

論個體價值與群體價值的意義

黎惟東*

(Wei-Tung Li)

摘要

本質上，每個人活著都關心和追求自己的利益，並希望這些利益與切身的利益、長遠的利益、綜合的利益相一致，因為個體生命的利益並非個體能獨立完成。人的價值是人對群體及對自己的價值，在對群體和其它生命的守護和貢獻中，人將體驗到人之所以為人的價值。任何一個個體只有生活在群體之下，方可得到生命的延續，社會中的每一個群體都承擔著對社會的獨特責任，都有可能對社會做出特殊的貢獻。生命中難以忍受的是僅作為自己而存在，因為生命的價值不在「自生」，而在「成他」。故怎樣重新提昇人生

* 作者為中國文化大學哲學系兼任教授。



命的價值，並肯定自己的生命及別人的生命，從而產生超越生命本身的能量和思想以造福人群，這是解決當前生命問題的關鍵。人必須在死前「雕刻出自己生命價值的浮雕」，但這個浮雕必須與群體合力才得以鑄塑而成。這是本文的用心所在。

關鍵字：價值、個體價值、群體價值。

收稿日期：2020/01/31，接受日期：2021/10/28。



壹、生命的價值

「人是什麼」？這無關乎豐富的理論知識和深奧的抽象概念，也不能由客觀的論證加以了解¹。因為此問題是從根本上對人之所以為人的追問，它是人類在處境艱困、理智困窘，或經歷不安、矛盾、衝突、荒謬時產生的，也是在實踐的行動中被迫反省自身時才進入人的意識中。「人是什麼」與「如何做人」或「如何與群體共存」有關聯，「做人不只是與頭腦中的概念有關的一個術語，而是人這一特殊存在方式的一種處境，一系列條件，感覺能力或必要前提」²。這個問題指的是做人意味什麼？根據什麼來證明人有資格做人？如何做人才有價值？很顯然地，人必須參與群體的活動而與之互動才能做人，而根據他如何做人，證明他是否有資格做人及有價值。現代人的盲點正在於忘記了自己與群體唇亡齒寒的關係，由此人必須回到使生活得以運作的群體中。

其實，世上所有的事物皆呈現在一個「時間的過程」中，但時間是不斷變化事物的流動，亦即生命的流動，它能让

¹ 奧康諾主編，《批判的西方哲學史》，洪漢鼎等譯，頁 968 云：「只要涉及人的存在，真理就不可能由客觀的考察或論證加以把握。」北京：東方出版社，2005 年。

² 赫舍爾，《人是誰》，隗仁蓮譯，貴陽：貴州人民出版社，1994 年，頁 3。



人通過此過程，真切地理解人的特殊性。所有的事物雖然都存在時間規定的過程中，可是並非所有的事物都有歷史，動物便只有「過程」而沒有「歷史」，因為牠們是預成的、宿命的，封閉的，與其它東西沒有關係³，牠們只有單一的外在生活，而人卻具有內在和外在的雙重生活。這不是說牠們沒有變化，而是說即使有，也是自然和偶然地發生。尤其是動物沒有價值感，牠們不會有「什麼是價值」或「價值有什麼意義」的問題，因此，人不是動物，至少不只是動物⁴。人的本質在於有反思的理性，人的反思是自由的，這正是人不同於和高於動物的本質。赫舍爾說：「人是試圖認識自己的獨特性的一個獨特的存在。他試圖認識的不是他的動物性，而是其人性」⁵。黑格爾亦說：「作為人，我像擁有其它東西一樣擁有我的生命和身體，只要有我的意志在其中就行。....我是活著而且具有有機的肉體這一點是以生命的概念和作為靈魂的精神的概念為依據的。....只有在我願意要的時候，我才具有這四肢和生命，動物不能使自己成為殘廢，也不能自殺，只有人才能這樣做。」⁶佛洛姆也

³ 馬克思云：「動物不對什麼東西發生『關係』，而且根本沒有『關係』。對於動物說來，它對他物的關係不是作為關係存在的。」見其所著，《馬克思恩格斯選集》，中共中央馬克思恩格斯列寧斯達林著作編譯局編譯，共 4 卷，北京：人民出版社，1975 年，卷 3，頁 34。

⁴ 參閱柯志明，〈有意義的自然及其價值〉，載於《應用倫理評論》，桃園：國立中央大學，2017 年，第 63 期，頁 15。

⁵ 見其所著，《人是誰》，隗仁蓮譯，頁 22。

⁶ 見其所著，《法哲學原理》，范揚等譯，臺北：里仁書局，1985



云：「人是唯一發現自己的生存是一個問題的動物，他不得不去解決這個無法逃避的問題。」⁷只有人這種動物才能發現自己的生存是一個嚴重的問題，他不得不去解決人應該如何好好地活下去的問題⁸。「人類不同於一般動物，『食色』滿足之後，不是問題的結束，而是問題的開始」⁹。孟德斯鳩云：「人與動物的不同在於，人除開現實地關懷自己的當下境遇外，人也對自己的命運有某種終極眷顧。」¹⁰人的個性主體能動性及創造性，使這種「終極眷顧」成為人的價值追求中不可或缺的一部分，是人對未來的強烈關切，但能給人提供這些理想的是我們的群體家園。在此領域中，人的個性與思想可超越現有條件的限制，構造理想世界的能力，使「理想世界」轉變為「現實世界」。

人的生命不是一成不變的「現成」之物，而是處在不斷自我構造之中，我們可以把人的這種特性稱為人的「未完成性」，人的生存就是一個永無止境的完善過程和學習過

年，頁 65。

⁷ 見其所著，《健全的社會》，歐陽謙譯，北京：中國文聯出版公司，1988 年，頁 18。

⁸ 佛洛姆，《人類之路：倫理心理學之探究》，蔡仲章譯，頁 15 云：「除非人類不要活下去，否則，他無法不考慮到，他究竟應該怎樣活下去。事實上，人類最真實的選擇，不是『生』或『死』，而是好的生活或是壞的生活。」臺北：協志工業叢書出版公司，1970 年。

⁹ 同上，頁 43。

¹⁰ 見其所著，《論法的精神》，共上下冊，張雁深譯，北京：商務印書館，1977 年，冊上，頁 312。



程。這種「未完成性」體現在人的生活之中。人不僅擁有一個現實的個體生活，還有一個與群體共同合作、互相適應的生活¹¹，兩者的生活是根據自己選定的價值理想在精神中建構的生活形式，雙方在共同摸索的過程中，互相提供資源、目的和意義。群體和個體的生活永遠是未完成的生活，對可能生活無盡的追求和創造中，生活和生命才獲得了意義。故人是宇宙中唯一能夠「既不能是可能的，也不能是不可能的」的待塑品¹²，是以人的內心世界有無限而不可預料的發展能力，個體有主動的自由，能改變群體、創造歷史，與群體發生特殊的關係。

