

自我與他者：倫理起源的探詢*

Self and Other: Inquiry into the Origin of Ethics

林慧如**

(Hui- Ju Lin)

摘要

自我與他者的關聯是倫理學論述的現實基礎。亞里斯多德在《尼各馬可倫理學》中以「朋友作為另一個自我」，且「友誼是從如何待己推廣到如何待人」，如此「自愛」與「愛他人」在德行倫理學裡並無衝突。但另一方面，西方契約論傳統以

* 本文部分初稿曾以〈仁者愛人—傳統儒學仁論之現象學重構〉為題，於2016年10月1日宣讀於國立政治大學「『現象學與儒學』國際學術研討會」。文章的主要內容，則以〈自我與他者：倫理現象的探詢〉為題，於2019年05月發表在南華大學「古典智慧與當代議題—第二十二屆比較哲學研討」。感謝兩次與會學者給予的積極回饋，也感謝本文兩位匿名審查人提供詳盡的指正意見，使我能據以進行更細緻的修改與補充。在此一併敬表謝忱。

** 作者為高雄醫學大學高雄醫學大學人文與藝術教育中心副教授。



「理性利己」為人類最優先的行為動機，而道德行為不過是為了達成幸福的一種手段而已。利己與利他的先後之爭最終體現為「亞當斯密難題」：即《國富論》以「利己」為經濟學的人性基礎；但《道德情感論》則視「利他」為道德哲學的人性根源。經濟人與道德人的人性基礎是否相互抵觸？「利他」是否即等同正確的倫理抉擇？本文的主旨，在於考察我關係這既古典又當代的西方倫理議題：由佛洛姆對利己與利他問題的社會心理沿革考察，延伸至當代現象學反思道德哲學的人性論預設，再由列維納斯對倫理現象的沉思，對照於古典東方儒學經典的智慧，以釐清倫理現象的本質。相較於西方主體哲學的倫理觀點，論語中所謂的「仁」揭示了一種更原初的現象：除卻「利己／利他」的二元相對，自我與他者間猶有其它可能的關聯形式，或許孔子的「愛人」之「仁」更能展現倫理現象的起源。

關鍵詞：自我、他者、倫理學、利己、利他。

收稿日期：2021/04/20，接受日期：2022/07/15。



壹、自利與利他——亞當斯密難題

西方政治經濟學之父亞當斯密(Adam Smith)，在其傳世經典《國富論》(The Wealth of Nations)中，將經濟學建立於「利己」的人性基礎，然而，他於《道德情感論》(The Theory of Moral Sentiments)卻又強調「同情」、「利他」在道德哲學中的重要性。那麼，對於一個現代人，經濟人與道德人這兩種身份是否能取得和諧？經濟學家熊彼得 (Joseph Alois Schumpeter) 就將此間價值矛盾命名為「亞當斯密難題」(das Adam Smith Problem)¹。有人認為這兩部作品應是不矛盾的，它們都只是一個更大體系中的部份；也有人主張《道德情感論》並非完成之作，甚至也許是待焚稿，然而斯密本人為自己擬定的墓誌銘寫道：

ADAM SMITH
AUTHOR OF THE THEORY OF MORAL SENTIMENTS
AND WEALTH OF NATIONS

亞當·斯密—

《道德情感論》和《國富論》的作者（安眠於此）

¹ 關於「亞當斯密難題」(das Adam Smith Problem)的緣起及論辯，參見 Montes, Leonidas, “Das Adam Smith Problem: Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy,” *Journal of the History of Economic Thought*, 25, 1, 2003, 頁 63-90。



這也讓後世對於斯密本意為何留下無限遐想。由於《國富論》的盛名壓倒斯密的其它作品，這個難題在政治經濟學上的關注更多於哲學討論。然而，這段歷史公案²其實指出了一個尖銳的當代議題：在現代文明社會與經濟生活中，利他與利己皆有人擁護提倡，這兩種教導是否衝突、或如何可以並行？在強調自由競爭與利潤分配的經濟活動中，是否還有個人倫理修養的空間？更根本的問題是：在價值多元的當代生活中，自我與他者應該維持怎樣的關係？

自我與他者之間的關聯是倫理學論述背後的事實基礎。在古典德行論中，自我與他者固然有別，彼此卻可以「和而不同」。《尼各馬可倫理學》(Nicomachean Ethics)中以「朋友，作為另一個自我，是從自我本身所不能達到的」³點出人我之間的差異，但「整個友誼都是從如何待己推廣到如何待人……每個人是自己本身最好的朋友，因此人也應該是最愛他自己本人」⁴。如此，為亞里斯多德(Aristotle)而言「自愛」是「愛他人」的基礎，人因自愛而推己及人，「利己」與「利他」並不互相衝突。在「友誼」的和諧關係中，雙方都能達至幸福。

