

# 《論語》中的自我觀念\*

勞悅強

新加坡國立大學中文系

## 摘 要

早期儒家的自我觀念很可能跟宗教、歷史以及政治都有密切的關係，但是，本文旨在考察《論語》中有關「自我」的一套詞彙，從而對孔門的自我觀念有一更為確切的認識。首先，我們根據《論語》以確定先秦儒家到底是否有一種自我意識，然後進而探討他們如何認識自我。本文將集中在《論語》中跟自我可能有關的用語來展開討論，希望藉此能夠建立一個比較確實的文獻基礎，以便日後進一步對儒家自我意識做深入的分析。本文所討論分析的用語包括「吾」、「予」、「我」、「自」、「身」、「躬」以及「己」等字。

**關鍵詞：**《論語》，自我，身心合一，予，我，己，躬，身

自從西方思想東傳，中國許多傳統思想觀念都發生變化，其中一個觀念上的變化就是所謂「自我意識」。「自我」這個觀念將會隨著世紀的交替和時代的轉型而繼續有所發展。我們也可以肯定日後自我觀念的發展又將會直接影響到中國人如何再認識他們的舊傳統，從而決定他們怎樣接受和繼承這個傳統。

作為一個專用哲學術語，「自我」這一個複合詞顯然是後起的，二十世紀以前的中國典籍，不管是儒、是道、是釋，恐怕均付闕如。雖然如此，但這卻不表示中國舊傳統中並無自我的意識這一事實。今天我們講的自我觀念多少都沾染了一些西方的所謂個人主義色彩，強調個人的自由、權利以及個體生命的獨特性。這

---

\* 本文作者在修訂初稿時，幸蒙三位匿名審稿人提出寶貴意見，有助於釐清文中一些概念問題。謹此深表謝忱。

種種自我的特質是否原來都非中國舊傳統中所有，固然值得我們深入研究。過去二十年來，學者不斷努力嘗試探究中國人的「自我」觀念。(註1)這些研究幾乎毫無例外都是從哲學的角度出發的。這固然是順理成章的事。然而，我們似乎還有需要仔細考察中文裏可能指稱「自我」的用語以及這些用語的歷史發展。

本文的目的有二：第一，根據《論語》以確定先秦儒家到底是否有一種自我意識；第二，如果先秦儒家對自我意識有他們自己的一番認識，我們將進一步探討他們如何認識自我。我們必須指出，早期儒家的自我觀念很可能跟宗教、歷史以及政治都有密切的關係，但是，由於本文旨在考察《論語》中有關「自我」的一套詞彙，從而對孔門的自我觀念有一更為確切的認識，故此，本文將集中在《論語》中跟自我可能有關的用語來展開討論。這些用語包括「吾」、「予」、「我」、「自」、「身」、「躬」以及「己」等字。我們希望藉此能夠建立一個比較確實的文獻基礎，以便日後進一步對儒家自我意識做深入的分析。至於自我跟宗教、歷史以及政治等外緣因素的關聯，只能俟諸他日再作討論。

## 「自我」的語言線索

「自我」是一個抽象的觀念，因此，自然不是與生俱來的。雖然孔子本人並沒有直接了當地這樣說明，但是，他卻說人之爲人是「性相近，習相遠」的（《論語》17.2,〈陽貨〉154）。(註2)我們今天固然不知道他爲甚麼會說這樣的話，不過，從他的話看來，他似乎認爲人性並非完全受生理約制決定，他好像更重視人性由積習引致的變化，這是人性由文化的積澱薰染或培育而來的結果。只要人性在一

1. 較早的嘗試見於 *The Monist* on "Conceptions of the Self: East & West," v.61, no.1, January 1978 和 Herbert Fingarette, "The Problem of the Self in the *Analects*," *Philosophy East and West* 29, no. 2, April 1979, 頁 129-140。近期的研究包括 David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture* (Albany: SUNY Press, 1998), Thomas P. Kasulis edited with Roger T. Ames and Wimal Dissanayake, *Self as Body in Asian Theory and Practice* (Albany: SUNY Press, 1993), 和 Weiming Tu, "Confucian Selfhood" in *Confucian Thought: Selfhood As Creative Transformation* (Albany: SUNY Press, 1986)。此外，還有從文學角度考察自我問題的則有 Robert E. Hegel and Richard C. Hessney eds., *Expressions of the Self in Chinese Literature* (New York: Columbia University Press, 1985)。
2. 本文所引《論語》章節乃根據劉殿爵編，《論語逐字索引》(香港：商務印書館，1995年)。另外，標注後又附加《論語》篇目及頁碼，所引乃嘉慶二十年江西南昌府學開雕《十三經注疏》中第八冊《論語注疏》(臺北：藝文印書館，1976年，第六版)。

定程度上是由文化決定，那麼，「自我」觀念的形成自然就是從人性中建構而成的。假若孔子真的有「自我」這一觀念，他又用甚麼語言表達出來的？我們必須知道，即使孔子真的抱有某種自我意識，這並不表示他就一定以精確明晰的語言把它表達出來。事實上，孔子本人很有可能並沒有把他的自我意識看作是一個明確的概念。不管如何，本文先作一個假定：就是孔子及其門人的確抱有某種自我意識，同時，他們更嘗試以精確一致的語言，將此意識表達出來。因此，我們首先要考察一下《論語》中可以用來形容和討論「自我」這一意識的一些用語。

不管早期儒家是否採用甚麼特定用語來指稱「自我」，人我之間以及物我之間的分際他們總該還是會承認的。故此，要考索儒家有關自我的用語，我們就須要把注意力集中在《論語》中專門指稱個人自己以及構成其所以成為獨特的個體的一些用語。依照這個準則，我們可以舉出「吾」、「予」、「我」、「自」、「躬」、「身」、和「己」等七個單詞。<sup>(註3)</sup>「吾」、「予」、「我」、「自」基本上是代名詞而「躬」、「身」、和「己」則是名詞。在四個代名詞中，「吾」和「予」在《論語》中的實際應用只具語法上的功能，兩者都用作分句或句子的主語或賓語，指稱的是句中說話人自己。此外，「吾」和「予」又可用作所有格，指稱說話人的一些屬性或特徵。在使用上，「吾」和「予」似乎是互通的。由於這兩個詞的使用都只限於語法上的功能，因此都並不具有任何哲學意義。

值得一提的是「予」字。在孔子時代，「予」好像已經是一個常用的第一人稱代名詞。根據《論語》的使用情況，不管說話人的身份和社會地位如何，人們一般都以「予」自稱（13.15, 〈子路〉 117；17.1, 〈陽貨〉 154）。<sup>(註4)</sup>「予」的普遍使用似乎說明它並非是用來凸顯說話人自己的特徵的術語，而只是一個語法用語。作為一個語法用語，「予」跟「吾」好像並無甚麼不同，兩者都是用以標識第一人稱與第二、第三人稱之間的區別。<sup>(註5)</sup>孔子本人也遵從這種語言習慣。比如

