

改版聲明

為節樽經費並勵行環保，本刊紙本印行至本期（第 9 卷第 4 期）為止。從下期（第 10 卷第 1 期，2015 年 3 月）起，僅出版網路版於本院網頁：

<http://www.ihs.ntu.edu.tw/10publications02.htm>

總編輯

唐格理 謹識

Due to budgetary limitations and environmental concerns, the present issue (Volume IX, No. 4) of the *IHS Newsletter* will be the final print edition. Beginning with the next issue (Volume X, No. 1), the IHS Newsletter will appear solely as an online publication, accessible on the IHS webpage: <http://www.ihs.ntu.edu.tw/10publications02.htm>

Kirill Ole Thompson
Editor in Chief & Associate Dean, IHS, NTU

宏觀視野

- 1 The Owl of Minerva: The Humanities as a Repository of Wisdom for a Global Age
Alan T. Wood
- 7 Teaching China's Intellectual History
Bent Nielsen
- 13 What Does the Ming Have to Do with It? Teaching, the Liberal Arts and the Future
Ann Waltner

多元觀點

- 21 《東亞視域中孔子的形象與思想》引言
黃俊傑
- 27 近二十年中國大陸儒學的新進展
郭齊勇
- 41 移動與批評——跨越性批判（Transcritique）
柄谷行人
- 49 愛奧尼亞、老子與孔子
林維杰
- 53 危機中探究柄谷行人——日本哲學、山人思想、香港學運
張政遠
- 59 解構規範，自我關注的倫理限度
黃雅嫻

計畫近況

- 63 東亞儒學研究計畫
- 67 東亞民主研究計畫
- 71 東亞華人自我的心理學研究計畫
- 75 東亞法院與法律繼受研究計畫
- 79 東亞國家的貿易、勞動、金融與生產力研究計畫
- 83 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
- 89 數位人文研究整合平臺
- 91 東亞崛起中的日本與韓國研究整合平臺
- 93 健康與人文研究整合平臺

院務新訊

- 97 新近出版品介紹
- 101 院務短波
- 107 院內大事紀

The Owl of Minerva: The Humanities as a Repository of Wisdom for a Global Age⁺

Alan T. Wood*



Introduction and Abstract

I address two questions in this paper: why have the humanities declined and what viable purpose do they have in a global twenty-first century? My response to the first question is that they declined because the modern university failed to support them and because they lost a sense of their own purpose. My response to the second question is that the classics and the humanities (I'll use the term "humanities" as shorthand for the classics, for the sake of convenience) are needed now more than ever before in human history. The challenges to human civilization created by modern technology—climate change, disease, bioethics, crime, weapons proliferation—are so complex, changing so rapidly, and in such desperate need of cooperation on a global scale, that human institutions based on a mechanistic and atomistic

worldview designed primarily for competition cannot keep up. The world needs a new synthesis of worldviews that fully acknowledges the validity of both a mechanistic and an organic perspective that can be accomplished only by seeing their relationship as complementary and not adversarial. The ingredients for this new syncretic worldview lie in the humanistic tradition of both the West and Asia.

Why Did the Modern University Fail to Support the Humanities?

The modern university was developed in conscious imitation of the nineteenth-century German research institute that was itself a response to the vast expansion of scientific knowledge during the Scientific Revolution and of technology during the Industrial Revolution. The domain of the sciences came to be to understand

+ 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 Bothell.

the behavior of the natural world. The domain of the social sciences, as they developed in the twentieth century, was to understand the behavior of the human world. The domain of the humanities, on the other hand, has always been to understand the patterns of meaning that humans have constructed ever since they crossed the threshold to become fully modern approximately 50-100,000 years ago. The sciences and the social sciences are preoccupied with the questions what, how, when, and where. Their goal is to understand the past and the present in order to predict the future. Their methodology is to assess the validity of a proposition by means that can be objectively measured, quantified, and replicated, to identify the independent variables of any given phenomenon in order to isolate the causal factors. The humanities, on the other hand, are preoccupied with the question why, which is most properly a question of ends, purposes, goals, and objectives. Their goal is not to predict the future but to prepare for a future that is essentially unknown, not so much to discover knowledge as to enhance wisdom. Their methodology is to assess the validity of a proposition by means that tend to be subjective and qualitative rather than objective and quantitative. From their perspective, the variables are not independent but interdependent. They are dynamic, constantly changing, unpredictable, and uncertain.

As science and technology grew more complex, the result was a gradual and inevitable narrowing of focus of research within the university, where the incentive structure came to reward quantity of publication. The humanities, eager to keep up with the ensuing professionalization of knowledge, also followed suit by narrowing the focus of their own research agenda in order to replicate the monographic productivity of the sciences.

It is not that this transformation of higher

education was all bad. We certainly do need specialized knowledge. Much of the research produced has been enormously beneficial, and will continue to be. The university is not wrong in chopping knowledge into bite-size chunks, but it is only half-right. The sins of the university are not sins of commission but sins of omission. What we have omitted is the broad humanistic approach to the human condition that would enable us to understand the deeper purpose and meaning of the specialized and professionalized knowledge we have produced in such splendid abundance. These are the responsibilities of a humanistic education. We cannot rely upon the West to do this by itself, where the mechanistic paradigm is so fully institutionalized in the modern university, and where the professionalization of knowledge has so effectively squeezed out competing perspectives. The academy has done a spectacular job of fostering incremental innovation but a less successful job of fostering breakthrough innovation in thinking that might challenge the existing paradigm. In the past 800 years of European civilization—including the Renaissance and the Enlightenment—those breakthrough ideas have generally arisen outside the walls of the university.

Why Have the Humanities Lost a Sense of Purpose?

In the process of adopting the methodology of the sciences, the humanities gradually cut themselves off from the big and profound questions of life that had hitherto motivated them. Why do good people do bad things? What is justice in an imperfect world? How do you navigate between conflicting goods? What is the nature of evil, and why is it so devilishly wrapped up in pretty packages? Deprived, like cut flowers, of energy from the search for the deep roots of meaning that had once sustained them, the humanities lost their way, their scholars filling

libraries with books that only their own colleagues ever consulted or could possibly understand, and in the process losing sight of the larger purposes of education in a democratic and global community.

It is a matter of some irony that the mechanistic worldview so closely associated with the Scientific Revolution actually began in philosophical speculations in the late Middle Ages under the overall name of nominalism. This doctrine held that only individual things exist. Universals did not. That perspective rejected the previous Aristotelian paradigm that nature was an organic whole greater than the sum of its aggregate parts, and that universals did exist and were immanent in the particular. This new nominalistic perspective, as it evolved over time, led to a mechanistic, reductionist, and linear understanding of the world that produced spectacular advances in human knowledge. In the realm of religion that same conceptual vision favored individual conscience over the authority of tradition in the Church, leading to the Protestant Revolution. In the realm of political ideas and institutions, it led to the focus on individualism, rights, and popular sovereignty that were the signature attributes of the Enlightenment.

I am not about to argue that these ideas and historical movements were a mistake. I am, however, prepared to argue that by themselves, they are incomplete. They were, on balance, inclined to favor competition for individual benefit over cooperation for the common good. They valued freedom, autonomy, self-expression, and skepticism toward all received authority. They were the intellectual foundation on which Adam Smith laid the groundwork for capitalism in the *Wealth of Nations*, and on which Charles Darwin built his theory of the evolutionary processes of life on Earth in the *Origin of Species*. But the almost exclusive focus on competition had a dark

side in the realm of politics by fostering the rise of nationalism, which became the secular religion of the modern world. That doctrine of national sovereignty, which acknowledges no authority above the fully autonomous nation-state, has now become a significant obstacle to achieve the level of cooperation necessary for the human species to solve the problems that have now become truly global.

Why Should the Humanities Be Revived?

Science and technology have created unique and urgent challenges that for the first time in the history of the human species on Earth are fully global in their scope and urgency and that threaten the viability of the entire human population. Whereas we humans could once slaughter ourselves and pollute our environment on a local level without worrying about global consequences, we can no longer do so. This has never happened before, and we appear to have a relatively limited period of time in which to address them before the changes we have made (for example, to the climate) begin to cascade out of our control. In short, science and technology have created the challenges, but they have failed to address them successfully because of the very atomistic and mechanistic paradigm that gave them birth. Only the humanities can now begin to put the pieces back together again, because only the humanities are capable of taking into account the philosophical assumptions on which belief systems and paradigms themselves are constructed. If ideas precede actions and institutions—as I believe—then it is the humanities that will have to help us to get out of our current predicament, not by denying the validity of what has happened in the past but by building on it to create a more complete and fuller understanding of reality. We need a new conceptual model of meaning that fully acknowledges the validity of the inherited model

rooted in the late eighteenth century but also speaks to the very different and global challenges now confronted by the human species. That paradigm shift is very unlikely to happen within the university where the bureaucratic immune system tends to neutralize ideas that are corrosive to its basic structural integrity. And it is very unlikely to happen only in the West, or only in Asia.

Let's suppose for a moment that the humanities do have a special responsibility to play in preparing the world for the vastly increased complexity of a global age. The next question is whose humanities? If the challenges we face as a species are truly global, then should not the conceptual tools we invent to address those challenges also be global? Can we expect to have a truly global conversation when the ideas are rooted exclusively in Western philosophical categories of analysis? Shouldn't they be a synthesis of ideas coming not only from the West but the East as well? In fact science may already be building a bridge capable of someday connecting these two great philosophical continents. For the past decade or so I have been exploring a number of fields well outside my own area of expertise: quantum physics, systems science, ecology, Earth sciences, network science, and systems biology, in order to find a vocabulary of complementarity and interdependence that is shared by both the scientific community in the West and by the traditional philosophical communities of India and China. Both are playing with a way of seeing the world as an organic, dynamic, and complex interplay of opposites filled with paradox and quite content to posit a murky world of probabilities rather than a clear world of predictabilities.

The visual representation of this set of relationships that personifies most clearly my understanding of unity in diversity is the *taiji*

representing the complementary interaction of the *yin* and the *yang*. To be sure, this visual image is an "Eastern" conceptual model, and one that implies a cyclical pattern of change. How can I reconcile that with the linear interpretation of the West, perhaps most persuasively articulated by the Hegelian dialectic? Is there a way I could have my cake and eat it too, to be both linear and cyclical? Perhaps there is a way to do that through another visual image, in this case the double helix that combines a unified duality with a spiral shape, a *taiji* double helix that embodies complementarity, interdependence, and the immense creative power of nature.

This way, I can incorporate what I have found to be a profound paradox at the heart of all human civilization and indeed of the natural world itself. That paradox is revealed by analogy to the fundamental laws of physical and biological change that originated with the beginning of the universe itself. From the Big Bang—when there was nothing but hydrogen, a little bit of helium, and a smidgen of lithium—the process of change has been from simplicity to complexity. One of the most astonishing transitions of that process was the appearance of life itself from mere inert chemicals. With each step forward there appeared a whole new array of possibilities and opportunities, but wrapped up with that new array was an equal measure of danger and vulnerability. A living thing—whether plant or animal—can do much more than a rock. A living thing can move, metabolize, and reproduce. It can create the Ninth Symphony. But there is a price, and that price is death. A rock can't do what a living thing can do, but a rock won't die either.

So what does nature do about that? It invents a whole new set of tools (or organs, or in the case of humans, institutions) to reduce that vulnerability as much as possible through greater communication and cooperation. As the human

brain became more complex, for example, we gradually acquired the power of language and technology to deal with that complexity. Even language had a price, however, in the lowering of the larynx far enough to choke. Then we invented agriculture. Agriculture enabled us to have a host of new opportunities—such as cities, specialization, etc.—but with agriculture came nutritional deficiencies and starvation whenever a crop failed. We domesticated animals, but with them came a cornucopia of diseases. And so on and so forth. The more complex we became in every way, the more cooperation was necessary to manage that complexity. But greater complexity always produced greater danger, since so many more things could go wrong. Humans became locked into a never-ending cycle of paradox. Every innovation brought with it greater power and opportunity, but also greater vulnerability. (This paradox is captured perfectly, by the way, in the Chinese word for "crisis" *weiji* 危機, consisting of the characters for danger and opportunity.)

Now we as a species have reached a wholly new and global level of complexity made possible by the stupendous advances in transportation and communication of the modern world. We require an adaptive, symbiotic response commensurate with the scale of the challenges themselves. That response can come only from a new generation of intellectual leaders motivated by a vision of human cooperation capable of transcending the adversarial and polarized relationship of opposites to see them as complementary, dynamic, always in tension yet needing each other, interdependent, and ever-more complex. We need a synthesis of Eastern and Western intellectual traditions equivalent in magnitude to the Renaissance by thinkers well-informed in both the Western and the Chinese and Indian intellectual traditions. Interestingly enough, there was a generation of such thinkers at the turn of the twentieth

century—Kang Youwei and Liang Qichao in China and Rabindranath Tagore in India (none of them professors, by the way)—who were beginning to grapple with these issues, but the chaos of war and revolution in China, along with the struggle for independence and survival in India, undermined their efforts. No one since has stepped forward with that kind of intellectual breadth of vision and ambition.

The great failure of our age is that there is no institutional home for the kind of global intellectual leadership that the world community so desperately needs. It has to come from the humanities, but where can we find—or build—a community of thinkers and doers that can breathe life into Wang Yangming's insight that knowledge and action are one—知行合一? When I was younger and even more naïve than I am now, I once thought that foundations could provide the incubators of innovative thinking in the humanities. But they are themselves bureaucratic and professional organizations whose procedures, including the process of vetting proposals through peer review, have a chilling effect on the kind of free-ranging intellectual inquiry that I wish could be encouraged. Instead of complementing the academy, and doing what the academy is no longer capable of doing, they merely replicate the policies and procedures of the academy. So if universities and foundations are unlikely places where breakthrough ideas can be born and nurtured, where are they likely to come from? I wish I knew the answer to that question. Maybe we need another conference to talk about it!

【宏觀視野】

Teaching China's Intellectual History⁺

Bent Nielsen^{*}



In the best of worlds we would study the Classics for their own sake to learn about ancient societies and understand the minds of the ancients, but we do not live in the best of worlds; I am not even sure if it is the next best ...

More than ever, the Departments of the Humanities have been put on the defensive. In Denmark all state universities (there are no private universities in Denmark) were restructured in 2003 under the general slogan by the Minister of Science: "From idea to invoice". Broadly speaking, everything was commodified. Departments of Social Science were renamed 'Business and Society', disciplines such as for example psychology was separated from the Humanities, and new technicalities in statistics of research put the Humanities at a disadvantage.

The intakes of students have never been

higher. Recent estimates show that 59% of those who in 2011 finished the equivalent of American high schools will have a BA in hand next year, and 27% are expected to complete a Master's Degree in 2017. The 59% correspond to 25-30% of those boys and girls born in 1993.

At the same time funding has been made dependent on the number of students passing exams which, however, is played out as a zero-sum game between the various disciplines. The increasing intake is not accompanied by an increase in funding. On top of that, students are now required to follow a stricter course plan, which leaves little room for contemplation or experimentation. The logical solution to all of the above seems to be to soften standards and lower the exam requirements.

So today one of the biggest challenges facing

⁺ 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.

^{*} Associate Professor of Chinese Civilization and Culture, Department of Cross-Cultural and Regional Studies, University of Copenhagen.

teachers of China's intellectual history is to get the university students into the classroom. The China Studies program at Copenhagen University rests on three columns: history, culture, and society. Ideally, BA students are supposed to write a paper of approximately fifteen pages within each of these general areas, and to conclude with a BA thesis on a topic of their own choice. But due to practical circumstances such as the limited size of the department, faculty on sabbatical, etc., we often have to be flexible and accept various interpretations of these areas as well as to make classroom teaching more general so a course on, for example, Confucianism will allow the students to compose papers, which focus on a historical, a cultural or a social aspect. This is in itself not a problem, but it does mean that most courses taught at the BA level rarely go deeper than the general introduction level.

So in most cases students will attend introductory courses, and they will want to focus on what they perceive is most beneficial for their future careers as perhaps China specialists, which more often than not is related to either business or popular culture. Intellectual history actually does stand a chance here, at least if the teacher targets works that has come to be associated with business strategy or other modern notions, which leaves us with paper topics such as "Confucianism and Business", "Daoism and Ecology", or a title Richard Smith once discovered "The Yijing Golfer".

In a class on Confucianism, for example, most students express an interest in contemporary Confucianism, which they mainly equate with Yu Dan and Daniel Bell. The internet—and not the shelves in the university library—is where the students go first to get the information they are looking for or to browse for interesting subjects for class assignments. Here they are more likely to run into Daniel Bell than Wang Yangming or

James Legge's translations than any of excellent translations of the Chinese classics that have appeared in more recent decades. So getting the students to attend a course on Confucianism requires a curriculum that takes off from the platform the students are on and a destination that meets their perceived needs.

When we finally get to the Classics several interesting things occur to the students. First they find out that these texts are difficult—if not impossible—to read in spite of the fact that many characters are easily recognizable. At this point in their education the students have studied modern Mandarin for two years with half a year at a Chinese university so most of them are doing well when reading not too difficult or unfamiliar texts in modern Chinese. Most of them are also aware of the existence of an abstruse curious version of the language which supposedly died out with the May Fourth movement. Some of them even had traditional classes in Classical Chinese in China, which however did not do much to inspire to further studies of texts associated with the written language.

An introduction to the history of the Chinese languages and some very basic grammatical rules of Classical Chinese is mandatory in our BA program, and it is possible to take a one semester course in—*again*—introduction to Classical Chinese. But these courses rarely exceeds the scope of Raymond Dawson's textbook so for all but the brightest and most dedicated students there is a very real language barrier, which makes them look the other way. Last year I was surprised to see that just five students turned up for an introductory course on the Qing dynasty, only later to find out the rest stayed away because rumours had it that I would require them to read classical texts.

Using the classics as Chinese source material for a BA thesis is not an option for the vast majority of the students (the same, of course, goes

for a classical Chinese texts). The next best thing is to introduce the classics in translation, whether into modern Chinese or a Western language.

Leaving all the problems of translated texts aside, a set of texts as diverse as the thirteen Chinese Classics presents certain challenges and suggests several different approaches in a classroom context. Apart from the concept of classic itself, each of the different *genres* represented lends itself to analysis and comparisons with other similar but non-classic texts. However, the importance of the classics for China's intellectual history can hardly be overstated.

Focusing on the classics as a cultural phenomenon with significant historical, philosophical, and political implications is especially interesting in today's classrooms at Danish universities. In 2006-2007 the Danish Ministry of Culture on the initiative of a conservative minister introduced a cultural canon described as "a collection and presentation of the greatest, most important works of Denmark's cultural heritage."¹

This cultural canon included 108 works in sets of twelve within the fields of architecture, visual arts, design and crafts, film, literature, music, performing arts, and children's culture. There are interesting parallels—but of course also notable differences—between this recent effort and the Chinese enterprise of establishing a body of classical texts beginning in 136 BCE. As opposed to the Chinese project, the Danish cultural canon has had little effect and has been largely ignored by teachers and students alike. One member of the canon committee, Professor Erik Nielsen even went so far as to say, that his

students' "interest in Danish literature is maintained only because they have to take exams in it."²

The government's explicit purpose was to strengthen national unity and further the development of immigrant communities whose orientation towards their former homelands' cultures is perceived as a problem. The formation of the canon was also seen as a cultural defensive move aimed at especially English language film, TV-series, computer games, popular music, etc., or as one right wing newspaper put it "although this [Denmark] is a modern society in a globalised world, as a nation we can claim much credit and be proud. Without being accused of jingoism or romantic nationalism."³

Later a historical canon was added, which focuses on 29 historical events that are mandatory on the syllabus in primary and lower secondary schools for the 7 to 16 year old. And speaking of jingoism, of these 29 events or topics only two are not either entirely Danish or closely related to Danish circumstances (the two exceptions are Tutankhamun and the twin towers 9-11). And after that came a democracy canon.

All of this is not unlike the Great Books Program, which primarily was an American initiative and almost exclusively taught at North American universities.

Taking these canons as a point of departure has proven very fruitful for discussions of ideological and political aspects of the Chinese Classics since the students easily can relate this to their own recent school and high school experiences. All of a sudden the students appear to be able to discuss the strategies of the first Qin emperor and emperor Wu of the Han with more

1 <http://www.culturalpolicies.net/web/denmark.php?aid=41>. Acc. July 24, 2014.

2 Danish language article quoted in http://www.dr.dk/Nyheder/Kultur/Oevrig_kultur/2013/01/16/150353.htm. Acc. July 24, 2014.

3 Berlingske, 23 January 2011. <http://www.b.dk/ledere/stolthed-og-fordom>. Acc. July 24, 2014.

confidence and perhaps with greater insight.

The historical contexts of these two emperors from a different cultural background and far removed in time may lead the students to reflect on similarities and differences, and provide a way to think about hot—and sometimes dangerous—topics such as multiculturalism, nationalism, universal values ethics and relativism.

In my classes on the intellectual history of China I always refer to Hall and Ames, *Thinking from the Han* and *Anticipating China*, and a few times I have used *Thinking through Confucius* as a course text book. Many students find the latter difficult as they are surprised to discover how little Western philosophy they actually know. Somehow they are prepared for strange and difficult theories in the China parts of the book only to find them elsewhere. However, those who make an effort and walk the extra mile without exception express that not only did they acquire a framework to help them make sense of whatever bits and pieces of traditional Chinese thinking they might have picked up but they have also gained a growing sense of the relevance of studying classical texts. Relevant in the sense of studying the Classics for the sake of studying the Classics as well as the purpose of providing an insight into aspects of Chinese cultures that may otherwise be difficult to obtain.

As mentioned earlier our students spend the first semester of the second year at a Chinese university, some in Beijing and some in Hangzhou, and the most adventurous come back speaking fairly good Chinese and with a lot of experiences and questions they need to come to terms with and understand the answers to.

If we try to make sense of China's intellectual history in general or the Chinese Classics in particular from the point of view of 'universal' Christian values and ethics, we are doomed to repeat the efforts of the Jesuits and the 19th century

missionaries as well as those unwittingly following them.

I think we need to remind ourselves that cultural relativism is basically a sensible working method. We must try to understand the intellectual history of China based on its own premises and to the greatest possible extent avoid projecting our own values onto different cultures. Among other things, this entails an acute awareness of what one's own culture is, and thus also to recognize and accept that different cultures exist and that there are no certain parameters by which we are able to think or speak of right and wrong or true and false in this context. For example, the Universal Declaration of Human Rights is sometimes treated as a scientific fact, which it is not; it is not even a self-evident truth. I would say it is an ideological position originating in a particular set of exceptional historical circumstances, and although not dogmatic in itself, concepts such as 'equality' or 'liberty' are at risk of becoming dogmatic if not critically examined and substantiated. In this context, 'freedom' becomes just as meaningless as 'harmony'.

One thing is teaching students to read and interpret 2000-year-old texts in their own context; another thing is to understand and evaluate one's experiences in and with contemporary Chinese cultures. The working method of cultural relativism is not so easily defended, it seems, when applied to contemporary cultures. Relativism becomes an invective used by people who advocate universal rights and who sees and understands relativism as total acceptance of every exotic, immoral and gruesome act they can imagine when they think of other cultures.

How can people all over the world in all the different cultures not value freedom? So if we perceive a lack of freedom in another culture, we must assume that people there are victims of suppression. Therefore, when people occasionally

rise against totalitarian regimes as it happened in North Africa and the Middle East a few years ago, we are happy to support and assist them. But much to our surprise, often the rebels turn out to be no more freedom loving than the dictators they unseated. Frequently the deposing of admittedly appalling dictators has created even more chaos and mayhem.

This may in turn lead us to consider relativism as a kind of multi-culturalism or cultural pluralism that recognizes, as it were, limited universal traits or oddities.

Cultures are of course not immutable—and quite a few have disappeared from the face of the earth—but the strong and distinct cultures we see in the world today have all been able to change and adapt over centuries to appear meaningful to people however different they may be. In our globalized world these cultures are repeatedly confronted in areas of conflicts in which the collisions of values cannot be resolved based on one overriding principle of measuring objective right and wrong. Or should not, unless the goal is to create more problems in the future.

This, however, does not mean that anything goes. Firstly, the very basic needs of mankind—the minimal universal traits that make humans human beings—are biological, psychological and metaphysical, and if a culture wants to survive, it must meet these demands.

Secondly, some basic values may exist in all or most cultures, and certain moral propositions may be true in some cultures and not in others. In a pluralistic or multi-cultural interpretation of relativism no values are absolute; all values are in constant negotiation with other values and therefore relativistic. Somewhat oversimplified, to an American individual freedom may mean more than social security while the opposite may be true for a Scandinavian. Or a Chinese may value harmony higher than individual freedom. In fact,

most cultures around the world seem to value various social groups higher than individual freedom. Similarly, the concept of equality (which is a dubious concept even in those cultures that value it the most) is not in any way an absolute universal but is valued differently in different cultures at different times (in Confucius' time only male friends could be considered equal).

We often confuse our own culture with some objective standard by which we can measure and evaluate other cultures, but different cultures may have different values, and they may have identical values but give them different priorities. This is probably one of the most valuable lessons we can learn from studying the ancient classics in China's intellectual history, and if it helps the economy too, so be it!

What Does the Ming Have to Do with It? Teaching, the Liberal Arts and the Future⁺

Ann Waltner^{*}



It is clear we are living in a time of transition, and the changes are not all for the better. As teachers it is our job to train students for a future neither we nor they can imagine. In some ways, that has perhaps always been the job of teachers, because the future has always been opaque, though the place of uncertainty in the imagination certainly has changed with time. We are probably not wrong when we perceive the pace of change as something new. The pace makes the changes we are facing now qualitatively different than the change which historians are accustomed to writing and thinking about. We move around the globe with relative ease; we communicate with one another with the click of a key. Indeed, meetings like this one are made possible by that relative ease. This global mobility is certainly a part of the agenda of this conference as addressed us in the call.

Global mobility may seem like a good thing, but we should always remember that global mobilities are not always a matter of choice—as the tens of thousands of unaccompanied child migrants at the US border are fresh reminders, but just one reminder. Other transitions that seem to be upon us that have implications for the future that are quite worrisome. Wealth is in most parts of the world (especially in the United States and China) increasingly concentrated in the hands of the few. This not a brand new phenomenon, but it is a reversal of trends which seemed to be in place in the second half of the twentieth century. Climate change is proceeding inexorably, whether or not people believe it to be real. This indeed sometimes makes me think that the crisis in the humanities (at least as far as it pertains to the failure of the humanities to communicate to the general public) is minor compared to the problems

⁺ 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 and Director of the Institute for Advanced Study at the University of Minnesota.

that the sciences face. (The denial of climate change in the US is a complicated phenomenon, but one of the ways of looking at it is as a failure of scientific communication, and even more fundamentally, a failure of scientific education. It is a failure to understand what constitutes scientific evidence and what constitutes scientific theory.) As the call for this conference suggests, the liberal arts may seem as if they are somehow irrelevant to dealing with the very real problems that we as individuals, citizens of nation states and members of global society face. One might ask, if we want to address the problems of climate change, why do we not become environmental engineers or policy makers? If we want to address the question of public awareness, why do we not become television documentary makers or journalists? As the call for this conference suggests, there is a lively discussion in the United States and elsewhere about the problem of the decline of the liberal arts. Some scholars lament the decline; others argue that things are not as bad as they seem. One of the commonly cited markers for a crisis in the liberal arts is the oft-lamented drop in enrollments in liberal arts subjects (and in the number of majors) in colleges and universities. Recent scholarship, pioneered by Michael Berube, argues that the perceptions of decline from the 1960s, while real, are based on a bubble of humanities enrollments in the 1960s. Using data from the National Center for Education Statistics, Berube informs us that in 1970 the humanities accounted for 17.1 % of all bachelor's degrees (143,549 out of 839,730) and by 2010 the humanities had indeed fallen—to 17.0 of all bachelor's degrees (280,993 out of 1,650,014).¹ His point is not that there are no problems within the humanities, but that we have named the problem wrong. And given the business we are in, it is important to name problems correctly and

It is, after all, an issue of rectification of names. The humanities do face problems in funding, as well as other problems. But if we take as a measure of our value the degree to which undergraduates choose to work with us, it appears that we might be able to be a bit less worried. I do not intend for this talk to portray the state of the humanities in a rosy aspect. But I do think that our role is essential, and that there is a way in which when we spend time and energy moaning and groaning that we are regarded as irrelevant, we abdicate the responsibility which is ours.

When I am in the classroom, I never doubt the value of the liberal arts. It is clear to me when I am working with students that the most important thing that I can teach them is that people in different times and places have had different imaginative resources to think about life, death, love, family, social obligations, and political problems as well as the fact that the borders between family and social or family and political have sometimes changed. While there are of course limits to the possible, those limits lie far outside the limits of what is practiced in the upper Midwestern United States in 2014 (or in any single place and time, for that matter.) Those imaginative resources lie in all sorts of places—they lie in texts we call classics—they also lie in fiction, art, and theater. My response to the challenge posed by the call for papers for this conference is a simple and perhaps even old-fashioned response—and certainly it is a historian's response. I would argue that learning to think about the future is the most pressing task facing us and that we learn to think about the future by thinking about the past, not because the past can predict the future (indeed, it may not even have been able to predict the present) but because thinking about the past trains us to think about difference and to think about change.

