臺大文史哲學報　第九十一期
2019年05月　　頁81~110
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.201905_(91).03

非對稱的相互性：從列維納斯與呂格爾之爭到《論語》中的「仁禮」關係

李　雨　鍾*

摘　要

本文試圖通過當代法國哲學家列維納斯（Emmanuel Lévinas）與呂格爾（Paul Ricœur）之間展開的「非對稱性」（asymétrie）與「相互性」（mutualité）之爭，重新獲得看待《論語》中「仁禮」結構的切入點。列維納斯提出的他者（l'autre）倫理學在呂格爾的詮釋與討論中，被確認為自他關係中不可忽視的原初「非對稱性」；呂格爾進而在這種「非對稱性」的基礎上，通過重新詮釋禮物交換現象，來開展出一種超越互惠性（réciprocité）經濟行為的「相互性」。這種「非對稱的相互性」可以引導我們重新進入《論語》的世界。首先，我們通過《論語》中的「莫己知」現象，確認了以「仁」為核心的儒家倫理實踐中同樣蘊含著某種「非對稱性」的結構，進而再通過詮釋「克己復禮」的意涵，重新發現其中蘊含著希望對方以「禮」相待的邀請。恰恰是在「禮」的形式規範失效的狀況下，雙方各自基於純粹的仁愛之心而共同完成的「禮」之行為，真正實現了君子與他人的「相互承認」。

關鍵詞：非對稱性　相互性　列維納斯　呂格爾　《論語》

2018.06.28 收稿，2019.02.14 通過刊登。

＊ 國立臺灣師範大學國文學系博士後研究員。Email: raininglee67@gmail.com。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

二十世紀的極權主義所帶來的重大災難，促使人們對許多問題進行了根本性的反思，法國哲學家列維納斯（Emmanuel Lévinas）的「他者」（l'autre）倫理學無疑是其中頗為重要的一支。列維納斯對海德格（Martin Heidegger）的基礎存有論、乃至整個西方哲學傳統提出了尖銳的批判，認為其中始終存在著將「他者」化約為「同一」（le même）的總體性（totalité），因而主張（他者）倫理學應該優先於存有論而成為第一哲學。在兩千多年前的古代中國，儒家創始人孔子同樣面對著所謂「禮崩樂壞」的亂世，而當他提出以「仁」為突出特色的倫理原則，直指「仁者愛人」這樣面對他人的當下感受時，這是否跟列維納斯一樣，是在重大的時代危機中，重新思考自我與他人之關係的倫理學轉向呢？

不過就算這兩者在表面上具有這樣引人聯想的地方，但再稍稍深入他們各自的思想特質，則又會對輕易將兩者相提並論的做法產生猶豫。[1]畢竟列維納斯的他者倫理學帶有深刻的時代印記與猶太教背景，人在其中所面對的是絕對他異性（altérité）的他者，由此呈現出來的自我與他者的關係具有高度的「非對稱性」（asymétrie），這與《論語》中每每呈現出來的那種君子與友人和樂相待的氛圍，是否完全不相應呢？兩者是否完全不具備對話的共同平台呢？[2]

1 值得注意的是，從杜維明近年發表的一篇長文〈詮釋《論語》「克己復禮為仁」章方法的反思〉的敘述中，我們可以發現儒家倫理學在西方學術界確實不難讓人聯想到他者問題（尤其是列維納斯的思想），也確實有一些學者向杜維明提出列維納斯他者倫理學與儒家倫理學的相似之處與挑戰之處。參見杜維明，《詮釋《論語》「克己復禮為仁」章方法的反思》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015），頁 46-53。從杜維明的回應來看，他承認他者問題的啟發性，也認為儒家的恕道是承認他人的存在的，但仍然對兩者之間的對話可能性持保留態度。

2 雖然當前學界對於列維納斯與儒家的比較研究已經有了一些較為零散的成果，其中尤其與本文議題相關的是伍曉明具有開創性的論著《吾道一以貫之：重讀孔子》，該書藉由列維納斯、德希達（Jacques Derrida）所帶來的「他者」視域，非常全面地重新解讀了《論語》中的人己關係，而伍曉明亦在書中坦言啟發他的正是列維納斯。參見伍曉明，《吾道一以貫之：重讀孔子》（北京：北京大學出版社，2003），頁 27-28。然而在伍曉明的詮釋中，列維納斯實際上構成了一種隱藏的詮釋視野，對於他者倫理學與儒學之間存在的各種差異與衝突，則未能充分彰顯，本文雖然同樣從列維納斯所帶來的「他者」問題出發，但會更多地從他者倫理學中較有爭議性的論題（「非對稱性」）入手，並嘗試有層次性地逐步展開其中的各種難題，最終我們希望初步達到的，

臺灣大學學術倫理與誠信資訊網

我們還不宜那麼快就做出結論。首先，在當代法國哲學脈絡中，通過法國哲學家呂格爾（Paul Ricœur）晚期對列維納斯的一系列討論，我們有望從一個更寬廣、更具動態性的脈絡來重新審視自他關係結構。呂格爾認為他者倫理學的「非對稱性」，導致良善的自他關係無法真正建立，而他自己提出的方案，則是希望在「非對稱性」的基礎上，重新達到「相互性」（mutualité）的實現。呂格爾的批評與建議為我們在自他關係的思考上，帶來了「非對稱性」與「相互性」之間富有張力的辯證關係，而這樣一個更具有包容性的問題結構是否能夠引導我們重新進入《論語》的世界呢？

本文的目的不在於對當代法國哲學與先秦儒家思想進行比較研究，或強行將「他者」置入古典儒學的討論中，而是嘗試先藉由列呂之爭將列維納斯的「他者」挑戰，處理為一個更具有普遍意義的問題結構，進而為《論語》中的「仁禮」關係提供一個新的理解方式，以充分發掘其中所蘊含的哲學意義。我們知道，孔子所提倡的「仁」每每與「禮」聯繫在一起，而他對顏回問仁的回答，也正是著名的「克己復禮」。然而如果「仁」代表著一種普世關懷的倫理原則，那麼與之相應的「禮」為何常常在孔子的心目中，指向具有高度等級制色彩的周文呢？[3]圍繞著「仁禮」關係的問題，學界早已積累了汗牛充棟的研究成果，而在列呂之爭的視域下，我們有望重新看到這樣一幅頗具辯證性的「仁禮」結構：一方面，「仁」的原則首先因「反求諸己」的要求而呈現出「非對稱」的結構，而「禮」則提供了朝向「相互性」的形式保障；另一方面，「禮」確實

是一種溢出而非「同一」於他者倫理學的儒學面貌。

3 這一問題曾在學界引發一場著名的論戰，杜維明認為「仁禮」之間存在著創造性張力（creative tension），「仁」代表著普遍性原則，而「禮」則是「仁」在具體社會脈絡中實現所仰賴的特殊性原則；何炳棣則強烈批評這種觀點，他強調孔子乃是以維護西周禮制為一生的重要使命，而「仁」的提出是為了讓「禮」合理化、意識型態化。Wei-ming Tu, *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought* (Boston: Cheng & Tsui Company, 1998), 12-13. 何炳棣著，范毅軍、何漢威整理，《何炳棣思想制度史論》（臺北：聯經出版事業公司，2013），頁 177-180。雖然杜維明的詮釋無疑更具有哲學意義，但我們仍需要面對何炳棣從歷史學、社會學角度提出的觀察。值得注意的是，林遠澤近年將上述爭議歸結為道德自律與客觀規範之間的矛盾，並通過借鑒當代西方學界的後習俗倫理學，將「克己」與「復禮」重新統一在「仁」的根源性關懷倫理原則中。參見林遠澤，《儒家後習俗責任倫理學的理念》（臺北：聯經出版事業公司，2017），頁 241-246、283。林遠澤結合認知發展理論與德國法蘭克福學派的資源，為理解「仁禮」結構提供了一個更具當代倫理政治學意義的解讀，而本文所嘗試的則是通過借鑒當代法國哲學的討論脈絡，更關注自他關係結構中的「非對稱性」問題及其解決方案。

臺灣大學學術期刊資料庫

認可了人與人之間總是存在某種不對稱、不對等的身份差異，而「仁」則最終要求著相互對待、相互承認的實現。最終，「仁禮」關係呈現為在人與人之間無法消解的「非對稱性」上，朝向「相互性」之實現的無限過程。

二、「非對稱性」之爭：艱難的共同生活

列維納斯他者倫理學的提出，首先與他作為一名法國猶太人在二戰期間的經驗息息相關。年輕時代的列維納斯曾為海德格的存在哲學吸引，然而由於海德格思想與納粹運動之間發生的曖昧關係，以及他自身在德國戰俘營的深切體驗，他開始對海德格哲學的倫理學意義產生懷疑。眾所周知，海德格在其前期代表作《存有與時間》（*Seit und Zeit*）一書中批評了西方哲學對「存有」（Sein）的遺忘，並通過「此在」（Dasein）的生存論分析建立起一套探問「存有」本身的現象學路徑；然而在列維納斯看來，海德格的思想正是將以存有論為中心的西方哲學發展到了新的巔峰，其中始終蘊含著同一化「他者」的總體邏輯。在其早期代表作《從生存到生存者》（*De l'existence à l'existant*）中，列維納斯認為在西方哲學所理解的世界中，一切事物都來自於我們自身的理解（comprendre），皆已因我們的目光而披上了形式（forme）的外衣，因此我們被困在這一理解的結構中，無從遭遇事物自身的「陌異性」（l'exotisme）。[4]列維納斯在《從生存到生存者》中，主要通過描述我們如何被困在自身的孤獨（solitude）之中，最終揭示出他者救贖之必要性，而在他的中期代表性著作《總體與無限：論外在性》（*Totalité et infini: essai sur l'extériorité*）中，則更凸顯出「無限」（infini）與「外在性」（extériorité）的概念，並更為充分地論述了自我如何突破「總體」（totalité）的邏輯，進而與「他者」相遭遇的複雜歷程。在列維納斯的觀點中，為了避免「總體」同一化作用的反覆出現，我們需要與「他者」之間維持一種「分離」（séparation），然而這種「分離」不是藉由一種跳出自他雙方之外的視角來做出區分，這樣一來就會重新陷入「總體」的邏輯之中，而是「他者」本身就意味著一種絕對的外在性；絕對的他者之作為他人（l'autrui），就像一個忽然闖入我原本安憩的居家之中的陌生人，無法為我所掌控，從而開啟了一種「面對面」（vis-à-vis）的倫理關係。[5]在此意義上，

4 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin, 2013), 63-67.

