

宏觀視野

- 1 跨文化視野中的人文精神
劉述先、林鴻信、釋惠敏
- 11 A Recent Conference on University-Based Institutes of Advanced Studies (UBIAS)
Kirill O. Thompson

多元觀點

- 19 利瑪竇與辟佛
夏伯嘉
- 21 荀子「性惡」說的意圖——兼談經典解釋的一個路向
陳文洁
- 23 犧尊與裸禮——以考古文物復原古禮之反思
李若暉
- 27 道教女修行者的成仙之路：傳統社會角色的超越或融和？——以杜光庭《墉城集仙錄》為例
謝薇娜
- 29 「性相近也，習相遠也」——王安石性命論思想研究
丁四新

【朱子學與近代東亞】

- 31 朱子思想中的四德論
陳來

- 33 《朱子語類》譯注刊行會的活動
恩田裕正
- 37 江戸的國學與《論語》
田尻祐一郎
- 41 朱舜水思想與德川儒教發展的關係
徐興慶
- 45 佐久間象山與張之洞
張崑將
- 49 懷德堂朱子學者對徂徠學的反論——以聖人觀與窮理說為例
陶德民

計畫近況

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

院務新訊

- 65 新近出版品介紹
- 67 院務短波
- 69 院內大事紀

跨文化視野中的人文精神⁺

劉述先、林鴻信、釋惠敏

綜合討論：跨文化視野中的人文精神

主持人：劉述先（中央研究院）

引言人：林鴻信（臺灣神學院）

釋惠敏（法鼓佛教學院）

與談人：黃俊傑（臺灣大學）

楊祖漢（中央大學）

丁紀（四川大學）

林純瑜（臺灣大學）

鄭仰恩（臺灣神學院）

整理者：施博仁（臺灣大學電機系學生）

劉述先教授：

現在就進入到我們的最後的一個節目，是綜合討論。我想綜合討論找到我們三個人，主要的原因是因為我們三個人有不同的背景，在

這樣的情況底下，我的構想是這樣，我們三個人就管前面半個鐘點，我們每個人講十分鐘，然後過了半個鐘點就開放給大家綜合討論。我們第一位請林鴻信教授。

林鴻信教授：

在經過一天的討論之後，這段時間是希望做一點統合，藉著回顧來激發大家的討論，我以一個基督教神學的工作者的角度提出一些簡單的觀察。首先，對大會的主題——人文精神——這個概念好像不是很容易下定義，如果我們要找一個對等的英文字，一時好像不知道要找哪一個字。Humanism, Humanitarian 或者 Humane，這些好像都不是很精準。這幾年來，在臺灣越來越多人講人文關懷、人道關懷，或者單單強

⁺ 本文係二〇一〇年七月十五日本院主辦之「跨文化視野中的人文精神研討會」綜合討論內容。

調人文，這些都成為正面的、吸引人的概念，但其內含不是很準確。

我相信剛剛所說的各種表達方式都有涵蓋重點，但是究竟要怎麼樣藉著不同角度的呈現，才能夠把人文精神豐富地呈現出來，這對我們來講是一個很大的挑戰。在臺灣這個獨特的環境當中，大家比較有共識的是，對於反人文的、反人文精神的、反人文關懷的，我們都有一種切身之痛，即使大家沒有辦法很正面的來表達人文精神，但是也可以從負面來呈現一種關懷與期許。

三月中臺北市有一名國小二年級學童，疑似摸同學下體，被老師連呼了九個巴掌，造成臉部腫脹，有一大片淤血，原本校方道歉並議處那位老師，後來召開班親會，全班三十二個人，有二十三位家長連署，竟要求打人的老師返回原班任教。無論如何連打九個巴掌幾乎是報復性的，管教應當不需要到九個吧！九個巴掌幾乎是有一種恨在裡面，一種報復的心理。更人驚訝的是，那一班的家長團結起來，要求打人的老師返回原班任教，也就是要這一個被打九個巴掌的小孩子離開這個學校，原因是他們認為這個小孩平常欺負其他小孩。這樣的事情，實在是讓我們看到不論離人文、人本、人道都非常遙遠，這一類的社會新聞經常可以看得到，很令人難過。我們不只在尋找一種學術上的對話或者共識，而且是看到與人文相關的這一塊經常是嚴重地被忽略了。

回顧今天在這裡所學習的。首先，非常謝謝黃院長，他在很短的詮釋當中讓我們看到儒學傳統的人文精神，特別是他提到的圓融與和諧。早上我做了一個簡單的提問，其實跟追求真理所需要的批判精神有一個程度的關聯，就是我們在歷史上看到很多真正儒家特質的學者，在現實生活還是有必要是批判的，甚至是抗爭的，以致一生中如果不是被貶，就是被流

放等等。問題焦點是，在圓融和諧與批判性追求真理之間，不知要怎麼樣去做一個統合。在現實生活當中，什麼時候是必須具有批判性，讓當道者如芒刺在背？還是應當以追求圓融和諧為一切呢？我覺得如果能夠把這一個張力也帶進來，相信所呈現的和諧圓融會更加真實美好。

我也非常謝謝陳昭瑛老師，她讓我大開眼界，第一次看到有人用馬克思來詮釋荀子。過去研究中國傳統的學者，好像比較沒有那麼大膽地、創新地運用西方的學術或經驗。從馬克思思想著重的群性來看荀子，使得過去所讀的荀子的今日時代性被喚起來，突然之間感受到荀子也可能是跟我一樣是處於某一個時代的人，我非常感謝這樣的努力跟嘗試。

謝謝蕭麗華老師在很短的呈現當中，讓我看到原來禪宗也可以用很現代的語言如自性、本心、甚至自由來表達。非常感謝下午的兩位佛學專家，惠敏法師讓我看到從眾生，特別是由個體的分析開始，講到眾生的群體性乃至於宇宙的歷史，在這麼寬闊的視野當中，呈現人成即佛成的理想。林純瑜教授從藏傳佛教修心的法門或者修心觀，讓我們看到在一個功利的社會裡，應當尋找一種不利己而利他的可能性。不過，我想提一個小小的問題：您有提到利他之舉是有一種利己的附加價值：「『修習』利他可得到『利己』的附加價值。」在基督教神學裡曾有一種討論，有人認為使用利己這種語言，這個是有助於人理解真理，但是另有人批判說，如果要告訴人說利他是最好的利己，會不會還是把功利的思想夾帶進來，或許林教授的意思是描述性的方便法門。我的分享就到這邊。

劉述先教授：

好的，謝謝林教授，現在請法師。

釋惠敏法師：

謝謝劉教授主持最後這個總討論。那他這個安排我相信等一下我們會引發更多其他更精彩的討論。早上到現在，我個人是覺得學習到很多，因為難得真的有機會所謂跨文化、各種不同領域來討論共同的一個主題。那從早上黃教授所討論的四個面向：身心、自他、天人、還有過去和現在。我想要提供的一個思考方向是：人文精神在當今社會的一些實際上的現狀。

例如：儒家的傳統人文精神，是它所面對時代的傳統背景，從春秋戰國時代那時候一直到整個中國的今天。但是未來我們所謂人文精神面臨的問題，是比傳統時代又更龐大複雜。舉例說：除了天人的問題以外，還有環境、人口與資源的危機：人口膨脹、氣候變遷、水資源不調與能源短缺、空氣與土壤汙染、垃圾過多等。所以怎麼從「天人」這個問題引發剛剛所包含的那些議題。

其中，人口問題是人類的兩難。一方面已開發的國家的人口成為負成長，人口高齡化。另一方面，人口的總量目前已經接近七十億了，再隔幾年可能會到七十七億。不知道二〇二五年會不會破百億？我們地球的資源是不是可以負荷這麼多的人口的消費？而且這麼多的人口裡面，很大多數是接近於赤貧。所以，如何處理當今之貧富不均的人文與社會議題。

另外，以人為主以人為本，這個要怎麼去適當地詮釋，從這裡也可以看出很多問題來。畢竟在地球的生物，不只是人而已。像「生物多樣性」的議題，怎麼去保護與保育瀕臨絕種的物種？所以未來可能這些所謂人文精神，會有所謂生態人文學、或者類似觀念。

最後我再補充兩點，未來的人文領域還有一個非常大的人類知識的未知領域，就是腦。因為人之所以有這麼多的創造力，其實人腦是

一個很關鍵的部位。未來腦科學的發達，是對於所謂「人」的新詮釋的開始。腦科學也是一個非常複雜的未知領域，就好像以前人類在探索新大陸一樣，目前新大陸大都探索完，連外太空也開始探索了。我們對「腦科學」的探索才剛起步，對人文精神的議題深具挑戰性。此外，還有有關「基因」科學發展的探討，這些都會引發我們對萬物平等性的新思維。

此外，從跨文化的視野如何討論到社區的意識？傳統上士大夫為「欲明明德於天下」的步驟是從「正心、修身、齊家、治國、平天下」，但是在「齊家」與「治國」之間，是否應該注意到今政府與民間所推行「社區總體營造」、「社區主義」、「社會福利社區化」、或「社區服務」等運動方向。我先拋磚引玉這幾點，謝謝！

劉述先教授：

謝謝法師。現在輪到我來講。上午一開始的時候，本來陳昭瑛的論文是放在第一組，其實是要我來兼評論。結果臨時改變安排，沒想到就爆發了李明輝跟陳昭瑛的辯論。剛才林教授也提到，所以我還是得說幾句話。那因為牽涉到的辯論有各個層次的問題。首先就是說，「情」字在孟子的文本裡面是怎麼說的？因為孟子的文本裡面的確是只說「惻隱之心」，從來沒有說「惻隱之情」。所以在孟子的文本出現的「情」字，的確像 Graham 講的，是情實的意思。可是 Graham 的錯誤在什麼地方呢？他建立一個通則，他說在先秦「情」字都當情實，不當情感講。那麼這一點，陳昭瑛的反駁是有力量的，因為現在郭店楚簡已經出來了，結果發現《禮記》裡有很多東西可能比孟子早都不一定！所以不能建那個通則。光看孟子的話，李明輝是對的，那是情實。那麼再下去呢，李明輝提出來內在、外在、內在超越的，應該說得更清楚一點，這點陳昭瑛也覺得是對

的。可是講到禮教的情化呢，陳昭瑛認為荀子能夠推行禮教的話，必定人的心裡面有某一種因素在裡面。所以近來的研究就發現，過去有點過分突出《荀子·性惡篇》，其實〈性惡篇〉是一個單一個例，跟孟子講的「性」也不在同一個層次上，所以過分強調〈性惡篇〉的重要性，使得我們對荀子有一種偏見。

陳昭瑛說新儒家對荀子有偏見我也承認，我寫的英文書裡面就沒有一個專節講荀子，後來我很後悔。可是波士頓儒家就非常注意禮，他們是 Fingarette (Herbert Fingarette) 傳統，就是說不能把重點只放在仁，也要放在禮。他們說波士頓儒家有兩個支脈，查理斯河北邊的哈佛是孟子派，南邊波士頓大學的 Robert Neville，陳昭瑛引的，跟 Berthrong 是禮學派，是講「禮」的，這也很有趣。所以陳昭瑛肯定說荀子在人性裡面有看到一些傾向，可以支持禮教會有效的，這是可以成立的。可是李明輝說，荀子講「天地參」跟孟子講「盡心」、「知性」，這是兩個不同型態，這點李明輝是對的。然後到了朱熹，問題又不同了，朱熹的 mentor 是二程。二程講的非常重要的一句話，叫做：「論性不論氣，不備。」也就是說，孟子只講本性善不完備。所以一定要講氣質之性，包括惡的方面在裡面；下面一句話是：「論氣不論性，不明。」因為光從漢儒講氣質之性下來，那麼本性就不明。如果不講本性的話，沒有辦法講性善，所以性善是另外一個層次的東西，這點是要突出來的。

朱熹的講話非常複雜，他在各個不同的情況底下肯定不同東西。要講道統的話，一定是孟子，可是朱熹也會把荀子裡面重要的部分，吸納到系統裡面去。這是我們儒家內部討論的一些狀況。大陸近來流行叫我們這些人出選集，要自己選出自己的代表作，這很難選。我到後來把自己的文章選了三篇，第一篇是理一分殊，我是接著朱熹下來給他一個當代的解

釋，用這個來面對當代的一元和多元的張力。第二篇叫做兩行之理，我自己的解釋是：內在一行，超越是一行，那篇文章就沒有受到那麼大的注意。而近年來，因為我跟波士頓儒家一直在那裡互相討論，促使我寫了第三篇文章，就是迴環的重要跟必要性，沒想到這篇文章被林教授注意到了。他把我的那個想法擴大去應用到基督教的那個層次裡面，當然我是非常的歡迎，因為他是從基督教的觀點來用我的東西，我覺得那是很好的。我歷來有兩個講法，一個叫 Interreligious Dialogue，亦即宗教間的對話，我覺得那個沒有用，因為是各人講各人的觀點；所以我主張作 Intrareligious Interchange，那是宗教內的對話。就是說你還是你自己的立場，因為不在真空裡面，把外來的東西吸納變成你自己的一部分，我覺得這個更有效。我覺得林教授用我的迴環就是 Intrareligious Dialogue 的一個很好的範例，這個我非常欣賞。但是，我剛才的回應已經講了，儘管我們中間可以互相地 dialogue，但是不能消解裡面的差異。這些不要去仔細講，只講一個例子就可以了。

我先回到你們基督教內部來講的話，就是 Hick，是很有名的一個英國的神學家，他就是一個徹底的 Christian Humanist，可是他的 Humanism 是極端派的 Humanism，基本上他認為，耶穌是一個完全的人，根本就否認他的神格。在基督教內部這是很少的想法，因為照他的講法四福音只有〈約翰福音〉講 incarnation，然而那個是後期的。這就變成基督教內部的爭論，我們管不了，你們自己內部去解決你們的問題。可是對於一個非基督徒來看，要把一個人當作完全是一個人又是神的話，是不太容易理解的。我就借了 Hick，把這個問題丟回給林教授。

到了佛教，我也有兩個非常嚴重的問題要提出來。第一個問題就是早上講到的問題，就

是批判性是不是不夠強。因為我近年來做全球倫理跟宗教對話，就發現有一個美國人跑到日本去，學了禪宗「看腳下」。他認為日本的佛教在抗戰那段時間裡面的批判性是不夠的，為什麼呢？因為當日本的軍國主義起來的時候，日本的佛教界沒有起來發表一些不同的意見，包括 Suzuki（鈴木大拙）在裡面。他們缺少對於軍國主義的批判，到了那時候跟權威合作，批判性不夠了。我在這裡用這一實例要佛教界回應一下。就是說你的解脫是一回事情，可是人是活在現實世界上面，現實世界上有不平的事情，你怎麼面對，這是一個問題。

第二個問題就是說，禪宗當然是入世性，這個沒有問題，所謂「佛法在世間，不離世間覺」。但是問題在什麼地方呢？早上我回應林教授的時候就講到生生的問題，「生生不已」如果變成輪迴的話，就變成負面的東西，可是儒家的「生生」是正面的東西，克服了自然主義的「生之謂性」。用牟宗三的講法就是說儒家到最後是「性智」，他所謂「智的直覺」；可是道家到最後是「玄智」；佛教到最後是「空智」。空智的話講緣起性空，緣起性空可以達到解脫道，可你怎麼正面講生生不已，跟心性、宇宙、形上打成一片？這點儒家是不能夠滿意的，所以這個就丟給佛家來回應。我就講到這裡為止，請大家踴躍發言。

釋惠敏法師：

因有人問到佛教的兩個問題，我個人的回應是：在日本侵華戰爭的時候，或許日本的佛教界努力不夠，沒有很強的批判性，這是值得檢討的問題。不過我同時也聯想到，早上黃教授所說的，在論文的第六頁，朝鮮的儒者丁茶山，閱讀日本的儒者伊藤仁齋這些人的著作之後，就下判斷日本不會侵略韓國，結果是錯了，日本還是侵略了韓國，可見戰爭的產生是包含許多因素，並不是儒家，或者佛教能夠單

方面可以主導的。同樣的問題我們也可以來想，日本侵華戰爭的時候，日本的儒家有做了什麼對日本侵華戰爭批評的成功事例嗎？因為，比較佛教的「出世性」，更加具備「入世性」的儒家是否更應該有責任對於當時的日本提出軍國主義的批判呢？

第二個是有關於「生生」的問題，佛教則是說「緣生」——因緣所生。「因緣所生」，其實是沒有生、也沒有滅。因緣生則不生，因緣滅則不滅，這是個很有意思的觀點。為什麼？因緣生就無自性、或者無我（空性）。所以佛教的理念在談到「緣生」，因緣所生的話，其實就是不生不滅的「空性」。所以，「因緣所生」則不一定好、也不一定壞。舉個例子，在地球上，恐龍稱霸某一個時期，但是可能是有小行星撞擊，造成恐龍滅絕。此事件對恐龍來講是滅絕的壞事，但是假如沒有恐龍滅絕，不可能有哺乳類以及人類的崛起的空間。所以到底對什麼好，對什麼壞，這個要從不同角度。小行星撞擊地球的事件在那個時候對恐龍是滅絕的壞事，但是造成人類崛起的可能性。所以佛教認為所謂好壞，是看從什麼角度（因緣）。同樣的，某一個事件的發生，對人類來講可能是好，但是對另外一個物種來講可能是一個悲劇。譬如，人類為了城市發展，大興土木，但是對許多其他的生物卻是一種浩劫；人類若是只顧自己的發展，讓其他物種滅絕，卻也帶來人類的生存危機，於是我們希望能「共生」發展。可見有好有壞的「緣生」與不好不壞（平等性）「空性」之兩面相呈性。