這種應然狀態所內蘊的絕對超越指向，正是價值最本質的規定。因此，作為自由存在的生命個體，就必須「自我改變，改變自己獨特的存在，把自己的生活改變成一種具有審美價值和反映某種風格標準的作品」¹³。這樣的自我超越是在所有生命和進化中最非凡的、最重要的事實，對人尤其如此¹⁴。在這個過程中，人不僅實現了自我價值，而且

¹¹ 麥金太爾，《德性之後》，龔群等譯，頁 278 云：「我的生活的故事是永遠被包括在我得到我的身份的那些社會共同體的故事中。」北京：中國社會科學出版社，1995 年。

¹² 薩特，《存在與虛無》，陳宣良等譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1987 年，頁 26。

¹³ 福柯，《性經驗史》，余碧平譯，上海：上海人民出版社，2002 年，頁 125。

¹⁴ 參閱巴蒂斯塔·莫迪恩，《哲學人類學》，李樹琴等譯，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2005 年，頁 159。



也創造了群體價值。人的審美價值，使人到底能成為什麼是無法設想的¹⁵。「非特定化」使人不斷追求開放和普遍性的發展，通過個體的創造努力不斷完善自我，從而超越各種被固定的關係，打破一般生活意識，表現對自我發展的開放性追求。人類通過不可能實現的夢想，不僅為自己的人生樹碑立傳，也為群體帶來莫大的福祉。

人的世界「可以從他身上期待未曾預料的事情，他能夠完成不可能的任務」，「僅僅因為每個人都是獨特的，每個人的誕生都為世界帶來獨一無二的新東西」¹⁶。就人的獨特性和珍貴性而言，赫舍爾云：「在世俗的眼裡，我是一個普通人，但在我內心深處，我不是一個普通人。我內心認為，我是個十分重要的人物。我面臨的挑戰是，如何使我的存在的隱蔽的重要性得以實現，得以具體化。」¹⁷但是這樣的「具體化」，必須依賴群體才能奏效。

既然每個人皆是世界上獨一無二的存在；每個生命在四季的輪迴中，總渴望內心深處最隱密的存在體驗能得到真切的印證，及自我實現。故生命的本質不能被想像成一

¹⁵ 赫舍爾，《人是誰》，隗仁蓮譯，頁 36 云：「人的存在之迷不在於他現在是什麼，而在於他能夠成為什麼。我們對人所能瞭解的，不過是人身上潛在要素中的一小部分。描述人類現在是什麼，是很容易做到的，但是我們無法設想人類能夠成為什麼。」

¹⁶ 阿倫特，《人的境況》，王寅麗譯，上海：上海人民出版社，2009 年，頁 139。

¹⁷ 見其所著，《人是誰》，隗仁蓮譯，頁 32。



個結果，而是一個不斷地修正原始錯漏的過程。這個世界充滿了人人皆可接觸的對象，一切充滿可實現的人文價值，生命的存在當然包含了對他人真切的關懷。遺憾的是，人在日常生活中，由於缺乏對他人生命價值的關切，故常常對無數損害生命尊嚴的現象麻木不仁，最終，生命變成了一堆破銅爛鐵，只有在強烈的敲打下才能發出陣陣刺耳的雜音。於是生命就成為一種與生活無關，更漠視他人對人的價值。但當人把生命作為一個目的時，也應運用生命作為尋找與追求有客觀意義的目標——尊重和關愛群體生命，故在追求有客觀意義的目標時，這個目標才能符合人的主觀意願，生活亦可因自己的所作所為能利益蒼生而充滿意義和價值。

生命中難以忍受的不是存在，而是僅僅作為自己而存在或只以自己的存在為存在。因為生命的價值不在「自生」，而在「成他」。現實中每個人的存在、發展都是有限的、不完美的，但人在有限中營造永恆，在有限中追求不朽。故怎樣重新提昇人生命的價值，並肯定自己的生命及別人的生命，使之更深入和內化，從而產生超越生命本身的能量和思想，進而造福人群，是解決當前生命問題的關鍵。人必須在死前「雕刻出自己生命價值的浮雕」¹⁸，但是這個生命價值的浮雕必須與群體合力鑄塑而成。

¹⁸ 維克多·弗蘭克，《生存的理由》，游恆山譯，臺北：遠流出版事業公司，1991年，頁87。



貳、生命的二重奏

人生的價值在於人能打破肉體存在的桎梏，使生命存在的方式獲得了開放的、應然的和生成的性質，從而超越自然事物的生存方式，自覺地承擔上天賦予偉大的使命。這個「偉大的使命」無疑是以個體的價值實現群體的價值，因而增進全人類的幸福。故生命比客觀生物個體存在的過程具有更多的文化內涵和意義。所以生命絕非在寒來暑往的時光隧道中盲目地生息繁衍，凝視時間在手中的縫隙間逐漸流失，然後戛然而止，人生的舞臺便謝下一道黑幕。若生命只在四季輪流交替中生息繁衍，根本沒有一個終極的具體信念作為心靈的支點，人類便註定只能在性與愛、自然與人文的矛盾中左衝右突，這確實是人生最大的悲苦。然而生命真正的價值不是以當下的現在為核心的過去、現在、未來逐次相替的流逝過程，而是在這靜止凝定的瞬間，讓價值之光燭照真正的人生，向人揭示生命的真諦在於人類的最大幸福。尼采云：「人必須時時刻刻相信他知道自己為什麼存在。若是沒有週期性的對生命產生信心、相信生命中的理性，則人類也不可能如此繁盛。」¹⁹但「人的生命是一個由多重矛盾關係所構成的否定性統一體」²⁰，人的理

¹⁹ 見其所著，《歡悅的智慧》，余鴻榮譯，臺北：志文出版社，1982年，頁61。

²⁰ 高清海等，《人的「類生命」與「類哲學」：走向未來的當代哲學精神》，長春：吉林人民出版社，1998年，頁38。



性常受制於情感；天使抵擋不住魔鬼的誘惑；天與人無休止的交戰，有關人的這種二重奏，使之無法如實地在生命的舞臺上展現真正的自我。

有關生命的這種二重奏，歌德云：「有兩個靈魂住在我的胸中，它們總是互相分道揚鑣；一個懷著一種強烈的情欲，以它的卷鬚緊緊攀附著現世；另一個卻拚命地要脫離世俗，高飛到崇高的先輩的居地。」²¹帕斯卡爾指出：「使得我們無力認識事物的，就在於事物是單一的，而我們卻是由兩種相反的並且品類不同的本性，即靈魂和身體所構成的。」²²盧梭云：「人是生而自由的，但卻無往不在枷鎖之中。自以為是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隸。」²³雅斯貝爾斯則說：「由於人將自己分為靈與肉、理性與感性、心與物、責任與喜好、存有與現象、行動與思想、實際所為與行事本意等，他的見解也跟著有不同的意義。關鍵在於人總是要和自己作對。人的存在不可能沒有這種人格上的分裂。但是他並不滿意這種分裂狀態。他克服這種分裂的方法、他超越這種分裂所有的方式，在於顯示出他對於自身的瞭解。」²⁴