¹ Michel Berube, in "The Humanities, Declining? Not by the Numbers," *The Chronicle of Higher Education*, July 1, 2013.

Difference and change are two of the dimensions our students (that is to say, the people of the future) will need expertise in if they are to thrive in the future—or more importantly and more precisely, if they are to have the capacities to create a future that they can thrive in. I would suggest that alertness to the nuances of difference and change has always been important, but that perhaps we are living in an era in which, because of heightened global proximities and rapid change, it matters more than it has in the past, or it may matter in different ways.

So, oddly, what I would recommend is that we stick to our guns, metaphorically, not literally. We should continue to teach the texts we have always taught, but make the full use of media now available to us, which surround us, and which are already shaping the ways in which our students receive information and process it. For example, when we assign the Lotus Sutra 蓮華經, we should ask students to explore Youtube or Tudou to view the variety of ways in which people (and also animated characters) chant the text and use that variety of expression as a way of talking about the dynamism and vitality of sacred texts. We should think seriously about new media and the ways they can and should be used in serious artistic and intellectual enterprise. The novelist David Mitchell has just begun tweeting a short story, and one of the things that interests and motivates him is the form of the 140-character tweet and its limitations but also its possibilities.² He writes that sometimes the perspective of a novelist is as if he is in a balloon above a scene, omniscient, but a twitter story will be more like the view from a train. The historian Carla Nappi, who has a distinguished publication record in

conventional media, has written an experimental essay on twitter, on the attraction etymology has for historians, which riffs off of work of the poet Anne Carson.³ I was just at an exhibit in Montreal on Marco Polo; which was visually rich. One of the items in the exhibition was a video which purported to create the atmosphere of fifteenth-century Venice, using video of buildings which dated from the fifteenth century, a task which is easier in Venice than in many other cities. The source of the video is the video game *Assassin's Creed*, video game. I suspect that part of the reason that the museum staff used the video is because it existed and was easily available. But it was excellent: the gaming industry has done an excellent job of recreating visual worlds.⁴ The agendas and sources are not identical to what a scholar might use, but we should be aware that our students come to us schooled in visual vocabularies by games as well as by television and movies. We should also think about ways in which we can accommodate our pedagogy to an era where information has a different valence than it did even twenty years ago. Facts (many of them even true facts) are at our fingertips: there is less point now than there ever was in memorizing. I am increasingly giving take home assignments, where I allow students to use any and all resources. I tell them that I am not especially impressed by their getting details straight (thought they need to do that too.) What I want them to do is structure arguments, develop points of view, marshal evidence. We are shortchanging ourselves if we do not make ourselves aware of these resources. I find that when my students write "informally" in terms of blog postings they often write with vividness and intelligence that sometimes

2 http://artsbeat.blogs.nytimes.com/2014/07/14/david-mitchell-is-tweeting-a-new-short-story/?_php=true&_type=blogs&_r=0.

3 The essay is archived at <http://carlanappi.com/2012/11/28/the-historian-and-the-etymologist-an-experimental-twitter-essay/>. It is worth noting that she did not only publish the essay on twitter, she wrote it on twitter. Nappi also conducts audio interviews of new books in East Asian Studies and Science Studies, which are archived at <http://newbooksineastasianstudies.com/> and <http://newbooksinscience.com/>.

4 The museum is Pointe à Callière, and the exhibit is up summer 2014.

is absent from their more formal writing assignments. I sometimes think that my students (undergraduates and even grad students) in their formal writing produce a kind of parody of what they think academic style should be. If we encourage them to write in media that are familiar to them, might it be easier for them to find their own voices? Thus, I think that we need to get over our fear of new media.

But I will argue in this paper that the best way those of us who have a commitment to the past (by which I chiefly mean a commitment to studying it) can help prepare our students for this future that we cannot comprehend is to stay with what we know (while being open to the new), to read texts with our students, not because there is timeless wisdom in them, but because there is wisdom in them that can always be discovered anew. The historian Antoinette Burton recently edited a volume for the American Historical Association called *The Feedback Loop: Historians Reflect upon the Links between Teaching and Research*. In it she asked a number of historians to write about various ways they saw connections between research and teaching. Her instinct was that one of the roots of our dissatisfaction with the status of the humanities comes from a disconnect between teaching and research, and that it might be fruitful to examine ways in which teachers have been able to animate that connection, as well as to hear people articulate their frustrations. The connection between teaching and research is vital—not only to our pleasure (and that of our students) but to making the value of what we do clear to a wider public. In a chapter I wrote with my longtime collaborator in both teaching and research, Mary Jo Maynes, we argued that a consistent use of primary sources in the classroom prompted students to have insights which were genuinely

new to them, which made us see material in a new light and which opened up the possibility for new research questions.⁵ Today I am also going to advocate for a pedagogy that is grounded in primary sources, but not for what it can do for research, but rather what it can do for thinking about the future.

I will begin with a story that I sometimes tell my classes when we read Mencius (and we read Mencius in almost all of my classes.) One summer day I was writing in my study, dressed in a flannel nightgown and knee socks. I heard a terrible thud from the street below, and saw that a child had fallen off of his bicycle. I ran out of the house, as did neighbors from next door and across the street. After a moment or so, the child got up and brushed himself off. We ascertained his identity and found out where he lived and that his mother was home. It was not until the child was safely on his way home that either I or my neighbors thought it the slightest bit awkward that I was standing in the street, mid-day, in a red striped nightgown in my stocking feet. My first thought was Mencius was right. Then I fled indoors. As long as the child needed attention, there was no room to think about how I was dressed. And I did not think of Mencius until after the child was safely on his way.

I do not always tell this story when I teach the passage from Mencius about the child in the well, but perhaps I should. My behavior does not prove that I am intrinsically good (just as Mencius' story does not unequivocally prove that human nature is intrinsically good) but it did take an insight about motivation for altruistic behavior which connects everyday life with things we have read and discussed in class. The story I think provides students with an imaginative connection between the past and their lives, which perhaps

5 *The Feedback Loop: Historians Talk about the Links Between Research and Teaching* (Washington: The American Historical Association, 2013).

suggests an imaginative connection between the past and the future. And they are perhaps likely to retain a visual image of their teacher standing in the street in a striped red flannel nightgown, thinking "Mencius was right" long after they have forgotten everything else about the class. (That image is one reason I do not always tell the story.)

Of course there is another story about children which begs attention here. Early in this talk I mentioned the tens of thousands of children at the US border with Mexico, children not from Mexico but from Central America (immigration policy separates the two categories of children.) Are these children somehow analogous to Mencius child in a well? Are they the touchstones of our humanity, and are we failing them? What is the moral thing to do? The pope, who is more likely than any other pope in recent history to listen to what Mencius had to say, has said it is a humanitarian crisis and needs to be dealt with in a humanitarian fashion. But the problem is very complicated: if these children are granted the privileges their parents dreamed of when they sent them out on dangerous journeys, then more and more children will come. I submit that in some senses it is not their arrivals that are the issue—40,000 children more or less in a country of 317 million is a drop in the bucket. The problem is the dangerous journey, the middlemen who make fortunes off of the hopes of vulnerable parents. But the question "What is our obligation?" remains. I know no way out of this dilemma, but it seems to me that politicians schooled in thinking about moral dilemmas (and the ways in which they intersect with practical politics) would do a far better job of dealing with this particular crisis.

Now to change gears a bit, and talk a bit about historical thinking. I'd like to suggest that there is a register in which we can regard history as an optimistic discipline, though in fact on the

surface of it, it does not offer much optimism. But the optimistic force of history lies in the fact that it is a chronicle of change. Not all of the change is conscious—in fact the role of human will and choice in historical change is a vexed question. The simplest and most elegant statement is probably Marx in the *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, when he said "Human beings make history but not under conditions of their own choosing." That is one register in which history provides optimism, though as Marx goes on to list all of the factors that are not of our choosing, the dead weight of history (as he puts it) seems almost insurmountable.

But there is another register, and here I will draw an example from my own teaching, again, as the call for papers for this conference encouraged us to do. One of the subtexts of Gerda Lerner's *The Origins of Patriarchy*, which I still use in a course I teach on family history, is that patriarchy, though seemingly omnipresent, is not the natural condition of human society. It is a phenomenon which had a beginning; it has a history.⁶ Phenomena which have beginnings often have middles and ends. It seems to me that in some ways that is the great liberating potential of history, especially globalized history, is to show how little of human society is in fact natural and necessary, is in fact predetermined by our biological existence as human beings. History can perhaps help us get a grip on change; it can help us understand how it unfolds. It does not necessarily suggest how the change should occur, but it shows that people can have an impact on change. And it shows that change does occur. As I said earlier, things with beginnings can have endings.

For example, the history of human efforts to clean up the environment is a mixed one, but does offer some hope. Teaching about the past does

6 Gerda Lerner, *The Creation of Patriarch* (New York: Oxford University Press, 1986).

offer some resources for thinking about the future. London in the late 19th century was horribly polluted—videos of London pollution show scenes as bad as scenes from Beijing today. Indeed, the word smog was created to describe the particular combination of smoke and fog which characterized London. The use of the word dates from 1905, according to the *Oxford English Dictionary*. The great London smog of 1952 killed 4,000 people, and resulted in policies which did indeed make great headways in cleaning up the air.⁷ There are also North American examples. The Cuyahoga River, which flows into Lake Erie, one of the Great Lakes in the Midwestern United States, was so polluted that it caught fire 13 times—the first time in 1868, and most recently in 1969. The 1969 fire received much attention, and is credited with prompting the Clean Air Act, which like its British counterpart has made some headway.⁸ The river is today not perfectly clean, but it is unlikely to catch fire any time soon. These two examples, one from the US and one from Britain, are small examples, but they do show that change is possible. They do not offer a footprint for the future, but what they do suggest (to our students as well as to ourselves) is that change is possible, and it is up to us (and them) to figure out how. How do we get a grip on change? Does it take calamity before we act to make changes? What are the conditions under which we take action? Those are not historical questions, but they are questions which are informed by historical understandings.

Let me change gears once again, and turn to a specific Ming dynasty example, which my title more or less promised. When I teach the Ming dynasty, I sometimes begin with having students read Cyril Birch's translation of Feng Menglong's

story 蔣興哥重會珍珠衫 "The Pearl Sewn Shirt." Students quite like the story, but they often begin somewhat perplexed by the fact that the story seems to let Fortune off rather lightly. To be sure, there is the initial trauma of her divorce, and when she is reunited with her husband, Jiang Xingge, she is married as a secondary wife, which is a status demotion, though it does not seem to be a punishment. Jiang had already married Mme Ping and Fortune joined the family after it had already been formed. In addition, she was one year younger than Mme Ping. The demotion does not seem to have caused any problem: We are told that "The two called each other 'sister', and from that time onwards Jiang Xingge lived in the greatest happiness with his two wives."⁹

Interestingly enough, students often respond (with a degree of perplexity and interest) that one of the things they notice about this story is that it shows that Ming people are just like we are, and here we means people who were born in the upper Midwest of the United States after 1990. This is not a response I discourage, because I think a kind of simple minded identification is that it is a very good first step to a more sophisticated empathetic understanding. What I suppose I mean (and in the case of this story, I think I am justified in the use of the term) it creates the desire for comprehension. What students mean, I think, is that they are somewhat startled by the representation of sexual desire (especially female sexual desire) in the story. That people in the past had sexual relations surely comes as no surprise to them, but that women had desire is another matter. It is fairly easy to elicit from them through a series of questions just how different the social structures in which Fortune exists are from the social structures which govern their own lives. The plot of the

7 http://www.eh-resources.org/timeline/timeline_industrial.html accessed on July 14, 2014.

8 Jonathan H. Adler, "Fables of the Cuyahoga: Reconstructing a History of Environmental Protection," *Fordham Environmental Law Journal*, vol. XIV (2002), pp. 89-146.

9 Cyril Birch, *Stories from a Ming Collection* (New York: Grove Press, 1968), p. 96.

story depends on factors such as female seclusion and the inability of the absent Jiang Xingge to communicate with his family. And the happy ending depends on a marriage system where a man can have more than one wife. Students can be made to see these differences, while retaining an insight about a core of commonality, in ways that I think are very productive ways of reading. But I find that imaginative connection, the willingness to enter into another world is an important first step to imagining other worlds. A detailed reading of the story of course reveals differences in cultural forms and social norms. And a careful teacher can remind students that in fact this is fiction, which can be read in many ways but is not a representation of everyday life in the Ming. The question of how our emotions and desires are contained and generated by social structures is a complicated one, and one that can be very productively explored in the classroom, provoked by Feng's story.

My final story is somewhat different from the others, but I think it is germane. Last semester I taught a course in East Asian history, and one of the topics we covered was the Tiananmen incident of 1989. One student raised his hand and said he had recently seen a film on the Tiananmen incident where Beijing college students were asked their opinions. They had almost no knowledge of the incident. My class was shocked. I thought that I'd do a little experiment in comparative ignorance. I asked how many students had grown up in Minnesota or Wisconsin (about half the class) and then I asked that segment of the class how many of them had learned about the Dakota War in high school. One of them said "The what?" and so I had no choice but to interrupt my lecture on Tiananmen with a fifteen minute impromptu lecture on the Dakota War, a war between the United States government and the Dakota nation fought in 1862 for a variety of reasons, all of which boil down to an increased

number of white settlers engaged in agricultural pursuits which encroached upon Dakota lands. The war was essential to the creation of the state of Minnesota; the 38 Dakota warriors who were hung in a single day in December of 1862 by the order of Abraham Lincoln was the largest execution ever in US history; women and children were rounded up at Fort Snelling and incarcerated there until they could be shipped out down the Missouri river to a site which proved nearly uninhabitable. Dakota were banished from Minnesota; there is still a federal law on the books which prohibits Dakota from entering Minnesota.

As I spoke, they all avidly took notes (their notetaking in this class was generally conscientious but not always avid). The point I made was that historical memory is a complicated thing, and that the ways in which a nation state chooses to forget and remember (and uses its educational system to foster that forgetting and remembering) is something that all of our countries do. We all have pasts we cannot quite come to terms with. As she was leaving class, one young woman said, to no one in particular "I am so pissed off that no one told me about that war sooner." I took that as high praise for the class—she was vexed (to use academic language) because she understood the importance of what had been withheld from her.

I tell this story because it is a recent one, but also because it makes clear the connections between past and present, between us and them. The Dakota war is alive in Minnesota, and we have not yet figured out a comfortable way of talking about it. Perhaps that is a good thing: it is a subject that should produce discomfort.

I hope that the threads that have bound this talk together, however, tenuous, have been apparent. My point is simple (and even old-fashioned): we need to be persistent and creative in what we do as teachers. We need to use the past

and embrace the present, and show connections between them. The problems that confront us require the best thinking that we can amass. The classics are key to that good and challenging thinking. Our job as teachers is to train students for a future neither they nor we can imagine. To do that, we need everything at our disposal. And there is no better place to start than the smartest, best, most challenging minds of the past. In other words, the classics.

《東亞視域中孔子的形象與思想》引言⁺

黃俊傑^{*}



一

《東亞視域中孔子的形象與思想》這部書共包括十三篇論文，除了第一篇伍振勳的〈聖人敘事與神聖典範：《史記·孔子世家》析論〉（刊於《清華學報》第 39 卷第 2 期，頁 227-259）及第十二篇黃俊傑的〈朝鮮時代朝鮮君臣對話中的《論語》：論述脈絡與政治意涵〉（刊於張伯偉編：《域外漢籍研究集刊·第七輯》，北京：中華書局，2011 年）之外，其餘各篇都是 2013 年 7 月 5 日在臺大「東亞儒學研究計畫」所舉辦同名的研討會發表的論文，經作者修訂後，送審通過後收錄於本書。這部書各篇論文論述之要點，各文作者均有詳盡的論述，所以我就不再贅述，我想在引言中宏觀孔子形象及其思想在東亞各國的發展，以作為讀者披閱本書之參考。

孔子與耶穌是東西文化史上最重要的人物，關於耶穌的形象在西方文化史上之變遷，早有耶魯大學 Jaroslav Pelikan 教授所著 *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1986) 一書，採文化史研究進路，將耶穌形象之變遷置於文化史脈絡中加以探討。但孔子形象在東亞文化史中的變遷及其意義，一直尚缺全面性探討的專著。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知識系統（「道統」）與政治權力系統（「政統」）之不可分割性、互為緊張性及其不穩定之平衡性，所以，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，這是編輯本書之原初用意。

⁺ 《東亞視域中孔子的形象與思想》一書由本院黃俊傑院長主編，將於 2015 年由臺灣大學出版中心出版。

^{*} 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。

二

東亞學者對孔子形象之重塑以及對《論語》的解釋，在東亞學術史上有其指標性的意義，如皇侃（488-545）的《論語義疏》代表六朝義疏之學的大成；而韓愈（768-824）、李翱（774-836）的《論語筆解》代表中唐儒學復興及其與古文運動的結合；程門諸子的《論語》詮釋代表理學中語錄體裁的興起；而朱子（1130-1200）集注《論語》更奠定東亞文明與思想的基石。自朱子以降，《論語》詮釋又圍繞著《集注》而展開。朱子門人羽翼《集注》，至《集注大全》而集大成；而如陳天祥（1230-1316）、王夫之（1619-1692）、毛奇齡（1623-1716）等人的詮釋，則以檢討《集注》、批判《大全》為主，展開朱子學與反朱學的爭論。至清代樸學興起，又有漢宋之爭，焦循（1763-1820）、黃式三（1789-1862）等人的詮釋，基本上圍繞著這個主題而展開，逮乎清末，隨著公羊學的復興，今古文之爭復起，如宋翔鳳（1779-1860）的詮釋即是以公羊學為主。

孔子形象的變遷在朝鮮與日本也具有思想史的指標意義。儒學自漢武帝提倡儒術，置五經博士，並令天下郡國設太學，影響所及，高句麗獨立建國後，自然接收漢文化的成果，終在公元 372 年直接模仿東晉學制而創立了太學（中央學校），五世紀以後則有局堂（地方學校）之設置，主要學習五經的典籍。百濟約與高麗同時，於公元 375 年已有博士官之設置，並建立官學校，博士當是五經博士。百濟國王亦於三世紀末派遣博士王仁攜《論語》等典籍東渡日本傳播儒教。公元 682 年，新羅王朝受到唐代重視《論語》和《孝經》的影響，在國學中特別將《論語》和《孝經》指定為必修課程。在高麗時期（918-1392），《論語》地位日隆，出現朝鮮史上第一部重要的論語註釋經典，金仁存（?-1127）約於公元 1105 年撰寫

《論語新義》，作為經筵講論的參考。性理學傳入之後，李穡（1328-1396，字穎叔，號牧隱，諡號文靖）最早根據朱熹的《論語集注》解釋《論語》，胡炳文（1250-1333）解釋《論語集注》的《論語通》在高麗末期知識分子之間頗為流通，被譽為韓國性理學始祖的鄭夢周（1337-1392，字達可，初名夢蘭，夢龍，號圃隱，諡號文忠）解釋《論語》，都為李氏朝鮮以性理學為主的《論語》解釋奠定了基礎。

日本方面對《論語》的接受與發展，已有林泰輔（1854-1922）《論語年譜》、《論語年譜附錄》及《論語源流》等書有詳盡的介紹，可以窺見在大和（250-538）、飛鳥（600-710）、奈良（710-794）、平安（794-1184）等時代，《論語》已是下達政令的參考著作，也是貴族學習的必修經典。日本對《論語》的解釋則要到中世時期的五山禪僧開始，引入了朱熹的新注，與之同期尚有中世時期博士清原家流行的《論語抄》，是作為口語體的講義錄。洎乎江戶時代（1603-1868），就進入百家爭鳴的局面，各學派儒者皆有《論語》的註釋書，約三、四百本以上。明治維新以後，日本人對《論語》之敬崇一如往昔，官方的侍講官必向天皇講《論語》，教育界的修身書教材中，《論語》亦必不可少；二十世紀企業家澀澤榮一（1840-1931）在 1923 年著有《論語講義》，亦有推波助瀾之功。即使在現今日本，《論語》都是日本古典漢文中最熱門的文本，國、高中學校的古典漢文引為教材比例最高。因此，通過東亞《論語》註釋之資料，而分析孔子形象之變遷，當是一條有效的研究進路。

採取這種研究進路的著作中，日本前輩學者藤塚鄰（1879-1948）所撰《論語總說》（東京：國書刊行會，1949 年，1988 年）乙書，堪稱細密紮實，但其書僅在第三篇論述荻生徂徠之《論語徵》及其對清儒之影響，蓋其

書之重點在中國而不在日本也。松川健二（1932-）所編《論語の思想史》（東京：汲古書院，1994年）乙書，集十八位學者之力，分論自漢至清的中國論語學發展史，僅以四章篇幅論朝鮮及日本之論語學，日本部分則僅論伊藤仁齋及荻生徂徠對《論語》之解釋，其不足之處實皎然可見。拙著《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006年初版，2007年二版，韓文譯本 2011年在韓國成均館大學出版，日文譯本 2014年在東京ぺりかん社出版），或可對此一缺憾稍加補充。

三

除了「本《論語》釋孔子」的研究進路之外，關於孔子形象變遷研究較少被觸及的是古代中國神話或讖緯形象中的孔子，以及近現代以小說或影視傳播中的孔子形象，雖然都是「虛構」的孔子形象，但卻在庶民階層上得到其廣大的影響。

孔子形象自漢代以降就有各種神話與傳說，讖緯作品將孔子神格化，推尊孔子為教主者有之，描述孔子是水精之子者亦有之，現代學者雖視之為荒誕無稽，但這些神怪形象卻相當廣泛地流傳於民間文化，並且都與祭祀孔子有關，而這些都是根據讖緯之說。關於與孔子神話有關的讖緯文獻，日本學者安居香山（1921-1989）、中村璋八（1926-）輯有《重修緯書集成》（共六卷）（東京：明德出版社，1985年），蒐羅有《易經》（卷一）、《書》（卷二）、《詩·禮·樂》（卷三）、《春秋》（卷四）、《孝經·論語》（卷五）、《河圖·洛書》（卷六）等有諸多與孔子神話形象有關的文獻。1933年，周予同（1898-1981）即撰有〈緯讖中的孔聖與他的門徒〉（收入朱維錚編：《周予同經學史論著選集》，上海：上海人民出版社，1983年）一文，用心比對零星的讖緯文獻，加以解釋，重

現孔子及其弟子的神話。日本淺野裕一（1946-）則著有《孔子神話：宗教としての儒教の形成》（東京：岩波書店，1997年），該書共分十章，從孔子作為韋伯（Max Weber，1864-1920）所謂「奇理斯瑪」（Charisma）支配型的孔子形象，進而分述兩漢時代緯書中的孔子形象，以及歷經魏晉的變遷到唐代正式封孔子為文宣王的過程，一直到康有為的《孔子改制考》。本書全書扣緊孔子作為「王者」形象，基本上處理了兩漢有關神話中孔子被視為「素王」，及歷經魏晉到唐宋有關「素王說」被後代承認的變遷過程，資料詳實，考據甚精，論證嚴謹，條理分明，頗具參考價值，但仍欠缺比較全面性地處理孔子形象的變遷，除了跳過了元明清等時代的孔子形象，也較少從經典詮釋的角度，補充相關孔子形象解釋諸問題，也不涉東亞其他國家孔子的形象之比較。

孔子的形象除了讖緯的神話形象，到了唐代以後，佛教勃興，儒教式微，出現一些諷刺孔子的文學作品，可視為孔子形象轉變的一個類型。例如敦煌石室遺書的《孔子備問書》多涉及佛教內容，以及約十世紀敦煌寫本《孔子項託相問書》的問答中，孔子成為被調侃揶揄的對象。此外，最近的研究指出，至少在公元第十一世紀中葉以前，亦即敦煌石窟封閉之前，已有人使用藏文 Kong tse 或 Kong tshe 來翻譯「孔子」的名字，而在西藏的文獻中，孔子成為占卜大師，也被視為消災儀式「道」（gTo）的創始人，同時也是繼承文殊師利菩薩的傳人之一（參考曾德明、林純瑜：〈西藏文化中的孔子形象〉，刊於《臺灣東亞文明研究學刊》第4卷第2期，2007年12月，頁169-207），這樣的形象研究為孔子研究開啟一扇新的視窗。

至於現代小說化的孔子形象，在東亞國家

中則以日本最為發達。近現代以前中國與朝鮮知識分子，很少將聖人孔子小說化，1928年林語堂（1895-1976）撰有〈子見南子〉的舞臺戲劇本問世（刊於《奔流》月刊第1卷第6期，1928年11月），描繪孔子的情感世界，可謂開其先鋒，但也引起爭議。約1950年中國作家徐訏（1908-1980）也撰有〈子諫盜跖〉劇本（收於徐訏：《徐訏文集》第16卷，上海：上海三聯書店，2008年，頁324-333）。孔子之被小說化或進一步人性化，在江戶時代就已經出現，例如國學派的鈴木胤（1764-1837）撰寫題為《論語參解》的論語註釋書（文政三年，1820年自序）將男女情愛、戀慕之情讀入《論語》，展現《論語》強烈的庶民性格，相較於近代以前的中國與朝鮮，實難以想像以男女情愛之脈絡解讀《論語》的情形。

孔子的形象在明治維新以後的日本，出現一些知識分子用小說的方式描繪孔子，透過小說使孔子的神聖形象進一步人性化、生活化與情感化，這種小說化的孔子顯然是當時韓國與中國所缺乏的。諸如中島敦（1909-1942）的《弟子》（收入《中島敦全集·3》，東京：築摩書房，1993年），係改編《史記》的〈孔子世家〉和〈孔子弟子列傳〉而成為小說，描繪孔子弟子的形象，當然同時也涉及孔子的形象。其次如下村湖人（1884-1955）著有《論語物語》（中譯本係林耀南譯：《論語故事》，臺北：協志出版股份有限公司，1987年）、《現代譯論語》（收入《下村湖人全集》第八卷，東京：國土社，1975年）。《論語物語》一書係透過孔子與門人的對話，探討師生情誼及門弟子的內心糾葛，企圖還給孔子及其門人的真情性格。戰後最著名的則是井上靖（1907-1991）年的《孔子》小說，井上靖六次走過孔子周遊列國路徑，透過虛構人物的回顧，結合史料與自己考察經驗，將孔子及其

弟子的人格、思想、事蹟，用小說筆法細膩刻畫孔子。

小說多強調孔子形象的庶民化、生活化甚至情感化，近年來在中國大陸的文化熱潮中，有關《孔子》的影視傳播，亦有推波助瀾之功，中國大陸更於2009年推出《孔子》影片，在大陸亦引起一股風潮，顯見孔子形象從批孔揚秦時代至今已有一番逆轉。日本NHK電視臺在2008年10月也有綜合節目「漢語論語」，由演員引用《論語》針對現代日本社會各種行業者所面臨種種困難，而指點迷津的節目，頗受歡迎。韓國的電視臺也曾製作《儒教三千年》的影片。以上透過小說與電影傳播有關孔子的形象，時空有別，國情不一，各自有其解讀孔子形象之角度。我們可以看到孔子形象也正透過影視傳播搭上全球化列車，使孔子走出經典或知識分子的世界，朝向更廣泛多元的形象發展，這樣的二十一世紀孔子現象，值得進一步觀察。

四

《論語》常被當成一部講述政治道德的倫理書籍，而被運用在政治活動之中，但《論語》之所以吸引人，更在於它是一部修身立命之書，可廣泛應用於社會上、各行各業之中，例如早在明治時期澀澤榮一就撰有《論語と算盤》（東京：國書刊行會，1885年，2001年，中譯本由臺北：正中書局，1988年出版）一書，申論「義利合一」、「士魂商才」結合的重要，被視為講商場倫理的聖經。最近有人將《論語》應用在棒球界，日本棒球監督教練野村克也出版：《野村の實踐「論語」》（東京：小學館，2010年11月出版），野村根據他對棒球的領導與體驗，體驗《論語》這部經典教導的人生之道，諸如如何成為領導者、如何知禮節與磨練德行、如何創造出向心力強的組織等等，發現都可應用在棒球的磨練與領導之上。

韓國方面，孔子形象的爭議也出現在現在韓國的文化界，1999年出版了《孔子最好活著》，此書認為國際貨幣的經濟危機源自於政經密切結合政治，之所以不道德，是因未能正確地實行作為國家理念的儒教。本書以感情性訴求，批判韓國形成嚴峻的經濟危機，希望回歸孔子的政治倫理。不過，《孔子最好活著》一書出版不久，2001年出版了《孔子死了最好》加以回應並批判。《孔子死了最好》一書作者對於支配韓國人內面性的儒教文化的虛偽和偽善，提出嚴厲的批判，將今日韓國所有的矛盾與不合理之事，歸結到孔子而得出孔子必須死的結論，進一步主張重新解讀歷史而應堂堂正正地應付現代社會。作者宣稱此書是為了二十一世紀的人而寫，也是對應韓國人面臨認同困擾而寫的作品。

以上韓、日兩國有關對孔子的尊敬與批判現象，以及仍可在一些職業倫理上發揮關鍵性的指導作用，顯見二十一世紀孔子形象仍有其高度的參考價值，也可以引導我們進一步思考「孔子在二十一世紀」的文化現象之現代意義。