林鴻信教授：

我能夠回應的相當有限，因為劉述先先生提到的是基督教內部的一個難題。我只能先從剛剛劉先生所說，希望這個對話是 intra 而不是停留在 inter 開始。如果只是進行宗教間的對話，仍然是壁壘分明。如果對於追求真理有

更大的誠意，應該是可以冒更大的險，大膽地互相從對方做更大的學習，可能在這個學習的過程中需要不斷地調整，比如說楊祖漢教授也提醒我，我在使用「內在超越」會不會與新儒家有落差等等。不過，我希望通過一種比較冒險、進取的借用，可能會有新的視野被開創。美國過程神學家科布（John B. Cobb, Jr.）多年來在克萊蒙大學（Claremont）推動宗教對話，特別是基督教與佛學的對話，他就是提倡追求創造性轉化的理想，亦即參與對話的雙方都能達到提昇與進步，對話目標倒不是在於說服對方，或者追求改變對方。真正有價值的是自己被真理改變，而且對真理的認識再提昇。

即使基督教內部也有一些教義上的爭論，這一內部的緊張也不是完全能夠化解。同樣地，內部、外部只要有不同見解的地方，intra 的概念都可以套用進來，只要我們不要過於積極地走在真理的前面，好像人有可能站在真理外面來為真理辯解，而是比較能夠退讓一步，就是盡量努力學習，在真理裡面讓真理改變我們，不論是宗教內或宗教間的對話，我相信都會更有價值。

楊祖漢教授：

今天的會議我也學到很多。因為答應來高研院做短期訪問學人，有參加會議，與學者交流的義務。聽了剛才諸位的發言，我也想講一點感想。剛才那一位大陸的校長，他提出了對佛教教義的疑問，他的提問確實接觸到佛教的根本問題。佛教講空，空即無自性，即將人以為有的不變的自性，如靈魂，永恆不變的我否定掉。如果自性是沒有的，那麼輪迴的主體是什麼呢？據我的了解輪迴的主體就是那個沒有自性的主體。所謂無我不是沒有主體，而是否定了一個從頭到尾、一以貫之的不變的靈魂。但是我們這個生命，每個時候、每一個階段都有承受以前業力影響的主體，只是主體是不斷

地流變的。因此，我們可以這樣理解：我們的生命主體是多個的，即作為生命主體的我可以被理解為一大串不同的球體，每一個球都承接了前一個球的全部的作用，又將此等作用傳遞到下一個球，可以說所謂我或生命的主體是一連串不同的球體，而那個我以為有的，貫串的自我，永遠不變的自性是沒有的。那個不變的自我是一種執著。但是，不是沒有承受過去，而且延綿到未來的主體。這個是佛教最基本的教義，為什麼沒有人講得清楚？……（中途被打斷）抱歉，我們也該遵守會議的禮儀，現在沒時間講佛教概論。到底這個輪迴的主體是五蘊呢？是識心呢？還是真常心？由於佛教不斷發展而有不同的講法，佛教不能停留在最初的業感緣起的講法，它要進到八識緣起或阿賴耶緣起，還要進到如來藏緣起。你只講八識緣起或阿賴耶緣起，那成佛如何可能，如何保證一切眾生皆能成佛？成佛的必然性非要肯定不可的，於是便要進到如來藏緣起，肯定眾生都有真常心。既要肯定真心，但又不能違反緣起性空的教義，不能肯定有恆常不變的自性存在，這裡的確需要分析。就佛的原始悲願的要求下，一切眾生都要成佛，在這種肯定一切眾生有佛性的要求下就不能夠以緣起性空來否定真心的存在，肯定真心是另外一個層次的問題。到了中國的天台宗主張一切眾生，乃至於九法界的種種差別都要肯定。這個又是另一個層次上的肯定，也不妨礙緣起性空、如幻如化的說法。依天台宗，這一切人間所可能發生的事情，就是修佛法成佛的田地，你離開了這個田地，就沒有修佛的可能。甚至可以說，原來這一切人間的存在本來就是佛的法界。前面兩位發表佛教論文的學者，他們要講的應該就是這個意思，或須進到這個意思才可以說佛教的人文主義。本來宗教是超人文的，但是講到最後非要肯定這個人世間不可，而且肯定這個人世間一切的可能，即使

是最卑賤、最痛苦、最艱難的情況，都要肯定為佛的境界。我認為對人世間一切做全盤的肯定，這個也就是人文精神。

在基督教而言，當然是因為承認人有罪，所以說我們不能靠我們自己的力量得救，這種對自己能力的失望，我認為是罪感的問題引致的：人如何能夠從自己的罪惡感，從感覺到自己有罪這個地方掙脫出來，這個是宗教精神的最核心的要求，人非要從罪感中超拔出來不可，人如果感受到自己有罪咎，是不能安的。從這個地方，我們相信有一個完全的、純粹的、沒有一點罪的污染的生命。依康德，人相信有神子的存在，是由於人要成為完全純潔的理想，要肯定人可以達到完全純淨化的地步，則完全無罪的生命是有的！但是從哪裡有呢，我們人都是有罪的，那麼這個完全無罪的生命是直接從神那邊來的，從天而降！這個信仰是由於人不甘心於承認人原來自己是有罪的，不甘心墮在罪中永遠無法超拔，我不甘心於作為一個有罪的現實生命，我非要得救不可，我非要過一種完美無瑕的、完全沒有污染的生活不可，我要成為一個完全純潔的生命，非要如此不可！由此便肯定純潔的生命從神而來，我也可以因對神子的相信而得拯救。這是通過一個曲折的想法來保證人可以成為純潔的善的生命，而這是人內心的真正的嚮往，而儒家則直接從這個嚮往中看到人性之善，這種理想的道德的嚮往就是儒家講的性善。從人有這種求免於罪的真誠希望就可以肯定你原來就有善性，所以我依儒家的角度看，佛教與基督教都是有人文精神的，或可說人的力求自己過純潔的生活的理想是一定要肯定的，應該從這個理想來看人，這個就是我對人文精神的理解。

丁紀教授：

我首先說一點，我個人感受到，劉先生向惠敏法師提的第一個問題，也是向佛教界提的

一個問題，就是「當日本軍國主義在發動侵略戰爭之前，佛教界在幹什麼」這個問題，惠敏法師的回應有些機巧，沒有正視這個問題。這是我的一個感覺。整個今天的話，我當然會認為這是處在一個多元對話的這種格局裡頭，相互之間是有激發的；但是另外方面也會有種困惑，什麼困惑呢？也是以惠敏法師的這種發言為例子，我是把它當成一個佛教的報告來聽，但是聽下來呢，我覺得這個跟我過去學習佛教的時候得來的印象似乎相去甚遠。我不知道該怎麼理解這裡面的一套科學史的成分，我不知道怎麼來理解譬如說不管是說到恐龍、說到腦神經這樣一些東西。我會這麼來理解，就是佛教在積極地追求一種現代化。但是現代化到這樣一種程度，我們如果要進行對話的話，是希望知道我是誰、在跟誰對話，但是由於大家追求一種現代化到這樣一種程度，造成一種對話的困惑，似乎使對話成為不可能了，我不知道在跟誰對話，我以為是要跟佛教對話，但是我卻發現，佛教不再是我想跟它對話的那個模樣、那個形象，它已經變化成像這樣一套科學、科普知識的面目了。這樣的話，我說，我對今天這種格局之下產生的對話，它的效果、對話的那些接榫點、互相的呼應點，到底可能不可能落實下來，我是覺得不太有把握。然後最後一個很小的問題，跟剛才這種感受結合來問：因為惠敏法師藉愛因斯坦的一個公式來說，「明心見性」似乎在今天可以被表達成為「明腦見性」。但是如果我們對腦的這個「明」，是可以借助一個機器，譬如說對大腦掃描的這樣一種儀器，我不知道這個儀器象徵了什麼東西。譬如說在禪宗那個地方所說的「明心見性」，「明心」要靠什麼來明？「明」還是「不明」，難道也要一個什麼儀器來予以見證嗎？一個扮演類似今天這種掃描腦電波的機器的那種形象，在「明心見性」的那個時候，是由誰、由什麼東西來承擔了這個機

器的形象？這也是一個用機巧的方式發的問題。謝謝！

林純瑜教授：

我想回應剛剛林鴻信教授提到我在論文稿中以及口頭報告時，都提到「修習利他可以得到利己的附加價值」這點，其中「利己」這個用詞是不是有一點太功利主義了。我當初會這麼寫，只是想要強調：雖然行者做的看起來好像都是在利他，但是實際上，自己也可以得到心靈層次提昇的附加價值。原先用「利己」這個詞，只是想到使用一個相對於「利他」的語詞。非常感謝林教授的提醒，或許我應該再重新思考一下，改用一個更加圓融的語詞，謝謝！

釋惠敏法師：

剛剛丁教授好像有指名問到我，所以也做一點回應，才比較像「對話」，否則對丁教授也很不尊敬。第一點，好像對於日本佛教對於侵華戰爭的責任問題，我沒有做直接回應，我剛剛其實是用另外一種方式來回答這個問題。

第二點，對於文化議題，除了要了解傳統之外，也必須注意到當代的脈動，否則一定會只停留在文獻而已。我常常在想如下的問題：佛陀假如是活在今天，他要說「無常」、「無我」的教義，或者他要說地球的歷史、宇宙的歷史，他不會只用古代印度的元素觀——地、水、火、風，或地理觀——四大部洲、須彌山，佛陀會用當代的科學觀念。因為佛陀當時就是用當時先進的科學知識。同樣的，你在今天要來說「第一義諦」（出世的真理）——無常、無我、涅槃（寂滅）的真理，你還是要顧及今天的這些知識背景，這個是佛教所說「世俗諦」（世俗的真理）。

佛陀說法是依照「世俗諦」（世俗的真

理）之當代知識，讓眾生了解「第一義諦」（出世的真理）——無常、無我、涅槃（寂滅）的出世解脫真理。所以，佛典《中論》：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦，〔……〕若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃」。「世俗諦」一定會隨著時間與空間變化，每一個時空的世俗的真理不一定一樣，每個時代的政治、科學不一定一樣。「第一義諦」（出世的真理）——無常、無我、涅槃（寂滅）的真理則是不變。所以，我會用現代的科學知識（世俗諦）來說明佛法的無常、無我、涅槃（第一義諦）。

此外，某個思想或文化它要活生生的繼承下去，一定要很理解當代人在想什麼、當代語言是什麼？特別是所謂「跨領域」的視野，我們現在也會用當代的哲學語言，當代的社會科學語言來做「跨領域」的交流或古今會通，為什麼不能用自然科學的語言？當然我不會否定以前的世界觀與知識，那是當時的「世俗諦」，但是，我也不否定或排斥以現代的科學知識來討論佛法。

最後一個議題是有關於腦神經科學，我之所以覺得非常重要的原因是：它可以把很多禪修的經驗，用比較科學的方式顯示出來。這可以避免認為禪修是一種神祕經驗而已，而且也可以將禪修發揚光大。例如，從人腦的研究中，目前已經可以找到一些「禪修」對應關係，我們從此可以看出對人性的一種肯定，反而是非常強的一個人文主義的開始。因為從人腦的「思考」與人之「語言行為」的科學關聯性，讓我們更加確認：眾生的平等性，因為通過人腦的「思考」改變（例如：禪思）與人之「語言行為」改變（例如：修行），眾生都有圓滿成就（成佛）的可能性。此外，也可以讓我們了解：微小的「腦」量可經由「眾生」量的累積產生巨大的「心力」。這是我之所以會對腦科學感興趣的原因，

可以從這裡激發一種人文精神產生出來。我簡單的回應到這邊，謝謝！

鄭仰恩教授：

也是有點有感而發，就是剛剛劉述先教授有在提 John Hick。這剛好引發我兩個簡單的回應。確實從啟蒙運動以後，基督教本身對人文主義的認識，是走向對現代思潮的擁抱。所以這個就促成了所謂「自由的基督教」（Liberal Christianity），它的特色就是一種對基督教的人性化詮釋（Humanistic Interpretation of Christianity）。那另一方面剛剛劉教授提到對耶穌的認識，也是幾乎一面倒的傾向 Humanity of Jesus，這個其實有三波所謂的「歷史的耶穌」的運動。最早其實從十八世紀，那個時候在德國就已經非常的興盛，我們都聽過的這個史懷哲（Albert Schweitzer），他也是那波裡面重要的一個人物，這樣的運動一直到今天還繼續，今天在美國有個叫 Jesus Seminar，他們完全是從 Humanity 的角度在談耶穌的特質，所以這個運動本身我覺得是基督教現代化的一個面相。這是第一個回應。

第二個回應跟這個有關的，就是這樣的一種對基督教的人性化詮釋其實很有趣，它引起了問題。在十九世紀到二十世紀的發展當中，因為基督教傳統的教義——像剛剛楊教授在談的——關心的是罪的問題，關心的是不只是個人的，也包括整個環境的、社會性的罪的問題。那麼這種過度的 Humanistic Interpretation，它變成對人性的一種樂觀態度，對人性的價值、人性的可能性、人的自由，非常高度地提昇肯定。這個影響了傳統的基督教，那種對罪的看法好像是被忽略了。所以很有趣的是剛剛談到二次大戰，對這個 Militarism 的回應，最重要的兩個 cases 就是德國跟日本。在德國跟日本這兩邊都是軍國主義高漲的時候，很有趣的是兩邊的基督教——我們現在做自我檢討——兩邊

的基督教：德國的 Liberal German Christianity 跟日本 Liberal Japanese Christians，他們對戰爭都抱持支持跟接納的態度，也就是說在那種過度 Humanistic Interpretation 的當中，他們卻忽略了人性犯罪的這個面向，特別是一種集體犯罪的可能。這個是在基督教內部的一個論爭，所謂的 Liberal Christianity，它沒有能力去回應罪的現實。反而很有趣的是回歸傳統基督教，像很有名的巴特（Karl Barth），像潘霍華（Bonhoeffer），他們因為回歸傳統基督教，才重新去檢視人的罪的這個問題。他們反而起來挑戰 Nazism 跟日本當時的軍國主義。我是從基督教本身內部的一種張力，來談近代的一個發展……所以我們在討論人文主義、人文精神，其實它有不同面相：它一方面對人的價值的肯定、對人的尊嚴的肯定，但另一方面，也會去對傳統教義裡面對人的罪性、人會做出傷天害理的事情，這樣一種集體犯罪，好像反而是一種忽略。這種兩面性我覺得是值得繼續探討。在我們今天的討論裡面，不同宗教在提這個議題，我覺得很有趣，我作一點點的回應。

劉述先教授：

其實呢，我剛才說那些話，有一個隱含的論題。一方面，凡是宗教一定有個超越面，那個超越面楊教授也曾經講過，在中國像程明道都說了，你推到最高的地方：不為堯存，不為桀亡，它就是純粹「超越」那個面相；可是在另外一方面，這個天道和人造貫通以後，又落實到人間來，要講聖道的人比人家高一頭？這就是我否定的。所以你雖然對於超越有嚮往，可是落下來對於事實的判斷的話，對別人並沒有優位。並不因為你有超越性，科學就做的比人好，對政治現實的判斷比別人好，這個沒有的。所以這裡面有兩層：超越一層、內在一層，那兩層要分開不能夠混為一談。這個樣子的話，會各自得到它的定位就比較好一點。我

們的時間好像差不多了，最後就請院長講幾句話吧！

黃俊傑教授：

好，謝謝，大家辛苦了，非常感謝劉述先老師、惠敏法師、林鴻信院長和在座各位朋友用一天的時間和我們互相學習，再次感謝大家。

A Recent Conference on University-Based Institutes of Advanced Studies (UBIAS)⁺

Kirill O. Thompson^{*}



During the past decade, the establishment of UBIAAS at prestigious research universities has become a global trend, with more and more research universities seeking to join the club. Director Werner Frick of the Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS) took note of this trend and came up with the idea of holding an international conference of the leaders of every such institute around the world in order to share their experiences and learn from each other, and on this basis to explore the "Promises, Challenges, and New Frontiers" of these elite institutes.

Introduction

In the weeks before this conference, "University-Based Institutes of Advanced Study in a Global Perspective: Promises, Challenges, New Frontiers," I felt a little anxious and uneasy. Certainly, the

other participants would be on an exalted plane of learning and seriousness—how could I meet the occasion? How could I interact personally with these eminent leaders from advanced institutes at great universities, such as Stanford, Harvard (Radcliffe), Sao Paulo, Trinity (Dublin), Cambridge, London, Helsinki, Paris, Lyon, Zurich, Munich, Waseda, Seoul and Fudan, to mention just a few?! Fortunately, our team from IHS at NTU included two brilliant and outgoing NTU faculty members: IHS Associate Dean for Social Sciences, Professor Chien-fu Lin, and Professor of Chinese Literature, Chao-ying Chen. They gave me confidence.

Arrival in Freiburg

After a smooth non-stop flight from Taipei to Frankfurt, Professor Lin and I rendezvoused with Professor Chen at Frankfurt airport, and caught

⁺ The Conference on University-Based Institutes of Advanced Studies (UBIAS) was held at Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg, Germany, Oct. 25-27, 2010.

