

從自我與他者的兩難辯證談當代生命教育的困境

謝青龍

南華大學通識教育中心教授

摘 要：

生命教育在台灣推動已行之有年，但卻一直停留在自殺防治、反校園霸凌、或生涯規劃等宣導式的課程內容，等而下之，更有一些學校打著生命教育的名號，推動的卻是洗腦式的品德教條。本文從一般生命教育中所倡導的「自我覺醒」概念入手，發現自我概念雖然是生命教育中非常核心的主軸，但是在自我概念的建構過程中，必須有「他者」的參與及互動，才能使每一個主體的自覺得以完整。因此，本文主張：讓每一個自覺的主體在自我的追尋中，必須看見他者的存在，然後才能返回自身定位自己的生命意義與價值，這樣的生命教育內涵所開啟的生命哲學，才能讓每一位年輕學子重新思索自身的價值，也透過欣賞不同的生命樣態變化，鼓勵他們找到屬於自己的真正生命意義，而不再是人云亦云的品德教育教條。

關鍵字：生命教育、他者哲學、兩難困境



一、前言——從沒有生命生命教育談起

台灣生命教育的推動可溯源至前省政府教育廳時期，1997 年台灣省中等學校開始推動生命教育。省教育廳生命教育推行計畫的重點，主要包括四項工作：一是輔導研習團前往國外觀摩各校生命教育推展的成效與方式；二是 87 學年度開始，各國中開始推行生命教育；三是高中、職學校於 87 學年度第二學期開始實施；四是為培養各校校長、輔導教師及相關人員推展生命教育的知能，舉辦各項研習會。研習工作的推動乃經由各縣市及所設置之中心學校，計國中 40 所，高中及高職共 10 所（教育部，2001）。

自臺灣省政府精省之後，教育部鑑於生命教育的重要性，期盼透過政府在教育政策上的大力推動，除了上述前省教育廳於 1997 年底開始實施的中等學校生命教育計畫、及教育部於 2000 年 2 月宣佈設立「生命教育專案小組」外，政府更於 2001 年初宣布該年為「生命教育年」，期將生命教育的理念逐步納入由小學至大學共十六年學校教育體系中，使獲得一貫化、完整化、全程化的體現。根據教育部在 2001 所提出的「教育部推動生命教育中程計畫」（90 至 93 年度），希望藉由生命教育的推行，讓生命教育能成為各級學校教育的核心課題，使學生普遍具有生命意義的認識，情緒商數增加，抒緩意外傷亡、自殺率及犯罪率。

近年來已有幾所大學之研究所相繼成立生命教育相關研究所、甚至在教育部的支持下成立國家級生命教育中心，但至目前為止，學術界對生命教育之範圍與內涵，仍未有具體共識，亦未能發展出統整性之理論架構與課程，故而大專院校的生命教育，除相關的科系外（如社會工作系、心理輔導系……等），大多數的大學生僅能透過通識教育中與生命教育有關的課程，了解生命教育的意涵與實踐。

但是，生命教育的內涵，果真只有這些？若從這些角度觀之，那麼，生命教育的實踐，便容易流於防制、規範、與禁止等消極性的活動，而無較為開創性的積極性活動內容了。於是相關學者引進當前十分盛行的生死學或死亡學 (thanatology) 的研究領域，試圖將生命教育的議題當成生死教育或死亡教育，視生命教育的內涵為教授有關死亡的各種問題，以及有關臨終關懷或殯葬禮儀等。更有不少社會工作者，將生命教育的推行視為心理導輔的翻版，因為一想到生命教育便聯想到「自殺防制」的問題，故而有不少人將「生命教育」與「自殺防制」等口號。

顯然，這又是一個缺乏長遠思考的教育政策，原因當然出在台灣的教育體制。台灣的教育體制常常是建立在「知識」這個關鍵詞上，所以我們從小學開始，週遭就充斥著「知識就是力量」、「唯有讀書高」、「知識經濟」……等口號，這些標語或口號彷彿在告訴我們：擁有知識，就能掌握一切。但真的是如此嗎？長期以來，「填鴨式」的教育方式，雖然提昇了台灣高等教育的人口數，也造就了不少高知識份子，但相信算命的人卻一直沒有減少？到廟裡求籤問運勢的人也不乏高學歷的人們？如果知識或讀書真的能幫助我們探討自然宇宙的奧秘、思索生命存



在的意義，那怎麼還會有這麼多的人們願花大把的金錢與時間在求神問卜的事情上？當然，原因並不是出在知識本身，而是人們對待知識的態度。

若按德國哲學家黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)的說法，個人起初是沒有自我(ego)的，他跟社會和文化制度——黑格爾稱之為社會實體——緊緊的融合在一起。社會實體是精神活動的產物，所以它在本質上也是精神性的。可是，個人為了實現他的本質，蛻變為具有自我意識的精神，一個動態的提升歷程遂告展開。這個歷程涉及兩個不同層次的疏離(或譯為「異化」)動作。首先，個人必須從社會實體中脫離，成為一個獨立的人：他需要從文化所代表的客觀精神和他原來的我(self)這兩者中疏離出來(這是第一個層次的疏離)。在這個脫離的過程中，個人必然會感受到不愉快，因為脫離就意味著他得離開他原來身處的文化形式、離開流布於這些文化形式之內的普遍理性(universal reason)。然而，在自我發展的最後階段，人會經歷另一個層次的疏離：這一次，他要揚棄的是那個已經有了自主意志的自我；現在，他要以一個具有自我意識的自我，與普遍意志(universal will)重新合一。這是每個人最終極的目標，因為到了這個階段，在參與到了普遍性、無限性和理性之中以後，人才算是充分開展了自己的本質。¹

台灣的生命教育正是缺乏這樣的思想內涵，致使在各級學校在推動生命教育時，要不是過度強調個人的主觀性，而忽略了個體在人類群體文明中的角色與定位，致使民粹思想盛行；要不就是太強化社會教化功能，而流於社會化、政治化或教條化的形式，一如台灣的其他教育內容，常常在摻入了指標、目的、效率之後，教育就沒有了自身的主體性。

顯然，缺乏哲學思考的教育形式，一如缺乏主體思索的生命教育。因此，本文正是試圖從生命哲學的主體性談起，思索自我與他者之間的兩難困境，然後才能釐出生命教育的真諦。

二、生命教育的第一課——我是誰？

正如德爾菲神殿的神諭：「認識你自己！」(γνωθι σεαυτόν, know thyself)，「我是誰？」(Who am I?)這一問題自古至今，困擾著多少潛心追求生命真諦的心靈。的確，生命主體的哲學意涵，一直是哲學家們探索的重要主題之一。

哲學家亞里士多德(Aristotle, 西元前 384-322)曾就範疇與本體的區分，說明本體為範疇的根本，其中本體又可分為可感覺本體與非感覺本體² (Aristotle, 1928)，前者所指可感知的物體，正是哲學家所探索的生命主體。因為亞氏強調：