五

以上簡單介紹孔子形象在《論語》解釋史中、在神話或讖緯文獻中、現代小說與傳播媒體中變遷之大致狀況，以作為讀者閱讀本書中之參考背景。

本書共分三篇，分論中國、日本以及朝鮮與越南歷史上，孔子的形象及其思想之變遷。本書之出版，如能為東亞文化視域中的孔子研究，開啟一個新的視窗，則幸甚焉。

黃俊傑

2014年8月7日
於臺大高研院。

近二十年中國大陸儒學的新進展⁺

郭齊勇^{*}



本文擬就近二十年來中國大陸民間儒學的興起、學術界儒學研究的熱點問題及儒學新系統的建構等情況予以綜述，略加評論。限於見聞，難免挂一漏萬，敬請方家指教。

民間儒學的興起

儒學是民間的學問。儒學的生命力在民間。由於民間自發的需求，國學熱、兒童讀經運動應運而生。民間儒學的推進由自發而自覺。

近二十年來，中國大陸各地自發形成了草根民間社會與民間儒學的再生運動。民間儒學是儒學靈根自植、重返社會人間的文化思想形態，使仁義禮智信、忠孝、廉恥等核心價值進入尋常百姓之家，成為老百姓的生活指南與安身立命之道，安立世道人心。民間儒學，也可

以理解為在民間、在日常生活世界裡的儒學，或民間辦儒學，即民間組織推動的儒學。現代儒學既包括鄉村儒學的重振，又包括城市儒學的建設，即是使中國文化的基本做人做事之正道，即儒家仁義之道，透過廣大城鄉的家庭、學校、社區、企業、機關等現代公民社會的組織形式，通過冠婚喪祭之家禮等宗教性的儀式，在每個國民的心中紮根。民間儒學是多樣的，它與各宗教的活動，包括外來宗教的傳教活動形成健康的互動，保持文化的主體性與生態平衡。儒家學者要眼中有民，努力到民間去，弘揚儒學，把會議儒學、書本儒學轉化為民間儒學、生命儒學。

近二十年推動民間儒學的特點是海峽兩岸三地互動，佛道教團體與民間團體互動，例如臺灣知名學者南懷瑾先生來大陸講國學，王財

⁺ 本文係 2014 年 7 月 7-9 日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聯合主辦的「第五屆青年學者『東亞儒學』研習營」發表之主題演講。

^{*} 武漢大學國學院與哲學院教授。

貴來大陸推動兒童讀經運動，淨空法師在香港與安徽推動《弟子規》的學習運動等。現在《弟子規》已成為流傳最廣的蒙學讀物，乃至成為企業管理的寶典。

兩岸學者，特別是中國大陸學者正在與民間力量結合，參與、指導民間儒學的復興。

城市社區儒學、企業儒學的可喜發展。四川成都融信恒業投資有限公司是房地產公司，在企業文化推進工作中，融信員工每週二、週四集體誦讀儒學經典著作，每週舉行一次國學培訓，學習儒學相關音像資料等，每季度邀請儒學專家對公司員工進行文化培訓，並開展一次以儒學為主題的企業文化活動。在西貴堂社區重建中國傳統社區文明，融信與四川大學形成戰略合作，四川大學把「西貴堂」專案作為儒學在現代生活中應用的試驗基地，並由四川大學國際儒學研究院院長舒大剛教授等組成專家組指導基地建設。西貴堂儒家生活試驗基地，主要包括景觀文化和社區文化兩個部分，其中景觀文化表現分為以「君子」為主題的園林景觀文化建設和以「學」為主題的國學講堂建設，社區文化表現則以「君子文化」為核心的社區文化建設。西貴堂儒家生活試驗基地以「君子之居」的核心理念的「孝、恕、禮、信」為主題，編制西貴堂《社區行為公約》，形成社區行為準則，建立社區道德行為規範，奠定社區文化可持續發展的基礎。同時建立西貴堂《社區禮儀標準》，當業主有婚、喪、嫁、娶及傳統節日等，結合傳統禮儀設計標準儀式進行恭賀、慰問及組織社區活動。並且通過社區選舉，推舉社區文化骨幹，成立社區文化指導委員會「知行學社」，通過「知行學社」的感染和影響，使業主逐漸認同「君子文化」價值體系和道德規範。

河南省建業集團在鄭州市天明路建業森林半島（樓盤名）內建了一個「本源社區書

院」，其理念是「感恩、尊重、給予」。他們聘有專職人員並招募、培養義工，讓儒學走進社區的經驗，值得推廣。該集團在鄭州及各地建的樓盤都擬建社區書院。朱高正、曾昭旭、郭齊勇等曾去講學並指導，武大國學院與該集團社區書院建立聯繫。

深圳市孔聖堂、梧桐山私塾聯合會、信德圖書館等民間儒學的推廣有積極意義。

鄉村儒學的復興值得提倡。尼山聖源書院的一些學者們，北京的牟鐘鑒等、山大顏炳罡等教授決心從儒家文化的發源地，泗水縣夫子洞村開始探索。重建鄉村儒學從哪裡開始呢？他們決定從孝道開始，因為村裡老人們的處境普遍不佳。學習《弟子規》一年後，已有顯著成效。鄉村儒學建設在開展《弟子規》教育的同時引入禮儀教育，請禮儀專家來給老百姓講授和演示一些儒家禮儀，比如成童禮、開筆禮、冠禮、婚禮、射禮、釋奠禮等等，並在課堂上教導鄉親們行禮如儀，給孔子和講課的老師行拜師禮，青少年還要給在座的長輩們行敬長禮。孔子故里的禮讓之風就在這些生活化的禮儀薰陶之中逐漸歸來。學者們依託書院探索建立專業性的鄉村儒學推廣組織，每月中與月末定期開設兩次鄉村儒學課堂。

浙江省各地的儒學社團積極推動儒學復興事業。2009年12月臺州市路橋區峒嶼村「路橋黃綰紀念館」舉行了開館儀式。該村林筠珍女士作為一位普通農民，自籌資金，建成國內首家王陽明門人的紀念館。浙江省儒學學會執行會長吳光教授、副會長錢明教授到會祝賀並作了學術報告。當地村民、峒嶼中學師生及來自溫嶺市孔子學會的約一百餘位代表出席了開館儀式和報告會。該館將祭學合一，「祭」就是要充分尊重當地村民的信仰習俗，根據民間信仰中儒、佛、道三家不分家的文化生態，把紀念館中所供奉的儒家聖賢、佛教菩薩等作合

理佈局，「學」就是要突出文化、教育的內涵。立足於紀念館的民間性、鄉村性、通俗性和普及性的宗旨，適當引導，以祭帶學，把紀念館真正建成一個對鄉村和諧社會建設有益的文化教育場所。路橋區政府也支持紀念館的各項文化活動，並對其進行適當引導和規範，使之納入並符合路橋區文化建設的總體規劃和要求。

廣州中山大學黎紅雷教授的家鄉——海南省瓊海市大園古村設立青少年教育基地推廣蒙學，海南各地民間堅持祭祀之禮。

國學、儒學通過民間組織的各種各樣的途徑，如重建書院與文廟，恢復祠堂與民間慈善會，組織兒童讀經與唱持活動，復興並改革冠婚喪祭家禮，恢復以孔子誕辰為教師節並舉行相應禮儀，乃至組成合法的儒教團體參與社會活動，以各種形式讓儒學更加深入地走進我國廣大城鄉的家庭、社區、學校、企業、機關，走進老百姓的日常生活，通過耳濡目染，使儒家精神價值慢慢地內在化，重新成為中國人的內在的心靈。這當然是自覺的而不是強制的，當然需要引導。

政府的支持，政府與民間結合，官學商民的結合。這一方面的顯例有：廈門筭筭書院與白鹿書院，武漢市問津國學講壇（市政府與武大國學院合辦），貴陽孔學堂。貴陽孔學堂第一期重教化，第二期擬與十五所名校合作，師生駐學堂做研究。

習近平主席近年對優秀傳統文化，主要是儒學價值予以高度肯定。預計今後在儒學進中小學課堂，進社會方面會有大的進展。

儒學學術研究的前沿問題

儒學的學術研究近年在中國大陸得到全面深入地發展，尤其是在儒家的政治哲學、倫理哲學、生態環保思想、經學的復興、新出土簡帛研究、宋明理學研究、現代新儒學研究等方面成果豐富。¹以下我略述前四方面。²

一、中國傳統政治哲學

此領域目前已成為熱門與顯學。就其研究進路而言，有西學視角、內在理路、中西比較、會通建構四種，它們之間相輔相成，西學視角可以更好地促成內在理路的轉向與建構，而前兩者又是後兩者的基礎，並最終以第四者為歸宿。西學視角意味對傳統政治哲學的梳理、檢討以西方近現代的政治哲學為標準，對傳統所蘊含的價值、合理性因素進行發掘，並進行整體定位，目前這依然是主要的研究進路。依照西方政治哲學話語體系，學者們分別從權源、合法性、權力的制衡與運行、政治的主體、惡之對治、公平正義、自由、自然法、社群主義等多維度來發掘傳統政治哲學的價值，同時在理論上解釋傳統政治哲學何以未能產生出現代西方民主制度，以及哪些傳統資源可以通向民主。這種研究進路新意迭出，而不足之處則在同情的瞭解不夠，遮蔽了許多傳統政治哲學所隱含的深厚價值及其特質。

反之，內在理路則要求對傳統政治哲學的梳理、檢討要以其自身的固有結構、意義脈絡為基礎，同時啟動傳統政治哲學固有的話語體系，如天命、天德、天下、天人，王道、王權、王聖、霸王道雜之，仁政、民本、革命、道義、禮法、公私，封建制、皇極、國家、社會自治。這種研究進路的優勢在於注重傳統政治哲學的特質，最大限度地回到原意；而其消

1 詳見郭齊勇（主編），問永甯（副主編）：《當代中國哲學研究（1949-2009）》（北京：中國社會科學出版社，2011年12月）；郭齊勇、肖雄：〈中國哲學主體性的具體建構——近年來中國哲學史前沿問題研究〉，《哲學動態》，2014年第3期。

2 本文第二部分的寫作得到博士生肖雄的幫助，特此致謝。

極一面則表現為對現代化問題、西方政治哲學的回應不足，尤其是消極情況的「自我詮釋」，現實中的學者一般都在這兩個極端之間徘徊。

中西比較的進路要求學者對兩種傳統都有平情而深入的瞭解，尋找其共通對話處，如人道主義、極權政治等；並指出兩者的不同，如中國傳統哲學重視價值理性而程序理性不夠，西方政治哲學程序理性足而價值理性不夠，中西可以互補整合，具體如兩種政治哲學傳統的形上基礎比較、德治與法治的梳理、道義論與正義論的差別、倫理政治與法理政治兩種邏輯。³ 這種研究進路較之前兩者有其明顯優勢，但是會通性仍然不夠、建構力不強，有待進一步提升。

會通建構意味學者要有對兩種傳統的根源洞見與分判、順適的對接與具體的方案，兼有內外在此的批判。要做到這一點不容易，目前作出這一嘗試的學者並不多，而且成功與否還要待以後的檢驗，但這無疑是一個新的方向。在此我們簡要地介紹下：一種是立足儒家的價值理性來融攝西學，如有學者突出傳統政治哲學中的「德性權利」因素，提出「新民本說」；⁴ 又如把「人格尊嚴」看作中西政治哲學的共同追求，用此富有生命力的內核可以啟動、重構傳統政治哲學，並通向現代西方政治。⁵ 與心性之學能夠較好地解決人們的身心性命價值問題不同，中國傳統政治哲學的自足性相對較

弱，它未能較好地解決權力制衡的問題，因此它的自主性不能表現在這個層面，而必須往高處走、往深裡挖，必須與中國哲學的核心理念、根本智慧打通，使其對接如從中生發出來一般，如此方算是順適的，因而也才能在根本上保住其主體性。第二種則在制度方面有更多的具體方案，如「儒家憲政主義」說、民主制與精英制的混合政體。前者區分憲政主義與自由主義，接受西方政治哲學中的憲政理念對權力的制衡而不接受自由主義中的倫理學部分，並從義理理念、歷史傳統、現實形態三方面來論證這一學說的可能性。⁶ 後者也是一種中西嫁接方式，其中既有民主形式，也關注民主的內容，追求一種優質的民主。⁷

二、儒家倫理

與傳統政治哲學一樣，儒家倫理研究也是近年的熱點，一方面以德性倫理學（Virtue ethics）來詮釋，另一方面則是圍繞「親親相隱」問題而展開的討論。以德性倫理學詮釋儒家的思潮與西方德性倫理學的復興有很大關聯，其背後所關注的其實是人的道德品質與實踐問題。一項比較有開創性與代表性的研究認為，德性倫理學與儒學一樣，均以「做什麼樣的人」（如君子）為主要問題，以德性（如仁義）為中心概念；儒學是地地道道的「中國德性倫理學」而非「德性倫理學在中國」，因此「中國哲學的合法性」問題也就解決了。⁸ 德

3 吳根友：《在道義論與正義論之間：比較政治哲學諸問題初探》（武漢：武漢大學出版社，2009年），頁103-128、頁174-178、頁188。任劍濤：《倫理王國的構造：現代性視野中的儒家倫理政治》（北京：中國社會科學出版社，2005年），頁288-323。楊高男：《原始儒家倫理政治引論》（長沙：湖南人民出版社，2007年），頁465-481。

4 夏勇：〈民本與民權——中國權利話語的歷史基礎〉，《中國社會科學》，2004年第5期。

5 張千帆：《為了人的尊嚴：中國古典政治哲學批判與重構》（北京：中國民主法制出版社，2012年），頁5。

6 姚中秋：〈儒家憲政民生主義〉，《開放時代》，2011年第6期。姚中秋：〈儒家憲政論申說〉，《天府新論》，2013年第4期。

7 相關論著有：白彤東：《舊邦新命：古今中西參照下的古典儒家政治哲學》（北京：北京大學出版社，2009年）。范瑞平、貝淡甯、洪秀平（主編）：《儒家憲政與中國未來：我們是誰？我們向何處去？》（上海：華東師範大學出版社，2012年）。李晨陽：〈儒家與民主：探索二者之間的中庸之道〉，見郭齊勇主編《儒家文化研究》第五輯（北京：三聯書店，2012年），頁198-221。

8 [美]余紀元：《德性之鏡：孔子與亞里斯多德的倫理學》，林航（譯）（北京：中國人民大學出版社，2009年），〈中文版序言〉。

性倫理學有注重道德情感的一面，有學者以「情感主義德性倫理學」來研究儒家倫理。⁹ 德性倫理學也有注重特殊性的一面，主張處境性、脈絡性和角色性地理解人和人的道德，反對普遍性的道德規則，對於這一點，學者們大都以儒家倫理是普遍性與特殊性之統一。¹⁰ 有學者從德性與德行的不同出發，認為儒家在德性與德行之間更看重後者，而其關於品質與行為或情感與原則的統一觀足以為現代倫理學爭論提供有益借鑒。¹¹ 有學者從人性論出發，認為儒家的人性論能夠為美德倫理奠基，並且在「是」與「當」的問題上可以一氣貫下。¹² 也有學者對以德性倫理學詮釋儒家倫理進行了批駁：在義務論與目的論之外不存在第三種與之並列的倫理學形態，德性倫理學只能是次級的形態；而近年來試圖藉「德行倫理學」來詮釋儒家倫理學的人充其量也只能顯示，在儒家倫理學中，我們可以發現「德行」的概念及其相關的特質，但決不足以證明儒家倫理學屬於亞里斯多德意義下的「德行倫理學」，至多只能證明先秦儒家也有一套「關於德行的倫理學」（Ethics of Virtue），因為它不可能同時屬於康德式的「義務論倫理學」與亞里斯多德式的「德行倫理學」。¹³ 儘管儒家倫理在根本上不是德性倫理學，但在次級層面可以融攝之，並可由之彰顯儒家倫理之實踐品格，儒家倫理是自律、情感與德性的一以貫之，故兩者有互詮的空間。此外，儒家的修養工夫論得到重視，

並有了進一步深入探討的契機。

關於「親親互隱」問題的爭論，已有十餘年，經歷了三個階段。從 2002 年到 2004 年是第一階段，標誌是辯論雙方的論文結集於《儒家倫理爭鳴集——以「親親互隱」為中心》。¹⁴ 在這一階段，相關問題基本上都涉及了，這些問題根本地講是親親相隱是否只是血緣私情而無超越的根源，涉及的子題則有公私領域之劃分與義務的差異性、腐敗的定義、歷史的背景、中西容隱制度傳統的比較等。對於這些問題，辯方一一給出了明確的回答。控方之所以有種種誤解，一方面是文化心態問題，他們沿襲了五四以來的那種對待傳統的流俗看法和粗暴的態度，不分倫理儒家與政治化的儒家，同時又以基督教或西方近代以來的狹隘價值觀為準繩，帶有種種先見，如神人二分、情理對立；另一方面也是方法論的問題，如對傳統文獻不作概念辨析、不深入把握儒家義理而斷章取義、無歷史發展的眼光而苛求古人。2007 年鄧曉芒教授參與，辯論轉入第二階段，到 2011 年結束，以辯方的回駁論文結集於《〈儒家倫理新批判〉之批判》為標誌。鄧教授一方面繼續將親情當作私情，如認為在危急狀態中，一般人先顧自己的親人是自私，是正義的對立面；另一方面則在中西容隱制之間製造不同——中國容隱制只有義務而無權利。¹⁵ 有學者已指出鄧教授不但誤讀了儒家，也誤讀了柏拉圖的《遊敘弗倫篇》，他的批判是建立在對中西

9 〔美〕邁克爾·斯洛特：〈情感主義德性倫理學：一種當代的進路〉，王楷（譯），《道德與文明》，2011 年第 2 期。邵顯俠：〈論孟子的道德情感主義〉，《中國哲學史》，2012 年第 4 期。

10 東方朔：〈德性論與儒家倫理〉，《天津社會科學》，2004 年第 5 期。周浩翔：〈德性與秩序——從康德哲學看儒家倫理的兩種構成〉，《道德與文明》，2012 年第 2 期。孔文清：〈德性是相對的嗎——以孔孟的德性論為例〉，《道德與文明》，2012 年第 4 期。

11 陳來：〈《論語》的德行倫理體系〉，《清華大學學報》，2011 年第 1 期。陳來：〈孟子的德性論〉，《哲學研究》，2010 年第 5 期。

12 劉梁劍：〈人性論能否為美德倫理奠基？——在儒家倫理與 virtue ethics 之間〉，《華東師範大學學報》，2011 年第 5 期。

13 李明輝：〈儒家、康德與德行倫理學〉，《哲學研究》，2012 年第 10 期。

14 郭齊勇（主編）：《儒家倫理爭鳴集——以「親親互隱」為中心》（武漢：湖北教育出版社，2004 年）。

15 鄧曉芒：〈再議「親親相隱」的腐敗傾向——評郭齊勇主編的《儒家倫理爭鳴集》〉，《學海》，2007 年第 1 期。鄧曉芒諸文收入鄧曉芒：《儒家倫理新批判》（重慶：重慶大學出版社，2010 年）。

文化的雙重誤讀上的，所以根本就是無的放矢。¹⁶ 最近兩年來，控方陣營中又有新成員加入，如梁濤教授，然觀其所言者，雖有出土新材料之引入，卻是將有爭議的文獻當作立論前提並增字改經，〈也談「親親相隱」與「讒而任」——與梁濤先生商榷〉一文已予以回駁。梁文完全沒有理解儒家所謂的「情」何謂，將之膚淺化，幾乎同於本能，故將情理打成兩截；對「仁」、「孝」二者之間的關係認識不清，孔子並不是在做一個「非此即彼」的選擇，而是強調不因一些小事損害親情，強調「仁」與「孝」的層次性而非對立性。¹⁷ 梁文還將「竊負而逃」、「封象有庠」等案例與歷史上的「腐敗」事件（田叔隱匿梁孝王殺人罪行、周世宗對生父殺人不聞不問）相關聯，而陳喬見早就指出：「在孟子論舜中，有皋陶所代表的法律的權威在，孟子此論蘊涵有『權』與『法』相互分立的意思。這一點在周世宗那裡沒有，在袁枚的論述中亦沒有。」¹⁸ 由此可見，若已先入為見地將親親之情當做血緣私情，認為它是感性的，無根的、無內在法度的，並且不分門內、門外，那麼無論找多少材料，都不過是有色眼鏡下的再三誤判而已。

三、生態環保

近年來，我們的生態環境遭到了嚴重破壞，各地的霧霾特別嚴峻。環境污染，生態系統失去平衡，是目前威脅人類生存和發展的重大問題，而其哲學根源則在以人類中心主義為本的對待自然界的生態倫理觀。中國傳統文化，尤其儒釋道三教，乃是一種超人類中心主

義的人文精神、深層生態學，正可以對治此種現代化弊病。與之相應，學者們或者撰寫論文論述傳統哲學中的生態倫理思想，或以項目的形式圍繞這一課題展開研究，或以博士論文作專題研究，相關會議與討論成為學界近年的一個熱點。具體而言，對傳統哲學中的生態倫理思想的探討維度包括：形上基礎、生態理念、生態規範、生態美德、法令習俗、生態美學、知識科技反思等等。就儒家生態倫理思想而言，其形上基礎是天人合一、物我同源；其生態理念則為人與萬物是一個有機的生命連續體，人雖比其他事物更有價值，但是其他事物也有「內在價值」，在愛有差等的原則下，主張「取之有道，用之有度」；¹⁹ 在生態規範與法令方面，則有明確提出保護動植物的文獻，如《禮記·月令》、《荀子·王制》等，後來進一步演變成法律，並且在周秦時期就已設置了山川管理官員；²⁰ 與其他學者關注生態理念或規範不同，有學者從生態美德角度來闡發儒家的生態倫理思想。²¹

四、經學

經學研究的興起可以看做是國學熱之學院派主流，與民間國學熱呼應而相輔相成。這裡所說的「經」指後來擴展了的十三經，主要是最初的五經系統與後來的四書學。這些經典包含了中國古代宗教、哲學、道德、社會、倫理、政治、歷史的最根本的理念與架構，是中華文明的精華所在與源頭活水。近年的經學研究包括單經、群經及其注疏，經學史，經學的現代化、經學學科的定位、經學方法論等多個

16 陳喬見：〈《儒家倫理新批判》的貧乏〉，《武漢大學學報》，2011年第5期。批評鄧曉芒文收入郭齊勇（主編）：《《儒家倫理新批判》之批判》（武漢：武漢大學出版社，2011年）。又請見郭齊勇（主編）：《正本清源論中西——對某種中國文化觀的病理學剖析》（上海：華東師範大學出版社，2014年）。

17 張志強、郭齊勇：〈也談「親親相隱」與「讒而任」——與梁濤先生商榷〉，《哲學研究》，2013年第4期。

18 陳喬見：《公私辨：歷史衍化與現代詮釋》（北京：三聯書店，2013年），頁271。

19 蒙培元：〈中國哲學生態觀的兩個問題〉，《鄱陽湖學刊》，2009年第1期。

20 喬清舉：〈儒家生態文化的思想與實踐〉，《孔子研究》，2008年第6期。

21 曹孟勤：〈在成就自己的美德中成就自然萬物——中國傳統儒家成己成物觀對生態倫理研究的啟示〉，《自然辯證法研究》，2009年第7期。

方面的討論，其中經學史的研究包括人物個案式的、斷代式的、經學與其他思潮的關係等經學史梳理，時間上主要以近古唐宋明清與現代為主，經典則以《易》、《禮》、《春秋》、《四書》為主。經學通史方面最近完成的有姜廣輝教授主編的《中國經學思想史》（四卷本）。²² 經學史的梳理雖然仍然是當前經學研究的主流，但是經學的現代化、學科定位與方法論也是學界探討得比較多的話題。當經學在現代遭遇到價值與學理的兩重危機時，學者們比較贊同以大經學的那種綜合或一元統合的研究範式來彌補現代學科劃分的研究不足，同時培養文史哲兼通、訓詁與義理、辭章與考據俱備的綜合性人才；反對食古不化的研究態度，支持經典詮釋的立場，挖掘傳統文化的普遍性價值。²³ 關於經學的學科定位問題，有學者從歷史的角度對經學與中國哲學的關係進行了討論，有學者分析經學與哲學各自的獨立價值，認為兩者不能相互取代，經學雖然在廣度和深度上不及哲學，但是卻更能抓住民族精神。²⁴ 也有學者從所注重的經典、詮釋方法、理論關懷、與其他宗教的關係考察了漢學與宋學兩種經學研究範式的異同。²⁵ 彭林先生等在三禮研究上頗有建樹。中青年學者如曾亦、郭曉東等表現出對經學，特別是公羊學的很大熱情，他們的整理與研究值得關注。總體來說，當前的經學研究雖然偏向於與中國哲學有交集的部分，但是它的獨立性也慢慢凸顯，這體現在研究範式、所注重的文本、人才培養理念與研究隊伍等多個方面。

近二十年來，海內外學者的交流互動十分頻繁，相互啟發，推動了學術創造。其中，美

國學者安樂哲、法國學者于連的研究影響頗大。這兩位學者特別重視中西思想的差別，強調中國思想與西方哲學關注的重心與思考方式全然不同，例如中國思想關注流動、過程、關係、相互作用等。西方反本質主義、反普遍主義的思潮也影響到漢學界。誠然，我們充分肯定這些學者的思考及其成果，但另一方面，我們又不能把中國思想，特別是儒家思想歸結為關係主義、角色倫理。否則，就會消解儒學深層的超越性與終極性。此外，已故社會學家費孝通先生對傳統社會的「差序格局」、「熟人社會」的一套講法也是有限度的，無限放大了，就會看不清傳統社會與儒學的優長，以為傳統儒家理念只限於私德，無助於現代陌生人社會中公民道德的建設。這裡面有很多理論問題需要釐清，不能鬍子眉毛一把抓。

儒學新系統的建構

以下我們略述李澤厚、湯一介、張立文、蒙培元、牟鐘鑒、陳來等學者的新思考與新建構。他們是富於創建新理論的國際、國內知名的哲學家與中國哲學史家。楊國榮先生著作等身，也有自己的哲學系統的建構，楊先生的哲學系統與範疇更多來自西方哲學。

一、李澤厚（1930— ）

湖南長沙人。著作有：《批判哲學的批判——康德述評》、《中國近代思想史論》、《中國古代思想史論》、《中國現代思想史論》、《美的歷程》、《華夏美學》、《美學四講》、《走我自己的路》、《世紀新夢》、《論語今讀》、《己卯五說》、《歷史本體

22 姜廣輝（主編）：《中國經學思想史》（共4卷）（北京：中國社會科學出版社，2003-2010年）。

23 丁進：〈再續中國經學學術傳統〉，《孔子研究》，2008年第1期。黃玉順：〈中國學術從「經學」到「國學」的時代轉型〉，《中國哲學史》，2012年第1期。曾軍：〈傳統經學、經學傳統及其現代轉型〉，《孔子研究》，2013年第4期。

24 李存山：〈反思經學與哲學的關係〉，《哲學研究》，2011年第1、2期。鄧林、姜廣輝：〈也談經學與哲學的關係〉，《哲學研究》，2012年第6期。

25 蔡方鹿：〈論漢學、宋學經典詮釋之不同〉，《哲學研究》，2008年第1期。

論》、《實用理性與樂感文化》等，1991年後旅居美國。

李澤厚先生無疑是中國大陸最具影響力的哲學家。他很敏銳，論域很寬廣。李澤厚先生於二十世紀 50 年代與美學家朱光潛、蔡儀辯論，認為美是客觀性與社會性的統一。1979 年出版《批判哲學的批判——康德述評》，認為康德的認識論與倫理學使現象與本體、自由與必然、認識與倫理兩相分裂，而康德的美學著作《判斷力批判》一書，則是溝通上述對峙的「反思判斷力」。該書還突出了主體能動性的思想，附錄中提出了關於主體性問題的論綱。以後，李先生出版了一系列的美學著作與中國哲學思想史的三部曲，在海內外有較大影響。他對孔子的再評價，標誌哲學思想史界撥亂反正的開始。改革開放初，他是最早給孔子平反的學者。他的《孔子再評價》發表後，馮友蘭先生給他寫信，建議他接下來順理成章地給宋明理學平反。關於中國文化發展的問題，李先生提出「西體中用」說，引起了廣泛關注與爭論。

李先生在二十世紀末至二十一世紀初，進一步完善了自己獨特的人類學歷史本體論、內在自然人化說、樂感文化、實用理性、「度」的本體性、情感本體說等。其晚年的《哲學綱要》一書，集中自己的主要創見，展示為倫理學、認識論與存在論綱要，試圖三位一體地對應真、善、美，自成一家之言。《倫理學綱要》在中國傳統情本體的人類學歷史本體論哲學視角下，從「人之所以為人」出發，將道德、倫理作內外二分，道德作宗教性、社會性二分，人性作能力、情感、觀念三分，討論倫理學的一些根本問題。《認識論綱要》認為中國實用理性忽視邏輯與思辨而待自行改善。另一方面，作者以實用理性來反對後現代，主張重建理性（但非先驗理性）權威，以樂感文化來反對虛無主義，主張重建人生信仰。《存在

