

【專題論文】 Feature Article

當代東亞倫理學的兩種主體概念
——論和辻哲郎、唐君毅和牟宗三
對哲學倫理學的進路

Two Concepts of the Subject in Modern East Asian
Ethics: The Approach to Philosophical Ethics in
Watsuji Tetsuro, Tang Junyi and Mou Zongsan

施益堅

Stephan SCHMIDT*

關鍵詞：道德主體、認識主體、自他不二

Keywords: moral subject, epistemological subject, non—duality of Self and Other

* 德國柏林自由大學哲學博士／中央研究院中國文哲研究所訪問學員。

摘要

本文討論和辻哲郎、唐君毅和牟宗三位大哲學家的倫理學思想，目的為引起當代新儒家與京都學派之間的哲學對話。三位思想家皆主張哲學倫理學必須脫離西方認知論與存有論典範。因此，他們建立兩種主體概念的區分辨別，即和辻哲郎所講「主觀」與「主體」和新儒家所謂「道德主體」與「認識主體」的兩組概念。本文點出此概念不僅有類似的思想內涵，而且它們對西方哲學皆具有批判性的潛力。為了進一步深入三位哲學家的道德思想，筆者用比較的方式探討京都學派與新儒家哲學對人的觀念，著重和辻哲郎「自他不二」與「人間」的兩個觀點和牟宗三所提出的「人雖有限而可無限」說法。筆者承認，雙方概念各自有其特殊義含，但它們也有一個共同焦點，即皆想要發展出一種獨立於西方個體主義的思想模式，進行另類道德哲學探討。

Abstract

The present essay inquires into the philosophical ethics of Watsuji Tetsuro, Mou Zongsan, and Tang Junyi, thereby trying to initiate a dialogue between two important strands of modern East Asian philosophy, namely New Confucianism and the Kyoto School. The starting point is a commonly shared focus on the task at hand: All three philosophers discussed here think it imperative to emancipate philosophical ethics from the dominating paradigm of Western ontology and epistemology. To this end, they establish a categorical distinction between the moral subject and the epistemological subject – *shutai* and *shukan* in Watsuji, *daode zhuti* and *renshi zhuti* in New Confucianism – and try to base philosophical ethics exclusively on the former. This essay compares both sets of distinctions in order to work out their shared assumptions on man's moral nature as well the criticism they entail with regard to Western ethics. In a second step, the essay aims to explore the concept of man in which both approaches to moral philosophy are being grounded. Here, the focus is on Watsuji's concepts of *ningen* (human being-in-between) and *jita fuji* (non-duality of Self and Other) as well as Mou Zongsan's insistence on the possibility of human self-transcendence (*ren sui you xian er ke wu xian*). While cognizant of the subtle differences involved, the essay maintains that both thinkers seek to develop conceptual alternatives to what they perceive as the dominating modern Western self-image of man *qua* individual.

壹、序言

京都學派和當代新儒家是東亞文化因應「西方挑戰」的哲學反應，兩者透過討論西方傳統的種種觀點，發展出日本、中國文化色彩的現代哲學體系。在倫理學的範圍裡，雖然兩個哲學派別各自有其進路與述語，但思想內容上卻也有共同的意圖與綱領。點出此共同點並理解其哲學意義是本論文的主要目標。筆者將注重和辻哲郎的《人間の學としての倫理學》與《倫理學》兩部書，探究其中「主觀」與「主體」兩個概念與新儒家所講的「認識主體」與「道德主體」的哲學關係。之後，筆者將探討和辻哲郎的「自他不二」和牟宗三的「人雖有限而可無限」觀點，點出雙方在很基本的層次上進行西方倫理學主體概念的批判，對於人的道德主體性提出另類的觀點。筆者認為，此種京都學派與當代新儒家的對話不僅對各派的思想發展、而且對一整個跨文化倫理學脈絡都會有貢獻。嚴格說來，和辻哲郎不算是京都學派的代表人物，他不是西田幾多郎的學生，並且只有短時間在京都大學任聘教書，但雖然如此，我們卻不能說和辻哲郎的思想與京都學派之間完全沒有關係。¹《人間の學としての倫理學》裡有作者給西田幾多郎的題詞，其中許多觀點受西田哲學的影響；比如說，「間柄」、「人間」是和辻哲郎倫理學的關鍵性概念，兩者可視為西田的「場所」²觀點在倫理學範圍裡進一步的發展。不過，本文不討論和辻哲郎與京都學派的哲學關係，反而要將焦點放在於和辻哲郎倫理學跟新儒家哲學的思想關係及其對跨文化倫理學的貢獻。

