臺大中文學報　第三十五期
2011 年 12 月　頁 247~288
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

卡內提的孔子論述

張　堯　欽*

提　要

卡內提著作中對於中國文化多有涉及，本論文聚焦於卡內提對孔子的論述作爲探討主題，以呈現其接受方式與目的。所採取的角度爲：卡內提如何理解與運用孔學之材料、如何將之與他在歐洲文化中所特殊關心的議題相結合，進而能清楚見出其轉化過程，闡明其與卡內提權力理論之間的關聯性。具體對象則以〈論語中的孔子〉爲主，《群眾與權力》與諸多隨筆爲輔。論文主要分兩部分：首先列舉卡內提的思想特性，比較其與中國思想類似處；隨後則全文翻譯〈論語中的孔子〉，試著找出其在《論語》中的根據所在或相對照之處，以見出卡內提的認知來源，並予以評論。透過比較分析可以見出，此文所呈現的孔子圖象完整性有所不足，其目的並非介紹，而在闡發卡內提自己之權力與死亡理論，亦即，並非忠實客觀呈現其論述對象，而是藉由此對象證明其思想。

關鍵詞：卡內提、孔子、論語、喪禮、祭禮

本文於 100.08.22 收稿，100.11.16 審查通過。
＊慈濟大學英美語文學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

Elias Canetti's Discourse on Confucius

Chang Yau-Chin*

Abstract

This thesis presents the mode and the purpose of Elias Canetti's discourse upon Confucius in his notes and his essay "Confucius in his *Analects*." Canetti absorbs Confucianism and applies his perception of Confucius's thoughts to the European issues he is concerned, especially the connection between the masses and power. In the first part of the thesis, the author lists the characteristics of Canetti's thinking in comparison with Confucianism. In the second part, the author translates the whole text of "Confucius in his *Analects*," finds out and the sections in the *Analects* that Canetti takes as his theory base, and comments on Canetti's interpretation of Confucianism. The conclusion indicates that the image of Confucius presented in Canetti's essay is not complete, for his intention is not to introduce Confucius but to elucidate his own theory about death and power.

Keywords: Canetti, Confucius, *Analects of Confucius*, funeral rites, sacrificial rites

* Assistant Professor, Department of English Language and Literature, Tzu Chi University.

臺灣大學學術期刊資料庫

卡內提的孔子論述

張　堯　欽

一、引　　言

在德文作家中，卡內提（Elias Canetti, 1905-1994）是少數對中國文化抱持高度興趣並了解最深的人之一，雖然他不諳中文，但許多作品都可見中國與東亞文化知識被融入其思想中。卡內提對世界各文化都有興趣，包括非洲、美洲等少數民族，他都懷以同樣的熱情去認識，這在他的理論鉅作《群眾與權力》（*Masse und Macht*, 1960）中明確見出，瀏覽書末的參考目錄，將會驚訝於他的廣博。然而他對中國似乎情有獨鍾，一則隨筆透露：

> 重新尋回通向中國人的道路，最大的幸福。……所有我的思考形式在他們那裏都刻印得更清晰，在他們那裏我感覺自己正確地舒展開來。自然與禮俗得到完整的意義，精神尚未將生活榨乾，生活就是全部，對一切變化具有能力並有所準備。即使佛教也未曾將中國在精神中予以窒息，現代性的狹隘也不會成功。但是我知道，我需要中國更甚於麵包。[1]

正因爲他並非只見一隅，而是具有寬闊的視野，他對中國文化的讚賞特別值得注意。卡內提不是收集者，而是運用者，這個姿態特別適合於用來觀察個人對他者文化的接受情況：凡對他者文化抱持興趣者，頗多是對其自身原鄉文化感到不足，思索從他者文化得到彌補或啓發；而他者文化知識在被個人吸收

[1] Elias Canetti, *Nachträge aus Hampstead. Aus den Aufzeichnungen von 1954-1971* (Frankfurt/M.: Fischer, 1999), p. 66.

臺灣大學學術期刊資料庫

的同時，也不可避免會經歷轉化過程，被融入個人原鄉文化中，再以新面貌出現。卡內提的狀況正體現爲如此，這是他在比較文化研究中頗具吸引力之處。

在卡內提所運用的中國文化素材中，對孔子的研究最爲特出，他並非漢學專業，卻寫了散文論述〈論語中的孔子〉（"Konfuzius in seinen Gesprächen", 1971）。在隨筆中他提到孔子的典範意義：

> 沒有任何他處能像在孔子這裡一樣，存有如此自覺、如此系統化的典範列舉。史前的諸位先賢……都由於他而獲致某些類似性；基本上他們就如同他一樣。[2]

另一則隨筆甚至記錄《論語》的一章：

> 敬意的表徵：經過某人時更加迅速。孔子《論語》。[3]

此章應出自〈子罕〉：「子見齊衰者，冕衣裳者，與瞽者，見之，雖少必作，過之必趨。」[4] 孔子對特定人士表達尊重，以見對人類的同感心與誠敬心，而其實踐方式「過之必趨」其實是古人尋常所爲，並非孔子特有，[5] 換言之，重點在前半段表達敬意之對象上。卡內提卻只擷取末句，忽略前文，可見是這種表達方式對他（或西方人）來說顯得特殊，同時他可能認爲此方式乃孔子發明，所以加註出處。但如此一來，將致敬對象一般化，則並非《論語》原文意涵。這固然是美麗的誤會，卻可見卡內提以孔子作爲學習對象的情況。隨後另接一句評語，呈現他對孔子在道德美感層面的欣賞：

> Creel 在其關於孔子的書結尾說：「他信任人類。」——一個非常美的句子。[6]

---

2 Canetti, *Nachträge*, p. 157.

3 Canetti, *Nachträge*, p. 203.

4 本論文引述《論語》甚夥，所據版本爲錢穆：《論語新解》（臺北：東大圖書公司，2008 年），爲免繁瑣，一律不加註出處頁碼。同時爲省篇幅，後文引用大多只作提示而不列全文。

5 錢穆注云：「古人以疾行示敬。」《論語新解》，頁 245。

6 Canetti, *Nachträge*, p.203。所指爲 Herrlee Glessner Creel, *Confucius, the Man and the Myth* (New York: John Day Company, 1949), p. 289。

臺灣大學學術期刊資料庫

以上兩則隨筆相連，似乎有意藉此表達對孔子的敬意，而且是用孔子的方式「趨」——但由於時空的差異，他無法用行動展現，只能用文字寫下：特別記錄孔子的致敬方式以表達對孔子的致敬。

基於上述，本論文聚焦於卡內提的孔子論述，以呈現其接受方式與目的。所採取的角度爲：卡內提如何理解與運用孔學材料、如何將之與他在歐洲文化中關心的議題結合，進而能清楚見出其轉化過程，闡明其與卡內提權力理論之間的關聯性。具體對象則以〈論語中的孔子〉爲主，《群眾與權力》與諸多隨筆爲輔。但首先將列舉卡內提思考特性與中國思想的類似處，以見其由原鄉文化轉向他者文化原因之一端。

二、卡內提的思考特性

卡內提習慣撰寫隨筆，各則篇幅不一，長至兩頁，短僅單行，是他表達思想的最重要依據之一。這種箴言體傳統可上溯古希臘，但十七世紀下半葉才開始興盛，十九世紀以降逐漸少人從事。箴言強調判斷的刻意主觀性，無須符合嚴格邏輯，也缺乏系統思想，卻通常有機智論點，而以心靈的自由展現爲前提，所傳達的並非學術認知，而是想像力的美感，可促進讀者進一步品味省思。它是一種無形式的形式，只要能在最短小的篇幅內儲存最大量的思想。作爲文學體裁，箴言長久以來並不被看重，而卡內提卻畢生從事，則不能不說另有其他影響來源。

卡內提自述其早年對中國文化多所涉獵，一則隨筆表達他對中國思想家惜墨如金的敬意，可作爲其影響的直接證明：

> 所有思想家中只有古代中國人有著足以令人認可的尊嚴。若是聽他們口頭談論，而非僅閱讀其極爲簡潔的措辭，是否也有同樣的感受呢？他們所留下來的是如此稀少，而這就已經是尊嚴。
>
> 譬如，我對佛祖所感到的困擾是，一切事物他都說得如此頻繁而詳細（這是印度人的主要缺點）。

臺灣大學學術期刊資料庫

古代中國人的冗長說教是在其行爲上，而非其話語。[7]

箴言體類似中國的語錄體。在中國傳統中與西方箴言體最接近的，嚴格來講，是像《老子》一類的體裁，形式上僅寥寥數語，言簡意賅，文字風格則是書面語。但這種形式並非典型的語錄體。語錄體顧名思義是口語的紀錄，最早以《論語》爲範本，其短小的特色固然與《老子》相符，但其本源則爲口語，且包含對話。這種起自先秦的語錄體，原本只是一種質樸的思想紀錄形式，後世的演進愈趨雄辯，則展演成長篇大論，《孟子》仍保有語錄形式，但篇幅已非《論語》可以比擬，戰國諸子雖殘存語錄體的遺跡，無礙其作爲獨立論文。但從楊雄《法言》以來，歷代不乏著作，至宋明理學家又大肆運用之。可見在中國思想史中，尤其儒家學派，特別偏愛語錄體，並以其爲主要表達方式之一。

卡內提雖未明言他的隨筆是受到《老子》與《論語》的影響，然而從以下兩則即可看出，二書對他起的範例作用：

孔子《論語》是最古老關於一個人的完整精神圖像。教人驚訝的是，在五百則記載中能傳達出如此之多，藉此一個人成爲如此豐富圓滿，如此可以掌握，同時也如此無法完全掌握，彷彿這些缺隙不過是熟悉的衣物皺摺而已。[8]

如果可以的話，必須要能夠像老子或 Heraklit 一樣，用極少的句子述說；只要無法如此，實際上即並非眞有可述說的。[9]

卡內提寫作時，必是以孔子與老子爲榜樣，試圖透過無數隨筆建構自己的人格，並以最經濟的語言做到言必有物。在語言形式上，他明確表達乃是仿效中國：「中國書的簡短：我想要成爲如此簡短或保持如此簡短。」[10]

---

7 Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, (Frankfurt/M.: Fischer, 1976), p. 270.

