

宏觀視野

- 1 基督宗教的人觀與我觀對華人的意義
劉述先
- 11 對劉述先教授〈基督宗教的人觀與我觀對華人的意義〉的回應
陳福濱
- 15 Counting the Confucians in East Asia: A Sociological Investigation
Anna Sun

多元觀點

- 25 On Work and the Labour Market: Professor Duncan Gallie's Dialogue with Taiwanese Scholars
Duncan Gallie, Ray-May Hsung, Chin-Fen Chang, Yu-Hsia Lu, Jyh-Jer Roger Ko
- 31 The Regulator is Thinking to Reform Capital Requirements for Financial Institutions
Dar-Yeh Hwang
- 35 Hao Jing's Reflections on the Classics and the *Zhongyong*
Hoyt Tillman (田浩)
- 39 有關西方法、中國法、近代法在理論上的位置與關係
寺田浩明
- 41 莊子的人文精神與生命關懷
陳鼓應
- 43 保定出土元代宮廷酒器與「仁宗型青花」器
林梅村
- 47 同學少年多好事——北大學生的「五四」記憶
陳平原

- 51 「兩岸朱子學與當代社會倫理研討會」紀實
方彥壽

計畫近況

- 57 東亞經典與文化研究計畫
59 東亞民主研究計畫
61 全球化研究總計畫
63 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
65 華人的主觀與我觀：跨學科及跨文化研究計畫
67 生產力與效率：從東亞邁向全球化研究計畫

院務新訊

- 71 新近出版品介紹
73 院務短波
77 院內大事紀

基督宗教的人觀與我觀對華人的意義⁺

劉述先^{*}



前言

中國文化傳統與基督宗教文化傳統均源遠流長，異說紛紜，難以一概而論。二者在不同的地域分別發展，當然會呈現十分不同的特色。但異中有同，同中有異，值得我們作進一步的反省與探索。本文擬通過新儒家的視域，提出一些看法，拋磚引玉，作為參考之用。

文化是演化的成果，在長期演化過程中，中華文化主流自晚明以來，已形成了三教（儒、釋、道）合一的傳統。對於華人來說，基督宗教是外來的他者；其重要源頭是希臘哲學與希伯萊信仰。經過長期的演化，到了近代西方，正如主題計畫經過深思熟慮之後所指出的，（1）已形成了涵義豐富的人性論；（2）

體現了深刻的幽暗意識；展示了不可忽視的（3）位格問題，以及（4）存在問題。而基督宗教在中華文化傳統主導的地域，不免會遭遇到碰撞，在「全球地域化」（glocalization）的境遇下，作出努力以尋求進一步融通的可能性。而中華文化一向在大小傳統之間缺少截然的分割，在華人社會中，儒家價值無疑佔有主導的地位，故不揣譎陋，提議由新儒家的立場，對主題計畫勾勒的四項議題，作出初步的回應。

人性問題

首先看人性問題。華人的一般印象是，失樂園以後，亞當和夏娃把「原罪」遺留給後代。人類的墮落根本不值得救，乃是通過上帝的「恩惠」，讓神子耶穌降世，犧牲生命，釘

⁺ 本文係二〇〇九年六月十三日本院「華人的我觀與我觀」分項計畫主辦之「基督宗教之人觀與我觀」學術研討會第一場主題報告內容。

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

十字架，為人類贖罪，信仰耶穌基督的人才能獲得救贖。對於信者來說，耶穌基督復活，得到永生。到了最後審判，天堂地獄，命運各異。由這樣的視域看，現實人性只能是邪惡的。然而這樣的人性論可能太過偏向一邊，並不能如實地展示基督宗教的人性觀的全幅意涵。

要找到一個比較平衡的觀點，必須回返到《聖經》的〈創世紀〉。裡面最關鍵性的一句話是：「上帝依自己的形相造人。」由這樣的視域看，人類依上帝的形相受造，人性的本然只能是善的。要到夏娃受到撒旦的誘惑，和亞當一起吃了智慧樹的禁果，被上帝懲罰，逐出了樂園，人性的光明面才轉化成為黑暗面。新教徒堅信，只有通過對於耶穌基督的信仰，承擔起責任，接受天命，把命運交付給上帝，有生之年努力不懈，傳佈大愛，懷抱希望，如是而已！

但上帝依自己的形相造人這句話要怎樣來理解呢？擬人化的了解顯然是不可以接受的。問題在根本沒有人見過上帝的形相。上帝明言禁止偶像崇拜。後世「否定神學」不以為可以用直抒的方式描繪上帝的形相，良有以也。這和印度婆羅門教所謂"neti, neti"（非此非彼），老子「道可道，非常道」的睿識相通，不在話下。

由現代到後現代，猶太學者柯更（Michael S. Kogan）對於這個問題有了全新的十分不同的解讀，他指出：

說我們反映上帝的形相——祂根本沒有形相——是說人和上帝一樣，不能界定，不可化約，沒法名相，不能窮盡。既沒有可知的、絕對的神性，也就沒有普遍的人性。神人都是開放的，不能關閉在靜止的本性或限定的概念之內。神人超越

一切定義，逸出所有的形相。¹

有趣的是，柯更這樣的一神論者竟和薩特（Jean-Paul Sartre）那樣的無神論者對人性有著出奇地相同的看法。其他禽獸如狗貓有著固定的形相，千百年來其性不異。只有人沒有固定的形相。薩特認為到了現代，上帝死亡，自由的人充滿了存在的焦慮，所謂「存在先於本質」，人自己的選擇決定了自己人生的途徑。²然而現代的有神論者已不同於中世紀在上帝的君臨下有一個穩定的秩序，人人有一個固定的角色，即使他們仍然相信上帝創造了人，但人並不是物，也不是禽獸，並沒有固定的形相。而上帝把世界託付了人，人的責任重大，並不因為受造於上帝，就可以減免存在的焦慮。對現代神學衝擊最大的是海德格（Martin Heidegger），使得存在主義神學成為當代的顯學，後面有進一步的申論。

通過這樣全新的闡釋，基督宗教的人性論既看到人性善的方面，也看到人性惡的方面。就人的稟賦而言，既是依上帝的形相受造，無論如何闡釋上帝的形相，突顯的必定是人性善的方面。人既有不竭的創造力，也有守護世界的的能力。但失樂園之後，人類承受原罪，這才突顯現實人性的墮落，聚焦在人性邪惡的方面。基督宗教的神學有不同的闡釋。簡單來說，最富代表性的有中世紀主流聖多瑪的看法，以及新教加爾文的看法。聖多瑪吸納了古希臘亞里斯多德的哲學。人不只有身體，也有靈魂。而人殊勝於其他生物在人有「理性」（reason）主導我們的人生。通過「類比」（analogy），我們可以多少理解上帝。但這樣的理解是十分不足夠的，終極來說，還是要依賴上帝的「啟示」（revelation）。希臘的四德：「節制」（temperance）、「勇氣」（courage）、「智

1 Michael S. Kogan, "The Universal Declaration of a Global Ethic: A Jewish Response," *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic*, ed. by Leonard Swidler (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1999), p. 107, 我的譯文。

2 Jean-Paul Sartre, *Existentialism*, trans. by Bernhard Frechtman (New York: The Philosophical Library, 1947).

慧」(wisdom)、「正義」(justice)之外,更重要的是基督宗教的「信」(faith)、「望」(hope)、「愛」(love)。而人的自由意志並無礙於上帝的「前知」(foreknowledge)與「因果」(causation)。但聖多瑪這種知、信平衡的觀點在中世紀後期受到質疑,到現代乃有新多瑪主義(Neo-Thomism)的復興。進入近代西方,新教勃興,加爾文主義(Calvinism)是一個有代表性的宗派。加爾文強調失樂園之後現實人性的墮落,故雖不值得救贖,仍有待耶穌基督的信仰,判分天堂、地獄的道路。

有了前面的簡述做背景,就可以明白,把基督宗教與儒家當作完全對立的兩極,是過分誇張了的,並不符合實情。

確實,儒家自孟子以來即道性善。但他舉「牛山濯濯」(《孟子·告子》上)為例,就說明他並不以為現實人性有多麼好,人一樣可以做許多壞事,造成毀滅性的後果。只不過中國文化傳統一向喜歡由正面立論,所以好像缺少負面的論斷。其實並不盡然。由實際例證的討論就可以看出,孔、孟從來不輕易以聖賢許人。他們所強調的是,人有巨大的潛能可以為善。孟子特別喜歡講良知良能,只要能夠順著人的稟賦發揮,竟可以「上下與天地同流」。(《盡心》上)但如光講人的稟賦,則《創世紀》的說法與《中庸》「天命之謂性」的說法簡直是若合符節。二者都肯認人為具有創造力的主體。然而重要的是,有必要分別開理想的層面與實際的情況。在孟子的思想中,只有「本心」、「本性」才可以說是善。此所以宋儒才要進一步分別「義理之性」與「氣質之性」。而二程乃謂:「論性不論氣,不備;論氣不論性,不明。」³前一句話講的是孟子,只講純善的本

性,不完備。但荀子、揚雄講的是氣質之性,乃有性惡、性善惡混之論,把握不到孟子講的本性,故不明。要兩邊兼顧,才能得性論之全。氣質之性由宋儒的觀點看並不是惡,但卻是惡的根源。由此可見,儒家傳統並未忽視人性之中惡的方面,只不以之為論述的重點,如是而已。⁴

總而言之,基督宗教的核心問題是:神、世界、人;儒家的核心問題是:天、地、人;兩方面有異有同,可以作進一步的比論。一般以基督宗教是「外在超越」的形態,這並不是說它不注重內在的方面。任何偉大的宗教或精神傳統必同時兼顧內在與超越兩個方面,這些傳統的差異端在體認不同形態的超越與內在的關連性。⁵所謂「外在超越」的意思是,上帝創造世界,但不是世界的一部分。由此可見,基督宗教的主流思想是「一神論」(monotheism),不是「汎神論」(pantheism)。基督宗教的《聖經》由《舊約》與《新約》組成。《舊約》是猶太教的聖典,拿撒勒(Nazareth)的耶穌源出猶太教,繼承了創世神話與摩西十誡等。但猶太教並不認為救主(Messiah)已經降臨,而耶穌基督的信徒則相信耶穌為神子,為人類犧牲而釘十字架,並在第三天復活。基督宗教的信徒相信神父、神子、聖靈的三位一體(trinity)。耶穌既完全是人,又完全是神。這些都是世智所不能夠理解的,但卻是信仰的核心。通過對於救世主耶穌基督的信仰,在大愛(agapē)之中找到了永生的希望。比猶太教的彰顯憤怒的上帝,基督宗教更突出慈愛的上帝,也把重點由猶太民族,轉移成為全民的宗教。受造的世界原本是好的,只因人的墮落,受到上帝的懲罰,才連帶人所處的世界也有了問題,故人的地

3 朱熹(編):《近思錄》(臺北:臺灣商務印書館,1967年),卷2,列為明道語,頁50。

4 晚明劉宗周著《人譜》,指出要對治之過有六層,曰微過,隱過,顯過,大過,叢過,成過。其嚴苛較之於清教徒有過之而無不及,在此一誌。

5 參拙作:《當代儒學精神性之傳承與開拓》,《當代儒學與精神性》(桂林:廣西師範大學出版社,2009年),頁8-22。

位可謂舉足輕重。而基督宗教的嚮往是，通過對耶穌基督的信仰彰顯上帝的榮光。但基督價值的實現既完全落在具體的人身上，故信徒的現世情懷絕不下於其他世情懷，這在文藝復興以後可謂彰明昭著。由於新教強調個體對於耶穌基督的信仰，不像公教那樣仰賴教會的中介。又因為新教沒有統一的組織，也更突出特殊的面向。對於新教徒來說，信比知更重要。但無論現實人性多麼墮落，人既依上帝的形相而造，怎麼樣也必有善的稟賦，只不過一定要正視墮落後的惡性，才能開啟救贖的可能性。也正是在這裡，我們看到基督宗教傳統與儒家傳統的差異性。

總而言之，基督宗教傳統崇信外在超越的上帝，與儒家傳統崇信內在超越的天道，恰好形成對比。儒者以天道在天壤間流行，生生不已，產生萬類，人得其秀而最靈。正如《易傳》所言：

一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業至矣哉！富有之謂大業；日新之謂盛德。生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。夫易，廣矣，大矣。以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。

廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。子曰：「《易》，其至矣乎！」（〈繫辭〉上）

這是最具關鍵性的一段引文，由開始的三句話就可以看到，〈繫辭〉的主調是儒家，不是道家。「一陰一陽」所突顯的是動態宇宙化育過程中之理性秩序。在力動的過程中，廣大和諧充滿生機的價值世界得以實現。陰陽雖是戰國時代才發展出來的後起觀念，卻很切合儒家自上古時代即承襲下來之執兩用中的辯證思維。《易傳》所言已突破了陰陽家氣化論的思想規模，而有一道德形上學的架局。⁶ 中國傳統並沒有在思想、存有、價值之間劃分明顯的界限。〈繫辭〉這一段話兼有認識論、存有論與價值論的意涵。

受到詮釋學（hermeneutics）的啟發，我的解讀是，仁的世界對仁者開顯，智的世界對智者開顯，百姓雖說不出一套東西，卻在日用常行之中，體現了他們的存有與價值。由「生生」，可以把握到易的深刻的涵義，通過乾坤、陰陽、動靜、翕闢，可以建構出成套的形上學與宇宙觀。而萬變不離其宗，終於在「易簡」之中把握至道。由「變易」、「不易」，的辯證關係之中體現到易道之周普，這才是「周易」的涵義，不只是周朝的易而已！

而天人感應是一「迴環」，可以由天到人，也可以由人到天。⁷ 由這裡可以看到儒家傳統與基督宗教傳統基本的差別。後者必須由上帝到耶穌基督到人，彰顯的是上帝的榮光，神子的慈愛，與人的悔改，而不容許逆轉過來。

6 這裡需要提醒的是，「道德」有廣、狹二義。孟子謂人禽之別，良知良能彰顯的是狹義的道德。但《易傳》講生生之德，是廣義的意涵。而宋儒等同生生與仁，乃講天地萬物一體之仁。故這裡沒有把人的狹義的道德強加於宇宙萬物的意涵。有些學者批判儒家犯了泛道德主義的謬誤，這是因為他們沒有分別廣義、狹義的道德，才會做出錯誤的推論，對宋明儒以及當代新儒家的所謂「道德形上學」有了重大的誤解。

7 近年來我在「理一分殊」、「兩行之理」之外，特別深切地感受到，還要申論「迴環」的意旨，才能有理論的完整性。參拙作：〈論「迴環」的必要與重要性〉，現收入拙著：《論儒家哲學的三個大時代》（香港：香港中文大學出版社，2008年）作為〈附錄〉，頁248-273。

由於基督宗教強調上帝的全知、全能、全善，以至受造的世界與萬類為何有「惡」（evils），在神學方面也成為一個難以理解的大問題。而人之為惡，既有自由意志的因素，也有前定的因素，乃成為世智難以理解令人感到極端困惑的大問題。最後只能交託給信仰，而在知、信之間造成了緊張乃至割裂的情況。存在主義神學家齊克果（Søren Kierkegaard）乃宣稱："Truth is Subjectivity"（真理即主觀性）。⁸ 這對黑格爾的絕對理性構成了巨大的諷刺。然而這種二元的斷裂在中國文化傳統完全找不到蹤影。儒家傳統的主流是天人合一，天道的流行，人得其秀而最靈。自孟子以來以本心、本性為善，只有偏離本性、本心流放才會為惡。

幽暗意識問題

其次，我們緊接著要談「幽暗意識」的問題。這個問題係通過史家張灝的闡發而彰顯。⁹ 張灝指出，由希伯來到新教的信仰，其神話語言含有一些可貴的智慧：對人性的正負兩面有「雙面性」了解；人變成一種可上可下，「居間性」的動物。但所謂「可上」，卻有其限度，人可以得救，卻永遠不能變得像神那樣完美無缺，而人的墮落性卻是無限的。幽暗意識造成基督教傳統重視客觀法律制度的傾向，到近代對西方自由主義的傳統造成巨大的影響。而儒家傳統除了承襲周初以來的「憂患意識」，也有「幽暗意識」的一面。宋明儒雖繼承孟子分別「小體」、「大體」的生命二元論，但其主流仍保持原始儒家的義理形態，強調生命成德之可能，因之對生命的昏暗與人世的缺陷，只作間接的映襯與側面的影射。儒家傳統雖不乏批判意識，但「聖王」和「德治」的基本思想，讓我們看到中國傳統為何開不出

民主憲政的一部分癥結。當代新儒家牟宗三乃指出，中國傳統只有「治道」，而無「政道」。¹⁰ 故此中國必須向西方取經，為了使仁政的理想落實，必須放棄君主制，走上民主憲政的道路。

儒家傳統對於過惡的了解，既缺乏「原罪」那樣的神話，也不需要像中世紀神學的辯神論（theodicy）那樣，為全知、全能、全善的上帝創造有嚴重過惡的人和世界，強為之解。一般而言，中國傳統，無論主性善、性惡、善惡混、無善惡，均對過惡採取一種近乎自然主義的看法。所謂「過猶不及」，只要偏離正規，就會產生過惡。自然秩序有法有則，偶然也會脫離常規，產生災變。陰陽家流行之後，漢代講天人感應，不免穿鑿附會。但董仲舒的意思不過是，天道分陰分陽，人道有善有惡，人文秩序與自然秩序應和，這樣的看法與當時的經學與宇宙論的水平是相合的。只不過漢以來政治化的儒家更強調人文對自然的影響，以之作為制衡君權的一種方法。然而漢代的統治者自有他們的一套統治術，漢武帝雖接受了董生之策卻對他並未加以重用。董子長期賦閒在家，並因妄議災變，幾乎罹禍。可見在君主制下的制衡並不是一種有效的方法，更何況昏君根本就不理會大臣的勸諫。這使得聖君賢相的理想淪為空想，根本不能落實。中華文化傳統在漢代《白虎通》確立綱常的體制之後，二千年來沒有根本的改變，以至朝代興替，一往一復，循環無已。回到南宋，富批判精神的朱熹也只能感到無可奈何，《朱子語類》有下面的問答：

黃仁卿問：「自秦始皇變法之後，後世人君皆不能易之，何也？」曰：「秦之法盡是尊君卑臣之事，所以後世不肯變。」
（卷 134）

8 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. by David Swenson (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1941).

