

《老子》文本中的自我觀*

丁 亮**

國立臺灣大學中國文學系

摘 要

「自我」為重要學術議題，本文貼緊《老子》文本在「我」、「自」、「吾」、「己」四詞導引下，吸收現代觀點，進行詮釋。

《老子》於「道生之」原則下，在個體層面以「我獨」的創造性人格解決眾人盲目認同他者所形成的欲望問題；並在行為層面以「自然」的自發性行為實踐自我，呼應「法自然」的道，去除他者致生之異化。又於「德畜之」原則下，在認知層面藉「吾何以」的對話反思，蓄養主體性在當下的認知能力，避免執著，進入此在；並在社會層面憑「己愈與人己愈有」的認同，呼應「上德不德」的主張，建立不爭不害的人己融合關係。

如此，《老子》直接根源於其道德觀點，從人我對比脫胎而出，建立了充滿創生能力的「道德」自我觀。

關鍵詞：《老子》，自我，道德，欲望，主體

* 本文先發表於國立臺灣師範大學國文學系主辦之「儒道國際學術研討會——（七）近當代」（臺北：2016年11月5-6日），會中承蒙林啟屏及賴錫三兩位教授指正；後復經《清華學報》三位匿名審查委員評核。本人謹申謝忱。

** 作者電子郵件信箱：lighting@ntu.edu.tw

一、前言

本文旨在闡明《老子》文本中的自我觀。而《老子》乃是中國文化的經典，甚至人類文明的經典，是以闡明其中的自我觀點，對於瞭解中國人的自我，甚至人類的自我，必有助益。

歷代《老子》注疏已然觸及此一問題。其中特別值得參考的即是憨山大師(1546-1623)《老子道德經解》，因在歷代注疏一般性的隨文詮釋之外，此注即在關注《老子》的自我觀點，而以「破我執」為其基本角度完成全書詮釋，鮮明的點出道、物、自我與欲望間的交互關係，並彰顯「我獨離物向道，泊於物欲未萌之前，不識不知，超然無欲」的自我主張。¹ 若撇開憨山大師的佛教立場，注疏中我獨離物向道、欲則墜物的大方向提示，十分值得注意。

現代學者亦多專注於此，值得學習。如伍至學在「知者不言」的脈絡下，從德性主體在認知與語言中的表現，提出了「我獨之主體人格」。其「以不言之『知者』主體，作為復歸於非名言之默的主體人格，『守靜篤』(十六章)之體道者之沈默的『我獨』主體」。此時，「其『知』與『天下皆知』(二章)之『知』是判然有別的」，其知「乃人生命內在之自知，非外求之知」，故知者之主體人格，非認知主體，亦獨立於「眾人」或「俗人」之外，所謂「我獨異於人，而貴食母」之「我獨」之德性主體。另外，伍氏更在論述語言與欲望關連時引用了美國心理學者弗洛姆(Erich Fromm, 1900-1980)「重占有」與「重生存」兩種生命型態，遙遙暗示了「俗人」與「我獨」的自我存在狀態；² 王慶節則藉《老子》「自然」的觀點，在「自我」與「他者」的對照下，引出具有積極意義或肯定性意義的「自己而然」的自我，文中主張「『自然』作為『自己而然』乃是一非目的論式的、動態的、開放性的、不斷成為自己和不斷認定自己的過程」，此中也就蘊含著「反對任何『他者』對我以及我對任何『他者』的『自生』、『自成』、『自認』之『自然』的干擾、干涉，甚至強迫、壓制」；³ 謝清果則以符號傳播中自我傳播、自我

¹ 憨山大師，《老子道德經憨山解》(臺北：新文豐出版，1973)，〈道德經解卷首〉，頁 42-48；〈老子道德經解上篇〉，頁 75。

² 伍至學，《老子反名言論》(臺北：唐山出版社，2002)，頁 33、106-113。

³ 王慶節，〈老子的自然觀念：自我的自己而然與他者的自己而然〉，《求是學刊》，31.6(哈爾濱：2004)，頁 41、43。

對話、自我改造的觀點，引入美國社會心理學家喬治·赫伯特·米德 (George Herbert Mead, 1863-1931)「主我」與「客我」的分別，以為「主我是有機體對其他人的態度的反應；客我則是一個人自己採取的一組有組織的其他人的態度」，解析《老子》自我「『惟道是從』的主體意識」，並以之形成「嶄新的自我——新的行為為主體」；⁴ 至於蔡振豐依王弼注解論「『忘』與《老子注》中的『我觀』」，乃以「意識與語言作為人之本質的『本質人觀』」，據《老子》之「無身」提出「不迷之自我」，「處在『道之流』下，能意識、理解存有的自我」。⁵ 以上乃直接述及《老子》自我觀者，另有安樂哲 (Roger T. Ames)《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》一書於道家思想脈絡中，在「此一彼」模式的情境化方法下指出世界是由「情境化的活動構成的」，「自我是焦點」，「它處於場域中，既構成了場域，又為場域所構成」，因而概述性的呈現了儒道兩家「焦點一場域的自我模式」。⁶ 這種觀點徹底突破了以個體為根據定義自我的觀點，如果「剖析的自我 (the construing self) 是『我』」，則這種「我」在知道區別將會產生欲望之後，便可能期望成為作為「順應的自我」的「吾」，以使自我「認知、行為和欲望不再以剖析為基礎」，達到「焦點模糊」，消解欲望，而如實的順應無限複雜的世界。安樂哲因而在道家自我論述中於「我」外另引入了「吾」。至於儒家，則在「身份 (roles) 和關係的共有意識」下，於「我」外另行引入了總是在成人的「己」一術語。⁷ 這種以「此一彼」模式所成情境，引入「吾」、「己」術語界定自我的觀點，十分值得參考。而黃俊傑談儒家「自我轉化」時，所引資料亦全屬以「己」一術語表示自我的文字。⁸ 於是探討《老子》「自我」觀的諸種可能在學者各自為文之特殊角度下，得到了豐富的展現。而本文則當在前述基礎上呈現《老子》自我觀的完整樣貌。不但取材包括「我」、「自」、「吾」、「己」四個語詞的相關論述，避免偏取，⁹ 論述層面亦當包含生理、行為、心理、社會等層面，進行古今對話。

⁴ 謝清果，〈內向傳播的視閥下老子的自我觀探析〉，《國際新聞界》，33.6（北京：2011），頁 58-63。

⁵ 蔡振豐，〈《老子》詮解下的本質人觀及其可能的理論發展〉，收入蔡振豐、林永強、張振遠編，《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015），頁 74、85。

⁶ 安樂哲著，彭國翔編譯，《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》（石家莊：河北人民出版社，2006），頁 336-342。

⁷ 同前引，頁 357、358、317-318。

⁸ 黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015），頁 324-330。

⁹ 「身」一語詞之身體內涵與自我亦極密切，《爾雅·釋詁上》「印、吾、台、予、朕、身、甫、余、言，我也」，「身」有自我的意涵。另亦有學者，如蔡振豐據《老子·第十三章》對「身」

本文故以「文本」為起點，¹⁰ 以「詮釋」為基礎，由此及於「詮釋對象」與「詮釋者」兩端，全面而深入的解讀《老子》自我觀，提供現代學術參考。是以詮釋進行中為尊重「詮釋對象」，將仔細關注文本自身脈絡及其存在的「歷史語境」，不但會全面檢視《老子》相關文本，建立自身論述理路，而在其與自我相關的「我」、「自」、「吾」、「己」四個語詞導引下，確立論述範疇，建立核心線索，分別內容層次，發展理論深度，使《老子》自我觀有一整體的架構，並繼承統合前述學者觀點，使其發揮應有效果。同時，亦考量歷史語境中語言的歷史規律，因思想概念雖具超越時空的抽象特性，但文本中的語言則必屬歷史產物，不能抽去歷史時空隨意解釋引申，更不可以現代漢語去理解古代漢語，因此要特別注意語言使用的三個層面：首先是時代使用的廣泛層面，即語詞在當時代之一般日常語法中的用法；其次再以日常語言為基礎，考量《老子》為配合其論述所選擇的用法；最後注意思想脈絡下的專用術語層面，即為因應思想之精深，而由日常語言提煉蛻變出的用法，如「獨」、「自然」、「此」等。如是應可妥善照顧文本脈絡與歷史語境。

而詮釋進行中為尊重「詮釋者」，則將仔細關注詮釋的對話立場及問題的現代性。因為詮釋者不可能如神般立足於一客觀超然的立場進行詮釋，詮釋者必然有其存活時代，其經驗、情感、觀念與語言均從中來，故本文將立基現代，在《老子》文本允許下，自覺而理性的使用現代話語對話。此中包含了觀念術語和議題論述兩

的敘述闡釋《老子》的「我觀」，其謂「綜觀《老子》全書，可以由之論述『我觀』者，當以《老子·13章》所論的「身」為其起點」。然蔡氏文章以王弼注解為宗，與《老子》文本時代有異，而《爾雅》一向混雜相關之字一起解釋，如《爾雅·釋詁上》「初、哉、首、基、肇、祖、元、胎、俶、落、權輿，始也」，相釋之字非謂可相互替代或具等同意涵。周法高謂「『身』通用為自稱代詞，尚在魏晉以後」，是以本文不以之為論述自我之主要語詞。郝懿行等，《爾雅·廣雅·方言·釋名清疏四種合刊》（上海：上海古籍出版社，1989），《爾雅義疏》，頁26、2；蔡振豐，〈《老子》詮解下的本質人觀及其可能的理論發展〉，收入蔡振豐、林永強、張振遠編，《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》，頁84；周法高，《中國古代語法·稱代編》（北京：中華書局，1990），頁80。

¹⁰ 本文以《老子》文本為研究起點，而不以《老子》作者的思想為研究起點，實乃基於兩點重大考慮：消極的看，當今《老子》研究中作者問題眾說紛紜，特別是在郭店楚簡《老子》出土之後，今本《老子》成書問題更見嚴重，甚至無法確定是一人一時或多人多時成書，故暫略過作者問題，而以文本為可靠的研究起點；積極的看，就《老子》的經典性與文化作用言，真正在歷史時空中傳播的乃《老子》文本而非《老子》作者。再就馬王堆帛書《老子》甲本及《韓非子》〈解老〉、〈喻老〉所引《老子》來推，今本《老子》大體應已見於先秦，故不以《老子》作者的思想而以《老子》文本為研究起點。既以「文本」為研究起點，文章的論述便自然的採取「詮釋」文本的途徑，而非對老子思想是非對錯的論證。

個層次，如前述諸文和筆者讀書所及之術語與觀念，若伍文所及之「主體」、王文所及之「自我」與「他者」、謝文所及之「主我」與「客我」、自我的生理、行為、心理、社會層面及海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976)、薩特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980)、弗洛姆、皮爾斯 (Charles Saunders Peirce, 1839-1914)、米德 (George Herbert Mead, 1863-1931) 與諾伯特·威利 (Norbert Wiley) 等當代學者相關議題論述，便成詮釋時話語轉換之重要參考，以使《老子》文本與現代學術對話，產生現代意義，而可進入現代生活。

