康德乃朱子系和孟學系之間的居間型態」(頁 266)，在這個研究裡，我嘗試論證以下命題：費希特的理論則是介乎康德和孟子之間的理論型態。如果我們能證明上述的第二命題為真，則費希特哲學更為適合在中西哲學的溝通上扮演橋樑的角色。

這個計畫依照以下的進度執行：

第一年，良知問題之比較：(1)費希特對於康德良知理論的批判

(2)牟宗三對於康德良知理論的批判

第二年，寫作一篇論文比較康德、費希特、牟宗三等三人的良知理論。

關鍵詞：牟宗三、費希特、康德、良知、智的直覺

(二) 英文摘要。(五百字以內)

This is a project for two years in which a tentative investigation will be made in the area of comparative study of oriental and occidental philosophy. Besides the author will try to survey the rationality of the theory of Mou Zongsan, a central figure of contemporary Confucianism, who constructs a new model of “moral metaphysics” contrary to the kantian “metaphysics of moral”. Mou Zongsan is considered to be the most important representative of the contemporary Confucianism. His achievement lies in the modernization of traditional moral philosophy on the basis of a comparative study of Confucianism and kantian philosophy. He tries to give a theoretical justification of the traditional Chinese philosophy. In his main works: *Substance of Mind and Substance of Nature* (《心體與性體》), *Appearance and Things in themselves* (《現象與物自身》), and his *Translation and Commentary to Moral philosophy of Kant* (《康德的道德哲學》譯註), Mou developed the “moral metaphysics” in different features, and opened a new theoretical field in the area of comparative philosophy, by means of which the successors may have dialogues not only with the Chinese-speaking scholars, but also with the non-Chinese-speaking ones. I suppose that two different attempts can be made in dealing with the legacy of Mou Zongsan: first of all, we can refine his ready-made arguments; secondly, in order to be able to have more communication with the western philosophers, we can write papers in foreign languages or translate his works, for example, *Intellectual Intuition and Chinese Philosophy* or *Appearance and Things in themselves* into the other languages.

The main interests of this project lies in the first above-mentioned attempt, i. e. we try to review in the whole the arguments of Mou. In order to achieve this goal, I would like to introduce Fichte’s theory as comparative theoretical model instead of Kant’s. If one says the Kantian theory was chosen to be a good model for comparing with Confucianism, I would say that Fichte’s theory would be better one. The reasons are as follow: (1) Mou Zongsan and Fichte introduce the similar concept: “intellectual intuition” as the key to solve the problem of kantian philosophy; (2) Unlike Kant, Fichte is of opinion that “conscience” plays a more decisive role in the moral judgements. In this respect,

Fichte' s theory is closer to Mencius' than Kants' . In *Translation and Commentary to Moral philosophy of Kant* Mou Zongsan comes to the conclusion that “Kant' s theory is a model which lies between Zhu Xi and Mencius” (p.266); in connection with this conclusion, in this study I try to argue that Fichte' s theory is a model, which lies between Kant and Mencius. If my argument is successful, I can conclude that Fichte' s philosophy is to be thought more fit for the comparative study between east and west than Kants' .

This project will be proceeding in the following steps:

1st Year: (1) Study of the Mou Zongsan' s critique of kantian theory of

conscience

(2) Study of the Fichte' s critique of kantian theory of conscience

2nd Year: Write papers (in German) concerning three theories of conscience: Kants' , Fichtes' Mou Zongsans

keywords: Mou zongsan, Fichte, Kant, conscience, intellectual intuition

目錄

I. 報告內容-----	1
(一) 前言-----	1
(二) 研究目的-----	1
(三) 文獻探討-----	2
(1) 康德良知思想發展的概述-----	2
(2) 費希特的平行模式與對其康德的批判-----	5
(3) 牟宗三的本體論模式與其對康德的批判-----	7
(4) 黑格爾對實質義良知的批判-----	11
(四) 結果與討論-----	13
II. 參考文獻-----	13
III. 計畫成果自評-----	17
IV. 未及參加國際會議之說明-----	18
V 附件: 擬發表德文論文之大綱-----	19

I. 報告內容

(一) 前言

本計畫執行期限為兩年(01.08.92-31.07.94)，主要關心的哲學問題是當代新儒家代表人物牟宗三與德國哲學家康德、費希特對良知問題之理論比較。在第一年結束的期中報告中，筆者將康德的良知理論稱為一種「法庭模式」，費希特的良知理論稱為一種「平行模式」，牟宗三的良知理論稱之為「本體論模式」。在原先的計畫中是要以康德模式為出發點，研究費希特和牟宗三如何批判康德的良知理論，不過在檢視較新的康德良知理論研究〔Thomas S. Hoffmann, “Gewissen als praktische Apperzeption—Zur Lehre vom Gewissen in Kant’ Ethik-Vorlesung”, KS. 2002〕才發現單純地用《道德形上學》中的法庭模式無法完全涵蓋康德良知理論的全貌，必須同時照顧的康德晚年遺稿中的最後定論，這時康德已經脫離良知作為主觀形式的意義，導向與上帝緊密相連的一種情感。這裡牽涉到良知的形式義與實質義的爭論。依照筆者原先的理解，康德的良知只是一種形式義，它是主觀的，而且不能給出任何客觀義務的內容。而這一點筆者認為與黑格爾在《精神現象學》一書的良知章是完全一致的：黑格爾認為，如果良知要從形式意義過渡到提出實質的義務內容，勢必陷入辯證的困境。而費希特和牟宗三主張的正是，良知必須能提供實質客觀的道德義務之內容，不是只有康德所主張的形式義。而如果把康德晚年遺稿中的想法作一整理，似乎會發現康德本人在晚年時也想要超出良知的形式義，提出一種可能的實質義。可惜的是康德年紀太大，無法將自己的思想表達清楚。這裡可能出現兩種理論選擇：

- (1)良知問題應該堅守《道德形上學》與《精神現象學》的形式義。
- (2)良知問題應該找出一個實質義，但是卻必須迴避黑格爾所提出的質疑。

現在有三個實質義的良知理論模式可供選擇—康德晚年的模式、費希特模式、牟宗三模式，筆者兩年來的研究的心得是：這些實質義的良知都通不過黑格爾的辯證的質疑，因此認為如果要嚴守理論的嚴密性，應該退回康德《道德形上學》的形式義立場。但是這個理論立場本身合理性的論述，筆者目前仍然在構思論證之中，無法作一個最後的論斷。

(二) 研究目的

本研究的主要目的是：分判及評價當代新儒家牟宗三、康德與費希特的良知理論。在期中報告中，筆者提出以下三個步驟：(1)比較康德之後的哲學家費希特

如何批判其前輩的倫理學，並把問題焦點集中在對於良知問題的批判。(2)與費希特一樣面對相同文獻，當代新儒家牟宗三如何獨立於費希特的批判之外，提出中國哲學觀點的批判。(3)嘗試性提出一個可以溝通三者的命題以提供進一步足以分判與評價三者的標準—良知理論處於一個兩難的境地，如果只是保有其主觀的形式義，它不能對於道德產生實質的影響，如果給出客觀實質義，它又會陷入黑格爾辯證的批判。要建立一套合理的良知理論，必須同時照顧上述兩個理論考量。因此，筆者認為最好標準就是，檢查每一個實質的良知理論是否能夠通過黑格爾的辯證檢查。

(三)文獻探討

文獻探討分成一下四個部分：

- (1)康德良知思想發展的概述
- (2)費希特的平行模式與對其康德的批判
- (3)牟宗三的本體論模式與其對康德的批判
- (4)黑格爾對實質義良知的批判

(1)康德良知思想發展的概述

(i)康德在 1770 之前對 Baumgarten 良知理論的承接與批判

康德在他早年[1764]的倫理學講義中應用大量 Baumgarten 的倫理學思想，並且加以批判。Baumgarten 將良知理解為一種判斷力，它能夠將行為歸類到一些普遍法則上，在 *Initia philosophiae practicae* 中區分良知為兩種，如果歸類正確，這樣的良知叫做正確的良知(*conscientia recta*)，如果歸類錯誤，則稱為是錯誤的良知(*conscientia erronea*)，這兩者的區分可以引用盧梭的另一組語言，自然的良知(*conscientia naturalis*)與人為的良知(*conscientia artificialis*)。對 Baumgarten 來說，自然的良知是先天的，永遠不可能出錯。人為良知會有錯誤的良知與正確的良知，這是因為它來一種推論的良知(*conscientia ratiocinans*)，這種良知有時會推論正確得到正確的良知，但有時也會推論錯誤得到錯誤的良知。Baumgarten 繼續分析在那些情況會得到錯為的良知，他分析出兩種：(i)邏輯上被誤導的良知(*conscientia adultera*)；(ii)道德上被誤導的良知(*conscientia prave adultera*)。除此之外，Baumgarten 也從行為與良知發生的前後時間關係討論三種良知的樣式：行為前之良知(*conscientia antecedens*)，行為後的良知(*conscientia consequens*)，與行為同時發生的良知(*conscientia concomitans*)。

在 1770 年之後，康德對於 Baumgarten 的良知理論有兩個主要批判點：(i) 康德認為良知是一種「本能」—指向自己的本能，不是一種判斷。康德認為，如果良知只是像 Baumgarten 說的是一種判斷力，那麼它不可能對我們的行為有所強制性，良知不擁有一種主體主導行為的力量。(2) 良知如果是判斷力，它也不單下對錯的判斷(urteilen)，而是判決有罪(verurteilen)或無罪釋放(loslassen)，良知因此轉出一個法庭的意識，這是一個很重要的轉變，良知這時真正面對的是實際的道德行為，而不是抽象地解決一些邏輯上找出的一些困難的實例，而是一個實際的人面對實際的狀況。這時出現的了後來法庭模式的雛型，但是應用的範圍卻大不相同，《道德形上學》裡的法庭模式剛好與此時期相反，良知面對的不是一個個別實際的狀況，而是一個普遍的知性判斷力的過程。

(ii) 1790 的法庭模式

內在法庭的觀念其實也是來自 Baumgarten(他使用的是拉丁文 forum internum，見：康德全集 AA19, p. 81；康德使用的是德文 Gerichtshof，見：Metaphysik der Sitten, AA6, p. 438)。康德在這裡的逐漸形成自己的立場，一方面他認為 Baumgarten 所說的錯誤的良知根本與良知無關，而是判斷力，另一方面，他又將法庭模式的理論位置上升一層，它不再面對實際的倫理狀況，而是對於判斷力結果之為對錯的檢查功能。判斷力的確有時會出錯，但是良知沒有出錯的可能，因為對他來說良知如知覺般出現，根本沒有對對象做任何判斷，無對錯可言。在晚年的《純粹理性限度內的宗教》以及《道德形上學》裡，康德才把確立他另一套的法庭模式理論。把良知和判斷力區分開來，判斷力是對於個別行為(客體的)的檢查，而良知則是對於上一個檢查功能(主體自身的)第二序的檢查。

在《道德形上學》一書裡，康德是這樣描述良知的法庭模式：

每一個義務概念包含透過法則(作為道德的，限定吾人自由的命令)而來的客觀的強制，而它是屬於提供規則之實踐的知性；但是一件行為作為內在地歸類於法則之下的事件是屬於判斷力(iudicium)，它作為行為歸類的主觀原理，有效地判斷(在法則之下)行為是發生或不發生；接下來便是理性的結論(判決)，亦即行為與法律上的效力的連結(宣判有罪或無罪)：以上一切發生於法庭宣判(Gericht)之前，後者作為產生法則效用的道德人格，可稱之為法庭(Gerichtshof; forum)。在人心中內在法庭的意識(在它之前他的思考互相控告或饒恕對方)叫作良知。(AA6, p. 437-38)

在這個法庭內一共出現三組不同的能力，知性是判斷一個行為格律(Maxime)是否

符合普遍法則以便分辨對錯的能力，判斷力是將一件特殊行為歸類到普遍法則或者行為格律的能力，良知則是檢查前兩組能力執行過程是否正確的能力。這三者
在康德的倫理學牽涉到完全不同的對象。康德認為：「一件行為究竟是對或錯，
是由知性來判斷，而不是良知」，因為知性面對的是個別的行為對性或是格律，
但是良知良知這裡，一切作為客體的個別行為全部被抽離，良知面對的是的知
性，對它的對錯作第二序的後設判斷。從康德他晚期的哲學的發展裡，良知有底
下的三個意義：

- 1) 「良知是這樣的意識，它對於自己而言就是義務自身」（“Das Gewissen ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht”）（《純粹理性限度內的宗教》，AA6, p. 185）。
- 2) 「人們也可以這樣定義良知：它是自我指向自己的道德判斷力」（“Man könnte das Gewissen auch so definieren: es ist die sich selbst richtende moralische Urteilskraft”）（《純粹理性限度內的宗教》，AA6, p. 186）。
- 3) 在人心中內在法庭的意識(在它之前他的思考互相控告或饒恕對方)叫作**良知**（Das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen）（《道德形上學》AA6, p. 438）。

這三個定義共同的特徵便是如上所述，在其中個別行為作為對象被抽離。在第一個定義裡，我們可以把良知簡單地理解為「義務的意識自身」，它不是對於某種特定的行為是否為義務這樣的意識，而是使某種行為成為吾人義務之條件的那個意識，在這裡的「義務意識」不是指向行為的，而是指向判斷力自己。我們可以與上述第二個定義連上關係，它也可以簡單地表述為「自我指向的判斷力」，這時候義務概念被抽離，只剩判斷力在主體內的自我與自身的關係，或者說是判斷力的自我檢查。那個指向對象的判斷力康德稱之為「實踐的判斷力」，而那個指向自身的判斷力稱之為「良知」。在這個「同一個判斷力的不同運用」的意義下，我們可以進一步說明上述良知作為內在法庭的基本結構：在法庭內的被告和判決的法官是同一個人分扮兩個角色，一個是現實的人格，他接手對於對象的判斷力的功能；另一個是理想的人格。這個理想人格到底屬不屬於人類，是相當有問題的地方，康德在正文裡主張：「把法官和經由良知起訴的被告被表象為同一個人，這樣的想法，對於法庭而言是一個不很一致表象方式，因為這樣會使原告每次都敗訴」（AA6, p. 439.）。因此，康德主張「被告和原告是同一人」，而法官是人類以外的第三者他接手對於判斷力自身檢查的功能，即良知的功能。

