

飄零乎？安居乎？ ——土地意象與責任意識

黃冠閔*

在哲學上，一個哲學家的生平似乎不是評斷這個哲學家的重要判準。這似乎也意味著，哲學思想所關注的不是哲學家做了哪些事，而是說了哪些思想。這個意見清楚地被海德格所表述；然而，海德格的所做、所說都被細微地放在歷史與思想的天平上衡量。海德格與德國國家社會主義的關係不僅僅是被當作「個人的失誤」而已，更是被拿來當作檢討哲學與政治之間關係的主要課題。對於中華文化的傳統來說，哲學家或者哲人並不是一種職業，特別是在儒家傳統脈絡下，哲人與「立德」有密切的相關。根據這一個潛在的要求，哲學活動（包含如何界定哲學、如何衡量哲學研究成果等等）已經不單單是個學院職業工作而已。不過，對比之下，從柏拉圖開始，即使在西方哲學脈絡下，哲學家的角色也不是個職業身分，哲學與政治、哲學與宗教的張力始終存在著，所謂「職業哲學家」似乎應被釐清為現代學院化的產物。據此而言，哲學家的「事功」，或者說，哲學家所應該被衡量的，應該是他的思想成果與他所欲回應的問題。

一種哲學思想本身已經帶有一種回應的結構：對於問題的回應、對於歷史與歷史條件的回應、對於人的存在處境的回應。這種回應的結構蘊涵在責任意識中¹。

* 黃冠閔，本所助研究員。

¹ 從西方文字的字義上來說，英文的 responsibility、法文的 responsabilité、德文的 Verantwortung 都帶有「回答、回應」(response, answer, répondre, antworten) 的意涵。在《說文解字》中：「責，求也。」段玉裁注：「引伸為誅責、責任。」參見〔清〕段玉裁，王進祥斷句：《說文解字注》（臺北：漢京文化，1980年），頁284。《說文解字》中：「任，保也。」而「保，養也」，有關「保」，見段玉裁注：「宣帝紀：阿保之功。臣瓚曰：阿，倚；保，養也。」（段玉裁：《說文解字注》，頁369），而朱熹在注《論語·陽貨篇》「信則人任焉」時，作「任，倚仗也」；引自趙順孫：《四書纂疏》（通志堂本，復性書院校刻）（臺北：新興書

本文寫作的切入點在於思考當代中國哲學家如何從其哲學家的身分、生命與思想回應其所身處的歷史時代與生存處境，所援引的具體說法，則以唐君毅與勞思光兩位先生為本。不過，本文的目的不在於通盤檢討唐先生與勞先生的思想事業，也不著眼於兩位在許多見解上的差異，只是以「責任意識」為共同的基本問題出發點，思考與理解此責任意識與土地意象、場所經驗之間的動態關連。然而，本文也以兩個基礎來思考一組問題。這兩個基礎是由勞先生所提示的：（一）在認知功能之外，中國哲學是以引導功能見長，在儒家哲學中則為「德性之學」²，亦即德性主體的成立；（二）在世界的脈絡下，思考中國哲學，此即「中國哲學世界化」的倡議。而在此基礎上，本文嘗試初步勾勒出一組哲學問題：責任意識可以如何理解？在此一問題上，如果訴諸於勞先生的具體主張，則見於一九六二年出版的《歷史的懲罰》所論「承當精神」。將此一富含道德意義的「承當精神」置於《歷史的懲罰》的寫作脈絡中來看，此一「承當精神」原是在指承認與承當「歷史債務」，並作為面對歷史問題的一個倫理學基礎。不過，此一「歷史債務」的說法畢竟不是來自一位史家的反省，而是來自一位哲學家。問題的基源是：中國歷史的苦難。這一個「中國的苦難」的具體凝聚在於共產主義統治中國，因此，時至今日，如果以勞先生來看，此一「中國的苦難」並未完結；如果北看中原神州，是否仍不免有「高閣華燈如此夜，不堪故國正煙塵」³與「眼前危幕憐巢燕，無奈楸枰局已殘」⁴的喟嘆呢？這一「中國歷史的苦難」呼喚著「承當精神」，只要此一苦難不終止，呼喚的聲音也仍不會消逝。

然而，值得後學者注意之處在於：作為一個在世界中的「中國歷史的苦難」，其所呼喚的承當精神，涉及到兩種意義的「我們」，此一「我們」既涉及「共同承

局，1972年），頁355。除「倚仗」、「倚靠」之意義外，朱子也認為「任」有「承擔」之義：「任，是人靠得自家。如謂任俠者，是能為人擔當事也。」（朱傑人等編：《朱子語類（二）》，收於《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第15冊，頁1631。劉寶楠則引鄭玄「祭義鄭注：任，所擔持也」引自劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），頁297。有關「擔當」、「承當」的說法，將於下文中討論。若以「責」之訓為「求」來說，那麼此種回應乃是針對「求」的回應。

² 勞思光：《中國哲學史》（香港：中文大學崇基學院／友聯出版社，1980年），卷1，頁85。

³ 見勞思光：〈己酉初秋，晤伯兄於洛城，共步街衢，閒話舊事，歸成二律〉，《思光詩選》（臺北：東大圖書公司，1992年），頁75。

⁴ 勞思光：〈新春即事〉之二，同前註，頁114。

擔中國苦難」的「我們」，也涉及作為「德性主體」的「我們」⁵。在此一雙重意義上，「我們」同時具有特殊性也有普遍性。在特殊性方面，似乎可以明顯分析出，在訴及「中國歷史的苦難」、「償還歷史債務」或「收拾山河」時，此一「我們」指的是「可以也應該承當此一債務或責任的中國人」；然而，從普遍性來說，從「德性主體」來證立「承當精神」，乃是一種普遍論述，並不特指何國何民。一種「歷史債務的承當與償還」乃是各自歷史脈絡下會發生、應該認識的一般命題。不過，倘若就中國哲學能善自發揚源自「德性之學」的傳統而言，將此一「德性我」的價值意識提升到具有普遍性的意味，則此一歷史債務問題或許未必只成為「中國人」的歷史承當與文化認同問題。

正因為此一與「責任意識」相關的概念與思維並不局限於當代中國哲學中，而只作為一個特定的區域性問題，故而，本文也嘗試在說明與理解此一責任意識的結構時，加入一個比較的線索，將「責任意識」放在世界哲學的角度下來考慮。就本文的問題意識而言，主要的思路是放在責任與價值呼喚這一個層面上來進行進一步探究。

一、飄零中的絕望與希望

首先，可以考慮一個源自客觀情境的對比；整個二十世紀歷經戰爭經驗的共同記憶，此一記憶隨著兩次大戰、殖民地獨立戰爭等歷史而銘刻。當代中國則除了太平洋戰爭外，也有內戰的歷史陰影。當代華人的重大遷徙痕跡，與此一歷史條件有密切關係。作為不同世代的哲學家唐君毅、勞思光先生以及其他當代哲學家都共同地被此一歷史痕跡所刻畫。而在國共內戰結束後，中國由共產黨統治的情況，造成了一個巨大的遷徙，此一遷徙則是烙印在離散的記憶上。

此種「離散」的烙印，有著各種不同的稱呼與表述。在行文中，勞先生明顯意識到「海外華人」或「海外中國人」的身分。這種表述在表面上並不是情感洋溢的，誠如勞先生於詩句中指出：「生平不灑新亭淚，喜對吳鉤伴夜吟。」⁶如果說勞先生有鄉愁的話，那並不是偏安江左、新亭對泣般的鄉愁，相反地，所繫念的是

⁵ 勞思光：《歷史的懲罰》（臺北：風雲時代，1993年），頁298。

⁶ 勞思光：〈乙卯歲除書懷〉之三，《思光詩選》，頁97。

思慮「舊邦」（中國）的路向，這是「醉策屠龍舊夢涼」⁷所詠歎的「舊夢」，是始終顧念安邦定國計的舊夢；而如果有鄉愁，則是源自「承當精神」的「舊邦宿疾無長計」⁸。在「舊邦」、「舊夢」的詩意引導下，勞先生所寄望的顯然不是現實中的新邦（海峽兩岸皆不是），但他仍然可以肯定地籌畫邦國之思。只是，這是站在何種位置上呢？從勞先生的生平與立場來說，他作為一個自由主義者，是堅決地反共的，同時，也不滿意在蔣介石領導下的國民黨戒嚴政府；在一九六六年到一九八八年之間，他是在客居殖民地香港中暫且容身的。直到國民黨解除戒嚴後，勞先生才應邀回到臺灣講學。雖然，隔了三十二年後，勞先生「再渡蓬萊擬故鄉」⁹，但這還只是「匆匆遊屐渡蓬萊」，對於長期的故鄉遠隔來說，勞先生已經習慣了「亡家身世常為客」¹⁰。對於這樣的「寄居」或「客居」，其實勞先生早已有其定見：雖然有「忽見榴花紅欲吐，始驚嶺外久飄零」¹¹的感嘆，但畢竟是「飄零難屈我」¹²。同樣是「飄零」，更為年長的唐君毅先生則發為另一番議論，此一議論顯示出一個對於寄居海外的情感與思想線索。在此可以提出來做一對比的討論。