8 Canetti, *Provinz*, p. 73.

9 Canetti, *Provinz*, p. 215.

10 Canetti, *Nachträge*, p. 66.

臺灣大學學術期刊資料庫

此外，卡內提著重箴言體，所受來自孔、老的影響，更重要的是思考模式的特色。這方面可分三點陳述：

一、反對系統化思考。語錄體思想最大的特色即是非系統化的表達方式，每一則被記錄的當下，固然沒有必須與其他諸則發生關聯的意圖，而成書之後的次序，也難以清楚推繹編纂者的用心。一書之中，各篇排列無意義；一篇之中，各則內容亦混雜不一。《論語》固爲後人所輯，除〈鄉黨〉內容一致之外（但結構依然散漫），其餘各篇之內皆不純然僅涉及一主題，這從各篇之命名取首章開頭兩字即可顯示，篇名的目的與功能純爲便利稱謂，頗有臨時性質，而不能呈現其論述對象或主旨，與《尚書》相較差異立現，可見各篇之論述完整性與獨立性並非編纂者的關懷所在。即使《老子》與《孟子》號爲作者自著，其章次與篇次亦難以認定必有意義。[11] 這種方式被現代受西方哲學影響的學者所詬病，遂自行就原著編排中，試圖解釋出一套規則，或者拆散原編排，重新整理以建構體系，皆已超出老、孔、孟原意。

然而對卡內提而言，非系統化的思考卻反是優點，而爲其所盡力達致的目標。

> 我痛恨急著建構系統的人，也會注意不讓自己的思想完全關閉。[12]
>
> 每份個別認知都彌足珍貴，只要其各自分離。若它們陷入系統的肚腸中，就消融爲虛無。[13]

---

11 《尚書》之篇名，大多已呈現全文主角或要旨。一般來說，篇章命名方式有其演進過程，戰國時期成書，篇名具有意義成爲傾向，但例外仍多，如《墨子》包含有意義與無意義之篇名。《論語》編輯者說法眾多，錢穆以爲：「至其書名，直至漢初始見，則《論語》之編輯，或在周末秦時？」《四書釋義》（臺北：臺灣學生書局，1978年），頁9。《論語》成書時代既晚，而篇名猶存古風，有不可解處。今文經學家認爲孔子乃政治家，其思想著作見於六經，爲漢立法，故《論語》當時未稱經，地位不若《春秋》。從這個角度看，儒家門徒在編纂語錄時，固無意藉此建構理論，更未設想以此書代表孔子，則其編輯方式與篇名命定取其實用，一切依方便爲準，或許稍微可以理解。

12 Canetti, *Provinz*, p. 108.

13 Canetti, *Nachträge*, p. 45.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 對系統化的心靈來說，只有一種救贖：自發性偶然的話語，並且不再繼續推導。它不許冒充律法或權威。[14]
>
> 對我而言，沒有比思考的機械性更難以忍受的。因此我在每句話之後就打斷它的步伐。[15]
>
> 對系統的厭惡源自一種失落感。當一個系統關閉，總有某些遺失了。它所排除的，後來經常證明爲是最重要的。系統的便利性代價過於昂貴。事物都要適應於框架，被強擠進去其中，而失去其形狀。更重要的是，作爲系統的一部份，它們失去變化的能力。它們不再生產，被閹割了。它們只還能用作於永遠相同的複製。系統決定我們的創造形式。作爲獨立話語原本保有生命的事物，變成了客體。它們不呼吸，也不死亡，而是碎裂。[16]

愈是嚴謹的體系，所留的餘地就愈少，而愈加顯得死氣沉沉。卡內提強調，「每一個思想都涉及到，它所未明言的是甚麼，它如何鍾愛這份未盡之意，以及它如何接近它卻不碰觸它。」[17] 外延義原本是思想的附帶價值——儘管是高度價值——此處被提升至具有本質性的分量，清晰與極盡不再是說理的目標，反而是暗示與含蓄。這種思考模式並非西方哲學傳統，而必須說是來自中國。思考模式與語言息息相關，語言的運用不僅傳達、並且塑造思想的形式，反之亦然，正是出於思想的要求，因而採用特殊形式的語言。中國語錄體其語言形式之非系統化的特色，與中國思想其運作模式的特色互爲因果。雖然說西方哲學源頭中，如柏拉圖《對話錄》也是談話的紀錄，但除篇幅巨大之外，其所注重的乃是逐步推進的論辯過程，本質上仍是一種系統化的表達方式，與中國語錄體只說結論而缺乏論據推演的習慣迥異。可以說，卡內提的主

[14] Elias Canetti, *Die Fliegenpein. Aufzeichnungen* (Frankfurt/M.: Fischer, 1995), p. 21.
[15] Canetti, *Fliegenpein*, p. 120.
[16] Elias Canetti, *Aufzeichnungen 1973-1984* (München: Hanser, 1999), p. 28.
[17] Canetti, *Provinz*, p. 43.

臺灣大學學術期刊資料庫

張，是在中國得到滋養的源頭與合法化的依據。[18]

二、反對分類而強調統合。卡內提與西方學術傳統的歧異，更極端地表現在對亞里斯多德式分類法的抗拒上。

> 閱讀亞里斯多德時困窘的陌生感。……學術對亞里斯多德式秩序的依賴，一直到我們這時代，成爲夢靨……。亞里斯多德的權威要爲中世紀自然科學的停滯負責，而當他的權威一旦破碎之後，這同一個亞里斯多德卻以新的方式，不幸地繼續發生影響。現代學術領域的列次、其中冰冷的科技性、知識分枝的特殊化，這些都明顯帶有亞里斯多德式性質。其野心的特色決定了我們各大學的規劃……。如他所從事一般，視研究本身爲目的，這並非眞正客觀。對研究者而言這只意味著，不讓自己受到一切所爲的牽引。它將人的熱情與變化排除在外。……根本上唯獨好奇心有用，以及一種特別的空間，可以爲好奇心帶來的所有事物留出位置。人們給自己置入一種精巧的抽屜系統，用一切所好奇的事物來填充它。尋獲某件事物，以便將之填入，這樣就得以滿足；它必須死亡般靜止地留在其抽屜中。亞里斯多德無所不吃，他向人證明，只要了解如何分類，沒有什麼是不能享用的。……他的思考首重分類。他對於階級、地位、與相關性標示有著高度敏感，把一種擬階級系統置入他所研究的一切當中。他的分類主要涉及平均與整齊，合適與否則並不重要。……迄今仍然有人，若不施加其分類，就不知如何處理對象。而有人還認爲，在亞里斯多德的盒子與抽屜中，事物有較清晰的面貌；事實上它們在其中只是更爲死亡。[19]

---

[18] 宏觀而言，卡內提所體現的箴言體傳統，除中國外，還有猶太、古希臘羅馬與現代西方。德語文學史中，卡內提亦有其師法對象，如德語箴言體創立者 Georg Christoph Lichtenberg，兩者的關聯可參 Uwe Schweikert, "Schöne Nester ausgeflogener Wahrheiten. Elias Canetti und die aphoristische Tradition." 見 Herbert G. Göpfert ed, *Canetti lesen. Erfahrungen mit seinen Büchern* (München: Hanser, 1975), pp. 77-86。

[19] Canetti, *Provinz*, pp. 38-39.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 對我的思想亞里斯多德化的恐懼，對分類、定義、以及類似的空洞把戲的恐懼。[20]

亞里斯多德哲學對西方現代學術影響深遠，其分析化與範疇化的思考模式支配現代思維的運作，而奠定各類科學的基礎。上述引文對亞里斯多德的批評，在當時看來固然已不算創新，卡內提也非以科學哲學聞名，但重要的是，它呈現出卡內提對西方思考方式的反省，[21] 而以原初的或中國的爲依歸，如下引所示：

> 我終生都在絕望地試圖廢除分工，自行思索全部事物，以便將之聚湊於頭腦中，而再度成爲一體。我並非想要知悉一切，而是要統合那破碎的。這樣的從事幾乎注定無法成功。但即使成功只是渺小展望，其本身也值得任何辛勞。[22]

西方重邏輯考察，分工是其思維的基本程序，一切知識與學術都依循此程序進行，產生個別特殊領域與專家。中國則習於綜合式思考，中村元曾以佛教在中國的接受狀況，佛教、儒家與道教的學理被相互混同爲例，說明中國人性格中的折衷融合主義。[23] 卡內提反對分工而強調一體（Eines），很難不與〈衛靈公〉：「子曰：『賜也，女以予爲多學而識之者與？』對曰：『然，非與？』曰：『非也，予一以貫之。』」相連結。多學識之，即各式專門學問，一以貫之，即統整爲一。這是中國綜合式思維的宣言，是簡明的知識方法論，

---

[20] Canetti, *Provinz*, p. 172.

[21] 「認爲人只能做某些特定事情，持之以恆，這是早在希臘人就已有的觀念，可以說，柏拉圖在其《國家論》就有的，我視之爲最大的謬誤之一，這違反人類本性。我深信，人類本性需要多層面的活動，根據每人所具有的稟賦而定。」Elias Canetti, *Die gespaltene Zukunft. Aufsätze und Gespräche* (München: Hanser, 1972), p. 126，可以相參。

[22] Canetti. *Provinz*. 42。Peter Laemmle 在西方文化脈絡中，認爲此章呈現馬克思主義思想，與本論文此處採取角度不同，見 Peter Laemmle,“Expedition in die Provinz des Menschen. Canettis Aufzeichnungen 1942-1972,” *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Heft 28, Elias Canetti*, ed. H. L. Arnold (München: Richard Boorberg, 1973), p. 52。

[23] 中村元：《東方民族的思維方法》（臺北：淑馨出版社，1999 年），頁 365-378。

臺灣大學學術期刊資料庫

而卡內提的隨筆，輕易可與之相發明。

三、反對抽象性而強調具體性。戰國名家的分析思辨邏輯，與古希臘哲學家的基本方法頗有契合，但自秦以後湮沒不彰。而孔子集中國古代文化大成，也是學術傳統的開創者，從其作品來看，大率是涉及具體事物的言論，較少純粹概念推衍，[24] 這種對具體性的興趣支配了中國人的思維。[25] 而卡內提解釋其思考方向：

> 人類精神史上最可怕的現象之一是逃避具體性。有明顯的傾向，要往最遙遠處行去，而忽略在最接近的身邊所不斷遇見的一切。……經常單純只是爲了避開鄰近事物而已，因爲我們無法處理；我們察覺其危險性，而寧願面對他種未知程度的危險。即使那些他種危險被發現……其本身也還是帶著突發性與獨特性的光輝。對這種精神的冒險性質施加譴責，其中可能包含偏狹，雖然它有時來自於明顯的弱點。它擴展我們的視野，對此我們覺得光榮。但是如我們所知，今日人類的境況是如此嚴重，以至我們必須轉向最接近與最具體的事物。我們從未盤算，還剩餘多少時間，可以計畫從最仔細的著手；然而極有可能的是，我們的命運乃依賴於我們仍未擁有的某些艱困認知。[26]

卡內提思考崇尚絕對的自由性與不定性，因而可以用嶄新的眼光觀察事物，得到出人意表的洞見。Uwe Schweikert 認爲卡內提代表「過程性的、落筆之時才自行發展的思想」，[27] 偏重於其即興性。Urs Widmer 亦說：「他的方

---

[24] 《論語》固然如此，《史記・太史公自序》孔子自謂《春秋》作意：「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。」楊家駱編：《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1982 年），第四冊，頁 3297。此語引自董仲舒《春秋繁露・俞序篇》而文稍異，不能確認是否眞爲孔子語，然而至少呈現出西漢人對孔子之理解，亦即對具體事物之重視，可以相參。

[25] 中村元論述中國的思維方式時，從文字的形象性、以具體方式表達概念、依賴知覺表象、以及習慣用圖示說明等方面，凸顯中國人對具體知覺的重視，《東方民族的思維方法》，頁 226-239。

[26] Elias Canetti, *Das Gewissen der Worte* (Frankfurt/M.: Fischer, 1981), p. 25.

[27] Göpfert ed., *Canetti lesen*, p. 86.

