

臺灣中文學會通訊



中華民國 103 年 (2014) 4 月

✧ 會務報導

- 1 第 2 屆第 2 次理監事聯席會會議紀實
- 3 學會會員、經費概況
- 4 學會網頁新增專欄介紹

✧ 活動紀實

- 5 中央大學文學院「海上真真：紅樓夢暨明清文學文化國際研討會」

✧ 專題企畫

- 8 道家(莊子)研究的跨文化視野
- 9 臺灣中文學會第六場新書精讀會紀實
- 29 一條「道家型知識分子」的荊棘之路
- 38 關於西方莊學的幾點反思
- 44 跨文化動態中的莊子研究

✧ 學界動態

- 46 102 年(2013)THCI Core 中文學門相關期刊論文匯目

✧ 相關訊息

- 56 第二屆(2014)「四賢博士論文獎」公告
- 57 敬邀各校研究生擔任《學會通訊》通訊員
- 57 編後語

9



第 2 屆第 2 次理監事聯席會會議紀實

◎ 祕書處

第 2 屆第 1 次理監事聯席會，已於民國 102 年會員大會改選後召開，其後歷經祕書處交接。是以第 2 次理監事聯席會議，實為本屆祕書處所承接首次例行會議。

會議於 103 年 3 月 14 日下午 6 時，假臺灣大學中文系會議室召開。20 位理監事中，共 17 位出席、3 位請假。祕書處 4 位人員列席。會議由理事長葉國良先生主持。祕書處先向與會理監事匯報交接業務、財務收支、會員概況、活動暨行政庶務等諸多會務。本屆交接之後，因報部公文屢有待補或修正處，延遲本屆理事長當選證書之核發。故需依此為憑之帳戶轉移變更程序，亦為之耽擱。影響會員繳納會費之作業，祕書處對諸位理監事及廣大會員，深感歉疚。活動方面：本年度新書精讀會計畫第六場，承吳冠宏常務理事費心安排，103 年 3 月 29 日(六)14:00-18:00 於臺大中文系會議室舉辦。討論賴錫三教授《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與

文化更新》(臺大出版中心，2013)著作。由蔡振豐教授主持，並邀請劉紀蕙教授、林啟屏教授、何乏筆教授擔任特約討論。

會議議題達成主要決議，摘要如下：

- ◇ 會址變更與人員聘用：會址已由原清華大學中國文學系，變更至台灣大學中國文學系。第二屆祕書處成員，依例亦需經理監事審核通過後，正式聘任。本屆目前聘用臺大中文系王晉哲、陳如翎兩位同學擔任祕書，為會員服務。
- ◇ 會中循例邀請去年協辦本會會員年會之逢甲大學中文系成為本會贊助會員。一般會員審查部分，連同 1 月線上審查者。本年度至今一共新通過會員 9 位(其中有 2 位由學生會員轉換資格)。
- ◇ 推舉第 2 屆各項會務活動負責人：
103 年度會員大會：陳麗桂副理事長



104 年度會員大會：葉國良理事長

新書精讀會：吳冠宏常務理事


四賢博士論文獎學金：林啟屏常務理事

◇ 關於 102 年舉辦「典型在夙昔」書畫展，捐贈書畫經處厚堂協助拍賣後，扣除相關開銷，共募得 761,138 元。款項已存入本會一般帳戶，待帳戶名稱變更完成後，隨即轉入四賢獎學金專戶。至於受贈書畫之開立收據事宜，經諮詢專業會計師，建議本會如此辦理：因「扣繳憑單」乃屬「學會支付個人勞務或薪資或租金等費用」性質，故不宜比照開立收據。收據開立時間為求「實際金錢匯入帳戶」、「102 年度收支決算表列帳」、「收據」三者一致，故開立收據之日期，將載為 102 年 12 月 10 日。簽章由葉國良理事長、蔡錦香會計、賴位政秘書用印。

葉國良理事長復針對學會未來兩年目標與方向，就教與會理監事。會中提及：臺灣中文學會於學術方面應多與國際漢學接觸，扮演臺灣中文學界資訊交流與匯集的平臺；提供中文學界各系所前瞻性的漢學研究主題，並留意當今中文學門在社會上所面臨的問題。對於研究

生學業、研究及至就業等問題，希望逐步於學會建立意見溝通管道。

理監事聯席會完畢後，隨即召開第 2 屆第 3 次監事會。協助秘書處審議相關財務報表等資料，俾便報部。

秘書處對於諸位理監事，百忙中撥冗遠道前來指導、協助，至為感戴。未來兩年乃需諸位師長與眾會員先生，不吝指正。 

編按：下列事務已於理監事會議後處理完成，附載於此，以供備忘。

◇ 本會帳戶已於 4 月 18 日完成。

戶名為「**臺灣中文學會葉國良**」

帳號不變，仍為「**50224241**」

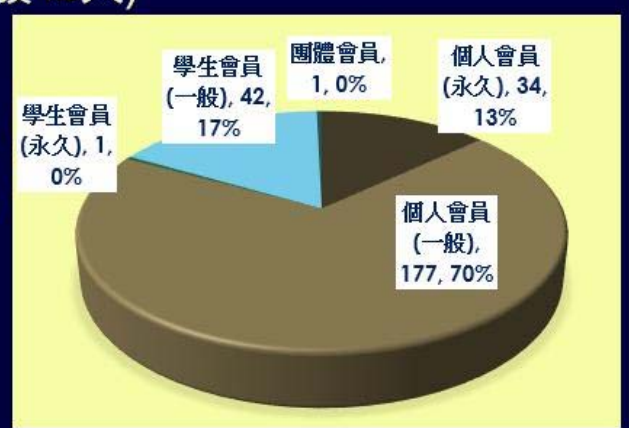
◇ 本會創會之初，若干先生曾填具資料表達入會意願。惟當時或因聯繫未果，以致未能如期繳交入會費，造成無法順利取得會籍。今帳戶變更完成後，秘書處將加速為會員處理相關業務，尚祈一秉初衷，給予本會支持。



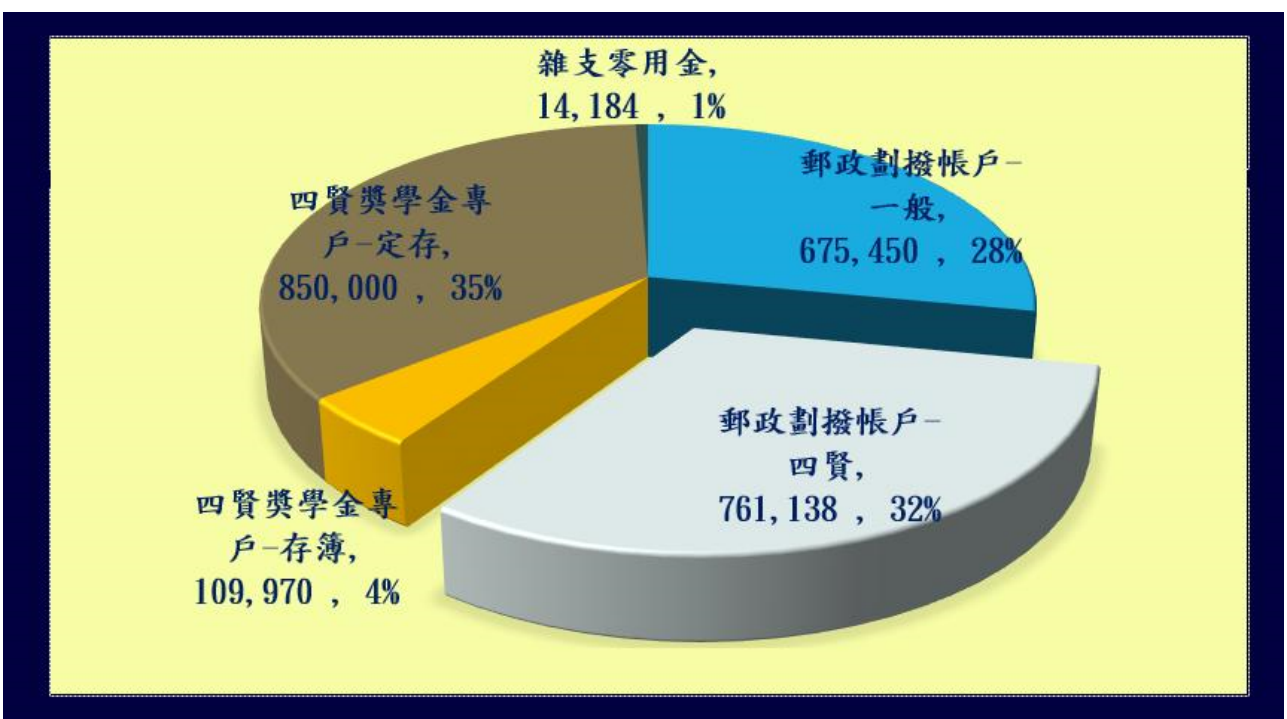
學會會員概況：

會員概況報告

- 個人會員211人(永久34人、一般177人)
- 學生會員43人(永久1人、一般42人)
- 榮譽會員0人
- 團體會員1(嘉義大學中文系)
- 贊助會員1(淡江大學中文系)



學會經費概況：



學會網頁新增專欄介紹

◎ 祕書處

臺灣中文學會為便利會員及國內外學界了解本會，自四月起於網頁增闢「學人介紹」、「青年學者」二專欄。

- ◇ 「學人介紹」：每月依序介紹本會永久會員 1 位，內容逕連結其服務單位之學經歷與著作介紹。
- ◇ 「青年學者」：每月依序介紹本會學生會員 1 位，內容由會員提供相片、300 字以內學經簡歷、研究志趣與學術著作目錄。

上述資料皆承蒙當事人同意後刊登。另於每年年底本學會之會訊中，匯整當年所有報導

過之學人與青年學者，以便不慣使用網頁檢索之學界友朋及海外漢學學人參考。

復於網頁之會員專區中，新設「臺灣中文學會論壇」此論壇專供臺灣中文學界師生交流。

目前公開瀏覽分享，但需經登記審核者方可貼文。所有討論請具真實姓名以負文責。如內容涉及任何不實、攻訐、謾罵或廣告等情事，版主得逕行刪除，以維護論壇之理性、清新。



論壇網址：

<https://sites.google.com/site/tacs201110/memb#forum>

活動暨行政庶務

- 網頁增闢專欄
 - 學人介紹
 - 依序每月介紹永久會員 1 位。直接連結其服務單位之學經歷與著作介紹。
 - 青年學者
 - 依序每月介紹學生會員 1 位。該會員自行提供相片及 300 字以內學經歷、研究志趣與著作目錄。

海上真真 紅樓夢暨明清文學文化國際研討會

◎ 汪順平(中央大學中文所)

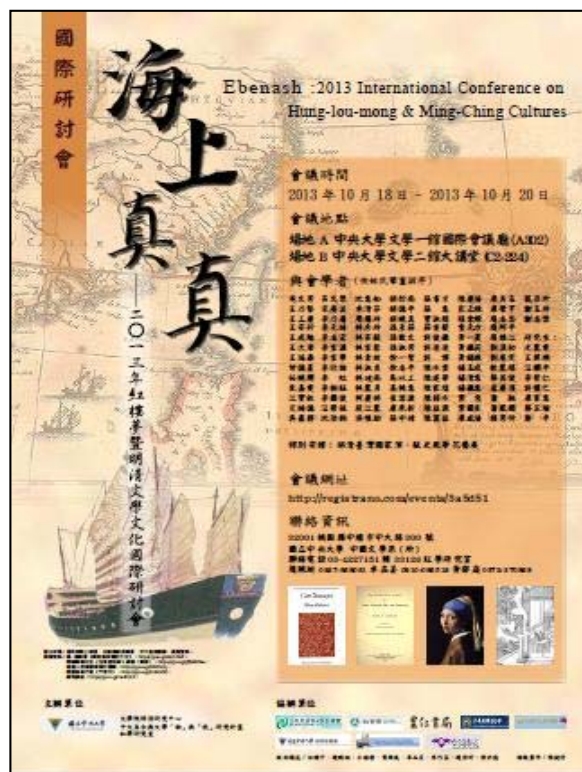
一、紅學：一別十九年的國際盛會

中央大學中文系紅學研究室，曾於上一世紀1994年召開目前臺灣唯一一次的世界紅學國際會議，各方知名紅學家濟濟於婆娑洋濱，佳話至今。

上一次的會議主題為「與世界對話」，此次的「海上真真」的海洋形象不僅與上次主題呼應，也能展現此一文學經典水陸兼備的世界想像。十八世紀的「大觀」勝景已由地上園林延伸至海上航運，而海納百川本就是不自限的上進之境，真其所真亦為治學的恆守之道；以「海上真真」相約，旨在其中。地域性方面，中大前身為南京大學，其南京古名「金陵」為明清之際的重要地理位徵；中壢聖德路的圓光禪寺，與清康熙南巡時駐寺的揚州高旻寺持續交流至今；觀音的水來青舍，更是完整地呈現了中國明清時期徽商之徽式古宅的懷古風情；大溪的齋明寺，其廟宇建築保留了明代的風格樣式，後方的禪房更是結合日本極簡古樸的設計風貌。故於此時此地的臺灣中大舉辦之學術會議，更可凸顯臺灣地域與明清文學文化，以及與世界交流之緊密的相關性。

在這清秋桂香的季節，於中央大學文學院舉辦的「海上真真：紅樓夢暨明清文學文化國際研討會」，分為兩個場地含納眾位與會嘉賓，在

文學院大講堂及國際會議廳揭開序幕。此次盛會參與的應邀與會學者超過百位、跨度八國；海外學者如葉隽(中國社科院)、任曉輝(中國紅樓夢學會)、程章燦(南京大學)、張書才(中國第一歷史檔案館)、趙維江(廣州暨南大學)、趙志忠(中央民族大學)、許博(東南大學)、陳建華(上海交通大學)、陳水雲(武漢大學)、趙阿平(黑龍江大學)、段江麗(北京語言大學)、蕭馳(新加坡國立大學)、艾皓德(Halvor Eifring, 奧斯陸大學)、孫彥莊(馬來亞大學)、張惠(香港浸會大學)、陳慶浩(法國國家科學研究中心)、崔溶澈(高麗大學)、盧慶濱(倫敦大學)，



以及國內監察院、中央研究院、故宮博物院及二十二間大學學者，自 10 月 18 日開始至 20 日，共同參與《紅樓夢》與明清研究的學術討論。三天兩場地發表五十餘篇論文，論文主題不僅涉及《紅樓夢》的相關研究議題，觸角更伸向明清文學的翻譯、域外交流、宗教美學、政治文化等領域，且眾多文類並舉，更有圖像與文學之間的互動關係。

二、明清：活化古典、啟動新文獻

在明清文化的討論上，多聚焦於晚清此一特殊的時代場域，以及明末清初遺民創產的詩文文化探討。晚清部分，多建構於中西文化融合以及衝擊的背景討論，由當時兩種不同的中西文本開展，說明當時初接觸西方文學譯作，對於中國文化圈的衝擊與試圖融合的過程。由此呈現出明清文化研究領域的多樣性，以及此一時期的研究脈絡和主軸。新文獻的部分，則有對於卞藏本、聖（俄）藏本《紅樓夢》的乾隆詩，以及十九世紀英國莎士比亞戲劇演員的中國巡演之旅遊記的分析探究。

例如童元方教授以及林境南教授，提出由外國視角文本與中國視角互相參照的可能性。說明在不同的文化脈絡下，各種異於自我文化的觀看方式會生發出意想不到的詮釋向度。童

元方教授認為，霍克思(David Hawkes)對《紅樓夢》的英譯，尤其是五十二回中的真真國以"Ebenash"翻之，實是英語世界中的真真國，不僅為曹雪芹的真真國作一註腳，更是曹雪芹異國異代的知音。

林境南教授則從十九世紀一個西方莎劇演員班德曼的中國巡演之旅出發，認為他的巡演遊記可作為劇場史上的劇場文獻及文化文本。且他以一個西方人的視角，寫下了他對異國風土人情，乃至對中國戲曲演出的印象，甚至留下了莎劇在中國演出的目前發現最早紀錄，將造成早期中國話劇史的重新修訂或是改寫。

亦有由滿族文化探討《紅樓夢》文本在清代的政治性，以及以滿族語文的特質，推敲《紅樓夢》的特殊文化關係。這些議題都顯示《紅樓夢》的研究範圍，仍然保有相當廣闊的研究空間，也證明即使是舊的文學文本，也能夠在當代不斷產生新的研究意義。論文以外，另有王安祈、周慧玲、沈惠如三位教授的論壇座談，討論三位教授所改編的古典戲劇文本，如何在當代產生新的詮釋，以「多聲與穿越：活化古典新編戲」為論述主軸，探討新舊文本的交替與共鳴。

於論壇中王安祈教授提出創作《伶人三部曲·水袖與胭脂》的發想，是因「伶人」群體在




明清時期的時代氛圍之中，佔據著不可或缺的重要角色；「表演」這件事，又是一個是我、非我，有一種真假虛實的模糊呈現。故王安祈教授欲透過伶人三部曲，一起來創造，一起來呈現一方紅毯上面的文化。

周慧玲教授則以《少年金釵男孟母》，意圖「重譜島嶼上的華人酷兒族譜」，以表現華人過去歷史上表現出了許多我們現在看來非常前衛，但當時看來是理所當然的行為和思想。且改編時將時代背景放在「民國」，其實蘊有一個很大的企圖——想要重建一種文化記憶。

會議期間，不僅有學術研討的知識交流，更有「重現瓶史風華花藝展」的視覺美學饗宴。感謝中華花藝文教基金會張中琦、彭正雄兩位教授，為此場合展現精心之作，更扣合了明清之際風流蘊藉的社會審美風尚，使得此次會議於有形／無形、空間／時間中均昇華至一種跨界的美麗穿越。

三、院士專題：e 考據的典範轉換

論文以外，另有中研院院士黃一農教授的專題演講，黃院士以紅學與清史之間的對話做為媒介，試圖將紅學做為一個實驗的場域，以電子數位資料庫的 e 考據形式，說服其他人可以看到文史學門的一個新的世界，此為近五六年來學術界上的一個重大的衝擊，對整個文史學界的研究方法造成所謂的千年巨變。故黃院士欲以紅學做為一個實驗場域，以此種新的研究環境、新的研究方法，與傳統的學術結合，探尋是否有機會在學術界中衝出一條新的研究道路。

此次三個團隊的合作，由臺灣地緣出發，藉著明清研究中心、古典文學物與我、紅學研究室三方的共襄盛舉，不僅可開展若干新議題的後續研究，更期許能夠完成新世紀的知識生產新例，深化《紅樓夢》與明清文學文化的學術議題，加強中央大學與大陸、全球各高等院校的學術交流，共寫學術新頁。 



道家(莊子)研究的跨文化視野

◎ 祕書處

臺灣中文學會第六場新書精讀會，討論書籍為賴錫三教授新作《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》(臺大出版中心，2013年10月)。本次活動於3月29日舉行，由臺灣大學中文系承辦，邀請作者賴錫三教授(中正大學中文系)導讀，劉紀蕙(交通大學社會與文化研究所)、林啟屏(政治大學中文系)、何乏筆(中央研究院中國文哲研究所)三位教授評論，現場參與討論的師生二十餘人。當天的對談，深刻而富有啟發性，為了讓更多學界朋友瞭解這次精讀會活動的情況，進而深化未來的道家研究，本期會訊遂以此次新書精讀會的討論紀實為基礎製作此一專題報導。

賴教授近年的道家研究成果豐碩且具有跨文化視野，因此，本報導除了呈現賴教授新書的學術創見以外，亦延伸推介莊子學的跨文化研究現況。內容包括三個面向：(一)第六場新書精讀會討論紀實，並轉載《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》一書的作者〈自序〉，以呈現賴教授大作的研究脈絡與主要創見。(二)轉載現今法語漢學、莊子研究的重要學者畢來德教授(Jean François Billeter，瑞士日內瓦大學中文系榮休教授)〈關於西方莊學的幾點反思〉一文，以呈現西方漢學界的《莊子》翻譯、研究成果以及西方莊學的可能發展方向。(三)轉載近年致力於漢語哲學跨文化研究的學者何乏筆教授(Fabian Heubel，中央研究院中國文哲研究所副研究員)〈跨文化動態中的莊子研

究〉一文，以呈現臺灣學界對於法語莊子研究的引入與互動，並彰顯中國古代經典文本所蘊涵的哲學意義與跨文化潛力。

上述轉載論文出處，分別是：1. 〈一條「道家型知識分子」的荊棘之路〉，《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》(臺大出版中心，2013年10月)，頁 i-xvii。2. 〈關於西方莊學的幾點反思〉，《中國文哲研究通訊》第十八卷第四期(2008.12)，頁 11-19。3. 〈跨文化動態中的莊子研究〉，《中國文哲研究通訊》第二十二卷第三期(2012.09)，頁 1-3。對於臺大出版中心、中央研究院中國文哲研究所出版委員會慨允上述論文供《會訊》轉載，學會在此謹致謝忱。





臺灣中文學會第六場新書精讀會紀實

◎ 陳重羽(臺灣大學中文所)

主辦單位：臺灣中文學會
合辦單位：臺大中文系、臺大人文社會高等研究院
討論書籍：賴錫三教授著《道家型知識分子論：〈莊子〉的權力批判與文化更新》(臺大出版中心，2013年10月)
主持人：蔡振豐教授(臺灣大學中文系)
作者導讀：賴錫三教授(中正大學中文系)
特約討論：劉紀蕙教授(交通大學社會與文化研究所)、林啟屏教授(政治大學中文系)、何乏筆教授(中央研究院中國文哲研究所)
時間：2014年3月29日14:00-18:00
地點：臺灣大學中文系會議室
紀錄：陳重羽(臺灣大學中文所博士生)

契同於法國莊子學對《莊子》的批判性看見，嘗試從薩伊德的游牧型知識分子角度，觀察道家型的知識分子型態，以恢復《莊子》的內聖外王之學——即美學即政治的權力批判，即治療即活化的文化更新。這本書由八篇獨立發表的長篇論文構成，但彼此間也有它互文環扣的關係。

第一章，我以《莊子》的生存美學與政治批判兩個面向，重新反省道家型的知識分子與隱者形象的差距。《莊子》首先突顯生存美學，建立格格不入的鵷鷖形象，另一種則是入遊其樊的庖丁形象，具有「在方內中遊乎方外」的綜合智慧與遊刃有餘的微型權力批判，這些解讀都與一般隱者的單純避隱有所差距。第二章，以《孟子》和《莊子》為例，從「氣的角度」討論儒、道兩家知識分子之異同，其中涉及氣的「存有論」如何通向「倫理」實踐，並由氣論連接到儒、道「外王面」的權力批判；透過孟子「浩然之氣」與莊子「平淡之氣」，這兩種氣論類型的批判性，呈現出「剛猛型」與「精微型」這兩種儒、道知識分子類型的對照性與互補性。第三章則是談物化差異、身體隱喻與政治批判，由黃俊傑先生對儒家身體政治學的研究成果，談秦漢時期身體與國體的中心論思維，對比出《莊子》對國家大一統與集權政治的批判，其中尤其涉及《莊子》對道體、身體的解構性閱讀，以及對尊君思維的顛覆與批判，而凸顯出《莊子》具有：後形上學、後傳統、重視差異、重視身體，等回

一、作者闡述寫作緣起與全書架構

賴錫三教授：

本書撰寫的主要目標在證成「知識分子性格」並非道家哲學的附屬現象，而是莊周人格內發湧現的圓熟姿態。這本書轉換「以儒觀道」的有色眼光，重新發掘道家型知識分子的批判性，反觀儒家型知識分子的限制，並嘗試重啟儒、道兩者的文化哲學之對話。

我質疑並反省的觀點：如道家隱者說；如王弼、郭象的儒道調合論；如勞思光的道家文化否定論；如牟宗三的道家作用保存說，余英時的道家反智論及以儒家為中心的「士階層史論」。而