²¹ 見其所著，《浮士德》，共上下冊，郭沫若譯，北京：人民出版社，1959年，冊上，頁156。

²² 見其所著，《思想錄》，何兆武譯，北京：商務印書館，1985年，頁35。

²³ 見其所著，《社會契約論》，何兆武譯，北京：商務印書館，1997年，頁8。

²⁴ 見其所著，《當代的精神處境》，黃藹譯，北京：生活·讀書·



人生存的問題本身蘊涵了人解答這一問題的另外兩個方向：一是正視這個問題，發展自身的各種潛能，成為充分實現自我的人，從而在更高的層面上重新找到與他人以及自我的和諧。另一個方向是試圖克服自我意識，重新以一個自然存在物的方式和他人和諧一致。前一種解答以人的特性被發揮為特徵，後一種解答以放棄人的特殊性，把自己變成「物」為特徵。具體的社會，既為生命的現實化提供不少條件，也給生命的現實化帶來局限，故人對生存問題的解答都是暫時的。每一種解答所帶來所謂矛盾的解決，都只是暫時克服了人與他人、自我的分離，以獲得短暫的平衡。在每一平衡獲得後，新的分離和問題又再產生，促使人向前往更高的層次運動，尋找一個嶄新的答案。這不斷向前的過程，就是人類的歷史。人類的歷史最終是要實現人的靈和慾、情與理自由地平衡發展。這種歷史實現了人的生命價值。生命本身沒有意義，人必須賦予它意義、編織意義，而此意義，必須在群體中完成。

人類的歷史最終是要實現人類的生命美好地延續不輟，這種歷史實現的生命價值，往往使人感悟到一種「與天地同朽的境界」。此境界能自行擴散蔓延，使人被一種莊嚴的沉默所攫住，同時在一片死寂中喚醒對存在的思考，陶冶出積極生存態度。薩特提出：「如果上帝不存在，什麼事情



都將是允許的」²⁵，這為我們的生存態度和實踐，開啟了希望的出口、因此，人認知自身的二重奏，就應深刻地了解在個體和群體孰輕孰重方面錯誤判斷的因素。既然外在世界充滿了偶然性，既然犯錯是因為人對生命思慮欠周延，以及生命的二重奏所奏出的悲曲，讓人自以為是、顧此失彼，因而忽略群體與個體相互依存的重要性，那麼個體便有希望調整、平衡兩者的關係、感覺偏好、認知結構來重新建立嶄新的世界觀，體認群體與個體緊密的倚伏關係，使自己和別人的生活更臻於完善。正如荷爾德林歌唱云：「哪裡有危險，哪裡也生拯救。」²⁶

參、個體與群體的依存關係

本質上，對生命的關切當然並非全都來自於對生命本身的熱愛。每個人活著都關切和要求自身的利益，在這些利益的要求中有些合理，有些則不合理。所謂合理或不合理，一方面是相對自身而言，這些要求與自身的切身利益、長遠利益、綜合利益是否相一致或相違背，另一方面是相對他人的同等要求的制約，不將自己的生命價值凌駕於他人的生命價值之上。基於對每個生命的同等尊重，才會產

²⁵ 見其所著，《薩特哲學論文集》，潘培慶等譯，合肥：安徽文藝出版社，1998年，頁134。

²⁶ 海德格爾，《荷爾德林詩的闡釋》，孫周興譯，北京：商務印書館，2009年，頁21。



生最起碼、最基本的道德意識。換言之，每個人都可在各式各樣的體認生命的價值，把生命的價值作為文化的最高價值，是今天任何人所共同接受的，也可以作為指導人為人處事的共同價值原理。故利用最能展現自我的部分對群體作出貢獻，如此才能回復到最真實的自己，佛洛姆云：「為了成為一個健全的人，人必須與別人發生關係，同別人聯繫起來。這種與別人保持一致的需求乃是人的最強烈的欲望，這一欲望甚至較性欲以及人的生存欲望更加強烈。」²⁷他又云：「人類無法獨立自存，無法不與其他人發生關係。」²⁸也只有將「個人的生命與人類生命激流深刻地交融在一起，才能歡暢地享受人生至高無上的快樂」²⁹。「實現人的精神健全依賴於一種迫切的需要，即同他人結合起來的需要。」³⁰正因為如此，群體才能以各種形態出現和存在，群體利益才能與個體利益以一種辯證而統一的關係共存，相應於每個人個性的發展，每個人也變得更有價值，因而對於他人也能更增價值。既然發展了自己的個性，因而在存在上使生命更充實。職是之故，由個體組成的群體自然也就有了更多的生命力。

²⁷ 佛洛姆，《在幻想鎖鏈的彼岸》，張燕譯，長沙：湖南人民出版社，1988年，頁132。

²⁸ 佛洛姆，《人類之路：倫理心理學之探究》，蔡仲章譯，頁54-55。

²⁹ 羅素，《快樂哲學》，王正平等譯，北京：中國工人出版社，1993年，頁160。

³⁰ 佛洛姆，《健全的社會》，歐陽謙譯，頁28。



無論如何，人作為有意識的個體，摒棄讓自己被生活秩序所同化，這是在個人與群體的關係中個人主體性的重要特徵。個人主體拒絕群體對自身的異化，堅持了個人應有的主體性，而在個人主體性和群體主體性之間保持必要的張力和彈性，也有利於群體的健康發展，這正是人類社會得以正常向前不斷發展及進步的真實寫照。人類個體的脆弱與匱乏使他們必須結成群體才能生存，因此人與人之間的關係是每個人生存的前提。孔子說：「仁者，人也。」³¹「仁」指的是二人並立，即人與人之間的關係，人的存在是一種關係性存在。孟子也主張：「仁者愛人。」【《孟子·離婁下》】這種關係是人人互愛的關係，只有人與人之間的相互關愛，才有可能結成一種正義的關係和維護。「愛人」的真諦不是愛自己，而是愛別人，而且要盡量多愛別人。佛洛姆云：「愛自己了解自己跟愛別人了解別人，是不能分開的。愛我的『自我』跟愛他人的『自我』是相連的。」³²換言之，讓自己快樂，與讓他人快樂通常是不會衝突的。就此而言，他人與自我的一體相關性決定了他人的事也就是你的事，故維護他人的權利與社會正義就是守護你自己的權利與生存的家園。每個個體相對於群體而言，都是一種獨特的存在。一切社會制度的建構，都必須以此作為基礎，才

³¹ 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，臺北：三民書局，1987年，《中庸》，第二十章，頁41。本論文引用《四書》的文字，皆根據此版本，只註明書名及章名，不另加註。

³² 見其所著，《人類之路：倫理心理學之探究》，蔡伸章譯，頁126。



能真正造就出符合人生存狀況的規則體系與組織模式。懂得這個世界上沒有「他人」，人人共處在一張神奇的生活網中，「每一個人的行動都和旁人有千絲萬縷的糾葛和牽連」³³。這種糾葛和牽連實現了群體與個體之間的深層相互依賴關係。