5 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* (Paris: Librairie Générale Française, 1990), 35-40. 在此需要說明的是，在列維納斯的脈絡中「他者」（l'autre）與「他人」（l'autrui）的區分。從哲學意義上來說，「他者」更是列維納斯倫理學的關鍵詞，主要用來指涉我們面對面所遭遇到的他異性（altérité），此種「他者」並不限

臺灣大學學術期刊資料庫

列維納斯挑戰了西方傳統對於倫理主體的理解，我不再是作為一個自由的個人主體，自發性地出於對他人的同情、理解而做出道德行為，而是在自身的自由受到來自他者的質疑時，一種真正的倫理責任才會被喚起，我將不得不回應他者的呼喚，不得不面對他者的面容（visage）而展開無限的倫理責任。

列維納斯由此重新定義了倫理學的發生機制，倫理責任的來源不再是主體自身的道德法則或群體的共同規範，而是來自他者的召喚、乃至命令。不過在這初步的介紹中，我們已不難窺見列維納斯在界定自我與他人之關係上的一個重要特點，即「非對稱性」；換言之，在自他關係中，他者始終必須維持某種絕對的不可被理解、同化的他異性，並與同一維持絕對的分離，甚至拒絕被納入我所能夠再現的面容之中，而我卻必須在這種狀況下承擔起無限回應的責任。[6]然而我們通常印象中自我與他人的關係，不都會要求雙方進行對等的付出與回報，並尋求良性溝通與相互理解嗎？他者倫理學的這種「非對稱性」結構是否會造成一種單向的不平等關係呢？應該說，列維納斯所提出的這種「非對稱性」結構有其獨特的理由，唯有這樣維持「分離」的結構，才能使他者不被重新納入「整體—存有論」的邏輯之中，並維持為絕對的外在性。實際上，到了列維納斯的後期代表著作《異樣於存有或超越本質》（*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*）中，這一「非對稱性」結構上更極端地推演出「替代」（substitution）這一概念，我由此成為了一個「人質」（otage）（Lévinas 1978: 145）；「人質」的概念意味著一種極端的「被動性」（passivité），我因替代了他者而成為不可替代者，然而倫理主體性恰恰在這種替代的被動性中呈現。[7]

有趣的是，呂格爾在其晚期重要著作《作為他者的自身》（*Soi-même comme un autre*）中，對列維納斯的這種「非對稱性」提出了商榷。他認為「列維納斯的整個哲學建立在互為主體性關係中他者的主動性（initiative）上」，考慮到

於西方傳統中的上帝這樣的絕對他者，反而是常常從具體生活中所遭遇的「他人」出發。反過來說，雖然「他者」從理論上來說也有可能指向非人類的動物、物品，然而列維納斯卻常常想要把「他者」限制在「他人」的範疇內來使用，這一問題所包含的曖昧性與延伸性亦構成了學界討論的一大焦點。簡言之，進入列維納斯所界定的倫理關係之中的「他人」就呈現為了「他者」，而「他者」往往總是指向「他人」。有鑑於列維納斯的特殊理解方式，本文在行文上使用「他人」來表示一般意義上的自我與他人之關係結構，而在涉及列維納斯他者倫理學的哲學探討時則斟酌使用「他者」這一概念。

6 Ibid., 215-17.

7 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1978), 145.

臺灣大學學術期刊資料庫

在「分離」的狀態下他者代表著一種絕對的外在性，則這種來自於他者的主動性將導致任何關係都無從建立。[8]呂格爾對列維納斯的這種質疑，需要從該書的整體論述架構來予以理解。《作為他者的自身》一書源自於1986年呂格爾以「論自身」（On Selfhood）為主題的「吉福德講座」（Gifford Lectures），其中由四個部分（語言、實踐、敘事、倫理—道德）構成，分別以四種不同的討論切入點展開了九個研究，而對列維納斯的「非對稱性」提出商榷的部分則屬於第四部分中的第七研究，並以「自身與倫理目的」為主題。在這部規模宏大的著作中，呂格爾為了曲折地勾勒出自己對於「自身性」問題的觀點，與數量驚人的哲學家展開了耐心的對話，列維納斯只是其中之一，不過列維納斯所提出的「他者」問題無疑對呂格爾來說有著特殊的重要性，以至於在全書結論的最後幾頁中，列維納斯再次出現，並構成了呂格爾最終提出的「良知」（conscience）概念的關鍵對話者。[9]

現在讓我們再聚焦回以「自身與倫理目的」為主題的第七研究（亦即第七章）。在該章的開頭，呂格爾就對「倫理」（éthique）與「道德」（morale）進行了區分，並確立了前者之於後者，也就是「目的」（visée）之於「規範」（norme）的優先性。在呂格爾看來，倫理的目的論意味著：以「善的生活」（vie bonne）為目的，與他人一起、並為了他人而處於正義的制度中。[10]這一定義包含著三個環節，分別是作為目的的「善的生活」、與他人且為他人（avec et pour autrui）以及在正義的制度中；源自於亞里士多德（Aristotle）的「善的生活」構成了倫理探討的第一個環節，而列維納斯則在第二個環節中出現。值得注意的是，亞里士多德的倫理學不單單在第一個環節出現，更是貫穿了所有三個環節的討論，因此當呂格爾對列維納斯的「非對稱性」提出質疑時，亦正是以亞里士多德具有高度「交互性/互惠性」（réciprocité）的友誼模式為參照。呂格爾認為，亞里士多德的倫理學中，「交互性」無疑構成了「友愛」（amitié）的基本定義，並與「共同生活」（vivre ensemble）的基礎密切相關，與之形成鮮明對比的，正是列維納斯那種建立在他者的召喚與命令之上的「非對稱性」。[11]在這種對照之下，呂格爾嘗試對後者的「非對稱性」提出某種「補償」（compenser）的方法。[12]

8 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 221.

9 Ibid., 407-10.

10 Ibid., 200-02.

11 Ibid., 214-16, 221-22.

12 呂格爾提出的「補償」或替代性的方案，是試圖在原本的不對等結構上，圍繞著「關懷」（solicitude）結構來重建平等的可能性。他一方面提出「自發性仁慈」（spontanéité

臺灣大學學術期刊資料庫

呂格爾當然不是直接預設了友愛的「交互性」作為絕對標準，以此來質疑列維納斯的「非對稱性」，其實從該章整體上三個環節的安排來看，友愛的「交互性」接近「正義」與平等，並與「共同生活」的要求密切關聯，這些正是第三個環節，即「在正義的制度中」所處理的問題。換言之，在以「善的生活」為目的之後展開的兩個環節中，唯有在「與他人、為他人」的環節達到「交互性」，我們才得以進入最後一個環節「正義制度」中的「共同生活」。[13]唯有「善的生活」、「與他人、為他人」以及「正義制度」這三個環節完全貫穿起來，才能使該章所探討的倫理目的結構得以完整，而「交互性」的達成正是其中的樞紐。

從以上分析可以看出，兩人的根本出發點有很大的差異，那麼呂格爾是否因其自身的預設立場，而僅僅將列維納斯的「非對稱性」放在一個階段性的環節中，並在整體論證中將其取消了呢？[14]情況並非如此，呂格爾在處理他人問題的環節上，十分認真地考慮著列維納斯所帶來的挑戰，並未輕易取消這種「非對稱性」的存在；更值得玩味的是，經歷了有關平等與分配正義的複雜討論之後，呂格爾又語氣曖昧地在第三環節的末尾提示我們，正義分配中的兩個方面正與列維納斯的兩個重要概念，即「人質」與「分離」相關。[15]由此看來，列維納斯的「非對稱性」結構顯然未因這一章論述的完成而消解，實際上，在呂格爾最終提出自己觀點的第十章中，列維納斯再次出現，而直到該書最後幾頁，呂格爾還在反覆確認著自身立場與列維納斯的異同。

顯然，在呂格爾心目中，列維納斯所帶來的挑戰不能夠輕易予以消解。在數年後的講座中，他專門對列維納斯的《異樣於存有或超越本質》一書進行了詳盡的解讀，試圖分析該書的企圖與得失，其中的一大重點亦是列維納斯如何通過「說」（dire）與「所說」（dit）來處理「正義」的問題。[16]不過與本文的

bienveillante）來承認他者的地位，另一方面則通過對他者痛苦（souffrance）之同情（sympathie）來提供道德動力。Ibid., 222-24.