應當代性議題的批判潛力。第四章，我肯定畢來德《莊子四講》的身體思維與法國莊子學的批判性思維，但不滿意畢來德將《莊子》的氣論給消除去勢，因此我試圖透過證成《莊子》氣化（同一）與物化（差異）的共構性，以打開《莊子》身體觀的三種維度：符碼身體、技藝身體、氣化身體。其中尤其檢討畢來德對氣論與同一形上學、國家大一統的共構關係，換言之，本章乃進行對畢來德法國莊子學的批判之再批判，以期釋放《莊子》氣論的多維可能性。第五章，從流動身體的狀態談《莊子》對禮教規訓的批判、對神話思維的繼承，以流動身體和流動話語為視角做雅俗價值觀的顛覆，並透過巴赫金的眾聲喧嘩與《莊子》的天籟交響做互文對話，而提出一個「結構與非結構」的「絕對矛盾之自我同一」的文化更新觀點。第六、七章，我將《莊子》與巴特做跨文化對話，分析語言、權力、主體的糾纏共生之結構，並思考《莊子》如何從語言網羅的權力支配中得其逍遙與快樂，而非簡單的反對語言或去除結構。我認為巴特所歌頌的文學符號學之否定性力量，相契於莊子卮言遊戲之去固定化作用。我的方式並不是採取異同之間的比較哲學，而是要巴特和莊子彼此互相開採，



一方面吸收巴特、生長《莊子》，另一方面讓巴特在跨文化的互文中被解讀。《莊子》便是由此展現出文學力量，這力量並非只是文學的修辭，同時更隱含批判、治療、創造、更新的意涵。第八章要突顯《莊子》人文化成的面向，尤其關鍵在於「化」，並特別處理道體、身體、主體、語言文化的解構閱讀。對「道體」的解形上學之讀法，連帶地會影響並決定《莊子》對「主體」、「身體」的看法，由此說明《莊子》氣化世界觀之下的另類主體觀和身體觀。最後由變化之道延伸至《莊子》對人文的態度，而關鍵正在於語言，亦即《莊子》對文化符碼的批判治療與創造活化，這也是為了重啟儒、道兩家在人文化成上的對話。

二、特約討論人分享閱讀觀察與心得(包括作者的回應)

(一) 劉紀蕙教授：

賴錫三教授長年來研究《莊子》與道家，自他 2006 年開始的出版一路下來，議題廣博，並旁及龐大的西方思想家脈絡、當代西方漢學家，我們必然會注意到其觸角之廣與用功之深。令人訝異與感興趣的是，從 2012 年開始，「政治批判」的關鍵字出現在賴教授的論文標題，而「權力批判」也成為這本書的關鍵標題，讓長期關懷「政治－倫理－美學」這三環相扣問題的我，對閱讀此書有高度的期待。

我認為此書提供非常重要且具啟發性的問題：如何將《莊子》放入當代生活世界？如何修正一般學界將道家誤解為消極避禍的逃亡之學，而將《莊子》深刻犀利的權力批判帶到當今的思維之中？如何學習如同庖丁解牛一般的自由穿梭，而針對名言系統背後的權力關係網絡



進行批判？這些問題背後，是賴教授思考著有別於儒家型知識分子的「道家型知識分子」，而於書中所做出的探問：「知識分子何必專屬儒者」？

從道家型知識分子與儒家型知識分子的對照，賴教授深入討論可以統攝「生存美學」與「權力批判」的「綜合型道家智慧」，並強調《莊子》「出而不出」、「入而不入」、「即隱即用」，是不被權力收編而具有批判性格的「遊牧空間」之位置。這也使得老莊之學能在逍遙人間世的同時，仍具「內聖外王」的綜合智慧，看穿名言符號對人的主體與身體的權力支配，並針對「語言符號意識型態的僵化、政治暴力的宰制、地方文化系統的排他化、人類中心主義的獨斷」進行批判。

這種針對名言之批判與解構的根本問題，我是完全同意的。我自己的研究與思考也讓我朝向這個根本的問題，並且讓我認識到：人生存於歷史的特定時空中，被歷史時代巨大同一性的語言與符號法則所構成，要辨識社會中不平等的權力位置，就需先針對社會現象背後的符號法則進行分析與拮抗。這也是我在進行晚清研究《心之拓撲》一書的過程中，在王國維、譚嗣同以及章太炎的思想中看到思想的政治性與批判力量。

循著此書的架構與脈絡，我有四個延伸問題想要向賴教授請教。首先，是關於「知識分子」的問題。道家型知識分子與儒家型知識分子，是否可並存於一個知識分子身上？或只是不同歷史時刻的必要行動選擇？老莊與孔孟的著作都是一時一地針對當時政治局勢的書寫，也是後世知識分子的思想資源。將儒家與道家區分為

派別，或是具有截然二分的思考與行為模式，似乎將思想具體框限於特定類型區別，而不考慮歷代知識分子可能兼有儒釋道或是其他源流的思想啟發。我們必須將個別書寫放回到歷史軸線，來分析其主體書寫位置，並且從每個思想家所面對的歷史時空以及社會條件，來思考他們的行動與判斷為何有所差別。孔孟或是老莊的同樣一段文字，在不同的時空之下，可能會被轉換其意義，而有完全不同的效果。

其次，有關於「氣與權力」的問題。賴教授以「氣」溝通孟子與莊子，分別作用於對「政治權力」與「權力自身」的批判。但是，我要指出，「政治權力」其實並不脫離於符號名言系統之權力網絡，「權力自身」也必然顯現於「政治—倫理—美學」的符號結構。此外，權力只能夠透過「身體」與「物」展現，「身體」與「物」存在話語之中，也只能夠透過這個界面來分析。因此若要針對這些具有歷史時空與特定符號體系的權力進行分析，是否需要思考身體或是主體作為不同勢力交匯點的抵制性，才有可能延伸出具有真正的政治性與批判力？

第三，是關於「方法論」的問題。賴教授所揭示的老莊之批判性，涵蓋當代歐陸解構思想的核心關注，並透過差異相當大的西方思想以及不同語彙描述，閱讀出千百種不同面貌卻又熟悉的《莊子》。這雖開啟閱讀《莊子》的新視野，但其中每一位思想家都是針對不同脈絡而提出與展現的政治性與批判性，當賴教授於不同章節中進行平行對話，拉平這些各有差異的脈絡，也有可能掩蓋了彼此之間存在著矛盾的思想。



最後，關於「當代性」的問題。透過老莊的思維，道家型的知識分子會如何回應當前局勢？什麼樣的政治批判可以解開當前的難題？什麼樣的名言分析可以清楚揭示此時此刻不同勢力運作的符號法則？該如何面對當前的局勢，如何分析其中的名言結構與符號邏輯，也是我們該值得深思的。

賴錫三教授：

儒、道的知識分子是否需要二分？其實某程度上莊子也未必一定要被歸類為道家，道家也只是歸類的名相。歸類往往有其歷史脈絡的原因，而我目前之所以要採取這兩類知識分子的對決姿態，除了儒、道張力向來是學術史的辯證課題之外，多少也因為考慮當前學術語境的對話意義。儒家長期以來對知識分子與「士」形象的話語權掌握，使得其社會建構性角色過於強大，道家某種程度則容易被簡化為反社會、反文化的邊緣無用之隱者。而道家這種邊緣化現象，其實對儒家未必是好事。質疑中心與邊緣的僵化，甚至在反轉之中，重新恢復儒、道的對話張力，而非簡化成無趣版的儒道調合論，對儒家跳出其思維的同一性，嘗試差異化地反思自身，在台灣現前的學術情境，或許有助於儒、道思維的價值再重估。例如許多站在儒家觀點對於禮的辯護，說服力還是不太夠的，其原因經常帶有過強的防衛心態，缺少批判檢討，如此便難以置之死地而後生。一本古典文本或一個文化傳統，不必然絕對失效也不必然絕對有效，它需要來者不斷進行價值重估而非簡單復原。

批判性對於語言、權力之間的本質關係，確實如劉老師所說，應可落實在具體歷史脈絡下做研究，這部份劉老師做了諸多令人佩服的研

究。我目前就是就《莊子》嘗試對語言與權力做共相分析的部份，至於歷史系譜的展開工作，一則不是我主要興趣，當然也是我的限制。

我越來越認同跨文化的方法論，也認為世上並未有本質而唯一的莊子思想，也不認為存在著恆古不變、實體長存的中華文化本質與西方文化本質。巴特說「作者已死」，他很清楚誰都無法控制話語流動，所以我傾向採取跨文化方法，而非比較哲學的同異研究，主要還和對《莊子》卮言的領會有關。像劉老師對當代法國思潮的精研，而從那些角度也可以看到不同歷史脈絡所衍生的細節，從而考慮更多複雜的差異面向。但我的重點在於，不是要讓莊子與西方思想家做平行、本質性的同異對話，而是要讓兩邊的語言進行互文性的編織與生長，尤其我的工作是在回歸莊子的古典新義之開發，讓它在盡量吸收當代語境的跨文化養分之後，保持介入當代議題的活力。當然吸收那些當代思潮的語言養料，有我個人的判斷與選擇，至於能否關注到更精微更複雜的差異對話，則必有個人限制，希望有識者一同耕耘。

劉紀蕙教授：

物化的多元，真的可以具有政治性與批判性嗎？所謂的存有，是在話語中物化(肉身化)，而物化本身便容易被話語的內在權力結構所劃分或侷限。思考必然首先是要面對物、身體、話語的歷史脈絡以及權力結構，進行分析物化之模式，才有可能具有批判性。物化的多元並不可能解決問題。多元是各自出現，平行擺放，各自依照自身所從出的既定邏輯，已經被自身所處的話語脈絡所決定。我們該如何去思考話語的



權力結構以及劃分模式如何是萬物無法成其自己，才是最根本的問題。

(二) 林啟屏教授：

本書雖不時出現各種西方思想家，卻在賴教授的文章中呈現出一致性，此一致性即是批判性的課題，形構出狂歡的氛圍卻又各具要角。我所研究的領域，正是賴教授認為透過語言所形構的規範世界，這世界有其積極性，亦有異化的可能，而異化的可能正是老莊所著力之處。因此在閱讀過程中，我也不斷的省思自己，是否觀看的視野以及所理解的世界當中，存在著諸多需要批判的部分。

我的想法是，站在莊子的立場談儒家該如何，而同樣也可回到儒家的立場來省思莊子該如何，比方說，對莊子來說，儒家究竟有何積極的面向？道家建立氣論與整體論的世界觀，同時又非超絕、同一性形上學的視角，這樣的視角穿透身體、名言、文本、權力批判，但也可能解構價值精神。這就好比一般批判理論在追求進步下所提的解構，但這樣的進步究竟是什麼？由此來看，老莊雖保留變化性的可能性，但其氣化、批判、世界觀是否也有異化的可能？如果可能異化，又會在哪異化？為什麼異化？

第二，歷史上有諸多與原始儒家相對立而異化的儒者，若轉換以老莊的立場來看，其所肯定的儒家究竟是如何的樣態？

第三，賴教授書中不斷書寫、省思一種異於儒家的主體，這種主體呈現具有不定著、流動的可能，這種主體的內容應該在人間王國做出如何的定位與描述？過往學術對於道家的否定性（批判性）思維，建構出儒家為主、道家為輔的

論調，倘若不提出更精確的內容，又如此能將學界所認定的儒、道關係做出哥白尼式的反轉？

最後是有關自由的問題。若拋開法律、社會面向，回歸到人本之上的自由，我認為唯有回歸到道德理性所產生的真實感，才具有讓自由產生的可能。而儒者透過理性自覺所建構的自由，在道家型知識分子眼中，是否只是種虛妄呢？是否是超絕的同一性形上學所產生出的災難呢？進一步詢問，道家的自由又是什麼？是回歸到主體之外的主體、非主體的主體？還是悠遊穿梭在空隙間的主體、修持式的自由？這樣的主體是否有客觀化的問題？

賴錫三教授：

啟屏教授的說法可以算是代表儒家觀點所提出的疑問。而能夠與儒家觀點對話，讓學術界感受其中的差異張力，我認為很好。他的觀點與疑問很有意思，也是大多數人對於解構的理解，但我認知的解構並非導向虛無主義，我所理解的莊子更不是如此。一直以來的定見，莊子常被認定為走向非結構，而儒家一直在結構中，彷彿莊子只能離開名言符號、生活世界、意義價值的建構，找到非語言的、純白的、烏托邦式的自由，即荀子所批評的「蔽於天而不知人」，這其實是我反對且要加以顛覆的成見式莊子。名言、規範皆是無所逃、不可取消的，它們在不同的歷史脈絡下有著約定俗成的價值，可是儒家經常認為規範只要回歸於本心，本心自律後，規範就有它自我立法的自由意義，並且本心來自於形上天道下貫的人性本質。「心—性—天」的天道性命相貫通之話語結構，看來很天經地義，理路自我圓滿。但對於這樣的話語系統，我愈來愈覺得它太順暢了。同時，儒家也過度信賴語言而單

專題討論

向樂觀於建立名實相符的政治人倫秩序，較少同時思考語言的即開顯即遮蔽之複雜性。在莊子看來，名言開顯意義價值，但同時必須對名言自身的異化戒慎恐懼，而這樣的批判性思維也是為了保有生生不息的文化更新。就先秦儒、道的思想內涵看來，儒家對於名言的思考相對單純與信任，不似道家對語言的兩面性保持戒慎憂患。

道家是否也有異化的可能？我愈來愈認為隱者形象的極端化發展，或者以過度神秘主義化、過度美學化的超越性方向來解讀莊子，就可能產生道家片面發展的異化。這種絕對超越性的路數，很可能走向完全反語言、反規範的抽象自由。這也是為何畢來德要批評氣論的主要原因，他認為氣化論的莊子會走向混合為一、無主客、無語言的形上追求。而外在超越性的絕對自由之競逐，也容易自以為高高在上而自居為「方外」，使方內與方外成為了二元對立。這種儒家方內、道家方外的二元簡化論述，也是我所反對的。我認為莊子並不主張去規範、無結構的自由，而是在結構中打開結構、在語言中治療並活化語言的自由。至於純宗教式的、內丹修煉式的、絕對內向冥契主義式的道家解讀，我也曾追尋過其中之堂奧，但也認為它很可能往而不返地異化了莊子，掉入了另一種既真且幻的形上夢境。我認為莊子雖碰觸過絕對沉默的非語言狀態，可是他知道那是不能停住的，一旦停住便不真實、也背離了變化常新。人是無所逃於語言、文化、規範的，問題是規範中如何可能自由？對儒家來說，指要找到內在的道德主體性，禮就不再是外在，人便可以有自律之自由，這是儒家的基本統合方式，但我仍有所保留。從莊子的想法看來，儒家對於主體和語言關係的思考可能相



對單純，關鍵尤其在於語言的批判反思較不足，但礙於時間限制，在此不能繼續細談。

有意思的是，莊子是否瞭解儒家？楊儒賓教授前幾年喜歡談莊子是儒門外傳，因為《莊子》書中孔子等儒門形象不斷出現，除了被嘲諷外，嘲諷之餘似乎又隱含高度的同情欣賞，內行一看便知莊子對儒家的理解並不低於一般儒者。莊學史一直有莊子曾受學於儒門，或者如徐聖心教授指出的莊子尊孔論之主張，這個現象我也認同，但是我仍對「莊子儒門說」卻有所保留。主要原因之一在於，這樣的論點還是可能消化掉了莊子對儒家的重要質疑與挑戰，我卻認為儒家應該將這種挑戰視為他者資源，而不是將其調和或消化掉，這對儒家太可惜了。所謂他者就是永不可被同一化，我認為《莊子》做為了解儒家又外於儒家的永恆他者，其意義彌足珍貴，只是儒家不曉得能否笑納。歷來諸多學者如從王弼、郭象以來都急於調和，都想讓儒家受到的動搖被安頓住，包括牟宗三的「作用保存」一說也是調和論調，我認為都不免以儒觀道，急於捍衛。我倒希望這問題的張力能不被消弭掉，使得真正的兩行對話重新打開。道家自有其「結構不離於非結構、非結構不離於結構」的整體性思考，我在書中若干章節曾嘗試討論其內涵。至於儒家是否只落於結構？還是有其自身統合結構與



非結構的理路，以促使其人文立場不異化，我認為本來這也就是儒家仁／禮之間的老課題，但面對莊子的思考模式與談法，儒家原來的主張是否足以回應？歷來儒者在不同的時代脈絡可能都有過不同的奮鬥方式，但從當代思潮的新語境來看，儒家必須以它的新語境回應新挑戰。

另外有關自由如何可能的問題，林教授的回答傾向於康德式的立場，是從自律、道德主體裡面，樹立一個道德意志做為自由根據，使其不落入自然因果的可能性。康德的說法也可能受到一些挑戰，我願意用一種說法來回應：道家認為，主體真正的自由應該還要有一個主體自我否定的過程。主體的建構不可能離開歷史，道德先驗主體的談法是抽象的，主體應是無法迴避歷史和語言的，而一旦進入歷史、語言等具體場所來談主體，在莊子看來，主體便不能免於歷史文化厚度的建構，尤其是語言的形塑。這既是主體的豐饒，但也是主體的限定。而主體要擁有更自由、更開放的可能，在莊子看來，可能不是直接肯定某種本質人性來做為主體之基體，反而是要對主體之基體進行「虛化（否定化）」的敞開活動，例如要進入喪我的過程。喪我的過程就是去主體化的過程，但這並不是導向取消主體、取消語言的空洞形式。歷來很多走向純宗教、純隱者的極端化，都掉入空洞這一端，我看到的莊子並沒有掉入這一端，而是重新肯定語言主體。而這種「非主體的主體」其實並未取消歷史、語言等文化主體，而是重新以更複雜的方式來面對自由。儒家在肯定道德自律主體後，似乎容易直接肯認為生命便有了自由的基點。但是儒家若要談絕對他者的課題，似乎並不容易，包括談感通的問題，例如黃文宏教授從西田幾多郎的絕對無立場看來，從道德主體的自我立法或的

感通推擴，也也可能產生自我的絕對化或者他者的同一化。這些在儒家同一性的話語中可能看不太出來，可是當它放在莊子「虛化主體」的視域來觀察，或者放在西田幾多郎「絕對無的場所」來觀察，莊子和西田對主體的「虛化思維」「否定邏輯」之進路，是否有可能提供儒家另類地思考主體與自由？

林啟屏教授：

有關莊子的異化問題，你談到莊子如何在空隙中、流動中去掌握到真理意義，而有貞定的作用，這部份無太大質疑。只是在你的觀察中，你將莊子可能被理解為美學、冥契的方向模式，這樣的理解模式也有可能造成異化嗎？會不會道家的秀逸分子，也可能會像魯哀公那時一樣（《莊子·田子方》「魯多儒士」典故），最後理解莊子的只有一位？從歷代儒者的言說可以看到，其體道過程是百死千難而得來的，並不是樹立如當代新儒家所談「智的直覺」後就定靜安慮得。儒家是需要經過克己的過程，不斷的去面對自身身體所造成的困擾，這是種肉身成道的挑戰，還是有其重要的意義。

賴錫三教授：

我自己對儒家不算都不瞭解，對其工夫論、聖人傳統的內涵與莊嚴也很敬重。我也曾做過內丹研究，其中也有許多工夫論的精微問題，但我現在對內丹這塊的工夫／境界論的談法是有所保留甚至批評。他們也有嚴謹的主體轉化與掏空，尤其在主體掏空後有許多神秘境界的身體經驗，可是它們卻幾乎缺乏哲學工夫，缺乏認知到「人不可能離開語言」，而對語言主體做出深刻而複雜的覺察工夫。儒家透過心體、性體、道體通而為一，達到道德主體的潔淨光明，但它

還是傾向實有的思考。而莊子的虛無思維，並非要導向虛無或去除實有，反而認為「虛而能構」，認為無與有之間的來回運動，更有助於生命主體的潛力開發，並導向生生不息的文化更新。比方說很多宋明理學家都有工夫並體證天理，可是對當時纏腳這麼明顯不公不義的現象，許多儒者卻未必看的見。有天理流行體證的人，為何不對此做出強烈的質疑或批判？天理道體的體驗為何無法轉換出現實社會的批判性潛能？我認為這不是它們的工夫不夠深，而和做工夫的方式有關。其中的哲學工夫就是關鍵之一。例如莊子的心齋坐忘等喪我工夫，一般人都用後來宗教式的工夫來想像它，但未必注意到它同時也是一種對主體深度反思覺察的哲學工夫，而這種語言主體的自我覺察與反思，其實和批判社會文化的語言價值系統，是有相當關係的。所以才能同時看出先秦時代諸多被視為天經地義的文化暴力和貴族意識型態。

（三）何乏筆教授：

賴教授所謂的「道家型知識分子」，是要在當代漢語哲學中，道家需回應當代的迫切問題，尤其是文化與政治。書中延續著之前的《莊子》當代詮釋研究，在紮實的文獻基礎之上，積極地開拓《莊子》的當代哲學對話，並賦予非常突出的跨文化色彩，是富有實驗性的著作。賴教授在他所選擇的研究進路裡，充滿創新的勇氣，並堅持一步步擴展、深化，在我看來已醞釀出非常寶貴的成果。

賴教授欲凸顯《莊子》的權力批判性與文化更新的內涵，以當代新儒家的觀點為重要參照，回答「道家型知識分子如何可能」。其回答方式不斷的圍繞著主體與政治，並多次強調若

權力批判僅停留在外在政局，亦陷入《莊子》一再批評的僵化立場。因此從不同角度探討氣化論、身體和語言，在政治主體的複雜關係中所扮演的角色，而能有說服力的擺脫政治立場，進入政治權力微觀的分析。無論是身體活動的細微觀察，或語言使用的精微變化，賴教授表明道家型知識分子能在極為細密透徹的自我覺察中形成。

當代法國思想家如巴特、傅科或德勒茲，也曾選擇相似的進路來反省權力政治、身體和主體之間的關係。然而賴教授不是只跟從這些法國思想家，將他們對權力的反省直接運用到《莊子》身上，而是靈活、原創性的串連這些思想文化資源。這種跨文化研究的成功是我所期待的，能夠擺脫意識型態與文化邊界，活用跨文化資源，互相滲透、轉化、批判，是代表著在臺灣哲學界及當代漢語哲學界中具有突出的貢獻與突破。

在我看來，賴教授對於《莊子》的探討基於四種理論參照。其一是當代新儒家，尤其是牟宗三對道家的解釋，其二是海德格基本存有論的解釋，其三是法語《莊子》的研究進路，其四是廣義的批判理論思想。賴教授強調，在後牟宗





三時代，許多學者選擇以海德格的基本存有論，來與道家的自然之道相對話，其前兩本書亦進行海德格基本存有論的擴充與深化的工作。然而在本書一方面接續此發展，但同時也出現與此不同的新方向（暫稱之為「批判理論進路」），基本存有論進路與批判理論進路是道家型知識分子所要處理的核心問題。

在從基本存有論進路過度到批判理論進路的歷程中，法語《莊子》所凸顯的政治與權力批判方面的意義，扮演著重要角色。這種研究進路轉向所觸及的哲學問題極為深層，賴教授以傅科連接權力批判與生存美學的背景，將道家美學與生存美學的批判相連接，以重新發現「道家型知識分子」的批判視野。而若能藉此突破當代新儒家對道家的解讀（即知識分子否定論、文化否定論），就有可能產生換位思考，轉從道家角度觀看儒家型知識分子，是否有其限制或困境，形成儒、道兩行對話，對促進當代新道家與新儒家進行有意義的撞擊與交流。

無論對當代哲學或是歐洲哲學而言，基本存有論與批判理論的關係，觸及現代化哲學反思的深層結構。此書在面對基本存有論之侷限，需要思考的是基本存有論為何在當代道家研究有著巨大的影響，以及基本存有論進路在政治與權力批判方面顯得無能為力的問題，而此涉及海德格基本存有論與政治之間的關係。海德格並不認同哲學家或思想家為知識分子的典範，而容易與反文化、反知識角度的《莊子》做連接。我們亦可從阿倫特思索哲學家與批判性知識分子的矛盾，以及阿多諾曾思索過否定辯證法與基本存有論的張力，做進一步思考：在漢語學界

吸收海德格的過程中，海德格的政治問題為何不受重視？

從上述角度切入，可看出《道家型知識分子論》在調和基本存有論進路與批判理論進路所觸及的困難。貫穿道家型知識分子論的是「無分別、存有」與「分別、批判」的關係，賴教授討論《莊子》作為統合無分別、分別、批判的綜合概念，如何避免陷入同一性的陷阱，以及氣化與物化之間的辯證，仍有需要闡明的必要。如討論氣論時，氣具存有連續特質，是接受中國自然觀的主張，視為存有面，進而指出「氣化是就一的共通性而言，物化是就多的差異性而言」。在我來看，此說法值得商榷，賴教授對基本存有論進路與批判理論進路二者的關係不甚有自覺，此二者關係構成本書的核心議題，但二者深入的分析仍未展開。這是一個極其困難的問題，此二者間深入的關係如何展開，當代歐洲哲學也未做到，卻是值得思考的議題。