唐君毅先生於一九六一年發表於《祖國周刊》的〈說中華民族之花果飄零〉，在根本的故國情懷上與勞先生是相同的，不過，在對於如何「保守中華民族的文化價值」上，勞先生有不同的看法，在此先不做討論。從「花果飄零」這一意象，唐先生點出一個明喻，指出中國的政治、文化、人心皆已解體：

如一園中大樹之崩倒，而花果飄零，遂隨風吹散；只有在他人園林之下，托

⁷ 〈戊辰夏應清華之約，來臺作專題演講。晤濟昌思恭於臺北。品茗小談，遂成一律〉：「退居猶未免倉皇，再渡蓬萊擬故鄉；晚市樓臺疑海蟹，故人眉髮證滄桑。坐聽啼鳥前塵逼，醉策屠龍舊夢涼；三十三年哀樂意，苦茶相勸滌愁腸。」（同前註，頁117）另「屠龍」一語也見〈庚午中秋，與清華諸生登人社院高臺觀月，口占一律書懷〉：「恰似坡公遠謫身，隨緣樽酒慶佳辰；詎知入海屠龍手，來作登樓望月人。簫管東南天一角，槐柯上下夢千春；衰顏苦志茫茫意，剩向生徒笑語親。」（同前註，頁121）

⁸ 〈「二十一世紀」雜誌酒會中晤述先，欣然有作〉：「舊邦宿疾無長計，新義精思笑晚成。」（同前註，頁123）

⁹ 參〈戊辰夏應清華之約〉一詩出處，勞先生案語：「案予自乙未赴港，即未再入臺。解嚴後方作此遊，計三十三年矣。」（同前註，頁117）

¹⁰ 勞思光：〈庚午元日書懷〉，同前註，頁120。

¹¹ 勞思光：〈丙午三月郊遊，口占〉，同前註，頁56。

¹² 勞思光：〈書枚先生以長排見寄，用昌谷「惱公」原題原韻。讀後步韻奉答〉，同前註，頁74。

蔭避日，以求苟全；或牆角之旁，沾泥分潤，冀得滋生。此不能不說是華夏子孫之大悲劇。¹³

這種飄零感反映著對於「寄身」之處的疏離感：

香港乃英人殖民之地，既非吾土，亦非吾民。吾與友生，皆神明華胄，夢魂雖在我神州，而肉軀竟不幸亦不得不求托庇於此。¹⁴

對於唐先生來說，描述此一飄零感，原來的用意在於指陳出一種飄零的原因，來自一種文化喪失「凝攝自固的力量」。因此，他主張一種源於價值意識的「保守」：肯定「對我之生命存在之價值及其所依所根者之價值」¹⁵。「保守」是對此一生命根本的自覺。但是，唐先生也將此一具有價值意識的自覺活動加以引申：

由對我們所依所根以存在者之自覺，而我之生命存在即通接於我之祖宗民族、與歷史文化、禮俗風習。如此探本溯源，尚可通接至我們生命所依所根之天心與自然宇宙。我們欲保此天心之不搖落，自然宇宙之不毀滅，亦是保守。¹⁶

但是，如何幡然有悟呢？如何猛然自覺呢？

唐先生在此談及一種「深淵之思」，一種發自絕望深淵的希望；這是在其一九六四年的〈花果飄零與靈根自植〉一文中申論「靈根自植」時所觸及的深刻靈光。唐先生從「悲願」的層次提點，他不僅僅以直下承擔為念，也注意到一種界限經驗——「絕望」與「無可奈何」。一種絕望與漂泊無依的現象相連，他設想了數種的「無可回答」的情境：從文化的斷絕、歷史的必然命運、文化的改宗（如基督教）等等，最後及於「中華文化之枝葉離披，中國民族之花果飄零，畢竟何時了？我亦無可回答」。然而，「悲願」也從此種設想升起：

如果人為此一切問題，皆無所回答，而真感受一淪於絕望之境的苦痛，則我可以指出，世間只有一種希望、一種信心，可以使人從絕望之境拔出。此即人由對絕望之境的苦痛之感受中，直接湧出的希望與信心。人可再由信心，生出願力。¹⁷

¹³ 唐君毅：《中華人文與當今世界》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁2。

¹⁴ 同前註，頁27。

¹⁵ 同前註，頁11。

¹⁶ 同前註，頁23。

¹⁷ 同前註，頁46。

唐先生以此種臨淵履薄的界限經驗呈現絕望之境——絕對的黑暗、絕對的空無、罪惡深重。此一界限經驗同時也是「無可回答」的境地。對於此種界限經驗的跨越則是產生一種希望、產生一種「回答」。至於「如何能逼出或直接湧出希望與信心」？理由在於：「一切正面的東西，皆對照反面的東西而昭顯。」¹⁸這是一種辯證式的思考，但也帶入對於界限經驗的體察。只不過，此處展現的辯證性思維，更接近訴諸一種直接的經驗——「直接湧出希望與信心」。

對於能夠超拔於絕望界限經驗者，唐先生看到的是希望與信心的湧現，而對此一希望與信心的反省則產生進一步的根據：「一創造性的理想與意志。」¹⁹真正能夠「靈根自植」的是，「人亦只有先自信自守此創造性的理想與意志」。唐先生更進一步認為，此種「自信自守」是人人可以具體實踐的，是人人可以在各種痛苦中「皆可回頭自覺其所自生所根據之理想」²⁰，而「並不須指一形而上的統體的理想與意志」²¹。如前所述，根據唐先生這樣的逼顯，其實訴諸的是有直接性的經驗；儘管在理論說明中，他也指出了兩個層次：（一）能夠面對「花果飄零」的是源自「反省自覺的存在」；（二）「靈根自植」是從此種「反省自覺的存在」出發，對於理想的自覺而「自信自守」——「人亦能真正認識其自己之存在，肯定承認其自己之存在，能自尊自重，自作主宰」²²。在這樣的描述中，除了「花果飄零」與「靈根自植」之外，唐先生也用到一個常見的倫理意象；他認為如果能夠真正在「自尊自重，自作主宰」下成就自己的精神、成就與他人精神的交通共契，成就客觀事業的實踐，那麼就會有「自樹自立為頂天立地之人格」²³。這是沿用「植根」與「樹立」的意象，而「頂天立地」固然是常用的比喻，卻仍可以考慮其直立之意象。然而，就唐先生的理路來說，此一倫理意象為的是依著情感性的絕望而自覺出創造性的理想，從而呈現出有意志自由的人格。

此種「靈根自植」與勞先生的「承當精神」在原則上是相通的。按照勞先生的說法，「承當精神」也源自主體自由的顯現，是顯現在實踐中的德性，其顯現的方

¹⁸ 同前註，頁 47。

¹⁹ 同前註。

²⁰ 同前註，頁 53。

²¹ 同前註，頁 48。

²² 同前註，頁 54。

²³ 同前註，頁 55。

式乃是價值意識的具體化——「顯現於應然的自覺」²⁴、「對『應該或不應該』的意識」²⁵。其次，從德性再行開展為文化，這是從德性主體進至文化主體，不僅在主體上有自由，也在「客體中實現其自由」²⁶。然而，勞先生對於「罪」與「苦」的理解不同於唐先生。勞先生將苦與罪歸諸於「理分之不相容」，這種「理分不相容」是「不同義務的不相容」，其原因來自「形軀我」而不是「德性我」，勞先生也稱之為「生命之有限性」²⁷。

相較之下，同樣精通康德哲學的黃振華先生，也對唐君毅先生的花果飄零說有一闡述的回應。黃振華先生同樣肯定主體的自律。但是，他也清楚意識到唐君毅先生未著力於理論說明：

唐先生這種「靈根自植」的思想，未嘗用哲學的說理方式加以表達，而僅用實際的事例顯示其意義。然而其中卻蘊涵深刻的形上學意義。²⁸

黃振華先生恰好不停留於唐先生所謂「並不須指一形而上的統體的理想與意志」這命題，而要闡析此中道德形上學的意義。黃先生藉著司馬光在〈致知在格物論〉所詮釋的「扞禦說」來對照「靈根自植」。按照此一理解，黃先生解釋：「從絕望處生希望」乃是通於司馬光所謂的「格物」境界：堅強抵禦外來事物的威脅與利誘；而且：

