

宏觀視野

- 1 Exploring Agriculture and Environmental Philosophy: An East-West Exchange
Paul Thompson
- 11 Salient Features in the Discourses on Humanity and Inhumanity
Kirill O. Thompson
- 15 東亞儒佛會通與諍辯的幾個面向
張崑將
- 25 「儒家民主政治」如何可能？——從當代新儒家出發思考
黃俊傑

多元觀點

- 33 從東亞文化研究談臺灣的主體性
林月惠
- 37 東亞文化研究思考方法芻議
張崑將
- 43 西漢武、宣兩朝的金馬門待詔
徐興無

計畫近況

- 45 東亞儒學研究計畫
- 47 東亞民主研究計畫
- 51 東亞華人自我的心理學研究計畫
- 55 東亞法院與法律繼受研究計畫

- 59 東亞國家的貿易、勞動、金融與生產力研究計畫
- 61 東亞崛起中當代中國大陸的發展變遷與「中國研究」主體性的轉換研究計畫
- 67 數位人文研究整合平臺
- 69 東亞崛起中的日本與韓國研究整合平臺
- 73 歐盟研究整合平臺

院務新訊

- 75 新近出版品介紹
- 77 院務短波
- 83 院內大事紀

Exploring Agriculture and Environmental Philosophy: An East-West Exchange⁺

Paul Thompson^{*}



On March 1, 2012 Taiwan National University hosted a path-breaking exploration of neglected topics in environmental philosophy. The International Conference on Agricultural Ethics in East Asian Perspective was organized and sponsored jointly by the Institute for Advance Studies in Humanities and Social Sciences at NTU and by the W.K. Kellogg Chair in Agricultural, Food and Community Ethics at Michigan State University. The event marked the first occasion on which scholars working in environmental ethics from East Asian and United States universities met with the express purpose of considering issues in agriculture.

IHS Dean Chun-chieh Huang's longstanding interest in the way that the people of Taiwan have developed a unique cultural identity against the backdrop of Chinese philosophical traditions provided a basis for the discussions. Dean Huang has

stressed the importance of agrarian ways of life in traditional Chinese philosophy, and has argued that Taiwan's choice to pursue the economic development of its farming sector provided a source of continuity with these ancient modes of identity formation.

However, as my own remarks at the meeting stressed, as all countries become more urban, there is a growing tendency to lose touch with agrarian modes of thinking. In the West, the recent growth of interest in the ethics of the environment has largely neglected philosophers of the past who conceived humanity's relationship with the natural world through the lens of agriculture. Although many of the great philosophers in the Western tradition essayed on the role that farming has played for creating a structure and rhythm to any given civilization, these writings are seldom

⁺ The conference was sponsored by the Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences, NTU, March 1, 2012.

^{*} Endowed Professor of Philosophy, Agriculture, Food and Resource Economics and Community, Agriculture, Recreation and Resource Studies, Michigan State University.

noticed by contemporary philosophers, and have been neglected entirely by philosophers writing on the environment.

The centrality of agriculture is especially apparent in the philosophy of ancient Athens, often taken to represent the cradle of the Western philosophical tradition as a whole. During the era extending from Socrates through Plato and Aristotle, Athens was undergoing a transition. Like a typical Greek polis, the Athenian state had derived its organization from the farming citizens—the *hoi mesoi*—who lived in the countryside surrounding the urban core. The heads of farming households recognized the requirement for mutual interdependence and a stable society in virtue of the need to protect their fields, vineyards and orchards from plunder by invaders. This bred a deep sense of common interest that was the cauldron for forging conceptions of citizenship for each of the respective city-states.

However, Athens' development of sea power had introduced a trading class into their society. The sheer mobility of their wealth made these traders less deeply wedded to the security of Athens as a place, and created a constituency for expansion within the Athenian citizenry. The crisis over whether a trade-oriented or an agrarian worldview would hold sway precipitated shifts in the political world of the Athenians, and ultimately led Aristotle to conclude in the *Politics* that a self-sufficient (e.g. farming) household was the model for citizenship on which a good society should be based.

What is crucial in Aristotle's view is that the farm household does not stand outside of the natural environment, but in fact derives its identity and values from its very integration into a local ecosystem. This starting point straddles the eco-centric/anthropocentric divide that has characterized recent environmental thought in the United States. Rather than seeing the environment as something

either valuable in itself or as valuable because of its usefulness, the Greeks saw their own integration into an ecosystem as the source of their ability to derive a system of values.

Several papers at the conference explored similar themes in the thought of East Asian philosophers. John A. Tucker discussed the philosophy of Andō Shōeki 安藤昌益 (1703-1762), who had articulated a particularly extreme version of the view that human beings are corrupted when their ties to agriculture are cut. Tucker argued that Shōeki derived his ideas from the *Zhuangzi* 莊子 (J: *Sōshi*), the *Mozi* 墨子 and an exceptionally important Confucian text, the *Mencius* (C: *Mengzi* 孟子).

Yamauchi Tomosaburo (山内友三郎) discussed Ninomiya Sontoku (1787-1856), or Kinjiro, the renowned Japanese farmer-sage in the Edo Era (1603-1867). Sontoku's practical solution to the puzzling problem of the human-to-nature relationship lay in the symbiotic co-elaboration of both. He practiced and philosophized on the virtues of diligent labor (勤), frugality (儉) and concession (讓) in agriculture and economics, and argued that a farming people could increase natural produce by "assisting the transforming and nourishing process of Heaven and Earth." (贊天地之化育, *Doctrine of the Mean*, Ch. 22)

Two papers explored the links between an agrarian conception of the relationship between humanity and the broader environment by examining how an ethics of virtue might provide a more fulfilling approach to environmental philosophy. Ron Sandler expanded upon ideas he has advanced in his important book *Character and the Environment* (2007) and linked them to a discussion of agricultural biotechnology, while Nobutsugu Kanzaki (神崎宣次) discussed ways to connect an ethics of virtue to environmental pragmatism, exploring ideas put forward by Bryan

Norton and by myself. Kai-yuan Cheng (鄭凱元) also honored my work by suggesting how some of the themes I have introduced in my book *The Agrarian Vision* (2010) can be found in the philosophy of Zhuangzi.

Other presentations at the conference took a more forward-looking and problem-oriented approach to agricultural ethics. Mitsuyo Toyoda (豐田光世) discussed an effort to involve citizens in the preservation of an agricultural landscape on Sado Island, Niigata, Japan. Lisa Heldke explored how the local/global dichotomy, initially crucial to initiating a social movement to encourage participation in gardening, local markets and other elements of the alternative food system, has become a model that limits further development and creative growth in the food movement. Toshio Kuwako also examines how "the profile of the local" has played a crucial role in consensus building efforts that have been undertaken in the wake of the 2011 tsunami.

Presentations by Raymond Anthony and by Kirill Thompson made the case for further and more intensified efforts to examine environmental issues through the combination of agrarian and East Asian perspectives. Anthony emphasizes the increasing criticality of the Asian perspective for global environmental issues, while Thompson explored the forgotten commitment of traditional Chinese philosophy to an agrarian perspective.

In the concluding panel Toshio Kuwako remarked that although he had participated in many events where philosophers from East Asia engaged in conversation and exchanges with philosophers from European cultures, he had never felt that all were genuinely communicating with one another. I must say that I, too, have felt the same way. The suggestion that agriculture provides a framework in which human beings achieve their humanity through intimacy with the environment, through an embeddedness in eco-

system processes brought our group into a state of resonance. It was as if we had found our voice.

As we move forward into the second and third decades of the 21st century, environmental imperatives will present ever greater challenges for governance and communication. An environmental ethics must be structured so that the articulation of reasons for attending to nature's imperatives is meaningful to everyone. Our event on the NTU campus in Taipei last March suggests that agrarian perspectives can provide hitherto underappreciated resources for meeting that challenge. The agrarian themes in the great philosophers of both East and West provide a source on which we all may draw. What is more, they provide at least the beginnings of a common language through which we can express what matters in ways that all of us can understand. All of us who attended the event hope that this was just the first of many opportunities to explore the ethics of agriculture from an East Asian perspective.

Below is a listing of abstracts for the papers presented in the conference.

John A. Tucker:

"Andō Shōeki's Agrarian Utopianism: An East Asian Philosophical Contextualization"

This paper seeks to interpret the agrarian thought of Andō Shōeki 安藤昌益 (1703-1762) by examining it within East Asian philosophical contexts. The paper suggests that three classical Chinese philosophical texts are exceptionally pertinent for understanding Shōeki's ideas. The three texts are: (1) a Daoist classic, the *Zhuangzi* 莊子 (J: *Sōshi*), especially its "Yangist" and "primitivists" writings; (2) the masterwork of the Mohist tradition, the *Mozi* 墨子 (J: *Bokushi*); and, (3) an exceptionally important Confucian text, the *Mencius* (C: *Mengzi* 孟子 J: *Mōshi*). The paper suggests that many components of Shōeki's philosophy such as his scathing critique of rulers

and more generally, those who don't till the fields or produce by their labors the essentials of daily sustenance, can be seen as early-modern reiterations of the basics of "the Yangist" and "primitivists" positions expounded positively in the *Zhuangzi* and reviewed critically in the *Mencius*. Shōeki's thought also echoes ideas in the *Mozi*, especially its utilitarian disuse for specialized, perhaps expensive forms of cultural expression such as ritual ceremonies and music. In Shōeki, a similar line of somewhat culturally Spartan line of thinking appears. Shōeki's thought appealed to so few in Tokugawa Japan perhaps because many realized that Mencius had considered the criticisms of agricultural utopians and presented a fairly solid rebuttable of them. Shōeki does not rebut Mencius by arguing that direct involvement in production of food life is feasible for all so much as he emphasizes the natural authenticity of food production and the concomitant criminality of consuming without cultivating. Although naïve, Shōeki's arguments convey a certain visceral power against which logic, reason, and practicality, regardless of how realistic, are challenged to match.

**Yamauchi Tomosaburo (山内友三郎):
"The Agriculture Ethics of Ninomiya Sontoku"**

Ninomiya Sontoku (1787-1856) or Kinjiro, was the renowned Japanese farmer-sage in the Edo Era (1603-1867). Sontoku's environmental thoughts and practices are based on the pre-modern, ecological world view that is characteristic of pre-industrial Japanese society; it consisted mainly of Shintoism mixed with Japanese Confucianism and Buddhism.

Sontoku's practical solution to the puzzling problem of the human-to-nature relationship lay in the symbiotic co-elaboration of both. Human beings owe gratitude (恩) to Heaven and Earth (our great father and mother), to our ancestors, parents, and lords, and so we are obliged to repay

the debt we owe (恩). The main virtues he practiced and recommended for people were diligent labor (勤), frugality (儉), and concession (讓) in agriculture and economics, in order to increase natural produce by "assisting the transforming and nourishing process of Heaven and Earth." (贊天地之化育、『中庸』) This is Sontoku's teaching of "reward for virtue" (報德).

Sontoku eventually rescued more than six hundred villages and tens of thousands of people. He not only saved devastated farms, but also saved people from mental collapse by helping them to be independent financially and morally. Sontoku's achievements testified to his belief that Confucian moral politics (仁政) rather than modern Western power-politics and self-interested economics, can make people happy and restore nature at the same time. In pre-war Japan, Sontoku was a national hero who appeared in elementary school textbooks on moral education called "cultivating oneself" (修身), as a model of Confucian and other virtues. All national elementary schools had his bronze statue on a pedestal near the main entrance—carrying on his back a bundle of firewood gathered in the mountains, walking, and reading a book. In post-war, modernized and industrialized Japan he was neglected and his school of thought was almost forgotten. However, recently his thoughts and practices have been revived, and looked under fresh light of global environmental crisis.

**Kai-yuan Cheng (鄭凱元):
"Zhuangzi and Agricultural Ethics"**

East Asia Philosophies have been a source of inspiration for contemporary environmental ethicists for their inquiry of how humans should relate to the natural environment in which they inhabit. Scarce attention, however, has been paid to how the agrarian version of environmental ethics may be assessed from the perspective of Chinese philosophy,

especially Daoism. This paper represents an initial attempt to illuminate Paul Thompson's agrarianism from the viewpoint of Zhuangzi's philosophy. The purpose is to examine the Jeffersonian moral outlook and the agrarian notion of sustainability that figure centrally in Thompson's theory from the perspective of how Zhuangzi looks at the relationship among humans, nature and instruments.

Nobutsugu Kanzaki (神崎宣次):
**"A Version of Environmental Virtue Ethics:
 A Discussion on Agricultural Ethics from the
 Perspective of Pluralism in Environmental
 Ethics"**

Various approaches to achieve sustainability that focus on characters and habitats of people recently have drawn attention. Examples of such approaches are sub-disciplines of psychology called "environmental psychology" and "conservation psychology." In the field of ethics, such approaches are called "environmental virtue ethics" or "virtue approach to environmental ethics." A theoretical advantage of environmental virtue ethics is that it can close "belief-action gap" of pro-environmental behavior because environmentally virtuous persons are supposed to have motivation for such behavior. A person who embodies "agrarian vision" (Thompson) is an example of environmentally virtuous person.

Environmental virtue ethics as well as environmental pragmatism tend to be pluralistic and criticize monistic environmental ethics. And some pluralistic environmental ethics seem to have commitment to the culture and ideals of a particular community. For example, Paul Thompson and Bryan Norton who is an Environmental Pragmatist evidently base their arguments on American traditions (agrarian thoughts and pragmatism). While such commitments bring some theoretical advantages, they seem to have a disadvantage too. That is cultural relativism. If so, their arguments will have only limited scope both theoretically and practically.

So the questions to ask are:

- (1) Are there counterparts of "agrarian vision" in Japan or East Asia?
- (2) What and how can we learn from ideals of other communities?
- (3) Motivational power of "vision".
- (4) Applicability of agricultural ethics to global-level sustainability.
- (5) Practical implications (environmental education, ...)

My conclusion will be that virtue approaches to sustainability including Thompson's are worth exploring.

Mitsuyo Toyoda (豊田光世):
**"Sharing Responsibility for the Conservation
 of Agricultural Heritage"**

One of the fascinating agricultural landscapes in Japan is the beauty of rice terraces spreading over steep sides of mountains. In spite of their aesthetic and cultural significance, paddies on the terrace began to be abandoned because of the difficulty in introducing efficient agricultural technologies. Cultivating rice on the terrace requires far greater effort compared to paddies on the plain. The degradation of rice terraces has thus become a common issue in rural areas of Japan. What then can be done for the sustainable conservation of such farming? I consider this question on the basis of field research conducted on Sado Island, Niigata, Japan. One of the prominent features of the agriculture on this island is the promotion of ecological conservation through the practice of rice farming. Sado Island is well known for the project of re-introducing the crested ibis (*Nipponia nippon*), which once became extinct partly as a result of human activities. Environmentally friendly farming has been encouraged in order to create the adequate environment for this bird to survive. Due to the constant effort by farmers, agricultural

landscapes on this island have been registered as GIAHS, "Globally Important Agricultural Heritage System," and began to be identified as global commons. Despite the spreading recognition of its value, agriculture in Sado is in a critical condition. The number of abandoned paddy fields is increasing, and some of the terraces started to collapse. This degradation is not a mere institutional or technical problem but calls for an ethical consideration concerning the locus of responsibility for the conservation of rice terraces. This issue should not be dismissed as a local problem of rural areas. By examining the case study, I argue that the sense of shared responsibility needs to grow among wider stakeholders for practical agricultural conservation.

Raymond Anthony:
**"Food Ethics as More than Food Security:
Why Asia Needs to Lead the Way in Discourses
around Animal Welfare and Climate Change"**

Currently at 7 billion, the human population is expected to add two Chinas to the number of people alive today by 2050. The already strained and unevenly distributed supply of food, water and energy resources will be hit harder, and dealing with pollution and waste will become more urgent. The task to balance human affairs with the planet's limits is becoming more and more challenging, since year by year the shape of the Earth's climate and web of life is influenced more dramatically through seemingly unabated population growth and an every increasing human footprint. While the "Earth is flat," the horizon of the appetite of the many is worrisomely interminable.

What is Asia's role (granted that there are national and regional differences) in responding to these challenges and promoting sustainable and equitable development and lifestyles? And why focus on Asia now?

For one thing, it is because some Asian countries are gaining prominence and clout as

important global partners. It is important to focus on Asia now because Asian countries may have to fend for themselves in the wake of the current economic recession to hit Eurozone countries and the US. EU nations may no longer be able to offer financial assistance to meet climate objectives or offer funding or technology for food assistance. Asian countries may also be forced, emboldened and/or now capable to pursue different priorities and goals, such as adaptation rather than mitigation initiatives, desired by their once richer benefactors.

In a different vein, the polluter-pays principle gives us another reason why we should focus on Asia. New major polluters and consumers have entered the fray. For example, China, the world's second-largest economy and the largest carbon emitter from energy consumption at (6.284 billion metric tones; the US is a close second at 6.007 billion metric tons) has emerged as a larger consumer of, alongside India, the burgeoning shale gas market in the waning days of coal or oil as main sources of fossil fuel. Also, in many cases in the recent past, policies in developing economies have traded economic growth for environmental standards; developing nations have also passed the buck to "better-off" developed nations to deal with environmental and agricultural concerns.

Further, the world is also looking to see just what major Asian countries do. As a new political and economic power, China has also recently been the voice of the developing world, calling on developing nations in the region to strengthen cooperation on climate issues. China and India, for example, can now leverage against the US and EU nations to commit to binding targets and to help fund and transfer technology from these developed economies to developing ones to meet carbon goals. China has also committed to a five-year plan to address carbon, sulfur dioxide and nitrogen dioxide emissions and pollution between 2011-2015, and has pledged to reduce the amount

emitted per unit of gross domestic product by 40 percent by 2020. Also, in the wake of Copenhagen and Durban, Japan may not support another Kyoto-like commitment period, and the UN Framework Convention on Climate Change, along with emissions trading schemes, may prove to be a failed process for finding an effective global climate change agreement.

Yet another reason to focus on Asia now is because many people living in this region are among the most vulnerable to experience adverse effects of climate change. Climate change produces many negative effects on economic and social development, and challenges sustainable development in the region. In this regards, food insecurity is a major concern. What might nations who are large consumers of energy be doing to ensure that all their citizens are food secure, i.e., enjoy "[...] at all times, [...] physical, social and economic access to sufficient, safe and nutritious food that meets their dietary needs and food preferences for an active and healthy life" (*The State of Food Insecurity in the World, Food and Agriculture, 2001*)? Are the costs and benefits that impact food security in developing economies as a result of the policies and practices of larger consumers and polluters distributed equitably? How might the costs and benefits impact the five central ingredients of food security, namely "availability, accessibility, acceptability, adequacy and/or agency"?

With a shift towards environmental standards and gradual awareness regarding the impact of climate change throughout the region, it is important that environmental issues are well connected with agricultural concerns; and go beyond merely concerns that revolve around land use. It is important to note that in the context of Asia, the meaning of food and how food is produced and consumed has also come under attack and is in flux (and not merely as a result of climate change, the pressures of the Market economy and

technological innovation). It is also essential for Asian consumers to reflect on the changing relationship between human beings and farmed animals and to give some attention to the ways in which animals are raised for consumption. The desire for animal protein has increased among the more able, and the "food-feed" struggle for grain in the wake of concerns regarding food insecurity and energy is catching up to the region. "Technological sanders put animals in housing conditions that severely challenge their adaptations. However, farmed animal welfare is not a primary concern for many across the region. Consumer expectations for animal products intersect with price, availability, safety, quality, but not (largely) animal welfare. The moral status of farmed animals is not yet a staple ethical concern. Farming billions of animals to meet the appetites of those living in the region also poses environmental challenges, since producing food the industrial way is arguably a major contributor to GHG emissions.

In the wake of a changing human-farmed animal relationship and climate change, there is a formidable range of ethical dilemmas that those living in the region must face up to. The five central dilemmas that will occupy my presentation are:

- Can protections and moral and welfare considerations be appropriately championed on behalf of farmed animals when in some cases, human beings across this region suffer from food insecurity, poverty and do not themselves enjoy protections and respect?
- How might nations that have had a few decades to deal with animal welfare and protection issues partner with developing economies in Asia to embrace new climate targets and animal welfare priorities, while respecting policy, cultural and ethical differences? Here, what are some central differences among industrialized and emerging

economies regarding the meaning of food, the environment, and the moral status of animals?

- Not all Asian countries are equal, in terms of political clout, economic and political stability and capacity to care effectively about agricultural animal food production. How should we understand ethical responsibilities in the wake of these regional and national differences?
- Public discourses around agricultural animals in the food system in the West are often envisioned as an extension of social justice concerns. These discourses can be divided into three broad categories of ethical concerns. These concerns may be related to the impact on the animals themselves (Rollin, 1989), to the nature of the human-animal relationship, and to governance issues within the agri-food and research systems (Thompson, 2004). How might the topic of animal welfare be addressed in the Asian context in a way that is sensitive to cultural differences about how (and which) ethical concerns are identified, shared, prioritized and deliberated (and by whom)?
- Not unrelated to the previous point, in the midst of values pluralism and the desire for cooperation, deliberative learning has been offered as a favorable process by Western ethics to deal with food, climate and related challenges. Encouraging citizen "voicing" opportunities more "upstream" has been touted as equitable and resulting in practical and effective solutions. In the West, voicing opportunities have led to more careful deliberations about technology, consensus shaped solutions, information dissemination that promotes understanding of risks and uncertainties, debunking of myths, preservation of cultural identity, and acknowledgment of

norm and clarification of responsibilities. However, few studies on the appropriateness or effectiveness or costs of the deliberative learning process in the Asian context have been undertaken. How should ethicists, public-policy makers and scientists proceed?

I will unpack the layers of ethical concern connected to these questions and suggest modest next steps for consideration.

**Lisa M. Heldke:
"Theorizing Alternative Agriculture:
The Limits of the Local/Global Dichotomy"**

Scholars and activists committed to advancing alternatives to industrial agriculture cannot help but be buoyed by recent consumer movements in the United States, including, e.g., the "locavore" movement; and by a host of popular books devoted to critiques of mainstream agriculture. But while this increased critical public attention to agriculture has been celebrated, it has also come up for some justified criticism for its tendency to romanticize traditional agriculture, to oversimplify the differences between conventional and alternative forms of agriculture, and to focus disproportionate attention on the power of individual consumers' actions, and the importance of individual moral purity. (Critics include, among others, Julie Guthman, Amy Trubek and Alice Julier.) One serious consequence of these tendencies is the re-inscription of race and gender hierarchies. Food studies scholars can support and advance alternative agriculture by constructively criticizing the ideology that is threaded through those movements. In this talk, I pick up one strand of that critique: the ways in which movements for alternative agriculture rely upon problematically dichotomous ways of thinking.

In western thought, both theoretical and practical, dichotomous thinking has played a crucial formative role, shaping the structure of our ontological, epistemological and ethical categories. Individual dichotomies are given further strength

by virtue of the fact that they are connected to each other by wormholes and overlaps. Taken together, sets of dichotomies mutually support and reinforce each other. (Think here, e.g., of the way that the dichotomies of mind/body and theory/practice mutually reinforce.) The result is that these clusters cannot be taken apart; to adopt one dichotomy is, in effect, to adopt all.

The specific cluster of dichotomies that shapes and informs debates about alternative agriculture includes these pairs: cosmopolitan/local, urban/rural, consumer/producer, industrial/agricultural, cultural/natural, hybrid/pure. By way of wormhole, advocating for "the local" can thus also be read as advocacy of "purity," with all the problematic racist overtones that come with that concept.

In order for theories of alternative agriculture to avoid reproducing unjust systems of race and gender, I suggest, we need to acknowledge and interrogate the connections among the dichotomies in what I am calling the "local" cluster. Thus will we come to recognize the degree to which the use of any one dichotomous concept (e.g. "the local") inescapably connects to other concepts we are decidedly less eager to support ("pure").

