

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 論現代人自我認同上的困難—— 從基爾克果個體生存論的角度來看

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.  
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy  
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	SUN, Yi
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-25 15:19:00
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/166975">http://hdl.handle.net/20.500.12424/166975</a>

## 論現代人自我認同上的困難

——從基爾克果個體生存論的角度來看

孫毅

中國人民大學哲學系宗教學系副教授

現代人正在經歷自我認同上的困難。這個困難是由現代人的思想方式和生存處境所造成的。因而可以說這是現代人生存的特點之一。這個困難具體表現在人們回答「我是誰？」這問題上遇到的困難。現代人慣常會怎樣回答這個問題？在個人面對這個問題時會遇到怎樣的障礙或困難？本文試圖從基爾克果（Søren Kierkegaard）個體生存論的角度對這些問題作初步探索。

### 一、自我認同的迷失

現代人對自我的認同有怎樣的特點或表現？關於這一點，我們可以從基爾克果對現時代的批評中得到一點啓發。儘管基爾克果對現時代的批評針對的是他那個時代，但他的批評對現在這個時代顯然也是有意義的。他所批評的現時代的人表現出的自我迷失，正反映今天人們在自我認同上處於一種迷失的狀況。

基爾克果在後期的著作《今日的時代》（*The Present Age*）一書中，對現時代作了有力的批評。他對這個時代的總體批評就是，與人的激情或真實的生存相反，這個時代是一個理智和反思的時代。這個時代長於算計而缺少激

情；長於反思各種可能性或途徑，卻缺少果敢的決斷；長於各式廣告和宣傳，卻缺少實在的行動。這裏基爾克果所說的理智，儘管他主要針對的是黑格爾（Hegel）思辨哲學意義上的反思，但其在實踐理性的層面上，則表現為人在生存中的算計、盤算或自我籌劃。這是一種工具式的理智，在這個意義上，基爾克果把它與個體生存中真情或激情的流露對立起來。那麼，如果這就是現時代的總體特點的話，這個特點給現代人的自我認同帶來了怎樣的影響？

在基爾克果看來，具有這種工具理性色彩的思辨性反思所造成的一個重要後果就是讓事物之間質的差別變得模糊甚至消失了。按照基爾克果，反思的思辨性總是可以讓人們對事物的看法完全翻轉過來。當這個特點與理性的工具性結合在一起時，造成的結果就是：人們總是可以從完全相反的角度來解釋每一件事情。事物似乎可以在人的反思中翻轉變換，在事物的多個向度、多種生存之可能性向人們展現出來的同時，人們也為自己找到了需要的解釋或理由。<sup>1</sup>然而，這裏更重要的是，在這種反思中，事物儘管依然存在，但它的意義卻被掏空了。事物儘管仍然在那裏，但事物之間質的差別卻模糊了。人的實際生存也因此成爲兩可的。

事物間這種質的差別的模糊或消失，反映在事物間實質性關係的模糊或消失。原本對立的事物似乎還在那裏，但其間內在的質的關係已經被替代了。這時事物間的關係已經不再是過去的那種關係。在學校中，師生的關係仍然存在，但已經失去了原本那種實質關係所分別賦予他們的角色，教師不再是帶着師長的責任去看學生，而學生也不

---

1. S. Kierkegaard, 《今日的時代》(The Present Age; trans. Alexander Dru; New York: Harper & Row, 1962), 頁 42。

再是懷着敬畏的受教者身份來看教師。現在大家不過是坐在一起共同探討一些有趣的教學問題而已。在這個意義上，這個關係變成了一種遊戲關係。每個人都不過是在這個遊戲中暫時佔據着一個位置。而這些位置之間已經沒有質上的區別，它們不過是形式上的「圓桌會議」中的位置，位置與位置之間似乎形成了一種所謂的平等關係。這種遊戲中的平等關係尤其體現在這樣一種心態中：「我」在「你」那個位置上作的一定不次於「你」。當關係變成一種遊戲關係時，學生似乎也完全可以表現出教師的角色。這時，父親不再責備兒子，兒子也不再反對父親。當然，這可能是他們已經彼此寬恕的結果；但另一種可能則是他們父子的關係已經不再是一種生存性（existing）關係，而為一種空洞形式的關係所代替。<sup>2</sup>

