

國立政治大學哲學系

碩士學位論文

印證與守諾——呂格爾詮釋學迂迴下的
行動主體

Attestation and Promise — Acting Subject in the
Hermeneutical detour of Paul Ricoeur

指導教授：黃冠閔 博士

研究生：賴奕姝 撰

中華民國一〇九年七月

謝辭

碩士班三年，如果我有對哲學研究產生些許理解，其實都在寫完這篇論文之後了。一篇研究最重要的，其實並不僅是問題意識的鮮明有趣、抑或個人觀點的新穎獨創，而是其中分析、組織、論證、環環相扣的嚴謹過程，如同製作精密的儀器。

現在才發覺，太晚了。真是晚了。

但是路還很長。日後須得一個機芯、一個機芯地重新做起。

首先我要感謝論文的口試委員孫雲平老師與姜文斌老師。兩位老師不僅一字字仔細閱讀我這篇拙劣的論文、指出我的不足，更至誠且溫暖地給予鼓勵，並且親切地分享自己的歐洲求學經驗，使我深深體會到：原來老師們也曾遇到數倍艱辛的過程、並以百倍於我的能力與刻苦，才克服這一切挑戰。相較之下，我的能力、我現下所感到的挫折，其實都還非常渺小。汪洋洶湧，只有磨練出堅毅平穩的心智以及航行的技術，才能航向遠方。

在碩士班階段，感謝讓我擔任課堂助教的王華老師、汪文聖老師、劉若韶老師與蔡偉鼎老師，讓我得到許多學習的機會。感謝王尚學長與原斌學長，你們不僅是我在系上最依賴的學長，也是我非常信任的好朋友，很幸運能認識你們。感謝亦師亦友的雅嫻學姊，以及鎧銘學長、又仁學長、得煜學長，你們總是不吝在我迷惘之時給予智慧、開導與提點。感謝子軒與偉均學長，對於我前往台大的預備給予太多幫助。感謝樹，不僅作為學姊、朋友，更如樹一般地存在。感謝中研院劉苑如老師、珮瑄學姊、琬淳學姊、雅琳學姊、薇娜學姊在這一年工作中的關懷，以及與子玲珍貴的友誼。感謝花花、達寬與 Monica，我喜

歡一起聚會討論的時光。尤其感謝同門的花花，你的友誼與關懷對我來說是珍貴的禮物。

感謝我大學時代的老師劉滄龍老師。老師不吝給予的關心、提攜、鼓勵與啟發，對我來說都是莫大的助力。若非受教於老師，我不會走上哲學之路。

感謝我大學曾受教過的老師們、給予我諸多幫助與友誼的學長姊與朋友。特別感謝露西與仔君，感謝你們存在與陪伴。

最後，最愧疚也最感謝的，是我的指導教授黃冠閔老師。能夠受教於老師是極為幸運的，但領悟力不足的我，沒有及時了解老師的種種教導與提點、也沒有好好規劃寫作，直至最後一樁樁回憶起來，才稍稍領會老師的意思。「望之儼然，即之也溫，聽其言也厲」，老師簡直就像孔子——即使孔子亦「不憤不啟、不悱不發；舉一隅不以三隅反，則不復也」，老師已多做了許多。在碩士班階段我所辜負的老師的教導，希望我日後能反省、吸收，確實展現在未來的研究上。

摘要

本文試圖在呂格爾的「『自己』詮釋學」(l'herméneutique du soi) 中，進一步建構出一種具備倫理意涵的行動主體。我們首先從有別於「我」的「自己」(soi) 出發，強調「自己」在語言向度與存有向度上的被動性與公共性，並與困陷於內部意識中的第一人稱「我思」主體拉開距離。接著，我們以「誰？」的懷疑，迫使「自己」欲求進入一條比在意識中直接認識自己更為漫長的反思路程。

在相互行動與承受中，主體展現出某種可供辨識的獨特性與言行能力，展現出其「自身性」(ipséité)；主體在「自身性」方面的同一性，必須藉由敘事才能整合為一，而在生活世界中，由敘事所構成的這些文本中介，都成為一種證詞，見證著主體在時間中所展現的獨特性與能力。而當主體取信於這些證詞，從中擔保自己正是以自身性的模態存在著、正在行動與承受中，這便是「印證」。

最後，在呂格爾「倫理目標—道德規範—回歸倫理目標」三階段的小倫理學中，我們確立了倫理目標「與他人一起、並且為了他人」的優先性；在道德規範在生活情境中產生衝突之時，他人本身優先於規範，因為人本身就是目的，而非工具或手段。作為「堅守諾言的規範性」或「為了他人並忠於他人」的衝突性實例，「承諾」不是為了堅守自身，「為了他人」才是承諾的目的。所謂「真正的自身性」(ipséité véritable)，並非一意孤行地堅持某種自我恆定性，而是對於他者在情境中經常變化的需求，有一種堅定的、開放的關注。一個為了他人而行動的主體，於是能從在理論層次上被動的、反身的、有能動性的主體，進一步蛻變為在實踐層次上能回應他人、能擔負責任並真正付諸行動的道德主體。

關鍵詞：呂格爾、行動主體、印證、自己、詮釋學迂迴

Keyword: Ricoeur, Acting Subject, Attestation, Self, the Hermeneutical detour

目次

導論	1
第一節 問題的提出	5
第二節 相關研究	6
第三節 問題的說明	7
第四節 章節安排	9
第一章 主體的動態性與反身性	12
第一節 自己：主體的反身形式	12
一、「我思」主體的難題	12
二、「我是誰？」：不同於「我」的「自己」	14
三、「自己」的存有論：行動主體的原初動力	18
第二節 「同者」與「他者」的動態辯證	21
一、「同者」的歧義：相同性與自身性	22
二、「他者」的歧義：己身、他人與良知	24
三、「同者」與「他者」的交錯	29
第二章 證詞與印證：詮釋學迂迴下的反身主體	31
第一節 文本與詮釋	32
一、詮釋學的任務	32
二、作為中介的文本模式	36
三、文本與主體的相互作用	39
第二節 敘事身分：被印證的「自己」	41
一、「人格同一性」與「身分」問題	41
二、敘事身分與想像性變異	42
第三節 見證與印證的詮釋學	45
一、見證的詮釋學	45

二、懷疑與印證：信任、信念與信用	48
三、印證下的詮釋學循環	49
第三章 承諾與行動：承擔責任的道德主體	52
第一節 倫理生活的前提：相互敘事的生活世界	53
一、三重模仿的敘事理論	53
二、交換記憶的生活世界	56
第二節 道德確信與倫理生活	58
一、敘事與倫理目標：善的生活	58
二、黃金法則：互惠的道德規範	61
三、確信：批判的實踐智	63
第三節 堅守諾言的道德主體	66
一、許諾與守諾：為了他人而行動	66
二、承諾的衝突：忠於規範或忠於他者？	68
三、真正的自身性：道德主體	70
結論	72
參考文獻	76

導論

閱讀還包含了一種發動時刻 (moment d'envoi)，這個時刻，就是當閱讀成為一種刺激 (provocation)——對於以不同的方式存有 (être) 與行動 (agir) 之刺激——之時。不過，只有在一個人說出「我就在這！」(ici, je me tiens!) 的決定性時刻，這種動力 (l'envoi) 才能轉化為行動。因此，若非透過這一決定性時刻，使得道德責任成為自身性 (ipséité) 的最高因素，否則敘事身分 (identité narrative) 並不等於真正的自身性 (ipséité véritable)。[.....] 正是在這一點上，敘事身分的概念遭遇至其極限，必須加入行動主體 (sujet agissant) 的非敘述性成分中，並與之銜接。¹

法國哲學家保羅·呂格爾 (Paul Ricoeur) 在 1985 年出版的《時間與敘事》第三卷 (*Temps et récit, Tome III*) 結論之處，已經為我們預留了許多重要概念：「敘事身分」(identité narrative)、「真正的自身性」(ipséité véritable)、「行動主體」(sujet agissant)。

要理解這些概念各自的意義，以及它們之間的關係，關鍵概念是「自己」(soi)，它可說是上述這些概念的輻輳之處。呂格爾在許多著作中一再地申述：「自己」(soi) 與所有涉及第一人稱的主格「我」(je)、重讀形式的「我」(moi) 以及胡塞爾式的「自我」(ego)，都是截然不同的²。從語法上，法語的反身代名詞 (les pronoms toniques) 就已經是自反的、被指稱的位格，而不是指稱自己的那

¹ Paul Ricoeur, *Temps et récit, III* (Paris: Seuil, 1985), 358–359.

² 呂格爾強調 soi 的非第一人稱性，它與第一人稱的 je、moi、ego 都是迥異的。詳參 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 11; 380; 387 (SA). Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 1; 329; 336 (OA). 英語的 self 可以兼容法語 soi 的意味，然而並非所有談論 self 的哲學在問題意識與存有模式都會與第一人稱的 I 分離。為了與 ego 在中譯上起辨義作用，也撇清「自我」此一中文語彙中「我」的意涵，本文選擇將呂格爾所用的法語詞彙 soi 中譯為「自己」，而非「自我」。

個首出主體；作為反身代名詞的「自己」（soi）適用於所有的文法人稱，甚至包含無人稱，因此可謂是全人稱的³，它總是透過某種第三方的視角，將這種自反性歸於任一人身上，這種被指稱性適用於所有人稱——不只是「我」（moi），也不只是「你」（toi），而是所有人。這種全人稱性（le caractère omnipersonnel）不僅是上述人稱得以互換的基礎⁴，也是「自己」（soi）得以被指稱、被談論的公共性之所在。呂格爾正是從這一點出發，強調「自己」（soi）相異於第一人稱的純粹意識或思考活動。

在《時間與敘事》三大卷問世之後，呂格爾於 1990 年出版的重要著作《自己作為一個他者》（Soi-même comme un autre），就以整部書的篇幅深入探討「自己」（soi）這一概念順著柏拉圖式的「同者」（le Même）與「他者」（l'Autre）⁵範疇中雙方面的交織與辯證，這些辯證法衍生出「自身性」（ipséité）、「相同性」（mêmeté）與「他者性」（altérité）等概念，隨後再以這些互滲的概念構築為一種「『自己』詮釋學」（l'herméneutique du soi）⁶。這種「『自己』詮釋學」是以廣義的文本作為中介的：在文本中介的前端，是呂格爾的敘事理論——用呂格爾自己的話來說，就是「敘事性詩學」（poétique de la narrativité）⁷，因為對呂格爾而言，人類經驗的共通性是時間⁸，而所謂敘述或敘事（raconter）⁹，就是在時間中陳列出「誰」做了什麼、為什麼而做、如何而做¹⁰——唯有敘事能使時間成為人類的時間¹¹——透過情節佈局，敘事性詩學組織生活世界的事件，透過論述將內在意義（sens）固定下來，將時間經驗組構為一種連貫而結構化的有機整

³ SA, 12; OA, 2.

⁴ *Ibid.*, 380; OA, 329.

⁵ *Ibid.*, 215; OA, 298.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 118; OA, 96.

⁸ Paul Ricoeur, "De l'interprétation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 12.

⁹ 根據劉惠明的解釋，「敘事」一詞的法語在不同的語境中可演化為名詞「récit」、形容詞「narratif」與動詞「raconter」，在英語中則名詞與形容詞則皆為「narrative」（「敘事」動作的名詞態為「narration」），更增添了區分其實際用法的難度。參見劉惠明，《作為中介的敘事：保羅·利科敘事理論研究》（廣州：世界圖書出版廣東有限公司，2013），頁 36。

¹⁰ SA, 174; OA, 146.

¹¹ Paul Ricoeur, *Temps et récit, I* (Paris: Seuil, 1983), 85; Paul Ricoeur, *Time and Narrative, I*, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago, University of Chicago Press, 1984), 52.

體。這些生活故事，因為是自己與他人相互行動而共構的，因此自己與他人都是這些生活故事的共同作者。

這些生活故事中的言語、行動、敘事，都將成為我們是「誰」的各種第三方「證詞」(témoignage)，主體與主體間透過這些證詞彼此見證——所謂「見證」(témoignage)，即是當一個主體目擊或經驗了一件事態，向著他人——另一個主體——陳述其所見所聞，由對方來決定是否要採信這份證詞。此時，有著一個證人(témoin)、一個聽證者與一段證詞(témoignage)¹²。一個主體與他者之間各式各樣的遭遇，都被證人以敘事的方式語言化、固定下來，成為文本，也就成為一份證詞。這些證詞被聽證者所懷疑、解釋、採信，這就是位於文本中介後端的見證的詮釋學——詮釋學的任務就是一面在文本中重建作品構造的內部動力，另一面致力於恢復作品向外投射於世界的力量¹³。轉換到證詞與聽證者的關係上，對於見證的詮釋，包含重建由敘事構成的證詞之內部動力，以及主體在聽取證詞後所受的影響。

在呂格爾的詮釋學理論中，主體與文本之間的關係，絕非前者優先於後者，而是反過來的——是作為中介的文本，對世界與主體雙向地激發著「動蕩」(bouleversement)，它自成一內部世界，並召喚閱讀¹⁴，換言之，文本召喚主體：在閱讀與理解的過程中，文本朝向世界投射、展開、揭露；與此同時，閱讀的主體向文本敞開自己，並從中接收一個更廣大的自己，「理解就是在文本面前的理解自己」¹⁵，這種理解完全相反於由主體所掌控的理解¹⁶。只有當讀者的主體性被擱置起來、未被實現、被潛化之時，它才在它自己身上降臨¹⁷。作為讀者，「只

¹² 「證詞」指證人對自己目擊的經驗作出的陳述；「見證」則指證人對聽證者供稱的整個過程，它包含證人、聽證者與證詞三者。「證詞」與名詞性的「作證」在法文中都作 *témoignage*，在英文中則都作 *testimony*。本文則視文意，在中文上交替使用「證詞」或「見證」的不同用語。

¹³ Paul Ricoeur, "De l'interprétation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 32.

¹⁴ Paul Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un texte?," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 141–142.

¹⁵ Paul Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 116–117.

¹⁶ *Ibid.*, 116.

¹⁷ *Ibid.*, 117.

有當我迷失時，我才能找回自己」¹⁸。呂格爾甚至宣稱：「自己就是由文本之『物』所構成的。」¹⁹所謂「文本之物」，也就是指文本所指涉的對象：世界²⁰；因為在這種主體重構自己的過程中，存在以最適切的方式回應了世界²¹。於是，從對於證詞的文本詮釋學中，呂格爾同時也構成出了一套關於「自己」的詮釋學，透過證詞，主體理解與確證自己，最終形成對自己的「印證」（*attestaion*）——印證是一種非常特殊的見證，當聽證者從他者所供的各式各樣的證詞中所信取的，不是別人的、而是他自己的存有與能力，這就是印證；我們之所以說印證屬於見證的特殊型態，是因為聽證者是從他者的證詞中證實自己的，自己同時兼具印證者與被印證者兩種角色。在印證的過程中，自己不僅是自己生活文本的共同作者與聽證者，同時也是這份證詞的詮釋者。經由這樣一種證詞詮釋學的迂迴（*detour*），最終達致對自己的「印證」的同時，「自己」也涉入了存有論的層面。

呂格爾在《自己作為一個他者》的第十研究進入存有論的領域，試圖為前九篇現象學式的研究尋求存有論上的基礎。關於「印證」，呂格爾分別在幾處給出了幾種略有差異卻又互補的定義：「對於自己本身（*soi-même*）正在行動（*agissant*）與承受中（*souffrant*）的一種擔保（*assurance*）」²²、「每個人對作為一個自身性（*ipséité*）意義下的同者（*même*）而存在的擔保（*assurance*）」²³以及「對於以自身性（*ipséité*）的模態存在著的一種擔保（*assurance*）——也就是信用（*créance*）與信任（*fiance*）」²⁴。透過「印證」，自己重新確認了「自己」（*soi-même*）的存有與存在模式：也就是「在行動中」（*agissant*）²⁵。

然而，第十研究乃是「朝向何種存有論？」的初步嘗試，因此除了給出「在行動中」這樣的提示之外，呂格爾並沒有對「自己」的存有給出定論；雖然呂格

¹⁸ Paul Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 117.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Paul Ricoeur, "De l'interprétation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 32.

²¹ Paul Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 117.

²² SA, 35; OA, 22.

²³ *Ibid.*, 346; OA, 298.

²⁴ *Ibid.*, 351; OA, 302.

²⁵ *Ibid.*, 357; OA, 308.

爾援引了許多前輩哲學家的概念諸如：亞里斯多德的「真」(l'être-vrai)與「實踐」(praxis)、海德格的「牽掛」(Sorge)²⁶與「良知」(Gewissen)、史賓諾沙的「努力」(conatus)等等；然而，這些概念對呂格爾而言，或者不夠具有存有論的重量(如「實踐」)，又或者缺乏「在行動中」那「既現實又潛在」(à la fois effectif et puissant)的動態張力(如「牽掛」)²⁷——唯一被呂格爾視為具有這種行動張力的是史賓諾沙的「努力」，然而，呂格爾僅僅點到為止，並沒有完成這一存有論探究。我們因此可將第十研究視為「自己」存有論的發端，而非終結，它為呂格爾的行動主體哲學預留許多可能性，有待後續的研究者進一步展開。

第一節 問題的提出

呂格爾一方面重視著做出決斷的「行動主體」；另一方面在建構「『自己』詮釋學」之餘，也希望為「自己」奠定存有論的基礎。那麼，在關於「自己」的詮釋學與存有論之間，「自己」究竟是何種存在？

如果「自己」是主體，那麼它又是一種什麼樣的主體？何以呂格爾在《自己作為一個他者》所屢屢強調的概念是「自己」，而非「主體」？「自己」等同於上述那個被閱讀所刺激而做出決斷的「行動主體」嗎？它與呂格爾意欲保持距離的笛卡兒式「我思」主體有何差異？它為什麼需要經由證詞詮釋學的迂迴？一個原先就在「行動中」的主體，與透過「印證」再次確證自己本身正在行動中的主體，這兩個主體之間是否有所差異？

²⁶ Sorge 一詞在漢語學界中的翻譯十分多樣，本文採用汪文聖的「牽掛」。另有學者譯為「關切」(孫雲平)、「操心」(黃文宏)、「煩」(熊偉)、「關念」(陳榮華)等等。

²⁷ SA, 365; OA, 315.

第二節 相關研究

呂格爾曾在《自己作為一個他者》第九研究的註腳中隱密地表示，「印證」概念是此書的密碼。²⁸ 然而，呂格爾僅在該書序言與第十研究中對此概念有較多的著墨，其論述並未主題化；故而在學界研究中，以「印證」為主題的研究也並不多見。

在少數致力於這一主題的研究中，Greisch(1996)著眼於「見證」(testimony)與「印證」(attestation)的關係，認為這兩個概念之間的相似性與差異性勾勒出一種雙焦點的橢圓。²⁹ 從呂格爾自己留下的線索：「在將『印證自己』(l'attestation de soi)與『絕對的榮光』(la gloire de l'absolu)視為有著共同起源的哲學中，是否可以挖掘出一道犁溝？」³⁰——Greisch 試圖以呂格爾對「見證」的思考打開「印證」的問題，認為「印證」就是「『自己』詮釋學」的核心，就如同「見證」是「見證詮釋學」的核心一般。只不過「見證」的對象是至高、至外的「絕對」，「印證」的對象則是自己。

Pierron(2003)³¹則著眼於「見證」與「印證」這一組概念在倫理與道德兩方面的互補，並認為它們是正確理解道德生活(la vie morale)的兩種不同的進路。Pierron 認為：如果對於至高者的「見證」確保了價值論的垂直性(la verticalité axiologique)、對於至外者的「見證」確保了存在領域的平面性(l'horizontalité propre à la sphère de l'existence)，那麼「見證」還缺乏了第三個極性，也就是歷時性(la diachronie)或時間性(la temporalité)。敘事性可以強調自己在生活方式與其存在中被建構的方式，Pierron 認為，正是從此處，「印證」接管了「見證」，並以此為核心發展出「『自己』詮釋學」。如果「見證」高於自己、外於自己的

²⁸ “Attestation : mot de passe de tout ce livre.” SA, 335.

²⁹ Jean Greisch, “Testimony and Attestation,” *Philosophy & Social Criticism* 21, 5–6 (1995): 81–98.

