

宏觀視野

- 1 Some Reflections on the Project on "Humanism in the Era of Globalisation — An Intercultural Dialogue on Humanity, Culture, and Values"
Jörn Rüsen
- 7 On the Two Tensions and Their Resolution in Cultural Interaction in East Asia
Chun-chieh Huang
- 11 東亞學術主體性的建構：一個基礎性的思考
林啟屏

多元觀點

- 19 「記憶轉向」和史學觀念的變革
王晴佳
- 25 歷史災難與文化傳播
楊儒賓
- 29 「階級」與「怨恨」的圖像學分析——以毛時代美術中的地主—農民題材為中心
李公明
- 31 商鞅「尊君」思想考論
陳更宇
- 33 先秦性惡意識與《荀子·性惡》篇
顏世安
- 35 遭遇「神學」——試析明末清初儒學與基督教神學的矛盾關係
李蘭芬
- 37 朝鮮儒家經典解釋史研究中的三個問題
黃俊傑

41 文化中國、文明中國的期待——評《當中國統治世界》

林建甫

計畫近況

45 東亞經典與文化研究計畫

49 東亞民主研究計畫

51 全球化研究總計畫

53 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

55 華人的主觀與我觀：跨學科及跨文化研究計畫

59 生產力與效率：從東亞邁向全球化研究計畫

院務新訊

61 新近出版品介紹

65 院務短波

69 院內大事紀

【宏觀視野】

Some Reflections on the Project on "Humanism in the Era of Globalisation — An Intercultural Dialogue on Humanity, Culture, and Values"

Jörn Rüsen*



The project and its cooperation with the Institute for Advanced Study in Humanities and Social Sciences NTU has a pre-history, the history of a personal relationship between Professor Huang Chun-chieh and me. It started by our meeting in Essen, in June 1998. Professor Huang attended a conference there in the context of an intercultural research project on "Chinese Historiography and Historical Culture in Comparative Perspective" (sponsored by the Chiang Ching-kuo Foundation). We both found out that we were interested in the intercultural comparison of historical thinking with an emphasis on the differences and similarities between Western and East-Asian historical culture. This was the beginning of not only an academic relationship but of a personal friendship, as well.

Since then we have met more or less every year (sometimes even twice a year) at conferences in Taiwan, mainland China and Germany. Our discussions made a first public appearance by a publication of our diverging views on the differences between Chinese and Western historical thinking. This controversy started with a comment of mine on an article of his on "Salient Features of Chinese Historical Thinking." I wrote a critical comment, and both texts were first published in 2005 in the Indian journal *Medieval History Journal*. We extended our discussion by inviting scholars, mostly historians, to take part by adding their views on the issues we had addressed. This broadened form of our discussion was published in the internationally renowned Journal *History and Theory* ("The

* Senior Fellow, Institute for Advanced Study in the Humanities, Essen, Germany / Professor Emeritus of History, University of Witten|Herdecke.

Defining Character of Chinese Historical Thinking," and "Crossing Cultural Borders: How to Understand Historical Thinking in China and the West," in: *History & Theory*, 46, May 2007, pp. 180-188, 189-193).

When the Institute for Advanced Study in Humanities and Social Sciences was founded at National Taiwan University, its formal cooperation with the Institute for Advanced Study in the Humanities in Essen, the director of which I was till 2007, was a natural result of our personal cooperation, which now received an institutionalized form.

The Humanism-Project started in 2006. It was sponsored by the Mercator Foundation (Stiftung Mercator), and it was realized by of the Institute for Advanced Study in the Humanities (KWI) at Essen in close cooperation with the three neighbouring universities of Bochum, Dortmund, and Duisburg / Essen. From its very beginning it focused on intercultural comparison and transcultural validity of basic principles of cultural orientation to meet the challenge of globalization. This challenge of a growing density of intercultural communication asks for agreement on rules and strategies to come to terms with the power of different traditions in the processes of forming cultural identity and the need of overcoming the tensions caused by these differences. Ideas of what it means to be a human being have always played an important role in all of these different traditions and in the processes of identity formation, so humanism could be a common denominator for their future-directed cultural orientation. The general way to refer to humanity is common, but the specific way, in which it is realized is different. It was the task of the Humanism-Project to bring about a clear idea of the synthesis of both: of the common ground and the differences of these ways or procedures. It was only a consequence of our repeated and intensive encounters and our shared

interests that Prof. Huang joined the KWI project and thus assisted in the realization of its intercultural features. One of the highlights of this cooperation was a conference on "Negotiating Self and The Other – Human Identity and Cultural Difference in a Cross-Cultural Perspective." It was organised by both of us with the financial support of the Chiang Ching-kuo Foundation) and took place between September 3 and 6, 2007 in Essen.

When the Humanism-Project decided to create a book series to publish the main results of its research, a cooperation was only just becoming evident. Professor Huang Chun-chieh joined the group of editors, and took care of the representation of Chinese scholars on the advisory board. The book series was established in 2009. Its title reflects not only its intercultural character but the institutionalized cooperation between Essen and Taipei as well: "Der Mensch im Netz der Kulturen – Humanismus in der Epoche der Globalisierung / Being Human: Caught in the Web of Cultures – Humanism in the Age of Globalization, Herausgegeben / Edited in Zusammenarbeit mit dem Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen, the Institute of Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences, Taiwan National University, und der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Duisburg-Essen / in Cooperation with the Institute for Advanced Study in the Humanities, Essen, the Institute of Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences, National Taiwan University, the Faculty of Humanities of the University Duisburg / Essen von / by Jörn Rüsen, Chun-chieh Huang, Oliver Kozlarek, Jürgen Straub."

The first five volumes have already been published, the sixth is in print (see attached list). For the year 2010 the editors have planned to publish more than 15 additional titles including a book by Huang Chun-chieh on *Humanism in East Asian Confucian Contexts*, a documentation of Chinese humanism edited by Kirill Thompson.

There will also appear a collection of articles by Lee Ming-huei on Confucian humanism in transcultural context (in German), books on Indian and Islamic humanism, a book on Ideas of Humanity in the Age of Globalization, edited by Zhang Longxi, and several titles on different issues of Western humanism.

The editors hope that these books will initiate a new worldwide discussion on humanistic principles of cultural orientation in intercultural relationships. Indeed, the editors hope that the academic discourse in different places and different contexts has have initiated a continuing discussion of this issue.

For four weeks in September and October 2009 I had the privilege to be a Visiting Chair Research Fellow at the Institute for Advanced Studies at the NTU. I was happy to use this time to give papers on different occasions, and take part in seminars, meetings and conferences, but mainly to promote our common projects, especially the planned books on Chinese humanism and to prepare some publications for the *Taiwan Journal for East Asian studies*.

The Humanism-Project ended in December 2009. But the work on the publications goes on as well as the cooperation among the scholars committed to the project. The humanism issue is being continued in new forms and places. The core group of this project has already been invited to join an international conference on intercultural humanism, which will take place in fall this year in Oxford, UK. This conference will plan new projects including conferences, workshops, summer schools and ambitious publications, e.g., an intercultural encyclopedia of humanism).

This project and mainly our cooperation has received a very positive response from the German public. One of the leading newspapers, the *Frankfurter Allgemeine Zeitung* published an article on the general situation of Taiwan in

politics and culture (August 26, 2009). It highlighted the cooperation of the NTU Institute for Advanced Studies and the Humanism Project, and especially their combined efforts to initiate a new intercultural communication about humanism, as an example for the close connection between Taiwan and Germany and praised the effort to present the results of our cooperation to the international public in the book series.

One of the panels of the coming congress of the International Historians Association (in August 2010 in Amsterdam) will be on "humanism in history." The participants come from Hong Kong, Cambridge, Taiwan, Allahabad, Bucharest, London, Essen, and Mexico City. Based on the work of the project the panel will present some of its results, mainly those about the intercultural dimensions within which the issue of humanism has to be discussed today.

I would like to finish this short report with a very personal remark: My encounter and cooperation with my colleagues in Taiwan, many of them in the meantime have become my friends, has become a very issue in my academic and personal life. I feel deeply grateful for this.

Appendix: book-series, co-edited:

Der Mensch im Netz der Kulturen – Humanismus in der Epoche der Globalisierung

Being Human: Caught in the Web of Cultures – Humanism in the Age of Globalization

Herausgegeben / Edited

in Zusammenarbeit mit dem Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen, dem Institute of Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences, Taiwan National University, und der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Duisburg-Essen /

in Cooperation with the Institute for Advanced

Study in the Humanities, Essen, the Institute of Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences, National Taiwan University, the Faculty of Humanities of the University Duisburg/Essen

von / by

Jörn Rüsen, Chun-chieh Huang, Oliver Kozlarek, Jürgen Straub

Assistenz / Assistant Editor:

Henner Laass

Wissenschaftlicher Beirat / Advisory board:

Peter Burke (Cambridge), Chen Qineng (Beijing), Georg Essen (Nijmegen), Lee Ming-huei (Taiwan), Surendra Munshi (Kolkata), Erhard Reckwitz (Essen), Masayuki Sato (Kofu), Helwig Schmidt-Glintzer (Wolfenbüttel), Zhang Longxi (Hongkong)

Transcript Verlag, Bielefeld;
distributed in North America by Transaction Publishers, New Brunswick and London

Vol. 1: Rüsen, Jörn; Laass, Henner (Eds.): *Humanism in Intercultural Perspective—Experiences and Expectations*. 2009

Bd. 2: Bendels, Katja; Rebane, Gala; Riedler, Nina (Eds.): *Humanismus polyphon. Menschlichkeit im Zeitbruch der Gegenwart*. 2009

Vol. 3: Meinert, Carmen; Zöllner, Hans-Bernd (Eds.): *Buddhist Approaches to Human Rights*. 2009

Bd. 4: Johach, Helmut: *Von Freud zur Humanistische Psychologie. Therapeutisch-biographische Portraits*. 2009

Vol. 5: Kozlarek, Oliver (Ed.): *Octavio Paz: Humanism and Critique*. 2009

Vol. 6: Meinert, Carmen (Ed.): *Traces of Humanism in China – Tradition and Modernity* [in print] 2010

Bd. 7: Cancik, Hubert: *Europa – Antike – Humanismus. Humanistische Versuche und Vorarbeiten, herausgegeben* (edited) von Hildegard Cancik-Lindemaier [copy-editing in progress]

Bd. 8 : Antweiler, Christoph: *Muster im Meer der Vielfalt. Kulturuniversalien und Humanität*

Vol. 9 : Chattopadhyaya, Umesh (Ed.): *Indian Humanism – a Documentation*

Bd. 10: Rüsen, Jörn (Ed.): *Perspektiven der Humanität - Menschsein im Diskurs der Disziplinen*

Vol. 11: Huang, Chun-chieh: *Humanism in East Asian Confucian Contexts*

Vol. 12 Wolff, Ernst: *Responsibility in globalisation. Reflections after Levinas' humanism*

Vol. 13: Huang, Alexander: *Weltliteratur und Welttheater: interkulturelle Perspektiven der Humanität*

Vol. X: Reichmuth, Stefan; Rüsen, Jörn, Sarhan, Aladdin (Eds.): *Humanism in Islam – An Intercultural Discourse*

Vol. X: Kozlarek, Oliver; Rüsen, Jörn; Wolff, Ernst (Eds.): *Civilizations, Axial Times, Humanisms*

Vol. X: Thompson, Kirill (Ed.) *Chinese Humanism – a Documentation* [middle 2010]

Bd. X: Kozlarek, Oliver: *Moderne als Weltbewusstsein. Zu einer humanistischen Ortsbestimmung gegenwärtiger Sozialtheorie*

Vol. X: Zhang, Longxi (Ed.): *Ideas of Humanity in the Age of Globalization*

Vol. X: Lee, Ming-huei: *Konfuzianischer Humanismus im transkulturellen Kontext*

Bd. X: Straub, Jürgen (Ed.): *Der sich selbst verwirklichende Mensch. Zur Analyse des Humanismus der Humanistischen Psychologie*. Bielefeld: transcript 2010

Bd. X: Siebeck, Cornelia; Gudehus, Christian; Straub, Jürgen (Hrsg.): *"Zeitschaften."*

*Musealisierung und Repräsentation
ehemaliger NS-Konzentrationslager*

- Bd. X: Straub, Jürgen; Sieben, Anna; Chakkarath, Pradeep (Eds.): *Anti-und Posthumanismus*
- Vol. X: Kozlarek, Oliver; Leidenberger, Georg (Eds.): *Humanism in Latin America. An Anthology*
- Bd. X: Cancik, Hubert (Ed.): *Antike Grundlagen des europäischen Humanismus – Texte – Bilder – Kommentare*
- Bd. X: Sabisch, Katja, Sieben, Anna, Straub, Jürgen: *Optimierungen des Humanen. Normierende Menschenverbesserung im Zwielicht*
- Bd. X: Scherrer, Jutta: *Sozialistischer Humanismus*
- Bd. X: Zhu, Weizheng: *History of Chinese Humanism*

On the Two Tensions and Their Resolution in Cultural Interaction in East Asia⁺

Chun-chieh Huang^{*}



Mr. Chairman, President Tao, Dear Colleagues,

Good morning! On behalf of National Taiwan University, I would like to welcome you once again to NTU which is the most time-honored university on this island. Since 1928, Taiwan University has been making every effort to foster and nurture intellectual growth, and so we are most honored to be able to co-sponsor the 2nd annual meeting of the Society for Cultural Interaction in East Asia this year.

Today, I would like to share with you some of my thoughts on two types of tensions exhibited in the history of cultural interactions in East Asia and the approach the Japanese scholars employed to resolve those tensions. As the Chinese idiom puts it, I "throw out bricks to elicit the jade" (拋磚引玉); I do this presentation in the hope of

sparkling your ideas in studying the East Asian cultural interaction.

The first type of tension appears in the polarity between "universal values" in Chinese Confucian classics and the local conditions of neighboring areas, be it Japan, Korea or Vietnam. In the eyes of Japanese or Korean Confucian scholars, the so-called "universal values" proposed in the Chinese classics such as the "kingly way" (王道), "loyalty" (忠), "filial piety" (孝), or "*Zhong'guo*" (中國) are all site-specific and time-specific. All of these "universal values" are nothing but the products of classical China which matured some two thousand years ago, developed as so-called "universal values" mainly along the hegemony of Chinese empire which dominated East Asia. In order to make the

⁺ Presidential inaugural address delivered at the second annual meeting, Society for Cultural Interaction in East Asia, May, 7, 2010.

^{*} President (2010-11), Society for Cultural Interaction in East Asia.

Chinese classics more congenial to the political, social and cultural ambiance of their own countries, the Japanese and Korean scholars ushered in reinterpretations or even "creative misinterpretations" of the Chinese classics. Yi T'oegye (李退溪, 1502-1571) of the 16th-century Chōson Korea and Itō Jinsai (伊藤仁齋, 1627-1705) of 17th-century Tokugawa Japan are but a few among those who strove to reinterpret the so-called "universal values" of Chinese Confucianism to suit the context of Korea and Japan.

The second type of tension in the cultural interactions in East Asian history is the clash between cultural identity and political identity of the readers of Chinese classics. The most representative case of this sort of tension is the thought-provoking dialogue between Yamazaki Ansai (山崎闇齋, 1618-1682) and his disciples on the possibility of Qing Empire's invasion into Japan with Confucius as the commander-in-chief and Mencius his deputy. When the Korean and Japanese scholars encountered such ideas as the "distinction between the barbarians and the Han" (華夷之辨) and the very concept of *Zhong'guo* (中國), they could not but suffer from serious inner conflicts. On the one hand, they identified themselves with that lofty spiritual homeland created by Confucius and Mencius. On the other, however, as Korean or Japanese citizens, their political identification was with their own native lands.

To cope with the above-mentioned two types of tensions, the Japanese and Korean scholars engaged in an intellectual enterprise which I term as the "contextual turn" in the cultural interaction in East Asia. Let me explain further what I mean by the "contextual turn."

