

國立政治大學中國文學系

研究生會議觀察報告

【研究生】

§ 目錄 §

	頁次
105 學年 心性論與早期中國儒家哲學高端論壇 山東大學儒學高等研究院主辦	紀錄與反思【01】
104 學年 儒家道統與民主共和國際學術研討會 國立臺灣師範大學東亞學系主辦	紀錄與反思【21】
103 學年 2016 年東亞視域中中國人文學術的傳統與現代國際學術研討會(補) 國立臺灣大學人文社會高等研究院主辦	紀錄與反思【48】
102 學年 東亞儒學研究的視野與方法：論辯與省思研討會(補) 國立臺灣大學人文社會高等研究院主辦	紀錄與反思【73】
101 學年 荀子思想的地位與價值國際學術研討會 邯鄲學院、中國人民大學國學院主辦	紀錄與反思【86】

2017 年 03 月

山東大學 115 周年校慶系列學術活動

「心性論與早期中國儒家哲學」 高端論壇

會議觀察報告

會議日期：2016 年 10 月 22-23 日

會議地點：山東大學中心校區知新樓 19 樓會議室

主辦單位：山東大學儒家文明協同創新中心

山東大學儒學高等研究院

主辦單位代表歡迎詞

沈順福教授、黃玉順教授

遠到與近到而來很不容易，沒有多餘的高上大活動，純粹講學術的學術交流平台，做一些比較純粹的哲學探討。現在儒學會議太多，太花俏了，那不好，應該要有所改變。

第一場 紀錄與心得

早期儒家心性論（以孔子為中心）

謝文郁 教授

〈敬仰與信仰〉

在談論中國哲學的時候，我們也講信仰上帝，但是這不恰當，中國古代對於天是敬仰而非信仰。中國的信是信乎朋友，而不是用來當作信仰的信。用現象的描述就是面對現象而放棄了判斷權，這就是信，他沒有壞的——這是用來表述信任關係。這是對等的。但是變成信仰就有高低，有高低就有主客，有上對下、下

對上的關係。是以我們在談論信仰的時候就是要很小心，中國是不是有這種外在的存有是值得考慮的。

信仰是怎麼回事呢？中國的天不是在信仰中建立起來的關係。西方的天有點像空氣我們看不到，但是科學家說有，於是我們相信。但中國的天不是這樣的關係。而應該是有主體意識的概念，天不是在我們的信仰裏頭，而是用四時來安排這個世界，這都不存在所謂的信任關係——也就是信仰的概念。是以儒家是不講信仰的，應該以敬仰取代。竟是對於能力有一種尊重在裏頭，那是一種相互的關係。

從敬到仰就是具有彼者高於我的心態，那是一種由尊重而仰望之地思維。天自行其事，想做什麼改變它都不可能的。是以我們用天命來定義它，必須順著它的方式來行事，否則即無法讓人的生命順利開展。違背了天命就會受到懲罰，相對的，按照天命來做就會得到力量。是以要知道天命，才能讓天命成為我的力量。以往周公所說的德其實就是知天命。

黃玉順教授：

中國缺乏信仰是需要基督教補充嗎？

敬仰與信仰，都有個仰，但是更重要的是「畏」。

黃明喜 教授

〈孔子「行」之教考辨〉

為什麼選這個題呢？因為個人是研究教育哲學的，特別注重孔子的教育思想。他特別重視教，但是在文本上卻只提到四次；然而值得注意的是，「學」共有 64 次。那可以說孔子重學而輕教嗎？應該說有文之教、忠之教、信之教、行之教的分別。這篇文章注重在行之教，並從文本分析為核心來開展。

從語法學角度與思想史角度來看儒學的核心價值——教育的哲學，而非西方式的純粹哲學。這正如張岱年所說：儒家就是教育哲學。應該說儒家就是君子之學——如何培養君子，也就是人格培養的問題。文行宗信是相輔相成的，但它可以有各個層面的主體意涵。不管事實踐活動還是個人活動都離不開文之教。李澤厚、錢穆都將文之教解釋地太過簡單，實質內涵為何在研究上是闕如的。但不能，如此泛泛帶過。孔子的文之教有濃厚的道德色彩與實踐理性。

從孔子的四大教育方向，似乎可以得出孔子以德育智的教育理念。而孔子為何只講「文行忠信」而不言「文行仁義」呢？這是值得進一步探討的。

黃玉順教授：

文恐怕不只是文本問題，甚至蘊含制度問題，是很廣泛的概念。

李尚信 教授

論《易傳》的性命學說

易傳的性命學說在宋明理學基本都講到了，所以這邊的新東西不是太多，但這其中還是有重要的心理闡發。這裡主要是要把宋明理學中的論述做一區分。基本上《易》就是窮理盡性之書，這可以由說卦中的文字來得到印證——窮理盡性以知於命。是以更重要的是要落在闡發人道之上。從終極的天道下貫人道，人要將德性顯發出來就必須就實際狀況去理解天道，以最後去上溯天道。天地人三道基本上是統一的，但這裡沒有特別展開，是可以進一步梳理的。

至於性命之源，也就是根本，就可以從乾元亨利貞來看，所謂的潛元就是人性善總根源的表述。正如易傳中所謂的善之長，所謂的善就是仁；而這個仁怎麼來的呢？就是內在於人之中的。也正因為仁作為五德之首，是以可以知道善端的根源即在於仁——仁者愛人的表述即是如此的概念。

那麼，人性應該是本善的，是天賦與給人的。這在易傳中的乾元與坤元成就萬物的發動與根源之意，表現出了思想上的高度相似性。但重要的是人要具有主動性，才能夠真正發動出來。亦即易傳中透過乾道來體現與發動仁性的概念。繫辭中也有著乾坤生生過程的表述，這都是我們研究仁心與性善的重要資源。

黃玉順教授：

周易大傳到底是不是心性論的？我們現在都用程朱理學來理解它，到底是不是這樣，這是可以討論的。

宇汝松 教授

孔子心性思想發微

孔子的人道思想最重要的即在於天人關係，也就是現在的宇宙人生問題。孔子是較早提及天與人關係的思想家，讓後世哲學家都將關注從天移向人。但還是不能放棄天的表述，因為人的一切行為都必須由天而來，此即為知本。孔子也提出「道」的概念，應是比較抽象的「天道」、「人道」。

孔子的一貫之道——忠恕即表現出了道的體用關係。也就是說孔子的忠恕之道所表達的就是道德之人的仁學。從人道中的具體體現，就是忠恕之道，忠恕之道的具體表現則為仁。而仁是什麼內涵呢？應該可以說是仁德兼備的概念。道與仁應該是體用一如的關係，體現在人身上就是性善的表現。人之所以有差異在於後天的學習或汙染。

孔子所謂的仁是天生來的，具有先天的特質。除此之外還是一種內在情感——愛自己的親人，進而演化成孝悌，表現外化的傾向。在如何實踐仁上孔子提出了仁智合行，運用智來實行仁。是以孔子的人性論已經先天含有性善的本質，才讓孟子從中發揮與明確建構了性善論。

孔子所謂的知就是要知人，並獲得有效的人道關懷之智慧。一方面以智愛人的誠信，並進而能夠開展成人與成聖的兩條進路。是以人一定要運用智慧去發養仁德，亦即未知焉得人？智在孔子理論中有其重要性，但其是作為仁發揚的需要而提及，最重要的在於透過智去提升人的自然德性。

提問與討論

李季林教授提問：

孔子的教育是文行忠信，似乎忽略了禮的重要性，孔子的教育理念應該怎麼總結？

黃明喜教授回應：

理念的問題是比較時髦的話語，孔子最核心理念應該是學而優則仕。詳細可以看看《中國教育思想史論》。總之這關係到人格與內聖外王的複雜問題。

王希坤教授提問：

敬仰與信仰的區分用平等與不平等來說似乎不太恰當。因為西方基督教也是特別強調其敬畏性。

謝文郁教授回應：

敬仰和信仰是兩種終極情感，不能說西方沒有敬仰，但其最重要的是通過彼此的信任來接受，則可以得救。亦即信耶穌得永生的概念。

劉雲超教授提問：

情在周易裡面它指的應該是六爻感通之情，關於這方面是不是能夠梳理一下。

李尚信教授回應：

這裡所說情作為感通之情的解釋不能與人性論的性情關係完全區分開來看，兩者應該是相輔相成的，彼此都有價值判斷可以一致地看。

第二場 紀錄與心得

早期儒家心性論（以孟子為中心）

黃玉順教授

四德與四端之關係

孟子提出四端的說法，到了程朱那裏，明確把其顯題化，也就是易傳中的四德。思孟學派開展心性論，亦即道德形上學的二級架構，講體用、講性情的關係，強調先驗理性，也就是本末的架構。但這個架構應該有個過程，最初的孟子只是情性架構，而與程朱的性情架構不同，從情性到性情是一個發展過程。

孟子的四端較偏向「情」，朱子的四端較偏向「理」，這兩者是不同的層次。在前者是「端」，是本不是莫，在發生程序上有著更多的根源性與優先性。惻隱之心是在特定的生活情境中，忽然被觸動就出來了。也就是性情本來不動，然後感於物而動了。按孟子的理解就是火之始然、泉之始達。

從天性的角度來講，是原初的情感，是發端性的東西，要趕緊把它抓住並擴而充之，是一個本然建構的關係，這與程朱講的四端的地位關係是截然不同的，必須明確區分的。

孫聚友教授

孟子的人生價值觀探析

探討心性論回到早期儒家，對心性論的發源有著重要的關鍵啟發意義。這是個理論問題也是實在問題。中國儒學的特點就是守己安仁，儘管梳理地很多，但還是有很多問題，我們是應該回過頭來好好重新梳理一番。就孟子而言，其人的本質存在是其重點人論所在；並由此開展出所謂的社會價值的特徵。

中國儒學的特點特別強調道德善而展開的。孟子認為其重要在於仁義禮智，也就是道德的根源，亦是人禽之辨。這樣的特徵表現在社會之中也在人的本質之中，這是除了生理本能欲望以外的重要道德關鍵。孟子堅決反對將人的本質欲望特徵作為人的本質表述，那樣將無以與動物區分。

心之所以能夠成為意識，正在於人有心理意識能夠了解、判斷，去展現人的本質屬性，以化導人本然的欲望。是以孟子特別從四端之心進行了非常清楚而鮮明的解釋。也就是以仁存心、以義存心的存養是人生而為人的價值與依據。而這樣的表述正是儒家的特色所在，是儒家最重要的價值理念與本質特點。

儒學不只在歷史上，是有其重要角色的；在現代社會的概念中和平與穩定也有重要意義，是當今研究心性論的關鍵地位。

李暢然 教授

《孟子》良知良能與良貴——一個語言學考察

先天自然是來自良知良能以外的語句，應該說良知良能應該就本能來表述。陽明的致良知與孟子遙相呼應，但其核心表述是有問題可以進一步思考的。阮元指出孟子的良知良能只是偶然說出，並沒有關鍵意義，這打破了宋明以來的「良

知情節」——不具有先天的意義。

「良」的先天本然義在先秦文獻中是幾乎不得而見的。因此，所謂的良知良能系列表述，未必一開始就是那麼的具有道德的先驗性。一旦脫離了人的論域，良與道德的關係都可以劃清。是以必須從合目的性的概念來談，不適合一味以道德形上學的宋明儒學典範來檢視良知良能的概念。

愛親敬長是不需學習就可以有的，而將此理解為本來天賦，就是有其關鍵性意義；這與良貴的概念是不一樣的，我們應該明確區分「良」的意義究竟為何？不能一味強調其先驗性，尤其是在良貴那一章是說不通的。也就說，「良貴」中的良沒有道德性的先驗意義，更凸顯出「良」的真正意義。

陳晨捷教授

「性與天道」

這篇文章從孟荀的天命觀因素來開展。天命之謂性自不待言，而如果回到先秦時代去梳理，就有其更細密分析的可能。在周革殷命代表兩種不同的敘事——文武授命——因為有德性而使之得位；君王授權——因身分地位而得位。前者正如徐復觀所說，具有啟蒙的關鍵意義。

這是開始質疑天的道德屬性，開始對於人的重視。天意論的開展逐漸開展為命定觀，而這是受到墨家批判的，因為這是儒家的關鍵宇宙觀，也是孔子不言性與天道的原因。但孔子也發現了德福不一致的弔詭。如果是命定論，那麼存在著一個問題：人生的意義何在？

但無論如何，孔子的天之心性道德哲學，開展了道德的純粹性，而放棄了功利性。孟子區分了性與命，他要解決的正是命定論的意義，以克服德福不一的困境。荀子也有著同樣的疑問，但他用德君行道來解決這個問題。同時也賦予了善的根源性問題。當然，孟子的解決方法並沒有根本解決。

提問與討論

涂可國所長提問：

現在學界形成三派觀點，其一就是黃老師所謂四心就是四德的軌跡；其二是朱熹的道德解釋，講心性二分；其三是把四心與四端作為獨立的兩者。那麼黃老師所謂先天的德性，將性與德區分開來，這樣的區分要如何解釋與梳理？

黃玉順教授回應：

我是從書中抽取出來的，講述地較簡單。只是說兩者之間是一個過程，兩者肯定是不一樣的。也就是文章是流傳的，而非時一地形成的。是從本源性觀念轉向形上學的過程。

涂可國所長再發言：

黃老師認為孟子的四端沒有說是四德，也就是不把其當作德性，但我以為講四德會更好，更能夠開展孟子的學問，以保存內外之間的張力。

與會者提問：

孟子明確說過惻隱之心，仁之端也，如果沒有豆怎麼會有因呢？

四端如果是本來就有，那麼怎麼能充呢？如果透過充而起來那又怎麼能夠說是本源呢？

黃玉順教授回應：

這就是說總得有個性在那邊擺著，不然怎麼會有善的可能呢？但這是語境上的問題，他本身有其本源性的意義。宋明儒學所理解的思孟學派的心性論並非是原來所講的那樣。

第三場 紀錄與心得

早期儒家心性論（以概述為主）

涂可國所長

儒家性情的內涵、義理和轉化

現在人性的問題是中哲的熱點化，心性問題可以說一直是重要關鍵。要拓展人性論研究一定要關注情的範式，因為儒家人性論應該從心性情慾來構成人性的框架。第一部分主要針對概念作梳理：中國經典文獻通常具有多義性，有些人引用過程中卻不知道何所指？這不應該被誤解，而忽略了多義性。是以，情應該有三層含意：情實、情感、情份。這也就是李澤厚與蒙培元所說的情感本體論的重點所在；又中國文化某種意義上可以稱為人情文化。

儒家性情的三元結構，主要體現在性情體用的問題：〈性自命出〉建構在天一命一性情的三重結構，而一般學者還是認為性體情用。至於性主從的問題，在人性論當中有什麼地位？這可以從已發與未發來開展。張栻主張心主性情，朱熹則強調心統性情。無論如何，都應該建構一個合理的性情結構——尤其是適合當代中國人的性情結構，而不能只停留在性善論與性惡論的爭議。

後現代的哲學已經注意到中國傳統性情形而上學太過強調形而上，是對於人的壓制與恐怖的情境，這是值得思考的。因此我們應該開展情感的意義。但這並不是縱慾，否則就成為異化 *alienate* 的人。當代經濟泡沫化與房產泡沫化就是這樣來的。亦即保持性和情的張力：性情分治、以性化情、以情感性。

貢華南教授

道、道性與合道性

從文明時代以來，人的生活處於越來越好的狀況，但萬物卻越來越糟，人進物退。當代的天人之序，展現人論優先的結構性，但也發展出天人俱損的兩傷狀況。應該要天不大於人、人不大於天的關係重建天人秩序，以合道性取代合理性。合理性本身是出於人而歸於人，合道性則是出於道而歸於道。判斷合理與不合理應該透過判斷推理論證，去開展理性的合理性。

理性與講理無非是名理、物理、數理，但這是人與價值的分離，將一切都化為數來表達，獲得可靠的結論，這之中蘊含著效率的觀點。目的具有絕對價值，人的理性、情感、慾望拔高在天地萬物之上，致使天人關係的破壞。更高更好更強可以說是當代發展的基本邏輯，這是當代必須解決正義和諧問題的關係所在。總之，我們應該放棄將人視為目的的自尊態度。

我們應該以合規律為前提，去尊重萬物，更根本地說，就是要合目的性。這也就是我說的合道性的意義：打破合理性的限制，轉向合道性——從天地萬物整體觀來建構的理論系統，而不是從人的理性來建構系統。這就是萬物皆是目的的觀念，並承認人的理性是有限的，不能將人捧高到天的高度；如此才不會有當代以人為核心的對萬物的殘害。如果把人當成目的，萬物就成為工具，人就會狂妄、就會把萬物當作人的宰制。

是以我提出，建構愛的秩序，不僅是在儒家有等差之愛，墨子也有兼愛。無論如何，以愛來建構新的秩序，是很重要的。差等的愛如何重新面對當代形式重新思考與定位。而不會讓差等之愛向外推到萬物已經淡薄地沒有任何影響。

李季林教授

以君子文化修復當代知識分子「位格」

心性論的心是人心，性是人性，這就是現代文明所需要的傳統文化重建的關鍵，這其中的關鍵即在於君子人格的建構。當代知識分子位格的缺失，知識分子不像知識分子，這個可以透過儒家文化來重建。君子就是用自己的光輝來照耀眾人，也是儒家文化影響的人格，具有行仁仗義的情懷、謙恭禮讓的胸襟，簡單地說及是道義、禮讓。

君子在中國傳統文獻中有豐富的定義與內涵，基本上有博愛、仁愛、道義等等品性。君子在古代是貴族層次，一般是做不到的，但是隨著教育普遍化，人人都可以追求君子的品格。這也是當代知識分子人格建構的契機與希望。由此我們可以期望建構君子文化與君子社會，進而使人人都有君子之性的理想。

仁義禮智性在天命、貧富、貴賤、義利中的價值觀都有其正確的視野與思維。君子能夠做構先人後己，敢於擔當，這是當代知識分子應該有的人格。除此之外還要獨立的人格與批判意識，要做個體制外的知識分子。所謂的批判不只是反叛，

而是以批判為建設，這是有積極意義的。

當代位格的缺失，所謂位格是基督教的用法，現在借用與知識分子的表述，以體現知識分子的本質，這是有重要意義的。當然，當代不可能完全照著傳統儒家的要求來做，而需要開展現代性意義才有其價值，否則就落入了傳統文化的窠臼，那不適當代知識分子所需的。

朱承

先秦儒家的生活政治化與政治生活化——以《禮記》為中心的考察

先秦儒家的政治哲學，我主要從禮記作為文本。儒家以禮記作為生活政治的範式，也就是政治秩序觀念落實在日常生活中；相對來說，就是日常生活的行為會被政治化解讀，極端的表現就是泛政治化。

禮儀的表述最早是生活的規範，包括政治、軍事與生活的政治訴求與秩序、理想的落實。例如某個朝代的君主說我以孝治天下，孝應該是私人情感，但這裡已經將孝公共化：由孝推演出中的品質，這就是孝被作為政治化的解讀。

禮記往往被理解為了解先秦民俗的生活典籍，因此可以看出生活樣態與思維，這樣的禮樂文明還遺留在當代社會生活中。這具有當代法的意義，當然這個法不是懲罰性質的法，而是具有秩序意義的規範與價值。也就是通過禮將價值實踐於生活之中。

以婚禮來說，就不是私人的事情，會影響到生活、風俗、意念，因此必須要特別制定制度以作為共同的規範。而禮在生活中有其可適性，穿什麼、戴什麼、坐什麼，都不斷提醒彼此間的差異，以規範化與制度化來實現社會秩序。

愛國衛生生活會，衛生本來是個人的事情，但當我們把衛生國族化，將其政治化，好像喜歡衛生就是愛國，否則就是不愛國，這就是生活絕對的政治化。這是極端的情況，我們應該去思考如何開展其彼此之間的平衡關係。

總之，我們都會找出典範或模範來做為人們其為人格的示範，這是具有政治意義的生活化。中國傳統社會常用這樣的典範來帶動人們的秩序性，這之中是有等級化意義的，體現了儒家的觀念，做為保證社會等級秩序的意義。

楊少涵教授

《中庸》升經再論

中庸升格為經在歷史上是比較奇特的，這是值得我們關注的。中庸一開始是受到和尚關注，後來才回到儒家的關注。楊儒賓教授則建構回應說、復活說：中庸本有心性之學的層面，直到宋代才將其復活。但無論是什麼說法，都是有很大問題的。姚際恆曾說好中庸者必好禪學，好禪學必好中庸。但為什麼好禪單單拉

著中庸不放呢？

中庸升經應該是禮記升經的副作用，如果沒有禮記升經，中庸也不會受到關注。其中一個關鍵就是鄭玄注禮記。在鄭玄之前禮記的研究過程基本上沒有留傳下來。可以說沒有鄭玄注解的經典幾乎都失傳了，這可以說是個關鍵。

唐代中期，一幫士人普遍關注中庸，這是什麼原因呢？這與五經正義有密切關係，把周禮與儀禮給排除了。儘管後兩者之後終究復歸，但是可以見得禮記的重要性。中唐士人對中庸特別關注，還體現在科舉考試之上。尤其是誠明的議題，有相當多文人都特別對此作梳理、論述。而柳宗元學佛後，便把以前學過的東西拿來比較，因此選擇了中庸來做對比——而不會是實際的冠禮之類。

提問與討論

路德斌教授提問：

以情化性為什麼能夠以情化性？這樣性是善的還是惡的？性如果是善的為什麼還需要情來化呢？

涂可國所長回應：

這個問題很複雜，人性應該是個系統，有善的因素也有惡的因素，我傾向向善的說法。以性治情是就性善的根源來講的，尤其是孟子的四心我們可以深入思考，那是一種天然道德化的情感。

與會者回應：

王夫之認為，以性治情裡強調性是善的，就是以情定性，這裡頭有個拐歪，也就是習以性成，習就是性的一部分。我們需要透過後天的性來開展。情的氾濫就是欲，就會產生惡。

與會者提問：

能不能結合莊子來說一下，而不只是從西方理論來說。

貢南華教授回應：

莊子當然好，但是我們要與當代對話，就不用文言文來說。

朱承教授提問：

中庸升經論從禮記升經來說，那可不可以直接套用到大學升經？

楊少涵教授回應：

這是不行的，中庸是從佛教禪說對儒家回應的結果，大學的進路是不一樣的。

第四場 紀錄與心得

早期儒家心性論（以荀子為中心）

周熾成教授（代為宣讀）

荀子〈性惡〉出自荀子後學考：從編輯與文本結構等方面看

荀子性惡是荀子後學所做，並非荀子本人的作品。從文本分析來說，就可以明顯看出性惡與荀子之不類；是後學不小心納入荀子書中，這是必須釐清的。從文本上看，就可以知道那不是完整的論說文，與其他篇結構有明顯的不同，這就是重要的線索與證據。至於為什麼荀子學生會提出這樣的命題，這是與後代荀學的開展有關，而無關乎荀子本人。

這篇文章提出七模塊說，這就是有力的證據，由此就可以得出所謂荀子是為性朴論的觀點。要如何說明荀子不是性惡論者，這是我的終極價值所在。

路德斌教授

荀孟人性論之爭非「人性善惡」之爭

我們兩千來的傳統觀念，荀孟是人性之爭。這是必須解構的，我們可以透過解構孟荀的善惡來說。孟子與荀子對性的前提相同，而結論不同，其實不是人性之爭，而是善惡之爭。兩個命題必有一真一假，這是從形式上的邏輯推理——前提是對的，結論就是對的，這是兩千年來確信不疑的觀念。

但事實上，這並不是人性之爭，而是就名實關係的爭論。仁義禮智聖、耳目口腹欲是實，性是名，必定是先有實而後有名。那麼這就可以由不同的前提出發，得出相同的結果。那不是人性之爭，而是性概念的爭論。

為什麼孟荀人性論之爭不是人性善惡之爭？孟荀對人性的理解都是兩層的結構，都有慾望層次的部分，都稱之為惡。而何以說兩者是名實之爭呢？孟荀的時代那是中國文化的軸心時期，現實的「名」完全沒有辦法滿足當時的需求。因此實際上兩人的爭論就是對於人之所以為人的界定上的爭論，因為當時沒有現成的概念可說。

荀子認為，孟子將約定俗成的性概念改造，荀子認為孟子這樣用是亂用，這會導致名實混亂。荀子從性偽來說，而不用性與善端來說。所以說這確實是一場名實概念之爭。他透過性偽之分來說性惡論。因此需要「以實定性」而不能「以明定性」，如果荀子是性惡論，那麼孟子也是性惡論。

劉雲超教授

生命儒學視野下的荀學人性論解析

何謂生命儒學？應該可以理解為生命哲學型態的儒學，但不能完全納入西方生命哲學的話語當中。其中蘊含著創生性，也就是叔本華講作為表象的世界。多元是生命哲學企圖擺脫羅各斯中心主義的單一世界圖像表述。尼采講過：風格是生命得到變化。這與儒家愛有等差的表述是類似的。

可以說整個世界是美感的生命體驗，是重情感而輕邏輯。生命儒學與西方生命哲學的不同在於，前者是儒學的整體，而後者只是西方哲學中的一脈。儒家的思維方式是主客合一、不分你我的；西方生命哲學是主客對立的。儒家的世界是有情的世界，整個世界都是情感的體現，那是充滿生機的大化流行。

西方說哲學是愛智慧，從儒學來講那不只是知識，對中國文化來說智慧是不可說的，孔子對於大道是不說的。西方哲學的努力是在於說「不可說」，無論怎麼解構都是理性反思。中國哲學則是重是詩的表述與審美，是詩意的哲學，是詩和藝術。

至於生命儒學和荀學人性論有其相通的概念。不應該是單純的道德教化，而是從原始的生命訴求與衝動，生存才是第一位的。從孔子之後基本區分為思孟與荀子，但無論如何都是從需求而來。沒有一個先在的絕對存在，存在應該先於本質，這是儒家的核心概念。心性儒學中也沒有一層不變的人性，性日生日成。對思孟來說，四端都是一種預設，雖然熊十力說良知怎麼會是假定，但那是就本體論來說，而不是就發生論而言。

提問與討論

謝文郁教授提問：

把名實引進來解釋人性論，看起來好像很合理，但是仁義禮智聖與耳目口腹欲不是完全對等的。仁義禮智聖是在過程中呈現的，但耳目口腹欲是當下即呈現的，這兩者不一樣是否能夠將兩者這樣類比？簡單停在這個地方可能會有誤導性。

路德斌教授回應：

這是分常根本性的問題，到底一開始命名是不是隨意的，一開始真的是如此沒有問題的。假如蘋果是新的事物，它現在叫蘋果也是偶然的。

謝文郁教授提問：

性惡性善都是構造出來的，但是憑什麼構造，但是有一套背後的東西在構造的，有一套共同的。構造說是不足以說明當時現實的情境。這是生存出發點的問題，用什麼構造？

曾曄傑講師回應：

即便兩者的性都是一樣的，但性格上的不同還是會有不同的解讀。又或者說，是不是真的有一個絕對普遍性的人性可以概括所有人性，這還是有疑問的。而且這是對人性的詮釋是對子我價值的肯認。