² 同上註。Montes 仔細爬梳了十九世紀末期以來關於亞當斯密在《國富論》中之「利己」及《道德情感論》之「同情」、「利他」的理論地位先後之爭的各種討論。這些論爭背後牽涉德國歷史學派、效益主義、康德主義、古典政治學、理論經濟學及法國唯物思想等各種詮釋角度的論辯，在亞當斯密逝世 200 多年後的今天，此議題仍未有最後定論。

³ 亞里斯多德 (Aristotle)，鄧安慶 (譯)，《尼各馬可倫理學 (注釋導讀本)》，北京：人民出版社，2010 年，頁 318。

⁴ 同上註，頁 315-316。



然而，並非所有人都接受這種和諧的理論觀點，例如西方契約論傳統以「理性利己」為人類首要的行為動機，如此自我與他人間即可能存在本質性利益矛盾。如同柏拉圖對話錄中的詭辯學家葛勞康(Glaucon)所主張，人性乃是狹義利己的，亦即，每一個人都單獨追求直接立即的利益，甚至不惜損人利己。為了避免痛苦，人們只好訂立契約來避免互相傷害。所謂「合乎道德」即遵守契約，不道德則是違反規定。對於利己的人類而言，道德本身並不可欲，人們是因為認定道德行為會帶來好結果才行善，利他行為只不過是一種不得已的次佳選擇。這種極端利己主義的主張，在霍布士的《利維坦》中得到了充分的表述。

貳、弗洛姆的人本倫理傳統

在《自我的追尋》(Man for Himself)中，弗洛姆(Erich Fromm)分析了新教作家卡爾文(Jean Calvin)和斯賓諾莎(Benedictus de Spinoza)《倫理學》(Ethics)的觀點，說明西方當代思想中「利己」與「利他」糾纏的來源。以下簡要概述弗洛姆在《自我的追尋》中，對於「利己」與「利他」概念在不同時代的社會心理意涵進行的考察與分析。

弗洛姆指出，馬丁路德(Martin Luther)和卡爾文的觀點對西方社會影響頗深，基於基督宗教的理念，他們認為人類生命並非自己所有，而是屬於全能的上帝，因此「人的自身幸福並非生活的目標。人類只不過借著生命的里程作為達到並不屬於自己的目標的一項工具」，「這裡暗示我們對自己不該



有任何愛惜與重視之處」⁵。弗洛姆指出，卡爾文觀點下愛人是美德，愛己則是罪惡，「愛己」猶如一種瘟疫，「乃是最大的罪惡之一」，因為「愛己」既與愛他人互斥，又與「自私」如出一轍。

弗洛姆認為，在卡爾文主義之下，「愛己」與「自私」的表面含義多有重疊，這導致社會文化中對「自私」的抑制被轉變成「愛己」的禁忌，連帶否定了更為模糊的「利己」觀念。然而，自私是否真的與愛己一致？弗洛姆一針見血地問道：「或者他的自私莫非由於缺乏愛己而形成？」⁶事實上，聖經所揭示的「愛人如己」的教義，隱含著尊重、愛護與瞭解自己應與尊重、愛護與瞭解他人不可分離；自私的人則不然，他們並不瞭解自己的獨立完整性，以致必須從他人處奪取以滿足自己。弗洛姆因而反對卡爾文主義者的主張，他認為「自私與愛己絕不一樣，事實上是對立的」，「誠然，自私的人沒有愛人的能力，但是他們也沒有愛己的能力」⁷。

自私不是愛己，更進一步，在「利己」的議題上，弗洛姆指出：斯賓諾莎沿襲亞里斯多德人本倫理的傳統，認為「萬物就其本身而論，都是爭取維持自身的存在」⁸。人們尋求自己的利益，可謂是絕對符合理性的一種德性概念。換言之，