臺灣大學學術期刊資料庫

法是純眞，確實有一點來自兒童的純眞，對所有現象一律無差別地驚訝讚嘆，但同時又是一種高度的自覺。」[28] 兒童的純眞即是自由無成見，對於一切可以照其原本去接收，並欣賞它奇妙之處，直接認識事物原貌，不橫加己見，並非先建構理論，再以理論解釋事物，而是虛心收納，並且是由最貼近的事物開始。「精神的冒險」是一種野心，欲將一切置入其體系之下，而被卡內提認爲無法解決當代問題。《論語》中教導爲學，以人倫應對等當下日常生活爲首要，如〈學而〉諸章等，其實即是卡內提所說的，從「最接近與最具體的事物」開始。由此可見，卡內提的求知態度與《論語》的「學文」精神根本一致。雖然卡內提思想中，缺乏後者的倫理學色彩，但以對具體性的重視做爲知識的起點而言，則不可謂不是由後者得到啓發。

在與卡內提的訪談中，阿多諾（Theodor W. Adorno）如此描述其思想引人注意的特色：「就是這主觀性的自由，讓我極有同感，亦即，此思想並非事先拘束於一個立誓遵守的學術遊戲規則，並不在意分工的界限。」[29] 此處的關鍵字「主觀性的自由」，確實是卡內提思考特性最好的指稱，上述三點只是對此的進一步分析。而在這些分析中要強調的是，它們皆可追溯至孔子思想，而使得卡內提在西方當代思想界中顯得異樣。雖然有這些對西方思維的反省，卡內提在接受他者文化時，依然置身於其原鄉文化脈絡中，以下將探討他的一篇論述孔子文章，以見其如何轉化吸收。

三、論述孔子之方式與目的

卡內提著作中，最早鎔鑄中國材料成篇的小說《迷惘》（*Die Blendung*, 1935），已可作爲轉化他者文化的範例。他的純文學作品極少，未能再見到類似的融合東西的高度想像力展現。但是他對中國文化的興趣，表徵於零星隨筆

[28] Göpfert ed., *Canetti lesen*, p. 115.
[29] Canetti, *Die gespaltene Zukunft*, p. 68.

臺灣大學學術期刊資料庫

仍然不足，而促使他寫下〈論語中的孔子〉，本論文即以之爲討論焦點。

此文標題原爲“Konfuzius in seinen Gesprächen”，具有雙關意味：一方面，Gespräche 是《論語》書名德文翻譯，這也是本論文決定譯名由來；另一方面，此字原意是對話，篇名直譯應該是「在其對話當中的孔子」。從其普通名詞的意義上看，對話作爲人際互動的最直接模式，可強調出孔子思想乃是在與他人互動之中展現出來，並非是獨白式的思索。卡內提下篇名時必然有過這番深思熟慮，在標題中即呈現孔學特色。

此文是雜文（Essay），而非論文（Aufsatz），具有卡內提論述文章的一般特徵，即形式鬆散，言簡意賅，沒有精密的論證，卻具語錄體的靈機。其篇幅只有七頁，但分爲六節：第一節談孔子對雄辯的厭惡；第二節談孔子個人事蹟與生活、對秩序的偏愛；第三節談孔子重視人的價值；第四節談孔子對權力的態度；第五節談孔子做爲人類的典範及其心中的先聖先賢；第六節談孔子的教學、對死亡的態度、以及《禮記》的喪祭禮，所占篇幅最長，將近三頁。以下將德文全文翻譯爲中文，找出其在《論語》中的根據所在或相對照之處，以見卡內提的認知來源，並予以評論。與卡內提文章作比較者以《論語》爲主，因爲它所記載的孔子思想最可信據，此外再參照其他文獻。卡內提對中國文化的了解，除經典翻譯外，還包括其他研究著作，來源混雜。[30] 本論文所引用對照的資料，盡量以原文典籍爲限，除非必要，不擬追溯卡內提所閱讀之德文、法文與英文中國知識來源，這是因爲一方面無法得到完整證據可資顯示其所閱讀之全部書籍，另一方面則亦避免因討論這些來源而使本論文議題失焦。

此文第一節談語言問題：

孔子對雄辯的厭惡：所選擇話語的分量。他害怕輕易平順的使用會削弱

[30] 卡內提所閱讀之中國經典，除德國漢學家 Wilhelm Grube、Richard Wilhelm 等人譯著外，也包括英文與法文資料，如上述 Creel，另根據《群眾與權力》書後參考目錄所列，尚有 Bland and Backhouse、O. Franke、Fung Yu-Lan、M. Granet、Ibn Batuta、F. Kuhn、J. Legge、Henri Maspéro、Homer H. Dubs 與 Arthur Waley。其他未列入的書籍則無法得知。

臺灣大學學術期刊資料庫

這些話語。猶豫、沉思，在話語之前的時間重要，但其後的時間也是。在個別問與答的節奏中有某種東西存在，它會提升問與答的價值。他厭惡雄辯家迅捷的話語、汲汲於話語競技。重點並非快答的機敏，而是話語的沉緩，以尋求其責任。

他喜歡持取當下的事物來解釋。他的長篇對話並未留存下來，可能是覺得這些不自然。

他的門生們則相反，他們爲統治者所用，毋寧是因爲其雄辯，遠多於其知識。所以在他們之中那些透過言談在世上出人頭地的，就孔子衷心來說並非眞正的門生。（205）[31]

雖無明文引述，但首段大約是〈公冶長〉「焉用佞」、〈先進〉「是故惡夫佞者」的引申詮釋。此兩章是從相反作用立說，口才原本是要討喜於人，孔子卻警告會有反效果，此猶是實用觀點。孔子的語言概念，要以〈學而〉「巧言令色鮮矣仁」表述得最爲完整，這是道德性的判斷，「仁」是孔子判斷一個人品格的最重要依據，「少仁」已是嚴厲指責，而「巧言令色」之所以成爲道德問題，此處有個未被敘出的前提：這些美麗的言語與表情並非發自眞心誠意，而只是純粹社交手段，用以追求對己有利的人際關係，言語表情成爲工具，失去其作爲眞誠內心之表達的原始意義。這種將評判焦點置於人的內心狀況，而不是其話語的邏輯與內容，是典型原始儒家式的。

但卡內提的角度卻跳離原文的道德判斷範圍，是修辭學式的，詮釋的重點在於說話的策略與藝術，在如何提升自己話語的份量上；如何呈現話語的方式，會影響話語的價值：機敏的應對無法令人感受話語的責任意識，沉緩的發言則能彰顯之。卡內提強調某種特定表達形式，和緩沉穩，與迅捷靈敏相對照。他認爲後者是策士與名家的風格，而爲孔子所鄙視。這個表面上看來屬於美學範疇的差異，被卡內提提升爲本質的不同，此點呈現他的特殊角度。究其

31 〈論語中的孔子〉收錄於 Canetti, *Gewissen*, pp. 205-211，爲免繁瑣，各段原文出處頁碼標明於引文後括弧內。

臺灣大學學術期刊資料庫

實，策士、名家與儒家的分野，重點並不在言談的表達形式，而在於其言論目的不同，策士所重在現實利益，名家所重在言談本身的邏輯，孔子所重在人格之養成，目的的不同造成其爲達成此目的的發言形式不同。因此，孔子對雄辯的厭惡，並非針對雄辯本身，而是針對其所主張之內容、以及此內容是否出自其內心之眞誠。〈憲問〉：「有德者必有言，有言者不必有德。」雄辯是有言，就全文脈絡來看，孔子在意的是言與德應相稱，重點在須有德；而卡內提的詮釋則基本上僅針對後半句立論，偏重於有言無德的缺失，只掌握到原文中的負面訊息，忽略其本有的積極意義。這種對表達形式的關注，反倒是與其所謂雄辯家較爲接近，而呈現其原鄉歐洲文化中，自蘇格拉底以來的希臘修辭學傳統。

另外，卡內提對孔子門生的評論也流於主觀。首先，門生爲諸侯所用者，並不大都由於口才，〈雍也〉由也果、賜也達、求也藝是其顯例。其次，〈先進〉孔子自陳孔門四科，言語列第二，僅次於德行，豈能說不得孔子之心。[32]而孔子門生中，以辯才著稱者首推子貢，他爲當世諸侯所重，甚至超過孔子，〈子張〉後三章叔孫武叔與陳子禽的評價可以爲證。卡內提文章中所指涉者，頗有子貢的影子，這些記載應是他判斷來源之一。但子貢對孔子思想之掌握爲諸生中之佼佼者，文獻多有記載，歷來無疑。[33]《論語》中另有多則孔子責子貢語，但這些不能當作孔子不滿意子貢的証明，而應理解爲孔子因材施教的方式；子貢聰敏過人，孔子爲避免助長其驕氣，因此多責備少稱許。[34]《左傳》

[32] 《史記・仲尼弟子列傳》擅將言語排在政事之後，列爲第三，應是太史公個人的主觀價值判斷，但也可視爲反映西漢初年對戰國時縱橫謀略所造成的紛亂的厭惡，而欣賞實際功績。

[33] 對於子貢的能力器識、在孔門中的地位、對孔學的貢獻等，參照蔡仁厚：《孔門弟子志行考述》（臺北：臺灣商務印書館，1992 年），頁 78-89。

[34] 其中較顯著的批評約有四則，分別見諸〈八佾〉、〈公冶長〉與〈憲問〉。但孔子亦曾兩度將子貢與顏回相較，見〈先進〉與〈公冶長〉，則可見出子貢在孔子心中的份量。

臺灣大學學術期刊資料庫

哀公七年至十五年間，記載五則子貢外交應對辭令，[35] 顯然子貢的言語長才確實發揮在實際政事上，而不愧爲孔學的一環。[36] 由此可見，雄辯與否，並非孔子關注所在，重點在以這番雄辯達至如何的目的。卡內提認爲雄辯者不是眞正孔門弟子，應是被其語言概念所拘泥而產生誤解：對寡辭的偏愛導致對多言的反對。然而卡內提的說法卻也可視爲是對《論語》（及其作品）語言形式的解釋與辯護。歐洲人從柏拉圖學到的是長篇大論，可能無法體會爲何孔子言簡意賅即可解決；卡內提注意及此，因而在文章開頭即處理語言形式問題。這裡清楚顯示個人接受他者文化時的轉化工作：語言形式在《論語》中是道德問題，在卡內提詮釋中則因必須融入其自身文化背景而被呈現爲修辭學問題。

第二節首段討論孔子無官職，聚焦於其刻意不仕，不願拘泥於具體職務，以擁有更高視野：

> 孔子令人印象極深的，是他一事無成，尤其在周遊列國時期。若他果眞在某處成爲有影響力的大臣，持續下去的話，那麼人們就很難會如此重視他。他著眼的不是實際權力，而只對權力的可能性有興趣。權力本身絕非其目的，而是一種任務，是對全體的責任。因此他成爲說不的大師，了解如何完整保全自己。（205）

