

## 宏觀視野

- 1 周初興起了什麼樣的人文精神？

楊儒賓

- 9 華人文化與組織研究：何去何從？

鄭伯璜

- 25 東亞法治之法學研究議題及方法——以「人法」與權利歸屬論為中心

蔡明誠

## 多元觀點

- 29 Reflection on "An International Conference on East Asian Confucianisms: Interactions and Innovations"

Kirill O. Thompson

- 33 認知文化經濟中的城市創新領域

Allen Scott

- 35 跨文化視野中的東亞「文化基因」及其「變異」——從日本總理福田康夫訪問曲阜談起

陶德民

- 37 從「巴縣檔案」談清代州縣檔案中的命案處理實態

寺田浩明

- 39 「世界的史學，史學的世界」座談會紀錄

陳啟能、曹特金、王晴佳、張廣達

## 計畫近況

- 49 東亞經典與文化研究計畫

- 51 東亞民主研究計畫
- 53 全球化研究總計畫
- 55 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
- 57 華人的人觀與我觀：跨學科及跨文化研究計畫
- 59 生產力與效率：從東亞邁向全球化研究計畫

## **院務新訊**

- 63 新近出版品介紹
- 65 院務短波
- 67 院內大事紀

## 周初興起了什麼樣的人文精神？<sup>+</sup>

楊儒賓\*

### 「人文主義」的迷惑

西周初期是儒家思想史上的一個關鍵時期，文、武、周公被視為儒家道統上的人格典範，武王伐紂被視為政權正當性的「革命」模式的範例。從孔子以下，歷代儒者對此一時期的聖賢人物與事件皆賦予極重要的意義。晚近學者常以「人文精神」或「人文主義」的名稱冠在此期的文化特徵上，從王國維的「殷商制度論」以至徐復觀的「周初人文精神之躍動」說，不少學者已給此「人文精神」填補了較具體的內涵。大抵說來，近代儒家學者所說的周初人文精神強調的是一種以倫理架構、社會規範，以及道德意識為核心的時代價值。

近代儒家學者形容周初精神所用的「人

文」一詞當然是正面的意義，而非儒家立場的學者對此一時期的思想之理解雖然不同，但基本上也是採「人文主義」式的理解。不管是儒家或非儒家的學者，除了唐君毅等少數先生外，主流的解釋大體認為周初精神的發展方向乃是神權之式微與人的理性日漸抬頭。

筆者不是反對王國維或徐復觀等先生的解釋，雖然在殷周文化關係上，有不少人主張連續說而非革命說的立場。筆者只是認為：周初的人文精神是在一種強烈的宗教情感下被喚起的，所以周初的人文精神與宗教情懷與其說消長的關係，不如說是互相強化的關係：其人文精神體現濃烈的超越情懷，其超越向度體現了濃厚的道德精神。這種雙頭強化的模式在國史上殊為少見，北宋或明末的儒學活動間可見

<sup>+</sup> 本文係二〇〇八年十月八日本院儒學討論會內容。

\* 清華大學中文系講座教授。

到，但類型與強度仍舊不同。

筆者認為上述所說的人文精神比較接近中國的「人文」一詞最早的涵義。《易經》說：「觀乎人文以化成天下」，《易經》的天文、人文乃指天人之間的所有的「文」都是道的彰顯，「人文」是道之顯者的「文」在人的世界上之顯像。筆者對周初精神的理解與唐君毅先生理解者接近，但唐先生重視超越界的「天」與後世儒家的「道」之關係，筆者則將重點放在主體面向上，認為其時的道德情感充滿了對「天」之呼應。換言之，筆者是從道德情感的角度著眼，探看周初與後代儒家思想的關聯。

## 文王與周公之「聖」

如果說周初有人文精神之躍動的話，我們不妨先對周初精神的代表性人物：文王、武王、周公等重新省察一番。我們閱讀先秦儒典，不難發現文王最顯著的形象之一是他對天意特別了解。《詩》、《書》中常有「帝謂文王」如何如何的記載，上帝說話的場合當在祭典時候，當時參與祭典者不少，但只有文王聽得見上天的聲音。儒家的聖人之條件原本即有耳聽之義，亦即擁有特殊敏銳的聽覺而可以聽到上帝聲音的人，才可稱作聖人。文王正是具足特殊聽力最重要的代表人物。文王聽力之佳固然大半出自天賦，但後天的栽培也是有的，傳說文王嗜食菖蒲，而菖蒲最重要的功能就是「益聰」。文王嗜菖蒲，孔子據說也曾努力嗜食菖蒲，三年後才克服其味道，聽力乃得增進。文王、孔子兩人皆以聞音知政著稱於世，這種相似性似乎不是偶然的。

文王的特異功能不僅見於其聽力特佳，也見於他解讀天意的能力迥異常人。文王這方面的才能著名者當是他解夢的能力，《禮記·文王世子》記載文王解武王「帝與我九齡」即為一例。夢在許多文化中都被視為有意義的徵

兆，而不是佛洛伊德式的性之變形經驗，然而，夢的意義如何解讀仍是個問題，個中鑰匙仍有待善解天意者乃能解之。語及善解天意，文王最足以證明其能力者厥為他與《周易》的關係。《易》經此書的意義是重層的，層層加上去的，但它最原始也是最底層的性格當為占卜之書。占卜之書是占卜事件的集結，占卜事件的前提則為占卜的工具（甲骨）可反映天意。上天的旨意隱藏於占卜器物上的物理紋樣，貞人可將其內涵顯現出來。文王不但像貞人般可解天意，他事實上是創立此系統的核心人物，「文王拘而演周易」早已成了殷憂啟聖的典範事件。

文王具特殊資質，能識天意，由此義一轉，我們不難猜測文王所承受的「天命」為何。《詩》、《書》中屢見文王之受天命，如言

寧王惟卜用，克綏受茲命。

帝休，天乃大命文王殪戎殷，  
誕受厥命。

上帝割申勸寧王之德，其集大  
命于厥躬〔……〕迪見冒聞于  
上帝。

有命自天，命此文王。

天命的實質內容當是政權，但政權的來源則是上天所授。如果我們不以辭害意，周初所理解的政權的正當性恐仍是君權神授。雖然天視自我民視，天聽自我民聽，此時的神意與人民的意志有比以往更密切的關聯，但上帝之獨立性與權威仍是首出的。

東周以後的文王形象當然是人倫表率，也是道德意識的體現者，後人這種解讀是講得通的，但筆者相信文王所體現的道德意識之內涵

帶有更強烈的超越者臨在之強烈情感，這樣的情感模態在下一節還會展示出來。

文王超人（超乎人文）的性格其實也還保留在武王、周公身上，武王姑且不論，先論周公。周公一向是被視為制禮作樂的代表人物，而禮樂一向又被視為文質彬彬的古典精神最重要的標誌。鄭成功詩云：「禮樂衣冠第，文章孔孟家」，十七世紀這位不世出的反抗英雄的詩已揭出了孔孟精神的真血脈乃在禮樂，而周公正是制禮作樂的聖王。周公為什麼要制禮作樂，顯然是禮壞樂崩了，所以需要重構。站在周公逝世後半個千禧年的孟荀看待禮樂，自然賦予周公極高的歷史地位。站在理學大興以後的儒家學者看待禮樂，自然看出此概念更重要的道統內涵。但如果周公的人文精神需要重作解讀，那麼，周初的主流精神為何，恐怕需要再斟酌了。

周公的制禮作樂誠然有王國維〈殷周制度論〉所說的那般具有「親親殺殺」的濃厚倫理內涵，但筆者認為此倫理的內涵之意義仍待澄清。眾所共知，周初聖王最常用以警惕自己的例子，正是「殷鑑不遠」的商紂時期。商紂之惡本來如聖人弟子所說的「不如是之甚也」，但此末代君王所以形象奇差，勝利者政治的操作固屬可想像的原因之一，但商代末期整體社會秩序進入涂爾幹所說的「混亂」狀態，可能是更重要的因素。在此「混亂」狀態中，一切的規範體系全瓦解了。而作為規範體系的禮樂所以瓦解，我們可以看到一個直接的原因當是商末的酗酒風氣所致。周初的文獻如《尚書·酒誥》、《詩·大雅·蕩》皆一再言及文王對殷末集體酗酒之厭深惡絕，十九世紀上半葉出土的〈大孟尊〉也記載了類似的內容。看來，殷末有酗酒的風尚，整個社會陷於混亂狀態的記載當離事實不遠。

然而，殷末為何會有如此集體的酗酒的現

象？造成此社會現象的原因恐不是商紂一人私德的原因可以解釋得了的，它當有更深遠的歷史淵源與社會基礎。晚近張光直、謝選駿等學者已指出：殷末的酗酒乃是殷商薩滿文化的產物。薩滿文化最大的特色乃是薩滿可以透過個人的離體遠遊，到彼岸獲得神聖的訊息。有關薩滿與三代文化的關係，或許還有許多空間仍待填補。然而，由《國語·楚語》所提及的觀射父之語，我們可以猜想：中國上古曾有家家巫史的階段，此時，天地未絕，人人皆可上天，亦即每人的主體皆可透過暫時崩解的手段，神遊他界。後來，顓頊使重黎絕地天通，民神乃得異業，各就各位。「絕地天通」的結果大概有「敬鬼神而遠之」的意味。

從周初聖王的眼光看來，商紂走的是條歷史倒退的路，原本「民神異業」的秩序化社會在集體酗酒所造成的集體混亂中，價值體系崩潰了。人的社會不安，連神的社會也不安，紂王射天的傳聞深刻的反映了這樣的現象。筆者認為周公所以制禮作樂，固然是要建立新的人間秩序，但也是要確立新的天界秩序，制禮作樂是要使神人各得其所。神的世界不是作為一種人文世界的附屬品——荀子所謂的「文之者」也，而是一種獨立的存在。而且在價值的位階上，居有更高的位置。

正因制禮作樂有濃厚的宗教內涵，我們才可以理解多才多藝的周公的人格特質之一，乃在他善於侍奉鬼神。在《尚書·金縢》此篇充滿逸趣的官方文書中，周公所以敢祈禱，願折壽以求武王痊癒，乃因他對他界的知識無人可及，善待鬼神。我們只有從他的人格與禮樂精神的本質性關聯著眼，才可以了解〈多士〉、〈君奭〉諸篇，周公一再言及的敬畏上天之思想。就民神的觀點而言，周公是沿襲文王的精神而來的，他們所強調的文化意識、倫理意識、道德意識中，總是有超越的天界規範或天界原型作為典範的。

## 「不敢」與「嗚呼」

筆者不是認為周初沒有人文精神的抬頭，周初有種精神的轉變，人文開展，道德意識深化，這樣的傾向是很清楚的看得出來的。然而，周初的人文意識與道德意識與其說是種肅穆的古典之政教精神，像王國維在〈殷周制度論〉此一名文所描述的，筆者毋寧認為：其人文精神就像中國典型的人文精神一樣，往往與超越的要求相關。<sup>1</sup>周初的人文精神之所以特殊，乃在其人格之覺醒是在超越的「天」之臨照下，被震嚇、擠壓、驚蟄而成的。一言以蔽之，其人文精神含有濃厚的宗教性格。這種濃厚的宗教性格顯現在此時的精神的發展上，則是濃厚的「敬」之意識。徐復觀先生以「憂患意識」稱呼此一時期的精神特質，筆者認為此詞語用得很恰當，但在具體內容上，筆者認為重心可稍加轉移。

周初文獻時常透露出一種憂患意識，但周初聖王並不是憂患一件一件特定的事件，而是顯現為對於一種超越層面所顯現出來的強烈情感。讀《詩》、《書》，我們常看到「不敢」此一後世官方文書不太會用到的語彙：

1、四方有羨，我獨居憂。民莫不逸，我獨不敢休。天命不徹，我不敢做（《毛詩·小雅》）

2、惟小子，不敢替上帝命。天休于寧王，興我小邦周；〔……〕嗚呼！天明畏，弼我不丕基。（《尚書·周書·大誥》）

3、我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有

殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。（《尚書·周書·召誥》）

4、天降喪于殷，殷既墜厥命，我有周既受。我不敢知曰，厥基永孚于休；若天棗忱，我亦不敢知曰，其終出于不祥。嗚呼！君！已曰時我，我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威，越我民；罔尤違，惟人在。（《尚書·周書·君奭》）

在上述的引文中「不敢」是和「天命」連在一起的，此事值得注意。因為「不敢」的內涵誠然有主體的敬畏、憂患之感，但何以會有此敬畏、憂患之感？這兩個詞語無疑是情感語彙，但情感是有縱深的集合名詞，它可以展現許多層次與不同功能之情之變相。筆者認為引文中的情感的源頭不是來自於程伊川或史賓諾莎式的清明地對道德律則的遵守，也不是來自於孟子學式的道德情感的衝動，而是來自於一種超越的存在之臨場所引發的心理效果，《中庸》所謂的「如在其上，如在其左右」，反而較貼近此種情感的模態。這種超越層面的臨場感是如此的威力懾人，它炸開了與個體的存在間的一道鴻溝，所以聖王的態度不得不「不敢」了。「不敢」云者，表示他的意志是非私人性的，他的行為要對神聖且神祕的天意負責，他要謙卑的承受其命令。

周初的人文精神是存在的，而且是種重要的典型。但由「不敢」一詞所蘊含的敬畏之感，以及由「不敢」所預設的超越力量之臨場感，筆者認為周初的精神更像奧圖（R. Otto）所說的神聖感（luminous）。奧圖的「神聖」之說主要取自猶太—耶教的傳統，但筆者相信神聖與世俗在存有秩序上的劃分乃是普見的宗教現象。沒有聖／

<sup>1</sup> 唐君毅、陳榮捷諸先生一再言及此義。

俗的區別即沒有秩序的形成，也沒有因一種本體論價值的割裂所引發的主體之振躍以至再度和諧。神聖感常會引發極親近與極畏怖的雙重相反相成的面向，「不敢」正是神聖感中的「畏怖」層面之改寫。

我們現在研究周初的精神現象往往只能從典籍上的記載見之，尤其中國文化有悠久的經典注釋傳統，也有悠久的典章文物與倫理建構的理性傳統，因此，後人很容易以後世的概念加之於前代的語彙。事實上，同名異義的情況是有的，義近而內涵密度不同的情況也是有的。商周之時雖已有典有策，但我們如還原典策內容的原始發聲場所，不難發現許多重要的文化活動是透過口說宣講出來的。我們看〈盤庚〉所述遷都的史實，即可了解周初政治活動的「群眾大會」模樣。在以口說耳聽而不是以眼閱心讀為核心的時代，我們發現語言的聲音與所引發的聽覺之作用遠超過視覺所得。

在口說耳聽為主導的時代，尤其在口說耳聽而且有群眾聚集的場合，語言的作用與其說是指義的，不如說是感興的；與其說是思辯的，不如說是情動的；口語透過空氣的波動，引發群眾身心的共振幅射，達成一種持續強化而加乘的共同體情感之效果。我們在周初的文獻中，不時可見到「嗚呼」一辭，「嗚呼」絕不只是感嘆一聲，它事實上以生命迸開的方式，傳達了甚深的義理，且看下列的例子：

1、王曰：「嗚呼！我生不有命在天？」祖伊反曰：「嗚呼！乃罪多參在上，乃能責命于天！殷之即喪，指乃功；不無戮于爾邦。」（《尚書·商書·西伯戡黎》）

2、肆予沖人，永思艱。曰：「嗚呼！允蠢鰥寡，哀哉！予造天役，遺大投艱于朕身；越

予沖人，不卬自恤。」（《尚書·周書·大誥》）

3、嗚呼！小子封。惻瘵乃身，敬哉！天畏棗忱，民情大可見。小人難保；往盡乃心，無康好逸豫，乃其乂民。（《尚書·周書·康誥》）

4、嗚呼！肆汝小子封。惟命不于常；汝念哉，無我殄享，明乃服命，高乃聽，用康乂民。（《尚書·周書·康誥》）

5、嗚呼！皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬！（《尚書·周書·召誥》）

6、嗚呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。

嗚呼！有王雖小，元子哉。其不能誠于小民，今休。王不敢後，用顧畏于民畀。（《尚書·周書·召誥》）

7、嗚呼！君！肆其監于茲。我受命無疆惟休，亦大惟艱。（《尚書·周書·君奭》）

「嗚呼」一詞出現的地方，通常帶有強烈的道德感，尤其是憂患意識，或敬之意識。

「嗚呼」是最直接的意識展現，此詞語含有最少的智性成分，它比黑格爾所批判的「此」、「彼」這類的直接性還直接。因為它連指義作用都談不上，它是在天命的臨場感中，一種強烈的生命振動之呼應。無人、無我、無思辯、無區別，它不是反理性意識，而是原汁原味未曾分化的非理性意識，它是一種從身心底層彈

躍而起的對超越界臨場之吶喊。

### 天威匪忱

如果「不敢」、「嗚呼」這種特定的語彙反映了一種深沈的宗教意識的話，我們馬上會聯想到另一股相反的時代思潮，至少有此一說，此即從西周到春秋時期，據說有一種人文精神的抬頭。春秋時期，季梁有言：「所謂道，忠於民而信於神也〔……〕民，神之主也」；史囂有言：「國之將興，聽於民；將亡，聽於神」；著名的一代大臣子產也說過：「天道遠，人道邇」此一名言。改頭換面後，我們還可找出不少類似的說法。「民，神之主也」之語被用得尤多，此語似乎已成了流行語。春秋時期如果被視為中國史上人本思想極發達的一個階段，是講得通的。由春秋時期此種民神關係往上追溯，我們馬上會想到周初懷疑天命的思想，所謂的「天威匪忱」。

春秋時期的人文思想該如何解釋，姑且不論。但周初對天命確實有過「不信」的記載，且看下列諸語：

天降喪于殷，殷既墜厥命，我有周既受。我不敢知曰，厥基永孚于休；若天棗忱，我亦不敢知曰，其終出于不祥〔……〕天命不易、天難諶，乃其墜命，弗克經歷嗣前人恭明德。（《尚書·周書·君奭》）

天棗忱辭，其考我民，予曷其不于前寧人圖功攸終？（《尚書·周書·大誥》）

越天棗忱，爾時罔敢易法，矧今天降戾于周邦？（《尚書·周書·大誥》）

嗚呼！小子封。惘瘵乃身，敬哉！天畏棗忱，民情大可見。（《尚書·周書·康誥》）

明明在下，赫赫在上。天難忱斯，不易維王。天位殷適，使不挾四方。（《毛詩·大雅》）

蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終。（《毛詩·大雅》）

上述的「忱」、「諶」字通，同表「信」之義。「天棗忱」、「天棗忱辭」、「天難忱」、「天難諶」、「天畏棗忱」、「其命匪諶」的意義也是相近的，「天難忱」的意義就是「天不可信」。這樣的語詞如果說是用以表示一種對天意、天命、上帝的懷疑，這種解釋是講得通的。