⁵ 弗洛姆 (Erich Fromm)，孫石 (譯)，《自我的追尋》，臺北：志文出版社，1978 年，頁 113。

⁶ 同上註，頁 119。

⁷ 同上註，頁 121。

⁸ 同上註，頁 22。



在人本倫理傳統中「自愛」與「利己」非但天經地義，同時也都是實現人性的道德力量。弗洛姆表明自己傾向斯賓諾莎的論點而反對卡爾文的主張。

弗洛姆進一步指出，斯賓諾莎提出利己的美德觀念後，近三百年來，利己觀念不斷狹義化。現代的利己觀念幾乎是混合著兩種矛盾立場：一方面受卡爾文「抑制利己」的觀點影響，但卻拒絕其「克己」觀點中「無我」的宗教成份，以致自我非但不是服務於上帝，更有甚者，人們只是貶抑自己的價值，自甘於成為經濟的工具；而另一方面，現代人又扭曲了斯賓諾莎的利己含義，完全忽略其中的美德特質，錯將征服當作它的倫理教條⁹。弗洛姆沉痛指出，自十八十九世紀開始，自我觀念的定義不再被解釋為「我認為我自己是什麼」，而是解釋為「我究竟有什麼」，或「我佔有些什麼」¹⁰。

在以上兩種矛盾立場的概念背景下，使得「亞當斯密難題」在現代社會更顯尖銳。受到市場中那「看不見的手」驅使，即使個人在經濟生活中只考慮自己利益，通過分工和市場的作用，自然會為所有參與者帶來利益，最終達成國家富裕的目的。那麼，在經濟人角色更受強調的時代環境下，除了一個人「不應自私」的道德原則被模糊為「不應自愛」之外，現代社會竟同時流行著與此相反的論調：「記住你自己的利益，你的行為要符合你的最佳利益；你如果這樣做，同時

⁹ 同上註，頁 124-125。

¹⁰ 同上註，頁 126。



也是為了他人的最佳利益」¹¹。

然而，成功崇拜以及無止境的自我追求，只能使人偶爾得到一時的滿足，更多人則是對於整人生覺得毫無意義。弗洛姆認為，現代文化的失敗，並非由於個人主義的原則，而是由於誤解了利己的意義，「並非由於人們過份關切他們的自我利益，而是他們對真正自我的利益沒有給予充分的關切」¹²。歸根究底，「我們的道德問題，是個人對他自己的冷淡」¹³，弗洛姆總結當代人所面臨的重大挑戰，即在於「克服這個時代對於追求真正幸福的麻木」¹⁴。

承上所述，弗洛姆從思想文化的角度指出了現代利己觀念的錯亂，並言明自己的主張乃承襲亞里斯多德及斯賓諾莎等人的人本倫理傳統。雖然他從社會文化現象觀察中提出敏銳的心理學剖析，由此駁斥現實主義者屈從於權力，然而，在自我與他者的關係樣態已經發生轉變的今日，人本主義認定「利己」與「利他」不會發生衝突的時代或許已經過去。如果不堅持這些理論預設，或許我們更能直面自我與他者的倫理關係？

¹¹ 同上註，頁 117-118。

¹² 同上註，頁 128。

¹³ 同上註，頁 235。

¹⁴ 同上註，頁 130。



參、生活世界與互為主體性 (intersubjectivity)

承前所述，弗洛姆從社會心理及思想文化等層面對現代利己概念進行分析，並以人本倫理傳統為依據，指出利己與利他的衝突乃是出自一系列概念混淆所致。他以宏觀的視野釐清複雜多元理路，對於深化人性思想固有其貢獻，然而，此倫理學立論的基礎仍有其侷限：相對於聲稱「利己排斥於利他」的陣營而言，弗洛姆態度鮮明地採取了反對立場，在這個論辯中，正反雙方都預設著某種人性論主張，再來才是各自對於自我利益的不同認知。而這些關於人性本質的主張，不同學派均難以說服對方。那麼，既然各家抱持根本不同的人性論觀點，如何在不同立論間做出客觀的評斷？就如莊子〈齊物論〉所言「使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之……」無論評論者與此方立場相同、與彼方立場相同、與雙方立場相同，或與雙方立場不相同，但凡評論者預先設定了立場，他的評論必然出現循環論證的荒謬情況，根本不可能有客觀公正的討論與解決。

面對不同倫理立場的爭議，麥金泰爾(Alasdair Chalmers MacIntyre)指出：道德紛爭總是發生在各對立傳統所承繼的預設、思想或論證類型中。儘管道德哲學中不可能存在一種中立的標準能證成哪個是最優秀的理論，也沒有任何傳統能明確反駁另一傳統的邏輯¹⁵，但是面對對立觀點的爭議，卻有

¹⁵ MacIntyre, Alasdair Chalmers, *After Virtue: A Study in Moral Theory*



助各傳統以自己的方式評估和理解彼此，從而糾正並擴展自己，更富想像力地解決困境。恰恰是通過這樣的接觸，傳統既能夠豐富自己，也能增強對自己的信心¹⁶。因此，麥金泰爾對於道德哲學普遍存在理論預設的情形，仍抱持樂觀以對的態度。