這個內在法庭的過程是這樣：當行為者從事某個別由知性，良知這時候的開始它作為法官的職責，如果行為主體執行的符合內在的理想人格，那麼法官會做出贊成的判決；反之，如果行為主體做出與理想人格不符的行為，這時理性裡發生自

我矛盾的現象，法官會做出否定的判決以避免矛盾的現象。

康德這個法庭模式我稱之為主觀的形式主義，良知一方面是不會出錯，另一方面不能給出任何客觀的義務的實質內容。

(iii) 康德遺稿中的最後立場

法庭模式主張良知具有不會出錯的特性，而且它是來自神的一種聲音，這代表康德對於宗教上的一種妥協，但是當關涉到人的實踐理性的自由時，良知這樣宗教的傾向與人的自律是衝突的，這種衝突一直都構成康德道德哲學上的一種張力，在《第二批判》裡對於上帝存在作為設準就是這樣張力的表現之一，定言令式就是這種張力之間的支撐者。在康德晚年，良知忽然取代了之前定言令式的角色，而且出現一個令人意外的轉變，康德將神放到人的實踐理性的內部，而以良知作為兩者之間的中介，康德本人並沒有將這樣的理論像在《第二批判》的辯證論裡一樣完全展開出來，但是在遺稿中，康德明白指出，在該書中的這樣的理論只是主觀地證成，不是客觀的證成(AA21, 147)。筆者認為，康德晚年的這個轉變具有重大的意義，良知由一個邊緣的角色變成一個道德上重要的角色，康德這樣說：「實踐理性有無條件和有條件的義務之分。前者的創立者是神。—因此，神不是一個處於我之外的實體，而只是一個在我之中的道德關係…良知那折磨人的責難是在實踐理性中神的聲音」(Unterschied der unbedingten und bedingten Pflicht der praktischen Vernunft. Jener ihr Urheber ist Gott. —Gott ist also keine ausser mir befindliche Substanz sondern bloss ein moralisch Verhaeltnis in Mir…Der marternde Vorwurf des Gewissens ist die Stimme Gottes in der praktischen Vernunft, AA21, 149)。從康德晚年遺稿中片段的紀錄中至少可以看出，康德想要從自律倫理學與一個超越的神之存在的衝突中找到一個解決之道，最後他的想法也許可以歸結出兩點：第一、康德已經不贊成傳統基督教對神的理解，第二、將神內在化於純粹實踐理性之中，並將良知當作內在神的聲音，這樣的見解也將良知注入新的理論可能性，及它有可能具備實質義的良知，及它可以給出一些無條件的義務，這是一個很大膽的看法，但是能不能夠證成這樣的理論需要更進一步的論述。

(2) 費希特的平行模式與對其康德的批判

費希特對於康德這良知理論提出以下的批評：

判斷力如果脫離良知單獨運作會陷入一個循環。第一個批評是在《倫理學原理》一書的第 15 節所提出，他認為這個判斷力過程會陷入一個循環論證裡。當我們

將一個特殊的行為至於一個普遍化測試(Universalisierungstest)之下意思是說把它放在一整個系統裡，以便看它是否在後者的每一個狀況都能通過檢查(bestehen)，或者用費希特的表達：看看我當前所信服(Ueberzeugung)為義務的行為與系統內一切可能的信服互相不衝突。換言之，康德是想要把個別行為的合法性在一個普遍的系統裡得到理論的證成(justification)，費希特認為這行不通，因為「我的信服的系統自己除了透過我當前的這個信服之外，並沒有別的方式被給予我」(GA, I/5, p. 153; SW, IV, p. 164)。我們訴諸系統來證成的個別行為，結果又返回原先的出發點——對個別行為的信服，因此判斷力的檢查永遠在系統和個別行為的兩端循環而得不到一個絕對確定的點；另一方面，有可能因為當前個別的信服是錯誤的，雖然它也許和整個系統不衝突，但卻可能導致整個系統的錯誤。因此費希特認為光靠知性或判斷力的檢查是不足以找到一個絕對正確的行為。因此費希特主張，康德法庭模式裡的良知不介入判斷力的決定是錯的，費希特的做法是把良知，置於和判斷力同一個理論層次，也介入個別行為對錯的判斷，因此我稱這個模式為一種「平行模式」。

費希特把康德的良知概念略為擴大解釋，良知不僅包括在行為之後發生作用的這個內在法官作為最高的判斷機構(Instanz)，同時也是實踐判斷力所產生的道德情感，也包括行為之前一件正在被考慮行為與一個道德法則相符合在實踐判斷力上產生的道德情感(愉快或不快)。

在此我們發現康德系統內良知作為內在法庭的意識以及在行為前後出現的道德情感被費希特總括成一個良知概念——它是一個直接性的感覺(unmittelbares Gefühl)。費氏主張良知除了向康德說的具有主體指涉(Subjektbezug)之外，還有一個對於對象(行為)的客體指涉(Objektbezug)，指出某件行為是符合義務的，否則判斷力永遠在一個循環裡移動。費希特由這兩個指涉歸結出兩個不同對於良知不同的定義：

- 1) 主體指涉：良知是對於吾人較高的本性以及絕對自由的意識(das Bewusstsein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit; GA, I/5, p. 138; SW, IV, p. 147)。
- 2) 客體指涉：良知是對於特定義務的直接意識(das unmittelbare Bewusstsein der bestimmten Pflicht; GA, I/5, p. 161; SW, IV, p. 173)。

我們可以簡單把上述主體指涉之下的良知稱之為**形式意義**的，因為它們並未指出任何特定的道德內容；而客體指涉的則是**實質意義**的，它指出某種行為在某個倫理情況是一種義務內容。但是這種實質意義必須以形式意義為條件，亦即沒有形式條件的客體指涉失去其理論根據。在良知方面，形式意義在主體上呈現的不是直接對於自我活動的意識，而是具有某一特殊性質的心靈狀態(Gemuttszustände)，費希特稱之為信服(Ueberzeugung)，這個信服狀態是因為判

斷力在一個行為表象與自我活動「一致」(Übereinstimmung)的結果，因此它是間接的指涉到那個絕對活動。信服狀態因為是一個「一致」的狀態，它的出現必然牽涉的兩端，它的一端是上述的形式條件，即它與自我活動的關係；而它的另外一端便牽涉到良知的實質意義，即它與某倫理狀況下的一個特定行為發生關連，即它指出某一件事是義務。這裡費希特用一個例子來說明：假設現在某一個行為主體=A 處於現實世界的某一個倫理情況，在他和絕對自由=X 之間假設有一段距離，那麼我可以由 A 與 X 之間畫一條直線=L，「我們可以把這個【直線】系列稱之為有限的理性存有者的倫理規定」(GA, I/5, p. 141: SW, IV, p. 150)。行為主體和自我的絕對同一性兩者構成兩個極端的點，它們之間構成判斷力活動的範圍，A 便是藉著判斷力尋找適合此倫理狀況的義務，費希特認為當判斷力剛好找到一個在 L 上某一點 P，而 P 又距離 X 最近時，主體此時出現一個「一致」的感覺，這個 P 便是我們在這個倫理狀況要找的義務的實質材料，而指向這個 P 的這個直接性感覺，就是良知的實質意義的內容，費希特稱之為「對於特定義務的直接性意識」。

費希特在康德良知的主體指涉的意義之外又找出一個客體指涉，這是一個良知理論發展重要的一步，但是這個理論也不是完全沒有問題。人們可以假設說，某一個人在他良知形成的過程中，其所得到的義務內容與國家法律衝突時，是良知或者國家法律具有合法性。黑格爾會主張，國家法律是高於個人的良知；但是費希特主張，當衝突出現時，國家必須成立一個學者共和國(Republik der Gelehrten)，讓每一位能獨立面對自己良知決定的義務內容在這個共和國中提出，並進行討論，這時再就共識的義務內容重新再形成自己的良知。費希特的這個獨特理論剛好說明了良知可能陷入自相矛盾的地步，有可能我第一次再自身中形成的良知與第二次經由公共討論的良知內容是矛盾的，這時候剛好將前一個良知的絕對確定性取消。

(3) 牟宗三的本體論模式與其對康德的批判

牟宗三先生的良知理論是完全以中國哲學為基礎發展出來的，而不是像費希特的良知理論是由康德哲學的批判出發所得到的，牟先生對於費希特的良知理論並無涉獵。因此，如果我們可以總結出牟先生與康德理論的相同或相異之處，那些內容是獨立於費希特理論，並且在康德理論出現之前就已經存在於中國哲學之中。我之所以稱牟先生的理論模式為本體論模式，是因為這套理論的特點正在於它把良知視為一種形而上的本體，這是費希特和康德的理論中所見不到的，而且是最核心的。

根據我們對康德和費希特理論的分析，良知有以下的許多不同的意義，但這些都

不包含本體論意義：

- (1)良知是一種感覺(Gefuhl)，或者說是一種道德情感
- (2)良知是一種意識(Bewustsein)，對於什麼是義務的意識，以及對於絕對活動的意識
- (3)良知是一種判斷力，判斷孰是孰非的能力
- (4)康德又將這種判斷力界定為一種指向自我的判斷力
- (5)良知是一個內在法庭的意識

這些意義除了第4點，大部分也為牟先的良知理論所涵蓋，這裡面最重要的部份是牟先生用「良心」來翻譯康德的Gewissen，以與中國哲學的良知作理論上的區分。他這樣區分王陽明的「良知」與康德的「良心」：

試以王陽明所說的良知為準而比論之。良知也可以比喻為一個內部法庭之意識，良知底裁判(良知之獨知)亦如一內部法官。至此為止，康德所說的良心與陽明所說的良知完全相同。但康德說，良心是守護在人之內部的法則之力量，其所守護之法則與良心為一為二？依上附錄一，良心亦是心靈之感受性的主觀條件，他本身不是義務，亦不是法則，它不是道德的客觀條件，而是感受義務這感受的主觀條件，而義務則是由法則的命令而成。法則是理性所立。照這分別的說法，顯然良心與法則是二，而不是一；而且良心亦不是法則之源，法則亦不出於良心。但是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》，頁449。

這段分判我認為如果和康德的良心作對比，還不能完全顯出中國哲學良知的本體義，至少費希特的良知不僅是感受的主觀條件，而且也客觀指出義務內容，某個較弱的意義下是心理合一的，但是費希特的良知依然還不是最高的本體。這裡最重要的分判在康德的內在法庭理論中那個仲裁的法官是誰？根據康德，這個法官是上帝，「這位理想化的人格，有權威的良心之法官，康德心目中是其為上帝，而在康德的道德哲學中，良心不會是上帝……若依陽明所說的良知，良知是檢察官，同時亦是有權威的最高審判官」(同上，頁451)。這裡的問題關鍵在於，費希特和康德都把良知作為一種人內部的屬性來看，這個屬性自有其所關聯的對象，但它決不可能就等於那些它所關聯到對象，即指費希特隱然有心理合一的理論出現，他的良知也不等於它所關聯的對象，例如：一種類似實體的絕對自由的活動。因此整個問題分辨到此，依照中國哲學的理路，王陽明的良知理論不僅可以含攝康德的法庭模式，也可以含攝費希特的平行模式，最終它還包含一種西洋

哲學中沒有的本體論向度。

以上的論述是牟先生以其對於康德至《道德形上學》的理論發展的總體批判。如果我們把牟先生的理論與康德晚年遺稿中的一些想法作一個對照，可以發現其實康德晚年對於道德本性的理解與牟先生所談的陽明學相去不遠，差別只是那個內在的道德行為者的超越者是神或者稱之為良知，在康德那裡神與良知依舊不會是同一個東西，良知是內在神的聲音，不是內在神自身。而在王陽明或牟先生那裡，依然只存在一個內在的超越者—良知。

牟先生是宋明儒學傳統下，第一個嘗試用西方式的論證去證成這個良知理論的哲學家，《智的直覺與中國哲學》一書中，牟宗三做了以下的論證：

「性體既是絕對而無限地普遍的，所以它雖特顯于人類，而卻不為人類所限，不只限于人類而為一類概念，他雖特彰顯于成吾人之道德行為，而卻不為道德所限，只封于道德界而無涉于存有界。它是涵蓋乾坤，唯一切存在之源的。不但是吾人之道德行為由它而來，即一草一木，一切存在，亦皆繫屬於他而為它所統攝，因而有其存在。所以它不但是創造吾人道德行為，使吾人的道德行為純亦不已，它亦創生一切而為一切存在之源，所以它是一個“創造原則”，即表象“創造性本身”的那個創造原則，因此它是一個“體”，即形而上的絕對而無限的體，吾人以此為性，故亦曰性體。」（《智的直覺》，頁191）。

今試設想性體是一有限概念，未達此絕對而無限的普遍性之境，還能有此無條件的定然命令否？性體是一有限的概念即表示本心仁體其本身即是受限制而為有限的，（此不是說其本身是無限，而在具體的表現中為具體機緣所限而為特定的表現）；其本身既是受限制而為有限的，則其發布命令不能不受制約，而無條件的定然命令便不可能；復次，本心受限制而為有限的，則本身不復是本心，本心轉成習心或誠心而受制於感性，即喪失其自律性。

牟宗三的論證是要用道德法則的無條件性和自律性逼出良知必然是無限的實體的理論結果。

- (1) 如果承認道德法則是無條件的，則發布道德法則的存在者必定是無限的存在者。
- (2) 如果人能夠自律，則發布道德命令者就是他自己，否則便是他律。
- (3) 現在良知是道德命令的發布者
- (4) 因此，良知內在於人而且必然是無限的存在者。

這看起來是一個嚴整的論證，但內部卻隱藏至少兩個理論的困難：

(1)良知是全善的，世界是良知創造的，但卻是有善有惡，可見良知不是全善的，或者世界不是它創造的；(2)每一個人都包含是一個無限的心靈在其自身之中，而且他創造了世界，因此有眾多的無限心靈，也有眾多無限心靈創造出來的世界。除非假設一個所有人所共有的道德世界，它在每一個人內心之中，則他擁有的道德世界只是理性中的共同的理念〔康德的立場〕，而如果這個共同理念層創造這個世界，表示這個世界只是理念創造的結果，換言之，它也是觀念的，不是物質的結構。這樣的理論結果只能迴避第二個問題，不能迴避第一個問題，亦即，即使良知是人人共有的理念，是無限的心靈物，它創造了一個觀念的世界，觀念的世界有善有惡，因此良知也是有善有惡。