在此境界中，物欲沉澱，而「精神主體」呈現，「精神主體」即是「大人」，……唐先生所說的「創造性的理想」即是指「大人」的理想。²⁹

黃先生在隨後引用康德〈純粹實踐理性的方法論〉中，也以康德所舉有關人格尊嚴的例子（Juvenal 之詩）來說明不用說理而用「實例」的方法。黃先生的解釋認為康德此一方法與唐先生相同，「人要捨棄人生的最大愛好，捍拒最大的威脅，才能認識人格的尊嚴」³⁰。最後，黃先生認為，「創造性的理想與意志」所指的乃是：理想指理想人格，「創造性的理想」指的是「創造性的道德人格」（亦即「實現道

²⁴ 勞思光，《歷史的懲罰》，頁 293。

²⁵ 同前註，頁 294。

²⁶ 同前註，頁 297。

²⁷ 同前註。

²⁸ 黃振華：〈試闡述唐君毅先生有關中華民族花果飄零與靈根自植之思想〉，見霍韜晦編：《唐君毅思想國際會議論文集》(I)（香港：法住出版社，1992 年），頁 76。

²⁹ 同前註，頁 78。

³⁰ 同前註，頁 82。

德人格」)，而「創造性的意志」則指「受道德律決定的意志」³¹。按照黃先生如此的闡述，這一理解並不脫離唐先生所謂之「自樹自立為頂天立地之人格」。其精微處在於肯定此種人格為發自道德律而自律的意志。但是，相對地，黃先生也肯定了一種道德意識的直接性，在唐君毅先生與康德的解說中也都一致出現。儘管「靈根自植」可以引申出在道德形上學的意涵，它如同「花果飄零」一樣，都是唐先生採用直接的倫理意象或道德意象，而此種倫理意象實際上可以帶出一種動態的觀點。我們是否可以嘗試從此一動態的角度來理解「靈根自植」的價值呼喚呢？而這一價值呼喚所欲引出的回答則是責任意識呢？

從讀者的語言經驗來說，從飄零感到自植靈根，最直接的感受將是直承自尊自重的頂天立地人格。然而，這種「直承」就是如同勞先生所意識的「承當精神」的展現，亦即承認自己的責任感。然而，唐先生卻將此種責任承當置於絕望的深淵經驗上，更形象化地說，在沉淪的體驗中承擔苦難，並向上挺立一道德人格。根據唐先生的直觀解說，我們可以分析為辯證的動態，只不過，此種辯證所訴諸的是直接經驗。但是，沉淪或挺立，絕望或希望，除了光明與黑暗的正／反隱喻外，還包含著一種垂直方向的存在感。這種存在感由倫理意象所含括。

二、靈根自植與承當意志的動態意象

從當代比較哲學的可能線索來看，這一組環繞責任與承擔的倫理意象——花果飄零與靈根自植——有與法國哲學家巴修拉 (Gaston Bachelard) 分析的土地意象相合之處。

關於「承當精神」，巴修拉指出有所謂的「阿特拉斯情結」(le complexe d'Atlas)³²；這一「情結」所糾結的乃是各種對於力量的想像，像是沛然莫可抵禦的力量、森然無可侵犯的力量、乃至協助鄰人一臂之力的力量。然而，此一想像所伸展的軸線是一個垂直的軸線，但巴修拉認為，歸根究底，此乃是有關「重力」(pesanteur, Schwerkraft, gravity) 的想像。「重力」概念不管在謝林所提的自然哲學（「思辨物理學」）——重力與光的辯證關係，或在神秘主義傳統（如玻默 [Jacob

³¹ 同前註，頁 83。

³² Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté* (Paris: José Corti, 1947), p. 372. (TRV, p. 372)

Böhme] 或巴德 [Franz von Baader]) 中都有關鍵的角色，不容在此多論；但是，作為一個常見的想像模式：「沉淪」、「墮落」或「下墜」都是與「重力」相關的。在希臘神話中，阿特拉斯背負著宇宙，因此，「重量」、「重負」成為與阿特拉斯密切相關的語詞。然而，根據巴修拉的分析，阿特拉斯與山巒的意象也相連，這種山巒不是以其孤高奇挺或秀美而被想像，而是以壓倒眾生的姿態出現——「山巒真正地體現了重壓的宇宙」³³。阿特拉斯作為負重者，則是與此壓垮的力量相抗衡。而當阿特拉斯或赫丘力士將天置於頸項上而且頸項還能挺直時，這就涉及到「硬頸」與「直立」的兩種相關意象³⁴。巴修拉在引述謝林談論垂直方向的精神性時，引出一種有關「硬頸」、「人身挺直」的意志想像：「直挺地站在一個糾正的宇宙中，這正是自我將非我投射於一種被表象意志的形上學中。」³⁵ 這是以自然哲學來顛覆叔本華的說法，但觸及的是想像的力量——人以他直立的身體來糾正宇宙。因此，以此種倫理意象下的動態想像來觀察，有兩種相反的運動在進行：要壓垮世界的重壓力量與一肩挑起承受的挺直 (*écrasement et redressement*)³⁶。或者，也可以

³³ Bachelard, TRV, p. 360.

³⁴ 有關「挺直」的意象，在西方哲學中，自柏拉圖開始，「人為何頭在最頂端？人為何直立？」已經作為論述「人」在萬物中具獨特地位的一個主要依據。在這一脈絡上，Remi Brague 勾勒了宇宙論與倫理學關係的討論，尤其在人的尊嚴與宇宙作為人靜觀 (*contemplation*) 的對象方面，他提供相當豐富的哲學歷史脈絡，見 Remi Brague, *La sagesse du monde* (Paris: Fayard, 1999), pp. 118-121, p. 148。柏拉圖部分，見 Platon, *Timée*, p. 90a8-90b2, *texte établi et traduit par Albert Rivaud* (Paris: Les Belles Lettres, 1985), p. 225；亞里斯多德部分，參見 Aristotle, *Parva Naturalis*, p. 477a20-21, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984), vol. 1, p.758。到近代康德批評赫德類似的見解，也批判了身體的挺直 (*die aufrechte Gestalt*) 與道德上正直 (*Gerechtigkeit*) 的類比論證，見〈評赫爾德《人類史底哲學之理念》第一、二卷〉，收於：康德著，李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》（臺北：聯經出版事業公司，2002年），頁45-46；德文版參照 *Kants Werke: Akademie-Textausgabe* (Berlin: de Gruyter, 1968), Band VIII, pp. 48-49（頁碼等同於學院版 *Kants gesammelte Schriften*, Band VIII, p. 48-49）。本文取用此一「挺直」意象，但並不是回到康德所批判的目的性論證或身體基礎的類比來討論此問題，而是類似 Brague 的理解，在宇宙論與倫理學的平行上，考慮宇宙意象與倫理意象之間的動態關連；本文這種著重「意象」層面的思路，雖以想像力為核心，但並不認為意象使用可以取代理性運作。

³⁵ Bachelard: "Se tenir droit dans un univers redressé, voilà le moi projetant le non-moi dans une métaphysique de la volonté représentée." (TRV, p. 365)

³⁶ Bachelard, TRV, p. 368.

說，一是重力使得事物下墜的力量；一是對抗此一下墜的力量。然而，以山巒重壓的姿態來說，此一堅挺的對抗畢竟冒著粉身碎骨的危險。除了巴修拉此一藉用神話所顯示的「硬頸」意象，有意思的是，列維納斯在論及猶太身分認同時，也提到此一「硬頸」意象，並且與責任意識聯繫起來：「猶太身分不是一種溫和的自我呈現，而是一種責任的忍耐、疲倦、乃至麻痺；一個硬頸承受著宇宙。」³⁷ 但是，列維納斯在批評將猶太教化約為客觀研究的對象，或者壓縮為體系與學說而成為一種價值信念的目錄時，他提到此種承擔宇宙的命運「僵化為阿特拉斯的雕像」³⁸。一個僵化的意象不再能發揮引發行動的效果。他也進而批評將猶太教與國家主義等同的危險，並涉及到以國土為占據處所的錯誤見解，而將問題關鍵放在是否認清猶太教開放為具有普遍性的文明而非只是單一特定民族的財產上。事實上，列維納斯的思考與猶太人深刻的離散經驗 (*la Diaspora*) 密不可分，在此可以看到其主張也與唐君毅先生所提的飄零意象與公心的說法十分切近，但場所論意義的考慮將於下節中另行討論。

回到以阿特拉斯意象所促動的負重與硬頸承擔，我們可以就此一小註腳來反思唐君毅先生所運用的意象化思考。靈根自植的原則是在絕望的墜落深淵中有一種希望產生。但唐先生也清楚地指出，從歷史的現實與未來來看，許多事不具必然性。因此，靈根自植所湧出的這種希望是以「創造性的意志」為根據。黃振華先生以「受道德律決定的意志」來解釋，期望賦予一種道德必然性的說明。這種必然性乃是與意志相關的必然性。在這一點上，我們可以藉助前述動態性的經驗來略加補充。巴修拉藉著在「重力」體驗的土地意象中，指出其中飽富存在感的動態作用。固然巴修拉所用來引證的是詩的意象，但也清楚將此意象的經驗聯繫到意志與想像的關係上。他指出：

人類心理可被刻畫為挺立的意志。重量落下來，不過，我們想要將重量舉起 (*nous voulons les soulever*)；而如果我們沒有能力舉起時 (*nous ne pouvons pas les soulever*)，我們想像著我們將之舉起 (*nous imaginons que nous les soulevons*)。挺直的意志之夢想是躋身於最動態性的夢想之列；這些夢想推動著整個身體，從腳到頸項。³⁹

³⁷ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté* (Paris: Albin Michel /Livre de Poche, 1988/1976), p. 79.