³⁰ Paul Ricoeur, “Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage,” in *Lectures III, Aux frontières De La Philosophie* (Paris: Seuil, 1994), 83–106.

³¹ Jean-Philippe Pierron, “De la fondation à l'attestation en morale : Paul Ricoeur et l'éthique du témoignage,” *Recherches de Science Religieuse* 91 (March 2003): 435–459.

對象是出於倫理目標 (*visée éthique*)，則「印證」自己則使其指明何以實現善的生活。就像呂格爾認為道德規範是倫理目標的篩網一般，「見證」相應於「倫理」(*éthique*) 層面，「印證」則將更確切地喚起價值論對規範性的呼籲，也就是道德的義務論層面。Pierron 並套用康德式的說法表示，沒有「印證」的「見證」是盲目的 (*aveugle*)，但是沒有「見證」的「印證」是空洞的 (*vide*)。³²

Kaufmann (2010)³³則在 Greisch 研究的基礎上進一步提出，「印證」是一種「並非在法庭上發生的、非常特殊的證詞」，因為它是自己為自己作證，「只有在為自己作證的時候，自己才成為自己」。Kaufmann 以「印證」概念為核心，分別探討其與能力 (*capacities*)、人格同一性、記憶、他者性、承認等五方面的相關性，指出：在詮釋學層面，印證是透過各式各樣的他者性來提供對自己的理解；在存有論層面，我們則需要將這些他者性納入為自己的，作為自己存在、行動和被動的確保，以獲得作為一個自己的信心。故而 Kaufmann 將「印證」視為呂格爾詮釋學與存有論之間的橋樑。

第三節 問題的說明

本文的探究目標乃是指出：呂格爾所重視的主體，不是「我思」(*je pense*) 的主體，而是「我願，我動，我作」(*je veux, je meus, je fais*) 的「行動主體」(*sujet agissant*)，其中種種的意志與行動構成了我之所是 (*je suis*)。然而，這樣的存有論預設僅僅是我們所欲建構的主體的前提，因為它還未能顯示出主體的被動性與反身性，因此尚不足以具有倫理意涵，更無法回應主體行動的道德規範性問題。呂格爾真正所欲建構的，是具有多重的被動性，能為他者所觸動、影響、見證與談論，乃至於對自己產生新的理解的反身主體。這樣的主體不僅是「行動

³² Jean-Philippe Pierron, "De la fondation à l'attestation en morale : Paul Ricoeur et l'éthique du témoignage," *Recherches de Science Religieuse* 91 (March 2003): 441.

³³ Sebastian Kaufmann. *The Attestation of the Self as a Bridge Between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricoeur*. (Ph.D. Diss., Marquette University, 2010), 5–6.

中」(agissant)的，同時也是「承受中」(souffrant)的，它將從這種種的承受經驗中「印證」自己，並且能夠承擔責任。這其中的過程，就是經由「證詞」的詮釋學的迂迴繞道；當這迂迴的路途復返自己時，「印證」就發生了，主體對自己產生了新的理解、新的確信；正因如此，呂格爾《自己作為一個他者》一書的標題才能夠成立，因為它已經不同於「印證」前的自己了——它已迷失自己後又重新尋回自己。也因為在行動與承受中重新確證「自己」的主體，已經在「行動中」的主體之上新增了被動性與反身性的意義，「自己」才因而成為呂格爾的主題。

此外，既然「印證」是主體經由語言、行動、敘事等各種第三方的證詞中迂迴地印證自己本身的；正如《時間與敘事》第三卷結論所提及的，在主體讀取並接受這些證詞之時，這種閱讀將可能包含一種刺激主體以不同的方式存有(être)與行動(agir)的「發動時刻」——主體對於自身的道德責任有了新的體認，並決定付諸行動。在這個決斷時刻中，主體擔保了自己以自身性的模態——即以不同的方式存有與行動——而存在，而成為對「自己」的「印證」；此刻，主體才顯露出了「真正的自身性」(ipséité véritable)。在「印證」的過程中，主體與證詞將迴環複沓地相互作用，證詞文本不斷被重構，而主體將不斷被激發出更新自身與實踐行動的動態力量；這一連串循環往復的過程才是呂格爾主體哲學的全貌，作為折返點的「自己」則是其中的樞紐，「行動主體」的反身型態是返回自己。換言之，透過「印證」的折返，證詞不但使「我願，我動，我作」的行動主體反身地印證了「自己」；還進一步促使這個被印證的「自己」再行動，成為新的「行動主體」——這個主體已經在決斷中承擔了新的道德責任，它也因此成了能夠回應他人的道德主體。

第四節 章節安排

本文將分為三個主要環節來依次說明：

第一章首先說明呂格爾以「我是誰？」的問題意識取代了「誰也不是」的「我思」主體，以「自己」(soi)作為主體的反身性之來源，取代了第一人稱的「我」(je / moi)與「自我」(ego)，並分別從語言學與存有論層次上說明「自己」在語言上的反身意涵與存有論意義，最後以呂格爾的敘事性詩學說明「自己」在生活世界中的經驗性構成——即敘事身分，並由此進入「為他人共度善的生活」的倫理向度。在語言層次上，「自己」的反身性，來自它總是被指稱、被談論的，因而使主體所發出的論述與行動都能被歸屬到這個自己之上，這是「自己」能夠具有與他者發生關係的被動性與倫理性、能夠在生活世界中被識別的公共性、以及後續能夠擔負責任的道德性之基礎。在存有層次上，呂格爾借用亞里斯多德的《形上學》，說明「自己」就是「在行動中」(agissant)的存有。順延著存有論的討論，我們隨即進入「相同性」、「自身性」與「他者性」的辯證中；前兩者是「同一者」不同的存有模態與存在方式，後兩者則因著「自己」本身的被動性與反身性而緊密地交織著。「相同性」與「自身性」這兩種不同的存在方式，在時間經驗中以敘事的方式相互辯證與堆疊，構成一個人在生活世界中的敘事身分。敘事除了形塑一個人物的性格與記憶，它更透過「想像性的變異」(les variations imaginatives)不斷地更新改寫人物的生活故事。在相同與變化的動態辯證中，敘事性詩學擔任了中介的位置。此外，當我們將「身分」的建立構築於「敘事」之上，就自然而然地完成了對倫理學的過渡。正如呂格爾對倫理的定義：「與他人一起、並為了他人，在公正的制度中過上善的生活」，自己與他人的倫理關係既是敘事身分的先決條件，也是呂格爾強調「自己」作為主體之反身性的先在原因：在呂格爾哲學中的一個「個人」(individual)，首先並不是從「我」(je)開始，而是從一個被指稱、被談論、被歸屬者所開始的。

延續著倫理向度的討論，第二章進入一種必須透過詮釋學所展開的倫理情境：「見證」（*témoignage*）。在一場見證中，必須有一個證人、一段證詞，以及一個聽證者。證人目擊了某種絕對的真相，朝向另一個主體（聽證者）陳述其所見所聞，由聽證者決定是否採信這段陳述。見證原本是特指法庭上的作證，然而它已經被呂格爾普遍化為一種詮釋學模式；證詞就是兩個主體之間的文本中介，證人與聽證者因為證詞而產生聯繫，而證詞的可信度也是因為聽證者的詮釋而被懷疑或取信。在一場見證當中，懷疑會持續隱密地存在著，因為證詞與絕對知識之間永遠有著間距，這個間距也是詮釋學發生之地；作為聽證者，我們只能選擇相信或不相信。「見證」的倫理性與「證詞」的詮釋學，可謂是呂格爾實踐哲學的經典結構；生活世界中的言語、行動事件、生活故事、敘事身分等各式各樣的第三方中介，都可被視為證詞的一種，當主體從這些證詞中對自己有了新的確信，這就成了「見證」的特殊形式，也就是「印證」（*attestation*）。從「印證」中，我們重新觸及了主體的存有論向度，透過詮釋學的迂迴，主體重新地回返自身，成為反身的主體。

在「印證」中重新理解與確信自己的「自己」，將在決定承擔責任的決斷時刻付出行動，成為新的「行動主體」——這已經不是純粹在存有論層面上具有動能的行動主體，而是在實踐領域中決定對他人負起責任而付諸實踐的「（再）行動主體」，它也因為擔負起責任而成為「被歸責的道德主體」（*le sujet moral d'imputation*）。在這個層次上，第三章以「承諾」（*promettre*）與「守諾」（*la parole tenue*）作為匯集呂格爾的行動理論、敘事性詩學、「證詞」詮釋學與責任倫理學的一種綜合性實例：在行動向度上，開口許下諾言本身就是一種「以言行事」（*illocutionary act*）的行動；進一步「信守諾言」的「守諾」則是第二重的行動。在敘事向度上，「承諾」本就屬於以敘事構成的倫理情境，同時也彰顯了敘事身分以「自身性」（*ipséité*）模式存在的面向。就「證詞」的詮釋學模式而言，「承諾」就是「見證」的表親，因為就如同一場「見證」有著證人、證詞與聽證者，「承諾」也有著一個承諾者、諾言與被

許諾的他人。在倫理向度上，不僅「承諾」以敘事的角度彰顯了一種倫理意涵：「我就在這！」，「守諾」更是道德責任的展現：所謂守諾，也就是堅守某種行動——無論我的慾望、我的看法、我的傾向將如何改變，「我將堅守不移」（*je maintiendrai*）。³⁴ 換言之，「我的」一切都變化了，唯有「我」本身是不變的——這是最能展露出「自身性」的時刻，因為在此時，「我」不是任何「我的」其他什麼，「我」就是我持續中的行動。這裡用「我」（*je*），是因為反身的主體又成了為他人而行動的主體，它經由「印證」的折返後，又回到了第一人稱的「我願，我動，我作」；此時，擔負起責任的道德主體可說是完全與行動本身劃上等號了——它因此也才成為了「真正的自身性」（*ipséité véritable*）。

從以上三個環節，本文試圖建構一種具備道德意涵的行動主體哲學：在理論領域中，主體在語言層面與存有層面上原初的動態性、被動性與反身性；在實踐領域中，在「同一」與「變化」之間來回辯證的敘事身分，經由證詞詮釋學的迂迴繞道來「印證」自己；進一步地，主體將被各種「證詞」與「諾言」所促動，在文本與主體的詮釋學循環中持續回返與更新自身，並能進一步回應他人與承擔責任。

³⁴ SA, 149; OA, 124.

第一章 主體的動態性與反身性

第一節 自己：主體的反身形式

一、「我思」主體的難題

要談論「我」(je)，談論「主體」(sujet)，我們總是必須重新審視笛卡兒哲學所留下來的遺產。笛卡兒所提出的「我思」(ego cogito) 主體在哲學史上屢次被讚揚、又屢次被貶抑，對呂格爾而言，這正是因為笛卡兒的論證留下了兩難³⁵：主體開始懷疑自身，懷疑有惡靈在欺騙自身，然而在懷疑的同時，主體就無論如何也無法否認一個正在懷疑與思考的自身之存在，因此在懷疑之時，主體就確定了自己的存在。主體被定義為思想本身，即「我思主體」。

如果就「認識秩序」(*ordo cognoscendi*)，也就是認識論上的順序來說，「我思」是第一真理，即沒有任何先於它的真理；然而，這個我思是貧乏的真理，它除了主觀地認識到自己存在之外，無法提供任何客觀知識的確定性，在笛卡兒看來，此一難題唯有引入上帝才可以解決。上帝以無限的、完美的觀念現身，超越了「我思」本身，提供了「我思」持久的確定性來源，支撐了「我思的確定性」、「客觀知識的確定性」，甚至是「我思」的存在本身。上帝就是那個真實存在、完全誠實、絕對不會欺騙我的大寫他者 (Autre)，是本質秩序 (*ordo essendi*) 上的第一真理。然而，如此一來，「我思」又從第一序的位置退下陣來，失去了首要真理的榮耀。³⁶

這種兩難使得「我思」付出了巨大的代價：在史賓諾沙那裡，延續了對上帝抑或稱為「無限實體」的讚揚，「我思」不僅退到了第二序的地位，還失去了它

³⁵ SA, 16–22; OA, 4–11.

³⁶ *Ibid.*, 21; OA, 10.

的第一人稱表達式。³⁷ 在康德、費希特與胡塞爾的觀念論中，「我思」又被高舉為推演出一切問題、確定一切確定性、自我奠基的首要主體。³⁸ 然而，在自我明證、純粹作為思考行動的「我」被論證為第一序之時，卻無能指向任何具體的人。

「我思」的難題就是：笛卡兒從一開始就將其建立在主客對立的認識論意義之上，因此「主體」必然是困陷在現象之中的認識主體，其唯一的價值與功能，就是判別現象。「我思」是純粹內部的第一人稱，唯有進入第一人稱的情境，它才能真正成立；然而當它成為第一人稱之時，它的世界就沒有其他人稱。它的命運就是喪失一切個殊性、生活世界中的歷時性與倫理意義。我們甚至可以這樣說：「我思」要不就是無法自圓其說，要不就是它「誰也不是」。

「我思」的兩難，引發了尼采對「我思」的攻擊：當上帝退隱了、真理與謊言之間的區分被視為語言上的修辭與偽裝，「我思」就根本無法確定任何事物，它不再是自明的、首要的真理，而僅只是一種內心現象的錯覺，一種最虛幻的假設，一種語法上的習慣，僅是為了替所有行動加上一個行動者。對呂格爾而言，尼采正位於笛卡兒沉思中的惡靈地位，尼采比笛卡兒更加懷疑。³⁹

然而，因著「我思」的難題，我們必須放棄「主體」的地位嗎？主體難道真如尼采所抨擊的，只是一種錯覺嗎？面對尼采，我們可以問：如果我不是主體，我又是什麼呢？如果沒有主體，尼采這些鏗鏘有力的宣言又是發自何人呢？

而對於笛卡兒，我們要問的是：如果我是主體，我又是誰？我之於這個世界，除了判斷與認識外，我難道不也是一個在生活世界中有歷史、有展望、在時間中經歷與編纂許多故事的主體嗎？我難道不是與許多其他主體一直共同生活的主體之一嗎？

如果我們還要保留「主體」這個位置，我們需要提出一種更具倫理意涵的主體性意義。笛卡兒的我思主體是「思考之物」，是純粹的第一人稱，是無身分的認識主體；但它不是生活世界中的發言者與行動者，不具有時間性，也不具有與

³⁷ SA, 21; OA, 10.

³⁸ *Ibid.*, 15; OA, 4.

³⁹ *Ibid.*, 27; OA, 15.

其他主體之間的倫理關係。作為一種認識主體，「我思」對自己的認識是直接的、推論的、演繹的，沒有透過其他中介，這種直接「反思」的自我認識其實是單薄的，它除了透過演繹確認自己存在、並且正在思考之外，對自己沒有其他認識了；因為它只能從內部認識自己，卻無能透過自己外部的世界來認識自己，就如同從未照過鏡子一般。

因此，藉由呂格爾的「自己」(soi)這一反身性的概念，我們希望建立一種具備時間性、在倫理關係中生活、在生活世界中說話、做事、與其他主體互動的活生生的主體，這個主體能在上述這些活著的歷程中建立自己的故事與身分，並且，他還能透過這些生活故事來間接地認識自己：在眾多的主體之間，自己究竟是「誰」？——「誰」的意義就是：我是什麼人呢？在這個世界上思考、行動、活著的自己，究竟是個什麼樣的人呢？

這是一條新的反思道路，它比「我思」的直接反思途徑長得多，因為它要穿透語言、行動、敘事等中介，經過漫長而迂迴的道路才能達致自身。在笛卡兒式的直接反思途徑中，主體就是第一人稱的「我」(je)，因為它的認識始終都在內部，因此它所認識的自己與「我」是同一者，它們之間沒有任何距離與變化。而我們所要建構的主體首先是從一個被指稱、被談論、被歸屬者開始的，它並不是「我」，而是「自己」(soi)，它將透過各種中介來迂迴地返回「自己」(soi-même)。

二、「我是誰？」：不同於「我」的「自己」

「自己」(soi)並不是第一人稱——這是呂格爾屢次強調過的。「自己」(soi)並不是主格的「我」(je)⁴⁰、重讀形式的「我」(moi)⁴¹以及胡塞爾式的「自我」(ego)⁴²。從《自己作為一個他者》的第一研究開始，呂格爾就先從語言學的向

⁴⁰ SA, 11; OA, 1.

⁴¹ *Ibid.*, 387; OA, 336.

⁴² *Ibid.*, 380; OA, 329.

度出發，將人稱意義的「人」(la personne) 首先作為一個在邏輯語句中被判斷與同一化的對象。它是個殊且具有實在性的，從一開始就破除了「我思」主體的觀念論傾向。在這個層次上，「人」先被作為一個被指稱的、具有公共性的個殊實體，而不是能指稱、判斷事物的那個首出主體。

從語言學向度而言，「自己」不僅是指稱的發話者，同時亦是被指稱的對象，它預設了自己會被他者所觸動、指稱、影響、發生關係，呂格爾就是由此強調「自我置定 (pose) 的『自我』(ego)」以及「只能透過所受的觸動 (affections) 來辨識 (reconnaître) 自身的『自己』(soi)」兩者之間的差異。⁴³ 從這個基礎上，「自己」對自己的認識是藉由他者的折射而來的。

在語法的基礎上，法語的「自己」(soi) 是反身代名詞 (Les pronoms toniques)，它從來不會放在主語的位置，而是屬於反身的、被指稱的位格。值得注意的是，soi 雖然是被指稱的位格，但它亦不是相較於「你」與「我」而言特定視角的第三人稱「他」(lui)，而是之於任何人稱來說，它都是第三方的。它事實上是之於所有人稱而言共同的第三人稱，也因此成為全人稱的。這是「自己」得以被指稱、被談論的公共性；這種公共性，也就成為不同人稱之間得以相互交換指稱的基礎。

在語義學上，呂格爾也引入了史陶生 (Peter F. Strawson) 的個體論以闡明：論述總是指向某事物的，因此，當我們在談論人稱以及種種代名詞，我們並不只是在談論那個詞語本身，而是在談論詞語所指涉的對象。「自己」不僅是個詞語，而是一個個體 (individual)。這種實在論意義，一方面用以抑制笛卡兒式的觀念論與休謨的現象論傾向；另一方面，也幫助了語言分析哲學破除了某種「語言遊戲」的迷障。⁴⁴

在語用的層次上，對話時，發言者朝向對方說話，同時接收對方所說的論述，這雙方面構成了一個完整的交談——此時是「我」與「你」之間，第一人稱與第二人稱的關係。在第一人稱與第二人稱之外，更有他人 (autrui) 會以第三人稱的

⁴³ SA, 380; OA, 329.

⁴⁴ *Ibid.*, 348; OA, 300.

角度將「我的行動」歸屬 (ascription) 於「我」、將「你的行動」歸屬於「你」。這種第三方視角的歸屬，影響著「自己」對自身的再把握 (reprise)，也影響著一個人如何將自己的行動歸於自己。被感觸的自己 (le soi affecté) 與感觸自己的他者，透過這樣的機制相互歸屬而重返自身，並不斷地相互影響與互換角色——自己也是他者的他者，互為主體是建立在互為他者之上的。這樣不斷承受的「自己」，就是我們所要建立的「行動主體」的反身性基底。

呂格爾的「自己」就是在這個基礎上，建立起有別於主流的英美哲學「自我」(self) 理論的特殊性。簡而言之，大部分「自我」(self) 理論所探討的「自我」，就是一個原初的第一人稱，與「我」是沒有區別的；它們的理論貢獻大都在知識論、意識哲學與認知科學上，而非倫理學上的意涵。美國哲學家尚·蓋勒 (Shaun Gallagher) 在 2011 年編纂的《牛津手冊：自我》(The Oxford handbook of the self) 的序言⁴⁵中綜覽式地介紹了 31 篇當代的自我理論：它們或由具身認知理論 (embodied cognition) 重新思考身心二元論與自我概念，或由腦神經科學與實驗心理學的研究成果探討自我是否可能是一種幻覺、又或者探討是否有一種「最小的自我」(minimal self) 存在。又或者由發展心理學的角度，將自我經驗的個體發生學問題推到前沿。我們可以說，無論是由心理或身體角度出發，這些理論大都將「自我」(self) 視為某種原初的內在之質；即便是後天形成的，它也仍然被視為一種內在的經驗性構成。這些談論方式，要不就是始終都在內部分析，要不就是由外向內地還原。然而，倘若僅探究其內部的構成與質性，而不向外行動、敘事、在倫理關係中生活，「自我」就「誰」也不是了，這些理論僅只回答了「我是什麼？」，就如同笛卡兒以「有我，我存在，我是一個思考之物」來回答「何物存在？」。當代英國哲學家丹頓 (Barry Dainton) 甚至就直接將著作命名為《自我：我是什麼？》(Self: What am I?)⁴⁶

⁴⁵ Gallagher, Shaun. "Introduction: A Diversity of Selves." in *The Oxford Handbook of the Self*. Edited by Shaun Gallagher, 1–29. Oxford: Oxford University Press, 2011.

