

為己之學與為人之學： 從後現代重新審視

• 沈清松

摘要：孔子語「古之學者為己，今之學者為人」被許多當代學者解讀為側重為己之學、強調人的主體性。其實，孔子對古與今、為己與為人並無明顯的褒貶之意；是荀子將之解讀為君子與小人之學，褒貶之說始乎此。本文從後現代對主體性的批評談起，重新審視儒家主體性的相關問題。其實，在學以成人的過程中，來自多元他者的貢獻甚多，無論是自我生命來源、語言的學習以及人的欲望總是指向他人、他物。其次，在成德過程中，我們本性中的良好能力，只有在和諧的人際關係中才能卓越化。而且，儒家的核心德行如「仁」，是個人與多元他者的內在感通；「恕」則是利他的擴充，更顯示在成德之中為己之學和為人之學相依相輔。最後，在本體層面，人按其仁、恕之性就會朝向自我與群體的公共善 (common good) 去發展，這是倫理道德的本體論基礎。綜上所述，我們可以更無偏頗地解讀孔子為己之學與為人之學的關係，並論證儒家的互為主體性。

關鍵詞：為己之學 為人之學 互為主體性 自我 多元他者

一 引言

孔子在《論語·憲問》中的一句話「古之學者為己，今之學者為人」^①，被許多當代學者，尤其是新儒家學者（例如牟宗三）解讀為側重為己之學、重視人的道德主體性，並且因此將「仁」解讀為主體的自覺，並以自覺優先於他人^②。這一解讀傳統隨後被杜維明、劉述先等人所繼承，都強調儒學是一為己之學。杜維明乾脆就認為：「孔子本人認為，真正的學是『為己之學』，而不是『為人之學』。」^③而劉述先甚至把兼顧格物與修己的朱子之學，也解讀為為己之學^④。

在我看來，主張將孔子的話解讀為偏重為己之學，而輕貶為人之學，其重點在於突出儒家強調人的主體性。就主觀方面來說，這一點在國人面對西方現代性^⑥的挑戰中，有其不可忽視的重要性；換言之，這樣子的詮釋是面對西方近（現）代哲學強調的主體性而做的調整。不過，就客觀而言，在《論語·憲問》的文本當中，「古之學者為己，今之學者為人」為一單獨語句，並無其他文本脈絡明顯偏重「為己」或「為人」之意。如果真的要偏重為己而輕為人，會有兩個問題：第一，是否孔子有褒古而貶今之意？第二，孔子是否有將為己與君子連結、為人與小人連結之意，一如後來荀子所為？這兩點，從後現代的視角來重新予以審視，十分必要：一方面有必要還原孔子原文中所含的圓熟而均衡的智慧；另一方面亦可顯示儒學與時俱進的精神。

二 為己之學與為人之學

對於第一個問題，在孔子「古之學者為己，今之學者為人」單獨的文本中，對古與今、為己與為人並無明顯的褒貶之意。可以想見，一位心胸開闊的真儒如孔子者，會強調古與今、自我與他者之間，有着創造性的聯繫。尤其針對古、今兩個時間階段，在孔子的用法裏面，雖然可以表示由較低程度的善朝向更高的善發展，或由較劣朝向較佳趨勢發展，但並未用以表明二元對立的褒貶之意，例如以下文本：

子路問「成人」。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂；亦可以為成人矣！」曰：「今之成人者，何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言；亦可以為成人矣！」（《論語·憲問》）

在這段話中，孔子先列出成人的理想典範「臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂」，然後比之於今日「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言」雖屬不同程度的成就，但已屬不易、仍可再精進的人品。

大體說來，孔子用古、今二詞以表現三種比較：其一是表示朝向更善發展的較低程度或最低要求的說法；其二是無任何高低的比較；其三是用於顯示當前風氣的劣勢之意。若然如此，孔子重視的是下學而上達，主張由較低程度的善（今）向着更高程度的善（古）去學習的努力。但這種以今為低、以古為高的說法，也沒有表現在為己、為人的相關文本中。

再檢查第二個問題：將為己之學與君子關聯，而將為人之學與小人相關，又是否得當？就歷史上言，褒貶為己之學與為人之學，將之與君子小人之分連結起來，因而成為人格的褒貶之詞，可以溯至《荀子·勸學》，其中有言：「古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。」^⑦荀子此解影響後世對於孔子這段話語的詮釋甚深，譬如二程子說：「古之學者為己，其終至於成物；今之學者為物，其終至於喪己」^⑧，並

將為己與為人之學放在內外、本末的脈絡中，曰：「學也者，使人求於內也。不求於內而求於外，非聖人之學也。何謂不求於內而求於外？以文為主者是也。學也者，使人求於本也。不求於本而求於末，非聖人之學也。何謂不求於本而求於末？考詳略，採同異者是也。是二者皆無益於身，君子弗學。」^⑥可見，從荀子到二程子，的確有一褒貶並區辨為己之學與為人之學、君子與小人、內與外、本與末、古與今的詮釋傳統。