《老子》文本中與自我相關的「我」、「自」、「吾」、「己」四個語詞因而成為具體詮釋的核心。就語法研究言，四者特性不同，「吾」常與「我」並列討論，因二者用法相似，均可表單複數。特別是複數用法，乃現代漢語所無，卻在《老子》文本中有著重要的意義，使得《老子》談「我獨」或「吾何以知」時指的不僅是作者自身，亦可包含其他人，如「吾」可等於語句中的「咱們」，乃是說話者直接現身，包括說話人、對話人及同一對話語境下的人。¹¹ 對話型態亦包含自我對話，自己可與自己心中的你我他對話，於是「吾」可在對話中反思，認知到自己的言行與能力，並以對話形式表現這種反思，而在其中逐漸證成與展露自我的主體 (subject)，¹² 是主體在對話反思中動態成長的認知自我，因此關係到自我意識 (self-consciousness)。而「我」則多用於賓位，若用作主語，大體為加重語氣（或指「我們這一方面」），¹³ 其所指之「我們這一方面」的人，亦可不在對話現場。是其偏重指向實體對象，有利彰顯個體 (individual)，故可與無定代詞的「人」對比出人我差異，如「人皆有兄弟，我獨亡」（《論語·顏淵》）；¹⁴ 又可在「彼」「我」對舉中展現差異，如「彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義」（《孟子·公孫丑下》），¹⁵ 此等描述近乎人格 (personality)，「我」因此適於表現自我靜態的特性。故有學者以為《老子》中的「我」是得道人，「吾」是修道人。¹⁶

¹¹ 王力，《中國語法理論》，《王力文集》第1卷（濟南：山東教育出版社，1984），頁269-270。

¹² 主體或主體性一語，自是現代學術用語，且為現代研究《老子》學者吸取採用，本文在文本詮釋的研究途徑下，以現代學術為「對話立場」，一方面以之為與《老子》文本對話的現代語言；一方面以之吸收現代學者研究《老子》自我的觀點，故此語或與讀者對《老子》之傳統印象有隔，但仍然全文採用。

¹³ 周法高，《中國古代語法·稱代編》，頁72-73。

¹⁴ 王力，《中國語法理論》，頁282。

¹⁵ 周法高，《中國古代語法·稱代編》，頁175-176。

¹⁶ 此說出自尹世英，〈《老子》中的「吾」「我」指代辨析〉，《廣東技術師範學院學報》，27.7

又在語法研究中，「自」常與「己」並列討論。但王力以為二者大不相同。「自」是一個末品代詞，非但永不居於主位，嚴格地說，也永不居於目的位，它在古代永遠在敘述詞的前面，就只是做一種方式限制，表示那行為只是施於主事者自己，並不影響及於別人或東西，如自傷、自經。另一種意思則是表示那行為是由己的，不是由人的，如自強、自行。因此，「自」無法直接代表自我，但它足以表示某一行為是由自己發出，並且施於主事者自己，於是表現了自我的行動面向，或在行動面向中呈現了自我的自發性。至於「己」則較複雜，有下列數點與「自」不同：「己」能居於目的位和關係位，而「自」不行，如賤己、後己；「己」能用於次品，而「自」不行，如己力、己憂；「己」不必與主事者為同人物，而「自」則必然，如「不患人之不己知」；「己」亦可用指第三身。¹⁷ 故知「己」不必是主事者或說話者，可指他人的自我，「人」、「己」往往共見於句中。確切點說，是說話者「吾」眼中的他者投入人群中時所展現的自我，關係到社會參與中的認同 (identification) 及身分 (identity)，故能居於目的位和關係位，又能用於次品，而展現能融通於他者群體中「吾」的眼光，如「不患人之不己知，患其不能也」（《論語·憲問》）；「枉己者，未有能直人者也」（《孟子·滕文公下》）。¹⁸

於是「我」、「自」、「吾」、「己」四個語詞導出了詮釋範疇與程序，而建構出《老子》文本中的自我觀。因為此四核心語詞本身便已是「自我」在日常生活生理、行為、心理、社會四個層面上的有機展現，而《老子》則承之為範疇，以「我」表達個體自我，在「人／我」對比下以「人皆」人格陪襯出貴道的「我獨」人格，清晰的掌握自我個體靜態的特性；以「自」描述行為自我，說明「自然」行為的「然」與「所以然」皆來自於我，與在意他人眼光的「他然」不同，是可與「我獨」人格相搭配的行為自我；以「吾」彰顯認知自我，在言說者的身分中藉著「吾何以」的反思展現當下「此」在主體性的認知能力，自我於是突破個體，從「我是」、「我有」過渡成不斷畜養「我能」的德能自我；以「己」進入社會自我，藉其第三身自我的意涵，由己及人，展現社會身分與認同，在「己愈與人」卻反而「己愈有」的狀況下，將人類社會從欲望的爭奪中拯救出來。如此依序釐清自我與世界的關係，便可完整而深入的建構《老子》文本中的自我觀。

（廣州：2008），頁 23。此說成立與否可另行討論，本文於此提出僅呈顯「吾」的反思特性。

¹⁷ 王力，《中國語法理論》，頁 284-286。其中「己」、「自」二字比較，另有「己」字能居於主位，而「自」字不行，如己饑、己溺。但周法高指出「自」字亦可居主位，故此點暫不列入。周法高，《中國古代語法·稱代編》，頁 306。

¹⁸ 王力，《中國語法理論》，頁 286。

二、「我獨」的創生性個體

「我」一語詞分布於今本《老子》七章之中，共出現十九次。

就「自我」論述言，〈第二十章〉直接描述了一種與社會群體不同的「我獨」人格。其謂：

絕學無憂。唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！眾人熙熙如享太牢、如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩；儻儻兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮！俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。¹⁹

在此，以個體獨立的存在為基礎，自我從人群中覺醒，以人我對比呈現「人皆」與「我獨」兩種狀況。顯然，《老子》所要強調的是後者，但後者由前者對照而成，因此理應先分析「人皆」觀點後，再深入解析「我獨」觀點。

「人皆」人格其實即是偏重佔有、依賴與自為客體的「人」所決定的人格。在古漢語中，「人」相對於「我」以指眾人，且為全人類，故二者對舉時，所有非「我」者全部為「人」。於是「人皆」觀點即是對人之群體認同的觀點，自我隱匿為人群中的一份子，並在「眾人皆有以」的論述中呈現三個特點：一是在「有」中呈現了佔有；二是在「以」中呈現了依賴；三是在「眾人皆」中呈現了自為客體。「有」的古文字本為以手持肉之象，表示對有價值之物的佔有，其內涵在《老子》文本中可是「有名」（1）、「有欲」（1）、「有身」（13）、「有仁義」（18）、「有大偽」（18）、「有孝慈」（18）、「有忠誠」（18）、「有餘」（20）、「有以」（20）、「有象」（21）、「有物」（22）等等，從「有名萬物之母」、「常有欲以觀其微」（1）及「天下萬物生於有」（40）來看，萬物皆當在「有」內，而當「眾人熙熙如享太牢、如春登臺」時，即是人的自我利用社會群

¹⁹ 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992），《老子道德經注·第二十章》，頁 47-48。後凡《老子道德經》引文標注章數者，皆此版本，不另外加注。

體共通認同之事物為「有」來肯認自我，是在經驗上對「有」的佔據。而「以」表用、表因，一旦自我的價值來自佔有，得「以」佔有物獲致意義，意義不來自自身，便將形成依賴。自我於是失去主體特性而成客體，一個我可佔有的對象，並藉此客體佔有社會群體認同的外在事物，在「眾人皆」如何的狀況下，決定自己的人生，融入人群，適應社會。於是人的自我就在世俗間不斷「昭昭」、「察察」，目光向外注視，「為目不為腹」（12），對外物進行永無止境的強調、分別與佔有，佔有愈多的人愈有價值，故「眾人皆有餘」。人的主體內在匱乏不知足，自我便純然依賴佔有外物而存在。²⁰

「我獨」人格則偏重樸野、自立與自為主體的「我」所決定的人格。相對於「人皆」的偏重佔有、依賴與自為客體，「我獨異於人」的「我獨」當然與人相異，不重佔有、不重依賴與不自為客體，但若另加考慮「我獨頑似鄙」，²¹ 便亦呈現呼應前述的三個特點：一是在「鄙」中呈現了樸野、無欲、不佔有；二是在「頑」中呈現了不受影響、不依賴、不改變；三是在「我獨」中呈現自為主體。蓋「鄙」在古文中本指邊鄙，亦表鄙陋樸野，如《文選·張衡東京賦》李善注謂「鄙，固陋不惠」，是一與「享太牢」、「春登臺」等種種人間繁華榮利無緣的情景，資源的匱乏不利佔有，故謂「眾人皆有餘，而我獨若遺」。²² 此等不欲向外追求佔有的樸野之「鄙」固陋不惠，不受外物或外在社會習俗與價值規範的影響，故「頑」，《左傳·僖公二十四年》所謂「心不則德義之經為頑」，²³ 此乃所謂「我愚人之心也哉！沌沌兮！俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶」，「如嬰兒之未孩；儻儻兮若無所歸」。既不則外物，則必「異於人」而「獨立不改」

²⁰ 伍至學對名言與欲望的關聯有詳細的分析，可參伍至學，《老子反名言論》，頁 29-37。分析中並引用美國心理學家弗洛姆的理論，說明人以佔有來建立自我的種種情況。弗洛姆從精神分析角度所進行的種種描述與闡釋，一方面可以補充說明人以佔有來建立自我在現代生活中的種種表現與內涵；一方面以佔有的自我與存在中獨立、自由、創造、給予的自我相對照，亦可與《老子》此處「人皆」人格與「我獨」人格的對照相呼應，而有助於在現代社會接引《老子》學說。埃里希·弗洛姆著，李穆等譯，《占有還是存在》（北京：世界圖書出版，2015），頁 57-73。

²¹ 今本「頑似鄙」王本應原作「頑且鄙」，帛書甲乙本及漢簡本於「頑」、「鄙」二字字形或有變異，但於「頑似鄙」的「似」字皆作「以」，與上句「眾人皆有以」中的「以」同。詳參北京大學出土文獻研究所編，《北京大學藏西漢竹書（貳）》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 199。則此處應作「頑以鄙」解，其中「以」字不但有且的意涵，而且有以什麼為用的意涵。

²² 蕭統編，李善注，《文選》（上海：上海古籍出版社，1992），頁 133。高明引李善此注「鄙，固陋不惠」以說頑鄙。並依王念孫與于省吾等學者的看法，以為「遺」應讀作「匱」。詳參高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），頁 326、321。

