

## 在存有中之主體，與作為人之主體：我與存有<sup>§</sup>

譚家哲\*

摘要：

本論文所討論的，是哲學甚至人類中最主要的問題，人是什麼？而有關人，在人類思想中，主要有兩方面：或從人之人性，或從人之主體我性。我們在這論文中回溯西方對此問題之看法，而發現，西方自始便對人之人性置以否定的態度，而單純以主體我性為人唯一之樣貌。無論是古希臘對自我之否定，抑後來西方傳統對我性之肯定，都單純把人之問題與真實歸結為主體我性之問題。在這論文中，我們簡述了這一主體演變之歷程，從中世紀之三位一體、笛卡爾的「我思」、盧梭之「在感受中之人性」這一主體性、康德之超驗主體性，至海德格之「此在」與萊維納斯之「與他者面對面」時之主體性，都莫不是把人之問題困限在主體自我這問題中而已。我們在這文章之後半述說了人性問題之重要性與真實，並指出，縱然有關人之主體性，中國傳統的回答真實多了。這為《論語·子罕篇》所分析的。我們在結論指出，西方主體與世界之必然結連而似有之無我性，本身實隱藏了種種自我性，而這反而隱蔽了人作為人時應有的真實的自我，那在仁中為人努力之自我，非思存有之我、非「我思」之我，而是「仁在其中矣」時的我與思。

關鍵字：人、人性、主體性、我性、〈子罕篇〉、笛卡爾、盧梭、康德、海德格、萊維納斯。

<sup>§</sup>本文送審日期為93年2月10日；接受刊登日期為93年4月30日。

\* 本文作者為東海大學哲學系副教授。

# 在存有中之主體，與作為人之主體：我與存有

譚家哲

目次

前言

希臘人與世界之本質關係

人與主體自我之問題

主體自我歷程之簡述

人之問題

一、人性問題

二、主體自我之問題

三、中國傳統中之自我——〈子罕〉之分析

四、有關西方主體我之結論

## 前言

人類縱然擁有對萬事萬物的知識，但若缺少了對人自身之反省，這時的知識於人雖然有種種好處，但實對人類存在言，仍是無善的。古希臘的格言「認識你自己」確實對人類自身而言，應是最基本的知識。但在西方全部學問傳統中，唯獨哲學始有對人自身之反省，其他頂多也只是研究某些人類現象而已，非人類對人自身之反思。事實上，哲學其實就是人對其自身反思的學問而已，其之所以似無確定對象，正因其對象為人自身。我們用「自身」一辭，因這時之被思對象，並非只是一外於人自己之外之對象事物，而是「自己」，這樣的思雖然並無現實改變或成果，但是是這本身可改變的人類自己其改善的唯一途徑。對象知識可成就事物世界的改變，但無法成就人之更善之改變。

「人」與「人之存有」是兩個不同的問題，如同面對人與把人視作對象而思是兩完全不同之事一樣。西方哲學史之軌跡，是一試圖從物之真理回歸於人之真理之一種歷程。但我們感到，這樣的一種表面上正確的歷程，為何不但沒有達到其對人真正之了解與助益，反而越更形成人類存在之錯誤與人類對人理解上之誤導，其原因單純在於，存有正構成人類對其自身作為人在存有上之阻隔，「存有」加在人上（人之「存有」）並非更使人對其自身之理解更真實，而是更虛假。「存有」阻隔了人，因而偽。

存有怎樣阻隔了人？我們應怎樣回答人之存有這問題？這是我們這篇文章的目的。讓我們先簡略地回顧「人之存有」這一歷程。

## 希臘人與世界之本質關係

韋爾南<sup>1</sup>在他晚期著作中，如《神話與政治之間》<sup>2</sup>，有關希臘人作了非常深刻之分析。一方面，對希臘人而言，人與神是不可跨越地絕對分隔開<sup>3</sup>，但另一方面，因希臘人完全無個體自我的私下內在性，故一旦當人進入世界或城邦時，是可致力如神靈般之美善，唯此美善只從城邦言，非從個體自己言。希臘人生命與存在中之一切，都自客體世界而來，都從客體世界而立。而世界本身又非種種自我之利益所匯集而成之總體，而是無我的、神靈與宗教的世界。<sup>4</sup>

「這世界『充滿著神明』。(…)被激活的、受啟迪的、生動活潑的自然以其活力而近似于神(…)。自然確實是 daimonia 的，即『精靈附身的』(…)。世界是美的，如一個神一樣。(…)」

表現出世界並不一定要使它現存於我們的思想之中。倒是我們的思想與世界有關，存在於世界之中。人屬於世界，他與世界有關係，他通過共鳴或默契認識世界。人之存在，從根本上說，就是一種存在於世。<sup>5</sup>

自我個體或後來西方之主體性，是不存在於希臘的。韋爾南說：

「人類主體在世界中的介入，要求個體有一種與自己關係和與其他人關係的特殊形式。德爾斐神廟(Delphes)的格言『認識你自身』，並不像我們傾向於猜想的那樣，宣揚一種向自己的回歸，以期通過自我內省和自我分析，走向一種隱藏的、不為他人所見的『我』——它可能被當成一種純粹的思想行動，或者當成個人隱私的祕密領域。笛卡爾的我思，即『我思故我在』，對希臘人對於自己的認識來說，恐怕要比對他對於世界的經驗更為陌生。兩者都沒有被放到他的主觀意識的內中。對於神諭，『認識你自身』意味著：弄明白你的局限，要知道你是一個終有一死的凡人，不要逞能與神明去媲美。(…)」

眼睛不能夠看到它自身：它必須永遠把它的視線導向一個位於外界的物體。(…)神『對於那些想評判靈魂質量的人來說，它是人類事物的最好鏡子，我們正是通過它才能最清楚地看見我們，認識我們』。(…)因此，我們的本質，我們的形象和我們的靈魂，我們通過觀看他人的眼睛和靈魂，我們都看得到。每一個人的本體都在與另一個人的交往中得到揭示，通過目光的交織和話語的交流。(…)」

靈魂(就是我們)沒有轉達出我們存在的特點、獨特性，相反，作為靈魂，它是無人稱的、超個性的，在我們內中的同時，它又在我們之外，它的作用不

<sup>1</sup> Jean-Pierre Vernant，當代之法國希臘學學者，法蘭西學院院士。

<sup>2</sup> 余中先譯，北京三聯書店 2001 年 1 月出版。

<sup>3</sup> 人及人性無法轉化為神及神性。相反，在基督教思想下，人在死後則具有神聖性之可能。靈魂不滅，因而已是人之不只是會死的人了。希臘人從沒有活在他世之可能，不朽者與終有一死者是本質上無法跨越的。

