

宏觀視野

- 1 當代中國的文化「三統」與儒學「四向」——對近三十年大陸儒學發展的一個初步觀察
何懷宏
- 7 當前中國大陸「無主體熟人社會」與儒學「下鄉」之可能
吳重慶
- 13 理一分殊與道統的建立
劉述先
- 17 從全球化時代的新視野看朱子的「理一分殊」說
黃俊傑

多元觀點

- 19 觀點、視角與思想譜系——關於孟子性善論的思想史解讀
丁為祥
- 21 荀悅天人觀釋義
龔建平
- 23 司馬光《中庸》詮釋過程中對「性」字的二重性理解
郭曉東
- 25 「親民」抑或「新民」：從傳統到現代
陳立勝
- 27 浙江陽明學派的興衰——以錢緒山、王龍溪關係為主線
錢明
- 29 利瑪竇與儒家
夏伯嘉

- 33 晚清耆儒俞樾在明治日本
王寶平
- 35 呼喚宗教和科學寬容——蔡元培教育思想發展的三個階段
袁征
- 37 李惠儀先生演講側記
陳建男、張俐盈
- 39 An Eye for an Eye: Art, Memory, and the American War in Viet Nam
Viet Thanh Nguyen

計畫近況

- 41 東亞經典與文化研究計畫
- 43 東亞民主研究計畫
- 45 全球化研究總計畫
- 47 東亞法治之形成及發展：對東亞法治理論、體制與實踐之整合法學研究計畫
- 49 華人的主觀與我觀：跨學科及跨文化研究計畫
- 51 生產力與效率：從東亞邁向全球化研究計畫

院務新訊

- 55 新近出版品介紹
- 57 院務短波
- 61 院內大事紀

【宏觀視野】

當代中國的文化「三統」與儒學「四向」 ——對近三十年大陸儒學發展的一個初步觀察⁺

何懷宏*

一

我在二〇〇〇年提出用「三種傳統」的概念來概述正影響和塑造著當代中國大陸現實與未來的三種主要文化力量或基本因素，¹亦即：一是兩、三千年來，以孔子或儒學為主要代表的中國歷史文化傳統；二是近代一百多年（主幹是二十世紀）的先是啟蒙、後是革命的思想政治傳統；三是近二、三十年來，改革開放、市場導向的社會經濟發展的新「傳統」。或可簡稱為「千年傳統」、「百年傳統」和「十年傳統」。

「千年傳統」的社會信仰體系或可說是「天地君親師」；社會政治結構或可說是「尊尊」、「賢賢」、「親親」；而基本社會倫理則是「三綱五常」，這其中都含有一

種差別或等級秩序的意義。以上是從社會的角度觀察，而作為千年傳統的主要思想學術代表的儒學，除了「外王」的一面，又還另有其精微高深的「內聖」一面，亦即它還是一種「希聖希賢」的「為己之學」。儒學雖被「獨尊」，但它本身又還是一種相當具有包容性的思想，所以，道、釋乃至法家等派的思想也有頗大的存在活動的空間，乃至構成一種互相吸納和客觀互補的關係。

「百年傳統」在大陸不像「千年傳統」那樣完整連貫，甚至可以從其中析出兩種相當不同甚至緊張對立的時段和傾向，先是從十九世紀中葉和西方大規模碰撞之後直到五四運動的「啟蒙傳統」；後是在這之後一直到「文革」的「革命傳統」。當然，它們又都還是共同屬

⁺ 本文係二〇一〇年六月八日本院儒學討論會內容。

* 北京大學哲學系教授。

¹ 「三種傳統」最早的提出見我二〇〇〇年四月給北大新青年網站所寫的〈寄語〉，詳細的論述請參見拙作：〈中國三種傳統的認識與選擇〉、《精神歷程·序》、〈三千年與三十年的匯流〉、〈後奧運的文化中國〉等文。

於「現代性」的範疇，只不過後者像是作為過渡時代的「非常態」，而前者像是「現代性」的常態。它們都追求作為「現代性」一個主要標誌的「平等」，但「啟蒙傳統」所追求的主要是所有社會成員基本權利的平等，尤其是政治權利和思想自由的平等，或者說是追求「民主」和「科學」；而「革命傳統」所追求的是更廣泛也更徹底的社會平等，尤其是經濟的平等，且為此將人們區分為不同和對立的階級，因而在手段上不惜流血，主張暴力革命，乃至在奪取政權後繼續實行「無產階級專政下的繼續革命」。

「十年傳統」實際也可以說是包含在「現代性」的範疇之內。² 它的目標是中國從近代以來就一直追求的「富強」。但近代以來的中國一直沒有找到能夠導致富強的道路和手段，甚至還可以說出現了很大的曲折，大陸直到二十世紀七〇年代末轉向改革開放和以經濟建設為中心，且在九〇年代市場經濟全面鋪開，才在近二十年有了社會經濟的飛躍發展和人們生活的大幅改善。

這「三種傳統」在時間上接續的關係並不意味著在思想意蘊和價值主旨上的接續，甚至恰恰相反。「百年傳統」正是從不滿「千年傳統」而試圖「開新」開始的，後來更演變到以「反傳統」的姿態出現，在「無產階級文化大革命」中更是試圖和這一舊的中國歷史文化傳

統實行「徹底的決裂」。甚至在「百年傳統」之內，「革命傳統」也是一直將「啟蒙傳統」斥為「資產階級」的東西予以否定和批判的。而改革開放的「十年傳統」則又是以否定「文革」、「撥亂反正」為口號開始起步的。³

從中國社會目前的情況來看，這三種力量自然也不會是平等或平衡的「三分天下」，而是錯綜複雜，甚不平衡。其各自的影響力甚至也可以說是一種和時序和時長相反的次序。但它們又都還活躍的存在。「十年傳統」自然是一種「現在進行式」，是一種最當令的、裹脅了社會上幾乎所有人、方興未艾的潮流，也是政府關注的持續中心點，甚至是政治合法性的主要來源。「百年傳統」中的「啟蒙傳統」的一些理念也開始活躍地復現於當前的社會和政治生活之中，而「革命傳統」所提供的政治架構和意識形態的門面也還在起作用，甚至「毛澤東的思想遺產」也有重振之勢。但總的說，其中最激烈的革命、鬥爭和造反的觀念這些年是消退多了。而「千年傳統」更是早已退出了政治領域，隱退到了更深更後的價值取向和一些生活方式、習慣的層面，但其整體尤其是儒學在經過百年的摧殘之後，在近二、三十年在大陸也的確又開始了某種復興。通過這樣「三種傳統」的描述性範疇，或可有助於我們把握和理解儒學的地位及和其他思想傳統的互動。

2 所以，如果要說真正嚴格狹義的傳統還是「千年傳統」。但如果我們要統觀塑造現實的主要力量，則不妨都稱之為「傳統」，而且，不僅「百年傳統」的確也已成爲一種近代「傳統」，甚至「十年傳統」的因素也可以說在不斷迅速地變爲「傳統」——變爲我們創造「歷史」的可用資源或限制因素。

3 有鑒於此，我對甘陽後來在二〇〇五年提出的「通三統」的主張持一種相當懷疑的態度，尤其是他的「通三統」中將「百年傳統」實際上比較單一地理解爲「革命傳統」，且主要是毛澤東執政期間的「革命傳統」。我以為，鑒於「三種傳統」事實上所呈現的緊張，至少作爲學者，可能首先需要做的不是試圖去「通三統」，而是「析三統」——即仔細地分析這三種「傳統」的各種成分、結構和關聯。而談到行動主張，我也可能更傾向於推動由「匯二流」到「通三統」，或者說由「匯二流」而「通三統」：即首先是考慮「三千年」和「三十年」的匯流，因爲，中國首先要解決一個生計問題或者說吃飯問題、溫飽問題、以至體面生活問題，這大概是所有思想傳統都要優先考慮的，而這似乎捨市場經濟之路而莫由；其次，「十年傳統」作爲一個「正、反、合」三個階段的一個「合」，或者說，作爲一個從「千年」到「百年」的一個「合」、作爲一個激烈動盪階段之後的反思和總結，它實際上已經包含了前此「百年傳統」，尤其是包含了「啟蒙傳統」的許多因素，諸如人人機會平等、基本權利的平等、經濟自由等等。而以上無論民生還是機會平等、經濟自由的理念，都是「千年傳統」本來就有或不難調整得與之相容的。

二

按上述對三種「傳統」關係的描述，儒學及其代表孔子作為「千年傳統」的主要代表，在近一百多年裡自然遭到猛烈的衝擊，不僅「花果飄零」，乃至「奄奄一息」。這種否定和批判在大陸「文革」前期的「破四舊」和後期的「批林批孔」運動中達到了最高點。

隨後，在啟動了改革開放的二十世紀八〇年代，儒學不再遭到政治的批判，但也不受社會的重視，當時的知識界主要是打開大門再一次接受「新潮」——其實也就是「西潮」。但是，應該說對儒學的研究在八〇年代就得到了相當的恢復，劫後仍存的一些著名儒者學人像梁漱溟、馮友蘭、張岱年等也重新發生影響。中國文化書院曾經在全國招生數萬人。在打開大門之後，大陸學者發現臺、港及其他地區的海外新儒家不僅保留了儒學的生機一脈，⁴ 而且有因應時代的重要思想推進。但是，大陸真正新一代的儒學和儒家在這十年間可能還只是學習和萌芽期。我這裡所說的儒學「四向」，主要還是著眼於從九〇年代以後才真正開始有獨立意義的、成長和分化成形的儒學思想學術傾向。這裡面固然是有一種傳承和定向，但也得承認，在此所說的「四向」並非明確一貫、有自我意識的學派或流派，其表現者其實多還是一些分散的學人。儒學「四向」的說法除了表示他們在服膺或敬重儒學上是一致的之外，⁵ 還表示它們各自也另外表現出一些共同的特點，這種區分的相同點或劃分標準，可以說主要是從他們對儒學的不同態度或工作取向、

或還加上實際達到的學術成果和社會影響來觀察的。這樣，我就嘗試將大陸近年來的儒學發展分成以下四種傾向：

1. 信仰的儒學

這方面的一個主要代表是蔣慶，⁶ 或還有北大張祥龍及其兄長張祥平、王達三等，以及學界以外的一些民間人士。這一系的特點是不僅以儒家學說為個人信仰，乃至欲以之為一種唯一的宗教似的信仰、一種國家或社會的宗教（在後一點上不完全一致），他們也都試圖恢復原汁原味的儒家思想，包括等級禮教，所以，也常常被稱之為「儒家原教旨主義」。他們多主張讓孩子尊孔讀經，自己個人也身體力行，知行合一，甚至不是很重視書齋裡的學問。同時也不是只關心個人心性，而也強烈地關注社會制度。

我這裡以蔣慶為例。他是一個革命幹部的子弟，當過兵，高考進入西南政法學院學法律，後又到西風最烈的深圳特區任教，但他卻置這些而不顧，執著地追求真知。他最後選擇信仰儒家並非是突然皈依，而是經歷了一個先是迷戀新馬、隨之西學、包括接觸基督教，最後才皈依儒家的長久追索過程。他的轉折的確受到了梁漱溟、牟宗三等本土和海外新儒家的影響，但是，也帶有一些不同於他們的全新的時代和社會特點。他後來更關注政治儒學，又幾乎是以民間一己之力在貴州陽明悟道處籌款興建陽明精舍。他否定西方民主政治的普世性，認為今日欲再造中國政治制度，必須超越

4 像臺灣的社會還在相當程度上保留了儒家的生活傳統和禮儀。

5 故此我不把批判者對儒學的研究包括在內，這不僅是因為他們並不把自己的學術視作屬於儒學的範疇，也因為他們的態度和批評多還是承啟蒙或革命的傳統而來。另外，不僅並非某一「向」就固定地包括某些人，也並非每個人都固定地屬於某一「向」，而是可能在不同的時間甚至著作中有所變化。一個人可能對儒學有一種信仰，但一段時間裡主要做的是轉化的工作，一段時間裡主要做的是詮釋的工作，甚至還有普及的工作。「四向」的劃分主要是試圖描述當代儒學範疇中的四種主要思想學術傾向，雖然最後我們也許仍可以按其重要傾向將某位學者劃歸某一流派。

6 對各系我儘量舉出我所認為的主要代表，但由於視野所限，可能還是會較多的舉出我比較瞭解的學友或同事，包括以我熟悉的北大同仁和我自己的工作為例，而且主要是描述二十世紀五〇年代以後出生的學者，這樣雖然也提及傳承和兩岸互動，但可能還是掛一漏萬。

西方民主，回歸儒家本原，並為此力倡本土傳統的「王道政治」。他又傾兩年之力，編選《中華文化經典基礎教育誦本》十二冊，推動兒童讀經運動。我以為，從身體力行和儒家氣象的角度來看，假如說梁漱溟是從傳統文化土壤中產生的最後一個舊儒家；那麼，我們或可以說，蔣慶是從革命土壤中反激出來的第一個大陸新儒家。

2. 轉化的儒學

所謂「轉化」，我這裡是指這樣一種學術思想傾向，一些雖然也是服膺或敬重儒學的學者，他們認為一些可能是最先產自西方的價值、制度諸如自由民主、憲政法治、公民權利和義務等等，不僅是現代社會之大勢所趨，同時也的確具有某種普遍的正當意義，所以，他們雖然主要還是尊重和借重傳統的儒家思想資源，但也努力借鑒西方的思想資源，並認為對傳統的思想學說還是要做一番細緻轉化的工作，才能比較方便地和現代社會接榫。而這種轉化工作其實還有一個可能的意義則是：它還可用來調整和修正西方的一些制度和觀念。

這方面的工作，像海外新儒家牟宗三曾試圖從傳統中「開出」民主；徐復觀等也在使儒家思想與自由主義結合方面做出了貢獻。而大陸的老一代學者如馮友蘭所寫的《貞元六書》，新一代學者如鄧小軍一九九五年出版的《儒家思想與民主思想的邏輯結合》，還有像最近陳明、秋風等對憲政與儒學的討論等都是其表徵。不過，我這裡想主要以我的工作為例。

我所做的工作分為兩個方面：一方面是作為社會成員的個人倫理的構建，我在《良心論》一書⁷中認為，傳統的良知和心性理論因為主要是用作少數君子「希聖希賢」的「為己

之學」，無法直接成為現代社會的個人倫理，所以必須從一種普遍的觀點出發，對傳統的德性和義務做一種面向社會的所有成員的轉化工作。但是，先儒對「惻隱之心」的論述，也可以說為現代道德的奠基提出了一條有別於西方觀點的新路。另一方面的工作是歷史正義和制度倫理的探討，我在《世襲社會及其解體》和《選舉社會及其終結》兩書中，⁸分別探討了從西周到春秋和從秦漢到晚清的社會形態，我認為中國從察舉到科舉的發展，實際上使中國的社會結構從一種封閉的等級結構，轉變為一種流動或開放的等級結構，在相當程度上實現了一種政治的機會平等。但是，這種機會平等在過去就要遭遇困境，到了近代更無法維持而不能不走向終結，為了富強，教育必須走向全面的開放，而不僅是通過人文知識來選拔少數政治家。古代選舉制度也不能不向現代普選制度轉變。但是，我也分析了古代選舉所表現出來的「賢賢」理念，以及從一種「君主下的賢賢」走向一種「民主下的賢賢」的可能性。

我在個人倫理的構建方面受到了牟宗三思想的直接刺激，後來並發現這種構建和梁啟超的新民學說有一種遙相傳承的關係；但我同時也受到了西方義務論、尤其是康得思想的強烈影響。而在制度倫理方面，我想我從陳寅恪對制度的重視、錢穆對中國歷史制度精神的闡發等思想得益甚多，但同時也受到了像羅爾斯、托克維爾、韋伯等西方學者的影響。

3. 詮釋的儒學

我這裡所說的「詮釋」是指一種對傳統儒學進行細緻的分析梳理和解釋引申的工作，

7 何懷宏：《良心論：傳統良知的社會轉化》（上海：三聯書店，1994年初版）。

8 何懷宏：《世襲社會及其解體：中國歷史上的春秋時代》（北京：三聯書店，1996年）；何懷宏：《選舉社會及其終結：秦漢至晚清歷史的一種社會學闡釋》（北京：三聯書店，1998年）。

這種工作主要不是以面向現代的思想轉化為主旨，而是以說明歷史真相或闡釋真知為主旨。所以，它是更純粹的學術工作，也可能包括了最多的研究儒家的大學和研究機構裡的學者，其中佼佼者舉不勝舉。這種詮釋更重視古人的思路和學派的源流脈絡，但它又和古代的詮釋有了很大的區別，它不止是梳理和考證，它也要求一種現代的眼光、現代的知識訓練來進行一種現代意義上的富有新意和創意的解釋。像胡適及馮友蘭在「照著說」階段所寫的中國哲學史、張岱年所寫的《中國哲學大綱》或都屬於這一類工作。而在新起的一代學者中，我想主要以陳來為例。

陳來沒有再寫系統一貫的多卷本中國哲學史或儒學史，但是，他有一些歷史階段的儒學史著作，且對儒家思想做了相當系統、而又深入細節和重點的專題研究。他研究了朱熹的理學，包括對其書信做了細緻的編年考證，也以新穎的觀點研究了王陽明的心學，後來他又上溯到先秦儒家思想的根源，下溯到明末清初王船山的思想及近現代的儒家思想，並外擴到東亞儒學，還有對竹帛五行與簡帛的研究等。他的傳承是明顯的，他是馮友蘭和張岱年的弟子，而他的眼光和訓練又不限於中國文化傳統，多次做世界一些著名學府的訪問學人或客座教授。

