

【論壇】 Forum

「東亞論語學」研究的概念與方法
The Study of *Analects* in East Asia

土田健次郎、楊儒賓
李昤昊、崔英辰
辻本雅史、高橋文博
John A. Tucker、陳昭瑛

引言

黃俊傑（臺灣大學歷史學系特聘教授）

二〇〇八年三月八、九日（星期六、日），臺灣大學「東亞經典與文化」研究計畫與臺灣師範大學國際與僑教學院合辦「二〇〇八東亞論語學國際學術研討會」，第二天下午的「論壇」以「『東亞論語學』的概念與方法」作為主題，針對「東亞論語學」進行綜合性的討論。現在收錄在本期「論壇」中的，就是當時與會學者的發言內容。

所謂「東亞論語學」是「東亞儒學」的重要組成部分，是指東亞各國儒者透過解釋《論語》而形成的思想傳統。「東亞論語學」一詞中所謂的「東亞」並不是存在於東亞各國關係之上具有宰制性的抽象概念。相反地，所謂「東亞」這個概念，存在於東亞各國之間，在東亞各國具體而特殊的關係脈絡與情境的互動之中。因此，所謂「東亞」並不是僵硬而一成不變的固定概念。「東亞」是在變動的東亞各國互動的脈絡中，與時俱進的概念。所以，所謂「東亞論語學」並不預設一個一元論的、僵硬的、相對於「邊陲」而言的「中心」，並不是以中國《論語》學作為絕對至高的單一標準檢核日、韓、越、台各地《論語》學的正確與否，而是在東亞的比較視野之中，著重各地的人文特質與思想風土，如何型塑具有地域文化特色的《論語》解釋傳統。

上述關於「東亞論語學」的內涵的說法，已經預設某種研究方法的轉向，這就是：將「東亞論語學」作為東亞思想發展的過程，而不是作為思想發展的結果。所謂「作為思想發展過程的東亞《論語》學」，既重視《論語》學的發展過程中，所呈現的東亞各地域與時代之思想特色，又聚焦於東亞個別儒者苦心孤詣重建《論語》思想世界的過程。

在本期「論壇」中，各位與談者的發言，都宏觀《論語》在東亞的發展歷程，並指出東亞《論語》學的特色。例如楊儒賓指出《論語》中「仁」概念的發展史恰似一組英雄征戰的偉大史詩，時或刀槍錚鳴，時或琴韻悠揚，但各地的《論語》學都受到「仁」的滋潤及感通作用，因此預設了與世共在的潛存結構。李吟昊指出：韓國朱子學者將縝密精讀和背誦朱子的《論語》注釋當作是最重要的課題。他也指出，東亞重要的《論語》注釋書大部分都成為主導各時代思想的理論基礎。崔英辰指出：中、日、韓三國的儒學者在各國學術背景和學問成果的基礎上對《論語》提出不同的解釋，反映儒家思想的普遍性和特殊性，也啟示我們可以對儒家經典進行更加豐富和有創意的理解。辻本雅史的發言強調，從十八世紀下半葉開始，日本人就以《論語》作為日常生活的準則。高橋文博則以日本陽明學者中江藤樹為例，運用「心」與「迹」的概念，指出中江藤樹的《論語》解釋中，「心」與「迹」貫通為一，中江藤樹要求學者不僅在天下治國之中，在日用常行中也要實現聖人的事業。John A. Tucker則回顧英語學界有關《論語》研究的發展。

另外，陳昭瑛的短稿則是她在二〇〇七年六月「東亞論語學國際學術研討會」的發言內容。陳昭瑛以日據時代的啟蒙運動與左翼運動的領袖王敏川（1889-1942）為例，指出儒家思想和馬克思主義、女性主義結合的可能性。她也指出：在第二軸心時代的「東亞論語學」可以聚焦五個面向：（一）「仁」的反殖民論述，（二）「仁」作為全球倫理，（三）廿一世紀的孔子，（四）「他者」意識的其他涵意，尤其是生態意識與性別意識，（五）全球化中的反全球化思維。這些意見對廿一世紀全球化時代的「東亞論語學」研究極具啟示。

總之，本期「論壇」所收錄的文字，從東亞的視野思考「東亞論語學」的可能性，可以作為我們進一步研究工作的參考。

東亞《論語》解釋史研究的課題

土田健次郎（早稻田大學第二文學部思想・宗教系專修課程教授）
張崑將／譯（臺灣師範大學東亞文化暨發展學系副教授）

在經書群中，《論語》之特徵是和孔子個人相結合的。換言之，《論語》是直接關係到孔子的理解。若將孔子看成是完美無缺的聖人，就會追求相應此要求的《論語》解釋。但將孔子看成是活生生的人，讀入感情脈動的場合，《論語》則又別具面貌。不論是朱子學，或是陽明學，都以眾人達到聖人為前提而展開議論。在朱子學上，聖人實際是接近無限的價值，朱熹本身終其一生也沒想過成為聖人，但既然人有達到聖人的可能性，以聖人為目標，從事學問修養之事，就成為人的存在意義。

具體性地體現那樣的聖人者是孔子。孔子雖不是君王，但相反地，即使不是君王，也是意味著可成為聖人。而且，在這樣的聖人之前置有賢人，代表賢人的是在《論語》之中，被描述為樂於貧窮的顏回，表示即使是什麼樣階層的人，也可以聖人為目標。

在日本，這種眾人可成為聖人的思想，它的強度稍稍後退。中國的聖人觀是支持每個人可獨自地成為聖人的徹底自力主義，相對於此，在日本具有那樣精神的風土卻是稀薄的。因此，日本的孔子觀，乃是一方面描述完美無缺的聖人形像是主流觀點，另一方面也漸可看到一個雖然偉大但卻是朝向一位活生生的人之方向發展的孔子觀的形成。

批判朱子學且在人情上看出價值的伊藤仁齋（1627-1705）與荻生徂徠（1666-1728），拋卻了以孔子為萬人之目標的這一訴求。但是在儒學的中心裡，聖人孔子的這一前提是相當難以拋卻的。此處值得關注的是關於國學的《論語》解釋。國學的代表人物是本居宣長（もとおりのりなが，1730-1801），一方面批判儒教，另一方面也可見到對人間孔子有善意的評價。又，宣長的弟子鈴木艮（すずきあきら，1764-1837），其儒教造詣深厚，撰有《論語參解》這一《論語》註釋書，但在這本註釋書裡，因為較之於其他

