

第一章

導 論

自「認識你自己」的希臘神諭起，人作為一意識主體乃是整個西方哲學史不斷關注的主題。以笛卡兒（René Descartes）「我思」（Cogito）為起點的現代哲學，更建構了以主體為優位地位的哲學傳統，人的意識或理性成了哲學活動的阿基米德點。這點可以康德（Immanuel Kant）的批判哲學為首所開啟的德國觀念論為典範，甚而直至本世紀初胡塞爾（Edmund Husserl）所創始的現象學，也依然企圖以意識為起點建立一種作為嚴格科學的無預設哲學。然而，隨著十九世紀的馬克斯（Karl Marx）、尼采（Friedrich Nietzsche）與二十世紀的佛洛伊德（Sigmund Freud）等「質疑大師」（masters of suspicion）的興起，主體概念即分別於不同方面開始遭受強烈的質疑與批判。這個趨向在二十世紀下半葉的法國，隨著結構主義、解構主義與後現代主義等不同理論之風行而達於頂點¹；人或者被解消，或者被宣告死亡（M. Foucault）。於是笛卡兒所建立的主體哲學城堡歷經多次攻堅之後，如今「已然形同廢墟」（沈清松，1996:6）。

面對這種解構主體的風潮，我們將如何重新理解人？人還能否被視為一自我？說人是一能思維、能行動的自由主體是否還有意義？而若人的主體性被否定，則人的存在意義又如何安置？反之，要保住人的主體性，則

1 呂格爾在其〈學思自傳〉（*Reflexion faite: Autobiographie intellectuelle*）裡回憶1960年到70年代法國思想界的非主體趨勢時，也列舉了產生這個趨勢的五個來源：1.對海德格《存有與時間》的誤讀與對其後期詩性思考的重視，2.李維史陀（Claude Lévi-Strauss）的神話學研究所展現的結構語言觀，3.承自索緒爾（Ferdinand de Saussure）將主體意向與語言系統結構分開的文學批評理論，4.阿圖塞（Louis Althusser）區分馬克思作品的科學成素與任何理論或實踐的人文主義，5.最後，拉岡（Jacques Lacan）以語言系統重構潛意識的對佛洛伊德之重新解讀，也不能自外於這個運動（AI:32-33）。這些都是當時他的主體哲學所面對的巨大挑戰，也促成了他60年代以後哲學重心的逐漸轉向；就此而言，呂格爾的主體存有學正是在對抗此一去主體思潮中建起來的。詳後。

我們又將如何面對這些質疑的論點？難道傳統的主體哲學除了當被批判之外，就沒有繼承的可能嗎？

本書即企圖藉由身處這個去主體思潮核心的二十世紀法國哲學家呂格爾（Paul Ricœur, 1913-2005）於1950-1969年間的主體存有學論點來回應這些問題。我們之所以將主題定在「惡」上，係因呂格爾反思主體的問題不但通過上述種種質疑論點，更自覺地面對且系統地處理惡的問題。這是呂格爾主體哲學極為特殊之處，而也因此，他的主體觀不但能批判地繼承現代的「反思哲學」（*philosophie réflexive*）傳統，更能重新連結於宗教或神學傳統。我們認為，由於面對「惡」這個古老的宗教問題，呂格爾的主體概念反而走得比當代那些解構主體的哲學家們更遠，即更能理解主體的根本問題，也因而建構了更為中肯、可信的主體觀。因此，我們將以他的惡論來切入他的主體觀，以展示他那「後於」現代主義與後現代主義的主體哲學。

惡的問題

惡或許是我們最不需多費口舌去證實的世間現象，因為我們的存在總是伴隨著不同型態的惡²，正如康德所言「『世界置身惡之中』是一句如同歷史一樣古老的哀嘆，甚至如同更遠古的藝術、詩一般古老」（Kant 1960:15）。日常情感向我們顯示一個事實——惡始終滲透在存在的每個層面，憂傷、痛苦、焦慮、愁煩、憤恨、厭惡、仇恨、恐懼等，都指向某種臨近我們或已遭遇的惡。任何一個在意生命意義的人都會問：為什麼有

