

- 1 改版弁言

宏觀視野

- 3 臺大對新政府的期許
李嗣涔
- 7 廿一世紀全球化時代人文研究的新視野
黃俊傑
- 11 華人本土心理學研究的回顧與前瞻
楊國樞

多元觀點

- 15 關於日本現存《燕行錄》的文獻整理
夫馬進
- 21 文明橋樑與無的場所——泰戈爾與西田幾多郎的虛擬對話
石之瑜
- 25 誰啟蒙誰——康德與哈曼對人類理性的歧見
林鴻信
- 29 論清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化
鍾雲鶯
- 31 儒家影響下的傳統生活世界之空間性
潘朝陽
- 33 邊緣與非漢：儒學及其非主流傳播
黃麗生
- 35 臺灣文學現代性：連橫、張我軍、賴和三種不同的期許和追求
劉俊
- 39 技術進步與藝術終結——從「靈韻」到「陰謀」的藝術範式轉型
祁林

計畫近況

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

院務新訊

- 59 新近出版品介紹
- 61 院務短波
- 63 院內大事紀

改版弁言

本校為推動「邁向頂尖大學」計畫，促進本校人文社會科學領域之創新研究，特依本校辦理「邁向頂尖大學」計畫校級整合研究中心設置準則，於二〇〇五年十月十一日成立本院，以整合並提昇人文社會領域之創新研究，促進校內及跨校人文與社會科學人才之合作交流，培育國內外人文與社會科學之優秀人才，並建構人文與社會科學研究社群之互動平台。

本院自成立以來，所屬各研究計畫均有可觀的研究成果。在今（2008）年七月卅一日完成第一階段任務後，本院於八月一日起賡續進行第二階段的研究工作，因此，本院《院訊》亦隨之改版。

在新版《院訊》中，「宏觀視野」專欄刊載有關人文社會科學研究的前瞻願景的文章，探討人文學與社會科學學術領域的未來走向；

「多元觀點」專欄所刊載的是本院訪問學者或邀請講座，在本院及所屬研究計畫所舉辦的各項討論會中的報告要旨。這個專欄呈現當前人文社會相關領域學者正在成形中之學術創意，作為彼此激盪與啟發的思想平台；

「計畫近況」專欄則介紹本院所屬各研究計畫之執行進程與研究成果，以促進各界對本院研究工作之認識及瞭解；

「院務新訊」專欄報導本院各項法規之最新動態，以便利學界朋友能即時獲得本院的相關資訊。

改版後的《院訊》，除了美化封面與內頁版型外，更重新調整規劃內容架構：不僅精練各項資訊報導內容，更強化沟通交流學人思想創見的功能，以期能真正有效發揮《院訊》作為本院資訊流通平台之角色。

新版《院訊》不足之處尚多，祈望各界先進不吝指教，共同為提昇人文與社會科學研究水平而努力。

黃俊傑

二〇〇八年九月十八日

臺大對新政府的期許⁺

李嗣涔*



馬總統、各位同仁、各位女士、各位先生：

四天前五月二十日新舊政府交接，我國完成了第二次政黨輪替，不僅具體顯示我國民主政治的成熟，而且也揭開了一個新的時代。我們很高興看到臺灣大學的校友當選為總統，在此首先代表母校恭喜馬總統。

臺灣大學創校於一九二八年，於一九四五年改制，今年正值建校八十週年。在過去八十年的歷史上，臺灣大學經歷了不同的政權與時代，不論時代如何改變、政權如何更迭，臺灣大學一直屹立不搖、昂然聳立在臺灣的土地上。就像英國超過九百年歷史的牛津大學，美國超過三百七十年歷史的哈佛大學，在英美兩國的歷史發展中，占有不可磨滅的地位。臺灣

大學也是一樣，在臺灣歷史的重要時刻，不但從不缺席，而且更勇於承擔書生報國的責任。在我國民主政治邁向新階段的關鍵時刻，本校凜於對國家社會的責任，舉辦「臺大對新政府的期許學術研討會」，善盡知識份子的言責。八年前第一次政黨輪替時是如此，如今第二次政黨輪替亦是如此。在兩天共十場次的論文報告與討論中，本校同仁針對民主改革與政府再造、司法獨立與司法倫理、教育與文化發展、能源與產學發展、醫學教育與醫療環境、財經與能源政策、外交與兩岸關係、兩性、貧窮問題與多元化人口現象、農業發展問題、報業與媒體法制等領域，提出精闢的分析與建言，提供給新政府參考。

本校同仁在兩天的議程所提出的政策性建

⁺ 本文為「臺大對新政府的期許」學術研討會開幕致詞（臺北：臺灣大學，2008年5月24-25日）。

* 臺灣大學校長。

言中，都在不同程度內與不同議題上，共同彰顯「均衡」與「和諧」這兩個價值理念。我們相信「均衡」與「和諧」不僅是新政府未來施政所應念茲在茲的價值理念，也是廿一世紀全球化時代各國與各地區之間最重要的主流核心價值。

首先，在民主憲政方面，本校同仁主張新政府應恢復憲政體制的正常運作，重建國家官僚體系的行政倫理，追究違法濫權行為，加速國會改革防堵黑金政治侵蝕民主根基，導正政治主流價值，以自由主義匡正偏狹的國族主義，以及敦促政治人物進行心靈改革。在政府再造與地方治理方面，必須注重「均衡」原則。新政府應先增強地方政府的自治權力與能力，發展地方公民社會組織，並在公共事務上致力建構公民社會與政府雙元共構體系，加速進行縣級及鄉鎮級的合併等行政區劃工作，重整地方自治規模與能力。政府改造應在「中央」與「地方」之間，以及政府與公民社會之間，求取一個動態的平衡。在司法改革方面，提出確保司法獨立的建議，以提供人民優質而正確迅速的審判。司法行政與司法審判制度應該現代化，透過法官同儕的自我監督，以及人民外部的評鑑，以監督不適任法官，形成一個良善的循環，在「人」與「制度」的互動之中獲致動態的平衡。

第二，在能源政策方面，我們主張新政府的能源政策應以「能源安全」與「能源科技」作為兩大主軸。在「能源自主」與「產業開創契機」之間最能獲致平衡的當屬黑潮發電，因為穩定流經臺灣東部海域的黑潮洋流蘊藏著數倍於臺灣所需電力的龐大能源，若能發展相關技術，有效地將這龐大動量轉換成電能，將使臺灣逐漸擺脫對化石能源的依賴，更能建立具全球市場競爭力的海洋能源產業，同時也使臺灣在全球暖化議題中做出顯著的貢獻。以黑潮發電為主的臺灣新能源政策，最能在「人」與

「自然」之間落實「均衡」與「和諧」的價值理念。

第三，在產學發展政策方面，建議新政府應在「發展新世代高科技及知識型服務產業」與「發展人性關懷科技，因應社會變遷」兩方面獲致平衡。我們期許新政府努力達成「產業技術領導者」、「全球資源整合者」、「軟性經濟創意者」與「生活形態先驅者」等四項策略目標。

第四，在財政、社會問題、醫療與媒體政策方面，本校同仁的建言也弘揚「均衡」與「和諧」的價值理念。建議在現行租稅改革方案推動的基礎上，加以增補修訂繼續推動改革。我國的所得分配雖未嚴重惡化，但有朝向極端發展的現象，解決這個問題是未來政府無可旁貸之責任。主張推動負所得稅制、能源稅制及改善地方財政等政策，以致力於社會的均衡與和諧。新政府應儘速挽救惡化中的環境，減少貧富差距與社會排除現象，以「公義社會、永續福利」為原則，讓社福不僅具有照顧弱勢的公義精神，並以開發優質人力作為積極性的功能。建議新政府發展一個「性別融入」的社經政策。新內閣過度強調「財經取向」會出現盲點，應創造就業機會並加強社會福利，以因應臺灣社會的貧窮問題。關於醫療方面，新政府應在醫師人才培育與民眾健康需求之間求其平衡，醫療工作者應有尊嚴的工作環境。關於廣電媒體政策方面，主張在「社會」、「國家」與「媒體」三者之間，獲取動態的均衡關係。國家應提供合理資源扶植公共媒體、有效管制商業媒體。媒體自律雖是最終目標，但是在現階段自律不可期待下，必須透過公民社會、國家與媒體三者的共同管理，讓媒體表現符合公民社會與公共利益的期待。建議新政府應正視網路資訊生態，建構一個在「自由價值」與「社會公義」之間求取動態平衡的網路世界。

第五，本校同仁也主張以「均衡」的精神發展農業及產學關係。主張農業應強調「生產」、「生活」、「生態」三生平衡。農業部門必須與非農業部門攜手合作，共同促進農業、農村與農民現代化，提升農家所得與農村生活品質。在工業上，重視產學研合作落實研發成果，增加學生接受多元訓練的機會，也提供業界接觸更多的學理新知、創業構思及善用新進人力之機會，從而在「產」「學」之間獲致動態的均衡，提升國家競爭力。

第六，本校同仁也以「均衡」、「和諧」的精神就兩岸關係提出建言。以「進取性的藍海策略」，在「外交」與「兩岸」互動中求其均衡。主張新政府處理兩岸關係應在「全球化」與「區域整合」之間，也在「中國大陸的可接受性」與「國際政治的現實性」之間，謀求動態的平衡。在「國內共識」與「兩岸對話」之間，以及近程與遠程大陸政策之間求其平衡。建議新政府應營造具有包容性的國家認同，一方面可以團結擁有不同歷史記憶的臺灣人民，一方面又可與對岸友善交往，撫平在國內和兩岸間的族群緊張。

總而言之，我們認為：在廿一世紀全球化時代裡，世界各地密切互動，新政府必須以「均衡」與「和諧」作為施政的價值理念，並將這種精神落實在各種具體政策與措施之上。在這過程中，領導人最居關鍵之地位。我們期許：新政府的領導人必須以嚴以律己，樹立典範，發揮風行草偃的作用。只要新政府的各級領導人能以廉潔自持，厲行不收禮的作風，相信必能肅清貪腐惡習，改變社會風氣，建立廉能的政治與社會。

最後，我們要特別呼籲新政府正視文化發展與教育獨立的重要性。文化是國家發展最重要基礎，一切的政治施為、經濟發展、社會變遷，以及科技研發，都有其文化與價值取向的

因素在內。臺灣具有極為重要的文化戰略位置。在整個大中華文化圈中，臺灣擁有最深厚的傳統文化，最深刻的價值理念，最善良的民風。新政府應盡一切努力重建並弘揚文化價值，致力於文化資源的普及與平衡，創新文化生產，擴大文化能量，推動文化觀光事業，也應努力營造最適合於文化永續發展的環境。我們期許：以臺灣的新文化格局，厚植臺灣在廿一世紀開創新局的基礎，也引領大中華文化的新發展。

其次，站在教育工作者的立場，我們要提醒新政府維護學術尊嚴，尊重教育專業，尊重教育的獨立性與自主性，更要增加教育投資，繼續寬籌「邁向頂尖大學計畫」、「教學卓越計畫」經費，使高等教育持續發展，提升國家的競爭力，而且，新政府應努力使教育回歸教育的核心價值：公平、自由、卓越。更重要的是，政治力不應干擾教育的自主性，〈大學法〉第一條賦予大學在法律範圍內享有自治權，但是政治力干涉校內事務之舊習仍然不絕，均應予以揚棄。

各位同仁、各位女士、各位先生：讓我們以信心和愛心，期許新政府帶領我們國家邁向新境界，也祝福各位身體健康、精神愉快！謝謝大家！

廿一世紀全球化時代 人文研究的新視野

黃俊傑*

進入廿一世紀，國際人文社會科學研究的新動向正隱然形成之中。這股新動向主要是由於「全球化」潮流與亞洲的崛起這兩大力量的相激相盪所造成。「全球化」是大家都耳熟能詳並身處其中的潮流，而亞洲的興起不僅是因為在亞洲歷史上出現如儒學、佛教、道家、神道等偉大的精神傳統與宗教信仰，出現源遠流長的漢字文化、中國傳統醫學等文化遺產，出現影響深遠的律令制等政治制度，更是因為最近十餘年來亞洲地區的快速崛起，《東洋經濟週刊》曾統計：自一九九六年至二〇〇五年的十年之間，亞洲各國之間的航空旅客成長率是109%，遠超過全球跨洲的平均成長率 60%、亞洲與北美間的 67%、亞洲與歐洲之間的 59%，以及歐洲各國之間的 36%。而且，全球

各地人口超過千萬的十九個大城市中，有十一個在亞洲。亞洲的崛起應是廿一世紀全球化時代可以預期的新趨勢。在亞洲地區勇猛發展之際，東亞地區的人文學術研究迫切地需要新的取向與新的視野。

但是，回顧廿世紀東亞各國的人文研究趨勢，固然個別學者或研究機構有其精深紮實的學術成就，但是就其大趨勢而言，常常出現兩項明顯的傾向：

第一，二十世紀東亞人文學界許多著作常以西方經驗作為研究時的參考架構，以東亞經驗印證西方學術理論。例如，廿世紀中國著名思想史學者侯外廬（1903-1987）宣稱他「主張把中國古代的散沙般的資料，和歷史學的古代表發展法則，作一個正確的統一研究。從一般

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

的意義上言，這是新歷史學在古代法則的中國化，從引伸發展上言，這是氏族、財產、國家諸問題的中國版延長。」¹ 侯外廬的《中國古代社會史》確實是企圖以中國歷史經驗作為馬恩理論的亞洲版本之註腳。

第二，廿世紀東亞各國學者人文研究的視野常以自己國家為中心，較少採取跨國或跨界之視野，因此，較少或難以提出具有普遍意義之命題。廿世紀中、日、韓各國的文、史、哲研究論著，呈現相當明顯的以國家為中心的「國族論述」。

以上這兩大問題常交互作用並互為因果，所以流弊所及，使東亞學術界的潛力難以發揮，正如張光直（1931-2001）在一九九四年所說：「中國人每個人都有研究人文社會科學的本錢。研究的資料，則有一部二十四史，自五十年代便為瑪麗·瑞德教授向一般社會科學者介紹為全世界最豐富的一座研究人類歷史上各種行為的規律的寶庫。為甚麼在二十世紀的學術研究上，中國對人文社會科學作一般性貢獻的潛力完全不能發揮？」² 張光直的問題確實是一個值得深思的問題。

因應廿世紀東亞人文學術研究的問題，在廿一世紀全球化的新時代裡，我建議東亞人文研究可以採取以下三種研究取向：

第一，聚焦東亞經驗，以東亞為視野並從東亞出發思考。事實上，跨出國家疆域而以東亞作為研究之範圍，正是廿一世紀人文研究的新動向。進入廿一世紀以後，隨著亞洲（尤其是東亞）的興起，以及「全球化」趨勢的加速發展，東亞人文學界開始從廿世紀常見的「國家中心主義」的研究格局，逐漸轉而以東亞為研究的視野。舉例言之，日本東京大學原有的「中國哲學」講座，就更名為「東亞思想文化

學」講座。日本各大學獲得日本文部科學省資助的卓越研究中心（COE）計畫，也大多以東亞為視野。南韓政府所推動的「廿一世紀韓國頭腦」卓越計畫（簡稱 BK21），在人文學科方面的計畫也是以東亞為研究範圍。臺灣自二〇〇〇年開始所推動的兩梯次卓越研究計畫，也都是以廣義的東亞文化範圍為研究領域，如「東亞儒學」、「東亞民主」、「華人心理學」等計畫，加上臺灣大學人文社會高等研究所屬創始計畫如「東亞法治」、「全球化」研究計畫以及「華人的主觀與我觀」與「生產力與效率：從東亞走向全球化」等研究計畫，均在不同領域與程度上說明了廿一世紀人文社會學術研究的新取向。這種新的研究取向必然具有跨文化的、跨國界的、跨學科的、多語言的多重視野。這種學術社群必然是管弦嘔啞、眾聲喧嘩的，是「萬山不許一溪奔」的學術社群。

第二，以經典或價值理念為研究之核心。廿世紀中國人文學術研究以實證主義為其方法論基礎，這種狀況固然與清代樸學的學術傳統有關，也與廿世紀初年歐陸實證主義思潮相激盪。在實證主義風潮之下，廿世紀中國人文研究論著，關懷「事實」遠過於「價值」，就是形成於這種時代研究氛圍之下。

但是，問題是：「事實」如果不是置於「價值」的脈絡中加以衡量，那麼，「事實」的意義多半難以彰顯。展望廿一世紀的人文研究，除了過去所注重的「事實」問題之外，更應加強有關「價值」問題的研究，尤其是承載價值理念的經典，更應成為人文研究的核心。

第三，以文化為研究之脈絡。我們雖然主張以「從東亞出發思考」作為新時代人文研究的策略，但我們也必須注意東亞各國歷史經驗

1 侯外廬：〈自序〉，《中國古代社會史》（上海：中國學術研究所，1948年）。

2 張光直：〈中國人文社會科學該擠身世界主流〉，《亞洲週刊》（香港），1994年7月10日，頁64。

與人文傳統中的「同」中之「異」。只有深入具體而特殊的而且有地域特色的各別文化脈絡，我們才能開發並拓展全球的視野，吉爾茲（Clifford Geertz, 1923-2006）所謂「具有全球意義的地域知識」，正是指此而言。

東亞各國固然都分享漢字文化、儒家價值理念、佛教信仰、傳統中國醫學等共同的文化質素，但是，中、日、韓、越各國社會、政治、經濟背景之差異，也不容我們忽視。例如，作為儒家價值承載者的儒家學者，宋代以後的中國是士大夫階級，與朝鮮時代（1392-1910）朝鮮社會的「兩班」階級不同，也與德川時代（1600-1868）日本的儒者只是一般的知識份子，在各自的社會中所扮演的角色，都大不相同。

因此，如果我們能將東亞文化的共同質素，放在各國具體而特殊的文化脈絡中加以分析，就更能避免「去脈絡化」的弊病，而使研究對象的發展歷程更具有實體感，也更具有厚度。

總而言之，隨著廿一世紀全球化時代中民族國家（nation state）的「解疆域化」，以及「區域經濟」如歐盟、北美自由貿易區、東協十加三、大中華經濟圈等經濟體的興起，人文研究勢必形成新的取向。我們主張，廿一世紀人文研究策略，可以採取「**以東亞為研究視野**」、「**以經典或價值為研究之核心**」，並「**以文化為研究之脈絡**」，以開展新的研究的可能性。

華人本土心理學研究的回顧與前瞻⁺

楊國樞*

序言

自一九八〇年迄今，華人本土心理學研究在理念上發生了一連串的重要轉變，那就是從「西方化」（主要是美國化）轉變為「中國化」，再進而邁向「本土化」。

在一九八二年以前，我堅信科學心理學全世界只有一個，沒有必要在科學心理學之下再發展本土心理學。但是到了一九八八年，我改變了自己的看法。這一改變是我在哈佛大學的演講經驗所促成的。此年春寒之時，我正在美國東部的康乃爾大學擔任訪問學人，著名醫療人類學家 Arthur Kleinman 邀我去哈佛大學演講，講題是關於中國人性格的本土化研究，對象是十幾位人文學與社會科學的教授，都是

「中國人、日本人及印度人性格討論會」（每月舉行一次）的成員。演講內容除了報告自己的實徵研究成果，我也強調非西方國家的心理學者及其它社會科學研究者從事本土化研究的必要性，並說明我們在臺灣推動本土化研究的情形。演講後的討論過程中，哈佛大學心理學系的著名發展心理學家 Jerome Kagan 問了我一個問題：如果沒有任何西方心理學的影響，華人心理學研究者可能會發展出何種心理學？我聽到這個問題，幾乎愣住了，一時竟不知如何反應。回過神來以後，我勉強答道：如無西方心理學（特別是美國心理學）的支配性影響，在中國人的社會與文化裡應會自然發展出一種集體主義取向的心理學，它不同於美國的個我主義取向的心理學。