然而，回過頭來看，孔子的看法並非如此，君子和小人的區別，是基於他們的道德理解而言的。孔子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」（《論語·里仁》）這是在道德人格層面所做的區分，是小人抑或君子，關乎其喻於義抑或喻於利，而無關乎其學之為己或為人。

在孔子之後，孟子將義利之辨擴充至政治領域。孟子在政治上區別君子與小人，問題不在兩者的二元對立，而在於到底是尋求己利抑或尋求公共善，更是無關乎其學為己或為人，一如下面這段話所示：

孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰：『何以利吾國？』大夫曰：『何以利吾家？』士庶人曰：『何以利吾身？』上下交徵利，而國危矣。萬乘之國，弑其君者，必千乘之家；千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」（《孟子·梁惠王上》）

這段話強調：王、士大夫、庶人等各層級，不能只問如何利己，以致上下交徵利；其中隱含着必須至少對共同善予以考量，若能進之以仁義，則「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也」。在此，義利之辨是放在政治領域，主旨在於批判尋求己利（利），主張公共善（義）。可見，君子與小人之辨與義利之辨，無關乎為己之學或為人之學。

三 主體、他者與多元他者

公平地說，牟宗三等人的主體主義式的詮釋——認為學習過程應優先集中注意力於自我修身，而非為討好他人——優點在於強調人的主體性，並在面對西方現代性的挑戰中，更新或優化中國哲學。歐洲近（現）代哲學的特點之一便是強調主體性，如笛卡爾（René Descartes）所說：「我思，故我在。」對主體的強調，在爾後的哲學家皆然，無論其為理性主義者、經驗主義者或德國觀念論者。歐洲現代性所假定的主體哲學，可以綜攝為：一種主張人的主體性，無論其經驗或先驗的結構與動力，是人的思維、道德、權利與價值創造力的行動主體的哲學立場。

然而，自二十世紀70年代開始的後現代文化運動中，主體性的哲學遭到嚴厲的質疑、批評與否定，無論是結構主義所言「作者（主體）死了」^⑦，或

阿爾都塞 (Louis Althusser) 所言「主體性是意識形態」^⑩，皆同此意。在主體性的廢墟之下，進行着的是從自我往他者的轉移。

在我看來，後現代所侈言的「他者」，仍然假設了自我與他者之間的二元對立。為此，我主張用另一語詞「多元他者」替代之，因為若想到人是出生、成長在多元他者之中，並且對多元他者負有責任，人類社會的整體發展要健康多了。後現代思想家如拉岡 (Jacques Lacan)、雷味納斯 (Emmanuel Lévinas)、德里達 (Jacques Derrida)、德勒茲 (Gilles Deleuze) 等人，實際上完成了從主體向他者的轉移，即使他們彼此的看法仍有些微差異，但「他者」仍然是一哲學的抽象物。在生活中的每一時刻中，我們從未真實面對純粹抽象的他者，我們都是誕生在具體的多元他者之中並且在其中成長 (下詳)。別忘了，儒家所言的「五倫」、道家所言的「萬物」、佛家所言的「眾生」，率皆隱含「多元他者」之意。更何況，實際言之，心中常存念着多元他者的存在以及我們與他們的關係，人們會活得比較和諧。

話雖如此，「主體性」仍是歐洲近代哲學最重要的遺產之一，如果我們要維護人的人權與尊嚴，也不能忽視之。在今天來說，我們必須將之放在具體的存有論當中，把主體性設想成關係性的，而且感應着多元他者。當我們將關係性與感應性納入對自我的考慮之時，就須改弦更張，從自我作為純粹與絕對的主體性，轉移向「形成中的自我」(self-in-the making) 的方向發展。意思是說，自我仍在形成的過程當中，當我們有創造性的道德行動、藝術創作或為大眾立功之時，才會形成自我，且一旦形成了自我，又立刻邁向新的形成過程。

在如此觀點下，當然也仍有某種主體性，然而形成中的主體，且富於關係性和感應性。事實上，中國哲學正是如此看待自我。例如，孟子所言「反身而誠，樂莫大焉」(《孟子·盡心上》) 的道德經驗，是在自我必須不斷進行外推的多元他者之間，來進行反身而誠的。就藝術創作經驗而言，一如在山水畫中，畫山水以顯道，外師造化，中得心源，透過畫家的慧眼，於山水畫中體現道理。因此之故，無論在道德經驗或藝術經驗中，都仍有某種主體性存在，其意為形成中的自我，然與多元他者相關且回應多元他者，甚至回應終極真實，也就是天或道體。

可見，歐洲近(現)代的主體性，與儒家表現在道德上和藝術創作上富於關係性和感應性的主體性，仍有很大差異。首先，儒家的主體性是在與多元他者相關並回應多元他者之時，才能在倫理道德行動或藝術創作行動中達致；而且，儒家的主體性是道德的與藝術的，通過完成道德與藝術主體性，人可以達致終極真實，或至少能指涉終極真實。

