

宏觀視野

- 1 從傅斯年思想轉變看傳統儒學與現代社會

孫震

【多元視野中的「東亞」：共性與殊性】

- 7 東亞儒學傳統中的人文精神：共性與殊性

黃俊傑

- 9 反思東亞政治經驗的普遍性與特殊性

朱雲漢

- 13 東亞國家移植英美法制的經驗——以信託法的移植為中心

王文宇

- 17 東亞憲政主義的誕生：比較憲法的觀點

葉俊榮、張文貞

- 19 本土心理學中的「自我」理論：共性與殊性

黃光國

- 21 有關「多元視野中的『東亞』」：共性與殊性」之研究的意見

楊國樞

- 23 東亞之共性與殊性：從經濟與生產力成長之角度

傅祖壇

多元觀點

【朱子學與近代東亞】

- 25 異議的意義——論東亞的反理學思潮
楊儒賓
- 29 科技時代朱子學的倫理性課題
井上克人
- 33 朱子學中的「仁」思想
柴田篤
- 37 禮塑之身
緒方賢一
- 41 朝鮮儒者對朱子《大學章句》的挑戰——以盧守慎的《大學集錄》為中心
崔在穆

計畫近況

- 43 東亞經典與文化研究計畫
- 47 東亞民主研究計畫
- 49 全球化研究總計畫
- 51 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
- 53 華人的主觀與我觀：跨學科及跨文化研究計畫
- 57 生產力與效率：從東亞邁向全球化研究計畫

院務新訊

- 61 新近出版品介紹
- 65 院務短波
- 69 院內大事紀

【宏觀視野】

從傅斯年思想轉變看傳統儒學與現代社會⁺

孫震*



鞠躬盡瘁，歸骨於田橫之島

傅斯年先生於一九四九年一月二十日就任臺灣大學校長，一九五〇年十二月二十日在臺灣省議會備詢時以腦溢血病逝。

傅校長在短短一年十一個月中為臺大建立教師聘任升級與新生考試入學等重要制度，臺大至今沒有一位老師或學生可以憑藉人情、勢力，不經客觀、公平的評審或考試進入學校。當時臺灣經濟落後，民生困苦，加以眾多青年學子隨政府撤退來臺，失去家庭接濟，傅校長在窘迫的政府資源中，爭取經費，興建學生宿舍，廣設獎助學金，讓窮學生可以安心讀書。他也力拒外來政治勢力的干預，維持臺大學術獨立與自主，使臺大在自由的學風下追求卓越。

傅先生一生以從事學術研究為職志，絕意仕途，也不願擔任教育行政的領導人。一九四五年抗日戰爭勝利後，蔣中正提名他擔任北京大學校長，他致書婉拒稱：「斯年賦質愚戇，自知不能負荷世務，三十年來讀書著述之志，迄不可改。」他向蔣公推薦胡適，自願在胡適返國前代理校長。然而一九四八年底國民政府在國共戰爭中已呈敗局，風雨飄搖，前途未卜，他竟於高血壓宿疾初癒之際，慨然應允出任臺大校長。¹一九五〇年十二月二十日下午他在答覆省議員郭國基的質詢後，回座坐在教育廳副廳長謝東閔身旁，說了他人生最後一句話："I am very tired."² 隨即昏迷，群醫束手，終告不治。他初到臺灣時，應中文系黃得時教授之請題字，寫下「歸骨於田橫之島」，一語成讖，可以說「求仁得仁」。傅先生生於一八

⁺ 本文係二〇一〇年八月三十一日至九月一日由本院主辦之「傅斯年學術思想的傳統與現代研討會」開幕致詞。

* 臺灣大學前校長、臺灣大學經濟系名譽教授、元智大學名譽講座教授。

¹ 這讓我想起孔子晚年，子路奔衛赴難。不過傅先生如果留在大陸，肯定會被鬥爭得很慘，不可能像他的好朋友陳寅恪活到八十歲。

² 這是謝副總統生前親口告訴我的，未見別處有人提過。

九六年三月二十六日，在世不到五十五年。他是最為臺大人稱道、也是臺灣最負盛名的大學校長。

從反對傳統到回歸傳統

傅先生出生於山東聊城一個沒落的書香世家，父親和祖父都是飽學之士。他五歲（1901）入私塾，接受傳統教育，讀四書五經，九歲（1905）念新式小學，在家中則一直由祖父教讀傳統經典。傅先生天資聰明，過目成誦，又勤奮用功，十歲已讀完十三經，大部分都能背誦。十三歲到天津讀中學，開始接觸西學，主要課程有數學、物理、化學、生物、英語等，成績優異。十七歲（1913）考入北京大學預科偏重文史的乙部，二十歲（1916）以第一名成績升入本科國文門，就是後來文學院的中國文學系。

傅先生在北大這段時期，正值國民革命成功，建立民國，但孫中山大總統讓位給袁世凱，革命的成果被北洋軍閥接收。一九一六年袁世凱稱帝，一九一七年張勳復辟，中國南北分裂，軍閥割據，國勢式微，人民閹弱，而西方科學昌明，國力強盛。傅先生深感傳統儒學既不能救亡圖存，也無助於國計民生，實際上今天的愚昧落後正是傳統文化與教育的結果。他受到胡適、陳獨秀、李大釗、周作人等北大教授的影響，結合同學，出刊《新潮》，批判傳統，鼓吹西學。傅先生任主任編輯，寫了很多篇措詞激烈、有時候思想偏激的文章。譬如他說：「人一旦成為文人就不再是人。」又說：「某人一旦成為文人，就脫離現實世界，進入夢想世界。」又說：「（中國傳統）家庭是『萬惡之源』。」³

一九一九年六月傅先生從北大畢業，考取山東官費到英國留學，一九二〇年二月在倫敦大學註冊入學，研究實驗心理學，並在大學本科選修物理、化學、數學等自然科學課程。八月一日他寫信給胡適說：

我到倫敦後，於 University College 聽講一學期，現在已入暑假，以後當專致力於心理學，以此終身，倒也有趣〔……〕近中溫習化學、物理學、數學等，興味很濃，回想在北大時六年，一誤於預科乙部，再誤於文科國文門，言之可嘆。〔……〕⁴

傅先生在倫敦大學三年半，於一九二三年六月到德國柏林大學遊學，在這裡找到他安身立命的學術方向，就史料以探史實，「一分材料出一分貨，十分材料出十分貨」，建立起他後來在史學界大師的地位。我記得一九五二至五三年我在臺大念大一時，大家對他的「上窮碧落下黃泉，動手動腳找東西」都朗朗上口。不久胡適返國在法學院講「大膽假設，小心求證」，我相信傅先生幼讀經史，幫助他形成假設，對他研究上的成就還是很有貢獻的。

傅先生在歐洲六年八個月，一九二六年十月返國，應廣州中山大學之邀任文科學長。一九二八年籌備中央研究院歷史語言研究所擔任所長。一九二九年隨史語所遷北京，受聘為北京大學歷史系教授兼主任。

他在歐洲直接和西方文化接觸，在學術方面涉獵既廣，遇見的名師亦多，隨著年齡和閱歷增加，思想從少年狂熱漸漸向冷靜的方向移動。他在上引給胡適的信中說：

3 引文譯自 Fan-sen Wang, *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 34 & p. 39; 未經查對傅先生原來文字。

4 轉引自馬亮寬、李泉：《傅斯年傳》（北京：紅旗出版社，2009年），頁38。

近來很不想寫文章，一來讀書之興濃，作文之興便暴減；二來於科學有些興味，望而空談的文章便覺得自慚了；三來途中心情覺得比以前複雜，研究的態度稍多些，便不大敢說冒失話〔……〕。

傅先生歐遊歸國，從事教育行政和學術行政工作，接著日本侵略東三省，不久抗日聖戰全面展開。經歷世變，相信他對自己國家的文化和傳統會比少年時期有更多認同和尊敬。一九四〇年三月五日蔡元培病逝，傅先生在〈我們所景仰的蔡先生之風格〉一文中下面一段話：

蔡先生實在代表了兩種偉大文化，一是中國傳統聖賢之修養，一是法蘭西革命中標揭自由、平等、博愛之理想。⁵

在儒學諸賢中，傅先生抑孟揚荀，認為荀子才是儒學的正宗。他認為荀子的思想更接近孔子，所以是更純正的儒家。孔子說：「性相近也，習相遠也」，後天的學習讓人不同；荀子說：「人之性惡，其善者偽也」，後天的學習使人向善。二人對本性的看法不同，一為中性，一為極端，但其重視後天的學習則一樣。⁶然而一九四七年六月他赴美治療高血壓年餘返國後，轉而欣賞孟子。他在臺大指定大一國文教孟子。傅先生此一重大轉變，一方面是他在美國病中讀書思考的結果，另一方面他的老師和好友胡適在一封信中對他的建議和勸告應也有一定的影響。⁷

傳統儒學與現代社會

大家都說荀子是性惡論者。他在〈性惡〉

篇開宗明義就說：「人之性惡，其善者偽也。」荀子認為人天生好利，順著這樣的性子發展下去，就會產生爭奪，失去辭讓。人天生討厭不利，順著發展下去，就會產生殘害，失去忠信。天生有耳目之欲，追求聲色的滿足，順著發展下去，就會產生淫亂，失去禮義和規矩。由此可知，如果順著人的性子，一定會引起爭奪，以致逾越分際，破壞規矩，而終於導致暴力。因此必須有師長和法規的教化，禮義的引導，然後才會產生辭讓，建立規範，達成秩序。由此觀之，「人之性惡明矣，其善者偽也」。

從上文看起來「好利」就是人天生之惡。然而荀子在〈性惡〉篇中又為善和惡下了下面的定義：「凡古今天下之所謂善者，正理平治也，所謂惡者，偏險悖亂也。」我們如果將人的行為從心念初動，到見諸行動，到發生影響，最後達成結果，分為四個階段，則「正理平治」和「偏險悖亂」只是中間階段，最終關懷其實都是對人（包括自己和他人）影響的結果，好的結果是善，壞的結果是惡。有時候存心是善的，但達成的結果是惡的，所以有善惡之辨究竟應看最初的心意還是看最後的結果之爭論。荀子將「正理平治」當作善，將「偏險悖亂」當作惡，正是因為「正理平治」是達成善的步驟，「偏險悖亂」是達成惡的步驟，其實二者都是「中間目的」（intermediate ends）。人生而有各種欲望，飢思食，寒思衣，疲倦了想休息，是其生存發展的必要條件，如果沒有這些本能，不可能生存下去，怎麼能當作天生之惡呢？⁸

傅先生在〈性命古訓辯證〉中說了一段重要的話：

5 轉引自馬亮寬、程方：《傅斯年圖傳》（武漢：湖北人民出版社，2009年），頁30。

6 傅斯年：〈性命古訓辯證〉，《民族與古代中國史》（石家莊：河北教育出版社，2002年），附錄二之二，頁237-418。

7 Fan-sen Wang, *Fu Su-nien: A Life in Chinese History and Politics*, pp. 190-195.

8 孫震：〈荀子的性惡說〉，《人生在世：善心、公義與制度》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁25-26。

其實荀子之說，今日觀之亦有其過度處，設若詰問荀子云，人之生質中若無為善之可能，則雖有充分之人工又焉能為之善？木固待矯揉然後可以為直，金固待冶者然後可以為兵，然而木固有其可以矯揉以成直之性，金固有可以冶鍛以成利器之性。⁹

傅先生這段話去孟子「善端」的概念不遠矣。

人性有利己的成分，也有利他的成分，亞當·史密斯（Adam Smith）都視為美德（virtue）。利己的部分強烈、明顯，利他的部分薄弱，但不能說不明顯。朱熹有詩云：

在昔賢君子，存心每欲仁；求端從有術，及物豈無因。惻隱來何自？虛明覺處真；擴充從此念，福澤遍斯民。入井倉皇際，牽牛穀觫辰；向來看楚越，今日備吾身。（〈仁術〉）

利己的動機人人都有，利他的善端也人人都有，這就是「性相近也」。傳統儒學和現代社會最主要的不同在於前者節制利己，擴充利他，所以「子罕言利」，後者擴充利己，以利己達到利他的目的。這自然有其技術的、制度的和歷史的背景。然而在任何社會，不論傳統和現代，利他都是崇高的情懷。

然而社會如果過分重視自利的追求，就會產生荀子所說的各種弊端。所以孔子說：「放於利而行多怨。」如今自利為誘因的現代西方資本主義經濟正面臨兩方面重大危機，一種是道德危機，一種是資源與環境危機。在道德危機方面，過分重視利潤，有時以顧客、員工和社會為犧牲；也有時候公司高層為了私人利益犧牲公司，以致股東、投資人和融資的銀行都受到拖累；嚴重時整個社會包括不相干的納稅

人都要為之付出代價。進入二十一世紀以來，美國的安隆（Enron）案、世界通信（WorldCom）案、臺灣的力霸案、博達案和二〇〇八至〇九年重創世界經濟的金融危機都是明顯的例子。