儒者，鈴木胤較不被侷限在所謂孔子是為聖人這一框架之中，故其書中流露出人間孔子的面貌。

在近代以後的日本，不是專門學者所解釋的《論語》是被愛讀的。如實業家的渋沢栄一、法學者的穂積重遠（ほずみしげとう）、作家的中島敦（なかじまあつし）及下村湖人、評論家的山本七平等等。與其說是聖人孔子，不如說既是偉大的存在，又是徹底活生生的作為人的孔子。現在在中國于丹的《論語心得》成為暢銷書（最近在日本也以《論語力》為題被翻譯出版），但這樣的著作，在日本已為數相當多了。《論語》的解釋史，也是聖人觀的變遷史。在聖人存在的說服力已經減退的近代，儒學的典範要被全然發揮其機能是困難的，但關於《論語》，由於離開了所謂的聖人框架，比起其他經書，還更能持續保有其生命力。

在推動東亞《論語》解釋史的研究場合，我認為一方面將儒學以外的《論語》解釋也引入視野，同時也有必要檢討因地域不同的聖人觀之多樣性及其歷史的變遷。

「仁」與《論語》的東亞世界

楊儒賓（國立清華大學中國文學系教授）

在東亞，沒有一部典籍像《論語》那般產生持久而普遍的影響。《論語》這一部書一般認為是由孔門弟子、再傳弟子等編纂而成的。編纂時可能沒有特意的編排，大概就是弟子們載錄的語言之匯編而已。如果觀其內容，相當大的比例所說的乃是人倫常行之事，殊少高妙玄遠之語。當黑格爾（1770-1831）看到此書的譯本時，大失所望，他很尖酸的奉勸那些《論語》的愛好者：為了孔子的名聲起見，最好不要傳播此書。

但正是這本內容平實、編排隨意的孔子語錄成為影響東亞世界最重要的典籍，十七世紀，日本古學派學者伊藤仁齋曾讚美此書為「無上至極宇宙第一書」，日本近代資本主義之父澀澤榮一更是一生以追求《論語》精神著稱於世。類似伊藤仁齋與澀澤榮一這樣的反應在千年來的東亞世界絕不陌生，他們兩人的言行只是隨機取樣的樣本而已。平實的《論語》卻有不平凡的歷史際遇，此書對東亞世界的滲透之強之深遠超過玄遠的《易經》、《孟子》、《老子》、《莊子》，恐怕也超過大部分的宗教經典。「《論語》在東亞」是個獨特的文化現象，程明道曾有言：「泰山不如平地大」，我們如比較《論語》與其他典籍，也可以如此看待。

《論語》最重要的概念是「仁」，《論語》如抽離掉仁，就像《紅樓夢》抽離掉賈寶玉與林黛玉一樣，很難想像的。但「仁」字最難定義，我們知道：孔子事實上未曾給此語下過定義，「仁者愛人」這樣的語詞與其說是定義語，不如說是指點語。于連說：中國哲人不喜定義而喜用「迂迴」的方式切進概念的核心，實踐者可在實際的運用中得其諦解。于連的觀察有些道理，但「仁」字概念史的演變卻告訴我們：人人迂迴前進的所得，卻是轉迂轉遠，「仁」字內涵越出越多。客觀的統一見解仍是高懸在天際的彩虹，可望而不可即。

古今釋「仁」之名家多矣，屈萬里、陳榮捷等前輩學者皆有解釋，言各有當。綜合各家解說，筆者認為「仁」大體具備以下諸義。

一、愛之情：以愛釋仁，孔子已有此義。後世從道德情感論「仁」者，如孟子以「惻隱之心」釋仁，韓愈以「博愛」釋仁，其哲學依據雖不全同，但都可歸於此類。

二、仁為「生」：創生的價值在先秦已佔有核心位置，宋儒崛起，以道體之生生不息為「仁」。「仁」遂由意識的道德語彙變為宇宙論的語彙，道德的創生與自然的創生合流矣！

三、仁為理：當仁被提升到本體的層次時，其作用面即被詮釋為「生」，其存有論的面相即被詮釋為「理」。程朱理學最大的特色正在於此，這個解釋也是形上意味最濃的一種。

四、仁為「相偶」：「仁」字可解作二人，亦即人與人之間。此義的「仁」字意味道德在人際間產生，而不是個體性範疇的字眼，也不是形上的統一原理之仁體。暢論此義最著名者當是阮元與丁茶山。

五、仁為身心合一：依形氣神的身體圖式，意識的流行與意識底層的「氣」及意識表層的「形」是同時引動的，因此，「仁」當預設身心之一如。晚近出土竹簡，「仁」字皆作「身心」合體字，此字當是形聲兼會意字。思孟學派的〈五行篇〉論此義最精。

六、仁為博施濟眾：自從孔子論政治將「博施濟眾」與「仁」聯合討論後，仁與事功究竟是本質性或是附屬性的關聯，遂成了儒學史的問題。大抵事功學派皆不以意識哲學的立場為然，而轉從「效果」界定「仁」。宋代的永嘉、永康以及日本的蕨園學派宣導此義最力。

上述六義大抵在《論語》一書中已可見出端倪，理學興起後，其內涵陸續被開發出來，其義大明。而在日韓等地，彼邦學者孤懷獨詣，往往又各有所獲。就儒學內部的發展考量，這六義的支持者常是相互衝突者，理學家與反理學的古學、氣學、事功學派的學者之矛盾尤甚。但如果我們全程以觀，從哲學即哲學史的觀點切入，則不難發現這六義實可視為原先潛存的本質之次第發展。在氣化的世界觀及形氣神的身體觀之格局下，判教式的「六義圓融」之說未嘗不可成立。至少一種道德意識的「仁」與貫穿身心的「仁」與自然生生不息的「仁」，三者直可視為分析命題。而在「理一分殊」的架構下，一種建立在相偶性理論上的仁說，也未嘗不可由此建立。如果儒家還要堅持道德意識有先驗的基礎，那麼，「仁為性理」此種超越性的規範之要求也自然會呈現。

「仁」概念的發展史恰似一組英雄征戰的偉大史詩，英雄征途中的各場戰役都很艱辛，都難免有局部的勝負起伏，但所有的艱辛的戰役合起來後，

卻構成一部動人心弦的完美組曲。「仁」概念在達到最後的綜合前，期間必多起承轉合，複雜而齟齬。但在這些複雜的面相中，我們仍可看到一種很東方式的特色，一種建立在當下的具體性原則貫穿其間。「當下」是理學家與禪師喜歡用的語言，這個語詞預設了一種基源的存有論之意思。在直接認取、出自本來面目的道德衝動中，一種流動在心氣之間、身心之間、人與人之間、人與自然之間的直接性，即是仁。這樣的仁具有不容自己的規範性，此即是作為性理之仁的概念之所出。在各大教系統中，大概只有儒家的仁最具人間性，而這樣的人間性總是帶著感通、擴張的性質，由人格的中心向上下四方波及。所有的道德事件不管發生在什麼領域，它永遠滲進實踐者的形氣神的結構中，而且滋潤於人與人之間的倫常秩序。換言之，儒者不管持的是什麼樣的哲學立場，他都可立足於當下，從不同的途徑進入「仁」概念的詮釋場。

