

「沉默」的獨語——孔子教法中的隱秘維度

單虹澤*

摘 要

在孔子的教法中，存在著一種超越日常語言的向度，其本質上屬於一種神秘的體證默識，帶有鮮明的原始宗教性色彩。從語言哲學的視角看，孔子著眼於語言自身的工具性和不確定性，明確將日常語言限定於經驗世界的範疇之內。而在關涉「性與天道」等超名言之域的形上之思中，孔子強調用默識冥證的方法去體認並傳達，通過不言之教闡發形上的智慧。這種非理性的默識教法對宋明儒學的體驗未發、靜坐等身心修養工夫形成了深遠的影響，與理性化的儒學共同構成儒家傳統的兩翼。

關鍵詞：孔子、超語言、默識、宋明儒學

壹、緒論

在世界諸多宗教傳統中，似乎都存在著一種通過疏離名言文字而以暗喻或行動指示人心的教法，我們稱之為「無言之教」。如基督教中耶穌以稗子、芥菜種等喻天國（太 13：24-50）；佛教認為世間諸法皆系因緣和合而生，本無自體，所謂言語只是虛妄不實的假名，「名是分別妄想所起，亦是眾緣和合假立，汝等於中不應執著」（《大般若波羅蜜多經》卷三八四），「言語已息，心行亦滅」（《大智度論》卷五）；道家也始終強調「道」與言說之間的張力，如老子講「道可道，非常道」（第一章），莊子說「大道不稱，大辯不言」（《齊物論》）。可以看到，這些文化傳統都存在著「可說」與「不可說」兩種教法。對於孔子而言，雖然其自稱「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾」（《述而》），認為對門下弟子坦白無隱，但是我們要說明的是，孔子的教法中其實存在著一條「不言」的隱秘路徑，以至弟子認為有所隱匿，正如劉寶楠所說「夫子以身教，不專以言教，故弟子疑有所隱也」¹。本文試圖通過總結孔子對日常語言的態度，找到「言」與「不言」之間的應用邊界，最終證實孔子在形上維度內始終堅持「不言」的教法，且這種教法對後世宋明儒學的「靜坐」等工夫產生了深遠影響，歸根結底是一種神秘的體證默識，帶有鮮明的原始宗教性色彩。

貳、孔子對語言的態度

在討論孔子的「不言」教法之前，我們首先要分析的是孔子對待語言的態度，藉此判定出可說與不可說的

¹ 南開大學哲學院講師

** 通訊作者：單虹澤

E-mail：807805340@qq.com

¹（清）劉寶楠，《論語正義》，高流水點校（北京：中華書局，1990），頁 274。



應用邊界。我們將主要選取《論語》作為考察的文本，從言與行、言與意、言與德三個方面說明孔子對語言之局限性的認識，以及輕視甚或拒斥言說活動的邏輯運思。

首先，在語言與行動之間，孔子明確表示出「行重於言」的思想傾向。這主要表現為孔子不斷地告誡弟子要「敏於事而慎於言」(《學而》)，「訥於言而敏於行」(《裏仁》)。這是因為，在孔子看來，言說較之於行動更易實現，而語言本身又具有不確定性，不恰當地使用語言將導致個人在社群中失去信譽。所以孔子不斷強調行動對於言說的優先性，「先行其言而後從之」(《為政》)，且使用的語言需要符合行動的規範，名實相須，「故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣」(《子路》)。據此可以認為，相對於語言表述的層面，孔子更看重現實的道德踐履。由此可知，當語言與行動之間出現矛盾時，孔子寧可捨棄語言，也更希望通過力行實踐將內在德性展現出來。

