

儒學 革命論

後新儒家哲學的問題向度

林安梧／著

臺灣學生書局印行

◆ 儒學革命論 ◆

後新儒家哲學的問題向度

林安梧 著

臺灣學生書局 印行

儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度

／林安梧著．--初版．--臺北市：

臺灣學生，1998[民87]

面：公分

ISBN 957-15-0912-4 (精裝)

ISBN 957-15-0913-2 (平裝)

1.哲學 - 中國 - 現代(1900 -)

128

87013484

儒學革命論：

後新儒家哲學的問題向度

著 者：林 安 梧

出 版 者：臺 灣 學 生 書 局

發 行 人：孫 善 治

發 行 所：臺 灣 學 生 書 局

臺北市和平東路一段一九八號

郵政劃撥帳號〇〇〇二四六六八號

電 話：二 三 六 三 四 一 五 六

傳 真：二 三 六 三 六 三 三 四

本書局登：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號
記證字號

印 刷 所：宏 輝 彩 色 印 刷 公 司

地址：中和市永和路三六三巷四二號

電話：二 二 二 六 八 八 五 三

精裝新臺幣三八〇元

定價平裝新臺幣三一〇元

西元一九九八年十一月初版

12805

有著作權·侵害必究

ISBN 957-15-0912-4 (精裝)

ISBN 957-15-0913-2 (平裝)

序 言

「儒學革命」這聽起來有些駭人聽聞，但卻不是現在才開始的，當代新儒學面對「意義的危機」，在本世紀初即已展開第一波的儒學革命。他面對徹底的反傳統主義，而高舉新傳統主義的大旗，上溯於宋明心性之學，而正視其實存處境，並融攝西方近現代哲學思潮，而開啓一道德主體主義的儒學體系，其代表人物有熊十力、唐君毅、牟宗三、徐復觀諸位先生。但做爲儒學發展的一環，當代新儒學仍有其缺失，就如我於一九九四年《後新儒家哲學論綱》所指出的：

往昔，儒家實踐論的缺失在於這實踐是境界的，是宗法的，是親情的，是血緣的，是咒術的，是專制的，這些一直都掛搭結合在一起，分不清楚；這樣的實踐概念是將對象、實在及感性做一境界性的把握，而沒有提到一自爲主體的對象化情況下來理解。換言之，對象只是境界主體所觀照下的對象，實在只是境界主體所觀照下的實在，而感性只是此渾淪而境界化之感性，不是可以擘分開來的起點。

後新儒家的實踐概念是要去開啓一個新的「如」這樣的實踐概念。這是以其自爲主體的對象化活動做爲其啓點的，是以感性的擘分爲始點的，是以整個生活世界爲場域的，是以歷史社會總體爲依歸的。

· 「儒學革命論」——後新儒家哲學的問題向度 ·

一九九五年牟宗三先生四月離開了塵世，象徵著第一波儒學革命的完成，儒學歷史亦因之轉進到「後牟宗三時代」，第二波的儒學革命正式登場，標識著「後新儒學」時代的來臨。在悼念牟先生的紀念文字裡，我提到：

牟先生完成了「形而上保存」的偉大志業，為當代新儒學立了理論的宏規盛業，但此宏規盛業只是為了華夏留「種子」而已；新一輩之志業自不能走此形而上保存之路，亦不能只迷於此宏規盛業之為美，而是要拿這些「種子」種在泥土裡，讓它好好生長。新一輩果述志繼事者，當面對的是「歷史社會總體之挑戰」，面對台灣海峽兩岸貧瘠而衰頹的文化土壤，如何深耕易耨，發榮滋長，此實為吾人所終身宜戮力者也。

牟先生離世已逾三年，這三年來，我繼續思考著以上諸問題，並時時刻刻的回到近十餘年來我最為關心的哲學論題——「人存在的異化及其復歸之可能」，展開經典的講習、理解、詮釋，面對實存的生命境域、思索整個存在的歷史社會總體，展開深度的批判，並冀求理論建構之可能。現今結集這本《「儒學革命論」——後新儒家哲學的問題向度》，可以說是我對於當代新儒學繼志述事、創造轉化的一步；若合著以前的學問發展，亦可以視做繼《王船山人性史哲學之研究》、《存有、意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》、《中國近現代思想觀念史論》、《當代新儒家哲學史論》諸書之後，進一步的發展。