<sup>4</sup> 宗教性的世界，是從世界本身之存有言【即不從人性之考慮言】，其至美善者。此宗教之真實意義：從「世界」與「存在」方面言之至美善者。

<sup>5</sup> 《神話與政治之間》p 197 至 p 199。

是保證我們作為人類的特點，而是把我們從中解脫出來，讓我們融入到宇宙與神明的範疇中去。（…）

每人都處在他人的目光下，每個人都由這一目光而存在。人是別人看到的那個樣子。個體的本性與他的社會價值化相吻合。（…）個體始終表現得不是作為不可剝奪的普遍權利的體現者，不是作為一個擁有其特殊的內心生活的個人（在這一詞的現代意義上），作為他主觀性的祕密世界，作為他的自我的基本獨特性。（…）當個體面臨著他的死亡問題時，他恐怕不會把希望寄托在死後再生，（…）對希臘人來說，所謂的不死（non-mort）意味著，那個離開了太陽光的人永遠存在於社會的記憶中。」<sup>6</sup>

我們之所以徵引此文，除了它正能恰當地描述了希臘人及其世界外，它更能勾勒出西方對人之存有之初始看法。世界對希臘人而言是純然光明正面的，因而人也無須從對立世界而有自我，再加上希臘對視覺、形象、表象這些外在存有之重視，人自身之存有及人在世界中之存在因而是純然外在的，一如表象之外在性一樣，在觀看與被觀看中而立。這一外在無自我地溶入社會與世界他人中，其最高體現故為在酒神精神無個體性之一體存在。希臘這一純然外在之存在性，希臘人這一純然外在之無自我性，除非在客體世界本身確實是神性般完美的存在外<sup>7</sup>，否則已是對人作為人而言不真實的。<sup>8</sup>人的世界只應從人與人之「在人之間」言，非任何意義之「在世之中」言，縱然是一純然正面如希臘之黃金時期或《古約聖經》的伊甸樂園，甚或如我們今日以為可能的共產社會。<sup>9</sup>

### 人與主體自我之問題

人之問題，主要可分為兩面：「人性」與「自我」。西方因自始以神性之真實為真實，因而縱然在默認人性之事實時，實只仍以神性特性為唯一之真實。「人性」這組問題始終沒有以單純正面的方式被肯定過。西方對人之討論，因而主要落在人之「自我性」（位格性）這問題上。從「我性」這問題言，希臘與中世紀代表了有關這問題的兩種基本立場。一者否定我性，另一者肯定我性。否定我性者自然以世界為真實，因「我」與「世界」是一體關係的兩端。<sup>10</sup>這時的世界自然為神性或力圖為神性的，如希臘。相反，若以我性為真實，並因而否定世界者，必以我性為神性者，如中世紀之以『三位一體』之位格性為神之自身之主要問題一樣。西方有關人之問題，往往只擺動於這兩者之間：究竟應是世界存在為真實而人應無個體自我性，抑人之自我個體性（或主體性）是唯一真實，因而世界或非

<sup>6</sup> 《神話與政治之間》p 204 至 p 209。

<sup>7</sup> 這並非說世界中沒有惡與不幸，而是世界或是本性上涵蓋在神靈之正面性下，或是人類憑其外在力量【如透過宗教維繫的一種「在世界中」的生活（如古希臘。宗教實使人類之存在在外，在神靈中亦在世界中，非只在人倫自身之中。）；或如後來哲學興起後存在之客體外在性；在人方面法律之正義及在物方面之科技之進步】始終可必然地塑造出一純然正面的世界。

<sup>8</sup> 一如神性般完美的世界，固然從存在言是對人最好的，但這只是從存在言，非從人之自身言。再者，這樣的一種好，未必真。

<sup>9</sup> 我們這裡所討論的，非只是當世界存在是樂觀時。無論世界是樂觀或悲觀，人的存在真實只應從在人之間言，非從任何意義之在世之中言。

<sup>10</sup> 「我·世界」是一組關係，而「人·神」是另一組關係。

真實、或只是主體之附屬體而已。這兩組問題，再簡略地言，也即：世界之真實是怎樣的？及：人其「自我主體」之真實又是怎樣的？而對這兩問題的回答，不單只左右了人對其存在之態度，更決定了人類對其自身作為人的看法。

希臘思想之奇特處正在於，唯獨這一時期人類思想所面對的世界是唯一光明正面的。希臘之所以能如此，因其思想存在之心態，是美學或藝術性的，即從形象之美觀一切萬物之存有，而透過形象之美與從中所透露之生命力，世界得以肯定。<sup>11</sup>之後，人類再無法單純地肯定世界萬有，因在我性之肯定下，是不可能肯定任何形象的，「我」是沒有形象可指、並在形象之外及之上的。因而自中世紀把真轉移至神之我性上時，西方思想再無法有一單純正面的世界了。世界漸漸轉化為無底的存有，一切正面性只落在自我性上。

### 主體自我歷程之簡述

讓我們從中世紀、笛卡爾、盧梭、康德、海德格及萊維納斯有關主體與世界回顧西方這主體自我之歷程：

(一) 中世紀以神之三位一體的位格我性，首次凸現了「我·你·他」這一存有事實。「我·你·他」作為一體三位標示出存有並非一孤立體，而是一關係體。以往無論是理形抑亞里斯多得之個體實體，都只是「物」無「我·你·他」時之一種孤立存有，一種只在自身中之存有，其關係只是外在的。透過「我·你·他」這內在關係，不但凸顯了人之存有特性<sup>12</sup>，更徹底地毀滅了「本質」與「知識」之首位性，因「我·你·他」這位格性，並非本質<sup>13</sup>，甚至超越本質之割裂性，因「我·你·他」關係之內在性，其相互進入，使任何本質之割裂性不可能；由此而神亦是人（耶穌）、人亦是物（聖體與聖血），一種「實體轉化」（trans-substantiation）。實體之能轉化，這已否定了其本質性這一事實了。其次是，「我·你·他」這一內在關係性，同時否定了知識關係，因知識關係基本上是外在的，對外在事物的，非內在一體的。內在一體之關係，即情感。由此位格性所揭示的，除了「我·你·他」這人存有之基本真實外，更揭示了情感而非知識始是存有之基本真實，對存有之愛是先於並高於對存有之知識的，「博愛」因而是對存有之愛，因此時<sup>14</sup>存有既是一心靈面對另一心靈時之獨特之「你」<sup>15</sup>，又是一至高普遍者，既是「愛」，亦是「博」。中世紀教父們故以三位一體位格之內在關係性超越了自希臘以來之世界存有之真實。

(二) 我們知道，笛卡爾標示了這自我主體之另一重要階段。笛卡爾解決了這主體我

<sup>11</sup> 對希臘而言，世界即種種形象之總合，世界即形象界，此『現象』最原初之意義。而形象存有之正面性，使得形象神性化，形象因而指認或直接體現在形象之上之神靈世界，此即『表象』原初之意思。

<sup>12</sup> 人之所以為人，先在人與人之間對面中，此人性之本。在西方，這人存有上之關係性，由「我·你·他」這存有之特殊關係顯示。「我·你·他」亦為語言之本，由語言所顯示之兩種存有樣態之其一。【名、動詞與「我·你·他」之代名詞在西方語言中反映了存有之兩基本事實。其他如介詞等語法詞彙，只是語言本身之事，非存有之事實。】