然而，將道德哲學建立在利己、利他，乃至性善、性惡等人性論預設，這種方法對於哲學追根究底的精神而言似乎顯得過於素樸。胡塞爾(Edmund Gustav Albrecht Husserl)早期曾批評哲學的人類學及心理學進路，認為哲學必須被理解為一種方法：拒絕任何傾向使人類經驗自然化的觀點，而應去檢驗其先驗的、超越的基礎¹⁷。因此胡塞爾現象學將一切意義的源頭安置於超越主體性之上，拒絕「心理主義」、「人類學主義」所預設的「自然態度」。對於預設立場所導致的理論問題，現象學似乎提出了一個可行的方法。

然而，西方近代哲學自笛卡兒(René Descartes)開啟了認識論轉向之後，自我成為人類認識的最根本起點，自我和他人的區隔是無須論證的，而他者和外部世界的存在則被認為是一個難以證明的問題。現象學作為研究「自我經驗」(Selbsterfahrung)的自我學，同樣很難擺脫意識的獨我論難題。

(Third Edition), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, pp. xii–xiii.

¹⁶ 同上註，頁 276。

¹⁷ Duranti, Alessandro, *Husserl, Intersubjectivity and Anthropology. Anthropological Theory*, 10, 1-2, 2010, 頁 3。



直到《觀念一》(*Ideen I*) 時期，胡塞爾開始強調透過意識與身體(Leib)聯繫，通過空間與時間的體驗以及同情共感的行為，同屬於一個生活世界的主體能實現相互理解¹⁸。胡塞爾也開始視「自然態度」的世界為一個充滿價值的世界，最重要的是這也是一個「實踐世界」，自我在任何理論之前即已參與其中，早已蘊含我們對於什麼事物或者人是什麼的理解¹⁹。透過「生活世界」理論的擴展，「互為主體性」拓展了「超越主體」的視域。

透過生活世界中的互為主體性觀點，現象學能更好的說明自我與他者的關連。然而，即使是回歸生活世界，自我的觀念在西方傳統架構下依然保留著歷史文化的殘餘：自我似乎永遠是理性而具有道德正當性的，就如麥金泰爾在《依賴性的理性動物：人類為什麼需要德性》所提到的：「我們在想到殘疾時，把那些『殘疾人』視為『他們』而不是『我們』，視為一個分離的群體而不是我們自己曾經是、現在有時是、將來也有可能是的樣子」²⁰。在理性優位的立場下，西方傳統倫理學眼中的自我，到底如何看待人我的份際？

¹⁸ Schutz, Alfred, *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, In A. Schutz (Ed.), *Collected Papers III*, Dordrecht: Springer, 1966, 頁 51-52。

¹⁹ Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, New York: Collier, 1931, 頁 92-93。

²⁰ 麥金泰爾 (Alasdair Chalmers MacIntyre), 劉璋 (譯), 《依賴性的理性動物：人類為什麼需要德性》，南京：譯林出版社，2013 年，頁 6-7。



肆、列維納斯對西方倫理學的反思

列維納斯(Emmanuel Lévinas)在《整體與無限》(Totality and Infinity)中，對於蘇格拉底以降整個西方倫理學的傳統作了一番鞭辟入裡的評論——在「知識即德行」的教導之下，西方倫理學強調了同一為首要性的原則，於是認識主體致力於解除被認識之物的他異性，原本自我遇見他者的震驚被削弱了。存在的邏各斯(Logos)變成一種經由中立的第三項（即被思考的概念）通達存在者的方式。而「存在與思想的同一」這種真理的概念，更突出了西方哲學作為存有論的基調：通過置入一個能確保理解存在的中間項，笛卡兒式的「我思」將他者還原進入同一。在這個傳統下，自由有了特殊的意義：「它的最終意義就在於這種在同一中的持久性，這就是理性」²¹。甚至，在西方哲學傳統下，最高的理性只認識它自身，理性的光照消解了他者的抵抗。因為光打開了一個空間，將存在者從虛無中提交而出。透過中介化，存在者與同一者的距離被消除了。

西方哲學自蘇格拉底以降，將真理的理想建立在同一的本質性自足之上，列維納斯指出，這種概念化消除了兩物之間的遙遠距離，同時這也是一種投降，將一個外在的存在者置於同一者的統治之下。自我與他者的關係是通過我在自己身上發現的第三項才得以實現（這第三項可以稱作感覺，在