然而，「天不可信」和前面所說的對「天命」之信任以及「嗚呼」、「不敢」之宗教情感，顯然是互相矛盾的。這兩組詞語都擁有相當多的文獻可作佐證，所以不可能是錯簡所致。筆者認為此一矛盾其實不難解決，簡單的說，從語言行為學的角度來講，「天難忱斯」根本不該當作命題語言，而當視作情感語言。此詞語要傳達的訊息不是對天意的有無下判斷，而是對天意之不可測常懷敬畏之心。「天難忱斯」的意義要放在整體的文章脈絡中才能顯其旨趣，而不是在個別的概念上討活計。我們看上引這些句子皆具有如下的內涵：（一）就文意層面來看，所有的「匪忱」都和上天的信仰密切結合在一起，這是最明顯的共生矛盾現象。（二）這些句子皆顯示其時處在一種政局的大變動，原有的社會秩序與心理秩序都變得相當脆弱，殷商革命是最關鍵性的變遷背景。（三）這些文句幾乎都出自誥令或詩歌這類帶著強烈情感的文體。

上述三點是這麼的明顯，尤其第一點的矛盾現象很難忽略不理。但這種矛盾現象真是那麼特殊嗎？恐怕不是如此。我們看《舊約》中也有這樣的例子，約伯的咒語尤為著名。這些對上天的懷疑、詛咒，與其說是對上天的質疑，還不如說是在一種超越的信託與現實的不幸之落差下，所引發的一種強力宣洩的反應。沒有堅強的信仰，恐怕就不會引發這種強烈的天威莫測之感。理性有時而窮，天威難測，這樣的文化現象與其說反映了神權的崩潰，倒不如說：一種信奉超越力量的信仰仍然盤據在周初聖王與君子的胸中。

「天難忱斯」的祕密正在天威難測，不但內容上如此，筆者懷疑：即使就文意而言，恐怕「難忱」作「難測」解比作「難信」解，要來得貼切。天威難測，正表示天與人之間的差距極大。周初精神最動人的地方，莫過於天人之間既緊張而又親密的關係，兩者一方面拉得很開，天意之難測一如往昔，甚至於更勝往昔，否則，殷商這種永不落日的大帝國怎麼會一夕之間徹底倒塌！<sup>2</sup> 但周初對人的意識之經營：敬、憂患、惕等等，又顯示其時一種特別氛圍的工夫論已在醞釀之中。這種超越極超越、內斂極內斂的文化表現揭舉了一種後世難以企及的西周精神。

---

<sup>2</sup> 殷商天子常以太陽行程命名，殷商因此可視為一種太陽帝國。



## 華人文化與組織研究：何去何從？<sup>+</sup>

鄭伯壘\*



今天我要講的題目是「華人文化與組織研究：何去何從？」。這個題目其實是延續去年在柏林開的一個會的主題演講，這個會是由 ICP (International Congress of Psychology) 主辦的，是心理學領域最大的會，參加的人約有七千人。這個題目陸陸續續講過幾次，不過，這次是為做研究的人準備的，所以如果大家對今天討論的議題有不清楚的話，可以馬上發問。

在進入這個主題以前，我想請教大家一個問題：李安的《斷背山》得到了奧斯卡最佳導演獎，但卻沒有得到最佳影片獎。為什麼？在回答這個問題以前，我請大家從文化心理學的角度來思考。接著，我再提供一些可能的答案。我想做學術研究的人，許多創造者，其實

都脫離不了時代對我們的影響，所以英國詩人雪萊就說：「詩人，在某個意義上是創造者；在另一個意義上，則是時代的產物。即使是最出類拔萃的人，也無法逃脫此種關係」（Shelley, 1792-1822），意思是說，我們做的任何研究，任何議題，都是時代的產物，而很難跳脫時代背景對我們的形塑與影響。以管理學而言，管理學史大家 Wren (1976) 就強調：所有的管理思想都有一種權變的風味，反映著時代與環境的變化。所以，每個時代每個研究者要問什麼問題，提供什麼答案，都脫離不了其所處之時空背景的造型。

我們這個時代最重要的時空背景是什麼？依我看來，就是全球化。什麼叫做全球化呢？定義雖然很多，但脫離不了以下的想法：全球

<sup>+</sup> 本文係二〇〇九年一月十二日本院人文社會科學討論會內容。

\* 臺灣大學心理學系特聘教授、本院特約研究員、本院「全球化研究」總計畫共同總主持人。

化指的是在科技進步下，人員、商品、資金及資訊的快速跨界移動。像 2008 年發生的金融海嘯，震央是在美國，但很快就傳到我們這邊，並席捲全球。依照《地球是平的》作者 Friedman (2000) 的講法，目前這一波全球化是第三波，第一波是帝國的殖民，從十五世紀一直到十九世紀初期；第二波是企業的國際化，從十九世紀一直到二十世紀中期；第三波的全球化是在二十世紀中期以後發生，最主要的是來自科技方面的進步。

第三波全球化發生了以後，大家最感興趣的問題，是全球化的結果到底是地方全球化？或是全球地方化？地方全球化是指全球每個角落都會變得越來越一樣，導致國界等各種藩籬的消失；而相反地，全球地方化是指地方的特色會被保留下來且做全球性的擴散。就前者而言，依照大前研一的講法，全球都會變成加州化，我們的所做所為、每天的生活方式都會變得與加州越來越一樣 (Ohmae, 1985, 1990)。換言之，地方全球化是指各地政治、經濟、社會及文化朝向全球性聚合，就是地球村的概念，有人把它稱為「全球麥當勞化的圖相」，吃的食物會越來越相像，像是 Fukuyama (1989)、Ohmae (1985, 1990) 都持這樣的主張。

但是從另外一個角度來看，大家會覺得其實全球化的結果是變成全球地方化，各地的政治、經濟、社會及文化變得越來越歧異與多元 (divergence)。例如，像現代化的途徑，早期大家幾乎都是拿美國當作我們現代化的樣板，但到二十世紀晚期，我們就發現現代化的路其實是有很多條的，每個地方走的路也都都不太一樣，許多地方的主要特色都會被保留下來，或是受到尊重，這就是「可口可樂的地方化圖相」，每個地方的可口可樂配方是不一樣的，持這種主張的人包括 Beck (1998)、Castells (1997)、Huntington (1997) 等人。

究竟誰是誰非？全球化的結果究竟是地方全球化、或是全球地方化？雖然這是一個簡單的問題，但簡單的問題往往不會有簡單的答案，答案通常是非常的複雜，而且不同的議題也往往有不同的答案。

我們今天談的是文化，所以只討論文化的全球化。文化全球化的結果究竟是地方全球化呢？還是全球地方化？截至目前為止，這個問題的答案顯然是偏向全球地方化，或是說助長了多元文化主義的興起。以學術性的討論來看，許多人都指出北美的觀點不見得適合其他地方，例如，Triandis (1989) 主張：西方之個我主義在世界其他地方不流行；Hofstede (1993) 表示，美國重視的自由市場與個人不被認同；House (1995) 認為北美的領導理論不見得適合其他地方；Huntington (1997) 強調，現代化的進程，將促使地方化與本土化的興起。以最後之 Huntington 的想法而言，雖然其文明衝突的論點引起很大的爭議，但是他的某些觀點的確是一針見血：例如，他指出後進國家在現代化之後，就會重新擁抱傳統，進行尋根之旅。像中國大陸賺到錢、人民富起來以後，就會重新思考自己的定位。理由很簡單，富足了以後就會想要知道我是誰？我們的「我是誰」，與美國人的「我是誰」是不一樣的。另外，以組織管理而言，Tsui (2008) 也說「北美觀點的管理學知識不見得可以解釋全球其他地方的管理現象」。所以她辦了一個期刊叫 *Management and Organizational Review*，專門發表華人組織的研究成果，最近 2009 年出了一個專刊，也在討論這個問題，這是學術性的觀點。

至於實務觀點，支持全球地方化的想法就更多了。這是去年發生的一個案例，星巴克開店到中國大陸的故宮裡，店面據說是以前清朝的軍機處，就好像是我們現在的國防部，這就引起很大的批評與反對。這是整個爭論的經

過：這個事件是從二〇〇八年一月十八日開始到七月十四日落幕，主要的爭論點在哪裡呢？反對者認為星巴克開進故宮是侵蝕了中國文化，使得和諧故宮殘缺了一角。因為星巴克是不登大雅之堂的飲食文化的代表符號，而故宮卻是中國幾千年來最輝煌文化的載體，是中國的象徵；把星巴克開在故宮裡面，是對中國傳統文化的糟蹋，就像把中國連鎖茶館開進法國羅浮宮，如果你跟法國人說，他會說你太有幽默感了。因此，在與全球文化互動的同時，是否也應該有一個底線？故宮至少應該在底線的黃線內，請星巴克離開故宮。到了七月，星巴克就離開故宮了。不過，後來聽說又借屍還魂，但已不叫星巴克咖啡，而改稱故宮咖啡。

所以，文化全球化的結果，不是後進國的文化被消滅了，反而是在地的文化被凸顯、被強調及被尊重。因此，在文化全球化方面，不是地方全球化，反而是全球地方化，所以有很多小東京，小臺北在 LA、New York 出現，某個地方的傳統文化會在很多國家中出現，這也就是文化心理學所強調的多元文化主義的興起。換言之，所有人類社會應該尊重全球不同的文化及其特色，在尊重時，文化同質通常會助長不同人民間的凝聚，原因何在？從理論上來講，就是 *identity*（認定）的作用。我們在回答「我是誰」時，同時也會問「我們是誰」。如果大家有共同的認定時，就容易產生連結，會凝聚在一起；如果大家的認定差異很大，就會做一個切割，所以文化差異會加深不同人民間的裂痕。用 Beck（1998）的話來講，在二十一世紀所發生的全球化，使得重要文化的光輝依然燦爛，各地的文化差異不但沒有被削弱，反而被凸顯了。

如果上面的論述可以接受的話，接下來的問題是，全球究竟有多少種的文化類型？針對這個問題，雖然人文學與社會科學的研究者有不同的探討方式，但都指出具有種種不同的類

型。歷史學者 Melko 就有指出有五大現存文明，分別反映了不同的文化傳統，五大文明就是西方文明、回教文明、印度文明、日本文明、還有中國文明；Max Weber（1968）是用世界五大宗教的方式來區分，分別是基督教、回教、印度教、佛教、還有儒教，這些都是人文學的觀點。另外，社會科學的作法是與人文學不太一樣的，社會科學一定要進行實徵研究，要有資料、要有數據，於是就不少人就針對不同的文化向度或深層結構，蒐集很多國家或地區的很多資料，累積幾萬筆或幾拾萬筆再進行統計分析，再區分出不同的文化群或文化類型。這裡面比較出名的，像 Hofstede（1980, 1991）的書 *Culture's consequences*，以 IC、PD、uncertainty avoidance、masculinity-fem 將四十個國家區分為四大類的文化群；Inglehart（2000）則依照 traditional/secular-rational; survival/self-expression 來區分；Leung（梁覺）與 Michael Bond（2002）是以 dynamic externality、societal cynicism 來區分。雖然他們都掌握不同的文化向度來做分類，但區分類型的方式大多是大同小異的。以下是以 Hofstede 之 IC 與 PD 向度為例，以這兩個重要文化的深層結構作標準，把全世界的國家分成四種文化群，其中臺灣就在第一象限，重視關係，屬於集體主義；power distance（權力距離）是比較高的，這一類的國家大概佔了一半。美國在哪裡呢？美國在這裡——第三象限，個人主義比較強、集體主義低，power distance（權力距離）比較低。這一類其實就是以盎格魯薩克遜文化為代表，包括美國、西歐及大英國協等等的國家；另外，還有這一區第四象限的國家，包括法國、西班牙、葡萄牙、義大利等南歐的國家。所以當我們用文化深層結構進行區分時，就可以把全球各地區分開來，看是屬於何種文化群；而各種文化群間的文化預設與深層結構是很不一樣的。

為什麼要談這個呢？因為當我們每個地方的文化預設不一樣時，其核心價值觀也不一樣，人的行為也會變得不一樣，所以中國文化孕育出來的人與美國文化孕育出來的人，其心理與行為就會不大相同，也就是說產生的 psychological process（心理歷程）會不一樣。在這裡，我借用 Kitayama 與 Markus 的模式來說明文化與行為間的關係：其中，collective reality 就是文化的核心假設，什麼是好的、什麼是道德的，每個文化群的預設不同，像我們的道德概念與美國是不太一樣的，美國人重視絕對的道德，我們重視相對的道德；什麼是好的、壞的，人與社會的關係，不同的文化都會有不同的預設。這種 collective reality 會透過社會心理的歷程，而影響及我們的行為，這部分我就不一一細講，但就是一環扣一環。

按照以上的想法，我們就可以回答開場時的問題，我認為美國評審人在評審李安電影的時候，其實是戴著有色的文化眼鏡來進行評審的，所以產生前面講的結果，就不令人意外。我對這個問題的回答，是修改自一位美學教授辛意雲的觀點。他談為什麼李安的《斷背山》得到了奧斯卡最佳導演獎，但卻沒有得到最佳影片獎，其論點很符合文化心理學的主張，他說：沒有衝突、不是戲劇，這是西方自古的傳統。在古希臘時代，所謂的悲劇就是從一連串的衝突開始，人與天的衝突、個人與命運的衝突……一個充滿衝突的情境，特別適用於戲劇創作，因為，戲劇壯烈的美可以透過衝突達到最高的顛峰……所以，沒有衝突，就沒有戲劇。看看奧斯卡最佳影片獎 *Crash*，一分鐘就一個衝突，一分鐘又另一個衝突。李安的《斷背山》沒有這種衝突，他幾乎把衝突降到最低。他藉著「空」來削弱這個元素，影片中總是展現非常空闊的天，他把天拉長、也把天拉長。在展現天的無限、雲的變化之中，來呈現人的渺小，表現人與天的和諧關係。在廣闊的

天地中，李安選擇了羊，他藉著羊表現人的心靈活動，窸窣窸窣、窸窣窸窣……心靈融化所有人間的衝突，展現出一份柔和、一份深情——這就是東方的美學、東方的戲劇。在柔情似水中，同樣擁有無限的力量。

看過《斷背山》的人都知道，男主角說要去釣魚，他太太明明知道他要和另一個男人去約會，但卻是忍下來，沒有說什麼。這種情形對西方人來說是不可思議的，但卻是東方人標準的做法。所以對美國評審人而言，以和諧概念詮釋衝突的題材，這是高難度且難以想像的，因而李安獲得了導演獎；可是，沒有以衝突詮釋衝突，將衝突發揮到極致，也是影片未獲青睞的理由。在紐約影評人眼裡，李安的電影是一種奇風異俗，但是對我們來說，卻是再尋常不過的事情了，這就是我的詮釋。

這種比較帶出一個很重要的概念，就是這兩種文化的基本假設是很不一樣的，這也可以從繪畫裡看出來。在中國的山畫中，人是融在畫裡面，幾乎看不到，呈現一片和諧；在西方，人總是佔據最主要的畫面，這與他們的個人主義、個人成就、衝突有很大的關係。了解上述差異後，我們知道過去一百年來社會科學、組織研究的主流，都是受到衝突文化觀的宰制，所以展現的特色，是個我主義，而非集體主義；強調理性（rationality）而非苦行、宗教或超自然支配（superstition）；主張個人激勵，而非群體誘因。在東方，我們會講自我修養，但美國人不但不會講這些，而會強調自我實現——其實在現代的社會裡，自我修養才是最重要的，整個經濟因為工具理性的概念，每個人無限地放大他自己，強調競爭，所以人是越來越富足、但日子卻越來越難過。因為在競爭之下，爾虞我詐，生活品質日益下降。所以，整個一百年來的組織研究，其基本預設是個我主義，而非集體主義。

領導學研究也是一樣，一百年來的研究，絕大多數的研究（95%）都是以北美與西歐的領導現象為主（Yukl, 1998），專注的重點都是在北美和西歐，認為人類的領導行為就是反映人定勝天的價值。在研究主題方面，像 *International library of leadership* 蒐集大量領導文獻，從古希臘羅馬時期直至當代與未來的新興議題，洋洋灑灑，但卻完全沒有東方主題（Wren, Hicks & Price, 2004）。這要怪編者嗎？不是，這要怪我們，因為我們沒有研究結果給他們，所以所有的結果都是西歐與北美的，展現的特色是個我主義，而非集體主義；強調理性（rationality）而非苦行、宗教或超自然支配（superstition）；主張個人激勵，而非群體誘因；重視跟隨者的責任，而非其應享有的權力；重視享樂的動機，而非助人的意願（House, 1995）。對做研究的人而言，看到這樣偏頗的結果，眼睛就會為之一亮，因為這裡有很大的研究缺口，和諧文化觀下的領導學（組織研究）一片空白，和諧文化觀下的領導（組織行為）究竟是何種風貌？回答這類問題應該就是研究者的任務與使命。

為了了解華人文化與領導的關係，接下來，我們就得談整個華人文化的基底是什麼，這裡我用李亦園（1992）先生的說法，就是致中和的概念。「致中和」強調人與天的和諧、人與人的和諧，以及人與身體的和諧等等，這裡面包括時間的和諧、空間的和諧、內在的和諧、外在的和諧、人際的和諧、超自然的和諧等等，所以當我們罹患癌症時，不會像西方人一樣，採用侵入性的治療方法，直接將腫瘤割掉或燒掉，而是會覺得一定是大系統出了問題，例如，生活作息不正常，要從很多各方面下手，調養身體，使身體取得平衡。放到公司裡面，Chinese Way 與 American Way 就不一樣：Chinese Way 是「在這裡，沒有叱吒風雲的紀錄，也沒有英雄主義的表現……只有盡本

分與為人著想……上上下下、裡裡外外總是充滿著一團和氣」（黃越宏，1996）；American Way 則是「我希望業務成果好過從前……我要它，因為你們和我一樣：想贏，不想輸，我要別人輸！」（波音 CEO Jim McNerney, 2006），這是衝突文化觀的概念。因此，在建立理論模式時，必須把致中和的世界觀放進去。

由於領導本身就是人際關係的一種展現，西方通常是極度地放大自我，但我們卻是屬於人際關係網絡中的一個個體。這個人際關係網，可以用兩大向度來描述：一個是尊尊法則，另一個則是親親法則。什麼是尊尊與親親法則呢？這裡我們引《中庸》的話來講：「仁者，人也；親親為大。義者，宜也；尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮之所由生也。」（第二十章）在中國的傳統社會，整個人際關係是很重要的，我們要親親，親近關係密切的人；要尊賢，要尊敬權力、地位比我們高的人，所以這裡面就帶出了兩項重要的人際法則，尊尊與親親，這在黃光國先生的文章裡一直都有強調——尊尊法則是指尊敬權力大、輩分老、地位高的人。在華人的五倫中，除了朋友之外，其餘四倫（父子、君臣、夫婦、兄弟）均有上下尊卑關係，所以要父慈子孝，兄良弟弟，夫義婦聽，長惠幼順，君仁臣忠，尊敬長上等等。親親法則是指關係雙方間關係的親疏遠近，考慮雙方之親疏遠近（仁），選擇適當的交換法則（義），並在交換後做出恰當的反應（禮）（黃光國，1988，2008），這就是所謂仁義禮的法則，掌握這兩項法則，就掌握了華人關係的文化深層結構。接著，我們就要看文化深層結構對華人的行為如何產生影響。