瑪律庫斯·奧勒留對於這議題作出清晰的表示：「不管宇宙是原子的集合，還是自然界是一個體系，我們首先要肯定，我是自然所統治的一部分；其次，我是在一種方式和與我同種的其他部分密切關聯著。……因此，由於記住我是這種整體的一部分，我就會對一切發生的事情滿意。而由於我同與我自己同種的那些部分在一種方式中密切地關聯著，我就不會作不合乎人群的事情，而寧願使自己趨向與我自己的同類的東西，會把我的全部精力放到共同利益上面，而使它離開與共同利益相反的事情。那麼，如果這樣辦，生活就一定過得愉快。」³⁴鮑德里亞強調，「恢復回饋」，才是「改變社會關係的形式」³⁵，當人類清晰而深切地意識到個體的幸福離不開群體的協助，就必須及時回饋給群體，並且與之保持和諧的狀態。換言之，人與人之間必須返歸

³³ 黑格爾，《美學》，朱光潛譯，共3卷4冊，北京：商務印書館，1997年，卷1，頁240。

³⁴ 《西方哲學原著選讀》，北京大學哲學系外國哲學史教研室編譯，共上下卷，北京：商務印書館，1981年，卷上，頁449-450。

³⁵ 見其所著，《符號政治經濟學批判》，夏瑩譯，江蘇：南京大學出版社，2008年，頁213。



到以雙向、互助為原則的象徵交換，而且雙方互為表裡，甚至是融為一體的。人類社會每一次向前發展，幾乎都是以「人」為標誌和契機的³⁶。社會互動對人類萌生意義方面有莫大的助力。個人與社會的關係是人類文化永遠需要面對和解決的一個歷久不衰的問題。羅素也思考，「我們如何才能把進步所必需的個人創造力與生存所必需的社會內聚力結合起來」³⁷，康德亦認為，人類有「天生的理性要求」，「它要求人類不是表現為惡，而是表現為一個從惡不斷地進步到善，在阻力之下奮力向上的理性生物的類。於是，人類的普遍意志是善的，但其實現卻困難重重，因為目的的達到不是由單個人的自由協調，而只有通過存在於世界主義地結合起來的類的系統之中，並走向這個系統的地球公民的進步組織，才能夠有希望」³⁸。故個體有些想法、有些情感，只有成為群體時，才會湧現出來，或者轉化為行動。

由於個體與群體的關係是貫穿人類文化的一個永恆的根源性的矛盾。所以賽義德認為：「迄今還沒有人發明一種方法，能使學者脫離生活環境，脫離他（有意或無意）參與

³⁶ 尼采，《權力意志——重估一切價值的嘗試》，張念東等譯，頁 155 云：「我們多於個體，因為，我們依然是整個鏈條，肩負著這個鏈條的未來的一切使命。」北京：中央編譯出版社，2000 年。

³⁷ 羅素，《權威與個人》，肖巍譯，北京：中國社會科學出版社，1990 年，頁 1。

³⁸ 見其所著，《實用人類學》，鄧曉芒譯，重慶：重慶出版社，1987 年，頁 246。



的某一階級、某一信仰、某一社會立場的事實，或脫離作為某一社會的一個成員所從事的純粹活動。」³⁹ 哈貝馬斯的交往理論認為，「『對幸福的追求』在未來也許會意味著某些不同的東西——例如，不是要積累作為死人所有的物質對象，而是要造就某種社會關係，在這種社會關係中，相互共存將佔據統治地位，滿足也不再意味著一個人在壓制他人需要基礎上的成功。」⁴⁰但基於人的社會性本質，人之為人的生命意義和價值就在他的社會關係中，因此，在個體化不斷加強的過程中，道德也須重新個人化。個體道德就是對他人負責，即「重新將他者作為鄰居、手、腦的親密之物接納回道德自我堅硬的中心，從計算出的利益廢墟上返回到它被逐出之地，....將他者作為至關重要的人物進行重新鑄造」⁴¹。「他者」可以是家庭成員、單位同事，也可以是社區居民、鄰居等，與他們相對待就應各自承擔其責任。其實對不同的「他者」承擔責任的過程，也就是尋求和確定別的個體所隸屬的道德共同體的過程。針對不同的個體打開自己的道德空間，也就是把自我融入不同的道德共同體，從而彼此在擔當責任的過程中建立信任，化解人與人之間倫理衝突的問題。

³⁹ 見其所著，《賽義德自選集》，謝少波等譯，北京：中國社會科學出版社，1999年，頁10。

⁴⁰ 見其所著，《交往與社會進化》，張博樹譯，重慶：重慶出版社，1989年，頁205-206。

⁴¹ 齊格蒙特·鮑曼，《後現代倫理學》，張成崗譯，南京：江蘇人民出版社，2004年，頁98。



據上所述，可見每個人也無法迴避對他人經驗的接納而內化的心路歷程。「一個人只有在其他自我之中才是自我。在不參照他周圍的那些人的情況下，自我是無法得到描述的」。「我通過我從何處說話，根據家譜、社會空間、社會地位和功能的地勢、我所愛的與我關係密切的人，關鍵地還有在其中我最重要的規定關係得以出現的道德和精神方向感，來定義我是誰」⁴²。胡塞爾指出：「正如他人的軀體身體存在於我的感知領域中一樣，我的身體也存在於他人感知領域中；而且一般地說，他人立即會把我經驗為他的他人，就像我把他經驗為我的他人。」「我和每一個人都可以作為他人中的一個人」⁴³，「我的原初的自我通過共現的統覺——它從不要求也不允許通過呈現出來實現它的自身特性——構造出那個對我原初的自我而言的另一個自我，由此，那種在共實存中原初不相容的東西變得相容了」⁴⁴。他的主體性理論已經轉而立於人類的群體屬性自身，從最初的第一步，即認可自我對他人主體的確定，從單一的主體出發來實現對他人自我的構造，走向了對自然事物的構造和對客觀世界的構造全部容納。是以「群體性意味著每一個自我都與對方形成一種相互性的存在，互相存在

⁴² 查里斯·泰勒，《自我的根源：現代認同的形成》，韓震等譯，南京：譯林出版社，2001年，頁49。

⁴³ 見其所著，克勞斯·黑爾德編，《生活世界現象學》，倪梁康等譯，上海：上海譯文出版社，2002年，頁194。

⁴⁴ 見其所著，倪梁康選編，《胡塞爾選集》，倪梁康等譯，共上下冊，上海：上海三聯書店，1997年，冊下，頁905。



造成了我的此在與其他人的此在的同等客觀化。單子群體是為我地構造出來的，也是為他地構造出來的」⁴⁵。魯道夫·奧伊肯精闢地指出，「單個個體只有在和別人緊密聯繫的情況下才會發展進取：他不可能為自己創造幸福的同時不為他人帶來幸福。即使在『自然狀態』下，人也把他的家庭、民族、實際上乃至整個人類作為關注的物件」⁴⁶。勒維納斯認為：「存在的目的就是存在本身。然而，隨著人的出現——這是我的整個哲學——有某種東西比我的生命更重要，那就是他者的生命。這是沒有理由的。人是一種不講理由的動物。在大多數時間裡我的生命對我是更親近的，大多數時間人在照看他自己。但是，我們不能不仰慕神聖（*saintliness*），...即，一個人在他的存在中，其更多的是委身於他人的存在而非自己的存在。我相信正是在這種神聖性中誕生了人。」⁴⁷

