

教育研究集刊
第六十七輯第二期 2021年6月 頁81-114

「他性」與倫理教育： 從M. Heidegger基礎存有學到 P. Ricoeur自我詮釋學中的倫理思想

何佳瑞



摘要

本文以Heidegger基礎存有學為始，後述Ricoeur的倫理學思想，再藉由他性概念逐一探討從Heidegger到Ricoeur的傳承與演變。藉著這一轉變，闡述出一種中立的存有學的關心，逐步推展到一種倫理上帶著情意的、對他人的關心，並召示出道德良心在其存有的本源中已經蘊含了他性的結構，據此，本文得以從存有學的角度指出人是一不得不向他人開放的倫理存有者。最後，以存有學的進路觀之，倫理教育當可引領受教者發現並體認自身中的倫理泉源，以及此泉源中的他性特徵。此種教育方式，將使倫理教育成為一回歸人本有倫理泉源的教育，即一種順性而為、自然而然的倫理教育。道德規範，只有在返回人存有的倫理泉源和力量的觀點下，才成了人「願有」的規範。此種倫理教育所提供的積極性的條件，正在於它與人的存有泉源以及本性的渴望相符而能事半功倍。

關鍵詞：存有學、他性、關心、良心、倫理教育

何佳瑞，輔仁大學品牌與時尚經營管理學程暨全人教育中心副教授、天主教學術研究院
副研究員

電子郵件：katiaho@hotmail.com

投稿日期：2020年11月20日；修改日期：2021年01月20日；採用日期：2021年05月12日

Otherness and Ethical Education: From M. Heidegger's Fundamental Ontology to P. Ricoeur's Ethical Thought in Hermeneutics of Self

Katia Lenehan

Abstract

This paper discusses Ricoeur's ethical thoughts starting with Heidegger's ontology. Based on the concept of "otherness," this paper then illustrates the theoretical continuation and evolution from Heidegger to Ricoeur. During this evolution and transformation, a neutral ontological "solicitude" gradually extends to an ethically affectionate concern for others, showing that moral conscience originally contains a space for "the others" within itself. This paper thereby argues that a person, as he is, is an ethical being, being necessarily and inevitably "open" to others. Finally, from this ontological approach, ethical education is suggested to lead the educated to discover within themselves this ethical source as an openness towards others. Ethical education in this way is an education in accordance with human nature, namely, an

Katia Lenehan, Associate Professor, MA Program in Brand and Fashion Management, and
Holistic Education Center, Fu Jen Catholic University; Associate Research Fellow, Fu Jen
Academia Catholica

Email: katiaho@hotmail.com

Manuscript received: Nov. 20, 2020; Modified: Jan. 20, 2021; Accepted: May 12, 2021.

education which leads towards or returns to man's own ethical source. Rather than only demanding the educated to comply with obligation, ethical education as such provides positive teaching which is consistent with man's ontological source and his natural desires, and results in a more effective way of teaching.

Keywords: ontology, otherness, solicitude, conscience, ethical education

壹、前言

本文嘗試從存有學的視角，思考倫理教育的意涵，並以當代存有學重要代表人物之一的M. Heidegger（1889-1976）存有學出發，逐步進入P. Ricoeur（1913-2005）的倫理思想，藉著「他性」（otherness/alterity）這個概念，爬梳兩者的相關與演變，發掘出倫理教育中存有學的基礎意義，並在此意義之上，看見在倫理教育實踐中的一種回歸人存有之倫理泉源的可能性。

值得一提的是，相較於「他者」（the other）的概念，「他性」概念的使用，更適於Heidegger存有學的討論。中文裡他者的「者」字，似也帶有一獨立自存之物（實體）的意思。然而，Heidegger的存有學可謂是當代對於實體存有學批判得最是嚴厲的一套哲學思維。在Heidegger看來，明明白白地講他者，和明明白白地講客體，約莫是沒有什麼差別的。Heidegger以「在世存有」（being-in-the-world）立基的現象學存有學，基本上是堅決反對這種主客二分的思維模式。然而，不同於「他者」概念，「他性」概念已展露在此有（Dasein／即Heidegger所稱的「人」這種存有）與其他此有在世界中的一種共存方式之中。此有本身就是一個共存存有（being-with），它的存有是與別人互相瞭解的。在這個脈絡下，在此有自身的存有結構中，確實涉及到了「他性」的意義，但是，一個外於此有的、另外一個存在的他者，Heidegger卻不討論。據此，當我們想要探索從Heidegger到Ricoeur，亦即，由存有學轉入倫理學的原初結構之時，「他性」概念才是我們所要關注的。當然，一旦進入了倫理領域，一個實際的「他者」概念，就會進入到我們的視野當中了。易言之，在Ricoeur所討論的倫理學中，他性既與自性（selfhood）相關，並且也在某一層面上與另一個外於我的他者相關，這時討論還會涉及到「原初的他性」和「他人／他者的他性」等更細緻的區別。

從Heidegger基礎存有學到Ricoeur的自我詮釋學，其中有連續，也有斷裂。兩者雖不能放在同一平台上對比，但中間傳承與演進的關係卻使我們更看清了人存有的倫理基礎。本文行文之架構以Heidegger基礎存有學為始，後述Ricoeur的倫理學思想，再藉由他性概念逐一探討從Heidegger到Ricoeur的傳承與演變，以

及其中所展現的倫理思想中的存有學意涵，最後提出一種回歸人存有泉源之倫理教育意義，並以此做結。

貳、Heidegger存有學中的「他性」概念

Heidegger批判過去以「主體」或「心靈」方式來呈現的人的存有，這是基於一種實體（substance）存有學來理解世界的結果，因此，他自創德文“Dasein”一詞來表示人的這種「存有在這兒」（Da指的是「這兒」，Sein指的是「存有」），我們翻譯為「此有」。¹實體存有學是自Aristotle以來的存有學主流，Aristotle原意是要探討存有（being），為了探索存有，他開始研究存有者（beings），而又以存有者為一獨立自存的實體，據此展開了實體存有學，形成了他關於實體的10個範疇的討論。然而，Heidegger主張，這種實體存有學基本上已經將人的存有轉化為一個研究的客觀對象（一種主體面對存有者的表象思維），²它已非人原初的存有狀態。由此，人不是主體，且他的存有意義也不是實體。按照陳榮華的解釋，此有的存有就是徹底地「延續下去」：「對於這種『延續下去』，又可稱為可能性（Möglichkeit, possibility）。一旦它從可能性變成實

¹ 中國大陸多譯為「此在」。本文相關於Heidegger存有學的哲學專門術語，大多採用陳榮華或項退結教授的中文譯名（以陳榮華的中譯為主），而未取《存在與時間》（*Being and Time*）中國大陸版的中譯名，若有少數專有名詞採用了中國大陸譯名時，我們會在註釋中指出。《海德格存有與時間闡釋》（*The Interpretation of Heidegger's Being and Time*）一書將Heidegger存有學以有條不紊的方式陳述出來，並且鞭辟入裡、深入淺出，極具參考價值。唯少數的中譯名，筆者略有更動，後續將會在文中陸續見到這些譯名，例如，陳榮華所譯與Heidegger哲學中德文的“Sorge”這個字相關的兩個概念，一是「關切」（Besorgen, concern），指此有能「關切」世界中之「物」，另一是「關懷」，即此有能「關懷」（Fürsorge, solicitude）他「人」；在本研究中，「關懷」一字以「關心」代之；至於“Sorge”一詞，則譯為「掛念」（採用沈清松教授的翻譯），來替代陳榮華所譯「關念」，更名為讀者所理解。

² 根據Heidegger（1996a, p. 901），「表象在這裡的意思是：把現成之物當作某種對立之物帶到自身面前來，使之關涉於自身，即關涉於表象者，並且把它強行納入到這種與作為決定性領域的自身的關聯之中」。

體，就是它的死亡，也是此有的結束。所以，存有完全沒有實體的可能性」（陳榮華，2006，頁20）。

正因為此有關心存有，所以此有存有的方式，與其他存有者不同，只有此有會關心自己的存有、瞭解自己的存有（儘管這種瞭解有時是模糊的）：

此有不僅僅是在所有存有者當中出現的其中一個存有者而已，它在其存有上有別於其他存有者，乃是基於這樣的事實：此有關心它自己的存有。（Heidegger, 1927/1996b, p. 10）³

而其他存有者不會關心存有，也不瞭解自己的存有。

此有具有其本來的存有結構，但這些存有結構，此有自己是不能決定的，亦即，此有不能自己選擇自己的存有性格，它是被委付為（*delivered over/entrusted to*）⁴這樣的性格。它只能承擔，並在被委付的性格限制下繼續存在。對於此有本來如此的種種性格，Heidegger稱為事實性（*facticity*）（Heidegger, 1927/1962, p. 82），而此有發現自己處於無法決定的這種狀態，就稱為「被丟擲的狀態」（*thrownness*）（Heidegger, 1927/1962, p. 174）。因為這種狀態並未經此有的同意，就丟擲給它。

如果傳統存有學所強調的是一種「對象性」的思維方式，那麼對於此有「存在」結構的分析，將引領我們走入另外一種思維的可能性——「非對象性」的思維方式。事實上，正是此有的「存在」方式決定了我們與世界的關係是「非對象性」的。這種非對象性的思維方式，表現為此有與世界的一種基本關係：此有是一「在世存有」（*being-in-the-world*）。此有「居住於世界」、「把世界作為如

³ 本文所參考的英譯有二：一是Stambaugh的新譯，另一是較早的版本，由Macquarrie與Robinson所譯，參見Heidegger（1927/1962）。本文主要採用Macquarrie與Robinson翻譯的版本，但有時根據行文而取較易理解的英譯，時而採用Stambaugh所譯之版本。

