

宏觀視野

- 1 近六十年來海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望
楊國樞、刁錦寰、劉翠溶、黃進興、黃樹民、周曉虹
- 11 邁向未來的跨越——側寫臺大高研院儒耶對話
莊信德

多元觀點

- 13 朱子思想與公民社會中的公共性問題
蔡振豐
- 17 自覺與自願的統一
張利民
- 19 朱子學與公民社會芻議
方彥壽
- 23 從朱子的思想省思現代政治倫理
李明輝
- 25 德治與公共道理：朱子學與現代政治倫理
陳昭瑛
- 27 朱熹、張栻的中和之辯及對當代社會倫理的啟示
蔡方鹿
- 31 對「內聖外王」的一種新詮釋——就余英時《朱熹的歷史世界》而談
吳震
- 35 朱熹經典詮釋的社會擔當意識及其當代意義
曹海東

39 走在朱子之路上，徘徊遊疑七日間

賴錫三

計畫近況

43 東亞經典與文化研究計畫

45 東亞民主研究計畫

47 全球化研究總計畫

49 東亞法治之形成及發展：對東亞法治理論、體制與實踐之整合法學研究計畫

53 華人的人觀與我觀：跨學科及跨文化研究計畫

55 生產力與效率：從東亞邁向全球化研究計畫

院務新訊

59 新近出版品介紹

61 院務短波

63 院內大事紀

【宏觀視野】

近六十年來海峽兩岸 人文社會科學研究的回顧與展望⁺

楊國樞、刁錦寰、劉翠溶
黃進興、黃樹民、周曉虹

圓桌討論：近六十年來海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望

主持人：周 憲（南京大學人文社會科學高級研究院院長）

引言人：楊國樞（中央研究院院士）

刁錦寰（中央研究院院士）

劉翠溶（中央研究院院士）

黃進興（中央研究院院士）

黃樹民（中央研究院民族所所長）

周曉虹（南京大學社會學院院長）

與談人：許倬雲（中央研究院院士）

黃俊傑（臺灣大學人文社會高等研究院院長）

整理者：劉芝慶（政治大學中文所博士班）

周憲院長：

各位學者、嘉賓，現在進入會議的最後一次座談。題目與本次會議名稱一樣，取為「近六十年來海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望」，一共有六位學者引言，每次發言不超過十二分鐘，接下來則開放討論，最後則是參加許先生祝壽晚宴。首先我們先請楊國樞先生發言。

楊國樞院士：

我想談些問題，限於時間，可能沒辦法詳說，但很願意在此做一些說明與呼籲。近六十年來海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望，關於這個問題，我想先針對臺灣心理學界

⁺ 本文係二〇〇九年十月十五、十六日本院與南京大學人文社會科學高級研究院主辦、洪建全教育文化基金會協辦之「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」圓桌討論內容。

來看。臺灣心理學研究的發展，主要依據幾個大學的心理學系，像是臺大、政大、中原、世新諸校，都設有心理學系所，這些系所開設實驗心理學、社會人格心理學、發展心理學等等，基本上都是探討心理歷程的問題，較少牽涉到實用的問題。另一方面，在實用部分，臺灣其實也未嘗忽略，一般來講，大概可區分為三種：一、工商心理學，就是把嫉妒心理學的發現，配合國內外相關資訊，然後運用到工商界，幫助他們解決一些問題；二、臨床與諮商心理學，臨床是治療與診斷各種心理疾病，諮商則是從日常生活的小細節所遇到的問題出發，探討心理問題，以此治療人類生心理問題；三、教育心理學，對教學而言，不管是哪個階段學程，基本上都是教導人的行為處世與各方面的知識，以此促進身心完整發展，養成健全人格，這是教育的初衷。這個領域的發展，不在一般大學系所，而專在師範體系的大學，因為這關係到他們將來直接在中小學的實際運用之上。

另一方面，大陸心理學的發展情況就比較坎坷。自文化大革命以來，往往將心理學說成「偽科學」，「偽科學」是人人見而誅之的，因此心理學多年來也一直翻不了身、未見起色。可是近十幾年來發展又有不同，情況好像反了過來，形成一股熱潮，趨之若鶩，我稱此為「常民心理學」。換句話說，似乎變得人人都可以談心理學、人人都能懂心理學。許多作家也投大眾所好，出了很多相關的書，或分析行為模式、或談心理素質，然後運用到工作上的應對進退、感情上的兩性關係之類，這些書銷量也很不錯。這種現象似乎是大陸獨有，其他世界則少見。當然，相比於學院派過於學術的研究，過於學術化，以至於咬文嚼字，常民心理學比較普及、比較好懂。有些書確實也寫得不錯，能把心理學講得清楚明白，不像學術論文的過於艱澀，這其實是一個很好的事情。

作為心理學的普及角度來看，對此我是抱持著樂觀心態。再者，我注意到大陸民眾對於心理學求知的欲望，非常強烈，這也是值得探討的情況，我是滿想到大陸對此作一個專門研究。只是年紀大了，有所不便，我呼籲在座的各位，如果有機會的話，倒不妨可以試著探索這個問題，相信對學界、乃至於心理學史的發展都能有幫助貢獻。我的報告就到此為止，謝謝。

周憲院長：

接下來我們請刁錦寰先生發言。

刁錦寰院士：

非常榮幸，能有機會參加倬雲兄的八十壽慶研討會。特別今天要對兩岸人文社會科學研究的發展與趨勢，作一個回顧報告，我覺得意義甚大。由於我個人的專業是統計學，所以專就此課題報告。

統計學是一個工具類型的學門，不管你是研究什麼領域，只要處理到資料，就會牽涉到統計。關於臺灣統計學的發展，大概是在一九六〇年後期、一九七〇年初期左右，臺大、清華許多數學系的優秀學生，都陸續轉行投入統計，他們到美國留學、攻讀博士，後來也都有不錯的成就。在對岸，大陸改革開放以後，同樣也經歷了這種情形，許多本來是學數學、統計的學生，也都到美國留學發展。這些現象，因此也促使了美國統計學界裡，中國臺灣都佔有一席之地。像是統計學會聯合會長獎（Committee of Presidents of Statistical Societies, COPSS），這個獎項是表揚每年四十歲以下傑出的研究學者，得獎者如包括臺灣學者吳建福內在，中國方面也有不少學者獲得此獎。另一方面，臺灣統計學也是世界知名研究重鎮，中研院統計所在八十年代成立，至今已名聞遐邇。而中研院院士也有不少是統計相關的學者，約有十二人，其中六人所學是標準的統計

學者，另外六個則是在人文組裡，他們運用計量經濟來做研究。總的來說，兩岸學者在世界統計學界都有很傑出的貢獻與知名度。

也由於兩岸、乃至華人研究統計學者人數日眾，因此我們也在一九八七年成立「泛華統計學會」。顧名思義，「泛華」就是指華人，臺灣、大陸、新加坡等等，都有學者參與，其會員人數，排名世界統計學會第四、第五左右。一九九一年中研院統計所與泛華統計學會合作，辦了《中華統計學誌》的期刊，並於八十七年正式收錄於 SCI (Science Citation Index)，為亞洲首份進入 SCI 的統計期刊。

除此之外，再就兩岸合作的角度來看，統計學界也作了一個很好的示範，兩地聯繫合作的機會非常多，自一九九六年開始，兩地都會輪流舉辦海峽兩岸統計學研討會。

最後，我要說明的是，近年來在生命科學領域裡，統計學已變成不可或缺的工具，甚至幾乎已經可說是主流方法，可見統計學的影響力與廣泛處。再來就現實面來講，據今年《紐約時報》八月六日的頭版報導，目前世界經濟雖然蕭條，但就以擁有博士學位的人而言，收入最高的正是學統計的，報導所言，或許這也是統計學吸引人之處吧！這是我今天的報告，也不免自我誇耀一番，謝謝！

周憲院長：

感謝刁先生，刁先生最後的結尾，給了我們許多想像。再加上之前楊院士的引言，諸如目前大陸心理學的熱潮等等，對於我們大陸現況的分析，都非常有幫助，也讓我們對未來有更大的信心。接下來歡迎劉翠溶先生。

劉翠溶院士：

謝謝大家，我簡短地作些報告。我個人的專業是歷史學，主要是處理經濟史、人口史，

現在則較專注於環境史。以臺灣史學界來講，這幾個領域都比較冷門，從事研究的人較少。一般來講，歷史學的學生少去學經濟學、統計學，用以加強他的統計能力，經濟系的學生往往都去做計量經濟，他們對歷史興趣也不大。相比之下，早期學者像是全漢昇、陳昭南諸位先生，既是經濟學家，也研究中國歷史，治史皆卓然有成，蔚為大家，也都入選為院士，相較之下，現在年輕一輩的經濟學者，研究歷史的人數卻愈來愈少。我個人在臺灣大學也教了好幾年經濟史，常鼓勵同學多接觸經濟學、統計學，但成果不彰。

近十幾年來，我將研究視野轉換到環境史 (environmental history)。對於中國史學界而言，環境史是一個新領域，第一份研究構想是在一九九〇年由任教於澳洲國立大學的伊懋可 (Mark Elvin) 提出，他在 "The Environmental History of China: An Agenda of Ideas" 一文中就指出環境史的重要性。至於中國環境史的研究會議，最早是一九九三年十二月舉辦的「中國生態環境歷史學術討論會」研討會，會議由蔣經國基金會補助舉辦，地點是在香港。會後出版了一冊英文論文集、兩冊中文論文集，中文論文集《積漸所至：中國環境史論文集》在一九九五年由中研院經濟研究所出版，英文本 *Sediments of Time: Environment and Society in Chinese History* 則是在一九九八年由劍橋大學出版社出版。無論如何，這極有可能是中國環境史的第一部論文集。

至於世界環境史的研究，大概是自一九七〇年代以後，環境史才逐漸成為歷史學的一個研究領域。又過了四十年，今年才舉辦了第一次世界環境史會議，是在丹麥哥本哈根舉行，世界各地與會學者甚多。此次參與的東亞學者，包括我在內共二十幾位，但是我們東亞的環境史學者，都未參加世界環境史的組織，而此次會議是由 International Consortium of

Environmental History Organizations (ICEHO) 支持舉辦，目前有二十二個會員學會，其間並無任何東亞團體，這是頗為遺憾的。因此在會議中，有學者建議我們不妨建立中國學會，但我覺得應該要更擴大來看，要把範圍放寬，因此有了成立東亞環境史學會的想法與可能性，經過密切討論，我們定名為 Association of East Asian Environmental History (AEAEH)，而我自告奮勇，希望能替這個學會作好基礎架構，以利將來發展。

經過兩個月的聯繫籌備，網站已於日前架構完成。一般來講，AEAEH 注重跨領域的研究，不止是注重一時一地，更要放寬歷史視野，在東亞區域上作適切的切入點。而包括臺灣、中國、日本、韓國、澳洲、美國、加拿大等地學者，約一百三十多人成為會員、參與研究。基本上臺灣學者約三十幾位，中國學者約五十多位，兩者相加佔了一半，日本學者目前雖只有十多位，但也很積極參與，也有計畫要建立本身的研究團隊。在 AEAEH 網站裡有學會成立原由，有 Membership (會員簡介)，也有我們打算舉行的研究計畫，還有 Publications (研究成果)……等等，這些都可在 AEAEH 找到相關資訊，其間有須充實之處，也待更多學者參與。網頁網址是 <http://www.aeae.org/>。基本上，環境史經過漫長的醞釀，是一個極有潛力、值得多加研究的議題，希望大家可以多多關注這個領域，讓它發展得更好更茁壯，謝謝。

周憲院長：

謝謝劉先生。她剛才說明經濟史轉換環境史的過程。對於環境史，也給大家描繪了一個極具前景的新領域，也希望大家多多參與。第四位報告者是黃樹民先生，我們歡迎黃先生。

黃樹民所長：

謝謝大家，很高興有這個機會來報告近六十年來海峽兩岸人類學的發展。其實在上一場議程中，清華大學林淑蓉女士：〈戰後臺灣人類學的漢人社會研究：從跨界與整合談起〉一文已有很詳細的介紹，特別是人類學在臺灣的發展，她已把幾個重要的轉折點都作了很多說明。這次報告我是借用這樣的基礎，再更擴大一點來談，把人類學當作一個思想史、或是當作 international element 來看，觀察人類學在社會發展中到底扮演什麼樣的角色。

就兩岸人類學門的發展來講，在某種程度上來講是相似的，因為都受到政治環境的影響或是限制。臺灣在一九八七年以前還有戒嚴法，而大概在一九六〇年後期，許倬雲、李亦園、楊國樞、文崇一幾位先生提倡主張研究方法、學術自由的同時，都受到許多政治壓力。當時類似的思想控制，還表現在軍隊、媒體、乃至於整個社會等等。對於言論的自由、對於自由主義的主張，是有很多限制的。同樣地，在大陸改革開放之前，也有諸多相關控制，不可謂不嚴密。在此之下的人類學發展，就以我個人來講，我是一九八四年到廈門大學人類學系任教，廈門大學人類學系創建於一九八四年，兩年後招收了第一屆人類學本科生，是中國大陸最早設立的人類學系之一。我在廈大開了「人類學導論」、「應用人類學」的課，當然在此之前是沒有這樣的課，也因為是首次開課，廈門大學甚至還為此發信通知各大學，鼓勵旁聽，不過這是要收費的。

當然，經過種種轉折，學術限制終於漸漸鬆綁。臺灣在解嚴之後、大陸在改革開放之後，各自人類學的發展倒也有類似之處。以臺灣來講，除了本土漢人社會、南島語族的研究之外，也漸漸走出自身，到東南亞、到大陸，甚至到加勒比海作研究。這點跟日本很像，日

本在六十、七十年代左右，也走出日本，然後走向東亞、走向非洲、又或是其他國家，這也是人類學史發展的共同趨向，都是由本土、自身社群開始，奠定基礎，進而漸漸延伸，然後走向外國、走向世界。中國大陸也是如此，一九九〇年代末期，我們也看到許多大陸學者將研究視野轉換到本土之外的地方，如李健到泰國作考察研究，便是一例。我想，也唯有在這樣的基礎之上，許多相關的比較研究，才能有更多的交流，提出更高一層的理论模式，然後與世界人類學門作對話。

因此，與源自於西方模式建立的人類學門相較，建立屬於我們自己特色的人類學，這也是兩岸學者共同一致的目標，有待長遠努力。就以心理學來講，楊國樞先生在這條路上耕耘已久，推動本土心理學更是不餘遺力。而人類學在李亦園先生的帶領之下，我們也希望人類學不止是西方的內涵而已，更應該要有我們自身的特質，走出屬於我們自己對人、對文化、對社會、對人類變遷的研究之路。作出我們自己的理解，並且反過來，能提供西方社會、或是人類學發展作一個參照，中西互通、對話，甚至互相批判以補不足，這是我們的期許。也趁這個機會，跟大家作一個簡短的報告，謝謝。

李亦園院士：

我可以對黃樹民先生的說法，作一些補充。剛剛黃先生提到，當時臺灣政治環境帶給學術的壓力，就以我與楊國樞先生編的《中國人的性格》為例，在當時是禁書，就因為被禁，所以臺灣盜印了兩版、香港盜印了一版，愈禁反而出版愈多，這是一個很有意思的現象。另外還有一個故事，有一年我跟楊國樞先生到香港開會，一入海關，檢查人員看到我的證件，大吃一驚：「你就是李亦園？」接著說：「楊國樞有沒有一起來？」原來他也看過我們編的禁書。或許所謂的禁書，就是愈禁反