9 參張灝：《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版事業公司，1989年）。

10 參牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1980年增訂新版）。

這真正是一針見血之論。朱子乃貶抑漢唐，抬高理想，貶抑現實，與陳亮展開了一場激烈的辯論。¹¹ 傳統中國政治的規模一直到西風東漸之後才有了根本的變化。滿清因異族統治，走不上君主立憲的道路。而民國肇建，軍閥割據、日本侵華。中國的形勢所謂救亡壓倒啟蒙，越來越走上激進主義的道路。¹² 一九四九年大陸易手，成立中華人民共和國，毛澤東實行共產極權，文革十年（1966-1976）四人幫肆虐，與民主絕緣。中華民國國民黨政府遷臺，卻有了意外的轉變。蔣經國開放黨禁，李登輝之後民進黨通過選舉取得政權，這是一大突破。但民主並不是萬靈藥，缺乏配套，只搞選舉民主，效果不彰。陳水扁兩任（2000-2008）之後，再度政黨輪替，馬英九執政，卻碰上世界金融危機，左支右絀，應付無方，亂成一團，這就是當前的現狀。

總而言之，西方中世紀有極深的幽暗意識，但主流思想是君權神授，不是民主憲政。可見幽暗意識不是導致民主的充分條件，至多只是一個重要的必要條件。而即使在西方，美國實行民主已兩百多年，也出現了十分負面的效果。在共和黨雷根主政之後，一味迷信自由，破壞了金融監管的體制，以至聽任無節制的資本主義橫行，終於在今日食到惡果，全球均受其害。或謂這並不是自由主義經濟破產，乃是道德淪喪的結果：賺大錢的 CEO 急功近利，耽於貪欲，罔顧金融監管的規範，以至不可收拾。由此可見，光是科技商業一味膨脹，完全缺乏道德規律，一樣可以墮入可怕的深淵，在未來還是得尋求新的中庸之道才行。儒家傳統有巨大的限制，也有不可棄置的資源，值得吾人作進一步的探索。

位格問題

接下來，我想對「位格」（person）問題提出一些反思。在基督宗教的傳統中，不能把人當作物或對象來理解，中世紀就明白人的受造有其獨特的涵義，這就和上帝以自己的形相造人脫不了關係。通過對人的理解，才能對上帝多少有所理解。到了近代，笛卡兒「我思故我在」突出了「主體」的概念，康德的哥本尼式的革命更把西方哲學的重心由存有論轉移到認識論。這是很深刻的睿識，但也助長了人中心主義的扭曲。笛卡兒的反思開啟了近代西方的「個人主義」（individualism），由中世紀強調群體的傾向解放了出來。配合工業革命、市民社會的興起，助長西方走上了民主的道路。在一個文明社會裡，對個性的尊重是有其必要的。在中國傳統中恰好缺乏了這一個面相。故西風東漸，五四時提倡個性的解放也是有其必要的。當代新儒家雖反對五四完全否定傳統，但從未反對由西方引進科學與民主——在客觀知識的追求和民主憲政的建構開創新局。牟宗三即明言，中國文化生命之特色是「理性之運用表現」，而缺乏了「理性之架構表現」，後者即結穴於西方的科學與民主。¹³

基督宗教天主教傳統聖多瑪通過「類比」（analogy）可以把握到上帝的位格。新教加爾文也由認識人起步，將「認識人」和「認識上帝」巧妙地結合在一起，對人的尊嚴有所立，也對人的假相有所破。正如主題計畫所說，加爾文對人的看法兼具本質性觀點與關係性觀點。一方面把上帝形相視為藉由與上帝的關係而得到超自然的恩賜，上帝的形相是關係性的，只有建立在人與上帝的關係才有可能；另一方面，通過人的靈魂的特質，在墮落之前的

11 參拙著：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年增訂三版），第七章〈朱子與現實政治以及功利態度之對立〉。

12 參李澤厚：《中國現代思想史論》（北京：東方出版社，1987年），頁25-41。

13 參牟宗三：《政道與治道》，頁44-62。

完整特質等，加爾文把上帝形相視為對人自然的恩賜而為人的基本構成本質，在此義下上帝形相也是本質性的。

儒家傳統缺少近代西方的個體觀以及個人主義，但並不是不重視個體的觀念。〈大學〉開宗明義，明言「壹是皆以修身為本」，而修齊治平，由個體推擴到群體，這是儒家一貫的理想。〈中庸〉更言「天地參」（第 22 章），孟子則說「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」（〈盡心〉上），形成了一個「內在超越」的傳統。這樣的傳統的優勢處在，個體與群體，人道與天道，互相扶持，缺少二元斷裂、分崩離析的禍害。但個體的創發，人權的衛護，皆拓展得不夠。梁漱溟有一種有趣的想法，他認為中國文化早熟，要先西化，然後才走中國文化和諧、中庸的道路。¹⁴ 而牟宗三則強調「曲通」的必要性。¹⁵ 客觀地說，中國文化傳統在人的內在性和天的超越性，都缺乏充量的發展，可以由西方文化的對比而得到啟發。

現在再略談位格神的問題。中國上古商代的「帝」，周代的「天」，都無疑是位格神的信仰。這樣的信仰在《論語》中還可以找到痕跡，但天主教的學者強調這一面向而申論儒家傳統與基督宗教傳統的同調，卻不免失之於皮相。我認為這不是孔子思想核心的部分，而強調孔子的「無言之教」才是孔子徹底突破傳統的新觀念。¹⁶ 在《論語》中，我們可以看到孔子和子貢的對話：

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（〈陽貨第十七〉）

天在這裡已經完全沒有位格神的特徵，但卻又不可以把天道化約成為自然運行的規律。孔子一生對天敬畏，故我們不能不把天看作無時無刻不以默運的方式在宇宙之中不斷創生的精神力量，也正是一切存在的價值的終極根源。這樣的思想到後來成為宋明理學的主流思潮。但中國思想富綜合的性格，並不排斥由上古以來繼承的帝與天的觀念。朱熹編《近思錄》引伊川曰：

乾，天也。天者，乾之形體；乾者，天之性情。乾，健也，健而無息之謂乾。夫天，專言之則道也，天且弗違是也。分而言之，則以形體謂之天，以主宰謂之帝，以功用謂之鬼神，以妙用謂之神，以性情謂之乾。¹⁷

張伯行集解更明言：「只是一個道理，分別許多名目，會觀而體認之可也。」¹⁸ 由此可見，宋儒雖彰顯生生不已的天道，但也不排斥位格神的觀念，為之保留了一個位置。回顧宋代儒學雖闢佛，但除了根本處有異，否定無常，肯定天德流行之外，也吸收了佛學的審識。到了晚明，三教合一成為流行的趨勢，儒、釋、道之間有許多相通的審識，不能在此申論。前些年我參與推動全球倫理與宗教對話，¹⁹ 注意到史瑪德（Ninian Smart）曾論耶、佛

14 參梁漱溟：《中國文化要義》（臺北：正中書局，1963年），頁 251-303。

15 參牟宗三：《政道與治道》，頁 56-62。

16 參拙作：〈論孔子思想中隱含的「天人合一」一貫之道〉，現收入拙著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年修訂版），頁 1-26。

17 朱熹（編）：《近思錄》，頁 5。

18 前揭書，頁 6。

19 參拙著：《全球倫理與宗教對話》（臺北：立緒文化，2001年），特別是第七章〈從比較的視域看世界倫理與宗教對話——以東方智慧傳統為重點〉，頁 148-171。

的會通。²⁰他指出佛家講貪、嗔、癡、無明，重心在智解脫道，歸於涅槃寂靜，並非與神合而為一。佛家並非否定所有的神，只是以天神並非終極。基督教則講罪，講創世之上帝。基督教應當明白大乘佛教的冥契主義乃屬另一形態，其優勢在容易下貫到道德倫理，冥合自然，與儒、道合流，每每以耶教為迷信。對比於佛教，基督教的上帝有兩個面相：一方面是非人格性的，這與佛教可以會通；另一是人格性的，耶穌既有神性，又有人性，乃有三一之教義，此處似有扞格處。但佛教也有法、報、化三身之說，如把耶穌限制在我們的世界周期之內，耶穌的影響力普及人人，影響有深有淺，則與佛光普照，有緣渡化之說，未始不可以會通。但佛教完全忽略基督教神祕經驗之「臨在」(Numinous)面，似乎有其限制。當然佛教懷疑「啟示」是有一定道理的，譬如為何聖保羅、穆罕默德的啟示指向了不同的內容！但現代人在受到批判意識洗禮之後的回應是，啟示是可以出錯(open to error)的。關鍵在於必須指出，畢竟不是啟示保證上帝存在，而僅只是為「臨在」所「確認」(validated)而已！反過來，佛教也應該正視「臨在」這個方面，不該像以往那樣持續忽視下去，不見一神教所展示的這一重要面相。史瑪德雖只是比論耶、佛，但對位格神的省思也可以延伸到耶、儒的比論。

存在問題

最後要略談有關存在問題的省思。二十世紀存在主義哲學思潮對神學與精神傳統有重大的衝擊。我在這裡只講我自己在這一方面的參

與與省思。一九六六年我在南伊大(Southern Illinois University at Carbondale)，在提倡「經驗神學」(Empirical Theology)的宗師魏曼(Henry Nelson Wieman)的指導之下，完成了有關田立克(Paul Tillich)文化神學的博士論文。²¹

哲學絕不限於分析哲學那種與存在問題無關的抽象概念的分析與思辯。自十九世紀末尼采宣稱「上帝死亡」以來，現代人正如薩特所說，陷於存在的焦慮之中，沒有出路(No Exit)。薩特是存在主義無神論的說法，寡頭的人文主義徹底斬斷了與「超越」的關聯。田立克卻另闢蹊徑，發展了存在主義的神學。他的起點和薩特一樣是海德格。²²人平時習慣於鐘錶的時間，那只是量化的計時，缺乏存在的意義，但有朝一日忽然起憬悟到我們是走向死亡的存有，那就不免產生存有的焦慮，這才是我們生存的「本真的」(authentic)狀態。海德格並沒有作價值的判斷，他只是對時間的兩種模態做出現象學的描繪。而存有的焦慮恰正是田立克的起點。人不能永遠躲在物理的時間後面無動於衷；要生活在本真的狀態，人需要有生存的勇氣。²³吾人受到「無」(nonbeing)的侵襲，不免悲觀絕望，這是我們實存的生命不能逃避的問題。但就在這樣的情形之下，宗教一無憑藉的「信仰」(faith)，有別於科學通過實證取得的「信念」(belief)，卻開啟了「新存有」(New Being)的生命。耶穌基督釘十字架正是一個救贖的象徵：一個生命的終結是另一個更偉大的生命的開始。²⁴人的生命充滿了問題，沒法在此岸之內找到答案，只有在徹底絕望之餘，接受

20 Ninian Smart, "Learning from one Another: Buddhism and Christianity," *Global Dialogue*, vol. 2, no. 1 (winter, 2000), pp. 82-88.

21 Shu-hsien Liu, "A Critical Study of Paul Tillich's Methodological Presuppositions." (Ph.D. Dissertation)

22 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson (New York and Evaston: Harper & Row, 1962).

23 Paul Tillich, *The Courage To Be* (New Haven: Yale University Press, 1952).

24 Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 3 Vols., 1951-1963).

不可接受的生命，在「超越」(Transcendence)的上帝的信仰中，才能找到生命的歸趨。我們所信仰的不是任何有限的對象，否則會陷入偶像崇拜(idolatry)的謬誤，所以連「上帝」(God)也不是答案，只有一無憑藉的生存的勇氣，信仰「超越上帝的上帝」(God above God)，才是我們終極託付的所在。²⁵

田立克照顧到我們人類的處境，又和經歷兩次世界大戰徹底體現到人生的荒謬(absurdity)的時代處境關連在一起，的確可以震動人心，讓人激賞他的睿識。但他也不免陷入兩難之境。從傳統神學的觀點看，田立克把人類的處境和上帝的信仰當作兩相呼應的「關連」(correlation)看待，似乎把上帝拉了下來；他雖然展示了生存的焦慮與勇氣，但無法突現「上帝」無對的超越性。以此有些基本教義派甚至攻擊他為一位無神論者。而我取儒家的視域卻由反方向對田立克提出了批評。「超越」必內在才能對實存的人生發生深切的影響。田立克以戲劇化方式實現了耶穌基督釘十字架的神話，但人生更深刻的體證是在非戲劇化的「日用常行」。對儒家的追隨者而言，生生不已的天道流行在天壤間，內在於我們的生命裡，不能脫離日用常行。讀者有興趣可以參閱我批判田立克的神學的論文。²⁶

以上我對主題計畫提出的四個議題作出了初步的回應，不免掛一漏萬，也不免流露出我的「成見」，目的在拋磚引玉，對問題作更深一層的回應與反思。

25 Paul Tillich, *The Courage To Be*, pp. 186-190.

26 Shu-hsien Liu, "A Critique of Paul Tillich's Doctrine of God and Christology from an Oriental Perspective," in *Religious Issues and Interreligious Dialogues*, ed. by Charles Wei-hsun Fu and Gerhard E. Spiegler (New York, Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, 1989), pp. 511-532.

對劉述先教授〈基督宗教的人觀 與我觀對華人的意義〉的回應⁺

陳福濱*



基督宗教

「基督宗教」此名詞，本身就具有多元之意義，因其指向天主教徒，也指向那些追隨馬丁路德（Martin Luther）的新教徒；兩者基本上皆主張原罪的存在與救恩的必要，且相信耶穌基督以其苦難與復活，救贖了世界，因此才有「基督宗教」之稱，但在許多有關人本性與超性恩典的看法，卻不盡相同。這雖然是兩派之間神學上的分歧，但卻影響哲學思想的方向。天主教之教義，主張人理智本身之善，因人是天主的肖像，它雖受原罪之傷害，但其實質仍然保存，天主之恩典與人之回答，可以恢復其本善之性質。新教徒，他們步馬丁路德之芳蹤，認為人單憑信仰就可得救，此暗示人理

智之軟弱，受了原罪傷害之後，更加容易陷入錯誤，若人理智基本上無法自救，真正的哲學，乃基督宗教所宣傳的福音，因基督宗教的智慧，能使人改變生活的態度。

基督宗教哲學

「基督宗教哲學」有無之爭，是一九三一年由泊笛耶（Emile Berthier）點燃。他認為中世士林哲學的思想並非哲學而是神學，且「基督宗教哲學」一詞，其內涵本身就自相矛盾，因為信仰是一回事，而科學與哲學知識是另一回事，且兩者是水火不相容的。祁爾松在研究笛卡兒時，發現笛氏之哲學思想，淵源自中世紀，而非一般所信，直接秉承自古希臘。祁爾松承認基督宗教的啟示對哲學思想內涵之影

⁺ 本文係二〇〇九年六月十三日本院「華人的觀與我觀」分項計畫主辦之「基督宗教之人觀與我觀」學術研討會第一場主題報告之回應文。

* 輔仁大學哲學系教授。

響，因這是無法否認的歷史事實。一般學者均認為中世思想的內容，是古希臘的柏拉圖或亞里斯多德之翻版。祁爾松發現其實不然，許多古希臘的哲學觀念，融入基督宗教之啟示思想之後，具有更深刻的意義。在爭論中，對基督宗教哲學，大約有三種不同的意見。

一、首先是大多數當代士林哲學們的立場，雖然他們並不完全認同理性主義學者的觀點，但主張哲學與信仰應分開。另一方面，理性主義的學者，則主張基督宗教之哲學本身有內在的矛盾。由「我思」作為哲學反思的起點，可以排除一切懷疑，建立確實且有嚴密組織的知識系統，故理性不必受信仰之支配。

二、祁爾松從歷史事實而說明基督宗教哲學之內涵，且主張基督宗教之信仰，對西方哲學思想，的確有極大的貢獻。人之本身有限，故思想運作時，確實受到某些態度之影響，能深深影響人思想的，莫過於人之信仰。如此，哲學雖是獨立的學問，但基督宗教的信仰，確能使理性在實現時具有某個方向。

三、布郎岱（Maurice Blondel），主張上帝的恩典內在於人心，是人超性的性命，使人生命具有意義。若哲學完全獨立，無異於主張人理智之自足。照此種說法，恩典僅是一外在因素，對人理性之運作並不發生作用。缺少超性啟示的指導，哲學思想常步入歧途，因理性無法辨明自身的真假，必須由理智作為思想的基礎，才能發現自身之不足，指示人行動的方向。

「基督宗教哲學」此概念，本身的確具有某些困難，因其中包含「宗教」的非理性成分

與哲學之理性因素。「哲學」之所指，可以是：（一）一種人生智慧，由人理智之反思、宗教啟示之信仰、或二者合作而得。換言之，是由人理智反思之經驗，發現萬物之基礎與根源而建構的知識，「萬物根源」之所指及至上神。這些知識使人瞭解其本性，在人實現與完成其人生目的時，能做正確的判斷；（二）純粹由人理智的能力而建構的知識系統及智慧，其中也包含人非理智的成分。這是早期希臘思想尚未融入基督宗教之前的情況。中世紀的安瑟倫（Anselm）名言：「我相信為了理解」（Credo ut intelligam）；（三）如笛卡兒所主張，哲學須有嚴密的組織，且由確定的知識形成。其中有一絕對顯明且確定的起點，由此而推演出一系列結構緊湊的命題，命題與命題之間有必然關係。誠如胡塞爾所稱，哲學應是嚴格的科學。

傳統對基督宗教哲學的詮釋，主張理智之推理，與信仰之意願（assent），是屬於不同的向度，但理智以基督宗教的啟示，作為其判準及輔助原則。啟示內容最重要的因素，是承認奧秘（mysteries）之可能與其存在，因人之理性有限，但卻嚮往超越理性之存在。奧秘雖非憑理智之推理就能完全理解，但非理性與無意義，兩者並不等同。在一切奧秘之中，最基本的是唯一至善神的存在，且此唯一神願意與人溝通。這天人相通之方式有二：（一）神臨在於人存在之最深處，向人啟示自己，這是神賜與的禮物；（二）神在歷史中向人啟示其內在生活，及對人與宇宙之計畫。宇宙與人是神由無中創造而有，而人是最美善的受造物。但人卻因其有限而具有基本的選擇能力，且曾一度陷入罪惡中，故神的計畫，是人理性無法設想的救恩；救恩在歷史中實現，而在耶穌基督身上，是神的救恩與天人關係最完美的實現。由於神尊重人之自由，啟示對人而言，是一呼喚，邀請人回答。由於信仰神之內存

(immanence)，使基督信徒對「存有」的思想特別重視。又因神之存有與人之存有，是同中有異，異中又有同，故「存有之類比」是形上學基本的概念與方法。

人觀

基督宗教對人的看法，其中所含的假設，乃來自希伯來人的啟示信仰。按照信仰，上帝創造宇宙萬有，也創造了人，上帝的生命力量，是一切生物存在的原因。上帝的生命力超越一切，能是一切對立的因素合一，故基督宗教的哲學人學，基本上是一體的人觀。上帝按照其肖像造人，而上帝的肖像不可能僅是理智或靈魂，而是整個的人，從上帝的肖像的角度觀人，人是一身心合一的存有者。如《聖經》上所言，上帝造人時，在他的鼻孔吹了一口「生氣」，混沌一元，無所謂「神」或「魂」，後期希伯來人的思想，才有所謂「精神」(ruah)與「靈魂」(nephesh)。希臘思想在亞納斯哥拉(Anaxagoras)之前，「自然本姓」(physis)、靈魂(psyche)與思想(nous)，乃混為一談，至亞里斯多德方辨明清楚。《聖經》是從上帝的創造能力而觀人，人是身體與精神同為上帝的生氣所活化的有限存有者。人的靈魂不朽，但存在今生的並非駕馭身體的靈魂，而是屬血氣生靈的身體(soma psychikon)，此二者並非精神與身體二因素，而是整個人的改變，從人性的人成為神性的人。

從上帝的觀點視人，除了身心統一之外，就是強調人之超越能力。上帝進入人之歷史，參與人塑造其命運的活動，內在於其創造物中，照顧一切，但上帝超越人之一切，故人不能以自己的形象塑造上帝。此謂，人與上帝之關係中，從人方面而言，有其可道可名之處，因人是上帝之肖像；從上帝方面而言，則不可道不可名，這是基督宗教信仰與泛神論中上帝內在一切的觀點不同之處。上帝之肖像也表示

人能決定，有自由，能為自己負責的能力，因上帝要求的，是個別人自由的回答。從此角度而言，上帝的肖像這概念，能更深入的說明人之個別性。古希臘思想，認為個別化的原理，推至根底乃不可知之元質，而《聖經》中得一體人觀，則以人之自由決定，作為其個別化的原理。如《聖經》所言，播下的種子是屬血氣的，將來收穫也屬血氣，播下屬神的種子，收穫的亦是屬神。種子之萌芽茁壯，視個人之耕耘而定；而屬血氣或屬神，並非靈魂身體各有所屬，而是由每人決定以那一層次，作為統一其靈魂與身體的原理，是整個人以物質或精神，作為實現自己存在的方向。

人為上帝之肖像，也指人之團體性，及人能建立關係的本性。人為受造物，基本上是有限的存有者，必須依賴上帝而存在，人之有限要求人面對絕對，對自己的存在負責。其次，人之有限也是構成其團體性之根源，人必須在團體中成長，實現自己的存在，完成自己秉賦的人性。團體是由「你/我」之關係而逐漸形成我們。人性的關係，是以接受及給予表達，在接受及給予時，又因雙方的各種目的與動機，各種形式的團體於焉誕生。

位格概念

傳統士林哲學是從本體論之觀點論人之位格。從存有的觀點論人，一方面是追溯其根源，另一方面，是認識人與宇宙萬有之聯繫，與全人類所共有的命運。基督宗教的神學家，以「位格」一詞，表達上帝內在生活的奧秘。基督宗教的信仰，要求信徒徹底的皈依，因而人必須具有徹底的選擇能力。且人是上帝的肖像，故人也分享上帝的存有方式。但位格具有確定的意義始自波艾修(Boethius)，他為位格界定意義，「位格是以理性為本性的個別實體」自波艾修至今，位格是西方哲學論「人」時的重要思想，旨在強調具體存在的人的個別

特性。中古時代的哲學家主張的「位格」是說明天主聖三及基督降生成人的事蹟。基督具有神性與人性，但他是一個人。教父們必須強調基督之神性與人性之統一，故他們從「存有」的角度說明位格，因而賦予這概念形上的意義。奧斯定（Augustine）以位格說明上帝的奧秘，再用於人身上。「人的位格是理性的實體，由靈魂與身體結合而成。」多瑪斯從存有的角度說明位格，多瑪斯對「位格」之說明有幾個特點：（一）「理性為本性」表達人格中的普遍因素；而個別實體強調位格之個別性。（二）「以理性為本性」的個別實體，含有「自主」的意義，位格是施行者（agent），是行為的主人。（三）「個別」的所指，是「存在於有理性的實體中」。（四）理性為本性之存有，是在存有等級中，屬於最完美、最尊貴的等級，故能應用於上帝身上，但至上神的位格，與其實體等同。（五）人的位格是由靈魂與身體結合而成，此二者之結合，多瑪斯稱為一種神妙的結合。（六）靈魂既是身體的形式，固有限定之本性。靈魂之精神性是天主的肖像，能超越人之本性，故無法為之定義。

問題

1. 天人合一，在中國哲學中是天到人，也可以是人到天；如果基督宗教哲學只能是天到人，而不能人到天；那麼人性到神性的向上提昇如何詮解？
2. 傳統中國文化中，血緣親情倫理所建構的「家」文化，有別於西方基督宗教所建構的「教會」；基督徒於聖堂望彌撒時，不因個人地位的高低、富貴貧賤的不同，而有座位的不同與安排；此一「平等」對待，是否也影響到所謂的「民主」？
3. 基督宗教文明帶動了西方整體的發展，

此對所謂「黑暗時代」具啟迪導引的意義，非「幽暗」可解釋；而中國哲學中「憂患意識」實具價值與意義。

4. 文化具有「濡化」的作用，在中國哲學與基督宗教之間，應有其可以融通處。至於「外在超越」、「內在超越」又是在不同文化底蘊下，有着不同的解讀。

感謝能有這樣的機會拜讀劉老師的大作，給了我很多的啟發；以上是個人的一些淺見，就教於各位與會學者專家。

Counting the Confucians in East Asia: A Sociological Investigation⁺

Anna Sun*



It is commonly acknowledged that Confucianism is a very important part of people's lives in East Asian countries.¹ However, sociologists have a very limited sense of whom the Confucians are, or how many people in these countries are willing to call themselves "Confucians". We have concrete numbers of people who say they are "Christians" or "Buddhists" in China or Korea; but how many people are "Confucians"? Is being a "Confucian" even a category in East Asian census data?