³⁸ Lévinas, *Difficile liberté*, p. 80.

³⁹ Bachelard, TRV, p. 357.

巴修拉的這一說法觸及一種關鍵的理解，這種「挺直的意志」(volonté de redressement)總是對抗著重量的負擔，這種負擔幾乎要將人壓碎。其次，挺直不僅僅用在身體上，更用在激發意志。在承擔重負上，有從能力(“nous pouvons”)到想像(“nous imaginons”)的動態，而想像則是意志(“nous voulons”)的化身。其次，在與重量的對抗中，意志的活動不是單單的內省，意志藉由想像自然世界與宇宙而將自己投射出去。然而，在此處，並不能直接將想像當作虛境，而必須認識到想像物如何點出意志的活動。想像我們如何承擔起重負，也促使意志得以活動起來；或者反過來說，一旦意識到我們仍然有承擔重負的想像時，我們的意志就已經在活動了。簡單地說，身體可以被壓垮，但是，意志不會被壓垮。如此看來，唐先生所體會到的絕望深淵，提示著一種垂直向度的想像經驗，巴修拉稱此經驗為「垂直的感性」(sensibilité verticale)⁴⁰。誠如唐先生所描述：「人在深崖萬丈之旁，顯出其自處之高。」⁴¹這應該可以理解為一種意志的經驗，是意志活動在垂直向度上的展現。如果依照巴修拉所說：重量顯示著事物的垂直向度，「透過由想像作用所認可的重量，被想像的事物才取得高度的向度或者重力的向度」⁴²，而在意象的動態性上，「高處引動了低處，低處引動了高處」(le haut dynamise le bas, le bas dynamise le haut)；那麼，我們似乎可以解說「承當精神」為被一種價值呼喚所引動，而此一價值呼喚來自絕望，來自絕望的深淵經驗使得向上承當的意志更為敏感。同樣地，靈根自植的價值意識也是透過花果飄零的意象呼喚所催動。

然而，「花果飄零」原是指涉一種離鄉而寄寓於異地、異國的情境。那麼，在「靈根自植」的實踐上，究竟可以有安居之思嗎？在此一點上，唐先生卻保持一種開放性。在一種隱約的方向上，他提出一種「普遍大公之理想」⁴³，這種理想原是「安和天下，使世界成有秩序之世界」⁴⁴。在這種目的論式的表述中，他描述為：

有此看不見之一定然的方向，為其超越而內在的指導，以曲曲折折導向於此理想之實現。

同時，他則以「目的」的隱喻使用「地心引力(重力)」的意象：

⁴⁰ Bachelard, TRV, p. 359.

⁴¹ 唐君毅：《中華人文與當今世界》，頁 47。

⁴² Bachelard, TRV, p. 388.

⁴³ 唐君毅：《中華人文與當今世界》，頁 52。

⁴⁴ 同前註，頁 51。

比如一個人在其主觀的生命之自身，真感受一地心吸引力，使之必然向一方向落下時，他將真能相信客觀的一切事物，皆必然將（向地心吸引力）的方向落下。由此而他相信世間千江萬水，無論在什麼地方，必然曲曲折折地由地心吸引力之導向，同歸大海。⁴⁵

這樣一個意象使得唐先生不再拘泥於特定的地方或特定的家鄉，他的寄望是「人無論在任何環境中，感到艱難或順遂，居自己鄉土或在他邦，沉淪於下位，或顯揚於上位」，皆能夠「自拔於奴隸意識，而為自作主宰之人」：

故無論其飄零何處，亦皆能自植靈根，亦必皆能隨境所適，以有其創造性的理想與意志，創造性的實踐，以自作問心無愧之事。⁴⁶

這種「隨境所適」的靈根自植，其實抱負著一種特殊的歷史責任：「有朝一日風雲際會時，共負再造中華，使中國之人文世界，花繁葉茂，于當今之世界之大任。」⁴⁷仔細分析此一論述，我們可以看到一個翻轉：源自土地家邦的異域感原來是帶有濃厚的場所意識，但現在此一場所意識或空間意識轉成一種歷史意識或時間意識。原來在土地意象所喚出安居想像，經過靈根自植的操作實踐後，成為一種面向歷史、面向未來的責任意識。

勞先生也有類似的說法，在《歷史的懲罰》一書中明言承當精神乃是面對歷史的懲罰，在基本態度上是以歷史為基本關注點。相對地，安居的困頓並不明顯，除了青年時代離開臺灣之際寫下〈六年心倦島雲低〉以及初到香港的〈游興〉表示此種身居異鄉的不適與不安外，「飄零難屈我」似乎是一個主要的心情基調。到晚年詩寄其千金時，雖然自述「亡家身世常為客」，也還叮嚀：「時危休戀鄉邦好，隨處江湖可泊船。」⁴⁸這一說法固然在香港回歸中國大陸的不確定時局下著墨，提醒子女保全之道，但也還呼應著唐先生所論「隨境所適」的靈根自植。事實上，早在一九六六年，勞先生已經假借瓶花來書寫一種理境的安頓：「莫歎寄根無淨土，解施人力便回天。」⁴⁹對照之下，理境的安頓或許可以免除天涯飄零為客的異鄉情懷，但是對於歷史的責任乃至春秋大義，卻並未鬆動。

⁴⁵ 同前註，頁 51-52。

⁴⁶ 同前註，頁 57-58。

⁴⁷ 同前註，頁 58。

⁴⁸ 勞思光：〈庚午元旦書懷〉，《思光詩選》，頁 120。

⁴⁹ 勞思光：〈偶聞有人言以麻油注瓶花〉，同前註，頁 55。

我們可以略微深思此一介於歷史意識與場所意識的間隔，一種「安居」的設想是否真的被理境的安頓所取代？「故國」、「舊邦」的意義是等同於「亡國」的遺恨或遺憾嗎？這一點並不清楚。然而，神州華夏總是在。歷史意識似乎仍然有一所繫的場所地方。對於唐先生來說，歷史意識包含著一種希望、一種期待。這一朝向未來的希望仍然如同一個歷史目的的方向指針，指向「再造中華」，指向「神明華胄」。那麼，原先出現的歷史意識與場所意識的間隔似乎又再度收合，兩者又再度重疊。重疊的一個關鍵似乎可以從責任意識來解讀。

三、土地意象中的勞作意志與安居意志

責任意識與靈根自植、承當精神是結合著的。如果回到儒家傳統來看，這是與《論語》曾子所謂「士不可以不弘毅，任重而道遠」⁵⁰的精神相符。勞先生也指出「孔子肯定人之責任」，他在分析「義命之辨」時，以子路代孔子答荷蓀丈人語：「不仕無義」、「君子之仕也，行其義也」⁵¹，作為此一「義命之辨」中「責任意識」的根據⁵²。

此外，勞先生也根據康德道德哲學的原則，將意志自由作為責任的根據，而責任被理解為「奉獻」——「責任就是自己應該奉獻出力量的事」⁵³。在此一意義上，「奉獻」的責任不同於「懲罰」意義下的責任；「懲罰」意義的責任所指的是人與社群之間的關係，有來自社群的限制，「外界對自己加的責任越多的話，顯然你的自由就越少」⁵⁴。但是，勞先生不將責任限於此一層次來說，而希望正視「自我主宰」意義下的自由與責任——「當我們順著道德語言來講，責任是代表人正面的、精神向上的一種高度表現」⁵⁵。這種意義下的「自我主宰」基本上是指主體的自由，而可以收攝在「德性我」的概念下，特別是落在以「義命之辨」肯定「義」

⁵⁰ 劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），頁296。另參考本文註1。

⁵¹ 同前註，頁726。

⁵² 勞思光：《中國哲學史》，卷1，頁44、頁69。

⁵³ 勞思光：〈自由與責任〉，收入《虛境與希望——論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學出版社，2003年），頁179。