涂可國所長提問：

刑名則實，孟荀在人性上確實有差異的，但不管孟荀都強調天然之性，這是他們的相同性，這個必須注意的。二者上的分歧是每個人強調的不同結構，不應該將其視為鮮明的對峙。

路德斌教授回應：

男人和女人是一樣的嗎？不能說男人就是女人、女人就是男人。荀子在性的概念裡應該有兩重性。

楊少涵教授提問：

性朴論是名還是實？孟荀是不是被名家化了？

路德斌教授回應：

名實之辨正是當時最重要的課題，不能忽略了。

第五場 紀錄與心得

早期儒家心性論與西方思想比較研究

早期儒家心性論研究方法

徐慶文教授

解字成理：《性命古訓辨證》的研究方法啟示

本文主要談傅斯年的解字方法，就方法論上來討論。他從字入手，進行統計學的分析，分別從甲骨文、金文到尚書、詩經與諸子，進行系統的梳理，以建構中國哲學的理路。其透過解字上升到哲學思考是很有意義的，值得我們作借鏡。

他將先秦所有的「性」都解為「生」，包括《孟子》、《荀子》與《呂氏春秋》等經典皆是如此。如「性相近，習相遠」是不對等的，如果將性解為生更為對稱，是更恰當的。

但是現在研究傅斯年有個誤區，我們都覺得傅斯年認為先秦的性一定要訓成「生」，但事實上他只是說可以，沒有說一定要訓成「生」。他認為天和命是連繫在一起的，這之中在古字形成了權威性與神祕性的概念與意象。

對於傅斯年的理解合理不合理姑且不論，至少他在天人關係中得出一個新的理路與概念，開展出一條從文字到哲學的新高度，這是在當時很重要的貢獻，而不使中國學術為西方學術所壟斷。

郭萍教授

儒家的自由觀念及人性論基礎

儒學是現實之學，在討論形上學的時候一定要連結到現實，才能符合儒學的特點與意義。儒家的人性論作為本體論的建構，為中國社會秩序的安排提供了理論上的依據。儘管現代性下社會轉型，但依舊能夠給予我們當代社會的支撐。從明清時代就有啟蒙的儒學，天道和漢唐兩宋的天理性命有很大的不同。這說明隱性的儒學本體論已經發生了轉向。

從維新儒學到現代新儒學對西方自由主義的挑戰下建構了自己的一套新觀念。中國當下的儒學卻在今日出現嚴重的分化，體現了儒家與自由主義的融通之處——自由主義的儒家與儒家的自由主義者。要探討這個問題要透過儒家人性論來支撐與開展。

是以西方自由主義經歷了三個階段的發展，每個階段都給予儒學思想不同的匯通之處，是可以轉化的，或者說是不相衝突的。例如洛克對人有私產的維護與強調，是自由的保障；這就是孟子治民以恆產的理念。又洛克認為這個社會有自然法，可以自然形成秩序，這就是荀子所謂的「凡以知，人知性也」，也因為有這種特質才有理性制度的建構與安排。

至於羅爾斯認為放任的經濟會造成社會的混亂，因此強調大政府，現今北歐政府就是最好的體現，當然，這裡的前提是在自由主義的立場。中國也強調共同的善，社會的和諧，那是種不患寡而患不均的思維。中西雙方並沒有背離以人性論的考慮，只是不同於洛克的欲望假設。

新古典是對前兩階段的自由主義的調和。總之，儒家與自由主義能夠相互會通；然而這會通的可能不在於西方化，而在於儒學的現代化。現代化在西方與中國有各自不同的現代性體現，我們的目的是開展中國特有的現代化。我們應該可以就此來重建中國固有的人性論。

恆產不等於私有財產

井田制到戰國中末期私有田制裁真正形成

陳志偉教授

情境中的原則：儒家心性哲學的一種詮釋方式

安樂哲對孟子人性論的理解最核心的關鍵就是他認為儒家是一種德行倫理學，而且是情境主義的開展。孟子的人性論則是一種過程行為，是生成的。把德行倫理學理解為情境主義是可以接受的；但孟子的人性論是逐漸生成的點是不能

同意的。

《論語》中孔子見南子，子路有了批評，孔子接著回應，可以發現孔子沒有用權威或道德來說，而是當著弟子的面發誓，這展示了人的當下道德情境之表現。朱熹分析這個問題的時候認為，為何孔子不用推理的方式來辯解，在於當下情境如果講道理弟子是不會接受的。

還有孔子與宰我關於孝的對話。孔子也不是直接講守喪三年的原因，而只從安不安來解釋，將仁義放在當下情境中，從中呈現道德觀。可以發現孔子都是利用當下的呈現，而不是從德行來說。

安樂哲的立場是避免西方本質主義對於中國人性論的誤解，但是因為避免這樣的誤解，就將其解釋為過程生成，這點是不能成立的。如其據以說明的孟子「擴而充之」理解為生成過程，這是不恰當的理解。因為四端就是人性本身，就是內心固有的道德存在；那是本來完善的，不能說四端還需要完善才能逐漸生成。

是以，儒家重視情境的開展，但並非不重視原來的本質與道德價值的內在性，安樂哲的提法是誤解了儒家人性論中的精微之處。

鄒曉東教授

《中庸》緣何不同尋常地重視「天命之性」？

中庸為什麼特別重視性與天道呢？如同孔子少言性與天道。無論如何，孔子或許認為，性與天道不是為學一開始的起點性概念。如果在原始孔門中不具基礎性意義，為什麼在中庸的思孟學派將性與天道放在第一位，把孔子與荀子那種將禮教與學放在第一位的思維不一樣？亦即將「天命之謂性」至於首位，而僅把「修道之謂教」放於的散順位。一般註解家很喜歡將各種道德仁義的德目貫穿在天道之中，如此將很豐富的內容放置在天道之中，為什麼會有這樣的思考呢？

《大學》中也不談性，但宋明將明德與天命之性連結在一起，這是道統的詮釋學，這與先秦的理解是有其關鍵性差異與意義的。也就是《論語》與《大學》都不談性與天道，為何《中庸》卻特別重視呢？我們可以發現，中庸的各章都是緊密連結的，是將各種知識都納入德行的修養當中。也就是說，中庸特別強調「知」的問題，這與《大學》強調「行」的提法是不同的。《中庸》認為我們行為的偏差都來自於知的偏差，是以他特別強調道德的價值根源，這也就是其為何要特別提性與天道的原因。

王希坤教授

論傳統心性論的核心

心性論的本質為何？有一個東西我們一直沒有處理清楚即是「修養」。修養

應該是心性論的核心內容，那是軸心時代人類對自身本質的追問，對人的應然行為做立法性的規範；於是中國人就追問道心性論上來。包括對於追問人從哪裡來？這關乎人的生存與本質的概念，惡與善為何有從何而來？為什麼人會為惡呢？

修養的核心內容是探討人修養的目標：把人的本質狀態釐清，也就是天人合一的表述。至於修養的結構應該從天人合一來說，那麼就要釐清心性的本質：從一種狀態轉化到另一種狀態。而方法在於開啟了與西方截然不同的進路，是一種內省的追求。

從修養的角度來看，很多心性論的問題是可以統一的，包括孟荀人性論之爭，因為所有的心性論都是要對於性進行一種轉化，這點在儒家內部是一致而無差異的。儒家的價值正是從內在價值作為基礎與挺立，有其重要意義，才能夠進而講外王，否則就沒有了基礎與意義。

心性論如何走向世界？應該說任何高的哲學命題，都應該回歸到現實，才能真正體現出儒家的意義與價值。是以修養是儒學的核心價值。

提問與討論

#1

現場學生提問：

從大學與中庸兩個文本的區別上來看，前者是已經知了，學生只要去學；但中庸是強調學生要不斷去學。但是從朱熹來看，天命與人性等方面是有其共同性的。從大學與中庸兩者的區別，這樣的區分足以展開兩者的特質嗎？

現場學者提問：

把中庸說成知的問題，這是個問題，他的知不是外在的，而是內在的，完全歸結為知是不恰當的。

鄒曉東教授回應：

朱子的規模與精微是一種境界論，這是一種強調文本的內在張力，才能發現新的東西。中庸是怎麼被逼成內在論思路的，這可以從誠的角度來梳理。

#2

翟奎鳳教授提問：

修養論是儒學的本質性核心，那與自由主義有何對話與可能？

王希坤教授回應：

中國哲學和西方哲學是很不一樣的，所以一般我不從西方哲學來討論中國哲學。中國哲學是個體化的、內在心靈的自由；西方則從外在來談自由。

#3

石永之教授提問：

安樂哲是經驗主義的，為什麼後來的論證又導向歐陸傳統？

郭萍教授提問：

安樂哲的經驗主義情境的描述，不能將之簡單歸納為情境主義。

陳志偉教授回應：

我從根本上想從現象學解釋人性論，但這篇特別強調情境主義。人性就是一種能力、行動力、認識事物的能力，這是每個人都有的。

第六場 紀錄與心得

歷史中的早期儒家心性論

翟奎鳳教授

心性化與唐宋元明中國思想的內轉及其危機

佛教的傳入影響中國思想的演進，解決中國人對生命的困頓，使佛教大為盛行，也促使中國文化形成整體的逆轉。中國文化基本上可以分為三期，在佛教文化傳入後可以說中國思想形成新的局面，也就是宋明理學的興起根本原因。而禪宗文化的出現表現了佛教中國化，這對於中國思想史都有重大意義。

內丹是自成生命的一種掌控，到南宋與禪宗合一，有了進一步的心性化。總之從心性儒學到宋明理學有一個轉向，這在中國思想體系中是一個關鍵，如果僅僅是在內部開展，可能造成學術的枯竭；晚明文化就有一點這樣的傾向。此一時期促使中國文化在開展的是西方天主教傳入中國，可視為中國傳統文化的再更新。

史向前教授

「正義」的三重屬性

「義」在中國思想史上的地位逐漸提升，包括明清小說都是從「義」來強調，無論是忠義、孝義、節義都是以義為核心，甚至更甚於中國早期所強調的仁。「義」應該是內在性與外在性的統一，能夠使人的內在價值挺立。正如孟子所說：「仁，人心；義，人路」，義具有合外內之道。

義也是王陽明所謂知行合一的概念，是建立在知識與學習的基礎之上，學習然後才能行。禮與情都是法的正義精神，要合情合理，才能在現實上靈活運用。儒家之所以為儒家，就是一種原則，要能夠應變，這正是其立場與特色所在。

馮兵教授

儒家敬論的三個歷史發展階段

程朱理學為何能夠代表敬論的三個階段？這可以從《尚書》作為先秦經典的代表性，它的內容有其可信度，是研究上古文化史不可或缺的材料。其中「敬」的概念更是一條可開展的路向。而「敬」論在程朱理學也是有其重要關鍵地位。而「三禮」的地位在以往思想史上沒有得到應有的重視，其通過文字記載下來的是從上古到秦漢的哲學思想。而禮樂是中國傳統文化的標誌文化，中國也叫做禮樂文明，而其載體正是三禮。

《尚書》對於「敬」的論述涉及政治社會與宗教，其中提到「敬民」，但「民」不是將之視為對象來尊敬，而是「敬民事」。「敬」作為重要倫理觀念，早就受到三代聖賢的重視，那是統治者德的本身，將人的自覺逐漸超越了天。

《詩經》的敬的觀念則以「敬而威儀」的概念來談，《左傳》對於「敬」就提得更多了。〈曲禮〉是禮記的第一篇，說明其對於「敬」的重視。而「敬」在此有自我警醒與提撕的思考，對於敬有一個比較充分的認識。這也是對於內心情感的警覺，亦是對於禮法規範的恪守。

程朱理學對於敬的論述就更不待言了，而其特色是以「禮」作為「敬」的重要途徑。如同牟宗三所說，敬不是空疏的涵養，而是具有實際性與接地氣的概念，而這樣的敬正是透過「禮」來修養與達成這樣與現實接軌的可能。

石永之教授

牟宗三的人性論思想

牟宗三是新儒家的代表人物，對於人性論做了總結，基本上有兩條：人性善惡與美學的人性；人性善惡主要由逆氣與順氣而為兩種進路。牟宗三同意生之謂性，並無所謂超越道德心性之性，這是一個傳統；但孟子不從這個方面而言，而是從精微處來說性——一種逆氣而言的提法。

牟宗三認為生之謂性在董仲舒那裡有所開展，而孟子的生之謂性有兩層性，是從氣質之性與義理之性，牟宗三透過性與命來概括這樣的概念。一個高懸純然至善的性怎麼發揮作用呢？這是儒家所關注與探討的。

孟荀為何會得出性善與性惡的不同進路？這在於形而上學的追根溯源的思維方式。它的意義在於：如康有為所說，因為佛教進來了，是以我們要特別彰顯人的善性善端的部分。荀子的性惡論或許更為好一些、強一些，但是誰對誰錯呢？應該說他們在不同的觀察點上，兩者的進路是截然不同的。

荀子的善是從正理平治來說，這是從政治上來說，而不是人的形上本體。他

強調的是人的理性思維，透過誠來達致善的可能。荀子即是透過一套理性的政治哲學建構，來作為人性的觀察。荀子認為孟子僅僅用性善說來作為政治哲學的要求是不對的：我們無法期待百年聖人出。是以荀子強調要透過制度來期待善的可能。

趙玫

朱子道心人心說的意義

朱子對於《中庸》的解讀以道統之傳來解說，但忽略了十六字與文本的聯繫性。有一個最大的問題是：十六字心傳是否就是在偽古文尚書？是否真的是偽的？毛奇齡與顏若璩採取完全不同的進路，後者認為其為偽的表達十分有影響力，所以我們今日很大的勢力認為那十六字是偽的。

《論語》中只有「允直厥中」四字，一般認為另外十二字是梅賾所偽作。但梅賾之前就有人提到十六字心傳，這又怎麼可能會是梅所偽作呢？又有人從《荀子》裡將之稱為道經，認為那是道家的經典。

現在對於出土文獻的考察，看似可以解決文獻的問題，但是出土文獻一出，反而得出更多的解讀與立場，並沒能根本解決問題。無論如何，《荀子》的道經不能直接判定是為《尚書》，不能將之視為偽作。

在分析文獻的真偽，如果僅從文獻學來說會取消了很多內容。朱子提出十六字作為道統之傳，他沒有說是偽，這在哲學史上給我們什麼啟示？儘管出土文獻與《論語》中只有「允直厥中」四字，不妨礙十六字為真，可能是以四字概括十六字的提法。

朱子作為理學家，他晚年認為通文義是第二義，如何能上通聖王的思維才是重要關鍵。我們要見的只是二帝三王之心，我們不能離開義理思維去思考。

提問與討論

#1

石永之教授提問：

十六字心傳沒有注意到「危」的解釋，荀子與朱子的理解是完全不一樣的，朱子在文義理解上是有問題的。

#2


貢華南教授提問：

天是整個中國文化的最高範疇，但一般來說道才是中國最高哲學範疇，這是必須再思考的。

#3

與會學者提問：

敬是內在的還是外在的？敬的目的為何？敬可能形成沒有意義的行為。如果只是害怕，那麼敬就沒有意義。

 2016.10.23 曾暉傑

儒家道統與民主共和國際學術研討會

會議觀察報告

會議時間 / 2015 年 9 月 1-2 日

會議地點 / 台灣師範大學誠大樓 9 樓多功能會議室

主辦單位 / 國立臺灣師範大學東亞學系

【開幕式】

潘朝陽教授 致詞

代表主辦單位台灣師範大學歡迎從日本、韓國、馬來西亞以及大陸參加這次的會議。這次的研討會採閉門會議，並非大場面的研討會；目的是希望在一天半的學術研討過程內充分切磋、交流與討論。希望能像宋明理學家講會的方式，開創當代新儒家的成果。

這次的道統以思想為主，道統包括了政統與治統。主要以民主共和的概念來討論。這是東亞政治與思想的饗宴。首先研討會開始邀請黃俊傑教授帶給大家主題演講。並在一天半內展開四場討論會：(一) 儒家道統與孫中山思想；(二) 孫中山與民主共和；(三) 儒家思想與民主共和；(四) 儒家道統、民主共和與未來。希望能夠達到儒家道統與民主共和兩大主題達到一個共同的成果。

【主題演講】紀錄與心得

黃俊傑教授

「東亞儒學」的視野及其方法論問題

特別感佩潘朝陽教授對於儒學的弘揚。在 21 世紀台灣，對儒學有熱情的人是極少數。就如同在孤島上的奮鬥，四周大海鯊魚環繞。今日社會與史學都只談事實而不談價值，這是應該商榷的。人文研究因此被掏空，這樣的學問接不上中華人文的傳統，對個人也沒有任何幫助。台灣目前的環境可說是千瘡百孔，我們對於儒學的努力是有價值與意義的。

一、什麼是東亞儒學？

東亞儒學不是不證自明的，需要鋪陳展開。我個人的第一篇東亞儒學論文是 1981 年發表，於 1984 年譯為韓文。之後有張崑將教授等人一起在這個方向上努力。但有許多人對於東亞儒學有許多誤會與辱罵，那是將個人政治意識帶入了東

亞儒學的研究當中。東亞儒學絕非為 21 世紀中華人民共和國背書，而是一種學術上的視野，不能以政治思維去思考與批判。海峽兩岸做儒家的學問是為了經世，這就像陸象山所言的經世之學問，我們也應該從這裡去開展。

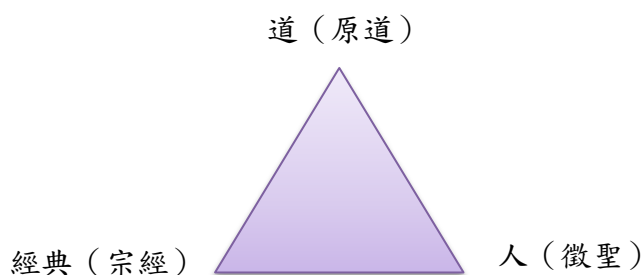
從「部分」與「整體」而論。從亞里斯多德的政治論來看，雖然他是反民主的宣說者——民主政治的錯誤在於給每個人一票，不論賢愚。但市民與城邦就如同「部分」與「整體」的概念，我們不能把部分放在整體之上——手臂不能放在身體之上。所以說「東亞儒學」是在交流「之中」而非在「之上」，這是一個「儒家共同體」的概念——中、日、韓、越——有其「共性」也有其「殊性」。

儒學不只是起源於 2000 年前的山東半島由孔子及其弟子開創的儒學。應該存在於中日韓越的文化傳統之中，是無時無刻都不停止、是與時俱進的。是由中日韓越共同發展而形成所謂「東亞儒學」；而不是「東亞儒學」統治、概括中日韓越。

牟先生在中國哲學幾乎每個時代都有專著，成果豐富，但一般來說都是從「結果」來看；我們應該更可以進一步從「過程」來論。在交流當中才能看出東亞儒學的重要性與特色。

從「形式」與「本質」而論。儒家價值的乘載者與弘揚者不同——中國是「士大夫」、日本是「儒者」、朝鮮是「兩班」。但他們的共同核心價值都是由自我→家庭→社會→國家→天下開展的理路，即是余英時教授說的 **Confucian project**。

西方的詮釋是試圖從文本解釋來開展經典，東方的詮釋是從人如何受經典文本的感召來提升個人生命的境界，那種力量就如同「水月相映而無間」般自然。我們每個人都應該至少有一本完全精熟的經典，可以做為個人生命的價值。劉勰《文心雕龍》的「原道」、「徵聖」、「宗經」正構成中國經典詮釋學的三個關鍵，道、經典與人構成一個永恆的循環。



「**儒家共同體**」意識在 17 世紀已然形成，即是一種儒家價值意識的顯發。由此來說東亞儒學，正是意味著儒學是東亞各國知識分子共享的文化與價值。所謂的儒家共同體並非說東亞完全是「儒教國家」——如中國是「陽儒陰法」、日本是佛教國家。

在儒學共同體中，我們必須面對三個層次的「詮釋權威」：（一）孔孟權威：作為儒學的源頭自然是不能忽略；（二）朱子學權威：我們可以不同意朱子，但不可能繞過朱子；（三）各國儒學前輩之權威：如日本伊藤仁齋對於日本儒學的

開展是不可忽視的。而各層次之間是相互貫通、具有「互文性」的意義。

二、東亞儒學何以必要？

東亞儒學之必要必須對 20 世紀東亞各國儒學研究做反思。在日本而言有著以國族為框架的論述開展的儒學；中國當代新儒家也具有「歷史的民族象徵義」的中國文化民族主義。如當代新儒家的代表人物：熊十力、牟宗三、徐復觀、唐君毅先生，都是用生命做學問，而和現代人做學問的方式是不一樣的。

唐君毅先生說：「以文化民族主義情懷撫慰中華民族的花果飄零。」徐復觀先生說：「喚醒國魂，復興民族，國族無極願無窮，江山遼闊立多時。」這就是一種透過文化來達到自我認同的必要與情懷。

但值得注意的是，近代各國傳統儒學的研究有種自「我中心主義」ego-centrism 與「自國中心主義」，因此我們必須推動「東亞儒學」的開展，來對應這樣的「中心主義」。

21 世紀應該是弘揚儒家核心價值，建構全球化時代的新人文精神。當代必須發展「一帶一路」，將使中國不在是亞洲中心國家，而是歐亞中心國家。但我們必須要有精神的基礎，不能只有物質的基礎。因此我們提倡的不是效用義的東亞儒學，而是價值義的東亞儒學，強調儒學的內在價值。

東亞儒學不能作為一種工具，而必須弘揚東亞儒學的核心價值：仁、孝與王道。

三、如何研究東亞儒學

東亞儒學重要命題或概念應該從儒學的概念起源中國儒學，也就是以同心圓開展進程來進行研究。如此的同心圓開展及多文化概念，將使儒學的研究由黑白轉為彩色。我們可以發展各地域文化的主體性，並建構其主體間的相互交流的過程。這是一種從「多」觀「一」；從「一」觀「多」的雙向進路。

我們不能有一種盲點：將中國視為最高價值，而其他文化都是次等的文化。這是一中把中國儒學的希臘神話化。我們不能把儒學作為一種普羅克斯提的床——僵硬的概念。不能以中國儒學來檢視日本與韓國儒學有哪裡不足，而是應該用相互主體交流與差異的概念來研究。

東亞儒學除了從思想與概念上的研究，更可以從三個方面來研究：（一）社會史：書院、禮儀制度、三教合流；（二）政治史：王權秩序、天下體制；（三）經濟史：儒者的經濟論

四、儒學能否超越東亞的疆界

從政治認同來看，超越東亞疆界可以說很難達成。石介的「中國」與「邊陲」論，將中國的疆域視為宇宙的秩序，是一種二元論的內外對立論述之上，但這是北宋面對游牧民族的焦慮表現。然而淺見炯齋、山鹿素行等人都認為中心是浮動的，內藤湖南也有「文明中心移動說」，這都是一種中心與邊陲的「並立」原則，

使中心與邊陲界線模糊化。

兩者對於「自我」與「他者」的論述，是兩種對於「中心」與「邊陲」的反思。但如果我們用「主權國家」來談，似乎很難達到多元並立與去中心化的可能。但假使將中國視為一個「文明國家」，以文化認同來談，就會有其開展的可能性，成為 21 世紀的新調和。

因此，從文化認同來看，儒學可以超越東亞，成為人類的普世價值。

結論

東亞儒學新領域落英繽紛、芳草鮮美。將儒家核心概念或命題置於東亞視域中，將能夠使之「顯題化」。這些未來可以試圖從「政治認同」朝向「文化認同」開展；從儒學的普世價值與各地地域性的互動開展，以及各種待開展的議題值得我們關注與發揚。

回應與討論

主持人 潘朝陽教授 回應

黃院長推展東亞儒學多年，有很多人對此有很多質疑與誤解，今日就是一個澄清與論述，這是十分清楚而有價值的。黃院長的苦心，是值得我們效法的。是從一個舊的典範開展出新的典範，開創東亞儒學。

傳統研究儒家比較強調「理一」，黃院長提醒了我們「分殊」的重要性。尤其是現今地球村的時代，這個殊異更是重要。我們應該要從東亞走出去，對於儒學研究的一個新方向。

但這有個困難就是，我們要如何去精熟東亞各國語言與學術，這是我們必須努力的。

馬來西亞拉曼大學中文系 鄭文泉教授 回應

家庭在傳統儒家有具體的、是很重要的，但現代社會大多人終其一身無法成家，這要如何實踐儒學。

東南亞的儒教教育是與東亞不太一樣的，我們是將儒家教育保留在整體學校教育之中的，這應該是可以區分的。

當今的天下是誰操作？現代社會的天下該如何理解？

〔黃院長回應〕表面上沒有結婚的人一生只有「自我」，但我們不能從這樣來說他永遠活在自我，他還是有原生家庭的互動。而且這樣會剝奪了沒有成家之人的人權，這個問題一時很難有深度的回應。

儒家共同體的問題，讓人想起余英時說，廢科舉後，儒家成了遊魂。但如果儒家是脫離權力結構的話，儒家未必是遊魂。像是當代新儒家唐牟徐對於權力是很遠的。任何儒學和權力掛勾，會很危險，現在中國就有很多御用儒者出現了，

這對儒學是不好的。

天下之所以會有問題，是因為舊有的單向主權概念，現代的天下是可以多元的、可以有多天地的。我們不能用中國這個概念去概括全球。

師大國文系 劉滄龍教授 回應

黃老師似乎贊同浮動的認同，去除國族主義的中心。怎麼樣在認同核心價值的同時，超越國族中心主義的價值？

〔黃院長回應〕文化中心主義是可以更細緻的，因此我們可以接受基督教儒家、波士頓儒家，所以我們須要普世性很高的價值，而不是那種太低層次的普世價值。普世價值也有其層級，這是我們必須區分的。

中研院文哲所 李明輝教授 回應

應該補上越南的部分，因為東亞儒學那也是很重要的一個部分。越南廢科舉的時程比中國還晚，這應該可以論述其儒家化的影響。

中國現在儒學的研究，越來越有沙文主義的傾向，尤其是大陸新儒家有越來越強烈的這種情緒性發展，我們應該要對治這樣的現象。

〔黃院長回應〕民族主義這種東西各地都有。關於帝國主義與沙文主義，與其當面去衝突，不如我們做出更好的論述。那些講大話的都沒有後面學問的支撐，所以要做出我們研究的價值。

越南儒學我們研究的確真的太少，這是需要努力的。因為到現在越南話的博士就是舉人的發音。

【場次一】紀錄與心得

儒家道統與孫中山思想

小野泰教 / 日本東京大學大學院人文社會研究科助理教授

清末民初「道統」觀念的討論及其特色：以嚴復的韓愈觀為中心

在討論中國思想史的道統觀，韓愈的思想十分重要。〈原道〉是對於儒家道統思想的論述文章，朱熹由此繼承其道統觀，成為儒家道統的主流思維。嚴復在清末對於韓愈的批判，有其重要性，可藉此來討論清末民初的道統觀。

〈闢韓〉是嚴復針對〈原道〉做的批判文章。韓愈思想是儒學道統的先驅，他在其中以道統的重建者自居，但後人對於其仁義道德的詮釋及文以載道的思想多有檢討與批評，也就是說一般認為韓愈對於仁義道德的詮釋並不全面。

嚴復對於韓愈的批評，沒有直接批評由孟子傳承下來的道統觀。有人認為〈闢韓〉是包藏禍心，是清末民初的一種偏差。但如果嚴復只是要批評君主專制，為什麼要選擇韓愈進行批判？黃宗羲的《明夷待訪錄》也未開出民主，為何沒有提出批判？