²³ 左丘明傳，杜預注，孔穎達疏，阮元校勘，《春秋左傳正義》，《十三經注疏附校勘記》第 6 冊（臺北：大化書局，1989），卷 15，頁 3943。

(25)，建立起自為主體的「我獨」人格，我即是我自己，既不能為他物所擁有，也不是一個對象，與在「我」眼中以物的形式出現，所謂人物的「人」大不同。

更重要的是，「我獨」與「人皆」兩種人格在價值根源上有著「道」與「物」的強烈區別。這點憨山注以「離物向道」、「超然無欲」標示得極為鮮明，以現代話語來說，則是「人皆」人格中的自我要與社會群體一致，故得要「學」，學習分辨「唯之與阿」、「善之與惡」、「享太牢」與「春登臺」等外在名物。雖然學則有憂，「絕學」則「無憂」，但王者制名，名物乃由代表社會的權威制定，有如律法，是社會現存之事實、規範與標準，每一個人人都得抱著畏懼的心學習適應服從，才可生存，故為「人之所畏」。因此「人皆」之價值取向在「物」，由「有名」而「有物」而「有欲」，勾引出欲望。²⁴ 此時主體不在場，自然萬物亦失去其本然的存在價值而異化成佔有的對象，隱藏在「物」背後的其實是對象化的客我期望在他者的欲望中找到自己的意義，以被社會認同，²⁵ 故在畏懼不安中想要不斷的佔有，在無底限的心理性欲望中不斷爭奪，《老子》謂「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得」(46)，人世最嚴重的欲望問題於此誕生。

相反的，「我獨」人格價值根源在「道」的創生。故緊貼著「我獨異於人」後的是「貴食母」，「食母」一詞的運用傳遞了明顯的創生意象，²⁶ 而道「獨立不改」，²⁷「可以為天下母」(25)，故「生」是「道」的特質，所謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物」(42)，所謂「道生之」(51)，而且是「生而不有」

²⁴ 《老子》特別重視欲望問題，以為「有名」則「有物」，「有物」則「有欲」，而欲望是人世最嚴重的問題，故為先秦諸子中唯一主張「無欲」者。丁亮，〈《老子》文本中的修身與無名〉，《臺灣人類學刊》，7.2（臺北：2009），頁 115-133。

²⁵ 李幼蒸，《欲望倫理學：弗洛伊德和拉康》（嘉義：南華管理學院，1998），頁 121-122。

²⁶ 「食母」一語吳澄據《禮記·內則》「大夫之子有食母」將其解為「乳母」；王弼注則是「食母，生之本也」(20)；河上公注則謂「食，用也；母，道也」。無論如何，「食母」都以「母」一詞彙為主，具有鮮明的創生意象，並與道呼應。吳澄註，劉固盛點校，《道德真經註》，收入熊鐵基、張繼禹主編，《中華道藏》第 12 冊（北京：華夏出版社，2004），頁 587；河上公章句，王卡點校，《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993），頁 82。

²⁷ 「獨」後來在先秦諸子思想中亦發展為一重要概念，成為專門術語，如「朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今」；「靜則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣」；「不誠則不獨，不獨則不形」；「君子慎其獨也」，可證《老子》「我獨」中的「獨」在一般用意外，還可具有不受外物影響，直通道德的特殊思想意涵。郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（臺北：群玉堂，1991），〈大宗師〉，頁 252；黎翔鳳撰，梁運華整理，《管子校注》（北京：中華書局，2004），〈心術上〉，頁 767；王先謙，《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988），〈不苟〉，頁 167；鄭玄註，孔穎達正義，《禮記正義》，《十三經注疏附校勘記》第 5 冊（臺北：大化書局，1989），卷 52，〈中庸第三十一〉，頁 3525。

的生（10），是以「貴食母」即是貴有創生能力且絕不佔有的「道」。而當「我獨」人格自己便能創生時，又怎會汲汲營營於物的佔有？這樣，便可直接理解「我獨」人格的所有特性，其「絕學」而「異於人」非是與人作對故意不同，乃得自道之獨立不改，故「天下皆謂我道大，似不肖」（67）；其對自然萬物亦是「生而不有」的無目的自發性關係，非屬佔有享受的關係。

審視其餘六章論述，「我」亦均具道的價值色彩。或是說行道之我所當畏，如「使我介然有知，行於大道，唯施是畏」（53）；或是說體道之我的行藏，如「夫唯無知，是以不我知。知我者希，則我者貴，是以聖人被褐懷玉」（70）；或是說我體道後之狀態，如「天下皆謂我道大，似不肖」、「我有三寶」（67）；或是說體道之我順隨物情而反應之，如「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，「人之所教，我亦教之」（42）；或是說以體道之我輔人物之自然，如「故聖人云，我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」（57），「功成事遂，百姓皆謂我自然」（17）。無論如何，「我」都出現在與道相關的語境中，不但可進一步肯定「我獨」人格對「道」的價值取向，亦可見出《老子》對「我」在世界中所扮演的角色有特殊的重視，此一重視甚至使得某些注家將《老子》中的「我」直視為道。²⁸

於是，透過全面檢視「我」在文本中的表現，穩定紮實的掌握了《老子》具有創生性的「我獨」人格。依據「我」一語詞所彰顯的個體基礎，自我具有與人同或不同的可能，其若因為畏懼不安而以學習模倣向社會認同，自我便將在名物的複製、分別、取捨等種種被動活動中，想要佔有，自我價值因由物決定，而使自身物

²⁸ 嚴遵注老，已極重視「我」一概念而屢屢論之，如《道德真經指歸·卷九》〈聖人無常心章〉注謂「身之所以為身者，以我存也。而我之所以為我者，以有神也。神之所以留我者，道使然也」；〈善建章〉注謂「故可以知我者，無所不知；可以治我者，無所不治；便於我者，無所不可；利於我者，無所不宜。不可於我而可於彼者，天下無之」。由論「我」又可及於「道」與「我」的關係，《道德真經指歸·卷八》〈不出戶章〉注便強調藉「原我」、「本我」、「視我」、「察我」，「以知天地之道畢於我也」。嚴遵註，劉固盛點校，《道德真經指歸》，收入熊鐵基、張繼禹主編，《中華道藏》第9冊（北京：華夏出版社，2004），頁73、81、71。在敦煌本《老子想爾注》中亦極重視「我」一概念，如相應今本〈第十七章〉「百姓皆謂我自然」下注「我，仙士也」；相應今本〈第二十章〉「我魄未兆」下亦注「我，仙士也」，更屢將《老子》文本中的「吾」與「我」詮釋為道，如今本〈第四章〉「吾不知誰之子」下注謂「吾，道也」；今本〈第十三章〉「吾所以有大患，為我有身」下注謂「吾，道也。我者，吾同」，「及我無身，吾有何患」下注謂「吾，我，道也」等。張陵註，劉韶軍點校，《老子道德經想爾注》，收入熊鐵基、張繼禹主編，《中華道藏》第9冊（北京：華夏出版社，2004），頁175、176、169、172、173。陳麗桂則從思想史之角度解析了《老子》吾我與道的問題。陳麗桂，《漢代道家思想》（北京：中華書局，2015），頁155-158。

化，成為客體，形成以客我為主的「人皆」人格，嚴重的欲望問題亦於此滋生。相反的，自我價值若趨向於道，在「貴食母」的取向下回歸於道之獨立與創生，對自然萬物「生而不有」，而非佔有享樂消費，則必不向外比較與分別，充滿獨特性而可與人異，不與人同，從而以我為主，在主我的作用下形成創生性的「我獨」人格。因為獨立，不由外物決定，亦不仿效他人、不聽命他人，便無欲望問題；又因創生，故能開創生命，引導他人，由我而自的以輔萬物之自然，所謂「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」（57），「功成事遂，百姓皆謂我自然」（17）。

如此，本文闡明了「我獨」人格的三點特質：第一是確認了伍至學從德性主體在認知與語言中的表現所提出的「我獨之主體人格」；第二是結合憨山「我獨離物向道，泊於物欲未萌之前，不識不知，超然無欲」的論述，進一步指出「我獨」人格在解決欲望問題上的貢獻，而且說明其對道的歸向；第三則是在伍氏及憨山之外，指出「我獨」人格的創生性，這是此種人格的積極動力，可以自「我」的個體出發，而於後續貫串於「自」的行為、「吾」的認知、「己」的社會諸層面，為自我的生命帶來活潑潑的生命力。「我獨」人格是以成為《老子》在個體層面的自我主張。

但如何是「我獨」人格的行為？若無法認定，那就失去與「人皆」人格區分的意義。故在「自」字的引導下，還將深入行為的態度與動機，進一步釐清。

三、「自然」的自發性行為²⁹

「自」在《老子》十八章中共出現三十三次。除「自古及今」（21）一例用為「自」某及某外，餘若「自生」、「自見」、「自賓」、「自均」、「自知」、「自化」、「自定」、「自謂」等等均表示某一由主事者自身發出的行為。³⁰ 而

²⁹ 此處「自發性」一詞取自弗洛姆，弗氏使用此詞處理自我與權威的對立，以為「唯一有成效而且不會導致對立的方式，那就是與他人及大自然建立自發性的關係」。埃里希·佛洛姆著，劉宗為譯，《逃避自由：透視現代人最深的孤獨與恐懼》（新北：木馬文化，2015），頁 53。筆者取此現代用語以詮釋「自然」行為可在現代產生的意義。

³⁰ 依章序，排除「自然」一詞的有「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」（7）；「金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎」（9）；「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長」（22）；「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長」（24）；「侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合以降甘露，民莫之令而自均」（32）；「知人者智，自知者明。」

此表示乃是「我獨」個體發為行動的當然表現，故《老子》對此極度重視，更創生「自然」一詞，³¹使「自」之語義專門化，以統攝所有自身發出行為的情境，並在「道法自然」中，呈顯其無比重要的意義。

討論之中最引人注目的是以「自然」觀念為核心，並輔之以四「不自」與四「自」行為論述的一組文本。這組文本由連續三章構成，首章〈第二十二章〉謂：

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一，為天下式。不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉！誠全而歸之。

次章〈第二十三章〉謂：

希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者，道者同於道，德者同於德，失者同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。信不足，焉有不信焉。

終章〈第二十四章〉謂：

企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰餘食贅行。物或惡之，故有道者不處。

勝人者有力，自勝者強」（33）；「以其終不自為大，故能成其大」（34）；「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化」（37）；「不欲以靜，天下將自定」（37）；「是以侯王自謂孤寡不穀」（39）；「故聖人云，我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」（57）；「是以聖人自知，不自見；自愛，不自貴。故去彼取此」（72）；「天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然而善謀」（73）等。

³¹ 「自然」一語最早見於《老子》，書中屢屢論及，今本中有「功成事遂，百姓皆謂我自然」（17）；「希言自然」（23）；「人法地，地法天，天法道，道法自然」（25）；「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」（51）；「以輔萬物之自然，而不敢為」（64）等，故當為其所創，並在其後成為思想的專門術語。劉笑敢對「自然」一語在先秦典籍中出現的狀況，有詳實說明。劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁276。