4. 普及的儒學

較早對大陸普及儒學出力甚多的臺灣學者有南懷瑾，後來又有傅佩榮等。但這方面最成功、最有社會影響的自然是於丹。她在中央電視臺《百家講壇》開講《論語》之後、其《於丹「論語」心得》一書一年內國內便售出四百萬冊，英文版、韓文版、日文版等也已在世界各地發行。後又有《於丹「論語」感悟》一書，也同樣成為行銷上百萬的暢銷書。

這種範圍的普及必須借助電視、網路、音

像製品等新媒介，必須從自身的內心體驗找到進入多數人的心靈人口，還必須要有一種很好的表達能力。而於丹可以說這三者皆備。她從自己閱讀《論語》的內心感悟出發，主要從儒學撫慰心靈，緩解社會帶來的壓力和個人的緊張為途徑進入大眾的心靈，大大推動了社會上人們閱讀古代儒家經典的熱潮。這裡需要指出的是，在一九七四年「文革」期間的一場全國規模的「批林批孔」運動之後，由於那時人人都被動員起來批判並醜化儒家和儒學，甚至包括剛剛識字的孩子也是如此，所以，孔子的形象就如梁啟超所言的，長期以來都是「尊嚴已褻」。那麼，如果說現在中國社會在某種程度上恢復了孔子的正面形象，於丹等學者的確是功不可沒。當然，他們之中有些並不限於僅僅是儒學，而是也涉獵道家、佛學等。

我們統觀近年儒學的大陸發展，尤其是和另外兩種「傳統」比較，應該說它還是處在相當弱勢的地位。或正是有鑒於此，有鑒於它受到的百年政治激盪和十年商業大潮的持續衝擊，也就能夠理解有些將儒學作為一種全身心的信仰的儒者思想和政治主張的激切，或也能夠理解有些使用新媒體普及儒學的學者的急切。因為，仿「奧斯維辛之後，寫詩是一種殘忍」的說法，重新認識到儒學價值的人們或也可以說，在「批林批孔」之後還有一些人要繼續批孔，就可能不僅是一種「殘忍」，還是一種「愚蠢」。

儒學在未來的前景如何？這大概要視它自身的功力，以及和其他「傳統」的互動而定。我們還注意到儒學的發展似乎有這樣一個軌跡：它在「千年」之內——即在狹義傳統之內的發展，大致經歷了一個先外王，後內聖的發展：即它從漢到唐，從董仲舒到韓愈主要是外王方面的發展；而從宋到明，從朱熹到王陽明主要是內聖方面的發展。當然，從漢到清，尤其是在這兩端，始終保持且壯大了一種儒家的學殖

和學脈。而在「百年」之內，從康、梁到熊、牟，似也經歷了一個從重外王到重內聖的演變。那麼，在「十年」之內，它還會不會重覆這一軌跡呢？回答社會政治方面的挑戰可能是迫切的，而回應精神信仰方面的挑戰可能是根本的。這使儒學的發展在外在的表徵上或顯現出一種先後次序，但在內部仍可以是一體或相輔相成的。

當前中國大陸「無主體熟人社會」 與儒學「下鄉」之可能⁺

吳重慶^{*}



在現代化浪潮的衝擊下，中國農村社會的衰變，始於清末民初。百餘年過去了，中國農村社會的衰變之勢並沒有得到遏止。那麼，今天的中國農村社會是否呈現出新的衰變特徵？二十世紀三十年代，在儒學傳統面臨崩潰之際，作為「最後的儒家」，梁漱溟先生懷抱儒學的理念，在山東鄒平開展「鄉建運動」，試圖運用儒家文化拯救中國農村。那麼，今天是否還存在儒學「下鄉」的可能？

儒學既包括作為生活方式的「儒學」，也包括作為知識系統的「儒學」。儒學本來就孕育於農業文明，如果是談作為生活方式的儒學，那麼，儒學「下鄉」，所謂何來？應該說，儒學本來是「在鄉」的，只是近代以來，諸多外部力量對中國大陸農村不斷介入與衝

擊，先是「革命下鄉」，接著又是「法律下鄉」、「科技下鄉」、「文化下鄉」、「資本下鄉」，被驅逐的儒學不得不「背井離鄉」。今天討論儒學如何重新進駐鄉村，本來應該以「返鄉」一詞來指稱。之所以採用落入俗套的（儒學）「下鄉」說法，目的是為了強調儒學與今天中國農村社會之間的外在性關係，以及在此外在性關係支配下，策略上需要作為知識系統的儒學「下鄉」。

一、鄉土儒學的百年浩劫

從內亂頻仍的二十世紀初年起，中國的鄉土社會即已開始動搖，其根本原因是鄉村經濟受到資本主義的排擠致使民生凋敝，科舉制的廢止中斷了鄉土儒者的培養，破壞了農村的傳

⁺ 本文係二〇一〇年八月十一日本院儒學討論會內容。

^{*} 《開放時代》主編、中山大學華南農村研究中心副主任。

統文化生態，而激越反傳統的「新文化運動」也使鄉土儒學面臨深重的合法性危機，鄉土儒學原有的規範舉止、維繫社會、提升生活的功能漸趨喪失。費孝通先生在《鄉土重建》一書中對當時中國鄉村的狀況作了描述，他說：「中國的鄉土社會中本來包含著賴以維持其健全性的習慣、制度、道德、人才，但在過去百年中不斷受到沖洗，結果只剩下貧窮、疾病、壓迫和痛苦。」當時，有實踐意願和行動能力的知識分子積極投身「鄉村建設運動」。不過，在理念上自覺把「鄉建運動」與鄉土儒學資源培育結合的是在山東鄒平實踐「鄉建」的梁漱溟先生，梁先生堅信孔子的東西不是一種思想而是一種生活，將此思想注入真實的民眾生活中去，才能發揮效用。他認為，都市是西方文化結晶，鄉村是中國文化之本，鄉建運動就是文化運動，鄉村是「為萬世開太平的基點」。

畢竟，知識分子的熱血心腸抵不過革命洪流의 冷酷無情，「鄉建運動」的聲音終被淹沒於革命的號角中，因為革命需要隨時隨地的緊急的政治動員，需要造成轟轟烈烈的摧枯拉朽的氣勢，而一切地方性的次生制度、家族文化以及沉澱於鄉土社會的儒學資源，都將妨礙革命意志的貫徹而被視為實現全民政治動員的負面因素並遭清除，所謂「一張白紙好畫最新最美的圖景」。「文革」十年對鄉土儒學的掃蕩力度更是無以復加。

在「告別革命」之後，中國大陸迎來「市場化」時代。經濟關係和利益原則君臨一切，並重新梳理和編織了鄉土中國的社會網路，鄉土儒學資源在「市場化」時代經歷的洗劫並不比「革命化」歲月輕微。鄉土儒學的社會基礎進一步被抽空。進入二十一世紀，中國加入WTO，國際與國內資本空前活躍，農村進一步邊緣化、空心化，不僅經濟凋敝，而且社會支離破碎千瘡百孔。

二、中國農村社會現狀：「無主體熟人社會」

1. 熟人社會

費孝通先生曾把中國農村稱為「熟人社會」，他說，「鄉土社會在地方性的限制下，成了生於斯死於斯的社會〔……〕這是一個熟悉的社會，沒有陌生人的社會」。在「熟人社會」裡，血緣和地緣合一，所謂沾親帶故或者非親即故，其自然地理的邊界和社會生活的邊界都是清晰的，同時也往往是重疊的，屬於封閉的社會空間。熟人社會的社會結構是「差序格局」，行事注重親情和禮俗規約，但講究親疏遠近有別。熟人社會的行為邏輯包括：

第一、輿論壓人：在熟人社會裡，彼此抬頭不見低頭見，頻密的互動帶來資訊的對稱狀態，所以，輿論的發生與傳播總是快速而廣泛，所謂「一傳十，十傳百」。熟人社會裡的所謂「民風淳樸」，與其說是個體自覺踐履道德規範的產物，毋寧說是「熟人社會」裡道德輿論壓力的結果。試想一想，如果社會生活的流動性極低，人們便不可能輕易脫離日常熟悉的人際圈，便不得不考慮某種非道德行為發生後來自眾多鄉里鄉親的譴責，所以人們歷來都把「兔子不吃窩邊草」奉為金玉良言，就是為了規避來自封閉的社會空間裡的道德輿論壓力及其不良後果。

第二、「面子」有價：不同於「陌生人社會」的無情冷漠，熟人社會充滿人情味，好面子。「樹活皮，人活臉」，許多人「死要面子」、「死撐面子」、「打腫臉充胖子」，可見面子的重要性。為什麼面子值錢？因為在封閉的社會空間裡，社會資源有限，要有所作為，就需要「有頭有臉」。「面子」的獲得來自道德輿論對個體行為的肯定性評價，一個對「面子」孜孜以求的農民，可以因此獲得其爭取到的社會資源——他人對自己的讚譽、信賴及必要時的扶助，所以「面子值千金」。費孝

通先生說，「中國鄉土社會採取了差序格局，利用親屬的倫常去組合社群，經營各種事業」。在貌似溫情脈脈的熟人社會中，熟人社會裡的人際行為事實上是一種社會交易行為，個體通過認關係、拉關係、套關係獲取社會資源。

第三、「社會資本」可累積：美國社會學家詹姆士·S·科爾曼（James S. Coleman）在談到各種「社會資本」的特徵時指出，「它們為結構內部的個人行動提供便利」，「社會資本是生產性的，是否擁有社會資本，決定了人們是否可能實現某些既定目標」。在一定意義上講，熟人社會裡每個個體所擁有的「關係」，就是他的「社會資本」。在熟人社會的地理邊界和社會邊界固定且重疊的情況下，彼此長期互幫互助，並且在有力的道德輿論的約束和正向激勵下，「面子」和「關係」如滾雪球般越滾越大，社會資本也隨之積累和再生產，甚至可以實現代際的承接和轉換。所以，才有為村民長期信任的民間權威出現，有的民間權威還父傳子，類似世襲。

2. 農村空心化

自上世紀八十年代以來，中國大陸農民的人均收入逐年提高。但農村社會卻在不斷解體。大量農村勞動力常年離土離鄉，農村日趨空心化。中國農村人口如此大規模的外流，可謂史無前例。

那麼，農民為什麼要離土離鄉？

首先是因為農民存在「隱性失業」現象。以二〇〇三年為例，全國農民人均播種畝數 2.4 畝，以戶均勞動力（包括半勞動力）2.82 人算，每人每年投入 130 天，以 130 天算，農業勞動報酬為：11 元 / 日、120 元 / 月、1,430 元 / 年。這樣的工作時間和收入水準，不足以維持家庭生計，當然應算為「隱性失業」。

「隱性失業」與農村勞動力大量外流直接相關，小規模、低報酬的農業與惡性的「農民工」現象相輔相成。

另外，中國農村剩餘勞動力也在增多，除了農村人口的自然增長之外，還有為了追求農業的勞動生產率，傳統手工勞動被逼出；隨著生活水準的提高，如稻穀、小麥等大宗農產品的剛性需求特徵明顯，農產品的市場規模縮小。以上兩大原因促使越來越多的農民離土離鄉，選擇非農就業。二〇一〇年三月二十三日，國家統計局農村司的監測調查報告指出，二〇〇九年度全國（大陸地區）農民工總量為 22,978 萬人，比上年增加 1.9%。全國 2.3 億農戶，戶均勞動力外流 1 人，40 歲以下男勞力基本全部外出。根據二〇〇六年全國農業普查的資料，全國農村勞動力為 4.79 億，已有近一半的農村勞動力離土離鄉，農村在日漸空心化。

在農村大量勞動力離土離鄉之後，熟人社會的行為邏輯是否還在運作？我試圖以「無主體熟人社會」（baseless society of acquaintance）這一自創概念，描述並解釋中國農村空心化之後的社會生活。

3. 無主體熟人社會

「無主體熟人社會」是在「熟人社會」這一概念的基礎上提出的。同時，也受到賀雪峰在研究村民委員會選舉時提出的「半熟人社會」的啟發。但「半熟人社會」揭示的是與「熟人社會」之間的量（熟識程度）的差異，其解釋力表現在村民委員會選舉這一特定事項上；而「無主體熟人社會」是為了揭示與「熟人社會」之間的質的變化，並試圖解釋空心化農村的社會運作邏輯。

美國社會學家帕森斯（Talcott Parsons）的「社會系統」理論認為，具備足夠數量的行動

者作為系統的組成部分，乃是社會系統內部整合及社會系統和文化模式之間整合的必要條件之一。否則，便有可能無法維持系統的均衡而呈現「病態」。鄉村雖然還是聚居社區，鄰里之間雖然還是抬頭不見低頭見的老熟人，但種種跡象表明，目前鄉村大量青壯年勞動力長年的異地化生活，已導致鄉村社會的日常生活運作有異於「熟人社會」的邏輯，或者說已日漸呈現出帕森斯所謂的「病態」。我把此「病態」的熟人社會稱為「無主體熟人社會」。

之所以把青壯年大量離土離鄉後的農村社區稱為「無主體熟人社會」，是因為青壯年乃農村社區裡最為活躍的成員，是家庭的頂樑柱，是社區公共事務的參與者以及利益衝突的當事人。在經歷革命衝擊之後，老人的傳統權威式微，青壯年日漸成為農村社會生活的主體。大量青壯年在農村社區的長期不「在場」，構成了農村社會主體的失陷。

「無主體熟人社會」具有哪些不同於「熟人社會」的特徵？

第一、輿論失靈：如上所述，熟人社會的行為邏輯首先有賴於道德輿論壓力。我們知道，輿論壓力的形成，又有賴於一定數量的生活共同體成員與口頭傳播中的輿論放大效應，只有「一傳十，十傳百」，才會產生「唾沫淹死人」的輿論效應。如果輿論的傳播僅僅「一」止於「十」或者無人可傳播，當事人則可能將輿論視為「耳邊風」，乃至膽大妄為，「如入無人之境」。

在「無主體熟人社會」裡，由於農村社會的主體成員大量缺席，自然村落範圍的道德輿論便難以形成「千夫所指」、「萬人共斥」的「同仇敵愾」式的壓力。於是，在「無主體熟人社會」裡，出現了一種令人哭笑不得的現象：在家種地的媳婦苛待年邁的公婆，老兩口在忍無可忍之際向遠在他鄉的兒子訴苦，而年

關臨近，兒子與其他青壯年一道回家過年，媳婦又一反常態，中規中矩地奉敬行孝。我們可以指責「媳婦」們虛偽之至，但事實上，「媳婦」們的行為變化又是有章可尋的——其行為的「道德」含量總是與其所面臨的道德輿論壓力成正比，而道德輿論壓力又與輿論傳播者的數量成正比。

第二、「面子」貶值：說「行為的『道德』含量與行為主體面臨的道德輿論壓力成正比」，其所預設的前提是：每個人都是要「面子」的。可以說，「熟人社會」裡的人群越是眾多，一個有「面子」的人所締結的有效人際關係網路就越是寬廣，「面子」就越是具有擴張和增值的能力。給別人「面子」，事實上也是對別人抱有「回報」的期待。但在「無主體熟人社會」裡，由於構成社會主體的青壯年大量地長期不在村，農村社區成員銳減，在在村的村民看來，「面子」的效能難以擴展，其「含金量」明顯偏低。因此鼓勵了只顧眼前利益的「不要臉」的「一錘子買賣」，所謂「樹沒皮必死無疑，人沒臉天下無敵」。為蠅頭小利而不惜撕破「臉面」大打出手，為宅基地而寸土必爭絕情斷義，目前中國鄉村出現大量糾紛（如宅基地和水利糾紛）的深層原因，都可以從「無主體熟人社會」的行為邏輯中得到部分解釋。

第三、社會資本流散：隨著大量青壯年勞動力的外出打工，「無主體熟人社會」裡的社會邊界是流動而模糊的，青年人已經與外部世界建立了各種具有實用價值的「朋友」網絡。從村民的人際關係的密切程度看，較為普遍的情況是，姻親關係超過了血親關係，而「朋友」關係又勝於親戚關係。這在家庭操辦喜宴的受邀來賓中，表現得最為明顯。鄉村社區的社會資本開始外向運作，難以在社區內累積，本土的民間權威日漸沒落。本來，當村民之間出現糾紛時，民間權威尚能從中從容斡旋調停，但對「見多識廣」的外出打工的年輕人來

說，並沒有多少人把本土民間權威的「說話」當回事，大家互不服氣，這就給黑社會惡勢力染指鄉村糾紛提供了機會——在沒人能夠調解的情況下，就請外來的「黑社會」來「擺平」。

第四、熟人社會特徵的週期性呈現：之所以稱為「無主體熟人社會」，不僅因為時至今日留在村裡的人仍然生活在熟人圈裡，還因為「無主體」的農村社會，也週期性地呈現熟人社會的部分特徵。