13 值得注意的是，從亞里士多德《尼各馬可倫理學》（*Nicomachean Ethics*）的立場來看，則真正友誼的建立與其說來自於個體差異性，不如說來自於雙方在德性上的相似性，唯有雙方在品德上有相似性，並能夠共同以「善的生活」為倫理目的，其友誼才是持久不變的（1157a10-30）。

14 列維納斯專家柯恩提出，兩者之間最根本性的差異在於，呂格爾主張道德品格（moral character）優先於道德的社會性（moral sociality），而列維納斯則反之。Richard Cohen, ed., *RicœurRicœur as Another: the Ethics of Subjectivity* (Albany: State University of New York Press, 2002), 129.

15 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 236.

16 Paul Riccœur, *Autrement: Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

臺灣大學學術期刊資料庫

討論主題更為相關的，則是呂格爾生前出版的最後一本著作《承認的過程》（*Parcours de la reconnaissance*），在其中他將討論的核心放在「承認」（reconnaissance）這一概念上，而在作為承載該書最終論旨的「相互承認」（la reconnaissance mutuelle）這一章中，他再度回顧了列維納斯的觀點。在《作為他者的自身》所展開的問題結構中，我們看到造成兩者分歧的焦點，似乎是呂格爾以達成良善的「共同生活」為宗旨，而列維納斯則以面對他者的倫理責任為優先。然而在《承認的過程》中，呂格爾指出列維納斯實際上並非沒有涉及「共同生活」的問題，只是戰爭、道德欺騙終究讓列維納斯對於任何帶有總體性嫌疑的東西都有所警惕。[17]這一觀察是頗為敏銳的，《總體與無限》一書的前言向我們表明，列維納斯對於「總體」的批判，與那種懸置了一切道德的戰爭狀態密切相關，這一來自於極權政權的經驗將「存有」、「政治」、「戰爭」都串聯在了一起，以至於在該書結論延伸至「我們」、國家、法律等領域的時候，列維納斯馬上提醒我們，政治在其內部之中蘊含著一種專制，會根據普遍法則來判決自我與他者。[18]

在我們美其名為「列呂之爭」的討論中，實際上主要是呂格爾單方面對列維納斯的觀點提出了各種意見，然而我們不難設想，對於呂格爾所追求的「共同生活」的倫理目的，列維納斯必然會懷疑其中蘊含著重新落入「總體」邏輯的陷阱，畢竟任何對於「共同生活」的構想、任何制度性的考量，不總是會訴諸某種普遍規範的確立嗎？這種普遍規範難道不會取消他者的絕對外在性，逾越「非對稱性」結構而進入一種虛假的平等假設之中嗎？從呂格爾的謹慎態度來看，他也意識到在朝向良善「共同生活」的實現過程中，「非對稱性」是不能輕易取消的。然而反過來說，呂格爾所提問的是，如果完全停留在列維納斯的「非對稱性」結構上，無法對他者有所認識、掌握，那麼我們將如何辨識不同類型的他者，如何瞭解他人的真實要求呢？[19]進而在這樣單向、無盡的責任式回應中，如果缺乏平等、正義原則的介入，我們又要如何與他人長久地共同生活下去呢？

實際上，列維納斯在晚期的《異樣於存有或超越本質》中已嘗試更加正面地來處理理解與正義的問題，而呂格爾則在《承認的過程》一書中，進一步提出了包容「非對稱性」的「相互性」（mutualité）。兩者都關注如何實現良善「共同生活」的問題，只是採取的路徑有所不同。不過讓我們暫時將討論停留

d'Emmanuel Levinas (Paris: PUF, 1997), 26-34.

17 Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Gallimard, 2005), 251-56.

18 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, 5, 334-35.

19 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 391.

臺灣大學學術期刊資料庫

於此，先來對照式地考察一下《論語》中的自他關係樣態，再繼續追踪二人進一步的解決方案。

三、《論語》中的「莫己知」困境

通過上一節的分析，我們已經初步抓住了這樣一個問題結構：在朝向「共同生活」的過程中，自我與他人之間的「非對稱性」結構，可以防止我們陷入同化他者的「總體」邏輯，然而如果僅僅停留在「非對稱性」上，而缺乏「交互性」與正義、平等原則的介入，那麼「共同生活」的目標也終究難以達到。在轉向《論語》世界進行考察時，我們首先會想要問的是，在《論語》中是否也存在這種「非對稱性」結構呢？

一翻開《論語》，撲面而來的就是我們耳熟能詳的這第一則材料：

> 子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」（《論語・學而》1：1）[20]

乍看起來，此段文字所描述的，是如此平易自然的儒家君子風度，然而我們不能忽略這其中所蘊含的三個層次的關係結構：第一，是君子與其自身的關係，君子獨自通過溫習平日所學而取得一種自足的愉悅；第二，是君子與友善的「親近他人」的關係，君子在與相互契合、可與論道的友人相處時，感到的是一種比獨自愉悅更大的快樂；第三，是君子與不知己的「疏異他人」的關係，君子在面對這種他人所帶來的不理解、乃至傷害時，仍然表現出平和不慍的姿態。

我們很容易把這三種關係都收攝在君子自身德行的呈現上，從而使得這三個層次看起來只是君子之德任意展現的三種樣態而已，然而這三種關係所建立的關係層次卻並非是隨意的。首先，在從第一種關係過渡到第二種關係的過程所展現的，正是我們向來最為熟悉的《論語》氛圍，君子無論是獨自溫習還是與友人相處，都展現出了從容和樂的姿態，甚至可以說這種對於君子與他人相處之道的描寫，正與呂格爾所推崇的亞里士多德式的友愛模式頗有相近之處，都具有一種古典的德性倫理學的氣息。[21]然而，我們要如何理解第三種關係中

20 本文所引《論語》原文均本於宋・朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），而編號則根據楊伯峻，《論語譯註》（北京：中華書局，2007）。其後引用均僅標明篇目與標號，不再贅述。

21 實際上，確實有學者從德性倫理學的角度，對孔子與亞里士多德進行了專門的比較

臺灣大學學術期刊資料庫

另一種他人呢？雖然君子以「不慍」的態度維持了整體的和諧氛圍，但我們不宜輕易將其收編回前兩個層次的和樂狀態，畢竟來自他人的「不知」並沒有因君子自身的「不慍」而消解，這一張力仍舊保留在自他關係結構之中。[22]換言之，第三種關係層次恐怕無法像前兩種那樣收攝入呂格爾所追求的人己結構中，因為面對他人的「不知」，君子似乎只是以「不慍」來獨善其身，而沒有積極性地尋求「不知」的消除，贏得對方的諒解，以實現雙方的「交互性」。[23]那麼這是否意味著一種類似於列維納斯的「非對稱性」呢？這「不知」君子的冒失者，是否正是闖入君子家中的陌生他者呢？

我們不宜如此之快地下判斷，還先來注意這樣一個特殊現象，即《論語》中實際上還存在與「人不知而不慍」這一句式高度類似的四段材料：

> 子曰：「不患人之不己知，患不知人也。」（《論語・學而》1：16）
>
> 子曰：「不患人之不己知，患其不能也。」（《論語・憲問》14：30）
>
> 子曰：「君子病無能焉，不病人之不己知也。」（《論語・衛靈公》15：19）
>
> 子曰：「不患無位，患所以立；不患莫己知，求為可知也。」（《論語》4：14）

以上四則同樣出現了「莫己知」的句式，我們首先要討論的問題是如何理解相似句式在《論語》高頻率出現的現象。第一，根據現代學界對《論語》編定方式的研究，《論語》各篇很有可能有著不同的來源，傳自孔門的不同弟子及其

研究，參見余紀元著，林航譯，《德性之鏡：孔子與亞里士多德的倫理學》（北京：中國人民大學出版社，2009）。

22 美國漢學家狄百瑞（William Theodore de Bary）敏銳地提醒我們，「人不知而不慍」這句話可能意味著君子沒有得到他人的承認，君子與他人原本的和諧因此被打破了。參見狄百瑞（William Theodore de Bary）著，黃水嬰譯，《儒家的困境》（北京：北京大學出版社，2009），頁 30。

23 譚家哲對於「人不知而不慍」一語做了專門的解釋，他認為這樣「不慍」的是一種獨立的主體（獨體），其存在與生命純然自主於道義，而不有賴於人我之中的成就與肯定，參見譚家哲，《論語與中國思想研究》（臺北：唐山出版社，2006），頁 495-497。單就「人不知而不慍」一句來說，確實也可以作這樣的解讀，然而若就我們的整體討論脈絡來看，恐怕不應輕易取消人己關係在《論語》中的重要性。

臺灣大學學術期刊線上系統

學派，而以上四則又分別出自不同的篇，那麼這就意味著「莫己知」這一說法是孔子在不同場合、對不同的弟子所屢屢言及的，或是在早期儒家的不同派別皆看重這一說法，因此在不同來源的記錄傳本中都收錄了這句話。[24]第二，雖然《論語》最終的編者是個爭議極大的問題，但我們很難相信書的編者完全沒有對各篇之間出現的重複文句做適度的刪減，否則現在看到的重複文句不會這麼少；因此這位編者看起來也認可「莫己知」的重要性，或是他並不認為這四句話完全是重複、可以相互取代的。[25]

通過上述分析，我們確認了一個討論前提，亦即「不患人之不己知」這一句式在《論語》中的高頻率出現並非偶然，它很可能意味著孔子及早期儒家非常重視這個問題，因此在不同派別、不同脈絡下都對此有所闡述。[26]接下來，我們再對這四則材料所構成的行為原則予以分析。首先，第一則乃是〈學而〉章的最後一條，恰與〈學而〉首章所論及的「人不知而不慍」形成呼應關係，並將整章收尾在「不己知」的基調上，在此孔子倡導我們不要去擔憂自己不為他人所瞭解，而是要將關注的重點轉移到自己是否足夠瞭解他人這一方面；進而第二、三則材料所提出的是，君子要關注的是自身能力是否不足，[27]而非他人是否瞭解自己，這與第一則的方向有所呼應，但相對而言，又更加有收攝回自身的傾向；最後，第四則在一定程度上統合了上述兩種傾向，提出君子應該