^{*} Professor, Department of Foreign Languages and Literatures, National Taiwan University; Associate Dean, Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, National Taiwan University.

the train to Freiburg. Just a couple of hours after arrival, we joined a conference city tour. About half of the conference participants joined this tour, which commenced on a hillside overlooking the Freiburg Cathedral and the old city. From that very moment, I knew that the leaders from the other institutes were friendly, thoughtful people and that Freiburg—with its beauty, history, culture and natural setting—would be an ideal place to hold the conference. From the questions that the visitors asked the tour guide as we climbed the hillside, I sensed their sensitivity, their intelligence and—most importantly—their youthful curiosity and willingness to learn. Indeed, it is precisely this attitude of openness and curiosity that should characterize an institute for advanced study. In the first hour of the tour, I already met Barbara Cimatti from Bologna, Italy who comes to Taiwan to teach occasionally, Michael O'Neil of Durham, UK, a literary scholar and poet, Yunqian Chen from Nanjing who has been to our IHS, Doochul Kim, a brilliant mathematical physicist from Seoul, Hideaki Miyajima, an economist from Waseda, Carsten Dose, a sociologist from Freiburg, and finally Pedro Funari, an historical anthropologist from Sao Paulo. They gave me the impression that this conference would be interesting and animated by lively discussions!

After the tour, we rested briefly at the hotel and then walked to FRIAS (Freiburg Institute for Advanced Studies) to eat a light "pot luck" dinner and enjoy several of the region's wonderful wines. The food and drinks were arranged so that it was easy for everyone to move around and speak with different people. Moreover, the wine helped the participants to overcome their shyness and open up! I spoke with conference attendees I had met on the tour, and I also had the pleasure to meet Dapeng Cai, a theoretical economist from Nagoya, Poul Holm, an environmental historian from Trinity College in Dublin, Sami Pihlstrom, a theoretical philosopher from Helsinki, and many

others. I appreciated that although these participants represented a wide variety of fields, they were well-read and conversant in other fields, as well. Thus, I had no problems talking and sharing ideas with specialists in economics, physics and mechanics, as well as in literature, history and philosophy.

During the conference, I gradually realized that it was precisely this sort of cross-disciplinary openness, communication and understanding that are essential to having a flourishing advanced institute, not only for harmony and cooperation, but also for stimulating research creativity and productivity. The participants mentioned time and again that it was through the interdisciplinary fertilization of ideas that important breakthroughs were made. Scholars who stuck only to their own familiar paths tended only to make small and anticipated breakthroughs.

Again, Professor Werner Frick and his capable staff at FRIAS conceived of and organized this important conference on the rising phenomenon of University-Based Institutes of Advanced Study (UBIAS). After a series of internal discussions and external surveys of other "university-based institutes of advanced learning" (UBIAS), they decided to focus the conference on the actual formation, function, operation, funding—as well as strengths and problems—of every one of the UBIASthey could identify and contact around the world. Indeed, everyone at the conference was intrigued to learn about the rich diversity in form, function, operation, funding, etc., of the various UBIASt, in the contexts of their respective universities, societies and countries. The conference attendees learned a lot from the respective strengths and problems described by the other UBIASt leaders.

Day One

On October 25th, the first day of the conference,

general issues of UBIAS were addressed.

Prof. Werner Frick himself and Dr. Karsten Dose opened the morning session by presenting a summary of the survey they sent to every UBIAS in the world. They described the variety of forms, programs, functions and operations of these UBIAS. Frankly, they were surprised but delighted at the wide range of UBIAS responses to their survey—because this fact would encourage every UBIAS leader to be more open-minded and creative when thinking about his or her institute's structures, procedures and operations. Our own arrangement of programs at NTU IHS, including 1) large-scale research programs, 2) other programs, such as the visiting scholars program and the professors on sabbatical leave program, and our 3) periodic thematic conferences, etc., received praise from the conference members.

Importantly, the keynote speaker Prof. Philip G. Albach (Boston College) elaborated on, "The Research University in the 21st Century: Perspectives, Challenges, and Visions." A leading expert on the concept of a research university, Prof. Albach maintained that the key challenge of research universities nowadays is to encourage faculty at once to stay focused on quality teaching while at the same time engaging in innovative research. Significantly, he found that the UBIAS play a vanguard role in charting the university's direction of research. Increasingly, a research university without UBIAS would be anarchic and blind because a well-conceived UBIAS tends to guide the way for building on the university's research strengths and opening pathways for cross-departmental research work.

Prof. Albach argued that, at their best, effective UBIAS really do lead the way for university's other research programs to be well-coordinated, sharp and cutting-edge. We from NTU IHS were honored to join Professor Albach for lunch one day in order to tell him about NTU's

rapid developments during the past six years and to learn his core findings on the concept of a research university. Also, we were delighted to hear about his family's connection to Taiwan. His son is an American trade negotiator. He was excited to hear about NTU's IHS and said he was eager to visit both IHS and NTU.

Next, Rector Prof. Hans-Joachim Schiewer and Minister Prof. Peter Frankenberg spoke on 1) how UBIAS can foster excellent research and 2) international inter-UBIAS cooperation. They underscored an important distinction that has gotten lost in university education in recent decades. That is, the distinction between "excellence in research," which is important in the humanities and social sciences, and "achievement in research," which is important in the natural sciences. Excellence in research is related to the traditional university project of in-depth study, analysis and comprehension. Excellence is demonstrated not just in the 20 page journal article but also in notes, monographs, books, academic correspondences, dialogues, etc.

They also maintained the importance for humanities studies to be liberated from scientific research paradigms, for these inappropriate paradigms are making humanities research become shallow and somewhat misguided. It is important to stress excellence over achievement in humanities and social science research; for excellence is an intrinsic value associated with culture and appreciation while achievement is an instrumental value associated with science and technology.

In Taiwan, it seems that humanities and social science scholars need to reflect more on the notion of humanities and to understand the differences between research in the sciences and in the humanities. Without this reflection and understanding, the humanities scholars will be unable to defend their distinctiveness and continue to be enslaved by research paradigms from the

sciences. Perhaps, National Taiwan University should host an international conference on humanities studies, education and research. (Much has been written on this issue in recent years. A highly influential example is Martha Nussbaum's book *Cultivating Humanity* (Harvard University Press, 1997).)

In the afternoon sessions, two basic types of UBIAS were discussed: 1) UBIAS which embrace the full range of academic disciplines (i.e. humanities, social sciences, natural sciences, and the professions), and 2) UBIAS which place special emphasis on just humanities and social sciences.

The older, larger UBIAS have traditions of bringing scientists and humanists together, more recently adding scholars from the professions, such as law, as well. It is worthwhile to nurture communications across the so-called cultural divide between the sciences and humanities; but, both sides must be intelligent and sensitive. Even if the two sides have misgivings and distrust each other at first, they will gradually start to interact with and influence each other and even start to look at their own disciplines in new ways. Prof. Barry Smith of London University was eloquent in describing the interdisciplinary intercourse at his institute between, say, brain scientists and philosophers, for gaining insights from each other on brain activity and mental events. Patrick Dewilde of Munich Technical University mentioned similar interdisciplinary teamwork at his institute. Later he graciously joined us for lunch, and while he is the director of a technology institute, we discussed issues in philosophy, creativity and cross-disciplinary approaches. Since the conference, we have also exchanged reading lists and some articles. This was an unexpectedly fruitful meeting.

Time and again during the conference, UBIAS leaders stressed the value of having an artist or writer join the institute for a limited

period. They found that writers and artists offer creative ways to portray the thoughts, discussions and works of the academic fellows at the institutes. More importantly, they stir academics to view their core issues in new lights and think in new ways. I believe it would be beneficial to invite local writers or artists to stay at NTU IHS for short periods, to interact with our fellows and program participants. These writers and artists would compose works that express their feelings about their interactions with the scholars as well as explore the wider implications for society, nature and world. Such artists and writers must have ample intellectual curiosity so they could meet their academic colleagues halfway.

In the second afternoon session, speakers on the panel on Institutes of Humanities and Social Sciences described their institutes in ways that seemed very similar to IHS at NTU. They tended to be lacking in resources and facilities. Prof. Simon Goldhill stressed bringing together classicists from different disciplines to examine core problems of ancient Greek language, culture and society. By cracking their paradigms together, they sometimes produced intellectual breakthroughs. Goldhill's approach struck me as very well suited to provoking new discoveries and intellectual breakthroughs. Prof. Zhenglai Deng had the idea of rewriting disciplines, such as sociology, in light of new phenomena in nonwestern societies, such as China, in the 21st century. Prof. Aron Rodrigue of Stanford Humanities Center said that his program was focused on humanities and stressed supporting the in-depth projects of a few fellows. Prof. Pedro Paulo A. Funari described his institute at Campinas in Sao Paulo, Brazil, as richly interdisciplinary with much interaction between social scientists and humanists and a strong commitment to the environment and preserving aboriginal cultures. Several leaders of the Campinas institute are very interested in Taiwan and China, and Prof. Funari

will set up communication channels between his institute and our institute. In private discussion, Professor Funari also told me about his findings in historical archaeology, an entirely new field to me—it was really an eye-opener.

Day Two

On the second day, the Conference focused on several key issues for UBIAS: 1) degrees of autonomy and dependence within their university frameworks, 2) ways to advance knowledge and foster research achievement, and 3) focus on natural and technical sciences.

Regarding autonomy and dependence, Prof. Judith Vichniac of the Radcliffe IAS at Harvard said her institute was governed solely by its board of directors. So, the university had no direct oversight. At the same time, university departments could recommend scholars to be institute fellows so they could observe them to decide if they would retain them as faculty in the future. (This usage seemed to be a little too utilitarian and to detract from the UBIAS basic purpose of supporting advanced research by senior scholars.) I described the situation at NTU under which our IHS large-scale project proposals are reviewed by scholars selected by the NTU R&D Office, and the Dean must present an annual report to MOE officials at a meeting set up by the R&D Office.

Regarding UBIAS funding, the speakers Prof. Rapp from Munich and Prof. Geyer from Stellenbosch described a situation that was quite similar to ours at NTU. Their funding comes from the national excellence plan, just as our money comes from the "Aspire for the Top University Program" of Taiwan's Ministry of Education (MOE).

As to advancing knowledge and fostering creativity, Profs. Cai (Nagoya), Mukherjee (New Dehli), Maillard (Strasbourg) and Hunniger (Gottingden) all mentioned trying a wide variety

of ways to bring scholars from different disciplines together to work on common themes or problems. This effort could be undertaken by arranging team projects or it could be through research fellows sharing the problematic areas in their own research with each other.

Actually, creative research team building is exciting because recent creativity research shows that the most effective creativity tends to take place in a collaborative process. Still, the institute leaders need to find the right mixes of people to realize the most creative potential. I have undertaken some research on creativity, and shared ideas with Director Werner Frick, who wants to hold a conference on how UBIAS can foster creativity in excellent research, as well as with Prof. Gerd Folkers of the Zurich Technical Institute and Patrick Dewolfe of the Technical University at Munich.

In the evening, we had a splendid dinner in a remodeled ancient barn in a nearby town. First, we were serenaded by a trio of baroque musicians and then were given a feast of traditional foods. For this dinner, we were assigned seats with people we had not met. I had the pleasure of sitting with Maria Soukkio, a professor of Spanish studies from Helsinki, Dr. Felix Streiter of Stiftung Mercator in Essen, and Gilles Block, Secretary General of MISHA in Strasbourg. I was amazed to find out that Dr. Streiter, a charming gentleman, represents a foundation that funds joint NTU IHS projects on intercultural humanism with the German institute in Essen. Mr. Bloch was a humble and disarming person. Professor Soukkio was a fascinating person who shared many insights into Finland's cultures and languages. Coming from a Norwegian-American community in Minnesota, I found it extremely interesting to explore the similarities and differences between our experiences of growing up in our respective cultures. I felt a certain closeness with all three of

the delegates from Finland. We have had some interesting correspondence since the conference.

Day Three

On the third day, October 27, the conference sessions explored several basic issues: 1) fostering UBIAS interdisciplinarity, 2) funding UBIAS, 3) inter-UBIAS cooperation, and 4) the future.

Regarding interdisciplinarity, Profs. Davy (Bielefeld), White (Perth), Folkers (Zurick) and Mukherjee (New Dehli) all spoke on the need to seek interdisciplinary or cross-disciplinary cooperation on key issues. They mentioned the stages of understanding when both sides have to learn each other's paradigms and special terminologies. They also mentioned that sometimes it does not work but often it does. They all underscored that it is very important to select scholars who are relatively open and communicative. The relatively narrow, stubborn scholars cause misunderstandings and wastage of resources, and should not be chosen for these projects.

Regarding budgets, Profs. Philstrom (Helsinki), Ades (Sao Paulo) and Holm (Dublin) all discussed the potential sources of funding in their home countries. Their core support comes from the university or national ministry of education. Holm mentioned fundraising in the community, but said that such efforts were not so well developed in Ireland as in the USA. The key problem is that no tax break is offered for academic donations in the EU, while in the USA the tax breaks make such donations attractive.

Regarding inter-UBIAS cooperation, Profs. Bouin (Lyon), Newell (Vancouver) and Chen (Nanjing) all discussed their experiences in cooperation. Mainly, the problem is for UBIAS offices to keep in touch and to know about each other's programs. Then, they could identify areas in which they could cooperate fruitfully. One speaker mentioned that once when his institute

was planning a certain research project, they found out that researchers at another institute had examined the same topic several years earlier. Fortunately, his institute was going to take an entirely different approach, though they still could draw upon the other institute's results for reference.

Finally, regarding the future, Prof. Werner Frick hosted an open discussion on "where to go from here." First, he expressed his joy that the conference had been so rich and the discussions and dialogues so beneficial. He said we all had learned so much from each other. So, the first motion was to hold another conference in 2012, perhaps at Fudan University in Shanghai, China. A steering committee with representatives from every region and continent was set up to work out the planning for the conference and to start to organize a UBIAS association. Prof. Frick had earlier mentioned a conference on fostering creativity in excellent research, but he did not try to limit the next conference to that topic.

That evening we again met at FRIAS for "pot luck" food and wonderful local wines and beers. This time the room was filled with the joy of comradeship after the three days spent working together. Also, there was a slight mood of melancholy because this grand conference was drawing to a close. During the final "mixer," I enjoyed speaking again with Pedro from Sao Paulo, Christina from Duke, Cesar from Sao Paulo, Aron from Stanford, Dapeng from Nagoya, Yunqiao from Nanjing, Doochul from Seoul, Kumi from Waseda, Terri-Ann from Perth, Barbara from Bologna, and Poul from Dublin. Poul told me that his institute would hold a meeting of advanced studies humanities institutes in the EU in February 2011.

On the day after the conference, we were treated to a tour to the ancient town of Colmar nearby in France. Colmar was magnificent and we

had an excellent guide who explained the sites with enthusiasm and in detail. Here we also ate traditional food—everyone from Taiwan insisted on eating German pig's knuckles! During this tour, I had the opportunity to speak with some of the FRIAS office staff members, such as Alexis Heede, Carolin Obermann and Anna Estel. Not only had they been polite, friendly and efficient throughout the conference; they were highly-educated, intelligent people of wide-ranging interests. For example, I found myself speaking of ancient Greek and Chinese philosophy with Alexis and psychological theory and practice with Carolin!

Indeed, the richness of the discussions at this conference was almost intoxicating. I really appreciated the cross-disciplinary openness, interest and communication. Certainly, we at universities in Taiwan need to find ways to nurture this sort of cross-disciplinary intercourse which is so mutually enriching.

Concluding Reflections

In conclusion, this was a very open and friendly conference, and IHS Associate Dean Lin, Professor Chen and I had many, many conversations with the other conference attendees from the USA, Canada, Brazil, Japan, China, India, South Korea, Australia, the UK, Ireland, Finland, France, Switzerland, Germany, etc. The FRIAS hosts were wonderful and their conference support team was superb.

This conference gave us good ideas for strengthening our research programs and visiting scholar programs. Importantly, we now appreciate more vividly that the presence of IHS on NTU campus represents NTU's strong commitment to human civilization and to human values and concerns. Indeed, NTU's IHS is a platform for noble and high level communication among humanities and social science scholars from

around the world. Importantly, IHS contributes to NTU's image as a world-class university.

It is noteworthy that the entire National Taiwan University delegation from IHS—Associate Dean Chien-fu Jeff Lin, Professor Chao-ying Chen and myself (Associate Dean Kirill Thompson)—were all very well received at the conference. We all had many conversations, made many new friends, and laid the groundwork for future institutional cooperation. Moreover, the conference attendees from the other countries were very interested in our institute's approach of designing large-scale research programs that build on our university's strengths with a regional focus under the East Asian umbrella. They saw this as an efficient way to harness university resources for productive research efforts.

Finally, as mentioned, Poul Holm, the Academic Director of "Trinity Long Room Hub," at Trinity College, Dublin will host a conference of European Union UBIAS devoted to the Humanities in late February. On the basis of our conversations, he orally invited NTU IHS to send a representative to his conference in order to give a talk to introduce NTU IHS and humanities studies in Taiwan. This opportunity will certainly boost the profile of NTU's IHS on the world stage.