【宏觀視野】

Salient Features in the Discourses on Humanity and Inhumanity⁺

Kirill O. Thompson^{*}



IHS and the Berendel Foundation (London, England) co-sponsored a conference on "Humanity and Inhumanity: Topics, Theories and Discourses on Humankind and Humanism in the Humanities and Social Sciences," held at National Taiwan University, in Taipei, on March 8-9, 2012.

According to the conference prospectus, "The history of the humanities and of the social sciences has generated a vast repertoire of topics, visions, ideas, concepts, figures, theories and discourses related to the cardinal notions of humanity and inhumanity. In concert with the Taiwan launching of the new book series, *Reflections on (In)Humanity*, published jointly by V&R Unipress and National Taiwan University Press, this conference is being organized to explore these issues in a broad intercultural, interdisciplinary way."

This conference theme was the brainchild of three dedicated scholars—Professors Chun-chieh Huang (Taiwan), Jörn Rüsen (Germany) and Sorin Antohi (Romania)—the visionary architects of the new field of "Global, Intercultural Humanism," which has the ultimate goal of fostering cross-cultural communication and, thus, understanding and sympathy—so as to provoke people to appreciate more fully the humanity of "the other." These three friends recruited a stellar ensemble of scholars from many disciplines to share reflections on the imponderable issues of "inhumanity and humanity," indeed, to share ideas for making breakthroughs to counter the rising forces of inhumanity today.

The truest way to convey the positive synergy produced by this conference would be, not to give a general overview of the proceeding, but to offer

⁺ The conference was sponsored by the Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences, NTU, March 8-9, 2012.

^{*} Professor of Foreign Languages and Literatures, National Taiwan University / Associate Dean, Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences at National Taiwan University.

glimpses of the specific thoughts and reflections of the individual conference presenters. Historian Jörn Rüsen opened the first session by speaking on "Humanity as a Historical Category." He stressed that the great challenge for contemporary culturalism is "the necessity of differentiation between self and others in the processes of identity formation, which tackle the deepest level of human subjectivity." Hence, while in pressing Humanism we must aim to postulate and grasp the unity of humankind, at the same time we need to recognize "the necessity and power of identity in forming differences between self and the other." That is to say, the trick is to value the dignity of difference in cultural orientation—while also using dignity as a criterion for criticizing cultural orientations that violate essential elements of humanity in others. In essence, otherness and selfness should be nurtured in ways that enrich the dignity of each other in their interrelationship under a concept of what it means to be a human being. Next, the Classicist Hubert Cancik explored "*Humanitas/Inhumanitas*" as "A Basic Term of European Humanism and Its Roman Background." After sketching the basic terminology and fields of late Classical and early Renaissance Humanism, Cancik stressed that, from the very beginning, Roman Humanists and their Greek antecedents had tackled the key problem of *taming the beast in man*. He described their strong criticisms of ruthless political tyrants and even of the catastrophic "might is right" thinking of imperial Democratic Athens. He further pointed out that even in early Greek antiquity the treatment of enemy dead was a test case of the humanity of one's spirit. Early classical precursors of Humanism had criticized the age-old practice of savaging the dead foe and refusing him burial as condemned by the "unwritten law of Nature, by the women at the altar of Mercy in Athens, and in the name of Humanity." Cancik concluded with a plea to gather all the Humanist terms related to the *humanitas/*

inhumanitas binary to build up their conceptual cluster and map their semantic field for fruitful comparison with extra-European traditions.

In the second session, Historian Aziz Al-Azmeh concentrated on the early Arabic Humanist critique of religious representations and of organized religion. He noted that while Skepticism, Sophism, and Euhemerism are well-known to scholars, less known are the freethinkers of the Abbasid era. These freethinkers were especially concerned to critique the popular religious pretense of prophesy, which was used as a tool to manipulate and dupe the gullible masses for essential political purposes. The freethinkers' discourses impacted the Age of Antiquarianism and the Age of Reason. Interestingly, their approaches to Muslim Bible criticism influenced the novel approach taken by Spinoza in the *Tractatus*. Next, Historian and Religionist Sorin Antohi discussed "Ahistorical Humanism: Eliade's Oriental Model for the Occident and Its Contexts." The eminent religionist and spiritual practitioner Eliade had a lifelong deep interest in Oriental cultures. He quested for spiritual origins as a principle of renewal or rebirth which would de-condition human beings from their cultural-historical facticity and awaken them to their forgotten cosmic, metahistoric, liberating, authenticating open spirit of Humanity. Ultimately, Eliade drew upon new age spiritualities in order to realize what he regarded as ahistorical humanism, native humanism, non-Occidental humanism in a way that ultimately questioned the very distinction between humanity and inhumanity.

In the third session, historian Jutta Scherrer explored the lost or neglected texts of "A Forgotten Humanism: The Soviet Ambivalence." Scherrer argued that during the early period of Soviet power, a proletarian or Soviet humanism was propagated to mobilize the Russian people against Fascism and National Socialism; it also was implicated in a Soviet styled class struggle. After

Stalin's death, Soviet humanism became identified with the humanism of Marx's early economic-philosophic manuscripts of 1844 and a vaguely academic notion of ethics. The manipulations of the term humanism through the last years of Brezhnev's rule revealed that the term always had been used principally as "a slogan and an indicator-topic" rather than as a genuine concept or ethical category. Putin's declaration of 2006 as "a year of humanism in Russia" itself was "not free from the Soviet ambivalences of the term, an evolution which deserves to be followed." Next, Philosopher Kirill Thompson traced the dialectic of ethical Humanist proposals by early East Asian thinkers to counter rising tides of inhumane forces and trends in the pre-Qin period. Interestingly, rather than propose absolutistic zero-sum solutions to phenomena of inhumanity, as in the West, the East Asian thinkers tended to propose curative, ameliorative solutions. The early East Asian thinkers recognized the shades of gray in the pulse of the world and human affairs and sought to cleanse and reclaim the darker areas without inflicting equal inhumanity and horrors in the cause of perfect goodness as so often happens. This struck Thompson as the only way to avoid being caught in the rotor of Humanity and Inhumanity and fully realize the positive potential of Humanity/World/Way.

Historian Marius Turda opened the fourth session by exploring the forgotten relationship between "Eugenics and the Grand Tradition of Humanism." He began his historical survey by noting that Kant had explicitly raised the anthropological question, "What is man?" in Western philosophy. Subsequently, 19th century scientific thinkers added notions of enhancement, improvement and progress to Kant's enlightenment celebration of the rational human essence. With developments in science and technology in the 20th century, practical eugenic blueprints for human improvement were given, coupled with the reduction of human and social understanding to a model of explanation drawn

from the natural sciences, a trend that Aldous Huxley satirized in the dystopian novel *Brave New World* in 1930. The essence of modern eugenics is the faith that there is a human subject in history and, accordingly, there must be a valid philosophical anthropology that can characterize a consistent, yet to a certain extent plastic, human nature. In "A 'Modern' Binary, or the Basis for Human Perfectibility? Defining the 'Normal' in: Late-Victorian and Edwardian Britain," Sociologist Stephen Byrne next argued that the notion of "normality" became "a signifier for a wealth of [...] statistical and qualitative judgments relating to [...] human populations." He focused on the notion of "the normal child" as representative example of the drive toward normalization in rising modern society, a drive that led equally to a demonizing "abnormalization" of "deviants" from the Golden Mean. This problem led to interminable debates, ranging from the specific to the general, concerning ultimately "the twin issues of variation and perfectibility."

In the fifth session, Intellectual Historian Chun-chieh Huang introduced Zhu Xi's (1130-1200) "Treatise on Humanity (*Renshuo*)," which lent Confucius' ethical notion of Humanity (*Ren*) deep ontological and cosmological grounding and went on to explore two paths of critical response to the "Treatise" taken by Tokugawa Japanese thinkers in the 17th-18th centuries. The first path was simply to deconstruct the metaphysics and cosmology in which Zhu Xi had couched his account of Humanity. The second path was to revision Humanity in the light of people's actual social and political life, regarding which metaphysics and cosmology were deemed absolutely irrelevant. Huang concluded by observing that both paths of criticism exhibited the concrete, practical trend of Japanese thought. However, by deconstructing Humanity's metaphysical and cosmological moorings, the Tokugawa critics lost Zhu Xi's deep philosophy of human life. Moreover, in this way, the Japanese

Confucians lost the transcendental dimension of the Neo-Confucian quest for affirmation of the great self. This loss led to a dangerous overly pragmatic style in politics and world affairs. Next, the eminent professor of literature and translation, Longxi Zhang, spoke eloquently on "Man's Inhumanity to Man: Religion, Ethics, and the Humanistic View." Quoting Robert Burns, Zhang noted that while the 20th century was a period of atrocities, genocide and rampant inhumanity, traditional religion and moral philosophy for centuries had proposed ways to control or reduce the inhumane impulses of man and put an end to acts of inhumanity. Moreover, for an equal length of time proponents of secular social ideals offered alternative sets of ethical principles. As the tragedies of the 20th century attest, however, none of these attempts successfully put an end to cruelties and tyrannies in the world. Looking back at this past failure, it is highly important to entertain the following questions: Can there be a new and more realistic vision of Humanism? Can such a vision plausibly incorporate elements from the old religious and secular Humanisms? Will humanity ultimately accept a new Humanism to enhance human life? Zhang offered many revealing examples and challenging ideas in reflecting on these questions.

Finally, in session seven, Oliver Kozlarek spoke on "The Humanist Turn: Towards an Intercultural Critique of Dehumanization." Kozlarek saw a new sort of Humanism arising. In his view, such a Humanism would not be based on the idea of an unchangeable human essence but rather on a transcultural set of values to be variously realized in different cultures. Instead of the logic of conceptual speculation, the new Humanism would champion the methodology of an intercultural hermeneutics that would enable an understanding of the other in terms of the other's own culture. Such a Humanist methodology would incorporate trans-disciplinary and intercultural research programs by which

people's multiple experiences of dehumanization would be reconstructed and put into revealing comparative perspective. The following question arose: How could various such experiences be put into a significant dialogue? In reply, Kozlarek appealed to Maurico Bruchot's idea of "analogic hermeneutics." In the final presentation, Stefan Jordan discussed the challenges involved in "Making a Dictionary of Intercultural Humanism, Lexicographical Principles and Practices." He discussed the full array of issues and problems of this dictionary project from considerations of form and framework to choosing between print, e-book and online versions. For this sort of burgeoning project, an online version would work best because such a format would allow convenient ways to input corrections, additions, etc. Moreover, it would be far more user-friendly in providing cross references, web links, etc. Moreover, it could offer places for user comments and discussions that would illuminate the entries. Stefan concluded by pointing out that the crucial question regarding the form of the dictionary would be: "How can we bring together different ideas, different key words, etc., from different cultures in one dictionary, where they are closely linked on one hand but not forced into one leading, amalgamating, key word language on the other hand?" Finally, he said, "Trust me. The project of a Dictionary of Intercultural Humanism is anticipating a large, interdisciplinary readership—on the Internet!"

The presentations were highly thought-provoking and stimulated many rich discussions. These discussions yielded substantial insights which will guide the leaders of this enterprise of "global, intercultural Humanism," Huang, Rösen and Antohi and their ensemble of scholars in further mapping, defining, developing and directing this promising new field. Already, plans for follow-up conferences and books are in the works.

Below is a listing of abstracts for the papers presented in the conference.

**Jörn Rüsen:
"Humanity as Historical Category"**

The paper has three parts. In its first one it characterizes the structure and function of philosophy of history in historical thinking today. Three dimensions of this philosophy were distinguished: a material, a formal, and a functional one. In the second part the features of the material dimension will be presented. It starts from anthropological universals, and proceeds to the moving forces of history, and ends with its temporal dynamics as development, combining past, present and future. In the third part inhumanity is addressed as an integral part of this development. At the end history will be conceptualized as a universal process of humanizing man.

**Hubert Cancik:
"Humanitas/Inhumanitas. A Basic Term of European Humanism and Its Roman Background"**

1. European Humanism

European humanism is an open cultural system, centred upon education and philanthropy, enlightenment and human rights. It is a pan-European tradition based on the achievements of ancient Greece and Rome (800 B.C.E.-800 C.E.). Their weapons and arts conquered and colonized by force and persuasion what now is Spain, France, Britain in the West, Germany, Bohemia, and Romania in the East. The classical tradition and the humanistic movement are embedded in a cultural field consisting of manifold national traditions, Jewish and Christian religions, and the scientific and political innovations of modern times.

The basic term of this tradition (movement, system) is "humanity".

2. The Background—Rome

The key-concept of European humanism is based on the Latin word *humanitas*. It means (a) humankind, all human beings, the human family, (b) the nature (essence) of the human being, what is common to all (reason; mortality), (c) philanthropy, helpfulness, compassion, (d) civilized manners, gentleness, education, appropriate, elegant, urban behaviour.

The subject of all these features is called by a humble and sober name: *homo*, literally "earthling", belonging to *humus*—earth. The fundamental, pre-philosophical concept of man in Roman culture sets *homo* against the beast, the wild, untamed, ferocious, cruel animal (lat.: *bestia, ferox, crudelis*). Accordingly *humanitas* is set against *inhumanitas* meaning wildness, cruelty, the uncivilized. Roman lawyers, philosophers, historians, poets, and artists tried hard to shape and illustrate these concepts (Cicero, Seneca; Horace, Stace). For this endeavour the Romans had to pick up the main tools from the Greeks.

3. Behind the Background—Athens

3.1 Greek philosophy, educational and political theory shaped the elementary Roman concept. A human being is born helpless, weak and fragile, without shell and claws. Therefore, by necessity, it needs society. Man, says the Stoic philosopher, is born in and for society, he is sociable: *homo socialis*. He is born with reduced instincts; therefore, he needs education, he can and he must learn and organize the transmission of experience and insight. So the Greeks invented pedagogy, the gymnasium, the schools for grammar, poetry, rhetoric and for philosophy (academy, lyceum): all these are Greek names of institutions meant to educate and form the *homo civilis* (Quintilian, I). These institutions, as well as museums or theatres, are the Greek heritage in Roman culture and, mediated by the latter, in the humanist tradition of Europe.

3.2 Poets, philosophers, historians and political theory tackled from the very beginning of Greek and Roman history with the problem of taming the beast in man. Tyrannical rule was defined as dissolution of human society; consequently, the tyrant stood outside of the human community and could be treated as a wild beast—a dangerous discourse. The Athenians developed the rule of the poor and of the many, based on equality (*isótes*) and liberty (*eleuthería*), called democracy; nevertheless, they built an empire, thrusting in the right of the stronger, an empire based on inequality, force and brutality (Thucydides, V). The treatment of the enemy is a test case. From Homer (8th century B.C.E.) to Sophocles' *Antigone* (5th century B.C.E.) to Stace (1st century C.E.) savaging against the dead foe and refusing an elementary human right, the burial (*humare*), are described in detail and duly condemned by "the unwritten law of Nature" (*ágraphoinómoi*), by the women at the altar of Mercy in Athens, and in the name of humanity (Stace, *Thebaid* XII).

4. Conclusion

This rough and incomplete sketch of *humanitas*—*inhumanitas* as basic terms of European humanism uncovers severe gaps and urgent tasks of research. Suffice it here to mention only one: the task to collect other basic terms of European humanism, to constitute them by history and theory in their semantic field, to compare them with analogous concepts in extra-European traditions, beginning, for instance, with the concepts of history, tolerance, and friendship.

Aziz Al-Azmeh:
"Ex Oriente lux: Universal Pathways of Humanism"

This paper will propose that, among the various allowable definitions of humanism, one is related to the critique of religious representations and of organised religion, especially in situations, societies and milieus where religion is institutionalised,

and where it and its personnel seek to exercise pressure and to achieve hegemony in fields social, cultural and cognitive.

In this context, and with knowledge available, it is possible to construct universal pathways of freethinking humanism in Europe and western Asia from antiquity until the present. Scepticism, Sophism, and Euhemerism are well known. Less well known, despite considerable research, is what I consider to be a crucial moment along this pathway, namely that of Freethinking in the Abbasid era.

This was a time when the cognitive, political and social critique of religion was very much in evidence. This paper will outline the main motifs and consider the social locations of this criticism. Highlighted will be the critique of prophecy, and the proposition that it is not only an unnecessary assumption and an irrational belief held by the multitude, and a motif according to which the multitude is manipulated by vested political and social interests, but that prophets were, ultimately, to be seen as charlatans. This idea eventually found its pathways to the Age of Antiquarianism and the Age of Reason, ultimately to the radical Enlightenment, emblematised by *De tribus impostoribus*, which has an interesting history of composition.

Also highlighted will be medieval Muslim Bible criticism which, according to recent scholarship, ultimately found its way to Spinoza's *Tractatus*. Finally, like Deists and other critics of organised Christianity who saw Islam as a foil against the Church and its Mysteries, Arab Freethinkers used the figure of the Orient as a figure counter-posed to the irrationalism which they discerned in their own time with appeal to the Wisdom of the Brahmins, and medieval Arab ethnologists spoke with wonder about the Justice of the Chinese.

**Sorin Antohi:
"Ahistorical Humanism: Eliade's Oriental
Model for the Occident and Its Contexts"**

Mircea Eliade's time in India (mainly in Kolkata, 1928-1931), a polemical choice running counter to the overwhelming Eastern European Occidental tropism, and his lifelong interest in Oriental cultures (ironically, an Occidental influence itself, although the Romanian lands had had a deep connection to the Orient through the Hellenic/Hellenistic civilization, the Great Migrations, Eastern Orthodox Christianity, Byzantium and later through the Ottoman Empire), especially in their symbolic and (perceived) "metahistorical" dimensions, are indicative of a wider—(anti)modern and (anti)modernist—European/Occidental crisis of self-identity and self-confidence. Under the circumstances, the 'nostalgia of origins' was seen as a way out of the crisis, and—in spite of some inevitable regressive undertones—as a principle of renewal or rebirth. Thus, India/the Orient came to be construed by many Europeans as the pristine model for a decadent Occident, as a source of a new humanism.

Eliade's fiction, starting with his 1933 novel *Maitreyi* (translated into English as *Bengal Nights. A Novel*) and including a number of other books in his native Romanian; Eliade's journalism, especially travelogues and attempts at cultural mediation; Eliade's diaries and memoirs; Eliade's scholarship, starting with his 1936 Romanian book on Yoga (based on his doctoral dissertation, defended in 1933) —all bear the imprint of his encounter with India (as the epitome of the Orient) and of his quest for what I would call *ahistorical humanism*: an ideal(ized), immemorial, pre-metaphysical, "cosmic", "metahistorical" (going beyond and even "boycotting" history), liberating, authentic, open *Weltanschauung*. According to Eliade, the contrast between Europe/ Occident and India/Orient could not be more striking: European culture is all about "conditioning" humans (as

temporal and historical beings), while Indian culture is about "de-conditioning" them.

This quest, both existential and intellectual, both rational and irrational (to the extent such distinctions make sense in this case), is perfectly captured by the August 27, 1951 entry in Eliade's *Fragments d'un journal*. The author reports a dream he had had the night before, in which he had seen himself as Narada, an Indian Yogi, incapable of speaking any language but Sanskrit. In the dream, Jung, Italian Indianist Tucci, and Surendranath Dasgupta (Maitreyi's father and Eliade's Indian mentor) were standing by. In reality (Eliade was attending at the time one of the Eranos meetings in Ascona), Jung was asked to provide an interpretation of the dream...

Starting from this episode and reflecting on Eliade's work in a wider Occidental context, the paper discusses Europe's (anti)modern (1870s-1900s) and (anti)modernist (1910s-1940s) turn towards its (mainly imaginary) Indian/Oriental roots, ranging from (mainly right-wing) interwar ideologies to more recent New Age "spiritualities". At the core of all these phenomena, the paper argues, one finds the fantasy of ahistorical humanism, which is seen in connection with concepts such as native humanism, non-Occidental humanism, and with the frequently problematic distinction between humanity and inhumanity.

**Jutta Scherrer:
"A Forgotten Humanism? The Soviet
Ambivalence"**

Renaissance and Humanism did not characterize the evolution of autocratic Russia's society and culture. The "New Man" whom the Communist leaders proclaimed after 1917 was opposed to values of the bourgeoisie such as humanism. The first labour camps had educational purposes which were praised by writers such as Gorky and educators such as Makarenko as breeding places of the new Soviet man. New "human material"

(Bukharin) should be formed for the communist society wherever possible.

The paper will show how after the first decade of Soviet power and beginning with Stalin, references to a particular kind of proletarian or Soviet humanism begin to be used as instruments of propaganda against fascism and national-socialism, but also for the Stalinist constitution and Soviet socialist justice. Soviet humanism becomes by now synonymous with class struggle. After the official "discovery" of the economic-philosophical manuscripts of the young Marx (allowed only after Stalin's death) "real humanism" becomes identical with Communism to be realised only in the Soviet Union. By now humanism gets integrated into the newly-established academic discipline of "ethics". Humanism also becomes part of the vocabulary of the Russian Orthodox Church (whose tradition ignores this term) when its hierarchy has to present the Soviet state at international ecumenical meetings.

The semantic transformation of the term "humanism" until the last years of Brezhnev's reign shows that in Soviet use humanism is not a concept, but a slogan and an indicator-topic which not only describes contents, but as a term undergoes a discursive restructuration. The history of the use and abuse of the term humanism proves once again that ideology is in a continuous process of adaptation.

The abundant post-Soviet references to the values of humanism—Putin declared 2006 as "year of humanism in Russia"—are not free from the Soviet ambivalences of the term, an evolution which deserves to be followed.

Kirill O. Thompson:
"Humanity and Inhumanity: Confucian, Daoist and Mohist Reflections"

Early Chinese masters proposed, in turn, positions on "Humanity and Inhumanity" in response

to the rising tide of forces and acts of Inhumanity in the land. Confucius (479-551 B.C.E.) witnessed the decline of civilized practices and breakdown of feudal relations in hand with the rise of self-assertive rulers and independent, competing, if not warring, states. Peering into this cauldron, Confucius sought to restore Humanity, not by positing rigid ideals and abstract principles, but by reminding people of their basic *relationality* and mutual dependence and leaders of their guiding and nurturing roles, then by reminding people of the concomitant virtues and ethics constitutive of the relational person. Noting that Confucius' ideas did little to ameliorate the conflicts *between* states and *between* clans, which wreaked damage, harm and death, however, Mozi (fl. 479-438 B.C.E.) argued for treating others outside one's relations as *basically like oneself and deserving of impartial regard*—resulting in a life stance of openness to new relationships (and thus implicitly resulting in a life of tolerance and diversity). Moreover, condemning overt conflict and war, Mozi provided expertise on diplomacy and defensive war to states under threat. Though he identified and fended off roots of Inhumanity and advanced Humanity and the common good, Mozi's devotion to utility and deafness to music, in particular, made his Humanity lack of charm and edification.

A limitation of both the Confucians and Mohists was their trading in narrowly human-centered ethics and approaches, which involved viewing humanity solely through humanity, thus making them rigid, artificial and alienated from the Way. The Daoists Laozi (5th century B.C.E.) and Zhuangzi (fl. 370-301 B.C.E.) argued that Humanity would be sustainable only through world (Way)-centered values and approaches, which involved viewing Humanity through the Way. To their way of thinking, when people had ceased imposing their ideals and paradigms and conceptions of how things should be on other, and had begun to 1) embrace world-centered values,

2) hold the attitude of letting be and 3) practice non-interference (non-intentional action), every one, every creature, every being, would begin to have free scope to unfold and be itself, releasing a vibrant, peaceful, fruitful diversity in society—and the world.

Ultimately, Daoist world-centered values involved one's gradually achieving oneness with others, the environment, the world, so as to achieve wholeness and peace; for only then could one genuinely resonate with the pulse of events—and be attuned to the humanity in the nonhuman (Other) and the inhuman in the human (Self). In this manner, Humanity would realized in what Zhuangzi called "the great Self," as the utmost person, the authentic person, the spiritual person, who forms, "a universe hidden in a universe." The forces of Inhumanity would subside in such a universe, since the emotional, psychological, familial, etc., roots of inhumane drives and impulses would no longer be in play and everyone would develop freely together.

