

## 宏觀視野

- 1 兩岸人文社會科學發展的希望  
許倬雲
- 7 社會科學研究如何「從東亞出發思考」？  
黃光國
- 9 「從東亞出發思考」：作為人文社會研究一環之法律學研究之新視野  
蔡明誠
- 13 從東亞出發思考第三波民主化的研究  
張佑宗
- 15 如何從東亞出發思考？  
黃俊傑

## 多元觀點

- 17 朱子的經典論釋與現代通識教育  
劉述先
- 21 朱子經典詮釋的特色及其對現代大學通識教育的啟示  
黃俊傑
- 25 朱子的學術思想與現代通識教育  
陳來
- 27 朱熹的經典詮釋與言意之辨  
朱漢民
- 31 朱子家禮與現代社會倫理  
孫震

- 37 主敬與工作倫理  
楊儒賓
- 39 真德秀對誠的探索——兼論真德秀對朱子誠學的繼承和發展  
朱人求
- 43 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  
何俊
- 47 「朱子思想與公民社會」引言  
李存山

### 計畫近況

- 51 東亞經典與文化研究計畫
- 53 東亞民主研究計畫
- 55 全球化研究總計畫
- 57 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
- 59 華人的主觀與我觀：跨學科及跨文化研究計畫
- 61 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
- 67 院務短波
- 71 院內大事紀

【宏觀視野】

## 兩岸人文社會科學發展的希望<sup>+</sup>

許倬雲\*



「兩岸人文社會科學發展的希望」——這個涵蓋六十年大題目，要在短短四十分鐘內講完，是件幾乎不可能的工作。唯一可行的方式是依據我個人所知或所熟悉的範圍，取其大綱，等於是米家潑墨山水，而不是工筆細描，金線鉤皴、樓臺亭閣。好在今天在座的許多朋友都跟我一樣，曾親自走過這六十年的發展。每個人都有自己的經驗，都有自己的感想，讓我這個以個人為主的提綱，做為起點，或可使我們大家都做一番回憶；也許其中會有些許感慨，也許其中會有更多的反思。

一九四九年，中國分裂成兩邊，從此各自走各自的道路。分裂成兩邊後，每一邊都還多少有著過去遺留的傳統。實際上，兩邊皆是由一個崩潰破碎的基礎上，重建人文和社會科學

的研究。

先從我比較最熟悉的臺灣情況來說。我想先藉杜甫的兩句詩：「松浮欲盡不盡雲，江動將崩未崩石」，來說明過去在大陸上曾經建立的一些人文社會科學的傳統，到臺灣來等於斷了線。一九四九年，在臺灣只有三分之二的史語所，小規模的臺大和師院，而政治大學還未復校。

這幾個單位，可以說是當年以研究為專業的園地，研究人員的總數，毛估不會過百。其中，經濟學在政府的經濟計畫單位裡可以看見幾個專家。法律學，只有臺大法學院少數幾位老教授。社會學的研究人員，不會超過五、六位。歷史學，史語所的工作人員，包括考古學在內，也不會超過十餘人。臺大的文學院，是

<sup>+</sup> 本文係本院二〇〇九年十月十五、十六日主辦之「近六十年海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望學術研討會：慶祝許倬雲先生八十壽慶」主題演講內容。

\* 中央研究院院士、本院指導委員會委員。

靠史語所的同儕合作建立起來的。經學、文學研究，也只有史語所隊伍裡面的幾個人，以及臺大、師院的幾個人。人類學，還留在臺大和史語所之中，沒有獨立成所。我們這一代學生，就是在這麼少數老先生的教育之下成長。在座和我年齡相近的朋友們，大多是在這個地方、在這些少數老師的辛苦教導之下，完成學業，進而投入學術領域。

六〇年代開始有了轉變。派到外國去訪問的年輕學者，以及從外國學成回來的留學生，開始引進另一形態的人文社會科學的方法和觀念。譬如：

歷史學，從中國的典章制度和政治歷史的研究，逐漸轉變成社會經濟史的研究。民族學和人類學，漢人的社會開始為民族學家、人類學家注意，於是它們不再只是研究少數民族的一個科目了。社會學和人類學，由於土地改革和家庭計畫的需求，開始有若干田野調查。政治、經濟、法律……為了政府政策的需求，開始做若干調查，不過最重要的是將社會行為的觀念引進了社會學科。

六〇年代中期，政府為了十大經濟建設，不惜資金，力求訓練經濟學的人才，並在臺大設立了經濟學博士班。臺大的文學院也在歷史學科建立了博士班，為本地訓練人才的學程建立了一定的規模。海外歸來的幾個前輩學者，在中央研究院講學，將已經幾乎斷了線的語言學，重新在臺灣建立起來。實際上，他們建立的是新的語言學，和當年在大陸上專做方言調查已經不一樣了，有語音轉換、語法句法、語言結構等觀念，而且預伏了一條未來可以進行做為語言普及及研究工作的線索。

在正式的研究單位之外，我同輩的幾個朋友們在六〇年代組織了「思與言」社，彼此交換不同學科的觀念和心得。這是一個完全自發性的民間組織，是促進臺灣科際交流和科際合

作的一個重要里程碑。一群不同學科意氣相投的朋友們，互相切磋，使臺灣的人文社會科學開始呈現跨科際的交叉和彼此相互影響。社會經濟史的研究，毋寧是將社會學、經濟學、歷史學結合在一起了。行為主義的經濟學和政治學研究，也當然是將社會科學的觀念帶進了這些本來各自為主的研究項目裡。在座好幾位同仁應和我一樣，都還記得當年每隔幾個星期聚會一次，聚會中大家熱烈討論，甚至爭論得臉紅耳赤，但是彼此都是很愉快的分手，預約下一次的見面聚會。青年時代，意氣風發，今天回想，我還是覺得能和這麼一批朋友論學，真是幸運之事。可惜這種多學科或科際之間的交流和合作，現在似乎斷了線，不知將來還能不能有恢復的可能。

七〇年代，有一批心理學和社會學為主的同仁們，提出學術本土化的主張。這個「本土」不是族群和地區的本土，而是從西方文化、傳統文化發展的社會學科中引申出能應用在華語文化環境的課題，將這些學科真正在中國的研究上紮下本地的根源，不必再搬弄一些外面的理論。我想，我們這一輩的朋友們，到今天仍懷著同樣的志願，希望能夠真正建立起一個超越西方文化範疇的人文和社會學科的研究方法，以及尋找超越任何文化區域的研究主題。

可是，事與願違，後來因為出國的留學生越來越多，每一個人帶回來自己的師門觀念。各種宗派的思想，在海外的學校裡，其實代表著不同發展階段的衝擊和互動，並不是真正一條鞭的，但這些不同宗派的學生回到臺灣來，卻變成平面的互相隔離而不是對話。所以，臺灣的人文社會科學本土化的工作，反而因為更多的人投入社會人文學界，結果竟然是淹沒在全盤西化的浪潮之中。

七〇年代到八〇年代，世界各地正經歷著

巨大的改變。在美國，從六〇年代開始寧靜的文化革命，改變了價值觀念，也改變了思考的角度。一切從樂觀、獨斷和積極，轉變成多元、容忍和相對。同時，西歐的「歐馬」（歐洲馬克斯主義）青年學者們，開始將史達林一系列的社會主義和馬克斯、恩格斯的主張分隔。歐洲馬克斯主義反對社會主義，同時也反對集權的社會主義和剝削的資本主義。拉丁美洲對於殖民者的反抗和指出東方主義弊病的薩伊德東方主義，結合在一起，開始要求自主，反對殖民主流、也反對西方文化的獨斷和霸權。

這幾個潮流的交纏，瀰漫世界各地，臺灣也不能免除於它的影響，產生了一定的衝擊。於是，在臺灣也一樣激起了像針對婦女、少數民族、弱勢族群……等新的文化研究。也就是說，這個對西方正統文化的衝擊與再思考，同樣也呈現於臺灣的人文和社會科學界。例如，社會經濟史的研究又擴大為文化史的研究，注意到個人、小社區，也注意到個別的社群。更重要的是，歷史注視的對象，不限於菁英，而更多注意到庶民和弱勢群體，也注意到個人——因為個人也是必須注意的主體。

這時候，也正是臺灣政治開放的時候，新的本土論出現了。這次的「本土」，針對中國而非西方。他們一方面承受了上述文化結構和反抗文化霸權的背景，另外一方面又摻入了在地政治鬥爭的情緒。於是，在人文社會學科方面，毋寧發生了斷裂，一方是中國，一方是臺灣。這個分隔，比一九四九年的分隔還要來得深刻和嚴重。上一階段的本土論者，是追尋超越文化界線和藩籬的更高層統一，而這一次的本土論者是要從大的文化圈，孤立為一個完全屬於此刻此地的論述。可以說是要從共相、通相，走向殊相。

在這個環境之下，有另一個能量開始湧

現，那就是要在西方文化之外，尋找東方。這個「東方」不是西方界定的東方，而是東方自己尋找既定之東方。東亞的觀念，是十九世紀日本開始提出。日本藉這個口號，發動侵略戰爭，可是我們不能因人廢言，「東亞」這兩個字還是有它的意義。這意義在戰爭已經結束兩個世代之後的今天，確實可以平心靜氣的重新尋找東亞的內容，也許這個東亞的特色，足以和西方互相補足和互相融合，組成更高層次的人類文化。臺大高研院願意在這方面努力，也是我們工作的重點之一。

在討論臺灣一九四九年到今天的人文社會科學發展之後，我願意引兩句楊萬里的詩來說明：「危岸崩沙新改路，斷渠橫石自成橋。」意即在一切斷裂之後，我們需要從敗壞的基礎上找出自己的道路。

再回頭看一九四九年分裂以後的另外一邊，中國大陸。

眾所周知，一九四九年以後的大陸中國是在一個聲音、一個主義的約束之下，萬法齊一。新政權要求研究人文社會科學的人首先必須站穩無產階級立場，堅持馬列主義的革命觀點，運用辯證唯物主義和歷史唯物主義方法。此前舊社會培養出來的讀書人被劃為資產階級知識分子，被要求聽「黨的話」，向工、農、兵學習，進行思想改造，轉變立場、觀點、方法。繼一九五一年第一場思想改造運動中一些知名知識分子、有成就的教授紛紛痛自貶損，檢討自己的原罪、懺悔自己的過去之後，當局趁熱打鐵，在一九五二年按蘇聯模式進行了高等學校的院系調整，藉機廢除了政治學、社會學等系科。理由是，革命不是請客吃飯，是打碎舊國家機器，一切服務於舊國家機器的學科必須掃除。新法律成為國家專政的工具，文學是為「無產階級政治服務」、為「人民」服務。歷史學和考古學的任務，則是設法證明社

會演化的階段。於是，革命以人民為芻狗，種種專斷，步步升級，到了文化革命，可謂登峰造極。數十年來，中國的學術界，一片肅殺，雲壓天低，大地冰封。人間春回，還需等到改革開放之後。

在這種情況之下，寒冬凍土下，卻已蘊藏生機。我們居然還能看到很多值得欣喜的發展。

首先，考古學者能夠在大陸上迅速發展，是因為要填補社會進化論的最初幾個階段。很意外，或不意外，中國變成了考古學的大國。中國今天的考古隊是世界最龐大的研究工作者。而考古學家們的發現，真的重新改寫了中國古代史，甚至於改寫了世界古代史。在資料增加到一定數量時，資料的內在邏輯和意義即自然呈現。於是，這麼多考古發現的文化，統統一起湧現時，我們開始發現新的詮釋。蘇秉琦先生將許多地方考古文化，以區系類型的觀念，建立了一個中國多元共同發展的歷史面貌。本來主要的任務是要解釋單線的文化演變，卻演變為呈現文化與文化之間接觸、交換和融合的擴大過程。中國的文化版圖原來是從許多個別的文化，逐漸融合成一個龐大而共容的個體。

同樣的，歷史學的任務本來是要證明中國社會演化的幾個階段，應當和官方的理論相符合。大陸的歷史學有「五朵金花」：古代史分期問題、歷代土地制度問題、封建社會農民戰爭問題、資本主義萌芽問題、漢民族形成問題。這些問題是為了界定奴隸社會、封建社會、資本主義萌芽、民族關係、農民革命和人物評價。但是，在這五朵金花的要求下，引起大家辛苦的去發掘資料，找出了無數過去忽略的資料，包括：各種公私檔案、隱藏的許多未為人知的農民革命歷史史籍、少數民族的文化內容、民間宗教分合與演化的過程等大批資

料。這些大批史料的出現，使歷史學者感激不盡，因為這些多是所謂「正史、官史」之外、沒人理睬而且幾乎快要被埋沒的材料，一下子被翻了出來，讓歷史學者有很多材料可以做新的研究。人民公社的公社運動時期，政府提倡社史、廠史、村史。在政府號召之下，同樣的，許多過去沒有人知道的材料被整合在一起，其中有些內容固然史料品質有問題，但無論如何這是過去沒有人管的工作，提供社會學家、人類學家和歷史學家，甚至於經濟學家和政治學家，許多可以進一步探討的材料。

此外，考古工作者在地下發掘了許多先秦和秦漢的竹簡木牘，例如雲夢、青川，一直到郭店。這些材料大多是在中原之外的南方，它們的內容和中原經典化的古代思想史既有相同處，也有相當的差異處。這些新發現的總數量，已經相當可觀，使我們有機會重新理解中國在統一以前到統一初期的思想是如何形成的。學者們有了這些材料，甚至對於詮釋正統經典都有極大的幫助。至於是不是能真正重建南方學術思想體系，恐怕還是有不夠之處。

改革開放以後，儘管當局仍然不放鬆防範思想自由化，但形勢跟過去定於一尊的局面很不相同。中國的人文社會學科發展一步步走向多姿多采，一些曾被廢黜的學科次第恢復，一些原屬禁區的新課題，由思想界討論異化開其端，而後繼之以市場經濟、三農問題等，應運而生。我以這二十多年來的情況，舉些例子：

在經濟學發展方面，為了要說明中國的社會主義發展為一獨特的形態，為了建立中國社會主義，學者們必須不把西方資本主義當作通例，而當作特例。有些學者必須要研究為什麼西方的資本主義沒有在中國發生。這個努力等於是把本來社會發展階段的單一線索，切成幾條線索了。另一方面，政府為了對經濟發展的宏觀調控，採取了許多經濟以外的手段。他們

必須注意到文化因素、社會因素，甚至於在經濟的範疇內必須要注意到貨幣以外的資源：土地、勞力、國內市場……等等。這種以經濟手段以外的宏觀調控，毋寧是另一種方式的行為主義者。所以中國在這一次經濟大崩壞、大恐慌期間，和紐約、倫敦的所作所為完全不一樣。

單位企業的出現和發展，是中國經濟發展很特殊的現象。這種發展是地方和社區可以在槓桿的一端，和另一端的中央與政權（政治權力）互動。這給了社會學和人類學許多活動空間，使我們看見許多新的社區調查。這些新的社區調查，一開始可能是為了實用而做的調查，但是發展到最後等於另外一種田野調查工作，幾乎重新銜接了當年費孝通和楊慶堃等前輩所留下的未完成的社會學。

另舉歷史學之例。北大和社科院的一群中古史專家們集體探討唐宋之間是銜接或是斷裂的課題。這本來是對日本「內藤理論」的測試，但後果卻也是對中古晚期的轉換有了一定的深入研究，而不只是敘述和褒貶。也就是說，這種課題趨向研究是中國歷史學界常見的，即使承受西方學術界以科技取向為主要研究方法，也是能從實際材料上慢慢延伸出新的一些角度。

南京大學的歷史學同仁，對檔案的處理是延接了過去史語所、中大、金大的傳統。有一很突出的例子：一本研究毛澤東興起、獲得政治權力的書，幾乎完全用已經公開的官方資料一步步陳述毛澤東這個紅太陽是如何升起。更往南方，廣州的中山大學和廈門大學，本來都有人類學的傳統，它們的歷史學家和人類學家共同合作，也和歐美來中國研究的學者配合，正在努力建立地方史料、地方史研究的方法學，對某個地區，譬如泉州或是浦田地區做多方面的研討，整合經濟、外貿、宗教、宗族……等等，以求整體呈現於地方發展的全貌

和過程。

人文社會學科，大陸的研究一樣也接受了西方後現代詮釋的文化研究，例如，婦女研究、少數民族研究等等，都有學者投入，在各個方面發掘新的問題、新的材料，做新的闡釋。南大的一個研究隊伍，致力從馬克思的原典，糾正過去的誤解，尋找其原來的理論，也設法建構能和中國文化和歷史經驗相容的社會主義理論。從中國大陸的發展情況來看，似乎又印證了前述楊萬里詩句的隱喻，「斷渠橫石自成橋」，在幾乎崩潰的基礎上，走出了自己的道路。

