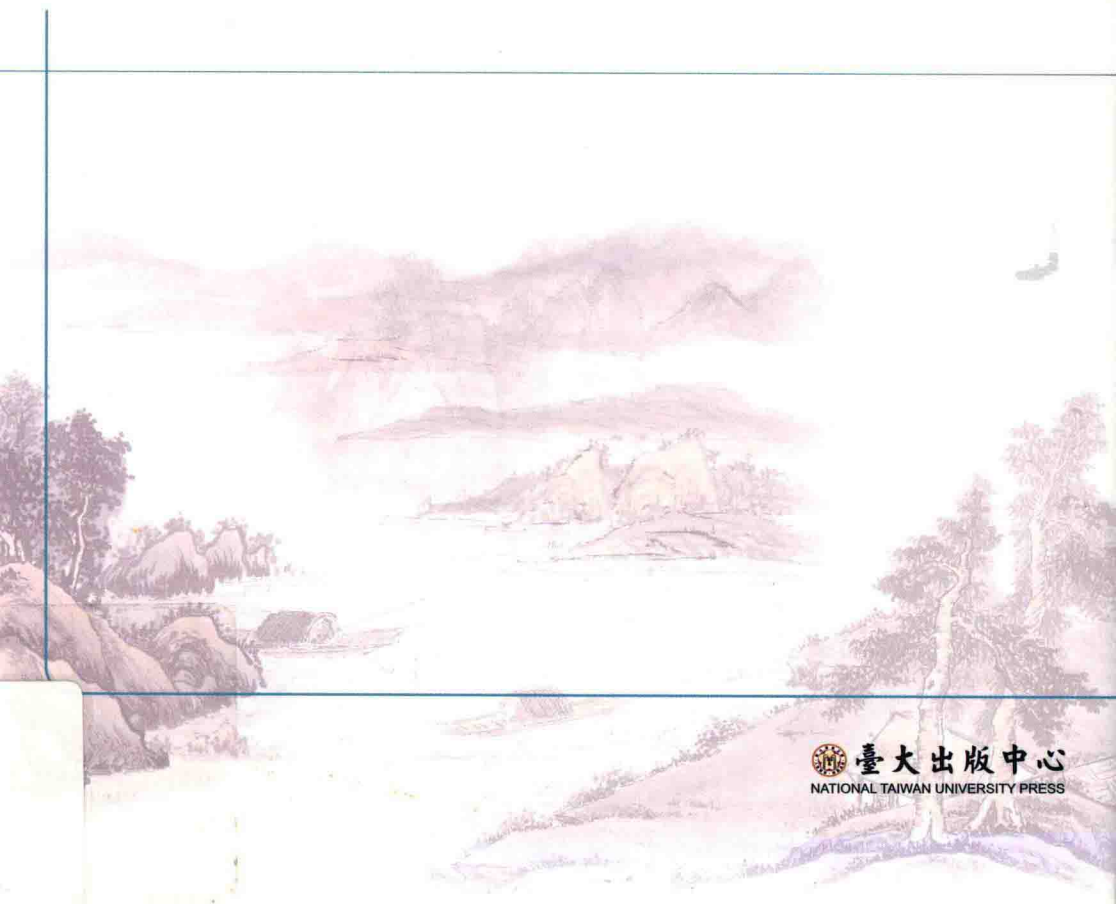


東亞文明研究叢書 100

東亞傳統與現代哲學中的 自我與個人

蔡振豐 / 林永強 / 張政遠 ◎編



臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

東亞傳統與現代哲學中的 自我與個人

蔡振豐 / 林永強 / 張政遠 ◎編



臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

國家圖書館出版品預行編目資料

東亞傳統與現代哲學中的自我與個人 / 蔡振豐、林永強、張政遠 編.