⁺ 本文係二〇〇八年七月十六日本院訪問學者座談內容，部份內容則取材自楊國樞（主編）：《華人本土心理學與華人本土契合性》（臺北：五南圖書，2008年）。

* 中原大學心理學系講座教授、中央研究院院士、臺灣大學心理學系名譽教授。

老實說，當時及事後，我對自己的回答很不滿意。我必須承認：Kagan 教授的問題給了我一個前所未有的機會，讓我直截了當地面對一個赤裸裸的事實：將西方心理學的影響與成分去除後，西化華人心理學就幾乎什麼都沒有了！尤有進者，從當時與會學者的討論中，我也清楚體認到另一重要事實：美國心理學是一種本土心理學，而且是一種貨真價實的內生性或自發性本土心理學。

兩岸三地華人的心理與行為不但有其共通性（傳統中國人的部分共同心理特徵與行為模式，至今仍為三地華人所共有），而且也有其獨特性。每一華人社會的中國人之共同的及獨特的心理與行為，自然會形成特殊之整體性的組合結構與運作方式，而且這些結構與方式顯然不同於其他華人社會之中國人的心理與行為的整體結構與運作方式。相對而言，在每個華人社會中，這些結構與運作方式都是本土性的。尊重各該社會之中國人的本土性心理與行為特徵，並加以適當描述、分析及瞭解，自可稱為本土化的研究取向。

華人本土心理學在臺灣的發展

本土化的心理學研究在三個華人社會均曾出現，然其歷史的與現實的原因却各不相同。大體而言，臺灣心理學研究的本土化（一九八七年前稱為「中國化」），乃至於整個社會科學或行為科學研究的本土化，純然是一種自動自發自省的學術運動，受到政治或其他外在壓力的影響甚少。發起此一運動者主要是戰後臺灣第二代的心理學、人類學及社會學等學科的學者，他們多半在臺灣受過完整的西化教育，曾經前往美國留學，並已長期從事實際的研究工作；他們也曾長期認真採用西方的（主要是美國的）理論、概念、方法及工具，探討臺灣本地的社會現象與民眾行為，但卻飽嚙格格不入的長期挫折與痛苦。經過反覆思考，他們終

於體認到必須採取本土化的研究策略，在消極方面才可突破對西方（特別是美國）理論與方法過份依賴的積習，在積極方面方能創造適當而貼切的新理論與新方法，以充分而準確地描述、分析、理解及預測中國人的社會現象與心理行為。

當時之所以採用「中國化」一詞來代表這種反省的研究策略，並無政治目的或理由的考慮，只是單純認為臺灣人是中國人，臺灣社會是一種中國社會。中國社會不同於西方社會（特別是美國社會），中國人不同於西方人（特別是美國人），適用於西方人的理論與方法未必適用於中國人。

在早期強調「中國化」的階段，參與運動者相當程度地持有跨文化比較研究的觀念，並無建立中國人之本土心理學的想法，因而其學術自主性的意識薄弱；到了後來強調「本土化」的階段，努力方向是華人心理學的建立，其學術自主性的意識較為強烈。但兩個階段所展現的皆是學術界的一種具有高度連續性的學術自覺運動，既與官方的政策或壓力無關，也和義和團式的排外情緒無涉。

華人本土心理學在香港的發展

香港的華人心理學者在學術上大都是「面向國際」，以利用香港樣本來驗證西方（特別是美國）主流心理學的知識與方法為主。他們甚至不太閱讀中文的心理學著作，更少以中文寫作學術論文，也不太留意其他華人地區之心理學發展情形。在研究當地華人之心理與行為的過程中，他們較少產生類似臺灣學者採用西方理論及方法所經歷的挫折與痛苦。他們當中有些學者對中國人的某些特有心理與行為也會注意，但卻主要是從西方觀點之跨文化心理學的角度加以探討。他們研究華人的心理與行為，主要是採取唯西方主流心理學之馬首是瞻

的觀點，而不是本土心理學的觀點，當然更不會有太大興趣建立中國人的本土心理學。

大體而言，近年來香港心理學界對心理學研究中國化的問題日益關心，但真正採取本土化研究觀點的研究者為數仍少，在香港當地的影響也頗小。這可能是因為香港長期受到英國的殖民統治，在學術研究上一向標榜國際化。尤有進者，香港心理學者有不少是外國人，大都不能也不會採取真正本土化的立場，甚至因為考慮自身的學術權益，會或明或暗地反對本土化的作法。直到一九九七年以後，香港不再是外國的殖民地，大陸與臺灣的學術研究才對香港學術界漸有影響。

華人本土心理學在中國大陸的發展

過去幾十年，大陸心理學深受蘇俄心理學的影響；近年來則轉而大力學習歐美心理學的知識、理論及方法，可以說仍然處於逐漸形成西化心理學的階段。自大陸開放以來，西方心理學者前往從事跨文化研究的興趣漸濃，大陸心理學者參與跨文化研究的機會日增，為西方心理學在大陸的拓展創造了良好的機會。但也有部分大陸心理學者看到西化心理學在臺灣與香港兩地的发展局限，不願重蹈臺港心理學缺乏主體性的覆轍，也不肯再走臺港心理學者在發展華人本土心理學之前所走的冤枉路，乃能在吸收西方心理學的同時，毅然展開心理學本土化的思考與討論，並進而以大陸民眾為對象從事本土化的實徵性心理學研究。

最近幾年，經由與臺港心理學者的學術交流，大陸的社會及人格心理學者對心理學研究的本土化問題日益重視，已逐漸凝聚了相當的共識。但因種種客觀現實條件的局限與主觀習慣因素的影響，目前在大陸從事本土心理學的研究工作仍然不無困難。

統合兩岸三地的華人本土心理學

臺灣、香港及大陸這三個華人社會，在現代化的社會變遷過程中，以共同的核心中華文化為基礎，在政治、經濟、社會及文化等方面皆已發展出各自的特徵。在這些特徵的影響下，這三大華人社會的民眾不但表現出共同的心理與行為特徵，也展露了獨特的心理與行為特徵。在共同的心理與行為特徵中，有些是傳統以來就存在的，有些則是現代化社會變遷所新近形成的；獨特的心理與行為亦復如此。本土化的研究範圍可以同時涵蓋共同與獨特的特徵，也可以同時涵蓋傳統與現代的特徵，但中國化的研究範圍主要是以共同的或傳統的特徵為主。「本土化」的涵義顯較「中國化」廣闊。

本土化的研究取向不僅重視三地中國人之心理與行為的獨特性，同時也兼顧三地中國人之心理與行為的共同性。更重要的是：本土化研究比較能尊重三個華人社會各自的學術自主性。三個華人社會的心理學者可以分別建立自己的本土心理學（臺灣本土心理學、大陸本土心理學及香港本土心理學），然後再統合而成全體中國人的本土心理學。

從「中國化」轉換成「本土化」，在名稱與觀念上雖有改變，但在實際研究工作上並未產生斷層或割裂的現象。不過，自一九八七年開始，我們深切感到華人本土心理學的建立刻不容緩，因而在研究的課題上不斷擴展，在研究的規劃上更有系統，在研究的理念上逐漸明確，在研究的數量上日益增多。整體而言，我們對心理學研究之本土化程度的要求不斷提高。為了促進本土化的心理學研究，從一九八八年以來，我們聚集了有志於參與及推展這一學術運動的同仁（來自中央研究院與各大學），組成「本土心理學研究群」，定期相聚一堂，以演講與座談的方式交換研究心得。

為了各校同仁聚會研討與查閱文獻的方便，以及長期推動本土心理學的需要，我們曾於一九九一年在臺灣大學心理學系成立「本土心理學研究室」，負責規劃與推動華人心理學本土化的各種學術活動。該室的研究群每隔二或三年籌辦一次中大型的本土心理學科際學術研討會，發表與討論本土心理學的研究成果。在出版方面，我們於一九八七年開始印行《中國人叢書》（已出廿二冊），以專書的形式發表本土心理學的研究成果。「本土心理學研究室」並出版《本土心理學研究》學術期刊（半年刊，現已出至廿九期），供本土心理學研究者發表單篇論文。

當此之時，我仍然相信世界心理學只有一個，但要建立全人類的世界心理學，則須先發展出數個有代表性的區域性本土心理學，如歐美（西方）心理學、南美心理學、東亞心理學、南亞心理學、蘇俄心理學。世界心理學絕不能奠基在單一國家的本土心理學（如美國心理學、蘇俄心理學）之上，而是先由各國心理學者分別發展出自己的本土心理學，再逐漸加以統合，最後形成真正的全球心理學。只有經過各層本土心理學的建立與比較，才能得知哪些心理學知識是有國界的，哪些是沒有的。

幾句結尾的話

作為華人心理學者，我們最終的目的雖是建立全人類的世界心理學，但卻必須行遠自邇，先從分別建立三個華人社會的本土心理學入手。

我們應該將自己社會之本土心理學的建立，當作終生的志業（而非只是職業），在學術研究中安身立命。只要我們能在研究過程中努力發揮自己的「本土心」，就能獲得高度本土化的研究成果，據以建立的華人本土心理學就會有其特色，必將受到他國心理學者的注意

與重視。

等到我們發展華人本土心理學有了良好的成績，就應站在跨文化學術平等的立場，根據自己從事本土心理學研究的經驗，鼓勵並幫助其他國家的心理學者發展他們自己之具有自主性的本土心理學。學術殖民主義是一種嚴重的文化病態，我們應當儘快讓它成為歷史。

關於日本現存《燕行錄》的文獻整理⁺

夫馬進*
伍躍**譯

自朝鮮王朝時代的首都漢城出發，前往明清時代中國的首都北京，旅行的人們寫下了很多旅行記，這些旅行記一般被稱為《燕行錄》。在明王朝統治中國的時代，具體地說就是自從一三九二年朝鮮建國時起，直到朝鮮由於一六三六年的「丙子胡亂」被迫接受清朝的統治時為止，這些旅行記曾經被稱為《朝天錄》或《朝天日記》。現在，包括這些寫作於中國明朝年間的《朝天錄》和《朝天日記》等在內的這些旅行記通常被稱為《燕行錄》。至少在韓國和日本的學術界是這樣。

《燕行錄》或《朝天錄》的史料價值在學術界早有公認。作為資料集早已出版發行的有《燕行錄選集》（上、下冊）、《國譯燕行錄選集》（12冊）、《朝天錄》（4冊），這些

史料集的出版對韓國史研究者和中國史研究者無疑是十分重要的。不過，隨著《燕行錄全集》（100冊）和《燕行錄全集日本所藏編》（3冊）在二〇〇一年的問世，關於燕行錄以及關於出使北京的朝鮮使節的研究都進入了一個嶄新的階段。

如上所述，學術界已經將這些旅行記習慣地稱為《燕行錄》。但是，應該如何稱呼往返於漢城和北京之間的使節，在歷史研究者之間似乎尚沒有取得一致的認識。¹這一點與下述情況存在著明顯的不同。在同一時期，從漢城被派往日本江戶的使節在日本被稱為「朝鮮通信使」，在韓國則被稱為「日本通信使」，或者泛稱為「通信使」。這在歷史學界已經取得了共識。實際上，在朝鮮史料中頻繁地使用了

⁺ 本文係二〇〇八年八月十四日本院訪問學者座談內容，部份內容則取材自夫馬進：〈日本現存朝鮮燕行錄解題〉，《京都大學文學部研究紀要》，第42期（2003年）。

* 京都大學文學部研究科教授。

** 大阪經濟法科學教授。

¹ 例如在以下諸書中對朝鮮使節的稱呼並不一致：全海宗：《韓中關係史研究》（首爾，一潮閣，1970年）、張存

「通信使」一詞，由此而言，將「朝鮮通信使」、「日本通信使」、或者「通信使」作為學術用語來使用可以說是十分恰當的。那麼，我們應該如何稱呼與「通信使」相對應的、前往北京的朝鮮使節呢？

首先令人想到的稱呼是「赴京使」。因為在十八世紀前期開始編纂、以後被多次增修和重刊的朝鮮外交史料集《通文館志》（十二卷本）卷三「事大」之中有關於「赴京使行」的詳細記載。而出使日本的外交使節的情況則被記載在同書卷六的「交鄰」的「通信使行」之中。由此可見，與「通信使」作為同等概念使用的是「赴京使」。如果使用「赴京使」這一固有稱呼，可以超越明清的王朝交替而適用於整個明清時期。而且，「赴京使臣」一詞多次出現在《朝鮮王朝實錄》中，在實際中是經常使用的稱呼。因此，使用包含有當時用語的「赴京使」或者「朝鮮赴京使」的稱呼也許是比較合適的。此外，與「赴京使」一詞相類似的表現還有「朝天使」和「事大使」。不過，「赴京使」、「朝天使」、「事大使」都是前往北京的朝鮮使節的總稱，其中包括有冬至時出使的冬至使、為出席正月元旦儀式而出使的正朝使、為祝賀皇帝生日而出使的聖節使，以及朝鮮方面為了表達感謝之意使而派遣的謝恩使等等。用具體的出使目的稱呼使節在當時是非常普通的作法。但是，這些以出使目的稱呼的「冬至使」、「正朝使」等無法作為出使北京的朝鮮使節的總稱。進而言之，生活於現代社會的我們如果將這些朝鮮使節總稱為「赴京

使」、「事大使」、「朝天使」的話，則是非常不妥的。

毫無疑問，這些用語準確地表現了當時中國與朝鮮之間的外交關係，從如實地體現了朝鮮使節的實際情況的角度來說是正確的。但是，倘若我們將體現了昔日價值觀念的「赴京」、「事大」、「朝天」等作為學術用語使用的話，也許會阻礙今後的學術發展。由此可見，在究竟應該如何稱呼朝鮮赴中國使節的問題上之所以遲遲無法取得統一認識，除了在史料中幾乎沒有類似於「通信使」那樣的雙方都能接受的中性用語的原因之外，也是因為學術界長期以來在是否可以原封不動地使用昔日的固有稱呼的問題上頗費周折。原封不動地使用這些昔日的固有稱呼，不一定會推進對「赴京使」、「事大使」和「朝天使」的研究。

在當代日本的琉球史研究中，用「冊封使」來稱呼中國使節，這一反映了歷史事實的稱呼已經作為學術用語被廣泛使用。但是，在朝鮮使節的問題上，如果想要將如實地體現了實際情況的固有稱呼作為學術用語使用，恐怕還需要更長的時間。所以，在本稿中，我們沒有使用「赴京使」或「朝鮮赴京使」等用語，而是考慮到「燕行錄」作為學術用語已經固定下來的現狀，使用了「燕行使」或「朝鮮燕行使」。

燕行使是世界外交史上曾經存在過的一種十分特殊的現象。在大約五百年之間，他們基本上是沿著同一條道路往返於漢城和北京之

武：《清韓宗藩貿易（1637-1894）》（臺北：中央研究院近代史研究所，1978年）、《清代中韓關係論文集》（臺北：臺灣商務印書館，1987年）、陳尚勝：《中韓關係史論》（濟南：齊魯書社，1997年）、全海宗：《中韓關係史論集》，全善姬譯（北京：中國社會科學出版社，1997年，本書收錄了全海宗的《韓中關係史研究》及有關論文）、陳尚勝等：《朝鮮王朝（1391-1910）對華觀的演變——《朝天錄》和《燕行錄》初探》（濟南：山東大學出版社，1999年）、劉勇：《清代中朝使者往來研究》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，2002年）、松浦章（編）：《明清時代中國與朝鮮的交流——朝鮮使節與漂著船》（臺北：樂學書局，2002年）、朴元燾：《明初朝鮮關係史研究》（首爾：一潮閣，2002年）等。

2 根據《大明會典·卷105·禮部·朝貢·朝鮮國》的規定，朝鮮每年要向中國派遣三次使團，即祝賀皇帝誕辰的聖節使，祝賀元旦的正旦使和祝賀皇太子生日的千秋使。當然，每年實際派遣的使節次數往往有所變化，朝鮮方面在上述規定之外還派遣過使節。嘉靖十年（1531）以後，正旦使被慶祝冬至的冬至使所取代。

間。如果考慮到高麗時代以前的情況的話，其歷史還會更長。而且，在朝鮮和明朝之間，每年僅定期的使節就要派遣三次。² 根據《清選考》的記載，在朝鮮和清朝之間，從仁祖十五年（崇德二，1637年）至日清戰爭爆發的高宗三十一年（光緒二十，1894年）為止的二百五十八年之間，朝鮮共向清朝派遣了四百九十四次使節，平均每年派遣二次。³ 這些數字僅僅局限於朝鮮國王向中國皇帝派出的正式使節。其中包括了清朝遷都北京以前派往瀋陽的聖節使、清朝遷都北京以後皇帝為先祖掃墓來到瀋陽時朝鮮方面派遣的問安使等瀋行使的數位。此外，如果再加上不是朝鮮國王向中國皇帝派遣的使節，用現在的話說就是外交主管當局所派遣的使節的話，其數字將會更加龐大。當然，在明朝遷都北京以前，朝鮮使節曾經前往南京。在明代末年清朝佔領了遼東地區以後，朝鮮使節曾取海路前往明朝的北京。而當清朝統一了天下、將瀋陽定為盛京之後，規定朝鮮方面必須經過盛京前往北京。具體的路途曾經有過若干的變化。如果我們在世界歷史地圖集上按照每派遣一次外交使節就畫一條線的方法標明當時的交通路線的話，那麼漢城和北京之間的陸路交通無疑會遠遠地凌駕於其他的路線之上，成為一條很粗的線。而且，在明朝和清朝的統治時期，從漢城前往北京的旅行者的意識也有很大的區別。所以，避免使用表現了某種價值傾向的「朝天錄」、轉而採用「燕行錄」來稱呼的旅行記正是考慮到這種意識上的不同。

將燕行使視為世界歷史上的特殊現象的話，《燕行錄》則當然也在世界的旅行記中佔有獨特的位置。即在大約五百年甚至更長的時間內，在漢城和北京之間使用同樣的路線往返的旅行者寫下了數以百計的相似的旅行記。在世界歷史上曾否有過前往外國的使節如此地頻繁地使用同一條路線？寫下了為數眾多的內容雷同的旅行記呢？在五百多年的時間裡，留下了極多的內容雷同的外國旅行記，並形成了一個獨特的門類，這在世界歷史上是十分特異的現象。

在為數眾多的《燕行錄》之中，凡是讀過久已為人熟知的許筠的《荷谷先生朝天記》、洪大容的《湛軒燕記》或者是朴趾源的《熱河日記》的人都會在感受到著者質樸的感性的同時，很容易地理解他們對現狀的不滿以及對未來的希望。⁴ 既可以感受到初次訪問北京和熱河的人們的喜悅，也會對旅行記中生動地記載的明朝以及清朝統治的實際情況感到震驚。而且對他們所充滿的批判性地吸取新鮮事物的態度深感興趣，就前近代的東亞世界而言，我們通過洪大容的旅行記可以瞭解到那種超越了國界的親密交流。僅僅是這些就足以表明這些旅行記具有十分重要的意義。

但是在另一方面，對於閱讀了相當數量《燕行錄》的人來說，其中所充滿的固定化的內容和僵化的觀念則會令他感到厭煩。既然每年都是在大致相同的時期利用同一條交通路線，在北京下榻於同一處地方，參列同樣的儀式，在北京的觀

3 關於朝鮮與清朝之間的燕行使和瀋行使的回數，全海宗認為如果將「兼使」也作為一次計算的話，那麼在一六三七年至一八七四年之間共有三百九十六次，在一八七五年至一八九四年之間則有三十三次。參見全海宗：《韓中關係史研究》，頁71）。《同文匯考補編·使行錄》中還開列了朝鮮方面向清朝禮部派遣齋咨使節的「齋咨行」，而《使行錄》的記載截止於光緒七年（1881）。全海宗將上述「齋咨行」計算在內的話，一六三七年至一八七四年之間出使的朝鮮使節共計六百六十四次。