In this paper I examine different types of empirical data (national census as well as various surveys) from Mainland China, Taiwan, Japan and

South Korea in order to answer the following two questions: (1) whether "Confucianism" is a category in religious classifications in these East Asian countries and regions; (2) whether we know how many people are counted as "Confucians" in East Asia. I hope this investigation will open up a dialogue about the empirical classification of Confucianism and its implications, as well as the complex social meanings of being a Confucian in contemporary life.²

Counting Confucians in East Asia: An Overview

Social scientists have long been interested in the role of Confucianism in the development of

+ 本文係二〇〇九年五月一至二日由本院與美國羅格斯大學合辦 "International Conference on East Asian Confucianisms: Interactions and Innovations" 之發表內容。

* Assistant Professor of Sociology and Asian Studies, Kenyon College, U.S.A..

1 I wish to thank Prof. Ching-I Tu of Rutgers University and Prof. Chun-Chieh Huang of National Taiwan University for inviting me to attend the "International Conference on East Asian Confucianisms: Interactions and Innovations," which was a great occasion for intellectually stimulating discussions. I am very grateful for the helpful feedback from many participants of the conference, particularly comments and suggestions made by Edward Y. J. Chung, Donald Baker, Alex Huang, John Tucker, Yong Wang, Cheong-Loong Chow, and Wan-Hsian Chi. My deep thanks go to my first reader, Yang Xiao, as always.

2 I thank Dr. Jibum Kim of NORC at the University of Chicago for directing me to censuses data on Confucianism in South Korea, and I'm grateful to Prof. Edward Y. J. Chung of University of Prince Edward Island for helping me with Confucian rituals in Korea. I also thank Prof. Mark MacWilliams at St. Lawrence University for helpful references on Confucianism in Japan.

modern Asia. Following the publication of Weber's *Religion of China: Confucianism and Taoism* (especially its English translation in 1951), many scholars have connected Confucian values with the so-called "modernization process" in Asian countries such as China, Taiwan, Japan, South Korea, Vietnam, and Singapore. The most noticeable examples include Tu Weiming's edited volume *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*,³ as well as *Modernization, Globalization, and Confucianism in Chinese Societies*, sociologists Joseph B. Tamney and Linda Hsueh-Ling Chiang's examination of the impact of modernization and globalization on Confucianism in mainland China, Taiwan and Singapore.⁴

It is a fact that Confucianism has been flourishing for hundreds of years outside of mainland China, especially in Korea, Japan, Taiwan, and Vietnam. In their book *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, Benjamin Elman, John Duncan and Herman Ooms speak of Confucianism as a repertoire of common techniques (*rushu*)—civil service bureaucracy, Confucian academies, and rituals as a balance to legal system—that link different social groups together: the literati elites in China, the warriors and merchants in Japan, the *yangban* aristocrats in Korea, and the rural literati in Vietnam.⁵

It is often acknowledged that ritual practices

associated with Confucianism are better preserved in Korea than in mainland China. The National Confucian Shrine in Seoul was founded in 1397, and ritual worship of Confucius has been conducted there twice a year. Hongkyung Kim speaks of Korean Confucian ritual practice as having three components: formal institutionalized practices (including rituals for Confucius), practices within the household (including rites for worshiping the ancestors), and practices to inform one's personal conduct.⁶

Confucianism has long been seen as one of the key elements in Japanese religious, cultural and political life, and scholars from Robert Bellah to Edwin O. Reischauer have emphasized its significance.⁷ According to Kazuo Kasahara in *A History of Japanese Religion*, "For two thousand years Shinto, Buddhism, and Confucianism had dominated the Japanese religious consciousness. [...] Confucianism, the official philosophy of the Tokugawa shogunate, was also absorbed by Japanese of all social classes".⁸ In *Religion in Contemporary Japan*, Ian Reader shares a similar view: "If the influences of Taoism may be seen mostly at the folk and populist levels, Confucianism's can be perceived running through much of Japanese society in general, instilling ideals of order and structuralising respect for one's elders and seniors both in family and social terms and asserting the importance of harmony as a social ideal".⁹

But how have the social scientists been dealing with the empirical question of who the

3 Tu Weiming, *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

4 Joseph B. Tamney and Linda Hsueh-Ling Chiang, *Modernization, Globalization, and Confucianism in Chinese Societies* (Westport, Connecticut: Praeger Publishers, 2002).

5 Benjamin A. Elman, John B. Duncan and Herman Ooms (ed.), *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam* (Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph Series, 2002).

6 Hongkyung Kim, "A Party for the Spirits: Ritual Practice in Confucianism," in Robert E. Buswell Jr. (ed.), *Religions of Korea in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 2007), pp. 163-176.

7 Robert Neelly Bellah, *Tokugawa Religion* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1957); Edwin O. Reischauer, *The Japanese* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).

8 Kazuo Kasahara (ed.), *A History of Japanese Religion*, translated by Paul McCarthy and Gaynor Sekimori (Tokyo: Kosei Publishing Co., 2001), pp. 475-476.

9 Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991), p. 30

Confucians are in Asia? In fact, as early as 1892, there were already social scientists trying to come up with an account of the number of Confucians in China. In an article entitled "Development of Statistics of Religion," from *Publications of the American Statistical Association*, M. Fournier De Flaix wrote:

The worship of Ancestors and Confucianism. As has been already indicated, the Worship of Ancestors is the true religion of China. It is also the official religion, while the Chinese enter indiscriminately into all the temples of the Buddhists and Taoists to burn their incense or bring their flowers. [.....] It is important not to depreciate the influence of the Worship of Ancestors and Confucianism in order to magnify that of the true Buddhists and Taoists. Consequently, with at least 256,000,000 followers, Confucianism and the Worship of Ancestors becomes the second religion of mankind [after Christianity].¹⁰

This is by no means an isolated endeavor. Right next to the title page in his 1905 book *Comparative Religion: Its Genesis and Growth*, Louis Henry Jordan, the Special Lecturer in Comparative Religion at the University of Chicago, presented us with a colored chart, which showed the numbers of "adherents" of all the major world religions; on the chart, Confucianism was the second largest religion on earth, with 240,000,000 believers, almost half the size of all

Christians in the world, which was 520,000,000.¹¹

A closer look at the numbers reveals the nature of the empirical predicament. There are in fact two related problems, both deeply rooted in the intellectual and social history of comparative studies of religions as well as Confucian studies:

1. Should we consider Confucianism as a religion? In other words, would its religiosity and/or ritual practices qualify it as a religion?
2. If Confucianism can be counted as a religion, then who are the Confucians in East Asia?

The first question is a matter of definition of religion, which requires a critical and reflective view of the history of religious taxonomies, an issue that has been eloquently discussed by scholars such as Talal Asad, Jonathan Z. Smith, and Tomoko Masuzawa.¹² If we assume that the answer to the first question is "Yes", based on historical, sociological and anthropological evidence, then we have to deal with the equally difficult second question.¹³

The second question is a matter that extends to the classification of all Asian religions, not just Confucianism. The astonishing number proposed by Louis Henry Jordan (240,000,000 Confucians in China in 1905) is very likely his estimate of the Chinese population at the time. The reasoning seems to be that, since China is a Confucian country, and Confucianism is the orthodoxy in Chinese

10 M. Fournier De Flaix, "Development of Statistics of Religion," *Publications of the American Statistical Association*, Vol. 3, No. 17 (1892), p. 32.

11 Louis Henry Jordan, *Comparative Religion: Its Method and Scope* (London: Henry Frowde and Oxford University Press, 1908).

12 Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993); Jonathan Z. Smith, "A Matter of Class: Taxonomies of Religion," *Harvard Theological Review*, 89 (4)(1996), pp. 387-403; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

13 In this article I shall not address the larger issue of whether Confucianism is a religion, which is a question that cannot be answered without an account of the historical development of the very concept of "religion," as well as the historical processes through which Confucianism has become one of the major world religions since the end of the 19th century. For a detailed historical analysis of the making of Confucianism as a world religion, please see my dissertation *Confusions over Confucianism: Controversies over the Religious Nature of Confucianism, 1870-2007* (Dissertation: Princeton University, 2008).

society, all Chinese people must be Confucians, unless they are Buddhists or Daoists. This is very much a view that Weber took for granted; in fact, Part Two of *The Religion of China*, which focuses on Confucianism, is simply called "Orthodoxy".¹⁴

Although here I speak of being a Confucian as a religious identity, I am not addressing directly the question of whether Confucianism *is* a religion.¹⁵ In what follows, I first look at whether Confucians are counted in contemporary survey data, which leads to an examination of the problematic ways in which Asian religious life is studied in social science survey research. I then focus on ancestral worship as a possible Confucian practice, which might be one possible way of identifying Confucians in East Asia.

Looking for Confucians in China, Taiwan, Japan and South Korea through *the World Values Survey*

A little over one hundred years after M. Fournier De Flaix gave us his estimated numbers of religious believers in China in 1892, the 2001 World Values Survey attempted to come up with a more accurate account of religious life in China. However, the questions regarding religion started very much on the wrong foot:

Question: Do you belong to a religious denomination?¹⁶

Yes 6.1%

No 93.9%¹⁷

The next two questions are not much better:

Question: Independently of whether you go to church or not, would you say you are:

A religious person 13.7%

Not a religious person 55.3%

A convinced atheist 24%

Don't know 6.8%

No answer 0.2%

Question: How often do you attend religious services?

More than once a week 0.7%

Once a week 1.5%

Once a month 0.9%

Only on special holy days (Christmas, Easter days) 5.4%

Once a year 0.8%

Less often 1%

Never practically never 89.7%

The next question is the trickiest, since it deals with religious classification. The question would not have been difficult for a survey carried out in the States, yet it poses a real challenge to social scientists studying Chinese religions:

Question: Do you belong to a religious denomination? In case you do, answer which one:

Buddhist 2.1%

Muslim 0.4%

14 Max. Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (1915; Glencoe, Ill.: The Free Press, 1951).

15 For a detailed account of the contemporary debate over the religious nature of Confucianism in China, please see Anna Sun, "The Fate of Confucianism as a Religion in Socialist China: Controversies and Paradoxes," in Fenggang Yang & Joseph B. Tamney (ed.), *State, Market and Religions in Chinese Societies* (Leiden: Brill, 2005), pp. 229-255.

16 WVS, 2001, "World Values Survey: China," <http://www.worldvaluessurvey.org/>. The World Values Survey is a leading comparative dataset; it is conducted by an international network of social scientists, who survey the values and belief of people in more than 80 societies on six continents. Because of its comparative nature, the questions regarding religion are similar in surveys conducted in different countries.

17 The emphases are mine.

- Other 0.2%
- Protestant 2.5%
- Roman Catholic 0.8%
- Don't know 0.4%
- No answer 0.6%
- Not applicable 93%**

Based on the data, it is easy to conclude that the Chinese people must be the most unreligious in the world.

But if we contrast these questions in the World Values Survey with one question from the 2004 Taiwan Social Change Survey, which has much more nuanced questions regarding religious practices, we can see how the real story has been missed:

Questions: Have you ever worshipped gods (*baishen* 拜神) or worshipped ancestors (*baizuxian* 拜祖先)?¹⁸

- Yes 84.8%**
- No 15.2%

In other words, most people surveyed have practiced the most prevailing rites in Taiwan society: the worship of gods and ancestors.

Once the right questions are asked, a new picture of religious life emerges, and as a result more questions are opened up for investigation. For instance, what does it mean when someone answers "Yes" to the last question? Does it mean that this person is a Confucian? But the question is about worshipping "gods" as well as "ancestors." Indeed, the empirical problem with classifying Confucianism isn't just caused by its contested religious status, but also by the fact that many Chinese people carry on ritual practices from many different religious traditions simultaneously. Such empirical difficulties demand more nuanced survey questions, as well as more sophisticated ways

of classifying Asian religions.

Here is a summary of the answers to the question of religious affiliation in China, Taiwan, Japan and South Korea, based on the 1981-2002 4-wave integrated dataset of the World Values Survey (WVS):

	Country/region				
	Total	China	Taiwan	Japan	Republic of Korea
BASE=13581*					
Buddhist	22.7 %	0.9 %	30.8 %	35.6 %	24.9 %
Confucian	0.2 %	-	-	-	0.4 %
Hindu	*	-	-	0.1 %	*
Jew	*	-	-	*	*
Muslim	0.2 %	0.5 %	-	-	0.1 %
Orthodox	0.9 %	-	-	2.3 %	0.5 %
Other	2.1 %	0.1 %	-	2.7 %	3.2 %
Other: Taiwan (Taoism, protestant fundamentalism, ancient cults)	2.5 %	-	44.0 %	-	-
Religious denomination					
Protestant	7.4 %	0.7 %	2.4 %	0.9 %	19.6 %
Roman Catholic	4.9 %	0.3 %	1.9 %	0.6 %	13.0 %
Don't know	0.3 %	0.1 %	-	0.7 %	0.1 %
No answer	1.0 %	0.2 %	-	2.4 %	0.5 %
Not applicable	43.2 %	54.2 %	20.9 %	44.8 %	37.0 %
Not asked in survey	11.0 %	42.9 %	-	-	-
Missing	3.5 %	-	-	9.7 %	0.6 %
Total	13581 (100%)	3500 (100%)	780 (100%)	4631 (100%)	4670 (100%)

* Selected countries/samples: China [1990], China [1995], China [2001], Japan [1981], Japan [1990], Japan [1995], Japan [2000], South Korea [1982], South Korea [1990], South Korea [1996], South Korea [2001], Taiwan [1994], the World Values Survey.

As we can see, among the 13,581 people surveyed, only 21 individuals considered themselves Confucians.

The percentage of Confucians in Korea in the WVS data is in fact quite close to the percentage of Confucians in the South Korea Census data:

Percentage of Confucians in South Korea*/Year	1985	1995	2005
Total Population	1.3%	0.4%	0.2%
Aged 18 and Over	1.7%	0.6%	0.3%

*South Korea Census Microdata.

18 This is the only question in the Taiwan survey that addresses Confucianism or Confucian rituals.

In the latest survey on religion in China, entitled "Spiritual Life Study of Chinese Residents" (SLSOCR) and was conducted in 2007, similar questions about religious affiliation were asked, with results similar to the World Values Survey:¹⁹

Regardless of whether you have been to churches or temples, are you a believer of any of the following religions?*

	Frequency	Percent
Buddhism	1,164	16.7%
Daoism	23	0.3%
Confucianism	12	0.2%
Protestantism	163	2.3%
Catholicism	15	0.2%
Islam	30	0.4%
Other	2	0.0%
I don't believe in anything	5,452	78.1%
Hard to say	118	1.7%
Refuse to answer	5	.1%
Total	6,984	100.0%

* "The Spiritual Life Study of Chinese Residents" Survey, Horizon 2007, cited with the permission of Horizon.

Here, among the 6,984 people surveyed, only 12 individuals considered themselves Confucians.

As we shall see, a more accurate picture of who the Confucians are in East Asia will only come into view once we start asking questions that are particularly relevant to ritual practices in the Confucian tradition, instead of simply following the routine questions about denominational affiliation that are rooted in the monotheistic, Judeo-Christian framework of religion. Indeed, once we bring in questions of ancestral rites into our surveys, which the Horizon 2007 survey has done in questions regarding everyday ritual practice, we are much closer to capturing the reality of Confucianism as a living tradition in our contemporary world.

Counting Confucian Practices: From Institutional Membership to Ritual Practice

Is there a better way to count Confucians in East Asian besides asking whether they are a Christian, Buddhist, Daoist or a Confucian? The answer is a tentative "YES." According to a recent Gallup survey on religions in Korea, in answering the question "if your ancestor's tomb is in good location, the lives of your descendants will be good," about 55% said "Yes" (Korean Gallup).²⁰ According to "The Religious Consciousness of the Japanese Survey," conducted by the NHK Broadcasting Corporation in 1981 and cited in Jan Swyngedouw's article in *Religion and Society in Modern Japan*, "paying a visit to the ancestral tombs at *o-bon* ('the feast of the dead' in July or August) and *higan* (the spring and autumn equinoxes) is a custom that 89% (69% regularly and 20% sometimes) observe".²¹

Indeed, ancestral worship might be a much better indicator of "Confucianness" than membership in a denomination or belief systems in a religion, yet it has been overlooked by most contemporary surveys, which emphasize membership in institutionalized denominations and belief systems, a paradigm based on Judeo-Christian understandings and practices of religion. I have argued elsewhere that we should view the assorted Chinese ritual practices as parts of a "Chinese religious tool kit," which refers to the sets of diverse religious habits, rituals and beliefs from different religious traditions that are more or less commonly shared by the Chinese people.²²

If we ask questions about practices instead of beliefs or religious memberships in China, for instance,

19 "The Spiritual Life Study of Chinese Residents" survey has a national probability sample of 7,021 adults in 56 locations in China. It was administrated by Horizonkey Information and Consulting Co. between May and July of 2007. The survey is also referred to as the 2007 Horizon Survey in this paper. All citations of the data have Horizon's permission.

20 I thank Dr. Jibum Kim for this information (there is no English version yet available).

21 Jan Swyngedouw, "Religion in Contemporary Japanese Society," in *Religion and Society in Modern Japan* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1993), p. 55. I have not been able to locate more recent statistical data on religion in Japan. For instance, the excellent website for the Japan Statistics Bureau and the Director-General for Policy Planning (Statistical Standards) does not have religion related data available online.

22 Please see Sun, "Beyond 'Is Confucianism a Religion?' Debate: Conceptualizing a New Classification of Chinese Religious Practice," paper presented at the American Sociological Association Annual meeting (New York, August 11-14, 2007).

we get a much higher number of people who say that they practice religious rituals. When questions about ancestral rites are asked in the Horizon 2007 survey, for instance, about 70% of people interviewed said that they visited their ancestors' graves in the past year.

But the next question is: Should we count these people as "Confucians"? In other words, is ancestral worship *necessarily* a Confucian practice? Let us first look at the case of ancestral worship in China, and then briefly turn to ancestral worship in Japan and Korea.

Ancestral Worship: The Ritual Practice of Confucians?

Scholars have long argued that the worship of ancestral spirits can be traced back to the beginning of the traditional ritual system of China.²³ Although it existed in China long before the rise of Confucianism, it became appropriated by disciples of Confucius as an essential ritual in Confucianism. In the so-called "Chinese Rites and Term Controversy," the heart of the matter was Franciscan and Dominican missionaries' (and later the Vatican's) objection over Chinese converts' participation in what they believed to be Confucian ancestral rites, as well as the worship of Confucius.

In the past twenty years, there has been a noticeable revival of rituals traditionally associated with Confucianism in mainland China. The revival has taken both the personal form, such as the worship of ancestral spirits and the personal worship of Confucius in Confucius temples, and the

official form, such as state-sponsored ritual performances in Confucius temples.²⁴

As we have seen in the 2007 Horizon survey, there has been a great increase in the number of people making annual trips to their ancestral hometowns to perform rituals at the graveside of their deceased family members. The rituals are sometimes called *saomu* (tomb-sweeping), since the main rituals involve the cleaning of graves and the displaying of sacrifices (such as food, drinks, or paper goods that are made to resemble luxury products). It is believed that the ancestors' blessing could guarantee good fortune in one's personal affairs.

It is important to point out that, although these rituals are generally considered "Confucian" by scholars of Chinese religion, it is unclear whether the practitioners actually view them as Confucian rituals. Indeed, as sociologists and anthropologists such as Herbert Spencer, E. B. Tylor and E. E. Evans-Pritchard have long pointed out, ancestral worship is very much a universal human practice. In their 2008 study *The Supernatural and Natural Selection: The Evolution of Religion*, Lyle B. Steadman and Craig T. Palmer call it "the most common supernatural claim found in traditional societies",²⁵ and they argue that it encourages cooperation among living kinsmen, hence promote the "transmission of traditions from ancestors to descendants" (70).

However, scholars of Asian religions would disagree with their claim that "the significance of

23 Mu-chou Poo, *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion* (Albany, New York: State University of New York Press, 1998); Lothar Von Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BCE): The Archaeological Evidence* (LA: Cotsen Institute of Archaeology, ULCA, 2006).