從「仁」在東亞傳佈的歷史著眼，我們對黑格爾何以無法欣賞《論語》，應該不會感到訝異。這位偉大的哲學家確實了不起，他也談「具體的普遍」，但其「具體」就是缺乏一種當下的滋潤及感通的作用。我們對許理和的大作《佛教如何征服中國》所以欣賞而不能同意，乃因東亞世界不管受惠於印度多深，東亞世界還是東亞世界，其建立在感通、滋潤的情理之上的思想風土，我們在其他的文化領域是看不太到的，而《論語》正是此種思想風土最重要的載體。

程明道說：「泰山不如平地大」，這句話也許只是一種觀點，「偉大」的比較不一定要如此比較，但這句話確實有極深的洞見。

韓國論語學與東亞論語學

李聆昊（成均館大學校東亞學術院研究員）

從三國時期開始韓國接受《論語》以來在很長的一段時間裡一直將《論語》視作是生活的實踐倫理來看待，而並非將它看作是探究學問。直到十二世紀初期才開始出現有關《論語》的著作（金仁存的《論語新義》），遺憾的是現在已經失傳。

從現存的資料來看，韓國論語學史上李滉（退溪，1501-1570）的《論語釋義》可以說開了個先河。自從退溪的《論語釋義》面世以來，在朝鮮大量出現了論語注釋書，現在已經集成好的就多達一百三十種以上。這些論語注釋書裡絕大部分都是對朱子和朱子學派的論語說進行分析和研究的成果。而與此相反，一些經學者則脫離了這種框架，開始批評朱子學派的論語說，而且集錄東亞經學者論語說，並且將自己的意見也補充進去。在韓國經學史上前者被稱作朱子學派的論語學，後者是實學派的論語學。

韓國朱子學派的論語學和實學派的論語學雖然都具有自國的特點，但是又與東亞論語學相聯繫。這是因為他們的論語注釋大部分都與東亞經學者的論語注釋相聯繫。我在這裡，將韓國論語學與東亞論語學相聯繫起來討論其特點。在這裡我們期待著通過韓國經學者的論語解釋來理解東亞論語學的概念和方法。

首先我們考察韓國朱子學派論語學的特點與東亞（尤其是中國）論語學的關係。韓國的朱子學派將縝密精讀和背誦朱子的論語注釋當作是最重要的課題。對他們來說，朱子的論語注釋尤其是《論語集注》，不僅僅是個學問的經典原著，而且還是一種聖經。這種學習的基礎上韓國朱子學派對朱子的論語注釋書進行了類似於文獻批評（Textual criticism）的研究。據說朱子一生編輯了六種論語注釋書，還著述了其完成本的《論語集注》，而且在二十年的時間裡一共對此進行過七次修改。在朱子之後，朱子學派對朱子的論語注釋進行解說的同時，還根據各自的見解進行另一番解釋。朱子和朱子學派的

這種論語注釋學導致了以下兩個問題。第一，如何確定朱子論語注釋的定說。第二，在後代的朱子學派裡對《論語集注》的解說當中到底誰的注釋最準確地把握住了朱子的本意。韓國的朱子學派集中力量研究這兩個問題，最終獲得了令人矚目的成果。（例如《朱子言論同異考——論語》、《論語纂註增補》等等）在這一過程裡，為確定朱子論語注釋的定論而做出的學問上的努力，對朱子學派論語說的諸多檢討，以及通過這種檢討試圖接近朱子論語說的本意而做出的努力等等，都使得朱子學派對論語注釋書的更精密的文獻研究成為可能。在東亞論語注釋史上朝鮮朱子學派的這種論語學可謂非常特殊，而且意味深長。數百年以來經過繼承，對同一個經典，從對原著的確定到其意義的把握，都展開了相當認真、踏實的研究，從這一方面來看，與東亞其他國家相比，不得不說是個非常特殊的學問傳統。而且其學問傳統的成果，又深層次地反映了探索朱子論語注釋的諸多方面，在這意義上可謂相當意味深長。這種韓國朱子學派對朱子論語注釋的持續性的探索以及其成果，都表明了東亞論語學的可能性。他們的論語注釋是由韓國的經學者完成的，其內容也具有特殊性，所以理應占據獨立的地位。一方面，韓國的朱子學派將朱子的論語注釋當作是自己學問傳統的起點和終點，不斷地進行研究。在這一過程裡韓國的朱子學派自然而然地將朱子的論語注釋拉攏到自己的論語注釋裡，與中國的朱子學派相比，從學問的脈絡上來看其連續性反而更明顯。這種學問的連續性，是由於將中國和朱子這一異國的他者本土化，所以是可能的。¹正因為如此，在韓中論語學史的傳統當中，可以有機地把握住韓國朱子學派的論語注釋。如果縝密分析這種有機的聯繫性，並闡明其意義，也許這又可以成為東亞論語學史上的一個軸。

另一方面韓國實學派的論語學也與朱子的論語注釋有關聯。如果說韓國朱子學派是集中力量研究朱子的論語注釋，從而探求其質的深化的話，那麼韓國的實學派則批評朱子的論語注釋，將多種論語注釋都拉攏到他們的論語

1 有時這種觀點表現得比較過激，從而導致朝鮮朱子學派對朱子學、其他儒學思想和經學體系持批評的態度。而且又由於朝鮮朱子學派掌握了朝鮮政權，他們的這種學問傾向超出學問批評的範疇，達到政治攻勢的地步。雖然朝鮮朱子學派在學術上碩果累累，但是這種鮮明的傾向導致了朝鮮學術向朱子一邊倒的現象。

學裡面。所以說韓國實學派的論語學與韓國的朱子學派相比，對朱子論語注釋的批評和對以往諸多論語注釋的研究，都構成了其中心軸。其具有代表性的成果就是朴世堂（1629-1703）的《論語思辨錄》和丁若鏞（1762-1836）的《論語古今註》，從東亞論語學史上來看，更具有意義的則是後者。在《論語古今註》裡丁若鏞多角度探討了東亞經學家的論語注釋。他還檢討中國大部分著名的論語注釋書，批評日本古學派的論語注釋書，在韓國方面連對當時韓國學者的注釋都進行討論，並且收錄進取。從這一角度而言，《論語古今註》可謂是疏通和匯集了東亞三國重要經學家的論語說。下面我將對《論語古今註》在東亞論語學史上所具有的價值進行說明。