這點不同於歐洲主體性，後者僅集中於智識的主體，終究達不到終極真實。例如，康德 (Immanuel Kant) 的主體性^⑪呈現在理智的層次，當人構成經驗知識，達到現象界之時是有效的，然而無效於本體界。此外，康德肯定自由意志、靈魂不朽與上帝作為道德行動的三項設準。這三者雖屬本體，但此處的「本體」僅為一消極概念，人永遠無法以知識的方式認識它們，卻仍須以之為道德行動的設準，這是因為道德行動之本性使然 (譬如說，道德行動是出於自由意志)。

然而，在中國哲學裏，人有意識地在道德行動中指向終極真實，深知自己所作所為與終極者相關，像牟宗三所說人有智的直覺，甚至有自由無限心^②。但這的確是太強烈的說法，因為人雖有局部的理智直觀（牟宗三稱為「智的直覺」），終究無法窮盡道體，一如老子所言「道可道，非常道；名可名，非常名」，終極真實總有隱微難明、隱藏未顯之處。此外，我和牟宗三先生就此問題的看法還有一點差異：對我而言，人是在與多元他者相關並回應多元他者的過程中達到了自己的自我，此僅為「形成中的自我」；更重要的是，人自幼在其自我的構成中，便有着多元他者的貢獻。

面對後現代對於歐洲近（現）代哲學思想所強調的主體性的挑戰，是否說有一種「互為主體性」的想法就足夠？答案是：不夠。因為互為主體性只是主體性概念的延伸和擴充：我是主體，而我也承認你是一主體，這仍然是隸屬於歐洲現代性的精神。在歐洲近代哲學裏，黑格爾（Georg W. F. Hegel）早已提出「互認」（Anerkennung）的概念。然而，這一概念仍然忽略除了你、我以外，還有別人或多元他者，各有其語言，各有其獨特的面容與人格。為此，單是從主體性向互為主體性移動是不夠的。正是由於這個理由，後現代思想家才提議從自我移往他者，而我更提議從他者移往多元他者。

論者將儒家的為己之學，參照歐洲近（現）代的主體性（如康德的主體性）來予以解讀，即使兩者差異甚大，終究還是有其不可磨滅的功勞。但從哲學上來說，這並不是最佳的解讀，也不是從儒家觀點看自我與多元他者關係的平衡觀點。如果從哲學上來看主體性的構成，我們必須說，從一開始在最基本的層次上，人就接受了來自多元他者的貢獻。生命便是其中最重要者，人的生命來自父母，父母是人的原初重要他者，而生命便是其贈予的禮物。

其次，人的生命史上各種最重要的東西，無一不是來自他人。譬如說，語言對於我們用以構成一有意義的世界十分重要，其中包含「自我」這一語詞，都是來自多元他者和文化傳統。當我們還在幼兒階段，父母和其他重要他者十分慷慨地、極有耐心地同我們說話，藉此我們開始學習一種語言。為此我們可以說，語言也是多元他者饋贈的禮物。

此外，如果追溯我們對於意義的欲望，則遠比語言還要原初，是來自身體內渴望尋求意義的欲望。欲望指向他人、他物，早在我們形成更成熟的心靈形式之前便已躍躍欲試。作為心靈形式之一的欲望，雖然必須提升到更高的心靈形式，如認知的、道德的、藝術的、甚至宗教的，然欲望終不可否定。由此可見，從人的最基礎存在形式起，便接受來自多元他者的貢獻，誠如生命、語言和欲望所印證的。

基本上，我同意法國哲學家呂格爾（Paul Ricœur）在《自我宛如他者》（*Soi-même comme un autre*）一書中指出的，有三層的他者性構成了自我：第一，從我們體驗的身體開始，他者便有貢獻於自我的形成，在我們的知覺、情感與運動中，皆會感受到他者的蹤迹。我們的身體在其知覺、情感與運動中，經常都一直在與其他他人、其他事物相關相繫；第二，他者亦有貢獻於自我生命故事的形成。在我們每一個人的生命史中，總有他者介入我們的故事，以致

形成狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 所謂的「個人生命的整體相關性」；第三，在倫理層面，我們總有意向和行動要與他者、為他者，「在一個正義的制度中，度一個良善的生活」^⑭。簡言之，在我而言，一個合乎倫理的生活總是與多元他者共度的共同善的生活；若沒有顧及到多元他者，生活根本就毫無倫理價值可言。只有當我們的思想和行動把多元他者納入考量，並且顧念彼此的共同善之時，才有倫理的向度可言。

四 學而成人：從身體及其欲望開始

正如當代大儒方東美之言，「儒家是時間人」(the Confucian is a Time-man)^⑮；又如孟子本於《易經》的精神，稱讚孔子「聖之時者也」(《孟子·萬章下》)，這不只表示人須按時而行，而且表示必須留意一個人在時間歷程中的改變與發展，而這要從其生命的開端開始。正如孔子說「子生三年，然後免於父母之懷」(《論語·陽貨》)，這句話可以說是對於幼子之依賴父母及其他重要他者的照顧和愛護的最佳描述。