論綱要》圍繞「人活著」及其一些宗教——美學問題，為本無形而上學存在論傳統的中國哲學開創一條普世性的「後哲學」之路。它探究作為生存智慧的中國哲學的優長待傳和缺失待補以及如何補等問題，認為「轉化性創造」是關鍵。李先生用孔子來消化康德、馬克思、海德格爾，並希望這個方向對人類的未來有所補益，他想要展示的是，中國傳統的特殊性經過轉換性的創造，可以具有普遍性和普世的理想性。

在《說巫史傳統》一文中，作者討論「實用理性」、「樂感文化」等的基礎，即在孔子之前，有一個悠久的巫史傳統。「巫」的基本特質通由「巫君合一」、「政教合一」途徑，直接理性化而成為中國思想大傳統的根本特色。巫的特質在中國大傳統中，以理性化的形式堅固保存、延續下來，成為瞭解中國思想和文化的鑰匙所在。巫術活動中的非理性成份日益消滅，現實的、人間的、歷史的成份日益增多和增強，使各種神秘的情感、感知和認識日益取得理性化的解說方向。中國思想歷史的進程「由巫而史」，日益走向理性化，而終於達到不必卜筮而能言吉凶，有如荀子所講「善為易者不占」的階段。作者認為，原始社會的人們對主體實踐活動的同一性的要求，首先表現為一種巫術禮儀，進而走向道德倫理的社會指令，表現為禮儀、道德的必要性。

總之，他以「人類如何可能」來回應康德的「認識如何可能」，認為社會性的物質生產活動是人類的本質和基礎，認為把認識論放入本體論（關於人的存在論）中才能有合理的解釋。他把自己的哲學歸結為歷史本體論和人類學歷史本體論，認定歷史為根本，通過人類的歷史實踐，人從生物變成人，自然人性化。他主張以歷史的人為本，人是歷史的存在，人類是歷史的結果。他強調「度」，重視先秦儒家經典的中和、中庸、陰陽互補。他認為這個中

道不是概念、語言，而是實踐、人類生存的根本。在倫理學方面，他力主分清個體的「社會性道德」與「宗教性道德」。後者即「良知」、「靈明」、「絕對命令」。他認為中國文化的政治理想是「和諧」，中國人深層文化心理中，特重講「情」，合情合理。他提出了「一個世界」、「巫史傳統」、「實用理性」、「樂感文化」等命題，認為中國文化把人與自然的合一作為最大快樂與人生極致，這一極致屬於審美性而非宗教性。他提出「情本體」，不是西方的「理本體」，不是基督教的「聖愛」，不是宋儒以來改進的倫理本體，也不是牟宗三先生說的超驗的心性本體。「情本體」是普通的、日常的人間情感本體，此情感是人生的根本，人生最後的實在。

二、湯一介（1927—2014）

祖籍湖北黃梅。主要研究方向為魏晉玄學、早期道教、儒家哲學、中西文化比較等。主要著作有：《郭象與魏晉玄學》、《魏晉南北朝時期的道教》、《中國傳統文化中的儒釋道》、《儒釋道與內在超越問題》、《在非有非無之間》、《儒學十論及外五篇》、《我的哲學之路》等。主編：《中國儒學史》等。最近，中國人民大學出版社出版了十卷本的《湯一介集》，是迄今最系統的湯先生文集。

湯先生致力於儒釋道三教的研究，對中國哲學的現代詮釋頗有慧心。他提議創建中國解釋學，梳理中國解釋經典的歷史，指出中國歷史上主要有三種解釋經典的方式，即以《左傳》對《春秋經》的解釋為代表的敘述事件型的解釋，以《易傳·繫辭》對《易經》的解釋為代表的整體性哲學的解釋，以《韓非子》的《解老》、《喻老》對《老子》解釋為代表的社會政治運作型的解釋。此外，還可以找到其他的解釋方式，如《墨經》中的《經說》對《經》之字義或辭義的解釋等。「解釋問題」

對中國文化、哲學、宗教等有十分重要的意義。

湯先生《對中國哲學的哲學思考》一文指出，中國傳統哲學是不同於西方、印度、伊斯蘭哲學的一種哲學思想體系。一種特殊的哲學必有其一套特殊的概念，並由若干基本概念構成若干基本命題，又能根據若干基本命題用某種（或某幾種）方法進行理論推理而形成哲學理論體系。作者根據中國哲學的歷史發展提出了概念、命題與理論體系。該文討論了中國哲學的概念範疇問題，為中國哲學建構了一範疇體系。湯先生提出中國哲學常以三個基本命題來表達他們對真善美的觀點，這就是「天人合一」、「知行合一」、「情景合一」。

湯先生認為，「天人合一」的意義在於解決「人」和整個宇宙的關係問題，也就是探求世界的統一性的問題。在中國傳統哲學中重要的哲學家都討論了這個問題，而且許多古代哲學家都明確地說：哲學就是討論天人關係的學問。「知行合一」是要求解決人在一定的社會關係中應如何認識自己、要求自己，以及應如何處理人與人、人與社會之間的關係的問題，這就是關乎人類社會的道德標準和認識原則的問題。「情景合一」是要求解決在文學藝術創作中「人」和其創作物之間的關係問題，它涉及文學藝術的創作和欣賞等各個方面。但是，「天人合一」是中國哲學的最根本的命題，它最能表現中國哲學的特點，它是以人為主體的宇宙總體統一的發展觀，因此「知行合一」和「情景合一」是由「天人合一」這個根本命題派生出來的。

關於中國哲學的理論體系，湯先生指出，由「天人合一」及其派生的「知行合一」、「情景合一」，以及由這些基本命題所表現的思維模式「體用同源」，可以引發出中國傳統哲學的三套相互聯繫的基本理論來，這就是

「普遍和諧觀念」、「內在超越精神」、「內聖外王之道」。這三套理論是從三個方面來表現中國傳統哲學的理論：「普遍和諧觀念」是中國哲學的宇宙人生論；「內在超越精神」是中國哲學的境界修養論；「內聖外王之道」是中國哲學的政治教化論。這三套理論就構成了中國傳統哲學的理論體系。從這三套理論，我們不僅可以看出中國傳統哲學的價值，同樣也可以認識到中國傳統哲學的問題所在。

湯先生敏銳地應對海外文化與哲學的新論域，予以回應，他致力於中國大陸中國文化思想與哲學界的改革開放，對外交流，做了很多工作。他對儒釋道三教都有研究，最後歸宗於儒。

2014年6月19日在《湯一介集》新書發佈會上，湯先生自己講自己的思想歷程：上世紀80年代上半葉思考真善美合一問題，針對牟宗三先生內聖外王分途開出新認識論與民主政治的路子，肯定合一。下半葉思考中國哲學問題框架，受余英時「內在超越」影響，提出往上「普遍和諧」，往下落實到人的社會實踐問題。上世紀90年代兩問題，上半葉針對亨廷頓「文明衝突」論，肯定文明和諧共存，下半葉思考現代哲學轉型，激進、自由、保守三大思潮共同推進文化現代轉型，融古今中西，返本開新，創造新的哲學。進入二十一世紀，湯先生思考的問題：1、從90年代末開始的創建中國解釋學的問題，昇華傳統詮釋經典的經驗、方法、理論。2、儒家倫理與現代企業家精神，重讀韋伯，建立自己的精神家園與企業精神。3、新軸心時代是否到來？再讀雅斯培。4、儒學與普遍價值問題，應挖掘不同文化中的普世價值，區分普世價值與普世主義。5、儒學與建構性的後現代主義，三教歸一的問題，儒學與馬克思主義的關係問題。他今後還要思考人類社會理想、天人關係等問題。

三、張立文（1935— ）

浙江溫州人。張先生主要代表作有：《和合學概論——21世紀文化戰略的構想》、《中國哲學範疇發展史（人道篇）》、《周易思想研究》、《朱熹思想研究》、《宋明理學研究》、《中國哲學範疇發展史（天道篇）》、《傳統學引論——中國傳統文化的多維反思》、《周易帛書今注今譯》、《走向心學之路——陸象山思想的足跡》等。韓國出版了他的文集三十八卷。張先生在中國傳統文化及其人學的特質、中國哲學邏輯結構與範疇體系（特別是天道、人道範疇系統）、《周易》經傳（含帛書《周易》）、宋明理學（通論、通史及朱子、陸子、船山）、東亞儒學（尤以韓國儒學及李退溪為中心）等領域都有深入精到的研究與創造的發展，尤其是在獨創性地提出「和合學」理論以應對世界現代化，調動傳統文化資源，強調中國文化主體性的建構等方面，給人以深深的啟發。他對孔子、儒家思想的詮釋及在現代語境中儒學與各種思潮對話的過程中，尤重根源性與時代性。

和合學是張先生的創造。和合學主張在承認「不同」事物之矛盾、差異的前提下，把彼此不同的事物統一於一個相互依存的和合體中，並在不同事物和合的過程中，吸取各個事物的優長而克服其短，使之達到最佳組合，由此促進新事物的產生，推動事物的發展。張先生說：「和合二字雖是自家體貼出來，但實實在在是中國文化源遠流長的人文精神，是民族精神的活生生的靈魂。」人類進入二十一世紀，由於面臨著人與自然的衝突而造成生態危機，人與社會的衝突而產生人文危機，人與人的衝突而構成道德危機，人的心靈的衝突而產生精神危機，文明之間的衝突而造成價值危機。和合學提出儒學生命創新的原理，以化解此五大衝突和危機。此五大原理是：尊重生命的和生原理，和平共處的和處原理，共立共榮

的和立原理，共達共富的和達原理，滋潤心靈的和愛原理。

他指出，人類在當代所面臨的種種衝突和危機的追求化解之道中，昇華為哲學理論思維的核心話題——和合，其和平、合作的和合價值目標，不僅是當代社會政治、經濟、文化、制度、學術、宗教、道德的價值訴求，而且為生命體與他者生命體之間的世界文明對話提供了理論基礎。

和合文化是中華民族特有的思想，科學理解和正確弘揚中華和合文化，加強對和合思想的研究和推廣，是社會發展的需要，具有重要的現實意義：在思維方式上有助於糾正以往「鬥爭哲學」的偏差；對內有利於推動社會的長治久安和國家的安定團結；對外有利於推動世界和平與發展的兩大潮流，提供反對霸權主義的價值評判標準；有利於推進「和平統一，一國兩制」的戰略構想，實現中華民族及海外僑胞的大團結。

近年來，張先生強調中國哲學的「自己講」、「講自己」。他認為，從全球哲學（世界哲學）與民族哲學的衝突、融合而和合的視閭來觀照中國哲學，不管他人說三道四，應「自作主宰」，自己走自己的路。中國哲學決不能照貓畫虎式地「照著」西方所謂哲學講，也不能秉承衣鉢式地「接著」西方所謂哲學講，而應該是智慧創新式地「自己講」。

「自己講」講的主體無疑是「自己」。中國哲學必須而且只能是「講自己」，講述中國哲學自己對「話題本身」的重新發現，講述中國哲學自己對時代衝突的藝術化解，講述中國哲學自己對時代危機的義理解決，講述中國哲學自己對形而上者之調道的赤誠追求，等等。

什麼是哲學？這需要自我定義，自立標準。這是為了更好地探索中國哲學「話題本身」，直面中國哲學生命本真，講述中國哲學

靈魂（精神）的價值，同時也是為了開發中國哲學的創新能力。

張先生重新解讀「六經注我」，「以中解中」。他認為，這是中國哲學「自己講」、「講自己」的應具有的方法，是以中國哲學的核心靈魂解釋中國哲學。只有這樣的解釋，中國哲學才不會走樣，才能真正講述中國哲學「話題本身」。中國哲學「自己講」、「講自己」的「話題本身」，就蘊涵著各種「問題」。中西哲學各有先前所留下來的「問題」、「話題」，也有現實社會提出的各不相同的「問題」、「話題」，這就各自凸現了其哲學的「個性」。

張先生認為，從世界哲學與民族哲學的視閭來觀照，「個性」精神哲學所體現的就是民族哲學。在當今世界，我們應該承認各個民族都有自己的關於「愛智慧」的思考及其表現形式，起碼人類四大文明古國都應有其「愛智慧」的「個性」精神，從而構成「人類」的「宇宙精神」的百花競豔的多姿多彩。這就是說，哲學只有是「個性」精神的體現，哲學才是多樣的、多元的。中國哲學創造或創新要沖決中西哲學的成法、成規的網羅。中國哲學再也不能步西方哲學的注腳和中國政治、經典的奴婢的覆轍了。惟有如此，中國哲學創新之花就要呈現在世人面前。仔細體會張立文先生的這些思考，不難發現他的苦衷。他強烈地感受到，對中國哲學自身的全面理解是我們從事文明對話的前提。

四、蒙培元（1938— ）

甘肅莊浪人。主要著作：《理學的演變》、《理學範疇系統》、《中國心性論》、《中國哲學主體思維》、《心靈境界與超越》、《情感與理性》、《人與自然——中國哲學生態觀》等。蒙先生認為，中國哲學、尤其儒家哲學乃是「情感哲學」；認為「情感

〔……〕是儒學理論的出發點」、「儒家始終從情感出發思考人生問題，『存在』問題，並由此建立人的意義世界和價值世界」。據此，蒙先生提出了「人是情感的存在」的重要命題。因此，學界有人稱蒙先生的思想學術為「情感儒學」。

蒙先生認為，不承認道德情感既能上通理性（理義、性理），又能下通經驗、實然，將道德情感（「私欲之情」則是另一個問題）要麼限制在經驗、實然的層面，要麼變成超越的本情，這本身就沒有突破康德哲學的界限（即現象與本體、經驗與超越的二元對立）。只有承認道德情感既是個人的，又有共同性、共通性，既是特殊的，又有普遍性，既是經驗的，又有超越性，才能走出康德哲學的限制，回到「具體理性」的思路，使道德問題得到解決。

蒙先生指出：儒家哲學的特點，正如牟宗三先生所說，理與情，即道德理性與道德情感（不是「私欲之情」）是「渾融」在一起的，因而是「活」的。它沒有形而上的純粹性，卻有生命創造的豐富性。我們固然可以「消化」康德，對儒家哲學進行「分析」，從康德哲學中吸取智慧，但是「分析」之後，仍要回到儒家哲學的精神中來，從心理基礎出發解決道德實踐問題。儒家是主張提升情感的，但提升本身就是實踐的，其目的是實現一種道德境界，提高人的情操，而不是建立一套「超越的形上學」或道德實體論。在這個問題上，儒家關於道德情感的學說是真正具有生命力的。

在《人與自然——中國哲學生態觀》一書中，蒙培元先生從儒家、道家、玄學、理學中吸收營養，重新詮釋「天人合一」、「生」、「仁」學，闡釋「仁」的差異性與普遍性、生態哲學中的宗教問題、科學理性與情感理性的問題、特殊主義與普遍主義的問題、克服工業

文化與前工業文化的二元對立等。該著區分了儒學「以人為中心」與「人類中心主義」、「為天地立心」與「為自然立法」的區別。

蒙先生這些著作都十分深刻地回答了現實提出的道德失範與生態危機的問題，提出了如何調動中國哲學，特別是儒學資源予以創造性轉化的思路。

五、牟鐘鑒（1939— ）

山東煙臺人。主要著作有：《中國宗教通史》（合著）、《走近中國精神》、《儒學價值的新探索》、《涵泳儒學》、《在國學的路上》、《探索宗教》、《老子新說》、《中國道教》（主編兼作者）、《道教通論——兼論道家學說》（合著）、《中國宗教與文化》、《中國哲學發展史》（重要作者之一）、《新仁學構想——愛的追尋》等。創立「民族宗教學」和「新仁學」，在學界有重大反響。

2014年4月19日在中央民族大學舉行了圍繞2013年9月在人民出版社出版的《新仁學構想——愛的追尋》一書的學術討論會。我在會上發言評論牟鐘鑒先生「新仁學」系統。我以為該書重要的思想可以用八個字概括：「愛人、尊生、尚通、貴和」。我定位牟鐘鑒先生的新儒學為「生命儒學」。

牟鐘鑒先生有開放的心態，對儒家內部各派，儒釋道墨各家，對世界各宗教各文明，強調平等對話。他的新書對現代化補偏救弊，針對現代的道德與生態危機，批判西方片面誇大知識理性與個人主義的弊病，批評西方學者的「博物館化」，也批評余英時先生的「游魂」說。新仁學與當代文明對話，對文明衝突論、優勝劣汰的社會達爾文主義、強權政治、民族宗教極端主義都提出批評。

新仁學主張「以仁愛為體，以智能為用」；「多一些仁愛天下、慈悲生命的情懷，

多一點中和理性和協調智慧，消解利己主義和貴門哲學的心態，則其文化必將煥發新的生命，亦將造福於人類。」

該書基本思路是以仁愛為核心，突出生命哲學主線，「熱愛生命，尊重生命，護養生命，提升生命」。本書是仁的體用論、仁的生命論、仁的大同論，視生命為真實的活體。新仁學最重要概念為：仁、和、生、誠、道、通。

新仁學強調「使仁學成為整體化的生命學」，「生」即生命，包括個人、社會和自然生命，把「仁愛」明確指向「關切生命」，「以生為本」，即熱愛、尊重、護養、優化生命，視損害生命為最大的不仁。作者把「通」釋為生命暢順。

新仁學主張「以生為本，以誠為魂」。作者的生命論肯定生命的意義與追求在於使眾生過得幸福，從而實現自身生命的價值，提出健康的生命需要「性命雙修」，並樹立「民胞物與」的大生命觀。新仁學確立生命至貴的價值觀，把仁愛生命視為一種真誠的普遍的信仰，服從尊重生命、愛養生命的無上原則，而不以任何理由去殘害生命。作者提倡生態文明，反對破壞自然。

新仁學主張「以道為歸，以通為路」。作者贊同道家與《易傳》的宇宙論與天地運行、萬物化生論。作者對從孔子到譚嗣同的仁學都予以吸收轉化，認為宋明儒以「生」深化了「愛」的內涵，突出了生命的價值與意義，強調了對生命的熱愛與保護，使「仁」是有了超道德的生態哲學的普遍意義。肯定朱子用「生」的仁學把人道與天道打成一片，陽明造就生命主體的超脫自得，性情真摯生動，生機盎然，是重「生」的新仁學。

六、陳來（1952— ）

浙江溫州人。主要著作有：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》、《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》、《竹帛〈五行〉與簡帛研究》、《朱子書信編年考證》、《朱子哲學研究》、《有無之境：王陽明哲學的精神》、《詮釋與重建：王船山的哲學精神》、《宋明理學》、《宋元明哲學史教程》、《中國近世思想史研究》、《傳統與現代：人文主義的視界》、《現代中國哲學的追尋》、《東亞儒學九論》、《孔夫子與現代世界》、《回向傳統》等。

陳來先生的上述哲學史專著有十數種，研究涉及從先秦到現代哲學史的諸重要問題、思潮與人物，皆精專之作。陳先生近年開始創制自己的哲學系統，名曰《仁學本體論》，又名《新原仁》，於 2014 年 6 月在北京生活·讀書·新知三聯書店出版。我們不難窺見作者創造新體系的緣由、背景、面對的問題及主要思路。愚以為，本書有如下幾個特點：

1、立異。作者表明自己的哲學本體論不同於西方，也不同於熊十力、李澤厚。陳先生認為，中國哲學自己的本體論不同於西方哲學的存有論。中國的本體是生生不已、有生命性的，故中國的本體不是永久 being 的 ontology，中國的本體即指最根本最真實的存在、最後的存在。作者說，他的仁體論是回應熊十力的仁心本體論與李澤厚的情本體論的。

2、重釋。作者深究漢宋諸儒，尤其是宋儒，特別是朱子的仁學本體論思考的精義。作者認為，程顥、謝良佐以生論仁，在儒學史上具有重大的本體論宇宙論意義。朱子仁學的一個重要特點，就是貫徹了「生氣流行」的觀念來理解仁與仁義禮智四德，在這裡，仁作為生意流行的實體，已經不是一般朱子學所理解的靜而不動的理、性了。仁在廣義上是包括乎理

氣的一元總體。在這一點上，說朱子學總體上是仁學，比說朱子學是理學的習慣說法，也許更能突顯其儒學體系的整體面貌。

3、建構。作者認為，宋儒「生生之仁說」與「一體之仁說」共同構成了儒學的仁論傳統。作者的仁學本體論，將此二者加以結合。作者指出，僅僅講生命還不能立仁體，還不就是仁，只有生命的意義與博愛的意義建立起關聯，才能達到仁。一個春意盎然的宇宙就是仁的宇宙，它自身便是虛無主義的對立面，它自身必然引出價值的基礎。

作者的仁學本體論堅持「一體共生」，主張一體的整體性即是本體，同時強調整體中各個存在是具體的，有所相互關聯的，故整體中有關係，關係中有個體。作者之仁學本體論的立場已經超越乎理學和心學的對立，超出了新理學與新心學的對立，而綜合融貫之，並開出新生面。

作者指出，仁體論的建構既是面對現代儒學形而上學的需要，也是面對中華民族復興時代重建儒學或復興儒學的需要，更是面對當今中國與世界的道德迷失的需要，因此它最終要落腳在價值、倫理、道德的領域。仁學本體論雖然重在講本體論、形上學，但崇本而能舉末，舉體而始成用，因此並非空言。我們知道，陳先生主張「仁體和用」。

陳來先生哲學體系的特點是：1).這一哲學沒有脫離中國哲學的主要傳統，而是置根於這一深厚的傳統之中，推陳出新，繼往開來。2).這一哲學吸收並回應了西方哲學的主要傳統，尤其深入分析了中西哲學本體論、生命哲學之異同，高揚了中國自己的本體哲學。3).這一哲學面對著中國的現實問題，重建仁學本體論對今天的中國有著重大的現實意義。

綜上所述，李澤厚、湯一介、張立文、蒙培元、牟鐘鑾、陳來等先生，針對六十多年來

的中國大陸的現實生活，如前三十年，特別是文革時期的以階級鬥爭為綱的鬥爭、仇恨論，後三十年以金錢權力掛帥，人心與環境出現大的問題，而予以反思。他們的哲學思考，受到西方諸新思潮、新問題的啟發，也予以了不同回應。他們是接著講（不是照著講），接著中國傳統，主要是儒釋道傳統，又特別是儒學傳統講的，包括接著馮友蘭、熊十力、牟宗三、唐君毅先生講的，同時又試圖超越熊、馮、唐、牟。他們思考的中心還是傳統儒學與當今時代的關係，調動儒學資源應對時代的挑戰。他們背後都有康德、牟宗三的影子，又不同程度地受到唯物史觀的若干影響，肯定衣食住行、社會實踐。他們還受到現代西方哲學「拒斥形上學」、「反本質主義」的影響，一方面試圖有新的哲學系統，一方面仍主張消解形上學，宣稱不建構體系，或者只承認廣義的形上學的意義，終結狹義的形上學，把真實的「情」放在最高地。儒學誠然重視生命、生活世界，不脫離日用常行，但實際上傳統仁學背後有天、天命、天道的終極實在，不可消解。現實生命、萬物變化的真實性是需要肯定的，但不能抬到最高價值的地步。陳來先生與前五位略有不同，他的「仁體論」重在關注本體的哲學層面的建構，來回應李澤厚的「該中國哲學登場了」。他的哲學建構是儒家哲學的仁學本體論的重建。

移動與批評

——跨越性批判（Transcritique）⁺

柄谷行人^{*}



一、

今天我打算談一談，有關我的思想工作。首先要說的是，我本來是一個文藝批評家；我寫了很多文學評論，也結集成書出版。但是在進入八〇年代以後，我不再從事狹義的文學工作。頂多就是擔任文學獎的遴選委員。而且在九〇年代末期，連這種程度的工作也完全停止了。從那時候起經過了漫長的時間，近年來在日本，人們甚至忘記了我曾經是個文藝批評家這件事。

在海外的情形，就不是這樣。我的作品在國外被翻譯出版，是從一九九〇年代開始的，而且最初開始翻譯的，是我文學批評的作品。最早是一九九三年，在美國出版了《日本現代文學的起源》，接著是德文的版本。在亞洲，

一九九七年韓國出版了《日本現代文學的起源》的翻譯。中國本土雖然要等到二〇〇五年左右，最初出版的也是《日本現代文學的起源》。也就是說，不管到哪裡，讀者們都是先認識我文學批評方面的書。所以，儘管後來又出版了許多和文學無關的書，人們對我的認知，仍然是個文學批評家。

只有臺灣是例外。近年來我有不少書在臺灣翻譯出版，但都是以哲學、理論為中心，沒有文學批評的書，《日本現代文學的起源》就沒有被翻譯。這是為什麼？我想，那說不定是因為臺灣在形成國族（Nation）的過程中，文學並不具有特別的價值。換句話說，臺灣人以國族來賦予自己存在的意義時，並沒有訴諸文學。我想，說不定是這樣。

⁺ 本文係 2014 年 11 月 14 日本院主辦的「柄谷行人專題演講暨座談會」之主題演講。

^{*} 日本當代理論批判家，曾任教於日本國學院大學、法政大學、近畿大學、美國加州大學、康乃爾大學，並長期擔任美國耶魯大學東亞系、哥倫比亞大學比較文學系客座教授。

《日本現代文學的起源》（一九八〇年出版）談論的，是中日甲午戰爭之後的日本文學。因此，並不能說和臺灣無關。在這本書裡，我特別談論了國木田獨步這位作家。他在甲午戰爭的時候雖然年輕，卻是有名的戰地記者。但是戰後卻無所事事，陷入虛脫的狀態。這時候，他到了北海道，在那裡發現了「風景」這個東西。我在書裡寫著，日本的現代文學，就從那時候開始。

從這個觀點來看，可以說日本的現代文學，是從日本在甲午戰爭中獲得勝利，因而失去了目標，所產生的虛無主義開始的。還有，日本的現代文學和殖民主義有所關聯。國木田所看到的北海道，是日本最早的殖民地。原本除了最南端以外，北海道其他區域只有愛奴人居住；明治維新以後，日本人開始移入。明治日本在甲午戰爭之後佔領臺灣，接著又把手伸向朝鮮。在那之前，明治政府統治了琉球。這一連串政策的開端，就是北海道的殖民。

當然，國木田並不是帝國主義者。他是位纖細、內向、帶有諷刺性格的作家。但是他的內向性格，來自對政治現實的否認。可以說日本現代文學的根本，就在於這樣的內向性格。在今天，仍然有像國木田獨步那樣的作家。那就是村上春樹。

話說回來，大約在八年前，中國出版中文版的《日本現代文學的起源》，邀請我去演講的時候，我察覺到一件事：「日本現代文學的起源」和「中國現代文學的起源」是重疊的。甲午戰爭之後，日本利用從清朝得到的戰爭賠償金，推動重工業的發展，同時佔領臺灣，侵略朝鮮半島。另一方面，戰敗的清朝，不久之後就把大量的留學生，送往日本。這原本是為了強化清朝的體質，但後果卻是相反的；這些留學生成為推翻清朝、建立現代國家運動的中心人物。

重要的是，這時候建立了中國現代文學、現代思想的基礎。當時留學日本的留學生，採用了包括「言文一致」在內，日本現代文學所發生的各種風潮。其中代表性的人物，就是魯迅。他到日本原本是為了學習醫學，半途轉向文學。現代文學的內向性格，建立在虛無感之上。但是日本與中國的虛無感，其內容是不同的。戰勝的日本，喪失了目標導致虛無感，因此閉鎖於內在；相對地，戰敗的中國，虛無感卻導致以現實上的改革為目標的志向。

因此，思考《日本現代文學的起源》，可以讓我們看到許多事。但是，我已經無意再思考有關文學的議題，也不打算和各位談論文學。在我撰寫《日本現代文學的起源》的時代，現代文學仍然具有特別的價值；我寫那本書，是為了批判現代文學。所以，今天再談這些話題，也沒有意義。事實上我認為，近年來文學逐漸失去了它特別的價值。舉例來說，日本大學的文學院，一個接一個地消失，文學地位的低落是毫無疑問的。假使在今天，有某位作家受到尊敬，那是因為他的作品賣得很好；那些賣不出去的作家，大家連看都懶得看他一眼。這樣的現象與其說是來自文學的評價，還不如說是以資本主義市場經濟原理為基礎的評價。

以前並不是這樣。文學的讀者就算只有少數，也沒有關係。即使現在沒有人讀，總有一天會有人閱讀它，而且文學將永遠留存——當時從事文學工作的人，都有這樣的信仰。那是類似宗教的信仰。我並不是覺得這樣的信仰很好，但總之到一九九〇年為止，曾經有過這樣的信仰。之後，資本主義市場經濟的原理，取代了這樣的信仰。在這樣的潮流下，我失去了撰寫文學批評的興趣。

但是，我之所以從文學批評抽身而退，不只是因為這個原因。原本我所作的，就不是狹

義的文學批評。文學批評談論文學作品，但我之所以想要從事文學批評，不只是為了談論文學作品。文學批評的對象，不一定要是文學；舉例來說，哲學、宗教學、經濟學、歷史學等等，都可以是文學批評的對象。只要是書寫出來的文本，文學批評可以處理任何題材。假如專攻哲學或經濟學、歷史學，那麼除了專攻的領域之外的題材，就沒辦法處理。然而如果是文學批評，就什麼都可以做。我是個野心很大的人，所以選擇了文學批評。