在資源與環境危機方面，迅速擴張的世界經濟導致自然資源耗竭與自然環境惡化，無節制的放任物欲膨脹，致使經濟成長超越科技進步容許的程度，終將釀成重大災害甚至世界浩劫。

這兩方面都是資本主義經濟制度難以防制的弊端，唯有中國傳統儒學重視倫理與精神生活的價值觀，以及節用惜物的生活態度可以加以匡正。

儒家並非不重視物質財富，但必須取之以道，否則寧願不要。沒有財富也不要緊，因為儒者的人生還有比財富更重要的價值。孔子說：「富與貴是人之所欲也，不以其道，得之不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道，得之不去也。」又說：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣；不義而富且貴，於我如浮雲。」孔門高弟有「家累千金」的子貢，但也有「簞食、瓢飲」的顏回和「不厭糟糠」的原憲。

儒家追求完美的人格，成就才德兼備的君子。得道兼善天下，不得道獨善其身，憑著高潔的人格和豐厚的學養，一樣可以活出人生的價值。我們如果將功名利祿等世俗價值放在倫理價值和精神價值前面，就可能做出傷害社會、傷害別人的事，唯有將倫理價值放在功利之前，而且自己另有寬闊的精神天地，才是健康美好的人生。

傳統儒學當然有其時代的背景，最重要的就是缺少科技進步，物質匱乏，必須節制自我。傅先生說的對：「以世界之大，近代文明之

9 傅斯年：〈性命古訓辯證〉，《民族與古代中國史》，頁 385-386。

富，偏覺人文之精華萃於中國先秦，真正陋極了。」¹⁰ 但不論科技如何進步，如果我們放任物欲，則資源永遠不足，儒學的若干思想與價值永遠有用處。

傅先生批評中國只有群眾，沒有社會，可能是他誇張的說法。任何社會都不可能沒有社會，只不過社會組織鬆散，看起來不像一個有機體。用晚近的術語來說，就是「社會資本」（social capital）淺薄。這也正是從傳統經濟停滯的社會進入現代經濟成長的社會，社會需要建立制度，累積社會資本，儒學需要從「特殊主義」（particularism）進入「一般主義」（universalism）的重要意義。¹¹

10 馬亮寬、李泉：《傅斯年傳》，頁 319。

11 孫震：〈社會信任與社會資本〉，第十五屆中國現代化學術研討會第四組「儒家思想研究與現代社會誠信理念重建」論文（臺北：促進中國現代化學術研究基金會，2010 年 8 月 2-3 日）。

【宏觀視野】
多元視野中的「東亞」：共性與殊性

東亞儒學傳統中的人文精神： 共性與殊性⁺

黃俊傑*

相對於希臘羅馬傳統與猶太基督宗教傳統中的人文精神而言，東亞儒家傳統中的人文精神有其不同風貌。我所謂「東亞儒學」雖然包括中國、日本、韓國等地的儒學傳統，但是它並不是東亞各地所呈現的不同版本的儒學拼湊而成的「馬賽克」。「東亞儒學」的視野超越國家的疆界，它既是一個空間的概念，也是一個時間的概念。作為空間概念的「東亞儒學」，指儒學思想及其價值理念在東亞地區的發展及其內涵。作為時間概念的「東亞儒學」，在東亞各國儒者的思想互動之中應時而變、與時俱進，而不是一個抽離於各國儒學傳統之上的一套僵硬不變的意識形態。所以，「東亞儒學」本身就是一個多元性的思想或精神傳統，在東亞儒家傳統中並不存在前近代式的「一元論」的預設，所以也不存在「中心

vs. 邊陲」或「正統 vs. 異端」的問題。

東亞各地的儒家傳統雖然各有其地域特色，例如儒家價值的傳承者在中國是「士大夫」；在德川時代（1600-1868）的日本被稱為「儒者」，是指傳授儒家知識的一般知識分子；在朝鮮時代（1392-1910）的朝鮮，則是掌握政治權力的貴族「兩班」，他們在中、日、韓三地的社會地位與政治權力都不一樣。但是，中日韓的儒學傳統卻有異中之同，這就是它們都分享儒家的人文主義思想。

東亞儒家的人文主義固然方面甚多，但最重要的核心價值就是「人之可完美性」，相信人生而具有內在的善苗，只要善加培育就可以優入聖域，成聖成賢。東亞儒家所堅持的「人之可完美性」的信念，與猶太基督宗教的「原

+ 本文係二〇一〇年九月九日本院人文社會科學討論會「多元視野中的『東亞』：共性與殊性」之發言綱要。

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

罪」或「人之墮落性」的信仰，構成鮮明的對比。東亞儒家的「人觀」有其遠古文明的背景。作為東亞文明中心的中華文明並沒有出現具有主導性的「創世神話」，所以出現一種「有機體」式的宇宙觀或「聯繫性的人為宇宙論」或「聯繫性思維方式」，而為東亞各地儒家思想家在不同程度之內分享。

東亞儒家以「人之可完美性」為核心的人文主義，主要表現在四個方面：（1）身心一如，（2）自他圓融，（3）天人合一，（4）歷史意識，這四者共同構成一個以和諧為特徵的世界觀，展現具有東亞特色的儒家人文精神之四個面向及其內涵。

【宏觀視野】
多元視野中的「東亞」：共性與殊性

反思東亞政治經驗的普遍性與特殊性⁺

朱雲漢*

全球民主化潮流下的「東亞例外」

東亞是「第三波民主」的例外。已故哈佛大學杭廷頓教授所謂的「第三波全球民主化」是以一九七四年葡萄牙民主轉型為起點，在過去三十多年在全球形成滾雪球現象，民主化的浪潮席捲南歐、拉丁美洲、非洲與東歐。不過，這個全球性潮流在東亞並只激起了局部的漣漪，從一九八六年「人民力量」在菲律賓推翻馬可仕政權開始，到了上個世紀末只有五個國家完成民主轉型，即蒙古、臺灣、韓國、菲律賓、泰國。之後，印尼也出現民主轉型契機，但泰國與菲律賓則出現明顯的民主倒退。時至今日，各種類型的「混合政體」（hybrid regimes）與威權政體依舊在東亞區域內佔據優勢，它們的數量比民主政體多出許多，而且這些半民主或

非民主政體仍然展現出強韌的生命力，並沒有明顯的正當性危機。因此，在民主化研究領域裡，出現所謂「東亞例外」（East Asian Exceptionalism）的辯論。

從文化體系解釋「東亞例外」

沒有簡單的理論可以有效解釋「東亞例外」。一種可能的解釋是文化體系的作用。這種解釋強調東亞的傳統價值觀念，特別是「儒家文明」為代表的東亞核心圈文化與現代西方的價值體系並不相容，對於西方式自由民主的推進構成阻礙。以儒家文明體系為代表的東亞政治價值體系有五個要素，與西方核心政治價值明顯的對立：

第一、強調群體先於個人。西方的核心價

⁺ 本文係二〇一〇年九月九日本院人文社會科學討論會「多元視野中的『東亞』：共性與殊性」之發言綱要。

* 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。

值是從個人的自由與權利出發，群體存在的目的在保障與增進個人的自由與福祉；儒家文明則是以維護群體（天下、邦國、鄉里、家族）的共同利益出發，個人存在的終極意義與價值在為維護與增進群體之福利而犧牲奉獻。

第二、追求和諧有序的境界。儒家文明是以各守其分、禮讓無爭、井然有序作為一個良好社會的應然狀態；西方文明則是鼓勵個人追求幸福，崇尚自由競爭，將多元競爭與利益衝突視為自然秩序的必然狀態。

第三、重視社會關係的位階與差序。儒家文明強調社會秩序是以尊卑、長幼、男女位階關係為基礎，人與人的關係也是親疏有別、由近而遠。現代西方文明則是強調上帝之前人人平等、法律之前人人平等，公民以相同的身分與權利參與公共事務，以同等的態度對待與自己沒有關係的人。

第四、主張以民為本的菁英統治。儒家價值體系是以「為民、為公」為政治正當性的基礎。用現代政治話語來說，也就是以「民享」為依歸。而達到「民享」的手段是選拔才德兼備的社會菁英來承擔統治的責任，由懷抱修齊治平理念的知識菁英以負責任的態度主動為百姓謀福利，乃是實現良好治理的要件。現代西方價值體系是以「民治」為政治秩序正當性的根源，一個政體必須提供公民直接參與政府的選擇與公共政策的制訂才具備合法性。而且西方價值體系也假設經由「民治」的程序才可能達到「民享」的結果。

第五、期待政府的無限責任。儒家價值體系強調政府對於人民承擔無限的責任。政府不僅僅要提供法律秩序與社會安寧，以及保障百姓安居樂業這些最基本的職責，還要承擔起養育與教化的責任，如同父母對子女一般。現代西方政治價值體系強調「有限政府」，政府的權力與責任都有其界線，公權力不介入私人生

活領域、不介入公民社會的自治，並應減少對市場經濟的干預、追求「大社會、小政府」。

過去有不少政治學者認為，儒家價值體系的這些要素不利於這些社會採行西方的自由民主體制，即使勉強移植，民主體制的正當性也難生根。相反的，東亞的傳統價值體系反而可以為非民主體制提供正當性基礎，包括開明專制與一黨威權體制等，也為「大政府、小社會」與「以國家為中心」的統治關係提供了合理化基礎。尤其在對抗西方帝國主義、殖民主義侵略的歷史背景下，民族與國家的獨立、自主與富強成為許多東亞社會最核心的生存發展目標，各種型態的非民主政體只要能有效達成這個目標，就有可能享有一定的正當性基礎。

文化解釋面臨的三個質疑

以上的論述，可能面臨三種質疑：

第一、經濟與社會現代化會帶動價值體系變遷，在面臨西方價值體系的衝擊與快速社會變遷的雙重力量驅動下，東亞社會都面臨傳統價值體系逐漸退縮、式微或甚至解體的命運。長期而言，現代市場經濟的發展強化以個人為利益主體的觀念，工業化、都市化、中產階級的興起最終會導致政治結構的自由化與民主化，全球化更帶動制度與價值體系的趨同化，東亞也不可能例外，只是遲早的問題。

第二、文化體系與政治體制之間沒有必然的因果關係，自由民主體制可以跟許多不同的文化體系並存，包括新教、天主教、印度教、甚至回教文明。威權體制也可以在不同文化土壤裡生根。南韓與臺灣傳承儒家文化較深，但這兩個新興工業化社會的民主轉型相對平順，未見傳統文化因素的阻礙。何況儒家的價值體系也未必全然與自由民主理念不相容，福山等學者也曾主張，儒家文化中也有一些要素可以與西方自由民主體制接軌，例如強調理性主

義、實用主義、世俗化原則、民本思想、教育機會均等。更何況東亞地區並非單一的文化體系，菲律賓、泰國、馬來西亞與印尼都不是屬於儒家文化圈。

第三、無論是現代化或是傳統文化因素，可能都比不上「國際體系」的作用。一個國家是否會出現民主轉型，首先要看這個國家所處的國際環境中有哪些有利於民主發展的誘因，或不利民主轉型的制約因素。南歐、拉美與東歐出現民主化滾雪球現象，是因為這些地區形成了強而一致的外部牽引力，特別是美國與歐盟的引導作用上升，以及蘇聯影響力的迅速消逝。在東亞，民主化則缺乏強而一致的外部推力。過去半個世紀，中國在東亞大陸維持一個「中國主導的秩序」，美國在西太平洋周邊地區維持一個「美國主導的秩序」，兩者構成對峙與均勢之局。中國和美國在他們各自的影響範圍內，對其他國家的政治體制變遷發揮巨大的牽引作用。牽引作用既是物質層次的，例如安全保障、經濟援助、投資與貿易關係等；也是制度、價值與知識層次的，美國模式成為日本、南韓、臺灣與菲律賓的模仿對象，中國模式成為北韓、越南、寮國與緬甸的學習對象。

傳統文化因素、現代化因素、國際環境的因素對於各國政治體制的演進究竟發揮何種作用，可以透過比較研究與經驗研究的方法，進行系統性的探討。東亞提供了一個非常好的研究場域，東亞既涵蓋儒家文化圈的國家、也涵蓋深受佛教影響的泰國與高棉，受天主教洗禮的菲律賓，以及屬於回教文明的馬來西亞與印尼。既包含經濟發展程度極高的社會，也包含現代化程度很低的社會。既包含深受美國影響的國家，也包含中國勢力範圍的國家。

【宏觀視野】
多元視野中的「東亞」：共性與殊性

東亞國家移植英美法制的經驗 ——以信託法的移植為中心⁺

王文宇*



法律移植（legal transplants）並非晚近出現的概念，美國學者 Roscoe Pound 早於一九三八年即指出：各國借用、引入其他國家法律體系的現象在人類歷史中極為普遍。¹時至今日，法律制度的相互借鏡與吸收，已成舉世普遍的現象。但是，各國移植經驗中，有成功者，亦有失敗者，其中所涉及的成敗關鍵因素為何？值得探討。