By "contextual turn," I mean the fact that the contextuality of Confucian classics in China was latent, tacit and almost imperceptible; however, the contextuality became salient and explicit once

the Confucian classics were transplanted into a foreign land, such as Tokugawa Japan (1600-1868) or Chōson Korea (1392-1910). Many a Japanese or Korean Confucian took ideas and values expressed in the Chinese classics, and transplanted them into the context of Japanese or Korean politics and thought, in the light of which the Japanese or Korean scholars would carry out new interpretations of the classics. In this sense and to that extent, we are warranted in referring to this interpretive phenomenon as "contextual turn." Two steps can be observed in this "contextual turn," namely, first, there was the *de-contextualization* step of taking the classics out of the Chinese context, which was tacit among the Chinese Confucians. Second, there was the *re-contextualization* step of situating the Chinese classics in the Japanese or Korean context. This kind of transcultural contextual turn was effected at two different levels: political order (e.g., the Chinese world order) and political thought (i.e., ruler-minister relationship); this stirred up many transcultural problems of interpreting the classics, which warrant our attention.

Let us first consider the "Contextual Turn" in the East Asian World Order. This kind of "contextual turn" can be divided into two types: (1) the turn executed to suit the East Asian world order (*Realpolitik*), and (2) the fresh interpretations executed in order to suit the East Asian intellectual context. The most commonly seen example of the former type is "new" Japanese interpretations of the term "*Zhong'guo*;" the latter type is best exemplified in the account of the noble "Kingly Way" (*Wangdao*, 王道) presented in the *Mencius*.

The term "*Zhong'guo*" appears frequently in the Chinese classics. In very early classics, like the *Shijing* (詩經, Book of Odes), the term carries mostly political or geographical meanings. However, with the composition of the three commentaries on *Chunqiu* (春秋, Spring and Autumn Annals),

i.e., *Zuozhuan* 左傳, *Gongyang* 公羊, and *Guliang* 穀梁, the term also has rich cultural connotations. The expression "*Zhong'guo*" always appears in the cultural context of the differentiation between Han and Barbarian, with "*Zhong'guo*" denoting the region with the highest cultural standards. Before the formation of the modern East Asian political order, "*Zhong'guo*" always referred at once to the Chinese Imperial Court and to the Chinese cultural homeland.

When Tokugawa Japanese Confucians read the Chinese classics, they faced this idea of "*Zhong'guo*" with "cultural solipsism." Hence, given the classics' hypothesis about the distinction between Han and Barbarian based on the East Asian political order and its intellectual content, they were bound to propose a new interpretation so as to heal the fracture between their "cultural self" and their "political self" and to adjust the Chinese classics to suit Japan's overall cultural ambiance. In executing a transcultural "contextual turn" of the term "*Zhong'guo*," Japanese Confucians adopted at least the two following methods:

In the first place, in considering the cultural meaning attached to the expression "*Zhong'guo*" in light of the term "*zhongdao*" (中道, middle way) or the text *Chunqiu*, let us first analyze the transcultural reading of the idea of "*Zhong'guo*" executed by Yamaga Sokō (山鹿素行, 1622-1685). Yamaga Sokō executed a bold "contextual turn" of the denotation and connotation of the term "*Zhong'guo*" in the Chinese classics—from his "other" culture. He regarded "*Zhong'guo*" as referring to Japan, because "the moist earth of *Zhong'guo* (meaning Japan) is superior to that of the myriad other tribes, and her officials are more refined and elegant than the other men of rank" to which, in fact, the "foreign court" (geographic China) could not hold a candle.

Secondly, another type of "contextual turn" of Chinese classics in East Asia was executed out

of ideological considerations, since the Japanese thinkers had to adjust the Chinese classics to make them more congenial to their native intellectual milieu. When interpreting Mencius' "Kingly Way" as the "Way of the Former Kings," Ogyū Sorai (荻生徂徠, 1666-1728) stressed the "King" had priority over "Way." He aimed to disarm the potential risk that Mencius' political ideals posed to the Japanese imperial authority, thus making it suitable to Japan's Tokugawa feudal order.

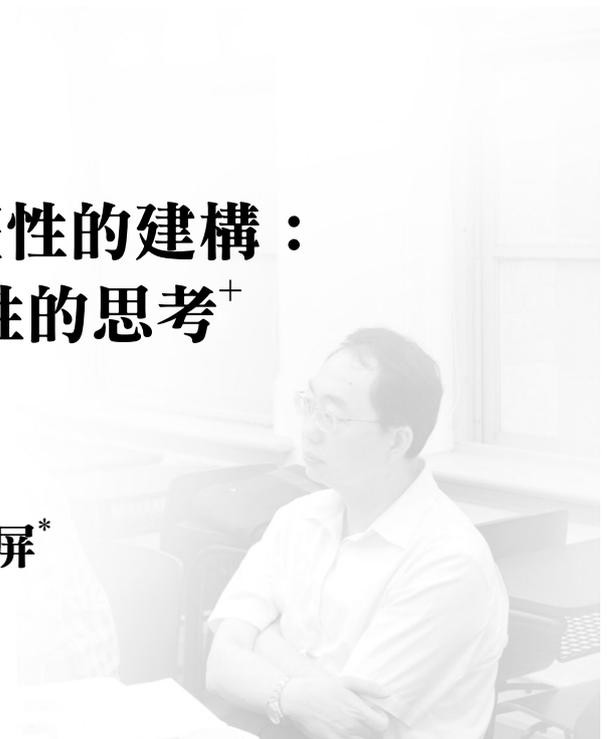
In summary, the two types of "contextual turn" mentioned above both take "decontextualization" as prior work. First, certain ideas from the Confucian classics, such as "*Zhong'guo*," "Way" and "Kingly Way" were drawn out from their original context in ancient Chinese politics or from their context in Confucius' and Mencius' thought, and transplanted into the context of the Tokugawa feudal political order and its politics where they were endowed with completely new interpretations and meanings. Although this kind of "decontextualization" and re-contextualization yielded completely new views and interpretations, from the perspective of original linguistic meaning and context of the Chinese classics, they were a great falling off from the original ideas.

To conclude my presentation today, I would like to suggest that we may need to shed more light on what I call the "contextual turn," in addition to "linguistic turn," that appeared in the cultural interaction in East Asia as a "contact zone." The deeper we delve into the methodological issues and problematiques involved in the "contextual turn" in East Asian cultural interaction, the more fruitful research outcomes we may expect in the future.

Thank you very much for your attention.

東亞學術主體性的建構： 一個基礎性的思考⁺

林啟屏*



開展的同一化現象，在學術課題的發展與評價上，同樣也產生了「全球化」的現象。今日，許多挾著商業利益操作模式的各類「學術評比」，亦由「西方」跨向「東方」，主宰了東方大學發展的模式，進而引導了東方學術知識生產體系的遊戲規則。上述現象的出現，並非僅是單一的客觀歷史推動之時間經驗而已，看似無關緊要。我們必須意識到其中的發展，包含著東亞區域的價值體系與意義結構之建構，此乃我們必須面對的嚴肅課題。因為，這將為未來的東方文明帶來重大的影響。因此，本文乃經由以上的學術知識生產模式問題的引出，提出一種基礎性的思考與檢討。期望透過本文的討論，可以為新世代的文明發展，開展出「人」的特質，並以「東亞」之經驗提供人類

一、前言

跨過千禧年，在不安的焦慮之中，二十一世紀已然到來。而且，隨著資訊的快速流通，全球化（Globalization）的影響也從二十世紀，轉進此時。值得注意的是，此一全球化的浪潮究竟是人類發展的福音？或是另一種新的「殖民主義」的形成？恐怕人各言殊，本無一致性的定論。但是，從已發展的各項事實來看，各種「疆界」的打散，似乎已成為不可逆反的潮流。事實上，從政治、經濟到許許多多的社會生活，全球化所帶來的「一統」格局，當已在今日形成。於是過去區域獨特性，乃不免遭到嚴厲的衝擊。其中，相當值得提出思考的現象是：二十一世紀的經濟、政治、社會所

⁺ 本文以下所論述之四個方向受臺大人文社會高等研究院院長黃俊傑教授之啟發，特此致謝。

並已宣讀於二〇〇九年九月由中韓文化基金會、韓中教育基金會、清州大學校所舉辦之「韓中兩國文化の現代的收容樣相」研討會。

* 政治大學中文系特聘教授。

精神文明發展之參考。首先，本文將透過「以人文精神為核心」的思考，檢討現代化過程中的理性精神及其流弊；其次，我將指出「以人文與自然科學對話為策略」的觀察，提出一個未來發展的方向；此外，本文將「以價值研究與實踐為目標」，說明學說理論與現實之間的人文思考基礎；最後，我將「以東亞世界為脈絡」，思考東亞學術主體性的建構之可能。

二、以人文精神為核心

著名的社會學者馬克斯·韋伯（Max Weber）曾指出「現代化」（modernization）的發展，表現出的主要特徵是一種「理性化」（rationalization）的精神。而且，不管在立場上視現代社會之理性化是積極正面而朝向自由發展，或批判現代社會之發展為壓制進步力量的惡果，¹幾乎都可從「理性化」之中，找到現代社會的相關特質。但是，此種現代社會的「理性化」特徵，究有何種特質，可以構成今日人類生活的重要資源呢？學者施路赫特（Wolfgang Schluchter）指出：

相對於二元論的、神中心主義的「世界」，一個解除了魔咒的「世界」仍是一個事理化了的「世界」，其各部份秩序的運作有著相對的自主性，並且依據著「自己的」法則。這種新的情況使得人類在他與世界的關係上對「可預測性」的需求達到了歷史上空前未有的滿

足程度。我們可以說，這種可預測性植基於可計算性，意即人們確信原則上可以「預計」到現世秩序裡的種種規則。或是如韋伯形容，人們「可以讓自己的行為朝著清楚的、由自己所製造出來的期望而行事」。這便是一種對「系統」（system）的信任與安全感，而不必再與個人有所關連。²

誠如上開引文所述，「可預測性」或「可計算性」促使人類生活世界的變數，可以納入「客觀」的世界之中，進而構成一個可被操控的新世界。「而不必再與個人有所關連」一語，則顯現出一種「去人性化」的危機。其實，檢討此一時代立場的出現，我認為其中交雜著許多複雜因素。但可知的是「工業革命」「啟蒙運動」的陸續出現，對於此種時代的立場有著推波助瀾的作用。³換句話說，近代西方的文化變動以及科學技術、理論的典範轉移，帶來了一種有別於古典時期的精神表現。尤其在維也納學圈突出「公理化與形式化自然科學」的大方向之後，⁴透過嚴格邏輯驗證程序的判斷，歐洲學術界樂觀地認為「客觀知識」的建構，將不是一件不可能的事。當然，站在今日的角度回首那段過往的歷史。我們不免發現此一樂觀的客觀精神，在看似進步的外衣下，想要引領人類文明發展的路向。然而，其所製造出來的問題，恐怕不會少於其解決的問題。

我們當然必須正視「客觀精神」對於人類

1 請參施路赫特（Wolfgang Schluchter）著，顧忠華譯：《理性化與官僚化——對韋伯之研究與詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1986年），〈理性化的矛盾——韋伯論「倫理」與「世界」之關係〉，頁1。

2 請參施路赫特（Wolfgang Schluchter）著，顧忠華譯：《理性化與官僚化——對韋伯之研究與詮釋》，頁37。

3 基本上，打破舊形態的信念，建構戡天役物的新精神，進而突出「人」的優先地位，可以說是「啟蒙運動」（The Enlightenment）的一大特徵。但弔詭的是，隨著此一運動而來的樂觀進取的精神，卻也形塑了「現代化」在理性特徵上的異化之可能。請參拙著：《儒家思想中的具體性思維》（臺北：臺灣學生書局，2004年），〈第五章：儒家思想中的「一體觀」與現代的發展〉，頁269。卡西勒（Ernst Cassirer）原著，李日章譯：《啟蒙運動的哲學》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），〈前言〉，頁3。

4 傅大為曾針對二十世紀科學哲學發展的背景，作過一些綜合性的討論，他認為「公理化」與「形式化」的目標，是此時的學術發展重點。請參孔恩（Thomas S. Kuhn）原著，傅大為、程樹德、王道還等譯：《科學革命的結構》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1985年），〈導言——科學的哲學發展史中的孔恩〉，頁1-3。

生活世界，所帶來的積極而正面的價值，諸如科學技術大幅改善人類生活的便利性，甚或延長了人類的壽命等。但是，當「科學」挾其強大的力量主導人類生活世界後，其流弊反而回過頭來成為支配人類的生活方向，「人」的「主體性」不再成為思考的重點。⁵ 因為在追求「客觀」的可預測性及可計算性目標下，人的「主觀」意見及情感不會是思慮的重點。我針對此一現象曾撰文指出，這些精神的提倡，與笛卡兒（René Descartes）的思想有關：

笛卡兒的想法相當程度地影響了日後西方哲學的轉變，不管是支持「理性論」者，或是強調英國「經驗論」（empiricism）者，對於排除主觀，迎向客觀的基本調子，並無太大的分別。而這樣的思考傾向，結合了「工業革命」以來的泛科學主義化，「人」乃逐漸遠離「人」本身的「整全」與「具體」性質，成為在實驗室下，可被分解、拆離的客觀對象，甚至「人」都可以變成一連串的「數字」來加以分析與計量。當代著名的哲學家耶斯培（Karl Jaspers）相當憂慮如此的時代精神處境，他認為如此重視「分化」的時代精神，不可能從教育中促使兒童接觸到「整體的本質」（substance of the whole），教育所提供的只是技能的訓練與實用知識的取得。〔……〕因是以往，倫理生活的穩定，將只是古老式的牧歌傳唱，不必頌揚，亦無須緬懷。而「去人性化」（depersonalization）的過程，更是大大降低了倫理生活的可能性。這實是現代化發展在今日所出現的一個重大的時代危機。⁶

從以上的分析，我們不難發現近代以來的思潮發展，在追求「客觀精神」的同時，也同時傷害了「人」本身。而且，此種問題的嚴重性到了二十一世紀的今日，並未稍歇。因此，審視此種精神昂揚的結果，我們不免對於二十一世紀以來的全球化浪潮，抱持高度戒慎恐懼的心情。因為，泛科學主義的幽靈雖已由「現代」轉進「後現代」之際，被許多學者批評。但其基本的精神特質，卻仍在今日持續影響許多層面。例如，近來許多西方的學術評比機構，透過「量化」的操作模式，對全世界許多大學進行學術評比的作法，即是其中之顯例。基本上，此種學術評比涉及知識生產方式的價值定位，因此，對於受評比的學術區域與單位具有高度的指引性格。而世界各地的文化之進步，端賴今日大學教育之知識培育，是以，此種學術評比所帶來的指引效果，以及其引導人類文化發展的重要性，實不可輕忽。

然而，誠如以上所分析的事實，強調「可預測性」、「可計算性」的現代化理性特徵，早已透過各個層面的滲透，影響到今日人類的眾多生活方式。是以，今日學術評比所透顯出的論文引用資料之統計，SCI、SSCI、A&HCI等相關數據的排名，即是突顯了以「自然科學」為視野的世界觀。甚至更進一步來說，此種學術評比背後精神的構成，是以十九世紀以來特殊的西方科學文明發展模式為底的歷史經驗。當然，今日所謂之大學的學術評比並非只有論文引用的比較而已，各種資源的整合亦是評比的重點。可是，更深一層來看，我們不難發現此類學術評比概念，正是以「可預測性」與「可計算性」作為評比之依據。職是之故，我們今日如果無法正視此一學術評比的背後精神，與現代化以來的精神特質有其同聲相應、同氣相求的關聯性，而且因現代化而來的「主

