

宏觀視野

- 1 Self and Person in a Non-anthropological View

Ohashi Ryosuke

- 9 The Role of University Level Humanities and Social Sciences in Contemporary Society, and the Special Role of IAS Type Institutions

Kirill Ole Thompson

多元觀點

- 17 探求思想交流史的脈絡——「東亞思想交流史」國際學術研討會會議省思

安藤隆穗

- 21 「中國與韓國的康德研究」研討會述要及其發展

李明輝

- 25 「東亞視域中的『自我』與『個人』」國際學術研討會所感

林永強

- 29 歷史中的思想解放運動和歷史敘述中的「思想解放」運動

賀照田

- 33 蘭陵王・破陣樂・花郎道——隋唐樂舞與新羅、日本的交流

童嶺

- 43 《德川日本論語詮釋史論》日文版序

黃俊傑

計畫近況

- 47 東亞儒學研究計畫

- 51 東亞民主研究計畫
- 53 東亞華人自我的心理學研究計畫
- 57 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
- 63 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
- 71 健康與人文研究整合平臺

院務新訊

- 75 院務短波
- 81 院內大事紀

【宏觀視野】

Self and Person in a Non-anthropological View⁺

Ohashi Ryosuke^{*}



Many thanks for inviting me to join this conference. In the last thirty or forty years I have given many lectures in Europe and America, but I have spoken only a few times in Asia, twice in Taipei and once in Macau. This is because I am specialized in European philosophy. Buddhism, Taoism, Confucianism, Shintoism, etc. are quite important fields for me but not in the sense that I am engaged in any philological textual-critique about them. They are important for me only as the ground or the spiritual soil of East Asian thinking. While I am engaged in Western philosophy, my thinking is rooted in the East Asian religious-ethical thought. So, I am very happy to have this opportunity to talk about some of my views on the East Asian thought.

First, I would like to make some remarks on the methodological perspective in which I treat

the conference topic, "self and person." The English word "person" goes back to the Latin word "personare," that is, "sound through (personare)." In ancient Greek theatre, this word referred to the "mask" through which characters that appear on stage speak aloud. In the Christian theology, it was and is used in the sense of the three divine characters: God the Father, God the Son, the Holy Spirit, and these three personages constitute the essence of God. This doctrine of the "trinity" seems more important than the etymology of "mask" because it forms the core not only of Christian theology but also of European philosophy on the whole in the medieval and early modern ages. This etymological and theological background of the word "person" requires some linguistic and methodological reflection when we discuss the concept in East Asian thought.

⁺ Delivered at the International Conference on Self and Person in East Asian Perspective held between November 29-30, 2013, sponsored by the Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences, National Taiwan University.

^{*} Fellow, Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, Germany.

When I was invited to this conference, I found the theme of the conference quite exciting. At the same time, I asked myself which East Asian concept would be used for "person." Today this word is translated usually, at least in Japan, as 人格 (jap.: jinkaku; chin.: réngé). But, it is a relatively new word for the translation of "person" that appeared in the modern age and is not found as an established term in the ancient texts of the East Asian thought. Strictly speaking, there is no word in East Asian philosophy or language which corresponds to the European word "person" in the narrow sense. One may say that this is no problem when we start, not from the European, but from the East Asian concepts and take into account English or other European languages. But, if we exclude European languages and discuss the matter only in our own East-Asian languages, we encounter another problem, namely, that the discourse remains a monologue without reference to a global or intercultural discourse. Furthermore, we encounter remarkable differences of the meanings of the same words between Chinese and Japanese language, as shown below.

One keyword of this conference, besides "person," is "self." In Japan, this word is translated as "自己" (jap.: jiko; chin.: zìjǐ). Many expressions are built using this word: "self-introduction" 自己紹介 (jikoshōkai)、"self-intoxication" 自己陶醉 (jikotōsui)、"self-advertisement" 自己宣傳 (jikosenzen)、"self-control" 自己制御 (jikoseigyō)、"self-exhibitionism" 自己顯示 (jikokenji), etc. But, in Taiwanese or Chinese, these expressions are not constructed with "自己" (zìjǐ) but with "自我" (jap.: jiga; chin.: zìwǒ): 自我介紹 (jièshào), 自我陶醉 (zìwǒ táozuì), 自我宣傳 (zìwǒ xuānchuán), 自我檢查 (zìwǒ jiǎnchá), 自我表現 (zìwǒ biǎoxiàn). On the level of an everyday-communication between Chinese and Japanese

languages, we only need to exchange the two words "自己" (jap.: jiko; chin.: zìjǐ) and "自我" (jap.: jiga; chin.: zìwǒ). But this exchange does not always function. For example, if a Japanese sees the Chinese expression 自我檢查 (zìwǒ jiǎnchá), he or she must consider what it means, and can only assume that it means a kind of psychological analysis of one's own character. More or less the same difference is to be found in the Chinese expression 自我表現 (zìwǒ biǎoxiàn), which means not only one's self-expression but also self-exhibitionism, but a Japanese will understand it in a limited psychological context. When a little child resists his or her parents, or shows expressly his or her own wishes with gestures or words, we say, the child makes his or her 自我表現 (zìwǒ biǎoxiàn), namely the expression of his or her own "ego."

A further difference should be pointed out. In Japanese the word "自己" (jap.: jiko; chin.: zìjǐ) is used as a noun, a substantive, corresponding to the "self" in English. Every Japanese will understand this English word "self" mostly as "自己." But, the contemporary Chinese word "自己" is, so far as I see, is mostly used as an adjective, and not the translation of the self as a noun. (Please correct me if I am wrong.) The organizer of our conference probably had difficulties in giving the title of the conference at the same time in English and Chinese. The English title is "Self and Person," and the Chinese is: "自我"與"個人." As the second word "個人" (gèrén) is always understood in Japan as the "individual," we Japanese must be confused that it should correspond to the word "person." If a Japanese translates this Chinese title into English, the title must be "The 'I' and Individual," and not "Person and Self." The "自我" (zìwǒ) as well as "個人" are, like the word "人格," not to be found in ancient texts, so far as I see, because these are also modern philosophical terms

transferred from Japanese. Originally the Chinese characters were introduced in ancient times from China to Japan, but many modern philosophical terms were introduced from Japan to China, whereby some shifts of meaning have taken place. So, the characters are called in Europe "Sino-Japanese" characters.

For our conference, one more difference should be pointed out: The word "我" (wǒ) means in Japanese "I," but in some contexts also the "ego" in the sense of the egoistic subject. Meanwhile, it seems to me that in the contemporary Chinese language this word is quite neutral or even positive, so that the word "自我" (zìwǒ) is used in principle as a positive expression. The difference between Japanese and Chinese use of this word may have its one of its roots in cultural history. In Buddhism, which has influenced the Japanese culture decisively in its late-ancient and medieval ages, the "我" should be negated. But, in China Buddhism has, after it reached its peak in the Táng and Sòng dynasties, never surpassed Confucianism in its influence, and the latter remained the main stream of the thought in China, so far as I understand. Buddhism declined since the Qīng dynasty. The history of the mutual influences and controversies between Buddhism and Confucianism in China is long and not simple, but one could say that, on the whole, the main stream of thought was formed by Confucianism, in which the "我" was never radically negated, but rather maintained. There will be some experts at our conference who can give exact information about this history. I myself would like to point out only the fact that the terminological difference between Chinese and Japanese language regarding "self" or the "person" is perhaps related to the cultural and spiritual histories of both nations.

This problem of the intra-Asian difference of the meaning of the same words will not appear, so long as the discourse is made among the

compatriots at a conference in Taiwan or Japan or China. It will also be no problem, when English is the only official language. For, in this case, Japanese or Chinese words only need to be understood by way of their English translation, like the conferences in the field of natural sciences. *But in a philosophical conference where just the original meaning or the deep sense of the traditional concepts in East Asian philosophies are to be sought and discussed, and in an open intercultural dialogue with Western philosophy, we should make some methodological reflections and not remain in mere conceptual explanations which alone would not be very fruitful.*

A proposal that I would make is the *hermeneutic-phenomenological* way. We don't know yet how the "self" or the "person" in East-Asian thought can be made understandable in an interculturally open philosophical dialog. We should try to find out their sense by some hermeneutic interpretations of the texts handed down from the ancient times.

Because of the shortness of the time, I limit myself mainly to one representative text, the *Zhuangzi*, more exactly, to one passage from it. Other texts will be quoted only incidentally. The reason why I choose this passage will become clear in the following description. Let me quote this passage:

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出遊從容是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂。」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂。」惠子曰：「我非子，固不知子矣。子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰：『女安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。」（《莊子·秋水·17》）

The Taiwanese and Chinese colleagues will understand the text without problem just by reading it. As I cannot read aloud the Chinese text, I read it now in my translation, exactly speaking, a literal translation I made from a German translation which I will mention later in a certain context:

Zhuangzi and Huizi stood on the bridge that spans Hao. Zhuangzi said: "Look, how the perlitte-fish are swimming around swiftly! This is the joy of the fishes." "You are not a fish," said Huizi, "How can you know that the fish are enjoying it?" "You are not me," responded Zhuangzi, "How can you know that I do not know the joy of the fish?" "I am of course not you," said Huizi, "so I do not know you. But I know that you are not a fish. Therefore, you can not know the joy of the fish." Zhuangzi responded: "Please, let us return to the beginning. You asked me: 'How can you know that the fish are enjoying themselves?' In reality, you knew that I know, and asked me still. At any rate, I have known it on the bridge."¹

The conception of the "person" and "self" for Zhuangzi could be found out in detail by some analysis of this passage. Usually, one believes that I am me, and you are you, I am not you, and you are not me. Zhuangzi says that the fish are enjoying themselves and playing joyfully, but Huizi, who is known as a logician, asks Zhuangzi how he can know the joy of the fish. Between human beings and fish lies a deep gap. The same gap must also exist between Huizi and Zhuangzi. Therefore, Huizi is right in saying that he does not know Zhuangzi, and this means that the latter cannot know the joy of the fish. But Huizi did not notice at this moment that if there was only this gap, without any mutual understanding, then he would not have been able to ask his partner and say to him: I am not you. In reality, he talked to his partner on the bridge. This means also that he understands somehow the other person. Therefore, Zhuangzi could say: "In the end, you know that I know the joy of the fish."

But some further problems remain to be checked. If Zhuangzi on his part asserts directly that he knows the joy of the fish, he remains ignorant of the gap which Huizi has noticed. This gap seems to be deeper between the human beings

1 Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse* (Leipzig: Verlag, 1921), p. 62: "Tschuang-Tse und Hui-Tse standen (遊) auf der Brücke, die über den Hao (梁) führt. Tschuang-Tse sagte: 'Sieh, wie die Elritzen umherschneellen (出遊)! Das ist die Freude (樂) der Fische (魚).' 'Du bist kein Fisch,' sagte Hui-Tse, 'wie kannst du wissen (知), worin die Freude der Fische besteht?' 'Du bist nicht ich,' antwortete Tschunag-Tse, 'wie kannst du wissen (知), dass ich nicht wisse, worin die Freude der Fische besteht?' 'Ich bin nicht du,' bestätigte Hui-Tse, 'und weiß dich nicht. Aber das weiß ich, dass du kein Fisch bist; so kannst du die Fische nicht wissen (不知).' Tschuang-Tse antwortete: 'Kehren wir zu deiner Frage (本) zurück (循). Du fragtest mich: 'Wie kannst du wissen, worin die Freude der Risch besteht?' Im Grunde wußtest du, dass ich weiß, und fragtest doch. Gleichviel. Ich weiß es aus meiner eigenen Freude über dem Wasser (梁上)."

For the sake of the following description another German translation is given: "Tshunang-tse lustwandelte einst mit seinem Freunde Hui-tse auf einer Brücke. Tschuang-tse sprach: 'Wie munter springen und tummeln sich die flinken Fische! Das ist die Freude der Fische.' Hui-tse sprach: 'Du bist kein Fisch, wie kannst du da der Fische Freuden kennen?' Tschuang-tse sprach: 'Du bist nicht ich, wie kannst du wissen, ob ich nicht doch der Fische Freuden kenne?' Hui-tse sprach: 'Ich bin nicht du, und darum kann ich dich allerdings nicht völlig kennen. Aber fest steht, daß du kein Fisch bist, und damit ist vollkommen klar, daß du der Fische Freuden nicht kennen kannst.' Tschuang-tse sprach: 'Bitte, laß uns zum Ausgangspunkt zurückkehren! Du sagtest: 'Wie kannst du denn der Fische Freuden kennen?' Du wußtest dabei schon im voraus, ob ich sie kennen, und fragtest doch. Ich kenne der Fische Freuden aus meiner Freude, ihnen von der Brücke aus zuzusehen!' (Aus: *Tschuang-Tse, Dichtung und Weisheit*, Aus dem chinesischen Urtext übersetzt von Hans O. H. Stange [Insel Verlag, ohne Angabe des Erscheinungsjahrs, 1954].)

For a detailed interpretation of this passage, see the author, "Heidegger, Heidegger und Tschuang-Tse über das 'Spiel'," in: Idem, *Deutsch-Japanische Denkwege*, vorgesehen Dezember 2013.

and the fish because the latter don't speak any language in a usual sense, so that it could be said, Zhuangzi does not fully know the joy of the fish.

There are some Western philosophical or psychological theories which try to explain this discontinuous continuity not only between different human beings but also between human beings and all objects which they observe. A well-known one is the theory of "empathy (Einfühlung),"² which says that we as human beings project our own feelings onto the objects, so that they say, this flower is elegant and alive, or that earthquake was tremendous. But, regarding this theory of empathy Huizi will say, "Such a feeling is nothing but a projection of one's own subjective feeling, which has nothing to do with the reality of the objects. If you feel that Mr. A is sympathetic, it does not mean that Mr. A is really sympathetic. If you feel that the past typhoon was formidable, the typhoon itself has no feeling." As long as the theory of empathy starts with the "I" as a subject which observes the objects, neither the real "person" of this subject nor the "self" of the objects can be reached. The foreignness or the alienness of the others cannot be overcome using the scheme of subject-object, no matter how self-evident it may look. German philosophy since Kant as well as the phenomenology of the 20th century has always pointed out the limitation and the boundary of this scheme, which is exposed above all in recognizing the otherness of the others. Not only in epistemology but also in contemporary religious thought the problem of the otherness of others is actively discussed.³

Another theory of explaining the possibility of mutual understanding between subjects is the transcendental phenomenology of "intersubjectivity,"

as was submitted and developed by Husserl. But, the conception of intersubjectivity is limited to the epistemological structure of the consciousness as the cognitive ability of human beings. Husserl has never thought about the intersubjectivity of the fish. Huizi would say to Husserl: "In your position, you must humanize the fish in order to be able to understand the joy of the fish, but the humanized fish are not following the way of their own self. So you cannot know the joy of the fish themselves."

Husserl would perhaps refute Zhuangzi by saying: "You, the sage saint, you call yourself in your conversation with Huizi with the word "我" (wǒ) three times, and "吾" (wú) one time. Both words mean "I," the first person, the subject. You call your dialogue partner Huizi with "女" or "汝" (rǔ), and he calls himself also with the word "我" (wǒ). Each of you is the talking subject, the "I," and each discusses the fish which are the objects for you. If I cannot know the joy of the fish, as you assert, you also cannot because you have the same problem which you describe to me."

In the face of this argumentation we must return to the text of Zhuangzi who says to Huizi: "請循其本" (Please, let us return to the beginning). The word "本" in this sentence should be understood not only in the temporal sense as the "beginning." It should suggest also the "essential origin." This Chinese character can mean both. The question is, what kind of way of being the "I" "我" (wǒ) or "吾" (wú) is, when Zhuangzi calls himself with these words. What is happening or emerging in the essential origin of the event? Isn't it that Zhuangzi sees the joy of the fish?

Let us look at the situation in which the dialogue between Zhuangzi and Huizi was made.

2 Theodor Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. Erster Teil: Grundlegung der Ästhetik* (Hamburg/Leipzig, Voss, 1903), S. 107ff.; Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Hamburg: Meiner, 1987), Hua I, §§43-62.

3 This is to be seen above all in Judaic religious thought the representative argumentations of which are to be found for example in E. Levinas, *Totalité et Infini* (Den Haag: Martinus Nijhof, 1961), see above all pp. 75.

An important word comes twice at the beginning: "遊" (yóu). At first in the first sentence: "莊子與惠子遊於濠梁之上". I read this sentence above in a literal translation of a German translation: "Zhuangzi and Huizi stood on the bridge." The word "遊" (yóu) is translated merely with a simple word "stand." Usually, this word is translated with "playing," "gaming," "enjoying," etc., the state of the action without any obligation or necessity, unstressed, and the action itself has its own sort of purposes and rules. It comes for the second time in the next sentence: "莊子曰：「儵魚出遊從容是魚樂也。」" The English translation from the German was: "Look, how the perlitte-fish are swimming around swiftly. This is the joy of the fish." The German word "umherschellen" is artificial. The translator must have considered how to translate better the word "遊" (yóu). But, the word "umherschellen," moving around swiftly, seems to mediate only a spatial and external way of movement, and not the inner joy of playing or gaming.

Once the German philosopher Martin Heidegger has mentioned this passage in a dialogue with a circle of the audience of his lecture. He showed this translation to the circle because he wanted to use this passage in advocating his thought of "being-together" (in German: "Mit-sein").⁴ But, he did not know that in the translation he used the decisively important word "遊" (yóu) remained untranslated.⁵ The translation merely with "stand" is too terse, not only in a linguistic but also in a philosophical sense, because this word means in

principle the same way of being that is called "自然" (zìrán) or "道" (dào). These words are, as everyone knows, the key-concepts of Taoism. The word "遊" (yóu) appears often in the text of *Zhuangzi* 莊子. It appears of course also in *Dào Dé Jīng* 道德經 of Laozi 老子. Neither with *Zhuangzi* nor with *Laozi* is this word used as a special term like "自然" or "道." But in Buddhism it has become a term for a human being which has attained the ultimate awakening as well as for living and moving things like animals, birds, clouds, etc. which express respectively the way of "自然" (zìrán). In Buddhism, a bodhisattva is named "遊戲觀音" (yóuyì guānyīn), because this bodhisattva finds himself in a way of "遊" (yóu). In Zen Buddhism, this word means the final and endmost expression of the free being attained by way of the practice. Heidegger tried to explain his idea of "Being-together" with the parable of *Zhuangzi* and the joy of the fish without knowing that the word "遊" (yóu) was not translated in the text which he made use of. If he had known the deep meaning of the untranslated word "遊" (yóu) he would have not have merely quoted the parable but would have begun to deepen his still subjective conception of the "Being-together."⁶

Let us translate the word "遊" (yóu) tentatively with "gaming" or "playing" which is free from any purpose or the obligation given from outside of it. It has two poles. The first is that this act is done also by small and innocent children with their toys. The another is that it requires the utmost

4 According to an account of Petzet, Heidegger talked after his lecture "Vom Wesen der Wahrheit" with a circle of the audience. Someone has asked a question, if a human being can put himself into the position of the others. As a risk emerged that the dialogue would fall into a psychological chitchat, Heidegger picked up the text of *Zhuangzi* and read the passage of the "joy of the fish" to the circle. See Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, (Frankfurt a. M: Societäts Verlag, 1983), S. 24. According to Otto Pöggeler, Heidegger came back to the text of *Zhuangzi* in order to explain his standpoint of the "Being-together" ("Mitsein"), to argue against the standpoint of the intersubjectivity of Husserl. See Otto Pöggeler, "Heidegger and Lao-Tse" (jap.), in *Riso*, Nr. 634 (Tokyo, 1987), S. 129.

5 See the note no.1.

6 Otto Pöggeler pointed out also that the parable of *Zhuangzi* is deeper than the "Mitsein" of Heidegger (See the note No. 3), but he also did not know that the attentively made translation of the word "遊" was left out.

sincerity, techniques, and experiences. Both poles have in common that they are free from all bindings of politics, economy, human relations, etc. Remember the ancient account that the Greek philosopher Heraclites once passed the time in a temple playing with a child with a dice. A philosopher and a child can join in playing a game. The playing is not only limited to a human act. Also, the movement of the cosmos could be seen as a game-playing, as long as it has no binding purpose and goal, also the same structure can also be regarded as Nihilism, as was thought by Nietzsche. In Europe there are some modern theories of the game-play like Johan Huizinga's *Homo Ludens* (1938) or of Roger Caillois's *Les jeux et les hommes* (1958), which show these two poles. But, they look neither into the dimension of "自然" or "道," as is shown in East Asian thought, nor into the Nihilism radically thought by Nietzsche or Heidegger, or the philosopher of the Kyoto-School Keiji Nishitani.⁷

Let us go back to the question raised before: What state of affairs is emerging regarding the "person" and "self" as Zhuangzi saw the joy of the fish? Both, Zhuangzi and the fish, are from the beginning and in their essential way of being in the state of "遊" (yóu) which is natural and in which everything is, as it happens. It is therefore synonym with "自然" (zìrán), or "道" (dào). In this way of being, the gaming players have no ego-consciousness, they are without the deliberate "I." To say it with a Buddhistic term: They are in the state of "non-ego" (無我 wúwǒ). Already while strolling with Huizi on a bridge over a stream and looking down to the fishes, Zhuangzi was in accord with the fish which were playing and enjoying in the same state of "無我" (wúwǒ) as he himself.