As Albert Camus intimated in *The Plague*, rising forces and acts of Inhumanity reappear at odd times; and the old absolutist political, religious and ideological panaceas at best have failed—and at worst have spawned ever new horrors. However, the dialectic of these and other early East Asian positions offers a palate of diagnoses and prescriptions for responding to the forces of Inhumanity in curative, ameliorative ways, rather than foist absolutist, zero-sum solutions. These positions all recognize *the shades of gray* in the pulse of world and human affairs, and seek to cleanse and reclaim the darker areas without inflicting equal Inhumanity and horrors in the process. Indeed, this is the only way to avoid being caught in the rotor of Humanity and Humanity and fully realize the potential of Humanity/World/Way.

東亞儒佛會通與諍辯的幾個面向⁺

張崑將*



2012年3月23、24日兩天由臺灣大學人文社會高等研究院主辦、國家發展研究所協辦，假臺灣大學第一會議室（農化新館五樓）舉行「東亞儒佛會通與諍辯」之國際學術會議，邀請臺灣、中國、日本、韓國及越南等二十名學者發表論文，會議總參加人數近八十人。本次會議計分八場，包括「中國儒佛會通與諍辯」、「高麗末期朝鮮初期儒佛論爭」、「近現代東亞儒佛會通、諍辯與當代實踐」、「日本儒佛之會通與諍辯」、「韓國儒佛之會通與諍辯」、「東亞儒佛會通與諍辯」、「陽明學與禪學」及最後一場「綜合座談」。

本次會議在籌備之初，即擬出如下之開會旨趣：儒釋道三教在近代以前即具有東亞的共同現象，曾經深深影響東亞的中國、韓國、日

本、越南與臺灣等區域，至今仍然。特別是佛教與儒教兩股風潮，在歷史上更與政權相結合，故不只在民間乃至政治上成為鮮明的主流文化。韓國在六世紀的新羅時代一直到十四世紀末的高麗時代，是個佛教文化主導千年以上的國家，此後的李氏朝鮮時代（1392-1910），則是以儒教文化為國教的王朝。日本自七世紀聖德太子時代到十七世紀的五山禪學文化，佛教文化主導日本亦有千年之久，德川時代（1603-1868）開國以後推尊儒學，儒學方可與佛教文化鼎立而足。越南在丁朝（968-980）獨立以前，雖受中原儒教的薰陶，但基本上在李朝時代（1009-1225）仍然是佛教為主流的文化，諸君主大皆信佛，且有三教流行的特色，至十三世紀陳朝時代因推動儒教才使佛教有式微的情形。儒、佛兩股風潮在上述東

⁺ 本文係2012年3月23-24日由本院主辦、本校國發所協辦「2012東亞儒佛會通與諍辯」國際學術研討會之活動紀要。

* 臺灣師範大學東亞學系教授。

亞區域形成主流趨勢，歷代知識分子或宗教信仰者在學問成熟或定型之前，必然要遊走於二者的理想世界，例如歷代大儒也須接受佛教的洗禮或刺激，從而開展出其深度之體系理論（如中國的朱熹、王陽明，日本的伊藤仁齋）；故出佛入儒者有之（如德川初期的藤原惺窩、林羅山），出儒入佛者亦不少（如日本空海、明代李贄、袁了凡）。要言之，東亞知識分子或以「儒佛會通」而彼此相印，或以「儒佛諍辯」而互相切磋，留下了大量的文獻史料，值得作一清理的回顧與反省。故這次研討會希冀從東亞的跨文化視野，扣緊儒佛文化彼此「會通」或「諍辯」的交互激盪現象，既欲窺其「會通求同」的理論，也想探究其「諍辯求異」的關鍵點，並從「同」、「異」中覓出可行性的對話與交流之方法論。

本次會議開幕之際，黃俊傑院長即揭示本會乃非以國族為中心論述為核心，係從跨文化、跨領域的角度以及東亞的比較視野作為研究的目標，窺探東亞文化交流的普遍性與特殊性之間的關係。因此，儒佛之間長期以來即有「共」與「不共」之處，如在生死觀、輪迴觀等方面有其「不共」處，但在心靈覺醒、重視人文精神上，則儒佛又有其「共」處。儒學與佛教代表著東方的兩大精神文明，至今依然存有許多信仰者或實踐者，故探討兩大精神文明的「共」與「不共」之交流與對話，實有其必要，並具有相當的現代意義。

儒學與佛學是東亞世界的兩大精神文明，於今確實有必要做一統理的工作，但要通達其中一領域已是不容易，何況是儒佛兩個領域兼通者，更屬難事，加上又要跨國族，故既要跨空間的區域，又要跨學術領域，更是難上加難，所以應邀學者在發表之際，都謙遜提到自己均非專家。不過，我們這個會就是希望參與者先「解構自己是專家」的思維，嘗試謙虛地「跨」過去那個自己「不熟悉」的領域，去

「學習」、去「對話」，久而久之，「不熟」也會變成「熟」，因為透過對話不是「一個人」、「一個領域」而是「多個人」、「多個領域」，形成一個綿密的跨領域之網的團隊，能從東亞的視野來比較兩大精神文明，超越國族中心論，以跨文化、跨領域的比較視野為研究目標，期望漸能開發東亞儒佛兩大精神文明交流的新意義與新課題。

因此，基於上述跨領域、跨文化又具有東亞視野的研究目標，本次會議共發表二十篇論文，大多數論文雖都有儒佛會通或諍辯，但也許範圍太大、太廣，難免造成聚焦不夠的不足之處，但會議中激起的學術討論，因有來自不同國家學者的觀點，也刺激學者們多少「跨」些出去，例如金培懿教授〈由不空三藏與《表制集》論代宗朝之儒佛論衡〉一文，在討論過程中，學者就提到可再對唐代的不空金剛之研究，繼續延伸處理到東亞密教的共同課題之比較研究。再如邢麗菊、鄭培謨兩位教授分別發表〈麗末鮮初的社會轉型與儒佛交替〉、〈麗末鮮初知識分子的儒佛論爭考——以鄭道傳的《佛氏雜辨》為中心〉，聚焦處理高麗末期及朝鮮初期鄭道傳、鄭夢周的排佛論，學者建議可考慮跨到先前的中國元代與明代鼎格之際及明代初期的思想史背景，有助於釐清這段麗末鮮初由佛轉儒的關鍵期。再如陳繼東教授發表〈明治儒佛論——以小栗栖香頂為中心〉，也有學者建議在處理明治時期的儒佛論時，可多放大視野來看日本在近代東亞推廣儒佛交流的各種諍辯。又何燕生教授發表〈12-13 世紀東亞禪宗與儒教——以道元關於三教一致說批判為問題的考察〉一文，可與蔡振豐教授發表的〈明末曹洞宗系三教論的考察：以覺浪道盛為中心〉合觀，擴大視野看到曹洞宗在東亞中日三教論之共同課題。至於馬淵昌也教授所發表〈「一生成佛」與中國傳統思想〉一文，有關「一生成佛」的觀念，是否只在中國流行？也

許朝鮮佛教、越南佛教也有同樣的共同課題，而因其特異的風土性而有不同的表述方式。另莊兵教授發表有關聖德太子〈《三經義疏》倫理思想探索〉，學者也建議聖德太子很具關鍵的「和」之思想，是儒佛共通且是現代東亞國家溝通的主流思想，如何在東亞國家呈現「和而不同」的文化比較，足堪關注。再者，田世民教授發表〈從近世日本知識人的禮儀實踐看儒佛會通與諍辯〉一文，則提出近世日本喪禮中具有儒佛會通與諍辯的神主、牌位的爭議，提出作為祭祀對象的「媒體」方法論，所謂「媒體」意旨在世者與祖先通過祭祀的行為來進行溝通交流的媒介，頗有其新意，這樣的「媒體」方法論，也可以應用到臺灣、朝鮮各區域的祭祀研究。至於林鳴宇教授所發表的主題「東亞儒書、佛書之交涉史」，此次雖多扣緊中日儒佛書之交流，但學者也建議未來亦可朝韓日書籍交流、中韓書籍交流之方向發展，融通中日韓的書籍交流史。而林維杰教授所發表〈越儒黎貴惇思想中的朱子學與仙佛交涉〉一文，則從理氣觀點看越南文化中仙佛交涉之特色，如眾所周知，理氣的問題是東亞共同的學術課題，林維杰發現越儒黎貴惇將佛與鬼神同視，視佛為氣化型態，而充分與神仙合流，此種觀察與阮玉詩教授所發表的〈十九世紀末、二十世紀初越南南部地區儒佛道三教的重新組合〉一文所提到越南人南部社會大量出現新型宗教，幾乎都有氣化的儒佛會通之型態，若合符節。越南這種儒佛鮮明的融合型態，是東亞傳統上即已流行的儒釋道三教融合類型，故崔英成教授發表的〈韓儒孤雲崔致遠之三教會通論〉一文，則提到崔致遠的三教論及近代崔濟愚的「東學」，均具有三教融合色彩，將來亦可延伸與日本德川時代具有三教色彩的梅岩心學及中國晚明三一教主的林兆恩做一研究比較。又此次江燦騰教授發表的〈昭和初期臺灣儒釋知識社群的詮釋衝突〉一文，藉著臺灣

儒釋知識社群的衝突（臺中佛教會館的「中教事件」），在作者層層抽絲剝繭之下，不僅在時間上回溯到明清以來的儒家排佛論，在空間上也擴及到日本殖民的宗教政策促進了新佛教勢力的崛起，是讓傳統儒生在日據時期何以面臨轉型困難之主因，此文堪稱融通中日及臺灣的跨文化儒佛諍辯的典型例子。

最後，談儒佛會通不免要討論到最具典型的王陽明，本次會議有兩篇有關王陽明與禪學的發表論文，即張崑將教授發表的〈達磨與陽明——一個儒佛會通的特例〉及林永勝教授所發表的〈反工夫的工夫論——以禪宗與陽明學為中心〉，前文以戰前日本曹洞宗知名學者忽滑谷快天所著具有代表性的作品《達磨與陽明》一書，連結「陽明學」與「達磨禪」兩項具有儒佛會通的性質，藉由探索此部作品出現的時代背景及其意義，窺出近代日本型態的社會實踐哲學之特色；林永勝之論文則從「反工夫的工夫論」思維，區別出一般所認為「追求光景」的下手工夫，從而進一步探索陽明的究竟工夫，實與禪宗的工夫思維接近，也煥發出新意且具有相當實踐的方式，有別於道教內丹派只停留於工夫論，始終沒有出現所謂的「反工夫的工夫論」。以上兩文，實皆可再將其論述延伸到東亞思想的場域，進一步融通並開發陽明學與禪學在東亞的共同課題與新意。復次，本次會議比較遺憾的是，對儒佛的當代實踐課題之論文，只有胡健財教授發表的〈佛教文化事業與儒家思想——聖嚴法師「心六倫運動」之當代實踐〉一文，此文雖屬唯一與當代實踐課題相關，但該文讓與會學者了解到臺灣佛教團體正積極努力在文化事業之推動，並有承擔起文化事業的宏願，這在東亞國家中是個相當特殊的現象，也讓外國學者也能了解臺灣佛教團體不只從事慈善事業，也有積極地開拓文化事業的面向。

以上是簡述二十篇論文可以進一步開發與整合的課題。本次會議進行之際，精彩討論之處實在於論文的評論與討論的時間，激盪出許多東亞儒佛會通與諍辯的交流議題，頗能讓與會學者感受到東亞的這兩大精神文明正在進行跨學科、跨語言、跨文化的溝通與對話，為二十一世紀儒佛會通的學術研究與實踐性譜出一段美好的前奏曲。筆者忝為會議的執行者之一，從籌劃之初到會議結束，全程參與，學習甚多，深感儒佛在二十一世紀的今天，必然要「會通」也必然要「諍辯」，而「諍辯」常被人誤會成為直接視對方為「邪教」、「異端」。其實，所謂「諍辯」未必只是「排斥」，實則「諍」者，有「以直言糾正、規勸」之意，是一種站在理性態度上的「諍辯」，尚須對方可以清醒、改變之意，故有不放棄與對方持續對話的可能。因此，不論我們的生命型態選擇的是儒家或佛家，都必須與當地優良精神文明互相溝通與對話，而不是互相對抗。儒佛關係在歷史上誠然有「排異端」、「批佛」、「罵佛」等現象，但儒學走過二十世紀大半期的儒門淡薄時光，已經徹底不再依附於政權而道地成為「民間儒學」，許多童蒙的儒家經典教育都是靠佛教團體在推廣與承擔，而佛教團體也在世俗上需要儒學的協助，因為儒家倫理在東亞國家的民間社會中，仍然在人倫日用間持續發酵，兩者在「正人心」的共同基礎上，「合則兩利，離則兩傷」。這次會議希望是儒佛會通與諍辯課題的「投石問路」之行，如前所說，怕的是學者不「跨」，只要「跨」出了第一步，相信大家交集的部分會愈來愈多。當然，這樣的會議也不是一次就能有鮮明的成果，所以，我們也正積極在籌劃第二屆的儒佛會通與諍辯之會議，使議題更為聚焦，時代更為接近，希冀為二十一世紀東亞文化中關鍵的儒佛課題，打通彼此「共」與「不共」之良性交流與對話。

「儒家民主政治」如何可能？ ——從當代新儒家出發思考⁺

黃俊傑*



引言

二十世紀下半葉中國「新儒家」學者唐君毅（1909-1978）、徐復觀（1904-1982）、牟宗三（1909-1995），是中國儒學史上第一批與西方文化與思想全面接觸的儒家思想家。他們身處風狂雨驟的二十世紀中國歷史漩渦中，苦心孤詣地重建儒家傳統，並殫精竭力地擘劃中國的未來。在他們卷帙浩繁的著作裡，「如何從儒學傳統中開創民主政治？」一直是他們關懷的中心課題。

面對「儒家民主政治」這個課題，唐君毅寄望於中國人文精神的重建，「依於肯定客觀超越理想之精神，伸引吾固有文化中之緒」，¹

牟宗三訴諸於道德主體之「良知的坎陷」，²而徐復觀則希望以儒家的性善論賦予現代民主政治以道德的基礎，並經由自耕農階級的復興，而創造「儒家民主政治」。

二十世紀中國當代新儒家都非常強調「道德主體性」是儒學的核心，³有關「儒家民主政治」的論述，所涉及的核心問題就是：「道德主體性的客觀化如何可能？」本文將從二十世紀中國新儒家的政治思想出發，參考同時代韓國政治思想家的意見，以及戰後臺灣民主經驗，析論在建構儒家式的民主政治中，「道德主體性」之「客觀化」所涉及的理論基礎和實踐的困境，並展望二十一世紀中國民主發展與儒家的可能關連。

+ 本文係在「跨文化視域中的儒家倫常」國際學術研討會發表之主題演講，臺灣師範大學國際與僑教學院主辦，2012年3月16日。

* 臺灣大學特聘教授、本院院長、中央研究院中國文哲研究所合聘研究員。

1 唐君毅：《中國文明之精神價值》，收入《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁522，「緒」之前疑闕漏「遺」字。

2 牟宗三：《王陽明的致良知教》，第3章〈致知疑難〉，收入《牟宗三全集》（臺北：聯經出版公司，2003年），第8冊。關於「良知之自我坎陷」說，參考李明輝：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年），頁107-115，以及《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁66-71。

3 例如牟宗三《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1976年），全書發揮這項主張，尤其是頁4。

「儒家民主政治」的理論基礎及其所需的「主體性轉換」：從徐復觀出發思考

1. 什麼是「儒家民主政治」？

從 1919 年五四運動以來，中國知識分子大多認為儒家與中國專制政體相結合。1926 年傅斯年（孟真，1896-1950）與顧頡剛（銘堅，1893-1980）討論「孔子學說何以適應於秦漢以來的社會」這個問題時，傅斯年就認為儒家的道德觀念，是中國的宗法社會的理性發展。中國始終沒有脫離宗法社會。父權是宗法社會的基礎，所以，儒家思想與秦漢以降專制政治體制的發展頗為吻合。⁴ 五四時代知識分子對儒家的刻板印象，對於戰後國際漢學界也有相當的影響，例如上世紀六十年代美國政治學家白魯恂（Lucian Pye, 1921-2008），就認為傳統中國社會在儒家影響下注重孝道，服從權威，助長中國政治中的威權主義。⁵ 已故美國政治學家杭廷頓（Samuel P. Huntington, 1927-2008）更認為所謂「儒家民主」是自相矛盾的名詞，臺灣是在儒家失去影響力之後才走向民主。⁶ 這種看法與二十世紀初年中國知識分子的意見一脈相承。

但是，二十世紀中國新儒家學者卻認為從儒家傳統中可以開出現代民主政治，牟宗三主張從儒家「開出」民主政治的關鍵在於所謂

「良知的坎陷」。但正如李明輝所說，當代新儒家所提出的「由內聖開出外王」的說法，主要是為現代民主政治制度奠定一種道德的基礎，也對現代民主政治的實踐提出一種價值論的批判。⁷

在當代新儒家之中，徐復觀是將「儒家民主政治」的理論與實踐的可能性，解說得最為清楚的一位。⁸ 徐復觀主張「順著孔孟的真正精神追下來，在政治上一定是要求民主」，⁹ 「今日真正的儒家，一定要在政治民主的這一點上致力」。¹⁰ 他自己宣稱：「我的政治思想，是要把儒家精神，與民主政體，融合為一的。」¹¹ 徐復觀認為傳統儒家思想可以顯豁新的道德精神資源以支持民主政治，他說：

我認為民主政治，今後只有進一步接受儒家的思想，民主政治才能穩根，才能發揮其最高的價值。因為民主之可貴，在於以爭而成不爭，以個體之私而成其共體的公，但這裡所成就的不爭，所成就的公，以現實情形而論，是由互相限制之勢所逼成的，並非來自道德的自覺，所以時時感到安放不牢。儒家德與禮的思想，正可把由勢逼成與不爭，推上到道德的自覺。民主主義至此才真正有其根基。¹²

4 傅斯年：〈答書〉，收入顧頡剛等（編）《古史辨》（香港：太平書局，1962年根據樸社1930年版重印），頁155。
 5 Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics* (Cambridge, Mass.: The M. I. T. Press, 1968).
 6 杭廷頓：《第三波：二十世紀末的民主化浪潮》，劉軍寧（譯），葉明德（校訂）（臺北：五南圖書公司，1994年），頁328-334。
 7 李明輝：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁267。
 8 關於徐復觀思想的討論，參看黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009年）。
 9 林鎮國等：〈擎起這把香火——當代思潮的俯視〉，收入徐復觀：《徐復觀雜文續集》（臺北：時報出版公司，1981年），頁412。
 10 徐復觀：〈儒家精神之基本性格及其限定與新生〉，收入蕭欣義（編）《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：臺灣學生書局，1988年），引文見頁66。
 11 徐復觀：〈保持這顆「不容自己之心」——對另一位老友的回答〉，收入蕭欣義（編）《儒家政治思想與民主自由人權》，引文見頁345。
 12 徐復觀：〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，收入《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1985年），引文見頁53-54。

徐復觀認為西方民主政治建立在個人主義之上，以個體之「私」之互相限制，而逼出群體的「公」，他認為西方民主政治建立在「勢」之上，缺乏「道德的自覺」，必須以儒家的道德作為民主政治的思想基礎才能穩固。徐復觀所建構的這種政治理想，可以稱之為「儒家民主政治」("Confucian democracy")。

近年來國外學術界對於「儒家民主政治」的可能性深感興趣，有學者指出：儒家的「禮」是一種公共的政治規範，對近代以前的東亞各國國君的行為可以加以約束，¹³ 而且東亞各國國君周圍的儒臣，尤其是監察官對國君權力也有制衡之作用，使政治權力之責任性 (accountability) 有所保證。¹⁴ 也有學者建議以二十世紀美國哲學家杜威 (John Dewey, 1859-1952) 所謂「對話的社群」 ("communicating community") 之「民主」概念，以及「根據可能的結果衡量」的實用主義哲學，¹⁵ 接引並建立「儒家民主政治」。但近年來國外學者對「儒家民主政治」的可能性的思考，多半是從西方民主經驗出發。我們對這個問題的思考則從當代的儒家尤其是徐復觀的言論出發。

2. 「儒家民主政治」所需的「主體性轉換」

徐復觀構想中的「儒家民主政治」，看來似乎具有可行性，但是，「儒家民主政治」理想的落實，涉及兩個問題：

第一、在建構「儒家民主政治」的過程中，「道德主體性」如何「客觀化」 (objectification) 而開展民主政治？

第二、建構「儒家民主政治」的社會基礎何在？

以上第一個是儒家政治學理論的問題，第二個問題是儒家政治經濟學的問題。對於兩個問題，徐復觀都有獨到的見解。

針對第一個問題，徐復觀指出：從孔子 (551-479 BCE) 與孟子 (C. 371-289 BCE) 以降，儒家一向主張國君與人民之間存有一種契約關係。如果國君失德失政，不能保障人民的生存，人民就有革命的權利。儒家的政治理論強調人生平等之獨立自主之精神，所以決不能接受外在的政治權威，這種道德內在說可以通往民主政治。¹⁶

但是，我們要問：如果儒家的人性論與道德內在論可以「開出」民主政治，那麼，為什麼兩千年來獨尊儒學的中國卻飽受專制的荼毒？徐復觀對這個問題做過深入的分析，他首先指出中國歷史上出現一種「二重主體性」¹⁷ 的矛盾。所謂「二重主體性」是指在儒家政治思想的理想之中，人民是政治的主體；但是在中國的政治現實之中，國君才是政治之主體，因此，「人民主體性」與「國君主體性」兩者

13 Hahm Chaihark, "Constitutionalism, Confucian Civic Virtue, and Ritual Propriety," in Daniel A. Bell and Hahm Chaibong (eds.), *Confucianism for the Modern World* (Cambridge: Cambridge Modern University Press, 2003), pp. 31-53.

