



臺灣中文學會通訊

中華民國 105 年(2016)4 月

✦ 會務報導

- 1 第 3 屆第 2 次理事、監事聯席會會議紀實

✦ 活動紀實

- 3 “乙未孟冬 清談沙龍” 南渡終點·東亞啟航：《1949 禮讚》悅讀會

✦ 專題企畫

- 31 唐代詩人與文獻學：芳村弘道教授專訪
- 40 明史研究：戴彼得教授專訪

✦ 哲人日遠

- 45 香遠益清：緬懷江乾益教授

✦ 相關訊息

- 47 第四屆（2016）「四賢博士論文獎」公告
- 48 學會其他學術活動預告
- 49 編後語

第 3 屆第 2 次理事、監事聯席會會議紀實

◎秘書處

第三屆第一次理監事聯席會於民國 104 年會員大會改選後召開，其後經秘書處交接，因而第二次理監事聯席會，為本屆秘書處承接之首次例行會議。本次會議於 105 年 3 月 19 日中午 12 時，假臺灣大學中文系會議召開。20 位理監事中，共 13 位出席，7 位請假。秘書處 4 位人員列席。會議由理事長林啟屏先生主持。



秘書處首先匯報交接業務、財務收支、會員概況、活動暨行政等會務。承蒙第 2 屆理事

長與秘書處細心協助指引，本屆交接順利完成。

財務收支部分，雜支現金：7,894 元，一般劃撥帳戶 706,402 元（含李玉山先生捐款現可動用經費 148,866 元），四賢博士論文獎專戶 2,424,012 元，總計 3,138,308 元（統計至 105 年 3 月 14 日）。


會員方面，個人會員 187 名（永久會員 50 名，一般會員 137 名），學生會員 21 名、贊助會員 4 名（統計至 105 年 2 月）。

活動暨行政庶務方面，3 月 4 日（五）假紫藤廬茶藝館召開第三屆第一次常務理事會，會中初步討論今年度活動規劃及募款之可能途徑。本年度新書精讀會由各理事協助辦理，期望擴大新書精讀會的影響力。各場次如下：第十四場新書精讀會，討論梅廣教授的《上古漢語語法綱要》，承楊儒賓常務理事協助，於 105 年 3 月 25 日（五）假清大人社院 A202 演講廳舉辦。第十五場新書精讀會，研讀黃一農教授的《二重奏：紅學與清史的對話》，承康來新理事協助，訂於 105 年 4 月 23 日（六）假中央大學文二館 209 室舉行。第十六場新書精讀會，討論李隆獻教授的《復仇觀的省察與詮釋：先秦兩漢魏晉南北朝編》與《復仇觀的省察與詮釋：宋元明清編》，承陳逢源理事協助，預計於 5 月 14 日（六）於政治大學百年樓 306 會議室召開。李玉山先生獎助臺灣中文學會與中央研究院中國文哲研究所合辦「霍耐

會務報導

特(Axel Honneth)學術研讀會」，訂於 3 月 22 日假中央研究院中國文哲研究所舉行。

第三屆第二次理監事聯席會達成之主要決議，謹摘要如下：

- ☆ 通過會址變更與人員聘用：會址由原 臺灣大學中國文學系，變更至政治大學中國文學系。
- ☆ 第二屆祕書處成員，依例經理監事審核通過後，正式聘任。本屆聘請政大蔡明諺、陳靖二位同學擔任祕書，為會員服務。
- ☆ 會員部分：會中循例邀請 104 年協辦本會會員年會之臺灣大學中國文學系成為本會贊助會員。本次會議通過入會資格審查案一件。
- ☆ 推舉第三屆會務活動負責人：由陳逢源理事協助規劃並推動第四屆四賢博士論文獎。
- ☆ 105 年臺灣中文學會年會，由林淑貞監事協助舉辦，時間定於 **10月29日(星期六)**，假中興大學召開。
- ☆ 106 年臺灣中文學會年會，由林啟屏理事長協助舉辦。
- ☆ 建請理監事持續關注募款之可能途徑，並發表意見，以集思廣益。 



"乙未孟冬 清談沙龍"

南渡終點·東亞啟航：《1949 禮讚》悅讀會（實錄）

一、活動緣起

《1949 禮讚》，這是 2015 年 9 月份出版的一部奇書，聯經出版社在臺北舉辦過新書發表會，在臺灣已引起相當的轟動。這麼特別的一部書，將數字置於書名，「1949」，是個禁忌的時間標誌，在臺灣有另外一個名稱是「民國 38」年，援引王德威院士的說法：這是一個危機四伏的年代，共產黨襲捲全中國，中國人民共和國成立，國民黨退守臺灣，兩岸對峙至今將近 80 年。「1949」，對臺灣而言，代表憂患、恥辱、失敗、離散，是個流離失所，充滿倉惶與傷痕的禁忌年代……。但，真是這樣嗎？今天本系舉辦的活動是：「悅讀」，喜悅的悅，因為今天我們邀請本書作者 / 臺灣當代非常重要的思想家：楊儒賓教授，他將另闢蹊徑，將「1949」放到一個崇偉視角、一個歷史孔道中觀看。

回溯史蹟，西元 4 世紀，東晉永嘉之禍，司馬氏政權南移渡過長江；12 世紀，北宋靖康之難，趙宋政權亦南渡長江；20 世紀初，國民黨帶領軍民，堪稱另一個渡江南移：渡過黃河、長江、珠江，並跨越海峽，來到臺灣寶島。楊儒賓教授定位這是第 3 次大規模南渡，渡過的江河更多，南移的距離更遠。此番遷徙，不同於 4 世紀與 12 世紀的南渡，尤對臺灣意義非凡，這是一個大規模歷史意義的文化移動。楊儒賓教授把「1949」視為一個正能量來解讀，寫成這部奇書，將這場地理空間南渡與文化意義遷徙締造成兩岸三地的一個知識範疇：新的臺灣、香港、中國，於焉成立。

臺灣一向被放在全球架構下一個亞洲地區的戰略位置來看，除了戰略地位之外，還具備更多耐人尋思的文化標誌性意義。新臺灣、新香港、新中國的成立，臺灣立基於這個知識範疇，繼承民國學術，發揚新五四精神，同時具備東亞的優勢位置，一方面向中國的現代性，一方接駁西洋的現代性，臺灣小如彈丸，卻站有一個跨文化的樞紐位置，這個理解來自於楊儒賓教授《1949 禮讚》一書的奧義。本系在乙未孟冬之際，榮幸邀請作者本人及幾位貴賓蒞臨，進行一場悅讀會，俾參與本次沙龍的所有來賓得以聆聽楊儒賓教授的第一手言談。（毛文芳）



作者：楊儒賓
書名：1949 禮讚
出版日期：2015/09/01
頁數：304
開數：25 開（21×14.8 cm）
ISBN 13 / 9789570846089
出版社：聯經出版事業股份有限公司

二、活動公告

主題：南渡終點·東亞啟航：《1949 禮讚》悅讀會

主 談：楊儒賓（清華中文系講座教授）

與 談：謝世民（中正哲學系教授）

江寶釵（中正中文系教授兼台文所所長）

述 評：林啟屏（政大中文系特聘教授兼文學院院長）

提 問：楊 森、陳康寧（中正中文所博士生）

時 間：2015 年 12 月 8 日（周二）16:10 起

地 點：中正大學中文系「藝文空間」

主 持：毛文芳（中正中文系教授兼系主任）

✿ 楊儒賓教授是臺灣思想與文化史界最重要的學者之一，對新儒學的研究尤其受到重視。在甲午戰爭一百二十周年推出《1949 禮讚》，回顧臺灣歷史，縱觀中華文化，這是一本奇書。……1949 是個危機四伏的年分，他要為 1949 貫注正能量……。（王德威）

三、悅讀引子：1949 怎麼被遺忘的？

楊儒賓

為什麼要思考 1949？如果沒有 1949 的遺忘，就不需要提出這個問題，所以問題的前提是 1949 怎麼被遺忘的？

1949 被遺忘所以特顯怪異，乃因從任何角度看，1949 年 12 月 7 日的國府遷設台北，不管從臺灣史或從兩岸的關係史來看，都是劃時代的大事。沒有 1949 的國府遷台，就沒有現在的中華民國，中華人民共和國的歷史行程也不可能不改道。我們如果將 12 月 7 日這場南渡事件接連上此年 10 月 1 日的中華人民共和國之成立，

這樣的連結是那麼地順理成章，那麼地無可抵擋，那麼，1949 的重要性更是不言可喻，這是世界史的大事，但 1949 在島內卻紮紮實實地被遺忘了。我們知道 2 月 28 日二二八和平紀念日、3 月 29 日青年節、5 月 1 日勞動節、5 月 4 日文藝節、7 月 7 日抗戰紀念日、10 月 10 日中華民國國慶日、10 月 25 日臺灣光復節，但 12 月 7 日，大概沒幾個人知道。

集體遺忘比集體記憶更難，集體記憶是透過媒體、紀念日、紀念活動、公共建築、教科書等一連串的體制性思考，定期反覆，永恆回歸，造成事件的普及化。集體記憶是可以被呼喚出來的，只要被壓抑的歷史動力存在，業力就會化為意象，意象早晚會化為紀念碑，二二八就是個突顯的例子。這個悲慘的日期曾是個殘酷的禁忌，它殘酷地被軍、特、警聯合從人民的記憶裡抹煞掉，在白色恐怖時期，它比任何日子更慘白，不能有任何的內容。但民主機制不會容忍這種蒼白，它的力量很快就被引爆，也很快地就成了國家紀念日，盤據了國民記憶的空間。

百年來，臺灣發生過多少悲慘的事件，噍吧哖事件、霧社事件、白色恐怖，這幾個大的歷史事件所犧牲者，所摧殘者，其人數應該都不下於二二八事件。但二二八事件還是特別地被突顯出來了。因為二二八在現實臺灣政治勢力的搶奪國家機器的過程中，蘊藏了特別豐富的翻轉能量。二二八是國民黨的痛腳，當局諱莫如深，深怕一碰觸即會動搖「國本」；反對者卻特別喜歡揭瘡疤，在戒嚴時代，反對者只要稍一碰觸到此痛處，即會連鎖地觸發群眾熱烈的回應，即會催出選舉需要的選票。

國民黨的痛腳不只二二八，二二八之後的白色恐怖時期的迫害更體系性，國家暴力的性質更突顯。相對之下，二二八畢竟是「事變」的性質。但白色恐怖時期「老同學」受難者的統左色彩太濃，動員起來礙手礙腳，發動者要

不到掌握國家機器的選票，所以島內新設的大量的紀念碑，還有「和平紀念日」的名號只能給民變事件性質的歷史時刻，卻不能給受害更深的左派受難者。至於一二七（12月7日）更難談了，1949的12月7日是個特別突兀又特別難以被紀念的日期，論悲慘，論影響，它對臺灣的意義應該都不下於二二八；論死亡人數，整個渡海事件所牽涉者，更應該遠遠超過島嶼上發生的那場事件，但死亡的人是該算作中華民國的災民？還是中華人民共和國的災民？紀念的目的是為了慰靈？為了社會主義革命的勝利？還是為了反共抗俄？話都說不清楚，所以它還是被忘了，集體地遺忘。集體遺忘是集體地不作為，事件就被抹殺了。沒有全民的默契，就不會有集體的失憶。

集體遺忘的無所作為是一種集體恐懼的折射，沒有人會恣意追憶令人不悅的情節。臺灣古稱埋冤，冤屈本來即是島嶼歷史的核心因素，島嶼歷史由一連串的掩埋冤屈所組成。冤是要被埋的，不是要被追憶的。施琅入台，明鄭軍民死了多少人？朱一貴反清，死了多少人？林爽文舉兵反清，動員四省兵力，經歷三年，乃得平定，其間又有多少冤屈？清領時期的分類械鬥不斷，閩客死亡人數又焉可以斗量計？乙未抗日，烽火連天，公平正義如何算？日治初期被日本法官判死刑的臺灣「土匪」共達八千多人，不需平反嗎？這些事跡還都是存在過的史實，但都被淡忘了，為什麼它們就如此容易地褪變為史書上的字跡，而不是「紀念日」？

1949大災難的淡忘是有原因的，卻是沒有道理的，集體遺忘乃因集體地不想回憶。

1949渡海來台的外省族群剛逃過20世紀中國史上最淒慘的一段歲月，從1946年內戰全面爆發到1950年海南島赤化，據中共解放軍官方的正式統計，國府一千萬的武裝部隊被殲滅了（含傷亡、被俘、投降倒戈者），近千萬平方公里的領土被赤化了，六億的國民被改了國籍

了（從中華民國改成中華人民共和國）。逃難來台的百萬外省軍民長期處於被解放的陰影中，惶惶悸悸，心不得寧。記憶是要透過返回歷史事件的原點，借以強化當下的處境的，不是用以自虐的。1949年12月7日沒有這樣的功能，國府遷台的事件不要說事後不想被追憶，當時就不想被注意。1949年12月8日，國府統治區的報紙報導前一日發生的中央政府遷往台北此一事件時，僅報導如下：「總統令：政府遷設台北，並在南昌設大本營，統率陸海空軍在大陸指揮作戰，此令。」報紙沒有評論，沒有社論，新聞就擠在大量的國內、外新聞縫隙間，只占一豆腐塊般的版面，輕飄似夢。

原來在臺灣的六百萬本省居民更不會紀念1949，他們原本隔著海峽，冷觀國共兩黨的軍隊在疲憊至極的土地上廝殺，沒想到戰爭的後遺症竟波及了島嶼，國府遷台北了。他們沒有任何理由喜歡這個日子，在這麼短的時間，擠進這麼多陌生的人口，而生存空間就是那麼大，公共位置就是那麼多。三十五省格局的全國公務人員擠到臺灣島上來了，島民不可能好受的。災難歲月帶來的全島戒嚴化，軍事性質的布置，更是不可能令人愉快的。

避難來台的新住民和原來在台的舊居民都沒有理由喜歡1949，所以1949被遺忘了。但遺忘不是真的被遺忘了，有意義的遺忘要經過有意義的轉型正義的歷程，這種轉化過的遺忘才會有正面的力量。一種強抹殺掉的遺忘乃是一種結了疤的瘡傷。這種瘡傷隨時會以不同的面貌再被揭開來，腐臭之氣再現，悲愴的前塵往事再度倒卷重來。自從選舉作為臺灣社會定期更新改化的機制以後，如何揭開被掩蓋的傷疤，借以撼搖軍警特務所湊合而成的戒嚴體制，即成了反對運動者自然的選擇。1949的意象無可避免地成了舊居民對新居民施壓、討債常用的策略，只是此時的「受壓迫」意象是被整編在二二八、戒嚴體制的脈絡下呈顯的，1949是重

要的背景，也是布景，被定位為國民黨罪惡的那些事件是要在這布景上展現的，布景本身存有而不活動。

1949 事實上擁有碩大的能量，它無法長期存有而不活動，也就是無法被抹滅的。但只要 1949 沒有被正面凝視，它招引來的業力沒被消業，它的魅影就會很快地幻現，幻現的形象比不再記憶更糟。轉型正義很難，何時才達到滿足點尤其難說，但從 1987 年解除戒嚴後到即將到來的 2016 年，已差不多三十年，一世了。解嚴後的朝野，一直在進行消除歷史債務的工程，如說不足，當然也可以這樣講，對經歷過與親人生離死別的人而言，再如何轉型正義，總難以彌補生命的撕裂，歷史終究是殘酷的。但面對糾結纏繞的歷史債務總要政治解決的，無論如何困難，總要劃下一道明確的切割線，不能沒完沒了。神話與宗教知識最高的智慧之一乃是：正視陰影，即可解除魔咒；同情地理解災難，即可通向和解。解嚴後三十年的臺灣在清除 1949 的歷史債務上的所作所為，大致無誤，歷史可以翻到下一頁了。

一旦 1949 的陰影褪色了，我們才容易看到長期被陰影遮蔽的正身，此即中華民國中央政府渡海事件的意義。當島內的新舊居民的矛盾還沒化解，當兩岸的敵意還沒解消之前，1949 是很難被追憶的。只有歷史的業力消逝，水落石出，被遮掩住的正面因素才會浮上來。1949 之所以必須由潛而顯，乃因臺灣的民主化歷程解消了長期的負面性能量：二二八、白色恐怖、臨時條款、戒嚴體制、冷戰體制……當這些歷史的創傷被正視，因而負能量被轉化掉了以後，它即以「歷史借鏡」、「反思教材」的身分成了正能量的存在。更重要的，真正構成 1949 的正面因素不能不取而代之地走上歷史的舞台：百萬外省族群軍民，被納入臺灣後所作的貢獻；伴隨大移民潮的文化與文物的力量；中華民國臺灣一體化引致的國家感；納中國史於臺灣所

引致的臺灣地位重新界定論；一種可以繼承並深化民國文化的新民國文化；一種可以媲美永嘉、靖康南渡的渡海事件等等，這些因素才會一一地顯露它的面目，一個更完整、更深刻的 1949 圖像才可由歷史檔案中站出來。

1949 之所以會由被遺忘的狀態甦醒過來，冷星爆裂，死灰復燃，更重要的因素當是兩岸歷史的辯證發展所致。1949 曾是個定點的年分，它的意義是可以論定的，構成 1949 重要內涵的國共兩黨的勝負也是確定的，1949 是已完成的歷史符號。但恰好偉大的歷史符號不能這樣解釋，七七抗戰的意義不能只從 1937 年 7 月 7 日那日去理解，它的內涵至少要到日本在 1945 年 8 月 14 日宣布無條件投降後，才算劃下句點。耶穌死亡之於耶教徒的意義，目前仍在進行中。崇禎皇帝自殺殉國的內涵不能只從崇禎 17 年 3 月 19 日那日著想，我們還要往後看到辛亥革命前烈士辦的各種亡國紀念大會、郭沫若的甲申三百年祭、沿海各省的太陽神君生日（3 月 19 日）的設計，如此才可看出其深遠的歷史效應。

一旦 1949 從失意中回神過來，勇猛地被記憶，我們幾乎可以毫不保留地宣稱：1949 是 20 世紀中國極重要、甚至最重要的政治符號，它的作用不會拘束於 10 月 1 日或 12 月 7 日的那一天，1949 的命運和當代中國史的命運緊密綑綁在一起。只因 1949 當年的戲劇太悲壯了，所以它的消化期要相對地長。1949 革命的軍事戰場無疑是共產黨的，中華人民共和國是大贏家。但 1949 革命的主軸不該在軍事，而是在政治，但直到 1949 年 12 月 31 日，政治革命仍在進行，結果尚未揭曉。毛澤東思想是中國革命的靈魂，中共建國成功後，毛的陰影徬徨在神州大陸上，悠悠晃晃，如是三十年。要論 1949 革命的意義，或論革命成不成功，最好的測試標準就是檢證毛掌權三十年的政績到底該如何算。

神州易手四十年後，臺灣解嚴，民主生根；中國改革開放，和平崛起。兩岸新的局勢出現

之後，原初論定的歷史鐵案的基盤反而不那麼穩固了。就中國現代性的歷史行程來看，此次中國國民黨在臺灣民主式地保不住政權，或者解嚴後，臺灣朝野的三次乾坤顛倒，反而強而有力地證明是中華民國的成功。相反地，中共當局黏黏答答、不乾不脆地不敢否定建國前階段三十年的極左路線的歷史，證明所謂 1949 的勝利相當可疑，漂亮修飾詞的成分相當大。我們現在重新反省 1949，眼界不同，因此可以大膽論定：中華民國不會是失敗者，中華人民共和國也不會是勝利者，路遠不需愁日暮，道途迢迢，成功的目標退遠得很。