其次，在語言與意義之間，孔子認為語言僅為傳達意義的工具，當意義被主體領會後，語言便不再發揮效用。事實上，「言意之辨」是中國哲學中的一個重大問題，歷來為學者所關注。無論儒道皆把語言看做是意義的工具與附庸，如《系辭》說「書不盡言，言不盡意」，莊子說「語之所貴者意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書」(《天道》)。可以看到，語言的表意局限性特徵已經為先秦學者意識到。孔子的看法，與上述思想相近，他說「辭達而已矣」(《衛靈公》)，即將語言的工具性限於表達意旨，而超越這個限定之外的語言則將可能對意義世界形成扭曲、破壞。在這裏，孔子對語言的使用是極為謹慎的，他意識到當語言以稱謂或文本的方式呈現時，所覆蓋的意義範圍是不確定的，這就會造成語言與意義在內涵上的脫節。所以，孔子僅以語言為傳遞意旨的基本工具，並不以其為探討的終極目的。

最後，在語言與德性之間，孔子始終提防語言對德性的擾亂。在《論語》一書中，孔子多次對「巧言」(花言巧語)做出批判，他認為「巧言」是對踐行仁德的妨礙，非君子之道，「巧言令色，鮮矣仁」(《學而》)，「巧言亂德」(《衛靈公》)。在孔子思想中，似乎先天地認為仁者應該是不善言辭的，而近乎一種寡言木訥的狀態，「剛毅木訥，近仁」(《子路》)，「仁者其言也訥」(《顏淵》)。史華慈即指出，「與蘇格拉底等古希臘思想家重視辯論與解釋不同，孔子的教法缺乏明確的闡明及精確的定義。但是孔子的批判並非指向語言本身，而是指向著失真亂德的『巧言』」²。這有兩方面的原因：第一，若主體以修飾性的語言為目的，自然容易忽視德性的培養，陷入務外遺內之病；第二，主體在生活中養成花言巧語的習慣後，容易在與他人交往中搬弄是非，陷入自私自智之病。孔子有鑒於春秋時亂臣賊子的巧言亂政，故推崇語言的單純性，以彰澄明純一之仁德。

以上，通過簡要的分析，我們看到了孔子對待語言的態度：僅僅著眼於語言的工具性，且提倡精純無飾之辭。我們認為，孔子對語言看似輕視或拒斥的態度實則包含了其慎重對待語言的適用限度的一面。孔子教導弟子，不得不使用語言，在可言說之域內所用之語言應為孔子所指精純無飾之辭。但孔子最為慎重的，是在不可言說之域內錯誤地應用語言。以上分析僅立足於名言之域，尤見孔子對待語言之謹慎，在下文中將看到，如立足於超名言的形上之域，語言的局限性則更為凸顯。面對性與天道的超名言之域，孔子直接放棄了言說之教，轉向一種以默識經驗為特徵的不言之教。

參、默識的形上之思

黑格爾曾指出，孔子所講的知識只是一些「常識道德」，「在他那裏思辨的哲學是一點也沒有的」³。只是一

² Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap press of Harvard University press, 1985, pp.90-93.



些善良的、老練的、道德的教訓，從裏面我們不能獲得什麼特殊的東西」³。這樣的一個判斷將孔子思想定性為缺乏超越性的經驗教條，後世諸多西方漢學家多從其說。事實上，從邏輯方法上講，孔子的思辨程度的確是不夠的，但是並不能因此片面地否定孔子哲學中的形上之思。我們認為，孔子的形上之思在很大程度上並非通過語言或邏輯論證來表詮，而是以更隱秘的默識教法進入超越之維。這種不依賴日常語言的教法容易被理解為孔子少言或不言超越物，以致孔子思想被誤解為重人事而輕天道。這裏要表明的是，孔子不僅沒有遺落對形上學的關注，而且始終通過不言之教闡發形上智慧。