⁴ Macquarrie與Robinson採用“*delivered over*”的英譯，參見Heidegger（1927/1962, p. 67），Stambaugh採用“*entrusted to*”的英譯，見Heidegger（1927/1996b, p. 39）。

此這般熟悉之所而依寓之、逗留之」⁵的狀態，乃是此有的原始（primordial）⁶存有結構。

依寓世界，這其中可更貼近一層解釋出的意義是：融身在世界之中。在這種意義下，「依寓」世界是一種根基於「在之中」（being-in）的「存在性徵」。⁷

於是，為此有所依寓（dwell alongside）的世界，不是相對於主體的客體，而是「此有本身的一種性質」。⁸然而，世界並不因為歸入了此有的「存在性徵」，而成為此有的一種主觀性質，因為這裡的世界不是某一個此有的世界，也不是

⁵ “I reside” or “dwell alongside” the world, as that which is familiar to me in such and such a way. 參見Heidegger (1927/1962, p. 80)，此處中譯參見Heidegger (1927/1990, p. 67)。「依寓」與「逗留」二字在中文翻譯中顯得相當優雅，按照英譯文來看，不過就是「居住於」或「留駐於」之意。其中，“dwell alongside”和之後出現的“Being alongside”兩者從上下文來看並無甚差異。

⁶ 「原始」一詞，英譯為primordial（參見Heidegger, 1927/1962, pp. 81, 90），具有原始的、最初的、根本的意思。王慶節與陳嘉映所譯之中譯文採用「源始」一詞，應取其有本源之意（Heidegger, 1927/1990）。

⁷ 「存在性徵」指的就是此有這種存有的基本存有結構。參見Heidegger (1927/1962, pp. 80-81, 1927/1990, p. 79)。「在之中」的英文翻譯為“Being-in”，項退結翻譯為「寓有」或「寓」：「在世存有的『寓有』（亦可譯為『在有』，但『寓有』更雅)……」（項退結，1989，頁75）。筆者以為，「寓有」的翻譯確實更為優美，與之前有關「依寓」的翻譯有異曲同工之妙，但考慮到「在之中」這種直譯的方式可能對於一般人更容易理解，故而在這沒有採用項退結或陳榮華的譯名（陳榮華譯為「在存有」），而採用了中國大陸的譯名：「在之中」。

⁸ It is rather a characteristic of Dasein itself. 參見Heidegger (1927/1962, p. 92)。這一部分從傳統知識論的角度來說，是很難理解的。但Heidegger探討的並不是知識論，而是人這樣的存有。「在之中」是此有的存在性徵，是它不能擺脫，也不能改變的一種存有樣態，這個意思是說，此有只要存有，它的存在就一定是「在之中」的，它無法脫離「在之中」這個狀態，所以此有永遠是在世界之中，故而說，此有是「在世存有」。這是此有自身存有的一个性格／性質，所以，這裡沒有任何知識論中對主觀性評價，「在之中」的存有特徵不是主觀的、任意的，而是每個此有都帶有一種性格／性質。

所有此有的共同世界，而是「世界之為世界」的一種此有本源性的世界經驗。在這種原始經驗中，此有與在世界之中的其他存有者打交道的方式，就是「掛念」。⁹

只有理解「在世存有」這個此有的存有結構，才能掌握Heidegger在《存有與時間》¹⁰中的其他核心概念。基本上，世界不能被當成任何客觀的、可度量的或可加總的客體或對象，它與此是不可分的（being-in-the-world中間的「連字號」不是沒有意義的）。此有是融身「在」世界「之中」的。世界不能被當成是一個可度量的空間中的存有者的總和，若把此有在世界之中的「融身」，看成是某個可度量空間中的「位置」的話，那就真的完全誤會Heidegger了。「世界性」亦是此有的一種性質，此有不可能不在與世界統一的狀態中延續下去。同時，此有的世界會根據其延續下去的方式而轉換。例如，此有最原初的一種世界就是「周遭世界」，亦即「工具的世界」，但是當此有將世界中之物當成研究對象之時，此有就開啟了「認識的世界」，世界中之物成了「現前的」（present-at-hand）物什（Heidegger, 1927/1962, pp. 48, 52, 58, 67），¹¹我們關於實體等概念，其實是已經離開了人最原初的世界才發展出來的概念。Heidegger認為，從「工具的世界」到「認識的世界」之間轉換的發生，往往是在工具發生問題的情

⁹ 與「掛念」相關的一組字還有「關切」與「關心」（中譯取自項退結，1989，頁96）。Being-in-the-world is essentially care, Being-alongside the ready-to-hand could be taken in our previous analyses as concern, and Being with the Dasein-with of Others as we encounter it within-the-world could be taken as solicitude. 參見Heidegger（1927/1962, p. 237）。從上述英譯文中可以看出，在世存有本質上就是「掛念」，英譯為“care”，對於及手事物即為「關切」，英譯為“concern”，對於其他在世存有者（他人）則為「關心」，英譯為“solicitude”。與這組翻譯相對的德文分別是“Sorge”、“Besorgen”和“Fürsorge”。此段部分文字內容引自何佳瑞（2006）。

¹⁰ *Sein und Zeit*一書，臺灣學界慣用的翻譯為《存有與時間》。本書書名若出現在內文中將以臺灣學界慣用的翻譯《存有與時間》表示。

¹¹ “Present-at-hand”這個專有名詞，另一個學界常見的翻譯是「手前之物」。「現前之物」與「及手之物」是一組概念，前者表明的是個在認識的世界中立於我之前的、有別於我的現前對象，而後者則是在工具的世界中尚未被我當成「對象」來看待或觀察的及手可用之物。

況下產生的，因為工具壞掉了，此有才會停下來，面對它，把它當成一個對象來研究它。此時，此有停止使用工具，開啟了認識的世界，在這個世界中，工具變成了一個研究對象，一個現前之物，一個對立於認識主體的客體。而我們關於「實體」的概念，正是在這個認識的世界中發生的，因為我們停止了「使用」這個原初存有狀態，在與對象的認識關係之中，在主客對立的分割中，我們才把對象當成了一個實體。當然，這不是說Heidegger反對、譴責或排斥此有所開啟的這個「認識的世界」，相反的，Heidegger認為它很重要，因為它是此有能夠建立種種系統性知識的存有方式。簡單來說，認識的存有方式並非此有「最原初」的存有方式，因為在此有的原初存有當中，工具還不是一個客體對象，不是現前之物，而是一個及手之物（readiness-to-hand）（Heidegger, 1927/1962, §15-17, pp. 98-99, 101, 103-104）。此時，此有仍處於在世的、主客未分的存有狀態中。

現在我們要專注討論Heidegger哲學中所呈現的「他性」。事實上，上面的論述，已經讓我們看見，此有與世界中之物的關係，在其最原初的狀態中，並非是主客對立或二分的，如果說世界中之物也是一個「他者」，那麼，這個「他者」在此有原初的世界中，還沒有跟此有割裂開來，也還沒有成為客體。外物作為工具，在此有為了完成某個目的的「使用」中，進入了此有的存有當中。當然，這是此有在原初狀態中與世界中之物打交道的方式。然而，在此原初狀態中，此有與其他此有（即他人）又是如何相關聯的呢？

Heidegger認為，此有和他人是共存的。共存是什麼樣的概念呢？共存指的是此有與其他的人一直是相互瞭解的（a way of Being with one another understandingly）（Heidegger, 1927/1962, p. 161），無論瞭解是對是錯，總是瞭解。這種瞭解不是指此有和他人一個可度量的空間中，以物體的形式同時並列在一起，即使此有不與他人實際上在一起，這種瞭解仍然在。瞭解也不是從推論而來，亦即，此有不是因為看到別人的身體，推衍出其身體中有一個像我一樣的心靈，再肯定他是另一個與我共存的此有。簡言之，不用推論，不需觸碰，此有就已經瞭解他人了，這種相互瞭解為他而言是自然而然的，不費吹灰之力的，一種活生生的相互熟稔（a lively mutual acquaintanceship）（Heidegger, 1927/1962, p. 162）。此有早在與他人的相互瞭解中，與他人相遇了。他總是瞭解他人，並且總是向他人開放。這就是此有與此有之間的共存意義。Sheehan（2015）亦曾

特別指出，Heidegger所稱的Da-sein，不應該被當成是「在這兒或在那兒」的存有，“Da”最適當的詮釋是開放性（openness），或一種存有的澄明（clearing）。

按照Heidegger的說法，此有，就是一個共存存有（being-with）（Heidegger, 1927/1962, IV）。這是此有的存有學結構，此有既不能拒絕，也不能不在與他人共存的相互瞭解中延續下去。在這裡，即使不需要一個具體或實際的「他者」，此有在其存有學的結構上，已經呈現出了「他性」，正因為其存有總是向他人開放的，同時，只有此有與此有之間才有共存的關係。如果此有感到孤獨，那並非是因為此有實際上身旁沒有人。此時，若把此有放到人群中，他也不會減輕孤獨感，因為孤獨來自於他感到他難以與他人相互瞭解，此時，此有雖與他人共存，卻是共存的一種缺失模式或淡漠模式（deficient or indifferent modes）（Heidegger, 1927/1962, p. 159）。誤解的發生，也同樣必須倚賴於此有與其他此有之間的共存關係，因為即使有誤解，那也是基於此有間原本是可以互相瞭解或互相開放的，否則誤解不可能發生。