<sup>13</sup> 我、你、他均非本質特性，而只是一原始不可解之關係項而已。

<sup>14</sup> 在神中。

<sup>15</sup> 情感是心與心之面對面，而知識是心與物之面對面。

性與物世界之相互排斥與對立，使得自中世紀後希臘的世界<sup>16</sup>得以再次在縱然主體之非物化中確立起來。笛卡爾把神位格中之我性挪至人之我性中，並由人之有限性，使原先內在的三位一體外置為相互獨立而超越的「我·你·他」之關係：「我思·神·物體世界」這一「我·你·他」之關係，成為既相關又獨立的實體關係。在歷史中，這「我思·神·物體世界」三者只有在笛卡爾中並同獨立地確立，在其他時期，三者或只化約為兩端，甚或只收攝在其中一者下，如史賓諾莎，或如康德、黑格爾。在笛卡爾中，「我」再非心靈相互面對時之「我」，而是在意識中之「我思」。這「我思」既由自身之空無一物<sup>17</sup>而之後必求其對象內容於物體世界，因而「我思」這一「我」態一方面實間接肯定物體世界之需求與必須性<sup>18</sup>，而另一方面，「我思」「思」之特性正又是心物判分之依據，心一旦只為空洞無物之「思」，物體便得其特有之空間之特性，而空間又非物物區別時各自之本質，而是於所有物中共通的特性<sup>19</sup>。作為一切物共通之特性而有別於「思」此一本質，物質因而在歷史中首次具有本質真實。非只是某某物之不同本質（如理形），而是物質本身之本質。<sup>20</sup>史賓諾莎哲學正是針對笛卡爾這一下降為人之「我思」而發者。一方面完全摒棄此「我」之自我性<sup>21</sup>，但另一方面更進而物性或物理化一切，連神在內。在保留傳統神之地位中<sup>22</sup>，在主體性上倒退於笛卡爾，但在物體性上則更過之，心與物之平行作用，使心靈首次為物。心靈之亦為物，此心理學之始。若希臘的柏拉圖無我性，這是因為其世界為物體理形之世界（觀念界），而若史賓諾莎無我性，這則是因其世界為物質之世界，在物質因果性中之世界。

（三）我性在笛卡爾後更進一步之發展，在盧梭之主體自我中。若笛卡爾的主體是去除「我·你·他」位格中由共在而顯之情感之真實<sup>23</sup>而立一導向知識之「我思」，盧梭雖承繼了笛卡爾只從人類而言之我，但把此人之自我重放回情感之真實中，從人性情感立人之主體。盧梭這一種主體性，在其晚年之最後作品《孤獨漫步者之遐想》中完全展現。盧梭的主體，有兩方面：一為從感受而言之主體自己，另一為從人性這一人至內在之真實而言之主體。「在感受中的人性」，這就是盧梭的主體了。對盧梭而言，人之「我」不應從其與外界事物之知識關係言，甚至，若這是一完全自主並自由的主體，這應從其遠去一切社會現實言，從其遠去世界這客體言。主體應單純是其自己面對自身者，這是盧梭對希臘「認

<sup>16</sup> 此時之世界性，歷經哲學之誕生，由原先藝術性之形象世界轉化為物質的科學世界。世界這存有姿態雖然仍保留著，但已徹底改變了。由神性轉移為世俗性，由藝術轉移為認知。

<sup>17</sup> 見《沉思集·一》我思之徹底懷疑。

<sup>18</sup> 否則存在即為徹底的虛無狀態。

<sup>19</sup> 空間與時間是物體與主體具體體現時之條件，因而空間之存有位置若怎樣，亦同是物體存有之是怎樣。物體世界之存有，在空間之存有上，主體之存有，亦在時間之存有上而已。時間與空間有怎樣的存有位置，這亦將是主體與物體有怎樣的存有了。此時空存有之意義與重要性。

<sup>20</sup> 縱然希臘也會對物體世界有所肯定，然仍只是對物體之相互區別處（其形式）有所肯定而已，非對物體之物質性給與一本質特性。而形式一如理形一樣，畢竟只是心靈中之觀念，一種心靈物，非物質本身。對物質性之肯定，始於物理學，亦始於笛卡爾。

<sup>21</sup> 思也只是種種意念而已，非「我思」。

<sup>22</sup> 笛卡爾之「我思」已破壞了神之優越地位。

<sup>23</sup> 這情感之真實確實較知識能力更是人性之真實。

識你自己」之解釋。「孤獨者」、「漫步」與「遐想」三者正造就了這樣的一種主體：主體必然在「孤獨」中始顯露。因只有在徹底孤獨中，人才返回自身，特別當人被社會與他人拒斥而獨自時，人才不再需要在他人前之種種偽裝與虛偽，如此其真實之自己、其主體之真實才得以呈現。「漫步」意謂此時之思並非遠去人世間生活之思，非思維孤寂時之自思狀態。它仍是在日常生活中的，但又與生活之必需活動無關，如此始能在生活中而亦無對象。漫步通常在心態上遠去人與物，遠去一切事。而在自然中，人又是其最自然自己者，其自己又是最自然地人性者。最後，「遐想」並非任何理性的反思，亦無一定對象。主體性地想，那不涉及任何客觀對象之想，只能是遐想。遐想是自身對自身之隨想，順從自身感受而想，因而所揭示的，是感受中之真，非客體對象上之真。<sup>24</sup>盧梭之主體，確實是主體尋找其自身真實時之主體。笛卡爾之主體「我思」，只是在主體尋找客體真理途中所發現的主體而已。而盧梭此感受主體之所以亦是人性的，因人性實非任何客體性知識，非休謨之《人性論》或康德之《實踐人類學》，而是人自己從其自身感受始見者。離開人面對其自身之心，是無人性真實可言的，縱然這是在面對他人之事情中。唯盧梭主體之「人性」，只能單純從自身面對自身時言之人性，其人性是從面對自身而言的，非從面對他人這更真實之人性言。盧梭之主體善接近大自然，沉浸在個人幸福之感受中，其雖人性，然只能就此個人之存在感受而言而已。<sup>25</sup>

(四) 我們知道，主體性哲學在康德中達至一高峰，並由此開啓了德國觀念論這一哲學時期。原因在於，縱然主體之種種形態與特性已在之前的哲學思想中被發現，縱然在笛卡爾的「我思」中已再次達至對世界作為物質物體之肯定，但仍沒有一哲學家能把世界之真實<sup>26</sup>純然建立在這主體自身身上，使世界溶入於我中，一反希臘式之世界，是自我溶入世界客體真實中。康德不單只把世界收攝在主體內，他更使世界中之種種層面與現象均同樣主體化，因而主體除了為知識之對象（自然界或經驗界）立法外，主體更是一切道德現象與美感現象之基礎。這能統攝一切現象的主體明顯不能只是經驗中的我，康德的主體性，是從存有種種結構（如時空之形式及概念之種種形式）與心靈之內在性<sup>27</sup>具有在根源上必然