4 筆者利用許筠《荷谷先生朝天記》著有〈萬曆二年朝鮮使節對「中華」國的批判〉，收於《山根幸夫教授退休紀念明代史論叢》（東京：汲古書院，1990年）。此外，對洪大容《湛軒燕記》的研究請參見金泰俊：《從虛學到實學——十八世紀朝鮮文人洪大容的北京之行》（東京：東京大學出版會，1988年）。除此之外，朴趾源的《熱河日記》在韓國和朝鮮民主主義人民共和國都被大量刊行，在日本有今存與志雄的日語譯本（東京：平凡社，1978年），在中國也出版過本書（上海：上海書店，1997年）。關於朴趾源《熱河日記》的研究有很多，在此恕不一一介紹。

光也是基本相同的，那麼出現上述的情況自然也不難理解。他們在途中創作的詩歌基本上採用著大致相同的主題。孟薑女廟和山海關在《燕行錄》中收錄的詩歌中頻繁登場。《燕行錄》中關於在北京觀光的記載猶如屋上架屋，被一次又一次地重複。如果讀者試圖找出具有獨特風格的《燕行錄》的話，就會發現，雖然各書之間略有不同，但基本上都是毫無新意的重複。作為外國人所寫的海外旅行記，象這樣將相互

上述的情況自然也不難理解。他們在途中創作的詩歌基本上

雷同的內容反復記載的現象從世界史的角度來看也是少見的。這種情況在嘉慶道光年間以後所寫的《燕行錄》中表現的特別尤為明顯。

前面說過朝鮮的燕行使們「每年都是在大致相同的時期」出使北京的。這是因為現存的《燕行錄》中所記載的基本上都是每年十月下旬從漢城出發，十二月下旬到達北京，然後參加元旦在紫禁城舉行的朝賀儀式。根據規定，燕行使在北京的停留日期為四十天。所以，他們歸國當然也是在大致相同的時期。《燕行錄》中關於在北京觀光遊覽的記載，無疑是借用了前人的記錄或者對前人的記錄做了某些加工。這種傾向在以後發展得更加惡劣，甚至連記載自己每天行動的日記都只是將日期改寫一下之後就恬不知恥地將他人的著作換到了自己的名下。

在此僅舉一例：鄭德和撰《燕槎日錄》（天理圖書館藏）是哲宗五年（咸豐四，1854年）的旅行記。實際上，本書的主要內容盜用自《隨槎日錄》（天理圖書館藏，作者不詳）。後者是在鄭德和出使北京廿五年之前，即純祖二十九年（道光九，1829年）的旅行記。

鄭德和在日記中做了一些加工，但一些關於天氣或景色描述等細節，卻經常出現前後矛盾的記述，甚至在文字上出現過不少與《隨槎日錄》高度雷同，完全可以稱之為「剽竊」之處，這不能不令人懷疑這裡記載的到底是鄭德和本人的事情還是他人的事情。最可能的情形是：鄭德和只是將日期和專有名詞略加修改，就將前人的作品變成了自己的東西。

我們通過以上事例不難理解將《燕行錄》作為歷史史料引用的時候應該保持充分的警惕性，而且應該對史料本身進行研究。但是，雖然說應該對史料本身進行研究，如果《隨槎日錄》沒有被發現的話，我們就只能甘受鄭德和的欺騙。在閱讀鄭德和的《燕行錄》的時候，即使感覺到其中存在著問題但也無從查考。現在，我們已經不會將鄭德和的《燕槎日錄》作為原始資料來引用。甚至可以斷言該書不是記述了鄭德和前往北京的哲宗五年（咸豐四，1854年）的歷史資料。實際上，在研究《燕行錄》在韓國文學史上所具有的特點和意義的時候，這是一個十分重要的事例。恕筆者寡聞，在韓國文學史的研究中尚無人指出過類似的事例。正是因為如此，才有必要對《燕行錄》這一類資料進行基礎性的研究。

這樣，雖然存在著一些應該注意的問題，但《燕行錄》的研究不僅對韓國文學史，而且對包括韓國史研究在內的東亞史的研究來說，其作為重要的歷史資料的價值是不言而喻的。到現今為止，有一部分的《燕行錄》曾經被作為研究朝鮮實學的重要資料。而且，燕行使們在北京逗留期間見到了前往北京訪問的東亞各國的使節，他們不僅在《燕行錄》中記錄了這些使節們的情況，還記載了他們所來自的國家的情況。當歐洲各國在北京設立了公使館之後，燕行使們也對此做了記述。這些史料對於

中國史研究所具有的重要價值是自不待言的。

《燕行錄》中記錄的很多資訊，在稱得上汗牛充棟的中國史料之中是根本找不到的。特別是一般平民百姓和一般士大夫是如何生活的？他們在思考什麼？他們對國家的政治情況具有多大程度的知識？為了研究這些問題，《燕行錄》向我們提供了第一手的資料。⁵ 而且，例如柳思瑗《文興君控於錄》（駒澤大學藏）不僅是記錄了豐臣秀吉侵略朝鮮的丁酉倭亂的珍貴資料，而且也可以稱為記述了中國當時的政治情況的重要史料。又如李裕元《薊槎日錄》作為記錄了江華島事件（雲揚號事件）爆發之後的朝鮮外交活動的史料是十分重要的。

但是，關於《燕行錄》的基礎研究，到目前為止尚不存在。相反卻充斥著謬誤百出的書目提要，研究者在這種情況下無法將研究推向深入。近年，林基中編《燕行錄全集》和林基中、夫馬進編《燕行錄全集日本所藏編》的出版，使燕行使和《燕行錄》的研究進入了一個嶄新的階段。這兩部書是非常龐大的史料集。

《燕行錄全集》共計一百冊。而《燕行錄全集日本所藏編》如果採用《燕行錄全集》的裝幀形式出版的話，將有十五冊。這兩部史料集的出版為學術界提供的研究上的極大方便。

但是，令人遺憾的是，這兩部史料集都沒有為所收錄的史料附上提要。正如將在本文中提及的那樣，《燕行錄全集日本所藏編》中收錄的所有史料都是抄本，其中大多數沒有關於著者的明確記載。在將《燕行錄》作為史料使

用的時候需要如下一些最基本的資料，即該史料記述的是哪一年的燕行使？該史料的著者是誰？該著者是一位什麼樣的人物？

關於《燕行錄全集日本所藏編》，筆者在該書的目錄中，作為共同編纂者之一根據史料的內容考訂了著者，對於暫時無法確定的著者則在中用「未詳」表示。這部史料集出於為研究者提供方便的考慮，不僅收錄了出使北京的燕行錄，也收錄了出使瀋陽的瀋行錄。筆者不僅盡最大的努力確定了著者，而且考訂了是哪一年出使北京或瀋陽的記錄。在目錄中，對於暫時無法斷定、僅僅作為一種推斷的專案則用括弧表示。但是，囿於篇幅和體例，筆者在目錄中沒有說明考訂著者和年代的根據。本稿的首要目的就在於說明考訂的根據。本稿的第二個目的在於，介紹資料的內容，為研究者提供方便。而且，在該書編纂時有些著者尚未能確定，對有些史料反映的出使年代僅僅做了盡可能的推斷，在本文中還將嘗試著做進一步的考訂。

林基中編《燕行錄全集》也沒有書目提要。該書作為一部龐大的史料集，無疑會對學術的發展做出極大的貢獻。但是，這樣一部有價值的書卻居然沒有說明自己的編輯方針。而且，對於所收錄的諸篇燕行錄和瀋行錄的著者以及出使北京或瀋陽的年代說明謬誤連篇，為研究者造成了許多不必要的麻煩。⁶ 結果，很多研究者在缺乏足夠的韓國史和中國史工具書的情況下，也不得不自己去考訂著者和出使年代。林基中還出版了《燕行錄研究》一書，書

5 參見拙文：〈關於閔鼎重《燕行日記》所載王秀才問答〉，收於河內良弘（編）《清朝治下的民族問題與國際關係》，平成二年度科學研究費補助金綜合研究（A）研究成果報告書（京都：京都大學文學部，1991年）。

6 《燕行錄全集》明顯地存在著大量的錯誤和疑問。首先是該書的編輯方針有欠明確。例如，權近的《點馬行錄》（第一冊所收）是權近將朝貢的馬匹送到義州以及鴨綠江對岸的婆娑府為止的記錄。中村榮孝將本書作為「事大紀行」錄之一無疑是正確的，但該書必竟不是燕行錄。李廷龜《東槎錄》（第十一冊所收）和鄭太和《西行記》（第十九冊所收）等書是在朝鮮國內迎接中國詔使的記錄，根本就沒有踏上中國的一寸土地。洪景海《隨槎日錄》（第五十九冊所收）是江戶時代出使日本的朝鮮通信使的日本旅行記。本書是通信使錄而不是燕行錄。倘若說因為通信使錄是燕行錄的變形所以也將該書收入，但實際情況並非如此。因為，除了洪景海《隨槎日錄》之外，沒有收錄其他的通信使錄。此外，即使林基中在該書的《凡例》中列舉了未收錄的三十七種燕行錄，實際上還有很多韓國國內現存的燕行錄沒有被收入《燕行錄全集》。

中根據《燕行錄全集》和《燕行錄全集日本所藏編》中研究成果，即對書名、著者姓名、燕行或瀋行的年代的推斷編制了一覽表，而且還做了統計。但是，由於林基中本人沒有逐一閱讀過史料，甚至疏於單純的確認，包括了他本人的誤認和前人的疏忽的《已經確認的韓國和日本所藏燕行錄燕行年代順序表》以及《統計表》是完全令人難以置信的。

筆者作為《燕行錄全集日本所藏編》的共同編纂者之一，對《燕行錄研究》一書感到難以置信。這是因為在《燕行錄全集日本所藏編》卷首所載的〈日本所藏燕行錄目次〉和該書第四十二頁以下的部分完全不一致。〈日本所藏燕行錄目次〉是由筆者作成的，如同《燕行錄全集日本所藏編》的〈凡例〉中說明的那樣，對於無法確定燕行和瀋行年代的史料以「〔 〕與「 ）」表示推定的燕行年代。筆者在送給林基中的原稿中用「〔 〕與「 ）」表示的部分，在〈凡例〉中變成了「（ ）」與「（ ）」。

即便如此，利用者還是可以瞭解「（ ）」與「（ ）」表示的是推定的燕行年代；但是，在《燕行錄研究》的〈日本所藏本燕行錄——依燕行年代順序排列〉中，林基中引用了筆者確定的燕行年代，但是卻肆意地刪去了表示推定年代的「〔 〕與「 ）」或「（ ）」與「（ ）」，將推定的燕行年代作為已經確定的燕行年代。此舉向資料利用者提供了錯誤的資訊招致了研究的混亂。

實際上，關於用「〔 〕與「 ）」表示推定年代這一點，筆者於二〇〇一年十二月七日在首爾東國大學召開的國際學術會議上特意要求發言，指出了會議中散發的《東亞研究中的燕行錄》⁷的《目錄 2 日本所藏本——燕行年代順》中的錯誤，以期喚起共同編纂者林基中和其他研究者的注意。但是，會議之後，筆者收

到了從韓國寄來的《燕行錄全集日本所藏編》，發現不僅目錄中的「〔 〕與「 ）」或「（ ）」與「（ ）」都被肆意刪去，甚至還將筆者原稿中記載的所收各書原藏機構的名稱肆意刪去。經過筆者的強烈抗議，結果《燕行錄全集日本所藏編》各冊的〈目次〉和〈凡例〉被重新貼補更換。當時，筆者曾經向林基中詢問過將推定年代改為確定年代的原因，但是沒有得到任何答復。而且，《燕行錄研究》的序文寫於二〇〇二年六月，該書在沿用筆者作成的目次的同時，仍將表示推定年代的「〔 〕與「 ）」或「（ ）」與「（ ）」刪去。而且將《瀋行錄》的瀋行年代，即「肅宗八年（康熙二十一，1682 年）至純祖五年（嘉慶十，1805 年）」，肆意改為「肅宗八年（康熙二十一，1682 年）」。根本沒有考慮會造成利用者的誤解。

凡此皆是筆者撰寫《日本現存燕行錄解題》的原因，因為對於筆者來說，為抄本撰寫書目提要實屬首次。在現行三十三種日本所藏《燕行錄》中，尹汲《燕行日記》、吳載紹《燕行日記》、金學民《薊程散考》、姜瑋《北遊日記》、南一祐《燕記》等，無疑是著者本人的舊藏。其他數種也明顯是著者的稿本。這種情況也許正好說明瞭《燕行錄》這一類資料的某種特徵。

筆者對於資料的調查收集有欠全面深感不安。儘管筆者對此做出了極大的努力，但是仍然有可能存在著不少失誤之處，敬請有意研究燕行使和《燕行錄》的各位學者批評指正。

7 《東亞研究中的燕行錄》（首爾：東國大學校韓國文學研究所，2001 年），頁 18。

文明橋樑與無的場所 泰戈爾與西田幾多郎的虛擬對話⁺

石之瑜*

前言

在全球化的時代精神中，文明交匯顯得如此重要，但是交匯在哪裡發生呢？理論上，文明交匯之地，就是文明橋樑之所在。然而在歷史上，並不是每個行動者都有文明橋樑的思想，尤其是雙向的文明橋樑，而不是單向的如買辦、傳教士、留學生等。

以東、西方對立而形成的文明橋樑論，因應了東、西各自分立的本體論，故即使意在融合，也仍然延續了衝突對立得以發生的存在基礎。近代臺灣曾有雙向橋樑的思想人如蔡培火者，¹ 明治維新以後的日本也有各種有關文明橋樑論主張，遭英國殖民百年的印度則是相隔

千里的另一座雙向的橋樑，而這兩座橋樑處在東、西方之間。

日本與印度同為受到殖民主義與帝國主義侵略的亞洲國家，不過日本沒有淪為殖民地，而印度則成為英國殖民地逾百年。在十九與廿世紀之交，兩地的思想家都有提倡文明橋樑論者，直接或間接將對方納入東方的範疇，而以自身為橋樑。² 然而對近代的日、印與中國思想家而言，他們共同都把中國當成是東方的主要國家；中國不是橋樑，而是東方的代表。對中國大陸而言，文明橋樑就不曾是流行的自喻。

在西方帝國主義侵擾下的社會，論者往往

+ 本文係二〇〇八年七月卅日本院訪問學者座談內容，部份內容則取材自石之瑜、周奇弘、黃欣婷、張芝瑾、陳鼎尹：〈「無」的文明橋樑：在滿州看見西田幾多郎的場所〉（未刊稿）。

* 臺灣大學政治學系講座教授。

1 石之瑜、顏欣怡：〈作為東亞的臺灣：從殖民地收編國家？〉，《政治與社會哲學評論》，第18期（1996年），頁61-92。

2 Kavalam M. Panikkar, *Asia and Western Dominance* (New York: The John Day, 1954); 王屏：《近代日本的亞細亞主義》（北京：商務印書館，2004年）。

好以精神文明自居；上焉者以「中學為體，西學為用」之類執兩用中的主張調適之，下焉者寧為西潮所淘汰而拒不屈服。他們看似不同，但他們都是以自己的歷史文化為指指點點的對象，因此在面對任何看似代表西方的勢力時，仍難免欠缺自尊或自信。為了超越以西方為師或為寇的這兩種信仰模式，便必須在改造自己的同時，把西方納入成為檢視的另一個改造的對象。一旦檢視西方與自我檢視同等重要時，就同時可以對西方也指指點點，要求西方開放胸襟認識並學習東方的精神遺產；這就是何以東方各國思想家中總有以文明橋樑自喻的文化心理需要。

但所謂橋樑既是不同文明共同踩過的會面之所在，想必已經透露出自己在起點上是屬於近乎殖民地的位置。然而文明橋樑論的前提在於：先進的西方未必凡事都先進，後進的東方也未必盡是落伍；所以東、西雙方才會有必要相互融合，彼此學習，透過截長補短，共同從事開放包容的自我改造。應該就是這樣能爭取平等並提升自尊的效果，使文明橋樑的論述在受到受西潮衝擊的社群能得到青睞。

雙向文明橋樑的兩種模式

在中、日、印等地的思想社群中，或有將自己所屬社群整體都當成了文明橋樑（這在日本非常流行）的集體性的文明橋樑論：他們要擔當文明橋樑的抱負，則自己儼然就既非僅固守於東方，又非徒臣服於西方，而是兼通雙方，於是擺出同時成為東、西雙方老師的姿態。在他們慣用的敘事中，這樣的東方若不是中國，就是亞洲；而經過提升後的自己，不論是在日本，印度或臺灣，就不再能被歸屬於

中國或亞洲的概念範疇，亦即自己早就不屬於東方。

但亦有以個人作為文明橋樑者，如泰戈爾（Rabindranath Tagore）即是一例：³ 泰戈爾相信文明交匯於個人，因此來自個人的積極行動不可或缺。對泰戈爾而言，東、西文明交匯之處，是個別人的心靈，而且必須有意識的培養，才能在個人的實踐中完成東西文明的融合。泰戈爾鼓勵東方社會基於既有的傳承與西方的物質文明互動，不但不反對物質文明，而且相信精神文明對物質文明有拯救的作用。對泰戈爾而言，交匯必然是平等的，因而不存在誰改造誰的問題，東、西文明乃是處在相互需要的情況裡，所以他著重的是兩個文明對彼此的正面意義，這樣的意義首先有賴於東方文明傳承者及其社會的自信與自重。所以泰戈爾積極的傳播與針對個人層次的努力培育，是與固有文化結合的。

泰戈爾主張人性的解放，正是著眼於西方物質文明帶來墮落，而東方豐富的精神文明恰好為其救贖之道，然而急於趕上西方現代文明的中、日近代思想家與行動家，無不以拋棄傳統為職志；⁴ 且在思想上，日本各界力圖超越西方者有之，一心學習西方者有之，而泰戈爾則竟鼓勵回歸傳統價值。因此，儘管泰戈爾由於獲得諾貝爾文學獎而在中國與日本的名氣大噪，但卻未必能說服多數東方人共襄盛舉完成他解放西方物質文明的理想，反而還被當成是殖民地的投降哲學家對待。

對泰戈爾而言，民族集體的解放固然重要，但是假如個人層次的文明交匯蔚然成風，世間洋溢著精神文明，如此達到平等與相互尊重，則民族的解放與平等不就水到渠成，

3 Arttrana Nayak, "Rabindranath Tagore and Visva-Bharati Cheena Bhavan: A Centre Civilizational Dialogue," in M. Thampi (ed.), *Review of China Studies in India: A colloquium, Occasional Studies No. 15* (New Delhi: Institute of Chinese Studies, 2007).

4 Stephen N. Hay, *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India* (Cambridge: Harvard University Press, 1970).