論述重點始於四「不自」，次及「自然」，終於四「自」。³² 其中四「不自」與四「自」論述一正一反對應整齊，而在自我觀點之下，將人的行為納入四種內涵。「自然」在中，總合的點出了四「不自」與四「自」的關鍵差異。

仔細琢磨〈第二十二章〉中的四「不自」，實是「我獨」人格的行為論述。所謂「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長」指的是不以「自見」自逞己見，不以「自是」自以為是，不以「自伐」自我炫耀，不以「自矜」自我尊大，³³ 綜而言之，即不自我表現。因為自我表現其實是從他者眼光肯定自我的手段，行為雖是自動的，但價值與判斷掌握在他者手中，動機是被動的，行為是為他而非為我，故受制於他者。³⁴ 唯有在「不自見」、「不自是」、「不自伐」、「不自矜」等種種不是為了表現給別人看的行動中，我才回到自身主體，這便是「我獨」人格中「主我」的行為，其具體行動與內在動機兩個層面均為自主，才能形成種種獨立而創生的自發性行為，不斷的實踐、成長並活出自我。也唯如此，才能達致「抱一」與「不爭」的社會效益，當社會需要「曲」以求「全」、「枉」以形「直」、「窪」以成「盈」、「敝」以創「新」時，唯「不自」者能行「曲」、「枉」、「窪」、「敝」成就自我與社會一體的「全」、「直」、「盈」、「新」，為天下「抱一」，因為「不自」者的行為動機不受他者對「曲」、「枉」、「窪」、「敝」眼光的制約，而可於行動和動機二者協調一致。同樣的，「不自」者的行為動機亦不雷同於他者對「全」、「直」、「盈」、「新」的眼光，故可「不爭」，而真正達到「明」、「彰」、「有功」、「長」的效果。

相反的，〈第二十四章〉中的四「自」則是「人皆」人格的行為論述。「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」其實只是自我表現，行動是自己做的，但動機來自他者，³⁵ 因為自己放棄了自我的主體，於是無法肯定自己，只能複製他者意見，便將異化，茫然矛盾而言行不一，行為與動機分裂。這時自我成了一個表演

³² 這三章於新出土本中，未見楚簡本，但已見帛書甲乙本及漢簡本。漢簡本分章及章序與今本同，但帛書甲乙本則有異。帛書甲乙本不分章，三章順序則是〈第二十四章〉、〈第二十二章〉與〈第二十三章〉，仍為連續一組。又重要句中並有異文，其中較重要者乃今本「不自是」帛書甲乙本及漢簡本作「不自視」；今本「不自伐」漢簡本作「不自發」，其餘若有論述需要，再詳細分梳。

³³ 高明，《帛書老子校注》，頁 336。

³⁴ 雖然王慶節〈老子的自然觀念：自我的自己而然與他者的自己而然〉一文全未論及四「不自」及四「自」的行為表現，但摘要及文中屢屢引入「他者」觀念說明自我的自己而然極為有效，故此處取以用之。

³⁵ 詳可參薩特著，陳宣良等譯，《存在與虛無》（北京：三聯書店，2014），頁 419-432。

的客體，一個工具，一個社會中輕飄飄的符號，藉著身體有形的行為，處處揣摩他者心中認定的行為，所謂他者包括群體大眾泛化的他者，於是我們的自我就成為「客我」或「符號自我」，藉著依賴種種社會知識，包括種種模式固定的行為，若「享太牢」與「春登臺」一類的習俗、禮儀、制度，佔有自我，成為「人皆」的自我。³⁶ 相對於「我獨」自我「抱一」、「不爭」的社會效益，「人皆」自我則將在社會引發分裂與爭奪，因為社會中每一個人都成為客我時，彼此在認知中也都成了外在於彼此的對象，於是社會成為一群相互分離者的集合，自然分裂。且當這群分裂人物又在同一社會價值下處處比較，「企」以立，「跨」以行，「自見」其明，「自是」其彰，「自伐」其功，「自矜」其長，相互爭奪，彼此「惡之」，則不管這「爭」是合理的競爭、無厘頭的紛爭或險惡的鬥爭，最終的效果，都將是「不明」、「不彰」、「無功」與「不長」。

而「自然」在行為自發性上的詮釋，則是對上述四「不自」與四「自」論述的統合。就字面言，「自然」便是自然而然，自己如此，具有動因的內在性，³⁷ 而〈第二十三章〉則在行為脈絡上展現「自然」於行動之「然」與動機的「所以然」間的合一關係，若前析四「不自」之狀況；若不合一，則是若前析四「自」中不自然的「他然」。一如「飄風不終朝，驟雨不終日」句中所展現的「飄風」、「驟雨」之「然」與發自「天地」的「所以然」非一，故為不能久。若「從事於道者，道者同於道」，什麼便同什麼，不以他者眼光從事，行動之「然」與動機的「所以然」合一，為之必可久，且可樂。即使是「失」，道亦樂於失之，³⁸ 一若「曲」亦曲之，「枉」亦枉之，不因顧慮他者眼光不敢為，才有後續的「全」與「直」，

³⁶ 關於佔有與「符號自我」間的關係，美國符號學者諾伯特·威利有詳細的論述，他在符號學者皮爾斯「自我是一個符號」的觀點下，主張「自我永遠處於一個自我闡釋的進程之中，當下自我向未來自我闡釋著過去的自我」，過去的自我便成了「客我」。而在這個符號化過程之中，顯示「一個普通客體與客我是內在相連的」，因為「一個人的自我是他能夠稱之為他所擁有的總和，不僅指他的身體和他的心理能力，也包括他的衣服、房產、他的妻子、孩子」，「所有這一切都給予他相同的情緒或感覺」，因為「一個人所擁有的具體客體或想擁有的都是『為了 (for)』自我」，「為了滿足自我的欲望」，自我因而以佔有成為「作為財產的自我」。諾伯特·威利著，文一茗譯，《符號自我》（成都：四川教育出版社，2010），頁 16、35-37。

³⁷ 劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論》，頁 273、210、276。

³⁸ 〈第二十三章〉不見楚簡本而見於帛書甲乙本與漢簡本，自「故從事於道者」至「失亦樂得之」有異文，以帛本為主，重點有二：一是「故從事而道者同於道」，無今本疊二「道者」；一是「同於德者，道亦德之；同於失者，道亦失之」，而「德」乃讀若「得」。高明，《帛書老子校注》，頁 346-347。而漢簡本「德」正書為「得」，然在解釋上，無礙本文論述「自然」的脈絡，故不細辨。

才能抱一不爭的「自然」，若顧慮他者眼光而不為，則是屬於「自見」、「自是」而「企」、「跨」的「他然」。「自然」的自發性行為因此成為「我獨」人格之「主我」在行為上的表現。

此一行為層面的討論又將拓展到聖人之「自然」與權威之「他然」。〈第七十二章〉謂：

民不畏威，則大威至。無狎其所居，無厭其所生。夫唯不厭，是以不厭。是以聖人自知，不自見；自愛，不自貴。故去彼取此。

「自知，不自見；自愛，不自貴」的核心論述直接將「民不畏威，則大威至」中的「畏威」與「厭」聯繫至單一人物之「自」。³⁹ 當人民壓力過大無法承受時，則其反抗將成時代之「大威」，是以統治權威不應在「人皆」人格下以「自見」與「自貴」等行為令物「惡之」，直接或間接的壓迫人民的居住與生活。當統治權威不壓迫百姓時，百姓便不厭惡權威，一如「人之所畏，不可不畏」（20）中所顯示上下易處體諒的態度。故聖人「不自見」且「不自貴」，以其「自知」「自愛」的主體，「以輔萬物之自然，而不敢為」（64）。與此呼應的則是〈第五十七章〉，其文謂：

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？以此。天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。故聖人云，我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。

所謂「忌諱」、「利器」、「伎巧」、「法令」等等在「彼」之物，其實是自然中的萬事萬物在統治權威的目的性運用下成為壓迫人民的工具，人民因而失去自然，天下昏亂。反之，聖人若「無為」、「好靜」、「無事」、「無欲」，只是自知自愛，「以輔萬物之自然，而不敢為」，則大自然萬物將以其自發之面貌呈現，自然無奇，百姓人民便可「自化」、「自正」、「自富」、「自樸」，最終達至「以無事取天下」的境界。〈第十七章〉「太上，下知有之。其次，親而譽之。其次，畏之。其次，侮之」，「功成事遂，百姓皆謂我自然」所述亦然。聖人的存在不給百

³⁹ 古文字中，「畏」、「威」同字，「厭」、「壓」同字。

姓增添任何壓力，故百姓只知有之，不受影響，於事則謂「我自然」。一旦百姓見出統治者的好，開始「親而譽之」，甚至見出統治者的壞，開始「畏之」、「侮之」，則無論好壞，均將壓迫百姓主體，使其進入異化的虛無黑暗。是以聖王必將隱隱自身而「不自生」，以「後其身而身先，外其身而身存」（7）的方式存在，最終成為無有「大患」的「無身」之身（13），「處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭」（66）。⁴⁰ 此時，「我獨」之主我在行為場域中便再也不是百姓眼中的「彼」，而是可以呈現其主我當下存在的「此」，操作中的「去彼取此」於焉完成。

於是在「自」一語的引導下，「我獨」個體的創生性以「自然」的自發性行為得到確認。王慶節前述自然作為一非目的論式的、動態的、開放性的、不斷成為自己和不斷認定自己的過程，從而反對任何他者干擾、干涉或強迫、壓制云云，終在本文四「不自」與四「自」的論述中落實於行為。當行動的「然」與動機的「所以然」出於同一主體時，這種徹底的自發性行為便排除了「自見」、「自貴」等諸多具有壓迫性的「他然」行為，而進入「自知」、「自愛」的狀態，自由而不放肆，亦不再因為恐懼而逃避自由，落入虛無，因為「自發性行為確立了個人獨特的自我，同時也將自我與他人及整個大自然連結在一起」。⁴¹ 這不但符合道的獨立與創生，並且在「去彼取此」的場域操作中，使「自然」之行為主體，永遠存在當下之「此」，於是主體缺席不在場所致生的欲望問題便亦消失。

但是我怎麼知道我當下的行為動機是來自我自己？我又怎麼知道當下的我該如何行動？這便要透過「吾」所導出的主體性認知能力來解答了。

四、「吾何以」的主體性認知能力

「吾」在《老子》十五章中出現二十二次，兩次用作限定，⁴² 二十次用於主位。⁴³ 言說者的身分使言說主體永遠當下在場，並在「自我傳播」中藉「主我」

⁴⁰ 有關「無身」之身的詳細論述，可參丁亮，〈《老子》文本中的身體觀〉，《思與言》，44.1（臺北：2006），頁214-223。

⁴¹ 埃里希·佛洛姆，《逃避自由：透視現代人最深的孤獨與恐懼》，頁295。書中對於自由與權威有著詳盡的論述，讀者亦可參考。

⁴² 一為「吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行」（70）；一為「禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶」（69）。