如今，兩岸學術界的合作，正一步步展開。以我所熟悉的課題來說，北大、社科院的同仁和臺灣的同仁，曾經訪查許多地方的碑刻，蒐集了許多民間的史料，從這些史料可以重現做為小型生活共同體的地方社會是如何處理自己的問題。這種微觀地方史的工作，正好補足那種把中國做為一個大棋盤，大一統式的研究，成為另一可發展的大空間。

考古學家和人類學家，也走向邊疆、內陸，不僅對少數民族和內陸地方有更多認識，而且從他們工作之中也找到了許多中國漢文化和非漢文化之間的互動。兩岸的語言學家和考古學家合作，正進行新的探討，例如南島語言的研究。他們從語言學找到一些線索，和考古學家找到的線索可以互相印證。如果這條線繼續走下去，南島語言族群的發展將不僅是海洋的故事，而是從大陸走向海洋的故事。東亞的大陸和東亞以外的海洋是一個大的整體，這個整體從北往南貫穿在一起之後，世界這半邊的歷史必須要重新撰寫，而世界人類活動的總面貌也會有全新的瞭解。

臺大、南大兩個學校的高研院，在這些課題上必定有很多學術同步進行的機會和需要。我可以想到的，除了「東亞」這個觀念更進一

步的釐清外，還有民族和文化認同的問題，更進一步還有人類和環境相處的問題。讓我們一步步走下去，我想，在兩岸真正合作無間的情況下，兩岸的人文社會科學隊伍將會一天天的壯大。今天，在科技掛帥的局面下，人文社會科學往往被當成弱者，但如果我們能真正拿出工作的成果，別人就不能把人文社學科學當成可以忽略的學科。謝謝各位。



# 社會科學研究如何「從東亞出發思考」？<sup>+</sup>

黃光國\*



## 人文學與社會科學

此次討論會的主題是「從東亞出發思考」，我這篇引言稿的主題則是「社會科學研究」如何「從東亞出發思考」。針對這個主題，首先我要強調的是：「人文學」與「社會科學」在建構知識之「微世界」時，所依據之哲學基礎是不同的。不論是人文學也好，社會科學也罷，現代學術社群在建構知識之微世界，卻是以西方哲學作為基礎的。用我在《社會科學的理路》一書中所列的五種典範：實證主義、後實證主義、結構主義、詮釋學和批判理論來看（黃光國，2001），<sup>1</sup> 人文學微世界的建構，主要是以詮釋學、批判理論和結構主義為基礎；社會科學早期是以實證主義為主，一九七〇年代之後則轉換成為以後實證主義為

主，而可輔之以結構主義、詮釋學和批判理論。

## 哲學的轉換

以實證主義為基礎和以後實證主義為基礎所作的社會科學研究，蘊涵著「本體論 / 知識論 / 方法論」等三方面徹底的哲學轉換（philosophical switch），前者在本體論方面主張「極端的經驗主義」（radical empiricism），認為：感官所經驗到的事實（fact），才是唯一的「實在」（reality）；在知識論方面，主張科學研究是在追求表述「真理」的命題系統；在方法論方面，則是主張實證論，認為「一個命題的意義，就是證實它的方法」（Schlick, 1936）。<sup>2</sup>

後實證主義的科學哲學在本體論方面主張

<sup>+</sup> 本文係二〇〇九年九月七日本院人文社會科學討論會內容。

\* 臺灣大學心理學系講座教授。

1 《社會科學的理路》（臺北：心理出版社，2001年）。

2 M. Schlick, "Meaning and verification," *The Philosophical Review*, 45 (1936), pp. 339-369.

「實在論」，認為在感官經驗到的現象背後，有觀察不到的實體存在；在知識論方面，主張建構包含有假設建構（hypothetical constructs）在內的科學理論，來代表近似的真理；在方法論方面，則主張用「否認論」的方法，來排除科學家的錯誤推論。

## 由個人主義到關係主義

當西方科學哲學的主流由實證主義轉向後實證主義之後，西方社會科學界所建構出來的理論，大多是建立在「個人主義」（individualism）的預設之上。由於「個人主義」式的社會關係是一種人工化的、不自然的人際關係，建立在「個人主義」預設之上的社會科學理論往往蘊涵有「無限後退」（infinite regress）的危機，當它移植到非西方社會時，也往往無法解釋非西方社會中的許多現象。非西方社會的社會科學家可能因此而意識到有發展本土社會科學的需要。

就這個意義而言，所謂「從東亞出發思考」在社會科學中的意義，就是放棄以「個人主義」式的社會科學理論，改為比較接近自然的「關係主義」作為預設，重新建構適用於東亞社會的科學微世界。在建構我最近出版的《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》一書（黃光國，2009），<sup>3</sup> 便是以「後實證主義」的科學哲學作為基礎，強調：本土心理學的知識論目標，是要建立由一系列理論所構成的科學微世界，既能代表人類共有的心智，又能反映文化特有的心態。

## 儒家關係主義

基於這樣的前提，我在書中說明如何建構〈人情與面子〉的理論模型，並分析儒家思想的內在結構，再對以往有關華人道德思維的研

究做後設理論分析，然後從倫理學的觀點，判定儒家論理的屬性，接著以「關係主義」的預設為前提，建構出一系列微型理論，說明儒家社會中的社會交換、臉面概念、成就動機、組織行為、衝突策略，並用以整合相關的實徵研究。

本書最後一章的「結論」部分指出：作者希望以本書中所呈現的一系列理論，建立「儒家關係主義」的研究傳統。這本書出版之後，我在臺大開課的方式，也作了相應的調整：上學期開「知識論與方法論」，以《社會科學的理路》作為教科書，以《儒家關係主義》作為基礎，批判西方現有的理論。從 Lakatos（1978）所主張的「科學研究綱領」來看，<sup>4</sup> 一個科學的研究傳統確立之後，將來研究者便可以用同樣「關係主義」的預設（Lakatos 稱之為「硬核」），再建構出其他相關的理論。因此，我所開的第三門課「社會心理學專題討論」，便是以「工作坊」的方式，教導研究生，如何以前兩門課的訓練作為基礎，建構新理論，並從事實徵研究。希望將來能以這樣的思維及運作方式，建構出更多相關的理論，以確立「儒家關係主義」研究傳統。

3 《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》（臺北：心理出版社，2009年）。

4 Imre Lakatos, *The methodology of scientific research programmes* (New York: Cambridge University Press, 1978).

【宏觀視野】

## 「從東亞出發思考」： 作為人文社會研究一環之法律學研究之新視野<sup>+</sup>

蔡明誠\*



進入廿一世紀以後，隨著亞洲（尤其是東亞）的興起，及「全球化」的加速發展，東亞人文社會科學界開始從二十世紀「國家中心主義」的研究格局，逐漸轉而以東亞為地區研究的視野。這種新的研究取向必然具有跨文化的、跨國界的、跨學科的、多語言的多元視野，也必然形成具有多元特質的學術社群。因此，有關東亞文化的研究方法，必須擺脫一國中心或僅限於一個地區文化的孤立研究方法，而從本國與他國或他地區的文化進行互相交涉的多元關係網絡中，產生新的研究取向或方法。

東亞地區（包括東南亞）在文化歷史背景中，包含儒家、道教、伊斯蘭、佛教、基督教等極為多元豐富的內涵；在過去百餘年的歷史中，共同經歷殖民主義、帝國主義、反帝鬥

爭、共產主義、憲政主義、民主化等經驗；在伴隨的現代化或西化過程中，各自的傳統文化又與西方文化開展了極為複雜多元的繼受與對話過程。雖然東亞國家的文化較為相似，但政治體制、法律制度、利益訴求與文化認同又存在較大差異，所關心的問題背景及歷史脈絡不一樣，所以討論的問題是完全不同的。而且，不同地區的東亞論述因其存在差異性而不加以整合之情形下貿然放在一起時，往往會產生對立、衝突及矛盾。在這種情況下「從東亞出發思考」要如何變成一個共同的前提？無論在學理或是實踐上，都要看我們是不是能夠在東亞現狀中，找到可以共同討論的東亞法治社會形成之共同的問題點。所討論的結論可能會因個別情況而有所不同，但問題是共同面對或擁有

<sup>+</sup> 本文係二〇〇九年九月七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。

的。因此，如何找到這些共同點，讓東亞不同地區的人能共同參與討論，應是接下來思考的方向。

在十九世紀中葉以前，東亞地區原有它的歷史發展過程或經歷，隨著東亞世界對西方資源的取得，學者開始用民族國家觀點解釋問題。有一種方式是沿用西方社會科學國際政治的方法論，就是以全球化、民族國家系統為主軸考慮，可是這種方法是否能把東亞狀態講清楚，是有待商榷的。有人以「朝貢體制」來標示當時的總體狀況，就是以中國為中心的封建帝國及圍繞其周邊的國家，即所謂「大國」和「小國」的關係，這種秩序和後來的民族國家的秩序是不同的。朝貢體制中秩序的規定較為清楚，並不僅僅是一種政治權力關係，還包括語言、規範等之文化關係或其他生活上相互對待的關係。而民族國家間的秩序，表面上看起來好像是平等的，但是在現實當中，世界上的民族國家之間又充斥著階級、位序或權力關係。到了二次戰後，世界體系形成很清楚的階序邏輯，如中心、邊陲、半邊陲等。但朝貢體制與民族國家這兩套階序關係相互衝擊後，從法規範觀察，到底能形成什麼規範呢？

用民族國家來解釋區域政治的情況下，一般是以殖民地獨立來劃分的。但在東亞，後來民族國家的形成，大致而言，是以朝貢體制來劃分的。第三世界的殖民地獨立運動與東亞秩序之間的連續與斷裂，從這邊可以看出端倪。雖然我們無法完全回到「前東亞」秩序中，去考慮東亞的現狀，但如果我們忽視從「前東亞」到「後東亞」的歷史發展脈絡，也把握不了東亞的現狀。簡言之，近代東亞秩序應是建立在朝貢秩序的基礎上，所謂「前東亞秩序」與後來東亞關係的轉變，彼此之間的相互交叉，構成了現在東亞的局面。此種從朝貢之文

化特徵、是否已擺脫民族國家的框架或前後東亞發展關係等各種說法，對於我們現今人文社會研究究竟有何關聯或啟發？亦頗值得思考。

又現行的思路把東亞的不同區域作為對等的民族國家來考慮，並且試圖實體性地整合出一個完整的東亞。例如要談東亞，越南是否要考慮納入此論述脈絡？又北韓如不納入，是否也產生其不完整性。等到東亞各個地區都納入，我們又會發現這種排除南亞和東南亞的整合方式似乎不太有其合理性。惟何者為是，似又難以獲致滿意答案，因為它在形式上整合了東亞。再者，談東亞問題時，是否同處東亞地理位置之中國、韓國、日本及臺灣亦能完全毫無意識地將之放進去類似之研究框架中？

因此，有些學者將東亞文化視為由綿延不絕的文化接觸的連鎖過程中所形成的文化複合體，並通過人文學與社會科學的各種觀點加以重新剖析，因此，新的東亞文化交流之研究，必然是一種重新審視東亞交涉的各種互動「過程」，而不僅是聚焦於文化交流之「結果」。近來對於「東亞論述」已有不少之探討，<sup>1</sup> 此種論述對於東亞人文社會觀察及研究議題探索，自有一定貢獻。至於東亞法治之發展觀察及研究，是否採取類似東亞論述，固有再加以思索之必要。不管此種思索之最後結果如何，此跨領域思考，也有助於觀察東亞法規範之形成或發展，並找尋現代社會之東亞法治之共同議題及特色。

此外，雖以「從東亞出發」之人文社會之討論議題，為數不少，但基於規範人類社會之法律制度，在東亞地區之法治（rule of law）觀念，與西方法治理念相較，其發展具有不同過程及根源，因此從法律學觀察，可能會獲得與其他人文社會領域專家之觀察有些不同之結果。整體而言，從問題根源出發，我們認為此屬於具有時空性之開放的發展概念，我們已處

<sup>1</sup> 關於東亞論述的可能性之探討，參照[http://intermargins.net/Column/chen\\_kuanghsing05.htm](http://intermargins.net/Column/chen_kuanghsing05.htm)。

於比過去資訊開放及技術發達之年代，應留意東亞以外之學者專家怎麼看東亞問題及發展，跳脫各國本位觀點，將研究議題及方法從東亞、亞洲出發，進而放眼於全球脈絡，以期周延思考，並找尋東亞人文社會之新一波發展方向，建構東亞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挑戰或衝擊。



## 從東亞出發思考第三波民主化的研究<sup>+</sup>

張佑宗\*



### 什麼是東亞？

從比較政治學的觀點，我們的研究對東亞所採取的，是一種地理區域的界定方式，而且比較寬鬆。因此，就包含東北亞、東南亞與中國大陸，涵蓋儒家、回教、佛教與天主教等世界幾個主要的文明傳統。二次大戰後，在美國社會科學研究委員會（SSRC）的支持下，現代化理論成為社會科學的主流。隨著前殖民地地區新興國家的建立，以及尋求理論的普遍化，各種田野調查研究開始興起，包含對東亞地區。但是，整體來說比較政治領域對東亞研究的熱情卻不高，一直持續到一九七〇年代末。一九八〇年開始，經濟發展的奇蹟，將東亞研究推向一個空前的高點。學者共同關心的問題是：什麼是東亞後進工業化國家經濟發展的共

通模式？其他區域能否引用東亞經濟發展的經驗？Chalmers Johnson, Robert Wade, Peter Evans, Stephen Haggard 等人都是知名學者。一九八〇年代後期，第三波民主化開始衝擊東亞地區，為東亞研究注入另一個動力，我們的研究就是針對這個議題。

### 為什麼要從東亞出發？（東亞例外論）

首先，全球民主化的浪潮對於東亞區域造成的影響比較微弱。它在這個區域只激起小範圍的漣漪，這個漣漪起於一九八六年人民力量在菲律賓的興起。只有五個國家，即蒙古、臺灣、韓國、菲律賓、泰國，可以被稱為第三波民主政體，滾雪球的效應仍然十分有限（泰國最近又轉為非民主國家）。其次，與其他地區

<sup>+</sup> 本文係二〇〇九年九月七日本院人文社會科學討論會內容。

\* 臺灣大學政治學系副教授。

不同的是，除了印尼外，大多數的轉型並不是由區域範圍內的經濟危機所引起。第三，非民主政體依然在區域內佔優勢；它們的數量比民主政體多出許多。多數的威權政體與半威權政體強韌地存續著，沒有立即發生往民主轉型的可能。第四，就來自國際行為者的制裁與誘導而言，不像在南歐、拉美，東歐，民主體制在東亞缺乏強而有力的外部推力。美國在一九八〇至九〇年代基於戰略考量，並不願意對其施加民主化的壓力。而另一個區域強權日本，不僅只願將目標集中在商業發展，也缺乏對政治模式的自信心。然而，中國卻以其威權政體的成功發展經驗形成區域安全與經濟中心，成為新的「秩序設計者」。同時，新興民主（甚至日本）在政治與經濟上陷入泥淖，曾經帶來繁榮的威權管制仍然是許多人嚮往的體制。因此，東亞民主的挑戰在於：首先，在外部，主導此區域的中國是否可能發生體制轉型？此外，新興民主國家中民意對體制的支持如何能鞏固？是否可能產出有效的治理，強化民主的正當性？

## 如何從東亞出發？

對於上述問題，我們要尋找可能的答案，除了在總體層次上觀察外，尚需要將注意力轉向一般公民。因為對於政體合法性、民主發展進展，以及治理品質的問題，公民的支持是最佳的判準也是最重要條件。關於東亞地區民眾對於政治、權威、民主、改革與公民政治行動的態度與價值取向，亞洲民主動態調查計畫以全國性抽選為範圍進行面對面的訪問調查，根據共同的研究架構，使用標準化的問卷與調查程序提供審慎與系統性的比較性調查。並且在「全球民主動態調查（Global Barometer Surveys）」的架構下，與其他區域性的民主動態調查計畫進行合作。

東亞新興民主有兩個特點：第一是緬懷威

權主義的症狀。在南韓與臺灣，這兩個社會與經濟上最先進的新興工業化國家，有為數眾多「對現狀不滿的民主擁護者」。他們對現存民主運作的方式有所批判，雖然他們相信自由民主的價值，但只給與民主體制有條件的支持。人們已經歷過各種柔性威權主義的治理經驗。過去的體制似乎是較不腐敗且較有效地促成社會穩定與經濟發展。由於歷史經驗的作用，民主將要經過檢驗，才能贏得絕大多數公眾的信心。

第二個是低度的民主均衡，在泰國與蒙古，如果我們將他們對於自由民主價值虛弱的支持也放進來一起考慮，對於民主的強烈支持看起來是膚淺的。塔克辛政府執政初期，泰國民眾對該政府超高的滿意度，說明泰國人民並不在意，媒體自主性的退步，以及壓迫少數穆斯林時所造成自由的倒退。