則以革命或戰爭為手段的解放是不是有必要，甚至是不是帶來相反的結果？他與印度革命勢力的分野在此。即使發動和平不抵抗運動的甘地與泰戈爾在在哲學上相通，也由於甘地執著於民族解放之類的政治議程而發生爭執。

未完成的個體與已完成的集體

在實踐上，個體化的文明橋樑論則是以人身展示文明融合，主要仰賴面對面的溝通感化；但集體性的文明橋樑論卻需要對內進行整合與動員，對外爭取認可、展示。相較於泰戈爾，西田幾多郎的雙向文明橋樑論所指涉的，首先是日本，而且是作為一整個單位的日本，因而其層次是群體的。西田幾多郎關心的是日本作為一個歷史與哲學基體，如何在東、西文明之間並存。⁵

西田幾多郎的問題意識並未擺脫明治維新以降日本思想家亟欲擺脫的東方專制主義魔咒：自白鳥庫吉開始，日本思想家總是把西洋不理解東洋當成是前提，自認位處東、西洋之間的廣大思想家群體間，因此背負著一個文明使命，亦即要協助東洋通向近現代化，也要協助西洋了解東洋；因為西洋的普世性充其量是偏頗的歐洲性，而唯有日本才是真正兼通東、西洋者，也才能具有真正的普世性。

深研歐陸思想的西田幾多郎進一步要處理的是：如何呈現日本民族主體，尤其是說明如何兼納看似相互矛盾的東洋與西洋。故西田哲學與其後的京都學派，其聽眾隱然仍是所謂以個體自由為認識前提的西方勢力；西田幾多郎的哲學任務之一，便是以西方的自我觀點來說明，何以歸屬於神道集體的日本民族的自我，能臨於東、西洋之間而不亂。

西田幾多郎的「無的場所」理論，就是這種超越東、西的最終解答之所在：在無的場所，有一個語言無可表達，甚至在語言之前、且在意識所不及之更深層、亦即絕對不能成為論述客體的某種基體，在觀看各個具體情境中日本民族的自我。至於情境中的日本，所面對的是情境中的對象，這個情境中的自我能夠離開情境重新進入另一個情境，證明了更根本的基體的存在，若非經由基體的運作，轉換情境的意識無由發生。⁶

這樣不可被意識到故而存在於無的場所的基體，使得東、西洋之間雙向的文明橋樑自然而然與大和民族共生，即使西田沒有大量採用文明橋樑的敘事，由神道所派生的神國，既不需要任何固定的文化內涵作為自我認識的基礎，就可以通往任何文明，至於神國的本質，或逕以神國名之，或退居無的場所，或謂為歷史基體，或改稱世界史的立場，或指作文化古層，不一而足，似乎不存在任何文明改造的責任，甚至也不像泰戈爾汲汲於培育個體化的文明交匯動能，因而既處在一種無所不包靜態的觀念中，又開放無所不往的動態可能性。以此推論，這樣的文明橋樑自然存在，已經存在，且必然繼續存在。

其中不必明說卻顯而易見的是：這樣的文明橋樑只能存在於神國日本。西田幾多郎的無的場所理論，替神國的情感找到一種可以表達的語言，而且因為溯自了亞里士多德的基體概念，故而還是來自西方思想傳統淵源的語言，藉以說明了何以日本深層的自我認識是不必有語言的，那個存在於某種不可進一步回溯的終極的「見者」，是任何可以被加以認識的「動者」的根源，因而只能是無。⁷

5 James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness* (Honolulu: University of Hawaii Press., 2001), pp. 8-9; 吳汝鈞：《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（臺北：商務印書館，1998年），頁1-24。

6 中村雄二郎：《西田幾多郎》，卞崇道、劉文柱（譯）（北京：三聯書局，1993年），頁141。

7 藤田正勝：〈“場所”來自根本處的思索〉，收於成中英（編）《本體的解構重建——對日本思想史的新詮釋》（上海：上海社會科學院出版社，2005年），頁340-342。

結論

文明橋樑的自喻是弱者提升自尊的一種方法。泰戈爾藉由個人化的修養來匯合東西文明，是面對西方展現自信的途徑。西田幾多郎的模式替日本整體找到一個無的場所，也是無所不包的場所。這個無可無不可的場所，是任何文明得以發生的前提，因此比東西兩大文明更為基礎，更為原初，也就超越了後世東西文明間的隔閡。

泰戈爾是鼓吹在相互學習中展現文明融合的範式，而西田則是要說明為何日本的位置在哲學上處於東西文明的源頭，因此並非尚未完成融合的文明橋樑者，在源頭，不存在任何行動的指導，反而欣賞沉默的靜態。這種沒有為個體能動性提供思想準備的情況，有助於說明則個體行動者由不動到動的過程只能是動員的，因而是依附的。

西田幾多郎式的文明橋樑是集體的、靜態的，但由於過度強調於純粹經驗下所產生之行為，因而對於任何具體行動方案的內容缺乏批評斷標準，也因而就容許對任何方案的進出都成為哲學上的可能。

由於不可能是行動者，既沒有語言，又沒有形體，其思想上的動能近乎於零，這是何以他的無的思想培養不出個體能動性，因為神國的性質是在不動的肅穆中才得以間接地體會。但是，與零一體的另一面則是無窮大，亦即在沒有提示具體行動方案的無的狀態中，信仰者實可以進入任何情境行動。

於是，沒有能動性的個體不必抗拒任何以天皇之名的動員，甚至讚許某種被動員的機會，以感受自身存在意義的無限性。接受動員以進入無所不在的世界，或進入具體的亞洲，就成為西田思想在實踐上的一種可能出路。西田思想後來被拿去支援大東亞共榮圈之類的極

端願望，但這不能說是西田幾多郎促成了軍國主義的動員力量。無的場所仰賴的禪學基礎與所影射的神國淵源，都是西田幾多郎與同時代思想加所共同承接的，而不是新創的歷史脈絡。

無論如何，場所哲學的誕生容許西田可以對外界解釋了神道的兩種行為傾向：個體層次的沉寂與集體層次的追隨；或思想的絕對靜態與實踐的無窮動能。無的場所的理論卻比任何其他言說，更能有效說明或表達日本軍國主義自己都講不清楚的行為動力。

誰啟蒙誰 康德與哈曼對人類理性的歧見⁺

林鴻信*

啟蒙就是人類脫離自我招致的不成熟。

——康德

真正的啟蒙就在於不成熟者從極端地自我招致的監護中浮現出來。

——哈曼

引言

在近代中國的啟蒙思潮當中，比較常見的是熱情的宣傳家而非深入的理論家有如伏爾泰，然而伏爾泰式的啟蒙僅僅是啟蒙運動當中的一種可能而已，況且法國啟蒙運動也不是唯一的啟蒙模式。伏爾泰式的啟蒙主張以自然神

論或無神論取代基督教，往往以為宗教就是迷信，而發揚理性就是要揚棄宗教，比如蔡元培呼籲「以美育代替宗教」，「宗教之原始，不外因吾人宗教作用而構成……在彼歐西各國，已為過去問題。」¹於今回顧，不但美育無法代替宗教，而中國知識份子對啟蒙作更加深入的反思卻仍非常缺乏。

當論及啟蒙時，究竟誰啟蒙誰呢？到底誰是那需要被啟蒙者，而誰又是那已經被啟蒙而具有啟蒙他人資格者呢？這個問題也就是在追問：當論及啟蒙的時候，身為論者的我們究竟站在什麼樣的立場參與討論呢？十八世紀德國哲學家康德（Immanuel Kant, 1724-1804）曾經對啟蒙作了一個非常著名的定義，後來這個定

+ 本文係二〇〇八年八月四日本院訪問學者座談內容，部份內容則取材自林鴻信：《忘我之域之一：誰啟蒙誰——論啟蒙》（香港：漢語基督教文化研究所，2008年）；這是三部曲之一，另外有《忘我之域之二：點與線——論人》（香港：漢語基督教文化研究所，2008年）與《忘我之域之三：落葉隨風——論忘我》（香港：漢語基督教文化研究所，2008年）。

* 臺灣神學院系統神學教授。

1 蔡元培：〈以美育代替宗教〉，收於丁守和（編）《中國近代啟蒙思潮》，中卷，（北京：社科文獻出版社，1999年），頁303。

義被他的好友哈曼（Johann Georg Hamann, 1730-1788）嚴厲批判，² 他們之間的歧異反映了對於「誰啟蒙誰」不同的見解。

康德論啟蒙

康德發表〈對這個問題的一個回答：什麼是啟蒙？〉，下了一個非常著名的定義：「啟蒙就是人類脫離自我招致的不成熟。不成熟就是不經別人的引導就不能運用自己的理智（Verstand）。如果不成熟的原因不在於缺乏理智，而在於不經別人引導就缺乏運用自己理智的決心和勇氣，那麼這種不成熟就是自我招致的。」³ 此定義中的「不成熟」是指「需要別人引導運用自己理智的無能」，而「自我招致」是指「缺乏運用自己理智的決心和勇氣而非缺乏理智的心態」。通過這個定義，康德呼籲人們勇敢地使用自己的理智，並且用啟蒙運動的座右銘呼籲說：「敢於知道（Sapere aude）！」⁴

哈曼的批判

康德認為啟蒙是要脫離「自我招致的不成熟」，這種不成熟意味著需要監護，而且康德把不成熟的原因歸咎於「自我招致」；哈曼則認為啟蒙是要揭露「極端地自我招致的監護」，問題癥結在於那些認定別人不成熟而需要監護者（暗指康德），只要那些人不以監護人自居，就不會有問題發生。

哈曼非常不滿康德使用「自我招致」

（Selbstverschuldet）一語，因為帶有「自我招惹過錯」的本意。「無能」原本不是一種過錯，而使用「自我招致的」來形容那些沒有能力運用自己理智的人們，卻帶有犯錯而歸罪的含意，使得無能成為了過錯。⁵ 哈曼為那些被康德宣判為「不成熟」的人叫屈，因為並非他們自己造成了這種狀況，而是那些以他們的監護者自居的人造成了這種狀況。哈曼心目中真正必須負責的人，是以腓特烈大帝為首的專制政權以及附從在這個政權之下的知識份子（包括康德）。

兩種自由

康德區分「理性的公共使用」與「理性的私人使用」：「理性的公共使用必須一直是自由的，只有這種使用能夠給人類帶來啟蒙；然而，理性的私人使用經常可以被狹隘地加以限制，而不致特別妨礙啟蒙的進步。」⁶ 前者是指「任何人作為一個學者在整個閱讀世界的公眾面前對理性的運用」，而後者則是指「一個人在委託給他的公民崗位或職務上對其理性的運用」。⁷ 前者是公開運用理性而無所限制，而後者則受其職位要求的限制，如軍官受到軍隊約束、收稅官受到政府約束、牧師受到教會約束。

康德對於「理性的公共使用」與「理性的私人使用」的區分似乎與一般人的想法恰好顛倒。一般人認為「理性的公共使用」是指基於公共職務在公共場合當中的理性運用，而康德

2 英國思想家柏林（Isaiah Berlin）把哈曼與維柯（Giovanni Battista Vico）並列為反對啟蒙運動潮流的重要人物：「如果說維柯只想撼動他那個時代的啟蒙運動的支柱，柯尼斯堡的神學家和哲學家 J·G·哈曼則是要摧毀它們。」見柏林：《反潮流：觀念史論文集》（南京：譯林出版社，2002 年），頁 7。柏林又稱他為「北方的魔法師」，「一個傾向於神秘主義的，離群索居、與世隔絕的思想家，康德的朋友和最激烈的反對者之一。」見柏林：《啟蒙的時代：十八世紀哲學家》（南京：譯林出版社，2002 年），頁 264。

3 康德：〈對這個問題的一個回答：什麼是啟蒙？〉，收於詹姆斯·施密特（James Schmidt）編《啟蒙運動與現代性》（上海：上海人民出版社，2005 年），頁 61。

4 前揭文：「敢於知道（Sapere aude）！」原意「勇敢地成為有智慧者」，意即「勇敢地去知道吧！」

5 哈曼：〈致克里斯蒂安·雅科布·克勞斯的信〉，收於《啟蒙運動與現代性》，頁 148。

6 康德：〈對這個問題的一個回答〉，頁 62。

7 前揭文。

卻指面對讀者群體乃至世界公民社會時的理性運用。當執行公共職務被當作「理性的私人使用」時，可能誤導成把公領域當作私領域對待，不讓理性在公領域上有更大的空間，等於認可了由現實體制而來的一切約束而不論其中是否有不公不義的成分，事實上僅僅主張內在自由而放棄了外在自由。

哈曼認為康德捨棄最根本的而保留剩下的枝節說：「當我穿著奴隸的工作服待在家中時，自由的喜慶外衣對我來說有什麼好處呢？」⁸ 又說：「因此，理性和自由的公共使用只不過是一塊餐後甜點，而且還是一塊奢侈的甜點。而理性的私人使用則是我們為了理性的公共使用而應該放棄的每日麵包。」⁹

加雷特·格林（Garrett Green）指出，當康德做此區分的主導概念是「雇用」。「理性的私人使用」有如被雇主私人雇用，比如軍官被軍隊雇用、牧師被教會雇用、收稅官被政府雇用，其理性的運用必須受雇主規範與限制；按照此裡，「理性的公共使用」是「被自我雇用的知識份子」，¹⁰ 這些知識份子的理性運用也必須受自己規範與限制。但從哈曼信服的路德神學觀點來看，被「自我」雇用並不見得比被「他人」雇用能夠得到更大的自由空間，因為同樣都是「被人雇用」，仍然是受制於人本身。一五二〇年路德（Martin Luther）寫成《基督徒的自由》表達宗教改革追求的核心理念：

基督徒是全然自由的眾人之主，不受任何人的管轄。基督徒是全然順服的眾人之僕，受任何人管轄。¹¹

A Christian is a perfectly free lord of all, subject to none. A Christian is a perfectly dutiful servant of all, subject to all.¹²

路德論題可以簡化為：「基督之下，萬人之上。為了基督，萬人之下。」¹³ 更大的自由空間不在於自我中心，而在於基督中心的能屈能伸。一方面是在基督之下居萬人之上的高超，另一方面則是為了基督屈居萬人之下的謙讓。一言蔽之，路德認為唯有「被上帝雇用」，才能得到可上可下的自由。路德的論題與孟子對「大丈夫」的看法有幾分神似：「富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈，此之謂大丈夫。」¹⁴ 這同樣是能屈能伸的自由，而孟子認為進入這種自由的途徑在於以「天下」為中心：「居天下之廣居、立天下之正位、行天下之大道。」¹⁵

誰啟蒙誰？

康德與哈曼的不同表現在對待理性的基本態度上，康德對於理性採取信任的態度，相信理性運用的自律能力，而哈曼主張信仰優先而對於由自我主導的理性運用卻有所保留。康德在《純粹理性批判》裡宣告進入真正的批判時代，¹⁶ 想要以理性批判理性，然而問題在於是否那批判理性的理性就可免於批判呢？既然一

8 哈曼：〈致克里斯蒂安·雅科布·克勞斯的信〉，頁 150。

9 前揭文，頁 151。

10 格林：〈現代文化的成熟：哈曼和康德對啟蒙的根本隱喻的對立看法〉，收於《啟蒙運動與現代性》，頁 305。

11 路德，《路德選集》，上冊（香港：基督教文藝出版社，1968 年），頁 352。

12 Timothy F. Lull (ed.), *Martin Luther's Basic Theological Writings* (Minneapolis: Fortress 1989), p. 596.

13 有關《基督徒的自由》神學思想的摘要，請參照林鴻信：《覺醒中的自由：路德神學精要》（臺北：禮記出版社，1997 年），頁 52-62。

14 《孟子·滕文公下》。

15 前揭書。

16 康德：《純粹理性批判》，鄧曉芒（譯）（北京：北京人民出版社，2004 年），頁 3：「我們的時代是真正的批判時代，一切都必須經受批判。通常，宗教憑藉其神聖性，而立法憑藉其權威，想要逃脫批判。但這樣一來，它們

一切都必須經受批判，那麼誰來擔任批判者呢？而誰又擔任那批判者的批判者呢？更重要的是，這意味著所有的人都無法免於被檢驗，也需要被檢驗。當人一旦提出批判時，就應當準備成為別人批判的對象，無人能對一切發出批判而免於別人的批判。當我們使用有問題的理性在談論有問題的理性時，並不會因為我們在談論有問題的理性就使得我們的理性成為沒有問題；我們也是有問題的人在談論有問題的人，這並不會因為我們在談論有問題的人就使得我們自己成為沒有問題的人。

就激起了對自身的正當的懷疑，並無法要求別人不加偽飾的敬重，理性只會把這種敬重給予那經受得住它的自由而公開的檢驗的事物。」

清末民初民間儒教 對主流儒學的吸收與轉化⁺

鍾雲鶯*

對於「民間儒教」一詞的定義與特質，乃聚焦在「以儒為宗」的教派上，是以符合「民間儒教」的教派必需具有：（1）對儒家經典的忠誠態度；（2）在儀式進行的排序中具有優先權；（3）將儒家經典（特別是《四書》與《易經》）視為宗教經典，而非只是儒家的經書；（4）強化「道統」觀念，以時命為己任，以擁有「天命」之救世主自居；（5）以「末劫」、「因果輪迴」、「修善層級不同」解釋《四書》；（6）「神聖空間」（終極之域）的必然存在，欲由「世俗空間」至「神聖空間」，需由具有「天命」的明師，在儀式進行的場域中，授予修煉的方法。

有了上述的特質，才能被稱為「民間儒教」。而民間儒教對儒家經典的詮釋，即是以

宗教修煉的角度解讀，亦即「以教解經」。

清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化，主要乃在宋明以來理學、心學、氣學的思想脈絡中開展，茲述如下：

「性即理」的人性論

民間儒教對「理」思想的吸收與轉化，主要乃在以「理」為本體的宇宙論，以及建立在宇宙論上的「性即理」人性論。在論及宇宙本體方面，民間儒教接受朱熹的理氣思想。「理」是一切的本源，這是民間儒教吸收理學思想，成為共同、普遍的認知，只是他們將「理」神聖化、主宰化，並創造一個終極聖域的神聖空間概念，告訴信仰者只要誠心修道，性靈就可以與宇宙本體常存，了脫生死輪迴之

⁺ 本文係二〇〇八年八月十一日本院訪問學者座談內容。

* 元智大學中國語文學系副教授。

苦；只要回歸本源之「理」的神聖空間，性靈就可自在逍遙，不受時空之限。

良知準則的修心觀

「心」具有主宰個體的能力，「心」的起動，影響了個體的思考與行為，因之，如何將「心」的啟動直契於良知天理，是民間儒教修行者共同努力的方向，也是他們所強調「修道先修心」的修行理念，說明了修心的重要性，「心」之起動與本體齊一，成為民間儒教註經者的解經核心。

「三期末劫」是明清以來民間儒教所共同宣揚的末世之說，然而就「劫」的形成而論，主要在於「人心失序」，因為「人心失序」道德淪喪，導致「宇宙失序」，致使一場天崩地滅的浩劫即將來臨，而且這場浩劫屬於「集體毀滅」，唯有修道之人可以免於這場劫難。可知「心」之集體作用的影響力甚為深遠，其所影響者，不僅只是個人的思維與行動，更甚者乃是整體宇宙次序的改變與毀滅。職是之故，修道先「修心」成為歷來修行者所強調的重點。

氣的流行

一、貫穿宇宙與個體之本的先天之氣：民間儒教之所以重視先天之氣的修煉，終極目標在於天道性命相貫，一氣相通，以回溯人生之初。

在以「氣」為萬物本體、本源，貫穿宇宙萬物的氣本論思維中，我們可以發現，對於人身體之氣的修煉，兩者同時會以孟子的浩然之氣作為應證，藉以宣揚先天之氣的本質。我們由此可知，孟子將屬於身體之血氣、體氣，透過道德修養，轉化成為道德感之浩然之氣，對於後代的影響甚巨。而民間儒教對於先天之氣的發揚，除了最基本的道德修養，更透過宗教

的修煉，使得人的身、心與氣同流，天人一體同德的身心修煉，就在這樣的理念中達成。


二、作為物質材料的後天之氣：受到程朱理學中氣是陰陽之屬、是動、是形而下之器之觀念的影響，特別是將後天之氣放在陰陽二氣之動與作用上，以及論氣質之性的成因。

受到主流儒學的影響，對於屬於物質之屬之「氣」的理解，最重要的乃是與修行有關的心性問題，也就是「氣質之性」的問題。而民間儒教所以透過物質之屬的後天之氣論天地之生成、品類萬彙之生長、星宿之運行，進而談論人性之不善與惡，無非說明，屬於物質材料的氣都不是本源，以此勸化信徒，切莫被絢爛的現象或法術神通所迷惑，修行必須以回歸本體為終極目標。

對於民間儒教的經典詮釋，我們應關注其中所說之修心、修煉、修道之「修」的功能性概念，整體而言，「修」在民間儒教中具有內省、轉化、體悟的義蘊，未來，我們應著重其修道過程的研究，方能更了解民間儒教經典詮釋的獨特之處。