前面已經提及，此有與在世界之中的其他存有者打交道的方式，就是「掛念」（Heidegger, 1927/1962, p. 237）。此有總是在世界之中（在世存有）的。但無論在何種世界之中，此有總是會「往著」世界中的人或物，那是因為此有有一個基本的存有學結構：「掛念」。「掛念」不能以一般意義去瞭解，它不同於心理學上的憂慮、在意、擔心、懷念等現象，而是相反，這些心理現象必須奠基在「掛念」這個存有學結構上。亦即，在此有基於「掛念」而「往著」世界中的人或物時，才有可能對世界中的人或物產生憂慮、在意、擔心等感受。當此有掛念著世界中的人或物時，Heidegger稱之為關切（concern）；若掛念著世界中其他的此有時，則稱之為關心（solicitude）。關切與關心都是從掛念引申而來，它們亦是此有的存有學結構。

此有基於掛念，總是「往著」（towards）世界中的存有者，在它的「延續下去」中去通達到世界中的存有者（或說，與存有者打交道）。正因如此，此有也會自然地沉迷於追逐世界中的人或物，從而遺忘了自己的存有。此時，此有不再瞭解自己的存有，不再面對自己存有之可能性，這即是此有的非本真（inauthentic）存在狀態。這樣一來，在日常生活中幫此有做決定的，不是此有自己，而是一個「人人自我」（the they-self）（Heidegger, 1927/1962, p. 167）。

於是，此有在「人人」（das man/the they）的主宰之下生活，把自己消散在「人人」之中（dispersed into the “they”）（Heidegger, 1927/1962, p. 167）。但「人人」同樣是此有的存在性徵，換句話說，在此有本來的存有學結構中，本就有著屬於受「人人」統治的狀態。在日常生活中，「人人」這個存在性徵取得了支配的地位，它表現出的特徵是：此有在意差距，屈從別人，要求把自己壓平（Heidegger, 1927/1962, pp. 149, 163-168, 219-224）。但「人人」這個存在性徵很奇怪，若此有愈瞭解它、面對它，便愈能擺脫它的支配，相反的，若此有忽略它，它的支配力就愈強。Heidegger沒有指責「人人」的意思，他只是揭露「人人」這個此有的存在性徵，並指出如果此有不受「人人」統治，重新面對自己的存有的可能性，他便能回到本真（authentic）存在的方式中。在本真的存在方式中，此有正確地瞭解自己的存有，並瞭解自己存有的一切可能性皆是屬於自己的（此即所謂屬我性[in each case mine or mineness]）（Heidegger, 1927/1962, pp. 67-68, 150-152, 235, 275, 323），從而擺脫了人人的統治。此有終成為真正瞭解自己存有的人，並且為自己的存有做出抉擇，而得以在本真的存有狀態中延續下去。

Heidegger並不是要指責此有的非本真存有狀態，在這裡，不存在任何道德上的價值判斷。Heidegger的工作只是要描述人的存有學結構，指出此有具有「人人」這樣的存在性徵，如此而已。至於人「應該」以本真或非本真的方式延續下去，這些價值判斷，實非Heidegger存有學所關心的。

關於此有的本真存在，Heidegger還討論了良心（conscience）與欠咎（guilt）（Heidegger, 1927/1962, pp. 54-60）。良心的出現和掛念有密切關係。此有的存有就是掛念，掛念本身由三個部分形成一個整體的結構：存在性（existence）、沉淪性（falling）以及事實性（facticity）（Heidegger, 1927/1962, p. 274）。存在性指的是此有本來就瞭解自己的存有，瞭解存有（的可能性）是屬於他自己的。然而，在日常生活中，此有面對本身存在的可能性時，他會感受到焦慮／怖慄（anxiety），因此他就逃避、沉迷到世界中的人或物，讓「人人」來支配他，這即是沉淪性（Heidegger, 1927/1962, p. 186）。透過存在性和沉淪性，我們就可以看見，在此有的存有中，本就同時擁有本真存在和非本真存在的基礎。而事實性，正是良心呼喚的起源。因為此有發現自己是被丟擲到自己的存在之中的，它面對自己種種存在的可能性而感到怖慄，而良心所呼喚者正是在

事實性中感到怖慄的存有。它的呼喚指出了此有在「人人」之中的沉淪，因此呼喚此有要往自己的存有去，面對自己存有的可能性，成為本真的存在，這即是良心的聲音（voice of conscience）（Heidegger, 1927/1962, p. 313）。良心的呼喚，是無聲的，不同於人人的吵雜，它向此有發出呼喚，既不是文字，也沒有內容，更不提供訊息，它只有指出方向（Heidegger, 1927/1962, pp. 318, 343）。它打斷了日常生活中「人人」對此有的指導，要此有往自己的可能性存有而去。因此，當沉淪在「人人」中的自我，聽見了良心的呼喚、被良心打斷之時，就感到這呼喚好像從我而來，但又似乎是從我的外部而來。據此，良心的呼喚，把我帶離了「人人」，來到了屬己的種種可能性之前，故而良心見證了此有最本己的、本真的可能性存有（authentic potentiality-for-Being）（Heidegger, 1927/1962, pp. 347-348）。

此外，為Heidegger而言，所謂的欠咎，就是我們透過良心指出的方向，去瞭解自己的存有時，就發現這個存有是有限的、不完美的，就是Heidegger所說的「欠咎」。據此，此有發現自己在原初上，就是一個欠咎存有（Being-guilty）（Heidegger, 1927/1962, pp. 314, 326-328, 332-341）。

但Heidegger在這裡所說的有限性和不完美性，要在存在的觀點下瞭解。……他是要指出，當人在掛念的結構下存在時，他在多方面是被限制的，而且永遠無法突破。從人被限制（意指有限性）和對這些限制又是完全無能為力（意指不完美性）而言，他的存有是欠咎的。（陳榮華，2006，頁190）

這個有限的存有，有許多的不得已，並且會犯錯。正因為此有的存有是欠咎的，才會需要良心。但人為什麼能聆聽良心呢？這是因為人在存有中，有一「要／願擁有良心」（wanting to have a conscience）的結構（Heidegger, 1927/1962, p. 334），根據這一結構，我們可以說，此有早就選擇了本真的自己，並且早就預備要被良心呼喚了。於是，整個良心的現象，讓此有「見證」了自己本真的存有。

以上關於Heidegger思想的陳述是簡略的，但作者已盡己所能，在最大程度

上呈現了Heidegger基礎存有學的核心內涵，這些內涵包括了掛念、關心、良心、欠咎等概念，也與我們即將討論的Ricoeur倫理思想的存有學基礎密切相關。

參、Ricoeur的倫理思想中的「他性」概念

Ricoeur的倫理思想，展現在其晚年的作品《自我宛如他者》（*Soi-meme comme un autre*）¹²一書中，整本書常被人標誌為Ricoeur自我詮釋學的核心。全書環繞著四個重要的問題而開展：誰在說？誰在行動？誰在說自己？誰是歸咎的道德主體？在這本書中，Ricoeur從語言哲學、認識論乃至分析哲學、詮釋學的角度，闡釋了自性與他性之間的辯證。而本文所關注的，則是Ricoeur倫理思想的存有學向度。這個倫理關係的本源性的探問，雖然出現在《自我宛如他者》一書中的最後一個章節，但卻是Ricoeur所有關於自性與他性之辯證的論述基礎。

倫理學自始以來即必須是在「關係」的向度下才能成立的一門學問。若非涉及了人與他人的關係，我們沒有任何的倫理可言。據此，在倫理學中，我們不可能不探討他者／他人，更不可能不涉及他性（包括「原初的他性」和「他人／他者的他性」）。

在探討Ricoeur倫理思想的核心定義之前，首先值得一提的是Ricoeur關於「倫理」和「道德」的分辨。按照一般的理解，將倫理與道德的討論看成是同一領域的討論，這個現象是很普遍的。然而，Ricoeur卻很明確地將兩者區分開來：「……我嘗試分解其雙重的意涵，其一是被認為善的，另一是把自己當作義務」（Ricoeur, 1990/1992, p. 170）。質言之，倫理術語是保留給完美生活的目標

¹² *Soi-meme comme un autre*一書臺灣學界慣用的翻譯為《自我宛如他者》。本書書名若出現在內文中，將以臺灣學界慣用的翻譯《自我宛如他者》表示，不同於中國大陸版本所翻譯的《作為一個他者的自身》。其中，《自我宛如他者》中第十章的中譯，主要參考沈清松（2000）。本研究同時參考法文版（Ricoeur, 1990）、中文版（Ricoeur, 1996/2013）以及英文版（Ricoeur, 1990/1992），並以英文版為主要研究文本。本文中關於Ricoeur引文的中譯，以上述中譯本為主，但筆者有時根據原文或英文而略有更動，使之更加精確、流暢，以增加可理解性。

（即人要「度良善／美好人生」或人要「善度生活」），¹³與善有關；而道德術語則把這一目標與普遍性要求和各種規範連接起來，與義務有關。據此，倫理直覺是比道德規範更基礎的東西，在一切規範與義務確立之前，人已經首先有了倫理的直覺，而正因有此一直覺的存在，規範才能成為一種普遍性的要求，並且義務的必要性也才能為人所接受。

在我看來，Ricoeur倫理思想的核心，聚焦在人所本有的「倫理目的」之上。Ricoeur表明，我們把「與其他人一道，並為了他人在公正制度中度良善的人生」（aiming at the good life with and for others in just institutions）（Ricoeur, 1990/1992, p. 172）這一倫理直覺或倫理意圖（ethical intention），看作是人的倫理目的。以此倫理目的的定義觀之，Ricoeur的論述是立基在Aristotle的倫理學之上的，因為Aristotle主張，良善／美好人生是倫理目標的對象，而無論每個人對完美生活的看法如何，這種完美就是其行動的終極目的。至於人們是如何獲得關於所謂良善人生的理解呢？Ricoeur指出，由於人有「審慎」（deliberation）能力，這個能力考慮的不是各種目的本身，而是達到各種目的的手段，它幫助我們得出什麼是人的「良善人生」的各種模糊理想。