《王船山人性史哲學之研究》可以說陶鑄了一人性史哲學的解

釋學向度，使我的思考深入到「人性」與「歷史社會總體」的深層辯證之中。《存有、意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》則拓深開啓了一本體實踐學與本體解釋學的思考，再濟之以多年來所關心的黑格爾的精神現象學，及當代的現象學、解釋學、批判理論等等，逐漸陶養出自家對於思想觀念史的洞察力。《中國近現代思想觀念史論》、《當代新儒家哲學史論》這兩本書可以說是依循以上所述的方法學，所展開的鍛鍊。

又因為我所關注的哲學論題是「人存在的異化及其復歸之可能」，就傳統儒道佛文化的深入爬梳、詮釋，隨順其緣，寫成了《中國宗教與意義治療》一書，意圖提出中國文化傳統所可能的治療學思維。又因為深覺人性與歷史社會總體有其密切的辯證關連，深覺儒學要有一新的開啓，必當深入此中做一詮釋、批判，因之趁一九九三～一九九四年赴美訪學之便完成了《儒學與中國傳統社會的哲學省察》一書。基於以上縷述的這些探索與研究，逐漸陶成了一「後新儒家哲學的問題向度」，目前這《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》一書，孕育而生，自是順勢而成理。

本書計有「本論」四篇、「評論」三篇、「廣論」三篇、「衍論」兩篇，及「附錄」《自立晚報》〈哲學革命〉系列相關文章及對談。

〈第一章、「當代新儒學」及其相關問題之理解與反省〉，原乃一九九三年底寫給《鵝湖》諸君的八封信件，時正客居美國威斯康辛麥迪遜校區訪問研究，遠去故國，對比而觀，格外有感。後經修整發表於《鵝湖》第十九卷第七期（一九九四年一月），此文著筆與平日之論文稍有所異，其問題感則特深，蓋從實存的感知到概

·「儒學革命論」——後新儒家哲學的問題向度·

念的架構乃一連續，而非斷裂故也。筆者首先論及「知識分子的株連及當代新儒家的自我定位」、再論及於「內在心性修養、道德實踐、社會實踐」，並及於「時代的業惑及其消解之可能」。再者，筆者省察了「由「傳統」走向「現代化」的迷思」，進而指出「偽啓蒙的迷思」及其轉進之可能。還有對於牟先生所題「良知的自我坎陷」做一創造性之詮釋與批評。最後，筆者強調儒學之為儒學當重視「生活世界」與「主體際性」。

〈第二章、牟宗三先生之後：「護教的新儒學」與「批判的新儒學」〉，曾在一九九六年十二月，由中央研究院中國文哲研究所、中央大學、東方人文基金會等於台北所舉辦的「第四屆當代新儒學國際會議」上宣讀。本章旨在經由「護教的」與「批判的」做一顯題式的對比，指出前者是以康德為對比及融通之主要資源，而後者則以王船山兩端而一致的哲學思考做為模型，並注重西方歷史哲學、社會哲學乃至現象學、解釋學之發展，回溯當代新儒學之起源，重新詮釋熊十力，對牟先生則採取一既批判又繼承的方式。再者，筆者對比的對「理」、「心」、「氣」，「主體性」、「生活世界」，「心性修養」、「社會實踐」，「本質主義」、「唯名論」，「傳統」、「現代」等相關問題，做一概括輪廓式的描繪。最後，則指出「後新儒學」薪盡火傳的往前邁進。

〈第三章、咒術、專制、良知與解咒——對「台灣當代新儒學」的批判與前瞻：對於《後新儒家哲學論綱》的詮解〉曾於「第一屆台灣儒學國際學術研討會」（1997年4月，成功大學中國文學研究所，台灣、台南）、國際中國哲學會一九九七年學術年會（1997年7月，韓國東國大學、漢城）上宣讀，並略加修訂，刊於《鵝湖》第廿三卷第四期