利瑪竇與辟佛⁺

夏伯嘉^{*}

羅明堅（Michel Ruggieri, 1543-1607）與利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）一五八三年定居廣東肇慶，按照知府王泮的指示，兩人削髮更衣，改穿中國佛教僧人之衣服。羅、利二人入華之前，曾在葡屬印度傳教。故此，羅明堅對中國人自稱是天竺僧，而他著述的《天主實錄》，天主教第一本中文著作，亦採用了「化身」、「出家」、「僧」等等佛教的詞典。故此，雖然《天主實錄》力斥釋氏之謬，中國人皆看「西僧」傳道為來自印度最新的一個佛教教派。耶穌會在肇慶最早吸引入教的信徒十餘人，皆是守長齋的虔誠佛教徒。羅明堅在肇慶的四年間，一直以西僧自認：他寫作的二十四首中文詩，有十首用了佛家的詞彙與典故。

一五八七年羅明堅離開中國回到意大利，利瑪竇漸漸與佛教劃清界線。在離開肇慶轉移到粵北的過程中，利瑪竇拒絕在南雄的南華寺定居，日後更蓄髮易服，搖身一變為敦厚博學的「西儒」。本文第一部分分析了天主教耶穌會士入華最早的佛教背景，並介紹了羅明堅其人其事。及日後利氏以融匯天儒揚名史冊，羅氏以「西僧」傳播天主教這一項最早期的天主教史實，遂被遺忘於史冊。本文亦分析了耶穌會贊助人，肇慶知府王泮的宗教信仰。並敘述明末佛教重振的史實，以探討天主教最初入華的宗教文化背景。

本文第二部分，分析了利瑪竇在成名之後與佛教的種種衝突。一五九八年利氏在南京舌戰報恩寺主持雪浪洪恩，代表了天主教與佛教

⁺ 本文係二〇一〇年六月二十五日本校歷史系文化交流平臺與本院舉辦之專題演講內容。

^{*} 中央研究院院士、美國賓州州立大學講座教授。

華嚴宗的一場激烈論戰。迺利氏移居北京，冷眼觀看李卓吾與達觀真可的悲劇；又出版《天主實義》一書，大力攻擊釋氏輪回、介殺等等教義，激發佛教居士虞淳熙的書寫公開信質疑，引起天主教與佛教明末三十多年的論戰。

【多元觀點】

荀子「性惡」說的意圖 ——兼談經典解釋的一個路向⁺

陳文洁^{*}



荀子「性惡」說是儒學思想史上的一個重要話題。一般是將它視為一種人性理論進行討論。但這種研究取向所暗示的現代學術的知識立場和理論興趣，對荀子並不必然成立，且他曾表達過對於言說的實用態度，因此，有必要首先在他的語境中思考並澄清他講「性惡」的真實意圖。

從〈性惡篇〉的論述脈絡和表達方式可以看出荀子提出「性惡」的意圖。〈性惡篇〉中，荀子曾四次明確引孟子關於「性善」的說法加以駁斥，通過批評孟子的「性善」說而建立起「性惡」的觀點。雖然荀子從「實然」角度將人之「性」看成人的感官能力和欲望，與孟子從「應然」的角度將「人之所以為人」的倫理目標界定為「性」完全不同，但荀子反對

「性善」、講說「性惡」的主要原因，並不在於他對「性」的有別於孟子的定義，而在於他的政治構想。

按荀子〈性惡篇〉的論說邏輯：「故性善則去聖王，息禮義矣；性惡則與聖王貴禮義矣。〔……〕立君上，明禮義，為性惡也」，之所以必須承認「性惡」，是要確立聖王禮義的權威性。這個邏輯顯然不是一般的理論論證的邏輯，而帶有很強的辯論性，在此辯論中，荀子把「聖王禮義」看成當然的出發點和目標。〈性惡篇〉說：聖人生禮義而制法度。聖王之法是在禮義的基礎上製成的。「聖王禮義」涉及到荀子經常提到的一個政治主張「禮法」，認為「法」必須遵循「禮」。荀子「性惡」說最終是歸結到他的「禮法」的政治構

⁺ 本文係二〇一〇年六月八日本院儒學討論會內容。

^{*} 廣州市社會科學院哲學文化研究所助理研究員。

想。同時，禮本身是一種倫理秩序，荀子所說的「禮法」之「法」較現代意義上的法律的範圍要廣，觸及道德領域，包含倫理要求。在此意義上，「禮法」還具有教化功能，制定「禮法」的聖王亦可謂之「師」。荀子的「禮法」主張包含著政教合一的傾向。

綜言之，荀子提出「性惡」說，主要不是為了表達他對人性的看法，而是要確立他的政治觀點。「性惡」說與「性善」說的分歧，本質上是兩種不同的實踐理路的分歧。「性善」說著重個人的修身功夫，「性惡」說則強調統一的政教施化作用。

通過理解荀子「性惡」說的意圖，可以看到他在這一學說後面所隱藏的更為根本的政教主張，由此更靠近他自身的問題意識，領會到他的思想的現實性及其對待理論的靈活性和實用態度。這提示了經典解釋的一個可能路向，即通過把握經典作者的論說方式和論說意圖，來理解經典的意涵以及作者的思維目的和思維方式，從而反思今天的思維目的和思維方式。至於這一路向的意義如何，則取決於我們如何看待經典的價值，因為每一種解釋方式都暗示了一種對於經典的價值的認識。

【多元觀點】

犧尊與裸禮 ——以考古文物復原古禮之反思⁺

李若暉*



《詩·魯頌·閟宮》：「犧尊將將」，毛《傳》：「犧尊，有沙飾也。」孔《疏》：「犧尊之字，《春官·司尊彝》作獻尊。鄭司農云：『獻讀為犧，犧尊飾以翡翠，象尊以象鳳凰。或曰：以象骨飾尊。』此《傳》言犧尊者沙羽飾，與司農飾以翡翠意同，則皆讀為娑。《傳》言沙即娑之字也。阮謏《禮圖》云：『犧尊飾以牛，象尊飾以象，於尊腹之上畫為牛象之形。』王肅云：『將將，盛美也。大和中，魯郡於地中得齊大夫子尾送女器，有犧尊，以犧牛為尊，然則象尊，尊為象形也。』王肅此言以二尊形如牛、象，而背上負尊，皆讀犧為義，與毛、鄭義異，未知孰是。」推勘舊注，「犧」之語義其解有二：毛公破「犧」為「沙」，以為裝飾；王肅、阮謏

則釋「犧」為牛。「犧」的語義為牛，也是近日將牛形銅器附會為「犧尊」的語言學基礎。可這一點卻恰恰不能成立。王念孫《廣雅疏證》：「至阮謏謂犧尊以牛為飾，只因犧字從牛，遂望文生義而創為此說。案《說文》：『犧，宗廟之牲也。』《詩》曰：『以我齊明，與我犧羊。』傳曰：『雄雞自憚其犧。』然則犧者，牲之總名，而六畜之所公共。尊名謂之犧，何以知其必為牛也！」「犧」之義，《廣雅·釋器》：「犧、象，尊也。」王念孫《疏證》：「《淮南子·俶真訓》云：『百圍之木，斬而為犧尊，鏤之以剖剝，雜之以青黃，華藻鏤鮮，龍蛇虎豹，曲成文章。』高誘注云：『犧尊，猶疏鏤之尊。』犧古讀若娑，娑與疏聲相近。《明堂位》周獻豆，鄭注亦云

⁺ 本文係二〇一〇年六月八日本院儒學討論會內容。

* 復旦大學哲學學院中國哲學教授。

獻，疏刻之。然則犧尊者，刻而畫之為眾物之形。毛《傳》、鄭司農、後鄭說雖不同，而同一是彫文刻鏤之義，則亦不甚相遠也。」¹一九六八年河北滿城漢墓出土的銅壺甲，佈滿錯金銀鳥蟲書，其頸銘周策縱先生釋為「犧尊成壺」：「『犧』字讀作『沙』，即動詞『摩莎』之『莎』。意即把尊（酒器）疏鏤成有華采的壺。」²

但清儒精心構築的大廈卻一夜之間土崩瓦解。推其原，則是出土銅器日益增多。宋人即曾發現鳥獸形銅器，並據以是王非鄭。到了二十世紀的考古學家眼中，則已是「鄭玄因未見實物，或已見實物而不識，終不得其解。宋初聶崇義注《三禮圖》，乃依鄭意繪製圖像，所謂『刻鳳皇之象於尊，其形婆娑然』，實已成為考古中的笑柄。」³

現在許多學者都將鳥獸形銅器直接等同於典籍中的犧尊鳥彝等器，而忽視了二者的差別，尤其是漠視清代學者在許多細節上的有益探討。郭寶鈞在《商周銅器群綜合研究》中將「尊之作鳥獸形者謂之彝」，以為其器「皆用於裸。裸是灌祭，酌鬱暢酒獻尸不飲而灌於地的一種祭名。鳥獸彝是用於裸祭的特製器，其制大抵鑿背納酒，從口吐出，以灌於地。」⁴實則鳥獸形器中無流的也為數甚夥，⁵縱使有流的，如法國吉美博物館所藏象尊，雖然「象鼻上翹中空，與腹相通，似有流的作用，然此

象形體較大，盛放酒液後恐難以傾倒。」⁶即由古禮制而言，清儒明分「獻尸」與「灌地」為二。《尚書·周書·洛誥》：「王入太室，裸」，江聲《尚書集注音疏》：「裸有二節，〈郊特牲〉所言是灌地降神之裸，此經之裸，非是之謂，乃裸尸爾。《禮記·祭統》所云君執圭瓚裸尸是也。」⁷裸謂灌地，始見於《禮記·郊特牲》，禮經無聞。有學者力主裸非以酒灌地，如王夫之《詩經稗疏》卷三「裸將」條下曰：「毛《傳》曰裸，灌鬯，初未云灌之於地。自《白虎通》始有灌地降神之說。取酒澆潑糞壤，等於呼蹴，既仁人孝子所不忍為，且飲以養陽，澆之以土，則失其類。況云降者，自上而下之辭，若沃灌於地，則求之地中，昇而非降矣。原夫傾酒委地，所謂酌也，起於征戰之世，要鬼設誓，倨侮忿戾者之所為，流俗不察，用以事其祖考神祇。不知何一陋儒循為典禮，而誣引古禮以殉其鄙牒！」⁸古注明以裸為飲。周聰俊《裸禮考辨》：「《禮記·投壺》『奉觴曰賜灌』，注云：『灌，猶飲也。』《周禮·典瑞》『以裸賓客』，注云：『爵行曰裸』，賈疏曰：『云爵行曰裸者，此《周禮》裸皆據祭而言，至於生人飲酒亦曰灌，故〈投壺禮〉云奉觴賜灌，是生人飲酒亦曰灌，故〈投壺禮〉云奉觴賜灌，是生人飲酒，爵行亦曰灌也。』然則灌之為訓，乃飲之異名。此所以鄭注〈大行人〉解『再裸』為『再飲公』也。」⁹裸既須飲，自不能就

1 [清]王念孫：《廣雅疏證》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁225。

2 周策縱：〈一對最古的藥酒壺之發現〉，《周策縱自選集》（濟南：山東教育出版社，2005年），頁396。

3 鄒衡：〈試論夏文化〉，收入鄒衡：《夏商周考古學論文集》（北京：科學出版社，2001年），頁137。

4 郭寶鈞：《商周銅器群綜合研究》（北京：文物出版社，1981年），頁147。

5 如晉侯墓地出土的所謂「鳥尊」、「豬尊」、「兔尊」就是封口無流的。上海博物館（編）：《晉國奇珍——山西晉侯墓群出土文物精品》（上海：上海人民美術出版社，2002年），「鳥尊」見頁50-51，「豬尊」見頁52-53，「兔尊」見頁92-95。

6 周亞：〈論法國吉美博物館收藏的象尊〉，湖南省博物館（編）：《湖南出土殷商西周青銅器》（長沙：嶽麓書社，2007年），頁542。

7 [清]江聲：《尚書集注音疏》，阮元（編）：《清經解》（上海：上海書店，1988年），第2冊，頁906。

8 [清]王夫之：《詩經稗疏》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1988年），第3冊，頁155-157。

9 周聰俊：《裸禮考辨》（臺北：文史哲出版社，1994年），頁67。

飲於尊，故尊必配之以勺。¹⁰ 由此可見，郭寶鈞所謂裸禮乃以鳥獸形器「鑿背納酒，從口吐出，以灌於地」，殆不可信。從《商周銅器群綜合研究》的手稿整理者之一鄒衡的敘述來看，郭氏並非不知「裸之義，自當取裸尸之說，而不當取灌地之說」，但「郭寶鈞先生晚年，曾結合商周實物考察，仍主灌地之說」。鄒氏也正是在郭說基礎上，提出龍山文化的封口盃就是禮書中的雞彝。¹¹ 郭氏之所以有此自信，正是認為自己掌握了商周裸禮的實物用具，而這些鳥獸形銅器的使用方式只能是「灌地」。但是，出土實物僅僅可以證明鳥獸形青銅器在先秦的真實存在。並且，迄今為止，眾多學者除了近於偏執地一再強調這一點之外，卻無人就鳥獸形器確為禮經裸器作出令人信服的論證。正如段玉裁所言：「即真地中出此器，又何以知必為經典之犧尊也？」¹² 為什麼我們的考古學家只根據出土古器中有動物形器就認定王肅正確，卻對毛、鄭所言動物形紋飾在出土古器中的屢見不鮮熟視無睹？

再從考古發掘所見鳥獸形器的實際用途來看，也與古禮制中犧象之尊的用途不合。《左傳·定公十年》孔子曰：「犧象不出門」，〈司尊彝〉孔《疏》釋曰：「犧象是祭祀之尊，不合為野享之義也。」就考古發現來看，

鳥獸形器多用於野享。如湖南醴陵獅形山發現象尊，「可能是屬於當時奴隸主貴族祭祀名山、湖泊、河川時掩埋的器物。」¹³ 湖南衡陽包家檣子發現所謂犧尊，「很可能是當時奴隸主貴族祭祀山川時有意掩埋的。」¹⁴ 湖南湘潭金盆養鯉發現豕尊，¹⁵ 可能是「祭祀用豕的代替物」。¹⁶ 熊建華也認為：「從形態來看，牛尊表現的就是『衣以文繡』的、象徵郊祭的犧牛。」¹⁷ 陝西郿縣車站鄉東李村發現的所謂「駒尊」，¹⁸ 郭沫若言銘文「『駒錫兩』者錫駒二匹。盞得駒馬二匹之錫，即作二尊以紀其事。尊作馬形，足見與錫駒有聯帶關係。」¹⁹ 可見這類鳥獸形器確有因事制器，器像其物。

裘錫圭〈閱讀古籍要重視考古資料〉一文初次發表時曾舉王肅此例，且云：「北宋時發現了鑄成象形的古銅尊，王肅的說法完全得到了證實。」²⁰ 但此後該文收入論文集時加編按曰：「犧尊、象尊的問題比較複雜，王說是否可信還有待進一步研究。此文對王說全面加以肯定是不夠謹慎的。」²¹ 張政烺可謂一語中的：「古人對於尊喜稱犧尊，言雕文刻鏤，不一定即作犧牛之形。」²²

10 參〔清〕凌廷堪：《禮經釋例》，阮元（編）：《清經解》，第5冊，頁209。

11 鄒衡：〈試論夏文化〉，鄒衡：《夏商周考古學論文集》，頁137。

12 〔清〕段玉裁：《周禮漢讀考》，阮元（編）：《清經解》，第4冊，頁200。

13 熊傳薪：〈湖南醴陵發現商代銅象尊〉，《文物》，1976年第7期（1976年），頁50。

14 馮玉輝：〈湖南衡陽市郊發現青銅犧尊〉，《文物》，1978年第7期（1978年），頁88。

15 何介鈞：〈湘潭縣出土商代豕尊〉，湖南省博物館（編）：《湖南出土殷商西周青銅器》，頁115。

16 劉敦願：〈漫談湖南湘潭出土的商代豕尊〉，《中國農史》，1983年第2期（1983年），頁43-45。

17 熊建華：〈「牛尊」研習一得〉，段德新（編）：《周秦文明論叢·第二輯》（西安：三秦出版社，2009年），頁169。

18 李長慶、田野：〈祖國歷史文物的又一次重要發現〉，《文物參考資料》，1957年第4期（1957年），駒尊原器照片及銘文拓片見頁5-6。

19 郭沫若：〈盞銘考釋〉，《郭沫若全集·考古編》（北京：科學出版社，2002年），第6冊，頁129-130。

20 裘錫圭：〈閱讀古籍要重視考古資料〉，《文史知識》，1986年第8期（1986年），頁47-48。

21 裘錫圭：〈閱讀古籍要重視考古資料〉，裘錫圭：《古代文史研究新探》（南京：江蘇古籍出版社，1992年），頁61-62。

22 張政烺：〈滿城漢墓出土的錯金銀鳥蟲書銅壺〉，《張政烺文史論集》（北京：中華書局，2004年），頁449。

【多元觀點】

道教女修行者的成仙之路： 傳統社會角色的超越或融和？ ——以杜光庭《墉城集仙錄》為例⁺

謝薇娜^{*}



在中國道教傳統裡，修行成仙是一種相當特殊的經驗，也是一條自我成就的道路，但就如同其他宗教一樣，追尋理想與志向的過程經常伴隨著犧牲，而中國傳統社會的女性尤其必須面對這些決斷。

本篇論文將簡略介紹杜光庭《墉城集仙錄》中關於道教女仙的傳記，主要的分析方向在於解釋中國古代女性處在宗教志向與傳統要求之間，這兩者是否存在不可超越的衝突。

「女仙」這個詞意味著這些女性帶有某些奇妙、幻想性、超越現實的特質。儘管杜氏的作品所描述的類型，同時包括神人及一般世俗女人，但從他更關注後者那些改變自己生命而得道成仙的女人，我們才可以發現作者對一般世俗女人的態度是什麼，因此本文所意圖分析