所以，雖然說我不再從事文學批評，並不是說我開始從事完全不同的工作。也就是說，並不是從文學工作，轉移到哲學的、理論的工作。從以前我就在做著這樣的工作。因此，所謂我停止了文學工作，並不是說我不再從事與狹義文學有關的工作。我放棄「文學」，其實是在與哲學、理論等工作領域有關的地方。

這件事發生在二十世紀末，我寫完《跨越性批判（Transcritique）——康德與馬克思》這本書之後。在某種意義下，這是一本文學批評的書。實際上它書名中的「critique」，就是批評的意思。我閱讀康德與馬克思的文本，從裡面找出新的意義。在這個意義下，它和我過去從事的工作是一樣的，也就是文學批評。

但是另一方面，我在這本書裡，做了一件和過去都不同的事——我提出了自己的理論。這件事從書名的 transcritique 也可以看出來。順帶一提，這個字是我自己創造出來的字，英語字典裡找不到。「Trans」可以有兩個意義，一個是超越論的（transcendental），另一個是跨越的（transversal）。前者是康德的方法，是垂直的方向。我所強調的是後者，跨越、橫越的意思。這也可以說成是移動、位移（shift、displacement）。

我在這本書中指出，康德與馬克思的批評性來自於「移動」。這不是這個時期才想到的

事。我在一九七〇年代的論文〈馬克思——其可能性之中心〉中，就提到過這件事。比方常有人說，馬克思的理論由三個部分統合而成：德國的哲學、法國的政治論、以及英國的經濟學。但是，馬克思的理論，並不是什麼不管放到哪裡，都可以適用的東西。他從德國的言論空間「移動」到法國的言論空間，更進一步「移動」到英國的言論空間；他的批評就是從這「移動」中產生的。而且，他的移動並不是來自他的意志，而是因為強加在他身上的政治情勢，迫使他逃亡。

到了九〇年代後半，我注意到自己，也發生了像這樣的移動。當然，我的移動不是來自個人的喜好。我發現蘇聯的瓦解，伴隨著冷戰結構的結束，慢慢地把我移向和過去不同的場所。我撰寫《跨越性批判》，就是在這個時期。就如同剛剛所講的，這本書是對康德與馬克思的文本，進行閱讀與解釋；但實際上在書的最後，我寫了一段絕對不是來自康德或馬克思的文字，那就是「交換模式論」。也就是從交換模式的觀點，而不是從馬克思生產模式的觀點，來觀看社會構成體的歷史。這樣的認識在《跨越性批判》中還不是很醒目，但到了十年後我撰寫《世界史的結構》時，就變得很清楚。

撰寫《跨越性批判》的時期，我個人發生了移動，這一點很明顯。那不只是理論上的移動。實際上我寫完這本書不久，就開始了NAM（New Associationist Movement）的實踐。所以，我和過去的自己，在態度上有了根本的改變。所謂我放棄了文學，其實是這個意思。為什麼這個改變會發生在這個時期？在談到這一點之前，我想先來討論一下，什麼是文學批評。

二、

剛剛我說，文學曾經有過特別的價值，但現在已經失去了。為什麼會這樣？讓我們把這個問題顛倒過來，重新提問。也就是說，文學為什麼、何時，又是如何變得具有特別的意義？

我們可以說這樣的變化，發生在十八世紀後半的歐洲。傳統上，感性（感覺與感情）一直遭到宗教與哲學的否定。但是隨著工商業的發達，以及自然科學的興盛，現代哲學產生了重視感覺的態度。在過去，來自感覺的知識，被視為是虛妄的。此外，十八世紀還產生了重視感情的態度。在過去，感情也是受到否定的。改變這個情況的，是市場經濟。

舉例來說，在十八世紀後半的英國，嶄新的看法伴隨著產業革命發生。倫理學者亞當斯密所說的「同情」（sympathy），就是其中的一個例子。在經濟方面亞當斯密主張自由競爭（laissez-faire），但另一方面他又擔憂自由競爭將帶來階級的差距。為了解決這個問題，他提倡「同情」。所謂「同情」，就是站在他人立場思考的「想像力」。同情以肯定利己主義，也就是現代的市場經濟為前提。因此，同情和現代以前的、宗教上的憐憫，是不同的。市場經濟破壞了共同體成員間相互的聯結，同情就誕生在這樣的狀態下。然後透過這樣的同情（想像力），形成了新的共同體，也就是「想像的共同體」——國族。

就像這樣，重視感情與想像力的態度變得強而有力。同時，以感情與想像力為基礎的文學，也受到重視。也就是說，文學取代了宗教與哲學，受到重視。在這同時，也形成了國族主義（Nationalism）。以德意志為例——德意志人分成好幾個國家，又因為宗派之分彼此爭戰。能夠將他們統合成為一個民族的，只有文學。在這個意義下，所謂德意志民族，就是德

意志文學。

只不過，像這樣的變化，不只發生在歐洲。比方在日本，差不多和亞當斯密同時期，也就是十八世紀後半，有一位名叫本居宣長的學者，顛覆了過去佔優勢的思考方式。在德川幕府之下，朱子學的知識與道德佔據優勢，宣長則以「感情」為基礎，對朱子學進行批判。他認為朱子學的知識與道德，並沒有扎根在自然的感情之上，是一種人工的觀念。相對於此，他重視由文學喚起的、「もののあはれ」（中譯：物哀、物感、感動）的感情。它不只是一種感情，同時還存在著哲學與宗教所沒有一種「知識」。本居宣長並且主張，一向被儒教指責為不道德的《源氏物語》，其實具有真正的道德性。此外，「物哀」也有「同情」的意思。因此，過去在封建體制下，被分為士、農、工、商各種身分的人，透過「同情」結合，形成新的共同體。

這個想法的出現，和歐洲沒有關係。它和十八世紀後半，商人階級變得強大有力，感性的要素受到肯定有關。從宣長開始，誕生了日本的「國學」。也就是說，日本的國族主義誕生了。在這個意義下，我們可以說國族主義的根基，在於文學與文學批評。

感覺、感情、以及文學受到這樣的重視，在現代社會可以說是理所當然的。但是依據我的看法，真正以理論的方式思考這個現象的，只有康德一個人而已。文學、藝術，相對於哲學的知識與宗教的道德，有什麼樣的關係？他徹底探討這個問題。不過，他的目的不只是為文學、藝術尋找定位；他是為了闡明我們知識的可能性，以及其界限。

在康德的想法裡，沒有感性的理性是空虛的；形而上學就是這樣的東西。另一方面，沒有理性的感性，則是盲目的；換句話說，只有感覺與感情，不能構成認識。在這裡，康德試

圖找出聯結理性與感性的東西。那就是想像力（構想力）。

過去，想像力被認為是想起不在這裡的事物，或是空想根本不存在的東西。它和感覺、感情一樣，一向被給予很低的評價。這和文學在知識上，受到低評價是一樣的。然而，因為康德為它們找尋到的定位，想像力——因此包含文學、藝術，獲得了重要的地位。感性與理性、也就是物理與形而上學做不到的事情，可以由想像力來實現。

在那之前，文學因為「不道德」的理由，被教會攻擊。因此十八世紀的西洋，出現了許多「擁護詩」、「擁護文學」的言論。這些文章是為了擁護文學，逃離宗教的非難。在康德之後，文學從這樣的非難，得到豁免；因為康德給予了它們堂堂皇皇的存在的理由。但是，就算文學得以免於宗教的非難，卻沒有得到自由。相反地，文學開始背負沈重的負荷。因為，在某種意義下，想像力扮演了理性的角色。舉例來說，柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge）以康德的想法為基礎，把想像力（imagination）和空想（fancy）區分開來。它們通常被混為一談，但是康德所說的想像力，不只是空想，而必須是聯接理性與感性的某種東西。

具體來說，在文學上想像力與空想的不同，和現代文學與故事的差異類似。故事自古以來就存在。它是由空想構成的東西。雖然空想看起來似乎是自由奔放的，事實上它受到結構論式的規範。這只要看故事，就可以明白。從古至今，同樣形態的故事不斷重複。因此，空想絕不是自由奔放的。現代小說則不同；它一方面以故事為基礎，另一方面卻對故事進行批判。舉例來說，《唐吉訶德》雖然以騎士道故事為基礎，卻是對騎士道故事的批評。如果缺乏這樣的批評性，小說就會變成故事，也就

是被稱為大眾小說的東西。

現代文學媒介感性與理性這件事，從其他的觀點也說得通。舉例來說，個別的自己可以看作是感性，普遍的自我可以看作是理性。在文學以外的領域，個別的自我被抽離、剔除；因為理性的事物，必須是超越個人感情的東西。但是，現代文學從肯定個別的自我開始。當然，它沒有停留在對個別自我的肯定；現代文學同時必須把它變成普遍的事物。舉例來說，就算描寫自我特殊的體驗，如果它不能變成千萬人共通的體驗，就不能算是文學。

因此，認為文學重視感性超過理性的這種看法，是錯誤的。只有當它和理性聯結，感性才會受到重視。文學作為故事或是詩，從古時候就存在。從宗教或哲學的觀點來看，那是下等的事物。文學在現代受到重視，是因為它和普遍的真理，也就是道德性聯結在一起。從這時候開始，人們認為文學是永恆的。

文學看起來似乎是永恆的，是因為它背負著理性；也只有當它背負著理性，它看起來才是永恆的。比方在日本，從前曾經有過「純文學與通俗文學」的區別。它正好和「想像力與空想力」的區別，相互呼應。「通俗文學」和故事，有著相同的結構。另一方面，純文學雖然也以故事、空想為基礎，同時卻透過對故事、空想的否定而成立。換句話說，那是想像力，也就是純文學。但是在今日，這樣的區別已經不能成立了。要思考這件事，我們必須從它和理性之間的關係，重新思考文學與想像力。

出現在康德之後的浪漫派，把想像力以及文學的優先地位，視為當然。相對於此，寫實主義文學從感性的立場，對他們進行批判。另一方面，在康德的看法裡，想像力只存在於理性與感性的關係之中。以這個觀點來說，現代文學不得不承擔過去宗教承擔的問題。換句話

說，它不得不承擔道德的課題。

還有，就像剛剛也說過的，從浪漫主義產生了國族主義。也就是說，文學成為想像的共同体——國族——的基礎。但是，康德不認同這樣的東西。比方他曾經表示，國族主義是一種「妄想」。當然，他也無法認同和國族主義有關的文學。因為他的立場並不在任何一個國族（城邦），而是站在「世界」（cosmopolis）之立場之上。在文學上繼承康德態度的，恐怕要算是提倡「世界文學」的歌德了。

反覆來說，現代文學背負著來自宗教的道德課題。就算文學從宗教解放出來，也沒辦法從道德的課題解放出來；只是換一個形式，繼續背負著它。那就是社會主義的課題。換句話說，取代宗教而支配、制約文學的，是社會主義。在俄羅斯革命之後，這件事變得非常清楚。

對文學來說，「政治」是它沈重的負擔。的確，文學一旦從屬於政治，就不再是文學藝術。話雖如此，文學一旦捨棄政治，就變成單純的娛樂。稍後我們還會提到，文學從一切重擔解放出來的情況，已經發生；那是在一九九〇年以後的事。但在這同時，「文學」也走到它的終點。當然，作為娛樂的文學還留了下來，而且還很興盛。但是作為理性與感性媒介的想像力，已經消逝。真要說起來，因為社會主義的理念已經消失了。

我從文學批評抽身，就在這個時期。當然，那意思並不是我放棄了狹義的文學批評。剛才也講過，我在更早以前，就離開了文學的現場。這以來我從事的，其實是哲學的工作。因此，我決定放棄文學的時候，實際上的意思是放棄過去從事的那種哲學。接下來，我想針對這一點作說明。

三、

我選擇文學批評作為志業，是一九六〇年代的初期。因為我認為如果是文學批評，大概什麼題材都可以處理吧。我所以會這樣想的原因之一，是受到日本批評家，吉本隆明的影響。不過從更早的時候開始，戰後的日本對於文學批評，就特別感到信賴。那是因為大戰前、大戰中，哲學與社會科學醜態畢露，因此戰後只有文學批評留了下來。文學並不抽離感性的、個人的次元，但同時卻可以捕捉到超越個人的、社會結構的層次。也就是說，文學批評一方面保有自己，一方面卻可以掌握世界。那時候為了透過戰前、戰中的經驗來思考，文學批評是必要的。

在日本，文學批評作為與哲學以及社會科學對抗的知識，從戰前開始就已經存在。在這個情況下，有一點值得我們注意的事。所謂的文學批評——就像小林秀雄一樣——實質上是法國哲學。在法國，哲學與文學沒有明確的界線。所以在法國以外的國家，法國哲學不是在哲學系，而是在法國文學系研究。至少，在日本是這樣。戰後的美國也是如此。

從前提到哲學，指的是德國的哲學。但是在第二次世界大戰後，哲學在德國沒落了。不過在某個意義下，法國繼承了德國哲學。舉例來說，沙特就是如此。但同時，沙特也是個典型的法國哲學家。他不但寫作小說、戲劇，一直到晚年還在寫〈福婁拜論〉等等，從事文學批評的工作。在法國，文學批評是哲學家的工作。所以如果說我沒有選擇哲學，而選擇了文學批評，其實也可以說是我選擇了法國哲學那樣的哲學。

同樣地，在戰後日本的知識分子之間，相對於哲學與社會科學的衰敗，以法國哲學為基礎的文學批評存活了下來。以沙特為首的法國哲學，也取代了德國哲學或京都學派，成為支

配性的思想。這和文學批評是互為表裡的。即使在社會科學的領域中，像丸山真男這樣的政治學家，其實很接近文學批評（他的弟子，藤田省三、橋川文三等人，事實上可以說就是文學批評家）。

話說回來，法國哲學之所以在第二次大戰後的世界中，占有重要的位置，其實和法國這個國家在戰後的冷戰體制中，在政治上占有特殊的位置，有不可分離的關係。

第二次大戰後，美蘇持續著二元的對立。一般人把這個對立，看作是資本主義與社會主義的對立。但是在當時的情況下，應該注意的是，戰後的世界對蘇聯的社會主義有著強烈的失望與幻滅。不願意認同「資本主義——美國」。話雖如此，對於蘇聯社會主義也不抱有任何期望。這樣一來，會思考這兩條路線之外的「第三條路」，也是理所當然的。當然，「第三條路」實際上不存在。但是追求「第三條路」這件事就是「想像力」，是「文學」。當然，它和狹義的文學是兩回事。政治也好、哲學也好，都需要追求第三條路的「想像力」。

先從政治的層次談起。冷戰時代的「第三條路」之一，就是「第三世界」的運動。雖然後來第三世界被拿來稱呼落後國家或地區，但本來那是對抗第一世界（美國）與第二世界（蘇聯圈）的一個計畫。所以在一九九〇年以後，隨著第二世界的滅亡，第三世界的消失也是當然的事。

不過，「第三條路」還有一個例子。在戴高樂總統的領導下，法國試圖組織美蘇之外的第三勢力。這個計畫和第三世界一樣，在一九九〇年以後，因為第二世界的滅亡而失去了意義，被以德國為中心的歐盟吸收。戴高樂與法國這個國家的意圖，並沒有在政治的次元實現；反而是在追求美蘇以外「第三條路」的思

想計畫，也就是戰後的法國哲學中實現了。

戰後的法國哲學以剛剛提到的沙特為代表。原本他早期的思想工作，就是關於想像力的理論。他認為所謂「想像力」，就是把現存事物無化（neantization），而把志向放在當下不存在的事物之能力。沙特在這個時候雖然沒有提到康德，但事實上他重新回復了想像力的意義。這件事不只是哲學的問題；他在政治上，也追求既非資本主義（美國），也不是社會主義（蘇聯）的「第三條路」。

我們不妨說，沙特以後的法國思想家，也都在追求同樣的事物。當然，他們批判沙特，駁斥沙特「想像力」的概念。但舉例來說，德希達在提倡解構形而上學的二元對立時，試圖展現在二元以外的「什麼」；那正是尋找第三條路的工作。還有，德希達在批判形而上學的二元對立時，與其說是自古以來的形而上學，還不如說意味著冷戰時代政治上的二元對立，也就是美蘇的二元對立。不僅如此，德希達的哲學以文本的閱讀與解釋為中心。因此，從舊有的哲學看起來，可以說德希達的哲學無限地接近文學批評。

在這一點上，德勒茲也是一樣。他也是在「想像力」上，追求既非蘇聯、也不是美國的第三條路。而且，他還從哲學轉向文學、藝術。不過，現在我談論這些，並不是為了稱讚法國思想家的偉大。我想說的是，一九九〇年當時，是一個轉捩點。

一九九〇年蘇聯圈瓦解之後，冷戰時代的二元對立也跟著結束。第二世界滅亡後壓倒性的趨勢，就是全球化的資本主義，也就是新自由主義。依我的看法，法國的當代思想不但沒辦法抵抗這樣的狀況，反而幫助了新自由主義。當然，德希達和德勒茲面對這樣的變化，都立刻作出靈敏的反應。舉例來說，他們兩人都開始公然宣稱自己是馬克思主義者。但是，

後現代主義者則無視於這樣的變化。

一旦第二條路消失，第三條路也無法成立。這樣的情況也發生在新左翼身上。一般認為，蘇聯的解體對舊左翼來說，是個很大的打擊。但是我不這麼想。其實受到打擊的，是「新左翼」。過去新左翼只要批判舊左翼，就感覺自己好像有所作為。因此舊左翼的消失，反而對新左翼來說是個危機。但是大家幾乎沒有注意到這樣的危機。同樣地，大家也沒有注意到，過去尋找「第三條路」的「哲學——文學批評」，在這個時期，失去了它的存在依據。

我自己深切地感到這一點，是在九〇年代的後半。我從九〇年代開始撰寫《跨越性批判》。我試圖從根本上，重新解讀康德與馬克思。但是到了九〇年代末期，我感覺到了這種批評的極限。之前我曾經說過，我的《跨越的批判》和文學批評是一樣的，但這本書的最後有所不同。所謂「文藝批評」，就是在文本當中尋找「第三條路」。但是到了這個階段，我放棄了這樣的做法。我提出了康德或馬克思都沒有提到過的，交換模式這個想法。同時，我從那時候邁向社會運動的實踐。

這就是「移動」。不過，不是我自己追求移動。等我注意到的時候，已經被丟到冷戰時期從沒有過的情勢之中。情勢本身移動了。所以我處在其中，不再固守過去的思想，而重新進行思考。這就是我所說的跨越性批判，transcritique。

我並不覺得過去的思想——包括我自己的思想在內——是錯誤，或是虛假的。本來就沒有一種言論，放在任何時候、任何地方都是真理。冷戰時代的文本，在他們的時代具有批判性（criticality）。但是在九〇年代以後，這樣的批判性已經不存在。當然，他們的文本說不定在未來的某個時候，可以用不同的方式來閱

讀。不過現在要談到這個，時機還太早。

從《跨越性批判》之後，十多年以來，我繼續發展在《跨越性批判》中所提出的「交換模式」的問題。這些工作的成果，就是《世界史的結構》，以及《哲學的起源》。（林暉鈞先生翻譯）

愛奧尼亞、老子與孔子⁺

林維杰^{*}



柄谷行人教授近來在臺灣出版了幾本作品的中譯。我從不同的管道得知，他的思想對臺灣的政治社會運動與運動參與者，有不同程度的啟發。其中的一種啟發是，如何從現實政治（尤其是國族與資本）的支配與分配現象中，找到公義、公平的可能。¹ 我無意在此討論這個現象，而是指出此現象與柄谷教授在其《哲學的起源》提到的一個關鍵概念有關，這個概念是 *Isonomia*。

關於 *Isonomia*，必須從柄谷教授提出的「社會構成體」理論開始談起。這個理論最先出現在他的《世界史的結構》，之後又在其《哲學的起源》中再次提及。這個理論由四個「交換」模式所構成，分別是：原始遊居之民的贈與及互酬模式（A），封建與祭司國家的支配與保護模式（B），資本主義的商品交換

模式（C），以及在更高的理想層次超越 B 與 C 的回復型交換模式（D）。這個「交換」模式之理論不同於馬克斯的「生產」理論。依照柄谷教授的說法，人類的生產及其所得並不依循原始共產、資本主義剝削與回復共產的歷程，因為在原始共產的氏族共同體之前，應當存在著一種更具典範意義的「遊居之民」的生活形態。在這種生活形態之後，進入共同體社會的互酬及贈與（A 模式），而這種模式在歷經 B 模式與 C 模式時，人們總是懷著一種無宰制、無不公平分配的互酬理想 D。普遍性的世界宗教是這種理想的園地。柄谷教授援引韋伯（Weber）在《宗教社會學》中區分的「倫理先知」與「模範先知」：倫理先知如《舊約》的先知、耶穌與穆罕默德，模範的先知則如釋迦牟尼、老子與孔子等。² 對柄谷而言，

⁺ 本文係 2014 年 11 月 14 日本院主辦的「柄谷行人專題演講暨座談會」之引言稿。

^{*} 中央研究院中國文哲研究所副研究員。

¹ 例如在《哲學的起源》一書的三篇序言中，有兩篇都以此書中提及的論點對前些時候發生在臺灣的「服務貿易協定」事件進行反省。

² 柄谷行人：《哲學的起源》，林暉鈞（譯）（臺北：心靈工坊，2014 年），頁 35-42。

與其把「先知」分為兩種，倒不如說這兩種人都是先知，如此便打破了宗教與哲學的界線。柄谷教授之引用韋伯，為的是替宗教過渡到哲學的論述工作做準備，這就是他在《哲學的起源》中以小亞細亞的愛奧尼亞（Ionia）為論述核心的原因。愛奧尼亞的哲學思想以及這個城邦表現的生活方式與政治思維，必須聯繫在一起觀察。愛奧尼亞人雖然不是上古社會的遊居之民，但他們的生活之地卻不是一個封閉的地方，而是一個相對自由的移民社會。柄谷教授指出，愛奧尼亞諸都市的移民「切斷了從前氏族、部族的傳統，放棄了過去的束縛與特權，創設了新的盟約共同體。」³在某種程度上，這個移民的盟約社會與遊居民社會具有高度的可類比性，所以在交換型態上近於模式 A 與 D。另一方面，作為反面代表的類型是雅典社會，代表著國族、氏族與原始宗教，所以近於模式 B 與 C。關鍵概念是愛奧尼亞的 *Isonomia* 與雅典的 *Democracy*，柄谷教授花了很多篇幅來說明前者的「反支配性」與後者的「支配性」。細節部分在此無法多談，而且我也不是這方面的專家，我有興趣的地方是：愛奧尼亞的 *Isonomia* 生活形態，為什麼能夠表現在他們的哲學家及其理論之中。有意思的是，在我的閱讀柄谷先生的著作過程中，眼前不斷浮現的影像竟然是儒家與道家。這當然是受到《哲學的起源》的序論中引用韋伯的關係，而且就西方哲學的起源來說，將閱讀所得聯繫到中國哲學的起源也是很自然的事。隨著書中討論愛奧尼亞與雅典的差異，以及前者的自然哲學，我的影像也逐漸清晰，這影像包含儒家的孔子以及道家的老子（與莊子）。如果要仔細考察的話，古代希臘與古典中國當然有著極大的不同，但從類型學的角度來看，*Isonomia* 精神可以在老子的自然思想中找到對話的可能；而在

孔子身上，他強調的禮樂制度其實也可以看成是從倫理與文化立場恢復 *nomos* 的治理。

我們可以先看愛奧尼亞的哲學思想。在我學習希臘哲學的過程中，愛奧尼亞的哲學家一般就是指泰利斯（Thales）、阿納克西曼德（Anaximander）與阿納克西米尼斯（Anaximenes）。依照我的認知，他們的哲學有幾個特點：首先是尋找 *Arché* 的自然哲學，其次是這種自然哲學表現為物質哲學，第三是這種自然的物質哲學屬於變化、運動型態，而與 Elea 學派（如 Parmenides, Zeno）的靜止型態相對立。最後，如同所有的先蘇時期哲學家一樣，愛奧尼亞「認識宇宙」的自然思維也包含一套「認識自我」的人學（Anthropology）。最後一點很有意思，依照哲學史的一般進程，關於「人」的解說要從蘇格拉底開始，事實不然。先蘇時期的自然宇宙論從來都不是純粹的自然觀，而是同時交纏著一種人觀：宇宙的運行原理往往是人的心境表現。卡西勒（Ernst Cassirer）在其《人論》（*An Essay on Man*）第一章「人類自我認識的危機」（*The Crisis in Man's Knowledge of Himself*）中即指出：「從人類意識最初萌芽之際，我們就發現了一種生命的外向觀（extrovert view），以及伴隨並補充著一種內向觀（introvert view）。」⁴這種外向觀與內向觀，就是討論宇宙秩序的 *Cosmology* 與討論人類秩序的 *Anthropology*。卡西勒在古希臘文化的兩種秩序中找到的對稱性與連結性，也同樣出現在 *Isonomia*。愛奧尼亞的自然哲學認為，原質（*Urstoff*）的運動是自發而不受神或靈的賦予及支配，自然本身即有生命（*zóé*）；這種無支配的自然思維亦表現在愛奧尼亞的政治生活中，它與雅典城邦民主制度的支配（不包含奴隸的多數人決定，仍然是支配）不同。

3 柄谷行人：《哲學的起源》，林暉鈞（譯），頁 52。

4 Ernst Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (New Haven: Yale University Press, 1972), p. 3.

我們在上述「自然存在」與「人類生活」的兩種秩序中皆看到 *Isonomia* 理念的表現，這也引發了我對孔子與老子的哲學想像。一般來說，儘管老子的年紀大於孔子，但就哲學思維的型態來看，老子的「反禮樂」態度是針對孔子所支持的「禮樂」立場。正如《哲學的起源》引用老子的「大道廢，有仁義」一語，這個「仁義」針對的就是孔子所主張的禮樂制度及其中蘊含的倫理——政治要求。柄谷教授把老子與孔子的思想聯繫到交換模式，他說：「從交換模式的觀點來看，老子的思想首先是否定交換模式 A，也就是具有束縛性質的共同體；其次則是對交換模式 B（透過暴力的統治）的否定。面對共同體與國家相繼瓦解的春秋時代，孔子試圖以『仁義』重建共同體與國家，這意味著交換模式 A 的回復。但老子甚至拒斥這一點，他如此批判：『大道廢，有仁義』。所謂『大道』，某種意義來說，就是在 A 之前，遊居民世界的存在方式。因此我們不妨說，『無為自然』的思想暗示了交換模式 D。」⁵ 對老子來說，真正的大道不是存在於禮樂與文化制度當中，因為這些制度都是束縛與支配。或者說，真實的「道」根本不是外在的、超越的法則，而是所有「存在自身」的內在規律。這就是為什麼政治治理上的無為與宇宙生化上的自然，能夠彼此涵蘊對方。「道」的形而上學並不是 *Meta-physics*，而是 *Physis* 自己，基於「道」的形而上學性格，「道」的倫理學與政治學便是廢除仁義法治。能夠落實「道」的理想模式是最低限度的小國寡民，「鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來」（《道德經·第八十章》）。這種微型之國（諸國小到可以彼此相望），即盟約共同體可能都瀕臨瓦解之處，才是「無為」的最佳發揮之地。比起愛奧尼亞諸城邦來說，老子描述的小國當然不是移民之地，但它卻表現了

Isonomia 的無支配理想。在「民至老死，不相往來」的地方，誰還能有效支配他人？只有自己才能支配自己。

對比於老子的「小國寡民」模式，孔子心目中的理想國度具有某種治理性與約束性，而其中的文化、倫理、政治處於一種國族社會的規範當中。所以柄谷教授認為孔子以仁義重建共同體意味著交換模式 A 的回復。不過我要指出，孔子的真正用意並不在於外在盟約的重建，而是通過「內在」的人性基礎來恢復外在秩序，所以他說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）仁就是這種內在基礎。我們應該進一步思考的是，如果外在的規範與約束真的建立在內在的人性，這樣的國度算是康德的目的王國嗎？它能擺脫柄谷教授所言的模式 B 與 C 的弊病嗎？老子與孔子的國家與秩序型態雖有不同，但是都同樣回歸存在的內在性或內在規律。老子希望由事物自身（包含自然存在與人類生活）的「內在秩序」來擺脫一切的「外在秩序」，因為外在性就是束縛性。孔子則希望以「內在秩序」來建立、主導「外在秩序」，外在秩序對孔子來說，並不是不可調節的，而且我們也需要這種外在秩序。或許孔子與老子的哲學想像並不完全符合柄谷教授對愛奧尼亞模式的說明，但孔子與老子（尤其是老子）對內在性（事物的自性與人的自性）理想的建立，也可算是從另一個角度回應了 *Isonomia* 的無支配理想。

5 柄谷行人：《哲學的起源》，林暉鈞（譯），頁 42。

【多元觀點】

危機中探究柄谷行人 ——日本哲學、山人思想、香港學運⁺

張政遠*



今天有機會參與「柄谷行人專題演講暨座談會」，實在感到非常榮幸。由於時間有限，我會嘗試從柄谷先生（以下省略敬稱）的哲學思想出發，討論三個看似沒有什麼相關性的課題，即：日本哲學、山人思想和香港學運。