(1997年10月,台北)。本文旨在經由《後新儒家哲學論綱》的詮解,對四九年以後於台灣發榮滋長的「台灣當代新儒學」,展開批判與前瞻。首先筆者指出往昔,儒家實踐論的缺失在於這實踐是境界的,是宗法的,是親情的,是血緣的,是咒術的,是專制的,這些一直都掛搭結合在一起,分不清楚。再者,筆者指出實踐概念之為實踐概念應當是以其自為主體的對象化活動所置成之對象,而使此對象如其對象,使此實在如其實在,進而以感性的透入為起點,而展開一實踐之歷程,故對象如其對象,實在如其實在。後新儒家的實踐概念是要去開啓一個新的「如」這樣的實踐概念。這是以其自為主體的對象化活動做為其啓點的,是以感性的肇分為始點的,是以整個生活世界為場域的,是以歷史社會總體為依歸的。這麼說來,後新儒家的人文性是一徹底的人文性,是解咒了的人文性,而不同於往前的儒學仍然是一咒術中的人文性。這旨在強調須經由一物質性的、主體對象化的,實存的、主體的把握,因而這必然要開啓一後新儒學的哲學人類學式的嶄新理解。總而言之,老儒家的實踐立足點是血緣的、宗法的社會,是專制的、咒術的社會;新儒家的實踐立足點是市民的、契約的社會,是現代的、開放的社會;後新儒家的實踐立足點是自由的、人類的社會,是後現代的、社會的人類。

〈第四章、台灣哲學的貧困及其再生之可能——對於《台灣、中國：邁向世界史》論綱「貳」、「參」的再解釋〉,曾於一九九八年五月間在東吳大學哲學系所舉辦的「哲學與人文精神學術研討會」上宣讀。本章旨在經由《台灣、中國：邁向世界史》論綱的第二節與第三節提出再解釋,點出台灣哲學的貧困,並求其再生之可

·「儒學革命論」——後新儒家哲學的問題向度·

能。首先，筆者指出台灣目前處在雙重的「主奴意識」的困境下，一是「外力型的主奴意識」，另者是「內力型的主奴意識」。筆者以為破除這雙重主奴意識背後所含新、舊交雜的父權意識，並正視母體意識的顛覆性，才可能真切面對台灣哲學的貧困。作者進而指出在世界史的氣運行程中，臺灣正走在關鍵點上，它具有這個可能性，它將囊括東方「連續」(Continuity)之路，與西方「斷裂」(Discontinuity)之路，它正可視為此二者之中介點。此正如同一個橋樑的拱心石。再者，作者以為台灣哲學要克服其貧困，當在於重視自家的文化傳統，並吸收西方文化傳統，進而養成一文化存有論之深睿思考，更指向後資本主義化、後現代種種之批判，而此之所以可能則是因為這是來自於深睿的東方文化傳統，一個對於言說懂得割捨及揚棄而代之以非言說方式的傳統。

〈第五章、「黨國儒學」的一個側面思考——以《科學的學庸》為核心的理解與檢討〉，本文曾於「第二屆「當前台灣社會與文化變遷」學術研討會」(1997年3月，中央大學通識教育中心，台灣中壢)會議上宣讀，後稍事修改，刊於《鵝湖》廿三卷十一期(一九九八年五月)。本文旨在對於「黨國儒學」做一側面思考，其反省的主要對象是蔣介石所著《科學的學庸》一書，特別深入其〈大學之道〉(上、下)兩篇文章，做哲學反思。由蔣氏對於《大學》的詮釋中，闡析其黨國儒學的特色，指出蔣氏將革命意志與權力灌注到《大學》之中，使得《大學》成為一國民革命化的《大學》。如此一來，革命意志的鍛鍊與心性的修養也就關聯成一不可分的整體。再者，針對蔣氏所謂的「科學」做出闡析，點出此乃「格義翻譯下的大逆轉」，將西方的科學用中國的「格致」一辭去取代，進而以中國

《大學》中的「格物致知」活動去說其為「科學」。之後，筆者回溯中國近現代以來「科學主義」的發展，並對比的指出蔣氏更以黨政軍的力量建構另一漫天蓋地的「主義科學」，而此「主義科學」正是「科學主義」的奇詭變奏。最後，筆者更而指出「帝皇專制」與「黨國威權」造成的「倫理中心主義」將形瓦解，而讓我們有機會重新去理解這「倫理中心主義」所含帶的是些什麼樣的成分，它與「專制」、「咒術」乃至儒學所強調的「良知」有何關係，這將是值得我們更進一步去瞭解與注意的。