1 參考Robert E. Carter 的論文："Interpretative Essay: Strands of Influence"，收入 *Watsuji Tetsuro's 'Rinrigaku' – Ethics in Japan*, trans. Yamamoto Seisaku/Robert E. Carter (Albany: State University of New York Press, 1996), pp. 325-354。

2 《場所》是1926年撰寫的，收入《西田幾多郎全集》，第4卷（東京：岩波書店，1987年），頁208-289。另外一篇對和辻哲郎倫理學有深刻影響的論文是西田1932年撰寫的《私と汝》，收入《西田幾多郎全集》，第6卷（東京：岩波書店，2003年），頁341-427。

貳、「主觀／主體」與「認識主體／道德主體」的區分

和辻哲郎倫理學的基本意圖是擺脫他所謂「近世的謬誤」，即單單從個人意識的角度面對倫理問題，把倫理學視為個人意識的問題而已。³此謬誤的背景是現代西方的個人主義精神及其所包含的個人主義對人的觀念。在此文化條件之下，「孤立自我的立場」⁴作為現代哲學的出發點。和辻哲郎對此問題的論述具有細微差別，他並不完全拒絕個人主義，反而承認其重要性與意義。他所反對的是一種抽象性，即把孤立的自我視為一整個人的代表，把一整個人還原到單一的個人。此動作才是上述謬誤的根源。

如果說，「孤立自我」或「個人」是相當抽象的、還原性的人概念，馬上呈現的問題當然會是：有沒有一個非抽象的、非還原性的、能夠代表人之整體性的人概念？和辻哲郎的答案是有。日本傳統的「人間」觀點強調「個人」概念所掩蓋的面向，即人與人之間的關係，或者借用和辻哲郎自己的話語「人と人の間柄」。眾所周知，現代日文「人間」一詞的意思就是「人」，兩個詞可以互換，但在和辻哲郎思想中作為哲學範疇的「人間」卻有其特殊的內涵，即「超個人的自己」。⁵就和辻哲郎而言，只有從此角度才能夠切入倫理學範圍，因為「倫」字「本來就預設著『群體』、『多數』之義，個體的人實無『人倫』可言。人倫意味著：人與人之間的關係以及對此關係的規定。」⁶很明顯的，此看法具有儒家文化色彩，而和辻哲郎也承認《孟子》、《論語》、《春秋》等儒家經典對他倫理概念的影響。倫理學是一種「人與人之間的關係學」，但必須強調的是，「人與人」的意思並不是兩個單人的「總數」。反而，一個人本身已經是超個人的自己，是一個從與他人的關係中形成而來的存有，這是和辻哲郎所謂「間柄」概念的意義。因此，從孤立自我立場出發的現代哲學，特別是

3 《倫理學》，收入《和辻哲郎全集》，第10卷（東京：岩波書店，1962年），頁11。

4 前揭書。

5 前揭書，頁12。

6 在此借用楊儒賓教授的措辭。楊儒賓〈和辻哲郎論間柄〉，收入李明輝、陳瑋芬（編）：《現代儒家與東亞文明：地域與發展》（臺北：中研院文哲所，2002年），頁401。

笛卡爾「我思故我在」觀點為代表的西方哲學，⁷從一開始就沒有把握人概念的充分意義，也沒有把握人之所以為人的基礎。

筆者將在下一段進一步深入「人間」概念的含義。現在所面對的問題是和辻哲郎對兩個主體概念的辨別，即「主觀」與「主體」之間的區分。此區分不是和辻哲郎自己發明或首次建立的，但它在和辻哲郎的倫理學體系中居於樞紐地位。「主觀」概念來自二十世紀初日本學者接受新康德主義思想的脈絡那裡，⁸它所涉及的主體是認知論的主體，它的內容範圍限於人與自然、人與東西、人與任何外在對象的關係。⁹和辻哲郎對此概念不提供任何闡釋，因為它不是倫理學概念，它的內容範圍只是「物」（もの），而倫理學所關心的卻是「事」（こと）。¹⁰換句話說，「主觀」代表人的一種理論態度。與此相反，「主體」是「實踐的行為的主體」，甚至可說是作為「實踐的行為的連關」的主體。¹¹