<sup>24</sup> 遐想亦非夢，因夢仍是對象性的，是對對象之渴求，非自身對自身如無自身之想。

<sup>25</sup> 盧梭在《漫步五》中說：「假如有這樣一種境界，心靈無需瞻前顧後，就能找到它可以寄托，可以凝聚它全部力量的牢固的基礎；時間對它來說已不起作用，現在這一時刻可以永遠持續下去，既不顯示出它的綿延，又不留下任何更替的痕跡；心中既無匱乏之感也無享受之感，既不覺苦也不覺樂，既無所求也無所懼，而只感到自己的存在，同時單憑這個感覺就足以充實我們的心靈；只要這種境界持續下去，處於這種境界的人就可以自稱為幸福，而這不是一種人們從生活樂趣中取得的不完全的、可憐的、相對的幸福，而是一種在心靈中不會留下空虛之感的充分的、完全的、圓滿的幸福。這就是我在聖皮埃爾島上，或是躺在隨波漂流的船上，或是坐在波濤洶湧的比埃納湖畔，或者站在流水潺潺的溪流邊獨自遐想時所常處的境界。」

在這樣一種情況下，我們是從哪裡得到樂趣的呢？不是從任何身外之物，而僅僅是從我們自己，僅僅是從我們自身的存在獲得的；只要這種境界持續下去，我們就和上帝一樣能以自足。排除了任何其他感受的自身存在的感覺，它本身就是一種彌足珍貴的滿足與安寧的感覺，只要有了這種感覺，任何人如果還能擺脫不斷來分我們的心、擾亂我們溫馨之感的塵世的肉欲，那就更能感到生活的可貴和甜蜜了。」

<sup>26</sup> 其知識與真理性。

<sup>27</sup> 心靈作為種種能力時。

關係這方面而言的，而心靈之種種內在構成素（能力）又最終統攝在「我」這一原發性表象之下，這主體「我」維繫著一切，而心靈自身種種功能與能力，又是一切客體真實唯一之根基，如此而世界與存在純然主體化。於這樣的一種超驗主體<sup>28</sup>中，主體雖然可具有世界之存有內容<sup>29</sup>及人之一切存有內容<sup>30</sup>，但這一切已又與任何真實而具體的人與世界無關了。世界非存在的世界，而人又亦非在存在中的人。由人自身之如此主體化，其所面對的世界自然不再是一關涉於其存在與生命時之世界。主體只是世界構成素中主體之理而已，而非活在世界中的「人」之主體。康德之主體因而是一切理性存有者（rational beings）之主體，非人具體之主體。而理性亦只是世界種種現象其從主體角度而言之構造而已，是世界之存有與我性之間之構造，而非具體之世界與作為人之我之間。例如，當世界存有具有感性與知性這兩面時，感性與知性必須各別主體化。感性之主體化使感性不能先是對客體存在之感性，而必須先是主體自身的<sup>31</sup>。主體自身對自身之感受性，這即「自體感受」（self-affection 或 auto-affection）。即那作為在感性層面中的我性時之超驗想像力。同樣，對應知性或思惟之主體化而言，康德的「我思」必然不能是面對具體對象而言的「我思」，而只能是一無對象或「超驗對象=X」時的「我思」。如此之「我思」既不能有任何內容，其所思也不能有任何對象內容，因而只能是「我自我思」、「我自我意識」或「我自身表象」，非表象在現象存在中之我，亦非表象在其自身存在中之我，非表象我，而只能單純是我性之表象而已。而我性之在，非存在之在，非在存在中而只在我性中的。如此康德雖然保留了希臘對世界的肯定，甚至把世界還原於表象<sup>32</sup>，但都再無客體性、無存在性，甚至無存有性了。<sup>33</sup>

（五）我們知道，無論在海德格抑在萊維納斯中，存有與存在都是根本性的。這明顯是在德國觀念論精神與意念<sup>34</sup>破滅後之必然事實。但無論是存有抑存在，究竟揭示了什麼？它所揭示的正是關於人類之另一事實，那在漫長致力於主體及主體性努力的另一事實。海德格《存有與時間》一開始便指出，人類遺忘了存有，特別當哲學一直只以知識及手前事

<sup>28</sup> 主體之超驗性是說，我並非作為任何意義的具體我而言，非在任何存在中的我，而單純只是從「我性」而言，從存有中之我性言，非從我在存有中言。【以往的我都是存在的，「我在」的。因而非單純的我自身。我作為我自身（主體）不應再是任何意義的客體或在客體存在中的我，因而不能從任何意義的在存在中之我言，只能從「我作為我」之我性言。這樣的我的主體，即超驗主體。】因存有在我【存有是我性的，而這即等同「表象」。】，我對自身之分解與認知【這即康德式的「認識你自身」】，必然為一超驗的知識與認知，必然在經驗知識之先，亦是一切經驗知識之基礎。這樣的知識，康德命名為超驗哲學。

<sup>29</sup> 如時空或種種範疇。

<sup>30</sup> 如感性、情感等。

<sup>31</sup> 如此始是我性的，非客體的。

<sup>32</sup> 現象及形象。

<sup>33</sup> 在《純粹理性批判·超驗分解》之結束前，康德說對於超驗哲學這樣的體系而言，最高的概念應為「可能與不可能」【即從我性之理而言之有與非有】，但若在這之上更求一至高概念的話，這應為「一般對象」，無論它是「某物」（etwas, something）抑是「無」。康德視這不定的對象（對象性）為至高之概念，明顯無視於傳統「存有」這概念之優位言。「對象」是從主體言的，而「存有」是從客體言的。故康德更自覺地補上「無論它是某物抑是無」，即無論它是否存在，因對我性而言，問題非在其是否存在或有存有，而只在其是否可能而已，即是否合乎我性角度而言之理而已。

<sup>34</sup> 馬克思所言之意識形態。



物之本質世界為一切存在至真實之事實時，人更根本地徹底忘記了存有。<sup>35</sup>若主體也只是相關於這樣的一種事物世界而言的主體，存有更在此中而被淹沒。<sup>36</sup>存有並非先是本質事物世界，人亦非先是人性之物。「在」應是先於任何「是」的，而人作為此對存有之明白者，那讓存有呈現者，更應先是從此顯露存有時之「此在」(Dasein)而言。「此在」與「存有」使傳統之「人/主體」與「世界/客體」這組觀法完全移位了。人所應關注的問題，亦由事物世界之怎是轉移至人類存在中之在<sup>37</sup>，存在中之真與偽，非只是事物知識之真與假。縱然海德格因傳統對「人」字的誤導而不再用此辭，畢竟我們仍可說，在當代哲學中，是人及其存在這問題取代了傳統物及其知識這問題，無論是馬克思抑尼采均如是。問題雖然似轉化了，但實不盡然。雖然海德格已把問題轉移至人及其存在的問題，但他仍是無法擺脫自希臘以來對「世界」之凸顯，因而所謂「此在」(人)，實即「在世界中之存有」而已。差別只在於，對希臘人，世界是神性的，因而在世界中之存在是光明的，而對海德格，世界及日常生活非本真性的，因而「在世界中之存有」亦非本真性的。海德格與萊維納斯所見的世界雖已非形象或表象的世界而共同都是存在或生存上的，但兩者由這樣的世界而發所期盼的真實則相反。儘管海德格也以「在世界中」之存有事實為此在之本質，因而「煩」為此在之存在整體性規定<sup>38</sup>，但世界基本上並非本真的，此在之本真性仍必須從其「自身」言，海德格說：「只有在本真的能是自身那裡，亦即在此在存有之本真性乃煩那裡，自我性才被視為是存在的。」<sup>39</sup>海德格關注的因而仍是自我之本真性，雖然這時之自我只能從存在或生存言。對能本真地存有，因而能最終地明白或思存有，歸根究柢，這仍是此在本真與否之問題。相反在萊維納斯中，世界縱然是多麼平凡的世界，已是誠懇的<sup>40</sup>，因而世界並非不本真。生存或存在的問題根本非在真與偽、本真非本真這問題上，因而人自身之問題亦非在其存在(生存)之真偽或在其存有上，而單純直接在人與人之間，在他人作為一超越的他者與自己作為一主體自身之間，而非在自身與世界煩之存有結構之間。人或主體的問題非在主體自身身上，而在主體與他者之間，在「我們」之間。對萊維納斯來說，世界雖然從生存言並無任何不本真性，但畢竟若作為整體時，是暴力性的。萊維納斯關心的正是由世界及存有所帶來之暴力與封閉性。他把這些統稱為「整體」，並從自中世紀以來之「無限」一概念中，指認出主體之真實性，而此正在：對他人作為在自身主體外之他者之承擔(responsabilité de l'autre)。他者作為他者，正在其自由是無法由我之主體所統攝者，而面對如此之他者，我也只能在我之內而承擔一切。在他人面前，自我之完全優越性與主體性必然被置疑，「他」必然在「我」之外，「他」必然超越地出現在「我」之外