東亞重要的論語注釋書大部分都成爲主導各時代思想的理論基礎，例如中國朱子學的《論語集注》、陽明學的《論語評》、考證學的《論語正義》、韓國實學的《論語古今註》、日本古學的《論語徵》等等。這類論語注釋書不僅在論語學史上，而且在思想史上都受到了極大的重視，有時還超越國度，對他國的思想形成也發揮了作用。其中朱子的《論語集注》則最具有代表性。與此不同，丁若鏞的《論語古今註》雖然影響有些微弱，但是在東亞論語學史上卻具有重大意義。筆者認爲，即使論語注釋書對自國和他國的思想形成發揮重大作用，但是如果考察其注釋範圍的話，將韓中日三國的論語注釋書看作對象的則比較少。所以說丁若鏞的《論語古今註》算是唯一的一部既探討和搜集韓中日三國的論語注釋書，同時又達到一定學術境地的論語注釋書。近代以前《論語古今註》疏通和匯集了韓中日三國的論語學，在東亞論語學史上具有不可替代的價值。另一方面，《論語古今註》又是個能支撐丁若鏞思想的理論書。所以在《論語古今註》裡可以在隨處發現他的思想的重要主題。《論語古今註》之所以能在韓國論語學史上占如此重要之地位，都是由於它不僅匯集了東亞多種論語說，而且在此基礎上還滲入了自己思想的志向。

無論是朱子學派還是實學派，韓國的論語學不僅具有獨立的地位，而且還與東亞論語學有機地相聯繫。韓國朱子學派的論語學通過對中國朱子學派論語學的深入研究，達成了韓中論語學的聯繫性；而韓國實學派的論語學，通過最早匯集韓中日三國論語學的著作，實現了東亞論語學的流通、受容和

創新。無論是哪一方，都沒有埋沒於自國當中，而是與中國、日本的論語學取得了有機的聯繫。如果說東亞論語學要將韓中日三國闡述為一個軸，那麼韓國實學派的論語學，可以說早已相當出色地完成了其先驅者的任務。以特定的論語注釋書，或者論語的特定主題為中心研究韓中日三國的論語學，這也可以成為陳述東亞論語學史的一個典範。而韓國朱子學派的論語學，則盛行此研究方法。目前為止未曾出現過「東亞論語學史」，有的只是個「中日」或者「中韓」論語學的片面討論。如果要想探討東亞論語學、構思東亞論語學史，那麼在前面提到的朝鮮經學者的論語注釋方法，似乎可以發揮試金石的作用。他們的論語學深層次地接受了他者（中國和日本的論語學），用統合的視角來對待，如今這種注釋方法可謂仍有適用價值。

試論東亞經學思想的普遍性和特殊性

崔英辰（成均館大學校大學院韓國哲學科教授）

孔子（西元前551-479）融合了上古時期東北亞各民族悠久歲月裡積澱而成的文明，是思想文化的集大成者，也是儒家學派的開創者。不僅僅在中國，儒學後來也傳播到韓國、日本、越南等國家和地區，產生了重大影響。特別是以朱子為中心構建的性理學成為推動東亞近代社會發展的普遍意識形態。

韓中日三國朱子學意識形態化的時間各不相同。就中國來講，朱子學實現體制教學化是在十四世紀初期的元朝；韓國是在十四世紀末，隨著朝鮮建國朱子學成為國家指導理念；日本則是在十七世紀後期。可見十七世紀以後朱子學在東亞社會已經全面傳播開來。東亞近代的儒學者以朱子的理論體制和學術用語為基礎來創建各自的理論。但是韓中日儒學者的問題意識以及理論體系並不是相同的。其原因究竟為何？

思想是時代的產物。新的思想常常帶有強烈的時代意識和社會責任意識，並在分析時代病弊尋找良策的過程中得以創造性地構建。在此觀點上，我們就可以提出東亞近代儒學思想的普遍性和其特殊性這一問題。韓中日三國社會問題各不相同，思想文化基礎也相異，因此治理社會的良策自然也不同。經典解釋也是如此，三國學者對相同經典的理解和解釋也是不盡相同的，從而形成了各自經學思想的特殊性。

以近代東亞儒學思想為例來分析一下。在十七至十八世紀的東亞社會，君主權得到強化，政治也相對安定，經濟發達，以前處於社會底部的階層地位開始逐漸上升。與此相對應，新的儒教思想體系也出現了。但韓中日三國的發展情況是不同的。究其原因，我們可以推斷為三國儒教知識人社會作用的不同。十七世紀的清朝，以王夫之、黃宗羲為首的明末遺臣順應明末清初的社會變革，批判朱子學和陽明學，構建了新的經世致用的思想體系。而十八世紀，在政府強烈的思想統制和經濟發展下，知識人的現實意識弱化了，因此也沒能留下指引社會發展的強有力的思想遺產。但是考證學非常發達，特別是戴震創建了適應當時社會變化的氣哲學，提出了新的肯定情欲的人觀，打開了儒學思想的新篇章。

在十七、十八世紀的朝鮮，以士大夫為中心的政治體制已經顯露出了局限性，王權得以強化。但儒教知識人的作用卻並沒有減弱。以韓元震為中心的湖論派士大夫強烈批判蕩平政策，主張牽制王權。相反老論派的士大夫則積極參與蕩平政策，力圖構建順應社會變革並能夠引導政局的思想體系。他們通過與湖論派的論爭討論了當時的對清意識以及如何認識中庶人階層。這便是18世紀最大的學術論爭——湖洛論爭。韓元震以人物性異論為基礎，批判洛論為「人獸無分、儒錫無分、華夷無分」。他強調要嚴格區分人與物以及華與夷，認為清朝是野蠻的，堅持北伐大義論。並且以聖凡心不同論為基礎，主張要嚴格區分君子和小人，擁護以往的身份制度。相反，洛論認為人物性同，這種理論成為「人物均」以及「華夷一」思想的依據，後來成為北學思想的基礎。另外他還批判韓元震的小人教化論為「沮天下為善之路」，以「聖凡心同論」為基礎主張「小人教化論」。這種思想來源於肯定地認識漢城地區成長的中庶人階層。

再來看一下日本。以荻生徂徠為主的儒教知識人雖然也參與政策的制定，但主導政局的依舊是武士階層。因此知識人的社會影響力不是很突出。但是很多專門學者不受以往意識形態的束縛，通過私塾授課來創造了豐富的理論。荻生徂徠提出「儒教政治化」，梅岩綜合儒釋道三家思想提出了「町人哲學」。本居宣長主張具有濃厚民主主義色彩的國學。