人或事物間這種形式的遊戲關係表明，真實的人從這種關係中被抽離出來。工具性的思辨反思，不僅把個人（作為思想者）從其思想上置於「旁觀者」的位置，同時將這個人（作為具體生存者）從其生存上置於「旁觀者」的位置。真實的人已經站在這個遊戲之外，在觀看着這個人生的遊戲。在這個意義上，個人一方面可能把自己認同於這個遊戲中的一個位置。但在基爾克果看來，更嚴格地說，現時代的人是把自己置於所謂「眾人」或「我們」的位置。每個人都成了「第三者」，一個抽象理性的代表。這是一種思辨思想普及為一種流行（工具性）觀念或「大眾」思潮時所難逃的命運。「我們」成為每個人說話的方式，想要讓人們不用「我們」來說話是多麼困難：

---

2. 同上，頁44。

這種普遍抽象的觀念在日常生活中愈起重要作用，就愈難使人們把自己認同於種群，並且說「我們，我們的時代，十九世紀」，轉變為一個生存着的個人。<sup>3</sup>

當人們把自己認同為這個抽象的「我們」時，生存中的個別人消失了，存在着的只是抽象的——被基爾克果稱之為怪物的——「眾人」或「我們」。在這個意義上，基爾克果揭示出現代人在自我認同上的迷失。基爾克果對現時代的批評，正是圍繞着這種自我迷失而作的批評。在他的批評中，下述兩方面是十分重要的。

現代人下意識把自我認同於「我們」或「眾人」之所以是一種迷失，在基爾克果看來，首先是因為「眾人」的虛假性。基爾克果在不同時期對「眾人」的不同表現形式的批評，貫穿着一個重要方面，就是指出「眾人」的虛幻，即其存在的不真實。當個人將自己與某種聲勢浩大的「公眾」或「媒體」說法相認同時，他可能會為自己的生存找到某種合理性。但基爾克果則明確回答說，這些都是「眾人」所特有的幻象。他在〈個體的人〉<sup>4</sup>一文中，具體地分析了這種幻象的虛假性。首先，「眾人」表面上看像是一個有人格的整體，常以「人們」或「我們」的名義言說和行事，但這個「人們」或「我們」只是一個虛假的名稱，理由是：它是一個非人稱化的人稱，它不代表任何人，「無人」對這種言說和行事負責，表明了這種人稱所代表之人格的虛假性。其次，人結成「眾人」時才具有的那種勇氣，如二十五個人在一起時所擁有的那種氣勢，在人成爲一個

3. S. Kierkegaard, 《結論性的非科學的最後附言》 (*Concluding Unscientific Postscript*; ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong; Princeton: Princeton University Press, 1992), 頁 354-355。

4. S. Kierkegaard, 《我著作的觀點》 (*The Point of View for My Works as an Author*; ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong; Princeton: Princeton University Press, 1998), 頁 56。

個體人時消失殆盡，說明了這種勇氣的虛假性。最後，「眾人」所談論的目標，常常是世俗性的，諸如在政治或經濟上為多數人所擁護的目標等，卻常被混同於個人的倫理或人生目標。將前者等同於後者，並從這種目標來為個人的生存尋找合理性，表明了「眾人」所談目標的虛假性。

在實際的生存中，當具體的人以「我們」的名義或身份行事為人時，人們所認同的這個「我們」的虛假性便會帶來嚴重問題。其中最為明顯的就是在道德方面產生的敗壞。在基爾克果看來，這個時代帶來的一個重要特點就是毫無罪惡感和缺乏個人責任，而這些都與其所認同的「我們」所具有的非人格化的匿名性相關。在基爾克果看來，這正是當今時代道德敗壞的根源：

這種匿名性，作為對抽象性、非人格性、無悔過感以及無責任感的最高表現，正是現時代道德敗壞的基本根源。<sup>5</sup>

其次，在基爾克果看來，人們所認同的這個「我們」實際表現為一種摧毀性的「拉平」力量。在這個力量中，起支配作用的就是「怨恨」原則。基爾克果這裏的「怨恨」尚未從倫理層面討論。「怨恨」的原則源自於這樣的生存狀況或處境：每個人在遊戲性關係所處的位置都是具有偶然性的。為這種偶然所感到的不平是這種「拉平」的根源。在人的實際生存中，被這種「怨恨」支配的反思所產生的一個特有的現象就是「拉平」現象。所謂「拉平」是超出個人行為的一種抽象的社會性力量，它是一種無聲的、算計的和抽象的控制，它窒息着個人所有行動，它支配着個人的思想習慣：「拉平不是一種個人行為，乃是在一種抽