雖然和辻哲郎對於兩個主體概念之區分不提供詳盡的分析，但從他的概念用法，我們還是可看出他倫理學最鮮明的特色。¹²他寫道：「人間は行為主体であつて単なる觀照の主体すなわち主觀であるのみではない。まだ単なる觀照の客觀となることはできない。」¹³從此可看出，有別於倫理學主流，和辻哲郎不是從個別的「應然命題」切入倫理學範圍，而是以最基本的方式提出一種康德式的問題：倫理學如何可能？此可能性依賴著主體概念的整頓。首先，我們必須劃清倫理學與認知論之間的界限，而且必

7 關於和辻哲郎對笛卡爾cogito的批判請參考《人間の學としての倫理學》，收入《和辻哲郎全集》，第9卷（東京：岩波書店，1962年），頁133-136。值得注意的是，在二十世紀有不少西方哲學家提出類似的批評，其中美國實踐主義思想家米德（George Herbert Mead）特別接近和辻哲郎的立場，強調個人的「社會性」。比較Steven Odin, "The Social Self in Japanese Philosophy and American Pragmatism: A Comparative Study of Watsuji Tetsuro and George Herbert Mead," in: *Philosophy East & West*, 42, 3 (1992), pp. 475-501。

8 參考Hans Peter Liederbach, *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros – Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt* (München: Iudicium, 2001), p. 132。

9 比較《人間の學としての倫理學》，頁142-143，與《倫理學》，頁11-12。

10 《人間の學としての倫理學》，頁143。

11 《倫理學》，頁35。

12 最有代表性的段落是《人間の學としての倫理學》，頁136-142，與《倫理學》，頁34-38。

13 《人間の學としての倫理學》，頁136。

須理解這並不只是兩個內容範圍的辨別而已，更多的是兩種主體概念的範疇區分。這是「主觀」與「主體」兩概念區分的層次。之後，在更深的層次上探究「主體」概念的意義，點出其背後的人概念如何，此才是和辻哲郎倫理學的真实出發點。因為只有在此層次上，他才能夠建立一種「作為人學的倫理學」，同時超越西方傳統的「限於道德規範及其原則的倫理學」。根據和辻哲郎的看法，第一層次的區分，即「主觀」與「主體」之間的區分，在西方傳統中雖然不扮演主要的角色，但並不能說它完全沒有出現。康德的「理論理性」與「實踐理性」觀點是最有名的例子。但是在個人主義的文化條件之下，西方思想家無法發覺第二個層次上「孤立自我」與「超個人的自己」，即「個人」(individual human being)與「人間」(human being-in-between)的區分。在和辻哲郎看來，最接近於「人間」概念的西方思想家也是康德，因為他所謂的「可想的性格」¹⁴牽涉人之超個人性格。因此，和辻哲郎寫道：「根據它最深的內容，康德的道德哲學就是我們所講的『人間の學』，但我們不主張康德以自覺的方式採取此立場。康德所意識到的立場反而是十八世紀的個人主義。」¹⁵

在進一步深入和辻哲郎思想之前，我們應該對當代新儒家的兩種主體概念略作論析，點出雙方觀點的交錯所在。

儒家傳統的道德思想並不似西式的哲學倫理學，即不是一種反思道德問題的理論，而是包含思想與行為兩方面的修養工夫。此傳統工夫論本身可能並不提供批判西方倫理學的進路，然而透過新儒家學者的努力——即透過傳統工夫論語言的哲學化——中國傳統思想的「批判潛力」逐漸呈現。認識主體與道德主體之區分，是新儒家「西方哲學批判」與「儒家傳統現代化」兩個任務的核心議題。唐君毅、牟宗三和其他新儒家學者認為，忽略此區分是西方道德哲學最嚴重不足之處。¹⁶