在當代道家研究中，使用基本存有論偏向《老子》、《莊子》與郭象之連接，但賴教授在談批判理論時則分開此關係，幾乎不提《老子》，就宛如海德格基本存有論很難談出權力批判一般。此牽涉到阿多諾對海德格的批評分析，海德格思想所言的超越性等於內在性的絕對化，其基本存有論不僅缺乏權力批判，更是對權力的肯定為結局。因此一旦凸顯《莊子》的批判意涵，便會出現將《老子》、《莊子》與郭象分開的傾向，畢來德有此傾向，楊儒賓將《莊子》與王夫之《莊子解》連接亦然。賴教授的討論過程，顯現出基本存有論進路與批判理論進路之間的張力和掙扎，一方面意識到基本存有論進路的

問題和侷限性，另一方面似乎又在最後（最後一章）退回基本存有論的出發點。

最後，透過探討氣化與物化之關係來說明我所感到的疑慮。賴教授在這部分堅持基本存有論的進路，而閃躲從批判理論進路去思考此關係的可能。在「氣化與一」、「物化與多」的連接上，可看出基本存有論對一體無分狀態的優先著重。賴教授透過氣化的一體性與物化的多元性，說明氣化論對多元性的肯定，並由此批評畢來德，這是值得肯定的。但在「氣化即一」的架構下，卻忽略氣化本身所涵蓋的多元性與混雜性。換言之，賴教授所討論的規範順序為「道—氣—物」，而從王夫之的辯證法則可得出「物—氣—道」的相反價值順序。否定辯證法由物的優先性出發，呼應阿多諾所談的物體（客體）優先性，以及從多元性、非同一性出發，將氣化看成是「物、多」與「道、一」之間來回往復的關係。從這種辯證法角度來看，氣化與物化的關係無開顯的必要，存有不再具有規範性、優先性，因此如何再推進，是必須面對的問題。

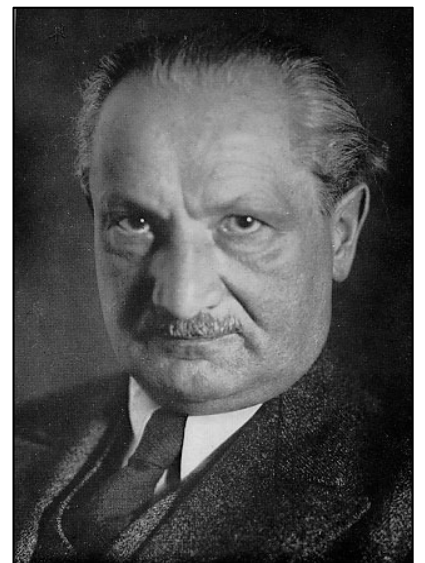
賴錫三教授：

何教授的問題很難回答，關鍵在於基本存有論與批判理論是否絕對衝突？你的提法充滿張力，過渡似乎困難重重，從歐洲的傳統來看，這一直是海德格跟漢娜·鄂蘭的差距，畢來德也有這樣的意思。我一直深受海德格影響，至今從未放棄過存有論的道路。其實我所理解的道家式存有論，跟海德格的基本存有論並不是完全一樣，這涉及到海德格被批評大寫存有有可能取消小寫存有者，早期海德格的思想往往會衍生出「以一攝多」的難題，差異、多元在他思想中似乎不是優位性的。所以列維納斯才要將「存

有者到存有」的思路，反轉為「從存有到存有者」。我則是透過氣化（一）與物化（多）要超越海德格的困難，氣化的存有連續、性同一性過去常被過分強調，我則試圖要將觀點調整一下甚至反轉過來，主張：氣化一定要透過物化來理解。《莊子》式的存有論，本來就是一個充滿具體、差異、活力的物化存有論，這種論述可以克服同一性形上學，並批判同一性形上學和國家集權、君權中心的共構性。

向來處理海德格與道家的關係，尤其和《老子》的關係談得較多，而他們的海德格式的道家詮釋，主要傾向境界式的道家，較少注意批判性。何教授透過存有論與辯證法的張力，基本上質疑基本存有論無法開出批判理論，但我卻認為道家式的存有論未必不能開展出批判理論。我甚至認為道家式的存有論，同時就是要展開批判理論。我從上一本《當代新道家》到這本《道家型知識分子論》，我個人以為並沒有產生立場的根本轉向，或許是我從道家式存有論轉到批判理論的連結，從你的立場看來還是過於簡化，所以才讓你有立場轉向的觀察，這是我將來還要再思考的。

這也會連結到你談氣化與物化的結構性問題，在《莊子》文獻中，物化是極關鍵的概念，物化可以使得氣化的多元性、具體性落實下來，所以我





透過氣化與物化在概念上的循環去統合，且不要讓氣化和物化變成兩端。王夫之倒過來的「物—氣—道」順序，這是討論時語言順序的問題，以前的《莊子》被過於理解為道優先性立場，所以才會想要逆轉成物的優先性。在我看來，氣化與物化不能落入兩端，也不是兩個東西辯證的統合。氣化是透過物化來呈現，而物化是氣化的具體彰顯，這不是一多、形上形下的統合問題，而是同一件事，只是在概念的描述上，分別說容易落入一端。我現在有許多文章都從物的優先性來談，但我的企圖並不是要主張物化的絕對優先性，只是要反轉氣化的過度優先性談法。我讚成氣化也是可以描述成即一即多，但物化這一概念在《莊子》中，不必被犧牲掉。

何乏筆教授：

為何我認為這本書的提法很重要，因為它很積極的把中國思想跟當代問題、批判性知識分子連接在一起，這是非常重要的。這二十年來，當代新儒家在中國的發展，就我觀察是徹底缺少批判性，在面對中國的政治狀況時，如何思考另一種可能？道家型知識分子的角色，其思想上的魄力，對話的潛能，是一個後共產主義的知識分子。這已超出當代新儒家與當代新道家的對話脈絡，但我認為這在賴教授的論述中是隱藏在其中的。由此來看，海德格是否有批判潛力的問題是很關鍵。海德格思想在 1945 年以後在法國的發展，這種批判性的展開是無人會懷疑的。但就目前海德格思想在中文脈絡的吸收來看，這種沒有批判性的狀況是很突出的問題。在目前政治的困境下，其中隱含的專制暴力，對於思想的滲透與影響，是值得探討的。從賴教授的

分析，若進一步展開，對於知識分子在漢語脈絡下的釐清與開展，應是非常具有積極的一面。

賴錫三教授：

京都學派與海德格關係很深，傾向以存有論的角度解讀佛教，可是京都學派在太平洋戰爭期間，尤其西谷啟治也支持日本大東亞共榮圈的觀點。所以後來才有批判佛教對場所佛教的挑戰，認為像京都學派那種場所佛教的存有論解讀，使得佛教本可展開的批判力道被消化掉，反而用超歷史的角度看歷史。場所佛教那種「絕對無」的理解方式，如何可能開出批判性，就如同你對我的提問。海德格的存有論是要經過批判的，可是要批判或修正海德格的存有論，是否就必須要放棄它？就如同阿多諾也批判西方形上學，可是形上學（超越性）還是無法被放棄，阿多諾還是要提出「精微的形上學」，只是將超越性還回到內在性和物性來重談而已。道家的存有論談法一樣無法被放棄，一旦放棄便不可能談物之「化」，「化」便涉及物的具體存有論的展開。至於道家的存有論如何展開並連結批判理論，我一直認為是可能的，或許從你角度看，我做的思考還不夠複雜，或是你想得更複雜，認為背後還有更多問題需要處理。這部份我的回應是，希望你寫出來。你的問題意識你最能夠處理，也最能夠看出我所沒有的東西。

劉紀蕙教授：

面對中國大陸所謂的孔子學院，或重啓儒家論述的狀況，要抵制的話，只有道家型知識分子能做嗎？而且真的是抵制共產主義嗎？或是問題其實在於如何抵制國家權力？如果問題在於對於國家權力的抵制，那麼，重新思考孔、孟或歷代儒者、知識分子，或兼有儒釋道的知識分



子，是否同樣能夠協助我們去重新思考權力結構呢？此外，回到共產主義的根本理念，它還是一個公共和平等的理念。

何乏筆教授：

其實我要說的不是共產主義本來如何，也不是觸及到為何共產主義在中國可以發展、可以成為一個國家的意識型態。我要說的是，馬列主義作為一種政治的基礎、一種基本建國信念，我認為這東西已經崩潰，這個大家都知道。目前只是共產黨沒有辦法把它拿掉，因為一拿掉，整個政權就崩潰了。所以我認為，從馬列主義作為一種意識型態、一種僵化的話語來說，這個東西一定會崩潰，只是時間的問題而已。所以所謂後共產主義的意思是，在這之後很多東西會出來，那會出來的這個儒家，是一個威權的儒家、專制的儒家，這個可能性現在看來是蠻大的啊！我們從臺灣的角度來看這些問題時，如何思考這樣的一個批判知識分子的形象，跟這個意識型態崩潰之後的思想發展，或者思想創造性的可能性的關係。

劉紀蕙教授：

還是要去區分馬克思曾經進行的知識工作。馬克思所進行的是具體的歷史分析以及原理性的思考，這跟馬列主義信條作為一個建國的基礎是不同的。這裡面牽涉到國家治理的政治經濟學問題。所謂共產主義的理念，基本上是共有與平等，它不一定就會構成國家權力。它如何成為國家權力，是需要分析的問題。但是，當中國的社會主義崩潰之後，立即接受新自由主義，或資本主義自由經濟市場，這個變化還有很大的未知性。面對當前世界局勢，什麼樣的知識分子

可以進行徹底的抵制性思考工作呢？我不認為只有道家型知識分子可以勝任。

何乏筆教授：

我知道這個區分，所以只是針對「馬列主義作為一個國家意識型態」這個部份發言。這套主義作為一個曾經有說服力的理論或話語，現今不再有這樣的地位，一旦拿掉，會有很多聲音出來，絕對不只是道家知識分子的聲音會出來。因為將來的發展必定會宣稱它是要回到中國傳統，因為馬列就是反駁傳統的，可是它若要回歸傳統，這個回歸傳統是要怎麼進行的？剛才你也提到了這問題的嚴重性。在這方面，我認為目前在臺灣所能看到的，一種傳統資源和批判思維的連接，一定會有它的重要性。

劉紀蕙教授：

我希望可以要求錫三回答剛才最後一個問題，也就是眼前我們正在經歷擴及全臺灣的反黑箱服貿的社會運動，知識份子面對當前臺灣的難題，要如何應對？道家型的知識份子會採取什麼態度或是立場？要如何分析目前這個複雜的局勢？

賴錫三教授：

我不會被乏筆灌迷湯後，就跑去天安門抗議，道家型知識分子不會這麼愚蠢。劉老師那個問題我會這樣想，巴特曾講過一個有意思的話，當時法國興起學生運動，學生也質疑過巴特，認為巴特沒有跟他們站在一起到街頭拼命叫喊、主張革命。他們認為巴特是一個優雅的尼采主義者，在關鍵時刻沒有站出來。巴特做了一個回答說：以前他看到左派在反右派的時候，左派人士身上曾充滿理想的批判性格，而右派人士則

充滿各種威權，然而他現在卻從這些號稱左派運動人士裏頭，到處聽到威權的口吻。在這些吶喊批判威權的人身上，一樣到處看到威權，所以沒辦法簡單地跟他們站在一起。

這是一個我在思考道家型知識分子的基本態度，也就是警覺權力的無所不在，包括時時自我檢視。是否支持或反對服貿，坦白說超出我的專業能力判斷，最近才開始努力試圖想理解服貿，我發現其中旁涉問題極為複雜，經濟發展的問題，全球化的問題，貧富差距的問題，世代正義的問題，民主與法制問題，甚至統獨、藍綠的問題都糾纏在一起，而它們經常具有兩難的悖論性質，卻也經常被操成成敵我邏輯。做為現代型的知識分子，絕不能僅靠自以為的良知，其中更涉及諸多專業知識領地，而且還必須從不同媒體報導的多元閱讀來找出立場的交換可能。現在社會實踐必須面臨很大的專業挑戰，所以我們常常在一偏一見的時候，輕易站了角度、輕易採取了姿態，而那個姿態背後很可能有你自身的利益，甚至個人強烈的歷史情結。有時看來批判的理由是合理的，但實踐的態度其實是充滿威權的，不自覺地將自身威權化、神聖化、合理化。這就是巴特講的，權力的病毒無所不在。



當我們要去推翻對方時，可能我們身上就含藏另外一個將來的威權。

道家型的知識分子，某個意義下並不是那麼容易直接採取行動，在這個時代裡面，很多的專業問題使得它更為艱難。在這裡道家型的知識分子也可能在這個地方呈現出限制，甚至無力感，這我必須承認。但這也只是我個人目前對道家型知識分子的想像，將來應該有人可以思考的更深，呈現的更好。服貿、反服貿的問題，我到現在都覺得很頭痛，在猶豫不決中保持同時閱讀兩份立場正好相對的報紙，在持續保持疑情中，同時看見不同立場的意識型態。

三、全體提問與回應

吳冠宏教授：

錫三老師在討論巴特時，研究很多跟《莊子》的快樂語言表現、解消權力的遊戲的這個問題時，提到《莊子》的敘述除了代表一種愉悅的文本表現外，還有一個悲調的敘事。你在講語言部分時，很強調從羅蘭巴特那個脈絡去做一種遊戲語言，強調它實際操作的文字藝術，所以它走了一個比較飄逸的路線。當你把二者做對應，這「悲調敘事」是否是《莊子》中少有的？或這部份若進一步強化，它是否可表現《莊子》之特殊性？遊戲的語言與《莊子》裡存在的悲調敘述部份，是否可再產生進一步的連結，讓它不是一個飄逸的路線，而表現《莊子》中很莊重的一面？

另外，聽到啓屏老師說到的問題，我也想到你將《莊子》視為非常重要的批判哲學家的視野，特別是放在儒道對話過程中，不斷檢討包括魏晉之以儒釋道的不足，過去儒家中心主義的視域限制…等。你希望透過道家的角度，來看道



家知識分子的價值，而此價值正是你在反省儒家知識分子脈絡中所建立之「另類」（亦即對顯於儒家的）的知識分子形態，如透過你的道家揭示，我們同時看到儒家中亦有屬於知識分子非常珍貴的養分與資糧，因此若要免於掉入另一種莊子中心主義的框架，有無可能讓儒道產生進一步的對話，我們由此看到統合儒道兩端後理想的知識分子形態。

另外還有個問題，現今期刊論文當道，因此新書精讀會希望把專書當作中文學門的重要發展，但現今的專書其實也有期刊化的傾向，很多學者的操作方式皆是期刊的組合。錫三老師的成書過程是有一個主線，再分各種不同脈絡章節的文章去發表，當組合成專書後則再做部分的修改，這種部分的修改，是一種整體、整本書的考量，或是觀念上的修改？這涉及到當我們把期刊論文變成專書的過程，看起來是形式，但從這形式中，可看出我們到底是更重視專書，或更重視期刊論文。譬如你對一些來源出處的处理，有些地方你會交代它（某出處）是出自某篇期刊論文，而非本書中的某章，但它可能就在你旁邊的那一章。有時你則會交代成它出自本書中的某一章，因此在處理上不太一致。大家可以一起思考在期刊論文的走向，變成專書時究竟該如何建構與修正。

賴錫三教授：

〈齊物論〉有許多悲調的語調，不是說沒有，但我覺得《莊子》之所以是《莊子》的特色是，如果佛教強調無常即苦，《莊子》反而從變化中看到所有生命現象、悲歡喜樂的不可住、不可取。由此他採取一種宏觀的角度，去照察生命主體所帶來悲歡喜樂等情緒，某個意義下變成一種

在悲哀中同時又不在其中的黑色幽默，這是它很大的特質。這種長鏡頭的特質可以產生一種笑的力量、幽默的力量、反諷的力量、嘲諷的力量，同時隱含批判性，包括主體自身悲哀、無所逃於命運的悲哀，《莊子》都有不單從個我主體觀看的能耐。這讓人想起卓別林的話，特寫的角度經常呈現悲劇，但遠鏡頭看來則成為喜劇。我認為《莊子》化悲哀為喜劇的能耐，便和這種「以道觀之」、「照之以天」的長鏡頭有關。

至於你說文章的編寫部份，這可以看出我不是一個事事追求嚴格至極的學者。成書過程，當然和這些年來國科會所帶來的論文化趨勢有關係，所以文章總是每篇先個別獨立發表，所以全書的論文經過了多年的寫作。在書寫過程中，每一篇雖然會反覆地修改，可是我不是一個體系性興味很濃的學者，而且對體系性思考對人的綁架有警覺，這主要跟莊子的卮言反省有關。

我不是很在意要把自己所有東西都變成綿密龐大的邏輯系統，但這當然並不是說我允許自己解讀的《莊子》充滿矛盾。現在的論文書寫，經常為了個註腳要花幾個小時查證一些雞毛蒜皮的事物，讓人覺得厭煩至極。我們已盡量在這種學術氛圍下，相對嚴謹地從事學術創造，但絕不能失去思考的創造與寫作的快意。最後，我得承認我會變動，我對知識分子的想像、建構或理想，也許會在將來的日子中、在不斷閱讀與書寫中，持續流變，而且我應該期待變化。

伍振勳教授：

當我看錫三教授和畢來德教授的互動討論時，他質疑你的氣化主體觀，強調主體應該是富有高度想像力的，是能賦予語詞意義、能開創行動的主體；而你對於此一批評的回應，則是透

過闡述《莊子》卮言說當中的「語言主體」類型，並進一步以「語言遊戲」的概念說明這語言主體所具有的批判性與創造力，以此揭示道家所認識的人文化成之源。但我因為回到先秦諸子的脈絡來看「知識分子」的議題，所以比較傾向畢來德的某些看法。在貴族時代的先秦，士的自我認同在於他們相信可以透過言說來行動而改變世界，他們以參與天地生成的行動者自居，他們的行動可以說即是模仿天地生成的偉大行動。然而在你的論述當中，所有原典中有關天地生成論的言說都被轉換為「氣化流行」的言說，但「流行」的指涉究竟為何？這種「流行」似乎是某種理學式的工夫體驗所外顯出來的世界想像，跟實際改變世界的行動並不是同一回事。若從行動的面向來看，畢來德的詮釋反倒將行動的意義拉回來，而較符合先秦諸子的語境。

畢來德教授強調要翻譯文本，而當今中文學者則往往自認為瞭解過往文獻，而忽略翻譯過程對理解古人言說的重要性。我之所以強調先秦思想當中的天地生成論的思維特色，基本上也是建立在對先秦文本的翻譯基礎上。我認為被你解釋成氣化流行的地方，如果用天地生成論觀念來解釋可能更直接明白。譬如：〈田子方〉篇裡老聃講到「游心於物之初」，畢來德將此句翻為「在萬物本源附近遨遊」，你則將「物之初」連結到氣化流行的本源，若我來翻譯，則會簡單翻成「物的生成之初」，「游心於物之初」是某種對於天地生成狀態的體驗。又如〈天下〉篇裡有「獨與天地精神往來」，按你的理解可能也是氣化流行的描述，但我會將「精神」理解為某種生成的力量。總之，你所關懷的當代新道家之問題意識，以存有論作為解讀《莊子》文本的

理論進路，我認為如果換一個理論進路，對於先秦時期的文本可能會有不同的理解。

賴錫三教授：

其實不管是你談到的天地生成論，或我用的氣化流行，畢來德都不會贊成，因為他都認為那是形上學的變形。不過我所認為的氣化流行的那種談法，已經不是畢來德所質疑的西方形上學了，可是你剛剛所描述對於天地宇宙的想像、對於人在這個社會文化裡面的實踐運動，那種連結我們對於國家、對於身體、對於行動的想像，與畢來德所強調要回到一個充滿想像的語言主體，恐怕是頗有間距的。畢來德之所以反對氣化主體，是因他擔心主體被掏空在宇宙的根源，變成空洞的主體，所以要返回到語言主體，而這個語言主體在語言的流變中，具有修辭想像的活力跟批判性。每個歷史階段、不同文化，當然會有它自身的想像，就如你描述貴族為建立社會價值的時候，有很多他對於天地的想像，來建構他行動的動能，甚至在某個意義下將形上學做為價值意識型態來背書，這是畢來德要質疑的部份。而且也因為透過這種宇宙的想像，產生天經地義的信念，畢來德很擔心中國的這種文化跟形上學的共構關係，因此他完全反對氣論。但我認為我所理解的《莊子》談氣化流行的論述，是要批判質疑很多當時貴族對於天、對於人、對於國等等的想像方式。

丁亮教授：

看到賴教授有關符號與批判的論述，讓我想起在語源學中「名」與「命」之間的關係，就如《老子》談「道恆無名」是從符號角度對於西周天命論的翻轉，《老子》首章對道與名二者關係的論述，可說確立了先秦符號與權力的論述

脈絡。若從符號能指與所指的角度看周朝禮制的延續，則當後代君王只能掌握住禮制能指的形式時，禮制便只是能指不斷地複製，作為所指的禮意一旦遺失而不在場，則僅僅執行儀式的王者也將在符號的操作中失去其主體，而遭受到符號的暴力，最終在所指的缺席下不斷想要透過能指的繁衍找回主體，而演變為欲望的氾濫，如周景王鑄大錢大鐘即是。於此，整個周文以天命為基礎的制度，很明顯地產生了嚴重的缺陷。

從這個角度看，我覺得賴先生這本書應該是非常重要的，不管書中有無直接做歷史性的追溯，至少對我影響是非常大的。若再從符號能指的觀點來看剛才曾經論及的物化，我也覺得確實像剛才討論中所說的，只要在符號中成為對象，道家的論述還是會再墜落成一種異化，可是如果寫作的欲望，不將快樂只停留在遊戲上面的時候，它便不會形成一種墮落。我想《老子》講的「無名」，《莊子》延續下去，並做了很遼闊的發展，而可使我們從具體的歷史文化中警覺符號與權力的關聯，在這點上，我覺得整本書是非常有價值的。



林素娟教授：

伍振勳提到「天地生成論」的問題很有趣，還有丁亮提到有關「名」的問題，我想繼續追問這個問題。在先秦儒家中，如果不把伍振勳所提到的「天地生成論」理解成對形上根源道體的探求，那麼「明於庶物，察於人倫」、「比類以成其行」等對於天地之道的領會，可以從身體在整個宇宙情境、場所中的興感來談。此興感與身體、場所有密切關係，同時牽動情志、名言、類應和實踐等層面。「名」與「身」在早期儒家是很重要的問題，原始儒家提到的「吾道一以貫之」，這個「道」到底怎麼理解。曾子把它解成忠恕之道，忠恕與情的關係很被關注，《郭店楚簡》即提到「道始於情」，至後來的發展也有將「忠」視為天道之展現……這問題後來繼續演化，是非常值得關注的面向。若將這問題返回到原始儒家中，這時對「名」就會有新的思考。「名」可以連結到身體、應感起物而動、類、禮乃類之綱紀、「興的精神現象學」等脈絡，而重新理解「象類天地，比類百則」、「明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義」，由物、身體到倫理性、意義性、價值性的發展，並可放到賴教授談儒家型的知識分子部份，來談對場所的深刻覺察。以上是第一點。第二點，順著第一點的思考，在詮釋經典的時候，就會成為經典詮釋裡面一種活的隱喻。對「名」的積極、生生不息的肯定，便可能造成對「名」的差異化、深層化與多元化的發展，並帶有不斷演化、創造的可能。「名」這時可以是不斷的文化創造，也可以不斷進行自我的演化。這時對於「名」的態度也可以是正面積極的表述，以對比於消極或否定的表述。否定和批判的表述可以揭露「名」所具有的權力和僵化、桎梏等層面，但正面積極的表述，對於名、



言之肯認，對於文化之開顯與創造亦具有十分重要的意義。若在思考禮儀的時候，能把這個面向納進來思考，應較只從消極、批判角度思考能展開更豐富和深刻的面向和意義。

賴錫三教授：

素娟所描述的儒家，跟我理解先秦那些不斷辯護自身利益的貴族大不相同。她現在描述的禮學，我覺得其實已經是未來的儒家、未來的禮學，是受到質疑、挑戰之後，不斷想辦法活化自身以後的新談法。如果禮學這樣談，某個意義下，我覺得禮學已在演化它自身。如果儒家想捍衛的禮，不是一個宗法制度下的周代之禮，或不只是區域性的、少數特定貴族階級的禮，而是在現代還能具有生產意義的、合符民主生活方式的美學禮儀，那麼禮的談法就不可能只是復古的談，還必須批判性的談，這樣或許才有重構的說服力。