目前的外出打工，基本上以增加家庭收入為目的。伴隨農業生產的週期性和家庭生命的週期性以及鄉村節慶的週期性，打工者總是週期性地離鄉與返鄉，如一群候鳥，穿梭於城鄉之間。村裡平時冷清，但逢年過節卻熱鬧異常。這種景觀的出現，主要是由於中國城鄉二元結構的制度安排所導致的。農民工週期性返鄉除了被動地受到「半工半耕」和「男工女育」等生存邏輯的支配，還受到社會及文化的心理需求的驅使，這主要體現在打工者年終返鄉過年的情形中。

首先是解決糾紛的需求。在正常的熟人社會裡，由於每個家庭的主事者在村，加上民間權威的作用，糾紛往往得到及時化解，所謂「大事化小，小事化了」。但在鄉村「主體」不在村的情況下，在村的家人之間發生的摩擦往往日積月累，等待「男人」返鄉時解決。還有，在外打工的村人之間發生矛盾，也往往在年底時帶回家鄉，由雙方都可以接受的第三者來調解。這是典型的「年終算總賬」。為什麼村人都選擇在年終來「算總賬」？因為該回來的人此時都回來了，大家齊聚一堂，論理有人傾聽，糾紛解決的結局有人品評，有理者因此得到交口稱道，無理者在最大範圍內「丟人現眼」。這種現象表明了「無主體熟人社會」裡熟人社會特徵的週期性呈現。

其次是通過「誇富」尋求認同。雖然已經

有人以在鄉村之外的城市安家置業作為人生目標，但這畢竟只是打工者中的少數「成功人士」。對大多數平凡的打工者來說，一年一度返鄉過年，正好可以向村人展示自己的「業績」，以尋求他人對自己的認同。在人類學文獻中被叫做「誇富宴」(potlatch)的現象在年關之際的「無主體熟人社會」裡上演著。在熟人社會裡，人們信奉「財不露眼」。但在特定時候的「無主體熟人社會」裡，返鄉的年輕人往往反而虛報一年來在外的賺錢「業績」，以免被別人看不起。由於平時天各一方，即使是虛報，也無從揭穿。為了將個人在外打工的成功度得以量化和外在化，許多人返鄉過年還忙於與他人協商宅基地，興起蓋房比賽的風氣。以財富表現個人能耐，以房子「實打實」表現財富。誇富是為了追求「面子」，但抽空了熟人社會裡「面子」的道德含量。所以，只能說是部分地呈現了熟人社會的特徵。

其三是通過參與年終祭祖以及元宵節等重大鄉村節慶活動，啟動宗族記憶，尋找次群體(如宗族)的歸屬感。對出外打工的村民來說，常年離鄉離土，又難以融入城市，其心理漂泊感和孤獨感是驅之不散的。「誇富」是為了獲得他人對個人的認同，是個人之間的競賽，它解決不了個人的歸屬問題。而參與宗族相關的活動，正好可以滿足個人的心理歸屬需求。所以，在今天的中國農村社會，尤其是在沿海地區，一方面是村民的個人意識高漲，熟人社會的特徵模糊，另一方面則是宗族活動復興的跡象明顯。

「無主體熟人社會」的上述四個特徵，顯示了變遷中的中國農村社會的特性，也顯示了「無主體熟人社會」這一概念的解釋能力大於「熟人社會」的概念。它表明，在村成員人際關係的高度熟悉並非構成熟人社會的充要條件；熟人社會的形成，還取決於農村社區內「主體」成員的常在。

四、儒學「下鄉」之可能

瞭解了今天中國農村社會的「無主體熟人社會」特性，我們就可以對儒學「下鄉」的可能路徑作出推斷。

上世紀三十年代梁漱溟先生在山東鄒平的鄉村建設實踐，是儒學「下鄉」的一次努力。梁先生提出鄉村建設應該經濟、政治、道德三者並舉，以儒家倫理造就團體，以道德轉化政治。日常生活中的合乎儒家倫理的道德建設是其鄉村建設的重點。在中國農村經濟破產和社會動盪已經發生的當時，靠外力提升村民的日常公共道德水準，其難度是可想而知的。

八十多年過去了，今天中國農村社會已經進一步裂變為「無主體熟人社會」，諸如道德輿論失靈、「面子」貶值、社會資本流散等特徵，在在突顯日常道德建設無從下手。可以說，儒學「下鄉」的許多可能路徑都被堵死了。唯有從「無主體熟人社會」的「熟人社會特徵的週期性呈現」這一特徵處，考慮今天的儒學「下鄉」問題。具體地說，農村社會的「主體」成員雖然常年離鄉，但這不僅不妨礙反而進一步激發了他們參與諸如元宵、祭祖等鄉村傳統儀式性活動的熱情。所以，今天的儒學「下鄉」，如果從效用的角度考慮，便不應該選擇梁漱溟先生當年的鄉村建設的路徑，而可以專注於推動合符儒學精神的宗族文化復興、鄉村重大節慶及家戶婚喪嫁娶的禮儀文化建設，通過儀式的鋪陳和對儀式的參與，以儀式現場的集體氛圍而非個體式的道德自覺，喚起對儒學所宣導的基本價值理念的敬重。

在一九四九年之後的中國，傳統文化被掃蕩，族譜及經書不存，已形成嚴重的文化斷裂與失憶。由於新一代對傳統的隔閡，有意修訂族譜的村莊常常找不到一個合格的文化人。而每逢鄉村重大的傳統節慶活動，那些一九四九年之後出生的司儀，在背誦著一些連他們自己

也不明其義的經文。至於如何祭天祭祖，在規禮上也是混淆不清，家戶之間也各不相同。而婚喪嫁娶之禮，因無規可尋，也在流變趣俗。應該說，目前中國農村對儒學「下鄉」的需求是客觀存在的。如果我們能夠學習陶行知先生當年的「籌措一百萬基金，徵集一百萬同志，提倡一百萬所學校，改造一百萬個鄉村」的大氣概於萬一，選擇一百個鄉村，徵集一百個同道，返鄉調查鄉土儒學的現狀，並幫助村民修族譜、傳經文、輔禮儀，那麼，這種低調的儒學「下鄉」，可能更可以落到實處，即儒學只有參與進「百姓日用」，才算是真正下了鄉。

凡是宗族文化不彰、鄉土儒學傳統斷裂的大陸農村，基督教的傳播就尤為迅猛。為了儒學不至於徹底淪為「遊魂」狀態，從事儒學知識傳承的學者能不坐而論、起而行乎？

理一分殊與道統的建立⁺

劉述先*



如所周知，程頤（伊川，1033-1107）答弟子楊時（龜山，1053-1135）對張載（橫渠，1020-1077）〈西銘〉「民胞物與」的質疑，首先提出了「理一分殊」的概念，其言曰：

橫渠立言誠有過者，乃在《正蒙》。〈西銘〉之為書，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善，養氣之論同功（原注：二者亦前聖所未發。）豈墨氏之比哉！〈西銘〉明理一而分殊，墨氏則二本而無分。（原注：老幼及人，理一也；愛無差等，本二也。）分殊之蔽私勝而失仁，無分之罪兼愛而無義。分立而推理一以止私勝之流，仁之方也；無別而述兼愛至於無父之極，義之賊

也。子比而同之，過矣。且謂言體而不及用，彼欲使人推而行之，本為用也，反謂不及，不亦異乎！¹

伊川的根據仍在《孟子》（〈滕文公上〉），孟子有與墨者夷之的辯論，夷子的說法是：「愛無差等，施由親始」，理論上塗之人與親無別，實踐上施由親始，不免陷入二本。而儒者老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，是為理一，而個人因分位有別，道德倫理責任有別，是為分殊。自此，「理一分殊」成為宋明儒遵循的共法，不在話下。

二程四傳以後有朱熹（元晦，1130-1200），思想有一宏偉的架局。他激賞周敦頤（濂溪，1017-1073）的〈太極圖說〉，主動將其有形

⁺ 本文係二〇一〇年七月十七日，作者應邀參加紀念朱熹誕辰八八〇周年慶典活動，在新竹縣文化局演講廳舉行之「朱熹故里論壇」所進行的講演內容。

* 中央研究院中國文哲研究所兼任研究員、政治大學講座教授、東吳大學端木愷講座教授。

¹ 程頤：〈答楊時論西銘書〉，收入程顥、程頤：《二程全書》（臺北：臺灣中華書局，全3冊），第2冊，《伊川文集》第五，頁12後。

上學與宇宙論的涵義與〈西銘〉的道德倫理統合了起來，成功地把華嚴的「空理」轉化成為儒家的「性理」；一理化為萬殊，所謂人人一太極，物物一太極。更作出月印萬川的妙喻，恰正是「理一分殊」的寫照。以後朱學被尊為正統，在細節方面固然有各種不同的講法，在大綱領上來說，則並無異議。²

朱子並進一步建構道統。「道統」的說法到可以溯源到孟氏、韓愈，正式提出卻有待於朱子的〈中庸章句序〉：

道統之傳有自來矣。其見於經，則允執厥中者，堯之所以授舜也。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中者，舜之所以授禹也。〔……〕自是以來，聖聖相承，〔……〕若吾夫子則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯、舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾子之再傳，而復得夫子之孫子思。〔……〕自是而又再傳以得孟氏。〔……〕及其沒而遂失其傳焉。〔……〕故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒。³

朱子自己也明白，舜的所謂「十六字心傳」未必是歷史的事實，但這是二程以來建構的信仰的統緒。朱子更窮一生之力從事文獻的研究與整理。他順著二程提供的線索，從《禮記》中把〈大學〉和〈中庸〉兩篇文章抽出來，與《論語》、《孟子》組成四書，為之作集註。朱子一生亟望聖學昌明於世，能夠「得君行道」。⁴

結果不免失望，死時還被誣為偽學。但很快就在宋理宗時得到平反，元代更以朱子的《四書集註》取士，直到清末廢科舉為止，由一三一三至一九〇五年，七百年間對朱學莫不童而習之，影響之大為孔子以後一人。除了以《四書》代替《五經》之外，朱子還做了一件大事，就是《近思錄》的編纂，促成由古典到當代的轉移。朱子和呂東萊（祖謙，1137-1181）編纂的《近思錄》共十四卷，由「道體」到「觀聖賢」，選錄了濂溪、明道（程顥，1032-1085）、伊川、橫渠四子的文字，正如葉采（平巖）《近思錄集解》原序曰：

嘗聞朱子曰：四子，六經之階梯；《近思錄》，四子之階梯。蓋時有遠近，言有詳約不同，學者必自近而詳者，推求遠且約者，斯可矣。⁵

西方學者如魏偉森（Thomas Wilson）注意到，《近思錄》的編纂開創了一個新的典範。它由學術觀點選入了一些人物與著作，建構了一個傳統，自然就把其他人物排除在外，「道統」在這種方式之下形成了宗派，有向心和排他的雙重作用。⁶事後反省，朱子建構的線索未必合乎當時思想史發展的軌跡。濂溪無藉藉名，二程的學術並非傳自茂叔。橫渠之學更非出自二程，沒有很好的理由一定要放在二程後面講。牟宗三更認為朱子並未真正集大成，他已偏離了北宋三家——濂溪、橫渠、明道——的睿識，只是進一步開拓了伊川的思路，乃是「繼別為宗」。⁷這些爭議牽涉到複雜的問題，不能在此申論。

2 讀者有進一步的興趣，可以參閱拙作：〈「理一分殊」的現代解釋〉，現收入拙著：《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁157-188。

3 朱熹：《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，全12冊），第9冊，頁21。

4 參余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化出版公司，2003年，全2冊）。

5 引自朱熹編：《近思錄》（臺北：臺灣商務印書館，1967年）。

6 CF. Thomas Wilson, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China* (CA: Stanford University Press, 1995).

7 參牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968-1969年，全3冊）。

無論如何，在滿清被推翻以前，七百年來朱學被尊為正統。正如朱子所警告的，科舉害志。陳陳相因，傳統的資源不免轉為傳統的負擔。到了清末民初，在西學的強力衝擊下，儒家傳統被認為一切禍害的根源。清代覆亡，制度的儒家劃下句點，儒家由中心到邊緣，在共產黨的主導下，孔子、朱子都被視為反動學術權威而受到清算。自五四（1919）以來，反傳統是主流，文革（1966-1976）在毛澤東與四人幫的主導之下，無所不用其極，要把傳統斬草除根，以致釀成大禍。所幸毛逝世以後，鄧小平撥亂反正，走實用、開放的道路，傳統也獲得復興的機運；精神的儒家、政治化的儒家、民間的儒家均已獲得新的活力與生命。

一九四九年大陸易手，部分知識分子流放臺港海外。一九五八年元旦四位當代新儒家的代表人物：唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱簽署了一份〈中國文化與世界宣言〉。⁸ 他們呼籲西方應該對中國文化有溫情與敬意，了解其心性之學之基礎。中國文化也的確有其限制，必須吸收西方文化的科學與民主，但西方文化也可以向中國文化吸收其智慧。這些流亡學者的呼籲在當時雖完全被漠視，但二十世紀七十年代亞洲四小龍創造經濟奇蹟，也連帶引起對於現代新儒家的反思的注視。道統之肯定道德宗教之價值，以護住孔孟所開闢的人生宇宙的本源，這讓儒家傳統的睿識被肯認為世界精神傳統中重要的一元。朱子也獲得平反，一九八二年在檀島舉行國際朱熹會議，二十多年來學術界對於朱子的興趣始終不減。⁹ 而世界在新的世紀與千禧已變成一個地球村。如何發展一套全球倫理（global ethic），展開宗教對

話，讓人類在地球上生存得以永續，「理一分殊」的創造性的解釋應該可以扮演一個重要的角色。¹⁰

8 〈中國文化與世界宣言〉，收入唐君毅：《中華人文與當今世界》（臺北：臺灣學生書局，1975年），下冊，頁865-929。

9 舉例說，我應邀參加二〇〇八年十月二十五至二十六日由復旦大學哲學學院主辦的「宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心」國際學術研討會，做一主題演講，論文集已經出版，由吳震主編，《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》（上海：華東師範大學出版社，2009年）。

10 有興趣的讀者可以參閱拙著：《全球倫理與宗教對話》（臺北：立緒文化出版社，2001年；簡體字版，石家莊：河北人民出版社，2006年）。

【宏觀視野】

從全球化時代的新視野看朱子的 「理一分殊」說⁺

黃俊傑*



人類進入二十一世紀之後，從工業革命以後就逐漸形成，而在第二次世界大戰以後茁壯的全球化潮流便加速發展，蔚為新時代歷史之主流。全球化時代的發展趨勢甚多，知識本身成為生產資材的「知識經濟」，是一個新的趨勢。全球化時代另一項主流趨勢就是當代英國社會學家吉登斯（Anthony Giddens, 1938-）所說的，全球化創造了一種世界各地之間的相互連結性（interconnectedness）大幅提升的生活方式。全球各地「相互連結性」的日益加強，固然使全球各地的人才、物資與資金的流通更加通暢，但卻也意味著各地的文化傳統與政治經濟利益衝突的可能性大幅提升。二〇〇一年九一一事件以及後美國在世界各地所展開的反恐行動，都印證全球化時代文明衝突的可能性。

為了因應在二十一世紀全球化時代的新挑戰，我們可以躍入傳統的巨流中，汲取新時代的靈感。在中華文化與思想傳統之中，南宋大儒朱熹（晦庵，1130-1200）的「理一分殊」說有其二十一世紀的新意涵，但在全球化時代各地互動的新脈絡中，也面臨諸多新的挑戰。我們循著朱子學之思路——即朱子學中「理一」與「分殊」的關係，以及「理」的詭譎性——可以探討全球化發展之相關問題，並提出「理一分殊」說在新時代的意義及其轉化的可能性。

我們通過朱子的「理一分殊」說，分析二十一世紀全球化時代中，諸多的國家之「理」互相衝突而並存，「理」被全球化的「中心」國家所控制，以致成為壓制「邊陲」國家的工具。我們發現，朱子「理一分殊」說中的

⁺ 本文係二〇一〇年七月十七日，作者應邀參加紀念朱熹誕辰八八〇周年慶典活動，在新竹縣文化局演講廳舉行之「朱熹故里論壇」所進行的講演內容。

* 臺灣大學歷史學系特聘教授、中央研究院中國文哲研究所合聘研究員、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

「理」貫通並浸潤在諸多分殊的「事」之中。但是，吊詭的是，一旦「理」從「事」中「流出來」（朱子用語）之後，「理」取得了獨立性，因而容易因為「去脈絡化」而被少數人或強權所控制，而反過來壓制分殊的「事」。因此，本來是「多」中的「一」，遂轉化成為「多」上之「一」。

從這個角度來看，在二十一世紀全球化時代裡，「理一」可能必須轉化為諸多分殊而並存之「理」，才能適應不同的文化傳統在文明對話新時代的需求。而且，我們也必須將朱子學中的「理一」所潛藏的從屬原則（Principle of Subordination）——指文化中的諸多主體（如社會、經濟等主體）均服從於單一主體（如政治主體）的支配，逐漸轉化為「並立原則」（Principle of Coordination）——指文化中的諸多主體處於並立及競爭之狀態。