英國學者 O. Kahn Freund 於一九七〇年即主張：引入他國法律之時，除需具備外國法律知識外，對於該國社會風土民情，亦應有所了解，否則單純翻譯他國法條文字，容易產生比較法的誤用。不過另一學者 Alan Watson 則持樂觀看法認為繼受者只要有意願，縱使其對外國的社經狀況不甚了解，亦可成功繼受外國

法。兩人立場雖有不同，但吾人的觀察重點毋寧在於：法律移植應對於不同的社會、經濟、政治條件及各種環境因素進行調和與修正，否則將會產生不當的法律移植。

以東亞國家的法制移植經驗來看，東亞國家多為西方法律的繼受國。早期各國多以德國法為首的大陸法系做為師法之對象，臺灣與日本於建立法律制度初期即大量地繼受德國各種法律概念——如民法與刑法等。然而近年來這些國家的法制——尤其是財經法制——又深受英美的影響。即便兩大法系於基礎思想上有所不同，但於近幾十年來，兩大法系的互動與學習漸多，對於促進法律制度的完善與成長，此固為美事一樁。不過在引入外來法律制度過程之中，該等法律制度會與各國原有法律思想與基

⁺ 本文係二〇一〇年九月九日本院人文社會科學討論會「多元視野中的『東亞』：共性與殊性」之發言綱要。

* 臺灣大學法律學院教授兼企業與金融法研究中心主任。

1 Roscoe Pound, *The Formative Era of American Law* (Boston: Little, Brown, 1938), p. 94.

本精神有所衝突或矛盾，如何調整與校正使之合於原有概念之操作，便是不得不迴避的問題。

源自於英美普通法的「信託法」(trust)，於東亞各國(包括日本、韓國、臺灣與中國大陸)的繼受狀況，便可凸顯此一難題。

簡言之，信託制度的主要精神在於「授權他人管理財產」——甚至完全讓與財產的管理處分權限——以享受其可能帶來的便利性與經濟上成果。即由委託人與受託人合意，由委託人將特定財產移轉與受託人，由受託人為受益人(可能是原委託人或第三人)之利益管理信託財產，並將管理或者處分財產的收益交給受益人。此種法律關係的安排，除了可使信託財產因妥善的管理與應用而有豐厚的收益外，亦享有「有限責任」與「破產風險的隔離」等等優勢，² 因此廣泛地被接受。英美法系的國家在處理各種財產關係、商業交易或公益事務經常運用此種制度。最顯著的例子，表現在各種商業信託的蓬勃發展上：各種共同基金、資產證券化商品的基本法律制度安排，即係透過信託法律關係為之。

現今全球經濟環境的日漸一體化，各國均欲在此競爭環境中取得優勢，莫不以引入外國優秀法律制度為己任。東亞各國有感信託法律關係的優點與其靈活的特性，紛紛地引入相關制度。第二次世界大戰之後，日本與南韓相繼制定了自己的信託法。臺灣於一九九六年將信託法正式立法，中國大陸亦於二〇〇一年四月正式通過「中華人民共和國信託法」。相關立法正式通過之後，東亞各國的金融市場對於相關制度接受度甚高，以「特定金錢信託投資國

外有價證券」(包括投資境外基金、國外股票、國外一般債券與其他國外有價證券)為例，根據中華民國信託業商業同業公會的統計資料顯示，³ 二〇〇九年第四季的投資總額即高達兩兆八千多億。東亞國家的受託人之中，很大的比例為所謂的「機構受託人」(即以銀行做為受託業者)，此種現象，與英美本土以機構受託人為大宗的市場活動趨勢相同。可見如實施得當，信託法制實具有很高的經濟功能。

有趣的是，東亞國家僅僅是引進信託法制的一部分，也就是由金融機構擔任受託人的信託，至於由自然人擔任受託人的信託，則仍不多見。英美信託制度的市場實踐上，以個人信譽良好、社會地位高的專業人士(如律師、會計師)等等自然人做為受託人交易安排，相當普遍。然而在東亞各國中以自然人做為受託人的情形並不多見，臺灣、中國大陸、韓國、日本等各國皆然，此一現象相當特殊。

推敲此現象形成的理由，主要係源於東亞各國人民對於由自然人擔任受託人之不信任。蓋信託關係以信賴(trust)做為信託關係的基礎，受託人所享有的處分權限過大，縱使信託法中設計有各種防弊措施以避免受託人濫用權利或進行利益輸送，仍無法消去受託人可能肆意妄為的風險，且其資力狀況與信用不明，在社會環境普遍欠缺對於由其他自然人管理財產的信任時，非機構受託人之業務自然不可能順利發展；相對於自然人，機構受託人之信用與資產狀況良好，且受到嚴密的金融監理制度監控(甚至有存款保險制度)，可以有效地消除相關疑慮，較易受到市場的青睞。⁴

2 關於信託制度的說明，可參照王文字：〈從信託法原理論共同基金之規範〉，收錄於《民商法理論與經濟分析(二)》(臺北：元照出版公司，2003年4月)，頁381-386。

3 中華民國信託業商業同業公會，特定金錢信託投資國外有價證券統計，參考網址：<http://www.trust.org.tw/statistics/files/98Q4.xls>

4 王文字：〈信託法原理與商業信託法制〉，收錄於《新公司與企業法》(臺北：元照出版公司，2003年1月)，頁493-494；類似的觀察，請參見 Frances H. Foster, *American Trust Law in A Chinese Mirror*, 94, 3 (Feb., 2010), pp. 602, 637-650。

總之，東亞各國有較為相近的社會、經濟、政治與法律等等背景，於引入信託法律制度之時，除了於相關理論與法律制度上有需要調整之處，⁵ 於市場的實踐之上，亦有極為類似的結果：以金融機構為主要的受託人，自然人做為受託人的狀況趨近於零。此種現象迥異於信託制度於英美相關制度的運作，十分特殊。不過回歸法律移植成功的關鍵：觀察、修正、研究與調整，源自於外國的各種法律制度，要能在東亞各國徹底生根，應當還有一段長路要走。

5 關於英美信託法律制度於我國法下概念之衝突與調合，可參照王文字：〈信託法之公示機制與對世效力〉，收錄於《民商法理論與經濟分析（二）》，頁 287-319。

【宏觀視野】
多元視野中的「東亞」：共性與殊性

東亞憲政主義的誕生： 比較憲法的觀點⁺

葉俊榮*、張文貞**

比較憲法學界向來的研究焦點均集中在歐美國家，縱使偶爾將研究視角指向亞洲，最多也只會涵蓋日本及印度。本篇論文則是以二次戰後日本、南韓及臺灣的憲政發展經驗為分析對象，試圖勾勒出東亞憲政主義的圖像，探討東亞憲政主義與建基在西方的當代憲政主義的異同。

作者發現，植基於東亞經驗的憲政主義，確實有不同於西方憲政主義的四大重要特徵。首先，憲法制定或修改，均帶有相當強烈的工具性格。其次，憲法的文本或體制具有明顯的穩定性。再者，法院相當謹慎地透過司法違憲審查來回應政治、經濟或社會的需求。最後，權利清單的納入或增補，並非受意識形態的左右，而是清楚反映各個權利所處的政治、經濟及社會脈絡。

本文認為，東亞憲政主義在一定程度上與西方建基在自由主義傳統上所發展出來的憲政主義相吻合，但也有不同於此一傳統的獨特性。不過，此一獨特性並非因為某些特定政治人物所宣稱的亞洲價值，而是來自二次戰後東亞所發展出的獨特歷史、政治、社會及文化的經驗。

本篇論文的英文全文參見：Jiunn-Rong Yeh & Wen-Chen Chang, 2011.07, "The Emergence of East Asian Constitutionalism: Features in Comparison," *American Journal of Comparative Law*, Vol. 59 No. 3 (2010.06 accepted) (SSCI).

⁺ 本文係二〇一〇年九月九日本院人文社會科學討論會「多元視野中的『東亞』：共性與殊性」之發言綱要。

* 臺灣大學法律學院特聘教授。

** 臺灣大學法律學院副教授。

【宏觀視野】
多元視野中的「東亞」：共性與殊性

本土心理學中的「自我」理論： 共性與殊性⁺

黃光國*

二〇一〇年七月二十三至二十七日，「亞洲本土及文化心理學會」（Asian Association of Indigenous and Cultural Psychology）在印尼日惹的 Gadjah Mada University 宣布成立，並召開第一屆國際會議。此次會議有來自三十多個國家的四百多位代表參與，共宣讀兩百五十多篇論文。在大會開幕式上，本人被推選為會長，並於二十六日上午以〈亞洲本土及文化心理學會的使命〉為題，發表一小時的主題演講，指出：今年七月一日，英屬哥倫比亞大學的三位教授在《自然》及《行為科學》上發表的一篇研究報告指出：在二〇〇三至二〇〇七年間的心理學研究中，96%的樣本是來自美國和其他西方國家，他們的人口只佔全世界人口總數的 12%。這種來自西方（Western）、高教育水準（Educated）、工業化（Industrialized）、富

裕（Rich）和發達（Developed）社會的樣本，和全世界其他地區的廣大人口相較之下，其心理傾向其實是非常特殊的，他們因此稱之為來自「怪異」（Weird）社會的「怪異」樣本。

亞洲本土及文化心理學會成立的主要目的，就是要以西方的科學哲學作為基礎，建構本土心理學理論，來研究世界各地「非怪異」社會中人們的心理。依照本人多年來對亞洲本土心理學社群的理解，今天世界本土心理學社群迫切需要的理論突破，是要建構既能代表人類普遍「心智」，又能夠反映某一社會中人們獨有之「心態」的自我理論。唯有掌握住西方科學哲學發展的精神意索，建構出這樣的自我理論，才能夠進一步研究「非怪異社會」中支持人們在各種情境脈絡下作出各種社會行動的

⁺ 本文係二〇一〇年九月九日本院人文社會科學討論會「多元視野中的『東亞』：共性與殊性」之發言綱要。

* 臺灣大學心理學系講座教授。

智慧、文化價值，以及世界觀。

本人對於建構這樣的自我理論，已經有初步的構想。目前正計畫依這樣的理論構想，展開一系列的研究工作。

【宏觀視野】
多元視野中的「東亞」：共性與殊性

有關「多元視野中的『東亞』：共性與殊性」 之研究的意見⁺

楊國樞*

國立臺灣大學人文社會高等研究院成立以來，在黃俊傑院長的卓越領導下，邀集校內外人文社會科學各個學科中研究有成的學者，就其學術研究專長，分別組成研究團隊，選擇適當研究課題，經共同詳細討論後，撰成詳細之正式研究計畫，分別向院方申請研究經費。到目前止，在政治學、經濟學、法律學、心理學等研究領域，皆已有大型研究計畫正在實行中。其中有的計畫業已獲得重要之研究成果，分別以中文與外文撰成論文或專書，在國內外重要期刊或書局發表。

「多元視野中的『東亞』：共性與殊性」是一個極適合從事跨文化研究（cross-cultural research）的課題。首先應該做的是有系統地從事東亞諸地區或國家（如臺灣、中國、日

本、韓國）之人文及社會科學的比較研究，以便有系統地瞭解這些國家在種族、政治、經濟、法律、社會、文化、心理及行為等方面的異同。

就華人社會而言，兩岸三地（臺灣、大陸、香港）分隔已久，在政治、經濟、法律、社會、文化、心理、及行為等方面差異漸大，共性方面的探討之外，亦應分析其殊性上的差異。

⁺ 本文係二〇一〇年九月九日本院人文社會科學討論會「多元視野中的『東亞』：共性與殊性」之發言綱要。

* 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。

【宏觀視野】
多元視野中的「東亞」：共性與殊性

東亞之共性與殊性： 從經濟與生產力成長之角度⁺

傅祖壇*



東亞二十三個國家在一九六五至一九九〇年間之經濟成長速度遠高於世界其他地區，其中之日本、四小虎（香港、韓國、新加坡、臺灣）及東南亞之新興工業化國家（印尼、馬來西亞、泰國），再加上近十年來醒來的大象（中國）均為高經濟成長國家，亦是成長文獻之重要研究對象。一般認為這些東亞高成長國家有下列共同特色：高經濟成長率、所得分配獲改善，以及人民之壽命、教育水準、生活水準等福利大為改善。

許多研究亦指出東亞這些國家高經濟成長之原因主要為：國內私人投資及人力投資快速成長，高儲蓄率及高勞動力素質，以及有效的公共政策。高儲蓄率可保證較高且持續性之有形資本水平，重視與教育相關之人力投資則可

提高勞動力之素質；這兩類成長原因已獲共識。在有效的公共政策上，一般研究對政府提供基本政策如：提供基礎建設、教育投資、穩定金融機構上有共識，但在政府是否應採取具有選擇性之干預性政策（如產業抉擇政策）則仍有爭議，許多研究認為東亞高度經濟成長係來自對市場機能之尊重與充分發揮，而非政府強力且英明有效之干預政策所致。另外，快速經濟成長下，人民福利均獲提升，不過，所得分配之改善卻在日本與臺灣才有較明顯之現象。

