

宏觀視野

- 1 Challenges of the Age of Globalization of Knowledge:
The Perspective of Past Challenges

Carol G. Thomas

- 7 Why Study Classics in a Global Age?

Carl Becker

多元觀點

- 11 「東亞文化與思想」國際學術研討會之紀要與省思

張崑將

- 15 朱子學——巨大的知識體系

吾妻重二

- 23 《朱子家訓》的普世意義

朱杰人

- 41 漢語研究的必由之路——重塑「自我」意識

徐正考

- 47 丸山真男與中國近代思維的探索——我們這一代人的體驗

區建英

計畫近況

- 57 東亞儒學研究計畫

- 61 東亞民主研究計畫

- 63 東亞華人自我的心理學研究計畫

- 67 東亞法院與法律繼受研究計畫
- 69 東亞國家的貿易、勞動、金融與生產力研究計畫
- 73 東亞崛起中當代中國大陸的發展變遷與「中國研究」主體性的轉換研究計畫
- 77 數位人文研究整合平臺
- 79 東亞崛起中的日本與韓國研究整合平臺
- 81 健康與人文研究整合平臺

院務新訊

- 83 院務短波
- 87 院內大事紀

【宏觀視野】

Challenges of the Age of Globalization of Knowledge: The Perspective of Past Challenges⁺

Carol G. Thomas^{*}



The Conference Prospectus is definitely correct in stating that the humanistic values of a liberal arts education are increasingly questioned and marginalized. Equally true is the identification of a key factor, namely that "the globalization of knowledge and information accessibility [...] are impacting at once the conception and practice of classics education and liberal arts education." The impact is largely due to the technological revolution of the last 40 or 50 years and the rapidity of the change has magnified its consequences. It has occurred within the lifetime of many of us at this conference: we have a foot in both the earlier, "traditional" tools and the "new" tools of understanding our deep history. In spite of fears that the "traditional" liberal arts education will disappear, it is not only possible but necessary to take advantage of the new world

of computerization, the Internet, and social networking but only if we comingle these tools with the traditional tools of literacy.

My perspective is grounded in my teaching and scholarship that reaches back to the earliest human history and culture. The *longue durée* of that story reveals that our present challenge is but one of many similar confrontations as humans have sought to codify knowledge and preserve it for subsequent generations. The story demonstrates an increasing complexity and rapidity to engage with—or to reject—new tools. Oral "storage" and transmission of knowledge is the earliest as well as the persistent means. Literacy is, in the long view, "recent." Electronic technology is the newest. I propose that an appreciation of interaction between the tools offers answers to at least some to the challenges

⁺ Delivered at the International Conference on "Classics and College Education in an Age of Globalization" hosted by the Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, NTU, July 31 - Aug. 1, 2014.

^{*} Professor of History, University of Washington, Seattle, WA, USA.

that education faces in an Age of Globalization.

The first tool required three major stages of biological changes of humans over some two and a half million years. The first stage was linked to the slow physical evolution of the human brain propelled by challenges to existence. These physical developments fostered changes in collective behavior. Some 50,000 years before the present, new stone, bone, antler and ivory technologies signify specialization among individuals that also enabled settlements in more diverse environments. Merlin Donald describes the outcome as "a culture of public action" but without languages or symbols. He has made a case that knowledge was now "communicable" by gesture, body language, imitation, and mime. It was a new technology. The second transition began about half a million years ago with major changes in the human vocal tract culminating about 125,000 years ago in spoken language.

Stimulation of the increasingly complex way of communal life produced a third new technology — that of symbols — about forty thousand years ago.¹ We may not know the original intent of the carvings and engravings on stone, bone, antler and ivory and the early cave paintings but they demonstrate a cognitive development, namely how to understand the relationship between humans and the world in which they live. The animals who dominate the cave paintings may have an educational or spiritual purpose or both. The sixty-nine winding marks on a bone may be a calendar. Recognition of the value of this new "technology" by those who carved or painted could be the key to their survival.

The pace of change continued to gather momentum; by 10,000 BCE new skills of the domestication of plants and animals by humans fostered another form of technology.² The Fertile Crescent on the uplands of Tigris and Euphrates River valleys was one of the earliest sources for the gradual but eventual widespread agricultural revolution that stretched through the Mediterranean sphere and Europe. Successful domestication included far greater control of subsistence and thus the ability to sustain larger populations. In turn, direction of the communal welfare needed both "managers" and records. In the Near East, three stages of recording resulted: initially physical tokens of clay were made to represent objects: 3 cones = 3 measures of grain; 5 ovoids = jars of oil. Tokens were added or subtracted as necessary. For easier reckoning, the tokens were placed in a clay ball and, for ease of counting them, a mark was added on the outside of the ball for each token. Step three resulted from the recognition that tokens were not necessary and even balls could be replaced by flat clay tablets on which quantities and images of objects were recorded.³ The outcome was writing in the form of cuneiform. Other successful Neolithic cultures followed the same course of recording information albeit in different forms of symbols.

This technology occurred far more quickly than the first, requiring only 7000 years, however its long term success was challenged. One cause was that literacy was limited to the managers of what by the Bronze Age were complex kingdoms that included Babylon, Egypt, the Hittite kingdom in Anatolia, the Minoan kingdoms of Crete, and the Mycenaean realms of the mainland. If the core of the kingdom should disappear, accounts and

1 Merlin Donald, *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness* (New York: W. W. Norton and Company, 2001).

2 Steven Mithen, *After the Ice: A Global Human History, 20,000-5000 BC* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2003). This history of the transition of the short and precarious human life in small, mobile groups to settlement in permanent villages, later towns and soon kingdoms brings the reader into the experience of those who experienced the vast changes in their lives.

3 Denise Schmandt-Besserat, *Before Writing: From Counting to Cuneiform* (Austin: University of Texas Press, 1992); Denise Schmandt-Besserat, *How Writing Came About* (Austin: University of Texas Press, 1997).

accountants would also vanish. That happened at the end of the twelfth century BCE throughout much of the Near East and the Mediterranean. We have the remains of those records discovered millennia later and they have been deciphered, most only very recently.⁴ While written records had been a tool of the Bronze Age, the skill was limited to specific needs and was practiced by very few. As the need for records vanished, the knowledge of recording also disappeared. For Greece, the craft of writing required more than four hundred years to return in new form. A recreation of the last scribe at Mycenae evokes the nature of literacy and its loss.⁵

This, I fear, will be my last entry. I am old now — old beyond reckoning. The pain in my hands is now so great I can barely hold the stylus and in my eyes there is a perpetual mist. That, no doubt, is what comes of writing at night. For nigh on thirty years, I have been forced to follow my scribe's craft by the yellow, flickering light of greasy oil lamps, or weak cheerless hearth fires. I, like my father and his father, was early on sent to the palace school to learn numbers and dictation. I learned quickly and after little more than a year, was apprenticed to one of the palace scribes, under whom I spent hours cutting and forming the wet clay strips, sharpening styluses, and making copies of original documents. At the age of fifteen, I was reckoned a scribe of some skill. Clearly in those years, all the cities of Hellas (were) lurching from one emergency to another [...] The longer I live, the more I realize that mine is a dying craft. Even in the best of times, the number of those who could

read the signs was small, and now for all I know, I may be the last to know their meaning. For some unfathomable reason, this depresses me. I consign this journal to a bronze box (all that I took away from the ruin of Mykenai) to be buried in a cave nearby, and I sign this document, as I have ever done, with the name my mother whispered into my ear at my birth—Homeros.

The outcome was a Dark Age in much of the Mediterranean for some 400 years. It was dark in many respects including the absence of written records. However, the most widespread communication technology continued in the form of patterned oral tradition such as the epic poems attributed to Homer. We can read the *Iliad* and the *Odyssey* now — in Greek and many other languages—but the text is uncertain in many places and, as recently as the 1930s, classical scholar Samuel Bassett declared in writing that the poems described "the fabulous age of Greece which must have no place in history [...]" the author "created a land that never was on land or sea."⁶ The nature of patterned speech created the Homeric Question that fueled scholarship.

Learning the role of patterned speech as an essential tool for non-literate communities has become an important area of study over the past century. Recognition that no society than hopes to continue can afford to lose the essential information from its past led to the understanding of the skill of making spoken language memorable. So effective was it for Greece that even with the return of literacy in the late eighth century, reliance on orality endured throughout Classical Age whose accomplishments drew this admiration from Shelley: "We are all Greeks. Our

4 Eric Cline, *1177 B.C. The Year Civilization Collapsed* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2014).

5 Craig Conant's essay was written for me while he was a graduate student. He is now a co-author of two books with me.

6 Samuel E. Bassett, *The Poetry of Homer* (Oakland, CA.: University of California Press, 1938), p. 244.

laws, our literature, our religion, our arts have their roots in Greece." (*Preface to Hellas*) Yet, writing was secondary to orality: it was virtually unneeded in Sparta, largely unnecessary even in Athens whose culture was largely an oral culture, whose comedies and tragedies were performed NOT written, Socrates' questioning was in conversation not written, and political and legal affairs were conducted orally. We read the works of the writers of plays, orators, philosophers that were recorded later but as Plato in the *Phaedrus* 275D-E reported:

Writing, Phaedrus, has a certain strangeness about it, very much like painting, whose creatures, we can say, stand there like living things; but if one poses a question to them, they maintain perfect silent. And it is the same with written words [...] if you question them at all [...] they always indicate only the very same thing. And whenever any word is written even once, it will be tossed about everywhere, both among those who understand and among those for whom it is not at all a concern. Moreover, such a word does not know to whom it must speak or not speak. And when it is taken wrongly or unjustly abused, it always requires the help of its "father"—[i.e. the writer] for it is not able to defend or help itself.

Greece was absorbed in a larger state by Philip of Macedon and that "state" was vastly extended by his son Alexander. The successor states that emerged on the death of Alexander demanded the technology of imperial control, namely scribes, accountants, and their written

records to govern their complex states. The Library of Alexandria of the Ptolemies of Egypt was the grandest but not the only striking example. Yet, oral tradition continued to play an essential role within those states. And what remains of those grand collections? Even when preservation of the written texts persisted, who had access to the texts of Mt. Athos or other monastic copyists? With the invention of printing in the fifteenth century, how widely did it spread until quite recently? The record from deep antiquity to the present demonstrates the prevalent position of Oral Tradition compared to the spotty role of the Literate Tradition.

A recent book by John Miles Foley, Curators' Professor of Classical Studies and English and Director of the Center for Studies in Oral Tradition at the University of Missouri, not only describes the power of oral tradition but also offers a solution to the threat of electronic technology to the technology of literacy. His perspective is broad both in time and cultural traditions.⁷

Foley's long commitment to the study of orality is clearly a specialized subject but, as a survey of the most persistent technology of communication demonstrates, it has claim to being the most durable means in the history of humans. We can take heart in the underlying premise of *Oral Tradition and the Internet*: it is not only possible but essential to engage the new technology. In fact, Foley and his colleagues found oral tradition and electronic technology to be surprisingly similar. Both can be read as static products — in written form — but both are in continuous process. A primary tenet of the *Pathways Project* is that "experience, perception, and communication are always and everywhere

⁷ His most recent book is *Oral Tradition and the Internet: Pathways of the Mind* (Champaign, IL.: University of Illinois Press, 2012). His nineteen earlier books and numerous articles identify the breadth of his interests from Greek oral poetry to other oral traditions including Serbian magical charms, American-slam poetry, South African praise poetry, Basque contest poetry, and Central Asia epic.

filtered by the media and technologies we use." (37) The history of emerging new technology for communication that I have sketched hopefully demonstrates the value of engaging new aids to memory as they appear, even though, initially, they may be suspicious or frightening.

Until recently, encoding information in permanent written form was the prevailing achievement. Previously, aids to memory of essential information were made memorable by patterning. Oral communication is dependent on the spoken word and thus is impermanent. However, recent study of oral traditions has demonstrated their patterning in metrical form to provide an internal aid to memory. The *Iliad*, for example, is composed of "formulas" or groups of words fitted into a fixed poetic meter. Almost 90 percent of the *Iliad* is formulaic. All of the chief characters of the *Iliad* and *Odyssey* have a noun-epithet formula in the nominative, beginning with a simple consonant, which fills the verse between the third foot and the verse end.

While it is impossible to put Homer in action as an oral bard, comparison with other oral traditions identifies the requirements of a singer: excellent memory and demonstrated skill as a singer beginning with early training. We can now view other bards in action through the study of scholars like John Foley who have learned that Bosnian children begin to learn epic poetry at very early age often attached to a famous minstrel as demonstrated in the ancient Greek tradition; singers are aided by music or, in the Inca oral tradition, by Quipu knotted ropes of different colors; the use of mnemonic power of the landscape revealed by the Australian aboriginal peoples' oral tradition ties memory to physical land-marks.⁸

These skills and aids enhance preservation of

original, significant accounts. Yet even an individual bard's presentation can vary over time since the song must suit the audience for whom it is intended. A bard might make a mistake, an addition, or a change due to intelligibility. If, as we now believe due to archaeological evidence, there was a battle at a site identified as Troy in the late second millennium, its tale was preserved in a non-literate society over several hundred years in the singing of many bards. Thus elements from several times "are to be compared with a dough which has been rehandled and kneaded constantly, not without adding new elements."⁹

Foley's Pathways Project—presented both in book and internet form—"is intended as a provocation, not a solution" to our concern with the technological revolution although he views the recent, explosive electronic revolution as a reason for concern. For those limited to one medium, the textual, he understands that the other two media—oral and electronic—"can seem undependable and even forbidding." (xiii) The Project identifies the three media by employing the Greek word for "marketplace—Agora—to define three "verbal" marketplaces and to argue that all should be employed.

The textual agora is fixed texts ranging from symbols on clay to other written documents. Access is limited by availability and by the nature of the subject. Yet it is essential in offering a compendium of the transmission of the subject of the text to its current status. Use of this agora is an individual relationship with a fixed text. The oral and electronic agoras involve an individual with a cooperative, evolving process. In the oral agora, the audience is actively engaged in the exchange and, in the electronic mode, individuals select the form of their engagement and interaction. The oral and electronic agoras are far more democratic and

8 Bruce Chatwin, *The Songlines* (Franklin: Franklin Press, 1987).

9 Eric Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1963), p. 173.

widely available than the textual. Foley's call to embrace the three agoras should be one focus in confronting the current technological crisis by integrating the challenges into the solution.

T agora provides essential data, available in textual form. It will/should describe the current status of the subject. However, it must be evaluated due to on-going developments providing new and different data. A search for this information is widely available on the E agora. The O agora is more specialized but interesting and useful for the creation and exchange of knowledge, ideas, and art with others. In the process of education, students will have access to all three venues but instructors of those students must have a solid foundation in all three venues to engage in their use.

As the long history of hominids/humans clearly reveals, positive action is essential. Those who did not engage in the major changes in communication-technologies did not survive. For the present, use of the three venues of information is a good start. We may fear the predication of one of the founders of Google (Sergey Brin) "that someday we will be able to make machines that can reason, think and do things better than we can." Cited was the evidence of what technology has done to the livelihood of farmers. By contrast, Jaron Lanier, a computer genius and author of "Who Owns the Future?" who mentioned that nobody has yet figured out how to make a robot that can think for itself. "We don't yet understand how brains work, so we can't build one."¹⁰

10 Maureen Dowd, "Silicon Valley Sharknado," OP-ED, *New York Times* (July 9, 2014).

Why Study Classics in a Global Age?⁺

Carl Becker^{*}



Two arguments are often advanced to defend the study of classics in college education:

- (A) Classics teach us HOW to read, write, and think, and
- (B) Classics teach us WHAT is important to do or think.

The first argument A suggests that, regardless of social/political relevance, studying Classics helps us become more rational, or more cultured, or more ethical, using better language. (I love the classics too, but the above argument may not persuade those who do not.)

Classics do not teach reasoning, ethics, or language better than well-designed games.

Brain science demonstrates that we learn reasoning less from reading than from doing math, and that we acquire ethical behaviors less from

reading about them than from practicing them.

We can learn discrimination of nuance by critical reading of law or theatre as well as of classics.

And to argue that classics students get better exam scores in law and medicine plays into the hands of those proposing that better scores in law and medicine should be our ultimate goals. (If those be our ultimate goals and we find better ways to improve scores, farewell classics!)

Argument B, that Classics teach us WHAT is important to do and think, implies that Classics are important when they are relevant or applicable today. This also two contains two views:

1. "Universalist":

Classics' content is important regardless of context because they are somehow "universal."

⁺ Delivered at the International Conference on "Classics and College Education in an Age of Globalization" hosted by the Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, NTU, July 31 - Aug. 1, 2014.

^{*} Professor of Comparative and Medical Ethics, Kyoto University, Japan.

2. "Particularist":

Classics must be understood within their socio-historical contexts.

These alternatives are not contradictory.

1. Abstract questions of value—what are genuinely good, happy, desirable — remain "Universal." From a historical perspective, for millions of years, humans struggled to get food, shelter, reproduction, and long life. So do rats and cockroaches. Now humans have enough food, shelter, reproduction, and long life (though not equally shared). But our old "universal" problems remain; contemplating the meaning and value of human life (beyond that of rats and roaches) requires us to think how to distribute resources, to reward effort without exalting individuals to the detriment of society or the world. Classics contemplate such universal, ongoing issues as love, justice, war, nobility, humaneness—which remain central to our lives and civilizations. Studying classics is a good approach to "universal" issues, because it makes sense to see how great minds already thought through tough questions common to humanity.

2. The classics also contemplate issues grounded in specific languages and cultural contexts, like proper diet, marital relations, the origin of the world, and the nature of matter. "Particularist" questions of what to eat when, how often to reproduce, how to treat our wives and children, or how to understand the physical universe, derive from specific linguistic/cultural contexts, no longer absolute today. However, Classics did not contemplate problems grounded in the languages and context of modernity, like genetic engineering, information explosion, global warming, or transnational monopolies. Unlike past millennia of prehistory and history, problems particular to today include how to stop our pursuit of goods from destroying our environment, how to

limit our reproduction to sustainable levels, how to limit our aging lives to humanly meaningful ones.

Putting it differently, classics both raise questions (1) and propose answers (2). Many questions they raise continue to be important. The answers they provide include texts from which we can both (a) infer the assumptions underlying their particular cultural approaches to those questions, and also (b) abstract principles or axioms which may be important for future civilization.

We may abstract values of sustainability or justice from the particular approaches of classical thinkers in their respective cultural settings, but need neither believe in nor apply their answers literally to the very different world we face today. When I study the classics, I treat them not as sacred bodies of permanent truth, but as reservoirs of insights; insights not about science or society, but about human values and ideals. I have written books praising classical Buddhism and Confucianism, despite their anachronistic views on diet or sexual roles, for the insights that they provide in contributing to sustainability, fairness, sensitivity, compassion, wisdom, nobility of character, and humane judgment.

The classics of China and India offer essential antitheses to the Great Books of the Western World. Taoist classics pose a relativist antithesis to the search for absolutes in Greco-Roman and Judaeo-Christian thought. Confucian classics focus on social and interpersonal issues far more than even Aristotle, while most of the Western classics center on individual issues. Buddhist classics locate the causes of suffering not in an inscrutable absolute creator and judge, but in our own cravings for things to be other than the way they are.

These are of course gross generalizations, while analogues do exist within the Western classics. But these three standpoints are

increasingly important, not merely as texts to study, but as lifeways in the face of threats to the future of the world. In the face of black-white with-us or against-us fundamentalism that leads monotheists to the brink of nuclear war, Taoism proffers at once both a tolerance and a search to live by an ever-evolving Way. In the face of competitive self-aggrandizement, Confucian classics remind us that cultivation of character and human relations are more valuable and more satisfying than wealth and fame. In the face of transnational corporate pursuit of profit regardless of its human and environmental costs, Buddhism exposes the emptiness and futility of pursuing temporary satisfactions. All these "Eastern Classics" suggest a median between fundamentalist absolutism and "anything-goes relativism": it is not the case that all values are equally subjective, much less groundless, but their grounding is in society and contexts, rather than in commandments of a divine judge.

These gross generalizations betray my classical training in critical exegesis of original texts. But at my age—in this day and age—I have come to believe that the ultimate values of classical study are not primarily in critical exegesis nor even in enriching our vocabularies, however valuable all that may be. Rather the greatest values of studying classics are first, that they relocate us in traditions of seeking and questioning meanings (relativizing them without throwing out the search as premodern or meaningless), and second, that they suggest alternative values to those of global capitalism, values prerequisite to the future equity and sustainability of societies if not of the entire ecosystem.¹

1 Cf. Allan Bloom, *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students* (New York: Simon and Schuster, 1987).

【多元觀點】



本院於 2014 年 5 月 23 日與吉林大學及美國 Rutgers 大學聯合舉辦「東亞文化與思想」國際學術研討會，會中邀請美國 Rutgers University、Atlantic University、愛爾蘭 University College Cork、大陸東北的吉林大學，加上國內臺灣大學、臺灣師範大學等共計 13 位學者發表論文。根據大會主題，聚焦於東亞經驗，從東亞出發思考，深掘東亞文化與經典的價值理念，漸從機械的「結果」轉向有機的「過程」，以及關注「中心」朝向「邊緣」移動、「特殊」經驗中提煉出「普遍」命題等的多元面向之研究。以下將會中發表的論文約略區分為五項主題，略做紀要並做一省思的觀察。

有關中國史論、中國特色與中國因素

此一主題分別有本院院長黃俊傑教授發表

〈中國歷史寫作中史論的作用及其理論問題〉、吉林大學文學院教授張福貴發表〈堅持文化發展的開放性與同一性前提——關於「中國特色」的哲學辨析〉，以及臺灣師範大學東亞系教授張崑將發表〈明朝時代朝鮮與琉球關係的「中國」因素〉等三篇論文。黃俊傑從歷史學角度，分析傳統中國歷史寫作中「事」與「理」之觀係演變，認為在傳統中國歷史寫作的史論之中，史學家在史「事」與史「理」中搭起會通的橋樑，並分別舉例證明「史論」的兩個作用：（1）從「殊相」到「共相」，（2）融貫「事實判斷」與「道德判斷」，由此看出傳統中國的史論作品中的經世精神的流注，使中國史學寫作中充滿了道德的教誨，對讀史者提供深思生命的意義與價值的資源；也使得中國哲學家常常從歷史出發思考，中國哲

+ 本文係 2014 年 5 月 23 日本院與吉林大學及美國 Rutgers 大學聯合舉辦「東亞文化與思想」國際學術研討會會議省思。

* 臺灣師範大學東亞學系教授。

學家多半身兼哲學史家，他們的哲學論證具有強烈的歷史的時間性與空間性，呈現中國傳統學術中史哲融貫之特質。張福貴則企圖從整體性的政治概念與文化概念來論述現今關切的「中國特色」之議題，文中特別澄清「中國特色」不能誤讀為「特殊國情」，表明唯有堅持文化的開放性和同一性，方能準確理解此一「中國特色」之命題，張福貴所謂的「同一性」是指「承認人類文化的同一性」，意味一種文化與另外一種文化相比，總有其特殊性存在，它構成了不同文化之間交流的需要。同樣，一種文化與另外一種文化相比，又總有其共同性存在，它構成了不同文化之間交流的可能。因此，對於文化特殊性的理解必須在承認和經受人類文化發展的同一性的前提下完成。否則，就會對各自文化的特殊性作出孤立性、封閉性和絕對性的理解，從而割斷一種文化和它種文化之間的內在聯繫。張崑將則從過去明朝時代中國周邊的兩個國家朝鮮與琉球之外交往來過程論述所謂的「中國因素」，分別從兩國的「國書往返」與「漂流民」的遣返兩議題，突顯「中國因素」無所不在地在周邊國家發酵的現象，最後則從「本質」企圖檢討所謂的「中國因素」，呼籲當我們思考「中國」或「中國因素」之際，從周邊國家或從東亞乃至世界局勢來看中國，會比單純在中國看中國，或從中國看周邊國家會有更大的格局與胸襟。

東亞文化交流中的「自我」與「他者」的互動

此一主題分別從語言學研究及現代敘述闡述這個課題，吉林大學文學院院長徐正考教授發表〈漢語研究的必由之路——重塑「自我」意識〉，以及吉林大學文學院副教授李龍發表〈東亞的現代敘述與現代性理念——以中日兩國的現代敘述為例〉。徐正考從語言學角度，分析漢語造詞方法中有語音造詞、語意造詞、語法造詞三方法，略舉這些造詞方法與西方語

言的不同，強調雖然今日漢語研究者所用的相關術語及理論方法基本上來自於西方語言學，利用西方語言學理論方法研究漢語造詞法就效果來看有的是「遵用有效」，有的則是「套用有隔」，而有時卻因某些現象屬漢語特有而無法借鑒。徐正考在文中舉了許多漢語語法結構來證成上述三個效果之例子，最後強調漢語學的理論與方法，應該走出有別於西方的「自我」之路，以掌握自己在語言研究的話語權。李龍則從「東亞」的視野，扣緊「現代敘述」與「現代性理念」來分析中日兩國，將日本的現代敘述同中國的現代化敘述相比較，考察了東亞文化敘述背後所傳遞的現代性理念。認為欲理解和闡釋文化的東亞，應該是在確定某個歷史的場域後，在這一場域中，去思考與挖掘多層次、多維度的有關「東亞」文化的敘述模式和敘述結構，通過這種對歷史場域中的敘述模式和敘述結構的研究，來重構有關「東亞」的文化場域和現實圖景，並對東亞文化中的現代性理念予以必要的反思和批判。

東亞人物思想的交流

此一主題有兩篇論文，一是探討清末民初的教育家李石曾（1881-1973），一是分析文學家魯迅（1881-1936），二者都是在1902年出國留學，李石曾到了法國，成為中國最早的勤工儉學的代表人物，魯迅則前往日本學醫，最後棄醫從文，成為新文化運動的文學代表人物。Rutgers University 的 Dietrich Tschanz 先生，發表 "Li Shizeng (李石曾) and the Modernization of Chinese Education"，詳細介紹李石曾在法國比較不為人知的留學生涯與影響，對他日後教育救國和科學救國的理念可以有深入的理解。李石曾相較於日後成為現代文學代表人物的魯迅而言，幾乎是被遺忘的教育家，一般我們僅注意爆得大名的左派文豪魯迅，但對於在日本留學期間的青年魯迅之文學

分析，所知並不多，吉林大學文學院副教授寧欣發表 "Nationalism, Archaism, and Lu Xun's Early Literary Career in Japan"，此篇論文讓我們了解到魯迅在日本留日期間（1902-1909）鑽研古奧語言的保守形像，與回國所表現的文學激進形像，迥然有別。此篇論文的發現，可以讓讀者有更多元性地理解魯迅的整體文學風貌，而不是停留於五四激進的魯迅形像。寧欣企圖從民族主義、古奧文言兩個角度關係分析魯迅比較保守的一面，與日後激進的魯迅相當有別，魯迅在日本的留學期間與回國後的巨大變化，這之間到底有何關連，值得學界進一步認識與探討。

宋代儒者的政權論與工夫論

本主題均扣緊宋代儒者的政權論與工夫論，一是黃震（1213-1281），一是程頤（1033-1107）。Rutgers University 歷史系的 Lee Sukhee 助理教授發表 "Neo-Confucian Official and Limits of Governance in Thirteenth Century China: Huang Zhen in Fuzhou, 1271-1273" 是分析有關南宋末年一位程朱理學家黃震在 1271-1273 年約兩年期間擔任江南撫州的地方官的實務經驗，觀察他在地方為解決飢荒的問題而與當地土豪仕紳困苦交鋒的過程，作者運用相當多的地方文獻史料，透顯黃震作為一名宋代新儒家如何實踐其理念與實踐限制的過程。作者之所以鉅細靡遺地討論黃震這短短兩年的為官期間如何為解決飢荒而與中央官員、地方仕紳以及地方富豪打交道的問題，除有重新評價黃震個人的善政效果，也可看出宋代帝國內部政府運作制度存在的問題。臺灣大學中文系副教授林永勝發表〈從情性論到心性論——論程頤涵養工夫的建構〉，旨在從「養」的角度思考程頤「氣質何以可以轉變」而學至聖人、克服氣質的限制，其中提出程頤「涵養用敬」的實踐方式是從「制外養中」之