--初版--臺北市：國立臺灣大學出版中心 2015〔民104〕

269面；15*21公分.(東亞文明研究叢書；100)

含人名索引及名詞索引

ISBN: 978-986-350-124-4 (精裝)

1. 哲學 2. 跨文化研究 3. 文集 4. 東亞

107

104025532

統一編號 1010402601

東亞文明研究叢書 100 主編：黃俊傑 編輯委員：蔡振豐、陳昭瑛

東亞傳統與現代哲學中的自我與個人

編者：蔡振豐、林永強、張政遠

策劃者：國立臺灣大學人文社會高等研究院

「東亞儒學」研究計畫 (<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>)

出版者：國立臺灣大學出版中心

發行人：楊泮池

發行所：國立臺灣大學出版中心 (<http://www.press.ntu.edu.tw>)

法律顧問：賴文智律師

展售處：國立臺灣大學出版中心

10617 臺北市羅斯福路四段1號

電話：02-23659286 傳真：02-23636905

E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

國家書店松江門市 電話：(02) 2518-0207

國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>

五南文化廣場 電話：(04) 2226-0330

執行編輯：金葉明

助理編輯：金浩瑜

責任編輯：王又仕

封面設計：申朗創意

出版時間：2015年12月初版

定價：新臺幣270元整

GPN: 1010402601

ISBN: 978-986-350-124-4 (精裝)

著作權所有・翻印必究

東亞傳統與現代哲學中的自我與個人

目次

導論	蔡振豐	1
壹、非人類學觀點下的自我與個人	大橋良介	15
貳、東亞儒家「仁」學的起點：		
修身理論的核心概念	黃俊傑	29
一、引言		29
二、東亞儒家思想中的「自我」概念：「己」		34
三、修身理論的核心概念（一）：「修」		44
四、修身理論的核心概念（二）：「化」		52
五、修身理論的核心概念（三）：「養」		57
六、結論		64
參、《老子》詮解下的本質人觀		
及其可能的理論發展	蔡振豐	67
一、前言		67
二、先秦思想中常見的兩種人觀：		
「本體人觀」與「社會人觀」		70
三、王弼《老子注》中的「人觀」與「我觀」		74

四、由王弼到奧修：	
《老子》中人觀與我觀的再展開	87
五、結論	101
肆、陽明後學對自我理論的分化與深化	張崑將 105
一、前言	105
二、「自然」/「自由」與「無我」/「有我」內涵 及其關係	109
三、「心我」理論的分化：	
「虛體」與「寂體」之辨	120
四、「知我」理論的分化：	
由「獨知」到「獨體」	128
五、「意我」理論的分化與深化：	
由「意」到「意根」	136
六、結論	147
伍、「存有—場所—論的」結構中	
之人格概念	朝倉友海 151
一、問題之提出	151
二、批判佛教眼中的京都學派	153
三、後期西田哲學中的人格概念	158
四、人格概念與「存有—場所—論」	165
五、結論	171
陸、田邊元哲學中作為無的自我	
之媒介者	田口茂 173
一、前言	173

二、從自我的「確定」(certainty)到自我的「媒介」 (mediation)	174
三、田邊元的「媒介」	178
四、「作為無的自我」就是媒介	180
五、「媒介的自我」在實踐上的意義	183
柒、論人格概念：謝勒與阿部次郎	張政遠 187
一、前言	187
二、謝勒的人格主義	191
三、阿部次郎的人格主義	199
四、總結	204
捌、人格與人間學：	
跨文化視域中的和辻哲郎倫理學	林永強 207
一、前言	207
二、方法論的問題：跨文化的解讀	208
三、「人格」的重構	214
四、人間學的建立	220
五、跨文化視域中的和辻倫理學	227
六、結語：從跨文化解讀到跨文化倫理學	229
玖、東亞脈絡下的實存哲學發展：	
日本哲學與洪耀勳之間	廖欽彬 231
一、前言	231
二、關於實存——從知到行的轉變	233
三、實存哲學的侷限及其轉換	239
四、戰敗後的實存圖像	244

五、實存概念在殖民地・臺灣的發展	250
六、結論	258
人名索引	261
名詞索引	267

導 論

蔡振豐

本書為 2013 年 11 月臺灣大學人文社會高等研究院所舉辦「東亞視域中的自我與個人國際學術研討會」部份論文的結集。該次研討會的旨趣在於探究東亞思想文化中的「人觀」（conception of person）與「我觀」（conception of self），所以會以「自我」與「個人」作為標題，主要是借用人類學家哈里斯（Grace G. Harris）對於「人」（person）、「自我」（self）、「個體」（individual）的區分，¹然而這次會議對於這三個概念的使用，不限於將 person 視為社會學的概念、self 視為心理學的概念、individual 視為生物學的概念，而視論文提出者本身的學術專業、問題意識與理論之使用而定。如 person 可以是社會學的「社會中的代理人」（agent-in-society），也可以是哲學上「作為精神性個體」的「人格」或「位格」；self 可以是人類學中與「社會角色」（social person）相對的「個體自我」（individual-self），也可以是心理學上作為滙聚經驗中樞（locus of experience）的「自我」，或者哲學上的意識（consciousness）之依附者或知曉者；而 individual 可以是人類中的單一個體，也可以是哲學上的「一