Ricoeur一再地強調，倫理優位於道德（the primacy of ethics over morality）（Ricoeur, 1990/1992, p. 170）。“Primacy”這個詞意指倫理不但是外在道德規範的泉源，更是它的基礎。一切都必須回到人最原初的倫理基礎之上，這個基礎就是Ricoeur（1990/1992, p. 240）所稱的原初的倫理直覺（initial intuition of ethics）。原初的倫理直覺與倫理目的密切相關，更精確地說，這個直覺正是我們對於「與其他人一道，並為了他人在公正制度中度良善的人生」這個倫理意圖的一種直覺的肯定。

倫理直覺與道德規範之間的來回辯證，在Ricoeur的倫理思想中是非常重要的

¹³ 「度良善／美好人生」一詞的法文原文是“vivre bien”，其實就是生活得好的意思。嚴格來說，「善度」生活或許是精準的翻譯，因“bien”在這裡是一個副詞。沈清松（2000）在翻譯《呂格爾》（*P. Ricoeur*）的第十章時（收於《呂格爾》一書的附錄中），即採用了「善度生活」這一譯法。佘碧平在《作為一個他者的自身》（*Oneself as Another*）中則直接譯為「度善的生活」，這是最口語的譯法（Ricoeur, 1996/2013）。

的。事實上，兩者可謂缺一不可。倫理直覺固然是優先的、人所本有的，但是單憑倫理直覺或意圖，並不能保證倫理的主體不犯錯，也不能達到人與人之間最低限度的公平、正義的生活。據此，Ricoeur（1990/1992, pp. 170, 203）指出了倫理目的經過規範篩選的必要性（the necessity for the aim to pass through the sieve of the norm）。對Ricoeur而言，道德的法則是絕對必要的，儘管道德有必要進行倫理根源的回溯，但這完全沒有否認道德的必須性。因為惡的存在，使得倫理的原初性需要道德法則的規範來篩選。從倫理層面上的關心¹⁴（它與良善／美好人生目標有關），到禁止殺人的路程（道德規範的要求），這兩者之間仍然存在著一段很長的距離。

在倫理的原初性中，我想要與其他人一道，並為了他人在公正制度中度良善／美好的人生，他人對我亦如是。而在這個循環的過程中，互惠性（reciprocity）是必要的，尤其當行動主體之間表現出一種不平衡狀態時，它的重要性就更被凸顯出來（Ricoeur, 1990/1992, p. 219）。然而，暴力在各種可能的時機點上，勾勒出了一種非互惠的樣態。一個人施加暴力到另一個人身上，所形成的這種不平衡或非互惠模式，正是暴力之惡的典型起因。而：

每一次，道德（規範）都反駁了暴力。如果命令不得不採取禁忌（prohibition）的形式，那實在是因為有惡存在的緣故：道德用「不」來回答所有惡的形象。（Ricoeur, 1990/1992, p. 221）

據此，道德的命令都帶有禁忌的形式，例如，你不可以殺人、你不可以偷盜等。

然而，儘管可以道德命令或道德規範的方式來防止「惡」的發生，倫理的原初直覺並沒有因此退於幕後或消失，因為在倫理層面上，關心是一種最原初的確認，它是「禁忌的、隱蔽的靈魂，正是它，最終武裝了我們的憤怒，讓我

¹⁴ 關心（solicitude）表明了在人原初的倫理意圖中，倫理主體對他人的一種關懷、在意。Ricoeur（1990/1992, p. 219）說：「……『愛你的鄰人有如愛你自己』，這最後的表達也許比之前所有的表達，都要更好地表示了關心與規範之間的關係。」事實上，我們還可以順帶指出，「愛人如己」的表述，已經顯示出了關心之中自然地涉入了倫理主體對他人的一種「情感」表達。

們拒絕對他人的侮辱」(Ricoeur, 1990/1992, p. 221)。是以，一方面，在實踐上，倫理目的和倫理直覺不能沒有道德規範作為命令和禁忌的形式，來對一切暴力之惡的形式進行嚴防死守，但另一方面，在道德規範和命令的背後，也永遠有著原初倫理直覺的堅定支撐。據此，在具體情況中，遇到難以抉擇的道德判斷時，人們就必須回到這個原初的倫理泉源，所以Ricoeur一再強調規範在陷入僵局時需訴諸於(倫理)目的的合法性(the legitimacy of recourse by the norm to the aim whenever the norm leads to impasses in practice)(Ricoeur, 1990/1992, pp. 170, 249)。¹⁵ Ricoeur明白指出，實踐智慧在道德境遇判斷的範圍內，只能求助於原初的倫理直覺。這個直覺即在公正的制度內，與他人一道，並為了他人度良善／美好的人生，除此之外，沒有其他資源(Ricoeur, 1990/1992, p. 240)。當然，這種從道德到倫理的回歸，完全沒有否定義務道德的意義。只不過，衝突確實是存在的，基於從道德向倫理回歸的立場，Ricoeur的結論相當清楚：在「對律法的尊重」和「對人的尊重」分裂時，實踐智慧就成為了人不可或缺的能力，它以人不可替代的、獨特性的關心的名義，強調對人的尊重的優先性(Ricoeur, 1990/1992, p. 262)。¹⁶當普遍的律法傷害了一個人的獨特性及其獨一無二的尊嚴時，我們所能做的，就是從道德到倫理的回歸，回到這個倫理目的的優位性當中，唯有這樣，一種真正意義上的正義或公正才能實現。因此，Ricoeur引用了G. W. F. Hegel (1770-1831)「承認」(recognition)的概念，並且指出承認就是一種自我的自反(self-reflecting)結構，這個結構把自重(self-esteem)帶入關心，並把關心帶入正義的運動之中(Ricoeur, 1990/1992, p. 296)。

就這樣，實踐智慧這個源自於Aristotle的概念，在Ricoeur的詮釋中，成為了一個人在下困難的道德判斷時的重要能力，它「發明了(inventing)各種最能滿足關心所要求的例外，而又最少可能違背法則的行為」(Ricoeur, 1990/1992, p.

¹⁵ Ricoeur (1990/1992, p. 249) 透過對悲劇故事的分析而得出結論：「在道德性引起的衝突中，唯有訴諸於道德所立基的倫理基礎之上，才能在實際情境中引發判斷的智慧」。

¹⁶ 我們對他人的尊重，其實是立基在人本有的關心之上的，正因為倫理的人具有這樣的關心，才能看見每一個人不可替代的獨特性，也看見他不可侵犯的尊嚴。對他人的關心，使我願將對他人的尊重放在首位，甚至高於我對律法和規範的尊重。

269)。實踐智慧的意義正在於發明適合於特殊情況的行為。Ricoeur由此討論了特殊道德情境（例如生命的終結與墮胎等）中的判斷。然而，某些具體的情境需要人以實踐智慧來處理問題，有時也可能面臨必須違背法則的情況，但「實踐智慧絕對不會同意把違背法則的例外改變成法則」（Ricoeur, 1990/1992, p. 269）。在針對各種困難情況的討論中，Ricoeur總結地指出：

關於實踐智慧（*phronesis*），我們堅持認為它是以「良善／美好人生」為視域，以審慎（*deliberation*）為中介，以「審慎的人」（*phronimos*）為行動者，以各種特殊的處境為切入點的。（Ricoeur, 1990/1992, p. 290）

現在，讓我們回到Ricoeur所說的倫理目的中，亦即回到人最原初的倫理直覺當中。在那裡，他性的概念以一種原生的型態出現在我們的面前。筆者在此所說的原生，指的是他性從一開始，就已經內植於人的倫理目的當中。人們可以追問這樣的問題：既然人有著度良善／美好人生的倫理目的，為什麼需要與他人一起呢？Ricoeur說，關心（他人）並沒有從外部添加到自重（*self-esteem*）之上，同時，自重和關心也無法在沒有對方的情況下被體驗（Ricoeur, 1990/1992, p. 180）。這個意思是說，對他人的關心從一開始就是自重的一部分，並且正是透過對他人的關心與他人互動，自重才能被確認下來。Ricoeur引述了Aristotle的「友愛」（*philia*）概念來進行說明，Aristotle原以自愛（*philiautia*）之名讚揚一種精緻的利己主義（*a refined form of egoism*），但最後卻做出了「幸福的人需要朋友」的結論（Aristotle, 2014, p. 175），於是，他性就此找到了自愛所掩蓋的各種權利（Ricoeur, 1990/1992, p. 182）。簡單來說，幸福的人本身就需求他人。如果說自我（*self*）有什麼值得肯定（*esteem*）的，它主要不是以其完善名義而獲得肯定，而是以其「能力」的名義。因為人的能力總是通向他者，要獲得實現，就必須透過他者。當然，Aristotle沒有純粹的他性概念，但是，關於友愛的討論，確實表明了友愛一開始就是一種相互關係，而互惠性應是這關係中最基本的特徵。

任何時刻，我們都不可能離開人的原初倫理直覺或目的，在這個直覺之中，

他人是早已內在於其中的必要因素。在實踐上，道德的規範和法則的必要性已經不言而喻，但是，Ricoeur指出，道德層面上對他人的尊重（respect），實際上早已蘊含了實踐理性的種種動機中的一種感受（feeling）（Ricoeur, 1990/1992, p. 213）。尊重是一個動機，因為它以一種被動接受的情感的方式，使我們傾向於「讓這個律法本身成為一個公理」（Ricoeur, 1990/1992, p. 214）。據此，Ricoeur批判I. Kant（1724-1804），認為他沒有考慮到自律中的自我由他者所引發的實質的情感本性（the virtual nature of affection by the other）（Ricoeur, 1990/1992, p. 214）。簡言之，Kant哲學代表的是主體依據其自律而為道德立法的層面，但卻沒有注意到「尊重」之所以出現，實際上存在著我們對於他人的情感的動機。自律（autonomy）存在著對他律（heteronomy）的依賴，存在著對另一個意義上的他者的依賴（Ricoeur, 1990/1992, p. 275）。然而，值得注意的是，人的情感性也並非都是道德上的助力，情感調節不當也可能使人犯錯。Ricoeur（1960/1986）在《會犯錯的人》（*Fallible Man*）一書中也指出了這一點。正因如此，有學者根據Ricoeur的理論，主張：