⁴⁶ Dainton, Barry. *Self: What Am I?* London: Penguin, 2014. 此書最新穎的觀點，就是將「自我」定義為「有潛能產生意識經驗的存有者」(beings with the potential for conscious experience)，能

「我是誰？」(Qui suis-je?) 這一問題，對呂格爾而言，不可化約為「我是什麼？」(Que suis-je?)。⁴⁷ 首先，「誰？」這一問法，已經預設了世界上不止一個主體。倘若是一個獨我論的世界，何來「我是誰？」的問題呢？「誰」意味的不是某種本質性的定義，而是意味著自己在世界中有著「身分」(identité)，意味著自己是一個在生活世界中具體的、個殊的、在倫理關係中真實生活著的「一個人」，絕不僅僅是內在的心理現象或思考活動而已。

「誰？」這一問題，呂格爾分為四個層面來提問：「誰在說話？誰在行動？誰在敘述自己？誰是被歸責的道德主體？」(Qui parle? Qui agit? Qui se raconte? Qui est le sujet moral d'imputation?)⁴⁸，在《自己作為一個他者》一書的十個研究中，前兩個研究對應著「誰在說話？」的語言向度；第三、四研究對應著「誰在行動？」的實踐向度；第五、六研究對應「誰在敘述自己？」的敘事向度；第七、八、九則對應著「誰是被歸責的道德主體？」的倫理向度。在這四個向度中，每個向度都是建立在前一個向度的基礎之上。說話本身就是行動，敘事則是行動的模仿，而在互動中形塑的敘事作為倫理的實驗室與預備教室，則是為了朝向真正的道德責任與行動。用這四個向度來回答「誰？」這一問題，意味著我們是透過語言、行動、敘事與道德責任來印證自己的；在脫離主體之後，這些言行都成為一種外於自己的中介（它們屬於一種證詞，因此都具有文本的性質）——也就是說，我們是間接地確認「我是誰？」的，這種確認因此不會如同「我思」的推論一樣絕對。畢竟，「我思」的價值正是在知識論上，其確定必須堅定無疑。

從「誰？」的疑難中出發，在語言向度的反身性、被動性、公共性與可交換性上，呂格爾的「自己」打碎了「我思」對於自身絕對透明的直接反思途徑。所謂透明，就是一個符號完全地抹去自身，彷彿符徵從未存在過，在符旨之上沒有任何阻抗與遮蔽。然而，只要有語言，這種絕對透明就是不可實現的，因為語言

夠產生經驗的意識能力，對丹頓來說是最關鍵的。自我同一性取決於意識之流的連續性，而非記憶或心理狀態的連續性。

⁴⁷ SA, 147; OA, 122.

⁴⁸ *Ibid.*, 28; OA, 16.

本身就是不透明的中介。在代名詞「自己」重新證明與揭露自身之時，無疑地會產生透明的指稱過程中的阻礙。在論述行動當中，指稱他者與揭露自身這兩種作用相互陳抗與摩擦，呂格爾的「主體」就在這種反身性的運動中浮現。我們緊接著將會看到，這種反身性的動能不僅是出自語言，更是來自存有的。這種存有論動能是自己作為一個反身的「行動主體」的基礎。

三、「自己」的存有論：行動主體的原初動力

《自己作為一個他者》一書中屢屢強調「行動」與「承受」，呂格爾所看重的主體性，並不是認識論意義上「我思」(je pense)的主體，而是「我願，我動，我作」(je veux, je meus, je fais)⁴⁹的「行動主體」(sujet agissant)。

在存有論上，呂格爾取用了亞里斯多德《形上學》第四卷第二章(Γ2 1026a22-1026b2)的架構——存有(者)的意義是多重的：有「偶然的存有」、「真實的存有」、「各種範疇形式的存有」、以及「能力與實現中的存有」。⁵⁰ 要從懷疑中印證「自己」確實存在，就是在這層意義上印證與信任自己的存有是「真實的存有」。

然而，既然「印證」就是在印證在「自己」正在行動與承受之中，還必須賦予「真實的存有」一種動態性的意義，呂格爾便採用亞里斯多德《形上學》的另一層意義去談論這個行動主體的存有基底：「潛能(*dunamis*)與現實(*énergèia*)」⁵¹，因為只有這種存有意義才可能顯示存有的動態性，而非採用傳統的實體主義去看待存有。呂格爾非常看重亞里斯多德《形上學》第九卷第六章(Θ6 1048b18-35)中的一個片斷⁵²：「他曾經活得好，而且正活得很好」、「他已經看見，且正在看見」，這個片斷以「同時談論兩種時態」的文法敘述一種相異於物體「運動」

⁴⁹ SA, 371; OA, 321.

⁵⁰ *Ibid.*, 348; OA, 299.

⁵¹ *Ibid.*, 352; OA, 303.

⁵² *Ibid.*, 356; OA, 307.

(*mouvement*) 的人類行動，並且明確指出人類的「實踐」(*praxis*) 是包含完成目的在內的活動。這突顯了人類行動的存有根基「既是現實的、又是有潛能的」(*à la fois effectif et puissant*)。⁵³ 力量本身就是脫離中心，然而人類行動卻又必然有一個作為中心的存有者，這層「中心與離心」的悖論印證了：如果所謂「自身性」的存有論是可能的，也就是說，如果有所謂「自己」的存在，那麼，這個存有可能就是「在行動中」(*agissant*)。⁵⁴

在亞里斯多德「潛能—現實」的存有論基礎之上，呂格爾進一步借用海德格與史賓諾沙的哲學資源，對亞里斯多德進行引申與再詮釋：什麼樣的存有概念可以具有這種「既有現實又有潛能」的行動張力？而且，還能為人類的「實踐」(*praxis*) 賦予存有論的重量？在探討了海德格的理論資源之後，呂格爾對於海德格的哲學缺少亞里斯多德「既有現實又有潛能」的行動張力而感到失望⁵⁵，且「此有」(*Dasein*) 對自身的「牽掛」(*Sorge*)，也缺少呂格爾所重視的迂迴的中介性。不過，從海德格那裡，呂格爾仍然得出一項重要的存有論啟示：「自己」有著兩種存有的模態——也就是「自身性」(*ipseité*) 與「相同性」(*mêmeté*)，這兩種存有模態的差異，就如同「此有」與「現前在手的存有」(*Vorhandenheit*) 之間的差異一樣。⁵⁶ 在海德格那裡，呂格爾找到了「此有」與「自身性」之間的對應關係，就如「相同性」範疇與「現前在手的存有」之間的關係一般。「此有」對自身的「牽掛」，也似乎能夠與亞里斯多德的「實踐」作為行動主體的存有基礎，相互詮釋與對照。同時，「牽掛」也深刻地啟示了何以唯有「自身性」才能彰顯「我是誰？」之意義，因為只有會「牽掛」自己的存有者，才是「在世存有」(*In-der-Welt-Sein*)，其所在之世界，也不僅是實體物、或手前可及之物的宇宙的全體構成物。自我的存有假定了一個作為其思想、行動、感受——簡言之，它「牽掛」——的世界。

⁵⁷ 這是「相同性」並不具有的意義。

⁵³ SA, 364; OA, 315.

⁵⁴ *Ibid.*, 357; OA, 308.

⁵⁵ *Ibid.*, 364-365; OA, 315.

⁵⁶ *Ibid.*, 358; OA, 309.

⁵⁷ *Ibid.*, 360; OA, 310.

另一方面，雖然海德格能夠給予「自身性」一種相當具有啟示性的存有論重量，然而，對呂格爾來說，更能夠、甚至是唯一能夠展現亞里斯多德「既有力量又有實效」存有意義的哲學資源，是史賓諾沙的「努力」(*conatus*)。⁵⁸ 呂格爾認為，「努力」不是潛在性 (*potentialité*)，而是生產性 (*productivité*)，因此，這樣一種力量才能夠與作為實效、成就、意義的「現實」同時並存，而非對立。⁵⁹ 這種內在的動力，其實就是「生命」。⁶⁰ 正是因為這種內在的生命動力，透過努力保存自己存有的活動，在充分觀念的指導下朝向一種真正積極、主動存有的可能性，才使史賓諾沙的理論成為一種倫理學。⁶¹ 在此意義下，呂格爾強調：只有我們充分了解到自己在橫向與外在上對萬物的依賴、以及在縱向與內在上對原初力量（史賓諾沙稱之為上帝）的依賴時，我們才是真正有力量的。⁶²

這個縱向的、內在的原初力量，對應到呂格爾哲學中的位置，事實上是由「良知」(*Gewissen*) 這一概念所佔領。這是《自己作為一個他者》最後一個研究在尾聲所提出的關鍵：正是因為「良知」作為一種既內在於我又超越於我的呼喚，它因此成為最原初的對自己的命令⁶³。

一種可以接應外部他者的內在他者性，它既是「自身性」的一部份，也是「他者性」的入口。「良知」與「身體」都屬於這種自己與外部世界的交界處。「自己」的被動性，是呂格爾主體哲學中屢屢強調的部分，不僅在語言學層面上是如此，在存有論層面上更是如此。這樣一種正在行動中、並被他者所觸動的自己，與他者在行動與承受之間來回往返，才能凸顯出「既有實效又有潛能」的行動張力。這種存有論結構，在後續進入倫理學探討時，更能顯其意義，是存有論堅守著倫理學之門：呂格爾對「倫理目標」的定義是「與他人一起、並為了他人，在公正制度中過上善的生活」，這正好呼應了前述亞里斯多德《形上學》對於人類實踐

⁵⁸ SA, 365; OA, 315.

⁵⁹ *Ibid.*, 365; OA, 315.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, 366; OA, 316.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, 409; OA, 354.

的語法：「他曾經活得好，而且正活得很好。」所謂活得好，是為了他人並與他人一同生活的，主體將在與他人之間的行動與承受中持續脫離自己的原點、再重複地回返自身，這樣的生活行動中就已經涵藏著上述的倫理目標。但主體的行動不會因為達成了倫理目標而就此結束，因為主體仍然活著，「生命」這一原初的動力將促使主體在「自己」這一承受的基礎上，由內部「相同性」、「自身性」與「他者性」的辯證出發，在與他人的相互觸動中持續地行動與承受。主體將從這種觸動中持續地更新自己，並反覆地回到己身。「我願，我動，我作」的主體，因此是一種反身性的行動主體。

第二節 「同者」與「他者」的動態辯證

如果以柏拉圖的「同者」(Même)與「他者」(Autre)範疇來檢視呂格爾的「自身性」(ipséité)、「相同性」(mêmeté)與「他者性」(altérité)，我們可以發現：在呂格爾哲學中，「同者」(Même)其實是歧義的，「他者」(Autre)也並非單義。而且，「同者」(Même)與「他者」(Autre)之間並非是完全涇渭分明的。「自身性」(ipséité)與「相同性」(mêmeté)是「同者」(Même)的兩種不同存有類型與質性，「他者」(Autre)則分歧為「身體」(corps)、「他人」(autrui)與「良知」(Gewissen)三種概念。「同者」(Même)與「他者」(Autre)在「自身性」(ipséité)的部分達成重疊，因為就像我們在「印證」自身中提及的，作為一個自身性的同者，並不意味著自己是一個恆定不變的實體；我們所要談論的反身的行動主體，甚至是與這一定義相反的。因為在行動主體內部，「相同性」、「自身性」與「他者性」是不斷以辯證的方式交織在一起的。《自己作為一個他者》(Soi-même comme un autre)的書名，就旨在展現這種纏結的辯證性。

一、「同者」的歧義：相同性與自身性

在前述關於「自己」的討論中，我們首先強調了「自己」在語言中作為一種不透明中介的公共性，這種公共性首先來自於從語言向度上可被指稱、談論的性質。在此時，「自己」首先作為一個個殊實體而存在，它是在一述謂語句中被同一化（identification）的對象。

但是，「自己」當然不僅是在語言作用中被指稱的對象，更是能夠使用語言來發話的主體，這個主體能夠自指，因此是反身的；這個主體還是透過語言、行動等中介而與其它主體互相觸動的，因此也是動態的；並且，這個主體是在時間中行動的主體，因此它是會在時間經驗中產生變化的。主體正是透過這些動態與變化來展現它自身的獨特性與能力。

作為實體的自己與作為主體的自己，就因此具有兩種不同的同一性模式。一種是針對實體在時間中的耐久程度，它的意思就是「相同」、「同一」，對立於「他者」、「差異」、「變化」。另一種針對主體的同一性，則攸關自身的獨特性與發起言行的能力，這種同一性並不與「變化」相對立。

法語的「soi-même」的「même」也具備這種分歧的詞意，並且正好對應到上述兩種同一性：其中一種意思就是在各種程度上的「相同」；另一種則是接在「soi」這樣的反身代名詞之後，其意並無區別，我們可以說這是更加強化的反身形式。在英語中沒有交集的「same」與「self」兩層涵義，在法語「même」一詞上重疊了。

呂格爾因此再引入拉丁文「idem」與「ipse」，用以區分「même」的歧義性與隨之對應的同一性模式。關於實體同一性的「identité-idem」，又稱為「相同性」（mêmeté）；以及關於主體自身的同一性的「identité-ipse」，也就是「自身性」（ipséité）。

人是同時作為一個實體與主體存在的，我們因此身上同時兼具這兩種同一性。「相同性」(mêmeté) 從數量同一、質性一致、個體自始至終的連續性以及時間中的恆定性四個面向來表述我們作為一個實體在時序中的同一性，以「相同」為最高程度，但這種同一性並沒有「自己」的反身意涵，更沒有主體性的意義。「自身性」(ipséité) 則並不以質性上的相同程度為依據，而是凸顯自己本身在時序變化中所展現的某種可辨識的獨特性與言行能力。

在人身上，「相同性」與「自身性」是部分重疊的。「相同性」從時序中的質性關係表述了「我是什麼？」，後者則由主體的言行一致性表述了「我是誰？」。「我是誰？」是建立在「我是什麼？」的基礎上的⁶⁴。兩者重疊的部分表現在「性格(個性)」(le caractère) 上，呂格爾將「性格」理解為「各種可以重新辨認一個人是一個人的標誌的總和」⁶⁵，它是「習慣」與「獲得性的認同」在時間中積澱而成的結果，「性格就是我的生存方式，依據的是一種影響到我向事物的、觀念的、價值的、個人的世界開放的有限視角。」⁶⁶ 在「性格」上，相同性與自身性幾乎是完全重疊的，它使我在時間中能夠維持客觀的恆定性，亦使得我能夠主觀地表達我自己「是誰？」：我就是我的性格，同時，我透過性格來認識我自己。

作為「相同性」與「自身性」交疊之處，「性格」在「相同性」這方面，就是「誰」的「什麼？」，也即從時間經驗中獲得的全部稟性、以及積澱下來的同一性⁶⁷，屬於習慣性的傾向。

然而，「相同性」與「自身性」也並非完全重疊。我們還有另一種在時間中持久的向度，已經脫離了「相同性」的積習範圍，讓「自身性」完全裸露出來：這就是「守諾」(la parole tenue)。

呂格爾指出：「性格的持續性是一回事，而堅持不懈地忠實於守諾，則是另一回事。」⁶⁸ 守諾不僅只是口頭上的諾言 (promettre)，因為「許諾是一回事，

⁶⁴ SA, 197; OA, 167.

⁶⁵ *Ibid.*, 144; OA, 119.

⁶⁶ *Ibid.*, 145; OA, 120.

⁶⁷ *Ibid.*, 197; OA, 167.

⁶⁸ *Ibid.*, 148; OA, 123.

而必須信守承諾則是另一回事了」⁶⁹，如果說性格的相同性面向是過去積習而成的，那麼守諾便是朝向未來的，它甚至構成了一種對時間的挑戰、一種對變化的拒絕：甚至當我的慾望、看法與傾向都改變時，「我將堅守不移」⁷⁰。在這個意義下，主體已經完全不被以實體性的方式談論，而是被視為一個「言行者」，而主體言語與行動的連續性，都必須透過敘事才能被整合為一體。在我們後續談論敘事身分時，對此會有更進一步的描述。

二、「他者」的歧義：己身、他人與良知

前述「同者」(Même)在「相同」(idem)與「自身」(ipse)兩種區分下的歧義性，也可以顯示出關於「他者」(Autre)的多義性。呂格爾所謂的「他者性」(altérité)並不是一種外部的存在，用以外加在「自身性」(ipséité)上，以預防唯我論的成形。相反地，「他者性」(altérité)本身就屬於「自身性」(ipséité)的意義內涵與存有論構成，它就存在「自身性」與「相同性」(mêmeté)並不重疊的那些部分。如果我們將「他者」(Autre)視為一個大的後設範疇，其在現象學上對應的，就是各種互異的被動性經驗，這些被動經驗都是「他者性」(altérité)的印證，而且都是屬於自身的——當我們說「印證自己」，就是在透過這些自身的被動性去印證自己。

這樣的「他者性」——也就是自身的被動性——的來源，呂格爾區分為三者：「己身」(le corps propre)、「他人」(autrui)、「良知」(Gewissen)。⁷¹

在「己身」這方，呂格爾首先援引德比朗(Maine de Biran)將「存在」(existence)與「實體」(substance)概念區分開來、並與「動作、現實」(acte)相聯繫的模式

⁶⁹ SA, 309; OA, 266.

⁷⁰ *Ibid.*, 149; OA, 124.

⁷¹ *Ibid.*, 368–369; OA, 318–319.

72，將「存在」定義為積極、主動的行動義：「我在」(je suis)，就是「我願，我動，我作」(je veux, je meus, je fais) 73。這無疑地屬於「自身性」的展現。但是，身體的被動性，就是這樣的意志行動主體的對立面與補充面：身體是一種阻抗，不但被反覆無常的情緒所觸動與纏繞，在觸覺上也被外物所阻抗，外物以這些阻抗向我們印證它的存在。「己身」，作為世界上眾物體的其中之一，同時也是「我的」肉身 (la chair)，它成為我 (moi) 的親密性與世界的外在性之間的中介。我的肉身，就是一切被動性的綜合場所，也是所有知覺、感受的「質料」(hylè)。簡言之，它是所有「屬己的他者性」(altération du propre) 的來源。74

在「他人」(autrui) 這方，他人的他者性 (altérité) 緊密地與「自己」(soi) 的被動性相結合。在現象學的層面上，他者影響著「自己」(soi) 如何理解自己的方式——這些方式都再再顯示著「自我置定 (pose) 的『自我』(ego)」以及「只能透過所受的觸動 (affections) 本身來承認 (reconnaître) 自身的『自己』(soi)」兩者之間的差異。75 對呂格爾而言，「同者」(Même) 與「他者」(Autre) 之間的辯證法，既不能像胡塞爾般從「自我」(ego) 中派生出「他我」(alter ego)，也不能像列維納斯般將他者作為賦予自己責任的首創者。呂格爾的解決方式，是將他者性建構為交叉的、歧義的概念，才能公正地對待「在自我尊重 (l'estime de soi) 的優先性」以及「他者所召喚出的正義的優先性」。為了盡可能地在自己與他人之間取得平衡、而非使其中任何一方壓倒了另一方，呂格爾分別從胡塞爾與列維納斯引導出「從自我到他人」以及「從他人到我」這兩種運動的交會。在胡塞爾那裡，就是以類比的方式從「自我」(ego) 中推出「他我」(alter ego)，也就是「另一個自我」，這種運動在認識論的向度上保持優先性。76

在列維納斯那裡，則是完全相反的運動：從「他人」到「我」(moi)。這種運動完全是倫理性的，而非認識論的。對於列維納斯而言，現象學及其意向性，

72 SA, 371–372; OA, 320–321.

73 *Ibid.*, 371; OA, 321.

74 *Ibid.*, 375; OA, 324.

