

孔、孟、荀與潘霍華的群己觀—— 從成人之道著眼*

鄧紹光

信義宗神學院
Lutheran Theological Seminary
Shatin, Hong Kong

毋庸置疑，儒家學說的重點乃在「成人」（人格的完成），¹而人格之完成，亦即個體性之完成。然而，早在先秦發軔時期，兩種不同的進路已於孔子以後的儒家傳統中初露端倪，分別是孟子與荀子。²孟子強調成人的根據是超越內在的本心，荀子則認為外在的禮義法度才是成人的根據所在。正如楊國榮指出：「如果說，孟子以『惻隱之心』（不忍人之心）作為仁的出發點，意味著將仁這原則視為內在良心的呼喚，那麼，荀子以禮為人道之極，則將人道原則理解為社會對主體的外在要

* 本文初稿發表於第四屆「基督教與儒家對話」國際學術會議，香港中文大學，1998年12月21日至23日。

¹ 杜維明甚至認為完善人格乃儒家的終極關切。參氏著：《儒家思想》（台北：東大圖書公司，1997），第三章；《人性與自我修養》（台北：聯經出版社，1992），第三章。亦參牟宗三：《生命的學問》，七版（台北：三民出版社，1994），頁107。

² 程梅花：《內聖外王》（濟南：泰山出版社，1998），頁120。

求。」³事實上，我們可以更進一步指出，孟子以內在本心為成人的超越根據，無疑是主體哲學，荀子以禮義法度作為人道之極（《荀子·禮論》），實際上就是以禮義法度為中介而讓眾人互相建構，所以近似互為主體的哲學。從當代西方哲學的角度審視，孟子的道德主體哲學怎樣才可以防止滑入主體主義，把他者吞噬而將自我絕對化？另一方面，荀子的倫理主體哲學怎樣才能避免主體的失落、消解，「使主體間成為無主體的共同體」？⁴很明顯，儒家哲學在其發端處已出現互相限制的局面。也就是說，荀子強調人透過禮而互相建構正限制了孟子所講的主體的絕對化；反過來，孟子道德主體的自作主宰又抵制荀子那種約化主體於互為主體的傾向。這正顯出儒家內部義理的緊張力：在成人的過程中，主體的自覺與主體的相互關係如何取得平衡，從而使人成為人，是必須面對的問題。換句話說，必須解決主體的自覺與主體間的相互關係兩者如何能同時成為成人的條件。

本文借助近日專家研究的成果，目的在於指出先秦儒家並未用心於此，因而很容易落入主體獨大或主體喪失的局面，從而危及成人之可能性。本文並就此進一步提出當代德國神學家潘霍華 (D. Bonhoeffer) 的個體與社群並建觀點，作為儒家哲學在疏解上述困難時的參考。

二

孟子及荀子先後承繼孔子的儒學，卻朝不同方向發展。一方面，他們固然擷取了孔子思想的不同側面（仁與禮），但另一方面，我們亦可以說在孔子思想中的仁與禮含有張力，只是隱而未發，到了孟子和荀子才顯明。

無疑，孔子的主體意識十分強，從踐仁是人自作主宰，與他律無關可見，如「仁，遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》）。可是，孔子言仁，亦多與禮並論，如顏淵問仁，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！」（《論語·顏

³ 楊國榮：《善的歷程》（上海：人民出版社，1994），頁91。

⁴ 借用楊國榮對維根斯坦後期哲學的批評：〈主體與主體間〉，收氏著：《理性與價值》（上海：三聯出版社，1998），頁88。

淵》)正如方穎嫻所言：「『為仁由己，而由人乎哉』，標示著孔子對行仁的強烈的主體責任感與主體能自主為仁的無限自信。」⁵但這裡討論仁，是從與別人的關係來說的，即「克己復禮為仁」，這樣，就必須考慮禮的意義，以及禮與仁的關係。孔子說「克己復禮為仁」，就表明必須扣緊禮來講踐行仁這觀點。