24 有關《論語》各篇文本特性及其來源問題的分析與推測，可參見王博，《中國儒學史（先秦卷）》（北京：北京大學出版社，2011），頁 111-123。

25 朱熹在《四書章句集注》中注第二則（14:30）曰：「凡章指同而文不異者，一言而重出也。文小異者，屢言而各出也。此章凡四見，而文皆有異。則聖人於此一事，蓋屢言之，其丁寧之意亦可見矣。」參見宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 156。應該說，朱熹同樣敏銳地注意到了此章四見且文句有異的現象，並認為意味著孔子對此頗有丁寧之意。

26 有趣的是，以古典文獻的解構者著稱的日本學者津田左右吉，曾以《論語》中重複出現的這幾句「莫己知」作為《論語》各篇章的成立、記事內容相互無關聯的「最好證明」，然而我們恰恰可以透過津田的這一觀察看出「莫己知」問題在孔門的普遍性。參見津田左右吉著，曹景惠譯注，《論語與孔子思想》（臺北：聯經出版事業公司，2015），頁 236-237。

27 對於第二則中的「患其不能也」可能存在解釋上的歧義，它有可能理解為自身沒有能力，也有可能理解為他人沒有能力或辦法（理解自己），如果解釋為前者，則與第三則同義，如果解釋為後者，則接近第四則的意思。根據程樹德的考異，則多有古本寫作「患己無能也」，則明為指向自身的說法，本文姑取此義。參見程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），頁 1013。

臺灣大學學術期刊資料庫

通過自我提升而尋求為他人所知。[28]

同樣是以「不患人之不己知」作為主要原則，由此導出的具體行為方向卻可以分化出以上三種，然而我們需要注意到的是，在這三種不同的方向中有一個共通點，就是君子在面臨「莫己知」的狀況下，總是轉而關注自身、尋求自身能力的提升，而不向對方提出任何要求。這是否意味著儒家君子的倫理實踐原則要求脫離與他人的關係，不再關心他人的態度，而僅僅專注於「為己之學」呢？我們恐怕不應做如此狹隘的理解，首先「不患」並不意味著不關心，而是將行動的出發點轉移到自身之上。進一步來說，要理解《論語》中的倫理實踐，豈不是應該從「仁」這一孔門要旨入手嗎？下面我們就通過以下這則討論「仁」的這一著名段落，來追踪儒家對於自他關係的看法：

> 子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（《論語・雍也》6：30）

子貢首先提出「博施濟眾」這樣的崇高理想，詢問孔子這是否達到了「仁」的標準，孔子卻懸置了這樣過於高遠的目標，轉而從平實切身的人己互動活動來界定「仁者」的行為。孔子在此對「仁」的行為原則作出了「己欲立而立人」的明確界定，這意味著一個人若要自我實現、自我確立，則無法脫離與他人的關係，需要同時去關懷他人、幫助他人，並與他人共同成長。[29]實際上，這與呂格爾在《作為他者的自身》中的一個說法十分接近，他在討論倫理問題的那一章裡，提出「我無法自己得到自我尊重，除非我尊重他人如同自己一樣」（Ricœur 1990:226）。[30]這樣看起來，「仁」所界定的自他關係終究是與呂格爾較為接近，都呈現為自我與他人相互承認、相互實現的過程。[31]

---

28 當然，我們不應該忽略這段材料是在君子出處的問題脈絡下提出的，但是正如下文將要揭示的，孔子所屢屢言說的「莫己知」問題本就與不為時用的處境息息相關，故而此處應當並無割裂文脈的問題。

29 伍曉明注意到「己欲立而立人」中「而」字的曖昧性，他認為「而」意味著人與己之間無法分出先後的同時成立性。參見伍曉明，《吾道一以貫之：重讀孔子》，頁65-67。

30 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 226.

31 這種強調自我與他人之關聯性的詮釋進路，可說是當代漢學界的一大主流。杜維明就認為，在儒家的脈絡中，「修身」不可能從人的關聯性（human-relatedness）中孤立出來，而是要在實踐上呈現為一個永不停止的漸進過程。Wei-ming Tu, *Humanity*

臺灣大學學術期刊資料庫

不過，在呂格爾所說的通過他人而確立自我的過程，需要建立在兩者的「相似性」（similitude）的基礎上，換言之，這源自於亞里士多德的友愛模式，是發生在兩個具有相似品德的朋友之間的倫理行為，亦即〈學而〉首章中的第二種關係層次，那麼在「莫己知」的狀況下，君子又要如何面對這第三種關係中的「疏異他人」呢？面對不瞭解君子的他人，「己欲立而立人」的行為原則還能如此順暢地實行嗎？

當然，在這樣進行追問之前，我們還必須面對一種質疑：畢竟《論語》中對於自他關係的正面闡述大多以和樂的友愛模型為主，雖然「莫己知」句式有這麼高的重出率，但這是否僅僅是夫子戒慎恐懼、未雨綢繆之言呢？究竟「莫己知」的自他關係對於孔子、對於早期儒家來說，是否真的有作為一種重要的倫理處境來考慮嗎？是否「不亦樂乎」的友愛模式才是儒家倫理的主要標準，而「莫己知」的情況只是一種被謹慎對待的例外呢？

為了回應這樣的質疑，我們需要重新闡明看待《論語》材料的方法論問題。首先，當我們試圖對照列呂二人與《論語》中的自他關係結構時，雙方在表述方式上顯然是不對稱的，列維納斯與呂格爾都是以當代哲學語言，極有系統性地闡述對於自他關係的觀點，而《論語》中的相關表述都具有高度的隨機性、情境性，無法直接確認其中的主要思想結構。進一步來說，雖然我們習慣性地將《論語》視作孔子本人思想的記錄，然而嚴格來說，我們至今仍無法找到確切的證據來確認《論語》的編定年代與材料來源，因此亦有一些學者認為《論語》中有許多材料不單無法反映孔子本人的思想，甚至還是相當晚出的後世說法。[32]考慮到《論語》這樣的文本特性，當我們在討論《論語》中的思想內容時，與其說是在闡述孔子本人的觀點，不如說更是在呈現早期儒家如何通過記錄、描述孔子這一典範人物的言行，來進行自我認同、自我探索的歷程。在這種意義上，我們不應該僅僅關注《論語》中那些被記錄為孔子所說的片段，而是同時要留意孔子的形象本身如何在《論語》中被描述、被辨識，這同樣屬於早期儒家進行自我定位的重要內容。

通過以上的論證，我們重新打開了一個新的討論方向，亦即要確認「莫己知」在早期儒家自他關係結構的重要性，我們可以通過考察孔子形象在《論語》中的實際處境來予以確認。我們知道孔子一生以恢復周文為志業，輾轉周遊列

and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought, 27-28.

32 在此方面的極端例子是日本學者津田左右吉，他判定《論語》中許多材料晚於《孟子》，甚至抄自《荀子》。參見津田左右吉著，曹景惠譯注，《論語與孔子思想》，頁243-297。

臺灣大學學術期刊資料庫

國而未得重用，可說是處在不被當時的君主賞識的不遇境況。不過在這樣整體的「不遇」境況之下，更重要的是，孔子在《論語》中常常面對他人而陷於「莫己知」的處境：

> 楚狂接輿歌而過孔子曰：「鳳兮！鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而，已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。（《論語・微子》18：5）
>
> 子擊磬於衛。有荷蕢而過孔氏之門者，曰：「有心哉！擊磬乎！」既而曰：「鄙哉！硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣。深則厲，淺則揭。」子曰：「果哉！末之難矣。」（《論語・憲問》14：39）
>
> 子見南子，子路不說。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」（《論語・雍也》6：28）
>
> 子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也！」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者其天乎！」（《論語・憲問》14：35）

首先，結合前兩則材料可以看出，作歌的接輿與聽磬的荷蕢者恐怕都屬於當時有見識的知識階層，換言之，他們跟孔子一樣都對世界有著清醒的認識，按理說他們應該有希望發展出亞里士多德的友愛關係才對，而孔子也有跟他們進行溝通的欲望。然而，當孔子聽到接輿的諷喻，想要下車與接輿溝通、甚至是想要進行自我辯白的時候，對方卻避開了，孔子由此陷入無法消解的「莫己知」處境。在第二段材料中，雖然荷蕢者僅僅通過擊磬聲就聽出了孔子的「莫己知」心境，但他仍僅僅是一個過客，同樣未能與孔子建立實質性的關係。由此可見，孔子在面對同屬知識階層的人時，也常常處於「莫己知」的處境，甚至連自我辯解的機會都沒有。進一步來說，在「子見南子」的材料中，在面對門下愛徒子路時，孔子竟也會遭遇不被理解的狀況，只能訴諸「天」的救濟。同樣的，在孔門中最聰明善辯的子貢面前，孔子也發出過「莫己知」的感慨，並將瞭解自己的希望寄託於「天」。

以上對孔子本人「莫己知」處境的揭示，一方面印證了《論語》中屢屢重出「不患莫己知」告誡的緣由，另一方面也與孔子所描述的良性人己互動狀態，形成了強烈的反差。我們已無法否認，早期儒家通過對孔子形象的認可，而自我界定在「莫己知」的處境之中，那麼「己欲立而立人」這樣的論述是否只是對一種理想狀態的描述呢？應該說，孔子顯然不想停留在「莫己知」的狀態中，