利用成長會計理論將經濟成長之來源，區分為來自「投入量增加」與「生產力提升」兩種；因前者之成長會因資源限制而停滯，而後者方是持續成長之原動力。諾貝爾經濟獎得主

⁺ 本文係二〇一〇年九月九日本院人文社會科學討論會「多元視野中的『東亞』：共性與殊性」之發言綱要。

* 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。

Paul Krugman 認為所謂東亞之成長奇蹟主要係來自前者，在過去東亞各國利用了資本及勞力之投入增加，造成經濟成長；但投入之增加有其極限，故他預測東亞之成長將不能持續。一九九七年之亞洲金融風暴重創了東亞經濟、且再歷經近十年之世界不景氣，可是，東亞之經濟成長與世界其他地區相比，卻仍然不遜色，尤其中國之興起更顯強勁且持續。近期，許多研究亦樂觀地指出，東亞特有的雁行（flying geese）式跨國資本與技術移轉，相對較開放的國際貿易與投資，有效率之資源分配，以及各國重視知識經濟、人力投資與生產技術之提升，仍將造就東亞經濟未來之持續成長。

有關東亞經濟成長及生產力成長成因之研究，仍會因東亞持續成長而受重視。不過，東亞成長模式是否可作為世界其他各國發展模式？東亞模式是否不同於西方經濟成長主流模式？是否為「東方化（easternization）」之獨特成長模式？再就產業別或廠商層次來看東亞是否有獨特產業發展或廠商（企業）經營模式可為借鏡？是否會因東亞各國之制度、法規、文化、宗教、政治、社會環境之不同而產生獨特之東亞成長？這些課題皆有待未來深入之研究，希望能從較廣義且多層面角度來探討成長之關鍵，並能與世界其他地區之成長進行比較。也就是說，「如何從東亞地區之研究經驗中，找出能放諸全球之一般化學術意涵」，以及「如何能將研究東亞成長之議題放在全球脈絡中，成為全球共同重視之議題」，這是生產力與效率研究計畫未來重視之方向。

【多元觀點】
朱子學與近代東亞

異議的意義 ——論東亞的反理學思潮⁺

楊儒賓*

近代東亞如有共享的思想因素的話，儒學當是其中主要的一種因素，而眾所共知，此時期的儒學義理之內涵，主要指的是一種講究天道性命貫通的新儒學，傳統上稱之為理學或道學。理學如再細分，其內容大抵可分屬朱子學與王學兩系。東亞三國皆有朱子學與王學的傳承，但比重不同。大抵朱子學在三國皆享有官學的地位，居體制的優勢地位。王學在體制上則大半是在野的學問，但王學在中日兩國皆有過精彩的表現，在李氏朝鮮則只能居於潛流，抗衡朱子學的功能不顯。

理學可作為近代東亞的代表性思潮，這樣的地位是很難撼搖的。但儒學畢竟是個複雜而多元的價值體系，在儒學的共名下存在著各種異質的分流。這些分流代表的異議之聲此起彼

落，就發生的歷史機緣考量，可謂鮮少共謀，但全程以觀，卻隱約有些共識，因此不妨視為具有共同核心理念的一種思潮，筆者稱之為反理學的思潮。反理學的思潮基本上以朱子學作為理論爭辯對象，但與東亞另一股重要的陽明學思潮也吵雜不同調。這股反理學的思潮之內容、範圍、名稱，目前學界並沒有共識，但大體上其範圍籠蓋日本的古學、韓國的實學以及中國學界所說的氣學。本文所說的反理學思潮即建立在這股思潮上的一種理想類型的設計，此思潮乃對應著朱子學而生，代表此思潮的思想家所提的論點可視為朱子學的對蹠命題。

朱子學與作為朱子學的對反者之東亞反理學思潮，兩者在歷史上的傳承的途徑卻極不一

⁺ 本文係二〇一〇年九月十日由本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會共同主辦之「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會中所發表之論文摘要。

* 清華大學中文系講座教授。

樣。朱子學的傳播途徑、師承關係通常較清楚，而且其學說在東亞各國都獲得體制的支持，勢力沛然莫之能禦。反理學的思潮不然，一方面它不像理學的思潮那般洶湧澎湃，在韓國，它呈現的模式甚至像點狀，而非以線狀或面狀的模式呈現。一方面，東亞這些反理學的儒者之學術傳承很不清楚，他們的論點似乎獨立迸發出來的，不容易看到彼此呼應的歷史影響之軌跡。但筆者所以會以「思潮」稱呼這些獨立發展出來的思想，乃因這些影響關係模糊難認的異國儒者，居然不約而同，提出了類似的命題（見下文），這樣的平行現象很值得留意。筆者認為：這樣的平行現象顯示反理學思潮本身的理論架構有種「必然性」，這樣的必然性當然不是先驗的用法，而是指它們具有相似的問題意識以及共通的理論資源，這樣的共同前提乃導引出類似的結論來。反理學的思潮在東亞各國先後發生，竟能殊途同歸，此一現象也顯示了反理學思潮的必然性可能有更深的源頭，這個源頭不是依文獻學或歷史學的進路可以澄清的，它有另外的理據。

簡單的說，反理學的思潮是理學思想的反命題，這樣的反命題對理學核心概念的「天道性命說」有種極不一樣的解釋。反理學思潮大概有如下的共同主張：（一）人的本質是自然氣化的，它是強度的、差異化的，沒有超越的心體、性體。（二）人的修養當是發展人的本質之性，此中包含知識與個性；而不是逆覺的返回超越的本性，也就是不再以「復性」說為然。（三）它們也主張：所謂的天道就是自然運作的氣化之總稱，沒有自然的氣化以外的超越存有。所以人與天的合理關係，乃是依自然律行事的天人合一，沒有悟道式的超越體證這回事。（四）它們大體也同意：真正的道德是要在人倫關係中產生的，道德即倫理，心性本身無道德可言。反理學思潮雖沒有嚴格的學派可言，可是我們可以看出它們的反是徹底的，

或是所謂的「基進的」，因為它在根源意義上作了形上學的批判，也作了主體的批判。

筆者相信以「相偶性儒學」為代表的反理學思潮到底也是儒學傳統中的一股支流，它和其他的儒學流派共同分享了儒家的基本價值：人的道德是要在倫理關係與文化傳統中才能顯現的，而每個人都有道德感，也有分辨善惡的能力。不但如此，即使在更哲學的層次上，反理學思潮與理學也同樣分享了氣化的世界觀，這樣的世界觀既表現在氣化的宇宙論上，也表現在形氣神的身體觀上。兩者最重要的差別，乃就存有的位階講，理學的氣化世界觀總要依本體而成立，就宇宙論而言，陰陽五行在實際存在上雖總與「無極而太極」同在，但就存有的秩序而言，太極優先於陰陽氣化。落在人性論上，心統性情，性（理）有存有意義上的優位性。

由於理學與反理學同樣具足了氣化世界觀，因此，當我們看出兩者的差異相時，也不宜忘掉兩者之間共享的成分。由於同樣具備氣化的理論，所以我們看到兩者的自然觀同樣強調陰陽氣化、萬物交感的作用；在人性論上，同樣強調沒有原子論式的個體，每個人心氣都是流動於人倫之間，也流動於人與自然之間，內外不斷交融，所有的主體性都是人倫性的，也是自然性的。簡言之，反理學思潮雖然對理學作了主體性與天道論的批判，但其轉化的架構依然有沿襲傳統的世界觀的一面。

當我們看出理學與反理學在斷裂中連續的結構，我們也可看出它與氣化世界觀告退以後的主流近代中國世界觀之歧異。關於近代中國思想的模態，林毓生先生有全盤崩盤之說，而全盤崩盤之重要因素在於「有機體思維的世界觀」所導致。林先生的說法不但在近代中國的大知識分子身上，我們可看到這樣的傾向。在近代文人身上，我們更可看到徹底的瓦解之意

象。郭沫若的〈天狗〉即是顯例。即使連浪漫多情如徐志摩，都有打破一切形式之呼喊。

這種全盤瓦解的現象背後，筆者認為「氣化世界觀」的消失是其因，也是其果。在氣化的世界觀下，人與人、人與自然、身與心之間，必然會有本質的繫聯。但在徹底俗世化的現代世界，權力義務的關係是建立在個體上的，一種原子論式的個體構成當今社會秩序與政治秩序的基礎。就這種觀點來看，反理學思潮雖被視為「告別中世紀、走向當代」最重要的思想因子，但它和理學之間，其實仍是形影不離，反而在當代思潮的衝擊下，兩者難兄難弟，同蒙艱困。如果當代也要走出，筆者猜想：也許這對難兄難弟還會有合作的一日，因為它們的象徵系統相同，理論旨趣也有相互支援之處。個中問題甚繁雜，容後再述。

科技時代朱子學的倫理性課題⁺

井上克人^{*}
薄培林^{**}譯

我們日常賴以生存的社會環境、自然環境目前瀕臨遭受破壞的危機。隨著科技、產業的發達，我們的生活變得豐富多彩，日益方便。然而，與此同時，大氣、水和土壤被汙染，由於使用化石燃料而造成地球暖化，因大量砍伐森林而引起地表沙漠化等等，如今，我們正面臨著地球生態系統的危機、人類存亡的危機。其原因，則在於西歐的近代化。可是，儘管在近代化取得成功的各個發達國家裡，這種危機感越來越強烈，而如今在地球上，仍然有不少地區和國家將近代化看作邁向進步之過程而努力推進近代化。他們打著「文明」的旗號開拓自然，一步一步地向工業化、城市化發展。而克服這種由西歐的近代化所造成的地球環境危機之道，則非「東洋之睿智」莫屬。近年來，

在日本，雖然有以佛學者為中心的有志之士立足於主張「草木國土，悉皆成佛」的大乘佛教之立場上，設立了從「共生」之視點出發研究環境問題的「生態哲學（Eco-Philosophy）」項目並積極開展活動，但是，在朱子學研究者之間，可以說完全沒有從主張「天地一體之仁」的儒教、宋學的角度出發進行此類研究的實踐活動。基於上述視點，本報告擬針對現代科技時代中的朱子學的倫理觀之課題而進行探討。

一

西歐的「近代化」在根本上，可以說是一種「分離性的思考」。也就是說人與自然之間的分離才是近代所具有的特徵，近世以後科學文明之成立也是來源於此。近代，始於笛卡

⁺ 本文係二〇一〇年九月十日由本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會共同主辦之「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會中所發表之論文摘要。

^{*} 日本關西大學文學部綜合人文學科比較宗教學教授。

^{**} 日本關西大學兼任講師。

爾、牛頓等人解讀自然的科學革命，是用規律將自然數值化、法則化，從而征服自然。而且，在這種客觀的、機械的自然之發現的同時，以與之相切合的形式被發現的認識主體，也正是人的價值的自覺，以及普遍的自我或者精神的發現。也就是說將主觀與客觀嚴格區分開來，認識到外界的法則是由認識主觀構成的這種思維方式，即康德所謂的「哥白尼式的大轉向」。這一過程，正是向「人類中心主義（anthropocentrism）」發展的過程。孕育出了近代技術革命的近代的「知」，遵循著理性法則將自己所處的大自然與人類社會逐漸地機械化、效率化、組織化。然而，這種企圖卻越來越腐蝕我們自身的精神。

馬丁·海德格（爾）（Martin Heidegger, 1889-1976）將這種現代科學技術時代的本質解釋為 Gestell 的時代，也就是將所有的存在者看作是為人類而存在的「使用對象（Bestand）」，想要從有用性的範疇來看待事物、挑釁人類的時代。他認為「技術」一詞，是把事物對象化並將其看作能進行操作的工具的「知」的現行狀態。這在現代社會，則以「動員（Mobilisierung）」這一形式引起我們的注意。總之，所謂的 Gestell，就是窮追不捨（驅り立て），強行徵用等強制性的框架，或者說是一種力量。任何人都可以一目了然地看到，這個 Gestell 才是破壞環境的根本。但是，Gestell 是我們注定的歷史命運，靠意志是不能克服的。因此，所謂的與 Gestell 抗衡，是要認清 Gestell 這一構造，尋求不受其制約的生存方法。

二

隨著近代化的發展，社會構造也逐漸發生變質，呈現出一種追求目的、利益的「人為的共同性」。比如在近代以前，那些生活在村落裡的人們並沒有受到自己所屬的共同體的壓迫，也根本不受權利與利益等因素的左右，那

裡存在著一種「內發的共同性」，也可以說是「德的共同性」。

生活在某種風土中的人們，對自己所處的自然往往持有一種「畏天命」的觀念，以此為媒介，在那裡共同生活的人們之間的相互信任與「尊德性」也相應而生。近代的世俗化之錯誤，就在於它把對人類與自然的關係僅僅放在一種「橫軸」之上。比如自由、平等、個人這類近代的觀念全都只是處於橫軸的關係，而在古代、中世，卻存在著「縱向的軸」。總之，就像西歐有「神」存在一樣，東亞存在著「天道」，遵循天道的人之間相互遵守自己的本「分」（即身分、地位），與此本「分」相應的人之間則相互尊重。然而世俗化，卻令這種基於內發的共同性之上的德之精神性喪失了，在自由、平等這類美名之下，所有的一切都被平均化，人與人之間的關係也變成以契約或是每一個人的利益得失為基礎的、非常功利主義的、平板性的人際關係。