⁴³ 依次為「吾不知誰之子，象帝之先」（4）；「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何

與「客我」對話不斷反思，從而透過語言，於認知層面充分傳遞出與「我」、「自」不同的訊息。⁴⁴

首先引人注目的是「吾」於對話反思中所傳遞的行為反思。即在「吾」的言說中，說者自覺其行為，如「將欲取天下而為之，吾見其不得已」（29）與「若使民常畏死，而為奇者吾得執而殺之，孰敢？」（74）等。而此自覺，可使其行成為深思熟慮後所採取的有利行動，如「用兵有言，吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺」（69），雖是否定性的「不敢」，卻是主體自覺主動的認知。最終，此一透過反思而顯的自覺與主動，更可超越條件的變換，如「善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信」（49），這顯示在反思之下，「吾」的行為可以不受外界影響而維持其自主性。

對話反思又特別展現在「知」上。藉著「吾」有意識的言說，我思考著與自我相關的所有一切，有意識的反省著自己知道什麼，又不知道什麼，以在思索之後知道一些觀點，如「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間，吾是以知無為之有益」（43）。但更特別的是對「不知」的自覺反思，如「道沖而用之或不盈」，「吾不知誰之子，象帝之先」（4）；「有物混成，先天地生」，「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大」（25），「不知」在此不是對於某事某物的知不知，而是對某些吾不可知的「不知」，這時，「吾」在認知上必然有所知與有所不知的狀況便得到清澈的掌握，故又謂「知不知，上；不知知，病」（71）。於是以「知」

患？」（13）；「萬物並作，吾以觀復」（16）；「吾何以知眾甫之狀哉！以此」（21）；「吾不知其名」（25）；「將欲取天下而為之，吾見其不得已」（29）；「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸」（37）；「強梁者不得其死，吾將以為教父」（42）；「無有入無間，吾是以知無為之有益」（43）；「善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善」、「信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信」（49）；「吾何以知天下然哉？以此」（54）；「吾何以知其然哉？以此」（57）；「吾不敢為主而為客」（69）；「吾得執而殺之」（74）。

⁴⁴ 謝清果在傳播學自我傳播的觀點下探析《老子》自我觀。其引用社會心理學家喬治·赫伯特·米德「主我」、「客我」的說法，以為「自我可以由相互聯繫和相互作用的主我和客我兩個方面組成」，「『客我』表現了使行為舉止在其中發生的情境，而『主我』則是個體對這種情境所實際作出的反應」，人藉著主我與客我的互動實現「自我認知、自我改造」。並謂「老子心目中的『我』乃是作為『吾』的自我修正指向，而『吾』則是『我』之為『我』觀照的對象。」此一觀點值得採用，但該文於「吾」、「我」的分析，則嫌偏頗不足，故本文不取。詳可參謝清果，〈內向傳播的視閥下老子的自我觀探析〉，頁 59、62。這種透過話語或符號在內心所進行的反思，有些學者稱之為「自反性」(reflexivity)，在自我的建構上扮演著重大的角色，是自我從個體進入社會的關鍵。詳情可參諾伯特·威利，《符號自我》，〈中文版序言〉，頁 1-21、正文頁 45-112。本文則將上述內涵放在「吾」的言說脈絡中論述。

為主，⁴⁵ 我的知就都是透過我自己主動判斷下所形成的認知，而非他人告知的知識、行為與智慧的複製。如此，這種自覺的省思超越內容層面，而進入操作層面，不在事物內容之知或不知上停留或執著，而是確認我內在的狀況是知或不知，而後不因知而得意忘形，亦不因不知而不知所措，只是平靜主動的決定我最適宜的下一步。於是「吾」不是以作為人我對舉的描述對象「我」的具體形式出現，⁴⁶ 而應是以必然當下在場的說話者表為一切行為的發動者，不但在認知層面提供了反思的可能，而且使自我存在成為一種潛能的湧現。⁴⁷

但更為切近的反思則表現在「以」上。「以」表因、表用，而出現在「吾以」、「吾是以」、「吾所以」、「吾何以」等語中，於是這類反思更集中於思考我是憑據什麼而如此的？我是因為什麼而如此的？如「萬物並作，吾以觀復」（16）、「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸」（37）、「強梁者不得其死，吾將以為教父」（42）、「吾是以知無為之有益」（43）、「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」（13）等等，反思以後設的姿態展現了自我對其立場所進行的根源性思索，我不僅有意識的自省我處身的立場，而且還要深入此一情境形成的種種依憑與機緣，去澄清我的生存境遇中，那渾渾噩噩俗世事物之所以如此的原因，而非只是不明所以而無奈的隨著外界事物的變動茫然起舞。

於是透過語言，特別是「我」的語言，在「吾」的對話反思中將遮蔽的自我朗現。因為語言從意識幽黯的深淵將某些事物召喚到反思者存在的現場，並在心理認知的層面，構成了反思自我的存在。⁴⁸ 特別是「我的言語突然出現在我面前，並把我的思想告訴我」，這是因為「所有的符號都如同一個還沒有填寫的空白表格」，言說者將其生命之體驗填入其中，以其內在意義完成，所以處處皆是飽滿的

⁴⁵ 「知」在現代可理解為認知、知覺與知曉，但在古代又解為接引外物的「接」，同時具有行為、管理與認同的意涵。

⁴⁶ 「吾」與「我」的區分尚待確認，但「吾」作為言說中可以反思的認知自我與「我」在分別人我下所具有的個體存在截然不同，此或可與《莊子·齊物論》「吾喪我」的說法相參。

⁴⁷ 自我潛能，是現代學者論述自我的重要內涵，如弗洛姆即屢屢強調自我潛能的重要，其謂「幸福意味著我們已經為了人類存在的問題找到答案：創造性地實現潛能，從而與世界合而為一，並保存自我的完整性」；又如卡爾·羅哲斯 (Carl Ranson Rogers) 在齊克果 (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855) 「成為一個如其所是的自我」的觀點下以為自我「是邁向一種讓潛能誕生的過程，而不是朝向另外一些固著不變的目標」。埃里希·佛洛姆著，林宏濤譯，《自我的追尋：倫理學的心理學探究》（新北：木馬文化，2015），頁 225；卡爾·羅哲斯著，宋文里譯，《成為一個人：一個治療者對心理治療的觀點》（新北：左岸文化，2014），頁 199、206。

⁴⁸ 馬丁·海德格著，孫周興譯，《走向語言之途》（臺北：時報文化，1993），頁 10-11、134。

領悟，必然是屬於「我能」的「我的語言」。⁴⁹ 此亦王弼解析《老子》「名生乎彼，稱出乎我」中由言說者著眼的「稱」的語言，以言說者之自我為中心，決定涉及言說事物的內涵與稱呼，故謂「稱也者，從謂者也」，又謂「稱謂出乎涉求」。⁵⁰ 於是我意識到我的行為，以及對此行為的知，和形成此一行為的依憑，從而在反思中將一切注視外在事物的目光，向自我內在收斂，如此，我自己是自己的主人，我能決定我的敢與不敢、知與不知、以或不以，我決定了我自己。

最終，最深刻最根源性的反思則呈現在「吾何以知某然哉？以此」的問答模式中。此一模式不但整合了前述「吾」、「以」、「知」三條線索，並且在個人知覺、行為德能與社會人我等三個議題上出現三次，今節錄於下：

孔德之容，惟道是從。……吾何以知眾甫之狀哉！以此。（21）⁵¹

善建者不拔，善抱者不脫，……吾何以知天下然哉？以此。（54）

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？以此。（57）

在「吾何以知某然哉？」重複的問句模式中，這個「何以」而不是「什麼」的發問中，彰顯出來的不是對現成事物靜態屬性的興趣，而是對於「吾」與我的存在二者關係的關心。⁵² 這個關心透過反思所得到的答案是「以此」，即我是依據「此」而知道我的存在的。

然而「此」對自我「吾」的深刻意義是什麼？⁵³ 從語法上說「此」是一個代詞，而可用指當下存在的此言、此物、此事、此地、此時，如果考慮說話的語境，

⁴⁹ 莫里斯·梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 著，姜志輝譯，《符號》（北京：商務印書館，2005），頁 108、105、109。

⁵⁰ 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，《老子指略》，頁 197-198。

⁵¹ 「吾何以知眾甫之狀哉？」中的「狀」字，除楚簡本不見此章外，餘若帛書甲乙本、漢簡本、河上公本、想爾注本與傅奕本皆作「然」，竊以為王本之「狀」當為然字古寫「肱」之誤抄，本亦作「然」。

⁵² 「什麼」的問題預設了固定的現成者，而「何以」、「怎麼」、「如何可能」則將問題引入認知範疇，引入個體存在與場域的關係中。張祥龍，《海德格爾思想與中國天道：終極視域的開啟與交融》（北京：三聯書店，1996），頁 181-188。

⁵³ 一如本文所示，「此」在《老子》「以此」及「去彼取此」二語中有規律而特殊的表現，並在先秦諸子思想中發展成一表達主體當下在場的專用術語，不需具備指稱文章中某一事物的功能，如《管子·內業》「此氣」與「合此以為人」的用法，或《管子·心術上》「不修之此，焉能知彼？」的論述。丁亮，〈《老子》文本中的「稱代」表現〉，《東海中文學報》，28（臺中：2014），頁 263-265。

則「此」是某一時空所呈現的場域。而此場域，是一不斷變動具體內涵的場域。在語言中，則隨其論述與語境而變；在現實中，則隨言說者在時空中的移動而變。自我的存在，因而成為時間中的「此」在，是一舊的不斷流失而新的不斷湧現的場域，充滿了不確定、不具體而難以捉摸，是以「不知」而無可「以」，故又時時去故就新，展現創新的生意與自在變化，「虛而不屈，動而愈出」，消融了所有「現成化」與「二元化」了的存在。⁵⁴ 但是「此」有不變之處，因為「此」無論怎麼變，都必然的擁有一個由言說的「吾」所構成的固定焦點在其場域中，而「此」在語言中的代詞作用，將以「吾」為中心，允許一切對我真實存在的大自然萬事萬物湧入當下，但是這些大自然中的事物又不以固定現成的型態出現，而是消融在「吾」的認知之中，與「吾」之自我個體、他人及一切其它大自然事物連結成一片，我的世界便由此向外展開，這是「此」之所以為「此」的原因。安樂哲針對儒道兩家自我所提出的「焦點一場域模式」正足以說明上述狀況，其以為「焦點一場域的模式來自對人們與世界的關係的認識，而世界則是由情境化的活動構成的。之所以說自我是焦點，是因為它處於場域中，既構成了場域，又為場域所構成」。於是「此」便成為一個以「吾」為焦點所構成的場域，而此場域放在「吾何以知」的提問中便不僅是物理性的存在，而亦跨入認知性的存在。所以更進一層的講，「此」便是由「吾」之認所知構成的存在場域，則「吾何以知某然哉？」的反思答案便是我就是依憑我自身於當下的存在而知道的，一如莊子就是在濠上知魚之樂的。⁵⁵ 於是吾憑藉著「此」在的主體反思徹底的返回了自己，「以此」導引出不依賴任何外在客觀知識、經驗與工具，而以自我「自然」完成的主體反思性認知，自我存在的焦慮與不安亦從此消弭。⁵⁶ 「我獨」人格對「人皆」人格中「眾人皆有以」的「有以」論述於此完成回應。