14 和辻哲郎對康德所謂intelligibler Charakter的日文翻譯，參考《人間の學としての倫理學》，頁56。

15 前揭書，頁57。在頁59，他補充說，從表面上看，康德倫理學停留在「主觀的道德意識的學」的地步上。楊儒賓教授強調：「和辻哲郎顯然認為自己的倫理學可以補康德之不足。」〈和辻哲郎論問柄〉，頁407。另外，參考《倫理學》，頁34-35的論述。

16 關於此點可比較拙著Stephan Schmidt: "Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt – Zu einer

就新儒家的角度看，「道德主體」概念指向人的道德性（human morality），強調人有超越私慾的能力；此概念兼含人的事實樣態與理想狀態兩面，¹⁷指出修養工夫的必要性：只有通過工夫過程，人的道德性才得以充分實現，才能達到道德主體性。按照此種思想，人與人之間的關係是主體與主體的關係，是一種道德關係，基礎在於對彼此的責任、互相尊敬等態度上。與此相反的，「認識主體」概念涉及人的知識能力；認識主體與其所知識的對象之間的關係——即所有外在的東西——是主體與客體（object）的關係。認識主體把所有外在東西看作對象，看作客體，甚至可以說，它的基本動作就是「客體化」所有的東西。有別於主體與主體之間的道德關係，認識主體對客體的關係不是「互相的」，無責任或尊敬等意思。相反地，認識主體控制客體，把握它，決定它的地位，且定義其意義。¹⁸通過「客體化」認識過程，認識主體控制外在世界，堅持¹⁹自己的主體性。

牟宗三、唐君毅及其他新儒家學者認為，若將主體與客體之認識關係限於「認識典範」，即局限人涉及外在東西的認識過程，並無錯誤。但他們不接受西方學者從認識主體的角度面對道德行為的問題，也不贊成西方倫理學把人與人之間的道德關係類比為主體與客體的認識關係。從新儒家角度看，這忽略「道德界」²⁰之獨立性與自律性，引發人（道德主體）被「客體化」²¹之困境，且違背唐君毅所謂的「人文主義之基本信念，即重為主體而非客體的整個具體人之信念。」²²換言之，西方哲學家犯了「類錯誤」（category mistake）。此錯誤不僅是一個理論上的不恰當，而且有實踐上的後果：我們若對別人有錯誤的概念——把他們設想為客體——我們

kategorialen Unterscheidung im Denken des modernen Konfuzianismus," in: *polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 19 (2008), pp. 63-84.

17 換言之，它不承認西方傳統所謂的「事實與價值二分法」（fact/value dichotomy）。

18 從胡塞爾開始，西方現象學進行許多相關問題的論述，在此不詳細論述之。

19 牟宗三、唐君毅都使用來自佛教思想的「執」字，來說明此堅持動作。

20 牟宗三的辭語。比較《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁63。

21 比較唐君毅《中國人文之精神價值》（臺北：正中書局，1979年修訂本）第六章與牟宗三《現象與物自身》第四章之論述。

22 唐君毅：《中國人文精神之發展》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁61。

在行為上也不會注意對方的道德主體性。因此，順著認識主體概念處理道德問題，會帶來人與人之間關係「異化」危險，認識主體概念無法作為工夫論之立足點，因為它無法作修養工夫過程之起點。

如同和辻哲郎一樣，新儒家學者並不拒絕整個西方的「認識典範」；他們承認，所有的科學研究須在認識典範之基礎上進行，甚至可以說：西方科學是認識典範最具體且最成功的表現。但同時，新儒家主張一個完全獨立於認識典範外的「道德面向」，²³強調人與人之關係永遠不可能還原到一個科學世界觀。

參、「自他不二」與「人雖有限而可無限」觀點

如上所論述，和辻哲郎、牟宗三、唐君毅三個人皆進行一種圍繞「道德主體」概念的倫理學思想。同時，他們對西方倫理學的批判強調，其基本缺點並非在某個個別的應然命題或道德規範，而在人概念的抽象性與片面性的層次上。西方倫理學因為出發點的錯置，所以思路曲折，最後導致和辻哲郎所講的謬誤。了解這一點後，我們現在必須深入的問題便是，三位思想家對人之道德主體性的看法如何？根據筆者的理解，三位雖然各自有其特殊的觀點，但是他們基本上皆同意，認為人作為道德主體之所以可能的條件是一種「超越個人性」的可能。以和辻哲郎與牟宗三的兩個關鍵性概念為準繩指出此可能性之所在，這就是本段落的目標。

