

宏觀視野

- 1 The Ambiguity of Cultural Identity: Gu Jiegang and the Rethinking of the Chinese Tradition
Zhang Longxi
- 9 Humanistic Impulses in Christian Humanism
Jonathan A. Seitz

多元觀點

- 15 利瑪竇與明朝的士大夫
夏伯嘉
- 17 偏指相字與道家三題
郭啟傳
- 21 秦漢之際風土觀影響下的飲食與身心關係
林素娟
- 23 經學、制度與生活
陳壁生
- 25 良知良能：在苗裔與放心之間
丁紀
- 27 「根原之理」與「一物之理」的統一——對朱子「理」的一個新解釋
王銳
- 29 從四個方面略談「東亞儒學」的必要性
吳震
- 31 「儒家憲政」還是儒家價值元素？——中華立憲選擇中的高級法問題
肖濱

- 33 農民工能成為城裡人嗎？——中國農民工轉型研究
周大鳴
- 35 牟宗三坎陷概念新詮——三分方法視域下的坎陷概念
楊澤波
- 37 傳統儒學的普世論立場與現代的特殊論解釋
任劍濤
- 39 當代中國大陸虛無主義的歷史與觀念構造
賀照田
- 41 中國現當代文化語境中的白璧德
楊揚

計畫近況

- 45 東亞經典與文化研究計畫
- 47 東亞民主研究計畫
- 49 全球化研究總計畫
- 51 東亞法治之形成及發展：對東亞法治理論、體制與實踐之整合法學研究計畫
- 53 華人的主觀與我觀：跨學科及跨文化研究計畫
- 55 生產力與效率：從東亞邁向全球化研究計畫

院務新訊

- 57 新近出版品介紹
- 61 院務短波
- 63 院內大事紀

The Ambiguity of Cultural Identity: Gu Jiegang and the Rethinking of the Chinese Tradition

Zhang Longxi*



In 1929, the prestigious Commercial Press in Shanghai printed a high school textbook of Chinese history it had commissioned the famous historian Gu Jiegang (1893-1980) to write, but the book was banned by the Nationalist government before it was shipped for distribution. Dai Jitao, a high-rank government official in charge of education policies, threatened to fine the publisher a substantial amount of money. The suppression of books was not uncommon in China, but the banning of a schoolbook on history caused some angry responses from the intellectual circle. Hu Shih protested against this outrageous censorship and "absolutely despotic situation."¹ Gu Jiegang himself recalled the incident with bitterness several years later and commented sarcastically on the reason for banning the textbook. The book was suppressed because Gu Jiegang rejected the traditional idea

that Chinese history began with the legendary "three emperors" and "five sovereigns," the supposedly common ancestors of all the different racial and ethnic groups in China. For Gu Jiegang, these legendary ancestors or originators of the Chinese cultural tradition are all fictional characters created in antiquity for the very purpose of integrating different racial and ethnic groups. They may have served that purpose, but they have no historical validity. From the government official's point of view, however, to begin a history book without affirming the common ancestry of all the people in China is detrimental to the unification of the different ethnic groups, it would indeed "shake the nation's self-confidence and do harm to the country."² This surely sounds incredibly heavy-handed. "When I first heard of it," says Gu Jiegang with mocking humility, "I did admire the

* Chair Professor of Comparative Literature and Translation at the City University of Hong Kong and a foreign member of the Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities.

1 Hu Shih, "Xin wenhua yundong yu Guomindang," *Xin yue*, 2 (Sept. 10, 1929), p. 4. See Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions* (Berkeley: University of California Press, 1971), p. 107.

lofty opinion of this very honorable official and tremble to think that I might have committed a crime against the nation. But then I ask: Is our nation's self-confidence really built on the 'three emperors' and 'five sovereigns'?"³ The skirmish between the government and the press is just one instance among many of the political control of scholarly work in China, but it also has broad implications for understanding the changing concept of history and its complicated relationship with the politics of nation and nationalism.

The writing of Chinese history underwent a fundamental change at the turn of the century in the wake of a series of events that forced the Chinese, and Chinese historians in particular, to realize that China was not the equivalent of "All-under-Heaven" (天下), and that the old assumptions of traditional dynastic historiography were no longer adequate to cope with a world of violent clash of nations and cultures. The Sinocentric view of the order of things, in which China as the center of civilization extended its kingly influence to all barbarians from the four corners of the earth (四夷), was shattered by the Opium Wars and the unjust Treaty of Nanjing in the 1840s, while the concept of China as one among the world's many nations began to take hold in Chinese historiography.⁴ The sense of historical transformation also evolved from the study of classics during the Qing dynasty, which, as Liang Qichao (1873-1929) put it, had an iconoclastic tendency of "seeking liberation through the restoration of antiquity."⁵ That is to say, in their effort to go back to the authentic teachings of the ancients through rigorous philological studies,

the classical scholars in the Qing were able to free themselves from the constraints of centuries of old exegeses and commentaries, and see the edifice of authoritative interpretation as historically built up over the generations. Kang Youwei's (1858-1927) controversial *Kongzi gaizhi kao* (孔子改制考) was exemplary of the kind of New Text scholarship that clearly related classical studies to their implications and consequences in political reality. In that work, he depicted Confucius as a political reformer who packaged his radical new ideas in supposedly ancient forms of institutions and basically invented the classics. The impact of Kang Youwei's work on the intellectual scene, as Liang Qichao described it, was like "the explosion of a volcano or a great earthquake";⁶ and its advocacy of political reform, combined with the newly introduced Western idea of evolution, had a tremendous influence on the writing of history. The rise of new historical scholarship, says Zhou Yutong in a useful survey, was "indirectly caused by the social consequences of the Opium War and directly by the cultural force of the New Text scholarship."⁷ This may give us some insight into the social and intellectual background of the new concept of national history in the early decades of the twentieth century, and also the close relationship between the study of history and the study of classics. The new history that arose against such a background, however, was able to transcend the rivalries between the New Text and the Old Text schools in classical studies. Another important figure that exerted a great influence was Zhang Pinglin (1869-1935), "the last Master of the Qing

2 Gu Jiegang, with Yang Xiangkuei, "Zixu" to *San Huang kao* (Beiping: Harvard-Yenching Institute, 1936), p. 25.

3 Ibid.

4 See Ying-shih Yü, "Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China," in Erik Lönnroth, Karl Molin, and Ragnar Björk (eds.), *Conceptions of National History: Proceedings of Nobel Symposium*, 78 (Berlin: Walter de Gruyter, 1994), pp. 155-174.

5 Liang Qichao, *Qing dai xueshu gailun*, in Zhu Weizheng (ed.), *Liang Qichao lun Qing xueshi er zhong* (Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1985), p. 6

6 Ibid., p. 64.

7 Zhou Yutong, "Wushi nian lai Zhongguo zhi xin shixue," in Zhu Weizheng (ed.), *Zhou Yutong jingxueshi lunzhu xuanji*, (Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1983), p. 520.

Old Text school" and also "a great scholar equally conversant with the classics and the histories."⁸ Yü Ying-shih argues that it was Zhang Pinglin and Liang Qichao, who was Kang Youwei's student, that jointly "started the modern transformation of Chinese historiography whereby 'national history' has replaced 'dynastic history' as the focus of historical research and writing."⁹ In the radical critique of the Confucian classics and traditional historiography during the May Fourth period, Chinese historians were no longer bound to any of the schools but tried to write a new national history, in which the concept of evolution or political and economic change played an important role. The Revolution of 1911 put an end to the last dynasty of imperial China, and some years before that, the abolition of traditional examination system and the establishment of new schools with Western style curricula deprived the Confucian classics of their sacred status. Great changes in both social and intellectual environment made it possible to reconceptualize the history of China in a critical examination of the ancient classics, and understanding ancient Chinese history was thus invariably connected with a critique of China's long textual tradition.

That is exactly what Gu Jiegang tried to achieve in a vigorous questioning of the validity of ancient texts and a critical examination of historical records, in an intellectual movement that produced seven volumes of critical essays, letters, and notes known as *Gu shi bian* [Critique of Ancient History]. When he was still a student at Peking University, Gu Jiegang already believed that "all learning must start with history," and start with a new kind of history no less, because the government-commissioned official histories were

not to be trusted.¹⁰ His concept of history was firmly grounded in the idea of evolution and evidential scholarship, but his assimilation of evolution theory was combined with his confidence in drawing on the past history of China as the resource for a national revival; it was thus opposed to the kind of simplistic social Darwinism quite popular at the time that rejected Chinese history as nothing but a total failure and mistake. Gu Jiegang's ambitious plan was to write Chinese history in the context of world civilization. "I want to do my best in integrating the Chinese and the Western, the ancient and the modern," he wrote in a letter to Wang Boxiang, his high school classmate, "and to sort out things, as far as we are able, in order that later generations will have a profound understanding of the process of historical evolution, that they will not retrograde but will recognize the differences and similarities between the situations in China and elsewhere so that they will neither follow other nations blindly, nor do things differently merely for the sake of difference."¹¹ For Gu Jiegang as a historian, the rejection of the past and a total Westernization never seemed an acceptable alternative, and the idea of evolution was in itself an idea of the historical process of change and progress. To study history, he admits, entails working with things past and old, but it has great significance for the making of a new culture that must come out of the old and rest on a solid historical foundation. Those who would have all things new but nothing old, says Gu, are like the creationists who "seem to believe that humanity could be created by God *ex nihilo* without having to go through the process of evolution from microorganism to insects, to fish, to birds and beasts. What is created out of nothing is indeed very fresh,

8 Ibid., p. 517.

9 Ying-shih Yü, "Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China," p. 159.

10 Gu Jiegang, letter to Fu Sinian, August 11, 1919, in "Gu Jiegang yi zha," *Xueshu jilin*, 1 (Shanghai: Shanghai Yuandong chubanshe, 1994), p. 254.

11 Gu Jiegang, letter to Wang Boxiang, August 14, 1919, *ibid.*, pp. 257-258.

without a tinge of anything old, but unfortunately it is nothing more than phantom towers and terraces that will disappear sooner than you can snap your fingers."¹² To help find solutions to China's problems at the present and to strive for a more hopeful future, he argues, we must have a clear understanding and rigorous critique of the past.

In the long preface to the first volume of *Gu shi bian*, Gu Jiegang clearly states that the study of history is a direct response to the endangered survival of the Chinese nation under the pressure of imperialist powers and domestic strife, an attempt at looking for resources of survival and regeneration in the nation's past history and cultural tradition. The question underlying his study of history was: "Has the Chinese nation become really old and weak, or is it still young and strong?"¹³ In trying to answer that question, he came to explore the origin and transformation of Chinese culture in history, the very cultural identity of the Chinese, the difference between the elite and the folk culture, the relationship between people of the Han and the ethnic minorities, and a number of other related and important issues. His approach in historical studies is to investigate the process and ways in which a particular historical image or representation is constructed, to understand what he calls the ancient history built up stratigraphically." It is difficult to recover the truth of a particular event in the remote past from the various legends and historical records, but if historians collect all the relevant materials and arrange them chronologically in sequence, and then examine them in their various stages and interrelations, it is then possible, Gu Jiegang argues, to know how the historical narrative is constructed by those very legends and records, and how it is

added on and modified in time. "The main idea I have about ancient history is not its truth," he declares, "but its transformation."¹⁴ As Zhou Yutong observes, Gu Jiegang was trying to "study the change of ancient history by using the method of studying narrative transformations."¹⁵ To look at historical writing as a narrative, to read passages of the Confucian classics as elements of a story, was to realize the construction, and often the fictitiousness, of a particular image or event, and that was, for his time, a very new, very courageous, and revolutionary way of looking at ancient history.

When many people still believed in the legendary "three emperors" and "five sovereigns" as originators of Chinese history, Gu Jiegang shocked many of his colleagues and readers by treating all those revered cultural heroes as mythical and fictional characters and arguing, for example, that Yu the great flood-controller was probably a worm as the totem of an ancient tribe. Whatever the validity of that argument, the impact of such iconoclasm was crucial in clearing the ground for a new concept of Chinese history. The dismantling of ancient legends as cultural myth and pseudo-history completely destroyed a deeply entrenched idea of Chinese history as a monolithic, linear genealogy of ruling houses that were ethnically and culturally homogeneous. Gu Jiegang argues that we must tear down all the idols in ancient history, idols that were set up on the basis of a false homogeneity and the monistic view of Chinese culture. "We have a rather common misconception that the eighteen provinces of China the Han people now inhabit have always been unified since antiquity. This is in fact to define the boundaries of pre-Qin geography from a misplaced post-Qin perspective."¹⁶ Before the Qin unification,

12 Ibid., p. 258.

13 Gu Jiegang, *Gu shi bian*, vol. 1 (7 vols.; Shanghai: Shanghai guji, rpt. 1982), p. 89.

14 Ibid., p. 273.

15 Zhou Yutong, "Gu zhu *Gu shi bian* de duhou gang," in *Zhou Yutong jingxueshi lunzhu xuanji*, p. 609.

16 Gu Jiegang, *Gu shi bian*, vol. 1.

Gu argues, China was a conglomeration of small states, not a monolithic culture. But "once such an unshakable monism was in place," he writes in the preface to volume 4 of *Gu shi bian*, "it threw everything in our history into chaos and dominated everything in our minds." We must, he argues, "take apart those fabricated systems and decorated shapes in order to restore their pluralistic true features so that people will know the truth about antiquity and understand that the nation's glory lies not in the past but in the future."¹⁷ If China is not a monolith of racial and cultural homogeneity, if Chineseness is not an innate essence or fixed being but a becoming or an identity in the constant process of formation and articulation, then the ethnic and cultural diversity and pluralism will provide much strength for the revival of China. What has made China seem weak and old, he argues, is the official culture of the Han nationality, that is, the moral and political orthodoxy of Confucianism and its embodiment in the ruling elite; but that is not the entire culture of China: there is the popular culture of the Han people, and there are other cultural forms and elements of the ethnic minorities, which all contribute to the strength and vitality of the Chinese culture as a whole. In this pluralistic view of China and Chinese culture, Gu Jiegang finds hope and the answer to the question that underlies his historical studies, the question of the future of the Chinese nation.