群體為所有的主體都提供了一個平等的大環境，這是一個開放的場域，從而有助於每一個主體借助「統覺」將處於不同時空中的種種表象整合為一個統一的物件，我的「此端」與他者的「彼端」之間並沒有差別。主體性在胡塞爾的

⁴⁵ 王曉東，《西方哲學主體間性理論批判——一種形態學視野》，北京：中國社會科學出版社，2004年，頁79。

⁴⁶ 見其所著，《新人生哲學要義》，張源等譯，北京：中國城市出版社，2002年，頁136。

⁴⁷ 見其所著，《道德的悖論：與萊維納斯的一次訪談》，孫向晨等譯，載於童慶炳主編，《文化與詩學》，第1輯，上海：上海人民出版社，2004年。



理論中成就的不再是先驗的「我」，而是現實中的「我們」。「我」所要完成的工作是根據我的需求、立場和觀點，使得所有的外在客體都為我所用，同時這種關係並不是一種單調地以我為中心和核心的畫圓運動，而是一種更加開明的雙邊互相可跨越的關係。

馬丁·布伯云：「『你』與我相遇，我步入與『你』的直接關係裡。所以，關係既是被擇者又是選擇者，既是施動者又是受動者。因為，人之純全真性活動意味著中止一切有限活動、一切植根於此有限性上的感覺活動：就此而言，它不能不若受動者。人必以其純全真性來傾述原初詞『我一你』。欲使人生匯融於此真性，決不能依靠我但又決不可脫離我。我實現『我』而接近『你』；在實現『我』的過程中我講出了『你』。」⁴⁸這一從「我」走向「我們」的稱謂轉換，讓所有的主體都成為交互重疊的主體，來源於先驗的「我」的新稱呼「我們」，可以適用於自然界及豐富多元的人類社會。他闡明了主體性之間的交互性理論原則，也使得西方哲學界對擺脫自工業社會以來冰冷的人與人交往模式露出曙光。布伯理論中的主體間關係成為了一種「情同手足」式的關係，以「愛發自本心的意志和慈悲情懷主宰自己」⁴⁹，給冷漠的人與人、人與社會的關係多增加一些熱源。愛非是物件的屬性，也非是「我」情感的流溢，它呈現

⁴⁸ 見其所著，《我與你》，陳維剛譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1986年，頁26-27。

⁴⁹ 同上，頁5。



於關係，在關係中敞亮自身。正是在這裡，「我」與「你」同時昇華了自己，超越了自己。人於關係中實現了超越。個體與群體融而為一。

阿爾弗雷德·舒茨從現象學社會學的視角剖析了社會世界的意義，他認為社會關係由彼此之間「朝向的態度」所決定，「我們」的世界是我們共同的、互為主體的世界⁵⁰。不同的社會和文化背景，形成了各自不同的文化精神特質，反映了生命價值取向的多元性以及多元化趨勢⁵¹。因此，新奇的事物能和傳統一起匯入一個共同認識自己、共同分享、共同擁有的世界，形成新的傳統，它包容過去和現在，並在人與人的對話中獲得其語言表達，在互動的主體之間形成一個統一的、多元的群體存在，彼此以同情、憐憫、關愛之心，融化人與人之間築起的一面面冰冷的牆。喬治·赫伯特·米德云：「積極的同情意味著該個體的確在另一個人身上喚起由他的援助所引起的反映並在他自身喚起同樣的反映。如果沒有這種反映，人不可能對他同情。」⁵²亞當·斯密云：「旁觀者的同情心必定完全產生於這樣一種想像，即

⁵⁰ 參閱其所著，《社會世界的意義構成》，游淙祺譯，北京：商務印書館，2012年，頁237。

⁵¹ 伯林，《扭曲的人性之材》，嶽秀坤譯，頁78-89云：「只要我們充分發揮想像力，總是可以理解『他者』的心靈，理解他們的生活目標，從而實現人類文化的共同性與多樣性。」南京：譯林出版社，2009年。

⁵² 見其所著，《心靈、自我與社會》，趙月瑟譯，上海：上海譯文出版社，2005年，頁233。



如果自己處於上述悲慘境地而又能用健全理智和判斷力去思考（這是不可能的），自己會是什麼感覺。」⁵³「無論人們會認為某人怎樣自私，這個人的天賦中總是明顯地存在著這樣一些本性，這些本性使他關心別人的命運，把別人的幸福看成是自己的事情，雖然他除了看到別人幸福而感到高興以外，一無所得。這種本性就是憐憫或同情，就是當我們看到或逼真地想像到他人的不幸遭遇時所產生的感情。我們常以他人的悲哀而感傷，這是顯而易見的事實，不需要用什麼實例來證明」⁵⁴。他又云：「具有最完美德行因而我們自然極為熱愛和最為尊重的人，是這樣的人，他既能最充分地控制自己自私的原始感情，又能最敏銳地感受他人富於同情心的原始感情。」⁵⁵「正是這種多同情別人和少同情自己的感情，正是這種抑制自私和樂善好施的感情，構成盡善盡美的人性。」⁵⁶

人類社會進化至今，可確證的一個基本事實就是，「人類存在最大的特色是，人類自與世界分離而成孤立的個體之後，便無時或忘地尋求他自身與外界的溝通與合一」⁵⁷，「孤立的，個別的人....都未具備人的本質。人的本質只是

⁵³ 見其所著，《道德情操論》，蔣自強等譯，北京：商務印書館，1999年，頁9。

⁵⁴ 同上，頁5。

⁵⁵ 同上，頁184。

⁵⁶ 同上，頁25。

⁵⁷ 佛洛姆，《人類之路：倫理心理學之探究》，蔡伸章譯，頁92。



包含在團體之中，包含在人與人的統一之中」⁵⁸，「完全憑靠自己，一個人所能成就的必然有限，這就好比孤島上的魯賓遜一樣，盡二十年之力也只能求得自身之溫飽而已。惟有在社會裡，人才能完全發揮其力量，並且獲得很大的成就」⁵⁹。「如果沒有與他人之關係，如果沒有對他的形象打出問號，那麼對自我本身提出問題的可能性，靈魂與它自身展開的神奇對話，是永遠也不可能的」⁶⁰，因為個人的能力有限，加上「自然賦予人類以無數的欲望和需要，而對於緩和這些需要，卻給了他以薄弱的手段」，故「人只有依賴社會，才能彌補他的缺陷」⁶¹。人性中的自私自利，和外部資源的匱乏，常常使人與人之間發生衝突、解構集體合作的基礎，從而使人類生活陷入紛爭和衝突。然而「人類能夠利用自己的智慧和相互間的自由協作，在這個地球上建立起和平美好的永久城堡」⁶²。杜威亦以為，個體與社會有機聯繫同等重要，不可或缺：「社會必須為個人而存在，或個人必須遵奉社會為他所設定的各種目的和生活方法，或