14 Jongryn Mo, "The Challenge of Accountability: Implication of the Censorate," Bell and Chaibong (eds.), Op. cit, pp. 54-68; 但是，這種說法卻忽略一項事實：近代以前東亞各國儒臣所擁有經由國君授予的「引申的權力」，而國家所掌握的則是「終極的權力」。

15 David L. Hall and Roger T. Ames, "A Pragmatist Understanding of Confucian Democracy," Bell and Chaibong (eds.), Op. cit, pp. 124-161, 並參考 David Hall and Roger Ames, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China* (Chicago: Open Court, 1999)。楊貞德曾討論 David Hall 與 Roger Ames 的說法，見楊貞德：〈實用主義、儒家思想與中國民主——郝大維與安樂哲「儒家民主」說的省思〉，收入李明輝、林維杰（編）《當代儒學與西方文化：會通與轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁 87-124。

16 徐復觀：〈荀子政治思想的解析〉，收入《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁 199-220。當代學者指出，儒家主張人生而具有「善端」，因此，人在道德立足點上皆平等，例如 Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), Chap. 3。但徐復觀進一步指出儒家的人性平等觀可以通往現代民主政治。

17 徐復觀：〈中國的治道〉，收入《儒家政治思想與民主自由人權》，尤其是頁 218-219。

之間形成巨大的落差與矛盾，而儒家論政也常從統治者主體性之立場出發思考，因而造成儒家理想中的「道德政治」無法落實。¹⁸

徐復觀進一步主張，為了克服中國歷史上的「二重主體性」的矛盾，使「儒家」與「民主政治」結合，儒家必須進行一種「主體性的轉換」的工作。徐復觀說：

要將儒家的政治思想，由以統治者為起點的迎接到下面來，變為以被治者為起點，並補進我國歷史中所略去的個體之自覺的階段；則民主政治，可因儒家精神的復活而得其更高的依據；而儒家思想，亦可因民主政治的建立而得完成其真正客觀的構造。¹⁹

徐復觀在上文中建議「儒家」與「民主政治」的「雙贏策略」：以儒家價值理念厚植民主政治的道德基礎，以民主政治建立儒家精神之「真正客觀的構造」。在徐復觀眼中，這種「雙贏策略」的關鍵就在於儒家思考現實政治問題時，必須從過去以統治者為起點，轉換為以被統治者為起點。

3. 「儒家民主政治」的社會基礎

但是，儒家的「民主」精神要落實成為徐復觀所說的「真正客觀的結構」，是建立在什麼社會基礎之上呢？

徐復觀出身湖北農村，自稱「大地的兒子」，²⁰他在 1945 年展望中國的前途時，希望將當時的國民黨轉化為一個以自耕農為基礎的民主政黨，²¹實施土地改革，將土地從地主手中轉到佃農與貧農手上。²²我們可以合理推斷，徐復觀認為「儒家民主政治」的社會基礎在於自耕農階級的復興及其與知識分子的結合，其手段則是經由土地改革而完成。

總之，徐復觀想像的「儒家民主政治」的社會基礎在於自耕農階級，儒家的道德理念落實在以自耕農為基礎的農村社會之中。在這種「儒家民主」的社會裡，人民在日常生活中實踐朱熹（晦庵，1130-1200）在《鄉約》²³中所提倡的「德業相勸，過去相規，禮俗相交，患難相恤」的美德。徐復觀的「儒家民主政治」，實建立在前近代的「信託社會」之上，而與美國第三任總統傑弗遜（Thomas Jefferson, 1743-1826）所主張的建立在自耕農的家庭農場之上的民主政治理想，有其神似之處。²⁴

二十一世紀「儒家民主政治」的困境：理論與實踐

通過徐復觀所想像的「儒家民主政治」，雖然令人嚮往，但是二十世紀新儒家所建構的「儒家民主政治」，不論在理論上或在實踐，均有其重大的困難，有待進一步檢討。

18 何信全對徐復觀企圖貫串倫理與政治的想法及其困難，也有所分析，參考何信全：〈在傳統中探尋自由民主的根源——徐復觀對儒家政治哲學之新詮釋〉，收入李明輝（編）《當代新儒家人物論》（臺北：文津出版社，1994年）。

19 徐復觀：《學術與政治之間》，引文見頁 60。

20 徐復觀：〈誰賦幽風七月篇——農村的記憶〉，收入氏著《學術與政治之間》，頁 750。

21 徐復觀：《徐復觀文存》（臺北：臺灣學生書局，1991 年新版），〈自序〉，頁 1。

22 徐復觀：〈垃圾箱外〉，收入《徐復觀雜文·憶往事》（臺北：時報文化，1980 年），頁 36。

23 朱熹：〈增損呂氏鄉約〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 74，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年），第 24 冊，頁 3594。

24 參考 A. Whitney Griswold, "The Agrarian Democracy of Thomas Jefferson," *The American Political Science Review*, Vol. 40, No. 4 (Aug., 1946), pp. 657-681。

1. 理論的困境

徐復觀及二十世紀東亞新儒家學者都主張「儒家民主政治」的建構有賴於儒家本身進行一種「主體性轉換」的工程，例如二十世紀韓國啟蒙思想家，曾任大韓民國臨時政府總統的朴殷植（1859-1925）就曾指出：儒家精神偏倚帝王，以「格君心之非」（《孟子·離婁上·20》）為首要工作，這是儒學不能普及於社會之原因。²⁵ 徐復觀的「儒家民主政治」論比朴殷植之說更為細緻，但仍有其理論上的困難。

第一個困難是：在徐復觀等當代中國新儒家學者的想像中，只要儒家思考政治問題的出發點，從國君轉向人民，「儒家民主政治」就可以建立。事實上，這種說法至少有兩個問題：第一，這種說法強調儒學作為主體的特質，而忽略了儒學乃存在於複雜的政治、經濟、社會條件密切互動的脈絡之中。因此，儒家雖然強調人生而具有自主、自得、自由等內在道德善苗，但是這種自由只是一種二十世紀英國自由主義哲學家柏林（Isaiah Berlin, 1907-1997）所說的「積極自由」，仍有待於「消極自由」²⁶ 加以保護，才能獲得堅實的保障。徐復觀建構「儒家民主政治」時，太過於注重「積極自由」而相對忽略了「消極自由」的重要性。第二，這種說法忽略一項事實：孔孟政治思想雖強調「民享」卻忽視「民治」，認為多數人民沒有能力參政。因此，儒家政治思想實難以創造民主政治。²⁷

第二個困難在於儒家倫理是一種以社群為中心的道德觀，與近代西方以個人權利為中心的道德觀有其本質上的差異。儒家所強調的是公共權利，以促進公共福祉為目標。²⁸ 在儒家政治思想中，個人的權利及其保護較少受到重視。正如麥金太（Alasdair MacIntyre, 1929-）所說，即使在新加坡的民主獨裁體制下，「權利」仍是個人生活在國家機器中不可或缺的武器。MacIntyre 認為，現代型態的國家根本不可能與孟子、荀子（298-238 BCE）的政治理想相結合，而只能在小型社群中得到實踐。²⁹ 儒家所提倡的禮治秩序，實未能嚴肅面對權力的合法性以及權力的限制與更替等問題。³⁰ 在現代的複雜社會之中，儒家與現代民主政治生活方式的結合，更必須嚴肅面對「個人權利如何保護」這個問題。

針對上述第二個理論的困難，我認為儒家除了必須啟動徐復觀所說的從國君到人民的轉向之外，還需要牟宗三所說的從傳統中國文化的深層結構的「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。³¹ 二十一世紀的儒家必須接受「並立原則」作為社會政治基礎，個人的權利才能獲得保障，才能開展儒家式的民主政治。

25 朴殷植：〈儒教求新論〉，收入魏常海（編）《韓國哲學思想資料選輯》（北京：國際文化出版公司，2000年），下冊，頁699-703。朴殷植的政治思想與陽明學關係甚深，參看黃麗生：〈日帝時期韓儒朴殷植的開化意識與陽明學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第8卷第2期（2011年12月），頁271-312。

26 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), Chap. 4.

27 David Elstein, "Why Early Confucianism Can Not Generate Democracy," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* (2010), Vol. 9, pp. 427-443.

28 最近關於這個問題的分析，參考 David Wong, "Rights and Community in Confucianism," in Kwong-loi Shun and David B. Wong (eds.), *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 31-48.

29 Alasdair MacIntyre, "Questions for Confucians: Reflections on the Essays in Comparative Study of Self, Autonomy, and Community," in Kwong-loi Shun and David B. Wong (eds.), *Op. cit.*, pp. 203-218, esp. pp. 217-218.

30 參看許紀霖：〈儒家憲政的現實與歷史〉，《開放時代》，總253期（2012年1月），頁44-59。

31 牟宗三先生語。參看牟宗三：《中國文化的省察》（臺北：聯經出版事業公司，1983年），頁68。

2. 實踐的困難

為了落實「儒家民主政治」的理想，徐復觀特別寄望於自耕農階級的復興，並與知識分子結合，以作為「儒家民主政治」的社會基礎。我們可以從戰後臺灣的發展經驗討論「儒家民主政治」在實踐上之可能遭遇的困難。

第一個困難是在現代資本主義社會中，自耕農階級有其先天的脆弱性，例如 1950 年代臺灣完成土地改革之後的新興自耕農階級，既必須面對來自商業資本的凌虐，另一方面又受到國營企業所代表的國家資本主義的壓力，處境艱難。³² 從戰後臺灣民主化的歷程來看，1950 年代經由土地改革而創造的自耕農階級，深具保守、知足、服從之特性，是 1950 年代及 1960 年代執政者在農村地區最主要支持力量。

第二個困難在於徐復觀設想中的自耕農階級是以血緣關係，而不是以契約關係作為主要的社會關係，難以開創出以契約關係為基礎的現代民主政治。再以戰後臺灣民主經驗來看，戰後臺灣經由土地改革而創造農業復興與自耕農階級，再由農業部門的資源經由政策工具的操作，而挹注工業部門，奠定 1960 年代中期以後工業的起飛的基礎。³³ 臺灣的工業化培育了強大的中產階級，從 1980 年代開始成為推動臺灣民主化的社會力量。在戰後臺灣民主化的過程，中產階級才是推動民主化的社會基礎。總之，戰後臺灣所走的道路是經由自耕農階級的茁壯，而催生都市中產階級，才經由都市中產階級之手而開創民主政治。

結論

本文從二十世紀儒家學者的論點出發，討論所謂「儒家民主政治」的可能性。從本文的分析，我們可以提出以下幾點結論：

第一，東亞各國的民主政治基本上是走在西方民主的歷史軌跡之上，百年的民主實驗出現甚多流弊，金權政治與自我中心主義僅是其中之較為顯而易見的現象而已。徐復觀提出以儒家傳統中以「仁」為中心的道德價值與社群主義精神，在理論上確實可以補西方民主政治之不足。

第二，二十世紀中國的徐復觀與韓國的朴殷植主張儒家思考政治問題的出發點，必須從統治者轉向被統治者，確實是切中「儒家民主政治」的核心問題。在二十世紀以前東亞的歷史上，儒家學者身兼官員之身分，既是儒家價值的信仰者，又是政治權力的執行者。傳統儒家的政治思想常常以「格君心之非」為其根本要務，努力於從統治者的「不忍人之心」開出「不忍人之政」（《孟子·公孫丑上·6》）。二十世紀的徐復觀與朴殷植要求儒家政治思想必須從「國君主體性」走向「人民主體性」，不僅與孟子的「民本」政治的精神遙相契合，而且也可以與現代民主政治相接軌。

第三，但是徐復觀所主張的以自耕農階級的復興及其與知識分子的結合以作為「儒家民主政治」的社會基礎，則不論就二十世紀的回顧或二十一世紀的前瞻而言，均難以實踐。正如余英時所說：五四新文化運動以後，中國歷經危機、革命與戰亂，知識分子在政治上及社

32 我過去曾探討這個問題，參考黃俊傑：〈光復初期土地改革前後自耕農及其所面臨的問題〉，收入黃俊傑：《戰後臺灣的轉型及其展望》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁71-94。

33 Cf. Teng-hui Lee, *Intersectoral Capital Flows in the Economic Development of Taiwan, 1895-1960* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1971).

會上均被邊緣化，而未能深入討論「民主政治」的理念，使「民主政治」在二十世紀中國受到意識形態的扭曲。³⁴所以，徐復觀主張以知識分子結合自耕農而實踐「儒家民主政治」，在二十世紀中國歷史脈絡中確有其困難。而且，展望二十一世紀知識經濟與高科技快速發展的新時代，二十世紀東亞儒家所想像的「儒家民主政治」中田園牧歌的情懷，已經隨風而逝。我們再也不能以念舊的情懷，期待自耕農階級開創「儒家式的民主政治」。相反地，我們只能寄望後工業社會中的都市中產階級的壯大，使他們浸潤在儒家價值，才是邁向新民主政治的康莊大道。

34 Ying-shih Yu, "The Idea of Democracy and the Twilight the Elite Culture in Modern China," in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants (eds.), *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1977), pp. 199-246.

從東亞文化研究談臺灣的主體性⁺

林月惠^{*}



筆者在此論壇中所要探問的是：在東亞文化交涉研究中，臺灣的中華民國佔有何種獨特的位置？這就牽涉到，臺灣的人文社會研究者為何要研究「東亞」？有何新視野？臺灣獨特的東亞文化研究位置在哪裡？¹

先從幾個實例說起。今年 10 月，國家圖書館漢學研究中心舉辦「臺灣漢學研究新世紀」學術論壇，韓國白永瑞教授發表〈對話互動之相映——全球本土角度下臺灣與韓國之漢學研究〉一文，以「對於我們來說，中國意味著什麼？」提問，討論韓國漢學研究的歷史軌跡，並藉由與臺灣漢學研究的比較，探討兩國漢學研究的特點，最後以「對於中國，我們意味著什麼？」的反思提問，展望兩國漢學研究未來發展的方向，指出全球本土視角下漢學研

究的新契機。白教授在探討漢學（或「中國研究」）時，不斷反思，作為研究主體的韓國或臺灣，發言與批判的位置在哪裡？甚至尖銳地提問，對臺灣而言，漢學研究（中國研究）是否視之為「外國研究」？此論一出，不少臺灣人文學界的學者，大多持保留的態度。筆者評論時，指出白教授將漢學研究（中國研究）的客體（對象），只對應於現實的中華人民共和國，而無視於也同樣作為獨立的政治實體，而且是「現在進行式」的中華民國之存在。這是中國大陸崛起之後，壟斷「中國」一詞後的誤導。其結果，國外學者就忽略臺灣學界自 1949 年以後，對於漢學研究所作出的貢獻，以及臺灣漢學研究的特殊性。

另一個例子是，筆者曾經向來自歐洲拉脫

⁺ 本文係 2011 年 12 月 23 日本院與國家發展研究所合辦之「國家發展論壇」《文化與文明系列》第一場研討會內容。

^{*} 中央研究院中國文哲研究所研究員。

¹ 本文的內容與觀點，部分出自拙文〈東亞文化視野下的臺灣與韓國之漢學研究〉，乃「漢學研究中心三十週年學術論壇——臺灣漢學新世紀」（2011 年 10 月 14-15 日）的特約討論稿。

維亞與斯洛維尼亞的漢學系教授提問：為何來臺灣進行當代新儒學（Contemporary New-Confucianism）研究？前者的回答是：在研究現代中國哲學思想時，發現只有當代新儒學致力於與西方哲學文化的對話、會通。後者的回答是：作為一個漢學家，不僅要理解傳統的中國（文化中國），也要理解現實的中國（中華人民共和國）。為了理解目前中國大陸何以重視現代新儒學思潮與國學熱（含讀經運動）等現象，追本溯源，有必要研究臺灣的當代新儒學思想。兩位歐洲漢學家針對具體研究課題，顯示紮根並茁壯於臺灣的當代新儒學思想並非狹義中國民族主義思想的代表，而是經由中西哲學互動所產生的思潮，此思潮所具有的開放性，及其對中國大陸的影響，頗能顯示臺灣作為漢學研究的主體，有其獨特的位置與視角，在華人學術界中有無可取代的地位。

最近幾年來，臺灣學界的文、史、哲等人文學科，不約而同地意識到東亞文化視野的重要性。如研究臺灣史的許雪姬教授就說：「以東亞的詮釋框架來思索研究路徑，〔……〕可以展開國際對話的主題，如何培養、訓練年輕的研究生具有更充實的研究能力更是刻不容緩的事。」² 而陳芳明教授也強調作為主體性的臺灣文學研究，一定要具備東亞的視野。³ 而在哲學思想界，臺灣大學人文社會高等研究院與中央研究院中國文哲研究所，⁴ 也不斷推動有關東亞儒學（或東亞哲學）的研究。換言之，臺灣學界已經逐漸意識到「東亞文化」視野，對人文學科（乃至社會科學）的重要性。

值得注意的是，臺灣人文學界所謂「東亞」，不是一個「地緣政治學」的概念（如「大東亞共榮圈」），也不是以中國文化為本位而將東亞實體化，而是人文地理學的概念，意味著「文化東亞」，⁵ 它擺脫「文化一元論」的中心意識，同時預設「文化多元性」的立場。它承認東亞各國文化的主體性與差異性，也彰顯「同中有異，異中有同」的開放性。⁶ 在這個意義下，所謂「東亞」研究，不能僅止於戰略或政經上的區域性研究，它必得縱深到東亞文化歷史脈絡與價值理念中。

事實上，隨著國際局勢與海峽兩岸各種情勢的變化，臺灣人文學研究因特殊的文化歷史條件，已經由單一的「文化民族主義」的立場，逐漸轉向「多元文化」的開放性發展。因此，人文學界強調「東亞文化」的學術自覺，既來自於學術社群的成熟，也來自於臺灣獨特的歷史文化處境與民主化的努力。無可諱言，迄今為止，中國大陸學界較為缺乏東亞的橫向思考，⁷ 東亞（亞洲）的討論大多處於問題的邊緣，而非中心。甚至，有不少中國大陸學者，仍抱持中國國族中心的心態，來看待東亞的文化與文明，將東亞文化視之為中國文化的延伸，他們關切的仍是與西方文化的抗衡。例如，目前中國大陸雖然提倡「國學熱」，並重視傳統儒學，但除了政治穩定的策略性考量外，背後凸顯的是與西方文化對抗下的單一的、純粹的民族文化認同，並與敏感的政治認同糾結在一起。其結果必然成為封閉的、排他性的學術傾向。相對地，從臺灣特殊的文化歷

2 許雪姬：〈臺灣史研究三部曲〉，《思想》16期（臺北：聯經出版公司，2010年10月），頁99。

3 參陳芳明：《陳芳明文集9 楓香夜讀》（臺北：聯合文學出版社，2009年），頁355-391。

4 參李明輝：〈中央研究院「當代儒學主題研究計畫」概述〉，《漢學研究通訊》，總76期（2000年11月），頁567。

5 參吳震：〈試說「東亞儒學」何以必要〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第15期（2011年6月），頁310-313。

6 參黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁43-44。

7 參白永瑞：《思想東亞：韓半島視角的歷史與實踐》（臺北：臺灣社會研究雜誌社，2009年），頁94-112。

史處境來看，臺灣既是傳統中國文化現代化較為成功的實踐（實驗）場域，也曾歷經殖民統治的經驗，以及中西文化的衝擊。正由於臺灣已經走過文化民族主義的階段，也揚棄以中國文化為中心的意識，故較能以多元文化的角度，藉由跨文化的研究，正視東亞各國文化的主體性與獨特性，以及文化交涉過程中所呈現的「動態流變」與「混雜現象」。就此而言，臺灣不僅有複雜多元的文化經驗，也在與現實中國（大陸）、東亞文化、歐美世界交錯的張力中，展現其深刻的歷史感。顯然地，臺灣作為研究主體，它同時具備中國的（文化中國與現實中國）、東亞的、世界的三種發言位置，「混雜性」、「多元性」與「開放性」是其特徵，既有「全球化」的視野，也呈現「在地化」的特色。由於這樣的特徵，在東亞文化研究中，強調「臺灣的視角」或「臺灣的主體性」，並不會陷入國族中心的危險性與封閉性。

再者，在東亞文化研究中，中國大陸的崛起，是一個無法避免的「他者」；而從「傳統」到「現代」的轉型，依舊是重要的議題。就前者而言，對中國大陸的研究，無法與臺灣的中華民國全然切割；反之亦然，如同前述所舉的例子一樣。就此而言，臺灣在東亞文化研究中，相對於韓國與日本，有其獨特的發言位置。因為，不論從儒學的教養、民族國家的建立，或是反對帝國主義的侵略、殖民地的歷史經驗，乃至現代化與民主的實踐、後現代的衝擊等，臺灣與東亞各國都有類似的歷史記憶與經驗。故臺灣相對於中國大陸，不僅較能持平地看待東亞文化研究中各國的主體性，而不會陷入「中心」/「邊緣」的二元對立與偏見。而且，就「文化中國」或中華民國而言，臺灣在「中國」之內；而針對現實的中華人民共和國而言，臺灣在「中國」（中國大陸）之外。就這個意義來說，臺灣是「流動的」主體，它

可以隨時轉換它的發言位置，也可以自由地「進」（內）、「出」（外）「文化中國」、「現實中國」而展現其批判性與創造力。

若從東亞各國所面對的「傳統」到「現代」的轉型議題來說，近年來臺灣的人文學界也意識到，以往的研究，多著重中西文化的比較，而忽略東亞文化內部的共同性與差異性。換言之，只顧及「遠親」（西方歐美文化）而忽略「近鄰」（東亞文化）。儘管臺灣學界數十年來面對「文化認同」與「政治認同」的糾纏、干擾，有其困境。但人文學界在對多重殖民經驗的歷史反思中，也逐漸意識到在「現代化」的轉型中，人文學與社會科學反而被西方文化「殖民」（淪為西方文化學術的殖民地，失去學術主體性）的危機。值此之際，我們的學術社群，有必要，也應有足夠的自信，以平和的態度與批判的精神，將所吸收的西方學術文化，有所簡別地回饋到東亞的文化研究中，為「傳統」到「現代」的轉型，提出批判性的反省與創造性的嘗試。尤其，在黃俊傑教授此次主題演講中所提到的東亞文化研究新視野（1）從東亞出發、（2）以經典及其價值理念為研究核心、（3）以文化為研究之脈絡來看，臺灣人文學界數十年來的積累，都佔有相對的優勢。如果我們能將研究心態與研究視野轉向東亞，關注東亞，厚植研究實力，讓區域性的東亞研究，縱深到東亞共有的經典與各自獨立的歷史文化脈絡中。在這樣的東亞文化視野下，人文學與社會科學的學術社群互補合作，學習東亞各國之長，補己之短。相信如此的努力，一定能對東亞文化研究，開創新局面；也能對國家未來的發展，提出新願景。

東亞文化研究思考方法芻議⁺

張崑將*



所謂「東亞民主」、「東亞法治」、「東亞政治」、「東亞經濟」、「東亞儒學」、「東亞佛教」、「東亞 XX」等名詞，都不是一個不證自明的概念，今日要來談「東亞文化」或「東亞文明」研究，首先應認清「東亞」只能是「方法」的概念，不能是「實體」的概念，因為「實體」難免有「中心」的立場，例如十九世紀以前的「東亞」是籠罩在一個以「中華帝國」為中心的實體，二戰前日本帝國所喊的「大東亞共榮圈」也有一個中心的實體——日本。¹ 關於積極思考「東亞」這個議題的區域國家，似乎都在中國周邊國家，何以故？中國向來是以「中心」思考，視其他國家為「周邊」，故較難有「東亞」的思考。而

最熱衷「東亞」思考的國家，當屬日本，不論在戰前或是在戰後，都有大量有關東亞的學術著作；至於韓國在戰後也積極思考之，在一些大學裡都有東亞研究所；² 臺灣雖是東亞的後知後覺者，但近十年來有後來居上的趨勢，有關東亞的相關系所及研究計畫漸多。日、韓、臺三個國家之所以熱衷「東亞」思考，似有稀釋中國中心的潛意識心理，同時也藉著提倡「東亞」，凸顯自我在東亞或亞洲的特殊重要地位。

如所周知，杭亭頓（Samuel P. Huntington）在二十世紀末出版其名著《文明衝突與世界秩序的重建》，即指出：「引發未來衝突的導火線，可能是西方的妄自尊大、回教的不容異己

+ 本文係 2011 年 12 月 23 日本院與國家發展研究所合辦之「國家發展論壇」《文化與文明系列》第一場研討會內容。

* 臺灣師範大學東亞學系教授。

1 長期注意「東亞」不能作為「實體」意涵的相關研究，參子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》，陳瑋芬等（譯）（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003 年）。

2 韓國與日本都有「東亞大學」的設置，韓國釜山在 1946 年即設有「東亞大學校」，日本在 1966 年創立「東亞大學」於山口縣。此外一些大學裡更有相關「東亞研究」的系所，如成均館大學有「東亞學術院東亞系」、韓國海洋大學也有東亞系。

及中國的獨斷獨行。」從而擔憂因西方的衰弱使得「在全世界，文明似乎正為野蠻行徑所取代，產生一個前所未見的意象，一個全球黑暗期可能已經降臨人世。」因此在書末呼籲「在即將登場的紀元中，文明的衝突是世界和平最大的威脅，而根據文明建構的國際秩序，則是對抗世界戰爭最有力的保障。」³ 由此可見，文明對話在二十一世紀有相當的迫切性，而「文明與文明的對話」，就中宗教之間的對話最為迫切，長期以來基督教與回教的宗教戰爭，儒教對佛教、基督教的排斥，迄今尚難能和解，而其分歧與對立的核心原因即是缺乏「對話」。日本長期關注宗教對話的創價學會名譽會長池田大作，也呼籲「對話的文明」。⁴ 在韓國則有「對話神學運動」、「韓國宗教學會」組織，提倡「追求社會規範和共同秩序理念的對話」。⁵ 劉述先教授在本世紀初出版的《全球倫理與宗教對話》，其中涉及世界各大宗教的倫理與探求其對話的理論之可能，呼籲「從比較的視域看世界倫理與宗教對話」。⁶ 劉教授此書企圖用宋儒朱熹的「理一分殊」，注入新時代的闡釋，以收「歧異中的統一」（unity in diversity），提供給全球倫理一個新思考方向，因而提倡把「理一分殊」加以現代化的創新詮釋。本短文擬在此基礎上，對本次主題有關「東亞文化研究的方法論」進行探索與思考。