3. 《論語》中孔子亦以「竊」謙稱自己，只一見（「竊比我老彭」，7.1, 〈述而〉 60），但「竊」字的用法並無任何哲學意義。「余」字早見於甲骨文，用作第一人稱代名詞，但不見於《論語》。在先秦典籍中，「余」字亦不多見。比如說，「余」字在《詩經》和《孟子》兩書中只各見一次。比較例外的是《左傳》和《國語》，「余」字屢次出現，似乎值得進一步研究。

4. 「予」字早見於甲骨文，似作第一人稱代名詞用。見李孝定，《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院，八冊，1970年，第二版），4:1437。

5. 有關「吾」作為第一人稱代名詞的用法，可參看《論語》3.9（〈八佾〉 27），5.9（〈公冶長〉 42），11.23（〈先進〉 99），16.11（〈季氏〉 149），17.8（〈陽貨〉 155）。

說，有一次，孔子就問子貢：「賜也，女以予爲多學而識之者歟？」對曰：「然。非歟？」曰：「非也，予一以貫之」(15.3, 〈衛靈公〉 137)。就像在其他例子一樣，「予」在此大概只是隱然有一種異乎外物及他人的個體意識，但卻不一定指稱孔子這個說話人的獨特的自我。值得一提的是，「予一人」這句片語在《論語》出現了一次(20.1, 〈堯曰〉 178)。可是在孔子以前的商周時代卻早已經流行了。這句片語很清楚地區劃出個人的分際界限，換言之，也就是承認了個人作爲一個獨特個體的身份。更重要的是，在《尚書》、《詩經》等書中，「予一人」中的「予」毫無例外地都指商王或周天子而言。即使在《論語》的孤例中，也不例外。說話人是儒家聖人堯帝，身份顯然十分特殊。由於商王與周天子都是唯一能夠與天溝通的人，並且在人間替天行道，因此，「予」的特殊身份意義就好像跟天有一定的關聯。這一點對《論語》中「予」的用法似乎有十分密切的關係。

除了遵從約定俗成的語言習慣以外，孔子對「予」字的使用好像有其異乎眾人之處，他自稱「予」的時候往往隱涵一種自我意識。孔子的時人自稱「予」的時候固然也很可能具有同樣的涵義，但是，由於《論語》一書基本上只記錄孔子與門人的對話，而每當牽涉時人之際，卻又並沒有給我們留下任何有關的線索。我們不妨再仔細考察一下「予」字的用法。「予」字在《論語》中在 16 章中出現了 27 次。其中，有 16 次據稱乃出自孔子本人之口，而這些言談都顯示出孔子深刻地認識到他自己的獨特個性和歷史使命；在他的意識裏，這種歷史使命甚至還可能是他對天承擔的使命。比如說，孔子受困於宋，桓魋設法要除掉他，而孔子卻充滿自信地宣稱「天生德於予，桓魋其如予何」(7.23, 〈述而〉 63)。另外一次，孔子在匡受圍，可他同樣泰然自若，臨危不亂，對弟子說：「文王既沒，文不在斯乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」(9.5, 〈子罕〉 77)。無獨有偶，在這兩次類似的圍困中，孔子都自稱「予」，而且都是相對於要逼害他的人而言的。根據這兩個事件，我們可以清楚看出孔子自認是上天命定他繼承和發揚斯文的人。這是他的自我定位。他相信自己是上天指定要述而不作，繼往開來的代言人。從孔子的這種歷史意識而言，他知道自己是個獨一無二的人物。事實上，他的門人以及跟他同時的人都明顯地察覺到孔子這種特殊身份。比如說，子貢就曾對大宰說過孔子「固天縱之將聖，又多能也」(9.6, 〈子罕〉 78)。另一方面，儀封人也曾鼓勵過孔子的弟子，說：「二三子何患

於喪乎？天下之無道久矣，天將以夫子爲木鐸」(3.24, 〈八佾〉 31)。

有一次，孔子往見衛靈公的夫人南子，子路面露不悅之色。孔子於是向天發誓，說：「予所否者，天厭之！天厭之！」(6.2, 〈雍也〉 55)。孔子如此的情緒激動是鮮見的，而在此，他自稱「予」。當他的愛徒顏回先他而逝世，孔子傷慟之餘，不禁痛哭大呼：「噫！天喪予！天喪予！」(11.9, 〈先進〉 97)。在情不自禁中，孔子又一次以「予」自稱。值得注意的是，在這兩次摯誠的真情流露中，孔子都不期然地以「予」自稱而同時又把他這個自我在精神上跟天貫通起來。還有一次，孔子顯然感到一股莫名的孤寂，他告訴子貢：「予欲無言。」然後，過了一會，他好像有意地要將自己比擬天，他說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」(17.19, 〈陽貨〉 157)。於此，孔子顯然覺得自己是個與眾不同的人物，他不爲時人賞識，但卻堅守其志，以求無愧於天。看來，孔子的自我定位多少跟天的健行不息有關，由此我們可以推測他的自我意識既區分物我，同時又貫通天人。所謂貫通，指的是孔子自覺地意識到或相信他本人與天之間可以有一種不一定爲外人所知或瞭解的溝通。個中理由我們今天難以具知。不過，有一點可以肯定，就是孔子堅信天有意降德於他，因此，他自覺有一種天降的使命在身，他的行爲和努力只有天才能夠完全理解和接納。他與天的溝通方式大概就是禱告。爲此，孔子的自我能在精神上與天貫通，其前提並非形而上的性命預設，跟後來宋明儒所講的「天道性命貫通」不盡相同。

在強調人天可以貫通的同時，也許我們也須要考察一下自我與天之間的對差與張力。然而，由於《論語》沒有對人天兩者之間關係有直接明確的說明，因此，書中似乎也並無有關這種自我與天之間的對差與張力的直接記載。孔子在境困時窮的時候看來好像無助的呼天（「知我者其天乎」14.35, 〈憲問〉 129；「天喪予」11.9, 〈先進〉 97 等等）和鏗而不捨的努力（「下學而上達」14.35, 〈憲問〉 129；「知其不可而爲之」14.38, 〈憲問〉 130）。這種種呼天與努力也許在一定意義下顯示出人天之際的對差。此外，天似乎又高不可攀，但由於天所降與我的德一直在驅使和策勵，孔子又不得不繼續攀天，以求上達。這大概也屬於曾子所講的「仁以爲己任，死而後已」(8.7, 〈泰伯〉 71) 的積極磨練。這是實實在在的沉重使命感。這種現實與理想之間的失調和差距也許可以算得上是一種人天之間的張力吧。