In his book on Gu Jiegang, Laurence Schneider rightly argues that Gu "wanted to destroy at its root the idea that from time immemorial there was a transcendent, unchanging Chinese essence [...] The content of Chinese identity, in Ku's telling, was thus always in a state of change."¹⁸ The iconoclasm

in Gu Jiegang's writings aims to destroy the monistic view of the Chinese nation, the false ethnic and cultural homogeneity, the anachronistic misconception of China's geographical unification, and the deeply conservative and retrogressive myth of a Golden Age in remote antiquity. Schneider also notes that Gu Jiegang put a great emphasis on the positive role the ethnic minorities played in forming the cultural heritage of China. "Ku resisted the notion of early racial or ethnic homogeneity because it obscured and often obliterated the diversity of ancient China and the special contributions which distinct social groups had made."¹⁹ And yet, Schneider considers this "a peculiar motif" in Gu Jiegang's historical scholarship, a motif often elaborated for the purpose of "propaganda."²⁰ Gu Jiegang's pluralist notion of the origin and content of Chinese culture is indeed closely related to his concerns about the survival of the Chinese nation, but it is not an arbitrarily preconceived and fixed notion. Rather, it comes from his careful study, his critical examination of ancient texts and their interpretations, and from the paradigmatic change of the very concept of history. Moreover, it was precisely against the Nationalist government's propaganda of the so-called "Five Races in Unity" (*wu zu gonghe*), as Schneider also notes, that Gu insisted on the racial and cultural diversity in China. The Nationalists and their spokesmen propagated the cultural myth that all racial and ethnic groups in China were descendants of the Yellow Emperor, Yao, Shun and Yu, a myth that would legitimize national unity under the Nationalist central government. Gu Jiegang, as Schneider observes, had no quarrel with the government's desires to unify the country or to relax the tension between the Han and the non-

17 Ibid., vol. 4, p. 13.

18 Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History*, pp. 14-15.

19 Ibid., p. 260.

20 Ibid., pp. 258, 259.

21 Ibid., p. 261.

Han people, but "he could not see the necessity of sacrificing historical truth even to that worthy goal."²¹ Because he rejected the historical validity of the legendary "three emperors," as we have seen, the high school history book he wrote for the Commercial Press in 1929 was banned by the government. Gu Jiegang refused to abandon his position to accommodate the government's propaganda, and he insisted that national unity should not build on "the empty words of a common ancestry," and that "deception" should not provide the ground for the nation's self-confidence.²² He had no doubt that he should follow the truth he came to know in the conflict between politics and scholarship, nationalism and the reality of cultural identity.

The politics and ideology of nationalism on the one hand and the free and disinterested pursuit of knowledge on the other often come into direct conflict, but the *Gu shi bian* school is anything but disinterested in its vigorous critique of ancient classics and ancient history, its passionate pursuit of the truth about antiquity, and its openly acknowledged purpose of working toward the revival of the Chinese nation. That may explain the difficulty in the evaluation of Gu Jiegang and his works. The *Gu shi bian* school is often criticized for being more destructive than constructive in its skepticism and its iconoclastic study of history, but such criticism usually ignores Gu Jiegang's effort to recuperate a counter-tradition in history, a tradition not carefully preserved and certainly not celebrated in the official dynastic histories, but one that he tried to recover or reconstruct by studying the changing geography and the integration of different races and ethnic groups in ancient China, by collecting folk songs and folk tales of different nationalities, and so forth. The new concept of ancient history that emerges from the

debris of old ideas and hypotheses is a pluralistic image of China that constantly changes in a historical process of integration and disintegration, unity and diversity.

In any case, insofar as the cultural identity of the Chinese is concerned, Gu Jiegang's pluralistic notion is certainly more true to historical reality than the old myth of timeless racial and ethnic homogeneity. We have the pre-Qin testimony of Mencius himself, who understood the cultural heritage of *Zhongguo* as the intermingling of ethnically diverse groups, each making contribution to the culture as a whole:

Mencius said, "Shun was an Eastern barbarian; he was born in Zhu Feng, moved to Fu Xia, and died in Ming Tiao. King Wen was a Western barbarian; he was born in Qi Zhou and died in Bi Ying. Their native places were over a thousand *li* apart, and there were a thousand years between them. Yet when they had their way in the Central Kingdoms (*Zhongguo*), their actions matched like the two halves of a tally. The standards of the two sages, one earlier and one later, were identical."²³

If Shun and King Wen, the great cultural heroes constantly referred to in ancient classics and historiography, were originally barbarians but became sages in the Central Kingdom, then, to the extent that the Central Kingdom becomes the name for the whole of China, the originators of the Chinese tradition were, at least in the case of Shun and King Wen, at odds with the idea of China as an ethnically homogeneous unity. The identity of the Chinese or, as Yü Ying-shih puts it, the idea of *tianxia* ('All-under-Heaven'), was thus

22 Gu Jiegang, with Yang Xiangkuei, "Zixu" to *San Huang kao*, p. 26.

23 *Mencius*, IV.b, 1, translated by D. C. Lau (Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1970), p. 128.

"defined in cultural rather than in ethnic terms."²⁴

For Gu Jiegang, of course, Shun was a mythical figure and King Wen was not as nearly so significant as he was made out to be in the Confucian idealization of an ancient Golden Age; nor was Mencius reliable as a source of historical information. However, Gu Jiegang would certainly appreciate the passage cited above that puts in question the opposition between *hua* and *yi*, the Han and the non-Han people, as the distinction between the civilized Chinese and the uncultured barbarian. Given the tremendous political pressure from both the Nationalist government and the Communist one to propagate the cultural myth of homogeneity and harmony, Gu Jiegang's argument for the ethnic diversity and cultural pluralism of China is especially valuable for our understanding of the complexity of cultural identity. To move away from ethnocentrism, which is so deeply imbedded in the nationalist ideology and responsible for so much senseless strife and suffering in the world, is a great challenge of our times. In this respect, Gu Jiegang's work still has its relevance and significance, it is not to be dismissed as something obsolete in an often hasty assessment of its iconoclastic tendency, but a critical legacy we must build on and carry forward in our study of ancient culture and ancient history.

24 Ying-Shih Yü, "Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China," p. 156.

Humanistic Impulses in Christian Humanism⁺

Jonathan A. Seitz^{*}



Humanism and World Integration

If we look for something (an idea, a concept), we tend to find it. This is part of the challenge in defining a humanist tradition, across time and culture. "Humanism" was applied after the fact to Renaissance humanistic study (*studia humanitatis*), but similar concepts can be found in ancient traditions. Generally, the humanist tradition has been linked to the period preceding and attending the Renaissance and the Reformation, but scholars now find multiple earlier humanisms. They locate humanism across most cultures, and the humanist tradition clearly extends to the present. Chinese culture for instance, has long included mention of 人文.¹ The idea of "human letters," has a long pedigree, and has taken root in the form of the humanities 人文學. Humanism, if glossed as a concern with the human condition,

probably occurs universally. Philanthropy ("love of humanity" 人道主義) also expresses this concern.

At the same time, humanism is probably most associated with the time of the renaissance, which stretched from the fourteenth to sixteenth centuries. There are problems with this focus, especially the tendency to correlate the renaissance with the rise of Europe. At Princeton, as a graduate student, I took a seminar on world history. Princeton has developed a world history textbook series for undergraduates.² Traditionally, world history is usually split between an ancient history extending through 1500 and then a modern period beginning with Columbus, the age of conquest, the Reformation, and Europe's rise to dominance. However, the new textbook stretches the modern period back to 1000 so that it can include the period of Muslim

⁺ Delivered at the symposium, "A Dialogue of Intercultural Humanism," sponsored by the Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences, NTU, May 11, 2011.

^{*} Assistant Professor, History and Religions, Taiwan Theological Seminary in Taipei.

¹ Yunquan Chen, "The Spirit of Renwen (人文 'Humanism') in the Traditional Culture of China," in Jörn Rüsen and Henner Laass (eds.), *Humanism in Intercultural Perspective* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2009).

² Robert Tignor et al, *World Together Worlds Apart* (2 volumes; New York: W.W. Norton, 2008).

renaissance that Professor Goodman has discussed today, as well as the Mongolian conquest that began to unite the world, and a European period of discovery or rediscovery of texts, technologies, translations, and scholarly communities. Rather than focusing on European discovery of the world, the goal is to understand an increasingly integrated world. I accept this approach and believe it is helpful in reminding us of the multiple humanisms, and relating them to a world that was increasingly integrating, inviting new contact, scholarship, and relationship. In this sense, it makes sense to speak of multiple humanisms: (1) the humanism of the Renaissance, (2) humanism as part of a broader world integration, which began several centuries before the European Renaissance, and which extends to today, and (3) a broader understanding of humanism as a concern with the human condition, often explored through study and writing.

While Protestant (or Christian humanism more broadly) draws on each of these strands, Protestant humanism is most closely associated with the narrower humanism of the sixteenth century. Protestant humanism sought to make sense of human identity in light of divine revelation and the development of a broader scholarship. This understanding of human identity or nature, however, does not differ from Christianity more broadly. In this sense, the distinction is one of method, not doctrine. Protestant Reformation humanism drew on common Christian theological themes to re-root faith and to address a challenging world. Such themes include: the *imago Dei* (the teaching that people are created in the image of God), original sin, the fall and redemption, the incarnation and the trinity, and eschatology. Christian theology about human nature did not change dramatically with the Reformation, but the methods that emerged at the time of the renaissance helped form

a response that embraced a study of the scriptures and classical theological formulation, while also adapting intellectually to a modernizing and integrating world. These methods have served Christianity well as it has become a truly world religion and may help it as it seeks to relate to other religious traditions.

Reformation Humanism

Nonetheless, the focus on renaissance humanism is particularly apt for Christians, since this period played such a crucial role in the creation of Protestant and Catholic identity. If the founding myths of the Reformation can be overstated, they are still important for the Christian communities that grew from this period, which includes the clearest Christian humanism.³ Most historians agree, for example, that Erasmus, Luther, and Calvin were humanists, but today the humanist label is more challenging, and is sometimes defined in such a way as to exclude religious belief (and some Christians today also enthusiastically reject the humanist label). While I value a more broadly inclusive understanding of humanism, and am sympathetic to contemporary Christian humanism, I will focus on several enduring trends of Reformation humanism. Christian humanism developed and grew during this period, along several lines. I sketch several major themes which I believe characterize Reformed Christian humanism.

Classicism

A central theme in renaissance humanism is the recovery of ancient sources. This humanism is often contrasted with a preceding scholasticism. The new humanism idealized earlier forms of Latin and encouraged the study of Greek. For Biblical scholars like Erasmus and Luther, there was also a

3 Bard Thompson, *Humanists and Reformers: A History of the Renaissance and Reformation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996); Lewis W. Spitz, *Luther and German Humanism* (UK: Ashgate, 1996).

move to regain Biblical languages and texts. Erasmus published the *Textus Receptus*, or "received text" of the Greek Bible, which at the time was the best available. The language of renaissance (rebirth) and enlightenment both speak to recovery, newness or light following a period of stagnation and darkness. Protestants rejected Catholic traditions and prioritized Biblical revelation. They tended to jump back a millennium, focusing on scholars like Augustine and rejecting Thomism. The debate over textual authorities quickly became a major concern of Christian scholarship, which extends into the present.

Vernacularization

A curious complement to the classical leaning was a willingness to translate and vernacularize. It is possible to see Protestant humanism as a localizing, anti-imperial tradition. In this case, Protestantism allowed for a wave of scripture translations, songs and hymns, teaching materials, and popular works, each of which sought to convey knowledge to the Christian masses. This scholarship was marked by rejection of the Latin mass, polemic against the papacy and a concomitant reordering and localizing of old structures, and of new regional and national theological projects (for instance, catechisms). Aided by the printing press, Protestants published millions of copies of tracts or books which promoted their vision, they created new catechisms, and worked in tandem with local governments. Luther published a German New Testament in 1522. This year is the four hundredth anniversary of the King James Bible (1611), which has probably had a stronger influence on the English language than any other work. It may seem strange to pair classicism with vernacularism, but for Christians in particular the

humanist project had to pair an appeal to authority with a concern for the masses.