<sup>35</sup> 另一對存有之遺忘，即在日常生活上。

<sup>36</sup> 對海德格而言，傳統哲學，如康德，所關注及所成就的分析，只是現象上的分析，即海德格稱為「存在上的」(ontisch)。在此之外，便是傳統的本體論(ontology)分析而已，兩者都與海德格基本存有論之「生存論」(existenzial)上的分析不同。

<sup>37</sup> 我們這裡用「存在」一辭，即海德格與萊維納斯譯者常用的「生存」(existence)一辭。

<sup>38</sup> 「此在的存在整體性即煩，這等於說：『先行于自身而已經在(一世界)中』並作為『寓于(世內所遇的事物)』的存有。」《存有與時間》H.327。

<sup>39</sup> 《存有與時間》H.322。

<sup>40</sup> 見《De l'existence à l'existant》Paris Vrin, 1986。

而要求著我。因而自我必然不是一康德式的「統覺」，因在他人面前，我已然已踏離了我自身，如同在接受到其命令前，我已聆聽了。在他者面前，一切存有之統攝性應讓位於面對他者時之自我之敞開性與超越性。存有論非根本的，倫理學始是。若「思」對海德格言是此在回歸對存有及自身本真性之路途，對萊維納斯來說，「思」則始於對一外於我而言自由之可能之構想，因而一切把自身視為一切存有者之中心並把自身與存有視為一種整體性之存有與存在者，實只是無思或不思的。「思」之為「思」只在當它與一外在者產生關係時，如同在傳統哲學中，思想本先是對一外在世界之思那樣。思之真實為在對此外在者敞開之努力，故絕非只如知識般統攝對象的。若有所謂絕對，也只「面孔」或「他人」(personne)而已。面孔破毀一切體系，而超越(transcendance)正是那以面面對著我們者。在面對面間，我再無法否定他人。這無法否定對方使相互互相肯定，在相互肯定中而互相超越。再非敵對或友善，而是「敬重」(respect)。敬重是在對等者之間的，是正義的，雖被命令，但無卑下性，因命令人者亦同時是對自身之命令者。對萊維納斯來說，這樣的「我們」<sup>41</sup>是在整體與歷史之外者。整體是由暴力與腐敗所構成，而「我們」則相互要求對方致力於一為整體而作之作品(oeuvre)，一服務，而這即為正義而戰。而正義又只以經濟平等為對象，它雖自外而來，但是是在此經濟關係之中的，非只是在空想的理想中。海德格與萊維納斯思想總的差異可歸結為以下這點：海德格一方面似否定日常世界，但另一方面又以「在世界中」煩之存有結構為此在之存在本質，而有關主體，仍一如對存在之存有之期待一樣，亦有其自身作為自身時之本真性。從這點言，有關世界與主體，海德格雖然已由傳統的現象本體論轉化於存在或生存論，但實仍保有世界與主體這兩者之基本存有結構。其前期若較偏向此在這一主體方面，其晚期則較偏向於世界存有這一方面。相反，萊維納斯因始於對海德格「存有」之重誥而發現"il y a"（有…）這一在作為實體義的存有與存在者背後之「沒有存在者之存在情狀」，見「存有」之先作為動辭而非名辭，故連自我之主體，萊維納斯仍先看到其自身之超越性，即在主體之外與之內的他人之根本性，「他」是在我之內，因而也使我不只為自我在其自身地封閉者。無論世界抑主體，其真實是無所封閉的、必面對他者而非單純自身者。兩者均是行動，非實體存有。世界與我在海德格與萊維納斯中雖同已轉化為生存與存在這方面，但海德格仍未能去掉來自傳統中實體性(substantive)及收回自身而本真這一種中心化想法，仍未離中心化之暴力與封閉。而萊維納斯於我與世界之間，所見的雖然已是兩者之離「自身」時更倫理、更真之真實，但我們仍必須說，他雖然已碰觸到他人或人與人之面對，但仍只是在存在或生存這層面而已，非作為人，非從人而言。……

## 人之問題

那麼，在西方這一歷史傳統下，人及人之問題究竟是怎樣的？

問題很明顯是來自「世界」或「存在」。我們只能說，在西方歷史中，必曾把像真理般的最高價值放置在世界或存在事物身上，甚至以這樣的一種價值不自覺地否定了一切其

<sup>41</sup> 見《Entre Nous : Essais sur le penser-à-l'autre》Editions Bernard Grasset et Fasquelle, 1991。

他更重要、更真實的價值。無可否認，生存對人類而言是極為重要的，有時甚至好像決定著一切，但畢竟，無論生存與需要多麼重要，對人類而言最重要及最真實的價值，仍只應是人及人性之美善本身。人應從這樣的真實而致力，人亦應自覺這樣的價值而存在在世上。很明顯，在西方早期，在人類心中之真實價值，必已被投射在外在事物與世界中，而非在人自身身上，人對人自身、對人之真實、對人之意義，必曾沒有被正視或重視過，「人」必曾非為人所自覺者，對世界與物之意義與自覺必然更甚於人對人作為人之覺識。也由這樣的覺識方向之錯誤，遂有歷史與人類真實價值上之錯誤。當西方後來覺識到人時，這又只能以「我」這一主體樣態而自覺。「我」之主體性因而取代了人本身之問題。西方思想史雖然是一力圖回歸於人及其真實之歷程，但明顯至今仍受著主體性這形式之誤導，而人作為主體這一問題，其背後明顯是因「世界」這樣的一種真實而發的。「我性」只是從人之「存在」言，從人之存在在世界中言，從人面對他人時之生存言，從人面對自身生存而發展出來有關客體事物與世界之知識言，簡言之，我作為我只是從面對（一外在客體）言，非真從我自身言，非我對自身之自覺與反省，非我真面對自身作為一「人」之真實言。人之存有非人之真實，因這已踏離於人了，因這只從存有或存在之真實觀人而已。人之問題有兩方面：其作為人性的一面，及其作為「我性」的一面。讓我們先討論人人性這一問題。