【多元觀點】

儒家影響下的傳統生活世界之空間性⁺



潘朝陽*

人是必須存活且居住在他所歸屬的生活世界（life-world）之內的，在此世界中，個人生活在社會的框架裡面，並且組成各種不同形式的共同體，譬如家庭、民族、國家、國際等；人們生活其中，表顯了精神的創造性，並在歷史中創造文化。生活世界具有雙向時間無限的延展性，也就是它的已知之過去以及未知的未來；它不僅代表生活環圍的各種事物，更是歷史的、人們直觀所及的、由主體到客體的、互為主體的乃至於整個自然和社會的視域之總和。胡塞爾開啟了種種由「生活世界」延伸的問題意識，像人在生活世界中的存在處境、人與生活世界的互動、生活世界的動態發展，乃至於生活世界中個別的價值意涵等。

人之在世存有，於大地之上進行築造，展

現其生活世界，且呈顯此生活世界的存在空間。中國人的大地營生，儒家思想是其發動創造力之核心，追索儒家思想脈絡而籌畫出儒家影響下的中國人傳統生活世界的存在空間性，或許得以按圖究明其在世存有的簡要之義。

中國一般庶民百姓是依據他們的存在性而築造其居宅的，因而也特具其等之家屋以及聚落，並且安頓在能夠維生之大地之上，依此而生發了其等的傳統生活世界，當然也就表顯了存在空間。中國人民之生活世界主要的創成要素除了人類最原初的泛靈薩滿之巫術底蘊之外，乃源自儒家、道家以及陰陽五行風水術。傳統生活世界的空間性是上述多元的綜合性彰著，譬如一個聚落中的大廟，往往是先以風水勘輿方法決定了地點和座向，其宗教主旨則雜

⁺ 本文係二〇〇八年八月廿五日本院訪問學者座談內容。

* 臺灣師範大學東亞文化暨發展學系教授。

揉了儒釋道三教精神，而其神事則又具有古老巫術之性質。但在這種綜合體中，中國人的人文道德之倫理，則是以儒家為主軸。因此，單純地只從儒家思想切入來突顯傳統生活世界的空間性，是一個有意義的詮釋。

儒家以《論語》為最原初經典，依其章句，可明白孔子仁道創發的生活世界之存在空間理想型。其結構是兩重之合一，最核心為孝悌之道建立的家之空間，而在家的築造空間中，更又以祖宗所在的家廟為其圓心。

孔子明確以空間的內外分別了孝悌兩種道德實踐的家庭空間之區位（location），且亦以家庭為空間中心而指出在外面廣大世界的道德實踐，此即所謂「泛愛眾而親仁」。孔子為中國人建構了一個同心圓式的人文道德教化之存在空間，以孝悌之家庭、家族為內圈，依仁之實踐，推拓於「謹而信，泛愛眾，而親仁」的外圈。再則，仁政非主觀的唯心信仰，它需立基於豐實的物質生產的基礎上，所以，孔子理想中的仁德型生活世界，乃是建置在有溝洫之利的農耕經濟中的，易言之，孔子認定的仁政是發展灌溉型穀物豐產的農村大地。

孟子善紹孔子之學，其儒家型態的生活世界亦具有從神聖中心逐層向外推展的空間性。他揭櫫仁義內在及人本性善說，為人之在世存有先建立了一個至誠純仁的天地宇宙之神聖中心性，那就是儒家君子的最高典型，而在仁治上說，則是聖王。孟子以孔子規畫的仁德型存在空間為藍圖，重新詮釋井田農業的理想，而構畫出五畝之宅百畝之田的大地營建，在豐收的井田型農耕大地上，建設庠序學校用以實施人文道德教化。換言之，農耕大地是廣大的經濟基礎面，在此基礎面上，人民得以滋養身體，而以人文道德教化人民的心靈。因此，孟子規畫的存在空間是以家宅為中心，以德治的農村為第二圈，以農耕大地為最外圈。

孔孟宣揚的生活世界的空間性，基本上以神聖中心為軸，仁心仁體的動力從此發出而層層往外形成空間圈，故以中心和數重空間建構了生活世界的存在空間。先秦孔孟儒家構成之仁德型存在空間，是後世儒家仁政之道的理想型。

依據朱子思想，儒家生活世界的存在空間，除了書院、縣儒學之外，在各地建設賢儒祠，亦是重大的儒家型神聖中心的構造；其最重視兩層的生活世界存在空間之築造，一層是以文廟、書院、賢儒祠為聚落的神聖教化中心，此層保任人民的人文道德教養；一層則是儲存穀糧的社倉建置，在聚落之外的廣大大地，則是興水利行灌溉而發展的豐足農耕，以其豐產來支持人民的基本生存。

朱子儒學影響後世中國八百年，基本上儒家政治之方策，承繼朱子的養與教兩重性仁政之道。譬如以清代臺灣而言，最賢儒吏陳清端的治臺，就是在聚落中興建文廟、朱子祠、文昌祠以及書院等神聖儒教之空間，其中延續發揮孔孟朱子一脈儒家人文道德之教育，此是教這一層；而在聚落中更建有儲穀社倉，在臺灣大地上，則興修陂塘、振興農耕，力求養民溫飽的達成。此是養這一層。因此，陳清端的仁政之方，依然是傳統儒家理想的實踐，其規畫的存在空間是一樣的。

然而，地球數百年來的文明主要動脈，卻是歐洲啟蒙運動以及理性主義帶引起來的以勘天役物為功利性目標的現代化。現代化的工業化和都市化歷程，將農耕文明為基礎之儒家生活世界及其存在空間加以摧破。然而，儒家理想的存在空間的摧破，也意味著當代全球環境生態污毀的極大危機困境。儒家空間性的失落，其實反映了全球空間性的崩盤。

邊緣與非漢： 儒學及其非主流傳播⁺

黃麗生*

儒學在中國周邊或邊緣地區的傳佈，不但是儒學發展的重要面向與內涵，亦對當地社會文化產生深遠影響。但相對於中原儒學之被視為主流、核心，在邊緣或非漢地區的儒學，則長期未受到學界足夠的重視。事實上，正由於其「邊緣」和「非漢」的獨特性，恰可提供今人有別於過去的視角，掘發儒學研究新的問題意識與詮釋空間。

筆者近年從不同面向探討儒學問題的結集。這些面向有個共同的特色，即從相對於核心的「邊緣」角度和張力出發，呈顯主流儒學研究較少觸及的問題——包含相對於仕儒階層的四民之末、相對於中原內地的邊區、相對於漢人之非漢民族、相對於儒學正統論述的民間鸞書等。

首先，筆者以對儒家「天下」思想的理解為基礎，探討明清時期迄於當代包含山西商人、清代八旗、以及內蒙古、臺灣等邊緣地區的儒學發展和與相關論題。根據儒家經典，「天下」是指受命執政行道的世界，也是中國與四方互動的總合，既具有「天下一家」與「夷夏之防」的辨證思唯，也隱含了「核心／邊緣」、「漢／非漢」的對照。有助於筆者建立既照顧整體又能區分層次的理解基礎，針對「邊緣儒學與非漢儒學」進行研究。

本為四民之末的商人，其社會動能和社會地位在明清時期顯有提昇，並在日常營生中體踐了儒家教化傳統。筆者以山西商人為例，就其尊儒重商的傳統、商人人格的確立、商業倫理與組織、應變與困境等面向，論証商人及其營生世界所顯發之儒家價值的一貫與分歧，進

⁺ 本文係二〇〇八年八月廿五日本院訪問學者座談內容。

* 臺灣海洋大學海洋文化研究所教授。

而詮論儒家思想對經濟發展乃至現代世界的可能意義。

滿清以非漢民族入主中國，不但以滿、蒙語文翻譯儒典教育八旗，更擴大儒學在邊疆和非漢民族地區的傳播。臺灣和內蒙古俱為清朝重要的邊疆，代表兩種不同的邊區典型：前者是與中土相隔海峽的新征領土，但早在明鄭就建立了漢人的文教社會；後者是滿清入關之前即已降服的塞外要地，蒙、漢、滿（八旗）各族共存並處於斯。筆者即以「邊緣儒學與非漢儒學」的研究視野，針對清代八旗以及內蒙古、臺灣等地的儒學論題分別探討並予以比較。指出清代邊緣儒學和非漢儒學特性的構成，除了儒學本有的核心價值，以及帝王御用的主導外，亦受到各邊區獨特人文環境和清廷的差別政策所左右；並藉此論述清代儒學對滿、蒙等非漢民族，以及在內蒙古、臺灣等邊陲地區傳播所呈現的共通性、調融性、與在地性。

臺灣處於東亞海域南北交會中心，近代以降儒家傳統在臺灣的發展，無論在上層菁英或民間社會都有獨特的面向。筆者一方面就近代臺灣客家儒紳吳子光與丘逢甲為中心，探討臺灣儒士因應世變，其海洋意識由隱晦而勃發，終以實際行動甚於論述的方式體踐儒家價值。另一方面也以晚清至日據時期臺灣客家鸞堂的儒教意識為中心，討論儒家文化深植臺灣基層社會，深入民間信仰的內涵與意義。

「核心—邊緣」的提法，至少反映了幾個重要訊息：一是理一分殊，意指儒學自有其所以為儒學的思想宗旨和核心價值，但在累積久遠廣大的傳播歷程後，在不同的時空環境中顯發作用而產生各種殊異面向。二是空間與距離，指儒學傳播效應表現在不同的社會階層、地理空間、民族社群的思想意識差距；三是傳播與流動，包含儒學由核心到邊緣（地區、階層、群體）的傳播、流變與衍義，以及邊緣的迎拒、調適、再創與回饋。這些訊息，有助於

儒學研究開啟多元視角，掘發新的問題意識與詮釋空間。

筆者將「核心—邊緣」視為一個研究視角和分析匡架，有它的相對性和脈絡性，而非指涉絕對、固定、或本質性的正負評價；旨在藉由有別於儒學核心的「邊緣」和「非漢」特點，就研究對象本身的脈絡，呈顯儒學非主流傳播的面向與意義。

在「邊緣與非漢」的脈絡下，筆者討論明清迄於當代，儒學及其非主流傳播的幾個面向：就地理空間的邊緣來說，其範圍包括山西、內蒙古、臺灣，乃至駐防八旗所及的所有邊徼之地，從內陸的邊緣到海洋的邊緣。就社會階層或社群的邊緣來說，它包括明清時期迄於近代的晉商、晚清到當代的臺灣客家基層民眾。就「非漢」或族群的邊緣來說，包含從滿洲、蒙古、到臺灣的客家人與原住民。就思想意識的邊緣來說，筆者論及明清晉商對儒家義理的解讀應用，以及臺灣鸞書中的儒教意識。就研究的課題來說，包含三個層面：一是非漢（滿清）政權對儒學的吸納、規範與推擴；二是儒學在非漢或邊緣地區的傳播、改譯、與回應；三是處於邊緣地區的遠距商賈、鸞堂信眾、客家仕紳對儒學或儒家價值的傳習、吸收與發揮。

上述儒學非主流傳播的多樣性，印証儒學對傳統中國人文社會廣泛的影響力，及其作用顯發的不同內容與型態。筆者在「核心與邊緣」、「漢與非漢」對比架構下，亦關注到各個「邊緣」與儒學關聯的多元面向，有其共同呈現的核心要素：（一）對形上超越根據的信念；（二）對個人價值和道德實踐的講求；（三）對具體世界的關注。此三項要素跨越空間、族群、階層、意識的差異而出現在筆者的各個論題，或可印証其為儒學超越殊異的共通價值所在。

【多元觀點】

臺灣文學現代性： 連橫、張我軍、賴和三種不同的期許和追求⁺

劉俊*

緒論

二十世紀的中國文學，經歷了一個從古典形態（言文分離、文言為主）向現代形態（言文合一、白話為主）轉變的歷史轉型，在這個過程中，文學形態的變化既是文學現代性的表現也是文學現代性的結果。

所謂的「現代性」，「通常是指以啟蒙運動為思想標誌，以法國大革命為政治標誌，以工業化及自由市場為經濟標誌的社會生存品質和樣式」，這一「社會生存品質和樣式」在社會結構上的體現，就是「現代國家」的形成。

大陸的「五四」新文學運動，承擔的歷史使命是反封建，「五四」時期提倡的「民

主」、「科學」精神，相對於過去與封建制度同構的封建思想，是一種歷史的進步，「新」思想「新」觀念取代「舊」思想「舊」觀念被認為是一種歷史的必然。

與社會性質相對單純的中國大陸不同，二十世紀二十年代尚是殖民地的臺灣，在反對「縱向的」歷史鏈條中的「封建」的同時，它還要面對「橫向的」殖民地處境。臺灣的殖民地經驗，使得它的新文學因為現實環境的不同，而表現出與大陸「五四」新文學不盡相同的風貌。

這種不同風貌首先表現為「五四」新文化/新文學中以歷史進化論作為文學變革合法性前

⁺ 本文係二〇〇八年九月八日本院訪問學者座談內容。

* 南京大學中國文學系教授。

提的模式，在臺灣並不完全適用。

二十世紀二十年代的臺灣，尚在日本的殖民統治之下，殖民地處境使得在中國大陸相對單純的「新」、「舊」衝突，在臺灣由於有了異族殖民統治的介入而變得十分複雜——在中國大陸作為落後的封建文化的傳統思想和傳統文學，在臺灣卻由於其中國性而具有了民族思想和民族文化的民族性，於是，在日本殖民統治的語境下，當臺灣的知識份子對中國傳統文化進行維護和堅守的時候，就不能簡單地襲用中國大陸思想啟蒙的模式，以歷史進化論的邏輯將之視為落後保守，事實上，臺灣的知識份子堅持自己民族的傳統文化，在某種意義上真正體現了他們有著自覺的現代民族意識和國家/民族認同觀念，他們堅守民族文化和傳統文學，正表明他們是在以民族性對抗殖民性，以中國的民族文化和傳統文學為寄託，抵抗日本殖民統治者的文化「同化」和精神殖民。

二十世紀二十年代，中國大陸是一個享有主權的現代民族國家，因此「五四」時期思想啟蒙的「民族認同」功能，相對單純地集中體現為「現代白話語言」（言文合一的現代白話文，並以之作為文學的語言，成為國語）的規範和確立，以及對新文化/新文學的堅定追求上。而在臺灣，由於它的殖民地境遇，民族認同對於（殖民地）臺灣來說，無疑是個安身立命的核心問題，這使得它的思想啟蒙在承載「民族認同」功能的時候，要比中國大陸來得重要、複雜得多。在啟蒙思想和民族認同的糾結程度上，臺灣顯然要比大陸來得更加緊密和深入——這也構成了臺灣的思想啟蒙運動不同於大陸的又一個重要特徵。

如果說中國大陸的「五四」啟蒙運動重在以「民主」和「科學」來解構和顛覆封建綱常，那麼臺灣的啟蒙運動，則以自覺的現代民族觀念來解決直接面對的殖民地處境問題，以「理性」和「進步」作為喚醒同胞民族意識和建立民族認同的基本原則，以求達到開啟民智（民族觀念）、融入世界（走出蒙昧）的目的。由於民族認同問題構成了臺灣啟蒙運動的核心問題，因此在某種意義上講，臺灣的啟蒙運動與民族認同之間的關係，可以表述為「以啟蒙運動推動民族認同，以民族認同作為啟蒙運動的核心」。

這種在啟蒙運動中推動民族認同，又在民族認同中強化啟蒙運動的具體表現，主要集中在歷史建構、語言溯源、文學認知、民俗梳理等方面，由於當時的臺灣知識份子在進行思想啟蒙的時候，在對民族觀念、民族認同的具體理解上，在對民族觀念和民族認同的設計上，彼此之間並不相同，各有自己的期待、側重、立場和追求，所援引的歷史、文學和理論資源也各有所本，因此，發生在臺灣以民族認同為核心內容的啟蒙運動，在展開的過程中，就在文學上呈現出不盡相同的文學現代性形態，具體而言，主要體現為以連橫、張我軍和賴和為代表的三種不同的文學現代性期許和追求。

連橫：堅守傳統的中國和民間的中國（文學）

連橫在殖民地處境下堅持傳統的「舊」文學主張，並非出於冥頑不化的保守立場，而是有其民族意識的堅守和民族認同的選擇，在他對傳統文學的堅持中，內蘊著的是他以對傳統中國的守護來對抗異族的殖民統治，此時的「舊」文學，恰恰是中華民族的代表和象徵。

結合連橫對臺灣歷史、臺灣語言、臺灣文學和臺灣民俗的整理、撰寫、敘事和建構，他的思想其實是一貫的，那就是以傳統中國和民間中國，作為自己民族意識的內涵和民族認同的歸屬，並以此作為抗爭異族殖民統治、進行同胞現代意識啟蒙的重要手段。

張我軍：向「五四」趨同鑄造新的現代的中國（文學）

張我軍受大陸「五四」新文化／新文學運動的影響，全盤接受了大陸「五四」新文化／新文學運動的啟蒙姿態和啟蒙努力，並以此作為模倣的對象，以相同的思想、姿態和邏輯，在臺灣也發起了一場關於新舊文學的論爭，從而將臺灣的新文化／新文學運動推向了一個高潮。

張我軍對臺灣文學的批評，一個關鍵性的邏輯前提在於「臺灣的文學乃中國文學的一支流。本流發生了什麼影響、變遷，則支流也自然而然的隨之而影響、變遷，這是必然的道理」。由於有了這樣的認識，張我軍覺得中國大陸文學發生的巨大變化，也應該在臺灣出現。

對此，連橫不以為然，認為新文學「以優美之國粹而盡斥之，何其夷也」，並且他認為新文學缺乏形式美感和表現手段的多樣性。不過從總體上看，連橫和張我軍在堅持文學的民族立場上是一致的，只是在對文學的期待上，有較大的差異——這種差異，既有文學趣味的不同，也有文學觀念的落差。但在中國性（民族認同）問題上，他們其實是一致的，也就是說，張我軍和連橫關於新舊文學的論爭，不單純是「新」與「舊」、「進步」與「落後」的

進化論式的分歧，而是對於臺灣的民族意識和民族認同的設計，形態有異（新文學和舊文學）而核心相同（中國性）在文學中的反映。

賴和：以新思想和現代觀念建設帶有臺灣本地色彩的中國（文學）

賴和在臺灣新文學誕生之際發生的新舊文學論爭中，曾發表文章既相信進化論的文學發展路線，同時又對傳統中國文化和文學予以肯定，並對文學的自足性有著清醒的認識。從他的作品中，我們可以看到強烈的民族意識；現代意識和文學意識，並可以從中發現賴和對以民族認同為核心的啟蒙運動的期待和設計。

具體而言，賴和在他的作品中所表現出來的現代意識，主要表現為以理性的態度批判封建習俗和愚昧觀念，以現代觀念和啟蒙思想反思臺灣社會殘存的封建遺留（以《鬥鬪熱》、《可憐她死了》、《蛇先生》和《棋盤邊》等為代表）；體現在賴和作品中的民族意識，則主要表現為對日本殖民者政治迫害、經濟壓榨和人權摧殘充滿反抗精神的書寫（以《一桿「秤仔」》、《不如意的過年》、《惹事》、《補大人》等為代表）；而賴和在他作品中所表現出來的文學意識，除了表現為多元視角的轉換和人物心理的挖掘，既肯定中國傳統文學（寫了大量的舊體詩，並在白話作品中「常用一些幽默的古成語」——梁景峰語），同時也認為文學要隨著社會的變化而不斷發展之外，最為突出的體現，是以現代觀念建設帶有臺灣本地色彩的中國文學——這一點特別表現在他的文字上。作為語言藝術，語言呈現的是文學最為本質的特性，賴和以「中國白話文基調，加上不可或缺的臺灣色彩」（林瑞明語）所形