嚴復翻譯理論的重要特色是認為翻譯與理解中國古代經典著作有其相似性。1902 梁啟超在第一期的《新民叢報》介紹嚴復，批評其譯文太過艱澀，一般人難以理解。但嚴復認為唯有使用與中國古代同樣的文體，才能貫通中西文化之道。這就是為何嚴復會特別選擇韓愈及其文章進行討論與批判。

可以說，嚴復接受了韓愈的道統觀與文統觀，只是針對其君主專制的部分進行批判。也就是說嚴復非常接受韓愈的文統觀，進而連帶認同其道統。但他並不認同韓愈所謂的「道」，因此對韓愈有所批判。

但無論如何，韓愈的文統論對於嚴復翻譯以及對於經典詮釋的觀念上有重要的影響與認同。

回應與討論

潘朝陽教授 提問

國故派與國粹派在道統都有不同的理解，以及清末民初的公羊學派也有不同的道統的認定，有什麼不一樣的概念？

〔發表人回應〕

對於國故派、國粹派如何理解道統這個問題我目前還沒有清楚的理解。

區建英教授 提問

嚴復批判是為了更好的繼承韓愈的思想，這是很有意義的發現。但這樣的說法怎麼樣說明〈闢韓〉的意義呢？為什麼專門批判韓愈的〈原道〉，有什麼更重要的意義？繼承固然重要，但批判才是重點。

〔發表人回應〕

我之所以寫這篇文章是因為大多數研究者都關注〈闢韓〉文章關於西方民主的層面，但是我想要關注嚴復對於韓愈其實有很高的評價。對於您的提問我要再思考一下。

咸泳大 / 韓國成均館大學校大東文化研究院責任研究員

為民與民主之間——以星湖學派之孟子解釋為中心

我要報告以星湖學派對於孟子的解釋。核心在於討論「為民」與「民主」，所以為了「為民」的開展，那麼「民」就必須盡量被接近，並利用「民」的力量來達到民主。儒家的知識分子對於民的重要態度就是仁心，是不忍人之心的開展。像是孟子為了民生而提出減稅的制度。為了制度的整備，關鍵就在於立案者的性格；隨著立案者有什麼樣的性格，對於民的政策就會有什麼樣的結果。

專制君主時代，君臣民是很重要的階級——君是絕對的權力者，臣是輔助君的人、民是君臣對治的核心對象。這三者有相互影響的重要關係。

星湖學派主要的特徵就是對權力的疏離以及對現實的批判。他們關注學問在於心性的方面，但後來轉換到經世濟民的層面，以經學為基礎來倡導現實的經世之學。但也有其強調君權必要來牽制王權的態度。他們對於君臣的關係之立場在於是二者完全不一——君是壓制百姓的，臣是牽制君的，但整個架構形成互相牽制而惡化。

星湖學派認為一旦斷絕了「義」，就不必認同君臣的關係了，也就是說角色的相對性是十分重要的。所以他們在方法論上轉換為制度論的問題，但它不只是道德上的問題，而是具體的法制上的運行問題。這樣的意義在於《四書章句集注》中的道德原理以及制度上的根源探討。

民為貴的理由也是君臣關係的轉換，伊藤仁齋認為君貴民輕的主張，但星湖學派則以較為實際的態度去做理解，而與伊藤不同。他們注重從經學去討論如何開展實際的政治制度。對他來說，天下是公器，所以最重要的就是「民」。

然而更重要的是，「民為貴」的根柢與基礎為何？他以農業為業，因此與民的距離相對來說是比較近的。他把君和臣的關係看成下而上，而非上而下，這是對於古典原理的一個轉換。舉個例子來說，一群跳舞的人選出一個跳最好的人出來領舞。

同時也可以從《莊子》看出古代的君臣關係是下而上，但現在卻變成上而下了。丁若鏞等針對這部分政治正當性提出了問題，而對於他們有何樣的階級意識是我們探討的關鍵。值得注意的是，丁若鏞特別強調民的潛力，可以透過民的力量來達到君臣的和諧。也就是可以信賴民的自律能力，雖然這不是民主，但可以

說是建立了一定的理論基礎。

和孫中山的理論比較來說，孫中山反對天賦民權，這是政治鬥爭下的產物。因此民國政府是政治的管理，因為大部分的人是不知不覺者。但真正在政治能力的判斷者為誰，這仍然是難以釐清的。

但無論如何，為人民的辯護，那即是實質的為民，這包括了改善人民的生活與物質的增進。只要信任民的潛力，國家就有前進的動力。

回應與討論

師大東亞系 張崑將教授 提問

學派和學派之間，他們談的為民思想，和現代的民主有一段距離，也就是對國君的革命權還有所保留，這要如何說明？

〔發表人回應〕

就像您說的，星湖學派沒有直接提到君主革命的問題；他們主要是把這個話題轉換為另一個論點，關注對於百姓恩澤這樣的問題。就像丁茶山是從經典上找出原則上的意思，這樣做是很重要的；因為在實際權力上的疏離，他們必須找到方法去開展自己的論點，因此不能直接去述說，而透過論點的轉換去表達他們的理念。

師大國文系 金培懿教授 提問

對於仁齋對孟子的理解有些不正確。儒者本身就是民，我們應該要從這個方面理解，不能從由上而下的觀點去說明。

〔發表人回應〕

我不是說仁齋這邊完全沒有經世的說法，而只是限定在該引文當中。核心在於唯王者之心，對於人民的恩澤。

郭敬東 / 中國安徽師範大學法學院講師

「一心發用」與「革命建國」——論陽明學對孫中山國家建構思想的影響及其發生意義

三民主義改為中山所後，是一種針對民主價值的影響的轉換。80年代以前，關於孫中山的論文總共只有90多篇；但80後每年有400多篇的數量。但以往的研究都是籠統地概括儒學對於孫中山的影響，不過儒學有很多實質內涵，不能如此寬泛而模糊地論述，應該有更深刻的討論。

那時認為陽明學推動了日本明治維新，是為日本富強的根源價值，因此在清末民初的變法派與革命派特別有意識地推動陽明學。包括宋教仁等人都極力推崇陽明學，這即是日本幕末以來的成功，給予中國知識分子的啟發與認同，因而

致力於陽明學建設與推動革命建國。

陽明「萬物一體」的理論，影響了孫中山尋求國家與國族本體理論話語提供了重要資源。晚清民初的共和之爭，卻體現了排滿的意識，看似是開展了民主意義，卻是有著霸權與排滿的偏見。但孫中山透過萬物一體的思維，開展了內在漢滿蒙回藏五族共和的理論基礎。

陽明的「兼體用兩維」則帶出了孫中山思考從現實政治層面而不是理論上的單純討論。「知行合一」陽明學理論則促使孫中山對行的思考，提出知難行易的特色理論。這也影響了其對於「憲政」之特別重視的理路。

回應與討論

師大國文系 劉滄龍教授 提問

孫中山在之前也是個排滿者，但為什麼在辛亥革命馬上轉為五族共和？當初的排滿只是策略性的嗎？還是有什麼特別的理路？

〔發表人回應〕

因為他本身是個革命家不是思想家，所以在現實上以其實用性，而非一貫的學術理論。只要能夠在革命以及建國時順利推行，政治家會針對當時的情勢考量要採取哪一種進路。

師大東亞系 潘潮陽教授 提問

孫中山建國理念中有沒有孟子學？有沒有春秋學？孫中山的思想應該可以上溯到孔孟，而不只在陽明學。

〔發表人回應〕

孫中山的理論是吸收陽明學，而陽明學是對孟子的吸收，這是息息相關的。但在這篇文章主要述說透過對日本經驗的成功而對於陽明學的吸收。至於孔孟的學說影響在這裡還未有清楚的處理。

新瀉情報大學國際文化學院 區建英教授 提問

幕末的體認是對國內境遇體認還是對日本的體認？因為幕末有很多爭議。

〔發表人回應〕

主要是透過康有為、梁啟超的介紹，那時的人還是以「幕末」來說明，至於現在的爭議不能概括到那個時代。

【場次二】紀錄與心得

孫中山與民主共和

區建英 / 日本新瀉國際情報大學國際學部國際文化學科教授

孫中山「民權主義」在中國的實踐與創造

我的論文焦點在於「民權主義」。首先是民權主義在中國的首創性，是把「民」與「權」結合起來，這在中國思想史上是前所未有的。傳統文化會與外來文化進行交流與重構，這也是民權主義在吸收西方思想下的進路。

中國在古代即形成了民本思想，在孔孟被較具體地提出。但民本卻被現實「君本」的綑綁，而無法完全在現實開展，而只能以君主為本位來呈現。也就是說個人的獨立性很難在君權下開展。另一個要素在於「家天下」使君尊臣卑有了正當性，使民本、仁政難以在現實實現。如此來看，孫中山的所言民權思想是具有時代意義的。

雖然清代如顧炎武、黃宗羲等人也有著民本思想，但都不及孫中山對於專制的批判，將「民」與「權」首次緊密地結合起來。也因此，孫中山對於滿清的退翻，是一種民族主義與民權主義對於專制政體的打擊。而這其中「民權主義」更是三民主義的核心。可以說，惡劣的滿清背後的根源，在於中國兩千年的君主專制。

歷史上不斷重現草莽英雄的皇帝夢，孫中山即指出，歷來草莽君主皆將國家視為個人之產物，故孫中山致力於開展民權。但從孫中山與嚴復的衝突，可以發現中國傳統文化與近代西方民權的扞格，其中必有大破大立的轉化才有可能由此開展民權。

民本被綑綁於君權之中，的確是孫中山推展三民主義的障礙。傳統的思想對革命與三民主義是個很大的阻礙，在革命過程，同志往往都強調民族主義，而忽視民權主義，這是孫中山認為不妥而欲改變強調的。把革命當作改朝換姓的機會，這是對於革命追求三民主義對反的，也是孫中山所痛斥的。

孫中山為解決這樣的問題，將「權」與「能」分隔，就如同諸葛亮與阿斗，前者有能無權，後者有權無能，只要將權給諸葛亮，國家依舊能夠順利運作。中國大部分的人都是阿斗，但是只要政府是諸葛亮，國家依然會昌盛。

回應與討論

師大東亞系 潘朝陽教授 提問

孫中山推展民權主義有分三個階段，軍政、訓政到憲政，但是不斷受到挫折。

這個挫折是中國固有傳統的因素，還是西方外來強勢所造成的？

〔發表人回應〕

人民缺乏主體意識固然是個原因，但主要的原因還是來自專制勢力的反撲以及外國勢力的壓迫，因此須要軍政。但不管如何，孫中山都堅持要進行訓政來達成憲政的目標。

師大東亞系 張崑將較受 提問

丸山真男也很認同訓政的過渡期的困難，那為什麼訓政在中國在日本都這麼困難？是什麼樣的阻礙造成的？

〔發表人回應〕

訓政此詞起源於清朝，本是負面意義，但孫中山進行轉化，雖然頗有非議。然而丸山真男對孫文是同情的，而把訓政稱為「孫文的政治教育」，以避免誤會與非議。其中的阻礙日本必然是國家意識的阻礙，因為天皇國家把人心完全控制了，去掉了人的主體性。至於中國則還無法確認。

師大國文系 劉滄龍教授 提問

孫中山的民權思想是怎麼樣發生的？他讀了那些民主的理論？又受到哪些思想家的民權思想？是不是從嚴復、梁啟超那邊繼承來的？

〔發表人回應〕

這有很多說法，但孫中山對民主的理論不只是理論，更是在實務方面看到很多西方制度的流弊。

〔主持人黃城補充〕

孫中山民權的起源，吸取西方知識的來源是和嚴復不一樣的。他是少數受到完整西方哲學訓練的，他是非常務實的。因此他對於不同國家、不同有機體都有其獨特性而須要不同的對治。尤其是到晚年他的思考創造力是爆發的，就連穿著也是獨樹一格。中華民族這個概念發揚光大的肯定是孫中山，而其使用「民權」不用「民主」就是對西方代議制度的不滿。

〔黃麗生教授補充〕

民權不但在中國創造出來，同時在韓國也受到影響，在政治上也是用民權，這是受到梁啟超的影響。

川尻文彥 / 日本愛知縣立大學外國語學部副教授

孫文民主共和思想再考——以宮崎滔天《三十三年之夢》與章士釗《大革命家孫逸仙》為線索

本文目的在探討孫中山與清末民初的民主思想，並著眼於孫中山民主共和思想研究中的空白部分。1894年孫中山創立了興中會，提出了驅除韃虜的決心。在1897年孫中山到了日本拜訪宮崎滔天，此即《三十三年之夢》書寫的基礎，

並在其中有著較為詳細的民主共和思想論述。

但其實在孫中山在前半生很少提到共和國，一般認為是 1905 年創立同盟會後才明確發展，但這樣的說法實有言過其詞的嫌疑。這是因為在中國人心中其實孫中山的地位並不清晰，這可以透過《三十三年之夢》論述來補充孫文的印象以及在中國的知名度。孫中山也為這本書寫了序言。在之中提到或許有人認為中國並不適合中國，但事實上中國傳統是有共和思想的。

《三十三年之夢》最早的中文翻譯本是章士釗的《大革命家孫逸仙》，章士釗對於孫中山的評價非常高。因為章士釗的日文能力有限，故在翻譯中常常用漢字的漢語民主共和的用語。即便如此，此書在當時仍然是十分受到歡迎的。

如同章士釗的預期，孫中山形成一個知名的名字。章士釗真的也十分推崇雖中山。但章士釗所翻譯的版本只是原著的五分之一，而且有些與己意不合之處，都逕行刪除。也有些部分是章士釗自行以己意加入的，如曾靜與呂留良的事蹟。另外章士釗也刻意將孫中山與康梁並列，是有意批判康有為的失誤。也就是說，推崇孫中山、貶抑康有為，是章士釗有意為之。

共和是革命的口號，也是孫文的思想核心。孫中山認為歐美的共和體制是確是可以用於中國的。但也多賴《三十三年之夢》，孫中山的思想也才在中國為人所知。

回應與討論

師大國文系 金培懿教授 提問

章士釗的翻譯是受到鄒容的影響，才敢這樣簡化的翻譯。他是有意識要傳達他所想要的孫文形象。但現代學者所理解與章士釗所要傳達的形象可能是有很大的落差的。

〔發表人回應〕

孫中山形象的資料其實不太足夠，很難回答這樣的問題。就印象中 1904 年以後，章士釗本人有到日本，因而對於孫中山本人越來越認識，因此可以表現出他的民主思想。

黃玫瑄 / 台灣師範大學通識中心講師

孫中山與台灣海峽兩岸民主共和

在 21 世紀，本場研討會這樣的討論是比較有意義的。在 120 年前，台灣曾經成立台灣民主國，今年也是孫中山誕辰 150 周年。孫中山本身有民主共和的思想，並親身推動中國的民主運動，對於海峽兩岸的民主發展有重要影響。

1894 年發生清日甲午戰爭，之後丘逢甲為了抵抗割台成立了台灣民主國，是台灣第一次有民主國的政體。在連雅堂的《台灣通史》說丘逢甲捲款潛逃，但

該書是在日據時期所成，是有爭議的，事實上丘並未如此。無論如何，在保台失敗後，丘逢甲與其學生謝逸橋相互討論影響，讓丘逢甲由君主立憲轉向支持民主共和並在中國支持孫中山，繼而成立的中華民國。

孫中山在台灣被稱為國父，在中國被稱為民主革命的先行者。其五權分立是參考了西方的三權分立以及中國固有的監察與考試思想而成。之後國共內戰後，中華民國依舊在台澎金馬實行民主共和制度。也就是說，孫中山以中國文化為基底，進而吸收了西方思想，對兩岸的民主有著重要關鍵。

回應與討論

師大東亞系 潘朝陽教授 提問

兩蔣時代在台灣所實施的是三民主義，但李登輝以後實施的指示資本主義之下的一種民主制度。

〔發表人回應〕

那一段很快就帶過去了沒有特別注意到，會進一步思考。

海大人社院 黃麗生教授 提問

為什麼說不要說國共內戰，而改用國共紛爭？為什麼接受了這樣的說法？

〔發表人回應〕

本身是使用國共內戰的，只是納入一個有人有這樣的講法而提出來。應該是大陸學者所提出的。

台大中文系 陳昭瑛教授 提問

徐復觀先生對於民主也有很多論述，納入這些論點可能會讓妳的論文結論有所變化。孫中山未必完全是得自於西方，也有堯舜禹湯方面所來。

〔發表人回應〕

以往社會科學領域很少跟文學院對話，可能就沒有納入這個部分，因此這個會議是很有意思的，讓我可以進行跨學科的對話。

【場次三】紀錄與心得

儒家思想與民主共和

黃麗生 / 臺灣海洋大學海洋文化研究所教授兼人文社會科學院院長

人而自由平等：徐復觀的儒家民主論

本文的標題就是要點出當代新儒家的自由平等論，而此之前題是天賦所命之人。儒家在談民主自由時，是本諸儒家義理來闡述的，且將其視為普世價值，儒家與此可互相成就。徐復觀先生曾說：歷史之所以可貴，是因為其呈現變與常的關係。世界強調民主自由即是由此強調其常道。

倫理與政治是不能二分的，因此德治、禮治本為一貫。當代新儒家認為，在西方體制之外也需要自覺相互配合才能顯現。為何 21 世紀儒家的民主論還是如此重要？那可以說是一種現代性的反思。如最近日本反安倍的遊行，就是某個程度上的反現代思想。如此回到當代新儒家的闡述，就有其價值。

儒家肯定天下不是一人之天下，此是民主思想種子之所在。然而必須承認中國固有沒有憲政，的確是需要轉化開展的。但政治的層面不能傷害到道德倫常，故如牟先生即言不能離人的社會常道。相對於牟先生從哲理做論述，徐復觀先生則在第一線直接與自由主義做論辯——以傳統主義論道、以自由主義論政。

徐復觀的儒家民主論是對於人性的信任，而不以威權威嚇。在政統之外必須另立道統，不能讓政統主導或凌駕道德之上。儒家支持自由主義，但是反對虛無主義。總之，站在儒家的立場，是強調人性本能的自覺；在政治上必須有所成就，才能得到實踐上的保障。除此之外，徐復觀先生特別強調中道的政治觀，這是一種均衡統一當代政治發展的智慧；因為在中庸狀態下才能實現真正的平等與自由。

人格與人權是相依而不能分裂的，如徐復觀先生即言，沒有人格的著落，人權是不能開展的；沒有教化，人權也無從開展。總而言之，必須從儒學去思考西方民主法治的價值與侷限；在如此現代社會而言，儒家政治思想是有其相當價值的。因為只依賴統治者的道德是不足的，儒家的道德自覺以及重建人民的主體，才是最重要的。

回應與討論

師大東亞系 張崑將教授 提問

仁而自由平等是徐復觀先生的用法嗎？這個題目是可以多說明一下其概念與意義。

〔發表人回應〕

儒家民主論的核心就是仁而自由平等，這是儒學民主的價值所在，所以特別提出。但這個部分在這裡還沒有進一步開展。

馬來西亞拉曼大學中華研究院 鄭文泉教授 提問

新儒家已經幾十年了，我們應該要超越他們，不能再去跟著談，這是一個弔詭。今天民主化之後，我們會發現儒家不見了！要把弔詭的地方提出來，不要一直談民主化，而是民主化後的諸多問題與亂象。

〔發表人回應〕

西方給可以給全人類的已經到了山窮水盡，現在需要的是儒家的開展。像是最近在歐洲開始在平反與讚揚馬克思主義。

劉滄龍 / 臺灣師範大學國文學系副教授

公民意識與儒家倫理——梁啟超的《新民說》

梁啟超徘徊在改革與革命之間，本來是激進的排滿分子，一個絕對的激進主義者；在訪美以後才成為一個中庸主義者。他發現一位追求盧梭式的破壞主義是有流弊的，因此才認為應該從社會制度的改革著手。他是新時代的知識分子，卻同時有著傳統儒者的情懷。

1902-1905 在《新民叢報》提出了《新民說》，透過吸收儒家的思想，開展人民的公民性格。這可以從幾個方面而論：（一）從現代意義的國家成立，如何從舊王朝轉入現代公民意識；（二）其二是中國是否須要一場革命？種族革命應該轉入民族革命嗎？（三）從公德轉入私德是恰當的嗎？

梁啟超一方面有儒家的經典學說也有西方的民權學說，所謂的「新民」是引用《大學》中的革新義。其意義就是從舊有人民轉向現代公民，但要如何轉換，這是須要極力塑造一個公民意識的，那麼，「新民」即是更新人民。這是一種啟蒙主義的進步思維。

他認為仁政是不夠的，還須要民權。因此當滿清已沒有政府的合法性，就不是個恰當的政府，因此必須革命或改革。他認為傳統的革命不是文明的革命，是須要有意識地革命，才能夠有效在破壞中建設。民主可以發展出一個民族的共同體，如此才是個具有公民意識的新國家，而且是超越種族的國家；這與革命黨人的種族主義不同的。但 1903 年他就放棄了革命，因為革命不能一次救國，橫向地移植西方思想就中國是不可行的，故回到康有為的路線。

他最後已放棄種族主義，而超越了種族主義進入了民族主義，希望透過國家共同體的共同生活經驗來解決問題。因此激化種出衝突沒有意義，改變國家政體才是必要的。

回應與討論

師大東亞系 張崑將教授 提問

梁啟超在日本受到影響很大，而當時正在提倡國民道德論，所以當時日本也不用公民這個詞。《新民說》裡可以說是公民意識嗎？因為裡面有很多達爾文主義的影子。

〔發表人回應〕

梁啟超大部分的確是用「國民」，而如此這樣用「公民」是因為某種曾度已經超越種族民族主義，已經不只是就國家的種族，而是具有現代國家意義下的「公民」，這是有意識的使用。

謝遠筍 / 中國武漢大學台灣研究所講師

現代新儒家政治哲學的「現代性反思」論域

很多研究關注新儒家政治哲學是如何接受自由民主，但本文從梁漱溟來作例子，因為其關注的時間最長。根據梁漱溟的排序，西方、印度與中國文化是不同層次的。當今是需要先行追求西化，等到順利民主建國後再回覆中國、印度文化。但最後在其著作中，其改稱不能改移而下。

梁先生和自由主義的概念很像，雖然民族主義與國家在救亡圖存的時刻，有其必要性，但在成功後就必須有所反思，也就是國家是必要之惡。他且認為，國民黨是個只見人、不見黨，不是真正的黨；共產黨才是。但是在透過政黨改革革命去建立一個現代性國家，當我們都拋棄了中國固有傳統，我們這個國家是不是還可以稱之為中國呢？

牟宗三先生的道德與政治的關係而論，他是真正從哲理上來開展與討論的，而非一種無目的的空談。但在實際這樣談的時候，在現代性的民族國家中會出現許多問題。如果當我們只把民主與科學當成工具，而人沒有覺醒的話，會形成虛無主義的危險。

桑德爾對於自由主義的批評很多其實是和牟宗三先生有相似性的。徐復觀有很多雜文與政論，所以可以說是在學術與政治之間的開展，與牟先生的哲理性格較為不同。傳統儒家都是從統治者的立場來為人民想辦法，而不是從被統治者的地場來想辦法，這是二重主體性的矛盾。

沒有文化意識民族免不了飄零，這段話十分令人有感觸。體認儒家的東西一定要有存在的感受，因此我們在談現代社會與國家，必然要從自身的體會去繼承儒家的思想與智慧，才能成為具有現代性意義的中華文化。

回應與討論

馬來西亞拉曼大學中華研究院 鄭文泉教授 提問

新儒家已經幾十年了，我們應該要超越他們，不能再去跟著談，這是一個弔詭。今天民主化之後，我們會發現儒家不見了！要把弔詭的地方提出來，不要一直談民主化，而是民主化後的諸多問題與亂象。

〔發表人回應〕

政府推行主導某個東西不太好，像是儒學不應該由政府來領導。

陳昭瑛 / 台灣大學中國文學系教授

荀子的法哲學初探

儒家法哲學的屬性是禮法文化，是一種公法，這與西方重視司法的傾向是不一樣的。全世界法的起源都與神的旨意與神話有關。無論中西，神話都為法律的發展與開展提供了合理性與根源性。如中國以羊觸者有罪，即是這樣的概念。

中國的禮有一種交換的公道概念，是一種人訂法，與西方的神訂法是不一樣的。荀子的法先王與法後王即是強調其中的歷史面向。道德就是主觀意識的法，是對自己的批判。但當此私與公出現衝突時，就必須有更高的國家去進行審判，來評斷是非。在西方，「名」的概念是排除某些性別與身分的，但是中國的「名」並非如此，是概括性的。

道德和倫理的差別，就在於道德還是有法，但是是以良心為法；這樣的良心是有約束性的，那麼這就是善惡並存的概念，有一個善的我與惡的我共存於「我」。但黑格爾認為這樣是不夠的，所以須要有國家的意識。因為沒有國家無法形成公共意識，也就無法對私有所約束。

《尚書》中大致有六點提供了中國法律的智慧，而這些特色完全被荀子所繼承。荀子以禮論來論述，彰顯了人民選擇國王的意識，這點在荀子〈王制〉中的一段可以看這樣概念的展現。而從土地、人、道、法構成了荀子的國家概念，那麼這其中有公有私，也就是「法」的概念通於「公」，這就是一種法哲學的建構。而在此要論述公平性，就要從「分」來評斷，是對主體概念的一個顯發。

就人類做個集體而言，當有人犯罪時，會願意接受處罰，自得罪展現出強烈的公民意識與法意識，這即是律法在社會與人的內化，這即是荀子開展的法哲學意識。這是一種道德主體與法政主體的多元主體概念。

回應與討論

師大東亞系 潘朝陽教授 提問

一般讀荀子感覺荀子比較重禮，但這裡強調法，似乎是從禮帶出來的法，這與當代法治帶出來的法有什麼不一樣？

〔發表人回應〕

禮是法的基礎。禮要教化後才能夠開展法。統治者制定的法律可以說是菁英分子與知識分子階級，而不只是君王一人制訂，因此那不完全是專制的。

師大東亞系 張崑將教授 提問

荀子和孟子各有孔子的面向，孟子重道德，荀子重倫理，道統中是不是應該加入荀子？

〔發表人回應〕

遲來的正義永遠比不來的正義來得好。荀子應該有一天應該進入孔廟。

【場次四】紀錄與心得

儒家道統、民主共和與未來

李昉昊 / 韓國成均館大學校東亞學術院副教授

在東亞的韓國儒學研究動向——以台灣、日本、中國為主

東亞三國中研究韓國儒學是由日本來主導開始。20 世紀初強制併吞韓國，並展開文化政策。文化政策其中之一就是精密的思想調查，在 1911 年高橋亨擔任朝鮮宗教調查科，偶然看到《退溪集》便受其吸引並開始研究。但其實在 16 世紀傳到日本的儒學，就開始影響韓國儒學。

在 1926 年，朝鮮建立了京城帝國大學（今首爾大學），高橋亨受聘於該校，著作了多篇朝鮮儒學研究。他建立了兩個基本韓國儒學架構：定朱子學於一尊、主氣與主心的架構。高橋亨的研究被其弟子阿布吉雄所繼承，阿布的代表作有《李退溪》與《日本朱子學與朝鮮》，尤其是後者對於朝鮮儒者有深刻影響。也因此，退溪學對於韓國儒學發展有重要影響與關鍵。