道德教育需與情意教育結合，藉由情緒的掌控、情感的導引、人文的陶冶，讓人能致中和，那麼其行為就能節制，即使外在有犯錯的機緣，也未必會犯錯。（游振鵬，2011，頁160）

總結來說，如果要討論自律中的他性，那麼我們還是要回到關心這個概念。正如關心不是從外面附加在自重之上（對他人的關心是自重本身的構成的一部分），因此，對人應有的尊重也沒有形成一個相對於自身的自律而言異質的道德原則，而是在義務和規則的層面上展示了自身的自律所隱含的對話結構（implicit dialogic structure）（Ricoeur, 1990/1992, p. 218）。

上面所述關於Ricoeur的倫理思想，我們扣緊了Ricoeur的倫理目的、倫理直覺、倫理對道德的優位性以及倫理與道德法則之間的交互辯證來進行論述，藉此展現了其倫理思想所蘊含的他性概念。從Heidegger存有學的他性，到Ricoeur倫理思想中的他性，已經隱隱顯示出了其中的斷裂與延續。在下一個部分，本文將更細緻地爬梳這個從存有學到倫理學的他性概念的轉化，指出Heidegger存有學

與Ricoeur倫理思想之間的差異與聯繫，也進一步指明Ricoeur倫理思想中的存有學基礎。

肆、從Heidegger到Ricoeur： 倫理學的存有基礎與意涵

之前已經提及，如果不涉及與他人的關係，便沒有所謂的倫理學。然而，「他人」的概念並不足以完整地揭示「他性」的概念。因為他人的概念，僅僅涉及了有關「他人／他者的他性」，而尚未涉及「原初的他性」。但不論是「他人／他者的他性」或「原初的他性」，他性之於自性，皆表現出了一個重要的特徵，即被動性。被動性表現在自性之不可控制，就算自性對他性所引發的被動性有可能是接受、抵抗、拒絕，又或者是不加理睬，但無論如何，他性仍然超出了自性所掌控的範圍。因此，Ricoeur指出，人之被動性的三個支點，就是他性的三個支點：一、己身經驗的被動性，按其不同程度的可踐行性（*practicability*）和陌生性（*foreignness*），身體成為了自我與世界的中介；二、隱含在自我和陌生者（*the foreign*）的關係之中，也就是指另一個自我，即內含於互為主體性之間的他性；三、最為隱密被動性，自我對自己的關係，也就是良心的意義（Ricoeur, 1990/1992, p. 318）。

以下，本文將分別論述他性的三個支點，透過這三個支點，逐漸勾勒出從Heidegger存有學到Ricoeur倫理思想的轉變，以及在這個轉變中所涉及的存有學的要素。

第一個支點：身體的他性

第一個支點講述的是人的身體，在Ricoeur看來，身體是他性、被動性綜合的基礎，因為己身，既是一個物理身體，但同時又是「屬我的」，既是眾多身體中的一個，而又同時是「我的」身體，與我有著不能否認的親密性。基於這個既是物體，又是己身肉體的雙重隸屬（*double allegiance*），身體正處於屬我的行動能力與世界中事物之間的連接點上（Ricoeur, 1990/1992, p. 111）。簡言之，

身體是我與世界最原初的交會點。在第一個支點上，我們已經看見了Heidegger和Ricoeur在他性概念上的第一個差異或斷裂。Ricoeur明白指出，「《存有與時間》沒有讓肉體的存有論獲得開展」（Ricoeur, 1990/1992, p. 322）。確實如此，身體正是自我的親密性和世界的外在性之間的中介：它是「我的」身體，這其中隱含了一個屬己的他性，因為它雖屬我，卻仍是一個世界中的物體，同時，因著這個身體的中介，它成為我在世界中他人向我施力的一種被動性承擔的基礎（他人向我施力時，身體就是接受、承載及受苦的支撐點）。然而，關於這一點，Heidegger是沒有論述的。Ricoeur認為這是由於「體現」（embodiment）¹⁷的主題，太過於依賴「掛念」的非本真形式（亦即，僅僅將肉身視為外於我的、一個世界中的對象），是以，在《存有與時間》中，身體這個主題就被壓抑，也被阻塞了（Ricoeur, 1990/1992, p. 328）。在我看來，不僅如此，Heidegger堅拒主客二元對立的態度，使他不願意多談論一種由他人而來的受動狀態，因此，身體這個最原初的被動性綜合的支撐點，也就一併被忽略了。此外，現象學的研究潮流從德國一路發展到法國，在某種程度上也開啟了某些新的轉向，這個轉向當歸功於M. Merleau-Ponty（1908-1961）對知覺現象的研究（Merleau-Ponty, 1945/2002）。關於身體的研究，由此被帶到了現象學研究的第一線，法國現象學的發展也因而帶著其特有的體驗的、可感的特徵。我們很難說Ricoeur沒有受到這個新的法國現象學趨勢的啟發，因為不論如何，身體既屬己，卻又帶著物體之被動性的這種雙重性，確實被正式地提了出來。在我看來，我們在自身身體上所體認到的這種既屬己又被動的弔詭，是存有學上自性與他性之辯證統合的第一線。屬己的親密性總是伴隨著身體作為一外物的陌生性，兩者綜合為一種彼此差異又不可分割的整體，而這個整體向我們揭示了，在身體的存有基礎上，自性已蘊含了他性的向度。

第二個支點：他人／他者的他性

他性的第二個支點，就是我們在一般的理解中最直接指涉的「他人」，是

¹⁷ 作者以為，「體現」是一個貼切的翻譯，基本上將“embodiment”一詞中，以“body”為「體」、為「基」的狀態翻譯了出來。

在互為主體中的另一個自我。一般的倫理學關注的焦點正是在於此。以儒家的五倫為例，講的正是五種不同的人際關係，「倫」本身就是「關係」之意。所謂「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」（《孟子·滕文公》），所指者即在五種身分下，人與人的關係所應遵循的法理和分寸（孫家琦，2019a，頁111）。Ricoeur在他性的第二個支點上，所強調的人與人的關係法則，即是互惠性。這一部分，我們在論述Ricoeur倫理學時，已多有闡述。

Ricoeur在很大程度上延續了Aristotle的倫理學，儘管Aristotle自身並未發展「他性」的概念，但是目的論形式的倫理學已為Ricoeur所接受。學者明確指出：

Ricoeur的倫理學是德行倫理學的一個版本，它所追求的並非詳細盤查某個特定行為的善或惡，而是要思考是什麼構成了良善／美好的生活（good life）。（Simms, 2003, p. 108）

Ricoeur所定義的倫理目的，已經指出人作為倫理的存有，必然存在著一種朝向於美好的、良善人生的企求和直覺。良善人生儘管沒有普遍而絕對的定義（它可能只是一個模糊的理想），然若沒有他人的涉入，仍是達不到的。因此，在倫理的目的中，Ricoeur直接指明了良善人生必須是「與其他人一道」，而既然涉及了他人，為了與他人和諧共處，便也少不了「公正制度」，因為它在最低的限度上，保證了人與人之間關係的適當平衡（即人與人之間的一種互惠的相處模式），並杜絕暴力或惡行所帶來的傷害。

在一般的倫理學中，自性所遭遇到的他性，乃是他人或他者的他性。他者的他性向自性展現的被動特徵，是最容易為人所辨認出來的他性。當他人在我身上施予恩惠、善意，又或者是暴力、壓迫等，都不是我能夠掌控的。據此，互惠的關係模式變得尤為重要，是以，Ricoeur在自性與（他者的）他性的辯證中，特別強調互惠性的關係。然而，另一位哲學家E. Lévinas（1906-1995）儘管認知到了這個明顯的被動性，卻仍將焦點完全放在了「他者的他性」上。此時，他者是外於我的他人，他向我展示他的面容，自我首先是一個能回應他人的自我（Lévinas, 1947/1987, p. 105）。他者的聲音對我說：你不可以殺人。就這樣，一

切的主動性來自於他者，他者的面容向我發出命令，而自我是透過他人的指令才出現的，是作為一個能夠回應面容給予指示的我而現身。Lévinas的倫理學給了我們一個全新的關係的基礎，但這個基礎是完全以他者為根據而建立起來的倫理關係，它使得天秤上差異的兩端，完全向他者傾斜，自性的內在性變得貧瘠，互惠性的關係不再具有優先性，「他者的他性」以及其所發出的指令，被抬高到前所未有的高度。

然而，不論是Ricoeur還是Lévinas，在「他者的他性」這個層面上，皆未明顯地展現出其倫理學與Heidegger存有學的延續關係，正如之前一再提及的，Heidegger不曾從他人來討論人的存有，相反地，他所關注的是我們從Dasein的存有中所看見的互為主體的存有學基礎。然而，在我看來，儘管是不明顯的，Ricoeur在某種程度上仍然與Heidegger的存有學相關。首先，在Ricoeur目的論的倫理學中，互惠的關係是我與他人共同的企求，這正如同Heidegger放棄了實體的解釋方式，而以關係存有學取代了實體的存有學，自我與他者並非是兩個實體的存有，然後發生了關係，而恰恰是「關係」定義了兩者。例如，使我成為使用者，而被使用之物成為工具的，不是因為我自己，也不是因為工具自身的特性，而是由於「使用」，亦即，我與工具之間因為有「使用」的關係，我才成為使用者，工具才成為工具；同樣地，是父子之間的親愛關係（父子有親），父親才成為父親，孩子才成為孩子；是你我之間信義的關係（朋友有信），我才成為你的朋友，你才成為我的朋友。在這個點上，筆者以為，Ricoeur立基在關係之上揭露自性和（他者的）他性之間的辯證，較之Lévinas完全立基在他者之上的論述，更接近Heidegger的精神。