75 *Ibid.*, 380; OA, 329.

76 *Ibid.*, 386; OA, 334–335.

都屬於一種表象 (*représentation*) 的哲學，也就是向自己再現某物，但這對列維納斯來說，這種表象哲學只能是觀念論與唯我論的。⁷⁷ 因為向自己再現某物，就是將它與自己同化、吸納到自己當中，這就是否定了他者性。在列維納斯的他者哲學中，「同者」(*Même*) 與「他者」(*Autre*) 是決裂的，因為列維納斯並沒有呂格爾關於「自己」(*soi*) 與「我」(*moi*) 的區分。⁷⁸ 列維納斯的「同者」是單義的，意味著整體化 (*totalisation*) 與分離 (*séparation*)，「他者」也因此是徹底的外在性，「同者」與「他者」是完全隔絕的。⁷⁹ 在呂格爾看來，這種「同者」與「他者」也因此是「非關係」(*irrelation*) 的。⁸⁰ 呂格爾認為，這種「極端」(*excès*) 的他者哲學，是列維納斯所採取的「誇張化」(*hyperbole*) 策略。⁸¹ 「我」(*moi*) 被極端化為一種頑強的、封閉的、分離的我；在分離中，「我」無視於他人，在他者與我之間，沒有任何中介。相應的，他者也被極端化為一種至高、至外的存在⁸²；在 1961 年的《全體與無限》(*Totalité et Infini*) 中，他者不是與我交談者，而是正義之師的面容，這個面容不是以圖像，而是以召喚之聲顯現的：「你不可殺人！」在這個壓迫性的召喚與命令中，他者構成了我的責任，開啟了我做出回應與行動的開端。但在 1974 年的《別於存有或超越本質》(*Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*) 中，他者的形象轉變了，我被他者附魔般糾纏 (*obsession*)、甚至迫害 (*persécution*)，直至在「替代」(*substitution*) 中，他者將我挾持為人質。呂格爾認為，這簡直是一種極端的、可恥的 (*scandaleuse*) 假設⁸³，他者不再以正義之師的面容出現了，而是一個冒犯者 (*offenseur*)，且還是一個要求我道歉與贖罪的冒犯者。⁸⁴ 這正是列維納斯想要引導讀者所到達的地步：在威懾中，「我」向他者敞開、顯示，直至替代了他者，向他者的顯示成了為了他人的責任。

⁷⁷ SA, 387; OA, 336.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, 388; OA, 336.

⁸⁰ *Ibid.*, 388; OA, 337.

⁸¹ *Ibid.*, 388–389; OA, 337.

⁸² *Ibid.*, 389; OA, 337.

⁸³ *Ibid.*, 390; OA, 338.

⁸⁴ *Ibid.*

但是，呂格爾認為，如果不將「他者到自己」的倫理運動與前述胡塞爾那種「從自己到他者」的認識論運動交織起來，列維納斯這種將「同者」與「他者」完全對立起來的誇張化策略，根本不可能使我擔負他者的責任。如果內在性只是一種完全封閉的意志，它如何聽見他者的召喚？如果不加以區分封閉的、分離的「我」(moi)與「自己」(soi)之間的差異，如果自身沒有接受、分辨與承認他者的能力，又要如何回應他者並負起責任？因此呂格爾認為，必須賦予自己一種來自反思結構(structure réflexive)的接納能力(capacité d'accueil)⁸⁵，原本被分離出去的對象，並不因此造成一個鴻溝，相反地，這種對象化的情況被重新納入反思的結構之中。除了接納能力之外，還有分辨以及承認的能力(capacité de discrimination et de reconnaissance)，可以分辨出不同的他者形象，可以區分出詞形一致的「老師」(maître)與「主人」(maître)、以及作為冒犯者的他者⁸⁶，這難道不是出於自己能夠辨認與承認他者的能力嗎？他者對我說「你不可殺人！」的聲音，難道不會成為我的信念，以至於能夠回應：「我就在這！」嗎？這必須出自語言的交換，才能產生提問與答覆的交換，以致雙方能透過問答而重複地互換角色。⁸⁷ 呂格爾因此認為，在分離的我與訓示的他者之間，必須要有一種交談的關係。此外，在列維納斯的他者誇張到極致的「替代」中，呂格爾也窺見了一種逆反(renversement)的逆反⁸⁸：透過了他者使自己撤離的運動，「自己」見證了他者，並從這種見證中也反向地印證了自己的存在。

我們可以看到，呂格爾想要建構的，就是能夠交換使自己與他者的機制，從自己到他者的認識論運動與反向的倫理運動之間，兩者應該連接起來以構成一種互補的循環：在倫理向度上，賦予責任就與自我指稱(autodésignation)的能力有關⁸⁹，而根據從自己到他者的認識論向度，「我」(moi)就能以類比的方式將這種能力轉移到任何能以主格的「我」(je)自我指稱的第三人稱之上，也就是說，只

⁸⁵ SA, 391; OA, 339.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, 392; OA, 340.

⁸⁹ *Ibid.*, 393; OA, 341.

有讓自己與他人之間達成雙向的運動，這種自我指稱並負起責任的倫理向度才能擴及到世界上任何一個具有「自己」(soi)的人。⁹⁰

最後，在「良知」(Gewissen)這種最隱密的他者性上面，最能看出呂格爾想要強調的他者性模式：它如同海德格所談的，具有存有論的重量，但不像海德格那般犧牲了倫理向度；它亦如列維納斯的他者一般，是一種命令、一種呼召，只不過它並非來自外部的。

首先，呂格爾並沒有忽視黑格爾與尼采對於泛道德化的「壞的良知」的批判，其解決方式就是直接跳脫好良知與壞良知的對立，運用海德格將良知非道德化：在海德格那裡，良知成為一種對於本真存有的見證、一種呼喚，自己雖然被定義為「虧欠存有」(Schuldigsein)，但其重點是在「存有」(Sein)而非「虧欠」(Verschuldung)⁹¹，並且此種虧欠也不是對於某人的虧欠與債務的常識性定義，而是為了回應召喚而走向存有的一種存有論定義。呂格爾認為，海德格的缺陷就是僅僅將良知存有論化，缺乏倫理向度，忽視了良知能夠具備的訓示與批判功能。

至於列維納斯，在上述關於「他人」部分的討論，我們可以看到呂格爾極力想要強調一種非外在的他者性，這種內在的他者性是能夠接應外部他者的前提。在我被我內在的良知所呼召的同時，也印證了此一受命令的自己。良知本身就是一種徹頭徹尾的印證。⁹² 它不僅「印證」了自己的承受，也同時賦予了「印證」最原初的意義：即命令。⁹³ 來自他者的命令與自己承受的「印證」交織在一起，使良知成為一種最內在、隱密且原初的他者性，也因此是「自身性」與「他者性」緊密嵌合的樞紐；它使得他者的命令與自己對於自己的印證合為一體，因為失去他者命令的印證自己，將無從保有倫理性；而倘若沒有自己的印證，則將不會有「誰」來接應他者的命令了——是良知賦予自身性一種「受命令的存有」的意義⁹⁴，「自己」因此成為一個能夠接應他人的自己。

⁹⁰ SA, 393; OA, 341.

⁹¹ *Ibid.*, 402; OA, 349.

⁹² *Ibid.*, 368–369; OA, 318–319.

⁹³ *Ibid.*, 409; OA, 355.

⁹⁴ *Ibid.*, 409; OA, 355.

為此，呂格爾試圖從佛洛伊德的精神分析中尋找這種內在聲音的來源：就是「超我」(surmoi)⁹⁵，這種超我甚至是已經內化了的父母或祖先，先人的論述透過遺傳與世代累積，成為他者的世代形象。雖然呂格爾對此也有所疑慮——畢竟我們無從確定這種內在召喚與命令的來源究竟是祖先、上帝、或僅只是一塊虛空之地，對呂格爾而言，這個命令的終極來源究竟為何，已經超越了哲學可以討論的範疇。⁹⁶ 呂格爾所要申明的，就僅是：良知就是某種內在於我們自身的命令，它內在於我卻又高於我⁹⁷，同時，在這種垂直的、反身的命令中，我們印證了自己的存有。

三、「同者」與「他者」的交錯

從上述討論中，我們可以看到，在「同者」(Même)這端，有作為同一的「相同性」(mêmeté)與作為自己的「自身性」(ipséité)；在「他者」(Autre)這端，「他者性」(altérité)則分散在三種不同的被動性經驗中：「己身」(le corps propre)、「他人」(autrui)與「良知」(Gewissen)。

呂格爾之所以要如此強調「同者」與「他者」的歧義性，是為了使這兩者之間發生交集；「相同性」偏重的是實體性的質性同一，因此「他者性」與「相同性」是對立的，但「自身性」與「他者性」卻是交疊的，「自身性」適用於所有人稱，而且必須是可以接納他者、分辨他者、並承認他者的。

在凸顯出「自身性」的「守諾」(la parole tenue)中，諾言就是朝向他者許諾並信守的：「若是一個他者不能信任我，那麼我還能信守諾言、持存自我嗎？」⁹⁸，在「自身性」向度上的自身持存，是以他者為前提的，而且，他者本身也是

⁹⁵ SA, 407–408; OA, 353–354.

⁹⁶ *Ibid.*, 410; OA, 356.

⁹⁷ *Ibid.*, 394; OA, 342.

⁹⁸ *Ibid.*, 393; OA, 341.

另一個「自己」，每一個「自己」都是因為彼此之間互為他者，而得以維持自己的「自身性」。在這種互為他者的關係中，「自己」與「他者」之間能夠交談、相互觸動，並且在其中不斷地進行角色互換。

「相同性」強調的是實體的恆定性，與他者並沒有關係；然而「自身性」卻是必須與他者並存的，並且還會因著他者的存在而在「相同性」的方面產生變化，「自身性」強調的不是自己在質性上的不變，而是主體在朝向他者的言語與行動中所展現的某種一致性、獨特性及其能力。「自身性」並非驕傲、僵硬地堅守於一種自我恆定、堅守自己過去以其為己的特定性格、以及一系列隨之而來的承諾；相反地，恰當的「自身性」，是對於他者特定的、經常變化的需求，有一種堅定的、開放的關注。為了他人而許諾與行動，這就是呂格爾所強調的「真正的自身性」(*ipséité véritable*)。並且，這種「自身性」是以「他者性」作為前提的，因為「自身性」的承受經驗就分散在「己身」、「他人」與「良知」等不同的位置，世界上每一個行動與承受中的「自己」都是互為他者的。這些互為他者的「自己」見證了彼此，並在見證對方的同時，也印證了「自己」。這個過程，將對應於經由文本中介的迂迴而回返自身的「自己」的詮釋學，主體在透過文本中介印證其中的敘事身分之後，將再次成為一個行動主體，這個迂迴的詮釋學過程也因此將不斷地循環往復。

第二章 證詞與印證：詮釋學迂迴下的反身主體

呂格爾在〈論詮釋〉(De l'interprétation)⁹⁹文中指出：透過符號、象徵與文本等中介，詮釋學迂迴地達成反思哲學回歸自身的願望。正因為透過中介，主體對其自身並非直接、透明、完全一致的。在三種中介中，呂格爾尤為重視文本中介，因為透過符號與象徵進行的迂迴，將被文本中介放大和篡改，使得文本成為獨立於言語者意圖、原初聽眾的接收與社經文化環境的獨立存在¹⁰⁰；而將其內部結構與向外投射的力量重新釋放出來的，就是詮釋學。¹⁰¹ 透過這種以文本作為中介的詮釋學，主體並非是將自己有限的理解能力強加於文本之上，而是向文本敞開自己，並從中接收一個更廣大的、不同於「我」(moi)的「自己」(soi)¹⁰²；這種理解自己是在文本面前的理解¹⁰³。

這種經由文本而達致的「自己」(soi)與原先之「我」(moi)的不同，我們需要以「同者」的兩種形式——「相同性」(mêmeté)與「自身性」(ipséité)——來理解。前者著重的是實體性上的相同程度；後者卻是透過敘事所開展的同一性，它將一個人於時間中的言行組構為一個整體，並彰顯出一個人的身分。在這個過程中，它可以記錄並兼容一個人於時間中的變化，而非著眼於一個人從過去到現在的相同程度。若非透過敘事，呂格爾認為，人格同一性的問題事實上會陷入無可解決的矛盾之中。¹⁰⁴

接著，我們進一步以「見證」(témoignage)與「印證」(attestation)的概念來進一步說明：敘事所留下的言語、作品、生活，皆可以成為一種「證詞」——或者反過來說，「證詞」作為對事件的報導，本身也就是一種敘事——它們

⁹⁹ Paul Ricoeur, "De l'interprétation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 11–35.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 31.

¹⁰¹ *Ibid.*, 32.

¹⁰² *Ibid.*, 31.

¹⁰³ Paul Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 116–117.

¹⁰⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit, III* (Paris: Seuil, 1985), 355.

起到了「見證」的作用。當主體選擇取信了關於自己的這些敘事，這就進入我們所談論的特殊見證模式：「印證」自己。

第一節 文本與詮釋

一、詮釋學的任務

作為一個以詮釋學著稱的哲學家，呂格爾涉足的哲學領域極廣，包括敘事性詩學、隱喻研究、精神分析與現象學……等等，各式各樣的哲學研究都成為其詮釋學的理论資源。這些理論資源都被呂格爾納為其詮釋學的中介——呂格爾是如此重視中介，因為詮釋的過程就是一種由此到彼的弧線（arc）¹⁰⁵，如果在這之間沒有任何中介，詮釋學也將失去由此到彼的意義與動力，僅只是同義反覆而已。呂格爾之所以要以如此複雜的方式建構其詮釋學體系，是因為他意圖將詮釋學嫁接在反思哲學（*philosophie réflexive*）與現象學的傳統之上¹⁰⁶。

呂格爾所謂的反思哲學，發軔自笛卡兒的「我思」，下接康德與法國的後康德哲學，後者以納貝爾（Jean Nabert）最具代表性。¹⁰⁷ 反思哲學最根本的哲學問題，都涉及自身理解作為認知、意願、評估等等活動的主體之可能性：「我思」如何認識或者認可其自身？反思就是這種回到自己的行為。反思哲學其中一項願望，便是讓主體對自己達到絕對透明和完全一致。¹⁰⁸ 就這點來說，呂格爾認為，胡塞爾的現象學精神代表著反思哲學精神的根本實現與變形。¹⁰⁹ 現象學不但被視為對意識經驗的基本描述方式，更是在明晰的理智中進行的徹底自我奠基（*autofondation*），關於物自身的所有問題都被排除而放入括號之中，純

¹⁰⁵ Paul Ricoeur, "Expliquer et comprendre," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 167.

¹⁰⁶ Paul Ricoeur, "De l'interprétation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 25.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

粹意識經驗的「意義帝國」(empire du sens)成了現象學的優先研究範圍。這樣的現象學的內在性(immanence)是毋庸置疑的。正是在這一點上,現象學可謂仍屬於一種反思哲學。¹¹⁰

在主體對其自身的透明中進行徹底的自我奠基,這是胡塞爾最初的夢想,然而在現象學的實際運作上,卻並非在實現、反而是遠離這個夢想。¹¹¹這正是由於胡塞爾對「意向性」(intentionality)的強調:意識總是向著某物的,對某物的意識優先於對自己的意識。而且,這種意向性只能透過所思(noema)的層層堆疊來「構成」(constitution)。¹¹²相較於胡塞爾一開始自我奠基的原初目的,這種現象學的具體工作事實上是一種無限逆退的反向運動。¹¹³在現象學嘗試實現其指導性觀念的同時,也在顛覆這一觀念。生活世界(Lebenswelt)是被預設的彼處,事實上永遠也無法抵達——在呂格爾看來,這是現象學的失樂園:「這就是讓胡塞爾的工作成為悲劇性的偉大之處。」¹¹⁴

正是在這個矛盾的結果中,呂格爾認為,詮釋學可以嫁接到現象學上。¹¹⁵生活世界的論題是由海德格所開啟的哲學詮釋學所承擔的,它不再作為一種剩餘,而是一種先決條件。¹¹⁶對海德格而言,理解(Verstehen)遠遠不僅是知識論意義上的認識,而具有一種存有論的意義,源自於存有者回應它自己被拋於此世的狀態;理解是一種回應。¹¹⁷更進一步說,詮釋是一種存有論的理解。如此一來,胡塞爾所仰賴的主體—客體關係就隸屬於存有者之間的存有關係,這種存有關係比所有的認識關係都還來得原始。¹¹⁸存有者共同「在世」(In-der-Welt-sein),並且,在它們之間存在著間距(distanciation),這些間距就是詮釋

¹¹⁰ Paul Ricoeur, "De l'interprétation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 26.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, 27.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, 27.

學發生之地。¹¹⁹ 海德格所開啟的哲學詮釋學既是現象學運動的實現，也是對於胡塞爾現象學的顛覆。

但是，就因為這種顛覆，就因為先前「我思」的困境、以及朝向意識之外的意向性阻卻了現象學所力求的「還原」(reduction)，我們放棄了主體在純粹的透明中對於自身的反思。然而，我們因此就要放棄回到自身嗎？呂格爾不但沒有放棄，反而還產生了更大的雄心：就是要透過詮釋去理解各式各樣的中介、各式各樣的「所思」(noema)，來迂迴地回到自身。這種詮釋學以海德格所開啟的哲學詮釋學為方法，卻旨在回歸反思哲學與胡塞爾意識現象學的精神。這個運動的過程，是透過符號 (signe)、象徵 (symbole) 與文本 (texte) 等中介而達致的，而理解自己最終將與對這些中介術語的詮釋相吻合。¹²⁰

符號中介，首先就是語言。對呂格爾而言，所有的理解都是在語言之中發生的，沒有任何不能被語言所抵達的黝暗之處——這是精神分析對夢的解析與談話治療之所以可能的先決條件。¹²¹ 在夢境中，處處充滿象徵。詮釋學力求揭示掩蓋於象徵系統之下的隱藏力量，精神分析也就是一種夢的詮釋學。

最後就是狹義的、以書面文字寫成的文本中介。文本中介比符號與象徵都還要更狹隘，因為後兩者可以僅是口語的，甚至是非語言的。然而，這個層次的中介所帶來的力道強度，將補足它所失去的泛用性。¹²² 對呂格爾而言，文本的層次是超越符號與象徵的，因為文本是由語句——也就是被說出的言語 (parole) ——所連貫組成的，言語不等同於語言 (langue)；語言是內在相互依存而封閉的符號系統，符號在其中相互指稱，然而它們並不指向任何主體，也不指向外部的世界，語言系統既不具有論及他物的意向性、也沒有現時發生的時間性。言語則是主體對語言的調動，它在說話者與傾聽者之間搭建了橋

¹¹⁹ Paul Ricoeur, "De l'interprétation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 27.

¹²⁰ *Ibid.*, 29–31.

¹²¹ *Ibid.*, 29.

¹²² *Ibid.*, 30–31.

標，並且，言語本身也指向了外部世界中的事物。這種指向的力量會超越中介本身，朝向外部作用。

如果說，存在於語言系統的是其內在關係結構的「意義」(sens)，那麼，詮釋學意圖恢復的，就是言語在說出時有所指向的「意涵」(signification)¹²³——這並不是在恢復作者的原意，因為在呂格爾的詮釋學裡，作者是缺席的，文本在完成之時就脫離了作者，作者之於文本，至多也只是眾多詮釋者之一。是文本本身蘊含著力量，它等待詮釋者將其解放出來。因此，恢復文本的指向力量，這是詮釋者使文本自身的言語復活的一種複述，就像是演奏者在演奏樂譜。¹²⁴ 詮釋學的任務，就是一方面恢復文本構造的內在動力，另一方面探求文本投射於外部世界、並且再次生成一個世界的力量，這個世界就是真正的文本之「物」——也就是文本所指涉的對象。

在詮釋的過程中，作者的主體性缺席了；而讀者的主體性也被懸置起來，承載著文本的贈予與期望，從文本中走向一個與閱讀的「我」(moi)不同的「自己」(soi)。¹²⁵ 正是如此，詮釋學一面違背著反思哲學與意識現象學從絕對的理性與透明當中直接回到主體的進路，一面又透過符號、象徵與文本的中介迂迴地達成反思哲學回歸自身的願望；只不過它重新抵返的「自己」不再是透明的，它在由此到彼的詮釋學之弧中，已經為它詮釋過的文本所釋放的「意涵」所浸染。作為反思哲學與意識現象學的變體，詮釋學蘊含了前兩者所沒有的更新力量。

¹²³ Paul Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un texte?," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 153.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Paul Ricoeur, "De l'interprétation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 31.