Academy Building⁴

Humanism is probably most closely associated with the modern university. Following on the monastery and then the cathedral school, the university became the model for instruction. Theology was dubbed "the queen of the sciences" in the medieval period, and the task of preparing clergy and writing theology was a central task of this time period. Following the Reformation, Protestant humanism has also tended to go hand in hand with university building. In the States, universities often began with the need to prepare local clergy. Universities allowed for the aggregation and sharing of materials and for the training of humanist intellectuals.

Debate and Intellectual Contest

Luther's 95 theses followed the academic debate conventions of the days. Reformed humanism was marked by academic and political debate. As traditional authorities eroded, new systems developed. This debate was carried out in many forms. Sometimes it occurred within church courts, at other times it involved pamphleteering, and on occasion debates or lectures. While Protestantism initially involved state churches (Scotland, the Netherlands), it also developed a robust dissenting tradition (for instance, Huguenots and Pilgrims). Humanism is sometimes related to democratic processes, and to the move towards freer speech and more open debate.

Published Scholarship

Theologically, the works of the Reformation exerted a major influence on Christian humanism.

4 Dominique Julia, "Christian Education," in Stewart J. Brown and Timothy Tackett (eds.), *Cambridge History of Christianity, Volume 7: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1600-1815* (Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2006), pp. 147-165.

Churches continue to use Calvin's *Institutes* or the Augsburg Confession (published originally in German and Latin). Some of the forms of this scholarship continue today. Modern confessions, for instance, responded to the German state during the 1930s, apartheid in South Africa, or the Taiwanese state in the 1970s. Written scholarship began to slowly replace the oral/aural modes of an earlier time. By the time of Victorian Protestantism, Christians were pictured as Bible carriers. The focus on the written word was a preeminent humanist concern.

Other Themes

Many other topics could be included within Reformation humanism. Christian humanism could include concern with the human condition, and so it would make sense to say something about humanitarianism or the care of society. Much more could be said about Christianity's relationship to other teachings, to views of dissent or conscience, and to questions of orthodoxy and heterodoxy. Christian humanism also includes, significantly, works of artistic devotion: hymnody, architecture, painting and sculpture.⁵ This humanism often expresses worship or adoration to God, and draws on Christian understandings about who God is. Liturgy (*leitourgia* "the work of the people") was a major concern of Christian humanists. I hope this brief sketch highlights early and ongoing Protestant humanistic concerns.

Christian Humanism Travels East

The subsequent Christian humanist tradition is more ambiguous. While some contemporary Christians embrace the humanist tradition, modern humanism is more associated with figures like Sartre or Heidegger or with the rise of themes like human rights or values. Nonetheless, I think that

this particular Protestant humanism is influential, both within European and American traditions and then, via diaspora and mission, the broader world.

As a brief aside, my research has looked at the growth of Christianity in China and East Asia, especially beginning with the early London Missionary Society mission after 1807. This mission replicates most of the humanist themes above. Although missionaries from the dissenter tradition in England were ineligible to attend schools like Oxford and Cambridge (which required students to belong to the Church of England) they created their own colleges or academies, which emphasized the Greek Bible, the humanities, and the study of theology. Many of these missionaries were influential as the first European students of East Asia. Robert Morrison (1782-1834), for instance, created an encyclopedic six-volume Chinese-English dictionary, co-translated the Bible, published many materials in Chinese (including simple translations of Buddhist and Confucian texts), and began the Anglo-Chinese College. Morrison's library became the heart of SOAS's Chinese collection. Early theological work began a process of translation and adaptation that continues today. Some of this work echoed the same types of challenges posed at the time of the Reformation. Theology had to be rearticulated in the vernacular, schools and methods of study were revisited, and Christian teaching had to be conveyed to the broad body of believers, not just to elites. Each of these falls within the purview of the Reformation humanist project.

My own school is also emblematic of this type of Christian humanism. Taiwan Theological Seminary was started in 1872, making it by some standards the earliest modern school in Taiwan. The Presbyterian Church in Taiwan has been an

⁵ Gerald Abraham (ed.), *The New Oxford History of Music, Volume IV: The Age of Humanism, 1540-1630* (London: Oxford University Press, 1974).

advocate of Taiwanese language education, and until the last decade, it, along with the Catholic Church, probably published many of the materials available in Taiwanese. Theological education is also some of the most intentionally humanist. Students study language, history, music, theology, and religions. While theological education has a clear vocational thrust, it is also concerned with helping students to understand and speak to the human condition. Students are trained to use at least basic reference materials in Greek and Hebrew, they should have a grasp of Christian history and theology, and, in order to graduate, they must be able to preach and lead worship in their mother tongue.

Conclusion

Books could be (and have been) written on the theme of Christian humanism.⁶ I hope that this brief introduction gives a sense for how humanism influenced the growth of Protestantism and of how it remains part of living traditions. I believe that the humanism of the sixteenth century marked and continues to influence contemporary Protestantism. Christian humanism today must also be simultaneously backwards-looking and indigenizing. It includes a concern with study, debate, and writing, and seeks to produce humanists who will continue its work. It is around such themes that Christian humanists might helpfully dialogue with other humanists. The nature of revelation or the type of classics to which such humanists look may differ, but they still suggest multiple possibilities for conversation.

6 See Alasdair A. MacDonald, Zweder R.W.M. von Martels and Jan R. Veenstra, *Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt* (Leiden: Brill, 2009); Timothy McCarthy, *Christianity and Humanism: From Their Biblical Foundations into the Third Millennium* (Chicago: Loyola, 1996).

【多元觀點】

利瑪竇與明朝的士大夫⁺

夏伯嘉^{*}

歐洲宗教革命期間創立的耶穌會是羅馬天主教舊教重振主力之一。耶穌會創辦人羅耀拉是西班牙貴族，但是耶穌會招募會士不以門第階級為主，而以訓導天主教國家的精英為己任。耶穌會創辦的書院亦廣泛招收社會各階級的學生，而尤以城市中產階級的年輕子弟為對象。故此，耶穌會在十六世紀歐洲的興起與發展，在社會史上有開拓社會流通（social mobility）的功用。故此，耶穌會以知識精英傳教，注重在上層統治階級工作，以圖自上而下，改變、聖化整個社會。在明末開創天主教事業的利瑪竇，便是一個出身在意大利中部一個中、小城市的中產階級精英份子，後拜耶穌會羅馬書院的培訓，遠洋跋涉，傳道中國，揚名史冊。

本文首先介紹耶穌會在十六世紀的歷史和社會背景，再敘述利瑪竇的家庭背景與治學經歷。及利氏在一五八二年到達澳門，讓他印象最深刻的，是明朝官員的尊嚴與權威。與歐洲世襲貴族統治階級不一樣，大明帝國的統治者，對利瑪竇而言，實際上不是在遙遠京師的皇帝，而是通過科舉進士、授官統領大明帝國各地的幾千個地方官。利氏欣賞的，不獨是士大夫的尊嚴，而是他們都是讀書人中的精英，通過一個公開的競爭制度（meritocracy）而獲得他們的職位。不論是出身低下農、工家庭，只要聰明奮讀，便有出人頭地的一天。利氏更讚賞這一個精英統治階級，所熏染的意識是一個導人向善、克己復禮的儒家哲學。在他的書信、寫作中，利氏多次將明朝的士大夫與儒生比作歐洲天主教的神職人員，兩者皆扮演了維

⁺ 本文係二〇一〇年七月一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。

護社會趨善避惡的道德精英。

隨著利氏自廣東入贛，後躋身兩京，他的人際網絡不單逐漸擴大，又隨著利氏的儒化與揚名，讓他很快的爬上了明朝官場的高處，結交京官顯貴。本文這一段敘述的，就是與利氏在廣東、南京與北京交往的士大夫圈子，與分析耶穌會士和明朝士大夫之間關係的微妙變化。

偏指相字與道家三題⁺

郭啟傳*



一

關於「相」字語法性質之討論，最重要的貢獻出自呂叔湘的文章。¹ 他將「相」字分為「互指」與「偏指」兩種，研究重點放在「偏指」上。

「偏指相字」的語法定位，學界大致以「副詞」與「代詞」二說為主，也有「動詞前綴」、「副詞性代詞」等說。說為副詞，是因為相字在動詞前；說為代詞，是因為賓語省略。本文要討論的是 A+B+相+V 型態的「相」字。此型「相」字通常被視為互指，筆者認為兩詞互指的例子中有一部分應該當作偏指看待，賓語其實未省略。筆者歸納之後分為以下兩型：

1. A+B+相+V：A 是賓語，B 是主語

2. A+B+相+V：A 是主語，B 是賓語
第一型引用以下兩個例子說明。

《禮記·孔子閒居》：

子夏曰：「民之父母，既得而聞之矣。敢問何謂『五至』？」孔子曰：「志之所至，詩亦至焉。詩之所至，禮亦至焉。禮之所至，樂亦至焉。樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。」

《韓非子·初見秦》：

非其士民不能死也，上不能故也。言賞則不與，言罰則不行，賞罰不信，故士民不死也。今

⁺ 本文係二〇一〇年八月十七日本院訪問學者學術交流會所發表之論文摘要。

* 醒吾技術學院通識教育中心助理教授。

¹ 呂叔湘：〈相字偏指釋例〉，收入《呂叔湘文集》（北京：商務印書館，1990-1993年/2004年），第2卷，頁103-115。此文原發表於1942年。

秦出號令而行賞罰，有功無功相事也。²

前例表樂生哀，此例表無軍功者應當服事有軍功者。

第二型引用以下兩個例子說明。

《戰國策》卷十八：

人馬相食。

智伯與韓魏攻趙，城將破之時，人以馬為食也。

《史記·孫子吳起列傳》：

今梁、趙相攻，輕兵銳卒必竭於外，老弱疲於內；子不若引兵疾走魏都，據其街路，衝其方虛，彼必釋趙以自救：是我一舉解趙之圍而收弊於魏也。

這是圍魏救趙故事，魏攻趙，戰場在趙，因此「梁趙相攻」只能是「梁攻趙」之意。

二

以下三段道家經典中的話都具有理論的重要性，筆者認為語法都屬都是上述第一類型。

1. 《老子》第二章：

故有無相生，難易相成，長短相較（形），高下相傾（盈），音聲相和，前後相隨。

老子這一段可以找到《老子》書中許多內證，理解為「無生有」應該沒有問題。

2. 《莊子·大宗師》：

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與語曰：「孰能相與於無相

與，相為於無相為？孰能登天遊霧，撓挑無極；相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。莫然有閒而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」子貢反，以告孔子，曰：「彼何人者邪？修行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪？」孔子曰：「彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決肌潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」

子貢曰：「敢問畸人。」曰：「畸人者，畸於人而侔於天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。」

「外內不相及」，「外內」的詞序是刻意調整過的，意思是「內不及外」。我們思考的背景是瑪麗·道格拉斯關於邊界與邊界外代表的意義，以及先秦國野之分擴展到天下同質的發展歷程。為了打破國野格局之中的階序格局，將平等性擴張到所有人甚至所有物之上，遊於方之外就是必要的，〈逍遙遊〉的主旨也在此。《莊子·逍遙遊》「故夫知效一官，行比一鄉，

2 《荀子·王制》：「夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使。」可知賤事貴，貴使賤，所以無功者賤，當事有功者。

德合一君而徵一國者」，也是這種「內」的所指範圍之一。這種思想也有負面性，可以引用丸山真男《日本的思想》書中談到的無責任主體，以及李奧·史特勞斯《自然權利與歷史》對於城邦時代「自然」之發現作為哲學的使命，「自然」與「習俗」的分別，「哲學」對「意見」的破壞來理解。

3. 《莊子·大宗師》：

古之真人〔……〕以禮為翼者，所以行於世也；以知為時者，不得已於事也；以德為循者，言其與有足者至於丘也；而人真以為勤行者也。故其好之也一，其弗好之也一，其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人
不相勝也，是之謂真人。

「天人不相勝」如果讀為「人不勝天」，即是荀子說的「莊子蔽於天而不知人」。莊子認為所有一般被認為屬於「人」的範疇者，其實都可以歸屬於「天」，其例如〈養生主〉「右師」的故事。通常說的「天人合一」可以理解為「以人合天」，去其屬人的世俗性，體現屬天的神聖性，而天在莊子沒有人格與意志，因此與天為人，與造化為人，雖然都是與天為徒的意思，歸趨卻在「順化」，人自有主張與主體性，是離化而自行。「動以不得已」其實也是「動無非我」，依此而行，則無「建己之患」。

秦漢之際風土觀影響下的 飲食與身心關係⁺

林素娟*



本研究希望從風土的角度探討身體與自然宇宙的關係，以及在風土型塑下所形成的身體觀。所以選擇從風土的角度思考身體觀，主要因為身體與氣、自然宇宙的向度在身體論述中十分重要，但現今研究先秦至漢代身體議題時往往多聚焦於德性義意下的身體，或從社會、倫理等角度下對身體進行思考。探討身體的宇宙向度，雖然可以從道德工夫之實踐等角度進行思考，但此種論述仍然較由內聖工夫著眼；同時此種心氣化、價值宇宙之論述，仍與本研究所強調之自然氣化意義下的風土觀有所不同。其次，從自然氣化的角度思考身體，在天地人以氣為基礎相互感通的宇宙圖式中，風土之於身心、血氣有極密切的關係。而此自然氣化與身心之關係，秦漢子書、醫書中有不少相