⁵⁸ 費爾巴哈，《費爾巴哈哲學著作選集》，榮震華等譯，共上下卷，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1962年，卷上，頁185。

⁵⁹ 叔本華，《人生的智慧》，韋啟昌譯，上海：上海人民出版社，2007年，頁48。

⁶⁰ 勒維納斯，《上帝·死亡和時間》，余中先譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997年，頁129。

⁶¹ 休謨，《人性論》，關文運譯，共上下冊，北京：商務印書館，1980年，冊下，頁525。

⁶² 拉蒙特，《人道主義哲學》，賈高建等譯，華夏出版社，1990年，頁13-14。



社會和個人是相關的、有機的，社會需要個人的效用和從屬，而同時亦需要為服務於個人而存在。」⁶³他接著說：「正因為社會是個人所組成，個人和結合個人的共同關係似乎就必須是同等重要的。沒有強而有為的個人，構成社會的繩索紐結就沒有東西可以牽纏得住。離開了相互間的共同關係，個人就彼此隔離而凋殘零落，或相互敵對而損害個人的發展。」⁶⁴總之，個體的發展必須以整個物種的進化發展水準為根基的，離開了群體世代積累起來的文化遺產、文明成果或客觀知識世界，任何個體要想有所發明與創造都是不可能的。也就是說，個體需要為群體生活付出一定的代價和義務。

人作為個體是極其脆弱的，各種各樣的天災人禍隨時都可能悄無聲息地消滅他那弱不禁風的有限存在，就像他從未存在過一樣，當然更談不上超越，擁有光明的前途了。而這是人最不願看到的，也是最令人恐懼不安的，人不能在宇宙中成為一個無依無靠的孤兒！在當代全球化發展的處境下，「離眾索居」已是一個無法想像的存有狀態。換言之，個體與群體的存在，乃先驗的事實。因此，荀子云：「人生不能無群。」⁶⁵「力不若牛，走不若馬，而牛馬為用何也？

⁶³ 見其所著，《哲學的改造》，胡適等譯，北京：商務印書館，1958年，頁101。

⁶⁴ 同上。

⁶⁵ 見其所著，楊倞注，《荀子集解》，臺北：世界書局，1974年，卷5，〈王制〉，頁105。本論文引用《荀子》的文字，皆根據



曰：人能群，彼不能群也。」【《荀子集解·王制》】作為個體，人的某些自然稟賦往往不如動物，其力量無疑是十分有限的，如果彼此分離，勢必難以生存；但一旦不同的個體合為群體，結成一定的社會組織，則可形成支配自然的力量。在此，群體成為個體存在的基本前提；正是通過合群，人不斷地駕馭並征服自然，而個體則在這一過程中彼此相待，作為群體的一員而實現了自身的存在價值。由此，可見群體對個體的實質意義。人需要團結起來，作為集體去進行實踐活動，從而有利於保護其有限的存在和集體的利益。就如加達默爾所指出：「人們不是在人們自由實施自己認真考慮過的計畫的意義上『活動』，相反，實踐和他人有關，並依據實踐的活動共同決定著共同的利益。」⁶⁶人不能等到死神降臨時才被動地求取普遍性，而應在生前，在日常生活裡就去追求、獲得、實現普遍性。也就是必須不特別看重你的、我的、他的之物質性功利性的區分，不特別執著自我的一切所有，以共同共通的超越性來對待自己的生活和他人的生存。如此，人就可以生活在海闊天空中獲得大自由。達到這樣一種大氣度境界的關鍵，正在處於自我化生活中的人要從生命的存在的本質上意識到你、我、他的一體，視天下人無一人非我，因而毋需認為某一物必須專屬於我，這樣也就實現生活的「自我化」向「生命普遍化」

此版本，只註明書名及章名，不另加註。

⁶⁶ 見其所著，《科學時代的理性》，薛華等譯，北京：國際文化出版公司，1988年，頁72。



的轉變，從而實現人生的永恆價值。

肆、個體價值與群體價值

從哲學上說，所謂價值，是指存在對人所具有的意義。這種存在既包括已有的事實，也包括將在未來成為現實的事實；既包括物質的形式，也包括精神的形式；既包括人所創造的一切，也包括人的創造過程和人的生活本身，故價值是人的本質力量在物上對象化的結果，能對群體有正面的貢獻，也是人共同生活意願的產物，它可使個體與群體的願望更出色。價值指導人過正常的生活，並按照人自身建立起價值體系，包含了對全人類生命的價值和潛力，以及主觀能動性和創造性的基本信賴。因此，「人的價值意識或價值取向，並不是抽象的邏輯運作。相反的，因為人生存在特定的時空中，受一定的社會政治經濟條件的制約，所以，人的價值意識或價值取向必須在人的社會存在或社會實踐中，才能展現其全幅的意義」。⁶⁷

在道德哲學或倫理學領域中，價值和事實這兩個概念是相互對立的。凡是有賴於主體需要而存在的事物就是價值，凡是不依賴主體需要而存在的事物就是事實。事實往

⁶⁷ 黃俊傑等，〈古代中國人的價值觀：價值取向的衝突及其解消〉，收錄於沈清松編，《中國人的價值觀——人文學觀點》，臺北：桂冠圖書公司，1993年，頁3。



往通過「是」或「不是」為繫詞的判斷反映出來，而價值以「應該」或「不應該」為繫詞的判斷反映出來。主體與客體的關係是價值的承擔者，主體和客體的交互作用產生了價值，這種交互作用關係被稱為價值關係。但價值並非有形的、具體的存在所構成的實體，也不是客體事物與主體需要之間的滿足與被滿足的關係，更非客體事物的有用性與主體的攀附，而是人類所特有的絕對的超越指向。因為它是絕對的，所以是自足和超越的。由於是超越的，價值又表現出應然性、理想性、目的性和批判性的特徵，這些才是作為哲學概念的價值所蘊含的內在規定。偏離了價值的絕對性和超越性，實質上也就等於取消了屬於人性質的價值，消解了價值的本質規定。因為真實的生命和真正的生活不應該是這樣的。人必須在生活中重新肯定個體的生命與群體的共存，重新確定生命的價值，並訂定自己正確的目標與理想，把群體的生命從普通的生活狀態中拯救出來和提升起來，這才是個體真實的生命和真正的生活所應該做的。

要實際用於社會秩序的維繫，社會價值的取捨就一定不能只是純利害、純本能欲望需要的思維，而要有能跳脫個人利害欲望的思想。因為只要是人都具有智慧力，但充其量只能說這是人類的本能，或人類天生的欲望需要而已，稱不上是有「價值」觀念的人或社會。人類懂得如何拓展心靈的領域，懂得如何用這個領域的發展以彌補、解決、緩和個體與群體之間因生存而引起的衝突，並且懂得如何從中來求得一種與生活、生存之外生命的價值與意義。生命的