的也是這一類型的女性。我的假設是：那些女性在遵循社會約定俗成的規範的同時，仍然致力於獲得實踐其宗教志向的生活。她們有些在不拒絕傳統倫理價值之下追求宗教理念；有些則走上反抗的道路，全然捨棄世俗的約束和牽絆。某些研究《墉城集仙錄》的學者已經注意到這些問題並進行研究，例如吳碧貞（《唐代女仙傳記之研究——以《墉城集仙錄》為主的考察》〔國立政治大學中文研究所碩士論文，1998年〕，頁98-109）、楊莉（《道教女仙傳記《墉城集仙錄》研究》〔香港中文大學文化及宗教研究所博士論文，2000年〕，頁97-107）。

本文將分為四個論點，在第一部分討論的焦點在於說明中國傳統社會對女性的要求和期

⁺ 本文係二〇一〇年六月二十三日本院儒學討論會內容。

^{*} 中央研究院中國文哲研究所博士後研究。

待，並以此觀點做為研究杜氏作品的基礎。此部分引用的材料主要來自《禮記》、《女誡》（東漢，班昭撰）以及《女孝經》（唐，鄭氏撰）。

第二部分討論的是道教女修行者的特質。在這一點上筆者盡力憑著一些道教經典，來證明世俗女性與宗教女性的區別，並解釋兩種女性在社會角色上的異同。參考的經典包括：《元始洞真慈善孝子報恩成道經》（唐初）、《玄都律文》（虛無善惡律）（南北朝末）、《正一法文太上外籙儀》（5、6世紀）（描述對女人受籙的分類）。

第三部分講述唐代（即杜氏活動的時代）一些道教的情景。筆者先簡介當時道教興起的原因，並舉出一些當時文人與道士的記載，所引用的材料為吳筠《神仙可學論》。本部分也討論到唐代道教女修道者的不同種類：第一種為入道做女冠的公主（宮觀女冠）及伴隨她們的宮人，第二種為修真女冠。

第四部分專門探討杜光庭《墉城集仙錄》的修真女冠，從具體的例子說明修道女性對傳統社會角色的反應，並從這一點更進一步研究世俗生活和宗教志向之間是否存在著不可跨越的距離和衝突？女性如何解決這方面的對立？她們的行為所標誌的意義，對後代的女修行者又具有什麼樣的影響和重要性？此部分將提出並分析九個例子。

【多元觀點】

「性相近也，習相遠也」 ——王安石性命論思想研究⁺

丁四新*

王安石（1021-1086）對於北宋道德性命話語風潮的形成確實具有特殊的功勞，他很早將「道德」問題轉化為「性命」問題來思考，同時又通過其在政治上的影響力來推動北宋早期性命之學的擴展和深入。

王安石的人性論思想大致可分為三個階段。嘉祐（1056-1063）以前為第一階段，以孟子之學為宗主，荊公維護和發揚了孟子的性善論。治平（1064-1067）年間，王安石的人性說發生了根本性的轉折和變化，此為第二階段。期間，荊公提出了「道德性命，其宗一也」及「先王之所謂道德者，性命之理而已」等說法。同時，他還強調了揚雄人性說的重要性，並指出《孟子》一書本身即具有支持「性有善有惡」說的文本依據。元豐（1078-

1085）年間，荊公的人性說又轉入人性「無善無惡」的第三階段，也即是「性不可以善惡言」、「有情然後善惡形」的階段。他對孟、荀、揚、韓四子一起作了批判和否定，甚至認為揚子的善惡混說亦未擺脫「以習而言性」的範圍。

王安石人性論思想的開展和演進固然離不開外來因素的影響，但是其起因及演進、展開的主要動力仍然是內在的。在對於「道德性命」問題或「性命之理」的自覺追問中，孔子「性相近也，習相遠也」及「惟上知與下愚不移」成為荊公終生勤勉探討和思索其內涵的命題，同時也是其人性論思想不斷實現自我否定的終極根據和可以依賴的絕對判準。據此可以推斷，孔子的人性論命題即成為荊公人性論思

⁺ 本文係二〇一〇年五月二十日本院儒學討論會內容。

* 武漢大學哲學學院、國學院中國哲學專業教授。

想發展、演進的根本線索。荊公的人性論，其始也曰「古之言性者，莫如仲尼；仲尼，聖之粹者也」（〈性論〉），其終也曰「吾所安者，孔子之言而已」（〈原性〉）；中經性情體用一致的有善有惡觀念的轉折——按照荊公自己的說法，此正是發掘孟子「養其大體為大人，養其小體為小人」之內涵，而與揚雄「性善惡混」之說相統合的結果。從荊公人性說演變的角度來看，由於他已預先認定孔子之言是千真萬確而無可否定的，因此其觀點轉折的基本動力實際上即來自其對孔子「性相近也，習相遠也」的命題如何作理解上。

與此同時，王安石對於孟、荀、揚、韓的人性說也作了揚抑黜陟或批判，其中特別影響其人性說之發展的，乃是其對於孟、揚二氏說的抑揚黜陟。荊公少年時期全然崇信孟子，並以孟子之說即是孔子學說真實而直接的傳達，而作《淮南雜說》、《孟子解》等以張揚之；對於揚雄，則大抵持貶斥的態度。治平年間，揚雄的地位得到了顯著的提升，在荊公心目中已可以與孟子等值齊觀。不過，從其自身的觀點來看，荊公從性善論走向性善惡混論，乃是對於孟子思想的再發現，因而他對於性善惡混論的認同，同時也可以看作是其孟子學的一種繼續和轉進。元豐年間，荊公雖然對於孟、荀、揚、韓一併加以否定，而以孔子之言為「吾所安者」，然而猶以「楊子之言為似」，而對性善說作了特別的批判（〈原性〉）。

總之，荊公在三個階段的儒家人性說，應當看作一個「內在演進」的過程來看待，並且在根柢上仍然出自對於孔子性論內涵的理解，在主觀上他仍然是為了領悟、推展孔子之性說及當時流行之主題——「性命之理」的。

朱子思想中的四德論⁺

陳來^{*}



朱子思想中，有關四德以及五常的討論，以往受到關注不多。事實上，朱子有關四德五常的思想對後來的哲學，特別是明代哲學的討論影響甚大。本文就朱子在四德五常方面的論述，以朱子語類、文集的資料為主，做一梳理，並加以分析，藉以了解朱子學德目論或德性理論的結構和意義。

北宋道學論四德

「四德」本指乾之四德「元亨利貞」，「四德」統稱源出《周易·文言》，所謂「君子行此四德者，故曰：乾，元亨利貞」。「五常」即「仁義禮智信」，本於孟子，漢儒始用「五常」的概念。北宋以來，道學的討論中開始把二者加以聯結，而在後來的宋明理學發展中，仁義禮智也往往被稱為四德。漢以來的思

想中，元亨利貞屬天道，仁義禮智屬人道。天道的四德和人道的四德，二者的關係在道學中漸漸成為重要的論題。

論道與德

朱子把傳統德目置於「理」的概念下進行討論，首先是關於理與五常的關係。總之，仁義禮智信五常是五種分殊之理，是作為理一的天理在具體事物不同方面的表現。在理學中，「理」在哲學概念體系佔有最重要的地位，也是涵蓋性最大的概念，但理學的體系仍然需要「道」和「德」這些傳統道德概念。朱子認為《易經》本文的元亨利貞只是占辭，沒有道德意義，但〈象傳〉和〈文言〉把元亨利貞發揮為四德，即四項道德德目，這已不是《周易》的本義了。

⁺ 本文係二〇一〇年九月十日由本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會共同主辦之「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會中所發表之論文摘要。

^{*} 北京清華大學哲學系教授、國學研究院院長。

意思與氣象

朱子講五常，因為要與乾之四德對應，往往僅舉仁義禮智，而不及信。這不僅是要把人之四德與天之四德相對，也與朱子對信的定位及五常與五行對應的思想有關。朱子認為信如五行之土，信只是證實仁義禮智的實有，這個說法與先秦兩漢的思想是不同的。生與仁的連接是道學的一大發明，到朱子則將此種連接擴大，把仁義禮智通通和自然世界的屬性連接起來，使仁義禮智更加普遍化，即具有宇宙論的普遍意義。這可以說是一種天人合一思維的體現。

生氣流行

朱子四德論另一個特點是貫徹了「生氣流行」的觀念來理解四德。天地之間只是一氣流行，這個一氣流行又稱一元之氣。四季分開來看，每個不同；連接起來看，則只是一元之氣流行的不同階段。朱子認為，仁義禮智的關係也是如此，分別來看，仁義禮智各是一個道德概念，連接起來看，仁義禮智都是仁，都是作為生意的仁在不同階段的表現。如果仁是生氣流行，這個仁就不能是理，不能是性，而近於生氣流行的總體。在心性論上，這樣的仁就接近與心體流行的總體。只是，朱子並沒有把這一思想徹底貫徹到心性論。與中年的仁說不同，後期朱子更強調對仁的理解要合義禮智三者一起看，而這種四德兼看的方法要求與四季的看法相參照。於是，仁義禮智作為人事之當然，與元亨利貞作為天德之自然，成為完全同構的東西。雖然朱子並沒有說人事四德即來源於自然天德，但他把這些都看成天地之化的法則或機軸。

《朱子語類》譯注刊行會的活動⁺

恩田裕正^{*}
薄培林^{**}譯



目前，《朱子語類》全卷譯注的刊行項目正在進行之中。成形的成果雖尚不算多，而推進該專案的核心之一《朱子語類》的譯注刊行活動則已開始三年。此次報告圍繞《朱子語類》譯注刊行會成立經緯等情況，對該譯注刊行會的活動加以介紹。

毋庸贅述，朱熹是理學之集大成者，是一位在包括日本在內的東亞世界中具有極大影響力的思想家。因此，東亞的任何一個地區，朱子學研究都有著悠久的歷史，其成果亦不少。

日本常被稱為翻譯大國，形成近現代社會基礎的歐美學術（此處指人文學科）的基本文獻，從古典古代的原著至現代的最新研究，公開刊行的日譯版本一應俱全，也就是說，近代以來傳入日本的歐美學術，縱使是不識原著語

言（德語、法語、希臘語、拉丁語等等）的普通讀書人，也可以單憑日語來閱讀相當廣泛範圍的著作，而根據這些知識，人們僅憑日語就能夠思考現代社會的種種問題、思考解決這些問題的方法以及如何成為一個理想的人。

相對於此，長期以來對於日本文化的形成發揮了巨大作用的中國典籍的日文版，在目前的流通情況又是怎樣的呢？就經書、先秦諸子、部分歷史書籍以及文學作品等古典（以上述為中心的典籍）書籍而言，它們的日文版相對來講確實可以說是流通廣泛、易於購買的，然而，這類古典書籍，在探討日本傳統文化的形成上雖確有必要，但很難講它對現代日本社會有著直接而緊密的影響。換句話說，如果我們想憑藉日語而非原著語言來透視當下我們所

⁺ 本文係二〇一〇年九月十日由本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會共同主辦之「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會中所發表之論文摘要。

^{*} 日本東海大學副教授。

^{**} 日本關西大學兼任講師。

生存的「場」的話，那麼我們就必須做到能夠用日語簡單地讀懂以對從近代延續至當代社會的存在方式都給予了影響的朱子學為代表的中國近世思想文獻。然而，現實並非如此。

當今，朱子學文獻的現代日語版絕少僅無的最大原因之一，大概應歸結於中國典籍在日本的容受方式，即通過訓讀容受於日本這一方式。《朱子語類》亦有附加訓點的和刻本。用訓讀來解讀中國典籍的這一傳統一直延續至明治以後，也就沒有形成用現代日語翻譯來解讀的氛圍。這或許是因為具有一定程度以上的學歷及修養的人能夠獨立通過訓讀方式來解讀漢語典籍之故。

然而，二戰之後情況卻有所不同。如果不接受專業的教育和訓練，即便擁有很高的教育程度，也已難以獨立閱讀中國的古典名著。但縱然情形已然至此，仍未見有多少以現代日語版為普通讀者提供中國近世思想文獻的舉措。令人遺憾而又理所當然的是，照此下去，除專業人士以外，幾乎就沒有人能對以朱子學為中心的中國近世思想具備正確的知識或見解了。

如前所述，朱子學的重要性在日本也廣為認知，對該領域的研究由來已久，成果亦不菲。然而儘管如此，用現代日語的譯注集結朱熹本人的著作或《朱子語類》等朱子學基本文獻的操作卻不是十分充分，因此，朱子學是近世社會中具有影響力的思想這一點，作為「教科書知識」廣為人所知，而具體到朱熹的著作、語錄（語類）的內容本身時，則除了專家之外，就很難談得上有正確理解了。因此，現狀就是，人們對於朱子學在考察包括現在的日本在內的東亞地區時的不可或缺性有著一定程度的認知，有時甚至還會涉及到其對近現代社會的影響（主要是負面的）等，但是除專家之外的絕大多數人對朱子學的印象，大都停留在「封建時代的體制教學」這一人云亦云、模糊

不清的概念之上。

為打破朱子學基本文獻現代語翻譯的這一現狀，溝口雄三教授組織了宋明研究會，爭取將來能將《朱子語類》全文譯注。之所以選擇《朱子語類》，是因為此書含有很多當時的口語表達，讀解非常不易。

宋明研究會成立於一九八七年，當時承蒙汲古書院的好意，《朱子語類》的譯注得以在《汲古》雜誌上連載，借此機會，溝口教授組織了此研究會。於是研究會開始展開活動，定期開辦由當時的年輕學者們輪流擔任的「輪讀會」，然後將其成果發表在《汲古》雜誌上。研究會的參加者，大多是首都圈大學裡的研究者、大學院生（研究生），研究會的活動一直沒有中斷，延續至今。

譯注初次發表是在一九八七年十二月發行的《汲古》第十二號上。從卷十九〈語孟綱領篇〉（刊登完畢）開始連載，而後是卷二十〈學而篇上〉（暫停，自七月恢復輪讀會），卷九十三〈孔孟周程張子〉（刊登完畢），卷九十四〈周子之書〉（連載中），至今年六月刊行的第五十七號一直在連載，沒有間斷過。

卷一～卷二〈理氣〉的連載結束後，汲古書院把這兩卷與新譯的卷三〈鬼神〉加在一起作為全譯注的第一冊出版。之後，又確定了將卷四～卷十三分為數冊作為全譯注的第一期刊物出版的事宜，由此，出版全譯注的具體方案逐漸成形，設立《朱子語類》譯注刊行會的路線方針也逐步明確起來。

《《朱子語類》譯注：卷一～三》於二〇〇七年七月由汲古書院出版。不過，考慮到宋明研究會中譯注擔任者的絕對數量之不足等諸般情況，很顯然，僅靠這樣一個小團隊，即使一直持續下去也很難完成刊行《朱子語類》全譯注這一大工程。

另一方面，全國除此之外還各自獨立存在著其他解讀《朱子語類》的團體，比如京都大學興膳宏教授為首的研究小組譯注的卷十～卷十一〈讀書法〉、卷一百三十九～卷一百四十〈論文〉，東北大學朱子語類研究會譯注的卷一百二十九～卷一百三十二〈本朝人物篇三～六〉（全部完成）等，這些都是全條譯注的優秀成果。

在這種各自獨立的研究小組分別進行研究的情況下，可以預料到各個小組繼續其研究活動原本就很困難，而且，即使各個小組能夠將其研究活動持續下去，也會出現因各自擔任的部分有重複而造成資源浪費這一可能性。

於是，溝口教授為了使《朱子語類》全譯注的刊行能真正付諸實施而不被中斷，他設想將各個從事此項活動的獨立的團體集合起來，成立一個《朱子語類》譯注刊行會，以之為核心來開拓新的譯注團體、分擔者。而且，趁《《朱子語類》譯注：卷一～三》刊行之機，溝口教授向全國主要的中國近世思想研究者發出號召，尋求多方的參加與合作，得到了眾多研究者的贊同。在這種狀況下，二〇〇七年八月，第一次譯注刊行會委員會得以在東京大學召開，《朱子語類》譯注刊行會則在此正式登場。

在第一次委員會上做出了下列決定：第一期工作要將卷四～卷十三分為數冊出版，此工作由京都大學與宋明研究會這兩個團隊來分擔。另外，佐藤煉太郎教授提議，為完成此全譯注刊行之事業，應該向全國範圍內有中國近世思想專業方向的大學廣泛呼籲合作。於是，委員會向各大學發布了合作邀請，結果，從東北大、築波大、二松學舍大、上智大、大阪大、大阪市大、廣島大等大學都得到了希望能分擔一部分的大致答覆。

隨著越來越多的中國近世思想研究者都確實地參與到此項工作中來，同年十月，在名古屋

大學召開了第一次譯注刊行會協議會。之所以不叫委員會而叫做協議會，是因為除了委員之外，溝口教授還要求實際分擔工作的年輕的研究者們也來參加。會上，溝口教授以〈為什麼現在要讀《朱子語類》〉為題，向全體參會者傾訴了他對此項工作的滿腔熱情。在此會議上，正式確定了《朱子語類》各卷的分擔者，並且參會者們一起確認了譯注工作的要領，至此各個團隊的譯注工作已經做好了充足的準備。

至於譯注工作的要領，在具體的形式細節方面一概交由各個研究團體負責，刊行會並不作統一要求。這是因為對於這樣一系列大部頭的書籍，需要大量的人力長期地工作，因此在技術上很難做到能事先徹底地統一細節形式，或者由少數監修者來統一整體的形式。而且，比起形式等細節方面，刊行會優先考慮的是儘早完成全譯注的工作。不過，為了在一定程度上保證譯注的品質，刊行會原則上規定首先要在紀要、雜誌等刊物上發表，經過其他研究者的檢查之後，才能作為書籍刊行。