同學提問：

想請問何老師，談到存有論與批判理論之間的關係，我覺得這問題很複雜也很有意思。當我們從批判理論談莊子時，何老師會怎麼思考存有論這問題呢？如果說從基本存有論過渡到批判理論是困難的，那麼從批判理論來看莊子時，是否需要建立另一種存有論來呼應莊子，也許不一定是海德格式的存有論？在中國傳統思想中，都會涉及存有論，因為存有論就是思考人與天地的關係，甚至涉及到超越的概念，比如傳統的體用論，或牟宗三先生透過主體性來談執的存有論和無執的存有論。從批判理論來看莊子，應該如何思考？或是只要從批判理論看莊子，就可解決很多問題，存有論基本上可暫時先解消？

何乏筆教授：

我想存有論這個概念，透過剛才賴教授的說明，必須要打開一個道家式的存有論，我認為這當然是一個很有意義的想法，即是強調這個存有論與海德格所謂的存有論有所區別。無論是形上學、存有論或是辯證法，這些概念在當代歐洲哲學中都是非常具有爭議性的概念。

超越的問題，是指形上學、存有論之間的關係，這本身就是問題的核心。針對莊子或道家與這些概念的關係，許多西方漢學家可能會主張，根本不存在這樣的關係，因為莊子沒有形上學，也沒有存有論和辯證法，所以在這方面，到底如何建構這些概念，就是一個需要不斷反省、深化的工作。我覺得在這個過程中，無論我們用氣化形上學、道家式存有論，或其他概念，其實都是我們在說的，這是一種有關形上學、存有論等概念的一種新的創造性轉化，我認為錫三也在做這種轉化，在這方面我們有共同的努力。

同學提問：

我有與方法論有關的兩個問題。第一個問題是，伍老師覺得古代是一種天地生成而非存有的觀點，那老師看待自己的學術事業時，會覺得自己是在做一種歷史的、文本的詮釋，還是當代哲學創造？我覺得這兩種是不同的思路，就像劉笑敢教授認為學者對於自己的趨向要有清楚的定向。若老師進行的是一種現代創造，老師談論的議題當然就跟我們現在的議題有關，所以借用很多西方對同樣議題的講法。這也引伸出我們怎麼去看待當代中國哲學創造的問題，就是我們為何還要繼續用這樣的資源，而非直接創造一個當代新的中國哲學？或是用一種傳統詮釋的方式去創造哲學？簡言之，這是一種



文本詮釋跟哲學創造的關係，或中國哲學跟西方哲學之間的關係，但究竟是一種什麼關係？是一種材料、註腳或參照點？

第二個問題是，在方法上老師大量採用中西哲學彼此參照，我非常喜歡這種做法，未來也想如此發展。我比較好奇，老師在過程中如何進行這種操作？如何養成自己這種比較的觀點？或是在過程中遭遇到什麼困難？是否可以對於想從事比較研究的後進有所建議？

同學提問：

賴老師剛才在回應劉紀蕙老師有關跨文化方法論的問題，您提到沒有本質上的莊子，以這樣的態度跟當代進行對話。我同意在詮釋脈絡上或許沒有本質上的莊子，但在以這種無本質的態度進行討論時，我覺得有時會凸顯出對話的焦慮，而那個焦慮很可能是來自歷史社會文化的缺乏。我想請問老師，老師您這本書對話的基礎是什麼？例如它的對象或條件？若以現在很流行的「不預設立場的對話」，那是要帶著什麼？為何需要進行對話？還有它對話的方法是呈現怎樣的形狀？

賴錫三教授：

我不做劉笑敢那種歷史的還原考證，他或許相信有個唯一的老子、莊子原貌，這部份詮釋學已講得很清楚，是種不可能的任務。但是這不代表我不想契入莊子心法，只是我的研究不是歷史實證那套，我相信莊子本人也無法控制他寫下的語言，他自己的主體也在多音複調的書寫過程中隨著語言而轉化。如果用傅科的話說，書寫其實是為了讓主體能不斷流變，而莊子恐怕是最清楚這件事的人，而這也是我學莊的心

法。所以與其不斷考證莊子的原意為何，不如是去理解莊子是如何思考的。我確實不是歷史式的研究，而是採取當代詮釋對話的古典新義之研究，可是不代表我們做的莊子是沒有文本根據，註腳經常註到一百多個，我自己也覺得煩，但這也突顯詮釋必須立基在文獻的基礎上。

同學提問：

林啟屏老師提到，儒家對自我反思的修養工夫也非常嚴謹，我想請問老師，在儒家的這種修養工夫中，是否也有包含對名言的批判？因為這對於如何去回應儒家去抵抗異化，是一個很重要問題。如果無法去否定或超越名言，同時又接納我們無法逃脫名言的這個事實的話，儒家則有可能無法逃脫異化的結局。另外，賴老師的立場是認為，儒家缺乏對名言的批判，想請問劉紀蕙老師對此的看法。

林啟屏教授：

同學所問的問題涉及到先秦儒家對於語言有沒有反省的工夫，我想要分兩個層次來看，一個涉及語言和意義之間的符應關係，另一個涉及語言在歷史語用脈絡當中，儒家身分界定的問題。錫三在論述的過程裡頭，兩個層次事實上都隱約有談到，但許多可能被認為較有爭議的，應該是第二個問題。第二個問題涉及身份，以儒家對權力的性質上面來看，擁有權力的人，所居之位、所得之名，事實上是「論德而定次」，而不是用自然血緣來理解它，所以這部份是有它判斷的標準，不過這方式的確跟現在所理解的某些做法有一些不一樣，這是可以討論的。另外還有一個，其實在孟子談到的知言養氣裡面說：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」就是說，語言表達之意義，跟其動機、目的、語



義之間的關係，是否必然產生有符應性。《孟子》事實上都有一些警醒，但這警醒能不能真的達到今日所希望追求的目標，也是可以討論的。

賴錫三教授：

儒家是有對語言重要的討論，也有它的語言哲學。可是它主要是在談名實相符，通常肯定「名」背後有一個本質的對象符應，所以「名」所指涉的身分對象，或指涉的價值建構，通常都有唯實的傾向。名實的違亂會產生秩序的破壞，所以為什麼儒家對於正名會這麼重視。但老子一開始就質問這是誰制定的？「名」的標準又是在什麼階級制度下被建構出來？在怎麼樣的歷史脈絡下產生？對於莊子來說，他認為名言本質是虛構的。虛構不是指不存在，而是可以自我不斷的建構，所以也就可以不斷自我質疑與自我創設。這一個對語言不斷的自我否定，同時能夠不斷自我敞開的思考方式，它跟儒家確實是可以有再對話的空間。

劉紀蕙教授：

我一則追問，一則也是回應同學的問題。我與賴教授有個基本相同的立場，就是中文思想或中文脈絡的思想資源，到底如何可以面對當代？所以當我在向賴教授提出問題時，我並不是說要站到抗爭場所就是一個批判的力量，而是到底如何可能生產具有針對性的知識。這樣的針對性，其實首先必須進行當前名言系統的分析。面對「資本－國家－民族」這三環共構的問題，我們如何可能去揭露、挑戰或是鬆動這個共構結構或是任何一環各自牽動的支配性邏輯？如何可能像賴教授說的庖丁解牛一般，去洞悉這個複雜體系之中的動態關係？什麼樣的名言分析可以清楚揭示此時此刻不同勢力運作的符

號法則？什麼樣的符號結構能夠不陷入資本主義的壟斷，或是民族主義情緒的壟斷？

我認為儒道之分，甚至是儒法之分，都是虛假的，因為每一個知識分子在不同歷史時期，都可能援用不同的思想資源。立論者可能利用這些思想資源來抵制時代性的壓迫機制，而進行批判性的思考，也可能利用這種資源來附庸權力、複製權力，並且透過各種體制鞏固權力。我們的工作，則是根據各個不同歷史脈絡進行分析。當前的知識分子，不管是中文學界，或任何一個學界，分科都已太嚴，沒辦法去面對當前複雜的問題。因此，如何去進行當代的知識生產和面對時代問題的思考，這是大家所面對的挑戰。

賴錫三教授：


我常會回過來質疑自身，如果要採取一個行動，去或不去，或表不表態對學生的支持，這個背後到底是什麼？我是在抗爭變成是流行後才感覺要站出來？自身的立場是否牽涉各種利益鬥爭的東西在裡面？除非我有能力以複雜思考複雜，這時我才有辦法發言。庖丁解牛不只是為保護自身，若只是為保護自身，那我就做我的學者躲起來就好了。如果要我公共性的發言時，不管是寫文章或站出來，肯定或否定的表態，對我來說都很艱難。原因就在於劉老師剛剛提出來的，它涉及到資本的問題、政治的問題、權力的問題，各式各樣社會正義公平。這些問題在當代需要尊重更多專家，而且不是立場式的專家，是能夠自我反思，同時也能把各種複雜性帶出來，幫助我們更複雜來理解對方，以至於最後我雖依舊有立場，但至少還知道對方怎麼思考，並且有一點點回應對方的綜合能力，這樣或許才有基礎站出來，目前我覺得我沒有能力。

劉紀蕙教授：

我並沒有說要站出來。我只是說，作為知識分子，為什麼要自我侷限於某種專業？要如何才能夠面對時代性的難題而進行思考與判斷？

賴錫三教授：

我贊成薩依德所質疑的，專業學者不一定是知識分子，因為很多知識分子是被各種結構、各種立場、各種團體，或是他自身綁架他自身，被他自身的歷史經驗綁架。自覺或不自覺地維護自身的利益，那樣的學者專家非常多，所以現在專家也不被信任，因為各自不同的立場專家都有，但一樣爭取自身的名與利。可是做為道家型的知識分子除了自我反思之外，在這個時代需要很多劉老師說的歷史知識、各種現實的社會各種知識，坦白說這個很艱難。

在我看來，莊子對先秦各種知識瞭解非常豐富，《論語》講的東西相對簡單，《莊子》講得複雜很多，而且舉各種人性的臥虎藏龍、各種社會歷史事件，他不可能是一個躲起來的簡單隱者。他具有很濃厚的跨文化知識，從《莊子》這本書就可以看出來。如果莊子在這時代，我相信他也必須要大量閱讀各種不同的東西，才有辦法處在這個世界。如果他採取的是書寫的力量、書寫的介入的話，他才有能力書寫，否則一定是簡單的呼籲，或是泛道德的一廂情願，或是一種自己沒有反思自身的偏執表態。 



一條「道家型知識分子」的荊棘之路

◎ 賴錫三（中正大學中文系）

編案：本文為《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心，2013年10月）一書「自序」，經國立臺灣大學出版中心授權轉載。

筆者長期投入道家哲學、道教內丹宗教學的現代新詮工作，目前出版著作有三，一是《莊子靈光的當代詮釋》，¹二為《丹道與易道——內丹的性命修煉與先天易學》，²三是《當代新道家——多音複調與視域融合》。³回顧一路研究老莊哲學（暫不論內丹學之狀況）的詮釋視域和光譜，涉及多端：如存有論、工夫論、身體觀、美學、神話學、倫理學、語言觀、冥契主義、環境哲學、他者關懷等等。嘗試多音的複調興味來詮解道家新義，再透過多元的視域融合來交織豐饒的道家圖像，並將道家置於當代脈絡來回應時代挑戰，以激發古典新義的創造活力，為「當代新道家」這一荊棘小徑開荒拓路。

所謂「當代新道家」，不同於陳鼓應主編《道家文化研究》第二十輯「道家思想在當代」（2003年）、《道家文化研究》第二十二輯「道家與現代生活」（2007年）之作法，筆者關懷不在於

考察近現代學者（如章太炎、王國維、宗白華、金岳霖、熊十力、馮友蘭、胡適、朱謙之、陳櫻寧等等）著作中的道家學術成分，而要回歸老莊哲思自身，尤以《莊子》為模型提出道家式圓教的主張，筆者曾稱其為「不住渾沌」，其特質在於統合「分別」與「無分別」、「差異」與「同一」的綜合結構。尤其《莊子》的體道經驗，並不走向否定差異的形上冥契之同一性，而極端宗教性的超越詮釋進路，亦不利於回應文化世界的豐富現象。《莊子》的圓教立場既可逍遙於錯綜複雜的人間世而遊刃有餘，同時亦能洞曉文化符號的僵化宰控而批判活化它。放在二十一世紀百家爭鳴的新戰國時代，當代新道家必須主動積極地去反思，諸如語言、權力、他者、倫理、生態等等跨文化的普遍性難題，⁴將《莊子》放入當代的生活世界，開出道家對今日「人間世」的治療藥方與更新活力。

「假使莊子生活在資本主義、文化工業的繁華破碎年代，東西跨文化交流頻繁，他會如何回應眼前更複雜也更豐富的當代世界？」這種想像式的自我詢問，總是徘徊不去。筆者的興味當不在回溯千年去考古《莊子》，而要使《莊子》

¹ 賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008年）。

² 賴錫三，《丹道與易道——內丹的性命修煉與先天易學》（臺北：新文豐出版公司，2010年）。

³ 賴錫三，《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2011年）。

⁴ 關於筆者所謂「當代新道家」的一些內涵與描述，參見〈自序：走向當代新道家〉，《當代新道家——多音複調與視域融合》。

這一永未完成的開放文本，透過古今、東西視域的經緯交織，說出「活語」而非「死句」。任何一本經典，都可能淪為「死句」，也可能再度訴說「活語」，這是禪宗古德早就洞悉的平常事。筆者多年來的《莊子》詮釋，就一直有這種焦慮，或許是一種動力，或者也可說是對未來的想望。本書就是在這樣的精神辯證之皺折反覆中，迂迴曲折地走向崎嶇小徑、荊棘之路。

本書核心重點在於：透過《莊子》來重建道家型的知識分子性格和內涵。筆者愈來愈拒斥道家被誤讀為消極避禍的逃亡之學，相反地，到處看見《莊子》散發敏銳又深刻的權力批判與文化省察。長年投入《莊子》多元創新詮釋的過程中，一直有一課題懸念未決，待以十字打開，那便是：道家型的知識分子論如何可能？或者說，《莊子》在消極／積極、出世／入世、方外／方內、美學／政治這兩端之間，如何擺放它綜合而圓通的位置？這不僅是學術史問題，更是道家思想要展現當代活力不得不迎向的哲學難題。

學術史經常存在一種流行觀點，亦即在儒家（方內）、道家（方外）的「方內方外不相及」對比模式下，⁵「士」的身分主要歸諸儒者，儒士的政治參與成為知識分子的典範作為。在漢代受到「儒家法家化」、「儒者官僚化」的扭曲前，⁶孔、孟所突顯的儒者行動，幾乎樹立了中國知識分子的良知原型。知識分子和儒者參政身影總是名實相連，道家則相對性地成為隱士之代名。而在回應政治的行為上，儒、道似乎也

呈現兩端：一者周遊列國、積極問政，另一則超然物外、無用於世。

無疑，孔子「至於是邦也，必聞其政」，孟子「說大人，則藐之」、「王何必曰利？亦有仁義而已矣」，這樣的道德使命與道統承擔，表現出顯性而陽剛的知識分子身影；它的結構在於，將道德延伸到政治層面，企圖由內聖通外王，以道德仁心來推導王道仁政，以禮樂教化來調理社會秩序，以免政治權力泛濫為暴道政治。這是自孔子以來，已然樹立的公共情懷與理想結構：「仁（道德心性）—禮（社會教化）—政（政治階序）」通而為一。對比於孔孟的知識分子身影和公共參與，先秦老莊的應世姿態，似乎總被拉



⁵ 不過「外內不相及」這句話，典出〈大宗師〉，卻是由孔子口中說出：「彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。外內不相及。」〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985年），頁267。

⁶ 余英時指出從此先秦原儒的知識分子性格受到重大扭曲與挫折，參見其〈反智論與中國政治傳統——論儒、道、法三家政治思想的分野與匯流〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，1989年），頁1-46。

向對角線的另一端，呈現或強或弱的隱士身分和遁世性格，逸出道德禮教、逃脫政治災難，一派超塵脫俗之美感情調。人們總是自然而然地浮現如下語句或形象：如《老子》「太上，不知有之」、「小國寡民」、「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄，而亂之首」；《莊子》的方外神人、藐姑射仙人的脫逸形象、鯤化鵬徙於天池、遊乎無何有之鄉的逍遙等等。上述這種儒、道的形象對比，似乎是不爭的既定事實，但也可能是僵化而片面的成心定見。而本書便想要流變這樣的僵化圖像。

學界另有一種流行，若不是強調道家的美學情調（如勞思光、徐復觀、牟宗三等，偏向強調道家呈現的是美學主體），就是強調道家的體道經驗之宗教冥契特質（如關永中、張榮明，偏從宗教經驗描述體道內容）；這兩種詮釋角度差別不小，各有所據與道理，但一樣不曾考慮道家型的知識分子一課題。宗教詮釋角度容易遠離政治社會、人間世界，自不逮多言；而採美學藝術角度者，也有另類的超越傾向，並未能將其與權力批判的人間向度相連結，甚至主張藝術心靈境界之成立正好在於對政治、社會、文化的全然否定上。

如徐復觀曾細緻而深刻地從《莊子》身上，重建中國藝術精神主體的風貌，這是徐先生對莊學研究的極大貢獻。至於道家的政治關懷，徐先生則認定老莊是透過藝術來取代政治：

老子要求為而無為，而莊子則連天下而亦忘之，更沒有無為之可言。這是對政治的一種徹底否定……他是在心齋中把政治加以淨化，因而使政治得以藝術化。他所要求的政治，不可能在現實中實現，也只有通過想像而使其在藝術意境中實現。⁷

勞思光也認為道家：

只能指純粹生命情趣，此正是「情意我」之境界。至此，老子所肯定之自我境界已可證為「情意我」。自我駐於此境以觀萬象及道之運行，於是乃成純觀賞之自我。此一面生出藝術精神，一面為其文化之否定論之支柱。關於情意我之肯定，及對其他自我境界之否定，在莊子中論解尤明。⁸

而牟宗三則強調道家的主觀境界形上學的心靈觀照之不著：

此沖虛玄德之為宗主實非「存有型」，而乃「境界型」者。蓋必本於主觀修證，所證之沖虛之境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照。⁹道家重觀照玄覽，這是靜態的，很帶有藝術性的味道，由此開中國的藝術境界。藝術境界是靜態的、觀照的境界。¹⁰

值得注意的是，牟宗三認為道家並沒有在「實有層」否定仁義禮智這些道德價值，而是以「作用保存」的間接方式，曲折地肯定了儒家的價值。牟先生這個頗富理趣的說法，雖可為道家去除「文化否定論」之符咒，勉強爭得一線生機，但未必真能保住道家的知識分子性格和文化更新關懷。究其實，他仍以王弼和郭象的玄學調和論為模型，以儒家中心主義為基調，輔以現代哲學的新形式，換湯不換藥地以儒攝道、攝道歸儒。

如上觀察，前輩學者多將重點放在道家精神修養的生存美學單向性，卻忽略了生存美學

⁷ 徐復觀，〈中國藝術精神主體之呈現〉，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁114-115。

⁸ 勞思光，《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1987年），頁252。

⁹ 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁141。

¹⁰ 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年）頁122。

¹¹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁127-154。



的批判可能性。即《莊子》是否可能兼具權力批判和美學拯救的綜合課題？他們幾乎未曾思考生存美學與政治批判的綜合性，總是認為生存美學的成立正好立基在政治、文化、倫理價值的取消上。將生存美學和權力批判視為二律背反的主張，雖然也有它的理路和根據，但筆者懷疑這會是圓教型的《莊子》風範。筆者認為，綜合型的道家智慧，可以統攝生存美學與權力批判於一身，因為生存美學的本真性獲得，可能同時對政治暴力的異化和意識型態的規訓，產生敏銳覺察和批判力道，否則難以解釋為何老莊會有諸多批判性言論。舉凡文化建制的語言結構、政治暴力對他者的壓迫、道德倫理僵化的宰制、人類價值中心主義的狂妄、文化符碼的二元性、微型權力的無所不在等等，《莊子》幾乎都對它們進行價值重估的批判工作。換言之，《莊子》的生存美學、平淡美學，其中可能發揮的權力批判性，本身就是一項有待當代重估的「即美學即政治」課題，這也是本書寫作的一大因緣。

若以儒家對政治參與、文化建構的顯性立場，作為單一檢證的指標，那麼道家不但不容易被檢證出知識分子性格，甚至還容易被冠上反智論、反文化的「反知識分子」性格。如此一來，對比於儒士的道家，自然要被簡單化地貼上隱士標籤，淪為方外逃兵、消極避禍的代名詞。因此本書也會重估《莊子》哲學和隱士的間距，並重新反省知識分子是否只能有儒家這一類型；倘若可從另類視角發現道家型態的知識分子，那麼或許也可產生換位思考，轉從道家角度來

反觀儒家型的知識分子，看看它是否有其限制和困境。換言之，道家型的知識分子之發現與重估，可能重新促進儒、道兩種知識分子的「兩行」對話。

用簡單而籠統的「隱士」大帽，來概括先秦老莊哲學，確實頗成問題，也簡化了問題的豐富性。而《莊子》本身也早意識到有必要對所謂古隱重新解釋或另進一解，例如〈繕性〉篇提到：「雖聖人不在山林之中，其德隱矣。隱，故不自隱。古之所謂隱士者，非伏其身而弗見也，非閉其言而不出也，非藏其知而不發也。」¹²〈刻意〉篇更直接批評「山谷之士」、「江海之士」、「導引之士」這些不同類型的隱者，他們退隱的空間都不是《莊子》所要安身立命的綜合位置。¹³可見就算不能完全排除老莊和隱者的近親關係，但正如〈繕性〉篇所賦予的古隱新義，它既不伏身山谷江海，也不閉言藏知，甚至還要發言用智，那麼《莊子》這種對古隱新詮的批判用心，恐怕有待我們揣摩一番。從本書的立場看來，《莊子》對「隱」的批判性、創造性詮釋，早已直指道家型的知識分子之本心。

隱者在老莊思想的分位到底被放在什麼位置？「隱」之類型和內容也有待檢討。有沒有一種既「隱」又「用」的綜合可能？用《莊子》的話說，「格格不入的鵲鷓」和「入遊其樊的庖丁」可否同時成立？若能「出而不出」、「入而不入」，那麼這種「即隱即用」的「隱」，就不宜再用隱者之「隱」去理解，因為它已被轉換為不被權力收編而能保持批判性格的游牧空間之隱喻，並非退避山林的實際空間之隱退。¹⁴澳洲漢學家文

¹² 莊周著，郭慶藩輯，〈繕性〉，《莊子集釋》，頁554-555。

¹³ 莊周著，郭慶藩輯，〈刻意〉，《莊子集釋》，頁535-537。

¹⁴ 詳見本書第一章，〈《莊子》的生存美學與政治批判—重省道家型的知識分子論〉。

青雲 (Aat Vervoorn) 曾指出，中國隱士傳統是個複雜而豐富的傳統，其中存在各式類型：有真誠的道德理想主義者、不食人間煙火的極端主義者、沽名釣譽者；有與統治者不合作而帶有抗議色彩者，也有融入體制輔助君王類型的隱者；有遁跡山林棲居岩穴者，也有隱於市隱於朝的大隱者。¹⁵換言之，先秦老莊和隱者之間的距離到底如何檢定，端視我們心中的隱者內涵而定。倘若我們可以適度承認，道家仍帶有隱之特質，那麼《莊子》這種古「隱」新義所發揮的政治批判和文化關懷，都是本書感興趣而嘗試回應的課題。總之，老莊思想和隱逸關係的間距，已重新被本書放進道家型的知識分子論這一脈絡來考察。

余英時曾將《老子》的政治立場定位為「反智論」。言下之意，《老子》不但不具知識分子性格，反而處處站在統治者立場，提供一套愚民思維和君王統御幫傭術。余先生的觀點大概源於其師錢穆，他們都特別強調韓非〈解老〉、〈喻老〉所開展出的帝王注老傳統。¹⁶在筆者看來，這種理解進路雖看似有文獻根據，也可在歷代的老學注解史找到許多同盟，但這種自韓非以來的解讀策略，既顯示別有用心，也失之表面。例如牟宗三、勞思光等大家，都不同意這種解老偏方，相對於余英時「反智論」、「心術論」的負面解讀，牟宗三認為那是韓非解老的扭曲，不可倒果為因而將爛帳算在《老子》身上。¹⁷就筆者目前觀察，這大抵是將法家化、黃老化的權術謀略另類發展歸諸老子。這等作法雖有中國思