#### 一、人性問題

人們都知道，無論好與壞，人類是有種種性格特性的。心理學、人類學都告訴我們很多有關人之事實了，沒有這些學問，人對其自己之反省，也會或多或少對人性有所明瞭。人們於人性問題所問的，並非人是否具有人性，而是這人性本來是否是善的。但這樣的問題實期盼人類有一固定而純然善良的本性，不能有所例外。事實上，每人都知道人所可能之善是怎樣的。要求人一純然善之本性，這仍只是從人作為存有事物之特性本性言，非作為人言。而作為人，人性地言，我們都希望人類美善的，這是人性自然之訴求，非對人類事實之確認。人性之善是來自人性及其期盼的，非來自一超越真理的確認。人善而已，非人之存有善。而從人性之期盼他人言，我們所期盼的，也只是人作為人性之人時之善而已，非要求更多，如期盼其忠信並仁而已，非要求其聖。人對人而言，應只是人而已，非存有。面對人及人性，只是種種努力，努力使對方亦成真實的人而已，非對人恆常不變性之要求。那麼在人類間之人性，主要也不外三方面，即古代中國於禮中所期盼於人中之「敬」、「和」、「情感」這三方面。所謂人性之存在，即基於此三者而致之存在，而其首要對象，為人本身。人類對待人、國家對待人民、個人相互之對待，都應以此三者體現。視人為入地行動，非視對方為無人性之物地行動。這是人性之意義，即一種存在之道而已。對人類而言，是不應有其他之道或方法的。不應有不是敬、和與情感之方法的。固然，人類世界必然有敬、和與情感，但這些人性之真實都不是先以人為對象，都不是以成就人之人性而努力的。故「敬」轉化為對至高者與優越者之敬（崇拜）、「和」轉化為一種統攝性、同化性的「一」，而「情感」則轉化為對外在物質性、表面性之欲求與擁有。人類人性之問題，其根本並非來自人性自身之有無，而是在神性與人性之間之價值取捨與認定。一方面人類不接受自身人類存在上之必然不足與缺陷，如生命必然會死、青春終會衰老等等存在事實。但另一方面，人類對人類平凡之人性真實、對平淡生存之美、對人倫單純的快樂力圖以超越人性的

事物價值取代，試圖教人致力於一在人性懿美外之另一種存在。人類以超越人之神性價值為價值，以實現存在之美（而非人自身之美）為美，這樣的心思才是人性問題的關鍵。不肯定人性這唯一至真實的價值，不以人性對待人類自身，不正視人類並以之為唯一目的與終極，不試圖拓展及實現人性的模式，這一切才是人性之問題所在。故除了作為經驗事實外，人性在西方從沒有被視作存在上的最高真實與價值，從沒有從人性素質開拓及塑造人類世界。人類只外在地欲求存在的善，一外在世界<sup>42</sup>的善，而從不致力於人類自身作為人可有之人性之善。人性的全部問題，在此而已。

## 二、主體自我之問題

西方有關人之問題不從人性而從主體之我性討論，這本身已是偏向存在這種觀法了。我與世界均是存在之兩端，是存在事物從其存在關係言時之兩端。相反，若從人性觀人，這則較是從人類自身言，非從其相對於其他存有者言。再者，主體問題雖然是人之問題，但與人性絲毫無關。主體我性可不只是人，甚至本不是從人而是從神言，因而其本身已間接掩蔽了人及其人性這對人而言更基本而真實的問題了。另一方面，人之主體性不只掩蔽了人其人性之問題，它更錯誤地把人類導向一種錯誤的樣態。主體表面上好像凸顯人類之自主性這人自立時更高之真實，好像給予人類一最高位置之可能，但事實上不然。我們發現，在西方所言之主體性中，人其實反而是無自我的。讓我們先略為回溯這歷史。

首先在討論希臘時期時，我們已清楚地指出，在希臘世界中，嚴格地言是無主體自我的，一切只溶入城邦中，從客體共體中立，因而在「主體自我/世界」這組存有關係中，希臘這西方思想早期之形態，已是偏向「世界」這一端而對主體不予以肯定了。之後，在中世紀中，以位格「我·你·他」關係而呈現之主體性雖首次被肯定為至高存有之真實，但這只是對神而言而已，非對人之自我言。<sup>43</sup>人之自我，若有，也只能被視為是神之自我性之肖像（image），非本有之一種自主性，非真正的主體。笛卡爾確實在歷史中首次建立了從人而言的「我思」，但這樣的「我」，除了作為種種思之意識外，其本身是無任何具體內容的，笛卡爾甚至說，這「我」甚至不能是人<sup>44</sup>，不能是理性動物。假若像西方對心靈基本之二分為意志與知性能力言，意志作為只能對向世界而欲求之能力，其本身明顯是無法擺脫世界的，而作為知性的「我思」，表面上雖稱為「我」，但從其其實只是一種在世界前之意識言，從其只作為一意識能力言，實是無我的。「我思」只是一在知識關係中之主體項而已，非具體而真實的我，非作為人之我。因而除了空洞地肯定自身之存在外（「我在」），在「我思」中，實是無真實的我的，我非真實地作為一具體人而言之自我的。<sup>45</sup>在盧梭中，「我」確實是落實下來從具體生活、感受中而言之我，但這時之我，其主體性，由於不再能溶於現實世界中因而不得不自我孤立起來，其主體性只能從自我存在之感受言，非從人真實自我之主動性與自主性言。固然，對盧梭而言，我只是一感受之我，因而

<sup>42</sup> 一以客體實現的至善世界，必以宗教及科技之世界為其至高之樣態。宗教故為以世界模式出現之、從心靈精神狀態而言之善之極至，而科技知識則為以世界模式出現之、從物質狀態而言之善之極至，但兩者均非直從人自己言，非從人性自身之善言。