「說不」指拒絕出仕而言，在卡內提的敘述中，拒絕出仕成爲策略，不僅

35 錢穆：《四書釋義》，頁 138-140，另蔡仁厚：《孔門弟子志行考述》，頁 78-79 亦提及。

36 《史記・仲尼弟子列傳》敘述，孔子爲保衛魯國不受齊國攻伐，命子貢出救，子貢遊說諸國，不負所託。「故子貢一出，存魯，亂齊，破吳，彊晉而霸越。子貢一使，使勢相破，十年之中，五國各有變。」楊家駱編：《新校本史記三家注并附編二種》，第三冊，頁 2201。太史公所呈現的子貢形象，其外在行爲與策士無異，同時也暗示這是孔子所默許的。然而此段敘述從蘇轍、王安石以來，至梁玉繩、崔述等人皆多所質疑，參照瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年），頁 881-883、凌稚隆：《史記評林》（臺北：地球出版社，1992 年），頁 1790-1796。儘管此事應是僞託，太史公好奇因而記入；但可確定的是，子貢的外交成就必然十分顯著，以致使後人編造如此故事。無論如何，《史記》這段記載極可能是卡內提對孔門出仕多藉雄辯的認知來源之一，只不過往負面方向理解。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲了維護自己的格調與身分，也是爲了對權力作更高深的思想探索：遠離實際權力，即可不受具體事務干擾，而更能認清權力的本質。這份理解固然可在《論語》中找到支持，如〈爲政〉「子奚不爲政」章即被認爲是孔子不願出仕的婉言。然而已有許多論家指出，此章其實有時間背景，乃因魯定公之立爲違禮，孔子不願事之；其後情況改變，孔子終事定公。[37] 因此此章的意義有特殊條件限制，不可作爲一般性看待。除此之外，根據文獻，事實應該是相反的，孔子出仕的事蹟與他亟願出仕的態度，在《論語》、《左傳》和《史記》中均有明確記載，而這些資料也都已被翻譯成德文、法文或英文，是卡內提所可以掌握、甚至應該已經閱讀過的。[38]《史記・孔子世家》是第一份詳細的孔子傳記，其中雖然穿插許多牽強附會之說，而爲歷代史家所辨正，但有關孔子仕魯的事蹟則毫無疑義。定公九年孔子五十歲，已達知天命之年，出仕是清楚掌握當時政治狀況、且完全自覺的決定。三年仕途之結束，肇因於墮三都，見《左傳・定公十二年》，此事之未竟，使得定公、尤其季桓子不再信任孔子，而成爲孔子離職的關鍵。孔子本人其實並不願離職，〈孔子世家〉記載季桓子往觀齊人所贈女樂，子路勸孔子行，孔子仍期待郊祭的表現，最後失望才去魯。周遊列國之間，多人欲召孔子，孔子也多次欲仕，只是皆因理念不合、時勢不妥或受到阻礙而未能成就。根據《論語》，孔子出仕的意願極強，〈衛靈公〉衛靈公問陳於孔子、〈陽貨〉陽貨饋豚、〈子路〉「苟有用我者」、〈子罕〉「我待賈者也」、〈述而〉「用之則行」等皆爲明證。尤有甚者，公山弗擾與佛肹召孔子，孔子欲往，卻受到子路質疑（〈陽貨〉），彷彿其門生的政治潔癖反而超越孔子。卡內提聲稱孔子用拒絕來維護自我，置身於現實之外，透過理論以塑造其高度，這或許是卡內提理想中的哲人形象，而與西方學術與政治分離的傳統吻合。在中國則仕與學合一，此傳統可說由孔子開其端，〈子張〉

[37] 錢穆：《論語新解》，頁 49。

[38] 如《論語》有 Richard Wilhelm 德譯本（1910），《左傳》有 James Legge 英譯本（1861-1872），《史記》有 Edouard Chavannes 法譯本（1895-1905）等，至少這些早期譯本都是卡內提可以得知的。

臺灣大學學術期刊資料庫

子夏曰：「仕而優則學，學而優則仕。」師承自孔子。更進而言，孔子的政治企圖心遠高於著述之志，他是在晚年返魯之後才開始整理六經，而這個模式對後代知識分子影響極大，使得從政的選擇通常優先於學術。從另一角度看，卡內提的說辭似乎也帶有某種倒果爲因的意味：正由於孔子一事無成，所以其思想才能得到普遍化的發展；設若孔子在政治中有所成就，那麼他就會被侷限在特定時空現實中。如前所述，不論從傳記資料或《論語》中，卡內提都應該能夠了解孔子對出仕的眞正態度，然而卻仍強調其拒絕出仕的偏向，可見卡內提因身處西方傳統中，以西方觀點視孔子，故而有此理解，此又是他者文化在接受過程中，受個人原鄉文化轉化之一例。另外，卡內提呈現孔子權力觀的方式，具有特定論述目的，是爲引申或補述《群眾與權力》的理論，後文將再論及。

> 但他並非禁欲者，他參與生命的各個層面，從未眞正從中退隱。只有在悼亡時期他才認可如禁慾之類，這是爲了更有效地保全死者。（205）

此數句緊接在上述引文之後，並未分段，令人驚異於卡內提文意轉折之迅速，也呈現其文章由箴言體揉鍛而出之風格。上文「說不」啓下衍生出禁慾，卡內提特別解釋此義非其表達目的。死亡是卡內提晚年關心的議題，引申自他對權力現象的研究；此文第二節第一段中，論述孔子不仕問題，談及權力，卻突然轉向死亡，表面上彷彿邏輯突兀，實則卡內提的論述意圖藉此已清楚表出，兩者皆是卡內提思想的關鍵字，同時也是與末節論喪祭之禮相呼應。此處所謂孔子悼亡禁慾，指《禮記》中對喪祭的規定，留待末節再論。

第二節第二段說：

> 學習是他永不終止的幸福。他對古書的興趣一直都與人性相關，而以生活的秩序爲目的。他對秩序的癖好極其強烈，秩序的儀式性格終究有如他的血肉一般，「席不正不坐」。他對距離有所敏感，並確保其存在。（205-206）

孔子自述好學，見〈公冶長〉「不如丘之好學」與〈述而〉「默而識之」、「發憤忘食」；對古代研究的興趣，見〈述而〉「信而好古」、「好古

臺灣大學學術期刊資料庫

敏以求之」；對日常生活秩序的注重則〈鄉黨〉述之已詳。有趣的是，卡內提將孔子對古代的研究學習與日常生活秩序相連結。學習在孔門而言，本即由日常生活做起，〈學而〉前數章專門發明此義。但古代研究則層次較高，據〈泰伯〉末四章論堯、舜、禹，與〈八佾〉「吾從周」，孔子之好古，乃指涉對上古與三代盛德、尤其是周公制禮作樂之景仰與效法，一個烏托邦式的建構才是其根本意義所在。卡內提的詮釋略嫌淺薄，有輕忽孔子的文化與政治理想之憾。末句對孔子距離感的印象，可能來自〈泰伯〉「子溫而厲，威而不猛，恭而安」，或〈子張〉子夏所言「望之儼然」。卡內提巧妙地將距離感從秩序概念引導而出，意謂孔子顯現於外之爲人表象，乃源自於其內在對理性之要求，則不可謂非洞見。

第三節論專才與全人：

> 孔子不允許任何人成爲工具，這與他厭惡專業性相關。這是非常重要的特徵，之所以重要是因爲，直到今日中國還受此影響。這和會做的是什麼無關，而是涉及到，以這些個別才能作爲一個人。
>
> 然而也要強調，行爲不出於算計。精確來看，這意味著，不將人當作工具（Werkzeug）。不管對於此種想法的社會起源做多少思考，其中包含對商業活動的鄙視——此想法被清楚地表達，透過研讀孔子《論語》，即使當然不是決定性地，但是依然發揮了某種作用。這一切對於整體中國文化所僅剩殘餘者而言，還是有很大意義。（206）

首段是〈爲政〉「君子不器」的發揮，[39] 要求培養完整人格，連結至〈子

[39] 此章卡內提所據的德文翻譯有誤。在一次訪談中卡內提說：「他（孔子）明確地說，人不可以當工具（Werkzeug）。」Canetti, *Die gespaltene Zukunft,* p. 127，應即是「君子不器」的直譯。翻譯將「器」誤解爲工具，卡內提則據此申說。Richard Wilhelm 德譯本《論語》，譯此章爲「君子不是器具（Gerät）。」並在其旁解釋：「讓自己被使用做爲單純的工具（Werkzeug），以供他人的目的，這與君子的尊嚴不相符合。」但在頁末附註中提到，根據某日本評註本，傳統說解爲：君子非專業單一，非爲某種特定用途，而是具有普遍性的目光，根據當下的要求，從事不同技藝。見 Kung-Futse, *Gespräche (Lun Yü)*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm.

臺灣華語學術期刊資料庫

罕〉「博學而無所成名」、「何其多能也」的聖人形象。但〈爲政〉原文僅說不拘於特定才藝，卡內提引申爲厭惡，則稍嫌強烈，與〈子罕〉讚許多能不甚相合。這份誇張的說解要從次段中見出，次段的思想明顯有著馬克思主義的痕跡，對現代社會現象中之疏離異化（人作爲工具）與資本主義（商業活動）有所反思，所謂厭惡實是馬克思主義對專業分工的反對。[40] 後者提倡自給自足的公社理想，較之「多能鄙事」的教育，確實並無扞格。透過三言兩語，卡內提已將古代智慧與現代思潮鎔鑄於無形。而在末數句中，卡內提暗示，《論語》思想已包含馬克思主義的種子在內，現代共產中國形成之理念，可由其文化傳統去推溯。[41] 當然，本段同時也呈現出卡內提原鄉文化的影響，形塑現代歐洲的思潮，成爲其研讀他者文化的理解依據。

第四節談權力問題：

> 孔子耐心努力博取掌權者與統治王公們的注意。不能說是他諂媚他們，就算他承認他們的權威，也是因爲他對於他們在實行這份權威時有許多要求。（206）

此段來自〈八佾〉「事君盡禮，人以爲諂也。」另外〈雍也〉「子見南子」章亦可作爲旁證。孔子心中的權力圖像，最爲具體呈現在〈爲政〉「爲政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」以及〈八佾〉「君使臣以禮，臣事君以忠。」必須「以德」、「以禮」，才會有「共之」、「以忠」的效果，而前

(Jena: Eugen Diederichs, 1923), p. 12。日文本爲確解，但 Wilhelm 不採其說，僅附誌之。Wilhelm 在前言中自稱，所據版本爲何晏、邢昺注疏；但此章何晏注：「器者各周其用，至於君子無所不施。」刑昺疏：「君子之德，則不如器物各守一用，言見幾而作，無所不施也。」何晏、邢昺：《論語注疏》（臺北：臺灣中華書局，1972年），卷 2，頁 3。如此則不知 Wilhelm 此章說解根據何來。

40 卡內提思想中含有馬克思主義的要素，他自己也無法否認。在一次訪談中，內容涉及關於廢除分工與疏離異化的問題，主持人 Joachim Schickel 即直接說：「這裏您畢竟又再如同馬克斯主義者一樣談論了（抱歉）！」Canetti, *Die gespaltene Zukunft*, p. 127。

41 在同次訪談中，提及反對專業分工時，主持人 Joachim Schickel 也說：「今日在中國的實際運作，並不單獨以馬克思主義可以解釋，而是也基於中國傳統，我覺得這似乎無可否認。」Canetti, *Die gespaltene Zukunft*, p. 128。

臺灣大學學術期刊資料庫

者也就是孔子對掌權者的要求。無論如何，這種萬方簇擁於一個中心的圖像，構成權力的堅固不移地位，卡內提據此認定孔子對於權威是採取附和的態度，而非站在批評的立場。這與西方知識分子自蘇格拉底以來與權威對立的傳統迥異，但是卡內提反倒是贊同孔子的：