意義不在於解決了多少問題，而在於當面臨問題與價值相衝突時，人如何貫徹生命意義的完整。

無論如何，人對價值的追求是多元的。價值的重要特徵之一，即在於包含重要性順序的層級性，由最低層級的價值，按照其重要性或優越性，逐層遞升，直到最高或絕對的價值。所謂最高的價值規範，就是不能夠從其它任何的價值規則引申出來的，是一切價值追求的終極基礎，即價值原點，它本身即是自己存在的理由。換言之，它本身是不證自明的。正如石里克所言：「最後得到的那個規範，即最高原則，是無論如何也不能得到證明了，原因就在於它是最後的規範。要求對它作進一步的證明和進一層的解釋，那是很荒唐的。」⁶⁸這個最高的價值規範就是「人與人維護雙方的尊嚴」，它是最高的善、價值，是一切人間價值的根基，同時為人類的價值追求奠定了堅實的理論基礎。

價值觀直接而深刻地影響我們對價值的感受、體驗和判斷。每個人心中的世界其實是客觀世界與認識稜鏡交互作用的結果，價值觀通過影響價值感受、體驗和判斷而影響行動。同時價值觀也是社會群體或組織的黏合劑，是文化的核心、個體自我認同、群體自我認同的根本內容。建立正確的價值觀就成為實踐和價值論研究中最重要問題。因此，人的價值是對人在宇宙中的存在意義的定義，也是

⁶⁸ 見其所著，《倫理學問題》，張國珍等譯，北京：商務印書館，1997年，頁30。



面對人與外在世界衝突的判斷。在現實社會中，價值存在的形態豐富、多彩多姿，面對的問題也多元化。它表達的是人在宇宙中責任的理解，關涉的是人應如何對待其他生命，以及如何成為宇宙中一個負責的存在物，更是人類在超越了生存需要的前提下對一種更高精神價值的追求。

個體的價值，既是人類對宇宙的價值，更是對自己的價值。在對自然界和其他生命的守護和貢獻中，個體將體驗到人之為人的尊嚴。相對地，社會中的每一個群體都承擔著對社會獨特的責任，群體的價值，一方面是根據群體對社會所做出的貢獻的判斷，另一方面是對這一群體中的個體的貢獻的判斷⁶⁹。生命的價值，是對個體存在意義的判斷。這一意義既是對社會和他人的，又是對自己的。斯特勞森說：「只要我們首先考慮到我們的行為是相互的，是根據普遍人性的，就很容易理解我們如何把對方以及自己看作人。『相互看作人』包含了許多東西，但不是許多分離的、互不相關的東西。....相反，它們是與他人緊密地聯繫在一起的，是與他們交織在一起的。」⁷⁰ 伊格爾頓云：「我感到自己是一個與社會和廣大世界有著重要關係的人，而這

⁶⁹ 彼得·斯坦等，《西方社會的法律價值》，王獻平譯，頁 172 云：「自己責任是相對於群體責任而言的，當個人還潛藏在群體之中隱而不障的時候，承擔責任的主體顯然不是個體而是該個體賴以安身立命的群體都有可能對社會做出獨特的貢獻。」北京：中國法制出版社，2004 年。

⁷⁰ 見其所著，《個體》，江怡譯，北京：中國人民大學出版社，2004 年，頁 76-77。



是一種給我意義感和價值感，從而足以使我能夠有目的地行動的關係。這就好像是社會對於我並不只是一個非個人性的結構，而是一個親自『對我說話』（address me）的『主體』——它承認我，告訴我說我是受重視的，並且就以這一承認行為而使我成為自由而自律的主體。我開始意識到，雖然世界並不完全只為我一人而存在，但世界就像有意義地以我為『中心』的，而我反過來也就像有意義地以世界為『中心』的。」⁷¹

伍、結論

人之所以能成為超越性的動物，在於人的「身體組織」與其它動物相異。蘭德曼曾指出，其它動物的總體構造比人更多地被特定化了。「動物的器官適合於特殊的生活條件，而且每個物種的必要性，像一把鑰匙一樣，只適合於一把鎖。動物的感覺器官也同樣如此。...然而，人的器官沒有片面地為了某種行為而被定向，在遠古就未被特定化（人的食物也是如此，人的牙齒既非食草動物的牙齒，也非食肉動物的牙齒）。所以，人在本能上也是匱乏的：自然沒有對人規定他應做什麼或不應做什麼。」⁷²人的未特定化乍看

⁷¹ 見其所著，《二十世紀西方文學理論》，伍曉明譯，北京：北京大學出版社，2007年，頁172。

⁷² 見其所著，《哲學人類學》，閻嘉譯，貴陽：貴州人民出版社，1998年，頁164。



起來似乎是一個不利條件，但在漫長的發展過程中反而是一個難得的優點。正因為人的未特定化使人不能靠本能生存下去，他們必須靠同類協作、共同勞動、合作生存下去，使未特定化更能美化、精進群體。這使得他們不再受本能約束，擁有更多意想不到的幸福的機會。人為了克服生物上的弱點，就只能和同類團結起來，共同創作、互相包容，使得自身和他人能共同生存下來。

約翰·德羅伊森指出：「人，只有在道德團體（*sittliche Gemeinsamkeiten*）中（家庭、民族、國家、教會）理解別人以及被人理解，才具有自己的整體性。個人所具有的整體性只是相對的整體性。他只是團體的一分子，他只參與到這個團體的本質及變化的一部分，不管從他理解別人方面還是從他被理解那方面看，他都只是這團體表現於外的一部分。一切時代、一切民族、一切國家及宗教的總和也只是一個絕對的整體性（*die absolute Totalität*）所形之於外的現象。我們深信有這個絕對的整體性的存在，我們感覺得到它。我們確知我們自己存在，這個事實，使我們感覺到絕對整體性的存在。我們確知我們自己存在，這個事實，使我們感覺到絕對整體性的存在。」⁷³每個個體都有自身的價值，但每個個體都是社會的一個個別分子，故只有在群體中才能生存、發展。群體價值與個體價值相輔相成，既對立而又

⁷³ 見其所著，《歷史知識理論》，胡昌智譯，北京：北京大學出版社，2006年，頁11-12。



統一。個體與群體的價值是對等的，可是個體價值只有融合在群體價值中，才能得以實現。易言之，任何一個個體只有生活在群體之下，從中獲取生存所需的物質和得到精神的慰藉，方可得到生命的延續，否則必將成為歷史與自然進化過程中空白的一頁。是以人類究竟應該怎樣在這個世界上共同存在和生活下去？個體與群體之間應如何彼此相處，從而讓每個人都能幸福地渡過有限而死無定期的一生？正是對這些問題的回答，規定了哲學必須放棄對「絕對知識」的追求，並以一種反思批判的方式，來不斷深入理解人在這一世界的真實地位，尋求個體與群體、人與自身的相處之道，哲學因此不再是「本體之學」而成為「生存智慧之學」，不再是「知識論」而成為「實踐哲學」。如何透過教育的過程，及人對自己的認知，讓人能夠深切地確認自己作為世界公民個體的角色，對於為群體未來發展應有共同幸福的追求，這將是全球人類無可迴避的永恆共同議題和責任。無論如何，對於「個體價值與群體價值」相關的問題和意義，人類自古以來就一直竭力謀求加以解答和努力實踐，但人類自身的發展及演進，即給予這個問題最佳的註腳。