總之，因近代化而失去的東西，以一言而蔽之，就是人們對宇宙原理所懷有的一種情感（pathos），即對在最深處統括天地與大自然的力量的一種畏懼之情，還有一點，是在過去的村落共同體中所看到的那種作為「紐帶」的內發性的公共性。那些我們曾經擁有很多的與大自然之間的紐帶、與他人之間的紐帶，全部都被近代化所切斷，自己的個人慾望與利益似乎成了這個世界的全部，近代化將一切共同性、公共性全都摧毀了。

三

西歐的知性以〈分離性思考〉為特質，而〈看〉是其根本。與事物拉開距離將其對象化進行觀察的「理論（theory）」一詞的詞源，就是古希臘語（θεωρία），意為「靜觀」、「看」。但是，人的五感中，在視覺也就是

「看」之前，還有由接觸而產生的身體感覺這道門坎。「看」，在主體的感覺中，是對事物最具對峙性的、分析性的一種體驗。不過，在此之前，我們對於事物總是進行著更加直接的融合性的體驗。個體與普遍相結合的方法中，不是只有理論，還有與事物直接接觸、滲透這一來源於身體感覺的方法。

可以說，朱子學所宣稱的「格物窮理」中就表明了這一點。所謂普遍的「理」到底是什麼？朱熹認為，「天下之物，則必各有所然之故，與其所當然之則，所謂理也」（《大學或問》）。也就是說，理就是使事物能夠之所以存在的「當然之則」，而且還具有「所以然之故」即根據之意。

重要的是，這個普遍的「理」決不是「看」，即理論的知性所面對的超越性的對象，而是應該通過更加根源上的、也就是身體感覺的全部來被認識到的一種東西。主張「理先氣後」的朱熹的「窮理」，應該不是像以往對他的「性即理」進行批判的批判者們所根本性地誤解了的那樣的形而上學，即把「理」設想為超越氣之「上」的外部這樣的思辨性的普遍思想，而無非是對於內存於氣之內並成為其根本而且在其之「先」的「理」，要體感性地去窮其究竟。

朱熹的理氣二元論、程頤的「理一分殊」思想之根本，總而言之就是「體 / 用之論理」。所謂的「體 / 用」，朱熹在《中庸章句》第一章中指出「大本者，道之體也，達道者，道之用也」；在《朱子語類》卷一的第一條又寫道，「在陰陽言，則用在陽而體；在陰，然動靜無端，陰陽無始，不可分先後」，或者可以說就是性為體，情為用等語所表達的含義。而且，這個體 / 用的概念，以《大乘起信論》為代表，原本在佛教中被廣泛使用。

四

「起信論」以「真如隨緣」的形式來理解所謂的如來藏思想，用水與波浪的比喻說明其體 / 用之間關係。也就是說，「體用」是相對「因果」而言的一個詞語，

因果之間的關係如風和波浪，與此相對，體用的關係就像水和波浪之間的關係一樣。體，指本體；用，意思是體的作用。體用的關係就是指本體與其作用、實體與其現象之間的關係。因果的關係通常被認為是因果別體，而體用之間關係的特徵則是幾乎都被認為是「體用一致」、「體即用、用即體」。正如水 and 波浪並不是兩種不同的東西那樣，體和用之間是一種不可分割的關係。波浪不管呈現出何種形狀，波的水超越這種形狀仍然保持其作為水的自我同一性。水雖說超越了波浪，但是水並不是離開波浪超越到了波浪的外部，而是作為所有的波浪的「本體」，使波浪能成為波浪而存在。正是這種超越「所以然」的水自身成為各種各樣的波浪起動開來。總之，本體是脫離動靜的絕對靜（水本身、濕），而且不是排除動的靜。水可以成為所有的波動，而波浪一定是這種水自身（絕對靜）的波（起動）。理與氣也是這樣的關係。理並非超越於氣之「上」或者氣之「外」，理始終存在於氣之內，在作為氣而起動的同時，理自身作為氣的「本體」超越氣的動態，超越性地保持著作為理的自我同一。從這種意義上來看，理在氣之先，它屬於絕對的「靜」。

五

與程頤一起強調「靜」這一理念的是朱熹，這本來也正是宋學的主流。《禮記·樂記篇》中，有文如下：

人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。

有趣的是，〈樂記〉此說，表述了前述的西歐近代化的推移，即在 Gestell 這個看不見的力量作用下，以物欲、人欲為中心的世界觀逐步形成的經過。但是這裡應該留意的一點是，人總之是以「靜」為本質形態而存在的。認為人是感受到外物的作用才開始「動」的這種說法，曾經是被稱為宋學先驅的唐朝李翱的《復性書》的中心題目，後來出現了周濂溪的「無欲故靜」（周濂溪《太極圖說》的自注）這一表述。

此後，宋學的主流即為「靜」，在其發展的過程中又產生了「敬」、「未發之中」，然而其「靜」絕非排除了動的靜，而是內含有動的「絕對靜」，不久後，又作為所謂的「至誠」這一概念，在朱熹的思想理論中得到展開。

在此要強調的是，為了能夠抵抗住前述的 Gestell 這一近代化的潮流，並且能看透其構造，不被其挑釁性的力量所困擾，則必須守「靜」，也就是說需要「居敬」的精神。

六

我們生活的大自然面臨著環境被破壞的危機，現在，我們需要的，正是宋學所宣揚的「天地一體之仁」。那麼何所謂「仁」？

醫書言：「手足痿痺為不仁。」此言最善名狀。仁者以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至。若不有諸己，自不與己相干，如手足不仁，

氣已不貫，皆不屬己。（《近思錄》，卷1，〈道體〉）

天地與人自己是一體的，對痛癢無感覺、無自覺的狀況就是「不仁」。將原本與自身為一體的萬物、天體萬物的痛癢當作自己的痛癢來感受，再次令生機得到回復，這就是「仁」。總之，仁就是對痛癢的一種自覺。人自身大體上以生理上的知覺來不斷地、持續地感覺道德性的東西，就是「仁」。而且，重要的是，在這種「自覺」中，包含了對「理一」、超越性的事物的敬畏之念。這就是朱熹所提倡的「敬」、謝上蔡所說的「常惺惺之法」。總而言之，這是一種對如今瀕臨弊病的自然環境而產生的「痛」的感覺，以及為實現包括未來一代的「共生」的、源於「內發的公共性」的倫理性責任意識。要想戰勝前述的 Gestell 所具有的看不見的挑釁力，恢復這種基於「天地一體之仁」的朱子學的倫理觀才是最重要的。

朱子學中的「仁」思想⁺

柴田篤^{*}
陳賚^{**}譯

前言

用一句話來給「宗教」或者「宗教性」定義很難。不過，只要宗教至少還是人類的宗教，那麼它就應該可以說是與人的生死休戚相關的，它具有著以某種形式投向生（生命、生存）之根源的「視線」或「回顧」。生是什麼？死又為何？有沒有死後的世界？這一系列問題由此派生。而投向生之根源的視線又再一次審視生本身。人，應該如何與他者共同生存這個問題也重新被檢視。而這裡就有一個愛以及與愛相關的主題。「愛」這個問題，與人之生、生與死這些至為根本的問題，可以說有著密切的關係。

儒教思想中，「仁」被理解為是人與人之間的親密關係，也就是與愛相關的、人類生之

根源的問題，這一點應是確切無疑的。而致力於從正面剖析「仁」的問題，並在此基礎上重新創立起一種可稱之為「仁」思想的，就是南宋的朱熹。那麼，朱子是如何理解這始源於孔子的「仁」的思想？又是如何加以詮釋的呢？本報告將就此展開考察。

作為「心之德」而言的仁

朱子在其煌煌巨著中曾就「仁」展開過各種各樣的議論與詮釋，迄今為止也已有眾多相關的分析與研究。那麼，在朱子的理解中，「仁」究竟是怎樣的呢？我們首先來看看《論語集注》。《集注》集中體現了朱子對孔子的「仁」的理解，正可謂「添一字不得，減一字不得」（《朱子語類》，卷19）。

⁺ 本文係二〇一〇年九月十日由本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會共同主辦之「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會中所發表之論文摘要。

^{*} 日本九州大學人文科學研究院哲學部門教授。

^{**} 日本關西大學東西學術研究所兼任研究員。

「仁」，最初出現於〈學而篇〉第二章的「孝弟也者其為仁之本與」，朱子對該句所做的注解中有「仁者，愛之理、心之德也」、「蓋仁是性也，孝弟是用也」、「仁主於愛，愛莫大於愛親」等字句，朱子對於「仁」的基本觀點就體現在這幾段中。不言而喻，「仁者，愛之理、心之德也」是朱子對「仁」的第一定義。自此以下，《論語》總共約有六十處涉及到「仁」。朱子對這些「仁」的詮釋有「不仁之人，失其本心」（〈里仁〉「不仁者」章）、「仁者心之德，非在外也」（〈述而〉「仁遠乎哉」章）、「仁者人心之全德而必欲以身體而力行之」（〈泰伯〉「仁以己任」章）等。

諸如此類，朱子在《論語集注》中屢屢解釋「仁」即「本心之德」、「心之全德」，也就是說「生來之心的完全狀態就是仁」。朱子在〈顏淵篇〉「克己復禮」章中提出「仁者本心之全德」，並詮釋道：「為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者，必勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德，復全於我矣。」也就是說，朱熹認為行「仁」就是恢復本心之德。那麼何為「本心之德」呢？

《中庸章句》第二十章「仁者人也」一處，朱子寫道：「仁者，天地生物之心而人得以生者，所謂元者善之長也」，這與「仁說圖」（《朱子語類》，卷 105 所載）中的「仁者，天地萬物之心而得以為心」如出一轍，詳細說明見於「仁說」（《朱子文集》）。由此我們可知，朱熹認為天地被賦予衍生萬物的功能（即生意），人受之，人就作為人而生存，而為人之根本、本質（心）就是「仁」。也就是說，人，作為人而生存著，就是「仁」的意義。幕府末期的朱子學家大橋訥庵所說的「心之生曰仁，心之死曰不仁」就是指此意（《關邪小言》，卷 3）。

將「仁即受天地萬物之心（天地之生意）」之意換個表達方式，就是「仁是性也」，不言而喻，其所指即為「天理」。因此，在《論語集注》中，「仁」往往以與「私欲」（人欲）這一與「天理」相對立的概念進行詮釋。比如，「仁則私欲盡去而心德之全也」（〈述而〉「依於仁」章）、「有以勝其人欲之私而全其天理之公」（〈雍也〉「仁者己欲立」章）、「克去己私以復禮，則私欲不留而天理之本然者得矣」（〈憲問〉「克伐怨欲」章）等。心為天賦之本性，此即天理。因而，仁即天理（同上）。然而，與此同時，正如「心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲」所表述的，「仁」隨時可能因為人欲而遭受破壞，而那又將意味著「人心之全德」的「仁」之漸失。一如「仁者心之德，非在外也。放而不求，故有以為遠者」（〈述而〉「仁遠乎哉」章）、「不仁之人，失其本心」所言，所謂私欲，就是指無法保持本心的狀態，因此就必須設法時常保持，不致其本心放失。如朱熹所引楊龜山「剛毅則不屈於物欲，木訥則不至於外馳，故近仁」（〈子路〉「剛毅木訥」章）一句所闡釋的，所謂本心之放失（不仁），是指心為外物所吸引，進而追求外物，以致本心被閉鎖、被俘虜、被蒙蔽的狀態。從該狀態下解放出來，恢復本心，就是求仁。而這正如「仁者心無私累，見義必為」（〈憲問〉「仁者必有勇」章）、「心不違仁，無私欲而有其德」（〈雍也〉「回也其心」章）等句所示，是遠離私欲，是與天理相合為一。朱子引李延平（《延平問答》）之語提出「當理而無私欲則仁矣」（〈公冶長〉「令尹子文」章），即指此。

如上所述，朱子把「仁」的本質看作是人本來的狀態，是人之本質。這原本也與天地衍生萬物的機能為一體。而「仁」本為天地之生意則又與「愛之理」這一「仁」之定義一脈相承。

作為「愛之理」而言的仁

把「仁」與「愛」結合起來闡釋，應該說是基於《孟子》的四端說。針對依「人皆有不忍人之心」、「惻隱之心，仁之端也」（〈公孫丑〉上篇）之說而將「愛」理解為「仁」的這一觀點，程伊川指出：「惻隱固是愛也。愛自是情。仁自是性。豈可專以愛為仁。」（《二程全書》，卷 19）認為不應該把情之「愛」直接等同為性之「仁」。朱子承襲了程伊川的這一看法，將「愛」與「仁」區分為「情」與「性」，但同時對伊川以下諸氏將「愛」與「仁」視為無關的看法進行了批判（《朱子文集》，卷 32，〈又論仁說〉）。愛之情基乎於仁之性，「仁」是形成愛之本質的東西（仁之所以愛），這就是朱子的觀點（同卷 31，〈答張敬夫〉）。朱子把這一觀點表述為「仁者愛之理」。