如上所述，《朱子語類》譯注刊行會並不是一個指揮各個分擔者的強硬的組織，而是為了使以完成《朱子語類》全譯注為共同目標的各研究者／團隊之間的相互是聯絡與調整能更加順利進行的一個疏鬆的網路。

二〇〇九年六月，《《朱子語類》譯注：卷十～十一》出版，這是全系列的第二冊。從二〇〇九年度末起，若干團隊已經開始在紀要等刊物上登載譯注。其中刊行會事務局所掌握的部分，將由筆者在會議當天向各位報告。

隨時歡迎各位學者專家加入我們的《朱子語類》全譯注刊行項目。若值此機會能得到貴方大力協作，將不勝榮幸。

【多元觀點】
朱子學與近代東亞

江戶的國學與《論語》⁺

田尻祐一郎^{*}
陳賚^{**}譯



序

江戶的國學者如本居宣長、平田篤胤等人，將孔子與其他儒者（如孟子、朱子等）區別以待，對其懷有某種親切之情。本次報告旨在介紹以下兩冊《論語》注解書中耐人尋味的解釋，並考量其所具有的意義。一冊為宣長門人、與篤胤亦相交甚篤的鈴木胤（1764-1837）所著的《論語參解》，另一冊為篤胤門人菊池正吉（1809-1867）所著的《論語考》。鈴木胤為知名的國語學者，少時親於徂徠學，尾張人氏，藩校明倫館教授。正吉為盛岡人氏，行醫為生，晚年據說曾於藩校作人館授課。

「戀」

鈴木胤曾就「子曰：朝聞道，夕死可矣」

（〈里仁篇〉）一段作過如下闡釋：

何謂「夕死可矣」？凡人達成夙願，總會喜樂無限，別無餘念，世上再無他求。古和歌所詠「但願銷殞在今宵」一句即發自初次幽會之喜悅之情。然如孔子之好古、好學、尊德樂道之心之甚，有如此字句亦不足怪矣。

鈴木胤所引述的古和歌「君云勿相忘，明日難知曉，但願銷殞在今宵」（私譯）取自《新古今和歌集》中的戀歌，大意为「雖然你告訴我你不會忘了我，但將來的事情很難預料，索性就死在今天才好」。鈴木胤把初次與心儀之人幽會、處於幸福之巔的女性的歡愉之情，與聞道時的孔子的心情相映在了一起，

⁺ 本文係二〇一〇年九月十日由本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會共同主辦之「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會中所發表之論文摘要。

^{*} 日本東海大學文學部教授。

^{**} 日本關西大學東西學術研究所兼任研究員。

「夕死可矣」與「但願銷殞在今宵（ケフヲ限りノ命トモガナ）」一句亦相得益彰。

在中國、朝鮮以及鈴木胤之前的日本，以男女情愛或戀情來比擬解讀《論語》恐怕是不可能的。然細究之下，探究真理的愉悅與成就戀情的歡愉，這兩者是否又真的相隔甚遠呢？

「神」

關於「子張問十世可知也。子曰：殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也」（〈為政篇〉）一段，鈴木胤闡述道：

然繼周之秦始皇，因損益皆無，大變古法，唐土之制度風儀，此之前與此之後截然不同，誠為彼國古今之大變。雖孔子之聖智，不曾思及也。

鈴木認為雖然孔子曾滿懷自信地說出「雖百世可知也」之語，但孔子所說的不已然被史實所出賣了嗎？他進而談道：

世上諸事，皆由神安排，絕非小小人類之智慧可及。原本那「十世可知」，便是唐人好故作高深之下所問，不可信，〔……〕（孔子）所答旨趣，既與事實不符，當為聖人之過也。

鈴木又繼續寫道：「夫天地之理，皆神之所為，至為妙奇，至為靈妙，甚或以人之有限智慧，難以衡量〔……〕」（《直毘靈》），這一觀點顯然受自於宣長。正如把「天命」稱為「神慮」一般，鈴木把《論語》中的「天」置換成「神」來解讀。在他看來，孔子避免直接用「神」來稱呼，而選擇了「神」之所在——「天」這個詞。

鈴木認為，主宰歷史的宏大存在，是不能以個人的經驗或理性、不能以人類的思考能力企及的。在他看來，孔子不意間玩了個「自作聰明」的小伎倆，操之過急地誇下了海口。

「天命」

接著探討一下菊池正古。正古把「五十而知天命」（〈為政篇〉）中的「天命」視為「天神之救命」或「鬼神所為」。他這樣寫道：

孔子之「天」，不能識見之鬼神也、〔……〕鬼神中有善亦有惡，世間之吉凶禍福，不依人之所想而行，善人亦或遭禍，惡人亦或授福，所有一切，孔子曰「命」或「天命」也。

正古在此關注的是作為包括世上所有不近情理、違背情理、偶然性事物在內的鬼神之所為而存在的「天命」。他又指出：

此為孔子之天道天命，與唐、虞、夏、殷、周之弑君竊國時托言自贊之天道天命迥異〔……〕

那為使篡奪王權名正言順的「天命」，並非孔子在五十歲時所知的「天命」，在正古而言，那是「偽天命」。在儒教中，一般認為唐虞三代是理想的時代，孔子心嚮往之（尤其是周），正古卻對此持反對意見。

孔丘少壯之時，唯不知唐、虞、夏、殷、周之天道天命乃托言〔……〕五十時知其大過，始辨天命，故言五十而知天命。

為增進了解正古關於「天命」的理解，我們來看一下「子曰：加我數年以學、易可以無大過矣」（〈述而篇〉）這一段。對於這一章

中的正文字句有著不同的見解，而正古則把「易」解作「亦」之意，他這樣闡釋道：

孔子初知天命，為受堯、舜、禹、湯、文王、武王所欺而後悔不迭，此當為五十前後時之所語〔……〕孔子五十時始悟四十九年之大過失，患今後可學餘年之短，故願天神延其數年壽命以博學，必不致如過往般之大過失之意也〔……〕

正古把「五十而知天命」解釋為孔子在五十歲這一年前後醒悟到自己被堯、舜等偽聖人所欺騙的意思。與傳統的所有注解相反，正古描述了一個被偽聖人欺騙而懊悔以往之「大過」的孔子像。

《論語》中有好幾處孔子對唐虞三代的稱頌，但在正古看來，這些都是反話、譏諷，或只是極為有限的評價。正古力陳，五十歲之後的孔子，把由不存絲毫篡奪王位之念的唐虞之前的古聖人，所治理的、以鬼神崇拜為政治之中心的樸素開明的時代的「道」，視為理想。

「皇祖」

關於「子曰：民可使由之，不可使知之」（〈泰伯篇〉）一段，正古有如下闡述：

可使由之，曰可使遵從上方政令，使知之，告之上方政事乃為民之旨曰誥，虞夏商周之《書》類也。不可使知之，曰不可思誥於民。〔……〕堯、舜、湯、伊尹、仲虺、盤庚、武王、周公之輩，皆欲民仰之為善人，紛然誥之，俾民明哲，則老子所謂「民之難治，以其知多，以知治國，國之賊」（下篇 65 章）也。

在正古看來，讓民眾知情的政治是討民眾歡心的政治，是流於迎合民眾的政治。為政者愛民、施惠於民是對的，但若想讓民眾知情以獲得民眾支持，那便淪為民眾主義了。老子的思想認為，讓民眾處於單純的狀態之下，從結局而言是最好的，而在正古而言，孔子與老子的這一思想處於同一立足點之上。同時，正如吾皇祖伊邪那岐命、天照大御神，御意之中愛臣等，而御詔之中則不宣吾愛民，則此章之意，即甚合吾皇祖等御意，可喜。

一段所述，正古認為孔子的這一思想也是作為「皇祖」的伊邪那岐命、天照大御神的思想。正古描繪的構圖是：理想之「道」，曾存於日本，也曾存於中國。在日本，理想之「道」還鮮活地存在著，在中國卻已因自作聰明而消亡。而孔子則在其間寄情於曾存於古昔的「道」。

小結

脫離《論語》解釋的實證性、整合性，把《論語》作為思考的物件而言，人們想在其中寓托什麼，又想從中總結出點什麼，我們在探討儒教思想史時，似乎亦有必要對這一方面的歷史加以考量。如此想來，國學者的《論語》解釋，也不能一概目之為「荒唐無稽」。它包含著男女的情愛或戀情這一人性上的真實，掌管著大至歷史進程、小至個人命運（吉凶禍福）的神靈的問題，潛藏於仁政思想中的民眾主義的問題——即與人類的意志和理性無關的、有關人類的渺小、微弱、愚昧等問題。如果說儒教的正統是信賴人的意志與理性，那麼從人類的弱小與愚昧這一層面來解讀《論語》的嘗試，則可以說是國學者的《論語》解釋了。我們在考量二十一世紀的儒教的可能性時，也應看到這一視角的《論語》解釋所具有的意義。

朱舜水思想與德川儒教發展的關係⁺

徐興慶*

前言

朱舜水旅居日本長達二十二年，與德川前期的朱子學者、陽明學者，甚至於古文學派的學者，直接或間接都有往來，與當時代及中、後期的儒教發展均有深遠的關係。觀朱舜水的遺文、書簡、筆語等諸多文獻，可窺知他常與日本的官、學界人物述及自己的學問主張。據《水府系纂》，朱舜水在應水戶藩主德川光圀（1628-1700）招聘前，曾與前往長崎的水戶藩儒小宅生順筆談，留下相當珍貴的文獻，名曰《西游手錄》（抄本現存於東京水府明德會）。朱舜水全集中也收錄了「與小宅生順書三十六首」、「答小宅生順書十九首」。對於小宅生順呈示〈擬興國學書〉表達水戶藩計畫普及庶民教育時，朱舜水表示「興國學事是國家大典」，必須以聖學為依歸，並說：「聖廟

與學校不宜相去也」。朱舜水提議建聖廟，推展以孔子的儒教為主之聖學，藉以提升日本庶民的知識水平，對德川社會的教化作出貢獻。朱舜水個人的人生經歷，及其深厚的學問內涵，在他居住過的長崎、江戶、水戶，甚至未曾前往的九州鹿島藩（今佐賀縣）、柳川藩（今福岡縣）及面臨日本海的加賀藩（今石川縣），都有他推展儒教的足跡，其內容究竟為何？值得深入探究。

德川前期儒教發展的「雜學性」

德川前期是指自德川家康（1542-1616）統一全國至第四代將軍德川家綱（1641-1680）治世結束的一六八〇年為止。這個時期的日本儒教與政治或佛教有從屬的關係。朱舜水寓日之際，德川幕府政權穩定，逐漸朝著文

⁺ 本文係二〇一〇年九月十日由本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會共同主辦之「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會中所發表之論文摘要。

* 臺灣大學日本語文學系教授兼系主任。

治社會的方向發展，學問方面，重視宋、明儒學，主流即為程朱學。德川家康雖然重用林羅山（1583-1657），但當時除了基督教之外，各種學派，多元林立，佛教尤其盛行，就儒教而言，德川前期的學問世界，無論是古註或新註都有發展的空間。而儒教與神道的關係，基本上是接受「神儒一致」的「習合」現象，當時主張儒教與神道本質相同者不在少數。

依照井上哲次郎的說法，德川前期日本儒教的特色具有很強的「雜學性」，導入宋學的是藤原惺窩（1561-1619），其門生林羅山及山崎闇齋（1618-1682）等人都是「去佛就儒」的人物，他們並無強烈的闢佛態度，惺窩在某種程度上是得儒、佛二教之道，甚至對程、朱、陸、王的思想都產生共鳴，乃至於對莊子的思想都有深入的涉獵，在儒學發展的過渡期中，惺窩的「雜學性」最為明顯。¹ 林羅山雖然以朱子學為核心，但也精通王學及老莊思想，多少也受到老子思想的影響。闇齋則以禪僧的身分，先學朱子學，後再還俗，並提倡「神儒一致說」，成為垂加神道之祖。一六六五年九月朱舜水抵達江戶之際，日本的儒教呈現多元的發展，第二代將軍德川秀忠（1579-1632）之子保科正之（第三代將軍德川家光之弟，1611-1673）熱衷朱子學，目的在確立身分制度，以落實幕藩體制的運作，但他同時也受到闇齋的影響，提倡神儒一致。岡山藩主池田光政（1609-1682）則招聘陽明學者熊澤番山（1619-1691）普及儒教，加賀藩主前田綱紀（1643-1724）派遣年輕儒者就學於朱舜水而積極發展儒教。德川光圀則感受到水戶藩的佛教勢力日益壯大之威脅，認為有必要發展儒教，藉興學以普及教育，這是他排除萬難，禮聘

朱舜水的主要原因。朱舜水表示為學要「有關於國家政治」，取其應用於社會的實務面，說明自古以來名將非僅尚武，而以讀書者居多。批評為將而不讀書是「恃勇力而干禮義」，能讀書，則「廣才智而善功名」，顯見朱舜水強調「興學」及建立有禮義的社會，與當時水戶藩發展教育的目標是契合的。關於如何興學與建聖廟，朱舜水曾向小宅生順（1638-1674）提示「論建聖廟書」，此外，水戶學派與孔子的《春秋》，朱子的《通鑑綱目》有深厚的淵源，三浦藤作則將朱舜水定位為水戶學之中的朱子學派，² 德川前期在推行文治政治的過程中，朱舜水在水戶藩講學，培育了不少年輕學者，投入於《大日本史》的編纂及儒教的普及，德川光圀稱讚朱舜水曰：「十數百年未有之禮，先生以教日本之人，莫大之恩」，印證了他在彼地傳播儒教已經產生了功效。本節將檢視朱舜水「禮」的學問主張與水戶藩的儒教發展關係。

朱舜水與加賀藩的儒教發展

加賀藩主前田綱紀³ 向來鼓吹忠孝大義，對文教事業之復興，不遺餘力。一六六五年（寬文五年）朱舜水受聘於德川光圀之後，前田綱紀聞訊，擬以水戶藩為例，延攬朱舜水前往加賀藩講學，但礙於幕府對外國人的嚴格管制而無法實現。前田綱紀於一六六〇年（萬治三年）招聘京都朱子學者木下順庵（1621-1698）到加賀藩普及儒教，成為林家以外，地方諸侯招聘民間學者的第一人。當時木下順庵往來於金澤、江戶、京都之間，深知普及儒教已成為幕府推動教育政策的目標，為了厚植加賀藩的儒教根基，陸續推薦五十川剛伯、奧村庸禮、古市務本、服部其衷等藩儒前往江戶，

1 井上哲次郎：《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，1945年），頁29-30。張政烺：〈滿城漢墓出土的錯金銀鳥蟲書銅壺〉，《張政烺文史論集》（北京：中華書局，2004年），頁449。

2 三浦藤作：《日本倫理學史》（東京：中興館，1943年）。

3 前田綱紀稱德川光圀為叔父，第三代將軍德川家光之弟保科正之為其舅，與德川幕府高層有姻親關係。

就學於朱舜水。從影響的角度而言，朱舜水逝世之後，五十川剛伯是最早完成其遺稿《明朱徵君集》（又稱加賀本）的儒者，此原稿雖未出版（現藏於東京「尊經閣文庫」），但它是研究朱舜水最原始的重要文獻之一。

木下順庵與九州柳川出身的安東省庵（1622-1701）同時就學於京都朱子學派的松永尺五（1592-1657），雖力說《十三經注疏》的重要性，但也尊重王陽明的學說，而非固執於朱子學，其學風近於藤原惺窩，傾心朱舜水在日本傳播學問的精神，木下給朱舜水書簡中述及：「夫以先生學純德粹，傳中華之道脈，激東海之儒流，聞風興起者，比比皆是。」⁴ 前田綱紀更稱讚朱舜水曰：「先生以此禮教後人，乃先生莫大之功」，顯見當時朱舜水在日本已經聲名遠播。

本節將探討五十川剛伯的學問主張，並分析奧村庸禮（1626-1687）從佛轉儒的心路歷程，同時介紹日本石川縣立圖書館「縣人文庫」所藏奧村庸禮的《讀書拔尤錄》（抄本，天和二年，1682）。另從古市務本著作的《典學齋記》及服部其衷與朱舜水的往來書簡，論述朱舜水對加賀藩儒教發展的具體影響。

4 木下順庵與朱舜水的往來書信原文藏於日本國立公文書館「內閣文庫」的《錦里文集》，見徐興慶：《朱舜水集補遺》（臺北：臺大出版中心，2004年），頁132-137。

佐久間象山與張之洞⁺

張崑將*



前言

佐久間象山（1811-1864）與張之洞（1837-1909）是近世過渡到近代的重要代表歷史人物。佐久間三十二歲以前皆以朱子學為宗，即使以後習蘭學，關心西學，亦能處處看到他以朱子的「格物窮理」學以窺西器的物理學；張之洞則學兼漢、宋，相關傳記稱其「漢學師其翔實，而遺其細碎；宋學師其篤謹，而戒其空疏」。無論如何，二者處於一八四〇年鴉片戰爭後的西學積極進入東洋世界的世局巨變時代，迫使當時許多中日知識菁英，不再固守傳統，必須正視西學，從而講究「實學」。只是，日本是島國，早在鴉片戰爭之前，有識之士已經積極關心海防，而中國北京統治者因是騎馬民族，長期習慣以天朝自居及內陸思考，故對於西學及海防的積極性，往往鈍感於