其次，我們要追問的是，為什麼「與他人一道」的要求會內植於人的倫理目的當中。在我看來，這個內植，正是立基在Ricoeur倫理思想所蘊含的存有學基礎上，亦即，只要人是這樣的存有，就有這樣的存有學結構。此一存有學的解釋，與Aristotle倫理思想納入他人的方式是不同的。Aristotle主張人追求良善／美好人生，而要獲得良善的人生，就不能沒有他人。據此，「與他人一道」的要求，將必然地出現在倫理目的當中。然而，這樣的解釋，仍是目的論的解釋，而非存有學的解釋。存有學上的解釋，必須是基於人的存有結構。他人／他者的涉入，在存有學上，是因為掛念這個結構。Heidegger的掛念，是此有與世界中

之人或物打交道的方式，對人是「關心」，對物則是「關切」。掛念是存在性徵（不可拋卻，也不可改變），正因為有「掛念」這個結構，此有才得以「關心」他人，並「關切」他物，「掛念把我們放在對事物的依賴中，依於這些事物，我們活在活的當下中」（Ricoeur, 2000/2017, p. 520）。在人的存有結構中，人作為一個在世存有，他必然往著世界中之物（或人）。對於他人，我們無法不關心，我們總是向他人開放，無論我們與他人是以什麼樣的方式聯繫在一起的（可能是擔心、憂慮、喜歡、在意、懷念，甚至是嫌惡）。正是人不能不接受的、對他人的開放性，以及與他人總是相互瞭解的共存現象，使人在其最原始的倫理向度中、在一開始的倫理生活中，就不能沒有他人。我們前面已經指出，Ricoeur曾表明，關心（他人）並沒有從外部添加到自重上，同時，自重和關心也無法在沒有對方的情況下被體驗。Ricoeur在這裡所描述的關心，帶有Heidegger存有學所提示的關於他性的不可磨滅的痕跡。正因為「掛念」這個存在性徵，使此有在其存有結構上無條件地涉入了他者的他性，並且向他者開放。據此，我們才能說，關心（他人）並沒有從外部添加到自重之上。關心的存有結構是人倫理存在向度從一開始就帶入了他性的關鍵，自重亦必須在一種相關於他性的自反過程中才能獲得確認。所以，在倫理關係中，他人的涉入，單單目的論的解釋是不夠的，因為它無法說明「他人」與「良善人生」之間的必然關係，¹⁸而恰恰是根據存有學的解釋，根據「掛念」、「關心」這個的無法丟失、不可擺脫的存有學結構，才說明了為什麼良善人生不能沒有他人。

然而，我們必須指出，Heidegger存有學在Ricoeur的倫理思想中，已經獲得了進一步的開展。在Heidegger存有學中，關心只是一個中性的結構，它可以說

¹⁸ 在目的論中，人為了要幸福，所以不能沒有他人。所以，「與他人一道」是為了達至幸福。但是，如果進一步追問，為什麼必須要「與他人一道」才能幸福呢？這時目的論的回答就顯得有些無力了。這就像是為了達到A目的，必須採用B手段，但為什麼只有B手段能達到A目的，而不是C手段或D手段呢？除非我們在A目的中發現A目的與B手段之間的必然關聯，否則就無法很好地回答這個問題。存有學的理由正是提供這個必然關聯的關鍵：因為人在存有學上「關心」的存在性徵，從一開始內植了他性，只有涉入他人的存有之時，才能滿足人的存有，才可能有人的幸福。正因人這樣的存有從根本上已經涉入了他人，人的幸福也只能在與他人的適當關係中才得以完成。

明人不得不「與他人一道」，但無法說明為何是「為了他人」，這裡就出現了Ricoeur哲學對Heidegger思想的轉化。也正是在此時，目的論的解釋才發揮了它的作用。在我看來，Ricoeur的倫理思想暗含了Heidegger存有學和Aristotle目的論倫理學的結合。目的論或許不能說明他人和良善人生的必然關係，最終是靠存有學根據此有不可丟失的存有結構證明了這一點，然而，立基在這個存有的基礎上，目的論卻可以為原本中性的存有學帶入了倫理的向度：如果良善人生是我們生命的目的，在這個目的之中，我們追求的是幸福。既然我們必須與他人一道，那麼我們也只能與他人一起幸福，而要與他人一起幸福，就會需要「為了他人」。這既是一種為己的為他，也是為他的為己。據此，我們要求一個公正的制度，因為在這個制度中，我與他人的幸福，才會一起成為可能。正如Ricoeur（1990/1992, p. 203）所表明的，「我們在謂詞『善』的基礎上，建構了論述的三個階段，從善的目標，經過關心，擴展到正義的意義」。質言之，公正的制度本身所代表的一種規範和義務（這是已經普遍化的道德領域），其實是在我們對良善人生的追求中，基於一種更基礎的、倫理上的關心才被發展出來的。

此時的關心已經脫離Heidegger這個中性的結構，它要求一種情感性的介入，關心指的是自身對不同自身的他人的原初關係，在倫理層面上，它不會是完全中性的，因為它會涉及情感。在倫理關係中，倫理責任來自兩種極端的召喚：第一種召喚：首發者（the initiative）來自於他人（他人要求我們要對他負責、提醒我們必須承擔起不要傷害他的義務）；另一種召喚，是對受苦的他者同情（sympathy），首發者來自於施愛的自我（the loving self）（Ricoeur, 1990/1992, p. 192）。施愛的自我，是給予的自我。有一種仁慈（benevolent spontaneity）（Ricoeur, 1990/1992, p. 190）在良善人生的目標內，是與自重密切相關的。這個自發地指向他人的情感，也是立基在關心之上，它使我們面對比我們軟弱的人（受動的他者），也不會隨意傷害。是這種帶著情感性的關心，使得施動與受動這種極端的不平衡（力量上的不平衡）獲得了補償。所以，Ricoeur說，「也許這就是關心的最高考驗，其中，力量的不平等性就在交換中被一種真正互惠性所彌補……」（Ricoeur, 1990/1992, p. 191）。倫理的互惠性其最根本的泉源，就是這個帶有情感性的關心。正是人存有中不斷地指向他人的情感，讓我們「願意」正義地行事，「願意」發展出公正的制度。這是為什麼Ricoeur給予關心比服從

義務更根本的地位（在義務的規範之下隱藏著倫理層面的關心）。基於這樣的洞察，Ricoeur才會批判Kant的道德哲學忽視了自律的立法背後隱藏的一種「對話結構」，即忽視了自律對他律的依賴。

第三個支點：良心的他性

他性的第三個支點，是Ricoeur稱之為「最隱密的被動性」的他性，亦即，「良心的他性」。也就是在第三個支點上，我們看見了Ricoeur對於Heidegger存有學最明顯也最富有意義的繼承和發揮。前面的論述，已經介紹了Heidegger存有學中「良心」的意義，但並沒有說明Ricoeur對良心的定義，這是為了避免過多的重複。現在這個段落，我們將詳細地討論Ricoeur關於「良心的他性」的論述。

我們在前面的文獻評述之中，已經簡單介紹了Heidegger對於良心的看法。儘管使用了「良心」和「欠咎」兩個對人們而言非常具有道德意涵的字詞，Heidegger卻將之非道德化了。良心的呼喚只是為了指出此有在「人人」之中的沉淪，呼喚的目的是要此有面對自己存有的可能性，成為本真的存在。然而，Heidegger並未對此有的本真存在下任何道德的判斷。至於「欠咎」，則是我們透過良心指出的方向，去瞭解自己的存有時，就發現這個存有是「有限的」，亦即「欠咎」的。在此，「欠咎」一詞（陳榮華譯）的翻譯相當適當，因為「欠」這個字只是某種缺失，但無關善惡。在研究者看來，從「欠咎」到「歉咎」，正是Ricoeur嘗試在Heidegger的理解之上，重新賦予非道德化的存有學一種倫理的意涵。

按照Heidegger，良心的見證概念，同樣也沒有倫理意涵。Heidegger主張，一個本真的存在可能性之見證，是由良心所給予的。因為良心的召喚，指出了一個讓我們回到本真存有的方向，因此可以說良心見證了此有以本真方式存在的可能性。良心所見證的這種存在的可能性，一開始並非由任何一種區別善惡的能力所標示，良心按其自身是超越善惡的。Ricoeur（1990/1992, p. 350）指出，「Heidegger甚至也不願意談論良心作為一種勸告、通知」，這是說，良心的批判功能也被拋棄了。Ricoeur（1990/1992, p. 351）對此的直接評論是：歉咎被Heidegger太匆忙地存有學化了，以致犧牲了倫理向度。整體來說，Ricoeur能否

讓Heidegger的存有學重新恢復倫理的向度，其關鍵點正是在良心、欠咎以及見證等概念是否能夠重新取得原來的倫理意義，而這個恢復，正是與他性相關的。

被動性是一個關鍵。正是從這種無以比擬的被動性，才使得一個內在於我而高於我的（良心的）聲音的隱喻，成為一種徵兆或是指標。被召喚的存有者，有著相關的被動性、非主宰性（亦即，我們無法控制良心）。Ricoeur認為，良心一開始就是一個指令，它要求我們去聆聽，而被召喚者，不僅僅是一個沉淪在「人人」中的此有（與他性對立的自性），同時還是一個與他性相關的自性。因此，Ricoeur說：