2 惡有許多不同的分類方式，至少可分為人為（道德的）與非人為（自然的）兩種，萊布尼茲（G. W. F. von Leibniz）的神義論裡則區分為「物理惡」（*physical evil*）、「道德惡」（*moral evil*）與「形上惡」（*metaphysical evil*）三種；物理惡即是起於自然原因的自然惡，道德惡即人為的過錯，而形上惡則是指一切受造物之有限與不完全。英國宗教哲學家John Hick在他的《惡與愛的上帝》這本當代神義論名著裡主要還是依循萊布尼茲的區分來劃分惡的種類（1985:12-14），在《哲學百科全書》的「惡的問題」一條中他則更明確細分為四種：(1)道德惡或罪，(2)人由道德惡所引來或下面的自然惡所招致的肉體疼痛或心理愁煩，(3)自然惡，與(4)形上惡（Hick 1969:136）。

惡？它起於何處？我們要如何理解它？若有人想探究存在之奧秘，似乎不能略過這些問題。

惡當然不是我們最終關懷所在，也不是我們追尋的存在目的。它之所以重要並成為「問題」，乃是因為我們更在意於遭遇到它的生命自身，這即是說，我們是關心著我們自己的生命因而才正視惡，以致將之視為一個問題。反過來說，我們也正是因為具體地遭逢到惡、體驗到惡的否定力量，我們才真正地意識到我們的存在是一個必須探究並等待解答的問題。因此，一種真正關心並追尋人之存在意義的哲學，不可能也不應該略過惡的問題，而惡也正嚴峻地考驗著任何宣稱對人已有充分理解的哲學學說或思想。要完整地理解人，惡的問題顯然是必經的關卡。

我們同意馬賽爾（Gabriel Marcel）的觀點，惡不應該只是一個「問題」或「概念」，而是實際存在的現象，哲學家不應該以「惡的概念」取代「惡的實在性」而規避真正存在著的惡的事實；而且任何一個人都必須在遭遇惡的具體處境中來反思惡，才不致流於空談³。但是，這不意味著任何真實面對惡之實在性的人不能將惡視為一個「問題」來思考，也不意味著反思「惡的問題」不該尋找適切的方法。哲學未必能具體解決惡的問題，但是它卻必須竭盡所能地透過論述，讓人接近這個問題或奧秘，以期得到存在之智慧。

1. 西方哲學論惡的兩種基本進路：奧古斯丁與康德

既然惡是存在的問題，自然也就成為針對任何肯定式信念或信仰的詰難，所以「惡的問題」一直嚴苛挑戰著任何對人性、世界與超越界持正面態度的學說或宗教信仰，以基督宗教為主流文化的西方哲學與神學傳統即

3 馬賽爾認為我們不可能在沒有遭遇惡的經驗下談惡，為了免於空談惡，他以一種所謂「實存哲學的精神」（the spirit of an existential philosophy）來反思惡；而且他以「惡的奧秘」（mystery of evil）來取代「惡的問題」（他認為這個語詞不適切）。所謂的「奧秘」乃意味著，認為惡能夠在歷史之中被超克或者被鑲入更高的綜合裡（這是針對黑格爾的哲學而說的），這都是無用與虛幻的想法，我們只能從富有恩典的信仰「盼望」裡來思考與面對惡（Marcel 1973:132-133）。從下文我們將發現呂格爾的見解多得自馬賽爾的想法。

是一個顯著的例子。依基督信仰，善具有絕對的優先性，人性本是良善的，世界原是美好的，而上帝則是全知、全能、全善。然而，果真如此，人為什麼會作惡？為何世界充滿各種詭詐、仇恨、殺戮、痛苦、災難、毀滅與死亡？上帝為何容忍這些惡存在？一個人如果接受基督信仰前述的基本教理，那麼他-她即不得不預備將隨時面對來自於惡這個突兀現象所引生之問題的挑戰。「神義論」(theodicy)即是源於處理上帝與惡之間的一致性所引生的獨特學門，這因而也成了西方哲學或神學探究惡的主要進路之一，每一個具有代表性的哲學家或神學家或多或少都要面對這個挑戰⁴。