在二十一世紀各文化傳統所蘊蓄的多元之「理」互相對話的新時代中，求同存異是一條必然的道路。傳統中華文化重視「同」而忽視「異」。古代儒家就非常強調「同」的價值。孟子在談到舜的美德時曾說：「大舜有大焉，善與人同，舍己從人。」（《孟子·公孫丑上·8》）他又認為「堯、舜與人同耳」（《孟子·離婁下·6》）。誠如余英時（1930-）所指出的，在中國思想史上，「同」之作為一個價值意識一直受到強調，到了漢末，「異」之作為價值意識才受到重視，這與漢末儒學衰微，新道家興起，「個人」被重新發現等發展都有關係。因此，就二十一世紀大中華文化圈及其與世界之互動而言，如何開發求「同」而存「異」的價值觀，如何落實宋儒陳亮（同甫，1143-1194）所謂「道非出於形氣之表而常行於事物之間」，如何實踐明儒羅欽順（字允升，號整庵，1465-1517）所說的「其理之一，常在分殊之中」的原則，就成為一個值得我們深思的課題。

【多元觀點】

觀點、視角與思想譜系 ——關於孟子性善論的思想史解讀⁺

丁為祥^{*}



在中國思想史中，關於孟子性善論的解讀大體上走過了三個大的歷史階段。第一個階段是自從孟子提出性善論起，告子就對其作出了一種基本的解讀——是即所謂「以人性為仁義，猶以杞柳為桮棬」也。自此以後，從荀子、董仲舒、揚雄一直到王充、韓愈，都始終將其作為一種關於人性與善惡關係的基本觀點來理解。由於此間的分歧主要集中在人性究竟是本善還是有善有惡的問題上，因而所謂「生之謂性」、「性惡」以及「可善可惡」、「有善有不善」、「性三品」等種種說法，也就代表著人們對性善論基本的理解、修正與批評。

第二階段則是從理學崛起開始的，其特徵主要是從一種先驗的形上視角的角度來理解孟子的性善論，而其具體表現，則以張載的雙重

人性論為典型代表。這顯然是對前一階段認識的深化，而其特徵則在於對孟子的性善論不再將其僅僅看作是一種關於人性與善惡關係的基本觀點，而是將其提升到先驗的形上本體的高度來理解。這是孟子詮釋史上一次重大的躍進。但由於從朱子起始的對天地之性的氣質化落實與對人性之對象認知化把握，因而對於孟子的道德善性，又沿著所謂普遍性、內在化的方向，將其落實為人之所以為人的「所以然之理」，最後則一步步演變為乾嘉漢學的「血氣心知」與「飲食男女之性」，這就完全回到孟子所批評的告子的立場上去了。

直到二十世紀，在中西文化交會融合的背景下，人們才開始對孟子的性善論進行文化背景與思想譜系的解讀，發現它實際上是屬於

⁺ 本文係二〇〇九年十一月二日本院儒學討論會內容。

^{*} 陝西師範大學哲學系教授。

「周初宗教中人文精神的躍動」與「以禮為中心的人文世紀之出現」相繼發展的產物，而孔子之攝禮歸仁與以仁挺禮，以及其後學「性與天道」的雙向探索，包括子思「天命之謂性」與「自誠明謂之性」的兩路並進，從而也就成為孟子性善論的直接先導。這才可以清楚地看出，所謂性善論絕不僅僅是一個關於人性與善惡關係的基本觀點問題，也不僅僅是一個所謂超越的形上視角問題，而是儒家人格世界及其道德理想主義精神的歷史集成與價值結晶。從這個角度看，孟子性善論的提出也就意味著儒家思想譜系的確立與中國文化性格的基本定型。

由此出發，當人們再度進入孟子的性善論時，這才發現它並不僅僅是所謂關於人性與善惡關係之基本觀點的問題，也不僅僅是所謂超越的形上視角問題，而首先是古人在其生存實踐中對自身生命雙向透視的產物——既是從對人之「志與氣」、「身與心」以及「知言與養氣」、「大體與小體」之辨出發所形成的儒家萬物一體之仁精神的集中體現，同時也是從天與人、道德與宗教對人之主體精神雙向聚焦的結晶。這樣一來，所謂中國智慧的具體性、宇宙觀的有機性，以及人生觀之道德理想主義特質，也只有在這一個基礎上才能獲得它的較為全面的意義。

荀悅天人觀釋義⁺

龔建平^{*}



學界對荀悅（仲豫，148-209）哲學思想核心的認識，存有「天」或「道」的分歧。

這種分歧看來是理解的側重不同，其實，是對荀悅哲學所要解決的基本問題的認識較模糊。荀悅在他所要面對的現實背後，迫切需要對歷史和現實中若隱若現存在的哲學重要問題——「天」「人」關係——予以回答。

荀悅的「天」，吸取了道家思想：天是人事活動的前提。但從人事活動上，他並不認為人天間有井水不犯河水的界線。「天」「人」是動態地聯為一體的。

荀悅批評了天人觀上的四種錯誤觀點。在荀悅看來它們都僅是「守其一端，不究終始」。

就具體決策論，需考慮形、勢、情「三術」。「三術」不同組合，導致面對同一事實，決策措施雖同、但功效完全不同。「三勢」思想，是他為進一步說明人事中主觀努力與客觀勢運的互動關係提出的。

「三勢」之中，天人互動。天命和人事的複雜關係，決定了人們觀察人事成敗不能以凝固不變、整齊劃一的方式。氣類變化的相感，不是機械的。其中難免有遲速深淺、參差不齊的狀況。

如果說「三術」中形、勢突出天的客觀性，「三勢」中「自然而成者」和「雖加人事終身不可成者」，也是強調「天」「命」的話，那麼，「三術」中的情與「三勢」中的「有待人事而成者，有失人事不成者」，則在

⁺ 本文係二〇一〇年五月二十日本院儒學討論會內容。

^{*} 西安交通大學人文學院教授。

強調人事。一當轉回到人事上面來，則突顯出荀悅作為歷史家和哲學家雙重身分的意義。他認為，學問的重點在「天人之際，事物之宜」。

荀悅天人觀的內含包括：第一、「天命」和「人事」的關係。荀悅將「天命」泛化為事物發展的先天條件，人事則是一切基於其上的人文活動。第二、「天道」和「人道」的關係。荀悅將「道」之分殊為「天道」、「地道」和「人道」。「天道（包括地道）」不僅是自然之道，且是形而上之道。天既是客觀自然之天，又是價值本源，人須盡人事以「承天道」。滲透在人事中與「人道」發生關係的「天道」包括「命」、「運」、「數」等。第三、性命和人情的關係。君子須自覺地「循其性以輔其命」。

總之，荀悅的天人觀，建立在天人有異有同的基礎上。人必得「據其所以異而責其所以同」，而非「守其所以同而求其所以異」；但無論人事有多大變數，均不出天的範圍。

術、勢本法家概念，在荀悅則成為人事所需的條件及人事變化的趨勢。可見，荀悅試圖將道、法思想吸收到儒家倫理哲學系統中。

荀悅的天人觀不僅回應了流行的各種觀點，且照應了在漢代流行的性「三品」說。其中表現出有將在董仲舒那裡上升為人格神的天再次放回人間的跡象。可以說，荀悅的天人觀是在董仲舒「天人感應」目的論哲學和王充「元氣自然論」思想雙重影響中出現的，是走向宋儒「天人合一」、「天人本無二」思想的一個重要環節。

司馬光《中庸》詮釋過程中 對「性」字的二重性理解⁺

郭曉東*

司馬光的《中庸廣義》是宋代《中庸》詮釋的重要著作，但該書佚失已久，學者鮮能了解到其具體的詮釋思想與理論特色。本文則從頗不受到重視的南宋衛湜的《禮記集說》中輯出二十餘條材料，與《傳家集》中的相關材料相結合，從道學史與經學史的雙重視角出來，具體討論了司馬光《中庸》詮釋過程中對「性」字的二重性理解。

《禮記集說》中保留了一條司馬光直接註釋《中庸》「天命之謂性」的資料：「性者，物之所稟於天以生者也。命者，令也。天不言而無私，豈有命令付與於人哉？正以陰陽相推，八卦相蕩，五行周流，四時運行，消息錯綜，變化無窮，庶物稟之以生，各正性命，其品萬殊。人為萬物之靈，得五行之秀氣，故皆

有仁義禮智信與身俱生，木為仁，金為義，火為禮，水為智，土為信，五常之本，既稟之於天，則不得不謂之天命也。水火金木非土無依，仁義禮智非信無成。孟子言四端，苟無誠信，則非仁義禮智矣。夫人稟五行而生，無問賢愚，其五常之性必具。顧其少多厚薄則不同矣，或相倍蓰，或相什百，或厚於此而薄於彼，或厚於彼而薄於此，多且厚者為聖賢，少且薄者為庸愚，故曰天命之謂性。」（《禮記集說》，卷 123）這條資料鮮有人注意到，但我們可以很清楚地看出，司馬光對「性」的理解基本上沿襲了漢唐注疏的義理系統，即以「氣化論觀點」下的理路來理解《中庸》的天命之性，認為「性」是由所稟受決定的，即根據一種完全是自然主義的決定論，所稟之

⁺ 本文係二〇〇九年十二月十三日本院儒學討論會內容。

* 上海復旦大學哲學系副教授。

「性」就只是一種與生俱來的才質性的「氣性」，從而作為道德的「五常之性」也是由「氣」所決定的，因此，「性」混有善惡。

但與此同時，司馬光並沒有完全接受「氣化論觀點」下「氣」的任意性與偶然性。在他看來，所謂「五常之性」既然稟之於「天」，那麼，人不論其賢愚，所稟之氣不論厚薄，都具有這種本之於「天」的「天命之性」，即「人皆有仁義禮智之性」。司馬光在有意無意之間，試圖努力用「天」這一概念來保證一種普遍性的善。進而司馬光又認為，「仁義禮智之性」雖然人人皆有，但「惟聖人能以至誠充之」（《禮記集說》，卷 133）。如果說「性」是所稟受的「氣」決定的，那麼就絕沒有自內而外之「充之」的可能性。因此，能夠「充之」之「性」，就必然不能夠從「氣化論觀點」的層面來理解。司馬光又說：「如能盡其性，然後修其道以教人，使人人皆盡仁義禮智之性」（同上）。也就是說，聖人以至誠「充之」而「盡性」，然後修道教人，使每個人都能夠「盡性」。這裡所謂的「性」，並不能夠再從外在於人本身的「氣性」角度來理解，而只能著眼於人內在的本心性體。

司馬光對「性」的解讀，或許就可以認為存在著兩個完全不同層面的理解：其一是以「氣」統「性」，這是鄭玄、孔穎達以來的傳統；其二則視「性」為內在於人本身，這多少具有孟子「性善論」思路的色彩。但對司馬光而言，後者只是一種弱的表述，或者可能只是在隨文釋義過程中的被文本本身牽帶出來的無意識的表述，從司馬光的主導觀點來說，恐怕還是從氣化論的立場來解讀「性」字。

或許正是如此，在司馬光的同時代人心目中，特別是在二程等道學家的心目中，司馬光對「天命之性」的詮釋在義理上是有偏失的，故對其頗有批評。從道學史的立場來看，二程

對司馬光的批評當然可以是成立的，儘管司馬光有隱隱約約的兩重「性」說，但事實上最終還是「氣性」吞沒了道學家心目中的那個本體之「性」，從而司馬光不能真正達到道學家心目中應該從《中庸》中開顯出來的那種貫通天道性命為一體的理論水準。

「親民」抑或「新民」： 從傳統到現代⁺

陳立勝^{*}



如所周知，朱子承襲程子將古本《大學》之「在親民」，改為「在新民」。而王陽明《傳習錄》第一條即是對此改法的質疑。但現代學者在討論朱、王《大學》今古本之爭時，多收緊在「格物」、「致知」、「誠意」的解讀上面。雖偶有提及「新」、「親」二字，但亦止於蜻蜓點水。惟在徐復觀為代表的現代新儒家那裡，新、親之論上升到重要的理論高度被加以認真檢討。我想在此重新追溯「新」、「親」之爭的思想譜系，並將以徐復觀、牟宗三為代表的當代新儒家的對傳統儒家德治思想的解讀，置於這種思想光譜之下加以檢視，藉此揭示不同時代的儒者之不同詮釋進路，同時進一步闡發儒家「新」、「親」之辯的現代意義。

朱子以「新」易「親」，所舉理由大致有二，一是「以文義推之」，《大學》首句（「大學之道在明明德」）之義是自明其明德，既明其明德，則推己及人，使他人亦明其明德，此即新民。二是「以傳文考之」，依朱子「傳文」部分種種「新」字，與「在新民」這一經文是對應一致的。王陽明認為朱子改字的理由均不成立。「作新民」之「新」與「在新民」之「新」不同，前者是「自新」，後者則是「使民新」。而孔子「修己以安百姓」、孟子親親仁民、《堯典》「以親九族」，「明明德」與「親民」在義理脈絡上亦是連貫的。

其實，無論陽明抑或朱子均將「親民」與「明明德」合觀，將之歸屬於孔門「修己安人」之內聖外王的傳統，兩人發生分歧的地方

⁺ 本文係二〇〇九年十二月十三日本院儒學討論會內容。

^{*} 廣州中山大學哲學系教授。

也並不在於對「治人」本身的理解上面。兩人的分歧實是表現在對《大學》主題「教」與「養」的解讀上面。

明清兩代「主新派」與「主親派」關於親、新之爭，依然是在朱子與王陽明所確立的基調下進行的。在這場有關「親」、「新」之辯中，一字之定奪取決於以下諸種因素的綜合考量：（1）《大學》文本本身的前後呼應的關係。（2）《大學》的義理論述的脈絡。（3）《大學》的主題。（4）《大學》之外的其他儒家經典有關教化、德治之論說。無疑在這場爭論的過程之中，隨著《大學》主題的闡釋，儒家新民的教化路線、親民的德治傳統、為政次第都一道清晰起來。但在傳統儒家思想之中，從未明白標出此屬於道德領域，彼屬於政治領域，領域不同，遊戲規則各異。

只有在當代新儒家那裡，親、新之辯始被置於新的脈絡下加以解讀，這個新的脈絡即是政治與道德的分際問題。徐復觀先生嚴辯「修己」與「治人」之別，牟宗三先生亦力主「正德」與「利用、厚生」之間、「內聖」與「外王」之間則存在著一條嚴格的界限。「明明德」原則應限制在「道德」領域，而一旦進入「政治」領域，則「親民」才是最基本的原則，違背這一原則談「新民」，則不僅屬於道德的僭越，更是暴政、專制的弄權的通行伎倆。修己與治人之別在兩位新儒家這裡變成了群己權界問題，變成了政治的方向問題。道德與政治的「分際」、儒家與極權主義的「分界」，這是當代新儒家的政治論說一直念茲在茲的。可以說，「政治與道德的分際」這一現代思想的先行介入，成了定奪「新」、「親」二字的關鍵所在。

於是在當代新儒家那裡，陽明反對改「親」為「新」遂擁有重要的政治意義。這是「對當時專制政治的一種抗議」，「這是他隱

而不敢發的政治思想之所寄。他看到越是壞的專制政治，越常以與自己行為相反的道德濫調（新民），作為榨壓人民生命財產的盾牌；所以他借此加以喝破。他的話，尤其對現代富有偉大的啟示性；因為現代的集權政治，一定打著『新民』這類的招牌，作自己殘暴統治的工具〔……〕」

「新」字在「範圍」與「程度」上均受到了限制。「自新」成為「內聖」之事，「新民」則只是維持「一般人道生活上的規律」。新儒家強調新民之「教」是止於「最起碼的人道之教」，僅僅是「一種最低調的人生規範」，而與所謂「主義」完全異質，其用意也不過是要表明儒家之「新」並不構成對「自由」的限制與威脅。近年來李澤厚先生大談社會性道德與宗教性道德之別，實際上仍是這一思想譜系的當代延續。

「親」抑或是「新」？一字之辯，在傳統那裡關涉經典文本、主題之理解，在當代則關涉經典所承載的傳統思想的現代意義。「親」、「新」並舉，或是正道。「親」字凸顯政治之為人民而存在，顯示人民之主體性。「新」字則在不同領域表現出其意義：在「道統」領域，在以道自任的儒家共同體，德性生命的展開與實現是一個「自新」不已之過程；在「日常生活」領域，儒家新民（教化）所涉及的基本價值清單之中，例如同情、誠信、寬恕等等一系列關乎他人的德性（other-regarding virtue），實是現代公民所當具備之美德；在「政統」領域，為政者在其位，當具其德，當自新其德，而政治主體自由之挺立、作為「政治的存在」之權利意識與義務意識之培育，此在傳統儒家新民內涵之中所闕如的，亦是儒家之「新」字所應賦予之新意。

浙江陽明學派的興衰 ——以錢緒山、王龍溪關係為主線⁺

錢明^{*}



錢緒山、王龍溪二人從同時入王陽明門到「天泉辨正」，從「俱不廷對」到奔喪貴溪，從輪守師廬到聚會闕里，從同登進士到周遊四方，從授徒講學到究竟遺教，可謂形影不離，難分伯仲。故此，包括陽明在內的同輩或晚輩學者，在論學時，大都將二人相提並論，只不過這種「並論」，基本上是以「分別」態呈現的。如陽明認為「德洪資性沉毅，汝中資性明朗」；薛侃認為「心齋善聳發人，緒山善汲引人，龍溪善省悟人」；魏良器認為「緒山臨事多滯」，「龍溪工夫懶散」等等。明人沈德符據此推論：「惟王龍溪聰明機警，辨材無礙，聞其說者解頤心折，即王文成當時亦嘆服，以為門牆第一人〔……〕又龍溪性好遊，以故安樂行窩所至，四方共重，踰于王公。同時同鄉