想史或政治史的考察意義，但對於《老子》本身卻不見公允，尤其遺忘了《老子》對政治暴力、文明宰控的批判性。

余英時在《中國知識階層史論》中考察古代知識階層的興起與發展，曾探討封建貴族中低級統治階層的「士」（官吏），如何在春秋戰國之際因社會階級上下的激烈流動，漸漸轉變為知識階層、文化身分的「士」；他們一方面帶有士、庶合的身分，更重要的是擁有知識學問能力的獨立性，並且求為出「仕」。余英時一方面分析這些新「士」身分的文化淵源，在於先前的禮樂詩書傳統（即王官學），另一方面他以社會學家韋伯 (Max Weber) 和派森思 (Talcott Parsons) 的「哲學（理性）突破」觀點來解釋「文化事務專家」的最初型態和集團，並以他們為「知識分子」的最初型態。余先生將先秦知識分子的起源和基型，大抵定位在：理性的突破／傳統文化的再建構／以人間道統為己任這些觀點的合體上。¹⁸一言蔽之，孔、孟、荀這一類的儒士，大體才能合乎他所謂知識分子的典型形象。相對來看，在余先生討論「古代知識階層的興起與發展」中，完全看不到老、莊身影，可想而知，在余先生的界定下，老莊不會具有知識分子性格（余先生雖亦談到墨家對詩書禮樂的批判，但余認為這種激烈批判傳統者，並非中國哲學突破、較溫和現象下的知識階層之主流和代表，真足以代表者絕對只在儒士）。然而，筆者想重探或質疑的正是這種界定是否是唯一準據？知識分子性格是否唯有積極參與政治、建構文化一途？批判政

¹⁵ [澳] 文青雲著，徐克謙譯，《岩穴之士——中國早期隱逸傳統》（濟南：山東畫報出版社，2009年），頁 1-58。

¹⁶ 參見余英時，〈反智論與中國政治傳統——論儒、道、法三家政治思想的分野與匯流〉、〈唐、宋、明

三帝老子注中之治術發微〉，《歷史與思想》，頁 1-46、77-86。

¹⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 87-175。

¹⁸ 余英時，《中國知識階層史論》（古代篇）（臺北：聯經出版公司，1993年），頁 1-92。



治暴力、治療文化符號的意識型態，是否也可以成為另一種類型的知識分子？間接性、反思性甚至帶有破壞性的批判治療，可不可能隱含另一種深思熟慮的文化治療和人性關懷？

總之，本書立場一則認為道家絕非枯槁山林的逃亡者。就算老莊面對政治、社會、文化，經常帶有某種意味的「距離感」，但這種「距離感」在筆者看來，反而給出更深刻的反思、洞察的遊牧空間。並由此間距的超然靜觀，找出政治暴力、文化意識型態的內核病癥，一針見血地給予批判。這種批判並非全然的瓦解與摒棄，反而帶給文化更新活化和拯救契機。可見，道家人物可能呈現出「即破壞即創造」、「即治療即更新」的知識分子型態，若不從此善解老莊，那麼我們如何理解那一系列對政治、文化、語言、人性、存在的深刻描繪、批判和治療之道？

用〈天下〉篇的「內聖外王」概念說，老莊的生存美學（修養）可以被視為一種內聖之學，而內聖學也會展現出它自身的外王學（批判）。亦即體道之美除了能逍遙人間世之外，更要對語言符號意識型態的僵化、政治暴力的宰制、地方文化系統的排他化、人類中心主義的獨斷等等，進行批判、解構和再創造。不斷對公共世界、文化現象發出深刻省思和批判睿智。本書認為知識分子性格並非道家哲學的附屬現象，不是可有可無的駢拇枝指，而是老莊人格的內發湧現和圓熟落處。正如筆者再三強調的，倘若無法把道家型的知識分子性格紮實穩立，那麼《老子》、《莊子》這兩個文本中的諸多文獻精華，將難得善解。單看老莊對語言與權力關係的反省細察，以及對語言的創造性使用，就知道老莊對文化、符號、人性的觀察剖析，屬於先秦時期

最複雜而深刻者，從中發出的批判治療之方，恐怕也最為深思熟慮。

或許有人要說，主張老莊擁有內聖外王的綜合智慧，並非新論，至少王弼、郭象的魏晉新道家就曾有過類似主張。對此，筆者並不贊同：王弼強調「名教本自然」，郭象主張「名教即自然」，兩者身處魏晉既衝突又調和的時風，他們在名教與自然的辯證擇抉上，在調和儒、道的綜合努力下，積極強調老莊「用世」、「處廟堂」的必要性。兩人皆反對讓名教／自然處於二律背反的困境，並透過注老、注莊的「寄言出意」方式，一方面收編自然於名教之中，另一方面繼續保障名教的合理性。雖然兩者論證儒道調和的方式有別，如王弼利用「體用論」模式，一則主張《老子》無必用有，再則又以孔子為體無用有的極致典範，故老不及聖。郭象則用「獨化論」、「適性說」模式，取消道為造物主的形上學模式，直接回到萬物自生獨化之道，依此自能適性逍遙，人人安於性分現成即可自在逍遙。換言之，郭象不在名教之外尋找本體，安於名教自身即可逍遙，據此郭象則有冥道必能用迹這一類迹冥圓融主張。如此一來，道家的冥道自然一樣要歸攝於儒家名教。由上可知，王弼、郭象都想把道家自然拉向儒家的方內用世之學，以縮短兩者距離，甚至使其調合為一。王弼與郭象的別有用心，有其理趣，問題在於他們是將道家的內聖學（「無」與「自然」）和儒家的外王學（「有」與「名教」）拼貼起來，其形象猶如道冠而儒服；而不是讓儒、道各以自家的「內聖外王」整體面貌來呈現自身，因此看似突顯了老莊的入世、用世性格，卻也忽略老莊對人間世的批判與治療之初衷。從這一角度說，尤其郭象所理解的《莊子》，仍沒有離開帝王學，這和《莊子》所突顯



的權力批判之外王學，實乃差以毫釐，失之千里。本書觀點反而契同於千里之外的瑞士莊子學家畢來德（Jean François Billeter）對郭象的批判：

郭象以及其他注者將一種主張人格獨立與自主、拒絕一切統治與一切奴役的思想，變成了一種對超脫，對放浪不羈、放棄原則的讚頌，使得那個時代的貴胄子弟，即使對當權者滿懷厭惡，還是可以心安理得地為他們服務。他們解除了《莊子》的批判思想，而從中得出他們在權力面前的退卻，即是說他們的「順從」態度的理論根據。¹⁹

同情來看，王弼和郭象不願老莊成為避世之學，不願老莊成為名教外的玄遠之學，因此要彰顯老莊「不礙於世」、甚至「能用名教」的處世性格（弔詭的是，他們皆認為能圓融體現這種平衡者乃在儒聖，足見立場決定了其詮釋路徑）。王弼和郭象的魏晉新道家帶有濃厚的政治關懷和立場，這多少和出身世族的政治處境有關，兩者雖欲突顯道家對公共領域的參與性，然而是否因此可宣稱王、郭兩人繼承和發揚了道家型的知識分子性格和內涵呢？對筆者言，恐怕這只是「似是而非」的假象。王、郭調和儒道的方式，到底是提高並顯題化了道家的知識分子性格，還是簡化並削弱了道家對政治權力的批判性？王弼的體用論、郭象的迹冥圓，雖然強調了道家用世的必要，也將自然溶解於名教，看似取消了道家被片面解讀為隱者學的偏弊，但他們在以儒攝道的收編過程中，卻也讓道家型知識分子最寶貴的遊牧性、破壞性、不合作性、格格不入等批判特質，在一片和光同塵的調合境界中，消失得無影無蹤。筆者並不主張儒、道之間是絕對衝突或永處矛盾的兩造，筆者只是強調王弼和郭象的調和方式，過於簡單並預設立場，

所以看似緩和了衝突、張揚了道家，實乃在攝道歸儒的拼貼過程中，削弱並扭曲了道家型知識分子的特質與內涵。因此筆者認為與其急著調和儒、道，造成問題的簡化和模糊，不如複雜而整體地思考儒、道兩類知識分子的「差異」。也許只有認清其間不宜輕易調和的差異後，將來會更有助於進入新階段的儒、道「兩行」對話。

延續魏晉王、郭玄學主張的牟宗三，其道家論述在學界仍有相當影響力。細讀《才性與玄理》會發現，牟氏觀點其實是透過王弼注老與郭象注莊，後出轉精地再表達。筆者推測這是因為王、郭攝道歸儒的立場，和牟先生以儒攝道的三教判教立場相呼應。牟氏在晚年圓熟名著《中國哲學十九講》，特別提出「作用的保存」一觀念來試圖調節儒、道，尤其將老莊對儒家道德仁義禮的批判，轉化成以境界作用來保存儒家的道德價值。換言之，牟先生認為老莊對儒家的批評，實以另一種迂迴方式保障或成全了儒家的義理。他堅決主張道家並沒有在「實有層」否定儒家主張，反而是以「作用的保存」方式曲成了儒家。牟先生這種觀點頗富張力，值得深思。但知曉牟氏立場的來源，仍將發現這觀點依然帶有濃烈的王弼、郭象色彩。「作用保存」的提出，仍深受魏晉調和論的影響，看似讓道家不至淪落為價值的純否定論，甚至讓道家的詭辭智慧作用於儒家的道德價值，致使兩造既不衝突又可調和；但他帶有判教立場的作法，美則美矣，看似圓妙，但仍不免囿於魏晉以儒攝道的餘風，不脫儒家中心主義的視域。一樣未曾深刻正視道家型知識分子的權力批判，以及它可能對儒家帶來的創造性挑戰。

¹⁹ [瑞士]畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》（臺北：聯經出版公司，2011年），頁102。

特別值得一提的是，近來法國的莊學研究者對《莊子》批判性的慧眼獨具，他們對《莊子》書中充斥權力批判的「看見」，和筆者近年來「當代新道家」的「道家型知識分子論」之「重估」，尤其在權力批判這一點上，可謂不謀而合、莫逆於心。近年來，由中研院文哲所何乏筆（Fabian Heubel）教授所引介與籌組的「身體、動物性與自我技術：法語莊子研究工作坊」、²⁰「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」，²¹這兩次別開生面的工作坊，無疑對國際化的莊學當代研究有重要的里程碑意義。它一方面將《莊子》和法國漢學、歐陸哲學的「當代性」課題接軌，促使《莊子》的當代詮釋推進到「跨文化（批判）」境地。這個跨文化視域大大解放了東方中國、傳統注疏的莊學史視域。將《莊子》文本放在一個古今交會、東西跨域的開放位置，這與筆者長年來所從事的「當代新道家」之古典新義、當代詮釋工作，無疑相當契同。正如何乏筆所強調：

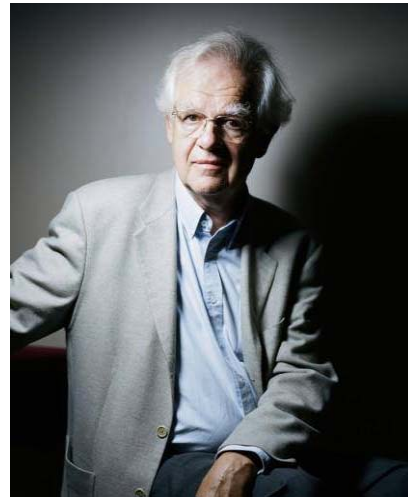
畢來德如同樂唯、葛浩南和宋剛強調莊子的批判性，在權力批判方面具有獨樹一格的思想，並反對以莊子為「智慧大師」的刻板形象。對莊子刻板形象的反駁，不僅瞄準於連將中國思想化約為智慧的習慣操作，以及其他西方漢學家相似的觀點，其實也更廣泛地批評自郭象注莊以來莊子被「去勢」，使得《莊子》成為仕途失敗而提倡山林生活之文人的枕邊書……《莊子四講》的幾個核心觀點重點：首先他肯定莊子的權力批判與獨特「主體性的典範」相輔相成，並擺脫莊子避世去政治的解讀，將之納入批判意識主體的現代

（或後現代）場域中，使之成為對當代歐洲哲學有意義的文本。²²

另外，他更強調《莊子》介入法國歐陸思潮後，亦將造成歐陸後結構主義的再突破之契機。可見法國莊子學不僅推進了莊學的當代詮釋豐富性，也同時可能促成法國當代思潮的更新活力：

法語莊子研究儼然意味著哲學在歐洲的跨文化突破，至少初步地擺脫後結構主義思想始終無法跳脫的歐洲中心主義（後結構主義思想家嚴厲批判現代歐洲的理性與主體性，但卻對歐美以外的思想毫無所知，而在跨文化方面顯得保守封閉）。²³

令筆者驚喜的是，法國莊子學研究和筆者近年來關懷的「道家型知識分子」，一樣不滿於隱士型（或純智慧型）的道家詮釋，一樣強烈主張道家對權力的批判屬於核心價值而非附庸。然而筆者欣賞畢來德、樂唯（Jean Levi）、葛浩南（Romain Graziani）、宋剛（Song Gang）從「權力批判」來解莊，也完全同意何乏筆主張抵



抗美學可以具有權力批判的力道，順此也可重新檢討余蓮（François Jullien，或譯「于連」）對嵇康的解讀。²⁴但對於畢來德堅持身體的終極性、主體

²⁰ 2007年12月，中研院中國文哲研究所主辦「身體、動物性與自我技術：法語莊子研究工作坊」，其成果已集結為《中國文哲研究通訊》第18卷第4期「自我技術與生命機制：法語莊子研究專輯」（2008年12月），頁1-141。

²¹ 2009年11月，中研院中國文哲研究所主辦「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」，此一工作坊筆者亦參與其中，並發表對畢來德的評論文章。

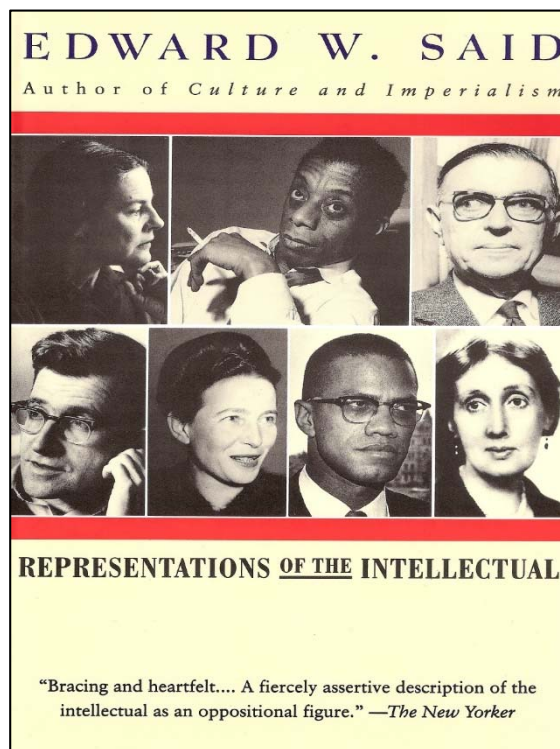
²² 參見「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」之計畫書。

²³ 參見「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」之計畫書。

²⁴ 〔德〕何乏筆，〈養生的生命政治——由于連莊子研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第4期（2008年12月），頁119-120；〈平淡的勇氣——嵇康與文人美學的批判性〉，《哲學與文化》第37卷第9期（2010年9月），頁141-153。

的必要性，卻排拒氣論的激進（也可說是保守）觀點，有所保留和批評。筆者認為道家型的權力批判，需要將氣化流行、存有變化、語言差異、主體解構、美學治療、文化更新等等面向加以整合。就筆者的思考，「氣」這一觀念是無法迴避的。因此本書亦嘗試將《莊子》的氣論與批判哲學統合起來，作為對畢來德的法國莊子學的一種批評回應。²⁵

最後，筆者亦特別要提及薩伊德（Edward Said）《知識分子論》（*Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*）一名著。前文曾指出余英時對先秦古代知識階層興起的考察，其所謂知識分子（士）的界定方式是以「儒士」立場為主，因此未把先秦道家納入考量，甚至將《老子》視為反智論而與權力統治者共謀。然而我們若轉向薩伊德對知識分子的觀察角度，將發現一個極有趣的對比和轉向：他重新界定其心中真正的知識分子，不但不是參與體制者、科層官僚者、專業提供者這一類屬「內部性」的參與分享者，反而是能夠反思己身所處的語言、傳統、歷史、國族等情境，並保持「自覺性」、「外部性」的游牧者，才更有可能保持反思的批判距離。薩伊德所謂的外部性，並非旁觀他人痛苦的冷漠，而是以帶有間距、格格不入的游牧性格去參與公共事務，所謂參與便在於說真話、不畏權力、不被收編的批判異議。在筆者看來，薩伊德幾乎重新界定了另一種破壞型、批判型、遊



牧型、獨立型的另類知識分子之可能。²⁶藉由薩伊德的當代知識分子視域來重新觀看《莊子》的批判性，將會有另一番理趣。它一方面可擴大並變化余英時對先秦古典的「士」定義，另一方面也會讓我們反思道家型的知識分子性格和內涵時，更具基礎性和當代性。從而展開諸如語言批判、權力批判、他者批判、國族主義批判、人類中心主義批判等等當代知識分子更為關注的普遍性課題。 ㊦

²⁵ 參見本書第二章，〈《孟子》與《莊子》兩種氣論類型的知識分子與權力批判—「浩然之氣」與「平淡之氣」的存有、倫理、政治性格〉；第三章，〈差異、離心、多元性—《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉；第四章，〈身體、氣化、政治批判—

畢來德《莊子四講》與〈莊子九札〉的身體觀與主體論〉。

²⁶ 〔巴勒斯坦〕薩伊德著，單德興譯，《知識分子論》（臺北：麥田出版公司，2004年）。



關於西方莊學的幾點反思

◎ 畢來德 Jean François Billeter
(瑞士日內瓦大學中文系榮休教授)

編案：本文原載《中國文哲研究通訊》第十八卷
第四期(2008.12)，頁11-19。

一、西方莊學的歷史與現狀¹

《莊子》最早的西文譯本問世於一八八一年，是Frederic Henry Balfour(巴爾弗)的英語翻譯，然翻譯品質很差，在此不贅言²。一八九一年有蘇格蘭漢學家James Legge(理雅格，1815-1897)的譯本在牛津出版，是第一部比較可靠的譯本³。一八九八年劍橋漢學家Herbert A. Giles(翟理斯，1845-1935)的譯本問世，甚具貢獻⁴。法文最早的譯本是一九一三年由河間府(今河北獻縣)天主教教會發表，譯者為耶穌會士Léon Wiegier神父(戴遂量，1856-1933)⁵。最早的德文譯本，是多年居住山東的Richard Wilhelm(衛禮賢，1873-1930)於一九一二年出版⁶。這四位譯者，有三位由傳教士變為漢學家，一位由外交官變為漢學家。他們都是大規模地翻譯中

國經典，並非專門研究莊子。他們為後人開啟了道路，但他們的翻譯在今天僅具有歷史價值而已。

二次大戰以後，西方漢學有了新的發展，逐漸成為建制相對完備的現代學科。在一九六〇年代有人感到有必要重新翻譯某些中國經典，但各國的情形不同。在德國，至今沒有人再重新翻譯《莊子》⁷。在法國，長期居住法國的劉家槐於一九六六年出版新翻譯；劉家槐似乎對《莊子》沒有專門的研究，受了Gallimard出版社的委託才下這番功夫⁸。劉譯本至今在法語世界普遍流傳，比早期法文譯本來得更可靠，但是譯者缺乏對文本的深刻理解，更缺乏應有的文果。二〇〇六年Jean Levi(樂唯)的譯本出版⁹。

在英美世界，一九三一年有馮友蘭的〈內七篇〉和相關的〈郭象注〉的英文翻譯在美國問世，但據我瞭解，沒有得到廣泛發行。到了六十年代，

¹ 本文的初稿曾經在上海華東師範大學主辦的「莊子國際學術研討會」(2008年11月8日)上發表，經過方勇教授的許可在臺灣刊登。

² *The Divine Classic of Nan-hua: Being the Works of Chuang Tszé, Taoist Philosopher*, trans. Frederic Henry Balfour (Shanghai, Hongkong: Kelly & Walsh, 1881).

³ *The Writings of Kwang-dze*, in *The Sacred Books of the East*, trans. James Legge (Oxford: Oxford University Press, 1891), vol. 39-40.

⁴ *Chuang Tzu: Mystic, Moralizer, and Social Reformer*, trans. Herbert A. Giles (London: Bernard Quaritch, 1898).

⁵ *Les Pères du système taoïste. I. Lao-tzeu, II. Lie-tzeu, III. Tchouang-tzeu*, traduction de Léon Wiegier, Mission catholique de Hien-hien, 1913 (Paris: Cathasia, 1950).

⁶ *Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Nan-hua Dschen ging*, aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm (Jena: Diederichs, 1912).

⁷ 德文新譯本依據 Victor H. Mair 的英文翻譯: *Zhuangzi-Das Buch der Spontaneität, Über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit. Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, aus dem Englischen übersetzt von Stephan Schuhmacher (Aitrang: Windpferd, 2008).

⁸ *L'oeuvre complète de Tchouang-tseu* (Paris: Gallimard, 1966). 另收入 *Philosophe taoïstes* (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1980).

⁹ *Les OEuvres de Maître Tchouang*, Traduction de Jean Levi (Paris: Éditions de l'Enlyopédie des Nuisances, 2006).



在美國出現了《莊子》全文的兩種新翻譯，一是出版於一九六三年的James R. Ware(威厄)的翻譯¹⁰；二是Burton Watson(華茲生，1925-)的*The Complete Works of Chuang Tzu*。我個人認為，後者是西方至今最好的翻譯¹¹。儘管是為一般讀者而寫，但學術價值相當高，因為其吸收了二十世紀中國學的許多研究成果，並採用簡短小注標明選取了哪位專家的讀法。由於Watson文筆通順流暢，從此使西方讀者容易接近《莊子》，比中國人看原文要容易，也更容易欣賞(這當然並不等於更容易讀懂)。之後英美世界出現兩種翻譯，一是美國漢學家 Victor H. Mair(梅維恒，1943-)在一九九四年出版的譯本，也甚具價值，但難以取代 Watson譯本的權威性¹²；二是英國漢學家Angus C. Graham(葛瑞漢，1919-1991)的譯本，出版於一九八一年¹³。

上述的第一階段，是單純翻譯的階段。到了第二階段，才進入學術領域。據我瞭解，(原為瑞士籍的)法國漢學家Paul Demiéville(戴密微，1894-1979)最早探討莊學學術問題，如文本的傳承及歷代注疏點評等問題，並引介當代中國學者不同見解。他從一九四五年到一九五一年在巴黎法蘭西學院開設了四年的專題講座，分別講解〈逍遙遊〉、〈齊物論〉和〈秋水〉三篇¹⁴。Watson的英譯本，也可視為是第二階段的環節，因為他除了有系統地參考中國學者的專著

以外，還徵引了日本學者的研究成果，尤其是Fukunaga Mitsuji(福永光司，1918-2001)的《莊子》研究。第二階段當然延續至今，作為研究中國古代思想的西方學者，自然是要繼續借鑒中國學者的研究成果。

到了第三階段，有個別的西方學者在莊學研究上做出了一點嘗試性的貢獻，如：倫敦大學的Graham。他是在深入研究墨家邏輯理論之後才轉向《莊子》，對〈齊物論〉特別感興趣，注意到〈齊物論〉中借自墨家、名家的概念和與之相應的思想主題，他在一九七〇年發表〈齊物論〉全文翻譯和詮釋，突顯了其語言哲學的內涵¹⁵。據我瞭解，這篇論文似乎在中國學界沒有引起應有的重視。Graham後來對整部《莊子》繼續加以研究，特別注意文本的不同成分、不同思想傾向。一九八一年他發表了自己的英譯本，其編排相當特殊：先是〈內七篇〉的全文翻譯，然後以不同思想學派分類《莊子》的文本，而且對每一類專門做介紹。這本書具有參考價值，提出了一些新看法，但在翻譯方面，卻遠不如Watson的英譯本。Graham研究《莊子》多年，在《莊子》的基礎上開拓了自己的哲學思想，在*Reason and Spontaneity*一書有所闡述¹⁶。在一九八九年Graham發表了一部獨特的中國先秦思想史，即*Disputers of the Tao*¹⁷。Graham在美國漢學界影響相當大，多位研究中國古代思想的美國學者

¹⁰ *The Sayings of Chuang Chou*, trans. James Roland Ware (New York: New American Library, 1963).