後來高橋敬的《李退溪與敬的哲學》，將研究由理氣觀轉向天命觀與敬論的連結與研究。到了 2000 年以後，韓國儒學研究有一個有趣的轉向，如邊英浩、小倉紀藏的著作都很有時代性的意義與思考。從這裡可以看出韓國人因為常常在面對危機，故對「理」特別推重。

研究**朝鮮實學**的代表人物是小川晴久，他的主要研究是「實心儒學」——探究人在主體方面真實學問；這樣的說法與韓國儒學不太一樣，但也有一部分學者受其影響。**朝鮮陽明學**的代表研究人物是前面提到的高橋亨，他的《朝鮮的陽明學派》，吸收了前人的研究成果，有著完整的論述與闡發。朝鮮韓國學史則有在日韓國人姜在彥的研究。

1980 年以前主要由日本單方面的研究，之後則開始逐漸有多國交流的互動研究。在韓國以**延邊大學**為中心進行研究，但因為語言上的限制，他們多半由韓國研究吸收研究，而不太閱讀原典。至於**北京漢學中心**則將韓國儒學視為中國儒學的一部分。比較著名的有李甦平的《韓國儒學史綱》，以及近年的韓國儒學集成等出版。

台灣韓國儒學研究以蔡茂松為先驅，其在成均館大學研究退溪學。到了 1999 年，台灣學界對此有重大的開展，這可能與教育部的補助有關。著名學者有李明輝教授，他的退溪學和韓國學界論述有很大差異，因此引此廣泛討論。林月惠教授的研究則有其獨特性。蔡振豐教授對丁若鏞四書學的概念也引起韓國學者的興趣。其優勢在於對原典的理解較為深刻，且提出了茶山學的三大爭論，認為茶山只是不認同理氣架構，但並不否認人心與道心的分別。這本書在韓國受到廣泛關注，至少有六個韓國媒體報導，稱其為茶山研究的力作。

台灣對於韓國儒學研究雖然較短，但是台灣對於原典的掌握以及觀點的創新

與開展，已逐漸將韓國儒學研究的中心轉移到台灣。其他如張崑將教授、金培懿教授、黃俊傑教授都有著高價值的著作。

回應與討論

海大人社院 黃麗生教授 提問

第一篇純粹從知識面的討論。韓國媒體對蔡振豐老師的報導是什麼樣的狀況？為什麼韓國媒體對儒家研究有興趣？在台灣是不可能這樣的情形。

〔發表人回應〕

韓國人文學研究的動向，在大學裡是個快要死去的現象，但在社會上卻很活躍。我在大學裡面身為人文學的教授有點被忽略，但在社會上卻可以做很多事情。所以在外國發表有意義的韓國儒學著作，大概一兩年之內會翻譯出版。我今天是舉例蔡振豐教授的著作，但也有其他的著作；媒體會因此發刊介紹。所以韓國社會人文學的風氣是由媒體帶動。

師大國文系 金培懿教授 提問

蔡振豐研究丁茶山的四書學能夠在韓國得到那麼大的迴響是因為韓國一直想要擺脫高橋亨的殖民論述下的朝鮮儒學史觀。丁茶山展現了自己的實學，但越是強調丁茶山，越落入殖民史觀——韓國學界的研究只有丁茶山，其他反而被忽略了。為什麼不是林月惠老師的朱子學論述，這是一種弔詭。

〔發表人回應〕

身為一個研究者，這也是我很苦惱的問題。我的博士學位論文就是韓國朱子學派的有關題目，雖然對高橋亨有些驗證，但是一向不喜歡他的論點，似乎不能有所突破。在韓國實學研究上真的需要新的觀點，對比高橋亨的觀點是未來發的展望。

鄭文泉 / 馬來西亞拉曼大學中華研究院副教授兼副院長

儒家道統在政治上可操作嗎？

儒家道統在今天的台灣與中國大陸的正體上是否有落腳點？我的大學與研究所都在台灣完成，所以後來我要自己到大陸去看，避免透過被過濾化地接受中國印象。其實，台灣不必站在台灣的角度認為中國一定要民主化，這與儒家道統是沒有直接關係的。

我們要面對的一個重要問題是儒家到底是政治還是宗教？但其實儒家今日，已經在清末民初被解構，不再是個宗教。但黃進興教授一直在還原儒學的真相，至少在民國以前是個宗教——讀書人的宗教。但即便儒家是宗教，其生命力也不如基督教與伊斯蘭。

但無論如何，在現實環境裡，儒家在政治與宗教都沒有強而有力的地位。因此在這個世代，儒學的地位應該再重新定位。或許儒學今日已經不再是大人之學，

而是小人之學。無論台灣還是大陸都是拿西方模式來對待民主，即便台灣民主化了，儒家也進不了政體，因此民主化與儒家興存與否沒有根本關係。

大陸新儒家白彤東認為，政道中的民主或許不是個選項。儒家的民主或許不如牟宗三先生所言有那麼內在的理路。牟宗三所說，今日的治道民主與古代的誌道民主是不一樣的。以現在的概念，天下人的天下之政道，這是完全不能對於候選人有任何條件與預設，但古代卻能夠去篩選適當的人，也就是今日根本來治道都保留不了。今天任何公務人員或候選人如果都不能設定資格，那麼儒家就不見了。

回應與討論

師大東亞系 潘朝陽教授 提問

你特別喜歡引黃進興的文章，在第五頁的二分法是很奇怪的。因為黃進興大概不太懂庶民文化，儒學不只是士大夫的。

第九頁牟宗三的那句話，是有問題的，牟老師從來沒有反對你表一的東西。

〔發表人回應〕

我是東海大學畢業，做博士的時候是中央大學，這都是和新儒家關係緊密的，但我閱讀新儒家越不安。儒家放在哲學學科內就不見了。很多儒家的東西被認為不是現代學科下的哲學，就被我們砍掉，這是現代學科建構的問題。很多西方宗教學者因為儒家有一套在生命禮儀裡實踐的問題，故是宗教沒有問題，這是較為持平的論述。

海大人社院 黃麗生教授 提問

孔廟不是整天都是庶民老百姓去的，平常當然門可羅雀，黃進興的說法可以採用嗎？

〔發表人回應〕

孔廟基本上是一個官方的，民間是不能拜的。民間如果要祭拜只能拜文昌君。百年來的孔教運動其實就是一個民間化，所以曾經那是個官方的。

師大國文系 劉滄龍教授 提問

某種程度在台灣，民主化立場我是贊成的。但假使不走威權主義，儒家可以扮演的什麼角色。台灣的核心價值是共同形塑的，不是哪一個人所形塑，是有操控能力、魅力的人塑造。但儒家我們有這種吸引力嗎？儒家可以這樣吸引人嗎？在政治上如何創造性讓人接受？這是儒家要努力的，我們有沒有這個方向？

〔發表人回應〕

儒家不是多元化而是多階層化的。我們講的儒家對於家庭與鄉里是沒什麼幫忙的。我們不須要擔心我們對於民間的影響，因為地方上已經有民間團體在運作儒學。我們今天在這裡談的可能是比較學理層面，對王朝與民間幫不上忙，我們

是有特定階層的，每個階層都有其任務。

范世平 / 臺灣師範大學政治學研究所教授

台灣年輕人的民主價值對兩岸關係發展的影響

我一直在觀察台灣年輕人的民主價值對兩岸關係的影響。去年發生 318 學運，其從過去的學運轉變為關注兩岸關係，這是社會運動或學運的轉類點。以儒家思想來說是民本，那是個由上而下的概念；但民主是由下而上，人民作主的思維。1949 以來，蔣中正積極推動儒學，他的目的是對治中國批孔揚秦的文化大革命，作為思想的燈塔；另一方面由上而下的決策有利於他的統治。

台灣民主化大概由 1987 年開始，民主逐漸取代了民本。相較於中國大陸成立孔子學院，其實是為了統治所需；包括今天的新加坡主義，是一種新威權主義的展現。而台灣民主化後對兩岸關係的影響主要有三：（一）民選以後大陸要去影響台灣選舉就越來越困難；（二）兩岸的統一越來越不可能：過去政府組織由外省族群佔大多數，但今日已經由本省族群多於外省族群，這會造成獨立大於統一的民意。（三）台灣人對於中國大陸最負面印象，就是中國的不民主。因為台灣人民覺得民主就像空氣和水。如果台灣年輕人不能用 line、FB，台灣年輕人怎麼會支持統一！

台灣民眾對於大陸的印象，由民國 99 年負面印象的 54% 上升到 57%，正面印象由 33% 下降到 26%。而這正是兩岸密切交流後造成的結果。當兩岸關係交流越緊密，支持台獨的人口比例越高。最根本的原因還是上述的三個原因，讓臺海兩岸關係逐漸疏遠。

這也是為何中國對於今日香港的民主是有重大忌諱的，因為台灣民主對中國來說是負面的，使其越來越難掌控台灣政治與社會。中國不會放任香港走向與台灣一樣的路。但台灣的核心價值諸如國與國的關係是不能破壞的，這是台海四十年的事實，不管我們批判或認不認同。

回應與討論

師大東亞系 潘朝陽教授 提問

台灣民調太亂了，我基本上是不相信的。像政大選研中心的結果與其他機構的結果是相差很大的。所謂的核心價值也有分歧，國與國的關係也有多種解釋，不能視為單一價值；這裡面大有文章可做。

〔發表人回應〕

民調不可信是方法論的問題，但政大的民調有 20 年的長期觀察，經歷國民黨與民進黨執政時期，是相對可信的。至於國與國關係的確有多元見解，但基本上是中華民國與中國的關係。

海大人社院 黃麗生教授 提問

不管喜不喜歡，台灣的核心價值——台灣是主權國家、是國與國關係，不只是你說得這樣，這是民進黨的價值。不可能掛著中華民國國號但不講中國。

〔發表人回應〕

台灣各個方面現階段都是矛盾的，國名內有 China，但我們不認為自己是中國，還有很多種種都是充滿衝突的。

【綜合座談】紀錄與心得

民主共和的儒家精神

主持人 江柏煒 / 臺灣師範大學東亞學系系主任

王冠雄 / 臺灣師範大學政治學研究所教授

我的專長是偏重於法律的方面，對於儒家道統與民主這方面可能比較不成熟，但我就自己學術上的觀察來講。往往我們在討論到學運和近期的課綱時，有一派人說這是民主的展現，但我們要思考民主是什麼？以及最近在改考卷時，發現學生常常寫錯的兩個字：「權力」與「權利」。這或許在文字上的運用，造成行為上的脫軌，以及行為上的錯誤。

「權力」是 power，是政治上的強制力，可以進行領導統御與指揮；「權利」是法定給予的利益，這兩者是不能混淆，否則就會透過 power 去取得 right，這會是政治上的大改變。

以及最近採取日治時期是美好回憶的史觀之朋友，認為要採取比較激烈的行動。但我覺得要用自己的 power 去專求你的 right，而不是用別人的 power 去享受自己的 right。

人權很明確地強調 right。西方人權在討論人權的時候，有兩個熟悉的名詞：「天賦人權」與「君權神授」。後者強調主體來自於神，是一種 power；前者則是以人民為主體，雖然也是來自於天，但是一種 right。

格勞秀斯在《戰爭和和平法》中說，就人性而言，在權衡利害後，我們可以確立不被沖昏理智，凡我們判斷不合理的，即是不合理。洛克也說我們的天然權利不會受制於任何權威。總之這些都展現了天賦人權的概念。人權來自於自然法，天賦人權是來自道德理性，是將人權達到善的概念。在人權的概念上是不能隨意被剝奪的。

孔子認為人性基本上本善而平等的，所以強調汎愛眾的思想，使其在行為上提出有教無類的教育思想——人性本善、天賦人權、人人皆平等、有教無類的思維。孟子也提出「天爵」與「人爵」的區別，亦言人人皆可以為堯舜。這都反映東方文化在學術上引導的民主思想上可能的連結。

禮運大同篇讓我感動的時候是 2007 年夏天，拜訪了歐洲的 WTO 總部，那個空間掛了一幅禮運大同篇。從自由貿易他們希望達到禮運大同篇這樣的理想。因此儒家道統與民主共和，我們應該強調民主的根基與基礎。right 應該是遵守法律上去爭取，而不適反抗的角度去破壞。

張崑將 / 臺灣師範大學東亞學系教授

成功大學有個外文系教授要選他的課一定要會被禮運大同篇，儒家就像空氣一樣，不會因為民主化就不見，畢竟儒學已經和民主共存 2000 年了。當我們和

外國人交流的時候，我們說根基是儒學，但卻都不知道怎麼說儒家與我們的文化，所以就以這麼目的去背禮運大同篇。

民主在近代發展過程中有各式各樣的民主，共和也有各種的共和。因此這個概念歷來受到高度討論，它不是不證自明的。民主起源於希臘，共和起源於羅馬。孫中山在討論的時候，多用共和、少用民主，他不是從天賦人權的角度來談民主，為何創造了民權來談呢？這是和傳統資源有關。

孫中山在提到三民主義的時候，就有提到道統；陳立夫也將三民主義將道統連結在一起。孫中山在桂林回答第三國際共產代表的馬林時候，說出了其革命是繼承了堯舜禹湯的道統。孫中山汲取了非常多的儒家精神，他認為中國人有自己的傳統文化與精神，因此有自己的堅持。

孫中山認為三民主義是承繼孟子與程伊川，他認為民主本於孟子。他的行易知難也是由孔孟的傳統資源去找理論的根源。所以孫中山不是從陽明繼承的道統，他沒有明講是從朱子學而來，這和蔣介石繼承陽明系統是不一樣的。今日郝柏村系統中都還有陽明學會。

孫中山雖然選擇了儒家思想的根源，但是他沒有要反對共產國際；但蔣介石和共產黨有不共戴天之仇。所以說仔細分析，蔣介石不完全是繼承孫中山，而是有所區別的。即便孫中山的三民主義未能完全解決當代問題，但未嘗不是個有意義的資源幫助兩岸開展民主共和與和平。

楊儒賓 / 清華大學中國文學系教授

在一個民主社會，要提倡大家可以接受的價值體系真的比較困難。現代談的多半是消極自由，積極自由比較困難。那麼如何在現代談儒家讓各個族群接受，這是有一定難度的。

1949 新儒家基本有個共識：中國本來就有民主的潛能，是內在於中國思想的。無論如何，儒家內部基本上就有民主的需求——即便是吸收西方思維。自由主義的殷海光對早期中國的批判相當嚴厲，但晚年幾乎接受了新儒家的觀點。因此現在政治人物與社會運動者包括自由主義者，基本上都不讀書，是墮落的。

當代要切實談台灣民主，在這樣的情形下我們還有什麼資格去讓儒家成為社會的共識？反對儒家經典的很多是政治上的意識形態，但其實儒家是一種宗教地位，和佛道是一樣的。而且中國文化的大脈絡就是儒家的教養，無論如何它都有個位置，無論層次高低，是都不能忽略的。

但很多強調讀經的卻都是宗教人士，像是淨空等人；即使是個佛教徒、道教徒，生為中國人還是應該要有儒家修養。也就是儒家是中國共同可以接受的，那是個現實，即使在現代也是一樣；但現代卻因為政治運動型態卻不斷批評與排斥，那是有問題的。

今天民主不可避免的是，孔子投票和顏清標投票的價值是一樣的。但這其實日儒家的人生而平等的概念，轉入現代法理的脈絡。只是今日太強調個人主義與獨特性，因此產生的病態！儒家的「禮」本來就是整體的規範，這在現代也是有

其意義的。

回應與討論

師大國文系 劉滄龍教授 發言

儒家在當代文化的確還是可以扮演重要角色，在儒家傳統人還是連結在天，這和西方文化是不一樣的。儒家的人和天既有距離又相連結，是相互連結。如同黑格爾的法哲學的交互共感，儒家不只是華人傳統，是有普世性的。

power 和 right，作為主體的每個人民，都應該有 power 和 right 的。不管是台灣和中國，都沒有實現這個層面，因此我們有必要再次共和。

馬來西亞拉曼大學中華研究院 鄭文泉教授 發言

儒家就像空氣一樣，楊老師比較是智慧層面，張老師比較政治層面，儒家與宗教似乎沒有想得那麼簡單，儒家有宗教文化，但某個部分是脫掉宗教的部分，只強調文化的部分，這是一個多層次的。儒教和儒家是不同層次，是必須更進一步去區分與開展的。儒家像空氣，是不是有意識這又很大的差別。

韓國成均館東亞學術院 李聆昊教授 發言

從昨天到今天我們一直討論民主和共和，我一直很好奇，談民主和民權，我們在講的「我們」不是「民」，因為「儒」不是「民」，我們講得民都是相對於儒家來講的。

海大人社院 黃麗生教授 發言

張崑將教授很精闢將孫中山三民主義和儒家道統做一個連結。李遠哲曾經說過三民主義我 18 分鐘就看完了，這也是宣告了三民主義時代的結束。現在台灣的民主號稱台灣的典範，但對於新加坡、中國沒有吸引力，那問題在哪裡？我們也越來越覺得台灣民主化後儒家也逐漸沒有角色了。


師大東亞系 張崑將教授 回應

基本上有沒有存在的共識，可以從發明和發現來區別。儒家已經走過了在正統的時代了，那個「民」已經不是現代的「民」。台灣現在面臨的就是依附在政權底下發揮巨大影響力的儒家，今天儒家還要結合政權未必是好事。因此關鍵是不要脫去旺盛的活力，才不會失去核心的價值理念，展現儒家魅力，讓各宗各派都喜歡儒家。我剛剛說儒家文化和民主共存了幾千年，即便是民進黨的思維模式都是民進黨式的。就是今天扮演的是社會性的儒家，所以才能無所不在。越沒有鮮明的角色，越能夠融入社會各階層中。自家做孝子也是一種從政啊，核心的價值在儒家在現代社會永遠存在。

清大中文系 楊儒賓教授 回應

王教授把儒家為什麼在台灣各種宗教都能接受，從自然法來說是非常好的脈絡。但每個宗教都會覺得自己的教義是自然法是必然的。像是如果在基督教把它脫離自然法脈絡一定會被反抗。儒家確實有宗教角色，但同時也有一種作為教化的角色，這是並存的，是一種歷史現象。重點是要如何使其在現代社會復活？

但台灣的知識分子就是墮落，我們都沒有達到當代新儒家的水平之上。我們要怎麼樣在當代新儒家的視野上活化。沒有反省力的政黨、沒有反省力的人民，造就沒有反省力的人民。

 2015.09.02 曾曄傑

2016 年東亞視域中 中國人文學術的傳統與現代 國際學術研討會

主辦單位：台灣大學人文社會高等研究院、美國羅格斯大學孔子學院

地點：國立台灣大學社會科學院 419 會議室

時間：2016 年 8 月 24—25 日

紀錄：曾曄傑

第一場 紀錄與心得

黃俊傑院長 主持

涂經詒

〈人生妍妙竟如斯：略論方東美的詞作與中國哲理詩傳統〉

為何要選這個題目？從方先生上課的天馬行空、旁徵博引，從東方到西方、從哲學到物理，聽起來似乎很難理解。但這種教學的方法是值得景仰的，期待我們能夠達到這樣的境界。而方先生也說，要真正了解其思想，可以從他的詩詞最好理解。這方面是學界歷來幾乎沒有討論的，這也是為何這篇文章要從方先生的詞作來做思考。

方先生後期的發展是以儒道佛三家作為表達，其言詩人為經驗而超越思想，而哲學家必須為思想而超越經驗，是以前三家匯通的思想可在其詩詞中去探索。這是一種哲理詩的理路，而哲理詩在歷史上可說淵遠流長，是值得發掘的一條進路。中國傳統哲理詩的源流可上溯至詩言志的《詩經》傳統，但魏晉以來的「詩緣情」的思維造成哲理詩成為非主流的偏枝。

而方先生自己卻認為他自己的真實情感與哲學思想，總在詩詞中部自覺地流露出來。是以他說他要看他非嚴肅的部分，從文學來看會更有興味與啟發。這或許可以對比傳統玄言詩或道學詩的理語與理趣的呈現：屈原〈天問〉、柳宗元〈天對〉、朱熹〈觀書有感〉。饒宗頤曾說中國詩詞對於哲理的欠缺是一種缺陷，所以中國的新詩一直寫不好。錢鍾書也說將哲理與詩心相互契合，才能達到所謂冥合

圓顯。

方先生的抒情詞也不少，這與近代大家多寫詩而少寫詞的狀況不太一樣，這或許與詩的正宗地位有關，也與詩的音韻形式較簡單有關。且方先生也以詞來翻譯英詩，這亦是其獨到之處，如〈調笑令〉即是一例。這即體現了方先生跨文化詮釋的技巧與視角。而其詩詞的哲學思想主要表現出了超越(絕)型態的形上學、內在型、生命精神的雙回向、廣大和諧的宇宙觀、宇宙生命一如觀、大話流衍無窮觀與生生不息的生命觀。如方先生繼承〈天問〉的傳統〈朕問〉，即對宇宙起源發問，並發揮其生命哲學的理念。

汪榮祖

〈傳統的現代承繼與創新：展望中華史學自主性之開展〉

近幾年來感覺到近代史學是從西方史學發展而來，尤其是近代史學之父蘭克史學的實證史學派。但中國現代史學不是中國傳統一脈相承的，反倒是與西方史學較接近。這可以從梁啟超發表〈新史學〉擁抱西方、否定傳統史學——其所謂帝王家族史有關。而這還不只是梁啟超一個人的看法，清末民初有許多知識分子都贊同並發揚這樣的思維。是以當今歷史系也是順著這樣的概念而設立、發展，卻沒有人覺得不對。

傅斯年說史學就是史料學，即是想要將史學變成科學的思維，就如同地質學、生物學，這是其在歐洲留學時受到 Gary 的史學即科學的影響。總之，現代西方史學就是極力將史學科學化的進路，這是吸引人的，也是中國要追隨西方史學的原因。然而，後來出現了後現代史學，幾乎將現代史學完全否定。

1930 年代曾有所謂「歷史相對論」，也就是將史學科學化就期望能夠重建歷史真相是不可能的，即便如此，也沒有如後現代般完全否定現代史學。歷史有個最重要的概念就是要求過去的真相，但由於史料與主觀讓這基本概念其實十分困難。現在的歷史其實是史家寫出來的歷史，不是「真的」歷史。這也是後現代批判歷史求真的可能性。但如果百分之百否定真實性似乎太超過了。

無論如何，後現代對現代史學的衝擊是相當劇烈的，且點出了現代史學的嚴重缺陷。藉此可以檢討梁啟超將傳統史學完全拋棄是有問題的。除了真相，歷史的意義及當代意涵是同等重要的。我們可以思考，為什麼中國要設立史官，這就是要讓當代帝王參考過去歷史藉以借鑒，是以「真的」的史學是有意義的——假的就沒有參考價值了。

讓我們思考歷史會重演嗎？如果不會重演還有借鏡的價值嗎？但儘管要學，學錯了反而會更糟。如金日成就是學錯了歷史。在後現代衝擊之後，我們更應該重新探索中國史學傳統，進行現代轉化，去開展現代史學的新視野。不要覺得中國史學不客觀，那是一種自主性、話語權，是必要的、是不可避免的。唯有放下西方現代史學對絕對客觀的迷信，才能有進一步的開展。

陶德民

〈內藤湖南的章學誠評價及其影響—兼論其與張爾田、胡適和姚明遠
等的互動〉

〈與西歐神理相似者〉是內藤於歐發表的一篇文章，可見得其對於中西學術的一些思維。而歷史的研究是必須兼顧情與理、言與文的。為什麼要關注內藤湖南？因為作者在關西大學一百週年時購入了一批其珍貴文獻，是以在研究上

討論與回應

本場因時間關係無討論時間。

第二場 紀錄與心得

甘懷真教授 主持

黃俊傑

〈東亞思想交流史中「脈絡性轉換」的兩個方法論問題〉

東亞文化交流研究必須是跨文化的、跨界的、多音的、多元的，是萬山不許一溪奔的。這種新的研究如日本東亞交涉學會等等都有一致的信念。所謂的脈絡性轉換是指由作為結果的東亞文化研究轉換為做為過程的東亞文化研究。以往注重結果只強調現象完成態的發展，預設著一種一元論的基礎，有種中心與邊陲的思維。

另外我們應該要從去脈絡化到脈絡化的開展。亦即應該要將中國經典在不同時空脈絡中呈現出不同的意義，是以透過李晃所說的「損約」。因此，去脈絡化與在脈絡化是重要的：將中國中心話語抽離，重新賦予日韓儒學的話語脈絡。

具有開放性特質的文本在東亞各國之間流傳，對各地的讀者發出召喚，重擊著讀者的心靈。例如日本陽明學者山田方谷，身受《傳習錄》感召。而做為文本的經典正是因為有不同時代讀者提出新解，是以不能忽略東亞儒學各地對於經典的詮釋及其主體性。

脈絡性轉換可分為解讀個人的思維脈絡與解讀者所處的時空脈絡。以往東亞交流史市屈人從己，別創新解。然而這有其必要性，因為外來思想被風土化才能夠被理解，這種再脈絡化能夠被各地人們所理解。如楊儒賓教授所說近世東亞有

一股反理學的思潮。山田方谷對孟子的養氣說新解，抖落了孟子養浩然之氣說中的倫理學與功夫論意涵。這種氣一元論破壞了孟子的深刻意義，這樣的侵入性閱讀即扭曲了孟子的原本意涵。其他如德川時代伊藤仁齋與荻生徂徠對「道」的理解都有種侵略性的閱讀。

是以侵入性解讀與選擇性解讀是我們必須梳理的重要脈絡。這點可從德川時代日本漢學研究做為例證。吉川幸次郎即說德川漢學是有很強的民族思維。山鹿素行就宣稱以本朝為中國之謂也。澀澤榮一也將論語置入當時的商業社會之中做解讀。另外朱熹〈仁說〉被德川學者去形上學上，也是有著強烈的侵入性解讀。

許多在中國儒者解釋下的普世價值，在日本與朝鮮學者卻是霸權話語。是以去政治化與去脈絡化常常同時進行。如丸山真男批判日本帝國極端的國家主義，將孔子徹底再政治化，作為日本國族主義的最高指標。無論如何，普世價值應該是可以超越國族價值的，是應該被當作全球尤其是東亞的共同脈絡，而非由中國指揮的交響曲。(山崎闇齋)

緒形康

〈近代儒學與全球上的普世價值〉

關於新文化運動，秦暉和許紀霖在 2015 年有著新的解釋。此文即從此兩篇文章入手，做一討論。無論是啟蒙還是革命，與其說是 1915 年才被發現，不如說是辛亥革命前幾十年來一直追求的課題。而李澤厚 1980 年代所說的救亡壓倒啟蒙與 1990 的告別革命說法是相互矛盾的，是無法真正解釋新文化運動的。

近代儒學最重要的方向就是推翻兩千年持續的「儒表法裏」的專制，為了達到此一目的學者推動了西學的啟蒙動力。亦即近代中國遇見了高於自身的西洋文明，天下主義轉變為以西方為主的近代文明論。夷夏之辯蛻變為以種族意識為主的近代民族主義。新文化運動所標榜的啟蒙意味著針對愛國主義還是世界主義？從這兩種目標去思考的一個思潮。