錢緒山、唐一庵諸公，俱不爾也。」即不像龍溪那樣任率夷曠。

比較而言，龍溪的個性明爽穎悟，屬於真真切切的隨任開放型，而緒山的性格偏向於拘謹淳厚，屬於實實在在的安分保守型。龍溪是那種「穎敏異常」、「條析詳甚」的「慧辨之士」，緒山則可謂是不善論辯、端嚴純篤的老實之人。陽明曾把自己的及門之士分為兩類，即「未盡通解」的「樸厚者」與「未盡敦毅」的「穎悟者」。倘若拿這一尺規來衡量，則緒山可視為王門的「樸厚者」，龍溪可看作王門的「穎悟者」。而所謂「未盡通解」，就是沒有完全領悟；所謂「未盡敦毅」，就是缺乏扎實工夫。前者可能導致創新意識的匱乏，後者則可能引發懷疑精神的噴發。用龍溪的話說就

⁺ 本文係二〇一〇年五月五日本院儒學討論會內容。

^{*} 浙江國際陽明學研究中心主任

是：「明爽者或失誠實，篤實者或失穎慧。」在時人看來，龍溪「之學玄矣」，然龍溪的「玄」，恰好可襯托出緒山的「實」。一「玄」一「實」，可謂相得益彰，相輔相成。故陽明要求二人「互相取益」，是再明智不過的選擇。錢、王二人後來在王門中的相對分工，即龍溪主要從事思想理論性的創設工作，而緒山主要從事文獻資料性的編纂工作，單從兩人的「資性」來看，的確有其合理性。其實，這種分工也完全符合陽明的一貫做法。當年陽明就是根據緒山、龍溪的不同資質，把眾多來學者，「以資之所近，分送兩人會下，使滌其舊見，迎其新機」。由此可見，錢、王二人的資質之差異，在當時的王門內部，是具有一定代表性的，而陽明的做法無非是想發揮他們各自的長處，從而因人而異、因勢利導地培養王學後備人才。然而，這種不偏不倚、硬性柔和的教學法，卻為錢、王二人後來的不和埋下了「隱患」。若撇開其他因素不說，龍溪在學問上所表現出來的懷疑一切的叛逆精神與緒山在學問上所表現出來的固守繩墨的惇儒氣質，應該說都與他們的個性特質密不可分。而錢、王關係的不和即導源於這種性格上的差異。

錢、王關係的不合，至少造成了三方面的後果：首先，從龍溪一方來看，或許出於對一起入門且半個老鄉的尊敬，或許出於對年歲稍長者的禮貌，他一直未把對緒山的不滿訴諸文字，而只是採取儘量回避的態度，少提或不提緒山，更不對其學問和人格作任何評價。其次，從緒山一方來看，在陽明在世時，緒山就對龍溪很是不服。陽明去世後，緒山不僅不把龍溪視為「師道有賴者」，而且還在一些場合對龍溪屢有微詞，有意無意地向外界透露自己與龍溪之間自「天泉辨正」後仍在繼續著的意見分歧。最後，從王門的整體利益來看，緒山由於把過多的精力投放到陽明學的基礎資料性

工作上，加上龍溪的不合作態度，所以在授徒講學、學派傳承方面損失頗大，不僅他本人受到冷落，而且其門人後學也鮮有所獲。緒山的人門弟子之少，在陽明高足中實屬罕見。可以肯定地說，緒山不僅在南中，而且在浙中甚至其家鄉餘姚，都未形成過自己的學術圈和影響力，更談不上在廣泛輻射力和親和力的基礎上逐漸形成的學脈和人脈。錢、王不和所造成的另一個直接後果，就是削弱了曾在全國處於領先地位的浙江的講學運動和學脈傳承。而造成這種局面的責任人，錢、王二人雖皆難咎其責，但主要責任，也許還得由緒山來負，因為他畢竟兼陽明同鄉、遠親近鄰、晚年高足、王府管家、著作主編、會講主持等於一身，而這在同門中是無人能與其比肩的。從這一意義上說，緒山的缺位或錯位，不能不說是浙中王學衰微的原因之一！

利瑪竇與儒家⁺

夏伯嘉^{*}

今年是意大利耶穌會士利瑪竇在北京逝世的四百周年。身為西方天主教在中國的創辦人，中西文化交流的先驅，利氏揚名中、外史冊。當今以利氏為名的研究中心在歐、美、中、臺已有四所；而中華民國、意大利與澳門特區亦曾發售利氏紀念郵票，以發揚光大其名。利氏在中國成名，實拜與明末士大夫、讀書人的交遊。才識超人的利瑪竇，更是語言天才，掌握了儒家經典之精要，融合匯集了西方神、哲學，創出了天儒印合、抑儒貶佛的傳教路線，為日後百餘年耶穌會在華的傳教事業打下了基礎。利氏成功之處，不獨是以西方天文、數學揚名中國，也以西儒的身分，取得明朝讀書人許可其學說的正統，其關鍵是從天主教入儒。

利氏的天儒印合傳教策略是在他最初傳教地廣東省慢慢地形成的。利瑪竇與他的同伴會友羅明堅一五八三年入居廣東肇慶，被接待他們的知府王泮要求改裝削髮，穿上中國和尚的僧服。利氏在華最初的十二年，一直被中國人看作「洋和尚」，來自印度的蕃僧。在韶州認識了讀書人瞿汝夔之後，利瑪竇才決心棄佛從儒，留頭髮蓄鬍子，作為儒生的打扮。在改變身分的同時，利瑪竇亦努力研讀四書五經，從內到外將自己改變成為一個深懂儒家經書的西儒。

一五九五年利氏離開韶州到達南昌，為他的傳教事業打開了新的一頁。在南昌的三年是利氏事業的轉折點，因為他的揚儒貶佛的傳教策略，就是在這一個時間確定的。利氏與南昌

⁺ 本文係二〇一〇年六月二十四日本校歷史系文化交流史平臺與本院主辦之「交流有道此為梯：幾個實作的取徑」會議內容。

^{*} 中央研究院院士、美國賓州州立大學講座教授。

宿儒章潢的交往是推動利氏新傳教策略的最大動力。在明末王學諸派中，章潢所代表的是比較保守的心學。身為白鹿洞書院主洞的章潢，大力反對王學泰州學派走禪與平民化的發展。章潢以格物修身為己任，與利瑪竇不謀而合。兩人在章氏所創辦的「此洗堂」講學辯論，雖然在終極關懷與對天主信仰的看法不一致，但是雙方在彼此互相尊重、身分平等的立場上，以理性的、依書按經的辨學，最後啟發了利瑪竇思想上的突破，為他日後的成名之作《天主實義》鋪路。

除了探討利氏與明末心學的交流外，本文亦介紹利氏的科學傳教，與其給予明代儒家的衝激。明朝以八股開科取士，天文、數學逐漸沉淪。元朝的天文與數學知識，及萬曆朝已經湮沒。以「格物致知」為治學本源的朱熹，雖有王學心學之興，仍是主流正統。明朝的知識分子，碰見一個上窺天文、下通地理的西儒，不得不佩服的五體投地。而利氏的科學傳教，亦推動了明末「實學」之興起，和明、清之際中國數學的重振。

以下為本人近期相關著作：

一、專書

1. *Jesuit Silk: The Culture Practices of Catholic Conversion in Early Modern Europe and China* (in preparation)
2. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610* (Oxford: Oxford University Press, Jan. 15 2011)
3. *Nobel Patronage and Jesuit Missions: Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690-1762) and Jesuit Missioaries in China and Vietnam*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2006 (=Monumenta Historica Iesu, nova series vol. 2). Partial German translation forthcoming from Fugger-Archiv, Dillingen.
4. *The world of Catholic renewal, 1540-1770* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005 2nd edition). Chinese translation forthcoming from Yuanliao 遠流, Taipei.
5. *Trent 1475: Stories of A Ritual Murder Trial* (New Haven: Yale University Press, 1992). German translation: *Trient: Geschichten eines Ritualmordprozesses* (Frankfurt: Fischer Verlag, 1997). Japanese translation: Kyoto: Showado, 2007. Chinese translation forthcoming from Yuanliao 遠流, Taipei.

二、論文

1. 〈利瑪竇與章潢〉，收入田浩（編）：《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》（臺北：聯經出版事業公司，2009年），頁727-749。
2. "The Catholic Mission and Translations in China, 1583-1700," in Peter Burke and R. Pochia Hsia (eds.), *The Cultural History of Translation in the Early Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 39-51.
3. "Twilight in the Imperial City: The Jesuit Mission in China 1748-1760," in John O'Malley et al. (eds.), *The Jesuit II: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1760* (Toronto: University of Toronto Press, 2006), pp. 725-737.
4. 〈天主教與明末社會：崇禎朝耶穌會士龍華民山東傳教的幾點問題〉，收入劉翠溶主編：《四分溪論學集——慶祝李遠哲先生七十壽辰》（臺北：允晨文化，2006年），上冊。
5. 〈宗教信仰與夢文化——明清之際天主教與佛教的比較探索〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第76本第2分（臺北：2005年）。

6. "Translating Christianity: Counter-Reformation Europe and the Catholic Mission in China, 1580-1780," in Kenneth Mills and Anthony Grafton (eds.), *Conversion: Old Worlds and New* (Rochester: University of Rochester Press, 2003), pp. 87-108.
7. 〈從天儒合一到東西分歧——歐洲中國觀的演變〉，《新史學》，第 12 卷第 3 期（臺北：2001 年 9 月）。

【多元觀點】

晚清耆儒俞樾在明治日本⁺

王寶平^{*}



俞樾（1821-1907），字蔭甫，號曲園，浙江德清人，清末中國著名的經學家、古文字學家，學界已對他開展了卓有成效的研究。本報告擬通過挖掘俞樾健在時日本對他記載的有關史料，來探討其在當時日本的學術地位和歷史意義。

據查，明治時期著名日報《朝野新聞》（1884年4月5日）較早對俞樾進行報導；明治時期影響最為廣泛的綜合性雜誌《太陽》較多報導了俞樾，後者兩次刊登了俞樾的照片，兩次對他作了報導。

一九〇〇年，時值世紀之交，《太陽》（第6卷第8號）推出十九世紀特集，刊登了各國代表十九世紀的人物照片。其中，中、韓兩國依次刊登了韓國皇帝李熙、清國皇帝載湉

（光緒皇帝）、李鴻章、左宗棠、曾國藩，以及俞樾。除俞樾外，其餘中方五人皆為政治家。足證在日本人的心目中，俞樾可與李鴻章等近代叱吒風雲的政治人物並肩。

一九〇三年六月一日，明治時期著名漢文學家結城蓄堂在《太陽》（第9卷第6號）發表〈俞曲園翁〉一文。全文洋洋六千言，認為文人以不知俞樾為恥，高官名臣敬俞樾如師父，中日學人紛紛從游於其門下，他是「有清以來之碩儒」，若「誕生於歐美國度，可與斯坦因氏和斯賓塞氏並肩，在十九世紀文學中大放異彩」。

真正對俞樾開展學術研究者，當數小柳司氣太（1870-1940）。這位師承島田重禮、井上哲次郎等名家，歷任日本學習院教授、大東

⁺ 本文係二〇〇九年十二月二日本院儒學討論會內容。

^{*} 浙江工商大學日本文化研究所教授。

文化大學校長的著名中國思想學者，有感於日本學界日益嚴重的「脫亞入歐」的現象，於一九〇六年在《東洋雜誌》（第 13 編第 2 號和第 3 號）連載〈關於現今大儒俞曲園〉一文。在長達三萬餘言的論文中，小柳分六節對俞樾的家系、生涯、著述、與日本的交流、與曾國藩、李鴻章的關係等作了論述，比較全面地描述了晚清耆儒俞樾的學術地位，揭示了晚清考據學的現狀。如此詳細地介紹俞樾的生平事蹟和學術成就的文章，在日本是空前絕後之舉，在中國也是前無古人的行為。

但是，除小柳等少數學人外，日本學者鮮有從學術上研讀俞樾，這也是不爭的事實。近代以降，西風日熾，日本開始「脫亞入歐」，全面實現社會轉型，中國的傳統學術遭遇空前的生存危機，經學更是被視如舊學，貶為糠粃，只不過是深受傳統文化浸染的日本文人的眷戀對象而已。因此，作為乾嘉學術傳人的俞樾，自然也就受到了這些日本文人的重視與推崇，成為他們精神上的一種慰藉。一個偶像就這樣建立了起來。

但是，偶像畢竟是偶像。既然俞樾代表的是日趨凋零的中國舊學，他自然宛若一輪夕陽，雖然光彩奪目，但日薄西山之勢不可逆轉，當夕陽消逝在地平線上之後，也就淡出了人們的視線——這就是俞樾在日本明治社會的客觀存在吧！

【多元觀點】

呼喚宗教和科學寬容 ——蔡元培教育思想發展的三個階段⁺

袁征^{*}

蔡元培是一直被視為自由主義教育的代表。但是，我的研究發現他的教育思想前後出現過驚人的變化。研究這類問題不可避免要涉及二十世紀一、二十年代國民黨的三民主義。但我不討論三民主義是否合理。得到普遍承認的原則是：民主政府應該是全體人民的代表，人民往往有不同的宗教信仰和思想觀點，因此，政府開辦的公立學校對於不同的信仰和觀點應該採取中立態度，不應該強制人們接受某種學說。

蔡元培在三個時期對中國現代教育造成了重要影響。首先是擔任民國政府的第一個教育總長，第二是擔任北京大學校長，第三是參加北伐和擔任大學院院長。以往學術界對蔡元培在前兩個時期的教育思想討論較多，但對他第

三個時期的教育思想幾乎沒有研究。因此，我把它作為討論的重點。

在參加北伐之後，蔡元培明確主張，「確定黨化教育，施行於各學校」。國民政府定都南京，他擔任大學院院長，邀請胡適出任大學委員會委員。胡適回信說：「所謂『黨化教育』，我自問決不能附和。」在受到胡適的批評之後，蔡元培改變了說法，轉而提倡「三民主義教育」。一九二八年五月，他領導的大學院下令，全國公私立高等學校都要進行三民主義考試，不及格者不能繼續學習和畢業。在同一個月，蔡元培主持了全國教育會議，確定教育宗旨為「三民主義的教育」。此後中華民國的教育是「三民主義的教育」這個本質性的規定直到國民黨領導的政府離開大陸都沒

⁺ 本文係二〇一〇年五月二十日本院儒學討論會內容。

^{*} 華南師範大學教育科學學院教授。

有改變。為什麼蔡元培會從主張兼容並包變為鼓吹黨化教育？

蔡元培在北京大學工作期間，政治運動和學潮此伏彼起，學校和社會很不安定。他對此非常不滿。北伐戰爭爆發後，蔡元培支持蔣介石，希望把全國形勢穩定下來，使經濟文化建設能順利進行。穩定社會的一個辦法是統一思想。當然，蔡元培不是一個無原則的人，不會因為形勢需要就隨便改變立場。他推行黨化教育還有更深層的原因。在新文化運動興起，科學主義流行之後，蔡元培深受影響。自從一九一七年擔任北京大學校長，他在一個又一個場合反復強調「科學萬能」。他還認為宗教和科學勢不兩立，因此，中國「沒有宗教存在餘地」。那就是說，科學絕對正確，違反科學的觀點都應該被掃除乾淨。這是一個危險的斜坡，蔡元培就是這樣滑到鼓吹黨化教育的。北伐開始以後，蔡元培一再指出，三民主義是科學的結論。他說：「總理之三民主義完全根據科學」。於是，三民主義就成了絕對不能違反的真理。

對宗教問題採取寬容態度目前在西歐和北美已經成為通行的社會規則，但我提倡科學寬容卻似乎是很古怪的講法。拉卡托斯（Imre Lakatos）指出，十七世紀以來西方文化的發展出現了兩種對立的趨勢。宗教改革後不同教派殘酷的戰爭在基督教國家導致了主張寬容的自由主義思想，而科學研究的巨大成功導致了專制的獨斷主義傾向。中國的歷史發展很不相同，這裡沒有宗教戰爭導致的宗教寬容，卻有科學發展造成的思想專制。目前在漢語裡（起碼在中國大陸的漢語裡），「科學」往往等於「正確」，跟蔡元培認為科學「真是真非，絲毫不能移易」一模一樣。因此，中國需要宗教寬容，也需要科學寬容。宗教迷信可能導致文化專制，科學迷信也可能導致文化專制。

李惠儀先生演講側記⁺

陳建男、張俐盈^{*}



講題一：性別與歷史記憶：從揚州女子談起
時 間：二〇〇九年十二月二日
地 點：臺灣大學中文系會議室

明清女性的創作與被書寫，在數量上是非常多的。女性書寫是創造的過程，而文人書寫女性，除了呈顯技藝，還有歷史記憶的層次。李惠儀老師此次演講的主題是透過王秀楚、丁耀亢等文人的創作，無論是筆記、小說或詩歌，來看揚州與揚州女子在歷經戰火的摧殘中如何被記憶、被記錄、被塑造、被傳播。