因為對領導有興趣，所以我們的任務就是針對 Core Beliefs & Values 到 Leadership 的整個過程進行釐清，要回答的問題就是：在關係主義或社會取向的組織中，領導者會展現何種

領導作風，其效能如何？由於這類研究以前很少人嘗試，所以在方法上必須另闢蹊徑。這種前無古人的混沌的情形可以用英國詩人 Craster (1871) 的說法來描述：這蜈蚣一向快活。直到蟾蜍開玩笑問說：「請問你是哪隻腳先走？哪隻腳後走？」這看似簡單的問題，頓時使牠陷入長考思索，心煩意亂地躺在壕溝，考慮著要怎麼做，才能走。做本土心理學研究的人，如果把整個焦點調整到三十年前，就是這個樣子，這隻大蜈蚣就是楊國樞教授，午夜夢迴的時候，都不知道要如何進行研究比較好？當然，三十年後的現在，就比較清楚了，知道路在何方，有哪些陷阱。

總結三十年來的反省與作法，我們可以將它歸類為幾條路線，首先是移植研究，所有的社會科學都是從西方移植過來的，這裡面有些做得很成功，但卻都是美國或主流概念的複製；於是會有一些先知先覺者，像楊國樞先生覺得用西方的理論解釋華人的行為，好像格格不入，他們講的和我們所說的距離相當遙遠，即使理論能夠複製，也是隔靴搔癢，這就涉及到本土心理學契合性的問題，而帶出了另外一條的本土化的研究取徑。換言之，過去社會科學研究雖然對美國社會的解釋蠻貼切的，但是放在我們這邊卻不見得管用，所以就有了本土化運動的推動。在方法論上，其主要的改變，一個是理念大顛覆，另一個則是方法的小突破。方法的小突破仍植基於科學研究方法論上面，只不過更強調理論契合性；但理念的大顛覆就改變更大了，挑戰與翻轉西方過去走的科學的路，並開創新的理路。

在這裡，我把整個發展沿革，做一個簡單的總結：社會科學是從國外來的，我們做最多的就是複製研究，用不同的樣本，把美國人的想法，放到臺灣、大陸、香港、新加坡，重新做一次，如果發現是一樣的，就會覺得西方的理論真的非常好用，拿到東方社會裡仍然適

用；如果發現結果是不一樣的，則會把文化或情境考慮進來，做更嚴謹的思考。這就涉及路線轉換的問題。例如，朱雲漢教授的東亞民主化研究，發現臺灣的民主政治與美國不一樣，他們較重視程序正義；但我們這邊卻是更重視分配正義，對我們來說，程序正義較為不重要。為什麼呢？過去在美國發展出來的民主政治理論，到臺灣以後為什麼會變得無法適用？於是就得更認真處理文化與體制的問題。如果我們把文化視為一種調節變項，這就是跨文化比較的研究。但這種研究還是在微調西方的理論，沒辦法創造出自己的理論架構。

所以有些人就把文化視為獨變項，認真思考在華人的文化與情境之下，什麼概念與理論較為貼切？而不管西方理論怎麼講，整個重新來過。重來的路比較難走，所以大部分的研究都是在追隨西方，進行研究循環。當然也有少數人選擇比較難走的路，就會提出批判、探險、提問，目的是要建構本土化的理論。做科學研究的人，提出的理論模式，一定要能夠禁得起嚴謹的檢驗，使其符合各種效度的要求，所以要做很多的實證研究。再把這個模式帶到國際進行對話，就能推進目前流行的理論，使之產生突破與轉折，所以我們的貢獻應該是在這裡。這種理路以前都沒有辦法釐清，現在因為做的人多了，就會知道理路應該是這樣的。

上述理路牽涉到兩個很重要的本土突破的問題，一個是科學哲學本體論的轉變，由實在論 (realism) 到建構論 (constructivism)，從現代到後現代理論的突破；或由理性主義走向後理性主義的突破，西方從過去笛卡兒以來都是二元對立的，我們不是這樣的想法，我們是中庸，大和小之間，不是對立的，「小」是「大」的減少；「大」是「小」的增加。另外一種是文化研究方法論的突破，雖然還是做科學研究，立足於後邏輯實證典範，但強調本土化策略或是跨文化策略 (Cheng, 2005)；或稱

之為主位 (emic) 或客位 (etic) (Morris, et al., 1999) ; 文化特有 (culture-specific) 或文化敏感 (culture sensitive) (Barney, 2006) ; 內生 (inside out) 或外衍 (outside in) (Tsui, 2002) 等等。這是方法論的小突破，但是仍有相當大的貢獻。

以上就是本土研究者採行的路線，在去年 (2008) 人文社會高等研究院的研討會上，張隆溪教授就提到 beyond universalism 與 beyond relativism。事實上，beyond universalism 就人類學來講，已經談了一百年，beyond relativism 目前整個本土化突破以後，也已經談了三十年。大家可以看到本土化主義、文化相對主義、後現代主義，都有一些不同的想法，而在對笛卡兒二元論的顛覆方面，則以後理性主義為代表，反映對 Max Weber 之實質理性與工具理性的挑戰，要把理性的概念顛覆掉。目前提出上述觀點的本土研究者年紀都大了，而需要年輕人接棒。

總之，五百年來知識體系是從理性主義來建構的，而有些人則從另一個角度來建構，代表的人有葉啟政 (本土知識社會學)、楊中芳、林以正 (中庸思維) ; 另外有一群人從邏輯實徵主義來顛覆 (後現代主義)、即科學哲學之後現代化，代表人有黃光國 (中國人的權力遊戲)、余德慧 (華人的心理療癒) ; 另外是對西方理論挑戰 (本土化主義)、華人社會科學理論之建構，包括葉光輝、楊國樞 (孝道二元論)、黃曬莉 (人際和諧)、朱瑞玲 (面子心理)，以及我的領導模式。接下來，是西方主義的微調，包括楊先生的現代性與傳統性、李美枝的人己群己關係、余安邦的華人成就動機、王叢桂的華人價值、黃光國的華人成就目標、葉光輝的自主二元論、黃曬莉的族群關係，以及陸洛與楊國樞的折衷性自我等等。這個就是本土心理學的研究社群，雖然沒有幾個人，但是研究路徑卻很多。

接下來，討論本土研究的哲學基礎，包括實證論、後實證論、批判論、建構論。不過，這裡面我不詳細談，有些人堅持科學研究的路線，有些人則堅持批判論與建構論。為了讓大家更了解，我們接著來看看葉啟政老師對科學方法的批判，他講了自己的一個例子：我在 1961 年修習殷 (海光) 老師的「理則學」課時，殷老師即不只一次地表示他從來不看電影，因為電影裡的故事情節都禁不起邏輯的考驗。為此，我內心甚感疑惑，認為縱然電影的故事情節的確是禁不起邏輯的真偽檢驗，難道人間的萬事萬物都必須經過邏輯的真偽檢驗，才有價值和意義嗎？有一天，我終於鼓起勇氣，在下課的時候，向殷老師提出這樣的疑惑。當時，殷老師立刻變了臉，口中「你你你……」一大陣子之後，說出一句「孺子不可教也」……由此，可以明白地看出，對殷老師，邏輯與科學方法是不可撼動的根本信仰，也是一切感情的最終、且唯一的歸依 (葉啟政, 2002)。對葉老師來講，真正的世界經常是朦朧、曖昧、異動、滑來滑去、溜來溜去，也就是搓揉，《易經》說法的狀態。所以愛情在科學家底下的話，就一點生趣也沒有，一分析起來便硬梆梆的 (葉啟政, 2006)。這種立場是對邏輯實證論的批判。

另外，這個例子是黃光國對楊先生現代性與傳統性的批判，這是在楊先生七十歲生日時提出的批判，他說學生給老師最好的生日祝賀禮，就是指出老師的盲點：要想回答現代性的問題，首先必須採取「符號的取徑」，用人類學的方法，在文化的層次上，分析某一特定文化的結構，成為一種理論的微世界，然後以之作為參考架構，採用活動理論的研究取徑，用來分析該文化中人們在各種不同生活範疇中的活動。遺憾的是：楊氏的作法並不是如此。他並未在文化的層次上分析華人的文化傳統，也未在理論的層次上說明什麼叫「現代性」。相

反地，他是採用所謂「實徵研究取向」，憑研究者的經驗和「共識」來判斷什麼是「現代性」，什麼是「傳統性」……我所要問的問題是：他所找到的這兩套因素，能不能捕捉住「傳統性」和「現代性」的要素呢？（黃光國，2002）

接著我們來看余德慧是如何從建構論來談生活受苦經驗的心理病理：本文主要是將精神疾病放到生活世界來研究，使我們能夠從生活世界的觀點來觀看精神病理。這樣論述的目的是在「重新返回」科學尚未佔領的生活經驗（pre-scientific experience）領域，使生活經驗的知與識重新被掌握……使中國傳統的病理知識重新被開啟。為了達到這個目的，本文採取生活語言的敘說知識論，以詮釋現象學的觀點，將中國人「敘病」、「講病」及「說病」的心理學意義加以說明，期使病者的生活狀態（即置身）的受苦經驗主體得以顯露。但是，若要使這樣的分析成為可能，首先必須對被醫學化的心理語言加以解構，使心理語言不再被精神科語言同化；而第二步則在於重新將心理語言放回生活經驗，才能使心理語言自身得以彰顯「敘病」者的生活經驗（余德慧，1998）。這個企圖心很大，醫師講的不算數，另外開啟一個新的領域。

另外，這是一元論的概念，是楊中芳目前在推動的中庸思維概念：西方的學術根源於二元思維，大小、內外、多少，這兩者之間的邏輯是不相容的，是互相排斥的，有任何的效果叫做互動，並尋求相互影響的定律……可是，大小、內外、多少一定是互相獨立或對立的嗎？例如，多是少的累積、少為多的縮減；窮是富浪費的結果、富是節儉的結果，我們多少可以視之為一種關係，一種相生相剋的動態關係，並找出最能產生效果的最佳共存點（如天人合一）（楊中芳，2007），這是一種可能的途徑。

剛剛談的都是從知識論上做很大的突破，另外還有一些人是做科學研究的，持著後邏輯實證論的概念。這通常有兩個很重要的策略，一個是跨文化策略，把美國或西方的理論放到臺灣或華人社會，進行理論的修正與微調；另一個是本土化策略，從接近與描述現象開始，再慢慢帶出本土化理論，並進行檢驗；當理論已經發展到一個程度時，再與主流理論進行對話，並激盪出智性的火花，產生更大的突破。針對這兩個策略，我們可以做更詳細的說明：本土化策略是從文化（或情境）局內人的角度來描述行為，在構念上追求文化（或情境）殊異性；跨文化策略是從具優勢地位之文化（或情境）局外人的觀點來描述行為，追求文化（或情境）的普同性，所以兩者的目的是不同的。本土化策略將文化（或情境）視為重要的影響要素；跨文化策略發展出來的特定行為模式是不受文化（或情境）影響的。本土化策略的構念屬於發展起步的階段，尋求構念的正當性；跨文化策略的構念已發展成熟，是要了解構念的外部效度。

這兩種路徑的比較，Jay Barney 有更貼切的說明，講得更詳細，雖然他是以 Chinese theory of management 與 Chinese management of theory 來代表跨文化與本土化的 approach。他強調，做本土化研究的人關注的是中國的現象，發展概念與構念（develop concept and construct）、建立起華人理論（build up Chinese theory），亦即帶出具華人特色的理論。跨文化 approach 則是使用已經建立的理論，目的是要在中國情境下驗證主流理論（test and extend in the Chinese context）、獲得異例的體悟（acquire deviation insight）。本土化 approach 的好處是對華人社會理論有更深刻的理解，建立中國管理的準則（build prescription for Chinese management）；跨文化 approach 的好處是發現脈絡與侷限性，接著能

夠應用到國際企業的管理上（apply to international business）。本土化 approach 的壞處是可能會把自己孤立起來，而陷入關起門來做皇帝的困境，risk in reinventing the wheel，可能外界已經做得很完備了，而我們卻不知道，所以雖然花很多時間，但卻只創造毫無新意的理論；跨文化 approach 的壞處是 agenda created by western-centric theories，要做研究的清單都是國外開出來的，這些問題對我們不一定真的重要（maybe not central to Chinese）。

在研究內容方面，本土化 approach 會重視本國的歷史、傳統、文化，find large impact factors on Chinese management，找出最有影響性的因素，publish in Chinese or regional outlet，我們的論文會發表在中文期刊，或是發表到國外的區域期刊中——有些中文的結果，如果寫成英文，味道就會不見了，或是外國人無法理解，中詩英譯的人應該最有這種感覺；而跨文化 approach 則會以主流為師，learn traditional theory and research method、find contradict theories、publish in western outlet，所以跨文化 approach 的研究結果是最容易發表在頂級期刊的。如果是本土化的研究，投稿時最先會被問的問題就是 Why Chinese? Why Taiwanese? 為什麼不用美國人做研究？所以這兩種策略是不同的。

我的建議是這樣的，要合乎研究者專長與議題特性，選擇的研究進路能夠發揮研究者個人的專長，且符合個人對知識創造的基本預設。每個人是不一樣的，像朱雲漢老師從事東亞民主化研究，花了很大的力氣，貢獻非常大，是採跨文化研究取徑。因此，要配合議題的屬性，避免「是／應該」謬誤（is/ought error）。「是／應該」謬誤是指未來「應該」採用某種典範的理由，「是」因為現在沒有採用該種典範。我認為除非伴隨典範而來的缺點非常明顯，同時轉移典範之後，確實能夠避免該項缺

點，才有轉換典範的必要（Hume, 1957）。另外就是要擁有清楚的自覺，只要對採用典範的特點與限制有清楚的自覺，研究者儘可採用自己接納或偏愛的典範進行研究，精熟研究作法，對各典範的基本預設與具體作法要十分熟練，很多研究生認為自己量化研究不好，可不可以做質性研究？可以，但是要對質性研究的基本預設、限制、侷限都要非常了解。

以上就是我對過去三十年來在臺灣推動之本土心理學的研究所做簡單的介紹，也就是說如果我們要把文化納入考慮的話，會有各式各樣的路線，大家只要熟悉各種路線即可，對我來講，因為我是做社會科學研究的人，所以採取的是本土化的科學研究方式，我把它稱為「全方位本土化研究」，這種研究有幾個特點：必須符合本土契合性、觀察具文化特色之組織行為現象、追溯歷史淵源與文化傳統、建立初步構念架構、進行假設推導與驗證、進入構念演化歷程，其目的是要建構具本土契合性的理論、並創發具普世意義的本土化知識。我認為本土化研究做得好的話，是具有普世意義的，能夠填補主流研究的空白。

「全方位本土化研究取徑」的作法可以呼應 *Great Mind in Management* 這本書的看法，這本書蒐集了過去五十年來重要的管理學理論創發者做研究的心路歷程，強調許多理論的創建都有很長的一段過程，但與研究者對環境或現象的敏感度有關。換言之，偉大的心靈會透過周遭環境的思考，而得到靈感，並產生許多有趣的想法。我自己個人的體驗也相當類似：在民國七十年左右，我曾經在鞋廠提供諮詢，發現整個 management、leadership 的實務作法與教科書或當時流行的理論並不一樣，這時，會產生幾個問題，剛開始是懷疑自己看到的現象是不是錯的，因為 believing is seeing，不敢相信自己的眼睛所看到的事實，認為這種作法與理論不符合，所以這種領導方式的績效應該

是不好的，是落後的；可是在觀察一段時間後，發現這種方式有其長處，績效不錯，代表可能是理論有其侷限，而變成是 *seeing is believing*，並進一步了解我們的作法是否與西方理論是不同的，後來就重新建立理論，並進入研究循環。

首先，是到現場做觀察，做很多臨床觀察、個案研究——一個概念沒有做三十年很難弄得清楚，這跟投資不一樣，今天投資一筆錢，明天股票上來了，就賺一筆錢了，做研究可是要花點精神與時間。弄清楚現象之後，接著就是進行文化分析，並發展理論框架，要掌握歷史、文化的脈絡，要做操作式的定義——如果不做操作式的定義，就會做不下去，必須要有操作式的定義，才能設計工具，才能蒐集資料，檢驗架構是對或是不對，所以需要掌握內在邏輯關係，並確認內部效度。確定之後，也要了解理論適用的範圍，這就是查看其類推性。對於從事應用研究的人，理論能不能用是很重要的，所以也要進行行動研究，透過實踐來檢驗模式，這就是整個循環路徑。繞完這個循環一整圈，恐怕至少要二十年。

透過這個歷程，我們提出了家長式領導的三元模式，此模式後來也成為一項新的領導理論。我們把家長式領導定義為：在人治的氛圍下，顯現出嚴明的紀律與權威、父親般的仁慈及道德的廉性的領導方式，包含有三個組成的成分，威權、仁慈及德行，並提出一個研究架構。其研究清單其實是聚焦在三種效度上：*Construct Validity*，指研究概念為何，其測量能否反映概念的本質；*Internal Validity*，看架構各變項之間的關係為何，其理論基礎何在；*External Validity*，看模式適用的條件與情境，例如，研究的結果是只適用於臺灣？還是亦可適應於中國大陸？在權力距離大的所有地方都適用嗎？

接下來，我們還要看這個 *model* 的全球適用性為何？這裡借用 Clifford Geertz (1926-2006) 的話 "*Local Knowledge with Global Significance*"，一個本土的理論帶出來以後，如果抓到核心，是可以具有全球的意涵。如果我們用 *Power Distance* 或 *Authority Orientation* 來作為文化的深層概念，則可以說家長式領導是在 *Power Distance* 高的社會所提出的理論。其之所以有效，是因為此一社會中的每個人生活在階級分明的體系中，從小就能夠接受人與人之間權力的不平等，不管是知覺、行動、感覺，或是下意識、潛意識，都會遵循這樣的概念，所以家長式領導會有效。

根據此一立論基礎，就可以檢視家長式領導的全球適用範圍。其實，在古典領導理論中，Follett (1933)、Munsterberg (1913) 很早就提出，經理人必須展現威權與撫育行為，以建立具生產力與滿意的工作群體；Max Weber (1968) 也說：在神才、法制及傳統等三種支配的純粹形式中，家長制是傳統支配的基本形式。既然在二十世紀初期有這樣的概念，為什麼這種類似家長式領導的概念會消失不見呢？這要拜 Max Weber 所賜，因為他說家長制是組織制度化的殺手，會阻礙科層制度的形成 (Weber, 1947)；而在人類社會進化的過程中，理性法制將取代家長制，並具有較高之生產力 (Weber, 1968)。由於 Max Weber 的非凡影響力，所以在二十世紀初期，這樣的領導概念就乏人問津了，甚至北美研究者對家長制等傳統支配持有極為負面的觀點，例如認為這是獨裁 (Northouse, 1997) 與歧視的同義詞 (Colella, Gorkia, Reidel & Triana, 2005)，而具有不屑一顧的偏見。