且讓我從人成為人的最基礎層級，也就是我們的身體在時間中的成長過程開始談起。從現象學來說，我們似乎必須區分體驗的身體和機體的身體。然而，兩者其實是有別而相關，以致我們不能在存在的意義上徹底分離二者。對於一個人而言，身心的關係是在時間中經年累月而陶成的，我們絕對不能忽視此一歷程。以下將分幾個階段來討論人之成為人的心理學過程。

首先，一個新生嬰兒尚未有其機體身體的統一性，也因此不可能有任何主體性的經驗。在最初六個月到十八個月，其機體身體才開始有某種統一的感覺，以至於有某種「我」的感覺，例如我是反映在媽媽眼中的我，是媽媽或養育者所愛的；以及反映在複製影像中的我，把年紀與己相若的小孩視為複製影像，就如同在鏡中所見。由於這個原因，拉岡將此一階段稱為「鏡子時期」^⑯。

從三歲到六歲，進入了發展心理學家艾利克森 (Erik H. Erikson) 所謂的「介入時期」，幼童帶着好奇心主動學習並介入其小環境^⑰。他會對於身邊的人，包括父母和兄姊與其他重要他者，發展出信任和情感的能。其後，到了十幾歲的少年，會發展出自我認同，尋找親密的新穎的關係，期望在團體中定位自己的角色，有時甚至非常積極進取、具有攻擊性。這是人們開始尋求更大自律性的時候，具有較強烈的主體性意味^⑱。直到成熟，人們才有較為平衡的主體與人際關係，自我與多元他者的相互關係，能夠在社會關係中形成自我，並以自己獨特的人格貢獻於社會。

上述是一段非常簡潔的心理學報告，說明了心理學層面人形成主體性的發展歷程。然而，這種心理學陳述需要更堅實的哲學基礎。讓我如此說明：我認為人類心靈是從身體興起，而身體原初就有一動力走出自己、走向自己與多元他者的善。誠如孟子所言「可欲之謂善」(《孟子·盡心下》)。的確，我們的能欲的啟動，是邁向自己與多元他者的善。這並不限於所謂「善人」；

縱然是所謂「壞蛋」（例如強盜），所要的仍是為自己或為自己的小孩的善，即使這在後來被一惡的行動或對象所詮釋——例如強取別人財物以增加自己財物——為此被視為惡的。

從身心關係的統一性來說，《中庸》所謂「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」（《禮記·中庸》）必須這樣理解：在顯發為喜怒哀樂之前，心的原初狀態，也就是心在其先驗核心，稱之為「中」，然其在經驗層面，由欲望特殊對象引動了心理反應，於是有了喜怒哀樂，這些情緒需要用禮來協調，使之成「和」的狀態。通常只有聖人可以達致「中和」狀態。然而對於一般人類來說，「中」與「和」不能只限於聖人，也有必要適用於一般人，而且不只用於成人，且要及於小孩，因為他們皆是人也。

如果將「中」放回平常性，也就是「庸」的情境中，我們就必須考量經驗與先驗的關係。自我的先驗層面，亦即「中」，是可顯現的，而其成為已顯現的過程是不可窮盡的；且無「中」不顯，否則在經驗的層面為何要有「發而皆中節」，因而有所謂的「和」？也因此，一定沒有預設任何純粹靜態而不開顯的「中」，或者說這「中」不可得。我要說，在此，「中」一定是動態的，而且不可以被已顯現所窮盡。一位真儒者一定會體驗到這先驗自我在時間中是動態的、創造的，指向多元他者並且回應多元他者。

我們不可以將欲望從心的功能中區分開來，或者將它們放在靈欲二元對立的情境，或者將欲望視為僅指人心的較低層次的部分；相反，我們必須將欲望視為心的構成與功能的本有成份。事實上，推動一切人心行動並進而追求至善的動力，是來自我們的能欲。如果我們將聖人與街上任何人、成人與小孩，也就是說無論任何年紀的任何人都納入考量，我們可以將這「中」或先驗自我廣義地詮釋為起自原初慷慨，指向他人、他物的「能欲」，以及欲求自我和他人、他物之善的「可欲」。這「能欲」究竟從何而來？可以說，應是來自人與人、與他物、與天的動態關係網絡，或說是天賜的。至於「可欲」，則是來自人的意志的原初所向。人的「能欲」或能欲的先驗動力，不斷走出自我並指向任何「可欲」之善，且可以演進為更高的層次，例如心、神等，但仍保留其能量的基本樣態。

我願意指出，「能欲」被「可欲」所吸引，將其視為最先的出口而後顯現自己，然後「可欲」將可以具體化成為一特定對象，並與所欲望的對象轉成「所欲」的欲望，我們仍可以區分可欲之善與所欲的對象，即使在實際的欲望行動中兩者常被混淆為一。其實，在欲望中所意向的一直都是可欲之善，然後，那被知覺為所欲的對象常是吾人欲望的某特定對象。就《中庸》來說，所欲之欲必須透過禮、修身、節制之德的協調而達到「和」的地步。