朱熹的「理一分殊」確實具有完美的「理想型」（ideal type），「理一分殊」既可以從存有論立場（如理氣論）討論之，也可以用倫理學立場（如天理人欲）討論之，當然亦可以從方法論的立場討論之，本短文擬從方法論立場論之。依形上理論而言，「分殊」中有個「理」，此「理」也是源之於根本的「理」，如同「月印萬川」之喻，有「一多互攝」之存有關係。⁷ 但是，「理」落實到應用層次，則不得不問「到底是誰之理？」或「理由誰決定？」的理論困境。由於朱熹的窮理格物大多是針對人事之理而發，故本文擬從人事上的因果論來討論，「理一分殊」理想型是從「果地」上說，而本短文是想從「因地」上論「理一之理」與「分殊之理」所存在的「交流過程」之間的緊張狀態。亦即依實際對境的交流過程中，「分殊的理」，對於「理一的理」，縱然兩者是「同理」，但在交流過程中，大多呈現「去除歧異」、「承認歧異」或是「化解歧異」等三種狀態，筆者分別稱之為「求同去異」、「求同存異」及「求同化異」。本短文係針對「方法論」討論之，提出「理一分殊」在「分殊」與「理一」的交流過程的具體事相上，不免出現上述三種不同的「理一」與「分殊」之關係型態，並藉此三種關係型態談談東亞文化或區域交流研究的方法論。

3 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (NY: Simon and Schuster, 1996); 黃裕美 (譯): 《文明衝突與世界秩序的重建》(臺北: 聯經出版公司, 1997 年)。對抗亨頓的理論之評論, 可參 Chun-chieh Huang (黃俊傑), "A Confucian Critique of Samuel P. Huntington's Clash of Civilizations," *East Asia: An International Quarterly*, vol. 16, no. 1-2 (Spring/Summer, 1997), pp. 146-153。

4 參池田大作「對話的文明」網站: <http://www.daisakuikedada.org/cht/ips-civilization-dialogue.html>。

5 參尹以欽: 〈對宗教多元主義的經驗認識〉, 《世界宗教資料》, 1994 年第 3 期 (1994 年)。

6 劉述先: 《全球倫理與宗教對話》(臺北: 立緒文化事業公司, 2001 年)。

7 朱熹的理一分殊論, 建立在「物物有一太極, 人人有一太極」上, 各「理一之理」與「分殊之理」是大宇宙與小宇宙的關係, 既非普遍與特殊之關係, 亦非整體與部分之關係, 故說: 「祇是此一個理, 萬物分之以為體。萬物之中又各具一理, 所謂『乾道變化, 各正性命』, 然總又祇是一個理, 此理處處皆渾淪。」並用「月印萬川」的例子說明之 (《朱子語類》, 卷 94)。由此可知, 當我們說「理一之理」時即有「分殊之理」在, 反之當我們說「分殊之理」時, 「理一之理」亦存焉, 「理一」與「分殊」存在「一即一切」、「一切即一」的「一多相攝」之關係。本短文只是借用「理一之理」與「分殊之理」的關係型態來討論研究方法論, 並不涉及此理論涉及的體用論或宇宙論。

(一) 「求同去異」之關係型態：

這種關係型態，只承認「同」之「理」，不承認分殊的「異」也有「理」，固守著「理一」而不問「分殊」的「理」，因此存在著一元中心論的思維。如過去中華帝國主義、西方中心主義、日本大東亞共榮圈、美俄的冷戰價值思維……。

(二) 「求同存異」之關係型態：

既承認「同」的「理一」，也承認「異」也有其「理」，抱持多元中心論，彼此可以互為承認，但又各自堅持。這是一種比較消極而不雙向積極溝通的多元中心論，今日世界大部分宗教或政治談判的對話，都屬此關係型態。例如基督教與回教的一元神論，可以承認各宗教的多元神論，但基本上還是認為自己的宗教最好，他教不如己教。又如臺灣與中國大陸有關的政治談判中「一中各表」也是屬於「求同存異」之思維。

(三) 「求同化異」之關係型態：

此種關係型態，既非一元中心論，亦非多元中心論，在「同」與「異」之間的「理」進行積極的會通與融合。「化」的意涵，有轉化、融化、化解、變化等。在這個「轉化」過程中，「同」、「異」雖仍各自堅持自「理」，但至少承認「同中有異」、「異中有同」，如咖啡牛奶與紅茶飲料，同的是水，異的是加入了「咖啡」、「茶葉」，「水」可以泡成咖啡也可以滲入紅茶，主要是彼此能「化」。在世界各地的多神教或民間宗教融合的思維裡，比較屬於這一類。共通的「理」是在彼此「化」的過程中找到，故其「理」相當

有彈性，但問題仍然在於「誰的理要被化？」是「化」你的「理」還是「化」我的「理」。

以上三種關係型態都可能出現在每個區域與區域、國家與國家、個人自我與異國他者、甚至個人自我與本國他者之間，所碰觸到文化交流的過程中呈現的「同」與「異」之關係型態，他們或者同時存在，或者獨偏一種或兩種。以下舉一些例子說明上述三種關係型態出現在個別知識分子或文化交流過程中對「東亞」的思維方法。

首先，就個別知識分子對「東亞」的思維方法而言，筆者以前分析過日本著名的三位學者（竹內好、溝口雄三、子安宣邦）對「東亞」的思考方法，剛好可以來說明上述論點。⁸ 竹內好的〈作為方法的亞細亞〉，⁹ 企圖想用一套「東亞之同」的自身模式來區別於西方文明，追求一個可以與歐洲文明對抗的獨立自我、內在主體形成的「亞細亞」，這樣的方法幾近於「求同去異」，因其太注意亞洲之「同」而忽略了亞洲之「異」，結果有可能如溝口雄三指出的，造成「自我一元化的主體」的亞洲中心論。其次，溝口雄三的《方法としての中國》有別於竹內好而採取「東亞之異」的立場，其方法論可說是鮮明的「求同存異」，竹內好的「同」是「亞洲之同」，溝口的「同」則是「世界之同」，堅信必先立足於彼此的相異性，才能追求到世界史的普遍性，在溝口的「求同存異」方法論中，看不到與歐洲對立或以歐洲文明作為參照對象，也沒有硬要追求亞洲一體來對抗西方文明，從彼此特殊性中挖掘出普遍的價值，才是中國學研究應該要走的道路。溝口這樣強調「存異」，目的要中日的研究者必先認清中國是中國，日本是日本，

8 張崑將：〈關於東亞的思考「方法」：以竹內好、溝口雄三與子安宣邦為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第1卷第2期（2004年12月），頁259-288。

9 竹內好：〈方法としてのアジア〉，收入《竹內好全集》（東京：筑摩書房，1980-1982年），第5卷。

而其追求「求同」的結果，則必然強調「超越中國的中國學」，這樣才能與西方文明共創普遍性的價值，即溝口所說的「以中國為方法，以世界為目的」。¹⁰

相較於上述兩位方法論立場，子安宣邦的《方法としての江戸》（2000年）¹¹則近於「求同化異」，只是子安這裡的「同」成為「方法的同」，既不是「亞洲」，也不是「世界」，只能是「方法」，而且這個方法是個在具有大歷史視野下的「歷史批判的方法」。子安拒絕把中國或日本看作東亞的主要場域，他從檢討近代形成的許多「論述」（discourse）事件，批判日本近代學者不當與扭曲的「論述」，進而從大歷史的視野追溯近代以前論述形成的真相。子安的「歷史批判的方法」即是「化」那些企圖虛構歷史者，使其回歸真實的歷史，而要達到真實的歷史，唯有不斷地透過這種「方法之同」的歷史批判方式，才能化解那些被虛構出來的歷史。依照子安的這種「化」法，恐無法期望「理」的共識有到來的一天。

此外，我們也可以從最近十年來在中日韓三國出現特殊的文化交流現象來看以上三種理一分殊關係型態的發展變化。先從日本說起，在2005年藤原正彥出版一本《國家的品格》的暢銷書，是書一出，一年內在日本狂銷三百萬冊，這是繼福澤諭吉《勸學篇》（1872-1876年出版）、《文明論之概略》（1875年）後掀起新的一波的極度暢銷熱潮，多少可以反應日本國內正在醞釀「求同去異」的型態發展。《國家的品格》作者是一位受過西方嚴謹

科學訓練的大學數學教授，短期擔任過美國與英國的大學教職，該書區分七章，從書中標題前三章是「近代理性主義的侷限」、「光靠邏輯世界會瓦解」、「對自由、平等、民主主義質疑」，可說是「破」目前諸多流行於西方的普世價值之「理」。接著後三章則顯然「立」其異之理，有「情緒與形的國家」、「武士道精神的復活」、「情緒與形為何重要」，最後一章則綜論「國家的品格」。根據作者書中所說：「今日本所需要的是『情緒』勝於『邏輯』、『國語』勝於『英語』、『武士道精神』勝過『民主主義』，藉著這些來恢復國家的品格。」該書以「品格」立論，大力撻伐美國的「無品格」，¹²日本要找回自己的「國家的品格」顯然，藤原正彥有反西化而呼籲回到日本武士道傳統精神，這與明治維新福澤諭吉的脫亞入歐的思維剛好相反。《國家的品格》一書反應了「求同去異」的方法論思維，這裡的「同」是日本國家的傳統精神（國語、情緒之美、武士道精神），直欲把西方「異」的「理」（英語、邏輯、民主）去之而後快，這可以說是日本近年來「去美國化」的一種「求同去異」之型態。

接著我們來看韓國與西方的交流型態，戰後最值得觀察的一個新興文化現象是韓國基督教徒的比例超過1/4人口的比例，堪稱在東北亞國家中轉向而接受基督教最普及的國家，其教會之廣、人數之多，1995年出版的《韓國宗教年鑑》的統計，韓國基督教徒已達1800萬以上，約有5萬所教會，根據教會史家古屋安雄的說法：「即便從世界上看，教會人數超過2萬5千人的15個大教會中半數以上是韓國教

10 溝口雄三：《方法としての中國》，李魁平等譯作《日本人視野中的中國學》（北京：中國人民大學出版社，1996年），頁94。

11 子安宣邦：《方法としての江戸》（東京：ぺりかん社，2000年）。

12 如作者歷數美國的「無品格」而說：「基本上，現在的美國，本來就是只有自私的國粹主義，毫無品格可言。不但拒絕簽署京都議定書，還反對設置國際人道法院，甚至對不聽美國指揮的聯合國欠繳分擔金，〔……〕」，見藤原正彥：《國家的品格》，劉子倩（譯）（臺北：大塊文化，2008年），頁200。

會。」¹³ 由此基督教在韓國盛行的趨勢，可窺韓國似有積極地走向「求同化異」的關係型態之趨勢。「同之理」是指基督教理想，在這裡被「化」的「異之理」則是中國文化所代表一切象徵，特別是中國儒教與漢字，當然還包括韓國傳統的民族象徵，亦即韓國的基督教徒可以一方面信基督教，一方面也可以消化民族象徵的「檀君」及傳統的薩滿教信仰，而其興盛亦可追溯到反抗日本殖民運動的民族獨立運動。總之，韓國基督教之興盛，正展現韓國接受西方宗教的交流過程中，朝向「求同化異」的關係型態之趨勢。例如信徒頗眾且爭議性甚多的「統一教會」就容攝了基督教、佛教、花郎道、神道教、道教等的戰後新興宗教。事實上，這種容攝宗教的立場，還可追溯到十九世紀末的「東學運動」，即由韓國學者崔濟愚（1824-1864）創立東學派，倡導三教和合的思想，企圖創立出一個韓國獨特的宗教，是以「侍天主」、「無極大道」、「一體同歸」融合了西方天主教與儒教、道教之思想，1905年東學三代教主孫秉熙改為「天道教」，在反對日本帝國主義的運動上，佔有舉足輕重的地位，至今韓國有兩千多個教區，信徒逾百萬，日本、韓國亦皆有教區。¹⁴

上述三種關係型態，可以因為不同的文化發展特色，而呈現不同的型態，並不限定某一關係狀態。例如，就民族、宗教層次而言，我們說《國家的品格》一書，就找回自身傳統文化而言，有著「求同去異」的關係狀態，但在對儒教與漢字的吸收則始終保持著「求同存異」的關係狀態，而韓國甚至呈現「求同去異」的現象。日本的歷史文化發展比較呈現「求同去異」的文化現象之發展，這與日本長期的封建階層的社會息息相關，當然也與日本

有其獨特傳統的神道體系密切相關。韓國長期夾雜於巨大中國文明之壓力下以及日本武力威脅之下，在近代以前走的是以儒教為國教的「求同存異」之關係型態，而在近代日本的統治下，為了追求獨立，在近代的文化選擇上，有走上「求同化異」的趨勢，此「同」幾乎與「民族統一」之「理」息息相關，只要在這樣「理一」框架之下，「異」的「理」也都須「化」到這個「理一」。

近年來，由於中國崛起的因素，也掀起文化熱、國學熱的風潮，海外國家則有中文熱，不免牽動周邊國家對儒教文化、漢字文化重新重視的態度。如果「儒學」或「漢字」文化代表著「理一之理」，「分殊」代表著在韓國或日本對漢字或儒學吸收的「異之理」，那麼在日本，從來沒有經歷過像中國文革破壞傳統及韓國廢除漢字的措施，所以儒學與漢字向來在日本只是因時代趨勢而漸漸萎縮，並未被徹底反對過。因此，日本對儒學與漢字的吸收，始終保持著「求同存異」的態度，也就是對儒教與漢字相當包容，並與當地日本文化的「異」能安然共處。相較而言，儒學或漢字在韓國顯然呈現著「求同去異」與「求同存異」的拉鋸狀態，至今仍存在興廢漢字之爭，以及《孔子最好活著》（1999年出版）或《孔子死了最好》（2001年出版）之爭。

筆者最後要提出與上述三項不同的關係型態，即是「求同共異」之關係型態，這可能是「理一分殊」的最佳關係型態，也是目前研究東亞交流文化或東西交流文化中最可參考的方法論。「求同共異」與「求同存異」之不同，在於「存」字是靜態，「共」字是動態，「共」字有基於平等互相對待而求「共通」、「共有」之道，彼此要有「同」，則須彼此先

13 參古屋安雄：《日本のキリスト教》（東京：日本教文館，2003年）。

14 有關朝鮮東學運動史的研究，可參吳知泳：《東學史：朝鮮民眾運動の記録》，梶村秀樹（譯注）（東京：平凡社，1970年）。

在「異」上共通了解、共通學習，以達有個「共有基礎」，而這個「共有基礎」會因彼此再不斷地共通了解、學習而不斷加深與加廣，所以這個「求同共異」永遠都是個進行式。因此，這樣的「求同共異」比「求同存異」更具有動態意義，亦沒有「求同化異」中出現的「誰的理化誰的理」之問題，可以說是最好的關係型態。若將「求同共異」用來當研究意義而言，我們要找尋的是那個曾經在東亞出現過「共」的基礎與精神。其實這個東亞「共」的精神在兩百年前西方勢力未籠罩東亞文明之前即出現過，只是今日盛行西方價值理念而被忽略了很久，那就是二百年前曾在東亞文明圈中活潑存在的「東亞佛教文化圈」、「東亞漢字文化圈」、「東亞儒教文化圈」、「東亞道教文化圈」……等本身即有自成一格的文化交流傳統，如今我們探索東亞文明中吸收西方的民主、人權、自由等具有普世價值的「理」時，豈能忽略東亞文明圈中本就存在久遠的「共有」精神之基礎。陸象山昔日之語：「東海有聖人焉，其心同，其理同；西海有聖人焉，其心同，其理同。」至今依然鏗鏘有力。

西漢武、宣兩朝的金馬門待詔⁺

徐興無^{*}



武帝、宣帝兩朝是西漢政治與文化盛世，文學也有突出成就。班固〈兩都賦序〉提到「言語侍從之臣」和「公卿大臣」兩類臣屬。在儒家詩教的價值體系裡，前者如同俳優，其作品往往因「勸百諷一」而被視為「鄭聲」。《漢書·藝文志》說他們「競為侈麗閎衍之詞，沒其風諭之義」。如果根據《漢書》中的〈司馬相如傳〉、〈東方朔傳〉、〈嚴朱吾丘主父徐嚴終王賈傳〉、〈楚元王傳〉等材料，審視這些「言語侍從之臣」在政治文化制度中的活動，我們可能會對漢代的文化和學術有一些較全面的認識。

漢代官僚仕進的要途是作為皇帝侍從的郎官系統，漢人也稱之為「士」，以郎中令（後改為光祿大夫）統領，其中就有「言語侍從之

臣」。郎官有蔭仕、賞選、察舉諸途。還有吏民自舉，即「公車上書」或「詣闕上書」一途，也是戰國之風。自賈誼到董仲舒等儒臣特別反對蔭仕和賞選，並建議實行孝廉除郎和博士弟子射策除郎，以後漸成為正途。

金馬門是未央宮內的宦者署，武、宣兩朝的言語侍從之臣多為金馬門待詔。他們之中有蔭仕者，有賞選者，有察舉者，還有自薦者。可考知其出身者，大約蔭仕一人（劉向）、賞選一人（司馬相如）、察舉六人（嚴助、吾丘壽王、張子僑、華龍、柳褒、王褒）、自薦六人（東方朔、朱買臣、主父偃、徐樂、嚴安、終軍），這說明金馬門待詔大多以才華和學術進取。他們從事的事業，可概括為以下幾端：

⁺ 本文係 2010 年 11 月 17 日本校中文系所舉辦之學術演講內容。

^{*} 南京大學文學院教授。

(1) 處理政務。他們或就政事作出對策；或與外廷大臣進行辯難；或出朝辦理邊郡政務。如武帝使嚴助詰難丞相田蚡，又使朱買臣詘難丞相公孫弘；嚴助持節發會稽發兵救東甌；朱買臣出為會稽太守；終軍出使南越；司馬相如出使巴、蜀。

(2) 講論經學。主父偃初學縱橫，晚學《易》、《春秋》、百家言。東方朔自云十六學《詩》、《書》。武帝命嚴助對事「具以《春秋》對，毋以蘇秦縱橫。」宣帝還從民間征《穀梁春秋》、《梁丘易》等經師，選郎官授受十餘年，與外廷太常博士辯論得勝後增立為博士。

(3) 商量百家。主父偃學百家之言，嚴安上書引《鄒子》，東方朔自稱十九學孫吳兵法。按《漢書·藝文志》，嚴助、終軍、吾丘壽王為儒家；武帝時郎中嬰齊為道家；主父偃、徐樂、嚴安、膠蒼為縱橫家；東方朔為雜家；武帝時待詔饒、安成、虞初為小說家。宣帝亦講論六藝群書，命張子僑校正申不害《君臣篇》。後來劉向於成帝朝與諸多郎官校中秘書二十年，完成了中國文化史第一次系統的典籍整理。

(4) 造作詩賦。武帝為了將甘泉太一之祀定為郊祀典禮，興樂府之事，采詩夜誦，命司馬相如等言語侍從之臣，作十九章之歌。宣帝也修武帝故事，頗作詩歌。金馬門待詔中囊括了漢代第一流的辭賦作家，他們歌功頌德以及描寫帝王生活的辭賦受到了公卿大臣們的非難，致使宣帝為此辯解道：「辭賦大者與古詩同義，小者辯麗可喜。」他們也愛好並摹擬楚辭，武帝時朱買臣以言楚辭見召，宣帝征九江被公誦楚辭。劉向晚年校書時編成《楚辭》一書，武、宣之世僅選嚴忌、王褒、東方朔、劉向四人之作，當與他們擔任金馬門待詔有關。

(5) 博盡奇異。皇帝和文學侍從們對田獵、音樂、小說、遊仙有著極大的興趣。所謂「千乘雷動，萬騎龍趨」，「匪唯玩好，乃有秘書，小說九百，本自虞初。」（張衡〈西京賦〉）司馬相如〈上林賦〉是對宮苑田獵場景的描寫；王褒〈洞簫賦〉、劉向〈雅琴賦〉是對音樂的描寫。《漢書·藝文志·諸子略》「小說家」所收漢人小說家著作六種皆出待詔之手。武、宣皆好神仙，《史記·封禪書》和《漢書·郊祀志》對金馬門待詔們參與其中之事皆有記載。

【計畫近況】

東亞儒學研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃俊傑^{*}

總計畫

本計畫延續 1998 年以來各階段的研究，以東亞為研究之視野，以儒家經典為研究之核心，以文化為研究之脈絡，聚焦東亞各地文化之互動，並在上述脈絡中探討儒家經典與儒家價值理念之變遷及其展望。

本計畫首要之研究目標在於建構本校成為國際及漢語學術界「東亞儒學」研究之重鎮，並致力於在二十一世紀文明對話新時代中，深入發掘東亞文化的核心價值，在東亞儒學研究上推陳出新，開創新局，使本校成為「東亞儒學」研究之重鎮。

分項計畫

東亞儒學史中孔子形像與解釋之變遷及其思想史的涵義

孔子形象之建構與變遷，係東亞各國思想與文化變遷之溫度計，既顯示東亞各國歷史之轉捩點，又體顯東亞各國儒家「道統」與「治統」之不可分割性、互為緊張性及其不穩定之平衡性。本研究以「孔子形象」之變遷作為研究主軸，可以深入分析東亞各國思想之升沉與世運之興衰。

李退溪與東亞儒學

本研究擬以五年為期，研究韓國大儒李退溪（名滉）的儒學思想及其思想與東亞儒學的關係，除探討李退溪對朱子思想的繼承與發展、

⁺ 本計畫係本校執行第二期邁向頂尖大學計畫之校內拔尖研究計畫之一。

^{*} 臺灣大學特聘教授、中央研究院中國文哲研究所合聘研究員、本院院長。

對陽明學的批判，並探討退溪學在東亞儒學史的意義和地位。

東亞儒學視域中韓國朱子學與陽明學之交涉

在朝鮮儒學的發展史中，朱子學享有權威地位，陽明學則始終受到排斥。即使朝鮮的朱子學者不接受王陽明的觀點，他們仍須面對王陽明所提出的問題，故在朝鮮儒學的實際發展中，陽明學的觀點仍然不斷滲透於各種論辯之中。本研究即透過對若干人物與問題的研究，來探討朱子學與陽明學在韓國儒學中的交涉，以期有助於深入了解韓國儒學的問題與發展。

東亞儒學視域中的身體與工夫：以變化氣質說為線索

本研究主要探討東亞儒學中的變化氣質說。先以宋明理學為核心，探討伊川、朱子、陽明、蕺山等人變化氣質說的內涵，後以日、韓儒學為中心，探討中江藤樹、山崎闇齋、李退溪、鄭齊斗等人在變化氣質說上的特殊之處。最後則分析東亞儒學中有關身體論與工夫論的幾種主要類型，並探討東亞儒學之身體論與工夫論的內涵。

東亞儒學視域中朝鮮儒者丁若鏞與越南儒者黎貴惇的經世學思想

本研究擬由探究朝鮮儒者丁若鏞與越南儒者黎貴惇的經世學思想，企圖呈顯東亞儒學的同質性與地域的異質性，一方面也想藉由這樣的討論，探究儒學在面對西學時，如何產生具有現代性的思考，而可有其有別於西方現代性的發展。

近代日本新學問的形成與傳統儒學思想的轉化

本研究探討阪谷朗廬、中村敬宇、岡倉天心、津田左右吉、和辻哲郎等五位跨越德川幕末及明治時代的知識人之思想體系，以及他們對傳統儒學思想價值的認知，論述東西文化融和的重要性。