臺灣大學學術期刊資料庫

而是期待著一種相互對待的實現：

> 顏淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志？」子路曰：「願車馬、衣裘，與朋友共。敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（《論語・公冶長》5：26）

我們可以說三個人所表達的志向都與他人有關。子路樂觀地想要取得一定的人生成就，並慷慨地與他人共享；顏回的回答較為謹慎，他或許正是認識「莫己知」的困境，因而將努力的方向收攝回了自身，但求消極性的無過。顏回向來是最符合孔子標準的弟子，但這一次孔子也並不滿足於顏回所提出的過於消極的理想，他本人對自己志向的描述是，希望最終三種不同年齡層的他人，即老人、同齡友人、年輕人，各自以「安之」、「信之」、「懷之」的方式來與他相互對待。這種希望不同類型的他人各自以其適宜的方式來對待的願望，看起來正與我們之前所說的君子「不患人之不己知」的倫理原則形成了對照。[33]

「老者安之」、「朋友信之」、「少者懷之」所構成的世界，這可以說正對應著呂格爾所說的良善「共同生活」的倫理目標，然而孔子在此恐怕也同樣需要面對「非對稱性」問題。首先，根據前面的分析，孔子或早期儒家確實面臨著深切的「莫己知」處境，在其中君子缺乏讓自身為他人所瞭解、承認的機會；其次，面對這樣「莫己知」的困境，以「不患」的態度來「反求諸己」，雖然看起來確實是儒家實踐態度的典型體現，然而如果在此不引入相互對待的正義原則，那麼「老者安之、朋友信之、少者懷之」的世界究竟要如何能夠實現呢？總言之，在以「仁」為核心的儒家倫理實踐中，面臨「莫己知」狀況所採取的「反求諸己」原則，與最終想要實現的不同群體的他人相互對待、共同生活的理想之間，形成了一條裂隙，這條裂隙的兩邊正分別對應著「非對稱性」與「交互性」。當然，「莫己知」處境所產生的「非對稱性」與列維納斯式的「非對稱性」，在發生機制和呈現方式上都有很大的差異，我們很難說《論語》

33 朱熹首先將這句話解釋為以「安」、「信」、「懷」這三種方式來對待老者、朋友、少者，但同時舉出另一說法，即反過來以「安」、「信」、「懷」的方式來對待我，認為也可以說得通，參見宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 82。這種雙向互通的解釋空間至少證明了「安」、「信」、「懷」這三種對待方式在這三種關係結構中都是非常適宜的，有著相互對待的性質，然而從整段話的推演次序來說，若解作老者、朋友、少者之於孔子的對待，似乎更加自然。

臺灣大學學術期刊資訊庫

中的「非對稱性」是由於絕對他者而造成的。然而兩者確實同樣因各自的倫理原則而未直接向他人提出相互對待的要求，並維持著一種不對稱的自他關係結構。我們所要做的不是兩者實質性的異同比較，而是藉由整體問題結構上的相似性，重新來思考早期儒家的倫理實踐究竟如何彌合這種裂隙。

在暫時結束這一階段的討論之前，我們需要再稍稍窺探一個始終被我們遺忘的重要因素，亦即「禮」。在顏回問仁的著名段落中，「禮」不正扮演著舉足輕重的角色嗎？

> 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」（《論語・顏淵》12：1）

引入「禮」的因素之後，首先激起的是極富爭議的「仁禮」關係問題，我們在前言曾對杜維明與何炳棣之間的著名論爭稍有交代，下面再借助這一論爭來呈現其中存在的難題。首先，如果按照杜維明的觀點，那麼「禮」實際上只是「仁」的倫理原則在具體社會脈絡中的實現中介，這恐怕並不能為以上「莫己知」困境的解決帶來實質性的轉機，因為「莫己知」本身就包含在「仁」的原則之中。其次，若按照何炳棣的觀點，則「禮」是特指周文禮制，這樣的理解卻反而開啟了一種誘惑，換言之，如果「復禮」是指恢復周文舊制中「君君臣臣」的等級結構，那麼遭遇「莫己知」的疏異他人的狀況，確實有望通過身份、等級的區隔而得以化解，君子由此只要安於自身所處的社會階層、處在禮制的保護下就好。

然而孔子「克己復禮」的宣稱，真的只是為了讓周文舊制原封不動的恢復嗎？「莫己知」處境所造成的「非對稱性」結構，真的是要通過等級、身份的制度性區分來予以消解嗎？孔子所期望的理想「共同生活」真的只是西周社會的重生嗎？讓我們暫時懸置這一連串的追問，待繼續追踪完列維納斯與呂格爾所提供的解決方案後，再回過頭來重新檢視早期儒家的抉擇。

四、重構「相互性」：第三方與禮物交換

其實對於呂格爾所批評的「非對稱性」之負面性，列維納斯本人也有所察覺，這首先涉及到之前提出的一個問題，為了防止一種藉由理解活動而產生的

臺灣大學學術期刊資料庫

「總體」邏輯，他者始終維持為一個不可被理解、掌握的對象，然而這樣一來，我要如何辨識他者、如何瞭解他者的要求呢？其實在列維納斯晚期的《異樣於存有》一書中反覆進行的工作，就是想要讓不可言說、無法被固定化的那種朝向他者的原初倫理，有一個被解釋、被展現的可能。在此方面，列維納斯提供的一個重要處理方式，就是區分了「說」（dire）與「所說」（dit），前者是直接朝向他者、為他者的言說，是無法被固定化的意義源頭，後者則是作為被說出的、被概念化的語言，是意義固定的、可被清楚地呈現與理解。列維納斯強調，雖然朝向他者的倫理責任直接表現為「說」，而後者則是其持保留態度的存有論的語言，可是為了使自身得以向他者「展露」，「說」卻常常必須將自身借讓給「所說」，如此才有被意義化、被接受的可能，進一步來說，他表明「所說」的問題之所以會出現，正是因為「說」與「責任」要求著「正義」（justice）。[34]

然而為了滿足這一正義的要求，只提供「所說」的可理解性似乎還不足夠，畢竟「說」與「所說」仍僅是對自我單方面而言，整體上的「非對稱性」結構仍然未有真正的改變。因此，更為關鍵的實為列維納斯所說的「第三方」（le tiers）的出現，他指出「第三方」打斷了迎向他者的面對面狀態，正是經由「第三方」，正義才得以開始。[35]這種由「第三方」所帶來的正義到底意味著什麼呢？列維納斯指出，在只存在自我與他者的原初倫理關係結構中，一旦有「第三方」介入，則這「第三方」同時可以作為我的他者，以及他者的他者，使原本自我對於他者的無限責任受到了限制，而正義問題則浮現了出來；[36]換言之，原本在「不對稱性」結構中，我只能單方面地為他者盡無限的責任，可是當自我與他者以外的第三方出現時，由於第三方也是我的他者，因此我對於原本他者的無限責任模式就需要有所限制，另外，在原他者與第三方之間不也有可能形成自他關係嗎？[37]於是原本的自他「不對稱性」結構由此轉入了一個「共同生存」（coexistence）的平面。列維納斯進一步提出，第三方的介入不但使理性與意識得以被要求，更建立起了對於原本「不對稱性」的一種持續性修正（un

34 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 56-58.

35 Ibid., 191. 應該說「正義」以及「第三方」的概念在《整體與無限》中就已經出現，然而在《異樣於存有》一書才得到了更加明確的闡述，呂格爾也因此表達了對後一本書的高度期待。Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 254-55.

36 Ibid., 200.

37 值得補充的是，雖然「第三方」這一概念往往令人想到「我」與「你」之外的第三人稱，然而在列維納斯的思考脈絡中，「第三方」往往是在當前既有的「我」與「他」關係結構之外引入的其他他人。

臺灣大學學術期刊資料庫

incessante correction）。[38]

藉由「第三方」的介入，列維納斯試圖緩解原本的「非對稱性」所造成的問題，並使正義原則得以實現、「共同生存」得以可能。然而或是出於導向「總體」的任何可能性的警惕，列維納斯的讓步仍是較少的，「第三方」是否真正對「非對稱性」結構有所影響呢？自他雙方之間是否仍缺乏實現「交互性」、乃至平等性的可能呢？[39]其實呂格爾在《承認的過程》中對列維納斯這方面的努力亦有所留意，然而在「承認」的主題下，他嘗試提出更為徹底的解決方案。在該書的最後一部分，呂格爾極為迂迴地檢視了胡塞爾（Edmund Husserl）、列維納斯、霍布斯（Thomas Hobbes）、霍耐特（Axel Honneth）、黑格爾（G.W.F. Hegel）等思想家的相關討論，最終他自己卻是藉由法國人類學家莫斯（Marcel Mauss）在原始社會中觀察到的禮物現象，而建構出一套「禮物交換」（l'échange des dons）理論來實現「相互承認」。在其最終方案的提出過程中，呂格爾首先做出了一個重要的區分，他提出「相互性」（mutualité）是有別於「交互性」（réciprocité）的，前者是基於禮物交換現象而提出的，後者則指向經濟活動中的那種平等互惠模式。[40]

我們知道，呂格爾在《作為他者的自身》一書中就屢屢提出實現自他雙方相互對待的要求，可是在其中還沒有對「交互性」與「相互性」進行區分，兩者同樣指涉自他雙方相互對待的行為結構。顯然，這一區分的提出，正是呂格爾新版解決方案的關鍵所在，那麼我們通常不加區分的這兩個概念到底差異何在呢？這就要涉及到有關禮物現象的討論中爭論不休的一個難題，即回饋的義務究竟從何而來？在禮物交換現象中，一般接受贈予的一方確實有著回饋的義務，然而一旦受贈方是按照等價交換原則而回贈禮物，那麼這雖然從客觀上達到了公平對等，實現了一種形式上的「交互性」或「互惠性」，但這樣的「交互性」又與經濟生活中的交換活動何異呢？實際上，這樣互惠式的「交互性」也正是列維納斯想要避免的，這種計算邏輯恰恰會重新導向總體式的理性操作。「交互性」看起來保障了一種形式上的平等，然而這樣的平等往往卻是掩蓋實質上的不平等的欺騙手段。因此「非對稱性」應當被保留，以對抗這種墮落向

38 Ibid., 200-01.

39 我們或許可以說，列維納斯雖然藉由第三方的概念提出了一個非常重要的解決之道，但這部分論述仍給人以某種未有充分展開的感覺，而英國學者 Critchley 則強調可以由此開展出從倫理學到政治學的過渡，並進一步提出一個同時包含了不對稱與對稱的共同體之雙重結構。Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1999), 220-27.