成的文字風格，正代表了臺灣新文學誕生之初文學現代性的一種方向。

小結

從總體上看，體現在臺灣新文學中的殖民地臺灣現代性之一環——文學現代性，在其形成之初，以民族認同為核心，呈現出三種不同的形態，即以連橫為代表的以傳統中國為理想的民族認同（在文學上表現為以反現代性的面目出現的現代性）、以張我軍為代表的以現代中國為理想的民族認同（在文學上表現為以趨現代性的面目出現的現代性）和以賴和為代表的以鄉土中國為理想的民族認同（在文學上表現為以建現代性的面目出現的現代性）。這三種形態分別代表了臺灣新文學誕生之初，知識份子借助文學在表達民族意識、形成民族認同時三種不同的設計期許和追求方向。雖然看上去連橫、張我軍和賴和對臺灣文學現代性各有不同的期許和追求，但這三種期許和追求的共同點則在於，都是以對異族殖民者展開精神抵制和文化反抗為前提，就此而言，這三種臺灣文學現代性雖然「殊途」，但卻「同歸」。

【多元觀點】

技術進步與藝術終結 從「靈韻」到「陰謀」的藝術範式轉型⁺

祁林*

問題源起

這個選題首先是從筆者在研究電子媒介藝術中遭遇的理論困惑開始的。針對廣播、電影、電視等電子媒介的藝術，理論界一直是以批判的態度居多，法蘭克福學派的理論就是這方面的代表，事實上筆者卻發現了一些與之相矛盾的現象。比如電子媒介並非不能承載高雅藝術（fine art）的內容，尤其是BBC這樣的公共電視台，音樂會、古典文學名著等等在其平臺上播出的很多；當然也有人認為被電視化的古典名著就不再是高雅藝術了，這個我們可以再討論。再比如中國大陸電視劇的蓬勃發展也很有意思。大陸的很多電視劇由於製作精良、思想考究，且因為集數太多相比較電影更

容易逃避審查，其文化品位很難直接歸於所謂的粗鄙的大眾文化的範疇。雖然它也追求商業目的，但很多電視劇集還是不由自主地在探索起原本屬於知識份子探索的命題（典型的如《走向共和》、《黑冰》等），在這裡，媒介技術已經不再是一個單純的載體了，而是成為知識份子機制內的一部分，這又該如何解釋。

由此，筆者想到不能孤立地研究所謂的媒介技術抑或藝術，比如孤立地探索電視藝術的審美特性，而是必須將其「語境化」（contextualize），即特定的社會、政治環境下，特定的媒介和藝術之間的互動關係。這樣，筆者的研究進入了文化研究（culture study）的理論視野中，因為語境化是文化研究

⁺ 本文係二〇〇八年九月八日本院訪問學者座談內容。

* 南京大學新聞傳播學院副教授。

的一個關鍵概念。

除了「語境化」以外，從所謂「關鍵時刻」（*conjuncture*）切入對某一社會的研究也成為筆者思考問題的出發點，這是從霍爾（*Stuart Hall*）得到的啟發。所謂關鍵時刻是對社會構成的一種描述，是社會矛盾激化、集結、凝聚的時刻，是社會各種力量通過不同的實踐（包括鬥爭和談判妥協）來謀求暫時的力量均衡的時刻。關鍵時刻是比語境更大的概念。它可能持續很長的一個時間段，也可能很短暫，危機的規模或大或小。霍爾說，「文化研究需要從一個歷史關鍵時刻向另一個關鍵時刻運動，同時借助不斷發展、在觀念上從來就不純淨的理論框架方能奏效。」落實到筆者對藝術和技術關係的思考，就是找尋社會「激變」的時刻看藝術和技術這兩類元素的雙重變化。而筆者認為，中國大陸正在面臨一種社會激變的時刻。

苦惱的是，本土的理論資源有限，必須借鑒西方人文社會科學的理論成果，於是筆者想到必須在西方相關理論的視野下先把西方的事情梳理清楚，然後再過渡到對中國現實的研究。

論述脈絡

這篇短文的框架是按照媒介發展的歷史脈絡，展開對相關思想家的理論思想史譜系的梳理，力圖厘清媒介技術與藝術範式之間的關係。

首先是電影遭遇極權主義的時代，這是本雅明（*Walter B. S. Benjamin*）和盧卡奇（*György Lukács*）的時代。本雅明一方面說傳統藝術被祛魅（*aura*，死了），另一方面他把電影和革命連在一起加以肯定——對政治審美化的肯定。盧卡奇也讚賞電影在紀實方面的優

勢，並且希望電影能夠進行所謂的「第二模擬」——解釋社會運作的深層次的本質。後來桑塔格（*Sontag*）提出了反對意見，因為電影被政治審美化後會催生里芬施塔爾（*Helene B. A. "Leni" Riefenstahl*）這樣的「有毒玫瑰」，這是「反」革命、反進步的；阿多諾（*Theodor L. W. Adorno*）也提出異議，因為電影這種機械複製的藝術會在商業化的邏輯下變成「拜物教的藝術」，革命根本談不上，救贖（本雅明所謂的彌賽亞的救贖）還得靠勳伯格（*Arnold Schönberg*）無調音樂這樣的「反藝術」來完成。總之，在機械複製的歷史背景下，靈韻的藝術和自主藝術都走向衰落，被意識形態話語收編的藝術很容易走向極權主義。

其次是電視遭遇消費主義的時代，這是麥克盧漢（*Herbert M. McLuhan*）、羅蘭·巴特（*Roland Barthes*）和費斯克（*John Fiske*）的時代。當然，第二代法蘭克福學派也繼續關注這個時代，比如弗洛姆（*Erich P. Fromm*）在《健全的社會》和《生命之愛》裡對電視的批判，大眾傳媒所形成的通俗藝術愈發具有馬爾庫塞（*Herbert Marcuse*）所謂的「肯定性」的特徵，它遮蔽社會矛盾，具有意識形態的欺騙性。於是，這個時代的特點是電視等媒介藝術成為商業意識形態的產物，其審美（感性）的力量能熔鑄為一種意識形態的霸權。費斯科用巴特的理論來解析電視不同層次的符碼，指出電視迷思（*myth*）最終成為神話（*mythology*）的過程，昂（*Ian Ang*）用實證的方法分析了大眾意識形態在電視劇中運作的過程。藝術憑藉著電視這樣的大眾傳播技術可以在社會中實現自己的控制。

麥克盧漢強調媒介技術形成了相對於現實世界的「反環境」，這種「反環境」同時也構成了媒介藝術的意義，它能夠提醒人們對現實

社會（真實環境）的更為準確的理解，比如，很多後現代藝術作品因為成為了現實世界的對立面而具有了藝術的意義，像安迪·沃霍爾（Andrew Warhola "Andy Warhol"）用複製技術製造了大量的波普藝術品，無論是湯罐頭（《200 個坎貝爾湯罐頭》）、瑪麗蓮·夢露（《瑪麗蓮·夢露》）的頭像，還是美元的符號（《美元之歌》），這些作品都是為了表達「複製」這一理念在當代社會中的重要作用，於是這些作品就可以提醒人們注意到這一現實進而更準確地認識它們。麥克盧漢認同技術在先鋒藝術中的重要作用，卻對傳媒中的藝術做了頗多的批評，比如他說照片是「沒有圍牆的妓院」，廣播藝術是「部落鼓」，這種藝術會讓人麻醉和墮落的。

理解藝術的重要路徑之一就是思考藝術世界和現實世界的關係，無論是本雅明、阿多諾還是麥克盧漢，他們都強調藝術對現實世界的作用。這個路徑到了布希亞（Jean Baudrillard）的時代被徹底顛覆了。布希亞取消了藝術世界和現實世界的關係。對於人類來說，藝術世界原本是一個「可能的世界」（理想的、更加美好的世界），它因此對現實世界形成了一種感召作用（意識形態的控制也是因為這種「感召」作用而得以實現）。到了布希亞的時代，由於技術的發展，它完全有能力製造互動的虛擬審美世界，藝術世界和現實世界已無界限（典型的如 Counter Strike、World of Warcraft 這樣的大型電腦互動遊戲）。在這樣的世界中，藝術就是真實，真實就是藝術。那麼，藝術世界已經喪失了作為一個理想世界從而對現實進行感召的功能——人類不需要改造現實世界以達到藝術世界的境界，只要進入技術世界營造的藝術領域就可以了。如此，藝術本應拯救人類的感覺，讓人們覺得有一種「可能的理想生活」值得追求，但技術卻讓藝術在

揮霍人們的感覺，更多的刺激讓人麻木進而覺得現實的虛無（如網路成癮等）。藝術的功能已死，黑格爾的「藝術終結」的命題在廿世紀被傳播技術以一種獨特的方式實現了。布希亞認為，這是「藝術的陰謀」——藝術已經喪失感召現實的功能了，但它還「假裝」自己有這樣的功能，否則藝術家乃至藝術體制的存在就不合法。藝術世界和現實世界合二為一之後，對藝術的所有思考最後都歸結為「身體的政治」。福柯（Foucault）說，「生活應該是件藝術品」，布希亞對其的反駁是「生活就算成為了藝術品，那也僅僅是一個仿像（simulacum）」而已（布希亞，《忘記福柯》），它比真實還要真實，所以對現實社會也沒有什麼感召作用。這提出來一個至今沒有解決的問題：當人類的想像力能在符號領域自給自足的運作之後，現實社會怎麼發展，歷史如何進步。或者說，本雅明所肯定的「超現實主義」藝術的意義在臨近二十一世紀的時候被再次提出來：如何保有人類健康、理想的幻覺的力量，而布希亞卻論證了技術飛速發展的條件下「幻覺」（illusion）的死亡進而產生的「幻滅」（disillusion）感覺。

綜上所述，按照西方技術、媒介和相應思想家的理論脈絡，廿世紀的西方藝術經歷了一個由「靈韻」到「陰謀」的過程。機械複製技術先是取消了傳統藝術的靈韻，然後力量逐漸強大，形成了意識形態的控制作用，但當技術的力量強大到足以形成一個與現實世界沒有界限且並駕齊驅的仿像藝術世界之後，藝術自身存在的合法性也就開始受到質疑。

進一步思考的可能

考察技術背景下西方藝術的發展脈絡以及面臨的問題也許對於當下的中國大陸來說顯得

過於奢侈，畢竟中國大陸的很多地方還處於經濟不發達的地位，「藝術」對於很多人來說不是生活的必需品；但從另一個角度來看，思考這一問題又非常有意義：一方面，中國大陸媒介技術的發展和西方幾乎是同步的，尤其是當下的影視特技和多媒體技術，它們能引發和西方類似的問題，比如青少年沉溺於網路互動遊戲中，他們追求一種新型的審美體驗。這帶給人們的思考是——網路藝術的本質是什麼？傳統藝術和高雅藝術在青少年亞文化中是否被終結了？另一方面，面對同一種命題，中國大陸會出現嶄新的素材：典型的如張藝謀的奇觀電影（《英雄》、《滿城盡帶黃金甲》等）和他導演的奧運會開幕式，或者前文所提及的電視技術創造的具有精英文化意味的電視劇藝術。理解這些藝術文本中所體現出來的高新技術與「中國特色社會主義」的國家話語之間的關係，也許是破解中國當代文化奧秘的鑰匙之一。

【計畫近況】

東亞經典與文化研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃俊傑*

緣起

本計畫有長遠之研究背景：一九九八年，本校資助成立「中國文化的經典詮釋傳統」研究計畫（1998-2000），整合本校文、法兩學院教師近廿人，進行共同研究，獲得良好成果。

二〇〇〇年，本計畫研究團隊成員，改組為教育部所推動「大學學術追求卓越計畫」項目之一：「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計畫（2000-2004），結合臺灣大學校內外學者專家進行研究，為其中唯一的人文領域計畫。

二〇〇二年，本計畫研究團隊以上述兩

計畫為基礎，另外執行本校由教育部資助「推動研究型大學整合計畫」而設置之「東亞文明研究中心」研究計畫（2002-2005）。

經由前述三項計畫之努力，終得累積豐碩之成果，陸續出版《東亞文明研究叢書》、《東亞文明研究資料叢刊》與《東亞文明研究書目叢刊》三大書系專書共七十餘種。

計畫項目

本計畫分為總計畫與七個分項計畫：總計畫主持人為黃俊傑（本校歷史學系特聘教授），同時也兼任第一分項計畫「東亞儒學視域中的朝鮮《論語》學（II）」主持人；

第二分項計畫「東亞儒耶交流中的經典與

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

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

人物」，主持人為古偉瀛（本校歷史學系教授）；第三分項計畫「從韓國的三禮著作探討韓國對華夏禮儀的融合與轉化」，主持人為葉國良（本校中國文學系特聘教授）；第四分項計畫「朝鮮後期的『四端七情』之辯（II）」，主持人為李明輝（本校國家發展研究所教授）；第五分項計畫「東亞《論語》學中的音樂美學」，主持人為陳昭瑛（本校中國文學系教授）；第六分項計畫「古代東亞的『周禮國家』：儒教與王權之研究」，主持人為甘懷真（本校歷史學系教授）；第七分項計畫「東亞儒學視域中朝鮮丁若鏞之經學」，主持人為蔡振豐（本校中國文學系副教授）。

計畫目標

本計畫建立在自一九九八年以來各階段的研究成果基礎之上，以東亞為研究之視野，以經典為研究之核心，以文化為研究之脈絡，既宏觀東西文化交流，又聚焦東亞各地文化之互動，並在上述脈絡中探討經典與價值理念之變遷及其展望。

本計畫為漢語學術界開拓東亞儒學研究新視野。不僅告別廿世紀人文研究的「國家中心主義」，積極開拓「以東亞為研究視野」之儒學研究，並從東亞出發思考，以探索其中的同調與異趣；更聚焦於東亞儒學經典詮釋傳統，提出創新議題。

本計畫之研究目標，希望在廿一世紀文明對話新時代中，深入發掘東亞文化的核心價值，在東亞經典與文化研究上推陳出新，開創新局。

第一階段計畫執行成果

第一階段執行期間，本計畫團隊同仁業已發表中英日語學術期刊論文共八十二篇，總主

持人論文並曾發表於國際人文學頂級期刊 *History and Theory*（2007年5月號），作為該期專號之主題論文。

於此期間，本計畫共出版中文專書十四冊，英文專書一冊，日文專書一冊（預定2008年10月出版）；並於臺灣大學及德國編輯出版國際學術期刊二種。

另外，本計畫共舉辦過十二場國際學術研討會（八場單獨主辦，四場共同主辦），及八場國內學術研討會（六場單獨主辦，二場共同主辦）。

本計畫更已將研究成果專書卅二冊，委由華東師範大學出版社出版簡體字版，另編為《儒學與東亞文明研究叢書》，有助於對兩岸的學術交流之加強。

【計畫近況】

東亞民主研究計畫⁺

計畫總主持人：
胡佛*、朱雲漢**

緣起

本計畫主要以亞洲民主動態調查（Asian Barometer Survey）為骨幹，此大型跨國調查的前身為東亞民主動態調查（East Asia Barometer）。二〇〇三年十二月東亞民主動態調查與南亞研究團隊完成策略聯盟，共同組織涵蓋全球超過二十億人口的亞洲民主動態調查。

亞洲民主動態調查已在國際學術界建立不錯的聲譽，且在二〇〇三年時成為「民主研究機構網路」（Network of Democracy Research Institutes, NDRI）此全球性學術組織的正式會員，並由聯合國教科文組織「社會科學國際理事會」（International Social Science Council,

UNESCO）評定為全球重要大型調查資料計畫之一。

本計畫以「民主、治理與發展」為研究主題，目前正在進行跨國比較調查階段，將負責或支援東亞（中國大陸、臺灣、南韓、日本、香港、蒙古）與東南亞（泰國、柬埔寨、越南、菲律賓、新加坡、印尼、馬來西亞）共十三個國家的調查工作；將來還會繼續定期在亞洲各國，針對公民對民主、治理與發展的價值取向、評估與態度，作同步的跨國調查研究。在本計畫的規劃與協調下，有系統地蒐集上述國家或地區全國性的調查研究與總體層次的資料。

本計畫所調查的國家或地區，包括東亞唯一穩定的民主國家：日本，三個經歷民主轉型

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

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

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

並逐漸民主鞏固的國家：臺灣、南韓、菲律賓，剛進入民主轉型期的國家：印尼與柬埔寨，以及半民主體制國家：新加坡和馬來西亞，民主轉型尚未完成的國家：泰國，與共產主義國家：越南；除此之外還包括民主轉型受到結構性限制的地區：香港，剛開始引進基層選舉機制的國家：中國大陸，以及在國際上逐漸發聲的國家：蒙古。

負責各國（或各地區）調查的研究隊伍，在統一的研究架構的引導下，使用共同的問卷與標準化的調查研究程序，並依據統一的資料登錄與儲存格式進行資料檔案的交換、合併與集中存放，以及共同參與資料的分析、成果發表與出版寫作。

計畫項目

本計畫分為總計畫與四個分項計畫：總計畫主持人為胡佛（本院特約研究員）與朱雲漢（本校政治學系教授），同時也兼任第一分項計畫「亞洲民主動態調查：區域調查計畫」主持人；

第二分項計畫「亞洲民主動態調查：臺灣地區調查計畫」，主持人為王鼎銘（本校政治學系副教授）；第三分項計畫「亞洲民主動態調查：大陸地區調查計畫」，主持人為張佑宗（本校政治學系副教授）；第四分項計畫「調查方法與資料庫計畫」，主持人為李鳳玉（本校政治學系助理教授）。

計畫目標

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

在此目標下，本計畫設定有三個主要的研究目標：一、進行民主化經驗比較的研究：透過比較東亞各國（區）對於民主體制的支持程

度，並分析東亞各國（區）獲得民主價值的管道，以期能有系統地檢證在比較政治學中的主要理論，並探討「東亞價值辯論」所隱含的意義。

二、奠定東亞區域研究的基礎：為東亞地區跨國性的社會調查建立基礎，並提升東亞地區新興民主國家的調查能力。

三、建立民主化調查的學術網絡：使臺灣成為東亞民主化研究的重要基地，以及東亞地區比較性調查研究的協調與整合中心。

第一階段計畫執行成果

第一階段執行期間，本計畫團隊同仁業已發表學術期刊論文十二篇（其中有多篇刊登於重要國際學術期刊如*Journal of Democracy*、*Electoral Studies*及*Journal of Politics*等），研討會論文卅三篇；另舉辦過三次大型國際學術會議。

本計畫目前正積極推動三本系列專書的集體寫作計畫，第一冊*How East Asians View Democracy*及第二冊*Party Politics in East Asia: Citizens, Elections and Democratic Development*已於今年分別由哥倫比亞大學出版社及Lynne Rienner出版社出版；第三冊*Why East Asians Support Democracy and Why Not?*亦在出版籌備中。

經過多年來的努力，本計畫已為國際學術界建構一個十分珍貴的「東亞民主化經驗性資料庫」，並透過與南亞、拉丁美洲、非洲、阿拉伯世界等民主研究計畫合作，成為全球民主化研究網絡之重要核心。

全球化研究總計畫⁺

計畫總主持人：
鄭伯堦*

緣起

全球化議題，雖然已經受到全球性的關注，但大多還停留在經驗描述的階段，而少有系統性的抽象思考與嚴謹的因果關係分析；在亞洲，這項議題則似乎尚未受到重視。有鑑於此，本計畫以極具獨特性之臺灣與華人社會為焦點，探討臺灣與華人社會在此過程中，所受到的衝擊與因應。本計畫一方面掌握臺灣經驗的特色，一方面觀察其受衝擊後的變遷歷程，針對臺灣與全球化發展的關聯性，以臺灣商品、資金、人員及生產流動為主要的面向，討論臺灣與華人企業在全球化的過程中，所發展出來的華人企業全球分工的位置、企業組織結構；華人企業在全球化過程所表現出來的組織管理行為；臺灣總體經濟、金融及勞動等相關

市場所受到的衝擊，以及地理空間的變遷等等。透過這些研究議題，將臺灣大學各單位的研究團隊集合起來，進行基礎理論與科際整合導向的跨國性、長期性研究，並與現行之重要文獻與理論進行對話，以帶領臺灣社會科學與管理科學社群進行重點式的突破。除此之外，所獲得之結論亦可作為公共政策（如投資、貨幣、財政、外匯、勞工、心理及都市發展等等）與經營管理之參考。