子貢曾經說，「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也」（《公冶長》）。對此，朱子給出解釋，「言夫子之文章，日見乎外，固學者所共聞；至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞者。蓋聖門教不躐等，子貢至是始得聞之，而歎其美也」⁴。「文章」屬於形下的經驗性事物，故孔子可以通過日常語言向弟子傳授；而「性與天道」是形上的超越物，孔子無法通過日常語言來表達，所以子貢自覺不可得聞。「性」在這裏已經不能理解為先秦即生言之「自然性」（human nature）或後世宋儒所言的氣質之性，而應當視為一超越的宇宙本性，或人可與宇宙相契之內在依據，如牟宗三所言，「天命天道是超越的存有，其為神秘而奧密（不說複雜），自不待言。縱使性字所代表者是比較內在而落實的存有，邵堯夫所謂『性者道之形體』，亦仍然是神秘而奧密（在此亦不說複雜）。此是屬於康德所謂『物自體』者」⁵。「天道」或「天命」概念來自古代巫史傳統，至孔子時雖宗教性有所削弱，但其超越性仍然不可忽視，「孔子所說的『天』、『天命』，或『天道』當然是承《詩》《書》中的帝、天、天命而來」，「孔子是由踐仁以知天，在踐仁中或『肫肫其仁』中知之，默識之，契接之，或崇敬之」⁶。由此可知，「性與天道」相關聯的是一超越的神秘之域，與孔子「文、行、忠、信」的經驗性四教成為相對的關注視域。

有學者認為孔子的教法是理性化的，充滿務實的人文主義色彩的，與神秘體驗無關。如芬格萊特（H. Fingarette）指出，「孔子恰恰在本質上是反對神秘的（antimagical），因而，《論語》也缺少神秘性的氣息」⁷。這在《論語》的文本中似乎也可以找到依據，如「子不語怪、力、亂、神」（《述而》）、「未知生，焉知死」（《先進》）。孔子似乎不願回答關於命運、生死、宇宙這些超越經驗知識之外的問題。這就給後世學者造成了兩種印象：（1）社會政治問題是孔子關注的重心。如安樂哲說「孔子重點關心的是社會政治問題，因此他在這一領域發揮了自己最富創見性的洞識……他的貢獻不是闡明一個新的宇宙論，毋寧是把一套既存的預述運用到他特定的社會和政治環境中」⁸。（2）在本體—宇宙論方面道家較儒家更為發達。事實上，孔子在論語中屢言「命」，如「五十而知天命」（《為政》）、「不知命，無以為君子也」（《堯曰》），同時又時常賦予「天」以人格性，表現出一種敬畏心態與宗教直覺，我們絕不可斷言孔子忽視了對超越之域的關注。綜上，我們認為，雖然《論語》及其它文本中並無孔子對咒語及其他神秘力量的直接描述，但孔子既為殷商巫史文化的傳承者，便不可避免地帶有某種神秘思想，以及對超越物（如性與天道）的宗教性體認。

與經驗物和超越物相關聯的是名言之域和超名言之域。上文所言孔子之言教，雖孔子持謹慎乃至拒斥的態度，但此域仍在可言說的限度內；而性與天道指向著形上之維，其所屬當為一超名言之域。楊國榮認為，「當描

³ [德] 黑格爾，《哲學史講演錄》（第一卷），賀麟、王太慶譯（北京：商務印書館，1959），頁119。

⁴ [宋] 朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2011），頁77。

⁵ 牟宗三，《心體與性體》（上）（長春：吉林出版集團有限責任公司，2013），頁189。

⁶ 同上書，頁21。

⁷ [美] 赫伯特·芬格萊特，《孔子：即凡而聖》，彭國翔、張華譯（南京：江蘇人民出版社，2002），頁2。

⁸ [美] 郝大維、安樂哲，《透過孔子而思》，何金俐譯（北京：北京大學出版社，2005），頁245-246。



述、指稱被視為名言指物的主要乃至惟一功能或方式時，無法直接描述或指稱的領域往往便被理解為「超名言之域」⁹。「性與天道」即在此「無法直接描述」的領域之內。維特根斯坦也指出名言難以把握形上之域，「哲學中正確的方法是：除了可說的東西，即自然科學的命題——也就是與哲學無關的某種東西之外，就不再說什麼，而且一旦有人想說某種形而上學的東西時，立刻就向他指明，他沒有給他的命題中的某些記號以指謂」¹⁰。「某種形而上學的東西」即是名言難以範圍之域。故經驗對象與形上之域當區別看待：語言指向著經驗對象，但當涉及形上之域時，就無法通過日常語言來描述。我們可以認為，當孔子試圖向弟子闡明「性與天道」的相關知識時，他發現這種形上之思不同於經驗性的社會和政治問題，難以用日常語言來把握，因此他只能採取「默而識之」的隱秘教法進行傳授。