## 東亞民主的未來

雖然絕大多數的東亞第三波民主政體應該可以存續，但多數並不能完全鞏固。它們依然有許多缺陷，並且可能在某些政治自由、法治與民主課責上呈現倒退。還有，對於過去統治經驗的記憶，和對於民主現狀的不滿，使東亞的民主面臨艱鉅的挑戰。在研究中可以發現，自由民主價值信仰薄弱、民眾政治參與感不夠、政治自由保障不足、政治監督與課責不健全、無法控制腐敗與貪污等，這些因素都可以解釋東亞地區對於民主支持的低落。因此，民主文化的培養，強化制度運作與提升民主治理品質，是促進民主正當性增長的關鍵。這些政治表現指標可能比經濟表現更為重要。另一個面向，也就是全球化與其伴隨而來的新自由主義意識形態，阻礙了國家管理國民經濟與提供足夠社會安全網的能力。而中國迅速崛起為世界最主要的製造業動力與工廠，此一事實對於出口導向的東亞新興民主國家造成巨大的經濟競爭，甚至是政治壓力，也需我們持續觀察。



## 如何從東亞出發思考？<sup>+</sup>

黃俊傑\*

一

進入廿一世紀，「全球化」潮流與亞洲崛起這兩大力量相激相盪。「全球化」是大家都耳熟能詳並身處其中的潮流，而亞洲的興起不僅是因為亞洲在歷史上出現過儒學、佛教、道家、神道等精神傳統，出現過漢字、中醫等文化遺產，出現過影響深遠的律令與政治制度，更是因為最近十餘年來亞洲地區的快速崛起。

《東洋經濟週刊》曾統計：一九九六至二〇〇五年的十年之間，亞洲各國之間的航空旅客成長率是 109%，遠超過全球跨洲的平均成長率 60%、亞洲與北美間的 67%、亞洲與歐洲之間的 59%，以及歐洲各國之間的 36%。而且，全球各地人口超過千萬的十九個大城市中，有十一個在亞洲。亞洲的崛起是廿一世紀全球化時

代可以預期的新趨勢。在亞洲地區勇猛發展之際，東亞地區的知識界迫切地需要從東亞出發思考自身與世界。

二

但是，什麼是「東亞」呢？

首先，「東亞」是一個政治單位，它在歷史上的演進可以分成四個階段：（1）二十世紀以前的「東亞」是以中華帝國為中心建立的「華夷秩序」下的交流活動；（2）二十世紀前半期的「東亞」則是以日本帝國為中心的所謂「大東亞共榮圈」，為東亞各國人民帶來被日本帝國侵略的血淚歷史記憶，至今難以抹去；（3）第二次世界大戰以後的「東亞」則是以美國在戰後東亞所建立的「冷戰秩序」為

<sup>+</sup> 本文係二〇〇九年九月七日本院人文社會科學討論會內容。

\* 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。

中心；(4) 廿一世紀的「東亞」，則是隨著中國大陸的崛起，而逐漸形成「中華經濟圈」。

其次，東亞是一個文化系統，其共同因素包括(1) 儒學，(2) 佛教，(3) 漢字，(4) 中國科學(尤其是醫學)與律令制。

### 三

在探討「從東亞出發思考」之前，我們必須先分析全球化時代的文化霸權現象，這個問題必須先從「全球化」的表象及其實質來思考。所謂「全球化」表現在以下幾個方面：第一，全球各地的聯繫與日俱增；第二，「無國界世界」的來臨；第三，民族國家的終結和區域經濟的興起。

但是，以上三種表現是全球化的結果，如果從全球化發展的過程來看，就可以發現全球化的本質是：第一，全球化幾乎等於美國化；第二，愈全球化的國家愈脆弱。二〇〇一年發生舉世震驚的九一一事件，來自中東的恐怖分子在兩、三個小時內，將波音七四七客機瞬間變成飛行炸彈，將紐約世貿大廈夷為平地。全球化的第三項本質是：居於全球化中心位置的國家通過其政治經濟力量，對其他國家予取予求。

什麼是「文化霸權」呢？所謂「文化霸權」，就是居於全球化趨勢中心位置的國家，憑藉政治經濟上的優勢，將其特殊的文化價值理念，向邊緣國家擴散而成為普世價值。全球時代中的文化霸權至少表現在三個方面：第一，價值理念的擴散與宰制；第二，生活方式的擴散和支配；第三，世界秩序的再建構。

文化霸權的形成有其政治經濟的根源。第一，居全球化中心位置的國家控制世界性的組織，如聯合國、世界貿易組織、世界銀行等。第二，他們掌握高新科技知識的創新，比如奈米科技、通信科技、基因科技等。這些知識主

要掌握在歐盟國家和美國。此外，這些國家還掌握市場經濟網路，例如民航機由歐盟的空中巴士和美國的波音兩大系統所控制。我們再更深入分析這種「文化霸權」之政經根源，就可以發現根本的主宰力量仍然是「國家」。

「全球化」作為一種抽象性、普遍性的「理」，已經脫離於各國具體而特殊的狀態之上，成為宰制邊陲國家、弱小國家的工具了。所以，我們今天因應全球化霸權問題就需要有一個特殊的思考策略，把全球化從「之上」轉化為「之中」，把「全球化」轉化為存在於各國具體的互動關係之中並與時俱進的一個價值理念。

### 四

那麼，我們如何才能「從東亞出發思考」呢？第一，我們要從東亞地區特殊的歷史與文化經驗中，提煉具有普世意義的命題。第二，我們也要深入東亞文化的價值理念之中，開發它們在廿一世紀所具有的普世價值。總而言之，廿一世紀是一個文明對話的新時代，東亞文化的資源極為重要。我們不僅要從「東亞」立場看全球性問題，也要採取全球的視野，才能掌握東亞在廿一世紀的發展方向。

【多元觀點】

## 朱子的經典論釋與現代通識教育<sup>+</sup>

劉述先<sup>\*</sup>



宋代理學興起的背景是一個道德淪喪的時代。漢武帝雖用董生之策尊儒學為正統，但其後朝代興替，一治一亂，仕人僅以儒學為晉身之階，缺乏志氣。知識分子先為道家吸引，而後佛教由印度傳入，體大思精，蔚為時尚。中國學術發展的軌跡是，兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學。五代馮道唾面自乾，顯示了一個負面的典範。北宋二程（明道、伊川）才大力提倡回歸儒家正統，「存天理、滅人欲」，企圖扭轉一時風氣。理學家或者不免矯枉過正，但的確符合時代的需要，成為主流，下開宋明理學的統緒，到今日有現代新儒學的思想潮流與之遙相呼應。

《宋史》立「道學傳」，可見理學家以形而上的「道」為「終極關懷」（Ultimate

Concern），有其中心信守。但又絕不止於抽象的超越的玄思，而要求具體、切身的踐履。二程以降，有理想的儒者不只關心時政，更把心力投注在以道德倫理為核心的「教育」上面，在官學之外，提倡書院教育，引起了廣大的迴響，發生了深厚的影響。而在這一學術思想潮流發展的過程中，其中最具關鍵性的一位人物就是朱子。

朱子一生，出仕時少，全力集中於教育事業。而他所培育的學子，所提倡的風氣，適與時流背道而馳。茲錄〈白鹿洞書院揭示〉的大要如下：

父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。  
（右五教之目）

<sup>+</sup> 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」發言提綱。

<sup>\*</sup> 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。

博學之，審問之，謹思之，明辨之，篤行之。（右為學之序）

言忠信，行篤敬。懲忿窒慾，遷善改過。（右修身之要）

正其義不謀其利，明其道不計其功。（右處事之要）

己所不欲，勿施於人。行有不得，反求諸己。（右接物之要）

（見《朱子文集》，卷74，雜著）

前幾年（2006）我去韓國作文化之旅，印象中在書院遺址壁上就看到這一揭示，令我為之驚詫感嘆不已！朱子在揭示之後還加上了自己的按語，茲節錄如下：

熹竊觀古昔聖賢所以教人為學之意，莫非使之講明義理，以修其身，然後推以及人，非徒欲其務記覽、為詞章，以釣聲名、取利祿而已也。今人之為學者，則既反是矣。然聖賢所以教人之法，具存於經，有志之士，固當熟讀深思而問辨之。〔……〕而特取凡聖賢所以教人為學之大端，條列如右而揭之楣間。

無疑朱子所推展的是，以道德倫理為核心的通識教育，而以聖賢留下的經典為基礎。蓋言為心聲，聖賢之言被記錄下來轉為文字成為經典，後世乃以之為據，加以詮釋，恢復其睿識，以之為指導原則，規範自己的行為，落實在自己的生命與實際生活之中。

如所周知，朱子一生做經典詮釋的工作，但他順著二程，特別是伊川，提供的線索，把重點由五經轉歸四書，那就不會勞而少功，博

而寡要。朱子講四書，有他自己建構的一條線索。所謂四書：〈大學〉、〈中庸〉、《論語》、《孟子》，朱子研讀的次序是〈大學〉、《論語》、《孟子》、〈中庸〉，朱子所傳是「漸」教，循序而進，與陸象山的「頓」教「為學先立其大」，把重點完全放在孟子的本心本性不同。為學的次第先是小學的灑掃應對進退。進至〈大學〉，所謂「三綱領」：明明德、新民（另釋作親民）、止於至善；「八條目」：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下；先樹立了一個宏大的規模。根本的方向確立了，然後就要學具體的事例。《論語》孔子因材施教，有教無類，看似瑣碎，其實都是實際的指點，才會親切有實效。所以〈大學〉之後，可以針對學生的資質，挑出《論語》的重要篇章，加以講授。長年累月，真積日久，然後可以融會貫通。接著讀《孟子》，知言、養氣，存心、養性，境界可以提升上來。最後才可以讀〈中庸〉，接觸到形而上的玄旨：探索未發已發，致中和，天地位，萬物育；了解「誠者，天之道；誠之者，人之道」，體現「天地參」的境界。四書既已通貫，然後涉獵五經，觀海鉤玄，始得滿載而歸，不會空入寶山，無功而返。

朱子之學體大思精，令人佩服。但也並不是全無問題。他把「三綱」當作「天理」不是今日人可以同意的。而他作的〈大學補傳〉引起了許多爭議。他解孟子知性而後盡心，知天，也與文本「盡心、知性、知天」不合。但朱子的綜合無與倫比，最吊詭的是，他雖反科舉，自元代恢復科舉制度（1313）以來，他的《四書集注》卻成為朝廷取士的根據，到清末（1905）才終止，七百年來對知識分子的影響在孔子以後不作第二人想。

五四反傳統，朱子首當其衝。但大陸文革（1966-1976）以後撥亂反正，儒家傳統，孔

子、朱子都得到平反。現在世界各地有孔子學院，教授漢語，宣揚中華文化。而一九八二年在夏威夷開國際朱子會議之後，迄今東亞各地還在繼續不斷開朱子的會議。由此可見，朱子的學術思想有萬古常新，也有與時推移的成分，可以得到現代人的共鳴。杜維明在哈佛歷年開儒學的通識課程，都有超過四百人選課，與經濟、生命科學同為最受歡迎的通識課程。沒有理由我們在太平洋此岸不能這樣做。我們可以設計一些通識課程，順著朱子的眼光，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最基本的道理，在道德倫理流失規範的今天，注入一股清流，在多元開放的架構中，提出有吸引力和競爭力的選項，不斷發榮滋長，終於轉移一時風氣，可以寄厚望於未來。以上的引言只是拋磚引玉，請各位作進一步的申論。



【多元觀點】

## 朱子經典詮釋的特色及其對現代大學 通識教育的啟示<sup>+</sup>

黃俊傑\*

一

朱子（晦庵，1130-1200）學問門庭寬闊，畢生遍註群經，並取《論語》、《孟子》與《禮記》的〈大學〉、〈中庸〉兩篇融為一爐而冶之，撰成《四書章句集註》，建立儒家經典詮釋的典範，對近九百年來東亞思想影響至深且鉅，對於廿一世紀的現代大學通識教育亦有深刻之啟示。

二

朱子經典註釋的事業，具有至少以下兩項特徵：第一，朱子對經典的解釋極具「融舊鑄新」之內涵。朱子充分吸納漢、唐及北宋諸儒

的學說，集其大成，再別創新解，自成一家之言。因為朱子的經典解釋能融舊鑄新，所以能承先啟後，使十三世紀以後東亞各國儒者雖可以諍朱、批朱，但絕不能繞過朱子學而解釋經典。以《論語集註》為例，朱子在詮釋《論語》時廣泛引用趙岐（?-201）、孫奭（962-1033）、鄭玄（127-200）、孔安國、陸德明（550?-630）、邢昺（931-1010）、包咸（6B.C.-65）、馬融（79-166）、皇侃（488-545）等人學說，又吸收北宋諸儒程頤（伊川，1033-1107）、尹彥明、范祖禹（淳夫，1041-1098）、楊時（龜山，1053-1135）、程顥（明道，1032-1085）、謝顯道、張載（橫渠，1020-1077）等人的解釋，可謂集先賢之

<sup>+</sup> 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」發言提綱。

\* 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。

大成。朱子再以「愚調」或「愚按」等方式提出自己創新的見解。誠如大槻信良（1911-1991）所說，在《論語集註》與《孟子集註》之中，朱子因襲漢、魏、唐及北宋諸老先生之學術傳統，祖述先賢之舊說。但是在《大學章句》與《中庸章句》之中，朱子特重建立自己的學術體系及學問方向，所以《大學章句》與《中庸章句》可視為朱子新哲學的據點，洋溢著革新的主觀的解釋態度。朱子以《學》、《論》、《孟》、《庸》為序合為《四書》，加以調融，通貫《四書集註》而將因襲與創新兩個方向予以統合，並建立自己的思想體系。<sup>1</sup>

第二，朱子極端強調：經典研讀必須回歸讀者的身心，切實體驗，以提昇自己的生命。朱子告誡學生讀書應「少看熟讀，反覆體驗」，<sup>2</sup>並進一步強調「體驗」乃讀者第一義，他說：

讀書，須要切己體驗。不可只作文字看，又不可助長。

學者當以聖賢之言反求諸身，一一體察。須是曉然無疑，積日既久，當自有見。但恐用意不精，或貪多務廣，或得少為足，則無由明耳。

讀書，不可只專就紙上求理義，須反來就自家身上以手自指。推究。秦、漢以後無人說到此，亦只是一向去書冊上求，不就自家身上理會。自家見未到，聖人先說在那裏。自家只借他言語來就身上推究，始得。<sup>3</sup>

朱子的讀經方法暗合於現代文化人類學家所謂「入乎其內」的研究方法（emic approach），使經典的義理與讀者自己的生命相印證。

朱子解經如果碰到經典文本與後代解釋有出入，他常以自己的「體驗」或「以事理考之」推論出自己的看法，例如在解釋《孟子·告子上·6》時，朱子加寫一段文字：

愚按：程子此說才字，與孟子本文小異。蓋孟子專以其發於性者言之，故以為才無不善；程子兼指其稟於氣者言之，則人之才固有昏明強弱之不同矣，張子所謂氣質之性是也。二說雖殊，各有所當，然以事理考之，程子為密。蓋氣質所稟雖有不善，而不害性之本善；性雖本善，而不可以無省察矯揉之功。學者所當深玩也。<sup>4</sup>

朱子面對孟子與程頤對《孟子》書中「才」字的不同見解時，就以他自己的體驗認為程頤之說較為合理。

### 三

以上所說，朱子經典詮釋的兩大典範性的特色，對於我們今日推動大學通識教育，具有深刻的意義。

在廿一世紀全球化時代，隨著科技掛帥和知識經濟蔚為主流，海峽兩岸的高等教育也必須有所改革，以因應當前的環境。然而，為建設所謂「一流大學」，教育當局設計出許多量化標準，以評鑑學校表現的優劣；這些數量化的指標，固然可作為考評大學學術表現的客觀準據，但在實際操作上，卻危及其他無法以量

1 大槻信良：〈四書集註章句に現れ朱子の態度〉，《日本中國學會報》，第5期（1953年），頁80-90。

2 〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》（一），收入朱熹：《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002年），第14冊，頁318。

3 〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》（一），頁337。

4 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷11，頁400。



化呈現的品質，「人文精神」便屬羣羣大者。為挽救「數量化」、「標準化」、「市場化」趨勢為大學教育所帶來的弊病，拯救「一流大學」於精神淪喪的危機，優質的通識教育對於學生的生命成長，實扮演了關鍵性的作用。通識教育的目的在於引導學生思考自我主體與自然及社會環境的關聯，由此養成獨立的求知和批判精神。通識教育中尤其重要的一環，在於「經典閱讀」。儘管遭致許多後現代主義者的批評，古今中外的經典還是基本體現了歷久彌新的思想內涵。透過與經典作者的對話並神遊其時空環境，學生當可從中領悟珍貴的普世價值。