王陽明似乎也有想到這個問題，因為他的四句教說「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」，

牟宗三說：「無善無惡心之體是就「至善是心之本體」而說。無善無惡是謂至善。然則無善無惡是「無有做好，無有做惡」之意。善惡相對的謂詞俱用不上，只是一自然之靈昭明覺亭亭當當地自持其自身，此即為心之自體實相。至善是心之本體，猶言是心之自體實相，簡言之，就是心當體自己也。此心須當下即認為是超越之本心，不是中性的氣之靈之心也。心之自體是如此，然其發動不能不受私慾氣質之阻隔或影響因而被歪曲，因此「有善有惡意之動」。其發動即得名曰意。故「意」可以說是經驗層上的。然發動的或善或惡，此心之自體及其靈昭明覺之上自己未嘗不知之，此即所謂良知。如是，這良知即越在經驗層上的意之上而照臨之。意有善惡兩枝，而照臨此意之良知則是絕對的純一，故它是判斷底標準。」（全集第八冊，頁195）。

心之體無善無惡的意思不是說，它是中性無善惡的事物，反而是一個至善，或者超乎善惡的本體，超驗層的東西，心之體發動成為意〔念〕，因受物慾的阻隔而有善有惡，善惡出於經驗層的意。但是心之體與意的關聯是什麼？前者照臨後者，給予後者是非標準。王陽明和牟宗三的意思也許是，經驗層的事物雖然是超驗層的良好所創造，但是創造之後因意的發動出現善惡是經驗層的責任，與至善的超驗層無關。這樣可以同時保有良知的至善以及解釋經驗世界的惡的出現。

但是按照這樣的看法，良知有個空白地帶是它創造原則所無法涵蓋的，那就是人的善惡選擇的自由，因為這樣才可以解釋惡的起源；但是如果這個空白地帶不是良知所管轄的，那麼它就不是無限者，而是有限者。牟宗三必須在兩個理論中做選擇：或者良知不是無限者，或者它是善惡混。

(4)黑格爾對實質義良知的批判

黑格爾對於早期德國觀念論中良知理論的批判出現在《精神現象學》裡的良知章(Gewissenskapitel)，根據《精神現象學》的內在理論，它是要描述精神在不同階段的樣態的發展，簡單的說，對黑格爾來說，良知是精神發展過程中的某一個階段，而且它不是最高的階段，因此按照辯證法的原則，良知階段勢必因為某種內在的矛盾而過渡到更高的一個階段。

根據《精神現象學》良知章的開始，黑格爾認為良知是第三個自我的狀態：

「第一個是認識自身為真實精神的自我[個別性]，第二個就是否一切個別性的被異化的精神[普遍性]，第一個就是肯定自身為道德存在的精神，第二個是自身放在道德世界之外的自我，一個是個別的我，一個是普遍的我，作為良知的第三個就是辯證法裡統一前兩個我的更高命題—良知」

良知必須從兩個我的矛盾中解消，它一開始就在自身中包含一個統一性—一個具體的行動和對這個行動的認識，也就是說，良知一開始就“知道”，到底是那一個行為在這個情況下被實踐：如果這件事還停留在「應然」階段，等待被實踐，良知便現在兩個自我對立的情況；如果良知缺乏“知道”的要素，則它停留在更前面被異化的階段。良知此刻被理解為「具體的道德型態」。

「讓我們現在假定一件現成的行動，它對認知的意識來說，是一個具體的現實。認知的意識，作為良知，以直接而具體的方式認知這件行動，同時這件行動只於認知著的意識認知它時，它才存在。但是良知之中構成它的要素：個別的義務，和普遍的認知自我之間的統一性，存在一個困境，由於在許多具體的情況，有互相對立的義務供行為者選擇，因此，或者認知者和個別義務的統一性無法形成，或者必須傷害其中某一項義務，成全另一項義務，以構成知識和對象的統一性。」

為了迴避義務內容可以任意選擇的困難，黑格爾建議說，我們暫且假定在良知之中存在一種內容和形式的統一性：

「良知，就其自身而前，其真理性就在它的自身直接確定性那裡。這種對它自身直接的具體確定性，就是它的本質；如果按照意識所包含的對立來考慮這種直接的確定性，則固有直接的個別性就是道德行動中的內容，而道德行動中的形式，正是作為純粹運動，亦即作為知識或作為信念的自我」

這是黑格爾對於費希特良知理論的批判，黑格爾認為把良知區分為形式和

內容，並加以統一，這樣的理論並不成功，因為一個外在的義務內容，一個內在的信服概念，兩者互不相容，最後良知會退回到主體的內在性之中，完全失去外在表現的能力，「因此，在此自我意識退回自己自身的內部，其一切外在性完全消失」，它只剩下自我的迴響。而如果良知變成完全的內在性，它可以被置入任意的內容，自我成為「美麗的靈魂」

但是良知最初作為形式和內容的統一性的特性，為什麼最後會完全喪失內容，而只剩下空虛的形式？黑格爾用底下的兩個論證：

(i)對象知識無法百分之百地被掌握

「如果我們結合著顯現於行為中的對立所包含的種種個別的規定來考察良心——並且如果我們考察良心對這些個別規定的性質所具有的意識，那麼我們會發現，良心在對待行為發生於其中的那種情況的現實裡，首先是以一種認知著的意識自居。只要普遍性這個環節呈現於這種知識面前，那麼，對於擺在眼前的現實進行徹底詳細的把握，從而對情況作確切的認識和考察，就是屬於良知行為這個知識的份內之事」

黑格爾認為問題在於，一個具體情況就可以牽涉的對象知識根本無法窮盡，如果這時候被迫作一項選擇，只好把不完整的知識當作是完整的而下決定，但是這個過程是有問題的。

為了避免知識不足的困難，可能的解決辦法是把這不完整的知識放在一個對話群體中，大家共同討論以達到共識來下決定。這樣的話，黑格爾認為良知已經不在是自身義務的主體，而是另一個自我。

(ii)唯一可以肯定的是：感性的直接確定性

假設我們能夠完整地把一個具體的倫理狀況的知識收集好，似乎我們就可以下決定何者為義務，但是黑格爾認為，在這個狀況下，眾多收集的義務內容中，如果良知想要以直接的方式取得義務內容，在人身上的自然意識可以取得的就是衝動、慾望。但是良知不可能接受它們為絕對正確的義務。剩下來唯一絕對地可以被認定是義務的只有「純粹信念」或是「純粹義務」。為了尋找絕對道德上善的義務內容，良知最後必須被迫放棄一切具體內容，而剩下空虛的自我等同形式，即美麗的靈魂。

良知面對的是一個兩難的困局，如果它只有康德主觀的形式義，雖然這樣不會有錯誤的可能性，但是它不能在實際的倫理狀態給出義務的內容；如果良知要給出義務內容，這些內容的確定性又是會陷入善惡混的地步，此

對黑格爾來說，除非過渡到下一個比良知更高的階段[宗教或倫理]，良知只會剩下一個美麗的靈魂。

(四)結果與討論

西方人在發展其理論上有一種長處，即概念分析非常細密。面對良知的理論亦然，從本計畫對於德國幾位重要的哲學家—康德、費希特、黑格爾以及東方的牟宗三的良知理論的研究裡，我們可以見到這個問題的幾個理論方向。筆者認為，良知理論可以分兩個大方向：一個是主張良知只有主觀的形式義，另一個是主張良知有一個客觀的實質義，前面一個方向的代表理論是：康德的《道德形上學》和黑格爾的《精神現象學》；後一個方向的代表理論是：康德晚年的遺稿、費希特、牟宗三。經過上述文獻的探討，每一個理論模式都有其原創性，並且也有其缺失，本計畫到目前為止還不能對這些理論提出一個最後的判定。而筆者目前為止，只有一個模糊的論證方向，或許我們對良知的有效性問題應該採取一個較為保守的態度，亦即維持良知在第一個主觀形式義的界限之內；而如果想要在這個形式義之上額外加上第二個客觀的實質義，這些由良知所判斷的實質性義務必須通過一種嚴格的辯證檢查。到目前為止，到底康德晚年、費希特、牟宗三所賦予的實質義到底能不能得到理論的證成，在上面的論述裡，筆者已經指出費希特和牟宗三實質良知可能發生的問題，至於康德晚年的立場可不可能脫離實質義良知的善惡混之困難，筆者持保留態度。

如果良知的實質義得不到理論的證成，而道德哲學又被要求提供一種實質的義務論，筆者認為最為可能的理論選項是完全放棄良知理論的前景，轉向研究另一個道德哲學問題的討論，即把實質的義務建立在定言令式之上，而不是建立在良知之上，這一直是康德一系列的倫理學著作：《道德形上學的基礎》、《第二批判》、《道德形上學》所持的立場。筆者對於目前良知研究的建議是：第一步，完整發展一個理論說明良知的實質義所會遭遇的理論困難，使良知維持在康德 1797 年的立場，第二步，探討定言令式建立實質倫理學的可能性以取代良知的探討。

II. 參考文獻

壹、中文部分：

A. 哲學家原典：

朱熹：《四書集注》。台北：台灣中華書局，1981 年。

- 牟宗三：《心體與性體》三冊。台北：正中書局，1973-1975年。
- ：《智的直覺與中國哲學》。台北：商務印書館，1974年。
- ：《現象與物自身》。台北：學生書局，1975年。
- ：《從陸象山到劉蕺山》。台北：學生書局，1979年。
- ：《康德的道德哲學》。牟宗三譯註。台北：學生書局，1982年。
- ：《中國哲學十九講》。台北：學生書局，1983年。
- ：《中國哲學的特質》。台北：學生書局，1984年。
- ：《中西哲學之會通十四講》。台北：學生書局，1990年。

B. 二手研究文獻：

- 李明輝：《儒家與康德》。台北：聯經出版公司，1990年。
- ：《儒學與現代意識》。台北：文津出版社，1991年。
- ：《當代儒學之自我轉化》。台北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。
- ：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》。台北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。
- ：〈再論牟宗三先生對於孟子心性論的詮釋〉，收入李明輝：《孟子重探》，台北：聯經出版社，2001年。
- 李澤厚：《中國古代思想史》。台北：三民書局，1996年。
- 袁保新：〈盡心與立命—從海德格基本存有論重塑孟子心性論的一項試探〉。收入李明輝編：《孟子思想的哲學探討》。台北：中央研究院中國文哲研究所，1995年。(1995a)
- ：〈天道、心性與歷史—孟子人性論在詮釋〉。《哲學與文化》，第22卷第11期，1995年。(1995b)
- 陳忠信：〈新儒家「民主開出論」的檢討〉。《台灣社會研究》，第1卷第4期(1988年冬季號)。
- 張學智：〈王陽明與費希特〉。《中西哲學與文化》，第二輯1993年12月，頁86-101。
- 黃進興：《優入聖域—權力、信仰與正當性》。台北：允晨文化出版公司，1994年。
- 馮耀明：〈當代新儒家的內在超越說〉。《當代》第84期，1993年。
- 楊祖漢：〈朝鮮儒者關於「四端七情」問題的討論〉。收入楊祖漢：《儒家的心學傳統》。台北：文津出版社，1992年。
- ：〈牟宗三先生對儒學的詮釋—回應楊澤波的評議〉。收入李明輝編：《儒學思想的現代詮釋》。台北：中央研究院中國文哲研究所，1997年。
- 楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐—從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉。

- 《台灣社會研究》，第1卷第4期(1988年冬季號)。
- 楊澤波：《孟子性善論研究》。北京：中國社會科學出版社，1995年。
- 鄭家棟：〈孤獨、疏離、懸置——牟宗三與當代儒學的境遇〉。收入《儒學思想的現代詮釋》。台北：中央研究院中國文哲研究所，1997年。
- ：〈從「內在超越」說起〉。《哲學動態》，1998年2月號。
- ：《牟宗三》。台北：東大圖書公司，2000年。(2000a)
- ：〈「超越」與「內在超越」——牟宗三與康德之間〉。收入：《中國文哲研究期集刊》，第17卷，2000年。(2000b)
- 顏炳罡：《牟宗三學術思想評傳》，北京：北京圖書出版社，1998年。
- 顧昕：《黑格爾主義的幽靈與中國知識份子——李澤厚研究》。台北：風雲時代出版公司，1994年。

西文部份：

A. 哲學家原典：

- Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Felix Meiner.[康德全集第4冊]
- : *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner. [康德全集第5冊]
- : *Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Felix Meiner. [康德全集第6冊]
- : *Opus postumum. Erste Haelfte* (Convolut I bis VI.). Ed. Arthur Buchenau and Gehard Lehmann. [康德全集第21冊]
- : *Opus postumum. Zweite Haelfte* (Convolut VII bis XIII). Ed. Arthur Buchenau and Gehard Lehmann. [康德全集第22冊]
- J.G. Fichte: *System der Sittenlehre*, [費希特全集 I/5]
- G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§120-140, Hamburg: Meiner 1955.
- : *Phänomenologie des Geistes*, Gewissenskapitel, Hamburg: Meiner.

B. 二手研究文獻：

- Ching, Julia (秦家懿): "Chinese Ethics and Kant", in: *Philosophy East and West*, Vol.28, No.2 (April 1978).
- Ehrhardt Pioletti, Antje: *Die Realität des moralischen Handelns: Mou Zongsans Darstellung des Neoconfuzianismus als Vollendung der praktischen Philosophie Kants*, Frankfurt a.M. 1997.