而愈禁不了，政治的壓力、現實的諷刺，可見一斑。

對於大陸學界，我也有一些看法。大陸人類學有兩個主流領導者，一是廈門大學林惠祥先生，他從事東南亞和大陸東南地區的考古發掘與民族調查，也是中國對臺灣高山族最早進行研究的學者，對中國民族的來源與分類，亦多有創見新說。可惜一九五八年死於腦溢血，正逢其壯年，卻不幸逝世，不免讓人惋惜。另外則是北京大學的費孝通先生，他的《生育制度》、《鄉土中國》、《中國紳士》等著作享譽學界，其影響力自不待言。文革時期被打成右派，也遭受了不少委屈，損失了許多作研究的光陰，對學術發展來說，實在可惜。

就目前大陸學界來看，南京大學范可先生治學卓然有成，他畢業於廈門大學歷史系考古專業，在華盛頓大學（西雅圖）獲得博士學位，我希望南京大學能推派范先生或是其他適合人選，多與臺灣學界交流。范先生是黃樹民先生的學生，黃先生又是我的學生，我希望我們三代學人能夠多作溝通、討論，大家合作，一起努力，替人類學開創更好更傑出的未來。

周憲院長：

李先生的意見，我回去後一定負責轉達。另外，南京大學社會學院院長周曉虹剛好也在座，我們也請周先生作些回應。

周曉虹院長：

我回應一下李先生的提議。南京大學人類學系是二〇〇一年後成立，一般來講，發展規模與速度算是頗快，當然與老字號中山大學相比，學術資歷還有一些距離，當然我們會再繼續努力，提升研究水平。

至於范可先生，是我在二〇〇二年訪問美國華盛頓大學時，與他會面，並且希望他能到

南京大學任教。就目前來講，我想周憲院長、我，以及諸位同仁，都非常同意李先生的建議，南大與臺灣學界的確應該多多交流。但除此之外，其實還有另外的接觸，那就是畢業於臺大政治所的楊德睿先生，離開臺大之後他到國外繼續進修，二〇〇三年也獲英國倫敦政經學院人類學博士。楊先生目前也在南京大學任教，也是代表南大、臺大交流的適合人選，我想有范可、楊德睿兩位先生的加入，相信可以替兩岸學術作更一進步的合作。此外，我也會建議南大校長設立人類學系，並且與中研院、臺灣大學等諸多同行學者，再加上大陸大學的人類學系，彼此多聯繫，然後有更緊密的互動，以促進人類學的研究發展，謝謝。

周憲院長：

謝謝李亦園、周曉虹兩位先生的回應，接下來我們回到圓桌討論。第五位引言人是黃進興先生，請黃先生發言。

黃進興院士：

謝謝。雖然我頭髮已白，但就資歷而言，其實我是在座中的晚輩。年輕時代，臺大歷史系是我的第一志願，原因在於許倬雲老師是我慕名已久的學者，會進歷史系當然是因為想向他學習，只是第二年許老師就離開臺大，對此我是感到落寞、失望的。但很幸運地，後來我到美國求學，因緣際會又得以向許老師問學，受益甚大。

回想當年求學時期，像是許老師、又或是陶晉生老師，都提倡社會科學的方法，主張歷史與社會學的結合。在這樣的風氣之下，我也選修了楊國樞老師「人格心理學」等課程，此外，李亦園老師的「原始宗教」、「人類學方法論」，也都是我曾經上過的課，因此也算是楊老師與李老師的學生。對我而言，歷史系本身的課算是比較容易的，所以大部分的時間反

而都花在社會科學的課程上。記得我第一次拜訪許倬雲老師，在他書架上看到索洛金（Pitirim Sorokin）的《社會文化動力學》，當時心想：「不知索洛金是何許人也？但既然許老師在讀，我當然也想要買一本來看看。」只是那時原文書購買不易，我也只好等待盜版商盜印。之所以說起這個往事，是因為近年來我回臺大兼課，發覺風氣大有轉變。猶記我求學時，臺大與人類學、外文學系有共同必修課，叫「人類學導論」，現在當然沒有了。在課堂上我有時也會提到人類學、心理學的術語，現今學生也都不甚了了，因為這些早就都不是歷史系必修課，既非必修、也就少人在學習。這是我感到滿驚訝的地方，我想就這點來看，學生對於知識涉獵的廣博程度，也因此受到了很大的限制。

此外，我不時會接觸到現今的碩博士生，我發覺他們心裡都很苦悶。試想，近兩百年來各領域知識群都取得重大發展，但現今歷史系給我的感覺反而愈來愈保守，就歷史訓練而言，恐怕這不是一個好現象，也是學生們苦悶的原因之一。就以我自己來說，正因為當年諸位老師對社會科學的提倡，在此風潮裡，我也投入了許多時間學習，所以當我出國後，進入西方學術環境，不管是對於人類學、心理學、社會學等課，都有選修意願，也跟得上進度。我想，即使我並不是這些領域的專家，但我非常享受這些知識帶給我震撼、成長，這也是作學問的樂趣。

當然我後來選擇了一條比較崎嶇的路，那就是思想史。研究十數年之後，近來我也常對這個領域作反省，原因在於近百年來思想史的理論變化太快，很不穩定，它不像政治史、經濟史、社會史，思想史是一個特別不穩定的學門。特別是西方學界，幾乎可說是十年一變，要是跟不上這些思潮，就很難與世界對話，Quentin Skinner 在一九六九的文章 "Meaning

and Understanding in the History of Ideas" 就對思想史提出的反省，便是一例。而今日在後現代的衝擊之下，又產生了更大的改變，就拿 new history 來說，每個時代都有人提倡新史學，從梁啟超一九〇二年發表〈新史學〉開始，至今中國學術已有多次「新學史」的提出，都各有其特殊背景與涵義。況且不止是中國而已，像是法國的年鑑學派（the Annales School）、美國學者 James Harvey Robinson 等等，都有新史學的說法。換言之，「新學史」已不只是時間序列而已，更還是一種價值判斷，而且後者意義更大於前者。思想史也有類似的情況，我常常想，在中文學界裡，中國思想史之所以比較穩定，原因在於它不太跟得上西方理論變化速度，就以中文表達的思想史研究來看，它似乎還停在西方四、五十年代的模式，跟不上現代西方思潮的變化。但反過來講，跟上西方又未必是好事，一味地以西方為標準，又不免失去自我特色。所以這也是一個兩難，值得細細思量。

更有意思的，以西方史學史來看。九十年代以後，思想史似乎消失了，它不再是一個專門的領域，而是消融在其他諸如新文化史、新政治史、新社會史之中。更進一步來看，什麼都有新，就是沒有「新思想史」。那麼，我們照鑑西方，反觀中國思想史的研究，究竟該怎麼開展？又該何去何從？就我個人而言，這點或許悲哀、或許迷茫，但還是樂趣無窮的。總之，思想史的未來性問題，我想這也是從事思想史研究的同仁們可以注意的地方。

周憲院長：

黃先生的觀察，其實在大陸也有類似狀況，我們的學生現今也面臨了知識廣博度不足的問題，求知熱情也不比從前。再者，師生倫理也漸淡化，例如現在願意幫老師擦黑板的學生，也愈來愈少了。上完課，走了就走了，就

像你去商店買商品一樣，不再是傳統師生倫理，反而像是商品買賣關係，我們販賣知識，收取報酬，學生付學費，買進知識，如此而已，這確實是一個很重要的問題，有待我們努力，漸漸改善。現在我們歡迎最後一位引言人，南京大學的周曉虹先生，周先生請說。

周曉虹院長：

謝謝，今天與會學者在各自領域多有專門研究，也都關心人文社會科學的發展，很榮幸有機會做這個報告。

對於周憲教授剛剛提到的現象，關於大陸社會變遷引起的改變——學生生態的改變，我想也不必太過苛求。畢竟時代不同，學生的心態自然也會不同。從這個角度來看，學生擦不擦黑板、下課就離開等等，其實並不是太重要，重要在於我們對於自己的職業——也就是對教育的目的盡到該有的責任，其實也就是了。但問題在於我們的目的到底是什麼？這牽涉到與社會科學與整個社會的環境，也就是說，我們究竟要帶給學生、或是社會些什麼？這也是我想提出來與大家討論的地方。

眾所皆知，大陸近三十年的社會變遷非常巨大。記得十年前我曾去哈佛訪問，上個月又去了一次，最大的感覺是：哈佛怎麼都沒變？不過這個「變」是有一個比較立場的，相對的就是大陸的大變化。當然，以大陸來講，若沒有變化，毋寧是不可思議的，畢竟過去 GDP、教育普及率、生活水準都很低，若再無變化，其實就是倒退，因此有變化是很正常。但從另外角度來說，不變也有好處，像我從 Boston Logan International Airport 出來，在這個地方生活，我覺得沒有焦慮感、緊張感，因為外在生活都很平靜，沒有大變化。相較之下，變得太快會讓我們「暈」，會讓我們慌張失措，然後措手不及。

現今常聽大陸人說：「如果改革開放可以

重來一次。」這話的意思是說，可以再重新一次的話，那我就知道該怎麼做，不會因為沒有經驗而錯失某些機會。我想就臺灣與大陸來講，臺灣變遷在前，大陸變遷在後，對於種種變遷所引起的改變，臺灣是有經驗的，這點我想臺灣朋友可以給我們很多提示與意見，而社會科學處在其中，可以在社會變遷中得到些什麼？反過來看，又能夠帶給變遷中的現今社會什麼樣的啟示？

這是我的問題，也趁此機會求教於在座各位先生。我想對於大陸未來整體發展，又或是對社會科學的展望，相信都能有很大幫助，請大家不吝指教，謝謝。

周憲院長：

謝謝周曉虹先生的引言。我們先請許倬雲先生說幾句話、回應大家。

許倬雲院士：

聽了諸位先生的引言，我有一些感想。我的回應是針對兩位先生所言，一位是劉翠溶女士，另一位是周曉虹先生。

周先生講到的變與不變，可以分成兩部分談，就「變」來講，我們現今人文與社會科學的學科分類，基本上是肇始於啟蒙時代，這個轉機，是從神到人、由神聖轉到世俗，在此轉機之下，開始有政治學、社會學、法律學的出現，乃至於後來又有社會人類學等等。處於時代風潮之中，歷史學的敘述對象也從神與人的故事，改變成敘述國家、城市與鄉村，又或是彼此間的互動關係等等。以此而觀，現今巨大的社會變化，我們不可以只注重 classic culture 這個層面，這個層面已面臨一個轉折點，因為我們曾經創造的許多工具，現在已經無法改變我們的組織、我們的想法，甚至無法處理我們與自然的問題。

這也是我在翠溶的研究裡引發出的感想，翠溶從社會經濟史走到環境史，確實是一個非常好的轉變。翠溶是我的學生裡最早進入學術研究社群的一位，她投入很多心力，也對現今許多研究起了示範作用、帶領許多風氣。她的研究提示了我幾個地方，那就是人類創造的工具，確實曾經改變了自然、也改變了自己，這樣的改變是非常巨大的，可是這種改變，現在面臨了、也必須要再次「改變」。因此，黃進興先生剛剛提到的思想史問題，我認為思想史必須要處理這樣的問題，但現今多數思想史處理的仍然是過去的想法。但事實上，這個「變」的方向，已經逼迫我們非要面對這個新問題不可，像是天與人、人與內心、人用大量數目字以便於管理，又或是超越個人以求普遍性…等等，把這些問題放在一起，就是人要究竟如何認識自身處境？這是一個大問題，對此我們要重新審視，然後去理解個人、理解群體、理解整個人類，觀察我們曾在地球上究竟做了些什麼事，是壞事？還是好事？我常說人類是 cancer，從工業革命以來，自以為是進步、自以為是 progressive，結果造成人與人疏離、人與自然的惡化等等，這些觀點都必須要改變。

我們現今的學科，也是如此，我認為目前學術分科已經到了必須要改變的時候，畢竟我們學術工作的使命，就在於改變。大陸方面，本科的科系不再變，但增加了許多研究所。我想這是正確的方向，研究所彈性較大，學生群也不完全以大學本科生為主，給大學畢業生有更多選擇機會，畢竟進大學選擇科系時，也不過十七、八歲，哪能一錘定音、一輩子就走這條專業呢？我預估未來不會再以科系研究所為研究單位，而是像臺大高研院一樣，是一個平臺，可以因應各種研究組成研究群，然後做個五年、十年的研究，不會再以學科作分類。

從更遠來看，我們可以在哲學史、思想史

去找。那就是，我們面臨這樣巨大的改變，不止是環境改變，包括我們的外在，乃至於身體的器官，都可以作美容手術、器官移植，這種改變，改變人的外貌、內在，很值得我們反省，那就是——到底什麼是人呢？這也是個永恆的問題，某種程度上也可以說是一種「不變」。像是天人問題、人與人的問題，什麼是真？什麼是善？什麼又是美？真的因素是什麼？善的原因何在？美的形式又該如何欣賞？如此種種，我們要重新去檢視這個問題，然後重新去肯定他們，「肯定」是很重要的，要能肯定自己，人的生命才會有意義。不這樣做，有機事者必有機心，我們只會淪於機，反受物役，成為機器的奴隸，就好像本來應該是我們操作電腦，卻受制於電腦，沒有電腦，則一事不成，這是一個重要的警訊。再以大陸來講，因大量開發之故，經濟迅速成長，但許多環境也受到破壞，大片農地、森林正漸漸消失，翠溶有鑑於此，轉而致力於環境史的研究，重新思考人文、自然與歷史的意義，我覺得是非常正確的選擇。

只是，翠溶雖然掌握了一個關鍵，但尚有其他諸多問題，九九八十一難，有很多難題仍是我們要面對。長夜漫漫路迢迢，問題或許嚴峻，但是我們不能逃避，要一個個研究、一個個處理。總之，我們必須要更努力理解一個真正的「人」。因此，我們兩岸實在要密切合作，尋找這樣的目標，並且重新理解它、肯定它。

大的變化正在發生，我們現今已超過啟蒙時代的環境甚多，與那個世界已有不同，思路也應該要轉換。將來是什麼我們不好說明，「後現代」是一個講法，現在很多人這麼用，我想姑且尚可使用。總之，將來走向的是庶民，是一般人的內心，包括身體、內心，還有人與自然的關係，當然還有重新解釋何為「人」？人究竟是怎麼「發明」了這個世界？抽象思維怎麼出現？怎麼利用數字解釋外物？

即便說這是「上帝」所造，但上帝這個代號的性質也是值得解釋的。

我非常感謝諸位參與這個我明年生日還沒到，就提前「預支」的壽慶研討會。我想，在我人生晚年的歲月，我希望能呼籲、並重新提醒大家的，就是我們不能再停留舊有科系的窠臼之中，也不能再固守舊有「典範」(paradigm)的研究。時代正在變化，風雨欲來，新的paradigm 逼人而來，我們要去追求、去尋找，我們——無法閃躲。

周憲院長：

謝謝許老師的回應，我們現在請黃俊傑院長作一個總結。

黃俊傑院長：

謝謝周憲先生的主持，帶給我們一個精彩、又發人省思的圓桌討論會。在今天由臺灣大學人文社會高等研究院、南京大學人文社會科學高級研究院主辦，慶祝許倬雲老師八十壽慶研討會裡，非常感謝許老師與各位學界朋友的支持參與。