偉大的歷史事件不是過去完成式，而是不斷生成的，時間會改變事物的性質，只有歷史本身才是正義的判官。但一旦沉睡的 1949 被喚醒，失憶讓位給記憶後，我們即可以合理地期待：原初的 1949 發生的那場中華人民共和國與中華民國的殘酷鬥爭需要改變遊戲規則，變成符合當代價值理念的理性競爭，更高的文化理念要介入歷史的行程。面對悲慘的 20 世紀革命史，任何中國政權都沒資格攫取「勝利」兩字。1949 如要有世界史意義的高度，即需要有種新的思考方式，它要超越當代現代性的格局，這個符號的生命仍在茁壯當中。

四、清談實錄

毛文芳主任：

本系非常榮幸，藉著召開《中正漢學研究》編輯委員會的機會，力邀楊儒賓教授作一場新書發表會。本書甫出版 3 個月，各界熱切的迴響證明此書具有的高度討論性。本校位於南臺灣，請楊教授也作一番「南渡」：跨越濁水溪，舉辦悅讀會，真是美事一樁。一如這部書是對「1949」的禮讚一樣，我們也要對《1949 禮讚》給予禮讚，實屬本系喜悅稱慶之事。感謝楊教授賦予 1949 能量，讓我們已經缺乏元氣與生命

力的寶島臺灣，讓相對而言已缺乏自信的島民，請給我們一個重新張揚的開始.....。因此，本系為今天讀書會定的標題，前半段為：南渡終點；後半段為：東亞啟航，一方面有終結義，另一方面又有開展義。我相信儒賓教授會非常贊同本系今天所訂的沙龍主題，我先簡單開場到此。

以下為各位介紹今天的來賓。首先是主談人楊儒賓教授，他的研究領域，早期是中國哲學與儒學，後來則跨域甚大，無所不能，很難定位，說他是博通大儒不為過，楊教授在臺灣中文學界是指標性學者，特別今天提到「啟航」，他無疑就是臺灣中文學界的領航舵手。今天本系非常榮幸邀請他親自開講這部奇書的精神奧義。

接下來為各位介紹今天參與清談的幾位貴賓，先從遠賓開始介紹。林啟屏教授是現任政治大學文學院院長，中文系特聘教授，研究領域很廣，主要是中國哲學與經學，在臺灣中文學界也非常具有影響力，林院長對本系極為友好，本系一直借重他的才學，本系總用各種理由對他提出邀請，今天謝謝他蒞會。接下來介紹一位非常特別的來賓，看起來陌生但事實上不陌生，他經常以一種風流倜儻的形象遊走在中正文學院的空間裡，他是中正大學哲學系前主任，謝世民教授。台大哲學博士，美國哥倫比亞大學哲學博士，專長是法律哲學、政治哲學、社會哲學、倫理學，也相當關心當代文化論述。本系於半年前舉辦仲夏沙龍，承蒙謝教授撥冗與會，席地而坐，並提高論，共襄盛舉。此番直接邀請謝教授參與沙龍對談，激盪更多思想火花，敬請各位期待。另外一位與談人是本系江寶釵教授，大家對她非常熟悉，今天悅讀會也承蒙寶釵教授聞風先動，幕後促成。寶釵教授是臺灣文學界對當代文化論述十分關心的重要學者，在臺文領域貢獻良多，感謝她今天熱情參與。現場還有兩位特別來賓：在座的

兩位博班帥哥，一位是楊森同學，他是中文所博二同學，來自於中國廣州，在香港讀碩士，再赴臺灣於本系攻讀博士。他是具備跨境身分的年輕人，非常適合參與今天跨身分、跨領域的對談場合。楊森是本所非常優秀的博士生，積極向學，專治現當代文學，期待他的精彩提問。另外一位是陳康寧同學，本所博一新生，他也具備跨境身分，他是東南亞國家馬來西亞僑生，大學部雙主修中文、哲學，取得中文系碩士學位，現於中文所攻讀博士。他是「臺灣哲學學會 2015 年南海碩士論文獎」得主，表現傑出，今天也要提問，他們都已磨刀霍霍。今天在座還有一位遠自南開大學文學院來訪的趙季教授，他今天應該是被「乙未孟冬 清談沙龍」的主題磁吸而來，非常歡迎他，屆時也請一起參與討論。

以下宣佈清談進行方式。第一輪，請楊教授先暢談本書，本書是由許多文章結集而成，這些文章的背後都是他的珍貴收藏，這些隱藏在民國以來各種收藏品背後的故事，如何激發他的思維？請他現身說法，15 分鐘。接下來，請謝世民教授與談 15 分鐘、江寶釵教授與談 15 分鐘，接著再請楊老師回應。第二輪，由楊森與康寧各提 10 分鐘，儒賓教授回應完成後，最後由林啟屏教授壓軸，對整個《1949 禮讚》相關論述提出綜合述評。第三輪為最後，開放全場來賓自由提問。

接下來，我們進入第一輪主談，歡迎楊儒賓教授。

楊儒賓教授：

謝謝各位，今天有機會可以在這裡報告，而且有一個毛派的學者當主持人，這經驗非常的特別，毛主任！只有你可以稱毛派。出版這本書，不能說是偶然，因為有這種想法很久了，但在這時候出，確是偶然。我原本要出另外一本書，編輯排版都校好了，就等封面設計好，

有頭有臉，即可面世了。但這本書後來居上，插隊出版，原來莊子的書就被延後出版。聯經的發行人有敏感度，他看到這本書的草稿，說這書有意義。老實說，此書會有什麼下場，當時我並不是很清楚。但是，書出版後，學界與市場的反應出乎我意料之外，這兩三個月我突然有一種使命感，居然有這些正面的回應，早知道我應該更認真一點，寫得更完整些。我本來預期此書會毀譽參半，喜歡的人不會沒有，但也一定會得罪好幾方面的人。但是到目前，除了收到一件黑函以外，情況還好，我想黑函也是一個指標啦，覺得很光榮，如果沒收到黑函就寂寞了。

面對 1949，我馬上面臨一個問題：怎樣去思考 1949？這個問題會帶來一



種牽動每根神經的情感，我讀中文出身的，整個求學甚至成長過程，可說是和偉大的漢文化傳統的互動所致。我確實和古典文化之間有一些複雜的關係，真的就是魂牽夢縈的情懷。但另一方面，從我讀大學、研究所開始，自然而然地就參與到，不是你選擇的，你自然而然地和臺灣整個民主化的過程有牽涉。臺灣民主化的過程，其實相當大的程度是對國民黨整個中國化的政策的修正，也是一種批判。兩種情懷交戰於胸，所以到底要怎麼去反省 1949？一直模模糊糊，無法碰，也想不到介入點。

最近幾年，尤其是在民國 100 年，我在國科會(科技部)主持了一個「中華民國百年人文傳承大展」的計畫，此計畫把中華民國的人文學術，從民國成立到民國 100 年，整體呈現。這個展覽是從中華民國的角度出發，我們當然承

認中華民國還存在，所以這才能夠辦這場展覽，這也是國科會成立以來，唯一舉辦的一場人文學科的展覽。透過這場展覽的籌劃，我對整個臺灣人文學術有一個新的定位，有一篇文章就收在展覽的圖錄《人文百年化成天下》。

今天是 12 月 8 日，昨天 12 月 7 日我在屏東參與一場讀書會，有人問我這個日子的問題，我才恍然大悟（或是恍然醉醒？）。12 月 7 日是什麼日子？我想大家可能都不知道，1949 年 12 月 7 日政府宣佈國府遷都台北，另在西昌設總司令部，總統統帥陸海空三軍繼續在西昌剿匪。但應該剿沒幾天，人就走了，西昌淪陷，海棠葉紅。倒是 12 月 7 日這個日子國府遷到臺灣來，一遷已一甲子多，現在看來，其歷史影響極大，這是無法否認的事情。如果沒有 12 月 7 日遷都到臺灣來，以後臺灣的一連串成就根本就不可能發生。12 月 7 日遷都到臺灣，臺灣跟中華民國一體化，臺灣史整個四百年來，沒有這麼明確灼熱的國家經驗。接下來世界進入冷戰體制，臺灣進行民主化、科技化等一連串現代化的工程，名列亞洲四小龍；接著蘇聯解體，冷戰體制瓦解，中國崛起，世界史翻了新頁。這一連串的變動，接龍而至，如要論源頭，就是從 12 月 7 日開始。1949 年 12 月 7 日這一場遷移，我自己的估計，其重要性當然遠遠超過 1895 的甲午乙未戰役，我把它定位為臺灣 400 年來最重要的一個年度。

1949 的意義又是重層的，我可以再來一個理由，一個定位，我把它當作是一個大歷史視野下的南渡事件。就整個中國大歷史來看，其趨勢基本上是不斷南渡的過程，其中有幾個過程影響很大，1949 年的渡海，我認為絕對可以跟永嘉、靖康南渡相比，在此對馮友蘭的說法做一個修正。馮友蘭在抗戰勝利後，曾撰西南聯大碑文，碑文中提出中國史上有四大南渡事件。我認為馮碑可以成說，但他晚年沒有補上 1949 的渡海，並修正抗戰後的論述，總令人遺

憾。1949 渡海這麼重要的事情，為什麼在臺灣整個社會被遺忘？

1949 年 12 月 7 日照理講，可稱作是 127，大家都知道 228，不知道 127，這種遺忘是個事實。集體遺忘有時比集體記憶更困難，因為集體記憶常常是可以被製造的，或是被創造出來的，最明顯的就是 228，228 在我們成長過程中曾經是被遺忘的，是蓄意被遺忘的，因為提到 228，馬上就想到屠殺事件等種種，所以國民黨政府千方百計要把它抹殺掉。但是臺灣既然是個民主化的社會，民主化是臺灣社會不可逆反的過程，反對黨當然想再把 228 的記憶勾出來，因為透過 228 再解釋，228 再復活，就有機會切入國民黨的軟腹區，顛覆他的統治權。所以我們看得到反對勢力怎樣揭開一個快被遺忘的瘡疤，把它呼喚出來，然後透過集會、遊行、列入紀念日、賠償、建設公共建築物——到處都有 228 紀念碑，這樣的集體記憶就創造出來了。如果說 228 重要，在臺灣史上就沒有比 228 更重要、更慘的事件嗎？噍吧哖的清鄉死了多少人？霧社事件不是幾乎造成了賽德克滅族的後果嗎？乙未戰役後的武鬥死亡人數或五十年代白色恐怖，其殘酷及規模難道不需要追究嗎？228 成為紀念日，當然天經地義，但也是有一個創造的過程，也是現實政治力運作的結果，它的正義在某種程度乃是對其他受難事件的壓抑、排擠所致。人間正道是滄桑。我們還是可以問：為什麼有 228 沒有 127？想想還真是奇怪，因為不管再怎麼看，我覺得渡海事件的影響及其重要性，絕對不可能少於 228。

這個 127，牽涉到對內，對兩岸，如果沒有國民黨因三大戰役死亡、失敗，也不會撤退到臺灣來。根據中共官方的統計，從 1946 年一直到 1950 年，投誠的、傷亡的總計一千多萬人，等於國民黨部隊完全被銷毀，三個大戰役中的每場戰役，國共雙方投進去的兵力都超過百萬人，論死傷的規模，不只在抗戰，即使在二次

世界大戰裡，規模這麼大的都非常少見。1949年12月7日事件背後牽涉到的歷史因素非常複雜，而且格局都非常大，這個日子為什麼會被遺忘？很值得反思。

其實也不難了解，從我的書裡看到〈中華日報〉的剪報，你看那個版面就知道原因何在。那麼重大的事件，報社主編把它編納在極小的，像豆腐塊的版面裡，我說的還不是誇張的形容，因為真的是這麼小。表示國府對於遷都台北的事，不想讓人家知道。因為國府是失敗者，逃亡者，所以它在宣布遷台之事的時，就不敢大聲，不願意打擊民心士氣，所以也不願去正視這樁史實的豐富意義。到了臺灣以後，國府痛定思痛，卻不聲張，當然更不會去追憶1949。蔣介石偶爾會在某些追思會上提到，但絕不會在國慶、元旦文告裡提，這些「轉進」的過程有什麼好記憶的，反而上上下下，要蓄意地排擠掉。在1949的臺灣，外省籍居民大約120-130萬人左右，確實的數字不好評估，大概軍警和百姓各占一半，他們逃難逃到臺灣，很陌生，又有政治衝突，所以他們不太想去追憶1949。同樣的，對臺灣原來的百姓，臺灣原來有600萬人左右，他們也不會想去追憶1949，因為對臺灣人而言，1949本來是國共雙方的事情，隔著臺灣海峽發生的事情，本來和我不相干的事件。但國府敗退到臺灣來，之後馬上就一連串的非常措施，實施戒嚴法、白色恐怖等等。因此除了像2月28日那種具有顛覆歷史敘述的特殊的事件以外，1949他們不太願意去追憶。結果就在臺灣原來的族群和新的外來族群都沒有異議的情況下，彼此有默契，1949就真的被遺忘了。

為什麼我覺得1949現在需要再被提起，現在可以談，其他的時日就不能談？

以前1949不能談的原因，不說自明，大家原來都不能談，也不想談嘛！但我相信經過這六、七十年來的歷史發展的過程，負面的業力

應該消耗得差不多了。1949那些負面的因素，我們現在大概都知道了，像是：實施戒嚴法、白色恐怖、省籍衝突，或者是高普考、公務人員任用的不合理，萬年中央民意代表的不合理，那些陪著我們成長過程的負面因素大概都可算在內。我們小時候對政府推行國語，不免惡感。國府當時到臺灣來，很重要的政策就是要使臺灣再中國化。這是1945年臺灣光復以後，一個既定的政策方向。臺灣從殖民地重回祖國懷抱，怎麼樣重新認識中國，怎麼恢復中國人的身分，當時的政策方向主軸是這樣子。這樣的過程當中，會造成什麼樣的問題，我們也都知道。像語言的問題，確實是矛盾；政治權力結構的問題，也是矛盾。1949年底國府來到臺灣後，局勢更惡化，它是以整個中國的格局將中華民國納到臺灣來，在臺灣裡面還要保留中國的架構，所以中央政府的架構跟省政府的架構重疊，種種問題就產生了。臺灣這麼小的地方，要有1千多位國大代表，因為他們代表中國各省，席次都還要保留，這些都是我們成長的經驗，這些因素都造成了互相排擠效應。

臺灣在整個中國化的過程中總是處於矛盾之中，矛盾需要解決，大約後來在解嚴前後，敵對勢力的反撲達到了高峰。非常明顯的，臺灣民主化的過程有好幾個線索，政治本土化就是非常明顯的一條主線索。從李登輝上台，或者之後訴求「解散國民大會」的運動，就是上一波最大的學生運動——野百合學生運動，都屬於這個歷程。後來才廢除《動員戡亂時期臨時條款》，並結束「萬年國會」。基本上臺灣政治民主化的體制，在那個時候已經大體建立；語言多元的平等化的歷程大體也可告一段落了。經過兩次政黨輪替，不管執政者是哪一黨或哪一種省籍，臺灣的現狀都已經是本土勢力在掌權了，民主化改變了本土的定義。整個本土化的過程，如果是從80年代末到90年代初算起，到現在差不多三十年了。整個臺灣近百年史，

以 1949 分成兩半的話，前半段是日本殖民統治期，後半段是中華民國期。後階段的前半部是中國化、現在是本土化的過程。估計到目前的情況，這兩個過程所完成的任務及毛病都已經出現了。像語言，現在我用普通話講，大家不會說我是台奸。語言曾是磨擦的因素，但現在基本上已經不是了。省籍衝突的因素也已大為淡化，上一次馬英九在選總統的時候，沒有人說他是湖南人，所以不能選。中華民國或臺灣的稱呼都可以，省籍的歧視因素很自然而然地就消除掉了。這是臺灣很大的成就，在整個政治民主化的過程當中，沒有像第三世界國家，如阿拉伯國家引發那麼大的激烈衝突，這種寧靜極為難得。事實上我對臺灣民主化的過程，很肯定。本來 1949 就是內涵相當豐富的一年，但在負面的因素沒消除，前波的政治上的中國化及本土化這樣的矛盾和衝突沒轉化掉，比較豐富的東西就被遮掩住了。我們現在重新回頭看的話會發現，事實上，在表面上看得到大的政治事件或衝突底下，臺灣社會內部已發生了很大的變革，一個激烈的重組已完成了。下層結構安穩了，此時我就比較好來提 1949。

我把 1949 當作是一個南渡的事件，以前這個問題不太好談，人家會說為什麼你要從中國史的觀點來談？但負面的業力消除掉以後，我覺得沒有什麼不能談。目前我們的生活，從中華民國的國號到各種政治的軟硬體，有哪些重大的因素不是從中國大陸來的，或至少是兩岸混合的？這些因素受到五四的影響，受到中國傳統的影響，兩岸的關係瓜葛糾結，剪不斷，理還亂。我常喜歡講，像國立大學的體制，包括國立清華大學本來也是從大陸到臺灣這邊來。龍頭的臺灣大學的特色，當然是有日本帝國大學的傳統，這是 1945 年之前的日本傳統，這當然是事實。但是更大的影響，我認為還是在 1949 年引進的民國文化與學術傳統。臺灣人的歷史經驗差別那麼大，不同的解釋一定有的，這些

因素都可以談。這種重新調整，使得臺灣處在特殊的冷戰結構下，發展出新的國際關係，新的兩岸三地的關係，三地各有自家文化的風貌，我大概從這邊定位。文章書寫得成不成功不知道，總是寫出來了，謝謝各位。

毛文芳主任：

儒賓教授已經就他書寫《1949 禮讚》的切入點與觀感做了一個簡單的梳理，接下來請謝世民教授開始對談。

謝世民教授：

謝謝毛主任的邀請，給這個機會，可以讓我思考楊老師巨著裡的內容。我用心的把這本書讀完，覺得內容非常的豐富，可以談整個晚上，一篇一篇來談都值得。先說一下我自己的背景，我的父母是 1955 年來臺灣的，在書中的 94 頁，我們看到一張大陳義胞在臺灣參加節慶活動遊行的照片，1955 就是大陳島撤退那一年，我的父母親是大陳島撤退時來到臺灣的。其實我父母親住的地方還不是大陳島，大陳島是大島，大陳島南邊還有一個小島，叫南麂島，大家在地圖上應該從來沒看過，我的父母親是從南麂那個小島來臺灣。就臺灣作為南渡的終點而言，1949 對我父母來說，南渡還沒結束，1955 才結束。

楊老師在書中似乎說，南渡，政治上的一個偶然後果（相對故意的安排而言）是讓中華民國臺灣一體化。若然，楊老師的這個分析，我非常認同。在我看起來，嚴格講，台澎金馬這四個島，構成一個政治統一體(political unity)、構成一個政治社會，這個事情嚴格講，是 1955 年之後才逐漸發生的，因為在 1955 年之前，還有大陳還有南麂，不過這個不是特別需要計較，重點在於說，南渡使得台澎金馬構成一個政治社會，南渡使得中華民國這個政治組織所能控制的領土縮小了，六十多年後跟臺灣、或跟台