- Hoffmann, Thomas S.: "Gewissen als praktische Apperzeption- Zur Lehre vom Gewissen in Kant's Ethik-Vorlesung", *Kant-Studien* 93(2002), pp.424-443.
- Jegius, Holger: Fichte: "Die Theorie des Gewissens", in : *Problem der grossen Philosophen, Philosophie der Neuzeit II*, hrsg. v. J. Speck, Göttingen 1982.
- Lee, Ming-huei (李明輝): *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy /Academia Sinica 1994.
- : "Die Autonomie des Herzens- Eine philosophische Deutung der ersten Hälfte von Men-tzu 2A:2". in: *Oriens Extremus*, 38. Jg. (1995), Heft 1/2.
- : "Schöpferische Transformation der deutschen Philosophie. Am Beispiel der Rezeption des Begriffs des 'Dinges an sich' bei Mou Zongsan" In: Wertheimer, Jürgen; Gose, Susanne(Hrsg.): *Zeichen lesen. Lese-Zeichen. Kultursemiotische Vergleiche von Leseweisen in Deutschland und China*, Tübingen Stauffenburg 1999.
- : "Mou Tsung-san und Kants Philosophie. Ein Beispiel für die Kant-Rezeption in China" . *Asiatische Studien*, 50. Jg., S. 85-92, 1996.
- Kantor, Hans-Rudolf: *Die Heilslehre im Tiantai-Denken des Zhiyi(538-597) und der philosophische Begriff des 'Unendlichen' bei Mou Zongsan(1909-1995). Die Verknüpfung von Heilslehre und Ontologie in der chinesischen Tiantai* (Opera Sinologica. Arbeiten zur geistigen und materiellen Kultur Chinas 5). Wiesbaden 1999.
- : "Die Rezeption Kants und die Einheit von Wissen und Handeln bei Mou Zongsan" in: Hammer, Christiane; Führer, Bernhard (Hrsg.): *Chinesische Selbstverständnis und kulturelle Identität- 'Wenhua Zhongguo'*. Referate der 6. Jahrestagung 1995 der 'Deutschen Vereinigung für Chinastudien' (DVCS). Dortmund 1996.
- Köhler, Dietmar: "Hegels Gewissensdialektik", *Hegel-Studien* (1992), 127-141.
- Lehmann, Gehard: *Zur Analyse des Gewissens in Kant's Vorlesung über Moralphilosophie*, 1974.
- Metzger, Thomas A.: *Escape from Predicament. Neo-confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York 1977.
- : "Das konfuzianische Denken und das Streben nach moralischer Autonomie im China der Neuzeit", in: Krieger, Silke; Trauzettel, Rolf (Hrsg.): *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz 1990, S. 307-356.

- Pong, Wenberg: *Das Verhältnis des kategorischen Imperativs und des Gewissens bei Fichte*, Frankfurt 2001.
- Tang, Refeng (唐熱鳳): "Mou Zongsan on Intellectual Intuition", in: Chung-Ying Cheng and Nicholas Bunnin (Hrsg.): *Contemporary Chinese Philosophy*, Massachusetts 2002.
- Tu, Wei-ming: "Die neokonfuzianische Ontologie", in: Schlachter, Wolfgang(Hrsg.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M. 1983, S. 271-293.
- : "Hsiung Shi-li's Quest for Authentic Existence", in: Furth, Charlotte (Hrsg.), *Limits of Change. Essays on Conservative Alternatives in Republic of China*. Cambridge (Mass.), London 1976.

III. 計畫成果自評

根據筆者的期中報告裡所指出的兩點：

(1)圍繞著良知問題，牟宗三一共發展出四條路線：(1)由下而上，由康德的知識論批判出發轉向良知問題，《智的直覺與中國哲學》採取這樣的進路；(2)有上而下，由良知本體出發轉向知識論，《現象與物自身》採取這樣的進路；(3)由康德的定言令式批判出發轉向良知；《心體與性體》的第一冊以及《康德的道德哲學》採取這一條進路；(4)直接由良知問題切入，與康德正面交鋒，《康德的道德哲學》的最後部份所採取的進路。本研究計畫嘗試由上述的第四條進路導入中國哲學與康德哲學比較問題。

(2)本計畫原先設定在第二年要達到的研究結果如下：嘗試發展一篇以下述命題為核心的論文：牟先生的「本體論模式」理論上蘊含費希特的「平行模式」，而費希特的「平行模式」理論上又蘊含康德的「法庭模式」，因此牟先生的理論是較好的理論。

經過上述第三部分的討論，筆者所得到的研究成果與原先的預期並不相同。首先就第二點而言，雖然第一年研究時所提出的命題，邏輯上來說，也許「本體論模式」蘊含「平行模式」，而「平行模式」又蘊含「法庭模式」，但是這還是不能證明「本體論模式」是對的。我們只能說，如果「本體論模式」是對的，那麼「法庭模式」一定也是對的，但是也有可能「法庭模式」是對的，但是「本體論模式」是錯的，錯的部分正是「本體論模式」比「法庭模式」多出來的內容。

與上述計畫的預期的第一點不同的是，筆者必須嘗試脫離牟宗三與費希特的理論，借用黑格爾《精神現象學》裡的良知章來解釋上述第二點理論轉變的合理性—本來在「法庭模式」並不出現任何矛盾，但是由於良知要求一個超出「法庭模

式」可以提供的內容，而這內容使得良知陷入辯證的關係之中，因此產生錯誤。這個研究的另一個改變是，筆者發現康德晚年也嘗試走出自己的「法庭模式」，由良知，而不是定言令式去建立無條件的義務，這個發現有兩個哲學意義：(1)良知在康德的晚年扮演一個很重要的角色；(2)費希特和牟宗三對於康德良知理論的批判必須重新檢視其合理性，有可能因為康德晚年這個轉變使得他們的批判完全無著力點，而使得康德最後的定論具有超越他們自身良知理論的優越性〔但是這樣的開放性視野有待進一步的理論判讀才能確認〕。

總結之前的研究成果，未來以此為基礎繼續發展的研究方向可以分述如下：

- (1)必須補充康德早年倫理學講義中的良知理論
- (2)必須找出康德遺稿中所有有關良知的論述，並加以判讀
- (3)必須找出良知實質義的各種理論可能出現的錯誤。
- (4)必須論證良知的形式義是唯一的理論選擇，其他都是錯的。
- (5)既然形式義的良知理論建立不了一個實質的義務論，則建立義務論的工作之可能性必然落於定言令式的理論之上。

以上第五點是筆者對良知理論研究最重要的結論，亦即整個倫理學研究的希望建立的定言令式的研究上。

為了補充目前研究的空白之處，筆者認為最先必須完成的一個研究題目是：〈康德良知理論的發展—由早年的倫理學講義到晚年的遺稿〉，第二個筆者打算進行的研究題目是：〈主觀形式與客觀實質的良知—良知問題最後的判定〉。目前筆者正構思第二個題目寫作一篇論文，先在華梵大學哲學系主辦的「儒家倫理反思」(定於2006年1月14日舉行)。至於第二個問題則於2006年初開始動筆。

IV. 未及參加國際會議之說明

本計畫中曾經申請一筆出席國際會議發表論文之預算，但是筆者所擬參加的「費希特學會之學術會議」三年才舉行一次，最近的一次是定在2006年10月舉行，因此在計畫結束之前，筆者無法前往德國參加此會議並發表論文，為此深表遺憾。但是筆者仍然嘗試與該會的會長Stolzenberg教授連絡，並獲得應允於明年前往發表筆者已經以中文發表之論文：〈論牟宗三與費希特智的直覺之理論〉，目前正在將本篇文章翻譯成德文，已經寫成德文的論文大綱〔見附件1〕，至於費用問題，由於時間已趕不及，筆者打算自理。因此，本計畫結案報告的出席國際會議心得與論文，不能在此給予貴會，再次表達歉意。如果可以，筆者願意在明年參加完「費希特學會2006會議」之後再行補交。

附件 1

Der Begriff der “intellektuellen Anschauung” bei Fichte und Mou Zong-san - Eine komparative Studie zwischen westlicher und östlicher Moralphilosophie

Pong, Wen - berg, Assistant-Professor der Tunghai University Taichung Taiwan

Einer der umstrittensten Punkte zwischen Kant und nachkantischen Philosophen liegt darin, ob der Mensch das Vermögen der intellektuellen Anschauung besitzt. Während Kant dies eindeutig verneint hat, sind die meisten Nachfolger Kants auf verschiedene Weise anderer Meinung. Auch Fichte hat versucht, die Frage des Vermögens der intellektuellen Anschauung gegen die Ablehnung Kants zu verteidigen. Während Kant mit seiner Verneinung des Vermögens der intellektuellen Anschauung den Zugang zum „Ding an sich“ geschlossen hat, öffnete Fichte mit seiner Bejahung des Vermögens der intellektuellen Anschauung die Tür zur praktischen Philosophie. Daraus geht hervor, dass beide Philosophen denselben Begriff im Kontext unterschiedlicher philosophischer Konzepte gebrauchen: Während für Kant der Begriff nur innerhalb der theoretischen Philosophie gehalten werden kann, ist er für Fichte nur innerhalb der praktischen Philosophie einsichtig zu machen. Diesen Unterschied hat Fichte in seiner Schrift “Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre”(GA,I/4,223-224; SW,I,348-349) ausführlich erklärt. Meiner Überzeugung nach liegt Fichtes Kritik an Kant hauptsächlich am unterschiedlichen Verständnis vom Begriff des Vermögens der intellektuellen Anschauung.

In den chinesischen Kulturkreis wurde Kant erst seit Ende des 19. Jahrhunderts eingeführt. Die erste Generation, die mit der Transzendentalphilosophie Kants in Berührung gekommen ist, vertrat zunächst die Auffassung, dass die Philosophie Kants und der Konfuzianismus in vieler Hinsicht Ähnlichkeiten aufweisen. Einige dieser chinesischen Philosophen haben versucht, in ihren ersten Kantinterpretationen konfuzianisch zu argumentieren. Erst der zweiten Generation der chinesischen Kantforscher ist es gelungen, sich werkimmanent mit Kant auseinanderzusetzen. Der Hauptvertreter dieser Generation und zugleich Vertreter des modernen Konfuzianismus ist Mou Zong-san. Er zählt zu einem der besten Kantinterpreten seiner Zeit. Er allein hat die drei Kritiken ins Chinesische übersetzt und bereits versucht, die Moralphilosophie Kants zu der chinesischen Philosophie in ein distanziertes Verhältnis zu setzen. In „*Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie*“ (1971) und „*Erscheinung und Ding an sich*“ (1975) vertritt er die These, dass der größte Unterschied zwischen westlicher und östlicher Philosophie in der Rekognition (= Anerkennung) des Vermögens der intellektuellen Anschauung. Daraus wird deutlich, dass erstens Mou und Fichte einen ähnlichen

Standpunkt vertreten, nämlich Rekognition des Vermögens der intellektuellen Anschauung; zweitens, dass Mou aus historischen Gründen keine Kenntnis von Fichte haben konnte, da die Philosophie Fichtes damals noch wenig erforscht war. Aus denselben Gründen des philosophischen Erbes Kants haben Fichte und Mou einen ähnlichen Weg eingeschlagen. Deswegen finde ich es interessant, den Begriff des Vermögens der intellektuellen Anschauung von beiden zu erforschen. Es bleibt aber zu fragen, ob beide Philosophen zu deckungsgleichen oder inhaltlich sehr unterschiedlichen Bedeutungen ihres Begriffs des Vermögens der intellektuellen Anschauung kommen..

In diesem Vortrag wird versucht, die Theorie des Vermögens der intellektuellen Anschauung der beiden Philosophen zu vergleichen, um damit die Möglichkeit eines philosophischen Dialogs zu eröffnen. Folgende Untersuchungsschritte werden dabei gemacht:

1. Die Begrenzung der intellektuellen Anschauung als Bewusstsein der Freiheit.
 - 1.1. das Bewusstsein der Freiheit bei Mou Zong-san
 - 1.2. das Bewusstsein der Freiheit bei Fichte

2. Die Deduktion des Vermögens der intellektuellen Anschauung im Gegensatz zu Kant.
 - 2.1. Deduktionsschritte bei Mou Zong-san
 - 2.1.1. Das ontologische Argument
 - 2.1.2. Das Ding an sich als Wertbegriff
 - 2.1.3. Das wackelnde Postulat des freien Willens bei Kant

 - 2.2. Zwei Deduktionsschritte bei Fichte.
 - 2.2.1 Die indirekte Deduktion im Ausgang vom Zirkel des Selbstbewusstseins
 - 2.2.2. Die direkte Deduktion aus der Analyse der absoluten Identität des Ich

3. Schlussfolgerung

出席國際會議之心得

參加之國際會議名稱：2006 年國際費希特協會年會

會議地點：德國哈勒(Halle)

會議日期：2006 年 10 月 3-7 日

所發表之論文：Der Begriff der intellektuellen Anschauung von Fichte und Mou Zongsan

這是本人第一次參加國際會議，於 10 月 2 日啓程前往德國哈勒大學，參加由哲學系主任 Professor Juergen Stolzenberg 主持的歡迎茶會，並且當晚由慕尼黑大學哲學系教授 Professor Guenter Zoeller 的開幕演講。之後全程參與整個會議，並且在 10 月 5 日下午 17:00-17:45 宣讀論文。

本次會議有來自全世界各地重要的費希特學者以及年輕一輩的費希特研究者，在日本方面較爲出色的是 Hitoshi Minobe, Takao Sugita，美國方面重要的一些費希特研究者例如：Tom Rockmore, Daniel Breazeale。另外德國老一輩的學者例如：Wolfgang Janke, Conrad Cramer 也都到場或者演講，或者參加討論。

這次會議比較特別的是上午與下午的場次分別。上午是邀請重量級的學者做學術演講，下午則是各個不同專題的論文發表。由於下午的討論同時有 3-4 個不同的主題在不同的場所進行，這樣雖然可以有較多的選擇性，聽眾卻可能比較分散。本人所發表的場次大約只有十位聽眾，但是他們對於所談的主題相當有興趣，也問了相當多的問題。這種情形好像回到本人從前在德國參加的 seminar 課程，其中有些問題對於之後論文的修改有相當大的助益。

最後一天的會員大會選舉下一屆的費希特協會新會長，由法國的 J-C Goddard 教授接任，並且決定下一屆的年會在巴黎舉行。

本人在會議結束的第二天便啓程回台北。

Der Begriff der intellektuellen Anschauung von Fichte und Mou Zongsan

Pong, Wen-berng

Assistant Professor of National Taiwan University, Taipei

In den chinesischen Kulturkreis wurde Kant erst seit Ende des 19. Jahrhunderts eingeführt. Die erste Generation, die mit der Transzendentalphilosophie Kants in Berührung gekommen ist, vertrat zunächst die Auffassung, dass die Philosophie Kants und der Konfuzianismus in vieler Hinsicht Ähnlichkeiten aufweisen. Einige dieser chinesischen Philosophen haben versucht, in ihren ersten Kantinterpretationen konfuzianisch zu argumentieren. Erst der zweiten Generation der chinesischen Kantforscher ist es gelungen, sich werkimmanent mit Kant auseinanderzusetzen. Der Hauptvertreter dieser Generation und zugleich Vertreter des modernen Konfuzianismus ist Mou Zong-san. In seinen Werken *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* (1971) und *Erscheinung und Ding an sich* (1975) vertritt er die These, dass der größte Unterschied zwischen westlicher und östlicher Philosophie in der Rekognition (= Anerkennung) des Vermögens der intellektuellen Anschauung[IA] zu sehen ist. Erstens wird daraus deutlich, dass Mou und Fichte einen ähnlichen Standpunkt vertreten, nämlich Rekognition des Vermögens der IA; zweitens, dass Mou aus historischen Gründen keine Kenntnis von Fichte haben konnte, da die Philosophie Fichtes damals noch wenig erforscht war. Aus denselben Gründen des philosophischen Erbes Kants haben Fichte und Mou einen ähnlichen Weg eingeschlagen. Deswegen finde ich es interessant, den Begriff des Vermögens der IA von beiden zu erforschen. Es bleibt aber zu fragen, ob beide Philosophen zu deckungsgleichen oder inhaltlich sehr unterschiedlichen Bedeutungen ihres Begriffs des Vermögens IA kommen.