有別於「主觀」與「主體」之間的辨別，「自他不二」是和辻哲郎自己創造的觀點。²⁴它跟「實踐的行為的主體」概念有密切關係。我們必須注意的是，和辻哲郎所謂的「行為」觀點並非牽涉到主體之所有的動作與行動，它具有自己的專門的意義，即它是形成我與他人之間「間柄」的過

23 此概念是筆者提出的，然此思想早在牟宗三與唐君毅之著作中已經很明顯。比較牟宗三所謂的「道德界」，《現象與物自身》，頁63。

24 至少這是德國學者與譯者Hans Martin Krämer的斷言。比較Watsuji Tetsuro, *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, trans. Hans Martin Krämer (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005), p. 47。

程，使我與他人達成「自他不二」的非二元性狀態。和辻哲郎寫道：「行為は（…）自と他とに別るる主体が自他不二において間柄を形成するという運動そのものなのである。」²⁵此種「間柄的形成過程」同時包含和辻哲郎所謂的「實踐的了解」。²⁶某種程度上，「自他不二」觀點可視為「人間」概念的含義；人從一出生時，生存於一種脈絡中，而此脈絡是吾人與他人共同生存的環境，即和辻哲郎所謂的「人間の世間性」²⁷方面。同時，每個人在長大成人的過程中，形成個人的認同，形成一個自我，這是和辻哲郎以「人間の個人性」概念描述的另一方面。由此可知，「人間」的內在結構是兩面的動態性綜合體，而人的行為是此綜合體的表現，表現的方式包括語言、動作、表情等等，都可視為是「人間」的表現，即是個人透過個人行為所表現出來的「超個人」的意義。語言的例子可能最為明顯：我用語言表達我的意思——我個人的思想、立場、感情、心情等等——但我所運用的字眼不是我自己創造的，而是先於我的，因此，我個人的意思不得不有超個人的內涵。從這裡，我們再一次可以看出和辻哲郎為什麼認為西方「孤立自我」的立場是抽象的，就是因為個人意識不可能是「非語言的」，因此，嚴格而論，也不可能是一種「孤立的意識」。²⁸個人性只不過是「人間」的一面，而偏重這一面的倫理學難以避免陷入謬誤。

25 《倫理學》，頁36。值得注意的是，在和辻哲郎思想中，自他不二此狀態有兩面，它一方面是原有的，另一方面是透過人的行為才形成而來的，得以充分實現。兩者之間的關係可稱為「辯證關係」，因為它的基礎在於一種雙重否定：「自」與「他」是共同體之否定的結果，「自他不二」是自與他之否定的結果。比較《人間の學としての倫理學》，頁151-152。和辻哲郎把此過程分為三個階段，即「統一」、「分離」、「結合」。比較《倫理學》，頁38。

26 在和辻哲郎思想中，「理解」與「了解」兩概念牽涉到兩種主體的動作，理解描述「主觀」的理論態度，並了解是「主體」的實踐行為。此概念用法跟西田幾多郎及其他京都學派思想家的用法一致。比較《倫理學》，頁37，與《人間の學としての倫理學》，頁196。此外，和辻哲郎的論述與牟宗三對「智體明覺」與「知性」（《現象與物自身》，第4章）且「具體的解悟」與「抽象的解悟」（《生命的學問》（臺北：三民書局，1970年），頁197）兩種區分的討論也有交錯之處。

27 《人間の學としての倫理學》，頁27。

28 加拿大的社群主義思想家泰勒（Charles Taylor）有類似的觀點，他強調一個自我只能在他所謂「語言交流的脈絡」（webs of interlocution）中生存。Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1989)。

和辻哲郎所謂的「實踐的了解」是了解「人間」之表現的能力。因為每個人皆參與此表現的脈絡，大家透過此過程才形成其自己的人格，所以每個人皆有這個能力。也因此，透過「實踐的了解」，我們在意識的層次上能夠形成原有的、但尚未充分實現的「自他不二」狀態。²⁹據這個看法，我們可說，「自他不二」是倫理所以可能之根據，同時是道德行為的最終目標。