⁵⁴ 同前註，頁181。

⁵⁵ 同前註，頁182。

概念中的自由與責任上⁵⁶。此種從「自我主宰」、「自覺主宰」的「德性我」立足來分析「德性之學」，也構成勞先生理解自孔子以後儒學發展的基本論點。

不過，勞先生除了此一概念層次的釐清外，也注意到實踐與教化的問題，在此一問題上，一方面回應著「普遍大公」的原則，另一方面也考慮到作為中國人的特殊性，因此在國家問題上，他考慮到「反抗不公」的責任，但是也考慮到與其他國家並列的普遍正義問題⁵⁷。而在實踐與教化的層面上，也必須回到責任意識上：

目前海外華人在政治、經濟、社會方面所面對的問題，大於任何時代。我們該注意目標所在，弄明白我們現在是否努力於有效的軌道，要了解歷史的任務是甚麼，也要致力於風氣的養成，在現實生活作培養。當然，這一切都要有責任感為先決條件。⁵⁸

實際的責任意識與教化實踐有不可分的工夫關係，這種「工夫」則是涉及主體自身的實際介入，也回到此一實踐主體如何「奉獻力量」上。如果進一步分析「奉獻力量」的說法，我們可以考慮到，一方面是前述的「承當」是承當有重量的任務，另一方面，將力量使出來，使用的動作仍然隱含著「投射」、「拋擲」。在這一種情況下，一個「德性我」的實踐涉及到意志的發用，而意志則是具體化於力量上，即使有時此種力量受到條件限制而有其不能之處，但是意志仍然可以藉助力量的想像來肯定意志本身。

在前面提到的「承擔宇宙」的意象即類於此，這是意志與動態想像結合於土地意象的一個表示。但在此一力量的想像中，巴修拉提供了進一步的區分：權力意志與勞作意志。權力意志 (*la volonté de puissance*) 不完全只能在尼采的脈絡來理解，對巴修拉來說，權力意志主要是一種社會性的詞項，關心主權、統治、社會操控的問題，「往往受到社會烏托邦的誘惑」⁵⁹。勞作意志 (*la volonté de travail*) 則源自「勞作人」(*homo faber*) 的概念，但是巴修拉將它聯繫到與物質的關係，其形象主要是勞動者、工匠。相較於權力意志的社會性，巴修拉強調勞作意志的宇宙性，權力意志觀察人與人的對抗，而勞作意志則介入人與物質的對抗。這種環繞著物質的

⁵⁶ 勞思光：《中國哲學史》，卷1，頁74。

⁵⁷ 勞思光：〈海外華人知識分子的思想問題〉，收入《家國天下——思光時論文選》（香港：香港中文大學出版社，2001年），頁145。

⁵⁸ 同前註，頁147。

⁵⁹ Bachelard, TRV, p. 31.

力量或能量想像將各種與物質相關的勞動形式嚴肅看待，從鐵匠的鍛鑄到麵包師傅的揉捻麵團，都有此種勞動意志的影子。巴修拉此一源自詩意象的區分，事實上帶有批判意味，對於烏托邦幻想的權力意志以及相關的自由則提供更深刻來自宇宙性觀點的替換，這一說法對於中國人來說並不陌生，天人合一的精神也往往以農民勞作的「頂天立地」為象徵。力在辯證的層面上，固然提供「對抗」的原型，例如謝林的自然哲學就將兩種力（凝聚收斂與擴張）的對抗擴張為動態過程的基本模式。然而，巴修拉更進一步說明力量意志在勞作活動中如何形成物質意象，並藉著各種物質意象突顯出意志的能力，他指出在對待物質上，有一種「對抗」或「反抗」關係（打鐵時來自鐵的反抗、刨鑿木材時來自木頭的反抗），他稱這是「反抗的現象學」(phénoménologie du *contre*)⁶⁰ 或「反抗的動態學」(dynamologie du *contre*)⁶¹。物質意象與動態意象結合著，特別是來自堅硬物質的反抗更能顯示出人的意志之「堅定」。在木匠以鐵鎚敲打圓鑿子進行鑿木工作時，左手鑿而右手執鎚，雙手的工作方式並不同。這種細緻的差異化顯示出，力量並不只是單純的不是蠻力，而必須有一種對於力量的安排並行著。此時，勞作進入一個對力量加以安排的領域：

雙手顯出各自的優勢：一隻手具有力量，另一隻手加以指引。在雙手的差異化之中已經為主奴辯證作了預備。⁶²

勞動的工匠將其身體（如雙手）置入物質的成形過程，但是重點不在於講求形式之美的形式想像，而在於物質想像。此種身體的介入也是生命價值的介入，即使一個橡木桶的工人都負擔著釀造葡萄酒的成敗。對於此點，巴修拉也注意到從力量進入物質想像與動態想像中的「責任」：

木桶匠的職業聲譽牽涉其中 (*est engagé*)——這個工匠對於酒有著巨大深遠又不可測知的責任。這種涉入 (*engagement*) 不是單純的誓言，它是深刻的，鏤刻於一個物質之中，它與木頭的道德緊密相連。勞動工人的夢走到如此境地。⁶³

巴修拉使用 *engager*，*engagement* 時，暗示著從動作性的「介入」、「涉身」到道德意涵的「保證」、「許諾」乃至「典當」(*gage*)。這個例子彰顯了身體勞動與意

⁶⁰ Bachelard, TRV, p. 43.

⁶¹ Bachelard, TRV, p. 55.

⁶² Bachelard, TRV, p. 45.

⁶³ Bachelard, TRV, p. 56.

志活動的緊密聯繫，勞作意志呼應著物質的即將成形的性質，進而塑造了物質（包含從木塊到釀酒的橡木桶這一變化過程）。這是勞動工人所應負的「責任」，既是將他自己涉入，也讓被工作的、有反抗力量的物質涉入。站在具有宇宙性意義的立場，巴修拉藉由物質想像談出勞作意志，而此種勞作意志也帶有責任意識，並且與承載重負的意象相呼應，「意志找到自己背負山巒的理則；他在參與到自然的勞作中，至少是透過意象來參與，意志理解了自然」⁶⁴。在此一勞作道德上，效益並不是唯一的回饋與補償；相反地，越是在勞動中令人痛苦的，越是在意志中令人昂揚。

藉由巴修拉的這些詩學分析，我們可以獲得一種更鮮明而有動態性的理解。在最接近孤獨情境的意志狀態中，仍然有種與宇宙性物質的呼應，力量的發用也必須聆聽物質的反抗。但是，同樣在土地意象上，巴修拉談論「反抗的現象學」時，聯結到幾乎相反的一組意象——「休憩」、「安居」的意象。如果從辯證的原理來思考，或許並沒有矛盾：帶著意志的憤怒力量走進、觸及物質的人也會感受到物質的反抗；受到沉重壓力而奮揚的意志，在其警醒中，更清楚感受到壓力的沉重。因此，如果與另一個土地意象緊密相連的「家宅」意象帶來人的逃避之可能，其意義並不真的是成就孤獨而肯定遁世。巴修拉以「受庇護的意識」來描述此一情境，他指出：

反抗寒冷、反抗炎熱、反抗暴風、反抗雨淋，家宅對我們來說是明顯的庇護所，我們每個人在回憶中都有許許多多的變項來觸動此一單純的主題。⁶⁵

在這一貼近人的「親密性」意義下，巴修拉仍然遵循著「反抗」的邏輯。即使是寒舍、陋室，只要能保護我們免於淒風苦雨，這樣的屋宇就顯示出其反抗的效果。但是，透過門窗看到了外界的景象，越是狂風暴雨，越顯得屋宇的渺小，但「外面」越是以猛烈的姿態「攻擊」我的寒舍小屋，越顯得我緊密地與此屋連為一體。我在與家宅合為一體的親密感中，顯露出我的抵抗意志。巴修拉注意到此一「內與外」的對比：

如果【外在】景象蔚然可觀，作夢者似乎經歷著某種廣闊性與親密性的辯證，有一種實在的韻律分析讓存有者交互地察覺到擴張與安全。⁶⁶

⁶⁴ Bachelard, TRV, p. 371.

⁶⁵ Bachelard, *La terre et les rêveries du repos* (Paris: José Corti, 1948), p. 112. (TRR, p. 112)

⁶⁶ Bachelard, TRR, p. 116.