澎金馬合為一體，這個政治的立場，我們可以稱之為「中華民國本土化派」、「中華民國就是臺灣、臺灣就是中華民國」派。這個政治立場，我是非常同情，也傾向於持這樣的立場。

楊老師問：1949 國府遷台的意義是什麼？楊老師的這個問題非常新鮮也非常重要。這個問題是在追問意義。然而，當我們探究、追問意義時，我們是在追問什麼呢？有一種可能是說，追問任何對象的意義，抽象來講，我們想要知道這個對象，到底連結了什麼價值、以什麼方式和這些價值做連結？若然，歷史事件如果要被理解成和價值做連結，時間通常是一項重要的因素。當然，我們不能排除說，有些事件跟價值的連結，是象徵性的，也不是結果性，也就是說，事件出現的當下就和某一種價值做連結。不過，歷史事件的意義，通常是結果性的：它通過時間和某些價值做了連結。像 1949 國府遷台這個歷史事件的意義，就是如此。國府遷台連結了什麼價值呢？楊老師在《1949 禮讚》這本書清楚地指出，國府南渡 60 年之後，回頭來看，已經有一些正面後果發生了，細節我就不贅述了，大家看書就是了。值得強調的是，楊老師指出了另外一個連結：國府南渡臺灣所帶來的這些正面後果，對兩岸未來發展的情勢，也有可能是正面的。這個觀點是關於未來的。它是一個還沒有發生、只是有可能發生的面向我們現在可以往前看，國府遷台這個事件，發展了 60 多年，現在已經產生了許多正面的後果，而且不僅如此，對於未來，不管對臺灣、中國大陸也好，這些正面後果的啟示在楊老師書裡面被表述成一些名詞叫做「東亞啟航」、「東亞現代性」，或者「另類現代性」。楊老師似乎說，從 1949 之後到現在這 60 幾年來，臺灣的發展，對未來來講，表明或展現一種夠得上所謂「另類現代性」或「東亞現代性」的東西。這是我今天想要和楊老師討論的一點。

另外一點，則涉及到楊老師書裡面的一個重要主線，至少對研究思想的人來說，也很值得關切的主線，那就是：新儒家隨著國府在 1949 到臺灣之後，在哲學上以及所謂的「民主理論上」的貢獻。這是楊老師相當強調的一點。他在 205 頁甚至說：新儒家對民主政治的貢獻，不是在理論上有貢獻而已，他認為，在民主政治上的實踐，新儒家和自由主義之間的貢獻，應當也是平分的。當我看到這個句子時，我的眼睛為之一亮，印象非常深刻。是這個樣子，之所以如此，乃是我目前是殷海光學術基金會的董事，我們知道，殷海光先生是臺灣在國府南渡後最重要自由主義者之一，曾經在台大哲學系任教，後來因為言論、思想而遭遇國民黨政府解除教學任務，賦閒在家，抑鬱以終。我本身也在台大哲學系求過學，這些事情我們當學生時聽了很多，殷海光先生如何受到迫害這部份，我們先暫時不討論。不過，對於新儒家和自由主義之間的關係和各自對臺灣的貢獻，我不是非常同意楊老師的看法，因此，也想提出幾點想法，跟楊老師討教一下：

有關另類現代性的問題，或東亞現代性的問題，楊老師書裡面明白指出，談另類現代性與東亞現代性有某些危險在，因此必須小心。他完全知道，一旦你開始追求所謂的另類現代性，一種有別於西方現代性的現代性時，有一種可能危險是人民往往變成白老鼠，社會被拿當成實驗場域，最後都被犧牲了。就觀念的層面而言，我們當然可以想一想，人類是不是可以走一條和西方發展不一樣的路，特別是當我們都同意，西方民主的發展一直是有缺陷的。民主開始在西方社會成為一套可行的政治體制的時候，大家雖然都要想要嘗試，不過，一開始疑慮也是蠻多的，因此，民主可以多好，是大家一路走來才慢慢觀察，才知道其好壞。而民主走這麼久以後，很多的缺點難免就暴露出來。缺點暴露出來後很多人就想回到其他傳統

去找解方，或者主張說，我們必須要走所謂的另類現代性。另類現代的危險在於，講得很粗糙的話，就是人民變成白老鼠。在我看起來，基於這個可能的危險，追求另類現代性恐怕不是避免現代性困境最好的取徑。

在觀察西方現代性的過程當中，我們看到了缺點，這些缺點是我們這個社會要進行現代化的時候，要想辦法避開的。要找到避開那些缺點的辦法，我們必須保持高度反思的距離，我們不能不分青紅皂白把西方發展的模式就拿來用，完全不去注意那些發展可能帶來的缺點。談另類現代性的論者假設，就現代化的模式而言，西方給予一種模式，但是，很多不同的傳統社會可以走向另外一種的模式。問題是，就我的理解，西方的現代性是一種理念，並非一種模式。現代性（或者，所謂西方的「現代性」）所代表的，倒不是具體明確的一套制度，或者一套社會組織的方式，而是比較抽象的理念。在我們看起來，作為理念的現代性本身其實就蘊涵一種自我批判的能量在裡面。比如說錢永祥先生我相當敬重的一個學者，他說過，現代性其實發展這麼久，雖然暴露出這麼多缺點，可是並沒有耗盡它本身批判的資源。現代性，作為一個理念，其實包含了許多抽象價值，例如：理性、自主、自由、平等、友愛、民主。這些抽象價值其實本身蘊含很強的批判力量在後面，可以讓我們去檢驗現實具體社會裡面的種種發展，以及我們看到的種種弊端。我想說的是，這樣子的話，提出另類現代性，是不是真的有其必要性，後面的目的是什麼，也許可能需要再論證一下。因為西方的各種理念，你可以說到現在為止，其實也是我們的思想資源，我們也可以從西方的這組抽象價值來看，我們社會裡面具體的問題應該如何解決。就這個意思而言，西方的現代性是我們的思想資源。當然我們也不排除說，傳統文化也是一種資源。楊老師在他的書中也不斷強調這點，建議我們

應該致力於整合傳統與現代性。不過，這並不是說有所謂的「另類現代性」值得我們追求。說有「另類現代性」，恐怕會引發一些不必要的誤解。

另外一點要談新儒家。這個跟楊老師的觀點可能會有一點矛盾的地方。要說新儒家在政治實踐上的貢獻是怎麼樣，可能擴及到的面向很複雜，我無力談論。我想講的是當代新儒家和自由主義之間的關係，因為楊老師不斷強調，當代新儒家與自由主義，在臺灣其實和解了。楊老師的這個觀察，我希望它是成立的，因為我當然也希望兩個思想陣營和解了。我對於所謂不同的思潮，不同的價值體系是否和解問題很感興趣，這個問題在我看來非常很複雜，也很容易犯錯。一般而言，我是相信，基本價值之間應該是不會衝突的；我也相信儒家傳統基本價值與西方自由主義所承載的現代性（以及它所包含的抽象價值），我相信是可以和解的。我認為，一旦你願意用最同情的方式去做最合理的詮釋，這些基本價值之間應該是可以和解。

不過，在現實世界上，我們對這些價值的理解似乎並非完全一致，因此，彼此對一些現實問題的看法上，還是有衝突存在。讓我們回憶一下。在 2011-12 年的時候，各位不曉得記不記得，我們的政府讓四書成為高中必選的事情。這個政策當代自由主義是反對的。當代自由主義反對四書必選，並不是反對中國文化或中華文化。中華文化有令人敬重的部分。國文課本，在自由主義看起來，就是中國傳統文化中的精華，經過一種選擇之後而制定出來的東西，也許可以再調整修正，不過，大致上都是值得重視、細讀的經典。它包含了一個基本上屬於中華文化傳統社會的學生，應該要有能力欣賞、有能力了解的東西。問題是，正如陳弱水教授曾經指出的，在國文課本上面還要搭建另外一層經典的教育課程，動機就相當可疑，因為這

層四書教育不是培養學生學習 canon，而是變成要讓學生接受 scripture（聖典）。在自由主義看起來，這樣必選課有點逾越了民主社會裡面的政教分離原則。雖然儒家不見得是嚴格意思上的宗教，但是仍然受到那個分離原則的約束。因為針對四書必選，道家學者、墨家學者、佛家學者是可以抗議的。那波辯論很激烈，我不知道大家是否有注意到，但我的觀察是，當代新儒家，並沒有以新儒家自我定位的學者站出來對這個事情表示意見，有站出來的新儒家學者，也是贊成的。他們說，四書已經被我們年輕人忽視了，再不放回必修必選的課程中，儒家思想就完蛋了。我的診斷是，新儒家或當代新儒家，對於儒家傳統核心價值的理解或現代詮釋或許走岔了，他們可能找不到一個如何回頭解釋儒家傳統核心價值之方法，以致於在面對政府這種措施時，還是沒有站在基本價值的高度上來反應這件事，和自由主義者站在同一邊，提出關鍵的批判。



楊老師認為，在臺灣的新儒家和自由主義合解了，但是就四書必選這件事來看，兩者還是站在一個對立面上。當然，從自由主義的角度來看，當代新儒家的理解是有一點問題的。從當代新儒家的角度來看支持四書必選是沒有問題的。這表示雙方還是沒有真的和解，在四書必選的議題上，至少有一方是錯的，彼此對一些基本價值是存在著差異的見解的。雖然我個人相信，如果我們正確地解讀儒家，儒者應該會反對政府將四書列入高中的必選課程。要論證後面這一點，需要更大的篇幅，無法在這裡進行。我的簡短與談先停在這邊，不耽誤大家時間，謝謝！

毛文芳主任

感謝世民教授始終保持著笑瞇瞇溫潤表情的對談，其實對談中帶著不少尖銳的意見，請儒賓教授整理思考。接著，請江寶釵教授開始對談。

江寶釵教授：

我並沒有把對談真正準備好，這兩天太多煩心的事。不過，我還是先說一點目前我有的一點看法。我看 1949，基本上是從臺灣、臺灣文學的立場出發。由於臺灣文學是從中國文學這個學科體制裡獨立出來的，很多人會理所當然的認為我們會有一種「分離主義」的本質。可是，我常常這樣想，假如我們不知道自己是誰的時候，其實是不利於文化的整合發展的，它必須先獨立，去形成文化的一種參照。所以我覺得臺灣文學從中國文學裡面分離出來，是一個認識自己、理解自己的必經道路。這個道路，已經走了十二年，接下來要怎麼發展，也許可以從這裏談到，我們與趙季老師、海峽兩岸跟新加坡、馬來西亞，還有香港，還有日本、韓國、越南，一個共同建立東亞漢室資料庫的計畫，這就很像學科的分離是從臺灣開始的，接著就是要面向東亞，重整海峽兩岸的文化內含。2008 年，我到南京開會的時候，提到臺灣漢詩的時候，立刻被張伯偉教授質疑，他說臺灣屬於中國版圖，為什麼可以把臺灣古典詩叫做漢詩？因為我完全沒有想到會有這個問題，所以當下很驚駭。鎮定後我回應，臺灣有很多時間是不在中國境內的版圖裡的，就某一方面而言，明鄭這個政體的性質並不等於南明，兩者有很大的分別，更不要說荷治、日據根本是異族殖民。張教授似乎是接受了我的說法。我這才第一次理解，我們對於文化、文學的傳統，從一個命名、定義就已經有「為誰而在」的問題。這樣反而是好的，它可以維持一種能動性，

不斷的去尋找、發現自我的可能性。今年夏天，我們已經開始收到新加坡、馬來西亞的漢詩計畫，而以臺灣漢室做為鰲頭，因為我們的東西最多，處於相對領先的地位，在東亞學上，臺灣的位置是有意義。這是我的開場白，退守臺灣的政治行為如何塑造文化意義的一個曲折的過程。

現在進入楊教授這本書。雖然，這本書裡的篇章比起一般的論文篇幅，算是短作，內容卻十分宏偉而細緻。宏偉的地方是，如王德威院士所說，他把中華納入臺灣，以前比較不會這樣去看臺灣的內涵。也如陳怡蓁女士所說，是黃土地與藍海洋的混雜與融合。儘管我對融合抱持著很大的意見，因為中華文化有太大的融合的一種動能，幾乎快把臺灣的異文化，如原住民都快融合光了，把邊界都打破後就彌平。但這兩者都構成了這本書的特殊性。再有，關於南遷，馮友蘭談到了四個階段，楊教授則以為後面的那兩個不算，我也覺得是，只是以前沒想過。東晉、南宋是真正的文化植根，跟中華民國在臺灣是一樣的，可是你說南明或抗戰，基本上是短暫的文化流離或流亡而已。此外，楊教授還比較細緻的談到宋代中國原生的現代性，過去，我曾以為中國的現代性不應該從西方才開始，因為如果我們把西方的現代性定義的某些科技的進展等等，其實中國的宋代是一個很重要的階段，那與西方不同。他引用王國維的一段話，獨立之精神，自由之思想，指出獨立的自由是新興的自由主義語，也是儒家「大丈夫」理念的現代與語言的轉譯，作為幾乎是本書的結論。不過，不能只看這邊，還要參照前面的篇章，才能了解大丈夫的概念，在這一點上，我基本上還是會比較同意謝老師的看法，我們在接受西方民主或西方文化精神的過程裡面是有障礙的，第一個就是經典與聖典的詮釋，我們經常就是把它神聖化，另外一個就是，我們始終沒有真正的把人與人之間那個獨立的

「法」放到這個概念裡面，這是因為西方與陌生人之間的關係是一個比較契約性的關係，而我們是有「親親而仁民，仁民而愛物」的觀念，這會是一個集體的意識障礙，所以我會覺得這裡所謂的獨立與自由放在王國維身上，是有很多可以討論的，王國維對待自己生命的方式，或者包括他對經典《紅樓夢》的詮釋，《人間詞話》的創作，以及他做的古文字學研究，都與西方所謂的自由之路都有一點小小的隔閡。再來，我要談的是楊老師在這本書裡對「中華民國」所散發的正面的能量，這是很需要的，而且他談了很多1949與民國學術的關係，我個人認為，這個關係的意義是變動的。如果我們以十年為一個世代來看，1949~1959的這個世代，或者是五十年以後，2009去看，我們會對1949的定位完全不一樣；1949那一年，它顯然就是一個大動盪，在1949~1959，它帶給臺灣非常多的傷害，比如說二二八（1947）的後遺，白色恐怖都在那個階段。可是如果放到2009去看，中華文化是在臺灣開花結果的。雖然它經歷了一些崩解和變革，但它還是有一些落實的，包括我們是華人社會唯一可以用選票來決定未來的總統的。我特別請來南開天津大學中文系的一位先生來客座，一定要到台北看選舉嘉年華。另外，我們看不少學術文化，如文字學、經學或者是民間文學，都在這個鋪蔭下成長。我想多講一點古典文學，因為我們現在要做東亞漢學，1949就有一批人像于右任、賈景德這些古典詩寫得很好的人，來到臺灣，跟漢學結合，在詩社與臺灣詩人的互動。他們讀誦詩歌時都是各念各的，臺灣詩人還未跨越語言障礙，不會講國語，大陸詩人即使講國語也不標準，可能是都用方言，主要是用書寫的溝通，構成詩社一種特殊的景觀，這些都是正面能量。可是我要指出一些比較負面的，（以下我參考了Harvey, David (1990) "Between space and time: reflections on the geographical imagination,"

Annals of the Association of American Geographers, 80(3): 418-434. 王志弘譯，〈時空之間：關於地理學想像的省思〉的某些概念，特此說明。) 1949以來，臺灣在所謂的時間或空間，所謂的時鐘跟地景圖的轉變，它可以是客觀不變的，但是為了要容納一個社會再生產的新的社會的進入的時候，他時時在產生特殊性的變化。日人用的是帝國主義的擴張，國府遷台是一個移民的湧入，新的時間空間就要重新被安置。被改變的地景圖，清代就有土地清丈、日治時期就有市區改正，國民政府來的時候就有三七五減租，這些不同的政策，它改變了這些原住民、原住漢人跟土地的關係，而且不見得是符合公平跟正義的，這樣的狀況它還存在。更嚴重的是國民黨跟日本政府在某些現代性上是隔閡的，但對於進步、進化的現代性是一致的，而且是又血緣的，所以可以看到農村、平原不斷被同化，變成道路鄉鎮，最後會形成臺灣非常嚴重的問題。如同米切爾 (Mitchell, 1988) 所指出，「十九世紀晚期將埃及帶入歐洲資本主義規訓體制 (disciplinary frameworks) 計劃，其核心乃是在房舍、教室、村莊、軍營，甚至開羅城本身，安放數學理性的空間秩序。」這樣的觀察用以描述日本殖民政府的市區改正或三七五減租是完全正確的。這些強加的秩序，牽涉到資本的重新支配，自然會逼遇強力的反抗，因而需要一些社會化的過程，即各種辦公室的建立，以及教科書的宣導，去形成一個公共的時空定義，資本主義發展的過程。臺灣大家以前都怪國民黨政府，每個人都只看政府做的，但其實日治時期也是非常嚴重的。我最近讀連雅堂的《臺灣府城誌》，就發現日本人在做市區改正的時候，跟現在所謂的霸凌是一致的，可以這麼說，日本、國府的對台統治是有一種血緣相繫的。這些資本牽涉到秩序的重新支配，它遭到一些強力的反抗，所以要有一些社會化的過程，所以會看到一些

辦公室、教科書他要去形成一個公共的行為，可是這種形成的方式都是非常不公共的。要讀什麼書，類似剛剛提到的《四書》這類的，不是只有四書而已，又，是誰決定我們讀哪些教科書？再者，也有些文化資本是1949臺灣收割的最重要的成果，社會位置的重整、自然資源的喪失，是最強大的矛盾跟衝擊，特別是本土菁英的離散，自然與社會的資源。在面對1949的時候，跟臺灣文學的對話是非常重要的，因為我們在閱讀這些東西的時候，才真正的感同身受，而且覺得我們的社會要和諧，恐怕還有很多公平正義要走，才不會像大埔那樣的一個悲劇一再的發生。也就是說我們回頭看1949對整個臺灣時空的改變，它的利弊，也許我們會有不同的想法。我希望大家不要太簡單地把臺灣文學當做只是一種分離主義，那可能只是一個衝盪的過程，最後我們還是必須跟其他文化放在一起參照或是整合。

毛文芳主任：

謝謝寶釵教授，龐雜地拋出了許多新角度供大家省思。我們請楊教授為兩位與談者先作回應。

楊儒賓教授：

謝謝，寶釵老師剛才說的，我不否認，我想這樣一個大的歷史變遷的過程，通常帶來的一定有正面也有負面的因素，有些負面的因素還沒有清理，這點我完全同意。所以繼續清理歷史債務，也是必要的。我只是想目前已達到轉折的階段，可以開始另外一個面向了。因為負面的因素，大家比較知道，雖然清理得還不夠，但要再怎麼補足，總有個方向了。1949比較正面的因素，目前還沒有被談出來。這個議題多少有些敏感，我想我是門外漢，談一談外行話也是可以的，所以就先把這一面向談出來。世民兄講的這兩個問題我覺得非常有意思，內

活動紀實

涵很深，你的擔憂也是我的擔憂，另類的現代性的提法確實需要小心。在某種意義底下，中共也是要進行一種另類的現代性。它和中國儒家傳統很希望呈現的現代性不能說沒有一致之處。非常明顯地，現在中國大陸有一批人，甚至有一些儒家的同情者（他們有大陸新儒家之稱），對中國的現代化設計有個轉向。某些大陸新儒家團體跟海外新儒家或民國新儒家可作一個對照。他們的一個主要訴求：就是說中國起來了，需要一種符合中國國情的現代性。在他們看來，海外新儒家有個極大的問題，太接納西方了，失掉中國原味。所以他們要改變一向的思維習慣，直接從中國的傳統裡找出現代性的方案。我不會完全否定他們這個想法，這個想法有其合理性。但是我的定調確實是不一樣的，我一直認為現代性提案是海外新儒家一個極大的貢獻。海外新儒家絕不是只有內聖，沒有外王，相反地，他們是內外雙提。海外新儒家也不是只採納西方民主，而遺忘掉中國原來的資源，恰好不是，他們是中西並舉。

我現在的立場是主張西方的現代性在中國基本上已經生根，至少在臺灣已經生根，所以有意義的另類現代性，並不是要用另一種替代性去取代或者去壓抑西方的現代性，而是主張東亞的現代性和西方現代性的一種融合，我是站在這樣的角度來看的。這種觀點，事實上我認為也是徐復觀、牟宗三、張君勱他們的觀點。在當代全世界大部分的各個文化、各個民族的文化傳統主義者，通常是恨西方現代性，阿拉伯國家最明顯。海外新儒家自始至終就認為現代西方現代性所提供的這種制度，甚至一些核心的價值，是不可能逃避的。它有極積極的意義，你看徐復觀、牟宗三在這一方面的態度非常堅持，這一點，我非常感激他們。我們只能站在現在已成雛型的基礎上再進一步，我覺得西方的現代性這一個關卡不可以推。不可因在民族主義的情緒底下，就扭曲當代歷史的形成