²¹ Lévinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh: Duquesne University, 1995, 頁 43。



其中客觀性質與主觀感受混淆不清)²²。列維納斯指出，西方哲學的真理理想就建立在這樣一種自我主義之上，「哲學是一種自我學(egology)」²³。

海德格(Martin Heidegger)在先蘇時期的希臘哲人思想中發現了思想對存有真理的順從，他更致力揭示蘇格拉底以降哲學對於存有的遺忘。然而，海德格的存有論同樣維持著自我主義精神：當他把天、地、神、人重新在自然中統一起來，或聚合在一起，「存有論變為關於自然、關於非人格的能產性、關於沒有面容的慷慨的母親、關於特殊存在者之母體以及物之不可耗盡之質料的存有論」²⁴。海德格克服形上學(metaphysics)的努力並沒有使他脫離西方哲學自我中心的傳統，儘管他批判技術性思考遺忘了存有真理，但是他的存有論同樣「仍處於對匿名者的服從中」²⁵。

列維納斯認為「必須顛倒這些術語」，因而他對倫理提出了新的定義：「我們把這種由他者的出場所造成的對我的自發性的質疑稱為倫理」²⁶。他者的陌異性之於自我、之於我思，乃至之於我的佔有都是不可還原的，因此能對我的自發性提出質疑，故能實現為倫理。列維納斯因而主張：形上學、超越、對他者的歡迎，以及對同一的質疑，這些才是倫理學本

²² Lévinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh: Duquesne University, 1995, 頁 42。

²³ 同上註，頁 44。

²⁴ 同上註，頁 46。

²⁵ 同上註，頁 46-47。

²⁶ 同上註，頁 43。



質的具體落實。

伍、原始儒學論「仁」

在西方哲學主流發展中，除了繼承不同道德傳統的人性預設，產生「克己」、「利己」等不同教導之外，在自我與他者關係的認識論課題上，自我學一直是共同的理論基調。從列維納斯對倫理提出的新定義來看：倫理作為「由他者的出場所造成的對我的自發性的質疑」，不再是出自主體自我內在的理性計算或單向性的道德自律，它更是一種在「待人」及「接物」的情境下，面對「外在性」的他者而不能拒絕地予以回應。這似乎更接近原始儒學中「仁」的概念。

談到儒家的仁論，《論語》中孔子有關「仁」之言論多見於問答。《論語》中孔子在「某某問仁」的問答中提及「仁」的章節有七，以下我們從這些對答的情境中檢視夫子對於仁的看法：

〈雍也〉

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」

〈顏淵〉

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」



仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」

司馬牛問仁。子曰：「仁者其言也訥。」曰：「其言也訥，斯謂之仁已乎？」子曰：「為之難，言之得無訥乎？」

樊遲問仁。子曰：「愛人。」問知。子曰：「知人。」樊遲未達。子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲退，見子夏。曰：「鄉也吾見於夫子而問知，子曰『舉直錯諸枉，能使枉者直』，何謂也？」子夏曰：「富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。」

〈子路〉

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」

〈陽貨〉

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」

在上述對答脈絡中，「先難而後獲」、「克己復禮」、「己所不欲，勿施於人」、「其言也訥」、「愛人」、「居處恭，執事敬，與人忠」以及「恭、寬、信、敏、惠」等，這些謹慎、謙遜、溫柔、敦厚的行為或態度，都是孔子心中「仁」的特質。換言之，「仁」的教導基本上是與他者的應對緊密



關連的。雖說「古之學者為己」²⁷，但這為己之學並沒有西方脈絡之下的自我學意味。然而，近代學者對於「仁」的闡釋卻有日漸存有學化的趨勢，亦即「仁」逐漸被內在化，成為一種個人修養的實踐理性。

以《論語》中顏子〈克己復禮〉一章為例，或許因為有著朱子「傳授心法切要之言」的認證，成為後代論「仁」的重要焦點²⁸。林遠澤指出「孔子對這位在他心目中最足以傳承道統的弟子「問仁」的回答，想必不僅是像回應其它弟子般的隨機指點，而是在師徒之間印證孔門儒學的根本教法」²⁹。文章「透過對於儒家實踐理性類型學所做的後習俗責任倫理學重構，展現出『仁』在其整體性中對於克己復禮所達成的辯證性統一關係」，這意味「仁」能構成一個系統學說。該文旁徵博引，並調和了柯爾柏格(Lawrence Kohlberg)的「道德發展理論」，以及諾丁斯(Nel Noddings)關懷倫理學等各家觀點，主張儒家人際關中可以隱含某種「基本存有論」³⁰。