¹ 參見 Philip Koch (1997) 著，梁永安(民 86) 譯，《孤獨》，台北縣：立緒文化，1997 年初版，頁 54-56。

² 不過，亞氏所謂的「非感覺本體」雖不可感知但卻有所實指，並非如假想直線或本圓等普遍或理型的抽象事物 (Aristotle, 1928)。



可感覺世界的萬物才是學術研究的主題，故他堅持「理性要符合對象」、「普遍不離個體」、「通式不自外於萬有」等主張（Aristotle, 1928）。

進入二十世紀後的存在哲學，更把生命意義的探索推向極致，德國著名的哲學家海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）認為人生是一被拋擲到世間者，真實的人生要透過「怖慄感」、「死亡之預想」及「良心罪惡之體驗」，並「發決心」以投射出人生之內在的真可能乃可顯出（Heidegger, 1935）。這樣的主張透過卡夫卡（Franz Kafka, 1883-1924）、卡繆（Camus Albert, 1913-1960）等人的文學著作，更讓世人體會到生命的本質。所不同者，卡夫卡認為人類生存離不了現實，但卻又汲汲尋求精神上的超脫，於是產生了苦悶、惶惑與掙扎；而卡繆認為人的存在也許是一場悲劇，但人是可以超越命運，而其超越的方式也不是輕蔑，而以真實地態度來面對生命的荒謬性（absurdity）。

從古希臘亞里斯多德到當代存在哲學，顯見，「我是誰？」此一概念的重要性，換言之，「如何認識你自己」這句話或這個任務，從古希臘神話故事開始，一直到現代 20 世紀的電影（駭客任務）中，都是人類文明裡不斷地重複出現的主題。

有趣的是，因著人類文明的時空變化而對自我概念的思想變遷，恰恰讓我們看到了自我概念本身的時間性。例如，當我們探討「我是誰？」這個重要問題時，一般人常使用的三個切入角度：首先是「我從何處來？」；其次，「我在何處？」；最後是「我往何處去？」三個小問題中的共同點就是「我」這個個體，並以時間軸（過去、現在、未來）來貫穿；此中所透顯出來的，乃在時間的整個脈絡進展過程中，「你如何去認識到自己的存在」。

首先，「我從何處來？」的疑惑常常隱藏在各民族的「神話故事」中；其是一種人類本心自然而然地流露，是充滿美感於其中的。例如，在《聖經》〈創世紀〉中提到上帝用六天的時間創造世界（包括自然、人類和萬物）；藉以說明人是由上帝所生。若從社會學與心理學觀點而言，這樣的神話可能是由於人類有太多無從解答的問題，故創立、塑造出一神聖且無所不能的「神／上帝」，以其對一切存在提供保證。但顯然地，從哲學的角度而言，「我是否存在？」都成了問題，因此，笛卡兒的名言「我思，故我在」，就是為了避免連「我」這個主體本身都被否定掉，因而藉由「思考」這件事本身來彰顯存在的意義；說明我正在懷疑的這件事本身是不容再被懷疑的。

其次，「我在何處？」這不僅是時間、空間共存的問句，更在於探尋一個人的內心處於什麼狀態；強調「自覺的覺察力」。我們可以從三方面來探尋：一是自我的評價，我所設定的「我」是什麼？在自我覺察、評估後，便較能瞭解自我內心之狀態，進而擺脫被當下情緒或環境的掌控，安然邁步向前；二是藉助他人的觀點，「重要的他者」之一舉一動特別能夠牽動自我；因而可透過他者的觀點（旁觀者清），以不同的角度再評估、覺察自我。然而，並非意指應注意到所有人對你的任何觀點，而是指你當下所面對的他者，對其觀點應設身處地去了解；



如此一來，才不會被自己的情緒牽著走；三是社會的比較，自我在身處的社會環境當中，所扮演的角色、地位、價值何在？透過此一覺察，說明個體不能脫離社會單獨存活，而應自我延展融入群體。

最後，「我往何處去？」即把把眼光放遠，看看自我的未來在哪？試想生命長如河流，不必過於停駐於一點，而應將眼光放遠，追尋人生最高目標。人生本就是一向死的歷程，正如海德格指稱「人」為「終有一死者」一樣，不論其富貴貧窮，最終皆會走向死亡一途。不過，雖然知道人生終有一死，但一切過程皆是未知的，也正因此而造就了人生的多元性與豐富性。

對於死亡，人們唯一知道的只有「人皆有一死」，至於何時會死？如何就死？死後為何？……等疑問，卻完全沒有答案。因此，除了「人皆會死」外，死亡對我們而言，充滿了不可預知性，人們也就開始產生了「死之恐懼」，而且，由對「死之恐懼」進而產生了「死亡的疏離感」，進而對死的輕忽漠視，正是對許多生命安全觀念忽視的開始。更有甚者，如果生命的終點，都將走向死亡，那麼生命的存在有何意義？以此推論，或許人們對死亡的懼怕，其背後真正的原因或許是害怕自己的生命原來是沒有意義的！這也是現代社會中主體的疏離感之所以如此盛行的原因了。於是，身為現代化社會的一員，每天早上我們從住家開門外出，在電梯間或在巷道轉角處遇見鄰居，我們已經很少會主動微笑或打招呼了；到了學校或工作地點，人與人之間的關係好像也都或多或少地帶有競爭性；回到家中，家人之間似乎也隔著一層薄膜般地絕緣，把學校作業或上班工作帶回家裡接著做，彼此間也少有交集與閒談……。我們日復一日地追趕著某些目標，以求暫時地忘卻死亡所帶來的恐懼，殊不知這樣的忙碌更加深化了人作為主體的疏離感，使得每個人都似乎活在自己所虛構出來的生活空間中而不自知。

透過對死亡的思索，哲學家海德格爾認為時間的存在乃是一切的根本，而人的「此在」(Dasein)就是經由人存在的時間化而構成了時間，所以，作為「此在」的人即是時間性的存在者。

為什麼海德格爾會認定「此在」的人即時間的存在者？他在《時間概念的歷史》第 319-320 頁寫道：它自身的不斷前行——這從本質上說，即內在於「此在」之向死存在——只不過是我自己的將在的存在。這意味著：「此在」總是向其自身而來 (Zu-Kunft)，在此意義上，其存在方式就是將來。另一方面，負罪和願有良知是「此在」曾在 (Gewesensein) 或過去之存在的恰當方式。就其已經被曾在之物打開而言，將來的諸可能性構成了「此在」之真正的和唯一的現在。因此，「此在」真正能在其中成為其自己之全體和整體的存在就是時間。³不過，海德格爾繼續寫道：人們可以說「有時間」，但這不能解釋為時間是一個物、或是一個存在的存在者。毋寧說，「此在」使時間「時間化」，使時間存在，讓時間存