Zhuangzi uses the term "我" (wǒ) or "吾" (wú), the "I." But this "I" has no way of being a "person" in the sense of divine character or a subject, let us suppose the transcendental subject as in the philosophy of Kant or the phenomenology of Husserl. Zhuangzi will say, this "I" reaches its self only through becoming "I-less;" the "self" of the ego is not again ego-like, but non-ego, so much as the "self" should never be understood as "I."

I will not go further into the Buddhist thought in which this "non-ego" (無我 wúwǒ) is radicalized to the thought of "空" (kōng). Instead, I would like to point out one philosophical consequence of this "無我" (wúwǒ) in the state of "遊" (yóu). What is the state of the mind of this non-ego? In other words, to ask: What is the ultimate state of "知" (zhī) for this I-less "I"? If the self of the ego is not ego, but non-ego, its ultimate mind must be a kind of "不知" (bùzhī). When Zhuangzi says in the text "我知之濠上也" (I know the joy of the fish on the bridge), this knowing does not mean the same as the knowing of an object by a subject. For, the subjectivity of the "I" has already vanished, and the fish are no longer the objects observed by a subject. Usually the "knowing" is related to the object which must be known. But, in the state of "遊" (yóu), in which every participant forgets his ego-consciousness, the knowing has no objects. Imagine that the participants of a game are steadily conscious about the "rules" which they should "keep," and reflect on his own technique. They can never play at their peak performance. They must forget themselves. In this moment, the "knowing" is a kind of "不知" (bùzhī) of not only Zhuangzi but also Laozi and even Confucius, who also mentions this "not-knowing." I cannot indicate these uses in

7 Vgl. Keiji Nishitani, *Nihirizumu* 虛無主義, in *Nishitani Keiji chosakushū* [Collected Works of Nishitani Keiji] 西田啟治著作集, Vol. 8 (Tokyo: Sōbunsha, 1986). Nishitani treats the problem of Nihilism for Nietzsche, Heidegger, etc. from the viewpoint of the thought of "sunyata" in Mahayana-Buddhism.

detail because of the limited time, but I cite one passage here without interpretation.

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？周與胡蝶則必有分矣。此之謂物化。（《莊子·齊物論·14》）

Once upon a time, Zhuang Zhou dreamed he was a butterfly; flitting and fluttering he darted wherever he wanted; he did not know (不知) he was Zhuang Zhou. Suddenly he awakens. He sees that he is Zhuang Zhou. But, he doesn't know (不知) if he is Zhuang Zhou who had dreamt he was a butterfly, or a butterfly dreaming he is Zhuang Zhou. Between Zhuang Zhou and a butterfly there must be some distinction; this is called the Transformation of Things.⁸

We can get the same result for the understanding of the "person" and "self" for Zhuangzi if we analyze this passage in a hermeneutic way which we tried above to the passage of the "joy of the fish." But, this could be left out. We only need to conclude that in case of the thought of Zhuangzi the understanding of the "person" in its "self" is not anthropological or anthropocentric, and if the English word "person" is to be translated as "我" (wǒ) or "自我" (zìwǒ), its "self" should be understood as the impersonal "無我" (wúwǒ).

The further question will be: How can this "impersonal person" or "I-less I" function as the

subject in a social context of ethics. The question concerns a common topic for Daoism and Confucianism as well as Buddhism, also for a dialogue between East Asian and Western European thought. With this remark, I would like to conclude my paper. Thanks for your thoughtful attention.

⁸ Robert E. Allinson, *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters* (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 81-82.

【宏觀視野】

The Role of University Level Humanities and Social Sciences in Contemporary Society, and the Special Role of IAS Type Institutions⁺

Kirill Ole Thompson^{*}



Universities are crucial institutions of research and higher learning in societies and countries at every level of development. They are multifaceted and respond to the wide ranges of needs and interests, not only of the students and parents, but of the enviroing societies and institutions, public and private. My reflections below are based on my experiences in mostly the US and Taiwan, but I believe that broad parallels could be drawn across a wide range of countries.

Role of Humanities and Social Sciences in General University Education

According to the 20th century conception of the liberal arts college and the university, every student is to be trained and educated to be not only a budding specialist in his or her major field but a well-rounded person of culture and civilization

who is also acquainted with the sciences, human and natural. In a value-added program, students would also learn the fundamentals and applications of logic and critical thinking, as well as the evolution of humanity and the varieties of cultures. Logic and critical thinking are deemed crucial tools for sifting through the reports and arguments presented by the government, press and media generally concerning vital issues. Knowledge of evolution and culture grant a deeper appreciation of the make-up, genetic unity, as well as varieties and capabilities of the human species.

Under this conception, students would be educated to appreciate the paradigmatic works of literature, music and art of the tradition, which in turn would bequeath to him or her mainstream aesthetic and ethical values and sensitivity. Such a student would be trained also to grasp the basics

⁺ This article previously appeared in Sari Kivistö, Anne-Birgitta Pessi and Jani Vuolteenaho (eds.), *ANNUAL REPORT 2011-2012 HELSINKI COLLEGIUM FOR ADVANCED STUDIES | HCAS* (Helsinki: Helsinki University HCAS, 2013), pp. 28-33.

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

of the institutions, economy and society of the land and equipped not only to handle the problems and responsibilities of living in society but to be enterprising.

This model conformed well with a social world that was essentially public and objective, notably, one in which people interacted *in person* with other people at every stage of life. Moreover, this model was predicated on generally consistent mainstream narratives of national history, culture and values. The argument could be made that during the 20th century it was important for America, Taiwan and other countries to cultivate their national and cultural narratives as ways to increase social cohesion and support of national institutions, particularly during times of national crisis, such as depression and war. Latter day critics point out how such trends in humanities and social sciences education have had the tendency to create socio-cultural insiders and outsiders by implicitly setting up centers and peripheries. At the same time, the argument could be made that such national and cultural stories made it possible for almost all, for example Americans, to identify with the mainstream narrative and be assimilated more or less smoothly. Naturally, not only high schools and colleges but also traumatic national experiences, such as depressions and wars, have tended to bring a nation's people together. Moreover, in the 20th century and before people coming into America, for example, were interested in assimilating and achieving a sense of community in the new land because they could not easily keep their ties warm with homes that were thousands of miles away across the sea.

The situation is quite different today, as people are entering American or European society and culture from a much wider range of places with far different cultures, beliefs and practices. At the same time, in the era of global village they

can easily keep in touch with their hometowns and follow events in their homelands. Additionally, travel back and forth is now faster, more convenient and relatively economical. Meanwhile, the people in the host societies and cultures find themselves encountering ever widening diversities of other peoples in their midst.

Contrary Winds

Contemporary social diversification and globalization are not the only forces impacting the 20th century model of college education. Other contrary winds are blowing against the 20th century conception of educating college students not only as specialists but also as bearers of tradition, culture and critical thinking. These winds are not blowing principally against the contents of the humanities and social science courses *per se*. Rather, they emanate from students, parents, even from societies themselves that are becoming *pragmatic to the core* and asking what elements of college and university education will contribute most directly to the graduates getting a job and earning money in the economy. People increasingly regard the extra cultural and cognitive university requirements as expendable accessories, extraneous refinements suitable to an academic finishing school but irrelevant to survival and success in the real world. This attitude is being driven in part by an omnipresent Internet, which presents a new virtual environment that caters to each individual computer-user alone on *an enticing consumerist model* rather than a public social world. The Internet, following perhaps in the footsteps of Friedman's Chicago school of economics, subliminally—and often explicitly—conveys the mantra that everything is for sale, everything is consumable, everything is exploitable for one's benefit, anything that does not offer profit or gratification is a useless diversion from one's core projects of money making and consumption.

In such a socio-economic setting, even some college and university administrators and faculty members themselves start to regard themselves as economic players offering definite value in the economy, which justifies their charging increasingly exorbitant tuitions, fees, dormitory rents, etc.¹ This entire process *implicitly has justified* as a matter of economics the transformation of higher education, especially in the USA, from a general right of talented students of all social classes to a rich student's prerogative during the past forty years.² It might be argued that college and university tuitions have risen in step with general inflation; however, in the US in particular they—along with medical insurance and health care costs—have risen much more rapidly than has general inflation, including in this era of diminishing wages and monetary expectations of the middle class. In the meantime, well-connected, affluent students largely enter their fields knowing that jobs await them at the other end, given their family contacts and networks.

For the purpose of our discussion, in this sort of socio-economic setting, the general courses in the humanities and social sciences lose their *raison d'être* in the public mind as well as in the minds of university administrators, often MBA holders who start to regard the university more as a *department store of knowledge* where the students can shop freely and pick and choose what they want to learn than as a library, laboratory or workshop where their intellectual knowledge, experimental skills and/or technical skills are to be trained, honed and practiced. In the US, this problem has been worsened by postmodern humanities faculty members promoting consumer model of the university to their students.

The Positive Role of Global University Rating Systems

The rising global university rating systems, such those of the *London Times Educational Supplement* and Jiaotong University in Shanghai, China, drive universities to enhance the instructional and academic excellence of their departments and programs, including the quality of their general education courses in the humanities and social sciences. Under the watchful eye of the ratings masters, the universities are persuaded to develop viable 21st century variations of the 20th century model of the liberal arts colleges and university. While these ratings systems are problematic on many counts—e.g., they stress research over teaching, career tracks over dissertations, and try to measure qualitative matters on a quantitative basis, to mention a few—they do encourage colleges and universities to prompt their faculty members to undertake cutting-edge research and, most importantly, provide their students with comprehensive programs that include rich platters of humanities and social sciences course offerings. In fact, a beneficial side effect of this dialectic between the department store model of the university and the excellence model is that the old system of general required courses in various fields is being replaced by the new system of more specific course options in those fields. Whereas in the past one might have had to take introduction to philosophy, now one might choose between applied ethics, Greek philosophy and existentialism, or before one might have had to take introduction to American literature, now one might choose between a period of American literature, such as colonial, romantic, realist, 20th

1 Increasing numbers of college and university administrators have MBAs, which worsens this problem. They increasingly view departments and programs solely on the basis of student credit hours and what sells to the student-consumer. They also like to introduce costly, flashy computer and media facilities.

2 There is no little irony in the monopoly of scholars from elite, affluent backgrounds, of unbalanced ethnic diversity, who command ethnic studies and cultural studies programs in the US, since the real objects of their study would be barred economically and perhaps socially from entering their classrooms and offices. The scholars aggrandize themselves with sophisticated theories that do not really comprehend—or offer help or hope to—the subject peoples in question.

century or a special field, such as African-American or Chicano literature. The new, more specific courses provide richer, more vivid subject matters while conveying most of the benefits of the old traditional general courses. The same pattern holds true for Social Science course requirements. As an undergraduate under the old system forty years ago, I was permitted to choose advanced specific courses in place of general requirements at my university. For example, I took astronomy in place of general science and Southeast Asian Studies in place of general economics. My university was ahead the times in this regard.

Gradually, as people in society—as well as MBA-trained university administrators—start to better understand the importance of a well-rounded, systematic liberal arts college or university education under the pressure of the global university rating systems, the students are starting to get closer to the best of all possible worlds educationally. Increasingly, their education can be tailored to reflect their personal interests and concerns while at the same time certifying their expertise in a certain field or trade and nurturing in them a broader, more civilized and humane outlook.

Role in Contemporary Society

Again, the role of humanities and social sciences courses in 20th college and university training was partly to cultivate "civilized people" who understood their histories, cultures, values and institutions, and who were sensitive, responsible, enterprising agents in society. Nowadays, that model is not quite rich enough, for the actual history, cultures and values in every country are much more diverse than the powers that were and educators saw, or were willing to see. Moreover, societies around the world are diversifying because people everywhere are increasingly mobile. In their daily life, people increasingly have to accept

and interact with existing diversity as well as cope with newly arising diversity. Today's college and university students increasingly will need to learn to interact with ever widening ranges of peoples of differing cultures, values and ideals in their educational and professional lives.

Given this situation of increasing social, cultural, linguistic and economic diversity, university humanities and social sciences programs are even more essential than ever. The goal remains to educate every student, not only to master his or her major field of study, but to become a well-rounded person of culture who is acquainted with the sciences, human and natural. Moreover, now more than ever, the college students need to be schooled in the fundamentals and applications of logic and critical thinking, as well as in the evolution of humanity and the varieties of cultures. In my view—and I believe this is in fact happening at many colleges and universities—the core curricula in the humanities and social sciences need to be modified to include elements of both the received main narrative and of new sub-narratives. Each institution should strike its own balance between the received main narrative and sub-narratives, and to choose which sub-narratives would be the most relevant at different times and places. Administrators and departments need to be judiciousness in achieving balance. In the US, I perceive the problem that under the banner of diversity some preferred incoming groups are getting the lion's share of attention and resources while traditionally neglected peripheral indigenous groups are increasingly marginalized and forgotten. Not only local people of color are being neglected or even shunted aside; statistics show that rural members of the white population are being passed over by many state college and university admissions panels to open up spaces for newcomers. This situation is ironical indeed given the rural families' traditional work ethic, loyalty and willingness to enter national service. Moreover,

rural life itself instills the sort of outlook, knowledge and sensitivity to nature and other species that would equip students with rural backgrounds to excel in many university programs. Social science courses need to provide more diversified accounts of society and the new roles and problems of social institutions, public and private. Indeed, leading economists have been going deeper into the relations between culture, cultural values and economic behavior. Moreover, sociology courses are getting closer to the diverse phenomena of contemporary society. While carrying out this empirical mission, the social sciences still need to uphold and justify the liberal principle of the human equality beneath the diversity and the attendant principles of fairness, openness and sensitivity.

Underlying these liberal principles, humanities and social science courses need to preach cultural tolerance—but also refusal to tolerate inhumane practices that cause suffering and including sometimes mutilation, from the specific, such as female circumcision, arranged marriage in childhood, etc., to the general, such as any sort of discrimination like gender discrimination, ethnic discrimination, religious discrimination, age discrimination, etc.

Special Role of Institutes for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences

Institutes for Advanced Studies (IAS), on one hand, are intended to provide settings for senior scholars to concentrate singly or jointly on perplexing, fundamental research issues in their respective disciplines. IASs also bring together senior scholars of diverse fields to tackle broader issues and problems in cross-disciplinary ways. For these purposes, IAS settings are to provide complete academic freedom and encourage creativity and innovation. On the other hand, the IASs are to encourage their research fellows to look critically at their disciplines and curricula, for example by identifying and understanding

their strengths and weaknesses *vis-à-vis* recent changes and phenomena in society and new perceptions of ethnic and cultural diversity, and by becoming aware of parallel work on core issues in other disciplines. In both roles of sponsoring breakthrough fundamental research and the assessment of humanities and social science paradigms and curricula, the IASs are hoped to be pathfinders, scouts and leaders for their disciplines, for their colleges, so that their programs and curricula will, on one hand, be better grounded, more systematic and interactive with sister-disciplines, and, on the other hand, more adequate to facing, understanding and addressing the real issues and problems of the societies, cultures and countries that host them.

Trends at National Taiwan University

Exciting changes in the humanities and social science curricula have been occurring at NTU during the past two decades, in particular. Before, under the 20th century paradigm for the liberal arts college and university stated above, the local humanities programs stressed the mainstream traditions, histories and cultures of China, the US and Western Europe. In the Eastern humanities programs, anything related to main trends in the Chinese tradition were regarded as important. More specific local studies and regional studies were not encouraged. In Western humanities, the grand narrative starting from Greece and Rome and culminating in the UK and the US was stressed. Other areas and topics were sidelined. Twenty some years ago, I would hear visiting American students of Chinese say they had come to study a specific local author but that the faculty here were only interested in working on recognized major texts from China. About the same time, I was seeking a topic for a promotion research project. When I suggested B. Traven, a leftist German writer who had immigrated to the US after World War I and written stories set in

Mexico which highlighted rural Mexican and Native American cultures, I was told that the author was not sufficiently mainstream or well-known. (I wish I had stuck to that topic, for soon afterwards there was a renaissance of studies on B. Traven.) Finally, I researched and wrote on the 18th century poet Thomas Gray, who by then was being marginalized by the Postmodernists for his Enlightenment, Neo-Classical outlook, but that is another story!³

About 25 years ago, several changes occurred in Taiwan's politics and society. The ruling Kuomintang (KMT) party rescinded martial law, allowed other political parties to form, and began to allow open elections to be held. In step with this democratization process, the repressed diversity of Taiwan's society began to emerge, express itself and gradually blossom. Under these conditions, the Chinese Department at NTU began to offer courses on local literature and writers and a Graduate Institute of Taiwan Literature was established. The History Department began to offer courses on local history and to be more open about 20th century Chinese and Taiwan history. Highly innovative was a new stress on Oral History, and freshmen were encouraged to return to their hometowns to interview the elders about local history, including the late Qing (until 1895), the Japanese era (1895-1945) and various stages of the KMT era (1945-2000). New courses were offered on the roles of Taiwan's indigenous tribes and of foreigners from Spain and Holland, for example, in early Taiwan history. Previously banned from studying local aboriginal tribes, Anthropology and Linguistics scholars began to examine the tribes' DNA, origins, histories, lineages, languages and dialects, and made astounding discoveries about Taiwan's role as the origination point of many Polynesian peoples. Finding other local tribes to be related to neighboring

Okinawan, Filipino, Southeast Asian as well as Polynesian tribes, these studies revealed Taiwan's deep and long regional ties. The linguistic study of "Taiwanese" (Minnanyu) and Hakka changed from politically suspect and illegal to an impassioned return to the scholars' mother tongues and local cultural roots. The Philosophy Department also evolved from stressing pure philosophy and orthodox political thought to a flexible applied philosophy that would pave the way to philosophical reflection on the wide range of issues arising in the newly democratizing, opening and diversifying society.

I am less familiar with the concurrent changes in Social Science programs but feel certain that they have been equally dramatic. As this point, I must mention a rising phenomenon in local Taiwanese society that the social sciences and humanities must begin to study, grapple with and understand—in order not only advance academic knowledge but to provide insight and guidance to society and government. That phenomenon is the arrival of Southeast Asian guest workers and especially brides. Originally, these newcomers were strictly regulated as guest workers, mostly in construction, manufacturing and senior care. They were fairly well-treated and paid for the most part and relative to other host countries; but little attention was paid to their languages, cultures or values. However, as their numbers grew, and their public presence became more apparent, especially on Sunday afternoons in the parks and other public areas, local people began to take notice of their customs, habits and behavior. More recently, large numbers of local Taiwanese rural and blue collar workers, perhaps as many as 50%, are marrying brides from Southeast Asia and mainland China. As these brides enter local families, their cultures and values interact with local culture and values.

³ Now the Postmodernists seem to like Gray, but for rather idiosyncratic reasons.

This phenomenon has been happening so quickly that local social scientists and humanities scholars are ill-prepared to study and examine it. Almost none of them understand or speak Southeast Asian languages or have any understanding of the cultures there! I believe that some local social scientists and humanities scholars must be encouraged and sponsored to immerse themselves in Southeast Asia studies and languages, for it is crucial that people in Taiwan begin to recognize these new Southeast Asian brides less as a social problem and more as delivering new cultural values and options into local society, thus enriching local society. By better appreciating and understanding these foreign brides, Taiwan's social scientists and humanities scholars could lead the way for local society and government to accept them and appreciate the positive new things they offer to local society.

At present, one big social problem is that while local mothers tend to help their elementary school age children with their homework, the foreign brides cannot do this because they were educated in different languages; so the children of foreign brides lag behind in school and sometimes become social as well as educational problems. Of course, the school teachers themselves need to take responsibility and offer extra assistance to these children. Moreover, the schools should offer parallel courses in local language and literacy to the new mothers, who could learn in step with their children. (I have just read about an experimental Ministry of Education program to educate the foreign bride mothers to become literate in Chinese.)