過程，我覺得這個潛伏的民族主義情緒非常可怕，這也是我覺得特別需要說明的。至於在哪一種意義底下，所謂的東亞的現代性和西方的現代性可以結合，當然茲事體大。東亞的現代性，依據胡適和內藤湖南所提的，當以宋代文化為代表，宋代文化當時針對的是佛教，有點像西方文藝復興之於基督教，從北宋以來就形成一種迴向此世倫理的人文主義的興起。再加上現代意義的社會的形成是從宋代來的，這樣的歷程放在比較歷史的脈絡下，有特殊的意義。你剛才說新儒家跟自由主義有所不同，我認為基本上可以成說，我將新儒家提得那麼高，而且宣稱已作好新舊兩種現代性的集結，當然有一種自我陶醉。但我當時的自我陶醉，其實相當大的程度是為了臺灣，反省過去是為了看到將來。我覺得臺灣提供了非常重要的文化整合的意義，中西兩種現代性非結合、非和好不可，新儒家在這方面的堅持特別有力。

剛才謝世民教授提到了一個很好的例子，比如說中國文化基本教材的爭議。我當然知道有人在討論，我沒有參與討論，因為我自己的能力不足。但我一直有不同的觀點，在臺灣談文化基本教材，什麼人反對？在西方社會，你要弄一個類似於他們的古典教材以外另外一個經典的教材，一定要設計什麼回教徒、佛教徒可用的基本教材的版本，一定會有一堆人在反對。但在臺灣，中國文化基本教材設計進入人文的必修，抗議聲並不響亮。高中老師有人即使反對，基本上不是反對內容，而是時數，這是很務實的提議。反對的人裡面，基本上，你沒有看到有人以佛教徒的身分來反對，你沒有看到道教徒或看到回教徒反對。反對的人，大體上就是站在政治意識型態的立場。簡單來講，就是台獨傾向很強的人。另外一組人就是自由主義者，自由主義者雖然人數少，但是他們有很明確的立場，值得尊重。我覺得這事情很有意思，為什麼文化基本教材會相對平順地列為

我們的必修課？為什麼家長不反對？為什麼各宗教不反對？我想我們可能還是要正視：確實有一些東西是有文化差別的，儒家和西方宗教的異同必須仔細分別。歐美他們所謂的普遍性，所謂的政教分離的關係，或者宗教的定義，這些項目是否完全透明，是否沒有文化類型的區別，可能還是要特別留意一下。我們需要正視華人社會的具體情境。

王財貴的讀經運動，很明顯的是一個社會運動，文化運動。當代意義的讀經運動是從臺灣開始，雖然歷代來講，都有人主張讀經，從臺灣引發的讀經運動不宜太特殊化看待。但是落到後 1949 的局勢來講，讀經成為一個有意義的文化形式、文化現象，我想臺灣扮演很重要的角色。讀經確實影響到了中國大陸，影響到東南亞。王財貴積極推動儒家的經典教育，其實最支持他們讀經運動的人是佛教徒、道教徒。讀經運動到了香港、到了中國大陸，推手是南懷瑾，是淨空法師，他們不是讀佛經，當然佛經似乎也可以接受。儒家的讀經教育不太好被放在所謂政教分離底下定位，中國文明和其他文明確實有不同的歷史過程，對文明也有不同的想像。儒家教育對於某些人確實是某種宗教，以前講三教，是有道理的。可是對某些人而言，他們認為儒家的經典不是一般的宗教書，而是每一個人都應該有的教化。在中國傳統中，不管是佛教或道教，基本上都認為任何人應該要有儒家古典的素養。明末耶穌會教士進來，他們也跟儒家對話。雖然他們是支持儒家的公民教育的角色，老實說，我可以接受，但觀點，我還是不太舒服，因為他們基本上就把儒家經典當成是「方內」的教科書，每個人都需要具備的。耶穌會教士對儒家的定位其實和六朝佛教徒或道教徒對儒家的定義沒有兩樣。而我是相信儒家的宗教救贖功能的，方內方外並濟。

但撇開個人的認同情懷不論，從另外一個角度來看，在中國社會，我認為儒家倒是有一

個很大的好處，就是不同宗教的人都比較願意接受。儒家除了代表文化傳統外，儒家經典的內涵其實既是古典，但是又有人生導向。基本上和各教比較不會發生衝突，又可以形成社會共識，我覺得這是華人社會裡一個極好的資源。因為一般提到現代的公民社會，很大的問題就是共識很難產生。但我們中學學子所接受的教材，基本上不會看到家長父母反對，也不會看到各宗教來反對，在理論上就是自由主義者偶爾會舉手表示反對。另外一個反對的方向是從意識形態考量，總有人會將文化基本教材和國民黨、統派連結在一起嘛，這種聯想真是無可奈何。

我倒是覺得反過來講的話，也許更恰當。反而是說自由主義和儒家在這方面，關係還比你想像中要和諧一點，而且我認為非和諧不可。有了這種和諧以後，老實講，我覺得對現在的中國大陸會有啟發，尤其對一些儒家的同情者會有正面的作用。一方面中國起來總是好事情，面臨反右、文革的中國，對臺灣絕不是好事。但是中國起來，我認為會有很壞的情況，我認為最壞的一個組合就是民族主義加上專制政權，再加上儒家，天底下沒有比這種組合更可怕的事情。它為什麼可怕？因為它彌近理而大亂真，它有貼近中國社會的致命的吸引力。它會有動能，它會有力量。但有了力量與動能，如少掉了西方現代性的一些理性的因素，以及儒家裡比較正面人文發展的內容，我覺得這是非常不好的發展。這方面我倒是覺得臺灣有其長處，臺灣跟中華民國一體化，儒家價值體系在臺灣的土地上生根且深根，這是極佳的婚禮。中華民國不管怎樣子，總是走上華人社會百年難見的正途，我覺得還不錯。

江寶釵教授：

那資本主義您覺得怎麼樣？因為我覺得很明顯的就是中國大陸現在很可怕也是這個原因，資本主義家民族主義加儒家。

楊儒賓教授：

那個是正面跟負面的因素一起。

毛文芳主任：

今天這場清談有著一種思想大和解的意味。謝謝儒賓教授針對江、謝二位教授提出對「1949」延伸問題的回應。按照議程，第一輪先告一段落。時間很珍貴，接下來進行第二輪，我們先請兩位博士生提問，之後，再接續以上問題進入總討論。先請楊森同學。

楊森同學：

老師您好，藉由這個機會在這裏提問。我是博班陸生楊森，我的研究方向是現當代文學，因此關於儒家這方面問題康寧請教您或許會更合適，我問的是更貼近當下的一些問題：

1. 老師提到中華民國長期處於“被承認焦慮症候群”，就我這兩年在台讀書觀察，似乎年輕一代對中華民國的認同感在逐漸降低，雖然中華民國——臺灣已經一體化，但是好像越來越多人希望將中華民國從臺灣中抽離出來，因為中華民國與國民黨，蔣中正、228非常容易直接掛勾起來，引起人們對過去歷史的傷痛。而且隨著外省第一代、第二代的逐漸老去，新時代已經沒了老一輩原鄉的困擾，對他們而言臺灣就是原鄉，不知道老師怎麼看待中華民國的根基似乎在逐漸凋零這個情況？
2. 老師書中談到是大陸還是臺灣作為中華文化復興的場域，這個非常有意思，因為前兩年大陸民國熱網上的論調，就是中華傳統文化在臺灣。可是就我們陸生來台就讀體會而言，

臺灣上一代就是如老師說的1949那批知識分子確實將中華文化帶來了臺灣，而且因為沒有經歷過文革等保存的很好。可是臺灣新時代對於中華文化的興趣似乎比較有限，因為去中國化，就像賴老師說的：「近年臺灣政黨對臺灣認同的有效操作，明顯造成臺灣文化與中國文化的裂隙（刻意高視兩者的『差異與斷裂』，低視兩者的『同一與連續』，許多原本屬於臺灣/中國連續性的儒家文化積澱，被簡化操作成臺灣本土文化）」因此，有位台大哲學所陸生文章認為，這種割裂使臺灣無法再作為中華文化保存地的原因之一，這也是一些陸生目前的一些看法。就我實際接觸，臺灣同學經常問我為什麼來臺灣讀中國文學，我說這邊很多中華文化保存的相對算好，他們都會比較困惑地問我：有嗎？因此想問一下老師怎麼看待臺灣新時代對中華文化是繼承，還是這種割裂會不停擴大。

3. 老師書中提到1949年中華民國來台是繼永嘉、靖康之後的第三次南渡，這也讓我想起一些比較持大中華主義的陸生，他們認為現在的中華民國在臺灣也是一個分裂時期的小王朝。就如南明、北洋軍閥之一、南北朝、唐末藩鎮割據。當然這種又是從國家/政權的面向來看，其實與老師說的南渡意涵並不非常一致，不過還是想就此請教一下老師怎麼看這種說法。
4. 老師提到是中華民國來台，給臺灣帶來了國家的觀念，這就讓我想起香港，在英國殖民時期，並沒有港獨一說。不過回歸之後，香港也開始出現了港獨的說法，當然還有很大程度是對中共政權的統治不滿，不過香港背後的國家觀念形成不知道這是否與臺灣有點相似？因為香港人這個說法也是七十年代末開始被建構出來的。這也是今天兩岸三地的一

個現象，似乎大家的國族觀念空前高漲，香港人/臺灣人/中國人區分的非常清楚，因此也出現了許多紛爭，當然中國人這個身份比較不受待見，不知道老師怎麼看待目前兩岸三地這種身份問題。

毛文芳主任

剛剛楊森快人快語，劈哩啪啦地提了一堆問題，請楊老師先行消化一下。第二位提問人陳康寧同學，請你將說話速度放慢一點，現在請康寧同學發問。

陳康寧同學：

楊老師、林老師、各位老師以及同學們，大家下午好！閱讀了楊老師這本《1949 禮讚》，讓人有很大的感發，也可以感受到楊老師對文化和學術的一份關懷與用心。閱讀的過程，讓我有非常多的聯想，很榮幸可以藉此機會向楊老師提問一些問題，希望可以藉此深入更多的討論。

剛剛謝世民老師針對楊老師這本書提到的「東亞論述」這個概念提出了一些看法，我想接續這個話題。謝老師提到，「東亞論述」有一定的風險，其文化的自我認同會以排斥西方現代性的元素為基礎，在政治上，人民會成為白老鼠，即被實驗的對象。若把焦點放在中國大陸上，確實也看到裡頭出現不少對抗西方思潮或文化的現象。若把陳光興的後殖民論述的觀點帶進來看，這種「東方崛起」或特別指中國大陸主體的挺立，很可能是另一種帝國主義入侵的創傷復發或延續，也就是自 1840 鴉片戰爭後，中國的「天朝上國」受到西方「船堅炮利」的打擊，主體信心受到極大的衝擊，逐漸產生一種自負、自卑、自憐各種複雜情緒心理的交織。到了 21 世紀的今天，中國的崛起而對西方強權文化的抵禦以及對周邊國家的關係，很容易落入一種陳光興稱為「帝國之眼」的窠臼，

也就是「複製」西方那一套的文化標準，來衡量自身以及對待他國，進而形成另一種權力的坐大，陳光興又稱之為「出頭天主教」。但是楊老師這本書所強調的，以「臺灣」為焦點而提出的「東亞論述」，卻是不在這個「出頭天主教」的脈絡裡呈現，反而是吸收、容納多元的聲音而構成另一個與中國大陸形成對照的「東亞論述」。所以很有意思的，當我們談「東亞論述」或「東方的現代性」時，會以東方或中國大陸與西方的文化做一個區分，但楊老師所提出的「東亞論述」，卻是把視角放在臺灣，與中國大陸做一個文化的切割而呈顯出來的。我覺得這是一個很有意思的提法，而楊老師也強調新儒家在臺灣邁入現代性的過程特別是「民主」這個議題上著力甚多。在這個前提下，我想把問題聚焦在比較具體、細節一點，請問楊老師，儒家思想內部的哲學系統，怎樣能夠對「臺灣的東亞論述」提供貢獻呢？其貢獻應該不只是儒家思想能夠與民主相容而已，而是在這一方面提供一些助力，甚至是不是可以在儒家思想視域下，發展出一套有別於西方的民主制度？當今的民主制度本身也有值得檢討的地方，在西方也逐漸對民主提出了很多的反省。在儒家思維融入後的民主，能不能開出另一個屬於臺灣獨特的政治模式呢？這是第一個問題。

第二個問題，接續第一個問題：儒家內部思想本身是否也需要自我檢討呢？楊老師這本書提到，自明末清初的王夫之、黃宗羲到近代的熊十力、牟宗三等人一直對「政治」層面提出了很多反省，不斷思索如何開出一套更有價值的政治體系，這也是儒家本身一直念茲在茲的問題。這邊我想要引入鄧育仁的觀點，他在發展一套「公民儒學」的理論時，也是先反省中國傳統儒家的問題開始，他特別提到黃宗羲的《明夷待訪錄》，黃宗羲雖然檢討了過去皇權專制帶來的弊端，但是他依然逃離不了「帝王政治」的框架，在不撼動「皇權」的前提下，

提出儒家集團為主的政治管理模式。但是他獨尊儒家，排斥其他文化如佛、道等，基本上屬於一種儒家文化的中心主義。因此，在看到傳統儒家與當代新儒家的「連續性」的政治關懷時，是否也應該要強調不同時期的「斷裂性」，以凸顯當代的儒家思想對多元思想的尊重和政權批判的面向，與過去傳統有很大的不同。儒家內部系統的反省性問題，不知道楊老師有何看法？

在思考過儒家文化後，讓我們看看臺灣的一種文化：原住民文化。儒家文化屬於漢文化，楊老師過去不斷強調「漢語—漢字—漢文化」，我們發現漢文化進入臺灣島嶼之後，對原住民文化帶來很大的衝擊，在漢文化的籠罩下，他們的文化普遍被認為不文明、不進步，因此過去有很多年輕的原住民對自己的文化自我認同產生了質疑，甚至為了融入臺灣的生活而取漢人的姓名，不敢告訴別人自己原住民的姓名。然而，隨著後現代思潮、解構主義的思維興起，現在很多原住民開始出現對自我的文化感到自豪，重新認同自己的文化。這裡有一個有趣的現象，當漢文化（廣義的）遇到西方文化時，開始出現信心的動搖與反抵（自清末到五四），但是當漢文化遇上原住民文化時，也經常以一種優越、本位的姿態對待原住民文化。楊老師在這本書，有提到儒家的思維是可以與多元文化生根生長的，那麼我想詢問楊老師，漢文化如何有助於原住民文化的發展呢？或產生怎樣的一種文化融合的現象呢？這是第三個問題。

以上三個問題都是有一個脈絡串聯的，若時間還容許，那我就提出第四個問題，關於書中提到的「南渡說」。楊老師延續馮友蘭的「南遷論」的思維，重新提出一個新的分判，認為歷史上存在的三大文化南渡或南遷，分別是從西晉到東晉的永嘉、北宋到南宋的靖康以及國民政府遷臺這三個時期。歷史的書寫，基本上是以中國」的立場為中心，在永嘉和靖康時期，

中原政治以外是被視為「異族」來看待的，而且自身是遭受到他族來侵略。但是國民政府來臺，所面對的中共，楊老師也說了，他們不能算是異族，那麼，是什麼呢？當我們把國民政府的遷臺來接續永嘉和靖康的南渡時，我們要如何看待中國大陸的文化、政治等等？相較於臺灣，中國大陸的政治管控與言論的箝制，確實是相當嚴重的，但他們所發展出來的儒家學術，是否有一些可取之處呢？之前也發生了蔣慶對臺灣儒家的分判以及李明輝先生的回應，引發後續很多的討論。我在思考的是，大陸儒家對臺灣的儒家，是否彼此可以展開有機的對話而產生更多有意思的思維呢？

以上簡單的四道問題，提出來請教楊老師，謝謝！

毛文芳主任：

看來我們提問的博士生，初生之犢不畏虎，來勢洶洶。我看到評述人啟屏教授噗嗤笑了一聲，他大概心裡想著：你們到底有幾個問題呀？我們請儒賓教授接招吧！

楊儒賓教授：

謝謝兩位同學，你們提到：「楊先生談到中華民國與臺灣的一體化，中華民國在臺灣，這是一個必然的過程，是不可避免的。因為政權是透過人民的選票選出來的，中華民國的臺灣化是百分之百不可能改變的。問題在於臺灣意識是什麼東西？」臺灣的意識包含很多，有好有壞。其中最具誘惑力的一種就是每次只要碰到選舉，馬上就有人提出臺灣國民黨跟中國國民黨的區別，好像國民黨冠上「中國」或「臺灣」兩字，即決定了黨的屬性甚或生存。兩種國民黨的區分應當有現實的基礎，不會空穴來風，但也有可能是錯誤的提問。國民黨一直沒有辦法針對臺灣目前的處境提出何以它的黨名要有「中國」兩字？在臺灣民主化過程中，臺

灣意識的內容跟廣義的大中華文化的內容，彼此的關係如何？它總是沒有辦法講清楚。我覺得這個問題不是不能講，而且一定要講，任何在臺灣的政黨的首要考量不可能不落在臺灣意識的立場上考量。但如果你要一直順著狹隘的臺灣的意識翻滾，就會一直被臺灣的地理想像所限制住。因為意識是精神的概念，若是被地理的概念限制住，意識的本性就受損了。身為臺灣的公民，我們自然要擁有臺灣意識，但臺灣意識的內容和臺灣人民的精神構造密切關連，它有來自於母語言、文化所傳遞的傳統價值，也有在現實上和世界互動所產生的精神構造。從意識的構造著眼，臺灣意識的政治用語和此用語的本質是有區別的，要分辨其實也不難。

我這本書把南渡說得很偉大，確實主要是針對島內而發沒有錯，我當然知道有人不會這樣想，他們認為 1949 的國府遷到臺灣也是個常見的分裂的戰史和歷史一時的遽變，在整個大的歷史潮流裡的一個小波瀾而已，分裂早晚會解決的。事實上，幾年前在大陸有施琅熱，有位新儒家學者也是位編劇，他在劇中就熱切地引導關於施琅的定位，認為政治上是康熙平定了臺灣，打擊了分離勢力，統一了中國。我非常反對這種詮釋，我認為批判明鄭在搞分裂主義，這種批判乃是無意義的民族主義，盲劍客的盲目劍法。他們看不見明鄭當時抵抗運動的意義——趕走荷蘭人，在整個世界反帝的意義；反清，更具有春秋大義的意義。明鄭的反清復明，是種文化抵抗的意義，其價值遠遠超過政治版圖大小的帝國霸業。我覺得像這種出於現實的政治考量，歇斯底里地改造歷史，施琅竟然被操作成比鄭成功還要偉大，不管對臺灣而言或對中國人民而言，都是很可笑的事情。

我現在也在懷疑：1949 到底誰是勝利者，誰是失敗者？假如 1949 中共是勝利者的話，總要有個檢證的標準，證明其勝利所在。在軍事上，中共無疑地是 1949 的勝利者，斑斑史實，