引用書籍及論文

奧康諾主編，《批判的西方哲學史》，洪漢鼎等譯，北京：東方出版社，2005年。

赫舍爾，《人是誰》，隗仁蓮譯，貴陽：貴州人民出版社，1994年。

石里克，《倫理學問題》，張國珍等譯，北京：商務印書館，1997年。

尼采，《歡悅的智慧》，余鴻榮譯，臺北：志文出版社，1982年。

福柯，《性經驗史》，余碧平譯，上海：上海人民出版社，2002年。

佛洛姆，《人類之路：倫理心理學之探究》，蔡伸章譯，臺北：協志工業叢書出版公司，1970年。

佛洛姆，《健全的社會》，歐陽謙譯，北京：中國文聯出版公司，1988年。

佛洛姆，《在幻想鎖鏈的彼岸》，張燕譯，長沙：湖南人民出版社，1988年。

加達默爾，《科學時代的理性》，薛華等譯，北京：國際文化出版公司，1988年。



- 孟德斯鳩，《論法的精神》，共上下冊，張雁深譯，北京：商務印書館，冊上，1977年。
- 查理斯·泰勒，《自我的根源：現代認同的形成》，韓震等譯，南京：譯林出版社，2001年。
- 麥金太爾，《德性之後》，龔群等譯，北京：中國社會科學出版社，1995年。
- 馬丁·布伯，《我與你》，陳維剛譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1986年。
- 馬克思，《馬克思恩格斯選集》，中共中央馬克思恩格斯列寧斯達林著作編譯局編譯，北京：人民出版社，卷1、3，1975年。
- 勒維納斯，《上帝·死亡和時間》，余中先譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997年。
- 阿倫特，《人的境況》，王寅麗譯，上海：上海人民出版社，2009年。
- 雅斯貝爾斯，《當代的精神處境》，黃藹譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992年。
- 斯特勞森，《個體》，江怡譯，北京：中國人民大學出版社，2004年。
- 奧伊肯，《新人生哲學要義》，張源等譯，北京：中國城市



出版社，2002年。

歌德，《浮士德》，共上下冊，郭沫若譯，北京：人民出版社，冊上，1959年。

維克多·弗蘭克，《生存的理由》，游恆山譯，臺北：遠流出版事業公司，1991年。

賽義德，《賽義德自選集》，謝少波等譯，北京：中國社會科學出版社，1999年。

薩特，《存在與虛無》，陳宣良等譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1987年。

薩特，《薩特哲學論文集》，潘培慶等譯，合肥：安徽文藝出版社，1998年。

海德格爾，《荷爾德林詩的闡釋》，孫周興譯，北京：商務印書館，2009年。

帕斯卡爾，《思想錄》，何兆武譯，北京：商務印書館，1985年。

盧梭，《社會契約論》，何兆武譯，北京：商務印書館，1997年。

叔本華，《人生的智慧》，韋啟昌譯，上海：上海人民出版社，2007年。



- 喬治·赫伯特·米德，《心靈、自我與社會》，趙月瑟譯，上海：上海譯文出版社，2005年。
- 亞當·斯密，《道德情操論》，蔣自強等譯，北京：商務印書館，1999年。
- 羅素，《快樂哲學》，王正平等譯，北京：中國工人出版社，1993年。
- 羅素，《權威與個人》，肖巍譯，北京：中國社會科學出版社，1990年。
- 休謨，《人性論》，關文運譯，共上下冊，北京：商務印書館，1980年，冊下。
- 約翰·德羅伊森，《歷史知識理論》，胡昌智譯，北京：北京大學出版社，2006年。
- 蘭德曼，《哲學人類學》，閻嘉譯，貴陽：貴州人民出版社，1998年。
- 阿爾弗雷德·舒茨，《社會世界的意義構成》，游淙祺譯，北京：商務印書館，2012年。
- 伯林，《扭曲的人性之材》，嶽秀坤譯，南京：譯林出版社，2009年。
- 伊格爾頓，《二十世紀西方文學理論》，伍曉明譯，北京：北京大學出版社，2007年。



費爾巴哈，《費爾巴哈哲學著作選集》，榮震華等譯，共上下卷，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1962年。

鮑德里亞，《符號政治經濟學批判》，夏瑩譯，江蘇：南京大學出版社，2008年。

康德，《實用人類學》，鄧曉芒譯，重慶：重慶出版社，1987年。

哈貝馬斯，《交往與社會進化》，張博樹譯，重慶：重慶出版社，1989年。

胡塞爾，克勞斯·黑爾德編，《生活世界現象學》，倪梁康等譯，上海：上海譯文出版社，2002年。

胡塞爾，倪梁康選編，《胡塞爾選集》，倪梁康等譯，共上下冊，上海：上海三聯書店，冊下，1997年。

齊格蒙特·鮑曼，《後現代倫理學》，張成崗譯，南京：江蘇人民出版社，2004年。

彼得·斯坦等，《西方社會的法律價值》，王獻平譯，北京：中國法制出版社，2004年。

拉蒙特，《人道主義哲學》，賈高建等譯，北京：華夏出版社，1990年。

杜威，《哲學的改造》，胡適等譯，北京：商務印書館，1958年。



謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，臺北：三民書局，1987年。

荀子，楊倞注，《荀子集解》，臺北：世界書局，1974年。

王曉東，《西方哲學主體間性理論批判——一種形態學視野》，北京：中國社會科學出版社，2004年。

高清海等，《人的「類生命」與「類哲學」：走向未來的當代哲學精神》，長春：吉林人民出版社，1998年。

柯志明，〈有意義的自然及其價值〉，《應用倫理評論》，63期2017年，桃園：國立中央大學。

勒維納斯，〈道德的悖論：與萊維納斯的一次訪談〉，孫向晨等譯，童慶炳主編，《文化與詩學》，第1輯，上海：上海人民出版社，2004年。

黃俊傑等，〈古代中國人的價值觀：價值取向的衝突及其解消〉，沈清松編，《中國人的價值觀——人文學觀點》，臺北：桂冠圖書公司，1993年。



On the Significance of Individual Value And Group Value

Abstract

Essentially, everyone cares about and demands his own interests while he lives. And require these interests to be consistent with their own vital interests, long-term interests, and comprehensive interests, because the benefits of individual life cannot be accomplished independently by individuals. Human value is the value of people to the group, but also to themselves. In the protection and contribution to the group and other lives, people will experience the value of being a person. Any individual can only get the continuation of life if he lives under the group. Every group in society bears a unique responsibility to society, and it is possible to make unique contributions to society. What is unbearable in life is to exist only as oneself Because the value of life is not "achieving oneself" but "achieving others". Therefore, how to re-enhance the value of human life, and affirm one's own life and the lives of others, so as to generate



energy and ideas that transcend life itself and benefit the people. This is the key to solving current life problems. One must "carve out a relief of the value of one's life" before death. But this relief must be cast together with the group. This is the intention of this article.

Keywords: value, individual value, group value.