---

5. 同上，頁 57。

象力量手中所玩的反思遊戲」<sup>6</sup>。「拉平」是抽象勝過個體的力量，是反思藉着抽象力量之手完成的工作。沒有哪個個人能夠控制這個力量。相反，個人則在這種力量的掌握之中。這種力量在日常生活中以「眾人」的名義表現出來，至少在人們的表達上是這樣的。在這個意義上，「拉平」是以「我們（眾人）」的名義進行的：「眾人是這種拉平力量的實際主人，只要存在着這種相似性的拉平，就一定有某種東西在作這種『拉平』的事，但公眾是一種可怕的非真實存在。」<sup>7</sup>按照基爾克果的說法，這種「拉平」現象造成的結果就是：在抽象的「拉平」力量中所剩下的只是群體中的不同「角色」，佔據在其中的個人都是可以替換的，無論是誰都會以「我們」的名義表達這個角色所具有的意見。個人已經不再屬於上帝、他的家庭、他的愛人、他的朋友、甚至他自己。他已經消失在「眾人」之中。

從上述的意義上，當現代人把自我認同於「我們」或「眾人」時，人們的自我認同便處於一種迷失中。在基爾克果看來，這個抽象、虛幻，代表了一種「拉平」力量的「我們」乃是現代人達到自我認同的主要障礙。按照基爾克果的說法，人們要達到對自我的真正認同，首先就要破除這個「我們」的障礙。然而，要破除「我們」這個障礙，我們就需要清楚造成現代人這種認同的根源是甚麼。因此現在提出的問題就是：究竟是甚麼造成了現代人的這種認同方式？

---

6. Kierkegaard, 《今日的時代》，同前，頁 86。

7. 同上，頁 91。

## 二、客觀化的根源

基爾克果在對現時代的批評中，實際已經把這種認同的迷失和他那個時代佔統治地位的黑格爾的思辨哲學關聯起來，尤其是與這種思辨哲學的客觀化的反思方法關聯起來。他的批判直接針對的就是這種「客觀化」的反思方法。我們可以從這種「客觀化」的反思方法探索造成現代人自我認同之迷失的根源。

黑格爾思辨哲學中反映出的這種客觀反思的方法，是近代以來在哲學思想領域發生的一次影響深遠的轉向的繼續，它通常被稱為「認識論轉向」。可以說笛卡兒(Descartes)是這個轉向的主要奠基者。限於本文篇幅，我們這裏只是簡要地指出，在笛卡兒所帶來的這個轉向中，與本文有關的兩個關節點。

首先，世界及我們自己被客觀化地看待和描述了。這裏所謂客觀化的看待即將「我」自己看作是一個外在的、非介入的觀察者，按照世界與「我」的身體狀態之間的因果關聯，以第一性質的方式來描述這個世界及「我」的身體。從這個視角來看，被客觀化的世界是一個「去魅化」的世界，它已經被中性化了。它不再被當作一種價值秩序的體現，而被看作是有一定功能的「機器」。這反映了這種客觀化視角的一個重要特點，即世界被當作一個潛在的工具控制的領域：「獲得對作為機器的世界的洞察，與把它看作潛在的工具控制的領域是不可分的。」<sup>8</sup>

其次，理性在這個過程中已被賦予新的意義。在一定意義上說，所描述的這個世界的秩序不再是理性發現出來的，而是成為人的理性構造出來的東西。「笛卡兒的選擇

---

8. Charles Taylor, 《自我的根源》(Sources of The Self; Cambridge: Cambridge University Press, 1989)。中譯本見韓震等譯(南京：譯林出版社，2001年)，頁222(以下只引中文譯本頁碼)。

是把理性，或思想能力看作我們必須構建秩序的能力，而這些秩序要滿足知識、理解力或確定性所要求的標準。」<sup>9</sup>這裏，理性被看作主體內在的一種能力，並且理性自己為自己提供了自明性的標準。正是在這種自明的標準和建構秩序的能力，使理性成為自立的，同時也是普遍和抽象的。