¹ G. G. Harris, "Concept of Individual, Self, and Person in Description and Analysis," *American Anthropologist*, 91(3) (1989), pp. 599-612.

個本質上未分，且不可分割的統一體」。這次研討會，既聚焦於「自我」與「個人」，又藉由不同的學術脈絡的交流研討，希望在顯現深刻的差別之後，能得到「跨學科」與「跨文化」的交流與啟示。

「跨學科」是使多學科相互融合，以實現一個全局目標的研究策略。故其前提是先成立一個共同的迫切問題，並思考其解決之道。依據哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）的說法：現代社會中的「社會系統」，大多因為人們「生活世界」的理性化，從而從「生活世界」中分化出來。²由於在現代社會中，大多數社會系統維繫的主要目標是「物質再生產」，所以系統演化的衡量標準是「社會控制能力」的提高。為了達到「物質再生產」的目的，每一社會系統都會找尋或建構對世界最有效率的詮釋，以作為行動的指導。例如，勞動的人必須以「技術性思考」解決工作上的各項問題、不同主體之間的溝通協調只存在著報酬與懲罰的單向思考。也因如此，金錢和權力迅速取代了人們生活世界中的「語言」，變成系統整合的媒介。系統脫離生活世界的規範制約而趨於自主，終於導致系統指令開始工具化生活世界而形成了「系統對生活世界的殖民」。面對上述的社會變遷，「人當如何理解自我？」「人當如何行動？」乃成為人文社會學科共同的問題，基於這些共同的問題，本次研討會的「跨學科」研究乃能成立。除了「跨學科」的研究，「跨文化」的研究亦是值得關切的問題。就東亞文化的研究而言，「跨文化」研究除了可

² J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. II, *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*; trans. T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987).

從東亞的文化遺產提供「跨學科」研究的資源外，也可顯示東亞世界如何理解作為西方主流文化的對比文化。透過「跨文化」對「自我」與「個人」觀的探究，或許可以達到三個目標：（1）與既有的研究接軌，進而補強東亞學界對「跨文化」研究的理解；（2）觀察在詮釋西方文化的他者——東亞文化時，是否產生某些基於歷史文化脈絡而造成的反省與誤讀，或足以啟發本土化的資源；（3）構想兼具東亞文化特色的「自我」與「個人」觀，嘗試彰顯東亞文化的價值與貢獻。

本書中的論文，大多涉及了「跨學科」與「跨文化」的研究。在「跨文化」的研究上，幾乎所有的論文都具有「跨文化」研究的特色，而〈人格與人間學：跨文化視域中的和辻哲郎倫理學〉則明確站在跨文化的立場，討論和辻哲郎思想中混雜多元文化的雜種性。在「跨學科」的研究上，如〈《老子》詮解下的本質人觀及其可能的理論發展〉，嘗試將中國魏晉時代王弼（226-249）《老子注》的本體詮釋學，放在心理學的理論中，說明其與當代的奧修（Osho, 1931- 1990）思想及「超個人心理學」的相近之處；〈陽明後學對自我理論的分化與深化〉一文則論及了陽明學與人本心理學的關係。這些論文或許未臻成熟，然而以「東亞文化」為主軸而進行「跨學科」與「跨文化」的研討，可說是在上述的學術目標上有了新的進展。

本書的書名雖然以「東亞傳統與現代」為名，但論文的廣度實不足以擔當書名所示的範圍，例如所收論文缺乏韓國傳統與現代的論述，只有〈東亞儒家「仁」學的起點〉及〈《老子》詮解下的本質人觀及其可能的理論發展〉二文部份論及了朝鮮的儒家及道家思想，而現代哲學也偏重於日本京都學