40 Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 360.

臺灣大學圖書館期刊資料庫

「總體」的趨勢。呂格爾對於這種互惠邏輯提出的解套方案是，在贈予與回饋之間有一個「感謝」（gratitude）的環節，「感謝」所蘊含的「承認」意涵使得贈予之後的回饋行為，變成了一次新的贈予行為；因為一個好的接受活動是基於「感謝」而非義務承擔，「感謝」使得受贈者承認了贈予者，進而對對方做出新的一次贈予活動，由此一種承認的「相互性」就達成了。[41]

從呂格爾的上述解決方案中，我們發現一種新的可能性，即在保留「非對稱性」的基礎上實現「相互性」，而非通過取消「非對稱性」來實現「交互性」。在禮物交換現象裡，由於「感謝」這一環節將贈予活動與回饋活動分隔成了兩次單獨的給予活動，因此每一次給予活動都是在「非對稱性」上開展的純粹的倫理性行為，而當兩次的給予被結合在一個禮物交換活動之中後，又使得給予的一方免於不求回報、單純付出的責任重負，因「相互性」的實現而達成了正義與平等的要求。在該書的最後幾頁中，呂格爾明確承認，重新發現我們對原初「非對稱性」的遺忘，將有助於實現「相互承認」，這種「非對稱性」有兩個好處：首先它提醒我們交換雙方各自的不可取代的特質，因此交換的是「禮物」（dons），而非「位置」（places）；其次，它讓「相互性」免於融合性的統合（l'union fusionnelle），使一種公正的距離被保留在其中。[42]

至此，呂格爾藉由禮物交換現象提出的「相互性」，超越了互惠式的「交互性」模式，並同時保留了「非對稱性」的必要結構，這看起來是目前最為完善的一種解決方案了。不過若仔細追問下去的話，仍會發覺這裡面存在著一些未能充分展開的難題，如上所述，分隔開前後兩次的給予互動而使「相互性」得以成立的，是位於中間的「感謝」環節，然而「感謝」為何以及如何能夠發揮這樣重大的作用，則是呂格爾未有言明的。不過這一問題仍需放在《承認的過程》一書的整體脈絡來看待，實際上該書在很大程度上，可視為對德國當代批判哲學的代表人物霍耐特《為承認而鬥爭》（*The Struggle for Recognition*）一書的回應，對於霍耐特在重新詮釋黑格爾哲學的基礎上，發展出民眾因感受蔑視而產生鬥爭動力的學說，呂格爾的提問是，一個主體要何時才會被認為是真正得到了承認呢？[43]如果這一問題無法得到解答，則和平的可能就無法實現，

41 Ibid., 374-75.

42 Ibid., 400-01.

43 值得一提的是，近年來在台灣學界，霍耐特的「承認」理論與中國哲學的對話正持續展開，其中亦有以儒學為主要對話平台的研究，林遠澤在《儒家後習俗責任倫理學的理念》一書的末尾提出霍耐特立基於黑格爾早期法哲學與符號互動論的「道德文法學」（moralische Grammatik），與儒家的禮治正名論非常接近，李雨鍾則藉由霍耐特的「承認」理論，重新在荀子思想中發掘出一種充滿社會動力學色彩的「制禮」

臺灣大學學術典藏資料庫

因此在禮物交換的「感謝」中，呂格爾利用法文「感謝」所蘊含的「承認」之義，為這一問題提供了自己的答案，他認為在禮物交換中，人們獲得了一種有效的承認經驗。[44]

最終來看，雖然呂格爾在《作為他者的自身》一書的序言中，曾解釋他未收錄該系列講座中有關聖經詮釋的兩篇文章，是為了將哲學與宗教信仰分開討論，[45]然而要使通過禮物交換而獲得相互承認的活動得以成立，某種帶有基督教宗教色彩的因素仍不可避免地隱含其中，這似乎又有違其討論原則的初衷。[46]無論如何，呂格爾所展示的朝向「相互性」的進路，仍然大大深化、拓展了我們對「非對稱性」難題的理解，提供了進一步探索的重要方向。[47]現在我們需要藉由這從「非對稱性」到「相互性」的問題結構，重新來思考《論語》中所發生的事情。

五、朝向「相互性」：「復禮」的許諾

在第三節對《論語》中的倫理實踐進行分析時，我們看到「莫己知」所造成的「非對稱性」與朝向老、少、親友共同生活的理想圖景之間，存在著一條裂隙，而初步將「禮」的因素引入之後，似乎提供了一種消解「非對稱性」困境的方法。一旦將人與他人的互動關係，重新放置在「禮」的運作機制之中，

過程。參見林遠澤，《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 335-339。李雨鍾，〈為承認而制禮：重審荀子思想定位的當代可能性〉，《清華學報》新 47 卷第 4 期（2017 年 12 月），頁 621-650。

44 Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 337, 374-78.

45 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 35-38.

46 這涉及到呂格爾有關「愛」如何超越對等邏輯的討論，不過這一面向主要是在基督宗教的話語中展開的，暫不屬於本文處理的範圍，相關的分析可參見沈清楷，〈呂格爾正義與愛——一個未完成的辯證〉，《哲學與文化》第 44 卷第 7 期（2017 年 7 月），頁 45-60。

47 關於呂格爾思路中的種種難題，審查人提供了頗為精彩的分析，茲轉引在此，以饗讀者：主要原因是呂格爾的「非對稱的相互性」企圖在亞里士多德的「內在性倫理」（「相互性」）與列維納斯「先驗性倫理」（「非對稱性」）間找到可能的連結，化解兩邊的問題，但卻沒有很成功（魚與熊掌仍無法兼得）。如作者指出，「要使通過禮物交換而獲得相互承認的活動得以成立，某種帶有基督教宗教色彩的因素仍不可避免地隱含其中。」然而，當須借用到宗教的意涵（如列維納斯倫理中「類上帝」的「他者」）時，呂格爾一切「相互性」論述的努力將又被拉回到他想解決的「非對稱性」問題上（此問題或可在德希達的禮物經濟中獲得一定的解決）。

臺灣大學學術倫理資訊網

則「莫己知」狀況將有望得以避免，因為如果所有人都遵循「禮」的規範來相互對待，那麼令人尷尬的突兀質疑將不再可能指向彬彬有禮的君子，而且若嚴格按照周文禮制的運作規則，則君子因其身份而產生的活動範圍限定，甚至會使其完全不可能遭遇到這樣的疏異他人。實際上在現代西方漢學界，「禮」的關鍵地位無疑已頗受肯定，美國漢學家芬格萊特（Herbert Fingarette）在其名著《孔子：即凡而聖》當中就逆反了仁主禮從的傳統印象，高度標舉「禮」的重要性，認為「仁」不是一個指涉內在自我的心理學概念，而是在「禮」中塑造自我。[48]然而「禮」的引入，又會產生新的疑問。不可否認的是，雖然「仁」所展現出的仁愛之心看起來應該是一種普遍的倫理原則，但是孔子屢屢推崇周文的主張，似乎又把這種普遍倫理重新納入君臣父子的等差秩序之中，那麼「克己復禮」所實現的共同生活世界就只是對西周宗法社會的原樣複製嗎？[49]

德國漢學家羅哲海（Heiner Roetz）對於現代漢學界在詮釋儒學時，過於把決定權重新留給傳統情境與習俗倫理的做法提出了批評，他認為先秦哲學恰恰是在習俗性倫理面臨危機的狀況下誕生的。他進而在儒家「仁」的原則中尋找到符合「後習俗倫理」的金律，認為這一公式不考慮情境、地位和傳統，而是把他人視作具有和自己同等尊嚴的存在體。[50]林遠澤承認羅哲海用後習俗倫理來重新理解儒家哲學的貢獻，然而他進一步指出羅哲海的詮釋過於局限於西方正義理論的理性傳統，而忽略了儒家倫理所具有的關懷與等差之愛。由此，林遠澤梳理了西方學界中正義倫理與關懷倫理之間的論爭，提出儒家倫理學是「強調在愛人之心的推擴中，依據在具體情境中對特殊他人的關懷責任，而逐漸落實介入人我之間的普遍道德義務」。[51]簡言之，林遠澤一方面接受儒家的後習俗倫理特質，另一方面又嘗試看到儒家如何通過轉化周文制度，而發展出一種結合了正義倫理與關懷倫理的後習俗責任倫理學。

48 芬格萊特（Herbert Fingarette）著，彭國翔、張華譯，《孔子：即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002），頁 42。