法的「情性論」回歸到以心養性的「心性論」的主敬方法。林永勝此文指出程頤這種以主敬、格物為中心的變化質說，實則與張載的變化氣質說，二者工夫體系實有其共通性，未如一般所認知兩者工夫論有很大的差異性。

東亞佛教文化與思想交流

此一主題有三篇論文，一是探討日本空海和尚的著作之文化回流課題，一是處理中國佛教如何接受「佛性」、「神」及「心」的新概念課題，一是比較郭店竹簡與《維摩經》的文化共通哲學。

Rutgers University 的涂經詒教授發表〈《文鏡秘府論》與文化回流：從跨文化研究角度的重新審視〉一文係透過日本僧人空海（774-835）所編著、介紹和分析古典中國文學的一本《文鏡秘府論》，來修正現有跨文化理論模式的不足。《文鏡秘府論》這本著作之所以特別是因為作者為日本僧人，是一位親身赴中國學習佛法，又身兼翻譯者和旅行者的雙重身分的文化使者，且此書用典雅的漢語言寫成，又對日本漢詩、詩歌、語言學造成相當大的影響，之後又在 1904 年透過楊守敬（1839-1915）回傳中國後對中國文學批評史寫作產生相當的影響等，可以說扮演多重跨文化的角色功能，涂經詒從空海這本著作看到跨文化交涉的權力關係，不能簡單用壓迫／抵抗或影響／利用的模式加以解釋，而是可以呈現平等而活躍的對話之理想，並在歷史當中多次成為現實。

Rutgers University 宗教系副教授蔣濤（Tao Jiang）發表 "When Buddha Nature was not the Buddha Nature: *Foxing, Shen* and the Birth of a New Conception of Mind in Early Medieval China" 則關注早期中古中國「佛性」、「神」及「心」的新概念的出現課題與意義。本文爬梳早期「佛性」被介紹到中國後

所引起深度討論，以及南北朝時代對「神」概念、「業」概念進入中國後如何為中國人所接受，並分析了梁武帝蕭衍、蕭子良、范縝對「神」及「佛性」的綜合解釋等等，上述這些對「神」、「佛性」不滅的永恆性概念的討論，影響日後「中國佛教」「心」的新概念，成為絕對精神與世界普遍的基礎之心，與原有先前中國的心論不同，也影響日後為新儒學的「心即理」之理論。

Florida Atlantic University 的 Kenneth Holloway 教授所發表的 "A Humanistic approach to the Vimalakirti, and the DNA it shares with pre-Qin religious texts from Guodian" 則探討先秦戰國郭店竹簡與佛教的《維摩經》有共同 DNA 的宗教哲學基礎，從而了解為何《維摩經》可以受到中國歡迎的原因。作者指出戰國時期的郭店竹簡「性自命出」並不具有兩套緊張性的道德標準，而是可以從單一現象看出兩層次的統一和諧性，如佛經裡的「方便」一詞，一方面是很入世的隨意，一方面卻又帶有解決煩惱的智慧，具有超越出世與入世之二元對立之思想特質。總之，作者用翻轉生物學的共同基因（DNA）而用之於比較文化研究，看出郭店竹簡與《維摩經》都有超越二元對立的共同性。這種用法與觀察，給予文化比較方法的研究上注入了新意義。

以上簡單的學術紀要，可以窺出本會的主題，議題多元而豐富，涉及人物思想交流、宗教文化思想交流、文化回流、經典比較交流以及「中國」論等跨文化交流的視野與特色，激盪出與會學者多注意「大問題」、「大趨勢」及文化交流的理論與深意。同時，本會也與 Rutgers University 及大陸吉林大學有初步愉快合作的學術交流經驗，為日後進一步聚焦且深入議題的學術合作之關係奠立了良好基礎。

朱子學——巨大的知識體系⁺

吾妻重二^{*}



巨大的知識體系

一、Philosophia 與「格物窮理」之學

我們常用「朱子學」一詞，但是它所包含的範圍卻極其廣泛。在此可以想起的是，明末清初來華的耶穌會士們將西學介紹給中國之時，將「Philosophia」翻譯成「格物窮理」之學。

當然，這裡的「Philosophia」與今天所說的「哲學」比起來，包含著更為豐富的學科領域，它由邏輯學（logica）、物理學（自然學 physica）、形而上學抑或存在論（metaphysica）、數學（mathematica）及倫理學（ethica）之五門學科而組成（艾儒略《西學凡》）。將其翻譯成朱子學的「格物窮理」一詞，確實是恰當的翻譯。在那個時候，恐怕

很難找到一個比這個詞更好的漢譯詞。因為除了邏輯學以外，這幾門學科都為朱子學的體系所具備。十分明確，西方中近世的「Philosophia」與朱子學都是重視「理智」的綜合性學問體系，¹不用說，「Philosophia」原是愛「知」的意思，與「格物致知」意思有所溝通。

但是，如果按照以上的學科分類來說，則迄今為止，朱子學的研究仍然集中於形而上學或存在論的領域，也就是集中於今天所說的哲學側面的分析。當然，朱熹的學問具備了在他之前中國思想所沒有的邏輯性與體系性，因此無疑應該重視哲學方面的研究，但是僅此並不足以充分理解朱子學，也是事實。

用一句話說，朱子學是一個巨大的知識體

⁺ 本文係 2014 年 3 月 14-15 日本院與與臺灣朱子研究協會、臺灣中文學會以及中華朱子學會聯合主辦的「朱子哲學的當代反思」國際學術研討會發表之主題演講。

^{*} 日本關西大學文學部教授。

¹ 參照：吾妻重二：〈格物窮理のゆくえ〉，《朱子學の新研究》（東京：創文社，2004 年），第 3 篇第 2 章。

系，進而言之，也無妨稱其自身擁有著一個文化體系所具有的廣度。因而，我們不僅要在中國哲學史中，還要在教育史、禮儀史乃至於文化史的歷史長河中來理解朱子學。

二、朱熹的生涯與著作

「朱子」是尊稱，他本名朱熹（號晦庵，1130-1200）。其學派傳承的系譜為：二程—楊時—羅從彥—李侗—朱熹。他一生為官辦事的時間不滿十年，其中大部分還是地方官，在中央任職也不過是晚年的四十來天而已。因為他一生的大部分時間都在福建建陽講學、著書，所以作為民間的學者度過了一生的主要時光。朱熹在人生的最後歲月遭遇過所謂的「慶元黨禁」的政治打壓，他與門人都作為「偽學」受到攻擊，不過在他死後不久便恢復了名譽。

朱熹活動的時代，是南宋王朝與中國北方的金朝議和，由此帶來的南宋極盛時代。在他青年時期的紹興二十六年（1156），被新黨的秦檜所壓制的道學重見天日、得到公認。朱熹正是在這樣有利的外部條件之下，展開他那旺盛的學術活動的。

作為朱熹的著作，首先有《四書集註》。他投入最多精力的這部著作，由《論語集註》、《孟子集註》、《大學章句》與《中庸章句》四書組成。尤其是《論語集註》，不僅在中國，而且在朝鮮、日本等近世東亞世界，作為知識人的必讀之書而廣泛流傳。

此外，他的著作還有《四書或問》、《周易本義》、《書集傳》（門人蔡沈完成）、《詩集傳》、《孝經刊誤》等經典注釋與解說，以及《易學啟蒙》、《家禮》、《儀禮經傳通解》、《資治通鑒綱目》、《太極圖說解》、《西銘解》、《近思錄》（與呂祖謙共編）、《八朝名臣言行錄》、《小學》（門人

劉清之初編）、《楚辭集註》、《韓文考異》、《周易參同契考異》等。其著述數量之多，令人歎為觀止。《律呂新書》雖是蔡元定的著作，但得力於朱熹的協作而完成。此外，編纂匯集二程語錄的《程氏遺書》和《程氏外書》的，也是朱熹。朱熹還有《文集》100卷、《續集》11卷、《別集》10卷，以及與弟子的問答記錄《朱子語類》140卷。留下討論範圍如此之廣而學術水平如此之高的言說，在中國應是絕無僅有的。

三、關於存在論（本體論）

在朱子學的存在論（本體論）中，首先需要提及的著作是周敦頤的《太極圖》與《太極圖說》。

此《太極圖·圖說》並非起源於道教或者佛教，而應該看作是周敦頤自己的創作。此篇著作中有一些來自道教的影響是可以承認的，但那不過只是一部分的。也就是說，《太極圖·圖說》的創作，意味著到了宋代儒教就出現了新的存在論。《太極圖·圖說》就用前所未有的形式，簡潔明了地展示了宇宙生成的構造以及宇宙中人的位置。它隨後受到朱熹的注意，成為構成朱子學的重要因素。不僅如此，它在南宋以後還反過來對近世的道教和佛教的理論產生了巨大的影響。如此一來，我們便可以說《太極圖·圖說》的誕生，就說明中國思想與宗教的存在論拉開了新的序幕。

其次，無論如何，我們應該注目「理氣論」，尤其是「理」的概念。值得注意的是，我們追溯「理」的用例，就會發現其淵源就不在於佛教的華嚴宗那裡，而在於王弼、郭象和皇侃等六朝玄學家們那裡。這是可以從六朝玄學中「理」的定義方法可以知道的，不過，在此我們不能忽略兩者之間的差異。因為，六朝玄學中的「理」幾乎是「運命」的同義詞，是取自人生論的、追求人生達觀的消極概念。如

果從這樣的立場出發，既無法推出客觀地說明存在的構造這一觀點，也無法推出事物應當如此的理想這一積極觀點。朱子學「理」的思想有了六朝玄學所沒有的特色，如此，朱子學就構築了所謂的理氣二元論，過去未曾有過的體系性存在論。

四、平等的人類觀與「聖人可學論」

關於人的看法即人類觀，令人注意的是強調人皆可以憑藉學問而得以成為聖人的「聖人可學論」。這不僅是朱熹所主張的，而且也是道學家的一般特徵。其實，從漢代到唐代，佔據著壓倒性優勢的是「性三品說」，即使是被稱為道學先驅的韓愈也不能例外。性三品說的特色在於：人本來有上中下三個等級。正是由於這樣差別對待的人類觀，所以在那個時代也就完全看不到聖人可學論了。歷經從漢代到唐代的漫長時間，聖人與一般人隔絕開來而被描述成「超人」性的存在。

但是，宋代的道學家們，復活了人皆有善性這一孟子的思想，對人的本質進行了理論上的再定義，由此克服了中世差異對待的人類觀。這種平等主義的人類觀被揭示出來以後，聖人這一目標就得以向萬人（除了女性）開放了。這應該說是具有近世這一時代特色的人類觀。而這樣的新人類觀，隨後導出了明代王守仁「滿街人都是聖人」（《傳習錄》卷下）之大膽言論。

五、學問的雙重性

朱子學也是士大夫（士人）的學問。士大夫或士人是被期待通過科舉而成為指導社會的階層。而將這一期待最明顯地揭示出來的是「修己治人」的理念。出現在《大學章句》序中的這一句話，將朱子學作為士大夫的學問這一性格鮮明地反映出來。「修己治人」就是指學問、人格的陶冶以及政治、社會上實踐的結

合，這一要求的確符合士大夫所擔負的國家社會指導者的期待。「修己治人」這一要求，在《大學》中還以「八條目」的形式表達出來。「八條目」也就是格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國與平天下。從格物到修身相當於「修己」，從齊家到平天下則相當於「治人」。而在「修己」即學問修養論中，極受重視的是「格物致知」的階段。

朱熹將「格物致知」等同於《易》說卦傳的「窮理」，作為窮盡事物之理的認識論來解釋「格物致知」。這一認識論涵蓋了對於外在事物之向外性認識，與進行「體認」此而內在化的向內性認識兩個層面，這一認識的雙重性構成了朱熹在此問題上的獨特見解。這種將外與內、表層與深層、客觀與主觀均收入視野之內的認識方法，一方面成為對外在世界進行冷靜的理智分析，另一方面又成為作為關乎人格陶冶、內在境界的自我修養，這種兩方面的追求便可相稱士大夫應有的狀態。

這樣的認識論，在思想史中具有重大的意義。首先，對於事物進行理智性的客觀認識這一側面，產生了朱熹的博學與實證學，亦以明確的方式說明世界構造的象數易學等。更進一步地說，我們也不能忽視，從南宋到清代的各種各樣的實證學問——文獻考證學、博物學、文字學、自然學、天文學、律曆學、數學、醫學、本草學和產業技術等——都是與朱熹窮理說所具有的理智精神聯繫在一起的。在清末，作為西方近代科學 science 的漢譯廣泛使用「格致」一詞，其根源也正在於此。迄今為止，在一般印象中，朱子學與科學沒有關係，甚至於認為朱子學是阻礙科學發展的重要原因，但是事實卻並非如此。

其次，窮理包含的內在主觀的方面，為後世的王陽明所繼承，藉由陽明心學而結出果實。在朱熹那裡保持著的對外認識與對內了解

這兩面的調和關係，到後來出現了分化，形成了兩個不同的學問譜系——清朝考據學與陽明心學。如此看來，朱熹的學問論無疑地成為中國近世廣泛的學問思想的重要母胎。

六、教育論及其實踐

朱熹對於教育極為熱心。這裡不僅有提高自己的希望，還有提高他人的積極意志。正如《大學》開頭所說的「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善」，而「新民」二字正反映了這種精神。程頤和朱熹將《大學》原本的「親民」改為「新民」，鮮明地顯示出變革他人的觀點，雖然僅是一字之差，但其意義卻是非常重大的。

關於「新民」，朱熹做了這樣的注釋：

新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。
（《大學章句》經）

也就是說，充分發揮和實現了自我可能性的人，應該承擔起改變他人的積弊，引導其自我革新的實務。正因如此，朱熹十分熱衷於教育、講學。

作為教學的課程，有「大學」與「小學」之分。據《大學章句》序，人到八歲入小學，十五歲入大學。小學階段要按規定學習灑掃應對進退之節，以及禮儀、讀寫和算術等基礎課程；在大學則要掌握相對高深的理論，進行自我修養，並考察了解社會、政治。這就是從「日常禮貌上的教養、訓練」到「理論與社會行動」的提升過程。

學校所使用的教材也有規定。小學階段使用新編撰的《小學》，大學階段則是四書與五經。

朱熹的教育對象並不限制於特權階層之

內，而是擴展到了庶民階層。這是上述朱子學人類觀的必然結果，如《大學章句》序所說：

人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文；及其十有五年，則自天子之元子、衆子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。

小學階段，不僅王公的子弟，而且「庶人之子弟」也能入學，大學也讓「凡民之俊秀」者皆得以入學。這種不限於身分或特權而明確主張普遍性的教育思想，在中世的中國是不曾出現的。倘若我們將適用於所有人的構思稱之為「解放」，則朱熹所倡導的就是「教育的解放」吧。

七、禮學與禮制

另一項不能忽略的，是有關禮儀的研究與實踐。原本禮儀就是儒教所不可缺少的組成部分。朱熹有關禮儀的研究與實踐不僅包含了回歸古代儒教的意圖，而且也帶有對佛教、道教的喪祭禮流行的批判。不過，朱熹認識到全面復興古禮乃是不可能的，而應該對古禮加以取捨，因時宜制定新的禮儀方式。朱熹還親自重新修訂了祭祀孔子的「釋奠」禮，並復原古代儒服的「深衣」等等。

作為有關禮儀實踐的著作，《家禮》十分重要，此書是儒教「冠昏喪祭」之禮的簡便手冊，朱熹要使得不僅士人，而且一般庶民也能實行儒禮。《家禮》一書，清代以來被認為是冠以朱熹之名的「偽作」，但根據近年的研究，可以認定該書雖是未完成之作，但確屬朱熹本人自作。此外，朱熹晚年編纂了《儀禮經傳通解》，是以《儀禮》為中心，將《周禮》

《禮記》、經書等古代文獻中所能見到的有關禮的記述，依次分類整理，並加以注釋，可謂浩瀚的古代禮制研究大全。本書意在於為後世的儒教禮儀研究提供一部可資利用的材料，對於清代的儀禮研究也產生了很大的影響。

作為東亞文化「普遍」的朱子學

一、理的遍在與東亞

日本學者島田虔次曾將朱子學的成立稱為「東亞的世界史性事件」。²的確，朱子學極大地影響了近世東亞地域的思想與文化。

那麼，為什麼朱子學會在東亞世界廣泛傳播呢？這個問題非常之大，而其中的理由之一，就在於朱子學所揭示的普遍主義。

朱子學原本就確信理的遍在。繼承了孟子性善說的朱子學，認為理（仁義禮智信）是所有人都具備的，由此超越由家世、身分等外在條件所帶來的差別，而強調每個人都具備向上的可能性。如前所論，人皆可以憑藉學問而得以成為聖人，這樣「聖人可學論」也是根據於理的遍在這一原則而提出的。這一主張也能蘊含著無論在哪些個地方，理都客觀存在。

現在，我們可以參看日本江戶時代初期儒者藤原惺窩（1561-1619）的發言。他滿懷熱情地對弟子林羅山（1583-1657）說道（原文是漢文，下同）：

理之在也，如天之無不燭，似地之無不載。此邦亦然，朝鮮亦然，安南亦然，中國亦然。東海之東，西海之西，此言合，

此理同也。南北亦若然。是豈非至公、至大、至正、至明哉。若有私之者，我不信也。³

也就是說，理遍在於天地之間，無論是日本，還是朝鮮，安南（越南），中國，甚至於其他海外尚不可知的國家，理一定是共通存在的。

進一步地，惺窩在這一遍在之理的思想基礎上，認為不僅在本國人之間，而且與外國人之間也可以建立信賴關係。關於這一點，當時吉田素庵（有名的商人角倉了以之子）派遣特許船（「朱印船」）前往安南時，惺窩代他寫的〈舟中規約〉中說道：

異域之於我國，風俗言語雖異，其天賦之理，未嘗不同。忘其同，怪其異，莫少欺詐慢罵。〔……〕若見他仁人君子，則如父師敬之，以問其國禁諱，而從其國之風教。⁴

這個發言非常大膽，指出不管風俗言語如何不同的國家，而人所具有的「天賦之理」都是相同的。他還說：如果在別國見到「仁人君子」，則應該像對待自己的「父師」一樣尊敬之，這也是基於對人性之普遍性的信賴而出來的發言。⁵

惺窩還在代德川家康所寫的致安南國書中，這樣說道：

夫信者，吾人性中之固有，而感乎天地，貫乎金石，無以不通。豈啻交鄰通好而已哉。雖

2 島田虔次：《朱子學と陽明學》（岩波新書）（東京：岩波書店，1967年），頁77。

3 太田兵三郎、小糸夏治郎（編纂）：〈惺窩問答〉，《藤原惺窩集》下冊（京都：思文閣，1978年覆刻），頁394；石田一良、金谷治（校注）：《藤原惺窩·林羅山》（日本思想大系28）（東京：岩波書店，1975年），頁202。

4 太田兵三郎、小糸夏治郎（編纂）：〈舟中規約〉，《惺窩先生文集》卷9，《藤原惺窩集》，上冊，頁126；石田一良、金谷治（校注）：《藤原惺窩·林羅山》，頁89。

5 朱熹曾說：「到得夷狄，便在人與禽獸之間，所以終難改」（《朱子語類》卷4-11）。惺窩的對外國的理解可說是將此朱熹的看法推進了一步。

是千里不同其風也，所以五方皆不殊，此性者也。由是見之，則其不同者，特衣服言語之末而已。然則千里萬里雖遠，衣服言語雖殊，有其不遠者不殊者而存。是以所謂一信也。⁶

據此，信（信義）是人「性」中固有之物，眾人無不相通。正因為如此，無論國情、衣服、言語如何不同，同具此「性」這一點上都是相同的。「性」指的是人的本質，在朱子學中則等同於「理」。簡單來說，無論是哪個國家的人，都生來具備人之本質的理（仁義禮智信），由此便可以構築起相互信賴的關係。這樣，基於朱子學的理的普遍性，惺窩主張平等的人類觀。向來不太受注意的，致力於與朝鮮的外交活動的兩森芳洲（1668-1755）的思想，就可以說是由惺窩的這種朱子學人類觀所推導出來的。

如此看來，朱子學在近世東亞被廣泛接受的理由，不僅在於朱熹文章的明晰性——書面語言的「古文」，當時盛行於東亞，而朱熹寫出來的文章正是這一文體的卓越代表，而藉這種明晰的語言所表達的理的普遍主義思想，是容易想像的。朱子學正是這樣一個誰都能學習，誰都能接受得了的結構。而且，如上所示，這種思想，還有助於構築起人與人之間的信賴關係。「作為同樣的人，一定能夠理解、溝通」——以這種哲學為內核，只要堅持儒家的修養和禮儀，就能構築起相互之間的理解關係。這樣說，不免有種遠離現實的迂闊之感，但是，倘若與那些主張人之不平等，肆意煽動人與人的不信任的思想（如「性三品說」與《韓非子》的思想等）比起來，朱子學的積極意義就會容易明白了。

二、書院與教育

在近世東亞，被稱為「書院」或「學塾」的民間教育機構非常發達，無論中國、朝鮮、越南，還是日本，莫非如此。

值得注意的是，這些書院或學塾的發達，與朱子學具有密切的關係。朱熹自身就批判科舉與官立學校，而以民間書院為據點進行講學。在致力於自我修養，並以成聖為最終目標的朱熹看來，以出人頭地為目的而準備考試的「舉業」，是毫無意義的。他對國立大學的太學評論道：

太學真箇無益，於國家教化之意何在？（《朱子語類》卷109-6）

目睹官立學校的頹廢不振，朱熹所寄予期望而努力推進的，正是書院的講學。

予惟前代庠序之教不修，士病無所於學，往往相與擇勝地立精舍，以為羣居講習之所，而為政者乃或就而褒表之。若此山、若嶽麓、若白鹿洞之類是也。（「衡州石鼓書院記」，《朱文公文集》卷79）

這是朱熹為友人修復衡州（今湖南省）石鼓書院時寫的文章。如這裡所說的，朱熹自身也建立「精舍」亦即書院，以從事教學與研究活動，此外，他還積極復興了白鹿洞書院、嶽麓書院等書院。眾所周知，朱熹掛於白鹿洞書院的「白鹿洞書院揭示」（《朱文公文集》卷74）在中國、朝鮮與日本的學塾中，作為講學的指導方針而廣泛採用。

此外，日本的貝原益軒（1630-1714）在

6 太田兵三郎、小糸夏治郎（編纂）：《致書安南國》，《惺窩先生文集》卷9，《藤原惺窩集》上冊，頁125；石田一良、金谷治（校注）：《藤原惺窩·林羅山》，頁88。

他的《和俗童子訓》中這樣說道（原文是日文，附上中文譯，下同）：

およそ、人となれるものは、皆天地の徳をうけ、心に仁・義・禮・智・信の五性をむまれつきたれば、父子、君臣、夫婦、長幼、朋友の五倫の道、行はる。是人の、萬物にすぐれてたうたき處なり。ここを以て、人は萬物の靈、と云へるなるべし。靈とは、萬物にすぐれて明らかなる、智あるを云へり。されども、食にあき、衣をあたかきに着、をり所をやすくするのみにて、人倫のおしえなければ、人の道をしらず、禽獸にちかくして、萬物の靈と云へるしるしなし。いにしへの聖人、これをうれひ、師をたて、學び所をたてて、天下の人に、いとけなき時より、道ををしえ給ひしかば、人の道たちて、禽獸にちかき事をまぬがる。⁷

（凡人者皆稟天地之徳，其心生而具仁義禮智信之五性、因而父子、君臣、夫婦、長幼、朋友五倫之道行焉。是乃人尊貴於萬物之處。以此云：人者萬物之靈。靈者，謂其有高於萬物的聰明之智也。然而若唯飽食、煖衣、安居而無人倫之教，則不知人道，又且近於禽獸而失所以萬物之靈之驗。古者聖人憂此，而立師，為學校，天下之人，自幼教之以道，則人道立而方得免於近禽獸之事。）

益軒基於朱子學的平等人類觀強調，教育是對於人無比重要的。《和俗童子訓》作為兒童教育之書，在江戶時代成為一本暢銷書，獲得了很多讀者。此書是日本「較有系統的第一部教育論書」，⁸ 其影響很大。由此可知作為「普遍」的朱子學之人類觀與教育思想在江戶時代發揮了很大的作用，對於日本人知識的進步帶來了不可忽視的重要影響。

三、禮儀與《家禮》

禮儀象徵著文明。明代的丘濬在《文公家禮儀節》序開篇提到：

禮之在天下，不可一日無也。中國所以異於夷狄，人類所以異於禽獸，以其有禮也。禮其可一日無乎。成周以禮持世，上自王朝以至於士庶人之家，莫不有其禮。

這也就是說，日常的禮儀實踐，可將中國與夷狄、人類與禽獸區別開來。換句話說，區別文明與野蠻的標誌，就在於禮儀的有無。

禮儀象徵文明這一思想，在以往的東亞地域廣泛流傳。現在韓國首爾留存的南大門的正式名稱是「崇禮門」；琉球（沖繩）首里城的正門有「守禮之邦」的匾額，這些都象徵、體現了這種思想。首爾南大門之所以叫作「崇禮門」，是在五行思想的方針下，以仁義禮智和東西南北四方配對，而南方正好是禮的方向。不過，不管如此，這些名稱究極意味著，無論是朝鮮還是琉球，都以此向國內外的人們明確宣示，自己並不是野蠻的「夷狄」，而是擁有著禮或「文明」的先進國家。在以中國為文化中心的東亞地域，儒教禮儀也成為國家文化地

7 貝原益軒：《和俗童子訓》，卷1，總論上，收入石川謙（校訂）：《養生訓・和俗童子訓》（岩波文庫）（東京：岩波書店，1961年），頁206。

8 石川謙（校訂）：《養生訓・和俗童子訓》，頁295。

位的重要象徵。

上面提到的貝原益軒，還曾這樣說道：

禮は天地のつねにして、人の則也。則人の作法をいへり。禮なければ、人間の作法にあらず。禽獸に同じ。故に幼より、禮をつつしみて守るべし。人のわざ、事ごとに皆禮あり。よろづの事、禮あれば、すぢめよくして行はれやすく、心も亦さだまりてやすし。禮なければ、すぢめたがひ、亂れて行はれず、心も亦やすからず。故に禮は行なはずんばあるべからず。小兒の時より和禮の法にしたがひて、立居ふるまひ、飲食、酒茶の禮、拜禮などおしゆべし。⁹

（禮者天地之常，人之儀則也。則謂人之規矩也。無禮，則無人間之規矩，而同於禽獸。因此應自幼即謹守禮儀。人之行為，事事應有禮。若萬事有禮，則有條理而易行，心亦定而安。若無禮，則條理差失，紊亂而不行，心亦不安。故禮乃不可不行者也。自小兒之時，即應當遵從和禮之法而教之起居動作、飲食、酒茶之禮儀、拜禮等。）

如此看來，將禮儀看作人類與禽獸、文明與野蠻之區別所在的思想，在東亞是十分普及的。

上面講到的朱熹《家禮》，不僅在中國與臺灣，還在韓國、朝鮮、越南，以及琉球和日本，都廣泛傳播，其重要性也是不言而喻的。如所周知，韓國受到《家禮》的強烈影響，對於《家禮》的遵守程度遠遠超過了中國。而在

越南，為了適應於本國的風俗，學者改編《家禮》而編成《壽梅家禮》等書。不僅如此，目前在東亞世界，《家禮》式的喪禮與祭禮延續至今人們仍在不斷地實行，作為人們的習俗而扎根於他們的生活之中。

在日本，《家禮》的影響並不像在上述國家裡那麼強烈，但是實際上江戶時代的儒者們還是撰寫了大量有關《家禮》的著作，對這些著作今後我們有必要加以深入探究。原來，「冠昏喪祭」這一日語的常用詞本身，就不外乎是從《家禮》中來的；日本人祭祀祖先的牌位，其形式也應是源自《家禮》。

在近世東亞世界，《家禮》似乎成為極大地改變人們生死觀與祖先祭祀方式的重要原因。那麼，朱子學就不僅在思想的層面上，而且在禮儀的層面上，依然存活於今天的東亞世界之中。（傅錫洪譯，吾妻重二修改）。