奧古斯丁(St. Augustine, 354-430)即是西方哲學與惡的問題角力最為典型的代表⁵。何謂惡？它從何而來？它意味著什麼？它如何與上帝信仰諧調一致？這些都是奧古斯丁一生致力思考與探究的問題⁶。他的探

4 「神義論」(theodicy)是由兩個希臘字「神」(theo[god])與「義」(dike[justice])組成的，神義論即是面對惡的存在事實而為上帝之公義申辯的理論。一般公認萊布尼茲最先引進這個字，據說(John T. Merz)萊布尼茲是在1697年寫給Magliabechi的一封信中以法文「Théodicée」為他將寫作的一本書之標題而使用了這個字，而該書於1710年問世，全名為《關於上帝的良善、人的自由與惡的根源之神義論》(*Essais de Théodicée sur la Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*)，參見William Fulton寫的詞條「THEODICY」(1955:289)。以惡的問題向上帝之公義提出詰難乃早在希臘哲學時期即已出現，最早且最具有代表性的詰難是伊比鳩魯(Epicurus, 341-270 B.C.)提出的，他的詰難形式如下：「上帝或者想取走惡但不能，或者祂能但不願意，或者祂既不願意也不能，或者祂願意且能。如果祂願意但不能，那祂是軟弱無能的，這與上帝的特質不合；如果祂能但不願意，那祂是惡意的，這一樣與上帝不合；如果祂既不願意又不能，那祂是惡意且無能的，因而不是上帝；如果祂又願意又能，唯獨這項合於上帝，〔但是〕那麼諸惡的根源由何而來？為何祂不取走它們？」(引自John Hick, *Evil and The God of Love*, p.5n)，這成了後來成了詰難基督教上帝信仰的標準形式。有趣的是，神義論這種「惡的問題」研究進路並沒有因為基督宗教今日在西方的式微而改變，在英美分析哲學領域裡反而因為邏輯學的進展而轉為以更精緻繁瑣的論證模式持續爭論著，「惡的問題」成為有神論與無神論哲學家攻防的主要焦點，這種現象可以下面兩本論文集作為代表：*The Problem of Evil*, ed. M. McC. Adams and R. M. Adams, New York: Oxford University Press, 1990以及*The Evidential Argument From Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996。

5 任何一個想在西方哲學或神學傳統裡探究惡的問題的人都不能略過奧古斯丁在這方面的見解，惡的問題確實也是奧古斯丁最為關注的主題之一，John Hick說：「從他最早到最晚的作品，奧古斯丁是持續地面向惡的問題」(1985:38)，而且就神義論傳統而言，他也認為奧古斯丁是諸論者中「最偉大的神義論者」(1985:12)。

6 John Hick把奧古斯丁處理惡的問題歸納為四方面：(1)何謂惡？(2)惡從何而來？(3)存在之有限與偶然性所衍生的形上惡之問題，(4)惡與上帝的創造之諧調的問題(1985:37-38)。

究模式即是以基督信仰為根本前提的神學神義論進路，上帝是「惡的問題」的必要相關項，並且是解答的條件⁷。奧古斯丁相信一切實在之物（實體）皆為上帝所造，因而是善的；惡是善的對立面，所以並非實在之物，而為「善之缺乏」（privation of goodness, Augustine 1977:43,124-25; 1992:150-51,107）。而這個「缺乏」由何而來呢？奧古斯丁認為是出於那違逆善的自由意志。人以其自由意志為惡（犯罪），而且也因此招致各種身心痛苦（懲罰）；他認為我們無意間犯的錯誤（非意願地為惡）並不算有罪，但卻須視為先前之罪的懲罰——惡行乃惡行之結果與報應⁸。但最為棘手的是，惡如何與上帝的絕對良善諧調一致⁹？奧古斯丁透過信心相信一切事物（包括罪惡在內）最終都將在上帝的眼中構成一個至善的和諧，換言之，惡終究只是構成整體善不可或缺的元素而已，並無獨立的地位（Augustine 1977:124-125）。