無庸多論。但因為所有軍事的勝利都是為了政治目的而服務，軍事本身不是目的，勝利後勝利者要推展政策、推展理念，軍事是為了搶奪政權推展政策理念而存在。所以 1949 勝利與否的判斷，是依據你的政治推向成功不成功，產生了什麼效果而定。從這種觀念來看的話，我認為 1949 中國共產黨天翻地覆地大成功結果恰好是失敗的，毛澤東畢竟還是位浪漫到無所節制的失敗者。1949 社會主義革命沒有成功的理由形形色色，筆者認為主要的理由就是中共到現在沒辦法正常地發展其政黨理念。如果鄧小平南巡後，無產階級專政的概念已不再有效，黨國就沒有理由不分離。政權正當性的基礎要建立在什麼基礎上，人民的意志如何決定政權的形式，中共都不敢正面處理，這是結構上最大的問題，也是最本質的問題。其次，是歷史債務的處理。從 1949 以後，甚至更早，紅旗是怎麼升起來的，就很值得質疑。中共從建黨到建國，從整個過程來看，始終沒辦法處理一些從反右到三年大饑荒、文化大革命，這一連串的災難所遺留的債務。他沒辦法處理，因為處理時就牽涉到轉型正義棘手的問題，這個牽動又會牽涉到政黨合法性、正當性的問題。牽一髮真的會動全身，但這個髮不可能不牽，社會的力量會演變到合理的軌道上去的。

雖然中國國民黨在 1949 是全面失敗的，輸個精光。可是從另外一個角度來看的話，中華民國拯救了國民黨。至少臺灣社會逼得國民黨改頭換面，朝野一齊邁進，民主化的建立使得 1949 的繼承者的中華民國可以重新界定這場大潰敗。中華民國在經濟的理性與政治的民主上，制度大概已確立了，我不敢講中華民國成不成功，但它至少成了中華人民共和國眼前極有意義的對照組。證據不難找，中共的改革開放相當程度就是對以前鎖國政策的一種否定，也是與臺灣的一種互動。但中共對錯誤歷史的否定不徹底，政治改革仍遙不可期，所以習近平才

說什麼前三十年後三十年互不否定，前三十年對，後三十年就不應該對，反之亦然。互不否認之說是件很奇怪的事情。當然政治人物只能這樣講，習近平這樣講，我們可以理解，要不然如果是偉大的、光榮的、正確的黨的歷史被完全否定了，我相信他的位子也很難坐得下去。

看待現實問題時，有時候恰好最現實的政治的眼睛是有盲點的。論及統獨問題，我覺得也可以從統獨的具體內涵考量。即使從民族主義大一統來看，暫時的分裂或許可提供更好的文化意義的內涵，對整個大華人地區的貢獻會遠遠大過形式上的統一。這個論斷其實也適用到其他地區，包括對於香港身分認同的危機。認同危機怎麼會出現呢？從中共的觀點來看的話，它當然認為自己對香港有多好，香港人怎麼不感激？可是這事很奇怪，香港在五十年代、六十年代，從來沒有人去講港獨，甚至有一些真誠的毛共或毛派的信仰者，臺灣曾經也是這樣。但是恰恰好在中共慢慢改革開放以來，慢慢富有起來時，反而獨派的聲音在香港也有，在臺灣也有。我認為出現這種中共始料未及的事情，最好不要認為是大惡不赦，或是什麼殖民心態、奴隸心態的問題。大一統問題要注重內涵，不要標籤化，箇中應該還含有頗複雜的政治及社會心理的問題在內。現在中共的勢力最大，權力最大，所有的資源都掌控在它手裡，也許它更應該好好地想，反省應該怎麼樣去處理這個認同的問題。中共當局應當正視「中華民國」這個政治符號的偉大作用，現在好不容易有 1949 這麼獨特的位置，使得華族難得地有政治實驗的空間，也有理性討論的時間。兩岸三地應該可以回到政治的本質，中共當局不能說 97 回歸之前香港活得不好，或是臺灣活得不好，事實上是臺灣活得很好，香港也活得很好。這跟分裂主義或資本主義，我認為不相干，歷史的現狀就是如此。在這種基礎上，中共應

該會找到更好的路，應該還有更高的發展路線。現在的中國已經跟以前不一樣了，集體狂熱的革命中國已過去，中共現在是合適的力量，若是連華人地區的事情都沒有辦法找到符合人性、符合文化的處理方式，我覺得中共要負極大的責任，執政者當有不同的襟懷。我知道我跟你們講也沒有用，應該是跟習近平講。我們的馬來同學普通話與臺灣話都講得很好，我知道當然確實是用到帝國資源，或者是殖民以後，反而帶來現代性。但我們不宜忘掉：一方面總也會有創傷、瘡疤，會自憐也會自負，這種殖民創傷的情形當然會有的。

為什麼這事情會拉到歷史的脈絡底下去陳述？為什麼一定要講中國的或是東方的現代性？講中國的現代性，你心裡的鬱結或創傷還是在的，不可能解決真的問題嘛。但是問題是多面的，你把華人地區的現代性拉到宋代定位，還是有參照的作用的，宋代社會許多因素對當代有相當的意義。嚴格說來，宋代以後才真正有士人的社會，同時也有鄉村自治、四民平等的社會。當 20 世紀，共產黨打著消滅土豪劣紳的口號，用黨的幹部來取代鄉紳、儒紳之後，發展的方向出人意料，我們現在就發現到這種類型的「清鄉」到底要付出多少代價？國民黨在臺灣犯的錯誤也是一樣，1945 年以後把林獻堂等原來在日治時期重要的臺灣精神領袖一掃而光，代之以黨員幹部，結果派系尾大不掉，反而咬噬母體。日治時期領導臺灣社會運動的人都是地主階層，除了後來謝雪紅等少數例外，這些領導人有文化，有理念，本來是構成社會的良好骨幹，他們可以解決很多鄉村內部的問題的。但是 20 世紀的政黨，國民黨很糟糕——共產黨更糟糕——為了要推動他們的政策，將他們全部掃掉。這種清掃看似有效，然而，一旦黨的威信消逝，原有的意識型態不再起作用之後，社會的凝聚力量就散掉了。臺灣目前的情況就是這樣，我覺得中國大陸的情況可能更



是走樣。至今所有道德的敗壞，政治的敗壞，跟中國社會權威的空洞化這個因素有極密切的關係。把社會解體這個事情拉出來談，我認為很好。宋代社會是中國社會的母型，現代的源頭，它代表歷史理性的一種力量。原來在唐代，社會的骨幹是貴族，在宋代以後才是庶民。范仲淹是個很典型的代表，他是標準的三級貧戶，母親改嫁，少時貧困。但他苦學成功後，中科舉，當上宰相。宋代的社會階層的流動很快速，何炳隸先生作過很好的研究，有不少最上階層都是從平民出身的！從許多實質面評估，宋代可能比現代的臺灣和中國大陸還要平等。臺灣民主化了，亙古未有，但現在的年輕人反而不容易升到更高的階層，死水一攤。透過這樣的歷史梳理，古今對照，我們看到了宋代與當代的連結。我認為這種梳理是有一些普遍理性的力量在的。

講到東方的現代性，我們可以探討一些歷史條件，為什麼綜合東方或中國的現代性後，還是可以有現代的意義。從宋代以後所發展的社會型態確實是在清代以後亂解掉了。民國是有史以來，有意無意間，反傳統反得最厲害的時代。我們現在很多的語言、機制很洋濱腔，新國家、新文化、新學術概念、新學術體制，基本上都是抄自西方，能選擇的空間有限。西方現代性給了我們很大的好處，但也給我們很大的桎梏。現在回過頭，重新再梳理，在傳承裡找到符合我們現代性重要的因素，從歷史條件，比如說鄉紳統治，找到類似社會自治的條件，也是必要的。孫中山說中國社會像一盤散沙，社會比國家還要大，我們現在看起來不是壞事情嘛。我們現在看到的土豪劣紳，不一定是惡霸也有善霸；社會階層的流動特別順暢，我覺得這都是好的。從概念上來講，在東方本來就有我們的現代性的淵源，至少我特別重視的儒家尤其宋明理學可以提供我們一些珍貴的經驗，我們沒有理由不繼承。

我同意剛才謝老師所說的，自由主義的理念到現在還是有力量的，還是不能不承認它是一種有意義的存在。談到自由，談到理性，我同意這些西方概念的功能確實是有的，不可以被抹殺。我相信儒家在這一方面，不一定跟自由主義是矛盾的。有些理念，甚至可能提供的更周延，至少可補充或者補足。比如在儒家或在宋明理學，極重視「仁」，這是儒家的特色，但理學家的「仁」很注重道德的概念和自然的概念的連續性，這項特色更突顯。人跟人之間的關係，人跟自然界的關係，被視為道德必備的內涵，這是儒家很強的傳統。儒家在這兩方面有不少概念上的解說，也有具體的實踐步驟，即使在當代社會，這種關注大概還是需要的。所以我覺得不管是從歷史的條件，還是從思想的條件，去找共通的現代性，應當是有意義的。至少到現在，我還是非常地堅持，不要把中國的與西方當代的這兩種現代性當成是矛盾的。1949 以後，在海外發展出來新儒家對兩種現代性相容的堅持，極重要，我很感謝他們。在許多方面，美國值得尊敬，我並不討厭美國，但我想很少有人比我更討厭美國風格的資本主義。在西方的民主政治與資本主義邏輯頻頻出狀況底下，如何梳理歷史的脈絡，整合中西兩種現代性匯聚的成果，我覺得是有很重要的意義的。

毛文芳主任：

按照議程，第二輪將請林啟屏教授針對剛才的往復對談進行綜合述評，請啟屏教授。

林啟屏教授：

述評不敢當，「述」應該是楊老師的責任，「評」是江老師和謝老師的責任，「問」是兩位同學的責任，「應」也是楊老師的責任，我只能報告一個我簡單的觀察。由於今天大家都自報家門，我也說明我的出身。我們家是 1949 來到

臺灣，所以某種程度，我們都在參與歷史的整個建構。我記得很久以前曾經有一本書，是米蘭·昆德拉寫的書，叫做〈The unbearable lightness of being，生命中不可承受之輕〉。那本書提過這樣的一個感受，那時候，法國大革命當下的情境是拋頭顱灑熱血的，眾人為了追求某一個認定的人類普世價值，付出所有，表現了激情的感受（記得英文本的字眼是寫成 passion）。的確，那是一個非常激情的階段。因為動盪的歷史根源於人的情感翻動，而叫人記憶深刻！但是如果將歷史激情的階段放在楊老師所觀察的這一個 1949 年份，卻是顯現出一個歷史的弔詭來！怎麼樣的歷史的弔詭？就是剛才所說的，雙重的遺忘。不管是遷來者，或者是接受遷來者的原生土地上的所有人事物，大家在經歷那個激情時刻之後，卻似乎集體希望把它從記憶中清除掉，如此的歷史發展，當然有些是值我們去深思。為什麼在那樣的時刻，會造成大家希望集體遺忘？但是 1949 的這個符碼，如果他要在我們的歷史精神當中還要產生作用的話，那麼，他的符碼的重新建構，那個被召喚的記憶，應該要從那裡開始論起呢？應該要去問那個歷史的片段的激情時刻難道只有傷痛嗎？還是經過時間的積累之後，或經過發酵之後，歷史從原來青澀開始逐漸熟成，而當他開始有熟成的時候，他是在什麼地方可以來收割？是在我們的精神層面，還是在我們的制度層面？還是在我們某一些形式的層面？能夠帶給我們一些可能的價值與醒思。其實我一直在觀察幾位的問與答跟回應，我背後是這樣的一個理解，我理解這樣的歷史，在被詮釋當中，在被賦予意義當中，在與價值的掛勾當中，他產生了所謂的理解的未來的設計性格。此種未來的設計性格突顯了開放性的可能建構，所以包含了同學所提問的，謝老師及江老師所提問的諸多可能性面向。職是之故，大家所問到的許許多多的比較具有現實性的，現實感的，具體的一些問題，

其實也不斷地充實 1949 這個符碼裡面的意義。當然，這個意義在我們不斷的解釋當中，逐漸產生他的未來性。對剛剛楊老師說，不管是從他對這個理解當中，認為這兩種不應該是一種斷裂的，或都應當是說他們不應該是以一種衝突的形式來突顯，我覺得他背後的蘊含的設計性格逐漸在鮮明，包含自由主義與新儒家之間的關係，包含中國與臺灣，甚至應該要包含我們的過去與現在，以及未來，我都覺得這些是不斷的被參與歷史詮釋的人們設計當中。此中，還有一個很大的問題，值得思考。此即我們這個時代的人的智慧，能否在我們在追求可能的、另類的現代性的當下，或是東亞現代性的時候，所謂啟蒙的可能性，能不能也在這個現代性的建構當中不斷的被挺住。這點我需呼應謝老師剛剛的提問。也就是說批判的能力，那個力道，是不能夠被削弱的。而如果能夠這樣的話，那麼 1949 帶給我們的去思考的是說，我們既要把我們過去的傳統的，或者是說包括四書背後所蘊涵的這種人文的、古典的，跟我們現代的生命以及我們的可能的批判的智慧能夠連結，我覺得這個可能才是一個非常有意思的一個可能發展。王國維曾經這麼講，他說：「偶開天眼觀紅塵，可憐身是眼中人」，我們大家都是身是眼中人，都是 1949 之後一路匍匐到今天，我們不能在 50 年後、100 年後人的來看待我們之際，這個在歷史當中的我們，可以清楚回答：我們怎樣來建構我們自己？我們怎麼來問我們的未來如何跟過去，如何跟未來做交代？在大家的發言中，我感受到了我們上述的焦慮與用心，所以我說我不敢說述，也不敢評，就是一個感受。

毛文芳主任：

啟屏教授的不述不評，非常棒，很感謝。接下來進入第三輪，開放現場來賓與在座學者

交叉對話，請大家把握時間，發問來賓請先自報家門。

李志桓同學（中正中文所博士生）提問：

兩個問題。

我把《1949 禮讚》看作是一個文化提案。不管你原先是什麼樣的政治立場，或者你有著什麼樣的歷史記憶，如果能夠接受書中對於 1949、民國學術在臺灣扎根生長的描述，那麼，特定的政治立場，或者特殊族群的歷史經驗，都有可能因此而獲得更好的、理解現狀的機會。

尤其，剛才楊老師和謝世民老師，聊起了「另類現代性」或「儒家現代性」的話題。讓我聯想起，日本學者喜歡說的「近代的超克」，這個詞彙的意思是說，第一代到歐洲留學的日本學者，後來既使用現代化的學術語言來整理自身的傳統學術，但他們自己也相當熟悉傳統學術的古典語境，於是，在這個整理、翻譯的過程中，同時以本土的資源回應了來自西方現代性的挑戰。

民國學術在臺灣，或者重返民國學術，這樣的提法，讓我覺得：港台新儒家正是臺灣版本的近代超克。當然，如果重新閱讀民國學術，我相信可以找到這類更多的傑出人物，在許久以前，他們所進行的思考冒險可能已經超越了「義和團式的反西方」以及「全盤西化」的對立觀點，發展出了有機的、對話式的超克。我可以這樣理解這本書的企圖嗎？

我所在意的另一個問題是，在臺灣有著來自不同族群的不同歷史經驗。比方說，前陣子吵得很兇的課綱事件，撇開爭議不談，我個人相當同情王曉波、謝大寧的遭遇，稍有一些歷史敏感度的人都知道，在今天理解臺灣歷史的潛台詞，已經從「兩岸」被改寫為「兩國」。這樣的處境遭遇好有一比，李登輝曾說，我是那一個「不是我的我」，青年李登輝遭遇過一次歷

史圖像與認同危機的改寫。如今，時代的風向也吹在王、謝兩位老師身上。然而，近來我也發現李永熾這樣人物，他在《當代》雜誌上發表從「風土」和「場所」看待臺灣史的呼籲。我想那樣的提案也是極為真切的，生長在臺灣，我們的確得開始關心這個具體的生活場域。

上述兩種歷史經驗，幾乎對立不可調和，這讓我感到尷尬。我的問題是，這些差異而複雜的歷史經驗，在臺灣社會，到底還有多少？在寫這本書之前，在形成這個文化提案之前，你大概儘可能地考慮過了不同的歷史經驗和政治立場。我想問的是，如果要去一個功課，要更多的理解臺灣社會裡的不同聲音，可以怎麼做？

魏伶珺同學（中正中文所博士生）提問：

老師在《禮讚 1949》中〈兩岸三地：新中國與新臺灣〉中提到：孟子的性善說或王陽明的良知說都顯示中國政治可以將其運作的法則建立在人人平等、人人尊貴的性善理論上，……。關於這點老師的理想宏大，畢竟政治上以性善與良知來著手有其困難處，尤其以中國當今政治而言。關於這一點老師是否可以給予我們一些政治上的提點？謝謝。

王儷蓉同學（中正中文所博士生）提問：

《1949 禮讚》帶讀者們從另一個角度看待文化在臺灣的發展與落實，是一段重要的歷史脈絡的傳承。龍應台曾說過，若不了解歷史的發展將不知道國家這一部大機器將運轉至何處？客觀地從多角度了解歷史有其必要性。想請問老師也是有關於政治上的問題。日本文學家太宰治曾經說過，每一個黨都是從叛離自己原來的黨開始，他在黨裡面看不到真正的友誼，都是些利益的糾葛。現今有些選票是人為的操縱，不見得那麼真實客觀。除卻這樣的方式之外，是否還有其他更好更理想的方式？

楊儒賓教授：

儷蓉的問題，我也沒有答案。我對共產黨、國民黨不滿意，其實我對什麼黨都不滿意，我覺得這種心態還是很合理的，知識人的字典中沒有「滿意」兩字。現在臺灣的民主政治出現很多問題，我想是事實。但目前為止，我還是相信：各種政治理論當中，至今能夠提供一套有效的，可以運作的機制，不要只空口說理念，就是西方自由主義傳統提供的民主的模式吧。並不是說這個自由主義就沒有問題，但我還是無法想像，如何不經過以一人一票為單位的選舉過程？如何能夠不設立三權分立、行政與議會互相制衡的機制？如何能夠不給輿論與宗教信仰一種法理的空間？不管你說的是共產黨的或是儒家的政治理論，在制度上，兩者其實都做不到。我並不是說目前的政治制度就完美，更不表示西方引進的制度就一定只能建立在西方的理論傳統上，但不滿意歸不滿意，我還是很難想像：怎麼樣繞過代議政治這一圈。你現在提出這些問題，是對臺灣現況不滿意，有點過度貶損，我對臺灣也是不滿意的。臺灣社會是否那麼糟？有一個很好的檢證方式，就是不要看電視，不要太關心政治，當然投票還是去投，到各地走走，幾天下來，印象也許就有很大的不同。臺灣的電視、媒體有問題，我沒看過電視、媒體這麼墮落的，節目內容談的大多是飲食男女的事情，都是島內雞毛蒜皮的事情。臺灣是島嶼國家，靠貿易生存，卻只關心自己的肚臍眼，非常奇怪，臺灣解嚴以後，電視台開放了，內容卻更惡質，我不喜歡。

我們回頭，談談「性善」。確實，你提到了《明夷待訪錄》或是唐甄的《潛書》，當時對專制政權也批評得極厲害，類似的想法在儒家傳統中其實都有，但在制度上，一直沒有開創出來。為什麼沒有開出來？是歷史的原因或怎麼樣？答案形形色色，莫衷一是，但確實就

是沒有開出來。我們為什麼要民主政治，一人一票，票票等值，老實講，也沒有什麼道理可以談。每個人都有理性投票的權利，每個人都是平等的，這是政治的平等主義。每個人都性善，這是性善學的觀點，當然可以講「天道性命相貫通」，我們還可將性善論運用到政治上或現實上去。我們可以這樣認定，我們這樣的認定可以成為現代政治上的民主的基礎，我覺得這種過渡基本上並不難。在清末民初，為什麼康有為、梁啟超等人在推動現代的資本主義、社會民主時，一直不斷複印（或盜印）《明夷待訪錄》，就是看到這之間有一些關係，林毓生早就提到這些議題。若要直接開出來，當然是開不出來，至少以前沒有開出來，理論的開示和制度的建立之間的關係牽涉到實踐過程中的諸種關係，不太容易想像後者是由前者的理論前提推衍而出的。但不管如何，現在，民主制度基本上已經建立了，我倒看不出已建立的制度和儒家的理念當中有基本的矛盾，運作得好不好，那是一回事，是我們自己的問題。從儒家終極的價值跟現代民主政治背後的意識兩頭照應，我不覺得臺灣的民主有那麼不好。這可能沒有回答你的問題，但我現在只能這樣回答。