如果說仁是內在性的原則，不是從外面得到的品質，也不是生物的、社會的或政治力量的產物，⁶那麼，禮就是倫理的中介原則，因為禮「指導著人們與他人交往的具體道路」。⁷若踐行仁必須扣緊禮，那麼，仁與禮之間必然產生張力，亦即內在性原則與倫理性的中介原則之間有張力。這因為禮總是指向自身以外的他者，「『禮』總是意味著一個客體的存在。……它必然地牽涉到一種關係或建立關係過程。因此，自身與他人發生聯繫就是『禮』的深層結構」。⁸禮作為倫理性的中介原則，就是把自身與他人聯繫起來。如此一來，在禮的實現中，他人就具有首要的地位，⁹這正與「為仁由己，而由人乎哉」相衝突。在實踐的過程中，或更準確地說，在成人的過程中，前者以他人為首出，後者則以自身為首出，這就構成了張力；在孔子的思想，這張力蘊含於以禮來講仁這觀點中。這張力亦可見於孔子一方面說「我欲仁，斯仁至矣」，另一方面又說「不學禮無以立」(《論語·季氏》)、「立於禮」(《論語·泰伯》)。這裡的「立」無疑跟「己欲立而立人」的「立」意思相同。如此，成人之道即有二：仁與禮。然而，如上所述，仁與禮是兩種不同的原則，一種直接向內用力，另一種由外向內用力，「內外相交相成」，¹⁰緊張與衝突，顯而易見。

當然，我們可以採取「自我轉化」的觀點來化解仁與禮之間的張力，如杜維明所說：「根據孔子的觀點，人的自我實現的最終基礎存在於他自己的本性之中，然而他要獲致自己人格的真實性，他必須經歷一

⁵ 方穎嫻：《先秦之仁義禮說》(台北：文津出版社，1996)，頁147。

⁶ 杜維明：《人性與自我修養》，頁11。

⁷ 杜維明：《人性與自我修養》，頁35。

⁸ 杜維明：《人性與自我修養》，頁28。

⁹ 杜維明：《人性與自我修養》，頁28。

¹⁰ 參程梅花：《內聖外王》，頁120。

個自我轉化的過程。」¹¹但藉著「自我轉化」是否真能超越杜維明所講的精神個人主義 (spiritual individualism) 和倫理社會主義 (ethical socialism)，¹²卻很成疑問。正如杜維明自己指出，「儒學認為自我轉化必須在人際關係的脈絡中才能得到表現」，¹³他更進一步表示「這種把天真的自發性與道德的責任感融為一體的能力是以意識到他人的存在為前提的」，¹⁴這又如何可以避免在自我轉化的過程中失落自我，為他人所消解？怎樣才能「群而不黨」(《論語·衛靈公》)、「和而不同」(《論語·子路》)？

另一解決仁與禮的張力的手法剛好相反，視仁為禮的大本，這可見於牟宗三及其追隨者的解說。¹⁵這種看法以仁屬第一序，禮屬第二序；仁為「內在自發自主之成己成人之道德意識與實踐」，¹⁶禮則為客觀之規範、形式，必待仁此真生命以實之，賦予意義，否則即成空架子，¹⁷他們經常引為根據的文本則為：「人而不仁，如禮何！人而不仁，如樂何？」(《論語·八伯》)若是這樣，禮只成了仁的實現化、客觀化的工具，怎樣才可防止內在的道德主體不會消融他者的獨特性，在消除仁禮張力的過程中，這是否冒著同化他人的危機？「己欲立而立人，己欲達而達人」(《論語·雍也》)、「己所不欲，勿施於人」(《論語·衛靈公》)，怎樣才不會淪落到主宰、壓制他人的地步？

孔子的成人觀既不是精神的個人主義，也不是倫理社會主義，而是成己同時成人，人已雙成。¹⁸其成人之道亦不是斷為兩橛的，本姓化與禮義化是二而一的，¹⁹從他仁禮並舉，兩者互相規定可見：「人而不

¹¹ 杜維明：《人性自我修養》，頁 29～30。

¹² 杜維明：《人性自我修養》，頁 31，註 15。

¹³ 杜維明：《人性自我修養》，頁 30。粗體字為筆者所強調。

¹⁴ 杜維明：《人性自我修養》，頁 30。粗體字為筆者所強調。

¹⁵ 牟宗三：《中國哲學十九講》(台北：學生書局，1983)，頁 60～62；蔡仁厚：《孔孟荀哲學》(台北：學生書局，1984)，第三章；方穎嫻：《先秦仁義禮說》，第六章。