¹¹ *The Complete Works of Chuang Tzu*, trans. Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1968).

¹² *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, trans. Victor H. Mair (New York: Bantam Books, 1994).

¹³ *Chuang-tzû: The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzû*, trans. A. C. Graham (London; Boston: Allen & Unwin, 1981).

¹⁴ 參見 Paul Demiéville, *Choix d'études sinologiques* (Leiden: Brill, 1973)。

¹⁵ A. C. Graham, "Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal" in *A Companion to Angus C. Graham's Chuang Tzu*, ed. Harold D. Roth (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003 [History of Religion's, 9, 1969-1970]).

¹⁶ A. C. Graham, *Reason and Spontaneity* (London: Curzon Press; Totowa, N. J.: Barnes & Noble Books, 1985).

¹⁷ A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Illinois: Open Court, 1989).



都是他的學生，其中對莊學研究有貢獻的是 Harold D. Roth（羅浩）。他在深入研究《淮南子》的編寫過程之後，對《莊子》一書的形成提出了一些具有說服力的看法¹⁸。其他美國學者在 Graham 引導下探討莊子的哲學思想，往往是以西方哲學的某些主題為出發點或作為比較的對象，在學術雜誌上發表不少文章，也出版了四本論文集¹⁹。有的文章值得參考，有的則不予置評，但總的來說，經常只是使用《莊子》中幾個孤立的語句或片斷來引證自己的論點，難免有斷章取義之嫌，並且對西方哲學的理解似乎過於片面和淺薄。在歐洲，這一類的研究比較少。道教研究在歐洲具有蓬勃的發展，但道家研究，尤其是莊學，卻一直相當冷門。其原因之一或許在於，大家對莊子過於「敬而遠之」。

然而，一百多年來西方莊學研究的結果是什麼？截至目前，對《莊子》一書有興趣的西方人可區分為兩種：一種是研究中國思想史的學者；一種是陶醉於所謂「東方智慧」的信徒。當然，偶爾也出現具有一定文化素養的普通讀者，出於好奇或認真，也看看《莊子》譯本，但往往難以理解其思想內容，覺得非漢學家是看不懂的，所以看了幾篇就擱置一旁。至於真正愛好哲學思考的西方人，在現有的譯本中看不到他們所能理解的論題。這就是現狀。

二、《莊子》如何可能成為西方人的經典？

我認為，現狀很難令人滿意。《莊子》應當

成為許多西方人所熟悉的一部經典，成為他們喜愛的名著，如同 Michel de Montaigne（蒙田，1533-1592）的《隨筆集》或 Blaise Pascal（帕斯卡，1623-1662）的《思想錄》那樣被珍愛。之所以這麼想，是因為我肯定《莊子》的價值，也因為我覺得，目前的全球化進程不應該單獨由商品經濟和商品經濟所產生的假文化來推動，而應該有真正的一一法國詩人及思想家 Paul Valéry（梵樂希，1871-1945）所說的「精神流通」（commerce des esprits）²⁰。換言之，對某些終極問題的共同反思。這種反思必須朝向未來，但同時也離不開對歷史和歷史遺產的思考。在這方面，莊子不能缺席。

那麼，要把《莊子》化為西方人能讀懂、能喜愛的經典，此任務已超出中國莊學的範圍，是莊學的新工程，而將來主要應該由西方學者來承擔。西方學者在很多方面都不能與中國學者相比，在精通語言、掌握文獻、熟悉歷史背景方面尤其如此。我自己對這一點深有體會。但是西方學者也有一定的優勢，此優勢可以小結兩點：第一，必須翻譯文本，而翻譯工作則促使對文本有新的認識；第二，在詮釋上所採用的參照框架不同，這也有助於文本的新解讀。

我覺得，中國學者容易低估翻譯問題的重要性，至少沒有像西方人那樣重視。這與整個文化史，甚至語言文字有關。中國從魏晉南北朝及隋唐以來翻譯了佛教經典，明清以來翻譯了西學

¹⁸ "Who compiled the *Chuang Tzu*?" in *Chinese Text and Philosophical Context: Essays Dedicated to A. C. Graham*, ed. A. C. Graham, Henry Rosemont (La Salle, Illinois: Open Court, 1991).

¹⁹ Victor H. Mair, ed., *Experimental Essays on Chuang-tzu* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983); Paul Kjellberg, Philip J. Ivanhoe, eds., *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi* (New York: State University of New

York Press, 1996); Roger T. Ames, ed., *Wandering at Ease in the Zhuangzi* (Albany: State University of New York Press, 1998); Scott Cook, ed., *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi* (Albany: State University of New York Press, 2003).

²⁰ Paul Valéry, "La liberté de l'esprit" (1939), in *Oeuvres* (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1960), vol. II, p. 1084.



書籍，但是在研究自己最古老的文化遺產及其歷史演化的主流傳承時，則不存在翻譯的問題，對文本有考證和詮釋即可，文本本身是不變的；這當然是文字穩定性所決定的，也是中國學術史連續性的一個主要原因。西方的情況不大一樣，其經典隨著歷史的過程，屢次譯成新的語言。比如《聖經》由希伯來語譯成希臘語，再譯成拉丁語，再譯成現代歐洲的各種語言，如德語、英語、法語等，後來文根據新的理解、語言的變遷、歷史環境的變化重新被翻譯。從事這種翻譯，要具備幾個重要條件：必須準確把握文本的思想內容；必須清楚意識到不同語言之間的差異；語言的運用必須大膽且富有創造性；此外，不得不考慮語言與思想的複雜關係。這種翻譯繁複更新的過程促進了語言的發展，奠基現代德語的路德《聖經》翻譯乃是明顯的例子。由此可知，翻譯為西方學術史的核心問題之一（當然，在西方傳統的內部，還可區別天主教和新教，但特別重視文本的研究和翻譯的是新教），通過翻譯而推陳出新便成為關鍵的歷史經驗，並證明了一點：真正的傳承必須通過創新。

古希臘和古羅馬的經典與《聖經》有所不同，因為一直到二十世紀，只有少數有學問的人才閱讀，而且讀的是原文。近代以來固然有翻譯，但往往是為了幫助人去閱讀原文，只是一種方便，沒有獨立的價值。最近幾十年情況改變了，因為古希臘文和拉丁文在中學的教授傳統幾乎斷絕了，給予學者們有重新翻譯經典的機會。新的翻譯則不再是單純的方便或輔助，而更要成為與原著具有同等價值的獨立作品，要試圖在嚴格遵守原文的前提下，儘可能地運用當代的

語言接近當代的讀者，減少歷史距離所產生的不必要障礙。如果成功，就可以使原著煥然一新。最近問世的法語《柏拉圖全集》，乃是出色的例子，幾乎使柏拉圖成為與我們同時代的人²¹。

我認為，到了莊學的新階段，西方學者應該參考西方學術史這些寶貴經驗和在學術界出現的新研究方法，以便重新考慮如何翻譯《莊子》的問題。我自己在這方面做了一些嘗試，從讀者的反應來看，應該相當成功。我的具體作法，在此無法詳細介紹，只能列舉一兩個例子略做說明。

例如，庖丁回答文惠君說「臣之所好者，道也，進乎技矣」，到目前為止，所有的外文翻譯都把「道」直接譯成Tao，或以「道路」的同義詞表達之，如英文的 Way或法文的Voie，使得一般讀者不知所指，也看不出庖丁這句話與他所描述的具體經驗有何關係。我選擇不同的方式，將這句話譯成：Ce qui intéresse votre serviteur, c'est le fonctionnement des choses, non la simple technique.（您的臣僕所感興趣的不是技術，而是**事物的運行**）²²。我認為，這符合庖丁的語氣，也與他的意思相符，對下文的內容也有明確的提示，引導讀者閱讀能夠理解文中的敘述。

我再舉一個例子。〈人間世〉的第一個段落描述孔子與顏回的對話。顏回擬至衛國遊說衛君，孔子覺得危險，並警告他說「夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。」此處的「道」字，跟庖丁的「道」字一樣，截至目前為止，一律以Tao表達，或用Way或Voie來代替，

²¹ Luc Brisson, ed., *Platon, Œuvres complètes* (Paris: Flammarion, 2008).

²² Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2002), pp. 15-16.



使讀者無法理解那句話真正的含意，也無法看出與下文的關係。我的法文翻譯如下：Car l'action doit avoir un but précis, sinon elle se divise, elle se brouille, elle tourne mal et cause à la fin des dégâts irréparables. (行動要有一個明確目的，不然會分散，會擾亂，會偏差，最後導致不可收拾)²³。這樣的翻譯，意思明確，也具說服力。更重要的是，導出對話的主題，使對話順利推進。此主題為何？即是行動。顏回要到衛國行動，孔子只警告他很危險，並沒有告訴他行動是不可能的，反而一步一步地啟發，使他認識到自己要具備哪一些主觀條件，哪一種精神狀態，行動才有可能取得成功。從這一前提出發，對話的解讀與郭象以來的傳統看法有所不同，因為莊子所闡述的不再是一種「處世哲學」，而是一種「行動哲學」，至少這篇對話具有這樣的意涵。我認為，在概括講述「莊子思想」之前，應該對《莊子》的每一篇章進行單獨的研究。

這勢必會引起兩個問題。第一是，哪一種解讀是正確的？此問題容易解決，因為有一個大家容易接受的標準：即是看哪一個前提能讓全文有貫通一致的解釋，既能毫無遺漏地解釋每一個細節，又能清楚地展現其整體結構，就應該肯定哪一個前提。可惜，本文無法展開相關討論。第二個問題是，同一個「道」字怎麼可能在一種語境裏指「事物的運作」，而在另一種語境裏則是「行動」的意思？這是一個有趣的哲學課題，可惜在此也無法詳細討論。

換言之，翻譯的好處在於：譯者必須在任何

一點上都確定他賦予文本的意思，才能運用自己的語言加以表述。我對《莊子》的解讀，主要體現在我的翻譯當中，所以《莊子四講》的中文譯者宋剛，也把法文的《莊子》翻譯譯回現代漢語，並在註腳中列出《莊子》原文，以供讀者對照²⁴。

這樣翻譯《莊子》的效果之一在於，使得莊子變成一位語言平易通暢的作家，使得他似乎成為與讀者同時代的人。效果之二是，莊子所講的問題，不再是遠離西方讀者的一些中國古代思想的主題，而是西方讀者也能接觸到的，帶有普遍性的基本問題了。這是一種視野的轉向，從此不再以莊子為對象，而以問題為對象，或說以莊子為友，「與莊子為徒」，與他一起思考問題。如此，我們從思想史的領域進入了哲學探索，而在此探索中，基本上與莊子形成平等關係，既受到他的啟發，也看到他的局限或盲點。大部分西方讀者都覺得，中國思想史與自己無關，但如果能透過新的翻譯，讓這樣的思想家出現在他們的面前，並幫助他們對歷史、社會，對現實和對自己獲得新的認識，自然會提高他們的興趣。

不過，要使西方讀者充分體會莊子所提供的新問題和新認識，單憑翻譯是不夠的。我們還得明確指出，莊子用他的特殊語言和諸種表達方式，到底講的是哪些問題，描述的是哪些現象，哪些體驗？為此，必須從西方哲學史、宗教史、文學史選擇讀者所熟悉的資料，指出與莊子相呼應的，或有所區別之處。我的莊子研究之所以會在法語界引起了迴響，正因我致力於提供這

²³ Jean François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2006), p. 77.

²⁴ 《莊子四講》(*Leçons sur Tchouang-tseu*) 是 2000 年在巴黎法蘭西學院所作的四場講座整理而成，其中介紹了從日內瓦大學退休之後研究《莊子》的一些初步成果，中文版

將於 2009 年由中華書局出版。中華書局也計劃出版我篇幅較長的另一部研究專著：《莊子研究》(*Études sur Tchouang-tseu*)。關於我的治學方法，這兩本書都有比較詳盡的論述。



種參考資料。至於引用了哪些資料，怎麼處理《莊子》文本和這些資料的關係，請讀者參考《莊子四講》和《莊子研究》。這種作法是否僅適合西方讀者，或可對中國讀者產生啟發作用，我目前仍無從判斷。

有一些讀者從我的莊子研究得到啟發，而我從他們的反應中也有所啟發。在此舉一個小小的例子。〈達生〉篇有這麼一段「夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胸中，是故選物而不懼。彼得全於酒而猶若是，而況全於天乎？」我的法文翻譯如下：*Quand un homme ivre tombe d'un char, il n'en meurt pas, même quand le char roule vite. Il a le mêmes os et le mêmes articulations que les autres gens, mais il ne se blesse pas parce que sa force agissante est entière. Il ne savait plus qu'il voyageait en char, il ne s'est pas rendu compte qu'il tombait. Ni mort ni vie, ni surprise ni peur ne pénètrent en lui de sorte qu'il peut heurter n'importe quoi sans éprouver de frayeur. Si l'on peut se rendre entier de la sorte par le vin, combien plus peut-on se rendre entier par le Ciel!*（酒醉的人從車上墜下，車縱使開得很快，他也不會摔死。他的骨骼和關節與別人一樣，卻沒有受傷，這是由於他自發的活動力是完整的。他既不知道自己在乘車，也不知道自己從車上墜落。死、生、驚、懼都影響不了他，所以碰觸

到任何東西都不會感到恐懼。假如說透過酒都能這樣保持完整，更何況通過天！）²⁵我將「其神全也」譯成「這是由於他自發的活動能力是完整的」。在介紹這一段落後，我指出：「我不敢保證經驗事實會確如莊子所說的那樣，所以在此只說明他的思路……」云云。後來，有一位職業舞蹈家來信說，莊子的敘述完全符合她的經驗，因為舞蹈家只要畏懼摔倒，在摔倒的時候便容易受傷，若不再害怕，就會像那個醉漢一樣，幾乎不會有所傷。

上述粗略介紹我個人近幾年的莊子研究。我認為，這是西方漢學家為了讓西方人認識莊子，所選擇的一條路。這是一條新路，而我自己的研究可說已初步展示了它的可能性。但它是一項大工程，絕非我個人所能完成，我只能做一點鋪路的工作。可喜的是，在《莊子四講》二〇〇二年出版後，幾本莊學方面的新書在法國問世，尤其是 Jean Levi 的《不合時宜論莊子》²⁶，及 Romain Graziani（葛浩南）的《莊子的哲學虛構》²⁷。在二〇〇六年樂唯發表了《莊子》全文的新法語翻譯，讀起來比劉家槐的譯本來得精彩²⁸。但樂唯不僅是漢學家和翻譯家，也是小說家，他發表了一部虛構的《莊子傳》，根據《莊子》一書中的啟示和戰國時代的歷史背景，撰寫了七個不同的《莊子傳》，並列在一起，可說是一種思想和文學的遊戲²⁹。



²⁵ Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 45.

²⁶ Jean Levi, *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2003).

²⁷ Romain Graziani, *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu* (Paris: Gallimard, 2006).

²⁸ *Les Oeuvres de Maître Tchouang*, Traduction de Jean Levi (Paris: Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006). 樂唯

特別注意原文的藝術效果，使得譯文具有豐富的想像力，有時甚至加枝添葉，但在細節上未必可靠。對此翻譯，我寫了詳細的書評，後來又與樂唯有書信往來，討論如何翻譯《莊子》的問題。我們通信的部分內容也與書評一併發表了。參 *Études chinoises*, vol. XXV, 2006, pp. 232-251。

²⁹ Jean Levi, *Tchouang-tseu, maître du Tao* (Paris: Pygmalion, 2006).



跨文化動態中的莊子研究

◎何乏筆 Fabian Heubel

(中央研究院中國文哲研究所副研究員)

編案：本文係《中國文哲研究通訊》第二十二卷第三、四期「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯「前言」。關於臺灣學界對於法語莊子研究的引入與互動，另請參見《中國文哲研究通訊》第十八卷第四期「自我技術與生命機制：法語莊子研究」專輯。

為什麼是《莊子》？為什麼莊子研究展現出罕見、甚至前所未有的跨文化潛力？為什麼莊子可以成為當代歐洲哲學與當代漢語哲學之間的一條通道？為什麼跨文化莊子研究深受法語莊子研究的啟發，但卻必須有賴臺灣的特殊文化歷史處境才得以逐漸發揮出乎預料的當代性？為什麼畢來德 (Jean François Billeter) 在《莊子四講》所指出的新主體性範式與臺灣民主政治所面臨的問題能產生難以言明的呼應關係？為什麼《莊子》似乎特別有助於進入跨文化批判的互相學習、互相指正、互相轉化的動態過程？究竟，為什麼是《莊子》？

中央研究院中國文哲研究所於二〇〇七年舉辦「身體、動物性與自我技術：法語莊子研究工作坊」¹；在二〇〇九年舉辦「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」；在二〇一〇年舉辦「莊子研究與跨文化批判工作坊」；在二〇一二年舉辦「『正言若反』與『庖丁解牛』：

跨文化哲學視域下的道家研究工作坊」，此外與北京外國語大學中國海外漢學研究中心共同舉辦「莊子的當代詮釋國際研討會」。在這一系列的活動中，逐漸顯現莊子哲學幾乎獨一無二的跨文化潛力。然而對上述問題，本專輯的資料無法提供簡明扼要的答案，而更像是屬於一段摘錄探索過程的文字痕跡。也因為如此，本專輯各篇文章性質大相逕庭，包含《莊子四講》的讀書心得、對其特定概念或思想背景的詳細分析、對畢來德莊子研究及其深層問題的批判反思、或以畢來德莊子研究為參照的實驗性論述。

「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」之後，畢來德撰書回應該會的討論²。本專輯的〈莊子九札〉乃是此一小書的中譯本。就法語莊子研究在臺灣的發展而言，〈莊子九札〉扮演關鍵角色。工作坊的目標，本來僅在於初步地促進莊子方面的間文化溝通 (intercultural communication)，然超乎意料地卻進入了跨文化批判 (transcultural critique) 的脈動，因此能有效地突破比較哲學 (comparative philosophy) 的東西對照框架。近年來，比較研究的不足受到學界的關注。相關批評指出，比較研究經常停滯在文化差異性與同一性（或說認同）的辯證邏輯之中，難以回應現代化過程所帶來的諸種混

¹ 參見「自我技術與生命機制：法語莊子研究專輯」，《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期（2008 年 12 月）。

² Jean François Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*


(Paris: Allia, 2010).

雜化的動態情勢。

《莊子四講》來往反覆的形成和討論過程乃明確顯示出跨文化研究所要處理的流動現象，可當作跨文化研究的具體案例。其動態結構可分八個步驟來加以描述：一、《莊子四講》是探討古漢語的經典著作；二、此書是針對法語讀者而撰寫（這方面發揮歐洲漢學界極為罕見的跨界影響力）；三、法語莊子研究的著作進一步譯成漢語（在翻譯過程中將畢來德翻譯《莊子》原文的部分譯成白話文，以呈現翻譯與詮釋之密不可分）；四、進行以《莊子四講》中文版為基礎的討論（此時碰觸許多理解的困難：共同的焦點是《莊子》，但在解讀時所使用的思想資源很難凝聚為明確的交會點）；五、畢來德對間文化溝通的困難提出反思，並在〈莊子九札〉中對漢語學界的莊子研究提出根本性的批評；六、面對畢來德的批評，部分與會學者修改原來的回應稿或撰寫新回應，藉此深化跨文化批判的互動（關鍵在於，評論不再受限《莊子》文本的解釋，而開始涉及解釋的基本預設或所謂可能性條件，無論這些預設是否涉及歐洲或中國的文化資源）；七、回應畢來德的批評則有助於帶動漢語學界莊子研究的新視野，尤其加強對莊子當代詮釋的問題意識；八、經由跨化批判的動態過程，才能開始衡量，莊子的哲學如何可能發揮漢字文化圈以外的影響，促進一種新的世界哲學的萌生。換言之，語言與語言之間來回往復的過程有助於催化漢語的跨文化潛力，相較於歐洲語言，現代漢語尤其累積了進行這類哲學活動的基本條件。

在〈莊子九札〉中畢來德提及，莊子的思想具有重大的特點，即是對「真正對話」的運作模式有深刻的意識。他所指的「真正對話」

意味著對談者相互影響、相互轉化的實質過程。他因而強調，《莊子》所虛構的對話富有「戲劇性」，並「描繪對談者身上發生的變化深刻而出乎意料，對人物之間的關係也造成根本的變化」³。在與畢來德對話的過程中出現了「真正對話」的機會，也因此有關《莊子》的學術交流讓相互影響相互轉化的可能性萌生。同時，此交流過程也顯現出「真正對話」不可或缺的要害，就是跨文化批判。畢來德在〈莊子九札〉中非常明確地表達出對當代漢語學界，尤其是臺灣學界之《莊子》研究的意見，一針見血地觸及許多關鍵的問題（尤其指出，氣化論和修養論的解讀脫離不了君主專制的歷史殘留，並主張新主體性範式對生命多元性的承認有助於民主政治的嶄新想像）。他的討論不停留於淺薄的和諧，而強調真正對話所不可避免的差距、碰撞、誤解和掙扎。如此，對《莊子》與當代哲學的反省能夠更上一層樓，展開跨文化視野。此外，畢來德的介入似乎有助突顯臺灣莊子研究的特殊處境和問題意識，迫使學者面對臺灣當今的文化歷史處境（包含政治處境）為什麼能產生另類莊子研究的問題。

總之，「真正對話」不是憑空想像出來，也不是一再呼喚即能成真，而是要在特定的文化歷史條件之下一點一滴地落實。一旦間文化溝通出現跨文化批判的動態發展，哲學不再僅是抽象的語言遊戲，更是反映和反省錯綜複雜的具體經驗。一旦哲學概念顯現為凝聚生命和思想的掙扎和深度，「真正的對話」便觸及「我們」這個時代的真理。 

³ 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，參見本專輯，頁23。



102 年(2013)THCI Core 中文學門相關期刊論文匯目

◎ 秘書處

臺灣人文學引文索引期刊(THCI) 資料庫，

為行政院科技部人文及社會科學研究發展司為提升人文學期刊學術及出版水準所建立。收錄於「臺灣人文學引文索引期刊」(THCI) 資料庫之期刊，均可向人文學研究中心提出收錄申請，經審核通過者，列為臺灣人文學引文索引核心期刊。

以下資料，係據 2010/2011 年 THCI Core 收錄期刊名單中，中國文學、語言、哲學、綜合等 4 類期刊共 25 種，2013 年之期刊出版狀況(其中《中正漢學研究》2013 並未出版)，凡得論文共 372 篇。

今以學術思想、語言文字、文學藝術、其他 4 門區分，並略析子目，各依作者姓名排列，匯整如下：

學術思想

一、 先秦兩漢

佐藤將之	天人之間的帝王——《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析	漢學研究(31 卷 1 期)
林宏星	「報應論」抑或「功利論」？——荀子刑罰觀的哲學根據	臺灣東亞文明研究學刊(10 卷 1 期)
林素娟	氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵	清華學報(43 卷 3 期)
林素娟	疾病的隱喻——先秦及漢代禮教論述中的身體思維與倫理課題	成大中文學報(41 期)
范麗梅	節節蹇蹇、永思喟如——郭店〈性自命出〉亟治德的身心氣書寫	清華學報(43 卷 1 期)