日本，這導致兩個國家在近代接受西學的態度上，知識菁英雖同樣講究必須學習西器，但仍然存有極大的差距。

如所周知，日本幕末朱子學者佐久間象山提出「東洋道德，西洋藝術」（1854年）早於中國的張之洞倡議「中學為體，西學為用」（1898年），這兩個話語提出之際相隔有四十四年之久，如今已成為學者們熟知的「標語」（slogan），但由於這兩個「標語」表面看起來很類似，學者經常未加以細辨這兩個話語背後思維與背景的不同，導致毫釐未辨而失之千里。

「東洋道德，西洋藝術」出自象山的《省譽錄》，係象山身繫獄中的肺腑警言之作；「中學為體，西學為用」來自於張之洞的《勸

⁺ 本文係二〇一〇年九月十日由本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會共同主辦之「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會中所發表之論文摘要。

* 臺灣師範大學東亞文化暨發展學系副教授。

學篇》，係在戊戌變法前，主張會通新舊學之立場，頗有澄清自己非維新變法派的用意。

《省譽錄》表明象山「格物窮理」的學術立場，主張積極學習西方「物理」之學；《勸學篇》外篇力倡「學在四夷」，亦主積極向西器學習，只不過仍強調以「中學為內學，西學為外學；中學治心，西學應世事」。以上兩者的語句的概念，乍見之下雷同，但若細究則不然，首句的「中學為體」/「東洋道德」旨趣略同，均以儒教道德或綱常倫理為學問首要，但第二句「西學為用」/「西洋藝術」精神則大異，不過第二句對知識學問的態度，其實也影響其與第一句的連帶關係，故這兩句應該一併觀之為是。本文旨在探討佐久間象山與張之洞兩者使用這兩句話的「概念意涵」之異趣，藉此分析與比較近代中日學者對西方科學學問的吸收態度，以窺中日在近代化過程中的異質發展的特色。

因此，本論文將在第二節首先交代二者所處的時代背景與比較。佐久間是武士出身，張之洞則是傳統中國士大夫出身，當一八四〇年的鴉片戰爭，中國士大夫還以天朝自居之際，海外一隅的日本武士，藉著其對國防與軍事的敏銳直覺，已探觸到新時代的軍事科技知識的來臨，將會扭轉整個國運，故積極地開始認識世局的變化。我們看到象山小中國魏源十七歲，當魏源的《聖武記》成書於鴉片戰後，佐久間象山向幕府提出的海防陳策亦在同年完成，可見日本武士學者對海防與軍事問題之重視往往先覺於中國知識分子。鴉片戰爭過了半個世紀後，當張之洞作為封疆大吏還抱持「中學為體，西學為用」之時，日本已經是明治維新第三十年，而且是西學全開的時代了。不過，我們只要看看張之洞喊出「中學為體，西學為用」的四十四年前，日本武士學者佐久間象山已有「東洋道德，西洋藝術」的觀點，只要對照兩者標語，即可發現：中日對於新知識

學問的汲取態度，中國仍屬保守，日本早已趨新。本論文此節將先從中日對於吸收西方器學背景作一說明，以俾進一步理解二人對「西器」的知識態度之不同。

由於「東道西藝」與「中體西用」兩標語涉及體用觀念，本論文第三節將首先釐清體用關係，以助於區隔兩標語內涵的相異之處。基本上儒者言體用自宋儒開始，係就「道」而言體用，若依朱子之意，體用有時「兼說」，有時又「分說」。我們以此體用論的背景來看張之洞與佐久間象山兩者的「標語」，張的「中體西用」論，分說且本末意味強，類似程子的「分別」體用之性情分說；至於佐久間的「東道西藝」則傾向「兼說」體用，類似孟子性情兼說，帶有平等相待的態度。

張之洞在《勸學篇》分說體用相當明顯，中學屬體，西學屬用，而且學習中學與西學有其優先性，頗有先體後用的意味。此外，張之洞將中學視為根本，西學或西政視為「功用」，兩者應「兼學」。可見西學值得學的全是「功用」之學，張並不凸顯西學的「體」或「理」的問題。不過，佐久間象山的「東道西藝」的思維則不然，「兼說」體用關係甚為明顯，「東洋道德」與「西洋藝術」之間，並無本末或孰輕孰重的關係。由於是這樣的態度，象山的「西洋藝術」論裡，不只是強調其技術的「用」，已經注意其「用」的背後之「理」，特別是「科學物理」或「數學之理」，這與張之洞只看到西學「技術」的「用」，而不能重視西學的「理」是有相當程度的差別。

本論文第四節則擬進一步分析佐久間的「西洋藝術」與張之洞的「西學為用」思維的異趣。我將從兩個觀點分析之：其一是「消極性」相對於「積極性」的西器論者，張之洞屬於前者，佐久間屬於後者；張之洞並非是個排

外者且主張積極學習西器，亦知講化學之利於勸農、明算學可通工藝、精會計可助商學，推廣閱報不怕民意議論等，甚至張也不反對變法，認為「救時必自變法始，變法必自變科舉始」。以上都可說是張對「西學為用」的開放態度，故不能將之歸為「漢家自有制度」而鄙視西器的保守者。張之洞上述對西器的態度，似與佐久間反對「攘夷」而學習「西洋藝術」的態度一樣，不過對照兩者對學習西器的態度上，張仍然屬於「消極性」，佐久間則屬「積極性」，質言之，張之洞比之於中國境內的封疆大吏，對於學習西器上是屬於積極者；但若比之於早他二十六歲的佐久間象山，則只能屬於消極者。其二是「道理先於物理」相對於「物理先於道理」，張之洞屬於前者，佐久間屬於後者。毫無疑問，佐久間象山對知識存有強烈的興趣，這是他為何特尊朱子「格物窮理」學的關鍵原因，在佐久間的思維裡，「知識」與「道德」之間的關係，相信窮究知識（格物窮理）是道德實踐的前提，佐久間所謂「豈有人倫日用，而外於物理者耶。余未見昧於物理，而周於人倫日用者也」，頗有物理與道理並重的意味。由此可知，象山如朱子一樣必先講求「博學」，唯有博學才能真正切於世間之用，不論中學的詩書六藝，乃至西洋物理之學，在知識面前，沒有所謂東洋與西洋之分，尤其是西洋物理之學已然凌駕東洋，豈可不學。象山更認為即使程朱復生，也必然不排斥西學。相較而言，張之洞《勸學篇》雖主「學在四夷」，強調「政藝兼學」，「西政」指的是學校、地理、度支、賦稅、武備、律例、勸工、通商；「西藝」指的是算、繪、礦、醫、聲、光、化、電等。不過，咸少談到「西政」與「西藝」背後的原理，也就是「西政」背後原理中有民權、立憲精神，「西藝」背後原理中有物理、數學的基本原理，筆者認為這是「中體西用」思維的必然結果，《勸學

篇》的〈明綱〉章重申中學必以三綱五倫為要，是一種強調倫常道理先於物理的思維。

最後在結論中提出中、日兩國在近代西學的受容態度及其弔詭的發展。

懷德堂朱子學者對徂徠學的反論 ——以聖人觀與窮理說為例⁺

陶德民*

關於徂徠學的全盛時期，那波魯堂的《學問源流》中描述道：「徂徠之學說，享保中期以後真可謂是風靡一世。」縱觀一七二四年創立的懷德堂之有關情況，會發現似乎的確如此。晚年的五井蘭洲關於自己年輕時期對徂徠的文才的看法曾回顧如下：「不佞弱冠在家塾，讀荻生茂卿所著《護園隨筆》，乃意茂卿可謂能文者。已而讀《學則》，意是異撰之學已矣。無幾如江都，則茂卿既物故，不獲盡臻其居，親睹其風采，是為憾已。」而少年時代的中井履軒，想要讀世上流行的徂徠之著述，卻被其父贅庵以首先應該學「正論」為理由而阻止。「予之童年，嘗過庭請教焉。方今物氏之言滿天下，其非正論也，業已聞命矣。（中略）請讀其書而究其言之非正可耶。先君子

言：『然。唯汝未能識正論之為正，焉能究非正論之非正也？汝其勉學焉，毋恤其他。』」至安永年間，中井竹山曾如此感歎徂徠學之「餘風」不絕：「近時以開天嘉隆，高自標榜，詡談華辯。震撼一世者，物茂卿、服子遷二氏也。操觚之士，蜂萃螿合，蒲伏歸之，到今餘風未殄。」

但是，對於當時左右學界潮流的徂徠學，以蘭洲為代表的懷德堂學者們早已從朱子學的立場上對其展開批判，成為反徂徠的陣營中相當有力的一派。反駁《論語徵》的「兩非」，即蘭洲的《非物篇》與竹山的《非徵》，「峻拒徂徠的安民之硬說、禮樂之空譚及古言之詖說，論證其學問之墜於管商功利，排擊其廢實行、嫫虛文之陋習，非難其害天下之士風、敗

⁺ 本文係二〇一〇年九月十日由本院與日本關西大學文學部、臺灣朱子學研究協會共同主辦之「朱子學と近世・近代の東アジア」學術研討會中所發表之論文摘要。

* 關西大學文學部教授、文化交涉學教育研究中心主任。

壞學術之罪過」，對學界造成很大影響。另外，富永仲基與履軒對《護園隨筆》、《度量考》的批判也尖銳地指出了徂徠學的弱點。本文擬通過探討懷德堂朱子學派對徂徠的聖人觀以及「窮理反對」的批判，來刻畫出該學派儒學思想之特質。

對徂徠的聖人觀的批判

古代儒教中的「聖人」主要是指禮樂制度的製作者，而宋學中的「聖人」卻是指仁義道德的最高境界的體現者。徂徠強調「聖人以神道設教而天下服矣」，是將聖人製禮作樂視為一種統合政治的方法。與此相反，履軒、山片蟠桃則認為「古之聖人，本自然之理，隨人情之常而立教，絕無虛假之術數」，將其視作人倫之道。由此可見，徂徠所持的是古代儒教的聖人觀，而懷德堂學派則是宋學的聖人觀。

下面來探討一下對於徂徠的《辨道》與《論語徵》中所呈現出的聖人觀，蘭洲是怎樣進行批判的。

《辨道》中有這樣一個有名的命題：「先王之道，先王所造也，非天地自然之道也。」關於徂徠的這種聖人觀的實質，《非物篇》附錄中有以下精闢的分析：

徂徠意謂天本無道，其生人也，亦無有道。有聖人者出，造道以教人，不則人皆與禽獸同，謂之敬天。可乎？（中略）凡出人為，不由自然者，古謂之偽，猶後世云故意，非詐偽偽妄之謂。故荀子曰：「人之性惡，其善偽也。」又曰：「禮義者生於聖人之偽。」由是觀之，徂徠之道，即荀況之偽。非邪？

蘭洲指出，由於徂徠過於強調聖人製作之功績，因而忽視了作為道的終極本源的天的存在

意義，這種「先王・聖人製作」說，在本質上與荀子的「性惡」說以及「禮義生於聖人之偽（人為一筆者）」說是一致的。另外，在履軒所輯錄的《非物繼聲篇》中也可以看到蘭洲的相關論述。

徂徠惡仁義禮智備於性之說，以為道者先王作之也，無人心固有之理。是與荀子性惡善偽正同，而不敢謂荀子為是者，豈其妬心耶，抑不能喻荀子之意耶。

也就是說，徂徠雖然與荀子為同一論調，但是並沒有公開肯定荀子。至於其中之原因，據蘭洲的解釋，是由於對荀子的嫉妬、抑或是沒能理解到荀子的真意。雖說蘭洲的這一批判有過於苛刻之處，但是，他畢竟闡明了一點，就是荀子的影響是徂徠聖人觀形成的一個重要契機，因此還是應該受到高度評價的。

另一方面，從懷德堂學派來看，徂徠將道的「作者」限定為中國的古聖人，是他崇拜中華的思想表現。在對其進行批判時，曾再三強調由「天命」所「賦與」的人性之普遍性。比如，蘭洲論道：

漢土姑捨之。我邦應仁（「應神」之誤）以上，未有經典也，然亦有君臣焉，有父子焉。既有君臣，斯有禮義；既有父子，斯有孝慈。其所以治國家者，必有法度者；其所以戡禍難者，必有兵刑者；其所以戡難，有勇焉者。其他眾德皆然，又有歌謠相應和，而樂存焉，豈必待聖人作之而後有焉乎？

蘭洲在此以本國的「應仁」（「應神」之誤）朝以前的時代為例，反駁徂徠的「先王・聖人製作」說，而論證「天命賦與」說。也就是

說，蘭洲認為，在儒教經典尚未傳來的當時，既然存在君臣、父子關係，那麼「禮義」、「孝慈」等倫常就自然地會形成。既然有國家，那麼「法度」、「兵刑」等制度也會順理成章地產生。而且，「歌謠」的存在也說明了當時「樂」的成立。這一切，都是不待聖人製作就已經形成的，因此恰好證明了「天命賦與」說的正確性。

對「窮理反對」說的批判

如上所述，朱子學派與徂徠學派在聖人觀上的對立，是與其世界觀和學者自身的社會存在價值密切相關的。而雙方在「窮理」說上的分歧，則是與認識論以及學問方法的有效性等相關的問題。

徂徠的「天不可盡知」的觀點，在其「歲差」（恆星年與太陽年之差）論中表現得最為清楚。此論在徂徠給其狂熱的崇拜者、熊本藩少年水足博泉的回信（享保十二年刊行的《徂徠先生學則》附錄中題名為〈對肥西水秀才問〉、在《徂徠集》中題名為〈復水神童〉第二書）中可以看到：

曆不佞未之學，然以臆道之，古法必簡易。觀於堯命羲和，分處四方，以親驗合不，隨而改之，不亦簡乎。後世必求以法盡之，然愈精愈舛者，以其人所推不過三四十年之久耳，必得數百千歲之壽，目擊親見，而後得其梗概，此乃世所無。故堯典聖人之智，乃為至矣。授時曆，世所推崇。然僅以三四十年之推驗者，與它曆同，是以不佞未之能信。如歲差，古來未有定數，以不佞思之，日月有盈縮，一年而復初，故曆家能言之。如歲差，安知其非天之盈乎，自堯至今日，人見其盈，而未見其縮，

安知數千歲後必不縮乎。何則，天地日月皆活物也。又授時法，已往歲增一，將來歲減一，吾不知數千萬年之後算盡時何如也。大抵不知其始，不知其終，吾處其中間，以蟬蛻之年量之，其愈精愈舛者，以此。

此節在吉川幸次郎的《徂徠學案》中被解釋為徂徠的敬天思想之由來。在此我們轉變一下視角，將其看作是一種關於自然的天的可知性的認識。首先可以清楚地看到，如「日月有盈縮，一年而復初，故曆家能言之」所表述的那樣，徂徠並沒有認為天是完全「不可知」的，人類是完全沒有認識天的能力的。但是，這種可能性卻始終是限於一定的範圍。如日月的「盈縮」週期比作為人的「曆家」的壽命短，其變化的全過程能夠被「目擊親見」，只是在這種情況下人的認知能力才被承認。一旦超過了這個範圍，比如「歲差」即恆星年與太陽年之差這樣的問題，則歸入「不可知」的領域之內。這是因為天恆常地在變動，其變動週期在有的情況下會達到「數百千」年，而「曆家」即使傾其一生的時光，其經驗也只不過「三四十年之久」，既然不能觀察變動的全過程，因而也就不能正確地把握其規則。總而言之，在徂徠看來，只有目擊和歸納才有價值，而推理和演繹的有效性則徹底遭到否認。基於這種「目擊親見」主義，徂徠斷定「古法必簡易」，後世的考究「愈精愈舛」即越精密越離譜。換言之，先進的《授時曆》在此意義上被當成了壞的標本和反面教材。徂徠並不只是將後世的作為一概否定，除此之外，他把復歸於「簡易」的「古法」作為自己唯一的使命，以天為「活物」，「大抵不知其始，不知其終，吾處其中間」等等為理由，拒絕在新的歷史條件下對之進行再認識。我們很容易看出，這是一種何等落後於時代的態度啊！

在《天經或問雕題》中，履軒有以下一段評論，可視為是對徂徠的這種「不可盡知」論在正面接受之上而進行的批判：

有時而不齊，亦必有一定之理矣，且人之知未至焉耳。譬月行九道八年而一終，故曆家得布算不差，設令月行八萬年而一終者，曆家焉得而推之，亦必付之不可知已。歲差猶是也。人以有涯之生，必欲窮數萬年之數，顧有弗及耳。然謂天運渺茫，竟無一定之理，不可推求者，誣也。曆家以精詣自誇張，其所不能推者，謂為無可推之理，而弗復求焉，自欺欺人，至於以誣天，可勝歎哉。噫！天下滔滔皆是，豈特曆學乎哉。

履軒的批評是針對西川正休的訓點本《天經或問》〈歲差〉一節中「日月星辰之象，陰陽寒暑之候，亦有時而不齊，亦不能以一定而求之」等論述所作的反駁。在此也有像徂徠那樣，將各種天象根據其運行、變動週期的長短判斷為「不可盡知」，或是「可知」的一面，把只需八年時間的「月行九道」（此概念在《天經或問》天之卷〈太陰〉一節，指運行中的月亮與太陽之間距離的變動週期，即所謂「九道乃近日遠日而名」，月亮之「自行」「其最高，則行八年有奇而周天」）定為可以認知的事物，而歲差等問題則被定為是不可認知的事物。履軒承認人的認識能力是有限的：「人以有涯之生，必欲窮數萬年之數，顧有弗及耳。」但是，從整體來說，履軒更強調天象「有時而不齊，亦必有一定之理」，是有規律可循的。他認為天文曆學家不應以自己學術未精，托詞謂無理可推，而放棄更進一步的探究，這無異是「自欺欺人，至於以誣天」。