關文獻可提供深入探討，如《淮南子》、《呂氏春秋》、《禮記》、《春秋繁露》……有不少論及風土、時令與身心、政教關係的文獻；又如醫書《黃帝內經》中有關氣與身心關係之論述，等等。第三、秦漢以後對風土的思考，融攝了當時氣化宇宙論、天人感應的宇宙觀，並透過陰陽五行的角度理解身體，此種身體論述結合政教推廣，型塑為身體的習性，對於諸多層面影響深遠，實有必要進行深入理解。第四、自然風土將型塑不同的文化、倫理、經濟模式、家族結構及氣質情感。和辻哲郎有關風土的論著，即從風土的角度，對不同文明及民族性進行了細膩的描述。先秦至漢代文獻中，對於不同風土所型塑的體貌、性情、文化有不少生動的描述，可以進行進一步的探討。第

⁺ 本文係二〇一〇年八月十七日本院訪問學者學術交流會所發表之論文摘要。

* 成功大學中國文學系教授。

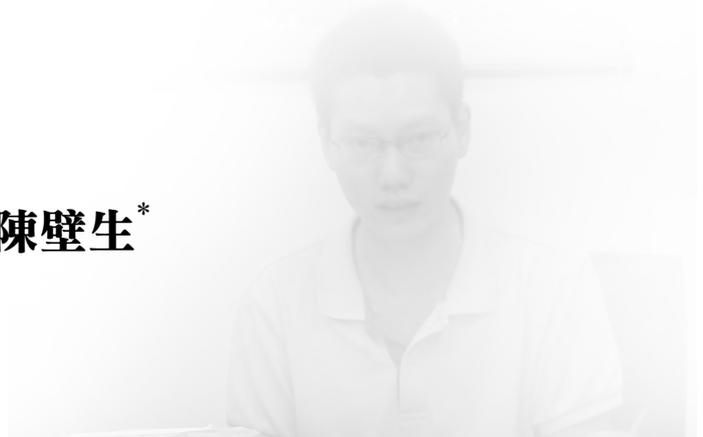
五、在前述已有的基礎上，本研究希望透過風土觀影響下的飲食與身體的關係進行細部論述，以具體呈現風土論述與身體的親密關係。因為飲食反映了一個文化的核心精神，亦是人類學、社會學、民族學……中所十分關切的議題，透過飲食可反映人類文明的發展歷程，以及社會結構，同時又可透過飲食以探討教化的重要議題。此外，食物實為風土的具體呈現，一個族群對食物質性的認識，不但受自然風土的影響，同時還為文化論述的具體展現。由於食物具有強烈的薰性染身之神祕性，並於儀式中透過鮮明的文化符號及象徵對身心進行型塑，使群體之價值觀於禮儀實踐中滲透身心，成為執禮者強烈的情感經驗與身體感。因此將風土對身體的影響進一步深化至食物與身體的關係時，更可在具體中體會風土於身體論述、儀式、教化、養生、修煉中無所不在重要性。在此關係中，自然、風土、食物、身體教育、象徵、倫理觀將形成緊密而相互影響的關係，並透過象徵與隱喻，以及全身心的實踐將倫理及價值觀內化於個人。達致自然身心的協調、倫理名份的各安其位、價值信念的安立等重要功能。基於以上原因，本研究將：

1. 從自然氣化的角度思考身體，對於如氣、風土、時令與身心的密切關係進行瞭解。並在此基礎上，理解此種論述對於修身、養生、政教等層面的意義。
2. 瞭解氣氛對身體的薰染及其所形成的身體感知。
3. 瞭解秦漢氣化宇宙論、陰陽五行說盛行下的身體觀。
4. 對先秦至漢代不同風土所型塑的體貌、性情與文化的特色進行分析。
5. 對食物之質性與風土的關係進行說明。
6. 對秦漢之際食物與性情的關係進行理解。
7. 理解食物陰陽屬性在儀式中所具有的文化符號及象徵意涵，及其於倫理、教化中的運用。

【多元觀點】

經學、制度與生活⁺

陳壁生^{*}



在現代社會，面臨著對許多人類共通的根本性問題的探討。例如什麼是政治，怎樣的政
治才是好的政治，什麼樣的生活方式才是正當
的生活方式，等等。在一個多元化取向非常明
顯、虛無主義思想非常流行的時代，討論這些
問題是必要的。

而這些根本性問題，在經學之中有明確的
表述。對我們今天而言，要重構政治社會，經
學既是我們今天的現代生活的一面鏡子，也能
夠為我們反思自己所處的時代提供最重要的思
想資源。

經學之所以為「經」，因為它是常道。
《白虎通》曰：「經，常也。」劉熙《釋名》
曰：「經，徑也，常典也，如徑路無所不通，
可常用也。」李源澄的《經學通論》明確闡明

經學意義：「吾國既有經學以後，經學遂為吾
國人之大憲章，經學可以規定私人與天下國家
之理想。聖君賢相經營天下，以經學為模範，
私人生活，以經學為楷式，故評論政治得失，
衡量人物優劣，皆以經學為權衡。無論國家與
私人之設施，皆須於經學上有其根據。經學與
時王之律令，有同等效用，而經學可以產生律
令，修正律令。在吾國人心目中，國家之法律
不過一時之規定，而經學則如日月經天，江河
行地，萬古長存。董生言『天不變，道亦不
變』是也。經為明道之書，故經學為萬古不變
之道，故吾以為以常法釋經學，最為得當。」
可以說，經學是華夏族群價值的本源。

經學之所以對華夏傳統社會產生影響，所
依賴者在乎制度。總體言之，經學分漢宋，漢

⁺ 本文係二〇一〇年八月四日本院儒學討論會內容。

^{*} 北京中國人民大學國學院副教授。

宋之學，在「制度儒學」的表現上，也各有差異。從歷史的角度看，華夏史上，漢唐政制與宋明政制，大為不同，而其差異的根源，則是經學的形態的差異。

漢世五經之學，對制度影響之最大者，實在朝綱政制方面。兩漢經學能夠致用，最大的功能，是建立王朝政制。東西京今文之學，皆以為孔子為漢世立法，故其行政立制，皆援引經義，以經學義理為其價值來源。最典型的，莫過於五經博士制度。兩漢之世，興太學，修郊祀，改正朔，定歷數諸方面的改革，都依經義進行，凡明堂、服制、喪禮、葬禮諸種安排人間秩序的制度的建立，都盡力以經學義理作為價值來源，以重新損益、建立之。這些制度，成為五經之學在歷史上展開的經驗。

宋學的影響，則更偏重於宋以後的社會。宋學的核心經典是四書。不論是朱熹，還是王陽明，其儒學思想的重心，已經由以經學改造朝綱政制，轉向以理學教化社會。理學影響下的大儒，每至地方，每治一處，皆以儒家之義，敦仁崇孝，教民化俗，行一方之政。可以說，「制度儒學」在宋明時期的體現，主要在於鄉約、族法、家禮，乃至於書院制度上。

在生活層面上，漢唐之間，經學通過皇綱政制而影響一般社會生活。無論是引《詩經》廢除肉刑、還是以《春秋》裁決疑獄，引《論語》抨擊連坐制，都直接與庶民生活密切相關。而五經博士、三老等職官制度，太學、辟雍、郡國學等學校制度，舉廉、舉孝弟力田等選舉制度，尊高年、賜孝弟力田錢帛、恤鰥寡孤獨等政策，莫不源於經學，以朝政施諸民間。

宋明之後，通過社會禮儀的製作，理學家構建一種合理的共同體生活，這種共同體生活既包括作為血緣共同體的家族，也包括作為地緣共同體的村莊，還有作為思想共同體的書院等等。

良知良能： 在苗裔與放心之間⁺

丁紀^{*}



朱子《知言疑義》對胡五峰與彪居正一段問答，表達兩種「疑義」：

第一，彪居正問為仁，五峰告之曰：「欲為仁，必先識仁之體。」朱子以為「大可疑」。因為典範在前，聖人便不如此。孔門弟子有問為仁者，聖人每告以求仁之方，「使之從事於此而自得爾」，都不以「識仁之體」為「為仁」的前提。

第二，彪居正問：「以放心求心，可乎？」五峰告之曰，良知隨時發為苗裔，才一見，即之做擴充工夫，所以「求放心」首要把「良心之苗裔」識別清楚。朱子以為，此語不免「支離」。因為人所以會「放心」，以其不能操存涵養；然雖「放心」，才知要「求放心」，心即復存，則即之而操存涵養亦可矣。

五峰卻似要人異時異地看取個「良心之苗裔」，此適為「心成間斷」；而即或識得「良心之苗裔」，所謂苗裔也者又不過良心「發用之一偏」，而非本原良知之全體大用，從此擴充，既始於一偏，欲終「與天同大」，則「恐無是理」。

對第一種疑義，張南軒出來做討論夥伴。然南軒極默契於朱子，圍繞第一種疑義的討論，實際乃由南軒作為「朱張共識」的代表與湖湘學者展開。討論的一個具體結果是，儒者向或以為，仁義禮智之性只循愛親敬長作單一途徑的表現，捨此便非良知良能；此則指出，不但愛親敬長，如《大學》「如好好色，如惡惡臭」、《詩》「有物有則」、「民之秉彝」，以及「饑食渴飲，晝作夜息，夏葛冬

⁺ 本文係二〇一〇年八月四日本院儒學討論會內容。

^{*} 四川大學哲學系副教授。

裘」，甚至常以為釋氏所論「揚眉瞬目」等，只要識得真，無一不是良知良能之表現。因此，良知良能乃有一個「表現區間」。在此區間中，固存在對於仁義之性表現方面朗然與否、強弱與否，以及儒先藉之以為世人點撥發明所慣用與否的差別，卻不存在它們是否為良知良能的差別。

一些儒者會堅持良知良能的愛親敬長至多加上好好惡惡等表現，而視揚眉瞬目為異學之善巧說法；釋氏等又會只說揚眉瞬目、拒斥愛親敬長，從而反對揚眉瞬目為真實至善之性的充分直接表現的意義。這都適以造成良知良能「表現區間」的斷裂化、兩極化；這種斷裂的實質是，某些儒者對於廣大之性在其表現方面理解的狹隘化或教條化，同時，異學將作為用的表現與作為此用之體割截之後的執用滅體。

對第二種疑義，呂東萊出來做討論夥伴。一方面，東萊同意朱子對五峰「欠說涵養一段」所做批評；另一面，東萊主張「平昔持養之功」與「隨事體察之功」「二者要不可偏廢」。這一看似持平之論，乃發為一種無的放矢，因為朱子並非要通過強調涵養而廢卻省察。大體上，東萊只是將朱子此面話題接著，使勿墜於地而已。

朱子由此討論發揮一種意味出來：在可以被看作「良心之苗裔」的「齊王愛牛」中，像齊宣王那樣的人，不但不能識此苗裔，也以其未嘗有絲毫平日涵養之功，日益為人欲戕賊斫喪，則所謂「愛牛」之不忍，要說成斫喪之子餘，適以見其心性之迷暗，亦何不可？

此種意味為王船山所接續。船山以好學、力行、知恥為人道，以為人道在於盡人之事；至於良知良能，看似天道顯現，實則此種「天道」不過「禽獸與有之」者，一味循此「天

道」的結果，乃是廢絕「人道」。經船山此一發揮，當然可視為朱子話題的深入，卻也明顯呈現了理學格調的變化轉移。

【多元觀點】

「根原之理」與「一物之理」的統一 ——對朱子「理」的一個新解釋⁺

王錕*



理是朱子哲學的核心範疇之一，他本人對「理」就有不同的用法，如有「所以然之理」、「所當然之理」、「根原之理」、「生生之理」、「太極之理」、「定理」、「文理」、「物理」、「性理」、「道理」、「自然之理」、「使之然者」等等。至於對朱子「理」的解釋，學術界可謂眾說紛紜。有認「理」為自然界的普遍規律或原理；有認「理」為理性；有認「理」為本體；有認「理」是事物的形式；有認「理」是柏拉圖式的理念；有認「理」為事物變化的秩序等等。總之，學術界對理的解釋頗多誤解和混亂。造成此種困難和紛亂的原因，部分在於朱子本人對「理」有不同的用法，部分在於今人常常以西方哲學的範疇對「理」做簡單類比。

筆者以為，朱子之理，既包涵著「根原之理」與「一物之理」兩層內涵，又具有「形式的」與「實質的」兩個面向。具體地講，根原之理是陰陽氣化流行或萬事萬物發動生成的最終理由和動因，此即朱子形上學的「第一原理」。根原之理可從形式與實質兩方面來描述。形式上的根原之理，即所謂的「所以然之理」或「太極」，此是從理智上、邏輯上推出的萬物發動生生的終極原理；而根原之理的實質內容，即所謂的「天地生物之心」、「天地生生之理」或「天地之仁」，此是從萬物生化流行中當下體驗和親證的事實。必須指出，邏輯上或理智上的推究的「根原之理」，並不是最終要獲得一個如康得那樣的「純粹思辨理性」，也不是要獲得一抽象的數學物理公式，