第一人稱代名詞「我」也給我們提供了一個考察早期儒家「自我」觀念的視

窗。《說文解字》對「我」的定義是：「施身自謂」，意思是說，將個體置身於他人之間而作的自我稱謂。換言之，「我」是相對於他人而言的。<sup>(註6)</sup>「我」在《論語》中出現 45 次，除了一次例外，其他的情況基本上都是作為第一人稱代名詞使用。作為主格使用的時候，「我」是對說話人的指稱；作為所有格使用的時候，「我」指稱說話人的屬性、特徵以及他所引起的效果或作用。在這兩方面，「我」跟「予」並無二致。可是，「予」字的使用只限於主格、賓格和所有格，而「我」字則還可以兼具賓格或與格的功能。<sup>(註7)</sup>此外，「我」字還可以作反身代詞使用（7.1,〈述而〉60）。更重要的是，「我」字可以用作形容詞，指稱個人的自我意識或自我思想（9.4,〈子罕〉77）。由此可見，「我」字是《論語》書中最靈活的一個指稱自己的用語，它可以指稱第一人稱的任何一個維度，既可以界劃其肉體上的分際，又可以顯示其心靈的景況。<sup>(註8)</sup>「我」字既然靈活如此，在它於《論語》出現的 45 次中，大多數情況都明確地指示出個體的分際和獨特的身份認同，那就毫不為奇了。比如說，孔子在自況的時候就說：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭」（7.1,〈述而〉60）。當大宰問子貢孔子是否為聖人，他顯然是要弄清楚孔子的自我身份。孔子聞之，就禁不住說：「大宰知我乎！」（9.7,〈子罕〉78）。從孔子充滿默許的抒發，我們可以知道，他完全明白大宰的發問旨在確定他的自我身份，因此，孔子在此使用「我」字，無疑證明他本人實在自覺到本身的認同問題。

當孔子談到他自己的志向的時候，他也常常用「我」字來作夫子自道。例如，他說：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也」（7.20,〈述而〉63）。他又自誇說：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」（7.2,〈述而〉60）；「出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不為酒困，何有於我哉？」（9.16,〈子罕〉80）。他又曾自言其志，說：「不義而富且貴，於我如浮雲」（7.16,〈述而〉62），所以，他就嘉許顏回，說：「用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫！」（7.11,〈述

6. 「我」字早見於甲骨文，原文似象一種武器的形狀，作為第一人稱是假借的用法。在甲骨文中，「我」只作第一人稱代名詞用。參看李孝定，《甲骨文字集釋》，12:3797-99。

7. 有關「我」與「吾」在古漢語的使用情況，可看王力，《漢語史稿》（北京：中華書局，1980 新版），頁 260。

8. 孔子勸宰我守三年之喪的對話是眾所周知的（17.21,〈陽貨〉157-158）。在這段對話中，孔子顯然承認人人都有了一個內在的心靈世界。他是在這個前提下追問宰我不守三年喪是否能夠心安。宰我的回答同樣地確定了孔子的問題的前提，他的答案本身對我們的分析倒不重要。孔子批評宰我「不仁」，當然也是針對他的內在心靈而言。

而> 61)。孔子自稱是「我待賈者也」(9.13, <子罕> 79), 他好像自我標榜, 說: 「苟有用我者, 期月而已可也, 三年有成」(13.10, <子路> 117)。顏回去世的時候, 門人準備要厚葬他, 孔子反對無效。最後, 他好像想跟顏回解釋, 說厚葬的主意乃「非我也, 夫二三子也」(11.11, <先進> 97)。顯然, 孔子目的在把自己與諸弟子區別開來, 「我」是相對於「二三子」而言的, 可見在此並非只有語法上的意義。同樣地, 當孔子有意地跟先賢比擬, 審定自我身份時, 他也說: 「我則異於是, 無可無不可」(18.8, <微子> 166)。

上文提到, 孔子對「予」的用法似乎別有用意, 他的「予」好像隱涵他對天命在身的自覺。作為代名詞, 「我」字出自孔子之口而指示其與天的關聯的用法只有一次, 這就是他對子貢慨歎「莫我知也夫! …知我者其天乎」那罕見的場合(14.35, <憲問> 129)。在這次無奈的慨歎中, 孔子自覺到天命之在其身, 乃是由於無緣遇上足以知其真「我」的人。「我」跟「予」一樣, 顯然與天有一定的關係。

在《論語》中, 孔子自稱為「丘」的情況一共有九次。有時候, 他以名自稱, 目的是要表示禮貌或者謙虛, 不過, 更多的時候, 他是夫子自道, 說明自己的個性、道德判斷、或其他可以代表他本人的性情和人格的描述。比如說, 他說: 「左丘明恥之, 丘亦恥之」(5.24, <公冶長> 46, 又見 [11.2], <先進> 96)。他也曾經坦白向門人澄清: 「二三子以我為隱乎? 吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者, 是丘也」(7.24, <述而> 63)。毫無疑問, 孔子正在作自我剖白。另外, 據說他也曾慚然而歎曰: 「鳥獸不可與同群, 吾非斯人之徒與而誰與? 天下有道, 丘不與易也」(18.6, <微子> 165)。更有趣的是, 孔子談到禱告時, 也是用「丘」自稱的(7.35, <述而> 65)。固然, 在天之前, 孔子自然會保持謙遜, 但是, 我們不禁要問, 在提及禱告的場合使用個人的名字, 這種行為是否也暗示了孔子本人察覺到自己與天一脈相通的自我認同。如果事實確實如此, 而同時我們又可以由孔子的例子推演, 那麼, 個人名字和作為代名詞的「我」字也許跟「自我」意識有同樣的關連。

既然「我」字可以指個人的個性以及人我之間軀體上的分際, 那麼, 「我」字似乎也可以包涵心靈這一維度。在《論語》中, 只有一次以「我」字來指稱個人的心靈屬性的記錄。那就是門人描述孔子平生不犯的四大忌——「子絕四: 毋意、毋必、毋固、毋我」(9.4, <子罕> 77)。孔子所絕的無疑都是與人的心靈狀況相關

的個性。「我」字一身兼語法功能和指稱心靈的語義，這種語言上的靈活性就使「我」字本身成爲一個獨具一格的用語，正好足以指稱這一漸漸在早期儒家人物的意識中冒出的「自我」觀念。「我」字既可區分人我之分界，同時又標榜個人獨特的身份認同。

最後一個只具有語法意義的單詞是「自」字。「自」字早見於甲骨文，作介詞用，其意爲「由」，指的是行動的發源處。《論語》中「自」字在 17 章中出現了 21 次，其用法有二，兩種用法的次數相若。作爲介詞（共 11 次），「自」字表示方向性，指的是從一個特定的參照點（可以是地點、時間、行動的執行人等）開始或發動（1.1, 3.10, 6.10, 9.15, 12.7, 14.38, 16.2）。（註 9）這種用法跟其在甲骨文的用法並無不同。然而，在《論語》中，「自」字還可以當作反身副詞用，一共有 10 次。作爲反身副詞，「自」字表示其所修飾的主語在句中同時是行動的執行者和接受者（4.17, 7.7, 12.23, 14.17, 14.28, 15.15, 16.14, 19.17, 19.24）。（註 10）準此，我們也許可以推論「自」字似乎點出行爲或思考的方向性，乃是針對執行行動和進行思考的人自己這一事實。不過，我們很難單憑這種語法上的自我指稱，進而斷定早期儒家人物具有一種明確的，有別於他人的自我意識。比如說，「自」字在先秦其他文獻中也有類似的用法，可見儒家對「自」字並無專利使用權。即使我們不能完全排除這種說法的可能性，我們也只能說儒家人物的這種自覺只是我們從語用上作的推測，而非他們本人自己所作的哲學反思的結果。換言之，「自」字跟「吾」字一樣，在《論語》中並無哲學涵蘊。（註 11）