二、作為中介的文本模式

相較於海德格與高達美的存有論詮釋學，對文本的重視，構成了呂格爾詮釋學的一大特色。在海德格與高達美的詮釋學中，最根本的關注並不是我們如何理解、或理解什麼，而是關注那個理解中的存有者是如何地存在。¹²⁶ 高達美在《真理與方法》（*Wahrheit und Methode*）中以藝術、歷史、語言作為三條通往真理的路徑，由存有者到真理之間間距唯有時間。可以說，在這種模式之中，存有論哲學本身就不熱衷、不特別關注被理解的對象或文本，以存有論詮釋學的視角來看，很可能任何可以進入理解視野的東西都可以被視為文本。¹²⁷

相對地，呂格爾的詮釋學進路是將論述固定為文本，以文本取代了口頭的言語，確立了文本的獨立性。文本概念的形成，恰好也是呂格爾從語義學過渡到詮釋學的象徵。¹²⁸ 語言（*langue*）與言語（*parole*）之間的區分，構成了呂格爾文本理論的起點。對於呂格爾而言，文本就是言語的固定。¹²⁹ 在這裡，呂格爾認可本維尼斯特（Émile Benveniste）所謂的「論述事件」（*événement du discours*）¹³⁰，強調：論述是一個事件¹³¹；不僅論述的發生是一個事件，而且論述發生的當下便是一種自我指稱，在言語當中，主體浮現了，主體不僅使用言語論及他物，同時也涉及了自己。呂格爾並借本維尼斯特的話來說：言語的主體（*le sujet de la parole*）就是說「我」（*je*）的那個人。¹³²

進一步地，呂格爾要將論述事件的實現區分為口頭的言語與書寫兩種模式，後者產生了文本。呂格爾強調，文本並不僅是對已說出的言語的刻寫，書寫本身

¹²⁶ 姚滿林《利科文本理論研究》北京：社會科學文獻出版社，2014年。頁49。

¹²⁷ 同上註，頁50。

¹²⁸ John Tompson, "Editor's introduction" In *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. ed. & trans. John B. Thompson (Chicago: University Of Chicago Press. 2016), xxiii.

¹²⁹ Paul Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un texte?," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 137.

¹³⁰ *Ibid.*, 153.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, 141.

就是實現言語本身的一種合法模式¹³³，經由書寫而確定化就是文本自身的構成。它發生在言語可能出現的地方，佔據了言語的位置。¹³⁴

呂格爾表示：當文本取代了言語，「某些重要的事情就發生了」。¹³⁵ 在言語當中，對話者是在場的；他們不僅彼此在場，同時也對著場景、周圍環境與氛圍在場。對話者與場景氛圍圍繞著，語言也被裝置著以保護其停泊的港灣。在活的言談中，語言指向我們所談論的某物。

然而，文本的誕生隔斷了這一切，作為言語的對談是複數的主體之間直接的交流，然而在文本兩端的作者與讀者之間並不存在著這種交流；讀者遭遇的對象並不是作者，而是文本，文本成了主體與主體之間的中介。它既不屬於作者，也不屬於讀者¹³⁶；對呂格爾而言，書寫—閱讀關係並非一種交流的對談關係，讀者遠離書寫行為，而作者遠離閱讀行為。¹³⁷

如此強調文本的獨立性，有什麼意義呢？首先，在詮釋學的迂迴中，文本顛覆了主體的優先地位。在文本面前，不只是作者的主體性退隱，讀者的主體性也被擱置起來，被潛在化¹³⁸；閱讀的主體向文本敞開自己，將文本中的言語力量釋放出來，並從中接收一個更廣大的自己——只有這樣，主體性才在自己身上降臨。¹³⁹ 換言之，這股作用的力量是來自文本詮釋的過程，而非主體性在作用，相反地，主體性是被文本所召喚出來的。

其次，不像語言系統，言語總是面向某人的，這是交流的基礎，但是口頭的言語情境所面向的對話者，與文本所面向的讀者，這是兩種不同的情境。言語是私密的，面對的是面前在場的第三人稱「你」，文本卻是公共的，正是這種公共性召喚了讀者。這些陌生而不可見的讀者是文本自己創造出來的。文本與

¹³³ Paul Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un texte?," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 140.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*, 153.

¹³⁶ *Ibid.*, 138–139.

¹³⁷ *Ibid.*, 138.

¹³⁸ Paul Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 117.

¹³⁹ *Ibid.*

讀者之間，不是第一人稱「我」與第二人稱「你」的關係，而是全人稱的文本與全人稱的陌生讀者的關係——這就關聯到我們前面所述的「自己」(soi)的公共性。就如「自己」是公共的、可以被任何人談論與指稱的，文本也是朝向任何讀者敞開的，它允許任何人進行詮釋與閱讀。

接著，文本脫離自主體與論述事件的獨立性，拉開了四種間距：一、所說內容的意義與論述事件之間距；二、論述事件與言語主體意向的分離；三、文本語境和日常語境之間距；以及四、讀者與其自身之間距。¹⁴⁰ 如果說高達美的詮釋學強調的是時間的間距與「效果歷史」(Wirkungsgeschichte)產生的「視域融合」(Horizontverschmelzung)，呂格爾更強調的則是文本的獨立性之於原初語境的超越性：在時間中發生的言語轉瞬即逝，文本就是要將這會消失的言語固定下來，從這方面來說，文本其實是超越時間的。呂格爾所強調的間距，就是這種超越性與主體之間所拉出的間距——事實上，也是因為有著這些間距，才能召喚與容納主體；這就回到我們前述詮釋學的任務：從此到彼的詮釋學之弧。沒有間距，也就不會有詮釋學之弧的發生了。是詮釋學之弧將文本凝結在彼處的內部結構性力量與向外投射的力量雙方面地釋放出來，並且，對主體產生了「迷失自己後再度找回自己」的強烈更新作用。這種文本的超越性及其對於主體的更新作用，是「效果歷史」所忽略的。

文本的獨立性帶來了文本之於主體的優先性、文本的公共性到文本之於時間的超越性，事實上，這個典範不僅適用於狹義的書面文本，脫離行動者的「行動」也一樣適用於這種文本典範。就像文本不屬於作者一樣，行動也不屬於行動者，它屬於世界、並且指向世界。文本典範不但作為主體與主體之間的中介，也是世界與主體之間的中介，在由此到彼的詮釋學之弧運動中，文本的力量不斷地被釋放出來，世界因此得到了擴張。

¹⁴⁰ Paul Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 101–117.

三、文本與主體的相互作用

文本與主體之間的關係是辯證的。首先，文本是主體透過敘事所創造的；文本完成後，也需要主體的詮釋才能將其中的含義與力量釋放出來。當一個主體遭遇文本，他就成為讀者。在閱讀與詮釋的過程中，文本的意義在主體的「挪為己用」(appropriation)¹⁴¹當中實現，「挪為己用」就是使陌異的事物成為自己的過程，這個過程並不力圖重新加入到作者的原初意向中，而是通過實現文本的意義來擴展讀者的意識視域。¹⁴² 文本詮釋在主體對自己的詮釋中完成，此後主體能夠以不同的方式更好地理解自己。

看起來，在閱讀與詮釋的過程中，主體對於文本的「挪為己用」使得主體性佔優勢，是主體在同化文本。然而，在這個過程中，文本對主體的作用事實上可能更大，因為呂格爾更強調文本對於主體性的顛覆：「讀者的主體性，只有當它被擱置起來了、未被實現、被潛在化之時，它才在它自己身上降臨。

(……)，作為讀者的我，只有當我迷失時，我才又找回自己。」¹⁴³ 呂格爾甚至宣稱：「自己就是由文本之『物』所構成的。」¹⁴⁴ 所謂「文本之物」，也就是指文本所指涉的對象：世界；因為在這種主體重構自己的過程中，存在以最適切的方式回應了世界。

在主體對文本的「挪為己用」與文本使主體「迷失自己」的辯證中，如何使這兩種辯證——使陌異的事物成為自己的；使自己迷失後又尋回自己——交織在一起，成為有意義的循環？關鍵就是我們所意圖強調的「自己」的動態性

¹⁴¹ 呂格爾將德文 *Aneignung* 翻譯為 *appropriation*，並解釋：「*Aneignen* 的意思是使起初『陌異的』(alien) 成為自己的。」參見 Paul Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 116. 「*appropriation*」中文另有譯為「挪用」或「化為己有」。

¹⁴² John Tompson, "Editor's introduction" In *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. ed. & trans. John B. Thompson (Chicago: University Of Chicago Press. 2016), 31.

¹⁴³ Paul Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 117.

¹⁴⁴ *Ibid.*

與反身性。在「挪為己用」的過程中，自己同時也產生變化，成為與原先的自己不同的自己，因此它也是迷失後再尋回的自己。

以「自己」的動態性與反身性作為文本與主體之間循環的核心，在這個過程中，我們可以對緒論所提出的其中一個問題予以回應了：在關於「自己」的詮釋學中，自己究竟是何種存在？

「自己」，首先是個動態的主體，但作為文本中介的前端，呂格爾的敘事性詩學事實上很巧妙地讓「自己」在主體與文本之間穿梭自如；因為敘事所作的，就是模仿，所有被敘事物都在模仿中被固定下來——被敘事的自己，就是對於「自己」這一主體的模仿，也是對於「行動主體」當下的固定。

因此，當主體在詮釋文本、對文本「挪為己用」，而達致對自己的理解之時，它也是在以詮釋文本的方式在詮釋自己，並且，這種理解也是以敘事的方式表達的：「自己」在時間中做了什麼、為什麼做、如何而做。在文本中介兩端的敘事性詩學與詮釋學，便以這樣的方式首尾連貫。主體透過敘事製造文本，並閱讀、詮釋文本；在接收文本的同時，主體性潛藏起來，以敘事的方式重新模仿出一個自己，並從這個過程中重新理解自己；所謂自己對陌異事物的「挪為己用」，就是在這種敘事作用中的挪為己用，在敘事中使各式各樣的異質性達到和諧。這呼應了我們前一章關於「自己」的研究：自己是可被公共談論與指稱的、被敘事的、透過詮釋學迂迴地反思自己的。只有透過這個過程，主體性才會重新地降臨己身，這個過程是需要同樣屬於公共世界的文本作為中介的。

第二節 敘事身分：被印證的「自己」

一、「人格同一性」與「身分」問題

當「自己」這一行動主體被賦予了時間性，其在時間中不同意義的恆定與變化，進一步就引出了「同一性／身分」(identity)的問題。在前面的研究中，我們已經闡明了關於實體之同一性的「相同性」(mêmeté)與自己作為一主體的「自身性」(ipséité)，從這一區分，呂格爾便可以在「人格同一性」此一領域中開創一條獨特的道路。如果說，英美哲學家們以「我是什麼？」的模式談論「自我」，而呂格爾則以「我是誰？」的問題意識探究「自己」；那麼，前者的模式所談的同一性都屬「相同性」，而呂格爾所著重的則是「自身性」。

英美分析哲學談論「人格同一性」的代表，當屬洛克與後續的帕菲特，兩人皆以心理上的記憶連續性 (continuity of memory) 或心理連續性 (psychological continuity) 證明個體於時間中仍然是同一個位格 (person)。然而，就如同「特修斯之船」(ship of Theseus) 的比喻，這種由心理連續性談論人格同一性的方式，只能表示某一事物在不同時序中的質性關係，它實際上是將「自己」視為某種實體了。它回到了「我是什麼？」這一問題於時間當中的軌跡：即「我曾經是什麼樣態——我現在仍是什麼樣態」。這種談論「同一性」的方式，呂格爾都劃入「相同性」的範疇中。

對呂格爾而言，「相同性」與「自身性」是人所具備的「同一性／身分」的兩種面向，從「相同性」到「自身性」，正是「我是什麼？」到「我是誰？」之間不可忽略的區別，後者必須經過前者的迂迴，卻又不可被還原為前者。「相同性」可以從數量同一、質性一致、個體自始至終的連續性以及時間中的恆定性四個面向來觀察¹⁴⁵，象徵著「某物在時間中保持為同一個物」，然而，它並不能回答

¹⁴⁵ SA, 147; OA, 122.

「我是誰？」的問題。只有「自身性」能夠表明自己是言行的發起者，能夠為自己的言行擔負起責任。對呂格爾而言，這個面向，唯有透過敘事才能展開。

所謂敘述，就是在時間中陳列出「誰」做了什麼、為什麼而做、如何而做。¹⁴⁶ 誠如呂格爾在《時間與敘事》(*Temp et récit*) 三大卷所一再申述的，唯有敘事能使時間成為人類的時間¹⁴⁷，唯有敘事才能於時間中回顧與展望：所謂的自己這個人，不僅僅只是一個與過去的自己相同的「同一性」，更是一個有變化、有思想、有行動、有激情（簡言之，有「體驗」）¹⁴⁸的人，能在他人面前對自己行動擔負起責任，唯有這種「同一性」才兼具有在人類生活世界當中的「身分」意義：為了強調這種意義，我們在下文將以敘事身分（l'identité narrative）稱之。

二、敘事身分與想像性變異

呂格爾進一步論述：這種將「性格的相同性」以及「在守諾中對自身的恆定性」對立起來的論述模式，開展了自身性與相同性之間的辯證關係，並開啟了一種有待填補的意義間隔，而呂格爾認為，正是透過建構敘述故事的同一性，敘事構成了「人物身分」（l'identité du personnage），我們可以稱之為這個人物的敘事身分（l'identité narrative）。¹⁴⁹

呂格爾認為，在所敘述的故事中，人物被情節編排活動賦予了統一性、內在連貫性與完備性，同時也就被賦予了一種與故事本身的同一性相關的一致性；而「這個人物就是被編入情節的他自己」。¹⁵⁰ 在敘述之中的性格，這是自身性與相同性兩端最富辯證性的交會點，它在相同性方面，只象徵著過去積習的結果，若要強化它，也必須透過敘述，畢竟「要展開一種性格，就必須敘述更多」¹⁵¹；反

¹⁴⁶ SA, 174; OA, 146.

¹⁴⁷ Paul Ricoeur, *Temps et récit, I* (Paris: Seuil, 1983), 85; Paul Ricoeur, *Time and Narrative, I*, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago, University of Chicago Press, 1984), 52.

¹⁴⁸ SA, 198; OA, 168.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 175; OA, 147.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 170; OA, 143.

¹⁵¹ *Ibid.*, 172; OA, 144.

過來說，也只有敘述能夠給予性格變動的可能性，這種變動，唯有在故事情節的編排中才有可能想像。敘事本身在自身性與相同性兩端之間敞開了一個空間，使這兩端力圖相互疊合與混同；敘事不僅允許、而且產生、更探求「想像的變異」(les variations imaginatives)。¹⁵²

無論是分析哲學所傾向以大腦與身體的各種科幻變異展開的種種思想實驗（如帕菲特著名的身體傳輸思想實驗），抑或是文學作品中的人物情節演變，都屬於透過敘述所展開的想像性變異：記憶變更了，身體調換了，同一性弱化了，這種敘述旨在挑戰：異變到了什麼程度，自己才不再是自己？種種生存的可能性條件徹底改變了，自己還有辦法仍作為自己而活著嗎？

分析哲學以種種科幻的棘手案例展開的想像性變更，屬於非人稱的處理，呂格爾稱為「相同性」條件的變更，並且，這些變異都侵犯了「作為身體完整性的個人權利」，甚至是侵犯了「從身體性的層面開始的、自己 (le soi) 與相同 (le même) 之間的差異」。¹⁵³

然而，敘述容許另一種條件的變異，即朝向「自身性」的變異，這種變異將上述說的「被體驗為自身與世界之間生存中介的身體條件」視為非變項¹⁵⁴，變異的是世界、處境、情節、「性格」；在情節變化中，人物可能逐漸失去了在時間中的性格的恆定性，讓自身性裸露出來。¹⁵⁵ 在敘述之中，性格中的「獲得性的認同」更可與彰顯自身性的「守諾」縮合為一：各種來自外部的價值、規範、觀念、認同，作為他者，進入了同者的構成之中，「忠誠與忠貞的要素就這樣被納入性格之中，並將性格轉換為忠實，即自身持存 (le maintien de soi)」。¹⁵⁶ 這樣一種變化突顯了自身性的一端，正如同「守諾」所約定的，在我的性格、我的慾望、我的傾向……等等覆蓋「我」的一切都可能變動的情況下，唯有我的生存本身是

¹⁵² SA, 176; OA, 148.

¹⁵³ *Ibid.*, 179; OA, 151.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 178; OA, 150.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 177; OA, 149.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 147; OA, 121.

不變的；唯有「我」是不變的。所謂人物，就是在敘事中做出行動的人。¹⁵⁷ 在變化中，人物不再等同於他的性格，而是等同於他的故事——我們可以這樣進一步申論：唯獨「有故事」，才意味著一個人「活過」。

在敘述中，性格得以持續積澱、恆定，朝向相同性的方向強化；也能夠在情節中不斷變化與更新，使自身性顯露出來。敘事身分就是位於在自身性與相同性兩端的「中介」位置，在兩者的反覆辯證之間持續開展。敘事身分（l'identité narrative）之於人格同一性理論的意義，就在於它使「identité-idem」與「identité-ipse」交織為一體。在這兩種同一性模式相互交疊的辯證法中，敘事為各種思想經驗敞開了一個想像的空間。只有在這個空間中，我們才能作為能夠行動、能夠為自己的行為擔起責任的，敘事與被敘事的人；我們才能得以回答：「我是誰？」，這個既在變動之中，卻又重複沉澱與恆定、與自己同一的自己，就是我們所要印證的「自己」(soi-même)——這個詞，本身就是自身性(ipséité)與相同性(mêmeté)的組合。呂格爾在《時間與敘事》第三卷的結論中明確地提示，「自己」(soi-même)其實就是敘事身分：

如果不訴諸敘述，人格同一性的問題實際上就會陷入無法解決的矛盾之中。

〔……〕如果我們將「以同者(même; idem)的意義理解的同一性」，取代為「以自己本身(soi-même; ipse)來理解的身分」，這種困境就消失了。idem和ipse之間的區別，無非是實體性或形式性的同一性，以及敘事身分之間的區別。「自身性」(ipséité)，可以避免「同者」(Même)與「他者」(Autre)的困境，因為它的身分建立在一種時間結構上，這種時間結構符合敘事文本的詩意組構中產生的動態身分模式。¹⁵⁸

¹⁵⁷ SA, 170; OA, 143.

¹⁵⁸ Paul Ricoeur, *Temps et récit, III* (Paris: Seuil, 1985), 355.