³ 轉引自 Kockelmans, 1989, 頁 276。



在；更確切地說，「此在」將其自己的存在時間化為時間。因此，時間不是作為事件發生於其中的一種框架而外在於人的。⁴

海德格爾主張「此在即時間的存在者」似乎已經為時間概念作出了本源性的解答了，但這是否與我們日常生活中的時間觀有所抵觸呢？不然，因為我們在日常生活中遭遇到的時間是「常人」的時間性，這時，時間變成了變化的量度，這種量度使得在「常人」層次上的社會相互作用成為可能。牛頓和近代物理學的科學的時間觀就源於日常時間觀。因此，嚴格說來，自然界中的運動如月球和其他星球的運動——這種運動是通過指定每一物體的每一瞬間在時間上的位置和點在空間—時間上被確定的——並不真正「在時間中」流動，因為就其本身而言，它們是「在時間之外」的，是無時間的。只有當它們的存在者在科學研究中顯露為「純自然」時，我們才在時間「中」遭遇它們。但是，如果我們不在與人的關係中設想這些存在者，那麼，它們自身就是無時間的。因此，海德格爾才會說：只有作為此在的人存在，才有時間。

有了這層體認，我們可以想像為何許多哲學家，總是在孤獨的時刻，在當下的時間中給出自我的意義。在孤獨中，人成為一個獨一無二的中心點，可以輕鬆自如的向外輻射，周遭的事物都圍著他翩翩起舞。對於這種人與萬事萬物相親近的感覺，美國詩人惠特曼（Walt Whitman, 1819-1892）有很鮮明的記憶：

隨著夜的邁進，它的精神以至外觀都在改變，變得廣大莊嚴。我幾乎感到一個有形體的自然正靜悄悄臨近。巨大的水蛇星座盤纏撩繞，橫跨半個天體。天鵝星座輕舉雙翅，飛下銀河。北極星、天鷹座和天琴座，三者都各居其位，穹蒼之上，點點星光穿過清澈的藍黑色天幕激射而下，與我相親相接。⁵

那種在孤獨狀態下與自然相親相接的經驗，正是出自於主體性的全然自由，擺脫塵世間的一切外在干擾，進入一種自我的存在意義化，此時周遭的一切都因著自我的解放而都開始有了更鮮活的變化，也更貼近了自我內心最深處的悸動。

但是，這樣的主體性外延的結果，甚至凍結時間在當下自我意義的作法真的可行嗎？一味地追尋自我的意義，真的能找到自己嗎？我們在下一節的討論中，將從另一個視角——他者（the other）切入。

三、他者的存在必要性

《莊子·齊物論》一開頭所說「吾喪我」的境界，透過真我（即「吾」）的覺醒以達忘我（即「喪我」）之境，指的就是去除「成心」（成見）、揚棄我執、打破自我中心。然後，在「吾喪我」的過程中，我們才開始看見以往我們所不曾見到的人、事、物，於是「他者」（the other）的存在便開始有了不同的意義了，這

⁴ 海德格爾，《時間概念的歷史》第 319-320 頁，轉引自 Kockelmans, 1989，頁 276。

⁵ 轉引自 Collard ed., *The Art of Contentment*, p.191.



正是本節所要再談的主題了——在消解自我的過程，我們將開始看見他者的存在！

從形而上的角度來說，如果沒有了所謂的「關係」，其實也就沒有了所謂的「個體」，因為「個體」是一個透過對比（與其他「個體」對比）才會產生的概念，而對比就是一種「關係」。不過這個論證也大可以反過來使用：對比固然是一種「關係」，但沒有兩個或以上的個體，對比又從何展開呢？如此一來，我們豈不是可以說，「關係」是以「個體」的存在為前提的嗎？由此可見，「關係」與「個體」這兩個概念是相互涵攝的，根本沒有誰比誰根本，誰比誰真實的問題。

自我的個體性與他人的存在性產生互動，在追尋個人的生命義涵過程中，我們將會看見他人的存在價值。如同德國哲學家海德格爾所說的：

即使他人實際上不是現成的擺在那裡，不被感知，共在（Being-with）也在生存論上規定著此在（Dasein）。此在之獨在（Being-alone）也是在世間的共在。他人只能在一種共在中而只能為一種共在而不在。獨在只是共在的一種虧缺樣態。⁶

顯見，在自我的追尋中，他者的存在將是一種「共在而不在」，它看似不存在，但它卻讓自我的存在有了意義，所一味地追求單獨的自我意義，對海德格爾來說，只能是一種「虧缺的樣態」。法國哲學家萊維納斯（Emmanuel Levinas, 1906-1995）⁷就曾用「黑夜」這一意象來刻劃 *ilya*⁸的狀態，非常適合用來說明過份追求存在時反而會產生的不確定感：

在黑夜中萬物消散於其間，「黑夜」正表達了「有」的無名性和無人稱性。
在無眠之夜，在夜的「沙沙」聲中，黑夜把一切還原為不確定的存在。⁹

相對於「黑夜」，萊維納斯更進一步用「失眠」（*insommia*）的經驗來描畫這種無名的 *ilya*。因為，失眠是由永無止境的意識構成的，人們無法從這種警醒中撤回，無所遁逃。萊維納斯認為這與 *ilya* 非常相像。「失眠」在寧靜中觀察卻無所觀察，在寂靜中等待卻無所等待。意識在自身中呈現「有」東西存在，卻無法辨明。某物以一種沒有形式的方式在意識中呈現，它揭示了「有」，但卻不是具

⁶ 參見 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp.156-157. 轉引自 Philip Koch (1997) 著，梁永安（民 86）譯，《孤獨》，台北縣：立緒文化，1997 年初版，頁 117。

⁷ 猶太裔法國哲學家曼紐爾·萊維納斯（Emmanuel Levinas, 1906-1995）在二十世紀的哲學地位十分特殊。就年紀而言，萊維納斯與沙特（Jean Paul Sartre, 1905-1980）和梅洛·龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）是同輩哲學家，是胡塞爾（Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938）與海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）哲學在法國早期的主要傳播者與研究者之一，沙特本身就是在讀了萊維納斯的著作之後走上現象學道路的。但在研究現代法國哲學思想的著作中，萊維納斯的位置卻時常難以安排。萊維納斯在西方哲學的定位，是由於德里達（Jacques Derrida, 1930-2004）的宣揚才聲名大噪。

⁸ 萊維納斯的 *ilya* 一詞，相當於英語中的 *there are*（有），它表達了「存在之重」的意涵，係對「存在」概念的一種反抗。

⁹ 參見孫向晨（2008）著，《面對他者——萊維納斯哲學思想研究》，上海：上海三聯書店，2008 年 12 月，頁 85。



體的「是什麼」。所以，「失眠」呈現的意識不是一種真正的意識，是一種沒有意向性的意識，一方面是一種無法對象化的狀態，另一方面是一種沒有主體的意識。因此，萊維納斯認為「失眠」的經驗很好地揭示了這種存在：「存在永不衰退，在那裡，存在的工作永無停止。」¹⁰。

可以想見的是，如果一味地追求存在者的主體性，那麼這樣的主體性最後只會讓人漫無節制地自溺於死寂之中，迷失在「失眠」狀態中而無法自拔。因此，過度地沈溺在追求自我的生命意義上，忽略了他者在我們週遭的存在，有時反而會讓我們看不到真正的自我。