若從今日角度來看，「能欲」是人邁向意義的內在動力，也就是一種內在能量邁向多元他者，包含他人、他物與抽象的想法（如生命的理想等），以尋求意義。「能欲」要經由「可欲」之善來表達，而後經由具體的「所欲」對象，無論是人、物或抽象的理想來加以具體詮釋。比較起來，說有一純粹靜態不開顯的「中」的預設，是非常有問題的。這或許可以設想為一個純粹的、理想

的、靜態的形上狀態，但這樣一個狀態事實上被孔子所否定甚至解構，因為在《中庸》第一部分最後，孔子嘆曰：「中庸不可能也！」

孔子這一否定語句曾為後世學者帶來不少困惑，事實上它說的是，那能讓「天地位」、「萬物育」的宇宙論之「中」，若無聖人與天地合德的密契經驗，是不可能達到的。對於一般人而言，的確存在着從心理學的「中」往宇宙論的「中」的一種跳躍。然而，除非有一密契經驗，穿透心理學的「中」到達宇宙論的「中」，因此達致形而上的終極真實，否則不可能克服這麼一大跳躍。這就是為甚麼從《中庸》第一部分結尾以下，文本的論述就轉往「誠」、「明」，因為誠、明是人人可接近，人人可達致的。

郭店楚簡〈五行〉中，「仁」字寫成「慧」，表面上看來，似為強調身心為仁。但我們無需像杜維明等學者那樣，認為這是為己之學必須放在優先地位的文本證據。因為在其他文本中仍以二人為仁，換言之，二人的內在聯繫是為仁。從「身心為仁」到「二人為仁」，其間應該有一種創造性的聯繫，譬如說，人應先有某種身心統一，才會感受並回應多元他者。我的意思是說，即使「仁」字是由「慧」構成，這仍然不是將為己之學放在優先地位的文本證據。何況，在身心與多元他者之間有某種對比張力的聯繫性。也就是說：當身心適當協調而彼此呼應時，人才有自覺以及回應多元他者的能力，而多元他者同時包含了其他人與其他事物。

在此，我們可發展出一個比較平衡的身體、心靈和欲望的觀念。我將心的原本動能簡稱「本心」，若僅就其指向而言，就是「能欲之欲」，是最基本的人心形式，包含一切人格、一切年齡層的一般人。能欲之欲與「可欲之欲」，雖相關而有別，可欲之欲指向善的方向，誠如孟子所言，「可欲之謂善」，我將其稱為「初心」。然而，能欲之欲的本心與可欲之欲的初心，皆必須具體化接受特定對象的詮釋。凡有具體對象的欲望，我稱之為「所欲之欲」，由之而產生喜怒哀樂等等。

由於能欲之欲經常有能量去超越自我封限，即使是無意識地去邁向別人、別物；而可欲之欲則經常指向某物或某人之善，因此兩者都是不自私的，無論其為原初形式或者朝向善的初始運動。只有當在努力獲取所欲求對象之時，尤其在享受擁有對象之時，此時在所欲的形式下的主體性會轉回自我，也因此成為自私的。簡言之，心的第一剎那（本心），也就是能欲之欲，以及其最初向善之初動（初心），也就是可欲之欲，都是不自私的；只有當欲望固定在某對象或對象群之時，也就是所欲之欲時，才會開始轉成自私的。

由此可見，能欲之欲轉成可欲之欲，然後具體化在對象上並藉此詮釋了欲望為所欲。人的本心或能欲之欲朝向他人或他物之善而動，而且在朝向善的意向的運動中，在心中自覺到此，並因此而知道自己能夠為善。就在這一點上，我們才可能同意康德所謂「唯為有善意可以稱為是善的」^⑧。然而，一個表面上看來在己的純粹的善意，其實也是由於與多元他者的善相關，而且因為我們意願此善，才自覺到自己有善意。可以說，一個人的本心或能欲之欲，一方面被相關的多元他者的善所吸引，此一相關性顯示本心的原初慷慨、利他與愛；另一方面，也是被追求自我的善所推動，指向自我實現、自由與自律。

在我看來，一個人的自我恆常是在形成中的自我。即使在想像中的自律或自我實現過程當中的自我，仍是恆常與其他存在者聯繫着的，無論其為人性的或不屬人性的，一個人總是在種種關係中，仍不失其自由與自律；而人即使在尋求自由、自律的過程中，仍然是隸屬於與其他人與物共同隸屬的存在領域。總之，人雖在自由中，但仍與他人、他物相關；然人雖與他人、他物相關相繫，但總仍有其自由。

五 學習成德：能力卓越與關係和諧

儒家認為人的重要成就之一是建立德行。《左傳》記載叔孫豹言：「大上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。」（《左傳·襄公二十四年》）可見，立德立於「三不朽」之首。在先秦時代，哲儒像孔子、孟子、荀子等人的德行觀是具積極意義的，包含兩方面：其一，人本有能力的卓越化，如智仁勇「三達德」；其二，關係的和諧化，如忠孝信義。可見，他們的德行觀是創造性的，因為他們認為德行是正面而積極的，而且能不斷改善本身能力，使之卓越化，並且與多元他者的關係和諧化，以至止於至善。