> 關於權力的本質、關於權力最內在之貌，他未曾洩漏任何知識。這類知識要由他後來的對手們法家所留下。值得注意的是，人類歷史上的所有思想家中，只要是對實際權力所有了解的，都會贊同權力。那些反對權力的思想家幾乎無法參透權力的本質，他們對權力的厭惡如此之大，以致於不願觸碰它，害怕被它玷污，這種態度有點宗教性質。
>
> 只有贊同權力、樂意作爲權力顧問的思想家們才建立了一門權力的知識。如何能較好地贏取並保有它？要注意甚麼才能維持它？哪些會阻礙其實行的疑慮應該棄而不顧？
>
> 這些積極看待權力的行家當中，最有趣的首推韓非子（生於孔子後兩百五十年）。對於那些反對權力已深入骨肉的人而言，研究他正是不可或缺的。（206-207）

這段論述實際上已離開孔子思想，是卡內提自己的發揮。就文義來看，卡內提認爲孔子確實了解權力的本質，這個部分，除卻孔子曾經出仕，亦即有實際操作經驗之外，孔子了解到何等程度，並無法獲知。由於卡內提未曾提及出仕一事，則他對於孔子的權力觀僅是從其贊同權力推演得出。至於那些反對與厭惡權力者爲誰，卡內提未明言，但從他言說的對象看——此文畢竟是爲西方讀者而作——似乎是批評西方知識分子，基於反對權力的立場，而無法眞正了解權力；換言之，其用意在於藉東諷西。諷刺的是，卡內提固然承認孔子並未留下關於權力的知識，但又推崇其對手們法家，尤其指名韓非，則不免混淆了先秦諸子家法。透過對權力的了解這一點，卡內提連結孔子與韓非，而且就文脈來看——至少就西方讀者眼中——含藏有韓非的權力主張並未背離孔子、其學說乃繼承孔子而來之意。雖然韓非曾師事荀子，而西漢政治亦儒法並用，但就思想史的角度言，法家所強調的勢、術、法，與儒家思想迥不相侔，反倒是

臺灣大學學術期刊資料庫

太史公指出其歸本於黃老之學。卡內提如此的連結可謂大膽：在一篇論述孔子的文章中，卻出現研究韓非乃「不可或缺」的建議，其令人錯愕無須多言。卡內提明知儒法差異，而依舊如此論述，原因無他，亦即其主旨非爲陳述孔子，而是藉此申說其所關心之議題：人類的權力現象。此處再一次明確見出，他者文化（孔子思想）如何被個人原鄉文化（對權力問題的關注）所轉化，而卡內提此文的論述目的也呼之欲出。

第五節論孔子作爲典範：

> 孔子《論語》是最古老關於一個人的完整精神圖像，它被視爲是現代性的書，不只它所包含的一切重要，連其中所缺乏的一切也重要。
>
> 從其中所認識到的，是一個非常完整的人，但絕非隨意的一個人。這是一個留心其典範性的人，並想藉此發揮影響。在此記載許多言行，每份個別言行都有其意義。從鬆散的編排中，不根據任何可辨識的原則，整體產生出一個可信具活動力、思考、呼吸、說話、沉默的人，尤其是：一個典範。（207）

此段是對《論語》的總論。所謂「現代性」，當指對現代人依然具有意義而言，此判斷反映出二十世紀初期歐洲人對中國文化的狂熱接受與高度評價。至於他們如何得知書中所缺乏的是什麼、這些缺乏如何重要，則是其想像力的發揮，以及基於對世紀末歐洲文明的不滿與惶恐，由此而來的對遙遠古國之理想投射的心理作用。但是隨後描述《論語》所呈現的孔子形象，則精確掌握此書編者的用心與歷代讀者的理解。孔子之爲「聖」，主要並非來自六經的編纂整理，這只是學究工作，而是來自《論語》所呈現的圓滿完整人格。質言之，《論語》的目的與效能即是塑造「孔子」或「聖人」這個概念，尤其重要的是，此概念絕非空談，而是確實實踐過、生活過的具體人物，這使得後人的效法具有可能性，也是其影響力的來源。《論語》在編輯上及文本眞僞的諸多問題，卡內提或許並不清楚，但這未曾減損其論述有效性，因爲《論語》既已成書，即是以現存面貌作爲後代讀者接受之對象，而所有理解與詮釋也必須以此作爲基礎。接下來卡內提繼續鋪陳此典範概念：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 在孔子身上特別清楚可以讓人學習到，典範如何產生與維持。此中尤其是，自身受到典範所充滿，無論在何種情況下都堅守此典範，絲毫沒有懷疑，絕不放棄。想要達致此典範，然而卻又無法完全達致；即使達致了，也不應認爲此典範果眞可被達致。因爲被達致的典範就失去其力量，它只滋養那些隔著距離注視它的人。想要克服這種距離的嘗試，亦即想要把典範拉近身邊的嘗試，應該要不斷地重新再來，但是絕不可成功。只要尚未成功，只要距離的張力依舊保持著，就可以不斷地重新往典範的方向躍進。重要的就是這種表面上徒勞無功的嘗試；徒勞無功只是表面，因爲在這過程中可以得到經驗、能力、特性，勝於他人。（207）

此段敘述典範的運作方式、如何發揮影響的實際過程。讀者不免聯想到，卡內提的靈感是否來自〈子罕〉顏淵「仰之彌高，鑽之彌堅」、「雖欲從之，末由也已」的喟嘆，〈子張〉子貢「夫子之牆數仞，不得其門而入」、「仲尼日月也，無得而踰焉」、「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也」的推崇，以及《史記・孔子世家》太史公「高山仰止，景行行止」的論贊。只不過上引典籍僅止於表達個人對孔子的佩服心意，屬於情緒性的感嘆語言，而卡內提則超越這種感嘆，或者說他其實並未發出此種感嘆，而是用理智性的分析語言，從典範本身的性質與被影響者的心理兩個角度，去描述典範發生作用的現象，與上引典籍相較，其冷靜與客觀唯有外部觀察者可以達致。另外必須一提的是，這種典範作用的社會心理學，並不能完全歸功於卡內提的思索，在托爾斯泰 1900 年爲其小說《克羅采奏鳴曲》（*Die Kreutzersonate*, 1887-1889）所寫的後記當中，有一段極其類似的說明：

> 一個理想只有在以下情形才算是理想：當其實現唯有在想像中、在腦海中才可能時，當它以唯有在無窮盡之外才能達致的姿態出現時，當如此而使接近它的可能性成爲無窮盡時。如果此理想不僅是可達致，甚且能夠預期其實現的話，那麼它就不再是理想。……
>
> 顯示給人的，是他所無法達致的完美性，但是他內在感受到一股朝向彼

臺灣大學學術期刊資料庫

> 處的努力。顯示給人的是一個理想，與此理想相較的距離層級不斷地在他眼前。……要試驗基督訓誨是否完成，是意識到對理想完美性的距離層級。接近的層級無法看見，看得見的只是對此完美性的偏離。……每接近此完美性一個層級，就會在基督教條信徒的心中，喚起往前達致更高層級的需求，從那裏會看到一個又再更高的層級，如此下去無止盡。[42]

托爾斯泰的後記，原意是爲解答許多讀者來信要求解釋其小說主旨而作，但幾乎可視爲獨立論文，其中對理想的詮釋，是爲他所標舉的激進基督教道德理念做辯護。有趣的是，托爾斯泰認爲理想之不可達致性乃必然，其作用即根基於此，這與卡內提的典範說法不謀而合。由於卡內提極可能已讀過托爾斯泰此篇作品，[43] 若據此斷言卡內提摘取其說而隱其姓名，應是合理的推論。[44]

此節後半集中於典範的歷史性：

> 孔子將其典範置於長遠的距離以外，亦即周公，在孔子前五百年，當時新興的周朝其制作大都歸功於他。爲了瞭解他，孔子研究一切其前後所發生的事，包括歷史文件、詩歌、禮儀。他檢驗這些遺留文物，分類整理。後人認爲，一切我們對此所認識的，都由孔子所確立。他的典範顯

---

[42] Leo N. Tolstoi, *Die Erzählungen. Band II. Späte Erzählungen 1886-1910*, ed. Barbara Conrad (Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler, 2001), pp. 213-215.

[43] 卡內提一九七一年發表〈托爾斯泰，最後的先祖〉（“Tolstoi, der letzte Ahne”），Canetti, *Gewissen*, pp. 212-219；同年亦有數則關於托爾斯泰的隨筆，Canetti, *Provinz*, pp. 285-286。這些可作爲卡內提對托爾斯泰有所研究的證據。

[44] 卡內提著作中若涉及現代思想，無論贊成或反對，習慣不直接引述或標誌出處，而讓讀者自行發現，這種情況在《群眾與權力》中最爲明顯，除引述原始資料如遊記、民族誌等標出作者外，涉及其他相關理論如 Le Bon、佛洛伊德等皆未明言。他自己未曾對此種違反現代論文寫作格式的方式有所解釋。Wolfgang Hädecke 認爲原因是：「卡內提的沉默不只是由於鄙視不值得的對手；在他不能完全同意之處，在潛在的同志看得不夠遠而沉溺於盲目中，儘管這人值得敬重，但依然引起尖銳的異議之處，他也沉默。」Wolfgang Hädecke,“Die moralische Quadratur des Zirkels. Das Todesproblem im Werk Elias Canettis,”*Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Heft 28. Elias Canetti,* pp. 28。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 現在其夢中；晚年時他感到不安，如果此典範一段時間不再顯現的話。他將典範不現視爲不贊同的徵兆；周公所成就的事，他大爲失敗。
>
> 但周公並非孔子唯一的典範，可以說，孔子將整個中國史，盡其所知地，用典範來組織。在有徵驗的三代各自的初創期，甚而直接在其中第一個朝代之前他也設置一、兩個人物，這兩位透過其典範性長久影響其後的時代。孔子不只意識到典範的巨大意義，他也知道他們會耗損，因而顧慮其更新。從自己與其門生們身上，他了解典範的效用。而從那些他試著建言卻不願聽從的諸侯們，他則獲取負面樣板的知識。就算後者如此令人不悅，他也不埋沒他們，而將他們引入歷史，並特別置於朝代結束時，但是他也一直都顧慮到，他們在歷史中被典範所克服、所替換。
>
> 在鑽研這些典範當中，孔子本身也成爲典範。值得注意的是，孔子比那些典範所意味的更多、歷時更爲長久。（207-208）

此段可跟本論文開頭所引隨筆相參，彼處重點有三：系統化的典範列舉、典範間的類似性、以及孔子透過如此列舉使自身成爲典範。此處則更詳盡敘述典範對孔子的意義、典範傳承（即卡內提所謂更新）、正負典範對照、以及孔子之「超」典範地位。首先說明的是孔子自己之典範，亦即典範之典範。卡內提將孔子整理遺留文物（即六經之泛稱）的動機，歸因於爲瞭解周公之制禮作樂，這固然有失於狹隘，但也藉此強調孔子傳承自周公的正統。孔子對周公的景仰，卡內提以〈述而〉「甚矣吾衰也」章作結，並明言孔子無法達致周公之成就，言下意味典範的意義不在外在事功上；畢竟所舉諸先聖皆有事功，唯獨孔子無之，此暗示增強了典範之理想性格。