⁵⁴ 此處更豐富的涵意，讀者可參張祥龍，《海德格爾思想與中國天道：終極視域的開啟與交融》，頁 1-16。文中海德格爾“Dasein”一語譯為「緣在」，即本文之此在。

⁵⁵ 安樂哲，《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》，頁 342、337。不過書中論及道家部分主據《莊子》而非《老子》文本論述。

⁵⁶ 特別值得注意的是，自我反思又標示著自我問題在《老子》一書中有著特殊地位，因此全書沒有第二人稱與第三人稱。沒有第三人稱或是因為中國上古語本就沒有主格第三身，王力指出中國上古語「沒有主格第三身」，並且解釋「因為第三身可以有幾個，用一個第三人稱代詞仍是不夠的，若要明白，不如名詞複說；若要簡潔，不如索性不用」，「明白了這一點，中國上古語沒有主格第三身，也就沒有什麼可怪了」。王力，《中國語法理論》，頁 268。但沒有第二人稱就有些特殊了，這使得《老子》全書好似不分你我，書中言語有如一個人內心的自我對話，或自言自語，因為除了自己，沒有任何對話人，於是所有我思都發生在自我之內，都是自我問題，「吾以」、「吾所以」、「吾是以」與「吾何以」等詞語則特別點明了這一現象。

還要繼續探索的是主體反思性認知所具「德」的能力屬性，這清楚呈現在《老子》「去彼取此」的論述中。〈第三十八章〉謂：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為，下德為之而有以為。上仁為之而無以為，上義為之而有以為，上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。前識者，道之華而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。

「上德無為而無以為，下德為之而有以為」，很明顯的，「上德」與「下德」的差別就是「無為」與「為之」及「無以為」與「有以為」的差別，再從道、德、仁、義、禮的序列來看，差別又具有各種不同程度。若將「德」視為一種能力，⁵⁷ 則「下德」乃是依賴外在事物而具有的能力，反之，「上德」則不需依賴任何事物，沒有任何事先與現成的設定，乃是透過主體性認知而有的能力。依賴外界事物的是「彼」，自身主體所為乃「此」，出現於〈第十二章〉論個體知覺與〈第七十二章〉論社會人我中的「去彼取此」亦同此意，故主體性認知本身即是一種能力，「去彼取此」則是此種能力的養成。

掌握「德」在主體性認知能力上的取向後，就可知曉修德即是對「此」的擴充。回頭審視〈第五十四章〉「以此」便當明瞭，其文謂：

善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。

主體認知能力決定了當下之「此」的場域邊緣和具體內涵，當德「修之於身」時，「此」才能及身而「以身觀身」；當德「修之於家」時，「此」才能及家而「以家觀家」。如是以「身」為基礎，而「家」而「鄉」而「國」，場域邊緣層層推擴，

⁵⁷ 「德」可解為得、行、特性、能耐與德行德能等，或簡釋為能，如《楚辭·天問》「夜光何德？死則又育」即問月光何能。洪興祖，《楚辭補註》（臺北：藝文印書館，1986），頁151。

最終及於「天下」，而在「吾何以知天下然哉？以此」句中明言能夠觀知身、家、鄉、國、天下等等場域的答案即是永遠「此」在的主我，一如王弼注曰「察己以知之，不求於外也。所謂不出戶以知天下者也」，⁵⁸ 因為若非永遠此在的主我擁有認知能力，那就什麼都不可知了。而此能力可以在對話反思中培養蓄積以解決問題，所謂「道生之，德畜之」（51），「重積德則無不克」（59），故隨著主體性認知能力「德」的蓄積，自我當下「此」的存在也就足以不斷的擴充。

於是在「吾」的主體認知能力引導下，自我超越個體侷限，從「我有」轉換成「我能」。這不但解決了人皆人格在「我有」之中「甚愛必大費，多藏必厚亡」（44）的問題，而且使我跨出個體侷限，與當下存在之「此」中的所有大自然事物在認知中連結成完整一片，故能從場域中任何他者的眼光觀看事情。此一能力本已隱藏在「吾」的對話者身分中，因為對話就得不斷的反思自己的立場以及理解他人觀點，同時放棄任何事先的與現成的設定，不依賴不執著過去之經驗所習得的知識或以佔有型態所獲取的「前識」，⁵⁹ 儘量「不敢」、「不知」，好似「無為而無以為」，只依當下語境不斷變換與湧現之「此」隨宜行為。此時我不再由我擁有的東西界定，而由我的德能決定，自我的存在成為一種能在，並且在「以此」所成的對話反思中去除對象化的「彼」，身心一如，不致落入笛卡爾我思故我在的身心二元態中，此時，「以此」之知也成為「我獨」人格的認知圖式。⁶⁰

如此，在「吾」一語的導引下，有關《老子》自我的論述便從我有轉移至我能。我能如何才是自我真正的內涵，而不是我擁有什麼，自我的內涵也就可以從對外在事物的擁有中重新回歸於自己，而且是自己最內在最核心的主我之「德」。這一回歸，遠非謝清果所提自我傳播中有目的的自我改革所能觸及，亦非安樂哲靜態的「焦點一場域模式」所能捕捉，「我獨」人格中的自我因而產生了嶄新的意義，自我不僅不可能與人相同，自我自己就是世界的核心，世界即是由「吾」之主體認知能力所建構的「此」，而非「彼」，此在之主我擴充至何處世界便擴充至何處，因為他是這個世界的主人，是決定這個世界的能力者。

⁵⁸ 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，《老子道德經注·第五十四章》，頁 144。

⁵⁹ 埃里希·弗洛姆，《占有還是存在》，頁 17-18。

⁶⁰ 丁亮，〈《老子》文本中的身體觀〉，頁 204-214。

五、「己愈有」的社會性實踐與融合

最終，有關《老子》自我觀的論述來到了「己」。因為在「吾」的審視下，自我的存在不再需要完全與人區隔，自我跨越了「我獨」與「人皆」的比較，「不自」與「自」的別異，而可以在「此」的場域中，由「身」而「家」而「鄉」而「國」而「天下」的向外擴充中，與人建立一體關聯。當主體的存在透過對話反思的認知跨越個體形軀，而能以他人之眼光感受存在，此時，人飢己飢，人溺己溺，人的存在也就成為我的存在，人的問題當然也就是我的問題。我能之德應時上場，而自我則成了與人群社會相通的我，表現為「己」的第三身自我論述，即我可跨出自身而包含他人的眼光領略到所有人的自己。這種自己在語義上與「吾」、「我」有所區隔，⁶¹ 而可透過與《老子》約略同時的《論語》闡明「己」於呈現社會性自我的普遍作用，憑藉其眾多的人己論述，如「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也·30》）、⁶²「己所不欲，勿施於人」（《論語·顏淵·2》）、「為仁由己，而由人乎？」（《論語·顏淵·1》）、「不患人之不己知，患其不能也」（《論語·憲問·30》）、「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」（《論語·憲問·42》）等等，可以明顯看出對「己」的論述俱是置於人群社會中進行的，因為「己」本就是針對第三身的自我論述。黃俊傑據「己」論述儒家的自我觀，發揮勞思光「通過『自我』的轉化而完成世界的轉化」一說，主張孔孟思想的「自我」概念乃強調「自我」主體性的建立是人己互動的前提，⁶³ 使儒家的「己」成為「一種人與世界之關係的體現」、「一種社會關係中的自我」，⁶⁴ 其實也就是「己」作為與人群相通的社會性自我在論述中的平實表現。

⁶¹ 《爾雅·釋詁上》「卬、吾、台、予、朕、身、甫、余、言，我也。朕、余、躬，身也。台、朕、賚、界、卜、陽，予也」，「己」字不在「吾」、「我」之列。郝懿行等，《爾雅·廣雅·方言·釋名清疏四種合刊》，《爾雅義疏》，頁26。

⁶² 何晏集解，邢昺疏，《論語注疏》，《十三經注疏附校勘記》第8冊（臺北：大化書局，1989），卷6，頁5383。後凡《論語》引文標注章數者，皆此版本，不另外加注。

⁶³ 黃俊傑，〈東亞儒家「仁」學的起點：修身理論的核心概念〉，收入蔡振豐、林永強、張振遠編，《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》，頁38-39。相類的論述見黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁324-337。

⁶⁴ 蔡振豐，〈導論〉，收入蔡振豐、林永強、張振遠編，《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》，頁7。

回觀《老子》，亦藉「己」一語詞而將自我重新回置於社會脈絡。唯全書「己」字僅二見，均出於總結全書的〈第八十一章〉。其文謂：

信言不美，美言不信；善者不辯，辯者不善；知者不博，博者不知。聖人不積，既以為人，己愈有；既以與人，己愈多。天之道，利而不害。聖人之道，為而不爭。

全章內容可分三段，分別涉及自我在社會脈絡中所形成的社會認同、社會身分與社會關係。

首段「信言不美」、「善者不辯」與「知者不博」等即在認知領域暗示了人已融合一體的社會認同。因為「言」欲「美」、「善」欲「辯」、「知」欲「博」都是為了表現給其他人看的，亦即是從「人皆」角度所認定的標準，在「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」等狀態下的表現，此時「信」、「善」、「知」成了外在於我之「彼」，才會有美醜、善惡、博約的分別，然後人以佔有的模式欲「美」、欲「辯」、欲「博」，於是相互比較，爭亂紛起，故謂「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已」（2）。相反的，自己面對自己時則完全可以「不美」、「不辯」、「不博」，每個人內心都清楚的知道真正的「信言」、「善者」、「知者」本不由美不美、辯不辯與博不博決定，因為一切的「信」、「善」、「知」本在我內，平平凡凡、自自然然的在「此」而非「彼」，是以當自己面對某人而不求己之言行「美」、「辯」、「博」時，其實暗示了視某人如己的認同。這種認同，甚至具有積極主動的作用，〈第四十九章〉謂：

聖人無常心，以百姓心為心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。聖人在天下歛歛，為天下渾其心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。