謝謝許老師。這次會議圓滿結束，謝謝大家，謝謝！

許倬雲院士：

我想這十六個字不止給我，也是給我的老師、朋友、同事們，我們曾經一起走過，一起長大，一起變老，謝謝！

【宏觀視野】

邁向未來的跨越 ——側寫臺大高研院儒耶對話⁺

莊信德^{*}



由臺灣大學人文社會高等研究院邀請臺灣神學院教授主辦之「東亞儒學與基督宗教的對話」研討會，於二〇〇九年十二月十四日在臺灣大學國發所 300 會議室舉行。臺神院長林鴻信教授率領鄭仰恩、曾宗盛、石素英、莊信德、陳尚仁六名老師進行六場對話討論，與會者還有臺大人文社會高等研究院院長黃俊傑、中央研究院院士楊國樞、臺大歷史系教授甘懷真、古偉瀛、哲學系教授孫效智、中文系教授陳昭瑛，以及中國大陸陝西師範大學哲學系教授丁為祥、華東師範大學哲學系教授高瑞泉、復旦大學哲學系教授郭曉東，也都參與盛會進行對話交流。

首先黃俊傑院長以〈東亞儒學與基督宗教對話的關鍵問題〉揭開序幕，提出五點：

(一) 人性的「可完美性」與「墮落性」。(二) 徐復觀的「形而中」概念。(三) 社會觀—自我與他者。(四) 人與自然與超自然的關係。(五) 過去與現代的交融。此宣示開門見山地指出儒學作為東亞文明價值體系的意義載體，除了見證儒家智慧歷經時代變遷的創造性轉化，更在人類文明的增進與深化上扮演極為重要的角色。縱觀基督宗教東傳的歷史，與東亞儒學的對話歷史其來以久，但卻未能開展出全面性的交談，以致雙方皆未能進一步汲取對方重要的價值內涵。臺大高研院院長黃俊傑教授長期以來從事東亞文明的研究，嚴肅地正視這個文明間際會遇的對話缺口，邀請臺灣神學院院長林鴻信教授組織對話團隊，進行這個重要的鴻溝跨越。基本上，當天的跨文明對話

⁺ 本文係二〇〇九年十二月十四日本院舉辦「東亞儒學與基督宗教的對話」研討會內容。

^{*} 臺灣神學院神學系助理教授兼神研所基督教關顧與協談組主任。

深具意義，也值得繼續向前展望。

一、跨文明對話的人文意義

高等教育的人文意識如何在工具理性急速制約的時代中，重新扮演其創造性轉化的角色，已然是臺灣當前高等教育的價值挑戰。一如高研院黃俊傑教授在臺大通識教育上所作出的革新，沒有價值指涉的教育體系，不過是重覆工具理性制度化的生產機制，若要掙脫存在價值物質化的趨勢，重拾人文教育底蘊的價值意涵，將是一個重要的出路。特別是在這個跨科際整合的時代氛圍中，東亞儒學與基督宗教絕對有其價值規訓的社群責任需要肩負，此次對話儼然開啟了一個重要的窗口，讓雙方得以聯合建構一個更為深刻的價值會遇平臺，不僅是在他者面前整理自身內部的核心議題，更是進一步重估跨文化對話所能引發的社群價值。

二、跨文明對話的價值展望

面對高度形式化與格式化的學術棋局，如何釋放東亞儒學與基督宗教價值體系中的入世性格，將是這個跨文明對話能以對東亞文明圈作出貢獻的價值維度。這意味著，至少可以在三面進行努力。首先，為了克服學術的形式窠臼，讓原本產生於歷史處境的東亞儒學與基督宗教未來的對話議程應當更為直接進入當代社會實況，使此一對話豐富其歷史厚度與實義；其次，為了讓雙方對話的焦點能夠更為明確，每一主題若能設定更為具體的意義指向，將會大幅提升學術對話的影響；最後，則是從議程厚度的積累來看，每一次思想的火花要能夠推動思域的前行，都需要時間與赤誠與元素，特別是作為東西方文明的價值表徵，東亞儒學與基督宗教的會遇，更是需要一段互動的時程，方能讓雙方深入價值的核心，並進而推動跨文化對話之深化。

三、邁向未來的跨越

此次「東亞儒學與基督宗教的對話」研討會只是踏出第一步，與會諸位學者皆肯定這種撇開門戶之見而開放的對話交流，並期許儒學學者與基督宗教學者未來還要進行更多的對話與討論。雙方的共識在於，比較對話必須建立在真誠的相互了解基礎，異中求同而同中存異，並可跨越狹隘的知性層次對話而投向各種文學藝術與人生體驗等開闊的世界進行對話。藉著這樣的交流彼此互相學習，如何超越、克服苦難等重要議題。本次專題主要由臺灣神學院設定議程並建構論題，臺大高研院的主持學者以及與會成員皆能針對論題進行深入對話，且不論哈伯瑪斯對於溝通理性的立意是否趨近烏托邦，但是本次對話卻在問答交錯的相互澄清中，展現出公共論域中理性溝通的誠摯態度，衷心期待對話能繼續在此建設性的氛圍中邁向未來。

朱子思想與公民社會中的公共性問題⁺

蔡振豐*



一、公民社會的定義

公民社會是指基於公共利益、目標和價值之非政府體系之行動團體。理論上，公民社會的制度機制與政府、家庭和市場不同；但實際上，不免與政治、經濟、文化的權力和權利有互相滲透的關係。公民社會為具有場所、人物以及某種程度的正規性、自治性和權力結構的組織機構，通常運作於慈善機構、非政府組織、社區組織、婦女組織、宗教團體、專業協會、工會、自助組織、社會運動團體、商業協會、聯盟之中。

二、中國古代的公民社會

中國古代不乏公民社會之形式，如由《國

語》〈子產不毀鄉校〉言「鄭人游於鄉校，以論執政」，可知庠、序、校古來即是村社成員公共集會的活動場所。由宋代呂大鈞、呂大臨的《呂氏鄉約》，以及朱子的《家禮》、《學規》中，可見契約精神與公民社會之雛型；而明代何心隱所創立的「聚和堂」亦可見宗族組織與公民社會之關係。¹ 因此可說：自西周以來，古代公民社會即存在於村社、宗族公田、義田、書院的表現上。

三、朱子思想中對「公共性」的看法

朱子雖未直接論及公民社會，但其思想不乏涉及作為公民社會之前提的「公共利益」、「公共價值」或「公共世界」的人生論及世界觀，可以有系統的回答「自我—他者—公共世

⁺ 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。

* 臺灣大學中文系副教授。

¹ 「聚和堂」取「合族始聚以和」之義，為以宗族為單位的生活群體，堂中除施行義務教義之外，且「捐千金、創義田、儲公廩，以待冠婚喪祭鰥寡孤獨之用」。

界」所形成的理論問題。這些作為公民社會之前提的論述，可以視為是朱子對「公共性」的討論。本人以為朱子對「公共性」的說法可以歸納為下列的論點：

（一）「公共性」決定於意識之嚴分「天理」與「人欲」

在朱子學中，「公共」一詞多與「道」、「理」一起使用，² 因此其思想中的「公共性」，不能離於意識之嚴分「天理」與「人欲」。³ 朱子認為古來聖賢因為能「存天理滅人欲」，故能成就其「公共之世界」。對「公共道理」之重視不但是朱子學的重點，也是宋代道學家批判佛教的始點；因為佛教關注自我的解脫輪迴，不能嚴分天理與人欲之別，因而徹底缺乏公共性，也不能成就「公共世界」的理想。由此可說，朱子認為「公共性」必須深究於意識的深層，意識如果具有「公共性」，社會活動必然也具有「公共性」。換言之，在人的意識都可以化為「公」的情況下，這些個人聚集起來，才能成就真正的「公共世界」。

（二）「公共性」以人倫為基礎

朱子所謂「天理之公」是由「格致窮理」而得的，但此「格致窮理」亦不能離於人倫，因此他認為「人倫之私」亦為「天理之公」，為「公共世界」所當肯定之價值。⁴ 朱子的這種想法顯示「公共世界」不由「內/外」或「個

人/集體」這樣的對立觀點建立起來的，而是基於天性中對愛與安全的基本需求而成立的。

（三）「公共性」中的空間脈絡

由《孟子·盡心上》「桃應問」章的例子可知，我們對「公共性」或「天理之公」的思考不能離去於「自我」與「他者」的關係脈絡，故「皋陶之心，知有法而已，不知有天子之父也」而「舜之心，知有父而已，不知有天下也」，因此「公共」的意義必須在關係中被探求。朱子言：「且如有一事關著許多道理，也有父子之倫，也有君臣之倫，也有夫婦之倫。若是父子重，則就父子行將去，而他有不暇計。若君臣重，則行君臣之義，而他不暇計。若父子之恩重，則使得身體髮膚，受之父母，不敢毀傷之義，而委致其身之說不可行。若君臣之義重，則當委致其身，而不敢毀傷之說不暇顧。此之謂觀會通。」⁵ 由此可知，朱子認為即使意識層已化而為公，學者還當以此種公為前提，再與他者所形成的種種個別關係，做輕重的衡量。

（四）「公共性」中的時間脈絡

公共性除了具備空間上的「他—我」關係之外，亦有時間性的連續關係，朱子認為這種時間性的關係是建立在血緣上的「本同一氣」⁶ 及事功上的「恩澤久而不忘」⁷ 的概念上。換言之，公共性不是孤立於事件之中，而必須存在於

2 如《朱子語類》卷 13 卷〈學七·力行〉言：「道者，古今共由之理，如父之慈，子之孝，君仁，臣忠，是一箇公共底道理。德，便是得此道於身，則為君必仁，為臣必忠之類，皆是自有得於己，方解恁地。」

3 《孟子集注·梁惠王章句下》：「循正理而公於天下者，聖賢之所以盡其性也。縱欲而私於一己者，眾人之所以滅其天也。」

4 此可由《孟子集注·盡心上》對「桃應問」章的注解可知。朱子言：「言皋陶之心，知有法而已，不知有天子之父也」、「言舜之心，知有父而已，不知有天下也。孟子嘗言舜視天下猶草芥，而惟順於父母可以解憂，與此意互相發」。又《孟子或問》卷 13 言：「蓋法非天降地出，亦生於人情而已矣！」

5 見《朱子語類》，卷 75，《易經·繫辭上傳》，第 6 條。

6 《朱子語類》卷 17〈大學四·或問上〉言：「又如父之所以慈，子之所以孝，蓋父子本同一氣，只是一人之身，分成兩箇，其恩愛相屬，自有不期然而然者。」

7 《朱子語類》卷 22〈論語四·學而篇下·慎終追遠章〉言：「慎終，則末梢雖是理會教盡，不忘於遠。遠是人易忘。且如今追封人及祖父等事，這是久遠恩澤。人多是據眼前有功者有賞，而無久而不忘底意思。這般事若能追念起來，在己之德既厚，而民心亦有所興起。」

人際脈絡與理想的歷史脈絡之上。就歷史脈絡而言，公共性不但是接繼於過去的理想，亦對未來負有責任。

四、結語

上述朱子對「公共性」的看法，可以啟示於現代公民社會者有三：

（一）由於朱子的「公共性」存在於內在的意識之場中，因此朱子學的「公共價值」，乃立基於「意識的社會化」與「社會的意識化」。從正面而言，這可避免將「公／私」二分下的「公」視為具有優先意義，而造成以外在的規範、法律或意識形態壓制內在價值的危險。

（二）朱子認為自我與他者的責任與義務是在關係性中決定的，自我可在個別的對應中直接體會「公」。這種說法可使自我與他者之間有更多形式的互動，而避免以單一關係來決定其「公共利益」，形成「決策者非被決策者」的思考盲點。

（三）重視「公共性」中的時間意義，則可在文化及歷史脈絡中完成其「公共世界」，而非強以殖民式的思考來達成公共的理想世界。

【多元觀點】

自覺與自願的統一⁺

張利民^{*}



傳統道德是個龐雜的庫藏，我們要清醒地認識到，在一百多年的現代化過程中，我們既有清除傳統文化腐朽消極成分嚴重不足的一面，同時也有對文化傳統和民族特點認識不深不透的一面，因而對優良文化傳統發揚不夠、文化的民族特色保持不足。

當這兩方面交織在一起時，極容易造成人們思想的混亂、片面性，一個方面掩蓋另一個方面。在建立現代社會思想道德理論和實踐中，一方面要努力繼承和弘揚傳統美德，同時，也要看到糟粕並不自行消亡，腐朽的東西還要掙扎、反抗、散播毒素，直至最後被消滅。這裡正體現了新陳代謝的必然規律。回顧二十世紀中國歷史，有若干值得認真總結的深刻教訓。例如，傳統的忠君，在資產階級思想

家那裡就受到批判，但是到六十年代，在社會主義國家，忠又與個人崇拜結合在一起，以致全民族只許一個頭腦思考，腐朽傳統的破壞作用也就達到史無前例的規模。繼承和弘揚傳統美德與清除傳統文化腐朽成分，不是簡單的對立關係。我們相信，經過認真細緻的研究，經過百家爭鳴，在繼承弘揚什麼、批判清除什麼等大的問題上一定會得出漸趨一致的認識。

中華傳統美德包括哪些內容？這可能是一個有不同認識的問題，但一般來說，人們認為仁愛、誠信、廉恥、禮讓、孝慈、勤儉、勇敢、剛直等規範，是可以納入到現代社會思想道德體系的。

我們要看到，經過一番分析批判工作，即使是被視為傳統美德的規範或思想也還面臨給

⁺ 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。

^{*} 中國社會科學院哲學研究所副研究員。

以新的規定、面向時代不斷豐富、發展其內涵的任務，而不是簡單地從一個思想體系搬到另一個思想體系。

中國傳統道德在中國社會發展中，曾發揮過進步的作用，但是，中國傳統道德是植根於中國古代以農耕為「本務」、以家庭為「單位」的小農經濟的自然經濟土壤之中，並在長期的奴隸社會和封建社會中孕育、形成和發展的。從其本質上看，主要是為鞏固當時的統治階級利益和穩定統治階級的政治秩序服務的。因而，傳統道德，便不同程度地打上統治階級的意志和烙印，同時，它便具有一些不同於西方特別是資本主義倫理道德的特徵或局限。

道德行為要求自覺和自願，自覺即按理性認識來辦事，自願即出於意志自由的選擇。中國傳統倫理思想特別是儒家強調道德行為的自覺來源於理性認識，仁智統一，因而人可以通過教育和修養而成為有道德的人。這是孔子、孟子、荀子到程朱、陸王和王夫之、戴震等都贊同的觀點。從總體上說，儒家比較多地考察了道德行為的自覺原則。在自我修養上注重主觀努力，認為要由意志力來支撐這種努力。儒家注重道德行為的自覺原則，對於培養中華民族的美德起到了一定的作用。但是儒家對道德的自願原則不夠重視。在封建制度下，講綱常名教，在上者可以主觀武斷，在下者只能惟命是從。正統派儒家在人性論上講「復性」說，認為人生來具有的善性是區別於動物的標誌，人的道德修養就是恢復其本性，這種人性論強調人的共性而基本上不研究個性。