¹⁶ 方穎嫻：《先秦仁義禮說》，頁 84。

¹⁷ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 61。

¹⁸ 借用方穎嫻的用語，見氏著：《先秦仁義禮說》，頁 174。

¹⁹ 程梅花：《內聖外王》，頁 132。

仁，如禮何？」「克己復禮為仁」，故說君子「群而不黨」、「和而不同」。孔子著意的不是建立理論，並加分析，而是以指點的方式說明成人之道，沒有察覺其中蘊含張力，以致孟子、荀子能這樣向著不同的方向發展。

三

孟子私淑孔子，以四端心來解釋仁，把仁紳化內轉並突顯了仁的活動性；又從心來討論性，就是以主體的活動表明人之所以為人。這樣，心便成了孟子哲學的核心觀念，亦是其成人之道的關鍵所在。

簡言之，孟子的成人之道乃在「存心」「盡心」：「君子所以異於人者，以其存心也」（《孟子·離婁下》）、「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」（《孟子·盡心上》）。孟子所倡議的心，是超越的道德主體，是一切道德實踐的超越根據，是非經驗的。孟子與告子辯論性善，就是以心之善端講性善，²⁰從心之善端是無條件的、先驗的來顯明其超越性。性善因而是超越的，而非氣性的。四端心不但是超越的，且內在於個體中，仁義禮智均出於此心，因為「仁義禮智根於心」（《孟子·盡心上》），「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」（《孟子·告子上》）。這就把孔子的義與禮都歸到心性上了。總結來說，孟子的心是超越而內在的實踐主體，這主體決定了其成人之道的特性。

「存心」「盡心」是從積極、理想方面講；從消極、現實上講則是「求放心」。「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不求，哀哉！人有雞犬放，則知求之，有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」（《孟子·告子上》）因為現實是許多人放失其心，故要把放失之心找回來，靠的就是「思」，丟失心的根本原因在於「弗思」（《孟子·告子上》）。因此，必須靠賴「思」這心的活動來呈現心本身，這就是心的自覺，亦即牟宗三所講「逆覺體證」中的逆覺，「心之官則思，思則得之，不思則不得也」（《孟子·告子上》），心之思實

²⁰ 對孟子與告子的論辯的疏解，見牟宗三：《圓善論》（台北：學生書局，1985），第一章。

實際上就是心對本身的自覺。心的自覺，就是心的呈現，我們因此可以討論存心、盡心。存心就是存養其心，而不放失它；盡心即充盡實現其心，與天同流。無論存心或盡心，都是依據心自身之思，直體本心，反身而誠。因此，孟子的成人之道只是超越而內在之本心的自我體現而已。

孟子繼承孔子的「我欲仁，斯仁至矣」，進一步說「求放心」「心之官則思」「存心」和「盡心」，對成人之道的根據考察得更具體和深入，確立其為超越而內在的根據：心能自作主宰，自由而無待於物，²¹ 四無依傍，不假外求。如此一來，「成人的過程便帶有某種封閉的性質：理想的人格始終不超出先天的善端」，²² 因為心之體現，「最後而根本的本質動力即在超越的義理之心之自己，其餘的都是外緣」。²³ 這心具有知性知天的能力，更顯出其強烈的超越性格而非社會性格。²⁴ 因而難免陷入封閉的唯心論，成人之道因而只是內在超越的舉動，所以說：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉」（《孟子·盡心上》）。如此一來，孟子的成人之道不免過於孤峭，雖與天同流，但亦只在存有論的層面上與物同遊，忽略了現實社會的參與對成人的積極意義，而這正是荀子詬病孟子的地方。

四

正如黃俊傑的分析，「強調『心』的自主性並不一定會陷入唯心論的困境」，²⁵ 問題是這心是超越性的心抑或社會性的心。荀子的心能「知道」「行道」「體道」（《荀子·解蔽》），此中的道並非指超越的天道，而是人道，而人道亦不外禮義法度：「禮者，人道之極也」（《荀子·禮論》）。蔣年豐指出荀子深化《左傳》的「禮」，從先王所立的生活規範，轉化成理性的客觀架構，即「理性世界」。國家若能充分禮制化、理性化，就是人生的歸宿，例如：「川淵深而魚鰲歸之，山林茂而禽獸