奧古斯丁的惡論固然有著極濃烈的神義論色彩，並且將惡界定為一種「缺乏」（空無），但是他以自由意志作為惡的最終出處則完全是一種意願論（voluntarism）的責任倫理學觀點，即惡是意志之自由作為的結果，因而人或任何意志存有者都必須為惡負最後的責任。不過，在考量救贖論

⁷ 奧古斯丁恪守信仰的優先性，認為惡的問題必須先建基於信仰之上，否則無法理解，參見St. Augustine, 《論自由意志》（1992 :24, 64）。

⁸ 奧古斯丁明顯護衛自由意志為惡之成因的文本即是《論自由意志》，確定的文字可參見頁42、56、113，其中奧古斯丁給「作惡」下了一個形式定義，他說：「作惡是不是忽視了那些為心智本身所享受、所領悟、所愛慕而不能喪失的永恆之物，倒去追求那些為人的最低部分或身體所感受到的，那些永不會是可靠的暫世之物，彷彿（在追求什麼）偉大而絕妙的東西呢？依我看來一切惡行——即一切罪惡——都包括在此一範疇之內」（1992:56）。這個論點後來重複出現在其他著作裡，如《懺悔錄》第七書中（1977:114, 126）；在《上帝之城》論及「惡意志無充分原因」時論證得更為詳細，他說：「因為當一個意志離卻較高的事物而轉向較低者，它即變為惡的，不是因為它轉向的事物是惡的，而是因為這個轉向的行為本身即是一錯誤的轉向。因此，較低的事物並未使意志變惡，而是意志，因為正是它自己被帶成基本與倔強地渴望一較低的事物」（1988:29）。奧古斯丁認為意志之為惡乃在於它棄高就低的選擇。而罪惡的結果則是帶來兩種懲罰，即「無知」與「無能」（1992:162），所以過錯乃是過錯的一種結果。這個觀點連結於「原罪」教義而說的（1992:163）。

⁹ 奧古斯丁在《懺悔錄》中很敏銳且誠實地面對著伊比鳩魯式的上帝與惡所產生的詰難（1977:113-14, 115-16）。

的問題時，他與伯拉糾（Pelagius）的純粹意志論立場相對，而提出了「原罪」（original sin）概念來說明人類始祖亞當第一次犯罪與後代人類之間的延續關係¹⁰；其後果是削弱了他的意志論觀點，因為這意味著意志與罪惡之間具有一種天生的必然關連——人天生有罪而且不得不犯罪。如此一來，奧古斯丁的惡論似乎陷入一種複雜的糾葛中，一方面他認為惡是出於自由意志；可是另一方面他又認為作為亞當後代的我們在尚未決意之先已然犯了罪，而且人根本無能為善。所有人都必須藉由上帝在耶穌基督裡的救贖才能脫離罪惡，也才能行善，根本言之，人之能行善是上帝的恩典。依此，我們到底要如何理解惡與自由的關係？如果惡最終是自由意志的結果，原罪還會是一個有意義的概念嗎？反之，如果人皆負有原罪，則自由又如何可能？

康德則是與奧古斯丁相對的另一個論惡進路典型¹¹。身處啟蒙運動時期的康德似乎對替上帝的公義辯護的神義論無明顯的興趣，他完全從人（理性存有者）所具有的實踐理性（善意志）來理解善惡的問題¹²。對康德而言，意志本質上是良善而且是自由的，是我們實踐的基礎，一切道德由此而出¹³。所謂「善」即是出於意志自由地依從自立之普遍道德法則而行的自律行為，而「惡」則是違反道德法則的行為，這裡無需涉及上帝。然而，如果人的意志本是良善且自由的，那麼為什麼人會為惡？這則是康德的倫

¹⁰ 參見 St. Augustine，〈論原罪〉，收入《論原罪與恩典：駁佩拉糾派》（2005:260-299）。

¹¹ 其實就某個意義上說，康德的觀點並未超出奧古斯丁的說法（至少沒超出《論自由意志》之基本論點），因為根本上奧古斯丁還是將惡歸諸於意志。而且我們發現，康德許多說法，諸如惡乃不可探究的等等，奧古斯丁早已明言。因此或許更精確的說法應該是，康德進一步發展了奧古斯丁惡論裡自由意志論這個面向；二者的差別在於奧古斯丁是以基督信仰為核心的神學進路，而康德則是以意志（實踐理性）為中心的倫理學進路。