24 Jun Jing, *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village* (Stanford: Stanford University Press, 1996); Anna Sun, (Forthcoming) "To Become a Confucian," in Rambo, L. & Farhadian C. (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Conversions* (Oxford: Oxford University Press). Based on my field work in Confucius temples in China and Taiwan from 2003 to 2008, most people who worship in Confucius temples these days are young men and women about to take an important examination, such as the annual national college entrance exam or a graduate school entrance exam; they burn incense in the temples and pray to Confucius for blessings. Although there are also people who pray for blessings for success in job interviews or promotions, the general purpose of worshipping in Confucius temples is for blessings in one's educational life.

25 Lyle B. Steadman & Craig T. Palmer, *The Supernatural and Natural Selection: The Evolution of Religion* (Boulder and London: Paradigm Publishers, 2008), p. 55.

ancestors and traditions has become obscured in modern societies" (68). Indeed, through meticulous fieldwork, Robert Smith has shown that ancestral worship is still a significant part of Japanese contemporary religious life.²⁶ He also offers an interestingly ambiguous account of the origin of ancestral worship in Japan:

There must always remain some uncertainty about the origin of ancestor worship in Japan. To some it has seemed obviously a cult imported from China; but they have been unable to show how a phenomenon so thoroughly bound up with lineage principles could operate in a society lacking lineage organization altogether. To others it is equally apparent that ancestor worship lies at the heart of the indigenous belief system of Japan and thus predates the introduction of Buddhism and Confucianism. Still others argue that although the Japanese practices resemble ancestor worship they fall short of the full-fledged development to be seen in China or in some African societies. We cannot finally know which of these positions comes closest to the truth, but we can be certain that insofar as the practice of ancestor worship in Japan owes anything at all to continental sources, it has not unexpectedly taken on emphases without analogue in any other Buddhist country of Asia. In this respect ancestor worship is like all other features of Japanese culture that are wholly or partially of alien derivation—the transformations wrought by the Japanese have been profound.²⁷

In other words, although there might be a

between ancestral rituals and Chinese Confucianism, the rituals have been thoroughly appropriated and transformed by Japanese practitioners.

If we turn to the case of Korea, the connection between ancestral rituals and Confucianism seems to be much more pronounced. In *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*, Martina Deuchler argues that "[T]he undoubtedly most fundamental feature of the Confucianization of Korean society was the development of the patrilineal lineage system. [.....] Ancestor worship clarified the lines of descent and marked kinship boundaries as well. [.....] Ancestral rites thus introduced a kind of ideological corporateness that, detached from political and economic conditions, functioned as a prime mover in the formation of patrilineal descent groups in Choson Korea".²⁸

Edward Y. J. Chung gives concrete accounts of how such rites still constitute a living tradition in South Korea in "Confucian *Li* and Family Spirituality: Reflections on the Contemporary Korean Tradition of Ancestral Rites":

Various (seven) types of memorial rites were commonly held in traditional Korea. They are mentioned in the Korean Confucian handbooks such as *Sarye Pyöllum* (Manual of the Four Rites), a famous mid-18th century edition of Chu Hsi's Chinese work, *Family Rites* (*Chia-li*). Four of the rites that are still commonly held in South Korea are as follows:

- *ch'arye*, special holiday rites;

26 Robert J. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan* (Stanford: Stanford University Press, 1974).

27 Ibid., p. 1.

28 Martina Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology* (Cambridge, Mass. and London: Council on East Asian Studies, Harvard University Press, 1992), pp. 284-285.

- *kije(sa)*, death commemoration held at home - traditionally at midnight.

on the anniversary of the ancestor's death;

- *sije*, held on an extended family basis in the tenth lunar month; and

- *myoje*, grave-site rite commemoration (now more commonly as *sŏngmyo*).²⁹

These rites, especially the gravesite commemoration, indeed seem to be deeply rooted in the Confucian tradition.

However, Hongkyung Kim argues that although the Choson dynasty adopted Confucianism as its state ideology in 1392, and texts such as *The Multifarious Rites for Worshipping the Ancestors*, written by Yi Onjok (1491-1553), became widely influential, it is still not easy to tell whether Confucianism is a religion for Korean people:

Today, despite some seven hundred years of development, it is still not easy to determine how many people in Korea have accepted Confucianism as their religion. This is primarily because Confucianism, unlike Christianity and Buddhism, is not a typical religious organization supported by the two pillars of believers and clergymen. The Songgyun'gwan uses as its religious barometer the issue of whether a household performs rituals for ancestors. Based on this barometer, it has boldly declared that more than half of the entire population in Korea

could be considered Confucian. This conclusion may of course be an exaggeration, since many people who observe ancestor worship rituals identify themselves with other religions, such as Catholicism or Buddhism. (Unlike Catholicism, Protestantism in Korea doesn't allow its believers to participate in ancestor worship in general.) However, their declaration reflects the fact that a significant number of Korean people participate in ancestor worship rituals, which are the core religious activity of Confucianism.³⁰

One can easily imagine continuing debates amongst scholars over the Confucian nature of ancestral worship in Korea, as well as in Japan and China; this is indeed a fascinating subject for both historical analysis and contemporary social scientific research.

The larger debate over who the Confucians are in these East Asian countries—and in other parts of Asia, such as Singapore, Vietnam and Indonesia—will not likely to be resolved soon in the future. This could be seen as a failure of those of us who try to define, classify and identify the social reality of a complex set of ideas and practices that is Confucianism, or this could be seen as the sign of the vitality and strength of Confucianism as an ever-changing, ever-evolving, and dynamic religious, social and cultural tradition. As we've learned from the *Analects*, such a task is indeed something that we are meant to undertake: "士不可以不弘毅，任重而道遠" ("scholars must be strong and resolute, for their task is important, and their journey is long") (*Analects*, 8.7).

29 Edward Y. J. Chung, "Confucian *Li* and Family Spirituality: Reflections on the Contemporary Korean Tradition of Ancestral Rites." Paper presented at the Annual Meeting of American Academy of Religion, Washington DC.

30 Hongkyung Kim, "A Party for the Spirits: Ritual Practice in Confucianism," in Robert E. Buswell Jr. (ed.), *Religions of Korea in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 2007), pp. 166-167.

On Work and the Labour Market: Professor Duncan Gallie's Dialogue with Taiwanese Scholars⁺

Duncan Gallie, Ray-May Hsung,
Chin-Fen Chang, Yu-Hsia Lu, Jyh-Jer Roger Ko^{*}

Duncan Gallie Speaks

In a presentation entitled, 'The Changing Quality of Work', Duncan Gallie discusses the current developments of European research on labour welfare. Dr Gallie begins with an overview of the institutional and social contexts in which a new theme of work quality has emerged in Europe. Whereas previous research had tended to emphasize the deregulation and efficiency of the labour market, recent analysts have devoted greater attention to how employee welfare is managed and how human capital skills are absorbed by the postindustrial employment sectors. One striking institutional development that has promoted work quality as a major line of inquiry is the European Union's adoption of 'better

jobs' as a key strategic goal in its Employment Guidelines, which in effect made the monitoring of progress in occupational quality a top priority across the member states. Coupled with the changing work patterns in Western Europe, the EU's policy implementation has motivated European researchers to conduct a systematic, cross-national comparative investigation into the quality of work.

Gallie situates Britain in the current debate by comparing recent trends of European labour markets through five variables that have emerged in the operationalisation of work quality. These five dimensions are: 1) skill development; 2) work pressure; 3) task discretion; 4) job security; and 5) work-life balance. Using these measures, Gallie attempts to address the question as to whether, and

⁺ 本文係二〇〇九年四月十四日本院與社會學系主辦之學術座談會內容，由社會學系柯志哲教授及博士生張宏久整理。

^{*} Duncan Gallie, Professor of Sociology of the University of Oxford, Foreign Secretary and Vice-President of the British Academy.
Ray-May Hsung (熊瑞梅), Professor of Department of Sociology, National Chengchi University.
Chin-Fen Chang (張晉芬), Research Fellow, Institute of Sociology, Academia Sinica.
Yu-Hsia Lu (呂玉瑕), Associate Research Fellow, Institute of Sociology, Academia Sinica.
Jyh-Jer Roger Ko (柯志哲), Associate Professor of Department of Sociology, National Taiwan University.

how, the UK represents a 'paradigmatic case' of neoliberalism as many researchers have suggested. Mainstream scholarship asserts that the British regime exemplifies the polar opposite of the 'inclusive' Scandinavian employment types, for the former is presumed to exhibit very low levels of skill development, task discretion, and job security combined with high levels of work pressure and work-family conflict—features that make British employees apparently far worse off than their Nordic counterparts.

On skill development, Gallie suggests that while it is true that British jobs require lower educational credentials than jobs in Scandinavian and some continental countries, with the restructuring of the economy the UK has seen a steady rise in the levels of required work qualifications, training and learning time from 1986 to at least 2001. But Gallie cautions that the improvement in job skills has leveled off in recent years, and may exacerbate as the current financial crisis drags on. Another caveat is that there is a worsening skill mismatch between job skills as measured by required qualifications and the employee's actual educational attainment.

Gallie proceeds to examine the second and third dimensions of work quality, work pressure and task discretion. Growing proportions of Britons report intensification in their work routines. This increase in work pressure, however, has not been offset by a growth in employee autonomy; instead, both sexes have experienced a steady decline in task discretion, which is measured by employees' ability to choose or alter the order of tasks, methods and speed of work. In all these indicators of task discretion the UK scores close to the EU-15 average, though British workers have markedly less control over their jobs than their Scandinavian counterparts. In contrast to the UK, most countries in the EU-15 have displayed an increase, rather than a decrease, in

task discretion since the mid-1990s. The British pattern of lowering task discretion thus appears to fit with the neoliberal employment regime.

In terms of job security the UK, too, appears to fare worse as its average years of employment tenure are almost two years shorter than the EU-14's average of 10.5 years. Employers in the UK also report greater ease than those in Scandinavia in dismissing employees for persistently not working hard and being late. The UK's lower degrees of job security, nevertheless, do not seem to be a result of high unemployment, because the UK has among the lowest unemployment rates in the EU. Furthermore, while the *level* of job security is lower in the UK to begin with, data suggest that job security has been *improving* until fairly recently.

Gallie assesses the final dimension of work quality, work-family tensions, which are measured by the proportion of workers responding in agreement to the following questions: 1) I feel used up at the end of the workday; 2) I find it difficult to unwind after work; and 3) I keep worrying about job issues after I leave work. British workers have experienced a marked rise in work-family tensions according to all three indicators since 1992, though there is a slight decline from 2001 to 2006. Britons also show higher work-life imbalance than Scandinavians in general, but it should be noted that this difference is marginal.

Gallie summarises his assessments of British and EU trends, suggesting some evidence of the effect of the neoliberal employment regime on British work quality as far as the levels of work quality are concerned. Specifically, the UK has seen a growing skill mismatch despite rising skills levels, and declining task discretion combined with rising work pressure, which together do not bode well for employee welfare. Nevertheless, Britain's employment regime has a limited impact

on changes in the work-life balance and job security, as evidenced in the country's similar level of work-life balance as Scandinavia's and in its improving job security for much of the 1990s and early 2000s. Gallie concludes his presentation by posing three issues for future investigation: 1) the impact of the current global recession on the quality of work; 2) how far its effects will be mediated by employment regime types; and 3) how the planned execution of a major cross-European survey in 2010 will affect future research efforts.

Taiwanese Scholars Speak

1. Ray-May Hsung (熊瑞梅)

Department of Sociology, National Chengchi University (政治大學社會學系教授)

Ray-May Hsung reviews her four stages of research on work and the labour market. In her first research phase (1984 to 1990), Dr Hsung explored female job mobility in the manufacturing sector and how social networks influenced the probability of the blue-collar worker attaining petite bourgeoisie status. In the second stage (1996-2000), Hsung collaborated with Ester Chow (Department of Sociology, American University) to conduct surveys and in-depth interviews at industrial plants in Taiwan, Hong Kong, and China. In one article, they investigated how institutions and social networks constructed gender inequality in the factories. In another paper, the authors employed a feminist perspective, arguing that the mechanisms of embodiment and hierarchy gave rise to a gendered organisation in the plants through differential processes of recruitment, job allocation, and job promotion structured by gender. Hsung shifted her focus from manufacturing workers to human resource managers in the information technology sector during her third research phase (2001-2004). Through a survey of 126 firms in Taiwanese science parks and export-processing zones, she

found that professional associations played a crucial role in the adoption of a new managerial ideology for human resource managers and in the facilitation of their job performance. Her current research projects from 2005 onwards involve a comparative study of social capital in Taiwan, China and the United States in a project led by Nan Lin (Duke University), and an ongoing national panel survey on the transition from the school to the labour market. The first project builds on Hsung's interest in assessing cross-national similarities and differences in social capital, while the second one delves into the impact of gender inequality on choices of undergraduate majors and participation in the labour market.

2. Yu-Hsia Lu (呂玉瑕)

Institute of Sociology, Academia Sinica (中研院社會學研究所副研究員)

Yu-Hsia Lu's research concentrates on women's work and their status in the family. She initiated a series of projects since 1990 to investigate the form of women's employment, trends in the informal labour sector, and the determinants and consequences of women's participation in the Taiwanese informal sector—family-run businesses, noncontractual work and home employment—a sector that attracts a large proportion of Taiwanese married female workers. Using multinomial logit models, Lu discovered that under the process of industrialisation, women's informal employment in Taiwan represents a form of female marginalisation, and is caused and perpetuated by the gendered labour processes embodied in small family businesses. Lu has also explored changing patterns in women's work during Taiwan's economic development through cohort analysis. She argues, in particular, that intracohort and intercohort changes both have played a role in the overall change in women's work patterns from 1980 to

1990, albeit the intracohort effect is stronger. This indicates, Lu maintains, that more change has occurred not because of cohort replacement, but because of an alteration in intracohort behaviour from not working to participating in the labour force. Continuing her work on women's occupation in the informal sector, Lu investigates the status of bosses' wives in Taiwanese family businesses as well as the possibilities for power and autonomy. The findings of her study of 50 small family businesses across different sectors suggest that while women are often subordinated to men in decision-making processes, bosses' wives enjoy some degree of bargaining power because of their 'strategic indispensability' on the production and management lines of the family business. Lu also contends that through the deployment of survival economic strategies, including gender-based divisions of labour, bosses' wives have been able to establish bargaining power and to challenge patriarchal norms.

3. Chin-Fen Chang (張晉芬)

Institute of Sociology, Academia Sinica (中研院社會學研究所研究員)

Chin-Fen Chang's research focuses on how organisations in Taiwan, South Korea, and Japan manipulate regulations to discriminate against women. She finds that the gender wage gap in Taiwan is 82%, considerably lower than the other two Asian societies which register 60 and 70%, respectively. While the Taiwanese situation of wage discrimination may appear better than its neighbours, she argues that this needs to be placed in the context of the institutional features particular to the country, such as its educational and occupational structures. In the case of Korea, women's human capital resources are scarcer and seem to account for much of the gender differentiation in wages. The proportion of Korean women earning university degrees, for instance, is

significantly lower than their Taiwanese and Japanese counterparts. In Japan, too, the higher gender wage gap relative to Taiwan is influenced by women's educational inequality and by the higher proportion of women working part-time. Chang argues that although the gender wage gap in Taiwan is relatively low, Taiwanese women enjoy a higher educational status than men. So is the occupational structure responsible for the wage disparity in Taiwan? Chang maintains that neither woman's educational credentials nor the job structure can explain women's wage inequality, because even the latter does not display a significant degree of female disadvantage. Chang is currently investigating alternative explanations for this puzzle.

4. Jyh-Jer Roger Ko (柯志哲)

Department of Sociology, National Taiwan University (臺灣大學社會學系副教授)

Jyh-Jer Roger Ko presents four of his recent research projects. The current project that Dr. Ko is investigating concerns the determinants and consequences of the restructuring of employment relationships. The transition from a regular, long-term employment relationship to a contingent, short-term one has inspired Dr. Ko to examine issues that arise in the newly restructured labour market. Ko intends to examine the reasons for the use, the impact and the future development of Taiwanese nonstandard work arrangements, as well as the differences in work attitude and behaviour between regular and nonstandard workers. Ko's second project seeks to critique and revise Atkinson's 'flexible firm models' based on empirical evidence from Taiwan. He argues that there exists a substantial disparity between the predictions offered by the flexible firm model and actual practices of firms. Second, existing research neglects to examine the complex relationships between various kinds of flexibility—functional, numerical, and wage

flexibility—relevant to industrial relations. Ko's study will illuminate the interconnections of flexibility types as well as their underlying mechanisms. Finally, it is hoped that Ko's case analysis will broaden the empirical scope of Atkinsons' model through an assessment of the Taiwanese case, which can serve as the basis for future cross-national research.

In addition to his recent projects, Ko presents two pieces of his earlier research, one of which focuses on the cooperative subcontracting system in Taiwan. In his paper, he contends that while this system operates according to the logic of the 'flexible firm model', it also requires additional supportive social mechanisms in order to permit the acquisition of economic benefits. A second theme in Ko's earlier work concerns the impact of Taiwan's new pension system on firms' responsive strategies, industrial relations and the structure of the labour market. It is argued that in response to a change in incentive structures brought about by the new labour regime, enterprises face a number of strategic options as they seek to limit its constraints on labour market transactions. Based on a nationwide sample of 206 firms, Ko found that when organisations perceive greater institutional pressure on their decision-making autonomy, they are more likely to pursue a more cost-effective and a less institutionally legitimate strategy. Ko also argues that the strategic choice of cost effectiveness can be explained by resource dependency theory, whereas that of institutional legitimacy is more relevant to the new institutionalist perspective. Ko concludes that only by integrating the theoretical framework of institutional isomorphism with consideration of actors' self-interested behaviour can we fully understand how organisations respond to a new labour institution such as the pension system.

Panel Discussion

Duncan Gallie poses three questions to the

Taiwanese presenters: First, how significant is the large corporation as an employer? Second, is the small family sector prevalent in Taiwan experiencing a contraction following Marxist predictions, or expansion? Third, European analysts have found that rising aspirations about work and job choice issues can have serious implications for family stability in the near future. Has Taiwan also experienced this phenomenon?

Chin-Fen Chang states that although white collar jobs exist they are not as significant a force in Taiwan's labour market. With regard to family stability, Taiwanese researchers have found that the delayed marriage is associated with the decline in the fertility rate. The increase in Taiwanese divorce rate in recent years may have been influenced by educational advances and by legal changes that have made it easier to file for a divorce.

Ray-May Hsiung agrees that Taiwan has experienced a growth in the professional class from the parent cohort born in the 1960s to the child cohort born in the 1980s. It appears that large firms, especially high-tech ones, are becoming more important as an employment sector as a result of rising global competition, which has forced Taiwanese human resource management to upgrade their workforce. The self-employed class that is characteristic of the parents' generation is also becoming less common for their offspring in part because of the educational expansion of recent years.

Yu-Hsia Lu notes that even despite these developments, Taiwanese labour market continues to be dominated by small and medium enterprises, with more than 70% of the workforce working in companies with fewer than 10 employees. While the proportion of workers employed by large firms has been growing, even in businesses with 25 to 30 employees the typical work unit consists of fewer than five workers. Since the 1980s labour has become increasingly concentrated in the

service industry with the contraction of the manufacturing sector in the 1980s and 1990s.

Jyh-Jer Ko presents additional data on the size distribution of firms in Taiwan. According to him, 95% of Taiwanese firms are small and medium enterprises with fewer than 500 employees; this suggests that the large firm sector only makes up 5% of the workforce. Second, data on employment relations suggest that 38% of firms employ at least one type of nonstandard workers. Finally, 17% of the total labour force is engaged in at least one kind of nonstandard employment.

Gallie brings up issues from Europe for comparison with Taiwan in a follow-up to the previous discussion. First, labour immigration has become a politically sensitive issue in the current recession, with a growing clamour across all political spectrums for 'British-only' legislation. He asks whether there is an Asian regional labour regime that is shaping migration patterns. Second, European researchers are interested in examining the social institutions that buttress workers in the event of unemployment, and in finding out who will bear the costs of unemployment. Many believe that the nature of a welfare state is critical for people's ability to cope with poverty and develop social skills. In Scandinavia, it is found that friendship networks can help the unemployed to enhance social skills and alleviate poverty. Gallie wonders whether such support networks and formal welfare protection also exist in Taiwan.

In response to Gallie's first question, Yen-Fen Tseng (Sociology, National Taiwan University), an expert on immigration to Taiwan, points out that the Council of Labour Affairs has recently imposed a stricter quota for guest workers in the manufacturing sector in an effort to squeeze out foreign economic migrants. Yet, the other half of foreign guest workers, mostly female migrants engaged in domestic care, are not affected by the quota. This is all the more remarkable given the

fact that demand for the latter has remained strong despite the current economic downturn, and suggest the host society's lesser hostility to this category of guest workers.

Responding to Gallie's second question, Ko points out a number of unemployment figures from the Bureau of Labour Statistics. Data suggest that 30% are unemployed due to plant downsizing and closures, while 10% are so due to the termination of their contingent work status; together they make up 40% of the unemployed. Unemployment insurance is the main labour-protective institution in Taiwan, but its eligibility criteria are extremely stringent. The insurance is means-tested and is available for 6 months for most individuals and 9 months for seniors and the disabled. The insurance scheme requires demonstration that unemployment is due to industrial plant closures or downsizing, and provides for 60% of the average salary for the duration of the compensation.