徐聖心	論《論語》中孔子所體現的「心之無對性」	臺大中文學報(42 期)
許朝陽	告子對比下的孟子「義」之可能義蘊	淡江中文學報(28 期)
彭美玲	〈邇風〉傳統《詩》說與周公形象	臺大中文學報(40 期)
黃忠慎	理解、運用與解釋：析論孔孟荀在《詩經》學史上的貢獻與意義	東吳中文學報(25 期)
葉國良	《儀禮》周旋禮容探微	臺大中文學報(43 期)
趙苑夙	〈君人者何必安哉〉釋疑——兼論簡文所呈現之中庸思想	成大中文學報(43 期)
劉文清	墨家兼愛思想之嬗變——從「兼」字涵義談起	成大中文學報(42 期)
蔡岳璋	試論莊子文學空間——來自「嘗試言之」的考慮	清華學報(43 卷 3 期)
鄭柏彰	「道」可道乎？非道乎？——試構老子「道」之所具蘊義	揭諦：南華大學哲學與生命教育學學報(24 期 7 月)
賴錫三	《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判	臺大中文學報(40 期)
賴錫三	「格格不入」的鵝鵝與「入遊其樊」的庖丁——《莊子》兩種回應「政治權力」的知識分子姿態	政大中文學報(19 期)
賴錫三	《孟子》與《莊子》兩種氣論類型的知識分子與權力批判	清華學報(43 卷 1 期)
賴錫三	氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構閱讀	文與哲(22 期)
鍾振宇	莊子的氣化現象學	中國文哲研究集刊(42 期)
鍾振宇	莊子與當代批判 —— 工作、技術、壓力、遊戲	臺灣東亞文明研究學刊(10 卷 1 期)
張書豪	西漢災異思想的基礎研究——關於《洪範五行傳》性質、文獻、作者的綜合討論	臺大中文學報(43 期)
黃啟書	《漢書·五行志》之創制及其相關問題	臺大中文學報(40 期)
黃啟書	由《漢書·五行志》論京房易學的另—面貌	臺大中文學報(43 期)

二、 魏晉南北朝

江建俊	魏晉「知解」抉微—由「知解」到「玄解」	臺大中文學報(40期)
江建俊	論管輅在「正始學術」新變中之地位——兼述其《易》論、方伎之預測鑑識的應世智慧	國文學報(53期)
紀志昌	南朝清談之型態及其發展綜論	文與哲(22期)
蘇葵秀	《顏氏家訓》家庭教育之父職問題澄清	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷3期)

三、 隋唐

王三慶	再論《中村不折舊藏禹域墨書集成·月令》卷之整理校勘及唐本「月儀書」之比較研究	成大中文學報(40期)
金濤	《起信論》傳承說	臺大佛學研究(25期)
黃東陽	杜光庭《道教靈驗記》的聖俗反思	東吳中文學報(25期)
簡齊儒	宗教英雄的解構與重構——以唐代釋儀光聖傳為例	文與哲(22期)

四、 宋元明

方誠峰	御筆、御筆手詔與北宋徽宗朝的統治方式	漢學研究(31卷3期)
王雪卿	「生命實踐」視域下的張載工夫論：大心與變化氣質說及其具體實踐	揭諦：南華大學哲學與生命教育學學報(24期1月)
吳展良	朱子之鬼神論述義	漢學研究(31卷4期)
吳曉虹	論元外移現象之推導	台灣語言學期刊(卷11.1)
沈享民	朱熹批判「觀過知仁」與「知覺為仁」之探討—對比於程明道與謝上蔡的詮釋進路	國立臺灣大學哲學論評(45期)
林保全	思與天下之士，皆為周孔之徒——徂徠石介道統論述之建構、特色及其核心精神	漢學研究(31卷4期)
姜龍翔	朱子《五經》閱讀次序及其義理地位	東吳中文學報(26期)
袁光儀	從李贄對蘇軾學術之評價考察其思想之建樹—以《九正易因》對《東坡易傳》之徵引討論為核心	成大中文學報(43期)
張國一	風穴延沼禪師之研究	臺大佛學研究(25期)
張維玲	宋太宗、真宗朝的致太平以封禪	清華學報(43卷3期)

陳志強	楊簡的覺悟經驗與神秘主義	東吳哲學學報(27期)
陳佳銘	朱子格物思想中「心與理」的屬性與關係新探	中國文哲研究集刊(42期)
陳治維	明代氣本論與其重要範疇分析	淡江中文學報(28期)
陳德和	王廷相對朱子人性論之批判與侷限	淡江中文學報(28期)
曾瓊瑤	憨山德清「解脫」書寫中的禪觀與意境—以《夢遊集》為中心	成大中文學報(43期)
黃忠慎	《毛詩李黃集解》析論——以書寫體例與解釋方法為考察中心	臺大中文學報(42期)
黃忠慎	《慈湖詩傳》對「思無邪」的詮釋與運用	成大中文學報(41期)
黃崇修	由「欲」至「鬱」的內在結構：儒醫朱丹溪《格致餘論》之言說為核心	國立政治大學哲學學報(30期)
黃敬家	宋元禪師對「趙州勘婆」公案的接受與多重闡釋	漢學研究(31卷4期)
鄔國義	李之藻家世問題辨析	清華學報(43卷4期)
趙飛鵬	元代雙色印本《金剛經》相關問題考述	成大中文學報(40期)
蔡龍九	王陽明「知行合一」的再研議	國立臺灣大學哲學論評(46期)
蔡振豐	諸家禪僧詮釋曹洞宗〈寶鏡三昧〉十六字偈之檢討——兼論覺浪道盛的特殊宗論及其三教論	漢學研究(31卷4期)
鄧克銘	方以智論《莊子》——以道與物為中心	漢學研究(31卷3期)

五、 清代

王國良	陳景雲校注《絳雲樓書目》探究	東吳中文學報(25期)
田富美	方東樹儒學思想的一個側面—辨陸王以歸程朱	成大中文學報(40期)
朱文瑜、劉鈍	張之洞與南洋海軍	清華學報(43卷2期)
李文杰	晚清駐外公使的保舉與選任	清華學報(43卷1期)
呂妙芬	王嗣槐《太極圖說論》研究	臺大文史哲學報(79期)
林惟杰	黎貴惇的朱子學及其仙佛思想	臺灣東亞文明研究學刊(10卷2期)
姜龍翔	劉毓崧《尚書舊疏考正》析評	成大中文學報(40期)
夏長樸	《四庫全書總目》「浙本出於殿本」說的再檢討	臺大中文學報(40期)
祝平一	清代的痧症——一個疾病範疇的誕生	漢學研究(31卷3期)

張美娟	「效法」、「設身而處地」與「觀者興起」——章學誠《文史通義》身體觀相關議題試探	漢學研究(31卷1期)
張素卿	從典範轉移論惠棟之《周易本義辨證》	國文學報(53期)
張瑞龍	九州生氣恃風雷——天理教事件消息的傳播與士人議政風潮的興起	漢學研究(31卷2期)
曹美秀	洪良品的古文《尚書》辨真理論	臺大中文學報(42期)
許媛婷	楊守敬東瀛訪書及其蒐書成果——以國立故宮博物院觀海堂小學類藏書為探討對象	故宮學術季刊(31卷1期)
郭寶文	戴震與荀學關係析論 -- 以人性善惡及成善工夫為中心	東吳中文學報(25期)
黃一農	史實與傳說的分際——福康安與乾隆帝關係揭祕	漢學研究(31卷1期)
楊自平	李塉《易》學淵源與特色探析	國文學報(53期)
楊自平	程廷祚「以經解經」的釋《易》實踐與易簡哲學	清華學報(43卷2期)
蔡龍九	「朱陸異同爭論史」中的保守調和模式——李紱《朱子晚年全論》評析	東吳哲學學報(27期)
黎志添	清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係	中國文哲研究集刊(42期)
蕭敏如	戲謔下的規戒——清代男色笑話中的諧謔、規戒與性別心態	漢學研究(31卷3期)

六、 近代

Jin Y. Park	張力的倫理學：一個佛教與後現代的倫理典範	臺灣東亞文明研究學刊(10卷1期)
Wolfgang Schluchter	儒學研究在韋伯作品中之地位	臺灣東亞文明研究學刊(10卷2期)
Yolaine Escande 幽蘭	法國的中國哲學——在美學與藝術的視野下	漢學研究(31卷2期)
王清思	「兒童讀經」能成為二十一世紀可行之道德教育嗎？：一哲學視角之探究	臺灣東亞文明研究學刊(10卷2期)
田浩、田梅	儒家婚禮之重構與現今中國青年文化：援引經典以回應棘手問題的案例	臺灣東亞文明研究學刊(10卷2期)
伍振勳	從「聲訓」到「字義」：東亞儒學發展中的「仁說」典範	臺灣東亞文明研究學刊(10卷2期)
李哲賢	美國漢學家德效騫之荀子研究析論	文與哲(22期)
李晨陽、蕭紅	論全球華人對中國哲學世界化的可能貢獻	漢學研究(31卷2期)
李隆獻	近代民間復仇事例的省察與詮釋——以「地方志」為重心	成大中文學報(40期)

杜保瑞	對牟宗三以「覺悟說」詮釋朱陸之爭的方法論反思	國文學報(53期)
沈清松	五十年來中國哲學的花果飄零與海外華人的生命意義構想	漢學研究(31卷2期)
林建德	印順及聖嚴「如來藏」觀點之對比考察	臺大中文學報(40期)
林淑慧	儒學社群遊記的地景意象——以《臺灣文藝叢誌》與《詩報》為例	台灣文學研究學報(17期)
林淑慧	觀看海外邊陲：巡臺御史的論述策略	淡江中文學報(28期)
信廣來	論敬——對唐君毅〈說中華民族之花果飄零〉之反思	漢學研究(31卷2期)
姜新艷	儒家普遍主義與海外華人經驗	漢學研究(31卷2期)
陳平坤	聖嚴禪教之安心法門——「看話禪」與「無住」思想是融貫的嗎？	國立臺灣大學哲學論評(46期)
陸基洋	論陳漢生(Chad Hansen)對老子「道」概念的詮釋思想	清華學報(43卷4期)
黃勇	在西方哲學背景中從事中國哲學研究——一種新的嘗試	漢學研究(31卷2期)
趙飛鵬	屈萬里先生之經學文獻學初探	臺大中文學報(40期)
劉保禧	智的直覺與想像力——牟宗三與海德格論有限性	國立臺灣大學哲學論評(45期)
劉保禧	陳漢生與牟宗三論直覺與神秘主義	國立政治大學哲學學報(29期)
劉保禧	天道與界域——牟宗三與海德格論「超越」	東吳哲學學報(28期)
劉樂恒	馬一浮六藝互攝論析論——以詩教和易教為中心	漢學研究(31卷4期)
薛美蓮	從教育中立原則檢討「靜思語教學」之合憲性	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷3期)
顏銘俊	唐、牟二先生對朱子理氣心性說之詮釋的考察	文與哲(22期)

七、 其他

Eric S. Nelson	尼采與儒家倫理中「憤」的問題	臺灣東亞文明研究學刊(10卷1期)
John A. Tucker	東亞哲學脈絡中安藤昌益的農業烏托邦思想	臺灣東亞文明研究學刊(10卷1期)
Terry G. Pence	情感、耶穌與斯多葛派的聖人	臺灣東亞文明研究學刊(10卷1期)
丁福寧	斯多噶學派的視為己有(Oikeiōsis)	國立臺灣大學哲學論評(46期)

方萬全	詮釋與意義的規範性	國立政治大學哲學學報(30期)	耿晴	法身為真如所顯 -- 論《能斷金剛般若波羅蜜多經釋》對於法身的界定	臺大佛學研究(26期)
王心運	精神分裂症與許密茲身體現象學	國立政治大學哲學學報(30期)	張崑將	從《達磨與陽明》看忽滑谷快天的批判禪學之特色	漢學研究(31卷1期)
王文方	抽象與具體事物的區分	國立臺灣大學哲學論評(46期)	許綺玲	試圖潛入培瑞克〈「思考／分類」〉的錯綜網絡中	中外文學(42卷2期)
王榮麟	論羅森堡的達爾文式化約論	國立臺灣大學哲學論評(45期)	陳玉雲	未來潛在：歷史檔案與身心記憶結構之間	中外文學(42卷2期)
王榮麟	最佳說明推論如何證成？：以達爾文《物種源始》中的論證作為案例研究	國立政治大學哲學學報(29期)	陳榮華	論羅遜與高達美的教化哲學	揭諦：南華大學哲學與生命教育學學報(24期1月)
史偉民	費希特的自我概念：自我意識與智性直觀	國立政治大學哲學學報(29期)	陳劍鎧	續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》對華嚴思想之運衡—以五教判與持名念佛為核心之考察	成大中文學報(43期)
史偉民	費希特與作為方法的「人類精神的實用歷史」	東吳哲學學報(28期)	楊植勝	辯證法與現象學—黑格爾《精神現象學》的方法論問題	國立臺灣大學哲學論評(45期)
何淑靜	Human Immortality in Aristotle and Mencius	揭諦：南華大學哲學與生命教育學學報(24期7月)	楊儒賓	時間形式、禮與恥感——火的原型象徵	清華學報(43卷4期)
宋灝	由身體現象學談書法工夫論	東吳哲學學報(28期)	趙東明	法相宗「轉依」之「依」義研究	臺大佛學研究(26期)
李明輝	康德的〈何謂「在思考中定向」？〉及其宗教哲學意涵	國立政治大學哲學學報(29期)	劉宇光	唯識學「所知障」概念：譯詞評議、研究檢討、部派溯源及東亞展望	臺大佛學研究(26期)
李有霆	泰戈爾與東方主義：聚焦於東西之辯的泰戈爾研究	臺灣東亞文明研究學刊(10卷1期)	劉紀蕙	「計算為一」與「一分为二」：論洪席耶與巴迪烏關於「空」與政治性主體之歧義	中外文學(42卷1期)
汪娟	關於「唱導」的歧義	成大中文學報(41期)	劉滄龍	從「隱喻」到「權力意志」：尼采前後期思想中的語言、認識與真理	國立政治大學哲學學報(29期)
周國正	人我間道德同感的參照起點——孔子的「己」與亞當斯密的旁觀者——	清華學報(43卷3期)	劉創馥	黑格爾的判斷形式批判及其形上學意涵	揭諦：南華大學哲學與生命教育學學報(24期7月)
林月惠	朝鮮朝前期性理學者對王陽明思想的批判	臺灣東亞文明研究學刊(10卷2期)	蔡耀明	佛教「八解脫」之解脫學理的探究	揭諦：南華大學哲學與生命教育學學報(24期1月)
林永崇	「法權-公民社會」與「倫理-公民社會」之間：論羅爾斯與康德政治哲學中的糾結與分歧	揭諦：南華大學哲學與生命教育學學報(24期1月)	鄭光明	「沒有拒絕」是否即是「同意」：藍騰與傑克森論「拒絕不可說」	東吳哲學學報(28期)
林端、蔡博方	韋伯論傳統中國法律之再探：法律社會學中的多元脈絡性	臺灣東亞文明研究學刊(10卷2期)	鄭喜恆	社群與個體：比較裴爾士早期與詹姆士的實用主義真理觀與實在觀	國立臺灣大學哲學論評(46期)
林鳴宇	中日傳統儒佛書交涉史概論	臺灣東亞文明研究學刊(10卷2期)	賴曉黎	技術之本質—海德格〈技術的追問〉再思考	東吳哲學學報(27期)
孫雲平	歷史與人生—尼采於《不合時宜之觀察》對歷史方法論與目的論之批判	國立臺灣大學哲學論評(45期)	謝作偉	測繪界線／弦：聘瓊《梅森與迪克森》中異端的「解」歷史能量	中外文學(42卷1期)
			藤井倫明	從格物到覺知——德川日本崎門朱子學者三宅尚齋「格物致知」論探析	漢學研究(31卷3期)
			嚴瑋泓	論佛教倫理學的「忍辱」與「寬容」：以「阿難受責」的案例為線索	揭諦：南華大學哲學與



		生命教育學 學報(24期1 月)
釋如念	大乘《大般涅槃經》中的女性觀	揭諦：南華 大學哲學與 生命教育學 學報(24期1 月)

語言文字

一、文字

李愛輝	清晰拓本在甲骨綴合中的重要意義——以新綴甲骨為例	政大中文學 報(19期)
沈心慧	存學保國，自文字之學始——從南社社員馬敘倫、胡樸安、黃侃的文字學成就說起	政大中文學 報(19期)
林宏明	甲骨綴合的方法——推知殘辭限縮範圍的綴合	政大中文學 報(19期)
張宇衛	黃組卜辭綴合十六則	臺大中文學 報(41期)
張惟捷	甲骨新綴二十二則	政大中文學 報(19期)
張惟捷	甲骨文字舊釋新說——以史語所藏十四版腹甲為例	文與哲(22 期)
莫伯峰	據甲骨口綴合及其驗證方式初探	政大中文學 報(19期)
陳逸文	《甲編》新綴五例與《甲編》之誤綴	故宮學術季 刊(30卷4 期)

二、語言

Rajiv Rao	墨西哥西班牙語諷刺與真誠態度導致的韻律差異	同心圓：語言 學研究(39期 卷2)
王旭、王啟鈞	注音符號與漢語拼音對華語語者音韻覺識的影響	華語文教學研 究(10卷3期)
王松木	莫友芝《韻學源流》及其音韻學史觀	成大中文學報 (41期)
王松木	務窮後世之變——論潘耒《類音》的音學思想與設計理念	漢學研究(31 卷4期)
王意婷、陳浩然、潘依婷	基於中介語語料庫之近義動詞混用情形調查與分析——以「幫」、「幫助」、「幫忙」及「變」、「變得」、「變成」為例	華語文教學研 究(10卷3期)
王錦慧	論「V到」結構的歷史發展	成大中文學報 (41期)
朱我苾、王兆華	元曲〈天淨沙·秋思〉教學之視覺圖像與語用策略分析	華語文教學研 究(10卷1期)
江敏華	客家話的短時貌標記「下」——從動量詞到狀態/程度補語標記	臺大中文學報 (43期)

江寶釵	日治時期台灣文人對語言使用的主張暨其平議	東吳中文學報 (26期)
何萬順、李琬婷、陳郁萱	漢語分類詞與量詞研究的書目	台灣語言學期 刊(卷11.1)
吳貞慧	從聽覺感知探討第二語言口語流暢度及腔調	華語文教學研 究(10卷2期)
吳睿純	客語抱怨行為的性別差異	漢學研究(31 卷4期)
呂明昌	顯著性與韻律在借字調整中之模式化：以國語中英語借字的「門」為例	同心圓：語言 學研究(39期 卷2)
李子瑄	臺灣過去三十年詞彙的衰退研究：從社會焦點的轉移及生活型態的改變談起	華語文教學研 究(10卷2期)
李惠綿	《中原音韻》「的本」與「翻切圖注」本考辨——兼談對元明填詞度曲之意義	臺大中文學報 (41期)
李爽學	近代白話文·宗教啟蒙·耶穌會傳統——試窺賀清泰及其所譯《古新聖經》的語言問題	中國文哲研究 集刊(42期)
李麗、張東波、趙守輝	新加坡華族兒童的家庭華語讀寫環境與詞彙知識和閱讀能力	華語文教學研 究(10卷4期)
李艷惠	形式語言學和最佳語言教學實踐	華語文教學研 究(10卷2期)
李豔	「都」的習得與產出：漢語學習者能否達到類似母語者的表現？	華語文教學研 究(10卷3期)
周亞民	結合中日漢字知識庫和台灣教育部異體字字典在中日漢字比較的運用	東吳中文學報 (25期)
林建宏、張榮興	從心理空間理論來分析華語的臨時量詞	華語文教學研 究(10卷4期)
林熙強	格言·修辭·證道——高一志《警學》語義辭格分析	漢學研究(31 卷3期)
洪珊慧	一個人的獨白——王文興《背海的人》「爺」的語言探析	台灣文學研究 學報(16期)
洪淑苓	論朱介凡及其對諺語的研究	成大中文學報 (43期)
洪媽益	Cebuano 語代名詞在篇章裡的行為	同心圓：語言 學研究(39期 卷1)
洪碧霞	如何在非漢語環境下教授漢語趨向動詞——以法國學習者為例	華語文教學研 究(10卷1期)
胥嘉陵	台灣廣告裡之中英文夾雜：懂英文讀者之態度調查	同心圓：語言 學研究(39期 卷1)
張瑞華	基於語料庫的語義韻變化研究：以強化副詞為例	同心圓：語言 學研究(39期 卷2)
張寧	以時貌型態表達非預期語意	同心圓：語言 學研究(39期 卷1)

許淳潔、謝菁玉	句法知識與文法之外的因素對句子之合理性判斷的影響：中文主題句型的實證研究	台灣語言學期刊(卷 11.1)	謝昆廷、董大暉、王力億	口譯跟述技巧運用於英語語調教學之初探研究	台灣語言學期刊(卷 11.2)
許婷婷	從語意內涵及方言對比試析華語多義助動詞「要」的功能分布	華語文教學研究(10 卷 1 期)	鍾叡逸	談動後模態結構：從客語模態「得」字句談起	清華學報(43 卷 4 期)
陳崧霖	「吃」和「喫」的文字語義關係	華語文教學研究(10 卷 2 期)	魏岫明	語法詮釋經典舉隅—探討高中國文課本中一些常見的注釋問題	成大中文學報(41 期)
曾逸群、謝妙玲	漢語「而」的二語習得：一個基於語料庫的研究	台灣語言學期刊(卷 11.1)	魏美瑤	台灣人標記性語言選擇及用法之面面觀	台灣語言學期刊(卷 11.2)
黃雅英	修辭手法中的語言文化特徵與跨文化華語教學——以析詞格為例	華語文教學研究(10 卷 3 期)	譚志謙	有關香港大學生的語言學習策略(LLSs)研究	台灣語言學期刊(卷 11.2)
楊秀芳	論「幾」的形態變化及其在閩南語的反映	臺大中文學報(43 期)	三、 訓詁		
楊秀芳	《三六九小報》在本字研究上的貢獻	台灣文學學報(22 期)	游文福	先秦的定型複合(相 V)與「相」的語義功能	清華學報(43 卷 1 期)
楊春生	美國學生華語語氣詞習得研究	華語文教學研究(10 卷 1 期)	黃冠雲	說戰國竹簡〈成之聞之〉與《尚書》〈君奭〉的「惟冒丕單稱德」	漢學研究(31 卷 2 期)
楊素梅	從「皮」詞族論閩南語 p ^h ua3 pɪ7(生病)的本字	臺大中文學報(40 期)	黃庭頌	瑯生三器銘文補釋及相關問題研究	淡江中文學報(28 期)
楊禮旗、詹曉蕙	普拉德—威利症候群之語意分類：中文的個案研究	同心圓：語言學研究(39 期卷 2)	黃聖松	《左傳》「郭」、「郭」考	臺大中文學報(42 期)
劉秀瑩	詞語搭配與語意改變—談「X 死」程度義的衍生	台灣語言學期刊(卷 11.2)	劉文強	論《左傳》中的「諫」	東吳中文學報(26 期)
劉承慧	有關先秦句末語氣詞的若干思考	漢學研究(31 卷 4 期)	劉文清	鄭玄《三禮注》「之言」訓詁術語析論—兼論其術語意義之演變	臺大中文學報(41 期)
劉慧娟	語境可用性以及語音相似度在語誤當中的影響	同心圓：語言學研究(39 期卷 1)	劉玉國	《詩經》「遑恤我後」「遑」義舊解析評	東吳中文學報(26 期)
歐德芬	多義詞義項區別性探究—以感官動詞「看」為例	華語文教學研究(10 卷 3 期)	文學藝術		
鄭明中	客語兒向語舒入聲調對比分析	《思與言》人文與社會科學期刊(51 卷 3 期)	一、 先秦兩漢		
鄭明中、郭淑珠	東勢大埔客家話兒向語與成人語擦音的聲學比較：兼談對華語文教學研究的啟示	華語文教學研究(10 卷 4 期)	楊儒賓	屈原為什麼抒情	臺大中文學報(40 期)
鄭偉	論《切韻》麻韻和佳韻在吳方言中的演變與分合	漢學研究(31 卷 1 期)	馮樹勳	是摹擬還是創新？：範式衝突內的揚雄	國立政治大學哲學學報(30 期)
鄭齊兒	比較日本學生與華語為母語者發華語帶鼻音韻母之聲學研究	華語文教學研究(10 卷 2 期)	黃馨霽	《史記》敘事之抒情性 -- 以〈刺客列傳〉為核心之探討	東吳中文學報(26 期)
蕭宇超	廣東與臺灣饒平客家話兩字組變調分析與比較	漢學研究(31 卷 3 期)	鄧淑蘋	從漢代玉璧論璧在中國文化史上的意義	故宮學術季刊(30 卷 3 期)
蕭惠貞	多義詞「洗」之語義分析、詞彙排序與華語教學應用	華語文教學研究(10 卷 4 期)	二、 魏晉南北朝		
蕭銘源	傾向條件句分析理論之困難與可能解決方案	東吳哲學學報(27 期)	王妙純	《世說新語》呈現的魏晉建築	淡江中文學報(28 期)
謝世宗	再探侯孝賢《風櫃來的人》：一個互文關係的研究	台灣文學研究學報(17 期)	江建俊	嵇喜〈嵇康傳〉作意蠱測	成大中文學報(42 期)
謝信一	論黃正德的宏觀參數理論	台灣語言學期刊(卷 11.1)	祁立峰	毀滅的城市：論南朝辭賦中的城市書寫與毀滅故事	臺大中文學報(41 期)
			祁立峰	論宮體詩與抒情傳統之關係—兼論梁陳宮體的三種類型	成大中文學報(40 期)