一系列典範陳述中，就《論語》而言，主要當指〈泰伯〉末四章及〈堯曰〉首章，對堯、舜、禹的讚美。所謂三代指夏、商、周，其中的第一位夏禹之前，則有堯、舜。卡內提不直稱其名，應是設想這些朝名、人名對西方讀者無甚意義。但《論語》原文旨在對先聖致敬，尚不及系統化。眞正有意識、有目的地將從古到今的聖人串連起來，最先出於《孟子・盡心》末章：

臺灣大學學術期刊資料庫

由堯、舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皐陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若大公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世若此其未遠也，近聖人之居若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。[45]

孟子語氣意味著以繼承聖人爲己任，全文完全符合卡內提的典範論述，似乎卡內提將從《孟子》所得之印象，施加於詮釋孔子上，雖然這其實也並未違反孔子原意。孔子自立爲典範，〈子罕〉有明言：「文王既沒，文不在茲乎？」無論如何，如果從《論語》中，只見到孔子爲唯一典範，則此典範的巨大權威性與單一性，隨時間消逝，將使其本身失去說服力；若是建構一個典範之流，則典範的意義可隨時間變動而不斷常新。典範的系統化列舉，其目的在獲取永恆性；而提出不斷以新承舊、新舊之間存有類似處，則得到延續性。在這個族譜表中如此建立的孔子典範地位，將比其作爲單一典範更加正當與有效。而由於此典範系統乃孔子所建構，其意義也是由他所確立，則孔子之影響力，就其效用範圍、深度與時間而言，較之諸先聖更大。

卡內提認爲孔子之典範效用知識來自自己與學生，應指〈里仁〉「見賢思齊焉」的教育學與心理學的實作心得，在自我成長與教導學生中的深刻認知。而對負面樣板的知識則來自從政的挫折，在各公侯大夫的利益間或受邀、或見棄，是政治學與歷史學的洞見。所謂「引入歷史」之說，雖未明言，應指孔子筆削《春秋》一事。《春秋》之褒貶，有其根據的標準，即微言大義所在，此處卡內提以典範概念取代之，說亦可通，因爲《春秋》大義其實即是孔子從其前諸先聖所學習得到。

第五節大幅談論典範問題，並非偶然，因典範是由已死之人所建構。卡內提在《群眾與權力》中申述，權力感的原始來源，乃存活者面對死者時之存活喜悅，那種獨一無二不受傷害的滿足感，成爲存活者自認擁有權力的心理基

[45] 朱熹：《四書集注》（臺北：臺灣中華書局，1966年），《孟子》卷7，頁26。

臺灣大學學術期刊資料庫

礎。「存活的時刻即是權力的時刻。面對死亡的驚恐在滿足當中消解，因爲自己不是死者。……重要的是，存活者單獨面臨一個或多個死者。他看見自己單獨，他感覺自己單獨。如果談到此時此刻他所獲致的權力，則不可或忘，此權力乃來自他的這份獨特性，而且僅只來自於此。」[46] 要消彌此種存活喜悅，方能降低權力欲之發生。最大的權力是能操縱生死，「掌權者的首要與決定性特徵，是他對於生死的合法權利。……這是他的權力印記，只要他毫無爭議保有實行死亡的合法權利，他的權力即爲絕對。」「從個人想要避開死亡的努力中，產生權力的巨大結構。爲了一個人的持續生存，造成無數死亡。由此產生的混亂，稱爲歷史。」[47] 因此，要克制權力，即要反對死亡。第五節凸顯死者之典範重要性，乃爲激起生者對死者之敬意，讓這份敬意替代存活喜悅，警醒生者不可驕傲。同時，在效法典範當中使自身成爲典範，因而歷時彌新地存在，亦即《左傳》所稱「三不朽」，事實上即是對死亡的超越與克服，死亡作爲實行權力的最大值，即可以被打破。因此，卡內提論述典範，依然在其思想脈絡中，並非專爲孔子而設。

死亡與權力的關聯，第六節更有淋漓盡致的發揮，但開頭先談教育：

> 子曰：「後生可畏，焉知來者之不如今也。四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已。」
>
> 孔子在與其門生們的長久接觸中，實踐此言。他如何觀察他們啊！他如何謹慎評量他們啊！他避免經由過早的讚美而傷害他們。他讓自己的感情自然流露，當他們值得許多讚美時，總是非常愉快。他每凡責備，必定除去責備中傷人的刺。他接受門生們批評並予以回覆。即使他有其所根據的原則，他對性格的評量總是實證式的。兩個門生聚在一起，他就問其內心願望，也表達自己的，其中幾乎察覺不到任何責備，而是不同本性的並列。

[46] Elias Canetti, *Masse und Macht* (1960) (Frankfurt/M.: Fischer, 2003), p. 267.
[47] Canetti, *Masse und Macht*, p. 273 & 304.

臺灣大學學術期刊資料庫

但他也從未隱諱對顏回的深愛，顏回是純粹潔淨、在塵世中無所成就的人；當這位愛徒以三十二歲之齡離世時，他毫不遮掩他的絕望。（208-209）

第六節所占篇幅最長，包含許多段落。上述段落中，〈子罕〉「後生可畏」原文具引，乃與上節相對而言；上節論典範看往過去，此節開頭論後學看往未來，可視爲對上節的補充。孔子褒貶其門生，散見《論語》；然而卡內提強調，孔子除去責備中傷人的刺，則未必符合記載。《論語》中保存孔子嚴詞厲語多有例證，〈公冶長〉評宰予「朽木不可雕也」、謂子貢「非爾所及也」、〈述而〉刺子路「暴虎馮河」、〈先進〉稱冉求「小子鳴鼓而攻之可也」、譏子路「是故惡夫佞者」、〈子路〉嫌樊遲「小人哉」、〈憲問〉諷子貢「賢乎哉」、〈陽貨〉責宰我「不仁也」等皆是。卡內提的美化未知何據。至於孔子回覆門生之批評，如〈雍也〉「子見南子」、〈述而〉「昭公知禮」、〈子路〉「必也正名」、〈衛靈公〉「在陳絕糧」、〈陽貨〉「子之武城」、公山弗擾與佛肹召孔子等。而所謂實證式性格評量，引述〈公冶長〉「盍各言爾志」，原文重點在其志各自之內容，尤其孔子之志，以見聖人與其門生之心胸；卡內提則由此萃取孔子教學方法，採取適性與比較，偏向於形式的分析。然原文本無責備之意，卡內提似乎以爲孔子不認同季路與顏淵之志，而表述己志提供思索，如此則是以此章呼應上文所言，作爲除去責備中之刺的具體實例。

孔子對顏回之深愛與對其死之絕望，多見《論語》，此處不贅引。透過牽引顏回之死，卡內提以下將筆鋒轉入死亡議題，這也是全文最爲重要的部分：

我不知道還有哪位賢者，像孔子這般如此慎重看待死亡。他拒絕回答關於死亡的問題。「未知生，焉知死。」論及死亡這個對象，再沒有比這句話更恰當的。他非常了解，所有這類問題都指涉死後的時間，每個對此的回答都設定於越過死亡之外，如此則死亡本身與其不可理解性都成爲變戲法。如果死後還存有甚麼，如同死前一般，這樣的死亡就失去其份量。孔子不會投身於這種最無賴的戲法。他不說死後虛無，因爲他沒

臺灣大學學術期刊資料庫

> 法得知。但是我們會得到這樣的印象：似乎對他而言，即使可能的話，死後的經驗也無關緊要。如此則所有價值都移置於生命本身。以前人將一大部份、也許是最好的那部分精力，投注於死後，因而取走生命中所具有的嚴肅與光輝；現在這些又再被付還回來。如此生命就維持完整，一如其原樣，死亡也維持完整；它們不可互換、不可比較，不相混合，保持有所差異。（209）

由此以下皆涉及對待死亡的態度。孔子對死亡不願多言，但卡內提卻藉此大發議論。反對死亡是卡內提思想核心之一：「最後，也是最著迷的，是死亡。我無法認同它，雖然我的目光從未離開它；我必須將它從最後藏身的死角翻尋出來，以毀滅它的魅力與虛幻的光輝。」[48] 所謂無法認同，並非自欺於死亡的存在；相反地，卡內提認爲，「死亡是首要的、最古老的、……唯一的事實」。[49] 他自許爲死亡之敵：「我的生命中完全具體、嚴肅與承認的目標，是使人類達致不死。」[50] 反抗死亡讓卡內提遭受不少訕笑，但這皆屬未能掌握其眞意。「此處涉及的並非，是否卡內提相信人類將終究能廢除死亡；就他的作品而言，此問題並不引人興致。引人興致的是，我們面對死亡問題時的社會行爲，亦即：對於透過他人之死在我們身上所發生的事，我們的理解過程。」[51] 如果我們理解，面對他人死亡時，存活喜悅在己身的作用，並試著去化解它，則死亡對我們的力量自然消失。「死亡的奴役是所有奴役的核心。」[52] 這份奴役，除了掌握生死的權力所外加之外，更嚴重的是自己加諸其身的。從古至今，有著太多讚美死亡、將死亡美學化的嘗試，不論是他人或自己的死亡，卡內提認爲這都會引導至極端毀滅人性。「我們必定邪惡，因爲我們知道我們終

[48] Canetti, *Gewissen*, p. 70.
[49] Canetti, *Gewissen*, p. 16.
[50] Canetti, *Provinz*, p. 45.
[51] Dagmar Barnouw, "Elias Canettis poetische Anthropologie," in: Göpfert ed., *Canetti Lesen*, pp. 24-25.
[52] Canetti, *Provinz*, p. 92.

臺灣大學學術期刊資料庫

將死亡。但如果我們從一開始就知道何時死亡的話，我們會更加邪惡。」[53] 讚美死亡，甚或只是默認死亡，都是屈服與投降。「生命最大的努力是，讓自己不要習慣死亡。」[54] 孔子對死亡問題的沉默，在卡內提看來，是最誠實負責的態度，讓生命與死亡停留在各自的象限中，如此則死亡對於生命而言，永遠是一件意外與特殊之事，促使人去反省與面對。

> 這種想法的潔淨純粹與人性尊嚴，與中國人的禮儀書《禮記》中所記載，特別強調紀念亡者，是完全一致的。我所讀過關於接觸亡者、關於在忌日時亡者如在眼前的情感，這本禮儀書中的記載最爲可信。它完全符合孔子思想，雖然其目前的形式是後來才被記錄下來，它確實是在研讀《論語》中所不斷感受到的。孔子努力提升對某些亡者的敬意，溫柔中混合著堅韌，在他處難以再見。很少被注意的是，孔子藉此試圖去縮減存活的快感；這是一個棘手的任務，至今仍無法解決。（209-210）

由此牽引出《禮記》中關於守喪與祭儀的問題。卡內提閱讀過許多神話、宗教、民族誌、遊記等，對原始民族風俗深有了解，尤其關於亡者鬼魂的迷信，在《群眾與權力》中引述討論甚詳；他對《禮記》的讚美，是與這些奇風異俗相較而言。最爲顯著的對照是，《群眾與權力》中的引述多用以證明生者對亡者的存活喜悅，由此而來所感受到的刀劍不傷、唯我獨尊、英雄氣概、權力慾望，以及對這些自我優越性的不斷追求。[55] 但在《禮記》中卡內提卻看到，中國人透過各種儀式，「試圖去縮減存活的快感」，從肇始的端倪處，化解生者的驕傲與可能的權力感，在此顯現中國文化與其他民族的迥異點。《禮記》固然多引孔子語，然眞實性頗待審議，且它成書於戰國末至漢初，不

[53] Canetti, *Provinz*, p. 144.