²¹ 牟宗三：《圓善論》，頁 31。

²² 楊國榮：《善的歷程》，頁 87。

²³ 牟宗三：《圓善論》，頁 32。

²⁴ 黃俊傑：《孟學思想史論（一）》（台北：東大圖書公司，1991），頁 102。

²⁵ 黃俊傑：《孟學思想史論（一）》，頁 101～103。

歸之，刑政平而百姓歸之，禮義倡而君子歸之。……川淵者，龍魚之居也；山林者，鳥獸之居也；國家者，士民之居也」（《荀子·致士》）。²⁶ 蔣年豐明白地表示：「這種歸宿的根源在於禮樂社會本身是個無盡藏的富有，它可以滿足我們生活上一切物質精神的需要，使我們的生命得到最徹底的安頓。」²⁷ 這樣一來，個體的完成，或人成為人，就必須透過禮義的社群來完成。這明顯地跟孟子以主體為首出的超越內在的成人之道極為不同。

個體在禮義化成人的過程中，並非純被動的，心能知道，故稱為「道心」。依唐君毅，道心乃是「可由知兼求此一類事物彼一類事物之互不相朗而兼成之」之心，²⁸ 所以又稱為「統類心」，這能知的心不只是知類心，也是明統心。²⁹ 藉此統類心的知慮活動，人便察知禮義法度所蘊涵的「明通而類」的理性架構；另一方面，荀子又說禮義法度的作用乃化性起偽，轉化人之性情以成善，甚至「知慮」這「性情的精神層面」亦為禮義法度所涵養：「凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，故不由禮則勃亂提侵；……人無禮則不生」（《荀子·修身篇》，粗體字為筆者所強調）。³⁰ 這樣一來，道心與禮義法度之間就不是互為外在的，道心的知慮能察知禮義法度所包涵具「明通而類」的理性架構，是因為這心已在禮義法度的社群文化之中，且受它涵養，由此涵養而成統類心以建立禮義法度的理性世界。

荀子這統類心，無疑是社群性而非超越性的。個體完成自身，不離社群，成人之道就是在禮義化的社群中，以個體為禮義法度所涵養的知慮心、統類心，察知並充分實現這禮義法度的理性世界。在這點上，個體與社群無分先後，兩者互相涵攝、互相決定。這樣就可理解荀子為甚

²⁶ 蔣年豐：〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與義涵〉，載楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（台北：巨流出版社，1993），頁385～386。

²⁷ 蔣年豐：〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與義涵〉，頁386。

²⁸ 唐君毅：《中國哲學原論：原道篇卷一》（台北：學生書局，1976），頁455。

²⁹ 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》（台北：學生書局，1974），頁112。

³⁰ 蔣年豐：〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與義涵〉，頁386～387。

麼說「人生不能無群」(《荀子·王制》)，人禽之別只在於「人能群，彼不能群也」(《荀子·王制》)。就互為涵攝這一點更可進一步說，個體察知並實現禮義法度的文化世界，是以禮義法度為中介來與其他個體互為涵攝的過程，個體與個體之間乃互為主體的關係，這就遠離了孟子道德主體的路數，而成倫理主體的格局；主體必在禮義的倫理關係中完成，因而消除了主體的超越內在義。³¹ 然而，問題是，荀子憑甚麼保證個體在此成人之道的過程中，不會喪失自己而僅淪為關係的構成物？

五

主體與互為主體(或主體間際)、個體與社群，在當代西方哲學仍然是熱門的討論題目，無論是批判學派(Critical Theory)或是後現代哲學，³² 自由主義(Liberalism)或是社群主義(Communitarianism)，³³ 都無可避免要觸及此論題。而在基督宗教的神學領域中，也愈來愈多這方面的討論。³⁴ 值得注意的是，這些討論都可歸結至個體性的建立這議題之上，亦即成人之道的問題，因而可作疏解中國先秦儒家上述困難的借鑑。接下來，筆者將介紹當代德國神學家潘霍華在這方面的見解，嘗試發掘在甚麼條件下個體與社群可以並建，主體的自覺性與互為主體的關係性可以並存。以下引文表達出潘霍華對個體與社群的觀點：