此處所謂的「景象」指的就是與居住的家宅對比的外在世界。外在世界越廣闊，我的家宅越寒儉，卻在鮮明對比中，更顯得我能夠悠然在家宅中感到安全，這是一種彰顯親密性的土地意象。然而，這種「受庇護的意識」固然會彷彿自限於孤獨感中，但巴修拉認為，其中仍然有種「安居意志」(la volonté d'habiter)。他引用了小說家羅逖 (Pierre Loti) 的一個描述——「世界的角落」(le coin du monde, 「天涯一角」)，這一意象聯繫到「巖穴」(la grotte) 意象。在西班牙城堡 (豪華富麗) 與巖穴 (簡陋原始) 的對比中，不同的居住想像起作用，這是「居住意志的二律背反」：

身在他方 (être ailleurs)，身在此處 (être là)，這不是單單只從幾何觀點所表達出的。這裏應該有個意志。安居意志凝聚在一種地下的棲息所。……在巖穴中就可以流連忘返了，就可以經常回歸，或者至少以思想回歸，以便重新感受一種內在力量的凝聚。⁶⁷

根據巴修拉的這一說法，安居意志也是一種力量的展現，能夠安於巖穴，也是能夠安於此處的表現。這種「安居」是由力量來加以持守的。不借用海德格的「此有」(Dasein, être là)，巴修拉直接肯定存有與意志的關係，這一觀點比之於海德格哲學概念「在世存有」(In-der-Welt-sein) 的「身陷其中」與不得已的焦慮大不相同。「此處」(da, là) 不是被當作產生焦慮的場所。

我們可以從此一「安居意志」回過頭來看唐先生指出靈根自植中的「自持自守」，這種「保守」是可以根據「安居意志」來理解。我們也可以進而考慮在「隨境所適」與「隨處江湖可泊船」中的一種安居意志，這種安居意志進而肯定此時此地的積極意義。靈根自植本就是扎根於此地的意義，而在此地扎根則顯示與此地的一個親密關係。環繞著樹的意象，花果飄零暗示著死亡的離散，而靈根自植則是重拾生機。在此一點上，巴修拉在談及樹根的土地價值化 (valorisation terrestre des racines)⁶⁸ 時也提示了樹的整全意象，這種意象將宇宙樹與精神樹綜合起來，也將情感的親密性與生機力量綜合起來，並以樹根作為一個與土地聯結的關鍵。巴修拉指出扎根的生命意志：

在樹根這邊，人們立即夢想到整個土地，彷彿地球大地是眾多樹根的一個

⁶⁷ Bachelard, TRR, p. 191.

⁶⁸ Bachelard, TRR, p. 306.

結，彷彿只有樹根能夠保證地球大地的綜合。接著應該出現的是：所有生命與所有意志都首先曾經是一棵樹。⁶⁹

樹提供了挺直、立定、穩定、團結、持續的意象，而穩定的土地與挺直的樹幹則是由樹根的延伸來結合，樹根抓緊了泥土來使得樹得以堅定屹立⁷⁰。相較於迷宮的困頓與欠缺出路，樹根固然有其盤根錯節的樣態十分類似於地下迷宮，但是樹根的延伸是帶來生機的。「此處」的扎根使得土地意象具有存在的動態意涵，也使得意志與生命的關係在此種意象下更為突顯。而從此一土地意象所透顯出的場所意識，使得責任的動態活動可以促進實踐與教化的鮮明意義。

四、流放、棲留的場所論意涵

進一步考慮「此處」的問題，我們可以引入另一個深思過「責任」問題的哲學家列維納斯 (Emmanuel Lévinas) 來做深一層的討論。列維納斯的思考與立足點與巴修拉非常不同。列維納斯始終不同意海德格之基本存有論，在他較早的作品《從存在到存在者》中曾經分析過「此處」的獨特意義，並用以來抗拒回歸「存有」(Être, Sein)⁷¹ 的吸納。列維納斯嘗試指出一種非存有論化的「此處」(ici)，在分析「我思」時，他指出「此處」不可被還原至「我思」。「此處」並非可以被客觀化為意識對象的「空間」，相反地，列維納斯指出：「思想並非首先是思想，然後才是在此處；思想作為思想，就在此處。」⁷² 此處使得意識出現、出現於此，也使意識成為此種意識；在這個論述脈絡中，列維納斯以黑格爾《精神現象學》的〈感性確定性〉作為以「此處」為論證開端的例證，但是列維納斯隨即考慮無意識的情形——睡眠，他認為不論是意識或無意識都要有定位 (localisation)，但是睡眠更能在躺臥中顯示「場所」的羈絆，這種場所的羈絆 (borner l'existence au lieu) 與定位相連，也

⁶⁹ Bachelard, TRR, p. 311.

⁷⁰ Bachelard, TRR, p. 318.

⁷¹ 列維納斯在此書中固然以 *existence/existant* 為標題，但在同時其稍晚出版的另一著作《時間與他者》(*Le temps et l'autre*) (1947) 則明白指出，此一區分對應於德文 *Sein/Seiendes* 的區分。不過，我們的行文基本上保存這一語言翻譯中的差異，而將此處的 *existence/existant* 分別以「存在／存在者」來翻譯。

⁷² Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin, 1993/1947), p. 118. (DEE, p. 118)

與位置的設定 (position) 相連⁷³，而在字義上也與「休憩」(reposer) 相關。場所或地方成為一種條件，使得「主體的主體化」(subjectivation du sujet)⁷⁴ 得以成立。是這種與場所的附著關係，使得一處成為「我的地方」、成為「自己的地方」或「自己的家」(le chez-soi)——例如，出生地、祖國、世界等等。列維納斯延伸了巴修拉對「休憩」的意象分析，而將「睡眠」與地方的庇護當作一個存有論的主題，此一存有論的主題卻不讓一個存有者被吸納入無邊的存有中。相反地，列維納斯希望逆轉存有論差異的關係，而極力證成存有者（存在者）的獨特性。睡眠不是昏沉，而是將睡眠者遺留給地方、場所，是在休憩中讓休憩者的位置適然而現，但為何說是「適然而現」呢？因為，此處、此一場所、此一地方早已經在此，只是，庸庸碌碌者無從發現，庸庸碌碌的意識不斷受意象中的對象所擺布，以致不能發現「此處」。列維納斯更指出，這種與場所的接觸並不是只透顯出身體感官的如何作用，亦即不是只受限於對知覺性觸覺的意象分析，而是貼進到與土地的接觸，這種接觸顯示出土地早已在此，身體早已經仰賴著土地，這是以土地為基礎、為支撐：「透過倚靠著基礎的這一事實，主體才將自己設定為主體 (le sujet se pose comme sujet)。」⁷⁵ 根據這一說法，「設定」不是一種公理化的邏輯動作，「設定」更不是一種任意的意志活動，相反地，「設定」(se poser, position) 必須回到費希特意義下的原始設定 (Setzen, Satz) 來注意其絕對性，這種設定卻又是緊緊在場所上的。我們更可以說，主體倚靠在場所上才成為主體，但同時，將主體作為支撐者 (subjectum, support, hypokeimenon) 是將自己作為一種得以主體化的場所，主體是讓主體性得以展布的場所。

我們在此不進入列維納斯對於海德格的種種批評，而只暫時注意一點：相較於海德格在「在內存有」(In-sein) 概念中所劃下的內部性／外部性的差異，列維納斯清楚區隔「此處」(ici) 與海德格使用的 Dasein 的 Da，他認為：「定位（設定）的此處，先行於一切的理解、一切的視域與一切的時間。」⁷⁶ 意識的根源在此，從此處而出，意識才會是存在的 (existant 相當於 seiende, 存有著的)，才能掙脫匿名的存有 (l'être anonyme)；換言之，在「此處」，存有論差異才能成立，也才能被設

⁷³ Lévinas, DEE, p. 119.

⁷⁴ Lévinas, DEE, p. 118.

⁷⁵ Lévinas, DEE, p. 120.

⁷⁶ Lévinas, DEE, p. 122.

定；「此處」有一存有論意涵。而「匿名的存有」則是列維納斯當作是 *il y a*（勉強譯為「某處有」）的同義詞，是「場所的喪失」（*l'absence de lieu*）⁷⁷。這種對於「此處」的場所論分析，提升到形上學的層次而對抗著海德格所構想的基本存有論，更具體地說，對抗著片面的意識優先性，也對抗著沉陷於匿名的存有之中的蒙昧。「此處」聯結到「此刻」，進而使得一種時間性可以開展；所謂的「開展」意味著一種意識的時間性、接納他者的時間性。不過，對列維納斯來說，此種極力掙脫「存有一般」（*l'être en général*）或「匿名的存有」的觀點，是為了保存主體性，亦即主體的不可還原性，也為了對他者的責任做預備。

對於早期的列維納斯來說，「他者」或外部性的問題已經出現，只是他要藉著時間的特質來讓此一「他者」的問題出現，而對於「此處」的分析正是一個重要的轉折。當列維納斯以法文的 *ici* 來對立於德文的 *Da* 時，他認為 *ici* 的「此處」已經是一種基礎，如同費希特所認為的「設定」作為一種基礎，而睡眠、休憩的可能性就在於這種仰賴於基礎的存在狀態上，在這種基礎上，睡眠、休憩、安息的主體倚靠著他的「此處」，而此處使得這一主體有「立足之處」（*sa stance*）⁷⁸。但是，此一「立足之處」乃是一個時間的印跡，是一個「瞬間」。對於此論點，列維納斯從兩個命題來簡略指出：（一）「休憩的可能性、蜷縮於自己之中的可能性，這就是讓自己投靠到基礎上的可能性、躺下睡覺的可能性」⁷⁹。這是對指於失眠者的焦慮，一個感到無處容身者仍然要設想一「此處」的「安立」才有閉眼沉眠的可能。這種安立就是一種「設定」，這是 *position* 這個詞的歧義。睡眠讓意識進入位置，加以位置化，成為此處。（二）「但是，位置設定乃是瞬間作為此刻的事件」⁸⁰，那讓此處成為位置的設定作用，乃是一種時間作用，是由瞬間 (*instant*) 的立足 (*stance*) 來使之成為可能。在解釋「存在」(*existence*) 是在時間中的「持存」(*per-sistance*) 時，此種「存在」被理解為「穿越、涉足穿過、完成綿延的某物」⁸¹，列維納斯則說「瞬間乃是最勝義下存在的完成」⁸²。但是，一個瞬間也總是在消逝之中，這一

⁷⁷ Lévinas, DEE, p. 121.