直到最近，我們在亞洲做研究的人不以為然，才使得此主題獲得重生，我們認為家長式領導仍有其正面效果，傳統型支配依然生機勃勃，並沒有消失；即使在法制型組織中，亦十

分普遍 (Bradley, 1997; Hamilton, 1990; Pearce, 2005; Redding, 2003)；除此之外，不少西方領導類型亦頗符合家長式領導的描述，例如 *Management by Fire* 書中的領導者 (HBR, 2002)；同時，也有不少研究者強調：即使在英國，家長制並未消失，而是以另外一種形式出現 (Bradley, 1997)。在在顯示，這種領導作風仍然是十分普遍的，因此許多人呼籲整個後現代領導理論所強調的，要更重視多元文化脈絡下的本土化領導理論，例如家長式領導 (Gelfand, Erez & Aycan, 2007, *Annual Review of Psychology*; Tsui, 2008)。

以地域而言，家長式領導流行於中東、東亞、南亞、南美、南歐等地區，也是一種有效的領導方式 (Pellegrini & Scandura, 2006)。目前的家長式領導研究包括雙元模式 (Aycan, 2006) 與三元模式 (Cheng, et al., 2000) 等兩大研究路線，前者只掌握威權與仁慈領導，後者則加上德行領導。後者顯然比前者更為複雜，亦更為有趣，不過，兩者都具有極大的研究潛力 (Pellegrini & Scandura, 2008)。本土領導理論走到現在，已獲得不少迴響，像我們心理學重要期刊的 *Annual Review of Psychology* 在 2008 年就特別提出，要特別重視這樣的領導理論，這對在 Power Distance 高的地方可能特別有用；同時，要做更多的研究來回答這類問題。

目前，我們已經在進行家長式領導的全球化研究計畫，第一階段的國家包括亞洲的臺灣、大陸、香港、日本、韓國、新加坡、印尼、泰國、印度及伊朗；歐洲的比利時、法國、葡萄牙、義大利、匈牙利、波蘭、俄羅斯、希臘及德國；美洲的墨西哥、美國，以及非洲的奈及利亞、南非，總共二十幾個國家，我們預計蒐集五十個國家的資料。總之，做這種本土化的開創性研究，是需要較長久的時間，像楊國樞教授是第一代，我們是第二代，

現在已經做到第三代了。我今天要講的部分大概就到這邊，後面我也準備了一些超越家長式領導的主題，因為時間有限，今天就先不談了。我覺得領導也具有一種發展觀，這個目前還在想、也還在做。或許人類的領導可以由威權 (A)、仁慈 (B)、德行 (C)，一直成長到兼善 (D) 與空性 (E) 領導，層次會越來越高，所以應該是會超越今天所講的家長式領導。

我進行此類研究的整個心路歷程，其實是可以借用美國詩人 Robert Frost (1915) 的詩「未竟之路」來描述：雙叉道自黃樹林中分出，可惜，我這個旅人不能同時行走漫步；我佇立良久……選擇人跡罕至的道路，從此，面對截然不同的旅途；我也像 Said (2003) 所說的：但我堅信，在通往人類自由那條漫長而崎嶇的道路上，「東方主義」將會盡它自己的一份心力。我想就報告到這邊，謝謝大家的聆聽。

#### 評論人：朱雲漢教授

董事長、鄭教授、各位學術界的先進大家好，我非常高興有這個機會、也很榮幸，一方面可以聆聽伯壘兄的演講，事實上我是回應，不敢說評論，只能說像是狗尾續貂一樣，在精彩演講之後，也許就針對我對他所看的大課題的思索，或啟發，稍微表達我個人的想法，然後等一下還有機會聆聽各位的高見。首先我要強調今天因為時間的關係，很可惜就是今天鄭教授所談的只是研究豐碩成果的冰山一角，還有很宏偉的知識建構，而且這不只是他幾十年辛苦的精華，更是整個研究團隊，從楊國樞先生開始，團隊所積累的成果，今天很幸運我們能夠淺嘗即止，將來如果有機會，應該邀請鄭老師進行系列演講，才有可能窺其全貌。

第二個我想講的是，今天在這個時間點聆

聽這個演講，以及後面衍生出來非常深刻、重要的議題，特別有意義。稍微回頭看看過去一年，世界上發生了什麼事情，即使我們不是研究人類的長程歷史，不是專門研究科學，只要稍微有思考的人，都會覺得這個世界不太對勁。我們過去習以為常的先進與進步的標準，在一夕之間全部崩解、鬆動，甚至是要被整個顛覆掉，如果我把這個課題稍微開展，我可以大膽地說，整個西方的物質文明，已經走到了一個瓶頸、甚至是危機，被迫要做調整，而且支撐物質文明背後的核心思維或價值觀，功利主義、個人主義、自由競爭等都是，充分地去追求、或是貫徹功利主義、個人主義、自由競爭的美國式資本主義，在去年一年裡，我們看它走到一個盡頭。它背後就是指個人物質、利益的極大化，也是個人物質慾望滿足的極大化。

我記得一年前到美國一個加州朋友家，到他家裡參觀，到他小孩的臥室參觀，他兩個小孩各有自己的臥室，臥室裡排滿了各式各樣的玩具，都是成套的，有晚禮服、泳裝、不同的鞋子，有跑步的、打球的、登山的，都是全套的，我就會想：與他們比較，我們這一代小孩子會比較不快樂嗎？雖然我們沒有錢，我們用自己的手做東西，現在整套物質文明，建立在消耗與物質的基礎上，到底值不值得？可以持續嗎？或是說可複製嗎？全世界可以學他們嗎？可以發現這些問題都會把人問倒，而且甚至可以說這樣的生活方式是負責任的嗎？我們發現他是完全不負責任的。

美國的生活不只是完全追求這種物質滿足，像是美國人的居住面積，過去每個人大約是十坪左右，今天就不一樣了，整整增加了兩倍，所以看到美國的房子，廚房進去就不得了了，*master value*（主流價值），也就是我們今天世界的這套生產方式、消費、這套資本主義，都是圍繞在滿足，大約是全世界當中的

五、六億人口，百分之九十都是他們在消費，也不是每一個美國人都有這樣的能力，也有存款只有幾百元美金、家徒四壁的人、撿人剩下的東西過活；而中國沿海的一些人、東亞的少數富裕社會，部分人群等等。這就造成一些問題，變成無可迴避，中國與印度崛起了，中國的一些知識分子就會問，中國十三億人口，我們能怎麼活、該怎麼活？什麼是小康、什麼是最起碼合理的物質生活，當然另外還可能有一些精神面，或是人群、社會關係，我們目前只先講物質層次。另外還有非洲、中亞、南亞、拉丁美洲等等，加上全球暖化，更清楚了，我們需要六個地球，才能夠讓大多數人按照現在我們所看到美國的生活方式建立生活，也就是我剛才說的，整套物質文明後面的價值體系，是不可持續、不可全面地複製，我們把子孫需要的資源提前消耗，而且還借貸消耗，因為美國過去的繁榮完全建立在借貸的基礎上，消費者借錢、國家借錢、國家向全世界借錢，把物資不斷地運到美國，不斷地消費、借錢，將房地產做第二次、第三次抵押，所以造成今天的金融危機。

十幾年前我們會覺得美國式資本主義，我們只有順著它走，連歐洲的資本主義模式可能都是落伍的，只剩下股東利益極大化，或是管理人分紅極大化，或是短期營利極大化的管理模式，才是先進的，接下來我們發現很悲哀的是，像我們的企業家，比如最近王永慶先生過世了，他們那一代企業家的同輩裡面有這種風範的，可以傳承嗎？或是說那是值得我們去做理論化研究、抽離出來一個很重要的經驗？不論做為臺灣經驗、華人經驗，或是東亞經驗。我們過去都沒有這樣的自信，通常第一位企業家總是覺得自己是土法煉鋼，所以要把兒子送到國外學校念書，讓兒子學習整套美國的思維方式、生活方式，結果兒子華爾街也實習過了，回來後就開始搞併購，搞一些他認為在國

外學到正確、先進的東西，在我看來，之前我們可能很難去挑戰或質疑，但我覺得現在是一個時候了，所以在這個背景下去欣賞、理解鄭教授團隊所做研究的重要性就呼之欲出了。

其實這樣的思維還可以更擴大來講，我們最熟悉的、祖先留下的重要概念，觸及的不只是管理問題，而是整個社會如何建立合理的秩序，或是如何建立人生的意義、人與自然的關係，與不同的文明、不同的文化之間要如何相處，我們期待政府扮演什麼角色？什麼才是真正有正當性的？還是說每個政治人物就像林志玲一樣，每個人搞媒體形象，每天看民調數據，當然更糟的就不用說了，這整套生活、政治、到經濟，我覺得這些都到了一個始點，我們可以對未來找一個思維和答案，包括整個人類文明都要做一個深刻的反省與再出發。整個非西方的世界都開始在思考這些問題，我們有哪些經驗、歷史知識能夠提供出來與大家分享，幫助我們繼續思考，也可能幫助對岸的人思考，因為這十三億人怎麼活，已經不只是他們的問題，也是我們的問題，因為影響範圍是全球性的，所以在這個基礎之上，我會覺得世界上很多問題，與思維方式、價值觀有關。我們看中東的衝突，冤冤相報、沒完沒了，我們看 Huntington 文明的衝突，衝突是必然的嗎？或是因為文明裡，不能夠真正容忍，或是尊重別人？中國的傳統裡，認為人本來就是不同的，不同是一種基本的秩序、是一種合理的秩序，所以要和而不同，能夠相互體諒、共存；西方的容忍是很低層次的。所以這兩種是很不一樣的，像我們的佛教，如果有人要皈依，老和尚可能會說塵緣未了，要思考清楚，問你要不要回家思考幾天，不要隨便出家，而且我的道不一定對，要不要找其他師父修行；這和西方的傳教士是完全不一樣的。這裡有很多不同模式，蘊含著比較可能和諧，或是衝突。

在中國傳統的思維裡，認為每個人思考的

點都是由近而遠，這個遠是指非常完整的群體，是一種全局觀，這裡面所有構成的分子，彼此都是有關聯的，而且有一種道德上的責任，當我能力強時，我可以照顧更多更遠的人，有差序格局，所以不贊成每個人要強壓自己的主體性、需求與利益。這是在思考人與他人相處、群體關係，是要反求諸己、體諒、站在別人立場思考的，己所不欲勿施於人，這整套的思維，如果用來處理國際事務，處理不同宗教與民族之間的相處之道，說不定是更好的思維模式，而不是用叢林法則，搶來也好、騙來也好，先把自己群體的利益極大化，別人怎麼樣都不管，這整套思維可能會建立完全不一樣的秩序。全球的相依性非常高，尤其是經過密切的交往、人群流動、網路世界的連結等，所以不可能想說，非洲幾億人和我有什麼關係，餓死也好、愛滋病病死也好，其實這是會影響到你的；或是說戈壁沙漠化和我們有什麼關係？有關啊，沙塵暴就在我們頭頂上。所以這是高度連結的，必須思考如何共榮，追求適度、合理、可持續的、對未來、地球負責任的物質滿足。過去美國資本主義裡，那種強調個體、功利的部分發揮到極致，我覺得今天這個時代正好是一個轉折點。

我看鄭老師的研究，如果從學術觀點來看，我會提出幾個我自己的思考，我覺得有幾個問題可能可以繼續探討：如果有一套家長式領導，形成一種組織文化，組織畢竟是生產性的、商業的，或跟其他組織進行交易，到底組織在整個環境裡適應的條件能力，到底會產生什麼樣的結果？這個作用會有什麼結果、效益，當從很多層面觀察時，可以從組織深層的能力、或是競爭的能力，甚至可以說是生產力效率的擴張，或是對員工、對於網路中其他組織的影響，是否會比較有利於某種合作關係、或是夥伴關係，如果產業裡很多企業都是這樣，那個產業本身又是怎樣的一種產業結構？

競爭與合作的關係是否會有所不同？是不是可以放大到整個社會？假如一個華人企業家到美國，在那裡開企業，雇用的員工可能都不是華人，他們的觀念和華人不一樣，生意對象也不同，這時候這位企業家要如何去調適？這些問題我覺得可以進一步探索。

接下來就是和西方做管理理論，或是社會組織的理論之間對話的問題。他們有一些基礎，組織裡如何運作，哪一種是相對比較有效的領導模式，它們有一套理論基礎。這些理論基礎，我們如何去理解，它們如何轉化，或是如何相容。例如典型的西方理論，會從交易成本出發，或是資訊的不對等，或是委託與代理人的關係，或是因為動機不同，老闆與員工之間目標的衝突如何化解，或是如何建立長期合作關係。這些西方的理論，和我們這邊的理論概念，像是仁慈的、家長式、以身作則，是不是克服了原來西方管理認為根本的難題，如果這些能夠繼續開展，應該能夠帶來突破性的研究價值。以上就是我提出的一些思考。

## 總結：林建甫教授

非常謝謝朱老師把今天鄭老師的演講，帶到全世界的議題，去年年底《紐約時報》在頭版頭條裡，有一個題目是：當美國人口袋空空的時候，中國人的口袋卻厚厚鼓起。那篇文章大約有五、六千字，在美國的報紙算是相當長的文章。世界各地的部落格紛紛轉載、熱烈討論。後來《紐約時報》把這篇的題目改掉：中國的儲蓄，助長了美國的泡沫。後面又加註，原來的題目，容易產生誤解，以為中國人賺走了美國人的錢，但事實是中國人的儲蓄，讓美國人的泡沫變大，我們希望理性地討論。也因為這樣，我上星期在《聯合報》寫了一篇專欄：金融海嘯，都是中國害的，來談那一篇《紐約時報》的文章。所以剛才朱老師講的非常對，全世界都在思考，在美國那一套資本主

義之下，追求消費，個人主義極致的發揮，工廠裡的勞工辛辛苦苦地工作，賺一點點的毛利，讓美國人大肆地消費，美國人大量出超，讓中國人得到外匯存底兩億，中國人又去買美國人的債券，把美國人的利率降低，所以美國人有更多的錢去搞次級房貸，金融海嘯就是這樣來的，所以朱老師把我們帶到世界最頂端進行探討，所以我們再次謝謝朱老師。接下來我們開放現場發問，最後再請鄭老師回應。

## 問題一

我想回應剛才朱老師所提的，家長式領導怎麼應用在社會上，我有機會領導一千五百人的團隊，其中五百個是外國人，所以我領導時，就會想到我用中國的方式領導他們是否合適？由於一開始的領導過程不是很順利，所以我就以中國的方式、比較和諧的方式進行領導；可是，這種方式對那些國外的人使用時，就變得比較困難，後來我發現他們也能接受一種方法——事實上公司當初給我的是一個正三角形的階層式或金字塔式的領導，但我在帶他們時，變成是一個倒三角形的領導，我是來協助他們把任務完成，他們的任務目的不是個人的目的，是公司的目的，所以要以公司最大的利益看這個問題，而不是以個人主義的觀點來看。以這種方式在組織裡，運行大約兩年多，大概是挺成功順利的，我想跟大家分享。

## 問題二

謝謝鄭教授把學術的問題，在時間很短的情況下，讓我們了解在臺大有人進行與我們非常相關的研究，而且還在持續運作當中，讓我們非常地佩服，而且未來華人的領導，也會有不同的境界。我的問題是，我感覺華人的文化一直在變化，很多華人的第二代、甚至是第三代，他們受到華人文化的影響已經很少了，鄭教授在做這樣的研究時，像現在四十幾歲這一

代領導人，看過中國書籍的人，可能不到一半；但是文化的根深蒂固是很久遠的，即使沒有讀過這些書，可能也會有潛在的影響，對於這樣的變遷，不知道鄭教授的看法是怎樣的？

### 問題三

謝謝鄭教授的演講，我得到很多的啟發。在華人文化裡，可能會對個人權益有一種壓制，個人可能犧牲自己的權益，追求較大群體的利益，在這樣的心態下，當一個人在醫療裡，會有比較多的放棄，對於決策的考量，會考慮到家人，當代的醫學倫理學相當強調個人自主。在過去十年來，至少在國內醫療文化裡，如何對個人主權的尊重，放大到用法律規範保護，和我們實際看到的確實是有一些衝突，我想請教如何從您的研究，從大的架構，深層的反省，這樣的倫理價值，在全球化過程中，是必須有些修正，對於根本的倫理的價值、對於個人的尊重，權益的保障，過去華人的文化是不是有必要調整？

### 問題四

我有兩個問題想請教。第一、關於華人的領導，在您的研究當中，是否有非常成功的企業，是用這樣的方式進行領導的？能不能跟我們分享；第二、我個人是外商公司出來的，我覺得西方在談管理時，有很強的操作性，我們在談領導時，很多都是回歸到品德、或是概念的問題，我不知道華人的領導是否也有辦法像西方的領導一樣，也可以操作？因為有操作才能運行，有運行才有成功的機會。

### 問題五

很高興聽到鄭教授的演講，我知道他們的研究成果累積地很快，今天我看了以後，遠比想像的還要快、還要高、還要多，當然我不是研究這個問題的，所以想到的範圍不像他們這

麼有深度，我是想藉著這個機會，可能在座各位都有這個願望，就是能不能請你盡快把書寫出來？因為論文已經有很多了，能不能寫書，讓我們臺灣、大陸、香港兩岸三地，針對本土化的研究寫書，另一方面可以寫成英文的出版，你們有很多人，按照邏輯順序寫下來，所以我建議你們可以做這個事。另外我有個建議，你們研究的團隊有沒有可能再擴大一點，可以邀請一些其他的學校，這個會有利於推廣，別的學校參加以後，會去開課，會進行推廣，你們的東西很快就能在國內、國外發展。

### 鄭伯壩教授回應

非常謝謝大家的回應，大家的意見都非常好，我就從最後楊國樞老師所提的問題開始回答。楊老師一提出問題來就是要交作業，果然是家長式領導的方式。我們這些研究其實有一些已經投稿，而且被引用率這幾年也攀升非常快，書也編了兩本，我們會再努力。另外是團隊的問題，我們目前的團隊已經擴展到中國大陸，這要感謝楊先生之前在中國大陸開班培養的學生，這些都是我們的生力軍，現在還有跨國的團隊，有二十五個國家，至於團隊怎麼運作，我想慢慢會有經驗，也會有答案出來。

謝謝雲漢兄給我們很好的研究清單，提的意見都非常好，這樣的領導模式是在中國文化得出，究竟在其他環境是否合適，這要看我們下一批的研究結果，再給出一些答案。第二個是在談模式未來的變遷，剛才幾位都提到變遷的問題，就是這些領導人都接受洋墨水教育，如果中國因素越來越少要怎麼辦。當初我在法國的時候，就聽到很多人講，我們如果這一代人把後代子孫都變成美國人，可不是我們這一代人給他們最好的禮物。可是不幸的是這幾年很多人受了美國教育，很多集團變得急功近利，錢還沒賺到，就已經出了大問題，所以這個模式隨著時代變遷，究竟有沒有用，我們也

都還在觀察。不過文化心理學裡有所謂的 "priming effect"，每個人身上都揉和了洋人與中國人的想法在裡面，我們研究的目的就是把中國的模式想清楚，至於觸發的效果哪一個比較高，是洋因素呢？還是本土因素？這是另外一個議題，我們的同行趙志裕教授是做這種研究的，他的結果也許可以提供部分的答案。上述這些問題的回答，也提供在外商工作的朋友參考。