世界上絕大多數事物都是由語言賦予其內在的意義。人們通過使用語言，以概念賦予不同的對象指稱，並將其區分開，使每一事物具備獨立的意義，「命題是實在的圖像」¹¹。在經驗之域，語言與實在可以形成本源性的聯繫，主要表現為主體對對象進行理性的辨析，可以更充分地把握後者的內涵，達成對對象的理解。但是，語言的局限性也將隨邏輯的展開而呈現，那就是，語言只能以概念的形式把握事物的一個側面，而事物的整體性在此言說的過程中必有所遮蔽。由此觀之，語言只能在經驗層中限於一個片面的視角（當然這個視角可以為主體提供知識），卻不可能從本然性的向度實現對一事物的整體性審思。當我們試圖以整體性思維去觀想、表說一事物時，便已脫離日常語言的應用維度。從古至今，大多數哲人都承認對「道」的言說會導致其與存在的分離，分別心作用下的日常語言無法保證對不可分別的形上之域的全面理解。相反，諸如孔子的「默而識之」這樣的方法卻能夠把握道體的整體性。楊國榮指出，「默而識之既不同於消極意義上的沉默，也不同於外在的語義辨析，它從對象性的認識，轉向內在的自悟，並由此而將對道體的體認，融入主體的意識結構，使之與人的存在合一」¹²。我們認為，無論是「性」還是「天道」，都屬於形上的實體（*metaphysical reality*），更屬於宇宙的本體（*noumenon*）。孔子對「性」與「天道」的認識應該是一種超理性的、直覺的宗教性冥證，「孔子如果能拿仁的默契而知天道與天命，則孔子的生命就會與天命相契，互相感通，天知孔子，孔子同樣知天，這就是超越理性的靈知性，或稱作靜觀（*contemplation*）」¹³。孔子之教法正是將超越的形上實體納入主體意識結構之中，打破語言描述的局限性，以冥覺體認的方式去認識道體。在《陽貨》一章中，孔子欲行「無言」之教，子貢不解，孔子以「天何言哉」釋之。朱子注雲「聖人一動一靜，莫非妙道精義之發，亦天而已，豈待言而顯哉」。孔子以天道喻人道，天生萬物尚且不言，人亦惟有在超越語言的向度中才能夠更好地進入形上之思，如李澤厚稱「正因為超越語言，萬物及人並非被創造者，於是才可能天人同體，人事與天道才同一」¹⁴。在孔子看來，天的「不言」是最好的表達方式，「四時興」、「百物生」都在一種靜默的場域中完成，聖人也應效法天道，以默識的方式體認並傳達真理。

孔子所處之時代，為華夏文明由非理性的巫覡文化向人文理性建立的過渡階段。孔子的思想，具有早期自然理性的特徵，如在道德上要求超離野蠻狀態，強調節制情感，言行合乎社會規範等，這些都表明了一種理性化的人文主義傾向。但是，對非理性的巫術等神秘事物的自覺淡化並不代表在當時已經徹底拋棄了原始宗教神

⁹ 楊國榮，《存在之維——後形而上學時代的形上學》（北京：人民出版社，2005），頁 159-160。

¹⁰ [奧]維特根斯坦，《邏輯哲學論》，賀紹甲譯（北京：商務印書館，1996），頁 104-105。

¹¹ 同上書，頁 42。

¹² 楊國榮，《心學之思——王陽明哲學的闡釋》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁 161。