[54] Canetti, *Provinz*, p. 258.

[55] 卡內提引述諸多例證，參照 Canetti, *Masse und Macht*, pp. 276-322。舉其一例：南太平洋諸島民族相信 Mana，是一種超自然、非個人的力量，可以人傳人，Marquesas 群島上的戰士可將其親手殺死之敵人的 Mana 據爲己有，所殺愈多，他的 Mana 力量就愈強大，爲了直接吞併死者的 Mana，確保這些力量集中於他，他會吃死者的肉，或將死者的一部分殘骸，骨頭、頭顱、手掌之類，在戰場上隨身攜帶，見 pp. 296-297。

臺灣博碩士學術期刊資料庫

出於一手，其是否「完全符合孔子思想」，今日已難再追究。但這類學究式的問題並非卡內提關注所在，重點是透過標舉理想化了的孔子思想，展示一個人類處理甚或解決死亡問題的可能性，而更緊要的是，這個可能性不是理論，而是可實踐的，甚至是已實踐的，是在古代中國實際發生過的。這給予卡內提對抗死亡的志業極大的鼓舞與說服力。死亡問題在孔子思想中原非首要，第六節卻以長大篇幅討論，卡內提的用意，必須從這個角度去理解。

另外值得注意的是卡內提的論述方式：他並非婉言，若根據孔子與《禮記》指示，可以產生如何的客觀效果；而是直接斷定，此效果即是孔子的「試圖」。縮減存活快感的效果，是在卡內提思想脈絡中方始存在，但卻被等同於孔子的原始意圖。這不僅是卡內提以自己的理論來詮釋孔子，甚且是藉孔子之口來表述自己。若說《禮記》等許多古書中的孔子言談行事記載，顯示的是中國人喜好假託聖賢的習慣，則卡內提對此也不加撿擇一併接收。不熟悉儒家的西方讀者可能有所誤會，以爲孔子確實用心如此，但這也正是卡內提所意欲達到的目的：藉助一個權威之力來鞏固其學說。

> 爲父守喪三年，日常活動過程如此完全而長久地中斷，這麼做的人不會感受到存活喜悅；任何存活的滿足，即使可能有的話，也都由於守喪義務的進行而徹底被摧毀。因爲在這段時期內也必須證明，並未有辱父親。接收父親生活的所有細節，且特別是透過持續的致敬，而成爲了他。不僅是不排除他，甚且渴望他的回歸，並在特定儀式中達致如此的情感。他做爲形象與典範繼續存在。要謹慎的是，不可違逆他，而是要在他面前證明自己。（210）

〈學而〉「曾子曰：『愼終追遠，民德歸厚矣。』」遵守喪祭儀節爲何可使人心純樸，卡內提此段提出其獨特見解：因爲可以削減存活喜悅。三年喪之施行見《左傳・昭公十五年》，其規定見《儀禮》與《禮記》諸篇。〈陽貨〉「宰我問三年喪」，是最確實可信關於孔子主張三年喪的來源：宰我仕於季氏，因此著眼現實角度，守喪三年過久，將使禮壞樂崩，應一年即可；孔子的回答乃針對人性情感而言，必須要三年之久才能沖淡對父母的思念，人情的適

臺灣大學學術期刊資料庫

當發抒，較之現實利害關係更加重要。《禮記・三年問》即是對此章孔子語的闡發，而兩次強調：「三年之喪，二十五月而畢。」[56] 但卡內提似乎相信三年的字面義，並未辨正。此段可分爲兩半，前半直接針對三年喪所能產生的實際效果而言——卡內提認爲這是孔子的「試圖」——亦即對存活喜悅的削減，其詮釋也是針對人性情感。但這人性情感在孔子是哀悼死亡的正面內容，在卡內提則是存活喜悅的負面內容；這個牴觸充分呈現出，卡內提思想寄生於孔子思想中的異質性。後半表面上的重點是對亡父的仿效，呼應第五節的典範論述；實際上則是透過這種仿效，使得亡父如在跟前，雖死而未死，徹底讓生者（兒子）的存活喜悅無從萌發，並且這個機制並非外加，而是以各種儀式，令生者（兒子）由內自發地感覺父親仍在，使得死亡彷彿並未發生，也就無所謂存活喜悅。前半所言是對已產生之存活喜悅的阻礙，後半所言是讓存活喜悅根本無由產生。

要了解卡內提何以對儒家三年喪如此重視，只需引述《群眾與權力》中一段描述加以比較，即可見出生者對死者的態度有著極大差異。彼處小標題稱爲「墓園感懷」：

> 時間的計算，平常只用於實際目的，突然獲得強烈深刻的生命。我們所知的這幾百年，都屬於我們；躺在下面的那人，完全不知道站立此處者正在觀察他生命的期限。……從那人死去以來已過兩百年，亦即我們比他更老兩百年。許多從那時以來所消逝的時間中的事情，我們透過各種流傳可以了然於胸；我們閱讀過，我們聽聞過，有些我們還親身經歷過。此處不去感受到優越性是很困難的，即使單純的人在此情況中也會感受到。
>
> 然而他感受到更多的是，他單獨在此漫步。在他腳下躺著許多陌生人，大家緊密靠在一起。他們的數目不確定，但是很多，而且將會愈來愈多。他們不能離開彼此，一整群留在那裏。他則單獨行走來去，如其所

[56] 孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990 年），頁 1373 與 1374。

臺灣大學學術期刊資料庫

欲。在諸多橫躺者之中，他單獨筆直站立。[57]

生者面對死者的存活喜悅，來自前者所感受到的多識、自由與獨特，從這份基本的感受產生出優越感。三年喪是施加於生者的限制：限制其所見所聞須以亡者所知爲依歸，限制其行爲舉止不得如其所欲，限制亡者消失而他仍獨活的事實——生者必須不斷緬懷亡者，造成未死的感官假象。這些限制實際上即是禁止生者感受任何優越性。繼續參照卡內提論孔文章中引述《禮記》關於喪祭的規定，則更爲清楚他何以盛讚中國禮教：

「三日而食，三月而沐，期而練。毀不滅性，不以死傷生也。喪不過三年。」

「祭不欲數，數則煩，煩則不敬。祭不欲疏，疏則怠，怠則忘。」

「齊之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齊三日，乃見其所爲齊者。」

「祭之日，入室，僾然必有見乎其位；周還出户，肅然必有聞乎其容聲；出户而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。」

在所有文明中，據我所知，這是唯一認眞試圖消解存活樂欲的。原始儒家作爲如此的嘗試，儘管後來有所扭曲，但至少在此層面上，必須毫無偏見加以思索。（210-211）

此段所引原文，分別出自《禮記・喪服四制》與《禮記・祭義》。[58] 關於飲食等的規定，理論上是出自對哀戚情感的調節，避免在極度激動中傷身害體；但在實際操作上，很難不感受到是對生者的限制，其對生者造成不便，上引宰我所言即是明證。就卡內提思想而言，寡食、穢身、粗衣，皆是禁止其感官享受，透過各種限制，對生者施加「折磨」，[59] 迫使其放棄自傲自尊，必須禮敬亡者。而在祭禮的氛圍中，自然使得生者不得不回想亡者，彷彿亡者依然

[57] Canetti, *Masse und Macht*, p. 327.

[58] 孫希旦：《禮記集解》，頁 1470 與 1207-1209。

[59] 卡內提所未詳引的居喪儀節，根據《儀禮》與《禮記》所載，包括食、衣、住、行、交際、工作等生活一切層面，極其細瑣，確實可謂之「折磨」。

臺灣大學學術期刊資料庫

在世，消減生者的優越性；透過不數不疏的重複舉行，可以說，生者的餘生，都無法完全擺脫亡者，永遠感受到其壓力在側。[60] 如此所產生的生者對死者的關係，是一個共存關係，亦即生者必須顧慮亡者，而爲適當之表現，不再如卡內提所描述的獨活關係，生者獨立於群屍之上，爲所欲爲。可以想見卡內提對中國禮俗的讚嘆，這種人爲設計，不僅時間之早遠，而且對人性了解之深刻、與用心之精密，超勝於其他文明。

以上所言限制生者，是設定在生者優勢的立場上。但從相反角度看，生者亦有劣勢，亦即對亡者的恐懼，卡內提在《群眾與權力》中有一節詳述此點：此恐懼來自生者想像中，亡者會對他的依然存活有所忌妒而施加報復，製造傷害、散播疾病、影響禽畜與農作成長等，來折磨生者。因此生者試圖撫慰亡者，言語諂媚、提供祭品，以便亡者能盡速離開人世，此即各種喪祭儀節之起源。在所有民族裡，對亡者都有類似的感受；而某些民族則從中發展出祖先崇拜。「祖先崇拜形成固定形式之處，其作用彷彿是人們了解到，如何去馴服那些與自身相關的亡者。藉著定期提供他們所需，致敬與供品，讓他們得以滿足。如果一切都按照傳統規則施行照顧，就可以讓他們成爲朋伴。」[61] 透過如此方式，讓祖先自願保佑後代。在一連串各民族祭祀風俗舉例後，卡內提提到中國人的死亡觀，解釋魂魄與精氣的關係、以及祭祀祖先的概念。

兒子依然在世而父親已死，這對兒子而言絕不再是秘密的勝利。作爲祖

[60] 亡者活生生彷彿如在生者感官接觸中的描述，從宏觀立場看，可視爲對死亡的抗議與反擊、不承認死亡或意圖撤銷死亡。卡內提另有兩段筆記，可與此處所引〈祭義〉之文在這個意義上互相發明：

想念亡者即是試圖使之復活。……自從人們不再懼怕亡者之後，對他們就感受到唯一一個深不可測的罪惡：無法將他們帶回。在一切最活潑與最幸福的日子裏，這個罪惡是最大的。

對亡者的哀悼目標在於使之復活，這是哀悼的熱情所在。哀悼應該要長久持續，直到成功爲止。但是它太早中斷：熱情不夠。

見 Canetti, *Provinz*, p. 176 & 211。

[61] Canetti, *Masse und Macht*, p. 312.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 先，父親如在目前；兒子所有的一切都感謝他，必須保存他的良善想法，即使父親已死，還是供奉他，同時也要小心，不可過於牴觸他。只要兒子活著，父親的祖靈無論如何都會存在。……父親極爲介意得到致敬與供奉；兒子活著這件事，對於他作爲祖先的新存在具有根本的重要性：假使他沒有後代，就無人敬拜他。他希望，兒子及其後代都繼續存活，他希望，他們生活順利，因爲他自己做爲祖先的存在依賴他們的興盛。……在祖先所得到的調整後的續存形式，與在世的後人得以爲其制作的驕傲之間，產生出內在的、平安的連結。[62]