9 貝原益軒：《和俗童子訓》，卷1，總論上，收入石川謙（校訂）：《養生訓・和俗童子訓》，頁217。

《朱子家訓》的普世意義⁺

朱杰人^{*}



2010年，馬來西亞吉隆坡孝恩園建成了刻有中英文《朱子家訓》的大理石石碑。7月3日舉行了隆重的揭幕典禮。馬來西亞的首席部長許子根先生出席典禮並為刻石揭幕。在這一盛典上，我應邀作了一個演講，全文如下：

今天我有幸參加這樣一個隆重的典禮。我看到了一個設計精美、大氣、典雅、莊重的《朱子家訓》大型石刻。這是全世界第一座《朱子家訓》的石刻，就是在朱子的故國，目前也還沒有這樣的碑刻。

作為朱子的裔孫、作為一個朱子學的學者，我為朱文公的話語能夠在異國他鄉被勒石傳世而感到無比的感動和自豪。但是，現在的我，心中更多的則是對馬來西

亞朱子後裔們、對馬來西亞文化學術界的朋友們、對馬來西亞的企業家們、對馬來西亞的政府官員們的欽佩和尊重。因為，是你們真正認識到了《朱子家訓》的不朽的價值和偉大的意義。

《朱子家訓》原本是我們朱氏家族內部的家族文獻，它被收錄在我們的族譜和家譜之中，作為朱氏族人的為人處世的聖經。按照傳統，它一般是不對外族和外人展示的，更不能作為對外人的道德倫理要求。但是，時代在進步，人們的觀念也應該進步，我們發現了這部家訓偉大的現世價值，我們覺得，這麼好的東西決不能朱門一家獨享，它應該讓全中國乃至全世界的人們共用。所以我們把它公諸於世，並通

⁺ 本文係2014年3月14-15日本院與與臺灣朱子研究協會、臺灣中文學會以及中華朱子學會聯合主辦的「朱子哲學的當代反思」國際學術研討會發表之主題演講。

^{*} 華東師範大學古籍研究所教授。

過各種途徑，利用各種方法予以介紹、講解、弘揚。今天的典禮就是我們長期以來不懈努力的一個美好的結果。

稍稍瞭解一點中華傳統文化的人都知道，中國還有一個很著名的「朱子家訓」：「黎明即起，灑掃庭除」。但，這並不是《朱子家訓》，它的正確的名稱是：《朱伯廬治家格言》，這是一個明代人的作品，據說他也是朱子的後人，但它的「格言」講的是人的行為規範，決不能和《朱子家訓》同日而語。如果打一個比方，《朱子家訓》是憲法，而《治家格言》只僅僅是一個具體的條法，如刑法、如民事法。他們的高度和內涵是完全在兩個無法比擬的層次上。

《朱子家訓》短短 317 個字，但是他卻給出了人之所以為人的基本底線。這是一條非常清晰而可以執行的紅線，越過了這條線，你就不配被稱作「人」了。

不僅如此，《朱子家訓》還告誡我們如何才能成為一個有道德的人、一個高尚的人、一個有修養的人、一個文明的人。它教導我們的寬容、包容、內斂、內秀及嚴於律己、寬以待人的美德，彰顯了中華文化無比寬廣的胸襟和卓爾特立的價值觀。

長期以來，西方文化不停地宣揚和推行他們所謂的「普世價值」，那就是「民主」、「自由」、「人權」。誠然，這是一種「普世價值」。但是，我們中華民族有沒有可以貢獻給人類的「普世價值」

呢？我以為，《朱子家訓》就是具有普世價值的人倫觀、修養觀、道德觀、社會觀和人之為人的基本價值觀。《朱子家訓》被公諸於世，短短的二十餘年，迅速的被社會大眾所認同、所接受，並傳播到世界各地，被稱作中國人的人生法典，足以證明它的價值是具有普世意義的。今天我們見證的發生在馬來西亞的這一幕已經為此做了最有力的佐證。

所以，馬來西亞朋友們的這一盛舉，其意義非同一般，他必將被載入人類文明的史冊。

我的話完了。謝謝大家！

美國的田浩先生認為，我的這一演講「具有里程碑的意義」。¹ 我理解，他所謂的「里程碑」是指，這是有人第一次明確提出了《朱子家訓》的普世價值；這是第一次由一個東方的知識分子提出了對西方普世價值的挑戰——東方的、同樣具有普世意義的價值。

關於家訓的一般性研究

「家訓」是中國特有的文化現象，² 關於它的起源，研究者有不同的認識。

一般認為，產生於南北朝時期的《顏氏家訓》是中國家訓之祖。但是這一觀點近年來受到激烈的批評。有學者把家訓的起源推前到《尚書》、《周易》、《詩經》等先秦儒家經典，甚至旁及《國語》、《戰國策》，³ 林慶認為：「中國家訓的起源時間當在上古堯舜之時，且歸根到底是源於上古之時人們父子相傳、口耳相授的生產生活實踐。如果從時間上

1 田浩 (Hoyt Cleveland Tillman)：〈走向普世價值？〈朱子家訓〉之個案研究〉，未刊稿。

2 關於外國有沒有家訓的問題，學術界有不同認識，筆者檢索了諸多關於外國家訓的研究著述和有關外國家訓的文選、文集，發現這些所謂的「家訓」其實都是書信，與中國所公認的「家訓」其實並不相干。

3 劉劍康：〈論中國家訓的起源——兼論儒學與傳統家訓的關係〉，《求索》，2000 年第 2 期。

來斷定，則當是伴隨著以血緣相系的家庭關係的形成而產生的」，他認為堯舜是中國家訓的創始人。⁴ 曾凡貞不同意產生了家庭就出現了家訓的觀點，他認為只有家庭從「血緣家庭」過渡到宗族組織的出現和宗法制度的確立，「家訓的起源，實出始於此。」他認為，《尚書》中的〈無逸〉、〈君奭〉、〈康誥〉保留了周公訓示子侄的許多珍貴資料，開了帝王家訓的先河，所以「周公則成為我國家訓的創始人」。⁵

縱觀諸多討論中國家訓起源的文章，一個顯著的特點是都想把家訓的起源往前推，越前越好、越古越好。這些觀點雖然不失為一種研究的路徑，但從文獻與文體學的角度思考，卻缺少了一些實事求是的精神。誠然，從爬梳訓誡子孫的史料來看，這一類的文字記載確實很多，甚至遠多於以上研究所揭示的內容。但是，那只是一些訓誡子孫的言論，遠不足以構成一種文獻學上、文體學上的「家訓」之體。也許，這些訓誡之詞可以成為形成「家訓」的一個重要來源和啟迪家訓形成的開蒙之作，但那畢竟不是「家訓」。

「家訓」又稱為「家誡」、「庭訓」、「庭誥」等，⁶ 所謂訓、誡、誥，都揭示出它最早的形態是一種口頭訓誡或勸誡（有時表現為書信）。經過長時期的演變和完善，形成了一種成熟的文體——家訓。從功能上看，它是中國古代實施家庭教育的一個主要的方法和途徑。據考證，至遲在漢代就已經出現了比較完善的家庭教育方面的著作，如漢高祖《手敕太子》、王莽《戒子孫書》、馬援《誡兄子嚴、

敦書》、樊宏《誡子》、鄭玄《誡子書》、孔臧《與子琳書》等。⁷ 而第一部體例完備、以「家訓」命名的家庭教育專著，還是顏之推的《顏氏家訓》。明人王三聘說：「北齊顏之推撰《家訓》七卷，其書頗尚釋氏。然古今家訓以此為祖。」⁸ 王氏之論並非妄言。從《顏氏家訓》起，「家訓」之體趨於成熟，「家訓」之名得以成立，並一直影響到近現代。

魏晉南北朝至隋唐，是家訓著作最繁盛的時期。《中國教育史研究》考證，僅魏晉南北朝「據文獻可考的至少有八十餘篇（部）」。⁹ 宋代，很多著名的政治家和學者都熱衷於著「家訓」，影響較大的有范仲淹《義莊規矩》、包拯《家訓》、司馬光《家範》、蘇頌《魏公譚訓》、葉夢得《石林家訓》、呂本中《童蒙訓》、陸游《放翁家訓》、呂祖謙《家範》、袁采《袁氏世範》、真德秀《教子齋規》等。宋代的家訓已呈現出非常規範和成熟的面貌，表現為內容的面面俱到、思想的深刻厚重與形式的相對穩定。

元明清時代的家訓，繼續保持著繁榮的局面，尤其是那些世家大族，為維繫宗族可持續發展的憂患意識所驅使，對家訓的制定、增刪、沿襲及傳承，形成了一種風氣，促進了家訓的發展和對家訓的研究。其間出現了一部影響極為廣泛的家訓著作《朱柏廬治家格言》。

關於《朱子家訓》與若干著名家訓的比較研究

中國的家訓著作，從幾百字的短文，到洋洋灑灑數十萬字的巨著，可謂汗牛充棟。但真正在歷史上被公認的、具有較大社會與歷史影

4 林慶：〈家訓的起源和功能——兼論家訓對中國傳統政治文化的影響〉，《雲南民族大學學報》，2004年第3期。

5 曾凡貞：〈論中國傳統家訓的起源、特徵及其現代意義〉，《懷化學院學報》，2006年第4期。

6 家訓的稱謂還有很多，如「家範」、「家規」、「家法」等。

7 陳學恂、金忠明（編）：《中國教育史研究·秦漢魏晉南北朝分卷》（上海：華東師範大學出版社，2009年），頁208。

8 〔明〕王三聘：《古今事物考》（叢書集成初編本），卷二。

9 陳學恂、金忠明（編）：《中國教育史研究·秦漢魏晉南北朝分卷》，頁289。

響的，大約也就在十幾到幾十種之間。其中尤以《顏氏家訓》、《溫公家範》、《袁氏世範》、《呂氏家範》、《朱柏廬治家格言》最負盛名。

顏之推《顏氏家訓》成書於隋朝初年，¹⁰是一部極具影響力的家訓之作。明人袁衷曰：「六朝顏之推家法最正，相傳最遠。作《顏氏家訓》，諄諄欲子孫崇正教，尊學問。」¹¹歷代評論，以顏氏之書為「家訓」之祖。今人對此多有不同意見，但如果客觀地分析，「家訓之祖」之說，其實是名符其實的，因為《顏氏家訓》開創了一種家訓的著述之體，這種文體影響了其他的各種家訓之著，一直延續到近現代。

《顏氏家訓》共七卷，卷一：序致、教子、兄弟、後娶、治家；卷二：風操、慕賢；卷三：勉學；卷四：文章、名實、涉務；卷五：省事、止足、誠兵、養身、歸心；卷六：書證；卷七：音辭、雜藝、終制。從這個目錄我們可以看到，這幾乎就是一本家庭教育的百科全書。由此，我們也可以認識到，在古人眼中，「家訓」是一個龐大的體系，它不僅包含著人文之理、治家之要、為人處世之道、養心修身之神、品節風度之韻、治學問道之徑，還包括為官出仕之箴、為文制藝之技等等等等。可謂包羅萬象，應有盡有。可見，在古人眼中，家訓就應該是一種對子孫的全方位教育，它應該包括處事立身的所有要素。所以，它不僅有道，也應有技，所謂本末巨細無所不包。顏氏的這種家訓體例，在唐太宗的《帝範》中得到清晰的體現。《帝範》是唐太宗御制以賜太子的訓誡之著，凡四卷十二篇，其目如下，

卷一：君體、建親、求賢；卷二：審官、納諫、去讒；卷三：誠盈、崇儉、賞罰；卷四：務農、閱武、崇文。可見，這也是一個包羅萬象的家訓，只不過它是出於帝王之家，所以他的高度與關注的問題較庶民之家更宏觀更博大。宋代的家訓，從司馬光開始出現了重倫理與維護家庭秩序的跡象。《溫公家範》凡十卷，除第一卷講治家，其餘各卷詳細地論述了從祖、父、子、女到兄弟、妻、甥、舅、姑等家庭成員的定位及相互關係的規範。司馬氏此書的一大特點是，他用具體的歷史故事來闡釋自己的理論，而不僅僅是條列綱目。故《四庫提要》評論說「自顏之推作《家訓》以教子弟，其議論甚正而詞旨汎濫，不能盡本諸經訓。至狄仁傑著有《家範》一卷，史志雖載其目而書已不傳。光因取仁傑舊名別加甄輯以示後學準繩。首載《周易·家人》卦辭、《大學》、《孝經》、《堯典》、《詩·思齊》篇語則即其全書之序也，其後自治家至乳母凡十九篇皆採史傳事可為法則者。」¹²南宋袁采《袁氏世範》，被四庫館臣評為「不失為《顏氏家訓》之亞」。¹³全書三卷，卷一曰「睦親」。卷二曰「處己」。卷三曰「治家」。每卷下分列數十條論而述之，如「睦親」下有「性不可以強和」、「人必貴於反思」、「父子貴慈孝」、「處家貴寬容」等；「處己」下有「處富貴不可驕傲」、「禮不可因人輕重」、「窮達自兩途」、「人貴忠信篤敬」等；「治家」下有「宅舍關防貴周密」、「山居須置莊佃」、「夜間防盜宜警急」等。面面俱到，瑣細而周詳，明顯可以看到《顏氏家訓》的影響。南宋另一部家訓，呂祖謙的《呂

10 王利器《顏氏家訓集解》在此書的《敘錄》中考證「此書蓋成于隋文帝平陳以後，隋煬帝即位之前，其當六世紀之末期」，王氏並考證顏氏為何成書於隋御題名「北齊黃門侍郎」之緣由。見王利器：《顏氏家訓集解》（上海：上海古籍出版社，1980年）。

11 《庭幃雜錄》下（叢書集成初編本）。

12 文淵閣四庫全書電子版，子部一，儒家類，香港迪志文化出版有限公司。

13 《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965年），頁780。

氏家範》¹⁴則可以看到因襲《顏氏家訓》的另一路發展。《呂氏家範》六卷：卷一宗法，卷二昏禮，卷三葬儀，卷四祭禮，卷五學規，卷六官箴。顯然也是面面俱到，但其關注的重點則是「禮」。明末清初出現的《朱柏廬治家格言》的作者是朱用純，號柏廬。這是一篇影響力十分巨大的家訓，因作者姓朱，所以又被稱為《朱子家訓》。朱柏廬的《治家格言》506字，用駢文寫成。此文篇幅雖小，但也是面面俱到之作，從修身養性、治家之道到處世為官之要都有論及。由於它文字優美、音韻和諧，節奏明快，所以讀起來朗朗上口，很容易被接受。《治家格言》是非常值得研究的一篇成功之作。它雖然面面俱到，但是卻言簡意賅，篇幅很精幹，不作長篇大論。從內容看，它與朱子的《朱子家訓》似有互為羽翼的關係，即，它是《朱子家訓》的闡發和延伸，他把《朱子家訓》的哲理形象化了。如果把《朱子家訓》比作綱，那麼《治家格言》就是目。

朱子的《朱子家訓》則與傳統的「家訓」呈現出完全不同的面貌。傳統的家訓，洋洋灑灑，少則萬言，多則幾十萬言。《朱子家訓》只有317字。這是一種顛覆性的改變。這一改變使家訓大大地便於記誦，從而使他的傳播更加便捷。也是這一改變，使其「普世」有了形式上的可能。

朱子在改革「家訓」體的過程中，顯然對以往的各種家訓進行了深入的研究，比較利弊得失，而選擇了一種相對比較科學而利於受眾接受的方法。首先，他把傳統家訓中的「論理」與「說事」相分離，以避免繁瑣。如，他把司馬光《家範》中的古今事例部分抽出，另寫了一本書，名為《小學》。《小學》凡十一卷，分內外兩篇。內篇，卷一立教，輯錄古代聖賢關於率性、修道的言論。外篇卷六嘉言五

上「廣立教」與之對應，以前賢（主要是理學創始者）的嘉言及古代有關立教的故事羽翼之。類此，內篇之「明倫」則有外篇之「廣明倫」對應；內篇之「敬身」則以外篇之「廣敬身」對應，如此等等。

其次，朱子把傳統家訓中具體的行為規範部分抽出，另編了一本《童蒙須知》（又名《訓學齋規》）。此書凡五卷，分別為：衣服冠履、語言步趨、灑掃涓潔、讀書寫文字和雜細事宜。

第三，朱子又把傳統家訓中有關「禮」的部分抽出，編成《朱子家禮》一書。《朱子家禮》凡五卷，分別為：通禮、冠禮、昏禮、喪禮和祭禮。

第四，朱子對傳統家訓最重要也是最成功的一個改造則是，把傳統家訓中最根本、最精髓的思想予以形而上的哲理化，把它們提升到哲學與「道」的高度，並以精煉的語言表而出之。這就使「家訓」擺脫了蕪雜而言不及義的弊端，使「訓」之義獲得了前所未有的高度。

顯然，在朱子的心目中，所謂「家訓」，應該解決的問題是人之所以為人及處事立身之大法，它具有優先性和綱領性，而一般的道德教條、具體的行為規範，及禮儀制度則是對「大法」的輔翼與完善。如果不首先確立大法，則做人的根本與底線就會淹沒在繁瑣的文字、故事與制度之中，不免本末倒置了。

朱子對傳統家訓的改造是非常成功的。它沿襲了自己對傳統儒學體系改造的一貫思想和方法：一是以簡御繁，如對儒家經典的改造而成「四書」；二是「述而不作」。所謂「述而不作」並不是沒有創造和出新，而是善於運用已有的材料來構建新的思想體系。我們看《朱子家訓》，大量引用了前人的話語甚至民間的

14 [宋]呂祖謙：《呂祖謙全集》，黃靈庚、吳戰壘（編）（杭州：浙江古籍出版社，2008年），第1冊。

俗語，但呈現在我們面前的卻是做人的根本道理。三是理學思想一以貫之。《朱子家訓》三百餘字，但卻很好地體現了朱子自己的理學思想，語言通俗卻「理」性十足。

關於「普世價值」的一般性研究¹⁵

「普世價值」作為一個哲學、社會學、政治學、倫理學的概念，其關鍵是「普世」。而「普世」一詞最早於來源基督教，在西元五世紀時的東羅馬帝國即已有了這一概念。其核心的內涵實際上是要把基督教視為或變為統治於「整個居住世界」的教會。這就是所謂的「普世教會主義」。所以，「普世」的起源，並非是先有了「普世」的事實，而後抽象為概念，恰恰相反，它是先有了概念，而欲使之成為事實。

現代意義的「普世價值」，起源於啟蒙運動。啟蒙運動接受了教會的「普世」概念，但它卻是反宗教的。啟蒙運動者普世價值觀的產生，是受到了當時突飛猛進的現代科技的發展，尤其是牛頓三大定律的發現。啟蒙運動的思想家們從自然科學所揭示的自然界的「普世」，引發出社會科學的「普世」。他們認為，既然自然界有千古不變的，在任何條件、地點都不以人的意志為轉移的客觀定律，那麼，人類社會的發展也應該有這樣的定律，這就是世俗社會普世的價值。由此，他們形成了人生而平等、生而自由這些最基本的所謂具有普世意義的價值。誠然，啟蒙運動的思想家們，他們的偉大與歷史功績早已被鐫刻在人類思想與發展歷史的豐碑上。但是再偉大的思想家也不可能逃脫時代的局限。讓他們始料不及的是，20世紀出現了一個更偉大的科學家愛因

斯坦，他的相對論對牛頓的三大定律提出了挑戰。他的理論告訴我們，牛頓的定律並不「普世」，它們只有在一定的條件下才能成立。既然自然界的普世價值如此，那麼，被啟蒙運動思想家們所揭示的「自由」、「平等」等價值概念是不是也如此呢？也就是說，這些價值的出現與實現是不是也是有條件的，受時、空的約束和限制的呢？

啟蒙運動所揭示的「普世價值」真正走入人群、社會，是美國的建立。美國的建國者以「自由」、「平等」、「民主」的核心理念立國，使北美這個荒漠的大陸迅速崛起，成為首屈一指的世界強國。二次大戰的勝利以及其後冷戰造成的「共產主義的崩潰使西方人更加相信其民主自由主義思想取得了全球性勝利，因而它是普遍適用的」，「西方，特別是一貫富有使命感的美國，認為非西方國家的人民應當認同西方的民主、自由市場、權力有限的政府、人權、個人主義和法治的價值觀念，並將這些觀念納入他們的體制」。¹⁶ 這使美國人對自己的價值觀形成了「獨尊」的意識形態。在他們看來，只要不承認「自由」、「平等」、「民主」就是反人類，就是非我族類。這就是所謂「普世」。然而，美國人恰恰忘記了牛頓與愛因斯坦的教訓，他們不認識或不願認識「自由」、「平等」、「民主」是受時空條件所約束和限制的。由於美國人不認識這一點，所以他們把自己的價值觀無限的放大，絕對化，意識形態化，甚至不惜動用國家力量和武力去推動普世。¹⁷ 但是，911事件沉重地衝擊了他們的自信，他們不能不思考，在用強力推動「普世」的同時，可能會帶來他們意想不到的後果。遺憾的是，美國的思想家、政治家們

15 本節內容參考了劉仰的博文：〈「普世價值」不靠譜〉，新浪博文 2008 年 6 月 3 日。

16 撒母耳·亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》（北京：新華出版社，2013 年），頁 161。

17 前揭書，頁 171。

至今未能從 911 的夢魘中清醒過來，從而深刻地反思和研究它的深層成因。歷史已經證明，任何一種偉大的價值觀，如果把它絕對化、意識形態化，反而會使它走向反面。上個世紀的共產主義運動，從勃興到社會主義陣營的轟然倒塌就是一個例子。可悲的是，現在的西方正在步這一運動的後塵。

另外，世界的全球化也對西方的「普世價值」提出了挑戰。一個最明顯的例子就是「價值觀」的雙重標準。西方國家一方面高唱「普世價值」一方面又以不普世的標準對待他國。亨廷頓說：「堅持普世主義的代價，就是被指責為偽善、實行雙重標準和『例外』原則。民主要提倡，但如果這將使伊斯蘭原教旨主義者上臺執政，就該另當別論；防止核擴散的說教是針對伊朗和伊拉克的，而不是針對以色列的；自由貿易是促進經濟增長的靈丹妙藥，但不適用於農業；人權對中國是個問題，對沙烏地阿拉伯則不然；對石油擁有國科威特的入侵被大規模地粉碎，但對沒有石油的波士尼亞的入侵則不予理睬。」¹⁸ 可見，美國人自己是非常清楚地知道他們政策的兩面性和虛偽性的。遺憾的是，他們認為「實踐中的雙重標準是推行原則的普遍標準所無法避免的代價」，¹⁹ 如此而已。他們堅持「例外論」和「雙重標準」合理論。科學技術的飛速發展，也使「普世」不能不露出一臉的疲態：一方面科技的高速發展極大地破壞了生態和環境，如地球變暖，一方面「普世」賦予人的權利又使人類無節制地向自然索取成為合理，於是，作為全球最大的碳排放國可以拒不簽署東京議定書，不承擔任何防止全球變暖的責任和義務。更令人擔憂的是，現代社會人類物質生活的極大提升所帶來的人的欲望的無限膨脹。這種欲望對社會帶來

極大的破壞。林毅夫曾經說，所謂金融危機，就是金融手段運用過度的危機。什麼是金融手段運用過度？不就是人的欲望不加節制的問題嗎？而人的欲望不受限制，正是西方「普世價值」賦予人的權利。

很顯然，西方的所謂「普世價值」已經走到了盡頭，人們恐怕不能不想一想這條路應該如何走下去的問題了。

行文至此，筆者不能不作出一個申明：我不希望人們在讀了以上的文字以後得出這樣的結論：作者是一個從根本上反對自由、民主、平等的人。不。恰恰相反，筆者也認為自由、平等、民主等理念是人類社會應該共同認可的價值觀，但是，我更認為這些東西的存在與實現，是受時空的約束和限制的。我反對把它們絕對化。另外，我也反對把他們意識形態化，更反對把它們當做強權政治的工具與藉口。

最重要的是，筆者想追問：西方人所謂的「普世價值」是不是就是「普世價值」的終極答案？世上還有沒有別的價值可以同樣具有普世的意義？

我的答案是肯定的。我以為，體現在《朱子家訓》中的儒家價值觀，也具有普世的意義。

所謂的普世價值問題，說到底是一個人文主義的問題，就是從人出發並以人為中心來觀察、思考社會，並構建社會的問題。在人文主義的問題上，由於文化傳統的不同，中西走出了各自不同的路徑。「如果說，中國人文主義從人的道德本性出發最終成就的是道德主體，那麼，西方人文主義從人的生理本性出發最終成就的則是權利主體。」²⁰ 由此，西方的「普世」必然會衍生出追求個人權利的自由、平等、

18 前揭書，頁 162。

19 前揭書。

20 胡水君：《內聖外王——法治的人文道路》（上海：華東師範大學出版社，2013 年），頁 27。

民主；而中國的普世則不能不推導出諸如「己所不欲勿施於人」之類的道德理性。《朱子家訓》正是這樣一種以通俗的語言完整表述中國人基本道德理性的文本。他所解決的不是人的權利問題，而是人在謀求獲取自身權利之前，必須自我覺醒與自我塑型的問題。也就是說，它要解決的是人之所以為人的問題。毫無疑問，在價值體系的鏈條中，中國人提出的問題具有優先性。

《朱子家訓》的普世意義

細心的讀者一定會發現，我在這裏提出的不是「普世價值」，而是「普世意義」。之所以如此表述，是想說明，我並不想把中國人的價值觀強加給任何人，我只是想說明，這種價值觀具有普世意義，它也許可以成為西方普世價值的補充，給西方的普世價值論者一點有益的啟示。

《朱子家訓》共 307 個字。全文如下：

朱子家訓

君之所貴者，仁也。臣之所貴者，忠也。
父之所貴者，慈也。子之所貴者，孝也。
兄之所貴者，友也。弟之所貴者，恭也。
夫之所貴者，和也。婦之所貴者，柔也。
事師長貴乎禮也，交朋友貴乎信也。

見老者，敬之；見幼者，愛之。

有德者，年雖下於我，我必尊之；不肖者，年雖高於我，我必遠之。

慎勿談人之短，切莫矜己之長。

仇者以義解之，怨者以直報之，隨所遇而安之。

人有小過，含容而忍之；人大過，以理而諭之。

勿以善小而不為，勿以惡小而為之。

人有惡，則掩之；人有善，則揚之。

處事無私仇，治家無私法。

勿損人而利己，勿妒賢而嫉能。

勿稱忿而報橫逆，勿非禮而害物命。

見不義之財勿取，遇合理之事則從。

詩書不可不讀，禮義不可不知。

子孫不可不教，僮僕不可不恤。

斯文不可不敬，患難不可不扶。

守我之份者，禮也；聽我之命者，天也。

人能如是，天必相之。

此乃日用常行之道，若衣服之於身體，飲食之於口腹，不可一日無也，可不慎哉！

《朱子家訓》所要闡揚的理念是非常明確的，它用通俗、精煉的語言規範了人之為人的基本哲學信條，劃出了一條做人的底線，深刻而雋永。

首先，它強調的是人的自律：

君之所貴者，仁也。臣之所貴者，忠也。

父之所貴者，慈也。子之所貴者，孝也。

兄之所貴者，友也。弟之所貴者，恭也。

夫之所貴者，和也。婦之所貴者，柔也。

事師長貴乎禮也，交朋友貴乎信也。

勿以善小而不為，勿以惡小而為之。

勿損人而利己，勿妒賢而嫉能。

勿稱忿而報橫逆，勿非禮而害物命。

這不是宗教的戒律，卻是人必需遵循的基本約束。人是社會的動物，他來到這個世界一定附著著某種社會的定位。《朱子家訓》用精煉的語言涵蓋了人類社會最基本的社會角色，並告訴你，當你處在某一個座標時，你應該遵循的基本品格和責任。

其次，它教導人追求人格的自我完善。這是人成為人以後必須要堅持的基本修煉：

有德者，年雖下於我，我必尊之；不肖

者，年雖高於我，我必遠之。
慎勿談人之短，切莫矜己之長。
勿以善小而不為，勿以惡小而為之。
勿損人而利己，勿妒賢而嫉能。
勿稱忿而報橫逆，勿非禮而害物命。
見不義之財勿取，遇合理之事則從。
詩書不可不讀，禮義不可不知。

在《朱子家訓》中，人格的完善是通過「禁」、「慎」和「實行」、「作為」來實現的。人如果能知道那些事不能做，那些事應該努力去做，那麼，他就可以擺脫粗鄙、庸俗而走向文明和高雅。

第三，它提倡對他者的尊重與寬容：

見老者，敬之；見幼者，愛之。
有德者，年雖下於我，我必尊之；不肖者，年雖高於我，我必遠之。
仇者以義解之，怨者以直報之，隨所遇而安之。
人有小過，含容而忍之；人大過，以理而諭之。
人有惡，則掩之；人有善，則揚之。
勿損人而利己，勿妒賢而嫉能。
勿稱忿而報橫逆，勿非禮而害物命。

尊重與寬容是《朱子家訓》中非常突出的教條。這裏有如何對待「有德者」，也有如何對待「不肖者」；有如何面對「仇者」、「怨者」；也有如何對待「惡者」與「橫逆」。它所表現出的理念最核心的內涵是尊重與寬容。這是道德的理性反映，它表達了中國人與人為善，己所不欲勿施於人的美德與大度。

第四，它強調個人與社群、社會的和諧相處：

事師長貴乎禮也，交朋友貴乎信也。
見老者，敬之；見幼者，愛之。

有德者，年雖下於我，我必尊之；不肖者，年雖高於我，我必遠之。
仇者以義解之，怨者以直報之，隨所遇而安之。
人有小過，含容而忍之；人大過，以理而諭之。
子孫不可不教，僮僕不可不恤。
斯文不可不敬，患難不可不扶。
守我之份者，禮也；聽我之命者，天也。

社會和社群的和諧，是任何社會存在和發展的基礎，作為個人必須處理好自己與社群、社會的關係。《朱子家訓》給我們規範了個人所應遵循的「和」之道，平實而深刻。

《朱子家訓》用通俗的語言闡發深刻的哲理，它的內含可以有多層次、多角度的解讀和引伸。所以，同一句話其實涵蓋或包孕著很多的思想 and 意蘊。它給人們的解讀和理解提供了極大的想像和申發的空間。這是朱子運用語言表達思想的高妙之處，也正是《朱子家訓》可以在汗牛充棟的「家訓」著述中卓爾超群的原因所在。

當然，《朱子家訓》畢竟撰寫於八百年之前，它的語言不可避免地受到當時語境的局限。今天我們在解讀它的時候應抱著一種究其實而虛其詞的態度，即應該抓住它的精神實質，而不必拘泥於古今詞義的某些變化。這裏，我想推薦田浩先生的英語譯本，它真正抓住了朱子的思想內核，故而他的英譯更切合現代人的閱讀和理解的習慣。比如，「君之所貴者」一句，他把「君」翻譯成 rulers，而不是君主、皇帝。我非常讚賞這樣的翻譯，在我的理解中，「君」實際就是領導者，他可以是國家的領導者，也可以是一個團體、一個企業、一個組織的領導者，而不能把它僅僅理解為國君。

《朱子家訓》由於最初只是朱子對自己家

庭成員的訓誡之詞，長期以來它只是在朱氏家族內部流傳，並不為外人所知曉，所以他的影響力遠不如其他家訓，尤其是也以「朱子家訓」命名的朱柏廬的《治家格言》。隨著時代的進步，他的價值越來越受到有識之士的重視。朱氏家族也打破了自我封閉的傳統，認為既然是好的東西，就應該與世人共用。我們認為，它不僅有益於一個家族，也有益於一個國家，在全球化的大潮中，它也有益於整個人類——即，它具有普世的意義。

附：《朱子家訓》英、德、法、韓、日譯本

朱子家訓

田浩 (Hoyt Cleveland Tillman) 譯

The Family Instructions of Zhu Xi

君之所貴者，仁也。臣之所貴者，忠也。

What rulers should cherish is being humane, and what officials should cherish is being loyal.