⁷⁸ Lévinas, DEE, p. 122.

⁷⁹ Lévinas, DEE, p. 124.

⁸⁰ Lévinas, DEE, p. 124.

⁸¹ Lévinas, DEE, p. 128.

⁸² Lévinas, DEE, p. 130.

瞬間包含著兩重層次：一是作為自我設定的此刻，作為意識的基礎；但另一個則是在消逝中開啟一種「自己以外的他處」，在此刻之外的其他時刻。時間根據第二義下的此刻而開啟了與他者的關係。從「瞬間」到「時間」的這一組分析，列維納斯帶入了其獨特的彌賽亞時間觀，由希望所回應的時間——「時間不是由排列在我之前的各個瞬間所形成的相續，而是對於此刻之希望的回答，那是在此刻中，等同於此刻的我所表達者」⁸³。這種希望所針對的乃是消逝者、失望之處，一種「希望對無法補償者的補償」⁸⁴。希望的回答乃是「其他時刻的絕對他異性」之回應，而這種他異性「只能從他人來到我這邊」⁸⁵。按照早期列維納斯的這一分析，是他人才以相異性以及相異的時間來剝奪我的此刻、我的此處。

列維納斯對於相異性的主張，如果放在場所論的角度來說，觸發他的關心乃是流亡經驗——不單單是從立陶宛到德國、法國的流亡經驗而已，更是猶太人在歷史中的流亡經驗。在《全體與無限》中，列維納斯將睡眠、休憩的問題脈絡放到棲留(demeure)的概念上來討論，家宅同時結合著內在性與外在性，而人則以家宅的親密性為出發點而走到外面，相對地，親密性在家宅中開啟，而家則座落於外面(外在世界中)⁸⁶。在進行存有論分離(séparation ontologique)的基本論述軸線上，列維納斯認為，不應該只將「安居」(l'habitation)當作是人類身體與建築物的某種結合，相對地，必須注意到「在執行分離之時，已分離的存有之具體化」⁸⁷，亦即，已經有身體、有家宅、可以安居之處所；這一論點其實重複著前述《從存在到存在者》對於「位置」的討論。家宅不僅僅不能置於靜態的對象陳列(如同畫境一般)，也不能只被解釋為工具的目的性事物，而是被理解為親密性——「收攏」(le recueillement)⁸⁸的具體化。內在性是由家宅來具體完成，而收攏(收容)則是透過

⁸³ Lévinas, DEE, p. 158.

⁸⁴ Lévinas, DEE, p. 156.

⁸⁵ Lévinas, DEE, p. 160.

⁸⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1980/1961), p. 126. (TI, p. 126)

⁸⁷ Lévinas: "La civilisation du travail et de la possession toute entière, surgit comme concrétisation de l'être séparé effectuant sa séparation." (*Ibid.*) (「勞動與占有的整個文明，其出現都像是在執行分離之時，已分離的存有之具體化。」)

⁸⁸ Lévinas, TI, p. 127. Le recueillement 這個字有「收集、收攝、收容、集中精神」的幾層意義，在漢語中有「收攏精神」，其意義也同於「集中精神、沉靜專心」的意涵。而根據法文字義，列維納斯從 recueillement 轉回 accueil 的字根原意，在此暫時譯為「收攏」。有關本詞的翻譯，按

棲留而化為具體的成品，亦即，化為現實。根據列維納斯的看法，此種「收攏的親密性」一方面指涉到由家宅的保護所築起的孤獨，一方面指涉到家宅中的迎納者，因為「收攏指涉到一種迎納 (accueil)」⁸⁹。

家宅的隱密性以一種隱遁的方式彰顯著他人的面貌，這一他者乃是「女性」——「女性乃是收攏、家宅的內在性與安居的可能性」⁹⁰。看起來似乎不無矛盾，不過列維納斯指出：在這種隱密的顯現當中，「包含了與他人的超越關係之所有可能性」⁹¹。即使在窮困、孤兒、寡婦⁹²的他異性乃至受苦狀態中，仍然有一種親密關係的棲留。「從熟悉性出發，分離將自己構成為棲留與安居。自此之後，存在意味著棲留。……棲留是一種收攏、一種朝向自己而來、一種隱遁於自己家中如同逃入避難地，它回應著一種善迎的慷慨 (hospitalité)、一種等待、一種人性的迎納」⁹³。根據此一描述，棲留的處所已經接受著他者的迎納，而回應於此迎納則是要敞開自家的屋宅而迎納他人、迎納陌生人⁹⁴，如此，方能使得此一屋宅的棲留並非孤立而自我封閉的占據。與這種棲留相對的則是流亡、流放，棲留並不對立於流亡⁹⁵，同樣顯示出此一呼應於他者的經驗。

列維納斯指出，責任是對他人的責任，也是對他人的回答。但是，他人使得「我」的自立、自我封閉、從自己出發而看待一切的這些自我中心主義受到質問。棲息以雙重意味下的內在性與外在性，顯示出他者的一種可能性：我家不是我，我之有家才使得我成為可能。在此一雙重性下，我的迎納他人乃是因為我已經受到他

照一位匿名審查人的建議，回到唐君毅先生在《人生之體驗續編》中有「心靈之凝聚與開發」之說（參見《人生之體驗續編》〔臺北：臺灣學生書局，1980年〕，頁23），本詞亦可譯作「心靈之凝聚」或「凝神」，本人甚表同意。然而，唐先生所提「以凝聚為開發」將凝聚與開發的乾坤之道與人文化成聯繫起來，此想法也蘊涵另一個大論述，可以深入探究，在此暫時保存此一線索，留待他日另作討論。

⁸⁹ Lévinas, TI, p. 128.

⁹⁰ Lévinas, TI, p. 128.

⁹¹ Lévinas, TI, p. 129.

⁹² Lévinas, DEE, p. 162; TI, p. 49.

⁹³ Lévinas, TI, p. 129.

⁹⁴ Lévinas: "J'accueille autrui qui se présente dans ma maison en lui ouvrant ma maison." (TI, p. 146) (「我在敞開我的家宅給他人之時，我已經迎納了出現在我的家宅門前的他人。」)

⁹⁵ Elisabeth Louise Thomas, *Emmanuel Levinas. Ethics, Justice and the Human beyond Being* (New York & London: Routledge, 2004), p. 69.

人的迎納。這種受到質疑與盤問的我則在流離失所中，更體會到我的脆弱（以及我與他人的關係）。在《異於存有或在本質之外》一書中，列維納斯在提及對他人的責任時，同時提到「我」的場所剝離、「我」的流離失所：這個我「不自我設定，在擁有自己與承認自己時，他消耗了自己、將自己遞交出去、讓自己無所依傍 (se dé-situe)、失去了處所、讓自己被流放、在自己中被放逐，不過，彷彿他的皮膚本身還是一種隱蔽於存有的方式，暴露在傷害與凌辱面前，在一個非場所中空乏其身，在替代他者之際，只能像是在流離的痕跡中維持自己」⁹⁶。在這段引文中，列維納斯特別強調法文裏面的反身式中出現的「自己」（例如：se/se livrer, se consumer, s'exiler）是一種「被動態」，而不是真正對「自己」的主動肯定⁹⁷。在這一情形下，只有一種「我」被肯定；而那是在面對他人的責任時的一種「此處」的我。列維納斯引用〈以賽亞書〉(6:8)中，以賽亞回應「主的聲音」而說：「我在這裏，請差遣我。」(me voici)⁹⁸。列維納斯的詮釋認為，此處的「我」是一個不逃避的「我」、一個替代他人的「我」、一個無所逃、無所依傍的「我」。這裏呈現的責任主體乃是一隸屬於他人的主體，而非凌駕他人而「自立」的主體。在解釋此一關係時，有幾層描述，而其中之一與場所論有關的是：「在彼此說『我』或者『我在這裏』時，那是一個人剝除一切的關係、一切的旨趣，照字面意思來說，喪失處境、喪失棲留所、到處被驅離也從自己處被驅離。」⁹⁹也正是在這種場所意義下的無所適從，主體服從於一個呼喚。「我在這裏」(me voici)是個回答，是對於一個問題、一個呼喚的回答。責任的精義就在此一回答的動作中。列維納斯認為這個「我在這裏」乃是對無限的見證¹⁰⁰。而相較於「我在這裏」的承諾與回應，土地作為安居的處所，則顯得有一不穩定性，土地不是可占領的土地，而往往是在流亡經驗中所持的希望，是一「應許之地」，但同時在流浪中，一個主體、一個我面對著世

⁹⁶ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1974), p. 176. (AE, p. 176)

⁹⁷ Lévinas, AE, p. 176; cf. AE, pp. 131-135.