〈第六章、「儒家型馬克思主義」的一個可能——革命的實踐·社會的批判與道德的省察〉本文原屬一九八三年之少作，因種種機緣，遲至一九九六年始發表於《鵝湖》第廿一卷第八期。一九八三，我當時正值廿六之齡，詩興易感而多憂，氣魄宏廓而疏略，學問功力未成，但卻亦可見此中自有所見在，這些見地又與後來之發展密切結合在一起。本文旨在經由對「正統馬克思主義、社會批判理論及當代新儒家哲學」全面而概括的反省與考察，指出「革命的實踐」與「社會的批判」必須植根於「道德的省察」，這樣的革命與這樣的批判才不會泛濫無所歸趨；而中國儒家傳統所強調的「道德省察」亦必須接受馬克思主義哲學的考驗，才能免於內省式的道德自我鍛鍊，而真正勇敢地向豐富多姿的政治、社會、經濟等實際層面開放。再者，筆者分述「馬克思主義式的革命實踐」、「法蘭克福學派的社會批判」、「中國儒家傳統的道德省察」，經由理解、詮釋、批判，並試圖將三者融鑄為一體，以做為整個中國未來所要追求的目標，並由此去構想一「儒家型馬克思主義」的可能。

·「儒學革命論」——後新儒家哲學的問題向度·

〈第七章、「革命」的孔子——熊十力儒學中的「孔子原型」〉，原在「中國近代文學與思想學術研討會」（1997年3月，中央大學中文系所，台灣中壢）會議上宣讀。此文乃繼余多年來的熊十力研究，承體大用，由其對內聖之學的探索，轉而為外王學的研究，重點則在闡述其「革命」的孔子形象。本章乃經由熊十力儒學的曠觀，並落實於其經學脈絡中來審視；特別環繞其晚年所著《原儒》一書，加以考察。首先以繫年及總體的理解，闡明「經學系列」與「哲學系列」在熊氏學問中的關係。再者，對於熊氏所謂的「原儒」究何所指，其意義結構為何，做一概括的詮釋；指出其所謂的「原」並非一「事實真相」之原，而是一「理想價值」之原。熊氏以孔子「五十以學易」、「五十而知天命」以為斷，而區分「小康之儒」與「大道之儒」，這可以說是其體驗的洞見所在。緊接著，在隨文點示中，指出其「革命的儒學」之提出，本根據於中國文化長久以來的「隱匿性傳統」，當然，熊氏雖承繼於此，但卻有一新的開展與創造，又與此傳統有所區別。最後，則闡明「革命的孔子」之形象到底為何，其思想與意義又何在，並指出此與「六經注我」方法論及韋伯「理想類型」的方法論有何異同，並預示此方法論之限制。

〈第八章、《論語》與廿一世紀的人類文明——交談、啓示與文明治療〉，本文原於一九九六年二月廿八日即席講於華山講堂課上，後經許霖元君紀錄成稿，再經由賴錫三君增刪補註完成。最後經筆者重新修訂完稿。本文初無綱要，亦不必有一系統，但卻自有其系統，蓋思之既久，自然神至，悠然而成者也。此文後來於一九九七年六月在新加坡國立大學、國際儒學聯合會所舉辦的「儒學與

世界文明國際學術會議」上宣讀。隨後杭州吳光教授邀約刊於《浙江社會科學學報》（一九九八年第二期，浙江）。本文旨在豁顯《論語》一書的根本智慧，並對比點出她與廿一世紀人類文明的關聯。首先經由「交談性經典」與「啓示性經典」的對比，指出《論語》一書之爲一「交談的哲學」、「場所的哲學」，重視的是人之做爲一「活生生的實存而有」這樣的存在。再者，經由宗教社會學的考察，對於現代「合理化」社會的心靈機制和危機，做出解析與闡釋；指出在「人」與「上帝」的巨大張力下，如何的開啓一工具性理性的合理性，並進而試圖去宰控世界，終而墮入「異化」的境域之中。再者，點示出所謂的「新世紀運動」如何面對「異化」的問題，是如何的由人之「實存的有限性」進而深透到一「實存的奧秘性」之中，並進而瞻望廿一世紀未來的嶄新可能性。其次，再回顧《論語》及其所展示的「生活世界」，並指出其獨特的「孝道宗教觀」。最後，則以台灣海峽兩岸之中國文化傳統爲核心，而論東亞在邁向世界史過程中所可能的自覺。