¹³ 陳復，〈由冥契主義的角度簡論孔子的思想〉，《國學論衡》第五輯（2009年7月），頁9。

¹⁴ 李澤厚，《論語今讀》（合肥：安徽文藝出版社，1998），頁 413。



性思維。我們從孔子的「天命」等觀念可以看出，孔子的思想中不可避免地保留了理性人文化的宗教精神，「人文實踐的理性化，並不企圖消解一切神聖性，禮樂文化在理性化脫巫的同時，珍視地保留著神聖性與神聖感」¹⁵。我們完全可以宣稱，孔子這種默識體認的認識方法，即為非理性的宗教神秘經驗之遺留產物。這種神秘經驗的遺留，正是表明在孔子時代自然宗教向理性宗教過程中，仍存有對超越實在的關注。在孔子踐仁以遙契天命的進路中，無疑可看到以「不言」之智測成就超越的生命德性一面，而這種不言之教的超越性對後世宋明儒的體道工夫形成了深遠的影響。

肆、孔子不言之教對宋明儒學的影響

宋明儒學較之於秦漢儒學，更重視靜觀與內心體悟的修養工夫。這種功夫的目的是通過冥想與澄明心體，使存在者覺知天道本體。張岱年曾明標中國哲學有「重了悟而不重論證」的特點，亦即「只重生活上的實證，或內心之神秘的冥證，而不注重邏輯的論證」¹⁶。實際上，儒釋道三教中的很多修養工夫是超邏輯、超語言的，只在單純的行動或內心的體證中證成。一般認為，宋明儒修養工夫的超語言特徵，來自佛教尤其是禪宗「第一義不可說」的影響。如僧問馬祖道一：「『和尚為什麼說即心即佛？』」曰：「『為止小兒啼。』」曰：「『啼止時將如何？』」曰：「『非心非佛。』」¹⁷ 慧能也說「故知本性自有般若之智，自用智惠觀照，不假文字」¹⁸。這些教法都強調眼下頓悟，不訴諸語言文字，當下直接體道。宋明儒學對此吸納借鑒頗多，並依此改造儒學自身的實踐工夫。不過這裏需要指出的是，除了佛教（包括道教）以超越語言文字為特徵的修養工夫對宋明儒學的影響外，孔子的「不言之教」同樣對後者產生了深遠的影響，這是儒學內部一以貫之的傳統。

首先，宋明儒者如孔子一樣，在語言的使用上多表現為「慎言」的態度。如橫渠對以不當之言語開玩笑的否定，認其為不敬，「戲謔直是大無益，出於無敬心。戲謔不已，不惟害事，志亦為氣所流。不戲謔亦是持氣之一端」（《經學理窟·學大原上》）。小程子也認為言語的審慎與輕率與內心是否通過涵養而有主定相關，「心定者其言重以舒，不定者其言輕以疾」（《河南程氏外書》卷十一），故強調「『慎言語』以養其德」（《程氏易傳·頤傳》）、「須是養乎中，自然言語順理」（《河南程氏遺書》卷十八）。陽明更是指出，後世教法一味向外口耳傳教，儘管能通達對對象的認知，卻難免摻雜私欲，以致「支離瑣碎」或「義襲而取」，「今卻只從言語文義上窺測，所以牽制支離，轉說轉糊塗」（《答友人問》），「今只管講天理來頓放著不循；講人欲來頓放著不去；豈格物致知之學？後世之學，其極至，只做得個義襲而取的工夫」（《傳習錄上》）。由上可知，宋明儒對語言及其使用的態度，和孔子的見解基本是相同的，即認為：（1）語言（尤其是戲言、巧語等）不應被濫用。（2）語言在體道過程中往往形成障礙。（3）學者應慎言或寡言以涵養德性。這些觀念是循著孔子以至於《學》、《庸》一路下來，體現出儒家對語言之不確定性的拒斥。以這些觀念為基礎，在體道與傳教上宋明儒者也和孔子一樣試圖通過日常語言邊際之外的方法進行。

其次，宋明儒者通過不依賴語言的「體驗未發」與靜坐等工夫體道，這與孔子的「默識」之教是一致的。根據語言自身的不確定性，宋明儒者往往將為學之方分為口耳之學與身心之學。口耳之學包含著傳道者的言說與被傳道者的傾聽，多應用於求索具體知識層面。身心之學則更多依賴心靈的自覺踐履，即通過言說之外的身