在此觀點上，我們再來分析一下東亞三國代表儒學者王夫之、伊藤仁齋和丁若鏞對《論語·陽貨》篇「性相近，習相遠」的注釋，從中可以發現他們的差異點。

王夫之在《讀四書大全說》中主要分析了本然之性與氣質之性的關係。他指出，「非本然之性外，別有一氣質之性也」，「氣質中之性，依然一本然之性」，「蓋性即理也，則此氣質之理」，認為氣質之性與本然之性是一性。關於此種觀點，我們可以從十七、十八世紀中國氣哲學的思路來理解。

伊藤仁齋在《論語古義》中指出「此明聖人之教人……言人之氣質，其初末甚相遠，但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠矣……苟有教而習之，則皆可以化而入善」，認為現實的善惡是後天決定的，並在此基礎上強調聖人教化。荻生徂徠也認為「孔子之意，不在性而在習」，強調後天的的重要性。

丁若鏞則用他自己獨創的「性嗜好說」來解釋此部分，也提到了本然與氣質的問題。他在《論語古今注》卷9指出，「凡有生有死之物，止有三等。草木有生而無知，禽獸有知而無靈，人之大體，既生既知，複有靈明神妙之用」，強調人與禽獸、草木的差別性。王夫之認為「乃其氣質也，均為人之質，則異乎草木之質，犬羊之質矣」，將此問題很簡單的一提而過，但茶山卻非常重視它。茶山的《論語古今注》深刻反映了湖洛論爭的學術成果。這是朝鮮後期經典解釋的普遍現象。

綜上所述，東亞三國的儒學者在各國學術背景和學問成果的基礎上對相同的經典作了不同的解釋，由此可以看出儒教思想的普遍性和特殊性，同時也可以對儒教經典進行更加豐富和有創意性的理解。

江戶時代的《論語》觀

辻本雅史（京都大學大學院教育學研究科教授）

田世民／譯（京都大學大學院教育學研究科博士班研究生）

我以前沒有特別注意這個問題，可是這次為了準備會議的報告，查了一下現代日本出版了多少《論語》相關的書籍，結果比我預期的數量還要多，著實讓我吃驚。我也發現到《論語》書的出版從來沒有中斷過這個事實。我趕緊利用網路檢索的結果，如同附表所示就有六十五冊之多。當然，肯定有相當數量的漏網之魚。這個一覽表裡的出版品雖然不是沒有學術性的著作，但是絕大部分都是一般普及書、教養書。而且，很多都是「文庫本」和「新書本」，這也是一個很大的特徵。文庫本和新書本大概以咖啡一至二杯左右的價格就可買到，都是相當便宜的普及書。印刷冊數保守估計一種出版品就多達一萬本以上。這樣子來想的話，《論語》的讀者量確實擁有龐大的數字。此外，如同漫畫的《論語》書、《商務論語》、《兒童論語塾》、《論語紙牌》、《圖解論語》等等，出版者花盡心思盡可能讓《論語》貼近生活週遭的種種事物。這充分顯示出人們想從《論語》這部書的智慧（知識）中得到一些收穫，並且立即加以活用的姿態。

在日本，還有其他能夠與《論語》書相匹敵的書籍嗎？佛教書籍方面，想得到的有親鸞的《歎異抄》（由弟子唯圓筆記的親鸞語錄）、道元的《正法眼藏》、以及佛經裡的《般若心經》等等的書籍，可是跟《論語》書的流通量比起來則是小巫見大巫，《論語》書確實多出許多。

如果硬是要找能夠與《論語》匹敵的書，或許只能舉出吉田兼好的隨筆《徒然草》吧！《徒然草》在江戶時代商業出版成立以後，於十七世紀後半的半個世紀間共出版了廿數種注釋本。經過檢索，《徒然草》至今仍然持續有相當數量的出版品。在江戶時代，除了《徒然草》之外，或許還可以再加上延續說唱故事（語り物）傳統的「軍書」《太平記》和《平家物語》等書。只是《論語》和《徒然草》、軍書互相比較之下，讀者的階層跟讀法等方面都可以預料到有相當程度的差異，它們之間的比較研究（確實是個大為有意思的主題）則又是另一個研究主題了。

這樣的情況在以往的東亞儒教圈裡面究竟是否具有共通性呢？亦或是日本特有的現象呢？我猜想應該具有一定程度的共同性才對。當今《論語》書的讀法的比較研究是一個頗有意思的主題，我在這次的準備過程中覺得這個主題值得做一個共同研究。

為什麼《論語》會居於這個地位呢？又，是什麼時候開始處於這個地位的？我在這裡沒有回答這些問題的準備。不過可以確定的是，這個問題的討論至少不能夠忽略江戶時代的《論語》觀。

我在報告時也提過，朱子學獨自地將《大學》和《中庸》加以重新編排，構築了四書中心的思想體系。受到這個事實的影響，朱子學批判必然以懷疑《大學》、《中庸》的正統性的型態呈現，而批判的根據則求之於《論語》。在這個意義之上，十七世紀的德川儒學如同仁齋、徂徠的例子，《論語》成為學問、思想鬥爭的「主戰場」。同時，學問的正統性圍繞著《論語》解釋開啟了爭奪戰。

我們可以說仁齋、徂徠以後，也就是十八世紀中期以後的德川儒學，朱子學、仁齋學、徂徠學圍繞著學問（儒學）在當時日本社會中的有效性展開了鬥爭之戰。換句話說，他們扣緊政治來談論儒學（學問）、重視所謂的經世學。

經世學是學問一方對於被迫改革的實際政治一方的提問所做的應答。在那裡，具有實效性的經書「解讀」（解釋）優先於經書解釋的正統性。南冥的學問可以說是典型的經世學。

從德川儒學史這個廣角來看，南冥也是被總稱為折衷學的學問一支的典型。也就是說，南冥不借朱子學、仁齋學、徂徠學的學說理論來解釋文本（經書），而是持一種站在它們的「圈外」，主體性地面對經書文本的態度。不過，折衷學裡面大致上來說有兩種立場：一個是從要求解決現實社會課題的有效性這個觀點來解讀文本的立場（經世學的立場）；另一個是作為經書解釋，以精緻的文本批判（text critique）來闡明文本原典的正統原意，屬於一種學術性的立場（學術文獻學的立場）。