<sup>43</sup> 「我是那是者」（“Je suis celui qui suis”），這只能是神對自身之形容。

<sup>44</sup> 見《沉思集二》。

<sup>45</sup> 有意志而無我，非真實的我；有我而無意志（如我思），亦非真實的我。

我之主體，也只能從我對自身感受之主動性言，即從心靈自身之內在感受言，但明顯，這樣的一種自我，必然是在面對現實世界失落與無奈時始有者，我的意思是說，在這樣孤寂的自我感受主體背後，實仍是被世界與社會所支配著的。如此而言之自我，仍非單純從真實的自我而言，非從作為人時之真實自我而言的。至於康德，「我思」更不用說只是作為在知識結構及經驗世界中那承擔最高之綜合統一功能之一種「我」，作為超驗主體，這明顯與任何具體而真實的自我無關。「我思」既非現象中之我，又非實體性的我，而只是純然作為一自我意識時之表象，一空無內容而自限之「我思」。康德這樣的主體，只是世界（經驗界）之「我性」而已，只是相對於世界之世界性（統一性）及對象性而言之「我」而已，因而是脫離不了世界的。與其說這主體是一主體，不如說主體其實是與作為現象的世界密不可分之一體結構，世界與「思」相關連時之根本結構。稱這為「我」、為「他」其實都無不可的。故康德說：「透過這『我』，透過這『他』或這『這』思想（物），我們所表象的，也只是一思想的超驗主體=X.....」<sup>46</sup>。這近於無我性之我，因而與一「他」、與一「這」幾近是無所差別的。而在海德格與萊維納斯中，縱然已幾近完全擺脫了知識與「我思」這一無真實自我性之層面，並且已完全返回人存在或生存之層面中，然在海德格中，此作為「此在」的人主體，其本質結構也只能是一「在世界中之存有」而已。世界透過「煩」完全滲透及佔據了此在。縱然從主體自身之本真性言，主體雖從面對死亡而自己，然面對死亡而始本真之自己，從作為真實的人而言，非真實的自己，頂多也只是一自我而已，一自以為拒絕世界與他人（they）時之自我而已。縱然可能是一真實的自我，但作為面對死亡而言，是不可能真正之自主並作為主體的我的。個體可因死而真，但人作為人不可因死而真，人由生非由死而為人故。因而人真實之主體亦應由在人之間，非由單純在己之內而為真實之自己。萊維納斯在這點上其洞見是更深刻地正確的。不過，由於萊維納斯思想中「無限」、「他者」，以至「有...」（il y a）這些概念是由對反「整體」、「世界」與「存有」等觀法所帶來的封閉性而發，因而縱然萊維納斯明白人與人相互面對之真實性，為了對反一切世界式的封閉性，他不得不過份地強調在人與人之間相互之超越性，一方面雖確立了一種在人與人而非在人與物（世界）之間之主體，然這時之主體由於完全被他人所滲透，由超越性、外在性所造成，故嚴格地言，已非單純作為我自己時之我了。而另一方面，這主體之作為主體，只能是一種對他人之承擔，一種避開自身作為一統攝義的主體。而於此，自我仍非作為真正的自我而出現；而在人與人之間所強調的超越性與外在性，更使人與人之間人性接近之真實磨滅掉了。因而過於凸顯他者之自由，即過於凸顯人其「於存在時」之我之一面<sup>47</sup>，而未能見人其人性的一面，其單純作為人時之我。此我並非只能在我與他者之間，而可是在我單純作為人之中的。<sup>48</sup>萊維納斯有關人主體性之理解，非直由人性而立，而只從對「有...」（il y a）之體會與理解而立。其之所以強調人超越般之自由與

<sup>46</sup> 《純粹理性批判》A346/B404。

<sup>47</sup> 我作為面對世界客體時之主體，也是只從存在言，在存在中存有兩端之其一而已。

<sup>48</sup> 這又非盧梭或海德格式的自我在其自身之中。我們說，「在我作為人之中」而非「在我作為自身之中」。

承擔，也只是由於深刻地體驗人對人之種種壓迫與暴力，由只針對於存在中、於世界中<sup>49</sup>之人類現象與處境，而非單純從自己之作為人或他人之人性而觀。仍是從存有或存在而觀而已，非從人而觀。

從以上這一有關西方對人之主體性之回顧中，我們可這樣地總結：在西方，嚴格地言，作為人之「我」或主體是不存在的。西方之種種主體性，終極地言，都只相關於世界、客體對象、存在、存有、他者而言，非相關於人而言，亦非相關於我自身作為人而言。希臘的無我、笛卡爾與康德的「我思」、自我存在感受中之我、面對死亡或面對他者之超越性時之我，這一切我，都只是種種非我而已。自希臘始客體世界之主導地位，在存有論中其實從沒有改變過。縱然似力圖回歸於人之主體，實仍未然。故弗洛伊德深明如此之在意識中之我（ego），實也只是在現實世界前之我而已，而真實的我，在世界存在中，也是一無窮欲求的「它」（id）而已，非我。世界超自我之非我、現實中自我之非我，與盲目地欲求之本我之非我，這實是非我或西方無我之三種形態：世界或存有、「我思」之主體，與欲望，人在此三種時刻中都非真實的我，非真實作為人時之我，因我此時非真實作為人故。

### 三、中國傳統中之自我——〈子罕〉之分析

那麼，從我們自身之中國傳統，例如從孔子《論語》中，有關人之自我，可有什麼啟發？

《論語》編者把人之自我這一問題安排在〈子罕〉篇處理，而且這明顯是以孔子這個體為例的<sup>50</sup>。有關自我問題，主要有兩方面<sup>51</sup>：一為我在種種現實存在方面中之無我，二為我在作為自身時真實之自我。讓我們極簡略地歸納其要點。（一）現實存在方面中之無我：子罕言自身之利、命與仁（德行）、孔子「博學而無所成名」、執御而非執射、孔子想法中無我：「毋意、毋必、毋固、毋我」、孔子無論於客體大事之成就中<sup>52</sup>，抑在個人之成就中<sup>53</sup>均無我<sup>54</sup>、孔子於自身地位前無我<sup>55</sup>、孔子以一無我之方式而偉大，亦教人以一無我之方式而偉大<sup>56</sup>、對自身一生亦只平凡地看待，從不求自身生命之顯赫、既不美己亦不視貴者為貴、亦不貴己而賤他、其於生命致力之事中無我、亦於日常平日之事中無我。《論語》編者於這一在現實存在方面之無我部份這樣結束說：「不為酒魁，何有於我哉！」這是說，最後有關事物中之自我，人不應自我地沉迷於任何事物中，亦不應借酒醉之喪失自我而以為無我。酒醉之無我實仍只是一種自我而已，希臘酒神以為無自我個體之精神，實仍只是一種自我主義而已，非真正無我的。徵引酒醉一事作為自我無我之討論，可見編者對這問

<sup>49</sup> 我們更可說：在存有中。

<sup>50</sup> 故《論語》各篇名中唯〈子罕〉一篇提及「子（孔子）」。

<sup>51</sup> 而這構成〈子罕〉篇之兩部份：11 至 16 句為前半部份，17 至 30 句為後半部份。分別對應自我問題之兩方面。

<sup>52</sup> 如文與聖。

<sup>53</sup> 如知與藝。

<sup>54</sup> 無於成就中自居自己。

<sup>55</sup> 無論是面對歷史傳統而言之自己之位置，抑從在他人前自己社會身份之地位。

<sup>56</sup> 「仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人」形容孔子之大無我。「博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已」形容孔子教對方之大無我。