「他者」(the Other) 既然對「自我」如此的重要，但我們真的能認識到「他者」的意涵嗎？這個「他者」究竟所指為何？災難性的他者、無意義的他者、重要的他者、建設性他者、作為挑戰自我主體的他者……，但是這些林林總總的各類「他者」，到底是這些「他者」挑戰「自我」的存有，還是「自我」的封閉性遮蔽了「他者」的存有？法國哲學家沙特 (Jean Paul Sartre, 1905-1980) 曾有一句名言「他人就是地獄」，是否道盡了他者的災難性呢？「他人就是地獄」這句話出自沙特的戲劇作品〈禁閉〉中的台詞，它表達了劇中人物前往地獄的看法。不過，這句哲學界中眾所皆知的名言，常常被人所誤解，所以沙特曾為此提出解釋，他說：

「他人就是地獄」這句話總是被人誤解，人們以為我想說的意思是：我們與他人的關係時刻都是壞透了的，而且這永遠是以難以溝通的關係。然而這根本就不是我的本意，我要說的是，如果與他人的關係被扭曲了、被敗壞了，那麼他人只能夠是地獄。……其實，對於我認識自己來說，他人是我們身上最重要的因素……¹¹

既然「他者」是自我最重要的因素，那麼為何我們總是不經意地忽視他者的存在呢？這是因為在傳統的人本主義中所隱含的自我中心概念及其對「同一性」的追求，它所代表的正是對「相異性」、「陌生性」、以及「他者」的暴力。從哲學的觀點而言，這樣的「他者」概念，極可能來自於一種「先驗」(a priori) 式的預設——「他者」是「自我」(ego) 的一種變異，是「他我」(alter ego)，這是因為要理解他人之所思、所想，終究需以「先驗自我」為基礎。這種「自我」與「他者」的關係可追溯至哲學史上更久遠的一個傳統議題，即可以轉化為「同一」(identity) 的「他者」，這種「他者」在傳統的西方哲學中，雖然經常被提及，但在本質上仍被視為是「同一」的分離，且最終仍需回歸至「同一」。

最早對這種「同一性」的暴力提出指控的是猶太哲學家馬丁·布伯 (Martin Buber, 1878-1965) 的「對話哲學」代表著作《我與你》在西方思想界具有相當

¹⁰ 同上註，頁 85。

¹¹ 參見沙特著，周熙良等譯，《他人就是地獄——沙特自由選由選擇論集》，西安：陝西師範大學出版社，2003，頁 10。



重要的影響。布伯強調「之間」(between)的概念，因為他的哲學思想的出發點不在「我」，也不在「他者」，而是在於「相遇」(meeting)。布伯認為：「凡真實的人生皆是相遇。」¹²布伯這種「相遇」(encounter)的概念使我們脫離自我主義，得以向世界敞開心胸，接受生命中所遇之物，而形成一個無限的關係世界。對這樣的「相遇」概念而言，「他者」就是我所遇見的、是我所面對的、是同伴、是對話的對象，所以，在「相遇」中呈現的「他者」是「我所不是的」，這個「他」終究是不能還原到「我」的，是一種「徹底的他者」或「絕對的他者」。

我們可以很明顯地看出，第一種意涵的「他者」仍是以「自我」為中心或為依歸的，但第二種意涵的「他者」則徹徹底底地為不同於自我的另一個存在者。所以前者強調本質性、同一性、內在性的哲學傳統，但後者試圖在這樣的哲學傳統中，開創出相異性、外在性和多元性等概念，在「自我」與「他者」之間的關係中，開展出更多非對稱性、開放性、對話性以及各種不同於以往的任何可能性，例如在後現代哲學(Postmodern Philosophy)的思潮中，對於女性主義、東方主義、解構主義乃至於瘋癲等議題，大概都是在人們開始明白了他者、邊緣、偶性等概念的重要性之後，才開啟了這扇哲學大門。基於此，當代一個最熱門的哲學議題於焉展開，人們也開始探索這個「他者」究竟指的是什麼？

萊維納斯進一步以「愛欲」(eros)為例，來說明「自我」與「他者」的這種「絕對相異性」關係。關於「愛欲」，有一個有趣的希臘神話故事，相傳男女原本是「一」體，只是後來被天神剖分為兩半，於是作為各自一半的男女終其一生都在尋覓自己的另一半。因此，傳統上對「愛欲」的詮釋，總將其視為是一種結合的力量，目的是要重新回到「一」。但是，萊維納斯卻不這麼認為，他認為女性是永遠的「他者」，不可能真正與男性結合為一。當然，這樣的論點必然招來女性主義哲學家的批評，例如西蒙·波娃(Simone de Beauvoir, 1908-1986)曾批判萊維納斯把女性視為「他者」、視為神秘，是一種男人至上主義的傾向。¹³不過，萊維納斯關注的焦點並非男性沙文主義與女性主義的主張，他真正關注的是「他者」的相異性。他認為在「愛欲」中「他者」是向我開放的，被愛的她向她的愛人展示了她的「相異性」，愛使愛人跳出自身去擁抱被愛的「相異性」。因為在「愛欲」中，一方面有一種傳送的力量，超出自身而達於「他者」；但在另一方面，即便是在「愛欲」最為親密的關係中，「他者」的「相異性」也不會消失，無論他們結合成一體的欲望有多麼強烈，他們仍是「分離」的。因此，萊維納斯認為「愛欲」的關係是最能體會「他者」相異性的頑固特質。萊維納斯指出，愛不是融合，被愛的並不能真正成為我的，被愛的依舊是「他者」。由此而言，不論自我如何努力地想將他者納入至自己之內，他者都永遠是他者，而且是在自我的追索愈深，則愈會發現他者對自己的影響與重要性。

¹² 參見馬丁·布伯，《我與你》，北京：三聯書店，1986年，頁27。

¹³ 參見西蒙·波娃，《第二性》，中國書籍出版社，1998年，頁11。



因此，當我們回到「我是誰？」的問題時，我們將會發現原來關鍵一直都是在「他者」。正如法國哲學家保羅·利科（Paul Ricoeur, 1913-2005）認為自我身份之構成，必須通過他人，即自我之為自我，在存在論上必須有賴他人的成全，則自我與他人的關係，已非純然認識論或存在論層面的關係，而是已包含倫理面向的關係。他在《一己猶如他人》（*Soi-même comme un autre*）一書探討的正是自我身份問題在存在論面向與倫理面向的交織關係。¹⁴利科的此一思想沿襲了他一貫的哲學主張，在他三卷本的哲學鉅著《時間與敘事》（*Temps et récit*）¹⁵中，他就以一種非形上學的方式，嘗試解答西方哲學自休謨（David Hume, 1711-1776）和康德（Immanuel Kant, 1724-1804）以還，一直懸而未決的人的自我身份問題（the problem of personal identity 或 identical self）。他提出了關於 identity 的重要區分¹⁶：個人的身份問題，不應單從物般的同一性（idem, identity as sameness）角度、即靜態地看，還要從人作為各自獨特的一己者（ipse, identity as selfhood）的角度、即動態地理解——他身處的社會歷史境況、他的言行、與他的交往、他的行為等等。而從後一種向度著手的話，人的身份就只能透過敘述來建立。換言之，當我們在回答「我是誰？」（Who am I?）的問題時，我們不是就「什麼（what）是自我」的問題來回答的，而應是就「誰（who）是自我」的問題來回答才是，其中這個「誰」（who），指的不是自我的某個本性或本質，而是指那些與我相遇、相知、相識的所有「他者」。因此，利科認為「我是誰？」的問題，只能透過敘事中建構的身份（narrative identity）的進路來回答，它不是以一種抽象的精神實體（spiritual substance）的形上學方式解答，而是透過回顧我說過什麼話、我做過什麼事、我曾與什麼人交往、我對什麼事情負過責、我對自己和其他人作過什麼允諾……，在這各層面活動的經驗中，透過重新述說我的生活故事（life stories），來重新編織（refiguration）我的身份。