一個被印證的「自己」，已經由敘事而蓋上了時間性的印記，在情節編排中同一於自己故事中的人物。接下來我們便要進一步申論：言語、作品、行動與生活中所提供的各種敘事性的文本中介，將如何作為一種「見證」？主體又當如何從這些第三方見證中印證自己，並達致一種詮釋學循環？

第三節 見證與印證的詮釋學

一、見證的詮釋學

在前面的論述中，我們指出了：呂格爾的詮釋學實現了反思哲學與意識現象學回到自己的願望，只不過這種反身性顛覆了反思哲學與意識現象學對於主體自身純粹透明的想像；詮釋學必須透過文本中介迂迴地回到自己，並且，在這種回返之中，主體首先是迷失自己，它在各種文本的閱讀當中，進入了迷失自己的狀態，但也從文本中接收了一個與閱讀中的「我」(moi)不同的、更廣大的自己(soi)。這一節中，我們要引進「見證」(témoignage)與「印證」(attestation)的概念來進一步說明這種透過文本中介迂迴地達致自身的反身作用。

「見證」(témoignage)與「印證」(attestation)是息息相關的，前者可說是後者的前提。在1972年，呂格爾就發表了一篇題為〈見證的詮釋學〉

(*L'herméneutique du témoignage*)的文章¹⁵⁹，將證詞視為「準經驗的」(quasi

¹⁵⁹ 這篇文章最初發表於1972年1月5日至11日在羅馬舉行的卡斯特利研討會，該研討會的主題正是「見證」(testimony)。而後分別收錄在呂格爾的文集 *Lectures III, Aux frontières de la philosophie* 與 *Essays on Biblical Interpretation* 中；後者是前者的英譯。參見 Paul Ricoeur, "L'herméneutique du témoignage," in *Lectures III, Aux frontières De La Philosophie* (Paris: Seuil, 1994), 107-140; Paul Ricoeur, "Hermeneutics of Testimony," in *Essays on Biblical Interpretation*, ed. Lewis Mudge (Ann Arbor, MI: UMI Books of Demand, 2000), 119-154. 其後在引文中案為 HT，並依序標註法文與英文頁碼。

empirique)，因為證詞本身不是感知，而是報告，也就是一種敘事（le récit），即對於事件的敘述（la narration de l'événement）。因此在一場作證中，必然存在著一種雙重關係（relation duelle）：在一個證人報告自己所見所聞的同時，有著另一個聆聽證詞的人在場。此時，有著一個證人（témoin）、一個聽證者與一段證詞（témoignage）¹⁶⁰。因此，作為一種敘述，證詞就介於證人與聽證者這兩個主體之間的中介位置。證詞並不是一種「絕對知識」（le savoir absolu），相反地，證詞與絕對知識之間具有不可消除的張力：證人目擊了某種「絕對」

（l'absolu），然而他關於絕對的報導只能盡可能地逼近真相；證詞的可信度是相對的，由聽證者來決定是否採信。對呂格爾而言，這就是一種詮釋學。「證詞」與「絕對」是「一個橢圓的兩個焦點」，這兩個焦點間的距離可能被縮短，卻不能完全疊合。呂格爾在文末表示：「我們必須在見證的詮釋學與絕對知識的哲學之間選擇其一。」¹⁶¹很顯然地，呂格爾站在詮釋學的立場。一場見證就如同一項詮釋學運動，只不過這種詮釋學具有更強的倫理性，除了因為證詞使證人與聽證者之間產生了聯繫，更因為聽證者在詮釋證詞之餘，還選擇了懷疑或相信證詞。

更值得注意的是，在見證的詮釋學中，並不是只有證人能夠見證，言語、作品、行動與生活都能夠擔任見證者的角色：「見證這個詞也應該適用於言語（paroles）、作品（œuvres）、行動（actions）與生活（vies），因為這些都能夠證明一種意向性、一種靈感、一種處於經驗和歷史核心的觀念（idée），這種觀念還超越了經驗和歷史。」¹⁶²也就是說，我們在生活中與他人種種相遇的經歷，我們的生活、言語與行動，都能夠見證我們是「誰」。前述的敘事性詩學便因此可以與見證的詮釋學銜接在一起，因為我們所透過敘事所組構與佈局的生

¹⁶⁰ 「證詞」與名詞性的「見證」在法文中都作 *témoignage*，在英文中則都作 *testimony*。「證詞」屬於一種文本，指證人對自己目擊的經驗作出的陳述；「見證」則指證人對聽證者供稱的整個過程，它包含證人、聽證者與證詞三者。本文則視文意，在中文上交替使用「證詞」或「見證」的不同用語。

¹⁶¹ HT, 140/154.

¹⁶² HT, 107/120.

活故事都可以作為一種見證。就是在這些見證中，主體才能接收到一個與原先的「我」不同的「自己」。這個關鍵性的環節就是「印證」(attestation)。¹⁶³

在「見證」(témoignage)的定義中，證詞的內容與聽證者本人並不一定是有關聯的，尤其在法庭上，作為聽證者的法官總是必須作為客觀的第三方來裁斷。但是，誠如 Kaufmann 所指出的，「印證」屬於一種非常特殊的「見證」¹⁶⁴，因為聽證者是自己，而證詞也是關於自己的。「印證」並不具有法庭般的公共性，它完全是主觀性的，因為它完全屬於主體自己。當主體從關於自己的種種證詞——各式各樣作為文本中介的言語、作品、行動與生活——接收到一個由敘事所構成的自己，並且決定採信這些證詞之時，「印證」就實現了。在印證的過程中，自己不僅是自己生活的共同作者與聽證者，同時也是這份證詞的詮釋者。

如果我們以見證的詮釋學模式來回顧「印證」的幾種定義¹⁶⁵，我們可以將其歸納為：在相互行動與承受中，主體展現出某種可供辨識的獨特性與言行能力，也就是說，展現出其「自身性」；主體在「自身性」方面的同一性，必須藉由敘事才能整合為一，而在生活世界中，這些敘事都成為一種對主體的證詞，它們見證著主體在時間中所展現的獨特性與能力，這種敘事的同一性，也因此具有人類社群當中的「身分」意義。而當主體取信於這些證詞，從中擔保自己正是以自身性的模態存在著、正在行動與承受中，這便是「印證」。這可謂是一種對於「見證」的「見證」。

在這個情境下，我們也同時印證了何為「自身性」(ipséité)的存在模態：《時間與敘事》第三冊的結論已經就洩露了「自己」(soi-même)與以拉丁文形式表述的「自身性」(ipse)之間的關係：「如果不訴諸敘述，人格同一性的問題實際上就會陷入無法解決的矛盾之中……如果我們將『以同者』(même;

¹⁶³ “Attestation : mot de passe de tout ce livre.” SA, 335.

¹⁶⁴ Sebastian Kaufmann. *The Attestation of the Self as a Bridge Between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricoeur*. (Ph.D. Diss., Marquette University, 2010), 6.

¹⁶⁵ 「印證」之定義散見於 SA, 35; 346; 351; 357. OA, 22; 298; 302; 308. 參本文第 4 頁之引述。

idem) 的意義理解的身分』, 取代為『以自己 (soi-même; ipse) 來理解的身分』, 這種困境就消失了。idem 和 ipse 之間的區別, 無非是實體性或形式性的同一性, 以及敘事身分之間的區別。」¹⁶⁶——在「印證」中, 主體相信自己就等同於證詞中所映照的自己; 此刻的自己, 就是作為一個自身性 (ipséité) 意義下的同者 (même) 而存在。「印證」就是主體對於自己敘事身分的接受與信任。在此時, 「誰在說話? 誰在行動? 誰在敘述自己? 誰是被歸責的道德主體?」的疑難都被「自己在時間中做了什麼、為什麼做、如何而做」的敘事所回應, 主體對自己的信任勝過了「誰?」的懷疑。

二、懷疑與印證：信任、信念與信用

關於「誰?」的疑難, 我們曾經指出: 由於「自己」不是直接明證的, 「誰?」這一疑難會始終存在, 不會被任何自我明證性或絕對他者 (如上帝) 的超級確定性 (hypercertitude) 所消除。「自己」必須選擇相信語言、行動、敘事等各種客觀中介的第三方證詞, 再由這種證詞中形成了對「誰?」的疑難的「印證」。然而, 沒有任何第三方具有誠實上帝的絕對地位、像誠實上帝一般既誠實又全知, 故而證詞可能有假, 否則也就無從談起「真」證詞了。也因此, 呂格爾明確地表示: 印證是沒有這種擔保與超級確定性的¹⁶⁷, 我們不會因為一次的印證, 就一勞永逸地永久地確認自己是誰。要抵禦假證詞的方式, 就只有尋求更可靠的證詞。「誰?」的疑難始終存在著, 故而不間斷地促發著印證; 如此一來, 印證也不會停止。「我是誰?」的疑難本身, 就是印證堅不可摧的避難所。

這種懷疑與印證之間的過程總是動態的。在疑難之中, 「印證」自己的主體選擇相信證詞, 這些對證詞的相信, 從根本上來說, 其實是對於自己是「誰」的相信。這是一種抵禦懷疑的信念 (croyance)、從經驗的可靠性中累

¹⁶⁶ Paul Ricoeur, *Temps et récit, III* (Paris: Seuil, 1985), 355.

¹⁶⁷ SA, 34; OA, 22.

積而來的信用（*créance*），最終匯集為對自己的存有與能力的信任

（*confiance*）；這三者構成了每個人對自己作為一個自身性（*ipséité*）意義下的同者（*même*）而存在的擔保（*assurance*）¹⁶⁸。相信自己，不僅是在存在層次上信任自己，更進一步上升到了倫理層次：這是一種對自身的「說話能力、做事能力、認識到自己是敘事中人物的能力、透過受格回應指責的能力」的信任。

¹⁶⁹ 這種信任，並不是知識論上相對於知識的「意見」（*doxa*）式的相信。如果意見式的信念的語法是「我相信下列陳述……」（*je crois-que*），那麼印證的語法則是「我深信其中……」（*je crois-en*）¹⁷⁰，前者僅是在語句邏輯的層次上相信一項命題為真，並不帶有其餘的價值判斷；後者則並不屬於邏輯上的真值語句，這種信念是深信其命題內容本身的，因為就「印證」自身而言，自己就活在他所相信的命題之中。這是一種沒有擔保的信用（*créance sans garantie*），一種比一切懷疑都強的信任（*confiance plus forte que tout soupçon*）¹⁷¹。

三、印證下的詮釋學循環

被「誰？」的疑難所促發，主體訴求回到自己。然而反思哲學對於主體自身純粹透明的想像已經被破除，意向性迫使主體必須穿越層層的所思

（*noema*）；就詮釋學來說，這些所思就是符號、象徵、文本等各式各樣的中介——尤其是文本。作為呂格爾詮釋學所強調的概念，文本的獨立性帶來了文本之於主體的優先性、文本的公共性以及文本在時間中的超越性，這些特點可謂是「與主體性最相反的東西」，因此，文本不但並未被主體所凌駕，還在展開之時指向了世界。唯有透過這些中介，主體才能理解自己，這種理解因此也完

¹⁶⁸ SA, 346; OA, 298.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 34; OA, 22.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 33; OA, 21.

¹⁷¹ *Ibid.*, 35; OA, 23.

全對立於由主體所掌控的構成，反而是「自己」反過來由文本之「物」——世界——所構成。因為在這種主體重構自己的過程中，存在命題回應了文本所揭示的世界命題。

具體來說，主體究竟是如何透過文本中介構成自己的呢？當我們進一步為文本中介引入見證的概念後，這些主體必須迂迴地穿透的文本就是言語、作品、行動與生活等客觀中介的第三方證詞，這些證詞都是以敘事的方式所固定下來的：自己與他人在時間中做了什麼、為什麼做、如何而做——證詞就是這些行動的模仿。在這些證詞之中被寫入敘事的自己，就是對於「行動主體」的模仿與固定。因此，當主體透過證詞來理解文本之時，也同時是在以詮釋文本的方式理解自己；主體吸納了這些證詞中的自己的異質性，顛覆了原本對自己的認識，並從過程中以敘事的方式重新建構了對自己的理解，這種理解既是不為己用（disappropriation）¹⁷²，也是挪為己用（appropriation）。這種雙重的效果使得主體對文本的「挪為己用」、以及文本使主體「迷失自己」的辯證交織在一起：「使陌異的事物成為自己的；使自己迷失後又尋回自己」，這種辯證之所以可能，正是因為主體從證詞所映照出的自己中，對主體自己產生了新的理解與建構。

「自己」由行動主體被寫入敘事身分、再復返到主體身上，成為一種動態迴環的過程。一個從語法上與存有上就是被動性、反身性與公共性的「自己」，必須透過同樣屬於世界的文本中介、使證詞中的陌異性都成為自己的一部分，從這種接收中得出一個更廣大的自己，才能迂迴地回到「自己」（soi-même）。因著這些過程的變化，「自己」（soi-même）也因此能作為一個他者。主體性在此刻都是潛藏起來的。

直至透過證詞的文本性中介，主體從這些關於行動的模仿的敘事中擔保了自己正在行動與承受，擔保了「自己」（soi-même）就是作為一個自身性

¹⁷² Paul Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl...,” in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 54.

(*ipséité*) 意義下的同者 (*même*) 而存在——也就是說，自己對於自己敘事身分的接受與信任：「我就在這！」——主體性才在自身上再次降臨了。這就是主體從證詞中信任自己是「誰？」的「印證」，主體不但對於自己的存有抱持信念，並且從對於作為證詞的敘事身分累積出信用，並從中信任自己的能力，這些信任比「誰？」的疑難都還要強。從「印證」中，行動中的主體成為一種回到自己的反身主體。並且，就如我們前面所說的，「誰？」的疑難是不會永遠消失的，因此這個「印證」的過程將不斷地循環復返。主體將一再需要經由文本中介的迂迴繞道，一再需要言語、作品、行動與生活等客觀中介的見證；在文本中介內部結構與外部投射的力量被釋放出來，並指向世界之時，自己存在回應了世界。主體性將不斷地被懸置，又不斷地重新復返己身，而且，在每次的復返之中，自己都有所變化而更新了自己。在這個盤旋上升的過程中，詮釋學重複地達致它上承反思哲學傳統的原初精神：回到自己。



第三章 承諾與行動：承擔責任的道德主體

在主體從言語、作品、行動與生活等種種第三方中介的見證中，印證了這些證詞中所映照與記敘下來的自己的敘事身分；這個過程也就是主體經由文本中介而迂迴地回到「自己」(soi-même)的詮釋學循環，此時的主體也就成為一種反身的主體。但是，如果不進入實際與他人共在的生活世界，並在倫理關係為他人負起責任的話，這樣的反身主體仍無法回答呂格爾在「我是誰？」當中的最後一個質問：「誰是被歸責的道德主體？」(Qui est le sujet moral d'imputation?)

要成為這樣的道德主體，我們將進入呂格爾的「小倫理學」(petite éthique)¹⁷³。我們建構出了一種主體與主體之間相互敘事與交換記憶的生活世界，作為倫理生活的前提與背景條件。最後，我們將以「與他人、並且為了他人」此一倫理目標作為前提，經由「為了他人本身，而非為了利益去關心他人」、「人本身就是目的，而非手段」的義務論所強化與補充，並以「承諾」作為實例，期望確立一種向他人負責的道德主體。

¹⁷³ SA, 337; OA, 290.

第一節 倫理生活的前提：相互敘事的生活世界

一、三重擬構的敘事理論

呂格爾在《時間與敘事》(*Temps et récit, Tome I*) 卷一中提出了「三重擬構論」(*la triple mimésis*)，構成其敘事理論的重要結構。「三重擬構」分為三個環節，即擬構一 (*mimésis 1*)、擬構二 (*mimésis 2*)、擬構三 (*mimésis 3*)。

擬構一 (*mimésis 1*) 又稱為前構 (*préfiguration*)，對應於文本誕生之前，作者對於行動世界與事件的前理解 (*pré-compréhension*)¹⁷⁴；涉及的是行動世界以及作為行動者與承受者的人。在這個階段，人類的行動就已經被主體所語言化，鋪陳為「結構」、「象徵」與「時間性」。在結構上，人類的行動就已經不同於物理性的運動，行動有著目標、預期、動機與行動者，行動者是為了其行動而負責任的人。而且，行動預設了行動者就是與他人「同在」，無論是合作或者鬥爭，在這些行動者的相互行動與承受中，行動通向禍與福的命運，攸關著「誰」的「什麼」、「為什麼」、「如何做」、「與誰一起」。從這個意義上而言，所有的成員都在相互意指 (*intersignification*) 的關係中。

擬構二 (*mimésis 2*) 又稱為同構 (*configuration*)，則是作者將事件交織組構為故事中的情節佈局 (*la mise en intrigue*)。對於呂格爾而言，情節是最基本的敘述單位，它將歷史中的異質性組構為一個可被理解的整體。透過這種情節化的工作，作為具有時間性的過往經驗與敘述行為之間的中介，文本誕生了。同時，呂格爾表示：並不存在什麼倫理上中立的敘事。¹⁷⁵ 在敘事中，人物將因其「行動」而在敘述中被評價、判斷，並得到報償或懲罰；因此通過這些敘事中的被評價的人物們，證實了行動理論與倫理理論在敘事的層面上緊密連結的

¹⁷⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit, I* (Paris: Seuil, 1983), 87; Paul Ricoeur, *Time and Narrative, I*, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago, University of Chicago Press, 1984), 54.

¹⁷⁵ SA, 139; OA, 115.

關係，使敘事理論成為行動理論與倫理學之間的中介。

擬構三（*mimèsis 3*）又稱為再構（*refiguration*），當文本誕生後，讀者透過閱讀行為，對於行動之世界產生新的理解。擬構三以閱讀行為聯繫情節的經驗形塑能力，將行動的多樣性「聚合在一起」（*prendre ensemble*），成為情節的統一體（*l'unité de l'intrigue*）。¹⁷⁶ 一方面，讀者從故事中接受到的典範，建構了讀者的期望，有助於讀者辨識敘述故事所體現的形式規則、風格或類型，它們規定了故事可被追隨的能力。¹⁷⁷ 另一方面，伴隨敘事的同構（*configuration*）、並實現了它可被追隨的能力的，就是閱讀行為。所謂追隨一個故事，就是透過閱讀來實現它。因為呂格爾將「佈局」視為一種判斷、一種生產性的想像，因此，它事實上是文本與讀者的共同工作。在閱讀行為中，讀者在敘事的侷限性中遊戲、帶來了鴻溝、參與虛構與非虛構的對抗，享受著羅蘭巴特所謂的閱讀文本的愉悅。¹⁷⁸ 文本中含有各式各樣的留白、缺漏與不確定的區塊，再再挑戰著讀者重新將其同構的能力，在這種極端的情況下，是讀者承擔起佈局的重擔。從這個角度來說，作者所寫成的書面作品，其實僅是閱讀的草圖而已，透過這種閱讀的力量，是讀者真正完成了作品。¹⁷⁹

在這種讀者與文本世界交接的過程中，文本被打開了，讀者所身處的行動世界，就是讀者面前閱讀、詮釋與喜愛的文本的參照物，文學作品透過增強現實的方式來描繪現實，擴展了讀者的生存視野，以至於敘事與講述可說是在詩歌的邀約下重塑行動。¹⁸⁰

事實上，擬構三（*mimèsis 3*）是高一層的擬構一（*mimèsis 1*），讀者將可據此建構新的擬構二（*mimèsis 2*），成為新的敘事文本的作者，如此循環往復，在行動世界中，展現為作者、文本、讀者之間三方盤旋的辯證關係；而在文本

¹⁷⁶ Paul Ricoeur, *Temps et récit, I* (Paris: Seuil, 1983), 116–117; Paul Ricoeur, *Time and Narrative, I*, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago, University of Chicago Press, 1984), 76–77.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

世界內，行動世界的人又化身為文本內的人物，在被敘事者佈局的情節中行動、又因在敘事中所做的行動被敘事所評價著；敘事者也成為行動世界與文本世界之間的中介。

若以三重擬構論來看生活世界中彼此敘事的自我與他人，那麼，自我對於行動世界中的前理解屬於擬構一（*mimèsis 1*）；根據這種前理解所做出的敘事，屬於擬構二（*mimèsis 2*）。在此，一個屬於我的敘事文本產生了，我成為一個文本的作者、敘事者，同是也是我所佈局的情節中的人物——根據上一節的考察，這個人物的同一性也就是我作為敘事者的同一性——然而，呂格爾指出：我卻不是我的生活的作者，「至多是共同作者而已」，因為我在生活中的行動有賴於其他人的行動。在這個意義上，敘事者是在生活世界——這個文本當中建構自身的敘事版本，而不同的敘事者之間則共為生活文本的共同作者。透過敘事，一方面，主體建構了自身的敘事身分；另一方面，在生活世界中共在的主體與主體之間，也相互組構了彼此差異的情節版本，進而創造了彼此之間的關係以及評價：因為我們都是彼此敘事文本當中的人物——我們在彼此的敘事文本中行動、因著這些行動在文本中被評價著。這些相互差異卻又互相包含的敘事版本組成了我們不斷複寫中的生活世界文本。

同時，當敘事文本完成，在擬構三（*mimèsis 3*）中，任何面對文本的人——包括敘事文本的作者——都成為文本的讀者。此時，文本與作者產生了間距（*distanciation*），文本已經脫離作者而獨立。而原先敘事時的那個自我，對於此時的讀者來說，便轉換為一種他者。藉由文本——也僅只能藉由文本——讀者於是能重新理解自己。「文本的解釋在主體的自我解釋中達到了巔峰，從此，這一主體對自己的理解更好、更為不同，或僅僅開始理解自己。」¹⁸¹ 理解與閱讀行為在此刻成為一種挪為己用（*appropriation*），讀者將自己放置於文本之前，在文本面前「暴露我們自己」，通過文本來理解自身，「作為讀者，只有當

¹⁸¹ Paul Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un texte?," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 152.