良心隱含在自性和人人的對立之間，但並不排除自身存有（being-self）和他人同在（being-with）的關係。一方面，人人已經是一種與他人同在的非本真形式，另一方面，若撤退到自己的內心深處，這就是提供給他人以一個會面的所在，讓他人有權去期待自性。（Ricoeur, 1990/1992, p. 342）

簡而言之，Ricoeur發現到一個有如來自於他者的指令（一種垂直的召喚），構成了良心的內在性，這裡的良心再也不是Heidegger的良心，因為良心不再只是指引方向，它同時昭示了有如來自他者的指令，據此，他性並非無關於自性的構成，在自性中，早已預備了一個容許他人向自己發聲的餘地。正如Wallace（2002, p. 88）所說，Ricoeur「以一種具有說服力的方式開展了良心的概念，此概念是一內在思慮的能力，它中介了自重與對他者的關心」。正是在良心的催迫之下，自性（self）才能在無名無性的「人人」（the they）之上而自我凝聚。在一種親密的交談中，自性被召喚了，被以獨特的方式感動了，並且凝聚自身，使自身有別於「人人」。

指令的存在構成了良心現象中他性的環節。受指令的存有作為自性的結構，是良心的他性最原初和最原始的特徵（Ricoeur, 1990/1992, p. 354）。良心的他性是與他人的他性相互連結的。因為良心的他性，我們才能在自己的內心深處提供給他人以一個會面的所在，讓他人有權去期待自性。在這裡，良心不僅僅見證了本真的存有或欠咎的存有（如Heidegger那般），它還見證了一個願與他人一起

善度生活，並且在無法達成指令時，（對他人）感到歉咎的存有。良心的（與他性相關的）受動性，即一種指令的見證，是Heidegger存有學所缺乏的。Ricoeur指出了這個缺乏，他說：「見證自原初而言，就是指令，否則見證將會失去一切倫理的意義」（Ricoeur, 1990/1992, p. 355）。

綜合而論，Ricoeur從身體談到他人的他性，再談到良心的他性，筆者以為這是一個認知和發現的進路，亦即，我們先發現己身中的他性，然後發現我們所處的世界中總是存在著一種關聯於他人的他性，最後才認知到內在於我們之中的一種隱密的他性——良心的他性。但若採取存有學的進路，順序就倒了過來：我們在存有基礎上最原初的是一種內在於人存有結構中的良心的他性，以及對他人關心的結構，如果沒有這個存有的基礎，我們無法理解、也無法解釋作為一個完全外在性的他人的他性，是如何能夠作用在我們之上的，更無法理解我們身體的這個被動性綜合的中介是如何構成的。

從Heidegger的存有學到Ricoeur的倫理思想，有著緊密的連續性。Heidegger所述中立的存有學結構，在Ricoeur這裡重新找到了人性中本有的倫理向度：「掛念」與「關心」，它不僅僅是我不得不與外於我的他者發生關係的存有方式，更是一種帶著情意的、倫理意義上的關心，為的是「與他人一道」好好地活；良心也不僅僅見證了一個體認到自身有限性的欠咎存有，更見證了一個為他人留下了向自己發聲的餘地、會對他人感到歉咎的倫理存有。良心的見證因此而擁有了真正命令的力度，成為了一個既是見證又是指令的良心。

我們在倫理學中所看見的這些與自己、與他人（他性）密不可分的存有學特徵，是否能夠為當前的倫理教育提供一個新的思考方向呢？在下一個部分，本文將把焦點集中於開展一種受存有學啟發的倫理教育的論述之上。

伍、重回人存有本源的倫理教育

所有領域的教育，某種程度上，都是在幫助受教者認識自己、理解自己的人性存有、洞察關於自身以及世界的各種真理與價值，並在最大可能的情況下，為受教者打下基礎，使其具備追求自身幸福的能力。倫理教育尤為如此，究其原因，正在於倫理教育與人的幸福實是密不可分、息息相關。本文藉著從

Heidegger到Ricoeur倫理思想的探究，得以揭示人的存有，一個在身體上（身體的陌生性）、在關係中（他者的他性）、甚至在良心的內在性中（良心的他性），方方面面都蘊含著他性的倫理存有。既然人是這樣的倫理存有，那麼，還有什麼是比讓受教者體認到自身與他性的密不可分、體認到自身內在成己成人的真實渴望，來得更自然、更切身且更深刻的倫理教育呢？在這樣的倫理教育中，倫理的關係不再是徹頭徹尾的外在關係，而是一種本源性的自他交融；道德的知識與原則再也無法化約為規範性的教條，而是一個個喚醒自身存有中倫理向度的契機。

換句話說，從存有學來思考倫理教育，就是從人性的根源來思考倫理教育。學校教育的重點不再僅僅是倫理、道德知識的傳授，而是引導受教者在每一次的倫理情境中、在可能運用到所學道德原則的各種抉擇中，體會這本源性的自他交融。在此，筆者根據前面的哲學分析，簡單條列從存有學考量的倫理教育原則：

一、幫助受教者理解他性，體會他性在自性之中的共構，認知到為他與為己同一（認知到關心的存有學結構以及立基在此上的自性）

掛念的結構，讓我不得不與世界中之人、物產生關係，它讓我成為了一個關係中的存有者。人的自我不是在真空中形塑的，而是在關係中形塑的。教師可以舉出無數的例子來讓受教者體會自身作為一個關係中的存有，總是向他人開放的，因而總是在關係中達至自重、自我理解以及自我反思，這其中包括了與父母兄弟的關係、與朋友的關係、與師長、與學生、與所愛之人或厭惡之人的關係，甚至還包括了與陌生人的關係。即使人有意地自我封閉，也是因為他總是基於一種開放性，才能刻意地忽視這種開放性。在某種意義上來說，人愈是封閉自我，也就愈以一種反向的方式昭示了己身必須向世界開放的這關係性特徵。

在倫理的世界裡，掛念在我與他人的關係中變成了「關心」。它不再是如Heidegger所說的一種中立的、存有學上的關心，而是在我朝向他人的情感動機中，成為了倫理學上的關心。它使我向他人開放，一種帶著情感性的開放。教師在存有層面上能夠給予受教者的引導，就是引導他看見自身存有的關係性特徵，看見他人不是我的主體性的延伸。在人總是向他人開放的情況下，他人是構成我

的一部分；看見自性不能離開他性；看見所有朝向他人開放的情感動機，最終都會經過他人的迂迴，重新反饋到己身之上。而如果愛的反饋將會是愛，那麼憎惡呢？

二、幫助受教者重新返回根源於人本性中、願與他人共度良善生活的倫理渴望（認知到人應從單純的「我能」返回到帶有倫理渴望的「我能要／願」）

既然人這樣的存有是關係中的存有，那麼關係的和諧也必然成為人的渴求。對很多人來說，即使不需要教師的引導，也很容易覺察到這樣的渴求。人們時時都在追求著關係的和諧，例如，人人皆渴望與家人的關係和諧。在幼年時期，不和諧的家庭關係很容易就成為孩子的創傷，就像是蓋房子時，築基的水平沒有測量好，導致房屋蓋好了，也隨時有傾倒、崩塌的可能。築基水平的傾斜，就像是自他共構在錯誤的關係中受到擠壓而呈現出的不適當狀態。自他關係或者完全倒向他人，失去自我，又或者在傷害中、在私利前，為鞏固自我，不惜犧牲或利用他人。本源性的存有結構能夠因錯誤的關係而扭曲或傾斜嗎？這似乎是不可能的，因為作為一個存有學上的結構，就像它不可能被丟失一樣，它也不可能被扭曲。那麼在什麼意義上，我們說自他共構的關係傾斜了呢？在我看來，這是在實踐意義上的傾斜，而非存有意義上的傾斜。在存有的結構上，自性與他性之不可分是一個事實，但是一個人往往從過去的經驗去估量自他關係的可能性，若他從未經歷過自他和諧的關係，那麼他便比其他人更難去想像和諧關係的可能性，在實踐上更容易做出錯誤的抉擇。正因為我們的存有結構是不可能丟失的，所以，或平衡、和諧，或扭曲、不和諧，這些實踐上的完美與缺失，也必是立基在這個共構的本源性基礎之上。因此，只要人的存有不變，自他共構的存有結構永不丟失，那麼實踐上的缺失，又何嘗不是一個契機，促使人們看清自身對和諧自他關係的渴望呢？人難道不正是在不和諧中看見自身對和諧的渴望，在缺乏中看見自身對豐盈的渴望，在遺憾中看見對圓滿的渴望嗎？

人作為在世存有，活在一個可能性的世界，首先標誌人與世界不可分割之存有特徵的，正是人之存有的能一為，我能以這樣的方式在世界中延續，或以那樣的方式延續。人不斷地在面對自身存有最本己的可能性，選擇自身在世界中延

續下去的方式，只是決斷作為本真存有的開顯，卻可能是非道德的，甚至是反道德價值的。現在，透過Ricoeur的倫理思想，我們確認，單純的我能並未全部道出人作為一個倫理存有的真相。我事實上不僅僅是我能，更是我能要／願，只有伴隨著最本己願望的我能，人才成為最真實的倫理存有。在教育實踐上，無論是適當的或錯誤的倫理實踐，都可以成為最佳的教材，幫助教師引導學生在自身存有中，看見我能與我願的結合：人不停地嘗試開闢自身能夠延續下去的方式，為的是在試探中、在挫敗中找到能夠匹配自身願望的一種延續下去的方式。而人最大的願望不是別的，就是願與他人一道，在公正的制度中一起善度生活（“*vivre bien*”）。