父之所貴者，慈也。子之所貴者，孝也。

What parents should cherish is being kind, and what children should cherish is being filial.

兄之所貴者，友也。弟之所貴者，恭也。

What elder siblings should cherish is being amicable, and what younger siblings should cherish is being respectful.

夫之所貴者，和也。婦之所貴者，柔也。

What husbands should cherish is being harmonious, and what wives should cherish is being tender and gentle.

事師長貴乎禮也，交朋友貴乎信也。

Service to teachers and elders should accord with ritual propriety, and interactions with friends should value trust.

見老者，敬之；見幼者，愛之。

View the elderly with respect; view children with love.

有德者，年雖下於我，我必尊之；不肖者，年雖高於我，我必遠之。

Honor virtuous people even if they are younger than we are; keep our distance from worthless characters even if they are older than we are.

慎勿談人之短，切莫矜己之長。

Be careful not to gossip about others' weaknesses, and don't be eager to display your own strengths.

仇者以義解之，怨者以直報之，隨所遇而安之。

Use what is fair to reconcile with a foe, use what is upright to respond to those with resentments, and according to what you encounter, pacify them.

人有小過，含容而忍之；人大過，以理而諭之。

With tolerance, endure those who make small mistakes; use reason to instruct those who make big mistakes.

勿以善小而不為，勿以惡小而為之。

Do not avoid doing a good deed even if it seems trivial, and do not commit an evil act even if it seems small.

人有惡，則掩之；人有善，則揚之。

Gloss over people's vices, and propagate their virtues.

處事無私仇，治家無私法。

Regulate social affairs without personal enmity; manage household affairs without personal favoritism.

勿損人而利己，勿妒賢而嫉能。

Do not benefit oneself at the expense of others, and do not envy the worthy or become jealous of the capable.

勿稱忿而報橫逆，勿非禮而害物命。

Do not let anger be an excuse for responding unreasonably and rebelliously; do not irreverently harm living things.

見不義之財勿取，遇合理之事則從。

Do not acquire wealth that is not accord with what is fair; when you encounter equitable opportunities, follow principle.

詩書不可不讀，禮義不可不知。

The Classics must be studied; propriety and uprightness must be known personally.

子孫不可不教，僮僕不可不恤。

Children and grandchildren must be instructed; workers must be compassionately compensated.

斯文不可不敬，患難不可不扶。

This culture must be respected, and adversity must be alleviated.

守我之份者，禮也；聽我之命者，天也。

It is through propriety that we preserve our share; it is through the Heavens that we heed our destiny.

人能如是，天必相之。

If people are able to comply with all of these precepts, the Heavens will surely assist them.

此乃日用常行之道，若衣服之於身體，飲食之於口腹，不可一日無也，可不慎哉！

These daily ethical practices, just like clothes on our bodies and food in our stomachs, must not be neglected even for a day; so we must be diligent!

《朱子家訓》中德文雙語版

朱子家訓

Die Familienunterweisungen von Meister Zhu

(1)君之所貴者，仁也。臣之所貴者，忠也。

Als Fürst schätze die Menschlichkeit, als Untertan hingegen die Loyalität.

(2)父之所貴者，慈也。子之所貴者，孝也。

Als Vater schätze die Güte, als Sohn hingegen die Kindespflicht.

(3)兄之所貴者，友也。弟之所貴者，恭也。

Als großer Bruder schätze die Freundlichkeit, als kleiner Bruder hingegen den Respekt.

(4)夫之所貴者，和也。婦之所貴者，柔也。

Als Ehemann schätze die Harmonie, als Ehefrau hingegen die Nachgiebigkeit.

(5)事師長貴乎禮也，交朋友貴乎信也。

Wenn du einem Lehrer oder einem Höherstehenden deine Aufwartung machst, dann schätze die Umgangsformen; wenn du mit Freunden verkehrst, dann schätze die Vertrauenswürdigkeit.

(6)見老者，敬之；見幼者，愛之。

Siehst du ältere Menschen, ehre sie; siehst du jüngere Menschen, trage Sorge für sie.

(7)有德者，年雖下於我，我必尊之；不肖者，年雖高於我，我必遠之。

Einen Tugendhaften muss ich respektieren, auch wenn er jünger ist als ich; einen Taugenichts muss ich von mir fernhalten, auch wenn er älter ist als ich.

(8)慎勿談人之短，切莫矜己之長。

Achte darauf, dass du nicht über die Schwächen anderer redest, und brüste dich auf keinen Fall mit deinen eigenen Stärken.

(9) 仇者以義解之，怨者以直報之，隨所遇而安之。

Lege Feindschaften mit Gerechtigkeit bei; vergelte Feindseligkeit mit Aufrichtigkeit. Auf was auch immer du triffst, begegne der Situation mit Friedfertigkeit.

(10) 人有小過，含容而忍之；人大過，以理而諭之。

Begehen Menschen kleine Fehler, dann sieh darüber hinweg und toleriere sie; liegen große Verfehlungen vor, dann bringe ihnen die Prinzipien der Vernunft nahe.

(11) 勿以善小而不為，勿以惡小而為之。

Versäume nicht, etwas Gutes zu tun, nur weil es sich um eine Kleinigkeit handelt; hüte dich, etwas Böses zu tun, auch wenn es nur eine Kleinigkeit ist.

(12) 人有惡，則掩之；人有善，則揚之。

Hat jemand etwas Böses an sich, so erzähle es nicht weiter; hat jemand etwas Gutes an sich, so lobe ihn vor anderen.

(13) 處世無私仇，治家無私法。

Im gesellschaftlichen Umgang hege keine persönliche Feindschaft; beim Führen eines Haushalts bediene dich keiner eigenen Regeln.

(14) 勿損人而利己，勿妒賢而嫉能。

Schade nicht anderen Menschen, um dir selbst zu nutzen; sei nicht missgünstig gegenüber Tugendhaften und Fähigen.

(15) 勿稱忿而報橫逆，勿非禮而害物命。

Vergelte widerspenstiges Verhalten nicht, indem du dich vom Zorn leiten lässt; schädige nicht andere Lebewesen, ohne der Sittlichkeit zu

entsprechen.

(16) 見不義之財勿取，遇合理之事則從。

Besteht die Möglichkeit, unrechtmäßig Reichtum zu erwerben, dann ergreife sie nicht; triffst du auf Gelegenheiten, die im Einklang mit den Prinzipien der Vernunft sind, dann nimm sie wahr.

(17) 詩書不可不讀，禮義不可不知。

Das *Buch der Lieder* und die *Urkunden* sind unbedingt zu lesen; die Riten und die Gerechtigkeit sind unbedingt zu erlernen.

(18) 子孫不可不教，僮僕不可不恤。

Die folgenden Generationen sind unbedingt zu unterweisen; den Dienern ist unbedingt mit Empathie zu begegnen.

(19) 斯文不可不敬，患難不可不扶。

Die konfuzianische Kulturtradition ist unbedingt zu achten; Opfern von Unglück und Katastrophen ist unbedingt beizustehen.

(20) 守我之份者，禮也；聽我之命者，天也。

Ich bewahre das, was mir zuteil wird – so wollen es die Riten; ich füge mich meiner Bestimmung – so will es der Himmel.

(21) 人能如是，天必相之。

Gelingt es einem, sich so zu verhalten, dann wird ihm der Himmel sicher beistehen.

(22) 此乃日用常行之道，若衣服之於身體，飲食之於口腹，不可一日無也，可不慎哉！

Dies sind die Richtlinien für das tägliche Verhalten; sie sind wie die Kleider an unserem Leib und die Nahrung in unserem Bauch – wir können nicht einen Tag darauf verzichten. Kann man darauf etwa nicht achtgeben?

《朱子家訓》德文版由德國慕尼黑大學漢學系高級文言文班的學生所翻譯而成。

參與學生，依姓氏排序：Rainer Eckardt，Sebastian Eicher（艾柏田），Alexandra Fekete，Florian Ludwig（魯狄），Elmar Oberfrank（歡上華），Beate Ströhlein（施北蒂），Miriam Vogel（米粒），Katrin Weiß（曉蓉），Philipp Zaschka（菲力浦）。

指導老師：Christian Soffel（蘇費翔）

朱子家訓法文版

Les enseignements familiaux de Maître Zhu

Ce qu'un souverain doit chérir, c'est le sens de l'humain; ce qu'un ministre doit chérir, c'est la loyauté; ce qu'un père doit chérir, c'est la charité; ce qu'un fils doit chérir, c'est le respect filial; ce qu'un aîné doit chérir, c'est l'amitié; ce qu'un cadet doit chérir, c'est la déférence; ce qu'un époux doit chérir, c'est l'harmonie; ce qu'une épouse doit chérir, c'est la douceur. Au service de ses éducateurs et de ses aînés, on privilégiera les bienséances; dans les rapports avec ses amis, on privilégiera la confiance. Face à ceux qui sont vieux, on leur témoignera du respect; face à ceux qui sont jeunes, on leur témoignera de l'amour. Si quelqu'un est vertueux, fût-il plus jeune que moi, je dois le vénérer; si quelqu'un est mauvais, fût-il plus vieux que moi, je dois m'en éloigner.

Ayez la prudence de ne jamais parler des défauts d'autrui; ne vous complaisez pas dans l'éloge de vos qualités. Sachez résoudre les inimitiés avec justice et répondre au ressentiment par la droiture. Les petits défauts d'autrui, supportez les avec tolérance; les grands défauts des autres, corrigez les au nom des grands principes. Ce n'est pas parce qu'un geste de bonté est petit qu'il ne faut pas s'y livrer; ce n'est pas parce qu'un acte méchant est mineur qu'il faut l'accomplir. Le mal chez autrui, sachez le cacher;

le bien chez autrui, sachez le mettre en valeur. Quand on est dans le monde, il ne saurait y avoir d'inimitié personnelle; dans le gouvernement de la famille, il ne saurait y avoir de lois privées. Ne lésez pas autrui pour votre profit; n'enviez pas les sages ni ne jalousez les gens capables. Ne répondez pas par la colère à la violence et l'arbitraire; n'attendez pas aux personnes et aux biens en renonçant aux rites. Ne vous emparez pas de biens de manière injuste, suivez ce qui est conforme à la justice.

L'étude des *Odes* et des *Documents* est indispensable; les Rites et la Justice ne sauraient être ignorés. Les enfants doivent recevoir une éducation; les domestiques ont droit à la commisération. Ce qui me permet de m'en tenir à mon lot, ce sont les Rites; ce qui me permet de me conformer à mon destin, c'est le Ciel. Si les hommes sont capables de se comporter ainsi, le Ciel les épaulera. Telle est la voie à suivre constamment dans un usage quotidien, comme les vêtements que l'on revêt pour le corps, et la nourriture et la boisson pour la bouche et le ventre dont on ne saurait, fût-ce un jour, se passer. Comment ne pas se montrer circonspect.

（Traduction Roger Darrobers: 戴鶴白譯）

朱子家訓

주자가훈

君之所貴者，仁也。臣之所貴者，忠也。

군주가 귀하게 여겨야 할 것은 인자함이고, 신하가 귀하게 여겨야 할 것은 충성 (최선을 다함) 이다.

父之所貴者，慈也。子之所貴者，孝也。

아버지가 귀하게 여겨야 할 것은 자애로움이고, 자식이 귀하게 여겨야 할 것은 효도이다.

兄之所貴者，友也。弟之所貴者，恭也。

형이 귀하게 여겨야 할 것은 우애이고, 아우가 귀하게 여겨야 할 것은 공경이다.

夫之所貴者，和也。婦之所貴者，柔也。

남편이 귀하게 여겨야 할 것은 화목이고, 부인이 귀하게 여겨야 할 것은 부드러움이다.

事師長貴乎禮也，交朋友貴乎信也。

스승이나 위 사람을 섬길 적에는 예를 귀하게 여겨야 하고, 벗을 사귄 적에는 신의를 귀하게 여겨야 한다.

見老者，敬之；見幼者，愛之。

노인을 보면 공경하고, 어린 아이를 보면 사랑하라.

有德者，年雖下於我，我必尊之；不肖者，年雖高於我，我必遠之。

덕이 있는 사람이라면 나이가 비록 나보다 어리더라도 반드시 존중을 해야하고, 덕이 없는 사람이라면 나이가 비록 나보다 많더라도 반드시 멀리해야 한다.

慎勿談人之短，切莫矜己之長。

삼가 다른 사람의 단점을 말하지 말고, 절대로 자기의 장점을 자랑하지 말아라.

仇者以義解之，怨者以直報之，隨所遇而安之。

원수에 대해서는 의로 풀고 원한이 있는 사람에 대해서는 곧음으로 갚으며, 자기의 처지를 편안하게 여겨라.

人有小過，含容而忍之；人大過，以理而諭之。

다른 사람에게 작은 잘못이 있으면 용인하여 참아주며, 다른 사람에게 커다란 허물이 있으면 이치에 따라 깨우쳐 준다.

勿以善小而不為，勿以惡小而為之。

선행은 작은 일이라도 반드시 행해야 하고, 악은 작은 것이라도 행해서는 안 된다.

人有惡，則掩之；人有善，則揚之。

다른 사람에게 나쁜 점이 있으면 덮어 주고, 다른 사람에게 좋은 점이 있으면 칭찬해 주어라.

處世無私仇，治家無私法。

일을 처리할 적에 원수를 만들지 말고, 집을 다스릴 적에 사사로운 법을 두지 말아라.

勿損人而利己，勿妒賢而嫉能。

다른 사람에게 손해를 끼쳐 나를 이롭게 하지 말고, 현명한 사람을 시기하거나 능력 있는 사람을 질투하지 말하라.

勿稱忿而報橫逆，勿非禮而害物命。

분하다고 해서 (그에 따라) 횡역 (橫逆: 도리에 어긋난 짓) 을 행하지 말고, 예가 아닌 방법으로 만물의 생명을 해롭게 하지 말라.

見不義之財勿取，遇合理之事則從。

옳지 않은 재물을 보거든 취하지 말고, 합리적인 일을 만나거든 따라라.

詩書不可不讀，禮義不可不知。

《시경》과 《서경》은 반드시 읽어야 하고, 예의는 반드시 알아야 한다.

子孫不可不教，童僕不可不恤。

자손은 반드시 가르쳐야 하고, 아래 사람은 반드시 긍휼하게 여겨야 한다.

斯文不可不敬，患難不可不扶。

사문 (斯文: 유학 혹은 유학자) 은 반드시 공경해야 하고, 환난이 있으면 반드시 도와 주어야 한다.

守我之份者，禮也；聽我之命者，天也。

나의 본분을 지키는 것이 예이고, 나의 명을 듣는 것이 하늘이다.

人能如是，天必相之。

사람이 이와 같이 할 수 있으면 하늘이 반드시 도울 것이다.

此乃日用常行之道，若衣服之於身體，飲食之於口腹，不可一日無也，可不慎哉！

이것이 바로 평상시 항상 실행하여야 할 도리이다. 마치 몸에 있어서 의복과 구복(口腹: 입과 배)에 대해 음식이 하루라도 없을 수 없는 것과 같은 것이니, 삼가지 않아서 되겠는가!

번역자(譯者): 서대원(徐大源)

朱文公家訓
(日本語訳)

君之所貴者，仁也。

訓読：君の貴ぶ所の者は、仁なり。

口語訳：君主にとって大切なのは、人民を大切に思う仁の心です。

臣之所貴者，忠也。

訓読：臣の貴ぶ所の者は、忠なり。

口語訳：家臣にとって大切なのは、主君を守ろうとする忠の心です。

父之所貴者，慈也。

訓読：父の貴ぶ所の者は、慈なり。

口語訳：父親にとって大切なのは、子供に対する慈しみの心です。

子之所貴者，孝也。

訓読：子の貴ぶ所の者は、孝なり。

口語訳：子供にとって大切なのは、親に対する孝の心です。

兄之所貴者，友也。

訓読：兄の貴ぶ所の者は、友なり。

口語訳：年上の兄や姉にとって大切なのは、年下の弟や妹に対する友愛の心です。

弟之所貴者，恭也。

訓読：弟の貴ぶ所の者は、恭なり。

口語訳：年下の弟や妹にとって大切なのは、年上の兄や姉に対する敬う心です。

夫之所貴者，和也。

訓読：夫の貴ぶ所の者は、和なり。

口語訳：夫にとって大切なのは、妻に対する和やかな心です。

婦之所貴者，柔也。

訓読：婦の貴ぶ所の者は、柔なり。

口語訳：妻にとって大切なのは、夫に対する優しい心です。

事師長貴乎禮也，

訓読：師長に事えては、禮を貴び、

口語訳：先生や年上の方には、禮儀正しく接することが大切です、

交朋友貴乎信也。

訓読：朋友に交わりては、信を貴ぶ。

口語訳：友達との交際には、信頼関係が大切です。

見老者，敬之；

訓読：老いたる者を見ては、之れを敬い、

口語訳：お年寄りがいたら、敬意を払い、

見幼者，愛之。

訓読：幼き者を見ては、之れを愛す。

口語訳：幼い子供がいたら、かわいがってあげなくてははいけません。

有徳者，年雖下於我，我必尊之；

訓読：徳ある者は、年我より下ると雖も、我必ず之れを尊ぶ。

口語訳：人格的に優れている人であれば、自分よりも年下であっても、必ず尊敬しましょう。

不肖者，年雖高於我，我必遠之。

訓読：不肖なる者は、年我より高しと雖も、我必ず之れを遠ざく。

口語訳：道徳的にだらしないような人であれば、自分よりも年上であっても、決して付き合ってはなりません。

慎勿談人之短，

訓読：慎みて、人の短を談ずること勿かれ。

口語訳：いつも慎み深く、他人の欠点をあれこれ言ってはなりません。

切莫矜己之長。

訓読：切に、己の長を矜ること莫かれ。

口語訳：いつも謙虚に、自分の長所を得意げに自慢したりしてはいけません。

仇者以義解之，

訓読：仇ある者は、義を以って之れを解き、

口語訳：仇敵に対しては、道義にかなった方法で問題を解決し、

怨者以直報之，

訓読：怨みある者は、直を以って之れを報い、

口語訳：怨んでいる相手に対しては、正しい行動によって対応し、

隨所遇而安之。

訓読：遇う所に随ひて之れに安んず。

口語訳：自分が今置かれている境遇に満足しましょう。

人有小過，含容而忍之；

訓読：人に小過有れば、含容して之れを忍び、

口語訳：相手の過失が、たいしたことのない軽いものであれば、そっと許してあげ、

人有大過，以理而喻之。

訓読：人に大過有れば、理を以って之れを諭す。

口語訳：もし重大な過失であれば、道理を盡くして注意してあげましょう。

勿以善小而不為，

訓読：善の小なるを以って為さざること勿かれ。

口語訳：ささやかな善でも、積極的に実践しましょう。

勿以惡小而為之。

訓読：惡の小なるを以って之れを為すこと勿かれ。

口語訳：ささいな悪でも、絶対にやっちはいけません。

人有惡，則掩之；

訓読：人に惡有れば、則ち之れを掩い、

口語訳：人の悪いところは、そっと庇っ

てあげ、

人有善，則揚之。

訓読：人に善有れば、則ち之れを揚ぐ。

口語訳：人の良いところは、大いに褒めてあげましょう。

處事無私仇，

訓読：事を処するには私仇無く、

口語訳：仕事をする時には、私的關係や私的感情を差し挟んだりしてはいけません。

治家無私法。

訓読：家を治むには私法無し。

口語訳：家の決まりごとは、誰もが納得のできるような公平なものでなければなりません。

勿損人而利己，

訓読：人を損ないて、己を利すること勿かれ。

口語訳：自分の利益のために他人を犠牲にしたりしてはいけません。

勿妒賢而嫉能。

訓読：賢を妬みて、能を嫉むこと勿かれ。

口語訳：聡明な人や有能な人を妬んだりしてはいけません。

勿稱忿而報横逆，

訓読：忿りを稱えて、横逆に報いること勿かれ。

口語訳：憤激のあまり、横暴非道な相手に仕返しをしたりしてはいけません。

勿非禮而害物命。

訓読：非禮にして、物命を害すること勿かれ。

口語訳：禮儀を踏み外して、生き物の生命を傷つけたりしてはいけません。

見不義之財勿取，

訓読：義ならざるの財を見ては、取ること勿く、

口語訳：道に外れた不當な方法で稼いだ財産に手を出してはいけません。

遇合理之事則從。

訓読：理に合うの事に遇いては、則ち従え。

口語訳：道理にかなった事であれば、従わなければなりません。

詩書不可不讀，

訓読：詩書は、読まざるべからず。

口語訳：しっかり古典を読まなければなりません。

禮義不可不知。

訓読：禮義は、知らざるべからず。

口語訳：きちんと禮義をわきまえていなければなりません。

子孫不可不教，

訓読：子孫は、教えざるべからず。

口語訳：子孫に対する教育を怠ってはなりません。

童僕不可不恤。

訓読：僮僕は、恤れまざるべからず。

口語訳：使用人は労わってあげなければなりません。

斯文不可不敬，

訓読：斯文は、敬わざるべからず。

口語訳：伝統文化を尊重しなければなりません。

患難不可不扶。

訓読：艱難は、扶けざるべからず。

口語訳：困っている人がいたら、助けてあげなければなりません。

守我之分者，禮也；

訓読：私の分を守る者は、禮なり。

口語訳：自分の身の程をわきまえること、それが禮というものです。

聽我之命者，天也。

訓読：私の命を聴く者は、天なり。

口語訳：自分が謹んで耳を傾け、実践する教え、それは天が授けてくれた教えに他なりません。

人能如是，天必相之。

訓読：人能く是くの如くんば、天必ず之れを相けん。

口語訳：もし上に述べた教えをきちんと実行するならば、天はきっと私たちを守り勵ましてくれるでしょう。

此乃日用常行之道，若衣服之於身體，飲食之於口腹，不可一日無也，

訓読：此れ乃ち日用常行の道にして、衣服の身體における、飲食の口腹におけるが若く、一日も無かるべからざるなり。

口語訳：このような教えは、日常的な当たり前のことであって、毎日身につける衣服や毎日食べるご飯のように、一日とて欠くことができないものなのです。

可不慎哉！

訓読：慎まざるべけんや。

口語訳：決していいかげんに考えたりしてはいけませんよ。

藤井倫明譯，吾妻重二審定。

漢語研究的必由之路 ——重塑「自我」意識⁺

徐正考^{*}



「東亞文化與思想國際學術研討會」「旨趣書」倡言：「東亞文化在西方勢力未成為主流之前，往往有自成一格的文化世界。過去二十世紀的人文研究，在西方文化主流下的東亞世界，約而言之有兩大趨勢，其一是學界常以西方經驗作為研究時的參考架構，以東亞經驗印證西方學術理論。其二是東亞各國學者人文研究的視野常以自己國家為中心，較少採取跨國或跨界之視野。」此論至確。下面即以我國的語言研究為例略述己見，希望能為「旨趣書」中的「其一」提供一佐證。

從我國第一部用西方語言學理論方法研究漢語語法的著作《馬氏文通》問世（1898）到今天，中國學者研究漢語（包括語音、詞彙、語法等），大都是在外國（主要是歐美）語言學理論框架下進行的。百餘年的漢語研究取得

了不小的成就，外國語言學理論方法居功至偉。因為：第一，中國傳統語言學（小學）一直居於經學（大學）附庸的地位，偏重於解經，直至晚清也未形成一套系統的語言學理論方法；第二，利用西方語言學理論方法分析解釋漢語的主要現象某種程度上說是行之有效的，因為雖然西方語言學理論的形成主要不是建立在對漢語進行深入研究的基礎之上，但語言有較多的共性，有普遍語言規則存在。

同時我們也應該看到，中國的漢語研究者過度依賴於西方語言學理論，對漢語特有的現象有所忽視。實際上，我們的學者所依賴的外國語言學理論方法與我們的母語有「隔」的一面，在漢語的特性面前，外國語言學理論的解釋力不免露出「小」來。

⁺ 本文係 2014 年 5 月 23-24 日由本院與吉林大學及美國 Rutgers 大學聯合舉辦「東亞文化與思想」國際學術研討會上發表的文章。

^{*} 吉林大學教授、文學院院長兼新聞與傳播學院院長。

中國的語言研究總體來說在世界語言學領域一直未能引起足夠的關注，某種程度上說是因為我們對上述問題重視不夠。

我們提出的是一個大課題，需要從不同角度提供證據，做系統的論證。這裡我們僅以漢語造詞法研究為例，提供一個側面的證據。

學術界對「造詞法 (word formation)」與「構詞法」(lexical morphology) 的異同爭論已久。一般認為，造詞法著眼於動態，指詞是如何在已有語言的基礎上創造出來的；而構詞法著眼於靜態，是對已有詞所進行的結構分析。二者在某些情況下有重合，但因為是從不同角度確立的概念，所以又難以做到一一對應。為了回避概念的糾結，便於表達我們的主旨，這裡只談造詞法問題。