9. 引文分見於〈學而〉5，〈八佾〉27，〈雍也〉52，〈顏淵〉107，〈憲問〉130，〈季氏〉147。

10. 引文分見於〈里仁〉37，〈述而〉60，〈顏淵〉110-111，〈憲問〉127，〈憲問〉128，〈衛靈公〉139，〈季氏〉150，〈子張〉172，〈子張〉174。

11. Livia Kohn 認爲「自」字指稱一個「自發自在的獨立個體」，而「己」與「身」則是一個「以外物爲物件而又自身具有組織的自我」。她對「自我」的分析是先轉借西方心理學裏對自我的分析理論，然後在中國文獻裏找證據。有時候，她的說法或有燕書郢說之功，但往往也會作出不少奇怪的議論。例如，她把「自」字看作名詞，指的是「自我」。雖然她徵引甲骨文爲證，不過她的說法是靠不住的。參看氏著：「Selfhood and Spontaneity in Ancient Chinese Thought」，收入 Leroy S. Rouner, *Selves, People, and Persons: What Does It Mean to Be a Self?* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1992)，頁 123-138。



## 語法以外的身體與自我

《論語》中只有幾個用語的意涵指的是在軀體上、心靈上或道德上作為異於他人的獨立個體。其中，最值得注意的是「身」、「躬」和「己」三個字。「身」字早見於甲骨文，象一個腹部鼓脹的人身側影，其義為「有身孕」。(註<sup>12</sup>)甲骨文中另有「孕」字，其義與「身」相同。也許是因為這個緣故，「身」字的意義便漸變為人身、即人的軀體。在《論語》中有17處，「身」字的意涵並不只限於「肉身軀體」而已。「身」顯然蘊含道德的意義。今天我們說人身攻擊，其中人身一詞顯然並不指人的肉身軀體，而所謂攻擊正是從道德立場出發的。這個非肉體性的人身意義，應該是源自《論語》「身」的用法。純然單指軀體的是「體」字。「體」字在《論語》中只一見，原文說「四體不勤」(18.7,〈微子〉166)，可見在此，嚴格來說，「體」指的是肢體，四體即是四肢之意。

根據《論語》，「身」可以「殺」(「殺身成仁」15.9,〈衛靈公〉138)；可以「致」(「事君能致其身」1.7,〈學而〉7)；可以在一時衝動中被忘掉(「一朝之忿，忘其身，以及其親」12.21,〈顏淵〉110)。「身」也可以是行善積惡的宰體(「親於其身為不善者，君子不入也」17.7,〈陽貨〉155)；因此，「身」也可以「辱」(「降志辱身」18.8,〈微子〉166)；(註<sup>13</sup>)同時也可以接受反省(「三省其身」1.4,〈學而〉6)；可以是「正」或「不正」的道德榜樣(「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」13.6,〈子路〉116；13.13,〈子路〉117)。最後，「身」還可以「絜」(「欲絜其身而亂大倫」18.7,〈微子〉166)，其目的之一就是「不使不仁加乎其身」(4.6,〈里仁〉36)。

從這些具體的形容看來，「身」很清楚指的是個人的身體，這身體在正常情況之下是服從其所屬主人在行為上的意願的。在這個意義下，身體的主人就是身體的宰體(agent)。這個宰體執行善惡，同時又是「自辱」的受體(recipient)。只有宰體一旦自己失控，比如說在極度憤怒的一剎那，才會隨便任意誤用自身。顯

12. 李孝定，《甲骨文字集釋》，12:2719-2720。

13. 「降志辱身」顯然是對言的，前者針對內在，後者針對外在。可見「身」具有軀體性。

然，「身」將人我區分開來，而這個區分主要是以道德意義來界定的。因此，「身」指的是道德個體，它所涵蓋的範圍是每個個體自己必須時常戒慎警惕的。「身」同時又是形體與非形體的結合體；其非形體性必須通過其形體體現出來，而其形體的顯現又同時界定其非形體性的性格。這就是儒家為甚麼那麼熱中關注於禮，因為禮可以節制調度我們體現自己內在自我的外在儀式。內在的自我與外顯的禮儀之間存在著極其緊密的互動關係，互相不斷影響對方，界定對方。這個內外結合而成的自我，其影響還可以外延，直接或間接在他人身上產生一定的作用。孔子相信一旦我們可以做到「其身正」，他人自然會受到感染而「不令而從」。從《論語》對「身」的描述看，對孔門諸哲而言，道德行為乃人事合一的統合體，其中並沒有不帶價值意義的行事人（即「身」）與具有價值意義的行為兩者之分。「身」主事；事顯「身」；身事合一。聖人並非一個把具有崇高道德價值的事情付諸實行，而他本人卻獨立於價值之外的人身。若果真如此，那麼，聖人不外是一副軀殼。聖人之為聖人正在於他通過其人身及言行體現其自己。

「躬」字不見於甲骨文或金文。《說文解字》給「躬」下的定義是「身也」，但又並沒有區分「躬」和「身」的差別。《說文》又以「躬」本作「躬」，「躬」乃俗體字。「躬」字中的「呂」象人的脊骨，而「身」則象人身本身。《說文》謂「呂」、「身」都是意符。「呂」大概就是強調身軀的筆直之意。《論語》中所謂「直躬者」可能指的正是此意。「躬」字在《論語》中的七章裏出現了九次（4.22, 7.33, 10.4, 13.18, 14.5, 15.15, 20.1）；<sup>（註14）</sup>其中，七次作名詞用（4.22, 10.4, 13.18, 15.15, 20.1），<sup>（註15）</sup>兩次作副詞用（7.33, 14.5）。作為名詞，「躬」與「身」同義，就是說，它的意涵並不單指軀體，而更包括具有個體意義的人身。故此，「躬」指的乃是道德行為或禮儀的執行者（「鞠躬如也」10.4，〈鄉黨〉87），也就是承擔道德責任的受體（「恥躬之不逮也」4.22，〈里仁〉38）。難怪孔子對「直躬者」十分欽敬（13.18，〈子路〉118），至於何謂直躬者則是另一個問題。「躬」字作為副詞用，指的主要是身體力行的意思，其內涵其實由它的名詞的意義引申而來。跟反身代名詞「自」字一樣，「躬」著重在行為之於宰體身上的落實體現。這些行為可以帶有道德性