題反醒之深遠。(二)真實的自我若非從在現實存在方面言，那麼相反，作為一真實的人自己時，人是應有自我的。而真實的自我其最重要者為「自我努力」，無論是努力一真實的自己，抑努力於種種真實之事。從努力之日常性、從「好德」與「好色」這自我致力之兩面<sup>57</sup>、以致對努力之分析<sup>58</sup>，《論語》編者之後有關人之自我分下列幾點討論：1. 一真實的自我必須是內外一致的，自我並非只是自己內在的主觀個人性而已。<sup>59</sup> 2. 一真實的自我仍是於作為人之道理有所主的、仍是有他人於心中的、仍是對己之過失有所自覺與改過的。<sup>60</sup> 3. 而一真實的自我，是從其「志」而立的。<sup>61</sup> 4. 自我雖不恥自身之卑微、雖能真實地及自信地肯定自身，但自我實無需與他人比較而為自我的。<sup>62</sup> 5. 自我非一時之事，而是一生內在潛在的堅毅，是生命持久的，非一時的。<sup>63</sup> 6. 自我於其建立自身時，其真實者有三方面：知、仁、勇。由此三者，人之存在於世因而始能不惑、不憂、不懼。<sup>64</sup> 7. 最後，若一真實自我之立是從知、仁、勇這三方面而言，那麼，有關這自我最根源之源起——「我思」<sup>65</sup>，孔子又有何回答？對孔子而言，什麼是「思」？「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。『唐棣之華，偏其反而』，『豈不爾思，室是遠而』！子曰：未之思也，夫何遠之有！」<sup>66</sup> 共學、適道、立、權是從人類及人自己之事而言，非從客觀命運必然之事而言。孔子之意思是說，人類變好或人與人<sup>67</sup>之變好，從共學、適道至立與權<sup>68</sup>，其實都無必然距離與分割之不能跨越的。自我與自我之間之距離，「思」存有上之分離性，並非如唐棣這花那樣，偏與其他植物晝夜不同時段地開花。那表面分離性的「思」，正是那使一切結合、連結一切的力量。若有所遠而未能近者，亦只是未思而已，非思之不能，更非思本然之事實。此孔子對「思」存有上之觀法。思並非只是一使存有事物由遠去而始呈露真實性之能力<sup>69</sup>，思非由「判分」<sup>70</sup>、「距離」而真，相反，思正是那超越一切距離、

<sup>57</sup> 「德」與「色」本身均無必然強迫性，因而更顯人其自我選擇（所好）之兩面。【在《論語》中當「德」與「食」作對比時，這則是從二者對人類存在而言均必須之道言。「德」因而有兩面：一為表面上與「色」一樣無立即必然性，但另一方面則其實與「食」一樣，為人類所必須必然的。】

<sup>58</sup> 〈子罕〉19 至 23 句。

<sup>59</sup> 24 句。

<sup>60</sup> 25 句。

<sup>61</sup> 26 句。志指對他人及對自身善之期盼與致力之心懷。

<sup>62</sup> 27 句。真實的自我因而非在面對他人之自我時而言之自我，我非在人我之間，而是在自我之中，在自身面對自身時。

<sup>63</sup> 28 句。

<sup>64</sup> 29 句。這故與自以為本真之此在其存在於世之存在情緒相反。存在情緒由自我自身之正面性而正面，非由世界之負面性而負面。而其正面性又非與世無關時之自我超脫與超逸。

<sup>65</sup> 自我無論其真實應是什麼，其源起仍在「我思」上，即在人有一自我意識、一自我覺識這事實上。自我與自我意識因而幾近是一同義語。問題因而由「我思」中之「思」而來，因由思，人始可遠去外在事物，成就一內在的我。思使我與對象存有地二分開來。這一種存有上二分之判分，即為思之本質。

<sup>66</sup> 30 句。

<sup>67</sup> 亦包含每人自己。

<sup>68</sup> 權即對個別事情之處理。

<sup>69</sup> 如由洞察表面現象而揭示那深遠真實者。

<sup>70</sup> 思作為判分性之判斷，無論是物物間本質之判分，抑心與物之判分，這是西方對思根本之看法。連海德格與萊維納斯在內，都基本上如此，一者視思為一種「返回步伐」、一種於世間存在物前之

分隔、阻隔之力量，思使一切接近，思和諧一切，使一切自我之距離消除，並為一切接近與和諧努力之最終方法。思為一種致力、為人類之一種努力之本與終極，思正應為那使思之差異接近者，那使「我思」之自我接近而無我者。此始為思之真實：作為一種自我與自我間之努力，而非作為一自我內在觀照他物之狀態與能力。思為人向往善時之一種努力，非人面對真時之觀照與認知能力。思作為一種努力<sup>71</sup>，而非只是作為對真實者之表象，這在《論語》中更可從以下一句見：「孔子曰：君子<sup>72</sup>有九思：視思明、聽思聰、色思溫、貌思恭、言思忠、事思敬、疑思問、忿思難、見得思義。」<sup>73</sup>思非只是視聽時知之顯，而是在此顯中更進一步之努力，一方面使視與聽更明更聰之努力，但另一方面更是使自身更美更善之努力，如反身時思之努力，人其自身更上時之一種努力。思非先是自我與他人他物之間者，而更先是自我對其自身者，在人與人之間，在人其作為更真實的人之努力之中，非在人與存有之間……。此思之真實。思作為自我之本，故非存有地言、非「我思」，而是作為一在真實地努力其人性時一真實自我之本言。西方雖思，「我思」雖思，然仍未思而已，不思而已。

#### 四、有關西方主體我之結論

當我們說，西方之主體我其實是一種無我時，現在，我們更可反過來說，這表面上以世界或他者之存有為唯一真實者之無我，其實是一種自我。我們已從《論語》中看到，真正之無我是從人現實存在中自我不自居或無我時之一種努力言，這樣的努力才是真正的無我。相反，由單純對物世界或生存、存有之肯定而致之無我，其實反而間接助長了種種自我：或是現實中「人之自我」<sup>74</sup>，或是在存有論層面中種種世界統攝性的「主體自我」，甚

---

「退回」行動，由此存有之真實始有所呈露之可能，而另一者則視思為那面對絕對在我之外之「他者」之道，因而不見此「他者」之超越之遠，是不思、未思者。如此，思仍始終是見真之遠之事，非人類近之努力之最高表現與依歸。

<sup>71</sup> 作為人其真實性之努力。

<sup>72</sup> 君子，即人作為一真實的人時。

<sup>73</sup> 《論語·季氏》句10。

<sup>74</sup> 因無我只是存有論的(ontological)，非現實存在上的(ontical)。故現實存在上仍可有種種自我。真正人之無我，應從現實存在言，不應只從或先從存有論層面言。



或那超越地駕馭著人類的「世界」本身的自我<sup>75</sup>。西方這一「世界或存有」上之無我性，從「人」真實無我之德性言，實仍只是種種自我而已。其次是，這種種現實意義下的自我<sup>76</sup>，隱蔽了人自己作為真實的人時之自我，那在無我中而努力之自我，那在對人真實志向、自己真實地自立於知仁勇、生命堅毅如松柏之後彫之我、那真實地思之我。非思存有之我，非「我思」之我，而是因努力而思之我，為人類作為人而思之我，我作為人時之我，簡言之，「仁在其中矣」<sup>77</sup>時的我與思。本文至此終。

---

<sup>75</sup> 世界種種超越之模式，於其駕馭著人類這點而言，與自我主體之統攝性實是相同的。種種哲學體系、種種形上學、種種藝術風格、種種現實形態，因而都只是種種自我而已。

<sup>76</sup> 我們反而應說，連存有論及其層面，其實也只是現實存在（ontical）中的一部份而已，作為世界整體時之存有，畢竟也只是現實世界內之事而已。對人類而言，真實只有一：現實存在而已。存有（Being）因而也只是現實存在的（ontical）。

<sup>77</sup> 「子夏曰：博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」（《論語·子張》）