⁺ 本文係二〇一〇年八月四日本院儒學討論會內容。

* 浙江師範大學法政學院教授。

它只是為了指明：純形式之理是空洞的、無意義的，通過它並不能認識根原之理的實際內涵，而要認識根原之理的實際內涵，必須要在邏輯思辨上「折反」而來，去當下體認、直接肯定人與萬物具有的「天地生物之心」、「生生之理」或「仁心」。可以說，形式上的「所以然之理」只是一種輔助性的認知手段，通過這種手段，以便讓人們更好地認識萬物得以生化流行的「天地生物之心」或「天地之仁」。一物之理，是一事物「生成為自身」所呈現的條理秩序和確定性。形式上的一物之理，即所謂的「文理」、「條理界瓣」或「定理」，此是一物成為自身而不是他物所顯現的條理和確定性。而實質上的一物之理是「性」，此是一物所具有的仁義禮智信健順之本性。同樣，朱子討論形式上的「文理」、「條理」或「定理」，就是為了讓人們更好地體認一物之本性。簡言之，朱子的根原之理，其最終強調的是「天地生物之心」、「生生之理」或「天地之仁」；同樣，朱子的一物之理，其最終強調的是「性」。而「天地生物之心」（或「生生之理」或「天地之仁」）非為獨存於萬物之上或萬物之後的根原之理，而是內在於萬物、落實於萬物並由萬物來體現的，此便是（以「仁」為中心的）一物之性。以此，根原之理與一物之理之間，「體用同源、顯微無間」，達到圓融統一。由此可見，朱子之理，是一個一以貫之、多層次、多面向的整體，願上述新的解釋，能夠澄清今人對朱子之理的片面化認識甚至誤解。

【多元觀點】

從四個方面略談「東亞儒學」的必要性⁺

吳震^{*}



日本思想史研究專家子安宣邦基於其自身的東亞問題的批判與反省，對二十一世紀臺灣東亞儒學研究進行了批評，強調當今的「東亞論述」（包括東亞儒學）應努力克服「中華文化一元論」之傾向，並極力主張應由「實體的東亞轉向方法的東亞」。誠如子安所言，這種實體化的東亞「絕不是一個多元的世界」，倒是與上世紀二、三十年代帝國日本企圖建立實體化的以日本為盟主的東亞世界的東亞論有幾分相近。為了不讓帝國日本「亡靈一般的言說」死灰復燃，有必要將這種實體性的「東亞」觀念徹底解構。子安的這種批判精神無疑十分難得也令人同情。然須指出，子安批評臺灣儒學研究有可能是要重現「帝國」的東亞論述不免有杞人憂天之嫌，但他批評臺灣學者的東亞論述缺乏歷史性批判卻未必是無的放矢，

另一方面，作為日本學者，他對東亞問題的反省批判十分重要，但是中國學者（包括臺灣學者）在探討東亞儒學問題時，有關近代日本的東亞論述批判並不應當是東亞儒學這一問題設定的學理前提。

黃俊傑以其自身長年涉足東亞儒學研究的經驗，對東亞儒學如何可能這一重要問題作出了積極的回應，以為東亞儒學首先是一空間概念，意指儒學思想及其價值理念在東亞地區的發展及其內涵，其次，東亞儒學又是一時間概念，意指儒學在東亞各國儒者的思想互動之中應時而變，而非抽離於各國儒學傳統之上的一套僵硬不變的意識形態，因此東亞儒學是一多元性的學術領域，其中並不存在前近代式的「一元論」預設。應當說，有關東亞儒學的這

⁺ 本文係二〇一〇年八月四日本院儒學討論會內容。

^{*} 復旦大學哲學學院教授。

一論述大致是不錯的。然而重要的是：不僅反省東亞論述的歷史乃是東亞儒學研究的一個重要前提，同時，東亞儒學研究也必將反過來推動我們對東亞問題作出反思，由此，東亞儒學研究具有批判和建構的雙重意義。就此而言，二十一世紀臺灣東亞儒學研究具有重要的學術意義，這是毋庸置疑的。

通過上述回顧，筆者指出東亞儒學無非是指儒學在東亞，這是一種歷史現象學的描述，故東亞儒學又是一個社會－文化概念。然而，我們既可從「東亞」思考「儒學」，也可從「儒學」思考「東亞」，因為「東亞」已然是一複合型的文化地理概念。在這個意義上我們說，有必要從「文化東亞」這一概念出發，或可對東亞儒學何以可能之問題作出有意義的回應。最後筆者提出還有必要深入思考東亞儒學何以必要這一問題，並提出四點初步看法：1. 東亞儒學作為一種跨文化研究，對於中國自身的儒學傳統的再認識、再評價具有積極的理論意義，因為如果缺乏一種「他者」的眼光，倒有可能助長一種「自我中心論」的情緒，而不能冷靜看待中國儒學在東亞的區域文化中被挑戰的可能性；2. 東亞儒學研究對於我們客觀地瞭解文化東亞的歷史特質、把握文化東亞的多元形態具有重要的促進作用，與此同時，在對歷史上帝國主義論述的東亞觀（包括中華帝國、日本帝國時期）進行歷史批判的意義上，東亞儒學研究也是完全有必要的；3. 如所周知，近現代東亞中、日、韓三國的歷史進程充滿曲折，至今仍有諸多令人不快的因素未能消除，有時甚至有一些意識形態的乃至情緒化因素滲入或干擾學術研究，因此，東亞儒學研究視野的確立不惟對於我們深入瞭解及反省近現代東亞的政治－文化歷史、社會－文化歷史具有重要的學術意義，而且對於我們將來重構東亞文化也具有重要的現實意義；4. 在當今「全球化」（globalization）時代，各種文化傳統正

在積極展開對話並加快互相溝通，共同構成全球化的組成部分，正是在此意義上，東亞儒學研究完全可以為儒學走向世界、參與文明對話提供重要的契機，並能使東亞儒學為應對全球化問題提供一些有益的思想資源。

【多元觀點】

「儒家憲政」還是儒家價值元素？ ——中華立憲選擇中的高級法問題⁺

肖濱*



立憲選擇中的「高級法」問題：兩種論證進路

憲法是一個國家處理公民與政府關係的規則集。從政治哲學的眼光看，憲法必須體現實質性的正義；在法學視野下，實質性的正義體現為一種「高級法」，憲法是對這種高級法的一種表達。問題是，體現實質正義的高級法或正義原則從何而來？從現代學術的眼光看，回答此問題大致有兩種論述進路。

一是古典進路，二是現代進路。從古典論述進路到現代論述進路的推進表明，現代社會對正當性、正義原則的論證水準已經提升到「反思性階段」（「反思性階段」的概念是借用哈貝馬斯討論正當性的說法）：正義原則不再是單一的、獨斷論決斷的結果，而是處於多元社會的公民在公共理性引導下、在公共領域

中的論辯中走向共識的產物，這種共識最終成為一種憲法共識和重疊共識。因此，立憲選擇的高級法問題已經有完全不同於古典論證的解答。

「儒家憲政」論：以蔣慶為例的討論

在「儒家憲政」論的話語系統中，蔣慶的論述非常具有代表性。

以蔣慶為代表的「儒家憲政」論受到了廣泛的批評，包括王紹光最近的批評。¹但這些批評或者不到位或者是錯位。

我們需要從兩個方面來把握儒家憲政論。一方面，給予同情的理解：在中華立憲選擇中，必須正視憲法的高級法問題；解決中國憲

⁺ 本文係二〇一〇年十月十二日本院儒學討論會內容。

* 廣州中山大學政務學院教授。

¹ 參見王紹光：〈「王道政治」是個好東西？——評「儒家憲政」〉，《開放時代》，2010年第9期（2010年9月），頁136-150。

法的高級法問題，不能撇開儒家價值傳統。另一方面，必須批評：面對中華立憲選擇中的高級法問題，儒家價值傳統不能缺席，但儒家不可能也無法壟斷性地主導高級法問題的解決。理由之一在於，中華立憲選擇是中國現代國家構建的中心任務，是中國完成從帝國向現代「國族－國家」和「公民－國家」轉型的關鍵環節，其歷史處境與先秦向秦漢帝國的轉型已經根本不同。單就文化而言，中華立憲選擇面臨的處境就相當複雜：在傳統漢文化內部，儒家不是唯一的，比如就還有道家等；在傳統中華文化中，漢族文化傳統本身也不是唯一，藏族文化傳統等也是重要組成部分；在現代中華文化中，不僅有各種族體文化，而且有各種宗教信仰體系，還有外來的各種主義、學說，用羅爾斯的話說，這是一個因各種宗教學說、哲學學說和道德學說而產生深刻分化的多元社會。在此多元社會中，用古典進路的論證方式無法解決中華立憲選擇中的高級法問題。

融入憲法共識和重疊共識中的「儒家價值元素」：以「仁愛」原則為例

在現代國家構建中，立憲選擇的根本目的在於通過憲法規則的選擇為保障公民基本權利提供制度框架。基於這一根本目的，約束立憲選擇的高級法必須體現為一套旨在維護公民權利的正義價值系統。如果說在一七八七年費城的美國立憲選擇實驗中，西方文化傳統提供了一套價值系統支撐了他們當年的立憲選擇，那麼，在中華立憲選擇中儒家傳統究竟能貢獻什麼？

理性回答這一問題的前提是，不能採取上述古典論證方式，即不能如儒家憲政論那樣，進行獨斷論的、壟斷性地決斷。這也就意味著需要採取現代論證進路來回答這個問題。換言之，需要將論證水準提高到「反思性階段」：在當今中國文化與價值的多元社會中，現代儒

家事業的擔當者要在公共領域中的論辯中，通過對儒家價值的現代闡釋，使儒家的價值理想、價值取向成為約束中華立憲選擇之正義價值系統中的重要元素，並最終使其成為憲法共識和重疊共識的重要部分。這樣，儘管儒家無法為中華立憲選擇提供全面的價值系統，但可以為解決中國憲法的高級法問題提供具有正義價值的元素，是為「儒家價值元素」。舉例來說，經過現代闡釋的儒家仁愛原則有可能成為規範、引導中華立憲選擇之價值體系的重要元素之一，從而最終成為中國憲法共識和重疊共識中的重要組成部分。

【多元觀點】

農民工能成為城裡人嗎？ ——中國農民工轉型研究⁺

周大鳴^{*}



中國大陸由於戶籍制度的限制，自一九八〇年代以來，大量從農村進城的務工人員因為沒有城市戶口而只能稱為「農民工」。近年來，隨著戶籍制度的改革，以及城市化戰略的開始，這一話題又成為熱點。本文將以湖南攸縣的調查為例，探討農民工是否有可能成為城裡人，他們本身是否有條件成為城裡人？

湖南攸縣是一個勞動力輸出縣，國土面積二千六百五十一平方公里、人口八十萬，其中農村人口六十五萬，農村勞動力四十二萬，輸出的勞動力十八萬，占農村勞動力百分之四十以上。攸縣的勞動力輸出經歷了幾個階段的變化，一九八〇至一九九〇年代是勞工型輸出時期，即以純粹出賣勞動力為生，主要是到沿海地區的企業、農場、建築工地做普通的勞工。

第二個階段一九九〇至二〇〇〇年代是技術型輸出時期，即通過專門技術學校的學習，或者自學掌握各種建築機械、車床、汽車等操作技術，逐漸在計程車行業、建築基礎行業從事駕駛和操作工作。第三個階段二〇〇〇年至今，是業主經營型及回鄉創業時期，部分農民工在前期的經歷中積累了資金、技術和資訊，開始自己購買生產工具、或者開小商店、小企業。目前，攸縣外出務工人員，可以分成三部分，一部分是傳統的勞工型，約占百分之十八，大部分是業主經營型的，約占百分之五十以上，少量開辦企業。業主經營型有三大部分，一是計程車司機，集中在深圳、廣州，深圳攸縣籍的計程車占全部的百分之七十以上，超過一萬人從業。二類是建築工具，如挖掘

⁺ 本文係二〇一〇年十月十二日人文社會科學討論會內容。

^{*} 廣州中山大學人類學系教授。

機、推土機和裝卸泥土的車，據統計僅挖掘機就有七千多台，超過兩萬人從業；三類是小商販、如農貿市場的菜販子。此外，也有部分人發展成企業家，據統計攸縣投資五百萬元規模以上的企業有三千九百家，其中百分之九十為外出務工人員回鄉辦的，主要行業有超市、旅館、飯店、礦產、建築材料以及承包商等。

這些外出務工人員大部分是集中居住在城市的，我們對廣東佛山和深圳的攸縣務工人員進行了調查，發現他們大都居住在城中村的出租屋中，同鄉相對居住集中，有固定的客運和貨運車往來於深圳和攸縣，在深圳的一些城中村還形成了攸縣人的農貿市場，在那裡可以買到攸縣農副產品。他們一般是夫妻居住在一起，把孩子放到家鄉由爺爺奶奶看護；也有的把年齡小學到初中的孩子帶出來，在城裡上學。因為不准異地高考，所以高中年齡的孩子都在家鄉讀書。

從攸縣的外出農民工看：首先外出務工人員在轉型，不再是過去所講的純粹從事體力活的勞工；其次，農民工本身在分化，除了勞工型人員，其餘的類型是有條件在城市生活的；三是他們事實上已經在城市中生活，大部分人也習慣和願意在城市中生活。因此說，只要政府提供相應的公平的政策，如開放戶籍、實行全民的、或者能涵蓋農民工的醫療、保險、住房制度，大部分的農民工是可能、也可以成為城裡人的。