5 拙著：《儒家思想中的具體性思維》，〈第五章：儒家思想中的「一體觀」與現代的發展〉，頁 267-281。

6 拙著：《儒家思想中的具體性思維》，〈第五章：儒家思想中的「一體觀」與現代的發展〉，頁 280-281。

體性」之喪失，即將成為今後知識生產方式的常態，那麼，我們將再一次承受上個世紀的現代化苦果。至於此種「主體性」喪失的危機，在今日的學術知識生產模式上的問題是什麼呢？一言以蔽之，即是「人文精神」的喪失。

曾有學者指出哈伯馬斯（Jürgen Habermas）在探討近代的知識論架構時，特別注意到因「客觀化」所帶來對於「人」的傷害，甚至將「實證論、科學主義與客觀主義」視為是一種疾病的三種症狀。⁷當然，我們未必要像批判理論學者將許多學說主張當作是一種「意識形態」。例如，批判理論者喜歡批評強調社會結構功能關係的派深思（Talcott Parsons），根本是在為美國社會利益團體提供一種辯護學說。⁸此種批評有時並不能注意到許多學說的正面價值。可是，哈伯馬斯他們構想一個具批判反省力、進步的時代思潮，應朝向「解放、自主、負責」方向的知識社會，卻是一個值得參考的面向。⁹事實上，批判理論對於古典人文精神的態度，其實是存在著批評的立場。不過，「人文精神」是否必然只是反映了傳統的權威崇拜，則可待爭論。¹⁰但是，批判理論所觀察到的「客觀主義」之病徵，卻是極具深刻的透視力。

既然，處於如此的時代氛圍下，全球化的浪潮又已是不可逆的方向。或許，在新的時代要求下，增入「人文精神」為核心的基礎，當是解決問題的一個可能性。因此，底下將從「自然科學」與「人文」對話切入論述的核心，以期一個新的可能性的提出。

三、以人文與自然科學對話的策略

自然科學發展到成為一種泛科學主義的意識形態之信仰後，其流弊已如上文所述，是一種「主體性」的失落。但是，自然科學的發展亦為人類文化活動的一個重要面向，其從「客體」與「客觀主義」的方向或精神來看，實亦體會出一種天地之真理。因此，我們斷不能因為「現代化」的「客觀精神」之「異化」（alienation），進而摒棄此一美好價值的追尋。已故的哲學家唐君毅即曾指出：

原來科學研究之對象，最初原是人以外的自然。科學的發展史，是由天文學到物理化學到生物學。科學的精神要客觀，所以較遠於人生之那些客觀事物，如天文物理，最初為科學研究之對象。〔……〕科學家的冷靜，是他的本分，亦是他所需要，他由此可以得到一些真理。但是我們須知，關於宗教藝術道德生活之真理，並不是那種生活之自身。科學所得的關於那些生活之真理，只是那些生活之共相，只是那些生活與其他東西或其他生活之因果關係等。但對一種生活之共相，與因果關係，加以抽象了解，同時即使我們多少不免看輕對那種生活本身之具體的經驗。所以科學家研究「生活」之所得，常並非他所研究的「生活」，而只是他個人之科學研究的生活。¹¹

7 請參黃瑞祺：《批判理論與現代社會學》（臺北：巨流圖書公司，1986年），〈社會批判理論的基礎〉，頁125。

8 請參黃進興：《歷史主義與歷史理論》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1992年），〈論「方法」與「方法論」〉，頁274-275。

9 請參黃瑞祺：《批判理論與現代社會學》，〈社會批判理論的基礎〉，頁126-130。

10 哈伯馬斯與阿佩爾（Karl-Otto Apel）便曾批評高達美（Hans-Georg Gadamer）的詮釋學是「從浪漫主義傳統（Romantik）孕育出來的，強調生命的全幅度開展，一方面不忘反諷與遊戲，一方面歌頌傳統與崇拜威權，充滿人文主義教化精神的理想性。」請參張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年），頁40。

11 請參唐君毅：《人文精神之重建》（臺北：臺灣學生書局，2000年），頁51-52。

唐先生此段深具警示意義的文章，實已彰明客觀精神下的科學進路，亦是面向「真理」的途徑。我們可以說，在通向真理的途中，「自然科學」所展現出的冷靜，以及「人文精神」所開顯的自由多樣，都應當為人所尊崇。其實，更進一步說，「人文」與「自然科學」一為處理人的生活世界之多樣性，而展現出多元的可能性；一為面對客觀化世界的事物，總以冷靜面對之，並因而成就客觀知識。於是，我們知道「生命」或「真理」不應是偏於一端的分化生活，而是兩個面向構成我們完整的一部分。因此，回歸問題的癥結點，我們必須理解因自然科學精神昂揚的異化現象是什麼？我們有什麼辦法，可以面對與處理？

首先，客觀精神的異化表現是什麼？可以說即是「物化」。「物化」若從客觀對象言之，本亦是一件正常的事。因為，所有的存有對象皆可以「物」視之。但是，一旦此中的「物化」轉為一種支配的「態度」時，那麼此種客觀精神不得不轉成一種桎梏人心的「權威」心理，從而扼殺了人心的許多自由活動之可能。誠如前一段所論，「可預測性」與「可計算性」即是此中精神之表現。這種強調一切在預期與計算之中的態度，反而容易轉成否定創造性的可能。因為，許多的人文精神之表現，即在於「創造」。「創造」使「例外」成為人類美好生活的源頭活水之一。失去了「創造」的可能性，人類的生活目的將只剩餘「存活」的目的而已。而「可預測性」與「可計算性」正是要將一切的「例外」排除！若真如此，則非但藝術之活動成為不可能，連道德上的是非、宗教上的永恆祈禱，亦將淪為囁語。因此，「人文」與「自然科學」的對話，即應以強調此種支配的權威心態之釋放為方向。

其次，面對客觀精神異化後所出現的「宰

制支配」心態，我們又當如何處理呢？我認為必須重新開啟「理性對話」的機制。事實上，韋伯在指出「現代化」的特徵，乃表現為「理性」之精神時，便已憂慮其間之發展，將出現悖離原有之計畫。事實也證明韋伯的憂慮，自有其道理。李明輝分析韋伯的觀點，進而點出兩個值得注意的面向。他說：

首先，在科技發展方面，理性之作用主要表現在對於手段與目的底關係的合理評估上，這種合理性稱為「目的合理性」（Zweckrationalität）。但是這種合理性並不涉及目的之選擇與價值之衡量，在這種選擇與衡量中的合理性屬於「價值合理性」（Wertrationalität）。在西方社會科技發展底過程中，「目的合理性」之動力原係由目的之選擇中的「價值合理性」所提供的，但是「目的合理性」過度膨脹的結果卻使「價值合理性」日益萎縮，使人忘卻了原先發展科技的目的。其次，在政治組織方面，近代西方社會之「理性化」主要表現為「科層化」（Bürokratisierung），其目的在於建立一個以具有技術專長的官吏階層和形式化的法律系統為基礎之現代科層制。這種科層制底特徵在於：其統治係依據純形式的法律規範或程序，而非依據由某些特定價值衍生出來的法律或倫理原則來進行。它所表現的合理性屬於「形式合理性」（formale Rationalität），而非「實質合理性」（materiale Rationalität）。¹²

因此，我們清楚地發現，上述客觀精神異化後所帶來的問題，即是「目的合理性／價值合理性」、「形式合理性／實質合理性」的衝突。明

12 請參李明輝：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），〈導論〉，頁18-19。

白了現代化的病因與病徵之後，我們終究必須面對此種局面。其實，要打破此種局面，「自由」的心態，是此一時代的必備功課。我們在經歷了十九世紀以來的「意識形態」之所苦，自以為已經在新時代找到新天地的今天，緣何又跌入舊時代的深淵？是以，展開「自由開放」的理性對話，乃勢在必行。但是，指出「尊重」及其可能的自由多元，固是理想的樣態；然而，處理全球化浪潮下的東方世界，我們又有多少可資「對話」的資源呢？我想前文所述的「價值合理性」與「實質合理性」的哲理基礎，或許正是今日東方與西方對話時的重要憑藉。下文將針對東方思想的核心議題：「價值與實踐」，加以論述。

四、以價值研究與實踐為目標

我們知道東方世界自古以來，即將許多問題的思考焦點，投注在「人」的身上。當然，這並不是說西方人對於「人」自身的理解不足。而是說，東方人措意於「人」的傾向，更重於「物」。以是，東方的思想資源中，大量充滿著「人」的哲學。其中，在今日饒富意義的部分，便是在於「人」是「價值根源」的「人性論」的思考上。事實上，從宏觀的視角來看，東方思想強調「價值」之意義，不在於「知識形態」的架構，而在於「實踐」的實質脈絡。可能是最值得我們在此時此地提出的一點。以下本文即以中韓思想史上的一個重要論題——「四端七情」的思考為例，說明東方哲學在價值研究與實踐議題上的智慧。

從中韓的思想史來看，自孔子之後，「人性論」的討論即成為東方思想的最核心問題。例如孟子針對孔子的學說，特別推出「四端之心」，強調在「身心一如」的連續性關係中，

人的價值意識終將克服生理身體的自然衝動，從而提高「人」在宇宙中的價值與意義。在《孟子·公孫丑上》云：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」¹³

孟子在此拈出「仁、義、禮、智」的「四端之心」，並不僅是在建構一套形式的倫理學知識，也不是將「人」推出去成為一客體物，進而加以分析以成一「客觀知識」。更重要的是，孟子指出「心」之作為「價值」之感受而言，其所發出的感受即是一種「道德情感」。¹⁴但是，此種「道德情感」的展開，不能只理解為一般心理意義活動下的情緒。因為，只有在此一興發「道德情感」的「心」，即為一能行使道德判斷的價值根源。我們才能具體保證

13 請參〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），《孟子集注》，卷3，頁237-238。

14 請參李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1997年），〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，頁105-106。

「道德主體」的力量，是真實而不妄。¹⁵ 由此可知，孟子在開展其道德論述時，「心」「性」「情」「理」的合一，使其道德行動在實質的人間世，落實為一生命的價值判斷。

孟子此種直立道德主體的價值行動，絕對不是要成就一種知識型的道德哲學。相反地，孟子在此所立的框架，即是要為「實踐」的生命之可能，提點一絲真實性。因此，我們可以說孟子點出了人的「尊嚴」。此所以在孟子思想中，要大力地辯說「人禽之辨」。其實，孟子此種深刻的價值睿見，在後來的儒者之主張中，分成朱子與王陽明兩種立場。朱子透過其理氣哲學之架構，將性情關係理解為理氣關係，進而認為「心」應統「性情」；¹⁶ 至於從湖湘學者以降到陽明的學說發展，則在強調「心、性、理、情」具屬「超越」層面的觀點下，不僅「仁、義、禮、智」乃「性之表德」，「四端」之情亦為「性之表德」。¹⁷

其實，儒者對於「人性論」中的道德情感之爭，並非只發生在中國。韓國的儒者心中，亦曾對此課題引發共鳴，而引發爭議。李退溪與李栗谷均曾針對「四端七情」的哲學內容，進行梳理。尤其兩次的「四七之辨」，¹⁸ 更是細膩地討論幾個重要的問題。李明輝便指出：

至於朝鮮儒學中的兩次「四七之辨」，主要涉及以下四個問

題：（1）四端與七情是同質還是異質的？（2）七情是否包含四端在內？（3）四端是否可能不中節？（4）「理」本身是否具有活動性？¹⁹

由此可知，在韓國的儒學思想史上，儒者們其實與孔孟面對人間的價值活動時，關心的正是一切道德行為的活動，能否如理地「實踐」於此世。其中，李明輝更清楚點出李退溪在其學思歷程上，並未自覺要挑戰朱子的理論架構，但卻在詮釋過程中，不自覺地倒向王陽明的立場。²⁰ 他清楚地說：

四端是一種「價值感」，它不同於「緣境而出」的感覺。換言之，孟子所說的「怵惕惻隱之心」並非「物交物則引之而已矣」之「感」。在這個意義下，李退溪所理解的「四端」亦是一種「價值感」。至於「理能活動」之說，只有在「心即理」的義理架構下才有意義。就這點而言，王陽明其實是李退溪的同道。²¹

從以上的討論，我們實不難發現，中韓的儒者所共同關心的問題，其實是「人」在「人世間」的價值活動及其實踐。這是一種深邃的東方之智慧！尤其在全球化的浪潮襲捲之下，現代化的客觀精神之異化，已使「人」與「人」，

15 請參李明輝：《儒家與康德》，〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，頁 144-145。

16 請參李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005 年），〈第六章：李退溪與奇高峰關於四端七情之辯論〉，頁 218-219。

17 請參李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，〈第八章：李退溪與王陽明〉，頁 348。

18 「四端七情」的辯論，是韓國儒學史的一件大事。總計從權陽村開始，將近有五百年的歷史。在這一段漫長的論辯歷史中，多數的韓國儒者均曾或多或少地觸及此一人性論的爭辯。詳細討論，請參李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，〈第六章：李退溪與奇高峰關於四端七情之辯論〉，頁 213-214。另外，有關「四端與七情」之研究亦可參考楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺大出版中心，2005 年）。

19 請參李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，〈結論：「四端七情」問題的哲學意義〉，頁 370。

20 請參李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，〈結論：「四端七情」問題的哲學意義〉，頁 371。

21 請參李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，〈結論：「四端七情」問題的哲學意義〉，頁 371。

「人」與「自然」的關係，產生重大變化。因此，東方文化所特有的價值活動及其實踐的人文精神，就成為彌足珍貴的人類思想資源。事實上，以「價值與實踐」為核心的東方思想，對於今日強調「可預測性」與「可計算性」的客觀精神，的確可以產生提撕之作用。因為當我們能夠注目「人」的自身之尊嚴的同時，我們也才能將因異化所帶來的權威心態，加以馴化。就此而言，中、韓等東方國家，如何在我們固有的文化基礎裡，提煉出有益於今日世界的源頭活水，也就成為我們肩上一項重要任務。

五、結論：以東亞世界為脈絡

東方世界自古以來，即有高度發展的人類精神文明活動於此。尤其在季風亞洲的考驗之下，人們對於多災多難的氣候之感受，特別深刻。²² 以是，此一區域的文化經驗充分突顯出「多難興邦」的特質。此外，又緣於近代以來的東西交流經驗。東亞區域的各國無不自十九世紀來，即遭受重大的西方經驗之衝擊。因此，我們可以說東亞區域的各個文化體共同的「空間經驗」與「時間經驗」，早已形塑我們成為一個可能的「共同體」。然而，今日的世界，人類正自滿於許多科學技術進步後的滿滿信心，但卻逐漸遠離「人」之為「人」的自身。

遠離了「人」自身，「人」就成為破壞「人」的最大力量。當代西方文明發展下的客觀精神之活動，本應在普遍真理的求道之途上發光。然而，卻在「異化」的權威宰制心態下，發展成破壞人類文明的可能力量。有智之士雖不無所見，而亟思有以防止。但當此種精

神結合上學術評比，進而成為引導人類未來的知識生產方式之指引，則其可能產生的危害，當更甚以往。因此，我們認為「東亞世界」應該發揮此地的文化特質，在強調以「價值」為優先的實踐基礎下，促成「自然科學」與「人文」之對話，從而形構以「人文精神」為核心的東亞學術主體性。我們也深信今日的學術評比，如果能將東亞世界的脈絡經驗納為思考之軸線，則普遍的客觀真理與具體實踐的人文精神，終將為人類的未來，帶進「人」的精神向度。

22 和辻哲郎曾針對「風土」這個概念，進行分類。他認為透過人類為抵禦外界而自然形成的生活習慣，乃至於民族精神，皆可從「風土」一詞的界定中，加以理解，他並將風土分為「季風型」、「沙漠型」、「牧場型」三類。其中，季風型的風土正因自然氣候的變化，使此地的人們擁有「豐富而細膩的感受性和忍辱負重的雙重性格」。請參〔日〕和辻哲郎著，陳力衛譯：《風土》（北京：商務印書館，2006年），〈導論〉，頁ii-iii。

【多元觀點】

「記憶轉向」和史學觀念的變革

王晴佳*



自上世紀七十年代以來，全球範圍的歷史研究開始產生了一系列革命性的變化，其影響到了今天，非但沒有減弱，反而更加顯著。這些變化，不但影響了人們對「歷史」的態度，同時也影響了研究歷史的方式。如果要將兩者稍微加以區分，前者是有關歷史進程、走向和趨勢的看法，而後者指的是「史學」，亦即人們如何回憶過去並對這一回憶加以記述、分析和解釋的工作。回顧過去，也就是歷史記憶。這是歷史研究、也即史學的起點。因此，「記憶」（memory）與「史學」（history 或 historiography）之間，存在著千絲萬縷的聯繫。而一九七〇年代以來史學界所產生的變化之一，就表現為人們對「記憶」與「史學」，逐漸產生出了一種新的認識。這一新的認識，在當今的歷史研究中，反映十分明顯。因此有

人指出，二戰以後史學的發展，不但有所謂「語言學的轉向」（linguistic turn），也有一個「記憶的轉向」（memory turn）。前者產生於一九七〇年代，而後者則在一九八〇年代以後成為熱點。¹

要解釋和界定這一「記憶的轉折」，我們似乎有必要回顧一下記憶與史學之間的傳統關係。我們說記憶是史學的起點，指的是史學研究的開端，常常起源於一種保存記憶的願望，中外皆同。中國有「結繩記事」這樣的古話來形容史學的誕生。西方的「史學之父」希羅多德，在其《歷史》中開章明義地指出，他之所以寫作該書，是因為他希望保存人們對希波戰爭的記憶。用他的原話來說，就是希望「人類的豐功偉業，不會因為時間的久遠而被遺

* 美國羅文大學歷史學系教授、北京大學長江講座教授。

¹ Geoffrey Cubitt, *History and Memory* (Manchester: Manchester University Press, 2007), introduction.