德國語言學家哈杜默德·布斯曼¹、我國學者孫常敘²及「語言學名詞審定委員會」³等對造詞法均有論說。綜合中外學者的相關論述，我們將造詞法劃分為一般造詞法、特殊造詞法兩種類型。需要說明的是，漢語研究者所用的相關術語及理論方法基本上來於西方語言學；但「成也蕭何，敗也蕭何」，利用西方語言學理論方法研究漢語造詞法就效果來看有的是「遵用有效」，有的是「套用有隔」，而有時卻因某些現象屬漢語特有而無法借鑒。下面我們就按這一思路做一具體考察，藉以表明我們的看法。

一般造詞法包括語音造詞、語義造詞和語法造詞（或稱結構造詞）等三種。

語音造詞

通過模仿自然聲音以造詞的方法。一般語

言均有象聲詞，大都用此種方法造詞；除此之外，其他詞類的詞也可以通過擬音造出，如英語「bomb」（炸彈）及漢語表示名稱的「蝸蠅」、「貓」等——「遵用有效」。

但漢語自古至今都使用一種特殊的語音造詞法，即「直接在被分化詞的原有音節上給予語音區別」以造出新詞，可稱為「音變造詞」。如：「朝」（早旦、旦見君；送氣、不送氣）、「涼」（形容詞、動詞；陽平、去聲）⁴——屬漢語特有而無法借鑒。

語義造詞

語義造詞是指新詞通過舊詞詞義的引申、比喻、借代、聯想等產生。如古英語有「bock」（樺樹），因樺樹皮有粘性、多纖維，可做造紙材料，便通過借代（用材料借代物品）而變為現代英語的「book」（書）。我們看漢語：

河平中，受詔與父向領校秘書
（秘藏的書籍，一般是指宮禁
中的藏書）〔……〕（《漢
書·楚元王傳》）

上車不落則著作，體中何如則
秘書（只要會寫寒暄問候的書
信就可以做秘書）。（《顏氏
家訓·勉學篇》）

由指稱一種事物變為指稱這種事物的管理者⁵——「遵用有效」。但漢語情況也有其特殊之處，如：正，表舉趾往邑，引申為征伐、政治，與正為同音詞，形亦變。觀，觀看，引申為宗廟或宮殿兩旁的高大建築物便是同音詞了。卷，把東西彎曲成圓筒形，引申為書卷便

1 哈杜默德·布斯曼 (Hadumod Bussmann)：《語言學詞典》（北京：商務印書館，2011年）。

2 孫常敘：《漢語詞彙》（長春：吉林人民出版社，1956年）。

3 語言學名詞審定委員會（審定）：《語言學名詞》（北京：商務印書館，2011年）。

4 孫常敘：《漢語詞彙》。

5 董秀芳：《詞彙化：漢語雙音詞的衍生和發展》（成都：四川民族出版社，2002年）。

是同音詞了。以上所舉漢語的引申變化與古英語「bock」（櫟樹）變為「book」（書）有相似之處，但漢語變的是聲調——「套用有隔」。

語法造詞（或稱結構造詞）

語法造詞是用語法手段來造新詞的方法，主要有複合法和派生法兩種。

一、複合法

以兩個詞根相加而構成新詞的方法。主要有聯合、偏正、述賓、述補、主謂等 5 種方式。這 5 種方式的基本使用情況與西語無別，不詳談。漢語基本使用情況與西語無別，但非基本使用情況與西語有別，聯合式表現尤為明顯，僅舉三方面的表現為例：（1）漢語有一類聯合式詞是由反義語素構成（論述範圍包括古今漢語，下同），反義語素可構成聯合式詞，而且詞義形成方式特殊。又有兩種情況：第一種，兩個反義語素構成詞後，詞義不是二語素的簡單相加，而是融合成了與二語素意義有關的新義，如「左右」「旦夕」「起居」「往來」。第二種，兩個反義語素構成詞後，詞義由原語素之一體現，另一個只是陪襯，即偏義複詞，如「得失」（《史記·刺客列傳》：「多人不能無生得失」）、「緩急」（《史記·刺客列傳》：「且緩急，人之所時有也」）、「成敗」（《後漢書·何進傳》：「先帝嘗與太后不快，幾至成敗」）、「出入」（杜甫〈石壕吏〉：「出入無完裙」）、「（《史記·項羽本紀》：「所以遣將守關者，備他盜出入與非常也」）。（2）聯合式複音詞往往語序不固定，如「人民」「鬥爭」「別離」「飲食」「議論」「動搖」，而且異序並存詞早期意義並無不同。（3）聯合式複音詞在構詞時往往考慮兩個語素之間的語音、語義聯繫。從語音上看，追求雙聲或疊韻：「規

矩、親戚、思索、驕傲、攀援」，又喜歡按平上去入排列：窗戶（平、去）、耳目（上入）；從意義上看，先後語序一般是按大小、高低、上下、先後、正反、是非等排列，如「早晚、左右（初以左為尊）、手足、親戚（血緣、婚姻）、國家、章句」。當然這不是絕對規律，只是有這樣的傾向，但這已是套用西方語言學理論方法所無法解釋的現象。

二、派生法（附加法）

在詞根前或後增添一個附加成分以構成新詞的方法。如英語「unbelievable」「worker」，漢語「阿炳」「蓋兒」——「遵用有效」。但漢語情況十分複雜，很多現象無法用西方語言學理論中的相關術語命名，也不可能利用西方語言學理論做出合理的解釋。下面僅以四種現象為例：（1）現象一：詞綴語法作用不一。如「生」可做後綴與相關詞根構成新詞。「雖有兄弟，不如友生。」（《詩經·小雅·棠棣》）「借問別來太瘦生，總為從前作詩苦。」（李白〈戲贈杜甫〉）「師因吃茶次云：茶作麼生滋味？」（宋守堅《雲門匡真禪師廣錄》）；又如「家（價）」，《世說新語·賞譽》：「世目士少為朗，我家亦以為徹朗。」董解元《西廂記諸宮調》「鎮日家貪花迷酒。」「一回家和衣睡，一回家披衣坐。」「生」、「家（價）」有不只一種語法意義。（2）現象二：「詞綴」可以疊加。如「生」、「家（價）」即可疊加：「怎生家博得個一科一第？」（孟德耀《舉案齊眉》）——如果說是為了構詞，一個足矣，而且漢語詞傾向於雙音，為什麼要這樣加？「女孩兒家」、「幾番家」去掉「家」照樣表意清楚，甚至不加比加更清楚，為什麼加？是不是還有我們不知道的意義？都值得研究。（3）漢語中存在大量的「類詞綴」，如「非理性」、「運動員」等，類前綴另如「非、反、准、

難、類、軟、零、超」等等，類尾碼另如「者、員、族、熱、鬼、化、品、匠」等等。

(4) 現象四：存在既非詞綴又非實義語素的情況。如「白楊樹」之「樹」、「泥鰍魚」之「魚」，似乎有實義，但我們不要只看「樹」、「魚」，而是要對整個詞進行整體把握，看各個語素在詞中的作用——既然對詞來說是可有可無的成分，那麼我們還有必要視為詞根嗎？與「聖誕樹」、「帶魚」之「樹」、「魚」一樣嗎？以上這些漢語特有的現象如何用西方語言學理論方法解釋？之所以無法解釋，是因為漢語「詞綴」具有「非變詞」、「非定位」、「非類化義」、「附加詞類非固定」和「功能非單一」諸特性。⁶ 而且綜觀漢語，從古到今出現了很多附加成分，但往往是試驗一段時間後就否定了，究其原因，一是這些成分大都不能很好地用來明確詞性，其語法作用和語法意義欠明確；二是大都不是構詞的必要成分。這就與西語「詞綴」有異了，既然如此，我們還可以稱其為「詞綴」嗎？不稱其為「詞綴」，該如何稱之並為其定性？這在西方語言學理論中找不到答案。

特殊造詞法西語（限於我們的外語水準，只舉英語之例）主要是融合法、簡縮法；漢語既有可比附之處，又有自己的特點。

三、融合法

在幾個意義相關的舊詞的基礎上，各取一部分語音形式，融合成新詞。如英語中的「smog」（煙霧），就是由「smoke」（煙）和「fog」（霧）融合而成的。漢語中的「羶」（qiǎng，指一種有氫、氧原子組成的基團），就融合了「氫」的聲母「q」和氧的韻母和聲調「iǎng」⁷——「適用有效」。除此之外，漢語還可用「糅合法」造詞，如「矛盾」

「推敲」——屬漢語特有而無法借鑒。

四、簡縮法

截取原詞語的一部分產生新詞或抽出原詞語或片語中具有代表性的語素、音節或字母來造詞。如英語「British Broadcasting Corporation」（英國廣播公司）簡縮為「BBC」。漢語「電子電腦」減縮為「電腦」，「春節聯歡晚會」簡縮為「春晚」與此相似——但已屬「套用有隔」。而漢語「菩提薩埵」簡縮為「菩薩」、「菠薐菜」簡縮為「菠菜」等卻與西語不同。

另外，漢語還可用「重疊法」造詞，所造詞古人稱「重言」，多為「擬聲、繪景」詞，如：「關關雎鳩」（《詩經·周南·關雎》）、「桃之夭夭」（《詩經·周南·桃夭》）。用這種方法造詞往往極富表現力，但存在兩方面的問題：一方面，往往一詞多義，如：風（馬）蕭蕭。又如：悠悠——「悠悠我思」（《詩經·鄭風·子衿》），毛傳：悠悠，憂思貌。「悠悠蒼天」（《詩經·唐風·鶉羽》），毛傳：悠悠，遠意。「悠悠南行」（《詩經·小雅·黍苗》），毛傳：悠悠，行貌。「悠悠旆旌」（《詩經·小雅·車攻》），毛傳：悠悠，旗下垂貌。後代尚有「白雲千載空悠悠」（崔顥〈黃鶴樓〉）、「閑雲潭影日悠悠」（王勃〈滕王閣詩〉）等。另一方面，同一個意義往往又可用多個疊音詞來表示，如：表茂盛義，《詩經》即有「維葉莫莫」（《詩經·周南·葛覃》）、「其葉蓁蓁」（《詩經·周南·桃夭》）、「其葉滑滑」（《詩經·唐風·杕杜》）、「其葉蓬蓬」（《詩經·小雅·采芣》）、「蒹葭蒼蒼」（《詩經·國風·秦風》）等。漢語還有重疊式名詞，如：「燕燕於飛，上下

6 徐正考、韓淑紅：〈漢語詞綴研究論略〉，《華夏文化論壇》第8輯（長春：吉林文史出版社，2012年12月）。

7 維基百科·造詞法。

其羽。」（《詩經·邶風·燕燕》）「無計問天天。」（張先〈夢仙鄉〉）「憶得前春，有個人人共。」（歐陽修〈蝶戀花〉）。連綿詞與重言性質相似，可稱「部分重疊」，如「玄黃」、「唐棣」、「參差」、「荒唐」、「逍遙」等。因其字義與詞義無關，所以容易造成一詞多形，如「逶迤」。如不把握其表意整體性特點，往往會將詞義解釋錯，如揚雄「善心為窈，善容為窕」（《方言·釋詁》）。「猶豫」、「狼狽」等亦然。要解釋清楚這些用「重疊法」所造詞的特點和造詞機制，是無法乞靈於西方語言學理論方法的，必須從重塑「自我」意識做起，通過理解、把握漢語的特性以尋求合理的解釋。

漢語研究受傳統影響一向缺乏系統理論，因此現代學者特別重視借鑒國外語言學理論和方法，借助外國語言學理論方法雖可建立漢語研究的基本框架，並解決一些問題，但漢語造詞方式具有自己的特點，很多問題是無法借助外國語言學理論予以解決的——這些無法借助外國語言學理論加以解決的問題應該是中國語言研究者乃至東亞語言研究者的主攻目標。實際上，只有在描寫、解釋這些問題的時候，我們才有可能總結出漢語的特點和規律，並生發出原創性理論。如果一直走依賴外國語言學理論方法的老路，中國的語言（主要是漢語）研究者和東亞的語言研究者是無法掌握話語權的，東亞語言研究在世界語言學領域只能永遠居於附庸地位。

【多元觀點】

丸山真男與中國近代思維的探索 ——我們這一代人的體驗⁺

區建英*



與丸山先生共有的問題意識

在紀念丸山真男先生誕辰 100 週年的研討會上，我想談一談丸山先生對我探索中國近代思維的影響。我之所以關注丸山真男先生的思想史學，是因為我親身經歷了那個動盪的時代，也就是我小時後經歷的 10 年文化大革命，我先簡單地談談對那個時代的感受。

我生於新中國，而我的父母經歷過與帝國主義列強鬥爭以及克服內戰的艱苦時代，所以當中華人民共和國誕生時，他們感到無比欣喜，並相信這個社會從此會越來越好。母親感動於新中國的成立，放棄了在香港的富裕生活來到了中國大陸，父親樂觀地相信新中國將會成為一個比過去任何時代都更繁榮和民主的社會。但眼前所展開的現實，卻讓人們的希望漸

漸崩潰，因為繼反右鬥爭後又發生了文化大革命。文革開始的時候，我還是小學生，我看到了包括學校的老師和我的親人在內，有不少好人被打倒、被監禁，看到了寺廟和孔廟等文化設施遭到破壞，感到恐懼和悲傷。最令我震驚的是，那些實行加害行為的人也大多是普通的好人。文革持續了 10 年，在我腦海裡積累了一個深刻的記憶，那就是由於知識分子遭到迫害，社會的良知和智慧被漸漸地摧毀。

父輩那一代人認為新中國的創立是偉大的革命，對其光明前途寄託了強烈的希望。而我們這一代人所看到的，是重新陷入了黑暗甚至愚昧的中國。文化大革命的外觀是全民參加的群眾運動，但多數民眾參與了對具有良知和智慧的人們的迫害，如果說這也是民主的話，那真是太具諷刺意味了。在文革將要結束的 1976

⁺ 本文係 2014 年 6 月 27 日由東京女子大學「丸山真男紀念比較思想研究中心」舉辦的「現代世界如何讀丸山真男？」研討會上所作的報告。

* 日本新潟國際情報大學教授。

年，人們集合在天安門廣場悼念周恩來總理，發表了很多批判專制獨裁的詩文，那都是很重要的，不過還需認真想一想，那些詩文有沒有反省人民自身的問題，即曾經因信仰一種由社會主義意識形態裝潢的權威而停止了自己思考呢？我在苦惱中漸漸產生了一些疑問：那場偉大的中國革命究竟是甚麼？中國革命還有哪些課題尚未完成？先祖留下教導：讀史可使人賢明。所以，我希望通過研究歷史來尋求解答。

文革結束後迎來了改革開放的時代，我獲得了上大學的機會。大學二年級時，來我校教書的日本老師推薦我讀丸山真男的《日本的思想》（岩波新書，1961年），這就是我第一次與丸山先生的著作相遇。這部著作把日本的思想放在歷史過程中整體地把握，深挖出其「繼起」關係中「執拗地」不斷重複的思想存續方式，或者說思維方式，對日本的精神結構中的缺陷和病理進行解剖和診斷，追究其病理的結構性原因。這部著作對我產生了非常新鮮的衝擊，我主要在以下兩個方面獲得了深刻的體會：

第一是感動於丸山先生對日本精神結構徹底和嚴厲的分析解剖。那作為日本人的一種自我批判，就像緊逼心臟部位的大手術，從日本人自身的文化認同來感受的話，大概也會產生痛苦感的。不過我覺得，比起那些只頌揚自己國民的歷史學來說，它具有壓倒性的優秀價值。丸山先生在《日本的思想》的〈後記〉中說：「對於我自己來說，通過從現在的位置出發，嘗試了把日本思想的過去加以構造化工作，之後才感到了一種從未有過的『輕鬆』。因為我已經把至今拖拉在背後的那個『傳統』推到了面前，覺得自身已站在可以從那裡『自由』地探索通往將來可能性的位置。」¹在這裡，我看到了一位真摯的改革者的非凡勇氣。

第二是感佩丸山先生的方法。此著通過構造性地把握那些連接著今日的過去思想，抓住了今日問題的歷史由來和深層原因，表現出深邃的魅力。在以司馬遷為代表的中國的歷史學中，有通過正確記載歷史事實留下經驗教訓以警示後人的傳統，但方法主要是對歷史事實的記述。而接觸了丸山先生的方法以後，我認識到追溯思想史的軌跡並把其構造化所產生的重大意義，同時也悟出了，文革中獨裁與大眾運動結合的構造的深層之處，也潛藏著思想史的構造化原因。

《日本的思想》所論述的雖是日本的問題，但我覺得那裡顯示出來的睿智，對於我們省察中國的歷史也是一種寶貴的智慧。因此，我改變了當初要研究一般歷史學的想法，而希望嘗試通過思想史的方法來從深層探究中國的問題。同時，我對日本近代思想史產生了興趣。

後來，我上了北京師範大學的研究生院，進入了專攻明治維新史的教官的門下。當上院生不久，我就讀了《戰中と戦後の間》（みすず書房，1976年），在這本書裡第一次接觸了丸山先生研究福澤諭吉的論文。最初讀的是〈福澤諭吉的儒教批判〉，這篇論文闡述了福澤諭吉畢生堅決跟儒教作鬥爭的思想，對此我起初感到有些困惑，因為我剛剛經歷了那場要徹底打倒儒教的文化大革命。但是我又覺得儒教在不同的國家會有不同的形態，沒有必要把福澤所批判的儒教與中國的儒教完全等同起來。而且我確認了這篇論文寫於日本侵華戰爭的背景下，那時日本全體國民都要動員起來投入以天皇為中心的「國體」所發動的戰爭，丸山先生要批判的正是那種體制下顯現出來的日本人的思維方式，即滲透於日本社會的五倫五常等儒教德目是以一種行為本能而存在的思維

1 丸山真男：《日本の思想》（岩波新書）（東京：岩波書店，1961年），頁187。

狀態。在這個意義上，丸山先生對明治時期福澤諭吉的問題意識產生了共鳴，他把福澤為樹立日本人「獨立自尊」的市民精神而與儒教型思維方式作鬥爭的側面闡述出來，正是要在自己的時代訴求同樣的課題，這是具有重要的思想價值的。

我緊接著讀了〈福澤的「秩序與人」〉，這篇論文雖然不長，但卻以丸山先生那種「音樂演奏家」的力量把福澤思想的精髓「演奏」出來，²引起了我的強烈共鳴，我覺得從那裡看到了丸山先生思想的核心部分。丸山先生指出了一個最嚴重的問題，就是「國民的大多數僅僅是被作為政治統治的客體而順從於被給予的秩序」，還有他在解釋福澤「獨立自尊」的含義時指出，其最重要的價值在於謀求「使人民由被動地把秩序看作外在賦予之物，轉變為能動地參與秩序的創造」，樹立「個人的自主性」，特別是「自主的人格精神」。對丸山先生的這個分析，我產生了刻骨銘心的共感。我意識到，中國的文革表面上是熱烈的群眾運動，但實際上是人們停止了自己的思考而順從了權威，正因如此，才發生了整個社會一起陷入愚昧行為的可悲現象。在這個意義上，樹立「獨立自尊」的市民精神，對於中國來說也是一個未完的思想課題。我覺得自己在這一點上也與丸山和福澤共有了同樣的問題意識。於是從碩士課程開始，我就決定研究福澤諭吉。在中國，1950年代末就出版了福澤的《勸學篇》和《文明論概略》中譯本，1979年還出版了《福翁自傳》中譯本，我就從這些書籍開始研究。

丸山思想史學與我的方法轉換

中國剛進入改革開放的時候，歷史學依然只拘泥於運用馬克思主義史學的方法論，那幾乎是一種信仰型的、或者說教條主義型的思維。因此，我的研究很難按自己所希望的思想史方向發展，而只能被束縛於一般的歷史學，而且必須按經濟基礎決定上層建築的唯物主義觀點去解釋問題。按照這種方法論，歷史上所有政治和精神的現象都是預先由生產方式和生產關係規定的，任何思想都只不過是伴隨物質基礎的變化而產生的必然結果。那時中國在論述福澤諭吉方面有一種千篇一律的模式，就是根據唯物史觀，近代日本是從帶有濃厚封建色彩的資本主義發展到帝國主義的社會，那麼日本的思想家福澤諭吉，也是從不徹底的啟蒙主義開始，然後轉化為保守和反動的。關於日本思想的論述幾乎都帶有這種傾向，總之不管近代日本的現實是成功還是失敗，是進步還是反動，其思想都只是歷史現實的必然反映。在這種方法論裡，是很難尋求到人作為主體來思考並與現實進行交鋒的價值——也就是思想本身的價值。以物質必然決定精神的唯物史觀來把日本近代的現實與思想連接起來，意外地令人感到非常觀念型的，它無視了實際中存在著的人的主體性思考。在這種情況下，我感到自己從丸山先生那裡獲得感悟的思想史研究遇到了困難，自己首先得從這種史觀中擺脫出來。但處在當時的學術環境中，我自身也很難擺脫這種思維。

碩士課程畢業後我赴日留學，進了東京大學的研究生院，這對於我來說，正好是獲得了

2 丸山真男在〈關於思想史的思考方法——類型、範圍、對象〉中說：「思想史家的工作與音樂演奏家的工作非常相似。音樂是一種再現藝術，這是與美學、文學極其不同的一大特徵。換句話說，如果是繪畫等作品，人們可以直接欣賞它。若是音樂作品，人們即使面對樂譜，也不一定能感受其妙處。起碼一般是這樣。不通過演奏，作品無法給人們傳達自己的藝術意義。因此，作為再現藝術家的演奏家，與作曲家乃至畫家，文學家不同，他們是完全不能自由地創作，不能隨心所欲地任憑幻想飛翔的，他們根本上是受其所要演奏的樂譜制約的。就是說，他們的工作是通過對樂譜的解釋來再現作曲家的靈魂。」見丸山真男：《近代日本思想家：福澤諭吉》，區建英（譯）（北京：世界知識出版社，1997年），頁199。

自己所希望的全新的學術環境。我的指導教官主張要擺脫意識形態史觀，盡量內在地理解歷史，而且讓我在思想史研究方面務必多學習丸山真男的學說。1987年，我非常幸運地得到了與丸山真男先生直接交流的機會。丸山先生偶然看到了我關於福澤諭吉的碩士論文，提出想見我這個留學生，於是在安東仁兵衛先生的安排下，在東京吉祥寺的一個茶館，我與丸山先生初次見面，就福澤研究和中日近代思想交談了幾個小時，最後丸山先生說：我樂意當你的個人指導教官。我非常感動，能獲得丸山先生的直接指導是我的幸運。

此後我以福澤諭吉研究為中心，試圖擺脫過去的意識形態史觀。丸山先生也曾接受過馬克思主義的方法，並用此去分析日本思想的社會基礎，但在研究實踐中意識到、並克服了這種方法的局限性，丸山先生對馬克思主義的體驗給了我重要的啟發。我從整理現代中國的福澤諭吉研究情況著手，努力使自己擺脫對唯物史觀的依存思維。在寫介紹中國的福澤諭吉研究情況的時候，丸山先生與我平等地進行討論，給了我很多寶貴助言。在此過程中，我同時收集了丸山先生關於福澤諭吉的研究論文，這也非常有助於我在方法論上的解放。在後來翻譯的丸山的福澤研究論文集（中文版）³的譯者序言中，我也寫了一些這方面的心得。

思想史的兩個方面的工作

當然不僅是為了史學方法上的解放，我對丸山先生的福澤研究本身的價值也有很深的感銘。先生的福澤研究有兩個方面的工作：一是發掘歷史上日本的優秀近代思想資源，二是對

日本精神構造的病理進行分析和診斷。我從中獲得了很多新鮮的視點，比如，丸山先生從福澤的近代思維中抽出的核心價值是「獨立自尊」的精神，他體系性地把握和闡述了其中包含的豐富思想。同時關於福澤對日本舊弊的批判，丸山先生把其要害問題歸納為：官尊民卑、權力的偏重、道德自律性的缺乏、批判精神的欠缺、輕信輕疑的心態等等，指出其根源在於「缺乏自主人格精神」。這些視點對於中國歷史的省察也具有重大意義。實際上，我在這些靈感的啟發下嘗試了對中國近代思想史的考察。

在博士論文中，我把中國的嚴復與日本的福澤諭吉進行了比較研究。嚴復作為引進西洋文明的第一人，而且作為「一身經歷兩個時代」的人物，⁴與福澤有很多類似點，我試圖通過比較的方法，分析中國的思想結構的病理，同時發現中國自身的近代思維的資源。不過博士論文寫得很膚淺，我自己並不滿意。後來我進一步注意到嚴復的一個特點，即他作為思想家在近代中國的改革和革命中沒能領導主流的立場和處境。正因為嚴復把個體（個人）的自由看作最高的核心價值，同時在社會改革方面又主張漸進的路線，所以他沒能成為領導主流的人物，但正因處於這種非主流的立場，他反而能比較準確地看清中國思想的結構性病理。這也正是我要省察中國近代未完成的思想課題的著眼點。我研究嚴復的成果，用日文寫成了《自由と国民 嚴復の模索》（東京大學出版會，2009年）。這些研究都得益於丸山先生的思想史方法的啟發。

3 第一版是精裝本，以《福澤諭吉與日本近代化》為題，由學林出版社1992年出版，第二版是平裝本，以《日本近代思想家福澤諭吉》為題，由世界知識出版社1997年出版。

4 福澤諭吉在《文明論之概略》的〈緒言〉中說：幕末維新期的洋學者，「二十年前曾沐浴了純粹的日本文明，不僅見聞其事，而且親臨並親為其事，所以論述既往時，不會簡單地陷入臆測推斷等含糊狀態之中，而是能以自己的經驗與西洋文明相對照」。福澤認為這是一種幸運，把這些洋學者的經歷稱為「一身經歷兩生，一人具有兩身」。見福澤諭吉：《文明論之概略》（岩波文庫）（東京：岩波書店，1962年），頁11-12。

在丸山思想史學中，探究日本的近代思維不僅關注明治時代的思想家，而且還追溯到德川時代，試圖從那裡發掘近代性的萌芽。比如，丸山真男先生對荻生徂徠的儒學和本居宣長的國學的研究成果是眾所周知的。⁵ 在對徂徠學的分析中，丸山先生將其看作是德川時代統治者意識形態的自我分解，勾畫出了一個朱子學思維方法的分解過程，指出了徂徠學把天理與社會秩序分離開來、把政治與道德分離開來的意義，認為這是劃時代的思想轉換。並且指出，徂徠學是導致儒教衰退和國學登場的重要契機，把這個過程評價為日本的近代意識萌芽的一個系統性的思想脈絡。但實際上，朱子學有多大程度屬於近世日本的統治者意識形態？徂徠學和宣長的國學又在何種程度上具有近代性？關於這些問題，學界對丸山先生的徂徠研究提出了各種各樣的疑問。

不過，我想還是先看看丸山先生研究徂徠學自身的歷史脈絡。那是在日本發動對外戰爭時期，連福澤諭吉等明治人物的思想也被作為敵國思想受到禁壓，丸山先生感到在這種狀況下他要從傳統的日本思想中尋求近代的因素。而且他還有一個明確的動機，就是要克服那種認為「近代思想即西歐思想」的西歐中心主義傾向，從追求人類普遍理想的立場出發，嘗試去發掘日本社會中自然產生的近代思維因素，使日本人能感覺到近代思維與自己有緣。⁶ 實際上丸山先生清楚地認識到，徂徠期待的是德川政權的絕對主義，宣長主張的是政權的神意