最後是醫療團隊或倫理的問題，我們以前也做過臺大醫院文化的研究，臺大醫院雖然是學術導向，但老師的權力是很大的，展現不少權威文化的特色：像有些科底下的醫生要結婚，也要聽聽指導教授的意見，現在不知道有否改變？這種領導方式放在現在究竟會有什麼效果，我覺得很值得觀察。尤其醫療團隊應該是未來十到二十年最熱門的研究問題，可是對醫療團隊所做的研究卻相當少。有統計數據指出，美國每天因為醫療疏失所造成的死亡人數，大約等同於每天掉一架七四七飛機。因為醫生本身很崇高，與病人間的資訊不對稱很嚴重，所以如果醫療組織肯從這方面去想，去反省，提供園地給研究者做研究，我覺得是很好的事情。我的觀點是：持和諧文化價值觀的人，對他人權益的保護應該是必然的，因為他不會把麻煩帶給別人。最後，朱老師剛才也提出的和而不同的概念，事實上與美國所強調的個人主義下的團隊相當不同，他們是要把個人盡量放大，重個人甚於團體；但我們是比較集體主義的地方，重團體甚於個人。在團隊運作上，這裡面要怎樣去調整，我們與美國可能是很不同的，這些問題其實也很值得我們思考。我想很多問題我也沒有很好的答案，我就回答到這邊，謝謝大家。（本文由本院「全球化研究」總計畫助理顏絲思小姐謄稿，共同總主持人鄭伯壠教授潤稿）

【宏觀視野】

# 東亞法治之法學研究議題及方法 ——以「人法」與權利歸屬論為中心<sup>+</sup>

蔡明誠\*



## 前言

東亞法治之發展，有其共通性，也有其特殊性。發展過程中，有分歧化、一體化或趨同化之趨勢。由於人作為權利主體，是法律之規範對象，法律所賦予之特定利益之一定力量，即衍生特定之權利，該權利將歸屬特定權利主體加以利用或禁止他人干涉，此屬於現實法治社會中重要議題。此以「人」為本之權利，形成一套歸屬「人」之法律關係或法律性規範，此將之稱為「人法」。

茲擬以「人法」與權利歸屬論為例，作為研究議題探討之出發，並 6C 整合法學研究方法，收集東亞國家學者所發表之文獻，作為研究參考素材，最後，期待能對於新一波之法治

發展趨勢，試圖提出若干淺見，以供關心此問題之人士進一步探討之參考。

## 研究議題及方法之探討

法學研究，可能按研究目的及需要而採取不同研究方法，本文則採取綜合式研究方法，即採取 6C 面向整合法學研究途徑（method）或方法（approach）。從脈絡及內容觀察如下：

- 一、空間脈絡—（Space）Context：法的三度論，是注重法所實存之空間形式之立體座標所形成之三面向度或三維空間形式，詳言之，即從三度之「法律適用之事實」、「法律效力所及之適用地域」與「垂直及水平延伸之立

<sup>+</sup> 本文係二〇〇八年十二月一日本院人文社會科學討論會內容。

\* 臺灣大學法律學院特聘教授兼本校法律學院院長、本院特約研究員、本院「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」研究計畫總主持人。

體空間」觀察，將之放置於全球的、地區性及地方性的脈絡。

- 二、時間脈絡—(Time) Context：法的四度論，從第四度之時間發展因素觀察，將之由傳統的、現代的及後現代的脈絡研究。
- 三、比較的(Comparative)方法：此為法治資料及內容之研究方法。
- 四、批判的(Critical)方法。
- 五、創新的(Creative)方法。
- 六、探究東亞法治形成、發展及轉型在前述時空脈絡下之過去、現在及未來可能之規範內容(Content)。

在研究脈絡、內容及方法之選擇及運用方面，不應為批判而批判，宜比較各國之長而採取「法的四度」觀察，將法治發展之共通或特殊議題之問題及事實，在研究座標上，加以確認及定位之後，以比較、批判及創新的方法，研究東亞法治之議題，進行從研究議題及運用方法中，掌握法治發展之軌跡及內容，藉以認識及解析東亞國家之法治文化及社會生成之背景，並就法之效力及現實妥當性，加以省察，使法治之形成、發展及轉型之時空脈絡及規範內容得以掌握。

### 從法治發展論「人法」及權利歸屬問題

所謂人法，主要針對權利歸屬之主體在法律上之意義及地位，此以特定權利歸屬於特定主體支配之絕對權為研究對象，此將之稱為「權利歸屬論」。至於法治發展中之人法，包括親屬及繼承關係之身分法及人格權保護。

親屬及繼承關係因有相當濃厚在地色彩，東亞國家在制定民法時，不得不考慮以習慣或習慣法作為規範。至於人格權，在於保護隱私權、姓名權等權利，則參考歐陸立法例在民法

總則及債編中作一般或特別規定。

臺灣大學人文社會高等研究院擬探討「人觀」作為東亞研究之重要議題，在法治發展研究及制度探討方面，本報告以人為對象，就規範「人」之「人法」所衍生之相關議題或內容，亦試以前述 6C 面向整合法學研究途徑或方法，進行比較分析及研究。

### 東亞法治研究議題及研究方法相關文獻引介

本報告分別收集東亞各國法治之文獻，特別針對東亞法治之一般性研究及東亞個別國家（例如日本、韓國、中國大陸等）法治方面，並與臺灣方面文獻作比較研究，探討東亞法治研究議題及研究方法之文獻發展脈絡，以期研究成果之呈現。

### 新一波的法治趨勢及展望

從法治之形成、發展及轉型觀察，東亞國家已漸入法治之境地，現行法律難免要在固有法與繼受法之間作出選擇，有時為因應當時社會需求，不得不引進非所屬土壤之法律制度，因而可能產生「超前立法」，也可能與現狀妥協，無法選擇先進立法，或保守成規，以致「落後立法」，此兩現象可稱之為「規範失調」現象。

選擇「人法」及權利歸屬論，係想以人為本，或以人在法體系地位為出發點，期待至法律制定或修正，應與人民社會生活及發展相結合，不宜僅過度強調法典化之技術性及邏輯體系完整性之抽象化思維。法治社會發展過程，將會使法之具體化適用於社會個案，從時間觀察，人所處之靜態的三度之立體空間，亦應觀察第四度之時間形式或轉型發展，即所強調之「法四度論」觀察方法。又法律爭議或原則運用，常需要以諧和與「天平」式之利益衡量，在法、理及情之衡平考量下，以折衷及寬容分

析法律現象。雖以研究東亞法治為主題，然而仍不宜關閉自守，應留意東亞以外之學者專家怎麼看東亞法治問題及發展，因此，法治觀察，除各國本位觀點以外，宜將研究議題及方法放在東亞、亞洲及全球脈絡上，以期周延思考，並找尋新一波法治發展方向，建構東亞法治理論及實踐之主體性，進而與歐陸法系、英美法相互對話，並藉以轉型，以因應世界或區域之變局或衝擊。



【多元觀點】

## Reflection on "An International Conference on East Asian Confucianisms: Interactions and Innovations"<sup>+</sup>

Kirill O. Thompson<sup>\*</sup>



Since the commencement of the modern study of Chinese, Japanese, Korean and Vietnamese humanities and civilizations about 150 years ago, scholars have tended to work exclusively within the historical, social and cultural parameters of single countries or empires. Even though the classical texts at the core of these different countries' cultures and institutions were generally the same—Confucian, Daoist and Buddhist—scholars have contented themselves with viewing them through the eyes of the host country of their interest, and with nary a passing interest in the meanings and developments these texts underwent in the other lands and traditions.

This trend of nation-centrism or national subjectivity in East Asian scholarship continued throughout the 20<sup>th</sup> century. The principal source books in the Asian traditions, for example those

published by Princeton and Columbia, were divided by country. Basic works in the field, such as Wing-tsit Chan's *A Source Book in Chinese Philosophy* (1963) and Fung Yulan's *A History of Chinese Philosophy* (1952-1953), excluded developments beyond China's borders. Since the 1970s, William DeBary led research and publications at Columbia University in Neo-Confucianism in China through the Yuan, Ming and Qing dynasties. More recently, he and his students worked on Japanese and Korean Neo-Confucian texts, albeit to a limited extent. The Philosophy Department at the University of Hawai'i has faculty in the philosophical traditions of China, Japan and Korea, but their students tend to concentrate on one country to the exclusion of the other countries, not to mention one tradition to the exclusion of other traditions.

---

<sup>+</sup> The Conference was held at Douglass Campus, Rutgers University, May 1-2, 2009. It was sponsored jointly by NTU, Rutgers University and Lilin University.

<sup>\*</sup> Professor, Department of Foreign Languages and Literatures, National Taiwan University.

A versatile and far-sighted intellectual historian, Professor Huang Chun-chieh of National Taiwan University has realized that it is far richer and more meaningful to examine the classical traditions of these various East Asian countries interactively in a larger comparative perspective. Professor Huang thus worked together with Professor Ching-i Tu of Rutgers University to organize this threshold conference. In Professor Huang's enlightened view, what is remarkable about East Asia is the richness of its cultural diversity. East Asia is not a hegemonic block, with China at the core and the other lands on the periphery. Rather, China represents just one cultural factor among the many in play.<sup>1</sup>

It is often thought that traditional Chinese culture in a sense had invaded and conquered the neighboring lands, such as Japan, Korea, and Vietnam; because of their acceptance of the Confucian Classics and other Chinese classics. However, Professor Huang has demonstrated convincingly that Confucian scholars in each country always read and understood the Confucian Classics in their own way in light of their own history, tradition, institutions, and so forth. In effect, the scholars in each country effectively remade the classics in their own image. The fact that so many countries have absorbed and drawn inspiration from the Confucian Classics demonstrates not so much Chinese cultural hegemony but the fact that the Confucian Classics raised issues of universal human interest and concern. Interestingly, since the Confucian scholars in these disparate lands were studying the same texts, these texts can be regarded as useful prisms reflecting the manifold colors, i.e., the meanings and nuances yielded by

each cultural reflection and interaction. The Classics thus contain a treasure trove of depth and implicit meanings as well as the received surface and explicit meanings. Comparing the various strains of readings of the Confucian Classics across eras as well as lands, we derive great insight into the subtle differences and similarities among the respective countries. Moreover, we gain insight into the cultural intercourse that was ongoing but only rarely recorded in history.

Professor Huang Chun-chieh opened the conference with his presentation on "The Confucian World of East Asia: A Comparative Perspective." He effectively highlighted the similarities in theme and tenor along with the surprising differences in emphasis and perspective among the Confucian scholars in 18<sup>th</sup> century China, Japan and Korea. Additionally, his presentation was a succinct and powerful demonstration of the cogency of the idea of "East Asian Confucianisms" as an academic field. Professor Huang closed the conference with more general reflections on "Confucians in East Asia and Beyond." He stressed the need to shift our focus in thought and research from the old nation-centric, nationally subjective approach to the wider purview of East Asia. The stories in this old mode have been told and retold and become stereotypical and narrow in outlook.

The 21<sup>st</sup> century heralds the age of globalization in culture as well as in commerce. It is urgently necessary to study East Asian cultures and civilizations, such as Confucianism, interactively among the insights and contributions of each of the East Asian countries. And elsewhere; scholars

---

<sup>1</sup> China itself should not be considered a single cultural factor. What is called "China" was the forced synthesis of numerous tribes and cultures with the formation of the Qin dynasty in the 3rd century B.C.E. and continued into the Han. There has always been the distinction between the Han peoples of the central plains of China and the Altaic peoples of Korea, Shandong, Mongolia, Tibet, etc. Moreover, the peoples of southern and western China represent many non-Han ethnicities to this day. Interestingly, Confucius was probably Altaic in ancestry rather than Han. This would indicate that Chinese culture evolved more essentially from Altaic rather than Han peoples, just that the Han gained the upper hand politically and absorbed the more advanced Altaic culture later. The story of a pure Han or Chinese race is a cultural-political fabrication.

in other lands are forming their new styles of Confucianism, such as Robert Neville's Boston Confucianism and Roger Ames' Hawaiian Confucianism. By adding this sort of interactivity into our inquiries, we breathe new life and spirit into the Classics as well as gain a deeper understanding of the pragmatics of their adoption around East Asia—not to mention by succeeding Chinese imperial dynasties, including the current one.

In the spirit of Professor Huang's new field of "East Asian Confucians," a number of scholars representing various traditions of East Asian Confucianisms joined this conference at Rutgers University to engage in cooperative dialogue and sharing. Professors John Tucker and Kun-chiang Chang spoke on Japanese Confucianism and culture. Tucker introduced the world of Neo-Confucian dictionaries modeled after the dictionary compiled by Zhu Xi's student, Chen Chun. Tokugawa Confucian scholars used these dictionaries to incorporate their subjectivity and nuances into the field in their effort to adapt it to the Japanese host culture. Chang explored the moral requirements Confucianism posed for Japanese Bushido. Yong Wang, Kuang-yu Chen, Kirill Thompson, Wan-hsien Chi, and Zhaotang Xu spoke on Chinese Confucianism. Wang discussed the fascinating "Book Road" (as opposed to the "Silk Road") of land and sea by which the Chinese classics were delivered to Korea and Japan. Chen explicated the role of Confucius' disciple Zi Xia and his school in transmitting Confucius' thought. Thompson examined Zhu Xi's creative transformation of *Zhongyong* into a text of moral import rather than just prudential import. Chi spoke on Wang Yangming's highly personal approach to classical exegesis. Xu introduced the influential Confucian theory of music. Jun Yang, Don Baker, Youngmin Kim, Mark Setton and Edward Chung spoke on Korean Confucianism. Yang described the

transmission of Confucianism into the Korean peninsula. Don Baker introduced Chong Yagyong's creative critical approach to the Confucian Classics. Interestingly, Chong Yagyong had introduced some new categories into the text, such as a concept of choice or free will. Kim presented a traditional Korean interpretation of *Analects* 2.1. Setton examined Chong Yagyong's reading of the *Great Learning* in comparative perspective. Finally, Chung discoursed on the religious dimension of Yi T'oegye's thought. Several other speakers gave fascinating presentations on related regional cultural phenomena from a variety of perspectives, such as sociology, drama, East Asian regional travel, etc.

In all, this conference was a threshold, a watershed, a turning point initiating the turn from Confucian studies in narrow, static, national perspective to a new wide, dynamic, regional, East Asian perspective, suitable for the 21<sup>st</sup> century age of globalization. This scholar feels inspired by this fresh development, and hopes sincerely that this conference will be the impetus to encourage scholars of "Confucianisms" worldwide to embrace and examine "Confucianisms" in ever broader perspectives—across countries, cultures, ages, disciplines.



【多元觀點】

## 認知文化經濟中的城市創新領域<sup>+</sup>

Allen Scott<sup>\*</sup>



本次主要是在解釋文化經濟——認知文化資本主義（cognitive-cultural capitalism）運作邏輯的大致內涵。當代生產體系逐漸朝向群聚（agglomeration）的型態來開展，在此情境之下，當中的主要生產行動者扮演著越來越重要的角色，而筆者認為在認知文化資本主義的情境之中，勞動力可視為其中重要的關鍵因素之一，亦可透過此來理解當中的生產運作過程。

每一個生產體制的出現大多與城市發展脈絡有關，都市化與工業化發展路徑向來是息息相關，且都市化亦可視為是資本主義的生產體系結果，然而這不僅只是一結果，城市亦是資本主義社會再生產的重要場域，都市不僅提供地方給予生產、勞動市場，以及市民生活的發展外，更是社會再生產的空間，每一版本的資

本主義發展形式都有其相對應的都市形態，如：二十世紀福特主義下的工業城市、近代後福特主義生產的創意城市。目前定義最需被拿來仔細審視者，莫過於近代後福特生產體系下的其彈性的生產體系所對應之都市發展形態，例如：第三義大利等地區。

而理解當代認知文化經濟中城市發展的理論路徑大致可分為二，其中經營管理思路重點不僅只在於如何使此處生產的有效率或是得到最佳利益，且將是重點轉向為如何在此處生產？如何在此處依據其特定脈絡規劃出一計畫讓營運能更有效率的生產？因此，其中經濟生產中的彈性、人力資本、創意能力及適應能力，成為了當代經營管理思路中重要的考量因素。另外，都市政策路徑則是如 Glaeser 所提出新都市化概念，認為消

<sup>+</sup> 本文係二〇〇八年九月十九日「全球生產網路區域化與華人經濟圈經濟與社會再結構」研討會專題演講內容。

<sup>\*</sup> Professor, Department of Geography, UCLA.