49 沈清松注意到儒家同時強調「相互性」與「差等性」，前者是一種相互性的慷慨，後者則是有某種限制性，並認為要從這種「相互性」進一步成為普遍性還需要仁的擴充。不過正如下文的討論所顯示的，「非對稱性」並非像「等差性」那樣是一種限制，而是更能與「相互性」構成一種動態式的推擴之實現過程。參見沈清松，《對他者的慷慨：從外推精神看中華文化與基督宗教》（香港：香港中文大學崇基學院神學院，2004），頁 16-17。

50 羅哲海著，陳咏明、瞿德瑜譯，《軸心時期的儒家倫理》（鄭州：大象出版社，2009），頁 4、56、189。

51 林遠澤，《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 85-95，61-72。

臺灣大學學術期刊資料庫

以上的討論無疑為周禮所代表的習俗倫理如何可能轉化為《論語》中的新型「仁禮」結構，提供了重要的理論基礎，然而必須提出的是，以上的討論基本上都預設了人與人之間理想無礙的互動關係，因此爭論的焦點在於如何從特殊他人擴大到一般他人、如何兼顧普遍的正義原則與特殊的等差之愛，可是一旦在這特殊與普遍的轉換之中，一旦發現「非對稱性」結構的存在，則這樣的轉換過程就會被迫中斷。換言之，如果我們之前所揭示的「莫己知」真的構成了早期儒家的真實處境，那麼與疏異他人無法進行良性溝通而只能反求諸己的倫理實踐，就會導致特殊的自他關係本身無法完成，更遑論進一步推擴為普遍的道德義務。在《論語》中所發現的「非對稱性」結構的存在，迫使我們要像呂格爾那樣嘗試去重新尋找結合了「非對稱性」的「相互性」。

在此，我們首先需要從「禮」的角度來重新解釋「非對稱性」的發生機制。之前我們只是在《論語》中確認了「莫己知」這一現象本身的存在，但「莫己知」僅僅是孔子個人或早期儒者的特殊際遇嗎？實際上，在「莫己知」中遭遇的疏異他人，首先意味著來自人原本熟悉的語言脈絡、生活社群之外的他者，在習俗社會的正常運作下，這樣的遭遇是會被各種身份、階層的區隔所避免的，或者是就算兩個來自不同群體、無法相互理解的人實際相遇了，他們也僅僅會按照禮儀的形式性規定來相互對待，而不需要訴諸更深入的溝通行為。然而一旦傳統禮制失去作用，撤去了設立在不同群體、階層之間的形式屏障，那麼人與人就會突然赤裸裸地相遇，換言之，孔子在「莫己知」中所遭遇的是人與他人之間原初的「非對稱性」，而習俗性的周禮則是對於這種「非對稱性」的形式性遮蔽，試圖使人遺忘這種原初的「非對稱性」。[52]然而也正如呂格爾所說的，這種遺忘雖然可以讓人維持形式上的交互性社會行為，卻無法真正達到人與人之間的「相互性」。

52 當然，這其中還遺留著一個問題，就是為何唯獨孔子或早期儒家遭遇到了「非對稱性」呢？我們認為這與儒家「復禮」的態度有關。在封建宗法制度崩解的同時，社會整體結構正在向郡縣集權制轉變，換言之，人在從宗法等級結構脫離之後，馬上又被納入君主的一元人身支配結構之中，這一過程的制度結構分析，可參見西嶋定生著，武尚清譯，《中國古代帝國的形成與結構——二十等爵制研究》（北京：中華書局，2004），頁 442-447。若按照鄭開的說法，這種社會結構的轉變體現在思想觀念上，則是由原本的「德禮體系」轉向「道法體系」，參見鄭開，《德禮之間：前諸子時期的思想史》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2009），頁 392-410。筆者認為，正是因為儒家以「好古」、「復禮」的態度讓自己溢出這一社會、觀念的整體轉換進程之外，重新以「仁禮」而非「道法」來取代「德禮」，所以才遭遇到了未被社會結構所掩蓋的原初「非對稱性」。

臺灣大學學術期刊資料庫

因此，「莫己知」所帶來的就不單單是一種困境，它也同時是一種實現「相互性」、實現真正的共同生活的召喚。孔子對此首先回應的是對待他人的仁愛之情，這種「仁」的原則一方面看起來無助於解決、甚至強化了當前的困境，但另一方面卻正是遺忘的解除，是抵制了同一化的誘惑，重新承認自他之間的原初「非對稱性」。當然，從對「非對稱性」的承認到實現「相互性」的過程，還需要從「仁—禮」互動的完整結構來重新予以看待。

首先，讓我們先思考一下列維納斯所提供的用以修正「非對稱性」的方案，尤其是讓「第三方」介入的構想。其實我們不難在依照禮儀來行使的行為中看出一種公開展示性，也就是說一個遵循禮制的君子的行為就算僅僅是在私人領域進行，也具有普遍的可理解性與公開性。因此，我們可以設想當一個君子依照禮儀來面對他人時，第三方、乃至禮儀所規範的整個共同體成員就都是隱形地在場的，「非對稱性」所導致的無限責任也會因此得到限制，從而使正義原則有望實現。不過「禮」所帶來的這種準「第三方」效應仍只是從外在效果上限制了原本的「非對稱性」，「禮」在此所發揮的作用毋寧說跟芬格萊特的描述頗為接近，[53]但與列維納斯所說的藉由「第三方」作為他者的他者而帶來正義的要求，仍有很大的差別。另外，我們不應忘記，孔子所處的正是所謂「禮崩樂壞」的時代，當時的社會大眾恐怕無法直接遵循這樣一套現成的禮儀規範，而我們也認為孔子所希望的並不僅僅是固有習俗的恢復，因此以上「禮」的運作所帶來的「第三方」效應，只能作為一種理論上的期待。

更為關鍵的還是參考呂格爾所提出的，建立在「非對稱性」基礎上的「相互性」的論證過程，來思考「仁禮」結構是否也蘊含著類似的可能。首先，「禮」與禮物交換雖然不可以直接相提並論，但兩者所對應的社會行為基礎無疑有著類似之處，呂格爾也同樣強調過禮物交換所具有的「儀式特性」（le caractère cérémoniel）。[54]不過真正的重點是，如果說周文禮制原本的運作方式類似於呂格爾所批評的互惠性的禮物經濟，那麼由儒家所重構的「仁禮」關係中，是否也蘊含著呂格爾所開展出的「相互承認」的潛力呢？

為了回答這一問題，我們需要重新注意到在著名的「克己復禮」段落中隱含的一種張力。首先，在「克己復禮」的描述之後，孔子最終對顏回做出的具體行為指示，是完全按照「禮」來開展行為實踐；其次，雖然孔子時代所崩壞

53 馮耀明對芬格萊特完全排除主觀心理因素的詮釋做出了細緻的批評，認為行為的發生仍需人由內省而來的心靈力量。參見馮耀明，〈論語中仁與禮關係新詮〉，《國立政治大學哲學學報》第 21 期（2009 年 1 月），頁 149-154。

54 Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 376.

臺灣大學學術期刊資料庫

的是否真的就是西周原本的完美禮制，這還存在很大的爭議，[55]但孔子不滿於世人未能遵行禮制的態度卻是無疑的，這意味著孔子所認定的「禮」在當時並未被作為整個共同體的共同規範來遵守。[56]然而，如果「禮」已經無法作為集體規範而運作，那麼孔子讓顏回單方面地依禮而行，又有什麼意義呢？在《論語》的描述中，當君子獨自按照「禮」的要求來行事，往往反而會遭致人們的不理解：

子曰：「事君盡禮，人以為諂也。」（《論語・八佾》3：18）

我們需要從另一個角度來思考這一問題。當君子獨自按照「禮」的標準來對待他人時，由於「禮」已經失去了普遍的規範作用，因此他人不會直接依照「禮」來予以回應。然而恰恰因為「禮」之形式運作的停滯，君子的行為成為了一種自發性的行為，乃是基於仁愛之心的純粹給予，而非期待著形式層面上的交互性回饋。在這種情況下，一旦他人最終對君子以「禮」相待，這就不是基於形式上的互惠性要求，而是因為他人承認了君子的行為，並希望予以回應。我們看到，在由於「禮」之規範作用的缺席而造成「非對稱性」上，雙方合「禮」行為的達成乃是基於一種「相互性」承認的實現。

需要補充的是，君子之所以要依「禮」而行，而不完全是單純地依照自己的仁愛之心來隨性給予就好，是因為在孔子的認定中，「禮」的內容蘊含著一種值得肯定的人與人相互對待的合理性因素。「禮」固然未必符合當前人們的行為規則或利益取向，但其中仍包含著對人與人之間的差異與「非對稱性」的承認，當人們因君子的堅持而辨識出「禮」之行為背後的這種精神，就也會自發性地按照「禮」來給予回應。[57]

55 日本學者白川靜就認為，儒家所主張的禮制，實際上是在西周滅亡後，各國為了維持其政治秩序與國際儀禮而制定的，而在西周時期的金文中尚未出現這些內容。參見白川靜著，韓文譯，《孔子》（臺北：聯經出版事業公司，2013），頁 71。

56 佐藤將之認為，孔子是將古習慣稱為「禮」，並以此標準來質疑當時已廣為接受的社會風俗，因此理想的「禮」已經不存在於實際社會習慣中了。參見佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 194-195。

57 當然，這裡面還隱含著一個本文未能充分展開的問題，就是為什麼我們能夠認為孔子所推崇的周文禮制蘊含著這種相互對待的合理性，若從線性的社會進步史觀來說，這種推崇氏族社會遺俗的觀點毋寧是一種倒退。然而日本當代思想家柄谷行人的一個觀點卻能夠為這一問題帶來新的啟發，柄谷行人認為我們不應該僅僅將氏族社會