派的哲學，只〈「存有一場所一論的」結構中之人格概念〉、〈東亞脈絡下的實存哲學發展：日本哲學與洪耀勳之間〉二文涉及了港臺新儒家及臺灣學者洪耀勳。雖然如此，所以仍冠以「東亞傳統與現代」之書名，其目的不外是想突顯此一學術論域的重要性，以收拋磚引玉之效。

本書篇目的安排，是以〈非人類學觀點下的自我與個人〉作為全書在方法論上的引言，其後再列東亞傳統思想中的具有主流意義的孔孟儒學、道家哲學與陽明心學，最後則列以東亞現代哲學。在東亞現代哲學中，由於〈「存有一場所一論的」結構中之人格概念〉具有補充傳統佛學的意義，故置於其他篇章之前。為了使讀者能充分參與這些論文的觀點，以下並不逐篇簡介各論文的論述大要，而以綜合式的觀點來說明這些論文的價值。

本書的第一篇論文為大橋良介的〈非人類學觀點下的自我與個人〉。大橋良介原為大阪大學教授，為當代京都學派的代表學者之一，因而這篇論文也有濃厚的西田哲學的意味。論文一開始即對 person 及 self 這兩個概念進行基礎性的討論，他先說明以中文「個人」與「自我」翻譯 person 與 self 在意義對應上的不完全，也指出即使在東亞漢字文化圈中，不同的文化對「個人」與「自我」也有不同的理解。為了避免不同學科、理論、文化系統對「個人」與「自我」有不同的定義，而形成無法對焦的討論，大橋建議以「詮釋現象學」的方法進路（hermeneutic-phenomenological way）來切入問題。詮釋現象學是海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）在《存在與時間》中討論「現象學作為存在問題的方法」所提出之論點，他認為以「現象學」、「存在論」作為「存在者

之存在的學科」，其在方法上的起點，是建基於「此在」（Dasein）在其自身呈現之存在領悟（Seinsverstaendnis）。依此，海德格所謂的「了解」或「理解」是指「此在」的「存活活動」（existentielle Verhalten），確切的說，是「此在」對自身存在的「詮釋」活動，這種詮釋是前理論、前反省、潛然運行的領悟，其中並無「理論」和「學科」運行其中。依循「詮釋現象學」的進路，大橋討論了《莊子》中的濠梁之辯。他認為當莊子看到魚兒的快樂時，莊子和魚兒從一開始就處於最原本的「遊」的狀態，在遊的狀態中，遊者沒有自我意識（ego-consciousness），他們的「我」是「無我」（non-ego），不但不具有神聖位格的「個人」（person）之義，亦不具有主體意義下的「個人」之義。大橋認為：如果我們以「魚之樂」的詮釋學方式分析這段引文，我們就不會對莊子的「個人」（person）和「自我」（self）有不同的理解而產生不同的定義。如此，若以中文的「我」或「自我」來翻譯 person 或 self，個人的自我應該被理解為非我（impersonal），這就不會是人類學的（anthropological）或以人類為中心（anthropo-centric）的理解。大橋的方法論探討饒富趣味，他認為「非我的個人」（impersonal person）或「無我的我」（I-less I）可以作為東亞與西方對話的橋樑，然而大橋的論點是否也能適用於東亞世界主流的儒家思想呢？這值得讀者再加深入思考。

延續大橋良介對道家的討論，或許可以先閱讀第三篇論文〈《老子》詮解下的本質人觀及其可能的理論發展〉。這篇論文指出了《老子》文本中的「人」觀，可以形成「社會人觀」及「本體人觀」與「本質人觀」三種不同的詮釋。所