14. 引文分見於〈里仁〉38，〈述而〉65，〈鄉黨〉87，〈子路〉116，〈憲問〉123，〈衛靈公〉139，〈堯曰〉178。

15. 引文分見於〈里仁〉38，〈鄉黨〉87，〈子路〉116，〈衛靈公〉139，〈堯曰〉178。

(「躬行君子」7.33, <述而> 65), 或跟道德不一定相關(「禹稷躬稼而有天下」14.5, <憲問> 123)。(註16)

「己」字亦早見於甲骨文。根據「己」字本身的字形及其他由「己」字組成的字形來判斷,「己」象用以捆紮東西的繩索之形。(註17)從其他由「己」組成的複合字形看來,「己」還有約束的涵義。這一點對我們理解《論語》中「己」的意義可能相當緊要,詳見下文。「己」字在《論語》中出現了25次。從這些使用個案看,「己」顯然指的是一種有意識的自我存在。在有些例子中,「己」只是一個賓格的自我稱謂(1.8, 1.16, 4.14, 9.25, 12.11, 14.39, 14.40, 15.19)。(註18)在這個意義下,「己」正好跟作為主格的第一人稱代名詞「予」字成對。正如前述,「身」帶有很強的軀體涵義,相對而言,「己」則似乎完全是不關軀體的。

根據上文的分析,《論語》中的「身」的變化總是由其宰體引起,故此,「身」好像是不受別人和外界干預或操縱的。相反地,「己」似乎比較靈活開放;引起「己」的變化的導體可以是「身」的宰體,也可以是他人。就宰體而言,其「己」是可以「行」的(「行己也恭」5.16, <公冶長> 44);可以「絜」(「絜己以進」7.29, <述而> 64);可以「克」(「克己復禮」12.1, <顏淵> 106);可以「由」(「為仁由己」12.1, <顏淵> 106);可以「修」(「修己以敬」14.42, <憲問> 131);也可以「恭」(「恭己正南面」15.5, <衛靈公> 137)。除開「絜己」以外,從在「己」所產生的變化看,「己」顯然不像「身」一樣的有形而又可觸覺。《論語》描述「己」的時候所用的字,如「恭」和「敬」都是指心理或精神狀態而言。可見「己」當指內在的自我。「修」字值得注意,其原義為洗滌身心,原來指的是一種宗教儀式。(註19)「修身」是《論語》以後的儒家文獻中常見的用語,但是,《論語》中只言「修己」而並沒有提到「修身」的地方。所謂「修己」,自然不是指真的用淨水來洗滌身體,可見「己」無疑指的是內在的自我。

16. 一般而言,耕稼之事本身並無甚麼道德意義,但是,當南宮适問孔子謂:「羿善射,羿蕩舟,俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。」孔子對南宮适的評語是:「君子哉若人!尚德哉若人!」顯然孔子認為南宮适「尚德」,由此推測,也許孔子也認為禹稷的耕稼同樣具有道德意義。

17. 參看李孝定,《甲骨文字集釋》,8:4261-64。又《說文解字》釋「己」字云:「己承戊,象人腹,凡己之屬,皆從己。」此是許慎所作的臆說,不足據。

18. 引文分見於 <學而> 7, <學而> 9, <里仁> 37, <子罕> 81, <憲問> 130, <憲問> 130, <衛靈公> 139。

19. 有關「修」字的意義歷史,可參看臧克和,《說文解字的文化說解》(武漢:湖北人民出版社,1995年),頁114-125。

「絜己」似乎是個例外，因為上文已經提到「身」也是可以「絜」的。事實上，「絜」的用法和含義可以說跟「修」完全一致。「修」乃洗滌身心，所以，「修」可以應用在身和心上。同理，「絜」作為一個淨潔的行為或儀式，也可以施諸身或心上。「絜身」和「絜己」在《論語》中都只有一個孤例。在「絜身」的原文中，子路批評荷蓀丈人「欲絜其身，而亂大倫」，這種隱淪罔顧「長幼之節」及「君臣之義」（18.7,〈微子〉166），完全是不可取的行為。但原文顯然是指丈人欲保其潔白之身，不受禮樂教化污染，他關心的不僅是肉體上的安危，而更重要的是性命上的完潔。<sup>(註 20)</sup>另一方面，互鄉雖然「難與言」，但其童子求見，孔子說他能夠「絜己以進」，因此，就看在他一番誠意，「與其絜也，不保其往也」（7.29,〈述而〉64）。丈人求「絜身」自然必須先通過一個內在的「絜己」過程。同樣地，童子既已「絜己」，也必然在禮貌上做到「絜身」。<sup>(註 21)</sup>不管是丈人還是童子，導致兩者抗拒同流合污或者恭謹拜謁賢哲的契機，都來自於他們內在的一個可以成為「自我」的核心。然而，由於用語不同，我們可以分辨出「身」和「己」兩者各有偏重；「身」重外，「己」重內。也許我們可以說，「己」偏指個體的內在心靈自我，其作用在於時刻作出足以界定個體自己的種種判斷，而這個不止不息的判斷和決定過程最終就完成了自我認同這一事實。另一方面，「身」則將「己」所作的種種界定自我的判斷和決定付諸實行，而最終把無形的內在自我體現出來，給予它一個有形可察的人身。「己」與「身」於是結合成為一個有機的圓融，內外的身心二分法只不過是一種解說上的方便而已。<sup>(註 22)</sup>

最後，我們分析一下「克己復禮」這一個例句。這句出自《論語·顏淵》，原文如下：

- 
20. 《孟子·盡心下》(7B.37) 載孟子解釋狷者的性格時說「欲得不屑不絜之士而與之，是獯也」。這裏說的「不絜」，顯然是指內在品德而言。荷蓀丈人正是這種「不屑不絜之士」。
21. 《孟子·公孫丑下》(2B.11) 載孟子去齊，宿於晝，有人想替齊王留住孟子。這個人自言先齋戒一天才來謁見孟子，可是，當他端坐與孟子談話的時候，孟子卻「隱几而臥」，根本不要理睬他，來客自然十分不悅。從孟子的「隱几而臥」，我們可以想像來客一定是在形體上畢恭畢敬的。這種形體上的恭敬顯然是齋戒絜身後的事。《孟子》這段記載正好支持我們對互鄉童子由「絜己」而必然同時也「絜身」的說法。此外，陳成弒簡公，孔子入朝向魯哀公進諫，他本人也是先沐浴而後朝。這也是「絜身」以示敬的例子。見《論語》14.22,〈憲問〉127-128。
22. 案《論語》中隱涵的身心合一說，相信朱熹深有體會，雖然他本人似乎並沒有直接道破。朱子說：「身心內外，初無間隔。所謂心者，固在於內，而視聽言動，語默出處之見於外者，亦即此心之用而未嘗離也」。見《晦庵集》卷 45〈答楊子直〉。