聖人認同百姓，而視百姓如己，故可自「無常心」，「以百姓心為心」，引百姓進入聖人主體認知能力所成的「此」中，而後以己之「德善」、「德信」使「善者，吾善之；不善者，吾亦善之」、「信者，吾信之；不信者，吾亦信之」，泯滅人我分別，不斷的「去彼取此」，「為天下渾其心」，而求以己身渾人身；以己家渾人家；以己鄉渾人鄉；以己國渾人國；以己天下渾人天下，層層擴充，則百姓最終自

將進入人己一體的社會認同。

在前述社會認同下，《老子》又在中段「既以為人，己愈有；既以與人，己愈多」的弔詭論述提出給與者的社會身分。這不是一般經驗到的狀況，就一般情況言，自己為了別人做事，自己便難以顧到自己；自己給了別人愈多，自己所擁有的便愈少，但「正言若反」的《老子》偏偏要說愈為別人自己就愈有；愈給別人自己就愈多。若細細思索，這可從三方面說明：一從給與物說。若「甚愛必大費，多藏必厚亡」，則聖人自然不會累積財富，是以「聖人不積」。但不積於有，反積於德，德能既積，不積反可無不積，則從「重積德」言，聖人是愈給與則「愈有」「愈多」；一從給與者說。當我「為人」、「與人」時表示我有「為人」、「與人」的能力，而我敢於「為人」、「與人」則表示我對自己信心十足，我是「貴食母」的創生者，我是自發的「自然」者，我亦是「吾何以」反思中的能力者，同時，我是一個在時間軸向中實踐自我的成長者，所以「聖人執左契，而不責於人」（79），因為我相信我能給的愈多，我便給得愈多，而我向外給得愈多，我的能力就將充實得愈強；一從接受者說。有接受者，才有給與者，是接受者成就了給與者，此理同於「善人者，不善人之師，不善人者，善人之資」（27），所以接受者愈多，給與者成就愈高。自我於是就在「愈為」、「愈與」且「愈有」的社會實踐中不斷拓展，我所給出的萬事萬物成為我存在的象徵，而接受我給予的萬事萬物則成為我存在的實現，我的存在也就在「己」的「為人」、「與人」中於時間軸向上活潑潑的愈發遼闊。如此本段文字的詮釋，不但確立了「己」作為給與者的社會身分，而且解釋了《老子》「己愈有」的社會實踐途徑。

最終，則以「天之道，利而不害。聖人之道，為而不爭」總結了「己愈有」的社會實踐所建構的和諧社會關係。這個和諧關係不是靠人調和或犧牲得來的，因為「和大怨，必有餘怨，安可以為善？」（79），這個和諧關係是實踐者自身由「我獨」的創生性中出發，自然行為，並在不斷的「去彼取此」中累積主體能力而成，所以才具有道的創生特質，所謂「天之道，利而不害」；又具有德的蓄養能力，所謂「聖人之道，為而不爭」。「道生之，德畜之」對人類群體的內涵成了可以清晰掌握的實踐，人類社會終於可以不再相爭相害。

《老子》「我獨」人格最終透過人己互利不爭的關係，塑造了一幅社會和諧的遠景。弗洛姆的主張「因為，在自發性地實現自我的過程中，個人就能重新與世界、與他人、大自然，以及與自己產生連結」，⁶⁵正是《老子》自我觀從「我

⁶⁵ 埃里希·佛洛姆，《逃避自由：透視現代人最深的孤獨與恐懼》，頁 294-295。

獨」的異於人發展至「不自」的自發性行為，再經「吾何以」的能力者反思，終達「己愈有」的和諧社會的最佳說明。人類社會再也不用陷入人為價值、制度與觀念中，而在無盡的爭鬥中糾纏，在僵化的權力結構中掙扎，反是在我能的自我中，人人各自自然的踏實成長，以天道之「積德」為主，建立和諧共存的社會。

六、結論：道德自我觀

在「我」、「自」、「吾」、「己」等語詞的導引下，本文分成四個階段解析了《老子》文本中有關自我的深刻論述。首先，在與「我」相關的文本中展示了自我的個體性，個體性形成特立獨行與認同眾人兩種可能，而《老子》排除「客我」，選擇「主我」，捨棄了與眾人相同的「人皆」人格，主張不模倣、不學習、不佔有、無有欲望，選擇了充滿創造性的「我獨」人格，發揮了每一個體獨特存在的性質；其次，與「自」相關的文本又展現了自我的行為特性。個體的生理構造使自我可以發出行為，但是行為動機則有「自然」與「他然」的區別，而「自然」所成的乃是基於我的存在所決定並且完成的自發性行為，因此我不是活在他人眼光下的表演者，沒有虛偽，沒有失落，沒有異化，而且確保了「我獨」人格的獨特性與創生性；再次，在與「吾」相關的文本中，《老子》則藉「吾何以」的對話反思進入當下之「此」的能力場域。「吾」以說話者表現了自我主體，而成為自我當下的存在，自我因而從「彼」之過去的自我與未來的自我中脫出，不再依戀過去，也不再幻想未來，在身體成為「無身」之身後，乃用「以此」之知表現為有能力的知覺主體，作用於「此」的場域之中，踏實的活在當下；最終，在與「己」相關的文本中，《老子》憑「己愈有」的社會實踐建立和諧的社會關係。因為既無佔有，則「己」與人的關係便不是競爭或資源分配的分臟關係，而是在自發性行為中各自自然，相互成就，所謂「利而不害」，「為而不爭」，互動互利，故為和諧。於是《老子》在一次次的選擇中，先將自我從人群中區分出來，再將自我重新融入社會，完成論述。

如此，上述內容包含了特質、行為、能力與倫理四個相互融合的層面，立體的構成了《老子》內涵豐厚的自我觀。因為自我不是一個薄薄的概念，而是由個體置於豐富多樣的生存環境中所生，所以這四個層面其實具有兩兩呼應的關係：「我獨」人格不但直接呼應了「自然」的自發性行為，同時也以獨一無二的當下之「此」呼應了「吾何以」的認知能力，並且以其創生性呼應「己愈有」中「利」與

「為」的社會倫理；同樣的，「自然」的自發性行為亦以「自明」之知呼應了「吾何以」認知能力中的「以此」之知，並且在社會實踐的層面展現為己愈「為人」「與人」而已「愈有」「愈多」的反身自受結果；至於「吾何以」認知能力在「此」上由身而家而鄉而國而天下的積蓄更是「己愈給人己愈有」的直接詮釋。綜合這些呼應關係，則構成了立體的內涵結構。

就《老子》文本言，此一自我觀當可稱為「道德」自我觀。這指的自然不是現代漢語中社會道德下所建立自我觀，而是由《老子》的道德觀所統攝並生成的自我觀。也就是說，《老子》的自我不只是由社會人我之分所生，根本是直接源自道德，本質上即是道德之生成，並且回歸於自然的道德之內處理「我」與「人」及「我」與「物」的關係，因為在《老子》的思想中，道德本是「我」與「人」與「物」的共同根源。「我」故成為修道之始，而在《老子》「道生之，德畜之，物形之，勢成之」一語引領下，對「我」一語所主張的「我獨」才不會落入人我區分與對立的窠臼，不會導致反社會的叛逆與孤絕，或膚淺的自私自利，反而是在「貴食母」的離物向道趨勢下，成為修道的起點，並在「自」一語所展現的自我行為中進入「道法自然」的「自然」狀態，自由而不放肆的進行自發性的創生；唯在「德畜之」思想引領下，「吾」一語所展現的自我便可「以此」不斷蓄積能力，即在德的「去彼取此」中，隨著場域「此」的擴充而「重積德」，故不致從提升「我能」自我的層面墮入「彼」的物佔有層面。又當德是「去彼取此」的給與時，「我能」自我便可在「己」一語所展現的自我中，自在而不茫然的投入社會人群中，並給與別人。因為給予不是犧牲，亦不要求他人讚賞與回報，當給別人愈多，自己所積有的德便愈多，自我也愈加充實。此時，就出現了積極與社會互動的自我，不但解決了人類最嚴重的欲望問題，捨棄了以權威與佔有為核心所建構的「人皆」自我觀，更以充滿創造性的自發行為，勇敢真實的活在當下，貢獻自我於不爭不害的和諧社會。這樣，《老子》從有我到無我，建立了一種不偏物質資本亦不偏抽象精神，不偏個人自由亦不偏社會結構的道德自我觀。

而此道德自我觀的意義最終還將超越人類社會，返還天地萬物自然的存在。因為自我在「我」的生理或物理存在中，沒有把萬物當成消費享受的佔有對象，而是以「貴食母」的「我獨」成為天地萬物的「生而不有」者；因為自我在「自」的行為層面，則將因行為者「自然」的「自知」、「自愛」，不干擾任意他者，不因任何外在的目的改變事物面貌，使其成為壓迫他人的利器，而只是呈現自然萬物自發之面貌；又因為自我在「吾」的心理認知層面，以當下存在「此」之場域消融自然

萬物固定現成的型態，而使「吾」之自我個體、他人及一切其它大自然事物連結成一片，從而能以場域中任何事物的眼光或角度觀看事情，呈現其它事物的存在；最終，因為自我在「己」的社會實踐層面，以「不積」之「為人」、「與人」，於時間軸向上拓展自我的存在，從而呈現萬物自然的「不美」之「信」、「不辯」之「善」與「不博」之「知」。於是在道德自我觀中，自我與天地萬物在自然中連成了不可分割的一片，自我的自然連動了萬物的自然，輔助了天地萬物返還自然。

於是在自我可塑的前提下，筆者以《老子》文本為基礎，初步詮釋了《老子》文本中的自我觀。未來，此一議題更可在「道」與「德」的思維主線下，回置於「無欲」、「無名」、「無知」、「無身」、「無為」等眾多議題所構成之整體內涵中觀看，或許，「我」、「自」、「吾」、「己」四者在《老子》道德整體架構下實可依其對道與德的根源分為「我」、「自」與「吾」、「己」兩組，而比照「有為」、「無為」、「無為而無不為」的說法，在細膩的轉折下完成「有我」、「無我」、「無我而無不我」的說法。最終，並在天之道「利而不害」與聖人之道「為而不爭」的提點下，邁入天人之際的探討。