洛克（John Locke）把笛卡兒這種轉向進一步深化在其對自我的理解上，從而大大影響了現代人對自我的理解。我們可以說，洛克按照笛卡兒這個視角把人的心靈進一步客觀化。人的心靈過程被主要歸結為認識過程，並且這個認識過程被看作是由簡單觀念經過某種準機械的聯想過程組合成複雜觀念的過程。對人心靈的這種客觀化描述帶來十分深遠的後果，其中最重要的一個後果就是：人自己被從中抽離出來，並且獲得控制它的力量。所描述的已經不再是「我的」心靈或「我」經驗事物的方式，「我」已經從這種對象中抽身出來。在描述這個客觀對象的過程中，人已經不自覺地將「我」認同為正在進行這種描述和分析的那種理性，或者是這個正在按照某種自明標準進行構建的這個力量，而不完全是這個被客觀化的對象。前者這種力量不具體地在任何地方，因為它無廣延，但卻是人所認同的真正自我。查爾斯·泰勒（Charles Taylor）因此將這種自我稱為「點狀自我」（punctual self）：「能夠持這種激進的分離態度，以一種重構的觀點對待他（或她）自己的主體，就是我所稱的『點狀』自我。持這種態度就是把自己認同為客觀化和重構的力量，依靠這種行動使自己遠離作為潛在變化對象的特殊面貌。」<sup>10</sup>從這裏我們已經能夠明顯地看到，人（理性）對事物（包括人自己）進行客觀

---

9. 同上，頁 218。

10. 同上，頁 257。

化的過程，同時也是人將自我認同於那個抽象的理性的過程。在這個過程中，具體的人實際喪失了與自己的關係，剩下的只是理性與對象的關係，或者是理性與理性的關係。

在黑格爾的思想體系中，這種關係被進一步辯證化。一種絕對的精神，而非具體的人，成為自立的實體。這種抽象的精神處於自身的演進過程中，其中，它既是主體又是自己的認識對象。精神作為自己的對象，在概念的反思和辯證的「否定」中自己完善和自我展現，這就是其「自我」（self）的形成過程。在這種精神的運動過程中，在黑格爾看來，概念的、對象性的反思是這個過程的重要環節。所謂反思簡單地說即精神或純粹理念對自身的意識和思想。它的特點主要表現在：它是以概念的方式進行着，因此精神或純粹理念和它自身形成了對象化的關係。

基爾克果對這種客觀反思方法的批評，主要集中在他對黑格爾思辨哲學方法的批評上。基爾克果在許多地方並不否定這種「客觀」方法的作用，尤其它在科學領域中的作用和成果。在這個範圍內，「客觀」方法能夠使每個研究者以無偏見的態度和方式去對待所研究的對象，從而可以保證研究結果的合理和公正性。當然，這並不排除科學研究者有好奇的動機和為事業獻身的激情。《結論性的非科學的最後附言》（*Concluding Unscientific Postscript*）的託名作者克利馬科斯（Johannes Climacus）稱讚科學家「在其高貴的追求中被熱情地佔據」。<sup>11</sup>然而，問題既不在於此方法本身，也不在於它被使用的動機，或是否缺少激情；關鍵在於使用的領域或範圍，以及由此對主體思想者自己所帶來的不良影響。基爾克果這方面的批評主要反映在他

---

11. Kierkegaard, 《結論性的非科學的最後附言》，同前，頁 152。

的《結論性的非科學的最後附言》一書中。我們可以把基爾克果這裏的批評概括為兩方面。

首先，在基爾克果（或者克利馬科斯）看來，「客觀」反思方法所存在的主要問題在於，人們將其看作唯一的方法或途徑，用來認識處於具體生存處境中的人自己，或者試圖為生存中的個人解決倫理的及終極關懷的（信仰）問題。黑格爾的思辨哲學，在基爾克果看來，乃是以客觀途徑試圖達到這種目的的典型方式。實際上，基爾克果並不認為這種客觀的途徑能夠解決個人在這方面的問題。在這個領域中，他認為只有倫理—宗教的辯證法才是有效的。

其次，從一個處於具體生存中的主體思想者的角度來看，基爾克果（克利馬科斯）認為，思辨哲學中的對象性反思方法的一個基本特徵，就是它「總是事後的智慧」：

按照黑格爾，真理是那連續的世界—歷史過程，每代人或這個過程的每個階段，都是這真理的、合法的，卻也只是部分的因素。……直等到事後，人才開始明白自己是不是幸福的。因而，只有下一代人才開始明白上一代人有甚麼樣的真理。<sup>12</sup>