這樣子來看的話，前者可以與從《論語》當中獲得日常生活方式準則的現代《論語》書的系譜接軌，可以說是一種從現實的實踐這個角度（從文本的外部）來閱讀文本的立場。後者則可以視為與今天在大學裡面仍具有影響力的近代文獻學相連的系譜，是一種從文本的內側復原文本本來原意的解讀。但是，不管是哪一個確實都是與近代接軌的立場。可以說那樣的立場早已成立於十八世紀後半的日本。我的看法是：它與近代的差異總歸一句話只在於是否停留在「儒學」「儒教」的框架裡，或是從那裡跳脫出來這樣的差異罷了。

關於中江藤樹解釋《論語》之方法及其意義

高橋文博（岡山大學文學部哲學・藝術學專修課程教授）

嚴茹蕙／譯（中興大學歷史學研究所碩士班研究生）

本人的報告以「關於中江藤樹解釋論語之方法及其意義」為題，以中江藤樹對《論語》詮釋的著作《論語鄉黨蒙翼傳》為對象。我以經書的思想上的共通性為前提來看中江藤樹對《論語》鄉黨篇的解釋與方法，著眼於鄉黨

篇中記述的聖人孔子的行為的「心」與「迹」的區別，認定相當於「迹」的行為規範性，指出行為內容的無差別化。此無差別化不僅出現在「平天下治國」與「日常用行」中，中江藤樹自己也要求「學者」不僅在天下治國之中，在日用常行中即要實現聖人的事業。

這是我的報告極簡單的摘要。重點是指明《論語》中提及的心迹區別的詮釋，不只是運用於論語的詮釋法。中江藤樹在《翁問答》中提到「心迹差別」時，也提到了四書五經。心迹區別不僅限定於《論語》詮釋，也是他詮釋經書的方法。

這點又和接下來要提及的事相關。心迹區別的方法，是以經書思想的共通性為前提，是基於宋明的形而上學，視心為宇宙論的根源。此時，心與明德、至德、中、易經等經書的中樞概念等值。

這樣的「心」的具體化，是以聖人孔子的行為來作為標竿，重新讓《論語》特權化。中江藤樹區別心迹的方法，是以孔子來作為聖人的典型，結合聖人概念。此聖人概念，是從《論語》鄉黨篇裡記述的孔子的「日常用行」汲取具體內容。中江藤樹的方法是將聖人孔子在鄉黨篇中記述的入朝舉止作為標準，將具日常用行水準的禮加以具體化。此時禮的概念就在鄉黨篇之中找到了具體的內容，未必要推到平天下治國的廣泛，也可以收斂到日用常行。

中江藤樹的禮概念是相應於心的時、處、位，將之具體化，包含了其可變性的意義，也明確地保持了至德的具體化規範性。對他來說，經書的經典性及經書裡記述的禮的規範性是無庸致疑的。特別是經書裡記述的聖人孔子的行為，對他來說是絕對的典型。

不僅如此，中江藤樹在提及經書、禮、聖人孔子的行為時，將這些規範性的言行視為「迹」，而與心區別開來。這些是規範，是應當跟隨效法，加以追隨實踐的。「迹」不僅是規範，也被賦予通往聖心必要不可或缺的道路之地位。

對中江藤樹而言，學者，包括中江藤樹自己，「迹」既是規範，是通往聖心之途，不靠自己的心，就無法對於自己身處的場合的時、處、位做出相應的行為。因此，必須要自己體會聖心成為自己的心，對於學者來說，記述聖人孔子的心之迹的《論語》，也因而有了長久的經典性地位。

Concepts and Methodology in the East Asian Confucian *Analects*

John A. Tucker (Professor of History, East Carolina University)

No other text in East Asian history has had an impact comparable to that of the Confucian *Analects*. From antiquity to the present, throughout East Asia, the *Analects* has been the source of wisdom and insight, or the target of satire, systematic critique, and often irrational hostility. For all of its vicissitudes, the *Analects* remains central to much East Asian intellectual discourse, if not in the form of direct citations, then in the more residual manner of methodology—or perhaps better yet, methodologies, and conceptual articulation. Perhaps the easiest and most pertinent example to cite on this count is the notion of *xue* 學, referring to learning and education. Insofar as it was something that Confucius prided himself on enjoying more than others and something that he encouraged others in the pursuit of, *xue* as a concept and methodology remains central to intellectual society of whatever variety, whether in East Asia or not, thus making evident the seminal nature of the teachings related to *xue* in the *Analects*. In many respects the applicability of Confucius' insights have a relevance on this count that far exceeds the East Asian cultural sphere, and extends throughout the global arena.

In part the ongoing importance of the *Analects* is a function of the diverse ways in which it can be viewed. Early in East Asian history, Zhuangzi saw the *Analects* as a source of literary appropriation, as well as a system of thought to redefine. And it should be noted that while Zhuangzi was overtly something of an

anti-intellectual, often extolling exercises such as "fasting the mind" and "forgetting" knowledge, still the philosophical claims attributed to Zhuangzi so clearly emerged from a mind that had not been fasted to atrophy, not reduced oblivion by forgetting, that the anti-intellectual pronouncements must be construed more as humorous irony than sincere affirmations. And there can be little doubt that given the myriad allusions to the *Analects* in the Zhuangzi, that Zhuang Zhou must have been a student of the Confucian *Analects* at one point.

Later Mohists and Legalists viewed the *Analects* as a convenient target for systematic, if at times implied, attacks. Much the same was true with the conceptual and methodological interpretations of the *Analects* developed in the *Daodejing*. These critiques continued throughout most of East Asian history, and continued well into modern times with the May Fourth Movement, the Cultural Revolution, and other such anti-Confucian developments. Yet in these many critical attacks over the millennia we can easily see one of the most fundamental methodologies encouraged throughout the *Analects*, that of questioning, doubt, scrutiny, and critical inquiry. These approaches to learning were in many significant respects, teachings of importance approximate if not equal to the importance of the more clearly defined ethical and humane teachings of the *Analects*. Confucius in the *Analects* is not a dogmatic thinker, but instead one given—much as is Plato in the Platonic dialogues—to questions, dialogue, and then more questions, ever searching for right answers but often enough simply willing to explore possibilities rather than come to forced conclusions. The skeptical methods advanced in the *Analects* were arguably at the foundation of virtually every East Asian critique launched at the *Analects*, and there can be little doubt that the very resilience of the *Analects* as a philosophical text is due in part the appreciation for questions, critique, and intellectual exchange rather than dull dogmatics.

From Han dynasty times forward, in China first and then throughout East Asia, there were those who believed that Confucius and the teachings attributed to him in the *Analects* should be venerated in temple-based ceremonies that amounted to

something akin to if not in fact religious worship. While the exact nature of the *Analects*' spiritual dimension has been much debated—Is it religion? Is it worship? Veneration? Profound Respect? Atheism?—from the time of the Jesuit encounters forward, the very ambiguity seems to match the subtle presentation of spiritual questions, practices, and beliefs in the *Analects*. Here again the central message—the core methodology and perhaps the core concept—is the search through study and learning rather than a specific set of answers.