【多元觀點】

牟宗三坎陷概念新詮 ——三分方法視域下的坎陷概念⁺

楊澤波^{*}



這些年來，我在從事儒家心性之學的研究過程中發現了一種新的方法，我把它叫做「三分方法」。所謂三分方法就是將人的道德結構區分為欲性、智性、仁性三個層面。在此之前，我的三分方法還局限於道德結構，在研究坎陷論的過程中，我將這種方法進一步推廣到文化結構之中，將文化結構也區分為三個不同的層面，這三個層面可以分別叫做體欲、智識、道德。我對坎陷論的理解，就是以這種新的方法為理論基礎的。

根據我的理解，牟宗三坎陷概念的第一層含義是「讓開一步」。為什麼發展科學民主必須首先「讓開一步」呢？根據三分方法，文化結構是由體欲、智識、道德三個層面構成的。我們的傳統有一個重要特點，就是重視道德，

不重視智識。西方文化自啟蒙運動之後，智識一層有了很大的發展，所以才發展出了科學和民主。我們要補上這一課，當然就不能不再一味發展原本的長項，而必須從我們的強項中退出身來，以便有機會、有精力發展我們所不擅長的東西。牟宗三論坎陷首先要講一個「讓開一步」，強調從道德層面讓開身來，道理即在這裡。

坎陷概念的另一層含義是「下降凝聚」。為什麼發展科學民主必須「下降凝聚」呢？依據三分方法這一點是不難理解的。因為文化結構的三個層面由上而下是道德、智識、體欲。在中國文化中，道德有很好的發展，但智識一層發展不力，而無論發展科學還是發展民主都離不開智識。由於智識層面是在道德層面之下

⁺ 本文係二〇一〇年十月十二日本院儒學討論會內容。

^{*} 復旦大學哲學系教授。

的，所以在新的歷史條件下要發展科學民主，就必須向下走，不能向上走。牟宗三講坎陷不僅要講「讓開一步」，還要指明一個向下的方向，強調「下降凝聚」，道理即在這裡。

坎陷概念的第三層含義是「攝智歸仁」。既然通過「讓開一步」和「下降凝聚」就可以發展科學和民主，為什麼還要講一個「攝智歸仁」呢？這是因為，根據三分方法，文化結構中的道德一層對其下的兩個層面有重要的指導作用。要發展智識層面和體欲層面，不能離開道德的指導，否則發展出的科學和民主很可能會將人類引向毀滅之途。牟宗三講坎陷，除了講「讓開一步」和「下降凝聚」之外，一定還要補上「攝智歸仁」這一條，強調無論是科學還是民主，都不能完全脫離道德的指導，堅持道德理想主義的立場不放，道理即在這裡。

【多元觀點】

傳統儒學的普世論立場 與現代的特殊論解釋⁺

任劍濤^{*}



在儒學普世論（universalism）與特殊論（particularism）的解釋中，前者的解釋重要性得到了歷史證實和現實推動。

儒學普世論的失落

傳統儒學對普世論立場的從容表達，構成前現代時期儒學表達自己的基本價值立場與現實政治主張的趨同方式。這種表達的構成要點由下述幾個方面構成，其一，作為價值表達者的「人」的定位，不是特殊的社會歷史處境中的、具體的人，而是超越歷史與社會限制的、大寫的「人」。其二，傳統儒學呈現了一個從類同的家庭倫理到普世的社會政治倫理的理論建構進路，儒家並沒有將這種論說限定在族群政治、歷史文化、具體處境的範圍內。其三，

傳統儒學建構了一個普世的道德境界遞進的進路，「三綱八目」呈現的是普世的德性境界和德行項目。其四，傳統儒學對道德修養功夫的強調，也不是對個人一己的獨特的道德認知與道德修養的論述，而是對一切進入道德領域的個體的普世方式的敘述。但是，在現代處境下，傳統儒學的這種普世論主張明顯失落。現代儒家幾乎總是從特殊主義的進路申述儒家的價值立場和基本主張。這是一種顯見的傳統儒學與現代儒學的緊張。

儒學特殊論的型塑

在現代新儒學家體認「花果飄零」的歷史處境中，儒學解釋具有一種極其明顯的悲情傾向。而這種悲情儒學註定了一種似乎是普遍主

⁺ 本文係二〇一〇年十月六日本院儒學討論會內容。

^{*} 中國人民大學國際關係學院政治學系教授。

義其實是特殊主義的思維定勢，亦即中國文化語境中的思想家們《為中國文化敬告世界人士書》的典型表達方式。這種思維定勢預制了後起的儒家對於儒家進行闡釋工作的基本方向。而國外的儒學研究者，如撰寫《中國的自由傳統》的狄百瑞（De Barry）、《超越自由民主》的貝淡寧（Daniel Bell）等對「中國的」儒學限定性的傾慕，也明顯體現出特殊主義的解釋偏好。

特殊主義儒學的表達定勢：「中國的」絕對前置詞、「歷史的」合理性描述、「可能的」現實性作用、「邏輯的」哲理性論證。

特殊主義儒學的陷阱

普世論的傳統儒學是古代中國的國家意識形態。它具有強大的理論更新活力、現實的政治引導實力。特殊論的現代儒學是現代中國的邊緣化理論建構，它缺乏自治的理論建構和現實的引導能量。在某種意義上，面對現代的「抵抗的」儒學或「批判的」儒學，都是儒學自毀前程。真正試圖重建儒學的理論力量和實踐針對、現實效力，必須對特殊主義儒學可能墜入的陷阱有所認知：首先，偏離儒家精神；其次，脫離儒家軌制；再次，固化儒學困境；又次，增強西學優勢；最後，扭曲現實指引。

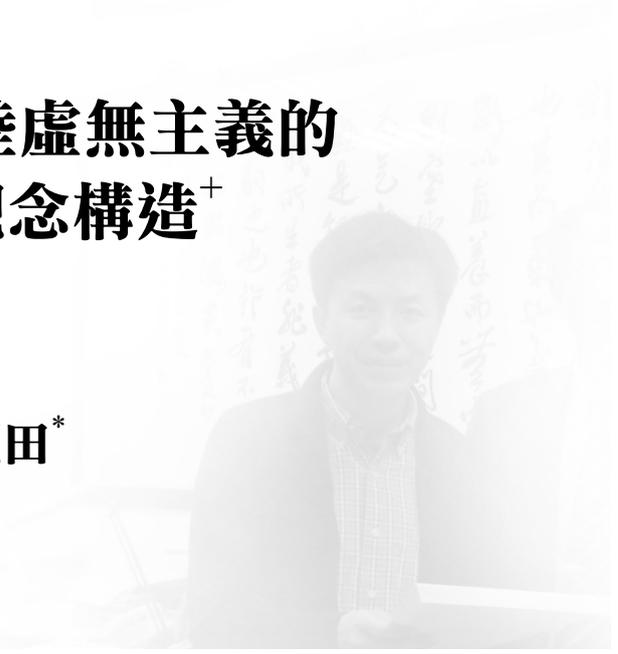
重歸普世儒學

作別儒學的特殊主義闡釋進路，回歸儒學的普世主義立場，已經構成儒學當代重建的關鍵問題。這對儒學的當代發展來講，涉及幾個關乎其生死的重大問題：一方面關乎儒學的現代思想創造活力問題；另一方面關乎儒學對人的現實引力重塑問題；再一方面關乎扭轉儒學疏離政治現實的困局問題；最後則關係到儒學當代現實效用的顯現問題。

【多元觀點】

當代中國大陸虛無主義的 歷史與觀念構造⁺

賀照田^{*}



我對當代中國大陸虛無主義問題的關心，源於我對如下現象的困惑：中國傳統上本是一個高度關注倫理的社會（梁漱溟便把中國社會、文化此種特點特別點出，稱為「倫理本位」），中國社會主義教育又是一種強理想主義教育，那為什麼在改革開放啟動不到二十年的時間裡，中國大陸社會在表現上卻變成日常生活極被商業邏輯穿透、日常語言和心態氛圍極受市場邏輯和消費主義籠罩和干擾的社會了呢？中國人向來被認為有很強的享受生活、承受苦難的能力（羅素當年來華便深驚異於中國人享受生活的能力，李澤厚更命名中國文化此種特質為「樂感文化」）的民族，為什麼在「新時期」短短的時間內，中國的自殺率卻如此高速攀升呢？還有就是新興宗教在上世紀九

十年代中國大陸飛速傳播現象所帶給我的困惑。

對這些明白有著重要性問題的再審視，使我更加確認歷史維度對理解、把握中國大陸和精神有關的現實的意義。因為上述精神現象在相當重要的層次都和它們所處身的當代中國大陸精神史機制密切有關。

那麼，如何才能有力地深進此歷史內在去理解、把握此精神史問題呢？經過幾年的閱讀和思考，我以為，要真正深進文革以後中國大陸精神史內在，必須首先細心面對毛澤東時代和其後精神史關聯上的複雜性。就是，在看到毛澤東時代歷史挫折直接帶給文革以後中國大陸精神狀態的巨大影響時，還必須同時看到，文革後中國大陸精神面貌的基本面所以如我們

⁺ 本文係二〇一〇年十一月二日本院訪問學者學術交流會所發表之論文摘要。

^{*} 中國社會科學院文學研究所副研究員。

所見形成，毛時代的直接影響外，還和文革結束後，無論是一般當事人，還是政治精英和知識分子精英均未能很好地意識和思考其時的精神史問題相關。也就是，文革後中國大陸精神史形成我們所見的那樣一種狀態並不是必然的，而是歷史和歷史中的我們的觀念狀態結合起來才產生出的結果。而也只有以這一對接下來精神史軌跡形成具根本位置的環節的澄清為背景，我們才可明瞭接下來諸多歷史事件和觀念嬗替所帶給此精神史的，為什麼會是如我們所見這樣一種歷史後果。

這麼說是因為文革結束後中國大陸相當部分人群，特別是精神、人格形成關鍵期處於毛時代共產主義新人打造籠罩性氛圍的當時少年、文革結束後青年的一代中，一方面瀰漫著因狂熱而虛脫，因熱烈而冷漠，因狂信而虛無的精神狀態與心理；另一方面，與這種虛脫、冷漠、虛無相對，在相當一部分人群中，雖然其先前高漲的理想主義精神亦受到此歷史挫折的強烈打擊，但卻沒有影響到他們認為人應該對歷史、對國家、民族、社會承擔責任，和認為人應該追求有明確意義感的生存方式這兩種精神取向所構成的理想主義內核。而相對於上述兩種情況，其時更普遍的是，在同一個人身上，一方面是真實的虛無情緒，否定一切價值的衝動，另一方面是同樣真實的理想主義衝動，對意義感的強烈渴望。而後者正是先前中國革命和中國社會主義實踐留給文革後的中國最寶貴的遺產之一。所以，當時如果能清醒意識此一方面虛無情緒、虛無心理蔓延，一方面理想主義衝動猶強的精神史局面，便應該一面考慮如何轉化此理想主義——使它在不放棄試圖為歷史、國家、民族、社會承擔責任並於此獲得意義感的精神動力內核的情況下，能夠把對大歷史、大政治課題的關懷，和在日常工作、生活情境中找到具體形式，並從中獲得具體充實感相結合；一面考慮如何轉化、吸收當時的

虛無心理虛無情緒——也即細緻考慮，把對大歷史、政治課題的關懷與把此關懷在日常生活、日常工作情境的意義植基，與克服個人在歷史挫折的遭際中所形成的生命意義感危機問題相結合。可以想見，當時若有這兩種意義的結合的自覺展開，中國大陸當代精神史的局面肯定會和我們實際所見的歷史局面不同。

令人遺憾的是，當時不僅國家，而且知識界都對這樣一種時代精神倫理狀況、時代精神倫理課題沒有足夠清楚的意識與思考，並且不僅當時沒有對這樣一種問題性質有深切認識，至今，對這一切仍然沒有深切、準確認識。而這，正是——中國大陸現下有關精神、信仰、價值、倫理的關懷和議論非常之多，卻因為這些關懷和議論沒有以對歷史的準確認識為前提，因此使得這些誠摯的呼籲和自認為負責任的宣導，自認為負責任的批判，實際上都有效性不足，乃至實際上文不對題——的關鍵原因所在。

所有這一切，思之讓人心痛、扼腕！

【多元觀點】

中國現當代文化語境中的白璧德⁺

楊揚^{*}

討論白璧德的目的是希望在方法論上有所反省。當我們將「文化保守主義」的桂冠——無論是貶義的或褒義的——置於白璧德頭上的時候，人們應該考慮一下，這樣的做法是不是準確。憑什麼我們就認定白璧德是「文化保守主義」而不是「文化激進主義」或是其他什麼主義？

緣起於二〇〇五年我作為哈佛燕京訪問學者到哈佛大學研究一年，因為偶然的原因，見到了保存完好的白璧德檔案，該檔案從材料目錄看，非常龐大，大概有三十多個 Boxes，材料的多寡當然不是我們判斷白璧德是不是「文化保守主義」的一個事實依據，但從中我沒有看到白璧德同時代有任何人或任何文章指稱他是「文化保守主義」，這一概念應該是後人加