⁹⁸ Lévinas, AE, p. 186.

⁹⁹ Lévinas, AE, p. 186.

¹⁰⁰ Lévinas, AE, p. 186; p. 190；列維納斯另外引用〈撒母耳記（上）〉(17:45)：「我來……是靠著耶和華的名。」(Je viens au nom de l'Éternel)；列維納斯另外作“Me voici, au nom de Dieu”（「以神之名，我在此」），以便與“Me voici”呼應。

間的凌辱¹⁰¹。在流放與應許之地這兩者之間，在主體與他者之間，在我的回答與他人的面貌之間，有一無限的距離，但也同時有一鄰近性；我的近鄰開放為此處。責任作為對於他人的責任，意味著一個主體承擔著他人，但也是從屬於他人。國土、家園在這樣一種深刻的猶太經驗與哲學中，並不能明確而對應地回歸於現存的以色列。在流亡與應許之地兩者之間有一距離，但並未能吸收化約為一種認同的土地，並不能當作自我認同、自我意識、自我同一的場所。列維納斯所思考的責任意識，將此一土地化為一種「非場所」(non-lieu)：「對他者的責任是主體性的非場所所安置的場所，是『哪裏？』這個問題的優先性消失的場所。」¹⁰²列維納斯的此一論點拉出了責任意識與土地意識之間的張力。

在這種「非場所」的想法下，土地不再以居住固著的方式被看待，而是以轉喻的方式賦予一種更具普遍性意涵的責任意識。從家宅所體現的棲留到剝離處所的流離，即使在非場所的意義下，與他人相關的場所乃是列維納斯所始終以責任意識來加以呼應、回應者。即使在張力狀態中，這種場所關係正顯示出這種有猶太淵源的責任意識所蘊涵的動態結構。一個從場所出發的思考也同時意識到此一場所的陷落與局限，這同時也是「在地化」、「本地化」的陷阱，因此非場所的質問正是對此一陷落的條件關係發出警訊。

五、結 論

在上述的分析中，我們藉著一種以土地關係為軸心的倫理意象，從意象與行動的動態化過程，來思考與理解跨越當代歷史情境中的責任意識。

在巴修拉的土地詩學著作中，土地意象作為基本線索，引導出有關承擔重負的力量意志與扎根的安居意志，這一路的想法站在想像與意志的關係上立論。巴修拉的詩學分析提供了有關倫理意象的動態提示，也開敞一種可資比較的哲學論述場域。土地作為一種倫理意象，將人的身體與場所、地方的具體可能關係綜合起來。

而在列維納斯這種深具歷史意識（「身為大屠殺的倖存者」）的猶太哲學家身上，我們看到一個在土地意識（流放、流亡、流離失所）與歷史責任意識之間的曲

¹⁰¹ Catherine Chalié, *Lévinas. L'utopie de l'humain* (Paris: Albin Michel, 1993), p. 90.

¹⁰² Lévinas, AE, p. 12.

折使命。列維納斯將回應歷史的責任意識定立在彌賽亞式的希望上，將土地呼喚的場所精神轉向一種無限的鄰近，從鄰人、他人到無限的神，他所追求的是「艱困的自由」。

如果轉回到中華文化的場域來思考，我們藉著剖析唐先生的觀點，進而認識到，從花果飄零到靈根自植，也已經蘊涵著一種土地意識與歷史意識結合的責任意識。但是，這種責任也並不是單純守護家園、土地、住所這樣的個人責任，而是已經繼承著儒家「公心」的普遍理想。

同樣地，勞先生從歷史債務所喚出的承當精神，則繫念著另一種艱難的自由：一個現代化的中國。這是不斷在其詩句中藉著「醉策屠龍舊夢涼」、「無奈楸枰局已殘」所顯露的呼喚。責任意識並不能輕易地絕望。此種責任意識與理境安頓，將希望也築居於面對思想與現實而開敞之世界中的中國。

但是，這個中國會在哪裏？它的遠景是否已經鄰近了呢？這種「哪裏？」的問題將再度成為行動反思的質問。人與其土地之間的關係，乃是一種呼喚與回應，但並不應該是占據的應許，而是一種開敞的應許。在路向與出路的問題上，對於責任的思考仍將繼續引導著思想者走這條漫漫長路：「任重而道遠」——事實上，「道路」作為一種土地意象，已經牢固地與一種從《論語》以來的中國經典傳統結合。從當代哲學家的身分來看，勞先生在歷史懲罰與責任意識的論述中，將「中國」（家國）當作一個思想的任務，在類似的方式上，唐先生則以花果飄零的意象進行倫理的召喚。須辨明的是，此一「中國」的意涵在文化上的意義遠勝過政治的意義。然而，此種召喚在結構上並不專屬於唐、勞兩先生的時代或他們的家國，藉著與巴修拉、列維納斯的比較，可以看到藉由意象使用進行倫理召喚的心理結構，在土地意象與責任意識的結合上，扮演著一種意義賦予的功能，而形構了倫理的哲學論述，甚至也是哲學的倫理論述。藉著此種土地意象的使用，以及比較不同傳統下哲學家對這一類意象的使用，或許可以指出一種比較哲學的新視野。

我們在注意到歷史條件的形構作用時，也可以注意到同樣交織在一起的場所條件；這一場所條件具體化為不同的土地意象，而彰顯出責任意識的動態結構。在語言隱喻的使用之外，仍然有一種回應著倫理意象呼喚的生命動態。對於意象呼喚的回應牽動著身體主體與意志主體，並鋪陳著一種對於場所的敏銳意識。這種敏銳的場所意識不能停留於一種封閉狀態，並揭示著與未來緊密相關的自由，只是這種開放並不能免除自由的艱難。對於責任意識的再思考，不是為了重新形構一種具體的

責任賦予，相對地，透過對倫理意象的敏銳勾勒，將土地意象視為一種源自自然生活的宇宙意象，有助於開放出一種環繞責任意識的論述空間。土地意象以各種形貌驅動著人的意義建構，家園、異地或天涯一角所作的呼喚也將不斷迴盪著。

徵引書目

- 唐君毅：《中華人文與當今世界》，臺北：臺灣學生書局，1975年。
- 康德著，李明輝譯：《康德歷史哲學論文集》，臺北：聯經出版事業公司，2002年。
- 勞思光：《歷史的懲罰》，臺北：風雲時代，1993 (1962)年。
- _____：《書簡與雜記》，臺北：時報文化出版公司，1987年。
- _____：《思光詩選》，臺北：東大圖書公司，1992年。
- _____：《中國文化路向問題的新檢討》，臺北：東大圖書公司，1993年。
- _____：《思辯錄——思光近作集》，臺北：東大圖書公司，1996年。
- _____：《家國天下——思光時論文選》，香港：香港中文大學出版社，2001年。
- 黃振華：〈試闡述唐君毅先生有關中華民族花果飄零與靈根自植之思想〉，見霍韜晦編：《唐君毅思想國際會議論文集》(I)，香港：法住出版社，1992年，頁40-88。
- 劉國英、張燦輝（合編）：《無涯理境——勞思光先生的學問與思想》，香港：香港中文大學出版社，2003年。
- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. vol.1. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Bachelard, Gaston. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: José Corti, 1947.
- _____. *La terre et les rêveries du repos*. Paris: José Corti, 1948.
- Brague, Remi. *La sagesse du monde*. Paris: Fayard, 1999.
- Chalier, Catherine. *Lévinas. L'utopie de l'humain*. Paris: Albin Michel, 1993.
- Kant, Immanuel. *Kants Werke: Akademie-Textausgabe*. Band VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- _____. *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1980 (1961).
- _____. *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982.
- _____. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1985 (1947).

_____. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel / Livre de Poche, 1988 (1976).

_____. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1993 (1947).

_____. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Rivages Poche/Petite Bibliothèque, 1998.

Platon. *Timée*. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

Thomas, Elisabeth Louise. *Emmanuel Levinas. Ethics, Justice and the Human beyond Being*. New York & London: Routledge, 2004.