性（以神的意志為核心），這些方面都是封建性很強的。但儘管如此，丸山先生試圖從那裡抽出具有近代思維萌芽的因素，這也許是一個冒險。丸山先生闡述過一種辯證的思想史方法，他認為在尋求通向希望的可能性時，「能夠抓住的可能性有很多，比如即使是作為已完結的思想、或作為思想的實踐結果是『反動』的，那裡面也會有『革命的』契機；在教人『服從』的教義裡也會產生『叛逆』的契機；在達觀思維之中也會產生能動的契機。我們可以從如此種種的思想觀念中找出其內包的逆反方向，這就是一種思想史方法」。⁷ 丸山先生的論文〈忠誠與叛逆〉⁸ 就不失為一篇成功之作。

實際上，我自身雖然也承認徂徠和宣長對日本近代有重大影響，但難以理解這一思想脈絡如何能與福澤諭吉的近代思想連成一個譜系。⁹ 但具體的論點姑且不論，我覺得丸山先生關於克服「近代思想即西歐思想」傾向的構思，和那種辯證的思想史方法，對於中國思想史的省察也非常有啟發性，具有重要價值。

得益於這種構思和方法的啟發，我注意到嚴復的一個工作，那就是嚴復在人生後期對老莊思想所作的註釋。中國的馬克思主義史學往往認為，這是帶有封建教養的資產階級思想家的消極倒退表現，將其指責為嚴復思想的「復古」、「反動」。但實際上，嚴復是用西洋的思想——具體是用赫胥黎、斯賓塞、孟德斯鳩等人物的思想來解釋老莊，試圖從那裡發掘出

5 〈近世儒教の發展における徂徠学の特質並にその国学との関連〉寫於 1940 年，〈近世日本政治思想における「自然」と「作為」〉寫於 1942 年，這兩篇論文都收錄於《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952 年）。有中譯本，王中江（譯）：《日本政治思想史研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000 年）。

6 〈近代的思維〉寫於 1945 年，收錄於《戰中と戦後の間》（東京：みすず書房，1976 年），頁 188-190。

7 丸山真男：《日本の思想》（岩波新書）（東京：岩波書店，1961 年），頁 187-188。

8 〈忠誠と反逆〉收錄於《忠誠と反逆：転形期日本の精神史的位相》（東京：筑摩書房，1992 年）一書中。此論文闡述了在日本武士的主從關係中，武士必須絕對忠誠於自己的主君。這與中國的儒學知識分子遇到「無道」之君就可棄之而去的情況非常不同。但是，正因為日本武士不論在甚麼情況下對主君都不能棄之而去，所以在面臨生死存亡的情況時，為了保衛主君，便只能在思想上叛逆主君，強迫主君改革。

9 我認為徂徠和宣長的思想對日本近代的影響雖然很大，但負面因素很多。它確實是反朱子學的，但不一定是近代性的，其負面因素甚至為「皇國」優越思想的形成打下了基礎。

中國自生的自由主義的思想資源。同時代也有很多知識分子從近代改革的角度對古典作正面的註釋，但大都著力於作為主流文化的儒家經書。¹⁰ 而嚴復卻注目於作為「隱學」（非正統）的老莊思想，而且那不是「黃老學」，而是被認為更消極的「老莊學」，選擇了魏晉玄學的譜系作文本。雖然其研究對象與丸山先生的不同，但那裡顯示出來的構思和方法則有共通之處。當然，徂徠學是日本前近代的思想，多少都具有一些走向近代的社會基礎，與之相比，嚴復所選擇的魏晉時代的「老莊學」卻與近代社會完全沒有關係。嚴復曾說過：「使其理誠精，其事誠信，則年代國俗，無以隔之」。¹¹ 這些思想史方法大大開闊了我的視野。

在日本，丸山思想史學的兩個方面工作所產生的影響並不一樣，一方面，其發掘日本歷史中的優秀近代思想資源的工作得到了廣泛的接受，但另一方面，其對日本精神構造的病理進行分析和診斷的工作卻沒有得到廣泛的接受。儘管如此，丸山先生一直同時推進這兩方面的工作，特別是在人生的後期著力於後者，並把解剖精神結構的工作追溯到日本古代，他用「原型」、「古層」、「執拗的低音」等概念裝置進行分析，堅定地把這方面的研究工作推進到人生的最後。

中國的改革開放和民主化問題

下面我想結合中國的現實問題談一談。1978年中國實施了改革開放政策，給人們帶來了又一次希望。曾因文化大革命而對新中國失望的我們這一代人，對改革開放政策熱烈歡迎

的那種心情，就像我們的父輩熱烈歡迎新中國成立時那樣，都期待並相信今後會更好。改革開放以後，外國書籍大量流入，知識分子奮起推進新啟蒙運動，社會迅速地發生了很大的變化，尤其是經濟高速成長，民生福利也漸漸得到改善。19世紀末以來，很多中國知識分子曾為追求「富強」，努力進行了各種各樣的改革，但一直未能實現，如今似乎能看到實現的希望了。但是，「四個現代化」穩步前進的同時，也伴隨著很多問題。改革開放的明暗兩面，首先集中地反映在天安門事件前後的社會狀況中。

一方面，積極引進外來文化和經濟發展帶來了思想的開放，另一方面，現體制下特權階層的腐敗和社會不公現象日益深刻，這兩者的衝突孕育了民主化運動的條件。1989年春，以天安門廣場為中心學生和市民展開了要求民主化的運動。我雖身在日本也如置身其中，心裡感到喜悅並期待能促進政治改革，但由於對文革和1976年天安門事件慘狀的痛苦記憶，我不免抱有一些憂慮，所以喜憂參半。而丸山真男先生主要表現出了喜悅和感動，他在後來給我的信中寫道：「當我從那民主運動的旗幟中看到了『天賦人權』的文字時，我不禁揉擦著自己的眼睛。我覺得日本的自由民權運動不是在日本，而是在中國結出了成果。〔……〕這使我更進一步確信五四運動是近代中國的一個原點」。而且他非常評價這場運動的非暴力形式，說「這是中國近代史上從未有過的，這是繼甘地的（獨立）運動和馬丁·路德·金牧師的（黑人）運動之後，20世紀最大規模的非暴力抵抗運動。光憑這一點，這次的學生和市民運動也應永久銘刻於歷史」。¹²

10 中國也有一部分近代知識分子註釋老莊，但他們與嚴復的註釋有很大不同，主要是把老莊的思想解釋為反近代的因素，用於批判近代的問題。

11 王栻（編）：《嚴復集》（北京：中華書局，1986年），第5冊，頁1319。

12 1989年6月20日信函，丸山真男：《丸山真男書簡集4》（東京：みすず書房，2004年），頁181-182。

然而到了 6 月 4 日，我憂慮的最糟糕事態發生了，民主化運動遭到武力鎮壓，天安門廣場陷入慘狀。丸山先生在信中寫道：「那卓越的非暴力抵抗運動持續了那麼長時間，很令人震驚，但事態出現了相反方向，卻帶來了第二個震驚，我受到的衝擊真是難以言表」。「戒嚴令以來，有關中國的電視節目和新聞報道一直讓我揪心，以致我無法著手於自己的工作」。他那心焦如焚的狀態，活靈活現地表達了他對中國學生運動的深深愛惜和對武力鎮壓的憤怒。在來信中他還寫了這樣一句話：這場運動「絕不能因結果（現在的！）而被斷定為失敗。〔……〕我最擔心的是，這場運動的評價會受到現在的、一時的現象和結果所左右。〔……〕它的成果絕不應被現在的事態所摧毀」。¹³ 丸山先生的字字句句都給我留下了很重的份量。

經過天安門事件以後，不少中國人感到自己對改革開放的熱烈期待遭到了背叛，覺得很失望。人們甚至感到理想已喪失，陷入了對政治不關心的狀態，只求追隨現實而一心謀取個人利益。如果認真地反思一下，或許我們最初就對改革開放寄予了過大的期待。但循環於期待和失望之間的思維方式，其實是一種被統治者根性。這與丸山先生在〈福澤的秩序和人〉中所指出的問題相似，即多數的國民依然是作為政治統治的客體只期待於被賦予的秩序，處在對之追隨和對之失望的循環當中。而且在面對某種新主義時，人們容易以信仰的思維方式接受之。比如新中國成立後信仰社會主義，改革開放後信仰市場經濟或新自由主義，對統治者賦予的新秩序或隨潮流興起的新主義，人們往往信奉之並傾注於期待，這種信仰思維多表現為缺乏主體性的「輕信」，它又會簡單地轉化為「輕疑」或是對信仰的輕易放棄。

實際上，進入 90 年代以後，隨著經濟的發展和人們生活的好轉，1989 年春的天安門廣場已漸漸被大多數人淡忘。包括學者在內的很多中國人對民主的理想感到虛無，轉為埋頭賺錢。同時，改革開放初期的新啟蒙主義因遭遇挫折，很多知識分子轉向保守化、實務化，或者漸漸被國家體制收編。一方面是大眾傾向於不關心政治，拜金主義盛行，甚至出現很多脫離道義的行為，另一方面，與之相應的是權威主義政治的全面登場。如果說，文革時大眾運動的深層潛藏著人們停止自己的思考而追隨權威的精神結構，那麼可以說，今日大眾對政治不關心的狀況的深層也潛藏著同樣的精神結構。人們悲嘆社會的不公和競爭的殘酷性，但人們參與秩序創造的主體性和倫理的自律性也同時缺失，這兩者其實是同一事物的兩面。在這種精神構造的基底，是否有甚麼傳統的思維方式在執拗地重複著？

當然，進入 21 世紀以後，中國政治確實出現了新的變化。隨著生活水平的上升，中國人的權利意識不斷提高，而且由於互聯網的迅速發展，人們的不滿和要求能在現體制下有了訴求的渠道，這些都無疑推動著中國政治文化的轉變。共產黨領導的政治在新時代採用了儒教的概念，出現了「親民」政治，又進而發展為「民意政治」。不僅在體制內設置了很多吸取民意的機制，而且還允許「意見領袖」在民間活動，民意對中國的各種決策產生著越來越重要的影響，「為民」的政治呈現為當今體制的一個新方向。用馬克思主義的唯物史觀來解釋，也許可以說這是經濟基礎的進步帶來了上層建築的進步。然而「為民」政治在中國並不新鮮，在儒教的「民本」傳統中就有。而現今的「親民」政治也好，「民意政治」也好，其改革基本停留於「政務」，其政權並非「民所

13 同上信函。

有」，也非「民所賦」，「仁政」是由「父母官」（共產黨的先鋒）給予人民的，這是「民本」傳統在一黨主政下的翻版。不可否認，「民本」傳統無論在古代還是現代都具有普世價值，但如果政權不為「民所有」和「民所賦」，「仁政」就難以得到保障。正如嚴復所指出的：「中國帝王，下至守宰，皆以其身兼天、地、君、親、師之眾責，〔……〕卒之君上之責任無窮，而民之能事，無由發達。使後而仁，其視民也，猶兒子耳，使後而暴，其遇民也，猶奴虜耳」。¹⁴

這種狀況好像並沒能隨著經濟基礎的發展而改變，也不能以經濟的發展還未達到足以走向民主的程度來解釋。如果我們用丸山思想史學的方法去考察，會發現精神結構的基底有一種根深蒂固的因素在不斷地重複，比如依靠「父母官」來施行「仁政」和「教化」的思維方式。在基層領導的選舉中，人們還依然無意識地期待選出愛民的「父母官」。從權威主義到精英主義的體制轉變中一直貫穿著「大人」政治的實質，與之相應，人民自主參與建立秩序的精神難以成長。儘管中國已經歷過近代的改革與革命、社會主義、市場經濟等時代主旋律的變化，但在那陸續出現的主旋律的基底，「父母官」的思維方式像「執拗的低音」一直在重複地鳴響著。正值今日中國的政治逐步朝著改革方向發展之際，我們更需要用思想史方法，去追蹤精神結構底部的「執拗的低音」，探索一種能開創和支撐新制度的精神。

丸山思想史學在中國文化圈的受容

1989年的天安門事件以後，我所作的第一個工作，就是把丸山真男先生研究福澤諭吉的論文收集起來，翻譯成中文。因為我覺得丸山先生對福澤諭吉的分析視點，對於現代中國也具有重大意義，特別是丸山先生敏銳地看到了，福澤的「近代思維」同時也是對近代的問題展開批判的思維（此意不同於「近代的超克」）。¹⁵ 這本譯著以《福澤諭吉與日本近代化》為題，1992年由上海學林出版社出版（精裝本）。負責這本譯著的編輯感佩於丸山先生的論述，要求丸山先生為其題字，於是丸山先生便在日本的方形紙籤上抄寫下福澤諭吉的「獨立自尊迎新世紀」。「獨立自尊」正是丸山先生要向中國讀者呼籲的精神。

北京大學有些教授擔心大學生難以買到這本譯著，就積極推進此書的平裝本出版，結果1997年由世界知識出版重新出版了平裝本，題為《日本近代思想家福澤諭吉》。這本譯著在中國大陸和臺灣都有很多讀者，但不知大家有沒有注意到，我最初閱讀的那篇〈福澤諭吉的儒教批判〉並沒有收錄進去，那是丸山先生的意思。作為丸山真男的福澤研究論文集，最初我按發表年代列出的翻譯目錄中第一篇就是〈福澤諭吉的儒教批判〉，但丸山先生把這一篇從目錄中刪掉，然後加上了〈關於思想史的思考方法〉等幾篇其他題目的論文。在此我想告訴大家的是，晚年的丸山真男對福澤的思想與儒學的關係大概有了一些新的思考。¹⁶

14 甄克思 (Edward Jenks)：《社會通詮》，嚴復（譯）（北京：商務印書館，1981年），〈案語〉，頁133。嚴復所說的「使後而仁」和「使後而暴」的「後」，是指「帝王」、「君主」。

15 「近代的超克」是第二次世界大戰爆發後，日本文化界「知的協力會議」在1942年7月舉辦的研討會上打出的主題，他們對日本與美英開戰表示出喜悅和興奮，認為日本侵略亞洲的意識可由此勾銷，並轉化為解放亞洲的意識，在那裡標榜要對明治時代以來影響著日本的西洋文明進行總體的「超克」。研討會的內容由《文藝界》雜誌1942年9月・10月號特輯刊載，1943年又作為單行本由創元社出版。第二次世界大戰結束後，竹內好也用了「近代的超克」這個題目寫了一篇論文（收錄於《近代日本思想史講座》第7卷〔東京：筑摩書房，1959年〕），在論文裡提議用批判的眼光重新思考這個研討會，總結日本思想史上的問題。

16 丸山真男先生之所以對儒學批判嚴厲，這與日本戰前和戰中儒學被以天皇為中心的「國體」所利用的時代背景有關。

關於丸山真男先生對福澤論述的內容，大多數讀者有很高的評價。但也有不少人對福澤論吉抱有難以相容的感覺，也許是因為「脫亞論」等福澤關於亞洲的論述留下了陰影，而且這些陰影也並不是通過解釋福澤發表「脫亞論」的特殊背景就能解消的。特別是今日亞洲各國都在發展，對亞洲文化的認同也在不斷提高，「脫亞論」成了一個理解福澤思想的難題。但人們與其說是對福澤論吉，不如說是對於丸山真男感興趣。2009年，我參與翻譯的《日本的思想》由三聯書店出版之後，幾個月內就成了暢銷書。¹⁷

不過，關於丸山真男的徂徠學研究，中國大陸學界和臺灣學界都有難以接受之處。儘管如此，丸山的徂徠學研究是人們不得不面對的重要存在，很多中華圈的學者認為必須超越它，但不可以繞過它。中國的近代化如何與傳統文化相關，依然是一個重要課題，中華文化圈各地的學界已經歷了對五四運動期「全盤反傳統主義」的反省，¹⁸一方面要謀求克服傳統中的缺陷，另一方面又要拯救那些在近代化中淪陷的傳統的優秀價值。朱子學因其達到了儒學中的哲學論高峰，更成了今日重新探討的主要對象，而在這些探討中，丸山的徂徠學研究常常被作為一個重要的參照。傳統是不能被消滅的，但近代化需要與傳統交鋒，我們要在研究中闡明傳統的普世與非普世、不可變與可變的因素，通過中西文化的交鋒，給傳統賦予新的含義和價值，從而創出新的文化體系。丸山先生所嘗試的從傳統思想中抽出其內包的逆反方向的、辯證的思想史方法，在此具有深遠的意義。

17 區建英、劉岳兵（譯）：《日本的思想》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年）。此譯著並不是岩波新書《日本的思想》1961年版本的全譯，而是只譯了其中第一篇論文，即最主要的一篇論文〈日本的思想〉，並重新收錄了我曾翻譯的《福澤論吉與日本近代化》（上海：學林出版社，1992年）中的三篇，即〈關於思想史的思考方法——類型、範型、對象〉、〈幕末維新的知識分子〉及〈福澤、內村、天心——歐化與近代日本的知識分子〉。

18 林毓生：《中國意識的危機》（Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness* [Madison: The University of Wisconsin Press, 1979]）可以說是其中的一部代表作，此著對五四期的「全盤反傳統主義」進行了反思。

【計畫近況】

東亞儒學研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃俊傑^{*}

總計畫

本計畫延續 1998 年以來各階段的研究，以東亞為研究之視野，以儒家經典為研究之核心，以文化為研究之脈絡，聚焦東亞各地文化之互動，並在上述脈絡中探討儒家經典與儒家價值理念之變遷及其展望。

本計畫首要之研究目標在於建構本校成為國際及漢語學術界「東亞儒學」研究之重鎮，並致力於在二十一世紀文明對話新時代中，深入發掘東亞文化的核心價值，在東亞儒學研究上推陳出新，開創新局，使本校成為「東亞儒學」研究之重鎮。

分項計畫

東亞儒學史中孔子形像與解釋之變遷及其思想史的涵義

孔子形象之建構與變遷，係東亞各國思想與文化變遷之溫度計，既顯示東亞各國歷史之轉捩點，又體顯東亞各國儒家「道統」與「治統」之不可分割性、互為緊張性及其不穩定之平衡性。本研究以「孔子形象」之變遷作為研究主軸，可以深入分析東亞各國思想之升沉與世運之興衰。

李退溪與東亞儒學

本研究擬以五年為期，研究韓國大儒李退溪（名滉）的儒學思想及其思想與東亞儒學的關係，除探討李退溪對朱子思想的繼承與發展、

⁺ 本計畫係本校執行第二期邁向頂尖大學計畫之校內拔尖研究計畫之一。

^{*} 臺灣大學講座教授兼人文社會高等研究院院長、教育部國家講座、中央研究院中國文哲研究所合聘研究員。

對陽明學的批判，並探討退溪學在東亞儒學史的意義和地位。

東亞儒學視域中韓國朱子學與陽明學之交涉

在朝鮮儒學的發展史中，朱子學享有權威地位，陽明學則始終受到排斥。即使朝鮮的朱子學者不接受王陽明的觀點，他們仍須面對王陽明所提出的問題，故在朝鮮儒學的實際發展中，陽明學的觀點仍然不斷滲透於各種論辯之中。本研究即透過對若干人物與問題的研究，來探討朱子學與陽明學在韓國儒學中的交涉，以期有助於深入了解韓國儒學的問題與發展。

東亞儒學視域中的身體與工夫：以變化氣質說為線索

本研究主要探討東亞儒學中的變化氣質說。先以宋明理學為核心，探討伊川、朱子、陽明、蕺山等人變化氣質說的內涵，後以日、韓儒學為中心，探討中江藤樹、山崎闇齋、李退溪、鄭齊斗等人在變化氣質說上的特殊之處。最後則分析東亞儒學中有關身體論與工夫論的幾種主要類型，並探討東亞儒學之身體論與工夫論的內涵。

東亞儒學視域中朝鮮儒者丁若鏞與越南儒者黎貴惇的經世學思想

本研究擬由探究朝鮮儒者丁若鏞與越南儒者黎貴惇的經世學思想，企圖呈顯東亞儒學的同質性與地域的異質性，一方面也想藉由這樣的討論，探究儒學在面對西學時，如何產生具有現代性的思考，而可有其有別於西方現代性的發展。

近代日本新學問的形成與傳統儒學思想的轉化

本研究探討阪谷朗廬、中村敬宇、岡倉天心、津田左右吉、和辻哲郎等五位跨越德川幕末及明治時代的知識人之思想體系，以及他們對傳統儒學思想價值的認知，論述東西文化融和的重要性。

計畫執行近況

總計畫（主持人：黃俊傑）

本計畫於本季共辦理五場學術活動：

第五屆青年學者「東亞儒學」研習營

時間：2014年7月7-9日

地點：臺灣大學法律學院霖澤館七樓第一會議室

主辦：臺灣大學人文社會高等研究院、蔣經國國際學術交流基金會、臺灣海峽兩岸朱子文化交流促進會

協辦：「東亞儒學」研究計畫

「東亞儒學」研討會

時間：2014年7月10日

地點：臺灣大學法律學院霖澤館七樓第一會議室

主辦：臺灣大學人文社會高等研究院

協辦：「東亞儒學」研究計畫

「『東亞』研究的反思」研討會

時間：2014年7月14日

地點：臺灣大學法律學院霖澤館七樓第一會議室

主辦：臺灣大學人文社會高等研究院

協辦：「東亞儒學」研究計畫

「東亞視域中的『中華／中國』意識」國際學術研討會

時間：2014年7月24-25日

地點：臺灣大學法律學院霖澤館七樓第一會議室

主辦：臺灣大學人文社會高等研究院

協辦：「東亞儒學」研究計畫

International Conference "Classics and College Education in an Age of Globalization"

時間：2014年7月31日-8月1日

地點：臺灣大學法律學院霖澤館七樓第一會議室

主辦：臺灣大學人文社會高等研究院

協辦：「東亞儒學」研究計畫

子計畫一：東亞儒學史中孔子形像與解釋之變遷及其思想史的涵義（主持人：黃俊傑、唐格理）

1. 發表論文

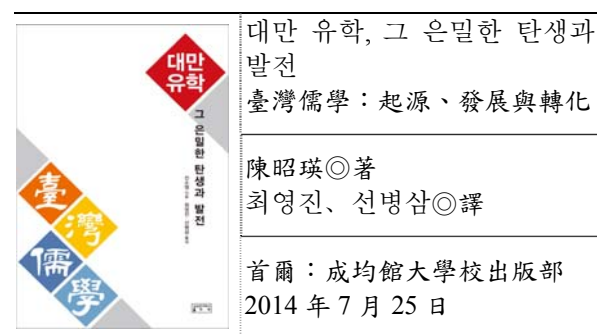
- (1) 黃俊傑：〈東亞儒家思想交流史中「脈絡性轉換」的兩個方法論問題〉，第五屆青年學者「東亞儒學」研習營（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院與蔣經國國際學術交流基金會、臺灣海峽兩岸朱子文化交流促進會合辦，2014年7月7日）。
- (2) 黃俊傑：〈為什麼講「東亞儒學」？〉，「東亞儒學」研討會（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院主辦，2014年7月10日）。
- (3) 黃俊傑：〈石介與淺見綱齋的中國論述及其理論基礎〉，東亞視域中的「中華／中國」意識國際學術研討會（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院主辦，2014年7月24日）。
- (4) 唐格理："The Zhongguo Trademark in Modern East Asia"，東亞視域中的「中華／中國」意識國際學術研討會（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院主辦，2014年7月24日）。
- (5) 黃俊傑："Mencius' Educational Philosophy and Its Contemporary Relevance"，International Conference "Classics and College Education in an Age of Globalization"（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院主辦，2014年7月31日）。

2. 學術活動

- (1) 唐格理教授於6月18日至7月17日擔任南京大學高等研究院訪問學者，並以〈嚴復的傳統與現代的再思考〉為題發表演講。
- (2) 黃俊傑教授於7月14日出席本院主辦之「『東亞』研究的反思」研討會，與本院各大計畫總主持人共同討論計畫多年來之研究經驗與心得。
- (3) 唐格理教授論文投稿至 Wittgenstein and Early Chinese Philosophy，8月12日獲奧地利 Wittgenstein 論壇接受。
- (4) 唐格理教授於9月3日至10月3日，擔任赫爾辛基大學高等研究學院的訪問學者。

子計畫二：李退溪與東亞儒學（主持人：陳昭瑛）

1. 出版書籍



1. 主持與出席會議

- (1) 7月10日出席由臺灣大學人文社會高等研究院主辦的「東亞儒學研討會」，擔任該日「綜合討論」的主持人。
- (2) 8月12日參與「2014 東亞青年儒家論壇暨研習營——生命倫理與環境倫理」的活動，並在臺北市孔廟明倫堂發表演講。題目為「儒家的宗教性」。

子計畫三：東亞儒學視域中韓國朱子學與陽明學之交涉（主持人：李明輝）

1. 期刊論文

- (1) 發表論文〈當代新儒家「儒學開出民主論」的理論意涵與現實意義〉, *Asian Studies (Ljubljana)*, Vol. 2, No. 1 (2014), pp. 7-18.
- (2) 發表論文〈評論臺灣近來有關「中華文化基本教材」的爭議〉, 《思想》, 第25期(2014年5月), 頁267-289。

2. 主辦及出席會議

- (1) 為中央研究院中國文哲研究所舉辦「全球與本土之間的哲學探索——賀劉述先先生八秩壽慶」學術研討會，並發表論文〈「實踐必然性」與「內在要求」——回應陳瑞麟教授〉。
- (2) 8月29-30日赴日本京都府立大學參加「東アジアにおける朝鮮儒教の位相に関する研究」研究會，發表論文〈韓儒韓元震的王陽明思想批判〉。

子計畫四：東亞儒學視域中的身體與工夫：以變化氣質說為線索（主持人：林永勝）

1. 研討會論文

- (1) 7月10日參與臺灣大學人文社會高等研究院主辦之「東亞儒學」研討會，發表論文〈性氣二分說的解構及其意義——以近世東亞儒學的發展為線索〉。
- (2) 9月4日參與由中央研究院中國文哲研究所主辦之「東亞哲學的終極真理」國際學術研討會，發表論文〈性與天道之間——道教道性論的建構及其意義〉。

2. 學術活動

- (1) 7月8日參與第五屆青年學者「東亞儒

學」研習營，並進行演講。演講題目為〈當代儒學研究的新趨向——以東亞為視野〉。

3. 出國訪問

- (1) 7月17-30日，赴英國倫敦大學亞非學院訪問。
- (2) 8月5日-9月3日，受邀至東北師範大學歷史文化學院擔任訪問學者。

子計畫五：東亞儒學視域中朝鮮儒者丁若鏞與越南儒者黎貴惇的經世學思想（主持人：蔡振豐）

1. 研討會論文

- (1) 6月24日至中國吉林延邊大學參加2014年「17-19世紀中韓實學交流與茶山學」研討會，發表論文〈丁茶山的政治論〉。
- (2) 9月4日參加中研院文哲所舉辦「東亞哲學的終極真理」國際學術研討會，發表論文〈《老子》《莊子》中的「氣」及其可能的詮釋〉。

2. 學術活動

- (1) 7月8日參加臺灣大學人文社會高等研究院舉辦之「第五屆青年學者東亞儒學研習營」，擔任主講人。
- (2) 7月25日參加臺灣大學人文社會高等研究院主辦之「東亞視域中的『中華／中國』意識國際學術研討會」，擔任第五場發表之主持人。
- (3) 9月10日參加中華文化總會與貴州孔學堂合辦之「中華文化交流座談」。

【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

本計畫為人文社會高等研究院 2005 年創立時四大核心研究計畫之一，由國內績優研究團隊結合東亞十三個國家與地區的研究團隊以及國際頂尖學者組成，針對東亞地區威權政體轉型與民主化的機制與過程，進行長期性追蹤研究，累積具豐富理論意義且系統化的實證資料，與其他地區民主轉型進行比較研究，並推動全球民主化研究理論的演進。

本計畫以「亞洲民主動態調查」（Asian Barometer Survey）為骨幹，協同東亞各國團隊發展有效解釋本地區政治價值變遷，政治正當性來源、政體轉型經驗的理論架構，並定期針對東亞各國公民的政治價值、政治支持、政

體表現與治理品質評價，及政治參與進行同步調查。本計畫為「全球民主動態調查」（Global Barometer Surveys）的核心成員，承擔相當比例的全球營運總部功能，全面開展全球範圍的民主化比較研究，並與相關重要國際組織進行長期性合作。