劉璋琦	試論東魏北齊時期官方樣式—鄴城與晉陽隨葬俑的特徵研究	故宮學術季刊(31卷1期)
鄭婷尹	巧似中見自然——由《詩品》評顏謝之密、繁論起	國文學報(53期)
鄭婷尹	陳祚明之情辭觀及其評謝靈運詩中之情	成大中文學報(41期)
薛雅文	《世說新語》圖書文獻與數位化觀察 -- 以國家圖書館典藏為例	東吳中文學報(25期)

三、 隋唐

余 輝	李唐與後李唐時代的山水畫—南渡畫家及其後代們的藝術作為	故宮學術季刊(30卷4期)
方 聞	重探兩件董源之作—早期中國巨幅山水畫的範式	故宮學術季刊(30卷4期)
高明士	「天聖令學」與唐宋變革	漢學研究(31卷1期)
許東海	南國行旅與物我對話—李德裕罷相時期的辭賦書寫及其困境隱喻	成大中文學報(42期)
許東海	山水正名與賦體問對——柳宗元〈愚溪對〉及其相關續衍的書寫變創與賦學觀照	漢學研究(31卷4期)
許清雲	杜甫七律之會通與轉化	東吳中文學報(26期)
劉苑如	神遇：論《律相感通傳》中前世今生的跨界書寫	清華學報(43卷1期)
蕭 馳	問津「桃源」與棲居「桃源」——盛唐隱逸詩人的空間詩學	中國文哲研究集刊(42期)
蕭麗華	山嶽與修行 -- 弘法大師山居詩研究	臺大佛學研究(25期)
蘇怡如	杜甫成都草堂詩之隱逸書寫析探	國文學報(53期)

四、 宋元

王次澄	方回《文選顏鮑謝詩評》對六臣注之容受與創發	文與哲(22期)
李喜寬	高麗睿宗與北宋徽宗—十二世紀初期的高麗青瓷與汝窯、北宋官窯	故宮學術季刊(31卷1期)
侯淑娟	宋代樂曲與南戲北劇承傳之探討	東吳中文學報(25期)
徐國能	元代詩法作品中的杜詩觀	文與哲(22期)
張高評	翁方綱《石洲詩話》論宋詩宋調——以蘇軾、黃庭堅詩為核心	文與哲(22期)
黃奕珍	陸游晚年以「疾病」隱喻之和戰思想	成大中文學報(40期)
黃敬家	從宋代(10-13世紀)禪師擬寒山詩論「寒山體」的內涵轉變	成大中文學報(42期)
溫光華	《六朝麗指》氣韻論及其與駢文創作關係之考察	東吳中文學報(26期)
趙修霈	〈梅妃傳〉中的鏡像托喻手法	政大中文學報(19期)
劉昭明	蘇軾〈西江月〉梅花詞發微——兼探蘇軾與王朝雲在惠州的情義	文與哲(22期)

鍾曉峰	論歐陽脩「韓、孟之戲」與梅堯臣的自我認同	成大中文學報(41期)
-----	----------------------	-------------

五、 明清

王竹平	康熙款與乾隆款浮雕琺瑯金碗的製作及其關聯性	故宮學術季刊(30卷4期)
王建國	政治書寫與歷史衍異——清代臺灣寧靖王與五妃題詠現象及其詩作論析	漢學研究(31卷3期)
余佩瑾	《陶冶圖冊》所見乾隆皇帝的理想官窯	故宮學術季刊(30卷3期)
李佳蓮	從明《千金記》到清《綴白裘》的項羽人物書寫	東吳中文學報(25期)
李昭鴻	從《古今說海》的版本差異論清代處理違礙字詞政策的發展 -- 以嘉靖本、文淵閣本、文津閣本和道光本「說選部」為討論範疇	東吳中文學報(26期)
李爽學	「託物寓言」與「旁引曲證」——評余國藩譯《西遊記》修訂版	漢學研究(31卷4期)
沈俊平	點石齋石印書局及其舉業用書的生產活動	故宮學術季刊(31卷2期)
侯皓之	恪慎勤謹——從檔案論海望其人其事與在造辦處的作用	故宮學術季刊(30卷3期)
侯皓之	見盛觀衰——盛清諸帝飼犬活動的演變與意義	漢學研究(31卷3期)
紀俊龍	晚清四大小說雜誌重印本廣告語境探析	淡江中文學報(28期)
徐光台	屠本峻《茗笈》萬曆本的成書與刊印	故宮學術季刊(31卷2期)
徐禎苓	醫者意也：《西遊記》的醫療表述	中外文學(42卷3期)
秦曉磊	清宮春曉：乾隆朝畫院中的〈漢宮春曉圖〉	故宮學術季刊(31卷2期)
高嘉謙	南溟、離散、地方感：楊雲史與使節漢詩	成大中文學報(42期)
張堯欽	《聊齋誌異·嬰寧》與〈小美人魚〉比較	中外文學(42卷4期)
陳芳妹	臺南孔廟「萬世師表」御匾一兼論康熙與清初孔廟御匾制度的形成及傳播	故宮學術季刊(31卷1期)
陳室如	王韜《漫遊隨錄》的物質文化	東吳中文學報(25期)
陳葆真	康熙皇帝《萬壽圖》與乾隆皇帝《八旬萬壽圖》的比較研究	故宮學術季刊(30卷3期)
陳翠英	《聊齋誌異》的仙凡流轉：劉、阮再返之思與情緣道念之辨	臺大中文學報(41期)
黃一農	袁枚《隨園詩話》中涉紅記事新考	清華學報(43卷3期)
黃一農	袁枚《隨園詩話》編刻與版本考	臺大文史哲學報(79期)
黃莘瑜	晚明「情種」說之文化意涵及多重向度	臺大中文學報(41期)
黃錦珠	呂韻清、高劍華生平考辨：兼論清末民初女小說家的形成	東吳中文學報(26期)

黃錦珠	晚清女作家小說中的女性行旅:以顧太清、王妙如、邵振華、黃翠凝之小說為例	文與哲(22期)
楊清惠	一部炎涼書—論張竹坡評點的時空敘事詩學	淡江中文學報(28期)
鄒振寰	晚清世界地圖的新建構—從《萬國大地全圖》到《大地全球一覽之圖》	故宮學術季刊(31卷1期)
歐麗娟	《紅樓夢》中的情/欲論述——以「才子佳人模式」之反思為中心	臺大文史哲學報(78期)
蔡美惠	曾國藩文章行氣論及其在散文創作上的啟示	東吳中文學報(25期)
盧慶濱	清代文人與花木——以張英、高士奇詩文為例	文與哲(22期)
駱愛麗	〈愛烏罕四駿圖〉回文題記釋義初探	故宮學術季刊(30卷4期)
謝忠志	直那一死——明代的河豚文化	漢學研究(31卷4期)
顏智英	論歸有光詩中的海戰書寫—兼述其古文中的禦寇思想	成大中文學報(43期)

六、 近代

Christopher Lupke	一個台灣詩人在移民社群中的發展—楊牧遊歷海外的散文	台灣文學研究學報(16期)
James Wicks	Love in the Time of Industrialization—Representations of Nature in Li Hanxiang's The Winter(1969)	台灣文學研究學報(17期)
朱衣仙	「星點—星座—星網」與「北極星」:數位超文本本地誌《加利菲亞》的網絡化歷史建構	中外文學(42卷2期)
吳佩珍	真杉靜枝的「故鄉」/「異鄉」:〈女兒〉、〈某個女人的生平〉中的「殖民地台灣」記號	台灣文學學報(22期)
汪俊彥	另一種群眾想像:現代性與殖民時期的劇場	台灣文學學報(22期)
林芳玫	謝雪漁通俗書寫的跨文化身分編輯:探討〈日華英雌傳〉的性別與國族寓言	台灣文學學報(23期)
花亦芬	誰不是文藝復興人文學者?	臺大文史哲學報(79期)
紀大偉	如何做同志文學史:從1960年代台灣文本起頭	台灣文學學報(23期)
紀大偉	污名身體—現代主義,身心障礙,鄭清文小說	台灣文學研究學報(16期)
范銘如	女性為什麼不寫鄉土	台灣文學學報(23期)
孫松榮	蔡明亮的《臉》,或跨影像性的華語影片	中外文學(42卷3期)
徐國明	台灣社區影像的政治與美學—以拍攝美濃的社區影像(1999-2009)為例	台灣文學研究學報(17期)
徐聖心	在異域回眸中國:劉大任袖珍小說的文化反省	中外文學(42卷4期)

翁文嫻	浪漫與現代主義詩內「陰暗面」的份量—兼論雨果、徐志摩、波特萊爾	成大中文學報(43期)
高嘉謙	刻在石上的遺民史:《宋臺秋唱》與香港遺民地景	臺大中文學報(41期)
崔末順	新興殖民都市的真相—以〈新興的悲哀〉與《濁流》為探討對象	台灣文學學報(22期)
張小虹	時尚的綑摺	中外文學(42卷4期)
張春田	抒情傳統與現代情感政治——南社文學文化重探	清華學報(43卷4期)
張靄珠	蔡明亮電影的廢墟、身體、與時間—影像:析論《天邊一朵雲》、《你那邊幾點》及《黑眼圈》	中外文學(42卷4期)
梁慕靈	想像中國的另一種方法:論劉吶鷗、穆時英和張愛玲小說的「視覺性」	政大中文學報(19期)
許俊雅	日治時期台灣報刊小說的改寫現象及其敘述策略	台灣文學學報(23期)
許俊雅	葉陶仙〈釵合鏡圓〉的故事來原考論—兼論日治臺灣文言通俗小說的抄錄改寫現象	淡江中文學報(28期)
許時嘉	明治日本的漢詩文意識與殖民地統治——一個社會思想面的考察	漢學研究(31卷3期)
陳允元	問題化「後現代」:以八〇年代中期台灣「後現代詩」的想像建構為觀察中心	中外文學(42卷3期)
陳允元	尋找「缺席」的超現實主義者—日治時期台灣超現實主義詩系譜的追索與文學史再現	台灣文學研究學報(16期)
陳佩甄	現代「性」與帝國「愛」:台韓殖民時期同性愛再現	台灣文學學報(23期)
陳芳妹	蔣元樞與臺灣府學的進口禮樂器	故宮學術季刊(30卷3期)
陳淑容	爭取日文讀者大眾:黃得時及「新銳」中篇創作集	台灣文學研究學報(17期)
陳淑容;柳書琴	宣傳與抵抗:嘉南大圳事業論述的文本縫隙	台灣文學學報(23期)
陳智德	五十年代香港左翼電影的革命話語:《父慈子孝》、《桃李滿天下》與《虹》	中外文學(42卷1期)
黃宗潔	城市流浪動物的「生殤相」:以駱以軍、杜韻飛作品為例	中外文學(42卷1期)
黃惠禎	揚風與揚遠:戰後初期大陸來台作家與台灣作家的合作交流	台灣文學學報(22期)
黃惠禎	郭沫若文學在台灣:其接受過程的歷史考察	台灣文學研究學報(16期)
解昆樺	戰後第一世代詩人李弦〈古城行〉與林梵〈某個時間的對位法〉之國/都歷史敘事辯證	台灣文學研究學報(17期)
詹閔旭	華語語系的跨國連結:臺灣-馬華文學	臺大文史哲學報(78期)
詹雅能	從福建到台灣—「擊鉢吟」的興起、發展與傳播	台灣文學研究學報(16期)

鄒文律	平原上盛開的紅花——論李佩甫《羊的門》的烏托邦書寫	清華學報(43卷2期)
廖振富	從「富家公子」到民族運動「啟蒙先驅」——蔡惠如生平與作品新論	台灣文學研究學報(17期)
劉千美	圖像的旅行——北美地區中國藝術思想與美學研究	漢學研究(31卷2期)
劉正忠	朝向「後人類詩」——陳克華詩的科幻視域	臺大文史哲學報(78期)
劉亮雅	施叔青《風前塵埃》中的另類歷史想像	清華學報(43卷2期)
潘鳳娟	他鄉遙記——秦家懿的鄉愁書寫與儒家基督徒的離散	漢學研究(31卷2期)
鄧筠	存在的重量：楊德昌電影裡的生與死	台灣文學研究學報(17期)
賴信宏	魯迅《漢武故事》輯本訂補	臺大中文學報(42期)
謝世宗	跨國資本主義與理性化精神：論王禎和與黃春明筆下的中小企業主原型	東吳中文學報(26期)
簡銘宏	蔣渭水〈臨床講義〉的一種觀看	台灣文學研究學報(16期)
簡齊儒	臺灣虎姑婆故事之深層結構——以自然與文化二元對立觀之	成大中文學報(43期)
顏健富	「病體中國」的時局隱喻與治療淬鍊——論晚清小說的身體／國體想像	臺大文史哲學報(79期)
顏崑陽	文學創作在文體規範下的經緯結構歷程關係	文與哲(22期)
魏貽君	「布農文學」的形成及構造的初步考察	台灣文學學報(22期)
蘇慶華	怕死不來番：海南族群《過番歌》研究	成大中文學報(42期)
顧敏耀	藍鼎元傳記資料考述——兼論其〈紀水沙連〉之內容與意涵	成大中文學報(42期)

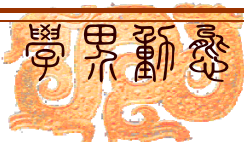
七、其他

何佳瑞	美與真之間：馬里且與吉爾松的論辯	臺大文史哲學報(78期)
宋灝	「淡」與審美轉化：由現象學看山水畫	國立政治大學哲學學報(30期)
李貴生	論胡適中國文藝復興論述的來源及其作用	漢學研究(31卷1期)
林珊紋	越南黎忠義「生祠」及「後神」碑銘研究	東吳中文學報(26期)
林熒嬌	女性口舌病原論：診斷《馬克白》	臺大文史哲學報(78期)
施恩惠	通往他者的記憶：保羅·奧斯特自傳《孤獨及其所創造的》中的生成主體	中外文學(42卷2期)
施懿芹	蘇珊·葛列絲貝的《瑣事》與《女性的名譽》中的地方與性別	臺大文史哲學報(78期)
秦嘉嫻	《櫻桃園》漫步：導演詮釋、觀眾反思、空間安棲	中外文學(42卷1期)

梁一萍	《至銳目光》中的通俗與經典	中外文學(42卷3期)
黃文宏	論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以〈叡智的世界〉為線索	臺大文史哲學報(78期)
黃宗慧	後現代的戲耍或後人文的倫理？以卡茨的臆／異想世界為例	中外文學(42卷3期)
劉芳如	書畫傷損之類型、鑑識與修護——以故宮典藏為核心之研究	故宮學術季刊(31卷2期)
劉彥玲	器樂曲的「兩個事實」：Franz Brendel 的標題音樂美學	臺大文史哲學報(78期)
劉靜怡	歷史演義虛實論爭之「虛」、「實」意涵析論	淡江中文學報(28期)
黎子鵬	《聖經》的中國演義——理雅各史傳小說《約瑟紀畧》(1852)研究	漢學研究(31卷1期)
盧雪燕	國立故宮博物院藏彩繪本《山西邊垣圖》與《山西三關邊垣圖》考述	故宮學術季刊(30卷4期)
蘇子中	rasa：表演藝術的情感滋味	中外文學(42卷4期)

其他類

David Faure	帝制中國之商業制度與實踐：韋伯觀點和近期研究	臺灣東亞文明研究學刊(10卷2期)
Graham Parkes	海德格與西谷啟治論自然與技術	臺灣東亞文明研究學刊(10卷1期)
王寶珍	學習獨處禪的生活教育：犀角喻的觀點	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷2期)
李宗義	災難研究與救災實踐的結合：神戶大學都市安全研究中心簡介	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷1期)
李香潔、李洋寧、楊惠萱、莊明仁	老人福利機構水災撤離因應韌性分析	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷1期)
李健鴻	彈性安全思維下平等與效率的兩難與妥協：歐洲聯盟《派遣勞動指令》之分析	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷2期)
林良榮	我國公部門勞務「外包」之爭議問題研究：以國立體育大學臨時人員解僱案為引	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷2期)
長谷川公一；黃靖嵐(譯)	FUKUSIMA 能拯救世界嗎？轉向非核社會的世界史	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷1期)
張正田	被遺忘的大清與苗栗「英雄」：程峻、壽同春、鍾瑞生與苗栗義民軍	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷3期)
張容嘉	未竟的蛻變：災後女性角色的開展與困頓	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷1期)



張維安、李宗義、李士傑	跨越官僚的專業線：網路力量與救災行動	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷1期)	歷史學	國立政治大學歷史學報
陳永峰	三一—後的日本：「大轉換」的科技文明	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷1期)	歷史學	國史館館刊
陸品妃	提倡性別正義之法：定位蘇珊·歐肯之貢獻	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷2期)	歷史學	新史學
游博清	安全與效率：1786-1816年間英國東印度公司對華的船運管理	清華學報(43卷2期)	歷史學	臺大歷史學報
黃世明	災難的永續社會學探討：後九二一地震的「恐懼修省」	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷1期)	歷史學	臺灣史研究
葉高華	社會脆弱性可解釋九二一地震死亡率分布嗎？	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷1期)	歷史學	臺灣師大歷史學報
董保華	勞務派遣超常發展的「堵」與「疏」	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷2期)	歷史學	歷史人類學學刊
齊偉先	媒體災難敘事的社會意義建構：日本福島核災的戲劇分析	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷1期)	藝術學	民俗曲藝
賴惠敏、王士銘	清中葉迄民初的毛皮貿易與京城消費	故宮學術季刊(31卷2期)	藝術學	國立臺灣大學美術史研究集刊
謝德成	非全日制用工法律規制之特點與不足	《思與言》人文與社會科學期刊(51卷2期)	藝術學	設計學報
			藝術學	戲劇研究
			藝術學	藝術教育研究
			藝術學	藝術學研究
			外國文學	文山評論：文學與文化
			外國文學	台大日本語文研究
			外國文學	同心圓：文學與文化研究
			外國文學	英美文學評論
			外國文學	淡江評論
			外國文學	臺大語言與文學研究
			語言學	英語教學期刊
			綜合類	科技、醫療與社會
			綜合類	歐美研究

編按：THCI Core 收錄期刊中，尚有下列數種未計入匯目：

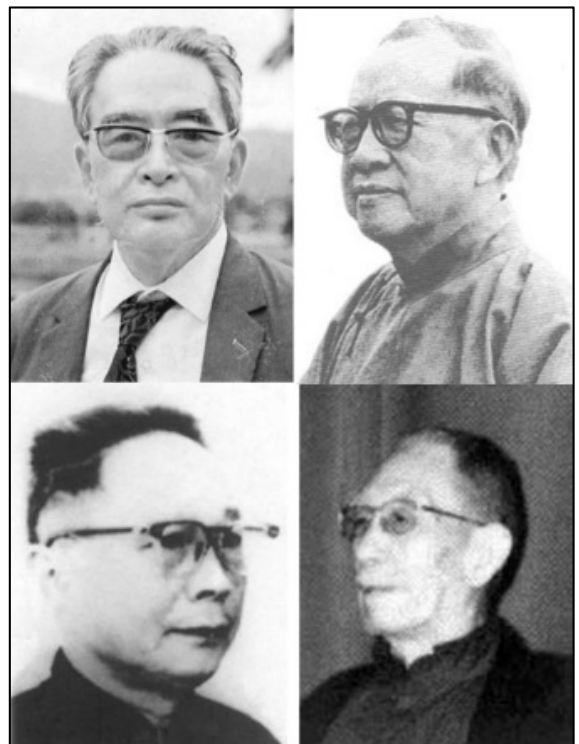
歷史學	中央研究院近代史研究所集刊
歷史學	中央研究院歷史語言研究所集刊
歷史學	中國飲食文化
歷史學	成大歷史學報
歷史學	東吳歷史學報
歷史學	明代研究



第二屆(2014)四賢博士論文獎公告

◎ 祕書處

- 一、 **依**「臺灣中文學會四賢獎學金設置辦法」第二條規定「凡臺灣中文學門相關系所博士班**應屆**畢業生，得依本辦法提出申請。」符合本屆「四賢博士論文獎」申請資格者為102學年度(102年8月至103年7月)中文學門博士班**應屆**畢業生。
- 二、 本獎學金獎勵名額三名，獎勵金額依次為第一名新臺幣五萬元、第二名新臺幣三萬元、第三名新臺幣二萬元及各頒發獎狀一張。
- 三、 申請程序如下：
 - 填具四賢獎學金申請書壹份（請自行至本會網站下載）。
 - 檢附學位證書影本壹份。
 - 論文紙本參份及 PDF 檔光碟壹張。
- 四、 備審資料一律以**掛號**寄 10617 臺北市大安區羅斯福路四段 1 號臺灣大學中國文學系伍振勳副教授，信封請註明「申請臺灣中文學會四賢獎學金」。資料恕不退還。
- 五、 本獎學金先由本會組成審查委員會進行形式審查，再送請國內外專家學者審查，並經審查委員會討論通過得獎名單，如無適當人選得從缺。
- 六、 重要時程如下：
 - 公告時間：4 月底前。
 - 收件時間：6 月 1 日開始，7 月 31 日截止(以郵戳日期為準)。
 - 審查結果：10 月於本會網站公告。
 - 頒獎方式：11 月於會員大會公開頒獎。
- 七、 相關資訊如有異動，將公告於本會網頁，請自行上網瀏覽。設置辦法連結：
<https://sites.google.com/site/tacs201110/aboutus/sixain>





敬邀各校研究生擔任本會《學會通訊》通訊員

本會《學會通訊》除報導相關會務概況與活動紀實外，亦蒐集臺灣中文學界之學人及學術動態。今擬邀請各校研究生(含研究助理)擔任通訊員，負責主動蒐集該校學人及學界動態。

人員編制一校以一人為原則。該項工作屬義務性質，不支任何津貼。每年年會由祕書處致贈感謝狀，以表謝忱。

意者請逕以 E-MAIL 擲寄本會祕書處，主旨請寫「應徵學會通訊通訊員」。



編後語

學會通訊乃是臺灣中文學會重要之訊息平臺。在前屆祕書處細心的叮嚀下，本期冀望以更為簡便的排版方式，在有限人力下加快出版速度。

會務報導、活動紀實皆承襲往例。「海上真真」是臺灣繼 1994 年「與世界對話」後，第二度主辦的世界紅學國際會議，從中作西譯的語言跨越、漢滿文化的民族跨越、小說戲曲的文類跨越與考據數位的方法跨越等向度，尋索經典活化的蹤跡。亦是本會理事康來新教授自中大榮退前，對其數十年學術使命莊慎真誠的自剖，故回眸中別有展望。

專題企劃部分，則將新書精讀會之內容豐富化。除會議紀實外，更轉載相關文獻數篇。期使未能與會之會員同道，能藉由會訊之紀實報

導，領略作者撰作旨意及與會學者討論之盛況，亦更體會精讀會舉辦之目的。

學界動態部分，本期以去年中文學界主要期刊論文篇目匯編。此一構想係效法《日本中國學會報》，盼透過此方式，一則呈現 102 年中文學界在期刊部分之成果；二則提供會員快速掌握相關領域之研究取向。初次編排，期刊收錄與類目分合，定有缺漏未妥之處。尚祈諸位先生不吝來函指正。

五月起，本會之重點工作即為四賢博士論文獎之辦理。本會會員固以中文學界教師為主，但歷屆理監事莫不努力冀望提供研究生於研究、就業，乃至於中文學界各類相關議題上之資訊。網頁「青年學者」、「論壇」以及 Facebook 粉絲專頁都為同一目的設計，上述論文篇目匯編亦然。因此，學會深切期盼青年學者之加入，同為中文學界繼往開來。



發行人：葉國良

編輯者：臺灣中文學會祕書處

創刊：民國 101 年(2012)4 月

會址：10617 臺北市大安區羅斯福路 4 段 1 號
臺灣大學中文系第 5 研究室轉 臺灣
中文學會

E-MAIL：tacs2011.10@gmail.com

網址：

<https://sites.google.com/site/tacs201110>

封面題字：臺灣師範大學國文系 黃明理教授