

◆儒學、文化與宗教◆
劉述先先生七秩壽慶論文集

李明輝、葉海煙、鄭宗義 合編

中央研究院中國文哲研究所
東吳大學哲學系
香港中文大學哲學系
策畫

臺灣學生書局印行

◆儒學、文化與宗教◆

劉述先先生七秩壽慶論文集

李明輝、葉海煙、鄭宗義 合編

中央研究院中國文哲研究所

東吳大學哲學系

香港中文大學哲學系

策畫

臺灣 學生書局 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

儒學、文化與宗教——劉述先先生七秩壽慶論文集

李明輝、葉海煙、鄭宗義合編。－初版。－臺北市：臺灣學生，
2006[民 95]
面：公分

ISBN 978-957-15-1291-4(精裝)

ISBN 978-957-15-1292-1(平裝)

1. 劉述先－學術思想
2. 儒家－中國－論文，講詞等

121.207

94025210

儒學、文化與宗教——
劉述先先生七秩壽慶論文集

合 編：李 明 輝、葉 海 煙、鄭 宗 義
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
發 行 人：盧 保 宏 司
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
臺北市和平東路一段一九八號
郵政劃撥帳號：00024668
電 話：(02)23634156
傳 真：(02)23636334
E-mail：student.book@msa.hinet.net
http://www.studentbooks.com.tw

本書局登
記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：長 欣 彩 色 印 刷 公 司
中和市永和路三六三巷四二號
電 話：(02)22268853

定價：精裝新臺幣六〇〇元
平裝新臺幣五〇〇元

西 元 二 〇 〇 六 年 九 月 初 版

12148

有著作權・侵害必究
ISBN 978-957-15-1291-4(精裝)
ISBN 978-957-15-1292-1(平裝)

序 言

劉述先

這次開了三天會賀我的七秩壽慶，完全是出乎我的意料之外的。我年輕時由於思慮多，睡眠不好，身體並不壯實。而父親因腎結石不到五十歲就逝世，所以我覺得像祖母那樣活到七十二歲已經難以想像，更不要說像祖父那樣八十多高齡謝世，簡直是不可能的夢想。那知我生逢亂世，四海飄零，卻有幸大半輩子度過一個平靜無波的學者生涯。尤其中年以後，可能思想有了定向，不再為失眠所苦，身體並沒有什麼病痛。轉眼七秩將臨，照常每天跑研究室，做一天和尚，撞一天鐘，並沒有什麼特別的感覺。不想文哲所同事李明輝教授和我的學生香港中文大學哲學系的鄭宗義教授相商，要為我辦一個小型的研討會賀壽。而我一九九九年由中文大學退休回臺定居，即備受東吳大學劉源俊校長禮遇，受聘為端木愷講座教授，在哲學系兼課；系主任葉海煙教授不只支持開研討會的構想，還一力擔承起會議籌備的重任。同時我的母校臺灣大學新成立東亞文明研究中心，副主任黃俊傑教授也熱心支持這個計畫。有了四個與我有深切關係的學術單位的參與，雖然我籲請盡量不可驚動人，還是得到兩岸三地中青年學者熱心的回應，底定了三天會議的規模，分別在中央研究院和東吳大學兩個場地舉行。這是我的殊榮。會議對於我所關注的論題：儒學、文化、宗教與比較哲學有全面性的探索，論文集由學生書局出版。作為一個學者，大半生的耕耘，收到這樣豐碩回報，還有什麼可以祈求的？而這次會議除學術客觀方面留下了成果之外，對我自己主觀方面的感受更有難以筆墨形容的意義。最特別的是，大會邀請了我的大弟弟任先來與會。他提供的論文不只喚醒了我的回憶，清楚地展示了我們兄弟由父親那裏繼承的共同精神淵源，還闡發了我十五歲離家，他隨侍在父親之側的實存體驗和另一向度開拓的可能性。我的兩個兒子：豁夫和杰夫本來都要回來參加會議，但只有杰夫能夠返臺分享我們的歡愉。大兒子豁夫是一位社會心