上帝並不意欲無數人類個體的歷史，而是人類群體的歷史。祂亦非想要吸納個體於其內的群體，卻是人類的群體。在祂眼裡，群體跟個體，是同時出現、冒起的，也是彼此依恃的。³⁵

然而，這如何可能？潘霍華從人的自我意識的起現，這跟孟子和荀子是一致的，但在處理個體自我意識如何起現一點上，潘霍華卻遠離

³¹ 就此可參楊長鎮：《荀子類的存有論研究》(台北：文津出版社，1996)。

³² 如 Adorno, Habermas, Derrida, Lyotard 等歐陸哲學家。

³³ 參 S. Mulhall & A. Swift, *Liberals and Communitarians* (Cambridge: Blackwell, 1995); D. Ball, ed., *Communitarianism and Its Critics* (Oxford: Clarendon, 1993)。

³⁴ 參 C. Schwoebel and C.E. Gunton, eds., *Persons, Divine and Human* (Edinburgh: T & T Clark, 1991)。

³⁵ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, trans. R. Krauss & N. Lukens (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 80.

孟子的道德主體哲學而靠近荀子的倫理主體哲學。潘霍華在討論主體自我意識如何可能，「我」如何能知自己時，並不是以超越而內在的主體，而是以「異於自己的你」(alien Thou) 為可能條件。潘霍華清楚表明要以基督宗教的哲學來取代內在化的唯心哲學，³⁶ 這是因為德國唯心論把「以我為指涉」(in reference to the I) 的主體意識活動，轉換成存有論的「透過我」(through the I)，³⁷ 賦予「我」以創造的力量，³⁸ 「我」便能以反思的方式把客體全然置於其概念之內，從而掌握及決定它，³⁹ 客體的客體性因而被吞沒了。這樣，「我」就與天同流，且在存有論的層面上扮演上帝這創造者的角色，決定萬物之本性。潘霍華指出，這樣的我會陷入自困自閉的境況，因為當「我」把一切內化，以致心外無物而自足，「我」就能透過自己而知自己，而不是透過他者。此外，由於「我」是個有存有論判斷 (ontological judgement) 的主體，自然能自己覺知 (存有論上的覺知) 自己，不假外求，主體的意識在行動中呈現，藉行動實現其存有，即活動即存有，而這就促成了主體把自己囚禁在自己裡面的局面。⁴⁰ 孟子認為道德實踐的主體是超越而內在的，能知性知天，具有存有論判斷的作用，如牟宗三所說：「心體與天同，心之道德的創造性與天同，故盡心知性即可以知之所以為天也」，⁴¹ 「心性之道德創造性即是天道之創造性。……心外無物，性外無物，心性之創造說到其最具體之無邊功化即是天地之化」，⁴² 這樣看來，這跟德國唯心論所理解的「我」並無二致，在存有論的層面決定萬物的本性，所以同樣難逃潘霍華的批判：既把客體的客體性吞沒，亦把自己囚禁在自己裡面。

³⁶ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 27-28.

³⁷ D. Bonhoeffer, *Act and Being*, trans. H.M. Rumscheidt (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 44.

³⁸ Bonhoeffer, *Act and Being*, 43.

³⁹ W.W. Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness* (Lanham, NY: University Press of America, 1988), 99.

⁴⁰ Bonhoeffer, *Act and Being*, 39, 45.