思辨反思這種「事後」的特徵是由其對象性的方法所決定的，即唯有當事思想者從自己具體的生存過程中出來，身處於「局外」的基點時，他才可能進入那種思辨的過程，有可能將其生活作為一種可以旁觀的對象來思索。但當主體思想者處身「局外」時，對生活的這種反思還有可能對生活作恰當的把握嗎？

---

12. 同上，頁33。

(思辨)哲學中所說的生活只在事後才被理解的說法無疑是正確的。但人們因此忘了另一句話——生活要事先活過。我們愈多地思索這後一句話，就愈會肯定地說，具有易逝性特徵的生活永遠不會被恰當地理解。原因很簡單，在任何時候人都不會在一種完全寧靜（靜止）之中取定一個基點——唯有在「事後」。<sup>13</sup>

其實這裏所說的「事後」就是指生存思想者對自己生存的中止或懸置。這就引出基爾克果對思辨反思的一個最主要的批評：這種反思中止了具體生存者的行動，造成了對「行動的懸置」（suspension of action）。這種情況通常會以這樣的方式發生，用基爾克果（克利馬科斯）的話來說，對直接性的反思性分析要求人們能夠暫時把他們自己的審美、宗教、政治、科學和倫理的前提懸置起來，或者固定（限定）下來，成為思想可以把握的對象，以便能批判地審查它們。它們常常被設定為是有疑問的，使對它們的批評性審查成為合理。但對這些前提的考察一步步追索下去的話，很容易出現的情況就是，反思代替了在這些前提下去行動，思想的過程代替了實際的生存過程。這時具體的主體思想家已不再是生存中的個人，而成為將自己認同為「純思想」，以為「思想」就是自己「生存」的思辨哲學家：

他將不再把自己當作一個生存者，因為他本身已得不到生存，因為他身上已沒有任何隨後要被理解的東西。<sup>14</sup>

13. S. Kierkegaard, 《日記與文稿》第一卷 (*Journals and Papers*, I; ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong; Bloomington: Indiana University Press, 1967-78), 頁 1030。

14. Kierkegaard, 《結論性的非科學的最後附言》，同前，頁 119。

這裏我們看到，基爾克果的確不是一般地反對反思方法，他所批評的乃是人們對它的誤用，即當人們把反思本身作為生存目標時，造成思想與行動的混淆。這種混淆造成了現代人在自我認同上的障礙。而這種自我認同上的障礙或迷失，最終必然會在人們的道德上表現出來。因此在他看來，反思對一個生存者在生活中能夠有負責任的和清醒的行為來說，只是一個必要條件，而非人們誤以為的那種充分條件。當思辨思想家忽視了這其中的區別，以「純思想」代替自己實際的生存，將自己認同為抽象的思想或理性，或者抽象的「我們」時，對基爾克果所關心的個人道德—宗教生活就可能有害或危險的。

### 三、自我的含義

如果說現代人把自我認同為「我們」或「眾人」是一種迷失，那麼，人們所認同的這個「眾人」就並不是人的真實自我。於是問題就是，究竟甚麼是自我？按照基爾克果在《致死的疾病》（*The Sickness Unto Death*）中的表述，他把人的自我界定為：

人是精神。但甚麼是精神？精神是自我。但甚麼是自我？自我是一種自身與自身發生關聯的關係，或者是這關係與自身發生關聯形成的關係。自我不是這關係，而是這關係與它自身的關聯。<sup>15</sup>

在基爾克果看來，人是由有限與無限、暫時與永恆、自由與必然這兩方面因素構成的綜合體，是這兩元之間的關

---

15. S. Kierkegaard·《致死的疾病》（*The Sickness Unto Death*; trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong; Princeton: Princeton University, 1980）。中譯本見張祥龍等譯（北京：中國工人出版社，1997年），頁9（以下只引中譯本頁碼）。