忘」。由此看來，記憶與歷史之間，既有一種相互依存，又有一種相對緊張的關係。具體而言，記憶——也即有關過去的回憶——對於人類社會的延續以及個人的生存，至關重要。中國有「鑒往知來」的古訓，而西方的哲人對於記憶之於人類的重要，也有許多警語。如培根（Francis Bacon）說過「歷史使人明智」（Histories make man wise），而喬治·桑塔亞納（George Santayana）更強調：「不能記住歷史的人，註定會重蹈覆轍」（Those who cannot remember the past are condemned to repeat it）。

可是，雖然史學最初是幫助人們記憶的工具，但一旦史學成為一門學問以後，它又企求建立自己的獨立性和自主性，因此就不滿足於與記憶相等同。我們甚至可以這樣說，近代史學的誕生的一個前提，就是將史學與記憶之間做了明確的劃分。易言之，我們要瞭解當代史學的「記憶的轉向」，或許我們首先應該知道為什麼史學與記憶曾一度分道揚鑣的經過和原因。

史學與記憶在近代的劃分，主要表現在兩個方面。第一是史學雖然在廣義上而言，也是一種記憶的表述或再現（representation of memory）。但史家寫作歷史，還有一個目的，那就是希望通過回顧過去，以便更好地瞭解現在和展望未來。上面引述的一些古訓和哲言，都是極好的例子，無需詳述。而到了近代，史家研究歷史，則還有一個宏偉的目標，那就是分析、解釋並預測人類歷史的整體走向。為了這個目的，因此就有不少人開始探尋歷史的規律，希圖由此勾勒古往今來的歷史演變進程。這一努力，不但見之於黑格爾、馬克思、孔德等哲學家的著作，而且也激勵了不少

史家。如英國史家阿克頓（Lord Acton）在主編《劍橋近代史》的時候，就提出該書的目的，就是要為寫作一種放之四海而皆準的「普世史」（universal history）做鋪墊。換言之，阿克頓的目的，就是要建立一種普世的記憶，為所有的人所接受，雖然他承認，這樣的普世史，在他那個年代還無法完成。² 德國史家蘭克（Leopold von Ranke）也認為人類歷史有其內在的「一致性」（coherence），因此他在晚年，就投身於寫作一部世界史，亦即普世史。這些近代史家都相信歷史的演進過程背後，存在著一種內在的規律性和一致性，而史家的任務就是要發現一種「宏大敘述」（grand narrative），然後將之適當地、科學地展現、表述出來。由此，史學與記憶之間，就產生了一種鴻溝，因為記憶雖然可以分享，但主要是個人的、主觀的。它可以被分享，但這一分享也受時空的限制，常常是屬於一個時代的和一個特定的文化、政治和經濟共同體的。甚至，性別的區分，也造成了記憶的不同。因此，就記憶的特徵而言，可以說沒有一個放之四海而皆準的、超越時空、文化、地域、語言的共同記憶。

史學與記憶在近代的另一個區分，表現在方法的層面。或許我們這裏可以借助史學思想家柯林伍德（Robin G. Collingwood）的表述來加以形容。柯林伍德說，如果某人說「我上周寫信給某某」，這只是一個記憶的表述，而不是歷史的表述。但如果這個人又說「我沒有記錯，因為這裏有對方的回信」的話，那就變成了一個歷史的表述了。³ 顯然，對於柯林伍德來說，記憶與史學的區別，在於後者必須要有證據。的確，史學在近代的根本變化，在於史家研究方法的改進。蘭克之所以被譽為「近代

2 Lord Acton, *Longitude 30 West: A Confidential Report to the Syndics of the Cambridge University Press* (New York: Cambridge University Press, 1969); 另見 E. H. Carr, *What is History?* (New York: Knopf, 1962), p. 3。

3 R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1961), pp. 252-253.

科學史學之父」，就是因為他強調歷史的研究，必須建立在確鑿的、經過核實的一手材料之上。而且，到了蘭克的年代，史家已經掌握了一系列檢驗史料真偽的手段，因此他們就更想將史學與記憶加以區分了。

那麼，為什麼自上世紀末至今天，記憶開始又與史學聯手了呢？抑或更準確地說，為什麼史家願意降低身段，開始研究記憶了呢？毋庸贅言，這個問題的答案，也可以從兩個方面加以解答。第一，有關記憶的研究，是戰後發展起來的一個顯學。相對其他學科，史家開始研究記憶，相對較晚。第二，記憶研究之所以會引起史家的重視，又與史學本身在戰後的諸種變化，切切相關。這些變化，主要指的是史家對史學研究態度的變化，而這些變化之所以產生，又與戰後世界文化氛圍的轉變，有著密切的聯繫。

記憶研究在戰後的興盛，當然與二次大戰的爆發及其特點有關。一般而言，戰爭的爆發會讓人記憶深刻。希波戰爭會促使希羅多德寫作《歷史》，便是一個顯例。而二次大戰中又有一個相對特殊的現象，那就是希特勒德國的種族滅絕政策，亦即屠猶（Holocaust）。這一屠猶的實施，其規模史無前例，不但讓受害者或倖存者不堪回首，也讓其他人為之唏噓感歎。不過雖然不堪回首，但在戰後，猶太的倖存者及各種猶太人的團體使用了各種力量，推動有關這一事件的研究。就史學界而言，目前發行的《史學與記憶》（*History and Memory*）的這本專業雜誌，就是由以色列的特拉維夫大學（Tel Aviv University）編輯、美國印第安那大學出版社發行的。屠猶當然只是在二戰期間所發生的一件駭人聽聞的事件。除此之外，歷史上還有不少相似的暴行。⁴ 近年南京大屠殺也

成為記憶研究的一個熱點。美籍華裔作家張純如（Iris Chang）的《南京大屠殺》（*The Rape of Nanking: The Forgotten Holocaust of World War II*）一書，在一九九七年出版以後引起了許多反響。張在書中直截了當地指出，南京大屠殺是一個讓人遺忘了的種族大屠殺（the forgotten holocaust），並將這句話列為書的副題。這個例子也表明，記憶研究並不是史家的專利。相反，有學者指出，記憶研究（memory study）雖然以跨學科為特徵，但其主要的研究者來自文學、電影和文化研究等注重「再現」（representation）的領域。⁵ 記憶研究的材料，也往往超越了文獻資料，而特別注意實物（博物館、紀念碑、陵園等）和口述回憶（採訪錄、回憶錄等）。

換言之，如果史學觀念本身沒有發生變化，史家仍然專注政府的檔案為其基本史料，那麼記憶研究在史學界也無法開展。饒有趣味的是，戰後史學產生了一系列的變化，已經為史家轉向記憶研究，提供了條件和準備。這裏要強調的是，當今史家從事記憶研究，並不主要是為了追隨大流，而是與學科發展的「內在理路」有不少關係。舉例來說，如果說記憶研究的一個方法就是進行採訪，搜集口述材料，那麼史家在這方面，既有傳統，又有創新。古代史家的寫作，基本上都取自口述的史料。而在二戰以後，口述史的興起，更早於記憶研究的興盛。口述史的興起，得益於兩個方面。一是戰後西方殖民主義的終結，不少西方的殖民地走向獨立。這些國家原來沒有歷史記載的傳統，因此文獻史料缺乏。但民族國家的建立過程中，歷史著述又是重要的一環。因此史家便從事口述史料的整理和研究，為寫作民族史發掘、掌握和提供素材。而在發達國家，一九六〇年代蓬勃開

4 《史學與記憶》的雜誌還請印第安那大學的中國史教授司徒琳（Lynn Struve）編過一個專輯，探討中國歷史上的戰爭暴行以及所帶來的「創傷記憶」（traumatic memory），16, 2 (Fall/Winter, 2004)。

5 Katharine Hodgkin & Susannah Radstone (eds.), *Contested Pasts: The Politics of Memory* (London: Routledge, 2003), p. 3.

展的學生運動、人權運動，又促使了史學研究的平民化（democratization），一些原來名不見經傳的人物和事件，也成為歷史研究的對象。口述史料的整理和運用以及在此基礎上寫作口述史，也慢慢形成風氣，並進而成為現代史學的一個重要分支。

由此看來，口述史的研究，為史家從事記憶研究，提供了前提。當然，兩者之間又有許多不同，特別在研究對象和方法等方面，此處無法詳述。⁶ 我們更為關心的是口述史在一九六〇年代以後興起的背景及其反映的歷史意識的變化。應該說，口述史的興起與社會史、公共史（public history）和新文化史的興盛，殊途同歸，有著內在的聯繫。簡單而言，如果史家仍然像十九世紀的蘭克那樣，堅持認為史學研究必須基於「硬邦邦」的一手史料（最好是政府的檔案），那麼口述史就無從興起，當今的記憶研究也無法進入史學的殿堂。因此史學觀念的變化，是記憶研究與歷史研究，特別是口述史研究聯手的主因。而史學觀念的變化，又是思想文化變動的產物。

首先，二戰的爆發和戰後世界秩序的變動，使得人們對歷史進程的認識，有了新的感受。原來認為民族國家之間的相互競爭，能引領世界歷史的演進。但殘酷的現實卻是，這一競爭引發了兩次世界大戰，造成了大量的傷亡，也導致了世界秩序的變化——表現為英法等國的衰降、美國的興起及美蘇之間的爭霸等。英法等老牌殖民主義國家的衰落，又導致了後殖民時代的來臨，孕育了第三世界的崛起。這一崛起，到了今天可以說是方興未艾、勢不可擋——其主要表現為民族獨立運動的開展、亞洲四小龍的發達和當今中國大陸和印度

的經濟騰飛。原來西方政治家縱橫捭闔，主宰世界的局面，已經一去不復返了。既然政治家、軍事家、外交家等精英人物無法像以前那樣影響歷史的進程，那麼史家的眼光也漸漸從他們身上轉移開了。

其次，一九六〇年代以來的人權運動、反戰運動的開展，展現了社會力量的重新組合以及社會的結構性變遷。社會史的興起，抑或歷史研究在戰後的社會科學化，正反映了這一趨勢。史家把眼光從精英人物身上轉到了社會大眾，並相信社會大眾才是歷史運動的動因。而為了研究社會史和公共史，就必須突破原來有關史料的觀念，嘗試運用新的、政府檔案以外的史料。於是口述史料就開始為人所重視，由此而推動了口述史、公共史的研究和當今的記憶研究之間的密切互動。⁷ 當然，史學界開展記憶研究，並不局限在口述史和公共史等領域。

第三，史家能接受和運用口述史料，其實也是一個漸進的過程。如上所述，口述史研究與記憶研究之間，起初存在一種複雜的關係，既相互支持，又相互抵觸。這是因為史家整理口述史料，往往建立了一套嚴格的規範，以求做到整理者（採訪者）在整理的過程中，不把自己的觀點和態度強加在被採訪者的身上。這種作法，顯然還是反映了近代史學的傳統——史家希望其歷史著作能讓歷史說話，儘量不帶作者主觀的意見。近代史家蘭克，被人尊崇為「客觀史家」，就是因為他曾主張「如實直書」。但記憶的研究，主觀性和現實性很強。就史料而言，往往是受害者的回憶，可以讓人聲淚俱下。即使研究一些如紀念碑、紀念館等建築物，其中的設計也明顯反映了建造師或者營造者的主觀意念。如果史家對史料的態度一

6 有關口述史與記憶研究的關係，參見 Paula Hamilton & Linda Shopes (eds.), *Oral History and Public Memories* (Philadelphia: Temple University Press, 2008)。

7 有關口述史與記憶研究之間的聯繫，見上引 Hamilton & Shopes, *Oral History and Public Memories*。有關公共史與記憶研究，見 David Glassberg, "Public History and the Study of Memory," *The Public Historian*, 18, 2 (Spring, 1996), pp. 7-23。

仍其舊，那麼記憶研究也就無法在史學界登堂入室。有趣的是，隨著後現代主義思潮的衝擊，蘭克等人所標榜的「客觀史學」，已經成了明日黃花，不再為人所信奉。記憶的個人性（individuality）、時間性（temporality）和主觀性，都已經不再成為問題。相反，有學者認為，當代史家之所以研究記憶，抑或史學界「記憶的轉向」的出現，正是因為記憶不像歷史事實那樣「客觀」和「硬邦邦」。相反，史學界「記憶的轉向」所突出的，正好是史料的不確定性和主觀性和史家如何從現在出發再現歷史。⁸ 上述特徵，都反映了後現代主義思潮對歷史研究和著述的影響。從後現代主義的立場出發，有人已經提出「記憶」應該取代原來的「傳統」（tradition）、「民俗」（folklore）和「神話」（myth）等觀念，因為後者其實都並不客觀存在，只是依靠記憶或通過記憶打造出來的。⁹

如果要用最簡單的話來總結史學界的「記憶的轉向」所揭櫫的史學觀念變化，那就是近代史學的前提，是要把過去與現在隔離開來。史家雖然在現在回顧、研究過去，但其目的是讓讀者通過閱讀其作品，重新回到過去。這一態度無法容忍「現在主義」（presentism）的治史態度。而當今史學的記憶研究，則不但容忍過去與現在的交融，而且還把這種交融和互動，亦視為歷史現實的一部分。用 James E. Young 的話來解釋，就是「一旦我們把目擊者的回憶、他們回憶中的確實或不確實的部分以及他們回憶中的解釋的成分一併加以考慮的話，我們會對受害者的遭遇，有一種更深入的

瞭解。這些對於過去的敘述已經成了他們人生的一部分，因此，他們如何敘述他們的遭遇，也就成了歷史現實的一個部分了」。¹⁰ 換言之，剔除口述史料中的主觀成分，已經不再是史學研究的必要前提了。