志桓的問題，我記得當時確實是如此，當作是文化提案也是可以的。我為什麼會強調這是一種功能，一種東亞的現代性跟西方現代性的融合？我認為臺灣基本上已踏出了民主的第一步，當然你說鬼扯，我也可以接受。但我確實把它當成一個理念，認為這是比較好的發展，我也比較喜歡這樣子：有西方現代的民主機制的的生活，也有傳統文化的日常生活的機制，兩相融合，形成比較自在的社會氛圍，我認為那是最好的一個情況。我想像中的文化提案，就是在現在這樣的機制生活底下，怎麼樣讓社會有一種更共感的，人跟人之間、人跟自然之間有更合理的一種生活。這種理想的生活方式，

宋儒在宋代，曾依儒家的社會理念努力過，《東京夢華錄》裡記載的京城市民的生涯即充滿了文化品味很高的韻味，如今看來都還有它的意義。至於你說近代超克這個提議，就麻煩了，我不會反對這種說法的理念，但它曾是個現實的概念。這種說法在二次大戰的時候出現，日本京都學派有意無意間跟大日本軍國主義結合，他們提到一種另類的現代性，後來的發展很糟糕，跟日本古層的共同體理念結合，反對西方的民主，帶來極大的禍害。你提的這個近代超克我不知道該怎麼回答。我知道你的擔憂，這樣的說法我可以接受。但「超克」這個詞在目前的用法是很糟糕的，它的影響已引起很多的非論。我們用時還是要小心一些。

毛文芳主任：

剛才謝世民教授懇求，一定要再留時間給他，我們就把這個權利先許給他。

謝世民教授：

不好意思耽誤大家時間，我想回應一下楊老師對於我關於四書這問題上的一些看法，我覺得有幾點可以補充。第一點是說，當政府做出這種必修必選的決定時，儒家學者要意識到，自己也是身處民間，不是政府官員，不宜見獵心喜說「哇，好極了，政府終於把我們的經典放到高中教材裡面」。身為學者，我們似乎有必要學會一種與政府保持距離的姿態。如果新儒家要跟自由主義和解的話，大家都要學會一種所謂的「自我控制」精神，那就是不要透過政治去推動自己心目中覺得最好的、但他人可以合理拒絕的人生理念。當代新儒家也許有必要時時警惕自己這一點，因為自我克制是很難的德目。

另外，楊老師談到有強烈反對者大部分是獨派人士。我覺得在這個社會裡面，即使有一批人，5%、6%、7%，人數不多，這批人對教

育有強烈的看法，我覺得他們的看法還是需要受到重視的：重要的是，要問他們的反對是否合理，不是問人數多寡。第三，楊老師的回答涉及到儒家到底跟社會大眾應該保持什麼關係的問題。因為楊老師說，針對四書必選，大部份的家長都不反對嘛，政府推動四書必選有什麼問題嗎？我覺得這裡要小心。新儒家要問：自己跟在社會大眾在公共議題上的立場，要靠多近？要注意自己是否會受到誘惑，一旦知道一個議題有大部份民眾支持而且對自己有利，是否就會去贊成？作為思想工作者，我們的任務之一是質疑社會流行的看法，避免社會受到偏見之害。我們要問的是：這個看法是否合理，而不是問，有多少人支持這個看法。這也是某種意思的自我克制：避免受到從眾所帶來的舒適圈誘惑。最後是問：年輕人、受約束必須選這門課的年輕人是否可以合理拒絕必選四書？一般而言，除非必要，我們不硬性規定年輕人一定要修什麼課。選修課就是給學生選擇的權利。我們當做的，是給他們內容豐富多樣的選項，尊重每一個人作為獨立的個體，去形成、修正自己的目標，讓他們享有自由，而不是一定要給他們某些我們自己認為好、但他們不一定有充分理由要的東西。就學習、課程的設計而言，這種尊重個體在最大範圍上的選擇自由，是現代性裡面重要的一個元素。我個人覺得這是當代新儒家，若要與自由主義和解的話，可以多留意的地方。

江寶釵教授：

我覺得剛才林啟屏老師提了一個非常好的概念，這是一個 1949 becoming，也就是說它不斷的在變成，不斷的在生成，今天我們在這裡的一些提問，或者一些交換意見，都是在豐富 1949 更多的血肉。還有，另外一個我一定要講一下，這本書裡面我看到最感動的地方是，楊教授竟然對他對他的位置，清華大學做那

麼深刻的人文精神的建構；也就是說，他以自己的典藏捐贈跟民國南遷，將清華納入臺灣／中華的脈絡，真的覺得充分實踐了一個非常高遠的世界性的人文理想。我相信沒有任何一個大學的教授，能像他同時做這樣的動作與這樣的思考。對於一個他所在的大學，他願意做出這一些奉獻。

毛文芳主任：

今天的行程有點 delay，在座若還有誰如果今天不發言就會終生遺憾者，我在這邊請求大家再容許一個提問。……如果沒有，我們最後要讓主談人儒賓教授再作補充或總結。

楊儒賓教授：

今天真的受益良多。

毛文芳主任：

本系半年前曾主辦一場「乙未仲夏清談沙龍」，主題為「臺灣位置：從民國學術到新儒家」，力邀楊儒賓教授作為主談人，是一場別開生面的討論會，致使本系願意續辦清談活動。半年後，再辦今天這場「乙未孟冬清談沙龍」，容我為各位作一結語。1949年我的父親隨國民政府軍隊撤退來台，我與世民教授、啟屏教授一樣，都是外省第二代，我們三人彼此有著身世的關連。我們爸爸的那一代，因緣際會參與了第三次南渡的歷史，而80年後，第二代的我們有機會參與楊儒賓教授為這個南渡世代所撰寫《1949禮讚》的人文論壇。今天，我有一種激動，也有一種感動，在於剛剛志桓同學有備而來自發性的提出一個讓我覺得十分驚喜的對話方式，作為系主任，我很驕傲本系能闢建這個平台，即使地處南部鄉野之地而能推波臺灣高端思想的激流，為此，我感到非常驕傲與感動。剛才那麼多的對話交鋒，莫不圍繞著儒賓教授開啟的思維範疇，我認為儒賓教授建立了

一個相當重要的典範，一個史觀的重新建立，這是相當不容易的事。各位不要小看這只是一部小書而已，它背後承載多少思想動能？臺灣怎麼走過七十五年？我們怎麼去建構？怎麼可能成為超越中國的一個偉大理想目標？在場許多年輕同學當然都不曾經驗過1949，更不可能如我們外省第二代們有著父執輩傳下的切膚感受，但所有的臺灣島民都應該加入1949後的臺灣歷史，這段歷史該往哪裡去？今天，我們明白了楊儒賓教授這本書的進路，今天，我們聽到了關於自由、分裂、和解、勝利、東方的現代性，我們不必從一個哀怨的角度看待歷史，我們可以從一個建設性的角度來審視，楊教授藉著本書為我們指出臺灣可以往哪裡航行而去的勇偉魄力！！對於這種思維，我們非常佩服，對於臺灣有思想家能提出這種思維，感到非常感動與感謝。這場新書悅讀會，相信各位一定



覺得十分成功。作為這場清談沙龍主辦方負責人的我，真的非常激動，非常驕傲，非常感謝各位共襄盛舉。所有的與會來賓，因為有你們，活動才能成功，真誠謝謝各位，並祝福各位，讓我們一起期待下一回的清談沙龍。

楊儒賓教授（後續活動宣導）：

我們一些朋友從這個禮拜五、禮拜六（11/11-12），再下個禮拜五、禮拜六、再下下個禮拜五，連續五場，在台北的何創時書法藝術基金會（在台師大附近，和平東路和金山南

路的交會口），辦了五場演講。我認為這五場演講非常值得聽，第一場，何乏筆先生談當代中國新三統，從毛澤東、鄧小平一直到儒家，到臺灣的三統。何乏筆先生的思考，一向非常細膩，我真的很佩服他。第二場，有幾個人座談，很不好意思，也是談論我的《1949禮讚》，但談論也是批判，我想我的書的主張即使不能完全成立，但「1949」一詞如果能變成我們臺灣人文科學的關鍵詞，應該就算達到目的了。老實講，社會對此書的回應是出乎我的意料之外，我是比較嚴肅地看待此書出版後引發的現象，我覺得是需要討論的，這是我們的第二場。第三場，講者是我的老朋友杭之，他是我相當佩服的人，杭之是以前《美麗島》雜誌的總編輯，一個知識分子，東海大學數學系畢業了以後，因為不滿國民黨，投身參加反對運動去了。他編《美麗島》的時候，我剛好在服兵役，所以我非常強烈的感受到《美麗島》帶給我們當年那一代的知識青年多大的衝擊。杭之還因為「高雄美麗島事件」被抓去關了好幾年，他安之若素，直喊「偶然」，不愧是位坐牢家。林毓生說先生說他是反對黨裡面最了解中國的人，我相信是。他的人文知識相當開闊，他的題目：「一輩杭之：從70年代走過來」，無異是作一生的反思，我覺得他的演講一定很動聽。

第四場的主講是傅大為，也是老朋友。他的題目是「再問基進為何物：《基進筆記》25

年後」，我想杭之的《一輩集》與傅大為的《基進筆記》這兩本書，不管是從臺灣學術界或是從反對黨的觀點來看，都是非常值得重視的。這兩本書瓦解了學術的非政治想像，提出了一種內在於學術本質的實踐性格。去年(2014)發生的太陽花學運有多位清大「基進筆記社」的同學參加，基本上傅大為就是他們的精神導師。

《基進筆記》一本書，竟然會道成肉身，成為一個社團，怎不令人稱奇。在臺灣南部還有一個「基進側翼」的新政團，據說要和台聯結盟，搶奪政治市場，這又是件足以成為傳奇的事件了。第五場是請林鎮國教授主講「批判佛教」，從民國到當代，整個大乘佛教的發展很曲折，也頗多議題可談，但論學術內涵之濃，批判佛教引發的論辯，當屬首屈一指。臺灣的人間佛教很值得留意，從唐代以後，沒有一個像臺灣發展到連接性強到這種地步，其發展也牽涉到經典的重新批判與重新解釋。這五場從這個禮拜五開始啟動，強烈地推薦大家去聽，因為我估計這幾場，講的品質不會差，何乏筆、杭之、傅大為、林鎮國諸先生的批判性都極強，可刺激你的思考能力，絕對比你看電視那個動物星球，都要好一點（開玩笑的）。有興趣人可以至臺灣中文學會或臺灣哲學學會的網站瀏覽相關訊息。

逐字稿整理：侯汶尚（中正中文所碩士生）

唐代詩人與文獻學：芳村弘道先生專訪

時間：2016年3月12日 13:30-17:30

地點：京都立命館大學中國文學共同研究室

採訪撰稿：余筠珺（科技部海外博士後、立命館大學客員研究員）

採訪口譯：趙偵宇（京都大學文學研究科文獻文化學專攻）



芳村弘道(ヨシムラ ヒロミチ)先生，京都人，自幼對中國文學懷抱深厚的興趣，中學時期即走訪於古書肆，開啟了收藏漢籍文獻的世界。長期於各國尋訪善本，鎮日抄寫，孜孜不倦。其與中文學界往返的信件，往往出之以古雅的古文，更能即席賦詠古詩律絕，涵泳淵雅，令人嘆服。先生素以文獻學聞名，藉此機會向其請益，以饗學界。

一、芳村弘道先生簡介

學經歷

京都立命館大學畢業，曾任職於就實女子大學，現為立命館大學中國文學、思想專攻教授。榮獲第四十二屆日本中國學會賞、第五屆蘆北賞。

專門領域

芳村弘道先生的研究融合了文學、文獻學，研究層面廣泛，觸及中、日歷史各朝的文學現象。例如以文獻考證來探究白居易詩歌中的生命情狀，討論朝鮮本《夾注名賢十抄詩》等唐詩新資料，並透過孤本《選詩演義》說明南宋文選學的概況，



以及翻譯董康《書舶庸譚》來呈現近代中日學術交流的面貌。其文獻學如編撰目錄、解題，或是甄別版本，研究成果豐碩，屢為學界引用。編撰著作如《王昌齡詩索引》、《分類補註李太白詩》、《十抄詩・夾注名賢十抄詩》、《唐代的詩人と文獻研究》¹等，以及公私家藏書目錄、數十篇學術論文。

二、訪談問題及內容

（一）收藏史

金程宇先生編《和刻本中國古逸書叢刊》據芳村先生所藏本影印者計五部，其中宋·陳元靚《新編群書類要事林廣記》為元祿十二年(1699)京都今井七郎兵衛、中野五郎左衛門印本，並且是內藤湖南(1866-1934)批校本。以此藏本為例，請問先生收藏此書的因緣為何？又，先生收集古籍舊刊的過程，是從那些條件來鑑別好書呢？先生是否有印象比較深刻的收藏趣聞？

¹ 《唐代的詩人と文獻研究》前半部已被譯為《唐代的詩人研究》(北京：中華書局，2014年)，為「日本唐代文學研究十家」之叢書。

漢籍收藏史

我從高中時期就有收藏古本漢籍的興趣，當時京都有許多古舊書市，比如京都車站前的百貨大樓，每年有 4 次古舊書市的活動，不過在十年前已經消失了。另外，北野天滿宮至今每個月 25 日仍定期舉辦舊書市，因為離家近，我從小就經常去看漫畫、尋書。第一本買到的古籍是荻生徂徠（1666-1728）的《譯文筌體》，是一部關於語言學的書，同一天還發現金陵書局本的《周易程傳》，從此往後的 40 多年都在買古籍，但金陵書局的版本卻再也沒有出現過。

進入立命館大學之時，正逢春櫻盛開，我到京大附近的「東海書店」找到台灣出版的《說文解字注》和《文選》（藝文印書館）。說起來我與台灣的因緣很早，學生時代只要書店特價，就趕緊去買台版書，當時大陸還是四人幫時期，買書很困難，所以我經常買台灣來的書。從前京都的丸太町、寺町一帶舊書店林立，古本和書以外，也賣許多中國古籍，我記得在「彙文堂」買到的第一本台灣書是《助字辨略》（開明書店，1973）。學生時代很窮，並無法負擔這麼多古籍的價格，為了能買線裝書，每當學校放假就到處打工，如果買了一萬圓的書，就分期付款每回支付兩千圓，像是朱鶴齡（1606-1683）的杜詩注釋本就是分期付款的。當時「彙文堂」有很多零本，至今仍覺得當時能買到這些零本實在太好了。

由於一般古舊書店也發行目錄，不久，我就開始利用各種書店目錄來買書。東京的書就從目錄收購，如果在京都、大阪就直接到古書市去找。當時阪急電車梅田站一帶新興了古書街，我經常前往「中尾松泉堂」，還有印象在那裡買了和刻本《韓柳文》，直到現在還是會去「中尾松泉堂」買書。大學四年級時，我由東京的「山本書店」買下《太平寰宇記》（金陵書局），因為只有線裝本，於是花了整整一個月打工的薪水。由於有些書只出線裝本，只好想盡辦法買到。《文苑英華》也是在那邊買的，不過是洋

裝本。進入大學院後有獎學金，六月的時候一口氣拿到四五六月的獎學金，立刻去買江西書局的《十三經注疏》本（同治 12 年重修阮氏本）。

收藏古籍確實是一個比較奢侈的興趣。這幾年漢籍價格高漲，東京的書變得很貴。我買書不僅是因為研究需要，而且是因為喜歡，對古籍有一種喜好。只要人家告訴我有好書，我就去。每回舉辦古舊書市時，第一天就一定去，現在大多在京都、大阪買，買古籍要自己花時間去看，不這樣做的話，就遇不到真正的邂逅。另外，研究古籍一定要看到原件，為了研究需要，我會盡量去找跟原典比較相近的古本。真正令人著迷的，還是喜歡古籍作為一種「物」的味道，因此會一直被吸引而不自覺地陷下去，終於成為一種收藏興趣。收藏古籍於我，有另一層涵義，與每一本古籍相逢的因緣，留下我大部分生命時光的印痕。

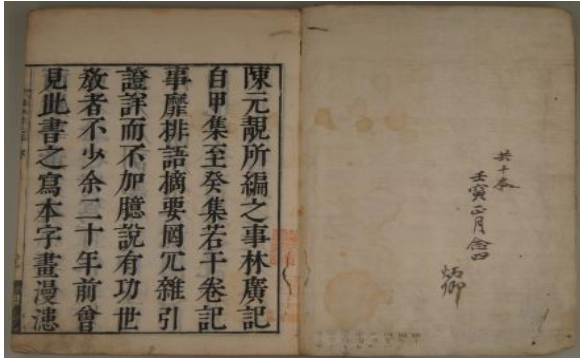
《新編群書類要事林廣記》

五年前（2011 年）金程宇到立命館做客座副教授，得知我收藏了內藤湖南批注的和刻本《事林廣記》，極有興趣，便拿出來給他看。（小心地從箱函中取出藏本）



現在《事林廣記》刊出影印本，不過大小經過縮印，作為資料自然沒問題，但還是會想看原本。《事林廣記》出現在「鶴本」書店的目錄上，那家書店主要賣洋裝本，也有線裝本，我在那裡看到這本書，賣得有點貴，中國並沒有這個版本，是極少出現的珍本。內頁寫「炳卿」兩字，是內藤湖南的字；加上封面留題購於明治

35年，相同的字跡也出現在湖南用洪武刻本校錄八思巴文字，所以是湖南的藏本。我能買到這本書非常高興。



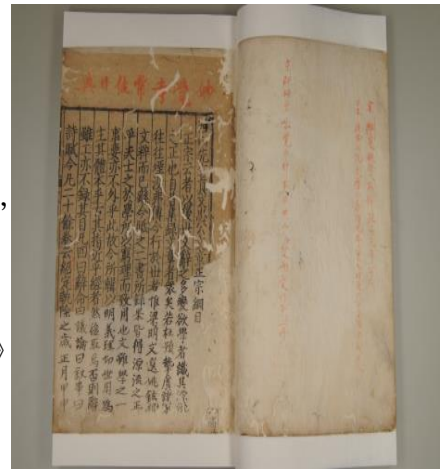
我曾和金程宇去「中尾松泉堂」的總店，店裡擺了滿桌的漢籍讓他選，那天我也買了市河寬齋（1749-1820）舊藏的和刻本《詩藪》。這部《詩藪》雖然有出影印本，但從原件裡有時能看到一些其他的訊息。例如，這本書是市河寬齋請釋大典寫《全唐詩逸》的序文，市河作為一個回禮而送給他的，透過這本書可以知道兩人彼此有實際的互動。這類文獻中偶爾會出現一些材料，只看影印本是無法發現的，因此文獻學者們很重視這些古本典籍。書不只是書，必須親自去和這些書相遇，才能掌握全面的訊息。如果想與好書邂逅，就要熟悉目錄，然後有毅力的去尋找。從前的學者如內藤湖南等前輩，一直是像這樣去蒐羅古籍，如此才能獲得對這些古籍的相關知識，而研究者也必須去利用這些古籍。