In modern times, the *Analects* has been similarly received with some interpreters exploring it textually, trying to determine which passages are most authentic and original so as to provide for a more historically accurate understanding of the text. In Western studies, this line of scholarship has been most notably advanced by Bruce and Taeko Brooks. In their volume, *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*, they have attempted to sift through the text to discover what was truly attributable to Confucius and what to those who followed him, the result being their "continuous accretion" theory of the *Analects* as a text that underwent, in the centuries after Confucius' demise, a continuous series of textual additions, clarifications, and emendations, thus making it as much a record of the history of early Confucianism as a set of statements of the ideas of Confucius himself.²

Yet another recent study of the *Analects* has focused on interpretations of the text by later scholars, especially Zhu Xi. This study, Daniel Gardner's *Zhu Xi's Readings of the Analects*, explores ways in which Zhu Xi sought to articulate his insights into the text, even while in effect making it more internally consistent and

2 E. Bruce and Taeko Brooks, *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors* (New York: Columbia University Press, 1998). While an impressive study, the Brooks do advance some controversial claims, such as the assertion that the "authentic core" that can be considered Confucius' own thoughts consists of *Analects* 4/1-17.

coherent, perhaps, than it had ever been before.³ The net outcome was a more rationalized, albeit Neo-Confucian, expression of the tradition.

And a number of translations have appeared, including the one that is part of the Brooks' study, *The Original Analects*, as well as, more recently, that by Roger T. Ames and Henry Rosemont, *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*.⁴ Two other noteworthy translations have been Chichung Huang⁵ and Simon Leys.⁶ Ames and Rosemont's work is perhaps most noteworthy insofar as it builds in part on earlier studies co-authored by Ames and the late David Hall, including their important study, *Thinking Through Confucius*,⁷ an attempt at philosophical interpretation of the text as a work of living philosophy, not one bound necessarily by the historically semantic nuances of any particular moment in its development.

Common to all of the studies, including the translations, is an attempt to explicate the meaning of the *Analects* through the project of conceptual analysis and explanation. Again, one could argue that this methodology is indeed well-grounded in the *Analects* itself since so much of Confucius' efforts were directed toward the project of exploring the meanings of terms such as *ren* 仁, "humaneness," or *junzi* 君子, the prince, and a host of others. Yet as has been emphasized, the *Analects* is not a text devoted to leaping to conclusions so much as one engaged in an on-going search for meaning and significance. In this respect, modern attempts to systematize the teachings of the *Analects* and to make consistent and purportedly coherent sense of its teachings in many respects betray the very integrity of the methodology that Confucius most effectively pioneered, that of the process of progressive study,

3 Daniel Gardner, *Zhu Xi's Readings of the Analects: Canon, Commentary, and Classical Tradition* (New York: Columbia University Press, 2003).

4 Roger T. Ames and Henry Rosemont, translators, *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (New York: Ballantine Books, 1998).

5 Chichung Huang, translator, *The Analects of Confucius* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

6 Simon Leys, translator, *The Analects of Confucius* (New York: W. W. Norton and Company, 1997).

7 David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius* (Albany: State University of New York, 1987).

learning, questioning, and inquiry. More than any single ethical or existential concept, whether it be *jen* or *ming*, the *Analects* seems best understood in relation to the notion and method announced in the opening passage, opening clause, "Is it not a pleasure to study and in time learn? 學而時習之, 不亦說乎?"

發現東亞：第二軸心時代的《論語》學

陳昭瑛（臺灣大學中國文學系教授）

近年來東亞地區學者開始以「東亞」為整體區域概念，嘗試突破中日韓國別畫分的侷限，思考中日韓共同文化遺產，彰顯並深化東亞內部的多元統一性，這一趨勢已蔚為一個新興的極具開創性的研究視野。不僅儒學，漢文文學、山水畫、佛學、古典建築等研究領域都已出現了東亞視野。相較於上世紀八〇年代的「發現臺灣」的運動，目前這股趨勢可以說是「發現東亞」的運動。

雖然「東亞」概念起源於歐洲中心主義，但在未來，在全球化的歷史行程中，在東亞人自覺的建構中，「東亞」勢必產生新的意義。「東亞」將不再是西方人的「他者」，而是東亞人的「自我」。這個集體的自我是否可能？亦即「東亞」作為一個整體的概念，是否可以成立？是必須面對的問題。六月底臺灣大學由黃俊傑主持的「東亞經典與文化」研究計畫召開兩天「東亞《論語》學」的國際會議，討論熱烈，激發不少思想的火花。東亞《論語》學的研究由於著力於東亞各地共有的最重要經典，可望成為東亞文化研究的新典範，是值得持續推動的學術工作。

一九二二年臺灣儒者王敏川對儒學跨學科研究的構想

王敏川（1889-1942）是日據時代的啟蒙運動與左翼運動的領袖。在他身上，儒家思想和馬克思主義、女性主義構成一個夢幻組合。他在一九二二年

一月二十日發表一長文〈書房教育革新論〉於《臺灣青年》(4卷1期)，在文中，他嘗試以現代學門重新安排孔門學問：⁸

今就其(孔子)所傳之至理，由現時之分類，大概可為三種，皆所必學者也。其一，論天人相與之際，即言性與天道，為宋明儒者間所研究，此現代所稱為哲學之範圍。其二，載治國平天下之大法，不僅博論原理，其節文禮儀制度亦皆詳述，此可稱為政治學社會學之範圍。其三，其立身處世，教人之所以為人，與所以待入之道，此可稱為倫理學道德學之範圍。

王敏川所認識的孔門學問比宋明理學家所重視的要廣闊得多。雖然他未細論上述三大學門的貫通之處，也未論及建構符合現代學科意義之儒家的史學、詩學、美學、宗教學、人類學、經濟學，甚至心理學的可能性。但在廿世紀二〇年代臺灣啟蒙運動的初期，王敏川就能從如此宏觀、比較的視野，能以現代性的觀點重新思索孔子之學，實在令人驚喜。除了指出孔子思想與現代西方學門的匯通可能，王敏川亦有東亞的視野，他指出：「孔子之教義……實為東洋文化之淵源，歷數千年而不磨之真理。」