²⁷ 《論語·憲問》。

²⁸ 如明儒鄒東廓謂：「顏子〈克己復禮〉一章，是聖門傳授正脉。」〔明〕鄒守益著、董平（編），《鄒守益集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

²⁹ 林遠澤，〈克己復禮為仁——論儒家實踐理性類型學的後習俗責任倫理學重構〉，《清華學報》，42卷，3期，2012年，頁401-442。

³⁰ 關於Noddings援引海德格「基本存有論」以說明關懷倫理在存有論的優先性，參考前揭文中註釋48,49處。「基本存有論」是海德格哲學的基本術語，海德格在《存有與時間》中希望藉由「此在」(Dasein)的意義分析，以闡明所有科學領域的認識基礎。本文於此主要目的是指出當代詮釋者對原始儒學的理解主要參照某些西方哲學及倫理學的理論架構，故謂之「前理解」。然未免篇幅過長及治絲益棼，不再針對柯爾



而這些詮釋觀點或預設人類發展的結構歷程，或以特定價值序階對應著一套存有學的表現層級³¹，反映著當代學者詮釋原始儒學的各種「前理解」。

孔子的「仁學」是否應是一套隱含「基本存有論」的系統學說？《論語》〈子罕〉首章云「子罕言利與命與仁」，大部分注家採用「子罕言：利，與命，與仁。」這樣的句讀。然而「仁」作為孔孟的核心學說，若說孔子將「仁」與利、命等量齊觀似乎於理不通。因此朱熹《四書章句集註》解釋曰：「罕，少也。程子曰：『計利則害義，命之理微，仁之道大，皆夫子所罕言也。』」³²。何晏《論語集解》則說：「罕者，希也。利者，義之和也。命者，天之命也。仁者，行之盛也。寡能及之，故希言也。」³³然《論語》中「仁」字出現近 110 次，約有 60 個段落論仁³⁴，故有人疑惑「言仁豈少哉？」³⁵ 說孔子「罕言仁」，似乎與事實不符。

關於此點，也有學者曾提出補充：「說文：『直言曰言，

柏格的「道德發展理論」、諾丁斯的「關懷倫理學」等各家的基本術語進行解釋。

³¹ 前揭文中指出「仁同時做為倫理主體、道德主體與法政主體，及其在連續的發展過程中，分別表現出實踐理性之不同層次的立法能力。」

³² 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，北京：中華書局，1983年。

³³ 〔魏〕何晏、〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》，臺北：廣文書局，1991年，頁 289。

³⁴ 此處謂「《論語》中「仁」字出現近110次，約有60個段落論仁」，這些數字乃是透過「中國哲學書電子化計劃」搜尋而得。

³⁵ 〔宋〕朱熹（編），《二程外書》，臺北：臺灣商務印書館，《文淵閣四庫全書》影印本，冊 698，子部儒家類，6卷，1986年，頁 107。



論難曰語。」周禮春官大司樂注，『發端曰言，答述曰語。』依此解釋，有問有答為語，無問而直說為言。」³⁶整體看來《論語》中孔子有關「仁」之言論的確多見於問答，雖亦有不見對答脈絡者，但直言「仁之道」或「仁之體」確實罕見，這個特色其實很值得重視。如果因為以「仁之道大」解釋「子罕言仁」，卻進而推論夫子之「仁」有其「道體」，這已然是採取了一存有學立場來解釋「仁」，這是否與程子以「仁之道大，故夫子罕言」的基本立場相互矛盾呢？³⁷

從列維納斯的倫理學洞見來看，我們有理由對於這種道德發展系統與存有層級觀點表達疑慮：試想，如果可能，孔子究竟比較可能將「倫理學」或「存有學」當作是「仁」立論的基礎？當學者們因「為仁由己」這句話，把眼光完全聚焦在「道德主體自我立法」、「道德自律」等剛健特質上時，這是否忽略了孔子與弟子論仁時，經常出現另外一組「謹慎、謙遜、溫柔、敦厚」等「厚德載物」特質的關鍵詞，如：「恭、寬、信、敏、惠」及「敬」與「忠」等？而這些特質似乎有著高度的內在關聯性。例如：在「出門如見大賓，使民如承大祭」或「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也」等情境事例中，顯然有著遠比「同意遵守社會禮儀規範」更