難忘的收藏趣聞

這本《文章正宗》是元末明初刻本，是我的收藏中最古老的一本書，也是最難忘的一次經驗。書已經修補過了，原來是一本破破爛爛的書。（從箱函中取出藏本）

我的妻子是名古屋人，陪她回娘家時，一定會去名古屋的一家古籍書店。二十一年前（1995）的三月，那年一月發生神戶大地震之後，我帶妻兒們回娘家，習慣性地又去逛古書

店，進去之後看到箱子裡疊了一堆漢籍。在一堆零本當中忽然就翻到這本很舊的書，書是明版的紙，雖然很破舊但是看得出來，是一本元末明初刻本《文章正宗》的零本，上面鈐有「妙覺寺常住日典」幾個字。



妙覺寺是京都的寺廟，屬於日蓮宗派。戰國時期的織田信長（1534-1582）在本能寺被殺，其弟藏在妙覺寺也被殺。妙覺寺是一個特別的日蓮宗支派，非常喜歡學問。中世末期日蓮宗的和尚，是一群學問家、藏書家，尤以第一、二代宗主日典和日奧最著名，兩人典藏許多好書，神田喜一郎先生曾寫過相關的介紹。我曾對於現存於尊經閣的舊藏《分類補註李太白詩》進行過研究，此本原為日典所藏。因此當我翻開這本書就嚇了一跳，心想：「竟然是日典！」便拿了這本書，以及另一本幕末藏書家澀江抽齋（1805-1858）、森立之（1807-1885）遞藏的嘉慶刻本《三字經》。

詢問老闆要價多少，老闆說：「因為很破爛，就送給你吧。」原本以為至少要好幾萬，沒想到是免費。當時我的心情非常激動，能免費獲得一部元末明初刻本，是我訪書生涯中的一次奇遇。回來之後，以三十萬日圓請工匠用金鑲玉裝修補，連蟲蛀的地方也處理了。在我指導工匠修補前，沒有拍下書況原貌，有點可惜。

《文章正宗》有許多版本，雖然沒有針對版本進行仔細研究，從刻工名字、字樣來看，這本日典舊藏和台灣故宮博物院所藏應該是同一版本，然故



宮本已無內封面，而我的藏本還留存。我將這件事告訴北大傅剛、潘建國、劉玉才、復旦陳正宏等喜歡藏書的先生，他們都聽得很開心，並感到不可置信。後來我寄了一箱桃子感謝書店老闆。這些就是我收藏這些書的故事。

(二) 版本文獻：和刻本、《錦繡萬花谷》、《夾注名賢十抄詩》

(1)「和刻本」(江戶刊本)的版刻形式、紙張、裝幀和中國漢籍有那些顯著的差別？先生如何判別五山版、古活字版、江戶刊本？

關於「和刻本」，我是遵循長澤規矩也先生的定義。「和」是日本，「刻」是版本，不是寫本、抄本，而是在日本刊刻的書籍，特別指漢籍。時代則在江戶時代以後，但是江戶時代初期的活字版並不算在這裡面，而是屬於其他的範疇。五山版、古活字版的區分，要從紙張來判斷，紙張完全不一樣。活字本是以一個字、一個字排印，而刻本就是一個版，大致上都可以看出來。江戶初期的刻本曾受到「朝鮮本」的影響而有了改變，如：寬口、花口魚尾，初期有這種現象，後來就沒有了。

慶應義塾大學的住吉朋彥先生曾到台灣大學整理和刻本，至於我則以《文選》來進行和刻本的討論。¹就《文選》的例子來說，古活字版也有版本，因此也列入討論。其中《文選》究竟有多少和刻版本，文中皆已觸及，主要根據各圖書館藏、家藏書先整理出表格，再去研究江戶、明治時期有那些《文選》的版本。整理時不只著重第一版，也很重視留下那些重印本。「重印」這件事說明《文選》頗為時人、漢文壇重視，有很多人想要去讀《文選》。也許我

還有遺漏一些和刻本《文選》，但實際上我想應該就是目前找到的這些了。

大約二十年前，我在「中尾松泉堂」找到一部有日本訓讀點的《文選》，沒有牌記，約是慶安五年（1652）的書，是日本目前最古老的一部和刻本《文選》，汲古書院也出了影印本。這本書的書況非常漂亮，老闆在賣出去之前，還特地問我說：「最古老的書為什麼還會這麼漂亮？」我用大學的特殊預算買下後，經過比對發現和汲古書院的影印本有所不同。因為取得這本書，就想調查全部的版本。不過這本書實在是太珍貴了，捨不得用，只好再去買一本。

我用第二本書作根據，去跟其他版本做比對；用明版去比對這些和刻本的底本為何，並對校那些地方是經過後來補修，來決定那一本是第一版、第二版，何者又是後印的。做這種比較工作，只靠自己的藏書是沒有辦法的，所以跑了很多圖書館去進行全面的調查。調查和刻本《文選》版本如果有什麼意義的話，大概就是能夠了解《文選》即使到江戶時代還是很有影響力。

(2) 在版本判別上，以先生之〈宋版《錦繡萬花谷》傳本考〉為例，詳加考察日本八處公私藏本，以及中國台灣六處藏本，並從三種明版來推斷宋版與明刊本的關係，從而考辨出在秦汴本之外，別一系統的版本。其中涉及到版本之間的流傳、中日文獻的傳播。請問先生在收集這些資料的過程中，是否有遇到什麼樣的困難？

研究《錦繡萬花谷》的起因，是我於博士生一年級時整理《立命館大學圖書館漢籍分類目錄》。我從紙張、字體判別《錦繡萬花谷》絕非清朝的書，但不能斷定是什麼時代，只能大概斷在明初。由於靜嘉堂文庫有一本宋版，便拜託立命館圖書館覆印了那本書，送到靜嘉堂文庫請他們做比較，靜嘉堂回覆說兩者並不是

¹ 芳村弘道：〈和刻本の『文選』について——版本から見た江戸明治期の『文選』受容——〉，收於《唐代の詩人と文獻研究》（京都：中國藝文研究會，2007年），頁650-713。該文由金程宇、張淘譯：〈關於和刻本《文選》——從版本看江戶、明治時期的《文選》接受〉，《古典文獻研究》第14輯（南京：鳳凰出版社，2011年）。

同一個版本。然而即便是宋版，也有很多種類，因此我一直對圖書館的藏本年代存疑，無法確定是否為宋版。

後來《北京圖書館古籍珍本叢刊》其中有《錦繡萬花谷》，加上上海古籍出版社影印明刻本，我便拿兩種影印本到各處比對，最後確定立命館藏為宋版。由於《錦繡萬花谷》是類書，乃是民間的書坊本，版本系統很複雜，便梳理了這些版本的系統。²2014年和北大李更教授談話，他提到我的《錦繡萬花谷》研究對他幫助很大。據我所知，2012年中國的顧麟士拍賣會上，再次出現一部宋版《錦繡萬花谷》，後來被南京鳳凰出版社買走。

附帶一提，我最早調查的宋版是《韻語陽秋》，當時立命館舉辦《韻語陽秋》的研究會，所用底本是上海圖書館藏宋本。於是我就開始調查《韻語陽秋》的版本，³發現日本內閣文庫有一部在中國已經亡佚的抄本，便持續調查下去。我想說的是，一本書並不是只有一種，版本有很多種類，因此需要去做比較，到底那一個版本比較舊，透過比對就會出現一些可以探究的訊息，這樣的工夫對古典文學的研究是有必要的。

(3) 先生出版了朝鮮唐詩選本《十抄詩·夾注名賢十抄詩》，對於朝鮮、中國、日本等漢字文化圈的書籍流傳、唐代佚詩研究等方面，提供了精良的研究底本。其研究價值，金程宇先生已有很好介紹。⁴金先生曾提到該書經過六年才

得以完成，這期間是否有甘苦談可供分享？此外，在整理此書的過程中，最感到可喜的成果什麼？

東海學園的松尾肇子老師為了答謝我到陽明文庫幫忙，便將《夾注名賢十抄詩》的複寫本送給我。我發現《夾注名賢十抄詩》中有關於白居易詩最古老的注釋，並寫到唐代的其他詩人，覺得蠻重要的。2003年京都女子大學愛甲弘志老師請我發表文章，我便以《夾注名賢十抄詩》為題進行研究，並於04年在筑波大學召開的日本中國學會上報告。報告之前，得知上海財經金程宇、復旦查屏球兩位先生也在做《十抄詩》，三人正巧同時在研究同一部書。查屏球所做的工作是補正，因為如果只是比對《全唐詩》沒有的部分，便顯得單調；我主要研究「夾注」的部分。在這個研究成形的過程中，讓我深刻體會到人與人之間的連結是很必要的，尤其要到各地找書的人，可以看到韓、中、日各地的藏本，僅憑一個人的力量是無法做到這些事情的。

2003年韓國高麗大學沈慶昊（심경호）教授到京都做研究，我透過他取得了韓國《十抄詩》正文本的相關資料。其後金程宇先生來信告知北京大學有漂亮的版本，便寄給我兩三張書影，由於北大古籍部的複印非常昂貴，所以無法全部印出。08年去復旦做訪問教授時，順道去北京大學交涉，由汲古書院出資，才有辦法全部印下來出版。我在寫解題的過程花了很多時間，其間韓國中央研究院藏書閣已經出版了彩色版，因此擔心日本這邊是否還會出版，就趕緊將解題完成，所幸後來順利成書，並將北大本的正文、陽明本的夾注本合璧刊出。而韓國藏書閣本和日本陽明文庫本兩版略有異同，陽明本有部分訂補。因此出版這部書還是具有一定的意義。

² 芳村弘道：〈本邦傳來の宋版《錦繡萬花谷》〉，《唐代の詩人と文獻研究》，頁616-649。又由金程宇譯：〈宋版《錦繡萬花谷》傳本考〉，收於《第二屆中國古典文獻學國際學術研討會論文集》（臺北：東吳大學，2012年），頁5-34。

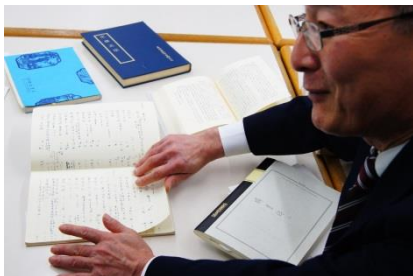
³ 芳村弘道：〈『韻語陽秋』の傳本について〉，《唐代の詩人と文獻研究》，頁589-615。

⁴ 金程宇：〈讀芳村弘道編《十抄詩·夾注名賢十抄詩》〉，《域外漢籍研究集刊》（2013年7月）。又收錄於氏著

《東亞漢文學論考》（南京：鳳凰出版社，2013年），頁336-348。

07 年我曾到韓國高麗大學晚松文庫、首爾大學奎章閣去看《十抄詩》原本，上個月(2016)我又到韓國中央研究院藏書閣去看《夾注名賢十抄詩》的原本，看到有幾頁印刷略微模糊，發現是紙張的背面也有寫東西所致，而紙背內頁寫有「景泰七年(1456)」，可見此書印出於其後。這種現象從影印本是看不出來的，因此對文獻學來說，看原件非常重要。

這個研究的成果主要在兩方面：一是漢語文化圈版本交流的現象；一是在《夾注》中發現李嶠詩注、和《梁山伯祝英臺傳》的佚文。版本的流傳如北大本原是在壬辰之亂從朝鮮流入日本，經江戶後期詩人山本北山(1752-1812)等人收藏，中國藏書家李盛鐸(1859-1937)於明治年間在東京找到這本書，又帶到中國，後來由北京大學收藏李盛鐸藏書。經由一部漢詩注本，竟能折射出三個國家之間文化交流的意義。佚文部分，拙作〈朝鮮本《夾注名賢十抄詩》中の〈梁山伯祝英臺傳〉と「梁祝故事」說唱作品との關聯〉⁵比對夾注內容和明清說唱文學，指出南宋時期已具備後世梁祝故事的梗概。



此外，我也拿日本平安朝中期的漢詩秀句集《千載佳句》來做對照。⁶這些材料所提供的訊息，讓我感到很欣慰。

(三) 譯注

清末民初學者楊守敬(1839-1915)、傅雲龍

(1840-1901)、李盛鐸(1859-1934)、羅振玉(1866-1940)、盛宣懷(1844-1916)諸人多有赴日訪書之錄，法學家董康(1867-1948)避禍日本之際，於東瀛訪求古書，以日記體完成《書舶庸譚》一書。先生所著《董康『書舶庸譚』譯注》，對於《書舶庸譚》提及之人物、事件及語典均進行了詳實的考訂。請問先生為何會譯注《書舶庸譚》？在譯注的過程中，對於董康其人、其事及書誌學的成就，有什麼心得？

清末民初赴日訪書的學者，第一代是楊守敬、李盛鐸等人，第二代當屬羅振玉、董康。作為司法總長，董康的生涯反映了中國近代歷史。董康也以文獻學、刻書聞名，赴日訪書時，以珂羅版影印在日本的中國古籍善本，再帶回中國。《書舶庸譚》屢次述及尋訪《文館詞林》之事，包括1925年以後在京都地區與內藤湖南(1866-1934)、狩野直喜(1868-1947)、神田喜一郎(1897-1984)進行學術交流的過程。



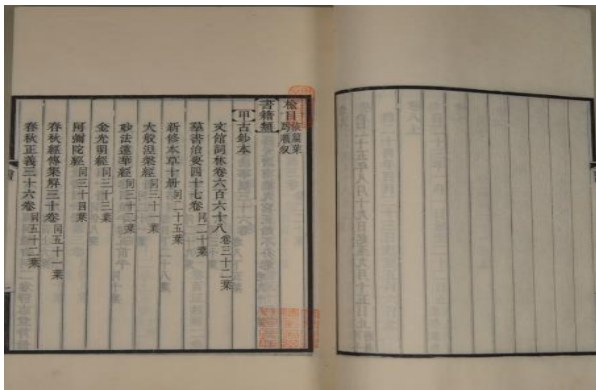
《文館詞林》是唐代編纂的詩文總集，在宋朝已經亡佚，殘卷留存於日本。1969年東京古典研究會出版《(影弘仁本)文館詞林》，慶應大學斯道文庫的阿部隆一(1917-1983)先生發表〈文館詞林考〉，這篇文章讓我了解文獻學研究就應該這麼做。我並沒有跟任何老師學過文獻學，自學看了許多類似的相關研究，也學習長澤規矩也(1902-1980)教授的研究。基於上述的原因，讓我想翻譯《書舶庸譚》，向日本介紹董康這位中國學者。

翻譯的契機起於松本幸男老師當時正在翻譯雜誌，老師翻譯了英國東洋學者阿瑟威利(Arthur Wale)(1888-1966)所寫的關於袁枚(1716-1797)的書。我當時正要赴岡山女子大

⁵ 見《唐代の詩人と文獻研究》，頁572-588。又由羅哲譯：〈朝鮮本《夾注名賢十抄詩》中〈梁山伯祝英臺傳〉與「梁祝故事」說唱作品的關聯〉，《人・文—第三屆古典文學國際學術研討會論文集》(臺北：東吳大學，2015年)。

⁶ 〈唐詩の新資料・朝鮮本『夾注名賢十抄詩』をめぐる—『千載佳句』との関連—〉，《和漢比較文學》，2008年。

學任教，便開始譯注《書舶庸譚》，首次發表在《就實語文》。岡山十年的歲月，大概每年翻一篇。一般《書舶庸譚》是四卷本，我首先翻的也是四卷本，已經翻好了。九卷本是台灣世界書局出版的，九卷本中有四卷本的內容，但內容仍有出入，便再翻一次，譯稿目前預計交由東京的平凡社出版。而我使用的《書舶庸譚》底本，是在「山本書店」買到的董康舊藏本，上面蓋有董康的藏書印。事實上，董康寫訪書錄，我本身也有寫下購書錄的習慣，包括何時、何地、冊數、價位等，只寫舊書古籍，沒有新書，每個月都在買。筆記從 1997 年開始，已經做到第二本了。即使妻子也不知道這件事情。（照片：1997 年到 2010 年的購書錄）



（四）目錄編纂、解題

先生整理編纂了諸多目錄，並進行分類、解題，以考鏡源流。所編公家藏書目錄如：《立命館大學圖書館漢籍分類目錄》、《立命館大學漢籍分類目錄》、《詞學文庫分類目錄》、《南丹市立文化博物館藏小出文庫漢籍古書分類目錄》；私家藏書目錄如：《故黃萬居氏寄贈漢籍古書分類目錄》、《立命館大學所藏高木正一先生舊藏漢籍古書分類目錄》。善本解題之書目包括：陽明文庫、小出文庫、復旦大學圖書館古籍部之古版、古鈔本等。

（1）請問先生在編纂目錄時，漢籍目錄本於四庫分類的傳統分類法，然而涉及到和刻本、朝鮮本等漢籍時，處理方式是否有所不同？您編

纂目錄是否曾修改既有的分類法，作局部調整？

（2）就您泛覽的目錄解題，你認為中日在此編纂上有何差異？您認為一份周延的善本解題應該要處理到那些部分？

博士生時期纂修了《立命館大學圖書館漢籍分類目錄》（1986），為期一年。先從卡片做起，寫下書名卷數，並按照四部分類。日本漢籍目錄分類有兩種方法：一是如《京都大學人文科學研究所漢籍分類目錄》是根據四部分類再略加修改，部分學習民國初年天津圖書館的漢籍目錄，可惜過於細碎；一是如長澤規矩也先生所編的靜嘉堂文庫的目錄分類法，內閣文庫也是採用相同的分類法，比較接近乾隆時代的四庫分類。以《文選》為例，《京都大學人文研漢籍分類目錄》置於總集，將《文選》獨立一目；靜嘉堂文庫則放入通代的分類，較為合理。而我在進行目錄分類時，主要遵循長澤規矩也老師的目錄分類法。至於中日在編纂目錄上，基本上沒有什麼差別；朝鮮本、和刻本等漢籍，也是依四部分類法來歸類。

目錄分類有容易區別的，也有不易按照四部分類之處，例如甲骨文、金文等「殷周歷史資料」要歸於史部或小學，就不容易判定，如果視為歷史資料還是應該要歸入史部。又如文字學的書究竟要放在目錄類還是小學類，也不易歸類。立命館因為白川靜老師的關係，藏有許多關於甲骨文、金文的書，要怎麼編目實際上有點難度。內閣文庫沒有這類的書，因此沒有這個分類狀況。我於《立命館大學漢籍分類目錄》略做改正的地方，是將甲骨、金文等類目放入「史部金石類」。我目前還沒有編輯自己的藏書目錄。

撰寫書目解題，最好包括出版時期、內容、著者、版本比較等訊息，以及版本具有什麼價值、特色、流傳來歷，並且注意是原刊本或後印補修本。在編目錄的過程，容易發現一些值

得細究的問題，例如我在整理《小出文庫漢籍古書分類目錄》時發現《乾隆四庫全書無版本》亦收錄《江湖集》（《[南宋]群賢小集》），似與南宋末年江湖詩派的曾原一有關，進而研究發表了〈『乾隆四庫全書無版本』所收『江湖集』の鮑廷博校宋本識語について〉⁷，目前這部《江湖集》沒有影印本，希望能印出來。此外，我於名古屋蓬左文庫發現天下孤本《選詩演義》，該書未經世人發掘，是一部活字版朝鮮本，是宋代文選學新發現的貴重資料。一般認為宋代並沒有《文選》的注解，只有《選詩演義》的撰者曾原一有注，這部書的存在修正舊說，可以作為補足南宋文選學的例證。我目前已就這部南宋選學書發表 3 篇文章，⁸還沒有得到回響，據聞南京大學卞東波等人也在研究。

（五）日本近代漢文學

先生對於日本近代漢學深有研究，並大量收藏明治以來的漢詩雜誌，相關發表文章如：〈久保天隨とその著書『支那文学史』〉、〈明治期大阪の漢詩雜誌—『海内詩媒』などの紹介〉。請問先生認為近代漢詩雜誌具有什麼重要價值，和研究近代漢文學之間有什麼關係？您認為目前在近代漢文學的研究，可以從那些方向持續開展？