In *Intellektuelle Anschauung und Chinesische Philosophie* schreibt Mou: „In der westlichen Tradition hat die IA sich nicht manifestiert...., aber in der chinesischen philosophischen Tradition hat sie sich vollständig manifestiert“ (Mou, Zongsan, 1971, 346). Nun ist aber darauf zu achten, dass Fichte mit seinem Begriff der IA vollkommen in der westlichen Tradition stand. Folglich könnte man die obige Behauptung von Mou hinsichtlich zweier möglicher Interpretationen auslegen:

- (1) Mit demselben Begriff der IA haben Fichte und Mou zwei ganz verschiedene Bedeutungen gemeint. Was Mou mit seiner Auslegung dieses Begriffs innerhalb der chinesischen Philosophie behauptet hat, kann mit Fichtes Gedanken nicht in

Zusammenhang gebracht werden.

- (2) Mit demselben Begriff haben Mou und Fichte theoretisch dasselbe gemeint, aber tatsächlich hat der Begriff der IA sich in einer Tradition manifestiert, in der anderen nicht.

Zwar ist davon auszugehen, dass Mou sich mehr an der ersten Interpretationsmöglichkeit orientiert haben muss, jedoch scheint mir diese Auslegung allein nicht richtig zu sein, denn den Begriff der IA haben die beiden Philosophen ja von Kant übernommen, selbst wenn dieser Begriff innerhalb der Kants Werken zweideutig ist. Mindestens lässt sich bestätigen, dass der Begriff bei beiden gemeinsame Wurzel hat.

Wenn in der zweiten Interpretation „manifestiert“ zugleich „anwesend“ bedeutet, dann wäre es falsch zu sagen, dass die IA in Fichtes Lehre, bzw. in der westlichen Tradition nicht manifestiert ist, denn in der „Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre“ beschreibt Fichte die IA wie folgt:

„Wohl aber läßt sich jedem in seiner von ihm selbst zugestandenen Erfahrung nachweisen, dass diese intellektuelle Anschauung in jedem Momente seines Bewusstseins vorkomme. Ich kann keinen Schritt tun, weder Hand noch Fuss bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewusstseins in diesen Handlungen; nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objekte des Handelns. Jeder, der sich eine Tätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod“ (GA, I / 4, 247)

Da beide Philosophen behaupten, die IA tatsächlich manifestiert zu haben, und wenn man noch beweisen kann, daß sie dieselbe Sache gemeint haben, dann ist die Behauptung von Mou falsch. Es handelt sich aber um folgendes: für Mou manifestiert die IA nur in so bestimmten Persönlichkeiten wie Buddha oder den Heiligen, für Fichte dagegen ist die IA in jedem Menschen präsentiert. Es scheint mir also, dass Mou und Fichte nicht dieselbe gemeint haben. Aus dem Obigen folgt, dass beide mit demselben Begriff weder die gleiche (wie in der zweiten Interpretation) noch ganz verschiedene Bedeutungen (wie in der ersten) gemeint haben. Deswegen möchte ich hier eine dritte mögliche Interpretation vorschlagen, nämlich die IA wird zum Teil gleich und zum Teil verschieden gemeint. Ich versuche im Folgenden zu erklären, wie die Gleichheit bzw. Verschiedenheit von beiden zu verstehen sind. Meine vorläufige These lautet wie folgt:

Ihre Gleichheit liegt in demselben Bezug auf das menschliche Bewusstsein der Freiheit und ihre Verschiedenheit liegt an dem verschiedenen Deckungsbereich

desselben Bewusstseins: während die IA bei Fichte einen schwächeren Sinn (das unmittelbare Bewusstsein der Freiheit) hat, handelt es sich bei der von Mou um einen stärkere Akzentuierung, nämlich dem Sinn der unendliche Geist der Freiheit.

Im ersten Teil meines Vortrags versuche ich diese These auf der Grundlage des Textes von Kant zu erläutern. Im zweiten Teil wird versucht zu zeigen, wie die beiden Philosophen diese verschiedenen Bedeutungen der IA begründen beziehungsweise deduzieren.

I.0 IA- das unmittelbare Bewusstsein der Freiheit

Im Obigen wird gezeigt, dass der Begriff der IA von Mou und Fichte in dem gemeinsamen Ursprung von Kants Lehre liegt. Zunächst werden diese ähnlichen Elemente anhand des Textes von Kant genau untersucht. Was bedeutet aber die IA? Negativ ausgedrückt bedeutet sie ein Vermögen der Anschauung, die kein Sinnliches ist, sondern ein Intellektuelles. Nach Kant hat der Mensch zwei separate Erkenntnisvermögen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand. Aufgrund der Rezeptivität des Gemüts rezipiert man vermitteltst der ersten passiv die Mannifaltigkeit von Gegenständen, und vermitteltst des zweiten verbindet man das Angeschaute aktiv mit dem Begriff. Mit Sinnlichkeit allein kann man nicht denken, und mit dem Verstand allein kann man keine Mannifaltigkeit von Gegenständen erfassen. In der IA verbinden sich die beiden Vermögen zusammen, d.h. in derselben denkt man intuitiv oder anders gesagt schaut intellektuell an. Für Kant aber ist solches Vermögen dem Menschen unzugänglich. Trotz solcher Unzugänglichkeit ist der Begriff der IA im Kantischen Text noch in einen engeren und einen weiteren Sinn zu unterscheiden. Der engere Sinn der IA liegt im Rahmen des Gegensatzes zwischen Erscheinung und Ding an sich. Hier handelt es sich um zwei verschiedene Vorstellungsarten von demselben Gegenstand. Man kann den Gegenstand entweder sinnlich oder intellektuell vorstellen. Durch die erste Vorstellungsart ergibt sich der Gegenstand als Erscheinung und durch die zweite ergibt sich der Gegenstand als Ding an sich. Der weitere Sinn der IA kommt zum Vorschein aus dem Gegensatz zwischen Noumena und Phänomena, indem der Bezug der ersten ebenfalls auf die Erscheinung gemacht wird, der aber zweitens nicht nur auf das Ding an sich gemacht wird, sondern einschließlich Gott, Seele und Freiheit beinhaltet.

Da man in dem weiteren Sinn die IA auch nur auf Freiheit beschränken kann, hat die IA einen anderen Bezug. Kant beschreibt derartig die IA in *Zweite Kritik* wie folgt: "Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes das Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. *dem Bewußtsein der Freiheit* (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln

kann.....wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, *eine intellektuelle Anschauung* erfordert werden würde, die man hier nicht annehmen darf., (K.p.V. Meiner, 37-38, H.v.m.). Nach Kant besitzt der Mensch weder die erste Art der IA vom Ding an sich noch die zweite Art von Bewusstsein der Freiheit. Mou and Fichte haben mit Kant damit gemeinsam, dass Menschen die erste Art der IA nicht besitzen. Indessen geben sie verschiedene Gründe an. Während Kant wegen der Unzugänglichkeit des menschlichen Vermögens die erste Art der IA zurückweist, verneinen Mou und Fichte die Existenz des Ding an sich, schließlich auch seine Vorstellungsart von der IA.

Mou versucht, den herkömmlich realen Sinn des Dinges an sich in einem anderen Sinn, nämlich wertenden Sinn, umzudeuten. Daraus ergibt sich, dass Mou den ersten Sinn der IA zurückweist, aber dem zweiten Sinn derselben, nämlich dem des unmittelbaren Bewusstseins der Freiheit, zustimmt. „Kant soll mit dem Ding an sich eigentlich einen Begriff des wertenden Sinnes, nicht einen der realen Sinnes, gemeint haben“(*Erscheinung und Ding an sich*, S.14)

Einen ähnlichen Weg hat Fichte eingeschlagen. Am Beginn hat Fichte unmittelbar die Existenz des Dinges an sich im realen Sinn verneint: „In der Kantischen Terminologie geht alle Anschauung auf ein Sein (ein Gesetzsein, ein Beharren); intellektuellen Anschauung wäre sonach das unmittelbare Bewusstsein eines nicht sinnlichen Seins; das unmittelbare Bewusstsein des Dinges an sich, und zwar durch das bloße Denken; also ein Erschaffen des Dinges an sich durch den Begriff“ (SW,I, 471-472; GA, I/4, 224). Aber „das Ding an sich wird zur völligen Chimäre; es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte“ (SW, I, 431; GA, I/4, 193). Damit schließt Fichte die Möglichkeit der ersten Art der IA aus. Andererseits spricht er sich für die zweite Art der IA aus: „Die intellektuelle Anschauung von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet“ (SW, I, 472; GA, I/4, 225).

1.1 Bewusstsein der Freiheit bei Mou Zong-san (der unendliche Geist der Freiheit)

Obwohl Mou und Fichte zugleich die IA als das unmittelbare Bewusstsein von Freiheit anstatt des Bewusstseins des Dinges an sich interpretieren, haben sie solches Bewusstsein unterschiedlich akzentuiert. Während Fichte einen engeren Sinn dieses Bewusstseins annimmt, erweitert Mou es zu einem unendlichen Geist der Freiheit. Nach Mou ist der unendliche Geist der Freiheit die einzige metaphysische Substanz und die IA ist bloß die Darstellung dieser Substanz.

„Gemäß der Lehre des Konfuzianismus hat diese Substanz verschiedene Namen:

Shin-Ti, Tsin-Ti, Jen-Ti, Chen-Ti, Shen-Ti, Dao-Ti, I-Ti, all diese sind transzendente, metaphysische Substanz. Sie sind für uns Noumena im Kantischen Sinn, zwar nicht im negativen, sondern positiven Sinn, nämlich sie könnte in unserer IA repräsentieren. Denn, wenn man in sich diese einzige Substanz (unendlicher Geist) manifestieren könnte, dann könnte man auch die IA haben“ (*Erscheinung und Ding an sich*, S.45)

Der unendliche Geist der Freiheit ist nach Mou nicht bloß das Prinzip der moralischen Welt, sondern zugleich das schöpferische Prinzip Natur.

„Hzin-Ti ist absolut und unendlich allgemein. Obwohl sie sich vor allem im Menschen manifestiert, schränkt sie sich nicht nur in demselben ein, als ein eingeschränkter Gattungsbegriff. Da sie aber allein in unserem moralischen Handeln vorkommt, schließt sie nicht nur die Moralwelt ein, ohne Bezug auf Naturwelt, sondern sie umkreist Himmel und Erde. Sie ist die Quelle alles Seienden. Aus ihr entstehen nicht nur unser moralisches Handeln, sondern auch alle Wesen der Natur, die nur deshalb existieren, weil sie ihr gehören und von ihr beherrscht werden.(...) Sie schafft alle Wesen und ist die Quelle alles Seienden. So ist sie ein schöpferisches Prinzip, das in sich die „Schöpfung selbst“ präsentiert. Deshalb ist sie eine Substanz, eine metaphysische und absolute Substanz, die wir Tzin, auch Tzin-Ti nennen. (*Intellektuelle Anschauung und Chinesische Philosophie*, S.190-191).

Was bedeutet aber ein solches schöpferisches Prinzip? Ist solche Schöpfung die Genesis aus dem Nichts wie im christlichen Glauben? Hier ist Mous Erklärung zweideutig. Manchmal betont er, dass die Unendlichkeit der IA nicht dieselbe Unendlichkeit Gottes ist: „diejenige, die solche Unendlichkeit besitzt, ist nicht solche unendliches Sein wie Gott, im Grund genommen, nicht dergleichen“ (*Erscheinung und Ding an sich*, S.27). Worin aber ihr Unterschied liegt, wird nicht geklärt. Manchmal behauptet Mou, dass die Unendlichkeit der IA und diejenige Gottes eine und dieselbe ist, indem er nach dem spinozischen Model argumentiert: es ist logisch nicht möglich, dass es zwei Unendlichkeit gebe. Für mich resultiert daraus, dass Mou zu der ersten Erklärung tendiert, denn für ihn sind Gott und der unendliche Geist der Freiheit verschiedene Weisen der Schöpfung. Während im ersten Fall der Schöpfer und das Geschöpf ontologisch verschiedene Wesen sind, gibt es keinen solchen Unterschied im zweiten Fall. „Was im unendlichen Geist angeschaut wird, ist genau dasselbe dessen, was das Anschauende ist. Das Gefühlte ist nicht anders als das Fühlende“ (*Erscheinung und Ding an sich*, S. 101). Obwohl man verschiedene Weisen der Schöpfung unterscheiden kann, muss doch danach gefragt werden, welche Version der Wahrheit entspricht. Es kann nur eine Wahrheit geben, entweder in der

ersten oder der zweiten Version, tertio non datur. In dieser Hinsicht ist Mou eher spinozisch als christlich.

1.2 Die Erklärung des Bewußtsein der Freiheit bei Fichte

Fichte definiert die IA als das Bewusstsein des kategorischen Imperativs: „Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich wohl bewusst? Was ist denn für ein Bewußtsein?.....Dieses Bewußtsein ist ohne Zweifel ein unmittelbares, aber kein sinnliches, also gerade das, was ich intellektuelle Anschauung nenne“(SW,I, 472; GA, I/4, 225). Im dritten Abschnitt der *Sittenlehre* definiert Fichte den kategorischen Imperativ wie folgt: „[W]ir sind genötigt zu denken, dass wir schlechthin durch Begriffe mit Bewußtsein, und zwar nach dem Begriffe der absoluten Tätigkeit, uns bestimmen sollen“(SW,IV, 49; GA, I/5, 61). Die Tatsache solches unmittelbaren Bewusstseins ist nämlich das Phänomen der Freiheit(SW,IV, 53; GA,I/5, 65). Nach Fichte kommt dieses unmittelbare Bewusstsein nicht im empirischen Bewusstsein, sondern nur im Selbstbewusstsein vor, deshalb nennt er es IA.