〈第九章、走向生活世界的儒學——儒學、《論語》與交談〉，曾在一九九七年三月間，由東海大學所舉辦的《中國文化與通識教育學術研討會》上宣讀，後修訂刊於《通識教育季刊》第四卷第三期（1997年9月，台灣新竹）。本文旨在傳述筆者十七年來閱讀、講習《論語》的心得，首先對於「儒學擴大化」做一反省，並對經典特性展開釐清，闡明「交談、傾聽」與「辯論、言說」的異同，指出閱讀《論語》，重要的是要深切而妥貼的體會，以「交談」的方式來閱讀《論語》，萬不可從「辯論」的觀點來看《論語》。進一步，吾人指出「經典之爲一生活世界」乃是一「天地人交與爲參贊的場

域」，而此即是一切存有學、知識學、實踐學的基礎，實乃中國哲學最爲重視、最爲首出的智慧，亦是一切「圓教」之可能基礎。其次，則究「言」、「形」、「象」、「意」、「道」五者逐層，揭示一經典之詮釋方法論，以爲此五者有其互動之交談與相會，彼既有平面的互動，復有縱面的昇進，此值得吾人注意。再者，以《論語》書中「直在其中矣！」章，做爲例示，闡析「公義與私義之分際」。最後，則以「走向生活世界的儒學」做爲總結。

〈第十章、「文化中國」的理念與實際——從「單元而統一」到「多元而一統」〉，此文曾經在「『文化中國』的理念與實際國際研討會」（香港中文大學人類學系，1993年3月，香港）會議上宣讀，後刊於《鵝湖月刊》第十九卷第一期，（1994年7月）。本文旨在針對「文化中國」一概念深入理解、詮釋，進而指出其未來的一個可能向度：從「單元而統一」到「多元而一統」。首先，筆者指出「中國」一概念頗多紛歧。再者，筆者指出「經濟中國」乃是一「關係性的功能串結」，它不能以其自身而爲一穩定的存在，在此關係性的功能串結之背後必有其實體。至於「政治中國」則是一「擬實體性的對比分別」，這是一事實存在的狀況，它仍未提到「理」的層次而真定之，而只是一張力均衡下權稱的實存狀況，它不是恆久的、理上的實存狀況。這問題亟待解決。再者，筆者指出唯有一「本體性的真實存在」，如此才能解決可能由於張力失衡而造成的動亂與不安。這樣的一「本體性的真實存在」即我所謂的「文化中國」這個層次的真實存在。最後筆者指出當前「雙元而互濟」的模式既已形成，則台海兩岸便統於此「本體性的真實存在」下，而爲一對比而互濟的兩元，中國將因之而走向「陰陽合德」、「乾坤並建」之

局。由此，「雙元互濟」之「文化中國」與「政治中國」，進而可以邁向一「多元而一統」的中國。

〈第十一章、後新儒家的哲學向度——訪林安梧教授論「後新儒學」〉，本文原是一九九七年底的訪談紀錄，由我教過的研究生賴錫三君訪問，裴春玲君紀錄，從訪談中可見他們雖僅研究生，但已有相當學問功力，頗為難得。訪談較之一般論文親切，可讀性高，故置之於此，以為衍論也。本文首先點出「法無定法，道有其道」：「問題—答案」的邏輯，再因之隨順談到「道器合一」下的人文主義、「境界的真實」與「真實的境界」的對比區分。隨後，筆者指出中國文化傳統中嚴重的「道的錯置」之問題，並力求其克服的可能，並點示「存有的治療」學問向度。之後，筆者對比的區別了「以心控身」與「身心一如」兩個不同的哲學向度。一九九六年底筆者公開指出的牟先生的哲學是當代最大的「別子為宗」，眾議譁然，筆者於此再做一詮解、闡釋。並站在宏觀的對比向度，對「當代新儒學」與「京都學派」做一對比，論述其異同。最後，筆者以為重返王船山，可以做為「後新儒學」的可能向度。