我迷失時，我才能找回自己。」¹⁸²呂格爾甚至指出：「自己是由文本『內容』所建構的。」¹⁸³ 在閱讀的過程中，作者作為自己的第一個讀者，自他關係已經悄然進行了翻轉。

同時在不斷地迷失、重新建構與重新理解自身的閱讀過程中，讀者所建構的新詮釋是一種「重述」，它「激活了文本中所說的東西」¹⁸⁴，使被「實現的」文本找到了氛圍和聽眾，重新展開了指稱運動。¹⁸⁵ 在這個朝向世界的指稱運動中，文本走向了讀者，文本中的敘事身分走向了主體。

二、交換記憶的生活世界

在探討敘事主體如何在呂格爾的三重摹創論中以讀者、敘事者的身分切換穿梭於行動世界與文本之間、以及不同的敘事主體之間如何作為彼此敘事版本中被評價的人物、作為行動者與承受者，以相互差異卻又相關聯的敘事版本共構了生活世界之後，主體與主體之間成為一種相互敘事的關係。

在我敘事的同時，他人也會敘事。在我形構我的生活故事之時，在我的生活中與我息息相關的他人，一方面成為我的敘事中的人物，在我佈局的情節中行動、從而被評價；另一方面，對方卻也會進行同樣的敘事行為，創造一個與我的版本不同的敘事文本，而我就成為了他故事中的人物。作為「被敘述的自身」，我們不僅僅是被自己敘述，也被他人所敘述。同時，我們不僅會是自己敘事版本的第一個讀者，同時也可以是對方敘事版本的讀者：我們在閱讀與我們息息相關的「別人的故事」，閱讀「別人的故事」中的「我」與「他人」。在閱讀中，我們關心他

¹⁸² Paul Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 117.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Paul Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un texte?," in *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 159.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 154.

人的故事；這使我們在重新敘述自己的故事之時，我們也會考慮到他人與他人的故事。

在這個過程中，自我與他人得以建立一種交互敘事與閱讀的倫理性關係，呂格爾稱為「交換記憶」(exchange of memories)¹⁸⁶：

如果我們每個人都透過講述自己的故事或從自己講述的故事中得到一定的敘事身分，那麼這種身分就會與其他人混雜在一起，從而在許多故事之間的交集中產生自己的二階故事。因此，我生命的故事是你生命中的故事，我父母的故事，我的朋友，我的敵人和無數陌生人的故事。¹⁸⁷

在這樣「交換記憶」的過程中，自我可以從中借著他人的視角重新理解「我自己」——我的敘事版本中的我自己與他人敘事版本中的我，必然有所差異；他們，與我，將互為他者——作為讀者，我又將重新經歷了在文本前暴露自己、失去自己、發現自己、再建構自己的過程，復又成為我的生活故事中的一部分。透過交換記憶，我們打破了自己敘事的封閉性，敘事主體與主體之間於是將在三重摹創論所揭示的理解—敘事—閱讀過程當中，藉由自己與他人所創造出來的複數性文本，一再地重新理解彼此。呂格爾並進一步呼籲：透過關心他人的生活敘事，去承擔責任，達到想像力和同情。¹⁸⁸

在交互敘事中，主體與主體之間交換著彼此寫入文本的複數記憶，使互相重新理解與關心的倫理關係得以可能。當敘事主體與主體之間以各異的方式訴說著自身與他人的同時，一種透過交互敘事形成的倫理空間成形了，這就是世界——一個我思考、做事、感知¹⁸⁹——的視域。可以說，現象學的「生活世界」，在認識論的意義上，是被敘事所展開的。

¹⁸⁶ Paul Ricoeur, "Reflections on a new ethos for Europe," in *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney (London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 1996), 3–13.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 7.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ SA, 360; OA, 310.

第二節 道德確信與倫理生活

一、敘事與倫理目標：善的生活

在呂格爾的哲學體系中，敘述總是處於中介的位置。在《自己作為一個他者》一書的十個研究中，呂格爾正是將第五、第六研究所代表的敘事理論置於行動理論與道德理論之間的中介位置，完成了由描述（*décrire*）—敘述（*raconter*）—規範（*prescrire*）之間的轉換。¹⁹⁰ 其後銜接的，就是第七、第八、第九研究，這三個研究對應著「誰？」的倫理向度：「誰是被歸責的道德主體？」

「誰？」的意思，就是「哪一個人？什麼樣的人？」，這種問法本身就已經預設了：在自己之外，還有其他人。在作為自己故事的敘述者與人物之時，自己就已經在敘事中與他人相遇，互為對方故事中的人物，「我一生之中的所有階段，是其他人、我的父母、我的工作與休閒夥伴的生平故事的一部分」¹⁹¹。事件在主體與主體之間發生，被不同的敘事者編織為不同的故事，這些事件都不是獨獨屬於我的，正如一個人在母胎之中被孕育的事件，在更大程度上是屬於其父母的故事，而不是他自己的¹⁹²；一個人的死亡也被納入活下來的人們的敘事之中。在主體與主體之間、與敘事共構的生活世界中，我並不是我的生活的作者，頂多是「共同作者」（呂格爾借用亞里斯多德的「*sunaition*」稱之）而已¹⁹³，因為我的生活中有其他人。從根本上來說，倫理關係不僅是發生在故事之中，更是因為有倫理關係，才有故事可言。

除了作為先在條件的倫理關係、以及透過共同交織的故事而發生的倫理關係之外，就敘事本身而言，每一種敘事也都具備倫理評說的意涵：「並不存在著什

¹⁹⁰ SA, 199; OA, 169.

¹⁹¹ *Ibid.*, 190; OA, 161.

¹⁹² *Ibid.*, 190; OA, 160.

¹⁹³ *Ibid.*, 189; OA, 160.

麼在倫理上中立的敘事。」¹⁹⁴ 在敘事中，人物將因其「行動」而在敘述中被評價，被判斷，並給予報償或懲罰¹⁹⁵；敘事充當了倫理的預備教室，使得文學也成為一種巨大的實驗室，各種期望、評估、贊同與譴責的判斷，都在敘事中展開各種可能。¹⁹⁶ 一方面，這些在敘事中被評價的人物，證實了行動理論與倫理理論在敘事的層面上緊密連結的關係，使敘事理論成為行動理論與倫理學之間的中介；另一方面，一個行動主體的生活，必然是被以敘事的方式聚集起來，在敘事中重新布局生活事件的意義、原因與偶然關係，才能為自己的整體生活賦予一種倫理規定。¹⁹⁷

那麼，這種倫理規定該是什麼呢？一個敘事的行動主體，應當如何生活呢？呂格爾在《自己作為一個他者》第七研究的一開始，就明確界定了這種生活的倫理規定：「與他人一起、並為了他人，在公正制度中過上善的生活」（*la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes*）¹⁹⁸。所謂「善的生活」（*vie bonne*），以普魯斯特的話來說，就是「真實的生活」（*vraie vie*）¹⁹⁹。對呂格爾來說，這種亞里斯多德式的倫理目標是最基本的，遠優先於康德義務論式的道德規範。²⁰⁰ 道德規範雖然起了重新篩選倫理目標的作用，但仍僅是倫理目標的一種有限實現。就這個意義上來說，是倫理目標包容了道德規範。²⁰¹

關於「善的生活」，呂格爾借用了麥金泰爾（*Alasdair MacIntyre*）「生活敘事統一體」（*The Narrative Unity of a Human Life*）的概念，強調人們在整個敘事中重新找到的意向、原因和偶然之間的佈局。正因為敘事連接了「對行動的評價」和「對人物本身的評價」²⁰²，而使倫理主體等同於被敘事賦予了敘事身分的主體。

²⁰³ 主體以敘事的方式規劃與檢驗自己的生活，於是呼應了亞里斯多德所重視的

¹⁹⁴ SA, 139; OA, 115.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 172–173; OA, 144–146.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 139; OA, 115.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 187; OA, 158.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 202; OA, 172.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 202; OA, 172.

²⁰⁰ *Ibid.*, 200; OA, 170.

²⁰¹ *Ibid.*, 201; OA, 170.

²⁰² *Ibid.*, 209; OA, 178.

²⁰³ *Ibid.*, 209–210; OA, 178.

「實踐智」(*phronèsis*)：一旦每個人提出了一個目的，那麼他就要檢查他如何以及以什麼方式來實現它，審慎地選擇最適當的手段，指向我們有能力的事物。實踐智就是明智者(*phronimos*)為指導自己的生活而遵循的道路。²⁰⁴正是在這個意義上，蘇格拉底才能說一種未經檢視的生活是配不上生活這一名稱的。²⁰⁵

除了審慎地計劃與選擇自己的生活，正如生活目標所揭示的，「善的生活」是與他人一起、並為了他人而生活的；所謂「善良」(*la bonté*)，就是為他人著想(*égard*)²⁰⁶，對他人付諸關心(*sollicitude*)²⁰⁷，並為了他人而行動。呂格爾認為這種倫理學的核心，就在於「互惠性」(*réciprocité*)²⁰⁸：自己將他人當作自己一樣來重視，也將自己視作另一個人一樣地愛重。「將他人當作自己」指的就是：你也能夠在世上開始做某件事、有根有據地行事、有次序地排列你的偏愛、重視你行動的各種目標，以及像我重視我自己一樣重視你自己。²⁰⁹這種互惠性，呂格爾視之為亞里斯多德「共同生活」(*suzèn*)的核心。²¹⁰正如亞里斯多德所強調的，朋友就是「另一個自己」(*hétéros autos*)²¹¹，從友誼活動中，他者性滲透進了生活。友誼活動就是一種「實現」(*énergéia*)，而且是一種未完成的、動態的實現²¹²——在存有論層面上，呂格爾已經將人類行動定義為包含目的在內的活動，它「既是現實的、又是潛在的」(*à la fois effectif et puissant*)。現在我們可以說，倫理生活就是在友誼活動中實現的生活。

²⁰⁴ SA, 205; OA, 174–175.

²⁰⁵ *Ibid.*, 209; OA, 178.

²⁰⁶ *Ibid.*, 222; OA, 189.

²⁰⁷ *Ibid.*, 211; OA, 180.

²⁰⁸ *Ibid.*, 215; OA, 183.

²⁰⁹ *Ibid.*, 226; OA, 193–194.

²¹⁰ *Ibid.*, 214; OA, 183.

²¹¹ *Ibid.*, 217; OA, 185.

²¹² *Ibid.*, 218; OA, 186.

二、黃金法則：互惠的道德規範

倫理 (éthique) 與道德 (morale) 的區分是什麼呢？在呂格爾的用法中，「倫理」被保留給「與他人一起、並為了他人，在公正的制度中過上善的生活」(la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes)²¹³ 這個目標，代表著亞里斯多德的目的論傳統；「道德」則標榜著「義務」

(obligation)，包括為了達成美好生活的種種普遍性要求與規範，以康德的義務論傳統為代表。呂格爾一方面強調倫理對道德的優先性，同時也強調倫理目標必須經過規範篩選的必要性；並且，當與形式主義緊密相關的道德規範在實踐中產生衝突與困難之時，要進一步回到屬於倫理的「實踐智」(phronèsis)，來為道德判斷做出仲裁。在這個意義上，倫理包容了道德。倫理與道德之間是一種既從屬又互補的關係，而道德對倫理的訴求會強化這種關係。

在這個「倫理—道德—回到倫理」三階段的「小倫理學」(petite éthique)²¹⁴中，「自己」與「他人」也在這個迂迴的過程中相互施予、觸動與更新。在倫理方面，關於自己的目的是「尊重自己」(estime de soi)²¹⁵，而這需要透過對於他人的「關心」(sollicitude) 來達成，因為倫理生活是在互惠性

(réciprocité) 的關係下實現的，「尊重自己」與友誼 (amitié) 之間具有一種辯證關係。為了成為「自己的朋友」(ami de soi)，也就是亞里斯多德所謂的「自愛」(philautia)，必須先進入與他人之間的友誼關係中。與別的朋友之間產生觸動，並進一步相應地觸動了自身，這就是對於自己的友誼。在這個意義上，友誼就是公正的溫床，用亞里斯多德的話來說，也就是「為了他人」(pour autrui) 的德性。

²¹³ SA, 202; OA, 171.

²¹⁴ *Ibid.*, 331; OA, 290.

²¹⁵ *Ibid.*, 338; OA, 292.

而從倫理到道德的過渡，也就是從關於「善的生活」的祈使句到義務論式的定言令式，就是將「將他人當作自己一樣重視，也將自己像對別人那樣愛重」的「互惠性」進一步化為一種「黃金法則」(la Règle d'Or)：「不要對你的鄰人做你討厭他對你做的事」、「你願意人怎樣待你，你就怎樣待人」²¹⁶，呂格爾期望將康德的定言令式視為黃金法則的形式化。這是如何達到的？關鍵就在於：康德強調「人就是目的本身」而絕非工具或手段；其次，一個具有普遍性的形式需要「質料」(matière)，而且是「複數性」(pluralité)的質料²¹⁷。所以，在看似與關心他人並無關係的「自律」，是需要複數的行動者——除了自己之外，還有他人——作為質料的，而且，這些複數的行動者本身就是目的，而不是定言令式的手段或工具。於是，在義務論的道德規範中，「與他人」且「為了他人」就成為規範中的一部分了——在義務論的脈絡下，這並不是預期回饋自身的利益而去善待他人，而是在「尊重他人」的絕對命令下，為了他人本身而去關心他人。

在行動與承受之間的不對稱關係——我們總是希望好事降臨，厭惡壞事臨身——當中，黃金法則也扮演著主導作用。行動與承受之間的不對稱，可以透過角色的互換，使行動者成為他者的承受者，同時，行動者也在他者的觸動下受制於互惠性 (réciprocité) 的規則，而需要負起行動的責任。這樣一來，每個主角都同時扮演著行動者與承受者這兩種角色，這些行動者的複數性

(pluralité) 構成形式性的定言令式的「質料」(matière)，在其中，每個行動者都受到相互施予的暴力 (violence) 所觸動、影響。這種相互施予的關係，透過黃金法則而更接近正義，也就更趨於平等：我們前面說「為了他人本身而去關心他人」，在互惠性的運作下，我們也將會「為了自己本身而關心自己，將自己作為他人一樣地去尊重」，如果說朋友就是「另一個自己」，在對他人的友愛中，我們也成了自己的朋友；友愛與尊重自己就此合而為一了。如果說，倫理

²¹⁶ SA, 255; OA, 219.

²¹⁷ *Ibid.*, 291; OA, 250.

以關心他人為目標，提供給我們一副他者的面容；黃金法則主導的道德規範則是以關心他人為前提，在正義與平等的運作下進一步擴及到「所有的他人」。在其中，友愛呈現為自己和他者在其中平等地分享一個共同生活的願望的環境。黃金法則的道德規範便如此補足了我們的倫理目標：「與他人一起、並且為了他人……。」

三、確信：批判的實踐智

呂格爾「小倫理學」的第三階段，就是要用亞里斯多德的「實踐智」（*phronèsis*）來調和黑格爾的「倫理生活」（*Sittlichkeit*），其中，道德形式主義的嚴格性，在生活的境遇中將無可避免地遭遇種種衝突與困難，最終必須回歸到倫理層面，以「實踐智」來做出判斷。如果說最初的「實踐智」算是「素樸」（*naïve*）的實踐智，那麼，經由衝突與仲裁下的「實踐智」則可以說是「批判」（*critique*）的實踐智了。呂格爾認為，道德境遇判斷就是經由公開的爭論、友好的討論，由各式各樣的「確信」（*conviction*）所構成的。²¹⁸ 正是因為境遇中的靈活機變，這些確信才能稱得上「實踐智」。

這些在道德境遇中產生的種種衝突，呂格爾稱為「行動的悲劇」。呂格爾選擇以古希臘悲劇「安提戈涅」（*Antigone*）作為範例。安提戈涅是另一齣著名悲劇「伊底帕斯」（*Oedipus*）的後續：伊底帕斯王在不知情的情況下弑父娶母，生下了兩兒兩女。在得知真相後，伊底帕斯刺瞎自己的雙目，並自我流放。安提戈涅就是這段悲劇下的伊底帕斯之女，她自願陪著父親一同流浪。直至父親死後，安提戈涅回到底比斯，她的兩個哥哥波呂尼刻斯與厄忒俄克勒斯已經為了爭奪政權相殘而亡，由她的舅舅克瑞翁繼承王位。克瑞翁將已死的波呂尼刻

²¹⁸ SA, 337; OA, 291.

斯宣告為叛徒，將其曝屍荒野；然而安提戈涅認為這並不公正，違背諸神之意，因此，她不顧城邦的禁令為兄長安葬，被克瑞翁宣判死刑，並在被處死之前先行自殺。克瑞翁之子海蒙（安提戈涅的未婚夫）與海蒙之母也都因為這場悲劇而相繼自殺。在悲劇的尾聲，失去兒子與妻子的國王克瑞翁在痛苦中領悟到自己觸怒了諸神。

「安提戈涅」同時也被黑格爾視為其倫理學的代表範例。對黑格爾而言，悲劇中被捲入各種衝突的人物們，都是各種精神力量（*die geistige Mächte*）的化身，這些人物性格中的單面性是悲劇的來源。²¹⁹ 只有當衝突結束，各方都修正自己的偏見、承認彼此、並且在這些承認中抵達寬恕之時，調和才會發生。然而，在「安提戈涅」的悲劇中並沒有這種調和的可能，為了維持這些角色背後的精神力量，這些人物必須在衝突中歸於死亡。因此，黑格爾無法期望悲劇中有解決衝突的辦法。

但呂格爾認為，引發悲劇性衝突的，並不只是人物性格的單面性，更是各種道德原則在生活的複雜性面前展現出的單面性。就如克瑞翁抱持著一種扁平而狹隘的道德原則：為城邦效力的就是「善」，有害於城邦的就是「惡」，只有合乎城邦治理原則的公民才是「公正的」。為了捍衛城邦，克瑞翁將原本的友宣判為敵，同時貶低了自己的家庭關係，但這種狹隘的原則反而喪失了希臘「政治」（*polis*）的豐富意義。安提戈涅是這種單面性的受害者，她展現了「友愛」（*philia*）、脆弱性、生者與死者的關係，同時也暴露了政治統治關係的侷限性。但同時，安提戈涅自己也展現了另一種單面性：對她來說，唯一重要的是家庭關係，在這點上，城邦的法律喪失了一切的榮耀。就是這兩種關於公正的看法對立起來，引發了悲劇的衝突。

呂格爾所看重的是這齣悲劇中的詩句：當被詢問道「慎思（*euboulia*）何以比其它德性優越」時，克瑞翁答道：「我認為，不審慎（*mè phronein*）同樣是最

²¹⁹ SA, 289; OA, 248.

大的惡。」(v.1051) 在頌歌的最後一句話，詩班唱道：「智慧 (*to phronein*) 總是幸福的首要來源。不要褻瀆神靈……只有到了老年，他們才會學會智慧。」(v.1347-1353)²²⁰

從這些提示中，呂格爾得出：悲劇的倫理功能之一，就是在悲劇的「智慧」(*phronein*) 和實踐智 (*phronèsis*) 之間製造間距 (*écart*)²²¹。因為拒絕為虛構作品中無可解決的衝突一個「解答」，因此，悲劇迫使實踐者在迷失之後，²²²以一種最能回應悲劇智慧的實踐智，去重新確立行動的方向，權衡它的危險和代價。從悲劇的「智慧」(*phronein*) 到實踐智 (*phronèsis*)，這就是讓道德確信避免做出單義性或獨斷性的艱難抉擇的準則。

在行動的悲劇之後，我們可以進一步在現實生活中檢驗「將他人與自己當作目的本身，而不是手段」這一道德定言令式所可能引發的衝突。呂格爾認為，康德所強調的具備普遍性的「人性」(*humanité*) 與「作為目的本身的複數性的『位格』」(*personnes*) 之間，是有一種分野的，但康德並沒有注意到這種分野；對康德來說，人性指的就是「尊嚴」(*dignité*)，因為有尊嚴，所以複數的「位格」(*personnes*) 才是可敬的。²²³ 然而，如果複數的「位格」中的他者性，在某些情況下與人性觀念的普遍性是不可協調的時候，衝突就可能出現。此時，尊嚴就會分裂為對法律的尊重與對人本身的尊重。在這種情況下，呂格爾認為，「實踐智」或許就在於關心「人」不可替代的獨特性，選擇以對人本身的尊重為優先。

在下一節中，我們將以「承諾」(*promettre*) 作為例證：承諾僅是自己堅守某種蒼白的言語行動、維持一種獨白式的恆定性，抑或是真誠地朝向一個實在的他人而許諾？

²²⁰ SA, 287; OA, 247.