Hsung notes that while college graduates have experienced reduced unemployment rates, much of this reduction has been due to the rise in graduate school enrollment and government provision of research assistantships and other job promotion projects for university graduates.

Gallie sums up the major themes of the discussion with Taiwanese academics. First, one's country of origin is important in understanding the differential experiences of migrant labour in Taiwan, particularly in relation to the manufacturing and care sectors. Second, children seem to be staying longer with their parents for family protection. Children in the UK leave the home at 21, but in Southern European countries the age of departure is later. He suspects this is the case in Taiwan, too. Third, unemployment seems to be linked with negative fertility rates.

【多元觀點】

The Regulator is Thinking to Reform Capital Requirements for Financial Institutions

Dar-Yeh Hwang*



Recently, the report of the US President's Working Group (PWG) on Financial Markets has addressed the weaknesses in the global financial markets. Also, in recent months, the Federal Reserve has been intensely focused on the continuing strains in financial markets. Healthy, well-functioning financial markets are essential to sustainable growth. In particular, much experience shows that economies cannot perform at their full potential when financial conditions are such as to restrict the supply of credit to sound borrowers.

Given the critical role that these markets play in our financial system, we need to proceed in a prudent manner in making changes, especially as long as the broader financial markets are experiencing stress. The Fed should be more formally accountable for promoting financial stability since the institution's powers are

consistent with its responsibilities. The Fed could fully meet these objectives without the authority to directly examine banks and other financial institutions that are subject to prudential regulation.

During the recent financial turmoil, the ability of the Fed to obtain information directly from key institutions and from supervisory reviews has been invaluable for understanding financial developments and their implications for the economy. To fulfill its responsibilities, the Fed would also need to have the ability to look at financial firms as a whole. Finally, to identify financial vulnerabilities, the Fed would need general authority to collect information on the structure and workings of financial markets.

When a bank's capital is found to be inadequate, the bank might be expected to make

* Professor, Department of Finance, National Taiwan University and the Director, the Center for the Study of Banking and Finance, National Taiwan University.

up some of the equity deficiency by raising new capital or restricting current and subsequent dividend payments. If capital requirement is higher than the deposit insurance premium charged by the insurer can be lowered, because given the relevant risks the present value of the insurer's liability can be reduced by increasing the value of assets by an infusion of new capital. In the absence of moral hazard and the regulator is well informed, it is equally well with either risk-based deposit insurance premium or risk-based capital standard. But, if the regulator is not perfectly informed, the two regulatory mechanisms are no longer equivalent.

The Squam Lake Working Group argues that regulators consider systemic effects when setting bank capital requirements. Everything else the same, capital requirements should be proportionately higher for larger banks, banks that hold more illiquid assets, and banks that finance more of their operations with short-term debt. But capital requirements are not free. When designing capital requirements that address systemic concerns, regulators must weigh the costs such requirements impose on banks during good times against the benefit of having more capital in the financial system when a crisis strikes.

The Squam Lake Working Group on Financial Regulation is a nonpartisan, nonaffiliated group of fifteen academics who have come together to offer guidance on the reform of financial regulation. The group first convened in fall 2008, amid the deepening capital markets crisis. The group is intentionally focused on longer-term issues although informed by this crisis—its events and the ongoing policy responses. It aspires to help guide reform of capital markets—their structure, function, and regulation. This guidance is based on the group's collective academic, private sector, and public policy experience.

To achieve its goal, the Squam Lake Working

Group is developing a set of principles and their implications that are aimed at different parts of the financial system: at individual firms, at financial firms collectively, and at the linkages that connect financial firms to the broader economy. Banks play a critical role in the allocation of society's limited savings among the most productive investments, and they facilitate the efficient allocation of the risks of those investments. As the current crisis forcefully reminds us, a breakdown in this process can disrupt economies around the world. Because other financial institutions can step in to fill the gap, failure of an isolated bank is unlikely to cause serious economy-wide problems. Large banks, however, are rarely so isolated. Many are linked through tight webs of complex trading relationships, so the failure of one large bank can inflict significant losses on others.

The Squam Lake Working Group on Financial Regulation is a nonpartisan, nonaffiliated group of fifteen academics who have come together to offer guidance on the reform of financial regulation. The members of the group are Martin N. Baily (Brookings Institution), Andrew B. Bernard (Dartmouth College), John Y. Campbell (Harvard University), John H. Cochrane (University of Chicago), Douglas W. Diamond (University of Chicago), Darrell Duffie (Stanford University), Kenneth R. French (Dartmouth College), Anil K. Kashyap (University of Chicago), Frederic S. Mishkin (Columbia University), Raghuram G. Rajan (University of Chicago), David S. Scharfstein (Harvard University), Robert J. Shiller (Yale University), Hyun Song Shin (Princeton University), Matthew J. Slaughter (Dartmouth College), René M. Stulz (Ohio State University)

The group first convened in fall 2008, amid the deepening capital markets crisis. Although informed by this crisis—its events and the ongoing policy responses—the group is intentionally focused on longer-term issues. It aspires to help guide reform of

capital markets—their structure, function, and regulation. This guidance is based on the group's collective academic, private sector, and public policy experience.

To achieve its goal, the group is developing a set of principles that are aimed at different parts of the financial system: at individual firms, at financial firms collectively, and at the linkages that connect financial firms to the broader economy. Since the contamination across institutions is not limited to defaults. A bank that simply suffers large losses may be forced to reduce its risk by selling assets at distressed or fire sale prices. If other banks must revalue their assets at these temporarily low market values, the first sale can set off a cascade of fire sales that inflict losses on many institutions. Thus, whether through default or fire sales, one troubled bank can damage many others, reducing the financial system's capacity to bear risk and make loans.

Banks in the United States and many other countries must satisfy regulatory capital requirements that are intended to ensure they can sustain reasonable losses. These requirements are generally specified as a ratio of some measure of capital to some measure of assets, such as total assets or risk-adjusted assets. Capital requirements are typically designed as if each bank is an isolated entity, with little concern for the effect losses or default at one bank can have on other financial institutions.

【多元觀點】

Hao Jing's Reflections on the Classics and the *Zhongyong*⁺

Hoyt Tillman (田浩)^{*}



Hao Jing 郝經 (1223-1275) is famous as a significant thirteenth-century Chinese poet and as a Hanlin advisor to, as well as chief emissary to the Southern Song dispatched by, the Mongol Yuan ruler Khubilai Kahn (1216-1294). As is well known, Hao Jing was detained by officials of the Southern Song and never allowed to reach the capital to present his case for a formal peace treaty to the Southern Song emperor. Indeed his about fourteen years of detention in the South ended only when he was finally released under pressure from the advancing Mongol armies. After returning to the Yuan capital, he reported to Khubilai; however, Hao Jing's health was failing, and he died soon thereafter. Although his peace mission had little chance of success in either dynasty's capital, his earlier advice to Khubilai amidst the competition within the Mongol ruling

family had been quite crucial in Khubilai's rise to power and founding of the Yuan dynasty; thus, he had earned the personal trust of the Mongol leader, so his peace mission should probably not be dismissed as easily as many modern Chinese have done. In my essay on Hao Jing published in 《10-13 世紀中國文化的碰撞與融合》 (Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 2006), I explored such issues as his views of Khubilai as ruler and the historic tensions between different ethnic peoples in the Middle Kingdom 中國 or All Under the Heavens 天下. What draws my attention currently is Hao Jing's views of the Confucian Classics; moreover, I am particularly interested in exploring his views of the *Zhongyong* 中庸 (often glossed as the "Doctrine of the Mean") and the *daotong* 道統 (the

⁺ 本文係二〇〇九年六月十七日本院儒學討論會內容。

^{*} School of Historical, Philosophical and Religious Studies, Arizona State University / 臺灣大學歷史系客座教授。

transmission and succession of the Way).

Hao Jing's views of the Classics are interesting and represent, I think, an advance in some points of interpretation; however, modern scholars have generally overlooked his comments about the Six Classics being history. There were a growing number of scholars, especially in the Sui, Tang and Song who noted that some of the Classics included historical materials or (as most evident in the *Book of History* or the *Spring and Autumn Annals*) were histories. Thus, I am not suggesting that Hao Jing was the first to make the proclamation, "the Classics are history," for which Zhang Xuecheng 章學誠 (1738-1801) became famous several centuries later in the early Qing. For instance, I have earlier noted Chen Liang's 陳亮 (1143-1194) similar standpoint. Nonetheless, unlike some earlier proponents, Hao Jing's claim is noteworthy for a number of reasons.

Among the reasons for noting Hao Jing's declaration that the Classics were history, there are several I would like to highlight briefly. First, this standpoint was not a fleeting insight, but rather a fundamental conviction that informed his understanding of the Classics and remained the cornerstone of his Classical studies. He proclaimed this view in his essay, "Classics and History" 〈經史〉, an essay which I would date to his youthful twenties after his intensive memorization and mastery of the Classics (along with their major commentaries) and during his early teaching career. For instance, he wrote: "In antiquity there was no division between the Classics and history. Confucius determined the Six Classics and the Classics label began to be established; however, there was not yet a distinction between history and the Classics because the Six Classics intrinsically encompassed history." Moreover, his writings on the Classics during his last fifteen years reveal this abiding presumption. For instance, in his 1263 preface 〈一王雅序〉, he

elaborated on this theme from the perspective of the Way of Kingship 王道: "The Six Classics all narrate the Way of Kingship, and the *Odes*, *History*, and the *Spring and Autumn Annals* are all rooted in history. The traces [deeds and actions] of the true kings are adequately provided in the *Odes*, and thus the subtle factors leading to the rise and fall [of dynasties] are clear. The affairs of the true kings are provided in the *Book of History*, and thus the principles of good and evil are shown. The administrations of the true kings are provided in the *Spring and Autumn Annals*, and thus the rightness of praise and blame are visible. All the sages revised their country's history because it was old, and either writing or cutting what should be fixed or deleted, created laws and established institutions, and thus was the Way of Kingship completed."

Second, his essay, "Classics and History," set forth an interpretative framework for understanding the roles of the Classics as history: "Therefore, the *Book of Changes* are history's principles/patterns; the *Book of Documents* is history's verbalizations; the *Book of Odes* is history's political affairs; the *Spring and Autumn Annals* are history's judgments; and the *Book of Rites* and the *Book of Music* are the woof and warp weaves thereof, so how could they [history and the Classics] be different!" His set of essays on the Classics 〈五經論〉 and other writings further developed his interpretative insights into the Classics. For instance, in his essay 〈春秋〉 on the *Spring and Autumn Annals*, he declared: "The *Book of Changes* conveys in written form the minds of the sages, and the *Spring and Autumn Annals* conveys in writing the traces (e.g., the deeds or actions) of the sages. The mind and the traces are one, so how could there be any divergence between them?"

In his essays on the Classics, Hao Jing relegated the *Book of Rites*, which included the

Zhongyong, to a very secondary status; moreover, his comments on that Classic suggests that he largely had the *Zhongyong* in mind. Later, in his thirties, he embraced Zhu Xi's 朱熹 (1130-1200) view of the importance of the *Zhongyong* and the place of its assumed author, Zisi 子思 (Confucius' grandson), in the *daotong*. Moreover, while confined in the Southern Song, he compiled a continuation of the *History of the Latter Han Dynasty* 《續後漢書》. Near the end of that substantial work, he included a major chapter 卷 on the major figures in the transmission of the Dao. In that context, he explicitly hailed Zisi as the author of the *Zhongyong* text, as having preserved ideas inherited from Confucius, and as the transmission figure between Zengzi 曾子 and Mencius 孟子. Despite such a full embrace of Zhu Xi's view, Hao Jing's chapter on the ancient sages mostly used the term *daotong* in its older sense of the Dao 'unifying' all things. This 'slippage' from his early thirties' embrace of Zhu Xi's view probably reveals his more intense obsession (than even Zhu Xi) with the pressing issue of the unification of All Under the Heavens. As such, Hao Jing's writings on the Classics reflect his political concerns and his dedication to preserve China's culture in an era of extraordinary national crisis. This report is a part of my larger research on the case study of Hao Jing's views of the continuation through the Jin era (1115-1234) of a Northern Song tradition of the Cheng brothers 二程 and its merger in North China in the mid-thirteenth century with the Zhu Xi school. Although some modern scholars have also discussed some aspects of this northern context under the Jin and Yuan, this part of the history of Song to Ming intellectual transitions has probably still not received the attention it deserves.

【多元觀點】

有關西方法、中國法、近代法 在理論上的位置與關係⁺

寺田浩明^{*}
曾文亮^{**} 整理



本次講座邀請京都大學法學部教授寺田浩明來臺進行兩場專題演講。第一場演講的時間為三月十八日下午兩點至四點，演講地點為法律學院國際會議廳（臺北市徐州路 21 號），講題為「清代州縣檔案中的命案處理實態——從『巴縣檔案』有關命案的部分談起」（清代州縣檔案に見える命案処理の実態——『巴縣檔案（同治）』「命案」部分の検討から）。內容摘要已刊登於《臺灣大學人文社會高等研究院院訊》二〇〇九年夏季號。

第二場演講時間為三月二十日上午九點卅分至十一點卅分，地點同樣在法律學院國際會議廳，講題為「西方法、中國法、近代法——有關這三者理論上的位置與關係」（西洋法・中国法・近代法——三者の論理的な位置關係について）。

進行方式與第一場相同。演講內容方面，寺田教授延續第一場演講的結論，集中探討了傳統中國法的理論問題。根據寺田教授的看法，中國法制史學界在檢討傳統中國法與西方法的問題時，習慣從「依法審判」通念切入，但是因為作為分析工具的「法」概念，除了近代西方法以外，別無其他，因而造成此一分析取徑只能將傳統中國法定位在近代西方法的對立面，而無法從正面提出有關傳統中國法的理論。意識到此一法概念的侷限性，寺田教授揚棄了深受近代西方法概念束縛的「依法審判」分析取徑，重新回歸到清代聽訟的實際運作狀態，檢討了清代聽訟中「依律例」審判背後的邏輯原理，並由此提出傳統中國聽訟乃是一種凝聚社會對於「是非正邪」觀念的過程。如果將此一過程與西方傳統訴訟的運作方式相

⁺ 本文係二〇〇九年三月二十日本院「東亞憲法圓桌論壇暨東亞法治及人權系列講座」內容。

^{*} 京都大學法學部教授。

^{**} 中央研究院臺灣史研究所博士後研究。

比較，可以發現兩者的差異，其實正是兩種判斷是非正邪的社會凝聚過程。在此一訴訟實態的考察基礎上，寺田教授再回到「依法審判」的議題上，提出中國型法實定化的過程與西方社會法實定化過程的差異。簡言之，西方在近代所發生的法實定化過程，乃伴隨近代國家的形成，使得國家實定法壟斷了法背後的價值判斷，因而在司法審判過程中，法院的價值判斷空間非常有限，從而形成所謂「依法審判」原則。而在傳統中國，由於官府的訴訟過程在於追求「情法之平」，根據此一原則而被實定化的法，並未壟斷此一價值判斷，所謂的律例，實際上只是一種提供「情理之平」判斷的對照表。根據此一對照表，各階層地方官僚在面臨個案時，一方面可參照律例規定決定應該如何裁斷，但於遇到律無正條規定時，則透過「斷罪無正條」或「比附」之規定，尋找相近之律例，提出其「情法之平」的判斷。這些與律例規定不符的「情法之平」判斷，與律例的規定之間並無質上的區別，只有穩定性上的區別而已。除此之外，「情法之平」還需考慮到「因時制宜」與「因地制宜」的問題。此種作為「情法之平」參考對照表而被實定化的律例，與近代西方壟斷法價值判斷的實定法，兩者在性質上存在著如此重大的差異。演講結束後同樣開放現場提問討論，由於涉及對傳統中國法的理論建構，現場討論較第一場更為熱烈，結果較原定時間延後一小時，到十二點半始結束本場演講。

寺田教授的兩場演講會，除了展現其深厚的實證研究功力外，對於傳統中國法的理論思考，也有許多新的創見。而在第二場演講會結束後之隔日，正好是「日治法院檔案與跨界法律史研究」國際學術研討會，寺田教授亦趁此機會與與會的臺灣、日本、美國等地學者進行有關東亞法律史研究的討論，對於如何在新史料的基礎上，將臺灣法律史、日本法制史與中

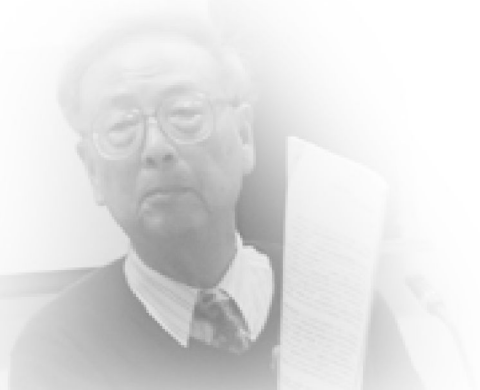
國法制史共置於近代西方法律繼受或移植框架下加以整合，交換彼此的意見。

總結而言，經由這次講座，不僅讓臺灣學界有機會直接接觸到最新的中國法制史研究動向與成果，而且也提供了臺灣的法律史研究許多新的視野與方向。

【多元觀點】

莊子的人文精神與生命關懷⁺

陳鼓應*



我之所以要談道家的人文精神，是因為和西方文化比較起來，中國的人文思想出現得很早，人文精神發展的歷史線索很獨特。另外一個原因，是學界可能受到魏晉玄學的影響，總認為在「自然」和「名教」的對立中，道家明自然而儒家貴名教，又將名教轉化為人文。因此只要說到人文，就好像是儒家所專有的課題，甚至於有人還誤以為道家是反人文的，這當然是一個很錯誤的觀念。

事實上，道家是從人文的角度來談自然的，講到「自然」，有物理的自然，人文的自然，境界的自然。老莊所講的自然，是「自己如此」的意思，道家強調自性，就是要人發揮他的自主性、自為性、自發性。人不是一個無頭無根的存在，老莊的道是要給現象世界一種

理論的說明，並用道來提升人文世界的境界。老子講的自然人文的自然。到了莊子，常提升為境界的自然。陶淵明的詩句，「采菊東籬下，悠然見南山」，就是一種境界的自然。

在老子那裡，道是萬物存在的根據，到了莊子則常將客觀存有的道轉化而為主體的生命境界。宇宙間大化流行充滿了生機，這觀點在莊子的人文世界中得到特別的彰顯。

討論生命活動、人的存在意義，必然會歸結到「心」的問題。從老子、孔子到孟子、莊子，「心」的議題逐漸被顯題化。心是思想活動的機能，也是精神活動的主體，對心的重視正是對生命的體現。

孟、莊對心的重視——一個重視道德意識的闡發，一個強調審美意識的高揚，孟、莊之

⁺ 本文係二〇〇八年十二月十五日本院人文社會科學討論會內容。

* 中國文化大學哲學系教授。

對於道德心與審美心的重視，反映出關懷生命成為那個時代的思潮。這具有三個層面的歷史意義：第一，人類對自身處境反省的加深；第二，在生命關懷的前提下，思考人類精神生活的出路，以及個體生命之內在世界的展現；第三，個體的覺醒喚起了價值重建的意識。

生命關懷是莊子人文思想中的重要一環，本講題著重於莊子開放心靈和審美心境的論述。

【多元觀點】

保定出土元代宮廷酒器與「仁宗型青花」器⁺

林梅村^{*}



元青花不僅是元朝與伊斯蘭世界文化交流的產物，而且也是元朝皇家藝術的典範之一。在目前所見元代瓷器中，一九六四年保定出土的元代窖藏最為精美，包括卵白釉、鈷藍戩金彩和青花瓷三種。我們最近發現，這批元代高檔瓷器實乃元仁宗賜予三朝元老張珪的宮廷酒器，賞賜時間分別為皇慶元年（1312）和延祐六年（1319）。這個發現說明元青光源於元朝皇家藝術，蒙古統治者將蒙古和色目文化與漢地製瓷技術相結合，主導了元青花的創燒。元朝御窯廠浮梁磁局停燒之後，漢地工匠才開始主導元青花的藝術創作，明清時代這門藝術逐漸融入漢文化。本講座擬分四節介紹我們的研究成果。

京城蒙古色目貴族收藏宮廷瓷酒器之風的興起

蒙古皇族入主中原之初，仍依戀草原民族崇尚金銀藝術的古老傳統，尚不認可中國內地燒造的瓷器。忽必烈朝宰相何榮祖權重一時，先後出任尚書右丞、中書右丞、中書省平章政事、昭文館大學士等要職，死後追封趙國公。《元史·何榮祖傳》記載：「〔……〕（何）榮祖身至大官，而僦第以居，飲器用青瓷杯。中宮聞之，賜以上尊，及金五十兩、銀五百兩、鈔二萬五千貫，俾置器買宅，以旌其廉。」意思說：何榮祖身居要職，宅地卻十分狹小，還用青瓷杯飲水喝酒。皇后聽到這件事之後，立即賞賜「上尊」酒以及大批金銀和紙鈔，讓他購買金銀飲器，置地建宅，藉以表彰他為官清廉。明初曹昭《格古要論》提到元代