理學家，現在紐西蘭威靈頓維多利亞大學執教，他自己要主持一個會議，所以不能來與會。他以英文寫了他自己受到中西文化撞擊的體驗（見附件）。小兒子是在洛杉磯的戲劇工作者，每年導演一兩個舞臺劇，也在試拍短片，這次他以中文作了一個簡短的發言（見附件）。最後，我的學術生涯要沒有妻子劉安雲女士的支持是不可以想像的。不只她有濃厚的宗教和哲學的興趣，和我合作翻譯了《人的宗教》，對我的文章不時提出切要而恰中要害的批評；她更是我們家庭實際和精神的支柱。現在人的壽命增長，活到八十多歲已是稀鬆平常之事。我不敢說人生七十才開始，但我期盼自己還能繼續做十年研究工作。我再一度感謝與我在精神上有感通的同道友好。是為序。

2005 年 7 月 19 日

於中國文哲研究所

儒學、文化與宗教

——劉述先先生七秩壽慶論文集

目 次

序 言	劉述先	I
我的學思歷程	劉述先	1
孔子《論語》的後現代闡釋：從禪到超越天	呂武吉	5
從《孟子師說》看黃宗羲的心學	黃敏浩	25
論孟子人性論作為倫理學的基礎之可能	溫帶維	43
對孟子論辯的詮釋與分析	葉錦明	53
朱子《中庸》結構說（上）	陳榮開	63
良知與物——陽明的良知學與儒家式的生態倫理觀念	林宏星	97
甘泉心學探微	鄭宗義	125
王船山《正蒙注》的思想宗旨	陳 來	157
從《公羊傳》中的經權觀念論道德衝突的解消之道	黃慧英	171
學派分類權實辨析：以「涅槃宗」的問題為例	馮樹勳	189
劉述先先生與中西比較哲學	李明輝	215
劉述先新儒學思想述評	李翔海	225
杜維明先生與跨文化對話	林月惠	239
儒學中的有神論與無神論	林維杰	261
論劉述先先生新儒學思想的特色	姚才剛	279
劉述先先生的學術思想與學術貢獻	郭齊勇	287
全球倫理與儒家哲學	陳強立	297

儒家「理一分殊」的多元主義宗教觀——以陽明學為中心的考察·····	彭國翔	307
哲學史與中國思想的敘述方式·····	景海峰	327
儒家倫理與世界倫理的對話——以劉述先教授為範例·····	葉海煙	339
劉靜臚先生的精神境界和獨立人格·····	劉任先	349
「中國哲學史」寫作與中國思想傳統的現代難局·····	鄭家棟	369
關於儒家婦女身體觀的一些思考——論哲學與性別意涵·····	文潔華	385
附件一：Speech by James Hou-fu Liu·····	劉豁夫	405
附件二：劉杰夫感言·····	劉杰夫	409
〈儒學、文化、宗教與比較哲學的探索——賀劉述先教授七秩壽慶〉		
學術研討會議程表·····		411

我的學思歷程

劉述先

我一輩子做學問沒有什麼訣竅，就是勤以補拙，天天跑研究室，做一天和尚，撞一天鐘。我把傳統跟現代結合起來。六十年代中葉在美國待下去後，我的研究反而由西方轉向中國哲學。在中國的時候，一定要念西方的東西，不然你就與現代沒有接觸。可是當你接觸西方以後，你自己要有你自己的根。所以那時代，我們講新儒家就是講本土化。你自己沒有根，你飄到外面學別人的東西，你學得再似模似樣也不過如此嘛，是不是？關於我做西方哲學的學問，在美國一樣可以教，例如曾教過本科的西方哲學史。可是我做研究就往比較方面走。1970 至 1980 年這十年裡面，我各種題目上面中西的比較寫了很多。同時我已經在做朱熹。可是南伊大不是做中國哲學的好地方，因為南伊大圖書館沒有什麼中文書，後來我選擇離開南伊大去香港，這是一個很重要的原因。1974 年我在南伊大就是終身教授。我那故事很長，開始教書時因簽證問題不能離開美國，一直到我升了 associate professor，拿了 tenure，然後通過 state department，申請了免回原居地服務的規定，才可以讓我去香港。1971 年第一次到香港，1971 至 1981 這十年裡，我就在美國跟香港兩頭跑，做了很多中西比較之後，開始一步一步轉往中國哲學方面研究。