朱子繼前出《中庸章句》的「仁者天地萬物之心而人得以生者」之後，又提出「具此生理，自然便有惻怛慈愛之意」一說。換句話說，朱熹認為從與生俱來的天地生物之生理，自然而然地會生發出惻怛慈愛之意。朱熹在「仁之圖」中指出，天地萬物之心的「仁」，在未發狀態時為「愛之理，仁之體」，在已發狀態時則是「愛之發，仁之用」。「仁」這一人之本來狀態（本心之全德），作為「愛」這一作用而發現，其愛之本源就是「仁」。這也就是「仁者愛之理」一句所含的意義。因此「心之德」、「愛之理」這一定義，可謂盡涵「仁」之整體，無庸贅言，兩者顯然是缺一不可的。而貫穿兩者的就是「仁者天地萬物之心而人得以生者」（公理）這一思想。從「天地萬物之心」（公理）看到惻怛慈愛之情（愛）的根源，這一點可以說是朱子「仁之思想」的一個顛峰。

小結

我們略微描摹了朱子對於「仁」這一堪稱孔子以降的儒教中心概念的理解，當然，尚未能展現其全貌，也未能挖掘其本質。「仁之思想」內含與朱子的理氣論、心性論、工夫論等所有一切相關的問題，我們有必要釐清它們之間的關係。本報告未能參考崎門學中有關「愛之理，心之德」的豐厚積累，最重要的是沒有為最初所提的宗教性這一課題給出答案。但我們可以明確指出的是，朱子在探究「人之本質」、「本來的自我」等課題時，通過其思想與語言，清晰地闡釋了孔子所提的「仁」的具體涵義。八百多年前就已展開討論的有關「仁」、「心」、「愛」的問題，對於生活在當下的我們來說具有怎樣的意義？我認為有必要對此進行重新檢視。

禮塑之身⁺

緒方賢一^{*}
陳賚^{**}譯



「心身」關係中作為肉體而言的「生理性身體」

中國自古至今，圍繞身體展開多方考察的，首推道教。通過養生論、呼吸論、內丹說等研究所構築起來的身體（以及身體論），從某種意義而言，具備了極為縝密而牢固的構造。然而，從中所能看到的應該說是一種所謂的「道教意義上的身體」，它的構成與道教中的觀念或思想不可或分。與此同時，它基本上又與個人的養生以及長生不老的願望緊密相連。若將身體兩分為「『個』的身體」與「以『社會性存在』而言的身體」的話，那麼在前者的構築方面，道教確實留下了諸多功績。而對於後者，則並不曾有過深究。本報告旨在考察朱熹的「身體」觀這一迄今為止未曾有過深

入討論的問題，並進一步對其身體觀與其禮學之間所具有的關係進行探討。限於篇幅，只能做簡單的粗描，敬請諒解。

瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）把身體區分為「生理性身體」與「社會性身體」，¹在此本人也借助這一視角來剖析朱熹的身體觀。

首先，朱熹是如何理解作為肉體而存在的身體的呢？他認為，人身無非就是魂魄相交所生，死則離而各散，僅此而已。

想見人身魂魄也是如此。人生時魂魄相交，死則離而各散去，魂為陽而散上，魄為陰而降下。（《語類》，卷87之100）

⁺ 本文係二〇一〇年九月十日由本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會共同主辦之「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會中所發表之論文摘要。

^{*} 日本立命館大學講師。

^{**} 日本關西大學東西學術研究所兼任研究員。

¹ 參見 Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (London; New York: Routledge, 1996); 日譯本：《象徵としての身體》（東京：紀伊國屋書店，1983年）。

朱熹繼之又對欲對身體賦予進一步意義的養生家及道家展開了批判。

養生家說盡千言萬語，說龍說虎，說鉛說汞，說坎說離，其術止是如此而已。〔……〕今之道家，只是馳騫於外，安識所謂「載魄守一，能勿離乎」！（《語類》，卷 87 之 160）

從中我們可以獲知，對於朱熹而言，生理上的身體只不過是陰陽之氣的結合體、魂魄融合的所在。朱熹甚少單獨以身體為對象進行談論，反而較多述及它與「心」之間的關係。對於這「心」與「身」之間的關係，朱熹基本上把它理解為「內」與「外」（或「表」與「裏」）的關係。

是實有惡於中，便形見於外。
（《語類》，卷 16 之 102）

若此心常在軀殼中為主，便須常如烈火在身，有不可犯之色。（《語類》，卷 13 之 33）

朱熹認為身有似心之容器，心主宰身。這一觀點本身並非朱熹所特有。比如程頤就曾就《論語》中的「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」作出過如下詮釋：

四者，身之用也。由乎中而應乎外，制於外所以養其中也。
（《論語集注》，卷 6）

從「內」部觀點而言，身為心之容器。「內」在之心控制「外」在之身。對於身體與其他之間的關係，朱熹進一步寫道：

此心既存，卻看這個道理是如何。又推之於身，又推之於物，只管一層展開一層，又見得許多道理。（《語類》，卷 18 之 79）

若考慮到「身」外的「外物」的話，那麼「身」即處於「心」與「外物」之間，在隔斷兩者的同時又是兩者的媒介，是以具體的形式將「心」功能展現給外界以及他者的媒體，即「心—身—物」。不過，相對於他者亦即社會的身體，有時又會表現出與「心」相反的一面。

外面雖為善事，其中卻實不然，乃自欺也。（《語類》，卷 16 之 73）

「身」並非直接表現「心」之媒體，有時「身」會優先與「外」之間的關係，做出一些不同於「心」的舉動來。當然，「心」與「身」的一致，此處雖要求「心」與「身」的一致，但當面對他者時，「心→身」這一自「心」向「身」的單向關係就難以成立，程頤所說的「制於外所以養其中」這一「身→心」的逆向關係的必要性由此產生。程頤認為「心→身」與「身→心」的相互作用是必要的，而將此話採錄於《論語集注》的朱熹自然也應持有相同觀點。下一節中，我們來探討一下朱熹對於由禮所創的社會性身體的見解。

作為「場」而言的「禮身」

在考察禮與身體之間的關係時，馬塞爾·毛斯（Marcel Mauss）與道格拉斯的著作可供參考。毛斯提出了「身體技法」這一概念，認為人們日常間的言行舉止在很大程度上由取決於當時的時代與社會。²毛斯把前文涉及的道

2 參見 Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950); 日譯本：《社會學と人類學》（東京：弘文堂，1976 年）。

格拉斯的觀點更推進一步，主張身體觀本身就是該身體所屬的社會與文化的象徵性表現。中國的禮與身，應該可以與其有著相同的關係性。

在禮的世界裡，按照性別、年齡、社會階層的不同，對諸如鞠躬、跪拜、行走、停止、起降等某時某地必須作出的舉止有著極為嚴格的規定。而正如某些學者所指出的，這個禮不單單是一種「規矩」，而是構成中國社會的最重要的要素之一。³

而宋朝時代的朱熹已擁有相同的觀點，也就是「禮=世界」這一認識。

豈知古人所以講明其義者，蓋緣其儀皆在，其具並存，耳聞目見，無非是禮，所謂「三千三百」者，較然可知。（《語類》，卷 84 之 5）

在古代，人們若想明瞭禮的意義，其儀式及所用道具本身仍是一應俱全的，因為當時還是「耳聞目見，無非是禮」的時代。所知所覺無不皆禮，也就是說整個世界本身就是禮。

朱熹認為禮並非一開始就是由上面強行規定所必須遵守的形式，而是形成於自然。

《儀禮》，不是古人預作一書如此。初間只以義起，漸漸相襲，行得好，只管巧。至於情文極細密，極周經處。聖人見此意思好，故錄成書。（《語類》，卷 85 之 5）

古人生於禮的世界，自孩提時代起就被教授各種身體技法，久之便無意識地依禮行事。

人小學教之以事，便自養得他心，不知不覺自好了。（《語類》，卷 7 之 9）

古人於禮，直如今人相揖相似，終日周回於其間，自然使人有感他宜。（《語類》，卷 84 之 16）

從上述引文可知，朱熹認為，在古人，禮是身體化的，也就是無意識化的。然而儒教成為國教以來已近千年，至朱熹在世的宋代時，禮雖仍得以執行，但已談不上如何理想（「禮樂廢壞二千餘年」，見《語類》，卷 84 之 1）。古禮崩潰，文本不全，能規規矩矩地行禮之人也已絕跡。俗禮大行其道，忠實執禮之人則遭眾人恥笑。（「昨見某人硬自去行，自家固自曉得，而所用執事之人皆不曾講習。觀之者笑且莫管，至於執事者亦皆忍笑不得。」見《語類》，卷 23 之 117。）古禮已失，與此同時，禮之世界與禮之身體也已盡失。朱熹為禮之實踐的斷絕而深感憂慮。

嘗見劉昭信云：「禮之趨翔、登降、揖遜，皆須習。」也是如此。漢時如甚大射等禮，雖不行，卻依舊令人習，人自傳得一般。（《語類》，卷 84 之 13）

朱熹認為，禮必定要實踐才能得以傳承。只編寫禮書是無法令禮復興的，非實踐不可。只有用身體去實際體會禮，才能夠知曉古禮的意義，以及制定古禮的古人之意圖。

看禮書，見古人極有精密處，事無微細，各各有義理。然又須自家工夫到，方看得古人意思出。若自家工夫未到，只見

3 參見伊東貴之：《思想としての中國近世》（東京：東京大學出版會，2005 年）；以及溝口雄三、伊東貴之等：《中國という視座》（東京：平凡社，1995 年）。

得度數文為之末，如此豈能識
得深意？（《語類》，卷 84 之
27）

禮的世界不是僅憑文本的編輯或出版就能復興的。若不實現「再一身體化」，就談不上禮之復興。朱熹著就了《儀禮經傳通解》、《家禮》、《增損呂氏鄉約》，通過文本構築了滲透社會各個角落的禮世界。而朱熹本人並沒有見到禮世界的實現，它的實現一直要等到陽明學廣為傳播之後的明清時代。⁴

⁴ 參見溝口雄三、伊東貴之等：《中國という視座》。

朝鮮儒者對朱子《大學章句》的挑戰 ——以盧守慎的《大學集錄》為中心⁺

崔在穆*
陳贊**譯



本論文之研究目的在於，透過蘇齋盧守慎（1515-1590）的《大學集錄》（1583年，六十九歲時的著作，以下簡稱《集錄》）這一學界以往不太了解的文獻，來考察一下朱熹的《大學章句》在朝鮮受到了怎樣的挑戰。

盧守慎，可以說是能夠清楚地解讀韓國思想史的一個重要代碼。尤其是在探討以羅欽順（整庵，1465-1547）的氣哲學、王守仁（陽明，1472-1528）的陽明學為中心的明代學術在朝鮮是如何被接受、吸收這一問題時，他也是一個不可忽視的人物。

以往的研究大都是圍繞盧守慎的「人心道心辨」等理氣心性論而展開討論的。如此一來，盧守慎是與當時的朱子學派等持有完全不

同問題意識的思想家這一點，就很容易被我們所忽視。而真正為我們展現出盧守慎獨特的思想家面貌的，正是他六十九歲返回故鄉尚州化寧時所編輯的《大學集錄》。此著作中明確地、集中地表現了盧守慎的脫朱子學的、陽明學的思維。通常認為，在朝鮮時代思想史中，如此具有特徵性的編著也是非常罕見的。盧守慎編集《集錄》，其中關於《大學》，他並非只是無條件地「尊崇、沿襲」朱熹、朱子學的觀點（朱熹的《大學章句》），而是作為一個例子讓我們能夠明白一個問題，那就是朝鮮的學者是如何一邊客觀地探尋當時中國思想的知形圖，並以此為參考，而在「朝鮮」這一空間中將《大學》進行主體性的再構造。

⁺ 本文係二〇一〇年九月十日由本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會共同主辦之「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會中所發表之論文摘要。

* 韓國嶺南大學哲學系教授。

** 日本關西大學東西學術研究所兼任研究員。

《集錄》內容的順序如下：

1. 程顥（明道，北宋）之〈改正大學〉
2. 程頤（伊川，北宋）之〈改正大學〉
3. 黃震（慈溪，南宋）之《黃氏日抄》、
《讀書記》
4. 蔡清（虛齋，明）之《蒙引》（《四書蒙引》）
5. 《宋史·王柏傳》（王柏，魯齋，南宋）
6. 王守仁（陽明，明）之〈古大學〉
7. 王守仁之〈大學問〉
8. 王守仁之〈大學古本序〉
9. 都穆（玄敬，明）之〈聽雨紀談〉的
《大學》部分解說
10. 權近（陽村，朝鮮）之《入學圖說》
中〈大學指掌之圖〉一部
11. 盧守慎（蘇齋，朝鮮）之〈晦齋（李彥迪，朝鮮）先生大學補遺後跋〉