謂「社會人觀」是指由人之社會角色而論其存在價值的觀點，而「本體人觀」與「本質人觀」則較為偏重於將「人」視為有待轉化的對象，而思考人存在的意義。「本體人觀」與「本質人觀」同是由存有學的立場對人自身形成思考，二者的差異在於「本體人觀」是向外的思考人的超越性及與形上本體間的關係，而「本質人觀」則是向內面對自我與其他的存在物，並且向內探索本然自我，思索如何轉化自我以面對現實。作者所言的「本質人觀」接近於大橋良介所言「詮釋現象學」的進路，其討論是由魏晉時代王弼的《老子注》開始。王弼的注文雖然沒有提出類似現代之「意識」的相關論述，但本文的作者認為由王弼對「語言」的討論中，依然可以接續現代哲學中的「意識」與「自我」的討論。從王弼對《老子》「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的解釋中，可以看到王弼認為「道生萬物」的過程，與「用語言說出純粹經驗」的過程、「意識的對象化」過程具有相同的結構。這篇論文，在基礎上認同了大橋良介所說的「無我」（non-ego）、「非我的個人」（impersonal person）或「無我的我」（I-less I），並且認為由於王弼所論的是如何由「我」的狀態（ego）體驗一種「無我」（non-ego）的狀態，所以相對於莊子的「遊」，王弼更強調工夫過程中的「忘」，以消解「自我」的對象化。由於道教及儒學的影響，王弼《老子注》在東亞世界中，特別是朝鮮與日本並未得到關注，當代對王弼的重視，主要是來自於與海德格的比較研究。作者除了指出王弼理論的現代意義外，也說明它與奧修的「靜心」法及「超個人心理學」的可能關聯，以嘗試作跨學科、跨文化的討論。

本書的第二篇論文為黃俊傑的〈東亞儒家「仁」學的起

點：修身理論的核心概念〉，這篇論文是以儒家仁學中的「修身」來談論「自我」或「個人」的問題。即把握「修己」這關鍵詞而論「修」、「化」、「養」三個功能性概念，在自我、政治、社會與文化交融下的身體論述。黃俊傑引用湯淺泰雄（1925-2005）、詹森（Mark Johnson, 1949-）與雷可夫（George Lakoff, 1941-）的說法，指出儒家所論的「己」具有以身心關係之研究為基礎的「身體哲學」（philosophy of body）之意義，「修己」或「修身」不但是一種道德性的實踐活動，也是一種能獲得高層次知識的體驗知識。在他的解釋下，儒家的「己」（自我）不是一種本質性的存在，而是「一種人與世界之關係的體現」、「一種社會關係中的自我」。這篇論文雖未詳細論析作為「人與世界之關係」、「在社會關係中」的自我，「如何擁有自由的主體而成為世界的規範之源？」此一問題。然而，文中對儒家思想提出新的闡發，也大量地引述了當代東西方人文社會科學的研究成果，對於讀者在研究視野上的開展具有極大的啟示作用。

讀者在閱讀完黃俊傑的〈東亞儒家「仁」學的起點：修身理論的核心概念〉後，或許可以接續閱讀第七篇論文張政遠的〈論人格概念：謝勒與阿部次郎〉，因為這兩篇論文都涉及了對康德義務論倫理學的修正。儒家的倫理學，特別是孟子的心性論，一般被認為接近於康德的義務論，黃俊傑的論文由「人與世界之關係」、「社會關係」中的「自我」及「身心」的「自我」來論「修己」，事實上已改變了過去對孔孟心性論的看法；而張政遠的論文雖然未直接觸及儒家哲學，但在這篇論文中，他指出馬克斯·謝勒（Max Scheler, 1874-1928）試圖在康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的道德

哲學與功利主義之外尋找一個第三立場，為了避免康德式的將人格視為是一個只聽從理性的人格（person of logonomy），謝勒把人格的問題由康德的「理性」轉移到 Gefühl（情感）與 Fühlen（感）的差異分析，由此進行一連串有關人格之 Fühlen 的相關範疇，如道德的感、價值的感、生命的感與身體的感等。於此，可以發現黃俊傑與謝勒的論述都涉及了一種關於倫理學的身體觀，而謝勒的論點也可以幫助我們進一步的去思考這種身體倫理學是如何構成的。依謝勒的觀點，人格不是抽象的哲學概念，而是一個有身體存在（body-ego）的概念，而且人格從一開始便存在於一個具體的環境世界。因此，世界也不應被了解為一個概念，而是一個生活的場所。依此可說：世界就是人格的環境設定，人格存在即「在世界人格」（person-in-the-world）；人格是社會的存在（Gemeinschaftswesen）。基於人格的社會性，謝勒進一步指出人與其他動物之不同，並非因為人擁合理性，而是因為人有「愛的存在」（ens amans），愛是無條件的，其對象不是人格的價值，而是人格本身。謝勒的論點雖然不像黃俊傑之強調身心一體的身體觀，但他至少展現了「在世界人格」的論述，以修正康德哲學中的義務論色彩。在謝勒之外，張政遠的論文還論及了阿部次郎（Abe Jiro, 1883-1959）。阿部認為：人格不是物質，而是精神。他所論的人格主義是針對當時世界傾向（包括日本）「唯物主義」或「物質主義」的情勢，認為我們必須放棄累積無用之物，甚至要對物慾加以限制。從東亞文化的觀點而言，這種說法實即是將儒家對物慾的說法加以現代的詮釋，由此亦可見東亞傳統文化對受西方教育的東亞知識人仍有一定的影響。