²²¹ *Ibid.*, 288; OA, 247.

²²² *Ibid.*, 305; OA, 262.

²²³ *Ibid.*

第三節 堅守諾言的道德主體

一、許諾與守諾：為了他人而行動

在我們開始檢驗「承諾」(promettre)形式化後所可能引發的衝突之前，我們要從「承諾」與「見證」(témoignage)的親緣性談起：呂格爾曾將「見證」稱為「承諾的表親」(cousin de la promesse)²²⁴。在先前關於「見證」的探討中，我們發現：在一場見證中，有著一個證人、一個聽證者與一段證詞，證詞就介於證人與聽證者這兩個主體之間的中介位置。

「承諾」也是一樣的，有著一個許諾者、一個被許諾者與一段諾言²²⁵。某些情況下，在許諾者與被許諾者之外，還會有第三方的證人；在這個證人的後面，甚至還會有人們承諾要去保護的語言體制、乃至於社會公約，這種複數結構當中的正義原則就是「承諾」的背景。²²⁶ 透過這個複數結構，我們強調：「承諾」並不只是說出來的諾言本身，而是一項「與他人一起、並且為了他人」的倫理行動。這項行動還分成兩個階序：一階行動是許諾的言語行動本身，二階行動則是履行諾言——我們又可稱為「守諾」(la parole tenue)。首先，在行動向度上，開口許下諾言本身就已是一種「以言行事」(illocutionary act)的行動，這種言語並不只是描述性的言語，而是「說話即做事」。除了許下諾言這第一階行動之外，承諾之所以為承諾，就必須包含有效地、全心全意地去「做」(faire)命題所陳述之事²²⁷，也就是履行承諾，畢竟「許諾是一回事，而必須信守承諾則是另一回事了」(Promettre est une chose. Etre obligé de tenir ses promesses en est une autre.)。²²⁸

堅守諾言 (tenir la promesse)，這就是屬於承諾的第二階行動。

²²⁴ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Seuil, 2004), 192.

²²⁵ *Ibid.*, 191.

²²⁶ SA, 310; OA, 266.

²²⁷ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Seuil, 2004), 190.

²²⁸ SA, 309; OA, 266.

此外，諾言是針對被許諾者而發的，這是一種「做」某事或「給予」某物的諾言²²⁹，並且，這個許諾的事物必須是對被許諾者有益的。因此，被許諾者不只是言語的聆聽者，還是承諾的獲益者（*bénéficiaire*）²³⁰。

因此，在他者的這端，我們強調了：承諾是包含了許諾與守諾的二階行動，而且這二階行動是「與他人一起、並為了他人」而發的倫理行動。而在「自己」這端，當我們先前探討「相同性」（*mêmeté*）與「自身性」（*ipséité*）之間的辯證時，已經強調過：「自身性」是一種被敘事所彰顯的主體的同—性，而最能使人展露「自身性」、而與「相同性」分離的，就是承諾。因為「相同性」是一種實體性的同—性，它攸關某物在時序中的質性變化程度，也就是說，它是一個事物從過去到現在積累沉澱的結果。但是，呂格爾明確表示過：「承諾」是朝向未來的，它甚至構成了一種對時間的挑戰、一種對變化的拒絕：甚至當我的慾望、看法與傾向都改變時，「我將堅守不移」（*je maintiendrai*）²³¹。在這個強烈的說法中，守諾所「堅守」的，顯然絕非「我」的「相同性」意義，因為「我的慾望、看法與傾向」的改變，必然攸關「相同性」的改變，而「性格的持續性是一回事，堅持不懈地忠實於守諾，則是另一回事。」我們可以說，在守諾中堅守不移的事物，就是我的意志與行動，除此之外再沒有其他了。無論「我」的「相同性」在過去歷經了多少改變，皆是如此。在這個意義之下，主體已經完全不被以實體性的方式談論，而是被視為一個與行動同—的「行動者」，這就是我們所強調的「行動主體」。

因此，從「自身性」的角度來看，守諾就是在堅守某種行動，並從中凸顯出「自己」的主體性來。但是，如果要賦予這個行動主體一種倫理向度與道德意義，則必須與前面所提及的他者向度結合在一起，強調這個承諾的主體不是為了自己，而是「與他人、並為了他人」而許諾並信守諾言的。受諾者是獲益者，而不只是一個見證的旁觀者。因此，所謂承諾，並非是一種獨白、僵化的

²²⁹ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Seuil, 2004), 190.

²³⁰ *Ibid.*, 192.

²³¹ SA, 149; OA, 124.

自我固定、也非堅守某種過去至今的特定性格；而是對於他者特定的、經常變化的需求，有一種堅定、開放的關注。在這個意義下，「為了他人」的行動主體才能回答呂格爾對於「我是誰？」問題中的最後一個質問：「誰是被歸責的道德主體？」（*Qui est le sujet moral d' imputation ?*）一個承諾的主體，以許諾的方式——這也是一種敘事——回應道：「我就在這！」（*ici, je me tiens !*），並在這個回應中對他人負起責任，此時，道德責任成為自身性（*ipséité*）的最高因素，主體也因此成為一種道德主體。

呂格爾在此提出的是「道德主體」，而非「倫理主體」。我們可以發現，在「堅守諾言」的道德規範性與「與他人、並為了他人」的倫理目標之間，其實已經隱含一種張力了。如果在某些境況下，履行諾言的規範性已經與「為了他人」的目的相違背時，衝突就可能產生。這便是需要回歸到倫理，由「批判」（*critique*）的實踐智（*phronèsis*）來做出仲裁的時刻了。

二、承諾的衝突：忠於規範或忠於他者？

呂格爾用以檢驗「承諾」的衝突的，就是承諾的脆弱性。承諾具有顯而易見的約束特徵。但是，呂格爾也明白地表示：「不信守諾言的權力，是承諾能力的其中一部分」（*Le pouvoir de ne pas tenir sa parole fait partie intégrante du pouvoir promettre*）²³²，這種否定的力量邀請我們超越它所引起的憤慨和指責，在第二序的反思中懷疑起許諾中隱含的脆弱性：因為在自身持存（*le maintien de soi*）、忠於形式的背後，有陷阱的嫌疑，這與對承諾的道德審視是相伴而行的。這種陷阱是什麼呢？如果透過信守承諾來維持自身恆定性（*la constance à*

²³² Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Seuil, 2004), 188.

soi) 的規定，最終與他人的期許、請求與心願完全無關了，那麼它將落入一種偏執的危險。呂格爾引用了馬賽爾來描述這種獨白式的承諾所遭遇的兩難：

在我作出承諾的那一刻，我要不就是（1）武斷地假定我的感受有一種恆定性，而這種恆定性並不是我真正有能力建立的；否則便是（2）我事先接受我必須在某一特定時刻採取一種行動，而當我採取這種行動時，這種行動並不會反映我當下的心願。在第一種情況下，我是在對自己撒謊；在第二種情況下，我事先同意對別人撒謊。²³³

虛假的承諾（*la fausse promesse*），這就是引發承諾的衝突的起點²³⁴：他人在此並沒有真正被納入考慮，而是被當成一種維持自身恆定性的手段或工具、而非目的。呂格爾嚴肅地表示，這其實是一種對他人的施暴。²³⁵

那麼，要如何避免這種自身恆定性所產生的問題？呂格爾同意馬賽爾的答案：所有承諾都是一種對他者的回應，他者才是我所忠實的對象。馬賽爾將這種忠實命名為「無拘無束」（*disponibilité*）²³⁶，因為它並不真正被諾言所束縛。

這種「無拘無束」，打開了某種容易僵化的閥門，讓自身的恆定性朝向黃金法則所確立的對話結構而開放——他者對我說：「我期盼你信守承諾」；而我對其的回答是：「你可以指望我。」²³⁷ 自身的恆定性就是對於這種指望的回答。這種指望（*compter sur*），將形式化的自身恆定性與建立在關心上的互惠性原則聯繫起來了；如果忠實就在於回答這種他者的指望，那麼我就必須把這種指望當作應用的尺度。²³⁸ 當堅守諾言與回應他者之間產生衝突時，我們選擇忠實於他

²³³ SA, 311; OA, 268.

²³⁴ *Ibid.*, 307; OA, 263.

²³⁵ *Ibid.*, 309; OA, 265.

²³⁶ *Ibid.*, 311; OA, 268.

²³⁷ *Ibid.*, 312; OA, 268.

²³⁸ *Ibid.*, 312; OA, 268.

者。這是呂格爾在道德境遇判斷所發揮的實踐智 (*phronèsis*)，這種確信也展現了呂格爾所一再強調的：「與他人、並為了他人」的倫理目標優先性。

三、真正的自身性：道德主體

在呂格爾「倫理目標—道德規範—回歸倫理目標」三階段的小倫理學中，主體確立了倫理目標「與他人一起、並且為了他人」的優先性，這種倫理目標在義務論中得到了強化與補充，「與他人」且「為了他人」成為規範中的一部分——這並不是預期回饋自身的利益而去善待他人，而是在「尊重他人」的絕對命令下，為了他人本身而去關心他人。並且，在道德規範在生活境遇中產生衝突與扞格之時，他人本身優先於種種規範，因為人本身就是目的，而非工具或手段。此時，我們又回到了倫理目標。

因此我們選擇以「承諾」作為「堅守諾言的規範性」或「為了他人並忠於他人」的衝突性實例。一方面，承諾最能展露出行動主體堅守某種行動的「自身性」；另一方面，承諾畢竟不是一種內心的獨白，所謂承諾，必然是朝向他人許下諾言、允諾去做出某事或給予某物的。在這種張力之間，我們仍然選擇忠於他人，因為「為了他人」才是許下承諾的目的。被許諾的他人絕非我用以維持自身恆定性的工具，否則承諾就再也不是倫理性的，反而成為一種對他者的施暴了。

正如我們在本文開頭就曾援引過的：

只有在一個人說出「我就在這！」(ici, je me tiens!) 的決定性時刻，這種動力 (l'envoi) 才能轉化為行動。因此，若非透過這一決定性時刻，**使得道德責任成為自身性(ipséité)的最高因素**，否則敘事身分 (identité narrative) 並不等於**真正的自身性 (ipséité véritable)**。[.....] 正是在這一點上，敘

事身分的概念遭遇至其極限，必須加入行動主體（*sujet agissant*）的非敘述性成分中，並與之銜接。²³⁹

行經種種文本中介的迂迴以達致己身的主體，在「我是誰？」的懷疑中，最後一個質問就是「誰是被歸責的道德主體？」（*Qui est le sujet moral d'imputation?*）；回歸自己的反身主體，必須朝向他者回答此一問題：「是我！」「我就在這！」，並在這個回應中對他人負起責任，並且付諸行動。在此時，道德責任成為自身性（*ipséité*）的最高因素。所謂「真正的自身性」（*ipséité véritable*），並非一意孤行地堅持某種自我恆定性，而是對於他者在情境中經常變化的需求，有一種堅定的、開放的關注。一個為了他人而行動的主體，才能從在理論層次上被動的、反身的、有能動性的主體，進一步蛻變為在實踐層次上能回應他人、能擔負責任並真正付諸行動的道德主體。這也是本文所意圖建構的主體哲學。

²³⁹ Paul Ricoeur, *Temps et récit, III* (Paris: Seuil, 1985), 358–359.

結論

本文試圖在呂格爾的「『自己』詮釋學」(l'herméneutique du soi) 中進一步建構出一種具備倫理意涵的行動主體哲學。在理論層次上，我們首先與困陷於內部意識中的第一人稱「我思」主體拉開距離：從有別於「我」、對於所有人稱而言都是共同的第三人稱的「自己」(soi) 出發，藉此強調其在語言向度與存有向度上的被動性與公共性。因此，我們可說是先以談論個殊「實體」的方式來談論「自己」，以與某種內在的心理現象劃清界線。此時，「自己」的主體性先被潛藏起來，直至透過詮釋學的迂迴過程，它才會逐漸綻放出來。

接著，我們以「誰？」的懷疑，迫使「自己」對自身欲求存在以外的進一步認識——不只是「我是否存在？我是什麼？」，而是「我是什麼人呢？在這個世界上思考、行動、活著的自己，究竟是個什麼樣的人呢？」。在這種懷疑中，「自己」欲求進入一條比在意識中直接認識自己更為漫長的反思路程，因為這必須透過生活世界中的各種第三方中介來間接地認識自己，就如同透過外部各式各樣的鏡子來鑑照自己一般。而且，沒有一種第三方中介如誠實上帝一般絕對誠實又全知，故而這種反思從不會一勞永逸。這個反覆透過中介而迂迴地回到自己的過程，就是呂格爾的「『自己』詮釋學」。

詮釋學所要穿越的中介，就是文本。就如同「自己」是公共的、可以被任何人所談論與指稱，文本也是朝向任何讀者敞開的，它允許並召喚任何人前來詮釋與閱讀。言語、作品、行動與生活因此都可被視為一種文本性的存在來詮釋。承接著反思哲學與意識現象學的精神，呂格爾的詮釋學一面在文本中重建作品的內部動力，另一面致力於恢復作品向外投射於世界的力量。分析敘事，可以幫助挖掘出文本或作品的內部構造。作為行動的模仿，敘事在時間中陳列了「誰」做了什麼、為什麼做、如何而做。只有在敘事中，「自己」作為一個主體的「自身性」(ipséité) 才會顯露出來。由敘事所構成的這些文本中介因而皆可作為自己是「誰」

的某種證詞，使讀者「迷失自己後又重新找回自己」；因為在詮釋與閱讀這些文本中介的過程中，讀者擔保了自己正在行動與承受，並從中「印證」了自己的「敘事身分」(*identité narrative*)。所謂「印證」，就是對於自己敘事身分的接受與信任：這個敘事身分就是自身性(*ipséité*)意義下的同者(*même*)，它就是我自己，「我就在這！」。在此時，主體不但對於自己的存有抱持信念，還對於證詞中的敘事身分累積出信用，並從中信任自己的能力；這些信任比「誰？」的疑難都還要強。在整個詮釋學迂迴的過程中，行動中的主體首先被敘事所模仿，又在詮釋文本的過程中重新建構並接受了自己的敘事身分，在「印證」中成為回到「自己」(*soi-même*)的反身主體。這個迴環的過程構成文本與主體之間的詮釋學循環。

最後，呂格爾詮釋學中迂迴的特色也充分展現在自己與他者的關係中。從一開始，我們就強調了：作為一個公共性實體的「自己」是可以被任何人所談論指稱的，因此，「自己」不但與他者共在，甚至還是任何「他者的他者」。一個反身主體，不僅需要藉由各式各樣的他者作為見證自己的中介，同時，它也是他者的見證者與承受者。在與他者之間的相互行動中，我們必須回答「誰？」的最後一個疑難：「誰是被歸責的道德主體？」此時，我們就進入了倫理目標與道德規範的向度。

呂格爾建構了「倫理目標—道德規範—回歸倫理目標」三階段的「小倫理學」，同樣展現出其詮釋學迂迴的特色：以道德規範作為倫理目標的中介。呂格爾以倫理目標為優先，進入道德規範，並且從道德境遇判斷中產生的種種衝突中回復到倫理訴求，運用亞里斯多德所謂的「實踐智」(*phronésis*)來明辨慎思，避免引發單義性或獨斷性的悲劇，使在道德境遇中的判斷成為一種「審慎的確信」(*convictions bien pesées*)。經由倫理目標與道德規範的辯證與仲裁，呂格爾旨在以「實踐智」來調和康德的「道德」(*Moralität*)與黑格爾的「倫理生活」(*Sittlichkeit*)。

呂格爾將倫理目標定義為「與他人一起、並為了他人，在公正的制度中過上善的生活」(*la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes*)，並強調「黃金法則」的道德規範：「不要對你的鄰人做你討厭他對你做的事」、「你

願意人怎樣待你，你就怎樣待人」，這種道德規範是倫理目標的形式化與補充。但是，在實際生活的複雜性面前，種種形式化的道德規範往往會囿於某種單面性而引發衝突、甚或導致悲劇。在規範與生活中的道德境遇判斷發生衝突時，呂格爾強調，必須以倫理目標為優先，因為人才是目的本身，而不是為了維持規範的手段或工具。在種種艱難的境遇中做出抉擇，這不但是批判的「實踐智」的展現，也符應康德義務論「以人為目的」的精神。

最後，我們以「承諾」作為「堅守諾言的規範性」或「為了他人並忠於他人」的衝突性實例。一方面，承諾展露出行動主體堅守某種行動的「自身性」；另一方面，承諾的本質就是朝向他人許下諾言、允諾去做出某事或給予某物，而不是主體一意孤行的自身恆定。在這種張力之間，我們仍然選擇忠於他人，因為「為了他人」才是承諾本身的目的，他人絕非我用以維持自身恆定性的工具，否則承諾就再也不是倫理性的，反而成為一種對他者的施暴了。他者才是承諾所忠實的對象。呂格爾援引馬賽爾，強調這種守諾是「無拘無束」(disponibilité)的，因為它並不真正被諾言所束縛。

在這個意義上，許諾與守諾就是對於他者的回應。作為「以言行事」(illocutionary act)的施事言語，許諾既是敘事，也是行動。守諾則是第二階的行動：為了他人而堅守諾言，因為他人對指望我信守承諾。因此，主體不僅要在敘事中「印證」自己的「自身性」，還必須以承諾回應他者：「是我！」「我就在這！」。在這個回應中，主體對他人負起責任，並且付諸行動。在此時，道德責任成為自身性(ipséité)的最高因素。所謂「真正的自身性」(ipséité véritable)，並非一意孤行地堅持某種自我恆定性，而是對於他者在情境中經常變化的需求，有一種堅定的、開放的關注。一個為了他人而行動的主體，才能從在理論層次上被動的、反身的、有能動性的主體，進一步蛻變為在實踐層次上能回應他人、能擔負責任並真正付諸行動的道德主體。這也是本文所意圖建構的主體哲學：一種具備時間性、在倫理關係中生活、在生活世界中說話、做事，透過敘事印證自己正在行動與承受，在印證中信任自己的能力，並進一步

為了他人而行動的活生生的主體。這個主體，不僅是「我」(moi)，也不僅是「你」(toi)，而是全人稱的「自己」(soi)，因為它是我們所有人所共有的。



參考文獻

- Dainton, Barry. 2014. *Self: What Am I?* London: Penguin.
- Gallagher, Shaun, ed. 2011. *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Greisch, Jean. 1995. "Testimony and Attestation." *Philosophy & Social Criticism* 21 (5-6): 81–98.
- Kaufmann, Sebastian. 2010. *The Attestation of the Self as a Bridge Between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Ph.D. Diss., Marquette University.
- Jean-Philippe Pierron. 2003. "De la fondation à l'attestation en morale : Paul Ricoeur et l'éthique du témoignage." *Recherches de Science Religieuse* 91 (March 2003): 435–459.
- Ricoeur, Paul. 1983. *Temps et récit. Tome I*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1984. *Time and Narrative Vol.1*. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. 1985. *Temps et récit. Tome III*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1988. *Time and Narrative Vol.3*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1994. *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. 1994. *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil.

Ricoeur, Paul. "Reflections on a new ethos for Europe." in Richard Kearney (ed.), *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 1996, pp.3–13.

Ricoeur, Paul. "Hermeneutics of Testimony." in Lewis Mudge (ed.), *Essays on Biblical Interpretation*, Ann Arbor, MI: UMI Books of Demand, 2000, pp.119–154.

Ricoeur, Paul. 2004. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Seuil.

Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Edited & Translated by John B. Thompson. Chicago: University of Chicago Press, 2016.

保羅·利科 (Paul Ricoeur) 著；余碧平譯。《作為一個他者的自身》。北京：商務印書館，2013 年。

姚滿林。《利科文本理論研究》。北京：社會科學文獻出版社，2014 年。

劉惠明。《作為中介的敘事：保羅·利科敘事理論研究》。廣州：世界圖書出版廣東有限公司，2013 年。