臺灣大學學術期刊資訊網

然而，儒家君子畢竟只能從自身的「克己復禮」開始做起，至於他人是否真的能夠認可君子的行為而予以回應，這終究是無法預測的。「相互性」的達成或許永遠無法實現。因此，《論語》中的孔子也常常處在「莫己知」的困境之中。那麼他為何又能常常作出充滿樂觀色彩的宣稱，向顏回許諾有朝一日能夠實現「天下歸仁」呢？如果深究這一問題下去，或許我們就會觸及到一個與呂格爾類似的帶有宗教色彩的領域。孔子在門下愛徒面前感受到「莫己知」的絕望時，不正是通過向「天」呼籲來獲得救濟的嗎？孔子、乃至早期儒家對於「天命」的信念，自覺回應「天命」的無限責任，恐怕正是支撐他們在「非對稱性」的艱難中，朝向「相互性」之實現的背後動力：

> 子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《論語・子罕》9：5）

最終我們看到，在朝向「相互性」的「復禮」實踐中，仍是有種對於「天命」的信念支撐著孔子，使他得以堅持面對著「非對稱性」結構中的艱辛，期待終有一天能夠實現「天下歸仁」的理想。[58]不過「天命」的信念並不意味著某種現成的許諾，並不會給予任何實質性的保障，而是會讓儒家君子得以朝著超出自身有限性的目標繼續前行。[59]

的形成看作是集權國家之前的預備階段，而是應該看作是迴避國家社會的最初努力，換言之，氏族共同體所蘊含的「互酬」模式想要抵制國家支配型關係的形成，因此在氏族社會的結構中蘊含著對於我們未來可能性的一種啟示。參見柄谷行人著，林暉鈞譯，《世界史的結構》（臺北：心靈工坊文化事業公司，2013），頁 135。柄谷行人的觀點有其強烈的當代關懷與投射，不過他從社會結構史的角度，重新看待氏族社會的「互酬」模式與集權國家的「支配」模式之間的非線性關係，並認為前者中蘊含著朝向未來的可能性，這種思路或許可以用來幫助我們理解孔子推崇周文的深意。

58 唐君毅在詮釋孔子天命思想時提出，「天命」不宜說成是某種本然、實然的形上本原，而是在自身遭遇中感到一種動態的命令呼召，進而對此命令有所回應。參見唐君毅，《中國哲學原論・原道篇（卷一）》（臺北：臺灣學生書局，1991），頁 118。

59 正如審查意見所指出的，由於「天命」問題的引入，本文的討論在此觸及了「內在性哲學」與「先驗性哲學」的立場判定問題。朝向「相互性」的解決方案主要是一種「內在性哲學」思路，而「天命」思想卻帶出了一種「先驗性哲學」的方向，甚至如審查人所說，有回歸到晚期列維納斯問題結構的傾向。不過在此要強調的是，

臺灣大學哲學論評資訊網

六、結論

本文試圖通過當代法國哲學家列維納斯與呂格爾之間展開的「非對稱性」與「相互性」之爭，重新獲得看待《論語》中「仁禮」結構的切入點。列維納斯基於二十世紀的人類慘痛經驗而提出的他者倫理學，雖然未必與孔子「仁者愛人」的精神完全相應，但是在呂格爾的詮釋與討論中，得以被確認為自他關係中不可忽視的原初「非對稱性」。呂格爾進而在這種「非對稱性」的基礎上，通過重新詮釋禮物交換現象，來開展出一種「相互性」的實現。這種「相互性」並非是要克服、遺忘自他之間的「非對稱性」，而恰恰是要通過「非對稱性」的保留來超越互惠性的經濟行為，進而實現真正的「相互承認」。這種「非對稱的相互性」可以引導我們重新進入《論語》的世界。首先，我們通過《論語》中的「莫己知」現象，確認了以「仁」為核心的儒家倫理實踐中同樣蘊含著「非對稱性」的結構，進而再通過詮釋「克己復禮」的意涵，重新發現其中蘊含著希望對方以「禮」相待的邀請。恰恰是在「禮」的形式規範失效的狀況下，雙方各自基於純粹的仁愛之心而共同完成的「禮」之行為，真正實現了君子與他人的「相互承認」。

在當代社會中，人人平等的原則幾乎已經不證自明。然而，人與人之間的差異，以及伴隨而來的實質上的不平等，則是由古至今從未改變的事實。如果我們將原則上的平等錯置為任何對待關係上的平等，那麼平等原則永遠會被按照利益計算的總體邏輯來宣告其出現的時刻，會被擁有權力的一方自覺或不自覺地操作為壓迫的工具。正視人與人之間的這種不對等狀況，在每一個行為的當下都純粹地給予與接受，從而促成另一方自發性的回應，則有望讓真正的平等在這相互承認的無盡過程中被允諾。

就本文的討論設定來說，筆者傾向於聚焦在《論語》這一文獻內部的「仁禮」結構，來發掘其理論潛力，相較之下，「天命」主題雖然在《論語》已然出現，但未像在〈中庸〉等文獻中那樣成為主導性的論題。因此本文礙於討論脈絡，在此僅僅將其處理為實現「相互性」結構的一種背後動力，而不擬直接將其視作主要解決方案。

臺灣大學學術期刊論文資料庫

引用書目

一、傳統文獻

宋‧朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。

二、近人論著

王博，《中國儒學史（先秦卷）》，北京：北京大學出版社，2011。

白川靜著，韓文譯，《孔子》，臺北：聯經出版事業公司，2013。

伍曉明，《吾道一以貫之：重讀孔子》，北京：北京大學出版社，2003。

西嶋定生著，武尚清譯，《中國古代帝國的形成與結構——二十等爵制研究》，北京：中華書局，2004。

佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，臺大：國立臺灣大學出版中心，2016。

何炳棣著，范毅軍、何漢威整理，《何炳棣思想制度史論》，臺北：聯經出版事業公司，2013。

余紀元著，林航譯，《德性之鏡：孔子與亞里士多德的倫理學》，北京：中國人民大學出版社，2009。

李雨鍾，〈為承認而制禮：重審荀子思想定位的當代可能性〉，《清華學報》新47卷第4期，2017年12月，頁621-650。

杜維明，《詮釋《論語》「克己復禮為仁」章方法的反思》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015。

沈清松，《對他者的慷慨：從外推精神看中華文化與基督宗教》，香港：香港中文大學崇基學院神學院，2004。

沈清楷，〈呂格爾正義與愛——一個未完成的辯證〉，《哲學與文化》第44卷第7期，2017年7月，頁45-60。

狄百瑞（William Theodore de Bary）著，黃水嬰譯，《儒家的困境》，北京：北京大學出版社，2009。

林遠澤，《儒家後習俗責任倫理學的理念》，臺北：聯經出版事業公司，2017。

臺灣大學學術期刊資料庫

芬格萊特（Herbert Fingarette）著，彭國翔、張華譯，《孔子：即凡而聖》，南京：江蘇人民出版社，2002。

柄谷行人著，林暉鈞譯，《世界史的結構》，臺北：心靈工坊文化事業公司，2013。

津田左右吉著，曹景惠譯注，《論語與孔子思想》，臺北：聯經出版事業公司，2015。

唐君毅，《中國哲學原論‧原道篇（卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1991。

程樹德，《論語集釋》，北京：中華書局，1990。

馮耀明，〈論語中仁與禮關係新詮〉，《國立政治大學哲學學報》第21期，2009年1月，頁129-158。

楊伯峻，《論語譯註》，北京：中華書局，2007。

鄭開，《德禮之間：前諸子時期的思想史》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009。

羅哲海著，陳咏明、瞿德瑜譯，《軸心時期的儒家倫理》，鄭州：大象出版社，2009。

譚家哲，《論語與中國思想研究》，臺北：唐山出版社，2006。

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Edited and Translated by Roger Crisp. New York: Cambridge University Press, 2000.

Cohen, Richard A., ed. *Ricœur as Another: the Ethics of Subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Critchley, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1999.

Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1978.

---. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1983.

---. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française, 1990.

---. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 2013.

臺灣大學學術期刊資料庫

Ricoecœur, Paul. *Soi-même comme un autre.* Paris: Seuil, 1990.

---. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2005.

---. *Autrement: Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris: PUF, 1997.

Tu, Wei-ming. *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*. Boston: Cheng & Tsui Company, 1998.

臺灣大學學術期刊資料庫

The Asymmetric Mutuality: From the Debate between Lévinas and Ricœur to the Relation of "Ren" and "Li" in *Analects*

Li, Yu-zhong *

Abstract

Inspired by the debate between Lévinas and Ricœur about the tension of "asymmetry" and "mutuality," this article takes a new perspective of the structure of "ren" and "li" in *Analects*. The challenge from Lévinas is considered by Ricœur the primary asymmetry in the relation of one and the other. To remain this asymmetry, Ricœur, by reinterpreting the exchange of gifts, develops the mutuality that overcomes the reciprocal economic activities. This "asymmetric mutuality" will guide us into a new world in *Analects*. We firstly confirm the same asymmetry in the ethical practice of Confucianism centering on "ren." During the process of interpreting the "kejifuli"(realize oneself to resume the ritual), we can further discover the expectation of receiving responses from the other in terms of "li." It is just on the conditions of the inoperativity of "li's" norm that the two sides, absolutely by each's benevolence, are able to accomplish the behavior of "li" together, which finally leads to the realization of the mutual recognition of Junzi (the exemplary person) and the other.

Keywords: asymmetry, mutuality, Emmanuel Lévinas, Paul Ricœur, *Analects*

* Postdoctoral Research Fellow, Department of Chinese, National Taiwan Normal University. Email: raininglee67@gmail.com

臺灣大學學術期刊資料庫