費城市 (consumer city) 的成長是由消費品味所促進增長的，特別是由中產階級所造成，其中中產階級個人品味變化越趨多元，甚至包括對於居住環境如：陽光、溫度等引領著消費城市的發展。而 Clark 則認為都市，特別是近代芝加哥都市發展重點在於娛樂之上，該城市發展方針集合了消費、娛樂、休閒等多元樣貌。此外，Florida 更提出的創意城市的概念，認為都市之中可透過政策決定者觸發創意產生。

筆者在此提出與前面幾位學者對於都市發展、認知文化經濟，以及創意生成三者間關係不同的看法，主要認為創意和文化經濟的生成與開拓，其實植基於整體城市歷史發展的脈絡之中。創意與都市化一直以來都有不可分割的關係，沒有任何時期的都市成長是與創意脫勾的，追溯早期的都市發展，如十九世紀的曼徹斯特的創意是與紡織業、精紡技術、編織設備等有關，並透過商品化、貿易化行銷至世界各地，這一方面雖具有很強的創意密集，卻和 Florida 所言之創意階級的出現有很大的不同，又如一九四〇年代的底特律，其最重要的創意發想來自對於汽車工業有關。筆者提出創意的出現除卻來自於整體都市歷史發展脈絡的積累，更包括：一、專殊化且互補性高的生產者網絡；二、當地技術性、社會化程度高之勞動市場；三、創意場域，包括學習及創新能力；四、區域制度及創新經濟中的社會基礎結構。包括透過上述四者的因素所促成。

筆者更認為都市內部的網絡，以及當地勞動市場等等區域的聚合（都市即區域集合中的一種），可視為是將生產者及勞動者的潛在利益轉化為實質競爭優勢之所在，如：在城市之中可增加範圍經濟和範疇經濟的產量、產值，並享受聚集經濟所帶來的方便，另外，地方亦能具有壟斷地租的力量，地租壟斷包括正式品牌和正式品牌（如聲譽等），這些都是來自於地方之後，例如：香檳來自法國香檳區、蘇

格蘭威士忌來自蘇格蘭，時尚來自巴黎這些都是獨特且無法仿冒的，以及生產與在地息息相關的。筆者在此舉例說明都市中新興經濟的崛起，如巴黎有主要聚集範圍、次聚集範圍，彼此之間分享勞動力市場及社會網絡等，十九世紀開始巴黎成為產品的首要製造中心，至今仍是新經濟的首要集合之地。又如洛杉磯亦是勞動密集的城市之一，包括電影、珠寶、出版等工作，而在郊區部分則環繞有高科技產業等，如：生技產業等產業聚集效果。

回溯至二十世紀早期，對於城市的想像一為商業化的工業城市，另一為工業化城市這兩種城市型態，而現今新的城市態型則是結合了工作、休閒、文化和生活，原因在於新型態的生產空間及縝紳化的社會空間彼此交互滲透，以及文化與娛樂設施的激增，造成了新型態的城市奇觀及標誌性的建築物等等城市景觀。Florida 對於城市創意生產的論點，在於創意階級的出現，城市需吸引創意階級的移入，如加強投資在城市的舒適性、便利設施等，像是餐廳、自行車園道、電影院等都可吸引創意階級的進駐，除此之外，城市氛圍也應多鼓勵寬容性、開放性和多元性亦可觸發創意的生成。然而 Florida 認為創意階級實能任意移動至他處，城市本身仍需以雇用為首要選擇，都市仍需生產出空缺職位讓有創意的人士進駐。筆者反駁這樣的說法，以矽谷與好萊塢為例說明創新在都市之中生成，除卻創意階級之外，最重要的仍是時間積累下的創新場域，以及區域內部制度氛圍等。

然而創意的生成並非完全如同上述所言，只有正向成長的一面，近代認知文化經濟的開展亦會造成種種城市內部社會問題的生成，例如：血汗工廠的出現，以及低薪資移民／移工等問題，最嚴重時也會造成社會分化，以及社會階層化的鴻溝加深，這都是在發展新經濟同時，城市需特別關切之議題。（本文由臺灣大學地理資源研究所張育源同學翻譯整理）

【多元觀點】

## 跨文化視野中的東亞「文化基因」及其「變異」 ——從日本總理福田康夫訪問曲阜談起<sup>+</sup>

陶德民\*

二〇〇九年二月廿六日，財團法人孫中山紀念會和財團法人孫中山紀念會贊助會在神戶的兵庫縣公館舉行了「與福田康夫前總理的懇談會」，約有八十餘位各界人士出席，多數為以上兩會的負責成員。福田在會上作了題為〈關於今後的中日關係〉的報告，其中對日、美、中三國的三角關係也作了分析和描述。報告結束後進行自由討論時，身為孫中山紀念會評議員的神戶大學教授王柯和我先後提問。王柯最近將福田康夫的父親福田赳夫的《回顧九十年》翻譯後在中國出版，他就二〇〇七年底福田訪華期間專門前往曲阜的原委作了詢問。福田表示訪問孔子故鄉曲阜一事是出於他本人的考慮，因為《論語》在今日的中、日兩國仍有廣泛的影響，在日常生活中仍有指導作用，可以為今日這個失去坐標的時代和迷失方向的

人們提供借鑒。我順著這個話題提出一個看法，即東亞各國之間有著「百姓日用而不知」的共同文化遺產，有物質方面的，也有精神方面的。後者，諸如對曲阜的嚮往和對《論語》的喜愛，可以說是一種基於兩千年文化交流而形成的一種「文化情結」（cultural affinity），或者說是「文化基因」（cultural gene），這已經由二〇〇七年福田前總理，以及一九一四年澀澤榮一的曲阜孔廟訪問計畫，來具體體現出來了。<sup>1</sup> 儘管人們並不一定有明晰的認知，但那種情結和基因確實是遺傳在東亞各國的文化「身體」之內了。所以，相對於日、美之間有所謂「近代價值觀」的一條紐帶，日中間也有「傳統價值觀」的一條紐帶。對於我的看法，福田前總理當即表示贊同。

「文化基因」這一概念，是我在二〇〇六

<sup>+</sup> 本文係二〇〇九年三月六日本院人文社會科學討論會內容。

\* 關西大學文學部中國語中國學專修課程教授、關西大學文化交涉學教育研究中心主任。

<sup>1</sup> 澀澤的計畫，結果由於臨時在天津生病而未能實現。不過，他的「論語加算盤」之名言，以及「論語文庫」之收藏，給後人影響不小。

年大阪市立大學召開的「寧波研究計畫」的公開討論會上對「日中儒學班」成員中村春作、前田勇、田尻祐一郎和市來津由彥所作的「訓讀論」專題接力發表進行評論時提出的，日語表現為「文化遺傳子」。<sup>2</sup>我比較孤陋寡聞，也許已經有人提出過這一概念，但是我並不知道。坦誠地說，我並不是追隨任何他人使用這一概念的，而是從一個旅日華人文化學者的「困境」中為開展對話而開發出這一概念的。就是說，日本人自古以來有比較強的民族自尊心，由於近代的國民國家觀念的影響，以及對率先近代化的驕人成就的自負，這種民族自尊心就變得更加強烈。所以，在討論中日文化「異同」時，有些日本學者往往強調日本文化與中國文化的異質性，似乎比起有兩千年交流史的中國文化來，日本文化與只有四百年交往史的歐美文化更有緣分。而一些中國學者，甚至有些尚未入門或初出茅廬的青年學子，則因為承襲已經過時的中國中心主義觀念的緣故，過於強調日本文化與中國文化的同質性和前者對後者的模仿性，從而不必要地傷害了日本人的自尊心。這樣，雙方之間就無法建設性地展開對話，深化討論，達成共識。

當然，我提出「文化基因」這一概念，也並不只是為了找到一種「對話策略」而已，更主要的目的是要使文化交涉學的研究具有客觀性和科學性。我覺得，在討論文化傳布及其流變時，使用「文化基因」及其變異這一對概念有以下幾個好處。

第一，可以使人比較超脫地來考慮所謂文化認同的問題。因為每個時代的人，特別是成人，都是一種歷史的產物，承載著各種各樣的

文化信息，這一事實並不以他（她）自己的主觀認知或主觀認同為轉移，就像屬於蒙古人種的人在出生之際身上多不免帶有青色斑記那樣。「基因」這一用語的好處是，它會使人們聯想到上述事實，注意到自己體內有「視而不見」的文化細胞和文化積澱，從而易於擺脫現代（因為民族國家的國界或國籍問題而造成）的感情因素和個人的主觀因素，比較客觀地來考慮文化認同的問題和現象。比如說，日本天皇的年號以儒學經書的詞句為典故，橋川時雄在中日戰爭期間組織《續修四庫提要》的編纂等。<sup>3</sup>

第二，可以使學者更加關注文化研究中的大問題及其結構性的問題。圍繞「基因」這一關鍵詞，有「構造性基因」、「染色體」、「染色體組」等概念，有「複製」、「翻譯」和「發現的調適」等信息轉移的方式，這些似乎也可以被借用到文化研究中來。當前的文化研究中有一種「見木不見林」和無限細分化的傾向，這樣的研究固然也有其一定的意義。但是，不知道自己的研究對象在「基因地圖」和「染色體地圖」上的位置，而一味埋頭其中自以為是，其實是很可悲的現象。

大約八十多年前，顧頡剛曾經用「層累造成的古史」說來論證古史辨偽的必要性。這個說法的一個客觀上的好處是讓人形象化地了解歷史有它不同的「地層」，我們有必要深入到某個地層，即回到某個歷史時代去發掘和理解當時人們的思想、感情和共識。今天我們借用「基因」及其相關概念，也許可以使文化交涉學的研究達到一個新的水平和高度，從而建立一個更加寬廣的跨文化視野和更加深入的跨文化視角。

2 中村春作、市來津由彥、田尻祐一郎、前田勇（編著）：《「訓讀」論東アジア漢文世界と日本語》（東京都：勉誠出版，2008年10月）。本人執筆的論文題為〈近代における「漢文直讀」論の由緒と行方——重野・青木・倉石をめぐる思想状況〉。目前第一版已售完，在第二次印刷。

3 藤井昇三、久保田文次是近代日中關係史的大家，最近正在和我以及二松學舍大學的町泉壽郎等一起編纂《近代日中關係史人名辭典》（東京堂出版）。我問這二位大家如何看待《論語》等中國古典，他們說，這理所當然也是日本人的經典。

【多元觀點】

## 從「巴縣檔案」談清代州縣檔案中的 命案處理實態<sup>+</sup>

寺田浩明<sup>\*</sup>



這裡，我以中國四川省的巴縣檔案同治時期的人命案件為主題，討論清代州縣檔案中的命案處理實態。一方面將七百餘件的人命案件予以類型化，另一方面則藉由這些類型案件的介紹，指出州縣衙門檔案對於既有法制史研究所可能帶來的新視野。

在類型化的部分，我挑選了幾個具體案例進行較詳細之介紹，並在此基礎上指出州縣衙門檔案中之人命案件，除了既有研究成果中的典型「審轉案件」外，還有許多是涉及利益的案件，這些涉及經濟利益的案件主要可分為「藉屍勒索」及「犯罪私和」。這種涉及經濟利益問題的人命案件，與過去中國法制史研究中審轉案件之人命案件明顯不同，但與既有研

究中的藉屍圖賴與殺人命案兩項主題，卻有其關聯性。

巴縣檔案人命案件對於過去中國法制史研究所開啟的第二項新視野，乃是有關人犯口供之記錄。經由對巴縣檔案人命案件中人犯口供之實證考察，不僅可以發現州縣審判現場的人犯口供形式與過去中國法制史研究所理解的形式不同，並由此導引出對州縣訴訟的理論歸結，亦即在州縣階段來看，審轉的刑事審判也是通過反覆開庭，進行確立全體事件關係人間共通認識的作業，從而確立關係人間共通認識。在聽訟即民事審判中，當然是裁判官所處理的主要工作。我認為這次看的刑事裁判檔案，包含審轉事案的州縣審判部分，與民事裁

<sup>+</sup> 本文係二〇〇九年三月十八日本院「東亞憲法圓桌論壇暨東亞法治及人權系列講座」內容摘要。

<sup>\*</sup> 京都大學法學部教授。

判有相同形式的根本理由即在於此。

經由上述的實證考察，得到一個結論：從州縣檔案層次的命案處理實態來看，可以讓大家理解到民事審判與刑事審判、州縣自理案件和審轉案件之間，有比過去所思考的更強的類似性、共通性存在。今後依據這樣的實態，有必要進一步去思考民事裁判與刑事裁判間共通性或連續性的問題。（本文由京都大學法學部博士班陳宛妤同學翻譯）

【多元觀點】

# 「世界的史學，史學的世界」 座談會紀錄<sup>+</sup>

陳啟能、曹特金  
王晴佳、張廣達



**主持人：**

古偉瀛（臺灣大學歷史學系教授）

**與談者：**

陳啟能（中國社會科學院榮譽學部委員）

曹特金（中國社會科學院世界歷史研究所  
研究員）

王晴佳（美國 Rowan 大學歷史系主任，  
北京大學長江講座學者）

張廣達（中央研究院院士）

**古偉瀛教授：**

三位老師，還有各位史學界的先進跟同學，我們現在進行最後一個場次是座談會，來談談「世界的史學，史學的世界」。

就剛剛三位老師所講的東西，大家或許會有一些問題，那就三位老師他們講的內容，希望再引伸一下，今天最重要的觀點，然後目前正在做的相關史學研究，作為座談會的引言，然後我們就開放給大家討論。

雖然是比較非正式的互動，但是我相信一定可以有很多非常精采的交換意見空間。我們先請王老師開始。王老師剛剛講得氣勢非常磅礴，再講一點，你目前的研究內容。

**王晴佳教授：**

說實在話我應該做的事情是把《臺灣史學五十年》<sup>1</sup>這本書寫成英文版，這是比較具體的一件事情。但是我一直沒有好好做的原因，一方面是因為其他需要處理的事情不停的發生；

<sup>+</sup> 本文是二〇〇八年十二月二十六日由本院與歷史系合辦之「開放的花朵：史學的世界」三場演講會後所進行的座談會內容。

<sup>1</sup> 王晴佳：《臺灣史學五十年（1950-2000）：傳承、方法、趨向》（臺北：麥田出版社，2002年）。

那另一方面是因為我在考慮要怎麼寫，我已經不滿足於原來所謂的史家、史評、史著這種寫法，其實我在中文版裡面也提到這個情況，現在我提到歷史教育、歷史知識的傳播，另外一個我也注意到文學界對於歷史意識的研究。

其實這些個東西已不是這麼新鮮，可能從大概七〇年代之後，《美國歷史評論》這麼一個比較專業的刊物，基本上每隔一段時間，會找一些歷史學家來對那些歷史題材拍攝成電影或者電視劇的作品來寫評論，這些貴為歷史殿堂的守門人都已經對這有所注意。

還有一點就是我考慮到一個問題，我們在北大講這個題目的時候，很多學生也是有點不服，因為在大陸，大家如果去的話，可以看到許多歷史通俗化的作品，而且是市場非常好的作品，從《百家講壇》開始，到現在有一個叫當年明月《談談明朝那些事兒》，那些書一直很熱門。那些北大歷史系研究生、碩士生，包含大學生，都有點不樂意的感覺。其實我們有些時候經常是在一個房間裡面，試圖要找一個出口，沒找到，可其實你不曉得出口就在後面，老是往前面看，有時候往後面一看，出口就在那裡。

我是這樣想的，為什麼這麼一個歷史的再現變得這麼重要的課題，事實上已是如此，因為你想想我們在讀歷史系以前所受到的歷史知識無非兩個途徑，一個是教科書，另一個就是那些歷史通俗化的作品。我們能夠對三國的人物這麼了解，是因為我們看《三國演義》來的而不是《三國志》，誰看過陳壽的《三國志》？我想歷史學系可能沒有一個學生真正的看過陳壽《三國志》，可能研究的時候，或讀這中國史學史的時候，才看過《三國志》，而且還是要做前面這一段的研究你才看這陳壽的

《三國志》，後面的是不看的，一般人是看不看的。但是我們能對張飛、劉備能夠這麼知道的話，全是《三國演義》。所以其實這是我們本身的歷史經驗，但是我們往往進了歷史所、歷史系以後，就把我們的眼光看得狹隘了，所以你們可能看著看著就覺得不服氣他們這種做文學的人。還有一點就是文學界對於歷史學界的侵襲已經很明顯，包括很多做文學他們對文獻比較熟，而且做文學還思想比較解放，歷史學界我們的基本訓練，是面上先知道以後，要找出所謂的代表性，這是我們的基本功，然後我們把他放在背景裡面來脈絡化。但是做文學的人基本上就沒有這個問題，他們在評論一個文學作品的時候也可以把他放入這個脈絡，但是有的時候就是不放，就作品本身來討論。現在這個影響已經開始影響到他們在做思想史的工作，陳平原、葛兆光，在美國有一個叫王班，都在做這樣的工作，他們是從思想史著手，因為這歷史學家著重在社會史勝於思想史。像陳平原那本著作，《中國現代學術之建立——以章太炎、胡適之為中心》，<sup>2</sup> 歷史學家可能會覺得：咦，就這麼兩個人？至少要看陳以愛《國學門的興起》<sup>3</sup> 還比較大一點。所以歷史學家處理的還是比較規律的這方面。

其實現在我們讀的書裡面已經開始把這個視野擴大了，一個是文學的交流，另一個是對代表性、典型性這種原來的意識的放棄，但是這種放棄我想只會把歷史學變得更加的多樣化。因為西方所謂後現代的興起，主要是對於現代史學這麼注重史料、傳統是有很大的批評，但是這裡其實也有這麼的一個傳統，剛才古老師說到大陸歷史學跟臺灣歷史學有他的不同，臺灣歷史學界基本上是這麼延續下來的，傳統的史料、治史方法一直是比較注意的；但

2 陳平原：《中國現代學術之建立——以章太炎、胡適之為中心》（臺北：麥田出版社，2000年）。

3 陳以愛：《中國現代學術研究機構的興起——以北京大學研究所國學門為中心的探討（1922-1927）》（臺北：國立政治大學歷史系，1999年）。

是大陸那邊有一個「以論代史」的階段，比較不重史料，後來就有一個回到傅斯年的講法，我現在在大陸講的可能還沒有在臺灣講的更有市場，原因就是大陸有些同事、學生會說：「我們很傳統的、客觀的、以史料為見長的作法，剛剛得到恢復，你又來說這種東西沒有意義。」但是有一個誤解的地方是我們一直在強調的，那些以檔案為主寫的歷史，其實也是有非常強烈的民族國家觀念，因為你所謂的檔案是誰給你的？是國家檔案館，國家給你的。你寫的東西完全是受到國家的限制。而且你一定會在這個國家歷史型態的範疇、範圍裡面去寫這個歷史。所謂這個民族史，正好是民族國家興起的時候，所以很多人想突破這個範疇，正好是為了突破這個狹隘的、以民族國家為中心的一種史觀，所以我想開拓思維這方面還是很有必要的，但是我還是要強調最後一點就是各個脈絡是不同的，不是說我們所有都一定要追尋一樣的歷史學發展的軌跡。

#### 古偉瀛教授：

我剛剛提到說中國大陸他們跳躍了窗型冷氣直接跳到分離式冷氣，其實黃教授剛剛講的一點就是說中國大陸剛恢復到重視史料，現在又要跳過去，其實他有一個優越性，直接跨越民族史觀、民族主義的史學其實有很大的問題，大陸那邊也有個說法是可以避免民族史觀的一些問題，直接跟世界同步，以這樣來吸引人或許有些市場。但是在臺灣我充分了解到，對檔案的過分崇拜我一直感到後現代也有他非常有力的一種批評，我們以前教史學方法的時候，講原始史料、二手史料之間的區別，後來發現所有的原始史料問題非常值得研究，原始其實都是二手的，只有說在現場或者不在現場。各有他的優點跟缺點。所以我覺得是滿有趣的一點。謝謝黃老師，等下我們再回來討論一些問題。我們是不是請陳老師講講您現在的情況。

#### 陳啟能教授：

我現在非常簡單的說兩件事，一個說我現在做的研究，一個是我已經完成了。我們世界歷史所今年搞了半年，完成一個很大的項目，我們領導搞了一個多卷本的世界通史，有三十八冊，基本上都完成了，只有一卷還剩下一點。三十八冊有一些新的地方，他不是按照年代排的，他是按照專題排的，我參加的一卷就是世界史研究。一共是八卷三十八冊，我們這卷分三冊，比如說「戰爭與和平」、「經濟與人口」這類的專題。這個花了很長時間完成的現在交給出版社，估計明年開始可以出版，三十八冊完成花了很多時間。這是我參加的第一個大的事情。第二件事情就是另外一個項目，還沒完成但是很快就要完成了，叫做《世界文明通論》。《世界文明通論》一共八大卷，有一卷叫「文明理論」，這是我參加的部分，還有「文化戰略」、「文明元素」、「西方文明思潮」、「當代文明」，「當代文明」又分上、下兩冊，上冊西方文明，下冊是非西方文明。另外還有三卷就是講中國的，包括「中華古代文明」、「中華近代文明」、「中華少數民族文明」。到今年年底還有一個禮拜，大概到（明年）一月底基本上就都可以完成，然後再加工一下，爭取看看明年能不能出版。這是我最近參加的兩個項目。

我自己想做的問題是「蘇聯史學」，因為我覺得蘇聯作為一個大國，他的史學存在很重要，也包括蘇聯解體後的俄羅斯。我長期研究後有一些看法，也與他們的學者有些接觸。但是現在還沒有做。這是第一點。