Das unmittelbare Bewusstsein der Freiheit (der unendliche Geist der Freiheit) ist nach Mou ein schöpferisches Prinzip der Welt, für Fichte ist dieses in der IA vorkommende Bewusstsein bloß ein theoretisches Bestimmungsprinzip: „Wenn sich diese Muthmassung, dass ein Teil unserer vorgefunden Welt durch die Freiheit, als theoretisches Prinzip, bestimmt sei, bestätigt, und es sich finden sollte, dass gerade dieser Teil die Sphäre unserer Pflichten ausmache, so würde das Gesetz der Freiheit, als praktisches Gesetz an das Bewusstsein gerichtet, nur fortsetzen, was dasselbe, als theoretisches Prinzip, ohne Bewusstsein der Intelligenz selbst angefangen hätte.“ (SW,IV, 68-69; GA,I/5, 77). Hierin liegt der Unterschied zwischen stärkeren und schwächeren Bedeutungen der IA von Mou und Fichte: der erstere hat ein schöpferisches Prinzip und der letztere ein theoretisches Bestimmungsprinzip.

2. Die Deduktion der IA

Im Obigen ist es zu dem Schluss gekommen, dass das in der IA vorkommende Bewusstsein der Freiheit bei Fichte einen schwächeren Sinn hat und bei Mou einen stärkeren Sinn. Hier wird das Problem der Begründung der IA thematisiert. Für die Grundlegung einer Theorie wenden Kant und Fichte eine bestimmte philosophische Methode an, nämlich die Deduktion. Sie ist eine Art des Beweises einer Theorie, in dem es nicht um das Problem des Faktums (*quid facti*), sondern um des Rechts (*quid juris*) geht. Fichte hat zwei Arten der Deduktion entwickelt, (1) die indirekte Deduktion, (2) die direkte oder genetische Deduktion. Beide Deduktionen enthalten

unterschiedliche Vorgehensweisen. In der indirekten Deduktion wird zunächst eine Prämisse A als unbezweifelbar bestätigt, und ausgehend davon wird weiter gezeigt, dass A ohne B nicht möglich ist, womit schließlich B begründet (bzw. deduziert) ist. Die direkte Deduktion geht erst von einem höheren Prinzip aus, wonach versucht wird, mit einer bestimmten Methodik (wie z.B. der Dialektik) B zu deduzieren. In der *Sittenlehre* wendet Fichte eine direkte Deduktion an, und in dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ eine indirekte Deduktion. Mou hat eine solche Aufgabe der Deduktion in seinen Schriften nicht namentlich erwähnt, man kann aber 3 verschiedene Stellen finden, die seine Reflexion in Richtung der indirekten Deduktion deutlich aufweisen.

2.1.1 Das anscheinend ontologische Argument

Im Kapitel 18 von *Intellektuelle Anschauung und Chinesische Philosophie* hat Mou eine indirekte Deduktion der IA vollzogen. Sein Argument kann kurz wie folgt aufgefasst werden: Wenn man die Gesetzgebung des unmittelbaren Bewusstseins der Freiheit [nämlich der kategorische Imperativ] als unbedingt und allgemein zugeben muss, dann muss der Gesetzgeber ebenfalls als unbedingt und allgemein angenommen werden, denn nach dem Prinzip der Kausalität kann die Wirkung nicht größer als die Ursache sein, und in diesem Fall ist die Ursache Gesetzgeber und die Wirkung Gesetzgebung. Es ist schlechthin nicht möglich, dass die Gesetzgebung des kategorischen Imperativs die Eigenschaft der Unbedingtheit und Allgemeinheit besitzt, der Gesetzgeber aber nicht. Mou versucht aufgrund der Autonomie der moralischen Handlung den Schluss zu ziehen, dass außer dem moralischen Handelnden kein anderer Gesetzgeber als Gott angenommen werden soll, sonst wäre der Handelnde nicht autonom. Mithin muss der Handelnde sowohl unbedingt (oder unbegrenzt) als auch Gesetzgeber sein. Falls der Handelnde begrenztes und endliches Wesen ist, kann er kein unbedingter Gesetzgeber sein. Dieses aber macht den kategorischen Imperativ unmöglich. „Kant zufolge ist dieser unbedingte Gesetzgeber der freie Wille, der spontane autonome Wille. Die konfuzianischen Philosophen nennen ihn den eigenen Geist, Ren-Ti oder Gewissen, auch unseren Tzin-Ti“. (*Intellektuelle Anschauung und Chinesische Philosophie*, S. 190). Wenn in einem moralischen Handeln zugleich Unbedingtheit und Autonomie gefordert werden, muss die Möglichkeit der Unendlichkeit der moralischen Handelnden hinzugedacht werden. Die Möglichkeit solcher Unendlichkeit besteht aber lediglich in der Annahme der IA. Somit ist die IA deduziert.

Mou führte diese Deduktion so wie den ontologischen Beweis Gottes anhand der Scholastischen Philosophie vor. Der zeitgenössische chinesische Philosoph Chen

Chia-don hat in seinem jüngst erschienenen Aufsatz „Die logische Schlussfolgerung des modernen Konfuzianismus und von ihm verursachte Probleme“ das Argument Mous folgendermaßen kritisiert:

„Als Herr Mou die ähnliche Methodik des ontologischen Beweises Gottes in Scholastischer Zeit verwendet, indem er ausgehend von den Eigenschaften der Unbedingtheit der freien Willen zu seinem Ursprung den spekulativen Schluss zieht, hat er nicht nur den Fehler begangen, das Sein mit dem Begriff, die objektive Notwendigkeit mit logischen Notwendigkeit zu verwechseln, oder anders gesagt, das Resultat der Begriffsanalyse mit der Synthese der Erfahrung zu verwechseln, sondern er weicht auch von der praktischen Philosophie des Konfuzianismus ab.“¹

Prima vista ist dieser Einwand sehr treffend; dann aber stellt sich die Frage, ob Mous Deduktion mit der Struktur des ontologischen Beweises Gottes korrespondiert. Mir scheint es, dass das quasi ontologische Argument auf etwas anders hinausläuft als das wirklich rein ontologische. Die Schlussfolgerung der IA bei Mou läuft m.E. regressus, die des ontologischen Argumentes hingegen progressus. Deswegen ist die Deduktion der IA bei Mou überhaupt nicht ontologisch. Sie ist logisch plausibel konstruiert. Der umstrittene Punkt liegt jedoch darin, wie man diesen unbedingten Gesetzgeber verstehen soll? Nach Mou ist er der Schöpfer der Welt. Dies macht seine folgende Argumentation vollkommen einsichtig:

„Wieso kann man der IA so einen ausgeweiteten Sinn zusprechen? Die von konfuzianischen Philosophen genannten Terminologie, wie eigener Geist oder Gewissen, entsteht ausnahmslos aus Konfuzius' Ren. Ren ist ein Prinzip des sensus communis, der nicht begrenzt werden soll und sich deshalb mit der Welt vereinigt werden muss. Der Geist des Ren hat Gefühle mit allen Dingen, ausnahmslos, darum hält er alle Dinge objektiv aufrecht so wie sie sind, ohne Ausnahme. Wir nennen ihn mithin Ren-Ti, Ren ist Ti selbst. Der Geist des Ren manifestiert sich nicht nur im moralischen Handeln, sondern erreicht auch alle Dinge mit seiner absolut unendlichen Allgemeinheit, darum ist er auch die Quelle alles Seins und immer so ausgedrückt, dass Ren ist das Prinzip der Schöpfung“ (*Intellektuelle Anschauung und Chinesische Philosophie*, S. 191).

Der Fehler, den Mou in seiner Schlussfolgerung begangen hat, liegt m.E nicht in der Verwechslung des Seins mit dem Begriff, sondern in der Verwechslung des Begriffs

¹ Chen, Chia-don: „Die logische Schlussfolgerung des modernen Konfuzianismus und von ihm verursachte Probleme“, in: *Anmerkungen zum zeitgenössischen Konfuzianismus*, Bd. 1, S. 187

der Unbedingtheit mit dem der Unendlichkeit. Man kann aufgrund der Unbedingtheit behaupten, dass der Gesetzgeber des kategorischen Imperativs ebenfalls unbedingt sein soll. Aber daraus kann man nicht schließen, dass der Gesetzgeber unendlich sei. Nach Kant gibt es zwei Bedeutungen der Unbedingtheit, die eine enthält ausnahmslos alle Reihen der Welt, die andere enthält nur einen Teil der ganzen Reihe ohne Bezug auf die andere Reihe der Bedingungen (K.d.r.V. A417=B445). Im ersten Fall ist die Unbedingtheit die Unendlichkeit, aber im zweiten nicht. Die Unbedingtheit des kategorischen Imperativs gehört dem zweiten Fall an, aber nicht dem ersten. Somit ist dieser Unbedingtheit nicht die Unendlichkeit.

2.1.2 Die Deduktion des wertende Sinnes des Dinges an sich

In *Erscheinung und Ding an sich*, S.13-19, 105-113 hat Mou diese Deduktion vollzogen. Er argumentiert wie folgt: Falls Kant die transzendente Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich in *Kritik der reinen Vernunft* festhalten möchte, kann er das Ding an sich nicht als einen Begriff des realen Sinnes, sondern des wertenden Sinnes interpretieren, welcher erst in der IA präsentieren könnte (*Erscheinung und Ding an sich*, S.19). Das Ding an sich ist nach Kant in der Tat ein Begriff im realen Sinn. Es ist nicht bloß ein logischer Begriff, d.i. bloß die Negation der Erscheinung, sondern er muss in sich positiven Inhalt haben. Aber solch ein Inhalt ist nach Kant kein Gegenstand der menschlichen Erkenntnis, sondern Gegenstand der Anschauung Gottes. Mou sagt: „solcher positive Sinn ist nur formal, eine Vermutung auf das Jenseits, sein konkreter und realer Sinn bleibt immer noch im Dunkeln. Nicht nur im Dunkeln, sondern der formal positive Sinn kann nicht stabilisiert werden“ (*Erscheinung und Ding an sich*, S.10). Weil solcher formal positive Sinn nichts anders besagt als folgendes: Ich bin mit Sicherheit bewusst, dass es ein X gibt, dessen Existenz nicht durch die Negation der Erscheinung hervorkommt, und es hat einen bestimmten Inhalt A. Ich weiß, dass ich A nicht wissen kann. Das Ding an sich X in solchem formal positiven Sinn, als ein endliches Geschaffenes, könnte auch Erscheinung sein: „Wenn dies Endlich ein bestimmtes Endlich ist, dann können wir nicht mit Sicherheit wissen, ob dieses endliche reale Seiende Ding an sich ist und nicht Erscheinung“. (*Erscheinung und Ding an sich*, S.10)

Nach Kant wird die transzendente Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung wohl begründet. Er kann sagen: Selbst wenn die Dinge, die Gott geschaffen hat, endlich sind, kann man dieses endlich Geschaffene mit Sicherheit als Ding an sich, nicht als Erscheinung bestätigen, weil Gott es außerhalb des Raumes und der Zeit erschaffen hat. Die Bedingung des Raumes und der Zeit ist also der Maßstab zur Unterscheidung zwischen Ding an sich and Erscheinung. Mit diesem

Maßstab kann man aber Mou zufolge der Aporie der Unstabilität dieser transzendentalen Unterscheidung nicht entkommen.

„Wir sollen es wissen, dass alles Geschaffene Gottes endlich sind, selbst wenn es ein Ding an sich ist, ist Ding an sich im endlichen Sinn. Gott schafft es als Ding an sich, zugleich als das Endliche. Aber das Endliche ist nur deswegen endlich, weil es aus Materialien besteht, also ein Compositum ist. Für Menschen hat es sinnliche Eigenschaften. Das Endliche ist ein reales Seiendes, sofern es ein Geschaffenes Gottes ist. Mithin ist es zweifelhaft, dass solches Endliche ohne Eigenschaften des Raumes und der Zeit sein könnte. Folglich scheint es, dass das Endliche den Raum und die Zeit als seine notwendigen Eigenschaften enthält. Demnach verleugnen wir zugleich die Idealität des Raumes und der Zeit, gehen in die Richtung der Anerkennung der Realität des Raumes und der Zeit. Gott schafft Dinge an sich, die raum-zeitlichen endlichen Dinge. Ein Ding mit Räumlichkeit und Zeitlichkeit ist aber endlich und an sich, ist es möglich? Wenn wir seine Räumlichkeit und Zeitlichkeit verleugnen, dann verleugnen wir zugleich seine Endlichkeit. Aber ist es nicht widersprüchlich, dass das Endliche selbst unendlich ist?“ (*Erscheinung und Ding an sich*, S.106)

Wenn das Ding an sich ein bestimmtes Endliche, könnte es die Erscheinung in Raum und Zeit werden, denn Mou zufolge enthält das Endliche notwendig Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Dann aber ist es nicht mehr Ding an sich. Dagegen wenn das Ding an sich ein unendliches Seiende ist, ist es nicht mehr das Ding an sich als Geschaffenes, sondern Gott selbst. Diese Ungereimtheit macht den Sinn des Dinges an sich instabil. Aus solcher Schlucht gerät Mou in eine dritte verzwickte Situation, welche für ihn die einzige Lösung der Problematik des Dinges an sich ist: es „könnte einen unendlichen Sinn haben trotz seines Endlichen.“ Wir können aber das Ding im realen Sinn, wie z.B. dieser Stein vor mir, nicht als ein Seiendes, das „einen unendlichen Sinn trotz seines Endlichen haben könnte“, interpretieren. Nur die Dinge, die Wert an sich haben, könnten so interpretiert werden. Deswegen kommt Mou zu dem Schluss, dass, wenn man an der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung festhalten möchte, man Ding an sich nicht als einen Begriff des realen Sinnes interpretieren kann, sondern nur als einen des wertenden Sinnes. Hier kommt er zum letzten Schritt der ganzen Argumentation: Man kann das Ding an sich im wertenden Sinn nicht Gott, sondern nur dem Menschen zuschreiben. Dafür gibt es zwei Gründe: erstens, wenn man nur auf der Seite Gottes von der Schöpfung der IA spricht, kann man nicht mit Sicherheit wissen, dass sein Geschaffenes den unendlichen Sinn trotz seines Endlichen besitzt. Somit gerät der Begriff des Dinges an sich ins Schwanken.