以往學者以強調中國歷史上一貫的天下主義與夷夏之辯，但卻沒有注意到官方儒學與非官方儒學之間圍繞的王道與霸道的爭論。是以，曾國藩、張之洞等人的中體西用被視為工具性的，是有所限制的。然而，思想的創獲必須一方面吸收外來學說，另一方面也必須不忘其本來民族之地位，這種相輔相成的態度，才是道教之真精神、新儒家之舊途徑。

張之洞實際上發明了一種注重以學術影響世界的進路。而胡適也認為新儒家的任務正在於把佛教傳入以前的中國思想變得和佛教與禪宗一樣有興味，因為傳統儒家的思想太簡單了。總之，任何吸納外來思想都不能脫離原來的文化脈絡。像是原始儒學就是由殷文化與周文化互動交往而來形成的二元歷史結構。亦即已殷文化為本，以周的文明為用的「西體中用」體系，從而展現了中國文明的燦爛。

新文化運動與其說是西方自由主義的氾濫，倒不如說是日本式自由主義的爆

發。日本自由主義要求人們從家長和藩主束縛下解放個性，而解放的結果是效宗天皇和國家。這種偽個人主義與軍國主義二位一體的版本對一戰後中國有很大的影響。這是秦暉教授所提出的一個觀點。

然而，儘管不能不承認個人主義與軍國主義二位一體消除了儒徐式的自由主義，但我們亦不能將這樣的體制看作德川日本思想的發展，也不能把它等同於荀子思想的開展。無論是小共同體或大共同體，共同體本位主義只是控制人民的自由及權力的束縛機制而已。

秦制以後，中國沒有小共同體的發展空間，但到了 19 世紀正在構築的小共同體，日本自由主義竟然破壞了正在建構的小共同體，強制賦予中國大共同體的軍國主義概念。但這樣的思維是不是沒有跳脫國族主義的內在邏輯？

是以，近是儒學確立時空換位之裝置，正好把大共同體轉變為世界主義，從而對全球上爭取自由及民主的問題，可以提供嶄新的改革方案。這是近代儒學的烏托邦情節，亦即世界主義的提倡。

討論與回應

提問一

解讀文本的個人脈絡與群體脈絡的區分，這兩點有時會相同、有時會相異，在處理上如何面對？而對任何研究最大的要素或許還是在情感。亦即哲學是建基在自身的信仰，是以情感是不能忽略的；尤其在相同文本間的探討，更是需要重視的。

回應

小視野和大視野常常會有扞格，這是沒有錯的，但社會論述會比政治論述更重要，更有影響力。是以在同樣的政治時代會有不同的學者不一樣的解釋。

提問二（蔡振豐 教授）

日本式自由主義的意義為何？緒形康批判秦暉的大小共同體，是不是可以重新理解為要有小共同體才能有大共同體？

回應

秦暉好像還沒有特別看過日本式自由主義的著作。但是可以從中看到其所指的意義與意圖。而大小共同體這點是必須進一步思考的。以秦暉的態度，日本的自由主義和國族主義是不分的，這點也是可以再思考的。

第三場 紀錄與心得

林碧玲教授 主持

秦豔春

〈欲扶正雅起騷魂：張默君的詩學理想與歷史記憶〉

張默君為中國著名書法家，曾將 50 塊古玉獻給國家並撰著《玉墨篇》。但在兩岸世界雙雙被遺忘，卻為南社成就最高的女詩人。在現實事功方面也是女性傑出代表，歷任民國政要。

本文從張默君詩學的政教理想如何傳接中國歷史資源為主要進路。她對民俗固有學術的堅守，是基於民族復興與救亡圖存而來。其關注的問題非風行於東亞的國際定位，而是人文傳統踐行在現實的可行性。

張默君作為同盟會首批成員之一，對於傳統詩教有豐厚內涵。她認為詩並非僅僅消遣品，而是有歷史文化隆替、民情風俗之澆厚的重要意義。其對詩的定位具有相當思想與社會意義，而非僅是抒情文學。其所繼承的正式三代以下詩言志的傳統。

而其玉學所見遠大、所擇嚴謹，這與其對待詩學的嚴謹態度不無關係，兩者可相互詮解。是以張默君的物學與詩學有其獨特意義，使其詩重建歷史、承擔歷史、詩吟性情。對她而言，詩教與樹人之學緊密相關，是如何養成健全人格，從先聖先賢傳統中吸取養分的重要進路。這或許與其徘徊於政治與學術之間有關。

情性之事是儒學最重要的基要問題，而張默君將詩教歸正在養人性情之正，與其追求傳統文化的思維有關。尤其是其特別對於能夠落實於具體的日常生活，如何成為日常之理，才是其最為關注的事功之理。

蓋括來說，張默君終身以教育為業，出儒入禪，對於教育精神尤其傾心。而其強調「大疑」，正是出於《荀子·議兵》，是期待時代一盤散沙的中國有所安頓。

寧欣

〈中國古典法律敘事和小說敘事：世界秩序的建構和崩解——以《水滸傳》為中心〉

法律與文學涉及哪些領域？可以從（一）「文學當中的法律」展開：文學作品中反映出的時代法律觀念、制度與實踐，以及所出現的法律題材：暴力、復仇、正義、責任與公平。另一類是（二）「作為文學的法律」：將現代文學理論與語言哲學引入法律研究領域，去探尋彼此的共通性與內在連結。

中國古代流傳的法律敘事有什麼樣的特色？在古代禮教是法律的基礎，是從個人、家族、社群到國家的權威關係與畏服，而與現代法律人人平等的概念不同。我們可以將這種社會藍圖視為宏大敘事，即中國法律思維的反應：既虛構又真實的。這種宏大敘事是唯一的、全知全能的，不僅是描述性的，而且是規範性的。它存在的價值和使命是將敘事最終重新導入完美秩序。

中國古代法的精神可歸諸天命，而禮法、德刑是其重要的實踐內涵。刑法和

禮教是聖人體察天命而建立的，是為了人類的安定與發展。在晉代張裴的著作給我們的啟發在於，法律即便有明確的條文，但如何適用與實行還是要靠執法者靈活的闡釋與實踐。但過往我們往往忽略了中國古典法律敘事的理解。

中國古典白話長篇小說的興盛折射出中國社會的深刻變化，也以自身新的敘述策略傳統的宏大敘事表現出時代的意義。可以說小說就是作家創造出一個世界。但是作者是否對於自己創造出來的世界能否全知全能地掌控與自主？傳統古典小說都有一種從混亂秩序回歸穩定秩序的進路——天命註定的治亂循環、倫理的善惡有報、佛道的萬法皆空。

《水滸傳》的每章的大量死亡，企圖導引到穩定世界，但卻只能以單調地折損生命來呈現。這種以死亡造成的道德代價，有其與中國道德傳統不可調和的衝突。其中幾件男人殺女人的案件來說，體現出國家法律與江湖道義的衝突。武松殺人進行自以為的正義制裁，有其形式正義的細節，有其章法存在——並非胡亂一刀殺了兩人。

討論與回應

林碧玲教授提問

為何不將紅樓夢的治亂、善惡有報也一併選進探討？其與水滸傳的治亂線索有其相似性，是想要回到宏大的歷史世界的。

與會者提問

秦老師講張默君的詩教理想深有所感，內容動人、資料豐富。請問其夫婦相處的細節為何？有何可觀之處？

與會者提問

秦教授的題目從雅正談騷，但論文中只談詩教正雅而沒有談到騷。這之間的關聯似乎應該釐清。前者是群體的，而騷是個人的、自由主義之始。

寧教授對小說的啟蒙頗有新見，從形式與律法來談，是頗有新意的。所言禮法高於刑法，其實這中間是不是不相衝突的？道德與刑法不是相互排斥的。

秦豔春教授回應

這對夫妻很有趣，結婚地很晚，相差六歲的女大男小，在當時是少見的。其姻緣的起沒是很有情感的，但今天沒能有時間完全展開。其二人的日記體現了生活的煩惱，有著細節的呈現。彼此之間雖有衝突與摩擦，但皆努力克服。

而正雅與騷的差異也是今天刻意迴避的，避免重複。騷的湖南系統對張默君已經取源在內了，只是沒有直接提出，是網綁在晚明記憶的。

寧欣教授回應

關於紅樓夢的問題在於從文獻的角度來看，其後四十回的著作者很有問題。紅樓夢比起四大奇書更具有現代性，它沒有積極引回穩定的秩序性，更契進於現代小說的風格，其具有現代性的自覺。四大奇書有著循環、一治一亂的思維，而紅樓夢則沒有這樣的架構。

中國古代禮法的確不是矛盾性的，而是相輔相成的。禮法就像陰與陽的表裡關係，是一為二，二為一，同屬一個宏大敘事體系，只是在地位高下的主次之分。

第四場 紀錄與心得

吳展良教授 主持

路德斌教授

〈荀、孟人性論及論爭之實質——一個基於名實之辯而進行的考察和詮釋〉

荀孟人性論之爭是兩千年的爭議。但這具有前提性的錯誤，把原本不確定的、本屬結論的概念當成了確定的、無可爭議的事實和前提，以「名」為「實」，倒

孟荀人性論之爭是名實、概念之爭，亦即「性」概念如何使用，人之所以為人者如何命名之爭。傳統推理違背了歷史與邏輯相統一的原則。孟子所謂的仁義禮智聖、荀子的耳目口腹欲對性的定義是完全不同的。這不是善惡之爭，而是名實上的問題與錯誤。但學者們卻對這不是問題的問題爭論了兩千年。

孟子與荀子都是兩層的人性論，都針對人之所以為人與人之動物性做區分。他們同樣認為人之動物性是惡的根源，而人之所以為人者是善的根源。是以善惡在孟荀之間不是問題。

荀子性偽之辨的邏輯理路來看，荀子的性不具有人之所以為人的意義；而孟子改易了性的概念，將其賦予人之所以為人的內涵。在荀子那裏，人之所以為人的概念是「偽」。從發用的角度來看偽是過程，就根源性來講其是善的根源。對應孟子的人禽之辨，有其相似性。

作為後期的儒者，荀子沒有沿用孟子的做法，反而對於孟子有著嚴厲地批評。孟子未用約定俗成的性概念，反而任意更動，是造成名實混亂的一個現象，這也是荀子對孟子的批判。《荀子·性惡》其實呈現出的就是名實概念之辨，而非善惡之辨。但歷史和荀子開了個玩笑，殊不知唐宋開始孟子的性反而成為正統概念，荀子遵循的傳統意義反而成了曲解。

視角不同，視域不同，也會造成研究結果的不同。是以，必須確立孟荀之爭不是人性善惡之爭，而是名實之爭；孟荀都是二層人性論，都有人之所以為人以及人之所以為禽獸的部份。我們的研究應該見樹見林。如果說荀子是性惡論，那

麼孟子也應該是性惡論；相反地，如果孟子是性善論，荀子也是性善論。

王楷教授

〈荀子的「天」及其與《易傳》之關係〉

儒家的天人觀一般習慣以二元對立的觀點來看，如思孟學派的天道性命貫通為一，形成天人合一的根據。而荀子也講天人之分，但近年學者也發現這是不夠的。尤其外國學者沒有中國哲學史體系的概念，只從一隅來看，這是不夠的。林宏星教授的合理性之尋求，講到天人合一的觀點，這是相當不的；但其仍然是以笛卡爾的二分法來論述，而作者所強調的是儒家氣本論的概念。

林宏星教授強調的是自然與人的互動，而此文從荀子文本來看強調荀子的修身，來達到天人合一的可能。另外價值肯認上可以進一步思考自我的取證，也就是強調人的超越性。以氣本論的宇宙論來看，這會有著不一樣的荀子天人關係的新發現。

氣本論的宇宙觀，以〈王制〉的氣本論階級概念來看，可以明顯看出。但這不是說《荀子》有什麼創建，而是當個時代的普遍精神。那麼對於形而上的渴望就可以透過大話流行來企求。人所做的一切都是大化流行在人的體現，這是人融入大化流行的渴望，這與傳統修養觀會有不同的結果。

禮的發用是人道之學的連續性，人可以說是禮化的生命，體現人在大化流行中的連續性與整體感。而人與天地參是去思考人與自我的互動來達成天人合一，而不是直接思考人與天的互動。在儒家來看是君子聖人是天人溝通的結果，是揚棄了外在道德規範，達到道德規範的自由。

儒家人文宗教的講法強調人的超越性，這並不是對於主體的否定，而是實現了西方宗教的精神，但卻不需要實體的外在之神。這應該可以說是美學意義的超越意義。

陳昭英教授

〈荀子論心：從主體性到公共理性〉

這是《荀子的美學》之一章，想要談荀的心：知情意的三方面。知與認知有關、情與美學有關、意與道德主體有關。知情意能夠達到的道德境界對應的即是智仁勇。

心之知方面，荀子認為認知對象是「道」，所以心必須要知道，否則就沒有發揮知的功能。但知還不夠，最後還要透過實見達到真知。「未嘗不……然而有所謂」，前者是不自覺的自然，後者是有精神性的內涵，即是道德的發用。

心之情即是心的感性經驗，對於心之知十分重要，經過鍛鍊的情是可以鍛鍊

的，會影響知的可能。心對情是一種昇華，可以開出藝術之情。

心之意在天論、解蔽中所謂心居中虛，這樣的道德主體是十分重要也受到關注的。其中的幾個動詞可以發現心對於行為的主宰，哪個是對的需要靠人的心去探索。智對於鏗而不捨的學習有重要的概念。修身中所言治惡的概念有所強調，才能有好壞的判斷力，才能夠自己以自己為對象去思考。是以荀子的心有康德考察層面。

從階級的角度來談政治論，可以連結到工夫論。荀子的工夫論是君王的，並不是說每個百姓都需要如此艱難，否則就會流於極權。其中民心的部分很值得注意：包括公共理性、公共感性、公共理智。民不是個體，而是一群人，是一種公共理性的概念，這不是西方的特有概念，在先秦這裡已經可以看見。也就是理性有公共與私人的差異，荀子所談到的民心與心即同時有這兩個部分。

荀子在談辯說時提出來慎獨、士君子的辯說，如要符合公共性，就要誠實，不能夠口是心非。先秦文獻中將公與心連用的很少，最多的應該是荀子，明白地在辯說的概念中去強調。此即設身處地去理解社會與人群，進而能夠達到合乎禮儀的行為與言說，去思考哪些言行是符合公共善。

在儒家很美好的政治故事中，其實蘊含著透過公共理性的商談才形成的結果。是以以學心聽、以公心說就能夠達到公共領域的正義。

討論與回應

與會者提問

路德斌教授的闡述非常好，但孟荀兩種的論辯方式，發現其根源性的差異？因為如果這樣說似乎把孟荀整個打通，二者沒有太大的差異了。

從良知學的角度來看公共理性，而昭瑛老師從荀子來探討是頗有意義的。荀子的志欲是否能夠達到孔子從心所欲不踰矩？從荀子哲學思考的虛壹而靜是從稷下學派自己沒有深刻體會。

林朝成教授提問

荀子的公共理性是講境界，但是在公共領域一般不會從境界來講，這是需要進一步論述的。而公心、學心與人心在公與私間要怎麼要分別？從民心的角度來看是不是真的是公共領域是個關鍵問題。

黃俊傑院長提問

近世東亞的荀學再起，日本有新法家運動，儒荻生徂徠、太宰春台，中國也有荀學復興運動。荀子裡面是不是有某種東西適合 18 世紀學者看到需要，心性儒學不足以應對？

與會者提問

王楷教授對荀子的解釋具有啟發性，究竟什麼意義上荀子與思孟學派的觀點有所差異？王楷教授所講的好像還是人主體的關係，是否可以進一步體現人與自然的關係？

吳展良教授提問

路教授所謂性是不是所指的就是名？還是想要探討本質性中，人最重要的是什麼？也就是性不只是就名而言。

王楷教授在人文主義上強調超越向度，但您強調主客一體，是不是還能夠用人為主義呢？如果如此強調人和天的連續性，是否還可以談超越性？

陳昭瑛教授的公共理性很有啟發，而公共理性是共領域的，與私領域有所區別。回到老問題在於中國是否有公領域？我個人認為中國是從來沒有過。如果中國傳統的政治領域始終與私領域具有連續性，那麼其根本意義與現代西方的理性似乎是不同的。

路德斌教授回應

論文的目的是要論證孟荀沒有善惡之爭，而不是說他們之間沒有爭論與區別。像是其人之所以為人的區別就根本上不同，但這只是名實問題，而是具體內容的認知不同。

十八世紀的荀學復興運動就是個實學思潮，有著事功思潮。現代大陸的荀學復興是清代荀學復興的又一復興，這是有意義的對比的。大陸的荀學復興比習近平引進的國學熱更早，不能混淆。亦即荀學有其獨立性意義。

王楷教授回應

十八世紀荀學的復興，從漢宋之爭的回應外，也可以從英文世界荀子的興起來類比，這之間有其相似性。以儒學來說，荀子的思維方式與西方人的思維最為接近。那麼，荀學有什麼樣的特質？因為荀學的思維中有種前現代性，更接近現代人理解的東西，例如天即是。

荀子與思孟的差異性沒有本質的不同，也就是荀子的天人關係也可以構築儒家的天人合一，荀子不是不同於天人合一傳統的獨特開展，只是論述的方式不同。但宋明以後大家都反對從荀子來講超越性，從佐藤將之的新作是可以回答這個問題的。

陳昭瑛教授回應

我們一般還是習慣從外在來理解禮樂，但荀子的禮樂不只是外在的，還有內在化的禮樂，這是我所堅持的。是以從心所欲不欲已在荀子來說完全是沒有問題的。至於古代是否有公共領域，我認為是有的。從荀子對於喪禮的論述對公對私的差異性描述就可以了解。孔子也說天下有道，庶人不異；但假使無道是可議的，這就是公共領域的可能性。中國的民比希臘還要先進，中國的民是超越族群與性

別的，應該是有其公共的儒家論域在，這是不容否認的。

韓國因為陽明學是以對荀子多無好感，但如丁茶山的少數對於荀子的論述也不少。而荀子有其現代性與理性思維，所以在西方在現代為人所接受，這是西方啟蒙時代以後的一個趨勢，這即是荀學熱的一個可能原因。

第五場 紀錄與心得

蔡振豐教授 主持

伍振勳教授

〈戴震與日本古學儒者辯詰朱子學的方法與論述取向〉

戴震與古學派的關係歷來已受到關注，其反理學的概念有其一致性，然其異質性似乎也更應該受到重視。17-18 世紀朱子學與古學興起，成為辯證關係。而當時字義著述的風潮來源是陳淳的北溪字義，即是朱子學；而戴震的孟子字義疏證也正是字義著述，然其間或許沒有必然的關係，而是其身為考據學者的進路，且與日本儒者徂徠與仁齋頗有不同。

戴震的方法論在於如何避免空憑胸臆的理學，建構空所依傍的新理學，即是從經言印證己意的疏證方法，以超越理學的空疏。

而**仁齋**二書學透過論孟的「意味一血脈」構成儒學的古義；六經宛如一幅天地萬物之態的風情畫，有待二書為其指點天地萬物之理。其方法論是古義學的字義取決於儒者如何解讀孟子文意、義理，這與戴震的考據學傾向是不同的。

徂徠學則是運用物與名合的訓詁方法，辨識六經當中的聖人製作之道。其欲透過古文詞造詣以訓詁方法闡明六經，取代程朱理學與仁齋古義學的字義文本。他翻轉了儒者表述的字義思維，回歸了先王的制作之道，回歸六經與孔孟之道。

三位儒者的差異從其分別對「道」的理解就可以看出端倪。陳淳的道言其像路，但上溯根源於天；仁齋則去掉天的意涵，發揮古義學的道論，並以此辯解朱子學與佛學。徂徠亦保留了路的意義，但進一步將其變成統名。也就是說，陳淳所言道是人倫日用之**理**，而徂徠的道則是人倫日用應行的**路**。

根本來說，日本古學以復古為創建的學術定向，其徹底背離理學的世界觀，而戴震則是基於經學即理學的學術定向，以期能夠重建理學的世界觀，取代程朱的舊理學。

李洪衛教授

〈當代大陸儒發展的幾個主要派別觀念及其與「東亞儒學」觀念比較〉

近十幾年大陸儒學的發展十分蓬勃，肇因於大陸經濟發展與轉型的需要，而這樣的現象還會再持續很長時間。每一個大陸儒學學派都在發展自己的觀念體系，其中都包含了思想層面的感慨、社會影響的期待與國家轉型發展的規劃。

陳來的價值儒學，其哲學基礎在於仁學本體論，來源於中國古典仁學、熊十力哲學與懷德海的過程哲學。其多元普遍性的理論表達了普遍性不適一元而是多元的，即不同地域文化價值也存在人類普遍性。相對於工具主義理性，他提倡儒學作為價值理性的內核：仁愛原則、禮教精神、責任意識。他認為責任先於自由、義務先於權利、社群高於個人、和諧高於衝突；這樣的論點秋風等學者提出了批判與不同的看法。

陳來先生的多元普遍性是形式邏輯的論述，或許以一元多樣性更加恰當，否則有陷入文化相對論的誤區。至於責任先於自由是否應該分層次來談，因為在政治、在社會、在家庭應有不同的表述。

吳光的民主儒學，提出新儒學的三段分期論，從仁體禮用的古典儒學、從康有為到現代的新儒家——原始儒學、當代的民主儒學。這是繼承了孔子的仁學系統，認為民主不該被誤解為僅僅是形而下的政治制度，而同時也是精神與理念。干春松對此提出疑問：民主是形而上的嗎？民主應該是個觀念，進而是生活方式，最後才是制度安排。

黃玉順的生活儒學認為儒學是一種信仰而不是學派。所謂的學信仰即是仁愛的情感作為生活的本能。面對生活最大的現實關切在於當今社會本真的仁愛情感的欠缺，也就是現今發展的一切理論都需要以自然情感為基礎，並以現象學為理論基礎。但基本上其對於仁學本體的貫通是欠缺的。

蔣慶提出政治儒學，批判當代新儒家，對陽明學與良知有一定把握，可說是堅定與極端的保守主義立場，批判權利觀念、民主價值、平等意識等等。他所最在意的即在於合法性的追求，是以建立三院制的三層合法性。

而**秋風**強調以中國解釋中國，中國在啟蒙時代以後需要一個更化，創造一個具有世界意義的中國秩序，是以需要回到中國秩序源頭，以透尋中國秩序之基本原理。其方法基礎在於經驗主義的哲學，強調從現實層面去思考儒學如何形成治理的可能性與有效性。可說是蔣慶之外又一保守主義者。

東亞儒學的提出有其被動性，其特殊區域定位不能完全做中國文化本體性的研究，但又不能僅僅限於台灣地域性研究，而中國區域發展的各種效應和有待解決的問題與顯現，更凸顯出必須重視大陸新儒家須要關注的意義。

崔岩教授

〈中日之間的史學交流：以金毓黻與稻葉君山為例〉

中國史學史的第一部教材即是金毓黻所作，他在東北史的研究是無人能夠超越的。稻葉君山則是日本近代中國史著名學者，著有《滿州發達史》等書。可以

發現，金毓黻不斷在著作中提到稻葉君山，並毫無保留地表現出對其傾慕。

稻葉君山的《清朝全史》是第一部清史，受到近代如梁啟超等學者推薦，金毓黻即由此書認識稻葉君山，讀後大為嘆服，一字一句都不願讀漏。在此之後，他又開始閱讀《滿州發達史》，在閱讀書時金毓黻則提出了一些批判與討論。

稻葉君山本身也表達對於金毓黻深為傾慕，這在兩人見面之前就透過著作相互讚揚。兩人見面後一見如故，相互交流與提攜，這點可在稻葉給金毓黻建議應該到朝鮮研究渤海史看出端倪。這樣密切的交流一直持續到了抗日戰爭前夕。金毓黻也常常在字句與史料上相稻葉君山請益，並表明他能夠完成這些著作都是得力於稻葉君山。

金毓黻並非沒有意識到日本學者利用學術研究來為政治服務，如日本派學者研究朝鮮與東北，意圖透過學術證名東北三省歷來非屬於中國，來開展日本軍國主義的開展。但金毓黻並沒有完全拋棄日本學者的研究，他認為儘管那些著作有其居心，但苦於當時研究東北研究太少，應該取其所长、捨其所短，以期能夠在研究中得到突破，也讓他能夠補足國內研究資料之不足。

也就是說金毓黻是以理性的態度面對學術研究，而不是一味與外爭勝的態度。金毓黻在於了解到東北研究迫在眉睫，與其讓日本人用學術為政治服務，不如利用日本學者的研究做出自身成果，以捍衛中國國家的權益與主體。

在民族主義與軍國主義的衝突高漲年代，金毓黻與稻葉君山的交往更顯示出二者的和諧與互利，不以侵略者的姿態與排外者的姿態互相排擠，而彼此相互幫助，在學術史上開展出了非凡的成就。

討論與回應

黃俊傑院長提問

對伍振勳教授的題目，研究中日近世儒者字義注疏，用現代西方語言哲學分析工具會很有幫助。我們日常講一句話都可以至少分為二個層次：言內之意、言外之意，這樣的概念很有意義。由此來研究戴震等人的字義是屬於哪一個層次的字義，會更清晰。當年傅斯年的《性命古訓辯證》也是用語言學的方法，但是限於時代十分粗淺。而伍教授這裡的字義是哪一個層次的？意謂或血脈？這在日本字義是完全不一樣的。

對李洪衛的教授，呈現出中國崛起的大論述，於是在海峽兩岸出現了一群語不驚人死不休。中國崛起最恐慌的就是美國，因此世界都期待大論述。但幾乎都是個人意見，氣魄承擔，論證不足，實不可取。美國漢學家常錯把天空的浮雲當作地平線上的森林。這種學者根本不用讀書，當然也可以，但讓人想到美國七十年代心靈導師馬庫色，但實際上沒有嚴謹的論述。

崔岩教授的理論非常細膩。但是讀後總是感到沒有被滿足，因為要呈現出在1930年代兩人在複雜的政治關係中的交往；只言民族主義太粗糙，要更細分其形態。

陶德明教授提問

李洪衛教授的論文讓人了解國內的動向，十分有幫助。陳來為中央政治局報告，提出中國要再中國化。吳光曾被習近平執政浙江的時候受到讚揚，這之間有很多背景關係，或許可以更加深入交代。

伍老師的文章很細膩，但在文本處理的方法之前，應該確立每個學者關注的課題是什麼？仁齋是町人，因此強調人倫日用；徂徠是個陪臣，是有政治思想的，如其經論是受將軍邀請而寫的，可視為三大經世書之一。因此要看到學者的問題意識才能更準確得出結論。

汪榮祖教授提問

伍教授的題目最後是不是不用加「取向」二字，感覺有點模糊。而從李教授的論述，讓我們想到這是不是又是一個獨尊儒術的時代？陳來講的多元普遍性感覺說不通，這與以薩伯林的多元性不一樣，那是一種文化的多元性。而正義是什麼每個人也都不一樣，不能將之視為平面的概念。

涂經詒教授提問

現在大家有個傾向語不驚人死不休，又喜歡做翻案文章，憑著一點點文獻證據推翻從前的理論。大家都認為秦始皇是暴君，最近有學者憑著一點證據說秦始皇是厚道愛民、提倡言論自由的君主。近來美國新清史學派也都是憑藉著一點片面史料去推翻。