Certainly, it is the social sciences and humanities scholars at local IASs who are best equipped in conceptual understanding, theory and experience to research the cultures and languages of the Southeast Asian guest workers and brides—and to do field work to understand the actual

interactions of their cultures and languages with local cultures and languages. Such research could be undertaken by designing relevant projects and working with cultural and linguistic experts from the relevant Southeast Asian countries. From such study and intercourse, IAS sponsored researchers and outreach could provide sorely needed materials and guidance for local social science scholars and teachers, as well as for local educators and social workers, generally.

Direction of the Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences (IHS) at NTU

Established formally in 2004, IHS is a relatively young institute, still in its formative stages. So far, the direction of IHS has been set more by regional concerns than by local issues, and indeed the regional concerns are the most pressing. Taiwan is closely related to China geographically, culturally and economically. However, Taiwan is completely self-governing and has rock solid, hard-won democratic institutions with an effective "five power" check and balance system. Because of Taiwan's eminence and successful development, China would like to absorb Taiwan as a province. However, this proposition is unacceptable to the citizens of Taiwan because China's government has a long way to go before it will evolve into a normal democracy with a viable check and balance system. Moreover, the people realize how important it is to have a responsive democratically elected government at home, and have no wish to be ruled by distant dictatorial masters with different values. Under these conditions, IHS hosts six large-scale research programs, as well as personal research projects, under the umbrella of East Asian Studies. These projects stress Taiwan's commonalities in political, economic, social and cultural development with such regional countries as South Korea, Japan and Vietnam. This strategy makes sense because

Taiwan's institutions, history and core values indeed parallel those of these other countries of the region. The goal is not to exclude or marginalize China, but rather to explore and describe an East Asian cultural world that can be compared and contrasted with the Western European cultural world. Thus, the East Asian focus of IHS research effectively reduces Euro-American intellectual hegemony, which does not perfectly fit the East Asian scene, while reducing Sino-centrism and Chinese political and economic hegemony. IHS seeks to build cultural and intellectual bridges among the countries and regions of East Asia, for mutual cooperation and support—and to intimate to China that China too is contextualized in East Asia, not vice versa. Gradually as Taiwan's regional concerns and China concerns are both eased, the research direction of some of IHS's large-scale research projects will turn inward to the forces and processes of diversification currently underway in local society, culture, language and thought. Moreover, the research direction will turn to the impact of the forces of globalization driven by computers, digitization, the Internet, media and telecommunications.

In closing, IHS scholars and programs are alert to and interested in cutting-edge contemporary humanities and social science research around the world, particularly in the EU and the US. Besides our special regional and local concerns and issues, we are devoted to the excellent work being done in our disciplines, and across-disciplines around the world. We strive to be as open-windowed, interactive, and multifaceted as possible, with a revolving eye to local, national, regional and global concerns. It is an exciting time to be involved with a vital, active IAS at a dynamic university.

【多元觀點】

探求思想交流史的脈絡

——「東亞思想交流史」國際學術研討會 會議省思⁺

安藤隆穗^{*}



我的研究領域主要是法國近代思想史，而本次學術研討會的主題是以儒學為中心的東亞思想交流史，因此我對參會稍感不安。儘管如此，在協助組織日本學者參加會議等方面，我還是盡了最大努力。這主要是基於以下兩點考慮。第一，我對黃俊傑教授提出的「脈絡性轉向」這一方法論上的問題意識產生了共鳴。第二，在東亞近代思想交流史的基本脈絡中，引進西洋近代思想的歷史是一條重要的線索。而我正好可以就這一點發揮我的專業特長作一發言。黃教授充分照顧到以我為中心的日本學者，巧妙地將本次會議的內容整合為以下三部分，對此我表示衷心感謝。三部分之中，第一部分圍繞以儒學為中心的東亞思想交流史這一主題，第二部分關注近代，特別是近代引入西

方思想的契機，在此基礎上，第三部分將與西方思想相對峙的東亞文明論的展開置於廣及當今之學術動向的範圍內加以討論。當然，對於討論的中心——儒學而言，我基本上是門外漢，因而很難對本次學術討論會第一場至第七場作一個整體性的評述。在此，謹以一名法國思想史研究者的身份，在可能的範圍內對本次學術討論會紀錄下一些片段式的感想。

東亞思想交流史中的儒學

作為一個非專業的且不夠精準的個人感想，我認為日本有關儒學的研究，其主要精力都集中在對中國古典的詮釋的正確與否之上，而基本上忽略了詮釋過程中的「脈絡性轉向」這一問題。中國大陸的研究狀況大概也是如

⁺ 本文係 2013 年 11 月 13-14 日本院與日本名古屋大學共同主辦「東亞思想交流史」國際學術研討會之會議省思。

^{*} 日本名古屋大學經濟學研究科教授兼高等研究院院長、日本學士院賞獲獎人。

此。本次學術討論會的報告充分發揮了「脈絡性轉向」這一方法論的長處，把東亞儒學世界用中國大陸、臺灣、朝鮮、琉球、日本及越南等多樣化的思想空間的集合體呈現出來，令人耳目一新。儘管尚有若干課題還需留待將來解決，譬如通過理清去脈絡化及再脈絡化過程中的特質來進一步闡明各個地域獨自的脈絡等等，本次學術討論會明確了東亞儒學世界存在多樣化的脈絡。可以說這一成果本身就已具有極大的學術意義。

由於本人不具備深入分析有關儒學研究內容的能力，在此以第三場中有關日本德川儒學的報告及討論為線索，僅就方法論層面的問題發表一點淺見。第三場的兩篇報告，試圖通過對構成伊藤仁齋思想體系的主要概念進行梳理，同時結合德川儒學在接受孟子思想過程中的特徵，挖掘出日本儒學的基本脈絡。可以推斷，這些報告會給日本同一領域的研究帶來極大的刺激與啟發。為了更深入研究該課題，我感覺在方法論上，有必要先理清中國儒學經典在日本去脈絡化及再脈絡化的模式，並在此基礎上強調德川儒學的脈絡自身在時間序列上的變容。也就是說，在對孟子及朱熹的諸般概念與德川儒學獨特色彩相結合的再脈絡化的結構分析以外，還有必要將德川儒學自身的基本脈絡的發展、變容及解體的原因作為主題進行研究。引入了以「理」為中心的朱熹理氣二元論體系的德川（江戶）朱子學，在其從發展到整個體系最終逐漸解體這一過程中，陽明學的傾向不斷增強，整個體系的中心概念也向「氣」轉移。這一過程是德川（江戶）思想史的基本主題，針對這一脈絡的內部變容的討論似乎應該更多一些。黃教授在基調演講中亦提及伊藤仁齋對「脈絡」之重視。之所以如此，也是因為仁齋正好經歷了江戶思想史之脈絡變容及儒學解體之危機。

此外，需要加以重視的是促進脈絡性轉向

的各種因素。這些因素一方面包含儒教思想與佛教及傳統思想等其他各種思想的對立與緊張，另一方面還有構成儒教思想外部因素的政治、社會及歷史背景。江戶儒學因批判佛教的來世性而成立，是一個包含構建政治及社會體制理論的總括性形而上學體系。我們知道，在東亞漢字文化圈中，儒教一直作為一個整合其他思想的總括性體系存在。日本儒教正是在這一體系中，於江戶時期從佛教奪取了這樣一種思想史地位，之後又在近代化過程中逐漸衰亡。因而我們不能僅僅侷限於儒教體系中的脈絡性轉向，而應該把視野擴展到多種思想相互交錯的更加廣闊的思想空間中去。另外，德川儒教還體現了體制的意識形態，因此，隨著政治及社會近代化這一歷史環境的變化，其思想體系也不得不相應發生改變。日本儘管有以丸山真男為代表的德川儒學在政治思想史方面的研究積累，然而，不論是荻生徂徠還是伊藤仁齋，導致他們的儒學體系不得不發生變容的原因，除了學問體系本身的合理化這一內在需求以外，還有需要應對社會、政治乃至生活方面的歷史性轉變的外在因素。而在這一過程中，德川儒學招致了自我解體的危機。我個人認為，特別是在應對近代化的這一時期裡，思想（儒教）與社會之間的緊張關係才是決定性的重要因素。對此管見，還期待同行學者的教正。

文明論與近代思想史

關於思想交流的近代史部分，我也有與上述內容相同的感受。由於來自日本的研究報告不是出自儒教專家之手，所以並未深入探討儒教思想的脈絡性轉向，而是以接受近代這一思想性價值為中心來分析從儒教向近代思想的主體換位。我想大概可以這樣解讀來自日本的報告，它們不僅把日本在近代西方思想的接受過程中與儒教傳統的對立視為問題，同時又將對西方經典的接受與批判這一變容的特質跟社

會、歷史環境聯繫起來加以審視。日本近代化的開始（明治時期）正值普法戰爭時期，歐美已經進入近代化的確立、鞏固時期，並開始爭奪近代的主導地位。因此，日本在急速推行近代化和現代化的過程中，把自然法論、古典經濟學、社會主義等這些確立於不同時期的思想都作為近代思想，幾乎在同一時期加以引進，並強烈意識到在英、美、法、德之間存在著類型上的區別與對立。由於多個近代模式交錯存在，而近代思想又十分脆弱，因此形成了日本獨特的近代思想的複雜局面，譬如社會主義成為推進民主主義的思想動力等等。來自日本的研究報告揭示了日本近代思想史的這一整體性特點，繼而以自然法論、立憲主義、社會主義為中心，重新審視了日本近代思想的課題與可能性。圍繞引進霍布斯、盧梭、約翰·穆爾、亞當·斯密及馬克思的思想、以及對福澤諭吉、中江兆民、立憲主義和社會主義等方面的報告，都揭示了日本近代思想史研究的上述特徵。這些報告著眼於為了與在帝國主義時代迅速推進的近代化相對抗而需要樹立一種與儒教不同的新思想這一時代需求，不但涉及了從儒教向新思想的脈絡性轉向，還對脈絡性轉向中的社會性及歷史性因素進行了分析。

針對臺灣學者的研究報告，我不再逐一評論，僅略述一、二感想。第一，我感到每篇研究報告都與歐美當下的研究水平不相上下，加深了我對臺灣接受近代思想過程的理解。第二，相對於對引入歐美文明和思想的過程的梳理，對於文明和思想上歐美與東亞的對立與緊張關係（基於歐美語言的思考方式與基於中國古代漢語的思考方式的緊張）的分析似乎還有待深入。這一問題傾向在臺灣的學者們引用西歐思想時讓我多次覺察。例如在關於馬克斯·韋伯或朱利安·班達的論述中都使用的是東方主義式的概念，而我認為可能有必要經過進一步的價值判斷論的斟酌後再加援引。

以上所述為日本方面研究態度的介紹以及我個人對本次學術研討會的整體感受。不妥之處還望多多海涵。我衷心希望以本次學術研討會為契機，能夠進一步推進日後東亞地區學者之間的交流。

【多元觀點】

「中國與韓國的康德研究」研討會述要 及其發展⁺

李明輝^{*}



2013年5月31日，臺灣大學人文社會高等研究院辦了一場小型而精緻的「中國與韓國的康德研究」研討會。會中邀請了韓國梨花女子大學哲學系的韓慈卿教授報告〈以比較哲學為中心檢討韓國的康德研究〉，韓國首爾國立大學哲學系的白琮鉉教授報告〈韓國康德研究的緣由與發展〉，中國人民大學哲學院的李秋零教授報告〈中國大陸1949年之後的康德研究〉，筆者報告〈戰後臺灣的康德研究〉。最後還有一場圓桌論壇，由東吳大學哲學系的陳瑤華教授主持，由韓慈卿、白琮鉉、李秋零、李明輝四位學者擔任引言人。研討會以中文與韓文雙語進行，所有論文事前均準備了中文版與韓文版，以節省翻譯的時間。由於論文發表者與主持人多半通德語，故以德語為輔助語言。

白琮鉉教授曾將多部康德著作翻譯成韓文，包括《純粹理性批判》、《實踐理性批判》、《判斷力批判》、《道德底形上學之基礎》、《道德底形上學》、《單在理性界限內的宗教》、《未來形上學之序論》及《永久和平論》。李秋零教授則是中國人民大學出版社版九卷本《康德著作全集》的編譯者。筆者也曾經將康德的《通靈者之夢》、《道德底形上學之基礎》、《未來形上學之序論》、《道德底形上學》及《康德歷史哲學論文集》譯成中文，均由聯經出版公司出版。因此，這次發表論文的學者都是在該國最有代表性的康德研究者。

顧名思義，韓慈卿教授的論文著重於康德哲學與東方哲學的比較。針對這篇論文，李秋零教授既反對以東方哲學來「格義」西方哲

⁺ 本文係2013年5月31日本院主辦「中國與韓國的康德研究」研討會會議省思。

^{*} 中央研究院中國文哲研究所研究員、臺灣大學國家發展研究所合聘教授、中央大學哲學研究所合聘教授、本院東亞儒學研究計畫分項計畫主持人。

學，也反對以西方哲學來「格義」東方哲學。中央研究院中國文哲研究所的林月惠研究員則指出：在目前臺灣的哲學界，西方哲學較為強勢；西方哲學的研究者可以西方哲學來「格義」東方哲學，卻質疑或反對以東方哲學來「格義」西方哲學，雙方並不對等。韓教授說：韓國哲學界偏重於康德哲學與佛學的比較，因為佛學研究者較多。筆者則針對韓教授的論文指出：康德的「先驗統覺」尚非真我，道德主體才是真我，相當於佛教的「真常心」。韓教授回應說：他反對將理論理性與實踐理性二分。她還認為康德欠缺修養論。針對白琮鉉教授的論文，中央研究院中國文哲研究所的黃冠閔副研究員指出：韓國的康德研究特別強調後康德的面向。

針對李秋零教授的論文，白琮鉉教授問及中國大陸與臺灣的康德研究之交流情況。李教授回應說：臺灣的情況他不清楚，但他指出：中國大陸的康德研究者約有一百人，而他所翻譯的《康德全集》已賣了一萬五千部。韓慈卿教授提出一個問題：中國大陸學界是否有人採取康德哲學與中國哲學的比較進路？李教授回應說：中國大陸的康德研究重視客觀研究，故牟宗三先生的比較進路並不受歡迎，甚至受到批評。他又指出：在中國大陸的康德研究中，研究《純粹理性批判》者約占半數，研究《實踐理性批判》者約占三成。

針對筆者的論文，韓慈卿教授指出：牟宗三先生的 *moral metaphysics* 強調「體證」，但康德的系統中並無「體證」的概念。白琮鉉教授則問及康德的 *Gewissen* 與儒家的「良知」概念之關係。筆者則為牟宗三先生的比較進路辯護說：如果說牟先生儒家式的康德詮釋是借題發揮，則海德格的康德詮釋也是借題發揮，這種研究進路在西方哲學中並非罕見。

在圓桌討論中，林月惠研究員提出兩個問

題：一是韓國的康德研究與海德格研究的關係，二是中國大陸的康德研究與西方哲學研究的對話。白琮鉉教授回應說：韓國第一代的康德研究者受到京城帝國大學（今首爾國立大學）的影響，對海德格與胡塞爾有一定的興趣；但目前韓國學界對康德研究的興趣降低，1980年代以後對馬克思研究的興趣增加。韓慈卿教授則指出：韓國康德研究的興趣係基於康德哲學的重要性，特別是康德哲學對東方哲學的重要性。李秋零教授則指出：中國大陸的康德研究與黑格爾、海德格及現象學研究有關，例如 2012 年中國現象學年會的主題便是「現象學與康德哲學」。

陳瑤華教授則問起康德哲學與分析哲學的關係。李秋零教授回應說：中國大陸的中西哲學分科導致康德哲學與分析哲學之隔閡；中國哲學的研究者無法不理會西方哲學，但西方哲學的研究者卻可以不理會中國哲學。清華大學哲學研究所的鄭志忠副教授指出：臺灣的分析哲學界對康德哲學雖有興趣，也表示重視，但迄今尚無較深入的理解。中央大學哲學研究所的李瑞全教授則指出：無論在中國大陸、臺灣、還是韓國，學科之畫分均導致康德哲學與東方哲學之分離。

這場研討會還有更廣泛的背景與進一步的發展。在這場研討會之前，中央研究院中國文哲研究所邀請日本法政大學文學部哲學科的牧野英二教授於 2013 年 4 月 29 日至 5 月 4 日擔任特約訪問學人。牧野教授曾擔任日本康德協會的會長，目前為日本狄爾泰協會的會長，也是日本岩波書店版《康德全集》與法政大學出版局版《狄爾泰全集》的企畫編輯委員，以及弘文堂版《康德事典》的編輯委員。他自己也翻譯了康德的《判斷力批判》（岩波書店，1999 年、2000 年）及狄爾泰的《精神科學序說 I》（法政大學出版局，2006 年）。在訪問期間，牧野教授發表了兩篇演講：一篇是〈日

本的康德研究史（1863-1945）與今日的課題〉，一篇是〈康德理性批判的兩個功能——後現代主義以後批判哲學的可能性〉。當他聽到筆者正在籌辦這場「中國與韓國的康德研究」研討會時，表示強烈的興趣，甚至表達出席的意願。但由於時間太倉促，我們無法安排。但筆者於會後將論文集寄給他。

由這兩次的學術交流活動，筆者產生了一個構想，即編輯一本《康德哲學在東亞》或《康德研究在東亞》，分別以中文、日文、韓文三種文字出版，分別由筆者、牧野教授與白琮鉉教授擔任主編。當筆者向牧野教授與白琮鉉教授提起這個構想時，他們都非常贊同。牧野教授尤其興奮，他認為這將是東亞學術交流的一件盛事。爲了落實這個計畫，牧野教授還特地於 2013 年 11 月從東京飛來臺北，與筆者當面商議進一步的合作細節。此外，由於其〈日本的康德研究史（1863-1945）與今日的課題〉一文僅寫到 1945 年，他願意於今年 3 月 7 日再度到中央研究院中國文哲研究所發表演講〈日本康德研究的意義與課題（1946-2013）〉。此事也得到臺灣大學人文社會高等研究院黃俊傑院長的支持。目前中、日、韓三方正在進行翻譯及編輯工作，預計於今年或明年出版這部著作的三種版本，且讓我們拭目以待。

【多元觀點】

「東亞視域中的『自我』與『個人』」 國際學術研討會所感⁺

林永強^{*}



2013年11月29日至30日，臺灣大學人文社會高等研究院（以下簡稱高研院）主辦了一個題為「東亞視域中的『自我』與『個人』」的國際學術研討會。是次會議匯聚了來自世界各地的學者，包括德國、香港、臺灣和日本等，共同研探有關東亞視域中的「自我」與「個人」。會議共有三場主題演講和六個分場報告，內容橫跨哲學、思想史、心理學等學術領域，合計二十餘篇論文。

自去年3月高研院主辦了「全球化視野下的日本哲學」學術研討會，黃俊傑院長就一直十分支持有關「日本哲學」的研究，乃於同年9月主辦了題為「東亞視野下的日本哲學」學術研討會。兩者的成果分別刊於《臺灣東亞文明研究學刊》（2012年12月）和《東亞視野

下的日本哲學》（臺大出版中心，2013年）。相比兩者，是次會議不論在主題和進路都有所不同。主題方面，是次會議以「自我」和「個人」為題，探討東亞視域中不同傳統的相關論述。進路方面，如上所述，是次會議包含哲學、思想史、心理學等多元角度，使討論更為豐富。誠然，不論是那一個學術領域，主題式的會議總能讓與會者更集中討論，並可提供一個跨領域和多元化的議論場所。

由於論文眾多，此處無法一一盡錄。首先，就會議的主題演講而言，分別有來自Forschungsinstitut für Philosophie Hannover的大橋良介教授、高研院黃俊傑院長、臺灣大學黃光國講座教授的報告。大橋教授以"Self and Person in a Non-anthropological View"為題，論

⁺ 本文係2013年11月29-30日本院主辦「東亞視域中的『自我』與『個人』」國際學術研討會之會議省思。

^{*} 東京大學大學院綜合文化研究科特任准教授。

述有關「自我」與「自己」的差異，並從莊子〈秋水篇〉「魚之樂」一文，以詮釋現象學（hermeneutic-phenomenological）的方法分析，指出莊子所言的「自我」並非是以人類為中心的（anthropo-centric）。大橋教授表示，如果英語 person 一詞翻譯為「我」，則其必須以「無我」的角度被理解。問題是這個「無我」（imperson-person）如何在社會倫理上發揮其作用。黃俊傑院長以〈東亞儒家修身理論的核心概念〉為題，闡述東亞儒學有關「修身」的四個重要核心概念——己、修、化、養。黃院長指出，前者是一個「實體性概念」，後三者則是「功能性詞彙」，「是東亞儒學的『人觀』和『我觀』的重要組成部份。」黃光國教授則報告一篇題為〈反思與實踐：儒家自我修養的工夫〉的文章，透過先秦儒家所言的「人觀」，分析其自我觀與修養工夫之間的關係。這不但有助於解決西方心理學的根本難題，更能推動本土心理學的發展。