³⁶ 李炳南，《論語講要》，頁 361，取自：

<https://tw3.amtb.de/fabo/pdf/HZ31-011-01.pdf>

³⁷ 勞思光指出，孔子立說自「禮」而反溯至「仁」與「義」，其基本方向為「心性論中心之哲學」：外在生活秩序源自於內在之德性自覺。將自覺之性發展為自然之性（荀子）乃至漢儒將其連結至「天道」的宇宙論思想，乃是孔子之學的一種扭曲的發展。勞思光，《新編中國哲學史（二）》，臺北：三民書局，1990年，頁 7-8。



多的、屬於倫理情懷甚至宗教情感的表露，那是「維天之命，於穆不已」的一種情感向度。

上述問答中除了倫理情感的柔性特質之外，「主體」相對於「他者」所處的位置也值得考察。例如：「出門如見大賓，使民如承大祭」，這種表現超越了封建的禮法秩序：如果依照尊卑階級與社會習俗，為何「使民」時必須虛擬一個矛盾的場合與情境，將「對下」的角度轉換為「對上」態度，模擬自己正「如承大祭」般戒慎莊重？因此，僅以道德主體或社會習俗來思考「仁」的實踐，恐怕不盡能表達此一教導背後蘊含的倫理內涵。又如，在「出門如見大賓」一句中，「出門」是一個未特定的情境，在不能預先確知誰將是「下一來者」時，孔子告訴仲弓必須以「如見大賓」的謹慎惶恐來面對任何不特定的「他者」。這隱約透露了自我與他者並不處於一個對稱的倫理地位，亦即，他者並不是「另一個自我」，「仁學」並不像是「自我」運用「實踐理性」所建立的一套體系學說。有志於仁的倫理行動者必須時時警惕，在應對他者時不能輕率套用方便的習俗規範，作為倫理主體的自我更需具備的是待人接物時的道德敏感度。

更進一步，從上述各則弟子問仁的回覆中，孔子例舉的「愛人」有關的謙遜表現都有一個共通的內在特質：不將自我的「權力」視為理所當然。在「為之難」、「言之詘」及「先難而後獲」等事例中，與其說儒家考慮的是「道德主體的倫理責任」，不如說，這是一種完全不同於主體哲學的純粹倫理學，因為他沒有主體哲學「自我中心」的「存有學基礎」，所



以這才是一部不出於「權力」思維、不摻雜「政治」考量的真正「倫理學」。

陸、結語：「仁」是倫理的起源

列維納斯說倫理是種「艱難的自由」，因為我與他者永遠處於一種不對稱的位置，亦即，他者並不是另一個自我，而「我們」也不僅僅是「自我的複數」³⁸。在倫理的關係中，我的自由是必須經受他者的質問及挑戰的；「他者」乃是「自我」的權能永遠無法企及之處。這種尊重「絕對他者」倫理思想，與主體哲學從「主體」—「自由」—「選擇」到「責任」的存有學邏輯是相當不同的。而孔子說「為之難」故「仁者其言也訥」，這似乎與列維納斯「艱難的自由」背後的道理更為相近——仁者的視聽言動，並不是簡單地自我立法或遵循禮法，而是必須考慮異質性的他者的存在，並以恭、寬、信、敏、惠及敬與忠等溫柔敦厚的態度，敬重並涵容他者的異質性。那麼，雖說「為仁由己」指出一種自發性，但這點未必等同於道德主體的「實踐理性」，因為傳統儒學論仁並不著重在提出理性的普遍法則，「能近取譬」³⁹的為仁之方，同樣也體現在孔子隨機指點的不同情境裡⁴⁰。「子見齊衰者、

³⁸ Lévinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh: Duquesne University, 1995, 頁39。

³⁹ 《論語·雍也》。

⁴⁰ 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，1990年，頁154-155。文中指出孔子答門人問「仁」時，每次說法均不相同，其所以不提出一客觀理論，乃因孔子本意在於教化當前之受教者，而非尋求客觀論證，這正是「傳統儒學精神與思辯哲學之根本殊異所在」。



冕衣裳者與瞽者，見之，雖少必作；過之，必趨」⁴¹。

西方哲學向來以「愛智慧」之學自居，列維納斯追問這種哲學之愛究竟朝向何方？是朝向對象知識的確定性，或是對這些確定性知識的反思？對此他回答道：「哲學是對愛的愛；是由他者的面容所教授的智慧」⁴²。相同的，在孔子與弟子們平常日用的對答情境中、在「仁者愛人」的基本教學目的之下，傳統儒學「仁論」與其說是主體追求理性通透的「智慧之愛」，更不如說，是一部指點為人處事方向的「愛的智慧」⁴³。如此，倫理的核心不在於利己也不在於利他，倫理的起源在於仁，而仁即存在於以克己的視、聽、言、動回應他者的每個瞬間。