給他的，在中國大陸是一九八九年北京大學的樂黛雲教授的文章〈世界文化對話中的中國現代保守主義——兼論《學衡》雜誌〉最早使用——儘管是善意的並且是積極肯定的——，但在我看來，文章仍沒有將白璧德思想觀點的來源及針對的問題對象說清楚。後來很多研究文章更是在思想史層面上對白璧德的「新人文主義」思想作了進一步的發揮。這樣的發揮，與白璧德本人的言說已經沒有太大的關係了，白璧德不會在意激進或保守、白人或黑人、男性或女性這些當代西方文化語境中才有的問題，他的興趣是基於一位文學教授的職業理想，以及二十世紀上半葉他在哈佛大學教學過程中遭遇到的種種問題而引發的個人思考。所以，以哲學家的諸種範疇來要求白璧德的「新人文主

⁺ 本文係二〇一〇年十一月二日本院訪問學者學術交流會所發表之論文摘要。

^{*} 上海華東師範大學中文系教授 / 中國現代思想研究所研究員。

義」理論的完整性，並將之與杜威的實證主義等加以對比，實在是有點南轅北轍了。

白璧德宣導「新人文主義」的初衷之一，是與他長期接受哈佛大學的人文教育傳統有關（他如果是在哥倫比亞大學或其他大學讀書、教學，情況就有可能不一樣），他在哈佛接受大學教育，畢業後到法國學習梵文和巴厘文。回美國後在一所學院教書。一八九四年進入哈佛大學教書後，白璧德教授法語和法國文學。在他任教期間，恰逢哈佛大學實行課制改革，被視為哈佛大學歷史上擔任校長時間最長的艾略特校長，為適應當時美國社會工業化發展的需要，推行自由選課制，強化以實用為特色的知識教育。這場改革的結果，從積極方面看，是鼓勵學以致用，大學與社會需求掛鉤，但在消極方面，是學校和學生急功近利，缺乏深厚的理論學習興趣。一個最普遍的現象就是選課制推行之後，大學生大都選擇一些容易拿學分並且比較輕鬆的課程學習，以至於一些難度較大的理論課程或教授要求比較嚴格的課程，無人問津。這種教改在哈佛歷史上留下最極端的案例，就是醫學院的畢業生竟然不知道人體內部結構如何，更不會看病、動手術。面對如此現象，繼任校長羅威爾在《哈佛月刊》上撰文批評哈佛的選課制度，並在他任期內重新調整，由原來學生自由選課，改變為學校規定本科生的選課內容必須包括自然科學、人文和社會科學內容，十六門必修課，有具體的分布，明確兼顧自然科學和人文社會科學。白璧德作為哈佛這一時期的文學教授，當然對過分強調實用知識的工具理性有一種本能的警覺，這種警覺不像是哲學家的反應，而是一個文學評論家的敏感，他撰寫、出版《文學與美國的大學》一書，強調文學教育作為一種人文教育在美國大學教育中的重要性。當然，較之美國一般的文學教授，白璧德具有更為淵博的知識和深厚的學養，——這方面的內容，可以參考白璧德的

中國學生梁實秋先生的文章。——白璧德這樣的專業身分和知識結構，使得他的批評和理論話語不同於杜威的哲學風格和理論特色。在當時美國，據說白璧德與杜威有過辯論，以白璧德據下風而告終，如果真是如此，這也並不能夠說明白璧德對哈佛教育改革中存在的問題所提出的批評沒有積極意義。更何況白璧德的批評與杜威的哲學建構本來就是不同領域不同學科對不同問題的思想反應，沒有必要硬將他們扯到一起。以白璧德所在的哈佛為例，教授之間觀點上各有分歧，但並沒有形成尖銳對立的思想營壘。（照林語堂的說法是比較文學系有一位教授激烈反對白璧德的學說，但這樣的說法的真實性如何需要求證。）可以得到證實的情況是當時哲學系的不少教授，其學術趨向與白璧德是極為接近的，如 Royce、Lanman 及 W. 霍金教授等，他們與杜威的實證主義哲學方式不同，都強調形而上學、宗教哲學以及東方哲學的重要性。中國留學生俞大維、韋卓民、趙元任、瞿世英、賀麟先生等隨霍金教授學習形而上學，陳寅恪、湯用彤先生等隨 Lanman 教授學習梵文，梅光迪、吳宓、張鑫海、梁實秋先生等隨白璧德學習比較文學，這些中國學生的思想趨向上普遍都體現出這一時期哈佛學風的人文傾向，而不獨獨是白璧德一個人以及他門下的中國學生如此「新人文主義」。從上述意義上講，在美國，尤其是哈佛校園的學術氛圍中，正常的學術論爭並沒有導致思想陣營的站隊和個人之間的情感對立，只有後來白璧德學說到了中國的土壤上，才演變成嚴酷的意識形態對壘，以至於出現擁戴杜威實用主義的一派標識自己是「進步」的新文化派，而贊同白璧德「新人文主義」主張的是「守舊」的「學衡派」，甚至從未接觸過白璧德教授作品的胡適、魯迅，也在日記和文章中嘲弄白璧德為「守舊派」。這種將論敵思想學說妖魔化的思想論戰，已經超越了學術探討的一般底線，演

變成意識形態混戰，因此，與白璧德本人的思想學說已經沒有太大的關係了。譬如，胡適反對白璧德以及他的中國學生梅光迪、吳宓等人的思想觀點，但胡適對同樣宣導具有宗教哲學和人文主義思想傾向的哈佛哲學系教授霍金，卻能夠接受，並且成為終身的朋友。一九二八年胡適到哈佛還專門向其問學。而同一時期白璧德也在哈佛，他對中國留學生充滿友善，一般中國學生、學者常常會去他家聚會和拜訪，但偏偏胡適沒有去拜訪。如果胡適見了白璧德，或許他對白璧德的「新人文主義」會有新的理解，就像梁實秋一樣，當初是帶著挑戰的心態去選修白璧德的課程，但一個學期上下來，卻被白璧德的淵博的知識和寬厚的道德胸懷所感染，成為「新人文主義」的終身捍衛者。綜上所述，白璧德的案例只是一個非常具體的思想史、學術史上的細節問題，但正是因為很多歷史細節問題沒有弄清楚，所以，我們在大談思想史問題之際，也應該在方法論上給予適當的省思。

【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、李柬、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、亞洲民主動態調查東南亞寫作會議，於四月二十八至二十九日雅加達召開，各國團隊學者針對東南亞著作內容進行熱烈的討論及意見交換。

二、二〇一一年五月，國際政治學會（IPSA）同意成立選舉、公民與政黨研究委員會（Research Committee on Election, Citizens and Parties），計畫主持人朱雲漢教授代表亞洲地區出任該委員會常務理事，有利於本計畫及全球民主動態調查之推廣。

三、「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五百八十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：

演講（一）

時間：四月八日

地點：地理系館二樓中庭

內容：邀請本校城鄉所康旻杰教授至地理系演講，演講主題為「文化交錯群落與多元共生」。

演講（二）

時間：四月二十九日

地點：地理系館二樓中庭

內容：邀請東吳大學劉維公教授至地理系演講，演講主題為「創意城市與街區主義」。

演講（三）

時間：五月二十日

地點：地理系館二樓中庭

內容：邀請本校環工所馬鴻文教授至地理系演講，演講主題為「從城市代謝看永續城市」。

演講（四）

時間：六月十七日

地點：地理系館二樓中庭

內容：邀請交通大學林欽榮教授至地理系演講，

演講主題為「創新區域與創意城市——產業創新與文化創意做為城市再生的動能」。

研討會（一）

時間：五月十三至十四日

內容：簡旭伸教授參加 International Workshop on China: Space and Territory, organized by Center of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 13th-14th May, 2011。發表文章 "Transformation of China's Urban Entrepreneurialism—Case Study of the City of Kunshan"（本文與英國卡爾地夫大學伍縛龍老師合作）。

研討會（二）

時間：五月二十七至二十八日

內容：簡旭伸教授參加 The 2nd International Conference on China's Urban Transition and City Planning, organized by the Cardiff University, the UK. 27th-28th May, 2011。發表文章 "Transformation of Administrative Restructuring and Reorganization of City State Power—Case Study of post-Mao China"。

【計畫近況】

東亞法治之形成及發展：對東亞法治理論、 體制與實踐之整合法學研究計畫⁺

計畫總主持人：
蔡明誠^{*}

總計畫

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

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

分項計畫

總統選制、分裂社會與憲法法院：
臺灣與南韓的比較研究

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

法規範性與合法性：
對臺灣／東亞法治經驗之理論反省

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

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

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

區域性國際刑事人權基準之形成：
歐洲經驗與東亞發展

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

憲法與國際人權法的對話：東亞脈絡的考察

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

法治原則與臺灣原住民族之保障

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

反抗「欠缺作為傳統」：
東亞法治論述的後殖民女性主義反思

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

計畫執行近況

東亞法治與人權系列講座（十九）
《歐洲人權公約》對德國刑法及刑事訴訟法之
影響——探討基礎理論與重要問題

時間：四月十九日

主講人：Professor Helmut Satzger（德國慕尼黑
大學法學院）

主持人：林鈺雄副教授（臺灣大學法律學院）

口譯人：王士帆（臺灣大學博士生）

東亞法治與人權系列講座（二十）
Apples and Oranges? Comparative Empirical
Research on the Chinese and American Legal
Professions

時間：四月二十五日

主講人：Professor Ethan Michelson（Associate
Professor of Sociology and Law, Indiana
University）

主持人：葉俊榮教授（臺灣大學法律學院）

與談人：張文貞副教授（臺灣大學法律學院）

臺灣大學法律學院第四屆歐洲人權裁判研討會

日期：六月十日

地點：臺灣大學法律學院多媒體教室（霖澤
館 1301 教室）

主辦：臺灣大學人文社會高等研究院東亞法
治論壇、臺灣大學法律學院人權與法
理學研究中心、臺灣大學法律學院刑
事法研究中心、國際刑事法學會臺灣
分會

【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觀與我觀之研究結果的跨學門比較，至於觀與我觀的跨文化比較，則由各學門之分項計畫分別從事之。

分項計畫

先秦儒家的人觀與我觀

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

明儒的人觀與我觀：王陽明與陽明學派

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

禪學的人觀

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

道家之人觀與我觀

透過研究莊子與老子思想，本研究擬探索跨學科對人的無限性、人的存在特性與諸向

⁺ 本計畫為本院第二階段新計畫之一，於二〇〇八年八月一日起開始執行。

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

^{**} 中央研究院民族學研究所特聘研究員。

度、夢、物的本質、意識層次、意義治療等問題，並期釐定先秦道家系譜。

基督教之人觀與我觀：全球地域化潮流中基督宗教人觀與我觀對現代社會的意義

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

中國近代思想中文化多元論者的人觀與我觀

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

華人社會中的人觀與中庸思維

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

社會學中的人觀

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

人類學中的人觀

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

人觀的人性基礎與發展歷程：心理學的觀點

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

華人之雙文化的人觀與我觀：個人取向與社會取向的心理學觀點

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

生物學的人觀與我觀

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

【計畫近況】

生產力與效率： 從東亞邁向全球化研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃鴻^{*}、傅祖壇^{**}、王泓仁^{***}

總計畫

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

分項計畫

銀行產業的生產力與效率

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

運用參數與半參數估計東歐各國銀行業技術與配置效率

本研究擬探討「技術無效率」與「配置無

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

會計師事務所的生產力增長

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

生產力與盈餘管理

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

⁺ 本計畫為本院第二階段新計畫之一，於二〇〇八年八月一日起開始執行。

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

^{**} 中央研究院經濟研究所研究員、臺灣大學農業經濟學系合聘教授。

^{***} 臺灣大學經濟學系教授、中央研究院經濟研究所合聘研究員。

臺灣高等教育之生產力與效率評估

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

服務創新與組織績效：社會互動觀點

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

事業網絡、知識管理能力與創新績效： 社會網絡觀點

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

服務品質到服務滿意度：信任與公平觀點

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

品質工具、觀念與制度對組織效能之影響研究： 產業構面個案研究

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

品質工具、觀念與制度對組織效能之影響研究： 廠商構面個案研究

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

隨機邊界模型的統計檢定與模型認定問題探討

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

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

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

在考慮非意欲產出下的焚化爐效率與超額運量 分析

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

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》第八卷第一期（總第 15 期）於二〇一一年六月出刊。本期學刊的專號主題為「近代以前東亞政治中儒家『文』『武』價值理念之推移」（The Shifting of Confucian "Civil" and "Military" Values in Premodern East Asian Politics），內容涵蓋「專題論文」五篇，「研究論著」五篇，「研究討論」兩篇，以及「書評」和「書評回應」三篇。

專題論文部分，Chun-chieh Huang（黃俊傑）的 "On the Interaction between Confucian Knowledge and Political Power in Traditional China and Korea: A Historical Overview"（近代以前中國與朝鮮歷史中儒家知識與政治權力之互動）分析指出中、韓兩國國君為治理帝國，必須吸納儒家知識分子進入官僚體系，所以儒家知識分子與政治權力既互相依賴又互相滲透；由於兩者各有其不同的運作邏輯，所以儒家知識分子與掌握權力的帝王之間，有其永恆的緊張性。