1982 年開國際朱熹會議時，我已移到香港去，因為香港中文大學在唐君毅先生退休以後，講座教授空了沒有人填，他們要找新的講座教授。我是 1981 年去香港做中文大學哲學系講座教授。香港是英國制度，一個系只有一個教授，我算是比較年輕的。後來我在國際上的聲譽是朱熹專家，你想想看我這個人怎麼可以是一個專家呢？專家的名銜只是副產品。《朱子哲學思想的發展與完成》1982 年出版，那時候陳榮捷先生建議我應該把書送給當時參加夏威夷國際朱子學會議的學者，所以我就變成國際上知名的朱熹哲學研究專家。陳榮捷先生過去以後，好些百科全書、字典寫朱熹條文都找我。我 1986 年出

了《黃宗羲心學的定位》一書，慢慢地我對於宋明理學有一些自己的看法。

在香港中文大學時，一方面我自己的專門研究進到宋明理學，而同時開始跟大陸有交往。我 1981 年回杭州開國際宋明理學會，那是破天荒的。宋明理學一向被認為是反動的，居然第一次請外面六個人來開會。而且當時外面的學者與大陸學者是不住在一起的，他們吃大鍋飯，我們吃小鍋飯，開會是沒有議程的。我當時一個想法是這樣，我在當時反共是很徹底，非常反毛，絕對不能接受文革這種東西，但是學者無罪。而我在香港恰恰是站在地理上的有利位置，是東西的管道，也是海峽兩岸的管道，在海峽兩岸的交流，香港中文大學是先驅的。當時我寫一本書叫《大陸與海外》，原本我想這本書出版（1989）對大陸應該會有衝擊，哪裡曉得天安門事件發生，所以那本書沒有發生作用。可是有一個不可預料的情況又出來了，因為天安門事件之後，大陸禁書根本看不到書，所以他們在一種知識的飢渴狀態中。而大陸從 1986 年開始，做了一個全國性的重點計劃研究現代新儒學，把熊十力、梁漱溟當第一代，唐君毅、牟宗三當第二代，杜維明、我當第三代。找了中國電視出版社出選輯。那時候在大陸看不到我的文章，只有兩三篇文章傳流，結果他們要我們自己選四、五十萬字的文稿，1992 年在大陸出版。他們這次出版以為是賠錢生意，哪知是暢銷。從此以後大陸人都知道現代新儒學。後來我回到北京去演講講現代新儒學，我說變的是你們不是我，我還是講我這一套，可是你們卻變了，儒學不再被認為是反動的，而是走向現代化的一種可能性。

現在再經過十幾二十年，他們變得很先進。這次來的郭齊勇教授就是年輕一代在武漢大學領導做新儒學的研究。他們做研究的能量，不是我們台灣可以比的。像在座的姚才剛教授，郭齊勇教授就指定他做劉述先的博士論文。他已做出來，而且他的論文已經在大陸出版了一本書。最初他來跟我談要做我的博士論文，我說值得做嗎？我的東西還沒有完成，他說沒有關係，你的著作已經夠多了。而戴璉璋兄跟我為什麼要在中央研究院做當代儒學的主題，部分原因是，我們不能讓大陸把整個發言權都拿去，所以 1993 年我們這邊開始做。最初何柄棣反對我們的計畫，說這麼主觀的學問能做出什麼結果來。後來中研院決議，先給一年經費試試看吧。可是我們已經完成三個三年計畫，現在是第四個三年計畫。我們做出來的結果非常清楚，絕對不是替一家一派做什麼宣傳，而是做學術工作。而這個學術工作跟上一代有一點不一樣。上一代的確是一種信念，要把自己的信念傳達出去。可是我們現在，是要把它變成一門客觀的學問、採取一個多元的架構。

1999 年我在中文大學退休，回到台灣來定居。回來定居後就碰上台灣現在這種政治沸沸揚揚的情形，我很不喜歡現在台灣的泛政治主義。可是我們弄儒家、佛家，都有超

越層面，所以不會把眼光只看到眼前，弄得心境很鬱卒。我照樣做我的學術工作。1998年我曾出一本英文書 *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming*，因為牟宗三先生有儒家哲學發展三個大時代的說法：先秦一個時代，宋明一個時代。我回到中央研究院來做第三個大時代，就是當代新儒學。中央研究院環境太好，我不需要做行政，不需要教課，就專門做研究，所以很快就把我那第三本書做出來。2003 年底出了 *Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy*，這樣現在在英文裡對於新儒家的觀點有了比較完整的一套書。同時我跟李明輝合作做研究，我認為儒學可以有不同的分支：可以有韓國的分支、日本的分支，我們先不要評價，先去研究他的來龍去脈再去做評價。