分項計畫

亞洲民主動態調查區域調查計畫

本計畫承擔「亞洲民主動態調查」區域總部的功能，負責東亞十三個國家與南亞五個國家調查的整合。對亞洲的民主轉型、鞏固與運作的經驗進行系統性研究，研究架構同時納入比較政治理論的四個典範：「現代化 / 後現代

⁺ 本計畫係本校執行第二期邁向頂尖大學計畫之校內拔尖研究計畫之一。

^{*} 中央研究院院士、臺灣大學政治學系名譽教授、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、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。

化理論」、「新制度論」、「政治文化理論」，以及「理性選擇理論」。第四波調查並將深入探討「東亞例外」的理論爭論，並分析傳統文化、國家機構治理能力、經濟社會現代化，以及國際環境等因素對東亞政體轉型的影響。

亞洲民主動態調查臺灣地區調查計畫

本計畫配合東亞區域調查計畫的共同研究架構，並針對臺灣、香港、新加坡與中國大陸等華人社會比較研究架構，以及臺灣特殊歷史情境與政治發展軌跡進行規劃。臺灣調查配合東亞區域調查的時程，定於2013年執行。

亞洲民主動態調查大陸地區調查計畫

本研究是全球唯一長期追蹤大陸地區公民價值變遷與政體評價的調查計畫。在理論發展及研究設計部分，除了配合東亞區域計畫的共同研究架構外，並將針對兩岸三地的比較研究架構，以及中國大陸特殊的政治發展經驗進行規劃。大陸調查配合東亞區域調查的時程，定於2013年起執行。

全球民主動態調查計畫

本研究整合全世界五個大型區域調查計畫，成為一個涵蓋超過七十個國家的全球性民主化調查研究組織。在此架構下，開展與世界銀行、聯合國開發總署、「國際民主與選舉支援機構」及其他重要國際組織的長期合作關係，定期收集與建構全球範圍的民主發展與治理品質指標，並合作發表權威性的調查研究報告。

政治體制、族群關係與政體評價

本研究結合亞洲民主動態調查的跨國資料，以及晚近有關族群關係的理論議題，並於全球民主動態調查的合作平臺上，深入而系統性地探究不同族群團體與制度設計間的關係。

自由貿易、政治體制與治理品質

本研究結合亞洲民主動態調查的跨國資料以及晚近有自由貿易與治理品質關係的理論議題，發展完整的測量指標，並對照各國實質的貿易數量和主要進出口產業，發展出自由貿易對於民主政治影響的基礎性資料庫，並以此延伸為分析自由貿易協定和治理品質的先驅性跨國比較研究。

計畫執行近況

1. 東亞民主研究計畫與 the Asian Democracy Research Network、Center for Democracy, Development and Rule of Law, Stanford University 合作辦理「Democracy in a Divided Society: East Asia in Comparative Perspective Workshop」，已於今年8月11日圓滿落幕，會中邀請多位知名學者，如 Larry Diamond、Stephen Haggard 等共襄盛舉。

2. 亞洲民主動態調查目前已完成蒙古、菲律賓調查，泰國、新加坡、臺灣等地區調查進行中，馬來西亞地區則已完成招標作業。第四波調查將深入探討「東亞例外」的理論爭論，並分析傳統文化、國家機構治理能力、經濟社會現代化，以及國際環境等因素對東亞政體轉型的影響。

3. 本計畫主持人朱雲漢教授、黃旻華副教授、吳文欽博士後研究員，於7月19日-23日赴加拿大蒙特婁參加國際政治學會第23屆年會，除發表會議論文之外，並於會中宣揚本計畫研究成果，加強本計畫於國際間之能見度。

4. 本計畫黃旻華教授及本計畫國外共同主持人 Bridget Welsh 教授，於8月25日至27日赴緬甸仰光舉辦「2014年臺灣——緬甸提升民主品質工作坊」，促進兩國之間學術交流。

【計畫近況】

東亞華人自我的心理學研究計畫⁺

計畫總主持人：
黃光國*

總計畫

本計畫係針對西方心理學研究之偏頗而發，規劃以東亞華人的「自我」為研究焦點，以「關係主義」作為預設，建構一系列的理論，取代西方「怪異的」心理學理論，來解決本土社會的問題。本計畫將以東亞華人的「自我」之研究作為基礎，一面推展華人本土心理的理論建構及實徵研究工作，一面擴大對國際本土心理學社群的影響力，希望能為非西方國家的本土心理學開闢出一片新的研究領域。

分項計畫

華人的倫理自我

本研究企圖探討華人的倫理價值，如何透過家庭教化影響華人自我發展的歷程，包括儒

家倫理價值的現代性、自我修養觀與人際寬恕、價值衝突與矛盾接受性等相關議題，用以闡明黃光國所提出之自我曼陀羅模型（Mandala model of self）中，文化價值與個人行動智慧之間的相互衍生關係。

讓孩子成為一個真誠的自我能動者：個體化與關係自主性發展的影響來源

過去雖有探討如何培養青少年「個體化」與「關係」這兩種自主能力發展的零星研究，但仍欠缺在整合個人性格特質、家庭與學校等脈絡因素之理論架構，有系統地探討影響青少年自主性發展的來源因素。本研究目的即欲採取縱貫式研究設計及多元層次統計分析策略，細緻地探討有利於青少年這兩種自主性發展歷程中的重要影響來源。

⁺ 本計畫係本校執行第二期邁向頂尖大學計畫之校內拔尖研究計畫之一。

* 臺灣大學心理學系講座教授、教育部國家講座、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

華人組織中的個體我與集體我：組織認同的構念、形成及效果

本研究探討華人關係主義下，華人組織內的個體我與集體我間究竟具有何種錯綜複雜的關係。針對此一目的延伸出來的問題，包括：集體我的形成歷程、個體我融入組織或集體我的歷程，以及個體我與集體我間的契合效果等。

自我、人我、天人：華人文化脈絡下大學生生涯建構歷程研究

本研究為深具發展潛力的原創性研究，一方面可以建構具本土意涵的生涯發展理論，深化對華人文化脈絡生涯發展的認識；另一方面亦期能與現有之西方生涯發展理論對話，並補足西方生涯理論之不足，為生涯研究開創新的研究視域。

計畫執行近況

總計畫（主持人：黃光國）

1. 黃光國教授於 6 月 27 日赴高雄師範大學參與講座，分享研究成果，並與教師及學者專家進行學術交流。

2. 黃光國教授於 7 月 30 日，邀集八個子計畫主持人，整合成總計畫「全球架構下的本土社會科學：典範、挑戰及其推廣」，向科技部人文司提出跨學門整合型計畫。八個子計畫主持人分別為清華大學學習科學研究所陳舜文副教授、高雄醫學大學醫學系駱慧文助理教授（共同主持人高雄師範大學謝臥龍副教授）、高雄師範大學教育學系吳美瑤副教授、彰化師範大學輔導與諮商學系劉淑慧教授（共同主持人彰化師範大學輔導與諮商學系王智弘教授）、宜蘭大學博雅教育中心陳復助理教授、中山大學通識教育中心人文與社會科學教育組越建東副教授（共同主持人嘉南藥理科技大學嬰幼兒保育系黃創華助理教授）、高雄師範大

學輔導與諮商研究所夏允中副教授（共同主持人樹德科技大學人類性學研究所施俊名助理教授）等，共 11 人。

3. 黃光國教授於 8 月 4-8 日赴上海，參加由上海復旦大學社會科學高等研究院、浙江大學公共管理學院、國立臺灣大學人文社會高等研究院、國立臺灣大學社會科學院、臺灣大學中國大陸研究中心、蔣經國國際學術交流基金會所共同主辦的「上海復旦社會科學暑期高級講習班」。黃光國教授演講題目為「心理學的第三波：克服本土心理學的五大難題」。

4. 黃光國教授於 8 月 18 至 20 日前往北歐瑞典，參加由「斯德哥爾摩大學企業管理學院」所舉辦、由 Tony Fang 和 Peter Li 兩位教授所共同主持的「以來自中國的靈感重新建構管理理論」（Management Theory (re)building with inspirations from China）國際研討會。

子計畫一：華人的倫理自我（主持人：黃曬莉）

1. 黃曬莉教授於 7 月 8-13 日參加法國巴黎舉行之第 28 屆應用心理學會（28th International Congress of Applied Psychology），發表研究論文 "Effects of learning experiences on K5-6 students' academic frustration tolerances: Achievement motivation as mediators"。

子計畫二：讓孩子成為一個真誠的自我能動者：個體化與關係自主性發展的影響來源（主持人：葉光輝）

1. 葉光輝教授於 7 月獲科技部人文社會科學研究中心通過，補助由其召集主題為「臺灣高齡社會下的家庭歷程：正向轉化的探討」跨領域整合型研究計畫之前置規劃案。未來將結合七位不同領域的學者共同為對兩類高齡化社會議題（老人社會角色地位、老人安養照護）的主流研究典範提出反思，並預計於計畫結束後一年內向科技部提出正式的跨領域整合型計

畫案。

2. 葉光輝教授於 8 月 7-12 日前往美國華盛頓特區參加 American Psychological Association (APA) 第 122 屆年會，並於籌組主題為「New Frontiers in Emotion Regulation: Flexibility, Context, Cognition, and Culture」的專題中，報告 "Proper Voice: Emotion Refinement in Parent-Child Conflict" 研究論文，獲得熱烈回響。

3. 葉光輝教授於 9 月 1 日獲邀至慈濟大學做專題演講。

4. 葉光輝教授於 6 月 16 日至 9 月 15 日期間共出版期刊論文兩篇：

- (1) 葉光輝、曹惟純 (2014)：〈成人親子衝突之建設性轉化路徑初探：衝突功能性評估、共享式解決策略與個人生活適應的關聯〉，《中華心理衛生學刊》，27 (2)：173-199。(TSSCI) 第一作者、通訊作者。
- (2) 葉光輝、曹惟純 (2014)：〈從華人文化脈絡反思臺灣高齡社會下的老人福祉〉，《中國農業大學學報 (社會科學版)》，31 卷。(CSSCI) 第一作者、通訊作者。

子計畫三：華人組織中的個體我與集體我：組織認同的構念、形成及效果 (主持人：鄭伯璦)

1. 鄭伯璦教授所編輯的「臺灣領導研究的深化與開創」專刊已在 6 月於《中華心理學刊》出刊，其中包含了六篇關於臺灣領導研究的回顧性論文，期望透過此次的整理，將以往豐碩的研究成果加以精鍊，並指出未來可能的研究路徑，使臺灣領導相關研究更加深化。

2. 鄭伯璦教授於 6 月 18-21 日參與在北京舉辦的中國管理研究國際學會 (IACMR) 年會

學術研討會，並發表〈三十年磨一劍？華人本土研究的幾種路線及其功過〉主題演講。鄭教授以自己三十幾年來在本土心理學研究的經驗，反思當今主流的幾種本土化研究策略，引發熱烈的討論與迴響。

3. 鄭伯璦教授於 6 月 23-27 日於臺灣大學心理學系舉辦為期五天的「組織行為研究工作坊」，除了邀請國內外在社會科學研究法上學有專精的教授授課以外，亦安排在實務領域具有豐富經驗的企業人士進行分享，有助於提升年輕學子的理論研究能力與實務思考能力。

4. 鄭伯璦教授邀請中歐國際工商學院管理學 (CEIBS) 的蔡舒恆 (Tsai, Terence) 教授來臺灣進行短期訪問，並安排多場演講，期望透過跨國的交流提升臺灣學者的國際視野。

子計畫四：自我、人我、天人：華人文化脈絡下大學生生涯建構歷程研究 (主持人：王秀槐)

1. 王秀槐教授於 6 月 18-20 日赴大陸武漢輕工大學講學，分享研究成果，並與教師及學者專家進行學術交流。

2. 王秀槐教授於 6 月 21 日赴大陸武漢大學與教育科學研究院，與學者專家進行學術交流，分享研究成果。

3. 王秀槐教授於 6 月 27-29 日赴大陸大連參加學術研討會發表論文，分享研究成果。

4. 王秀槐教授於 6 月 30 日-7 月 1 日赴大陸吉林大學講學，分享研究成果，並與東北師範大學教師及學者專家進行學術交流。

5. 王秀槐教授於 8 月 23-24 日與國立臺北教育大學教育學院、國立臺灣師範大學師資培育與就業輔導處合辦「教師生涯素養精進工作坊」，對象為國小、中、高、職教師，以提昇教師的生涯素養為核心，培養輔導學生生涯規劃之能力。王教授將研究成果轉化為實踐作

為，發揮社會影響力。

6. 王秀槐教授於 8 月 29-31 日赴韓國首爾參加 Annual Symposium on Management and Social Sciences 2014 (ASMSS) 學術研討會，發表論文：〈兩岸大學生生涯概念比較研究〉，分享研究成果。

7. 王秀槐教授於 8 月發表學術論文一篇於 *International Journal of Educational Development* 【SSCI】之知名期刊："Effort counts: The moral significance of effort in the patterns of credit assignment on math learning in the Confucian cultural context"，<http://dx.doi.org/10.1016/j.ijedudev.2014.07.010>。

8. 王秀槐教授於 9 月 2 日赴臺北海洋技術學院演講，分享研究成果。

9. 王秀槐教授於 9 月 5-7 日赴大陸陝西西北農林大學演講，分享研究成果，並與教師及學者專家進行學術交流。

【計畫近況】

東亞法院與法律繼受研究計畫⁺

計畫總主持人：
葉俊榮*

總計畫

東亞法院之間如何互動與相互影響，對於東亞民主理念與法治主義的發展，具有學理上的重要意義。本計畫希望結合多位不同法學領域的學者，以法院功能的演變與發展為經，以法律的繼受與發展為緯，以法院的功能為核心，共同探討東亞的司法實踐與理論發展，並進一步掌握臺灣法院與法文化在東亞的網絡定位。

本計畫的範疇除了臺灣以外，包括韓國、日本、中國（包括香港）、新加坡、泰國、馬來西亞與越南等，涵蓋具有代表性的法律繼受背景、政治社會結構、發展型態的國家，在議題內涵上則以法院與法律的社會承擔、民間信賴、正義實現效能，以及國際化為重點。

分項計畫

東亞憲法法院角色的演變與社會對話

本研究延伸東亞憲政主義的討論，探討憲法法院所反映的歷史及社會脈絡，包括過去歷史遺留、社會現實以及社會需求等。

東亞經濟法的繼受與發展： 以經濟法制發展為核心

本研究從法院的組織與程序、法院的經濟管制功能與法院的國際化等面向對東亞的經濟法制發展進行探討。

東亞法院的民事紛爭解決： 東亞民事程序法制的繼受與變革

本研究以東亞民事程序法制之繼受、變革及發展為主軸，分別探討民事程序制度之四大

⁺ 本計畫係本校執行第二期邁向頂尖大學計畫之校內拔尖研究計畫之一。

* 臺灣大學法律學院講座教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

領域，涵蓋民事訴訟程序、法院對於裁判外紛爭處理程序之支持與監督、家事事件程序及債務清理程序（以消費者債務清理事件為中心）。

東亞法院的治理功能： 從發展型國家到管制型國家

東亞國家已遠離「發展型國家」的脈絡，但以經濟為主軸的發展方向並未改變，面對全球化的激烈競爭，國家發展經濟的壓力不減反增。本研究將在此背景下探討東亞各國法院的治理功能，包括東亞法院初步展露的管制型國家特色是否為真、東亞法院的表現與其他管制型國家是否有所不同等。

東亞民法的理論繼受與法院實踐

本研究希望探尋東亞各國對於歐陸民法的理論繼受在法院的實踐過程，甚至東亞各國彼此間民法理論之繼受與實踐過程中，出現的「去時間化的意義變遷」。特別著重在觀察東亞各國繼受之民法理論與固有法制間的異同，以及東亞法院如何進行融合與續造，承擔法律的社會規制責任，進而發展出屬於該國本土特色的繼受成果，藉以探求東亞區域民法的差異及整合或統合的可能性。

計畫執行近況

本計畫之執行近況可至本計畫部落格 <http://eacourt.blog.ntu.edu.tw>。以及東亞法院論壇 Forum on East Asian Courts 臉書粉絲頁 <https://www.facebook.com/eacourt> 查詢，內有提供歷次活動訊息、紀要及相片集錦。

葉俊榮教授之英文新書 *The Constitution of Taiwan* 由 Hart Publishing 出版

日期：2014年6月

出版社：Hart Publishing

作者：葉俊榮（臺大法律學院講座教授）

內容：本系列叢書係關於全球化、憲法以及良好治理（good governance）在國際社會脈絡之展現。民主以及法治經驗隨著多元文化、競爭經濟以及本土化脈絡移植而有所變異。本書亦著重於臺灣本土脈絡憲法釋義結合政治社會變遷之演變，並著重於本土化案例分析，為當代西方研究亞洲憲法案例書之重要著作。

葉俊榮教授主編新書《轉型中的東亞法院：基本形貌、紛爭解決與行政治理》出版

日期：2014年9月中旬

出版社：臺大出版中心

主編：葉俊榮（臺大法律學院講座教授）

作者：葉俊榮（臺大法律學院講座教授）

林仁光（臺大法律學院教授）

沈冠伶（臺大法律學院教授）

張文貞（臺大法律學院教授）

吳從周（臺大法律學院副教授）

內容：《東亞法院與法律繼受》叢書，結合法學界相關領域的學者，從各種面向呈現東亞法院的制度架構、運作現況、面臨挑戰，以及未來展望。東亞國家的法院，其組織運作與所適用的法律規範，在反映法律繼受與在地發展的辯證的同時，又必須接受來自全球化下經濟發展與貿易競爭的嚴峻挑戰。東亞國家法院的組織運作及其所適用的法律規範，也同時會受到法律繼受及在地發展的辯證，並形成東亞特有的法院功能與法律文化。本書結合多篇論文，以東亞各國法院的建立及演變為經，以各國在法律規範上的繼受及發展為緯，呈現東亞的法院的運作實踐與理論發展，進一步掌握臺灣在此一東亞法院與法律繼受的脈絡下，如何呈現法院功能與法文化。

【計畫近況】

東亞國家的貿易、勞動、金融 與生產力研究計畫⁺

計畫總主持人：
劉錦添^{*}

總計畫

本計畫係延續第一期邁頂計畫之「全球化研究計畫」，將繼續探討全球化對臺灣的影響。不過研究重點將聚焦至東亞各國，將臺灣與東亞區域的互動作為全球化下的一個重要面向加以討論。此一研究上的聚焦原因有二：首先是希望藉由與人文社會高等研究院其他東亞相關研究在地理區位上的重疊，能在不同學門間產生跨領域的對話。再者，雖然全球化在概念上並未有疆域的限制，但是由於交易成本的影響，每個國家與相鄰區域的互動，顯然占了全球化活動中相當高的比例。而臺灣與東亞各國的互動，正是屬於此一範圍。

分項計畫

劉錦添：1. 東亞國際婚姻移民對臺灣的衝擊
2. 臺商在中國投資的區位選擇

本研究第一部分係利用臺灣的個體資料庫，探討外籍新娘引進對臺灣婦女的結婚、離婚、生育行為與就業市場的衝擊。第二部分則利用臺灣經濟部對外投資登記的原始檔案，探討 1991 至 2006 年，臺商至中國各省投資的區域選擇。

陳虹如：全球化下的貿易型態

本研究利用一個具有外國直接投資、國際委外代工和技術累積特性的南北國產品週期的模型，來探討全球化生產模式對產品研發、技術累積、所得不均和生產模式的影響。

⁺ 本計畫係本校執行第二期邁向頂尖大學計畫之校內拔尖研究計畫之一。

^{*} 臺灣大學經濟學系特聘教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

林明仁：全球化對個人幸福感、工資與所得不均與生育率的影響：從亞洲與臺灣的切入

本研究利用 AsiaBaromete 計畫資料，分析全球化時代影響個人幸福感的幾項原因，並討論東南亞外籍勞工的引進，對臺灣的勞動市場與所得分配的衝擊。

江淳芳：全球化對臺灣民眾政治經貿態度與媒體產業的影響

本研究將延續第一階段全球化的問卷調查，調查臺灣民眾對自由貿易與外來勞工的態度，並檢驗民眾的國家認同與經貿態度之間的關係。2013年8月28日至9月6日、12月16日至23日分別完成二波電話訪問。

王道一：全球化對經濟發展的影響：一個人口外移的實驗

本研究利用經濟學這幾年最新發展的實驗經濟學的方法——「最不努力賽局」（或稱「最弱環節賽局」）的實驗來研究不同移民政策的效果，針對人才的國際移動進行實驗。

王泓仁：東亞各國的經濟成長與收斂：固定效果混合隨機邊界模型的估計與檢定

本研究以一個具固定效果之長期追蹤資料混合隨機邊際模型（mixture panel stochastic frontier model with fixed effects）估計東亞各國的成長收斂情形及檢驗收斂的集團特性，以此作為探討區域整合的基礎。

沈中華：1. 政治關係與公司信用評等：中國、臺灣及東亞各國比較
2. 企業社會責任和廠商績效：亞洲四國五區域的比較

本研究前三年在探討政治關聯性是否會影響信用評等，樣本來源為中國、臺灣及東亞等國的公司。後二年則設定兩項研究目標：一是利用亞洲五個區域，包括中國，日本，韓國，香港和新加坡在銀行、保險和非銀行機構的數

據來探究企業社會責任的決定因素；二是檢視企業社會責任和財務績效對在東亞五區的公司之間的關聯。

計畫執行近況

總計畫

本計畫自 2012 年 7 月開始籌辦「東亞國家的經濟與生產力研究」研習營，旨在培養並激發國內年輕學者與研究生針對本計畫主題相關領域之研究潛能，並且促進國內外學界之交流，尤其是亞太地區學者間之聯繫。至今已舉辦 10 場，每場次邀請校內外學者及研究生共 20-30 人參與討論。

2014 年 8 月 11 日和《經濟論文叢刊》（*Taiwan Economic Review*）於臺大經濟系共同舉辦第 11 場研習營，本次探討主題為健保政策。

總計畫及子計畫一主持人劉錦添教授

1. 劉錦添教授 7 月 19 日至 29 日至美國麻州劍橋參加 National Bureau of Economic Research (NBER) 暑期研討會。

2. 6 月 23 日至 27 日邀請國外學者 Prof. Shuang Zhang (Department of Economics, University of Colorado Boulder) 來臺進行學術交流。

3. 8 月 1 日至 15 日邀請美國理海大學經濟學系 Prof. Shin-Yi Chou 來臺，討論共同合作研究。

4. 劉錦添教授與美國 Michael Grossman 與 Shin-Yi Chou 合作的文章 "The Impact of National Health Insurance on Birth Outcomes: A Natural Experiment in Taiwan"，已為 *Journal of Ecvelopment Economics* 所接受。

5. 劉錦添教授與陳妍蓓、王齡懋合作之

「失業對離婚的影響」文章，已為《經濟論文叢刊》所接受。

子計畫二主持人陳虹如教授

1. 6月20日至22日參與 The 2014 Asian Meeting of the Econometric Society (Taipei, Taiwan)，於會議中發表 "Child Allowances, Educational Subsidy and Economic Growth" 一文。

2. 8月18日至24日參與 The 14th Society for the Advancement of Economic Theory (SAET) conference (Tokyo, Japan)，於會議中發表 "Child Allowances, Educational Subsidy and Economic Growth" 一文。

3. 8月18日至24日參與 The 14th Society for the Advancement of Economic Theory (SAET) conference (Tokyo, Japan)，於8月20日擔任場次 Macroeconomic Policies 主持人。

子計畫六主持人王泓仁教授

1. 王泓仁教授7月7日至12日於澳洲布里斯本參與 2014 Asia-Pacific Productivity Conference，講題為 "Treatment Effect Stochastic Frontier Models with Endogenous Selection"。

2. 王泓仁教授於8月13日至24日代表科技部人社中心至荷蘭、比利時以及法國等三國進行學術機構考察。

子計畫七主持人沈中華教授

1. 沈中華教授9月5日於銘傳大學所舉辦之「從財金大數據到財金智慧資訊」研討會進行學術專題演講，講題為〈從財金大數據到財金大智慧〉。

【計畫近況】

東亞崛起中當代中國大陸的發展變遷 與「中國研究」主體性的轉換研究計畫⁺

計畫總主持人：
石之瑜^{*}

總計畫

本計畫為期五年，以本校社會科學院中國大陸研究中心作為執行單位，由趙永茂院長偕同中國大陸研究中心執行長徐斯勤共同規畫。

本計畫包括五個子計畫，整合了本校社會科學院的政治學、經濟學、社會學、社會工作四項不同的學門專長，以各子計畫主持人既有的關於中國大陸之研究取向為基礎，而與高研院的東亞文明總體計畫旨趣相互銜接配合。主要目的，在於同時強調當代中國大陸的實存客觀發展與變遷，以及研究社群在主觀上如何去理解研究中國時所顯現出的特質乃至問題，如何去影響了研究中國大陸實存發展的科學性或貢獻和價值。

分項計畫

中國研究的知識策略及其文明構成：
在地學術世界的多點追蹤

本項五年研究計畫的開展，乃在藉由各種具備世界在地性的文本所體現的差異，蒐羅中國研究的知識史中關於文明過程的困境與機緣，整理其中的限制和可能性，以及因此所醞釀出尚不為人知的諸多全球意象。

公共治理中國家與社會的合作與競爭：
海峽兩岸的當代比較分析

本研究以五年為期，每年選取臺灣與中國大陸各一個地方公共治理的案例，來比較兩岸之間的「國家」部門與「社會」部門當面對不同的「結構」層面條件及「行為者」層面條件時，

⁺ 本計畫係本校執行第二期邁向頂尖大學計畫之校內拔尖研究計畫之一。

^{*} 臺灣大學政治學系講座教授、教育部國家講座、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

彼此之間如何產生不同的合作和競爭關係，以及這些呈現多樣性的互動關係，如何在不同的治理議題之間，以及在海峽兩岸之間，呈現出治理結果與影響上的「共同性」與「差異性」。

臺灣企業與中國企業生產力與創新能力及其比較分析之研究

本研究探討臺灣與中國加入 WTO 後，影響中國大陸製造業廠商勞動生產力與總要素生產力及創新活動的因素，以及影響臺灣廠商生產力與創新活動的影響因素。

東亞福利體制中的兩岸三地福利改革比較

本研究以五年為期，比較研究兩岸三地的社會福利改革經驗，並探討其在東亞福利體制與中國福利研究兩個研究傳統中的理論與經驗意涵。

宗教搭臺，政治經濟唱戲？——中國大陸「宗教觀光旅遊」的社會學考察

本研究透過理論探討與經驗研究雙重策略，五年內針對宗教旅遊現象逐一探究，並與大陸方興未艾的「紅色旅遊」、「黑色旅遊」與「綠色旅遊」作一比較，立基在韋伯（Max Weber）學派的多元因果觀，深入分析宗教旅遊所體現的「宗教力」與「文化力」，在中共「政治力」與「經濟力」雙重控制下，是否有突圍發展，確立自己的「固有成規性」與主體性的可能性。

計畫執行近況

分項計畫執行近況暨主持人學術活動近況

（一）趙永茂教授

分項計畫主持人趙永茂教授於本季學術活動如下：

1. 發表論文

- (1) Chao, Yung-mau. Tign-jieh Wang and Yi-chun Tao. 2014. Social Movement, Deliberation and Risk: Case Studies from China and Taiwan. Paper presented at IIAS Workshop Deliverative Governance in East Asia. 26-27 June 2014.