實現過程——和辻哲郎所謂的「實踐的な實現」——所形成的狀態，從行為的層次講是「自他不二」，從意識的層次講是「自覺」。在和辻哲郎倫理學當中，「自他不二」與「自覺」是一體兩面。因此，他認為，倫理學可以名為「人間」之自覺的系統化。³⁰此系統化就是他所謂「解釋學」，即詮釋學的任務。從方法論角度看，和辻哲郎主張「作為人學的倫理學」應該是一種詮釋學。其任務在於把日常的、原來的、實踐的「了解」發展為自覺的、系統的、科學的「理解」。³¹此發展雖然包含一種理論化運動，但對和辻哲郎而言，這並不意味著我們可以擺脫道德行為上的努力。相反的，詮釋學本身就是一種倫理實踐，它提供行為的準繩與規範，幫助日常的道德行動者作為自覺的道德主體。

現在我們可以重新回到新儒家的脈絡。「人雖有限而可無限」是牟宗三關鍵性的觀點。像認識主體與道德主體之間的辨別區分一樣，它同時有「批判西方哲學」與「建立新儒家體系」的雙重作用。此觀點源自牟宗三對康德與海德格哲學的論評，他認為，這兩位思想家代表了一整個西方哲學，更精確的說，海德格對於康德「有限性」(Endlichkeit)概念的闡釋讓我們徹底理解西方文化的特徵。在牟宗三看來，西方傳統不僅偏重認識主體，而且連一些很重視道德問題的思想家——比如康德——都沒有充分理解道德主體的意義。這並不表示這些思想家不夠努力，反而，牟宗三認為，我們從這裡可看出西方文化最基本的不足之處在於對人概念的片面性。在基督教的西方文化圈裡，人最基本的定義是「非上帝」，也因此，

29 和辻哲郎寫道：「人間存在のなかにはすでに倫理があり、人間共同態の中にはすでに倫理が實現せられている。」《人間の學としての倫理學》，頁36。

30 「人間の自覺の體系化」，《人間の學としての倫理學》，頁36。

31 參考《人間の學としての倫理學》，頁168-185。

人的主要屬性皆是消極的（比如ignorant, sinful, mortal），而與其相反的積極屬性唯屬上帝（omniscient, good, eternal）。換言之，在這樣的文化條件下，西方哲學家在探討人性時，只好強調「非上帝」的方面，無法把握人性的整體性，或者借用牟宗三的話語，只好強調人是有限的存有，無法承認他有無限性的可能。在牟宗三看來，基督教以「人之有限性」與「上帝之無限性」之間的「絕對區分」³²為基本觀念。在基督教思想中，只有上帝是無限的存有，而「人是無限的存有」這句話則模糊上帝與人的界限，甚至它否定絕對區分，表示人可做上帝。因此，在基督教教義中，這句話是有罪的。

東亞的儒家文化因為沒有上帝概念，所以對人的理解也不一樣。根據牟宗三的看法，基督教所否定的「人可無限」觀點正好涉及儒家道德主體最突出的特色。³³人之道德性（man's moral nature）是一種超越限制的能力，透過修養工夫，人雖然不可做上帝，但他可以變成儒家傳統所謂的「聖人」。某種程度上，牟宗三所強調的「可無限」觀點，是孟子「每一個人可做聖人」之可能性的新表達方式。如上所說，兩者牽涉人的理想狀態，同時點出之所以為人的根據。在筆者看來，此根據可借用和辻哲郎的「自他不二」說法來表達：人不是一個「孤立自我」，他的人性不僅與他人一樣，而且人性包含一種人與人之間的道德關係。如同和辻哲郎的「自他不二」狀態一樣，此關係是原有的，但它透過道德行為才得以充分實現、才變成一種高一層的實體。³⁴

為了進一步探討此點，我們可以順便參考一篇儒家經典：在《孟子·公孫丑上》裡，孟子為了證明「人皆有不忍人之心」，提出一個非常簡單

32 牟宗三把他所謂的「超越區分」或"transzendente Unterscheidung"（現在「先驗區分」此翻譯比較普邊）視為「絕對區分」的「派生」觀點。