進入近代，資產階級思想家嚴復、章太炎都肯定每個人有獨立人格、自由意志是行為可以區分善惡、功過的前提，這種對道德行為的自願原則（出於自由意志）的強調，具有反傳統的意義，也是後來新文化運動中許多人的共同觀點。不過若強調過分，便可以引導到獨斷

論的唯意志論和相對主義的非決定論上去。

現代社會的思想道德應注意啟發人們的人格自覺，認識並追求新社會的「人之所以為人者」，同時要注意克服傳統道德的弊端，將自覺與自願統一起來，以有益於人的個性發展。這是道德思想建設中一個有待進一步努力的方向。

【多元觀點】

朱子學與公民社會芻議⁺

方彥壽*



把朱子學和「公民社會」放在一起說，這是一個難題。為什麼呢？因為朱子學產生在封建社會後期，而封建社會的政治是君主政治，君權至上是天經地義的政治準則。在古代中國，只有從屬和依附於皇權之下的臣民、庶民和草民，而唯獨沒有公民，學界將此稱為「臣民社會」。那時的民眾，被稱為「子民」，地方官被稱為「父母官」；州府長官被稱為「牧」，替天子狩獵放牧，老百姓呢，群羊而已。後儒所宣導的三綱，首句就是君為臣綱，明白無誤地昭示了君權至上的價值標準；朱熹所提倡的「忠孝廉節」，一個「忠」字，不可避免地打下了那個時代的烙印。孟子提出：「君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」（《孟子·離婁下》）「民為貴，社稷次之，君為輕」（《孟子·盡心下》）等，可稱為先

秦儒家中最具「民主意識」的大儒。正因如此，明洪武間，出現了「孟子節文」案——刪除《孟子》文本中類似的文字，並且要撤銷孟子從祀孔廟的席位。由此可見，當「以民為本」與「君權至上」狹路相逢時所面臨的窘境。

什麼是公民？按照《現代漢語詞典》，公民，「是取得某國國籍，並根據該國法律規定享有權利和義務承擔的人」（北京：商務印書館，1992年，頁384）。大家知道，公民這個詞，是個舶來詞，中國歷史上沒有，在當代，也很少使用。大陸在一九五四年頒布的《憲法》中，雖然已經有了公民一詞，但很少運用到現實的社會生活中，常用的是「百姓」、「民眾」等辭彙。一直到一九八六年，當局發

⁺ 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。

* 武夷山朱熹研究中心副研究員。

布《關於社會主義精神文明建設指導方針的決議》，首次提出「公民意識」問題，指出：「要在全體人民中堅持不懈地普及法律常識」。二〇〇一年，又頒發《公民道德建設實施綱要》，提出「公民道德建設的不斷深化和拓展」。也就是說，一直到二十世紀末，「公民」這個詞才開始走進中國的社會政治生活中。實際上，到目前為止，民眾中的「公民意識」仍然是很淡薄的，還只是處於啟蒙，或者說是「喚醒」階段。

這就出現了前面提到的這樣一個難題：產生於「臣民社會」的朱子學，在提倡「公民社會」的當今，是否能產生作用？然而，答案卻是肯定的。

中華民族優秀的文化傳統，必然要影響當代中國。以大陸頒布的《公民道德建設實施綱要》為例，其中提出「中華民族的傳統美德與體現時代要求的新的道德觀念相融合」，其指導思想之一，就是「堅持繼承優良傳統與弘揚時代精神相結合」。

從本質上來說，朱子學作為一種道德學說，代表了中華優秀文化傳統的主體思想。朱熹繼承了孔孟以來儒家傳統的道德思想體系，並以其集大成的理學思想重新詮釋儒學的倫理規範，對當代公民社會的道德建設仍然具有重要的借鑒作用。

何謂「道德」？朱熹說：「道者，人之所共由；德者，己之所獨得」、「道訓路，大概（是）說人所共由之路」（《朱子語類》，卷6），「德之為言得也，得於心而不失也」（《論語集注·為政》），「德行，得之於心而見於行事者也」（《朱子語類》，卷39）。

一方面，朱熹強調了道德的社會公眾性，是每個社會成員必須遵守的準則，即「共由之路」；另一方面，他又強調了道德的「己之所獨得」的個體意義，使之成為每個人的內心信

念，「得於心而不失」。此外，他還強調了道德的實踐意義，認為道德是內在的，通過人外在行動表現出來。他還從訓詁學的角度來解釋「德」的意義：「『德』字從『心』者，以其得之於心也。如為孝是心中得這個孝，為仁是心中得這個仁，若只是外面恁地，中心不如此，便不是德。」（《朱子語類》，卷23）體現了朱熹的道德觀以人為中心，旨在啟迪人——每個人的內心的道德自覺，並付之實踐的特點。朱熹在此提出的道德的公共性和實踐性特徵，顯然可以成為當代公民社會道德建設的指導思想。

那麼，產生於「臣民社會」的朱子學，如何「拿來」為當今的公民社會所用？

第一，必須經過取其精華，去其糟粕的篩選，和現代意義的轉換。比如，朱熹發揮了《大學》「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」的思想，認為包括君主在內的所有社會成員，都應以「修身」為起點，由修身而齊家，進而達到治國平天下的政治目標。在「修身」這一點上，皇帝和老百姓沒有什麼兩樣。站在公民社會的立場，把這段話加以現代的解讀，那就是說，不管你是高官還是平民，不論你是富商還是窮人，在提升公民道德修養這一點上，每個人都是平等的。

又比如，「正君心」（格君心之非）是朱子國家政治哲學的精華和特色，是其「存天理，滅人欲」的核心價值理念的具體體現。所謂正君心，就是端正君王的心術，去除帝王心中的人欲，讓他回歸天理。在現代雖不存在君不君的問題，但對官員的道德教育太重要了！可以說，一個地方的主要領導的「心」正不正，直接關係到那個地方的治與亂。所以朱熹的正君心的理論，可以轉化為：在公民社會中，領導幹部尤其是高層的領導幹部應率先成為全體公民提高道德修養的典範！由此，還可

以進一步推出，儒家的民本主義向當代的民主主義的轉換；百姓的「小民」意識向當家作主的公民意識的轉換。

第二是普及。要讓朱子學走進現代，走進公民社會，成為指導公民的行為準則和道德規範，這裏有太多的事情要做。首要的，也是最難的，就是普及。普及，就是要把高深的朱子學理論，加以現代的詮釋和疏理；普及，首先要把歷史上統治者對朱子學的歪曲利用，包括現當代的一些人士對朱熹的誣衊和攻擊，加以撥亂反正；普及，就是要讓民眾對朱子學從不理解到理解，從知之甚少到欣然接受！

總之，要讓產生於「臣民社會」的朱子學走進當代公民社會，可謂任重道遠，願與各位專家學者共同努力！

從朱子的思想省思現代政治倫理⁺

李明輝*



南宋孝宗淳熙十五年（1188）十一月，朱子上書皇帝，即是所謂〈戊申封事〉。全文極長，但其中最關鍵的文句如下：

臣之輒以陛下之心為天下之大本者，何也？天下之事，千變萬化，其端無窮，而無一不本於人主之心者，此自然之理也。故人主之心正，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。¹

十一月十六日奏書上呈時，皇帝已就寢，特地起身讀完奏書。但當時孝宗已無雄心壯志，而有意讓位於光宗，故其唯一的反應是於次日下詔，讓朱子「主管西太乙宮，兼崇政殿說書」。

現代學者（特別是自由主義學者）往往引述這類的話來證明傳統儒者的迂闊不切實際，並據以批評儒家的「內聖外王」思想。但批評者可能忽略了朱子所面對的客觀環境。在朱子的時代，偏安的南宋朝廷面臨北方的強敵，而有主戰派與主和派的激烈鬥爭。政治鬥爭又反映為道學集團與反道學集團的鬥爭。朱子屬於主戰派。宋孝宗在位二十七年，不斷搖擺於「恢復」與「和議」之間，導致朝廷政策的反覆。在這種情勢下，儘管皇帝的態度不足以改變客觀局勢，但卻可以決定政策的方向。因此，在這種客觀環境下強調「人主之心」，便很難說是迂闊不切實際。

在中國傳統的君主制度之下，並無足以制衡皇權的制度設計，故一旦皇帝昏庸，對國家

⁺ 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。

* 中央研究院中國文哲研究所研究員、臺灣大學國家發展研究所合聘教授、中央大學哲學研究所合聘教授。

¹ 陳俊民校訂：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），第2冊，卷11，頁367。

的不利影響便相當大。既然聖君難得，「內聖外王」的理想便難以實現。因此，現代的民主政治強調制度上的制衡，而不再期待政治領導人的道德修養，並且區分公德與私德。政治領導人只要滿足公德的基本要求，可以不問其私德，因為私德屬於私領域。這種特色在現代歐洲的政治中表現得最明顯。

如果從一九八七年的解嚴算起，臺灣的民主之路已走了二十餘年，也經歷了兩次政黨輪替。儘管如此，臺灣社會對政治人物的期待仍然非常傳統，選民與媒體往往以放大鏡來檢驗政治人物的私生活。但由於檢驗的標準過於嚴苛，反而助長了政壇虛偽之風，甚至造成人才的反淘汰。這證明了臺灣的民主政治尚未臻於成熟的境界。

但是臺灣這二十多年來實施民主制度的經驗，卻使我們不得不重新省思傳統儒家的「內聖外王」思想。一方面，相較於中國傳統的君主制度，現代的民主政治更偏重於制度上的制衡、而非政治領導人的道德修養。但在另一方面，我們卻警覺於制度上的制衡有時而窮，因而對政治人物的基本道德要求還是必要的。

如上所述，現代政治對政治人物的道德要求主要屬於公德方面，基本上著重於職業倫理，也就是韋伯（Max Weber）在〈政治作為志業〉演講詞中所強調的政治道德。但臺灣這二十多年來的經驗卻使我懷疑「公德」與「私德」是否可以完全畫分開來。撇開明顯屬於公德的部分不談，即使在現代的民主制度中，政治人物的性格缺陷（如自卑感、偏聽、貪婪、剛愎自用等）也可能對國家造成極大的傷害。臺灣的陳水扁、美國的小布希都為此提供了例證。

我常想：如果陳水扁只是一名律師，他應當是個聲譽不錯的律師。但他為何會成為一個壞總統？是否他的性格改變了呢？我想不是。

主要是他的權力膨脹了。身為律師，由於權力有限，他的性格缺陷不會有太大的影響，至多及於他身邊的人。但是當他成為總統之後，隨著其權力的大幅膨脹，其性格缺陷也隨之放大，而影響所及，甚至足以危害國家。舉例來說，一個生性自卑的人（如希特勒）在未掌握權力時，至多只是人緣不好，而且這個缺點可能被他的其他優點（如堅強的意志力）所掩蓋。但一旦他掌握大權，這項性格缺點卻足以將國家帶入萬劫不復的厄運。歷史上有不少革命家在革命成功、取得權力之後迅速腐化，其故在此。

如此看來，「內聖外王」的思想在中國傳統的君主制度中固然有其局限，但在現代的民主制度中依然不失其意義。制度上的制衡固然重要，政治人物的道德素質亦可影響政治的良窳，這正是孟子所說：「徒善不足以為政，徒法不能以自行。」

【多元觀點】

德治與公共道理： 朱子學與現代政治倫理⁺

陳昭瑛*



朱子是前現代的（premodern）思想家，孔、孟、荀之後最有影響力的儒者，他的思想很自然的表現出前現代時期的特徵。但他的思想中仍有部分足以和當代情境或西方思想呼應，但這究竟應視為一種潛在的現代性，或是一種歷久彌新的普世性，卻是值得再思的。基本上，朱子的政治思想是德治思想，這是先秦儒家的通義，不過朱子在德治思想中亦多少增添了他個人思想的特色。其次，朱子所提「公共道理」之說類似今人所謂「公共理性」，值得留意。再者，以臺灣朱子學者的政治實踐為例，我們看到具有儒家特色的政治文化，足以惕厲當代人的政治行為。

一、德治與公共道理

德治是儒家政治思想的特色，也是主張政

治現代化的學者如自由主義者最難接受的。因德治歸於人治，人治又歸於心治，這條無限內斂的路由孔子到孟子，再到宋明儒者，最終出現帶有心學色彩的政治思想。針對《論語·為政》中孔子所說「《書》云：『孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政。』，是亦為政。」，朱子注云：「《書》言君陳能孝於親，友於兄弟，又能推廣此心，以為一家之政。」孔子並未言「心」，朱子則謂由孝悌到一家之政，是「推廣此心」。《語類·論治道》（卷第 108）亦言：「天下事有大根本，有小根本，正君心是大本。」「天下事當從本理會，不可從事上理會。」「本」也就是上述的「正君心」。政治之事為公共事務，所以「正君心」亦可說是始於心的公私之辨。故朱子於〈論治道〉中面對

⁺ 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。

* 臺灣大學中文系教授。

學生問人君從何處修德，則回答：「只看合下心不是私，即轉為天下之大公。」此大公之心即體悟「民吾同胞，物吾與也」之心。《語類》記載朱子在即將離開南康時發生「有躍馬於市者，踏了一小兒將死」，朱子令送軍院，屬下卻未加刑罰，朱子「遂將吏人并犯者訊」，並言：「人命所係，豈可寬弛。」後來離開南康時，諸公餞別，他便說了〈西銘〉中一大段道理，強調「人不可有偏倚處」（《語類》，卷第 106）。

儒家不僅論君心，也論民心。朱子說：「民雖眾，畢竟只是一個心，甚易感也。」（《語類》，卷第 108，〈論治道〉）心並非全是感性作用。不僅執政者應有大公無私之心，人民心中也有一把尺，民心若共同意識到公眾生活中的合理性，那便是朱子所謂「公共道理」。朱子在〈與方畊道第一書〉云：「大率天下事，循理守法，平心處之，便是正當。如盜賊入獄而加以桎梏箠楚，乃是正理。今欲廢此以誘其心，欲其歸恩於我，便是挾私任術，不行眾人公共道理。」（《文集·別集》，卷 5）從個體的道德自主到社會的良心，再到公共的理性，朱子認為是理之必然。「公共道理」之說顯示朱子的政治思想雖未具系統性的主張，但卻不乏可與現代政治聲氣相通的洞見。

二、居敬：臺灣朱子學者的政治實踐

儒家政治思想另一為人批評的地方是整體性思想，亦即將人的一切活動視為整體中的各個環節，彼此依賴、互相牽連。於是政治與道德不可分，也與教化、文化不可分。清代臺灣朱子學者體現了政治、道德與文化三合一的風範。

由於朱子對一般士人的影響以及清初官方對朱子學的提倡，清朝來臺官員多為朱子學者。和朱子一樣，這些朱子學者特別重視文教建設。康熙四十一年（1702）任臺灣知縣的陳

瓚是一位虔誠的朱子學者，每夜親自巡行，聞讀書聲，即給予獎勵。即連武將如阮蔡文亦贊助教化不遺餘力，他於康熙五十四年（1715）來臺，負責北部防務，他親自巡哨，深入原住民社區，並且「召社學番童與之語，能皆誦《四書》者輒旌以銀布。」（陳夢林：《諸羅縣志》）康熙朝之後，相似的人物和故事不絕如縷，持續到一八九五年割臺前夜。如乾隆三十一年（1766）任澎湖海防道判的胡建偉是澎湖文石書院創辦人，也是整個澎湖文化的奠基者，他也和陳瓚、阮蔡文一樣，親到各澳之社學、童蒙小館指導。而最讓人印象深刻的是歷任恆春知縣。恆春為原住民社區，設縣甚晚，於光緒元年（1875）設縣，距離割臺僅二十年。歷任知縣皆對原住民的啟蒙教育努力不懈。最令人感動的是末任知縣陳文緯，他於光緒十七年（1891）到任，所留下的塾規內容翔實，對教學的要求鉅細靡遺，對恆春縣教化憂心如焚的心情躍然紙上。