與會者提問

大陸儒學的概念範圍比較廣，這裡談幾個派別，但幾個大家都沒有提到，沒也談到這些學者又怎麼能談大陸儒學呢？這篇文章其實主要是要談大陸新儒學的派別，但誰是新儒家的概念又有爭議。這當中卻同時把黃玉順與陳來納入新儒學，他們自身也未必同意。

伍振勳教授回應

關於題目的指點很有幫助，思考的方向—知人論事、字義的層次、考據學方法論的侷限多方面都是值得深入的問題。這些問題當然也並非完全沒有思考，但或許在寫作過程中有所遺漏，後續可以進一步深思。所謂「取向」是要強調三位學者的不同取向，但可以再考量。

李洪衛教授回應

大陸新儒家確實是在關注社會的，我們學院研究就應該重視，這是社會轉型的常態。他們針對社會評論，或許比較不像學術嚴謹，但是這也是一種有意義的取向。至於為什麼不寫其他新儒家的老先生，像郭老師等人沒有對於國家建設與

轉型做出理論建構，是以不納入大陸新儒家的關注焦點。

崔岩教授回應

這個題目材料是從日記爬梳出來，主要想要寫出一個更大的框架，這篇文章還屬膚淺，這之間也有困惑，希望在這邊的討論去精進。我的理念在於不能因為意識形態去否定稻葉君山，而應該做有意義的闡發。

第六場 紀錄與心得

張崑將教授 主持

許育嘉教授

〈從「中國之盧梭」到「黃宗羲們」：東亞視域下的《明夷待訪錄》

即其理論側重〉

黃宗羲明夷待訪錄很長時間沒有受到關注，甚至可能被查禁，但很幸運地後來以中國之盧梭之姿出現在歷史上，這是我們對黃宗羲的理解之印象；也就是在中西衝突中被表述，而非單純論述黃宗羲這個人。當然也有人反對黃宗羲作為中國之盧梭，認為他能為跨入現代，仍是民本思想。

羅義俊對當代新儒學高度讚賞，尤其是對牟先生立場，是以他站在新儒家立場對黃宗羲現象進行梳理。從黃宗羲誕生到學者對其的討論，可說已經超越了民族國家的範圍，而是以東亞為範圍的西方衝擊，是跨民族國家的問題。黃宗羲現象的糾結與碰撞，要對話與本身保持主體與反思。

島田前次〈中國之盧梭〉回應了小島祐馬對黃宗羲的攻擊，也就是對日本主流學者的攻擊進行了批判與反思。當時日本學者認為黃宗羲不如中國學者所說是中國之盧梭。但島田認為黃宗羲以有立憲國家的雛型概念，他認為，不反對君主制就不具有現代意義嗎？他覺得這是有偏頗的。

狄百瑞對於黃宗羲的思想認為黃宗羲有意義但不具有現代意義，他將其定位為儒家憲政主義，但不能完全等同於西方的憲政主義。至少黃宗羲已經脫離中國傳統寄託聖王的出現的思考，而轉向制度的建置。

溝口雄三認為，梁啟超所說黃宗羲之後的兩百年無人出的判斷是不成立的，因為中國思想是連續的。為什麼黃宗羲的反君主思潮在清朝卻平息了？唯有梳理明末、清朝與晚清到民國的歷史接續起來，才能思考儒學自身思想的展開，外在西方衝擊只是加速了黃宗羲這類憲政主義者理論的發展。

傳統天理觀最大的問題在於制度上沒辦法實行，明夷待訪錄即是在新制度論的思維上的產物。而此一制度卻又不是現實制度，而是理想的制度，是在制度中

談天理的一端。

晚明小說《盧梭魂》：盧梭的魂魄來到中國，和黃宗羲一起反抗閻羅王的專制統治，這是很有趣的表述。也就是黃宗羲在那時就成為脫離君主專制的形象圖像。從如此黃宗羲的接受史來看，我們對黃宗羲的理解從來就是在西學衝擊下的過程中。是以討論黃宗羲不能在中國自身的話語去思考，卻也不能完全從西方思維去探討。

郭敬東教授

〈帶一治于後王：顧炎武對王道政治的反思與重構〉

儒學在大陸的問題主要是如何安置的問題。儒學在 1949 後可為一波三折。如果不同的視角會呈現不同的觀點，那麼儒家在大陸是與馬克思主義對立的意識形態。從政治文化角度來看，比從意識形態來看更能理解儒家在大陸的起伏。

美國政治學者泰伊認為政治文化是政治系統中的主觀維度，一直從 1949 年開始對大陸產生各種作用，這可以從大陸新儒家的興起來看。現今大陸儒學的探討，其實就是儒學與政治的關係以及儒學與馬克思主義的關係之追求。這基本上可分為淺紅：調和儒家與自由主義，創造儒家自由主義，主要在體制外去調解，如陳明；深紅：則是在體制內調和儒家與馬克思主義。

歷史上對儒學進行反思的時代：明末清初、清末民初、1949 當代新儒家。而顧炎武是這三波中第一波的思考，這值得我們去探討以借鑑用於今。從歷史背景來看，顧炎武與黃宗羲有明顯區別，他對漢學、清學有創造之功，與後來的章太炎等人有一體的知識體系關係。是以顧炎武從近世到現代，有其關鍵地位。

顧炎武透過對古代名物制度的考據作出了新的詮釋，以重新定位君臣民的角色與地位。中國傳統的王道是立體的，以天道為基礎去支撐王道，顧炎武特別將扁平化的王道制度重新理解，並建構了系統化的王道理想。

顧炎武對於王的理解與儒家傳統有根本上的不同。歷代的統治者都有感生神話，身體本身就有象徵意味，不同的話語與象徵注入身體而形成一種權威，也就是國、君一體的思維。是以古代的王者都有神話化神體的企圖，而顧炎武特別透過考據要將此一思維破除。

是以，他放棄了國、君一體的概念，而改以共同體的思維來闡述。將國視為身體隱喻，造成了君臣民的不對等，是以他首先要破除身體的隱喻。在實際程面上，顧炎武在宋明理學上的批判，從天理概念去思考制度化的可能。

顧炎武對權力的劃分為三種子權，以化解資訊不平等。是以他透過君主實行委託權去分封諸侯，諸侯因此施行行政權，另外再賦予諫官建議權，形成緊密結合的制度系統，可說具有現代制度的雛形。

討論與回應

汪榮祖教授提問

我不知道為什麼很多學者喜歡將中國的盧梭加在中國學者的頭上，因為這是西方浪漫主義的脈絡。還有很難掌握所謂的王道政治，何謂王道政治？王道政治在中國歷史上出現過嗎？還是只是個理想？

陶德明教授提問

李卓吾的思想也很離經判斷，發現其家庭背景中有伊斯蘭教的背景或關係，那麼明末清初的時代耶穌會的想法如科學的實證，是否有其時代背景的影響？

王慶光教授提問

荀子說天下歸之謂王，郭教授很多次說顧炎武是受荀子影響，那麼這個理與法的正當性為何？

緒形康教授提問

對黃宗羲本身作品的評價，這跟從日本引進民約論思想有沒有關係？康梁等人的理論與盧梭的翻譯文本，這與當時學者的理解有什麼關聯？

張崑將教授提問

許教授的論文談到黃宗羲，企圖從東亞視角去看，也談到日本的學者，不知道韓國學者對於黃宗羲的看法如何？剛剛也說到顧炎武和荻生徂徠有很多相似性，可以進一步去探討與論述。

許育嘉教授回應

為什麼要提盧梭？因為當時日本盧梭的譯本剛好傳到中國，是以成為一股風潮。耶穌會與明末清初學者的關係，可以進一步探討。西學的概念是耶穌會傳教士提出來的，是西方人的自我認識。耶穌會士中的艾儒略《西學凡》是西學體系化的建置，這些線索都可以促進我們去思考，盧梭如何被引用、思考，以及當時知識分子受到西學與傳教士的影響會產生什麼效應。

郭敬東教授回應

汪老師強調心術在顧炎武的地位以及王道政治是否有實現過，我想這一直是對於儒者形成的一種規制。最近有顧炎武的新著作，一但將此文獻加入，可以發現其對於紂王的評價在於政治制度的部當以及用兵東夷，而不單純從政治道德上來談，或許有點王霸思想的層面。

顧炎武受到利瑪竇的影響，這是沒有問題的，因此傳教士對於顧炎武的影響是有其脈絡與可以進一步探索的。

第七場 紀錄與心得

蘇以文教授 主持

Jiang Tao

“Authorship and Classical Chinese Philosophy”

中國哲學在西方很少能夠培養出學者，尤其在美國。在西方研究中國哲學它是一個問題，及西方認為中國有沒有哲學？這是一個爭議問題。漢學的主流和中國哲學不太一樣，我們可以從漢學的角度來思考中國哲學。

馬克以史學的觀點來研究論語，但芬格萊特完全沒有興趣，可以發現漢學思維和哲學思維是不一樣的。一般在西方研究中國哲學會接受歷史學說，承認論語等著作是幾代人的累積，但芬格萊特似乎不願碰觸這個問題。但擱置的問題在於：如果文本中有衝突要怎麼解決？哲學家不需要從史學的較度去考察與解決這樣的問題，他們關心的問題只是如何用哲學的方法去統合這樣的衝突。又或者說，這只是表面的衝突，如果深入研究是可以化解、可以調和的。

我們可以區分原始文本與傳承文本，區分意識作者與無意識作者，劃出一塊哲學家可以進行哲學思辨的地方，而不是永遠被史學研究牽著走，而忽視了哲學研究。作為哲學家更在乎論語中國思想中幾千年了，重要的是它的影響與傳承，而不是那原始的文本。在傳承的經典中它就不在只是原始的經典，它有自己的生命與價值。

西方漢學界對中國哲學提供了豐富的資源，也從方法論去挑戰了哲學分析的合法性，以及開展越域的挑戰。過往我們常常在論語或文本中發現一個無法解釋或不合體系的文字或思想，就說那不是孔子的，是後人加進去的，這樣的做法是不對的。總之西方漢學對中國哲學有著複雜有多重的作用，我們應該思考漢學對中國哲學能提供什麼幫助。

Dietrich Tszanz

“ Between Tradition and Modernity: Manchu-Chinese Identity in Mid-Nineteenth Century Beijing”

The novel 兒女英雄傳 has also been studied in the context of the trop of gender reversal and the practice of polygamy. In this presentation We will reading this novel for what it can tell us about us about Manchu-Chinese identity in mid 19 th century Beijing.

The novel is a work of fiction and is structured based on specific generic

conventions. The novel is in particular influenced by three earlier novels :紅樓夢, 儒林外史, 水滸傳.

The main setting of the novel is the landed estate of the An family in the Western Hills 西山 in the vicinity of the capital. This landed estate was conferred to an ancestor of An senior in recognition of that ancestor's contribution to the first phase of the Qing conquest.

This ancestor was ethnically Chinese and was joined to the Chinese Yellow Banner with yin privileges that ran out with an senior's generation. This land was originally intended to be used mainly as burial ground: it included a lineage shrine for ancestor worship and the tombs of the deceased members of the An Family.

As in Altaic society generally, women enjoy a higher status and greater freedom than women in Chinese society. But tighter control of Manchu nuptiality: Banner supervised choice of mates; practice of selection of 秀女 for palace duty.

The author Ernu takes great pride in Banner culture the way of life of 旗人. The Manchu Way of old with its emphasis on martial skills has become an object of nostalgia; in the novel, these martial skills are given th the main female character rather than the male one. Despite the author's misgivings about contemporary 旗人; reform is possible, especially if people are provided models they can fellow.

Reform can come only through openness; in the novel, the marriage alliance with Chinese Zhang family, for example, hints at the potential of rejuvenating the 旗人 way of life by securing the family economy through modernizing the management of landed property (cultivation of cash crops; specialization; securing of land deeds; transforming non-free laborers to free tenants, etc.)

Doil Kim 金渡益

“Did Xunzi really approve of the way of the Hegemon?”

Wang dao: Statecraft based on ren yi and li yi versus Ba dao: Statecraft based on it. Dose Xunzi accept ba dao under the influence from Fa School? Does really recognize moral aspects of badao, thereby giving his approval for this way? Benjamine Schwartz says, Xunzi advocates governance by legal from Fa School.

Suppose that a sociologist is interested in a group of unstoppable gangsters who dominate a wide local community, and he has observed that they are disciplined by virtue of relatively well established order within the group, and they have mutual trust.

What is more, he has also observed that this group of gangsters tries to maintain the proper balance of power with other groups of gangsters who dominate

neighboring places in a way that shows no intention to annex the territories of the other groups and they treat the other group as business partners.

Suppose that the sociologist understands those positive characteristics of the gang as the cause of the successful supremacy over the local community. This research outcome would not necessarily lead to moral acceptance of the gangsters. Conversely, the outcome may serve to arouse people's attention to the immorality of the dominating group.

This scenario metaphorically captures Xunzi's view of ba dao. In this respect, Xunzi, just like Mencius, is another idealist in relation to his adherence to wang dao.

討論與回應

汪榮祖教授發言

中國有沒有哲學辯論在西方相當激烈，當初成中英強調中國有哲學。但主要是要看怎麼定義哲學，如果完全照西方哲學的定義，中國子學是否是哲學是需要討論的。這個問題究竟有沒有解決？

與會者發言

陳榮捷教授提到，當有人問中國有沒有哲學時，要他們去看齊物論，那太哲學了！就是哲學。

涂經詒教授發言

西方哲學系除了夏威夷大學外，幾乎沒有人開中國哲學的課程，基本上被排斥在西方哲學之外。究竟有沒有哲學，要看定義的問題。但定義也有內涵，從中來分析的話就可以去挑戰。如果從宗教都有教義來看，那麼儒家似乎不是宗教。我們也很難有人同時掌握中國哲學與西方哲學，兩個領域同樣地好，是以在西方中國哲學沒有話語權。

Jiang Tao 教授回應

西方有沒有哲學在西方哲學系基本上已不討論這個問題。中國哲學作為一個學科，要如何成立，這在西方受到哲學系的挑戰也受到歷史系的挑戰，受到雙方的夾擊因此處於一個艱困的環境。

如果所有都是定義的問題，那麼中國有沒有宗教這樣的問題，都很難去界定。如果完全嚴格照西方的定義來看，中國什麼都沒有，這是必須進一步去思考的。

金渡益教授回應

荀子可能得到法家的影響，但必須否定荀子並沒有被法家影響那麼深而被迫接受霸道，當然不能否認荀子受到法家影響。我這裡所關注的早期的法家對於法

家的影響，但也不能完全將荀子的思想訴諸法家必須有所平衡，也不能忽視荀子對於禮的重視。

陳昭瑛教授發言

尚書裡有很多法的思想，和一般儒家的法不一樣的。儒家的法是最高的客觀精神，而不是法家中作為統治者的工具，兩者的區別是很好的。另外可以增列《荀子·王制》的文獻。

第八場 紀錄與心得

李明輝教授 主持

楊儒賓教授

〈喚醒物學——五行論的線索〉

熊十力既重視王陽明，也重視王船山，是以他不喜人說其是心學。王船山的概念是從易經的傳統開展出來的，這就不只是心的系統。這在往上追溯到方以智，也是去探尋到易經。而在追根溯源，還可以找到五行論的系統，這在世界都有類似的思維。藉此我們可以去理解，儒學初期要怎麼去理解其五行思維。

五行在中國的影響很大，然而現在談科技傳統卻對五行的想法是負面的。五行對中國的影響一方面在哲學上的五行終始說，另一方面在知識論的體系。但從這兩個方向討論五行都可能是錯誤的，是以本文要以另一個近路去探索。

在宗教史學家的思維中，發現詩人可以將私人性的感受化成公共議題的語言，因此公共理性的基礎上不能跳過語言這一關。而宗教史學家、哲學家將詩中的意象整合出來，可以發現其實與五行是吻合的。

是以由此追溯，先秦的金木水火土就被視為宗教的象徵，是中國早期文明的特色。為什道德、生機會與五行放在一起，將道德生命與自然生命並列，這是整個中國的大傳統，這一定有其道理，需要給它一個解釋。我們應該將五行脫離調中國傳統的脈絡，才能有正確的理解。也就是說，把五行當作原始意象，而不適在中國脈絡中特有的概念。

世界的意象其實就是那些元素，在中國就是五行，由此可以去設想先民的經驗思維。但後來由於科學主義以及除魅化的過程，五行被汙名化，被受到排斥。當然還有另外一個影響在於心學的影響太大，把人的本質和世界的本質視為同一。在宋明理學之前，整個中國的精神都是被佛教的思維所盤據。即便新儒學要恢復先秦儒學，也是在佛學的背景下去建構。而佛學的特色就是有著很嚴密的功夫論，是以有很強的實踐性與吸引力。所以宋明理學也是在彰顯無限心的部分。

理本來就有形而上的性格，朱子的理論就是物理學的性質。在朱子的說法在

理就有應然的問題，其理論就是一種物學，是一種豐富內涵的功夫論。因此在天道性命相貫通的主體性哲學外，還有以物為概念的理論系統。但這並非唯物論，而是有其自身的主體性與修養論。

宣炳三教授

〈韓國陽明學者鄭齊斗的人心道心說研究〉

鄭齊斗對心的著作對朝鮮儒學是十分重要的，是建基在陽明等學者的理論之上，以建構人心道心的內涵。陽明學提出聖學→心學→人心道心的構造構成了明代心學的主幹，其對於韓國學者真德秀有著重要影響，也推動了《心經》的編輯成書。而韓國學者對人心道心說基本上沒有超越真氏的說法，到了鄭齊斗才有比較深刻的見解。

鄭齊斗的人心道心說淵源於陽明與栗谷。其人心道心說通常稱為人心道心相為終始說，他認為心與情感不同，具有計較商討的力量，所以即使是好的事情，如果謀求個人利益也會成為人心；但如果能夠反省改正錯誤的想法就可以成為道心。

如果從陽明的天理人偽來說鄭齊斗的人心道心相始終始說絲毫沒有問題，但從朱子形氣性命的觀點來解釋就會出現邏輯性的問題；齊斗為了解決這個問題，他說明了人心成為道心的可能性，但是卻未說明道心淪為人心的可能性。

霞谷的人心道心說本於陽明的天理人欲說，因此與栗谷依樣主張人心道心相為終始。陽明曾批判珠子觀點承認了兩個心，霞谷則以形氣與性命不可分離對朱子所主人心道心是形氣和性命相對立的兩個實體、兩種功夫物件的觀點展開了批判。其問題在於理氣相離與理氣二分的錯誤觀點。

討論與回應

李明輝教授發言

處理人心道心很有意義，朝鮮最重要的是四端與七情之辨，而這兩個問題是相互糾纏的。朱熹對人心道心的解釋前期受二成影響，後期透過修正三分為人心、道心與人欲。其實李栗谷也有前期後期之分，後期引用了朱子晚年的不同看法。如果再把其和鄭齊斗及陽明放在一起就更複雜了。

譚佳教授發言

從近年考古的發現，強調物學是個趨勢。考古學需要物證，需要拉長中國文明起源的時間。現在大家都意識到要轉型，把器物放在情境中做功能性的解讀。從神話學來看更是以器物為基點來解釋。目前還沒有從洪荒遠古放到宋明理學的

視野去理解，這是相當難得而艱難的。楊老師給的視野是很好的視野。神話學最忌諱的就是自圓其說，而楊老師以原始分類和榮格的原始心理避免了以猜來做研究，是以能夠對心理有說開展。然而，中國文明起源最早的物以前，是不是有更早的思想性起源？


涂經詒教授發言

五行的起源有沒有比較可靠的證據？在甲骨文裡有沒有記載五行？對世界構成組成的物質因素，表明其是最基本的原素；但在西方所提出的根本物質沒有像五行說在中國文化中產生這麼大的影響。所以這是個很值得研討的問題。

陰陽在易經的時候就有了，什麼時候能夠和中國傳統天道思維去結合？

楊儒賓教授回應

我不是把陰陽五行當作歷史問題，陰陽五行哪時候出現不是本文的重點，在此當成本體論的問題，去思考世界與人的構成，就是艾略特所說關聯的對應，以此避免陰陽五行在中國歷史上帶來的負面印象。在中國傳統的思維很強調明顯的呈現，而使意象性失去了地位，沒有太多發展的空間，是以透過這樣的研究進路可以去翻轉研究結果。

 2016.08.25 曾曄傑

「東亞儒學研究的視野與方法：論辯與省思」

研討會觀察報告

會議日期：2016 年 8 月 4 日

會議地點：國立臺灣大學社會科學院 419 會議室

主辦單位：國立臺灣大學人文社會高等研究院

靶子論文發表 紀錄與心得

黃俊傑 教授

「東亞儒學」的視野及其方法論問題

此是《東亞儒家仁學史論》的第二章，全書共十二章。今天針對東亞儒學的合法性做方法論的問題探討。本次講演以下列四個核心問題來討論：

(1) 什麼是東亞儒學？

從部分與全體的互動來看，各地儒學有其特殊性與共性。東亞儒學存在於各地交流「之中」而不在「之上」，應該是與時俱進的、因地制宜的。可以劉勰的原道、徵聖、宗經的理論來建構。

從形式與本質來看，各國儒家價值的乘載形式不同：中國為士大夫、日本為儒者、韓國為學人。是以各國儒者的「存在結構」(M. Merleau-Ponty) 並不相同。如山田方谷和島田虔次對傳習錄的結構即不相同。

所謂儒家共同體是指東亞各國知識分子共享儒家價值，並非說所有亞洲國家都是儒教國家。

各國經典解釋者都有三個層次的詮釋權威：孔孟權威、朱子學權威、各國儒學前輩權威。可以批判朱子，但不可能繞過朱子。

儒家共同體中有一種互文性 (intertextuality) 的現象。

(2) 東亞儒學何以必要？

20 世紀的儒學是用血和淚寫出的一部歷史，都是以國家為框架的國族論述。如吉川幸次郎所說，京都漢學是對江戶漢學的反叛，是要超越中國體系開展日本儒學的主體性。又如朝鮮的李退溪也開展了心學在韓國儒學的主體性。

而當代新儒家唐牟徐以文化民族主義情懷撫慰民族靈魂的創傷，並喚醒國魂、

復興民族。唐君毅的溫潤圓滑、徐復觀的深刻瘋狂、牟宗三的英挺拔，在在都體現了對民族的強烈情感。

但是東亞各國應該走出國族的框架，如溝口雄三所說走出國族中心主義，並以此在 21 世紀弘揚儒家核心價值，建構全球化時代人文精神。

但我們不能以「東亞儒學」作為工具，僅僅強調效用意義，而應該強調其價值意義，反對以東亞儒學作為政治工具。儒學不是為了新興的中華帝國來背書的！

(3) 如何研究東亞儒學？

應該研究核心概念的發展，以中國儒學的同心圓去開展，是東亞儒學重要命題或概念起源。像是從東亞儒家的仁去討論朝鮮的四端與七情，進而討論日本的管仲論。

現今的研究盲點陷入了地域研究的陷阱，而將中國儒學簡化了。我們可以從社會史、政治史等等領域進行開展，這些都是有開創性的。

(4) 儒學何以能夠超越東亞疆界？

如中日兩國的儒者中國論是極不相同的。「中國」在 11 世紀石介開始有第一種的中國論述。第二種則是淺見焜齋的中國論述。前一種很難脫離中國疆界。我們應該要脫離石介那種中國與邊陲的二元對立理論基礎，而應該改為以文化中心論來開展多元性。因為宇宙中心並非一層不變的，是會與時俱進的。

東亞各國的中心是並立的、是可以移動的，不應該將之一元化、中國絕對中心化，才能超越國家框架。在超越東亞地域的前提下，進而能夠形成全球的普世價值！

結論

東亞儒學的新領域落英繽紛、芳草鮮美，應該將儒學核心概念置於東亞視域中，將之顯題化！例如山崎闇齋的政治認同與文化認同的衝突。並應該在 21 世紀發揚東亞儒學核心價值，以開展現實的意義。

吳震

試說「東亞儒學」何以必要

靶子論文的提出是第一次嘗試，是開展真正積極互動的良好契機。

論文背景

最初這篇論文是受中央研究院受邀時所開討論會的論稿，對這篇論文的提法曾經受到猛烈批評，也讓人意識到一些問題。在此基礎上進行修改而形成此一論文。而本文本來有個副標題，是「從子安宣邦與黃俊傑談起」。這本來是有個用意是從大陸第三者看日本學者與台灣學者所發生的碰撞。

此篇文章有一姊妹篇，是 2009 年在武漢儒學研討會的〈論東亞儒學旨意〉。

提出了兩個問題：東亞儒學如何可能？東亞儒學何以必要？前者主要論述前一問題，此篇則主要討論後一問題。

探問東亞

從子安宣邦和黃俊傑的對話與碰撞談起，可以看到一些不易覺察的細節。如子安宣邦批評的措辭相當尖銳，不禁讓人思考發生什麼事情會造成這樣的狀況。子安的觀點是將東亞視為方法，而不能視為實體。那是為了不讓日本東亞軍國主義死灰復燃，這是有意義的。但是反過來由此理念去批評台灣有重建中華帝國的企圖是不恰當的，那不該成為東亞儒學開展的阻力。

除了黃俊傑所說第一種石介的東亞論、第二種日本學者的東亞論、應該有第三種東亞論。前兩種都是歷史性的中華帝國視野的尊崇與反抗為核心的建構，如同大東亞共同圈這樣的理念。以此批判與反思才能夠提出全球化視野下更新的東亞論視野。

從東亞觀的歷史性來看，18 世紀已有多元文化的觀念形成，而在 19 世紀有了帝國主義，讓普遍壓倒特殊，以一元壓迫多元，這是十九世紀的特殊處理方式。但隨著冷戰的結束，讓資本主義戰勝了社會主義。但共同的聲音不能壓制不同的權利，這是東亞儒學所必須有的視野。正因多元文化是很好的概念，反應全球化問題應該確立的觀點。隨著全球化的腳步，越來越多人了解到文化獨特性的重要，才能讓全球化健全發展！

附論

以東亞陽明學來看，陽明學不是鐵板一塊，中韓的陽明學就是不同的，可以做為東亞儒學的多元性作為參照。

張崑將

儒學復興中知識份子對「東亞儒學」的探討之思考

此文是針對東亞儒學的反思，或許可以說從學生時代就處於東亞儒學研究的時代，此一特別的經歷讓人有更深的思考與不同於一般人的觀點。而此一論文的初衷正是因為東亞儒學常遭受到誤解——東亞儒學對中國而言不夠中國中心、對日本而言是為中華帝國助威。但這些都是必須釐清的。

東亞儒學基本上有五個類型：

1. 杜維明與其他文明對話的東亞文明

這主要是從西方文明觀點來討論，在此先多不著墨。

2. 過去學者的沒有東亞的本國儒學

此類往往形成誤解，都只是在各自國家核心中去理解。這是一個逆中心的東亞文明觀。有點像鮭魚要返回中華文化中心的企圖。但過去的文化核心可能在中國，這不是必然，可能會轉移到其他地方，因此是不可靠的。而朝鮮學者卻認為儒學中心已經移到朝鮮的說法卻有高度偏見，其提倡韓國儒學的獨特性，並以此