朱子的經典詮釋事業對現代大學通識教育的「經典閱讀」課程，具有以下兩項新啟示：

第一，朱子解經既融舊而又鑄新，將前賢心得與自己創見融為一體。這項典範啟示我們：「經典閱讀」之類的通識課程，必須特別重視「知識內涵的深化」。所謂「知識內涵的深化」，指經典通識課程所傳授的知識，能穿透形式而進入本質，也就是指經由教學活動而引導學生閱讀先賢的解釋，與先賢對話，從而啟發學生思考之深度，進入二十世紀美國哲學家博蘭尼（Michael Polanyi, 1891-1976）所謂經由「智力的內隱運作」（implicit operation of intelligence）而達到「默會的層次」（tacit dimension）。<sup>5</sup>經由「深化」，大學經典通識課程才比較容易回歸讀者的生命本身，以建立人的主體性，以完成人之自我解放，並與人所生存之人文及自然環境建立互為主體性之關係。

第二，朱子的解經典範又啟示我們：閱讀經典時應將經典中的諸多價值理念與自己的生活情境或生命體驗互相印證，使經典閱讀者同時也是參與者與介入者。這樣的「經典閱讀」通

識課程，就不再是知識層面的「概念的遊戲」，而是一種生命提昇的活動，佛家說：「信為能入，智為能度」，當是指這種讀經境界而言。這樣的經典研讀通識課程，就可以導引學生的心靈與經典作者或經典中的價值理念相撞擊、切磋，從而使經典召喚現代讀者的心靈，而古今不斷為兩極，千年如相會於一堂。

#### 四

總之，在廿一世紀這個「價值」重新安立的全球化新時代裡，朱子的經典詮釋典範雖古而常新，對現代大學通識教育深具啟示。在《朱子語類》卷五十二全卷中，朱子與學生反覆析論《孟子》「知言養氣」章，他對他自己對孟子知言養氣說的詮釋充滿信心，他告訴學生：「《孟子》『養氣』一段，某說得字字甚子細，請子細看。」<sup>6</sup>他又兩度信誓旦旦地說他解釋孟子「浩然之氣」一段話：「若與孟子不合者，天厭之！天厭之！」<sup>7</sup>朱子對孟子養氣說的解釋，雖然激起東亞儒者長達數百年的批判聲浪，但是，他所建立的既融舊鑄新，又與自己生命相印證的解經典範，畢竟仍是「不廢江河萬古流」的典範，值得我們深思、學習！

5 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

6 [宋]黎靖德(編)：《朱子語類》(二)，頁1716。

7 前引書，頁1719。



【多元觀點】

## 朱子的學術思想與現代通識教育<sup>+</sup>

陳來<sup>\*</sup>



通識教育目前越來越得到關注大學教育的學者的重視。中國大陸目前通識教育的主要任務之一，是增加中國文化的經典課程，促進學生的中國文化認同，在中華民族復興的時代，重建中國文化的主體性。

我們知道，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。朱子一生學問致力於對儒家經典的重新詮釋，而對大學的幾個重要觀念的詮釋在他的整個經典系統中佔有重要的地位。朱子少年時即受教讀《大學》，臨終前仍在修改《大學章句》，他以超人的學識和智力，把終生的心力貢獻給這一篇短小的文獻的整理和解釋。這表明朱子對經典權威的尊重，和通過汲取古典的智慧並加以創新來發展人文價值的信念，朱子的這一努

力產生了廣泛的影響，從此整個哲學被格物致知的問題所籠罩，「格物」與「致知」成為宋明理學中最富有生命力的範疇。

朱子的格物說有雙重的性格，在朱子的格物說裡包含了探索事物道理、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。在經典的訓詁和解釋方面，以格為窮，以物為物之理，格物即是窮理；有時亦訓格為至，格物即到事物上去。在朱子看來，既然《大學》條目中已經有誠意、正心這樣的德性條目，格物致知的入手處就應該指知識的學習和積累。因此，到物上去是去窮物之理，這和《易傳》的「窮理」之說又可以相通。格物說中包含的經典學習和對自然事物的考察的知性方面，不僅在朱子生時受到象山的屢屢反對，

<sup>+</sup> 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」發言提綱。

<sup>\*</sup> 北京大學哲學系教授、清華大學國學研究院院長。

朱子學的知識取向在明代更受到了陽明的強烈批評。

事實上，朱子哲學中，讀書是格物的最主要的工夫，《朱子語類》的「讀書法」，記載了朱子教人如何讀書，特別是如何讀聖賢書的方法。雖然朱子自己的著作中並沒有把讀書明確作為一個哲學主題來討論，但讀書的問題處處滲透在朱子的哲學議論之中。鵝湖之會的最後，朱陸的爭辯集中在要不要肯定讀書作為學聖人的工夫，也反映出這一點。朱子所重視的格物工夫，其中主要的用力之方即是讀書，對讀書作為工夫的肯定以及以讀書為背景的哲學建構，是朱子對孔子「學」的思想的重要發展，在這一意義上，可以說孔子之後，對「學」或由讀書以學的思想貢獻最大的人就是朱子。而朱子的思想即是為近古的士人（讀書人）提供的一套學為聖人的目標和方法。現代人教育水準普遍提高，朱子思想應較適宜於現代教育中學習者的需要。

其次，朱子所強調的格物和問學，很大程度上都是為了肯定經典講論在儒學中的正當地位。朱子對經典學習非常重視，朱子所推動的讀書主要也是讀聖賢之書，讀經典之書。雖然朱子作為哲學家畢生從事經典的詮釋，但由於朱子特別重視讀書人的經典學習，所以，他的經典詮釋，是表述形式上，特別注意適合一般士人對經典學習的需要。宋明學者並非都是如此，如王船山的《讀四書大全說》，是船山自己的思想著作，而不是用來教授學生的。朱子則不同，從《論語訓蒙口義》到《四書章句集注》，多數朱子的經典解釋著作都著眼於學生的經典學習，以幫助一般讀書人學習儒家經典著作作為其著作目的之一。這使得朱子的著作在今天通識教育的經典學習中仍有參考的意義。

最後，朱子對經典學習，是持「德性」—「學問」相統一的立場，因此讀書與經典學

習，一方面，朱子始終以道問學的態度，主張人的為學向一切人文知識開放，注重精神發展的豐富性；但朱子並不是引導人走入專門性知識，是朝向超越專門知識，追求達到一種對全體世界的理解。這種態度最接近於通識教育的思想，即朱子真正強調的格物，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，讀書的最終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，要求讀書者把經典書中的道理與個人的涵養結合在一起，注重道德意識和價值情感的培養，涵養德性和品質，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。

近代中國教育、科學的發展，曾借用朱子學的格物致知觀念接引西方近代科學，是朱子學觀念在中國學術近代化發生積極作用的一個例子。值得注意的是，除了朱子學的格物論有益於近代科學在中國的發展外，還應看到朱子學的格物致知思想更近於晚近受到大家重視的大學「通識教育」理念。因為朱子的格物說的確不是朝向某些專業的科學研究，而是重在培養學習者的綜合素質，培養學習者的人文精神、道德理解、多元眼界和寬闊胸懷。而通識教育的核心課程便是關於經典文本學習的課程，經典的意義在於經典是人類文明的成果，是人類文明在歷史篩選過程中經歷選擇而積累下來的精華，對經典的不斷學習與發展是文明的傳承的重要途徑，這正是朱子所始終重視的一點。由此可見，對於我們的通識教育來說，朱子的思想是孔子之外最重要的思想資源。

【多元觀點】

## 朱熹的經典詮釋與言意之辨<sup>+</sup>

朱漢民<sup>\*</sup>



理學是宋朝興起以復興先秦儒學為宗旨而實現思想創新的學術思潮。但是，理學家的思想創新主要不是獨立撰寫自己的理論著作，而是從事經典的注釋。這種通過注經而創建思想體系的方式必然面臨忠於經典文本與實現思想創新的緊張關係。故而，言意之辨正是他詮釋經典而實現思想創新的重要方法。

言意之辨本是指語言符號與思想意義的關係問題，一方面，它是指作者（聖人）能否通過語言符號來表達自己心中的思想；另一方面，這又是指讀者能否通過語言符號以理解作者的思想。早在先秦時期，《易傳》作者在論述言、象、意的關係時，一方面認為「書不盡言，言不盡意」，強調聖人之言意不能一致的矛盾；但是另一方面又肯定了聖人可以借助

言、象表達己意。《易傳》關於言、意問題的說法，正好為理學經典詮釋的歷史性、時代性雙重定向提供方法論依據。強調言、意之間有著內在關聯性的說法，有利於面向經典文本的歷史性；而強調言、意之間的矛盾性的說法，則有利於經典詮釋活動中根據現實要求而從事思想創新。

理學思潮本是一種儒學復興運動，理學家熱衷於對經典的注解和闡釋，故而強調言與意的統一性。他們普遍接受了《易傳》由言以及象、由象以及意的思想方法。程頤著《易傳》時認為，聖人是通過「辭」而表達其「意」，後來的學者均只能「由辭而得意」，並強調「未有不達於辭而能通其意者」。

朱熹繼承了程頤由言得意、言能盡意的學

<sup>+</sup> 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」發言提綱。

<sup>\*</sup> 湖南大學嶽麓書院院長、教授。

術原則與方法，他強調「言」是求「聖人之意」的必經手段與方法。他說：

故學者必因先達之言以求聖人之意，因聖人之意以達天地之理。<sup>1</sup>

經典體系的「先達之言」是求「聖人之意」的必要手段，而「聖人之意」是對「天地之理」的體認，那麼，要理解「聖人之意」及「天地之理」，就離不開對經典體系中「先達之言」的學習、理解。所以，朱熹強調對經典的學習必須在語言文字上下工夫：

學者之於經，未有不得於辭而能通其意者。<sup>2</sup>

然必先釋字義，次釋文義，然後推本而索言之，其淺深近遠，詳密有序，不如是之匆遽而繁雜也。大抵解經但可略釋文義名物，而使學者自求之，乃為有益耳。<sup>3</sup>

朱熹是「言能盡意」的堅定維護者和忠實推行者，他本人不僅重視對經典的研讀學習，而且在文字訓詁方面下了很大的工夫。為實現對「聖人之意」、「天地之理」的追求，他在經典文獻、語言文字方面做了許多努力。

在言意之辨的問題上，理學家還有一個特點：他們都強調言、意之間的差異，言不盡意的方法恰恰又是他們通過詮釋經典而實現思想創新的依據。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，他們必須對經典文獻及其歷代學者闡述的「聖人之意」作出創造性的理解和解釋。因此，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。

宋儒要在經學史上作出重大開拓，必然要在經典詮釋上突破原有經典注疏之學的藩籬。宋代興起的疑經思潮，其實就是經學領域中關於「聖人之意」與漢唐諸儒之言存在矛盾的體現，「言不盡意」的觀念隱含在他們對待經學的思想方法方面。宋儒對他們尊崇的「聖人之意」有了一番自己的理解，遂對漢唐建構起來的經學體系展開挑戰。宋儒對漢唐經學之「言」的懷疑分為三個層次：第一，對漢唐諸儒所作的注、疏的懷疑，認為這些注疏之「言」沒有表達「聖人之意」。其次，是對先儒先賢們所作的傳與記的懷疑，孔子之後諸多先儒先賢曾對《五經》作了大量傳、記，這包括《易傳》、《春秋》三傳、《禮記》、《詩序》等。在經學史上，這些傳、記向來都具有很高的地位，它們大多已經等同於經，但是，宋儒對這些傳、記之「言」是否表達聖人之「意」提出了懷疑。其三，對經本身提出了質疑，包括對經文的真實性、經文的作者等問題的懷疑，如宋儒懷疑古文《尚書》是否為真經，《周禮》是否為周公所作。既然經文及作者值得懷疑，那麼，其「言」能否表達聖人之意就更值得懷疑。

宋儒認為「聖人之意」、「聖門之微旨」與經典及其傳、記、注、疏之「言」存在著差異與矛盾，他們希望能夠更直接地理解、發揮「聖人之意」，實現思想學術的拓展與創新。宋學代表性人物朱熹論述了這一看法：

然嘗竊謂秦漢以來，聖學不傳，儒者惟知章句訓詁之為事，

1 《朱文公文集》，卷 42，〈答石子重〉，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年），第 22 冊，頁 1920。

2 《朱文公文集》，卷 81，〈書中庸後〉，《朱子全書》，第 24 冊，頁 3831。

3 《朱文公文集》，卷 31，〈答敬夫孟子說疑義〉，《朱子全書》，第 21 冊，頁 1352。

而不知復求聖人之意，以明夫性命道德之歸。至于近世，先知先覺之士始發明之，則學者既有以知夫前日之為陋矣。<sup>4</sup>

朱熹認為，「章句訓詁」的「言」與「性命道德之歸」的「意」是有差別的，「聖門授受之微旨」並不能依賴文字訓詁，還必須借助於內心的涵泳體悟，以進入「博厚高明悠久之域」，才能獲得聖人之「微旨」。

正是由於言、意之間的矛盾和緊張，朱熹詮釋經典時不僅僅是要求從經典文本上下功夫，還強調要從詮釋者「反求諸心」，從自己內心中作體認義理的功夫，以真正把握「聖人之微旨」或「天地之理」。朱熹說：

聖賢之言，則反求諸心而加涵泳之功。日用之間，則精察其理而審毫釐之辨。積日累月，存驗擴充，庶乎其真有省而孔孟之心殆可識矣。<sup>5</sup>

體認「孔孟之心」不僅僅是通過讀書，還可以「反求諸心」，通過自我內在的「存驗擴充」，從而讓自己的心與聖賢的心相感通。而且，朱熹認為在把握聖人之意方面，這種在日常生活中的體察擴充有時比讀書更加重要，他說：「學問，就自家身上切要處理會方是，那讀書底已是第二義。自家身上道理都具，不曾外面添得來。」<sup>6</sup>他認為在體察聖人之心、天地之理方面，從語言文字上下功夫的讀書活動是「第二義」的，而在日常生活實踐上下功夫的體察擴充則是「第一義」的。

由於朱熹強調對義理的體認要通過「體驗乎操存踐履之實」，而不必局限於文字訓詁的讀書活動，這就使得他對「聖人之意」、「義

理之學」的理解方面充滿著思想的、學術的創造性活力。甚至因言、意之間的緊張而普遍疑經時，其疑經的依據往往是他們所體認的「義理」。朱熹在談到自己疑經的原則和方法時說：

熹竊謂生於今世而讀古人之書，所以能別其真偽者，一則以其義理之所當否而知之，二則以其左驗之異同而質之。未有舍此兩塗而能直以臆度懸斷之者也。<sup>7</sup>

朱熹以「義理之所當否」為依據來判斷古書的真偽，其原因是他在經典詮釋活動中對思想、學術創新的重視和偏愛，他當然希望「聖人之意」的追溯與思想學術的創新能夠統一起來，但是，當二者不能統一時，宋儒似乎更為追求為適應社會與時代需要的思想學術創新，所以，他常常把「義理之所當否」作為古書真偽的依據。

4 《朱文公文集》，卷 75，〈中庸集解序〉，《朱子全書》，第 24 冊，頁 3640。

5 《朱文公文集》，卷 43，〈答陳明仲〉，《朱子全書》，第 22 冊，頁 1943。

6 《朱子語類》，卷 10，《朱子全書》，第 14 冊，頁 313。

7 《朱文公文集》，卷 38，〈答袁機仲〉，《朱子全書》，第 21 冊，頁 1664。





## 朱子家禮與現代社會倫理<sup>+</sup>

孫震\*



### 禮的意義與功能

禮是指導人生社會行為的原則（principles）、規範（norms）和儀式（formalities）。規範根據原則，而藉儀式加以彰顯與鞏固。禮的作用在於建立秩序以維護社會的安定與和諧，社會安定和諧才會發揮效率，人民才會安居樂業，得到幸福。

孔子曰：「丘聞之，民之所由生，禮為大。非禮無以節事天地之神也；非禮無以辨君臣、上下、長幼之位也；非禮無以別男女、父子、兄弟之親，婚姻、疏數之交也。君子以此為尊敬也。」（《禮記·哀公問》）司馬光在《資治通鑑》一開頭就說：「臣聞天子之職莫大於禮，禮莫大於分，分莫大於名。何謂禮？

紀綱是也。何謂分？君臣是也。何謂名？公、侯、卿、大夫是也。」（〈周紀一〉）

簡單的說，禮就是規矩，分就是區分、辨別或分際；名是名稱，是什麼就是什麼。名稱既定，各按其分，則社會秩序井然，天下大定。所以《論語》裡頭，子路問孔子曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」（〈子路篇〉）又齊景公問政孔子，孔子曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」（〈顏淵篇〉）