⁺ 本文是二〇〇九年三月九日本院人文社會科學討論會內容。

^{*} 北京大學考古文博學院教授。

新興酒具。他說：「古人〔……〕飲酒用盞，未嘗把盞，固無勸盤。〔……〕古人用湯瓶、酒注，不用胡瓶及有嘴盃、茶鍾、臺盤。此皆胡人所用，中始于元朝，古定、官窯俱無此器。」

在中原文化濡染之下，蒙古統治者和色目貴族很快開始了漢化的進程。一個標誌性事件就是元朝御窯廠——浮梁磁局在景德鎮設立。蒙元統治者對內實施種族壓迫，人分四等，包括蒙古、色目（即回回、吐蕃、回鶻、西夏等）、漢人（包括契丹、女真等）以及南人。作為元朝統治者的御窯廠，蒙古和色目文化無疑主導了浮梁磁局製瓷藝術的發展方向。顯然，蒙古統治者並非簡單地接受中原文化，而是加以改造，蒙古色目文化與中原漢文化相結合的產物——元青花在景德鎮浮梁磁局應運而生，可謂集十四世紀世界陶瓷先進工藝之大成。

元代宮廷酒器之發現

一九六四年，河北保定發現一批元代窖藏瓷器，出自今天保定市永華南路小學。這個窖藏規模不大，計有：2 件卵白釉瓷、3 件鈷藍釉戩金瓷、2 件青花梅瓶、1 件玉壺春瓶、1 件青花執壺，以及一對青花釉裏紅鏤雕花卉紋蓋罐，凡 11 件元代高檔瓷器。這批元青花與所謂「至正型青花」不同，器型多採用伊斯蘭風格的八方器，而裝飾圖案則與宋末元初湖田窯青白瓷以及吉州窯瓷器的藝術風格相似。此外，這個窖藏的元青花玉壺春瓶的裝飾圖案，與紐約大都會藝術博物館（Metropolitan Museum of Art）藏宋代雜寶獅子紋緋絲殘片相似；而鈷藍釉酒盞所飾金彩圖案，亦與這件宋代緋絲上的纏枝梅花紋如出一轍。宋末元初，湖田窯青白瓷流行綴珠紋，諸如都柏林的愛爾蘭國立博物館（National Museum of Ireland）藏元代青白釉鏤雕玉壺春瓶、紐約大都會藝術博物館藏十三世紀綴珠紋青白瓷觀音像。保定出土青花釉裏紅蓋罐的綴珠紋和鏤雕技術，直

接承襲了宋末元初青白瓷綴珠和鏤雕工藝。

據我們初步研究，元青花大致可分為仁宗型（1312-1320）、泰定—文宗型（1321-1360）和至正型（1361-1363）三個類型，分別代表了元青花三個發展階段。《元史·祭祀志》記載：「中統以來，雜宋、金祭器而用之〔……〕至治初（1321）始造新器於江浙行省，其舊器悉置几閣。」儘管這條記載指元朝祭器，但是有助於說明元朝皇家藝術的正式確立大約在一三二一年。如果說「仁宗型青花」在許多方面依然受宋、金瓷器和紡織品圖案的影響，那麼「泰定—文宗型青花」則是元青花擺脫前朝舊藝術走向獨立發展的關鍵時期。如果我們把英國大維德基金會（Percival David Foundation of Chinese Art）所藏元青花龍紋象耳瓶當作「至正型青花」的標準器，那麼此類元青花實際上是元朝御窯廠停燒後，景德鎮民窯為內銷而生產的元青花。保定窖藏以出土實物說明，至少在元仁宗時（1312-1320），浮梁磁局的御用工匠不僅創造出鈷藍釉戩金彩瓷，而且成功燒造了元青花、青花釉裏紅瓷，為我們研究「至正型」以前的元青花提供了重要實物標本。

張珪與保定出土元代宮廷酒器

保定出土元代宮廷酒器，堪稱目前所見元青花之極品。我們認為，它們之所以從京城流散到保定，當與元代三朝元老張珪有關。有元一代，保定地區最為顯赫的地方豪紳莫過於張氏家族。在這個家族第三代中，張弘範獨子張珪是保定張氏最後一位風雲人物。廣海之役，張弘範生擒南宋禮部侍郎鄧光薦，請他為自己的獨子張珪教授儒學。張珪後來成為飽學之士和元朝重臣，並且屢次得到元仁宗的賞賜。據《元史·張珪傳》記載，皇慶元年（1312）和延祐六年（1319），仁宗先後兩次賞賜張珪上樽酒及御衣。賞酒必用酒器，而保定元代窖藏

瓷器恰為兩套酒器。泰定帝駕崩後，其子阿剌吉八（天順帝）、武宗之子和世璠（明宗）與圖帖睦爾（文宗）之間為爭奪皇權，爆發了一場血雨腥風的宮廷爭鬥，史稱「天曆之變」。天曆元年（1328），保定張氏家族因支持敵對勢力（天順帝阿剌吉八）一方，不幸被元文宗部下也先捏滿門抄斬。張珪五子和幾個侄子全被殺戮，其女亦被也先捏強納為妻妾。權重一時的保定張氏家族從此一蹶不振，儘管在第五代中，仍有張昌承襲保定管軍上萬戶，張旭出任監察史，但無人出任朝廷重臣，保定張氏此後亦未得到元帝任何賞賜，那麼保定出土元代窖藏瓷器埋藏年代或許在天曆元年。

元青花八方器

在中國陶瓷發展史上，唐宋時代始見八方器。法門寺地宮出土了八方秘色瓷長頸壺，陳國公主墓隨葬八方鑿花銀壺。前者很像伊斯蘭藝術的天球，後者則是典型的伊斯蘭文物。凡此表明，伊斯蘭藝術對中國的影響至少在唐宋時代就開始了。據考古發現，南宋湖田窯和龍泉窯燒造了許多八方青白釉瓷和青瓷。¹ 這個現象顯然與南宋廣開海外貿易有關。在色目文化的直接影響下，元代前期似乎更為流行八方器。值得注意的是，保定窖藏的 6 件元青花中有 4 件為八方器。元朝中期蒙古皇家藝術確立後似乎不再流行八方器。江西高安、內蒙古集甯路、北京舊鼓樓大街等元代晚期窖藏瓷器皆不見八方器，景德鎮珠山元代窯址發現的「文宗型青花」亦不見八方器，說明八方器是早期元青花的典型器型。

在元青花八方器中，遼寧省博物館藏滿池嬌卷草紋八方鋪首罐最為精美，後者藝術風格與保定出土的元青花八方器非常接近。這件元青

花罐通高 39.7 釐米，口徑 15.3 釐米。腹部八面繪有開光松竹梅和垂柳滿池嬌圖案，可惜器蓋遺失。從江西省博物館藏南宋吉州窯纏枝牡丹紋蓋罐和九江市博物館藏南宋吉州窯卷草紋梅瓶看，元青花八方罐的卷草紋開光圖案無疑受南宋吉州窯繪畫藝術的影響，尤其是元青花八方罐上梅花瓣的畫法，與南宋吉州窯的梅月紋碗、保定窖藏的梅月紋藍釉金彩碗一脈相承；而「至正型青花」表現梅花瓣，往往留白勾邊，與之截然不同。凡此表明，遼寧省博物館藏元青花八方罐與保定窖藏元青花的年代相近，皆屬於「仁宗型青花」。

元初景德鎮湖田窯燒造的青白釉瓷器用印花、刻花圖案，並無繪畫圖案，那麼元青花的繪畫技術來自何方呢？明清故事盛傳吉州窯工匠到景德鎮和永和窯一個事故有關。清人唐銓衡《文房肆考》記載：「相傳陶工作器入窯，宋文丞相過，變成玉，工懼事聞於上，遂封穴不燒，逃之饒，故景德鎮陶工多永和人。」清人施閏章在《矩齋雜記》記載：「相傳陶工作器，入窯變為玉。工懼事聞于上，封穴逃之饒。今景德鎮陶工，故多永和人。見吉安太守吳炳《遊記》。」² 眾所周知，吉州是抗元名臣文天祥的家鄉，德祐元年（1275）正月，文天祥奉詔率義軍二萬人自吉州出發，奮起抗元。³ 這批義軍中有不少吉州窯名師巨匠。抗元失敗之後，他們唯恐元軍報復，逃離家鄉到景德鎮謀生。顯然，這些吉州窯工對元青花的繪畫藝術的創立做出重要貢獻。

「仁宗型青花」及其在印度和中東伊斯蘭世界之發現

元青花重要收藏地大部分在海外，包括菲律賓、泰國、日本、印尼、馬來西亞、印度、伊

1 江西省文物考古所（編）：《景德鎮湖田窯址：1988-1997 年考古發掘報告》（北京：文物出版社，2007 年）。

2 馮先銘：《中國古陶瓷文獻集釋》（臺北：藝術家出版社，2000 年），上冊，頁 106。

3 《吉安府志》卷三十五記載：當年文天祥「使方興召吉州兵，州豪傑皆回應，有眾萬人」。

朗、埃及、土耳其等。我們以保定出土元青花、遼寧省博物館藏元青花八方罐，以及湖田窯考古新發現為依據，從泰國、印度、伊朗、土耳其和國內藏品中分辨出一組「仁宗型青花」。這些元青花以實物生動展示了元朝與東南亞、南亞以及中東伊斯蘭世界的經濟文化交流。

伊朗和土耳其是海外元青花最重要的兩大收藏地。土耳其伊斯坦布爾市托普卡比王宮（Topkapi Sarai Palace）藏元青花實際上是元朝滅亡後奧斯曼皇帝從中東各地陸續收集的「古董」，原來可能是伊利汗國王宮之物。那麼元青花主要是元朝皇帝為中東伊斯蘭世界，尤其伊利大汗生產的「賜賚瓷」。元惠帝元統三年（1335），伊利汗國滅亡之後，元青花開始從外銷轉入內銷，所以至正型青花圖案往往取材於元代雜劇，開始出現以前不見的人物故事畫——昭君出塞、蕭何月下追韓信、鬼谷子下山、錦香亭、四愛圖等。如果說蒙古統治者主導了元青花的創燒，並相繼推出「仁宗型青花」、「泰定—文宗型青花」，那麼元朝浮梁磁局停燒之後，漢地工匠主導了至正型元青花的創作。

本講座的素材基於演講人的兩篇新作——〈元朝重臣張瑄與保定出土元代宮廷酒器〉和〈「仁宗型青花」器考〉；前者將刊於北京故宮博物院編《故宮博物院院刊》二〇〇九第三期，後者仍在修改過程中。如需引用，請以正式出版物為準。

【多元觀點】

同學少年多好事 ——北大學生的「五四」記憶⁺

陳平原^{*}演講
甘焯文^{**}整理



一九一九年五月四日，以北京大學為首的一批青年學子們，因不滿巴黎和會中列強對山東問題的處理方式及北洋政府軟弱無能的態度，遂決議於當日上午群集天安門廣場；除卻發動了一場大規模的示威遊行外，另提出「還我青島」、「廢除二十一條」、「外爭國權，內懲國賊」等訴求，在極短的時間內旋即獲得各界空前的反響。爾後，有識之士呼籲「救亡圖存」及「啟迪蒙昧」的口號喊得震天價響，隨而更帶動中國現代文學與文化的全面盤整；其間的拆解與建構、破舊與革新，不唯替華人社會固有的傳統別闢新局，其影響迄今猶餘波蕩漾。

今年正值「五四運動」九十周年，臺大方面，由圖書館、人文社會高等研究院、文學

院、中文系與臺文所等單位共同辦理相關紀念活動，其中特別邀請到北京大學中文系教授陳平原，於四月卅日下午三時卅分，假臺大總圖國際會議廳舉行專題演講。

陳平原教授以「同學少年多好事——北大學生的『五四』記憶」為題，開頭即引述俞平伯的詩句：「多學少年多好事，一班刊物競成三」，為本次演講的基底內容定調。在切入正題前，陳平原教授首先梳理歷來執政當局和學界對「五四運動」提出的多種讀解，兼及海峽兩岸三地與時俱動的論述形態；而在一次次詮釋過程中，又因各門各派在利益和意識形態上的複雜膠纏，「五四運動」的部分場景每每遭到渲染、強化，某些記憶則逐步模糊，終至湮沒，我們現下所認知的「五四」，泰半僅為歷

⁺ 本文係二〇〇九年四月三十日本院與本校圖書館、文學院、中文系、臺文所共同主辦「五四九十週年系列活動」之演講內容。

^{*} 北京大學中文系教授兼主任。

^{**} 臺灣大學臺灣文學研究所碩士生。

史真相的一個截面，或由各類論述彼此交／聯集後得出的結果。

然則，陳平原教授強調：無論採行何種歷史解釋，必得奠基於五四造成「文化斷裂」的歷史事實上；只是當中所開展出的辯證向度，大有論者可藉題發揮的空間。從結集於天安門廣場、前往東郊民巷使館區遞送陳情書，到「火燒趙家樓」等成串偶發事件，陳平原教授擺落由來因無斷紀念、傳講、闡釋、追認五四而日趨抽象化、符號化乃至僵化的描述，反倒自當事人的回憶雜談、報刊文章等史料著手，試圖勾擊出運動生發前後，作為知識生產與文化啟蒙樞紐的北大所蘊藉的背景情境，從而探觸事件本身的起承轉合，回歸到以「學生」（及其記憶）為主體的「五四」來。

演講過程中，陳平原教授特標舉北大一九一六、一九一七和一九一八等三屆參與過五四遊行的學生們，這群多出身自中文系、歷史系的「好事」分子，諸如羅家倫、傅斯年、劉師培、許德珩、俞平伯等人，彼時各循己志組黨結社，並分別於同年（1919）創辦專屬的雜誌，鼓吹各自的精神理念。當中，無論是傾向從思想啟蒙、文藝改造的角度切入而達致國民性革新的《新潮》，積極化口號為行動、以抗爭手段介入政治層面的《國民》，抑或致力於學術研究、保存傳統文化精粹的《國故》，都為北大校園的文化氛圍注入新機；三方且鼎足以立，各擅勝場，這使得五四新文化的發展進程在初始就注定是靈動繽紛的。

陳平原教授由是指出，新舊文化內部呈顯出的「多元並存」樣貌，是今日我們在討論「五四」時所不能略視的重要議題；換言之，唯有認識到這點現實，五四運動的精神魅力方得以持續釋散，與一代代的知識分子產生對話、聯繫。隨後，陳平原教授則由《新潮》、《國故》、《國民》等刊物在時代變化中地位／

定位之更迭起落，一步步探觸「五四」如何通透「當代」諸家的反覆論證——或深度考掘，或重新翻案，或老生常談，或過分引申——而逐漸脫離其原有的形象，甚且成為有心人士交相利用以遂行其願的敘事工具。

根據陳平原教授多方搜查、對比這些躬身參與遊行的當事人日後回顧「五四」時所發表的言論，發見即或出自同家手筆，前後說法也往往充斥著相當的歧異：許多細節憑空增衍，不唯化整為零、為後來者拼貼進相關論述之中，其內容甚而有顯著的乘時趨勢現象，動輒和外在政治、文化場域的遷變相應和。這在在說明紀實與虛構間千絲萬縷的夾纏關係——開始雖不過是一場立意單純的運動或事件，其象徵意義卻也常因著個人踵事增華的「記憶」以及當世當局的立場，而有所折衝轉化。

值得一提的是，陳平原教授延續了周策縱於《五四運動史》中提出的說法，強調「宿舍」集體生活形態對學生運動之生發的潛在驅力，並認為遊行當天晴朗的天候狀況實有利於群眾的往來調度；此外，由於時值星期假日，東郊民巷的使館因故未開，這卻陰錯陽差令遊行隊伍轉向曹（曹汝霖）家宅邸……這一切，正足以說明歷史事況的生成毋寧充滿諸多游移滑動的可能性——事件的路數除卻依循原定「必然」的計畫軌跡行進，更涵攝了某些環境因素的「偶然」；倘使我們一味仰賴後世的二手詮釋，未能析辨箇中潛存的真偽言說，那麼，我們勢必會將紛雜繁複的運動內涵簡化成「鐵板一塊」，對於「五四」的理解亦將淪於狹隘而不自察。

適逢「五四運動」九十周年，相關解構或重構「五四」之論述猶仍如火如荼地開展，當眾聲紛紛喧譁而起、意欲爭取或掠奪其詮釋權時，陳平原教授提醒我們「歷史解釋」本身的並行與弔詭面向——於今一般群眾認知當中的

「五四」，究竟是什麼樣的「五四」？個人認知、集體記憶與家國論述間，存在著多少落差？一切時過境遷後，又當如何自史料與文獻的吉光片羽中，重製或再現所謂的歷史現場？而其實，「歷史」作為一後設的敘事呈現，其觀看的視角本各有偏重，又何獨「五四」為然？演講近尾聲時，陳平原教授言及五四運動的核心精神，便是戮力於追求多元豐富的價值意蘊，如同彼時蔡元培主事時期的北大，容許甚而欣見《國民》、《新潮》、《國故》等刊物自由爭鳴，打開一既相互競爭又彼此激盪的共構關係。

「青年永遠是青年。」陳平原教授最後如此勉勵並期許在座的年輕學子，身處於歷史洪流的一個端點回覽九十年前的「五四」，終能因站在巨人的肩膀上而望得更遠；效法夙昔典型，並時時保持心中一份對事物的關懷和熱忱，為嶄新的世紀領航，擔起繼往開來的使命。

【多元觀點】

「兩岸朱子學與當代社會倫理研討會」紀實⁺

方彥壽*



二〇〇九年七月十六日，由臺灣大學人文社會高等研究院、臺灣朱子學研究協會和臺灣朱氏宗親文教基金會聯合主辦的「兩岸朱子學與當代社會倫理研討會」在臺灣大學農化新館會議室如期舉行。來自海峽兩岸的朱子學研究專家、學者和朱氏宗親六十多人參加了這次盛會。

大會由研究朱子學的著名學者、臺灣朱子學研究協會理事長劉述先教授，臺灣大學人文社會高等研究院院長黃俊傑教授和臺灣朱氏宗親文教基金會朱茂男董事長先後致詞。

朱茂男董事長在致詞中指出，這次研討會能夠順利舉行，應感謝黃俊傑院長、劉述先理事長的諸多指導和建議，以及兩岸學者和朱氏宗親的熱情參與。近年來，兩岸朱子學的研究

蓬勃發展，由臺灣朱氏宗親文教基金會所主辦的朱子學論壇，已分別於上海、廈門、金門和臺北舉行了四次，為朱子文教的推廣打下了良好的基礎。

本次研討會共分為「朱子的經典詮釋與現代通識教育」、「朱子家禮與現代社會倫理」、「朱子思想與公民社會」、「朱子思想與現代政治倫理」四個主題而展開。

通過近年來多次海峽兩岸的學術研討的探索，在形式上，本次研討會採用了引言人（兼主持人）主題發言，兩岸學者圍繞主題發言，而後由宗親回應的三段式模式。會議主辦方試圖以這種模式來避免以往的類似會議只是在專家、學者的小範圍之內研討的局限，試圖以此將朱子學從僅限於「學術研討」的狹小範圍之

⁺ 本文係二〇〇九年七月十六日由本院、臺灣朱子學研究協會與臺灣朱氏宗親文教基金會聯合主辦「兩岸朱子學與當代社會倫理研討會」之會議紀實。

* 武夷山朱熹研究中心副研究員。

中掙脫出來。一方面，既能保持專家、學者深層次的高端研討的特色，另一方面，又能在普及朱子學上努力推進，從而使朱子學回歸其社會道德倫理學說的本來面目，進而產生拯救社會人心的普世效應。這就使臺灣的朱氏宗親文教基金會在會議中不再僅僅只是處於大會「後援」的角色，而躋身其中，成為朱子學研究和普及的一支重要的參與力量。這是本次會議的一大特色，同時也是今後大陸在舉辦朱子學研討會和其他類似的會議值得借鑒的寶貴經驗。

大會第一場由劉述先教授作〈朱子的經典論釋與現代通識教育〉主題發言。他指出，理學家以形而上的「道」為「終極關懷」，但又不止於抽象的超越的玄思，而要求具體、切身的踐履。朱子一生，全力推展以道德倫理為核心的通識教育。他對儒家聖賢的經典加以詮釋，把重點由五經轉歸四書。建立了為學次序，先小學的灑掃應對進退，進而大學「三綱領」、「八條目」這一宏大規模。現在世界各地有孔子學院，宣揚中華文化。我們可以設計一些通識課程，順著朱子的目光，選出一些經典的段落，使其明白易曉，傳達一些人人都需要的做人的道理，在道德倫理流失規範的當今，注入一股清流。

接著，黃俊傑教授作了題為〈朱子經典詮釋的特色及其對現代大學通識教育的啟示〉的報告。他認為，朱熹的《四書章句集注》建立了儒家經典詮釋的典範，對東亞思想影響至深，對二十一世紀的現代大學通識教育也有深刻的啟示。朱子的經典詮釋有兩大特色。一是極具「融舊鑄新」之內涵；二是他極其強調經典研讀必須回歸讀者的身心，切實體驗。這對現代大學通識教育的經典閱讀課程，具有兩項重要啟示。一是由教學活動而引導學生閱讀先賢的解釋，啟發學生深層次的思考，使大學經典課程比較容易地回歸讀者的生命本身，以建立人的主體性。二是使經典閱讀者同時也是參