另外，六個分場報告則大致可分為日本哲學、中國哲學和心理學三個部分。前兩個部分有來自日本、臺灣、香港的學者，後者則主要是臺灣學者的報告。內容方面，有關日本哲學的論文包括阿部次郎、和辻哲郎、田邊元、西田幾多郎、道元、日本政治思想等，箇中更涉及與不同哲學傳統的比較研究。中國哲學方面則有老子、王陽明、張東蓀、牟宗三、仁義觀、人之本質、文學中的人觀等圍繞人物和主題的報告。心理學方面則有包含所謂「東、西方」理論和實踐的論文報告，箇中不少是實證研究。

以上是有關是次會議的簡報，接下來是一些個人反思，展望往後可能的研究方法和主題。首先，就方法方面，是次會議以「自我」和「個人」為題，並以「東亞視野」為脈絡，從不同角度和領域作深入探討。如大橋良介教授所言，不同語言對 self（自我）和 person

（個人）的表達皆有所迥異。這種迥異不單是語言（學）上的問題，更涉及文化、思想及其詮釋等議題。縱使是「東亞視域」，其多元和差異性實不容忽視。黃俊傑院長曾提出「脈絡化」此一論述，正是其核心問題之一。另外，方法論的討論並不只是指向不同學術領域的切入點，例如哲學、思想史、心理學等，而是如何以「東亞視域」作為一種方法，針對不同議題進行研究。所謂「東亞視域」，固然不是限於一個「地域」研究，而是箇中的混雜性。近年不少學者提出「跨文化」進路，正是要展現多元文化的混雜交錯，而不是一種單純的「東西」、「中日」等意含文化本質主義和民族主義的論述。「東亞視域」本身其實是一種多元文化的混雜交錯，不管其時代的變遷。這種跨文化的進路讓我們更能認識不同議題的深廣度，從而揭示其蘊含的思想潛力。

再者，在討論「自我」和「個人」的同時，有一些議題亦必須處理的，例如他者、全體性、社會、國家、世界等。它們可以被視為一種由「自我」或「個人」所延伸的縱向發展。另一種是橫向的，例如身體、歷史、政治、科學、技術、近代性等議題。學界固然對上述議題有所研究，但如果是放在「東亞視域」這個多元文化混雜交錯的「脈絡」，其發展空間可謂不少。這不是要倡議一種所謂「東亞」論述和價值觀，而是以「東亞視域」為一種方法，深入探討箇中的混雜性，從而展現其思想潛力。

近年高研院大力推動的「東亞儒學」，已經為「東亞視域」下的學術發展提供一個堅固和實質性的研究基礎。是次會議以「自我」和「個人」為題，從跨領域研探「東亞視域」的可能性，或許是另一個學術研究的突破。「儒學」固然是「東亞」的一大主要思想傳統，如果「東亞視域」是一種方法，其亦可以涉及其他思想領域。單從高研院《東亞文明研究叢

書》的龐大出版數目看來，「儒學」以外的思想傳統和議題亦包括在內。對此，「東亞思想」或許是另一個可以考慮的研究方向。

如上所述，高研院去年曾主辦兩次有關「日本哲學」的研討會。黃院長對此十分支持，認為這是一個有待發展的領域。在「東亞思想」的框架下，「日本哲學」或許可以有更進一步的拓展。目前中文學界對「日本哲學」的研究可說是在起步階段，不少基礎研究仍需要大力推進，例如「日本哲學」主要文獻的翻譯和以主題為軸的「日本哲學」叢書等。臺灣在這方面具備各種資源上的基礎，有條件成為中文學界，以至「東亞」的研究據點，讓世界各地的研究者可以聚首一堂，共同推進這個學術領域。單從這數年的發展，包括 *Japanese Philosophy: A Sourcebook* (James W. Heisig, Thomas P. Kasulis and John C. Maraldo, eds., University of Hawaii Press, 2011)，一本超過一千三百頁的重要編著和 2013 年創刊的 *The Journal of Japanese Philosophy* (State University of New York Press)，「日本哲學」研究的國際化和專業化已經具備實質性的基礎。中文學界作為「東亞」的一個重要研究場所，臺灣在這方面可扮演的角色可謂舉足輕重。上文提及縱橫兩軸的研究議題，或許可以是往後的研討會和出版活動的方向。

總括而言，是次會議成果卓越，高研院亦正構思如何整理出版。近年透過參考高研院所主辦的學術研討會，筆者親身感受到高研院和眾多臺灣學者對學術研究的投入。這種熱情不單是感性的，更是創造實質性學術研究成果的原動力。針對去年高研院主辦有關「日本哲學」的研討會，黃俊傑院長表示那些只是 warm up，日後仍會繼續。希望在不久將來，有機會再次到高研院參加研討會，在學術上進行持續而深入的交流。

【多元觀點】

歷史中的思想解放運動 和歷史敘述中的「思想解放」運動⁺

賀照田*



這次應邀到臺灣大學人文社會高等研究院進行學術訪學，我想研究的題目是〈歷史中的思想解放運動和歷史敘述中的「思想解放」運動〉。

選擇這個頗為當代的研究題目，首先，當然是想為兩岸更加深入的相互瞭解，在自己力所能及的範圍內盡一點力；其次，是因為近年來我在對中國大陸文革結束後精神倫理狀況及其此精神倫理狀況與當時思想政治關係的研究中發現：一方面文革後的思想解放運動在中國大陸當代的歷史敘述、歷史理解中被賦予極高的地位，新時期的開始即被敘述為思想解放運動的結果；但與此相對的另一面，則是在這些歷史敘述、歷史理解中，被認為導致了中國大陸新時期開始的思想解放運動，實際上被直接

聚焦敘述為圍繞「實踐是檢驗真理的唯一標準」所發生的論爭。

無疑，文革後的思想解放運動在當代中國大陸的歷史上非常重要，在相當的意義上，確實可說沒有思想解放運動就沒有中國大陸的「新時期」。但問題在於不能將此開啓了新時期的思想解放運動僅僅或過度敘述為「實踐是檢驗真理的唯一標準」論爭。這樣說，是因為把思想解放運動僅僅或過度敘述為「實踐是檢驗真理的唯一標準」論爭，在歷史敘述上對應的，便是過分誇大「兩個凡是」（「凡是毛主席作出的決策，我們都堅決維護，凡是毛主席的指示，我們都始終不渝地遵循。」）對此前歷史（〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉一文是1978年5月發表的）的決定性影響。而這樣會

⁺ 本文係2013年7月15日本院訪問學者學術交流會所發表之論文摘要。

* 中國社會科學院文學研究所副研究員。

大大誤導我們對實際歷史發生展開過程的掌握。

舉其大者，文革後中國大陸的全國性思潮首推當時國家主導下的「四人幫」批判運動，這一批判運動中的絕大部分雖然沒有挑戰無產階級專政下繼續革命等正統文革理論，實際上卻以擺脫和毛澤東文革後期思考緊密相關的文革後期激進思潮為目標，而力圖把全國全黨的思想、工作重心轉移到華國鋒等宣導的「抓綱治國」方略上。正是在這一意義上，1977年上半年的四人幫批判，當時便被稱為「思想解放」。也正是以這一1977年上半年便發生的「思想解放」為背景，華國鋒主導的當時中央，得以於1977年8月召開的中國共產黨第十一次全國代表大會上順利結束毛澤東若活著絕對不會終結的文革，同時把「抓綱治國」正式確定為接下來統一全黨全國思想、指導具體治國實踐的方針大計。只是這作為文革結束後第一輪思想解放政治結果的「抓綱治國」，在它所致力推動的高速度現代化建設方面，很快就碰到了不少問題，使當時無論在黨還是在國家方面都處於主導位置的華國鋒等，覺得在如何治國方面要再度進行廣泛探索。1978年2月華國鋒在全國五屆人大上所作的〈團結起來，為建設社會主義的現代化強國而奮鬥〉的政府工作報告結尾，便核心傳達著當時中央國家的這種鼓勵探索的意識。

顯然，這時華國鋒所主導的中央已經看到了——他們所致力現代化建設事業對他們已有的治國方略形成的種種新要求新挑戰，這種認識使他們覺得要在原有的「抓綱治國」基礎上，呼籲新一輪的「解放思想」。正是以這次的「解放思想」為契機，在科技問題、管理問題、經濟體制問題等方面都發生了影響深遠的觀念轉換。也正是在中央和國家推動的這一廣泛的思想解放熱潮中，我們才能理解華國鋒1978年「思想再解放一點，膽子再大一點，辦

法再多一點，步子再快一點」等當時影響很大的這類言論所指為何。

在這一意義上，〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉討論，只是以1978年前的「思想解放」為前提的1978年思想解放熱潮的一個部分。這一部分當然有其特別的一面，就是它區別於其他思想解放努力的特殊性在於，它挑戰的是文革後思想解放運動中一直沒有被正面挑戰的「兩個凡是」。但如此，並不意味著其他未正面挑戰「兩個凡是」的思想努力就受兩個「凡是」束縛。因為如果其他思想努力真受兩個「凡是」束縛，轟轟烈烈的思想解放運動以及多方面觀念的急劇調整就不會發生。而這些思想努力中的大多在實際很少受兩個「凡是」影響的情況下卻不挑戰「兩個凡是」，是因為挑戰「兩個凡是」一定涉及到——在當時牽一髮而動全身的複雜的如何妥善安排毛的遺產而又不引發破壞性結果的問題，因此這些觀念變化、思想努力涉及的主要是具體領域，而非正面挑戰毛的權威。

從這一意義上來說，〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉的特殊性，在於它為正面討論具有多方面歷史效應的毛的遺產問題打開了一個缺口，在於由此導致的人事上和相關觀念感覺上的變化。從這點來說，它的貢獻很大。但問題是，不能因此就否認，許多實際更有關中國未來面貌、走向的重要變化，主要是通過思想解放運動中的其他努力實現的，而且〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉所以能在當時的歷史中發揮重要作用，實和它能從整個思想解放運動所引發的諸種觀念變化及其與此相應的人事變化等中借力有關。也就是，假如我們對比毛澤東逝世時和1978年5月〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉發表時的有關狀況，我們會發現，在一年半多一點的時間裡，無論是占歷史優勢位置的理論，還是怎樣的實踐被界定成有檢驗理論資格的實踐，和誰有資格參與裁定實踐對理

論的檢驗等等方面，都已經發生了非常大的變化。

而在把思想解放運動僅僅或過度敘述為「實踐是檢驗真理的唯一標準」論爭的歷史理解、歷史敘述中，歷史—觀念意涵豐富的思想解放運動卻有太多在歷史實在過程中有重要位置的部分被隱去，並誤導歷史認識把這一複雜的歷史過程過分看成——「實踐是檢驗真理的唯一標準」對「兩個凡是」勝利所造成的認識論翻轉——所引發的效應，也就是，歷史—觀念意涵豐富的思想解放運動在歷史認識中實際被先入為主地界定為對真理的真誠追求與面目可憎的教條主義的對立。這樣，不僅時間跨度更長、內容更為豐富、對歷史很多方面變化有著實際重要性的眾多思想努力被此種歷史敘述、歷史理解略去，使「實踐是檢驗真理的唯一標準」得以在當時發揮重要作用的——這討論背後的豐富歷史—思想—政治過程也不可能被去真正審視和打量。

正是有感於與思想解放運動有關的這一歷史敘述、歷史理解現狀，我設計了《歷史中的思想解放運動和歷史敘述中的「思想解放」運動》研究計畫，試圖通過認真描述實際上時間跨度更長、內容更為豐富的整個思想解放運動的歷史過程，及其內部多種思想努力所包蘊的多方面的歷史—觀念意涵，一方面意圖使在現在的歷史敘述歷史理解中被隱去、但對歷史實際展開卻有著重要影響的眾多思想努力浮出海面，使它們有效進入我們的歷史敘述、歷史理解視野；另一方面也意圖通過努力重現此實際時間跨度更長、內容更為豐富的思想解放運動的歷史實貌，使此前被過分關注的「實踐是檢驗真理的唯一標準」討論的實際歷史位置、實際歷史意涵能被更準確地認識和理解，從而為我們更切實、深入地理解中國大陸「新時期」的興起，提供更準確的歷史—觀念理解背景。

蘭陵王·破陣樂·花郎道 ——隋唐樂舞與新羅、日本的交流⁺

童嶺*



大唐帝國是繼漢帝國後，第二次真正實現了東亞與西亞地域的打通，這當然帶來了東、西文化的廣泛交流。在工業革命興起之前的漫長世紀中，恐怕這種交流的廣度與深度遠遠超出了今天讀書人的想像。然而，美麗「圓舞曲」——〈蘭陵王入陣曲〉、〈秦王破陣樂〉，真的是一種純音樂的交流嗎？在今天，中國女中學生常常會崇拜、仰慕那些善於打扮、比「美女」更「美女」的韓國男明星們。其實，這些韓國「花樣男子」的原型一直可以追溯到大唐帝國時代朝鮮半島的一群特殊團體——「花郎」。不過，此「花」絕非彼「花」。本文中，筆者將帶著大家一起進入隋唐時代的樂舞世界，一探曲幽吧。

惡魔面具

日本聖武天皇（724-749 在位）時代，一位來自安南林邑國的留學僧佛哲，在大唐帝國看到了一曲奇異的樂舞，音樂修養極高的他，立刻將其記下，後來隨遣唐使回日本，將這一曲目帶到了扶桑。這就是——〈蘭陵王入陣曲〉，簡稱〈蘭陵王〉。這舞曲傳入日本的時間，大約比鑿真東渡早十餘年，但一度被保存在鑿真於日本奈良所建的唐招提寺中。當時，敗於白江口之戰的日本朝野，均欲一睹這位林邑僧人帶來大唐帝國的、這一似乎與戰陣有些關係的舞曲到底是什麼樣子？弄不好可以偷學到一些李靖、李勣的克敵陣法也未可知呢！於是，朝野上下擇吉日在奈良的春日大社觀看此舞。〈蘭陵王〉的表演者頭戴一幅類似「惡魔」的猙獰恐怖之面具，銳鼻怒目，身穿紫色

⁺ 本文係 2013 年 7 月 15 日本院訪問學者學術交流會所發表之演講稿。

^{*} 南京大學人文社會科學高級研究院駐院學者、南京大學文學院副教授。

衣服、金色腰帶，手持一鞭（或稱「執桴」）開始起舞，伴隨著雄渾的樂曲，左突右刺。節奏越快，則舞姿越剛猛，仿佛一位叱吒風雲的神秘將軍……天皇觀看了這一曲悲壯醇厚、蒼涼古樸的樂舞後，大喜過望，立刻定其為日本「雅樂」之最正者，並於每年開春在奈良的春日大社演奏祭祀，直到二十一世紀的今天。



圖 1 鹽谷溫《中國文學概論講話》
〈蘭陵王〉插頁

什麼是〈蘭陵王〉呢？為此，我們先要將視野稍微回溯一下。在隋唐帝國到來之前，北方有兩個鮮卑族政權：北齊和北周。最終北齊併於北周，但在北齊亡國前，有一位叫做高肅（字長恭）的皇族名將，按輩分，他是東魏北齊的實際第一代君王高歡的孫子，被封為「蘭陵王」。正如唐詩所云：「虜酒千鐘不醉人，胡兒十歲能騎馬」，高肅自幼精於騎射，武藝超群。十幾歲就參加正式戰鬥，屢立奇功。

北齊河清三年（564），北周聯合突厥人以十萬大軍圍困北齊重鎮洛陽，情況十分危急。在洛陽城外的邙山之側，一位身披重鎧、戴著一副「惡魔面具」的將軍，率領 500 騎兵，猛突入北周大軍中，左擊右射，往復衝擊數次，使北齊軍心大振。但守城的北齊將士不知城下這位「惡魔」是誰，遲遲不敢放下吊橋

開門。於是「惡魔」摘下面具——原來是北齊皇子、蘭陵王高肅！大家歡呼雀躍，一舉擊敗了北周、突厥聯軍……為什麼蘭陵王高肅要帶著面具出陣呢？原來他是一位美男子，史書稱「貌若婦人」，自以為如此俊美的容貌不足以威懾敵人，所以帶著一副上有盤龍的惡魔面具殺入敵中。北齊的鮮卑武士們為了紀念這次反敗為勝的大捷，共歌謠之，時人「效其指揮擊刺之容」，把這一歌謠編成舞曲，稱為〈蘭陵王入陣曲〉。

隋唐帝國的形成功跡，主要是沿著五胡十六國北朝這一系譜發展而來的。其實在音樂方面，陳寅恪先生《隋唐制度淵源略論稿》就說：「唐之胡樂多因於隋，隋之胡樂又多傳自北齊。」這可謂是非常精當的推論。雖然在政權的正統繼承權上，隋唐承接北周，但音樂系譜上，則應該是「北齊—隋—唐」。比如隋文帝滅陳之後，有所謂「七部樂」：〈國伎〉、〈清商伎〉、〈高麗伎〉（含〈百濟伎〉）、〈天竺伎〉、〈安國伎〉、〈龜茲伎〉、〈文康伎〉，後來隋煬帝時又增至「九部樂」。其中第一個〈國伎〉即是〈西涼伎〉，大有西北蒼涼之氣；第二個〈清商伎〉則是南朝之樂。我懷疑〈蘭陵王〉應該屬於〈國伎〉。到了大唐帝國之後，繼承了隋王朝「樂有四海」的宏大氣勢，而對於英勇的胡族將士，尤其推崇，當年這位勇冠三軍的蘭陵王，其精神正是大唐帝國建業期所亟需的。故而〈蘭陵王〉這一雄渾的破陣舞曲，入唐後依舊風靡全國。

則天武后當政時期，她的皇孫、年僅五歲的衛王（唐玄宗的弟弟），就當著則天武后的面，起舞弄〈蘭陵王〉，表演之前，口中還念念有詞：

衛王入場，咒願神聖。
神皇萬歲，孫子成行！

不知是否有李唐「復國」的暗示呢？需要說明的是，這一經典的舞曲，在初盛唐之後，雄渾之氣慢慢被改掉了。到了唐玄宗開元年間，已經被歸為「軟舞」。而且這一由北朝、隋、唐相繼傳承的軍陣之舞，大約在五代北宋之後，就於中土完全失傳。今天尚可窺得一些當年此曲之鱗爪的，只有當年留學僧帶去日本的〈蘭陵王〉了。

中世日本的音樂，大致可分為古樂和新樂。中國唐以前的古曲稱為「古樂」；新羅、渤海一帶傳至日本者稱為「新樂」。如果再用舞蹈分類，則從大唐帝國、天竺傳至日本者稱為「左舞」；從原高句麗、百濟、新羅傳至日本者稱為「右舞」。〈蘭陵王〉無疑屬於「古樂」和「左舞」類。

1920年，河北磁縣蘭陵王高長恭的墓在修建公路時被發現，出土了一方「蘭陵王高肅碑」。這一碑的碑首也有六龍盤繞，龍尾細長而下蜷，好似「惡魔」面具上的蟠龍。圭額鐫陽文四行 16 個篆字：「齊故假黃鉞太師太尉公蘭陵忠武王碑」。碑陰則有五言詩一首，其中兩聯是：

望碑遙墮淚，軾墓轉傷情。
軒丘終見毀，千秋空建名。

這位美男子蘭陵王高肅，最終沒有死於戰陣中，而死於北齊宗室之間的猜忌，讓人不無感慨！施鰲存《北山集古錄》有吟詠云：

蘭陵王氣未終窮，
大字豐碑出闕宮。
虎躍龍驤真健筆，
長歌破陣想雄風。

近一千四百多年後，果真有人在其墓前「長歌破陣想雄風」了。那是距今二十年前的 1992 年，時為中日邦交正常化二十周年，那一年中

日兩國的氛圍比當下要好得多。中日官方和民間都安排了許多文化活動予以紀念，最讓人興奮不已的是：日本雅樂的重要演奏機構——奈良的春日大社，來蘭陵王墓地的「供奉演出」舞曲〈蘭陵王入陣曲〉。人類歷史的回環往復，有時真讓人難以預測。