不過名分要靠禮來維護，在健全的禮法制度下，人不敢逾越分際。司馬光指出，周室雖地小、人寡，「然歷數百年，宗主天下，雖以

<sup>+</sup> 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」發言提綱。

\* 臺灣大學前校長、臺灣大學經濟系名譽教授、元智大學名譽講座教授。

晉、楚、齊、秦之強不敢加者」，因為名分猶存。魯國有權臣季氏，齊國有權臣田常，楚有白公，晉有智伯，「其勢皆足以逐君而自為，然而卒不敢者，豈其力不足而心不忍哉？乃畏奸名犯分而天下共誅之也。」（《資治通鑑·周紀一》）

我想再增加兩個例子，第一個是楚莊王八年（西元前 606 年），楚王陳師洛水，觀兵於周郊，問鼎之大小輕重，曰：「楚國折鉤之喙，足以為九鼎。」周使王孫滿答覆他：「在德不在鼎。」又說：「周德雖衰，天命未改，鼎之輕重，未可問也。」楚王乃歸。（《史記·楚世家》）第二個例子是曹操。曹操於漢獻帝建安十三年（西元 208 年）為丞相，十八年（西元 213 年）晉魏公，加九錫，二十一年（西元 216 年）晉魏王；上欺天子，下壓群臣，獻帝早成為他的傀儡。二十四年（西元 219 年）孫權上書稱臣於操，操以書示外曰：「是兒欲踞吾著爐火上邪！」侍中陳群等建議說：「漢祚已終〔……〕殿下宜正大位，復何疑哉？」操曰：「若天命在吾，吾為周文王矣。」（《資治通鑑·漢記六十》）

司馬遷著〈禮書〉曰：「人道經緯萬端，規矩無所不貫，誘進以仁義，束縛以刑罰，故德厚者位尊，祿重者寵榮，所以總一海內而整齊萬民也。」（《史記·禮書》）司馬遷這段話很接近現代「社會資本」的概念，或者根本就是古代中國的「社會資本」。任何社會都有其「誘因制度」（incentive system），一方面引導、一方面約束人民的行動，使其為社會全體的目的而努力。誘因制度能否發揮作用，發揮到什麼程度，還要靠社會上的各種組織如政府和家庭，以及建立在這些組織之上，使「誘因」發揮作用的「實施機制」（enforcement mechanism）。〈禮書〉以仁義為誘因，是儒家所嚮往的理想。然而社會並非只有一種誘因制度，司馬遷在〈貨殖列傳〉中則以財富為誘

因。他說：「富者，人之情性，所不學而俱欲者也。」以財富為誘因，正是現代西方資本主義的經濟思想。只不過在現代科學發生、英國工業革命之前，並無持續不斷的技术進步，所以不可能導致現代經濟成長。

### 朱子家禮

朱子曰：「凡禮有本，有文。」（《朱子家禮·序》）本是根本、是實質，文是外表、是形式；「文質彬彬，然後君子」（《論語·雍也》）。然而基本上實質重於形式。孔子說：「人而不仁，如禮何？」（《論語·八佾》）又說：「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」（《論語·里仁》）子貢問喪。子曰：「敬為上，哀次之，瘠為下。」（《禮記·雜記》）子路曰：「吾聞諸夫子，喪禮與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。」（《禮記·檀弓》）仁、敬、哀都是實質，表現出來的禮只是形式。所以當孔子說「繪事後素」（先有粉地然後繪上顏色），子夏馬上聯想到「禮後乎？」孔子稱讚他說：「起予者商也！始可與言詩已矣。」（《論語·八佾》）

不過我們讀《禮記》，看到對婚喪祭典，甚至家居生活種種複雜繁瑣的規定，以現今的生活背景實在沒有辦法做到，很多地方例如從什麼地方進場、什麼地方出場、站在什麼方位、講什麼話、什麼時候哭、什麼時候不哭、哭到什麼程度，都有所要求，現代人很難了解為什麼要如此。恐怕古時候也只有特殊階級的人才會有條件做到。孔子三十六歲居齊，得到齊景公欣賞，欲以尼谿田封孔子，為晏嬰所阻。晏嬰曰：「夫儒者滑稽而不可軌法；倨傲自順，不可以為下；崇喪遂哀，破產厚葬，不可以為俗〔……〕。今孔子盛容飾，繁登降之禮，趨詳之節，累世不能殫其學，當年不能究其禮，君欲用之以移齊俗，非所以先細民

也。」（《史記·孔子世家》）

南宋大儒朱熹生於一一三〇年，去孔子的時代已經一六〇〇餘年。房舍、器物、衣著和起居出入的生活形態都已發生很大變化。禮儀合於古者，未必宜於今。朱子「究觀古今之籍，因其大體之不可變者，而少加損益」，撰《家禮》四卷，藉以表現古人「修身齊家之道，謹終追遠之心」，希望對國家的「崇化導民」有所幫助。他所根據的原則主要為務本略文。本是「謹名分，崇愛敬」，文是冠、婚、喪、祭的各種儀式規定。

朱子《家禮》從卷一到卷四的安排依序為〈通禮〉、〈冠禮〉、〈昏禮〉與〈喪禮〉。〈通禮〉包括兩部分，一部分是祠堂設置，年初一、每月初一、十五和節日的祭拜，以及家人外出歸來和家庭重大事件的告祝有關的儀式。祠堂置於篇首，表示「報本反始之心，尊祖敬宗之意」。第二部分是規範傳統大家庭長幼尊卑的相處之道，子事父母、婦事舅姑、晨昏定省之禮；財產制度：子婦不得蓄私財，沒有獨立的經濟地位，個人只是家庭的一部分，甚至沒有獨立的人格。

卷二〈冠禮〉，男年十五到二十而冠，女年十五而笄，表示長大成人，將承擔人生必須面對的各種社會責任。卷三〈昏禮〉，男年十六到三十而娶，女年十四到二十而嫁，組織家庭，生養子女，延續宗族。加冠（笄）和婚嫁都是人生的重要階段，古禮與朱子《家禮》的儀式繁複沉重，雖然難行之於今日，但確應藉助隆重的儀式和親友的見證與祝福，以加強當事人的責任心，使之珍惜努力。

卷四〈喪禮〉佔全書 45%的篇幅，有很多複雜的儀式和瑣細的規定，可能想藉以發揮「慎終追遠，民德歸厚」的社會功能；另有一個理論說讓喪家忙碌疲乏以減少哀痛。今日看來很多都無法做到，也看不出有如此做的必

要，其中妻子婦妾披髮，男子徒跣（赤足），諸子三日不食，親戚鄰里進以糜粥，尊長強之，使少食，不免予今人虛假的感覺。死者已矣，留下來的家人還要過日子，往生的人可能也不希望家人如此悲傷。當然這可能只是現代人的想法。《論語》宰我質疑三年之喪，孔子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」曰：「女安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之。」（〈陽貨〉）

### 現代社會倫理與社會資本

十八世紀西方工業革命以後，工商業興起，經濟發展，引起都市化以及社會結構和家庭組織的改變。個人走出了家庭，邁向陌生的世界，從消極默從（passivism）轉變為積極進取（activism），從集體主權（collectivism）轉變為個人主義（individualism），從曲己從人、達到群體的任務，轉變為伸張自我、追逐個人目標。個人自主與自由意志的伸展，在有利的社會環境中，發揮創造力，提高生產力，使經濟不斷成長。

二〇〇三年世界銀行《世界發展報告：動態世界中的永續發展》（*World Development Report: Sustainable Development in a Dynamic World*）有下面一段觀察：

過去 150 年最重要的社會、經濟和文化變革是從閉塞、排外、墨守習慣的農村社會，轉變為開放、包容、創新為上的都市社會。（pp. 5-6）

世銀的報告說：

人口從農村移居都市歷經以下四個階段，即不同背景的人一起來到都市之初的成形期（forming），他們因不同理念

而彼此衝突的風暴期 (storming)，不斷演進，漸為眾人接受的規範期 (norming)，以及建設行為取代破壞行為的成就期 (performing)。結果使都市成為一個中心，不同的文化價值在此聚集，共同發展相容的價值，以配合不同的理念，為不同的次社群 (subgroups) 提供專業與創新的空間。(p. 199)

英哲亞當·史密斯 (Adam Smith) 在他的《道德情操論》(Theory of Moral Sentiments, 1759) 中早就指出：在法律和制度的發達尚不足以周全保護人民安全和利益的農牧社會，同一家族的不同分支通常傾向於聚居在一起，以建立共同的對外防禦。他們彼此互相依靠，和諧增加他們之間的合作，分歧使他們的關係削弱，甚至受到傷害。他們之間的交往多於和其他族群之間的交往，同一族群中不管多麼疏遠的成員也主張和其他成員有一定關係，希望得到與眾不同的對待。

但在法規制度已發達到相當程度足以保障甚至最卑微之人的現代商業國家 (commercial countries)，同一家族的後裔，不再有聚集而居的動機，自然隨了利之所在或興之所至而散居各地。用不了多久，他們不僅彼此失去關懷，也不記得原屬同一來源，以及他們的祖先之間的關係。文明越發達，家族之間的關係越疏遠。史密斯說，親情在英格蘭較在蘇格蘭疏遠，雖然蘇格蘭的文明程度日漸趕上英格蘭的水準。

史密斯甚至認為父子兄弟之間親情只是慣性的感應 (habitual sympathy)，由於居住在同一屋頂下共同生活而產生，如子弟遠離、兄弟分散，情感隨之淡薄。他認為與人方便、自己方便的必要和利益，增進了我們和工作上的同事、生意上的夥伴如兄似弟的情誼。鄰居們同住一個社區也一樣。好鄰居有很多方便，

惡鄰居有想不到的麻煩，自以和氣相處為宜。

一九八〇年代當時擔任行政院政務委員的李國鼎先生提出建立第六倫的主張。第六倫亦稱群我倫理，英譯社會倫理 (social ethics)，當然是相對於傳統五倫而言。二者主要的不同在於五倫有對應、互惠的成分，例如父慈子孝，兄友弟恭，夫妻有義，朋友有信，君使臣以禮，臣事君以忠。第六倫則缺乏對應、互惠的關係，而只是一種片面的義務，或縱有互惠的關係，但迂迴、遙遠與不確定，更不一定回報到自己身上。因此個人行為造成的社會或環境成本由很多人，甚至整個社會、全體人類承擔。

李國鼎認為傳統社會個人重視五倫關係，往往以第六倫為犧牲，因為被犧牲的是沒有特定關係、不認識甚至根本不知道是誰的人，且每人損失輕微。社會必須走出五倫的特殊關係 (particularism)，進入第六倫的一般關係或普遍關係 (universalism)，現代化才能成形，才能有持續的現代經濟成長 (modern economic growth)。

雖然儒家倫理重視五倫，不以一般大眾為犧牲，而且主張尊重和創造他們的利益。《論語》孔子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文。」(〈學而〉) 孝和弟是五倫，謹而信是個人立身處世的修養，汎愛眾和親仁泛指對一般社會大眾的關懷。孟子稱許伯夷、伊尹和孔子一樣，「行一不義，殺一不辜，而得天下皆不為也」。然而聖賢的理想和社會大多數人的行為模式往往不同，在不同時代有不同程度的不同，反映那個時代社會安定和諧的水平。因為人的行為一方面受價值 (values) 引導，一方面受規範 (norms) 約束，而價值和規範所以能夠發生作用，靠一套建立在各種組織 (organizations) 之上的實施機制 (enforcement mechanism)。價值、規

範、組織和機制共同構成所謂「社會資本」(social capital)。社會資本也可以說是一種制度(institution)、一種文化(culture)。

通常談到價值往往指做人的倫理原則或道德信念。然而廣義的價值指人生所嚮往追求的終極目標(ultimate ends)。價值源自人生的欲望。人有利己之心，也有利他之心。利己之心和利他之心都產生欲望，欲望的滿足產生效用，效用產生價值。利己之心所產生的價值包括經濟價值如所得與財富，和社會價值如地位、權勢和名聲，也就是傳統所說的功名利祿，可稱為世俗價值。利他之心所產生的價值為倫理價值，包括公平和仁慈兩個層次，公平是不傷害別人的利益，仁慈是增加別人的利益；做人至少不要傷害別人的利益，才不會引起衝突，自己也才會心安。

利己之心所追求的目的是孟子所說的人爵。利他之心所追求的目的是孟子所說的天爵。孟子說：

仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之；今之人修其天爵以要人爵，既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。  
(《孟子·告子篇》)

「古之人」是孟子所嚮往理想社會的君子，「今之人」是他當時所處的現實社會，看起來不比今天的臺灣更好。

除了經濟價值、社會價值和倫理價值，我想再增加一項精神價值，代表一種不假外求、怡然自得、獨立自主的心境。這四種價值在我們心目中的重要性和優先次序構成我們的價值體系。設經濟價值(economic value)為 Ec、社會價值(social value)為 So、倫理價值(ethical value)為 Et、精神價值(spiritual

value)為 Sp，再設 H 代表人生幸福，則

$$H=F(Ec, So, Et, Sp)$$

此方程式最簡單的形式可寫成：

$$H=aEc+bSo+cEt+dSp,$$

$$a+b+c+d=1$$

每個人賦與不同價值、不同的重要性，即人各有不同的價值偏好，形成各自不同的價值觀或人生觀；不同國家、不同時代，社會共同的價值觀不同。

這四種價值並非完全獨立，彼此在某種程度內有互依的關係。亞當·史密斯在他的《道德情操論》中就曾指出，財富有助於我們提高社會地位和聲望。我們由此立刻可以想到臺灣有個貪腐無恥的政客，用權力詐取巨額財富，目前身陷囹圄，這正印證了孟子所說的「終亦必亡而已矣」。戰國時期馮驩為孟嘗君「市義」，使孟嘗君後來因而重新獲得權力，也就是以經濟價值換取倫理價值，又以倫理價值換取社會價值。

孟子所處的戰國時期，工商業不發達，所以他講「人爵」僅指「公、卿、大夫」所代表的社會價值；如果是現代資本主義時期，他一定會說功名利祿，不僅包含社會價值，也包含經濟價值。正如亞當·史密斯所說的，利己是切身的感受，利他只是切身感受的投射，所以我們對利己之心所產生的經濟價值和社會價值感受強烈，追求熱切，對利他之心所產生的倫理價值感受薄弱，追求不是那麼熱切，因此有時候會被放棄。孟子也說「惻隱之心」只是「仁之端也」，必須「擴而充之」方「足以保四海」，否則「不足以事父母」。(《孟子·公孫丑篇》)

因此倫理價值一方面必須通過教育和國家

的教化系統，從小孩子時期開始陶冶、培育，仔細澆灌，使原始的芽苗茁壯成長，而且要有健全的制度和美好的文化予以維護支持。這種制度在古時候靠家庭、靠鄉黨、靠朝廷，所以先儒和朱子才會如此重視禮。然而在今天，工商業發達，社會組織日趨複雜，家庭制度日趨式微，傳統的五倫關係日趨淡薄，而資本主義文化以金錢利益掛帥，誘力強大，必須建立廉能的政府、清明的司法、知恥的文化和重視倫理價值的教育系統和工商組織，形成豐厚的社會資本，方能有所成就，不是光在口裡說重視現代社會倫理就能生效的。

## 主敬與工作倫理<sup>+</sup>

楊儒賓\*

「敬」字是儒學色彩極濃的一個語彙，理學家尤推重之。理學家有「主敬」之說，此說自二程提出之後，儼然成為程朱理學體系的標幟。不喜理學傳統者，對「主敬」之說通常也沒有好感。一代人豪蘇東坡個性豁達，俊爽清朗，但與程伊川論學、議事，卻兩皆不合，對主敬之說更是嫉之如仇。他提出的「何時打破敬字」之名言可視為反理學思潮的代表性口號，類似的語言我們在後世的章回體小說與戲曲中不時可以見到。程朱與蘇東坡對「敬」字的反應很有代表性，當中反應了聖徒心靈與文人心靈之間的衝突。

在近代的文化氛圍中，「敬」字帶給人的語感不會太好，它顯現為一種對「個體性」的壓抑，其作用與「禮」字相當。如果說華人地

區的近代性的一個顯著特徵是「人」的重新發現的話，理學—禮教—主敬大概被視為代表傳統社會規範體系的力量，也是壓抑人性成長的力量，三位一體，同樣都扮演封建社會遺骸阻擾人民向前邁進的絆腳繩。

「主敬」真的只是歷史性的名詞，隨著封建社會一去不再返嗎？筆者大不以為然。

「敬」字依據程朱的解釋，乃是「主一」，亦即在行為上顯示身心態度的全神凝注。這樣的工夫論之興起是有針對性的，它無疑地針對著「主靜」的工夫而來。「敬」與「靜」同音異義，但異義中頗有糾繆、重疊的成分。在程朱之前，論及心地工夫，最重要者當是靜坐或主靜之說。靜坐是東亞地區各個宗教共享的法門，中國的佛、道兩教皆有淵遠流長的傳授