然而，宋明的哲學家像二程子、朱熹等人，將人性區分為天命之性與氣質之性，且對他們來說，德行就在於克制氣質之性，如肉欲之類；而要提升天命之性，正如朱熹所言「存天理，滅人欲」^⑨。其實，儒家的德行觀亦包含這兩面：一方面強調智仁勇「三達德」；另一方面也要強調「克己復禮」（《論語·顏淵》）。換言之，對於正面價值和關係，必須盡量予以培養，而對於負面的欲望則須予以克制。以下，我只集中談論孔子創造性的德行觀。

「仁」是人與人、與自然、與天之間的內在感通，也意味着存有論上的內在相關性，支持着所有社會關係與倫理關係，也因此是人對於多元他者的回應性。我想，由於人有一內在動力促使其慷慨走出自我，走向多元他者而不失去其自我，也因此孔子說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而》）

何謂「仁」？「樊遲問仁，子曰，『愛人』。」（《論語·顏淵》）仁與愛是分離不開的。仁的根本在於每當人見到他人、他物，都會有所感受相通。仁一定要出自真誠，因為只有真誠才有感動。仁以真誠作為最重要的判準，所以孔子說：「巧言令色，鮮矣仁！」（《論語·學而》）一個在外表上裝樣子奉承，用美言討好別人的人，是很少有感受、有感動的，因為一點都不真誠。但是，「剛毅木訥，近仁」（《論語·子路》），因為剛毅木訥反而顯示人內心的真誠，所以接近仁。「仁」的根本意思，就是真誠出自內心的感通與感動。孔子曰：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（《論語·雍也》）由此可見，仁不但有真誠的感通，進而仁者愛人，而且還能立人、達人。

孔子面對春秋末年禮壞樂崩的時代，舊秩序在解構而新秩序尚未興起，主張恢復周禮，並賦予它生命力。就哲學上來講，就是從人的內在本性賦予

禮一個先驗的基礎；認為唯有如此，整個社會秩序才有了落實的基點。否則，社會秩序基礎空洞化，最後還是強者得勢，那時候強者的意志就是正義。所以，一定要有一個出自人內心的真正基礎來給社會秩序奠基，而此一基礎的建立要在回歸到人內心的真誠感受，人見到人、見到物所有的一種真誠的感通（仁）；從仁的感通產生一種對他人、他物的尊重與分寸（義）；再從義進而產生出秩序與美感（禮）。如此，由仁生義，由義生禮，這是孔子倫理思想用以奠立整個社會秩序的主要精神所在。

反過來說，上述歷程的回溯則是攝禮歸義，攝義歸仁，把行為與制度的禮，統攝到義；把義統攝到仁。如果沒有內在的尊重與分寸，不可能有外在的秩序與美感；如果沒有內心的真誠牽繫與感通，也不可能有尊重與分寸。如果說由仁生義，由義生禮，是一個開顯與發展的歷程；則攝禮歸義，攝義歸仁，便是一個溯源與奠基的歷程。孔子的倫理實踐，就是這兩個歷程時時刻刻交互辯證前進，以至展開個人成德與社會和諧的過程。

六 仁恕並舉：由感通到外推

孔子所說的「仁」，既是指人與人、與物、與天的內在關係與感通，也是由於仁，人可以接受並回應多元他者，而後透過「恕」，可以推仁，擴充至更大的存在範圍，超過自身，邁向多元他者，例如家庭、社群、國家，甚至天下——用今天的話來說，就是全球化。仁就是這內在關係與感通，恕就是這層層推廣、不斷感通、推己及人的動力與過程。仁與恕構成的這一動態關係，不能說是以實體的方式存在，但也不能說是不存在、僅是空無。它總是在，總是臨現，總是在動態的發展中，不只在存有的層面，而且在倫理的層面，不斷地開展。

且讓我集中在恕道或恕的美德上來考慮。在我看來，能夠走出自我封閉、慷慨對待多元他者，在任何社會都是重要的，尤其在今天全球化的社會。這一道德行動是最自然而然、也是最自覺地實現我們原初能欲或本心的道德要求。在儒家而言，「恕」就是這樣一個核心的德行，我認為最好將之理解並詮釋為「外推」，其意是恕者善推、推己及人，或孟子所言，「善推其所為」（《孟子·梁惠王上》）。

在《論語》裏面，孔子關於恕的言論不多，然皆十分重要，孔子甚至認為，恕可以一生奉行：「子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！己所不欲，勿施於人。』」（《論語·衛靈公》）在此，「恕」是從消極的金律上來考量的，所謂「己所不欲，勿施於人」，並未告訴你要做甚麼，而只告訴你不要做甚麼，是以稱為消極。然同樣的消極金律，亦為孔子在回答仲弓有關仁的問題時所重複（《論語·顏淵》）。從此一重複以及孔子對「仁」與「恕」有同樣定義這一事實來說，我們可以看出仁與恕有十分接近的關係，因此儒家學說可謂仁恕並舉。另一方面，「仁」有一積極定義，可稱為積極金律。如前所述，當孔子回答子貢有關仁的問題時，孔子說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」