圖 2 蘭陵忠武王墓前石像（河北邯鄲）

2007 年歲末，喜愛古琴的日本友人稻垣裕史兄在自己的京都住所中召開古典音樂雅集，當時來了好幾位會演奏樂器的日本同學，中文研的二宮美那子彈了琵琶，東洋史的太田麻衣子彈了和琴（日本古箏）……都非常美妙。我是其中唯一的中國留學生，所以自己也應邀彈了兩首古琴曲目〈良宵引〉和〈酒狂〉。最讓我難忘的是，同在京都大學中文研究室的八木堅二君，用「龍笛」演奏了〈蘭陵王〉的第三節，聲音跌宕起伏，抗墜有序，有一種超越時空的衝擊力，讓學座屏息。八木君是奈良春日大社樂團最年輕的成員。正是這一樂團，曾於 1992 年赴河北蘭陵王墓前演出。當我提及此事

時，八木君興奮地說：「是的！當年就是吾師去了邯鄲演出，我所用的龍笛就是吾師所傳呢。」他演奏之前，先將包裹得嚴嚴實實的、有 100 年以上歷史的春日大社「御用」龍笛給我撫摸，並將春日大社的鈔本〈蘭陵王〉古譜攤開。目前這份古譜，除了曲目是中文外，記音大多已經用類似中國古代的工尺譜，間有假名，筆法工整。那天晚上好幾個小時不覺就過去了，得以近距離接觸〈蘭陵王〉的若干道具用品，實在難以讓人忘懷。



圖 3 奈良春日大社龍笛與《蘭陵王譜》（八木堅二藏，筆者攝）

日本的〈蘭陵王〉等雅樂所用笛中，分「龍笛」和「高麗笛」。「高麗笛」顧名思義來自中世的朝鮮半島，有六個小穴一個大穴；「龍笛」則特指來自大唐帝國，有七個小穴一個大穴。八木君自己的專業是研究語言學，他曾開玩笑地告訴我，正是因為奈良春日大社每月有集體演練，無法脫身，所以暫不能來中國留學；倘若來中國留學，老師傅就不會將這把世代相傳的「龍笛」託付給他了。八木君看到我意猶未盡，就極力邀請我來年去奈良春日大社看一齣完整的〈蘭陵王〉舞曲。

2008 年春，我按約坐電車去了奈良，照地圖很快找到了春日大社，完整地觀看了一次〈蘭陵王〉樂舞。可惜當時不能攝像、拍照，我只能根據自己的日記，用文字回憶一下當時的無比激動心情：

〈小亂聲〉：龍笛獨奏，隨著拍子，頭戴蟠龍「惡魔面具」的蘭陵王，盛裝踏入場內。

〈陵王亂序〉：龍笛和其他笙、篳篥等樂器同時和聲奏起，蘭陵王舞者左突右刺般地開始起舞。

〈轉〉：音樂停止，蘭陵王獨舞。

〈沙汰調音取〉：蘭陵王舞曲停止，諸種樂器演奏。

〈當曲（陵王破）二帖〉：應該是此曲的主旋律部分，往復似有兩次。

〈安摩亂聲〉：蘭陵王緩緩退場，龍笛獨奏，結束。

以上是按照曲目記載了各部分的內容。然而據後來八木君給我的解釋，此曲唐代傳到日本總分為「序」、「破」、「急」三部分。在第二部分「破」中，本應有「舞」和「轉」，今日只留存「舞」而已。的確，在春日大社的演出中，到了〈轉〉的部分，音樂就戛然而止。有人說〈轉〉即是用唐音演唱，而我私下以為，〈轉〉應該最初是用北齊的鮮卑語演唱。可惜千百年後，當時大唐帝國如何用「唐音」來「唱」出〈蘭陵王〉，我們已經無緣再聆聽了。

清末黃遵憲東渡扶桑，日本某巨室將伶人召至府上，請黃遵憲觀看了一齣〈蘭陵王〉舞曲，黃遵憲為此寫了一首詩：

金魚紫袋上場時，
鼉鼓聲停玉笛吹。
樂奏太平唐典禮，
衣披一品漢官儀。

這裏的「唐典禮」、「漢官儀」就是黃遵憲對於這曲「得之於唐」〈蘭陵王〉的盛讚。處於大時代變遷中的外交家黃遵憲，本身也是一流

的詩人、學者。這首詩後還有其自注，不勝感慨地說：「千年之樂，不圖海東見之。《後漢書》謂禮失求之野，不其然乎？」一邊觀看大唐帝國盛世的舞曲，一邊心繫那風雨飄搖的晚清王朝，其情其想，也難為黃遵憲啊。

中日兩國的古典音樂學界（不是演奏界），有一種觀點認為〈蘭陵王〉其實傳自唐代的林邑曲目〈婆竭羅龍王〉（簡稱〈羅龍王〉），而非大唐本土之曲目。對此，我有一個鐵證反駁之：即所謂林邑曲目〈婆竭羅龍王〉來自天竺佛教故事，龍太子為了拯救本族被大鵬金翅鳥吃光的命運，主動捨身飼「鳥」，其舞則表現龍王之八歲女得佛教「正覺」的內容。總之，其主旋律是佛教中不作抵抗的「大慈悲」精神——與頭戴「惡魔面具」突入敵陣的鮮卑武士之精神完完全全相反呢！

牽強一點說，蘭陵王的精神與日本武士道略有些聯繫。與川端康成爭奪諾貝爾文學獎而失敗的三島由紀夫，寫有一本《蘭陵王》，那是三島由紀夫切腹自殺前一年的最後的短篇小說集，雖說與蘭陵王本身無大關涉，但我曾經在京都的一家舊書肆的暗角書堆中，以極低的價格撿得一本。至於號稱「日本金庸」的田中芳樹，其被亞洲大、中學生所喜好的《銀河英雄傳說》、《亞爾斯蘭戰記》之外，亦有一本中國歷史小說《蘭陵王》，就是以北齊「美少年」武將為主角，將「假面」下的淒美展現無遺。

秦王破陣樂

在大唐帝國消滅百濟之後，「天后」則天武后為了證明自己的實力已經超過了公公——「天可汗」唐太宗，不等高句麗討平，就迫不及待地勸說丈夫唐高宗去泰山封禪。

作為封禪的組成部分之一，在大宴群臣的盛會上，則天武后特意讓人演出了一齣〈秦王

破陣樂〉（簡稱〈破陣樂〉）。這一大型舞曲原本由唐太宗所創，是由 120 餘人組成。戰士們穿著銀鎧甲，手執長戟或斧鉞，一進一退，戰鬥擊刺，均跟隨音樂，一如在真正的戰場上，武士們聽從戰鼓而衝鋒……舞團的最前面由一個金鎧甲的將軍帶領——彷彿好像當年第一次征討高句麗時，唐太宗近衛隊所披的黃金甲——他們共分 8 個單位，整個場面壯觀無比，完全是大唐帝國盛世武威的寫照……當然，則天武后觀看後亢奮無比，而她身旁那位多病的丈夫則興奮之餘略有些驚恐。何以如此呢？



圖 4 新羅騎馬武士土器（首爾國立中央博物館藏）

請允許我們把視野重新回到李世民即位的貞觀元年（627）正月初三，那一天也是君臣大宴。於席間奏起了〈秦王破陣樂〉。原來打敗了隋末群雄，重新統一天下的秦王李世民，在尚未當皇帝時，曾經大破西北軍閥劉武周與突厥聯軍（有些類似北齊蘭陵王大破北周與突厥聯軍），那一仗史書稱「日中八戰」，戰況慘烈無比，突厥人從此記住了這位叫「秦王」的皇子。為了紀念這場著名的戰役，將士們製作了這曲〈秦王破陣樂〉……後來唐太宗親自畫了〈破陣樂舞圖〉，隊形為左圓右方，前方戰車，後方有編隊；有的像水中的魚兒，排開「魚麗陣」，有的像群鶴散開，排開「鵝鸕陣」；「將士」交錯相應，首尾呼應。共有強壯的樂工一百二十人，披甲執戟。整個舞蹈凡為三變，每變又換為四陣。進退擊刺，總聽號

令。《唐會要》稱，當時帝都的文官、百姓觀看後驚訝萬分；武將則慷慨激昂：

觀者觀其抑揚蹈厲，莫不扼腕
踴躍，懷然震悚。武臣烈將咸
上壽云：「此舞陛下百戰百勝
之形容！」

〈破陣樂〉舞的意義與影響，音樂史研究大家任半塘先生曾經說：「〈秦王破陣樂〉，乃唐代第一樂曲，猶近世國家之有國歌。傳於外國，遠達吐蕃、日本、印度。」誠是不刊之論。然而我以為在「國歌」意義之外，唐太宗更希望將自己的兵法精髓傳之於後人，這一點，似乎只有大破東突厥的名將李靖看出來了，他說：此〈破陣樂舞〉前出四表、後綴八幡，乃四頭八尾的「八陣圖」！唐太宗贊許地說：兵法可意會不可言傳。我所創的這一〈破陣樂〉，只有你能知道它的奧義！

到了唐高宗當政初期，文弱的他不敢過分親睹這一粗狂的、陽剛之美的樂舞，所以一停就是近三十年。直到臣下及則天武后給他建議，方才重啓〈破陣樂〉，且將樂舞人數減了近一半。然而，為了表示對父親艱辛創業的追慕與尊重，據說每奏〈破陣樂〉，唐高宗總是站立而觀。



圖 5 日本藏〈秦王破陣樂〉古舞圖
(任半塘摹自〈信西古樂圖〉)

據江戶時代的史料《大日本史》，文武天

皇（697-707 在位）時，〈破陣樂〉由遣唐使粟田道麿傳至日本。這一盛唐「大樂」傳到日本後，引起的震驚，想必超過了〈蘭陵王入陣曲〉吧。對於日本的朝臣、武將來說，大唐帝國討平百濟、高句麗，大敗日本於白江口，其排兵佈陣的精髓，說不定可以通過〈秦王破陣樂〉略知一二呢！今天，在日本奈良的正倉院，還藏有〈破陣樂〉演奏時所用的大刀、刀袋、接腰等器物，均題有：「唐古樂〈破陣樂〉，天平勝寶四年」的字樣，天平勝寶四年即唐玄宗天寶十一載（752）。唐玄宗李隆基音樂天賦極高，但他對於〈破陣樂〉有過兩個巨大的改革，一是將原來 120 人的大型「立部伎」，改為只有 4 人的小型「坐部伎」，所以時人稱之為〈小破陣樂〉。但在主題上，依舊表現的是大唐戰鬥之英勇，只不過人數少了之後易於表演罷了。二是純用數百名宮女來舞此〈破陣樂〉，據說效果非常好。歐陽予倩主編的《唐代舞蹈》一書中，吃不准第二種宮女演奏的〈破陣樂〉是否也為顯示戰陣之雄的武舞。我個人認為唐玄宗起家時，曾經發動政變，討平韋皇后、太平公主。為了紀念這些功績，李唐第一代帝王所創的〈破陣樂〉的精髓——「武」，一定會被傳承下來吧！

即便大唐帝國經受安史之亂，到了中衰之際，〈破陣樂〉「武」的精神仍然被保存著。據說有一個叫做「石火胡」的幽州妓女（很可能是胡人），曾經獨自一人「衣五色衣，執戟持戈，舞〈破陣樂〉曲，俯仰來去，越節如飛，是時觀者目眩心怯。」雖然只是一個胡女，但這裏的「目眩心怯」四個字，不正是和唐太宗最初百人演奏此舞時，群僚百姓的「懷然震悚」是一個效果麼！我們讀唐詩的時候，千萬不要只記住李白詩中的「胡姬貌如花，當壚笑春風」，「落花年少金市東，笑入胡姬酒肆中」，還要留神一下揮戟戈、舞〈破陣樂〉的胡女。

今天日本京都右京區的陽明文庫，藏有一份《古鈔本五絃譜》，收載唐樂二十餘曲，首列便是〈秦王破陣樂〉。日本的岸邊成雄教授還指出，至今日本還藏有〈破陣樂〉的古舞圖兩幀，後來任半塘將其黑白圖收錄於《唐聲詩》中，依稀可見到一些盛唐武功神韻之雪泥鴻爪吧！另一位日本音樂史專家林謙三在《正倉院樂器研究》中，再將傳入日本的〈破陣樂〉細分為〈秦王破陣樂〉與〈散手破陣樂〉。其中，後者「散手」指《金光明經》中具有夜叉形象的「散指大將」，而《金光明經》就是被中世半島三國及日本非常推崇的「護國經」之一。

在大唐帝國武功極盛時期，不僅僅是東亞諸國汲汲於接受漢文化，天竺等南亞國家也聽聞了大唐的威名。玄奘在天竺時，戒日王（中印度）、拘摩羅王（東印度）等都對此曲興趣濃厚。戒日王就曾問玄奘：弟子聽聞貴國有〈秦王破陣樂〉之歌舞，未知秦王是何人？玄奘借機好好地盛讚了「正國之天子」李世民一番。據陳寅恪先生考訂，〈破陣樂〉傳入天竺，就在大唐帝國討平高昌國之後（西元 640 年）。

新羅花郎道

上面我們談了日本所保存的唐樂與唐舞，隱約都可以看出，這些看似純粹文化交流的背後，其實也包含了東亞大政治的背景。朝鮮半島樂舞文化與大唐帝國的東亞秩序也有千絲萬縷的瓜葛。

六朝初期，晉人送高句麗「七弦琴」一張，可惜高句麗國內無人會演奏。新羅「第二相王山嶽」改易其法，成功演奏了一百餘曲，據說玄鶴從天上飛下來，所以朝鮮半島最早的樂器，就被稱為「玄琴」。李白在〈高句麗〉一詩中說道：

金花折風帽，白馬小遲回。
翩翩舞廣袖，似鳥海東來。

這些美麗的詩句就是用來形容高句麗民族之能歌善舞，同時，這首詩題下李白有注云：「唐亦有高麗曲，李勣破高麗所進。」其實如果嚴格推算的話，在十六國北朝時期，高句麗的樂舞就通過遼東地區進入大江南北了。



圖 6 統一新羅十二支已蛇立像（廣尚北道掛陵）

半島三國中，純粹音樂成就最高的，當屬最早滅國的百濟。〈百濟樂〉在南朝就引入中國宮廷的正式演奏，上文提及隋朝有「九部樂」，唐太宗增刪之為「十部樂」，其中〈百濟樂〉的名字就赫然在目。對於大量「進口」百濟文化的日本來說，自然也喜好〈百濟樂〉。西元 731 年，日本宮廷的雅樂樂人人數中：大唐樂 39 人、百濟樂 26 人、高麗樂 6 人、新羅樂 4 人。這個比例我們可以換一個看

法：大唐 39 人 vs. 半島 36 人，可見日本古代雅樂的兩大系譜。其中，半島三國被引入最少的是新羅。

西元 576 年，新羅的真興王確立了「花郎」制度——花郎道。「花」是前綴的形容詞，指美貌無比，「郎」用的是古義，指年輕的男子，所以「花郎」字面上就是指美貌年輕的男子（西方學者稱之為 The Flower Boys of Silla）。又有別稱：國仙、花主、風月主等等。花郎道又被稱為：風流道、風月道。

著名哲學家馮友蘭先生有過一篇叫〈論風流〉的文章，指出中國的「風流」是一種「人格美」，與男女之事本無多涉。的確如此，古代「風流」一詞總會令人聯想到魏晉名士，然魏晉名士蘭亭雅集等等的韻事，大都屬於「無組織、無紀律」的，一旦「有組織、有紀律」則不風流矣。新羅花郎則不然，有頗為嚴格的上下制度，高級別的花郎有門徒，門徒數量有規定。花郎最興盛的時代是新羅真興王（約南朝梁陳之際）至文武王（約唐高宗初前期），差不多完全吻合六朝後期新羅崛起，至其一統半島的時代，並且在統一新羅時代逐漸消失。敏感的讀者從這一時間段上大致能推出花郎的真正作用了，不錯！就是處於上升變動期的新羅之特殊國家級政治、軍事青年團體。

據《三國史記》記載了一位原名叫「斯多含」的早期花郎，本是新羅貴冑之家，有門徒一千人。真興王時，16 歲的斯多含請求從軍：

真興王命伊滄斯夫襲加羅國，時斯多含年十五六，請從軍。王以幼少不許，其請勤而志確，遂命為貴幢裨將，其徒從之者亦眾。及抵其國界，請於元帥，領麾下兵，先入檀梁（檀梁，城門名，加羅語謂門為梁云）。其國人不意兵猝至，驚動不能禦，大兵乘之，

遂滅其國。師還，王策功，賜加羅人口三百，受已皆放，無一留者。又賜田，固辭，王強之，請賜關川不毛之地而已。含始與武官郎約為「死友」，及武官病卒，哭之慟甚，七日亦卒，時年十七歲。

這一段因為涉及花郎道一些最基本的資訊，所以我們全部引用如上。此段記述的是新羅討滅了半島一個部落聯盟「加羅國」之事，花郎集團在其中無疑充當了先鋒的作用。而且從斯多含與武官郎約為「死友」的這一細節，其實是花郎道最重要的特徵。



圖 7 統一新羅時代「鬼瓦」（日本天理大學藏）

生死契約——這是一種年輕花郎戰友之間的感情。所謂「義兄弟」，男性之間有著宛如夫妻般的關係，這一點，恐怕有些受中國中古崇尚男風的影響。但在更深層次上，則如鯁貝房之進〈花郎考〉中所論述，將花郎同志之間的這種關係比成中國古代的刎頸之交、斷金之交。這讓我想到了今天的結婚儀式上，司儀百分之九十都要誤引《詩經·擊鼓》篇的「執子之手，與子偕老」——其實這原是兩個戰友之

間的生死默契啊！好似柏拉圖說的 divine friend「神之友」的關係。

在新羅與高句麗、百濟的無數次戰爭中，正是這些「少年衝鋒隊」的花郎道戰友們，其所能凝聚的戰鬥力，遠遠超過同數量數倍於己的敵軍。新羅在東亞中世紀的迅速崛起，並不能簡簡單單用努力吸取漢文化來涵蓋（百濟吸取漢文化力度絕不亞於新羅），正是這樣最大限度動員了本國的戰鬥力，方才是新羅國力上升的核心之一。在大唐帝國與新羅聯軍攻滅百濟的最後一戰中，唐軍由海路入白江，新羅由陸路入炭峴。新羅與百濟在炭峴之黃山有過一次大戰，其中就有一位叫做「官昌」的花郎，尤其引人注意：

官昌，新羅將軍品日之子，儀錶都雅，少而為花郎，年十六〔……〕王出師，與唐將軍侵百濟，以官昌為副將。至黃山之野，兩兵相對。父品日謂曰：「爾雖幼年有志氣，今日是立功名取富貴之時，其可無勇乎！」官昌曰：「唯！」即上馬橫槍，直搗敵陣，馳殺數人〔……〕

雖然官昌最終被百濟所殺，但新羅三軍受其激勵，慷慨出軍，鼓噪大破百濟。我的韓國友人鄭瑋謨副教授參過軍，據他說在今天的韓國軍隊裏面，前四等武功勳章分別是：第一、「太極武功勳章」；第二、「乙支武功勳章」；第三、「忠武武功勳章」；第四就是「花郎武功勳章」。所謂第二等「乙支」就是大敗隋煬帝遠征軍的高句麗宰相乙支文德，而第三等「忠武」就是明代打敗倭寇的李舜臣將軍。那麼，第四等「花郎武功勳章」，不言而喻，源頭就是新羅的花郎道中的青年尚武精神。

此外，又如新羅僧人圓光、慈藏。慈藏年輕時就是花郎的成員，從中可知在中世紀的新

羅，「僧人」與「花郎」在某種意義上有重合之處。

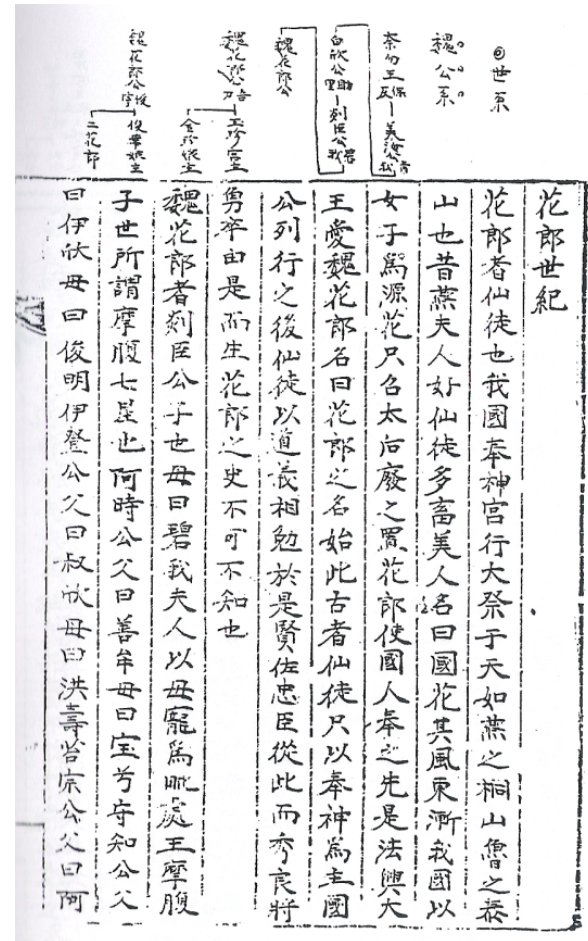


圖 8 新羅《花郎世記》鈔本（日本宮內廳書陵部藏）

我總以為與新羅花郎道最相似的西方形象，是古希臘忒拜的聖軍（Sacred Band of Thebes）。「聖軍」在西方古代史的重要地位，一方面是因其人數不多（300 人而已），但訓練有素，而且擁有出色的戰鬥力，強大的斯巴達軍團就被他們打敗過；另一方面則是因為聖軍的組織十分特殊，這 300 名士兵是 150 對有著「戀人關係」般的年輕戰友構成。最後，這支軍隊在喀羅尼亞戰役中（Battle of Chaeronea），被亞歷山大大帝的父親、菲利浦二世的騎兵打敗。據古希臘著名的歷史學家普魯塔克《希臘羅馬名人傳》記載，第一個衝破聖軍陣營的，正是年僅 16 歲的亞歷山大。戰