朱子學者為官必以推動教化為要務，其為官精神可以用一個「敬」字概括，胡建偉於其公署大堂額曰：「居敬」，這兩個字可以說是朱子學者政治實踐的總結。政治與教化難分難捨，各自缺乏絕對的獨立性，是儒家整體性思維的一種反映。如果說政治領域的獨立性，是現代政治的元素，儒家的整體性世界觀與現代政治確實有隔。但面對臺灣目前種種缺乏道德制約與文化薰陶的卑劣的政治現況，不禁令人懷念起陳瓚等朱子學者的時代，也不禁令人質疑政治一定是古不如今嗎？現代西方民主一定比三代之治優越嗎？如果說三代之治早已如徐復觀所言是儒家在政治上「永恆的鄉愁」，而民主政治又是東亞現代性無可避免的一環，朱子學者以「居敬」工夫為官，應該對現代的從政者有所啟發；另一方面，朱子對「公共道理」的絕對重視則說明了朱子的政治思想也分享著現代政治中的普世價值。

【多元觀點】

朱熹、張栻的中和之辯及對 當代社會倫理的啟示⁺

蔡方鹿*



朱熹（1130-1200）是中國古代著名思想家、哲學家、教育家。他「致廣大，盡精微，綜羅百代」，是繼孔孟之後，中國儒學發展史上最著名的代表人物。今年恰是朱熹「己丑中和之悟」（中和新說）八百四十周年，值得認真探討。「中和之辯」是朱熹與張栻（1133-1180）討論的一個重大學術問題，其中涉及心、性、情，已發與未發，察識與涵養等有關心性之學的重要理論問題。「中和之辯」不僅促進了南宋理學心性論的發展，而且亦對當代社會的倫理建設有所啟示。

已發與未發，是朱熹、張栻中和之辯的重要內容。乾道三年（1167），朱熹專程訪張栻於潭州（今長沙），兩人相與討論了已發、未發等有關中和之義的問題。張栻把他所理解的

性為未發，心為已發的觀點告訴朱熹。朱熹經過一番思索，接受了張栻的觀點。

朱熹接受了張栻的觀點後，便捨去了李侗於未發時涵養體認大本之教，而專事於在已發之際察識其心。受張栻的影響，便以天理即性為未發之本體，以良心為已發之作用，主張當良心發見時，就要致察，而致察後再操存。這就否定了未發時有修養的工夫。

朱熹在接受張栻的觀點之後，經過一段時間的思考，又認為張栻以性為未發，心為已發的思想有毛病，逐步產生了懷疑。於是與張栻通過書信往來繼續展開辯論。而於乾道五年（1169），此年為己丑年，朱熹對自己過去曾接受的張栻的觀點由疑到悟，糾正了張栻以至胡宏關於已發、未發的觀點。這就是所謂被理

⁺ 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。

* 四川師範大學首席教授、中國哲學與文化研究所所長。

學家看重的「己丑中和之悟」。朱熹記述到：「乾道己丑之春，為友人蔡季通言之，問辨之際，予忽自疑，〔……〕予之所自信者，其無乃反自誤乎！」（《朱文公文集》，卷 75，〈中和舊說序〉）朱熹自我檢討到：「向來講論思索，直以心為已發，而日用工夫亦止以察識端倪為最初下手處，以故闕卻平日涵養一段工夫。」（《朱文公文集》，卷 64，〈與湖南諸公論中和第一書〉）認為以心為已發的流弊在於，只去察識良心之發見，而缺少平日未發時的涵養工夫。朱熹進而批評張栻「於事物紛至之時精察此心之所起」，即以心為已發而察此心的觀點是「更於應事之外別起一念以察此心，以心察心，煩擾益甚，且又不見事物未至時用力之要，此熹所以不能亡疑也」（《朱文公文集》，卷 30，〈答張欽夫〉）。張栻認為，心為已發，主張事物一至便察此心之起。朱熹則認為，以心為已發的觀點忽視了未發時的道德培養工夫，一旦遽見此心之起是失之太快，不守用力次第，因而會流於異學之歸。朱熹在與張栻的討論中，修正了以性為未發，心為已發的觀點，從而提出性為未發，情為已發，而心統性情的思想。他說：「喜怒哀樂之未發謂之中，性也；發而皆中節謂之和，情也。子思之為此言，欲學者於此識得心也。心也者，其妙情性之德者歟。」（《朱文公文集》，卷 32，〈答張敬夫問目〉）又說：「『（心）以成性者也』。此句可疑，欲作『而統性情也』。」（《朱文公文集》，卷 73，〈胡子知言疑義〉引）朱熹把未發之中解為性，把已發之喜怒哀樂解為情，而把心作為貫通在性與情之中的。這是對中和之義的新解。

朱熹、張栻關於中和之已發、未發問題的辯論，先是張栻主胡宏性體心用，性為未發之中，心為已發之和的觀點，注重在已發之際察心識心，而忽略未發時的涵養工夫。在乾道三

年通過與朱熹辯論，使朱熹接受了自己的觀點。隨後朱熹對心為已發之旨產生懷疑，由疑到悟，乾道五年的「己丑中和之悟」是朱熹思想的大轉變，從而提出性體情用，心統性情之說，否定了胡宏、張栻所主張的「已發乃可言心」的觀點，回到並發展了李侗側重於在靜默未發時涵養體認大本的思想。可見，作為朱熹心性論綱領和核心的「心統性情」說的提出，實與同張栻的學術辯難分不開。朱熹的「己丑中和之悟」又反過來影響了張栻，張栻在與朱熹的辯論中基本接受了朱熹在已發、未發問題上的觀點，而放棄了前說。這是朱、張二人及其理學之閩學、湖湘學互相影響、互相促進的表現。張栻在討論中首次提出的「心主性情」的觀點啟發了朱熹，而被朱熹接受，並作為自己「心統性情」思想體系中的重要組成部分。

與已發、未發問題緊密相聯，察識與涵養的問題也是朱熹、張栻中和之辯的重要內容。張栻繼承了胡宏先察識後涵養的思想，他認為，當性的四德表現為心之四端時，就要察其端緒之著見，通過察心，再行存養，這樣便可明其大體。由於萬物都遵循著性之四德，即仁義禮智的原則，所以像這樣先察識後存養，掌握了性之大體，便可駕馭眾多的事物，而不離善的原則。朱熹在乾道三年走訪張栻之後，接受了張栻這一先察識後涵養的觀點。

朱熹在接受張栻的思想之後，又逐步對先察識後涵養的觀點產生懷疑。他認為，張栻的觀點只解決了在已發處察識的問題，但對未發時的修養工夫卻沒有涉及，如果沒有平日未發時涵養的工夫，一上來就察其已發，恐怕臨事茫然，無從下手而適中。朱熹認為，在人的喜怒哀樂感情未發之時就要存養，不能等到已發之際再來察識，察識以後再來存養。所謂存養，即涵養，指平時的道德修養。朱熹指出，灑掃應對進退等日常生活之事，就是做存養工夫的地方。要把道德修養貫徹到日常生活之

中，只有平時涵養於未發之前，臨到已發時才能自然中節。朱熹這時已悟前說之非，而主張先涵養後察識的觀點。由此他批評張栻說：「湖南諸友其病亦似是如此，近看南軒文字，大抵都無前面一截工夫也。〔……〕若必待其發而後察，察而後存，則工夫之所不至多矣。惟涵養於未發之前，則其發處自然中節者多，不中節者少。」（《朱文公文集》，卷 43，〈答林擇之〉）朱熹把涵養看作是在察識之先的「前面一截工夫」，而主張涵養在前，察識在後，並對張栻先察識後涵養的觀點提出批評。張栻經朱熹批評，認識到自己存養處不深厚的毛病，在與呂祖謙等人的討論中，提出涵養、省察相兼並進，以涵養為本的思想，但沒有接受朱熹先涵養後省察的觀點。後來朱熹亦由先涵養後察識，而主張涵養與察識交相助的觀點，這就與張栻涵養、省察相兼並進的思想基本一致了。朱熹說：「未發已發，只是一件工夫。無時不涵養，無時不省察耳。〔……〕二者可以交相助，不可交相待。」（《朱子語類》，卷 62）其「無時不涵養，無時不省察」便是指無論何時，都既要涵養，又要省察，打破了涵養與察識的先後之分，而與張栻的觀點比較接近。以上便是朱熹與張栻討論中和之察識、涵養問題的始末。

朱熹與張栻圍繞著《中庸》提出的已發、未發的中和問題展開了認真的討論，其中涉及到心、性、情，已發與未發，察識與涵養等有關宋代理學心性論和修養方法論的重大學術理論問題。朱熹、張栻展開「中和之辯」的意義和對當代社會倫理的啟示在於：通過辯論，促進了宋代理學心性論的發展，使得若干心性哲學的範疇在意義和相互關係上更加明確。糾正了胡宏性體心用，已發為心的觀點，刺激和啟發朱熹提出性體情用，心統性情的思想，這一思想成為朱熹哲學的重要內容和他心性之學的綱領。而張栻在放棄胡宏性體心用之說的基礎

上，先於朱熹提出了「心主性情」的思想，這對朱熹產生了重要影響。在辯論中，使得雙方都修正了胡宏「未發只可言性，已發乃可言心」，先察識後涵養的思想，最後認識到察識與涵養可以相兼並進，交相助，強調平時的道德修養與臨事按道德原則辦事是互相依賴、互相促進的。這對於理學心性修養論的豐富與完善具有重要的意義。

在當代社會倫理道德建設中，弘揚中華民族傳統美德，對於社會治理，具有重要的意義。貪污腐敗是國家之大害。治理腐敗，一是要依照法律、依靠制度，另是要依靠道德的力量。要建設當代法制社會，使民主制度化、法律化，就必須變革傳統的人治觀念，把道德建設與依法治國結合起來，而不是互相脫節和互相排斥。從另一方面講，法治也不能取代道德的作用。道德是教育人們從內心消除犯罪的動機和不好的念頭，是人們內化於心的一種自我約束力量。道德之倫理約束與法律之人身約束相比，其作用是不同的，也是不能被互相替代的。即使在當今社會，朱子學所提倡的道德自律和德治也有它的合理因素和存在的價值，可以防止一旦法律管束不嚴或管束不到，而產生違法犯罪的動機和行為。所以在當前深入開展當代社會倫理道德建設的過程中，應將弘揚朱子學中的傳統美德與推進民主、依法治國結合起來，為當今社會文明的發展，提供新的啟示。尤其是朱熹在中和之辯中提出並論證的「心統性情」說，強調以人的理智之心控制和把握人的本性和人的情感，使之按道德原則辦事，這不僅對推動當時文化、教育以及理學自身的發展十分有益，而且對於當代社會的倫理建設也有著積極的借鑒意義。

對「內聖外王」的一種新詮釋 ——就余英時《朱熹的歷史世界》而談⁺

吳震^{*}



一、自當代新儒家提出「內聖開出外王」以來，「內聖外王」不僅成了用來概括中國傳統文化之特徵的專用名詞，而且成了人們探索儒家傳統在當代社會有何意義這一問題的一個關鍵詞。且不論「開出」一詞應如何理解，即便是有關「內聖外王」在中國思想史上是如何被詮釋的，「內聖」與「外王」究竟在怎樣的義理脈絡下能夠溝通起來等問題，其實尚有不少疑問有待探討。余英時先生在《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》一書中，特別拈出「內聖外王連續體」這一概念構架，以為探討宋代政治文化的一個切入點。他甚至將此提升至「儒家的整體規劃」這一高度來加以肯定，認為這是自孔子以來的儒學重要傳統。無疑地，余先生意圖對人們習焉不察的有關

「內聖外王」的傳統說法提出一種新詮釋。那麼，這一詮釋具有怎樣的效力？能為當代中國重新挖掘儒家傳統的思想資源提供怎樣的反省？卻是值得我們深思的。

二、先從概念發生學的角度說起。源自《莊子·天下篇》的「內聖外王之道」這一提法，係指天下之共法，並非特指儒家而言，而是包含「舊法世傳之史」、「鄒魯之士，搢紳先生」、「百家之學」乃至「一曲之士」在內的一批戰國時期知識分子所思考的一大問題。其中，主要是指「聖王」的問題，這裡的「聖」又指「帝王之德」，在先秦儒家中，荀子對此問題尤為關注。有跡象表明，「聖王」是戰國中後期逐漸流行的一個概念。不過，所謂「聖王」，這與後世儒家在心性哲學的構架

⁺ 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。

^{*} 上海復旦大學哲學學院教授。

下，將「內聖」理解為德性實踐，將「外王」理解為制度建設，是有所不同的。當然，這並不妨礙後世儒家拿來為我所用。只是在這一過程中，須經過一番義理上的重新詮釋，賦予「內聖外王」以一種新的意義。

三、宋代以前且不論。及至宋代理學，「內聖外王」一詞始見於程顥對邵雍的評論（見《三朝名臣言行錄》，卷第 14），然查《二程集》及《朱子語類》、《朱子文集》（亦含《陽明全集》）竟未見一例，顯然這並非是宋明時代被提上議事日程的討論題目，當然這並不妨礙理學家通過他們的理論闡釋以建構「內聖外王」的理想。程顥用「內聖外王之道」來歸納他與邵雍兩人當時「議論」的學術內容便是顯例，儘管他對該語的涵義未作深入闡發。須注意的是，程顥對邵雍學術有一基本評定，認為其學術是「無所用於世」的，意謂缺乏外王關懷，這一看法為朱熹所繼承。故在二程、朱熹看來，邵雍可謂是內聖外王斷裂的典型。這就反顯出程朱自己的立場：內聖與外王不能斷裂而應當是連續的。

四、余先生以程頤的兩句話「道必充於己，而後施以及人」、「君子之道，貴乎有成，有濟物之用，而未及於物，猶無有也」為據，指出「為己而成物」一語便足以反映宋代道學明確主張內聖外王應整體貫通而又必落在外王的追求上。余先生又引朱熹語：「修身以上，明明德之事也」，「齊家以下，新民之事也」，並以《大學》「明德」與「新民」分指「內聖」與「外王」兩大領域。繼而將朱子「新民必本於明德，而明德所以為新民」之說，詮釋為「外王必本於內聖，而內聖所以為外王」，並斷然指出：「宋代理學家關於『內聖外王』的整體意識，在此已一語道盡。」後來，余先生在〈試說儒家的整體規劃〉一文中，緊扣孔子「仁」、「禮」這對概念以及程朱對此的詮釋，指出通過「內聖外王」以重建