¹² 康德在《實踐理性之批判》第一部第一書的第二章「純粹實踐理性的一種對象之概念」裡談到「實踐理性的唯一對象是善與惡的對象」（Kant 1958:60），而所謂善與惡是專指「行為」而不是「人格狀態」，而行為是出於格律（maxim）的決定，格律則是意志自由決意形成的一種「行動態度」或「主觀原則」，因而善惡最終要歸之於格律，而判定格律之善或惡則完全基於道德法則，所以善與惡是由道德法則所決定（1958:62）。

¹³ 康德在《道德底形上學之基礎》首章首句即說：「在世界之內，甚至根本在它之外，除了一個善的意志之外，我們不可能設想任何事物，它能無限制地被視為善的」（1990:9），而且這個「意志不外乎就是實踐理性」（1990:32）。

理學的關鍵問題，在此受質疑的不是上帝的公義與權能，而是人的意志之良善與自由。康德在《單在理性限度內之宗教》（*Religion within the Limits of Reason Alone*）開始正式處理這個問題，並提出「根本惡」（radical evil）概念作為人為惡的人性依據。雖然康德在該書裡承認，由於惡的普遍性使我們不得不在人性中假定有一種敗壞道德法則的根源——根本惡（radical evil），但他還是宣稱我們必須將惡的起源歸於「理性的根源」（origin in reason）而不是「時間的根源」（origin in time）¹⁴，換言之，惡還是人自由決意的結果，人必須為之負責；但同時他也不得不承認一個自由的意志如何會違反道德法則則是「不可探究的」¹⁵。所以「根本惡」雖然比「原罪」更有理性的明晰性與說服力，但終究還是無法完全解開惡之謎（柯志明，2000:1114-1128）。

無論奧古斯丁或康德，他們企圖探究惡之根源無非都關連於惡之終結的盼望；對此，作為神學家的奧古斯丁明顯地訴諸於上帝的救贖，而哲學家的康德則肯定人有超越根本惡的能力¹⁶。從兩者的論點可知，對惡之終結取何種態度與對惡的本相以及人實踐能力的理解有不可分的關係，或反

¹⁴ 這點明顯是針對奧古斯丁的原罪概念而發的，康德認為〈創世記〉3: 1-7的故事是以敘述的方式在說明每個人犯罪的原初經驗，而我們與亞當的差別主要在於，亞當犯罪之先是處於「純真」（innocence）狀態，這是即為何說他的犯罪為「墮落」；而我們則被假定為已有邪惡的內在本性（1960:34-38）。

¹⁵ 康德雖認為惡在人性中的起源還是必須歸於意志，但是他同時也承認「使較低的動機成為在諸格律之上的我們意志的這種顛覆之理性根源，亦即向惡之性癖[的這種顛覆之理性根源]，依然是我們所無法探究的（remains inscrutable to us）。因為這種性癖本身必須被置於我們的考量之下，而且因為那一切格律的最終根基，就作為一種結果而言，還是要再涉及到一惡格律的接納」。這即是說，向惡的性癖是意志選擇惡格律的結果，而一個意志又如何會（理性地）選擇惡格律為其主觀實踐原則呢？康德認為這是不可理解的。換言之，對康德而言，理性對惡的考察最多只能談到這裡，再說下去就不是人類理性所能勝任的了（Kant 1960:38）。奧古斯丁早已認為惡之來源不可知，因為惡是空無，而「凡是『烏有的』就不可得知」（Augustine 1992:113）。

¹⁶ 康德認為，雖然根本惡「敗壞了一切格律的依據」，而且是人的力量所「無法拔除的」（inextirpable），但由於人是自由的存有者，所以「超克」（overcome）這個根本惡仍然是可能的（Kant 1960:32）。而康德在解釋亞當墮落時也說，亞當犯罪是「透過誘惑」，因而人性並沒有被「基本地」（basically）毀壞，因而仍有改善的可能，他說：「因此對人而言，他雖然有一個敗壞了的心，但尚擁有一個善意志（wille），依然有回歸他自彼處迷失的良善之希望」（1960:39），同前註引書。很明顯，康德相信能回歸良善乃由於人尚具有自由的良善意志之故。