Zweitens, „Ich muss darauf hinweisen, dass solcher Sinn des Dinges an sich (der unendliche Sinn trotz seines Endlichen) mit der Lehre der Schöpfung Gottes nicht vervollkommen werden könnte, es sei denn, dass man ihn als widersprüchliches Mysterium in Religion anerkennt.“ (*Erscheinung und Ding an sich*, S.111) Gemäß des ersten Grundes, wenn man den unendlichen Sinn trotz seines Endlichen Gott zuschreibt, ergibt sich daraus nur der inhaltloser Begriff des Dinges an sich, so dass wir an demselben Punkt zurückkehren, von wo wir ausgegangen sind. Gemäß dem zweiten Grund, wenn man aus dem wertenden Sinn des Dinges an sich unbedingte irgendwelche Inhalte herausfinden will, kann man sich nur auf ein mysteriöses Erlebnis berufen. Das liegt aber außerhalb der philosophischen Untersuchungen. Aus obig Gesagtem resultiert, dass, wenn man den wertenden Sinn des Dinges an sich Gott zuschreibt, man wieder in dieselbe Aporie gerät, dass die transzendente Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht festgehalten werden kann. Somit ist die einzige Lösung für Mou, den wertenden Sinn des Dinges an sich nicht Gott, sondern dem Menschen zuzuschreiben. Das ist nur unter der Voraussetzung der IA möglich.

2.1.3 Die Instabilität des freien Willens bei Kant

In *Erscheinung und Ding an sich* argumentiert Mou, dass der Grund der Instabilität des freien Willens bei Kant darin liegt, dass er die Freiheit des Willens für ein Postulat, nicht aber für eine Präsentation hält. Mou geht davon aus, dass Kant die Präsentation der IA annehmen muss, um aus solcher Schwierigkeit zu entgehen. „Wenn die IA eine Präsentation ist, so auch Freiheit“ (Ebd. S.71). Die Freiheit des Willens ist also nach Mou kein Postulat, sondern eine Präsentation. Hier sind wir an einen Kreuzweg zwischen östlicher und westlicher Philosophie angekommen, indem der Kernpunkt dieser Problematik in der zirkulären Beziehung zwischen der Freiheit und dem Sittengesetz liegt. Kant beschreibt diesen Zirkel im 3. Abschnitt der *Grundlegung* wie folgt:

„Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Zirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, dass wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wieder zu schließen.“ (AA6, 453)

Es gibt logisch zwei mögliche Lösungen dieses Zirkels. Man geht von einem Begriff zu den anderen über, ohne zurück zu schreiten, um den Zirkel zu vermeiden, d.h. man

kann entweder von der Freiheit zu dem Sittengesetz oder umgekehrt vom Sittengesetz zu der Freiheit übergehen. Beide Lösungen sind schließen sich gegenseitig aus. In *Zweite Kritik* hat sich Kant offensichtlich für die zweite Lösung entschieden. Seine Lösung ist die bekannte „Lehre der Vernunft als Faktum“. Von vorneherein schließt Kant die erste Lösung aus, weil er die IA nicht annehmen will. Wenngleich Mou und Fichte die erste für die einzige Lösung dieses Zirkels halten, akzentuieren sie den Begriff der Freiheit auf verschiedene Weise. Bei Mou verläuft der Argumentationsduktus in drei Schritten:

(1) Er versucht aus der Aussage Kants, dass „die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz die ratio cognoscendi der Freiheit sei“, den Schluss zu ziehen, dass die Freiheit sowohl die ausreichende als auch notwendige Bedingung des Sittengesetzes ist, d.h. die beide logisch bikonditionale Beziehung haben. „[O]bjektiv gedacht, wenn das Sittengesetz die Freiheit und umgekehrt die Freiheit auch das Sittengesetz impliziert, dann sind beide gleichwertig.“ (*Erscheinung und Ding an sich*, S.71)

(2) Aber in der subjektiven kognitiven Beziehung behauptet Kant, dass man im Bewusstsein nicht mit der Freiheit, sondern nur mit dem Sittengesetz anfangen kann, weil im ersten Fall die IA vorausgesetzt werden muss.

(3) Mou versucht zu zeigen, dass die objektive Beziehung in (1) mit der subjektiven Beziehung in (2) unvereinbar ist. Wenn Kant an der ersten Beziehung festhalten möchte, muss er die zweite korrigieren.

Kant zufolge hat die Freiheit zugleich negative wie positive Bedeutung. „Insofern der Wille unabhängig von der Natur selbst bestimmen kann, hat er die Freiheit im negativen Sinn; insofern aber er eigenes Gesetz stellen kann, hat er die Freiheit im positiven Sinn“ (Ebd. S.74). Aus der positiven Bedeutung der Freiheit erfolgt sich, dass „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichem Gesetz einerlei sind.“ (AA5, 447) Hierin liegt die Unvereinbarkeit der subjektiven und objektiven Beziehung zwischen der Freiheit und dem Sittengesetz. Kant hat nämlich einerseits das vom Willen gestellte Sittengesetz als allgemeingültig für alle Vernunftwesen anerkannt, andererseits den Willen des Menschen immer als sinnlich-bedingt bestimmt. Im Willen des ersten Falls stimmt die Maxime immer mit dem Sittengesetz überein, so dass sich Freiheit und Sittengesetz gegenseitig implizieren. Aber im Willen des letzteren Falls kann die Maxime dem Sittengesetz widersprechen, so dass sich Freiheit und Sittengesetz nicht unbedingt gegenseitig implizieren. Kant besteht darauf, dass Menschen nur den Willen des zweiten Falls besitzen. Mou argumentiert, dass Kant entweder den Willen des ersten Falls dem Menschen zuschreibt oder die gleichwertige Beziehung zwischen der Freiheit und dem Sittengesetz aufgibt. „Hier scheint es Kant,

den idealen Willen mit dem realen verwechselt zu haben. Der ideale Wille ist Kant zufolge nur ein möglicher Zustand eines und desselben Willens, folglich ist er nicht mehr reiner Wille, obwohl Kant ihn als reinen Willen denkt. Deshalb ist dieser Wille frei, aber nicht heilig. Wir sind der Auffassung, dass solche Gedanken mit dem Begriff der Freiheit und Autonomie unvereinbar sind.

Falls der Wille tatsächlich frei ist, dann kann seine Maxime dem Sittengesetz niemals widersprechen. Wenn es darin Widerspruch gibt, ist der Wille nicht tatsächlich frei und autonom. Selbst wenn diese Freiheit und Autonomie nur ein Postulat ist, soll man sie man auch so verstehen, gemäß des definierten Begriffes, d.h. der Aussage, dass „seine Maxime dem Sittengesetz nicht widersprechen kann“, kann sich bloß aus der Begriffsanalyse ergeben, sonst wäre die wechselseitige Implikation der Freiheit und des Sittengesetzes nicht möglich. Mithin, der hier postulierte ideale und reine Wille, oder freie und autonome Wille soll auch der heilige Wille sein“ (Ebd. 75-76).

Mous Argument enthält zwei wichtige Punkte: 1. Selbst wenn man das Postulat der Freiheit zulässt, kommt er allein mit der Begriffsanalyse zu dem Schluss, dass „seine Maxime dem Sittengesetz nicht widersprechen kann“, denn sonst wären Freiheit und Sittengesetz nicht gegenseitig impliziert. 2. Wenn die Aussage „seine Maxime dem Sittengesetz widersprechen kann“ dem idealen reinen Willen hinzugedacht wird, welche also für Mou eine Verwechslung des realen und idealen Willens ist, dann ist solcher Wille nicht tatsächlich frei. Denn dann „befiehlt das Sittengesetz uns als sinnlich-bedingtes und endliches Vernunftwesen, genauer gesagt, es befiehlt unsere Willkür, nicht den freien und autonomen Willen selbst.“ (Ebd. S.76)

Hierin liegt der Unterschied zwischen Kant und Mou: Für Kant ist die Gesetzgebung des freien und autonomen Willens ein Gebot eines intelligenten Wesens gegenüber einem sinnlich-bedingten Wesen, so dass „seine Maxime dem Sittengesetz widersprechen kann“, für Mou ist solcher Wille nicht tatsächlich frei und autonom. Denn 1., wenn man zulässt, dass die Maxime dem Sittengesetz widerspricht, haben wir immer die Ausrede, das Gebot des intelligenten Wesens zu ignorieren. So kann ich immer lügen, obwohl mir vom intelligenten Wesen geboten ist, niemals zu lügen. 2., „er (der reine Wille) selbst ist derjenige, der auch über die Pflicht erhebt und den Inhalt der Pflicht bestimmt, wenn er aber dagegen unter der Pflicht steht, auch zu derselben benötigt und verpflichtet wird, wird er bloße Willkür. Das wäre einerseits widersprüchlich, andererseits muss man noch einen wahren freien und autonomen Wille annehmen, so geht ad infinitum“ (Ebd., S.81). Folglich kann man nicht den freien und autonomen Willen einfach in die Mitte zwischen den realen und idealen Willen einschieben, sondern muss ihn auf die Seite des letzten legen.

Man kann aber zugeben, dass die Mischung des idealen und realen Willens in der

Tat denselben unfrei und unautonom machte. Der wahre reine ideale Wille gehört nur Gott, nicht aber dem Menschen. Der Mensch hat vielleicht den Begriff desselben, aber realisieren kann er ihn nicht. Somit hat Mensch entweder keinen freien und autonomen Willen oder den reinen idealen Willen. Hier kommt der letzte und wichtigste Punkt des ganzen Arguments, nämlich Mou muss explizieren, dass solcher freie und autonome Wille nicht nur unserem Begriff gehört, sondern dass wir ihn tatsächlich besitzen. Die entscheidende Wende hier ist, die IA zu erschließen, aber wie?

„Der freie und autonome Wille ist nämlich der eigene Geist als ‚moralisches Gefühl‘. Er ist nicht bloße Vernunft, sondern auch ‚lichtende Anschauung‘. Die Gesetzgebung der Vernunft (Kantische Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft) ist eigentlich die Funktion der ‚lichtenden Anschauung‘. Die Vernunft ist nämlich ein solche, deren eigener Geist mit dem Sittengesetz identisch ist, nicht eine mit leeren Form. (...) Die Gesetzgebung der lichtenden Anschauung schaut sich gleichzeitig bei ihrem Setzen an und setzt sich gleichzeitig beim Fühlen. Ihr Setzen führt sich zum Fühlen hin, sie fühlt sich beim Setzen. Sie fühlt sich und setzt sich. Bei diesem Fühlen und Setzen kommt die intellektuelle Anschauung hervor.“ (Ebd. 77-78)

Hier handelt es sich um mehr eine Beschreibung als ein Argument der IA. Man kann jedoch demzufolge zwei Arten der Gesetzgebung der Vernunft, nämlich die im Kantischen und Mouschen Sinn, unterscheiden. Bei der ersten Gesetzgebung wird überprüft, ob eine Maxime allgemeines Gesetz werden kann. Dabei gehört der Inhalt der Maxime nicht zu der gesetzgebenden Vernunft. Die zweite Gesetzgebung geschieht nicht in der Reflexion der Urteilskraft, nämlich nicht zwischen der subjektiven Maxime und dem objektiven Gesetz, sondern in eine reale Situation. Wenn man z.B. ein Kind in einen Brunnen hineinfallen sehe, dann „präsentiert sich der eigene Geist, der diesen Sachverhalt weder als sinnliche Anschauung empfängt, noch als Begriff im diskursiven Verstand denkt, sondern sich als unbedingt Pflichtakt bestimmt“ (Ebd. 101). In solch einer Situation kann der eigene Geist weder von der Sinnlichkeit gefangen, noch vom Verstand begrifflich zergliedert werden, sondern er wird von der IA schlechthin erweckt. Der eigene Geist gibt darin ein entsprechendes allgemeines Gesetz an, indem er in der Funktion der lichtenden Anschauung sein eigenes Gesetz ‚stellen‘ und zugleich in sich dasselbe fühlt. Das Wort ‚stellen‘ bedeutet fast dasselbe wie Fichtes Wort ‚setzen‘. In der Tätigkeit des Setzens, der Setzende denkt sich und zugleich schaut seine eigene Tätigkeit an (vgl. SW, IV, 29). Beim Setzen ist die Tätigkeit und ihr Resultat eine und dieselbe. Mou betont ebenfalls einen solchen Sinn des Setzens:

„Der eigene Geist als Ren-Ti ist eine andauernde Tätigkeit, die als lichtende Anschauung bestimmt wird. Nur wenn man den Sinn dieser lichtenden Anschauung und Tätigkeit hervorhebt, kann man erst wissen, dass der eigene Geist nicht bloß ein Postulat, sondern tatsächlich eine Präsentation ist. Demzufolge wisse man erst mit Sicherheit, dass die IA nicht nur theoretisch bestätigt ist, sondern eine Präsentation, die tatsächlich von uns besitzt wird“ (*Intellektuelle Anschauung und Chinesische Philosophie*, S. 193-4)

Aufgrund seiner eigenen Interpretation des freien Willens versucht Mou die Schwierigkeit der Formalismus Kants in folgendermaßen zu überwinden:

- (1) „Das Sittengesetz ist für die Willkür ein synthetischer Satz, aber für den freien autonomen Willen gilt es als ein analytischer Satz“ (*Erscheinung und Ding an sich*, S.77), oder anders gesagt: „Ein freier und autonomer Wille impliziert notwendig die Einheit der Vernunft und des Gesetzes. Das ist ein analytischer Satz“ (Ebd. 71).
- (2) „Die IA macht möglich das allgemeine Gesetz, nicht bloß als ein Faktum (Faktum im formalen Sinn ohne Unterstützung der Anschauung), sondern als eine konkrete Präsentation“ (Ebd. 78). Nach der Regel „Begriffe ohne Anschauungen sind leer“ bedarf das Sittengesetz einer entsprechenden Anschauung, hier intellektuellen, damit es nicht leer wird. Nur unter der Bedingung der konkreten Präsentation der IA kann man erst es berechnen, dass sich das Sittengesetz aus dem freien autonomen Willen analysieren lässt, oder wie Mou sagt: „Das allgemeine Gesetz ist konkretes Allgemeine, nicht abstraktes Allgemeine“ (Ebd. 78).

2.2 Zwei Deduktionen der IA bei Fichte

Wolfgang Janke ist der Auffassung, dass Fichte in seiner frühen Schriften die Terminologie „intellektuelle Anschauung“ vermeint hat. Die „Tathandlung“ in *GWL* (1794) impliziert eigentlich schon die Bedeutung der IA, aber erst in der „Zweite Einleitung“ (1797) wagt Fichte öffentlich es zu behaupten, dass Menschen die IA besitzen². Danach hat Fichte in der unvollendeten „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ (1797) und *System der Sittenlehre* (1798) jeweils eine Deduktion der IA vorgebracht. In folgenden werden die beiden Deduktionen thematisiert.