秩序，「是孔子最先為儒家建立的整體規劃。宋代儒學的復興基本上便是這一古典規劃的復活」。

五、「內聖外王連續體」這一概念構架主要有兩層意思：「一、儒家的『內聖外王』為一不可分的連續體，歸宿於秩序重建。二、所謂『秩序重建』並不專指政治秩序（『治道』），人一生下來便置身於重重秩序之中，因此秩序重建可以從最近的『家』開始」。這表明外王既不是一孤立的觀念，也不等於重建外在秩序而可以將修身齊家剔除在外，外王必與內聖相結合，秩序重建必然是內聖外王的同時連動、互相作用才有可能。這是余先生再三強調內聖外王連續體的根本旨意所在。這一解釋固然得自史學的詳密考察，然而這一解釋亦有其當代的意義：亦即不能將內聖外王看作截然二分的關係或是派生關係、因果關係。

六、然而若換一種角度看，則依然有些問題值得思考。例如既然說「外王必本於內聖，而內聖所以為外王」，此所謂「本」、「所以」這類措辭就表明內聖與外王之間依然存在先後主次的問題。也就是說，在內聖外王連續體中，須以內聖為本、外王為末，內聖為主、外王為次。所以，在此書發表後的幾場學術討論中，余先生也不得不表示兩者之間確有本末關係。其實，余先生在原書中已涉及這一觀點。如他強調：理學家之所以著力於內聖之學的建構，在於他們深信若「內聖」之學有誤，則「外王」必將無從實現。這是原則性的說法，若具體到個人而言，則不同形態的理學家雖在政治行動領域中表現出高度一致性，而在內部不同流派之間如何理解內聖卻存在激烈的義理之爭。

七、依余先生的判斷，有關內聖外王的問題，可歸結為兩個層面：1. 內聖外王的對立緊張；2. 內聖領域的義理之爭。個中曲折，這裡

無法詳述。要之，朱熹並非只講道問學而不講尊德性，象山也並非只講尊德性而不講道問學。套用內聖外王連續體的說法，亦即朱陸兩人均有內聖外王的關懷。但問題的焦點仍然是：若以朱陸在內聖上有根本分歧為一共同前提，若以「內聖外王連續體」為適用於朱陸的共同預設，那麼何以內聖有異而外王卻能「基本一致」？信若是，則內聖與外王又何以「連續」？

八、依余先生，他堅持認為「內聖外王」的基本義是「以重建秩序為終極關懷」。因此，不管內聖工夫的進路有多大差異，都能在終極關懷這一志向上攜手合作、齊步並進，因為這是作為理學家的共同宿命。也就是說，儘管內聖有異，但並不妨礙他們在外王上趨於一致。若換一種角度看，余先生的觀點未免與「連續體」一說有異。因為按此觀點推論，則可得出這樣的結論：道德修養上的差異並不能直接影響政治取向，因為政治是一獨立的領域而絕不是道德的直接延伸，因此雖然對於政治主體應有道德的要求，但是政治不能化約為道德，所以儘管理學家官僚集團在內聖上有激烈爭論（如朱陸、朱陳），但卻能在外王事業上惺惺相惜、團結合作。這個看法有點類似於主張政治自主的當代政治學理論。特別是余先生對於「官僚集團」中的「職業政治家」的解釋結論頗有當代政治家的行為特徵，這一推測或許不致太過荒唐。至於那些所謂職業政治家擁有怎樣的內聖之學？他們看待內聖與外王究竟是斷裂還是連續？惜乎，這並沒有引起余書的充分關注。

九、就理學內部有關內聖外王的義理之爭來看，以朱陸兩人為代表的兩套為學進路，我們究竟應如何判定？亦即：1. 只有充分實現內聖才能進而實現外王之道？2. 還是可以說內外兩種進路的同時並進才能實現外王之道？若依象山的內聖之學，答案只能是前者，他對外王

事業的關注，對「得君行道」的信仰，並不能令他放棄「發明本心」的原則。然在余先生看來，儘管朱熹有朱熹的內聖之學，陸九淵有陸九淵的內聖之學，但兩者卻可互相為用、不相為敵。不過，這樣的解釋結論能否充分回應在宋明理學史上「內聖領域的義理之爭」所爭究為何事？所爭之問題的實質又究竟何在等問題？不用諱言，余先生並未對這一問題作出清晰的解釋。這是因為余先生過多地將注意力集中在宋代士大夫在內聖外王領域中的「同」的一面，而未能充分討論理學家內部在此問題上的「異」的一面。

十、我們可以通過分析朱熹用「有首無尾」、「有尾無首」的說法分別對象山、陳亮所作的批評，並結合朱熹的「下學人事，便是上達天理」等觀點表述，可以認同余先生的觀點，即朱熹對於「內聖外王」確有整體上的關懷。但是「內聖外王連續體」作為該書展開論述的一個邏輯起點，是否能夠直接等同該書所欲得到的一個邏輯終點——即：朱熹理學已經建構起「內聖外王連續體」？這卻是不無疑問的。在我們看來，朱熹的「明德為本，新民為末」、「君子貴本」以及「修身事君初非二事」等等觀點，都可以在其二元論的基本構架下成立，包括他的「知行相須」說亦如此，而不可與陽明的「合一」說一視同仁，因為在朱熹討論本末、首尾、知行、上下等這些問題時，首先有一個二元並立的預設，即便是最終的「合一」（如「心與理一」），也不過是就效驗上立論。所以，朱熹認同內聖外王是一連續體，這是一回事，朱熹理學已經確立起內聖外王連續體這一理論構架，則是另一回事。依吾之淺見，朱熹思想似乎並未達到內外合一之境。

十一、至於如何評估內聖外王思想在當代的可能意義，余先生貫徹了他歷來的立場，指出內聖外王理論在當代社會「真成了『已陳芻狗』」，竊以為此說可能引起的誤解更大，這

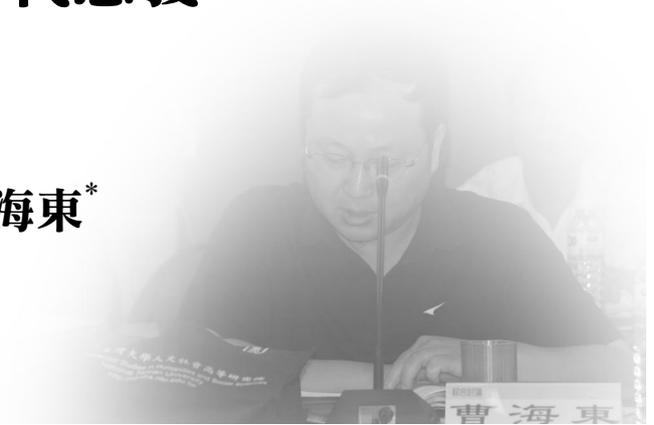
當中自有余先生的苦心在，吾輩固然不宜妄加揣測。其實，余先生對儒家傳統有一重要看法，他認為儒家強調的精神修養與生活實踐「是儒學傳統在今天最具普遍性的部分」，這個說法很值得我們重視。事實上，余先生信奉的是：儒學傳統在當今思想與文化已趨多元的現代民主社會中，「雖依然在文化領域中有其空間，但已不再是支配公共秩序的唯一原則了」。我覺得，對余先生的這部著作分析到最後，這句話便會浮現出來，因為這才是他對儒家文化在當代命運這一問題的最終判定。這是余先生的個人信仰，我們就不宜也不必多言了。

十二、最後須指出，從歷史文獻學的角度看，「內聖外王」並不是程、朱、陸、王所熱議的問題，毋寧說，這是二十世紀以後當人們回顧並反省宋明思想乃至傳統文化之時，所意識到的一個「新問題」。開其端者似為梁啟超，他曾指出：「內聖外王之道一語包舉中國學術之全體，其旨歸在於內足以資修養而外足以經世。」此後，熊十力《讀經示要》據《大學》「修身為本」一語，將八條目的工夫進路分為「內聖」與「外王」，並得出「內聖」必引向「外王」的結論。這便成了新儒家「內聖開出外王」的濫觴。事實上，也只有經過當代新儒家對內聖外王的創造性詮釋，才使得這一老問題獲得了新義而成了「新問題」。儘管余先生的問題意識並不在此，然而他以「內聖外王連續體」為基本預設而展開的有關宋代政治文化的新研究，能否為我們重新審視宋明儒學的傳統提供反省的資源呢？此一問題本身就值得吾人反省。例如注重觀念演變及義理探討的哲學史研究與注重思想與社會文化之關聯的思想史研究能否做到既保持各自領域的獨立性又攜手並進、和平共處？這應當是余書留給我們的一個啟示。

【多元觀點】

朱熹經典詮釋的社會擔當意識 及其當代意義⁺

曹海東*



朱熹一生不僅勤力於儒家經典的具體詮釋，留下了一批精心結撰的經注類著述，而且傾意於經典詮釋問題的理論探討，有大量相關言論見於他的著作、通信和語錄之中。綜觀其經典詮釋理論與實踐，可以看到，朱熹具有強烈的社會擔當意識，且突出地體現在如下方面：

首先，極力倡導以修己治人為經典詮釋的根本目的，以期世人在儒學精神的熏染下「變化氣質」，改造世界，促進社會良性發展。

朱熹所處的南宋時代，內憂外患，危機四伏，特別是儒家倫常掃地，整個社會道德失範，風氣澆弊。對此，朱熹有著清醒的認識，曾在上呈朝廷的封事中指出：「天下之事，至於今日，無一不弊」（《朱文公文集》，卷

11，〈壬午應詔封事〉）；「觀今日天下之勢，如人之有重病，內自心腹，外達四肢，〔……〕綱紀不振於上，是以風俗頹弊於下」（《朱文公文集》，卷 11，〈戊申封事〉）。蒿目時艱，朱熹深以為憂，極力呼籲收拾人心，轉變社會風氣。他曾在《戊申封事》中把「變化風俗」作為匡救時弊的六策之一進呈皇上。然則，如何「變化風俗」呢？在朱熹看來，方法和途徑雖多，但最重要的就是讓世人在經典詮讀之中接受儒學的熏陶和化育。正如他在壬午、己酉所上封事中所言：「講學所以明理而導之於前」，「講學以正心」。此所謂「學」，主要是指「味聖賢之言，以求義理之當，〔……〕反之身以踐其實」。

⁺ 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。

* 武漢華中師範大學文學院教授。

基於自己所籌劃的上述救世之策，朱熹一再倡言：「士之必於通經，正為講明聖賢之訓，以為終身踐履之資耳」（《朱文公文集》，卷 82，〈跋胡澹庵所作李承之論語說序〉）；「夫學問豈以他求？不過欲明此理而力行之耳」（《朱文公文集》，卷 54，〈答郭希呂書〉）。這也就是說，詮讀經典的根本目的，不僅僅是要通經明理，對經典達成知識論意義上的「知」，更重要的是把儒家的價值理想化為自我行為的動力與指南，能於日用間「謹守力行以踐其實」（《朱文公文集》，卷 67，〈王氏續經說〉）。其所言「踐履」或「力行」，主要是指修己、治人兩端，即其所謂「講明義理，以修其身，然後推以及人」（《朱文公文集》，卷 74，〈白鹿洞書院揭示〉）。就朱熹所論看，詮讀經典以修己，就是在「切於日用治心修己處，反復玩味，深自省察，有不合處即痛加矯革」（《朱文公文集》，卷 56，〈答曾泰之書〉）；換言之，就是對照儒經昭示的為人之道、生存之理，改造自我，革除心靈結構中不合道的私慾，從而「變化氣質」，「趨於聖賢之域」。而詮讀經典以治人，就是依循儒經構設的德性社會理想，投身於改善社會的實踐，施行人文關懷，「安人、安百姓」。在朱熹看來，世人如果都能以修己治人為經典詮讀之鵠的，則「各正其心，各修其身，各親其親，各長其長，而天下無不平矣」。

其次，努力改革創新經典詮釋方法，確立以文義訓詁為基礎、義理闡發為指歸的解經模式，以期卓有成效地將經典義理引入當代社會，干預現實生活。

朱熹靜觀現實，清楚地看到，儒門之「書雖有存者，皆不過為世儒誦說口耳之資而已，未有能因其文以既其實，必求其理而責之於身者也，是以風俗敗壞」（《朱文公文集》，卷 15，〈經筵講義〉）。由此，他深深地感到，

欲使儒經有效地介入現實生活，發揮其扶正人心、敦勵風俗的教化功能，十分有必要窮究、推明儒經的精神義理。他曾說：「只是講明義理，以淑人心，使世間識義理之人多，則何患政治之不舉耶！」（《朱子語類》，卷 13）「使義理有以博其心，規矩有以約其外，如是而學者猶有不率，風俗猶有不厚，則非有司之罪。」（《朱文公文集》，卷 74，〈諭諸職事〉）

因此，朱熹十分關注經典詮釋方法論問題，努力尋求切實有效的詮釋方法，以究明儒經的精神義理。他對漢、宋儒者的解經之法作過深刻的反思，認為前者「只說訓詁，使人以此訓詁玩索經文」，但於經典「得其言而不得其意」（《朱文公文集》，卷 31，〈答張敬夫書〉），缺少一種深度的精神性追溯與闡釋，致使儒經的義理難以開顯；後者雖然注重「求聖人之意，以明夫性命道德之歸」，但往往「脫略章句，陵籍訓詁」（《朱文公文集》，卷 75，〈中庸集解序〉），「不看本文本意而逞快鬥高，隨語生說」（《朱文公文集》，卷 53，〈答胡季隨書〉），陷入了空衍義理而義理無據的泥淖。有鑒於此，朱熹進行了詮釋方法的改革創新。他對漢、宋儒者解經之法辯證揚棄，創定了以文義訓詁為基礎、義理闡發為指歸的解經模式，構建了文義詮釋和義理詮釋相結合的根本方法：「虛心看他聖賢所說文義指意，以求義理之所當」（《朱文公文集》，卷 61，〈答嚴時亨書〉）；「因先達之言以求聖人之意，因聖人之意以達天地之理」（《朱文公文集》，卷 42，〈答石子重書〉）。在他看來，像這樣把義理詮釋建立在文義詮釋的基礎上，「方有個襯簾處，這義理根腳方牢」（《朱子語類》，卷 121），讓人信得及。

在經典詮釋實踐中，朱熹總是自覺地運用自己構建的上述方法。宋人黃震《黃氏日抄》有云：「晦庵為《集注》，復祖訓，先明字

義，使本文坦然而易知，而後〔……〕發其指要。」朱熹如此解經，取得了良好的詮釋效應：對儒經的義理作出了深度的解讀和創發性的推演，且「辭意瞭然」，迥異於那種「多自為之辭，於經漸相遠」（黃震語）的詮釋，有助於人們進德修業，就如他在〈大學章句序〉中所說，其書「於國家化民成俗之意、學者修己治人之方，則未必無小補」。

再次，致力於經典的重新詮釋，以期闡揚儒學的精神實質，維護社會的基本價值和倫理秩序。

朱熹一生竭其精力，以研窮儒家古聖先王之經訓，有《四書集注》等經注類著述傳世。觀其此類著述撰作之由，皆是為了彰揚儒家的價值理想，重建儒家的價值權威，使世人明夫安身立命於世所當遵從的倫理規範；質言之，就是為了捍衛人之社會生存的價值準則，正面引導人的社會行為。試以其撰作《論語要義》為例說明之。據其〈論語要義目錄序〉所述，熙寧年間，「時相父子逞其私智，盡廢先儒之說，妄意穿鑿，以利誘天下之人」。如此解經，造成了極壞的社會影響，使人們的價值觀念陷於混亂：「一時文章豪傑之士〔……〕顧其所以為說，又未能卓然不叛於道。學者趨之，是猶舍夷貉而適戎蠻也。」朱熹忿痛於撐托天下的儒家價值信仰遭此破毀，決意重新詮釋經典。他覃研多年，終於在隆興年間撰成《論語要義》，期冀正本清源，使「支離詭譎、亂經害性之說，與夫近世出入離遁、似是而非之辨，皆不能為吾病」，以維護社會的價值理性。