過來說，由於對惡的理解不同，因而採取了不同的離惡致善觀點。倘若我們認同康德的看法，以為惡只不過是人意志抉擇的結果，那麼我們必然也同時相信我們的意志是行善或惡的主體，因而肯定意志本身即具有離惡從善的能力乃是極其自然的推論；反之，我們若認同奧古斯丁的觀點，以為我們負有原罪而且無能為善，那麼我們必然企求超越者的救贖。但是，惡究竟為何？理當是我們在立場抉擇之前要先思考的問題。然而問題是，我們要以何種方式才能接近並揭露惡？奧古斯丁與康德雖然鉅細靡遺地從不同面向申論惡的問題，但是他們皆未嘗先行反省論惡方法之適切性。如果惡是人類的共通經驗，那麼或許有一種神學家與哲學家可以共同依循的途徑，或許神義論與道德哲學之間存在著一種中介性論述，這似乎是奧古斯丁與康德之惡論遺留有待進一步發展的可能性。

2. 呂格爾：一個綜合的可能性

呂格爾正是一個對惡有敏銳意識的人，他十分清楚惡對哲學是一項嚴重的「挑戰」（*défi*）¹⁷，而他的哲學貢獻之一即是對惡的問題提供了一種新的探究與理解模式。最為明顯的是，他有系統地解讀宗教文本裡的「惡的象徵」來深掘我們有關「惡的經驗」，企圖以此揭露惡的本相；在他看來，惡不是我們可以直接接近而加以思辯的對象，其中必須藉由一種可靠的媒介，而這個媒介即是「惡的象徵系統」（*la symbolique du mal*）。以「象徵」探究惡是呂格爾惡論的特色，其間雖然涉及意志的問題，也論及上帝信仰，但根本上他既不採倫理學意願論的觀點，單從意志之自由來考量惡的問題，也不取神義論的立場，把惡的研究化約為攻擊上帝或為之辯護的護教學問題；但是，意志與上帝卻都在他的惡論中占有重要的地位。從他的作品看來，他的惡論明顯延續著奧古斯丁與康德的討論，而且他的論點正隱含著為了提供一條綜合前二者不同進路的「中介性」觀點之企圖。

¹⁷ 呂格爾確實將「惡」視為對哲學與神學的一種挑戰，見 *La mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, 收入文集 *Lectures 3*. Paris: Seuil. 1994:211-233。

但是，如前所言，我們是因為關心自己的存在才進而尋問惡的問題，對呂格爾來說也是如此，惡並不是他的最終關懷，人才是呂格爾所要探問的根本問題，而惡則是理解這個根本問題不可或缺的關鍵環節。下面我們將藉由簡述呂格爾在1950-1969年的主體存有學之發展，來銜接上述惡的論題，並進而展現他主體概念的基本內涵。

呂格爾1950-1969年的「意志哲學」

呂格爾的哲學可以恰當地用「容納百川」來形容，幾乎任何一個研究者都會讚嘆他理論所展現那種無與倫比的廣度。若從1947年出版《雅斯培與存在哲學》（*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*）到1990年的《自我宛如他者》（*Soi-même comme un autre*）為止，這四十多年的作品所涵蓋的學科或理論領域，至少包含現象學、神學、聖經研究、神話學、心理分析、結構主義理論、詮釋學、史學理論、語言分析哲學、政治哲學、隱喻理論、文學理論、敘述理論等等，所涉及的學者與主題更是不勝枚舉，說他作品的廣度「或許無法為當今世界任何其他思想家的廣度所超越」絕非言過其實¹⁸；但也正因此，所以或許我們也很難將他的哲學歸以特定的類型¹⁹。

不過，由於呂格爾在現象學與詮釋學方面的卓越表現，所以一般學者主要還是將他定位為這兩個領域（或運動）裡的重要代表²⁰，尤其在七〇

¹⁸ 這是 George H. Taylor 在呂格爾的《意識形態與烏托邦演講集》中介紹呂格爾思想的〈編者導論〉之首句，見 Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (1986: ix)。