最後，當今史學界的「記憶轉向」，也得益於記憶研究在其他學科的發展。特別要指出的是社會學家 Maurice Halbwachs（1877-1945）在上世紀初提出的「集體記憶」（collective memory）這個概念以及在此以後其他人對之不斷提出的商榷和修正。有人主張用「公共記憶」（public memory）來取代「集體記憶」，還有人主張去掉「集體」或「公共」這些形容詞，因為記憶雖然看起來是個人的，但其實都是在特定的集體、文化等場域形成的。¹¹ 但無論如何，這些修正的工作，都有助於推動人們對記憶的瞭解和認識。而其中最重要的一點是，自「集體記憶」這個概念提出以後，人們開始注意到記憶形成的各個層面以及記憶形成這一過程在民族建構、族群構成和文化變遷等方面所扮演的重要角色。記憶研究在這些層面所取得的成果，引人注目，也吸引了史學家，因為這些問題，一直是近代以來史學研究的核心課題。史學與記憶的再度聯手，於是也成了勢所必然。

8 Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory* (Hanover, VT: University Press of New England, 1993)。另可參見 Robert Perks & Alistair Thomson (eds.), *The Oral History Reader* (London: Routledge, 2006)，特別是第三部分的有關論文，頁 211-332。

9 Gil Eyal, "Identity and Trauma: Two Forms of the Will to Memory," *History and Memory*, 16, 1 (Spring/Summer, 2004), p. 8。又可參見上引 Hutton, *History as an Art of Memory*。

10 James E. Young, "Between History and Memory: The Uncanny Voices of Historian and Survivor," *History and Memory*, 9, 1 (Spring/Summer, 1997), p. 55。

11 參見 Cubitt, *History and Memory*。此書對於記憶與史學關係的探討，十分周全。

【多元觀點】

歷史災難與文化傳播⁺

楊儒賓*

此次會議頗有些文章提到戰爭與文化交流的關係，本年恰好是中日緊張關係引發的五四運動九十週年，國府大撤退來臺的一九四九一甲子紀念年，也是六四運動發生的二十週年。在東亞外，最著名的當然是導致冷戰體制崩潰的柏林圍牆崩解二十年。會議文章提到戰爭的議題，不知是否與本年特定的歷史紀念意識有關。即使巧合也有意義，因為面對戰禍連連的近世東亞而言，如何消極地釐清歷史的「業障」，轉化重層的歷史「業力」，已是東亞人民無可推卸的責任。而如何積極地正視歷史災難，以期有意識的促進文化交流，這更是東亞知識人無所逃於天地間的責任。臺灣人民擁有（或被擁有）重層的歷史經驗，對此的反省應該更深，也更有義務擺脫歷史的宿命，化禍為福。

「災難」有雙重的構造：災難自身與災難的意義。就災難自身而言，災難就是災難，災難是對日常生活與對美好預期的否定。災難通常帶來巨大的財產與生命之損失，歷史性的災難其範圍又免不了擴散到大族群中的每一份子，人人在歷史性的大災難中，喪失掉原有的地位、財富甚至生命。大災難彷彿沒有底的，以為掉到盡頭的災難還會有更悲慘的劫運等候在前頭。庾信在〈哀江南賦〉中哀吟道：「天道周星，物極不反。」他哀吟的就是大動亂時期每一無辜生命的命運，此恨綿綿無絕期。災難違反生命的原始欲求，是人之所惡，災難的負面性質是我們反省災難意義的起點。

災難中最常見者是自然與戰爭引發的災難。自然界的天災史不絕書，颱風、洪水、地

⁺ 本文係二〇〇九年九月廿五、廿六日本院所舉辦「東亞儒學與日本思想」國際學術研討會中「綜合與討論」引言稿之一。

* 清華大學中文系講座教授。

震、蝗災是天災中之常見者。由於天災大半不可測但又不可免，因此，人對天災的反應多半可藉著儀式化而常態化，透過「天意」、「劫數」、「三世因果」等理解的因素，天災遂變得可以理解，理解是解除一切強烈情感（含驚奇、悲傷等）的利器。宗教的解釋有時麻痹了真問題的解決，它是受害人民的鴉片，馬克思是這樣理解的。但面對終極困惑與非理性所能及的大災難，它也可因形上的必然，提供「理解」的利器，百姓得到了救贖。因為天災可以理解了，生命也就安頓了，耶律亞德是這樣理解的。馬克思與耶律亞德大概都看到了部分的歷史的真相。

相對於天災，由戰亂等人為因素引發的災難就比較複雜。相對於天災之不可測，人禍通常有原因可尋。然而，不管原因為何，「歷史的災難」本身就是個詭異的歷史難題，這就牽涉到「災難」的第二個面向：災難的意義之問題。眾所共知的一項事實：歷史的災難往往促成文化的交流，在近世東亞的範圍內，日本之「神功征韓」與「文祿、慶長」之役，都促使了草創時期的日本向歷史的里程跨進了一大步。永嘉、靖康之亂，胡人南侵，漢人渡江，中國的東南半壁在落難的北方文明與流離的北方士子的加持下，其文化迅速發展。一九四九的大災難又是個眼前的例證，此例證的深層意義或許還沒完全攤開，但它對港、臺及華人社會的深遠影響可能超過以往的單一歷史事件。東亞歷史上這種戰亂—文明發展共構並生的例子，在世界其他地區也發生過，十字軍東征，拿破崙稱霸，都曾引發大規模的文化交流與價值理念之滲透。「戰爭為文明之母」，此一殘酷的口號多少反映了「文明不仁，以萬物為芻狗」的殘酷的事實。

然而，是不是所有戰亂都是文明之母呢？恐怕未必。也許有更多的戰亂，其歷史意義就是戰亂，它代表一種黑暗的毀滅力量，純粹否

定的黑洞。西班牙人入侵拉丁美洲，整個印加帝國垮掉，不知其歷史意義為何？侯景之亂、安史之亂，結果也是野無遺煙，室無活口，中國的大半山河陷入萬劫不復之境，這樣的災難規模有夠大，但不知其推動歷史前進的力道如何？以人類自我管理力量之薄弱，歷史的災難，恐怕是不可免的。朱子對理性的力量是有強烈信仰，也有強烈信心的，但他仍不免感慨：人無道到了極點時，世界可能會徹底打散，然後再來一遍。

天道無親，歷史無情。悲劇之大者，莫過於國滅世絕，文化摧毀。許多災難是在當事的人民或當事的民族還沒來得及反應前，殘酷的命運之輪已將他們輾得粉碎。在歷史的巨簿上，每翻過一頁，不知有多少語言與民族就此走入歷史的灰燼，他們甚至連被憑弔的機會都沒有，因為歷史遺忘了他們，他們連名稱都沒有留下。這些民族或語言為什麼要來到這個世界上，在還沒發光發熱前，就此斂光匿跡，永訣人寰，這種歷史悲劇思之令人泫然。

然而，災難無本質，災難的意義在當時發生的事件之外，它需要透過歷史演進的過程，其深層的意義才可顯露出來。每一次的災難提供的條件不太一樣，有的災難提供可以再生的物力與人力相當有限，有的災難則提供了災難者原先難以想像的物力與人力。災難不該被美化，所有的人為災害都是對人類理性的絕大諷刺。但災難既然不可免，有智慧的民族往往可以利用歷史災難提供的機會，借力使力，讓久被壓抑的民族精神更形發展。據說：猶太民族常是在歡樂中忘掉上帝，而在災難中才重新發現祂的，該民族因而可適時獲得拯救。

災難、歷史與理性是歷史哲學中最令人困惑的理論難題。雖說人是理性的動物，但我們反省人類的過去，不難發現理性的建構力量通常是無力的，它無法推動歷史快一點邁進，突

如其來的大災難有時反而可以扮演催生文明的角色。歷史的災難要和歷史的脈絡聯繫起來看，其結構才會完整。受難民族的發展不但有益於該民族，它也解放了災難的枷鎖，同時在一個深層的意義上，受難者的劫難可轉為禮物，使得原初的加害者與受害者同時獲得救贖。

天也者，參萬歲而一成純，王夫之引莊子話語，認為真正的歷史判斷只能在歷史行程終了，才可見出。基督教與黑格爾的歷史哲學也有類似的氣味，歷史辯證而複雜，有限的人往往無法參透個別事件的意義，只有凌駕歷程之上的上帝才可掌握全程的意義。然而，我們既然知道歷史的詭譎與災難的雙重面貌，我們就可以縮短歷史的行程。所有初民的神話傳統都告訴我們：「知」即可「控制」，「知」即可「行」。我們知道災難有時是理性最得力的助手，它以扮黑臉的方式完成了理性辦不到的事。既然理弱氣強，我們就可搭乘災難所提供的契機，使之從理。災難有可能不只是理性的助手，而是另一個分身。

【多元觀點】

「階級」與「怨恨」的圖像學分析 ——以毛時代美術中的地主—農民題材為中心⁺

李公明^{*}

本文以毛澤東時代美術中的地主—農民題材為中心，以現代中國革命史的研究成果為基礎，在一定程度上參照圖像學的研究方法，運用圖史互證的方式對以地主—農民為題材的延安版畫及一九四九年以後美術作品進行深度解讀；並在學理上探討左翼美術與毛時代革命美術的關係，以及在這兩個範疇中「階級」和「怨恨」的意識形態涵義及其功能。迄今為止，關於本課題的圖像分析研究尚未見有。

本文在理論框架上側重於兩個問題：一、在地主—農民二元對立關係的建構過程中「階級」話語的嵌入、生長，以及更重要的是在美術圖像中的呈現，以「階級」話語作為革命美術圖像的題材分析和功能分析以及倫理分析的基本框架之一；二、關於「怨恨」的問題。

「怨恨」這一概念採自現代性問題研究（或曰「現代學」）的論域之中，與「鬥爭」相比，「怨恨」是更具有精神深度的概念。在現代性和革命主體性的建構過程中，「怨恨」作為一種精神品質和內驅力量起著重要作用。本文則是從在革命美術圖像中所反映出來的特定的階級關係角度切入怨恨的論域。

本文在圖史互證方面主要借鑒了關於中共在抗戰時期及其勝利後的土地政策與運動的研究，尤其是當時的延安與華北農村的研究，還有關於一九四九年以後中國政治中的階級鬥爭研究。在上述理論框架和歷史研究成果的基礎上，本文著重解讀和研究了古元的《逃亡地主又歸來》（1942）、《燒毀舊契》（1947）、《減租會》（1943），黃新波的《平凡的故事》（1943）。

⁺ 本文係二〇〇九年十一月二日本院人文社會科學討論會內容。

^{*} 廣州美術學院美術史系主任、中國美術史教授。

事》（1933），溫濤的《咆哮》（1934），彥涵的《浮財登記》（1948）、《訴苦》（1947）、《審問》（1948），牛文的《丈地》（1949），夏風的《控訴》（1946），張映雪《訪貧問苦》（1947），江豐《清算鬥爭》（1942），石魯《說理》（1949）等著名的木刻版畫作品，以及王式廓的《血衣》（素描，1959）、四川省大邑地主莊園陳列館集體創作的大型泥塑《收租院》（1965），對這些作品的創作背景和圖像細節進行了圖史互證式的分析，把在具體歷史語境中有特定意義的創作動機、創作方法與最後完成的作品圖像聯繫起來。

經過上述研究，本文認為：

一、「怨恨」的客觀性與真實性在歷史現實中的存在，使其在左翼美術和毛時代美術中得到表現與放大是很必然的。在今天，研究者很容易受到的影響是由於對以階級鬥爭、暴力革命為權力話語的革命敘事產生反感而導致的研究上的忽視，從而產生另一種遮蔽。

二、在二〇年代末三〇年代初成長起來的左翼美術在同情被壓迫民眾的苦難、讚揚奮起反抗的鬥爭精神方面，已經從深入民間的民粹思想走向了更為激進的左翼思潮，由同情民生疾苦而走向文化批判，而且繼續走向政治批判。這種強烈的社會意識和民族意識使現代左翼文藝中的道德激情演化成為政治鬥爭的入口處和集結點。

三、在毛時代美術中，逐步升級的階級鬥爭理論的要害在於它並不真的關注客觀性與道德正義感，它關注的只是在自我建構中不斷生成的話語權力，以及由此而獲得的功利價值。因而它拒絕對客觀的複雜性進行研究和理解，而是力圖使一切都納入極其簡單化的「二元對立」模式之中；它對「階級」和「怨恨」的運用是功利的、不斷升級的，成為意識形態動員

的工具。從左翼美術到毛美術，左翼的民粹主義、人道主義沒有了，剩下的反抗壓迫被改造為御用的反抗工具。毛文藝鼓吹的反抗是對共產黨的鬥爭對象的反抗，而不是對一切壓迫的反抗；強調鬥爭哲學的同時培養作為馴服工具的奴性。這在藝術圖像中對農民形象的逐步建構的過程中也充分體現出來。

【多元觀點】

商鞅「尊君」思想考論⁺

陳更宇^{*}



本文從《商君書》出發，梳理了商鞅「尊君」思想的脈絡，嘗試著將其歸置到先秦時代中國古人「尊君」思想發生、發展的歷史過程中加以考量，研究商鞅「尊君」思想的本意，以期有助於更加準確地了解商鞅思想的本來面貌。

今人所見《商君書》主要篇幅重點在闡論法治，統觀各篇，商鞅在宣導「尊君」主張的同時，卻沒有論及君主的權力是能夠超越約束，不受限制的。立法的依據，不是君主的私意。法的成立必須審察民情。公正、公平是君主「得專其柄」的前提。關於立法、立君的目的，〈修權〉篇謂之「非私天下之利也，為天下位天下也」的意涵，實際否認了君主的權力是為滿足其個人私利服務，也否定了君主行使

權力的隨意性。「尊君」論述構建的君民關係裡，君主的產生來源於人民生業的需要；君主存在的理由在於對人民有其價值，即能夠實現社會的「治」。

戰國時代的形勢即所謂強勝弱、眾暴寡，係指人類於社會生活中非理性的生存狀態。從《商君書》中基本可以梳理出一條從社會現實出發，以戰爭為手段，企圖達到兵出無敵、令行天下目的的思想脈絡，君主處在主動的、支配的中心地位；人民則被視為君主力量的最重要的、最具有決定性的來源，是被動的、可被支配的；對自身利益的追求，是君主與人民聯繫的契合點，是君主調動、支配人民力量的關鍵。商鞅「尊君」思想的脈絡包含著的君民關係，實際上是一體之二面，互為主體性。在國

⁺ 本文係二〇〇九年十一月二日本院人文社會科學討論會內容。

^{*} 廣東順德職業技術學院通識教育研究中心教授。

家的政權結構層面，君主擔負社會治理之總責，居於權力中心，處在主導地位，因而體現其主體性；在國家的社會結構層面，人民是君主政權的基礎，在國家的經濟能力、軍事力量的構成中體現其主體性。二者的互動，決定著國家的興衰。

商鞅從人類需求出發認為，雖然人們無論逐利還是求名，都是由人的天性所決定的，是人生的目的，是不可禁止的，但是需要且可以用一定的社會準則得到約束。商鞅認識到，人類的社會化生存客觀地存在著私人利益的競爭，構成了人與人相互間關係的緊張性，需要一定的社會秩序來消解。在商鞅思想體系中民、法、官、君之間的關係應該說是整體性的關係，民、法、官、君各作為一個整體的一部分，其目的或功能只有與整體存在聯繫時才有意義，並且，每一部分的價值也必須置於整體的結構中加以衡量。

目前學界討論中國古代君主專制，似都默認一個預設，即君主的獨斷威權有國家武力為後盾，能夠抵禦、鎮壓一切反抗勢力。先秦諸子思想往往結合著歷史性與現實性雙重因素，從諸子的著作中可以看到，武力絕非君主地位的唯一來源。君主掌握武力的理由，是為了禁止紛爭，處理、解決糾紛，防止、平息衝突的能力，直接影響到君主的地位與權威。古人的思想意識裡，君主的合法性顯然不是單純地由武力決定；其通過建立並維護合理的社會準則體系而實現社會的秩序化，使人們能夠和平地生活，由此獲得人民的愛戴、擁護才是其根本。