從這些內容可以看出的是，其動搖了朱熹《大學章句》的基本框架。因此，《集錄》吸收了當時的一種動向，即要以一種客觀的看法來審視（回顧）在當時的朝鮮所形成的那種對朱熹《大學章句》的盲目的態度，其根本貫穿著反、脫朱子學的、陽明學的觀點，是一部挑戰性的編著。

然而，具體時期不太清楚，正式刊行的《大學集錄》在盧守慎死後，由於當時的社會氣氛及逐漸對程朱學的理念排斥的一學術傾向，《集錄》不能在儒者之間流通，甚至在編纂盧守慎文集時，此書也被排除在外，成了僅在蘇齋本家流傳的秘藏書籍。

本文按如下順序來展開論述。

1. 中國思想史中《大學》、《大學章句》欄文獻的成立。
2. 對《大學集錄》內容的探討。
3. 關於盧守慎的《大學集錄》的若干問

題——對《大學章句》的挑戰與應戰的情況。

【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、李瀛、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」，本季共舉辦三場：

「哲學」與「中國哲學」在東亞的成立，第一階段：西周（Nishi Amane）的思想中蘭學與儒學的交融與新穎學術辭彙的創立

日期：十月六日

主講：石百睿教授（香港中文大學翻譯系副教授）

再論先秦中國社會的公平觀念

日期：十月六日

主講：李大華教授（深圳大學國學研究所教授）

傳統儒學的普世論立場與現代的特殊論解釋

日期：十月六日

主講：任劍濤教授（中國人民大學國際關係學院政治學系教授）

此外，本計畫與本院於十一月二日假本校法律學院霖澤館七樓第一會議室，合作舉辦一場「訪問學者學術交流會」，會議內容詳列如下：

(一)

心性現象學的研究領域與研究方法

主講：倪梁康教授（廣州中山大學哲學系教授）

(二)

漢代人性論中的「魂」「魄」觀念

主講：徐興無教授（南京大學中文系教授）

(三)

魏晉玄學關於宇宙本體思想的邏輯演進

主講：康中乾教授（陝西師範大學哲學系教授）

(四)

中古時期的政治環境、生活方式與疾病——對玄學大師何晏患病與服散的初步考察

主講：景蜀慧教授（廣州中山大學歷史系教授）

(五)

思想史中女人的位置與角色斷想——以先秦諸子為例

主講：賀璋瑢教授（華南師範大學歷史系教授）

(六)

西方美術史中的政治敘事研究

主講：李行遠教授（廣州美術學院美術史系教授）

(七)

佛教的「骨清像」魏晉玄學

主講：林偉教授（華南師範大學政治與行政學院副教授）

(八)

當代中國大陸虛無主義的歷史與觀念構造

主講：賀照田教授（中國社會科學院文學研究所副研究員）

(九)

中國現當代文化語境中的白璧德

主講：楊揚教授（華東師範大學中文系教授）

【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劃；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、東亞民主研究計畫總主持人胡佛教授，於十一月十五日獲頒本校名譽博士學位。

二、「亞洲民主動態調查」於十月十五至十六日，中研院歐美所會議室召開「公民如何看待和評價民主」國際學術研討會，邀請國際民主化研究權威學者與會，共同探討過去二十年來非西方世界對民主態度和價值的調查結果。

三、「全球民主動態調查」各區域計畫主持人於十月十七日，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。

四、「亞洲民主動態調查」第二波調查十三國資料已正式釋出，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：

訪問學者

時間：九月初

內容：紐西蘭維多利亞大學心理學院教授 James Liu 來訪。

第二屆發展研究年會

主題：文化、環境、社會與發展研究

時間：十一月二十至二十一日

地點：臺灣大學法學院霖澤館國際會議廳

內容：發展研究年會主要透過會議和論壇的方式，建立各領域的發展研究學者之交流平台。在學科上強調科際整合研究，空間範疇上著重全球、區域、超國家、國家、次國家等多重視角。論壇主題涵蓋了環境、經濟、政治、科技、治理等面向，以及全球化、區域發展、移民、比較研究等論題，希望透過各方對發展議題之討論建立起長期的學術交流平臺。

臺、法雙邊會學術研討會

主題：全球化與變動中的亞洲城市：臺法學者的研究觀點與視角

時間：十二月十日至十二日

地點：集思臺大會議中心

內容：會議主要以臺、法都市研究學者的研究成果來呈顯亞洲城市內部的變遷，以建立未來臺、法都市研究的學術合作管道，並企圖透過臺、法亞洲城市研究之視角，擬具亞洲城市的比較研究架構。

演講

時間：十一月八日

內容：地理系徐進鈺教授至東海大學社會系演講，演講主題為「從研究熱情到論文寫作架構與出版」。

論文獎

時間：十一月

內容：全球化研究總計畫贊助參與第二屆發展研究學會學生論文競賽，由本計畫簡旭伸教授擔任籌辦委員。得獎論文分別是黃富娟的博士論文《國家發展策略之路徑選擇架構：南韓與阿根廷的案例探討》，與黃紫翎的碩士論文《全球化下在地食物網絡的實踐串聯》。

【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

東亞法治及人權講座系列（十八）

外來憲法的迷思：日本及臺灣

The Problematic Concept of Imposed Constitutionalism
in Japan and Taiwan

時 間：十一月十九日

地 點：臺大法律學院霖澤館七樓第一會議室

主講人：Professor David S. Law, Visiting Professor
and Fulbright Scholar, National Taiwan
University College of Law

主持人：張文貞教授（臺大法律學院）

與談人：黃昭元教授（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度、夢、物的本質、意識層次、意義治療等問

⁺ 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。

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的人觀與我觀

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的人觀與我觀，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。

華人之雙文化的人觀與我觀：

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：

「生物學的人觀與我觀」研究計畫：道德與演化讀書會（二）

（一）

主題：Moral Sentiments Relating to Incest: Discerning Adaptations from By-products

時間：九月二十三日

主講：陳奕融（臺灣大學哲學研究所博士生二年級）

（二）

主題：Kindness, Fidelity, and Other Sexually Selected Virtues

時間：十月二十二日

主講：賴伯琦（大葉大學生物資源學系助理教授）

（三）

主題：Emotionism

時間：十一月五日

主講：邱振訓（臺灣大學哲學研究所博士生五年級）

(四)

主題：Emotions: Non-moral and Moral

時間：十一月二十六日

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；並透過推估污染物的影子價格，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、本計畫於二〇一〇年九月與國立中興大學農業暨自然資源學院之應用經濟學系聯合出版《應用經濟論叢》期刊之二〇〇九生產力與效率特刊。

二、本計畫於二〇一〇年十一月十二日召開「生產力與效率研究總計畫」之第三年研究活動及出版事宜之座談會，會議決議如下：

1. 定期演講方式：

- (1)子計畫舉辦與生產力相關之演講，每次得補助演講費及雜費。
- (2)總計畫部分與臺灣效率與生產力學會合辦，預定每兩個月舉辦一次演講活動，請各計畫主持人及共同主持人鼓勵研究生踴躍參加。

2. 學術活動方式：本年度本計畫研究成果發表，將主題訂為「東亞生產力成長

及企業經營模式」，預訂於二〇一一年六月期末考週舉辦該會議，請各計畫準備發表至少一篇論文，會後並將以會議論文集出版。

3. 專書之出版：除個別子計畫之專書補助外，總計畫亦將分兩大研究議題（管理、經濟生產力與效率），蒐集各子計畫已發表之論文，收錄彙整為兩本論文集。此二論文集將分別請陳鴻基教授及張靜貞教授訂定「主題」，並依主題收錄相關論文。

新近出版品介紹

《臺灣東亞文明研究學刊》

本院出版之《臺灣東亞文明研究學刊》第七卷第二期（總第 14 期）於二〇一〇年十二月出刊。本期學刊的專號主題為「全球化時代的『自我』與『他者』的互動」（The Interaction between Self and the Others in the Age of Globalization），內容涵蓋「專題論文」六篇，「研究論著」五篇，「研究討論」一篇，以及「書評」一篇。

專題論文的部分收錄了六篇以文化探討為核心的論文。其中，Pradeep Chakkarath 的 "The Indian Self and the Others: Individual and Collective Identities in India"（印度的自我與他者：印度的個人與集體認同），由歷史理解與脈絡化之間關聯問題的雙重困境切入，釐清關係模式理論在真實生活運用時，受限事物間可能存在關係的預設形式，而無法達到對所描述事物的精髓或本質的真正理解。

Hong-Hsin Lin（林鴻信）的 "Point and Line: Uniqueness and Relationality Applied in "Self" and "Others" in the Cross-cultural Dialogue"（點與線：獨特性與關係性應用於跨文化對話裡的「自我」與「他者」概念），以點與線的比喻呈現出個體與群體的相互依存性，並應用獨特性與關係性的思考模式，分析跨文化對話的「自我」與「他者」。藉此分析在面對全球化的跨文化趨勢時，如何找出兩類思

考配合運用的最佳組合。

Erhard Reckwitz 的 "Learning to Understand the Other: Timothy Mo's Novel *An Insular Possession*"（學習了解他者：毛翔青的小說《島之佔有》），從對歐洲與中國最初的二元對立作為出發點來分析這本小說，觀察到主角逐漸超越內心潛在種族優越感的改變。透過主角極具穿透性的洞察力，讓歐洲與中國的文化互動成為小說化一個絕佳的範例與背景，書中人物及詮釋的方式都成為對他者進行理解的絕佳媒介。

Jürgen Straub 和 Gala Rebane 的 "The Visionary Memory of Literature: Collective Identity as an Imagined Community in Contemporary Italian Historical Fiction"（文學的視覺記憶：當代意大利歷史小說中作為想像社群的集體認同），在當代社會心理學與文化理論的大架構下，探討意大利各種社會、文化與政治團體以純文學為媒介，創造、表達與重新塑造其歷史自我形象的方式。在認同建構的過程和策略中，藉由規範性的先天因素與重建性的後天因素所分別扮演的角色，對純文學所提供的社會政治功能提出見解。

Wilfried Loth 的 "European Identity: Traditions, Constructions, and Beliefs"（歐洲認同：傳統、建構與信仰），論證歐洲人的認同乃是築基於無數相互接續的歷史層疊之上，這些層疊建構出一個文化脈絡，歐洲共同體的成形可能即是

建立於此之上。就當代歐洲人的認同而言，基督宗教及啟蒙思想傳統與二十世紀所發生的大災難之間的重要經驗對比，促使歐洲人致力於避免此類的大災難再度發生，以鞏固其認同。

Ernst Wolff 的 "Rethinking the Conditions for Inter-cultural Interaction: A Commentary on Levinas' *Humanism of the Other*" (文化之間互動條件的再思考：評列維納斯《他者的人文主義》)，檢視列維納斯的人文主義觀點，以及其所涉及的「自我」與「他者」概念如何讓列維納斯的人文主義同時具有反人文主義與人文主義的色彩。最後則討論列維納斯有關文化特質的論述，並以跨文化的倫理性視野加以闡釋。

在「研究論著」部分，張崑將的〈從前近代到近代的武士道與商人道之轉變〉，在探討武士道與商人道之轉變，特別是對照江戶時代與明治維新初期有關商人道與武士道之間的關係之論述，分析其類型，以窺其轉變的特色。

蔡振豐的〈中國近代武士道理念的檢討〉，旨在檢討梁啟超「中國之武士道」理念的影響及成敗，以為中國不具備類似日本武士道的文化條件，又有戀生享樂的楊朱思想為其底層文化，因此梁啟超之橫移日本的武士道，在中國最後僅形成「體育強種」及「恢復尚武天性以競爭於列強」之論說而已，不能真正達成改造國民性格的目的。

陳繼東的〈在中國發現武士道——梁啟超的嘗試〉考察梁啟超《中國之武士道》一書之歷史背景，找出中、日兩國在近代藉由「武士道」一詞，各自展開其國族認同、民族再造與國家重構的積極企圖，以及環繞「武士道」一詞來展開有關文化、思想、政治的話語權之爭奪。此外，還探討了該書在近代中國的歷史影響。

藤井倫明的〈三島由紀夫與《葉隱》——現代日本文人所實踐的武士道〉從三島由紀夫後半生的生存方式與《葉隱》這一本書之間的

關連性，闡明三島受到《葉隱》式武士道理念內容的影響，以及其所產生的共鳴為何，而從其《葉隱》式的武士道理念這個觀點，來探討三島的行為以及其自殺的理由何在。

李惠儀的〈性別與清初歷史記憶——從揚州女子談起〉，則以清初文學對一六四五年揚州屠戮的書寫為主線，探究筆記、小說、方志、詩文等各種文類如何以揚州女子的命運，作為明清易鼎歷史記憶之歸著及歷史判斷之關鍵。

另外一篇「研究討論」：顏世安的〈析論《論語》中禮與仁的關係〉，主要闡釋《論語》中禮與仁這兩個概念的含義及相互關係，作者從以往研究的基礎上，進一步擴大禮的內涵，讓禮、仁之間關係的真實涵義——即古典文化的引領之力與內心感知體認之間的關係，能被學術界充分認識。