而我近年來做所謂的全球倫理，發展到現在，大家碰到一個問題就是說，有不同的族群，不同的國家，不同的宗教信念，我們怎麼在同一個世界裡面和平共存下來？今天我們面臨一個新的典範轉移的時代，所以我才寫了中文書《全球倫理與宗教對話》。而2003 是蠻有突破的一年，英文的 *Encyclopedia of Chinese Philosophy* 出版，馬上就被美國的圖書館季刊 *Choice* 推薦為傑出的出版物。而澳洲的一位學者 John Makeham 出了一本新儒家的書，也認為在英文世界裡這個潮流不能忽視。這就是我們的現狀。

那未來要怎樣看呢？我二十年前就預告說我要寫三本書：方法論、形上學、踐履論，可是人家說你二十年為什麼都做不出來呢？我一輩子都是走一步算一步，能做什麼就做什么，從不勉強。到了現在，碰到的情況是什麼呢？勞思光先生說，他本來不要寫大著，因為我們這個時代是多元的世界，不能夠建構大系統，但不做不行，所以勞先生到最後還是要寫一本文化哲學。那我以後要寫什麼，要寫一個非大論述的大論述。在方法論上我有一些想法，建立在我所理解《易經》裡面的一種我叫做沒有確定計劃的辨證法，這些沒有時間去談。而形上學我剛才已經講了，不是傳統柏拉圖的形上學，而是向「絕對的預設」（R. G. Collingwood）、「世界假設」（S. C. Pepper）、「終極關懷」（Paul Tillich）這個方向走，當然對我來說是有一種超越層面。踐履論也不限於道德的範圍，事實上 Cassirer 的文化哲學，每一種 symbolic form 不管是 myth、religion、language、art、history、science，都是一種 symbolic form，它是精神創造性的客觀化產生的，從無形的理念落實變成文化的創造。今天我們宏揚儒學，不是用直接行為來表現，因為我自己是一個學術界的人，所以就用學術來落實我們的生命。最後，我還是把我以前寫學思歷程的一句話拿到這裡做結語，「生命完成於未完成之中」。就講到這裡為止，謝謝！

孔子《論語》的後現代闡釋：從禪到超越天

呂武吉*

前言：禪的理論與體驗

日人鈴木大拙（Daisetz Teitaro Suzuki）這位中華禪宗文化的義子寫了一本英文暢銷書《禪宗導論》（*An Introduction to Zen Buddhism*），前面的序言是瑞士心理分析學家榮格（Carl Jung）寫的，他認為禪的「悟」基本上是以人的潛意識（subconsciousness），或無意識（unconsciousness）裡面的精神資源為基礎，經過有意的傳統禪修方法（或無意的不修之修），若能因而突破而進入到意識界（consciousness）的層次，它的精神力量就很大了，這是修禪者夢寐以求的理想境界。從事心理分析的人往往能體驗到當自己內心不亂時，表現較自在、較好的實際經驗，一般人在日常生活中，也差不多都曾經體驗過這點，這是我對於從心理分析的角度來領悟禪的開始。哲學家討論「悟」的體驗，若只是理論仍然不是智慧，智慧須要包含「最高的善」（極善，或圓善）的理想，以及實現這理想的方法（經過歷史、傳統的有效考驗），我認為世界主要的傳統皆具有這種智慧，但往往由於種種客觀的歷史因素而無法落實，而禪的喜樂平安正是這種智慧的入門。

禪是印度佛教傳播到中國後，中國人用道家的詞彙來格義、解釋佛教的思想觀念以便容易了解，所以這兩者結合後就產生了具有入世色彩的禪。佛學的三法印（法印是佛法正邪的驗證原則、標準）是「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」。佛教「空」的意義很多，但其基本意義是無自性，這是「緣起性空」的道理，因為事事物物皆空、無自性，所以佛教勸人不要執著。菩提達摩到了中國之後，傳說他曾提到「教外別傳，不立文字，直

* 澳洲邦德（Bond）大學東亞文化與經濟研究中心主任

指人心，見性成佛」的教訓。若以心理分析的方法看禪的公案，公案的目的是要使我們捨棄知識、觀念性思考的執著，只要我們仍然依賴理性的觀念思考，我們是無法接近、掌握潛意識的資源，因此佛家勸人「放下」、「看破」。