裁判訴訟必須公正，可說是先秦諸子共同的核心命題，幾乎無不提及。中國古人的政治思想框架下的君主雖被賦予了最高立法權以頒布法律，以及最高司法權以裁斷人們間的糾紛，但排除了君主的自由權利。君主權力的終極目的在於為民興利除害，這便是所謂「民本

思想」。君主的權威最終是為能夠建立並且維護公正的社會秩序，以使人民生業得到有效保護這一目的服務的。人民對此的認可，是對君主服從的本源，也就是君主權力合法性的真正基礎。君主的權力也是要必須遵從正義準則。商鞅的「尊君」思想並未游離於諸子所循主要線索之外。它所強調的，更多地是法律制度層面上的意義。它所要解決的，不是如何保證君主之私利的實現，而是怎樣重新確立適應社會現實的社會秩序的問題。「尊君」是手段而不是目的。在他這一思想體系裡，君主的權威來自人民的認可，是要建立且維護公正的社會秩序，以規範人們追求自身利益的行為。

商鞅的「尊君」思想有著豐富的內涵，倘若只從君主專制的角度出發去理解、研究，所得結論有失片面。

【多元觀點】

先秦性惡意識與《荀子·性惡》篇⁺

顏世安*



本文嘗試從「性惡意識」的角度分析荀子性惡論，並討論〈性惡〉篇在《荀子》中的地位。「性惡意識」與「性惡論」不同，性惡論是關於人性惡的論斷，「性惡意識」則是諸子對人性黑暗的認識。先秦諸子對人性的黑暗究竟多少認識？在這樣的認識史中，荀子性惡論又居於怎樣的地位？是本文要討論的第一個問題。

以往曾有學者討論過類似本文「性惡意識」的問題，劉家和〈關於戰國時期的性惡說〉，探討荀子性惡說的淵源，追溯到《墨子》和《商君書》。¹張灝《幽暗意識與民主傳統》，討論民主政治的思想史背景，提到儒家思想對人性陰暗面的認識。²本文綜合二位先生的觀點，加上作者的研究，提出先秦性惡

意識的幾個系統。一是由《墨子》到《商君書》、《荀子》、《韓非子》的初始人性認識，幾部典籍都提到初始人性只有私欲和爭鬥，人性的起點是不好的；二是莊子的性惡認識，莊子認為人類自然之性在上古已經汨沒，現實人性是「渾沌開竅」以後演化生成，是處處以自我為中心的人性，人類種種惡行由此產生。三是孔、孟的「幽暗意識」，認識到道德修養有來自人性內部的阻力。三個系統對人性黑暗面各有特別的認識，荀子性惡論是在第一個系統中，其獨特之處是對人性本質做了理論判斷。但這個系統中對人性黑暗認識最深的並非荀子，而是韓非。莊子與韓非是性惡意識的兩個重鎮，荀子理論上獨樹一幟，對人性黑暗的認識卻很淺。

⁺本文係二〇〇九年十二月二日本院儒學討論會內容。

* 南京大學歷史系教授。

1 中國社會科學院歷史研究所（編）：《華夏文明與傳世藏書》（北京：中國社會科學出版社，1996年），頁391-409。

2 張灝：《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版公司，1989年），頁3-32。

〈性惡〉篇與《荀子》的關係是本文討論的第二個問題。不少學者認為「性惡論」是荀子思想的基礎，這是要商榷的。貫穿《荀子》各篇的人性主張其實是「性偽分」，即天然之性與後天努力相分。荀子相信天地間一切美好的東西都不是天生的，而是提煉加工的。美德也是如此，不是來自天性，而是來自修身。「性惡」論是性偽分論的一種強表述，不僅要說人性中沒有美德，而且要說人性是惡的。這個「性惡」的強表述，只有〈性惡〉篇能看到，《荀子》其他各篇都找不到。〈性惡〉篇對荀學有一個意義，就是公開打出與孟子對抗的旗號。同時卻帶來若干問題，一是「性惡」的主張與各篇人性說不合，二是人性既然惡，何以能向善？〈性惡〉篇對此問題不予回答。結果被一些學者視為荀子思想一個缺陷，其實並不是荀學的缺陷，而是〈性惡〉篇的缺陷。本文懷疑〈性惡〉的作者可能是荀子後學，但這在荀學研究中是大事，沒有充分證據，不宜輕易啟說，故只是作為疑問提出。

【多元觀點】

遭遇「神學」——試析明末清初 儒學與基督教神學的矛盾關係⁺

李蘭芬^{*}



西方學術的傳入很多時候被認為只是那些與現代學科相關的各種學術理論和思想，而如果考慮到西方學術傳播的途徑與基督教傳教士有關，那麼，西方學術的形態就不能只單純地理解為是如人文學科、社會科學及自然科學中的各種理論，起碼它應該與宗教學術（區別開研究宗教的學術）有關。

幾百年來，基督教傳教士帶給中國知識分子的除學科意義上理解的各種學術思想和理論外，還主動並主要地將學術形態的基督教理論介紹給中國。

本論題企圖探討，儒學在明末清初期間從耶穌會傳教士的言說及對儒學的解讀中，遭遇一種什麼樣的、前所未有的宗教「神學」。這樣一種「神學」對儒學發展帶來一些什麼影響？

將分四個部分對上述問題作初步的探討。

第一部分是探討來華的耶穌會傳教士走近儒學的緣由。東亞傳教經驗，使其時來華傳教士開始轉向學術。另傳教士對其時佛教的排拒策略，也使他們轉向以學術方式與儒生對話。再有就是儒學在中國傳統中的核心地位，使企圖在中國立足的傳教士必須面對儒學。

第二部分將分析耶穌會傳教士「融儒」策略中的「神學」素質。首先分析明末清初來華傳教的耶穌會的神學訓練與其他學術知識訓練並舉，及堅定的信仰意志的特點。另，分析來華傳教士因應當時的傳教策略，所採用的「神學」路徑。指出其時傳教士所採用的基督教學術方式，不是系統的神學理論言說，而是有針對性的「護教」學說。

⁺ 本文係二〇〇九年十二月二日本院儒學討論會內容。

^{*} 廣州中山大學哲學系暨比較宗教學研究所教授。

第三部分分析耶穌會傳教士對儒學的「神學」解讀。分析傳教士為傳教而示範的神學，在實際解讀儒學時，所呈現出的護教實質。一是言說基督信仰「神聖」性，對儒學採取「融儒」「助儒」「補儒」等策略時的居高臨下的護教性。二是過分誇大儒學的自然主義及理性成分，維護基督教信仰至高無上的神聖性的護教心態。

第四部分探討從徐光啟的個案中，看儒學可能從傳教士的「神學」中受到的幾種影響。第一種影響是，學會從正反兩個不同的方面，以理性的方式為儒學宗旨作辯護。正的方面，是延用傳教士的護教方式，強調儒家理想與基督教信仰無異。從根本信仰到人格塑造上，徐認為兩種學說，所強調的實質是一致的。反的方面，也是仿效傳教士，在反駁其時俗佛粗劣理論時，強調與基督信仰一致的儒學的作用。第二種影響是，明確指出儒學在體現其經世致用功能上，可以援學西學。這種學習，徐自己示範的是對西學或內含在神學中的、於國計民生有大作用的自然、社會科學知識的高度重視。另通過這種重視，進一步提出「學」的嚴格規範性要求。這後一點，被認為對清代實學及後來興起的樸學的學風有影響。或者說，影響了儒學發展中，經典注釋的學風。第三種影響，是徐本人對心學的另種理解，在某種意義上，啟發我們對心學內涵的更進一步認識。徐認為，心學精神，使人能以坦蕩胸懷融納不同學說。

【多元觀點】

朝鮮儒家經典解釋史研究中的 三個問題⁺

黃俊傑*

這部《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》，是二〇〇七年十一月十五至十六日，臺灣大學人文社會高等研究院「東亞經典與文化」研究計畫與韓國首爾大學奎章閣韓國學研究院合作，在首爾大學舉辦的同一名稱國際研討會的論文集。這部論文集所收論文的韓文版，已於二〇〇八年九月刊於首爾大學所出版的《韓國文化》第四十三輯，在中文版問世之際，我願就本書各篇論文在研討會發表時所觸及的一些問題意識，向本書讀者說明。

一

本書所收各篇論文所提出的主要論點，在各篇論文中均有詳密的論述，我無庸贅言。我想在此提出我在閱讀本書各篇論文時，所想到

的有關研究朝鮮儒者解釋儒家傳統的三個問題：

第一是關於如何解釋朝鮮儒學的問題：朝鮮時代（1392-1910）的朝鮮社會、政治與思想，都深深地浸淫在儒家價值之中，也受到儒學的轉化。社會上層階級「兩班」既是儒學的推動者，又是中央權力的掌握者，在地方上也有巨大影響力。儒家在朝鮮時代幾已成為「準宗教」的國家信仰，¹ 這種近乎國家信仰的朝鮮儒學，尤以朱子學為其主流。我們今日研究朝鮮儒學應如何看待朝鮮儒學？這是第一個值得我們思考的問題。舉例言之，到底我們應將朝鮮朱子學視為東亞不同版本的朱子學的朝鮮版本？或者應將朝鮮朱子學視為中國朱子學在朝鮮的發展？這兩種看待「朝鮮朱子學」的觀

⁺ 本文係作者所編《朝鮮儒者對儒家經典的解釋》（臺北：臺大出版中心，2010年）一書之編者引言。

* 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。

¹ 參考 Martina Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology* (Cambridge, Mass. and London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992), pp. 3-27.

點，雖然有其交光互影之處，但是兩種觀點各自代表不同的研究立場，則是十分明顯的。

以上這兩種不同的研究朝鮮儒學或朱子學的立場，會導致互異的理論觀點與研究方法。主張「將朝鮮儒學視為儒學在東亞之諸多版本中的朝鮮版」這種看法的學者，就會將朝鮮儒學發展史視為朝鮮文化主體性形成的過程，他們所關心的是朝鮮特殊的文化、社會、政治、經濟條件如何與來自中國的儒學互動的過程及其結果。但如果將朝鮮儒學視為中國儒學在朝鮮的移植與發展，則不可避免地就會落入「正統 vs. 異端」或「中心 vs. 邊陲」的光譜之中，無形中就會以中國儒學的論述作為單一標準，簡核朝鮮儒學是否偏離中國「正統」論述。以上這兩種不同的研究視野，其實潛藏著「文化一元論」與「文化多元論」的對比。

如果將「如何解釋朝鮮儒學」這個問題，放在朝鮮儒學史的歷史情境中來看，我們又會發現：「如何解釋」也涉及朝鮮儒者對中國儒學「原意」（或「正統」）的認定問題。首爾大學奎章閣韓國學研究院的姜文植教授在本書〈宋時烈的朱子書研究與編纂〉一文中就指出：在十七世紀中葉的朝鮮思想界，以尹鑛（1617-1680）為中心的批判朱子學風大為盛行之際，朱子學絕對的信奉者宋時烈（1606-1689）深感危機。宋時烈認為只有真正地契入朱子學才能克服此一危機。宋時烈晚年專注於朱子學研究，尤精研《朱子大全》；他認為，學習《朱子大全》的人愈多，反朱子學風才會逐漸消失。為鞏固朱子學的地位，宋時烈編纂研讀《朱子大全》所必需的入門書與注釋本：《朱子大全筭疑》與《節約通編》。他認為，他所編的這兩部書才能傳遞朱子學思想正確的消息。宋時烈希望經由他編的這兩部書而「撥亂反正」，彰顯朱子學原意，並消弭反朱狂潮於無形之中。從這個個案看來，所謂「正統 vs. 異端」的問題，除了見之於中、韓之間之外，

也見於朝鮮儒者內部的思潮鬥爭之中。

二

本書所涉的第二個問題是朝鮮儒學發展的脈絡性問題：本書部分作者在論文中都涉及中國儒學東傳之後，在朝鮮半島所經歷的「脈絡性的轉向」（contextual turn）的問題。中國儒學的關鍵性概念與名詞如「四端」、「七情」、「人心」、「道心」、「敬」、「靜」等，都因為與朝鮮社會、文化、政治脈絡以及思想風土相結合，而獲得新的詮釋，也創造了新的涵義。

說明朝鮮儒者在繼承中國儒學之餘又別創新見的最佳例證，當是十六世紀朝鮮思想界所發生的關於「四端七情」的兩次著名辯論，這兩次辯論先後發生於李退溪（名滉，1501-1571）與奇高峰（名大升，1527-1572）、李栗谷（名珥，1536-1584）與成牛溪（字浩然，1535-1598）之間。中央研究院與臺大合聘教授李明輝在本書所收〈李玄逸的四端七情論〉一文中，就指出在這兩場論辯中，儘管退溪與栗谷並未直接交鋒，但是他們關於「四端七情」的對立觀點卻分別為後世的儒者所繼承，而形成「嶺南學派」與「畿湖學派」的對壘，使朝鮮朱子學更加深化的課題。

但是，由於中日韓思想界常有互動，所以所謂思想發展的「脈絡性」，常常也有共通的面向。清華大學楊儒賓教授在本書所收〈作為相偶性倫理學的仁說：丁若鏞與阮元〉一文中，就創立「相偶性」一詞以表達十八世紀興起於東亞儒學社群的一個重要概念。楊儒賓分析「相偶性」一詞說：「這個概念主張真正的道德不在內心世界，因此，它是非陸王的；也不在超越的彼界，因此，它是非程朱的；而是在人與人之間的一種互動的關聯。」楊儒賓強調十八世紀中韓儒學中的這種「相偶性」概念

重視的是互動的關聯，所以人的主體性不是內在化的孤堡，但道德也不存在於外在化的事物之中，而在於人與人之間的互動之際。因此，所謂「關係」不宜視為「『主體』與『主體』之間的一種外在的因素，而當視為『主體』與『主體』的互涉之關聯。亦即『仁』之『關係』不宜用空間性的位置去想像，而當用流動性的情境加以定位。」楊儒賓的論文指出十八世紀朝鮮丁茶山（名若鏞，1762-1836）與中國阮元（1764-1849）的倫理學，都展現相通的思想脈絡性。

三

本書所觸及的第三個問題是：東亞儒學發展過程中的「自我」與「他者」互動。「自我」與「他者」的互動，在中、韓儒學之間是極其顯而易見的現象。在本書中，韓國明知大學金永友教授以《孟子》學解釋為主軸，比較丁茶山與戴震（東原，1723-1777）；楊儒賓教授以「仁」這個倫理學概念為中心，比較阮元與丁茶山，並指出以「相互主體性」為中心的倫理學的現代意義。金、楊二先生的論文，都是著眼於東亞儒學內部「自我」與「他者」的互動與比較。

本書所涉及問題不一而足，我以上謹簡單說明我閱讀本書各篇論文內容時所感受到的三個研究課題，以就教於讀者。在漢語學術界，朝鮮儒學的研究仍處於起步階段。我希望這部書的出版，能為未來的研究提供紮實的基礎。

文化中國、文明中國的期待 ——評《當中國統治世界》

林建甫*



當中國統治世界
When China Rules the World

馬丁·賈克 (Martin Jacques) ◎著
李隆生◎譯

聯經出版公司

這是一本震驚世界的書！任何一位關心臺灣前途、兩岸關係的人，都不能不拜讀賈克的這本新書。作者具有過人的學識和閱歷，尤其以他獨特的視角來觀察中國問題，常會令讀者有新鮮的收穫。這本書既有善意的提醒，也有對目前中國成就的驚詫與讚揚，還有站在客觀立場上的評價。可以給真正想要了解中國以及預測未來幾十年內世界大趨勢演變的讀者，提供寶貴的助益。