三、幫助受教者重新體會良心的指令見證，發現一種與他人相關聯的、一種良心的他性，並聆聽良心無聲的指令（認知到良心的見證是一種原初指令的見證）

在我看來，良心是我能與我願的銜接點。Heidegger說，人存有中有著「要／願擁有良心」的結構，但是這個願有，只是準備好願接受良心的呼喚去面對自己本真的存有。然而，如果說良心中有他性，不只是因為它好似一種不由我控制的、外來的沉默聲音而已，還因為它是帶著命令的強度的一種沉默聲音，讓願有良心的我，無條件地接受它的指令。在良心的指令中，允許他人對我有期待、對我發聲。那麼（也只有）此時，這個內在於良心中的他性，才真正在我的存有中，納入了他人。於是我能，在良心的指令中，必須與我願連結在一起，只因在這個連結中，他人才成為了我本己存有之可能性不可或缺的一部分。換句話說，此時願有良心的我，真正成為了時時準備好向他人敞開的我，準備好應承來自他人的期待、接受他人向我發聲的我。我願良心呼喚我的，不僅僅是面對自己本己存有的可能性而已，而是面對那個能夠應承他人期待的本己存有的可能性。在某種程度上，倫理教育就是要引導受教者愈來愈敏銳於良心這種沉默的呼喚，愈來愈自然地接納並親近良心這種無聲的要求。

教育者所能做的，是盡可能地「喚醒」受教者的這個存有泉源。它可能從多方面進行：或者是喚醒人總是相關於他人的一種「關心」的基本存有結構，或者是喚醒人所本有的、總是指向他人、涉及他人並與他人度良善生活的欲望，又

或者，是喚醒一個作為指令的良心的見證，一種自性與他性不可分割的良心的見證。這樣的倫理教育，它所提供的積極性的條件，正在於它與人的存有泉源以及本性的渴望相符而能事半功倍。回到人本有倫理泉源的教育，強調的是順性而為、順性而發。

在中國的儒家思想中，也有著對於人倫理泉源的重視，孔子的重視表現在他對仁的看法之上。正是將仁視作人本有的倫理泉源，他才能說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》）（孫家琦，2019，頁178）。只有作為人倫理存有的本源，「仁」才能時時在、刻刻在，無法丟失，不能拋卻，在我要／願有時，它就來了；孔子也注意到了人內在的倫理泉源必須與外在的規範相協調，才能使所有的規範成為有意義的規範，因此他說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）（孫家琦，2019，頁50）。難道我們還能設想出一種比這個更積極的倫理教育的表達嗎？

最後值得一提的是，Ricoeur倫理思考雖對於人存有的原初倫理泉源極為重視，但按Ricoeur對倫理、道德這兩個概念的區分，這個重視無須否認一種作為外在規範的道德意涵。質言之，它指出了一種人存有的原初倫理泉源與外在規範相互協調的關係。事實上，在人的實際生活中，這個相互協調的往返和調適從來沒有停止過。返回人存有的倫理泉源，可使我們的倫理教育離開道德教條式的訓導，但這並不是說道德知識的提供是不必要的。更進一步來說，道德知識在教育現場，可以成為返回人，作為倫理存有之本質的契機，尤其是各種知識在具體情況中的應用、在個別事件中遭遇的兩難，都可以成為引領受教者再次反思、探索自身作為一倫理存有最深切的願望和目的的最佳機會。重點在於，所有道德的規範，只有在配合一種返回人存有的倫理泉源和力量的觀點之下，才成為了人「願有」的規範，而沒有比服從人自身「願有」的規範再能夠讓人感到更大的自由了。自此，服從與自由不再是相互衝突的兩個觀念，使衝突消失的關鍵，正在於對人原初倫理力量的回歸。

陸、結論

從M. Heidegger基礎存有學到P. Ricoeur自我詮釋學，我們沿著一條存有學的路徑，看見人之本己存有與他人存有不可分割的人性特徵。從存有學進入到倫理學的方式，成為了照亮一種新的倫理思維的一道光，在P. Ricoeur的自我詮釋學中，我們也看見了這道光是如何啟發了他的倫理思想。立基在人存有之上對他性、他人的理解，使他人不再是外於我的、可有可無的、甚至可以與我完全不相干的一種存在，而是與我的存有共構的、我不得不向之開放的一種存在。人的倫理關係，至此表現出了一種存有的重量和密度，他人與我的關係不再只是兩個個體的外在關係，「關心」一詞真正成為了倫理上的一種休戚與共，它指向了人與人之間的一種相互參與、彼此成就的關係。無論在倫理生活中的人是否體會到這一點，就其存有而言，他就是這樣一個與他性、他人無法分割的人，甚至可以更進一步說，沒有他性或他人，其存有也無法成為自己的存有。「他性」根植在人存有之中的這一事實，難道不應該對我們的倫理教育有所啟發嗎？如果這就是人存有的本性，那麼還有什麼比引導受教者看見這一本性更自然、更有力的倫理教育呢？本文的目的，正是透過對這種奠基在存有學之上的倫理思想的探索，反思一種回到人存有之倫理本源的教育可能性。或許，最有力的倫理教導不在於企圖說服受教者倫理規範的合理性，也不在於強調義務的必要性（儘管這些也很重要），而是讓受教者透過對其本己倫理泉源的見證，說服了他自己。

DOI: 10.3966/102887082021066702003

參考文獻

何佳瑞（2006）。*審美經驗中的自我——以《審美經驗現象學》一書為例*（未出版之博士論文）。輔仁大學，臺北縣。

[Lenehan, K. (2006). *The self in Aesthetic experience: Based on Phenomenology of Aesthetic experience* (Unpublished master's thesis). FJCU Graduate School of Philosophy, New Taipei, Taiwan.]

- 沈清松（2000）。呂格爾。臺北市：東大。
[Shen, V. (2000). *P. Ricoeur*. Taipei, Taiwan: The Grand East Book.]
- 孫家琦（編）（2019a）。孟子。新北市：人人。
[Sun, J.-Q. (Ed.). (2019a). *Mencius*. New Taipei, Taiwan: Jen Jen.]
- 孫家琦（編）（2019b）。論語。新北市：人人。
[Sun, J.-Q. (Ed.). (2019b). *The analects*. New Taipei, Taiwan: Jen Jen.]
- 陳榮華（2006）。海德格存有與時間闡釋。臺北市：臺大出版中心。
[Chen, R.-H. (2006). *The interpretation of Heidegger's being and time*. Taipei, Taiwan: National Taiwan University Press.]
- 游振鵬（2011）。情感、會犯錯性、與道德教育：P. Ricoeur觀點之詮釋。市北教育學刊，40，145-165。
[You, Z.-P. (2011). Feeling, fallibility, and moral education: Interpretation of the perspective of P. Ricoeur. *Journal of Education of Taipei Municipal University of Education*, 40, 145-165.]
- 項退結（1989）。海德格。臺北市：東大。
[Xiang, T.-J. (1989). *Heidegger*. Taipei, Taiwan: The Grand East Book.]
- Aristotle (2014). *Nicomachean ethics* (R. Crisp, Trans.). New York, NY: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). New York, NY: SCM Press. (Original work published 1927)
- Heidegger, M. (1990). 存在與時間（王慶節、陳嘉映，譯）。臺北市：久大。（原著出版於1927）
- [Heidegger, M. (1990). *Being and time* (O.-G. Wang & J.-Y. Chen, Trans.). Taipei, Taiwan: Jiu Da. (Original work published 1927)]
- Heidegger, M. (1996a). 世界圖像的時代。載於孫周興（編），海德格爾選集（下卷）（頁885-923）。上海市：三聯。
- [Heidegger, M. (1996a). The age of the world picture. In Z.-X. Sun (Ed.), *Heidegger anthology* (Vol. 2, pp. 885-923). Shanghai, China: Joint.]
- Heidegger, M. (1996b). *Being and time* (J. Stambaugh, Trans.). Albany, NY: State University of New York Press. (Original work published 1927)
- Lévinas, E. (1987). *Time and the other* (R. A. Cohen, Trans.). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press. (Original work published 1947)
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.). New York, NY:

- Routledge. (Original work published 1945)
- Ricoeur, P. (1986). *Fallible man* (Charles A. Kelbley, Trans.). New York, NY: Fordham University Press. (Original work published 1960)
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-meme comme un autre*. Paris, France: Seuil.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another* (K. Blamey, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press. (Original work published 1990)
- Ricoeur, P. (2013). 作為一個他者的自身 (余碧平, 譯)。北京市: 商務。(原著出版於1996)
- [Ricoeur, P. (2013). *Oneself as another* (B.-P. She, Trans.). Beijing, China: The Commercial Press. (Original work published 1996)]
- Ricoeur, P. (2017). 記憶, 歷史, 遺忘 (李彥岑、陳穎, 譯)。上海市: 華東師範大學出版社。(原著出版於2000)
- [Ricoeur, P. (2017). *Memory, history, forgetting* (Y.-C. Li & Y. Chen, Trans.). Shanghai, China: East China Normal University Press. (Original work published 2000)]
- Sheehan, T. (2015). *Making sense of Heidegger: A paradigm shift*. London, UK: Rowman & Littlefield.
- Simms, K. (2003). *Paul Ricoeur*. New York, NY: Routledge.
- Wallace, M. I. (2002). The summoned self: Ethics and hermeneutics in Paul Ricoeur in dialogue with Emmanuel Levinas. In J. Wall, W. Schweiker, & W. D. Hall (Eds.), *Paul Ricoeur and contemporary moral thought* (pp. 80-93). New York, NY: Routledge.