計畫執行近況

本計畫於本季共協辦四場會議：

「2012年跨文化視域下的儒家倫常」國際學術研討會

時間：2012年3月16-17日

地點：國家圖書館文教區1F簡報室、421教室

主辦：臺灣師範大學國際與僑教學院
國家圖書館漢學研究中心
武漢大學國學院

「全球化視野下的日本哲學」研討會

時間：2012年3月18日

地點：臺大農化新館5F第四會議室

主辦：臺大人文社會高等研究院

「2012東亞儒佛會通與爭辯」國際學術研討會

時間：2012年3月23-24日

地點：臺大農化新館5F第四會議室

主辦：臺大人文社會高等研究院

「東亞研究的新視野」國際學術研討會

時間：2012年6月1-2日

地點：臺大法律學院霖澤館

主辦：臺大人文社會高等研究院

【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

本計畫為人文社會高等研究院 2005 年創立時四大核心研究計畫之一，由國內績優研究團隊結合東亞十三個國家與地區的研究團隊以及國際頂尖學者組成，針對東亞地區威權政體轉型與民主化的機制與過程，進行長期性追蹤研究，累積具豐富理論意義且系統化的實證資料，與其他地區民主轉型進行比較研究，並推動全球民主化研究理論的演進。

本計畫以「亞洲民主動態調查」（Asian Barometer Survey）為骨幹，協同東亞各國團隊發展有效解釋本地區政治價值變遷，政治正當性來源、政體轉型經驗的理論架構，並定期針對東亞各國公民的政治價值、政治支持、政

體表現與治理品質評價，及政治參與進行同步調查。本計畫為「全球民主動態調查」（Global Barometer Surveys）的核心成員，承擔相當比例的全球營運總部功能，全面開展全球範圍的民主化比較研究，並與相關重要國際組織進行長期性合作。

分項計畫

亞洲民主動態調查區域調查計畫

本計畫承擔「亞洲民主動態調查」區域總部的功能，負責東亞十三個國家與南亞五個國家調查的整合。對亞洲的民主轉型、鞏固與運作的經驗進行系統性研究，研究架構同時納入比較政治理論的四個典範：「現代化 / 後現代

⁺ 本計畫係本校執行第二期邁向頂尖大學計畫之校內拔尖研究計畫之一。

^{*} 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。

化理論」、「新制度論」、「政治文化理論」，以及「理性選擇理論」。第四波調查並將深入探討「東亞例外」的理論爭論，並分析傳統文化、國家機構治理能力、經濟社會現代化，以及國際環境等因素對東亞政體轉型的影響。

亞洲民主動態調查臺灣地區調查計畫

本計畫配合東亞區域調查計畫的共同研究架構，並針對臺灣、香港、新加坡與中國大陸等華人社會比較研究架構，以及臺灣特殊歷史情境與政治發展軌跡進行規劃。臺灣調查配合東亞區域調查的時程，定於2013年執行。

亞洲民主動態調查大陸地區調查計畫

本研究是全球唯一長期追蹤大陸地區公民價值變遷與政體評價的調查計畫。在理論發展及研究設計部分，除了配合東亞區域計畫的共同研究架構外，並將針對兩岸三地的比較研究架構，以及中國大陸特殊的政治發展經驗進行規劃。大陸調查配合東亞區域調查的時程，定於2013年起執行。

全球民主動態調查計畫

本研究整合全世界五個大型區域調查計畫，成為一個涵蓋超過七十個國家的全球性民主化調查研究組織。在此架構下，開展與世界銀行、聯合國開發總署、「國際民主與選舉支援機構」及其他重要國際組織的長期合作關係，定期收集與建構全球範圍的民主發展與治理品質指標，並合作發表權威性的調查研究報告。

政治體制、族群關係與政體評價

本研究結合亞洲民主動態調查的跨國資料，以及晚近有關族群關係的理論議題，並於全球民主動態調查的合作平臺上，深入而系統性地探究不同族群團體與制度設計間的關係。

自由貿易、政治體制與治理品質

本研究結合亞洲民主動態調查的跨國資料以及晚近有自由貿易與治理品質關係的理論議題，發展完整的測量指標，並對照各國實質的貿易數量和主要進出口產業，發展出自由貿易對於民主政治影響的基礎性資料庫，並以此延伸為分析自由貿易協定和治理品質的先驅性跨國比較研究。

計畫執行近況

1. 東亞民主研究計畫與美國史丹福大學民主、發展暨法治研究中心於本年5月25-26日假史丹福大學舉辦 "How the Public Views Democracy and its Competitors in East Asia: Taiwan in Comparative Perspective" 國際學術研討會。

與會學者利用亞洲民主動態調查第三波資料初步結果，進行亞洲各國的比較分析，詳情見相關網頁：<http://cddrl.stanford.edu/events/7191>。

2. 東亞民主研究計畫配合臺灣大學人文社會高等研究院學術研究整合政策，於本年6月1-2日假本校法律學院霖澤館舉辦「東亞研究的新視野」國際學術研討會，探討東亞文化交流、政治發展、法律繼承與經濟活動從傳統到現代發展過程中現象及其問題，以因應新時代之挑戰。本計畫負責場次主題分別為 "Democracy in Confucian Societies and the East Asian Conception of Regime Legitimacy" 與 "The East Asian Conception of Democracy"，特邀 University of California-Irvine 學者 Doh C. Shin、University of Hong Kong 學者 Joseph Chan、American University 學者 Jie Lu、Korea University 學者 Chong-min Park 等與國內學者、與會來賓進行對話，成功獲得迴響。

相關會議資訊請參閱網頁：<http://eab-ias.blogspot.tw/>

3. 亞洲民主動態調查第三波臺灣調查核心問卷及臺灣特有題資料已於 2011 年 12 月正式釋出，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】

東亞華人自我的心理學研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃光國^{*}

總計畫

本計畫係針對西方心理學研究之偏頗而發，規劃以東亞華人的「自我」為研究焦點，以「關係主義」作為預設，建構一系列的理論，取代西方「怪異的」心理學理論，來解決本土社會的問題。本計畫將以東亞華人的「自我」之研究作為基礎，一面推展華人本土心理的理論建構及實徵研究工作，一面擴大對國際本土心理學社群的影響力，希望能為非西方國家的本土心理學開闢出一片新的研究領域。

分項計畫

華人的倫理自我

本研究企圖探討華人的倫理價值，如何透過家庭教化影響華人自我發展的歷程，包括儒

家倫理價值的現代性、自我修養觀與人際寬恕、價值衝突與矛盾接受性等相關議題，用以闡明黃光國所提出之自我曼陀羅模型（Mandela model of self）中，文化價值與個人行動智慧之間的相互衍生關係。

讓孩子成為一個真誠的自我能動者：個體化與關係自主性發展的影響來源

過去雖有探討如何培養青少年「個體化」與「關係」這兩種自主能力發展的零星研究，但仍欠缺在整合個人性格特質、家庭與學校等脈絡因素之理論架構，有系統地探討影響青少年自主性發展的來源因素。本研究目的即欲採取縱貫式研究設計及多元層次統計分析策略，細緻地探討有利於青少年這兩種自主性發展歷程中的重要影響來源。

⁺ 本計畫係本校執行第二期邁向頂尖大學計畫之校內拔尖研究計畫之一。

^{*} 臺灣大學心理學系講座教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

華人組織中的個體我與集體我：組織認同的構念、形成及效果

本研究探討華人關係主義下，華人組織內的個體我與集體我間究竟具有何種錯綜複雜的關係。針對此一目的延伸出來的問題，包括：集體我的形成歷程、個體我融入組織或集體我的歷程，以及個體我與集體我間的契合效果等。

自我、人我、天人：華人文化脈絡下大學生生涯建構歷程研究

本研究為深具發展潛力的原創性研究，一方面可以建構具本土意涵的生涯發展理論，深化對華人文化脈絡生涯發展的認識；另一方面亦期能與現有之西方生涯發展理論對話，並補足西方生涯理論之不足，為生涯研究開創新的研究視域。

計畫執行近況

子計畫一：華人的倫理自我（主持人：黃光國、黃曬莉）

5月23至26日國際心理科學聯盟（International Union of Psychological Science）與應用發展科學中心（Center for Applied Developmental Science）在德國萊比錫杜恩堡（Dornburg Castle, Leipzig, Germany）舉行「心理學教育與訓練工作坊」（Workshop on Psychology Education），邀請黃光國教授作主題演講，發表題目為：〈在心理學的教育與訓練中聯結科學普遍性與文化特殊性〉（Bridging Scientific University and Cultural Specificity in PZT）。

子計畫二：讓孩子成為一個真誠的自我能動者：個體化與關係自主性發展的影響來源（主持人：葉光輝）

1. 6月21日於中研院舉辦之第四屆國際漢學會議中，籌劃召開「華人本土心理學」專

題研討會並發表〈華人青少年的自主性發展〉論文。

2. 5月23至28日出席24th annual conference of Association of Psychological Science（科學心理學年會）並發表 "Self-Concordant Health Goals: Believe in What You Do" 論文。

3. 6月2日於高研院「東亞研究的新視野」國際研討會 Session IV 擔任 Moderator。

子計畫三：華人組織中的個體我與集體我（主持人：鄭伯璦）

5月11日，本子計畫主持人接受北京清華大學之邀請，飛赴北京，於兩岸大學領導力論壇與學術研討會中進行主題演講，題目為：〈家長式領導：模式建構之旅〉，討論如何利用全方位本土化研究取徑，建立家長式領導三元模式，其過程為何？家長式領導新近的研究成果與未來的研究方向。另外，主持人參與並配合高研院6月1至2日舉辦的「東亞研究的新視野」國際學術研討會，擔任場次三之「含攝文化心理學理論」（Culture-inclusive Theories in Psychology II）主持人，激發多元討論。

子計畫四：自我、人我、天人：華人文化脈絡下大學生生涯建構歷程研究（主持人：王秀槐）

1. 本計畫項下第一年的研究計畫案，已經通過本校行為與社會科學研究倫理委員會的審核可執行。

2. 6月15至16日，本子計畫主持人王秀槐教授獲聘擔任 The Seventh Annual Conference of the Asia-Pacific Network for Moral Education 貴賓與主持人，發表 "Academically Outstanding and Morally Good" 論文，分享研究成果。

3. 7月底本子計畫主持人王秀槐教授將赴北京參加 ISSTEP Conference，發表 "Self and Others: The Career Construction Process of

College-tracks Students Dangling between Social Expectations and Individual Needs", 研究成果分享國際學術界。

【計畫近況】

東亞法院與法律繼受研究計畫⁺

計畫總主持人：
葉俊榮*

總計畫

東亞法院之間如何互動與相互影響，對於東亞民主理念與法治主義的發展，具有學理上的重要意義。本計畫希望結合多位不同法學領域的學者，以法院功能的演變與發展為經，以法律的繼受與發展為緯，以法院的功能為核心，共同探討東亞的司法實踐與理論發展，並進一步掌握臺灣法院與法文化在東亞的網絡定位。

本計畫的範疇除了臺灣以外，包括韓國、日本、中國（包括香港）、新加坡、泰國、馬來西亞與越南等，涵蓋具有代表性的法律繼受背景、政治社會結構、發展型態的國家，在議題內涵上則以法院與法律的社會承擔、民間信賴、正義實現效能，以及國際化為重點。

分項計畫

東亞憲法法院角色的演變與社會對話

本研究延伸東亞憲政主義的討論，探討憲法法院所反映的歷史及社會脈絡，包括過去歷史遺留、社會現實以及社會需求等。

東亞經濟法的繼受與發展： 以經濟法制發展為核心

本研究從法院的組織與程序、法院的經濟管制功能與法院的國際化等面向對東亞的經濟法制發展進行探討

東亞法院的民事紛爭解決： 東亞民事程序法制的繼受與變革

本研究以東亞民事程序法制之繼受、變革及發展為主軸，分別探討民事程序制度之四大

⁺ 本計畫係本校執行第二期邁向頂尖大學計畫之校內拔尖研究計畫之一。

* 臺灣大學法律學院特聘教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

領域，涵蓋民事訴訟程序、法院對於裁判外紛爭處理程序之支持與監督、家事事件程序及債務清理程序（以消費者債務清理事件為中心）。

**東亞法院的治理功能：
從發展型國家到管制型國家**

東亞國家已遠離「發展型國家」的脈絡，但以經濟為主軸的發展方向並未改變，面對全球化的激烈競爭，國家發展經濟的壓力不減反增。本研究將在此背景下探討東亞各國法院的治理功能，包括東亞法院初步展露的管制型國家特色是否為真、東亞法院的表現與其他管制型國家是否有所不同等。

東亞民法的理論繼受與法院實踐

本研究希望探尋東亞各國對於歐陸民法的理論繼受在法院的實踐過程，甚至東亞各國彼此間民法理論之繼受與實踐過程中，出現的「去時間化的意義變遷」。特別著重在觀察東亞各國繼受之民法理論與固有法制間的異同，以及東亞法院如何進行融合與續造，承擔法律的社會規制責任，進而發展出屬於該國本土特色的繼受成果，藉以探求東亞區域民法的差異及整合或統合的可能性。

計畫執行近況

本計畫之執行近況可至本計畫部落查詢
<http://eacourt.blog.ntu.edu.tw>。

Conference of Asian Courts in Context 國際學術研討會

日期：2012年3月23-24日
地點：臺灣大學法律學院第一會議室
內容：本研討會邀請亞洲國家學者，包括韓國、日本、新加坡、韓國、中國、越南、馬來西亞、印尼、孟加拉、馬來

西亞、蒙古等國學者就其各國法院的制度與運作情形進行報告與研討。本次各國的法院國家報告將由各國學者修改後出版。

**東亞法院論壇系列（五）
日本最高法院近十年來的發展**

日期：2012年3月22日
主講人：川岸令和（日本早稻田大學教授）
與談人：林超駿（臺北大學法律系教授）
黃詩純（臺大法律學院助理教授）

**東亞法院論壇系列（六）
中國民事訴訟法的發展與展望**

日期：2012年4月11日
主持人：邱聯恭（臺大法律學院教授）
許士宦（臺大法律學院教授）
沈冠伶（臺大法律學院副教授）
與談人：張衛平（清華大學教授）
潘劍鋒（北京大學教授）
唐力（西北政法大學教授）
董少謀（西南政法大學教授）
胡亞球（蘇州大學教授）
蔡彥敏（中山大學教授）
蔡虹（中南財經政法大學教授）

**東亞法院論壇系列（七）
東亞經濟法之繼受與專門法院**

日期：2012年4月11日
主講人：林仁光（臺大法律學院教授）
與談人：吳光釗（臺灣高等法院民事庭法官）

**東亞法院論壇系列（八）
東亞民法的理論繼受與法院實踐**

日期：2012年5月9日
主講人：吳從周（臺大法律學院助理教授）
與談人：邱琦（臺灣高等法院民事庭法官）

東亞法院論壇系列（九）

經濟分析中的法院

日期：2012年5月23日

主講人：簡資修（臺大法律學院副教授）

與談人：顏厥安（臺大法律學院教授）

東亞研究的新視野國際學術研討會

日期：2012年6月1-2日

地點：臺灣大學法律學院

內容：本研討會為高研院所舉行，本計畫負責籌組兩場東亞法院討論場次，主題為脈絡中的東亞法院。此二場次由司法院蘇永欽副院長與中研院法律所林子儀教所長擔任主持人；報告人包括 Tom Ginsburg、Coral Tan、葉俊榮、張文貞、黃丞儀與林春元等學者，由林超駿、郭書琴、張永健與張英磊等學者進行與談。

【計畫近況】

東亞國家的貿易、勞動、金融 與生產力研究計畫⁺

計畫總主持人：
劉錦添^{*}

總計畫

延續第一期「全球化研究計畫」，本計畫將繼續探討全球化對臺灣的影響。不過本次重點將聚焦至東亞各國，將臺灣與東亞區域的互動作為全球化下的一個重要面向加以討論，此一研究上的聚焦原因有二：首先是希望藉由與人文社會高等研究院其他東亞相關研究在地理區位上的重疊，能在不同學門間產生跨領域的對話。再者，雖然全球化在概念上並未有疆域的限制，但是由於交易成本的影響，每個國家與相鄰區域的互動，顯然占了全球化活動中相當高的比例。而臺灣與東亞各國的互動，正是屬於此一範圍。

分項計畫

1. 東亞國際婚姻移民對臺灣的衝擊
2. 臺商在中國投資的區位選擇（劉錦添）

本研究第一部分係利用臺灣的個體資料庫，探討外籍新娘引進對臺灣婦女的結婚、離婚、生育行為與就業市場的衝擊。第二部分則利用臺灣經濟部對外投資登記的原始檔案，探討 1991 至 2006 年，臺商至中國各省投資的區域選擇。

全球化下的貿易型態（陳虹如）

本研究利用一個具有外國直接投資、國際委外代工和技術累積特性的南北國產品週期的模型，來探討全球化生產模式對產品研發、技術累積、所得不均和生產模式的影響。

⁺ 本計畫係本校執行第二期邁向頂尖大學計畫之校內拔尖研究計畫之一。

^{*} 臺灣大學經濟學系特聘教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

全球化對個人幸福感、工資與所得不均與生育率的影響：從亞洲與臺灣的切入（林明仁）

本研究利用 AsiaBaromete 計畫資料，分析全球化時代影響個人幸福感的幾項原因，並討論東南亞外籍勞工的引進，對臺灣的勞動市場與所得分配的衝擊。

全球化對臺灣民眾政治經貿態度與媒體產業的影響（江淳芳）

本研究將延續第一階段全球化的問卷調查，調查臺灣民眾對自由貿易與外來勞工的態度，並檢驗民眾的國家認同與經貿態度之間的關係。

全球化對經濟發展的影響：一個人口外移的實驗（王道一）

本研究利用經濟學這幾年最新發展的實驗經濟學的方法——「最不努力賽局」（或稱「最弱環節賽局」）的實驗來研究不同移民政策的效果，針對人才的國際移動進行實驗。

東亞各國的經濟成長與收斂：固定效果混合隨機邊界模型的估計與檢定（王泓仁）

本研究以一個具固定效果之長期追蹤資料混合隨機邊際模型（mixture panel stochastic frontier model with fixed effects）估計東亞各國的成長收斂情形及檢驗收斂的集團特性，以此作為探討區域整合的基礎。

1. 政治關係與公司信用評等：中國、臺灣及東亞各國比較
2. 企業社會責任和廠商績效：亞洲四國五區域的比較（沈中華）

本研究前三年在探討政治關聯性是否會影響信用評等，樣本來源為中國、臺灣及東亞等國的公司。後二年則設定兩項研究目標：一是利用亞洲五個區域，包括中國，日本，韓國，香港和新加坡在銀行、保險和非銀行機構的數據來探究企業社會責任的決定因素；二是檢視

企業社會責任和財務績效對在東亞五區的公司之間的關聯。

計畫執行近況

子計畫一主持人劉錦添教授於 2012 年 6 月 7 至 10 日至泰國曼谷參加 SIBR-Thammasat Conference on Interdisciplinary Business and Economics Research, 發表文章："The Impact of Low Birth weight Child on Mother's Labor Force Participation: Evidence from Taiwan"。

子計畫一主持人林明仁教授於 2012 年 6 月 11 至 14 日至北京大學光華管理學院演講，講題為："Globalization and its Dissatisfaction"。

【計畫近況】

東亞崛起中當代中國大陸的發展變遷 與「中國研究」主體性的轉換研究計畫⁺

計畫總主持人：
石之瑜^{*}

總計畫

本計畫為期五年，以本校社會科學院中國大陸研究中心作為執行單位，由趙永茂院長偕同中國大陸研究中心執行長徐斯勤共同規畫。

本計畫包括五個子計畫，整合了本校社會科學院的政治學、經濟學、社會學、社會工作四項不同的學門專長，以各子計畫主持人既有的關於中國大陸之研究取向為基礎，而與高研院的東亞文明總體計畫旨趣相互銜接配合。主要目的，在於同時強調當代中國大陸的實存客觀發展與變遷，以及研究社群在主觀上如何去理解研究中國時所顯現出的特質乃至問題，如何去影響了研究中國大陸實存發展的科學性或貢獻和價值。

分項計畫

公共治理中國家與社會的合作與競爭：
海峽兩岸的當代比較分析

本研究以五年為期，每年選取臺灣與中國大陸各一個地方公共治理的案例，來比較兩岸之間的「國家」部門與「社會」部門當面對不同的「結構」層面條件及「行為者」層面條件時，彼此之間如何產生不同的合作和競爭關係，以及這些呈現多樣性的互動關係，如何在不同的治理議題之間，以及在海峽兩岸之間，呈現出治理結果與影響上的「共同性」與「差異性」。

中國研究的知識策略及其文明構成：
在地學術世界的多點追蹤

本研究藉由各種具備世界在地性的文本所

⁺ 本計畫係本校執行第二期邁向頂尖大學計畫之校內拔尖研究計畫之一。

^{*} 臺灣大學政治學系講座教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

體現的差異，蒐羅中國研究的知識史中關於文明過程的困境與機緣，整理其中的限制和可能性，以及因此所醞釀出尚不為人知的諸多全球意象。

臺灣企業與中國企業生產力與創新能力及其比較分析之研究

本研究探討臺灣與中國加入 WTO 後，影響中國大陸製造業廠商勞動生產力與總要素生產力及創新活動的因素，以及影響臺灣廠商生產力與創新活動的影響因素。

東亞福利體制中的兩岸三地福利改革比較

本研究以五年為期，比較研究兩岸三地的社會福利改革經驗，並探討其在東亞福利體制與中國福利研究兩個研究傳統中的理論與經驗意涵。

宗教搭臺，政治經濟唱戲？——中國大陸「宗教觀光旅游」的社會學考察

本研究透過理論探討與經驗研究雙重策略，五年內針對宗教旅游現象逐一探究，並與大陸方興未艾的「紅色旅游」、「黑色旅游」與「綠色旅游」作一比較，立基在韋伯（Max Weber）學派的多元因果觀，深入分析宗教旅游所體現的「宗教力」與「文化力」，在中共「政治力」與「經濟力」雙重控制下，是否有突圍發展，確立自己的「固有法則性」與主體性的可能性。

計畫執行近況

分項計畫執行近況

（一）趙永茂教授

分項計畫主持人趙永茂教授於本季共主辦並主持三場座談會、一場論壇；出席三場研討會，分別主持分場討論、圓桌會議及發表演說。會議內容詳列如下：

1. 主辦會議

「臺灣社區發展問題」座談會

時間：2012年4月18日

地點：臺灣大學社會科學院第一會議室

主辦：臺灣大學中國大陸研究中心

與談人：周建明（上海社會科學院社會學研究所所長）

蒯大申（上海社會科學院文學研究所所長）

夏江旗（上海社會科學院社會學研究所助理研究員）

謝正君（臺北市大同區區長）

陳銘國（臺北市北投區副區長）

胡合鎔（新北市新店區副區長）

劉坤億（臺北大學公共行政暨政策學系副教授）

王鼎傑（臺大政治學系博士後研究員）

「『師大夜市商圈』何去何從？」座談會

時間：2012年4月21日

地點：臺灣大學社會科學院第一會議室

主辦：臺灣大學政治學系地方與區域治理研究資料庫

與談人：陳雄文（臺北市政府副市長）

劉佳鈞（臺北市政府商業處處長）

李新（臺北市議會議員）

劉振偉（臺師大三里里民自救會會長）

陳澄祥（守護師大商圈聯誼會會長）

吳鄭重（臺師大地理系副教授）

陳秋政（東海大學行管系助理教授）

「建構低碳城市：地方氣候變遷調是政策的制定與執行」座談會

時間：2012年6月9日

地點：臺灣大學社會科學院第一會議室

主辦：臺灣大學政治學系地方與區域治理研究資料庫

與談人：郭翡玉（行政院經建會都市及住宅發展處代處長）
蕭慧娟（行政院環保署溫減管理室執行秘書）
吳盛忠（臺北市環保局局長）
程大維（新北市環保局低碳社區發展中心主任）
周桂田（臺大國家發展研究所教授）
林子倫（臺大政治學系助理教授）