總之，從經典詮釋理論與實踐看，朱熹可謂是「有勇氣在一切公共事務上運用理性」（康德語），表現出了強烈的社會擔當意識。這種擔當意識，仍有不可忽視的當代意義和現實價值。它至少可讓今人意識到兩點：（1）

學人應具有現實擔當的自覺與勇氣，成為社會的良知，關注一切公共利益，並通過自己的學術研究來校正社會錯位的價值理念，正確引導公眾的社會行為，促進社會良性運行和健康發展。如今，不少學人還缺失現實擔當意識，甚至以學術為謀取私利的工具（學界出現諸多的腐敗現象、不端行為，即是明證）。因此，朱熹以學術匡扶人心，拯世濟物，其所體現出的悲天憫人的人文情懷，以天下為己任的擔當意識，在當下學術倫理建設中仍有資鑒意義，可取以為表範。（2）具體到古代經典詮釋上，學人們應當關注社會發展，創新詮釋方法，對經典作出符合時代精神的闡釋，並努力將其義理之精華導入人們的生活實踐，對人們的思想行為加以引導、規範，使其「不只是去認識善，而且還要共同創造善」（伽達默爾語）。如今，國學熱在社會上興起，誦讀經典者甚眾，學人們可以通過自己的工作，使經典真正成為普通讀者的反身自修之具，就像朱熹當年詮注經典那樣，讓讀者「識得道理去做人」（《朱子語類》，卷10）。

【多元觀點】

走在朱子之路上，徘徊遊疑七日間⁺

賴錫三^{*}



走這趟朱子之路，對我來說：於身言，一個累字，足以形容；於心言，卻滋味萬千、百感交集，難以言說。花七天走完朱子一生行跡，此舉企圖模仿朱子的足跡步履、典範行誼，著實是一條橫越八百年斷層的朝聖之旅。在朱氏宗親與朱子學會的號召帶領下，老師與學生、族裔與學者、臺灣與大陸，一群本不相識的朋友們，從四面八方的分殊處來，一起走入朱子為我們開闢的理一世界。

從出生地、成長處開始，漸漸走進夫子沉潛苦學之地，仰望他歸鄉時所植下的參天古樹林蔭（朱子愛種樹，尤其樟樹與桂花樹，如今俱在，見證禮門義路之生機），徘徊於其著書立說之幽室、書院、石巷（那一條從紫陽樓到興賢書院的石巷，見證憂聖學、抗佛老，著述

講學時的堅定步伐），共飲於他曾行吟的武夷山水妙境（山水的巍峨嶮崎鑄刻著詩文理境，見證了人文與自然共榮，或許是舞雩歌咏的朱子之樂），還有他念茲在茲、為救生民所創建的社倉（斷垣殘壁的簷角與樑柱，仍可以遙想儒者愛民憂民之情），最後一天我們來到古風猶存的鵝湖書院——八百多年前，朱陸兩大鴻儒曾為尊德性與道問學爭論整整三個時日之聖地（在此，我曾睡臥書院一角以半晌，期待夢中魂遊當年勝會，凝神諦聽，理出朱陸異同之大義）；另外，也到過長他育他的父母墳地，當然還有那任重道遠、死而後已的竹林之墓——朱子便安息此山腰曲徑中，四面環伴秀美山巒，好風好水，鴻儒巨人已在此安祥八百歲月矣（楊儒賓師在朱子和朱母祝夫人墓前，唱頌祭文祝辭，竹風林影、天長地久的靜默肅然中，響起

⁺ 本文係轉錄二〇一〇年一月三十日臺灣朱子學研究協會第一屆第二次會員大會「朱子之路心得選錄」之文章。

^{*} 中正大學中國文學系教授。

八百多年後的感念之情、遙契之音，以及人文傳承的重來之情，可謂：寂寞中自有不寂寞者存焉，因為斯文在茲）。

地理與心理交織互滲的旅途，不可不謂莊嚴宏闊、悠遠深微；拜現代交通之便與朱氏宗親的大有為之調度安排，才可能在七日內，走完朱子一生七十一年歲的宏偉道途。也由於路途阻且長，一個個重要的物質遺跡間又分布頗遠，常常得舟車兩三小時，才得一闕聖地，故不得不累（在此，朱茂男會長的管理長才之高密度安排、旺盛的生命力，以及優雅地出入於人情與義理間的通達，實在可觀）；而一旦下到朱子生前的足跡身影處，便又落入時光隧道、理學密窟，不禁一點一滴拼湊朱子身影、參想朱子心地，也是在這樣尋尋覓覓的招魂之旅中，朱子身影從模糊破碎到清晰巨大。

以往書本中的抽象概念漸漸凝結成具體人格，並且具體化的結晶過程，反過來瓦解以往的抽象硬體。朱子也從不可親到可親，其格局從「支離事業竟浮沉」轉向「著書立說終久大」。終於，牟宗三先生曾在我腦中植下的朱子形象，開始浮動甚至崩解，所謂：理氣二元、只存有而不活動的理、心的泛道德意味之知識論性格等等判定，反而變成了此遊極大的疑情。行行重行行，徘徊復徘徊，一路上穿梭在文本與文物間，一路上遙想朱夫子與楊老師之間的關係，在半清明半日夢之間和林素娟、張崑將友朋等討論朱子理路、儒門義理（我愛暈車，路上友朋多有關心；我愛徘徊，車上朋友多善等待。自嘲，一兩次的徘徊，或可看成對行程匆匆的抗議策略）。

總之，徘徊、疑情、懸念，一路伴隨。朱子信念中的太極天理，果真只存有而不活動？那麼它如何開啟源源不絕的實踐動能？文本概念的哲學理解如何對應於具體實踐的現象學事實？對此，我不能不動容於朱子的浩瀚生命

力，不能不對牟先生的判定產生困惑。合理推論，朱子天理應能產生「以理生氣」的力量效果，否則強大的心體動能淵起何處？然朱子自身的實踐體會在化為語言表達時，是否又能善巧而忠實地呈現出來？他的體會和實踐與表達出來的形上體系間的距離密度如何？我該如何重新詮釋朱子甚至儒者的實踐？象山和朱子的實踐差異何在？優缺何在？朱陸對心性實踐與文化實踐的分合關係，那個較遙契於孔老夫子？一路上，不斷地被朱子悍強的生命力所撞擊，其道德風貌不僅表現在道德心性的誠心正意上，更完全連結到：經典注釋、著書立說、禮教傳承、社會關懷、書院講學等等更具體的物質形式來。無疑，朱子是徹底的歷史人文主義者，道德實踐必得要連繫於文化事業，如此，其所批判的佛老空疏，才得落實（他眼前的實有經由道德點撥、人文化成，無一不是天理昭然、禮序井然，那裏只是如夢如幻）。可見，天理要分殊化為文化志業，太極要流布到文化遺跡和經典文本中去——月映萬川，萬川映月——如是生生莊嚴大美之境，不太可能和一個太極死體、乾枯心體對應的上。牟先生對朱子的道體、心體與性體的解釋，恐怕只是一種抽象的文本詮釋之可能，一旦走入朱子之路的行跡，詮釋的方法和進路，便可能轉向而釋放更多的可能。道路阻且長、文化大可觀，在身體頗累之下映襯著心靈的豐富，我一點一點扭轉了對朱夫子、甚至對整個儒學實踐的觀察角度（當然也可能再度調動我的儒釋道位置，將來的辯證實未可知）。

一趟模仿之旅、地理之旅，到底有何心理、甚至文化意義？它可有，亦可能無，其關鍵全在於遊者的詮釋能動性如何展開。從踏上第一天的行程起（從尤溪到南平），這趟文化地理之旅的自我隱喻之解蔽，在朦朧間已然要展開。第一個令人徘徊遊疑的是——年輕朱子為何步行三百里，從尤溪到南平，問學求道於

儒者李侗，當時他困惑於禪學與儒門之間，一方面受武夷三先生的佛學浸潤，另一方面則震懾於延平的氣象風範，幾經往返求道、書信問學，他終於歸立儒門大義宗風。行走兩地之間，我遙想朱子當年疑情與道心，那必是一段不可為外人道的徘徊遊疑之旅。它讓我想起京都的哲學之道——那曾是日哲西田幾多郎青年時期徘徊於禪宗與哲學之間的遊疑小徑，路一端是南禪寺、銀閣寺（象徵宗教解脫的追求），另一端則是京都大學的學術殿堂（最後西田從禪宗悟境的追求，超人哲學的著述立說）——當年我也曾這樣徘徊遊疑於那條哲學之道上！地理的印記、人物的典範、文本的語句，自然和一己的出處困境、歷史記憶，交光互映、重重疊疊。從破碎到整全，由渾沌到明晰，是一個未知的考驗。朱子三百里的步行求道、西田於小徑來回踱步，其地理與心理的交織不二，也勾引起旅者多年來的困惑，從二十多歲起便困惑旅者的人生歸處——到底歸儒、歸道或歸佛？三者間從學術到求師訪道，交纏辯證，難分難解。因此，一趟模仿之旅，既是參解朱子的生命道路，更是自我的詮釋對話，透過大儒的困惑與清明，朝聖者藉聖者的行跡，試圖找出自己該前行而去的幽然小徑。

八百年前的時空斷裂，哲人精神竟透過屋瓦石板、老樹斑駁、山水稜線、詩文印跡等等物質性，來凝聚靈光，去招人魂魄，從此，朱子靈臺才不致魂飛魄散，緣起緣滅。若非此等物質印跡，朱子靈光如何具體化？一切抽象的概念糟粕，都難以召喚浩瀚的想像力來重建偉大的哲人形象，而文物不只是符號，更是象徵，也是心物合一的體現。朱子精神現身於物質，我們一路格朱子留下的遺物，一路得致朱子的天理，其中竟是道德與知識共成、應然與實然一片的網繆氣象。物質性的實有肯定，是朱子判佛老、宏孔教的心法與大業，它讓人想起《論語》公案——孔子曾與子貢論及存羊與

存禮的立場差異，孔子嘆曰：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」一言蔽之，孔夫子非不仁愛於無辜，卻更憂心一旦禮的物質形式喪失，恐怕文化理序的傳承亦要斷層，而告朔餼羊的物質形式之不再，禮的精神也恐將無以現身，靈光從此又消散成遊魂。換言之，做為人文主義的儒家，既重視文化的傳承，便不得不重視物質文明的營造，舉凡著書立說、經典註釋、詩文刻掛、書院修建、倫理傳承等等，無一不是天理流行的全幅朗現，儒者的形上天理確實分殊化為點點文采繽紛的物質文化，而朱子正是此一實踐典範證明。

朱子的生命力確實令人畏懼，甚至如楊老師所驚嘆的：恐怖而令人毛骨悚然（這許是儒者對儒者的禮讚和仰嘆，難為外人道也）。那樣多的生離死別、苦迫挫折（朱子長壽達七十一年，生前的親友師生大都先他而逝，而他遭受的偽學之謗，更是極大的政治迫害），從未令大儒離開應然的軌道、減損一絲的生命力度，他振筆疾書、立說講道、興修書院，直到逝世前，依然寫下極多的鉅著，永留人間。偉哉朱子！其一生著述可謂前無古人、後難來者！這印證了「世途升降竟浮沉，講學論道終久大」——儒者承道統之心境、立大業的事實。

一路上，我一直浮現尼采的超人形像，泛漫地比較之、聯想之：朱子真可承擔起尼采的超人，其力的意志之強悍罕有能匹。令人不得不尋思的是，這股力量源自何處？可能只是源自氣性的天生稟受嗎？尼采式超人的權力意志，其生命力道來自永恆回歸的變化偉力之信念，而朱子的道德意志則來自天理流行的信念。尼采的永恆回歸是反形上學後的大地變化之力量（或可看成是另一種意味的形上學），而朱子的信念則徹底建立在理一分殊的形上學上。於朱子，價值的應然實踐其活水源頭不得不自一個價值世界的創造性源頭，那太極之

理的即力量即價值的流行布施，讓一切存在有了紮實的豐盈生機、踏實的實存價值，甚至有其該有的形式分際之「理／禮」一體之美。然而，尼采的力道宏偉狂大，它雖然對整個西方形上學架構、基督教文化的顛倒，起了摧枯拉朽的破壞性批判之解構貢獻，但它也讓尼采之心體狂肆而熾地入魔著瘋；相較來看，朱子所信念的形上道體之活水源頭，一樣充沛了朱子心體的生命大能，而使朱子一生做出了重建道統的大實踐，但是天理力量在他身上的表現方式，雖強悍卻溫潤，能潤人也養身。因此，朱子的一生沒有狂熾，只有綿綿無盡的浩然正氣，並且留下足以讓後人詮釋不盡的文本經典、書院文物。朱子觀書有感，其詩云：「半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊，問渠那得清如許，為有源頭活水來。」此詩若放在上述脈絡看，便可和孔老夫子「逝者如斯，不捨晝夜」的觀水體會相契。原來那都是對天道、天理的體會興發，儒者從此既有限也無限，剛健不已地走上一生的道德實踐之路；只是朱子這一首形上詩歌，更突出了清新、和平、穩定的氣象。詩歌展現出，儒者的天理信念乃能轉化為既強大又中和的生命力量，因為源源不絕的心體力量正來自永不枯竭的道體活水。心源來自道源，妙哉斯水，其清新活力之古老象徵永存，或為此故，朱熹為紫陽家鄉的那口活水題名為「靈源」。而尼采所用的力量隱喻和象徵，主要卻是火而不是水，此火熊熊燃燒天際和大地，讓一切充滿了熱力，也焚燬任何僵化的意識教條，但也讓尼采葬身火海，身證火道。

朱子與尼采居然在這一趟旅途上相遇，進入了我的靈府，讓我徘徊遊疑七日間，這是未走上朱子之路前，不曾想到的，這印證了文化之旅的神秘與豐富。另外，也看到了奇崛人物、認識良善友朋，一路上論辯義理、鼓發情思，都帶來快意和暖意，在此一併致上謝意；

尤其朱氏宗親會的仁人君子們，其辛苦付出雖默默無言，而我們的感謝卻言不盡意。

遊後返臺，二〇〇九年八月中旬，記於田園居。

【計畫近況】

東亞經典與文化研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃俊傑^{*}

總計畫

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

分項計畫

東亞儒學視域中的朝鮮《論語》學（II）

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

東亞儒耶交流中的經典與人物

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

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

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

從韓國的三禮著作

探討韓國對華夏禮儀的融合與轉化

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

朝鮮後期的「四端七情」之辯(II)

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

本計畫於二〇〇九年十二月二十八日，由計畫總主持人黃俊傑教授向校方提交該年度成果報告書，臚列以下三項重大成果：

- 一、國內外人文學術界，雖有學者研究各國國別之儒學，但並無任一研究群專攻「東亞儒學」此一領域。本研究群係此一領域之開拓者。
- 二、自二〇〇〇年至今，本研究群共出版《東亞文明研究叢書》、《東亞儒學研究叢書》等五大書系，合計一百本專書。
- 三、本研究群另出版英文書二冊，二〇〇九年同仁中文著作被譯為德文一冊，韓文一冊，日文一冊。二〇一〇年預定出版英文、日文、韓文專書各一冊，越南文專書二冊。