<sup>+</sup>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」發言提綱。

\* 清華大學中文系講座教授。

史。理學繼起，周敦頤、邵雍都有主靜之說，二程事實上也支持過這種論點，他們甚至還將靜坐此法門引進教義中，成為首位匯聚佛老修行法門與儒家教義體系的儒家學者。「靜坐」這種工夫所以在傳統社會相當流行，其原因固多端，醫學的與宗教的因素是大家最容易聯想到的理由。但就道德哲學的觀點考量，靜坐最大的作用乃是要轉化現實性的身心狀態，讓它更精緻敏銳，讓它的基盤可以大幅擴張，以期有一天可以達到和終極實在相合。此種相合預期可以滌除掉許多的塵心俗慮，也可以讓人的整體意義結構產生變化。用宗教的語言講，它希望促使人的新生。

在「透過意識的轉換以體證終極的實在並促成生命之更新」，主敬與靜坐的目標是一致的，「主靜」很難被當成所謂的「異端」之學問。但程朱所以以「敬」字代替「靜」字，有更深層的理由。首先，「主靜」的方法雖然不一定會偏向沈空滯寂，但在佛老解脫論的文化氛圍籠罩下，確實容易偏向靜的方向。主敬不會，因為敬貫動靜，它貫穿人生的所有行程。其次，「主敬」因為要求學者在做事上也要「敬」，亦即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。人的身一心體當然不會是白板，野性的身體也有其先天的氣化之韻律。然而，從原始的身心體要達到完整的社會性身體，此種社會性的身體恐不能不禮樂化，荀子和朱子在此點上的體會特深。由此我們看出「主敬」與社會體的規範系統有種特別親密的關係。

比較主靜與主敬，我們不妨說：前者的工夫雖有效、迅速，當下即是，但仍是孤明的、片面的、非構造性的。相對的，「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，它施用的範圍更廣。如果我們認為：人是不完美的動物，人的精神之本質在於不斷躍進的創造以趨向完整，那麼，「修養」這個關卡是不可能跳過的。如果修養不可免，那麼，一種貫穿動靜、可以在工作中主客合一的修養方式就有其優勝處。如果我們要賦予「工作」、「勞動」一種神聖的意義，「敬」的身心態度恐怕是不可少的，左派思想在此點上和理學有種奇妙的互補作用，兩方學者應該彼此溝通。



【多元觀點】

# 真德秀對誠的探索 ——兼論真德秀對朱子誠學的繼承和發展<sup>+</sup>

朱人求<sup>\*</sup>



「誠」在真德秀思想體系中佔有重要地位，《大學衍義》以「誠心」為帝王之學的出發點，《西山讀書記》卷十七專言「誠」，《西山文集》反復強調「誠」的根源性、現實性和貫通性，《心經》、《政經》也十分重視「誠」的本體與功用。真德秀對「誠」的重視與其師承有關，他早年從游朱子門人詹體仁，詹氏之學「以存誠慎獨為主」，他私淑的朱子之學也是以「正心誠意」為主。真德秀曾追溯「誠」的根源：「唐虞之時，未有誠字。舜典所謂允塞，即誠之義也。至伊尹告太甲乃曰：『鬼神無常享，享于克誠。』誠字始見於此。」（《西山讀書記》，卷 17）而他論「誠」則以《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。

## 本體之誠

「誠」在儒家思想中是一個非常重要的範疇。「誠」的本義是真實無欺的意思。在儒學思想史上，《中庸》以「誠」為中心，最早系統地闡釋「誠」。到了宋、明，二程以「無妄」、「實理」釋誠，最早把「誠」由「天道」概念上升為本體範疇。對二程來說，「誠」就是實有之理，「誠者，實理也」。朱熹通過對《中庸》和《孟子》的注解，綜合諸家學說以「真實無妄」釋誠。誠在天道而言是「天理之本然」，在人道而言是「人事之當然」，這個說法亦見諸《孟子集注·離婁章句上》。朱子對二者的注解頗為一致，而且明確

<sup>+</sup> 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」發言提綱。

<sup>\*</sup> 福建師範大學公共管理學院教授。

提出了「誠偽之辨」，強調「誠」的真實性，誠即無偽，足見當時偽學之誣讒對其傷害之深以及朱子自我辯解之切。

朱子之後，真德秀衛道最勤，承接朱子，真德秀指出：「身之所以正者，由其心之誠。誠者無他，不善之萌動于中則亟反之而已。誠者，天理之真；妄者，人為之偽，妄去則誠存矣。誠存則身正，身正則家治，推之天下猶運之掌也。」（《大學衍義》，卷 1）真德秀認為誠就是把內心的不善消滅在萌芽之中，返回到自己至誠的本性，他以真實無妄釋誠，而妄則是人為之偽，再次彰顯「誠偽之辯」。真德秀還把誠意正心壓縮為誠心並把它提高到帝王之學的起點，認為帝王治理天下的出發點是誠心而不是格物。

真德秀的誠學是其捍衛道統、力斥偽學的理論工具。他甚至強調堯、舜、禹、文、武、周公相傳之道就是他所力舉的真實無妄之「誠」。先聖往賢相傳之道儘管名義上有「中」、「仁」、「誠」的區別，究其實質，三者都是道的全體、天理的別名，「中」指天理的至正、「仁」指天理的至公、「誠」指天理的至極和真實無妄。朱子也說：「中是道理之模樣，誠是道理之實處，中即誠矣。」（《朱子語類》，卷 62）相比較而言，真西山在「中」與「誠」的關係中引入了「仁」的概念，突出了孔子在道統中的位置，通過「仁」的有效連結，儒家道統精神也更加豐滿，這也是對朱子「中即誠」的思想的進一步深化。

有時候，真德秀又將「一」、「太極」稱為「道」的別名。「一」、「太極」不僅是「道」的別名，也是「誠」的別名。真德秀把賦予「誠」以本體性特質，一方面提升了「誠」的地位，使「誠」的觀念獲得了神聖的、終極的意義；另一方面，真德秀又把「中」、「仁」、「誠」、「一」、「太極」

與道（「天理」）等同，從不同的層面來闡釋最高的本體，極大地豐富了「天理」的內涵，進一步深化了朱子哲學的理學本體論，而「中」、「仁」、「誠」、「一」、「太極」與道（「天理」）的相互闡釋、相互聯繫也極大地豐富了真德秀誠學的理論內涵。

## 人道之誠

在儒家思想世界裡，許多道德範疇（如「中」、「仁」、「誠」）同時擁有有形上形下的雙重內涵，它們分別指向理想與現實的不同世界，體現著「願望的道德」和「現實的道德」兩種不同的道德要求。

「誠」的本義是真實無妄，是自然而然，它排斥一絲一毫的虛偽和做作，排斥一絲一毫的私心雜念。「誠」的理想性不僅體現在本體世界中，在現實世界中，人道之「誠」也通過儒家的一些基本道德規範來發揮其實際的功用。在真德秀這裡，學道自「誠」人之「誠」已不再是本體意義上的「誠」，而是人道意義上的「誠」，它是一種「現實的道德」，就是誠實不欺、真實無偽，它是我們每個人應遵循的道德準則，是「人道之當然」。

真德秀指出，五達道和三達德都必須建立在「誠」的基礎上，它們的實行必本於誠。有了「誠」，為人君自然能仁，為人臣自然能敬，為人子自然能孝，為人父自然能慈；有了「誠」，便能做到知及仁守、勇能決斷，一切皆水到渠成、自然而然。仁、義、禮、智、信五達道和知、仁、勇三達德都不過是「誠」在現實中的功用罷了。推而廣之，所有的道德實現都必須建立在「誠」的基礎之上，以「誠」為前提；離開了「誠」，一切都變得不再真實，真正的德行也就無法實現。

「誠」不僅指諸德的根源和自然而然，而且指道的全體。對天道而言，「誠」指天地萬

物自然生長，各自完成自己的生命。就人道而言，聖人只是一個誠字，萬物自然而然，各自遵循著自己的規律。「誠」是天地和聖人的事情，至於一般人，要達到「誠」的境界，成就聖人，必須從忠恕做起。真德秀甚至認為，孔子告訴曾子的「一貫之理」本來是講「誠」，曾子恐怕門人難以理解，所以退一步從人道入手，指示「一貫」即「忠恕」，是達到「誠」的必由之路，後學者必須一步一個腳印，由淺到深，由人道而天道，忠恕的盡頭自然就能實現誠的理想。把孔子的「一貫之道」理解為「誠」是真德秀的獨創，這也是從他以誠為聖賢相傳之道統推行出來的必然結果。

不僅現實道德的實現必須依賴於「誠」，儒家修身齊家治國平天下的理想的實現也離不開「誠」。九經就是用中庸之道使天下國家達到太平和合的九項具體措施，真德秀有意以「誠」為九經的起點，這裡的「誠」即「心之誠」，是就人道意義上來說的。「心之誠」關係到內心的真實感受，它視他人的悲戚、隱痛一如自己的切身感受。在本源意義上，誠即實，誠心也即實心，理想道德的實現和外在事功的完成都取決於心之誠。與朱子不同的是，真德秀不僅把《中庸》和《大學》打通，難能可貴的是，他還把誠心觀念應用到帝王之學的實踐領域，強調君王要有修德愛民的實心，才能有修德愛民的實事。對君王而言，「五達道」、「三達德」和「九經」之說至為重要，而「誠心」則是它們得以實現的起點。

### 誠貫天人

在理學範疇體系中，「誠」既有天道的意義，又有人道的內涵，「誠」是一個貫通天人的哲學範疇。真德秀指出：「誠者天道，本乎自然。誠之者人，以人合天，曰天與人，其本則一，〔……〕既判復合，渾焉一真。」（〈思誠箴〉，《西山文集》，卷 33）天與人

都本於誠，都是一個真實無妄的實體的存在，在理論上，「誠」從「真」的維度即可實現天人合一。那麼，如何以「誠」來實現「天人合一」呢？「夫誠之為道，可以參天地、贊化育，其功用大矣。然求其用力之地，不過曰無妄也，不欺也，悠久不息也。盡此三者，而誠之體具矣。何謂『無妄』？純乎真實，而不雜以虛偽是也。何謂『不欺』？戒謹其所不睹，恐懼其所不聞是也。何謂『不息』？終始惟一，時乃日新是也。此三者有一之未至焉，則去誠遠矣。」（〈辛巳上皇子書〉，《西山文集》，卷 37）在這裡，真德秀突出了「誠體」的概念，並指示出達到「誠體」的具體途徑，以真正實現天道與人道的融會貫通。

真實無妄是誠的本源意義，無妄也就是沒有任何私心雜念。無妄指天道而言，天道至誠，陰陽大化，日月運行，寒暑往來，四時更替，百物生長，都沒有絲毫的虧欠和虛偽，沒有絲毫的私心和私欲。所謂「不欺」，就是「戒謹其所不睹，恐懼其所不聞」。何謂「不息」？真德秀提出了自己獨特的看法——「終始惟一，時乃日新」，這是對《中庸》第二十六章「至誠無息。不息則久〔……〕」的解讀。不息本指天道運行，悠久不息。真德秀繼承了朱熹的觀點，把「不息」視為「誠體」的功用，認為，始終堅持「誠」的原則，一天天改變自己，日新其德，才能做到「悠久不息」，才能實現天人合一。

真德秀斷言：「蓋無妄，天之道；不欺者，人之道；悠久不息，則人而天矣。侯其免乎哉！不欺於己斯不欺於民，不忍欺其民，民亦不忍欺其上矣。」（〈樂安縣治記〉，《西山文集》，卷 25）可以看出，真德秀對「誠體」的理解不僅有天道之誠（無妄）和人道之誠（不欺），還包括由人而天（不息），這三者缺一不可，把這三者發揮到了極致，也就有了「誠體」的真正實現。在宋代，「誠體」思

想備受關注，除了楊時以「無息」為「誠體」，朱熹、胡震以「無妄」為「誠體」，很多思想家都對「誠體」進行了有益的探索。宋代譚惟寅以「仁」為「誠體」，宋代黃仲元以「性」為「誠體」，元代胡震以「大本達道」為「誠體」，九經為誠體的推行。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。

【多元觀點】

## 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<sup>+</sup>

何俊\*



朱子《家禮》（見《朱子全書》第柒冊）對整個東亞都產生過深遠影響。隨著時代變遷，其具體內容雖然可能已難再用於現代社會，但其制禮的精神以及某些具體設置，仍值得認真體會，以獲啟發。本文僅就朱子於《家禮》中首闢〈祠堂〉一節而略加討論。

自商周革命提出「以德配天」的觀念起，中國社會便將對超越外在神的崇拜轉向對現世人間的關懷。後世雖有佛、道兩教的傳入與興起，但宗教組織始終沒有能夠成為中國社會的基本單位。家庭構成了中國社會的細胞，各自的家庭成為每個中國人自己的「教堂」。唐、宋社會轉型以後，望族消散，類似現代核心型的普通家庭實已漸成主要形式。在這樣的社會轉型過程中，傳統的以上層社會為主體的儒家

禮儀並沒有及時地實現有效轉型，而佛、道兩教的儀式恰好滿足了基層社會的需要，從而成立基層社會的禮儀。因此，隨著新儒學運動的深入，儒家禮儀如何主導中國社會成為新儒家的重要訴求。

朱子《家禮》的根本精神，就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儒家的精神。朱子於《家禮》中首闢〈祠堂〉，根本的用意即在此。朱子曰：

此章本合在〈祭禮〉篇，今以報本反始之心，尊祖敬宗之意，實有家名分之守，所以開業傳世之本也，故特著此冠於篇端，使覽者知所以先立乎其

<sup>+</sup> 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」發言提綱。

\* 浙江大學哲學系教授、浙江大學宋學研究中心主任。

大者，而凡後篇所以周旋升降、出入向背之曲折，亦有所據以考焉。

可見，朱子欲使儒家禮儀重新主導中國家庭的倫理生活，並非僅在儀式本身，而根本是在儒家精神的貫徹，即儒家以家庭為中國社會基本單位的確認，而這個確認又具體地表徵為「報本反始之心，尊祖敬宗之意」。

現代中國的變化當然已非唐、宋可比，無論是公私生活都發生了巨大而深刻的變化。雖然在今天的中國，核心型家庭仍足以構成社會的基本單位，但家庭的禮儀不僅散亂，而且家庭之構成社會基本單位所賴之精神認同也含糊不清。如果反觀朱子於〈祠堂〉中所申明的精神用意，則現代倫理建設的根本，固然需要考慮種種禮儀制度的訂立，但首先是應該思考現代倫理的建設究竟是要確立起怎樣的精神指歸。設如「報本反始之心，尊祖敬宗之意」是否仍是現代中國家庭所要確立的精神？這個精神是與陰陽世界觀以及由此衍生的中國家庭的譜系意識相適應的，而這恰與現代中國，至少是近幾十年的性別觀念與生育制度是頗具衝突的。如果完全放棄朱子所標示的精神，則現代中國家庭又應該確立什麼樣的宗旨。至少，如何使現代中國的家庭倫理在保持譜系意識的前提下，相容現代社會對個體的強調，成為我們必須面對的理論問題。不難理解，即便是在傳統中國，傳世久遠的家庭也在少數。在實際的意義上，譜系意識可能並不起多少作用。但是，在傳統社會，家庭一個體中間的衝突顯然也是不嚴重的，故在儒家的理論上可以強化「報本反始之心，尊祖敬宗之意」作為家庭的精神指歸。而現代社會，家庭一個體在事實的層面上也許並不構成根本的衝突，但在理論上恰恰又是緊張的。

朱子制禮，立意雖在精神，但卻並不忽視儀式的重要，甚至是尤為重視，此正是他的理

必依氣而發揮作用的哲學觀念在禮儀上的貫徹。朱子遠勝其同時代思想者的地方，則在於他固然深研古禮，但只是為了由古禮而見古人制禮之精神，而不是為了照搬古禮。相反，在禮的儀式上，朱子可謂與時偕行，強調緣俗成禮。他在《家禮》上首闕〈祠堂〉，便貫徹了這個立場。他講：

然古之廟制不見於經，且今士庶人之賤亦有所不得為者，故特以祠堂名之，而其制度亦多用俗禮云。

緣俗成禮顯然是一個積極而有效的原則。現代社會的公私生活，同樣存在著或中或西，或不中不西，或既中又西的種種俗禮。而問題則在於，在這些混亂紛呈的俗禮中，人們並不確切知道其背後存在著怎樣的倫理精神。與此相應，這種種俗禮自然也無從著手，使之根據什麼得到修潤而成為應當宣導的禮儀。