計畫項目

本計畫分為總計畫與三個分項計畫，研究團隊涵蓋本校社會科學院的經濟學系、理學院的地理環境資源學系與心理學系；總計畫主持人為鄭伯堦（本校心理學系特聘教授），同時

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

* 臺灣大學心理學系特聘教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

也兼任第三分項計畫「全球化下的華人組織行為」主持人；第一分項計畫「經濟全球化研究」，主持人為陳添枝（本校經濟學系教授）與劉錦添（本校經濟學系特聘教授）；第二分項計畫「全球化與區域變遷」，主持人為周素卿（地理環境資源學系教授）。

各分項計畫下還另包含有三至八個子計畫，總共有十五項子計畫。研究團隊除了本校三系所的十五位教授之外，還邀請海外與校外相關領域的八位學者參與，以建立良好之學術研究網絡。由於本研究為跨系所、跨領域之整合型研究，因此在執行初期，首重於如何整合各團隊成員之專長，建立長期研究團隊，以培養臺灣學術社群處理全球化及其影響的研究能力。

計畫目標

本計畫有五個主要的研究目標：一、整合臺灣大學的研究資源與人力，組成具有國際競爭力的研究團隊，在重點研究領域進行具有開創性的研究，帶領臺灣社會科學與管理科學在國際學術界進行重點式突破。

二、產生群聚效應，激發更大範圍的跨學門合作，掌握新的研究議題，提升集體研究能量，且帶動東亞地區學術社群與相關研究領域的學者進行跨國性、比較性合作研究的任務。

三、具備能彰顯臺灣或東亞與全球化發展之重要課題的研究能力，先以經濟學、心理學及地理學等領域的研究群為主幹，再整合管理學、社會學、政治學、法律學、大眾傳播學等社會科學的主要學門。

四、發揮臺灣大學在社會科學的優勢，結合在相關議題領域內研究表現突出的研究團隊，並透過實作，培養新進的研究人才。

五、提昇研究能量，一方面與國際重要學

術社群或理論文獻進行對話，一方面將研究成果發表於國際各主流期刊，以發揮國際影響力，為臺灣大學邁入卓越大學之林助一臂之力。

第一階段計畫執行成果

第一階段執行期間，本計畫團隊同仁業已發表學術期刊論文九十七篇（與全球化研究主題相關者共計三十四篇）、研討會論文五十一篇（與全球化研究主題相關者共計十七篇）、已出版九本專書（與全球化研究主題相關者共計四本），並撰有八篇專章論文（與全球化研究主題相關者共計三章）。

於此期間，本計畫團隊同仁共擔任國內外學術期刊編輯委員達十四人次，擔任學術團體重要職務亦有四人次，並共獲得八項重要學術獎項，且參與多項國際學術研討會。此外，本計畫尚舉辦過一場國際學術研討會。

本計畫於第一階段最重要的計畫執行成果，在於建立跨系所之科際整合研究團隊，並且建立討論與溝通平台，定期舉辦與全球化議題有關的專題演講與學術研討會。在本計畫的支持下，亦積極展開國際與臺灣學術研究者的雙邊會談與共同合作關係。

【計畫近況】

東亞法治之形成及發展：對東亞法治理論、 體制與實踐之整合法學研究計畫⁺

計畫總主持人：
蔡明誠*

緣起

東亞地區的文化與歷史，包含了儒家、道教、伊斯蘭、佛教、基督教等極為多元豐富的內涵；在過去百餘年的歷史中，亦共同經歷了殖民主義、帝國主義、反帝鬥爭、共產主義、憲政主義、民主化等經驗。而在伴隨的法制現代化／西化過程中，東亞各國的傳統法制，又與源自西方的歐陸法系、普通法系與社會主義法系等，開展了極為複雜多元的繼受與對話過程。

本計畫計畫即是在前述背景下構思的法學研究計畫：以東亞的法治為研究對象，運用整合的法學研究方法，並以「法治」理念為核心，來進行相關之理論、體制，與實踐經驗的

研究。

本計畫以臺灣對法治實踐與法律／法學的繼受經驗與思考為出發點，來進行對於諸多議題的分析探討。

計畫項目

本計畫分為總計畫、五個分項計畫與五個配合計畫：總計畫主持人為蔡明誠（本校法律學院特聘教授兼法律學院院長）；

第一分項計畫「亞洲法治文化研究：法與存在的解釋（法律文化的時間性、空間性與結構性）」，主持人為陳妙芬（本校法律學院副教授）與長谷川晃（日本北海道大學法學部教授）；第一分項計畫「法權與制訂法之區分及

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

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

其對法治國基本權限制之意義」，主持人為顏厥安（本校法律學院特聘教授）；第三分項計畫「跨越藩籬：東亞女性主義法學與國際女性人權政治」，主持人為陳昭如（本校法律學院助理教授）；第四分項計畫「區域性國際人權保障機制之形成：歐洲經驗與亞洲發展」，主持人為林鈺雄（本校法律學院副教授）；第五分項計畫「東亞憲政秩序之建立、破壞與變遷」，主持人為張文貞（本校法律學院副教授）與Tom Ginsburg（美國伊利諾州立大學香檳分校法學院教授）；

第一配合計畫「臺灣司法官的組成及其對法治的貢獻——兼論日中兩國法學與司法經驗對臺灣的影響」，主持人為王泰升（本校法律學院特聘教授兼法律學院副院長）；第二配合計畫「風險社會下社會保障法制之建構——以日本與我國之研究為核心」，主持人為蔡茂寅（本校法律學院教授）；第三配合計畫「東亞憲政體制下成文法律之規範地位與制度功能的比較研究——以規範論為中心」，主持人為蔡宗珍（本校法律學院副教授）；第四配合計畫「東亞基因醫療時代醫療責任體系比較研究」，主持人為詹森林（本校法律學院教授）與陳聰富（本校法律學院教授）；第五配合計畫「東亞國家專利侵害損害賠償制度與實踐之研究」，主持人為謝銘洋（本校法律學院教授）。

計畫目標

本計畫以現代社會之兩個重要議題：「多元文化」與「風險社會」作為主軸，研究下列三個主題：

一、法治之理論內涵與社會文化基礎；

二、（多元文化下）臺灣與東亞人權與憲政主義之理論與實踐；

三、（風險社會下）法治國法體系的重構。

第一階段計畫執行成果

第一階段執行期間，本計畫團隊同仁業已發表國內外學術期刊論文共廿七篇，國內外研討會論文共卅六篇；並出版有《東亞法治與人權叢書》書系專書共五冊，另有五冊專書正在編校中。

此外，本計畫致力於推動學界東亞法治領域之互動，舉辦過八場學術工作坊，邀請國外學者來台進行法律與文化之交流，並鼓勵學生參與，以東亞法治文化為主軸，形成中外師生的腦力激盪學術沙龍。

在前述三大問題意識的研究範圍下，本計畫不僅已初步建立起以東亞為主軸的法學研究取向，並進一步整合國內外的學者菁英，形塑更大的對話空間機制及議題範圍，產生更大的影響力。整體而言，本計畫已初步建構起以東亞為主軸的法學研究取向，並已達成下列五個初步成果：

一、就亞洲法治文化研究提出時間性、空間性、結構性理論；

二、就法權與制訂法之區分提出其對法治國基本權限制之意義；

三、以跨越藩籬的思考提出東亞女性主義法學與國際女性人權政治特殊觀點；

四、比較歐洲經驗與亞洲發展提出區域性國際人權保障機制之形成；

五、由建立、破壞與變遷的角度提出東亞憲政闡釋。

【計畫近況】

華人的「人觀與我觀」： 跨學科及跨文化研究計畫⁺

計畫總主持人：
楊國樞*

緣起

自二〇〇六年七月至二〇〇七年七月，臺灣大學人文社會高等研究院曾先後主辦三次社會科學（social sciences）研究的腦力激盪會議，與會的校內外學者共同決定以「人觀與我觀」作為整合型研究的主題，以「華人的「人觀與我觀」：跨學科與跨文化研究」作為總計畫的名稱。

我們之所以選擇「人觀」（conception of the person）與「我觀」（conception of the self）作為系統性研究的主題，主要的理由有二：

一、人觀意謂古今中外不同時代、不同地區之民眾對「人」的觀念、概念或看法；我觀則指古今中外不同時代、不同地區之民眾對

「自我」的觀念、概念或看法。人觀與我觀的內涵雖然受到人之生物特徵的影響，但社會與文化因素則會發揮更大的型塑作用。因此，人觀與我觀不但適合人文學（humanities）與社會科學的研究，而且適合生物醫學的探討。從人文學、社會科學、及生物醫學三大學術領域之各個學科或學門（discipline）的觀點，從事人觀與我觀的系統性研究，應是一樁重要而有意義的學術事業。

二、自先秦以來，在兩千多年歷史的不同階段，經史子集、詩詞歌賦、筆記小說、及其他各類文獻中，已經記載了各家各派有關人觀與我觀的論述。在當代的學術分工中，人文學、社會科學、及生物醫學皆以研究人的問題為本，理應分從這三大學域之各個學科的不同

⁺ 本計畫為本院第二階段新計畫之一，於今年八月一日起開始執行。

* 中原大學心理學系講座教授、中央研究院院士、臺灣大學心理學系名譽教授。

觀點，有系統地分析華人之人觀與我觀。

根據有關人觀的文獻探討，可知不同學科的研究者對「人」有以下幾項主要看法：一、人的身心特徵係經演化與遺傳而形成，故人是生物性的；二、人具有軀體及其生理活動，故人是生理性的；三、人有感覺、知覺、思維、學習、及穩定性格，故人是心理性的；及四、人為社會文化特徵所型塑，也能型塑社會文化特徵，因而人是社會文化性的。

本計畫的十二個分項計畫，有的是從人文學的視角探討人觀，強調的是上述第四項看法；有的是從社會科學的視角探討人觀，強調的是第三、四兩項看法；有的則是從生物醫學的視角探討人觀，強調的則是第一、二兩項看法。至於心理學，因須同時探討正常與異常心理及行為的演化、遺傳、生理、家庭、社會、及文化等因素，兼具社會科學與生物醫學的屬性，與上述四項看法皆有重要關連。

在臺灣的各公私立大學中，臺灣大學設有最完備之人文學的學系（如文學院的中國文學系、歷史學系、哲學系），社會科學的學系（如文學院的人類學系，社會科學院的社會學系、政治學系、法律學系、經濟學系，管理學院的工商管理學系），及生物醫學的學系（如生命科學院之生命科學系，醫學院之醫學系）。本校自應當仁不讓，聯合其他大學與中央研究院之相關學者，共同從事華人之人觀與我觀的跨學科長期研究。

基於以上兩項主要理由，我們特別邀集人文學、社會科學、及生物醫學三大學術研究領域之不同學科的同仁，組成一個跨領域與跨學科的研究團隊，提出為期三年的總研究計畫及十二個分項研究計畫，以便有系統地探討華人之人觀與我觀。

本計畫所擬推動的研究，係以三年為期（二〇〇八年八月一日至二〇一一年七月

底），著重華人之人觀與我觀的跨學科比較，並兼及跨文化的分析。為了達到前之目的，特在總計畫之下規劃十二個分項計畫，分從人文學、社會科學、及生物醫學三大學域之十多個學科的觀點，同時探討華人之人觀與我觀。各分項研究並將進而比較華人與西方人在人觀及我觀上的異同，以達到跨文化探討的目的。參與總計畫與各分項計畫之不同學科的學者共有廿七位，其中十七位為臺灣大學教授（每項計畫至少有一位是本校教授），十位為他校教授。總計畫與各分項計畫之執行將遵循全體溝通、縱向整合、橫向整合、人才培養、及跨校參與五大原則。研究績效之評鑑將逐年實施，以計畫之執行效率與成果之數量品質為評鑑重點。為有效落實績效評鑑，將建請人文社會高等研究院成立「人觀與我觀研究績效評鑑小組」，專司其事。

計畫項目

本計畫分為總計畫與十二個分項計畫（七者為人文學觀點，四者為社會科學觀點，一者為生物醫學觀點）。總計畫主持人為楊國樞（本校心理學系名譽教授、中原大學心理學系講座教授）。第一分項計畫是「先秦儒家的人觀與我觀」，主持人為林啟屏（政治大學中國文學系教授）；第二分項計畫是「明儒的人觀與我觀：王陽明與陽明學派」，主持人為張崑將（臺灣師範大學東亞文化暨發展學系副教授）；第三分項計畫是「禪學的人觀」，主持人為蕭麗華（本校中國文學系教授）；第四分項計畫是「道家之人觀與我觀」，主持人為徐聖心（本校中國文學系副教授）；第五分項計畫是「基督教之人觀與我觀——全球地域化潮流中基督宗教人觀與我觀對現代社會的意義」，主持人為林鴻信（臺灣神學院教授）；第六分項計畫是「中國近代思想中文化多元論者的人觀與我觀」，主持人為汪榮祖（中央大

學歷史學系講座教授)。

第七分項計畫是「華人社會中的人觀與中庸思維」，主持人為黃光國(本校心理學系特聘教授)；第八分項計畫是「社會學中的人觀」，主持人為林端(本校社會學系教授)；第九分項計畫是「人類學中的人觀」，主持人為顏學誠(本校人類學系助理教授)；第十分項計畫是「人觀的人性基礎與發展歷程：心理學的觀點」，主持人為林文瑛(中原大學心理學系教授)；第十一分項計畫是「華人之雙文化的人觀與我觀——個人取向與社會取向的心理學觀點」，主持人為陸洛(本校工商管理學系特聘教授)；第十二分項計畫是「生物學的人觀與我觀」，主持人為苑舉正(本校哲學系副教授)。

計畫目標

華人之人觀與我觀的系統性研究，不但具有重要的理論性意義，而且也有重要的實用性價值。就理論意義而言，在人文學、社會科學、及生物醫學三大學域的各個學科中，人觀與我觀的釐清是建構理論的基礎；就實用意義而言，人觀與我觀的知識則是各學門進行應用研究與實務工作之所必需。我們之所以選擇人觀與我觀為主題，從事跨學科與跨文化的系統性研究，目的即是從而獲得有關人觀與我觀的系統性知識，以促進各該學門的理論分析與實徵研究。

本計畫之各分項計畫分別進行單一學科之人觀與我觀的探討，總計畫則從事有關人觀與我觀之研究結果的跨學門比較。至於人觀與我觀的跨文化比較，則由各學門之分項計畫分別從事之。在兩岸三地的學術界，甚至歐美及亞洲其他國家的學術界，過去從無如此規模之跨學科與跨文化的系統性人觀與我觀的研究。

執行原則

為了有效執行總計畫與各分項計畫，我們將採取下列原則：

一、全體溝通原則：參與總計畫與各分項計畫的廿七位研究同仁，將參加不定期舉行之全體研究人員會議，以集思廣益，共同商討及解決與研究有關的各種問題。

二、縱向整合原則：總計畫主持人與各分項計畫主持人之間，將不定期舉行協調與溝通討論會，以整合雙方意見。

三、橫向整合原則：各分項計畫係由不同學科的學者主持，必須相互協調與溝通，以整合彼此不同的意見。

四、人才培養原則：為培養人文學、社會科學、及生物醫學之年輕研究人才，將邀請相關學科的研究生，擔任研究助理與參加全體研究人員會議或研究成果討論會。

五、跨校參與原則：總計畫與各分項計畫之主持人及共同主持人多由本校教授擔任，但亦應邀請其他大學的教授與學術機構的研究人員，擔任計畫主持人或共同主持人。

績效評鑑

在學科性質上，各分項研究計畫有的屬於人文學，有的屬於社會科學，有的則屬於生物醫學。在十二個分項計畫中，有十一個是屬於人文學與社會科學。在這兩大學術領域中，學者的著作主要是論文與專書。在文學、歷史、及哲學等人文學科中，以專書最為重要。人文學的論文通常篇幅頗長，寫作前常需閱讀大量書籍，曠日持久，難以多產。社會科學論文之寫作，須以實徵研究成果為基礎。尤有進者，社會科學各學科(如人類學、社會學、經濟學、心理學、管理學)是以社會中的人類活動與組織運作等微觀與宏觀現象作為研究對象，

常需頗大的研究樣本，蒐集資料甚為費時，著作數量自不易快速提升。基於以上種種考量，人文學與社會科學之研究績效的評鑑應不同於理工學科。

具體而言，總計畫與各分項計畫之研究績效的評鑑，將由人文社會高等研究院成立「人觀與我觀研究績效評鑑小組」（邀請校內外研究經驗豐富之相關資深學者組成之），評鑑結果須送請該院學術諮詢委員會審議。審議意見將分送總計畫與各分項計畫主持人、共同主持人參酌與改進。研究績效之評鑑將依下列兩項原則：

一、兼顧研究成果的品質與數量，但質尤重於量。在質的方面，應當特別注意其寫作成果的是開創性、理論性、及系統性。對研究方向、研究方法、研究發現、或理論建構有重要貢獻之著作，應予高度評價。

二、兼顧論文與專書的品質及數量，但專書（非為論文集、教科書、或報導性書籍）較能系統性陳述作者的學術思想與研究成果，應予較高評價。

生產力與效率研究總計畫： 從東亞邁向全球化研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃鴻^{*}

緣起

產業效率提升與生產力之成長一直是世界各國政府與經濟學術界非常重視的議題。亞太地區為全世界近二十年來經濟發展及生產力成長最快的地區之一，尤其是東亞地區之日本、韓國、臺灣、香港及大陸之產業發展變遷及持續生產力成長，以及東南亞新興工業國家及東南亞國協諸國之快速產業成長，均是國際經濟發展研究之焦點課題。

臺灣地區學術界在一九八〇年代就有學者進行生產力之先驅性研究，其時之研究偏重在探討與臺灣經濟發展及產業生產力成長。其後由於生產力研究深受政府、產業界與學界重視，故研究人口日眾、研究範圍廣及經濟、財

管、教育、醫療、環境、資源、運輸、公共行政等相關學門，研究成果亦相當豐碩。鑑此，一九九七年與一九九九年在中央研究院曾舉辦了生產效率與生產力研究國際會議。二〇〇〇年學界並成立了「臺灣生產力與效率研究群」會員有一百餘人。並連續二年舉辦了「生產力與效率衡量研習會」，每次研習營均有約二百人參加，大部份學員為研究生與大專教授或公民營相關研究人員。

二〇〇二年中央研究院舉辦了「亞洲生產力與效率」國際學術研討會，並於二〇〇一年、二〇〇五年及二〇〇七年聯合中央大學及臺灣大學分別舉辦「生產力與效率」學術研討會。

國際上較著名的生產力研究學者多來台與

⁺ 本計畫為本院第二階段新計畫之一，於今年八月一日起開始執行。

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

會。這一方面表示臺灣在生產力之研究實力與表現受到國際之肯定，也是亞太地區生產力研究之重鎮，透過會議之媒介，國內之研究與國際研究緊密接軌之契機已浮現。

自此，各大學院校之生產力相關研究蔚為風潮，二〇〇〇年起每年均有約一百篇碩博論文及其他研究論文出版，近三年來每年更有近三百篇碩博士論文與效率與生產力研究相關。

國內之生產力研究不論是研究人力及研究成果，在二〇〇〇年以後已日趨成熟且蔚為學術研究之顯學之一。不過，我們也觀察到國內生產力研究已呈現下列瓶頸：一、研究者雖多，但均以單打獨鬥為主，無能力與經費進行大型系統性且長期性之研究課題；二、研究者之專業學門領域不同，但卻缺乏不同領域間之研究交流與合作，無法發揮生產力研究之跨領域研究特色；三、研究成果雖多，但在國際主要期刊上之發表數量仍有限，表示研究品質仍有大幅提升空間。

鑑此，國內生產力研究應從整合人力，特別是跨專業學門研究人力之整合，以及整合與提供資源以進行較長期且深入之研究課題；同時亦應加強國際交流與合作，使國內研究品質繼續提升，並與國際研究主流接軌，增加研究成果之國際發表機會及知名度。