係。然而，僅以這方式來思考人，人還不等於一個自我。自我是這種兩元關係與自身形成的關聯，因此它是一種關係與自身形成的關係。這種關係的關係相對兩元關係來說構成了第三者。在自我的這樣一個結構中，我們會看到多重相互關聯構成的不穩定因素。首先兩元關係的衝突與不穩定會影響其與自身建立的第三者關係；反之，作為第三者之關係的關係也會對兩元間的關係產生影響。因此，如果把自我看成這樣一種兩重關係的結構的話，那麼，這種結構就是一種不穩定結構。

從基爾克果對自我的這種界定中，我們可以看到兩方面的意義。首先，這個定義把個人的自我與個體自己關聯起來。如果我們從「把甚麼認同為自我」這個角度來看問題的話，那麼，這個定義就把人們對一種抽象的「我們」的認同收歸到對個人自身的認同，把個人對抽象理性力量的認同，轉向到個人對一個生存中的自己的認同。但在基爾克果看來，這種「個體化」過程是十分艱難的。在笛卡兒之後那種客觀反思方法的影響下，個人就是回到生存中的自己，個人在現實的生存中，還是習慣從那些更易把握的「客觀」現成因素來認同自己，以求認識和把握自己。正如基爾克果在《致死的疾病》中所描述的，人們會首要地（從生存論上說）從這幾個方面來認同一個人之「我是」：以個人在那形式（遊戲）化的人際關係中已經得到的「角色」或「地位」；以有形的事物反映出的工作「成果」；以某方面已經為眾人所承認的「能力」；這些因素是更加固定和可見的因素。它們能夠以更為明確的方式成為個人存在（所是）的證明。個人需要這些現成可見的因素來證明自己的存在（之所是）。就是在對自我之所是這樣一種

認同中，個人似乎在一張生存的地圖上找到了自己的位置和要前進的方向。

然而，從更爲終極的意義上來看，如果個人是從這些基本上都是需要他人承認的「成果」、「能力」和「角色」來認同自己之所是，那麼，個人存在（之所是）的終極意義似乎就建立在他人的基礎上了。「我」所活在這個世上的意義因此取決於他人怎樣來評斷「我」。果真如此的話，那麼這種意義的認同，就決定了個人生存的價值觀：即盡量去作能爲人們所認可的事情。其實，這個他人也就是基爾克果所說的「眾人」。這樣，我們又回到了基爾克果所說的這個「眾人」。這個「眾人」儘管在多數情況下不是指任何具體的人，卻成爲個人衡量自己生存之終極意義的標準。個人的生存因此成爲一種眾人的生存方式。

從這個公眾人中出來成爲一個個體的人，從這個「認同甚麼」的角度來看，這個「個體化」過程首先體現在：個人是否能夠將「自己」從對這些具體現成之「事物」的認同中分離開來。這個在人群中的頭銜和身份真的是「我」嗎？這個被人稱道的作品真能完全代表「我」存在的意義嗎？這個讓人驕傲的才能就完全是「我」之所是嗎？但現在的問題是：如果個人不從這些現成的「事物」來認同自己的話，個人當從甚麼來認同「我」之所是呢？「我是誰？」這個問題現在被個人明確地遭遇到。實際上，在基爾克果看來，這個自我認同的問題乃是個人成爲個體之人的過程中必然會遇到的問題。因爲在基爾克果看來，所謂個體在精神上的覺醒正表現爲個人要從與「事物」的認同中脫離出來，尋求與「自己」的認同。只有在其所定義的這種真正的自我關係中，個人生存的終極意義（或價值）才被建立在一個更爲真實的基礎上。

其次，在基爾克果對自我的定義中，我們還應注意一個潛含的意義，即個人形成的自我的關聯是一種生存上的關係，它側重的是道德或宗教層面的含義，而非傳統認識上的含義。和傳統認識論層面的關係相比，基爾克果關於自我的觀念表現出層面的轉換，即來自個體生存論的層面。從這個生存論的角度看，個人與自己首先不是一種認識關係。這個「自己」能夠作為一個「整體」呈現，首先是在道德決斷中進入個人的視域。首先，這個所謂整體具體體現在它是人所能夠分析出來的那些因素——諸如理性或本能、永恆與暫時等等——的綜合，是這些因素之間構成的關係，而非任何其中一個因素。其次，正是這些因素在實際生存過程所表現的衝突中，例如在理性與肉體的衝突中，這個整體具體以某種道德解決或決斷的方式進到眼簾，即與自己發生關聯。在生存中的「這種解決」（而不是另一種解決）構成了現實的「我」之為「我」。這反映出基爾克果生存論的視角。