⁴¹ 牟宗三：《圓善論》，頁 134。

⁴² 牟宗三：《圓善論》，頁 137。

潘霍華雖反對主體獨大的成人之道，但他走的又並非位格主義 (personalism) 或對話哲學 (dialogical philosophy) 的路數。⁴³ 位格主義哲學的目標不外超越德國唯心論，把客體、對象從主體的意識活動中解放出來，⁴⁴ 這就跟潘霍華的神學用心相一致：以基督宗教的哲學來取代內在化的唯心哲學，好能確保個人的具體個體性。⁴⁵ 主體在社群中仍是主體，是「差異的我」(alien I)。⁴⁶ 雖然如此，哲學上的位格主義在探求自我成為自我之所以可能的存有條件時，⁴⁷ 給予「對話」優先性，⁴⁸ 「關係」先行，⁴⁹ 正如布伯在《我與你》(*I and Thou*) 中的名言：「太初即有關係」(In the beginning is the relation)，⁵⁰ 我、你之所以被確立全在於兩者的關係。這「我——你」之間的相互關係無疑消解了主體的霸權性格，但潘霍華卻意識到位格主義並不能確保他原來所訂下的哲學目標：維繫「我」跟「你」之間的差異性，最終必會重蹈唯心主義一體化的格局，無由保障他者的絕對他性、異己性。⁵¹ 原因很簡單，以關係為相互的彼此建構，一旦成為第一原則，那麼，在這關係以外、以先，他者是不存在的，⁵² 一旦存在，即必然地要在「我——你」的關係中。結果，無可避免地展開了同化異類的過程。「我——你」之間直接而非間接的關係，更把這過程劇化，⁵³ 潘霍華就一直批判這種神祕的直接聯合。⁵⁴ 無疑，荀子以禮義法度為聯合的中介，是間接而非直接的，結果

⁴³ 參 Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 114; C. Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer* (New York / Oxford: Oxford University Press, 1994), 68。

⁴⁴ 參 M. Theunissen, *The Other*, trans. C. Macann (Massachusetts: MIT, 1987), 258。

⁴⁵ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 43，編註 30。

⁴⁶ 同上。

⁴⁷ Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 77.

⁴⁸ Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 75, 77.

⁴⁹ Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 133-34.

⁵⁰ M. Buber, *I and Thou*, trans. W. Kaufmann (Edinburgh: T & T Clark, 1970), 69；另中譯參陳維綱譯：《我與你》(台北：久大、桂冠出版社，1991)，頁 15。

⁵¹ Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 137-38.

⁵² Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 136.

⁵³ Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 136.

⁵⁴ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, ch.4.

卻跟直接聯合並無分別，因為同化異類只是需要克服重重障礙而不能一蹴而就。德國唯心論的黑格爾 (Hegel) 正是透過中介來吸納和內化一切異己，使絕對精神成為絕對的同一。那麼，荀子如何可以保障個體不為禮義法度所同化而失落自己，「我」如何不會淪為禮義法度的工具而壓制他人，扼殺他人的獨特性？簡言之，差異性在甚麼條件下才可以被保存下來？荀子以禮義法度建構文理隆盛的文化社群，個體性之建立，即成人之道，絕對不能離開這個文化世界的社群。只是，當人成為了社會人，個體成為社會的個體，則其獨特的主體性如何不被消滅，在荀子的哲學中並無任何保障。

潘霍華反對主體獨大與關係(無論直接的或間接的)首出的成人之道，卻又同時強調個體的主體性及社群性，因而確立他者優先性的界限原則。⁵⁵ 潘霍華以「異於自己的你」為主體意識冒起的可能條件，他說：「這我的冒起只是跟你一起的」。⁵⁶ 「我」的出現必須預設「你」，意思就是，我的自我意識，我意識自己為我的意識的顯現，必須以「你」作為先設條件。為甚麼呢？因為只有與「異於自己的你」相遇，甚至對峙、衝突時，才能因意識彼此的差異，意識這「你」有別於「我」，使自我意識得以冒起，認識自己。「『你』並不透露自己的本性，卻只有要求」，而「這要求是絕對的」，⁵⁷ 面對這要求，「我」的責任就是承認這個有別於我的「你」，一經承認，「我」就浮現出來了。「我」是個不可以內化他者的意識主體，而「你」在意識的對峙和衝突中，抗拒被內化和要求被承認，顯明了他者是不可被褫奪的。這樣，潘霍華所提出的「他者優先性的界限原則」就具有雙重功能。第一，保護個體的獨特性與分離性，「我」與「你」都是不可約化的個體，⁵⁸ 潘霍華認為社群的基本關係必須建基於此。⁵⁹ 第二，這界限在迫使主體承認他者的他性的過程中，「我」跟「你」之間出現不即不離的社群關係：

⁵⁵ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 49-50.