¹⁴ 利科重視一己和他人有對等的一面，他重拾了西方哲學史中一直被忽略、直至康德與黑格爾才認真面對的課題，那就是「承認的問題」（the problem of recognition）。利科逝世前一年發表的《承認的歷程》（*Parcours de reconnaissance*）一書，可說是一部前無古人的「承認的現象學」（phenomenology of recognition）鉅著。若自我身份之構成，必須通過他人，則承認他人是承認一己的必要環節；但若只承認一己而不承認他人，就是對他人的不公義。因此，如何確保公義，是探討自身份的哲學和承認的哲學所然涉及的課題（劉國英，2005）。

¹⁵ 利科《時間與敘事》三卷的主要內涵：〔一〕要了解能敘事的主體，必須理解敘事活動本身。在我們建立敘事身份之際，我們會依過去的向度、即依於現實中出現過的經驗來敘述，就如歷史敘事般。因此，利科在《時間與敘事》第一卷中，首先就重點考察了歷史學家如何記敘歷史事件，如何交待歷史事件中的情節。〔二〕但我們在敘說「我是誰」之際，也會就未來或想像的向度來說，如「我有甚麼人生理想」、「我以甚麼為人生目標」等等。此時，我們的敘述就更像文學家般在想像、虛構的世界中馳騁。故《時間與敘事》的第二卷，就是關於小說敘事中的形像塑造（la configuration dans le récit de fiction）的研究。〔三〕當然，我們更要把我們所敘述過的不同時間向度的關係弄清楚：為甚麼我們總是在當下敘述過去和未來？究竟時間是甚麼？是物理世界中純然客觀的時間（亞里士多德探討那種時間），抑或想像世界中純然主觀的時間（聖奧古斯丁所過問的那種時間）？還是二者之間那種敘事的時間（narrative time）？《時間與敘事》第三卷就是處理「時間為何」這一千古難題。

¹⁶ Paul Ricoeur, "Narrative identity", in *On Paul Ricoeur. On Narrative and Identity*, ed. David Wood (London and New York: Routledge, 1991), p. 189.



「自我」的身份來自我所經歷過的所有「他者」(包括人、事、物),在於「自我」與「他者」之間的所有關係所構成,這樣的關係不就是哲學所追求的倫理學之真義了嗎?這也是萊維納斯「他者哲學」的核心精神之所在——以倫理學作為第一哲學。他以「臉」(face)作為比喻來說明這樣的倫理學,因為「臉」作為「他性」呈現在我們面前,是一種「面對面」(face to face)的關係,具有絕對的「外在性」、不可被佔有、不可被客觀化,在「臉」的凝視之下,讓「自我」了解到「他者」的不可被同一。所以,對萊維納斯而言,「臉」就是他人的顯現(Other's epiphany)。¹⁷

因此,萊維納斯的核心思想就是「面對他者」,倫理先於存在論,倫理學是第一哲學。這裡「面對他者」不僅僅是在直觀意義上所理解的與他者「面對面」的相遇,更是指一種精神上的「面對他者」。萊維納斯所謂的倫理(ethical),與通常意義的倫理學(ethics),有很大的區別。他並不關心建立一套道德行為的規範和標準,也不是要檢驗道德語言的本質,更不是關心如何過一種幸福的生活。倫理決然不是某種特殊的哲學視野,倫理是第一哲學的視野,是超自然、超歷史、超世界的視野。人類原初的生活就是倫理的,倫理是所有真理、自由和平等的根本保障。對於萊維納斯式的這種倫理,他只提供一種信念,那就是傾聽「他者」的聲音,肩負對「他者」的責任,展示「為他者」的主體。在萊維納斯的哲學中並沒有一條通向知對錯、明善惡的道路,也沒有通過道德規則、絕對律令、人生指引來約束人,只是確立了生存中「為他」的向度。「面對他者」意味著對我與世界的佔有性關係提出疑問,意味著裂解自我的「同一性」,意味著我須對「他者」作出回應,從而肩負起「責任」,由此「他者」奠定了我作為主體的倫理本質(孫向晨,2008)。

討論至此,「他者」作為自我主體性彰顯所必要的倫理本質,乃當代生命教育不可或缺的重要課題,但是作為「他者」的倫理,如何再回歸至自我的觀照,其中仍有一道最後的鴻溝——當自我的主體性擺脫了自古而來的各式緊箍咒,而終於有了自主意志的同時,這個從哲學「同一性」所裂解的「他者」,如何不會變成另一個壓迫自我主體性的魔咒?在下一節中,我們將再探討他者的反身性。

四、他者與自我的兩難辯證

本文從主體性的覺醒談起,讓每一個人開始探索自己的存在意義,但是過度地追問自我價值的結果,又可能失之於個人或虛無主義的陷阱而不自知。於是我們發現他者的存在正是突顯自我意義的重要底景,然而若要真正聆聽他者的聲音,則又必須先棄絕自身的既有框架設限,而後始能讓透過他者的呈現映照出自我的本質。

¹⁷ 萊維納斯特地用了 epiphany 這一專門表示神的顯現的概念來表示他者之臉,以示「他人」之顯現與其他事物之顯現的根本差異,從而暗示「臉」所顯示的某種神聖性(孫向晨,2008)。



但是，從「他者」哲學轉變為倫理學，其實存在著一個有趣的悖論：作為主題的「他者」卻注定不能成為主題。「他者」本來就是相對「自我」而言的，本來就是一個邊緣；當「他者」之為主題時，就成了中心，這是對「他者」身份的一個根本顛覆，其與以「自我」為取向的哲學何異？是「我」非「他」，如何以「他人」自居，來論述「他者」？若非如此，哲學又何以能言說「他者」？這似乎是一個似乎無法解開的套套邏輯（tautology），這大概也就是萊維納斯哲學體系中最大的困境吧！一方面說來，萊維納斯認為不可能成為「他者」來言說「他者」，哲學只能站在「自我」的立場開口，所以我們只可以「面對他者」，而不可以「成為他者」；但是從另一方面來說，我們又必須要有一套站在「他者」處境或立場的哲學語言，來理解「他者」或替「他者」發聲。綜合這兩方面，就產生了一個根本性的困難——沒有任何一套現存的哲學語言系統，是以可同時滿足這兩方面的需要。對此，我們大概就可以體會為何萊維納斯的哲學文字日漸詰屈聱牙，在他使用「逃避」、「面對面」、「言說」、「替代」、「親近」、「距離」、「踪跡」等概念的同時，他是何其艱難地讓這些概念不捲入「把他者吸收進同一」的傳統，而讓「他者永遠保持著距離」。萊維納斯的這個困境，其實也是長久以來倫理學的困境，除非我們能找到一套放諸四海皆準的倫理學原理，否則這樣的難題，恐怕將永遠存留於所有倫理議題之中了。