不過，在祠堂問題上，除了顯而易見的緣俗成禮以外，更值得注意的，似乎是朱子在重建儒家的家庭倫理時，對於建立家庭公共空間的重視。朱子所謂「古之廟制不見於經，且今士庶人之賤亦有所不得為者」，實際上反映出至晚到南宋時，中國社會的俗世化進程已使得家庭日趨小型化。古代廟制無力實行，而且廟制是否曾真正普遍存在尚可存疑，因此，家庭禮儀的實施必須有待於公共空間的營造。朱子將久已存於民間的祠堂，從依附於祭禮的場所加以專門標舉，置於整個《家禮》之首，實際上起到了改造與擴大祠堂原有功能的作用，使之發展成為近世以後中國社會的家庭禮儀得以施行的重要公共空間。

由此而思考現代社會的倫理建設，如果倫理建設不只是停留於觀念與語言，則必待公共空間的營造，或已有公共空間的功能改造。尤其應該注意的是，隨著現代生活的發展，以及

網路虛擬空間的建立，人們由於生活與生產的獨立性日漸提高，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應在現實與虛擬兩個世界中同時建立。





## 「朱子思想與公民社會」引言<sup>+</sup>

李存山<sup>\*</sup>



朱熹在二十二歲中進士以後，「五十年間歷事四朝，仕於外者僅九考，立於朝者四十日」（《勉齋集》，卷 36，〈朱子行狀〉）。除了這九年的「外任」和「在朝」外，朱子還「奉祠」十三次，計二十一年，這只是半在野、半拿俸祿的閒職。<sup>1</sup> 可以說，朱子一生的主要經歷是在「民間社會」的著書講學中度過的。朱子的著書講學，是要接續儒家「內聖外王」的道統，「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」。他雖然長期處在「民間社會」，但「經濟夙所尚，隱淪非素期」（《朱文公文集》，卷 4，〈感懷〉），其旨向是本於「內聖」而「推明治道」，以求「合理的人間秩序的重建」。<sup>2</sup> 因此，朱子所

處的「民間社會」同他的「外任」和「在朝」一樣，都很具有「政治文化」的意義。

荀子曾說：「儒者在本朝則美政，在下位則美俗。」（《荀子·儒效》）當儒者處在「下位」時，此「下位」是否可以說就是中國傳統的「民間社會」？這裡所謂「民間」就是非在朝、「非政府」（nongovernmental）的意思。然而，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。如中國大陸研究「公民社會」的學者所說，這三個不同的中文譯名之間存在著微妙的差別。「市民社會」是最為流行的術語，也是 civil society 的經典譯名，它來源於馬克思主義經典著作的中譯，這一術語

<sup>+</sup> 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」發言提綱。

<sup>\*</sup> 中國社會科學院哲學所中國哲學室主任。

<sup>1</sup> 朱熹說：「及元豐介甫相，置宮觀，方有閑者。」「自王介甫更新法，慮天下士大夫議論不合，欲一切彈擊罷黜，又恐駭物論，於是創為宮觀祠祿，以待新法異議之人。」「華州雲臺觀、南京鴻慶宮，有神宗神像在，使人主管，猶有說。若武夷山沖佑觀、臨安府洞霄宮，知他主管個甚麼？」（《朱子語類》，卷 128）

<sup>2</sup> 參見余英時：《朱熹的歷史世界》（北京：三聯書店，2004年），頁 183。

在實際使用中帶有一定的貶義，往往把它等同於資產階級社會。「民間社會」是臺灣學者對 civil society 的翻譯，為歷史學家所喜歡，在研究中國近代的民間組織時這一稱謂被廣為運用，這是一個比較中性的稱謂，但有學者認為它具有邊緣化的色彩。「公民社會」是改革開放後引入的對 civil society 的新譯名，這是一個褒義的稱謂，它強調公民的政治參與和對國家權力的制約。一般來說，「公民社會是處於國家和家庭之間的大眾組織，它獨立於國家，享有對於國家的自主性，它由眾多旨在保護和促進自身利益或價值的社會成員自願結合而成。」<sup>3</sup>

「公民」和「公民社會」概念是與政治、經濟、文化的權力（power）和權益（rights）相聯繫的，具有西方歷史文化傳統和近現代的意義。就此而言，朱子所處的「民間社會」與近現代話語中的「公民社會」不可同日而語。但是，朱子思想與公民社會並不完全隔絕，它們之間有何種聯繫，朱子思想能為現代公民社會的發展提供哪些觀念支持和價值補充，這是需要深入研討的。

首先，中國傳統社會是以家庭或家族為基礎，在家庭與國家之間缺少「中間性」的社會組織。《說文》云：「社，地主也〔……〕《周禮》二十五家為社。」俞正燮《癸巳存稿》云：「祭社會飲謂之社會，同社者，同會也。」<sup>4</sup> 似乎可以說，中國傳統的「民間社會」是與家庭和鄉社組織相重疊的。但是，宋代新儒學的興起，另有其社會組織之所寄，這就是「書院」。按照余英時先生的說法，在南宋時期，「皇權、理學集團與官僚集團是當時最重要的政治力量。三者之中，皇權自然是最

主要、也最有決定性的力量〔……〕但理學集團與官僚集團的力量雖遠不能與皇權相比，卻也各有一定程度的自主性，並非完全聽命於皇權。」<sup>5</sup> 理學集團之所以成為一種「政治力量」，是因為他們具有了繼承儒家「道統」和與君主「共治天下」的自覺意識，也因為「書院」為這種意識的凝聚和發揮作用提供了一種社會組織形式。當然，書院主要是講學的場所，理學家真正發揮政治作用還要寄希望於「得君行道」。這是理學家和書院的歷史局限，正因為有此局限，朱子在歷次上封事和奏劄中總是強調治國之根本在於「正君心」，所謂「人主之心正，則天下之事無一不出於正；人主之心不正，則天下之事無一得由於正」（《文集》，卷 11，〈戊申封事〉）。在君主集權制度下，這種「正君心」當然是失敗的。<sup>6</sup> 明代中後期，士大夫群體中有所謂「黨社運動」，這也是以「書院」為依託，在東林黨失敗後就「把東林、關中、江右、徽州、首善各書院全行拆毀」。<sup>7</sup> 朱子從「天理」的觀念提出：「天下之理，不過是與非兩端而已。從其是則為善，徇其非則為惡。」（《語類》，卷 13）他又提出：「君雖以制命為職，然必謀之大臣，參之給舍，使之熟議，以求公議之所在。」（《文集》，卷 14，〈經筵留身面陳四事劄子〉）然而，君心不正，公議不行，是非顛倒，在宋代遂有元祐黨案和慶元黨禁，朱子被誣為「偽學之魁」；在明代中後期形成了「外論所是，內閣必以為非；外論所非，內閣必以為是」的矛盾衝突，黃宗羲正是從「偽學之禁，書院之毀」的慘痛歷史教訓中提出了「天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校」

3 參見俞可平（主編）：《治理與善治》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁 326-327。

4 參見謝國楨：《明清之際黨社運動考》（北京：中華書局，1982年），頁 6-7。

5 余英時：《朱熹的歷史世界》，頁 626-627。

6 參見拙文：〈程朱的「格君心之非」思想〉，載《中國社科院研究生院學報》，2006年第1期（2006年）。

7 參見謝國楨：《明清之際黨社運動考》，頁 53。

（《明夷待訪錄·學校》）。我認為，這是「從民本走向民主的開端」。<sup>8</sup>

朱子曾說：「今天下事只礙個失人情，便都使不得。蓋事理只有一個是非，今朝廷之上，不敢辨別是非〔……〕今聚天下之不敢言是非者在朝廷，又擇其不敢言之甚者為臺諫，習以成風，如何做得事！」（《語類》，卷 111）「既無公議，更舉無忌憚了。」（《語類》，卷 108）在這裡，是非之正是與「人情」、「公議」相聯繫的。張載曾說：「大抵天道不可得而見，惟占之於民，人所悅則天必悅之，所惡則天必惡之，只為人心至公也，至眾也。〔……〕大抵眾所向者必是理也，理則天道存焉，故欲知天者，占之於人可也。」（《經學理窟·詩書》）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，建立和發展與民主制相適應的「公民社會」，提供合理性的觀念支持。

其次，朱子的政治理念是「國以民為本」，他強調「天下國家之大務，莫大於恤民，而恤民之實在省賦」（《文集》，卷 11，〈庚子應詔封事〉），「省刑罰、薄稅斂，此二者仁政之大目也」（《孟子集注·梁惠王上》）。他希望「立一個簡易之法，與民由之，甚好」，「古人立法，只是大綱，下之人得自為」，批評「後世法皆詳密」（《語類》，卷 108），這就是主張給民間以較大的自由度和自主性。對於米鹽價格，他也批評「今（由國家）一定其價，安得不弊」，而認為「但當任其所之，隨其所嚮，則其價自平」（《語類》，卷 111）。朱子在任地方官期間，提出「寬恤民力」、「敦厚風俗」、「長

育人材」的施政綱領（《文集》，卷 99，〈知南康榜文〉）。他在賑濟災荒的活動中，以「愛民慮遠之心」而「出乎法令之外」，籌畫創建了「崇安縣五夫社倉」（《文集》，卷 77，〈建寧府崇安縣五夫社倉記〉），這是把官方的常平倉改制為「令鄉人之有行誼者掌之」而「有司不與焉」（《建炎雜記甲集》，卷 15）的民間社會，「如人戶不願請貸，亦不得妄有抑勒」（《朱文公文集》，卷 99，〈社倉事目〉）。在立法、經濟和社會保障等方面，朱子都重視「民間社會」的自主性。

再次，西方的「公民社會」是以自由、平等和多元為價值原則，但如有的西方學者所指出，「公民民主並不能一成不變地實現它的原則之間的平衡，這是現代民主制度長期存在矛盾的一個原因」，這種不平衡和缺陷也反映在「社群主義者（communitarian）和自由主義者的爭論中」，「現代歷史的教訓表明，民主的公民性的思想並不取決於西方獨有的文化，而取決於我們時代廣泛的社會和文化條件」。<sup>9</sup> 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」，朱子在這方面有很多論述。這可以為現代「公民社會」的發展提供道德基礎和價值補充。

8 參見拙文：〈從民本走向民主的開端〉，載吳光（主編）：《從民本走向民主》（杭州：浙江古籍出版社，2006年）。

9 〔美〕羅伯特·赫夫納：《公民社會：一種現代理想的文化前景》，見何增科（主編）：《公民社會與第三部門》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁 232、234、237。



## 【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、李瀛、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」，本季共舉辦六場，外加一場學術研討會：

意識哲學還是身體哲學——中國古代哲學範式的重新認識

日期：九月二十八日

主講：張再林教授（西安交通大學哲學系教授）

觀點、視角與思想譜系——關於孟子性善論的思想史解讀

日期：十一月二日

主講：丁為祥教授（陝西師範大學哲學系教授）

晚清耆儒俞樾在明治日本

日期：十二月二日

主講：王寶平教授（浙江工商大學日本文化研究所教授）

遭遇「神學」——試析明末清初儒學與基督教神學的複雜關係

日期：十二月二日

主講：李蘭芬教授（廣州中山大學哲學系 / 比較宗教學研究所教授）

「徐復觀學術思想中的傳統與當代」國際學術研討會

日期：十二月五、六日

地點：臺灣大學農化新館五樓第四會議室

「新民」抑或「親民」：從傳統到現代

日期：十二月十三日

主講：陳立勝（廣州中山大學哲學系教授）

司馬光《中庸》詮釋再考察：從經學史與道學史的視域出發

日期：十二月十三日

主講：郭曉東（復旦大學哲學系副教授）

## 【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

一、「亞洲民主動態調查」第二波調查預計於十二月中旬第二次釋出五個國家（日本、韓國、印尼、越南、馬來西亞）資料。

二、Damba Ganbat 博士榮獲教育部九十八年度蒙古地區「臺灣研究訪問學者計畫」，二〇〇九年十月廿七至廿九日來訪本計畫進行統計方法研習交流。

三、亞洲民主動態調查韓國團隊學者 Chong-Min Park（韓國高麗大學公共行政系教授）獲本校人文社會高等研究院邀請，預計來校為期二個月（2009.11-2009.12）的訪問學者計畫。

四、亞洲民主動態調查第三波調查計畫問卷定稿會議圓滿結束，預計於二〇一〇年年初陸續進行臺灣地區、新加坡地區、越南地區、菲律賓地區執行問卷調查。相關詳情可查閱本計畫網站：<http://www.eastasiabarometer.org>。



## 【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

本計畫進行國際交流活動，詳細訊息如下：

全球化計畫十月份月會演講

時間：十月八日

地點：地理資源學系 202 會議室

內容：全球化計畫下子計畫共同主持人陳添枝教授於今年九月辭去行政院經建會主委職位，返回經濟系任教。陳教授於十月在全球化每月例行會議，專題演講近一年的全球金融風暴以及各國採行的政策。

臺灣民眾的經貿態度調查

全球化計畫於今年度將針對臺灣民眾的經貿態度進行三波調查，其中第一波調查已於七月下旬舉行，調查報告已完成；第二波調查將於十一月下旬舉行，預定十二月初完成調查報告。調查中特別針對臺灣與中國兩國間的一系列經貿議題進行訪問。

## 【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

自九十六年七月起，本計畫陸續公開出版《東亞法治叢書系列》，迄今已出版至第十冊。目前規劃成一套十冊之套書，將於十二月出版。茲介紹最新出版近況：（東亞法治叢書八～十）

- 1.《理性、思想繼受與法解釋》與《全球化、正義與人權》為第六屆東亞法哲學研討會的論文整理出版而成。其中《理性、思想繼受與法解釋》一書主要為該會議探討法學中的理性，以及對於重要

中西方思想的討論為主的論文；《全球化、正義與人權》主要為該會議與全球化與國際正義主題相關之論文。

- 2.《跨界的日治法院檔案研究》：「日治法院檔案」係指日本統治臺灣時期（1895-1945），由在臺殖民地政府所設置的臺灣總督府法院所遺留下來的官方檔案。由於總督府法院一直是日治時期臺灣訴訟案件的最終審法院，因此總督府法院的判決深刻影響著日治時期臺灣人民的司法生活。這些曾經深刻影響臺灣人民司法生活的法院判決，於一九四五年的政權更迭後，隨著時間經過，逐漸為人所淡忘；直到廿一世紀之初，經臺大法律學院教授呈請司法機關展開日治時期司法檔案的探查後，才陸續重新被發現。

為了讓學術界能夠進一步認識日治法院檔案，臺大法律學院與臺大圖書館於合作之初，即預定於資料庫公開之後，以「日治法院檔案」為主題，舉辦一場國際研討會，邀請國內外相關研究者發表論文。本書即為該研討會發表論文集結成冊之論文集。

## 【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

子計畫於本季舉辦相關討論會及學術研討會：

**柏拉圖哲學中靈魂之位階問題研究**

時間：十月九日（星期五）

主講：魏德驥（交通大學社會與文化研究所助理教授）

評論：丁福寧（輔仁大學哲學系教授）

地點：國科會人文中心會議室

**「基督宗教之幽暗意識」學術研討會**

時間：十一月十四日（星期六）

地點：臺灣大學哲學系（水源校區）

內容：本會議規劃七場討論，主題分別為：

「關於基督宗教之幽暗意識與華人社會」、「關於早期基督宗教之幽暗意識：奧古斯丁」、「關於中世紀基督宗教之幽暗意識：多瑪斯」、「關於宗改時期基督宗教之幽暗意識：馬丁路德」、「關於宗改時期基督宗教之幽暗意識：加爾文」、「關於近代基督宗教之幽暗意識：士來馬赫」，以及「關於當代基督宗教之幽暗意識：卡爾巴特」。

## 【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、為推廣效率與生產力之研究，有效結合臺灣生產力研究者，建立學術交流互動平臺，本計畫項下之多位主持人及研究人員推動「臺灣效率與生產力學會」之建立。該學會已於九十八年十月卅一日成立，本計畫項下有多位研究人員擔任學會理監事，包括：傅祖壇、徐世勳、王泓仁、張靜貞、黃台心、黃鏡如，傅祖壇並擔任該學會理事長。

二、為推廣效率與生產力之創新性研究方法，本計畫邀請美國范登堡經濟系榮譽教授黃鏡如來臺訪問，從十二月五日至二月十五日。黃教授在臺期間除參與生產力研究計畫工作外，亦將在十二月中旬提供一次專題演講。

三、本年度計畫將鼓勵分項計畫主持人所屬系所與總計畫合辦與生產力與效率相關之專題演講或研討會。



## 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》，十二月發行第六卷第二期（總第 12 期）。本期學刊的專號主題為「東亞研究的新視野」，旨在以更寬廣的角度，探討全球化趨勢下，東亞文明研究在各個文化層面的內涵。

六篇「專題論文」中，Jörn Rüsen 的 "Intercultural Humanism: How to Do the Humanities in the Age of Globalization"（跨文化的人文主義：如何在全球化時代從事人文研究），指出為了平息文化差異產生的紛爭，我們必須調整人文研究的視角，將文化間的互動關係理解成「包容」而非「排斥」，進而全盤重構研究方法以及詮釋策略。