⁵⁶ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 50.

⁵⁷ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 54.

⁵⁸ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 54-57.

⁵⁹ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 56.

「我」不能離「他者」而為「我」，但「我」亦不可以約化自己為「他者」，⁶⁰由此可確立一建立關係的條件，就是在保有「我——你」的差異底下，仍能進一步開展社群的條件。如此一來，一方面既可以防止意識主體的獨大與絕對化，避免把存有吸納而達至思有同一的至大無外的局面，消除了他者的他性；另一方面又可以在建立社群的過程中仍然保有個體之間的差異，避免了「主體間性」約化個體，使主體間成為無主體的共同體。對於潘霍華來說，個體性的建立，亦即成人之道，就是以他者為首出的成己成人過程；這種以「他者優先的界限原則」，是個體與社群並建、主體與主體間並存的可能條件。

無疑，潘霍華這「他者優先的界限原則」跟其上帝觀的關係密不可分，上帝跟人有存有的差異 (ontological difference)，但上帝這神聖的你 (the divine Thou) 卻以耶穌基督的身分出現，以自限的方式與人類的你 (the human Thou) 相交，互不約化，同時展示出個體之間不即不離的關係。這樣說來，孟子和荀子的哲學，若要確立他者優先性的界限原則，則必須肯定天與人之間有存有的差異，這其實可以借助當代德國現象學家海德格 (Heidegger) 哲學來從事發展性的重建，⁶¹而當代法國哲學家勒維納斯 (Levinas) 的以他者為首出的倫理哲學，更是不容忽略的借鑑資源，因為其哲學的基本主張跟潘霍華的不謀而合。當然，如此一來，孟子和荀子的哲學必然經歷一轉化過程，但若就他們對個體性的建立這哲學的基本關懷來說，則這轉化是合理而必須的，不一定背離儒家成己成人的大傳統。

⁶⁰ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 55.

⁶¹ 袁保新即借用海德格的哲學，理解孟子的心並非「先驗道德我」而為「實存心」，見氏著：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(台北：文津出版社，1992)，第四章。此外，盧傑雄亦嘗試以德性倫理學 (virtue ethics) 了解及重構儒家的倫理學，參氏著：《道德知識與道德實踐：試論康德倫理學與儒家倫理學之差異》，《價值與社會》第一集 (北京：中國社會科學出版社，1997)，頁 33～52。

撮 要

先秦儒家學者孟子和荀子分別就孔子的仁和禮發展成人的思想。孟子走的是內在超越的路數，荀子走的是外在盡禮的路數；前者重視成人過程中個人以心為性的主體性，後者著重成人過程中個人間以禮為中介的互動性。然而，前者怎樣才可避免不滑進主體獨大而吞噬他者的境況中？後者怎樣才可避免個體不淪為由禮所客觀化的關係的構成物？這是孟子和荀子的成人思想有待解決的問題。德國神學家潘霍華以他者為首出的神學思想，目的就是要同時建立個體和社群。「我」之所以意識自我而有別於他者，乃在於與一異於自己又不能為「我」所僭越的他者相遇。這作為界限的他者同時是個體和社群建立的首要條件。對於成人來說，要確保個體不吞噬他者又不喪失於社群中，潘霍華的思想是啟發儒家思想自身之轉化的參考例子。

ABSTRACT

Confucianism before the Qin Dynasty was divided into two trends after Confucius which were represented by Mencius and Hsuentze. On the issue of humanization, Mencius developed Confucius' ren (仁) as xin (心) to emphasize individual immanent transcending; while Hsuentze developed Confucius' li (禮) as the mediator for individual humanization through interactions. However, how can the former not shift into a position of subjectivism so as to dissolve the other? How can the latter not fall into the trap that individuals become the products of relationship? The German theologian D. Bonhoeffer took the priority of the other as the condition for the construction of individual and community. "I" is conscious of itself as "I" who is different from others only when this I encounters an alien other who is not able to be transgressed by this I. It is the barrier of the other establishes simultaneously the individual and community. On the issue of humanization, the above thinking of Bonhoeffer can be an example of illuminating the transformation of Confucianism so as to limit the individual from transgressing the other, and at the same time protect the individual from losing itself in the community.