John Duncan 的 "Maintaining Boundaries: The Military and Civil Branches in the Koryŏ and Early Chosŏn"（高麗時代與朝鮮時代初期文武的分途）檢視高麗與朝鮮時代文人至上的傳統，以及存在於政府文武部門之間的張力，並指出該時期文武部門之間相對平等與社會藩籬

瓦解以外，文武部門之間的區別不只是政治性，也是社會性的。

Nam-Lin Hur（許南麟）的 "Confucianism and Military Service in Early Seventeenth-Century Chosŏn Korea"（十七世紀初期朝鮮的儒學與軍事）指出韓國在朝鮮王朝時期的軍事系統每當面臨國防任務時，往往因為統治階級的士族成員試圖為自己免除兵役上的義務而不幸失效。為了免除軍役，士族轉向學識所賦予的特權：儒家思想認為學識較武術具有更高的價值。作者藉此探討文、武的價值如何在嚴重充滿無可逾越的階級利益，士族受到偏袒的朝鮮王朝政治上互相對立。

Thomas D. Conlan 的 "The Two Paths of Writing and Warring in Medieval Japan"（日本中世文武之分途）研究「文」、「武」兩詞反映了統治概念在日本的變遷。由最初唯有朝廷官員才可能擁有的技能，鎌倉幕府之後，「手書」和「藏人」被視為精通文、武兩者的人，到十四世紀足利幕府期間，文武的概念轉而成為意指武書中的專門知識。最後，在十七世紀專精於文和武被重新定義為德川武士的特權。

Oleg Benesch 的 "National Consciousness and the Evolution of the Civil/Martial Binary in East Asia"（東亞的國家意識與文武分途的演進）檢視中國文武思想傳至日本，及其在該國的後續獨立發展，並依此指出文武二分法的含糊不清

與彈性，確保其在適應新形勢時能持續突顯，並進而導致中、韓國思想家於二十世紀初將日本的「武」介紹給其祖國的運動。在此過程中，日本的文武理論與王陽明的學說、武士道的現代武術倫理有各種不同程度的結合。

在「研究論著」部分，鄧育仁的〈隱喻與自由：立命在民主與科學中的新意涵〉，以實踐觀點下最小方案的立論取徑，闡述並探索孟學的立命觀點，對於兼取民主與科學時，所能有的新意涵——即當家作主的自由不在於獨立於因果秩序而不受其限制，而在於實踐與因果觀點連動展開的形勢中，當事人現身於因果秩序，且同時在有所價值取捨中調節秩序裡的趨勢與變化上。

何信全的〈張君勱的新儒學啟蒙計畫：一個現代 vs. 後現代視角〉，從「現代 vs. 後現代」的視角檢視張君勱新儒學中的啟蒙精神，並根據哈伯瑪斯與李歐塔的論爭脈絡，指出張君勱的新儒學啟蒙計畫就解決現代社會的偏弊而言，並非採取李歐塔式的解構與顛覆理性進路，而是回歸儒家仁智兼顧的基本論旨。

Shigenori Nagatomo (長友繁法) 的 "Dōgen: A Japanese Transformation of Ch'an Buddhism" (道元：禪在日本的轉化) 嘗試以十三世紀日本禪師道元 (1200-1254) 為焦點，經由使其宗教哲學思想可與中國對等思想互相區別的方式，闡明禪在日本的轉化。為此，本文以道元的鉅著《正法眼藏》與中國禪師的著作相互比較，闡釋若干顯著的差異。

陳昭瑛的〈伊藤仁齋與徐復觀對《論語》樂論的詮釋〉闡述日本古學派的創始者伊藤仁齋以「仁」字對抗朱子的「敬」和「理」。他反對以仁為理，主張仁是心也是行。人在仁心仁行的發用中懷有一種心情，即快樂。因此追求仁之至德非尋求回歸心性情欲之原初不動的狀態，而是在仁的心情中得到感性的情緒的滿

足。這也是徐復觀思想的特色。本文即就仁齋和復觀的關係做一些系譜學的聯想乃至建構。

廖欽彬的〈戰後京都學派的歷史哲學與「近代超克」——以田邊元與大島康正為中心〉主要探討京都學派哲學家田邊元及大島康正在戰後如何反省與面對「近代超克」的問題。首先概觀田邊的史觀；接著析論大島對於巴比倫人、希臘人等史觀的詮釋，並如何建立自身的時代區分根據；最後藉由比較田邊與大島的「超克近代」論述，來思考兩者的時代區分法對現今吾人構築史觀能提供何種哲學思想資源。

另外兩篇「研究討論」：吳震的〈試說「東亞儒學」何以必要〉，是通過日本思想史專家子安宣邦對當今臺灣的東亞儒學研究之批評，以及臺灣學者黃俊傑對有關東亞儒學如何可能等問題的論述，對近年來東亞儒學研究的回顧與反省；Chong-Min Park 的 "Do East Asians Uphold Asian Values?" (東亞人是否持守東亞價值觀?) 則透過 Asian Barometer Survey 及 PDI Scores 來解讀東亞社會，包含政治、家庭等公私領域中，是否仍存在著東亞價值——亦即儒家的價值理念。

最後的「書評」及「書評回應」收錄 Philip J. Ivanhoe 的〈評《東亞儒家脈絡中的人文精神》〉、Jörn Rüsen 的〈對 Stephan Schmidt 的回應〉及張隆溪的〈回到未來：對 Stephan Schmidt 的回應〉。第一篇是評論 Chun-chieh Huang (黃俊傑) 所寫的 *Humanism in East Asian Confucian Contexts*，該書於二〇一〇年由德國 Transcript 出版社出版；後兩篇則是針對本刊第七卷第二期書評所做的回應。

《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 91，潘朝陽教授著：《儒家的環境空間思想與實踐》。本書旨在詮釋中國儒家的環境和空間思想，並且探索其具體實踐的形式。本書所謂的「環境和空間思想」，主要是以「人文主義地理學」以及「地理現象學」的觀點作為基礎，強調人與環境和諧的生活倫理，以及天、地、神、人皆能安居的存在空間。書中所論及的儒家，含括先秦以下的儒者，終迄於當代新儒家的思想。

叢書 92，東方朔（林宏星）教授著：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》。本書是有關荀子思想研究的論稿，由導言和十二篇論文所組成，各篇論文皆有其特定的問題意識和所欲處理的主題，故可獨立成篇，論題大體上圍繞著天人關係（第一至四篇）、名實辨說（第五至七篇）、古今禮法（第八至十篇）和當代新儒家的荀子詮釋（第十一至十二篇）等四個方面展開。作者試圖在前人研究荀子的基礎上，參照有啟發性的理論系統，對荀子思想作出某種角度的觀察，以見其橫斜圓直、長短得失，並借此讓人們看到荀子哲學成長的某種可能性。

【院務新訊】

院務短波

本院黃院長、林副院長赴南京出席「王道思想的當代意義」學術研討會

本院黃俊傑院長偕同本院林建甫副院長，於四月二十二至二十三日出席由中華文化總會、中華文化發展促進會主辦，本院等單位協辦之「王道思想的當代意義」學術研討會，地點在南京紫金山莊。

本次會議邀請眾多兩岸專家學者，其中臺灣方面，除本院黃院長、中央研究院許倬雲院士、智融集團施振榮董事長受邀擔任主題演講人外，出席發表論文的還有文化總會劉兆玄會長、華梵大學朱建民校長、行政院曾志朗政務委員及薛承泰政務委員、臺灣大學朱雲漢教授及黃光國教授、中央大學李誠副校長及朱雲鵬教授、淡江大學林金源教授、慈濟大學林安梧教授，以及文化大學王曉波教授。

本院黃院長出席東亞文化交涉學會第三屆年會

本院黃俊傑院長於五月七、八兩日，出席由武漢華中師範大學中國近代史研究所主辦之「東亞文化交涉學會第三屆年會」。

會中黃院長以第二屆東亞文化交涉學會會長身分致開幕詞，並於第二天會議向全體會員發表卸職演說（Presidential Address）。

「跨文化人文主義的對話」圓桌論壇

本院於五月十一日假本校應用力學所四樓

會議室，舉辦「跨文化人文主義的對話」（A Dialogue of Intercultural Humanism）圓桌論壇。會中邀請范德堡大學（Vanderbilt University）哲學系教授，也是研究伊斯蘭教與猶太教的著名學者 Lenn Evan Goodman 發表主題演講。

隨後舉辦一場圓桌討論，由本院黃俊傑院長擔任主持人，中研院劉述先教授、臺灣神學院蔡約拿（Jonathan Seitz）教授、法鼓佛教學院馬德偉（Marcus Bingenheimer）教授、本院唐格理副院長擔任引言人。與會學者圍繞「跨文化人文主義」這項議題熱烈發言，最後則由 Lenn Goodman 教授提出總結。

本院唐副院長出席第十屆東西哲學會議

本院唐格理副院長於五月十六至二十四日，應夏威夷大學之邀，出席由夏威夷大學哲學系與東西文化中心共同舉辦之第十屆東西哲學會議（East West Philosophers' Conference），會中協助規畫並主持其中一場專題討論，討論主題為："Three Ancient Chinese Views on Wealth and Living Ethically"。

本院林副院長應邀出席第十三屆海峽兩岸經貿交易會 ECFA 實務研討會

本院林建甫副院長應邀出席五月十七日於福州舉辦之「第十三屆海峽兩岸經貿交易會 ECFA 實務研討會」。會中發表專題演講，講

題為：〈ECFA 簽訂後兩岸金融現狀、問題與願景〉。

本院林副院長應邀出席「國際熱錢對全球經濟政治及金融市場之影響」研討會

本院林建甫副院長於五月二十四日，參加由財團法人保險安定基金所舉辦之「國際熱錢對全球經濟政治及金融市場之影響」研討會。會中發表專題演講，講題是：〈臺灣經濟的發展與國際熱錢〉。

「文化翻譯：東亞與全球」國際學術研討會

文化翻譯是當今人文社會學界重要課題，從文學傳播到數位人文，廣義的翻譯轉化現象在在影響著全球化與在地化的過程。

有鑑於文化翻譯的重要性，本院於五月二十八、二十九日假本校農化新館五樓第四會議室，舉辦「文化翻譯：東亞與全球」(Cultural Translation, East Asia, and the World) 國際學術研討會，請到來自臺灣、美國、英國、日本各地的頂尖學者，包括香港城市大學張隆溪教授、哈佛大學 Wilt Idema 教授、倫敦大學 Michel Hockx 教授、麻省理工學院 Shigeru Miyagawa 教授、德州大學 Sung-sheng Yvonne Chang 教授、臺灣大學 Michael Keevak 教授、喬治華盛頓大學 Young-Key Kim-Renauld 教授、康乃爾大學 Brett de Bary 教授、加州大學 Kathy Foley 教授、紐約州立大學 Nicholas Kaldis 教授、臺灣神學院 Jonathan Seitz 教授，以及喬治華盛頓大學 Alexander Huang 教授等。

會中圍繞「文化翻譯與文化差異」、「文化翻譯與數位人文」、「文化翻譯、世界文學與劇場」、「古往今來的『翻譯』概念的演變」、「臺灣文學」與「中國性」等六大主題進行討論，並且從思想散播、文化轉型以及歷史詮釋等角度，探索傳統與現代的東亞及歐美文化觀念和藝術形式的轉型、翻譯與傳播。

本院黃院長出席「東亞人物移動與文化的多樣性」國際研討會並發表專題演講

本院黃俊傑院長於六月十日，參加由本校文學院、日本語文學系及中央研究院人文社會科學研究中心共同舉辦之「東亞人物移動與文化的多樣性」國際研討會。會中發表專題演講，講題是：〈論東亞交流脈絡中的人物互動與文化轉化〉。

【院務新訊】

院內大事紀

2011年03月16日~2011年06月15日

日期	紀要
04月08日	全球化研究計畫主題演講 康旻杰教授主講： 「文化交錯群落與多元共生」
04月14日	第二期邁頂計畫總主持人會議
04月19日	東亞法治與人權系列講座（十九） Helmut Satzger 教授主講： 「《歐洲人權公約》對德國刑法及刑事訴訟法之影響——探討基礎理論與重要問題」
04月22日~ 04月23日	中華文化總會、中華文化發展促進會主辦，本院等協辦 「王道思想的當代意義」學術研討會
04月25日	東亞法治與人權系列講座（二十） Ethan Michelson 教授主講： "Apples and Oranges? Comparative Empirical Research on the Chinese and American Legal Professions"
04月28日~ 04月29日	東亞民主研究計畫 亞洲民主動態調查東南亞寫作會議
04月29日	全球化研究計畫主題演講 劉維公教授主講： 「創意城市與街區主義」
05月11日	「跨文化人文主義的對話」圓桌論壇
05月20日	全球化研究計畫主題演講 馬鴻文教授主講： 「從城市代謝看永續城市」

日期	紀要
05月28日~ 05月29日	「文化翻譯：東亞與全球」國際學術研討會
06月10日	東亞法治之形成及發展：對東亞法治理論、體制與實踐之整合法學研究計畫 「臺灣大學法律學院第四屆歐洲人權裁判」研討會