在同一節中，游藝引用了《物理小識》

（1643年）作者方以智的一段話：

此定恆法也，而隨時測驗，盈虛在其中矣。天運盈虛，一年有盈虛，一日有盈虛，又多年而盈，多年而虛。

對此，履軒大表贊意，指出：

盈虛由不同心之盈縮起也，則亦有定法。若以盈虛為不可思議者，是術之未精。

總之，他認為，天運之盈虛是有其客觀規則（「定法」）的，以此為不可思議者，是其本人學術「未精」的表現。換言之，天是可知的，同時又是不可盡知的。人是有認識能力的，但其認識能力也是有局限的。對天體的運行規律作不斷的再研究和再認識，以期更為精密地把握之，則是人的使命。這就是履軒的積極的辯證的見解，比之徂徠的認識，顯然是更勝一籌了。

【計畫近況】

東亞經典與文化研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃俊傑^{*}

總計畫

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

分項計畫

東亞儒學視域中的朝鮮《論語》學（II）

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

東亞儒耶交流中的經典與人物

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

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

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

從韓國的三禮著作

探討韓國對華夏禮儀的融合與轉化

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

朝鮮後期的「四端七情」之辯（II）

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

東亞《論語》學中的音樂美學

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

古代東亞的「周禮國家」：儒教與王權之研究

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

東亞儒學視域中朝鮮丁若鏞之經學

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

計畫執行近況

本計畫與本院於二〇一一年一月二十四日，假本校農化新館五樓第四會議室，合作舉辦「儒學與中國人的宗教」學術會議。會中發表論文九篇，內容詳列如下：

「三綱五常」再思考

主講：景海峰教授（深圳大學文學院院長）

論家庭主義

主講：盛洪教授（北京天則經濟研究所所長）

荀子與儒家的宗教性

主講：陳昭瑛教授（臺灣大學中文系教授）

韓中民俗祭典中的儒家祭禮——以法聖浦端午祭和天津皇會為例

主講：吳秀卿教授（漢陽大學中文系教授 / 東亞文化研究所所長）

希臘古風古典時期與中國先秦時期葬前對死者的哀悼

主講：吳曉群教授（復旦大學歷史系副教授）

知識和信仰的分途——近代社會變革中儒學的宗教化和知識化的爭論

主講：干春松教授（中國人民大學哲學系教授 / 當代中國研究中心研究員）

「經」的本質及其啟示——以儒教的重建為中心

主講：陳明教授（首都師範大學儒教研究中心主任）

儒教論綱：儒家之仁愛、信仰、教化及宗教觀念

主講：黃玉順教授（山東大學儒學高等研究院教授）

大陸傳統文化復歸中的儒教儀式問題

主講：李天綱教授（復旦大學宗教學系教授）

【計畫近況】

東亞民主研究計畫⁺

計畫總主持人：
胡佛^{*}、朱雲漢^{**}

總計畫

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

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

分項計畫

亞洲民主動態調查：區域調查計畫

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

亞洲民主動態調查：臺灣地區調查計畫

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

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

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

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

亞洲民主動態調查：大陸地區調查計畫

本研究定於二〇一〇年下半年開始進行調查，發展跨國研究的細部分析架構、共同問卷與總體層次資料計劃；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、亞洲民主動態調查大陸團隊學者史天健教授，不幸於二〇一〇年十二月二十五日下午一點在紐約長島北岸醫院因病去世，終年五十九歲。對於史天健教授的離開令人不捨，本計畫已成立紀念網站，以感念史天健教授長期以來的貢獻。相關詳情可查閱紀念網站：<http://www.facebook.com/pages/Tianjian-Shi-Memorial/151688858213884?v=wall>。

二、「亞洲民主動態調查」資料迄今已吸引來自全球超過二十個國家五百多位的學者及研究人員申請使用，第二波調查十三國資料業已正式釋出，歡迎各界人士參考與使用。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，以瞭解第一輪亞洲新興工業經濟國，在新的全球化趨

⁺ 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。

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

本計畫活動與近況訊息如下：

「社會組織的仁慈權威模型」學術研討會

時間：二〇一〇年十二月十八日至二十日

地點：紐西蘭 Taupo

內容：會議集結來自臺灣、中國、紐西蘭、新加坡及美國的學者，期望結合大家領域所長，提出一個融合社會、組織及跨文化心理學的研究架構，並建立未來跨國研究的學術合作平台。

演講

時間：二〇一一年一月二十二日

地點：國立清華大學教育館三一〇室

內容：心理系鄭伯壘教授受邀至二〇一一年本土心理學研習營演講，演講主題為「領導探索之旅：客位化、跨文化、本土化及全球化」。

演講

時間：二〇一一年一月二十六日

地點：首爾大學

內容：徐進鈺教授受邀至首爾大學進行演講，演講主題為 "State Transformation and the Mutation of Urban Renewal Policies in Taiwan"。

學術活動相關

時間：二〇一〇年十二月

內容：徐進鈺教授自二〇一〇年十二月起擔任《臺灣社會研究季刊》社長；並於二〇一一年一月起至二〇一四年十二月，擔任 Political Geography 學術期刊之編輯委員。

【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

臺灣施行兩公約影子報告工作坊

時間：二〇一〇年十二月二十四日

地點：臺大法律學院霖澤館七樓第一會議室

主講：Mark Shope（美國印第安納法學院法學博士候選人）

內容：兩公約施行監督聯盟於二〇一〇年十二月十日人權日發布兩公約施行一周年民間監督報告，亦努力敦促政府應建立符合臺灣國情的人權報告制度，對照政府撰寫的國家報告，民間所提的影子報告

（Shadow Report）更具有參考價值。為此，工作坊的目的即在協助大家更了解國外撰寫影子報告的模式以訓練國內各NGOs在撰寫影子報告的實務工作。

在此工作坊中，臺灣大學法律系張文貞教授邀請自美國印第安納法學院（Indiana University School of Law—Indianapolis）Mark Shope與大家分享有關影子報告的寫作經驗。

Mark Shope先生曾於日內瓦接受有關ICCPR國家報告及NGO影子報告的訓練。故張文貞教授希望藉其經驗來協助大家完成影子報告的寫作工作。

當天的進行內容，除有Mark Shope先生簡短地介紹影子報告的寫作重點項目外，另以提問討論的方式來解決寫作上可能遇到的難題。工作坊主要以英文進行，但仍輔以中文翻譯。

【計畫近況】

華人的「人觀與我觀」： 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「人觀與我觀」。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

為推廣效率與生產力之創新性研究方法，本計畫邀請卓佳慶（龍華科技大學講師，臺大農經系博士候選人）分別於二〇一〇年十二月十三日、二〇一〇年十二月二十七日在臺灣大學農業經濟系「農經五」教室發表二場專題演講：「Directional Distance Function 在 DEA 之模式及應用介紹」、「Slack-based DEA 之方法及應用介紹」。

新近出版品介紹

《東亞文明研究叢書》

本院「東亞經典與文化研究計畫」所出版的《東亞文明研究叢書》書系，本季出版了一冊新書：

叢書 90，蔡源林教授著：《伊斯蘭、現代性與後殖民》。本書企圖跳脫對伊斯蘭「東方主義」的認識框架，釐清伊斯蘭重要的宗教史議題。以「傳統—現代—後殖民」的時間軸線為基礎，對比傳統的經典詮釋與受到現代性與後殖民思潮衝擊的當代詮釋，並探索伊斯蘭與亞洲其他宗教傳統之間的交流、融合或衝突。

《東亞儒學研究叢書》

叢書 09，藤井倫明教授著：《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》。本書所收之各章論文，聚焦於歷來學者所持見解、詮釋有出入之重要概念，諸如「誠」、「理」、「知」、「心」等，作者盡可能就朱熹之著作，依據朱熹本人之思考模式、思維邏輯加以分析、檢討之，試圖闡明朱熹思想世界之真貌，以及朱熹思想之整體結構性。透過本書之探討、分析，朱熹思想世界的樣態顯然並非一以外在「靜態式」之「理」為基礎而建構出的思想；而是一以內在「動態式」之「理」為基礎而開展出的思想。也就是說，對朱熹而言，這世界的所有自然現象以及道德行為，原原本本係內在之「理」活潑潑地發露、開展，且朱熹思想之存在論、心性論、工夫論等，無一不

是以此一動態式之「理」為基礎而建構出的。

叢書 10，張崑將教授著：《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》。本書有心於使陽明學超越一國的平面視野，透過彼此文化、思想與脈絡的比較，呈現陽明學在異國間成為立體的角度與視野，抉發值得深入探索的新議題與新意義。首先在〈詮釋篇〉的主題中，專以東亞陽明學者對《孟子》的特殊解釋，以比較陽明學在東亞各地域不同的文化脈絡下，所產生的特殊詮釋意涵。其次在〈交流篇〉中或透過中韓陽明學之比較，或將中日陽明學加以對勘，希冀呈現陽明學在中日韓交流的多元互動。另外在〈行動篇〉中則特別扣緊日本與韓國中具有革命行動精神的陽明學代表人物，闡釋陽明學在東亞的維新與革命之特色。本書最後在結論中區分「作為方法的陽明學」與「作為目的的陽明學」兩種陽明學類型，凸顯近代陽明學在東亞的發展實存在著「作為方法之陽明學」壓倒「作為目的之陽明學」之弔詭現象，值得今日學界深思。

《全球在地視野叢書》

叢書 01，黃勇教授著：《全球化時代的倫理》。在前現代社會，人們在日常生活中需要與之打交道的伙伴大多具有相同或相近的宗教和文化、風俗和習慣、觀念和理想，因此為了保證自己行為的道德性，遵循幾乎為每個社會都有其特定表述的所謂道德金律——即「己所

欲，施於人」、「己所不欲，勿施於人」，就沒有什麼太大的問題。但在全球化時代，人們在日常生活中必須與之打交道的人，往往跟自己在上述方面很不相同，因而簡單地根據道德金律行事，往往可能會導致傷害他人的不道德行動（即使行為者本人並非有意傷害他人，甚至實際上可能存心要幫助他人）。因此，全球化需要我們重新思考我們的倫理生活。本書就試圖探討一種適合全球化時代新型人際關係的倫理學。

叢書 02，黃勇教授著：《全球化時代的宗教》。大多數宗教的追隨者都認為自己相信的是真理。這在以前的時代不是一個十分棘手的問題，因為大家各自生活在相對來說相互獨立的地域，因此即使知道在遙遠的地方有人相信與他們所相信的不同的東西，宗教的多樣性並不成為一般宗教信徒的實存主義問題，而只是少數哲學家或者神學家才有興趣的理論問題。但在全球化的時代，當人們發覺自己的鄰居和朋友具有與自己很不相同的宗教，甚至不相信任何宗教，而且各自以自己的信仰或者信仰的缺失是唯一準確的立場，宗教的多樣性就不只是少數人的理論問題，而是人們都必須面對的實際問題。本書就是對這個問題所作的哲學思考。

叢書 03，黃勇教授著：《全球化時代的政治》。傳統社會成員的宗教和哲學傳統相對單一，達到政治上的共識比較容易，因此對於建立這個社會的政治正義原則也相對容易。但在全球化的時代，組成一個社會的成員往往持相異之宗教和形而上學的立場，而這些不同的宗教和形而上學立場往往隱含者相互衝突的政治正義觀念。由於一個社會所要建立的正義的政治法律制度必須具有普遍性和強制性，這就為我們帶來了這樣一個問題：一個社會所需要的這種普遍的政治原則與其成員之多元的宗教和形而上學立場，究竟應該處於一種什麼樣的關

係之中？本書就是對這個問題所作的一系列哲學思考。

【院務新訊】

院務短波

本院黃院長榮獲第四屆教育部全國傑出通識教育教師獎

為表彰通識教育教師典範，鼓勵優秀教師投入通識教育，以提升教師教學績效及提高教學品質，教育部每年遴選全國傑出通識教育教師數名。

本院黃俊傑院長經本校推薦、教育部審查遴選作業，榮獲第四屆教育部全國傑出通識教育教師獎，並於一月十一日「建國百年全國大學校長會議」中獲頒獎狀、獎座及獎金，並代表受獎人致詞。

本院林副院長應邀出席「史觀、論述、政策與認同」研討會

本院林建甫副院長於一月十四至十九日應邀赴澳洲佛光山南天寺參加「史觀、論述、政策與認同」研討會。

訪問學者迎新茶會

本院為支持國內外學者在人文與社會科學領域從事前瞻性專業研究，延聘多位兩岸三地學者進行短期訪問，並於一月二十四日假本校農化新館五樓第四會議室舉行歡迎茶會。

會中並邀請李嗣涔校長、華梵大學朱建民校長、本院指導委員及計畫總主持人楊國樞院士、政治大學林啟屏特聘教授、臺灣師範大學國際與僑教學院潘朝陽院長及臺灣神學院基督

教思想研究中心林鴻信主任等諸位貴賓致詞，其中幾位教授還以過來人的身分分享在本院擔任訪問學者的經驗。

「儒學與中國人的宗教」學術會議

有關儒學是否為「宗教」(religion)或是否具有「宗教性」(religiosity)的問題晚近逐漸為學界所重視，此一議題不僅涉及儒學的本質與歷史，也涉及儒學在當代社會與世界文明中的重建問題，值得從傳統價值、現代世界、東亞視野、比較哲學和比較宗教學等觀點進行省思。

本於這項宗旨，本院於一月二十四日假本校農化新館五樓第四會議室，舉辦「儒學與中國人的宗教」學術會議，希望藉由專家學者之間的交流，提升國內學者對此一議題之認識。

第二期邁頂計畫總主持人會議

本院於一月七日、一月二十六日假本院會議室，舉行第二期邁頂計畫總主持人會議，會中針對第二期邁頂計畫複審計畫書進行討論、整理。

本院黃院長應邀發表「錢故校長思亮先生一百零三歲誕辰紀念學術演講」

本校與中央研究院於二月十一日假本院第一行政大樓第一會議室，舉辦「錢故校長思亮

先生一百零三歲誕辰紀念學術演講會」。本院黃俊傑院長應邀擔任演講人，主講的題目是：〈二十一世紀大學教育的新挑戰：兼論臺大精神與錢思亮先生〉。

本院指導委員會、學術諮詢委員會聯席會議

本院於二月二十五日，假本校農化新館五樓第四會議室，舉行本院一百年度「指導委員會、學術諮詢委員會聯席會議」，由黃院長與本院諮詢委員會召集人中央大學汪榮祖講座教授擔任共同主席，與會學者包括本院副院長、計畫總主持人、特約研究員，以及本院指導委員、學術諮詢委員共計二十三人。

會中除了報告上一年度本院工作執行狀況，並針對「第二期邁頂計畫本院所屬各大計畫應如何培育人才」及「六大研究計畫與數位人文研究整合平臺、東亞崛起中的日本與韓國研究整合平臺間應如何整合」等兩項議題進行討論。

本院唐副院長出席 ECHIC 成立大會

本院唐格理副院長於二月二十三至二十五日，赴都柏林三一學院參加 European Consortium for Humanities Institutes & Centres (ECHIC) 機構的成立大會，會中並發表演說，主講的題目是："An Introduction to Humanities Education and the Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences (IHS) at National Taiwan University"。本院也獲邀為 ECHIC 唯一的亞洲地區會員。

會後唐副院長拜訪科克大學，與哲學社會學院 Graham Parkes 院長面晤，商討兩院未來學術合作的可能性。

傅祖壇教授赴雲林科技大學演講

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，三月十一日受邀至雲林科技大學財經系演講，講題是："Evaluating Taiwanese Bank Efficiency Using a Two-Stage Directional DEA Model Encompassing Undesirable Outputs"。

第二屆東亞文化交涉學方法論研討會

本院於三月十二日假本校農化新館五樓第四會議室，舉辦「第二屆東亞文化交涉學方法論研討會」。

會中邀請本校中文系陳昭瑛教授、歷史系陳弱水特聘教授、日文系徐興慶教授及心理系黃光國講座教授擔任主持人，並有多位學者發表論文，包括：本院黃俊傑院長、歷史系甘懷真教授、歷史系古偉瀛教授、中研院林維杰教授、臺灣師範大學張崑將教授，以及日本關西大學陶德民教授、藪田貫教授和井上克人教授。

本院林副院長主持本院與中經院合作之大型研究計畫

本院林建甫副院長與中華經濟院蕭代基院長合作申請「臺灣溫室氣體減量進程與綠能產業發展政策之基礎研究」研究計畫，已獲得行政院國科會專題計畫補助。該計畫目前由本院與中經院共同執行。

【院務新訊】

院內大事紀

2010年12月16日~2011年03月15日

日期	紀要
12月18日~ 12月20日	全球化研究計畫 「社會組織的仁慈權威模型」學術研討會
12月27日	生產力與效率研究計畫主題演講 卓佳慶教授主講： 「Slack-based DEA 之方法及應用介紹」
01月07日	第二期邁頂計畫總主持人會議
01月24日	訪問學者迎新茶會
01月24日	「儒學與中國人的宗教」學術會議
01月26日	第二期邁頂計畫總主持人會議——討論複審計畫書
02月25日	指導委員會、學術諮詢委員會聯席會議
03月12日	第二屆東亞文化交涉學方法論研討會