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」

顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」

這一章最關鍵的一句話就是「克己復禮為仁」。「為仁」是目的，「克己復禮」是方法，而「復禮」又是「克己」的具體手段。「復禮」的內容包括「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。所謂「克己」，指的應該就是這些具體的行為。表面看來，視、聽、言、動這些行為都是跟我們的身體有關，因此，「克己」就應該是針對身體而言，而「己」就不是內在的自我了。但是，實際上，視、聽、言、動的關鍵並不在肢體和器官上，而應該在人的內心。人的內心思想決定人的行為和滿足欲望的方式。肢體和器官只是把思想轉變成行為的媒介，因此，「克己」應該是克制支配視、聽、言、動的內在樞紐，而不是視、聽、言、動這些行為本身。這些行為本身只是一些軀體的運動，並沒有道德意義，也因為這個緣故，人的軀體本身同樣沒有道德意義。視、聽、言、動之所以成為有道德意義的行為，原因在於主宰視、聽、言、動的內在自我。這個內在自我主宰人的志和欲，因此，孔子說「為仁由己」，而不說「為仁由身」。<sup>(註 23)</sup>總而言之，「克己復禮」主要指的是經過一種道德內省來約束個人不合禮儀或違背禮義的行為。通過行為的約束，內在的「己」也同時得到一定的淨化，由邪僻而歸於正當（所謂「其身正」）。換言之，「身」與「己」在道德實踐中構成一個互動過程。簡帛本的「仁」字多寫作「身」在「心」上，用以表示身心一體的狀態，這個看法跟《論語》所講的身己關係是

23. 其實，我們的論證明代的王陽明早已孤明先發。有一次，他跟弟子談格物之義的時候，就指出視、聽、言、動是否能夠合乎禮義，完全在乎心的主宰。他說：「《大學》之所謂身，即耳目口鼻四肢是也。欲修身，便是要目非禮勿視，耳非禮勿聽，口非禮勿言，四肢非禮勿動。要修這箇身，身上如何用得功夫？心者身之主宰。目雖視，而所以視者心也。耳雖聽，而所以聽者心也。口與四肢雖言動，而所以言動者心也。故欲修身，在於體當自家心體，常令廓然大公，無有些子不正處。主宰一正，則發竅於目，自無非禮之視。發竅於耳，自無非禮之聽。發竅於口與四肢，自無非禮之言動。此便是修身在正其心。」見陳榮捷《王陽明傳習錄詳注集評》（臺北：學生書局，1983年），第317條，頁368。案陽明誤以《論語》原文出自《大學》。

一致的。(註 24)

如果我們上述的分析可以成立，我們自然就要面對這麼一個問題，就是「身」和「己」之間，究竟哪一個才真正代表個體的自我認同？必須再次強調，作為體現的有形可察的「自我」而言，「身」（或「躬」）只對於其宰體才有自我的意義；對於他人而言，這個「身」只不過是一軀肉體（「體」），並沒有其他意義。比《論語》晚出的《孝經》提到：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」。根據這句名言，我們看得出來，身體之所以神聖完全是相對於擁有和主宰這個身體的個人而言，因此，愛護身體是個人的責任，跟別人無關。《孝經》用「身體」這個複合詞，其意即是《論語》所講的「身」。《禮記·哀公問》有一段話可以證明。原文是「身也者，親之枝也，不能敬其身，是傷其親，是傷其本，枝從之而亡。」「身」的軀體性從此文中的本枝之喻完全顯露無遺。另一方面，「己」雖然內在，但是卻受到外界的影響和干預，因此，《論語》中有「厲己」、「謗己」（19.8,〈子張〉 171）和「知己」（1.16,〈學而〉 9；4.14,〈里仁〉 37；14.39,〈憲問〉 130；15.19,〈衛靈公〉 139）的說法。這些對「己」的影響都是針對個體的內在心靈而言。依照這個說法，假若有人要傷害別人的自我，他針對的目標應該是對方的「己」，而不是他的「身」，因為「身」是不受外界干預的，「身」的變化一定都由宰體自己引發。要傷害別人的自我，似乎必須先攻擊其內在的「己」，然後其「己」自然會從內部影響到外顯的人身。

有關《論語》中提到對「己」的種種外界影響，早期儒家特別感興趣的是「知己」。事實上，《論語》第一章就講「人不知而不慍，不亦君子乎？」（1.1,〈學而〉 5）。從儒家對追求知己的執著和著迷（1.16, 4.14, 9.6, 14.35, 14.39），<sup>（註 25）</sup>我們不難看出個體的自我顯然都歸根究底地昇華在一個「己」字上。「己」代表個體的一切自我價值，讓個體從芸芸眾生中脫逸而出，人我由此分辨。在這個關鍵的環節上，我們不可忘記孔子追求知己的時候，他盼望對方知道的是他的「我」（9.6,〈子罕〉 78；14.35,〈憲問〉 129）。這條重要的線索告訴我們，第一人稱代名詞「我」和名詞「己」顯然都跟「自我」的界定有極其密切的關係。

24. 承蒙匿名審稿人惠告簡帛本「仁」字的提示，謹此致謝。

25. 引文分見於〈學而〉 9，〈里仁〉 4.14，〈子罕〉 78，〈憲問〉 130。

「身」的界定固然實際地牽涉到軀體上的分際，不過，「己」的界定卻也包涵了一個隱喻式的人我分際。在《論語》中，「己」往往與「人」（14.24, 14.42, 14.30[1.16], 6.30, 15.19），<sup>(註26)</sup>或更具體一點，與「友」（1.18, 〈學而〉7；9.25, 〈子罕〉81）對立起來。相反地，「身」從來不跟任何人同時出現；「身」總是獨立的。<sup>(註27)</sup>再者，雖然「身」和「己」在《論語》中都是可以單獨使用的用語，但是，書中談到自我認同時卻只會用「己」字。比如說，孔子說：「無友不如己者」（1.8, 〈學而〉7；9.25, 〈子罕〉81）；又說：「古之學者為己」（14.24, 〈憲問〉128）。這裏的寓意很清楚：如果我們要讓別人認識我們的真我，我們就會把一「己」袒露出來，至於「身」，雖然它可以將一「己」具體化，但卻並不就是「己」。

「己」在《論語》中也許果然代表一己的自我，但是，書中卻很少談及「己」的本質的記錄。我們可以從書中得知「己」能夠「欲」，也能夠「志」。<sup>(註28)</sup>也許正如 Fingarette 所言，「欲」在《論語》中「似乎是作為對自己意欲的一種最常見的通稱」，<sup>(註29)</sup>但是，我們必須注意，在「欲」跟「己」同時出現的兩章裏（6.30 [兩見], 〈雍也〉55；12.2, 〈顏淵〉106），「己」所「欲」的都是具有積極意義的道德品格。事實上，根據這兩章所提供的線索來觀察《論語》全書，我們可以作出一個概括性的判斷，就是「己」所「欲」的都不是一般日常的欲望，而是要求一己成就仁的意欲。比如說，有名的所謂儒家金律就說「己所不欲，勿施於人」，這是「可以終身行之」的道理（12.2, 〈顏淵〉106；15.24, 〈衛靈公〉140）。<sup>(註30)</sup>由於人有這樣的道德欲力，君子才可以反求諸己（15.21, 〈衛靈公〉140）；才可以做到「仁以為己任」（8.7, 〈泰伯〉71）。最有啓示意義的是，這個「仁以為己任」的宰體正是「我」，因為孔子說「我欲仁，斯仁至矣」（7.30, 〈述而〉64）。「己」跟「我」顯然是從主格與賓格兩方面指稱同一個自我。跟「欲」一樣，我們的「志」