33 此看法的基本前提當然是在儒家所講的「有限性／無限性」與康德、海德格Endlichkeit/Unendlichkeit的兩組概念之間沒有差異的情況下。筆者雖然不接受此前提，但牟宗三的看法卻值得討論。不過，本論文不打算深入牟宗三與康德、海德格的哲學關係，這裡要探討的是牟宗三「無限性」觀點的倫理學意義。關於筆者對新儒家與康德之哲學關係的立場研究，參考拙著Stephan Schmidt, "'Der grosse Chinese von Königsberg' – Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhundert," in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 33, 1 (2008), pp. 5-29。

34 此說法涉及牟宗三所謂的「兩層存有論」，但本論文無法深入此理論觀點。

的思想實驗，即「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」。³⁵這個小故事後來變成儒家道德思想一典範類型，不僅說明「性善」原則，而且強調儒家倫理學奠基於我與他人之間的關係上。當代新儒家學者乃以孟子這句話彰顯儒家倫理學的特質。比如牟宗三解釋「乍見孺子入井」時，他把「怵惕惻隱之心」視為心裡發生「振動」，強調「是本心呈現自決一無條件的行動之方向」。³⁶此行動方向當然是救孩子阻止他入井。唐君毅提出類似的看法，但進一步強調救孩子的衝動「超越吾人自己之打算，而趨向於一客觀的使孺子得救」。³⁷由此可知，在遇到孩子的時候，故事裡的人物不是一個單一的有限的存有，而是他與孩子之間的關係變成他自己人格的主要成分。他的反應一邊完全是主動的，即在他自己心裡發生的，但另一邊完全是被動的，是根源於孩子的困境。從這個人經驗的角度看，孩子的困境不是他所看見的外在的東西而已，反而是他自己心裡引起直接反應的「震動」。換言之，在這個時刻中，人與孩子之間沒有限制，他們達成一種「自他不二」的狀態。牟宗三所講的本心之呈現就是這樣兩個人之間所出現的現象。從這個角度看來，「乍見孺子入井」是一種「過渡情況」：看見孺子入井的人還可以勉強說是認識主體，即單一的個人，但通過「怵惕惻隱之心」的「震動」，他變成道德主體，即和辻哲郎所謂的「人間」。在救助小孩子的同時，他超越其單一性與有限性，亦即超越他與孩子之間的限制。此現象也可說是「突破認識主體之理論態度」而達成「道德主體之實踐態度」，即是「人雖有限而可無限」例子。³⁸

35 孟子繼續強調「非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也」。對孟子而言，思想實驗中，此人的反應是獨立於某些特殊的條件之外，而代表所有人的普遍性格，即「人性」。

36 牟宗三：《現象與物自身》，頁101。

37 唐君毅：《中國文化之精神價值》，頁144。

38 「可無限」觀點當然包含「人堅持其有限性」的可能。乍見孺子將入於井的人也許會無視其心裡的震動，會反其道而行，不救小孩子。但從儒家的角度看，這樣的動作意味著道德主體性被否認。

肆、結論與展望：新儒家、京都學派的道德思想 與西方倫理學的對話

在筆者看來，和辻哲郎與新儒家的道德思想大規模上是相輔相成的。在面對西方哲學及其人概念的挑戰時，雙方從東亞文化傳統的角度提出倫理學觀點，在很基本的層次上進對行西方哲學與西方文化的批判。筆者承認，關於某一些問題，雙方的焦點不同，比如和辻哲郎把「孤立自我」視為現代的現象或現代文化的表現，而新儒家把它關聯到「有限性」觀點，強調它與基督教傳統有內在關係。此外，和辻哲郎所謂的「解釋學」與新儒家式的「工夫論」有方法論上的不同，但是雖然如此，從上面的論述我們還是看得出，和辻哲郎與新儒家在倫理學範圍裡面有一系列接觸點值得進一步的探討。筆者認為，和辻、唐、牟三個人在二十世紀因應西方哲學挑戰時所提出的觀點，已經變成了二十一世紀西方哲學家不可逃避的挑戰。但值得注意的是，在二十世紀的西方倫理學脈絡中，已經有一些思想家提出了與這三個人類似的觀點。例如，布伯（Martin Buber）在《我與你》書中強調，「他人」（即布伯所謂的「你」）不可類比為其他對象，³⁹因為這樣的類比意表一種「物化」（*Verdinglichung / reification*），忽略他人的人性。從布伯的基本思想再進一步發展，列維納斯（Emmanuel Levinas）提出了一種與和辻哲郎、新儒家思想有許多共同點的哲學倫理學。雖然列維納斯與東亞的文化背景大不相同，雙方所追求的目標卻如出一轍。如同和辻哲郎、唐君毅、牟宗三一樣，列維納斯主張倫理學作為「第一哲學」，獨立於傳統的存有論與認識論典範以外。列維納斯認為，我跟他人的關係不可還原為主體跟認識對象的主客關係，因為人與物屬於絕對差異的存有面向。因此，列維納斯預想出一種「雙層的過渡」：在哲學歷史的層次上，他欲擺脫西方傳統的思想典範，展開自律性的道德面向；在個人的層次上，他主張擺脫所謂的「在存有中糾纏」⁴⁰（*entanglement in Being*），解放個人的道德性格。列維納斯認為，西方傳統的哲學語言雖在認識論的範圍中有其恰當性，但它無法把握道德面向的