役的結果是「聖軍」的第一次失敗、也是他們的最後一次失敗——300名戰士全部戰死。三百位勇士的屍體的胸前，都有致命的傷口，但兩兩屍體都緊緊挨在一起。「聖軍」英勇作戰的精神，也深深感動了他們的對手。菲利浦二世站在一片屍骸的戰場上，流著淚感慨道：「任何人要是對他們的壯烈犧牲有絲毫懷疑，不僅心地卑鄙而且會受到天譴（Perish any man who suspects that these men either died or suffered anything unseemly，譯文參考臺灣席代岳將軍）。」並為了紀念忒拜「聖軍」互相視死如歸的勇氣，在戰場附近設立了一尊石獅子雕像（十九世紀被考古學家重新發掘出來）。

如果說忒拜聖軍是西方古代史上一道獨特的、無二的風景線，那麼，新羅的花郎道也是東亞中世紀上獨特的、無二的風景線，而不是單單存在於音樂與美學的世界中。

【多元觀點】

《德川日本論語詮釋史論》日文版序⁺

黃俊傑^{*}



大約三十多年前，我曾在東京觀光數日，當地友人招待我去觀賞日本傳統的歌舞伎，記得劇目是「將軍江戸を去る」，描寫德川第十五代將軍德川慶喜（1837-1913）在 1868 年鳥羽伏見之戰戰敗後，決定離開江戸前夕的心情，飾演將軍的演員維妙維肖地詮釋將軍在深夜孤燈之下，內心痛苦掙扎，他以顫抖的手翻閱頌讀的古典正是《論語》。戲劇那一幕使我印象深刻，三十多年後至今思之猶歷歷在目。

那一次觀賞歌舞伎的經驗，使我對《論語》在日本這個課題產生興趣。雖然戲劇可能是虛構的，但是，我當時感到好奇的是：為什麼將軍在生命的關鍵時刻所重溫的是《論語》而不是《孟子》？為什麼不是《六祖壇經》或是《華嚴經》？數十年來，這個問題一直縈繞

在我心中。

現在出版的這部《德川日本論語詮釋史論》的日本語譯本，是我探索這個問題的初步成果，謹以至誠虔敬之心，敬呈於廣大的日本讀者之前，在日本語版出版前夕，我想將德川日本儒者解讀《論語》的特色，放在東亞比較思想史的視野中，再做一些粗淺的思考，以就教於日本語讀者。

自從 17 世紀古義學大師伊藤仁齋（1627-1705）推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」以來，《論語》這部經典在日本社會一直具有崇高的地位，被數百年來日本知識分子所閱讀，對日本社會也發揮深刻的影響，所以，日本有一句諺語說：「論語讀の論語知らず」，意在提醒讀《論語》的人，《論語》這部經典

⁺ 本文係本院黃俊傑院長《德川日本論語詮釋史論》日文版序，是書將於 2014 年 6 月由日本東京ペリカン社出版，譯者為工藤卓司教授。

^{*} 臺灣大學講座教授兼人文社會高等研究院院長、教育部國家講座、中央研究院中國文哲研究所合聘研究員。

貴在實踐而不尚空談，以「實學」為其根本精神。

德川時代三百年間的日本知識份子，正是在日本實學的思想脈絡中解讀《論語》的涵義。仁齋所說：「以實語明實理」（伊藤仁齋：〈同志會筆記〉，《古學先生詩文集》，近世儒家文集集成第 1 冊。東京：株式會社ペリカン社，1985 年，卷 5，頁 11），固然是德川日本「實學」的精神，澁澤榮一（1840-1931）在《論語と算盤》（東京：國書刊行會，1985 年，頁 151）中說：「修養は理論ではない」，更是 20 世紀日本實學精神的最佳註解。在日本實學思想背景之中，日本知識分子的《論語》解釋，特重《論語》中的人倫日用的日常性，而相對忽視其高明博厚的超越性。

德川日本論語學所展現的實學精神，其實與日本的《論語》解讀者的社會身分與角色有其密切的關係。正如渡邊浩所指出，儒家價值的傳承者在中國是「士大夫」；在德川時代（1600-1868）的日本被稱為「儒者」，是指傳授儒家知識的一般知識分子；在朝鮮時代（1392-1910）的朝鮮，則是掌握政治權力的貴族「兩班」，他們在中、日、韓三地的社會地位與政治權力都不一樣（渡邊浩：〈儒者・讀書人・兩班——儒學的「教養人」の存在形態〉，收入渡邊浩：《東アジアの王權と思想》。東京：東京大學出版會，1997 年，頁 115-141）。德川日本的「儒者」是社會的公共知識分子，他們不能像中國的儒者一樣地通過科舉考試制度，而成為帝國權力的執行者；他們也不能像朝鮮的知識分子一樣地，經由研讀幾乎具有國教地位的儒學經典而躋身進入「兩班」貴族階級，所以，德川儒者是在一個與權力脫鉤的社會空間，如 20 世紀法國哲學家梅洛龐帝（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）所謂的「存在結構」（*existential structure*）（Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of*

Perception, trans. by Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul, 1962）之中，閱讀並解釋《論語》，因此，他們雖然在中年以前多半深深地浸潤在朱子學的解釋典範（*paradigm*）之中，但是，他們可以跳脫作為中國官方意識形態的朱熹（1130-1200）《四書章句集注》的權力網絡的束縛，而且朱熹的《四書章句集注》是與其他各類漢籍經由唐船而同時進入德川日本，日本的《論語》解讀者並不是將朱熹的《四書》解釋體系，當作是唯一、至高無上的知識權威而閱讀。

相對於德川日本的《論語》解讀者所擁有的自由空間而言，中國儒者在專制王權的權力結構之中閱讀《論語》，所以，中國儒者對於孔子思想的論述常常不能免於權力的大巨靈（"Leviathan"）的干擾，他們解釋《論語》所提出的各種如同傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）所謂的話語形構（*discursive formation*），深深地被權力所滲透，而且互相進行內部的權力鬥爭（Michel Foucault, *Archaeology of Knowledge*. London and New York: Routledge, 2002）。舉例言之，《論語・雍也・1》：「子曰：『雍也可使南面』」，其中「南面」一語，是一個極具指標意義的名詞。中國古代各級統治者臨民時面南而坐，因為古代中國建築坐北朝南，各級長官接見部屬必然朝南而坐，所以，「南面」一詞在古代中國既可指天子、諸侯，亦可指卿大夫，甚至可指基層鄉、邑之地方長官。西漢（206BCE-8CE）末年，劉向（子政，77-6BCE）《說苑・修文篇》說：「當孔子之時，上無明天子也。故言雍也可使南面。南面者，天子也」（劉向：《說苑》，收入《四部叢刊・初編・子部》。臺北：臺灣商務印書館，1965 年景印刊本，卷 19，頁 92），但是到了東漢（25-220），包咸（子良，6BCE-65CE）解釋「南面」就說：「可使南面者，言任諸侯，可使治

國政也。」（程樹德：《論語集釋》。北京：中華書局，1990年，第2冊，頁362。）鄭玄（康成，127-200）注云：「言任諸侯之治。」（《論語集釋》，第2冊，頁362。）魏（220-265）何晏（平叔，?-245）及宋人邢昺（叔明，932-1010）均以諸侯解「南面」（何晏：《論語集解》，收入《四部叢刊·三編》。臺北：臺灣商務印書館，1975年，卷3，〈雍也第六〉，頁21，下半頁；何晏〔注〕，邢昺〔疏〕：《論語注疏》。臺北：藝文印書館，1955年景印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，頁51，上半頁），從歷代中國儒者對孔子所說「南面」一詞的解釋之變化，我們可以看到許多中國的《論語》解釋者，深深地受到來自王權的壓力。

正是在德川日本的歷史背景之中，日本儒者相對於中國與朝鮮儒者而言，擁有更大的空間跳脫宋儒注釋的繫縛，直接回到先秦孔門師生對話的現場，參與孔門師生的對話，此所以伊藤仁齋強調「予嘗教學者，以熟讀精思語孟二書，使聖人之意思語脈，能瞭然于心目間焉。」（《語孟字義》，卷之上），又說：「苟集註章句既通之後，悉棄去註腳，特就正文，熟讀詳味，優游佩服，則其於孔孟之本旨，猶大寐之頓寤，自瞭然于心目之間矣」（《童子問》，卷之上）。也正是在這種歷史背景之下，18世紀近世日本的市井儒者中井履軒（1732-1817）才能以作為「私人」的儒者知識人立場，對朱熹的集註，施以逐條的批判（參考子安宣邦：《江戶思想史講義》。東京：岩波書店，1998年，第七章〈近世儒者知識人の存在と知の位相〉，頁209-242）。

我近來閱讀朝鮮時代的《朝鮮王朝實錄》，深深感到《論語》這部經典在德川日本與朝鮮時代的朝鮮，確實是在不同的脈絡與語境之中被解讀。《論語》在朝鮮宮廷政治中深具影響力。朝鮮君臣在政治脈絡中解讀《論

語》，並從《論語》中提出對當代政治的主張，使《論語》的解讀不再僅是一種概念遊戲（intellectual game），而是一種經世致用之學，正是朝鮮「實學」精神的表現。朝鮮君臣所採取的「詮釋即運用」的讀經方法，將「詮釋本文」（interpreting a text）與「使用本文」（using a text）合而為一（參考Umberto Eco et al., *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1992），使《論語》在朝鮮宮廷政治中發揮了「導引性」（orientative）與「評價性」（evaluative）等兩種政治作用，使《論語》不再是束諸高閣的高文典冊，而成為指引現實政治走向的福音書。朝鮮君臣討論《論語》時，不僅解讀《論語》書中的「言內之意」（locutionary intention），更特別著力闡發《論語》的「言外之意」（illocutionary intention）與「言後之意」（perlocutionary intention）（參考John R. Searle, "A Taxonomy of Illocutionary Acts," in K. Gunderson ed., *Language, Mind, and Knowledge*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1975, pp. 344-369）。朝鮮時代的《論語》解釋史，有待於我們未來深入的研究。

相對於《論語》在朝鮮作為政治意識形態而成為政治派系權力鬥爭的殺戮戰場（Armageddon）的狀況，《論語》在德川日本可以被視為一種社會性的、公共性的思想資源，家家可以親近，人人可以攜孔子之手，與孔子偕行，與孔子如家人一般親切對話。今日我們從林泰輔（1854-1922）為祝賀澁澤榮一七十七壽慶所編撰的《論語年譜》（東京：龍門社，1916年），就可以感受到《論語》對於日本知識界與一般大眾的親近性。到了19世紀日本社會經歷所謂「教育爆發」以後，藩校數量擴大，民眾教化活動活潑化，私塾遽增並趨於多樣化（參考辻本雅史：《近世教育思想史の研究》。東京：思文閣，1992年，頁

V)，許多私塾的民間學者也提出各種對《論語》的解釋，這些民間學者解釋《論語》的抄本，仍收藏在東京都立中央圖書館的「青淵文庫」之中，今日我們摩娑這些手抄本，猶能感受當年日本民間知識人對《論語》的熱情。日本民間學者經由重新解釋《論語》，而回到他們心目中既遙遠而又親近、既陌生但卻熟悉的孔子思想世界，也回到東亞知識分子共同的精神原鄉，而也療癒他們文化的「鄉愁」！

我在本書探討德川日本儒者對《論語》的解釋，特別將德川日本論語學，置於東亞儒學的廣袤視野中加以比較，並衡定其特質與價值。我所謂「東亞儒學」並不是日本語所謂「一國史」框架下的中、日、韓各國儒者的機械式拼圖，而是在宏觀的視野中，分析作為東亞文化的公分母的儒家傳統在中、日、韓各國所展現的共性與殊性，既觀其同，又析其異。所謂「東亞儒學」的視野超越國家的疆界，它既是一個空間的概念，也是一個時間的概念。作為空間概念的「東亞儒學」，指儒學思想及其價值理念在東亞地區的發展及其內涵。作為時間概念的「東亞儒學」，在東亞各國儒者的思想互動之中應時而變、與時俱進，而不是一個抽離於各國儒學傳統之上的一套僵硬不變的意識形態。所以，「東亞儒學」是一個深具多樣性的精神傳統，它的關鍵字（key word）是「之中」而不是「之上」，是「多元」而不是「一元」！

最後，我要特別感謝工藤卓司教授，此書原由他人譯過，但因故放棄，工藤教授以二年之力畢其譯事，至為辛勞。

【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。

^{*} 臺灣大學講座教授兼人文社會高等研究院院長、教育部國家講座、中央研究院中國文哲研究所合聘研究員。

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

總計畫（主持人：黃俊傑）

本計畫於本季共辦理一場學術活動：

「朱子哲學的當代反思」學術研討會

時間：2014年3月14-15日

地點：臺灣大學電機學系博理館201室

主辦：臺灣大學人文社會高等研究院

協辦：「東亞儒學」研究計畫

子計畫一：東亞儒學史中孔子形像與解釋之變遷及其思想史的涵義（主持人：黃俊傑、唐格理）

1. 發表論文

(1) 黃俊傑：〈如何從東亞出發思考？以中日思想交流經驗為中心〉，「近代東西思想交流中的西學東傳問題」學術研討會（臺北：中央研究院中國文哲研究所與廣州中山大學哲學系合辦，2014年3月11日）。

(2) 唐格理："Feature Book Review of *Jin Yuelin's Ontology: Perspectives on the Problem of Induction* (Brill, 2012)," *China Review International*, 19, 2 (Autumn, 2012), pp.246-252.

2. 學術活動

(1) 黃俊傑教授於1月7日出席政治大學人文中心與神戶大學亞洲綜合學術中心、神戶大學中國事務所聯合主辦之「東亞共同文化認知與東亞近代社會構建」國際學術研討會，發表專題演講，講題為：〈從「東亞出發思考」的理論基礎〉。

(2) 黃俊傑教授於2月24日應邀在東吳大學通識教育中心所舉辦之「廣達大師講座：當代精英的責任與關懷」系列演講

中發表演講，講題為：〈大學的發展軌跡、方向及其問題：歐美與臺灣〉。

- (3) 黃俊傑教授於 3 月 6 日應邀至正修科技大學發表演講，講題為：〈21 世紀大學生生命教育學習的新方向其核心價值〉。
- (4) 唐格理教授與法國巴黎高等研究院商討由本院在 11 月主辦之 UBIAS 主管會議籌辦事宜，並為兩院未來的學術交流與合作交換意見。

子計畫二：李退溪與東亞儒學（主持人：陳昭瑛）

1. 學術活動

- (1) 1 月 10 日赴世新大學，主講〈臺灣殖民史與當代中華文化傳承〉專題。
- (2) 3 月 15 日參加本院「朱子哲學的當代反思」國際學術研討會，擔任綜合座談主持人。

子計畫三：東亞儒學視域中韓國朱子學與陽明學之交涉（主持人：李明輝）

1. 發表論文

- (1) 〈儒家人文主義與宗教〉，《宗教與哲學》（北京），第 3 輯（2014 年 1 月），頁 307-319。

2. 學術活動

- (1) 10 月 5 日至 12 月 30 日赴廣州中山大學哲學系訪問，擔任長江學者講座教授。
- (2) 3 月 7 日與中央研究院中國文哲研究所聯合邀請日本法政大學哲學科牧野英二教授發表演講，講題為〈日本康德研究的意義與課題（1946-2013）〉。

子計畫四：東亞儒學視域中的身體與工夫：以變化氣質說為線索（主持人：林永勝）

1. 學術活動

- (1) 3 月 4 日出席本院主辦「朱子哲學的當代反思」國際學術研討會，擔任第一場次主持人。

子計畫五：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（主持人：蔡振豐）

1. 發表論文

- (1) 〈諸家禪僧詮釋曹洞宗〈寶鏡三昧〉十六字偈之檢討：兼論覺浪道盛的特殊宗論及其三教論〉，《漢學研究》（臺北：漢學中心），第 31 卷第 4 期（2013 年 12 月），頁 19-51。
- (2) 〈從禮樂刑政的基礎論丁若鏞「仁說」在東亞儒學中的意義〉，收於鍾彩鈞主編《東亞視域中的儒學——傳統的詮釋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年 10 月）。
- (3) "Zisi and the Thought of Zisi and Mencius School," in Vincent Shen ed., *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy* (Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2014).

2. 學術活動

- (1) 2013 年 12 月出席日本東京文部省科研項目「關於東亞的朝鮮儒教之位相的研究」2013 年度第二次研究會。
- (2) 2013 年 12 月 14-15 日出席由中華孔子學會主辦，在福州舉行之「禮樂文明與中國社會」國際學術研討會，擔任分場主持人。
- (3) 2014 年 1 月 9 日出席由中國紹興市人民政府及浙江省社會科學院主辦之「紀念王陽明逝世 485 週年」國際學術研討

會，擔任分場主持。

子計畫六：近代日本新學問的形成與傳統儒學思想的轉化（主持人：徐興慶）

1. 主編專書

- (1) 《近代東アジアのアポリア》日本研究叢書 8（臺北：臺大出版中心，2014 年 1 月）。

2. 期刊論文

- (1) 〈《東アジア知識人のモダニティーに関する省察》序論〉，《海港都市研究》（神戸：神戸大學），第 9 號（2014 年 3 月）。

3. 參加國際會議及專題演講

- (1) 2 月 28 日-3 月 3 日赴日本京都、國際日本研究中心參加「畫像資料による帝國域內文化の再檢討」國際學術研討會。
- (2) 3 月 30 日赴中國東北師範大學「前近代東亞區域倫理」學術研討會，發表專題演講，講題：〈帝國日本越境統治的歷史與思想政策之變遷〉。

4. 史料調查

- (1) 2 月 2-8 日赴日本東京國立國會圖書館、慶應大學「斯道文庫」調查資料。

5. 參與國際共同研究計畫

- (1) 獲聘國際日本研究中心共同研究員，任期為 2014 年 4 月至 2015 年 3 月。

【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。

^{*} 中央研究院院士、臺灣大學政治學系名譽教授、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、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，成爲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，並以此延伸爲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. 亞洲民主動態調查目前已完成第四波調查前測，預計2014年全面開展第四波調查，首先推動臺灣、中國大陸、蒙古、泰國、菲律賓、新加坡及馬來西亞等地區，第四波調查將深入探討「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。

2. 第三波田野調查已全數執行完畢，總計釋出十三個國家的調查資料檔案，詳細資料內容及申請方式可查閱本計畫網站：<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（Mandala 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、教育部國家講座、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

總計畫（主持人：黃光國）

1. 黃光國教授所著 "Bridging Scientific Universality and Cultural Specificity in Psychological Education and Training: A Chinese Perspective"（在心理學的教育與訓練中聯結科學普遍性與文化特殊性）論文，已收錄於 Silbereisen, Ritchie & Pandey 所編專書 *Psychology Education and Training: A Global Perspective* (New York, NY: Psychology Press, 2014) 出版。該文係黃教授於 2012 年 5 月 23-26 日出席國際心理科學聯盟 (International Union of Psychological Science) 與應用發展科學中心 (Center for Applied Developmental Science) 在德國約拿大學 (University of Jena) 的杜恩堡 (Dornburg Castle, Germany) 舉行「心理學教育與訓練工作坊」(Workshop on Psychology Education and Training) 所發表之主題演講稿。