自豪，認為自身儒學是最好的，是超越中國儒學的。這是崔英成的觀點。

至於白永瑞則提出從周邊影響中國，而不是透過中國影響周邊。他在追問我們對中國意味著什麼，而不是中國對於我們意味著什麼。這是主動主體與被動主體的異位與企圖。

3. 陳來藉著他者來理解自我的東亞儒學

陳來在研究韓國儒學特別提到，不能充分了解日韓的儒學真正特點，就不能了解真正中國儒學的特質，反之亦然。這是一種順中心的東亞儒學觀點。

4. 子安宣邦批判方法的東亞儒學

完全是去中心化的。因為儒學傳到日本就被稀釋化，儒學未主導日本學術，日本有強烈的主體性，並不受儒學牽制與主導。他們認為儒學一定要去中心才能開展東亞儒學。這裡吳震教授已經講述良多，這裡則不再贅述。

5. 黃俊傑經典詮釋的東亞儒學

是超心中的，超越國界與邊界，重構中心與邊陲的流動關係。過去以西方為中心是不永遠的，可能隨時會轉變的。是以東亞儒學為中心的批判也是不恰當的，沒有所為絕對的中心。也就是說可以從文化認同與政治認同的區分來討論，並非國族中心主義，而是超越固有疆域的。應該以軟實力超越中心，以推展東亞儒學。

這裡的中心既是中心也是邊陲，既不是中心也不是邊陲，是一個超越性的意義。沒有國族中心主義的見解，才能真正開展東亞儒學的價值。

不同超中心東亞儒學的反思

為什麼台灣的超中心主義與日本的超中心不同？因為台灣與中國同文同種，是以可以在整體文化上去超越中心；然而韓國並非同文同種，但又非完全的他者，有其較強烈影響力。但是雙方都極力保存自我的主體性及對於中國的影響力。也就是說前者是超中心的、後者是逆中心的。

而東亞儒學出現在台灣在於沒有文革，且台灣的地理位置其東亞性相當強烈，既是東北亞也是東南亞，因此在此生根並不意外。

第一場論文發表 紀錄與心得

韓東育 教授

前近代中日學界關心「制心」問題的討論

首先必須回應的是東亞儒學是可能的。

從黃俊傑文化認同與政治認同的概念來分疏是很有意義與效果的。很多雜誌也都關注著黃俊傑團隊的研究成果。這是值得我們參考與研究的。

從最後一段來說，東亞儒學的可能在於儒家共同體的共享，因為儒學價值是客觀的。而面對各國共同的權威，是一個共同體的共性；但不能完全訴諸共性，

還需要更進一步討論差異性。而由一見多、由多見一是很不錯的進路。

東亞的中華老帝國與日本新帝國是以往的一個視野，以現在的東亞儒學觀點是不需要有這樣的帝國觀的。

從台灣淨空法師所說，台灣是中華文化的一條老街，這是很好的說法，不同於大陸有文革的反傳統，這是很值得珍惜的。像是中國古代有不好的傳統較仇人接班，非得打倒前者才能樹立自我。但現在其實並不需要，從多元文化來看是可以從共性與討論來面對差異。

儒學就像東亞的拉丁文，潛在東亞文化人當中。儒學應該是在生活當中，而不是建廟訴諸宗教、變成信仰。是以在兩岸文化同源的意義上，可以去發展彼此的交流與儒學的開展。

接著說說修齊治平的可能，這是個知行合一的問題。像是柯文哲市長，身為一個醫生沒有經過政治基層歷練是否能夠管理那麼大的機器？傳統說怕比愛更安全，治理國家需要有儒學，應該要更謹慎去面對。

另外四書的作用為何？道德的感化或許太過樂觀。大國與小國之間的安全準則，才讓小國去面對大國的經典，日韓對於中國經典的最初動機即是如此。所以日韓有些儒學思想趨於偏激，這是有背景的必須要留心。如同儒教在日本有被利用形成軍國主義的傾向。但日本戰後又開始反對儒學、反對政教合一，這又是另一個層次。

我們需要思想層面與事實層面去對照，才能找出儒學的真正問題。我們不禁思考，儒學是否能夠成為真正政治治理的資源。如同以往對於中醫的認知，是不是有方而無法？因此要議題化才能使儒學有操作性。

又從儒家人性論來說，並沒有說國民性，而只說只要是人就是性善，這就說明了普世價值。是以中國要成為大國，一定要尊崇中國古代價值。但是儒學畢竟是這塊土地上生長，最多在東亞文化脈絡下，要思考如何去面對西方文明，不可能完全照原樣去開展。

而這又要從自身國民群體來著手，因為當今中國民眾似乎還沒有完全接受儒學教化的禮儀，在國外旅遊做些丟顏面的事，這必須從基本儒學文化去改變，進而才有可能形成新的文明體系去與西方接軌與交流。也就是要在中西不同中去開展共同的價值。

吳震在說子安宣邦，但子安宣邦是生活在自己世界的人，既反對日本民族主義又反對中國民族主義。他是個解構性的人，什麼東西都要解構，提出自己的東西。但是真正檢視有什麼真正自己的見解可以說幾乎沒有。雖然他批判別人十分尖銳，卻也是一語中第。他們太過強調方法，一直建構「作為……的方法」，中國學者也一直在學，這是不必要也不能的。

還有現在什麼都說帝國，白永瑞把中華也說成帝國，溫柔而膨脹，這是多餘的，不用什麼都建構成帝國。儒學研究應該要接地氣，才能有實際性。而東亞儒學的分類張崑將說得很清楚，相當不錯，基本上就是這樣的現象開展。但日

本未必完全去中心；而台灣想要超中心，這雖然也很好，但是不論是順逆超中心，心中都預設了一個中心。如果沒有中心就不需要談這些，這才是必須追求的，不必強調什麼中心。

傅永軍 教授

論東亞儒學「超中心」的合法性 東亞儒學的經典意識及其詮釋效用

對現代漢語學界做出理論創建的個案型研究是很重要的，因此要關注華人學者對東亞研究的心態。我們可以接著張崑將的問題往下講——從對中心與邊陲的思考去區分。所謂超中心的東亞儒學是否必要呢？要如何證成？張崑將教授從外部視角進行證成，而此文要從東亞儒學內部進行論證。

所謂東亞儒學超中心的合法性，從政治學與人文學術領域上會形成問題。因為合法性是近代民眾對於治權的認可，亦即治權與服從應該有個理性關係。那麼，儒學要如何使全世界接受它，就必須理性說明，為什麼可以？為什麼需要？不可以單一面向地硬是要全世界接受。

崑將教授一在強調東亞儒學就是東亞經典詮釋學，這也是黃俊傑教授所提出的，這是不錯的。東亞儒學從經典的意義上去開展合法性，此不僅是一個方法論也是其理性論證的必要性。文明是立足於儒家經典的合理性，此可用高達美同時性概念來開展開放性詮釋去思考全球性下開展東亞儒學的可能，也就是不同文化、時空中並存的可能。

經典性就是歷史性的，不是僅僅一種歷史特徵，而是有生活上的必要性與合理性。經典之所以成為經典，必然有其規範內涵，有其可以做為評價的標準，值得人們去尊崇與效法，並且可以隨時代而新產生新時代意義。那是無時間的當下存在，也就是高達美所說的同時性。雖然儒學是在古代產生，但是可以透過詮釋學進入當下的環境當中，不斷產生時代新意——如同高達美所說此是差異的存在。

經典的詮釋不是封閉的真理，也不會被博物館化，始終是能夠帶入當下，開展時代意義。詮釋者絕對不是將歷史經典的真相反應出來而已，而是透過詮釋闡釋出經典的時代意義。經典給我們的啟示就是它總是能夠透過詮釋來存在於當下，它並非死的東西，而是天道與生命的載體，儒學正是如此，也是東亞儒學如何可能的意義所在。

也就是說，儒家經典總是隨著詮釋者而存在，不可能單獨而存在的。它會隨著時代演進，好像都在每個時代的當下對當代人演說與啟示。東亞儒學以這樣的視域，就有其合理性與合法性，正因為其具有普遍性與時代性。又因為此一特質，它完全可以超越國族主義，並非為了一家一國一姓而存在。

成功的對話總是在主體性與普遍性間融合，才能在彼此的差異間無限對話與產生意義，東亞儒學的詮釋必然要在主體間性開展，才能夠具有合理性，這是當

代異文化間的開展與超越地域性的可能；而東亞儒學還同時具有過去、現在與未來，這是超越時間性的可能。

楊儒寧 教授

東亞世界與儒學原理

子安宣邦不只質疑中國國族主義，也質疑日本國族主義，無論如何東亞儒學必須面對民族問題。在 19 世紀之前不可能有東亞儒學的概念，這是新的學術建置下的開展。也就是在民族國家工程下的其中一個面向。在清末知識分子在思考如何將中國一盤散沙打造成一個強盛的民族，因此以國族為立場的一系列名詞與思考即由此展開。

我們之所以現在要提東亞儒學，正是因為東亞內部各國的明確國界分割已然形成。不管從什麼角度來看，在世界文明中，東亞文明無疑是具有高度共同特色的文明區域，而儒教是作為構成其中的重要核心。

然而，中國與日本在歷史上有如此大的歷史糾結與恩怨，如何開展儒學就更有其必要性。是以把東亞儒學放在現代史的角度中，必然會出現兩股趨勢：民族主義與亞洲主義。或者可以說東亞概念因此形成，認為東亞文化中有一個共同現象。這是一種認為東亞應該發揮東亞的特色，區別西歐的文明。

事實上，第一次在台灣辦東亞儒學的會議也是透過溝口雄三帶領子安宣邦由。黃俊傑教授支持所形成。這即是在中日在共同尋找東亞共同趨勢的一個想望。那麼要如何找到一個符合東亞儒學圈內部的原理這是值得探求的。

但要找東亞儒學圈共同的要素，未必是在近代的中國思想之上，而應該是處於夷狄的日本與朝鮮的古代思想；因為他們的處境十分特殊，必須要這樣去面對與開展自己的價值。

那麼以中國自身的觀點來看，應該以信用去禮敬各個國家，並理解各個國家的風教，那麼東亞儒學才有可能立足。也就是說信是構成人性的重要因素。是要面對朝鮮、面對越南的時候，要怎麼面對？中國古代曾經用朱子學為媒介去做考量。是以後來朱子學的權威是有其共同性可以追求的。

當然，當代民族主義太過強調，又沒有恰當的政府，那麼會變成很恐怖的統治集團。也就是說，普世價值是不能否定的，儒家的普世價值是必須被強調與提倡的。即便是孔子，也還有自認為是殷商後代的意識，遵從殷商的習俗，是有其民族意識的；但是難得的是，他能夠在此基礎上開展夏商周的共同文明，發展告度的人文精神。

是以，儒家絕對有民族主義的成分，但是絕對不能忽略其中的普遍性。如同朱子有金的民族主義，但是其道統與思想絕對是從普是思想與天下公共之理去開展，這就是宇宙性的意識超越了民族主義。是以，朱學後來傳到了朝鮮，能夠為朝鮮所接受，就表示了儒家原理得以確立。

第一場回應與討論

張崑將教授 回應

先回應楊老師的發言，從民族主義的情感來談東亞儒學引起各國的質疑。東亞與儒學不管怎麼談，都會涉及民族。學術要中立，但是我們在做儒學時不可能沒有民族的情感。子安宣邦為什麼會這麼敏感，就是其民族主義情感對於帝國主義的反抗。怎麼樣擺脫民族主義的情感似乎不太可能，但是學術上假使要中立還是要區分開來——比較好的解釋方式與比較不好的民族主義情感的東亞儒學。國家民族主義對於人民與世界是有傷害的，日本當初的軍國主義就是操弄民族主義形成的帝國主義路向。

吳震教授 回應

中國古代傳統是以天下為中心的思考，這是未來建立全球新秩序的希望以極重要的問題。而楊儒賓教授所提出孔子超越族群的情懷，以天下為中心的文化共同體，是今日儒學普世意義的源頭。從朱子學來說，天下公器的角度也可以證明文化共同體的建構是有所依據的，並非我們的一廂情願。最後關於張崑將的五種提法，忽視了陳來在 94 年提出了多元中心論，因此並非順中心論。

黃俊傑教授 回應

1. 關於康德式的問法：儒學成為 21 世紀的普世價值如何可能？這當然是所有儒學研究者必然要面對的問題。是以「仁」是最根本的，是作為人的道德主體性的核心概念。但更重要的是攝禮歸仁，注重主體間性，更是十分重要。

2. 台灣對於大陸有何意義？台灣的力量不是在政客，而是在民間善良老百姓的慈悲善良的心。因此，中國大陸越崛起，台灣越重要！尤其是一帶一路的宏觀戰略，一定需要台灣的支持，否則很難成功。但現在的意識形態必須要解決才可能開展。

3. 民族主義應該要分類，不能把民族主義接當作壞的。東亞儒學主義未必要完全擺脫民族主義的糾纏，重點在於什麼樣的民族主義。

陶德民教授 發言

1847 年李鴻章當初對台灣的判斷是化外之地，是中華文化未達之處。而今天台灣之所以會如此人文薈萃，正是 1949 的禮讚。而中國大量的儒學遺產，不能以少東家的姿態去面對各界，不能有自視甚高的態度。

第二場發表 紀錄與心得

楊祖漢教授

朱子思想與東亞儒學之成立

此篇論文主要是對東亞儒學之形成。黃俊傑的東亞儒學是在現代儒學研究中需要的。各地儒學雖然有不同的特色，但是有其共同的意義。因此，必須在以東亞儒學為名去開展儒學的不同面貌並探究其普世價值。是以東亞儒學的觀念得以去除中央與邊陲的弊病。儒家雖然生於中國，但並非只限於中國。儒家的五倫之道是每個人都必須遵從的，那並非儒學的專利。

不能說不讀孔孟書的人就不懂儒家中的道理，因此這是共同的普世價值，可以讓不同國家的人自願成為儒家的信徒，而不只是在中國發展。作為儒門弟子，其關鍵點在於是否能夠體現那種普世價值。那麼，最重要的是反求諸己的態度來要求自己，此是判讀儒學與否的標準。

應該說儒學有其本質，因此儒學即便在不同的國家依然有其核心價值的共通性。那共性即是真實的道理，所謂真實的道理就是這個世界自足存在的，不待言說的。這樣的道理本來就是如此，人本來就應該遵守。但即便做得再好，也不會增添此理一分，因為其本然俱足存在。那麼在這個意義上，就能夠讓儒學擔當普世價值，這也就是東亞儒學的思維。

儒學的本質可以說儒學是個生命體，因此在東亞儒學的研究，可以用理一分殊的概念。從歷史發展來看，孔孟皆是中國人，但是後人所傳遞的是否就是儒學的真正內容呢？即使是聖人在天道的實踐也不完整。不能說人不懂得得之理，人人皆內在有這樣的天道，即便還沒能完整實踐，但不能抹煞其本心。

東亞儒學沒有政治上的疑慮，他既不會抹煞中國儒學的源頭，也沒有政權保證的企圖，那些都是錯誤的偏見。那麼，既然人們有這樣的疑慮，我們更應該加強儒學的客觀研究。透過實踐，越能夠與他人相感通，也就是東亞儒學之間可以透過這樣的原理去思考共性與交流。

康德說每個人都能做普遍立法，每個人都能建立行動原則。這就顯現出人的尊嚴與人的可貴，這是最普片的價值與意義。那麼，東亞儒學來這樣看，就可以撇開東亞儒學中的不同，而是勉勵所有人自我立法的共同價值之追求，而這正是康德的目的王國之建立。

東亞中朱子學的分量很重，雖然他被稱為別子為宗，但其實可以疏通一下。因為一般讀朱子書的不像牟先生如此嚴格，只是朱子在道德的概念上訴求加強的理解，透過格物去加強道德的內在，這是說得通的。

朱子學的想法可以從韓國儒學去思考與借鑑。朱子學講理，要怎麼讓理有活動性呢？韓國儒學的概念是一個不錯的進路。

蔡振豐教授

東亞儒學研究的再思考

從高研院的東亞儒學計劃來看，其的確沒有政治企圖。從叢書來看，也是沒有固定進路的。子安宣邦對於東亞儒學的批判，讓人感到震驚。但是深入了解後，可以知道子安是害怕東亞儒學的研究者沒有自覺到東亞儒學可能會對於帝國中華背書，這是其情感上的理念與恐懼。

日本處於矛盾的態度，他們知道軍國主義的不對，但是在和西方作戰時，他們卻又能夠容忍。因此在這之中有一個非常強的對抗意識。是以在面對從東亞的世界到世界史的世界進途中，應該要起來對抗帝國主義才能夠有所開展。是以哲學上的東亞儒學並非軍國的概念，而是在對抗西方帝國主義反抗所形成的思維。

是以東亞儒學的提法都有屈辱與對抗性的成分。從何謂儒家？誰的普世？來看，是禽獸與人類的辯論，禽獸就是指西方。中國有些學者抱著反抗普世價值的理念做對抗，而帶有敵意。但事實上他們反抗的對象不應該是普世價值，那是對西方帝國主義的抗拒所遺留的思維與行程的芥蒂。

學術與政治不應該要掛勾。假使儒學有政治的支撐，會有一定的危險。而張崑將的五種中心說，還存在著一個中心思維，作為一個研究者這是不適合的。

在全球化的經濟運作要如何面對，這東亞儒學必須面對的問題。所謂亞洲四小龍在今日台灣已不復當日榮光，那麼東亞儒學可以給我們什麼？我們應該要如何自居，這是需要藉助東亞儒學的理論內涵的。

而所謂的東亞化就是縮小的全球化。思考東亞化和全球化時，應該有其差異，而不能完全是為一致。儒學處在交融與變化之中，因此比需要有更多的包容性與兼容性，但其都可以探索出普世價值所在。而這可以在本土文化與庶民文化中去追尋東亞儒學的可能。

面對東亞儒學首先必須面對的是：東亞儒學如何創立核心的基礎？以歐盟來看，其之所以可以成功是在於內部的普遍性與價值。那麼東亞儒學的發展就必須要有定向。像是管仲是否合宜的討論，已經逐漸觸及到儒學的效益化。這都是值得我們思考的。

藤井倫明教授

「多元」抑或「一元」：「東亞」概念的本質與「東亞儒學」的利意義

部分學者的東亞儒學思維是將多元指向去中心化，亦即輕視中國；另一方面是如子安宣邦認為東亞儒學是對中華帝國的支持。為什麼一種東亞儒學會出現這兩種不同且矛盾的理解？或許可以說董雅概念的本質是多元化與去中心化，一元

化與中心化根本是一種誤解。

東亞概念基本上有指向多元的「文化概念」與指向一元的「政治概念」兩種。甚至有些人將東亞視為負面性意義。然而東亞這一概念是從東亞文明與東亞美術等文化史的脈絡，用來取代亞洲的概念。東亞文明是要從中國之外的國家去觀看儒學文明才互有的學術觀點。

「中華文明」的概念是以中國為中心、標準與典範，是華夷的區別；而「東亞儒學」的概念則取代了這種以中國為中心的一元化思維。然而東亞儒學的脈絡應該脫離大東亞共榮圈的政治東亞之思維，不能將之混淆。

不過，問題的關鍵不在於東亞儒學的概念本身，而是沒有真正體現儒學的多元性。過往的儒學都朝向一元的發展現在。也就是說理念上東亞儒學推動多元與去中心化，但是現實的帝國主義卻徹底走向一元。日本曾經為了建立以自己為中心的東亞，因此利用東亞去開展東亞性，那是企圖將中國儒學中心轉移到日本儒學中心。

現在來看，東亞的思維性概念是正面的，但是實體的東亞似乎都是負面的。但顯然這期爭的爭論還是相當多，中國會覺得東亞儒學稀釋了儒學；另一方面則是認為會使中華受到邊緣化。

那麼，以中華文化圈的中國核心概念來看，就是去研究儒學如何從中國傳到朝鮮與日本，是以中國為儒學中心，進而去傳遞給邊陲國家。但是東亞儒學的研究不應該有這樣中心與邊陲的思維，應該是超越中心與邊界的研究進路。因此，中國儒學、日本儒學與朝鮮儒學或是越南儒學，都是缺一不可的部分，才能使東亞儒學完整，也才能真正了解我們自身的儒學。

也就是說先有東亞儒學的經典，才有中國儒學、日本儒學與朝鮮儒學或是越南儒學，而不事先有中國儒學、日本儒學與朝鮮儒學或是越南儒學才講中華文明圈，這有明顯的差別，是必須深刻思考與注意的。

從東亞儒學到世界儒學，其關鍵在於其他國家如何詮釋東亞儒學的概念，這也是不能以中心與邊陲思維視之的。

林維杰教授

整體與中心：跨越國族的東亞儒學

什麼是東亞儒學有一個概念是部分與全體、全體與部分，這裡的關鍵不是全體，而是什麼構成全體？那麼我們如何去面對中日韓越東亞儒學圈，要如何超克中國的儒學？但是東亞的提出一方面即是要對抗區域的衝突，那麼似乎要區分歷史的東亞、文化的東亞、政治的東亞，才不至於混淆。因為東亞文明是要對抗歐洲中心主義，但不該是內部文化的衝突。

因此，中心化與去中心化，要從部分和全體來思考。但部分與全體要怎麼理解，這十分重要。是不是有什麼東西來貫串整體性？那麼整體性形成整體比部分

的總和還要多的效果。也就是一種 $1+1>2$ 的概念。東亞儒學就是有一個核心思維理念貫穿，這是在中日韓越都有的，只是在不同地域與國家有著不同的形態。那麼東亞儒學就不只是中日韓越儒學的總和而已。

一般談實體如何超越實體，通常是從辯證法的角度來思考。辯證有柏拉圖的對話辯證與黑格爾的正反合辯證法。那麼東亞儒學做為核心價值的概念，是否有歷史的意義？中日韓越如果有差異性的發展，那麼其中就有歷史性意義，反之則沒有。也就是不同國家對儒學的概念有差異性的化，那麼東亞儒學就歷史性。

就儒學來說，有分為主體性與普遍性的表述，如果這兩種同時為真，那麼儒學就有其歷史性，那麼彼此之間才有互動的可能性與開創性。假使先不看東亞儒學，單看中國儒學，為什麼沒有人跳出來說湖南儒學、江蘇儒學的主體性？所以可見中國儒學和東亞儒學問題的概念是不同的。也就是說，當我們提出東亞儒學基本上就預設了多元性，而不是一元性的概念。那是在東亞儒學圈中交流中，當有一天達成共識，就有可能形成新潮流文化思維，這就是多元性的意義。

在放大來看，讓亞洲價值與西方價值來對比，有人否定亞洲價值的存在，認為只有普遍性的世界價值，那麼這樣的思維視什麼呢？這亞洲價值與世界價值的關係是什麼？以此來看，回到東亞儒學是要與世界去看如何相互橋接？唯有這樣才能夠具有普遍性。也就是說，東亞儒學的目的最後的目標就是世界儒學，否則就會回到或落入一元性的概念。

張崑將教授 回應

藤井教授可說是還給東亞本來的面目。但東亞的概念也不是本來自身就如此，或許是西方人給的。東亞概念是日本帝國主義將之污名化，是以根本沒有那種污名化的問題，回到污名化之前根本沒有這樣的問題。但是應該沒有這麼簡單就能夠解決東亞的問題。

吳震教授 回應

藤井教授以大東亞共榮圈來說其中看不出一元化的預設，反而是多元性的。這樣的說明太過輕巧不是學術性的解釋。任何文章都不能單除來看，必須放入時代與現實脈絡中，才能看出真實的意義。

黃俊傑教授 回應

所謂東亞儒學內的東亞是什麼樣的概念，做為區域史的概念：(1) 從介於全球史與國別史之間的區域史；(2) 作為國別史與區域史之間。東亞儒學是就第一個意義來說的。子安宣邦質疑東亞是為 21 世紀中華帝國背書。但因為這不是從日本方面思考，才會形成這樣美麗的誤會。

而超中心化會被誤解為台獨，這是把自己當前的政治理念去思考，這樣的論述是有問題的。

綜合討論 紀錄與心得

許教授 發言

黃俊傑教授認為東亞儒學受到雙重誤解，但儒學做為文明價值，它是有肉身的。東亞儒學常常被誤解想要在建立某個中心，但恰恰相反我們是要超中心化的東亞文化建構，在平等交流對話中的建立，是要與強力帝國做切割，甚至去民族國家化。但當我們在討論東亞儒學的時候可以超越國家立場嗎？是不是可以用文明或語言共同體來談，或許會更恰當。如同基督教，它不屬於任何一個國家，但在不同國家有不同的樣態呈現。它們都不是以民族國家作為單位，有點像理一分殊的概念，這是值得我們借鑑的，這是儒學需要追求的共同價值，只是語言構成其分殊。

最重要的是，我們要挺立確立儒學做為普世價值！劉述先生前即在做這方面的努力。從這個意義上來說，今天要重建東亞永久的和平秩序，就要為東亞尋找不同文化與民族、國家可以認可與分享的普遍價值。而儒學就是其中最重要的資源。

黃俊傑教授 發言

東亞表面上火樹銀花，但東亞各國天空烏雲密布，前景堪憂。今日崛起中的大陸類似日本 1920 年代社會的氛圍。今天應該要注意這種氛圍。儒學的確應該要和基督教一樣不屬於任何國家。儒學有其普世價值，就和基督教一樣。

戰前最偉大的批評家丸山真男與鷺江昭，對於戰前帝國主義的批判有著深刻的意義。今日台灣自我殖民，實在是讓人可恥。無論如何，中國崛起需要大論述；但大論述與大話並不一樣，需要大論述而細緻的分析。

李明輝教授 發言

在講東亞儒學的時候比較少人去注意到歐盟的背景。對於東亞儒學的動力是在歐盟生活的經歷而來。為何 50 年時間就可以整合出歐盟？特別是德國如何進行政治教育？而兩岸已經互相批判了 60 幾年還沒解決，這是值得思考的。有時候大陸學者真的聽不懂我們的話語背景。我們都沒有好好正視歐盟的問題，重新思考民族國家的概念。

大陸新儒家不要普世價值是錯誤的，那是西方的？這是不對的！民族主義也

是民族主義，為什麼大陸新儒家還堅持民族主義？這是錯誤的思維。歐洲基本上都不談民族主義了！儒家不該被誤會，儒家不是民族主義。黃俊傑說有好的和壞的民族主義，但其實任何好的民族主義都會變成壞的。

德國的興起有其必然性，當時歐洲協約國對德國如此苛刻，德國人自然會傾慕希特勒這樣的強人。但是為德國民族爭權益收復了所有德語區後，並不會停下來，就想征服歐洲、征服全世界！這是民族主義的禍害！正因為歐洲人身受其害，所以他們對民族主義有強烈的警惕心。


更重要的是歐盟都是民主國家。儒家本來可以做為整合亞洲的文化的，就如同基督教在歐洲的角色，但是欠缺了一個民主。因此大陸新儒家不要民主，永遠不可能整合東亞。

陶德民教授 發言

如果日本要辦像中國的孔子學院、德國的歌德學院，日本要辦什麼呢？日本要辦不能辦民族主義的，應該要辦芭蕉學院，受莊子影響的。這如同王曉波所說儒學是集粹了百家思想。在日本企業家中《論語》固然是重要準則，但是更重要的是《孫子兵法》、《韓非子》、《荀子》。我們應該要把儒學的外延擴大，一起來做會很不錯。