計畫項目

本計畫分為總計畫與十三個分項計畫，分別構成、「公部門服務業之生產力與效率」、「管理方法與廠商績效」及「生產力與效率研究方法」四大主題；總計畫主持人為黃鴻（本校經濟學系特聘教授）；

第一分項計畫「銀行產業的生產力與效率」，主持人為沈中華（本校財務金融學系教授）；第二分項計畫「運用參數與半參數估計東歐各國銀行業技術與配置效率」，主持人為

陳業寧（本校財務金融學系教授）；第三分項計畫「會計師事務所的生產力增長」，主持人為杜榮瑞（本校會計學系教授）；第四分項計畫「生產力與盈餘管理」，主持人為李書行（本校會計學系教授）；

第五分項計畫「臺灣高等教育之生產力與效率評估」，主持人為傅祖壇（本校農業經濟學系教授）；

第六分項計畫「服務創新與組織績效：社會互動觀點」，主持人為郭瑞祥（本校工商管理學系特聘教授）；第七分項計畫「事業網絡、知識管理能力與創新績效：社會網絡觀點」，主持人為陳忠仁（本校工商管理學系副教授）；第八分項計畫「服務品質到服務滿意度：信任與公平觀點」，主持人為陳鴻基（本校工商管理學系特聘教授）；第九分項計畫「品質工具、觀念與制度對組織效能之影響研究——產業構面個案研究」，主持人為陳正剛（本校工業工程學研究所教授）；第十分項計畫「品質工具、觀念與制度對組織效能之影響研究——廠商構面個案研究」，主持人為周雍強（本校工業工程學研究所教授）與王銘宗（本校工業工程學研究所副教授）；

第十一分項計畫「隨機邊界模型的統計檢定與模型認定問題探討」，主持人為王泓仁（本校經濟學系教授）；第十二分項計畫「考慮環境外部性之效率與生產力評估指標：生產前緣函數為基礎之量化模型與政策分析」，主持人為徐世勳（本校農業經濟學系教授）；第十三分項計畫「在考慮非意欲產出下的焚化爐效率與超額運量分析」，主持人為張靜貞（本校農業經濟學系教授）。

計畫目標

本計畫的研究目標，在於整合臺灣大學與國內生產力研究上之研究人力與資源，推動重

要且創新性之整合型生產力研究計畫，提升國內生產力研究品質及數量，並期以成為世界著名、亞洲第一之生產力研究卓越重鎮。

執行原則

為達到上述目標，本計畫規劃有下列作法：一、研究主題之確立。邀請在生產力研究上已有相當研究經驗及成果之研究團隊，共同參與腦力激盪會議，並確定研究主題及架構。在研究主題範疇上，除了臺灣產業生產力外，我們亦鼓勵東亞、亞洲地區、以全球化議題下之各種與效率、生產力相關之重要研究課題；

二、跨領域研究之落實。研究團隊成員將來自社科、管理、公衛、農、工等不同學校之系所，藉由不同學術專業角度之討論及合作，希望能超越單一學門之研究侷限；

三、創新性研究之堅持。在追求卓越研究之目標下，總計畫下之各分項計畫研究課題均需具有研究創新及學術重要性，研究之結果除了具學術價值外，更須能在國際學術期刊上發表；

四、與國際主流研究之接軌。為使計畫之成果與國際主流研究接軌，每個分項計畫均須邀請至少一位國際知名生產力研究學者加入研究團隊中。這位國際學者將會定期來台參與研究合作；

五、國際交流合作與國際會議舉辦。為促使計畫研究成員與國際同儕之交流合作，計畫將鼓勵著名國際生產力學者之來台訪問，或研究成員之參加國際生產力相關學術會議，同時亦將與國際著名生產力研究單位合作交流，藉以建立亞太地區生產力研究重鎮之名望。此外，在臺灣除了二〇〇八年及二〇〇九年舉辦國內及小型特定生產力課題之國際會議外，亦擬定爭取舉辦二〇一〇年亞太生產力會議，藉以引導國內生產力研究之國際化風氣。

六、期刊與著作之發表。目前已規劃各分項計畫每年至少得產出一篇論文，除將在國內或國際會議上發表，並應向國際期刊投稿。計畫之成果，將先以本計畫之研討論文序列方式出刊，亦可集冊成專書，並建置在總計畫之網頁上。

為達到前述目標及規劃方向，我們提出了一個三年期之大型整合型計畫。其中總計畫在本計畫中扮演了四個角色：一、協調與管核，負責跨分項計畫間之人力、物力、經費整合與協調，以及管控與考核各分項計畫之研究執行進度，並且負責整合型計畫之對外說明及協調；

二、成果發表會與國際會議之召開，負責召開每年一次之計畫成果發表會，同時為了鼓勵與檢測分項或分項計畫研究方向與結果與國際學術之接軌程度，每年將選擇一至二分項主題，邀請該主題之國際同儕學者，共同就某特定分項主題舉辦小型國際會議。會議之規模為五至七名國外著名邀訪學者，全部會議論文約卅至四十篇。另外，第三年則舉辦亞太生產力國際會議（2010 Asia-Pacific Productivity Conference），此大型國際會議將包括四大分項主題研究之課題，並以國際年會方式廣邀國內與國際同行自費報名與會，會中將安排國際著名學者擔任主題演講，全部論文之規模預計為一百五十篇。本計畫的研究成果亦將在會中提出報告與討論；

三、國際交流與合作，負責聯絡與安排計畫研究所需之國外著名學者來台訪問事宜；並且與國外生產力著名之大學或單位洽談合作研究事宜。預計每年來訪之人次為四至六次，每次亦安排演講或研討會，並與計畫研究教師們切磋討論；

四、研究成果出版事宜，負責計畫成果發表會及國際會議論文集或專書之出版；並建置

「生產力與效率研究計畫之研究論文系列」的文書版面或電子版面。

績效評鑑

根據本計畫之目標與規劃，計畫之研究成果呈現將為多元化，除了學術成果之發表及出版外，國際交流與國際合作進展，以及國際會議召開與期刊之發行均為重要的成果。未來校方之績效評鑑委員會可採下列指標進行評估，這些包括：一、各分項計畫主持人、共同主持人於主要國際學術期刊（SSCI或同等級）之刊登；二、主要國內期刊（TSSCI）刊登；三、知名出版社且經嚴格審查程序之專書或專書論文；四、國內或國際專業年會或重要國際領域別會議之論文發表；五、應邀在國內或國際學術單位或會議之專題演講；六、研究生參與計畫之碩、博士論文；七、其他形式論文；八、國內或國際會議召開之規模及國際學者出席狀況；九國際交流與合作進展；十、國際會議論文集或專書之出刊等，均可為本計畫之評鑑指標。

綜合而言，本計畫預期有下列效益：一、整合臺灣大學跨系所之生產力研究人力與資源，共同規劃並執行長期、創新性整合型計畫；

二、十三個分項計畫每年均產生一篇論文，因此三年預計共有四十五篇與生產力效率有關之學術論文，並且希望有十篇以上之論文在三年期滿前可以登在SSCI級期刊上；卅篇以上之論文均已投稿至著名國內或國際期刊；

三、每年一次之成果發表會，十三個分項計畫研究人員均會出席發表最新研究結果，這些成果除了與國內或國際同儕討論外，跨學門領域之研究結果分享及相互評論，更能激發出創新課題及合作契機。此外，小型或大型之國

際會議召開，亦可促進學術國際化與國際主流學術接軌；

四、國際學者之實質計畫參與，以及藉由會議之國際交流，可提升臺灣生產力學術研究的國際化程度；

五、小型特定主題及亞太國際會議之召開，可促進臺灣生產力研究者的合作與交流；

六、本研究計畫將是呈現臺灣地區包括製造業、服務業、公共部門等產業，完整且系統性之生產力研究結果。此研究成果不但可供臺灣各產業、部門提升生產力與競爭力之參考。研究結果對東亞經濟及全球化競爭力之研究有相當高的參考價值。

新近出版品介紹

臺灣東亞文明研究學刊

本院出版之《臺灣東亞文明研究學刊》，已於六月發行第五卷第一期（總第 9 期）。本期學刊的專號主題為「跨文化脈絡中『東方』與『西方』的對話」，「專題論文」共有四篇：陳慧宏的〈「中國性」的歐洲解釋：耶穌會中國傳教區的「風格」問題初探〉，探討了耶穌會的表達和特徵化的概念，以他們在中國傳教區所提出的一些關於繪畫風格的評價為主要史料。

汪榮祖的〈康有為的西方物質文明之旅〉，探討康有為在西遊旅程中如何形成追求西方近代物質文明的想法，並認為是救治中國積弱的不二之道，以圖發展其素具的政治改革抱負與世界大同的理想。

陳瑋芬的〈西學啟蒙：由中村敬宇和嚴復的翻譯事業觀其會通東西的實踐〉，比較中村敬宇與嚴復透過譯注引介英美思想的異同，並以「譯著」和「譯語」為核心，進行嚴復和中村敬宇的思想比較。

林永強的〈佛教與基督教對話的詮釋問題：阿部正雄的倒空的神〉，以阿部正雄從佛教的「空」和京都學派的「絕對無」來詮釋基督教的神，研探佛教與基督教對話的詮釋問題。

本期學刊另收有「研究論著」一篇：吳冠

宏的〈王弼思想之歷程性的探尋：從聖人無情到聖人有情之轉變的考察〉，通過比較孔子與何晏——兩位影響王弼思想甚深的他者，作為考察王弼自我主體思想建構的進路，來重新檢視王弼學行的衝突，對比於儒道思想之學行一貫，亦可由此一窺魏晉文化之殊趣。

同時，本期學刊編有三篇「研究討論」：葉德蘭的〈開啟全球化之窗？臺灣以英語為第二官方語言論辯之修辭分析〉，使用詞組分析法分析了二〇〇年至二〇〇三年臺灣幾份主要報紙的社論與讀者投書，檢視贊成者心中隱含著對於以北京話為國語之作法的去殖民化意圖，與臺灣無法參與國際社會的焦慮，及反對者心中抗拒被收編之焦慮，與臺灣國族認同過程中之不穩定感。

邵軒磊的〈戰後初期日本「中國研究」的延續與斷裂〉，回顧日本戰後初期間日本現代中國研究的各種思想，並以此重新闡釋延續／斷裂同時存在的歷史圖像，試圖分析研究方法／觀點的認識的基礎與其中思想轉變的系譜。

為饗讀者，本期學刊特別收錄了法蘭西學院「近代歐洲書寫與文化」講座教授暨法國高等社會科學研究院教授 Roger Chartier 的新文〈「新文化史」存在嗎？〉；文中回顧歷史學界對於「新文化史」作為一學門研究範疇的各種討論，檢視並反思過去十年文化史研究在研究對象、方法學視角及理論依據的多樣性與

若干可能存在的疑慮。

本期學刊於「東亞研究述評」中收錄了京都大學名譽教授小川侃的演講稿〈氣與吟唱：「身」的收縮與舒張〉，回顧日本對「氣」的概念，一探日本對「身」的認知。除此之外，本期學刊更規劃了「東亞論語學研究的概念與方法」論壇，聚集東亞論語學界的國內外學者，共同座談關於此一學術領域的回顧與展望。

東亞文明研究叢書

本院「東亞經典與文化研究計畫」所出版的《東亞文明研究叢書》書系，本季出版了一套兩冊的本土心理學新書：編號 73，楊國樞與陸洛合編之《中國人的自我：心理學的分析》，為解析華人自我的第一本心理學文集，有三章對華人的自我觀念進行回顧性與概念性的分析，有四章釐清有關華人自我的類別與成分，另有四章探討華人對自我的綜合與分項評價。全書內容涵蓋了華人自我心理學的主要範圍，提供了有關華人自我的多方面知識，能有效呈現過去十七年來有關自我的本土化研究成果，以使讀者適當瞭解本土化的華人自我研究所探討的課題、所採用的方法、所獲得的結果、以及所創發的概念與理論。

編號 74，葉光輝與楊國樞合著的《中國人的孝道：心理學的分析》，集結兩位作者多年來有關華人孝道的系列研究，以心理學的觀點，將原本以文化色彩著稱的孝道概念，由人文學的研究範疇，引介到華人本土心理學的實徵研究中。全書從理論層次對孝道概念的內涵進行詳盡介紹，也呈現出孝道之心理學不同研究進路的發展、成果與應用；不僅有助於從事本土心理學研究者的理論思考，對於關切家庭與親子互動、華人社會文化變遷等議題的其他人文社會學科者，亦可提供研究取向上的互補

與聯結。實為有志從事孝道主題研究者的最佳入門參考。

東亞法治與人權叢書

本院「東亞法治之形成——對東亞法治理論、體制與實踐之整合法學研究計畫」所出版的《東亞法治與人權叢書》書系，本季出版了兩冊新書：編號 4，朱柏松、張新寶、陳忠五、陳聰富、詹森林合著的《醫療過失舉證責任之比較》，比較研究了醫療過失舉證責任在中國大陸、日本、法國、德國及美國的實務案例與學說發展；經過比較法的研究，法院對於醫療過失舉證責任分配，可以做出更正確的判決，有利於實現正義於醫師與病人之間。

編號 5，張文貞、葉俊榮主編的《新興民主的憲政改造》，邀集國內外憲法學者，針對憲政改造的七大主軸：公民審議、國家認同、憲改方式、憲政文化、基本權利保護政府體制選擇、責任政治與法治，從理論分析及實踐比較的角度來進行探討。全書針對新興民主國家憲政改造所提出的一般性理論，或是對臺灣特殊憲改經驗所提出的學術診斷，不僅是相當精彩的學術對話，也是對臺灣將來憲政改造具體方向與策略的重要建言。

院務短波

「全球化時代東亞研究的新取向」國際研討會

本院將於十二月十三至十四日（六、日），假本校行政大樓五樓第四會議室，舉行「全球化時代東亞研究的新取向」國際研討會，邀請國內外學者探討：為因應最近數十年來人文社會科學「解釋的轉向」與「研究典範的轉移」，廿一世紀全球化時代的「東亞研究」應有何新取向與新議題。

會中邀請德國埃森人文高等研究院 Jörn Rüsen 教授，與香港城市大學張隆溪教授，進行專題演講；並由中央研究院許倬雲院士進行總結講演。

本次會議共邀請 Anne Waltner 教授、Alain-Marc Rieu 教授、張廣達院士、胡佛院士、林南院士、朱雲漢教授、石之瑜教授、汪榮祖教授、林滿紅教授、黃光國教授、黃俊傑教授、葉俊榮教授、鄭伯壘教授、鄧正來教授等多位國內外人文社會科學領域學者，共同發表論文並參與座談。

新訂本校教師來院休假研究訪問作業要點

本院新訂之《本校教師來院休假研究訪問作業要點》已於六月十七日本校行政會議通過，茲概述要點內容如下：

一、本校教師得於每年五月及十二月，向本院提出利用休假期間來院擔任訪問學者之申

請，每年以十名為原則；

二、訪問學者聘期以三個月至六個月為限，但遇特殊情形者，得延長為一年，以有專書寫作計畫者優先；

三、本院補助獲聘來訪之本校教師研究所需材料費、資料蒐集費等業務費，每月最高得補助二萬元，檢據報銷；

四、獲聘來訪之本校教師應於結束訪問後，將研究成果寫成論文一篇投稿至《臺灣東亞文明研究學刊》或國內相關學術專刊；

五、獲聘來訪之本校教師於訪問期間之研究成果（包括論文、專書和研究報告等），應於公開發表時註明「於臺灣大學人文社會高等研究院擔任訪問學者之研究成果」或類似文字。

修訂延聘訪問學者作業要點

本院修訂之《延聘訪問學者作業要點》已於七月廿九日本校行政會議通過，茲概述要點內容如下：

一、除本院主動延聘者外，本院所屬研究計畫總主持人每年得向本院推薦一名適當人選（以有專書寫作計畫者為優先），來院進行短期（一至六個月）訪問研究；

二、獲聘來訪之國外學者，本院補助演講費或日支生活費；

三、獲聘來訪學者，得由本院或相關院所提供研究室、電腦等基本設備，並可使用本校圖書館之相關資源；

四、獲聘來訪學者應於本院進行至少一場演講或學術座談，並得指導本校研究生；訪問結束後須投稿論文一篇至《臺灣東亞文明研究學刊》，或完成專書，由本院優先出版；

五、獲聘來訪學者於訪問期間之研究成果（包括論文、專書和研究報告等），應於公開發表時註明「於臺灣大學人文社會高等研究院擔任訪問學者之研究成果」或類似文字。

然而，為配合本校新訂之《發展國際一流大學及頂尖研究中心計畫——國內學人短期來校訪問研究作業要點》規定，本院擬新修訂《延聘訪問學者作業要點》原第九條第一至第四項，並增訂第十二條（原第十二條改列第十三條），茲概述草案內容如下：

六、獲聘來訪學者，可自籌研究經費，或由本院每月補助研究工作費最高一萬元；本院並支應研究所需業務費（須檢據報銷）每月最高二萬元；

七、獲聘來訪學者因特殊事故（如出國開會、考察或為執行研究計畫及蒐集資料等）需暫時離臺者，應經本院同意；其每年出國日數以累計不超過三星期（含例假日）為限，聘期不滿一年者按比例計算。超過三星期之離臺天數，應核實扣發其工作酬金。

修訂講座及學術專題演講補助要點

本院修訂之《講座及學術專題演講補助要點》已於五月卅一日報請本校備核通過，茲概述要點內容如下：

一、本院相關學院，或本院所屬研究計畫總主持人，均可推薦適當人選擔任講座及學術專題演講人，以與本院所屬計畫之研究方向配

合者為優先，每年度以一次為原則；

二、國外學者來院擔任講座演講人，本院補助來回機票與日支生活費（以七天為原則，如有特殊需要，最多以十四天為限，但第八天起折半計算）；國內學者則補助演講費、交通費，並為安排外埠學者住宿（以十四天為限）；

三、本院相關學院各系所得申請補助邀請學者來校進行學術專題演講，每年度以一次為原則，本院補助演講費或日支生活費；

四、國外受邀演講人須於臺灣地區進行二場演講，但國內受邀演講人不在此限；

五、講座或學術專題演講結束後，演講人須提供講稿作為本校校訊或本院院訊之用。

院內大事紀

日期	紀要
07月02日	• 黃鏡如教授演講 "Penalized Spline Estimation of a Generalized Deterministic Frontier Model"
07月16日	• 訪問學者座談：楊國樞院士主講「談廿七年來推動與從事華人本土（化）心理學的一些感想」
07月23日	• 訪問學者座談：黃勇教授主講 "Why Be Moral"
07月23日	• 訪問學者座談：陳立勝教授主講「惻隱何以是首端——朱熹惻隱論的思想史意義與現代重構」
07月30日	• 訪問學者座談：石之瑜教授主講「身為文明橋樑的亞洲——泰戈爾與西田幾多郎」
08月06日	• 訪問學者座談：林鴻信教授主講「誰啟蒙誰」
08月11日	• 訪問學者座談：鍾雲鶯教授主講「論清末民初民間儒教對主流儒學之吸收與轉化」
08月11日	• 訪問學者座談：金培懿教授主講「日據時期台灣學者的儒學反思意涵——以周定山為例」
08月14日	• 訪問學者座談：夫馬進教授主講「朝鮮的燕行使與通信使」
08月25日	• 訪問學者座談：潘朝陽教授主講「儒家思想中的人與環境空間」
08月25日	• 訪問學者座談：黃麗生教授主講「邊緣與非漢：儒學及其非主流傳播」
09月01日	• 人文社會科學討論會：楊國樞院士主講「華人本土心理學研究的回顧與前瞻」

日期	紀要
09 月 08 日	• 訪問學者座談：劉俊教授主講「臺灣新文學誕生之初現代性特徵的三種形態——以連橫、張我軍、賴和為論述中心」
09 月 08 日	• 訪問學者座談：祈林教授主講「技術進步與藝術終結」
09 月 15 日	• 人文社會科學討論會：黃俊傑教授主講「論中國學術與社會科學理論之關係」