地方與區域治理論壇：「大陸宗族型鄉村的治理狀況分析」

時間：2012年6月13日
地點：臺灣大學社會科學院第三會議室
主辦：臺灣大學中國大陸研究中心
臺灣大學地方與區域治理研究資料庫
主持人：趙永茂教授
主講人：肖唐鏢（南京大學政府管理學院教授）

2. 會議主持

2012年臺灣公共行政與公共事務系所聯合會
「永續治理：新環境、新願景」

時間：2012年5月26日
地點：成功大學
主辦：成功大學政治學系
（主持分場會議）

「東亞研究的新視野」國際學術研討會

時間：2012年6月2日
地點：臺灣大學法律學院霖澤館
主辦：臺灣大學人文高等研究院
（主持圓桌會議）

3. 演講暨主持

「民主與文化的東亞觀點」國際學術研討會

時間：2012年6月16-17日
地點：日本愛知大學（愛知縣名古屋市）
主辦：東吳大學政治學系

日本愛知大學國際研究科
講題：〈東亞民主社會的重構方向——從政商代議體制到社會代議的結合〉

（二）徐斯勤教授

分項計畫主持人徐斯勤副教授於本季出席二場研討會，分別主持及評論：

「中共『十八大』精英甄補與政治繼承：變遷、政策與挑戰」國際研討會

時間：2012年4月21日
地點：政治大學國際關係研究中心國際會議廳
主辦：行政院國家科學委員會
行政院大陸委員會
教育部
政治大學國際關係研究中心
中國區域經濟發展暨治理論壇
中國大陸研究中心
研究發展處
臺大社會科學院中國大陸研究中心

評論人：徐斯勤（臺大政治學系副教授）
童振源（政大國家發展研究所教授）
主講人：林和立（香港中文大學歷史系兼任教授）

兩岸比較視野下的中國政治發展學術研討會

時間：2012年6月1日
地點：政治大學國際關係研究中心國際會議廳
主辦：政治大學東亞研究所
中央研究院政治學研究所籌備處
政治大學政治學系
協辦：行政院大陸委員會
政治大學中國大陸研究中心
國際關係研究中心

（主持分場會議）

（三）林惠玲教授

本計畫完成的文章 "Ownership, Innovation

and Productivity: Evidence from Chinese Electronics Firms" 於 2011 年 12 月投稿至 *China Economic Review*，目前已收到回函，正在修稿當中。另外有關大陸追趕臺商生產力方面的文章，正在撰寫中，預計 7 月底完成。本人原本擬於 3 月 11 日參加王作榮教授經濟與臺灣經濟發展研討會，但該研討會延至 5 月 12 日舉行。

3 月 15 到 6 月 15 日的工作成果，主要完成中國大陸廠商與臺商生產力之比較與追趕—電子產業之驗證。本研究分析 2001 年至 2007 年中國大陸電子製造業廠商與臺灣本地電子製造業廠商的勞動生產力變化，並探討各廠商勞動生產力追趕速度不一致之原因以及兩岸電子製造業發展重心之變化。在這段期間，中國大陸電子製造業廠商的整體營收成長超過 4 倍，就業人數成長約為 3.35 倍，平均每人年度勞動生產力由 4071 美元成長為 7392 美元（經 GDP 平減指數調整過後），增幅達 81.58%；同一時期臺灣電子製造業廠商之整體營收成長約 33%，就業人數成長約 21%，平均每人年度勞動生產力則由 29827 美元成長為 39210 美元，成長幅度為 31.46%。

5 月 12 日參加王作榮教授與臺灣經濟發展研討會，擔任評論人，評論薛琦教授〈王作榮教授的工業政策〉；又於 6 月 3 日參加臺灣國家經濟發展研討會對〈新興市場對臺灣產業外移與成長動力的影響〉主題擔任與談人。

（四）古允文教授與施世駿教授

古允文教授於 2012 年 5 月 16 日至 5 月 19 日前往中國大陸武漢華中師範大學參加「東亞社會福利發展與治理轉型」國際研討會，發表題目為：〈邁向包容的社會：臺灣發展型福利體制的挑戰〉。自 1990 年艾斯平—安德森提出福利體制概念並歸納出自由的、保守的、社會民主的三種西方福利國家

體制以來，引發了不少學者的接續研究。其中一個重要的議題即東亞國家的福利體制有何特點，能否歸入前述三種西方福利國家體制？然而，亞洲不同國家和地區的福利改革和發展如何影響其治理模式？其初始的治理模式又是如何影響福利改革與發展軌跡？東亞福利發展的經驗對其他地區有何意義？這些問題尚不明確。在此背景下，哈佛燕京學社和華中師範大學管理學院聯合舉辦「東亞福利發展與治理轉型」高端國際學術研討會。其中古允文教授代表臺灣，發表其對臺灣社會福利發展與治理的觀點。

另外，古允文教授將在 2012 年 6 月 15 日舉辦「兩岸三地社會發展比較研究工作坊」，邀請大陸、香港與臺灣學者發表主題論文，與會者有古允文教授（臺灣大學社工系）、傅從喜助理教授（臺灣大學社會工作系）、施世駿副教授（臺灣大學國家發展研究所）、蔡培元博士後研究員（臺灣大學中國信託慈善基金會兒少暨家庭研究中心）、房莉杰教授（中國社會科學院社會學所社會政策研究室）、熊躍根教授（北京大學社會學系）、莫家豪教授（香港教育學院副校長）、劉嘉慧助理教授（香港教育學院社會科學系）、黃健偉主任（香港社福聯會社會發展總研究）、陳國康副教授（香港城市大學社會應用學系）。希望能立足在比較社會政策研究的基石上，期盼中國大陸、臺灣與香港等兩岸三地能夠展開熱絡的對話，因為隨著兩岸交流密切，兩岸三地彼此之間的社會福利制度建立與實施經驗，更值得學界進一步深化理解，加深彼此經驗的交流。盼以出版專書或期刊專號為目標，作為計畫的第一年成果，並由此出發，凝聚更多可以深入發展的主題。

施世駿副教授於 2012 年 5 月 30 日至 6 月 3 日前往廣州中山大學參加研討會，主題是中國大陸社會保障發展。施世駿副教授同時也參

與了香港教育學院 Ka-Ho Mok 教授有關東亞地區福利體制的書籍撰寫計畫。

本分項研究團隊施世駿副教授於本季再獲刊論文兩篇："Pension Privatisation in Greater China: Institutional Patterns and Policy Outcomes"，即將於 *International Journal of Social Welfare* 刊登。另一篇為："Towards Inclusive Social Citizenship? Rethinking China's Social Security in the Trend towards Urban-rural Harmonisation"，即將於 *Journal of Social Policy* 刊登。

(五) 林端教授

分項計畫主持人林端教授在 2012 年 3 月到 6 月間，共參與了下列重要的活動：

1. 專書論文：

林端：〈臺灣宗教社會學研究方法與理論的回顧與前瞻〉，收於林建甫主編：《海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望（1949-2009）》（臺北：臺大出版中心，2012 年），下冊，頁 75-114。

2. 翻譯專書：

已翻譯出世界韋伯權威 Wolfgang Schluchter 的專書《現代理性主義的興起：韋伯西方發展史的分析》，2012 年底即將由臺大出版中心出版。

3. 專題演講：

第一場在 4 月 25 日，應邀在新北市金山區法鼓佛教研修學院專題演講，講題是：〈臺灣的宗教與社會：由宗教社會學談起〉，演講獲熱烈迴響，希望進一步推動雙方進一步的廣泛交流。

第二場在 5 月 5 日，應邀在於臺北市大龍峒保安宮民間宗教學院專題演講，講題是：〈臺灣民間宗教的社會功能：宗教社會學的觀

點〉，希望臺灣民間宗教寺廟與社區結合，共同因應少子化與老年化的臺灣社會發展趨勢。

4. 舉辦會議：

5 月 14 日協助臺大社會科學院與中國大陸研究中心，舉辦「兩岸道教文化發展」學術研討會，邀請江西龍虎山張金濤住持報告大陸道教文化的發展，政大李豐楙講座教授報告臺灣的道教文化發展，出席臺灣道教領袖與學者專家數十人，是兩岸道教文化交流一大盛事。

5 月 18、19 兩日，因為擔任「臺灣宗教學會」理事長，在臺大社會科學院的全力支持下，結合學術界、宗教界與政府的力量，以「全球化下臺灣宗教發展的典範」為主題，召開 2012 年全國性的宗教學會年會。來自全國各地的宗教專家與宗教領袖，發表了近百篇論文，其主題包括：臺灣宗教發展典範與挑戰、基督宗教、佛教、道教、民間信仰、一貫道、宗教與全球化、宗教與社會、海外與大陸的宗教與宗教領袖對談等主題。大家一致認為，二次戰後迄今，中華民國在臺灣成千上萬的文化與宗教活動蓬勃發展，在經濟奇蹟、政治奇蹟之外，締造了人人稱羨的宗教奇蹟。立足臺灣，放眼全球，臺灣宗教發展出許多具有全球典範意義的成果：性別平等、和平共存、傳統與創新融合、多元認同與社會參與。未來將會結合各方力量，臺灣過去百年來宗教成功發展的典範經驗向全球推廣。

5. 外賓交流：

4 月 16 日接待上海社會科學院社會學研究所周建明所長一行五人，暢談臺灣宗教發展的成功經驗，在周所長盛情邀請下，今年十月將應邀去上海該所與宗教所訪問，以「臺灣宗教的社會意義與社會功能」舉行專題演講。

4 月 19 日在臺大社會學系，邀請楊鳳崗（美國普度大學社會學教授與中國宗教與社會

研究中心主任），舉行〈中國大陸的儒家、基督教與公民宗教〉專題演講。中國大陸改革開放三十多年來，在快速社會轉型與變遷的過程裡，儒家思想逐漸復興，基督宗教迅速擴張，它們在中國大陸有可能扮演類似涂爾幹或貝拉所謂的「公民宗教」的角色嗎？我們針對楊鳳崗教授近年來在中國大陸推廣之「宗教市場論」提出評論，並把「儒教／儒學」放在「宗教市場／公民宗教」的研究架構裡，與他進行對話。未來將在這些議題上，與他保持密切互動合作關係，七月初將應邀在他與香港中文大學合辦的宗教社會學教學研討會裡，以〈反思宗教社會學理論流派的教學：宗教社會學與華人社會的宗教文化〉為題發表專題演講。

6. 國際合作：

除與前述普渡大學楊鳳崗教授主持的「中國宗教與社會研究中心」保持密切聯繫外，在法律社會學方面，目前在土地法治理方面的研究，參與了澳洲學者 John Gillespie 與香港學者陳弘毅（Albert Chen）的研究團隊，將在八月前完成兩篇有關臺灣土地政策與祭祀公業英文專書論文（未來將由 Cambridge 大學出版社出版）。在文化社會學與宗教社會學方面，有關韋伯研究、公民身分／公民宗教方面的研究，目前已積極參與世界級社會學家 Bryan S. Turner 在韋伯研究、東亞社會與宗教方面的學術合作（已應邀擔任他主編的 *Routledge Handbook of Religions in Asia* 在亞洲的唯一編委）。並且正針對 Turner 在 2011 年的 *Religion and Modern Society* 專書以及 2012 年合編的 *Contested Citizenship in East Asia: Developmental Politics, National Unity, and Globalization* 在著名英文期刊撰寫書評論文，以建立未來長期學術對話與合作的基礎。

此外，在韋伯研究的國際合作上，目前正計畫與香港浸會大學社會系主任 Jack M.

Barbalet 合作，有幸在臺大人文社會高等研究院的支持下，積極籌備即將在 2013 年元月 18、19 兩日，在臺大召開「韋伯與中華文化：《儒教與道教》一百年紀念國際研討會」的國際學術研討會，邀請 Schluchter、Turner、Hamilton、Barbalet 等十位左右重量級的國際韋伯研究與中國研究學者，與臺港中的十位左右的韋伯專家進行對話（計畫主持人亦會發表一篇有關韋伯與中國法律的英文論文），會後將會編輯出書，英文在 Routledge 出版社出版專書，中文亦會在海峽兩岸著名出版社同步出版。

【計畫近況】

數位人文研究整合平臺⁺

平臺執行長： 項潔*

總計畫

近年來，隨著資訊科技的迅速發展與網際網路普及，數位資源的建置與應用已成為知識再現與傳播的重要形式。國際間許多學術組織不僅積極投入發展各具特色的數位資源，推動數位資源應用於人文社會科學的研究及教學中，更將數位人文研究（Digital Humanities）列為學術發展之重點項目之一。

所謂的數位人文研究即是利用資訊科技，協助人文社會科學研究者，在大量且紛雜之數位資源中，重新分析建構資料間之可能意義關聯與脈絡，進而從中發掘出新的研究方向與研究議題。換言之，數位人文研究不僅能夠提升人文社會科學研究的效率與品質，更可透過資訊科技技術的協助，拓展人文研究的視野。

本計畫之目的為協助人文社會高等研究院打造一個資源整合的數位人文研究環境，並探究人文社會科學研究的影響力與能見度的擴散，促進研究人才向下扎根與拓展國際交流合作。本計畫訂定四大目標如下：

一、建構人文社會科學數位知識中心：持續推動本校數位資源之累積與永續經營外，更將積極與校外單位進行數位化合作及技術交流，期藉此增進臺灣研究數位資源之深度及廣度，並使本校成為臺灣研究資料中心。

二、建立符合人文社會學科的學術影響力之量化指標及質化學術傳播模式：為探究人文學科研究的影響力與能見度的擴散，特別規劃以高研院項下計畫為研究分析對象，並期以「資訊傳播觀點探究學術研究影響力」及「探

⁺ 本平臺係本院執行第二期邁向頂尖大學計畫之研究整合平臺。

* 臺灣大學資訊工程學系特聘教授、臺灣大學數位典藏研究發展中心主任、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

究數位媒介在臺灣人文學科研究的影響力與能見度的角色」二項研究方法，建立符合人文社會學科的學術影響力之量化指標及質化學術傳播模式。

三、培育跨領域與數位人文研究人才：本計畫將每年透過舉辦工作坊、專題研討會及國際研討會等學術交流活動，及推動訪問學人計畫及研究生獎助計畫，培育新世代之跨領域與數位人文研究人才。

四、開拓國際交流合作關係：為學習數位人文研究相關之最新知識技術，推廣本校數位人文研究成果，本計畫將每年定期參與國外具有指標性的學術研討會，以及國際數位人文研究專業社群及其所屬機構成員所舉辦之相關會議與各類委員會，並積極與國際知名數位人文研究機構互動交流。

計畫執行近況

臺灣法實證研究資料庫座談會

日期：2012年4月11日

地點：臺大法學院霖澤館三樓多媒體教室

主辦：臺大數位典藏研究發展中心

臺灣法實證研究資料庫建置計畫

備註：臺灣法實證研究資料庫由本平臺主持人項潔教授所帶領之數位典藏研究發展中心團隊協助開發建置

The Chinese Recorder《教務雜誌》套書（共75冊）與索引檢索系統 CRISE（CRI Search Engine）發表暨座談會

日期：2012年5月17日

地點：臺大文學院二樓會議室

主辦：臺大出版中心

備註：索引檢索系統由本平臺主持人項潔教授所帶領之數位典藏研究發展中心團隊開發建置

【計畫近況】

東亞崛起中的日本與韓國研究整合平臺⁺

平臺執行長：
徐興慶^{*}

總計畫

臺灣與日本、韓國地理位置相近，經貿往來頻繁，在東亞區域安全問題上更是命運共同體。1972年迄今臺灣與日本斷交已近四十年，在沒有正式國交關係的情況下，日本政府在兩岸之間推行「一個中國+對臺實質關係」的外交模式，與臺灣維持了諸多領域的雙邊實質交流。又，臺灣雖然在1992年與南韓終止了國交，但近二十年來，雙方依然維繫著文教經貿往來的實質關係。據官方進出口貿易統計資料顯示，目前臺灣最大的貿易往來國依序為中國、日本、美國、韓國，顯見日、韓是臺灣在東亞國際社會的重要夥伴。在此國際化急速進展的時代，以東亞為視域，重新思考傳統日本、韓國文化與現代政經發展實有其必要性。

二十一世紀「全球化」的浪潮與亞洲崛起之新發展蔚為趨勢，推動跨國學術交流已是刻不容緩的課題。

本平臺的目標，即是從東亞學術交流的角度切入，從區域層面到整體發展，建構人文、社會科學領域之對話機制，發掘知識社群之多元問題意識，探索傳統與現代日、韓兩國的歷史縱身、文化形態；並從比較的視域，瞭解其之於現代西方文化的意義。為達到整合與服務之目標，促使六大計畫的日本、韓國研究更具國際競爭力，在方法與步驟上將：一、舉辦專題研究系列講論會；二、舉辦年輕學者暨研究生研習營；三、聚焦六大計畫主題，逐年擬定專一領域舉辦日本與韓國研究論壇或雙邊學術研討會；四、蒐集日本、韓國研究相關資料，

⁺ 本平臺係本院執行第二期邁向頂尖大學計畫之研究整合平臺。

^{*} 臺灣大學日本語文學系教授、國際日本文化研究中心外國人研究員、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

建置數位資料庫及研究網絡，並公開發表研究成果，以達到學術無國界的卓越目標。

計畫執行近況

一、本季所舉辦之學術活動及成果如下：

本院人文社會科學討論會
「文字と声をめぐる日本の近世と近代（文字與聲音中的日本近世與近代）」

日期：2012年4月28日

地點：臺灣大學國發所300會議室

主辦：日本與韓國研究整合平臺

「思想史から東アジアを語る（從思想史講述東亞）」國際學術研討會

日期：2012年6月3日

地點：臺大法律學院霖澤館三樓多媒體教室

主辦：日本與韓國研究整合平臺

二、徐興慶教授近期學術活動及成果如下：

（一）研究成果：

1. 期刊

- （1）書評：〈馬淵昌也《東アジアの陽明学—接触・流通・変容》〉，《漢學研究》，第30卷第1期（2012年3月）、頁341-349。

2. 論文發表

- （1）〈近代日本知識人の台湾観—伝統と近現代の葛藤における徳富蘇峰の視点—〉，「思想史から東アジアを考える」國際學術研討會，臺灣大學人文社會高等研究院「日本、韓國研究平臺」主辦，2012年6月3日。
- （2）〈被殖民／近現代と外来政權における台湾知識人—アイデンティティの轉換を考える—〉，京都産業大學世界和

平研究所主辦，專題演講，2012年5月23日。

- （3）〈近代中日知識人の自他認識—思想交流史からのアプローチ—〉，「第256回日文研フォーラム」專題演講，京都：國際日本文化研究中心主辦，2012年5月15日。
- （4）〈近代中日人物、思想史の研究と展望〉，上海復旦大學日本研究所主辦，專題演講，2012年3月29日。
- （5）〈唐通事林道榮在日本的學問與傳播〉，「トランスナショナルな文化交流：東アジア文化交流についての学際的研究」國際學術研討會，京都：立命館大學，2012年3月22日。
- （6）〈台湾における日本文化—日台、中台關係の現状をかねて—〉，大阪「21世紀會」專題演講會，2012年3月15日。

3. 專書

- （1）《東亞文化交流：空間、疆界、遷移》（共編）東亞文明研究叢書72（上海：上海華東師範大學，2012年），頁1-289。

4. 專書論文

- （1）〈他者としての異文化論說：張德彝の『航海述奇』をめぐって〉，《江南文化と日本》（京都：國際日本文化研究センター，2012年3月），頁311-321。
- （2）〈跨國界的文化傳釋：朱舜水與留寓日本的明末文人交流〉，《朱舜水學術演講集》（上海：上海文化出版社，2012年3月），頁128-137。

5. 主編「日本學研究叢書」

- (1) 曹景惠著：《日本中世文学における儒
 釈道典籍の受容—『沙石集』と『徒然
 草』—》（臺北：臺大出版中心，2012
 年2月）。
- (2) 范淑文編：《日本近現代文学に内在す
 る他社としての「中国」》（臺北：臺
 大出版中心，2012年4月）。

(二) 史料調査：

阪谷郎 盧文獻調査

日期：2012年3月11-14日

地點：日本岡山縣立圖書館

獨立禪師、朱舜水文獻調査

日期：2012年4月22日

地點：日本山口縣岩國市吉川史料館

獨立禪師、朱舜水文獻調査

日期：2012年4月23日

地點：九州大學九州文化史資料室

獨立禪師、朱舜水文獻調査

日期：2012年4月24-25日

地點：日本長崎縣立圖書館、長崎歷史文化博
 物館

德富蘇峰文獻調査

日期：2012年4月26日

地點：日本熊本縣水俣市「德富蘇峰紀念館」

【計畫近況】

歐盟研究整合平臺

歐盟科研架構計畫——社會經濟與人文主題國家聯絡據點⁺

平臺執行長：
沈冬^{*}

總計畫

國科會近年來積極推動與歐洲的學術研究合作，與歐盟科研架構計畫簽訂合作協議，於2008年成立「歐盟科研架構計畫——社會經濟與人文主題國家聯絡據點」（Socio-economic Sciences and Humanities Thematic National Contact Point, SSH-NCP），由中山大學廖達琪教授以及臺灣大學沈冬教授共同負責，而北部辦公室即將設置於國立臺灣大學人文社會高等研究院，即為「歐盟研究整合平臺」。

本計畫的研究重點方向及趨勢，主要根據目前歐洲面臨的各種問題，試圖透過各式的研究來尋求解決方案，相當問題導向及應用導向。而在 SSH 領域目前擬定的八大研究主軸如下：

（一）歐洲知識社會裡的經濟成長、就業力及競爭力：創新、競爭力及勞動市場的相關政策、教育及終身學習、經濟結構與生產力。

（二）歐洲視野下經濟、社會及環境目標的整合——邁向永續發展的路徑：跨區域的經濟與社會連結、社會與經濟面向的環境政策。

（三）歐洲社會主要趨勢及影響：例如人口結構的改變、家庭與工作的協調、健康與優質的生活、青年政策、社會排除及種族歧視等等。

（四）世界的歐洲：全球化下歐洲與世界的互動及互賴關係，例如貿易、移民、貧窮、犯罪、衝突及其解決之道之相關研究等。

（五）歐盟的公民：如何跨越人民的差異以達到有效的公民參與，目前面臨的挑戰有政

⁺ 本平臺係本院執行第二期邁向頂尖大學計畫之研究整合平臺。

^{*} 臺灣大學音樂學研究所教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

治參與、公民的權利與義務、民主及課責性、文化差異性及價值觀等。

(六) 社會經濟及科學指標：微觀與宏觀層次政策制定之指標使用及其效果評估之相關研究。

(七) 前瞻研究：關於全球知識、移民、老化、風險及其他具有前瞻性領域之科學研究。

(八) 橫向行動：推動橫向聯繫、協助參與、與國際合作等策略行動。

計畫執行近況

3月19日愛丁堡大學 Robin Williams 教授來訪

本年度3月19日至20日「歐盟研究整合平臺」接待愛丁堡大學 Robin Williams 教授。Williams 教授現職為該校科技創新研發中心主任，研究主題是「科技如何影響社會」(Social Shaping of Technology)，同時也聚焦產業管理。Williams 教授從1994年起便積極參與歐盟 FP 計畫，此次訪臺拜訪同樣參與 FP 計畫的電信工程所長陳光禎教授，也與黃俊傑院長率領的高研院團隊座談，最後到臺大歐盟中心與蘇宏達主任會面。行程雖然緊湊，但是此次交流氣氛融洽，雙方都收穫豐富。

5月19日至26日赴歐參加 Net4Society 會議

計畫助理葉蕙君於本年度五月份出差至馬爾他，參加歐盟 FP 計畫之 Net4Society 會議，主要目的有三：一、瞭解 Net4Society 第二期計畫近況以及未來發展；二、瞭解第三類國家參與 FP 計畫之案例；三、參加 NCP 新手訓練計畫。

會議首先預告今年7月9至11日會在都柏林召開說明會，主題為「Active ageing – the potential for society」，將有來自世界各地的學者發表意見，會後也安排一天進行媒合，