日本哲學

2011年，*Japanese Philosophy: A Sourcebook* (University of Hawaii Press, 2011) 面世，「介紹由空海至柄谷行人等 156 位哲學家及思想家原著（部分）的英譯。」¹ 最近，*Journal of Japanese Philosophy* (SUNY Press) 在徵求柄谷行人的專號論文，這會是該學刊首次出版的專號。² 此外，施普林格出版社 (Springer) 亦正籌備出版一系列有關日本哲學的論文集，其中一冊正是柄谷行人。從以上事例可見，英語

的學術界正嘗試從「哲學」的角度去分析柄谷的「思想」。

但是在日本，「思想」與「哲學」的界線依然存在——「哲學」往往被等同於西方哲學，東亞的哲學傳統被視為「思想」。曾任日本哲學會會長的野家啓一如此說：「『日本哲學』這個說法，主要是指日本自明治開始接受西洋哲學，並把它咀嚼後的哲學成果。然而，相對於已有學會組織的『日本思想史』部門，很難說『日本哲學』已在日本哲學界確立。實際上，『日本哲學會』這個學會組織雖然存在，但它的構成會員幾乎是研究西方哲學的人。」³

哲學界對「思想」視而不見，甚至完全無視「思想」的可能性。「日本哲學」（包括傳

⁺ 本文係 2014 年 11 月 14 日本院主辦的「柄谷行人專題演講暨座談會」之引言稿。

* 香港中文大學日本研究學系講師。

1 《読売新聞》2011 年（平成 23 年）7 月 25 日（月曜日）。

2 <https://sites.google.com/site/journalofjapanesephilosophy/call-for-papers>

3 野家啓一：〈解説〉，《日本哲学の多様性》（京都：世界思想社，2012 年），頁 225。

統的「日本的思想」與現代的「日本的哲學」) 成為了被邊緣化的學術領域。在歐美哲學主導的情況下，不單中國哲學、日本哲學等「他者」被邊緣化；文學、民族學等學科亦成為了哲學的「他者」，被排除於哲學的射程以外。哲學家們高談「他者」的哲學，但他們卻忘掉了哲學的「他者」。

柄谷的出發點並不是哲學，而是文學——夏目漱石論。柄谷在專題演講的開首如此憶述：「首先要說的是，我本來是一個文藝批評家；我寫了很多文學評論，也結集成書出版。但是在進入八〇年代以後，我不再從事狹義的文學工作。頂多就是擔任文學獎的遴選委員。而且在九〇年代末期，連這種程度的工作也完全停止了。從那時候起經過了漫長的時間，近年來在日本，人們甚至忘記了我曾經是個文藝批評家這件事。」柄谷認為，1990年以後作為娛樂的文學仍然存在，但文學已走到它的終點。「我從文學批評抽身，就在這個時期。」

雖然柄谷本人已說不再從事「文學批評 (literary criticism)」，但我們仍然可以把他視作是一位「批判家 (critic)」。借用野家啟一的說法，柄谷應該被視為一位「危機 (crisis) 的探究者」。⁴ 柄谷意識到哲學的危機，即「獨我論 (solipsism)。要擺脫獨我論，便要尋求通往「他者」的道路。柄谷認為，我們不應停留在各自的「自白」 (monologue)，而是要「對話」 (dialogue)。「對話只存在於沒有共通語言遊戲的人們之間。而所謂他者，則是那些與我者沒有共通語言遊戲的人。」⁵

在欠缺共通語言遊戲作為基礎的情況下，「對話」如何可能？以大學為例，在學院之爭 (conflict of faculties) 的處境中，人文科學、自然科學與社會科學鮮有對話；在文學院之內，文學與哲學、哲學與人類學之間的對話更是寥寥無幾。我者與他者即使有對話的意圖，也沒有對話的空間。這不單是哲學（包括日本哲學）所面對的困難，同時亦是現今大學的危機。研究文學的不知道誰是西田幾多郎或和辻哲郎，哲學系的師生們大概亦不會讀柄谷行人或柳田國男。

山人思想

柄谷在其最新著作《遊動論——柳田國男與山人》(2014年出版，主要收錄四篇2013年在《文學界》刊登的文章)⁶中，對柳田國男的思想作了一個全新的解讀。一般而言，文化 (culture) 與農業技術 (agriculture) 有密切關係，農業技術的發明或傳入被視作文化的開端，有利耕作的平原則被視為孕育文化的場所。「晚年柳田國男的課題，就是追問日本民族的出自與稻作的起源。」⁷ 但是，早年的柳田卻發現了農耕文化以外的他者——山人思想。

柳田國男1897年入讀東京帝國大學法科大學政治科，1900年畢業後加入農商務省農務局，提倡農民的「協同自助」。但是，柳田在九州南部地方發現了沒有農業的山區也有「相互扶助」。柳田所遇見的是「山民」，即擁有農業技術，但因種種原因而逃往山區的山民或移種農民（有別與「常民」）。所謂「山人」，不是那些從平地移居至山區的人；相

4 野家啟一：〈「危機の探求者——《探究I》を讀む〉〉，收入柄谷行人：《探究I》（東京：講談社學術文庫，1992年），頁258。

5 前揭書，頁262-263。

6 柄谷說他四十年前已在雜誌連載柳田國男論，但稿件一直未有成書。參考柄谷行人：《遊動論》（東京：文藝春秋，2014年），頁197。

7 柄谷行人：《遊動論》，頁25。

反，山人是山區的原住民。「山民是現存的，但山人卻沒有被發現。」⁸ 山人是被遺忘的他者，山人思想是被遺忘的思想。今天，我們重提山人及其思想，這到底有什麼意義？根據柄谷的分析，現代人雖然失去了對山人的記憶，但山人的存在並非幻想。柳田嘗試從物語等口傳資料中，尋找一些有關山人的線索；但更重要的是，山人並不是日本過去的歷史，而是關於未來世界的啟示。

柄谷強調，山人思想的特點是「遊動性」，而柳田就是一位有留意「遊動民」的思想家。以遊動式的狩獵民為例，我們可以區分「定住型的狩獵民」（如：繩文人、愛努人、臺灣的山區原住民等）與「遊動型的狩獵民」（如：山人）。今日，我們雖然已不能找到遊動狩獵採集民的社會，但是卻可以想像遊動狩獵採集民的「交換樣式」。柄谷指出，「從前，馬克思主義一向以『生產模式』為觀點；具體而言，就是在問『誰擁有生產手段？』。馬克思主義認為生產模式是『經濟的基礎』，政治、宗教、以及文化方面的事物，則屬於觀念性的上層結構。」⁹ 柄谷認為，「交換樣式」可以分為四種：

B 再分配 (掠奪與再分配) (服從與保護)	A 互酬 (贈與與回禮)
C 商品交換 (貨幣與商品)	D X

A 是指家族或共同體內的交換，他們不用貨幣，而是以互酬的方式進行。B 是指支配者（國家）對被支配者的再分配，C 是通常的交

換，以貨幣換來商品。柄谷認為，一個社會構成體，是由多數的交換模式（A、B、C）組合而成。在現代，則顯現為「資本——國族（Nation）——國家」的形態。D 則是指 A 被 B、C 解體之後，在更高層次的回復。它是被視作一種「普遍宗教」，對抗資本主義。柄谷一再強調，D 並非只存在於人類的願望或想像中。即使不採取普遍宗教的形式，D 也可以出現。例如，柄谷行人在《哲學的起源》中提及愛奧尼亞的「平等法則」（Isonomia）思想。愛奧尼亞人嘗試讓奴隸恢復自由、並予外國人市民權。這就是 D 的具體實現。

如果我們說愛奧尼亞的政治哲學是雅典文化的他者，山人思想則是日本文化中被遺忘了的他者。柄谷在《遊動論》中嘗試從「交換樣式」的角度了解山人：由於遊動狩獵採集民沒有於某地定住，他們無法（亦沒有必要）把獵物蓄積；因此，他們會把獵物公平地分配給參加狩獵者、客人及其他人。柄谷認為，這就是一種「純粹贈予」。¹⁰ 山人分配獵物，不問回報，亦不求利潤。山人的交換樣式不是互酬（交換樣式 A）、再分配（交換樣式 B）或商品交換（交換樣式 C），而是對抗「資本——民族（nation）¹¹——國家」的有力候補（交換樣式 D）。

柄谷在《日本現代文學的起源》的中文序言中指出：「Nation 並非根植於血緣和土地，而是根植於相互扶助的感情，進而根植於需要這種相互扶助之社會現實。如果不顧及資本制市場經濟和國家，單純去消解 nation 是做不到的。為了真正揚棄 nation，必須走出那個資本制=民族=國家三位一體的圓環。」¹² 柳田後來

8 柄谷行人：《遊動論》，頁 72。

9 柄谷行人：《世界史的結構》（臺北市：心靈工坊，2013 年），〈中文版序〉，頁 5。

10 柄谷行人：《遊動論》，頁 182。

11 原文為「ネーション」（nation）、中譯作「國族」。

12 柄谷行人：《日本現代文學的起源》（北京：三聯書店，2003 年），頁 6。

強調「一國民族學」¹³，但他的山人思想卻提供了一些潛力，讓我們對抗單一民族主義、國家主義和資本主義。

香港學運

柄谷說他的出發點是文學批評，但其實他有另外一個「原點」，即學生運動。「我在一九六〇年四月，進入東京大學就讀。那剛好是『日美安保條約改訂』鬥爭的最盛期。它可以算是現代日本最初的——說不定也是最後的——大型的群眾運動。」柄谷亦有發動 NAM (New Associationist Movement)，並積極參與保護日本和平憲法和反核等社會運動。

今年 9 月 22 日，香港發生了大規模的罷課運動。香港專上學生聯會（學聯）在香港中文大學百萬大道宣讀罷課宣言，強烈反對 8 月 31 日公佈的〈全國人民代表大會常務委員會關於香港特別行政區行政長官普選問題和 2016 年立法會產生辦法的決定〉。¹⁴ 該文件表示，2017 年的香港特別行政區行政長官選舉雖然可以由普選辦法產生，但每一位行政長官候選人均須獲得提名委員會全體委員半數以上支持，這被視為一種有篩選的「假普選」。罷課宣言指出，「中國政府的當權者以天朝自居，冒普選之名，行欽點之實，冒求強推極權國家式的選舉。」¹⁵ 然而，學生們的訴求並非只是「反篩選」，而且還有「反資本主義」及「反殖民主義」：「未來的民主運動必須立足本土，繼續推進，將反資反殖的精神貫徹於社會各個層面，重奪公民社會每個陣地，展開位置之爭，長遠介入中國議題，滙聚民主力量，以達知己知彼、百戰不殆。如此才能務使港人擺脫中共殖民者與大財閥的控制，真正命運自主，自決前程！」¹⁶

9 月 28 日，市民在金鐘的政府總部外示威，偶然地佔領了附近一帶的道路。警方施放 87 枚催淚彈，但群眾未有散去。中環、銅鑼灣、旺角等地亦出現了佔領運動。早前學生代表與香港政府代表的對話未見成果。罷課運動已發展為一個群眾自發，沒有任何組織主導的「雨傘運動」(umbrella movement)，爭取「真普選」。今天，在不少學生與市民仍在佔領區留守，未知何時「退場」。剛才提及學生的「反資反殖」立場，傳媒已甚少報導。學生們本來所反對的「資本主義」，特別是指來自中國大陸的紅色資本，這些資本在香港以至臺灣等地引起了各種民生問題（如：樓價高企、貧富懸殊等）；而所謂「殖民主義」，則是指大陸把香港殖民化，這引起了各種政治問題（如：打壓異己聲音、民主化停滯不前）。生活在香港，我們要面對的不僅是大陸的紅色資本，而是全球化處境下的資本主義。不要忘記，香港本來就是東亞發展最快和最高度的資本主義大本營。清國於鴉片戰爭敗退，香港成為了英國的殖民地。1997 年，香港回歸中國。香港的《基本法》規定香港會落實一國兩制，資本主義五十年不變，「馬照跑、舞照跳」。2046 年之前，我們卻要面對一個回歸前欠缺的想像力：香港即使沒有改變，中國的一些都市（特別是北京、上海、廣州、深圳等）亦變得比香港更資本化。近年，有一些香港人把港殖時代浪漫化，這大概只是一種「怨恨」(ressentiment)：並非是對港英政府年代的肯定，而只是對現時政治處境的否定。

香港是一個很特別的場所——香港不是「國家」，也不是「民族」，但學生們高呼「命運自決」，香港人的命運要由自己決定。土生土長的香港人 (native of Hong Kong) 有強

13 柄谷行人：《遊動論》，頁 44。

14 <http://www.2017.gov.hk/filemanager/template/tc/doc/20140831a.pdf>

15 <http://www.hkfs.org.hk/strike-statement/>

16 <http://www.hkfs.org.hk/strike-statement/>

烈的身份認同，但有不少香港人本來是來自異地，包括 1949 年前後從中國逃亡或偷渡到港的中國人、在香港生活超過了七年的外籍人士（不包括家庭傭工）等。近年，中港矛盾日漸嚴重，香港出現了所謂「城邦論」的主張，強調香港的本土意識，以對抗語言、文化、政治上的中國化。「香港人」與「中國人」雖有微妙的差異，但純粹的「香港人」並不存在。歷史學家許倬雲指出：「中國的歷史，不是一個主權國家的歷史而已；中國文化系統也不是單一文化系統的觀念足以涵蓋。不論是作為政治性的共同體，抑或文化性的綜合體，『中國』是不斷變化的系統，不斷發展的秩序，這一個出現於東亞的『中國』，有其自己發展與舒卷的過程，也因此不斷有不同的『他者』界定其『自身』。」¹⁷ 同樣，我們可以說香港是由不同的「他者」來界定「自身」。

如何在香港文化中尋回被遺忘了的他者？香港有不少圍村，今天仍然保留了「分豬肉」的習慣（客家文化）；不少宗教團體，多年以來一直向社會上有需要人士（鰥寡孤獨、弱勢社群、巡禮者等）提供福利與關愛；在近日的佔領行動中，不少市民向佔領者無條件地提供食水等物資援助。香港人往往被評為只向「錢」看，但事實上有不少香港人不求回報，不服從強權，也不是為了經濟上的利益；相反，他們在實踐「純粹贈予」，對抗高度發展的資本主義。

以上從柄谷行人的哲學思想出發，討論了日本哲學、山人思想和香港學運。我們不單要探求「反資反殖」的理論根據，而且還要參考各地的「反資反殖」經驗。柄谷是次來臺，演講的話題不單是哲學與思想，還包括了日本的學運歷史。期望您在不久的將來訪問香港，給

學生們談談「反資反殖」的理論，分享「反資反殖」的經驗。多謝！

17 許倬雲：《我者與他者》（香港：香港中文大學出版社，2009年），頁2。

解構規範，自我關注的倫理限度⁺

黃雅嫻*



柄谷行人在出版了《世界史的結構》（2010年）之後，緊接著出版了《哲學的起源》（2012年），臺灣幾乎以零時差的腳步，在日文版面世之後，立刻翻譯成中文出版。柄谷行人認為這兩本書都嘗試以「交換模式」取代馬克思對社會不平等現象的「生產模式」的解釋，來重新審視社會結構體的歷史，並以此尋求超越現有的「資本——國族——國家」體制的可能性。

在《世界史的結構》一書中，強調了所謂「交換模式」的觀點，乃在於A贈與的互酬、B支配和保護、C商品交換，以及超越它們的某種交換模式D。柄谷以為，在國家形成之前的氏族社會，以互酬模式為主，即贈與與回禮。在形成國家之後，儘管模式A也還在，但已經不再居於主要模式，而以模式B的掠奪再

分配為主，即通過對被支配者對支配者的順從，換取安全與保護，柄谷以為，這階段雖有城市發達的工業，但受到專制國家甚至是封建國家的統制。至於在近代資本制的社會中，雖然也還有模式A與模式B，但已經轉成以商品交換為主的模式C。柄谷以為，過去的A與B模式並沒有消失，只是遭到變形，亦即封建國家的賦役納貢，在近代國家轉變為兵役與繳稅，農業共同體則轉變為「想像共同體」的國族。這也是為什麼柄谷以為現代社會體制均不脫「資本——國族——國家」的組合模式。

對於模式D，柄谷在《世界史的結構》一書中提及，其為否定「巫術—互酬」的宗教，而以普遍的宗教姿態到來。在這本書中，柄谷沒有精確論述否定了模式A之後，人類社會會以什麼面貌出現。這也是何以柄谷考察了現代

⁺ 本文係2014年11月14日本院主辦的「柄谷行人專題演講暨座談會」之引言稿。

* 東海大學哲學系助理教授。

社會的文明源頭之一的古希臘文明，企圖找到另一種起源的可能，因而有了《哲學的起源》一書。在此書中，柄谷行人以愛奧尼亞文明 Isonomia 代表的「無支配」取代源起於雅典成為當今社會主流的民主制 democracy。按柄谷的說法，當今社會主流的民主制，其實不過是在以自由為指向的市場經濟與以平等為指向的社會民主主義中，兩邊擺盪而已。這樣一來，民主社會裡企圖結合兩種不同，甚至矛盾的價值，也就成為衝突的來源。而愛奧尼亞式信奉的「自然」（Physis）則因無支配的先驗模式，也不企圖佔有土地，以平等的、貧富差距極小的階級社會而能自由地穿梭於當時希臘各城邦的邊界。這樣的社會，根據柄谷的研究，奠基在個人之間的「社會契約」所形成的社會，換言之，是一個不論個人血統、出身，只問自由意志的新社會。

柄谷提出的這個充滿平等、自由、無剝削的愛奧尼亞模式，令人充滿興趣。這不僅因為這個模型提出了現存所知的雅典或者斯巴達模式外的另一種可能，還更能超越兩者對立的困境。即，愛奧尼亞模式不再拘於「僅具自由，卻得忍受不平等剝削」，或者「擁有平等，卻十分不自由」的模式，僅能在這兩者中選擇一個傷害性比較小的模式。使我們感興趣的，還在於柄谷對於倫理問題的提出，這是討論政治問題裡，最核心的關鍵。他在新書《哲學的起源》中提到：

所謂論理，攸關個人如何生存。然而，在從屬於共同體的狀態下，個人（真實意義下的）並不存在。只有脫離共同體的那一瞬間，人才開始能夠成為個人。這個時候人首次發現『自我』，並且探尋『倫理』的問題。在這意義下，倫

理與自我最早成為人的課題，是在愛奧尼亞。同時代的雅典，這樣的問題並不存在。理由是，在當時的雅典，個人還沒有從氏族階段以來的共同體中，獨立出來。¹

在這段引文中，柄谷提出了在共同體模式底下，個人仍須服膺於共同體的習俗、法律、秩序或者道德規範等的「規範」（Nomos）。唯有不受這些規範支配，才堪稱成為個人。或許我們可以為這第三條路做一些補充，亦即在這「個人之間」建立起來的社會契約，還有一種自我對自我的倫理關係。這種自我對話的倫理關係，或許很容易讓人聯想到傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）的「關切自我」（Le souci de soi），或者東方的修養功夫，通過某種技術上的實踐，來使自己從被奴役狀態中掙脫出來，達到智性、心靈與身體上的解放。

表面上看起來，這種自我對自我的倫理關係，似乎是一種「僅具個人問題，不問社會框架」的倫理行為。但剛好相反的是，也是脫胎自古希臘時期的模式，此類實踐強調的是一種克制的關係，而不是支配也不是佔有。所謂克制、節約的關係，指的是關注自我的同時，也作用到他人身上；更精確說來，這種倫理關係即便是在雅典君主體制底下，為了統治他人做準備，但也不意味著對他人關係的行使僅在「支配與順從」的關係，而更多是與朋友、嚮導、顧問等能夠坦誠相待的關係。更進一步說來，一個自律自主的人，施加在自己身上的權力也同樣制約著他施加到他人身上的權力。然而，什麼是施加在自己身上的權力？即一個自律自主的人，當他在關切自我時，時時注意著是否成為自己慾望（如食慾、貪欲、性慾等）的奴隸，這一段對自我慾望的克服與搏鬥，所施加於慾望上的管治力，也就稱為權力。如

1 柄谷行人：《哲學的起源》，林暉鈞（譯）（臺北：心靈工坊，2014年），頁86。

此，可以看出，對於權力的施行，未必僅是具有挾帶著公眾認可的合法性法源的律法，才是權力。這種權力的施行，也未必是上對下的臣屬關係才存在。而是任何一段關係的存在，便有權力的存在，因此，古典哲學裡認可的「僅具有支配性的順從關係，才是權力施展之處」的看法，在自我對自我延伸出來的自律自主性中，便不適用。

更進一步說來，自我關切的倫理限度問題，不限於生產模式（如馬克思所言），也不限於交換關係（如柄谷的診斷），還存在於任何兩個個體之間，例如個人與他人的關係、個人與家人、個人與朋友、甚至於與自我的關係裡都存在著這種倫理向度。只不過自我關切的倫理，不再是以「支配——臣屬」或者用柄谷的話來說是「互酬」形式下的關係，而是把自由作為倫理問題，將「氣質」（ethos）設定為存在與行為方式。以傅柯的話來說，

這對主體是一種存在模式，伴隨著一種特定的行動方式，一種他人可見的方式。一個人的氣質在他的穿著、外表、步態以及他對每件事情的冷靜應對上顯露無遺。對希臘人來說，這是自由的具體形式，這是他們討論他們的自由方式。氣質卓越不凡者——受到敬仰，並且當做楷模——是以特定方式踐行自由的人。我以為，在把自由設定為氣質的時候，並不需要發生一種變化；它直接被當做氣質問題。但是，為了讓這種自由實踐呈現為一種氣質——它是出色的、美好的、可敬的、值得稱道的，令人難忘和典範性的氣質，大量的自我訓練是必要的。²

對於這種自我關係式的倫理，或許可能招致這樣的批評：並不將勞動當做價值，不過是一種昔日貴族的復辟，因此僅是一種貴族式的自由，缺乏平等的精神。然而，要替這種價值觀辯護的是，當養成自主自律的倫理個體之時，這樣的個體不僅能忖度是否受自己的慾望支配，一如先前所述，更能檢視自我與他人的關係，這段關係是節制與謹慎的，而非支配性的，更不是互酬式的，因而也就更具平等性。另一方面，傅柯提出「自我的關切」（1984年）主張之時，全球氛圍仍在冷戰之中，要等到五年以後，柏林圍牆倒下，東西雙方才結束冷戰，柄谷猛力批判的新自由主義也才剛剛醞釀出產生它的條件。我們無意在此質疑柄谷提出的愛奧尼亞模式，而是提出個人倫理的限度補充。換言之，在愛奧尼亞的社會裡，不僅在社會框架底下更容易產生這種自我關係的倫理，就是在現代雅典遺續的民主體制裡，這種自律自主式的倫理關係，更具備了反抗的條件。在這樣的一段關係中，實踐顯得切身。實踐的可能來自於自我訓練的技術，這樣的技術首要的就來自於一段刻在神廟前的碑石上的一句訓示有關：認識你自己（gnothi seauton）。自然，這樣的一段訓示隨之而來的，也跟logos與「真理」的內容相關，但這真理並非來自棄絕自我、對超越神或者無上律令的服從，而是一系列環繞著可接受的行為規則的知識，在此自我關切的倫理與真理便聯繫起來。

最後，對於自我關切的倫理，我們或許還能說，它具備著反抗的精神，在任何一段權力關係可能生變為宰制或者支配性之時，它便會立刻有所警覺而克制、翻轉這樣一段可能生變的關係，因此它不僅是動態的、不僵化的，更還是建立在盡可能平等且自由前提之下的倫理關係。

2 傅柯：〈自我關注的倫理學是一種自由實踐〉，劉耀輝（譯），收錄於汪民安（編著）：《福柯讀本》（北京：北京大學出版社，2010年），頁353-354。

【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三場學術活動：

「東亞思想交流史」國際學術研討會

時間：2014年11月7-8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、名古屋大學高等研究院

協辦：「東亞儒學」研究計畫

柄谷行人專題演講暨座談會

時間：2014年11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

Thinking from East Asia, University-Based Institutes for Advanced Study (UBIAS) Directors Conference

時間：2014年11月27-29日

地點：臺灣大學社科院梁國樹國際會議廳、臺灣大學理學院思亮館國際會議廳

主辦：臺灣大學人文社會高等研究院、名古屋大學高等研究院

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：〈東亞近世思想交流中概念的類型及其移動〉，「東亞思想交流史」國際學術研討會（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院與名古屋大學高等研究院合辦，2014年11月8日）。

- (2) Chun-chieh Huang, "Mencius' Educational Philosophy and Its Contemporary Relevance," *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 46, No. 13 (Dec., 2014), pp. 1462-1473.
- (3) Chun-chieh Huang, "Historical Discourses in Traditional Chinese Historical Writings: Historiography as Philosophy," *Taiwan Journal of East Asian Studies*, Vol. 11, No. 2 (Dec., 2014), pp. 25-51.
- (4) 唐格理: "Agrarianism and the Ethics of Eating," in Paul B. Thompson and David M. Kaplan (eds.), *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics* (New York, Heidelberg: Springer, 2014).
- (5) 唐格理: "Mozi's Teaching of Impartial Regard (jianai): A Lesson for the 21st Century?" *Philosophy East and West*. Vol. 64, No. 4 (Oct., 2014).
- (6) 唐格理: "Blind Spots in Ito Jinsi's Reading of the 'Zhongyong'", 「東亞思想交流史」國際學術研討會(臺北:臺灣大學人文社會高等研究院與名古屋大學高等研究院合辦, 2014年11月8日)。
- (7) 黃俊傑教授於11月14日, 出席本院主辦之「柄谷行人專題演講暨座談會」, 並擔任分場主持人。
- (8) 黃俊傑教授於11月21日, 出席成功大學中國文學系舉辦之「儒家思想與儒家文化」國際學術研討會, 並發表專題演講, 講題為〈儒家傳統在現代臺灣: 回顧與展望〉。
- (9) 黃俊傑教授於11月27-29日, 出席本院與名古屋大學高等研究院合辦之 Thinking from East Asia, University-Based Institutes for Advanced Study (UBIAS) Directors Conference, 擔任分場主持人並發表主題演講, 講題為 "How to think from East Asia: What, Why and How?"。
- (10) 唐格理教授於9月5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。
- (11) 唐格理教授於9月17日, 在芬蘭 Tampere 大學高等研究院發表兩場演講, 主題為 "The West Meets East Asia"。
- (12) 唐格理教授於11月27-30日, 出席本院與名古屋大學高等研究院合辦之 Thinking from East Asia, University-Based Institutes for Advanced Study (UBIAS) Directors Conference, 擔任分場主持人。

2. 學術活動

- (1) 黃俊傑教授於9月26日, 出席臺灣師範大學東亞文化與漢學研究中心舉辦之「2014年跨文化視域下的儒家倫常: 政道與治道」國際學術研討會, 並發表主題演講, 講題為〈東亞儒家政治思想中的「仁政」論述及其理論問題〉。
- (2) 黃俊傑教授於10月5日, 出席臺北藝術大學與亞洲藝術校院聯盟(Asian League of Institutes of the Arts, ALIA) 舉辦之「2014亞洲藝術校院聯盟臺北高峰會」, 並發表主題演講, 講題為 "Tradition and Transformation in East Asian Education: In Search of a New

3. 出版書籍



德川日本の論語解釈

黃俊傑◎著
工藤卓司◎譯

東京: ぺりかん社
2014年11月20日

子計畫二：李退溪與東亞儒學（主持人：陳昭瑛）

1. 主持與出席會議

- (1) 9月27日出席由臺灣師範大學東亞文化與漢學研究中心主辦的「2014 跨文化視域下的儒家倫常：政道與治道」，擔任該日演講順序場次五的主持人。

2. 研討會論文

- (1) 11月20-21日參與成功大學中國語文學系主辦的「儒家思想與儒家文化」國際學術研討會，並發表〈荀子禮論中的美學思想〉一文。

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〈從比較視域看韓國儒學研究——脈絡化與去脈絡化〉，《福州大學學報》（哲學社會科學版），2014年第2期，頁17-21。
- (2) 發表論文〈耿寧對王陽明良知說的詮釋〉，《哲學分析》，第5卷第4期（2014年8月），頁40-50。

2. 出席會議及發表論文

- (1) 11月1日出席臺灣哲學會年會，發表論文：〈康德論德行義務——兼論麥金泰爾對康德倫理學的批評〉。

3. 出國訪問

- (1) 12月1-14日訪問上海復旦大學，擔任光華人文學者，發表系列演講，講題分別為：1) 康德的「根本惡」說；2) 康德與原罪說；3) 朱子論「惡」之根源；4) 劉蕺山論「惡」之根源。
- (2) 12月5日訪問上海華東師範大學，發表

演講，講題為「康德論德行義務」。

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) 10月17日，參加廈門大學國學研究院及漳州陳淳研究會主辦「第二屆朱熹陳淳學術研討會」，發表論文：〈朱子人心道心說中的理氣問題〉。
- (2) 11月13日，參加臺灣師範大學東亞系主辦「東亞視野中的日本武士道之轉型與分流國際學術研討會」，發表論文：〈中國傳統思想中的文武觀〉。

1. 學術活動

- (1) 10月25日，參加東華大學中文系主辦「經典詮釋的多重性——第四屆人文化成國際學術研討會」，擔任評論人。
- (2) 10月31日，參加中央大學中文系主辦「宋明清儒學的類型與流變學術研討會」，擔任主持人兼評論人。
- (3) 11月1日，參加臺大佛學研究中心主辦「2014 東亞佛教思想文化國際學術研討會」，擔任主持人。
- (4) 12月6日，參加科技部人文司中文學門主辦、政大中文系承辦、中文學會協辦「從人文到數位人文學術研習營」，擔任對談人。