¹⁹ Charles Reagan 說「總之，呂格爾跨越六十年的作品難以定型 (categorize)」(Thomas Mautner, 1996 :369)。

²⁰ H. Spiegelberg 即把呂格爾列為現象學運動在法國時期的主要代表之一 (1982:585-600)；Richard Kearney的《當代歐洲哲學運動》分「現象學」、「批判理論」與「結構主義」三部分，呂格爾即被列為現象學運動的六個代表之一，不過 Kearney 的介紹側重在呂格爾的詮釋學面向，見 *Modern Movements in European Philosophy* (1994:91-112)。詮釋學方面可見 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (1980:217-256)。Don Ihde 那本在七〇年代最具有代表性的研究即綜合這兩項而將呂格爾的哲學稱為《詮釋學的現象學》(*Hermeneutic Phenomenology: the Philosophy of Paul Ricoeur*, 1971)。漢語有關呂格爾的學思歷程與思想的介紹可

年代到八〇年代所發表的有關文本、隱喻與敘述等理論，幾乎成為呂格爾研究者的研究重心。這種研究取向突顯了呂格爾哲學的詮釋學或語言學的方法論面向，而較不著意於他在某些基本的古典哲學問題上所提供的具體見解。再者，雖然呂格爾的哲學主題歷經許多轉變，但他的作品至少嚴肅面對並嚴格處理著任何一個遭遇到的問題，因為，如他所言，他的作品是隨著激發他的問題而來的，因而他每個時期所處理過的主題及其提出的觀點都具有獨立的意義，值得研究者仔細探究。而且我們認為在轉變之中有延續，除非仔細理解他早期的觀點，否則我們很難徹底明白或評論其後期論點的底蘊。

正如後期一樣，在本時期的幾本主要著作中，呂格爾所涉及的理論、作品已極為廣泛，而且所使用的分析方法也迭有變更。但是，我們可以看出在他龐大的論述中卻貫穿著一個基本問題，即：人的存有（*être*）為何²¹？也即「人是什麼？」²²，如果依照他的計劃架構，我們可以更精確地問，意志活動的結構為何？人自身的存有特質為何？而人的現實存在處境為何？乃至於人又有何未來的存在可能性？或許我們以「主體存有學」（*ontologie du sujet*）為主題來統稱呂格爾這段時期的哲學²³。

參閱沈清松的《呂格爾》（2000）。

²¹ 義大利學者 Domenico Jervolino 認為「我思」（the Cogito）是呂格爾哲學事業的中心或「隱藏的核心」（1990:14），因而在他看來「呂格爾始終是我思、有限者、不穩定之主體、作為意志之主體、奮力與欲求存有的哲學家」（1990:132）。

²² 這是康德接續《純粹理性批判》中提到的「我能知道什麼？」、「我應該做什麼？」與「我可以盼望什麼？」（*Critique of Pure Reason*, A805/B833）三個問題之後，於1793年5月4日在寫給友人 C.F.Stäudlin（Göttingen的神學教授）的信中所提到的第四個問題（見 *Kant, Philosophical Correspondence*, 1759-99:205）。我們同意 Kevin J. Vanhoozer 把這個問題視為激發呂格爾超過四十多年的時間寫作許多作品的唯一問題（1990:38），雖然有簡化之嫌，但確實點出呂格爾整個哲學發展的主要方向，至少1969年之前是如此。

²³ 雖然呂格爾以「意志哲學」作為他這段時期研究主題的名稱，或者又以「哲學家學」稱之，但是我們認為「意志」或「人」都無法完全含括其主題內涵的豐富性，因為他自覺地關連於超越界而探究「人作為一有認知、意志與情感之特質的主體，其完整的存有性相為何？」這個問題。這顯然是有關人之存有特質與地位的存有學問題，因而我們以為「主體存有學」更適合統稱這段時期的哲學主題。而其實呂格爾也在《意志哲學》的「一般導論」裡用了這個名稱來指稱所要處理的主題（FC: 32）。