第二點我想接著王老師他剛才說的一點，他剛剛說的一點我覺得很對。西方的歷史哲學也好、歷史學也好，那些新的發展的情況，這個我們做為歷史學的學生也好、研究生也好，是很需要了解的。但是每個國家、地區都有自

己的情況，不可一概而論，歷史學的發展沒有定軌。我們現在一直反對西方中心論，或者說西方怎麼發展我們也該怎麼發展，這一點我們中國本身有很多的特色，這麼大的國家我們史學的時間可以講的很長，我們有這麼多的史料，這麼多文字的史料，有這麼多豐富的考古的史料，比如我們現在的考古蒐集也發現出這麼多東西，你再後現代也好，這些考古發現的東西都是真的。所以我們本國要發展我們的史學，我們絕對要站在中國的基礎上，一定要走自己的路，國外的資料了解的愈多，可以供我們參考。這個史學的研究應該是這樣，所有新的嘗試、新的作法，只要他不是瞎胡鬧，真的經過思考、經過努力做出來的東西，他研究一片葉子也好、一朵花也好、研究一棵大樹也好，只要他真正花了工夫、動過腦筋，寫出來的都有價值，而這個價值最後要由歷史來判斷。當然，在一段時間裡面，提到一個主張，即使有人反對，從歷史上來講也是一個進步。但是歷史進步往往是這樣的，不是說一下子就到真理，往往要過一點頭然後再倒回來。所以剛才王老師提到那個《百家講壇》，《百家講壇》很紅，現在又是這個第一號是易中天、第二號是于丹、第三號有爭議，一開始說是王立群，或說是毛佩琦，到底是毛佩琦呢還是誰也不知道。但是現在報紙上已經登出來很多：《百家講壇》的收視率不斷下降，他並不是上升的。就是這種形式普遍是很好，大家聽都覺得可以的。還有另外一個事情就是講清史的閻崇年跑到杭州去，（曹老師：不是，是無錫）挨了兩個耳光，為什麼挨了兩個耳光呢？就是有一個讀者他當然不是歷史學家，但是對清史很有興趣，特別是前清的、入關以前的歷史他研究了很多，就覺得閻崇年在演講裡面把清朝講得太好，他們殺了多少人，包括我們漢人被他們殺了多少，你怎麼都不說呢？於是就寫信問，閻崇年不理他……。

## 曹特金教授：

不是寫信。他參加一個座談會，閻崇年主講，他是參加者之一，就遞了個條子提了個問題，兩個問題都關於清代的，結果閻崇年對他的提問不予理會，座談會就散了。於是他覺得沒有渠道來跟閻崇年交流。到了在無錫售書的時候，排隊排到他，閻崇年給他售書簽完了字，拿了書，就嘩嘩兩個耳光。這個閻老先生七十歲了吧，他都愣了，保安連著旁邊主持的也愣了，覺得這怎麼回事？這個人是年輕人三十出頭做生意的，但是他對清史有興趣。他也一句話不說，馬上就被保安給帶走了。閻崇年也很克制，他問了一句話：「你為什麼打我？」到現在為止也沒看見報導，關於閻崇年對這個問題有什麼看法，但是從此閻崇年就很少出現了。

## 王晴佳教授：

我想他為什麼被打是因為閻崇年美化。你知道這江南一代揚州十日、嘉定三屠，順治帝當時所謂的「留髮不留頭」的政策造成這個嘉定三屠，後來晚清章太炎他們驅逐韃虜也是從這個地方來的，包含現在已經有人在做這東西，剛才提到北師大的趙世瑜，他就是在這江浙一帶發現有一個信仰，所謂的太陽神祭祀的一個節日，其實那一天是崇禎皇帝吊死的那一天，所謂太陽神是假的，就是當地人一直有懷念明朝的一種文化的傳習在裡面，也無怪章太炎從這個地方出來，在清末的時候發展出這種口號。所以這個地方的人，對滿州人還是有他的歷史傳統的那種怨恨。閻崇年來說，用馬克思主義的觀念來說，儘管是殺了人的，但是從大的方向來發展來看，清朝的建立是有助於多民族國家的建立等等，所以歷史還是進步的。從歷史進步的觀念來說的話，如果清代不建立的話，讓明末的這種混亂一直延續下去，對我們中國歷史發展來說是有利的，所以清朝建立

儘管有殺一些冤枉的人，清朝的建立還是有他歷史的必然性。所以我們講的東西有點新意的地方就是說，以前用黑格爾的一句話「存在的都是合理的」，就發現一件事情，用大規模來看的話，這些小的事情就反正是小的事情，在大方向來看是可以得到解釋的，但是歷史的發展、延續不是這麼的簡單。我想這事件有這樣的意思。

#### 陳啟能教授：

我的意思是說，做歷史，在座的各位學生我不知道你們畢業以後還做不做學術、做不做歷史工作。我覺得做任何學問都一樣，做歷史也一樣，我們根本還是要下功夫，還是要做好那基礎工作。儘管世界非常的五花八門，發展也是非常的快速，新的東西要去了解它，也應該接受它，但是我們不能忘掉我們的根本，所以有機會我還是勸大家打好基礎，在學習的時候打好基礎。做歷史我覺得這個史料，基本功史料是不能丟的，而且要好好花功夫在上面，包括檔案。當然不是說光看檔案館裡面的史料，面要廣。我相信那些後現代主義者，他們也一樣，只要他做歷史，他還是要花工夫去看這些史料、要掌握這些資料，否則他就會有很多硬傷，像懷特《元史學》<sup>4</sup>也牽涉到很多檔案，那麼你想蘭克也好馬克思也好，你起碼要了解馬克思、起碼要了解蘭克，你才能夠做比較，這些材料一定要掌握踏實。

他們這些發展、這些新的東西我們應該了解，對我們也有啟發，一定要打好基本功夫。做歷史首先還是把史料、檔案弄好。第二個當然我們要有修養，眼界要開，要有見識，千萬不要跟著那個潮流跑，因為潮流將來要變的，要是沒有一個扎實的功夫，我不是說我自己學得很好，但是我在學習的時候，起碼花了很多

功夫。你有時可能覺得沒什麼用，實際上你花了功夫下去，都會回報，都會有用。所以還是希望大家還是扎扎實實的去做基礎。

#### 曹特金教授：

我是九〇年代上半期到俄羅斯去差不多一年，我花了半年的時間到俄羅斯檔案館去查這共產國際的檔案資料，當時我們國內還沒有過來，現在有了。我自己去查那個檔案資料就是共產國際，大家知道吧？就是第三國際，一九一九到一九四三年。然後這些資料拿回來以後覺得還是可以用它來重新評價俄羅斯，重新認識共產國際這二十四年的歷史和它所起的作用。我也不同意當時我在俄羅斯，當時是解體的前夕，我是九一年夏天回來，解體是九一年十二月下旬。我也不同意當時俄羅斯社會學界的一些看法，就是全盤否定這個共產國際的活動和歷史；但是我也不同意在這之前的，就是解體以前，特別是戈巴契夫以前時期，對共產國際的一種評價就是蘇聯是一個老子黨的態度對其他國家的共產黨，指揮各國的共產黨，認為這是理所當然的，認為共產國際就應該是一個世界的共產黨，是一個集中的機構，對他二十四年的所作所為都給予好評，那個我也不同意。我想有這些檔的資料就想寫一本書，這個書已經寫了一半多了。

但是後來到了二十一世紀，有很多新的課題和新的工作吸引我，我就捲入了關於這個世界文明的課題，因為首先可能是二〇〇五年中央電視臺的大型計畫，說要拍一百集的「文明之路」，就各個國家的文明，就是他用「文明之路」這麼一個標題，不知道為什麼到現在還沒有出來，當時是說很快要出，然後就叫社科院世界文明比較中心他們來撰稿，他們出版的十來本左右《斯拉夫文明》、《儒家文明》等

4 [美]海登·懷特(Hayden White)：《史元：十九世紀歐洲的歷史意象》(譯自 *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*)，劉世安(譯)(臺北：麥田出版社，1999年)。

書，以那個為藍本，以社科院的為主，由中央電視臺來拍一百集，當時已經寫了許多腳本了，我就參加這「斯拉夫國家」，分東斯拉夫、西斯拉夫、南斯拉夫，斯拉夫國家的這幾個稿件的審稿，然後又去參加一些活動。後來具體到俄羅斯文明的問題也參加了一些工作，有一些翻譯，今年也發一些論文在北師大《史學史研究》，還有在《山東社會科學》一篇譯文，地域文明的主將約納夫他的一篇很長的文章，一萬多字是近作。<sup>5</sup> 現在呢我對當代的俄羅斯也有興趣，現在的俄羅斯，二十一世紀的俄羅斯也有關注。我只能說這些。

### 古偉瀛教授：

我們在座還有一位張廣達張院士，請你講幾句話。

### 張廣達院士：

我就真的是來聽的，我剛剛在別處做了發言，沒有任何準備，那我就講講我在這裡開的課。我現在在這裡開了門「中外文化交流史」，隨著世界上各個地區的聯繫愈來愈緊密，一個文化不管它多麼的悠久，也都捲入了現實的生活裡來，這個不是人的意志可以轉移，在這種情況下，我就想對歷史上大陸中原地區以及周邊的來往，以及在西方發生的科學革命，科學革命以後從地動說、日動說的交替，人跟神的關係交替以來，西方走了這條路，由於西方的種種原因，宗教改革以後一七六〇年開始又有英國帶頭的工業革命，到了一七九三年、一八一六年馬戛爾尼等人到了中國以後，對中國原來傳統就構成一個挑戰，就中國論中國有一些問題。當然按照梁啟超說就中國本身論中國是可以的，內藤湖南也說中國自身他有潛在的深層潮流，他有他自己的脈動，

這都是對的，所以這個方面我們還要堅持。

可是中國與中亞在各個時期有其不同交流，東漢時期他就需要跟中亞和印度有一些交換、交流，就像大乘佛教東渡來華、小乘佛教沒有，這個對於中國形成隋唐的文化當然有影響，三教調和，所以在歷史上也不能忽略中國跟他周邊的關係，用陳寅恪先生的話講，各民族之間有連環性的問題，各個民族有他自身的發展邏輯，但是又相互影響，就單獨研究的時候可以從結構上來講，他的形成時期（formation period），crystallization、consolidation，最後呢必然有 transformation 的階段，就像 Robert Merton 講的功能還有 dysfunction 的轉化。這種情況在中國歷史上也都和這周邊的國家有關係。

最後我想耶穌會士來了以後，實際的地理學知識等等，儘管他主觀是要來傳教，實際上把幾何學微積分帶來以後，實際影響了從梅文鼎到錢大昕這些人，說實在的已經開始給中國原來傳統的學術一些影響，所以我就想最後階段中國開始還是在科技上受影響，後來在器物層次受影響終於到制度上受影響，這些東西到今天我們在研究中國的時候，就被放到了世界。所以我這個課程大概是按著自身的一個中國和周邊的，做為亞洲的中國和今天到了全球化時代的，放在世界中的中國一些中外文化的交互影響，這個我想目的是最後襯托出來該是中國獨到的就是中國獨到的，該是受影響的就是受影響的，儘管 Cohen, Paul 提中國中心論，我想既不是中國中心也不是西方中心，該是誰的中心就是誰的中心，應該各就各的部分，我想這個課程就這樣把他詳細作個介紹。

### 古偉瀛教授：

特別是張老師講到柯文的以中國為中心取

5 [俄]約諾夫：〈俄羅斯文明史的本性與特徵問題（自由派的觀點）〉，曹特金（譯），《山東社會科學》，2008年第1期（2008年），頁17-25。

代西方為中心，這也是有點矯枉過正，所以張老師希望把他放到原來的位置上，我想我們今天講全球化，「世界的史學，史學的世界」，也是希望大家能夠了解我們應該有這樣的一個看法。我們看到有些同學有些問題，開放給大家提問。

### 提問一

我想先跟陳老師請教一個問題，陳老師剛剛在演講，讓學生獲益良多，您有提到關於那個《蒙塔尤》<sup>6</sup>、或者是 *The Cheese and the Worms*<sup>7</sup> 這些書，這些書裡面大量引用了一些審判檔案的一些東西，老師剛剛也提到說，在我們學校圖書館裡面看到像淡新檔案這種東西，那老師對淡新檔案期待很深，我很想請教老師是說，因為以我來看檔案性質可能不一樣，所以做出來可能沒辦法像他們一樣，有這麼精細的微觀性，我比較覺得有可能倒是像一九四九年之後，中國大陸大量的黨對個人的調查，包括個人的坦白資料這些東西，我看到少部分，譬如說有些公開，像陳寅恪先生如果談自己的生平，都會用到他當年的一份自我坦白的資料，這是很少數現在公開，那我想還有很多大量的還留在中國大陸，我不曉得這些檔案以後會有怎麼樣的運用或者是現在怎麼樣運用，可是我比較想請教陳老師就是老師對中國大陸很熟，老師可不可以為我們介紹現在大陸史學界是怎麼樣看待這些檔案？或者以後如何的動員、運用這些檔案？這些檔案的發展豐富性是如何？

### 提問二

想請教王晴佳王老師，老師剛提到，尤其陳老師也有提到，就是中國歷史的一個獨特性

等等之類的，還有跟民族主義的關係，那我也很想請教兩位老師，第一個就是中國歷史的獨特性除了說材料豐富還有時間連續之外，他對於現代、當代的歷史學，尤其是整個世界來看的話，對當代歷史學可能會有的影響或貢獻是什麼？因為現在大體上看起來，大體上還是中文知識世界主要是受到西方影響，很少，我們比較少看到中文知識世界的歷史研究對到西方有什麼影響，我想還是有但是目前看起來不是一個主要潮流，那我想請教兩位老師，老師覺得在我們現在跟未來努力的方向之下，有可能會出現的可以進步的地方，或者是有可能突出的貢獻的課題是什麼？這點是我很想請教的。

### 提問三

剛剛提到民族主義這個問題，尤其是像滿漢之間，這個問題現在研究的很深，那我看到歐洲這十幾二十年來，很多不同的國家之間在進行一些跨國性的歷史合作編撰，像法國、德國這樣的合編一些歷史資料，這幾年中國大陸跟日本、跟韓國也開始合作編一些所謂的共同歷史。我想請教就是在民族主義這樣的一個觀點之下，那中國大陸的歷史學要如何的去面對現在的這些民族主義一些對歷史學的影響跟互動？那彼此之間的糾纏，跟未來可能的方向可能會是什麼？那這是我請教的，謝謝。

### 陳啟能教授：

關於那個講到淡新檔案的問題，我舉那個例子並不是說淡新檔案要模仿他這樣來寫，因為任何史學著作的寫，都是要按照它實際的情況。我的意思是說能不能利用這些檔案能夠在接受當代史學發展比較好的經驗，或者不好的經驗，下功夫來寫出有份量的著作，裡面包括

6 [法] Emmanuel Le Roy Ladurie：《蒙塔尤：1294-1324年奧克西坦尼的一個山村》（*Montailou, Village Occitan de 1294 à 1324*），許明龍、馬勝利（譯）（北京：商務印書館，1997年）。

7 Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, translated by John and Anne Tedeschi (London: Routledge & Kegan Paul, 1981).

吸收他們好的表達方法，他也算好的經驗，假如那本著作寫得好，資料很紮實，如果能在表現上也能夠很好，那就相得益彰，那就更好。我的意思是說有很多檔案放在那裡，比較好的，反映當時的歷史情況，我們能夠更下功夫，能夠有比較好的歷史意識、歷史水平，掌握這些材料，在這裡面發現一個什麼問題，寫一個面，或者寫一個人物或是寫什麼東西，能夠寫出像《蒙塔尤》、*The Cheese and the Worms* 這麼有影響力的作品。我是這個意思。

第二個問題關於這個文革檔案，文革檔案到現在為止還是沒開放，因為我不是搞這個中國史，特別不是搞這近現代史，所以我們現在還沒有檔案法，還沒有一個這樣的法，還沒有一個中國檔案法，將來是不是可能有檔案法，這我現在是看到一個材料是說文革的小報。文革的小報我是在近代史所，我們樓下的那個近代史所他現在蒐集了文革的小報是全世界最多的，他有一個統計說文革小報大概有一萬多種，國外的他們掌握了大概兩、三千種，近代史所已經掌握了大概有八、九千種，他已經初步整理好，數位化的工作還是在做，我相信檔案將來總有一天會公開開放，但具體是什麼時間這也不好說，可能要等檔案法完成以後。

### 古偉瀛教授：

還有民族主義的問題。

### 陳啟能教授：

民族主義的問題，你說的是跟韓國還有日本。跟日本那個，的確我們跟日本有一個中國跟日本的聯合的一個歷史研究團隊，我們研究所也有同事參加，這個研究事實上帶有很多的政治性，因為他牽扯到很多的問題，譬如南京大屠殺到底有沒有？包含很多問題。他們為了寫出初稿，開過很多次會，進度比較慢，覺得很困難。這個跟韓國有一些也是，韓國類似也

有些問題，當然這也牽涉到韓國也有很多大韓主義，把東北長白山說是韓國的，當然我們不會同意他的看法。所以這個中國跟韓國也好，跟日本也好，歷史上很多顧慮，像日本跟韓國周邊的小島，竹島（獨島），很多類似的狀況，牽扯到政治性的問題。像俄羅斯，俄羅斯邊境也有很大問題，那最近問題全解決了，所以這條約全簽訂了，但是從俄羅斯來講也有很多人反對，俄羅斯也很多人覺得不對，但是普丁在這問題上很堅決，所以黑瞎子島弄成一半，一半給他們一半給我們，我們的比他們大一點。像這種東西不是學術方面的問題，有很多政治上的考量。撇開這些政治的因素，從學術上來講，這研究光用民族主義的確是要過時了，那次我們所裡面開會，來個法國人，他就強調跨民族研究（Transnational Study），歐洲也是這樣，我說他這個是什麼意思？他說至少研究一個問題的時候，不是光從一個民族的角度，綜合的從跨越民族的角度來進行這個研究。後來我又問他，那跟跨文化研究又有什麼不同？他說跨文化研究那就更寬廣，因為是東方文化跟西方文化，跨民族研究的確有些針對的問題，從歷史上很多角度都可以講，所以他說要超越這個來談。

### 王晴佳教授：

我剛在強調的各地區的歷史，或者各民族的歷史有他不同的脈動的意思，我觀察到這一點，就是民族主義史學在西方當然是受到質疑比較多一點，在西歐甚至有衰落的這麼一個趨勢。當然西方也是不一致的，在美國九一一之後的整個政策制定後來得到支持，也是跟美國這個民族主義有很大的關係。就是說本身這有些是學界的一廂情願，那反過來說，民族主義的歷史教育在東亞仍是非常之強盛的，因此東亞很多國家是這樣，在韓國也是這樣，在臺灣最近我不了解，但是至少前一段時間臺灣有統

獨這方面的爭議的話，也有點想用民族主義這種情緒的這種做法，就是說各地是不同的。所以我說不能因為西方民族主義已經衰落了我們這邊就不能談，因為各個社會的情形是不一樣的。還有一點可能一個主義產生在一個地方，可能移到其他地方反而更為堅持，那我就多說了。