雖然榮格的分析好像引導我們進入了禪悟的宮殿廟堂，但禪悟到底不僅是心理的境界，也不是習慣於主客分析方式的知識分子，能夠用「坐而論道」的方式來領悟到的。鈴木大拙在他另一本名著《禪的「無心」教導》（*The Zen Doctrine of No Mind*）中主要是闡釋六祖慧能的《壇經》內容。我們來看他怎樣解釋「無心」，《壇經》中說「無念為宗，無相為體，無住為本」，鈴木大拙認為這萬物之本的「無」有不同的名：以空間言之，「無」是指「無相」，它是作為「凡所有相，皆是虛妄」的相之體；從時間來看，「無」是指「無住」，它不要我們執著於任何事物，因為萬物皆無自性，皆空；以心理的觀點而言，「無」是指「無念」，意識界的思想、感情皆是「念」皆出自本心（original mind）、自性（self-nature）（即榮格所說的潛意識），也是無自性、空，我們也不應該執著。

了解慧能《壇經》以及鈴木大拙「無心禪教」的關鍵處是：「本心」（original mind）和「無心」（no mind）、「無念」（no thought）皆屬於形上超越的層次。為何禪教導我們要「無念」呢？從深一層來分析，我們的思想、感情、雜念等心理功能不屬於我們，因為我們無法控制、掌握它們，許多人的一生不過是他們自己的感覺、情感、想像、激情的玩物、傀儡罷了。所以我們不應該執著，要看破、放下。基督教的耶穌也說「不要擔心明天，因為明天會照顧它自己」。所以「無執」、「看破」、「放下」不但是禪的精髓，也是基督教的基本精神，它們都是人類具有普世性的智慧。

人的意識內容實在太有限了，而一般人卻只相信能夠感覺到的意識內容。精神上的洞見（insight），或悟（enlightenment）就是利用靈修的方法，超越意識的經驗而重新獲得潛意識、無意識內精神資源的成果。可惜我們現代人過分看重知識的理論與觀念，過分執著而喪失了這些精神資源。無論基督教裡的智慧，或者佛教的禪，都教人放棄人們習慣用觀念的執著，解決人的潛意識、無意識與意識層次之間的衝突、矛盾，若要悟道就須忘我，須和天地萬物合為一體。

海洋常常給我們許多啟發，海浪在動的時候皆有其虛妄的假相，一旦風平浪靜後這「海浪暫時的假相」就與下面整個海洋的大本體合而為一了，這本體比上面的瞬間變化萬千的海浪更為真實，海浪是很虛幻的，空而無自性。能夠被感覺到的意識內容就像海上的波浪一般，是虛幻的「我」，是意識流，比如說，人的愛與恨，愛而轉恨，恨而變愛，而隱藏的潛意識或無意識才是真正的汪洋大海的實體。所以我認為心理分析多少可

以幫助我們理解神秘或超越的禪悟或宗教經驗，但各宗教傳統都有一套它們自己實踐的靈修方法。

禪的境界是源自釋迦牟尼的覺悟而來的，不是我們「知解之徒」的理論分析可以說清楚講明白的，印順法師曾說過：「（關於佛法及禪體驗的內容）語言文字也好，默不作聲也好，比手畫腳也好，都是用為引人入勝的敲門磚。體悟是屬於自證的，是『不由它教』，『不立文字』與『心傳』的。」禪是「教外別傳」、「師心不師古」，自六祖慧能開始，禪的付法是「密付」，受法是「密受」，這只能是自覺自證與心傳的。老子以下話語適切地描寫了修禪道者之心路歷程：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。」

《論語》的闡釋背景

《論語》是孔子弟子及再傳弟子所記載，所以後世所了解的孔子思想與精神境界總避免不了他們的闡釋眼光。假若古典經典的解釋長久以來皆一成不變的話，《論語》與基督教《聖經》對於人類的影響就不會如此悠久深遠了。

根據後現代「作者已死」的詮釋理論，文本在歷史上總是根據各時期文化語言遊戲的規則來解讀，所以我們對於作者的「真正意向」無須過分認真對待，因為文本一旦產生，就有自己的獨立生命，它的意義就是文本與讀者溝通交流的內涵與成果。孔子逝後儒學分為八派，吾人在此不必強調正統的追尋與肯定。本文嘗試地以禪悟的理論和榮格（Carl Jung）的心理分析對於《論語》作嶄新的詮釋，並以《論語》章句的實例加來解說。所以我們必須了解，在不同的時間、情況下任何文本的闡釋皆會有所不同，它們並不指向特定的意義實在，否則就沒有所謂儒家或其他傳統的發展或演變。