因此，自我認同的問題首先不是一個認識問題，不如說是一個道德或宗教上的問題，是人的生存論上的問題。自我不等於自我意識，個人與自我的關係不是一種對象化的認識關係。現代思想家泰勒也有與之相類似的說法，他更多從倫理層面理解自我，即自我認同乃是在倫理空間中問題意識的結果。自我認同的問題首要是一個意義問題：「知道你是誰，就是在道德空間中有方向感；在道德空間中出現的問題是，甚麼是好的或壞的，甚麼值得作和甚麼不值得作，甚麼對你是有意義的和重要的，以及甚麼是淺薄的和次要的。」<sup>16</sup>離開這種道德空間，我們就無法談到具體個人的自我認同。

---

16. Taylor, 《自我的根源》，同前，頁 38。

當然，關於從倫理層面上理解自我意義，泰勒作了更進一步的研究。他具體地比較了在這種道德空間中個人與自我的關係不同於傳統上對象性認識關係的幾個重要區別。<sup>17</sup>首先，個人的自我並不是有機體意義上的客體。它乃是當事者進入某種問題空間，尤其是爲了尋找意義的方向感時，所得到的結果。其次，自我並非獨立於主體解釋的對象，實際它乃是部分地由自我解釋所構成的。再者，如果說傳統的對象可以用概念加以明確描述或把握的話，那麼這裏自我可以說是部分地由一種語言構成，但這種語言已經不能夠清晰地把握它。最後，自我也並不是與環境無關的那種自立對象，它乃是在「對話網絡」中形成或存在着的。

總之，如果我們在生存的角度，把自我理解成個人與其「自己」這個整體的關係，那麼，這種關係就一定不是傳統認識論上的關係。

#### 四、自我認同的困難

我們在上面看到，個人就是把自我認同於自己某一方面的秉賦或能力，甚至已經有的成果或地位，也並沒有達到真正的自我認同。個人恰恰是要從這些現成對象性的事物分離出來，才能真正遇到一個完整的「自己」。但從這些現成性的事物中出來意味着甚麼？上節描述的一個可能的途徑就是，個體在生存中對所遭遇的道德問題決斷把其「自己」向個體呈現出來。個體乃是在這種生存中的道德決斷中有可能遇到「自己」。但這時個體相遇到的「自己」有個非常重要的特點，即它是非現成性的。這種非現成性不僅決定了它永遠不可能成爲傳統意義上人認識的對象，

---

17. 同上，頁 46-51。

而且帶來了更深層的自我認同上的困難。我們可以從下面基爾克果的敘述語境來理解這種非現成性。

從基爾克果的生存論角度來看這個自我關聯，尤其需要注意的是，如果這個兩元關係能夠以某種道德決斷的方式與自己發生關聯，那麼這種關聯本身不是現成的。只有當這種綜合體作為某種行事或決斷的方式與當下的規範相比，具有一定的特殊性或個別性時，即它導致某種不安而為個體所關切時，這種與自身的關係才有可能開啓。但如果個人自我的覺醒是與個人的某種具特殊性或個別性的決斷關聯起來，或者說因其與當下規範的某種差異而被個人意識到的話，這表達出個人與自己發生的自我關聯具有某種被動性。這種被動性具體地體現在，當這個「自己」因這種具有特殊性或個別性的決斷而進入個人的視野中時，這個「自己」是以某種個人所不願意的不安或絕望的方式被意識到的。我們可以這樣理解這種不安的來源：使個人得以與自己關聯起來的決斷的特殊性或個別性，正表明其「依據」或合法性尚待確認。在這個意義上，個人與「我」的關係是在對自己質疑的基礎上關聯起來的。「我」如此解決的「依據」何在？「我」如此決斷的「合法性」何在？這種疑問隱藏在個人所經歷到的不安或絕望中，並推動着個人盡可能回答這樣的問題。正是這個問題將個人與自己關聯起來。

所以個體與自己的相遇，並非傳統認識論意義上那種理性的、對象性的相遇。個體與「自己」的相遇，從上述的語境中，乃是在不安或焦慮中的相遇。在這種自我關聯中，這個「自己」從一開始就是有待確認或認同的。它透過所呈現的決斷表現出尚是不確定的、讓人疑惑的、甚至可能為不合理的，因而也是讓個體不願去面對的。這突出