26. 引文分見於〈憲問〉128, 131, 128-129, 〈學而〉9, 〈雍也〉55, 〈衛靈公〉139。

27. 值得一提的是，「躬」與「人」曾經同時出現一次。見《論語》15.15：「躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。」（〈衛靈公〉139）

28. Herbert Fingarette 對《論語》中的「志」有精闢的分析，參看氏著：“The Problem of the Self in the *Analects*,” 見 *Philosophy East and West* 29, no. 2, April 1979, 頁 129-140。

29. Fingarette, “The Problem of the Self in the *Analects*,” 頁 132。

30. 或者有人會懷疑「己所不欲，勿施於人」兩句話所含的道德性在「勿施於人」而不在「己所不欲」，但是，我們的立論與這兩句話的道德性到底在那一句話上並無關係。即使這兩話的道德性真的在後句，那也只能更加證明「己所欲」的內涵本身的道德性。

也常常被視為我們的自我表徵，在《論語》中，「志」所追求的幾乎毫無例外都是充滿積極的道德意義的事。總的來說，「欲」與「志」給人的提示是，「己」是自發自動的，「己」可以自定目標，有選擇的自由，有行動的自由。另外，「己」還可以通過實踐其所志欲的事，得到不同形式的「知」。「己」可以知己知人（1.16,〈學而〉9），知言（20.3,〈堯曰〉180），也可以知天命（2.4,〈為政〉16）。這種種具體的實踐，其實就是以「身」來體現「己」，因而將「身」從其軀體性昇華而成為道德的載體和宰體。孟子說過：「形色，天性也；惟聖人然後可以踐形」（《孟子·盡心上》7A.38），大概就是這個意思。我們可以說「志」與「欲」都來自內在的「己」而非來自外形的「身」。具體來說，這個內在的「己」，乃存於我們的心。所以，孔子才有「從心所欲」的說法（2.4,〈為政〉16）。

總上所述，「己」顯然是決定我們如何成為異於他人的獨特自我的樞紐；它好像指揮官一樣，統管和引導我們的欲望、行為、以及我們的人「身」。上文提到「己」在甲骨文中象線索之形，又有約束之義。根據上文對「己」的分析，我們不禁要問「己」的涵義是否與其在甲骨文的本義有一定的關聯。《論語》中的「己」到底有沒有可能也跟甲骨文的「己」一樣，蘊含著約束的意思，而這種約束同時又對被約束的人與物起著指引，限制以及完成的作用？

「己」字在《論語》中往往跟動詞連用，而我們稍為分析一下這些相關的動詞，就不難發現「己」的確是可以通過約束，控制或操縱，以完成一定的目的或實踐的。比如說，「絜己」與「總己」（14.40,〈憲問〉130）中兩個動詞都有約束的意思，而又不約而同地帶有「系」的意符。根據《說文解字》，「系」指「縣也」。段注解釋說：「系，細絲也。縣物者也，不必羸也。」又《說文》釋「絜」云：「麻一耑也。」段注云：「一耑猶一束也。耑，頭也。束之必齊其首，故曰耑。人部「係」下云：絜，束也。束之必圍之，故引申之，圍度曰絜。束之則不散曼，故又引申為潔淨。俗作潔，經典作絜。」段注層次分明，絜本義為約束，由約束而有範圍之意。「束之不散曼」，於是就引申有規矩整齊的意思。然後再由整齊而引申到潔淨。最值得我們關注的是，段注謂「潔淨」之「潔」乃從「絜」引申而來，這正好支持我們上文分析先有內心的「絜己」（「絜，束也」）才有外顯的「絜身」（「絜，引申為潔淨」）的說法。

至於「總」字，《說文》謂「總，聚束也。」段注進一步解釋說：「謂聚而縛



之也。恩有散意，系以束之。」總字有約束之意甚明，所以，皇侃《論語義疏》釋「總己」謂「各總束己之事」。可見，跟「己」相連的動詞帶有「系」旁，恐怕不完全是巧合的事。我們不妨再以《論語》中一個名句為例，看看「己」與「約束」之間的關係。孔子跟顏回說「克己復禮為仁」（12.1,〈顏淵〉106）。（註<sup>31</sup>）句中動詞「克」字本身在文字學上跟「系」符無關。然而，早期注家幾乎都不約而同地以「約」來解釋「克」。（註<sup>32</sup>）馬融就說：「克己，約身也。」皇侃更直接了當說：「克猶約也。」約字當然跟「系」符有關。誠然，光看馬融這條簡單的注文，的確很難對其意涵作進一步的推測。不過，馬融注顯然並非簡單的字義解釋，因為從字義上考量，「己」並不是「身」的同義字。況且，純粹從字義著眼，「克己」二字似乎完全沒有注釋的必要。換言之，馬融並非說「己」即是「身」。他要說明的是，「克己」作為功夫可以達到「約身」的目的，同時「克己」的目的也可以通過「約身」的工夫完成。這也是身己圓融一體的一個旁證。馬融以「約身」釋「克己」的說法，又與我們的分析不謀而合；「身」的確是由「己」來約束和指引的。為此，我們可以肯定孔子回答子路問君子時說：「修己以敬」（14.42,〈憲問〉131），這個「修」一定有約束的意思。「敬」是從約束而來的。另外，這種「修己」的約束則由禮來完成，所以，孔子說「約之以禮」（6.27,〈雍也〉55），而顏回也就羨歎夫子「約我以禮」（9.11,〈子罕〉79）。

如果象徵自我的「己」字在《論語》中還有原來甲骨文中「線索」的涵義，那麼，我們不妨想像這根線索就好像操縱木偶的繩子。操縱木偶的人要控制木偶，擺弄木偶，目的就是要木偶活動起來像一個人。他這種行為，用《論語》的話來講，可以稱為「行己」（5.15,〈公冶長〉44；13.20,〈子路〉118），而他要木偶做的，就可以稱為「為人」。操縱得當與否完全在乎木偶匠對繩子的駕馭和約束，這中間牽涉到的法度，也可以說是操縱木偶的「禮」。操縱得當，木偶的運作自然得心應手，萬無一失，但關鍵始終在於約束。這可真是「以約失之，鮮矣」（4.23,〈里仁〉38）。從這個意義看，木偶是否能夠「為人」真的要看木偶匠的「行己」功夫。