【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. 本計畫執行單位——東亞民主研究中心於今年11月7日舉辦中心新址落成啟用感恩茶會，邀請中心所有計畫主持人、協同研究人員與舊雨新知共襄盛舉，期待中心在全新的環境與設備中能更加成長茁壯，成為全球公認的亞洲民主研究資源整合中心以及研究東亞民主化的重要基地。

2. 全球民主動態調查於11月8-9日召開新年度規劃會議，會中邀請各國民民主動態調查執行長共同參與，除了報告過去一年各洲執行民主動態調查之成果，進行經驗分享交流，也將調查困境一一提出，共同尋求相應之道，並擬形成各洲共同問卷，更新問卷題目，以適應社會環境變遷與作為統一之調查基礎架構，有利於擴大比較基礎，展現全球性的視野與關懷。

3. 亞洲民主動態調查計畫於12月1-2日邀請大陸北京清華大學政治所講師孟天廣來臺講授GIS/GPS輔助區域抽樣講座課程。

4. 亞洲民主動態調查目前已完成蒙古、菲律賓、泰國等三國家調查，新加坡、臺灣等地區調查進行中，預計於2014年底完成，馬來西亞地區則已完成招標作業，預計2015年2月完成調查。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。

5. 本計畫特聘國際諮詢委員 Bridget Welsh 教授於 12 月 2-4 日來臺與計畫主持人朱雲漢教授會晤緬甸調查計畫事宜。本計畫將於 2014 年底或 2015 年上半年於緬甸政治展開全國調查，這項計畫將是全球學術界第一次在緬甸舉行的全國性民調，預計將成為之後全球學界研究緬甸時的焦點。

6. 計畫主持人朱雲漢教授、張佑宗教授於 12 月 10-13 日至大陸廣州參加「鄒讜與當代中國政治分析」學術研討會。

【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

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／後現代化理論」、「新制度論」、「政治文化理論」，以及「理性選擇理論」。

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。臺灣調查問卷資料可與其他新興民主國家進行比較，也可以進行華人社會政治價值變遷軌跡異同的比較。

⁺ 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。

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。大陸地區訪問調查進行期間，研究小組成員將親赴大陸指揮調查工作的進行，並提供技術指導，包括母體的建立、抽樣技術、訪員訓練、訪問過程控管、困難排除以及複查工作的進行，以確保研究品質的水準。除了執行亞洲民主動態調查共同問卷調查外，在研究設計上並納入考慮中國大陸的獨特性結構和制度因素，特別是針對村自治選舉及城市地區的區社區選舉。

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。

計畫執行近況

總計畫（主持人：黃光國）

1. 2014年9月26-28日，此次「亞洲本土及文化心理學會」在臺灣召開年會，邀請Uichol Kim、James Liu等七位外國學者擔任主題演講嘉賓，除了與福建地區各大學合辦第三屆「海峽心理論壇」之外，更邀集了世界課程與教育學會臺灣分會及臺灣輔導與諮商學會在同一時間舉行年會。共有來自歐美及東南亞各國的外籍學者與中國學者近百位，本地學者二百餘人參加，並發表72篇海外學者論文及90

篇國內學者論文。藉由這些國際學術組織領導人物的共同推動，擴大對大陸及國際學術社群的影響，也將心理學的本土化推廣到諮商界與教育界，讓心理學者、學生、諮商心理師、教師等都能有機會接觸本土心理學與其他領域之學術研究。

2. 黃光國教授於9月18日參加臺大人文社會高等研究院「東亞研究的省思」論壇，發表研究成果〈從東亞出發的「為何」與「如何」〉，並刊登於2014年12月號《臺灣東亞文明研究學刊》。

3. 黃光國教授於10月8日赴新竹交通大學參與「企業經營與倫理專題講座」，講題：〈儒家文化與東亞企業精神〉，並與現場企業人士、專家學者進行業界與學術交流。

4. 黃光國教授於10月18-21日赴中國參加在雲南昆明舉辦的「管理學在中國」年度研討會，發表〈儒家文化與東亞企業精神〉；10月22-23日，再赴四川成都參與論壇，主講〈性理療病或倫理療癒——中國式精神分析初探〉。10月24日再轉赴南京理工大學參與研討會，發表論文〈以「多重哲學典範」克服心理學本土化的五大難題〉。

5. 黃光國教授於11月7-9日，赴中國南京大學參加管理學院主辦之研討會，發表論文〈本土社會科學的方向與展望〉。

6. 黃光國教授於11月25日，赴高雄正修科技大學參加座談會，主講〈儒家文化與東亞企業精神〉。

7. 黃光國教授於12月4日，赴中國廣東深圳參加研討會，發表主題演講，講題〈王道與霸術〉。

子計畫一：華人的倫理自我（主持人：黃囁莉）

1. 黃囁莉教授於9月26-28日，參加亞洲

本土及文化心理學會、臺灣大學心理學系、中研院等單位合辦之「第六屆亞洲本土及文化心理學國際會議」，發表論文：〈高中生正負向學習經驗對學業挫折容忍力之影響〉、"Emerging form the Cocoon"、"The Influence of Chinese Parents Role Obligation on Rights Having"、"Authority—Sensitveity in Chinese Societies: An Indigenous Construct and Ist Preliminary Evidences"、"The Influences of Positive & Negative Learning Experiences on Academic Frustration Tolerance for Senior High School Students"、"Do Your Best, and Let God Do the Rest—A Qualitative study of Chinese Effort Processes"、"From study hard to study smart—learning engagement in higher education in Taiwan"。

2. 黃曬莉教授於 11 月 8-9 日，參加臺灣心理學會主辦、在臺大心理系舉行之「臺灣心理學會第五十三屆年會」，發表論文：〈努力學習 v.s. 智慧學習：臺灣高等教育學生之學習投入及其路徑模式〉。並擔任獨立論文〈教育獨立論文一〉場次主持人。

3. 黃曬莉教授於 11 月 29 日，出席國立新竹教育大學與國立清華大學學習科學研究所合辦之「2014 教育創新國際學術研討會：課程、教學與產學合作」，發表論文：〈發表術業有專攻？——臺灣高等教育學生學習投入及其成效之比較〉。並擔任論壇〈學習共同體：新竹縣中小學的在地化經驗〉主持人與發表人。

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 11 月 5 日，前往亞洲大學「E 世代的迷惘危機與衝突管理」研討會，給予「華人親子衝突的分析與因應」專題講座，提供臺灣中部地區所屬完全中學與國中小學校導師及家長團體人員，有關如何因應青少

年網路成癮所引發親子衝突的緩解之道。

2. 葉光輝教授於 11 月 14-16 日，獲中國社會心理學會邀請前往南京大學社會學院，擔任 2014 年學術會議主題演講，分享其近年來在「親子衝突建設性轉化歷程」議題上的研究心得，頗受年輕學子喜好，講後受到許多碩博士生索取發表的相關文章及研究工具欲使用於自己研究論文上。

3. 葉光輝教授於 11 月 17-19 日，前往福建閩南師範大學教育科學學院給予特邀「親子衝突的建設性轉化要素與歷程」、「華人本土心理學：孝道雙元模型研究的回顧與前瞻」以及「華人青少年的雙元自主性模型：個體化與關係自主性」三個主題的系列學術講座。葉教授於三個系列講座中陳述了個人從事華人本土心理學研究的心路歷程，以及臺灣本土心理學界目前所取得的研究成果。整個講座受到在場聆聽教授及學生們的熱烈迴響，引發了不少具有深意的討論。該校張靈聰院長不僅鼓勵該院研究生積極學習講座中的研究方法和心理學本土化研究的創新思維，也希望借此次交流機會積極促進海峽兩岸的心理學學術交流，開展更加密切的學術交流活動。

4. 葉光輝教授於 11 月 29 日，擔任臺北市家庭教育中心所舉辦之「樂活家庭」民眾講座，給予「您該如何看待親子衝突這件事？」主題演講，針對(1)親子衝突為何會造成負面影響；(2)親子衝突有可能導致正向結果；(3)如何讓親子衝突導向正面的結果等三個議題，提供有青少年民眾家長了解如何因應親子衝突，引起聆聽民眾極大的迴響及熱烈討論。

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「家長式領導二十年的回顧與前瞻」專刊將在 12 月於《中華心

理學刊》出刊，其中包含了六篇關於家長式領導的研究討論，期望透過本刊的彙整，能夠將家長式領導過去二十年的研究發現與經驗做個完整的回顧，並指出未來可能的研究路徑。

2. 鄭伯壘教授於 10 月 18-21 日，參與在昆明舉辦的「管理學在中國」年度研討會，並以「中國管理研究的策略與挑戰」為題發表專題演講，綜述過往三十年臺灣本土組織行為所採用的路線與策略、具體作法及優缺點。報告結果頗受好評，討論熱烈，參與者認為對其未來的研究方向與作法有很大的幫助。

3. 鄭伯壘教授於 11 月 8-9 日，參加臺大心理系所舉辦的「臺灣心理學年會」，並召開應用心理學論壇，召集國內臨床諮商與工商心理學的專業人員共同討論職場健康的未來趨勢，期望透過資源與平臺的整合，增加各領域未來合作的機會。

4. 鄭伯壘教授於 12 月 4-6 日前往香港，參加《管理與組織研究期刊》編委會舉辦的「組織管理研究前沿研討會」，會中討論新興經濟體的創新全球化議題，作為期刊編輯專刊的方向，亦試圖強化臺灣研究成果與國際學術的接軌。

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 10 月 16-18 日，赴大陸浙江工業大學進行講學，並與教師及學者專家進行學術交流。

2. 王秀槐教授於 11 月 17-19 日，赴大陸雲南大學進行講學，並與教師及學者專家進行學術交流。

3. 王秀槐教授於 9 月 26-28 日，參加於臺灣大學「亞洲本土與文化心理學」研討會，發表兩篇論文："What does 'career' mean? The

prototype analysis of the conceptions of career among Chinese college students" 和 "Integrating the Mind-Oriented and Virtue-Oriented Approach: A cultural analysis of two contrasting models of teaching and learning"，分享研究成果。

4. 王秀槐教授 11 月 14-16 日，赴大陸上海參加「兩岸四地教學發展研討會」，舉辦工作坊和學術匯報，並與學者專家進行學術交流。

5. 王秀槐教授於 11 月 26 日以及 12 月 10 日於臺大新生專題課程，帶領「生涯語繪」與「夢想拼貼」課程，分享研究成果。

6. 王秀槐教授學術論文 "Those who can, teach: The academic quality of pre-service students in teacher education programs" 一篇，於 11 月獲接受 (Accepted) 刊登於 *Asia-Pacific Journal of Teacher Education* 【SSCI】之知名期刊。

【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。

「法院的契約觀：華人社會的實踐」
學術研討會

日期：2014年9月26日

地點：臺灣大學法律學院實習法庭

報告人：葉俊榮（臺灣大學法律學院講座教授）

張文貞（臺灣大學法律學院教授）

蔣朝陽（澳門大學法學院副教授）

鄭春燕（浙江大學光華法學院副教授）

沈冠伶（臺灣大學法律學院教授）

章武生（復旦大學法學院教授）

吳從周（臺灣大學法律學院副教授）

王洪亮（清華大學法學院教授）

與談人：林明鏘（臺灣大學法律學院教授）

陳英鈴（政治大學法律學院教授）

孫迺翊（政治大法律學院副教授）

詹森林（臺灣大學法律學院教授）

郭書琴（成功大學法律學系副教授）

邵慶平（臺灣大學法律學院副教授）

林春元（中原大學財經法律學系助理教授）

內容：本研討會為第一次以契約紛爭以及法院功能為中心，尤其著重於華人社會紛爭解決之面相，以兩岸四地為代表，以其經濟突破與發展為背景，觀察法院功能脈絡，掌握兩岸四地法院之間如何互動與相互影響，此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。本研討會希望結合多位不同法學領域的學者，以華人特殊文化為經，經濟發展轉型為緯，以法院的功能為核心，重視法院判決以及解釋，共同探討華人社會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。

東亞法院論壇系列（十八）

美國問題解決法院（Problem-Solving Courts）

之引介——從家事法庭之觀點

日期：2014年10月29日

地點：臺灣大學法律學院實習法庭

主持人：葉俊榮（臺灣大學法律學院講座教授）

主講人：李莉苓（臺北地方法院法官）

與談人：沈冠伶（臺灣大學法律學院教授）

內 容：本論壇著重理論與實務之比較，特別邀請具有豐富實務經驗的臺北地方法院李莉苓法官進行演講，提到家事法庭是個迥異於民刑事之法庭，強調紛爭解決一次性，例如資源整合、分案集中等。目前臺灣之家事法庭法官裁量權大，造成法院之安定性、穩定性降低，同時法官亦面臨未結案數字與個案照顧之掙扎。「問題解決法院」(Problem-Solving Courts)重新定義司法目標，從公平、正義轉為為了改善加害人、被害人，善用司法權、檢視問題爭議之前因後果、專業合作、重新思考司法實務人員角色等等，並以治療式、修復式司法為概念。在實務運作上，探討我國原有制度、文化，發展出適合的模式。

遍，因主張優先承購權而請求塗銷登記及訂立買賣契約，以實現優先購買權者。本次論壇與談人許士宦教授亦提出其所研究之學說見解，設計出臺灣特有之本土脈絡，認為應與實務結合以活絡執行學說之研究。

東亞法院論壇系列(十九)

請求意思表示給付之訴：訴之聲明及相關法律問題之研討

日 期：2014年12月9日

地 點：臺灣大學法律學院實習法庭

主持人：吳從周(臺灣大學法律學院副教授)

主講人：陳志雄(執業律師、財團法人民法研究基金會董事)

與談人：許士宦(臺灣大學法律學院教授)

內 容：本次講座邀請到資深實務界專家陳志雄律師，探討其針對意思表示及給付之訴所觀察到之問題並提出其見解。在實務界，意思表示的範圍，以及是否可以宣布假執行，搭配不同的給付之訴，以往往往產生可以解釋的空間。陳律師歸納法院中不同種類之意思表示給付之訴，並且分析關於契約之訴之細項，得出其請求權基礎，並加以應用。請求意思表示給付之訴，在實務上，尤以有關不動產之登記更屬普

【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，該文刊登在 *Japanese Economic Review*, 65(2), June 2014。

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

⁺ 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。

術累積、所得不均和生產模式的影響。

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、臺灣及東亞各國的公司。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. 劉錦添教授近期發表著作兩篇：

- (1) "The Impact of Low Birth Weight Child on Maternal Labor Force Participation: Evidence from Taiwan," *Pacific Economic Review*, 19(4), 483-501, 2014. (with Meng-Wen Tsou and Kuang-Hsien Wang), (SSCI).
- (2) "The Impact of National Health Insurance on Birth Outcomes: A Natural Experiment in Taiwan," *Journal of Development Economics*, 111, 75-91, 2014. (with Shin-Yi Chou and Michael Grossman), (SSCI).

2. 12月6日參與清華大學人文社會學院主辦之「2014年臺灣社會學年會暨科技部社會學門成果發表會」，發表〈臺灣民眾對貿易自由化的態度分析〉（與江淳芳、盧其宏）。

3. 11 月 15-21 日邀請美國 SUNY Binghamton 的 Prof. Vikesh Amin 來臺演講，主題為 "The Effect of Education on Fertility: Evidence from Taiwanese Population Data"，並討論共同合作研究。

4. 12 月 12-27 日邀請美國 University of Houston 的 Prof. Elaine M. Liu 來臺參訪，並討論共同合作研究 "Beggar-Thy-Women: Domestic Responses to Foreign Bride Competition, the case of Taiwan"。

子計畫二主持人陳虹如教授

1. 12 月 12-18 日邀請美國 University of California-Riverside 經濟學系 Prof. Jang-Ting Guo 來臺，討論共同合作研究。

2. 陳虹如教授與李明佳教授合作之 "Stability of Symbolic Embeddings for Difference Equations and Their Multidimensional Perturbations" 文章，已為 *Journal of Differential Equations* 所接受。

子計畫三主持人林明仁教授

1. 林明仁教授近期發表著作三篇：

- (1) Lin, Ming-Jen, and Elaine Liu (2014), "Does 'in Utero' Exposure to Illness Matter? The 1918 Influenza Epidemic in Taiwan as a Natural Experiment," *Journal of Health Economics*, 37, pp. 152-163 (SSCI).
- (2) Lin, Ming-Jen, Jin-Tan Liu and Nancy Qian (2014), "More Missing Women, Fewer Dying Girls: The Impact of Sex Selective Abortion on Sex at Birth and Relative Female Mortality in Taiwan," *Journal of the European Economic Association*, 12(4), pp. 899-926 (SSCI).
- (3) Hsin-Lan Ting, Chon-Kit Ao, and Ming-Jen Lin (2014), "Television on Women's Empowerment in India," forthcoming,

Journal of Development Studies (SSCI).

2. 林明仁教授於 10 月 28 日參與由政治大學主辦的「臺俄雙邊研討會」；並於 12 月 4 日參與由中央研究院經濟研究所主辦的「2014 總體經濟計量模型研討會」，擔任個體經濟場次評論人。

3. 林明仁教授分別於 11 月 29 日香港科技大學舉辦之「8th Asian Conference on Applied Micro-Economics/Econometrics」以及 12 月 13 日「臺灣經濟學會 2014 年年會」上，與博士生施琇涵共同發表 "Long-Term Impacts of Early-Life Exposure to Malaria: Evidence from Taiwan's 1950 Eradication Campaign" 一文。

子計畫六主持人王泓仁教授

1. 王泓仁教授近期著作及專書出版如下：

- (1) "The Communication Effect of Central Bank of Taiwan on Interest Rates and Exchange Rates," (in Chinese; with Chi-Hung Kang and Nan-Kuang Chen), *Taiwan Economic Review*, accepted.
- (2) "The Role of Life Insurance in an Emerging Economy: Human Capital Protection, Assets Allocation, and Social Interaction," (with Xiaojun Shi and Chunbing Xing), *Journal of Banking & Finance*, accepted.
- (3) "The Research Performance of Taiwan Economic Institutes over the Past Five Years—A Forward Looking Evaluation," (in Chinese; with T. W. Tsaur, C. Y. Wu, and T. Y. Huang), *Journal of Social Sciences and Philosophy*, accepted.
- (4) "A Practitioner's Guide to Stochastic Frontier Analysis Using Stata" (with Subal C. Kumbhakar and Alan Horncastle), Cambridge University Press, November 2014.

2. 10月30日-11月2日邀請韓國中央大學經濟系教授 Prof. Deockhyun Ryu 至臺大經濟系訪問及進行演講，主題為 "How to Measure Spillover Effects of Public Capital Stock: A Spatial Autoregressive Stochastic Frontier Model"。

3. 10月29日-11月13日邀請中國首都經濟貿易大學國際經濟管理學院黃宇凡助理教授至臺大經濟系訪問及進行演講，主題為 "Shape of US post-WWII recessions: A Bayesian approach"。

4. 12月9-14日邀請中國人民大學財政金融學院的石曉軍教授至臺大經濟系參訪。

子計畫七主持人沈中華教授

1. 沈中華教授榮獲 2014 年「江丙坤兩岸交流學術研究獎」。

2. 沈中華教授近期演講資訊如下：

- (1) 12月7日於「2014 兩岸金融高峰研習營」中演講〈人民幣離岸市場現況及未來趨勢〉。
- (2) 12月10日於「臺灣競爭力的尋索與創發」會議演講〈臺灣銀行業與金控之興起、衰退與再出發〉。
- (3) 12月15日於中山大學舉辦之第二十二屆「證券暨金融市場理論與實務研討會」擔任主持人與評論委員。

【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「固有法則性」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：

地方與區域治理論壇：

Collective Decision—Making—Consensus "Win—Win" Voting

主辦：臺灣大學政治系、臺灣大學中國大陸研究中心、中華政府與公共事務學會

時間：2014年11月6日

地點：臺灣大學政治系

第二屆環境治理和可持續發展國際會議：協作、協商及責任

主辦：北京航空航天大學

協辦：臺灣大學政治系

時間：2014年11月8-9日

地點：北京航空航天大學

擔任開幕致詞人、主持人、評論人

地方與區域治理論壇：

臺日環境治理與震災經驗座談會

主辦：臺灣大學政治系、東海大學政治系、臺灣大學中國大陸研究中心、中華政府與公共事務學會

時間：2014年11月22日

地點：臺灣大學社會科學院

地方與區域治理論壇：

北村亘教授演講

主辦：臺灣大學政治系、臺灣大學中國大陸研究中心、中華政府與公共事務學會

時間：2014年12月13日

地點：臺灣大學社會科學院

（二）徐斯勤教授

1. 學術活動

「中國社會的衝突與治理」學術研討會

主辦：臺灣大學人文社會高等研究院、臺灣大學中國大陸研究中心、華東政法大學政治學與公共管理學院、華東政法大學社會公共安全管理研究中心

時間：2014年10月18-19日

地點：上海華東政法大學

擔任發表人

「兩岸公民社會與政治文化轉型比較」研討會

主辦：政治大學國際關係研究中心、政大中國區域經濟發展暨治理論壇、政大中國社會經濟研究所、臺灣大學人文社會高等研究院、臺灣大學中國大陸研究中心

時間：2014年11月15日

地點：政治大學國際關係研究中心新簡報室

擔任主持人

2014年臺灣政治學會年會暨「當前全球民主實踐的再思考：困境、挑戰與突破」國際學術研討會

主辦：臺灣政治學會

承辦：臺灣大學政治學系

協辦：內政部、安禾國際投資有限公司、科技部、財團法人臺灣民主基金會

時間：2014年12月6-7日

地點：臺灣大學社會科學院

擔任開幕致詞人、主持人、評論人

(三) 石之瑜教授

1. 出版專刊、期刊論文

- (1) Special Issue: Doing Sinology in Former Socialist States, in *The China Review: An Interdisciplinary Journal in Greater China*.
- (2) Chih-yu Shih, "Doing Sinology in Former Socialist State, Reflections from the Czech Republic, Mongolia, Poland, and Russia: Introduction," in *The China Review: An Interdisciplinary Journal in Greater China*. 14(2), 2014. pp. 1-9.

2. 學術活動

石之瑜教授參與「Asian Perspectives on China and Tibet: Geography, History and Buddhism」研討會，發表 "The Two States of Nature in Chinese Practice of Non/Intervention: Neo-Confucianism, Buddhism and Modernity" 會議論文

時間：2014年10月7-8日

主辦：朱拉隆功大學

地點：泰國

石之瑜教授舉辦「Tungus, Shirokogoroff and System Revisited」工作坊，發表 "Bringing System Back in and Implications for Far Eastern Ethnic Studies"

時間：2014年10月16-18日

主辦：遠東聯邦大學

地點：俄羅斯海參崴

(四) 林惠玲教授與楊志海教授

1. 學術活動

- (1) 林惠玲教授與共同主持人楊志海教授於2014年11月完成行政院主計總處委託研究計畫「無形投資、創新與成長」報告。
- (2) 林惠玲教授參與11月27-29日澳洲雪梨舉辦之5th Asia-Pacific Innovation Conference，由合作博士生呂雅萍代為出席並發表 "Assembly Trade and Technological Catch-up: Evidence from Electronics Firms in China" 一文。
- (3) 林惠玲教授參與12月4-5日2014總體經濟計量模型研討會，由合作博士生呂雅萍代為出席並發表 "Assembly Trade and Technological Catch-up: Evidence from Electronics Firms in China" 一文。

(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 10 月 24-25 日，出席暨南大學社會政策與社會工作學系舉辦的「全球化下的臺灣福利服務：服務發展與挑戰」之研討會。因應全球化趨勢與社會結構快速轉變，傳統的社會福利與知識已經不足以面對當前多變的社會問題，而東亞福利國家也因為全球化和人口老化出現了許多與過去所不同的挑戰，反思全球化的過程當中，本土傳統的福利服務體系是否可以改變或有調整的空間，是本研討會所欲深入探討的。古允文教授於會中進行了〈全球化下的政策創新與服務發展〉的專題演講，讓我們看到全球化下，臺灣福利服務發展的挑戰與可能性。

(2) 古允文教授於 10 月 31 日-11 月 3 日，在北京參與由中國社會科學院、臺灣大學、香港中文大學等多所大學共同發起並聯合主辦的「兩岸三地人文社會科學論壇」。論壇主題為「公平與發展」，討論面對經濟全球化和社會變遷所帶來的挑戰和機遇，該如何處理好公平與發展的關係，並認為這是實現社會和諧穩定、經濟可持續增長的關鍵。古允文教授於會中發表〈經濟成長之外：臺灣包容性發展的挑戰〉，檢視臺灣過往偏重經濟成長之發展模式所面臨的挑戰，討論「包容性發展」概念的形成與內涵，最後結論一個有能的政府必須讓經濟成長能夠轉化成就業機會與薪資所得，同時對勞動市場的邊緣人口提供福利的保障。

(3) 古允文教授於 11 月 24-26 日至香港進

行移地研究，欲了解與大陸交流更早、經濟與政治整合更加密切的香港，是否也形成一些社會問題與政策議題，而香港的學者與社會組織又是如何來看待與大陸交流所產生的議題，且如何評估交流所帶來的正面或負面影響？透過參加香港社會服務聯會跨境家庭論壇、訪問深圳羅湖區婦女聯合會，研究發現因為交通改善，香港與大陸出現許多跨境家庭，這些跨境家庭主要面臨教育和照顧需求與服務。借鏡此現象反觀臺灣，發現對臺商與臺幹而言，有諸多臺商與臺幹婦女面對子女教育問題，被迫必須放棄在深圳的事業發展攜子女返臺、或是與家人分隔兩地。這些均顯示在全球化之下產生相當多新的福利需求，尚未被現有的體系充分關照到。對全球化的跨境家庭與移工而言，現在面對的下一代的教育問題，而未來退休與照顧問題一定會出現。

(4) 古允文教授於 12 月 5-8 日，前往北京參與由北京理工大學舉辦之「北京理工大學&中國人口福利基金會社會治理創新與實踐 2014 年會」。本次會議的主題是：「移動互聯網時代社會公益組織創新理論與實踐」，與多個非營利組織和網路公司探討網路時代中的跨領域公益合作的可能性和挑戰，希望為傳統慈善公益注入新的思維與方法。而古允文教授在會中發表〈網路時代的公益組織發展與方案創新：臺灣經驗〉，分享臺灣公益組織在網路上的創新方案與服務方式。

(5) 傅從喜教授於 11 月 10 日，主持由臺灣老人學學會、臺灣大學社會科學院中國大陸研究中心、臺灣大學人文社會高等研究院主辦的「年金自動調整機制的運

作與影響」圓桌論壇。本次論壇邀請學者分享其對瑞典、德國與日本的年金自動調整機制之研究成果，並邀請年金制度相關主管機關代表參與討論，共同探討年金自動調整機制在我國年金制度之適用性。

【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 9 月 15-17 日赴中央研究院參加「2014 臺灣原住民族國際學術研討會」，發表論文："Digital Heritage and Global Convergence: 'TECOM' as a Recollection Space for Taiwan Indigenous Objects in Overseas Museums"。

2. 項潔教授於 2014 年 10 月 20-27 日赴捷克參加 Digital Sinology and Taiwan Studies 工作坊，發表 Keynote Speech: "Context Discovery in the Taiwan History Digital Library"；並在 Olomouc 的 Palacky University 發表 "Reindexing the Chinese Recorder Index" 的演講。

3. 項潔教授於 2014 年 11 月 5-7 日赴泰國參加 16th International Conference on Asia-Pacific Digital Libraries (會議主題: The Emergence of Digital Libraries Research and Practices)，發表 Keynote Speech: "Building digital archive systems for historians"。

4. 項潔教授於 2014 年 11 月 13-17 日赴溫州參加「明清國家制度與東南濱地域社會」工作坊，並應邀參與圓桌討論。

5. 項潔教授於 2014 年 12 月 1-3 日主辦 2014 第五屆數位典藏與數位人文國際研討會 (會議主題: 跨界與轉化 Crossover & Transformation)，在中央研究院召開，與會人士共超過 150 人，來自亞、歐、美、澳等十餘國。

6. 項潔教授於 2014 年 12 月 4-5 日參加科技部人文司「從人文到數位人文」學術研習營 (會議主題: 「知識微縮革命與數位人文研究」跨領域學術對談)，發表論文: 〈唐宋類書與帝國的知識想像: 一個數位人文的觀察〉。

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. 10月17日舉辦「臺灣臨床倫理網絡第二十九次臨床倫理工作坊——終止與撤除維生醫療實務與展望」，邀請急重症及醫學倫理相關領域專家與會，針對末期病人終止與撤除維生醫療臨床實務與相關倫理法律議題進行研討。

2. 11月17日舉辦「ELSI in transplantation: The Value, Ethics, and Challenges of Living Kidney Donor Evaluation in Asia」，由 The University of Sydney 之 Allison Tong 教授，分享其於亞洲國家針對醫療人員進行有關活體器官捐贈行為與社會、文化、倫理關係之研究結果。