（責任校對：劉思妤）

引用書目

一、傳統文獻

- 王先謙 Wang Xianqian, 《荀子集解》*Xunzi jijie*, 臺北 New Taipei: 藝文印書館 Yiwen yinshuguan, 1988。
- 北京大學出土文獻研究所 Beijing daxue chutu wenxian yanjiusuo 編, 《北京大學藏西漢竹書(貳)》*Beijing daxue cang Xihan zhushu (er)*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2012。
- 左丘明 Zuo Qiuming 傳, 杜預 Du Yu 注, 孔穎達 Kong Yingda 疏, 阮元 Ruan Yuan 校勘, 《春秋左傳正義》*Chunqiu Zuozhuan zhengyi*, 《十三經注疏附校勘記》*Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 第 6 冊, 臺北 Taipei: 大化書局 Dahua shuju, 1989。
- 何 晏 He Yan 集解, 邢昺 Xing Bing 疏, 《論語注疏》*Lunyu zhushu*, 《十三經注疏附校勘記》*Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 第 8 冊, 臺北 Taipei: 大化書局 Dahua shuju, 1989。
- 吳 澄 Wu Cheng 註, 劉固盛 Liu Gusheng 點校, 《道德真經註》*Daode zhenjing zhu*, 收入熊鐵基 Xiong Tieji、張繼禹 Zhang Jiyu 主編, 《中華道藏》*Zhonghua daoang* 第 12 冊, 北京 Beijing: 華夏出版社 Huaxia chubanshe, 2004。
- 河上公 Heshanggong 章句, 王卡 Wang Ka 點校, 《老子道德經河上公章句》*Laozi Daodejing Heshanggong zhangju*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1993。
- 洪興祖 Hong Xingzu, 《楚辭補註》*Chuci buzhu*, 臺北 Taipei: 藝文印書館 Yiwen yinshuguan, 1986。
- 郝懿行 Hao Yixing 等, 《爾雅·廣雅·方言·釋名清疏四種合刊》*Erya, Guangya, Fangyan, Shiming Qingshu sizhong hekan*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1989。
- 高 明 Gao Ming, 《帛書老子校注》*Boshu Laozi jiaozhu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1996。
- 張 陵 Zhang Ling 註, 劉韶軍 Liu Shaojun 點校, 《老子道德經想爾注》*Laozi Daodejing xianger zhu*, 收入熊鐵基 Xiong Tieji、張繼禹 Zhang Jiyu 主編, 《中華道藏》*Zhonghua daoang* 第 9 冊, 北京 Beijing: 華夏出版社 Huaxia chubanshe, 2004。

- 郭慶藩 Guo Qingfan 編，王孝魚 Wang Xiaoyu 整理，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，臺北 Taipei：群玉堂 Qunyutang，1991。
- 樓宇烈 Lou Yulie 校釋，《王弼集校釋》*Wang Bi ji jiaoshi*，臺北 Taipei：華正書局 Huazheng shuju，1992。
- 鄭 玄 Zheng Xuan 註，孔穎達 Kong Yingda 正義，《禮記正義》*Liji zhengyi*，《十三經注疏附校勘記》*Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 第 5 冊，臺北 Taipei：大化書局 Dahua shuju，1989。
- 黎翔鳳 Li Xiangfeng 撰，梁運華 Liang Yunhua 整理，《管子校注》*Guanzi jiaozhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2004。
- 憨山大師 Hanshan dashi，《老子道德經憨山解》*Laozi Daodejing Hanshan jie*，臺北 Taipei：新文豐出版 Xinwenfeng chuban，1973。
- 蕭 統 Xiao Tong 編，李善 Li Shan 注，《文選》*Wenxuan*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1992。
- 嚴 遵 Yan Zun 註，劉固盛 Liu Gusheng 點校，《道德真經指歸》*Daode zhenjing zhigui*，收入熊鐵基 Xiong Tieji、張繼禹 Zhang Jiyu 主編，《中華道藏》*Zhonghua daoang* 第 9 冊，北京 Beijing：華夏出版社 Huaxia chubanshe，2004。

二、近人論著

- 丁 亮 Ding Liang，〈《老子》文本中的身體觀〉“*Laozi wenben zhong de shentiguan*”，《思與言》*Si yu yan*，44.1，臺北 Taipei：2006，頁 197-246。doi: 10.6431/TWJHSS.200603.0197
- _____，〈《老子》文本中的修身與無名〉“*Laozi wenben zhong de xiushen yu wuming*”，《臺灣人類學刊》*Taiwan renlei xuekan*，7.2，臺北 Taipei：2009，頁 107-146。doi: 10.7115/TJA.200912.0107
- _____，〈《老子》文本中的「稱代」表現〉“*Laozi wenben zhong de ‘chengdai’ biaoian*”，《東海中文學報》*Donghai Zhongwen xuebao*，28，臺中 Taichung：2014，頁 249-274。
- 尹世英 Yin Shiyang，〈《老子》中的「吾」「我」指代辨析〉“*Laozi zhong de ‘wu’ ‘wo’ zhidai bianxi*”，《廣東技術師範學院學報》*Guangdong jishu shifan xueyuan xuebao*，27.7，廣州 Guangzhou：2008，頁 23-25。
- 王 力 Wang Li，《中國語法理論》*Zhongguo yufa lilun*，《王力文集》*Wangli wenji* 第 1 卷，濟南 Jinan：山東教育出版社 Shandong jiaoyu chubanshe，1984。
- 王慶節 Wang Qingjie，〈老子的自然觀念：自我的自己而然與他者的自己而然〉“*Laozi de ziran guannian: ziwo de ziji erran yu tazhe de ziji erran*”，《求是學刊》

- Qiushi xuekan*, 31.6, 哈爾濱 Harbin: 2004, 頁 41-50。
- 卡爾·羅哲斯 Carl Ranson Rogers 著, 宋文里 Song Wenli 譯, 《成為一個人：一個治療者對心理治療的觀點》*Chengwei yi ge ren: yi ge zhiliaozhe dui xinli zhiliao de guandian*, 新北 New Taipei: 左岸文化 Zuo'an wenhua, 2014。
- 伍至學 Wu Zhi-xue, 《老子反名言論》*Laozi fanming yanlun*, 臺北 Taipei: 唐山出版社 Tangshan chubanshe, 2002。
- 安樂哲 Roger T. Ames 著, 彭國翔 Peng Guoxiang 編譯, 《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》*Ziwo de yuancheng: Zhongxi hujing xia de gudian Ruxue yu Daojia*, 石家莊 Shijiazhuang: 河北人民出版社 Hebei renmin chubanshe, 2006。
- 李幼蒸 Li You-zheng, 《欲望倫理學：弗洛伊德和拉康》*Yuwang lunlixue: Fuluoyide he Lakang*, 嘉義 Chiayi: 南華管理學院 Nanhua guanli xueyuan, 1998。
- 周法高 Zhou Fagao, 《中國古代語法·稱代編》*Zhongguo gudai yufa, chengdai bian*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1990。
- 埃里希·弗洛姆 Erich Fromm 著, 李穆 Li Mu 等譯, 《占有還是存在》*Zhanyou haishi cunzai*, 北京 Beijing: 世界圖書出版 Shijie tushu chuban, 2015。
- 埃里希·弗洛姆 Erich Fromm 著, 林宏濤 Lin Hong-tao 譯, 《自我的追尋：倫理學的心理學探究》*Ziwo de zhuixun: lunlixue de xinlixue tanjiu*, 新北 New Taipei: 木馬文化 Muma wenhua, 2015。
- 埃里希·弗洛姆 Erich Fromm 著, 劉宗為 Liu Zong-wei 譯, 《逃避自由：透視現代人最深的孤獨與恐懼》*Taobi ziyou: toushi xiandai ren zuishen de gudu yu kongju*, 新北 New Taipei: 木馬文化 Muma wenhua, 2015。
- 馬丁·海德格 Martin Heidegger 著, 孫周興 Sun Zhou-xing 譯, 《走向語言之途》*Zouxiang yuyan zhi tu*, 臺北 Taipei: 時報文化 Shibao wenhua, 1993。
- 張祥龍 Zhang Xianglong, 《海德格爾思想與中國天道：終極視域的開啟與交融》*Haidegeer sixiang yu Zhongguo tiandao: zhongji shiyu de kaiqi yu jiaorong*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 1996。
- 莫里斯·梅洛龐蒂 Maurice Merleau-Ponty 著, 姜志輝 Jiang Zhihui 譯, 《符號》*Fuhao*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 2005。
- 陳麗桂 Chen Li-gui, 《漢代道家思想》*Handai Daojia sixiang*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2015。
- 黃俊傑 Huang Chun-chieh, 《東亞儒學史的新視野》*Dongya Ruxueshi de xinshiye*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2015。
doi:10.6327/NTUPRS-9789863501022
- 劉笑敢 Liu Xiaogan, 《老子古今：五種對勘與析評引論》*Laozi gujin: wu zhong duikan yu xiping yinlun*, 北京 Beijing: 中國社會科學出版社 Zhongguo shehui

kexue chubanshe, 2006。

蔡振豐 Tsai Chen-feng、林永強 Lam Wing-keung、張振遠 Zhang Zhen-yuan 編，《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》*Dongya chuantong yu xiandai zhexue zhong di ziwo yu geren*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2015。doi: 10.6327/NTUPRS-9789863501244

諾伯特·威利 Norbert Wiley 著，文一茗 Wen Yiming 譯，《符號自我》*Fuhao ziwo*，成都 Chengdu：四川教育出版社 Sichuan jiaoyu chubanshe，2010。

謝清果 Xie Qingguo，〈內向傳播的視闕下老子的自我觀探析〉‘Neixiang chuanbo de shiyu xia Laozi de ziwoguan tanxi’，《國際新聞界》*Guoji xinwen jie*，33.6，北京 Beijing：2011，頁 58-89。

薩特 Jean-Paul Sartre 著，陳宣良 Chen Xuanliang 等譯，《存在與虛無》*Cunzai yu xuwu*，北京 Beijing：三聯書店 Sanlian shudian，2014。

The View of “Self” in the *Laozi*

Ting Liang

Department of Chinese Literature
National Taiwan University
lighting@ntu.edu.tw

ABSTRACT

The “self” is an important academic subject. This article incorporates contemporary concepts and analyzes the *Laozi*'s use of first-person pronouns such as *wo* 我, *zi* 自, *wu* 吾, and *ji* 己 to provide an interpretation of the view of “self” presented in the text.

First, with respect to the aspect of individuality, under the principle of “the creation of Dao” (道生之), the subject resolves the predicament posed by desires with a creative personality characterized by “self-uniqueness” (我獨). Second, regarding the behavioral aspect, the subject realizes self-actualization through spontaneous “natural” (自然) behavior which not only resonates with the Dao that follows a natural order, but also discards deviations caused by external influences from the subject's intention. Third, for the cognitive aspect, under the principle of preservation with morality (德畜之), the subject engages in self-reflection via the mechanism of self-dialogue. This process allows the subject to enhance his or her cognitive ability, discard the obsession towards past and future, and focus on the present. Lastly, with respect to the social aspect, acknowledging “the more one gives, the more one gains” and accepting the notion that it is optimal to act in accordance with one's abilities, the subject fosters a non-competitive and harmonic relationship with other subjects.

The *Laozi* thus constructs a moral perspective of “self” that does not conflict with the freedom of the subject or the existing structure of society, and that differs from capitalism or abstraction.

Key words: the *Laozi*, the self, morals, desire, the subject

(收稿日期：2018. 4. 9；修正稿日期：2019. 5. 22；通過刊登日期：2019. 5. 14)