¹⁵ 陳來，《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009），頁14。

¹⁶ 張岱年，《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982），頁8。

¹⁷ （宋）頤藏主編集，《古尊宿語錄》，蕭蓬父、呂有祥點校（北京：中華書局，1994），頁5。

¹⁸ （唐）慧能，《壇經校釋》，郭朋校釋（北京：中華書局，1983），頁54。



體力行，形成對超名言之域的體認。孔子以「性與天道」為超越存在，與儒家宗教傳統中言本體之「維天之命，於穆不已」、「上天之載，無聲無臭」一以貫之，其在川上言「逝者如斯夫，不舍晝夜」正是體驗道體之運行不已、自強不息。此為一種以不言之默識證悟無聲無臭道體的身心之學。宋儒如李侗、朱子「體驗未發」之工夫與此種體驗相近，「講誦之餘，終日危坐，以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象如何，而求所謂中者」（《朱文公文集》卷九十七）。這種工夫從本質上講是直覺主義的，要求體驗者超越言語描述，直接進入體證天道的高度精神自覺之中。在靜坐工夫上，宋明儒也展現了超語言、超概念的特徵。以往學界多認為宋明學者的靜坐修習來自佛老，但事實上孔子默識體認的精神同樣為儒門內部傳承，只不過在孔子那裏並沒有明確涉及靜坐，陳來即指出，「『靜坐』本身並沒有什麼『佛』或『道』的屬性，任何精神傳統中都可以容納靜坐（sitting meditation）為一種修養方法」¹⁹。靜坐工夫中「歸寂以通感」、「澄默而內觀」的精神在宋明儒者中得到了很大提倡，如伊川每見人靜坐，「便歎其善學」（《二程外書》卷十二），朱子也講「始學工夫，須是靜坐」（《朱子語類》卷十二）。到了明代，這種修持工夫被推至頂峰，如白沙「絕意科舉，築春陽臺，靜坐其中，不出闕外」（《明儒學案·白沙學案上》），陽明亦強調心體不可以名言析之，「心之精微，口莫能述」（《答王天宇》）。這種情況在陽明後學中愈演愈烈，學者不重言辯解析，多從事於內心證悟或人事磨煉，為追求神秘體驗而「忘言忘境」，遂成王學末流之弊。直至天啟年間，中國近三百年學術的主潮才「厭倦主觀的冥想而傾向於客觀的考察」²⁰。我們認為，宋明儒者在此修養過程中關注的重點不在於如何坐，而在於對靜的體察，這其中包含了儒者的價值立場。如周濂溪講「聖人定之中正仁義而主靜」（《太極圖說》），便未言及靜坐，而「中正仁義」的靜，顯然與佛老的傳統不同。這種追求靜默的精神是來自於先秦儒家的，與孔子的默識體認之教存在著千絲萬縷的聯繫。

概而言之，宋明儒學在吸收了佛老在神秘體驗與精神修養上的靜默主義之外，始終未曾偏離儒家修養論中的超語言傳統。儒家對天道的體察是一種整體性直觀，從孔子迄於宋明都是如此，當我們將其視為一種宗教性的心理體驗時，就必須與可訴諸於名言的普遍化的宗教宣講區分開來。從孔子到晚明王學，無不承認超越的天道非言語所能道盡，只能在超名言的靜悟中默識體認，不過宋明儒者常被指摘這種心理體驗方式「近於佛老」，故學者往往更多關注佛老對宋明道學的影響，而忽視了儒家內部一以貫之的傳統。我們認為，這種心理體驗本質上是非理性的，與理性化的儒學共同構成儒家傳統的兩翼。