王秀楚《揚州十日記》將靦顏事敵的女子認作禍敗根由與亡國劫難的象徵，丁耀亢《續金瓶梅》亦由「罪與罰」的邏輯，透過書寫女子的命運，表明兵禍焚屠是淫風惡俗之報。但丁耀亢寫揚州，以譴責起，平恕收尾，將揚州

女子的形象由淫縱無恥演化為無辜的受害者與歷史見證人。而小說中的王推官旌表全貞死節的女子，褒忠獎節背後是有深意的，欲藉以存留易代之際苦難與暴力的記憶。在當時的方志與文人詩集中留下不少歌頌卓烈婦的作品，常常將其義不受辱的選擇，對比士大夫之不振。不只是丁耀亢，吳偉業〈揚州〉四首亦是由女性形象寫起，他透過歷史記憶、歷史判斷來與遺忘抗衡，更反省自身的處境與歷史思維。但歷史在記憶與遺忘的張力之間展開，關聯對揚州女子的褒與貶，於是烈婦殉節的抗爭意義也必須在大清政權的定義下重新定位。創傷回顧中，有著批判與眷戀、抗爭與妥協、記憶與遺忘的緩衝。

演講後的回應與對話。鄭毓瑜老師指出二

⁺ 本文係二〇〇九年十二月二日及四日本院人文社會科學討論會內容。

^{*} 作者均為臺灣大學中文所博士班學生。

點：第一、記憶有很多模糊衝突之處，紛紜萬端，但記憶的力量遠超過歷史紀錄的範圍。記憶是多衝突的，歷史是多表面的。第二、以往研究多關注知識分子，這次的演講讓我們注意到重女輕男論述的重要性與蒙蔽性。曹淑娟老師則將清初文人企圖在西湖恢復繁華的活動與書寫，其背後的心態（是追逐表面的昔日繁華、接受新政權還是在思索救贖）與揚州文人對比。陳翠英老師則注意到丁耀亢《續金瓶梅》的小說文類性質，小說有虛構性，縣志的書寫則有背後權力的選擇。

這場演講與對話十分精彩，也讓我聯想到近來閱讀屈大均的詩中書寫很多節婦，這樣大量書寫節婦的詩作在前代很少見。李惠儀老師注意到描述殉節女性「面色如生」、「從容就義」，屈大均亦仔細刻畫節婦的面容、手臂等感官。此外，正史對於揚州十日的記載並不多，連史學家都有些懷疑，清初各地的屠殺應是不假，但王秀楚的書寫是在清代中葉之後才出現，有無可能是文人為救亡圖存而寄託？再者，各地亂離之際書寫的女性是否有所不同？這些種種聯想或疑問都讓我想再回到文獻中更詳細地去追索與思考，如一道清爽的開胃菜，引領我走入更豐盛的知識饗宴。

講題二：明清之際詩詞中的性別界限

時間：二〇〇九年十二月四日

地點：臺灣大學中文系會議室

第二場講座主題為「明清之際詩詞中的性別界限」，李惠儀教授從古典文學中的女性語言談起，在文化習性與想像空間的概括下，男性詩人的傷春悲秋、綺羅香澤等書寫，易引發政治聯想與解讀；相較之下，若女詩人僅是哀花怨柳，詩中別無與家國相關之「寓意指標」（allegorical indices），讀者或難深究其政治託意。循此思路，李教授表示，明清之際政治失序造就不容於承平秩序的想像空間，迫使女

詩人超越婉約的閨閣語言，述往思來。是以書寫家國悲感，成為明清之際女性文學主流之一。就跨越性別界限而言，除少數女詩人書寫投身抗亂的經驗外，關懷國運的同時，她們更藉以自我營構勇武憤烈形象，並抒發對於性別定位之不滿。據此，李教授大量徵引相關詩詞，包括王端淑、徐燦、李因、劉淑、柳如是、吳琪、周瓊、顧貞立等女詩人的作品，討論明清之際女子的史才與豪情壯志，以及詩中流露因性別定位引發的牢騷與自我覺醒。李教授對於詩作的細膩解讀，啟引聽者關注此一女性文學團體，並對女子遭逢鼎革的心路，有更深刻的體悟。此外，現場同時也針對傳統士人在創作的過程中，文化用語的揀選與性別界限之間的關係，進行熱烈的討論。

An Eye for an Eye: Art, Memory, and the American War in Viet Nam⁺

Viet Thanh Nguyen^{*}



I was delighted when Professor Guy Beauregard invited me to give a talk at National Taiwan University. I chose to lecture on how Americans, Vietnamese Americans, and Vietnamese have remembered the Vietnam War through art and its display. During my lecture, I examined memorials, monuments, museums and the art exhibited in these sites. I discussed both dominant nationalist practices of commemoration and the minor antinationalism of some artists from both countries and the diaspora, who articulate an ethics of empathy that challenge audiences to remember the dead of all sides. I argued that American, Vietnamese, and diasporic societies not only fought the war differently, but also remember and represent it in radically incommensurate ways, extending to art and its display. These societies are each marked by their own contradictions, which

shape how art functions. Contemporary American art on the war is a small and sharp needle jutting through an increasingly smooth "texture of memory" about the wartime past, where the American War is no longer regarded as a misguided imperial adventure but as a failed noble endeavor. Unlike American art on the war, Vietnamese art work is major in the sense that it is state-sanctioned and expresses deeply nationalist impulses—pro-war, pro-revolution, pro-Communist Party. Vietnamese diasporic art is marked by the anxieties of being produced from a minority community, small and struggling to be heard, fearing that its history is being forgotten. I surveyed these different types of art and sampled from the wide and energetic range of what is visible: "high" and "low" art, fine art and kitsch, the original and the mass produced, the auteuristic and the propagandistic.

⁺ The speech delivered at the meeting sponsored by the Department of Foreign Languages and Literatures and the Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences, NTU, June 3, 2010.

^{*} Associate Professor of English and American Studies and Ethnicity at the University of Southern California.

For me, the greatest joy of presenting scholarship overseas is found not primarily in lecturing, but in engaging an audience with a significantly different background and set of assumptions than myself. In NTU's case, the undergraduates, graduate students, visiting scholars and faculty who attended the lecture asked keen questions of me afterwards, and it was a pleasure for me to answer them. I was particularly honored by the presence and response of Dr. Te-hsing Shan, the Director of the Institute of European and American Studies at Academia Sinica, who has also written about memorials, literature, and the American War in Viet Nam. My thanks go to the sponsors of this event as well as to Professor Beauregard and all of the audience for this rewarding opportunity.

【計畫近況】

東亞經典與文化研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃俊傑*

總計畫

本計畫建立在自一九九八年以來各階段的研究成果基礎之上，以東亞為研究之視野，以經典為研究之核心，以文化為研究之脈絡，既宏觀東西文化交流，又聚焦東亞各地文化之互動，並在上述脈絡中探討經典與價值理念之變遷及其展望。本計畫擬為漢語學術界開拓東亞儒學研究新視野，積極開拓「以東亞為研究視野」之儒學研究，並從東亞出發思考，以探索其中的同調與異趣；更聚焦於東亞儒學經典詮釋傳統，提出創新議題。本計畫希望在廿一世紀文明對話新時代中，深入發掘東亞文化的核心價值，在東亞經典與文化研究上推陳出新，開創新局。

分項計畫

東亞儒學視域中的朝鮮《論語》學（II）

本研究首要目標，即在於徹底釐清朝鮮時代六百年間朝鮮儒者《論語》學之重要內容及其思想傾向，尤其集中在韓儒釋《論》時對朱子學之因襲與創新，從而有助於對朝鮮朱子學之瞭解。

東亞儒耶交流中的經典與人物

本研究以日本、韓國及中國三地共通、且在當時即具影響力的儒耶交流典籍為切入點，以東亞三地與天主教有接觸的儒學家為對象而進行分析研究，亦比較其思想與日韓相通與異同之處。

⁺ 本計畫為本院四大創始計畫之一，第一階段已於二〇〇八年七月卅一日執行完畢，並於八月一日起開始執行第二階段。

* 臺灣大學歷史學系特聘教授、中央研究院中國文哲研究所合聘研究員、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

從韓國的三禮著作

探討韓國對華夏禮儀的融合與轉化

本研究依華夏古禮，將禮儀分為私禮、官禮兩部分，重視韓國學者對華夏禮儀特別重視或予以批評修改之處，並以韓國的文化和社會背景去了解其重視或批評的原因，以突顯其融合與轉化的痕跡。

朝鮮後期的「四端七情」之辯（II）

「四端七情之辯」是朝鮮儒學史中最重要的一場辯論。最主要的辯論發生於李退溪與奇高峰、李栗谷與成牛溪之間。在此之後，此一辯論仍未中止。本計畫擬探討朝鮮後期的「四端七情之辯」。在第一階段，已探討了丁時翰、李玄逸與鄭齊斗的觀點。在第二階段，所選擇的代表人物為韓元震、李東、李翼、丁若鏞與李恆老五人。

東亞《論語》學中的音樂美學

本研究以《論語》為研究的經典，選取中日韓學者對《論語》中有關音樂的相關篇章的注釋作為分析對象；並嘗試從中日韓學者的各種見解中找尋屬於東方美學的共性。

古代東亞的「周禮國家」：儒教與王權之研究

古代皇帝制度的政體形態可稱為「周禮國家」。本研究擬從《周禮》一書的詮釋與運用出發，說明其中以農業王權為主軸的相關學說如何成為中國皇帝制度的信念。

東亞儒學視域中朝鮮丁若鏞之經學

本研究將針對丁若鏞關於經學的著作，進行全面縱觀和微觀的探討，並探討三者：一、其與日本古學派的關係；二、其與西學的關係；及三、其與中國經學家的異同。

計畫執行近況

由本計畫與本院合辦之「儒學討論會」，本季共舉辦八場：

日本《論語》研究的百年史

日期：六月二十三日

主講：石立善教授（日本同志社大學外國人研究員）

道教女修行者的成仙之路：傳統社會角色的超越或融和？——以杜光庭《墉城集仙錄》為例

日期：六月二十三日

主講：謝薇娜博士（中央研究院中國文哲所博士後研究）

易經：儒、道同出的哲學文本

日期：八月四日

主講：陳炎教授（山東大學副校長教授）

良知良能：在苗裔與放心之間

日期：八月四日

主講：丁元軍教授（四川大學哲學系副教授）

「根原之理」與「一物之理」的統一——對朱子「理」的一個新解釋

日期：八月四日

主講：王錕教授（浙江師範大學法政學院教授）

經學、制度與生活

日期：八月四日

主講：陳壁生教授（北京市中國人民大學國學院講師）

中國農村現狀與儒學「下鄉」的可能性

日期：八月十一日

主講：吳重慶教授（《開放時代》主編／中山大學華南農村研究中心副主任）

試說「東亞儒學」何以必要——就子安宣邦、黃俊傑的相關論述說起

日期：九月七日

主講：吳震教授（復旦大學哲學學院教授）

【計畫近況】

東亞民主研究計畫⁺

計畫總主持人：
胡佛^{*}、朱雲漢^{**}

總計畫

本計畫於二〇〇三年與「南亞民主動態調查」研究計畫合組「亞洲民主動態調查」團隊，共同組織涵蓋全球超過二十億人口的亞洲民主動態調查。本計畫以「民主、治理與發展」為研究主題，已陸續進行了兩波調查研究，分別完成八國與十三國的面訪；並於二〇〇九年底開始進行第三波調查：臺灣區計畫定於二〇一〇年春天開始進行，大陸區計畫則於二〇一〇年下半年開始進行。

本計畫的研究目標，在於將東亞民主化經驗，納入全球民主化研究的主流，並協同其他區域研究，建構一全球性的民主化調查網絡。

分項計畫

亞洲民主動態調查：區域調查計畫

本研究提供了亞洲民主動態調查總部的運作及作為全球民主動態調查區域夥伴的角色，主要任務在於設計第三波區域調查的核心問卷、協調前測和跨國調查時程以及亞洲調查團隊與其他區域調查團隊的研究活動。

亞洲民主動態調查：臺灣地區調查計畫

本研究之調查主題，依據亞洲民主動態調查的共同問卷，再結合若干臺灣特殊的題目而成。本研究探討臺灣、香港及中國大陸三角關係中，傳統中國社會裡政治文化與政治參與的比較性研究。

⁺ 本計畫為本院四大創始計畫之一，第一階段已於二〇〇八年七月卅一日執行完畢，並於八月一日起開始執行第二階段。

^{*} 臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員、中央研究院院士、臺灣大學政治學系名譽教授。

^{**} 中央研究院政治學研究所籌備處特聘研究員、臺灣大學政治學系合聘教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

亞洲民主動態調查：大陸地區調查計畫

本研究定於二〇一〇年下半年開始進行調查，發展跨國研究的細部分析架構、共同問卷與總體層次資料計畫；並配合跨國協調會議，確定資料登錄規範，以及確認資料集中存放規範。

調查方法與資料庫計畫

本研究依據原始的理論構想，應用心理測量技術以更符合問卷核心構想，提供各調查抽樣設計和調查方法論上的協助，並在資料蒐集完成後進行資料清理；建立整合性的資料庫。藉由資料庫網站建構，作為資料釋出與使用之公開管道。

計畫執行近況

一、「亞洲民主動態調查」第三波調查各國調查進度：

1. 臺灣、菲律賓、蒙古、新加坡已完成面訪調查。
2. 泰國訪員訓練結束，即將展開面訪調查工作。
3. 越南調查即將展開，預計於十二月完成。

二、亞洲民主動態調查各國團隊學者於九月四至五日至美國華盛頓 DC，參與亞洲民主動態調查寫作會議。

三、「亞洲民主動態調查」謹訂於十月十五至十六日，於中研院政治所籌備處召開「人民如何看待和評價民主」國際學術研討會。

四、「全球民主動態調查」各區域計畫主持人預計十月十七日，齊聚中央研究院召開「全球民主動態調查規劃會議」，針對全球民主動態調查資料庫的合作及新一波整合計畫進行討論。

五、「亞洲民主動態調查」第二波調查十三國資料於七月十九日正式釋出所有國家調查資料，提供各界人士參考與使用。

相關詳情及資料申請可查閱本計畫網站：
<http://www.eastasiabarometer.org>。

【計畫近況】

全球化研究總計畫⁺

計畫總主持人：
鄭伯堦*、劉錦添**

總計畫

本計畫以極具獨特性之臺灣與華人社會為焦點，探討臺灣與華人社會在此過程中，所受到的衝擊與因應。本計畫一方面掌握臺灣經驗的特色，一方面觀察其受衝擊後的變遷歷程，針對臺灣與全球化發展的關聯性，以臺灣商品、資金、人員及生產流動為主要的面向，討論臺灣與華人企業在全球化的過程中，所發展出來的華人企業全球分工的位置、企業組織結構；華人企業在全球化過程所表現出來的組織管理行為；臺灣總體經濟、金融及勞動等相關市場所受到的衝擊，以及地理空間的變遷等等。透過這些研究議題，本計畫將進行基礎理論與科際整合導向的跨國性、長期性研究，並

與現行之重要文獻與理論進行對話。

分項計畫

經濟全球化研究

本研究的主要目的是研究經濟全球化所帶來對貿易、勞動市場、資本移動的衝擊，並研究總體政策在全球化的過程中所扮演的角色。本研究將以臺灣經驗作為研究的出發點，但所探討的是全球性的議題。研究的範圍以九〇年代以後的發展為研究的重點。

全球化與區域變遷：東亞國家的比較研究

本研究嘗試透過比較研究脈絡，從全球城市發展、區域發展、及土地利用變遷等三個層面，以探究東亞地區的區域變遷特性，以瞭解

⁺ 本計畫為本院四大創始計畫之一，第一階段已於二〇〇八年七月卅一日執行完畢，並於八月一日起開始執行第二階段。

* 臺灣大學心理學系特聘教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

** 臺灣大學經濟學系教授。

第一輪亞洲新興工業經濟國，在新的全球化趨勢下所經歷的快速與劇烈的產業、政治與空間轉型。

全球化下的華人組織行為：關係主義有未來嗎？

本研究將探討下列主題：一、在全球化的衝擊下，華人企業組織行為如何因應時代而變遷？二、隨著全球產業分工與多國企業的興起，華人企業如何在全球各地有效運用華人企業組織文化、組織管理、以及組織領導的各項優勢，將企業組織行為進行跨國類推？

計畫執行近況

本計畫活動與近況訊息如下：

舉辦研究工作坊

時間：六月二十八日至七月二日

地點：臺灣大學心理系北館視聽教室（N100）

內容：二〇一〇組織行為研究工作坊。本工作坊針對進行組織與管理研究常用的科學方法，開授九門課程，期能提供相關領域研究生與年輕學者，如何著手進行研究的指南。

訪問學者

(一)

時間：六月下旬至九月下旬

內容：美國 Lehigh University 經濟系教授 Shin-Yi Chou 前來臺大經濟系訪問研究。

(二)

時間：九月初

內容：計畫預計邀請紐西蘭維多利亞大學教授 James Liu 來訪。

研究榮譽

內容：本計畫林明仁教授、簡旭伸教授榮獲九十九年度國科會吳大猷年青學者獎。

出版進程

內容：簡旭伸教授並代表全球化研究計畫團隊參與 Global Network 學術期刊中有關全球化之 Special Issue 的編輯工作，其中 "Globalization and Learning Local Governments in post-Mao China — A Transnational Policy Learning Perspective" 一文，也獲 Global Network 學術期刊通知，將於修改後刊出。