地表現出個人在生存中的自我認同還存在着更深層的問題。這種自我認同上的困難就是：個人在自我認同中，按照基爾克果，必然會遭遇到生存中的不安和絕望，要經過這種不安和絕望的死蔭幽谷。

這裏所謂不安實際是基爾克果生存論中一個重要範疇，它乃指生存中的個人在獨自面對着自身充滿了各種可能性的未來，醒悟到自我的自由時，內心所經歷到的顫慄。在基爾克果看來，人是由無限（或永恆）與有限（或易逝）構成的合成體。個人趨向精神覺醒，即意味着精神（spirit）開始作為兩元的合成被意識到。不安就生發於這種精神覺醒的初始之際。從消極的意義上講，這時，每當個人想要抓住這個「自己（精神）」之際，他都失望地發現，本無任何「東西」可被抓住，所面對的只是「無」而已，因為個人所想要抓住的這個「自己」拒絕被作為任何現在的「對象」被抓住。不安正是這種面對「無」的不安；<sup>18</sup>從積極的意義上講，精神的覺醒，初始是以「可能」的方式呈現，但這種可能卻不是關於任何「甚麼」的可能，只是可能之能，這種可能之能似乎超出了個人的把握，讓人有似乎會失去控制的恐懼。在這個意義上，這種可能之能讓人看到自己控制力的有限。這時不安表現為個人在自由面前、在自身表現出的可能之能面前的不安。<sup>19</sup>

生存中的個人在這種不安中經歷到的是孤獨無助，這種無助常常讓人陷入絕望。個體之所以是孤獨地遭遇到「自己」，是因為「自己」只能被個體在其問題空間中以「局內者」的身份遭遇到。孤獨因此是這種相對「旁觀」而言的「局內」關係的體現。而無助的絕望表明的則是，個體

---

18. S. Kierkegaard, 《不安的概念》（*The Concept of Anxiety*; trans. Reidar Thomte; Princeton: Princeton University Press, 1980），頁 42-43。

19. 同上，頁 44。

想要控制這個所遭遇到的「自己」時顯得多麼無能為力，正是這種無能為力讓人絕望。絕望表明個人現在處於一種悖論中：當個體想要控制時，「自己」就不會呈現；而一旦當「自己」呈現，它就不在個體支配之中。絕望說明個體還沒有擺正這個與「自己」的關係。在基爾克果《致死的疾病》一書中，基爾克果詳細分析了現代人這種絕望的兩種極端表現形式：在絕望中不願成為自己，以及在絕望中就要成為自己。

個體尋求與「自己」的認同，在基爾克果看來，雖然總要經過不安與絕望的幽谷，但在這個死蔭幽谷的盡頭，個人會走到一個更高存在者的面前。不管個人願意與否，消極還是被動，或者是否被意識到，絕望總會把人帶到這個地步：這時個體像是和一個更高者單獨面對，或者更確切地說，像是在和一個更高者暗自較量。因為按照基爾克果，心懷不滿地逆反，甚至受到冒犯，是個體面對這個更高者的最初和自然的反應。個人在與自我相遇中儘管對自己不滿和絕望的，個人也意識到這種絕望，但個人卻要繼續堅持自己，我行我素。處於這種形式之絕望的個體，總是生存在這樣一個意識之下：我就是這樣，你能把我怎麼樣？這是這種生存方式的一個前提。這裏的這個「你」既包括了他人，也包括了他自己，甚至也指向了那更高的存在者。<sup>20</sup>

這種不安和絕望是現代人所特別經歷到的，因為現代人已經習慣於通過「客觀化」的方式去把握和控制對象，使對象成為潛在的工具，以此來確認自己作為人或者理性的至上者或者中心者的位置。但這種已經為現代人習慣的控制方式，在個人的自我認同上遇到了危機。這種危機在

---

20. Kierkegaard, 《致死的疾病》，同前，頁 66。

個體自我認同時所經歷到的絕望中充分地表現出來。從基爾克果的個體生存論上看，只有經過這種不安與絕望，並且從中走出來，個體才會真正的自我認同。而這在基爾克果看來，只有當個體真正與那更高的存在者或絕對的善關聯起來時才有可能。