與者，由此導引學生的心靈與經典中的價值理念相撞擊，從而使經典召喚現代讀者的心靈。

大陸學者方面，北京大學哲學系陳來教授以〈朱子的學術思想與現代通識教育〉為題，湖南大學嶽麓書院朱漢民教授則以〈朱熹的經典詮釋與言意之辨〉為題，先後對「通識教育」這個課題作了回應。

陳來教授指出，在方法論上，朱子哲學特別重視《大學》所謂「格物」和「致知」的問題。朱子的格物說有雙重的性格，包含探索事物道理、規律的認識意義，又強調道德意識的充分實現是格物的終極目的。朱子所強調的格物，不是追求一草一木的具體知識，而是達到對萬事萬物的「通識」理解，讀書的終極目的，不是指向具體領域的物理，而是指向整個世界的普遍天理。另一方面，朱子也以尊德性的要求，要求讀書者把經典中的道理與個人的涵養結合在一起，追求德性與知性的平衡發展，這也是與通識教育的宗旨相符合的。朱子學的格物致知思想重在培養學習者的綜合素質、人文精神、道德理解、多元眼界和寬闊胸懷，更近於晚近受到大家重視的大學「通識教育」理念。

朱漢民教授則對朱熹的經典詮釋的方法作了一番探析。他認為，言意之辨是朱熹通過經典詮釋而實現思想創新的重要方法。一方面，朱熹繼承了程頤由言行意、言能盡意的學術原則與方法，強調「言」是求「聖人之意」的必經手段與方法。另一方面，理學的思想創新是在尋求「聖人之意」的名義下獲得實現的，為了達到思想創新的目的，他們又必須強調經典文本的「言」與聖人心中的「意」之間的差異與矛盾，追求「言外之意」就成為理學所需要的注經原則和思想方法。

最後，朱茂男董事長代表宗親對以上學者有關「朱子的經典詮釋與現代通識教育」這一

論題作了回應。他以所從事的醫藥專業為例，提出朱熹一生致力於教育事業，推展以倫理道德為核心的通識教育，認為不論士農工商皆有其倫理規範，使社會秩序有所依循。傳統儒家的通才教育觀念，以及全人教育的思維，在朱熹詮釋與實踐下，得到進一步的發展。將其運用到當今二十一世紀的大學通識教育中，以符合兩岸與時代的需求，為當前教育之課題。相信通過兩岸學者的共同努力以及廣大朱氏宗親的傳承推動，必能發揮其影響力且達其目標。

大會第二場由臺灣大學名譽教授孫震作〈朱子家禮與現代社會倫理〉的主題發言。他認為，禮是指導人生社會行為的原則、規範和儀式。禮的作用在於建立秩序以維護社會的安定與和諧。朱子「究觀古今之籍，因其大體之不可變者，少加損益」而撰《朱子家禮》四卷，藉以表現古人「修身齊家之道，謹終追遠之心」，希望對「崇化導民」有所幫助。他所根據的原則是務本略文。本是根本，是實質，文是外表，是形式。本是「謹名分，崇敬愛」，文是冠、婚、喪、祭的各種儀式規定。他引用李國鼎先生的觀點說，傳統社會個人重視五倫關係，往往以第六倫（群我倫理）為犧牲，社會必須走出五倫的特殊關係，進入第六倫的一般關係或普遍關係，現代化才能成形，才能有持續的現代經濟增長。

臺灣清華大學楊儒賓教授的發言，則圍繞理學家「主靜」與「主敬」的心地工夫的比較而展開。他指出，程朱之所以用「敬」字代替「靜」字，一是在佛老解脫論的文化氛圍籠罩下，容易偏離靜的方向，而主敬不會。因為敬貫動靜，貫穿人生的所有行程；二是主敬要求主體的態度與對象及行為一致，所以主敬的工夫和「敬業」的關聯是本質性的，主敬是工作性的道德；第三，「主敬」工夫與其說重視心地工夫，不如說它更重視身心全體的理性化。「主敬」的工夫落在身心的互動間、個體與社

會的互動間、主體與事件的互動間。如果我們要賦予「工作」、「勞動」一種神聖的意義，敬的身心態度是必不可少的。

福建師範大學副教授朱人求則對南宋理學家真德秀對誠的探索，從本體之誠、人道之誠、誠貫天人這三個方面展開論述。他認為，真德秀論誠，以《易經》、《中庸》、《大學》為依託，紹承程朱，結合現實道德實踐與政治實踐，賦予「誠」以本體的、道德的和時代的新意。與其同時代的學者相比較而言，真德秀的「誠體」觀更加注重「誠」的天道與人道、本體與現實的內涵及其貫通性，更為系統和全面，「更符合理學整體思維的特點」，更能體現理學論誠的真諦。（朱人求〈真德秀對誠的探索——兼論真德秀對朱子誠學的繼承和發展〉）

浙江大學哲學系何俊教授認為，朱子《家禮》的根本精神，是要使儒家的禮儀重新主導中國家庭的倫理生活，從而從基礎上有效地導入與貫徹「報本反始之心，尊祖敬宗之意」的儒家精神。朱熹深研古禮，是為了由古禮而見古人制禮之精神，而不是為了照搬古禮。他在《家禮》中首闢〈祠堂〉，便貫徹了這個立場。在禮的儀式上，朱熹強調緣俗成禮的原則。在祠堂的問題上，體現了朱熹在重建儒家家庭倫理時，對於建立家庭公共空間的重視。由此思考現代社會的倫理建設，隨著現代社會生活的發展，以及網絡虛擬空間的建立，人在現實世界中的疏離也越來越強。因此，現代倫理所依賴的公共空間實應在現實與虛擬兩個世界中同時建立。（何俊〈精神與形式的並重——朱子《家禮·祠堂》對於現代倫理建設的啟發〉）

臺灣的朱氏宗親朱金得和朱政光，則分別從〈朱子家禮與現代社會倫理〉和〈從現代社會倫理回顧朱子家禮五服制度〉這兩個方面做了回應。他們認為，以臺灣現代社會而言，因

工商業發達，宗族式微，人與人之間的關係漸行疏遠。現代社會倫理之重建，有賴政府及有心人士，重新檢視老祖宗留下的寶貴之文化資產，朱子家禮當然是最好的教本。

大會第三場由中國社會科學院哲學所李存山教授作〈「朱子思想與公民社會」引言〉。李教授認為，朱熹一生的主要經歷是在「民間社會」的著書立說中度過的。這裡的民間，是非在朝、非政府（nongovernmental）的意思。在現代話語中，「民間社會」與公民社會、市民社會又是對 "civil society" 的不同譯名，其間存在著微妙的差別。他說，朱子思想與公民社會並不完全隔絕，從天理與民心、人情、公議的聯繫，以及對宋明時期政治文化的經驗教訓的反思，可以為中國從君主制向民主制的轉型，建立和發展與民主相適應的「公民社會」，提供合理性的觀念支持。儒家的價值觀是崇尚「德禮之善」，重視社會整體的和諧，強調推己及人的「絜矩之道」，可為現代「公民社會」的發展提供道德基礎和價值補充。

臺灣大學蔡振豐副教授則對公民社會作了自己的定義，認為公民社會是指基於公共利益、目標和價值之非政府體系之行動團體。通常動作於慈善機構、非政府組織、社區組織、婦女組織、宗教團體等之中。以此觀點，則中國古代亦不乏公民社會之形式，如庠、序、校即是村成員公共集會的活動場所。朱子雖未直接論及公民社會，但其思想不乏涉及作為公民社會之前提的「公共利益」、「公共價值」或「公共世界」的人生觀及世界觀，這是朱子思想在公共哲學上的貢獻。（蔡振豐〈朱子思想與公民社會〉）

中國社會科學院張利民副教授提出，道德行為要求自覺和自願，自覺即出於意志自由的選擇。中國傳統倫理思想特別是儒家強調道德行為的自覺來源於理性認識，仁智統一，因而

人可以通過教育和修養而成為有道德的人。但儒家對道德的自願原則不夠重視。在封建制度下，講綱常名教，在上者可以主觀武斷，在下者只能惟命是從。現代社會的思想道德要注意克服傳統道德的弊端，將自覺與自願統一起來。（張利民〈自覺與自願的統一〉）

武夷山朱熹研究中心方彥壽副研究員則認為，把朱子學和「公民社會」放在一起說，這是一個難題。在古代中國，只有從屬和依附於皇權之下的臣民、庶民和草民，而唯獨沒有公民，學界將此稱為「臣民社會」。產生於「臣民社會」的朱子學，在提倡「公民社會」的當今，同樣能夠產生作用。朱子學作為一種道德學說，代表了中華優秀文化傳統的主體思想。一方面，朱熹強調了道德的社會公眾性，是每個社會成員必須遵守的準則；另一方面，他又強調了道德的「己之所獨得」的個體意義，和道德的實踐意義。這些，顯然可以成為當代公民社會道德建設的指導思想。產生於「臣民社會」的朱子學，要「拿來」為當今的公民社會所用，必須經過現代意義的轉換。比如，「正君心」是朱子國家政治哲學的精華和特色，是其「存天理，滅人欲」的核心價值理念的具體體現。這個理論可以轉化為：在公民社會中，領導幹部應率先成為全體公民提高道德修養的典範！由此，還可以進一步推出，儒家的民本主義向當代的民主主義的轉換；百姓的「小民」意識向當家作主的公民意識的轉換。同時，要讓朱子學走進現代公民社會，成為指導公民的行為準則和道德規範，首要的，也是最難的，就是普及。（方彥壽〈朱子學與公民社會芻議〉）

對這個論題，宗親代表，臺灣朱子學研究協會理事朱懷祖、陳安美以當前的全球金融危機和流感疫情的因應為話由，作出了回應。朱懷祖提出，應在「調合私人和公眾權益，建立正確的新公民社會觀；採取求同存異的態度，

放棄本位思想；建立理一分殊的認知，普及朱子學精義」這三個方面，來體認朱子學對全球化時代新公民社會的指導意義。（朱懷祖〈探尋全球化時代新公民社會觀的活水源頭〉）

大會第四場的主題是「朱子思想與現代政治倫理」，由臺灣中央研究院文哲所李明輝教授作〈從朱子的思想省思現代政治倫理〉的主題發言。他從朱熹的〈戊申封事〉中所強調的「人主之心」，說到儒家的內聖外王思想。現代的民主政治強調制度上的制衡，而不再期待政治領導人的道德修養，這種特色在現代歐洲的政治中表現得最明顯。但臺灣這二十多年來實施民主制度的經驗，卻使我們不得不重新省思傳統儒家的「內聖外王」思想在現代民主制度中的意義，並由此懷疑「公德」與「私德」是否可以完全劃分開來。臺灣的前領導人的所作所為已經證明，制度上制衡固然重要，政治人物的道德素質亦可影響政治的良窳。

臺灣大學陳昭瑛教授則以〈德治與公共道理：朱子學與現代政治倫理〉為題，分析了朱熹學與現代政治倫理的關係。她認為，朱子的政治思想是德治思想，他所提倡的「公共道理」類似今人所謂「公共理性」。政治之事為公共事務，所以「正君心」亦可說是始於心的公共之辨。不僅執政者應有大公無私之心，人民心中也有一把尺，民心若共同意識到公眾生活中的合理性，那便是朱子所謂「公共道理」，具有現代政治的普世價值。她還以清代朱子學者陳瓊、阮蔡文等在治理臺灣的過程中，所推行的政治、道德與文化三者合一而密不可分政治實踐，體現了朱子「居敬」的為官精神，對現代的從政者應有所啟發。

四川師範大學蔡方鹿教授則對朱熹與張栻圍繞著《中庸》提出的已發、未發的中和問題所展開的討論進行探討。他認為，朱、張在討論中所涉及的心、性、情，已發與未發，察識

與涵養等有關宋代理學心性論和修養方法的學術理論，以及朱熹在中和之辯論證的「心統性情」說，強調以人的理智之心控制和把握人的本性和人的情感，使之按道德原則辦事，這對當代社會的倫理建設有著積極的借鑒意義。（蔡方鹿〈朱熹、張栻的中和之辯及對當代社會倫理的啟示〉）

復旦大學哲學學院吳震教授圍繞余英時的《朱熹的歷史世界》，提出對「內聖外王」的一種新詮釋。他認為，「內聖」與「外王」究竟在怎樣的義理脈絡下能夠溝通起來等問題，其實尚有不少疑問有待探討。從歷史文獻學的角度看，「內聖外王」並不是程、朱、陸、王所熟議的問題，而是二十世紀以後當人們回顧並反省宋時思想乃至傳統文化之時所意識到的一個「新問題」。余英時先生以「內聖外王連續體」為基本預設而展開的有關宋代政治文化的新研究，對注重觀念演變及義理探討的哲學史研究與注重思想與社會文化之關聯的思想史研究能否做到既保持各自領域的獨立性又攜手並進？這是余書留給我們的啟示。（吳震〈對「內聖外王」的一種新詮釋——就余英時《朱熹的歷史世界》而談〉）

對以上學者的發言，宗親代表朱盡國、謝發嶽則從朱熹的為政以德、崇禮尚義、盡忠報國、相互尊重等幾個方面給予回應。

會議最後由臺灣學者朱高正教授以〈兩岸共同攜手維護中國傳統文化〉為題作總結發言。他從一八四〇年鴉片戰爭以來帶給中國的大變局，傳統文化遭到不斷貶低的史實出發，提出：全世界有哪一個國家貶低自己的傳統文化而能順利完成現代化的呢？傳統文化是一個民族文化主體意識的核心，只有承認、接受，然後再去超越、完善自己的傳統文化，這才是有根有本的現代化。海峽兩岸的學人，保有共同的歷史記憶，隨著兩岸關係日益緩和與大陸

的和平崛起，中國人終於漸漸恢復久已陌生的自信心與自豪感，這正是傳統文化復興的契機。中國優秀的傳統文化肯定可以和其他民族歷史悠久的傳統文化一樣，為紛擾的、日漸全球化的現代社會，帶來更多的選擇與啟發，而朱子學正是其中不可或缺的主要成分。

世界朱氏聯合會名譽會長朱祥南最後在結語中表示，此次研討會的舉辦是世界朱氏聯合會成立十六年來前所未有的成功，帶給他最感動的震撼力。並強調世界朱氏聯合會的成立有四個目標：第一是團結全世界的朱氏宗親。第二為修復朱熹遺跡。第三是朱子家禮的落實。第四為推廣朱子學。過去世界朱氏聯合會在大陸國內活動歷經波折，使得朱子學在大陸的推展停滯不前，這幾年來透過兩岸宗親及學者的努力，辦了幾場的研討會及論壇，頗有欣欣向榮之勢，這是兩岸學者和宗親之福，更是朱氏聯合會拓展之基石。他也藉此機會期許與會者都能珍惜這個來之不易的機會，繼續支持並為朱子學的傳承而努力！

【計畫近況】

東亞經典與文化研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃俊傑*

總計畫

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

分項計畫

東亞儒學視域中的朝鮮《論語》學（II）

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

東亞儒耶交流中的經典與人物

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

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

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

從韓國的三禮著作

探討韓國對華夏禮儀的融合與轉化

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

朝鮮後期的「四端七情」之辯（II）

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

東亞《論語》學中的音樂美學

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

古代東亞的「周禮國家」：儒教與王權之研究

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

東亞儒學視域中朝鮮丁若鏞之經學

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

計畫執行近況

由本計畫與本院合辦之「儒學討論會」，本季共舉辦七場：

Hao Jing's Reflections on the Classics and the Zhongyong

日期：六月十七日

主講：Hoyt Tillman（田浩）教授

（School of Historical, Philosophical and Religious Studies, Arizona State University / 臺灣大學歷史系客座教授）

天與人——《郭店楚簡》的初步解讀

日期：六月十七日

主講：陳慧博士

（Lecturer in Chinese Studies, Department of International Studies, 澳洲麥克理大學）

黃宗義佚著《理學錄》考論

日期：七月二十二日

主講：彭國翔教授

（北京清華大學人文學院哲學系教授）

邊緣東亞的中國文化認同

日期：七月二十二日

主講：林泉忠教授

（日本琉球大學國際關係學系準教授）

漫議東西方學術方法——以古代文學研究為例

日期：八月二十六日

主講：鄭傑文教授

（山東大學文史哲研究院教授）

德的本義與形上意蘊

日期：八月二十六日

主講：孫熙國教授

（北京大學馬克思主義學院教授）

內藤湖南所追求的文化生活境界：從其所藏的字畫和善本書談起

日期：八月二十六日

主講：陶德民教授

（日本關西大學文學部教授）

【計畫近況】

東亞民主研究計畫⁺

計畫總主持人：
胡佛^{*}、朱雲漢^{**}

總計畫

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

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

分項計畫

亞洲民主動態調查：區域調查計畫

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

亞洲民主動態調查：臺灣地區調查計畫

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

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

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

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

亞洲民主動態調查：大陸地區調查計畫

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

調查方法與資料庫計畫

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

計畫執行近況

七月中旬，完成臺灣地區第三波調查前測訪問，北、中、南、東四地區合計完成三〇七份成功之有效樣本。

七月十二至十八日，計畫主持人朱雲漢教授赴南美洲智利、巴西等地參與國際政治學會年會（IPSA Annual Conference）發表文章，並舉辦全球民主動態調查工作會議（GBS meeting）討論資料合併及出版寫作事宜。

此外，全球民主動態調查涵蓋區域擴大至五個地區，除原有之亞洲、拉美、非洲、阿拉伯民主動態調查外，新增加歐亞地區民主動態調查（Eurasia-Barometer），相關詳情可查閱本計畫網站：<http://www.asianbarometer.org>。

【計畫近況】

全球化研究總計畫⁺

計畫總主持人：
鄭伯堦*、劉錦添**

總計畫

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

與現行之重要文獻與理論進行對話。

分項計畫

經濟全球化研究

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

全球化與區域變遷：東亞國家的比較研究

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

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

* 臺灣大學心理學系特聘教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

** 臺灣大學經濟學系教授。

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

全球化下的華人組織行為：關係主義有未來嗎？

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

計畫執行近況

本計畫進行國際交流活動，詳細訊息如下：

法國國家科學研究中心

時間：八月六日

地點：地理資源學系 202 會議室

內容：與計畫主持人會面，簡介計畫內容，並討論後續合作辦理工作坊之詳細事宜。

【計畫近況】

東亞法治之形成及發展：對東亞法治理論、 體制與實踐之整合法學研究計畫⁺

計畫總主持人：
蔡明誠*

總計畫

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

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

分項計畫

總統選制、分裂社會與憲法法院：
臺灣與南韓的比較研究

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

法規範性與合法性：
對臺灣／東亞法治經驗之理論反省

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

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

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

區域性國際刑事人權基準之形成：
歐洲經驗與東亞發展

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

憲法與國際人權法的對話：東亞脈絡的考察

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

法治原則與臺灣原住民族之保障

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

反抗「欠缺作為傳統」：
東亞法治論述的後殖民女性主義反思

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

計畫執行近況

本計畫於本季舉辦之會議共一場：

「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期中成果審查會議

時間：七月二十七日

地點：臺灣大學農化新館五樓第二會議室

【計畫近況】

華人的觀與我觀： 跨學科及跨文化研究計畫⁺

計畫總主持人：
楊國樞*、黃樹民**

總計畫

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

分項計畫

先秦儒家的人觀與我觀

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

明儒的人觀與我觀：王陽明與陽明學派

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

禪學的人觀

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

道家之人觀與我觀

透過研究莊子與老子思想，本研究擬探索跨學科對人的無限性、人的存在特性與諸向度、夢、物的本質、意識層次、意義治療等問

⁺ 本計畫為本院第二階段新計畫之一，於二〇〇八年八月一日起開始執行。

* 中原大學心理學系講座教授、中央研究院院士、臺灣大學心理學系名譽教授。

** 中央研究院民族學研究所特聘研究員。

題，並期釐定先秦道家系譜。

基督教之人觀與我觀：全球地域化潮流中基督宗教人觀與我觀對現代社會的意義

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

中國近代思想中文化多元論者的人觀與我觀

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

華人社會中的人觀與中庸思維

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

社會學中的人觀

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

人類學中的人觀

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

人觀的人性基礎與發展歷程：心理學的觀點

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

**華人之雙文化的人觀與我觀：
個人取向與社會取向的心理學觀點**

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

生物學的人觀與我觀

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

計畫執行近況

本計畫於本季舉辦之會議：

**華人的觀與我觀：跨學科及跨文化研究第一
年成果審查會**

時間：七月二十三日

地點：臺灣大學農化新館五樓第四會議室

【計畫近況】

生產力與效率： 從東亞邁向全球化研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃鴻^{*}、傅祖壇^{**}、王泓仁^{***}