〈第十二章、「生活世界與意義詮釋」論綱——後新儒學的「存有學」與「詮釋學」〉，本文曾於一九九八年四月間，在中國哲學會年會上發表。本章試圖經由一論綱的方式，對當代新儒學做一批判性之繼承與發展也。當代新儒學之所重為良知主體及躬行實踐，而於此文，余則進言之論其「生活世界」與「意義詮釋」。本文可以視為後新儒學有關「存有學」及「詮釋學」之總綱。筆者以為生活之為生活是因為人之「生」而「活」，世界之為世界亦因人之參與而有「世」有「界」。所謂的「生活世界」是「生—活—世

·「儒學革命論」——後新儒家哲學的問題向度·

一界」，是「生活一世界」，是「生活世界」，是天地人三才，人參與於天地之間而開啓之世界。再者，筆者以爲「意」之迴向於空無，而「義」則指向於存在。「詮」之指向「言說」與「構造」，而「釋」則指向「非言說」與「解構」。「意義詮釋」是「意—義—詮—釋」，是「意義—詮釋」，是「意義詮釋」，是人由其「本心」，經其「智執」，參與於天地人我萬物而開啓者，而生之解放者。顯然地，筆者重在解消主體主義及形式主義可能之弊，故多闡發熊十力體用哲學之可能資源，由「存有的根源」（境識俱泯）、「存有的開顯」（境識俱起而未分）、「存有的執定」（以識執境），等諸多連續一體之層次以疏解「生活世界」與「意義詮釋」之論題。

附錄「哲學革命及後新儒學」，由兩篇短文、一篇訪問稿，共三個部分構成，是應《自立晚報》〈哲學革命〉系列而爲者。一九九七年十二月廿五日發表了〈台灣哲學的貧困及其再生〉，一九九八年二月八日發表了〈關於哲學思想主體性之問題〉，指出當前台灣哲學界更大的問題在：對喪失主體性的毫無醒覺。同年三月底、四月間刊出了相關的訪談。從這些論述中再在可發現我的重點仍在於人之做爲一個人如何的參與到生活世界之中，並關注到整個歷史社會總體，自覺的活出意義來，並面對現實上諸種種現象，展開批判與重構。其實所謂的「後新儒學」乃是繼牟先生之後的進一步反省與發展，是第二波的儒學革命，是吾人進入廿一世紀於人類新文明所當有的獻禮。

最後，我要重申我在「哲學革命」中的立場：

哲學是追求根源性的智慧之學！是邁向生活世界的實踐之學

沒有本土，就沒有國際！沒有思考，就沒有哲學！沒有自家傳統，就沒有主體性！沒有歷史的連續性，就沒有同一性！

『本土』不是光禿禿的鄉土而已，而是和著深厚的傳統，豐富的詮釋而締造成的本土。『國際』不是孤零零的掛在帝國霸權下，做為人家的不如僕而已；而是以自己的本土所成之國，在與其他國對比之下，平等往來，才有所謂的『國際』。

『思考』不是範限在鉅釘考據、輜銖必較；而是面對生活世界，回到事物自身！『哲學』不是某某哲學家講說了什麼；而是為什麼他這麼講，如我所言，又能怎麼講？關聯著這個生活世界，我當如何講，不只如何講，而且是如何做？

『傳統』不是過去式的記載，而是現在式的詮釋，由詮釋而邁向未來；『傳統』不是閉鎖性的記憶，而是過去、現在、未來通而為一的開放性締造！

『主體性』不是超越的，不是抽象的；而是實存的、是具體的；是在不斷的開放與豐富過程中形成的！是在歷史的連續性中，因之使得這樣的主體性有其同一性！

哲學就是哲學，只重西洋哲學徒成帝國主義的馬前卒，只重中國哲學徒閉鎖於僵化傳統之中，這都不是哲學界之福，但願『哲學界』把『界』去掉，回到『哲學』！

『哲學革命』是面對整個台灣社會總體、人類歷史文明，關懷自家生活世界，做一根源性的追求，永不止息！

如此立場，明白簡易，今之哲學界卻如聾作盲，往而不復，可哀也矣！吾年已過四十，當為不惑，寧惘惘款款，質樸忠敬，傳此

·「儒學革命論」——後新儒家哲學的問題向度·

薪火，俟諸賢者！

孔子紀元二五四九年八月十七日於台北象山居
(西元一九九八年)