現代學者對於孔子《論語》的不同解讀

1. 《牛津哲學字典》：「孔子哲學的主旨是灌注道德原則於政治權力的運作過程，以王道來代替霸道，以修養仁德來成全其個人與公共生活，以達成人生的幸福。在道德實踐的過程中，必須信奉社會生活中的禮，因此儒家代表維護社會秩序中傳統生活方式的道德意義。」^❶

這是對於孔子的一般世俗性解讀。

2. 德效騫（Homer H. Dubs）：「孔子實際上將他的崇高理想投射到古聖賢的理論中，

❶ Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 75.

然後將這些理想化的理論教導他的門徒。」「孔子以社會關係來制約仁的涵義，有親疏之別，對於較為親近的人，道德責任較重。〔……〕『別愛』是孔子倫理的缺陷，雖然宋明儒有所補充，但『別愛』仍然是儒家的一個不變的特徵。」「在一個多神的時代，孔子是一神論者。他相信上天派遣他去教導人民，在完成這使命的過程中，天也會保佑他。我們從這樣的宗教態度可以看出來，孔子對於宗教的基本因素有很深邃的洞察力。」^②

德效騫顯然地從他基督教的觀點來解讀孔子的學說。

3. 牟宗三：「然自三代以至於孔子乃至孔子後之孟子，此一系相承之道統，就道之自覺之內容言，至孔子實起一『創闢之突進』，此即其『立仁教以闢精神領域』是。孔子並非一王者，故其相承堯舜三代之道，並非與三代之王者為『同質地相承』。此是其『虛歉處』。然亦正因此，而使道有『直方大』之解放，此又是其『充盈處』。此一創闢之突進，與堯舜三代之政規業績合而觀之，則此相承之道即後來所謂『內聖外王之道』（語出《莊子·天下篇》）。〔……〕宋儒興起亦是繼承此內聖之學而發展。」^③

牟宗三強調孔子仁教的自覺以及內聖體驗，這種體驗不但許多學者難以在實踐層次理解，華人社會的一般人也不一定有這種自覺、體驗。但內聖之學確實是孔子精神和宗教性的資源。

4. 尤銳·潘恩斯（Yuri Pines 耶路撒冷大學漢學教授）：「孔子和他門徒最為關心的是如何消弭當時頻繁的內戰，如何解除民間疾苦，所以他們學說的重點是『大一統』的政治理想典範，而非道德形上學之玄思。」^④

潘恩斯精通中文及中國歷史文化，他對於孔子「大一統」的政治理想擁有相當扎實的理論基礎。

5. 陳榮捷：「我們可以說孔子塑造了中華文明，〔……〕僅以《論語》為基礎來評價，孔子決定了中國哲學人文主義特色的發展方向。」^⑤

這是很平實的觀點，為大多數學者所接受。

6. 杜維明：「從某些方面來說，孔子在儒學所扮演的角色近乎猶太教裏的先知。〔……〕

② Homer H. Dubs, "Confucius: His Life and Teaching," *Philosophy*, Vol. 26 (1951), pp. 33-35.

③ 牟宗三：《心體與性體》，第1冊（臺北：正中書局，1968年），頁192-193。

④ 見 Martin Lu (呂武吉) et al. (ed.), *Toward A Global Community: New Perspectives on Confucian Humanism* (Gold Coast, Australia: Centre for East-West Cultural and Economic Studies, Bond University, 2004), p. xx.

⑤ Wing-tsit Chan (陳榮捷) (ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), hereafter *Source Book*, pp. 14-15.

他是一位偉大的傳統綜合者、傳述者，而非革新者。嚴格地說，他不是一位創始者。〔……〕早期的儒學發展傾向於多樣化，且包羅萬象。」^⑥

7. 利奧諾·俊森 (Lionel Jensen)：「孔子目前在西方的形象，是歐洲知識份子長期刻意塑造的結果。我們心目中的孔子是幾世紀來許多中西方、基督教內外人士主觀地想像、製造出來的產品。」^⑦

《論語》的後現代闡釋

《論語》包含孔子與弟子的討論（論）以及孔子的言談、教訓（語），由於這些內容是不同弟子和再傳門人所記載的，他們也不一定彼此互相求證，而且傳播的過程記憶、內容並不一致，甚至於錯誤都難以避免。