國際心理科學聯盟是以國家之心理學會作

為會員之國際性組織，目前有 80 餘個會員國，臺灣並非其會員國。此項工作坊共有來自 17 個國家的 28 位心理學家參加，黃教授是唯一來自非會員國之代表，其受邀主要是因為黃教授之主張在當今國際心理學界獨樹一幟。

2. 黃光國教授於 2 月 26 日應邀到武漢大學哲學院心理學系主持六小時之工作坊，主講〈批判實在論與多重哲學典範：建構含攝文化的心理學理論〉。

3. 黃光國教授於 2 月 27-28 日出席武漢大學經濟與管理學院與《管理學報》雜誌合辦的「中國本土管理的現狀與展望」研討會，主講〈建構含攝文化的社會科學理論〉。會後，與會人士決定仿照美國心理學會「本土心理學推廣小組」(Task Force for Promoting Indigenous Psychology)，成立「本土社會科學推廣小組」，藉由網路交換有關訊息。此一小組的成立，預計對未來大陸本土社會科學的發展，將會起到積極的促進作用。

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. 葉光輝教授於 2014 年 1 月 1 日起獲聘擔任行政院科技部人文司心理學門召集人三年。

2. 葉光輝教授於 2014 年 1 月 1 日起獲聘擔任 *Asian Journal of Social Psychology* (AJSP) 副主編兩年。

3. 葉光輝教授於 2014 年 1 月 1 日起獲聘擔任《中華心理學刊》協同主編三年。

4. 葉光輝教授於 2 月 25 日應邀至銘傳大學諮商與工商心理學系發表專題演講，講題為：〈有害或有利：親子衝突對青少年適應發展的影響〉。

5. 葉光輝教授訂於 3 月 22 日出席世新大

學社會心理學系所舉辦的第六屆「社會學與心理學的對話」學術研討會，本次會議的主題是：「家庭幸福學——跨領域的對話與整合」(The Well-being of Family: Interdisciplinary Dialogue and Integration)，並發表論文"Private or Public Morality: Filial Piety as the Theoretical Context for Discussing the Elderly Well-being in Taiwan"。

子計畫三：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（主持人：鄭伯璦）

1. 鄭伯璦教授於一月份召開了「心理學的社會實踐：領域鏈結與產業應用」會議，邀請各校教授進行跨領域的會談，透過集思廣益的討論，為臺灣心理學未來十年，甚至二十年的發展勾勒出一張藍圖，日後將再集結各種跨領域的意見，整理成一份多年期計畫，向科技部進行提案，以落實心理學者在社會中應扮演的角色。

2. 研究成果的部分，鄭伯璦教授發表了中文論文（TSSCI）與英文論文（SSCI）各一篇，另有三篇中文論文獲得接受（其中兩篇為TSSCI）。並將去年參加本院舉辦「東亞視域中的『自我』與『個人』」國際學術研討會所發表的〈當代儒商的立命與立業：內聖外王如何可能？〉論文進行修改，預計三月份投稿至《本土心理學研究》。

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. 王秀槐教授於2013年12月20日受邀赴中興大學進行專題演講，講題為：〈邁向目的之路：協助大學生探索生涯，成就最好的自己〉，分享臺灣高中生、大學生生涯原型研究之成果。

2. 王秀槐教授於2月底完成〈華人文化下

心智與德行之析辯〉論文，預訂投稿至《教育科學研究期刊》（原《師大學報》）。

3. 王秀槐教授於2月21日在臺大教育學程中心開設生涯規劃課程，將華人文化脈絡下高中生與大學生生涯發展概念之研究心得，融入教學之中，期盼發揮教研相長的功效。

4. 王秀槐教授於3月7日參加國科會舉辦之「想像力與創造力研究計畫」研討會，分享華人文化脈絡下之發展與學習研究心得。

【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。

* 臺灣大學法律學院講座教授、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>。

東亞法院論壇系列（十四）

憲法法院、社會變遷與家庭法制的變革：臺灣與南韓的觀察比較

日期：2014年2月26日

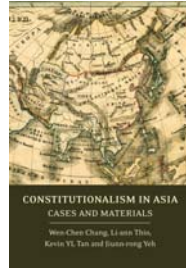
地點：臺灣大學法律學院實習法庭

主持人：吳從周（臺大法律學院助理教授）

主講人：李立如（中原大學財經法律學系副教授）

與談人：張文貞（臺大法律學院教授）

葉俊榮教授與張文貞教授合著之英文新書
Constitutionalism in Asia: Cases and Materials
由 Hart Publishing 出版



Constitutionalism in Asia: Cases and Materials

Wen-chen Chang
Li-ann Thio
Kevin YL Tan
Jiunn-rong Yeh

Oxford: Hart Publishing, 2014

本計畫總主持人葉俊榮教授與子計畫主持人張文貞教授，以及本計畫合作之學者新加坡大學 Kevin YL Tan 與 Li-ann Thio 教授合著之英文新書 *Constitutionalism in Asia: Cases and Materials*，已於 2014 年 1 月由 Hart Publishing 出版。本書內容主要針對憲法以及比較憲法為主題，分為十一章，採取議題式分析論述，完整、多元的展現東亞憲法之形貌。本書亦結合文化、殖民、歷史以及地域之特殊性，針對亞洲憲法之獨特性加以深入闡述。本書所涵蓋之亞洲國家範圍包括：孟加拉、中國、香港、印度、日本、蒙古、尼泊爾、巴基斯坦、南韓、臺灣等十餘國。

【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

本計畫係延續第一期邁頂計畫之「全球化研究計畫」，將繼續探討全球化對臺灣的影響。不過研究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

劉錦添：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

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。

陳虹如：全球化下的貿易型態

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。

林明仁：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

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。

江淳芳：全球化對臺灣民眾政治經貿態度與媒體產業的影響

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。2013年8月28日至9月6日、12月16日至23日分別完成二波電話訪問。

王道一：全球化對經濟發展的影響：一個人口外移的實驗

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。

王泓仁：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

本研究以一個具固定效果之長期追蹤資料混合隨機邊界模型（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。

沈中華：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

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

總計畫

本計畫自2012年7月開始籌辦「東亞國家的經濟與生產力研究」研習營，旨在培養並激發國內年輕學者與研究生針對本計畫主題相關領域之研究潛能，並且促進國內外學界之交流，尤其是亞太地區學者間之聯繫。至今已舉辦10場，每場次邀請校內外學者及研究生共20-30人參與討論。

2013年12月27日第10場次邀請美國休士頓大學（University of Houston）助理教授 Elaine M. Liu 來臺，針對與總主持人劉錦添教授共同合作研究之主題，報告最新研究成果及日後研究進行方向。

總計畫及子計畫一主持人劉錦添教授

1. 2013年12月22-30日邀請美國休士頓大學 Elaine M. Liu 助理教授來臺共同執行計畫。總主持人劉錦添教授與 Elaine M. Liu 助理教授共同合作之子計畫一之一「東亞國際婚姻移民對臺灣的衝擊」，已完成論文初稿"Beggar—Thy-Women: Foreign Brides and the Domestic Fronts—The Case of Taiwan"（with Lena Edlund and Elaine M. Liu）投稿至國際期刊審閱中。

2. 劉錦添教授於本年度將發表四篇論文如下：

- (1) "Parental Loss and Children's Wellbeing," *Journal of Human Resources*, forthcoming, 2014. (with Lea Gimenez-Duarte, Shin-yi Chou, and Jin-long Liu) (SSCI).
- (2) "The Impact of Low Birth Weight Child on Maternal Labor Force Participation:

Evidence from Taiwan," *Pacific Economic Review*, forthcoming, 2014. (with Mengwen Tsou and Kuang-hsien Wang) (SSCI).

- (3) "More Missing Women, Fewer Dying Girls: The Impact of Sex-Selective Abortion on Sex at Birth and Relative Female Mortality in Taiwan," *Journal of the European Economic Association*, forthcoming, 2014. (with Ming-jen Lin and Nancy Qian) (SSCI).
- (4) "Is Multinational Location Decision Affected by Access to Imports?" *Japanese Economic Review*, forthcoming, 2014. (with Loretta Fung and Deborah Swenson) (SSCI).

子計畫二主持人陳虹如教授

1. 陳虹如教授邀請新加坡管理大學黃法莉副教授於 2013 年 12 月 30 日至 2014 年 1 月 3 日至本校經濟學系進行學術交流，並以 From Coercion to Politics to Law: The Evolution of Property Rights Protection 為主題舉辦研討會。

子計畫三主持人林明仁教授

1. 林明仁教授於 1 月 3-5 日出席 2014 American Economic Association Annual Meeting 發表論文："Does 'in Utero' Exposure to Illness Matter? The 1918 Influenza Epidemic in Taiwan as a Natural Experiment" (with Elaine Liu)。

2. 林明仁教授近期發表三篇論文如下：

- (1) "Television on Women's Empowerment in India", *Journal of Development Studies*, forthcoming, 2014. (with Hsin-lan Ting and Chon-kit Ao)
- (2) 〈身高對學生綜合分析能力的影響：以「臺灣教育長期追蹤資料庫」為例〉，《經濟論文》（臺灣經濟學會年會特刊），第 41 卷第 4 期（2013 年 12 月），頁 507-558。（與蔡欣純、丁心嵐）

- (3) 〈經濟學門學術期刊評比更新〉，《經濟論文》，第 41 卷第 3 期（2013 年 9 月），頁 327-361。（與曹添旺、王泓仁、張俊仁、陳宜廷、黃榮堯）

子計畫六主持人王泓仁教授

1. 王泓仁教授邀請澳洲國立大學 Robert George Gregory 教授於 2013 年 12 月 3-18 日至本校經濟學系訪問，並與系上教授交流討論研究方向，協助頂尖大學合作交流。並於 12 月 11 日發表學術演講，講題為 "A Once in a Century Free Gift: Australia and the Rise of China"。

2. 王泓仁教授邀請德國漢堡大學 Michael Funke 教授於 3 月 4-5 日至本校經濟學系訪問，並與系上教授交流討論研究方向以及頂尖大學交流的機會。並於 3 月 5 日發表學術演講，講題為 "Financial System Reforms and China's Monetary Policy Framework: A DSGE-Based Assessment of Initiatives and Proposals"。

子計畫七主持人沈中華教授

1. 沈中華教授於 2 月出版專書《臺灣銀行業走向全球關鍵：與星澳之比較分析》（臺北：臺灣金融研訓院，2014 年）。

2. 沈中華教授近期進行學術演講如下：

- (1) 2013 年 12 月 28 日於廈門大學參與「海峽兩岸金融改革和銀行制度」學術研究會，演講主題為 "Why and What Are the Basel III? What Academics Can Contribute to the Basel III?"。
- (2) 2014 年 1 月 8 日於青島大學發表演講，講題為〈中國危機新模型之預測成效〉。
- (3) 2014 年 1 月 17 日於中央研究院經濟學研究所舉辦的「匯率政策」研討會發表

演講，講題為"Main Speech: How to Forecast Exchange Rate Movement: Case of Taiwan and China?"。

- (4) 2014 年 2 月 22 日於實踐大學「第三屆銀行管理與制度未來發展」學術研討會，演講〈銀行研究的六個新方向〉。
- (5) 2014 年 3 月 14 日於政治大學「兩岸發展經濟比較」學術研討會，主講〈國家主權危機早期預警模型〉。

【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

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

本項五年研究計畫的開展，乃在藉由各種具備世界在地性的文本所體現的差異，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。

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，

⁺ 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、教育部國家講座、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

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」。

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「宗教觀光旅遊」的社會學考察

本研究透過理論探討與經驗研究雙重策略，五年內針對宗教旅遊現象逐一探究，並與大陸方興未艾的「紅色旅遊」、「黑色旅遊」與「綠色旅遊」作一比較，立基在韋伯（Max Weber）學派的多元因果觀，深入分析宗教旅遊所體現的「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

分項計畫執行近況暨主持人學術活動近況

（一）趙永茂教授

分項計畫主持人趙永茂教授於本季學術活動如下：

1. 發表論文

- (1) 〈民主協商與社會信任的雙重構建〉，初稿發表於「重新發現中國論壇」之十八（上海：復旦大學社會科學高等研究院，2013年12月28-29日），後刊登於《亞太和平月刊》，第6卷第1期（2014年1月），頁2-3。

2. 學術活動

擔任四川大學公共管理學院訪問教授

時間：2013年12月15-22日

地點：四川大學公共管理學院

南京大學演講

時間：2013年12月22日

地點：南京大學

講題：〈臺灣地方自治與政治的發展經驗及反思〉

南京師範大學演講

時間：2013年12月23日

地點：南京師範大學

講題：〈臺灣地方公共治理與公共服務的幾個問題與反思〉

擔任香港中文大學社會科學院客座教授

時間：2014年1月2-25日

地點：香港中文大學社會科學院

香港中文大學演講（一）

時間：2014年1月20日

地點：香港中文大學社會科學院

講題："The Restructuring of Local Politics and Political Parties in East Asia: From Establishments of Money-Politics to the Emergence of Active Civic Engagement"

香港中文大學演講（二）

時間：2014年1月22日

地點：香港中文大學社會科學院

講題："An Assessment of Local Politics and Its Prospect in Taiwan"

香港大學演講

時間：2014年1月23日

地點：香港大學

講題："From Gentry Class Predominance to Civil Participation: The Transformation of the Governance Structure and Functions of the Temples in Taiwan's Rural Areas"

擔任荷蘭萊頓大學國際亞洲研究所講座教授

時間：2014年1月25日至7月25日

地點：荷蘭萊頓大學

（二）徐斯勤教授

1. 學術活動

兩岸菁英公共治理對話會議

時間：2013年12月24日

地點：政大國關中心舊簡報室

主辦：政治大學兩岸菁英暨學人蹲點研究獎助計畫、東亞崛起中當代中國的發展變遷與「中國研究」主體性的轉換研究計畫

（三）石之瑜教授

1. 專書

- (1) 《澳洲中國學與古德曼》
- (2) 《蒙古的漢學與中國研究——簡史、分期與人物》

2. 學術活動

2014 英國倫敦政治經濟學院「中國發展論壇」
(LSE SU China Development)

時間：2014年2月8日

主辦：The London School of Economics Student's Union

地點：英國倫敦政治經濟學院
(擔任主講人)

（四）林惠玲教授與楊志海教授

1. 學術活動

林惠玲教授於3月2-3日赴香港中文大學參與「兩岸三地人文社會科學論壇」第一次常務理事會會議。

（五）古允文教授、施世駿副教授、傅從喜助理教授

1. 發表論文

- (1) 施世駿：〈年金改革始於新生兒：人口老化下的世代契約重構〉，《社區發展季刊》，第144期（2013年12月），頁121-131。
- (2) 施世駿："Emergence of New Welfare States in East Asia? Domestic Social Changes and the Impact of 'Welfare Internationalism' in South Korea and Taiwan (1945-2012)," *International Journal of Social Quality*, 3, 2 (Dec., 2013), pp. 106-124. (with Won-sub Kim)
- (3) 施世駿："Public-Private Pension Mix and Its Governance: Japan and Taiwan Compared," in Maggie Lau and Ka-ho Mok (eds.), *Managing Social Change and Social Policy in Greater China: Welfare Regimes in Transition* (London: Routledge, 2014), pp. 170-190. (與葉崇揚)

2. 學術活動

(1) 古允文教授於 2013 年 12 月 22-23 日舉辦「兩岸三地社會福利研究前瞻」座談會，邀請中國青年政治學院陳樹強教授與香港教育學院莫家豪教授前來交流，陳樹強教授發表〈以證據為本的實踐及其在社會工作中的應用〉，莫家豪教授發表 "Managing Human Capital: Poverty, Education and Social Development in Hong Kong"，而古允文教授則發表〈臺灣的社會福利議題與挑戰〉，藉由共同探討目前兩岸三地社會福利的趨勢及前瞻，期能透過跨區研究成果的切磋與匯流，提升學術整合層次。

(2) 古允文教授於 2014 年 1 月 4-12 日接待香港教育學院亞洲及政策研究學系參訪團，香港方面透過實地的研習參訪，加強香港教育學院「亞洲及政策研究學系」碩士課程學子們對大中華地區政、經、文、教發展的實際理解，而臺灣方面也經由社工系碩士生與香港及內地學生的交流，瞭解兩岸三地社會福利政策之差異。此次香港參訪團與本系碩、博士研究生進行學術交流事項，此為兩國社會工作合作奠定堅實之基礎。



(3) 古允文教授於 2014 年 1 月 14 日至中國社會科學院社會學所參加兩岸三地社會政策比較研究第三次研討會「多元主體下的社會福利」會議，古教授亦在期間發表〈儒家福利體制真得存在嗎？以臺灣照顧責任部門分工為核

心的分析〉。此次研討會主軸在於福利模式與多元主體、老齡化與多元福利兩大方面，藉由兩岸三地學者之交流，更加瞭解大中華地區社會政策比較研究的議題。

【計畫近況】

數位人文研究整合平臺⁺

平臺執行長： 項潔*

平臺簡介

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。

平臺執行近況

1. 項潔教授於 2 月 13 日應中國廈門大學「民間歷史文獻研究中心」之邀請，以〈資訊科技與史料脈絡——從臺灣相關資料談起〉為題發表演講。

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^{*}、辻本雅史^{**}

平臺簡介

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。在此國際化急速發展的時代，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、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

^{**} 臺灣大學日本語文學系教授、京都大學名譽教授。

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。

平臺執行近況

一、徐興慶教授近期學術活動及成果如下：

1. 主編專書

- (1) 《近代東アジアのアポリア》日本研究叢書 8（臺北：臺大出版中心，2014 年 1 月）。

2. 期刊論文

- (1) 〈《東アジア知識人のモダニティーに關する省察》序論〉，《海港都市研究》（神戸：神戸大學），第 9 號（2014 年 3 月）。

3. 參加國際會議及專題演講

- (1) 2 月 28 日-3 月 3 日赴日本京都、國際日本研究中心參加「畫像資料による帝國域內文化の再檢討」國際學術研討會。
- (2) 3 月 30 日赴中國東北師範大學「前近代東亞區域倫理」學術研討會，發表專題演講，講題：〈帝國日本越境統治的歷史與思想政策之變遷〉。

4. 史料調查

- (1) 2 月 2-8 日赴日本東京國立國會圖書館、慶應大學「斯道文庫」調查資料。

5. 參與國際共同研究計畫

- (1) 獲聘國際日本研究中心共同研究員，任期為 2014 年 4 月至 2015 年 3 月。

【計畫近況】

健康與人文研究整合平臺⁺

平臺執行長：
江東亮^{*}、蔡甫昌^{**}

平臺簡介

為發展本校健康與人文之跨領域學術研究，本校公共衛生學院江東亮教授與香港中文大學熊秉真教授於 2009 年共同發起「健康與人文網絡（Health and Humanity Initiative）」。

網絡成立之初，即著手開設相關暑期課程，且積極為香港中文大學文學院、醫學院及社會科學院開創相關研究及教學機會，並於 2011 年 10 月 27 日至 28 日於香港及 2012 年 10 月 29 日至 30 日於臺北舉行國際研討會。參與此交流網絡之學校包括香港中文大學、臺灣大學、中央研究院、成功大學、廣州中山大學、美國哥倫比亞大學、英國里茲大學、加拿大滑鐵盧大學等知名學校。

「健康與人文網絡」經江東亮教授與熊秉

真教授向本校人文社會高等研究院黃俊傑院長報告後，奉校長核准，於高研院組織下設立「健康與人文研究整合平臺（Health and Humanity Research Platform）」，結合本校既有之相關跨領域校級中心，例如「生醫暨科技倫理法律及社會中心」、「醫學院醫學人文研究群」等，共同發展與推動健康與人文之國際學術研究與交流，積極舉辦「健康與人文研究整合」工作坊，推動健康與人文之倫理、法律與社會議題國際合作，並發展健康與人文之倫理、法律與社會議題課程。

為促進亞洲國家及其他地區之健康的需求並回應世界上對健康決定因素提出新視角之期望，本平臺期望能立足華人人文傳統與健康智慧，推動健康與人文研究之視域整合，並期許

⁺ 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。

^{*} 臺灣大學健康政策與管理研究所教授。

^{**} 臺灣大學醫學院社會醫學科教授兼生醫暨科技倫理法律及社會中心主任。

能由人文觀點提出亞洲健康論述，以建立一個完整且具體之健康觀。本平臺認為，健康不僅僅是以治癒疾病和促進健康為目標，也包括所有保護和保存生命的手段，而其最終目標乃是追求自然與萬物之間的和諧與平衡。故，健康更反映了社會、經濟和個人發展，而政治、經濟、社會、文化、環境、行為和生物因素都會影響健康，據此，本平臺將著眼於探討發展全體更佳健康策略之重要議題，如關懷、整體論與生態等等。