卡內提此處所描述的人鬼關係，是一個根據實際利害計算而相互需要的共存關係，祖先與後人爲了各自利益，和平共處並祝福對方，如此建立的祭祀儀式成爲平衡生死的重要媒介，他歸功於中國人的智慧。這明顯是外部觀點，而且是從卡內提自己的思想脈絡出發，不符合儒家的祭祀理論。卡內提的詮釋方向，以死者之靈魂爲有知覺意識之實體，類似原始宗教，離〈先進〉「焉能事鬼」的態度迥遠，反倒接近墨家「尚鬼」之說。祭祀之人類學起源固然與原始宗教不能無涉，但在儒家的轉化下，純粹由生者人情之抒發調節立論，已脫離人鬼交流的想像世界。卡內提實際上是將中國的祭祀視爲民族誌材料，而以比較人類學方式加以解讀。當然，《群眾與權力》原本就是卡內提從原始文化切入來探討人類現象的理論，並非釋儒。但是這種方法同樣也被用在〈論語中的孔子〉中，由於此文乃專論孔子，則易產生混淆。透過《群眾與權力》與〈論語中的孔子〉相互對照，可以清楚見出，後者的作意，乃是對前者的補充，要掌握後者的邏輯，須先了解前者的理路。

第六節末段下結語：

> 就此而言，孔子值得一切敬重。但不可否認的是，還有別的關懷對他更重要。他在意的是，將紀念亡者規定爲傳統，他視此方法優先於制裁、律法與懲罰。他認爲父對子的傳承更爲有效，但只有當父親作爲全人、

[62] Canetti, *Masse und Macht*, pp. 321-322.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 作爲決不碎裂的典範，立於兒子眼前時。他認爲三年喪是必要的，藉此兒子可以完全變成其父親以前的樣子。
>
> 父親以前如何，這有許多信任爲前提；要做的是，阻止從父輩到子輩有所墮落。留待繼續思考的是，是否即因如此，不也使得改進更爲困難。（211）

此段所言孔子用意，未知出於何處；部分可能採自〈爲政〉「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」《論語》原文所言禮的內涵範圍極大，此處涉及的喪祭禮只是其中一小項；彼處針對治國措施，此處卻僅限於個人培育。卡內提的敘述，使原本的宏觀格局，縮減爲單一面向的目的。無論如何，將「紀念亡者」與「制裁、律法與懲罰」相提並論，則可知前者的作用，如同後者一樣，都是著眼於對生者的制約，而成爲一種教化手段：透過主觀情感的疏導，達致客觀控制的效果。此段卡內提的申說，依然是第五節典範論述的延伸，只是將範圍從民族歷史的脈絡，縮小至家族血緣的承續。但特別的是，第五節卡內提表彰孔子顧慮到典範的耗損與更新，有隨時代變化的涵意在內；此段卻對父子傳承難免異議，擔憂其僵化的模仿，也對父親典範資格的必然性有所保留，所謂「信任爲前提」，實即是懷疑其資格的婉言。對儒家從家庭出發、引於國家、乃至天下的政治倫理觀，是否卡內提在此透露出疑惑，似嫌推論過遠；要之則已表達，家族血緣的小典範，無法比擬於歷史文化的大典範，私人與公共典範有其不同的建構與檢視標準，同時也對由此而生的中國文化保守性格，可能陷於停滯不前的危機提出警語。

第六節卡內提由對後輩的重視與教導開端，引入死亡現象的思考，歸結於喪祭意義的闡發，實際包含三主題，卻統整爲一節，彷彿它們是一個意義單元，看似凌亂，卻有其理序：以死亡爲中心，向前是繼續進展的生命，往後則須面對處理過往。它們呈現卡內提關懷所在，藉著此連結所造成的長大篇幅，加強其受人注意的分量，全文的重心，明顯設置於此。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、結　　語

〈論語中的孔子〉並非嚴格意義之論文，無法要求其論述結構，其各節主題與次序之安排略顯隨意，這算是雜文之特色。但其論述邏輯仍非無可議之處，譬如：卡內提將孔子不仕置於討論語言的脈絡中，似嫌突兀，若置於討論權力的脈絡中，則可接續典範論述，因爲，如卡內提自己所言，孔子不仕與後代評價成正比。儘管卡內提精於權力論述，此處卻仍有未盡：《史記・孔子世家》：「天下君王至於賢人眾矣，當時則榮，沒則已焉。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言六藝者折衷於夫子，可謂至聖矣。」[63] 一方面，孔子雖未掌握權力，但某些價值乃超越權力以外而永恆存在，權力反倒必須屈服，呈現權力的不可憑恃性，從這個角度看，孔子世家即是對世俗權力之否定；卡內提忽略此點，只看到孔子對權力的贊同。另一方面，相反地，就歷史上來看，孔子世家的現象，與漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」、「陽儒陰法」密切相關，在孔子與韓非生前，固然可以保持超然，但死後即不能避免被權力所利用；卡內提所謂的了解與贊同權力，其結果並未達致如其所言，對權力的要求得以實現，反而成爲權力的臣僕，如此歷時性角度的觀察，個人思想隨時代移轉所遭受的詮釋變化，卡內提的文章惜未涉及。

如本論文所分析，客觀來看，卡內提此文並未全面掌握《論語》中的孔子思想，對孔子爲人與志業的描述亦有不足，尤其全無論及核心概念「仁」，可以說，它所呈現的孔子圖像缺乏完整性，西方讀者想藉此了解《論語》與孔子僅能得其一隅。

但由此也引發對卡內提論述目的的思索。西方專業漢學家對同主題的論著已多，卡內提必然清楚；他之所以撰寫此文，絕不會是、也無須以介紹爲目的。根據本論文在此文字裡行間搜索出的思考邏輯與詮釋方向，已經明白顯

[63] 楊家駱編：《新校本史記三家注并附編二種》，第三冊，頁 1947。

臺灣大學學術期刊資料庫

示，其意圖乃在闡發卡內提自己之權力與死亡理論。卡內提不是學者，而是思想家，亦即，並非忠實客觀呈現其論述對象，而是藉由此對象證明其思想，故其中有許多以己意度之之處，而顯得與其對象時有扞格。

無論如何，他者文化在被個體接受的過程中，本來就會有所轉化，而轉化後的同異，正足可見出個體的創造性所在。卡內提並非站在居間介紹的立場向歐洲人傳遞中國文化，而是以哲學家的能力與識見，消化吸收之後，以獨特的方式做爲他自己思想的論據或證明寫出。本論文的分析，即是嘗試將卡內提對孔子思想的接受方式與狀況闡釋清楚，辨別其一致與差異，而讓兩者各歸其正。可以看出，卡內提在接受孔學時，其主體性十分堅定，他是站在自己的思想與文化脈絡中，融解「孔子」原本的概念與要素，視其所需，將一部分變化爲自己的養分，滋長自己的思想，其餘部分則忽略。這個轉化過程，使得此文帶有「卡內提」的印記，不再屬於其指涉之對象。

（責任校對：傅凱瑄）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

魏・何　晏、宋・邢　昺：《論語注疏》，臺北：臺灣中華書局，1972 年。
＊宋・朱　熹：《四書集注》，臺北：臺灣中華書局，1966 年。
＊清・劉寶楠：《論語正義》，臺北：臺灣中華書局，1981 年。
＊清・孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990 年。
＊清・凌稚隆：《史記評林》，臺北：地球出版社，1992 年。
民國・楊家駱編：《新校本史記三家注并附編二種》，臺北：鼎文書局，1982年。
＊民國・楊伯峻編著：《春秋左傳注（修訂本）》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1993 年。
＊日・瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年。

二、近人論著

＊日・中村元著，林太、馬小鶴譯：《東方民族的思維方法》，臺北：淑馨出版社，1999 年。
＊蔡仁厚：《孔門弟子志行考述》，臺北：臺灣商務印書館，1992 年。
＊錢　穆：《四書釋義》，臺北：臺灣學生書局，1978 年。
＊錢　穆：《論語新解》，臺北：東大圖書公司，2008 年。
Canetti, Elias. *Die Blendung* (1935). Frankfurt/M.: Fischer, 1983.
Canetti, Elias. *Masse und Macht* (1960). Frankfurt/M.: Fischer, 2003.
Canetti, Elias. *Die gespaltene Zukunft. Aufsätze und Gespräche*. München: Hanser, 1972.
Canetti, Elias. *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*. Frankfurt/M.: Fischer, 1976.

臺灣大學學術期刊資料庫

Canetti, Elias. *Das Gewissen der Worte*. Frankfurt/M.: Fischer, 1981.

Canetti, Elias. *Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973-1985*. Frankfurt/M.: Fischer, 1990.

Canetti, Elias. *Die Fliegenpein. Aufzeichnungen*. Frankfurt/M.: Fischer, 1995.

Canetti, Elias. *Nachträge aus Hampstead. Aus den Aufzeichnungen von 1954-1971*. Frankfurt/M.: Fischer, 1999.

Canetti, Elias. *Aufzeichnungen 1973-1984*. München: Hanser, 1999.

Creel, Herrlee Glessner. *Confucius, the Man and the Myth*. New York: John Day Company, 1949.

Hädecke, Wolfgang. "Die moralische Quadratur des Zirkels. Das Todesproblem im Werk Elias Canettis." *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Heft 28. Elias Canetti*. Ed. Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 1973. 24-29.

Göpfert, Herbert G. (ed.). *Canetti lesen. Erfahrungen mit seinen Büchern*. München: Hanser, 1975.

Kung-Futse. *Gespräche (Lun Yü)*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Jena: Eugen Diederichs, 1923.

Laemmle, Peter. "Expedition in die Provinz der Menschen. Canettis Aufzeichnungen 1942-1972." *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Heft 28. Elias Canetti*. Ed. Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 1973. 50-54.

Tolstoi, Leo N. *Die Erzählungen. Band II. Späte Erzählungen 1886-1910*. Ed. Barbara Conrad. Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler, 2001.

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Cai, R.-H. (1992). *Kong men di zi zhi xing kao shu* (Research into the aspirations and conducts of Confucius' disciples). Taipei: The Commercial Press.

(Qing) Ling, Zh.-L. (1992). *Shi ji ping lin* (Collection of commentaries on *Shiji*). Taipei: Di Qiu.

Liu, B.-N. (1981). *Lun yu zheng yi* (The annotations of *Lunyu*). Taipei: Taiwan Chung Hwa Books.

臺灣大學學術期刊資料庫

Nakamura, H. (1999). *Dong fang min zu de si wei fang fa* (*Ways of thinking of Eastern peoples*) (Lin T., & Ma X.-H., Trans.). Taipei: Shu Xin.

Qian, M. (1978). *Si shu shi yi* (Explanation of the Four Books). Taipei: Student Books.

Qian, M. (2008). *Lun yu xin jie* (A new interpretation of Lunyu). Taipei: Dongda.

(Qing) Sun, X.-D. (1990). *Li ji ji jie* (Collected commentaries on *The classic of rites*). Taipei: Wen Shi Zhe.

Takigawa, K. (1983). *Shi ji hui zhu kao zheng* (Collected commentaries and textual criticism on *Shiji*). Taipei: Han Jing.

Yang, B.-J. (1993). *Chun qiu zuo zhuan zhu* (Annotations of the *Zuo Zhuan*). Taipei: Hungyeh.

(Song) Zhu, X. (1966). *Si shu ji zhu* (Collected annotations on the Four Books). Taipei: Taiwan Chung Hwa Books.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