無論是儒家消極或積極的金律，都是建立在自我與他者的相互性關係上，也就是現象學所謂的「互為主體性」上。透過恕，人可推一己之存在於愈來愈大的圈子，恕可以說是這樣一個由自我推及多元他者的過程，換言之，從自己到家庭、從家庭到社區、從社區到國家，從國家到天下，正是所謂推己及人的過程。儒家的生命，便是一個立基於修身而不斷擴充，並且在擴充過程中不斷完善一己的生命。即使在道德完善的過程中，修身已經包含着如何對待他人、他物；更何況在倫理生活或政治實現上，「外推」或「恕」常是核心內容。誠如孟子所言，「推恩足以保四海；不推恩無以保妻子。古人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。」（《孟子·梁惠王上》）

在儒家，自我與多元他者之間的緊張關係，通常是透過積極或消極的金律來解決，而兩種金律基本上都是建立在相互性的基礎上的。可以說，在儒家的世界裏，人的行為通常接受禮的規約，也因此，即使是由恕所推動的邁向多元他者的行動，以及其中隱含着的原初慷慨，也都需要接受禮或相互性原則的約束，換言之，接受互為主體的相互約束。

在《大學》裏面，相互性原則成為社會政治哲學的指導原則，稱為「絜矩之道」。文本中首先有一段積極的絜矩之道，隨之有一段消極的絜矩之道，置於由治國往平天下發展的論述中。

其積極的文本曰：「所謂平天下在治其國者：上老老，而民興孝；上長長，而民興弟；上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也。」（《禮記·大學》）這一積極的絜矩之道，要點在於強調以仁政治國：老老、長長、恤孤，等等。若是在上者以仁愛和尊重來治理國民，則老百姓將回報之以興孝、興弟、不倍等等和諧風俗。

隨後的一段消極的絜矩之道，之所以稱為消極，因其所說皆是不要這樣做、不要那樣做：「所惡於上，毋以使下。所惡於下，毋以事上。所惡於前，毋以先後。所惡於後，毋以從前。所惡於右，毋以交於左。所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。」（《禮記·大學》）文本很清楚地顯示，相互性原則從一邊擴充到另外一邊，從上到下，又從下到上；從前到後，又從後到前；從右到左，又從左到右，於是形成一個立體的相互關係網。不過，總是從消極而論，也就是只說不該做甚麼，而沒說該做甚麼。而且，在此一立體的相互關係網當中，更多注意力集中在水平關係上，也就是從前到後，又從後到前；從右到左，又從左到右，稍微勝過上與下的關係。無論如何，擴充的相互性在此從治國到平天下的最大人際關係過程中，扮演著主要的角色。

然而別忘了，相互性或互為主體的基本動力，是來自仁、恕的原初慷慨。我們可以想見，如果某甲和某乙要建立相互性，必須先要有一人（如某甲）慷慨走出自己，走向作為他者的某乙，才能進而形成某甲和某乙的相互性。可見，仁、恕的原初慷慨在邏輯上和存有論上先於相互性，並且可以成就相互性。若忘了對於他者的原初慷慨，相互性有可能僵化，甚至變成宰制。在歷史上，由於儒家逐漸失去了原初慷慨，因而使儒家從《中庸》「君子之道，造端乎夫婦」的平等、開放、進展式的相互性，轉變成「妻以夫為綱，子以父為綱，

臣以君為綱」的層級性、宰制性的相互性，因而漸失儒家的創新精神。換言之，仁與恕的超越性失落了，無以滋潤、提振相互性，因此使其變成封閉式的相互性；而相互性若失其原初慷慨，則逐漸無力維持，甚至墮落矣。

七 結語

最後，我們終須在本體層面來看為己之學與為人之學的關係。孔子主張，「仁」是人與他人的內在聯繫與感通，可以透過「恕」，層層外推，由己身、而家、而鄉、而國、而天下，甚至也隱含了人與萬物、人與天之間的內在關聯與感通。也因此，他鼓勵學生讀詩，「多識於鳥獸草木之名」（《論語·陽貨》）；而且他知天命、禱於天、因來自於天的使命感而有存在上的勇氣。不過，人一方面是與他人、他物內在相關聯，但同時又是有某種自主性的，所以孔子說，「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」（《論語·子罕》）。然此一自主性仍然假定了本體上人與人、與物、與天的內在關聯與感通。就其關聯而論，宋儒周敦頤、張載等人更將人與萬物的關聯性論題予以明說、擴充、發揮至於天地萬物，因此張載《西銘》有「乾稱父，坤稱母。予茲藐焉，乃混然中處。……民吾同胞、物吾與也」²⁰的洞見與胸懷。