伍、結論

哲學始終在終極意義上觀照和討論世界的存在與人的存在，而對於存在的考察則先天地涉及名言的問題。對存在的精神性領會包括獲取知識與通達智慧兩個方面，前者指向對經驗領域的認識，後者則內在地引向世界的統一性原理與發展原理。與這兩個方面相關的是名言與超名言的關係，哲學史上的諸多問題便圍繞這一關係而展開。對經驗領域的認識是必要的，它不僅與思想理論建構相關，更關涉到對名言本身的反思。然而，名言之域畢竟是有限的、相對的，其對於存在的理解只能建立在經驗活動的基礎之上。因此，超名言之域是對名言之域的補充和完善。把握世界的世界的統一性原理與發展原理，則必然要求人突破有限、相對的視域，將追求智慧之境作為哲學研究的頂點，其本質上也是對名言之域的超越。從名言之域走向超名言之域，即意味著由知識向智慧的飛躍。奧托指出，宗教的神秘基礎與背景「只能被誘導、被激發與被喚醒。單靠詞語或外在符號是

¹⁹ 陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991），頁 295。

²⁰ 梁啟超，《中國近三百年學術史》（北京：東方出版社，2004），頁 1。



很難做到這一點的，相反，我們必須求助於所有其他情緒、感受得以傳達的那種方式，求助於能洞悉他人心靈的那種想像性同情力」²¹。儒家雖然不是西方意義上的宗教，但是當我們以孔子為對象，試圖追尋一種根源性思維的時候，又會看到孔子的「不言之教」本質上屬於一種神秘的體證默識，帶有鮮明的原始宗教色彩。對於孔子而言，認識不僅限於經驗領域，它在更為根源性的意義上指向著包括「性」與「天道」在內的超驗之維，後者也就是存在的超名言之域。只有當主體從有限、相對切入無限、絕對的視域，才能真正將「性」與「天道」凝化為內在的精神結構，達到物我、主客統一的境界。這個境界就是排除了全部精神的自然、經驗的智慧之境。通過對孔子「不言之教」的研究，我們瞭解到孔子能夠正視日常語言的局限性，且在傳授超名言之域的知識時始終堅持默會心解，這種教法同時對宋明儒的身心工夫產生了深遠的影響。可以說，孔子的確沒有建立黑格爾意義上的體系化形而上學，但是其學說卻無疑具備著超語言、超概念的形上之思。

參考文獻

一、古籍文獻

1. (唐)慧能，《壇經校釋》，郭朋校釋（北京：中華書局，1983）。
2. (宋)朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2011）。
3. (宋)蹟滅主編集，《古尊宿語錄》，蕭蓬父、呂有祥點校（北京：中華書局，1994）。
4. (清)劉寶楠，《論語正義》，高流水點校（北京：中華書局，1990）。

二、專書

(一) 中文

5. 梁啟超，《中國近三百年學術史》（北京：東方出版社，2004）。
6. 牟宗三，《心體與性體》（上）（長春：吉林出版集團有限責任公司，2013）。
7. 張岱年，《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982）。
8. 李澤厚，《論語今讀》（合肥：安徽文藝出版社，1998）。
9. 陳來，《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009）。
10. 陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991）。
11. 楊國榮，《存在之維——後形而上學時代的形而上學》（北京：人民出版社，2005）。
12. 楊國榮，《心學之思——王陽明哲學的闡釋》（北京：中國人民大學出版社，2009）。

(二) 英文

13. Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap press of Harvard University press, 1985.

(三) 譯作

14. [德]黑格爾，《哲學史講演錄》（第一卷），賀麟、王太慶譯（北京：商務印書館，1959）。
15. [美]赫伯特·芬格萊特，《孔子：即凡而聖》，彭國翔、張華譯（南京：江蘇人民出版社，2002）。
16. [美]郝大維、安樂哲，《透過孔子而思》，何金剛譯（北京：北京大學出版社，2005）。
17. [奧]維特根斯坦，《邏輯哲學論》，賀紹甲譯（北京：商務印書館，1996）。
18. [德]魯道夫·奧托，《論「神聖」》，成窮、周邦憲譯（成都：四川人民出版社，1995）。

三、期刊論文

1. 陳復，〈由冥契主義的角度簡論孔子的思想〉，《國學論衡》第五輯，2009，頁1—27。

²¹ [德]魯道夫·奧托，《論「神聖」》，成窮、周邦憲譯（成都：四川人民出版社，1995），頁70。