總計畫

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

分項計畫

銀行產業的生產力與效率

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

運用參數與半參數估計東歐各國銀行業技術與配置效率

本研究擬探討「技術無效率」與「配置無

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

會計師事務所的生產力增長

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

生產力與盈餘管理

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

⁺ 本計畫為本院第二階段新計畫之一，於二〇〇八年八月一日起開始執行。

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

^{**} 中央研究院經濟研究所研究員、臺灣大學農業經濟學系合聘教授。

^{***} 臺灣大學經濟學系教授、中央研究院經濟研究所合聘研究員。

臺灣高等教育之生產力與效率評估

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

服務創新與組織績效：社會互動觀點

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

事業網絡、知識管理能力與創新績效： 社會網絡觀點

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

服務品質到服務滿意度：信任與公平觀點

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

品質工具、觀念與制度對組織效能之影響研究： 產業構面個案研究

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

品質工具、觀念與制度對組織效能之影響研究： 廠商構面個案研究

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

隨機邊界模型的統計檢定與模型認定問題探討

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

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

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

在考慮非意欲產出下的焚化爐效率與超額運量 分析

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

計畫執行近況

一、七月十四日召開「生產力與效率之高階演講系列」，由本計畫與中央研究院經濟所合辦，邀請國際著名學者 C. A. Knox Lovell, Cliff Huang, Sipro Stefanou, 以及 Joe Zhu, 在臺大農經系會議廳就目前最頂尖的生產力與效率研究方法進行演講。本次演講約有六十人參加，會後學界反應良好，皆表示獲益良多，並希望未來計畫可以多舉辦類似的活動。

二、七月十五日召開二〇〇九年「生產力與效率學術研討會」，由本計畫與中央研究院經濟所合辦，邀請 C. A. Knox Lovell, Cliff Huang, Sipro Stefanou, Joe Zhu, Michael J. Shaw, 以及高強等國際著名學者擔任專題演講，並有五十五篇學術性論文之發表，其中英文論文為三十二篇，中文論文為二十三篇。本計畫所屬十三個分項計畫，均提供一篇以上論文發表。本次研討會約有一百人參加，多為國

內生產力研究之大專教授及研究學者，因此，已形成生產力研究者之臺灣學術年會。由於生產力研究具有跨領域之研究性質，因此，參加學者來自社科、管理、工程、醫學、統計等學門。會議報告之論文議題亦呈現此多元性。在不同領域專家的互相交流與討論下，此會議激盪出更多學術研究的創新構想，與會的外國學者亦表示此次會議相當成功，論文發表已有相當水準。

三、為評估各分項計畫第一年執行之研究績效，本計畫已於七月十七日，於臺灣大學校總區農業經濟研討室，邀請國內最著名之生產力與管理學界教授，包括高強、黃鏡如、郭人介、歐進士、林福仁等教授，就總計畫與分項計畫進行一整日之計畫研究成果評審。各計畫均參與報告研究成果，並討論未來計畫推動之方向。評估結果除提供給各分項計畫參考外，亦已提交研發處。

四、為推廣效率與生產力之創新性研究方法，本計畫於七月三十一日邀請美國范登堡經濟系黃鏡如教授與臺灣海洋大學運輸與航海科學系游明敏教授，在臺灣大學農業經濟系研討室，介紹了目前最新的效率與生產力之研究方法。演講題目分別為：**Introduction to Semi-/Non-parametric Modeling and Estimation in Productivity and Efficiency Analysis**（黃鏡如教授主講）；**Introduction to directional distance function**（游明敏教授主講）。當天約有四十人參加，與會成員大多為博士研究生及大學教師。

新近出版品介紹

《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，本季出版了四冊新書：

編號 80，張寶三教授的《東亞文化交流與經典詮釋》。本書為作者多年來有關《詩經》研究之部分成果，內容涉及中、日、韓三地之《詩經》研究，略依性質區分為「注疏篇」、「個論篇」、「日韓篇」等三部分。本書探討之範圍，時代方面，上至戰國楚竹書，下至現代標點本《毛詩注疏》；地域方面，及於中、日、韓三國。相對於以往之《詩經》研究，本書在研究視野及研究領域方面，均有所開拓，可供參考。

編號 81，徐興慶教授編的《東亞知識人對近代性的思考》。本書的研究主體涵蓋臺灣、中國大陸、韓國、日本等東亞地區的知識人對「近代性」的思考，打破了以臺灣或中國大陸為觀察視野的單一面向之思維模式，內容涵蓋以下幾項課題：一、日本與韓國面對「近代性」的不同背景圖像；二、從韓國看近代日本國家主義的形成；三、漢學、蘭學與日本近代化之關連性；四、從共同文本的不同翻譯看東亞對「近代性」的反應；五、中日近代知識人對歷史觀念的變化；六、以「西」釋「中」的歷史脈絡與「近代性」的關聯；七、近代中日

知識人對美國文明認知的異同；八、臺灣知識人對「近代性」的思考。以上研究主題以「空間移動」的探討為經，以東亞區域性時勢潮流的思想交流為緯的研究架構，將人物互動所延伸的文化、思想交流等各種「近代性」層面的問題納入探討的視角。

編號 82，葉國良、徐興慶兩位教授合編的《江戶時代日本漢學研究諸面向：思想文化篇》，輯錄臺灣及日本、歐洲、韓國、越南等學者專家之相關論文十三篇，內容以江戶時代日本漢學研究的思想文化領域為主，涵蓋藤原惺窩的解經問題、東條一堂對《詩經標識》研究、山鹿素行《中朝事實》中的天下與中國概念、伊藤仁齋的《孟子》觀、朱舜水與安東省菴之思想異同、近世和學（國學）的成立與漢學、近代中日陽明學的發展關係及其形象比較、幕末維新的留學生與「漢學」的轉折、漢籍目錄、漢學與蘭學之接觸、唐船與中日文化交流、朝鮮性理學的受容問題、越南漢文訓讀及其資料，目的在促進上述相關主題的多元性對話，整合新的研究觀點。

編號 83，吳震教授的《明末清初勸善運動思想研究》。本書從明末清初中國人的「生活世界」及「信仰世界」的角度著手，著重探討了明末以來士人鄉紳所推動的一場道德勸善運動，這場運動所凸顯的核心問題是：如何把握「轉禍為福之道」（即「德福之道」）以及如

何通過改善道德以實現經世理想。全書由導論及十章組成。各章既有以人物個案為主的考察，如顏茂猷、劉宗周、陳瑚、陸世儀等，也有以文獻分析為主的探討，如《迪吉錄》、《人譜》等，另外也關注於「雲起社」、「證人社」等民間講學組織的思想活動。作者指出：在有關於宋元明清思想史研究領域，我們不能滿足於惟從理氣心性的角度來建構歷史的方法，而應將觀察問題的視野儘量拓展，注意將考察視角伸向明末清初士人鄉紳在社會、道德、宗教等各方面的思想論述與行為實踐，以便立體地展現出明清思想的歷史圖像。

《東亞文明研究資料叢刊》

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

編號 07，古偉瀛教授的《臺灣天主教史料彙編》。天主教從一八五九年來臺傳教，迄今剛好一百五十年。編者有感於臺灣天主教史研究之資料蒐集不易，乃將重要史料彙集此編。本書輯有清朝總理衙門的《教務教案檔》；臺灣第一位本地出生的神父涂敏正（1905-1980）的日記；破除此地傳教最大障礙的《迷信歌》；日本早坂神父〈臺灣拾掇——伴隨使節記行〉的親身見聞以及難得的本地「善會」組織章程〈員林天主教青年會規則留存書〉。本書具有針對性、多樣性及稀有性三個特點，為研究臺灣天主教史之重要史料。

編號 08，汪榮祖、黃俊傑兩位教授合編的《蕭公權學記》。蕭公權先生是中國近代的重要學者，其學以政治思想為主，兼及文、史、哲、藝術、詩詞等方面，學貫中西，卓然有成，曾被全美學術團體協會譽為「融合中西兩大學統菁華之學人」。本書為紀念蕭公權先生之作，其作者多為蕭門弟子及仰慕先生之國內

外學者，由書中論文可想見先生之言行、思想及影響。書末附有蕭公權先生著作總目及八種主要著作之介紹，以便於讀者瞭解先生思想精華之梗概。

《東亞儒學研究叢書》

本院「東亞經典與文化研究計畫」所出版的《東亞儒學研究叢書》書系，本季出版了三冊新書：

編號 01，黃俊傑教授編的《東亞論語學：中國篇》，本書是本院「東亞經典與文化研究計畫」在二〇〇七與二〇〇八年舉辦的「東亞論語學」研討會中所發表的論文經送審後編輯而成的論文集。本書收錄中國《論語》學相關論文，有助於開拓東亞《論語》學的視野，使《論語》這部經典作為東亞儒學的公分母的樞紐地位為之彰顯無遺。

編號 02，張崑將教授編的《東亞論語學：韓日篇》，本書是本院「東亞經典與文化研究計畫」在二〇〇七與二〇〇八年舉辦的「東亞論語學」研討會中所發表的論文經送審後編輯而成的論文集。本書收錄韓、日兩國《論語》學相關論文，有助於開拓東亞《論語》學的視野，使《論語》這部經典作為東亞儒學的公分母的樞紐地位為之彰顯無遺。

編號 03，蔡振豐教授編的《東亞朱子學的詮釋與發展》，收錄八篇論文，除了論及朱子學的詮釋外，亦關涉了東亞朱子學的區域特色與交流互動。由本書所收論文，可具體而微地看到東亞儒者對朱子學的討論，有基本架構上的同，也有不同契入角度之異，這種同異互現的結果，使得不同時代及區域的朱子學，因其差異的詮釋而發展了豐富的內涵。

【院務新訊】

院務短波

本院黃院長受邀擔任關西大學 COE 客座教授

本院黃俊傑院長於六月廿四日至七月二日，應日本關西大學文化交涉學教育研究據點（Institute for Cultural Interaction Studies）之邀，擔任該校之 COE 客座教授，並發表三場學術演講。

本院黃院長赴日參與籌備並創立「東アジア文化交涉學會」

本院黃俊傑院長參與其他二十個國家學者共同籌備組成之「東アジア文化交涉學會」（Society for Cultural Interaction in East Asia）於六月廿七日在日本關西大學正式創立，並以關西大學作為祕書處所在地。配合該會之創立，並舉行「多元文化交渉への新しいアプローチ」（New Approaches to Multicultural Interaction）國際學術研討會，邀請黃院長發表主題演講，講題是："Some Observations on the Study of the History of Cultural Interactions in East Asia"。該學會並於同日推選關西大學陶德民教授為二〇〇九年會長，內田慶市教授及黃俊傑院長為二〇〇九年副會長，黃院長並為二〇一〇年會長。

九十七年度研究成果審查會議

本院「東亞經典與文化研究計畫」、「東亞民主研究計畫」、「全球化研究總計畫」、

「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」、「華人的觀與我觀：跨學科及跨文化研究計畫」、「生產力與效率研究總計畫：從東亞邁向全球化研究計畫」等六大計畫於七月份分別辦理本年度之研究成果審查會議。

劉錦添教授赴美國麻州劍橋參加研討會，並拜訪哈佛大學

本院「全球化研究計畫」共同總主持人劉錦添教授於七月十八日至八月三日，至美國麻州劍橋參加 National Bureau of Economic Research（NBER）Summer Institute 系列研討會，並拜訪哈佛大學 Harvard Center for Risk Analysis。

與關西大學文化交涉學教育研究中心簽約

本院於八月十日，假本院會議室，與日本關西大學文化交涉學教育研究中心代表團，舉行簽署《學術交流及合作研究協議》儀式，兩院自此正式結成姊妹研究單位。

兩研究單位約定將本於互惠、互利原則，共同推動東亞學術領域之高等教育及研究事宜。未來雙方將合作舉辦國際學術研討會，相互派遣學者進行訪問交流，並共享學術研究文獻。

與廈門大學王亞南經濟研究院締結姊妹院

本院於八月十九日，假本院會議室，與廈門大學王亞南經濟研究院代表團，舉行兩院簽署《學術交流及合作研究協議》儀式，兩院自此正式結成姊妹研究單位。

兩研究單位約定將本於平等、互惠、互利的原則，在人文及社會科學諸領域進行學術交流及合作。未來雙方將合作舉辦國際學術研討會，相互派遣學者進行訪問交流，並共享學術研究文獻。

德國報紙 *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 報導臺灣文化思想，並介紹本院黃院長之學術研究

德國重要報紙 *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 於八月廿六日以 "Die andere Kulturrevolution" 為題，報導臺灣的文化與思想現狀。文中介紹本院黃俊傑院長有關戰後臺灣與東亞儒學之研究論述，以及本院與德國埃森人文高等研究院前院長 Jörn Rüsen 合作之「全球化時代的人文主義」研究及出版計畫。該報導除紙本外，網路版刊於：http://fazarchiv.faz.net/webcgi?WID=72923-2380889-12201_4

本院黃院長、林副院長及朱雲漢教授參加「洪敏隆先生人文紀念講座」

本院黃俊傑院長、林建甫副院長，以及「東亞民主」研究計畫共同總主持人朱雲漢教授，於八月廿九日參加本院與洪建全文教基金會合辦的「洪敏隆先生人文紀念講座——公民素養系列二」活動，並依活動主題「二十一世紀全球化時代的政經發展與人文價值」擔任共同主講人。第一場由黃俊傑院長主講，講題為：〈廿一世紀的新趨勢與新價值觀〉；第二場由朱雲漢教授主講，講題為：〈全球政治經濟發展的反思〉；第三場由林建甫副院長主講，講題是：〈前瞻臺灣的經濟發展〉。

訪問學者學術交流會

本院本年度共舉辦五場訪問學者學術交流會：

第一場於七月七日假本校農化新館五樓會議廳舉行，由本院黃俊傑院長主持，並發表主題演講，演講題目是：〈大學之理念：從臺大出發思考〉。

第二場於七月廿一日舉行，地點同樣在本校農化新館五樓會議廳，由黃俊傑院長主持，報告者有三位，分別是彰化師範大學國文系張麗珠教授，報告題目：〈對人文領域學術視野的幾點思考——以新寫「中國哲學史」為例說〉；臺灣師範大學國文學系杜忠誥教授，報告題目：〈學書於儒家成人之學〉；臺北教育大學藝術學系袁汝儀教授，報告題目：〈學生次文化與華人世界的美感變遷〉。

第三場於八月四日舉行，地點在本校國發所三樓 300 會議室，由本院林建甫副院長主持，報告人依序是輔仁大學歷史學系陳方中教授，報告題目：〈接受與排斥之間——以一七四六年福安教案為例〉；淡江大學財務金融學系聶建中教授，報告題目：〈中國股、匯市與經濟成長間之非線性因果關係探討〉；中興大學臺灣文學研究所廖振富教授，報告題目：〈《蔡惠如作品集》重編計畫〉。

第四場於八月十八日舉行，同樣在國發所三樓 300 會議室，由本院林建甫副院長主持，報告人有：中央大學經濟學系姚睿教授，報告題目：〈統計計量方法揭露的總體經濟奧秘〉；嘉義大學外國語言學系暨研究所吳俊雄教授，報告題目："Temporal Relations in Mandarin Chinese"；中正大學經濟學系王騰坤教授，報告題目：〈準邊緣化下的區域整合——ECFA 簽訂與海峽經濟特區之政經分析與展望〉。

最後一場於九月八日假國發所三樓 300 會議

室舉行，由本院唐格理副院長主持，報告人有：東華大學管理學院吳中書院長，報告題目：〈消費券發放對總體經濟之影響〉；中山大學政治學研究所劉正山教授，報告題目："Predicting Vote Shares with Multiply Imputed Survey Data: A Case Study of Taiwan's 2008 Presidential Election"; 德明財經科技大學通識中心周芳敏教授，報告題目：〈人之異於禽獸者，幾希？由王船山對孟子人性論之修正闡析其身體觀〉。

本院訪問學者發揮愛心，響應八八水災捐款活動

本院訪問學者孫熙國教授（北京大學人文社會科學研究中心）、丁為祥教授（陝西師範大學哲學系）及郭曉東教授（復旦大學哲學系），響應八八水災捐款活動，慷慨解囊，每人捐助一萬元新臺幣，由本院分別轉捐內政部與臺灣世界展望會，充分展現人飢己飢、人溺己溺的精神，令人感佩。

本院 *Scientific Reason* 一書作者哈金教授榮獲霍爾伯格獎

二〇〇九年的霍爾伯格獎（The Holberg International Memorial Prize）委員會，決定將高達 4.5 百萬挪威克朗（約 500,000 歐元 / 670,500 美元）獎金，頒發給加拿大多倫多大學與法蘭西學院哲學教授哈金（Ian Hacking）。霍爾伯格獎從二〇〇三年創立，主要頒獎領域為藝術人文、社會科學、法律與神學。本院與本校哲學系曾於二〇〇七年十一月六日至十九日共同邀請哈金教授訪臺兩週。哈金教授訪臺期間，除了作了四場精彩的演講之外，還參訪了本校多處研究單位，並整體對於臺灣，留下極佳的印象。最為難能可貴的是，哈金教授同意交由本院編輯與出版在臺的四場演講。本書在黃俊傑院長對於品質的要求下，經過同仁共同的努力，終於在二〇〇九年初，由臺大出版中心出版，書名為《科學理

性》（*Scientific Reason*）。在獲獎採訪中，哈金教授特別提到他在訪問臺灣時所出版的這一本書，並且強調書中內容，展示他長年研究真理與客觀性的哲學心得。全體參與編輯與出版這一本書的同仁，均為此感到欣慰。哈金教授獲得霍爾伯格獎之詳細內容，請參見：<http://holbergprisen.no/en>。（感謝哲學系苑舉正教授提供並撰寫此條新聞）

院內大事紀

2009年06月16日~2009年09月15日

日期	紀要
06月17日	儒學討論會 Hoyt Tillman (田浩) 教授主講： "Hao Jing's Reflections on the Classics and the <i>Zhongyong</i> "
06月17日	儒學討論會 陳慧博士主講： 「天與人——《郭店楚簡》的初步解讀」
06月23日	訪問學者迎新送舊茶會
07月07日	訪問學者學術交流會 黃俊傑教授主講： 「大學之理念：從臺大出發思考」
07月15日~ 07月31日	九十七年度各計畫成果審查會議
07月21日	訪問學者學術交流會 張麗珠教授主講： 「對人文領域學術視野的幾點思考——以新寫『中國哲學史』為例說」
07月21日	訪問學者學術交流會 杜忠誥教授主講： 「學書於儒家成人之學」
07月21日	訪問學者學術交流會 袁汝儀教授主講： 「學生次文化與華人世界的美感變遷」

日期	紀要
07月22日	<p>儒學討論會 彭國翔教授主講： 「黃宗羲佚著《理學錄》考論」</p>
07月22日	<p>儒學討論會 林泉忠教授主講： 「邊緣東亞的中國文化認同」</p>
08月04日	<p>訪問學者學術交流會 陳方中教授主講： 「接受與排斥之間——以一七四六年福安教案為例」</p>
08月04日	<p>訪問學者學術交流會 聶建中教授主講： 「中國股、匯市與經濟成長間之非線性因果關係探討」</p>
08月04日	<p>訪問學者學術交流會 廖振富教授主講： 「《蔡惠如作品集》重編計畫」</p>
08月10日	<p>與日本關西大學文化交涉學教育研究中心簽署學術交流及合作研究協議</p>
08月18日	<p>訪問學者學術交流會 姚睿教授主講： 「統計計量方法揭露的總體經濟奧秘」</p>
08月18日	<p>訪問學者學術交流會 吳俊雄教授主講： "Temporal Relations in Mandarin Chinese"</p>
08月18日	<p>訪問學者學術交流會 王騰坤教授主講： 「準邊緣化下的區域整合——ECFA 簽訂與海峽經濟特區之政經分析與展望」</p>
08月19日	<p>與廈門大學王亞南經濟研究院簽署學術交流及合作研究協議</p>
08月26日	<p>儒學討論會 鄭傑文教授主講： 「漫議東西方學術方法——以古代文學研究為例」</p>

日期	紀要
08 月 26 日	<p>儒學討論會 孫熙國教授主講： 「德的本義與形上意蘊」</p>
08 月 26 日	<p>儒學討論會 陶德民教授主講： 「內藤湖南所追求的文化生活境界：從其所藏的字畫和善本書談起」</p>
08 月 26 日~ 09 月 27 日	<p>與國立歷史博物館、清華大學人文社會研究中心合辦 「一九四九——新臺灣的誕生」展覽 展覽地點：國立歷史博物館二樓 202 展廳</p>
08 月 29 日	<p>與洪建全文教基金會合辦 「洪敏隆先生人文紀念講座——公民與素養系列二·二十一世紀全球化時代的政經發展與人文價值」</p>
09 月 07 日	<p>人文社會科學討論會 黃俊傑教授、張佑宗教授、蔡明誠教授引言： 「『從東亞出發思考』如何可能：人文社會科學研究的新視野」</p>
09 月 08 日	<p>訪問學者學術交流會 吳中書教授主講： 「消費券發放對總體經濟之影響」</p>
09 月 08 日	<p>訪問學者學術交流會 劉正山教授主講： "Predicting Vote Shares with Multiply Imputed Survey Data: A Case Study of Taiwan's 2008 Presidential Election"</p>
09 月 08 日	<p>訪問學者學術交流會 周芳敏教授主講： 「人之異於禽獸者，幾希？由王船山對孟子人性論之修正闡析其身體觀」</p>