一九二五年冬天，王敏川曾在臺北每晚講《論語》達一個多月，以此與日本警察對抗。日據時代啟蒙運動後期重要人物葉榮鐘回憶，一九二五年臺北警察署對臺灣文化協會在臺北辦的文化講座取締太酷，「使主持人蔣渭水大光其火，故意使王敏川每晚在講壇上坐著講《論語》，一連講了一個多月，一般聽眾心裡明白，知道這是和日警鬥法，所以他們雖在淒風苦雨的寒夜裡，也會準時捧場無誤。」對殖民地的臺灣儒者王敏川而言，《論語》不僅是「東洋文化之淵源」，還是反殖民主義的思想利器。儒學在廿世紀後半葉已開發出來的潛能和在廿一世紀等待開發的潛能都已在王敏川身上有了微觀的體現。

8 王敏川：〈書房教育革新論〉，《臺灣青年》，第4卷第1期（1922年1月）。

後現代性中的儒學、全球倫理中的儒家、世界宗教中的儒教

雅斯培（Karl Jaspers）在一九四九年的《歷史的起源與目標》指出世界各大文明在西元前一千年之內各自經歷了一場空前的哲學突破，決定了之後世界文明的走向，那一時代即為軸心時代。但這並非雅斯培的獨見。余英時在〈軸心突破與禮樂傳統〉指出早在一九四三年聞一多在〈文學的歷史動向〉已從文學的角度提出相同的看法。面對全球化的挑戰，廿世紀八〇年代以來，「第二軸心時代」的呼聲逐漸響起。作為第一軸心時代的儒家文明的經典《論語》在第二軸心時代的命運將會如何？如果《論語》不死，那也可以證明第二軸心時代與第一軸心時代之間的關係是連續而非斷裂。《論語》的思想至少在下面幾個方面可容我們從第二軸心時代進行反思。

（一）「仁」的反殖民論述：上述王敏川和蔣渭水對《論語》的運用可以視為儒家反殖民論述的先驅。當代新儒家曾提出「仁」的新解：「人類還須發展出一大情感，以共同思索人類整個的問題。這大情感中，應包括對不同民族，不同文化之本身之敬重與同情，有一真正的悲憫惻怛之仁。」⁹可見「己所不欲，勿施於人。」「己欲立而立人，己欲達而達人。」的「己」可以指「我族」，「人」可以指「他族」，因此「仁」也適用於民族與民族之間。一個人都努力求生，一個民族會不努力挽救自己民族的滅亡嗎？既然不希望自己的文化消亡，便也不應該造成他人文化的消亡。在保存自己的民族文化的思維中即應包含對其他民族文化之保存的重視。這是「仁」對世界精神及一種真正的民族主義（尊重各民族的特性）的可能貢獻。先秦以來儒家一直是文化上的華夏中心論者，缺乏「他者」（異己，the other）意識。但鴉片戰爭之後逐漸居於劣勢的儒家成為西方強勢文化的「他者」，從而體會到「他者」是應該得到「敬重與同情」的。新儒家對「仁」的新解蘊含反殖民主義的進步精神，值得發展。

9 唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱：〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，收於《唐君毅全集》，卷4-2（臺北：台灣學生書局，1991年）。

(二)「仁」作為全球倫理：一九八九年天主教神學家孔漢思(Hans Küng)在舉行於巴黎的聯合國教科文組織的「和平與世界宗教」會議上發表「沒有宗教之間的和平就沒有世界的和平」論文。孔漢思起草的「世界倫理宣言」在一九九三年舉行於芝加哥的「世界宗教會」提出，獲大多數與會者簽署。在該宣言中「己所不欲，勿施於人」被視為孔子的金律以及全球倫理的規範之一。劉述先對這個運動的參與代表新儒家對此一運動是持一肯定的立場。孔子的智慧得到普世的承認，這多少可以撫慰一九五八年《中國文化與世界》宣言背後的那份寂寞與悲涼。

(三)廿一世紀的孔子：早在一九八三年的一篇短文〈儒學在美國的初機〉，杜維明就已提到幾位神學家朋友預言廿一世紀會是第二軸心時代。90年代以來幾位天主教神學家陸續推出他們對第二軸心時代的論述。如卡曾斯(Ewert Cousins)在《廿一世紀的基督》(Christ of the 21st Century)中指出所有的世界宗教都正在走向第二軸心時代，必須面對全球化的挑戰。在東方，傳統儒、釋、道三教中的儒教，不論是作為生命禮俗(敬的生死觀)、思維方式(整體性思維)、人文宇宙觀(天人合一、存有的連續性)或教化觀(仁的禮樂思想)的儒教，顯然已不足以應付新軸心時代的挑戰。以中國大陸為例，儒教正面臨擁有將近一億信徒的基督教的挑戰，制度化儒教的主張、國教和公民宗教(civil religion)的倡議是比于丹《論語》熱更值得關切的議題。回到臺灣來看，對「去中國化」的焦慮正在消耗我們思考儒學重大命題的能量，是我們應特別警惕的。

(四)「他者」意識的其他涵意——生態意識與性別意識：「自我」與「他者」的概念並不侷限於宗教學或人類學，在生態學、性別理論方面也深具意義。可以這麼說，「自然」是人類中心論的「他者」，「女性」是男性中心論的「他者」，都應該得到尊重。天人合一思想與生態環保思想的接軌並無困難。但面對性別議題，儒家則窘態畢露，所有的曲意維護既不得宜也無必要，第一軸心文明的思想未有不歧視女性的，這是第一軸心文明的侷限性，儒家只是不能免俗。現在儒家能做的，消極而言是真誠的自我批判，不宜再卸責脫罪；積極而言，是對《論語》中超越性別之人性意識的再發現，如「人」和「民」的概念是超越性別的，就如論者認為「人民」在馬克思主

義中具有神聖性，在儒家中亦然。若說第一軸心時代是男性中心的，第二軸心時代則是男女平等的，也就是性別間的宰制關係被解除的時代。從辯證的觀點來看，宰制他人的人也是被宰制者，因缺乏自由的心靈而需要被解放。則這一時代將為男性中心的儒學之尋求自我解放創造千載難逢的機會。

（五）全球化中的反全球化思維：儒學是東亞共同的精神遺產和文化資源。在過去，「東亞的儒學」的超越了中國中心論的侷限，是儒學之普世性的證明；在未來，「儒學的東亞」將使東亞在全球化的同質性過程中表現出不一樣的現代性及後現代性，展現不同於西方的文化特色。通過對東亞儒學之更深入更廣闊的研究，我們應可以進一步證明儒學確實是東亞的文化基因，是東亞在全球化過程中自我認同的保證。儒學因此也可能表現為反全球化的批判意識，對全球化的盲點進行反思，從而對世界文明的健康發展做出特殊貢獻。