顯然，透過「他者」與「自我」的裂解，讓同一性的意義有了二分法式的互補解決之道，但是這樣的二分法是否又會回到一個哲學老問題：即他者與自我之間的優先性議題。倘他者的價值優位於自我，是否反而成為壓迫自我的來源？倘自我的意義凌駕於他者，是否又回到同一性反身性的問題？

這樣的困境，必須從主體與教化的角度切。德國哲學家高達美曾運用「哲學詮釋學」的體系來界定「主體」與「教化」，他認為所謂「主體」意指思想主體能夠透過某種方式去展現其行為、樣貌、和理性的一種活動，即主體性的展現；關於「教化」此一觀念，他認為並不同於一般教育，因為教育是一種有目的性的、想要從外而內地放到我們心裡面把你改造成什麼樣子的一種活動；而教化除了一般教育帶有某種特殊目的要教給大眾的課程內容之功能外，其還具備潛移默化的功能，不自覺當中就接受並內化成為內心的一部分。換言之，教化與教育的最大差別在於，它是能夠內化到心裡面並成為我們的一部分的。高達美在《真理與方法》一書的第一章中，提及「教化」此概念時，強調其乃「繞經他者而返回自身的過程，在此過程中使他的精神、理解力不斷地向上提升（螺旋狀地向上）。」說明唯有透過他者的觀點，才能瞭解外在事物而不封閉自我。

既然「教化」是一種繞經他者而返回自身的過程，係屬於一種內在化的過程；換句話說，教化與教育的最大差別即在於內在化，它是能夠內化到心裡面並成為我們的一部分的。然而，當教化一旦在某個人身上實施時，我們應如何區分主體與教化的差別？在高達美的想法中，這兩者是不斷糾葛的，「主體即教化，教化即主體」。主體性之展現是必須能夠向外延伸而不封閉的。顯然，此乃師承自海



德格爾的概念：主體性即是一種能夠不斷地去追索、追問的活動與展現。一個人若不能夠去追問一切的存在是什麼時，此人基本上就不能稱為主體，因為他無法彰顯他的存在價值與意義；因此，作為一個主體必須不斷地向外追問，透過他者再返回自身，再進一步內化成為自己的一部分。如此經由不斷地追問來彰顯其自身的存在，並於追問的過程中透過外在回饋的內容再發出下一個問句，不斷地問不斷地向外；由此觀之，追問的過程即是主體性的展現，回饋的過程又讓你的主體性有了不同的發問方式，進而產生不同的主體。綜上所述，主體性的展現與教化這兩者的關係是合而為一的。

在主體的發展中無法完全擺脫教化的影響，而在教化的過程中又需有主體的參與。主體與教化的交互歷程，充分展現了海德格爾後期思想中的一個主軸——「雙重性」(Zwiefalt)。

海德格爾認為，傳統的形而上學一直未曾深思的是「作為不存在的存在」此種「雙重性」特質的存在，例如，「解蔽／遮蔽」、「在場／不在場」、「顯／隱」的差異化運動的存在本身（當然，海德格爾也認為傳統形而上學對「存在者之存在」以及「存在者狀態上的真理」等議題上仍有其貢獻）。因此，若我們從海德格爾此種「解構／建構」的現象學方法入手的話，我們將會發現這種方法傾向或是思想表達策略，可以說貫穿了海德格爾畢生的思想道路，而在後期思想中的基本呈現就是他的「雙重性」思想方式。不過，這並不代表海德格爾因此就成了一個德希達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 式的解構主義 (Deconstructivism) 者，因為海德格爾的思想方式仍舊是「解構」與「建構」的雙重性。在他看來，「解構」與「建構」必須構成一種互動、互補，否則思想就難以應合「實事」，因為「實事」本身的發生運動就是以「雙重性」為基本特徵的，就是「雙重性」本身。

我們雖然極願進行哲學思想，但事實上是，在我們尚未摒棄自我的主觀成見與教化習性之前，我們根本尚未進入真正的思想之境。至於如何做到這樣的「雙重性」呢？海德格爾作了一個有趣的比喻：如果我們盡可能長久地堅持在一種對立的面向上，不作涉入地站在所要思想的事物之對立面上，反而能幫助我們對那個我們所要思想的事物進行思想，就像跳躍一樣，當我們守住一個助跑所必需的距離時，我們才能從這種助跑得到幫助，進而成功地跳躍 (Sprung)，躍入對最可思的東西的思想之中。¹⁸正如薩依德 (Edward W. Said, 1935-2003) 在《知識份子論》中所提到：知識份子應保持其邊緣性格，而不能過於涉入任何一種利益或政治團體中，才能保持其批判的原動力。這也符合海德格爾在〈物〉中以壺中之空間為例，說明壺壁之保持距離才可能創造出虛空，這種從有到無的思想跳躍。

¹⁸ 參見 Martin Heidegger(1953)著，孫周興(2005)譯，〈什麼叫思想？〉，收錄於 Martin Heidegger (1954), *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, 1954 J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社 2000 年全集版譯出，孫周興譯 (2005)，《演講與論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005 年 10 月第 1 版第 1 次印刷，頁 140。



故而，思想必須保持任何可能性，而非為獨斷的某一東西，因為一旦獨斷（即一旦確定思想之為何物）了，那麼人就不再思想了。

那麼思想的關鍵何在？如何讓自我與他者的關係協調？答案恐怕已經不在同一性的層次進行思考了，而是必須在思想上進行一次跳躍——在不著意於調和之處取得一致！

如同德國哲學家海德格爾（M. Heidegger）晚年將哲學思考轉向詩意，尤其是透過荷爾德林的詩作，將「此在」（*Dasien*）的意涵展開為漫遊者、異鄉者、及返鄉者，他闡釋每一個人其實都是「他者」，不斷追索自身存在的價值與意義，反而離開最本已的自我更遠。他認為我們必須放棄對自身的追索，而返歸語言之本源處，才能聆聽到自然大道的言說。於是，在自我與他者的兩難之間，我們終於知道：必須棄絕對自我的追尋，然後才能聆聽他者的聲音；而當我們真正看見他者的存在價值時，自我的意義才會逐漸浮現出來。