促進研究旨趣相近的學者交流與合作。小組討論分成四大主題進行：就業、社會參與、代際團結、經濟與創新。大會特別邀請有相關研究的臺灣學者與會，與分享臺灣經驗。此會議已開放註冊，詳細資訊請參考：<http://www.net4society-activeageing2012.eu/>。

值得臺灣學者留意的是，原定七月公開的徵求的計畫主題，已於此次會議透露端倪。五項大型計畫主題分別是「歐洲知識社會中的經濟成長、就業與競爭力」、「歐洲視野下：經濟、社會與環境目標之整合」、「歐洲社會主要趨勢及影響」、「世界的歐洲」及「歐盟的公民」。其中尤以「歐洲在世界」為臺灣能夠積極參與的部分，主要探討世界各區域之間的互動、互賴關係以及其影響，目前已有歐印社科人文平臺、跨大西洋社科人文平臺等。其他小型計畫主題包含健保體系、老化、食品安全、清淨能源、綠色運輸等。SSH NCP Taiwan 鼓勵學者在 Net4Society 網站登錄自己的資料與研究興趣，也利用該網站作為擴充學術網絡之工具 (<http://net4society.pt-dlr.de/>)。

ICPC (國際合作夥伴國家) 的參與也是此次會議要強調的重點。歐盟將非歐盟會員國稱為第三類國家，底下尚分成兩類，分別是 ICPC 與高收入國家 (臺灣即屬此類)，差別在於歐盟不予後者計畫補助。不過在 Horizon 2020 計畫中，國際合作是重要的一環，對第三類國家的好處在於跨國合作能夠更有效探究與解決全球挑戰的議題，也提供學者更開放的環境，長期的合作更能帶來相互利益等。

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》第九卷第一期（總第 17 期）於 2012 年 6 月出刊。本期學刊的專號主題為「文化翻譯：東亞與全球」（Cultural Translation, East Asia, and the World），內容涵蓋「專題論文」三篇，「研究論著」三篇，「研究討論」兩篇，以及「書評」一篇。

「專題論文」部分，Zhang Longxi（張隆溪）的 "Divine Authority, Reference Culture, and the Concept of Translation"（神性權威、參考文化與翻譯觀）指出以自我為中心的「參考文化」之下，古代希臘或中國等外來語言或文本未發展出如聖經翻譯依文改寫神性權威模式的概念。此類文化除了提供另外一種探討翻譯的模式外，並藉此說明適切的翻譯必定界於前述兩種極端之間，並且有助於提升文本的流通、影響和接受度。

Wilt L. Idema 的 "Old Tales for New Times: Some Comments on the Cultural Translation of China's Four Great Folktales in the Twentieth Century"（二十世紀中國四大民間故事的文化翻譯）探討自 1920 年代民俗學運動勃興，學界對四大民間公定版本賦予諸多詮釋，使其支持現代民族建構計畫之旨趣。改寫版則與其原有含義的現代化詮釋相符，多為邊緣團體改編成為愚弄與諷刺性模仿的對象。

Nicholas A. Kaldis 的 "Infectious Post-modernism in/as *Notes of a Desolate Man*"（《荒人手記》中的後現代主義）旨在彰顯並分析朱天文於 1994 年所發表的種子小說《荒人手記》之中的後現代特徵。在仔細解讀該小說的同時，並與環繞於此具爭議性之文本周圍的其他翻譯和文脈分析進行批判性對話。

在「研究論著」部分，潘朝陽的〈朱舜水的民族志節及其海上漂泊〉，乃先敘朱舜水效法微子去國，且義不臣於女真而乘桴浮於東海之民族志節形象；再以地圖說明其東海之漂泊，同時敘述其海上生涯的際遇和心志。

吳偉明的〈從德川史學看中國正統論的在地化〉是以德川代表史書為主要參考，以南北朝正統論及德川幕府的正統性為切入點，透過德川史學分析德川日人如何將中國正統論在地化。

朱坤容的〈文化傳統意義下的戰後日本天皇制論爭——以和辻哲郎的立場為中心〉討論日本戰後初期，文化學者和和辻哲郎的「天皇制護持論」。並從歷史文化與傳統精神的角度，分析和辻哲郎提出天皇制應予以保留的歷史理據。

接著兩篇「研究討論」：陳景黼的〈當代歐美學界中國古代身體觀研究綜述〉是以思想史相關議題為核心，從 1.自我與身體、2.心理

活動與情緒、3.古典醫學與身體、4.工夫與身體、5.精神、身體、國體等五個向度，介紹當代歐美學界的中國古代身體觀研究成果；桂島宣弘的〈跨國界的歷史與東亞——從日韓思想史的視域思考〉（田世民翻譯）係關注在韓國近現代史研究者尹海東所提倡的「跨國界的歷史（transnational history）」這個概念，討論日韓兩國政治史、外交史乃至思想史的問題。

最後一篇書評，收錄 James H. Grayson 〈評《朝鮮精神傳統》〉（*Korean Spirituality*），評論人認為這本書的重要貢獻在於讓讀者了解韓國人如何在宗教上完成精神層面的實踐。除了列舉該書值得進一步探討的議題與論點之外，也極力推薦本書予對東亞宗教有興趣的學生與一般讀者。

《東亞文明研究叢書》

本院「東亞儒學研究計畫」所出版的《東亞文明研究叢書》書系，本季出版了一冊新書：

叢書 97，劉士永教授：《武士刀與柳葉刀——日本西洋醫學的形成與擴散》。西洋醫學傳入東亞社會的歷史過程向為學界所注目，有鑑於日本為東亞地區醫學西化的先聲，故本書勾勒西洋醫學在日本之遞嬗，及其爾後之形變與擴張。全書的結構依時敘事且援事為綱，共計六章，分別為：第一章「溯源與流變」；第二章「交鋒與轉化」；第三章「名門與正宗」；第四章「瑜亮之爭」；第五章「流轉與離鄉」；第六章「弦盡音未竟」。全書略論日本西洋醫學之文化特質與醫學爭論，點明日本西洋醫學界之文化及社會傳承，側寫與殖民地西洋醫學發展之關係。作者盼望以此書呈現幕末侍醫門風在明治醫學現代化中的演化，並展現日本現代醫學發展中的文化與傳統特質。

《東亞儒學研究叢書》

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

叢書 12，黃麗生教授主編：《邊緣儒學與非漢儒學：東亞儒學的比較視野（17-20 世紀）》。本書匯聚了各種「邊緣」與「非漢」儒學的面貌與課題，凸顯了從地域、族系或社會階層等不同「邊緣」與儒學關聯的多樣性。其探討主題，就地理意義的邊緣來說，包含日本、琉球、內蒙古、臺灣、東南亞等地的儒學；範圍所及從中國到域外，從內陸到海洋。就族系意義而言，從臺灣、海外的漢人到域內外非漢民族。就社會意義的邊緣而言，則涉及耶穌會士、中國天主教人士以及東南亞華人移民與臺灣的常民生活。就思想意義的邊緣來說，除了日、琉以及蒙古等非漢民族之不同層面的儒學受容與轉化問題外，亦包含臺灣、東南亞等漢人海洋移民社會有別於中原主流儒學的發展過程與效應。這些論文的內容，多同時涉及不同層面意義的「邊緣性」，體現本書從「核心／邊緣」、「漢／非漢」的理論意義，以及以豐富「邊緣」意涵開發儒學議題的構想。

【院務新訊】

院務短波

「全球化視野下的日本哲學」研討會

本院於 3 月 18 日假本校農化新館五樓第四會議室舉辦「全球化視野下的日本哲學」研討會。會議邀請香港中文大學張政遠教授、清華大學黃文宏教授、中研院文哲所廖欽彬教授和陳瑋芬教授，以及香港教育學院林永強教授就會議主題發表論文，最後再以中研院文哲所林月惠教授所主持的圓桌論壇作結。

愛丁堡大學 Robin Williams 教授來訪

愛丁堡大學 STS 資深教授 Robin Williams 於 3 月 20 日來訪，本院邀請六大計畫總主持人共同參與座談，交換彼此教學、研究心得，並討論未來雙方進行學術合作的可能性。

林建甫副院長應行政院之邀作專題演講

本院林建甫副院長於 3 月 20 日應行政院人事行政總處培訓考用處之邀，到國內外培訓班進行專題演講，講題是：〈歐債危機對全球經濟之衝擊〉。

「2012 東亞儒佛會通與諍辯」國際學術研討會

本院於 3 月 23-24 日假本校農化新館五樓第四會議室舉辦「2012 東亞儒佛會通與諍辯」國際學術研討會。會議邀請國內外專家學術針對「中國儒佛會通與諍辯」、「高麗末期儒佛論爭」、「近現代東亞儒佛會通、諍辯與當代

實踐」、「日本儒佛之會通與諍辯」、「朝鮮儒佛之會通與諍辯」、「東亞儒佛會通與諍辯」及「陽明學與禪學」等七大主題發表論文，兩天會議共計發表論文二十篇。

「全球化時代的王道文化、社會創新與永續發展」研討會

本院與百略學習教育基金會、臺灣競爭力論壇學會於 3 月 27 日共同舉辦「全球化時代的王道文化、社會創新與永續發展」研討會，會議地點在本校農化新館五樓第四會議室。

本次會議延續去年 12 月所舉辦的「王道文化與公義社會」學術研討會之主旨，邀請兩岸專家學者發表相關論文。

第一場由本院黃俊傑院長主持，發表論文：盛洪〈天下文明——論儒家的國際憲政原則〉與任劍濤〈全球危機、生活風格與人類自救〉；第二場由本校趙永茂教授主持，發表論文：蕭全政、吳若予〈從社會創新角度看近年來的資本主義危機〉與周桂田〈全球化下發展型國家之治理創新——制度創新與社會創新〉；第三場由本校包宗和副校長主持，發表論文：陳東升〈社會創新的理論與實踐：臺灣經驗的初探〉與苑舉正〈社會不平等的起源：先知盧梭？無知盧梭？〉；第四場由本校陳竹亭教授主持，發表論文：柳中明〈暴雨新紀元的永續思維〉與王佳煌：〈誰的生活風格什麼生活風格一個批判性的探究〉。

會議開始由黃俊傑院長致歡迎辭，中華文化總會劉兆玄總會長致開幕辭；最後則由中華經濟研究院吳中書主持，華梵大學朱建民校長、本校古允文、彭錦鵬、黃光國三位教授、中華科技大學李英明副校長及旺報黃清龍社長參與之圓桌論壇為此會議畫下完美句點。

石之瑜教授出席 ISA 並發表論文

本院「東亞崛起中當代中國大陸的發展變遷與『中國研究』主體性的轉換研究計畫」總主持人石之瑜教授於 4 月 1-4 日，出席由國際關係協會主辦的第 53 屆國際關係年會（53rd ISA）並發表兩篇論文，題目分別為："A Role Theory of Non-Intervention: Civilizational Sources of National Role Conception in China and Japan" 和 "Mizoguchi Yuzo's Chinese Kitai Revisited: Worlding the Sinic Order Through Multisited Recollections"。

石之瑜教授出席美國中西部政治科學協會年會並發表論文

本院「東亞崛起中當代中國大陸的發展變遷與『中國研究』主體性的轉換研究計畫」總主持人石之瑜教授，於 4 月 11-15 日舉辦的美國中西部政治科學協會年會（2012 MPSA National Conference）上發表論文，講題是："Harmonious Intervention: Pragmatism and Political Culture in China's Policies toward North Korea and Myanmar"。

項潔教授陪同李嗣涔校長與國史館簽署「國史館與國立臺灣大學合作數位典藏系統建置計畫合作協議書」

本院「數位人文研究整合平臺」執行長項潔教授於 4 月 17 日陪同李嗣涔校長與國史館呂芳上館長簽署「國史館與國立臺灣大學合作數位典藏系統建置計畫合作協議書」，協助國史館擴增「國史館數位檔案檢索系統」內容；

該系統由項潔教授所帶領之數位典藏研究發展中心團隊開發建置。

本院諮詢委員會議

本院於 4 月 18 日，假本校農化新館五樓第二會議室舉行諮詢委員會議，由羅清華副校長擔任召集人，邀請改組後之新任委員，以及本院正副院長、六大計畫總主持人和三大平臺執行長共同出席，針對第一期計畫執行成果與未來發展方向，進行報告及討論。

項潔教授代表本校與日本京都大學總合博物館簽署合作同意書

本院「數位人文研究整合平臺」執行長項潔教授於 4 月 18 日代表本校與日本京都大學總合博物館簽署合作同意書，合作開發建置雙語（中／英）數位資料庫；內容為日本京都大學植物標本館收藏之臺灣產維管束植物模式標本。

項潔教授代表本校與日本國立自然科學博物館簽署合作同意書

本院「數位人文研究整合平臺」執行長項潔教授於 4 月 18 日代表本校與日本國立自然科學博物館簽署合作同意書，合作開發建置雙語（中／英）數位資料庫；內容為日籍學者澤田兼吉（Kaneyoshi Sawada）所命名之 862 種臺灣特有種植物模式標本。

黃俊傑院長出席「探討東亞脈絡之國際醫學教育會議」並作主題演講

本院黃俊傑院長於 4 月 22 日應臺灣醫學教育評鑑委員會之邀，出席「探討東亞脈絡之國際醫學教育會議」，並發表主題演講，講題為："Paradigm Shift' in East Asian Education: Tradition and Transformation"。

國家發展論壇：當代臺灣系列

本院與國家發展研究所於 4 月 27 日假國家發展研究所 300 會議室，舉辦「國家發展論壇：當代臺灣系列」。第一場由國發所周繼祥所長擔任主持人，本院黃俊傑院長擔任主題演講人，發表〈臺灣意識的發展及其展望〉一文。再由本院「東亞法院與法律繼受研究計畫」總主持人葉俊榮教授擔任評論人。

第二場係圓桌會議，由國發所周治邦教授主持，本校林建元教授、本院林建甫副院長、政治大學張金鶚教授及興富發建設公司鄭欽天董事長擔任與談人，針對「哪些因素，造成目前臺灣的高房價？未來房地產市場走勢為何？」、「奢侈稅是否達到政策效果？其原因為何？」、「房地產相關租稅是否應採實價課徵？若是，則應有哪些相關配套措施（如稅率、持有期間等等）？」、「除了房地產租稅措施外，政府還有哪些政策工具，可以健全目前的房地產市場？」四個問題進行討論。

黃俊傑院長出席「市場邏輯與高等教育理念：人文社會科學的卓越神話」研討會並發表論文

本院黃俊傑院長於 4 月 27 日出席由世新大學主辦之「市場邏輯與高等教育理念：人文社會科學的卓越神話」研討會，並於下午分場會議中針對「高等教育政策論壇：前瞻臺灣高等教育政策」主題發表論文一篇，題目為：〈關於大學人文社會科學評鑑指標的幾點看法〉。

「文字與聲音中的日本近世與近代」討論會

本院「東亞崛起中的日本與韓國研究整合平臺」於 4 月 28 日假國家發展研究所 300 會議室舉行「文字と声をめぐる日本の近世と近代（文字與聲音中的日本近世與近代）」討論會，邀請日本京都大學辻本雅史名譽教授及大阪府立大學山東功教授蒞臨演講。辻本教授演

講主題是〈文字與聲音的近代化〉，介紹江戶時期是以文字或聲音不同的方式作為傳授知識的管道；山東功教授的講題是〈文字與聲音的近代化：明治時期國語・唱歌教育的諸面相〉，介紹明治時期西化教育體制下的文字與聲音的傳授教育方式：歌唱、國語、體操。

本院六大計畫總主持及三大平臺執行長會議

本院於 5 月 4 日假本院會議室舉行六大計畫總主持人及三大平臺執行長會議，由黃俊傑院長擔任主席，討論計畫與平臺間的合作及研討會召開等相關事宜。

葉俊榮教授出席 Taiwan's Maturing 研討會

本院「東亞法院與法律繼受研究計畫」總主持人葉俊榮教授應美國 Bookings 基金會之邀請，擔任 5 月 14 日在美國華府舉行的 Taiwan's Maturing 研討會之與談人。

項潔教授應邀出席「中華民國政府官職資料庫」成果發表會

本院「數位人文研究整合平臺」執行長項潔教授於 5 月 16 日應邀出席於國立政治大學社會科學資料中心舉行之「中華民國政府官職資料庫」成果發表會，擔任與談貴賓。

唐格理副院長出席「2012 年海峽兩岸儒學交流研討會」

本院唐格理副院長於 5 月 17 日前往四川成都，出席 18-23 日由本校與國際儒學聯合會、中華孔孟學會、四川大學聯合主辦之「2012 年海峽兩岸儒學交流研討會」。會中發表論文一篇，題目為："Controversy over the Traditional Significance of the Mikado System in Post War Japan: Watsuji Tetsuro's Perspective"。

浙江省安吉縣實驗中小學訪問團來訪

浙江省安吉縣實驗中小學校長等二十五人在國家教育研究院前院長何福田教授的引薦下，於 5 月 21 日前來本院進行訪問交流，並由本院黃俊傑院長發表演講。

黃光國教授出席「心理學教育與訓練工作坊」擔任主題演講人

本院「東亞華人自我的心理學研究計畫」總主持人黃光國教授於 5 月 23-26 日，應國際心理科學聯盟（International Union of Psychological Science）與應用發展科學中心（Center for Applied Developmental Science）之邀，出席在德國萊比錫杜恩堡（Dornburg Castle, Leipzig, Germany）舉行之「心理學教育與訓練工作坊」（Workshop on Psychology Education）進行主題演講，發表題目為：〈在心理學的教育與訓練中聯結科學普遍性與文化特殊性〉（Bridging Scientific University and Cultural Specificity in PZT）。

「東亞研究的新視野」國際學術研討會

本院協同轄下六大計畫於 6 月 1-2 日假本校法律學院霖澤館，舉辦「東亞研究的新視野」國際學術研討會（The 2012 International Conference on New Perspectives in East Asian Studies）。會議分主場及四個分場，邀請國際間儒學、政治、心理、法律、經濟、大陸研究等各領域專家學者約八十位參加。本院黃俊傑院長亦出席發表演文，論文題目為："De-contextualization' and 'Re-contextualization' in East Asian Cultural Interaction: Some Methodological Reflections"。

本次國際研討會主題係：「東亞文化、政治、法律與經濟的互動與發展：去脈絡化與再脈絡化」，探討在東亞文化交流、政治發展、法律繼承與經濟活動中，包括東亞與歐美之

間，或東亞各國不同地域間的經典或思想的交流，或法政制度與經濟互動之中，常出現「脈絡性轉換」的現象。所謂「脈絡性轉換」指將異地傳入的文本、思想、法政制度或經貿規範加以「去脈絡化」，再予以「再脈絡化」於本國情境之中，以融入於本國的文化風土或政經制度之中。本次研討會主旨在探討東亞各國從傳統到現代發展過程中所出現的「去脈絡化」與「再脈絡化」現象及其問題。

「思想史から東アジアを語る」國際學術研討會

本院「東亞崛起中的日本與韓國研究整合平臺」於 6 月 3 日假本校法律學院霖澤館三樓多媒體教室，舉行「思想史から東アジアを語る」國際學術研討會。發表學者共有七位，來自臺灣、日本、中國、韓國等地，各自在不同的學術領域上皆有傑出表現。此次發表的主題多集中於「近世」，主要探討東亞的政治、思想，最後大會綜合討論的時間，每位參與發表的教授都針對其他發表者的發表內容，提出自己的意見及看法，各領域學者藉由發表與討論互相切磋，無論是講者或聽者，實在受益匪淺。

葉俊榮教授出席法律與社會年會

本院「東亞法院與法律繼受研究計畫」總主持人葉俊榮教授參與 6 月 5-8 日在美國夏威夷舉行的法律與社會年會，擔任 Constitutionalism in Asia 場次的與談人。

黃俊傑院長出席「第十八屆國際跨文化傳播學會國際學術研討會年會」並作主題演講

本院黃俊傑院長於 6 月 8 日出席由元智大學主辦之「第十八屆國際跨文化傳播學會國際學術研討會年會」，並針對會議主題「文化融合與衝突：對全球在地文化的反思」發表主題演講，講題為："Inter-cultural Communication

and Interaction in East Asia: Tension and Its Resolution in Historical Perspective"。

林建甫副院長出席首屆兩岸金融合作海西論壇

本院林建甫副院長於 6 月 10 日赴廈門，出席首屆兩岸金融合作海西論壇並作主題演講，講題為：〈歐債危機帶來的省思與教訓——兩岸可以從學到的功課〉。

黃俊傑院長越南文版新書 *Nho học Đông Á: Biện chứng của kinh điển và luận giải* 出版



Nho học Đông Á: Biện chứng của kinh điển và luận giải

東亞儒學：經典與詮釋的辨證

黃俊傑◎著

裴伯鈞◎譯

阮金山◎介說

河內：河內國家大學出版社，2012 年

本院黃俊傑院長專著《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》之越南文版，已由河內國家大學裴伯鈞先生翻譯成書，書名為 *Nho học Đông Á: Biện chứng của kinh điển và luận giải*，於 2012 年 6 月 13 日由河內國家大學出版社出版。

【院務新訊】

院內大事紀

2012年03月16日~2012年06月15日

日期	紀要
03月16日~ 03月17日	與臺師大國際與僑教學院、國家圖書館漢學研究中心、武漢大學國學院合辦 「2012年跨文化視域下的儒家倫常」國際學術研討會
03月18日	「全球化視野下的日本哲學」研討會
03月20日	愛丁堡大學 Robin Williams 教授來訪
03月22日	東亞法院論壇系列（五） 川岸令和教授主講： 「日本最高法院近十年來的發展」
03月23日~ 03月24日	「2012 東亞儒佛會通與諍辯」國際學術研討會
03月23日~ 03月24日	東亞法院與法律繼受研究計畫主辦 Conference of Asian Courts in Context 國際學術研討會
03月27日	與百略學習教育基金會、臺灣競爭力論壇學會合辦 「全球化時代的王道文化、社會創新與永續發展」研討會
04月11日	東亞法院論壇系列（六） 「中國民事訴訟法的發展與展望」
04月11日	東亞法院論壇系列（七） 林仁光教授主講： 「東亞經濟法之繼受與專門法院」

日期	紀要
04月18日	本院諮詢委員會會議
04月18日	東亞崛起中當代中國大陸的發展變遷與「中國研究」主體性的轉換研究計畫協辦 「臺灣社區發展問題」座談會
04月21日	東亞崛起中當代中國大陸的發展變遷與「中國研究」主體性的轉換研究計畫協辦 「『師大夜市商圈』何去何從？」座談會
04月27日	與國家發展研究所合辦 「國家發展論壇：當代臺灣系列」
04月28日	東亞崛起中的日本與韓國研究整合平臺主辦 「文字と声をめぐる日本の近世と近代」討論會
05月04日	六大計畫總主持人及三大平臺執行長會議
05月09日	東亞法院論壇系列（八） 吳從周教授主講： 「東亞民法的理論繼受與法院實踐」
05月21日	浙江省安吉縣實驗中小學訪問團來訪
05月23日	東亞法院論壇系列（九） 簡資修教授主講： 「經濟分析中的法院」
05月25日~ 05月26日	東亞民主研究計畫與美國史丹福大學民主、發展暨法治研究中心合辦 How the Public Views Democracy and its Competitors in East Asia: Taiwan in Comparative Perspective 國際學術研討會
06月01日~ 06月02日	「東亞研究的新視野」國際學術研討會

日期	紀要
06月03日	東亞崛起中的日本與韓國研究整合平臺主辦 「思想史から東アジアを語る」國際學術研討會
06月09日	東亞崛起中當代中國大陸的發展變遷與「中國研究」主體性的轉換研究計畫協辦 「建構低碳城市：地方氣候變遷調是政策的制定與執行」座談會
06月13日	東亞崛起中當代中國大陸的發展變遷與「中國研究」主體性的轉換研究計畫協辦 「地方與區域治理論壇：大陸宗族型鄉村的治理狀況分析」