國際交流演講與座談

時間：七月八日、八月十三日

內容：英國倫敦大學國王學院地理系教授 Mike Raco 與博士研究生 Katherine Louise Jones 來臺參訪，Mike Raco 教授並於七月八日假本校地理系會議室進行演講，演講主題為 "Visibilities and Invisibilities in Urban Development: The Case of the London Olympics 2012"，內容關注二〇一二年倫敦奧運的籌備過程中，形塑都市空間的力量與政治的見與不見，並於八月十三日舉辦小型學術座談會。

【計畫近況】

東亞法治之形成及發展：對東亞法治理論、 體制與實踐之整合法學研究計畫⁺

計畫總主持人：
蔡明誠^{*}

總計畫

本計畫延續「東亞法治之形成」計畫之研究議題及方法，為展望東亞法治之理論、體制及實踐之變遷，加入東亞法治之發展，作為研究對象，以時間之動態觀察，比較分析東亞法治之形成、發展過程及實踐成果。

以東亞及區域性國際脈絡之「人權」、「憲政」、「多元文化」與「社會發展」為核心，有如屋宇之四柱，以作為法治國之基礎，並以下列三種作為接下來東亞法治整合研究之議題：一、東亞憲政體制與法治原則發展；二、東亞及區域性國際脈絡下「人權」與法治發展；三、亞洲多元文化下法治原則之反思及實踐。

分項計畫

總統選制、分裂社會與憲法法院：
臺灣與南韓的比較研究

本研究將透過臺灣與南韓的比較，探究亞洲的總統體制對分裂社會形成的作用，並透過憲法裁判的比較分析，探討亞洲的憲法法院如何因應基於憲政體制設計所造成的社會分裂。

法規範性與合法性：
對臺灣／東亞法治經驗之理論反省

本研究之主題脈絡有二：一、由法概念論的「法律是什麼？」的問題意識，發展為什麼是法的規範性；二、法規範性問題在臺灣／東亞的具體歷史經驗脈絡下的意義是什麼。

⁺ 本計畫為本院四大創始計畫之一，第一階段已於二〇〇八年七月卅一日執行完畢，並於八月一日起開始執行第二階段。

^{*} 臺灣大學法律學院特聘教授兼本校法律學院院長、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

區域性國際刑事人權基準之形成：
歐洲經驗與東亞發展

本研究以區域性國際刑事人權基準的發展為研究範圍，從歐洲經驗出發，進而檢討東亞發展的條件，將有助發展出「普世價值之刑事基本人權」及「刑事被告權利清單」。

憲法與國際人權法的對話：東亞脈絡的考察

近年各國最高法院或憲法法院在解釋憲法時，常有援引或參考國際人權條約或國際人權法院判例之趨勢。本研究希望藉此研究作為探詢東亞區域人權標準或機制的起點。

法治原則與臺灣原住民族之保障

以法治原則保障原住民族的利益，已是當今國內與國際上的主流。本研究擬探討如何藉由包含著自治權、土地權等內涵的法律，以及法治原則，確保原住民族的生存與發展。

反抗「欠缺作為傳統」：
東亞法治論述的後殖民女性主義反思

本研究試圖透過後殖民女性主義批評，探討「法治之欠缺」如何被論述性地建構為東亞傳統，以及東亞女性如何被雙重地他者化；以探討抵抗西方法律霸權「法治」論述之可能性。

計畫執行近況

東亞法治與人權系列講座（十七）歷史與文化：
東南亞憲政發展的複雜性

時間：七月二十日

主講人：Professor Kevin Tan (National University of Singapore)

主持人：葉俊榮教授（臺大法律學院）

與談人：李立如教授（中原財經法律系）

陳昭如教授（臺大法律學院）

張文貞教授（臺大法律學院）

東亞憲法案例教材工作坊

時間：七月二十二日

主講人：Professor Kevin Tan (National University of Singapore)

Professor Li-ann Thio (National University of Singapore)

主持人：葉俊榮教授（臺大法律學院）

與談人：張文貞教授（臺大法律學院）

【計畫近況】

華人的觀與我觀： 跨學科及跨文化研究計畫⁺

計畫總主持人：
楊國樞^{*}、黃樹民^{**}

總計畫

本計畫將從人文學、社會科學、心理學與生物醫學等四種視角，以跨學科及跨文化的研究方式，探討華人的觀與我觀。本計畫之總計畫從事有關人觀與我觀之研究結果的跨學門比較，至於人觀與我觀的跨文化比較，則由各學門之分項計畫分別從事之。

分項計畫

先秦儒家的人觀與我觀

本研究檢討古代血緣社會結構的親屬關係，如何獲致社會結構認同的個人形象，進而瞭解儒家如何將分化於渾然整全之道的人，形構其天人合一下的自我形象。

明儒的人觀與我觀：王陽明與陽明學派

本研究以王陽明的我觀為主軸，檢視文本中有關心、知、意、物四項自我概念或理念，企圖分析出陽明學派如何影響明代晚期士人理念的我觀及人觀模式。

禪學的人觀

本研究將提供禪學多元的人觀思考，開發切合現代生命的禪學研究議題；更者，本研究期望能進一步培養禪學人才，為國內佛學文獻典藏添增研究成果。

道家之人觀與我觀

透過研究莊子與老子思想，本研究擬探索跨學科對人的無限性、人的存在特性與諸向

⁺ 本計畫為本院第二階段新計畫之一，於二〇〇八年八月一日起開始執行。

^{*} 中原大學心理學系講座教授、中央研究院院士、臺灣大學心理學系名譽教授。

^{**} 中央研究院民族學研究所特聘研究員。

度、夢、物的本質、意識層次、意義治療等問題，並期釐定先秦道家系譜。

基督教之人觀與我觀：全球地域化潮流中基督宗教人觀與我觀對現代社會的意義

本研究集中於四個主題：一、人是什麼的基本認識；二、探討人性的陰暗面與幽暗意識；三、追問人的位格價值核心；四、關注人在時空處境下的存在。

中國近代思想中文化多元論者之人觀與我觀

本研究擬比較近代中國思想史上的三位文化多元論者：章太炎、陳寅恪與錢鍾書，希望能以此對建構整個華人社會之人觀與我觀，提供系統知識，有所貢獻。

華人社會中的人觀與中庸思維

本研究討論科學哲學中的人觀及其對建構科學微世界的影響，並通過回顧儒家中庸修養思想，進而重新編製「中庸修養量表」，以針對新問題進行實徵研究。

社會學中的人觀

本研究擬分析西方社會學「文化內研究」人觀，並就「文化間研究」人觀進行相對系統化解讀，嘗試於西方社會學與中華文化的人觀間，找到相互參照的可能。

人類學中的人觀

本研究探究社會角色與個體自我之二元人觀，何以建構現代西方道德優越性及理想政治體制；並分析儒家尚賢理論如何利用二元人觀作為社會秩序的基礎。

人觀的人性基礎與發展歷程：心理學的觀點

通過訪談、記憶測驗、文本描述、實驗等研究法，本研究檢驗關於人類演化偏向與形塑人觀之相關假說，以為原初「人觀」及其發展方向做出拼圖。

華人之雙文化之人觀與我觀： 個人取向與社會取向的心理學觀點

本研究從個人取向與社會取向進行分析，研究現代華人雙文化之我觀如何在不同文化傳統下形成；並探究不同文化系統之我觀如何共存與運作。

生物學的人觀與我觀

本研究擬進行生物學思想中的人觀與我觀概念分析研究，探討人觀與我觀概念在演化理論、人類學理論與人性觀的見解，並釐清其哲學意義與反思。

計畫執行近況

子計畫於本季舉辦相關討論會及學術研討會：

基督宗教之人觀與我觀學術研討會

主題：基督宗教中的位格與存在

時間：六月十九日

內容：本會議規畫七場討論，主題分別為：「位格人的思想與神的肖像：多瑪斯的人性論」、「新教傳統的位格思想」、「奧斯定論人是神的肖像」、「新教傳統的存在思想——田立克與潘霍華的觀點與體驗」、「希臘至希臘化的位格神思想」，以及「超越反諷，擁抱真實：齊克果與路易斯的存在反省」。

「生物學的人觀與我觀」研究計畫：道德與演化研讀會

(一)

主題：Nativism and Moral Psychology

時間：六月二十四日

主講：張忠宏（中正大學哲學系助理教授）

(二)

主題：Is Morality Innate?

時間：七月八日

主講：朱菁（陽明大學心智哲學研究所教授）

【計畫近況】

生產力與效率： 從東亞邁向全球化研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃鴻^{*}、傅祖壇^{**}、王泓仁^{***}

總計畫

本計畫的研究目標，在於整合本校與國內生產力研究上之研究人力與資源，推動重要且創新性之整合型生產力研究計畫，提升國內生產力研究之品質。

分項計畫

銀行產業的生產力與效率

本研究分析全球四十三國銀行的生產力和營運效率，以判斷銀行民營化是否有增進生產力和效率的效果，進而分析國有和民營銀行生產力差別的原因。

運用參數與半參數估計東歐各國銀行業技術與配置效率

本研究擬探討「技術無效率」與「配置無

效率」對轉型中國家銀行業之影響，進而分析不同所有權形式對於東歐國家銀行成本效率之影響。

會計師事務所的生產力增長

本研究擬分析會計師事務所的生產力變動因子；另外本研究亦探討業務比重日益增加的非審計服務，其對於會計師事務所生產力增長及其組成分子之影響。

生產力與盈餘管理

本研究將透過生產力分解，以分析生產力成長的各因子如何影響經理人員之盈餘管理行為，並探討人力資本如何影響生產力及盈餘管理間的關係。

⁺ 本計畫為本院第二階段新計畫之一，於二〇〇八年八月一日起開始執行。

^{*} 臺灣大學經濟學系特聘教授、中央研究院人文社會科學研究中心合聘研究員。

^{**} 中央研究院經濟研究所研究員、臺灣大學農業經濟學系合聘教授。

^{***} 臺灣大學經濟學系教授、中央研究院經濟研究所合聘研究員。

臺灣高等教育之生產力與效率評估

本研究將以學生為本位，針對大專院校與技職院校之商學院進行績效評估，並評估校際之表現差異；進而分析效率為純學校效果或學生差異效果。

服務創新與組織績效：社會互動觀點

本研究欲透過社會互動觀點，來探討服務創新與組織績效之關係，並針對半導體產業進行個案研究；進而歸納出影響服務創新績效的主要因素。

事業網絡、知識管理能力與創新績效： 社會網絡觀點

本研究欲透過網絡觀點來探討組織間網絡如何透過知識管理來提升其創新績效，並將討論所提出研究架構及命題之研究貢獻及相關之管理意涵。

服務品質到服務滿意度：信任與公平觀點

本研究擬探討影響顧客對服務品質感受的因子，並發展以信任與價值為中心的服務評價機制；進而確認「信任」與「顧客價值」如何影響服務滿意。

品質工具、觀念與制度對組織效能之影響研究： 產業構面個案研究

本研究透過產業構面問卷調查與訪談，以分析品質工具、品質觀念及品質制度三個面向對增強組織效能的可能效果；以分析品質管理技術對組織效能的影響。

品質工具、觀念與制度對組織效能之影響研究： 廠商構面個案研究

本研究透過產業調查與廠商組織個案研究，分析品質工具、品質觀念及品質制度三個面向對增強組織效能的可能效果；以分析品質管理技術對組織效能的影響。

隨機邊界模型的統計檢定與模型認定問題探討

本研究將針對隨機邊界模型中的統計檢定與模型認定等問題進行研究，期能增進隨機邊界模型設定之檢定方法，並提出隨機邊界模型具有選擇樣本性質時的估計方法。

考慮環境外部性之效率與生產力評估指標： 生產前緣函數為基礎之量化模型與政策分析

本研究擬新提可容納非意欲產出之差額模型，建立可同時評估生產與環境品質績效的整合衡量指標，進而建立以差額模型為計算基礎的新生產力指數。

在考慮非意欲產出下的焚化爐效率與超額運量 分析

本研究將擴充傳統方向距離函數的概念，改良評估焚化爐效率之工具；並透過推估汙染物的影子價格，模擬不同環境標準的影響，進而焚化爐的可能超額運量問題。

計畫執行近況

一、為推廣效率與生產力之創新性研究方法，本計畫邀請臺灣大學財務金融系教授沈中華在七月十二日於臺灣大學農業經濟系一樓研討室發表專題演講 "Bank Liquidity Creation, Risk and performance"。

二、本計畫於七月二十日召開生產力與效率之會前高階演講系列，此系列由臺灣人文社會高等研究院（本計畫）與中央研究院經濟所合辦，邀請國際著名學者 Christopher O'Donnell, Finn Førsund, Cliff Huang 以及 Harold O. Fried 在臺大農經系就目前最頂尖的生產力與效率研究方法進行四場演講。

三、本計畫於七月二十一日至七月二十三日召開二〇一〇年亞太生產力國際會議，此會議由臺灣人文社會高等研究院（本計畫）與中央研究院經濟所合辦，邀請多名國際生產力研究頂尖著名學者擔任大會主題及特別專題演

講，會中共有一百一十篇學術性論文發表。本計畫所屬十三個子計畫，每個子計畫均提供至少一篇以上論文發表。本次會議共計一百六十二人參加，國際學者參加人數共七十三人。

新近出版品介紹

《東亞儒學研究叢書》

本院「東亞經典與文化研究計畫」所出版的《東亞儒學研究叢書》書系，本季出版了一冊新書：

儒學 08，黃俊傑教授的《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》。本書將東亞儒學經典及其價值理念，置於中、日、韓各地的文化脈絡中加以考察，分析源起於中國的儒家經典及其核心價值與各地地域特質的互動。首先就「東亞文化交流史」這個新學術領域有所探索，分析其中之問題意識及其研究主題。其次探討日、韓等地的儒者解釋中國儒家經典時，常常體驗中國儒家經典中的「普世價值」與「地域特性」之間的張力關係，與「政治認同」與「文化認同」之間的張力關係。書中指出東亞儒學讀經的根本目的並不是在於對經典進行知識論意義的「理解」，而是將經典中的價值理念涵納到身心，使生命受到經典的浸潤與轉化。至於經典解釋與政治權力之間則有其複雜關係：兩者之間一方面既不可分割，另一方面又互為緊張而彼此滲透、轉化，形成具有東亞文化特色的經典解釋學。而隨著二十一世紀世局的轉變，將儒家傳統置於東亞文化交流的脈絡中加以考察並衡斷其價值，是新時代人文研究的一個新方向，值得努力以赴。

《東亞儒學資料叢書》

本院「東亞經典與文化研究計畫」所出版的《東亞儒學資料叢書》書系，本季出版了七冊新書：

資料 01，黎貴惇的《書經衍義》。本書於一七七二年成書，載錄越南儒者黎貴惇（1726-1784）對《尚書》五十八篇內容所提出的討論。他重視的並不是今古文的相關問題，而是把焦點放在分疏此部經典所表達的涵意，如書中特別著重政治方面的思想。書中不但體現作者個人對《尚書》這部經典的心得及理解，亦能作為了解儒家精神及其運用實踐的學習講義。本書為越南儒學「在地化」的成果，也是研究東亞儒學的重要文獻之一。

資料 02，《易膚叢說》。本書為十八世紀越南儒者的作品。作者借用問答的方式，論述自己對程、朱易學的意見，並對朱子的《易學啟蒙》、胡廣的《周易大全》及邵雍的《皇極經世》、《觀物內外篇》等篇進行講解和說明。此外《易膚叢說》也談及京房、魏伯陽、郭璞、王弼等易學家，及其他有關象數學思想如飛伏、納甲、參同、太乙等。《易膚叢說》的內容豐富多彩，是越南儒者融會義理與象數思想以研究《周易》經、傳的代表著作之一，也是為研究東亞儒學的重要文獻之一。

資料 03，黎文敵：《周易究原》。本書為越南儒者黎文敵（1860-1934）所作。全書分為兩部分，第一部分對周易的各種問題進行研究，而寫成《周易圖說》、《易道合論》、《卜筮問答》等。第二部分則是解釋易經的六十四卦。黎文敵在第一部分的作品中表現他對周易的思想，且在第二部分進一步開展他的思想觀念。作者相當程度地受到中國清朝學者的疑古熱潮所影響，他曾經用西方當時科技研究的結果來說明自己的看法。本書為越南儒學「在地化」的成果，也是研究東亞儒學的重要文獻之一。

資料 04，吳時任：《春秋管見》。本書為越南儒者吳時任（1746-1803）所作。本書參考了程子、胡安國及其他儒者對《春秋》的見解，逐字逐句地對《春秋》進行解說，並對《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》進行內容摘要。全書最有價值的是「管見」的部分，不僅體現了作者對《春秋》的意義、筆法、事件、人物等方面的獨創見解和獨特評價，同時也突出了《春秋》「寓褒貶，別善惡」的特質。本書為越南儒學「在地化」的成果，也是研究東亞儒學的重要文獻之一。