緒形康教授 發言

林維杰的思考對我很有啟發。日本哲學家丸山真男 1975 年去世後許多作品出版出來，他對於我們有很多啟發。正統與道統是否有不同，這是可以從江戶時代來思考。所有思想到日本都會日本化，因此儒學到日本會形成不同型態。

 2016.08.04 曾曄傑

「荀子思想的地位與價值國際學術研討會」

觀察、側寫與心得

會議日期：2012 年 10 月 13-14 日

會議地點：邯鄲學院

主辦單位：邯鄲學院、中國人民大學國學院

一、會議簡介

「荀子思想的地位與價值國際學術研討會」於 2012 年 10 月 13、14 日，在河北邯鄲舉行。本會議由邯鄲學院主辦，中國人民大學國學院協辦，是繼 2006 年 2 月臺灣雲林科技大學舉辦的「荀子研究的回顧與開創國際學術研討會」及 2007 年 8 月山東大學主辦的「荀子思想的當代價值國際學術研討會」之後，又一次以荀子為會議主題的大型國際研討會。會議議程總計兩日，共有 30 餘位專家學者及十數位博碩士生與會，會議收到論文共 35 篇，發表論文計 28 篇。10 月 13 日的開幕式有數百位邯鄲學院師生參與，共同見證「荀子與趙文化研究中心」揭牌成立。本中心聘請人民大學國學院的梁濤教授為主任，此次參與發表論文的學者均受聘為學術顧問、委員。在致詞中，邯鄲學院楊金廷院長允諾此一會議將每年持續舉辦，以推動荀子思想的研究。除此之外，統籌此次會議的康香閣先生，同時也是《邯鄲學院學報》的主編特別表示，《邯鄲學院學報》於 2012 年 3 月刊載了沈長雲教授〈荀子故里考辨〉¹一文，顯示了邯鄲作為荀子故里的有力證據，也為這次的會議增添了正當性與意義。值得注意的是，今年的 9 月 29 日河北工程大學也甫成立「荀子研究所」，由清華大學廖名春教授擔任所長。從此次會議之盛大與近年來荀子會議及相關系所、研究中心的相繼成立，可以瞭解到荀子研究在中國可說是方興未艾，正有蓬勃發展之姿。

¹ 沈長雲：〈荀子故里考辨〉，《邯鄲學院學報》2012 年第 3 期（2012 年 3 月），頁 5-7。

二、積極建構荀子哲學的價值

本次會議論文中屬哲學類的有楊秀宮〈荀子「統類」及其哲學之研究〉、從儲昭華〈身心關係視角看荀子對法家的揚棄及其對儒家文化的意義〉、路德斌〈道德之層階與孟、荀努力之方向——論儒家倫理學的兩種型態及其意義〉、王楷〈治氣、養心、修德——早期儒家自然人性論背景下的工夫論進路〉、鄧小虎〈《荀子》中「心」和「道」關係的再探討〉等五篇論文，多顯現出建構荀子哲學價值的企圖心與生命力。

楊秀宮〈荀子「統類」及其哲學之研究〉一文，主張在「心性論」、「名實論」的研究進路之外，另闢一「知通統類」的進路。以唐君毅的觀點為荀子「統類」見解的代表，並在此基礎上，進一步以荀子「虛壹靜」、「唯齊非齊」、「禮樂之統」、「仁義之統」的概念交互輝映地印證其「統類」的哲學思路。認為「統類」即「道」，有歸向「壹」的真諦，是「虛壹靜」的理境，故「統類」可以說是荀子的理境，也是能顯其交融合諧如壹之道理的方法。楊秀宮的論點有哲學方法論的特色，也頗具意義的揭示了另一切入視角，來看待、重審荀子所涵融的哲學智慧，期待她能進一步將「內容涵義的建構」與「理論體系的完備」二者，聯繫起來而論之。如是，更能確定，在心性論、名實論之外，以「知通統類」為研究進路的價值與地位。

儲昭華〈身心關係視角看荀子對法家的揚棄及其對儒家文化的意義〉一文，指出法家在對於人之肉身維度的深刻洞悉與注重上，影響了荀子，而使荀子充分意識到人之肉身維度的必然性與重要地位，但與法家截然不同。在法家那裡，肉身維度對精神、靈性是徹底的遮蔽與消融，所以人最終被降格到動物層次；而在荀子那裡，則反而更強調人的精神、心靈所具有的相對獨立性、自主能動性與超越性。故而荀子對於人的自然欲求，在很大程度上賦予了合理性與正當性，其精神、心性不會遮蔽和消解自然本性，可以說荀子的身與心、靈與肉之間是差異的統一，是矛盾的統一體。此種身心統一觀有別於法家將人徹底肉身化，也有別於孟子的「身體精神化」。儲昭華對於荀子「身體觀」的揭示，的確在儒家文化、現代人的健全發展上有積極的正面意義，並且以為荀子哲學裡，身心、靈肉雙重維度的具有內在張力的矛盾統一，是更符合現當代思維與價值的。

路德斌〈道德之層階與孟、荀努力之方向——論儒家倫理學的兩種型態及其意義〉一文中，指出孟子的道德及其規範對人而言是先驗的，它源

自於某種絕對的、具有本原意義的存在；而荀子道德意識的確立，則是基於人們對「理」的認知和認同。文中條分縷析地將荀子的認知涵涉，分為兩個層面，一是思辨理性；一是實踐理性，再由此二者的邏輯與實踐原則中，綜合歸納出荀子的倫理學：道德對人而言不再是外在的或外力強加的東西，而已然成了一種發自內裡的自覺自願的活動。也就是說，他試圖論證儒家中另一個倫理的典範，並合理地詮釋荀子「內在」的倫理意涵。路德斌可以說是較為公允地評價了孟、荀二種不同的道德理路，以為各自有其適用的範圍和發揮作用的限度，它們是不同，卻不是對立的，因為兩者都是人類生活中所不可或缺的。不過，時代會有所取捨，路德斌以為在全球一體化、經濟化的時代，有事功精神的荀學愈發凸顯出了其理論的價值和實踐的功用，所以即便這樣的道德看起來似乎並不那麼崇高偉大，但現實和生活須要它！

王楷〈治氣、養心、修德——早期儒家自然人性論背景下的工夫論進路〉一文，主要聚焦在早期儒家自然人性論的背景下的工夫進路，或稱之為早期儒家自然人性論背景之下氣論學說。由於早期儒家學者對人性大抵傾向於一種自然主義的理解，因此孟子雖論氣，但卻有別於此理論進路，故王楷教授以為，這一脈絡傳承應為「《論語》——《性自命出》——《荀子》」，而以荀子為此理路建構的完成者。本文試圖解決荀子「化性」在實踐主體上所以可能的內在根據問題，以及「化性」的實踐途徑和方法問題；另外，文中還論述荀子承孔子的「血氣」觀點，亦承竹簡對人的自然情感、情緒思慮，以及樂教觀點，故成為早期儒家自然人性論以氣論性的集大成者。在荀子那裡，「氣」貫通身心、宇宙，著實提供了「本體」意義上的哲學基礎。因此可以說，荀子已有潛在的氣本論、或隱然是一個氣本論者了。這在先秦儒家哲學乃至於整個儒學史、氣學史，都是極具意義的探討。

鄧小虎〈《荀子》中「心」和「道」關係的再探討〉一文，文章邏輯綿密，在一個問題之中又衍生出幾個小問題，以層層解構的方式將「心」和「道」的問題，重新定義、釐清、探討、定位。例如「道」的具體內容為何？是指涉獨立客觀的真理、知識，還是以人類性情為構成條件的實用原理？「知」是怎樣的人類行為？是單純的知識方面的認知，還是同時涉及情欲和意志的一種明瞭。而其研究進路是對「知道」的「知」展開調查，以釐清「心」是以什麼方式掌握「道」。再探討從「知道」到「可道」並「守道」的一系列過程，以了解「心」和「道」的關係，以及兩者和行為的關聯。此篇探討的議題哲學性質很強，但因文章尚未完稿，故無法一窺

究竟，然大體而言，可以看出作者的企圖心，欲解決時常爭論不休的荀子的「心」的問題，並且可以看出其「心」、「道」論指涉範疇的豐富與深度。

綜合以上五篇會議論文，不難看出研究荀子哲學的進路、視野、論證都有意圖地翻攪、衝撞傳統觀點，欲從根本、內在的部分建構起荀子的哲學，進而肯認荀子哲學繼承儒家正統的定位。也就是說，他們找到了荀子哲學價值根源的合理性、正當性，並肯定了荀子哲學的內在理據。無獨有偶，或許是時代的迴響，因為他們都以為荀子的學說更符合於現當代的需要，是屬於我們現在可以當下認取的哲學，不是束之高閣曲高和寡，而是在現實之中可切實運用的。荀學之所以在現代又有一波研究高峰，或許就是因為我們這個時代需要它吧！

三、荀子人性論：回顧、反思與開創

除了荀子哲學的建構外，人性論始終是荀子思想中被關注的重點之一。此次會議關於荀子人性論的論述計有五篇，大多是對於荀子性惡論的檢討與反思，由此探尋性惡論的真義與價值。

東方朔的〈「可以而不可使」——以荀子〈性惡〉篇為中心的詮釋〉一文，針對荀子學說中，以「可以而不可使」此一關鍵為出發點，細緻梳理了是否人人皆可以成聖的問題。東方朔認為，荀子在理論的普遍性上堅持「人皆可以為禹舜」，但相較於孟子，他以更為冷峻而客觀的視角來闡述。也就是對「可以」為聖人給予普遍性的保證，同時卻也瞭解到「不可使」人人為聖人的現實性意義。由此角度而論，荀子性惡論的意義在於警醒人對於欲望所造成的「意志無力」，同時勉人朝著為善甚至是成聖的目標努力。值得一提的是，東方朔引證諸多西方學界的研究成果與資料，使荀子研究的視野更加廣大，因而也獲得梁濤等與會學者的肯定與期許。

周熾成的〈荀子乃性樸論者，非性惡論者〉一文，先以《荀子》中〈禮論〉、〈天論〉、〈正名〉、〈榮辱〉、〈儒效〉、〈大略〉六篇與〈性惡〉的內容做比對，認為諸篇中的論述都指向了「性樸論」且肯定人的欲望，與〈性惡〉明言「人之性惡」並否定欲望的論述不類。除此之外，作者亦從韓非、陸賈、賈誼、董仲舒等歷來被認為與荀子有一定關聯性的思想家進行梳理，認為在這些思想家的論述中，都不見性惡論的痕跡，可見性惡論不是荀子的學說，而〈性惡〉一篇亦非荀子所作。

林桂榛同樣堅持荀子的人性論是為「性樸論」，其〈荀子性樸論的理

論結構及其思想價值〉一文大致回顧了過往學者對性惡論的批評與質疑，並認為性惡學說與《荀子》思想無法統一，「性惡」是「性不善」的訛誤，因此〈性惡〉應為〈性不善〉。同周熾成，林桂榛也舉了韓非、陸賈、董仲舒等人的學說為證，說明性惡論不是荀子的學說。

關於荀子「性樸論」的說法與會學者多認為尚有討論的空間，但不應該太過武斷，並且應該提出更有力的證據來說服論者，不該一味刻意強調「性樸論」而失去了討論的空間。梁濤即向林桂榛提問「不善」與「惡」的差別為何？「不善」就能等於「性樸」嗎？而佐藤將之亦表示，「性樸」的說法早在上個世紀七零年代即有兒玉六郎等人提出，我們應該將研究建立在前人的基礎之上，而不要將荀子研究自我侷限於人性論，多開發荀子研究的其他面向，才能對於荀子人性論的研究有更大的精進。

李哲賢〈論荀子性惡說之意義與定位〉一文，對於荀子性惡的研究做了詳細的回顧，將歷來學者對於荀子人性論的看法分為三類：(1) 人性本惡說；(2) 人性向惡說；(3) 人性中性說。他認為，荀子的「性」除了自然本能、生理欲望之外，「心」亦是「性」的一部分；前者就自然欲望言是中性的而無善惡，後者則是認知功能與道德無涉，因此荀子的性應該是中性的。另外，就荀子性惡論的定位，李哲賢也將之分為兩種論述：(1) 性惡說非荀子的中心理論；(2) 性惡說為荀子的中心理論與基礎；認為性惡論對荀子思想體系的建立實處於關鍵的地位，我們應該正視其價值，並做正確的理解與梳理。

梁濤在〈《荀子·性惡》引「孟子曰」疏證〉一文中特別針對《荀子·性惡》中所引「孟子曰」以批評性善論的部分做梳理。梁濤認為，荀子所批駁的性善說是針對《孟子》七篇以外的外書四篇中之〈性善〉而來的，而該篇思想並非孟子本人所作，應是孟子後學的思想。然而荀子對性善說的批評，實突顯出其對於性偽之分的理論，要求回歸「性」的本然意義，並以此強調「學」之重要性的進路，而不是如孟子般有弱化儒家知性系統之傾向。

四、以禮儀、制度與政治視野為核心的討論

除了將性惡論視為荀子核心概念的學者外，亦有不少學者認為以荀子禮論為核心開展的政治與制度論述才是荀子思想的重點所在，對於現代社會有更有討論的意義與價值。

佐藤將之〈《荀子》「禮治論」的思想特質暨歷史定位〉一文，先對於荀子「禮」的思想研究做了廣泛的回顧，並透過反思其博士論文《荀子禮治政治思想之研究》進路指出，我們可以透過莊子、管子，甚至是墨家等等戰國時期的思想對於荀子的影響，來理解荀子的禮論，因為這正展現了荀子作為綜合戰國思想與集大成思想家的特色，也可說是一種「兼論」的發展。佐藤還指出，我們對於荀子「禮」的研究，可以循序漸進從「禮論」、「禮制論」到「禮治論」為進路。因為「禮」是荀子學說的中心，能夠有正確的理解，將對荀子研究有莫大的助益。這樣的觀點倒是與強調性惡論為中心思想的學者之研究進路不同，值得作為荀子研究方向的一個指標與參考。

干春松在〈荀子與儒家在戰國政治轉型中的秩序安排——荀子與賢能政治〉一文中指出，荀子的理論可說是封建貴族社會瓦解、新型態社會形成之際的治國理論。荀子除了強調先王理想的治理之「道」，亦重視現實中具體的治理之「術」，這是其法後王學說所反映出的時代要求。干春松認為，有人指出荀子的治亂學說有種與統治者妥協的態度，而不如孟子在當時提出的民本思想，這種說法是可議的。除了荀子所處時代各國競逐攻伐更加激烈外，其除了以王道為理想，卻也不否定霸道統治的合法性，正是對於學說之現實可行性的考量，此即為其特色而非其缺點。

貝淡寧在〈平等社會下的禮儀等級〉一文中指出，荀子所強調的禮，並不是要人們去除動物性的需要，而是使那些動物性的需求與社會互動和諧相容。貝淡寧認為，我們不需要指責荀子的禮帶來了階級，事實上，禮的等級反而能夠保護那些在自然狀態中的弱者和窮人，這對於統治者與被統治者是一種雙贏的體制。也就是說，等級之禮或許能夠帶來平等主義的結果，而這也是當代東亞社會足以去借鏡與實踐的一種進路，對於如何發展出具有東亞特色的民主與禮調和的社會有重要的貢獻。

張奇偉的〈荀子聖王思想淺議〉較細緻地分析了《荀子》中「聖人」的意義，由儒家對於聖人賦與高尚的道德、良好的素質、可嘉的操守與超凡的境界，談到荀子對於「聖人」與「聖王」的區別。張奇偉指出，荀子是先秦首先較多且較有系統討論「聖王」的儒者。在《荀子》的脈絡中，聖人與聖王唯一的不同在於是否得勢，然而進一步梳理可以瞭解到，聖人必須得勢才能為王，但是聖人得勢並不一定為王。聖王的論述關鍵在於能夠同時精通道德規範、倫理秩序以及政治制度、法律規定才能達到治亂的標準，這也是為何荀子強調聖王的重要意義。

五、荀學史的發掘與開展

除了針對荀子本身思想進行探究外，有鑑於荀子研究近年已漸豐厚，故亦有不少學者開始進行荀學史的研究，以開展荀子思想在中國思想史與儒學史中的價值與地位。

本次會議論文中，關於荀子形象及思想在後代的流衍與發展總計有六篇。荀子思想在宋代以後因尊孟抑荀的意識形態，在過去儒學史的研究中總彷彿淪為缺席者或異端者。要打破這樣的僵局，必須探尋其被貶抑的歷史成因，超越貶荀的意識型態，重新檢視荀子思想與後世思想家的內外關聯，才能對荀子在儒學史上的影響有一重新的衡定，而這次會議的幾篇論文，似乎可以看出學者們的企圖與努力。

本次會議兩篇特別針對荀子思想在宋代的影響與評論之流變來立說的分別是劉濤〈荀子在宋初儒學中的地位及其影響〉與惠吉星〈荀子對宋代理學的影響〉二文。劉濤揭示一段被遺忘的儒學史，即宋初諸儒對荀子地位的肯定，這樣的評價影響了南宋包括陳傅良等後繼儒生，可知尊孟貶荀並非宋代儒學史上唯一對荀子的評價，仍有不少儒者主張齊同孟荀，以此來認同荀子在儒家譜系中的地位，荀子在宋代儒學中仍有一席之地。惠吉星則分析在尊孟貶荀的理學陣營中，其實仍對荀子思想多有借鑒和吸收。例如氣質之性即脫胎自荀子的性惡論，禮治思想亦從荀子有不少的繼承。這種對荀子的借用，除了正面的襲取，也包括反面的駁難，和無心的暗合。事實上，荀子思想是理學家無法繞過的一座理論高峰，縱使在意識形態上不被承認。這兩篇論文努力地向宋明思想史歷來堅守的「孟學正宗」之藩籬敲開了一點荀學的研究空間，值得注意。

而清代被稱為荀學復興的年代，鄭吉雄〈清人文集所見荀子文獻管窺——兼論荀子「性」、「群」的觀念〉一文，為清代荀學史提供了新的研究材料共四十九條，發前人所未見，非常珍貴。清代自乾嘉以降諸儒研究荀子的成果貢獻廣泛，若無清人，近代無法理解《荀子》文義。但本文指出清儒對荀子地位之謾正大多無價值可言，因清儒過度重視傳統，面對既有的價值系統往往不能批判，加之並不擅長義理，僅善經史考據，更加無法推重荀子思想的價值，僅能以迂迴委婉的方式勾勒荀子的價值或歷史貢獻。從本文對清儒的研究看來，時值今日，若仍不能批判既有的主流價值，從義理進行正面的肯定，荀子研究依然不能有突破性的發展。

另外伍振勳〈秦漢時期的荀子形象：「大儒」論述的三種類型及其思想史意義〉一文，則從秦漢時期三篇評論荀子其人其事的文獻，來分析一個基本的問題：荀子是誰？這些文章在不同的論述語境中表述了三種偏重不同的荀子「大儒」形象。這些形象的轉變實具有思想史意義，具體見證荀子以大儒形象在秦漢時期發揮持續的影響力，而此一形象在歷史上的模糊，也影響了其在宋代以後被儒學主流排擠的命運。本文點出當代若想重新衡定荀子思想的價值，除了重新詮釋荀子思想外，也需注意如何重塑荀子的大儒形象，如何回應當代的時代意識與道統系譜。

楊海文〈司馬遷對「孟荀齊號」語法的確立〉一文，分析司馬遷寫作〈孟子荀卿列傳〉的筆法，認為司馬遷基於文化與歷史的事實，將漢初儒學史描述為「孟荀齊號」，是為其文筆的正鋒；但就其對於秦代政權的厭惡，他明顯偏重孟子，是為側筆。這兩種同時存在的語法影響了日後思想史上對孟子與荀子的評價。縱使宋以後「尊孟抑荀」語法的成立，已成為儒家內部之價值判斷、意識形態的定論，但與此同時，評論者往往也必須在事實判斷層面上正視「孟荀齊號」的歷史事實。本文啟示，當思想史上正鋒與側筆的對象對調，在儒學史中看似被「尊孟抑荀」口號壓得一片荒蕪的荀學領域，絕對仍存在著「孟荀齊號」的歷史事實與批評空間。

劉又銘主張透過創造的詮釋學，將荀子的語言、意義脈絡鬆開，從一個具有普遍意義與親和度的荀子哲學普遍形式出發，以檢視中國哲學史中一個原本因意識形態之壓抑而未能明朗說出的「荀學哲學史」。〈徐幹的哲學典範及其荀學性格〉一文即是從這樣一個新的荀學觀點來重新詮論的徐幹哲學。本文認為徐幹的《中論》延續了荀子哲學「禮義即中道」的觀點，他重視言說、思辨與智，強調盡敬成禮與積的工夫，顯示了其對荀子哲學創造性的繼承與推進，可說是荀學哲學史的一個重要的中繼者。可以說，儒學雖非僅由孟荀二陣營涇渭分明地組成，而充滿了複雜的混合與變化，但徐幹的例子正暗示著儒學理路自我轉化的可能，過去往往僅注意思想家對孟子思想的接受，卻忽略了其思想骨幹原有的荀學成分。

六、返本與開新：考證與域外荀學

荀子研究的根基——訓詁考證，即便在荀學蓬勃發展後，依舊沒有被學者們所遺忘，反倒更加重視其意義與價值，這是荀學研究的「返本」。而在荀學研究多元化後開展的另一個面向，即是域外荀學研究的興起，這

是所謂的「開新」。此次會議中亦可窺探此一荀學研究動向之端倪。

針對荀子單篇發表新詮或訓詁成果的有兩篇，分別為廖名春：〈《荀子·天論》篇「大天而思之」章新詮〉與王天海：〈《荀子·非十二子篇》斟考札記〉。廖名春重新釋讀〈天論〉中「大天而思之」一段，認為荀子的天論並不主張「勘天」、「征服自然」、「人定勝天」，而是主張天生人成。王天海對於〈非十二子〉進行了新的考釋，詳細蒐羅了歷來學者之說，用功之深，值得參考。

在域外荀學方面，有鄭宰相發表〈朝鮮儒者之荀子觀〉與柯馬丁論述〈《荀子》的詩性風格〉。韓國荀學目前仍是待開發的學術領域，由於朝鮮儒學以朱子學為正宗，荀子被視為異端，因此過去未受重視。然而因韓國儒學史上四端七情等爭論實由人性論之探究所引發，是故朝鮮學者對荀子性惡說的理解與批判，實具有重要的思想史價值。本文分析幾位韓國儒者對荀子的批評，大多從本然之性和氣質之性的結構來評論性惡論，但其中丁若鏞的思想較為特殊，認為德是通過後天努力得來，而非來自與生俱來的性，這與荀子思想極為相似，咸信這將是未來韓國荀學可以進一步研究的論題。

柯馬丁認為《荀子》一書中的文體風格及修辭手段有極大的多樣性，尤其是其中的詩歌語言。通過分析〈勸學〉與〈性惡〉的文體結構，認為前者非線性論述之作，而是一複合體，由彼此獨立的隱喻譬喻及權威性格言所構成；後者則是緊湊的論說散文典範，是真正的作者聲音。由此，本文認為《荀子》非個人著作，而是著述或哀輯的文本之集合體。本文提供了一《荀子》著作研究的新方向。

七、會議迴響與展望：令人期待的荀學研究新視野

本次會議討論熱烈，在閉幕式時學者們紛紛對於今後荀學的研究展望進行討論。梁濤率先發言，指出今後研究荀學應注意以下三點：一、要有歷史的視野：對荀子生平、年代、生存環境、歷史背景，乃至《荀子》成書過程等等，需要經過更詳細的考證與討論。二、要借助出土文獻：對於出土文獻的借助，荀學的研究還很不足夠，有些資料欠缺荀子思想的視野。三、從政治哲學的角度著手：荀子思想中外王之道的部分仍待研究，尤其應該多借助西方理論與西方研究成果。

鄧小虎認為研究荀子需回答現代世界的問題，亦即回應：儒學在現代

有何啟發的問題。他目前感興趣的是荀子的自我觀，荀子如何看待人，看待自我，他所謂的「成人之學」與「禮學」，放在現代的脈絡來看，究竟是壓迫自我，還是發展自我呢？李哲賢認為目前國外研究成果未受重視，尤其是美國、日本等國的荀子研究，很值得參考。李晨陽也指出，最近北美對荀子的研究相當火熱，這是因分析哲學與德行倫理學的興起，使西方對道德心理學產生濃厚的興趣。英文儒學能給我們荀學研究新的窗口。

關於荀學史的研究，劉又銘與周熾成均對此發表了重要的意見。劉又銘針對目前的荀學研究，認為荀學研究必須正視如何在孟學的強大壓力下恢復荀學的正當性，如何在儒學的論題上也能有荀學立場的發言，是很重要的目標。關於一個新的荀學哲學史的建構，他提出以下兩點：一、收復失土：以往被宋明理學等道統論述所收編的儒學典籍，如中庸易傳，可以經由重新詮釋其義理，觀察其思想中隱含的荀學成分。二、化隱為顯：有些表面上不說自己是荀學，甚至反對荀子思想的思想家，事實上其思想的基本性格卻又離主流孟學有差距，而反與荀子相近，這樣的現象可用「孟皮荀骨」來形容，例如戴震。要能將其思想化隱為顯地標為荀學史的一部分，需要一點工夫。這樣重新建構的新中國哲學史，會是一個能賦予荀學新的公平地位的哲學史。周熾成認為需要重頭整理後代對荀子的種種評論與說法，在這些龐大而未被重新收齊過的文獻中，建立起荀子的解釋史。

而關於最近荀學研究的學界動態，除了本次舉辦會議的邯鄲學院已經成立了荀學與趙文化的研究中心，廖名春也即將在河北工業大學成立荀子研究中心。林桂徵亦建議建立荀子研究文獻中心，提供可以線上檢索的資料庫，方便荀學研究者更順利取得研究資料。此外，路德斌先生也已申請到寫作荀學史的國家計畫經費。

值得一提的是，雖限於地域的關係，大陸學者與會較臺灣學者多，但尤為可喜的是，中生、新生代學者參與頗多，可見荀學研究的未來性，令人期待。而在研究內容與進路上，兩岸同樣都有新的開展、衍申，並同樣為荀學典範的建立貢獻良多。藉由這一次的國際研討會，也不難看出荀學研究的趨勢——擺脫新儒家重孟輕荀的傾向，給予荀子一個較為客觀、公平的評價與定位。尤其在肯定荀子價值內在根源的議題上，更是一致認同，跳脫以往視荀子為以外王為途、價值失根的成見，找到了荀子精神內在的能動性與超越性，別開荀學生面。而除了在哲學建構上的突破，現代性的議題、荀學史的源流，也是兩岸學者共同的焦點。不過，雖然如此，在荀學史的建構進路上，兩岸學者卻不盡相同。大陸學者對於荀學史的議

題，多著墨於文獻搜羅、整理上的探討；而台灣學者則較偏愛在思想理路上的探蹟。換言之，現在荀學史研究有兩種面向：一種是在後代關於荀子的各種文獻上，蒐羅歸納；另一種是從各種思想家當中，尋繹出內在理路屬於荀子哲學，或思想性格屬於荀學的哲學定位。可以說，這的確是一個浩大工程，因為荀學史的建構，須從不同面向去掘發探析、廓清溯尋，如是，才能真正的還原一歷史悠遠、血脈相承的壯闊荀學。