海德格爾（Martin Heidegger, 1889 -1976）曾在〈藝術作品的本源〉¹⁹一篇演講稿中，以梵·谷（Vincent Willem van Gogh, 1853-1890）的一幅農鞋的油畫為例，說明藝術作品的本質為何。海德格爾說：梵·谷多次畫過這種鞋具。但鞋具有什麼看頭呢？人人都知道鞋是什麼東西？這種器具是用來裹腳的。鞋或用於田間勞動，或用於翩翩起舞，根據不同的有用性，它們的質料和形式也不同。但此類正確的說明只是解說了我們已經知道的事情而已，即器具的器具存在就在於它的有用性。可是，這種有用性本身的情形又怎樣呢？我們已經用有用性來把握器具之器具因素嗎？例如，田間農婦穿著鞋子。只有在這裡，鞋才成其所是。農婦在勞動時對鞋思量越少，或者觀看得越少，或者甚至感覺得越少，它們就越是真實地成其所是。農婦穿著鞋站著或者行走，鞋子就這樣現實地發揮用途。必定是在這樣一種器具使用過程中，我們真正遇到了器具因素。但是，鞋子一定要在使用過程中才能彰顯其真正的器具因素嗎？如果我們僅僅一般地想像一雙鞋，或者甚至在圖像觀看這雙只是擺在那裡的空空的無人使用的鞋，那我們將決不會經驗到器具的器具存在實際上是什麼嗎？根據梵·谷的畫，人們甚至不能確定這雙鞋是放在哪裡的以及它們是屬於誰的。這雙農鞋可能的用處和歸屬毫無透露，只是一個不確定的空間而已。上面甚至連田地裡或者田野小路上的泥漿也沒有粘帶一點，後者本來至少可以暗示出這雙農鞋的用途的。只是一雙農鞋，此外無他。然而——從鞋具磨損的內部那黑洞洞的敞口中，凝聚著勞動步履的艱辛。這硬邦邦、沈甸甸的破舊鞋裡，聚積著那寒風料峭中邁動在一望無際的永遠單調的田壟上的

¹⁹ Martin Heidegger (1935)著，孫周興（2004）譯，〈藝術作品的本源〉，收錄於 Martin Heidegger (1935/1936), *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社 1994 年第七版譯出，孫周興譯（2004），《林中路》，上海：上海譯文出版社，2005 年 5 月第 1 版第 2 次印刷。本文最初是在 1935 年 11 月 13 日在弗萊堡藝術科學協會，應大學學生會之邀的演講，後在 1936 年 1 月於蘇黎世重講。本文內容主要依 1936 年 11 月 17 日、11 月 24 日和 12 月 4 日在美茵法蘭克福自由德國主教教堂議事會上的演講。



步履的堅韌和滯緩。暮色降臨，這雙鞋底在田野小徑上踽踽而行。在這鞋具裡，回響著大地無聲的召喚，顯示著大地對成熟穀物的寧靜饋贈，表徵著大地在冬閒的荒蕪田野裡朦朧的冬眠。這器具透露著對麵包的穩靠性，以及那戰勝了貧困的無言喜悅，隱含著分娩陣痛時的哆嗦，死亡逼近時的戰慄。這器具屬於大地(Erde)，它在農婦的世界(Welt)裡得到保存。正是由於這種保存的歸屬關係，器具本身才得以出現而得以自持。暮色黃昏，農婦在一種滯重而健康的疲憊中脫下鞋子；晨曦初露，農婦又把手伸向它們；或者在節日裡，農婦把它們棄於一旁。每當此時，未經觀察和打量，農婦就知道那一切。²⁰由是而知，雖然器具的器具存在就在其有用性中，但這種有用性本身又植根於器具的一種本質性存在的豐富性中，藉此農婦才對自己的世界有了把握。世界和大地為她而在此，也為與她相隨以她的方式存在的人們而在此，只是這樣在此存在：在器具中。

海德格爾在這個農鞋的例子中所要告訴我們的，正是以生命的實踐來切近大地、切近天空、切近自然、切近我們生活中的一切。一雙農鞋因其切近大地而有了無限的可能性，更何況是人這個存在者呢？通過梵·谷的一幅畫的觀賞。這幅畫道出了一切。走近這個作品，我們突然進入了另一個天地，其況味全然不同於我們慣常的存在。梵·谷的油畫揭開了這個器具即一雙農鞋實際是什麼。這個存在者進入它的存在之無蔽之中。在作品中，要是存在者是什麼和存在者是如何被開啟出來，也就有了作品中的真理的發生。在藝術作品中，存在者之真理已經自行設置入作品中了。在這裡，「設置」(Setzen)說的是：帶向持立。一個存在者，一雙農鞋，在作品中走進了它的存在的光亮中。存在者之存在進入其閃耀的恒定中了。那麼，藝術的本質或許就是：存在者的真理自行設置入作品。因此，只要它是一件藝術作品，那麼在這件藝術作品中，真理已經設置入其中了。²¹

作為他者的藝術品，透過對它的凝視，我們看見了存在的價值與意義，而這個存在的彰顯，並不是因為它本身自存就有的，而是透過他者的存在、透過自我對他者的凝視、透過他者與自我在同一場域中的相遇，然後它才能作為真理而存在。於是，我們終於了解到：每一個自我都是他者，每一個他者也都是自我。

五、 結論——回歸自我與他者平衡的生命教育

本文從自我的追尋作為起點，探討生命教育最重要的第一課題：「我是誰？」，因為一個沒有自我認識作為基礎的生命教育，其實只是一堆口號與教條的空殼而已；但是，在追尋自我的意義時，我們發現倘若生命只為自我而活，則生命教育的內涵又將淪為對自我的盲目陷阱而不自知；於是在自我與他者的兩難思索中，本文以為：生命教育的重要意涵，不僅在於自我與他者的相遇，且更在於此相遇的場域——一個由自我對他者的凝視及他者對自我的彰顯而築造出來的場域。

²⁰ 前揭書，頁 17-19。

²¹ 同上註，頁 20-22。



這個場域的特殊性，係來自於它的無目的性，既非為自我而存在、也非為他者而存在，而是在每一個自我與每一個他者的相遇後，所迸發而出的獨一無二性，所以它沒有預設的目的與答案。如同美國著名的倫理學家麥金泰爾（Alasdair Chalmers MacIntyre, 1929-）在其重要著作《德性之後》（*After Virtue*, 1981）²²中，認為 18 世紀理性啟蒙運動之後的道德，是一種太過理性化的道德，因為理性化的道德基本上是一種工具性的道德，而工具性的道德就是一種有目的性導向的道德，不管是要為別人好、還是要為自己好，都是一種有目的性的道德。因此，對麥金泰爾而言，道德應該是一種無目的性的、發自內心要去做的事情。

環視台灣現今的教育體制幾乎已達支離破碎的地步，原因大概就是太強調教育的目的性，換言之，過度地追求教育的目的而反而喪失了教育的本質。何以如此？這是因為主導者之「教育目的」不一致所造成的結果，例如國民黨執政時期，以反共抗俄為教育目的，輪到民進黨執政了，又以推行愛台灣的本土教育為首要目標，造成這一代的學子價值觀混亂，正是當前教育失敗之原因。