資料 05，范阮攸：《論語愚按》。本書完成於一七八〇年，為越南儒者范阮攸（1739-1786 或 1787）所作。本書非依《論語》原有的章節次序進行串解，而是將《論語》的內容分為「聖」、「學」、「士」和「政」四篇，每一篇再細分各類進行解釋。各章先引《論語》原文，其後加以「愚按」的解釋與評價，作者更在各篇末尾加上總說作結。本書為越南儒學「在地化」的成果，也是研究東亞儒學的重要文獻之一。

資料 06，阮文超：《方亭隨筆錄》。本書為越南儒者阮文超（1799-1872）所作。全書共六卷：第一卷解釋《易經》、《尚書》、

《詩經》之章句；第二卷考察各種典故，從孔子的諡名、配祀的人，到祭城隍的事、卜筮、印章、龍生九子的傳說、道士、科舉等，可謂無所不包；第三卷談論歷史事件與人物；第四卷針對當時越南儒家未注意的地方進行地理上的考究，其中包含有治理黃河、長江的材料以及對信仰天主教之國家的記錄；第五卷為《論語》、《大學》、《中庸》三書摘講；第六卷為「諸史考約」，談論歷代史書編寫的問題。本書為越南儒學「在地化」的成果，也是研究東亞儒學的重要文獻之一。

資料 07，黎貴惇：《芸臺類語》。本書完成於一七七三年，為越南儒者黎貴惇（1726-1784）所作。本書內容涵蓋歷史、地理、語言、文字等方面，作者也在〈理氣〉、〈匯典〉、〈土規〉等章中，呈現其在儒學上的獨特見解。整體而言，作者以唯物的觀點來解釋中國宋代儒者的理氣問題，主張原始混合主義。本書為越南儒學「在地化」的成果，也是研究東亞儒學的重要文獻之一。

【院務新訊】

院務短波

本院黃院長出席全國第二十四屆通識教育教師研習營，並發表主題演講

本院黃俊傑院長於六月十八日，應中國醫藥大學與中華民國通識教育學會之邀，出席全國第二十四屆通識教育教師研習會，針對本次會議三大議題之一「生命教育與通識教育」發表主題演講，講題為：〈孔子的生命觀及其對二十一世紀的新啟示〉。

「東亞陽明學」國際學術會議

六月二十二日由本院主辦之「東亞陽明學」國際學術會議，於本校農化新館五樓第四會議室舉行。

本次研討會試圖以東亞為研究視野，以陽明學為研究核心，以其思想文化為研究脈絡，挖掘東亞陽明學之發展過程與解釋之多元等現象。希冀透過互相比較的視野，探討陽明學的多元面向。

會中邀請兩岸三地及日、韓兩國諸多學者，在一天五場的討論會中，發表有關陽明學論文十一篇。

「交流有道此為梯：幾個實作的取徑」系列演講座談會

六月二十四日由本校歷史系文化交流史平臺主辦、本院協辦之「交流有道此為梯：幾個

實作的取徑」座談會，於本校農化新館五樓第四會議室舉行。此次會議共邀請三位主講人，分別是：中國科學院的韓琦教授，發表題目為：〈從萊布尼茲和二進位說起〉；廈門大學的張先清教授，發表題目是：〈勉善規過——清代前期的天主教靈跡故事〉；中央研究院的夏伯嘉院士，發表主題為：〈利瑪竇與儒家〉。

六月二十五日及七月一日，再邀請夏伯嘉院士於歷史系會議室發表專題演講，講題分別是：〈利瑪竇與辟佛〉與〈利瑪竇與明朝的士大夫〉。

「國際漢學與東亞文化」國際學術研討會

六月二十四、二十五日兩天，由臺灣師範大學國際與僑教學院與漢學研究中心共同主辦、本院協辦之「國際漢學與東亞文化」國際學術研討會，於國家圖書館文教區國際會議廳舉行。

會議以「國際漢學」與「東亞文化」為兩大課題，正是當代強調全球化與區域化的大趨勢之下，一個非常具有整合關懷的議題。

本院黃俊傑院長及本院「東亞民主研究計畫」總主持人朱雲漢教授，均受邀擔任主題演講人，講題分別是：〈二十一世紀全球化時代東亞研究的新視野〉及〈歷史巨變時代的中國研究〉。

韓國忠南大學參訪團來訪

韓國忠南大學參訪團一行二十五人，於七月七日前來本校訪問。

此次參訪除面見本校相關科系教授進行面談與學術交流，並參觀本校圖書館及拜訪社科院。

本院黃俊傑院長應本校國際處之邀擔任交流會議的主持人，致歡迎詞，並在會中播放本院 DVD，介紹本院給與會的訪客及在場的本校教授。

「跨文化視野中的人文精神」研討會

由本院主辦之「跨文化視野中的人文精神」研討會，於七月十五日假本校農化新館五樓第四會議室舉行。

會中除本院黃俊傑院長出席發表〈東亞儒學傳統中的人文精神〉一文之外，還邀請本校陳昭瑛、蕭麗華、林純瑜三位教授，聖光神學院周學信院長，法鼓佛教學院釋惠敏校長，以及臺灣神學院林鴻信院長和鄭仰恩、曾宗盛兩位教授，針對本次會議主題發表論文。

訪問學者學術交流會

本院本年度共舉辦兩場訪問學者學術交流會，分別於七月二十日與八月十七日假本校法律學院霖澤館七樓第一會議室舉行。

兩場會議均由本院林建甫副院長主持，共有二十四位訪問學者參加，發表之論文茲詳列於下：

七月二十日

1. 王曉波 中國古代社會與中國哲學的起源及其特色
2. 徐 悌 The Gender Stereotyping of Coping Layoff-related Emotions
3. 蕭裕民 王陽明、《莊子》的「樂」思想及其他延伸研究
4. 鄭仰恩 宗教改革運動的人文精神

5. 張曉生 傅遜《春秋左傳註解辨誤》述評
6. 曾宗盛 《妥拉》/《摩西五經》與現代詮釋：近年《利未記》18 與 20 章的詮釋及其對現代宗教團體倫理生活規範的影響——以《利未記》18:22 及 20:13 的解釋及運用為例
7. 齊婉先 陽明學說中「私」概念之研究
8. 但昭偉 智仁勇與道德行為產生的關係：從勇德概念的分析再出發
9. 方永泉 M. Wollstonecraft 與 C. Macaulay 女子「理性教育計畫」之比較研究初探
10. 王光正 我研究的過去、現在與將來

八月十七日

1. 羅曉南 對吳旭博士「網路民族主義」論述之反思
2. 楊祖漢 程伊川「真知」說新詮
3. 郭啟傳 偏指相字與道家三題
4. 莊信德 再思基督教與儒家對話的基礎
5. 林碧玲 韋齋詩——詩人勞思光的苦吟心曲
6. 陳逢源 朱熹《四書章句集注》徵引二程語錄之分析
7. 陳尚仁 高峰經驗與密契經驗——馬斯洛心理學與基督教神學的互相參照
8. 黃琇琇 實施產業創新條例對總體經濟的衝擊
9. 林素娟 秦漢之際風土觀影響下的飲食與身體觀
10. 賴錫三 技術？還是藝術？——論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀
11. 梁家祺 「知行合一」對通識環境教育課程設計的啟發
12. 龔維正 白色恐怖受害者對根本惡的反思——從《臺灣自救宣言——謝聰敏訪談錄》的反思看
13. 張雅蘭 Narrative Science in the Work of Ruth Ozeki
14. 陳瓊婷 「花園意象」、「植物隱喻」之示現——《紅樓夢》主情世界的繁榮與枯萎

傅祖壇教授參加「亞太生產力國際會議」並發表兩篇論文

本院「生產力與效率：從東亞邁向全球化研究計畫」共同總主持人傅祖壇教授，於七月二十一至二十三日參加本院與中央研究院經濟

所合辦之「二〇一〇年亞太生產力國際會議」，籌備期間除擔任籌備委員會總召集人，並於會議中發表兩篇論文，講題是："Directional Distance Functional Decompositions of Profit Change: With an Application to Taiwanese Banking" 及 "Evaluating Taiwanese Bank Efficiency Using a Two-stage Range Directional DEA Model"。

本院唐副院長赴山東大學訪問

本院唐格理副院長於七月二十一至八月十八日，赴山東大學進行為期一個月的學術訪問。期間出席該校八月十三至十七日，由文史哲研究院與中國詮釋學研究中心主辦之「詮釋學與中西經典文化傳統——第七屆詮釋學與中國經典詮釋」學術研討會，並發表論文一篇，題目是：〈早期中國人文主義衝動的教益〉。

廣東暨南大學參訪團來訪

廣東暨南大學參訪團一行十八人，於七月二十四日前來本院，除拜訪黃俊傑院長，還參加二十六日由本院主辦之「大學通識教育講座」。

大學通識教育講座

七月二十六日由本院舉辦之「大學通識教育講座」，於本校法律學院霖澤館七樓第一會議室舉行。會中邀請到華梵大學朱建民校長，中山大學海洋科學學院劉金源院長，以及本院黃俊傑院長擔任主講人，並特別邀請世新大學教授暨《通識在線》副總編輯林孝信為貴賓出席本次會議。

會中黃俊傑院長除致歡迎詞，還發表三場演說，講題分別是：〈大學理念與實踐——從臺大出發思考〉、〈從二十一世紀的新趨勢論通識教育的新課題〉及〈大學通識教育是提昇生命的偉大志業〉；朱建民教授則以

〈臺灣通識教育的發展與現況〉為題，進行演講；而劉金源教授也以他過去幾篇研究資料，為現場來賓講說〈大學通識教育的發展策略〉。

本院黃院長應邀出席弘光「人文精神的理念與實踐」研討會，並發表演講

本院黃俊傑院長於七月二十七日應弘光科技大學之邀，出席該校主辦「人文精神的理念與實踐」研討會，發表主題演講，講題為：〈東亞儒學傳統的人文精神及其二十一世紀的新啟示〉。

本院黃院長應邀出席第十五屆中國現代化學術研討會，並發表論文

本院黃俊傑院長於八月二日、三日，應實踐大學及中國現代化基金會之邀，出席該校主辦之第十五屆中國現代化學術研討會，會中發表論文一篇，題目是：〈儒學傳統在現代臺灣：回顧與展望〉。

本院林副院長受邀擔任《通識在線》深度座談會與談人

本院林建甫副院長於八月十六日，應《通識在線》雜誌社之邀，出席該雜誌主辦之深度座談會，會中擔任與談人，針對該雜誌上一期的主題「東亞崛起對通識教育的涵義」進行回應，並對經濟等相關議題發表進一步的看法。

本院林副院長出席「傅斯年學術思想的傳統與現代」國際學術研討會第一階段會議

本院林建甫副院長陪同本校李嗣涇校長，於八月二十六日起程前往山東，參加聊城大學八月二十七至三十日舉辦的「傅斯年學術思想的傳統與現代」國際學術研討會第一階段會議。第一天開幕式後，林副院長在研討會上做大會發言；第三天則加入大會所安排的學術考察行程。

「傅斯年學術思想的傳統與現代」國際學術研討會第二階段會議

「傅斯年學術思想的傳統與現代」國際學術研討會第二階段會議，於八月三十一至九月一日移師臺灣，由本院主辦。會議地點為本校行政大樓第一會議室。

本次會議的主題是傅斯年學術思想的傳統與現代，討論內容及範圍，包括：傅斯年學術思想與二十世紀人文社會科學；傅斯年與二十世紀教育轉型；以及二十一世紀視野中的傅斯年及其志業。

本院與羅格斯大學、吉林大學合作出版 *East Asian Confucianisms: Interactions and Innovations*



東亞儒學：互動與創新
*East Asian Confucianisms:
Interactions and Innovations*

Confucius Institute, Rutgers, the State
University of New Jersey, 2010

二〇〇九年五月，本院與美國羅格斯大學共同舉辦 "International Conference on East Asian Confucianisms: Interactions and Innovations"，所發表之論文今已集結成冊，編輯成 *East Asian Confucianisms: Interactions and Innovations*（東亞儒學：互動與創新）一書，二〇一〇年八月由羅格斯大學孔子學院出版。本書收錄黃俊傑院長論文 "The Confucian World of Thought in Eighteenth-century East Asia: A Comparative Perspective"，內容主要聚焦十八世紀東亞儒學思想之同調與異趣，並申論東亞儒者批判作為官方意識形態的朱子學之思想史意義。同書亦收錄唐格理副院長的文章，題目是："Zhu Xi's Transformation of 'Zhongyong'"。

「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會

為紀念朱熹誕辰八八〇周年，本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會合作於九月十日，假關西大學一百周年紀念會館第一特

別會議室，共同舉辦「朱子學と近世・近代の東アジア」國際學術研討會。

出席學者主要來自兩岸及日、韓兩國，包括臺灣大學徐興慶、古偉瀛、蔡振豐三位教授，清華大學楊儒賓教授，臺灣師範大學張崑將教授，還有北京清華大學陳來教授，中國社科院張品端教授，嶺南大學崔在穆教授，成均館大學宮嶋博史教授，立命館大學緒方賢一教授，九州大學柴田篤教授，東海大學恩田裕正教授，關西大學陶德民、井上克人、吾妻重二等教授，以及臺灣朱氏宗親會理事長朱茂男先生等。

本院唐副院長出席 The Berendel Foundation 所舉辦之國際學術會議

本院唐格理副院長於九月九至十二日，赴倫敦參加由 The Berendel Foundation 所舉辦之 Intercultural Humanism 學術研討會，席間發表論文一篇，題目是："Lessons from Early Chinese Humanist Impulses"。

本院黃院長新書《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》由臺大出版中心出版



東亞文化交流中的儒家經典與理念：
互動、轉化與融合

黃俊傑◎著

臺大出版中心
2010年

本院黃俊傑院長所著《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》一書，二〇一〇年九月由臺大出版中心出版。

這部書所探討的是在東亞文化交流的歷史脈絡中，儒家經典及其價值理念與日本及朝鮮之地域性特質的互動、衝突或融合之問題，尤其聚焦於儒家經典的閱讀者之「自我」與「他者」之互動，以及經典中的知識與東亞各國權力結構之互動。

【院務新訊】

院內大事紀

2010年06月16日~2010年09月15日

日期	紀要
06月22日	「東亞陽明學」國際學術會議
06月23日	儒學討論會 石立善教授主講： 「日本《論語》研究的百年史」
06月23日	儒學討論會 謝薇娜博士主講： 「道教女修行者的成仙之路：傳統社會角色的超越或融和？——以杜光庭《墉城集仙錄》為例」
06月24日~ 06月25日	「國際漢學與東亞文化」國際學術研討會
06月24日~ 07月01日	「交流有道此為梯：幾個實作的取徑」系列演講座談會
07月07日	韓國忠南大學參訪團來訪
07月13日	九十九年度訪問學者迎新茶會
07月15日	「跨文化視野中的人文精神」研討會

日期	紀要
07月20日	九十九年度第一次訪問學者學術交流會
07月20日	生產力與效率之會前高階演講系列
07月20日	東亞法治與人權系列講座（十七） Kevin Tan 教授主講： 「歷史與文化：東南亞憲政發展的複雜性」
07月21日~ 07月23日	二〇一〇年亞太生產力國際會議
07月24日	廣東暨南大學參訪團來訪
07月26日	大學通識教育講座
08月04日	儒學討論會 陳炎教授主講： 「易經：儒、道同出的哲學文本」
08月04日	儒學討論會 丁元軍教授主講： 「良知良能：在苗裔與放心之間」
08月04日	儒學討論會 王錕教授主講： 「『根原之理』與『一物之理』的統一——對朱子『理』的一個新解釋」
08月04日	儒學討論會 陳壁生教授主講： 「經學、制度與生活」
08月11日	儒學討論會 吳重慶教授主講： 「中國農村現狀與儒學『下鄉』的可能性」

日期	紀要
08 月 17 日	九十九年度第二次訪問學者學術交流會
08 月 25 日	人文社會科學討論會 林泉忠教授主講： 「『反日』、『哈日』、『親日』？——解讀兩岸三地的日本觀」
08 月 27 日	「第二期五年五百億高研院整合計畫」會議
08 月 31 日~ 09 月 01 日	「傅斯年學術思想的傳統與現代」國際學術研討會第二階段會議
09 月 07 日	儒學討論會 吳震教授主講： 「試說『東亞儒學』何以必要——就子安宣邦、黃俊傑的相關論述說起」
09 月 09 日	人文社會科學討論會 黃俊傑教授主講： 「東亞儒學傳統中的人文精神：共性與殊性」
09 月 09 日	人文社會科學討論會 朱雲漢教授主講： 「反思東亞政治經驗的普遍性與特殊性」
09 月 09 日	人文社會科學討論會 王文宇教授主講： 「東亞國家移植英美法制的經驗——以信託法的移植為中心」
09 月 09 日	人文社會科學討論會 黃光國教授主講： 「本土心理學中的『自我』理論：共性與殊性」
09 月 09 日	人文社會科學討論會 楊國樞教授主講： 「有關『多元視野中的「東亞」：共性與殊性』之研究的意見」
09 月 09 日	人文社會科學討論會 葉俊榮、張文貞教授主講： "The Emergence of East Asian Constitutionalism: Features in Comparison"

日期	紀要
09月09日	人文社會科學討論會 傅祖壇教授主講： 「東亞之共性與殊性：從經濟與生產力成長之角度」
09月10日	「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會
09月10日	「華人的人觀與我觀」學術研討會