回到另外一個問題，就是中文的史學如何走向世界，或者中文世界的史學如何走向世界，對於世界的史觀有怎麼樣的影響，這東西我個人也在這方向做，但是另外一方面就是說不是你主觀上想這樣做就一定能夠有影響，但是有時候你已經有影響但是你沒注意到，一直被西方中心論這個遮蔽，就像我最近寫的一個東西就是寫下層研究（Subaltern Studies）。很明顯的不是我一個人，我以為只有我一個人注意到這一點，後來發現還有一兩篇文章，正確來講還有一篇文章就是毛澤東思想的下層研究，而且我提供了很多材料來證明，確實毛澤東主義對下層研究是有很多的影響。整個來說因為毛澤東在這個大陸建國之後，用農村包圍城市，發動農民來進行土地改革，當時在五〇年代到六〇年代可以說是第三種道路，對印度、對其他第三世界國家可以說是第三種道路，很有這個 *inspiration*。可以說所有的第一代的 Subaltern Studies 的 group 的成員，包括最著名的 Partha Chatterjee，本身就是英國黨員，所以說這個左翼的或是說社會主義的運動，特別是毛主義，對下層研究是很有影響的。那麼現在這下層研究是對後殖民研究批評的帶動先鋒，如果你要說現在的史學的一個視角，那絕對是後殖民文化的批評。所以這些影響已經在了，將來我們也會看到這個東西，不過可能我們觀察的時候，可能要更加的細微一點。

#### 陳啟能教授：

剛才忘了回答，所謂中國的史學對國外的影響，我現在看到兩點。第一點是國外的學者，包括西方的學者，增加了要了解非西方的史學或者文化，包括在中國的，因為整個時代都不一樣了，過去西方多大，對中國就不屑理會，這種狀況就慢慢過去，尤其現在中國強大。我覺得從八三年代以後，尤其九三年代以後西方跟東方接觸裡面可以感覺對這一點。第二個我覺得中國的影響，史學的影響不能刻意去追求，重要的是把自己的學問做好，尤其是中國的學問做好，就可能產生影響，因為你做的東西人家沒有，那人家需要了解，就會產生影響。那現在工作情況有很多譬如研究一個題目，很多西方學者都很願意聽聽中國學者對這問題有什麼看法，東方學者怎麼看？中國學者怎麼看？否則他對這問題了解的不全面。在這樣的背景之下，所以最重要的我們把自己的工作做好、做紮實，真正這裡面是有內容的，那他就會承認你。

#### 古偉瀛教授：

現在時間差不多了，還有沒有同學有沒有什麼問題的？

最後我順便提到一點，就是剛剛陳老師講到西方人對於中國的東西有點興趣，我們高等研究院的黃俊傑院長在《歷史與理論》發表了一篇文章叫做〈中國歷史思維的一些特質〉，<sup>8</sup>一些國際的學者，包括王教授，還有外國學者有一些回應，也就是說希望能把中國史學的一些思維特性介紹給西方學者。我想這還談不上什麼影響，但至少有一些互動，雖然可能就跟王老師講的那樣，不會依照我們主觀的意願就達到了。

8 Chun-chieh Huang, "The Defining Character of Chinese Historical Thinking," *History and Theory*, Vol. 46, No. 2 (May, 2007), pp. 180-188.

非常高興能有這幾位學者跟我們分享對於史學世界的看法，同學也有一些回應，我想時間也已經差不多了，我們就到此為止，感謝四位的發言，也感謝各位的參與，謝謝各位。

（本文由成功大學中國文學所碩士、本院「東亞經典與文化」研究計畫助理蔡嵐婷小姐整理）

## 【計畫近況】

# 東亞經典與文化研究計畫<sup>+</sup>

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。

<sup>+</sup> 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

本計畫以「韓國儒學與經典詮釋」為主題，於本季舉辦一場為期兩天之國際學術研討會：

「韓國儒學與經典詮釋」國際學術研討會

日期：四月九、十日（星期四、五）

地點：臺灣大學農化新館五樓第四會議室

## 【計畫近況】

# 東亞民主研究計畫<sup>+</sup>

計畫總主持人：  
胡佛<sup>\*</sup>、朱雲漢<sup>\*\*</sup>

### 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。

---

<sup>+</sup> 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。

<sup>\*</sup> 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。

<sup>\*\*</sup> 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

六月中旬，本計畫主持人朱雲漢教授偕同子計畫大陸區域調查計畫主持人張佑宗副教授，赴大陸北京、武漢、重慶討論第三波大陸調查問卷內容，並進行第三波前測調查面訪之訪員訓練。

此外，近期已完成第三波臺灣區調查問卷初稿，預計於七月中旬，展開臺灣地區第三波調查前測訪問。

## 【計畫近況】

# 全球化研究總計畫<sup>+</sup>

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

---

<sup>+</sup> 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

本計畫主辦之全球化計畫系列討論會，本季共舉辦兩場：

#### Globalization, Past, Now, and Future

時間：四月十三日

主講：徐則謙（臺灣大學經濟學系助理教授）

#### Political Economy of Administrative Restructuring— A Case Study of Prefecture and Prefecture-level Cities in China

時間：五月四日

主講：簡旭伸（臺灣大學地理學系助理教授）

## 【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<sup>+</sup>

計畫總主持人：  
蔡明誠<sup>\*</sup>

## 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。

<sup>+</sup> 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。

<sup>\*</sup> 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

本計畫主辦之「東亞憲法圓桌論壇暨東亞法治及人權系列講座」，本季共舉辦三場：

東亞法治與人權系列論壇（十三）一個基於東南亞國協憲章之區域人權監督系統之發展——論國際法院裁判於內國刑事訴訟法之體現

時間：五月七日（四）下午三時至五時

地點：臺灣大學法律學院電化教室（國際會議廳二樓）

第三屆「歐洲人權裁判」研討會

時間：五月十五日（五）上午八時至下午五時

地點：臺灣大學法律學院國際會議廳

東亞法治期中成果發表研討會

時間：六月十日（三）下午一時至五時

地點：臺灣大學法社科院區第一會議室

## 【計畫近況】

# 華人的觀與我觀： 跨學科及跨文化研究計畫<sup>+</sup>

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

<sup>+</sup> 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

本計畫下之分項計畫於本季舉辦之相關討論會及學術研討會：

《雜阿含經論》對讀經驗談

時間：四月十三日

主講：釋惠敏（法鼓佛教學院暨國立臺北藝術大學教授）

「基督宗教之人觀與我觀」學術討論會  
"Jean Ladrière on Science and Religion and Their Mediation by Philosophy"

時間：四月二十四日

主講：苑舉正（臺灣大學哲學系副教授）

《金剛經》菩薩行知見的哲學解讀

時間：五月二十七日

主講：蔡耀明（臺灣大學哲學系副教授）

「基督宗教之人觀與我觀」學術研討會

本次研討會於六月十三日舉行，會中規劃七場討論，主題分別為：「基督宗教之人觀與我觀對華人的意義」、「早期基督宗教之人觀：奧古斯丁」、「多瑪斯人學的形上基礎」、「宗改時期基督宗教之人觀：馬丁路德」、「宗改時期基督宗教之人觀：喀爾文」、「近代基督宗教之人觀：士來馬赫」，以及「綜合討論：基督宗教之人觀與我觀之綜覽與展望」。

## 【計畫近況】

# 生產力與效率： 從東亞邁向全球化研究計畫<sup>+</sup>

計畫總主持人：  
黃鴻<sup>\*</sup>、傅祖壇<sup>\*\*</sup>、王泓仁<sup>\*\*\*</sup>

### 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。

<sup>+</sup> 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。

<sup>\*</sup> 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。

<sup>\*\*</sup> 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。

<sup>\*\*\*</sup> 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；並透過推估汙染物的影子價格，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

本計畫於三月十九日召開生產力會議與計畫審查之工作會議，會終達成以下決議：

#### 一、有關七月十四至十五日生產力會議之內容，及子計畫參與方式：

1. 二〇〇九年生產力會議將由臺大高研院與中央研究院合辦，共包括兩天，第一天（七月十四日）為高階演講系列預定在臺灣大學舉辦，第二天（七月十五日）效率與生產力學術研討會將在中央研究院經濟所舉辦。

2. 十三個子計畫每個計畫須報告一篇以英文方式在七月十五日之「2009年生產力與效率衡量學術研討會與高階演講系列」發表，每個計畫報告二十分鐘，並於七月一日前繳交全文。

3. 高階演講系列的演講者四位，分別是 Knox Lovell, Spiro Stefanou, Joe Zhu 及 Cliff Huang 教授。

4.籌備委員：傅祖壇教授、王泓仁教授、張靜貞教授、李書行教授、高強教授。

二、有關計畫第一年成果審查會議之相關內容：

1.每個子計畫報告二十分鐘，報告過去一年之計畫成果與未來計畫規劃。

2.各子計畫於六月二十日前繳交計畫第一年成果報告。

三、有關例行研討會之方式與時間，以及「每月生產力研究討論會」演講者：

例行研討會擬與各系所舉辦與本計畫相關之專題演講。各子計畫主持人若有適當人選可與總計畫聯絡，可分擔部分費用。

四、有關研究計畫之經費分配及合作之推動：

出國經費只能使用於主持人出國，無法用於邀請國外學者的部分，所以明年經費編列時必須考慮此情況。



## 新近出版品介紹

### 《臺灣東亞文明研究學刊》

本院出版之《臺灣東亞文明研究學刊》，六月發行第六卷第一期（總第 11 期）。本期學刊的專號主題為「東亞儒學的傳統與現代」，概述了東亞，包括中國、日本、韓國等國儒學的傳承與發展。

五篇「專題論文」中，彭國翔的〈作為身心修煉的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例的考察〉，是通過《論語·鄉黨》這篇對於孔子在日常生活各種不同境遇中禮儀實踐的詳細記錄，作為身心修煉的禮儀實踐不再只是一種抽象的理念，而是在作為人格典範的孔子身上得到了活生生的聚焦和突顯。

楊儒賓的〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，是從理學文獻中抽取了「仁」的三個核心字：生、能、感，即是想從身體一氣論的角度，重新解釋其仁說所欲證成的天道與性命所以相通的理論依據。

郭曉東的〈從「性」「氣」關係看張載、二程工夫論之異同〉，主要討論了張載與二程兄弟在「性」「氣」關係上的不同觀點，以及由此出發而提出的不同工夫理論。

陳昭瑛的〈李退溪《聖學十圖》的詩性智慧與形象思維〉，嘗試以維科、黑格爾、費爾巴哈、加達默爾的理論為參照系，探索朝鮮儒學思想家李退溪作《聖學十圖》的意義。

施益堅的〈當代東亞倫理學的兩種主體概念——論和辻哲郎、唐君毅和牟宗三對哲學倫理學的進路〉，主要討論和辻哲郎、唐君毅和牟宗三位大哲學家的倫理學思想，目的為引起當代新儒家與京都學派之間的哲學對話。

此外，本期學刊編有一篇「研究論著」：周芳敏的〈王弼「體用」義詮定〉，是透過對王弼體用舊說之省察，檢視各家說法之困難；並藉由對王弼文獻的回顧，指出王弼之體用思想實得於《易經》的啟發，而自覺且嫻熟地運用於《老子注》與《周易注》中。

另編有一篇「研究討論」：郝樂為的〈從《五行篇》的角度探討《性自命出》的修行〉，是從郭店楚簡《五行篇》對修行的看法，探討《性自命出》中「性」和「情」的觀點，進而與孟子性論作連結。

最後收錄兩篇書評：胡治洪的〈評《熊十力全集》第四、五卷〉，以最能反映熊先生思想的《全集》第四、五卷，引導讀者進入熊先生的思想領域，從而了解其為人為學的獨特價值；林純瑜、曾德明的〈評《嘉戎語贊拉話詞匯》〉，主要是介紹王愛慧、長野泰彥所編，有關西藏苯教研究的最新著作《嘉戎語贊拉話詞匯》。



## 【院務新訊】

# 院務短波

### 本院出版之《臺灣東亞文明研究學刊》已獲入選九十七年度 THCI Core 期刊名單（試行階段）

國科會人文學研究中心五月廿二日來函（發文字號：人文字第 980006-68 號），通知本院出版之《臺灣東亞文明研究學刊》已獲入選國科會人文學研究中心「九十七年度 THCI Core 期刊名單（試行階段）」。入選名單於六月一日公布於國科會人文處及人文學研究中心網站。  
<http://www.hrc.ntu.edu.tw/index.php?lang=zw>  
<http://www.nsc.gov.tw/hum/ct.asp?xItem=16287&ctNode=1147>

### 傅祖壇教授赴日本京都參加美國西方經濟學會太平洋區年會

本院「生產力與效率」研究計畫共同總主持人傅祖壇教授，於三月廿四至廿七日赴日本京都參加美國西方經濟學會太平洋區年會（Pacific Rim Conference of the Western Economic Association annual meeting），發表兩篇論文："Decomposing the Potential Gains of FCU Amalgamation in Taiwan: A Stochastic Cost Frontier Model"，以及"Social Capital and Research Output in Higher Education: A Semiparametric Smooth Coefficient Estimation"。

### 本院林副院長赴澳門大學演講

本院林建甫副院長於三月三十日應邀參加在澳門大學舉辦的「2009 中國經濟學家會議」

（2009 CES Conference）並發表主題演講，講題是："The Retrospect and Prospect of 2008 Economic Crisis in East Asia"。

### 本院黃院長赴美國羅格斯大學擔任研討會主持人，並發表論文

本院黃俊傑院長於五月一至二日，在美國羅格斯大學（Rutgers, The State University of New Jersey）主持該校與本院合辦之 International Conference on East Asian Confucianisms: Interactions and Innovations 國際研討會之「綜合討論」，並在五月一日發表論文："The Confucian World of Thought in the Eighteenth-Century East Asia"。

### 王泓仁教授赴香港中文大學演講

本院「生產力與效率」研究計畫共同總主持人王泓仁教授，於五月七至九日赴香港中文大學經濟系，發表主題演講。

### 本院黃院長赴美國哥倫比亞大學演講

本院黃俊傑院長於五月九日應美國哥倫比亞大學（Columbia University）之邀，在該校主辦的國際研討會 International Symposium: Commonality and Regionality in the Culture Heritage of East Asia，發表主題演講："On the 'Contextual Turn' in the Interpretation of Classics in East Asian Cultural Exchanges: Types and Problems"。

### 王泓仁教授赴中國北京航空航天大學講學及合作研究

本院「生產力與效率」研究計畫共同總主持人王泓仁教授，於五月十七至二十二日，應北京航空航天大學經濟管理學院之邀訪，於該校進行講學及合作研究。

### 傅祖壇教授赴嘉義中正大學參加第十屆全國實證經濟學論文研討會

本院「生產力與效率」研究計畫共同總主持人傅祖壇教授，於五月廿三日至中正大學參加第十屆全國實證經濟學論文研討會，並發表論文 "Assessing the Economic Value of Public Broadcasting Service of Taiwan: Using Contingent Valuation Measurements"。

### 本院林副院長應本校「經濟金融會計國際研討會」之邀，擔任主持人及講評人

本院林建甫副院長於五月二十六日參加本校「2009 NTU 經濟金融會計國際研討會」，主持 Yoshinori Shimizu（日本國立一橋大學教授暨副校長）的主題演講："The Cause of the World Financial Crisis and the New System of Financial Regulation"，以及 John Y. Campbell（哈佛大學經濟系講座教授／美國經濟學會院士）的主題演講："Forced Sales and House Prices"，並擔任「資本市場與投資策略」場次的主持人，評論 Jaiho Chung（Korea University）的文章："The Dark Side of Private Benefits: Implications from Block Trades"。

### 本院黃院長赴江蘇南通大學演講

本院黃俊傑院長於五月廿九日應中國交通教育研究會高教分會等單位之邀請，赴江蘇南通大學出席「第二屆中國交通教育發展論壇」等會議，並發表主題演講，講題是：〈大學人文社會科學評鑑指標芻議〉。

### 北京中央電視臺來訪

北京中央電視臺製作「世界著名大學巡禮」節目，於六月四日前來本校，訪問李嗣岑校長、國際事務處沈冬處長，以及本院黃俊傑院長等同仁。

### 本院黃院長之論文集 *Konfuzianismus: Kontinuität und Entwicklung— Studien zur chinesischen Geistesgeschichte* 由德國 Transcript 公司發行

本書係德國學者 Dr. Stephan Schmidt 選編本院黃俊傑院長論文六篇逐譯成德文，由德國 Transcript 出版公司發行，納入該出版社之 "Zeit, Sinn, Kultur" 叢書。本書六篇論文以「儒家經典詮釋」為核心，涉及許多相關命題、依序是經典詮釋與朱熹理學的辯證關係、詮釋活動的脈絡性問題、政治權力對詮釋活動的影響、東亞儒學的身體觀、二十世紀新儒家學者對於《孟子》的詮釋，最後並綜論儒家經典詮釋與政治立場、道德修養、護教學之關係。書前並有譯者 Stephan Schmidt 所撰長篇導言。

### 本院黃院長所著《轉型中的大學通識教育：理念、現況與展望》一書增訂再版

本書係本院黃俊傑院長近年對大學通識教育之觀察與思索心得，除指出海峽兩岸大學通識教育的發展及其缺失，也呼籲在全球化時代中應更重視「人文教育」，並提出實踐方法。本書於二〇〇六年初版，二〇〇九年三月增訂再版。再版收入作者近作兩篇：〈全球化時代大學人文教育的新方向：經典教育的理念與實踐〉、〈全球化時代大學通識教育與文化傳承：問題與方向〉，另附一篇「紀念傅故校長孟真先生一一〇年冥誕學術研討會」會議紀錄，係作者接受本校之邀發表紀念傅故校長之演講及後續之討論記錄。

## 院內大事紀

2009年03月16日~2009年06月15日

日期	紀要
04月09日~ 04月10日	「韓國儒學與經典詮釋」國際學術研討會
04月13日	全球化計畫系列討論會 徐則謙教授主講： "Globalization, Past, Now, and Future"
04月24日	「基督宗教之人觀與我觀」學術討論會 苑舉正教授主講： "Jean Ladri`ere on Science and Religion and Their Mediation by Philosophy"
05月01日~ 05月02日	本院與美國羅格斯大學（Rutgers, The State University of New Jersey）共同舉辦"International Conference on East Asian Confucianisms: Interactions and Innovations"國際研討會
05月04日	全球化計畫系列討論會 簡旭伸教授主講： "Political Economy of Administrative Restructuring— A Case Study of Prefecture and Prefecture-level Cities in China"
05月07日	東亞憲法圓桌論壇暨東亞法治及人權系列講座 東亞法治與人權系列論壇（十三）一個基於東南亞國協憲章之區域人權監督系統之發展——論國際法院裁判於內國刑事訴訟法之體現
05月15日	第三屆「歐洲人權裁判」研討會
06月10日	東亞法治期中成果發表研討會
06月13日	「基督宗教之人觀與我觀」學術研討會