【計畫近況】

東亞民主研究計畫⁺

計畫總主持人：
胡佛^{*}、朱雲漢^{**}

總計畫

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

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

分項計畫

亞洲民主動態調查：區域調查計畫

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

亞洲民主動態調查：臺灣地區調查計畫

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

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

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

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

亞洲民主動態調查：大陸地區調查計畫

本研究定於二〇一〇年下半年開始進行調查，發展跨國研究的細部分析架構、共同問卷與總體層次資料計劃；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、「亞洲民主動態調查區域調查計畫」主持人朱雲漢教授及「亞洲民主動態調查大陸地區調查計畫」主持人張佑宗副教授，於一月八至十日赴大陸北京大學中國社會科學調查中心參訪，並進行計畫合作事宜的討論。

二、「亞洲民主動態調查」第三波臺灣調查已於一月十六日正式展開，預計可完成全臺灣一千六百個有效樣本，藉以瞭解全臺灣民眾對於民主的認知。

三、「亞洲民主動態調查」東南亞地區工作會議 "Regime Support in Southeast Asia" 一月十五、十六日兩天於泰國曼谷召開。

四、「亞洲民主動態調查」第二波調查至目前為止，已經釋出十個國家。相關詳情及資料申請可查閱本計畫網站：<http://www.eastasiabarometer.org>。

【計畫近況】

全球化研究總計畫⁺

計畫總主持人：
鄭伯堦*、劉錦添**

總計畫

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

與現行之重要文獻與理論進行對話。

分項計畫

經濟全球化研究

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

全球化與區域變遷：東亞國家的比較研究

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

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

* 臺灣大學心理學系特聘教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

** 臺灣大學經濟學系特聘教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

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：

Elaine Liu 教授來訪

內容：全球化計畫於二〇〇九年十二月下旬，邀請美國 University of Houston 經濟學系助理教授 Elaine Liu 前來經濟學系訪問。

全球化計畫一月份月會演講

時間：一月七日

地點：地理資源學系二〇二會議室

內容：本校經濟系博士候選人 Ching-Fu Chang 於一月在全球化每月例行會議，專題演講 "Human Capital Spillovers and Plant Productivity: Evidence from Taiwan Manufacturing Industries"。

臺灣民眾與大學生的經貿態度系列調查

內容：全球化計畫於今年一月間針對臺灣的大學生對全球化下經貿態度進行調查。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。

Peter Marcuse 教授訪臺演講

時間：一月十四日

地點：地理資源學系二〇二會議室

講題：Whose Right to What City? With two cases ro New York City and a possible theory

內容：美國哥倫比亞大學 Peter Marcuse 教授 (Professor Emeritus of Urban Planning, Columbia University at New York City)

於一月份來臺訪問，並於本校地理環境資源學系進行一場演講，以「紐約東河水岸」的開發計畫來討論都市規劃過程的各種議題，特別著重公平性與市民參與。演講指出，原本在社會中便弱勢的族群最容易被排除於都市決策之外，然而，正是「誰參與」決定了環境品質與其中的公平正義。因此，他認為從規劃階段開始便應具有包容性，透過市民參與的方式讓弱勢者有管道可以發聲，進而改變都市規劃的程序，讓「接近城市的權利」可以被具體實現。

【計畫近況】

東亞法治之形成及發展：對東亞法治理論、 體制與實踐之整合法學研究計畫⁺

計畫總主持人：
蔡明誠*

總計畫

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

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

分項計畫

總統選制、分裂社會與憲法法院：
臺灣與南韓的比較研究

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

法規範性與合法性：
對臺灣／東亞法治經驗之理論反省

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

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

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

區域性國際刑事人權基準之形成： 歐洲經驗與東亞發展

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

憲法與國際人權法的對話：東亞脈絡的考察

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

法治原則與臺灣原住民族之保障

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

反抗「欠缺作為傳統」： 東亞法治論述的後殖民女性主義反思

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

計畫執行近況

東亞法治與人權系列論壇（十四）三十年來中國憲法的發展演變

時間：二〇〇九年十二月二十一日

主講：王振民教授（中國清華大學法學院院長）

主持：葉俊榮教授（臺大法律學院）

與談：張文貞教授（臺大法律學院）

內容：王振民教授為中國重要的公法學者，研究領域包括中國憲法、中國行政法、香港與澳門特區基本法、比較憲法等。王

教授著有與中英文論文五十多篇，並撰有《中央與特別行政區關係：一種法治結構的解析》與《中國違憲審查制度》兩本專書。

中國近年來在政治、經濟、社會、法律等各方面都有著顯著的變化，憲法規範更是面臨民主化、人權、特別行政區關係等的挑戰，而有與其他國家不同的變化模式。王教授將於本次演講中討論中國憲法三十年來的變遷，並與張文貞教授展開深入對談！

拔尖計畫新方向討論會

時間：二〇一〇年二月八日

內容：本次會議主要討論拔尖計畫東亞法治研究團隊自民國一百年八月一日起，將提出全新研究議題與方向的初步構想。首先釐清本研究界定「東亞」的範圍，並以高度相關之「法院功能」與「法典化」議題設定為本次研究整合的兩大主軸。「法典化」探討法律本體，「法院功能」探討法律操作的核心，正好在立法與司法方面有所呼應。法典化的議題對東亞十分重要，中國大陸的法典化目前是十分受各國關注的議題，法典化與傳統亞洲思想的結合對於臺、日、韓是否產生新的涵義？法典化與法律繼受／移植的問題等。由於「法院制度與功能」、「法典化與法律移植」是不同研究面向之議題，故擬有葉俊榮教授及王文宇教授分別邀請本院教師參與，並納入人文社會高等研究院之整合計畫中。

東亞法治與人權系列講座（十五）美國司法程序的本質

時間：二〇一〇年三月八日

地點：臺大法律學院霖澤館三樓多媒體室
主講：Donald Elliott 教授（美國耶魯大學）

東亞法治與人權系列講座（十六）全球觀點下的美國環境法

時間：二〇一〇年三月十日

地點：臺大法律學院霖澤館三樓多媒體室
主講：Donald Elliott 教授（美國耶魯大學）

【計畫近況】

華人的觀與我觀： 跨學科及跨文化研究計畫⁺

計畫總主持人：
楊國樞^{*}、黃樹民^{**}

總計畫

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

分項計畫

先秦儒家的人觀與我觀

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

明儒的人觀與我觀：王陽明與陽明學派

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

禪學的人觀

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

道家之人觀與我觀

透過研究莊子與老子思想，本研究擬探索跨學科對人的無限性、人的存在特性與諸向

⁺ 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。

度、夢、物的本質、意識層次、意義治療等問題，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。

【計畫近況】

生產力與效率： 從東亞邁向全球化研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃鴻^{*}、傅祖壇^{**}、王泓仁^{***}

總計畫

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

分項計畫

銀行產業的生產力與效率

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

運用參數與半參數估計東歐各國銀行業技術與配置效率

本研究擬探討「技術無效率」與「配置無

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

會計師事務所的生產力增長

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

生產力與盈餘管理

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

⁺ 本計畫為本院第二階段新計畫之一，於二〇〇八年八月一日起開始執行。

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

^{**} 中央研究院經濟研究所研究員、臺灣大學農業經濟學系合聘教授。

^{***} 臺灣大學經濟學系教授、中央研究院經濟研究所合聘研究員。

臺灣高等教育之生產力與效率評估

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

服務創新與組織績效：社會互動觀點

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

事業網絡、知識管理能力與創新績效： 社會網絡觀點

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

服務品質到服務滿意度：信任與公平觀點

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

品質工具、觀念與制度對組織效能之影響研究： 產業構面個案研究

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

品質工具、觀念與制度對組織效能之影響研究： 廠商構面個案研究

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

隨機邊界模型的統計檢定與模型認定問題探討

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

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

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

在考慮非意欲產出下的焚化爐效率與超額運量 分析

本研究將擴充傳統方向距離函數的概念，改良評估焚化爐效率之工具；並透過推估汙染物的影子價格，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

本計畫之執行近況如下：

一、自九十九年二月起預定每月舉辦一次學術演講活動：邀請國內外生產力研究學者發表論文，該定期演講活動之內容亦考慮包括某重要或熱門研究議題之介紹及分析。作為未來研究之課題及方向，以促進計畫中各系所與生產力及效率相關研究之交流。

二、本計畫將與相關學校或學會合作舉辦生產力工作坊及二〇一〇亞太生產力國際會議：二〇一〇年七月廿一至廿三日已決定與中央研究院經濟研究所及其他學校合作舉辦亞太生產力國際會議。

三、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從十二月五日至二月十五日來臺訪問。黃教授在臺期間除參與生產力研究計畫工作外，

在二月九日於臺大農經系研討室提供專題演講
"Let's take the CON out of eCONometrics"。

新近出版品介紹

《東亞儒學研究叢書》



而應以「後朱子學」立場視之。本書除了從理論型態上，論證丁若鏞四書學與朱子學及日本古學派的異同外，亦兼及丁若鏞對西學的受容情形、丁若鏞思想中的近代意識及其所形成的朝鮮中華主義等問題。

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 05，蔡振豐教授的《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》。本書以第一手的文本研究為主，深入進行丁若鏞（茶山，1762-1836）四書學的細部詮釋，及其整體理論架構的討論。為了使研究具有東亞的寬濶視野，除了將丁若鏞的四書詮釋與中國學者作對比研究外，亦以日本古學派伊藤仁齋（1627-1705）及荻生徂徠（1666-1728）的四書解釋作為對照，以突顯丁若鏞意見的特殊之處。

朱子四書學在東亞的轉折，可以明清交替為界。十七世紀後日本、朝鮮學者多有反朱子學的論述，丁若鏞的四書學在過去亦多被歸入反朱子學的陣營中。然而，本書經過研究後發現：丁若鏞雖然反對朱子的理氣架構，但並不反對其「人心、道心」的區分，對四書在儒學上的貢獻也大致遵從朱子的判斷。故其四書學不應被歸入「氣學」或「反朱子學」的陣營，

【院務新訊】

院務短波

聊城大學參訪團來訪

二〇〇九年十二月十七日山東聊城大學參訪團十一人蒞臨本校，拜會李校長，並與黃俊傑院長及國際事務處沈冬國際事務長，討論合作事宜。

本院黃院長《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》日文版由東京ぺりかん社出版



本院黃俊傑院長所著《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》一書之日文版《東アジアの儒學經典とその解釋》，二〇一〇年一月由東京ぺりかん社出版，譯者為國立臺灣師範大學國際漢學研究所助理教授藤井倫明。本書第一篇係全書之導論，其餘論文分為三個部分：（一）東亞儒學的視野，（二）《論語》的詮釋，（三）《孟子》的詮釋，內容主張：「東亞儒學」在東亞各國儒者的思想互動之中應時而變、與時俱進，而不是一個抽離於各國儒學傳統之上的一套僵硬不變的意識形態。本書也聚焦於東亞儒者對《論語》與《孟子》的解釋與分析。

越南河內國家大學參訪團來訪

由本院九十七學年度訪問學者阮金山教授率領的越南河內國家大學參訪團十七人，於一月十一日前來本院，拜訪黃俊傑院長，討論未來學術合作相關事宜，隨即參觀臺大校園。

本院黃院長應邀參加「新世紀生命教育之趨勢與願景」研討會，並發表主題演講

本院黃俊傑院長於一月二十一日應雲林科技大學之邀，在該校主辦「新世紀生命教育發展之趨勢與願景」研討會，發表主題演講，題目是：〈二十一世紀生命教育的舊典範：孔孟生命觀的新啟示〉。

傅祖壇教授應邀參加兩岸產業效率與產業發展研討會，並發表專題演講

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，一月二十六日應邀參加由東吳大學與天津南開大學合辦之「二〇一〇兩岸產業效率與產業發展」研討會，會中發表大會專題演講，講題是：〈臺灣高教院校之經營效率與最適規模分析〉。

王泓仁教授應邀參加兩岸產業效率與產業發展研討會，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，一月二

十六日應邀參加由東吳大學與天津南開大學合辦之「二〇一〇兩岸產業效率與產業發展」研討會，會中發表論文，題目是："Asset Prices and Capital Investment—A Panel Stochastic Frontier Approach"。

順德職業技術學院參訪團來訪

來自廣州順德職業技術學院的五位教師，於二月四日來校拜訪黃俊傑院長，並參加在開南大學舉辦的「全國教師生命成長營」。

本院黃院長接受丹麥記者訪問

丹麥駐臺北記者 Peter Harmsen 為丹麥國家廣播公司 (Danish Broadcasting Corporation) 製作有關儒學復甦的報導，於二月九日前來本院採訪黃俊傑院長，討論臺灣文化與儒學之相關問題。

研究計畫整合會議

本院於一月十五日、一月二十五日及二月九日，邀請本院所屬六大計畫總主持人，舉行研究計畫整合會議，由黃俊傑院長主持。

本院黃院長與京都大學辻本雅史教授合編之《經書解釈の思想史》一書由東京ぺりかん社出版



経書解釈の思想史——共有
と多様の東アジア

黄俊傑、辻本雅史◎編

ぺりかん社◎出版

本院黃俊傑院長與日本京都大學教育學院院長辻本雅史教授共同主編之《經書解釈の思想史——共有と多様の東アジア》一書，二〇一〇年三月五日由東京ぺりかん社出版。書中除收錄黃院長〈東アジアにおける儒家的經典の解釈と政治的権力の關係〉一文，還收錄中村春作、徐興慶、李基原、崔在穆、田尻祐一

郎、楊儒賓、江宜樺、陳昭瑛等中日韓學者之論文八篇，合計收錄九篇論文。本書除聚焦於東亞儒學的發展，並從各國相異的文化視角詮釋儒學經典文本之異同。

【院務新訊】

院內大事紀

2009年12月16日~2010年03月15日

日期	紀要
12月17日	山東聊城大學參訪團來訪
12月21日	東亞法治與人權系列論壇(十四) 王振民教授主講： 「三十年來中國憲法的發展演變」
12月28日	東亞經典與文化研究計畫成果報告
01月07日	全球化研究總計畫演講 Ching-Fu Chang 博士主講： "Human Capital Spillovers and Plant Productivity: Evidence from Taiwan Manufacturing Industries"
01月11日	越南河內國家大學參訪團來訪
01月14日	全球化研究總計畫演講 Peter Marcuse 教授主講： "Whose Right to What City? With two cases ro New York City and a possible theory"
01月15日	「六大研究計畫總主持人會議」第一次會議
01月25日	「六大研究計畫總主持人會議」第二次會議

日期	紀要
02 月 04 日	廣州順德職業技術學院參訪團來訪
02 月 08 日	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拔尖計畫新方向討論會
02 月 09 日	生產力與效率研究計畫演講 黃鏡如教授主講： "Let's take the CON out of eCONometrics"
02 月 09 日	「六大研究計畫總主持人會議」第三次會議
03 月 08 日	東亞法治與人權系列論壇（十五） Donald Elliott 教授主講： 「美國司法程序的本質」
03 月 10 日	東亞法治與人權系列論壇（十六） Donald Elliott 教授主講： 「全球觀點下的美國環境法」