儒家雖肯定萬物各自為個體，但內在仍彼此息息相關，必須將人性理解為是由人的關聯性和自主性所構成、所推動的整體。我想，如此便避免了其他哲學觀的片面性，如偏向強調人的自主、自律面的哲學家，像笛卡爾的「我思，故我在」；康德「第一批判」的「先驗統覺」說²¹，與「第二批判」把靈魂自由當成人道德行動的設準之一；或當代新儒家牟宗三強調人的道德主體性等，皆僅從人的自律性來看待人性。另一方面，二十世紀大哲懷德海（Alfred N. Whitehead）從整體宇宙觀點，強調普遍相關性²²；而明代大儒王陽明提倡「一體之仁」²³，則是立基於人的道德經驗，體會到整體存在是一活潑潑相關的總體。總之，人所追求的自由是有關聯的自由；而人的關係則是有自由的關係。人的自我，則是一「形成中的自我」。

概括而言，我們之所以能學以成人，是伴隨着多元他者對於自我的貢獻，無論是在生命的獲取、語言的學習以及欲望總是指向他人、他物的事實上皆然。在學習成為有德行的人的過程中，人只有在和諧的關係中，才能夠達致能力的卓越化；而且在每個人皆能卓越化的環境下，才有真正的關係和諧化。作為核心之德的「仁」，是個人與多元他者之間有自覺的內在聯繫；同屬核心德行的「恕」，則是利他的擴充，恕者善推，更清楚顯示在成德之中為己之學與為人之學的密切關係。在本體的層次上，人在存在上便是與他人、他物、與天，內在地息息相關，明證之一便是人的能欲都是指向他人、他物，追求自己與多元他者的可欲之善。這是道德與倫理生活的本體論基礎。這些觀念為我們提供了對自我與多元他者關係更為平衡的看法，也提供了對於為己之學與為人之學較無偏頗的詮釋：為己之學必隱含着為人之學，而為人之學也必隱含着為己之學。

註釋

- ① 本文所引出自《論語》、《孟子》、《禮記》(〈大學〉、〈中庸〉)與《左傳》等十三經之文字，皆見《斷句十三經經文》(台北：台灣開明書店，1965)。下引不再另註。
- ② 牟宗三將孔門之學稱為「聖門為己之學」，並以仁出自一己「內在的逆覺體證」。參見牟宗三：《心體與性體》，第二冊(台北：正中書局，1969)，頁182、338。
- ③ 杜維明：〈先秦儒家思想中的人的價值〉，載郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集》，第三卷(武漢：武漢出版社，2002)，頁255。
- ④ 劉述先：〈朱子在宋明儒學的地位重探〉，《台灣東亞文明研究學刊》，第5卷第2期(2008年12月)，頁1-11。
- ⑤ 本文將“modernity”譯作「現代性」，然作為一歷史時期而言，雖然在英文皆稱“modern”，在中文則或譯「近代」，或譯「現代」，或譯「近(現)代」，視其脈絡與連續與否而定。
- ⑥ 荀況：《荀子》，四部備要本(台北：台灣中華書局，1968)，頁5。
- ⑦⑧ 程顥、程頤：〈河南程氏遺書卷第二十五〉，載《二程集》(北京：中華書局，1981)，頁325；319。
- ⑨ Roland Barthes, “The Death of the Author”, *Aspen*, no. 5-6 (1967), www.ubu.com/aspens/aspens5and6/threeEssays.html#barthes.
- ⑩ Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses”, in *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1971), 172-73.
- ⑪ 關於康德的主體性論述，汗牛充棟，晚近之例參見Janum Sethie, “Kant on Subjectivity and Self-Consciousness” (Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 2015), <http://escholarship.org/uc/item/5n24m1tb#page-1>。
- ⑫ 牟宗三：《現象與物自身》(台北：台灣學生書局，1975)，頁3-5。
- ⑬ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Editions du Seuil, 1990), 202.
- ⑭ Thomé H. Fang, introduction to *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei: Linking Publishing, 1981), 1.
- ⑮ Jacques Lacan, “Family Complexes in the Formation of the Individual”, trans. Cormac Gallagher, www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/FAMILY-COMPLEXES-IN-THE-FORMATION-OF-THE-INDIVIDUAL2.pdf, 18-21.
- ⑯ Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, 2d ed. (New York: W. W. Norton, 1963), 87.
- ⑰ Erik H. Erikson, *Identity and the Life Cycle: Selected Papers* (New York: International Universities Press, 1959), 92. 青少年為了確定自我認同，他們往往把自己、自己的理想和自己的敵人給刻版印象化了。
- ⑱ Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trans. Thomas K. Abbott (New York: Liberal Arts Press, 1949), 9.
- ⑲ 黎敬德編：《朱子語類》，第一冊(北京：中華書局，1994)，卷十二，頁207。
- ⑳ 黃宗羲：《宋元學案》(台北：河洛出版社，1975)，卷十七，〈橫渠學案〉，頁4。
- ㉑ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman K. Smith (London: Macmillan, 1929), 136-37.
- ㉒ Alfred N. Whitehead, *Process and Reality* (New York: Free Press, 1978), 36.
- ㉓ 王陽明：〈大學問〉，收入《王陽明全集》，下冊(上海：上海古籍出版社，1992)，頁968。