其實作者提到的「中國」，不是通常理解

下的民族主義中國，而是文明模式的中國。「統治」也絕非過去西班牙、荷蘭、英國以及現在的美國，對世界影響的模式。這些國家的表現包括狂熱傳教伴隨的重商主義、殖民主義，以及今天的好萊塢式文化；西方國家過去是巧取豪奪殖民地國家的資源，現在則以霸權心態無孔不入的強勢，干預其他國家。而中國人的「統治」普世價值，其表現形式與上述完全不同。沒有海上擴張的傳統，而是以大陸為基地，以中央王國 (Middle of Kingdom) 的心態來實施漸進式擴張，潛移默化地影響周遭的國家。在全球化的時代，就是影響全世界。

我不喜歡書名上的「統治」字眼。因為統治是封建的從屬關係，是舊時代的思維。但原文 Rule，本身就有制定規則的味道，朝這方面來思

* 臺灣大學經濟學系暨研究所教授。

考，倒是更有意義，也更符合作者要表達的原意。因為原書副題清楚點出本書的主旨：「中國的崛起和西方世界的衰落」。主宰世界兩、三百年的西方規則，將因中國的崛起而沒落。

作者的核心理論之一是：在一個充滿「現代性競爭」的新時代裡，不論中國正在實現現代化，還是已經實現了現代化，她都會保持自己獨有的特性。因為崛起和強大後的中國是文化的中國，是以中國人為主體的生活方式建立聯繫起來的中國。這不但包含經濟，也包括中國人的政治、宗教、文學、思想，甚至軍事觀。因此可預見的將來，這些效果都很快出現。本書暗示人們，中國崛起的結果將不是中國越來越像西方，而可能是世界越來越像中國。

書中所提「朝貢體系」更可呼應這項論點。作者拿過往中國與周遭國家形成的朝貢體系與西方的西伐利亞體系（主權國家皆平等）相比較，並預料中國與其鄰國會恢復往日的那種朝貢關係。我們其實可以更深邃地解釋，朝貢體系從表面上看是不平等的，但是事實上是平等的。因為進貢，是象徵性帶來禮物貢獻給中國的中央政府，但是中國中央政府讓對方帶回去的禮物，遠遠超過他帶來的禮物。這就是表面上不平等，事實上平等。而西方的西伐利亞體系正好相反，西方強調國家是擁有獨立主權的國家，這點上是平等的，但事實上不盡然平等。中國往往要的是面子，其他國家可以贏回裡子。因此朝貢體系將形成「一種文明，多種系統」。由於中國文化的漸進式擴張和背後的歷史支撐如此強大，未來她不會屈從西方制定的規則。如果說屈從是必要的話，那也將是西方的屈從，來配合中國的規則。

然而，隨著中國的崛起，中國人會廣泛地活動於世界各地，勢必會同越來越多的民族近距離接觸，甚至也對他們的利益和生活方式產生重大影響。如何節制中央王國的天朝心態與

自大傲慢，體諒和照顧其他種族的自尊心，尊重不同文化和生活方式之間的差異，學會欣賞和吸納其他族類中優秀的成分，這恐怕是中國做為新興大國和未來世界潛在的領導者，需要具有的前瞻性思考。

也因此，我結合現實與作者的論點，覺得中國現在所面臨的難題是：世界上各國，對中國的不信任，甚至害怕「黃禍」的再次來到，所以對外一定要追求「和平崛起」。中國的社會由於舊秩序在消失，新秩序尚未建立，所以中國也是當今大國中情況最複雜、內部矛盾最多的國家。加上經濟發展造成的所得分配嚴重不平均，因此對內一定要追求「和諧社會」。兩岸的問題，又剪不斷、理還亂，要達到令臺灣人心悅誠服，共和國或聯邦政體乃至於歐盟模式的「和平統一」，恐怕是唯一的路。武力犯臺，飛彈威脅，只會越走越僵。而我相信文化的中國、文明的中國，也會使中央王國盡快落實這「三和政策」。

作者預測中國很多的觀點或是主張，在臺灣人的眼中，會覺得「於我心有戚戚焉」。因為臺灣在經濟、生活、西化……諸多衝擊上，領先中國，先行了數十年。而且某些地方臺灣已經改變，因此以此就可預測中國未來的變化。另外，臺灣畢竟侷促一隅的面臨很多生存上的問題，因此在民主、人權、世界觀……，都已經發展出與傳統中國不一樣的思考。我覺得這是類似生物學中讓物種進化的「推動力突變」，這對整個中國文化未來的發展也會有很大的幫助。

準此，臺灣人是最了解中國的，也是最能夠預測中國未來的演變，還能夠幫助中國文化的轉型與注入新血。兩岸的合作，才是所有中國人跟地球子民的福氣。有人說這是大我的事情。但對於小我來講，臺灣人對於大陸商機的判斷、發展與掌握，往往更可以領先其他國家

人民。大陸的經濟持續發展，就是臺灣人獲利的泉源。

因此，這本書是讓你知己知彼，讓你鑑往知來，也是讓你面對變局，掌握未來，最佳的參考書。事不宜遲，朋友們，打開書本，開始細細品嚐閱讀賈克的觀點吧！

【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」，本季共舉辦九場：

浙江陽明學派的興衰——以錢德洪、王畿關係為主線

日期：五月五日

主講：錢明教授（浙江國際陽明學研究中心主任）

鄭伯熊與南宋紹淳年間洛學的復振

日期：五月五日

主講：何俊教授（浙江大學哲學系教授 / 宋學研究中心主任）

唐代傳入日本的儒學書籍——以八世紀為中心

日期：五月五日

主講：王勇教授（浙江工商大學日本文化研究所教授 / 所長）

「性相近也，習相遠也」——王安石性命論思想研究

日期：五月二十日

主講：丁四新教授（武漢大學哲學系中國哲學專業教授）

荀悅天人觀釋義

日期：五月二十日

主講：龔建平教授（西安交通大學人文學院教授）

呼喚宗教寬容和科學寬容——蔡元培教育思想發展的三個階段

日期：五月二十日

主講：袁征教授（華南師範大學教育科學學院教授）

當代中國的三種「傳統」與儒學四系——對近三十年中國大陸儒學發展及其地位的一個初步觀察

日期：六月八日

主講：何懷宏教授（北京大學哲學系教授）

犧尊與裸禮——以考古文物復原古禮之反思

日期：六月八日

主講：李若暉教授（復旦大學哲學學院中國哲學教授）

荀子「性惡」說的意圖——兼談經典解釋的一個路向

日期：六月八日

主講：陳文浩教授（廣州市社會科學院哲學文化研究所）

【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」第三波臺灣調查正式訪問及再測訪問已執行完畢，完成全臺灣 1592 個有效樣本，現正進行後續資料處理及檢誤工作。

二、「亞洲民主動態調查」研究團隊學者王正緒教授於日前參與英國國會的一場座談會時，引用本計畫的調查資料發表演說，分析當前亞洲及中國民主的現況。對於未來計畫在國際上的推廣，將有正面的幫助。

三、「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，預計七月將完成所有十三個國家的資料釋出。

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

本計畫進行學術交流活動，詳細訊息如下：

全球化計畫三月份月會演講

時間：三月四日

地點：地理資源學系 202 會議室

內容：針對臺灣的大學生對全球化下經貿態度調查的結果進行報告。

訪問學者

內容：四月下旬，本計畫邀請英國倫敦大學助理教授 Stacey Chen 來訪。

【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

子計畫主持人陳昭如教授（法律學院副教授）於四月廿四日，赴輔仁大學，參加由臺灣法理學會、輔仁大學法律學系、臺灣大學法律學院人權及法理學研究中心主辦的臺灣法理學會二〇一〇年年度學術研討會，會中發表論文一篇，題目是：〈大法官解釋中的歷史與傳統：女性主義立場論批判〉。

【計畫近況】

華人的觀與我觀： 跨學科及跨文化研究計畫⁺

計畫總主持人：
楊國樞^{*}、黃樹民^{**}

總計畫

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

分項計畫

先秦儒家的人觀與我觀

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

明儒的人觀與我觀：王陽明與陽明學派

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

禪學的人觀

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

道家之人觀與我觀

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

⁺ 本計畫為本院第二階段新計畫之一，於二〇〇八年八月一日起開始執行。

^{*} 中原大學心理學系講座教授、中央研究院院士、臺灣大學心理學系名譽教授。

^{**} 中央研究院民族學研究所特聘研究員。

題，並期釐定先秦道家系譜。

基督教之人觀與我觀：全球地域化潮流中基督宗教人觀與我觀對現代社會的意義

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

中國近代思想中文化多元論者的人觀與我觀

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

華人社會中的人觀與中庸思維

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

社會學中的人觀

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

人類學中的人觀

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

人觀的人性基礎與發展歷程：心理學的觀點

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

**華人之雙文化的人觀與我觀：
個人取向與社會取向的心理學觀點**

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

生物學的人觀與我觀

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

計畫執行近況

子計畫於本季舉辦相關討論會及學術研討會：

「基督宗教之人觀與我觀」研究計畫：會通與轉化討論會

主題：基督宗教與儒家思想

時間：三月二十日

主講：曾慶豹（中原大學宗教所教授）

楊祖漢（國立中央大學中文系教授）

林鴻信（臺灣神學院教授）

林啟屏（國立政治大學中文系教授）

基督宗教之人觀與我觀學術研討會

主題：經典詮釋角度的聖經之人觀與我觀

時間：五月一日

內容：本會議規畫七場討論，主題分別為：

「莎士比亞如何看待人性」、「摩西五經中的人觀與我觀」、「先知書中的人觀與我觀」、「從聖經中智慧詩篇探討人觀」、「福音書中的人觀與我觀」、「保祿的整體人觀」，以及「雅各書與希伯來書中的人觀」。

「生物學的人觀與我觀」研究計畫：道德與演化研讀會

(一)

主題：Morally Evolved: Primate Social Instincts, Human Morality, and the Rise and Fall of "Veneer Theory"

時間：三月十八日

主講：陳舜文（國立清華大學通識教育中心助理教授）

(二)

主題：The Uses of Anthropomorphism

時間：四月一日

主講：苑舉正（國立臺灣大學哲學系教授）

(三)

主題：Morality and the Distinctiveness of Human Action

時間：四月十五日

主講：陳奕融（國立臺灣大學哲學研究所博士生一年級）

(四)

主題：Ethics and Evolution: How to Get Here from There

時間：四月二十九日

主講：王榮麟（國立臺灣大學哲學系助理教授）

(五)

主題：Morality, Reason, and the Rights of Animals

時間：五月十三日

主講：梁晉華（國立臺灣大學哲學研究所碩士生四年級）

(六)

主題：The Tower of Morality

時間：五月二十七日

主講：邱振訓（國立臺灣大學哲學研究所博士生四年級）

(七)

主題：Can a General Deontic Logic Capture the Facts of Human Moral Reasoning? How the Mind Interprets Social Exchange Rules and Detects Cheaters

時間：六月十日

主講：許樹和（國立臺灣大學哲學研究所碩士生二年級）

【計畫近況】

生產力與效率： 從東亞邁向全球化研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃鴻^{*}、傅祖壇^{**}、王泓仁^{***}

總計畫

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

分項計畫

銀行產業的生產力與效率

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

運用參數與半參數估計東歐各國銀行業技術與配置效率

本研究擬探討「技術無效率」與「配置無

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

會計師事務所的生產力增長

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

生產力與盈餘管理

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

⁺ 本計畫為本院第二階段新計畫之一，於二〇〇八年八月一日起開始執行。

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

^{**} 中央研究院經濟研究所研究員、臺灣大學農業經濟學系合聘教授。

^{***} 臺灣大學經濟學系教授、中央研究院經濟研究所合聘研究員。

臺灣高等教育之生產力與效率評估

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

服務創新與組織績效：社會互動觀點

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

事業網絡、知識管理能力與創新績效： 社會網絡觀點

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

服務品質到服務滿意度：信任與公平觀點

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

品質工具、觀念與制度對組織效能之影響研究： 產業構面個案研究

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

品質工具、觀念與制度對組織效能之影響研究： 廠商構面個案研究

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

隨機邊界模型的統計檢定與模型認定問題探討

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

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

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

在考慮非意欲產出下的焚化爐效率與超額運量 分析

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

計畫執行近況

一、本計畫將於七月二十一日至七月二十三日與中央研究院經濟研究所舉辦亞太生產力國際會，七月二十日並舉辦一天之生產力與效率高階演講系列。此會中除邀請多位國際知名學者與會外，另有超過一百篇論文之發表。

二、為推廣效率與生產力之創新性研究方法，本計畫邀請政治大學金融學系教授黃台心在五月二十四日於臺灣大學農業經濟系一樓研討室發表專題演講「歐洲地區銀行經營效率及技術差距之實證研究」(An Empirical Study of Bank Efficiencies and Technology Gaps in European Banking)。

三、為推廣效率與生產力研究方法，本計畫於五月二十八日及五月二十九日與臺灣效率與生產力學會及嶺東科技大學財經學院，在臺中市嶺東科大，共同舉辦「2010 效率與生產力研究方法系列研習營」。

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》第七卷第一期（總第 13 期）於二〇一〇年六月出刊。本期學刊的專號主題為「當代史學的省思」（Reflections on Contemporary Historiography），內容涵蓋「專題論文」五篇，「研究論著」四篇，「研究討論」三篇，以及「書評」一篇。

「專題論文」以當代史學省思為核心，從歷史理解和脈絡化的角度，進行跨領域、跨學科、跨文化、跨國界的討論。

其中，Hayden White 的 "Contextualism and Historical Understanding"（脈絡主義與歷史理解），由歷史理解與脈絡化之間關聯問題的雙重困境切入，釐清關係模式理論在真實生活運用時，受限事物間可能存在關係的預設形式，而無法達到對所描述事物的精髓或本質的真正理解。

Jörn Rüsen 的 "Historizing Humanity—Some Theoretical Considerations on Contextualization and Understanding regarding the Idea of Humanity"（將人文學放在歷史視野中：關於人文學的脈絡化與理解的理論思考），指出「人」成為人在面對現實生活中多樣、互異、而且變遷不居中的文化定位時的一個自我投射的基本類別，這個新歷史觀點旨在涵蓋跨文化溝通的所有領域，同時包含文化認同的基本議題，因此它可

做為歷史意識的共同觀點。藉此，本文認為我們可以在文化定位的層次上，尤其關注文化差異與認同，以因應全球化的挑戰。

張隆溪的 "Contextualization and Cross-Cultural Understanding"（學術環境與跨文化理解）明確揭示當代理論話語中具決定性的潛在因素，就有助於我們打破既定的「思想框架」，尤其在東西跨文化理解中，克服某些過渡強調文化差異的謬誤。

Richard Vann 的 "Who Owns History?"（誰擁有歷史？）討論歷史書寫比較研究相關的問題，指出從事歷史書寫研究的比較歷史學者經常面臨的困境，以及比較本身的邏輯性。結論是：即使歷史學家擬進行的比較研究能夠超越並列的層次之上，仍有必要採取某些特定觀點進行研究。

Ewa Domanska 的 "Problematising Comparative Historical Studies"（比較史學探索），以「比較史學」的概念，指出人文與社會科學在對應時代改變上的不足，並以此做為基礎理論的研究架構，最後以實例說明該理論方法在實際上的應用。

在「研究論著」部分，謝世維的〈從近代西方宗教理論的觀點看六朝道教經典的幾種建構模式〉，在闡釋宗教研究由「強調將文化與宗教等視為系統研究的對象轉而去關注施為

者」的相關課題出發，探討這整個宗教研究的轉變及其背景，並進一步探討過去中國宗教研究的盲點，以及如何運用西方宗教研究的成果與觀念來重新審視中國宗教，最後討論道教經典的建構模式，以及這種模式對我們理解道教所產生的影響。

李承煥的〈朱子氣質變化說的品性倫理意義〉由朱子以本然之性與氣質之性兩個層次來把握人性出發，試圖從「哲學治療」的觀點對朱子氣質變化說作一重新解釋，以期照明朱子修養論對現代品性倫理的積極意義。