31. 有關歷代注家對「克己復禮」的討論，可參看 John Kieschnick, "Analects 12.1 and the Commentarial Tradition," *Journal of American Oriental Society* Vol. 112, No. 4 (1992), pp. 567-576。

32. 劉炫釋「克」為「勝」，又釋「己」為「身」，但他對「身」的理解卻與前哲不同。劉氏基本上已把「身」看成是「嗜欲」，因此須要克制。這個說法異於前人而卻下開宋代理學家如朱熹的看法。劉炫說見《左傳·昭12年》孔穎達正義引文。

孔子說「爲仁由己」實在名副其實。他又提醒門人要像古人一樣，學習只是「爲己」（14.24,〈憲問〉128）。我們一定要自己能操縱自我的「己」，孔門的學習就是要學一套匠心獨運的「爲己」術。一旦我們把操縱「爲己」的權利和義務轉讓他人，我們自然也就失去自我了。這時候，我們也就真是不折不扣的身不由己了。

最後，我們想指出，《論語》中記載的未必都能準確地反映說話人原來所用的語言，事實上，它可能只代表編纂者的轉述語言，因而《論語》中的用語毋寧更能夠反映編纂者那個時代的語言習慣。歷史真相到底如何，今天恐怕不容易辨認了。（註<sup>33</sup>）本文的立場是，有關孔子的歷史可以有兩種，一種是孔子本人的生活歷史，這包括孔子本人所用的語言，也許即是他所說的「雅言」（7.18,〈述而〉62）。有關這方面，他本人遺留下來給我們的資料大概極少，當然最後還是要在《論語》本身去找。另一種是我們認識孔子的歷史，而有關的資料大概也是從《論語》就開始累積了，因為今天傳本的《論語》中本來就夾雜著孔門後人根據他們所回憶和構想的孔子而編撰的「史實」。然而，一直以來，《論語》一書都被公認爲最能代表孔子本人思想的典籍，因此，我們所認識的孔子本人基本上就是我們所認識的歷史中的孔子。換言之，我們今天已在孔子本人和孔門後學所模寫的孔子兩者之間劃上等號了。這兩者之間自然有所重複，但是，恐怕並不完全一樣。無論如何，孔子本人與我們認識歷史中的孔子到底已經是合而爲一了。在這個意義下，傳本《論語》中的孔子就是代表儒家思想中的孔子。因此，本文所分析的孔門自我觀，實在是日後儒家思想中自我觀念的淵源。但是，由於《論語》一書所收錄的資料很可能代表編者特定的意圖和觀點，並不一定能夠全面和整體地刻劃和記錄孔子的個人生活和思想面貌，因此，本文所作有關孔門對自我的分析，也自然有一定的局限性。這實在是無可奈何的事。

33.《論語》一書包含不同年代層的組成，這一點學者早就指出，可參看 John Makeham, "The Formation of *Lunyu* as a Book," *Monumenta Serica* 44 (1996), 特別第六頁以下。此外，E. Bruce Brooks (白牧之) and A. Taeko Brooks (白妙之) 苦心孤詣，在前人如崔述的努力成果的基礎上，嘗試把《論語》書中的年代分層梳理清楚，用力甚勤，可備一說。看二氏著，*The Original Analects: Sayings of Confucius and His Predecessors* (New York: Columbia University Press, 1998)。

## 參考文獻

## 中文文獻

- 臧克和，1995，《說文解字的文化說解》，武漢：湖北人民出版社。
- 陳榮捷，1983，《王陽明傳習錄詳注集評》，臺北：學生書局。
- 李孝定，1970，《甲骨文字集釋》，臺北：中央研究院，八冊，第二版。
- 劉殿爵編，1995，《論語逐字索引》，香港：商務印書館。
- 阮元，1976，《十三經注疏》中第八冊《論語注疏》及《孟子注疏》，嘉唐二十年江西南昌府學開雕，臺北：藝文印書館，第六版。
- 王力，1980，《漢語史稿》，北京：中華書局，新版。
- 朱熹，1983，《晦庵集》，景印文淵閣四庫全書本，臺北：臺灣商務印書館，第1143-1146冊。

## 英文文獻

- Brooks, E. Bruce (白牧之) and Brooks, A. Taeko (白妙之). 1998. *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Predecessors*. New York: Columbia University Press.
- Fingarette, Herbert. 1979. "The Problem of the Self in the *Analects*," *Philosophy East and West* 29, no. 2, April, pp. 129-140.
- Hall, David L. and Ames, Roger T. 1998. *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany: SUNY Press.
- Hegel, Robert E. and Hessney, Richard C. eds., 1985. *Expressions of the Self in Chinese Literature*. New York: Columbia University Press.
- Kasulis, Thomas P., edited with Ames, Roger T. and Dissanayake, Wimal. 1993. *Self as Body in Asian Theory and Practice*. Albany: SUNY Press.
- Kieschnick, John. 1992. "Analects 12.1 and the Commentarial Tradition," *Journal of American Oriental Society* Vol. 112, No. 4, pp. 567-576.
- Kohn, Livia. 1992. "Selfhood and Spontaneity in Ancient Chinese Thought," in Leroy S. Rouner, *Selves, People, and Persons: What Does It Mean to Be a Self?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 123-138.
- Makeham, John. 1996. "The Formation of *Lunyu* as a Book," *Monumenta Serica* 44.
- The Monist* on "Conceptions of the Self: East & West," v. 61, no. 1, January 1978.
- Tu, Weiming. 1986. "Confucian Selfhood" in *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: SUNY Press.

(編輯部按：本文實際出版日期為2003年8月)

## The Idea of Self in the *Analects*

Yuet Keung Lo

Department of Chinese Studies  
National University of Singapore

### ABSTRACT

On the assumption that the notion of the self is present in the Confucian *Analects*, this paper addresses this question of terminology in this small classic primarily from a philological angle. It will explore the notion of the self in this seminal classic strictly on its own terms. We will first identify what possible terms the text employs to describe and discuss the self, and then analyze what these terms actually mean and how they relate to one another. We will rely on the linguistic and etymological clues unwittingly revealed in the personal pronouns such as *wu* 吾, *yu* 予 (I/my/me), *wo* 我 (I/my/me) and *zi* 自 (reflexive pronoun) in the *Analects*. We will also venture beyond the grammatical boundaries into the analytical unraveling of other key terms such as *ji* 己 (self), *gong* 躬 (body/person) and *shen* 身 (body/person). This paper will draw two conclusions. First, the two pronouns *yu* and *wo* in the *Analects* were not quite technical terms that signify the self, even though *wo* was already going through a historical process to become one. Meanwhile, *yu* seemed to have a peculiar reference for Confucius in his self-definition that linked his identity with Heaven. Second, *ji* and *shen* constitute a holistic self in the *Analects*, signifying the inner core and its outer embodiment respectively. The inner core represents the authentic identity of the self whereas the outer embodiment gives full expression to that authenticity.

**Key words:** *Analects*, self, mind-body holism, *yu*, *wo*, *ji*, *gong*, *shen*