本平臺將與「臺灣大學生醫暨科技倫理法律及社會中心」、「臺灣大學醫學院醫學人文研究群」、「生技醫藥國家型科技計畫 ELSI 組」及「醫學專業教育改進延續計畫」等計畫合作，本年度計畫內容及重點如下：

一、舉辦三場「健康與人文研究整合」工作坊

結合臺灣大學研究資源，分別於臺大公衛學院（副執行長陳端容規劃）、文學院（副執行長張嘉鳳規劃）、醫學院（執行長蔡甫昌規劃）舉辦半天之「健康與人文研究整合」工作坊，邀請相關領域專家學者共同參與，以凝聚「健康與人文研究整合」方法論與發展方向之共識。

二、發展「健康與人文」相關課程

結合教育部顧問室「醫學專業教育改進延續計畫」，邀請跨校、跨領域師資，開設「健康與人文」相關課程。

三、發展「健康與人文」之國際合作

結合「臺灣大學醫學院醫學人文研究群」與「生技醫藥國家型科技計畫 ELSI 組」計畫資源，就「健康與人文」及「生醫倫理、法律與社會議題」，由召集人江東亮及共同召集人熊秉真規劃在適當時機與香港中文大學、臺灣大學、中央研究院、成功大學、廣州中山大學、美國哥倫比亞大學、英國里茲大學、加拿

大滑鐵盧大學等校專家學者進行國際合作及交流。

平臺執行近況

一、本季所舉辦之學術活動及成果如下：

1. 3月7日舉辦「醫療糾紛處理法制」圓桌討論會（Roundtable on the Legal Institution of Medical Dispute Management），會中邀請美國醫療糾紛法律專家 Dean Harris 發表"Legal and Ethical Issues in Pretrial Screening"演講，並邀請多位法界、學界及醫界專家學者共同討論、比較醫療糾紛處理法在臺灣、美國、中國之發展，及國內相關法案之進程。

2. 3月19日舉辦「人口存活轉型之建言」專題演講，邀請日本文部科學省國立科學技術・學術政策研究所客座研究員長谷川敏彥教授以〈人口存活轉型之建言：研究探索及實驗之國度——日本〉為題發表演講，並邀請相關科別之醫護人員共同討論在高齡化社會中會面臨之醫護問題。

二、江東亮教授近期學術活動及成果如下：

1. 2013年12月20日赴香港出席由東華三院、香港中文大學梁保全香港歷史及人文研究中心與香港中文大學人文學科研究所共同舉辦之「慈善與醫療：東華三院的經驗對華人社羣的啓示」學術研討會，以"Child Poverty and National Health Insurance in Taiwan"為題發表演講，並與 HHRP 平臺學者進行學術交流。

2. 1月9日出席 Dragonet Symposium 2014 Hong Kong—Financing and Protecting the Health of Asia's Elderly Population，以"Long-Term Care in Taiwan: Myths and Realities"為題發表演講。

3. 3月14日出席由公衛學院健康促進研究中心舉辦之「存活轉型理論：創造成功的超

老社會」研討會，擔任"The Theory of Survival Transition: With an Emphasis on Creating a New Social Security System"場次主持人。

三、蔡甫昌教授近期學術活動及成果如下：

1. 2013年12月20日赴香港出席由東華三院、香港中文大學梁保全香港歷史及人文研究中心與香港中文大學人文學科研究所共同舉辦之「慈善與醫療：東華三院的經驗對華人社羣的啓示」學術研討會，以〈老年期照護之倫理問題〉為題發表演講。

2. 1月18日出席由生技醫藥國家型科技計畫、國家轉譯醫學暨臨床試驗資源中心與臺大醫院國家級卓越臨床試驗資源中心聯合舉辦之 Study and Research Workshop，以"IRB Considerations on Review of Clinical Study"為題發表演講。

3. 1月19日出席由大地之愛癌症基金會與福島健康慈善基金會合辦之「年輕醫學生認識癌症關懷生命學習成長營」第一梯次訓練課程，擔任「醫療生死學」課程講師。

4. 1月23日赴韓國出席由 Ewha Institute for Biomedical Law & Ethics 舉辦之 Autonomy and Familism Symposium 國際研討會，以 "Autonomy or Familism: Confucian Ethical Reflection and Hospital Practice" 為題發表演講。

5. 2月13日出席由大地之愛癌症基金會與福島健康慈善基金會合辦之「年輕醫學生認識癌症關懷生命學習成長營」第二梯次訓練課程，擔任「醫療生死學」課程講師。

6. 2月21日出席由臺大醫院國家級卓越臨床試驗與研究中心及臨床研究受試者保護中心合辦之「臨床試驗教育訓練課程」，以〈臨床研究相關倫理規範最新趨勢〉為題發表演講。

7. 2月22日出席由醫學專業教育改進延續計畫與醫學院評鑑委員會所舉辦之「PBL與醫學人文」工作坊，會中與國內學者討論醫學人文議題在 PBL 小組討論中適當的角色與比重、在 PBL 課程中醫學人文學習的機會和威脅、PBL 教師培訓課程對醫學人文議題引導技巧的作法、醫學人文教師參與 PBL 教案設計的模式。

8. 3月7日出席由臺大生醫科技暨倫理法律社會中心舉辦之「醫療糾紛處理法制」圓桌討論會。與多位臺灣法界、學界、醫界專家們共同討論、比較醫療糾紛處理法在臺灣、美國、中國之發展。

9. 3月15日出席由臺北市立聯合醫院師資培育中心及臺北市立聯合醫院和平婦幼院區合辦之「臺北市立聯合醫院師資培育中心教師訓練營」，以〈臨床倫理案例教學之探討——實務與理論之間〉為題發表演講。

10. 3月16日出席由成功大學醫學院醫學、科技與社會研究中心舉辦之「東亞醫學人文研討會——『立足在地，放眼全球』」，以〈臨床工作的人文意涵〉為題發表演講。

院務短波

石之瑜教授主辦「東亞政治的『關係平衡理論』與知識史」國際學術研討會

「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 2013 年 12 月 14-15 日在本校社會科學院第一會議室主辦「東亞政治的『關係平衡理論』與知識史」國際學術研討會。第一天就關於作為國際體系、作為歷史方法、作為安全戰略、作為外交政策、與作為區域主義等五大面向進行討論；第二天則針對日本對中國的知識史及香港與東南亞的回應做為討論主題。

江東亮教授與蔡甫昌教授出席「慈善與醫療：東華三院的經驗對華人社群的啟示」學術研討會發表演講

「健康與人文研究整合平臺」執行長江東亮教授與蔡甫昌教授於 2013 年 12 月 20 日赴香港出席由東華三院、香港中文大學梁保全香港歷史及人文研究中心與香港中文大學人文學科研究所共同舉辦之「慈善與醫療：東華三院的經驗對華人社群的啟示」學術研討會並發表演講，江教授的講題為："Child Poverty and National Health Insurance in Taiwan"，蔡教授的講題為：〈老年期照護之倫理問題〉。

葉俊榮教授出席中華民國憲法學會民國 102 年年會暨學術研討會擔任與談人

「東亞法院與法律繼受」研究計畫總主持

人葉俊榮教授於 2013 年 12 月 21 日出席由中華民國憲法學會主辦，假本校法律學院舉行之「民國 102 年年會暨學術研討會」。本次會議主題為「司法院大法官解釋對憲政實務及社會發展之影響」，葉俊榮受邀針對蘇彥圖助研究員之演講：〈釋憲時刻：初探司法院大法官的議程設定及其憲政效應〉，擔任與談人。

「東亞國家的經濟與生產力研究」研習營（十）

「東亞國家的貿易、勞動、金融與生產力研究計畫」於 2013 年 12 月 27 日假本校社會科學院公共經濟研究中心，舉辦「東亞國家的經濟與生產力研究研習營」第十場，邀請美國休士頓大學（University of Houston）助理教授 Elaine M. Liu 來臺，針對與總主持人劉錦添教授共同合作研究之主題，報告最新研究成果及日後研究進行方向。

黃俊傑院長出席「東亞共同文化認知與東亞近代社會構建」國際學術研討會發表專題演講

黃俊傑院長於 1 月 7 日出席政治大學人文中心與神戶大學亞洲綜合學術中心、神戶大學中國事務所聯合主辦之「東亞共同文化認知與東亞近代社會構建」國際學術研討會，發表專題演講，講題為：〈從「東亞出發思考」的理論基礎〉。

江東亮教授出席 Dragonet Symposium 2014 Hong Kong 發表演講

「健康與人文研究整合平臺」執行長江東亮教授於 1 月 9 日出席 Dragonet Symposium 2014 Hong Kong—Financing and Protecting the Health of Asia's Elderly Population，以"Long-Term Care in Taiwan: Myths and Realities"為題發表演講。

蔡甫昌教授出席 Autonomy and Familism Symposium 國際學術研討會發表演講

「健康與人文研究整合平臺」執行長蔡甫昌教授於 1 月 23 日赴韓國出席由 Ewha Institute for Biomedical Law & Ethics 舉辦之 Autonomy and Familism Symposium 國際研討會，以"Autonomy or Familism: Confucian Ethical Reflection and Hospital Practice"為題發表演講。

葉俊榮教授應邀至 EURAC 所舉辦之 Winter School on Federalism and Governance 講授課程

「東亞法院與法律繼受」研究計畫總主持人葉俊榮教授於 2 月 3-7 日應 The European Academy of Bolzano/Bozen (EURAC) 聯邦主義與區域主義研究院 (Institute for Studies on Federalism and Regionalism) 之邀請至奧地利因斯布魯克大學 (Innsburg University)，在其所舉辦之 Winter School On Federalism and Governance 2014 以"Federalism and Multilevel Constitutionalism"為題講授課程。葉俊榮教授是唯一受邀之亞洲教授，他詮釋關於聯邦主義與多層次憲政主義之亞洲憲政形貌，以深入淺出的演講，促進東亞法院研究之活絡。

胡佛院士受邀出席監察院 80 週年院慶並發表演講

「東亞民主研究計畫」總主持人胡佛院士於 2 月 5 日應監察院之邀請，出席監察院 80 週年院慶活動，並發表特別演說，講題為〈監察制度與展望〉。

石之瑜教授出席「2014 英國倫敦政治經濟學院 LSEU China Development 論壇」

「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 2 月 8 日出席由英國倫敦政治經濟學院的 London School of Economics Students' Union 主辦之「中國發展論壇」，針對中國再平衡的國際關係議程，講述關於美中關係分析的理論架構。

項潔教授應邀至廈門大學發表專題演講

「數位人文研究整合平臺」執行長項潔教授於 2 月 13 日應中國廈門大學「民間歷史文獻研究中心」之邀請，以〈資訊科技與史料脈絡——從臺灣相關資料談起〉為題發表專題演講。

林建甫副院長出席「柳州對外開放體系建構策略」學術研討會

林建甫副院長於 2 月 22-23 日出席在中國柳州舉行之「柳州對外開放體系建構策略」學術研討會，以〈臺灣企業投資方向分析〉為題發表專題演講。

朱雲漢教授受邀出席「體制改革：世界、中國、香港」學術研討會

「東亞民主研究計畫」總主持人朱雲漢教授於 2 月 24 日應香港發展論壇之邀請，赴香港灣仔會議展覽中心，出席「體制改革：世界、中國、香港」學術研討會，擔任嘉賓講者。

黃俊傑院長應邀至東吳大學發表演講

黃俊傑院長於 2 月 24 日應邀在東吳大學通識教育中心所舉辦之「廣達大師講座：當代精英的責任與關懷」系列演講中發表演講，講題為：〈大學的發展軌跡、方向及其問題：歐美與臺灣〉。

東亞法院論壇系列（十四）：憲法法院、社會變遷與家庭法制的變革：臺灣與南韓的觀察比較

「東亞法院與法律繼受」研究計畫於 2 月 26 日，在本校法律學院實習法庭舉辦「東亞法院論壇系列」第十四場。本次主題為「憲法法院、社會變遷與家庭法制的變革：臺灣與南韓的觀察比較」，邀請中原大學財經法律學系李立如副教授主講，分析韓國法院與臺灣大法官解釋對於家庭制度的判決演變與運作實況。由法律學院吳從周助理教授主持，張文貞教授擔任與談人。

黃光國教授主持武漢大學哲學院心理學系主辦之工作坊

「東亞華人自我的心理學研究計畫」總主持人黃光國教授於 2 月 26 日應邀到武漢大學哲學院心理學系主持六小時之工作坊，主講〈批判實在論與多重哲學典範：建構含攝文化的心理學理論〉。

黃光國教授出席「中國本土管理的現狀與展望」研討會發表演講

「東亞華人自我的心理學研究計畫」總主持人黃光國教授於 2 月 27-28 日出席武漢大學經濟與管理學院與《管理學報》雜誌合辦的「中國本土管理的現狀與展望」研討會，主講〈建構含攝文化的社會科學理論〉。會後，與會人士決定仿照美國心理學會「本土心理學推廣小組」（Task Force for Promoting Indigenous Psychology），成立「本土社會科學推廣小組」，藉由網路交換有關訊息。此一小組的成立，預計對未來大陸本土社會科學的發展，將會起到積極的促進作用。

徐興慶教授出席「畫像資料による帝國域内文化の再検討」國際學術研討會

「東亞崛起中的日本與韓國研究整合平臺」執行長徐興慶教授於 2 月 28 日至 3 月 3

日赴日本京都、國際日本研究中心參加「畫像資料による帝國域内文化の再検討」國際學術研討會。

林建甫副院長出席「主要國家雙率走勢及對臺灣經濟之影響」產官學術研討會

林建甫副院長於 3 月 4 日出席臺灣綜合研究院財經諮詢委員會舉辦「主要國家雙率走勢及對臺灣經濟之影響」產官學術研討會，發表演講：〈人民幣雙率走勢分析〉。

唐格理副院長出席 ECHIC 主辦之國際研討會

唐格理副院長於 3 月 3-5 日應邀至葡萄牙波爾圖（Porto），出席由 ECHIC（European Consortium of Humanities Institutes and Centers）主辦之國際研討會，以"Current State of European Humanities in Taiwan"為題發表演講。

黃俊傑院長應邀至正修科技大學發表演講

黃俊傑院長於 3 月 6 日應邀至正修科技大學發表演講，講題為：〈21 世紀大學生生命教育學習的新方向其核心價值〉。

「醫療糾紛處理法制」圓桌討論會

「健康與人文研究整合平臺」於 3 月 7 日舉辦「醫療糾紛處理法制」圓桌討論會（Roundtable on the Legal Institution of Medical Dispute Management），除邀請美國醫療糾紛法律專家 Dean Harris 以"Legal and Ethical Issues in Pretrial Screening"為題發表演講之外，並邀請多位法界、學界及醫界專家學者共同討論、比較醫療糾紛處理法在臺灣、美國、中國之發展，及國內相關法案之進程。

黃俊傑院長出席「近代東西思想交流中的西學東傳問題」學術研討會

黃俊傑院長於 3 月 11 日出席由中央研究院中國文哲研究所與廣州中山大學哲學系合辦

「近代東西思想交流中的西學東傳問題」學術研討會並發表論文，題目為：〈如何從東亞出發思考？以中日思想交流經驗為中心〉。

江東亮教授出席「存活轉型理論：創造成功的超老社會」學術研討會

「健康與人文研究整合平臺」執行長江東亮教授於 3 月 14 日出席由本校公衛學院健康促進研究中心舉辦之「存活轉型理論：創造成功的超老社會」學術研討會，擔任"The Theory of Survival Transition: With an Emphasis on Creating a New Social Security System"場次主持人。

葉俊榮教授出席柬埔寨國家管理大學舉辦之 The 6th CSCL Conference

「東亞法院與法律繼受」研究計畫總主持人葉俊榮教授於 3 月 14-15 日出席由柬埔寨國家管理大學 (National University of Management, NUM) 主辦，在金邊舉行之 The 6th CSCL Conference。本次會議的主題為 The Role of Constitutional Courts in Re-Defining the Rule of Law in the Transitional Country Context，葉教授被安排在 Trends in Asia (II) 場次針對「臺灣憲法法院形貌」進行報告，強調臺灣憲法法院在東亞憲法法院中之特色，並與其他與會學者進行東亞憲法法院研究之學術交流。

「朱子哲學的當代反思」國際學術研討會

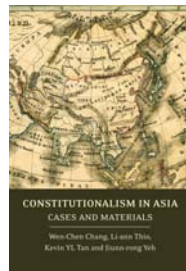
本院與臺灣朱子學研究協會、臺灣中文學會共同主辦，世界朱氏聯合會、臺灣海峽兩岸朱子文化交流促進會、臺灣師範大學國際與僑教學院等單位協辦，於 3 月 14-15 日，假本校電機學院博理館 201 會議室，舉行「朱子哲學的當代反思」國際學術研討會。

本次會議可以說是主、協辦單位集結多年來舉辦朱子學研究活動的心得成果之總檢討。例如由臺灣朱氏宗親會、臺灣朱子學研究協會、閩北朱子後裔聯誼會等民間團體自 2008

年共同推動「朱子之路」的文化參訪及學術研討活動，不僅有效地融合海峽兩岸的朱子學研究，同時與本院舉辦之「青年學者東亞儒學研習營」、臺灣師範大學國際與僑教學院舉辦之「東亞青年儒家論壇暨研習營」，互為犄角，彼此支援，已累積了相當的成績，透過此次研討會，帶給與會學者嶄新的學術視野。

本次會議除邀請美國亞歷桑那州主大學田浩教授、日本關西大學吾妻重二教授、華東師範大學朱杰人教授與新竹清華大學楊儒賓教授發表主題演講之外，還邀請國內外專家學者發表論文共 26 篇，成果豐碩。

葉俊榮教授與張文貞教授合著之英文新書 *Constitutionalism in Asia: Cases and Materials* 由 Hart Publishing 出版



Constitutionalism in Asia: Cases and Materials

Wen-chen Chang
Li-ann Thio
Kevin YL Tan
Jiunn-rong Yeh

Oxford: Hart Publishing, 2014

「東亞法院與法律繼受」研究計畫總主持人葉俊榮教授與子計畫主持人張文貞教授，以及本計畫合作之學者新加坡大學 Kevin YL Tan 與 Li-ann Thio 教授合著之英文新書 *Constitutionalism in Asia: Cases and Materials*，已於 2014 年 1 月由 Hart Publishing 出版。本書內容主要針對憲法以及比較憲法為主題，分為十一章，採取議題式分析論述，完整、多元的展現東亞憲法之形貌。本書亦結合文化、殖民、歷史以及地域之特殊性，針對亞洲憲法之獨特性加以深入闡述。本書所涵蓋之亞洲國家範圍包括：孟加拉、中國、香港、印度、日本、蒙古、尼泊爾、巴基斯坦、南韓、臺灣等十餘國。

黃俊傑院長韓文版新書《대만의 대학교육——이념과 개혁》出版



대만의 대학교육——
이념과 개혁
臺灣的大學教育——理念與改革

黃俊傑◎著
林大根、孔裕植、朴成林◎譯

首爾：韓國外國語大學出版社，
2014年

黃俊傑院長專著《大學通識教育探索：臺灣經驗與啓示》之韓文版，已由韓國外國語大學林大根教授等翻譯成書，書名為《대만의 대학교육——이념과 개혁》（臺灣的大學教育——理念與改革），已於 2014 年 3 月由首爾韓國外國語大學出版社出版。

本書主要探討二十一世紀最後十年間，海峽兩岸的大學院校所經歷的教育改革運動。在這一波的高等教育改革浪潮聲中，大學通識教育的改革，極具重要性與關鍵性。本書指出，通識教育改革的幅度與深度，將決定二十一世紀海峽兩岸高等教育的內容與品質，其影響可謂至深且鉅。

院內大事紀

2013年12月16日~2014年03月15日

日期	紀要
12月23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 「兩岸三地社會福利前瞻」座談會
12月24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 「兩岸菁英公共治理對話」討論會
01月27日	「第二期邁向頂尖大學計畫」期中考評
02月26日	東亞法院與法律繼受研究計畫主辦 東亞法院論壇系列（十四）：憲法法院、社會變遷與家庭法制的變革：臺灣與南韓的觀察比較
02月27日	東亞國家的貿易、勞動、金融與生產力研究計畫主辦 「東亞國家的經濟與生產力研究」研習營（十）
03月07日	健康與人文研究整合平臺主辦 「醫療糾紛處理法制」圓桌討論會
03月13日	接待廣州中山大學訪問團並舉行座談 「西學東漸與跨文化研究」座談會
03月14日~ 03月15日	東亞儒學研究計畫主辦 「朱子哲學的當代反思」學術研討會