² Janke, Wolfgang, „Intellektuelle Anschauung und Gewissen“ in: *Fichte-Studien*, Bd. 5, 21-55

2.2.1 indirekte Deduktion der IA- das zirkuläre Argument des Selbstbewusstseins

Dieter Henrich vertritt die bekannte These, dass Fichte der erste Philosoph sei, der den Zirkel des Selbstbewusstseins entdeckt hat³. Dieser Zirkel geschieht in dem sog. Modell der Reflexionsphilosophie, indem man sich das Selbstbewusstsein in den folgenden Arten vorstellen kann, entweder es als Ich-Objekt oder als Ich-Subjekt. In der ersten Vorstellungsart⁴ stellt man das Selbstbewusstsein als Gegenstand des Bewusstseins vor, damit man sich selbst bewusst wird. Man kann diese Vorstellungsart formulieren wie folgt: Das Ich stellt Sich vor. Hierin liegt aber die eigenartige Problematik des Erkennens des Selbstbewusstseins, nämlich in der eine Identifizierung gefordert wird: das vorstellende Ich und das vorgestellte Sich sind völlig identisch. Aber um das erste Ich mit dem letzten Sich zu identifizieren, kann man entweder auf ein drittes Ich in einer solchen Formulierung rekurren: Das Ich stellt das vor, was das Sich-Vorstellende vorstellt, dann geht aber der Vorgang der Identifizierung ins Unendliche. Wenn aber der Vorgang auf eine unmittelbare Beziehung zu Sich selbst (Henrich, 1966, 194) geht, dann gerät man, so Henrich, in *petito principii*. Da die unmittelbare Beziehung zu Sich theoretisch das Ziel der ganzen Argumentation ist, darf man sie nicht als Prämisse annehmen. Schließlich ist die erste Vorstellungsart zu einer Sackgasse gekommen.

Die zweite Vorstellungsart des Selbstbewusstseins geht umgekehrt vor, indem man alles Objektive des Bewusstseins abstrahiert, um ein reines Subjekt festzustellen. Die Vorgehensweise hat Fichte in „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ folgendermaßen formuliert: „denk die Wand, die vor dir stellt, dann denk denjenigen, der gerade die Wand denkt“. In den beiden Reflexionen vermischen sich nach Fichte insgesamt drei verschiedene Elemente des Bewusstseins: (a) das Bewusstsein der Wand; (b) ein im ersten Denken vorkommendes Bewusstsein, das sich des Bewusstseins der Wand bewusst wird; (c) ein von vorigen beiden Bewusstseinen abstrahiertes Selbstbewusstsein. Fichte zufolge bestehen diese drei in einer Reihe von Bedingungen:

„Indem du irgend eines Gegenstandes — es sey derselbe die gegenüberstehende Wand — dir bewusst bist, bist du dir, wie du eben zugestanden, eigentlich deines Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein

³ Henrich, Dieter, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“ in: *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für W. Cramer, Hrsg. v. D. Henrich und H. Wagner, 189-232, Frankfurt, 1966.

⁴ Fichte selber hat diese Art nicht explizit thematisiert, eine ausführliche Bearbeitung findet man aber in der Schriften seines Schülers J.F. Herbart, in: *Psychologie als Wissenschaft*, Königsberg 1824, 93-94, vgl. auch Henrich 1966, 194-195

Bewusstseyn der Wand möglich.“ (GA, I/4, 274-275; SW, I, 526)

Hier zieht Fichte zunächst denselben Schluss von der *ersten Kritik* Kants: Alle Bewusstsein der Gegenstände setzt das Selbstbewusstsein voraus, oder in kantischen Ausdruck: Das „ich denke“ muss alle Vorstellungen begleiten können. Kant lässt diese Bedingung des gegenständlichen Bewusstseins unproblematisch bleiben, Fichte zieht davon jedoch einen unentgehbaren Zirkel heraus: „Aber um deines Denkens dir bewusst zu seyn, musst du deiner selbst dir bewusst seyn. — *Du* bist — *deiner* dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein *denkendes* Ich von dem im Denken desselben *gedachten* Ich“ (Ebend. 275). Hier gehen wir eine Schritt der Reflexion fort. Wie kann aber das denke Ich von dem gedachten Ich unterscheiden? Um das Ich denke zum Bewusstsein kommen zu lassen, muss man ein drittes denkendes Ich hervorrufen. Dieses setzt wieder ein viertes fort, und so ins Unendliche. Schließlich gerät die zweite Vorstellungsart des Selbstbewusstseins ebenfalls in eine Sackgasse.

Da die beiden Vorstellungsarten des Selbstbewusstseins nicht in der Lage sind, um das Phänomen des Ich zu erklären, bleibt nach Fichte nur ein einziger Ausweg in dieser Problematik, nämlich die Prämisse im Modell der Reflexionsphilosophie als falsch zu deklarieren: „Nun aber ist doch Bewusstseyn; mithin muss jene Behauptung falsch seyn. Sie ist falsch, heisst: ihr Gegentheil gilt; sonach folgender Satz gilt: es giebt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstseyn sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewusstseyn überhaupt zu erklären.“ (GA, I/4, 275; SW, I, 527) Damit zwingt Fichte die gesamten Überlegungen im Reflexionsmodell aufzugeben, um an der anderen Ebene anzuschließen, nämlich an dem praktischen Verhältnis des Ich:

„Es wird behauptet, dass das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseyns sey; dass ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und dem zufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz seyn würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre. Das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft; das Vorstellen steht mit demselben der Einsicht des Philosophen nach, freilich in Wechselwirkung, aber dennoch wird es gesetzt als das zufällige. Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran angeheftet. Alle andere Versuche, das Ich im Selbstbewusstseyn zu deduciren, sind verunglückt, weil sie immer voraussetzen müssen, was sie deduciren wollen.“ (GA, I/3, 332)

Das Kantische „ich denke“ als das höchste Prinzip der Erkenntnis hängt also von einem höheren Prinzip, nämlich dem praktischen Ich ab, damit es nicht in einen Zirkel verwickelt. Nach Fichte präsentiert sich das Ich lediglich in dem praktischen Ich.

2.2.2 direkte Deduktion der Identität des Ich - die Analyse des Phänomens der Freiheit

Es gibt eine untrennbare Identität des Subjekts und des Objekts. Dies ist die Schlussfolgerung der letzten Deduktion, welche aber nur als ein indirekter Beweis der Identität des Ich gilt. Ausgehend von der Identität des Selbstbewusstseins versucht Fichte noch eine direkte Deduktion der Identität des Ich auszuführen. Zunächst bringt Fichte zwei Seiten der Identität des absoluten Ich in Betracht, nämlich den Begriff der Freiheit und das Bewusstsein des Sittengesetzes, dann fragt er nach dem Verhältnis von beiden: Die Schlussfolgerung Fichtes in dieser Deduktion lautet: „Die Freiheit folgt nicht aus dem Gesetze, ebenso wenig als das Gesetz aus der Freiheit folgt. Es sind nicht zwei Gedanken, deren einer als abhängig von dem anderen gedacht würde, sondern es ist Ein und ebenderselbe Gedanke; es ist, wie wir es auch betrachtet haben, eine vollständige Synthesis (nach dem Gesetze der Wechselwirkung)“ (SW, IV, 53). Diese Schlussfolgerung leitet Fichte von seiner Analyse der Identität des subjektiven Ich und objektiven Ich ab. In der *Sittenlehre* geht er zuerst von der Frage aus: Wie kann ich mich finden, wenn ich mich als Objekt betrachte? Fichte nimmt eine Methode quasi phänomenologischer Reduktion vor, nämlich er versucht von dem vorhandenen Bewusstsein dasjenige zu abstrahieren, was dem Ich nicht gehört. Theoretisch betrachtet ist das, was noch übrig geblieben ist, unser wahres Ich. Daraus ergibt sich nach der Durchführung der Abstraktion die erste Bestimmung des objektiven Ich: „ich finde mich *wollend*; und *nur als* wollend kann ich mich finden“ (SW, IV, 19). In der Tätigkeit des Wollens besteht, Fichte zufolge, eine reelle Selbstbestimmung. Sie ist eine wesentliche Bestimmung des Ich, aber, wie der positive Sinn der Freiheit bei Kant, die Selbstbestimmung sollte in sich ein objektives Gesetz enthalten. Was kann aber als ein objektives Gesetz für die reelle Selbstbestimmung des Ich gelten? Es kann nicht Naturgesetz sein, denn sonst wäre das Ich kein Ich, sondern ein Ding. Für Fichte ist das Sittengesetz das einzige Kandidat dafür. Das Sittengesetz ist also die wesentliche Bestimmung des Ich als Objekt.

Das objektive Ich wird nach der obigen Analyse als etwas durch das Sittengesetz bestimmt. In dieser Hinsicht ist das Ich etwas Bestehendes, Statisches. Damit kann aber das Phänomen des Ich nicht ganz, sondern teilweise expliziert werden, denn der Unterschied zwischen dem Ich und dem Ding liegt darin, dass das Ich sich seines eigenen Seins nie bewusst wird, aber das Bewusstsein des ersten immer mit seinem

Sein vereinigen. Es muss im Ich also ein Bewusstsein seines Seins, des Sittengesetzes, geben. Eine besondere Art des Bewusstseins spezifisch vom Sein des Ich muss hierin miteinbezogen werden. Es ist aber möglich nur unter der Bedingung eines Bewusstseins überhaupt. Ein solches Bewusstsein wäre ein von allem Inhalt abstrahiertes Vermögen. Fichte zieht hier den Schluss, dass die subjektive Seite des Ich durch ein sittlich indifferentes Vermögen bestimmt wird.

In den ersten zwei Schritten der direkten Deduktion der IA wird jeweils die objektive und subjektive Seite des Ich thematisiert. Die eine wird als etwas Bestehendes und die andere als bloßes Vermögen bestimmt. Sie scheinen aber unvereinbar zu sein. In einer dritten Schritt sucht Fichte eine Vermittlung zwischen den gegenseitigen Bestimmungen, so steht er die Aufgabe: „Auf welche Weise das Ich seiner Tendenz zur absoluten Tätigkeit, als einer solchen, sich bewusst wird?“ (SW, IV, 39). Hier wird eine besondere Art des Bewusstseins gesucht, in dem das bestimmte Sittengesetz (das objektive Ich) und das unbestimmte Vermögen (das subjektive Ich) zusammen bestehen. Hierin liegt das Herz der ganzen Argumentation—die absolute Identität des Ich oder das ganze Ich. Das ist einerseits der zentrale Punkt des Ich, andererseits direkt kein Gegenstand unseres Denkens:

„Die Ichheit bestehet in der absoluten Identität des subjectiven und des objectiven (absoluter Vereinigung des Seyns mit dem Bewusstseyn, und des Bewusstseyns mit dem Seyn), wird gesagt. Nicht das subjective, noch das objective, sondern — eine Identität ist das Wesen des Ich; und das erstere wird nur gesagt, um die leere Stelle dieser Identität zu bezeichnen. Kann nun irgend jemand diese Identität, als sich selbst, denken? Schlechterdings nicht; denn um sich selbst zu denken, muss man ja eben *jene Unterscheidung zwischen subjectivem und objectivem vornehmen*, die in diesem Begriffe *nicht* vorgenommen werden soll. Ohne diese Unterscheidung ist ja überhaupt kein Denken möglich.“ (SW, IV, 42)

Da diese undenkbare Eine nicht unmittelbar im Denken feststellen lässt, kann man sich, um sie anzunähern, nur zwei mögliche Verhältnisse vorstellen: entweder das Subjektive als abhängig vom Objektiven, oder umgekehrt das Objektive als vom Subjektive denkt. Aus dem ersten Verhältnis erfolgt nach Fichte ein Gefühl, welches aber in dieser Deduktion unangemessen ist, denn es handelt sich hier um ein praktisches Verhältnis des Ich. Deswegen ist das zweite Verhältnis der richtige Zugang zum ganzen Ich. Hier kommt der letzte und entscheidende Schritt der Deduktion, nämlich aus dem zweiten Verhältnis erfolgt ein Gedanke:

„Dass wir so denken, wissen wir unmittelbar; denn Denken ist ja eben unmittelbares

Bewusstseyn der Bestimmung seiner selbst, als Intelligenz; und hier insbesondere der Intelligenz, lediglich und rein als einer solchen. Ein unmittelbares Bewusstseyn heisst *Anschauung*; und da hier kein materielles Bestehen vermöge eines Gefühls, sondern die Intelligenz unmittelbar als solche, und nur sie angeschaut wird, heisst diese Anschauung mit Recht *intellectuelle Anschauung*“.(SW,IV, 47)

Die IA is also ein unmittelbarer Gedanke, der den einzigen Zugang zur Identität des subjektiven und objektiven Ich führt, unter der Bedingung des obigen zweiten Verhältnis. Das Bewusstsein der Freiheit und das notwendige Sittengesetz können in der IA beisammen bestehen. Damit schließt Fichte die Deduktion der IA ab.

3. Schlusswort

Die meisten deutschen Philosophen nach Kant haben auf verschiedene Weise seine Lehre zu revidieren versucht, z.B. Reinhold, Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Auch Schelling hat in seiner frühen Jahren die IA thematisiert, tendiert aber in eine völlig andere Richtung als Fichte, nämlich in die Richtung der ästhetischen Erfahrung. In Bezug auf die Problematik der IA behaupte ich deswegen, dass Fichte im Vergleich mit den anderen nachkantischen Philosophen am nächsten zu Mous Interpretation der chinesischen Philosophie steht. Trotzdem haben Mou und Fichte in folgenden drei Gesichtspunkten verschiedene Meinungen:

- (1) Mou zieht das Verhältnis des unbestimmten freien Bewusstseins zur IA nicht in Betracht, weil er es für unmöglich hält, die Maxime dem Sittengesetz des Willens zu widersprechen.
- (2) Für Mou ist die IA das schöpferische Prinzip der Welt, aber für Fichte ist sie nur ein theoretisches Bestimmungsprinzip.
- (3) Während Fichte IA als ein Bewusstsein des Sittengesetzes überhaupt, d.h. ohne besonderen Inhalt der Pflicht, bestimmt, versteht Mou aufgrund der chinesischen Tradition die IA als Bewusstsein des Sittengesetzes mit besonderem Inhalt der Pflicht.