最後的「書評」收錄施益堅的〈評《跨文化視野中的人文主義：經驗與期待》〉。全篇以英文介紹 Jörn Rüsen 和 Henner Laass 主編的 *Humanism in Intercultural Perspective: Experiences and Expectations*，說明該書並非以特定的觀念闡釋人文主義，而是通過跨領域、跨文化的論述，發掘人文主義的複雜性與多樣性。

《東亞文明研究叢書》

本院「東亞經典與文化研究計畫」所出版的《東亞文明研究叢書》書系，本季出版了二冊新書：

叢書 89，吳展良教授編：《傳統思維方式與學術語言的基本特性論集》。中國的傳統思維方式與學術語言，關係到中國與東亞文明的許多基本特性及其認識世界的基本方式。近三十年來，隨著現象學、詮釋學與後現代及解構思潮的興起，東方傳統思維與語言的重要性，不僅受到西方漢學界的看重，亦受到世界人文學界的高度重視。時至二十一世紀，從全球化

的學術與文化觀點來看，東亞傳統的思維方式與語言，似乎具有更重要的價值，有待我們去發掘。現代東亞學者在做研究時，經常會面對東、西方思維方式與語言糾纏的問題。因為東亞學人一方面必須使用高度西化的辭彙與思維方式來研究自己的傳統，一方面又常難以避免透過自己的思維方式及語言文化傳統去認識西方，因此，對於東方人而言，將中國傳統與現代西方的思維方式與語言之特質作一釐清，就更具有迫切性了。本論文集收入了對此課題有深入研究之六位學者的論文，企圖對此議題有所貢獻。

叢書 90，蔡源林教授著：《伊斯蘭、現代性與後殖民》。本書企圖跳脫對伊斯蘭「東方主義」的認識框架，釐清伊斯蘭重要的宗教史議題。以「傳統－現代－後殖民」的時間軸線為基礎，對比傳統的經典詮釋與受到現代性與後殖民思潮衝擊的當代詮釋，並探索伊斯蘭與亞洲其他宗教傳統之間的交流、融合或衝突。

院務短波

本院《儒學與東亞文明研究叢書》簡字版榮獲大陸第八屆引進版社科類優秀圖書獎

由本院黃俊傑院長主編，上海華東師範大學發行之《儒學與東亞文明研究叢書》，榮獲大陸第八屆（2008 年度）引進版社科類優秀圖書獎，在學術推廣與研究價值方面均受到高度肯定。

在此合作基礎下，本院與華東師範大學於九月十七日再次簽訂《儒學與東亞文明研究叢書》第二輯合約。

《全球化時代的人文精神叢書》

本院與德國埃森人文高等研究院及德國埃森杜意斯堡大學合作，由黃俊傑院長與 Jörn Rüsen 教授等人擔任主編的《全球化時代的人文精神叢書》（*Humanism in the Era of Globalization – An Intercultural Dialogue on Humanity, Culture, and Value*），第二批共五冊，已由德國 Transcript 出版社出版，作者及書名如下：

1. Carmen Meinert (ed.), *Traces of Humanism in China. Tradition and Modernity.*
2. Jörn Rüsen (Hg.), *Perspektiven der Humanität. Menschsein im Diskurs der Disziplinen.*
3. Chun-chieh Huang, *Humanism in East Asian Confucian Contexts.*
4. Hubert Cancik, *Europa – Antike – Humanismus. Humanistische Versuche und Vorarbeiten.*

5. Christoph Antweiler, *Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung.*

本院林副院長出席 EU-FP7 「SSH 研究媒合會議」

本院林建甫副院長應本校國際事務處之邀，於九月二十、二十一日前往土耳其伊斯坦堡，參加歐盟第七期科研架構計畫（EU-FP7）所舉辦的「SSH 研究媒合會議」（Brokerage Event）：SSH Goes Global。

傅祖壇教授赴西班牙 Miguel Hernandez 大學發表論文

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，於十月一至五日出席西班牙 Miguel Hernandez 大學舉辦之 International Workshop on Efficiency and Productivity Analysis in honour of Prof. Knox Lovell，並受邀發表論文，題目是："A Study of Banks' Efficiency in Taiwan and China Using the Metafrontier Cost Function"。

東亞經典與文化學術研討會

本院與廣州中山大學中國哲學研究所合作，於十月四、五日兩天，假本校農化新館五樓第四會議室，共同舉辦「東亞經典與文化學術研討會」。兩岸三地出席會議的學者超過五十位，所發表之論文橫跨中、韓、越等地儒學、宗教思想，共計十五篇。

本院黃院長出席「東亞經典與文化學術研討會」並發表論文

本院黃俊傑院長於十月四、五日兩天，參加由本校人文社會高等研究院與廣州中山大學中國哲學研究所共同主辦之「東亞經典與文化學術研討會」，會中除代表致開幕辭，並發表論文一篇，題目是：〈中韓歷史中儒家知識與政治權力之關係：不可分割性與互為緊張性〉。

本院黃院長、林副院長受邀訪問中國人民大學

本院黃俊傑院長偕同本院林建甫副院長，於十月十八至二十一日，受邀訪問北京中國人民大學。期間，黃院長發表三場演講，講題分別是：〈東亞儒學的十八世紀：同調與異趣〉、〈二十一世紀全球化時代國學研究的新視野〉及〈二十一世紀的東亞儒學研究如何可能？〉。人民大學並授予黃院長「講座教授」榮銜。之後應蔣經國國際學術交流基金會之邀，參與該基金會代表團，訪問宋慶齡基金會、北京大學、清華大學等單位。

本院黃院長、林副院長受邀訪問南京大學及東南大學

本院黃俊傑院長及林建甫副院長於十月二十二及二十三日，應南京大學及東南大學之邀，前往兩校訪問。黃院長並於訪問期間發表兩場演說。第一場於二十二日假南大高研院報告廳舉行，講題為：〈東亞文化圈的交流：互動、衝突與融合〉。第二場於二十三日假東南大學九龍湖校區發表「慶祝東南大學建校 110 周年系列人文名家高層演講」，講題是：〈在全球化與亞洲崛起的激流中立定腳跟，讓生命飛揚！〉

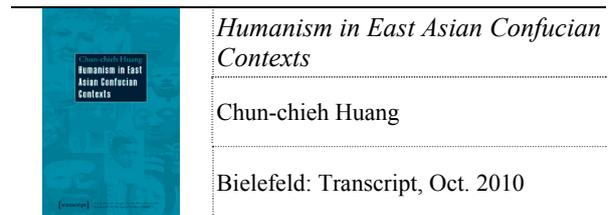
本院林副院長、唐副院長赴德國弗萊堡參加 UBIAS 會議

本院林建甫副院長及唐格理副院長代表本院，參加十月二十五至二十七日由德國 Freiburg Institute for Advanced Studies 所舉辦的 University-Based Institutes for Advanced Study in a Global Perspective 國際高等研究院會議 (UBIAS)，唐副院長並於會中介紹本院給與會嘉賓認識。

本院黃院長接受中央廣播電臺專訪

本院黃俊傑院長於十月二十九日接受中央廣播電臺記者沃爾夫 (Alex Wolfgram) 先生的專訪，談論有關儒家與臺灣文化相關議題。

本院黃院長新書 *Humanism in East Asian Confucian Contexts* 出版



本院黃俊傑院長所著 *Humanism in East Asian Confucian Contexts* 一書，於二〇一〇年十月由德國 Transcript 出版社出版。

本書收入本院與德國埃森人文高等研究院、德國埃森杜意斯堡大學合作出版的《全球化時代的人文精神叢書》。全書分為六章，包括三篇附錄，共一六五頁，主要分析東亞儒家傳統中之人文精神之特質及其展現。

本書第一章指出：東亞儒家的人文主義固然方面甚多，但最重要的核心價值就是「人之可完美性」，相信人生而具有內在的善苗，只要善加培育就可以修身養氣、經世濟民、優入聖域、成聖成賢。

本書接著分析，東亞儒家以「人之可完美性」為核心的人文主義，主要表現在四個方面：1. 身心一如 (第二章)，2. 自他圓融

(第三章)，3. 天人合一(第四章)，4. 歷史意識(第五章)，四項價值理念共同構成一個以和諧為特徵的東亞儒家人文世界觀。

本書結論指出：在東亞儒家人文精神傳統的四大面向之中，以歷史意識最具核心之地位。在超越性的「天命」與浸潤在歷史文化之中活生生的「人」的密切互動與共生共感之中，東亞儒學展現了一個既內在而又超越、既神聖而又世俗、既在歷史之中而又「超歷史的」的人文主義的世界。

朱舜水與東亞文明發展國際學術研討會

朱舜水的研究具有悠久的歷史背景，可追溯至十九世紀末期，其研究成果涉及儒教、思想、歷史、政治、宗教、學藝等文化交流的諸多領域，而且日本所藏之朱舜水相關漢學研究資料更是值得海內外學者重視和參考。

本於這項宗旨，本院與本校日文系於十一月五、六日兩天，假本校文學院演講廳，合作舉辦「朱舜水與東亞文明發展國際學術研討會」，希望藉由臺灣、中國大陸、日本、美國等地鑽研朱舜水之專家學者之間的交流，促進國內學者對「舜水學」研究成果之認識，同時也讓國外學界對臺灣學術界研究「東亞學」之現況能有更深入的了解。黃院長在本次研討會發表主題演講，講題是：〈近三百年中國知識分子的日本經驗及其評論：朱舜水、李春生與徐復觀的日本觀之比較〉。

本院黃院長赴元智大學演講

本院黃俊傑院長於十二月三日，出席由元智大學通識教學部所主辦的「2010 臺俄論壇：全球化時代的文化認同與政治認同」，發表 "'Taiwanese Consciousness' in Transformation: Retrospective and Prospect" (〈變遷中的臺灣意識：回顧與展望〉) 一文。

俄羅斯學者來訪並洽談學術合作事宜

元智大學通識教學部胡逢瑛教授，於十二月三日陪同俄羅斯和平基金會代表 Vladimir L. Artemov 及 Georgy Toloraya 兩位教授，前來本院拜訪黃俊傑院長，洽談與俄羅斯學術單位合作的可能性。

院內大事紀

2010年09月16日~2010年12月15日

日期	紀要
10月04日~ 10月05日	「東亞經典與文化」學術研討會
10月06日	儒學討論會 石百睿教授主講： 「『哲學』與『中國哲學』在東亞的成立，第一階段：西周（Nishi Amane）的思想中蘭學與儒學的交融與新穎學術辭彙的創立」
10月06日	儒學討論會 李大華教授主講： 「再論先秦中國社會的公平觀念」
10月06日	儒學討論會 任劍濤教授主講： 「傳統儒學的普世論立場與現代的特殊論解釋」
10月15日~ 10月16日	東亞民主研究計畫舉辦 「公民如何看待和評價民主」國際學術研討會
11月02日	訪問學者學術交流會 倪梁康教授主講： 「心性現象學的研究領域與研究方法」
11月02日	訪問學者學術交流會 徐興無教授主講： 「漢代人性論中的『魂』『魄』觀念」
11月02日	訪問學者學術交流會 康中乾教授主講： 「魏晉玄學關於宇宙本體思想的邏輯演進」

日期	紀要
11月02日	訪問學者學術交流會 景蜀慧教授主講： 「中古時期的政治環境、生活方式與疾病——對玄學大師何晏患病與服散的初步考察」
11月02日	訪問學者學術交流會 賀璋瑢教授主講： 「思想史中女人的位置與角色斷想——以先秦諸子為例」
11月02日	訪問學者學術交流會 李行遠教授主講： 「西方美術史中的政治敘事研究」
11月02日	訪問學者學術交流會 林偉教授主講： 「佛教的『骨清像』魏晉玄學」
11月02日	訪問學者學術交流會 賀照田教授主講： 「當代中國大陸虛無主義的歷史與觀念構造」
11月02日	訪問學者學術交流會 楊揚教授主講： 「中國現當代文化語境中的白璧德」
11月05日~ 11月06日	與本校日文系合作舉辦 「朱舜水與東亞文明發展」國際學術研討會
11月18日	專題演講 Donald Stone 教授主講： "'The Roar which Lies on the Other Side of Silence': <i>Hong Lou Meng</i> , <i>Middlemarch</i> , and Other Masterpieces of Narrative Fiction"
11月19日	專題演講 Donald Stone 教授主講： "Sailing to Cathay: Images of China in Western Art and Literature: Watteau to Yeats"
11月19日	東亞法治與人權系列講座（十八） David S. Law 教授主講： 「外來憲法的迷思：日本及臺灣」

日期	紀要
11月20日~ 11月21日	全球化研究計畫舉辦 第二屆發展研究年會 「文化、環境、社會與發展研究」
12月10日~ 12月12日	全球化研究計畫舉辦 臺、法雙邊會學術研討會 「全球化與變動中的亞洲城市：臺法學者的研究觀點與視角」
12月13日	本院第二階段邁頂計畫總主持人會議