結果《論語》常常被認為是零亂、破碎、毫無系統的，這麼一個零亂、破碎、毫無系統的經典如何可以塑造儒學思想方向，並影響東亞社會兩千多年呢？不同專業領域內的著名學者也常質疑，形容當代東亞社會為具有儒家特色是否妥當？他們甚至對於「儒家」名詞的大致意義也無法達成共識，有些學者認為「『儒家』只是用來形容在歷史上歸屬於孔子和他的門徒、追隨者的作品而已。」還有人問說：「到底儒家是真的呢？或僅僅是學者想像出來的虛幻對象，作為彼此討論、溝通他們對於這些作品的見解、看法而已。」^⑧

我們之所以無法解釋形容辭或名辭意義的「儒家」（“Confucian”，“Confucianism”），主要是由於《論語》難以用現代學者所習慣的系統性解釋或對其名詞實質意義的分析，然而以後現代的觀點言之，這種《論語》所謂的弱點反而變成其優點，因而《論語》的生活、社會背景與語境正是哈伯瑪斯 (Habermas) 心目中的生活世界 (Life World)，是一切溝通的先決條件。而本文即運用此後現代的詮釋自由，根據不同的文化與專業語境與背景之「語言遊戲」方式，來更靈活地解讀《論語》的涵義。

牟宗三生前入門弟子蔡仁厚主張我們現代人在閱讀《論語》的過程中須有「與古人面對面交談」的態度^⑨。要像顏回一樣善於聆聽。郝大維 (David Hall) 與安樂哲 (Roger Ames)

⑥ 杜維明：《現代精神與儒家傳統》（北京：三聯書店，1997年），頁409。

⑦ Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization* (Durham: Duke University Press, 1997), p. 5.

⑧ Tu Weiming (杜維明) et al. (ed.), *The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia* (Honolulu, Hawaii: The East-West Center, 1992), p. 1.

⑨ 蔡仁厚：《孔子的生命境界》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁423-424。這是蔡仁厚對於林安

在他們合著的書《透過孔子的思維》（*Thinking Through Confucius*）中說孔聖人是一偉大溝通者，而「聖」人本來就有「耳」（聆聽）與「口」（表達）的漢字偏旁與意義。所以我們只要真有與孔子對話的意向，雖隔時空，若願與善於溝通的孔子交談應該不難。

若從哈伯瑪斯（Habermas）之溝通理論來看，孔子也是一位偉大的溝通者。後現代主義懷疑理性的功能，雖然哈伯瑪斯理解到現代性與理性皆遭遇到了困難，他仍然相信理性是唯一可以了解和解決理性缺點的工具有，由此產生了溝通理性，哈伯瑪斯批評韋伯之把理性等同於工具理性，韋伯認為資本主義的發展是理性的唯一形式，怪不得他對於以理性為中心的現代性非常悲觀，而哈伯瑪斯卻很有信心地提議以溝通理性來彌補現代性的缺點，溝通理性和孔子《論語》的精神相當一致。

根據哈伯瑪斯的溝通行為理論，現代的意識哲學（philosophy of consciousness）之最顯著特色是，主張主觀理智和外界的事物有兩種關係，即認知與行動關係，在前者理智認識事物的「實然真相」，在後者理智展現事物的「應然實踐」。因此主客之間產生了許多問題與困難。哈伯瑪斯相信「批評理論」可以用「溝通理論的哲學」替代「意識哲學」，來走出這個死胡同，其結果是以不同主體之間的關係取代了主體與客體之間的關係，成為這個哲學之中心點^⑩。

以下讓我們從《論語》中舉實際例子詮釋之：

子曰：「為政以德，譬如北辰居其所而衆星共之。」（〈為政〉第一章）

評語：《論語》中的「無為」觀念，顯示出孔子「知其不可為而為之」的「有為」積極態度和此處的「無為」觀相輔相成，雖然無法符合現代學者以理性實質分析的特性與要求。《論語》內某些實質觀念的不確定性也具有後現代的特色。

子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」（〈為政〉第十四章）

評語：在儒家傳統中「君子不器」，指君子之教育、視野皆較廣，「周」指親近、

悟一篇論文的評論。

^⑩ Arie Brand, *The Force of Reason: An Introduction to Habermas' Theory of Communicative Action* (North Sydney, Australia: Allen & Unwin Australia Pty Ltd., 1990), p. 6.