蔡振豐的〈方以智三教合一論的特色及其體知意義〉研究要點包括：一、歸納思想史上三教合一論的類型，並依此說明代三教論及方以智三教論的特色。二、分析方以智三教道一論與「體知」之說的理論關聯。

李清良的〈論馬一浮對熊十力《新唯識論》之影響〉指出熊十力《新唯識論》初稿的基本思路「以變易為體」在一九二九年結識馬一浮之後產生改變並加以修改。《新唯識論》定本逐漸轉向馬一浮所主張的「變中見常」的思路，直到一九五〇年代中期以後，熊十力才有所謂「衰年而後自悟其非」，重新返回到非現成性本體論思路並加以進一步發展。

另外三篇「研究討論」：Göran Malmqvist 的 "On the Art of Translation" (論翻譯的藝術)，以其自身從事翻譯的經驗，說明西方對於中國文學，尤其是古典詩歌的譯者，常因為本身西方語言專橫的要求點出原文隱晦之處，而無法傳達原文特色中普遍性與永恆的感覺；寺田浩明的〈西方法·中國法·近代法——關於三者理論上的關係〉提出東西方的法傳統的比較，必須回溯到：法是權力式地整合、強行社會共識的全體裝置，依照這種法的態樣，成文法的內容與機能也可能是各式各樣，而必須從正面來討論這兩種形態。藉此可以理解中國法制史中

所見各種現象其實是依其固有的法理論所發展出的形態；李明輝的〈臺灣學界關於韓國儒學的研究概況〉，則以臺灣與韓國斷交的一九九二年為分界，介紹兩時期雙方儒學研究的交流情況。內容涵蓋諸多臺灣與韓國學界學者、研究成果，以及目前相關研究計畫案的推行概況。

最後的「書評」收錄鄭凱元的〈評《拯救上帝：去除偶像崇拜後的宗教》〉。本文介紹莊子頓對上帝與救贖的看法，在於人的救贖不是來自承諾來生或復活的超自然上帝，而是來自理解到，上帝是自然與感知場域豐沛無間的自我揭露，人身處其中，並能享取其毫無保留、流洩而出的萬物呈象，我們因而有能力擺脫自愛的引力，視人如己。這個觀念除了必須面對宗教上的質疑之外，若能考慮不同學術範疇的整合，並納入東方宗教文化相通之處，在文化層面將更富有意義。

《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，本季出版了二冊新書：

叢書 87，馬俊亞教授的《被犧牲的「局部」：淮北社會生態變遷研究》。明代中後期，中央政府為了維持漕運這一「大局」，把黃河之水全部逼入淮河河道，並在極不適宜修築水庫的平原地區建立了洪澤湖，以沖刷黃河泥沙。在此後的近三百年裡，洪澤湖的面積不斷地被人為地擴大。整個淮北被視為「局部利益」被有意地犧牲掉。使得淮北從唐代以前生態良好的魚米之鄉，演變成明、清至民國時期的窮山惡水之地；從發達的手織業中心退化為紡織絕跡的經濟邊緣地帶；從「家詩書、戶禮樂」的文化沃土，變成了殺人越貨的寇盜樂園；從精英輩出的人文薈萃之地，淪為苦力的

來源地。本書通過分析這一演變過程，用以探索淮北社會生態衰落的根本原因。

叢書 88，李明輝教授的《近代東亞變局中的李春生》。李春生是臺灣史上第一位思想家。他的一生多采多姿，除了面臨東西文化的強烈激盪之外，也經歷了清廷將臺灣割讓給日本的重重大歷史轉折，使他從「棄地遺民」成為「日籍華人」。他初為英商買辦，後自營茶業致富，與林本源同列為臺灣首富。身為虔誠的基督徒，他力抗當時中國知識界的主流，嚴厲批判達爾文、赫胥黎等人的「進化論」。本書收錄近年來有關李春生的研究論文多篇，有助於讀者理解臺灣史的一個重要側面。

《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 06，黃麗生教授的《邊緣與非漢：儒學及其非主流傳播》。本書著眼於相對於儒學核心的不同「邊緣」，從多元視角掘發新的問題意識與詮釋空間；並以「邊緣與非漢」的脈絡，討論明清迄於當代儒學及其非主流傳播的不同面向。包含：一、儒家的「天下」觀念及所含「中國與四方」的思想。二、非漢（滿清）政權對儒學的吸納、規範與推擴。三、儒學在非漢或邊緣地區的傳播、改譯與回應。四、處於邊緣地區的遠距商賈、鸞堂信眾、客家仕紳對儒學或儒家價值的傳習、吸收與發揮。論證除了儒學本有的核心價值外，特定階層的營生日用與人生處境、帝王御用的主導與差別政策，各邊區獨特的人文環境等等，都是左右邊緣與非漢儒學發展的要素，由而呈現出儒學在不同時空傳播的複雜面向，及其共通、調融、在地的多重性格。

儒學 07，林月惠教授的《異曲同調——朱

子學與朝鮮性理學》。在宋明理學往韓、日傳播的過程中，朱子（名熹，1130-1200）思想舉足輕重，是東亞儒學的共同思想資源。尤其，韓國朝鮮時代（1392-1910）的儒學，以朱子學為正統（orthodoxy），獨樹一幟，經五百餘年的講習論辯，內化為具有韓國主體性與特色的性理學。如果對比於明、清兩代朱子學的缺乏創造力，朝鮮時代的性理學卻是活力四射，百家爭鳴，充滿思想的創造力與批判性，呈現朱子學的多元面貌。若用音樂的比喻來說，朱子學是主旋律，朝鮮性理學則是在此主旋律下所彈奏的各種樂曲。朝鮮性理學之於朱子學，可謂「異曲同調」。

本書所探討的朱子學與朝鮮性理學，主要集中在朱子思想與十六世紀朝鮮性理學者的對比研究上，作者也特別關注明代朱子學者羅整菴（名欽順，1465-1547）思想對朝鮮性理學的影響。故本書一方面以羅整菴的理氣論與心性論為支點，著眼於朝鮮前期「人心道心」論爭，指出此論爭的問題意識，耙梳其內在理論脈絡。另一方面，本書也觸及朝鮮前期的「格物·物格」論辯，與李退溪「理到」說之研究。藉此研究，作者強調朝鮮性理學並非朱子思想的重複，而是在朱子思想的繼承，羅整菴思想的回應，以及王陽明思想的批判中逐步開展與轉進。

【院務新訊】

院務短波

本院指導委員會、學術諮詢委員會聯席會議

本院於三月二十日，假本校行政大樓五樓第四會議室，舉行本院九十九年度「指導委員會、學術諮詢委員會聯席會議」。與會者包括本院正副院長、六大計畫總主持人，以及本院的指導委員、學術諮詢委員共計十七人。

福建南平參訪團來訪

由閩北朱子後裔聯誼會所組成的南平參訪團，一行六人於三月二十五日前來本院，拜訪黃俊傑院長，並於本院會議室商討紀念朱熹誕辰 880 週年系列活動的相關事宜。

東亞文化交涉學會第二屆年會

本校人文社會高等研究院及文學院與國際「東亞文化交涉學會」於五月七、八日兩天假文學院演講廳共同舉辦「東亞文化交涉學會第二屆年會」，邀請東亞地區相關研究學者以四項子題為主軸，包括一、東亞文化交流中的自我與他者，二、東亞文化交流中的政治認同與文化認同，三、東亞文化交流中的普世價值與地域特性，四、從東亞交流中的媒介物看文化交涉的各種層面，發表論文。

會議開始，由文學院葉國良院長擔任開幕主持，邀請本校李嗣涔校長、東亞文化交涉學會第一屆會長日本關西大學陶德民教授、日本

私立學校振興共濟事業團河田悌一理事長、中央研究院王汎森副院長致歡迎詞。本校人文社會高等研究院黃俊傑院長由學會全體理事及評議員推舉榮任第二屆會長（2010-2011），於會中發表就職演說，題目為 "On the Two Tensions and Their Resolution in Cultural Interaction in East Asia"，就職演說完畢後，與第一任會長關西大學陶德民教授、第二任副會長華中師範大學馬敏校長握手合照正式交接，現場來賓熱烈鼓掌。

接著大會邀請兩位主題演講人：由政治大學講座教授張廣達主講 "On Cultural Interactions in East Asia"、加拿大國家講座 York 大學教授 Joshua Fogel 主講 "The Aftermath of a Material Object: The Mysterious Gold Seal of 57 C.E."。

下午則進行由各國代表組成的圓桌論壇。

第一場主題為 "Cultural Interaction between Languages and Literatures"，由本校人文社會高等研究院黃俊傑院長主持，參加成員有紐西蘭 Canterbury 大學伍曉明教授、日本京都大學高田時雄教授、韓國高麗大學崔溶澈教授、法國 Artois 大學金絲燕教授、香港中文大學王宏志教授，評論人邀請復旦大學周振鶴教授、日本關西大學內田慶市教授及沈國威教授。

第二場主題為 "Changing Perceptions and Images of East Asia"，由本校日文系主任徐興慶教授主持，參加成員有日本二松學舍町泉

壽郎教授（由川邊雄大先生代為宣讀）、韓國高麗大學崔官教授、本校日文系徐興慶教授、日本北九州大學金鳳珍教授。評論人則邀請加拿大 York 大學 Joshua Fogel 教授、浙江工商大學王勇教授，以及日本關西大學陶德民教授。

除了第一天年會議程及主題演講之外，第二天援例請到歷屆會長致詞，並邀請德國埃森人文高等研究院前院長及 Witten/Herdecke 大學名譽教授 Jörn Rüsen 進行大會演講，主題是 "Basic Issues of Cultural Interactions—A European Perspective Concerning Historical Identity"，接下來就進行由海內外傑出學者共同組成十二場分組討論及十一篇個人論文的發表。

兩天會議海內外參與學者共計約一百三十餘位，發表文章七十一篇，透過世界各地研究東亞文化學者彼此的交流，開拓出「東亞文化交涉學」研究的新課題與新視野。

本院黃院長參加東亞文化交涉學會第二屆年會並發表就職演說及論文

本院黃俊傑院長於五月七日參加由東亞文化交涉學會主辦，本院與本校文學院協辦之「東亞文化交涉學會第二屆年會」，會中以二〇一〇年會長的身分，發表就職演說，講題為："On the Two Tension and Their Resolution in Cultural Interaction in East Asia"。並於五月八日第二天的會議中，發表有關日本德川時代古學派儒者伊藤仁齋的論文，講題為："What's Ignored in Itō Jinsai's Interpretation of Mencius?"

本院唐副院長參加東亞文化交涉學會第二屆年會並發表兩篇論文

本院唐格理副院長於五月七、八兩天，參加由東亞文化交涉學會主辦，本院與本校文學院協辦之「東亞文化交涉學會第二屆年會」，

會中發表論文兩篇，分別是："Fox Koan and Dream: Dogen's New Light on Causality and Purity" 與 "Itō Jinsai's 'Restoration' of the Zhongyong (The Mean)"。

傅祖壇教授赴政治大學和嘉義大學發表專題演講

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，於五月十日與五月二十一日，受邀前往政治大學財政系及嘉義大學應經系發表專題演講，講題為：〈學校品質、經營效率與最適規模——臺灣高教院校之分析〉。

本院林副院長受邀參加「後 MOU 時代兩岸青年合作與發展論壇」

五月十九日，本院林建甫副院長率五位臺大學生參加五月二十至二十一日北京大學經濟學院所舉辦的「後 MOU 時代兩岸青年合作與發展論壇」，並在會中做〈後 MOU 時代兩岸互利雙贏〉主題演講。

本院林副院長赴北京大學人文社會科學研究中心發表演講

本院林建甫副院長於五月二十一日，受邀前往北京大學人文社會科學研究中心，進行〈ECFA 之後的兩岸關係與兩岸經濟〉演講。

「第三屆東亞儒家文化國際論壇——儒學與後現代性」學術研討會

韓國國際儒教文化論壇自創立以來，積極圍繞儒學中存在的前現代性因素、現代性因素，以及它們對現代社會究竟能產生何種作用，召開了數次學術會議。作為此項研究的延伸，二〇一〇年國際儒教文化論壇與本院共同舉辦「第三屆東亞儒家文化國際論壇——儒學與後現代性」學術研討會，探討儒學與後現代主義的相關問題，旨在通過本次會議認識儒學

的後現代性因素，並探討其在現代社會的機能。

會議日期為五月二十八、二十九日，地點於本校行政大樓五樓第四會議室，學者就「儒教的前現代性、現代性、後現代性（III）：以後現代性為中心」這個議題，發表論文十四篇，與會的本地學者除了本院黃俊傑院長、唐格理副院長以外，還有古偉瀛教授、何信全教授、林鴻信教授、張崑將教授、楊儒賓教授、鄧育仁教授、蔡振豐教授；內地及國外學者則有文碧芳教授、張完碩教授、崔英辰教授、盧仁淑教授、李英燦教授、鄭真旭教授、金賢壽教授、朴倍暎教授、菅野覺明教授，以及 Mark Setton 教授。

本院黃院長赴廣州順德職業技術學院發表演講

本院黃俊傑院長於六月五日至十一日，應廣州順德職業技術學院之邀，前往該校進行十場的演講，演講主題訂為：「中國人文精神：傳統與現代」。

本院黃院長赴廣州中山大學舉辦儒學講座

本院黃俊傑院長於六月十一日，前往廣州中山大學，進行一場儒學講座，講題為：〈二十一世紀新趨勢與新價值觀的建立〉。六月十二日，與中山大學哲學系師生舉辦座談會，黃院長先作演講，講題是：〈二十一世紀全球化時代東亞研究的新視野〉。

美國羅格斯大學校長、孔子學院院長及助理院長來訪

美國羅格斯大學校長 Richard L. McCormick、孔子學院涂經詒院長及助理院長 Holly Chen Tyson，於六月七日來訪，並與包副校長、沈國際事務處處長及本院兩位副院長等進行餐敘，討論校際合作相關事宜。

【院務新訊】

院內大事紀

2010年03月16日~2010年06月15日

日期	紀要
03月20日	本院九十九年度「指導委員會、學術諮詢委員會聯席會議」
03月25日	福建南平參訪團來訪
05月01日	「基督宗教之人觀與我觀」學術研討會：經典詮釋角度的聖經之人觀與我觀
05月05日	儒學討論會 錢明教授主講： 「浙江陽明學派的興衰——以錢德洪、王畿關係為主線」
05月05日	儒學討論會 何俊教授主講： 「鄭伯熊與南宋紹淳年間洛學的復振」
05月05日	儒學討論會 王勇教授主講： 「唐代傳入日本的儒學書籍——以八世紀為中心」
05月07日~ 05月08日	東亞文化交涉學會第二屆年會：「東亞文化的交流與互動」
05月20日	儒學討論會 丁四新教授主講： 「『性相近也，習相遠也』——王安石性命論思想研究」

日期	紀要
05 月 20 日	儒學討論會 龔建平教授主講： 「荀悅天人觀釋義」
05 月 20 日	儒學討論會 袁征教授主講： 「呼喚宗教寬容和科學寬容——蔡元培教育思想發展的三個階段」
05 月 24 日	生產力與效率研究計畫主題演講 黃台心教授主講： 「歐洲地區銀行經營效率及技術差距之實證研究」
05 月 28 日~ 05 月 29 日	「第三屆東亞儒家文化國際論壇——儒學與後現代性」學術研討會
06 月 03 日	與外國語文學系合辦學術演講 Viet Thanh Nguyen 博士主講： "An Eye for an Eye: Art, Memory, and the American War in Viet Nam"
06 月 08 日	儒學討論會 何懷宏教授主講： 「當代中國的三種『傳統』與儒學四系——對近三十年中國大陸儒學發展及其地位的一個初步觀察」
06 月 08 日	儒學討論會 李若暉教授主講： 「犧尊與裸禮——以考古文物復原古禮之反思」
06 月 08 日	儒學討論會 陳文洁教授主講： 「荀子『性惡』說的意圖——兼談經典解釋的一個路向」