張隆溪的 "East Asia in the Globe: Beyond Universalism and Relativism"（在全球視野中審視東亞：超越普遍主義和相對主義），則通過考察彼得·溫奇、理查·尼斯貝特等人之議論，揭示相對主義理論範式之局限和內在矛盾，主張超越普遍主義與相對主義之對立，以更開闊的眼光看待全球與東亞之關係。

汪榮祖的 "Chinese History in the Age of Globalization"（全球化時代的中國史），認為全球化並不需要一元化的文化，多元文化可以適用於全球化時代，中國史也大有助於全球化時代國與國之間的相互瞭解。

林南的 "The Relational and Transactional Rationality: Exploring Eastern and Western Bases of Exchanges"（關係理性與交易理性：探討東西方交換的基礎），以「交換」的概念，闡釋文化認同的理論。生活在不同的制度裡，人們會對於該制度所提供的價值觀與資源產生認同，他們的思想與行為模式也因此反映了各自對於財富或名聲的重視程度。

黃光國的 "New Approach of Indigenous Social Psychology in the Age of Globalization"（全球化時代本土社會心理學研究的新取向），分析儒家思想的內在結構，並從現代倫理學的觀點，說明儒家倫理的屬性，建構出一系列的理論，來整合儒家社會中有關社會交換、成就動機、臉面觀念、關係與組織行為，以及衝突化解的實徵研究。

鄭伯壘、林以正、周麗芳的 "Chinese Organizational Behavior Studies in the Age of Globalization"（全球化時代華人組織行為之研究），以華人組織中家長式領導模式的理論發展為例，說明應該怎樣實際應用全方位取向來研究組織議題，並且討論此一取向能為全球化時代下的組織行為研究帶來哪些啟示。

此外，本期學刊編有兩篇「研究論著」，包括 Alain-Marc Rieu 的 "Creative Globalization: The Age of Global Studies"（創意全球化：全球化研究時代），與胡治洪的〈從修身成德到家

國事功——論大學之道〉。前者討論東亞研究與人文社會科學自我反省的互動，並從全球化概念的評論與重建，引領東亞研究朝向融合全球化研究邁進；後者闡述大學之道將成德進路得以實現的基礎確立在可以被概括為「體知」的身心工夫之上，對於當今人們的立身行己、為人處世乃至實現社會和諧，都仍然具有現實指導意義。

另編有三篇「研究討論」：黃俊傑、阮金山的〈越南儒學資料簡介〉，介紹作者多年來蒐集的資料，以及越南儒學發展的概況；陳啟能、曹特金的〈當代俄羅斯的文明概念〉，提供了蘇聯時期的社會研究，尤其是形態及文明的討論；寺田浩明的〈清代州縣檔案中的命案處理實態——從「巴縣檔案（同治）」命案部分談起〉，則從個案及實證資料進行中國法制史研究。

最後收錄「書評」一篇：區志堅的〈評《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》〉。本文具體指出林志宏博士《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》一書與前人研究之不同，並且從理性及感性的層面，特別是從「遺民」心態上的感受及變遷方面，做了深入的探討。

## 《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：

叢書 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。

叢書 84，陳昭瑛教授的《臺灣文學與本土化運動》。本土化運動及相關議題是近年來臺灣學界與政壇最熱門的話題。本書從臺灣歷史的脈絡來詮釋「本土化」的意涵，從而證明中國文化與原住民文化才是臺灣真正的本土文化，針對時下流行的以「反中國」為目標的本土化運動具有撥亂反正的作用。書中〈論臺灣的本土化運動〉一文，引發了一場十幾位學者作家參與的論戰，被稱為鄉土文學論戰之後最重要的文化論戰。

叢書 85，韓東育教授的《從「脫儒」到「脫亞」——日本近世以來「去中心化」之思想過程研究》。本書首次在學界提出並系統闡釋了從「脫儒」到「脫亞」這一具有天然歷史因緣和內在邏輯關聯的東亞思想史問題；首次將「明清鼎革」在東亞各國間的「非對稱畸變」問題作為理解近世以來東亞歷史變化的關鍵點提出討論並在一定程度上理清了這一問題；首次將一位重要的歷史人物朱舜水放到東亞特別是中日之間的大背景下進行再審視，從而發現了以往局限於單邊框架時所無法發現的重大問題。在認識福澤諭吉的「脫亞論」時，則首次系統導入了「華夷秩序」視角，認為「脫亞論」與「脫儒」和「去中心化」命題關係密切，相當程度上是在近代化名義下對東亞老問題的翻版。

叢書 86，林鴻信教授的《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰與道德的分際為中心》。本書主要採用十九世紀基督宗教思想家齊克果強調宗教信仰的優先性之觀點，作為重視倫理道德的東亞儒學傳統之參照對比，以釐清信仰與道德的關係。儒學宗師孔子在倫理道德「有限性」的踐履中體證了「無限性」的生命意義，而這無限性的生命意義又導引規範了有限者的存在，在此可見一種「從信仰到道德又從道德到信仰的循環」—從宗教性向道德性出發而又從道德性向宗教性回轉。當有限之人面對無限之道時，弘道之人必自居於所弘之道下而不陷入「人大道小」的誘惑，覺醒到尚有先行於人的存在者之宗教情操隨之而起。基於倫理道德實踐之於已知與宗教信仰執著於未知二者相因相成，本書期盼探討已知的人文學與邁向未知的神學建立相因相成的關係。

### 《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，本季出版了一冊新書：

儒學 04，黃俊傑教授的《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》。本書為了表彰徐復觀在二十世紀儒學史上的代表性與特殊性，將徐復觀和他的思想，放在二十世紀中國儒學史以及東亞思想史的廣袤視野中加以分析，並與他的思想論敵胡適、傅斯年互作比較，也與他的儒學同志唐君毅、牟宗三對勘，既觀其同調，又論其異趣。此外亦將徐復觀思想與日本福澤諭吉及澀澤榮一的思想相互參較，以觀察徐復觀思想的「中國特質」，檢驗傳統中國文化以及他自己早年的農村經驗在他的生命中所刻劃的印記。



## 院務短波

### 本院與德國埃森人文高等研究院合作出版《全球化時代的人文精神叢書》

本院與德國埃森人文高等研究院及德國埃森杜意斯堡大學合作，並獲德國 Stiftung Mercator 基金會資助，由黃俊傑院長與 Jörn Rüsen 教授等人擔任主編的《全球化時代的人文精神叢書》（Humanism in the Era of Globalization – An Intercultural Dialogue on Humanity, Culture, and Value），第一批共四冊，已由德國 Transcript 出版社出版，作者及書名如下：

1. Gala Rebane, Katja Bendels, Nina Riedler (Hg.): *Humanismus polyphon. Menschlichkeit im Zeitalter der Globalisierung*. September 2009.
2. Jörn Rüsen, Henner Laass (eds.): *Humanism in Intercultural Perspective. Experiences and Expectations*. November 2009.
3. Helmut Johach: *Von Freud zur Humanistischen Psychologie. Therapeutisch-biographische Profile*. November 2009.
4. Oliver Kozlarek (ed.): *Octavio Paz. Humanism and Critique*. November 2009.

### 「近六十年海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望」學術研討會：慶祝許倬雲先生八十壽慶

本院於十月十五、十六日兩天，在本校農化新館五樓第四會議室，與南京大學人文社會

科學高級研究院合辦研討會，會議主題定為「近六十年海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望學術研討會」，出席學者近百位。適逢知名歷史學家許倬雲院士八十華誕，本院也藉由此次會議為許院士舉辦壽慶活動。

會議開始，由黃俊傑院長主持開幕式，並邀請本校李嗣涔校長、本院諮詢委員李亦園院士、南京大學人文社會科學高級研究院周憲院長及洪建全教育文化基金會洪簡靜惠董事長致詞。

接著為許倬雲院士慶祝八十大壽，舉行樂曲欣賞及切蛋糕儀式。許院士以〈近六十年人文社會科學研究的學思歷程〉為題發表演說，再由張廣達院士與王汎森院士發表回應意見。

兩天會議期間共有八場討論會，有二十九位學者參與發表，發表論文共二十六篇。

會議最後，以「近六十年來海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望」之圓桌討論作結，引言人包括中研院院士楊國樞、劉翠溶、刁錦寰、黃進興，中研院民族所黃樹民所長，以及南大周憲院長和南大社會學院周曉虹院長。

### International Conference on Contextualizing and Understanding: New Advances from Multidisciplinary and Cross-Cultural Approaches

本院於十月十八、十九日，假本校農化新館五樓第四會議室，舉行"Contextualizing and

Understanding: New Advances from Multidisciplinary and Cross-Cultural Approaches"學術研討會。

不少國際知名學者參與會議，包括德國埃森人文高等研究院的 Jörn Rüsen 教授，以及美國著名的後現代主義史學大家 Hayden White 教授，都為會議發表主題演講，講題分別是 "Historizing Humanity—Some Theoretical Considerations on Contextualization and Understanding with an Outlook on the Idea of Humanity"，以及 "Reflections on Contextualism and Historical Understanding"。

兩天會議共發表論文十五篇，全程以英文進行，與會者近六十位。

### 李亦園、楊國樞院士編著之《中國人的性格》，榮獲「東亞出版人會議」選為東亞百冊經典鉅著之一

本院「華人的觀與我觀：跨學科及跨文化研究計畫」共同總主持人楊國樞院士，與本院學術諮詢委員李亦園院士，共同編著的《中國人的性格》（1972年）一書，榮獲「東亞出版人會議」選為東亞百冊經典鉅著之一。據報導「東亞出版人會議」於今（2009）年十月廿九日在韓國開會，選出近代非文學之人文經典鉅著百冊，中、日、韓三國各廿六冊，臺灣十五冊，香港七冊。

### 本院黃院長《臺灣意識與臺灣文化》一書榮獲行政院推薦參加「法蘭克福書展」臺灣館參展之政府出版品

由本校出版中心出版，本院黃俊傑院長所著的《臺灣意識與臺灣文化》一書，榮獲行政院研究發展考核委員會推薦參加二〇〇九年十月十四日至十八日，於德國「法蘭克福書展」臺灣館參展之政府出版品。

「法蘭克福書展」為全球最大且最富盛名的國際性書展，亦為國際間重要文化交流場域

之一。參展之各國出版品向有扮演文化大使，行銷國家形象及促進文化交流的作用。

### 王泓仁教授赴臺灣經濟計量學會年會發表專題報告

本院「生產力與效率：從東亞邁向全球化研究計畫」共同總主持人王泓仁教授，於十月卅一日受邀於臺灣經濟計量學會年會，針對「從主編角度談論文投稿與修改」做專題報告。

### 王泓仁教授參加「紀念陳昭南院士學術研討會」並發表論文

本院「生產力與效率：從東亞邁向全球化研究計畫」共同總主持人王泓仁教授，十一月十四日參加「紀念陳昭南院士學術研討會」，發表論文："The Reaction Functions of the Interest Rate and Foreign Exchange Intervention—the Case of Taiwan"。

### 與南京大學人文社會科學高級研究院再次簽約

十一月廿三日，由林建甫及唐格理兩位副院長前往南京，代表本院與南京大學人文社會科學高級研究院再次簽署《學術交流及合作研究協議》。

兩研究單位約定，未來仍將本於平等、互利、互惠原則，在人文及社會科學諸領域進行學術交流及合作，雙方共同舉辦學術會議，共同進行特定議題或專案研究，相互接受對方研究人員進行訪問研究和合作研究，並且互贈學術資料。

### 「徐復觀學術思想中的傳統與當代」國際學術研討會

新儒家已在兩岸三地甚至海外取得「學派」的地位，學派的形成有其共同的精神思想的基礎，然學派的發展、深化、繁衍則有待學派內部的多樣性。徐復觀是當代新儒家中在美

學、政治學、歷史學領域用力最深的一位，也是對當代現實投注最多精神的一位，他留下的學術遺產值得從跨學科的角度和二十一世紀的情境來重新審視和挖掘。

本次會議邀請各地對徐復觀有深刻關懷與研究之傑出學者，特邀出席並發表論文、彼此交換意見，以促進學術交流。會議時間於十二月五、六日，地點為本校農化新館五樓第四會議室。

### **傅祖壇教授參加臺灣農村經濟學會年會及學術研討會，擔任場次主席並發表論文**

本院「生產力與效率：從東亞邁向全球化研究計畫」共同總主持人傅祖壇教授，十二月十二日參加臺灣農村經濟學會年會及學術研討會，擔任場次主席並發表兩篇論文，分別是：「果菜批發市場勞動使用效率影響因素之探討——隨機邊界分析法之應用」，以及「態度、知識、信任、知覺利益與知覺風險對基因改造產品接受度之影響」。

### **本院黃院長《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》韓文版由韓國首爾文史哲出版社出版**

本書係黃俊傑院長所著《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》一書的韓文版，譯者為韓國成均館大學韓國哲學科崔英辰教授，二〇〇九年十二月由韓國首爾文史哲出版社出版。內容除全書導論之外，還包括（一）東亞儒學的視野，（二）《論語》的詮釋，以及（三）《孟子》的詮釋等三部分。

### **本院客座研究員、山東大學教授鄭傑文著《中國墨學通史》，榮獲「中國高校人文社科研究優秀成果獎中國文學一等獎」**

每三年一度的中國大陸最高人文社科獎「中國高校人文社科研究優秀成果獎」日前揭曉，本院九十八年度客座研究員、山東大學教

授鄭傑文所著《中國墨學通史》（上、下冊）（北京：人民出版社，2006年）獲得「中國高校人文社科研究優秀成果獎中國文學一等獎」。

《中國墨學通史》上、下冊，八十六萬字，是中國大陸所設立的「國家社科基金項目」之「墨學史研究」（編號：00BZS002）的最終研究成果。二〇〇四年在中國大陸「全國社科規劃辦公室」組織的「雙盲」結項評審中被評為「優秀成果」，榮登「學術紅榜」（四項之一），列入「全國社科規劃重點成果推薦名單」，入選《國家社科基金成果文庫》（「首批優秀成果十種」之一），由人民出版社於二〇〇六年一月出版。

全書正文七章，另加五個附錄。正文考證墨家與墨學在戰國時期的形成與發展，論析戰國後歷朝歷代的墨學流傳、影響與《墨子》整理、研究。附錄列述中、日古今墨學論著目錄。

《中國墨學通史》出版後，屢被學術同行及各報刊雜誌引用。而本書的出版，結束了戰國時曾與儒家並稱「顯學」的墨家沒有學術發展通史的歷史局面，被同行稱為「填補學術空白」之作。





## 院內大事紀

2009年09月16日~2009年12月15日

日期	紀要
09月25日~ 09月26日	「東亞儒學與日本思想」國際學術研討會
09月28日	儒學討論會 張再林教授主講： 「意識哲學還是身體哲學——中國古代哲學範式的重新認識」
10月15日~ 10月16日	「近六十年海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望」學術研討會：慶祝許倬雲先生八十壽慶
10月18日~ 10月19日	International Conference on "Contextualizing and Understanding: New Advances from Multidisciplinary and Cross-Cultural Approaches"
10月20日	與歷史學系文化交流史教學研究平台合辦 International Conference on "Transcultural Studies: Languages, Figures, and Material Culture"
11月02日	人文社會科學討論會 李公明教授主講： 「『階級』與『怨恨』的圖像分析——以毛時代美術中的地主與農民題材為中心」
11月02日	人文社會科學討論會 陳更宇教授主講： 「商鞅『尊君』思想考論」
11月02日	儒學討論會 丁為祥教授主講： 「觀點、視角與思想譜系——關於孟子性善論的思想史解讀」

日期	紀要
11 月 13 日	<p>專題演講 Dr. Goran Malmqvist (馬悅然教授) 主講: "On the Art of Translation"</p>
11 月 14 日	<p>「基督宗教之幽暗意識」學術研討會</p>
11 月 23 日	<p>與南京大學人文社會科學高級研究院再次簽署學術交流及合作研究協議書</p>
12 月 02 日	<p>儒學討論會 王寶平教授主講： 「晚清耆儒俞樾在明治日本」</p>
12 月 02 日	<p>儒學討論會 李蘭芬教授主講： 「遭遇「神學」——試析明末清初儒學與基督教神學的複雜關係」</p>
12 月 05 日~ 12 月 06 日	<p>「徐復觀學術思想中的傳統與當代」國際學術研討會</p>
12 月 13 日	<p>儒學討論會 陳立勝教授主講： 「『新民』抑或『親民』：從傳統到現代」</p>
12 月 13 日	<p>儒學討論會 郭曉東教授主講： 「司馬光《中庸》詮釋再考察：從經學史與道學史的視域出發」</p>
12 月 14 日	<p>「東亞儒學與基督宗教的對話」研討會</p>