39 此點牽涉到布伯所謂「我—你」（*Ich-Du*）與「我—牠」（*Ich-Es*）的範疇性區別。參考 Martin Buber, *Ich und Du* (Stuttgart: Reclam, 1999), pp. 3-6。

40 列維納斯用拉丁文的“*conatus essendi*”說法，它的意義跟「執」字的意思很近。

特徵。⁴¹也因此，上述的「雙層過渡」只能通過新哲學語言的創造才可能完整。透過充分拓展個人的道德經驗，和充分發揮傳統道德思想潛力的雙重努力，列維納斯希望，一個新的「非還原性的」倫理學可以發展出來。筆者則認為，通過京都學派、新儒家與列維納斯倫理學的跨文化對話與交流，新的倫理學更有成功的可能。[◆]

41 列維納斯批評西方存有論思想使「倫理關係」(relation éthique)服從於「知識關係」(relation de savoir)，藉此以「他者概念」取代真實的他人。Levinas, *Totalité et Infini* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988), p. 45。此區分和和辻哲郎與新儒家對兩個主體概念的辨別區分非常相像。

◆ 責任編輯：金葉明。

引用書目

牟宗三

1970 《生命的學問》（臺北：三民書局，1970年）

1990 《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1990年）

唐君毅

1979 《中國人文之精神價值》（臺北：正中書局，1979年修訂本）

1991 《中國人文精神之發展》（臺北：臺灣學生書局，1991年）

楊儒賓

2002 〈和辻哲郎論間柄〉，收入李明輝、陳璋芬（編）：《現代儒家與東亞文明：地域與發展》（臺北：中研院文哲所，2002年）

西田幾多郎

1987 《場所》，收入《西田幾多郎全集》，第4卷（東京：岩波書店，1987年）

2003 《私と汝》，收入《西田幾多郎全集》，第6卷（東京：岩波書店，2003年）

和辻哲郎（Watsuji Tetsuro）

1962a 《倫理學》，收入《和辻哲郎全集》，第10卷（東京：岩波書店，1962年）

1962b 《人間の學としての倫理學》，收入《和辻哲郎全集》，第9卷（東京：岩波書店，1962年）

2005 *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, trans. Hans Martin Krämer (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005)

BUBER, Martin（布伯）

1999 *Ich und Du* (Stuttgart: Reclam, 1999)

CARTER, Robert E.

- 1996 "Interpretative Essay: Strands of Influence," *Watsuji Tetsuro's 'Rinrigaku' – Ethics in Japan*, trans. Yamamoto Seisaku/Robert E. Carter (Albany: State University of New York Press, 1996)

LEVINAS, Emmanuel (列維納斯)

- 1988 *Totalité et Infini* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988)

LIEDERBACH, Hans Peter

- 2001 *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros – Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt* (München: Iudicium, 2001)

ODIN, Steven

- 1992 "The Social Self in Japanese Philosophy and American Pragmatism: A Comparative Study of Watsuji Tetsuro and George Herbert Mead," in: *Philosophy East & West*, 42, 3 (1992)

SCHMIDT, Stephan (施益堅)

- 2008a "Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt – Zu einer kategorialen Unterscheidung im Denken des modernen Konfuzianismus," in: *polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 19 (2008)
- 2008b "'Der grosse Chinese von Königsberg' – Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhundert," in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 33, 1 (2008)

TAYLOR, Charles (泰勒)

- 1989 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1989)