然而，教育真的必須設定一個價值目的嗎？在本文的探討中，教育應該是無目的的，因為教育若帶有某種目的性的話，教育本身就會淪為一種工具；從小到大，所謂的教育就是把老師們／教育工作者的理想目標放在受教者身上，並要求受教者務必一一達至目標，但卻未必詢問過受教者真正的意願或需求。這樣的教育理念顯然並不合理，因為每個個體都是獨一無二的，其喜好或厭惡的東西也都不相同，但我們卻硬要將一樣的教育目標套在每個人身上，並要求達到一定的目標，這反倒讓教育變成了一個奇怪的生產輸送帶或機器了。目前台灣的生命教育現狀，不就是這數十年來教育困境的翻版嗎？一個沒有自我的生命教育，一味地鼓勵每個人必須為群體而活，或是另一個極端，放任每個個體為自己而活，每一次教育目的的更迭，都造就了一代人的價值觀，但卻都是教育者主導下的價值觀。

生命教育若不能喚起每一個自覺主體的存在意識，生命教育將淪為教條洗腦的工具；同樣地，生命教育如果不能讓我們看見他人的重要性與獨特性，則生命教育也只是獨斷的自我中心牢籠。生命教育必須由下而上，而非由上而下，在每一個生命的兩難情境中，我們其實是找不到一套可以放諸四海而皆準的生存法則，

²² 《德性之後》，是美國一位非常有名的倫理學學家麥金泰爾的成名之作，成書年代在 20 世紀中末葉（1981），發行本書之用意在於反省整個西方倫理學的發展，是一本非常重要的典籍。因為 1960 年代正是美國「嬉皮／雅痞」風潮最盛之時，呼應了 1920 年代之後的存在主義的發展，強調個人的存在優先於一切，年輕人打著「只要我喜歡，有什麼不可以」的標語，使得個人主義蔚為風潮；適逢美國越戰時期，故強調愛與和平，據說因而演變成性氾濫，故其道德感看在當時的倫理學家眼中，卻是道德淪喪、道德崩潰的年代；也就是說，他們破壞了原來舊有的傳統道德德目，可是卻沒有找到新的道德遵循方向。以致於在 1970～1980 年代之後，美國發起一波「道德重整運動」，主要的發起者是教會，並將之擴及全世界；對象針對一般的青少年，藉由團契向全世界宣揚道德重整的活動。麥金泰爾即是在此背景下，發行了此書；強調「德性之後我們要的到底是什麼樣的道德內涵？」。



因為每一次的困境都是獨一無二，而且以往其他的成功案例又無法完全複製於當前情境，我們唯一能憑恃的只是真誠地面對自我及聆聽他者，當兩者相遇之時，就如同海德格爾而言：生命存在的真理，將自行設置入於此場域之中，躍然彰顯而出！



參考文獻

- 沙特著，周熙良等譯，《他人就是地獄——沙特自由選由選擇論集》，西安：陝西師範大學出版社，2003。
- 孫向晨（2008），《面對他者——萊維納斯哲學思想研究》，上海：上海三聯書店，2008年12月。
- 孫周興（2005），〈大道與本有：對海德格爾 Ereignis 之思的再考察〉，見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心：現象學與人文科學（*Journal of Phenomenology and the Human Sciences*），2期（2005），頁195-210。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版：家庭傳媒城邦分公司發行，2005年，初版。
- 馬丁·布伯，《我與你》，北京：三聯書店，1986年，頁27。
- 教育部（2001），教育部推動生命教育中程計畫（九十至九十三年度），2001年5月29日，台（九〇）訓（三）字第九〇〇六六三〇六號函頒。
- 陳鼓應編（1967），存在主義，臺北市：臺灣商務印書館，1995年6月增訂2版2刷。
- 劉國英（2005），〈一門豐饒的現象學人學：悼念保羅·利科（1913-2005）〉，見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心：現象學與人文科學（*Journal of Phenomenology and the Human Sciences*），2期（2005），頁417-424。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版：家庭傳媒城邦分公司發行，2005年，初版。
- 嚴長壽（2011），《教育應該不一樣》，台北市：天下遠見，2011年6月一版8刷。
- Aristotle(1928), *Metaphysica, The Works of Aristotle*, Vol. viii, *Metaphysica Eng. tr.* by W. D. Ross. 吳壽彭譯，形而上學，北京市：商務印書館，1995年3月1版8刷。
- France, Peter (2001), *Hermits: the insights of solitude*, 梁永安譯，《隱士：透視孤獨》，台北縣：立緒文化事業，2001年3月。
- Gadamer, H. G. (1960), 洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，上海：上海譯文出版社，1999年。
- Gilson, Etienne 著，沈清松譯（2001），中世紀哲學精神，台北市：台灣商務，2001年3月。
- Graham, Gordon 著，江淑琳譯（2003），網路的哲學省思（*The Internet: A Philosophy Inquiry*），台北縣：韋伯文化，2003年1月。
- Heidegger, M., “Das Ding”, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954; “The Thing”, in M. Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, Eng. Trans. A. Hofstadter, New York: Harper & Row, 1971.



- Heidegger, Martin(1927), *Sein und Zeit*, 18th edition 2001, Max Niemeyer Verlag, Tübingen. 陳嘉映、王慶節合譯(2006), *存在與時間*。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年10月三版五刷。
- Heidegger, Martin(1935)著，孫周興(2004)譯，〈藝術作品的本源〉，收錄於 Heidegger, Martin(1935/1936), *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社1994年第七版譯出，孫周興譯(2004)，林中路，上海：上海譯文出版社，2005年5月第1版第2次印刷。
- Koch, Philip (1997) 著，梁永安(民86)譯，《孤獨》，台北縣：立緒文化，1997年初版。
- Kockelmans, Joseph J. (1989), *Heidegger's "Being and Time": The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, The Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc., University Press of America, Inc., 1989. 陳小文、李超杰、劉宗坤(1996)譯，海德格爾的《存在與時間》——對作為基本存在論的此在的分析，北京：商務印書館，1996年12月第1版。
- MacIntyre, Alasdair Chalmers (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Said, Edward W.(1994), *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, Chinese translation copyright 1997 by Rye Field Publishing Company, 單德興譯，《知識分子論》，臺北市：麥田出版股份有限公司，1997年11月初版1刷。
- Schiller, J. C. Friedrich (1795), *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen*, 馮至、范大燦譯，《審美教育書簡》，上海：人民出版社，2003年1月1版1刷。



Explore the Predicament of Present Life Education

From the Dilemma between Ego and Others

Ching-Long Shieh

Professor, Center of General Education, Nanhua University

Abstract:

Taiwan carry out life education has many years. But, the achievements still are prevents suicide, anti-bullying, or career planning. Even, that is brainwashing of moral dogma. This research explores two important facts in life education: Ego and Others. Explore the predicament of present life education from the dilemma between Ego and Others. We find 'Ego' is core concept in life education, but the construction of 'Ego' concept must involve 'Others'. So, this research advocates: 1) everyone must find out the existence of 'Others' from self-search; 2) Redefine the life meaning and value from the other philosophy; 3) Final, everyone assured of their own and appreciate others. This life education is real life philosophy but parrot.

Keyword: Life Education, The Others, Philosophy, Dilemma