⁴¹ 《論語·子罕》。

⁴² Lévinas, Emmanuel, *Entre Nous: Essays on Thinking-of-the-Other*. Trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav, Columbia University Press, 1998. 頁 200。

⁴³ 此處關於「智慧之愛」與「愛的智慧」的區辨，即借由列維納斯對西方傳統哲學的評論，反思當代學者對原始儒學進行「西方哲學化詮釋」的可能問題。



參考資料

一、古籍文獻

- 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 〔宋〕朱熹（編），《二程外書》，臺北：臺灣商務印書館，《文淵閣四庫全書》影印本，冊 698，子部儒家類，6卷，1986年，頁 107。
- 〔魏〕何晏、〔梁〕皇侃，《論語集解義疏》，臺北：廣文書局，1991年。
- 〔明〕鄒守益著、董平（編），《鄒守益集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

二、現代專書

- 勞思光，《新編中國哲學史（一）（增訂五版）》，臺北：三民書局，1990年。
- 勞思光，《新編中國哲學史（二）（增訂五版）》，臺北：三民書局，1990年。
- 亞里斯多德（Aristotle），鄧安慶（譯），《尼各馬可倫理學（注釋導讀本）》，北京：人民出版社，2010年。
- 弗洛姆（Erich Fromm），孫石（譯），《自我的追尋》，臺北：志文出版社，1978年。
- 麥金泰爾（Alasdair Chalmers MacIntyre），劉璋（譯），《依



賴性的理性動物：人類為什麼需要德性》，南京：譯林出版社，2013年。

Descartes, René, *Discourse on the Method and Meditations on First Philosophy*, London: Yale University, 1996.

Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957.

Heidegger, Martin, “Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis.,” *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, New York: Collier, 1931.

Lévinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phaenomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 1992.

Lévinas, Emmanuel, *Entre Nous: Essays on Thinking-of-the-Other*. Trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav, Columbia University Press, 1998. pp.197-200.

Lévinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh: Duquesne University, 1995.

MacIntyre, Alasdair Chalmers, *After Virtue: A Study in Moral Theory (Third Edition)*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Schutz, Alfred, “The Problem of Transcendental



Intersubjectivity in Husserl,” In A. Schutz (Ed.), *Collected Papers III*, Dordrecht: Springer, 1966, pp. 51-83.

三、 期刊論文

林遠澤，〈克己復禮為仁——論儒家實踐理性類型學的後習俗責任倫理學重構〉，《清華學報》，42 卷，3 期，2012 年，頁 401-442。

Duranti, Alessandro, “Husserl, Intersubjectivity and Anthropology,” *Anthropological Theory*, 10, 1-2, 2010, pp.16-35.

<https://doi.org/10.1177%2F1463499610370517>

Montes, Leonidas, “Das Adam Smith Problem: Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy,” *Journal of the History of Economic Thought*, 25, 1, 2003, pp. 63-90.



Abstract

The relationship between the Self and other is the realistic basis of ethics discourse. Aristotle advocated "friends as another self" in "*Nicomachean Ethics*", and " he is related to his friend as to himself ", so there is no conflict between "self-love" and "love of others" in Aristotle's virtue ethics. But on the other hand, the Western tradition of contract theory takes "rationality and self-interest" as the highest priority of human behavior, and moral behavior is but a means to achieve happiness. The conflict between selfishness and altruism is finally reflected in the "Adam Smith problem": that is, "*The Wealth of Nations*" takes "self-interest" as the humanity basis of economics; but "*The Theory of Moral Sentiments*" regards "altruism" as the root of human nature of moral philosophy, so does human economic life and ethical actions necessarily contradict each other? Is "altruism" equivalent to a correct ethical choice? The main purpose of this article is to examine the classical and contemporary ethical issues of self and the other, a classical and contemporary Western ethical issue: from Fromm's investigation of the social psychological evolution of self-interest and altruism, to the phenomenological reflection on the human nature presupposition of contemporary moral philosophy, and then



from Levinas' reflection on Western ethics in comparison with the wisdom of classical Eastern Confucianism, to clarify the nature of ethical phenomena. Compared with the ethical point of view of the Western philosophy of subject, the so-called "benevolence" in the Analects reveals a more primitive phenomenon: apart from the duality of "self-interest/altruism", there are other possible forms of connection between the self and the other, perhaps the "benevolence" of Confucius' "loving people" can better show the origin of the ethical phenomenon.

Keywords: ethics, self, other, ethics, self-interest, altruism.