3. 12月11日舉辦「醫療糾紛處理及醫療事故補償法草案」圓桌討論會，邀請 University of North Carolina at Chapel Hill 之 Professor Dean Harris，針對 2014 年 5 月立法院提出「醫療糾紛處理及醫療事故補償法」最新協商版發表專題演講，並由與會學者專家就醫療糾紛處理制度等主題進行綜合討論。

4. 12月13日舉辦「醫學史教案寫作工作坊」，PBL 教學法於醫學人文課程中日益受到重視，進而推展至醫學史領域，本次活動邀請國內外醫學人文及醫學史專家學者，分享教案寫作與實際教學經驗。

二、江東亮教授近期學術活動及成果如下：

1. 9月15-16日出席由香港中文大學舉辦之「Public Health in the Cold War: The Experiences of Taiwan and Hong Kong」研討會，以 "Public Health in Taiwan in the 1950s"

為題發表演講。

2. 9月20日出席由臺大公衛學院健康促進研究中心舉辦之「2014 社會與健康工作坊」，以 "Social inequalities of health in Taiwan" 為題發表演講。

3. 9月26日出席由臺大公衛學院舉辦之「2014 APRU Global Health Program Workshop」，以 "Taiwan's Universal Health Insurance: Quest for Financial Sustainability" 為題發表演講。

4. 10月25日出席由臺灣公共衛生學會舉辦之「2014 聯合年會」，以〈消弭健康不平等運動的一些歷史教訓〉為題發表演講。

5. 11月30日出席由衛生福利部舉辦之「2014 Global Health Forum in Taiwan」研討會，以 "Health inequalities report: Taiwan perspective" 為題發表演講。

6. 12月13日出席由臺灣兒童健康聯盟舉辦之「我國兒童健康與福祉之增強活動」研討會，以〈我國兒童健康不平等現象〉為題發表演講。

三、蔡甫昌教授近期學術活動及成果如下：

1. 9月20日，出席「103年臺北市立聯合醫院中興院區教師研習營：倫理案例討論與短片互動教學」，以〈倫理案例教學之探討——實務與理論之間〉為題進行專題演講。

2. 9月23日，應高雄榮總邀請，以〈病情告知——倫理法律與實務〉為題進行專題演講。

3. 9月26日，應臺北慈濟醫院邀請，以〈撤除維生治療之倫理法律與實務〉為題進行專題演講。

4. 9月30日，於臺大醫院2014年第五場員工倫理教育課程，以〈醫療工作的倫理挑戰：告知與守密〉為題進行專題演講。

5. 10月17日，出席「臺灣臨床倫理網絡第29次工作坊：終止與撤除維生醫療實務與展望」，以〈末期判定之醫學倫理與法律挑戰〉為題進行專題演講。

6. 10月18日，出席「中華民國急救加護醫學會2014年度會員大會暨學術研討會」，以〈撤除維生系統之倫理法律思維〉為題進行專題演講。

7. 10月23日，出席「International Society for Pharmacoepidemiology Pre-Conference Course: Basic and Intermediate Pharmacogenomic Epidemiology」，以 "Pharmacogenomic Health Policy in the Asian Context" 為題進行專題演講。

8. 10月25日，出席臺中慈濟醫院所主辦之「臨床試驗教育訓練課程」，以〈醫學研究之利益衝突與管理〉以及〈人類檢體研究之倫理法律議題〉為題進行專題演講。

9. 11月1日，出席財團法人器官捐贈移植登錄中心「2014年器官捐贈移植協調人員初階資格認證核心課程」，以〈器官捐贈移植之倫理議題〉為題進行專題演講。

10. 11月1日，出席「2014年科技部生科司內科系醫學（一）學門：計畫成果研討會」，以〈生物醫學研究的學術倫理議題〉為題進行專題演講。

11. 11月9日，出席「2014臺灣醫學週：臺灣聯合醫學會學術演講會暨臺灣醫學會第107屆總會學術演講會」，以〈海量資料與雲端倫理觀點〉為題進行專題演講。

12. 11月19日，出席「IRPMA第12屆第1次會員大會：Program for IRPMA 12th Term First General Assembly Meeting」，以〈臨床實務與研究中的利益衝突〉為題進行專題演講。

13. 11 月 23 日，應邀出席日本「2014 International Conference of the Japanese Association for Philosophical and Ethical Researches in Medicine: Philosophy and Ethics of Medicine in Multicultural Society」第 33 屆年會暨第一次國際研討會，以 "Developing Clinical Ethics — Experiences and Reflection from One Asian Country" 為題進行專題演講。

14. 12 月 2 日，出席國立交通大學教務處教學發展中心主辦之「交通大學學術倫理工作坊」，以〈生命倫理與研究倫理：方法與實務〉為題進行專題演講。

15. 12 月 6 日，出席「第四屆慈濟醫學教育日」及「臺灣幹細胞學會年會」，以〈再思幹細胞研究倫理〉為題進行專題演講。

16. 12 月 13 日，出席「醫學史教案寫作工作坊」，以〈病例討論書寫——以醫學倫理為例〉為題進行專題演講。

17. 12 月 14 日，出席財團法人醫學研究倫理基金會與國泰醫療財團法人國泰綜合醫院所合辦之「醫學研究與倫理講習班」，以〈不施予及撤除維生治療之倫理、法律與實務〉為題進行專題演講。

18. 12 月 14 日，出席中華民國急救加護學會「重症醫學專科醫師聯合甄審委員會認證課程：急重症危機處理研討會」，以〈急重症醫病衝突危機的溝通困境與法律、倫理思維〉為題進行專題演講。

新近出版品介紹

《臺灣東亞文明研究學刊》

本院出版的《臺灣東亞文明研究學刊》第 11 卷第 2 期（總第 22 期）於 2014 年 12 月出刊。本期學刊的專號主題為「中國歷史思維：傳統及其轉化」（Chinese Historical Thinking: Tradition and Transformation），共收錄「專題論文」三篇，「研究論著」三篇，「論壇」一篇，以及「書評」一篇，總共八篇文章，內容多元。

「專題論文」部分，第一篇 Young-tsu WONG（汪榮祖）的"Humanism in Traditional Chinese Historiography—With Special Reference to the Grand Historian Sima Qian"（〈司馬遷與中國人文主義史學傳統〉）指出，太史公司馬遷著《史記》奠定中國傳統史學的基礎，他不僅開創了紀傳體，而且建立了人文主義的史學傳統。本文探討太史公以人為中心的史學論述，在《史記》一書中，人而不是神佔據最主要的位置，欲通過人來展示歷史之秘。司馬遷強調人力而非神道決定盛衰，並清楚表達人在創造歷史，因而歷史是人文的，他對人之價值不可動搖的信念充分表達在其歷史書寫之中。總之，司馬遷的紀傳體及其人文傾向無間斷地形塑了中國傳統史學，直到近代。

第二篇 Chun-chieh HUANG（黃俊傑）的"Historical Discourses in Traditional Chinese Historical Writings: Historiography as Philosophy"

（〈中國歷史寫作中的史論：史學與哲學會通的平臺〉）指出，中國史學源遠流長，史家常在歷史敘述之後撰寫史論，以提煉歷史教訓或道德命題，皆即「事」以言「理」，循跡以求本，沿波以討源，呈現中國傳統學術中史學與哲學之貫通。所以，論文主旨在於析論中國史學著作的「史論」中的「事」與「理」之複雜關係，並探討「史論」所發揮之融貫史哲、亦史亦哲之功能。本文從分析中國「史論」中「理」「事」關係之發展開始，指出在中國史著中，史「理」多半寄寓於史「事」之中，到史「理」逐漸凌駕於史「事」之上的過程與緣故；其次分析中國「史論」所發揮的第一種作用，乃在於從歷史事實的「特殊性」（particularity）中提煉出其具「普遍性」（universality）之涵義；接著，分析中國史論作品所發揮第二種作用，在於融貫史家之「事實判斷」與「價值判斷」或「道德判斷」；最後則申論中國學術之文史哲融貫之一體之特質，在歷史寫作之「史論」作品最能透露其消息。

第三篇 Chang-tze HU（胡昌智）的"On the Transformation of Historical Thinking in Modern China"（〈中國近代歷史思考方式的轉化〉），現實生活中對方向感與意義的需求，章學誠與錢穆兩人都認為它該由歷史敘述中獲得回應。就價值內容而言，他們毫無疑問都同樣依附在儒家傳統上。然而，在方式上，兩人的歷史思考卻截然不同。章學誠在他對中國史學作品的評論裡強調：史家要藉著完備的史料

以及他靈活不拘的敘事方式，將各時代及各事件中隱含的義理呈現出來，作為世人行為的指導。而錢穆將國史敘述成為一個發展的脈絡，並呈現其中推動這個發展的力量與方向，給國人在人類史上一個特殊的地位以及說明它前進的可能。本文嘗試重建這兩個思考方式從十九世紀初到二十世紀初逐步變化的過程，其中特別強調近代中國這個由鑒戒式到演化式歷史思考的變遷是自發的。

「研究論著」部分，第一篇 Hoyt Cleveland TILLMAN（田浩）的 "Between Diversity and Harmony: Envisioning Confluences"（〈多樣性和融合之間：想像合流〉），係受臺灣大學人文社會高等研究院主辦的國際學術研討會之邀，對「東亞思想的互動與融合」的中文議題進行了重新審視。在本文看來，中文主題裡所採用的「融合」一詞應該具有 "assimilation" 或 "integration" 的含義；而英文主題中的 "confluence" 則是「合流」之意，含有水流匯合積聚而成河流的意象。作者首先回顧了我幾十年來對中國傳統中以及東亞與西方文化之間思想互動的研究，在此基礎之上，對通過關注 "confluence" 合流可能的含義來推測東亞及全球不同傳統間理想的相互交流的觀點表達了不同意見。

第二篇為林韻柔的〈移動的聖山：中日五臺山信仰的跨域交流〉，其目的在於考察中國第一座佛教聖山——五臺山信仰在古代中國與日本的傳播、移植，以及期間產生的變化。中古時期五臺山聖山信仰的形成，最重要的意義在於開啟中國佛教傳播與信仰的新面向，而在五臺山文殊道場在成為佛教信仰圈認定的聖山之後，吸引更多的信眾巡禮五臺山，並隨著巡禮的信眾傳播至各地。唐代以降，中國各地可見小五臺、南五臺，此外，也影響中國域外的國家，特別是日本與新羅的僧人，不僅將五臺山信仰傳入本國，更在本國之內仿建文殊聖

山。本文考察五臺山信仰在古代東亞國家之間跨域擴展的過程，冀能進一步觀察佛教在東亞地區的傳播與變化，探討五臺山如何成為在東亞地區移動、別立的聖山。

第三篇是蔡振豐的〈丁茶山的政治論——與朱子學、徂徠學的比較觀點〉，文中關注十七世紀後，儒學在東亞普遍有反朱子學或脫朱子學的發展，這些發展在政治論上可以展開什麼新的論述？是否具有近代性的意義？針對此二問題，聚焦於活躍於十八至十九世紀的朝鮮儒者丁茶山（1762-1836）的政治論，用以討論丁若鏞在朱子學與日本反朱子學之徂徠學的激盪下，是否產生有別於朱子學與徂徠學的思想型態。本文的結論以為：丁茶山雖然沒有切斷朱子學中「自然的道德天性」與「作為的政治制度」的鏈結，但他的儒學解釋，可能更符合於現代政治的平等理念與協商的機制，不但具有徂徠學中制度論的意義，也比朱子學更有效益論的意義。

「論壇」以〈東亞研究的省思〉為題，分別由孫歌的〈東亞論述與人類歷史敘述〉探討東亞的範疇、中國亞洲論述的歷史脈絡及其走向、日本與韓國東亞論述的困境和課題、今天東亞論述的第一現場在朝鮮半島和沖繩、分斷體制理論與東亞論述面對的現實難題，與東亞的東亞論述面對的基本課題；黃光國的〈從東亞出發的「為何」與「如何」〉探討什麼是東亞？為何而東亞？如何而東亞？「從東亞出發思考」的成果及侷限等主題；葉俊榮的〈東亞、儒學民主憲政：教堂一隅的省思〉則由東亞聚焦與流動的東亞、儒學視角下的民主、法治與憲政主義、普世主義與特殊主義對立下論辯空間等角度，進行相關論述。

「書評」是 Vladimir TIKHONOV（朴露子）評論 Henk Blezer / Mark Teeuwen (eds.), *Buddhism and Nativism: Framing Identity Discourse*

in *Buddhist Environments* (Leiden; Boston: Brill Press, 2013) (《佛教與本土身分論述之建構》)。該書以佛教為觀察題材，而評論者以開闊的世界佛教史格局，精要地論述了本土與全球兩種角度之間的辯證關係，並饒富多元與重構的意涵，足以開拓思想深度。同時，作者也提出該書視角上的限制，而指向跨域合作研究的構想。

《東亞儒學研究叢書》

本院「東亞儒學研究計畫」所出版的《東亞儒學研究叢書》書系，本季出版了一冊新書：

叢書 20，黃俊傑教授著：《儒家思想與中國歷史思維》。儒家思想與傳統中國歷史思維之間，有其互相滲透性，歷史思維更是深刻地浸潤在儒家人文精神之中；但是兩者之間又有其內在緊張性。這種互相滲透性與內在緊張性尤其表現在「事實判斷」與「價值判斷」之間，以及史家所研究的歷史事實的「特殊性」(particularity)與儒家道德理念所訴求的「普遍性」(universality)之間。本書寫作之目的，在於探討儒家傳統與中國歷史思維之複雜關係。

全書共分三部，第一部共二章，分論中國歷史思維的核心概念——「時間」，與中國歷史寫作中史論所發揮的作用。第二部包括四章，析論儒家歷史思維方法、運用及其歷史敘事，並以宋儒及朱子歷史觀為中心，分析傳統中國儒家歷史解釋的理論內涵及其相關問題。第三部則以二十世紀儒家學者錢穆(賓四，1895-1990)史學為中心，論述傳統中國歷史思維的現代轉化，及錢賓四史學中所呈現的儒家價值觀。本書結論則綜論儒家思想與傳統中國歷史思維中所呈現的人文精神之特質。

《身體與自然叢書》

本院「東亞儒學研究計畫」所出版的《身體與自然叢書》書系，本季出版了兩冊新書：

叢書 05，黃冠閔教授著：《在想像的界域上——巴修拉詩學曼衍》。本書呈現的是從法國哲學家巴修拉(Gaston Bachelard, 1884-1962)的詩學以及想像形上學的相關主題出發，以想像論的理論關心為軸，挖掘出可開展與對比的論述軸線。全書概分為兩部分：第一部分為「元素詩學」，由四篇文章組成，分別關聯到火、水、氣、地等四元素的物質想像。第二部分為「遭遇與開展」，其中涉及更基本的想像論基礎，也將巴修拉置於一個對話位置上，與海德格、沙特、布希亞的對話，更加入中國哲學、詩學的要素，呈現一種當代視野下的比較研究，透過哲學想像論與詩學，思考文化對話、生命感受、美感經驗的交織脈絡。

叢書 06，楊儒賓教授編：《自然概念史論》。本書由十二個單元組成，撰述的角度是對「自然」一詞的後設反省，內容跨越的年代由先秦直至二十世紀，作者分別來自臺灣、香港、美國的人文學者，議題新穎，觀點多元，一編在手，可大致瀏覽「自然」在中日文化史上的流變過程。

【院務新訊】

院務短波

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。

江東亮教授出席「Public Health in the Cold War: The Experiences of Taiwan and Hong Kong」研討會發表演講

「健康與人文研究整合平臺」執行長江東亮教授於 9 月 15-16 日出席由香港中文大學舉辦之「Public Health in the Cold War: The Experiences of Taiwan and Hong Kong」研討會，以 "Public Health in Taiwan in the 1950s" 為題發表演講。

項潔教授參加「2014 臺灣原住民族國際學術研討會」發表演文

「數位人文研究整合平臺」執行長項潔教授於 9 月 15-17 日赴中央研究院參加「2014 臺灣原住民族國際學術研討會」，發表演文："Digital Heritage and Global Convergence: 'TECOM' as a Recollection Space for Taiwan Indigenous Objects in Overseas Museums"。

唐格理副院長赴芬蘭 Tampere 大學高等研究院發表演講

唐格理副院長於 9 月 17 日，在芬蘭 Tampere 大學高等研究院發表兩場演講，主題為 "The West Meets East Asia"。

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 17-18 日，赴吉隆坡出席「The 28th CACCI (亞太工商總會) Conference」，並發表專題演講 "The Future of Asia Pacific Regional Economic Integration"。

黃光國教授參加「東亞研究的省思」論壇發表研究成果

「東亞華人自我的心理學研究計畫」總主持人黃光國教授於 9 月 18 日參加本院「東亞研究的省思」論壇，發表研究成果〈從東亞出發的「為何」與「如何」〉，並刊登於 2014 年 12 月號《臺灣東亞文明研究學刊》。

黃俊傑院長出席「2014 年跨文化視域下的儒家倫常：政道與治道」國際學術研討會發表演講

黃俊傑院長於 9 月 26 日，出席臺灣師範大學東亞文化與漢學研究中心舉辦之「2014 年跨文化視域下的儒家倫常：政道與治道」國際學術研討會，並發表主題演講，講題為〈東亞儒家政治思想中的「仁政」論述及其理論問題〉。

「法院的契約觀：華人社會的實踐」學術研討會

「東亞法院與法律繼受研究計畫」於 9 月 26 日，在本校法律學院實習法庭舉辦「法院的契約觀：華人社會的實踐」學術研討會，共有

計畫總主持人葉俊榮教授等八位學者報告。

「亞洲本土及文化心理學會」年會

「東亞華人自我的心理學研究計畫」與亞洲本土及文化心理學會、臺灣大學心理學系等於 9 月 26-28 日舉辦「亞洲本土及文化心理學會」年會，共有來自歐美及東南亞各國的外籍學者與中國學者近百位，本地學者二百餘人參加，並發表 72 篇海外學者論文及 90 篇國內學者論文。

葉俊榮教授出席「青平臺：代議民主的困境與出路」學術研討會並發表論文

「東亞法院與法律繼受研究計畫」總主持人葉俊榮教授於 10 月 4 日，參與青平臺假官邸藝文沙龍舉行之「代議民主的困境與出路」學術研討會。葉俊榮教授針對臺灣憲政問題提出精闢見解。

黃俊傑院長出席「2014 亞洲藝術校院聯盟臺北高峰會」發表演講

黃俊傑院長於 10 月 5 日，出席國立臺北藝術大學與亞洲藝術校院聯盟 (Asian League of Institutes of the Arts, ALIA) 舉辦之「2014 亞洲藝術校院聯盟臺北高峰會」，並發表主題演講，講題為 "Tradition and Transformation in East Asian Education: In Search of a New Paradigm"。

石之瑜教授參與「Asian Perspectives on China and Tibet: Geography, History and Buddhism」研討會發表論文

「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 10 月 7-8 日，赴泰國朱拉隆功大學參與「Asian Perspectives on China and Tibet: Geography, History and Buddhism」研討會，發表論文："The Two States of Nature in

Chinese Practice of Non/Intervention: Neo-Confucianism, Buddhism and Modernity"。

石之瑜教授舉辦「Tungus, Shirokogoroff and System Revisited」工作坊發表論文

「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 10 月 16-18 日，赴俄羅斯海參崴遠東聯邦大學舉辦「Tungus, Shirokogoroff and System Revisited」工作坊，發表 "Bringing System Back in and Implications for Far Eastern Ethnic Studies"。

林建甫副院長出席「2014 The Politics of Polarization: Taiwan in Comparative Perspective Conference」發表演講

林建甫副院長於 10 月 17-18 日，赴 Stanford University 出席「2014 The Politics of Polarization: Taiwan in Comparative Perspective Conference」，發表專題演講 "Cross-Strait Trade and Inequality in Taiwan"。

黃光國教授出席研討會與論壇發表論文與演講

「東亞華人自我的心理學研究計畫」總主持人黃光國教授於 10 月 18-21 日赴中國參加在雲南昆明舉辦的「管理學在中國」年度研討會，發表〈儒家文化與東亞企業精神〉；10 月 22-23 日，再赴四川成都參與論壇，主講〈性理療病或倫理療癒——中國式精神分析初探〉。10 月 24 日再轉赴南京理工大學參與研討會，發表論文〈以「多重哲學典範」克服心理學本土化的五大難題〉。

項潔教授參加 Digital Sinology and Taiwan Studies 工作坊發表演講

「數位人文研究整合平臺」執行長項潔教授於 10 月 20-27 日赴捷克參加 Digital Sinology and Taiwan Studies 工作坊，發表 Keynote

Speech : "Context Discovery in the Taiwan History Digital Library"。

東亞法院論壇系列（十八）美國問題解決法院（Problem-Solving Courts）之引介——從家事法庭之觀點

「東亞法院與法律繼受研究計畫」於 10 月 29 日，在本校法律學院實習法庭舉辦「東亞法院論壇系列」第十八場。本次主題為「美國問題解決法院（Problem-Solving Courts）之引介——從家事法庭之觀點」，邀請臺北地方法院李莉苓法官主講，由計畫總主持人葉俊榮教授主持，沈冠伶教授擔任與談人。

蔡甫昌教授出席「2014 年科技部生科司內科系醫學（一）學門：計畫成果研討會」發表演講

「健康與人文研究整合平臺」執行長蔡甫昌教授於 11 月 1 日，出席「2014 年科技部生科司內科系醫學（一）學門：計畫成果研討會」，以〈生物醫學研究的學術倫理議題〉為題進行專題演講。

「東亞思想交流史」國際學術研討會

本院與名古屋大學高等研究院於 11 月 7-8 日，假臺灣大學法律學院霖澤館七樓第一會議室，舉行「東亞思想交流史」國際學術研討會。本研討會邀請國內外專家學者共發表論文 14 篇，成果豐碩。

黃俊傑院長出席「東亞思想交流史」國際學術研討會發表論文

黃俊傑院長於 11 月 7-8 日，出席本院與名古屋大學高等研究院合辦之「東亞思想交流史」國際學術研討會，發表論文：〈東亞近世思想交流中概念的類型及其移動〉。

唐格理副院長出席「東亞思想交流史」國際學術研討會發表論文

唐格理副院長於 11 月 7-8 日，出席本院與名古屋大學高等研究院合辦之「東亞思想交流史」國際學術研討會，發表論文："Blind Spots in Ito Jinsi's Reading of the 'Zhongyong'"。

黃光國教授出席研討會發表論文

「東亞華人自我的心理學研究計畫」總主持人黃光國教授於 11 月 7-9 日，赴中國南京大學參加管理學院主辦之研討會，發表論文〈本土社會科學的方向與展望〉。

蔡甫昌教授出席「2014 臺灣醫學週：臺灣聯合醫學會學術演講會暨臺灣醫學會第 107 屆總會學術演講會」發表演講

「健康與人文研究整合平臺」執行長蔡甫昌教授於 11 月 9 日，出席「2014 臺灣醫學週：臺灣聯合醫學會學術演講會暨臺灣醫學會第 107 屆總會學術演講會」，以〈海量資料與雲端倫理觀點〉為題進行專題演講。

柄谷行人專題演講暨座談會

本院於 11 月 14 日，假臺灣大學法律學院霖澤館七樓第一會議室，舉行「柄谷行人專題演講暨座談會」，邀請柄谷行人教授發表專題演講及三位學者專家發表引言，出席師生眾多，成果豐碩。

朱雲漢教授受邀出席新加坡教育部審查會議

「東亞民主研究計畫」總主持人朱雲漢教授於 11 月 19-25 日赴新加坡參加新加坡教育部主辦之學術審查會議。

黃俊傑院長出席「儒家思想與儒家文化」國際學術研討會發表演講

黃俊傑院長於 11 月 21 日，出席成功大學

中國文學系舉辦之「儒家思想與儒家文化」國際學術研討會，並發表專題演講，講題為〈儒家傳統在現代臺灣：回顧與展望〉。

Thinking from East Asia, University-Based Institutes for Advanced Study (UBIAS) Directors Conference

本院與名古屋大學高等研究院於 11 月 27-29 日，假臺灣大學社會科學院梁國樹國際會議廳、臺灣大學理學院思亮館國際會議廳，舉行「Thinking from East Asia, University-Based Institutes for Advanced Study (UBIAS) Directors Conference」。會議中，各國高等研究院院長及學者踴躍討論，成果豐碩。

黃俊傑院長出席「UBIAS Directors Conference」發表演講

黃俊傑院長於 11 月 27-29 日，出席本院與名古屋大學高等研究院合辦之 Thinking from East Asia, University-Based Institutes for Advanced Study (UBIAS) Directors Conference，擔任分場主持人並發表主題演講，講題為 "How to think from East Asia: What, Why and How?"。

朱雲漢教授出席「UBIAS Directors Conference」

「東亞民主研究計畫」總主持人朱雲漢教授於 11 月 27 日出席 Thinking from East Asia, University-Based Institutes for Advanced Study (UBIAS) Directors Conference，介紹「東亞民主研究計畫」，並擔任分場主持人。

葉俊榮教授出席「UBIAS Directors Conference」發表論文

「東亞法院與法律繼受研究計畫」總主持人葉俊榮教授於 11 月 27 日，出席 Thinking from East Asia, University-Based Institutes for Advanced Study (UBIAS) Directors Conference，發表論文："Program for East Asian Court and

Legal Transplant: An inside look at subtle developments"。藉由該次會議使計畫主持人之間對於東亞議題有深度的探討與啟發。

江東亮教授出席「2014 Global Health Forum in Taiwan」研討會發表演講

「健康與人文研究整合平臺」執行長江東亮教授於 11 月 30 日出席由衛生福利部舉辦之「2014 Global Health Forum in Taiwan」研討會，以 "Health inequalities report: Taiwan perspective" 為題發表演講。

項潔教授主辦「2014 第五屆數位典藏與數位人文國際研討會」

「數位人文研究整合平臺」執行長項潔教授於 12 月 1-3 日主辦「2014 第五屆數位典藏與數位人文國際研討會」（會議主題：跨界與轉化 Crossover & Transformation），在中央研究院召開，與會人士共超過 150 人，來自亞、歐、美、澳等十餘國。

劉錦添教授參與「2014 年臺灣社會學年會暨科技部社會學門成果發表會」發表成果

「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於 12 月 6 日參與清華大學人文社會學院主辦之「2014 年臺灣社會學年會暨科技部社會學門成果發表會」，發表〈臺灣民眾對貿易自由化的態度分析〉（與江淳芳、盧其宏）。

東亞法院論壇系列（十九）請求意思表示給付之訴：訴之聲明及相關法律問題之研討

「東亞法院與法律繼受研究計畫」於 12 月 9 日，在本校法律學院實習法庭舉辦「東亞法院論壇系列」第十九場。本次主題為「請求意思表示給付之訴：訴之聲明及相關法律問題之研討」，邀請財團法人民法研究基金會董事陳志雄律師主講，由法律學院吳從周副教授主

持，許士宦教授擔任與談人。

朱雲漢教授出席「鄒讜與當代中國政治分析」學術研討會發表論文

「東亞民主研究計畫」總主持人朱雲漢教授於 12 月 10 日受邀出席廣州大學主辦之「鄒讜與當代中國政治分析」學術研討會，並發表會議論文。

葉俊榮教授應邀至中山大學發表論文

「東亞法院與法律繼受研究計畫」總主持人葉俊榮教授於 12 月 10 日，應邀至中山大學政治所發表論文："Central-Local Relations in a Contested Constitutional Democracy"。

「醫療糾紛處理及醫療事故補償法草案」圓桌討論會

「健康與人文研究整合平臺」12 月 11 日舉辦「醫療糾紛處理及醫療事故補償法草案」圓桌討論會，邀請 University of North Carolina at Chapel Hill 之 Professor Dean Harris，針對 2014 年 5 月立法院提出「醫療糾紛處理及醫療事故補償法」最新協商版發表專題演講，並由與會學者專家就醫療糾紛處理制度等主題進行綜合討論。

黃俊傑院長日文新書《德川日本の論語解釈》出版

黃俊傑院長日文新書《德川日本の論語解釈》已於 2014 年 11 月由東京ぺりかん社出版。



徳川日本の論語解釈

黄俊傑◎著
工藤卓司◎譯

東京：ぺりかん社
2014 年 11 月 20 日

院內大事紀

2014年09月16日~2014年12月15日

日期	紀要
09月26日	東亞法院與法律繼受研究計畫主辦 「法院的契約觀：華人社會的實踐」學術研討會
09月26日~ 09月28日	東亞華人自我的心理學研究計畫協辦 「亞洲本土及文化心理學會」年會
10月29日	東亞法院與法律繼受研究計畫主辦 東亞法院論壇系列（十八）： 美國問題解決法院（Problem-Solving Courts）之引介——從家事法庭之觀點
11月07日~ 11月08日	東亞儒學研究計畫主辦 「東亞思想交流史」國際學術研討會
11月14日	東亞儒學研究計畫主辦 柄谷行人專題演講暨座談會
11月27日~ 11月29日	本院與名古屋大學高等研究院主辦 Thinking from East Asia, University-Based Institutes for Advanced Study (UBIAS) Directors Conference
12月09日	東亞法院與法律繼受研究計畫主辦 東亞法院論壇系列（十九）： 請求意思表示給付之訴：訴之聲明及相關法律問題之研討
12月11日	健康與人文研究整合平臺主辦 「醫療糾紛處理及醫療事故補償法草案」圓桌討論會