2. 學術活動

擔任荷蘭萊頓大學國際亞洲研究所講座教授

時間：2014年1月25日至7月25日

地點：荷蘭萊頓大學

東亞的協商治理工作坊

時間：2014年6月26日至6月27日

地點：荷蘭萊頓大學

（二）徐斯勤教授

2014年海峽兩岸青年學者社會科學暑期高級講習班：社會科學視野下當代中國的普遍性與特殊性

主辦：國立臺灣大學人文社會高等研究院、國立臺灣大學社科院中國大陸研究中心、蔣經國國際學術交流基金會、上海復旦大學社會科學高等研究院、浙江大學公共管理學院

時間：2014年8月4-15日

地點：復旦大學、浙江大學（各舉辦一週）

擔任開幕、閉幕致詞人

（三）石之瑜教授

1. 出版專書

李梅玲、石之瑜，2014年，《誰的中國？誰的模式？普遍性與特殊性之辯》，臺北：國立臺灣大學政治學系中國大陸暨兩岸關係教學與研究中心。

2. 學術活動

石之瑜教授與李慧易助理在馬來亞大學中國研究中心介紹中國學的知識社群研究

時 間：2014 年 8 月 7 日

主 辦：馬來亞大學

地 點：馬來西亞

石之瑜教授與黃瓊菽教授在胡志明市社會科學與人文大學洽談越南口述歷史第三階段工作計畫

時 間：2014 年 8 月 11 日

主 辦：胡志明市社會科學與人文大學

地 點：越南胡志明市

(四) 林惠玲教授與楊志海教授

林惠玲教授與楊志海教授、何志欽教授及呂雅萍合寫之 "Production Fragmentation and Technological Dynamics: Productivity Catch-up between Chinese and Taiwanese Electronics Firms" 一文已投稿至 *Pacific Economic Review*。

(五) 古允文教授、施世駿副教授、傅從喜助理教授

1. 學術活動

(1) 古允文教授於 2014 年 7 月 22-29 日接待香港教育學院 2014 International Summer School，來臺學生有來自美國、南韓、中國與香港的學士生共 45 人，學生科系也相當多元，有管理、國小教育、社會工作等，以不同專業與文化共同討論臺灣的政治經濟文化，來臺期間安排了臺灣大學政治學系的明居正教授與參與者座談臺灣民主經驗、國家發展研究所的唐代彪副教授座談臺灣的經濟轉型、也邀請共同參與本計劃的社會工作學系傅從喜助理教授座談臺灣的社會轉型，並安排參與者參訪中國國民黨與民主進步黨黨部，讓許多不同國家、背景的參與者都能夠對臺灣的政治、經

濟、民主、社會都更加了解，並且激起多元的討論和看法。

(2) 古允文教授於 2014 年 6 月 15-22 日參與財團法人中華文化社會福利事業基金會舉辦於哈爾濱工業大學的兩岸社會福利學術研討會，今年為第 15 次，以「2014 年兩岸社會福利學術研討會——劇變時代的社會福利政策」為主題，研討子題包括：兒童少年權益保障、社會養老服務、貧窮與社會救助、社會工作專業教育。古允文教授代表臺灣擔任子題「貧窮與社會救助」主持人（陸方代表為南京大學社會學系風笑天教授），並代表總結發言。此會會議結合了大陸、香港、澳門及臺灣等四地區之學者專家，以學術交流方式為建構兩岸社會福利取向，藉由會議研討，促進交流暨增進瞭解，同為兩岸社會福祉共創新境。

(3) 古允文教授於 2014 年 6 月 27-30 參與紐約大學上海分校 (NYU Shanghai) 與華東師範大學社會發展學院於 2014 年 6 月底召開的社會發展議題研討會，藉此向東亞與大陸學界宣告雙方的合作正式成立，會中有大陸相關學者和官員與會，更藉機諮詢有關研究的架構與訪談大綱，旁聽研討會並訪談大陸學者，包括開南大學關信平教授、華東理工大學范斌教授、上海社科院程福財教授、華東理工大學何雪松教授、復旦大學顧東輝教授、北京大學熊躍根教授、香港教育學院莫家豪教授，會中對大陸的反貧困政策和公共政策體系有更多了解，進而發現大陸地區的公共政策和福利已經轉向為區域資源的再分布、均化公共服務、人力資本的改善（教育醫療）、甚至產業轉型發展，將與臺灣的福利差距有效縮小。

(4) 古允文教授於 6 月 23-24 號接待了目前在紐約福特漢姆大學任教，對中國福利制度轉型、人口遷移、跨國比較有深入研究的高琴副教授來臺，共同交流臺灣與中國在面臨全球

化過後的經濟、社會、人口結構轉變下，福利制度的改變與因應進行討論，邀請高琴副教授針對人口移動和對農民工、城市等不同地區的社會保障水準與影響做分享，並針對這些福利改變對於中國不同移民、移工的子女有哪些影響做討論。也藉此機會，分享臺灣在社會保險、勞動保障上的福利制度，進行兩岸比較和分析。

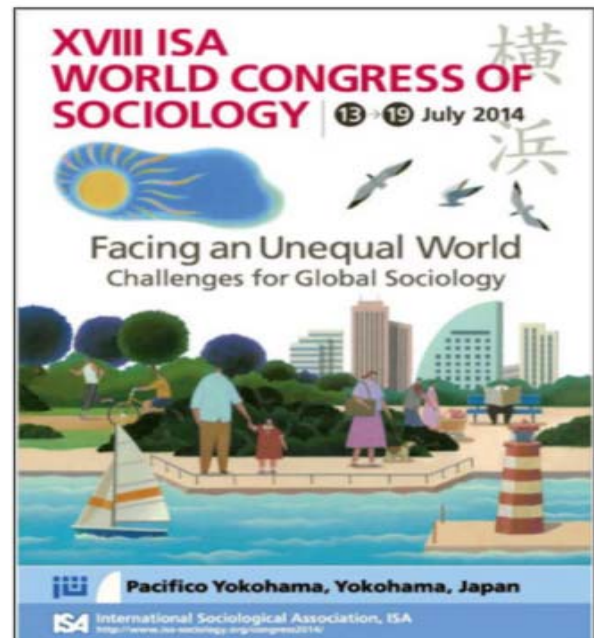
(5) 施世駿教授於 2014 年 7 月 13 日至 19 日參與舉辦於日本橫濱的第 18 屆 ISA 世界社會學會議（ISA XVII World Congress of Sociology），本屆會議以「面對不平等：全球社會學的挑戰」為主題，探討了過去 30 年來，社會貧富差距擴大、社會結構改變且失衡，全球各地發生的各種災害、災難、悲劇等情形，而施世駿教授也在會議中發表了 "Changing Dynamics of Social Policy in the People's Republic of China and the United States of America"。



香港教育學院 2014 International Summer School 來訪學員



2014 年兩岸社會福利學術研討會



第 18 屆 ISA 世界社會學會議（ISA XVII World Congress of Sociology）

【計畫近況】

數位人文研究整合平臺⁺

平臺執行長： 項潔*

平臺簡介

近年來，隨著資訊科技的迅速發展與網際網路普及，數位資源的建置與應用已成為知識再現與傳播的重要形式。國際間許多學術組織不僅積極投入發展各具特色的數位資源，推動數位資源應用於人文社會科學的研究及教學中，更將數位人文研究（Digital Humanities）列為學術發展之重點項目之一。

所謂的數位人文研究即是利用資訊科技，協助人文社會科學研究者，在大量且紛雜之數位資源中，重新分析建構資料間之可能意義關聯與脈絡，進而從中發掘出新的研究方向與研究議題。換言之，數位人文研究不僅能夠提升人文社會科學研究的效率與品質，更可透過資訊科技技術的協助，拓展人文研究的視野。

本計畫之目的為協助人文社會高等研究院打造一個資源整合的數位人文研究環境，並探究人文社會科學研究的影響力與能見度的擴散，促進研究人才向下扎根與拓展國際交流合作。本計畫訂定四大目標如下：

一、建構人文社會科學數位知識中心：持續推動本校數位資源之累積與永續經營外，更將積極與校外單位進行數位化合作及技術交流，期藉此增進臺灣研究數位資源之深度及廣度，並使本校成為臺灣研究資料中心。

二、建立符合人文社會學科的學術影響力之量化指標及質化學術傳播模式：為探究人文學科研究的影響力與能見度的擴散，特別規劃以高研院項下計畫為研究分析對象，並期以「資訊傳播觀點探究學術研究影響力」及「探

⁺ 本平臺係本院執行第二期邁向頂尖大學計畫之研究整合平臺。

* 臺灣大學資訊工程學系特聘教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

究數位媒介在臺灣人文學科研究的影響力與能見度的角色」二項研究方法，建立符合人文社會學科的學術影響力之量化指標及質化學術傳播模式。

三、培育跨領域與數位人文研究人才：本計畫將每年透過舉辦工作坊、專題研討會及國際研討會等學術交流活動，及推動訪問學人計畫及研究生獎助計畫，培育新世代之跨領域與數位人文研究人才。

四、開拓國際交流合作關係：為學習數位人文研究相關之最新知識技術，推廣本校數位人文研究成果，本計畫將每年定期參與國外具有指標性的學術研討會，以及國際數位人文研究專業社群及其所屬機構成員所舉辦之相關會議與各類委員會，並積極與國際知名數位人文研究機構互動交流。

平臺執行近況

1. 項潔教授於 2014 年 7 月 7-12 日赴瑞士洛桑參加 Digital Humanities 2014（會議主題：Digital Cultural Empowerment），發表論文："A glimpse of the change of worldview between 7th and 10th century China through two leishu"。

東亞崛起中的日本與韓國研究整合平臺⁺

平臺執行長：
徐興慶^{*}、辻本雅史^{**}

平臺簡介

臺灣與日本、韓國地理位置相近，經貿往來頻繁，在東亞區域安全問題上更是命運共同體。1972年迄今臺灣與日本斷交已近四十年，在沒有正式國交關係的情況下，日本政府在兩岸之間推行「一個中國+對臺實質關係」的外交模式，與臺灣維持了諸多領域的雙邊實質交流。又，臺灣雖然在1992年與南韓終止了國交，但近二十年來，雙方依然維繫著文教經貿往來的實質關係。據官方進出口貿易統計資料顯示，目前臺灣最大的貿易往來國依序為中國、日本、美國、韓國，顯見日、韓是臺灣在東亞國際社會的重要夥伴。在此國際化急速進展的時代，以東亞為視域，重新思考傳統日本、韓國文化與現代政經發展實有其必要性。

二十一世紀「全球化」的浪潮與亞洲崛起之新發展蔚為趨勢，推動跨國學術交流已是刻不容緩的課題。

本平臺的目標，即是從東亞學術交流的角度切入，從區域層面到整體發展，建構人文、社會科學領域之對話機制，發掘知識社群之多元問題意識，探索傳統與現代日、韓兩國的歷史縱身、文化形態；並從比較的視域，瞭解其之於現代西方文化的意義。為達到整合與服務之目標，促使六大計畫的日本、韓國研究更具國際競爭力，在方法與步驟上將：一、舉辦專題研究系列講論會；二、舉辦年輕學者暨研究生研習營；三、聚焦六大計畫主題，逐年擬定專一領域舉辦日本與韓國研究論壇或雙邊學術研討會；四、蒐集日本、韓國研究相關資料，

⁺ 本平臺係本院執行第二期邁向頂尖大學計畫之研究整合平臺。

^{*} 臺灣大學日本語文學系教授、臺灣大學人文社會高等研究院特約研究員。

^{**} 臺灣大學日本語文學系教授、京都大學名譽教授。

建置數位資料庫及研究網絡，並公開發表研究成果，以達到學術無國界的卓越目標。

【計畫近況】

健康與人文研究整合平臺⁺

平臺執行長：
江東亮*、蔡甫昌**

平臺簡介

為發展本校健康與人文之跨領域學術研究，本校公共衛生學院江東亮教授與香港中文大學熊秉真教授於 2009 年共同發起「健康與人文網絡（Health and Humanity Initiative）」。

網絡成立之初，即著手開設相關暑期課程，且積極為香港中文大學文學院、醫學院及社會科學院開創相關研究及教學機會，並於 2011 年 10 月 27 日至 28 日於香港及 2012 年 10 月 29 日至 30 日於臺北舉行國際研討會。參與此交流網絡之學校包括香港中文大學、臺灣大學、中央研究院、成功大學、廣州中山大學、美國哥倫比亞大學、英國里茲大學、加拿大滑鐵盧大學等知名學校。

「健康與人文網絡」經江東亮教授與熊秉

真教授向本校人文社會高等研究院黃俊傑院長報告後，奉校長核准，於高研院組織下設立「健康與人文研究整合平臺（Health and Humanity Research Platform）」，結合本校既有之相關跨領域校級中心，例如「生醫暨科技倫理法律及社會中心」、「醫學院醫學人文研究群」等，共同發展與推動健康與人文之國際學術研究與交流，積極舉辦「健康與人文研究整合」工作坊，推動健康與人文之倫理、法律與社會議題國際合作，並發展健康與人文之倫理、法律與社會議題課程。

為促進亞洲國家及其他地區之健康的需求並回應世界上對健康決定因素提出新視角之期望，本平臺期望能立足華人人文傳統與健康智慧，推動健康與人文研究之視域整合，並期許

⁺ 本平臺係本院執行第二期邁向頂尖大學計畫之研究整合平臺。

* 臺灣大學健康政策與管理研究所教授。

** 臺灣大學醫學院社會醫學科教授兼生醫暨科技倫理法律及社會中心主任。

能由人文觀點提出亞洲健康論述，以建立一個完整且具體之健康觀。本平臺認為，健康不僅僅是以治癒疾病和促進健康為目標，也包括所有保護和保存生命的手段，而其最終目標乃是追求自然與萬物之間的和諧與平衡。故，健康更反映了社會、經濟和個人發展，而政治、經濟、社會、文化、環境、行為和生物因素都會影響健康，據此，本平臺將著眼於探討發展全體更佳健康策略之重要議題，如關懷、整體論與生態等等。

本平臺將與「臺灣大學生醫暨科技倫理法律及社會中心」、「臺灣大學醫學院醫學人文研究群」、「生技醫藥國家型科技計畫 ELSI 組」及「醫學專業教育改進延續計畫」等計畫合作，本年度計畫內容及重點如下：

一、舉辦三場「健康與人文研究整合」工作坊

結合臺灣大學研究資源，分別於臺大公衛學院（副執行長陳端容規劃）、文學院（副執行長張嘉鳳規劃）、醫學院（執行長蔡甫昌規劃）舉辦半天之「健康與人文研究整合」工作坊，邀請相關領域專家學者共同參與，以凝聚「健康與人文研究整合」方法論與發展方向之共識。

二、發展「健康與人文」相關課程

結合教育部顧問室「醫學專業教育改進延續計畫」，邀請跨校、跨領域師資，開設「健康與人文」相關課程。

三、發展「健康與人文」之國際合作

結合「臺灣大學醫學院醫學人文研究群」與「生技醫藥國家型科技計畫 ELSI 組」計畫資源，就「健康與人文」及「生醫倫理、法律與社會議題」，由召集人江東亮及共同召集人熊秉真規劃在適當時機與香港中文大學、臺灣大學、中央研究院、成功大學、廣州中山大學、美國哥倫比亞大學、英國里茲大學、加拿

大滑鐵盧大學等校專家學者進行國際合作及交流。

平臺執行近況

一、本季所舉辦之學術活動及成果如下：

1. 7月9日舉辦「人體生物資料庫與剩餘檢體研究的倫理與規範：歐洲觀點」圓桌討論會（Roundtable on "The ethics and regulation on research biobank and leftover biomaterials—the European perspectives"），會中邀請瑞士學者 Dominique Sprumont（professor of Health Law at the Law Faculty of the University of Neuchâtel）發表演說，針對目前檢體研究的爭議性問題分享歐洲之現況，討論臺灣於此議題所遭遇之困難與挑戰。

2. 7月9日舉辦「生命末期照護倫理與瑞士安樂死經驗」圓桌討論會（Roundtable on End of life care ethics & the Swiss experience on physician assisted suicide），邀請瑞士學者 Dominique Sprumont 專題演講，介紹瑞士實施醫師協助自殺之現況與爭議，並邀請「臺大醫院臨床倫理委員會政策研議與教育小組」委員、「倫理諮詢小組」委員出席，針對末期病人照護倫理法律議題進行討論，促進雙邊經驗交流。

【院務新訊】

院務短波

葉俊榮教授應邀至 International Association of Constitutional Law 所舉辦之 World Congress 進行學術交流，並發表演講

「東亞法院與法律繼受」研究計畫總主持人葉俊榮教授於 6 月 16-20 日應 The International Association of Constitutional Law (IACL) 及 The Department of Public and International Law at the University of Oslo 於 the Oslo city centre, Norway 舉辦的 The IXth World Congress "Constitutional Challenges: Global and Local", 以 "A Spatial Construction of Freedom of Media and Privacy in Public Space" 為題演講。葉俊榮教授是少數受邀之臺灣教授，以極具爭議性之臺灣大法官解釋第 689 號作為案例，探討媒體與隱私保護的自由的合理規範，並且權衡「一般的社會標準」以及「合理期望在公共空間」，闡明社會變遷意義下的權利設計。該研討會並以各國法院情形進行深度學術對話，具體探討臺灣法院運作之功能及變遷。

唐格理副院長擔任南京大學高等研究院訪問學者並發表演講

唐格理副院長於 6 月 18 日至 7 月 17 日擔任南京大學高等研究院訪問學者，並以〈嚴復的傳統與現代的再思考〉為題發表演講。

黃光國教授赴高雄師範大學參與講座

「東亞華人自我的心理學研究計畫」總主持人黃光國教授於 6 月 27 日赴高雄師範大學

參與講座，分享研究成果，並與教師及學者專家進行學術交流。

第五屆青年學者「東亞儒學」研習營

本院與蔣經國國際學術交流基金會、臺灣海峽兩岸朱子文化交流促進會共同主辦，於 7 月 7-9 日，假臺灣大學法律學院霖澤館七樓第一會議室，舉行「第五屆青年學者『東亞儒學』研習營」。本研習營邀請國內外 12 位學者專家擔任主講人，參與學員眾多，成果豐碩。

黃俊傑院長出席「第五屆青年學者『東亞儒學』研習營」發表演文

黃俊傑院長於 7 月 7 日出席本院與蔣經國國際學術交流基金會、臺灣海峽兩岸朱子文化交流促進會共同主辦之「第五屆青年學者『東亞儒學』研習營」，發表演文：〈東亞儒家思想交流史中「脈絡性轉換」的兩個方法論問題〉，並擔任分場主持人。

項潔教授參加 Digital Humanities 2014 國際研討會發表演文

「數位人文研究整合平臺」執行長項潔教授於 2014 年 7 月 7-12 日赴瑞士洛桑參加 Digital Humanities 2014 (會議主題：Digital Cultural Empowerment)，發表演文："A glimpse of the change of worldview between 7th and 10th century China through two leishu"。

「人體生物資料庫與剩餘檢體研究的倫理與規範：歐洲觀點」圓桌討論會

「健康與人文研究整合平臺」於 7 月 9 日舉辦「人體生物資料庫與剩餘檢體研究的倫理與規範：歐洲觀點」圓桌討論會 (Roundtable on "The ethics and regulation on research biobank and leftover biomaterials—the European perspectives")，會中邀請瑞士學者 Dominique Sprumont (professor of Health Law at the Law Faculty of the University of Neuchâtel) 發表演說，針對目前檢體研究的爭議性問題分享歐洲之現況，討論臺灣於此議題所遭遇之困難與挑戰。

「生命末期照護倫理與瑞士安樂死經驗」圓桌討論會

「健康與人文研究整合平臺」於 7 月 9 日舉辦「生命末期照護倫理與瑞士安樂死經驗」圓桌討論會 (Roundtable on End of life care ethics & the Swiss experience on physician assisted suicide)，邀請瑞士學者 Dominique Sprumont 專題演講，介紹瑞士實施醫師協助自殺之現況與爭議，並邀請「臺大醫院臨床倫理委員會政策研議與教育小組」委員、「倫理諮詢小組」委員出席，針對末期病人照護倫理法律議題進行討論，促進雙邊經驗交流。

「東亞儒學」研討會

本院於 7 月 10 日，假臺灣大學法律學院霖澤館七樓第一會議室，舉行「東亞儒學」研討會。本研討會邀請國內外專家學者共發表論文 8 篇，成果豐碩。

黃俊傑院長出席「東亞儒學」研討會發表論文

黃俊傑院長於 7 月 10 日出席本院主辦之「東亞儒學研討會」，發表論文：〈為什麼講「東亞儒學」？〉，並擔任分場主持人。

朱雲漢教授出席蔣經國基金會揭牌儀式

「東亞民主研究計畫」總主持人朱雲漢教授於 7 月 13-15 日赴德國參加「杜賓根大學歐洲當代臺灣研究中心 / 蔣經國基金會海外中心」成立及揭牌儀式。

「『東亞』研究的反思」研討會

本院於 7 月 14 日，假臺灣大學法律學院霖澤館七樓第一會議室，舉行「『東亞』研究的反思」研討會，集合本院各大計畫總主持人、本院各計畫同仁及本年度訪問學者、貴賓約 20 人共同討論計畫多年來之研究經驗與心得。

黃俊傑院長出席「『東亞』研究的反思」研討會

黃俊傑院長於 7 月 14 日出席本院主辦之「『東亞』研究的反思」研討會，與本院各大計畫總主持人共同討論計畫多年來之研究經驗與心得。

朱雲漢教授受邀出席國際研討會及拜訪相關學術機構

「東亞民主研究計畫」總主持人朱雲漢教授於 7 月至 8 月多次受邀出席國際會議及學術參訪：

7 月 16-18 日赴美國拜訪哥倫比亞大學東亞所、史密斯理查森基金會、開放社會基金會等重要學術機構，進行學術訪問交流活動事宜。

7 月 19-24 日赴加拿大蒙特羅參加第二十三屆國際政治學會世界大會，進行論文主持、評論、發表等學術交流相關活動。

7 月 30 日-8 月 4 日赴土耳其伊斯坦堡，應邀出席由中國凱風基金會在伊斯坦堡主辦之「公益基金會戰略前瞻與規劃國際圓桌會議」。

8 月 21-22 日參加中研院歐美所 U.S. Rebalancing Strategy and Asia's Responses 研討會。

劉錦添教授參加 National Bureau of Economic Research (NBER) 暑期研討會

「東亞國家的貿易、勞動、金融與生產力研究計畫」總主持人劉錦添教授 7 月 19-29 日至美國麻州劍橋參加 National Bureau of Economic Research (NBER) 暑期研討會。

「東亞視域中的『中華 / 中國』意識」國際學術研討會

本院於 7 月 24-25 日，假臺灣大學法律學院霖澤館七樓第一會議室，舉行「東亞視域中的『中華 / 中國』意識」國際學術研討會。本國際學術研討會邀請國內外專家學者共發表論文 10 篇，成果豐碩。

黃俊傑院長出席「東亞視域中的『中華 / 中國』意識國際學術研討會」發表論文

黃俊傑院長於 7 月 24 日出席本院主辦之「東亞視域中的『中華 / 中國』意識國際學術研討會」，發表論文：〈石介與淺見綱齋的中國論述及其理論基礎〉。

唐格理副院長出席「東亞視域中的『中華 / 中國』意識國際學術研討會」發表論文

唐格理副院長於 7 月 24 日出席「東亞視域中的『中華 / 中國』意識國際學術研討會」，發表論文 "The Zhongguo Trademark in Modern East Asia"。

International Conference "Classics and College Education in an Age of Globalization"

本院於 7 月 31 日至 8 月 1 日，假臺灣大學法律學院霖澤館七樓第一會議室，舉行 International Conference "Classics and College Education in an Age of Globalization"。本國際

研討會邀請國內外專家學者共發表論文 15 篇，成果豐碩。

黃俊傑院長出席 International Conference "Classics and College Education in an Age of Globalization" 發表論文

黃俊傑院長於 7 月 31 日出席本院主辦之 International Conference "Classics and College Education in an Age of Globalization"，發表論文 "Mencius' Educational Philosophy and Its Contemporary Relevance"，並擔任分場主持人。

黃光國教授出席「上海復旦社會科學暑期高級講習班」發表演講

「東亞華人自我的心理學研究計畫」總主持人黃光國教授於 8 月 4-8 日赴上海，參加由上海復旦大學社會科學高等研究院、浙江大學公共管理學院、國立臺灣大學人文社會高等研究院、國立臺灣大學社會科學院、臺灣大學中國大陸研究中心、蔣經國國際學術交流基金會所共同主辦的「上海復旦社會科學暑期高級講習班」。黃光國教授演講題目為「心理學的第三波：克服本土心理學的五大難題」。

石之瑜教授赴馬來亞大學與胡志明市社會科學與人文大學發表演講

「東亞崛起中當代中國大陸的發展變遷與『中國研究』主體性的轉換研究計畫」總主持人石之瑜教授於 2014 年 8 月 7 日與 11 日赴馬來亞大學與胡志明市社會科學與人文大學進行學術交流，在助理李慧易與黃瓊萩教授的協助下，介紹中國學的知識社群研究，並洽談越南口述歷史第三階段工作計畫。

「東亞國家的經濟與生產力研究」研習營（十一）

「東亞國家的貿易、勞動、金融與生產力研究計畫」於 2014 年 8 月 11 日和《經濟論文

叢刊》(Taiwan Economic Review) 於臺大經濟系共同舉辦第 11 場研習營，本次探討主題為健保政策。

朱雲漢教授受邀參與韓國東亞研究院訪問學人審查會議

「東亞民主研究計畫」總主持人朱雲漢教授於 8 月 13-15 日赴大陸長春，出席韓國東亞研究院 (EAI) 今年度訪問學人審查會。

黃光國教授參加 Management Theory (re)building with inspirations from China 國際研討會。

「東亞華人自我的心理學研究計畫」總主持人黃光國教授於 8 月 18-20 日前往北歐瑞典，參加由「斯德哥爾摩大學企業管理學院」所舉辦、由 Tony Fang 和 Peter Li 兩位教授所共同主持的「以來自中國的靈感重新建構管理理論」(Management Theory (re)building with inspirations from China) 國際研討會。

「2014 年臺灣——緬甸提升民主品質」工作坊

「東亞民主研究計畫」研究群學者朱雲漢教授、黃旻華教授、吳文欽博士後研究員、中研院政治所張傳賢助研究員及本計畫國外共同主持人 Bridget Welsh 教授，於 8 月 25 日至 27 日赴緬甸仰光舉辦「2014 年臺灣——緬甸提升民主品質工作坊」，促進兩國之間學術交流。

葉俊榮教授應邀至 Melbourne Law School 授課

「東亞法院與法律繼受」總計畫主持人葉俊榮教授於 8 月 27 日至 9 月 9 日應邀至澳洲 Melbourne Law School 授課，針對臺灣憲法在亞洲的形貌藉由授課方式進行東亞憲政之學術交流。

唐格理副院長擔任赫爾辛基大學高等研究學院的訪問學者

唐格理副院長於 9 月 3 日至 10 月 3 日，擔任赫爾辛基大學高等研究學院的訪問學者。

林建甫副院長出席「2014 Global Economy and Governance International Conference」發表演講

林建甫副院長於 9 月 10-12 日，赴羅馬尼亞布加勒斯特出席「2014 Global Economy and Governance International Conference」，並發表專題演講 "Retrospect and Prospects of Asia Pacific Economic Integration"。

林建甫副院長出席「The 28th CACCI Conference」發表演講

林建甫副院長於 9 月 17-19 日，赴吉隆坡出席「The 28th CACCI Conference」，並於 9 月 19 日發表午餐主題演講 "Prospects and Opportunities of Asia Pacific Economic Integration"。

葉俊榮教授新書《轉型中的東亞法院：基本形貌、紛爭解決與行政治理》出版

「東亞法院與法律繼受」研究計畫總主持人葉俊榮教授新書《轉型中的東亞法院：基本形貌、紛爭解決與行政治理》，於 2014 年 9 月中旬由臺大出版中心出版。

【院務新訊】

院內大事紀

2014年06月16日~2014年09月15日

日期	紀要
07月07日- 07月09日	東亞儒學研究計畫主辦 第五屆青年學者「東亞儒學」研習營
07月09日	健康與人文研究整合平臺主辦 「人體生物資料庫與剩餘檢體研究的倫理與規範：歐洲觀點」圓桌討論會
07月10日	東亞儒學研究計畫主辦 「東亞儒學」研討會
07月14日	臺灣大學人文社會高等研究院主辦 「『東亞』研究的反思」研討會
07月24日- 07月25日	東亞儒學研究計畫主辦 「東亞視域中的『中華／中國』意識」國際學術研討會
07月31日- 08月01日	東亞儒學研究計畫主辦 International Conference "Classics and College Education in an Age of Globalization"
08月11日	東亞國家的貿易、勞動、金融與生產力研究計畫主辦 「東亞國家的經濟與生產力研究」研習營（十一）
08月25日- 08月27日	東亞民主研究計畫主辦 「2014年臺灣——緬甸提升民主品質」工作坊