本書的第四篇論文是張崑將的〈陽明後學對自我理論的分化與深化〉。這篇論文的主要觀點在於：王陽明(1472-1529)學說中的「自我」理論，可區分為本體論的「知我」、「心我」以及工夫論的「意我」，藉由陽明後學諸如王龍溪(1498-1583)、錢德洪(1496-1574)、王艮(1483-1541)、聶雙江(1487-1563)、羅念庵(1504-1564)、劉宗周(1578-1645)的解釋，可以看到他們對陽明所論「心我」、「知我」、「意我」的詮釋有深化與分化的表現，而形成「虛體／寂體」、「獨知／獨體」、「意／意根」的區分。從跨文化的立場，作者作了三方面的比較：（一）在自我與理論上，陽明學與西方心理學行為科學派的不同在於：（1）陽明學本體論的「心我」、「知我」與工夫論的「意我」有著「即體即用」的互動循環關係；（2）陽明學中的「工夫修養」比較接近人本心理學所講的「自我實現」，但人本心理學比較強調外在環境對自我或對人關懷等行為現象的影響，而陽明學則比較重視內在心性的體證。（二）在自我境界的提升上，西方啟蒙運動以來強調「權利」(right)的觀點，使得「自我」朝向「擴張自我」發展，相對而言，陽明學則有「互為主體」、「自由自在」、「適體得中」的「無我」傾向。（三）在論「自我」回歸到完善之「真我」的過程上，西方側重心理學的「醫病關係」，儒家則傾向主客互動關係下「主僕關係」。前者強調透過外在的療癒來調整自我，後者重視內在的「工夫修養」來調伏自我。

本書的第五篇論文是朝倉友海的〈「存有一場所」論的結構中之人格概念〉。這篇論文有兩個基本的論點：（1）在現代的東亞世界中，日本哲學與新儒學分享著共同的理論模

式；(2) 日本「批判佛教」對「京都學派」的批判，與中國「支那內學院」對「新儒家」的批判具有相近的意義。在論文中，朝倉先說明：從京都學派推崇日本曹洞宗的道元(1200-1253)看來，批判佛教認為京都學派以華嚴哲學或《大乘起信論》的理論作為其理論架構的看法是錯誤的。繼而指出：西田具有發展式的「場所邏輯」接近於牟宗三的佛教圓教系統(天臺智顗)的哲學，而不同於《起信論》式的本體論。牟宗三分判華嚴為「性起」系統，天臺為「性具」系統。前者為真常心系，直指「如來藏自性清淨心」；後者的「性具之性」則為「一念無明法住心」，能進於「三千宛然，即空假中」，不壞假名而說諸法實相。依此，牟宗三以華嚴「性起」之教為別教，以天臺「性具」之教為圓教。前者是「作用的圓具」，後者則是「存有論的圓具」。朝倉認為：牟氏肯定天臺宗存有論的圓具、性具系統，與西田在〈我和汝〉一文中，由場所邏輯展開的「汝」的人格論有可對比之處。

「汝」不是命題中的主詞與述詞，而是費希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814)式之「非我」的變體；作為世界的場所不是超越的述詞，而是主詞與述詞的矛盾統一。朝倉認為西田與牟宗三都強調「存有層」的論述，並與《起信論》保持距離，因而證實牟宗三「佛教式的存有論」與西田的「場所邏輯」具有「存有一場所一論的」相同結構。從整體上看，這篇論文除了自身所展開的學術價值外，如果作者的論述是成立的，事實上也論證了東亞各國確實分享了共同的文化遺產，而具有與西方文化相為區別的特性。

如果把佛教哲學視為是東亞共同的文化遺產之一，本書的第六篇論文田口茂的〈田邊元哲學中作為無的自我之媒介