據我了解，日本的文言文、文言詩在明治

⁷ 該文刊於《江湖派研究》（第 3 輯），2014 年，頁 124-161。後由羅哲譯：〈關於《乾隆四庫全書無版本》所收《江湖集》中鮑廷博校宋本識語的研考〉，《國際漢學研究通訊》第 10 期，頁 103-138。

⁸ 分別是芳村弘道撰：〈孤本朝鮮活字版『選詩演義』と撰者曾原一について〉，《學林 46、47 號 白川靜先生追悼記念論集》（2008 年）；該文由金程宇譯：〈關於孤本朝鮮活字版《選詩演義》及其作者曾原一〉，《古典文獻研究》第 12 輯（南京：鳳凰出版社，2009 年）。芳村弘道撰：〈南宋選學書《選詩演義》考〉，《日本中國學會報》第 62 期（2010 年）；該文由金程宇譯，載於《域外漢籍研究集刊》第 7 輯（北京：中華書局，2011 年）。芳村弘道：〈『選詩演義』考異—宋代『文選』版本としての『選詩演義』一〉，《學林》第 53、54 號，2011 年。

時期達到最高的水平，為什麼能達到如此高的水平，原因並不只是語言的問題，這個現象至今對我而言仍是一個疑問。因為即使是平安朝時代菅原道真（845-903）學習白居易詩，也無法達到白居易的文學造詣，五山時期的漢詩也是類似的情況。然而，幕末江戶後期、明治時代的漢詩基本上已達到清詩的境界，換言之，相當於中國清末民初的日本近代漢詩，在面臨西洋之風盛行的新時代，西化的語言實際上更能貼近近代時期的思想感情，然而漢文學這類古典的文學形式，反而在這個時期達到極高的水平，箇中緣由，我還無法具體表達看法，需要再學習。至於日本近代漢詩雜誌，我也盡量收集。明治時期印刷術、郵便更為便利，漢詩人們陸續創辦許多漢詩雜誌，很多漢詩雜誌幾乎是每月一刊，創作量豐富，其中也記載著近代漢詩壇的相關訊息，值得更進一步研究。

（六）唐代詩人：白居易、山水田園詩人、《分類補註李太白詩》

（1）先生的唐詩研究在白居易上有特別細緻的處理，面對既有豐富的白居易研究，您最重要的研究拓展是那一個部分？

（2）先生對於唐代文學的關注與其說在文獻，更多的是在於詩人的心靈，因此，在詮釋詩作時，經常會結合詩人的生平細加體會。就先生研究過的唐代詩人如王昌齡、孟浩然、儲光羲、韋應物、李白、白居易、李商隱等，您是否有特別鍾愛的詩人或作品？

我開始研究唐詩是從王昌齡、孟浩然、儲光羲、韋應物入手，這四位詩人當時並未受到太多關注，因此基本上都是自己注釋再進行研究。研究王昌齡詩時，不是用《全唐詩》當底本，而是用和刻本，再以《唐人選唐詩》、《文苑英華》、《全唐詩》等總集加以對照校勘，並於此基礎上，試著用自己的解釋來研究詩人傳記，將傳記和文學結合起來進行研究。而我最

喜歡的詩人當屬白居易，因為能夠理解他的處境。

平岡武夫（1909-1995）的《白居易》（筑摩書房，1977年）對白居易在江州司馬以前的生涯描述得十分生動詳盡，即使日常生活也有細緻的刻畫，令人佩服。我在四十歲之前，還不曾研究過大詩人，也想效法先生細緻的研究方法，因此興起研究大詩人的念頭，便開始投入白詩的研究。因為年紀閱歷的緣故，白詩四十歲前後的詩作，和當時的我較有共鳴，結婚生子又逢父喪，因此白詩提及母喪的心境，出於人生共同的經驗，很能引起我的共鳴並得到感動。

不過我的研究方法仍特別注重在文獻學，其時影印刊出4冊金澤文庫本《白氏文集》，我又透過名古屋蓬左文庫所藏《白氏文集》批注，探討唐鈔本《白氏文集》。金澤文庫本之所以重要，是因為較為貼近白居易的原作面貌。作為日本的研究者，我認為善用日本典藏的文獻來做研究是很重要的，我的白居易研究就是這樣做成的，用文獻學的方法來研究白居易的傳記文學。⁹另外，研究白居易也必須重視唐代的制度、地理、歷史，例如能精熟《唐六典》、新舊兩《唐書》、司馬光《通鑑·唐紀》等唐代的部分，我自己讀的是中華書局本的《通鑑》，可惜這十年都沒有再做白居易研究。

（七）典範與期許

（1）在治學上，您受到前輩影響最深的部分是什麼？您心目中是否有理想的學者典範，典範

性為何？


（2）您在從事漢學研究、教學上，有什麼想與我們分享的心路歷程。

（3）您對於有志從事文獻學研究的學子，有什麼期許，必須培養什麼能力？

我師從白川靜先生，松本幸男先生也是白川門。白川靜老師的學問廣博，對於《詩經》、金文、甲骨文等皆進行全面的研究，讓我體認到做研究必須要徹底，並且試著去尋找文獻從古代流傳至今日的意義。發現意義是人生一大樂趣，例如我的《分類補註李太白詩》直接從元代的原版著手，仔細比較明代的版本，了解明刻本刪略情況，然後解讀《補註》的原貌意義，進而發掘一些沒有人知道的事情。發現新訊息，發明新意義的時候，令人感覺非常高興，這種樂趣讓我能持之以恆。

目前在日本對中國古典文學有興趣的學生越來越少，培養後代的學者是非常困難的事情。



慶應大學的斯道文庫有專門培養文獻學的人才，除此以外就很少了。要從事文獻學研究，不能過度依賴電腦，必須看原件，古籍一定要親自去看，不這樣做就遇不到好書。如同我前面所說，實地到藏書閣看原件，才能發現紙的背面也有文獻。文獻學研究有很多種類和研究方法，要有興趣和熱情，追求學問才能持之以恆。 

⁹ 陳尚君〈他山攻玉，各擁玲瓏——《日本唐代文學研究十家》的學術示範意義〉提及芳村先生的白居易研究在文獻考辨的功力，如岑仲勉列舉10則內外證，考證白居易《醉吟先生墓誌銘》為偽作，幾成定論，然芳村先生又舉內閣文庫藏《白氏文集管見抄》論證此篇雖有後人妄改，然主體部分仍為白氏原作。見《北京大學學報（哲學社會科學版）》，2015年第5期。芳村先生〈白居易「醉吟先生墓誌銘」の眞偽〉收於《日本中国学会創立五十年記念論集》，1998年。

明史研究：戴彼得教授專訪

時間：2016年3月17日 16:00-18:00

地點：國家圖書館漢學中心

採訪：鄭雯馨、梁芸瑄、李昫蔚

撰稿：李昫蔚

Peter Ditmanson 老師簡介¹

現職	Department of Oriental Studies, Oxford University 牛津大學東方學系副教授
研究專長	南宋、元、明三朝歷史，東亞文人及文化史、政治社會史
研究主題與著作	<ol style="list-style-type: none"> 1. Fang Xiaoru(1357-1402) and Early Ming Daoxue Neo-Confucianism 明初道學和方孝孺(1357-1402) 2. Venerating the Martyrs of the 1402 Usurpation: History and Memory in the Mid and Late Ming Dynasty 3. “Local and Trans-local Activism in Commemorating the Martyrs of 1402,” International Conference on Transregional Dynamics in Chinese History ,960-1911, National University of Singapore 4. Co-collaborator for International Conference on Translocal and Transregional Dynamics in Chinese History,960-1911, National University of Singapore

5. “Southern Daoxue in the Yuan: the Problem with Success,” Department of Chinese Studies, National University of Singapore
6. Panel Discussant,” Values in Conflict:Confucian Attempts to Resolve Moral Dilemmas,” American Academy of Religion annual conference, Washington, D.C.
7. “The Politics of Remonstrance: Ruler and Ministers in the late Hongwu Reign,” International Conference on “Ming Taizu and his Times,” Chinese University of Hong Kong ,Hong Kong
8. Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China - Edited by Yoshiko Ashiwa and David L. Wank
9. Confucianism in Context: Classic Philosophy and Contemporary Issues, East Asia and Beyond - Edited by Wonsuk Chang and Leah Kalmanson

從事漢學研究的心路歷程

我的父母是嘉義基督教醫院的創辦人，因此我在臺灣出生，在嘉義長大。在臺灣時，我就讀一所美國學校，當時所接觸的領域主要集中於美國文學。現在回想起來，有些後悔當初沒有利用在臺灣的時光，深刻地了解臺灣和中國文化。而小時候會說中文的我，長大後卻逐

¹ 資料來源：國家圖書館漢學研究中心網站

漸感到陌生，因此我離開大學後，回到臺灣開始學中文。在大學和碩士這兩個階段，我所學習的領域主要為中國文學，後來對於中國歷史產生研究與學習的興趣，才開始深入中國歷史。由於家庭背景和自身興趣的轉變，讓我的學術歷程也顯得較為複雜。



學習與講授漢學的心得

1. 古代漢語

一開始，我學習的是二十世紀的中國文學與文化。但是在上完一門古代漢語的課程後，我發現古代漢語和現代中國語言是完全不一樣的。當中的差異，讓我覺得特別有意思，也使我無法離開這個領域。我的古文漢語老師 Richard Mather 非常有名，他最大的成就是將《世說新語》譯成英文。那時候我們的功課是寫唐詩。雖然很難，但從那次的學習經驗開始，我就決定要用古代漢語來從事研究，也開啟日後研究中國古代史的契機。

2. 哲學思想

我的祖父母和父母親都是傳教士，雖然我自己並不是，但這讓我瞭解思想與信仰是非常重要的。我的父母從美國來到臺灣，不是因為政治、經濟等現實的因素，而是他們的心靈告訴他們必須要完成這件事。因此對思想與信仰的重視，深刻地影響了我的歷史觀點，

思想史也成為我重要的學術背景之一。但僅僅憑藉著思想史是不夠的，因為思想往往體現於現實事件中，所以我主要研究的方向，就是思想與文化、社會的互相影響。

3. 新書：永樂篡位的歷史意義

剛開始，我想研究明朝初葉政治思想的問題。但是我發現，研究明朝初期的大部分材料都來自明朝後期歷史家的分析。我現在正在寫一本書，關於永樂篡位的歷史意義，書寫的重點在於明朝中後期的學者如何聚集這段歷史。研究的焦點特別集中於建文忠臣，最有名的莫過於方孝孺。從建文時期一直到明末，方孝孺的社會意義演變，非常有意思。

有一些西方學者研究歷史與記憶之間的關係(history and memory)，特別是二次世界大戰之後，研究大屠殺的歷史家。他們認為光用歷史材料是不夠的，還需要瞭解這些倖存者的記憶。也就是說，記憶與歷史是兩個不同的區塊。歷史上實際發生什麼事變？事變有什麼意義？這些對於一個社群的認同都將產生顯著的影響。在美國有一個學刊叫《History and Memory》專門研究這樣的問題，很多人對這個問題感興趣，我也不例外。

方孝孺雖然只是個歷史人物，但他對社會的影響力，到現在依然存在。我們可以描述他的生卒年，給予他在歷史當中的座標。相對地，因為他有顯著的社會影響力，延續至今日，對於許多中國人的認同有重要的影響，我們反而無法給予他固定且確切的歷史定位。這是一個思想上的問題。從這方面來說，我們沒有辦法清楚且客觀地瞭解永樂篡位的歷史。

永樂篡位後，這段歷史事實很快變成一個故事。例如，他在一四零二年篡位，那時候存在的材料很少，只有兩三位忠臣的墓誌銘留下紀錄，也就是一些永樂時代大學士所寫的墓誌銘、墓表、行狀等等的資料。但是後來我們發現許多材料，這些材料從何而來？一般的學者

認為是由「口說歷史」發展而來，但這終究不是完全可靠的材料。許多故事是十五世紀末才出現，內容書寫這些忠臣的妻子和孩子們被殺的故事，描述也較過去的記載更為露骨。我想，在十五世紀末和十六世紀，這時中國大城市的出版業開始發展，這和現代網路的發展類似；不僅影響了社會與經濟的變化，也影響了故事的傳播——露骨的故事，較能吸引大眾的目光。英文說「viral」，是指「病毒性的傳播」。我們可以分析為什麼在這個時候這些露骨的建文忠臣故事，有那麼病毒性傳播的現象。

像是《明實錄》中簡短地記載：方孝孺、練子寧、齊泰、黃子澄在市場中被殺，並沒有多說別的。到了十六世紀中葉，一般人卻都認為那些官方的材料是不可靠的。因為民間流傳著這麼多的故事記載，所以那些官方的記錄一定是假的。有一個故事說：方孝孺被抓時，軍隊帶他到永樂皇帝前，永樂皇帝說：「你看，建文帝已死於大火之中了，我們的國家遭受如此嚴重破壞都是你的責任」。在官方的材料中，方孝孺哭了，並向皇帝請求饒恕。到了十六世紀，大部分的知識分子雖然知曉官方資料中的記載，但是他們完全不相信。由此可知，民間流傳的故事，特別是筆記當中有記錄的，已深深地影響當時文人對於歷史的判斷與信任程度。

到了明代中晚期，許多文人上奏朝廷，希望能依照這些故事來修改官方歷史，並確立建文帝的正統性。直至今日，建文帝始終沒有自己的實錄，他在位的事蹟都收錄在太祖皇帝與永樂皇帝的實錄中。除此之外，十六世紀的明朝，文人更重視的是：希望朝廷能尊敬、認識這些忠臣的重要性與道德性。為什麼會產生這種情況呢？因為在當時的背景下，建文忠臣的故事，早已成為明代文人認同的重要部分。朝廷最後雖未修改官方實錄，但接受了「尊敬與重視建文忠臣」這項請求，並展開一連串的行

動。這是一個由下而上影響的例子，而我現在所寫的書，就是在研究這個過程。

4. 明朝——過往想法與現代研究的激盪

我們平常覺得明朝是一個非常獨裁性的政治體制，其實並不然。我們可以從建文忠臣的例子看見由社會影響朝廷的事實。對於這方面我非常有興趣，而這也是中國政治文化史中相當重要的一部分。時至今日，依然有許多政治理論家說中國沒有民族權，使用明朝作為顯著的例子。但我認為這是太簡略的看法，如果我們用建文忠臣的社會意義來舉例，就能比較仔細精確地研究中國政治文化的演變。

原先我的計畫單純是研究明朝這個時期，但我發現這些建文忠臣在清朝也相當重要。比如，在《儒林外史》中有幾次提到方孝孺的名字，他們在探討方孝孺是一位英雄，還是一位太過激進的政治家？直至今日，方孝孺這些忠臣還是有其重要性。我想，若我們不能瞭解這個重要性的演變，自然也無法瞭解中國政治的文化。

在探討中國認同感的方面，許多愛國之士都會覺得方孝孺是個靈感來源。為什麼方孝孺能夠成為二十一世紀愛國的表徵？這究竟是什麼樣的過程？我還在分析。在二次大戰時，有一個戲劇家寫了一齣關於方孝孺的戲劇，並給予臺灣人反對日本統治的靈感。為什麼會從方孝孺反對永樂皇帝這件事聯想到臺灣人反對日本的統治？這是非常複雜的過程。所以在我寫的書之後，提出了一些二十、二十一世紀的例子。幾年前，我前往中國參觀一些忠臣的墳墓，並到了浙江、南京、安徽等地，也在山東濟南大明湖旁參觀祭祀鐵鉉的廟宇。我發現，現代中國仍有許多人認為自己是那些建文忠臣的後裔。在大部分的故事記錄，方孝孺被誅殺十族、方氏家族完全被滅門，但現在中國卻有一萬多人認為自己是方孝孺的後代。也有故事記載，方孝孺被殺時，有一個奶奶把他的小娃娃帶出

去，這種類似的傳言非常多，而這些故事大部分都是明朝末葉才逐漸出現的。這雖然是一個對歷史的研究計畫，但我對於延續至現代的議題非常有興趣。

對於明朝歷史演變的觀察

在明朝初期，由於戰亂和自然災害的因素導致經濟條件低落。當時，明朝的朝廷握有最多的資源與權力；也因為如此，他們在那時能完全控制官方的歷史敘述，並將歷史文獻留在宮中，禁止外傳。所以，明朝的文人怎麼會知道自己朝代的歷史？怎麼知道皇帝篡位？其實根本不太能瞭解。

但是在明朝中葉，可以看見一些重要的變化：經濟條件的改善、出版業的發展與文人思想的變化。我們能發現從明朝中葉開始，朝廷越來越沒有辦法控制自己的歷史敘述；另一方面，一般人則越來越容易學習到國家的歷史。最早的非官方明史是一個名為陳建的廣東人，寫了《皇明資治通紀》，於一五五五年左右出版。書中的記載完全是他的研究，在他的序裡頭就有提到：「因為無法看見官方實錄，所以只是用比較流行的材料來書寫這段歷史。」他利用建文忠臣、永樂篡位、土木堡事變……等等一些故事，寫了一部完整的明朝歷史。

我認為這本書在中國歷史上有非常重要的意義，象徵著從十五世紀末、十六世紀初開始，朝廷無法完整控制國家的歷史敘述與認同。在這時候，我們可以說文人的社群越來越大，因為科舉制度在十五世紀末葉大幅度地發展，文人的社群逐漸發達，他們的資源與權力也逐漸擴展。比方說，一般人都知道明朝的政治獨裁性、朋黨鬥爭。但我們如何能瞭解這些歷史現象？因為這些文人的書寫很多，讓我們能比較仔細地瞭解這些政治的情況。所以從一個角度而言，我們可以說明朝的政治落後、獨裁性；

但從另一個角度來看，這些文人使我們深刻瞭解政治的情況——朝廷沒有辦法再控制和限制他們的研究和材料。在明朝末葉的《實錄》，有許多文人抄寫並出版，讓一般大眾能看見，甚至有些人還會修改實錄中對於自己祖先的評價。因此，根據我的研究，明朝政治文化的歷史中，最重要的演變就是：「朝廷權力越來越小，知識階級的權力越來越大。」這更讓我們瞭解，如果用現代民族權的標準來批評明朝的政治文化，那就真的太過簡化了。

「明朝比想像中更開放」

宋朝出版業開始發展，到了明初下降，後來又逐步上升。有一些研究中國出版業歷史的



人認為，雖然宋朝有出版業，但若將抄本和刻版印刷本放在一起比較，大約在十六世紀初葉是第一次版本數量超越抄

本。在中國歷史上，這是一個比較大的轉變。我們可以說在宋朝文人的權力有所發展，但我自己認為那時的發展不如十六世紀顯著。以建文帝的故事為例，這是第一次在中國歷史中，朝廷必須接受仕紳階級的歷史觀點。明朝的歷史是所有人的歷史，不是朝廷的歷史，私修的歷史比官方的歷史還重要。

在中國和西方，許多人會把明朝的歷史和中國政府做比較，認為明太祖和毛澤東很相似。特別是在西方，很多學者都認為明朝的政府相當獨裁與封閉。但是中國大陸開放發展了，現代的社會條件也影響了我們歷史學家的觀點。

我讀研究所的時候，一個很大的問題就是：「為什麼中國沒辦法發展資本主義？」那時，較為常見的觀點是：不知道是因為儒教還是家族的影響，中國一直到將來都不會有資本主義的發展。他們就是用明朝作為最典型的例子：明朝社會中商人的階級很低，朝廷政策是不讓中國和外國做貿易的。

但現在，我們逐漸發現事實並非如此，明朝其實是個開放的社會。七年以前，有一個學者發現在牛津大學的圖書館內有一張中國地圖，叫作「Selden map」。Selden 是一個十七世紀在倫敦的商人，這個地圖在牛津大學的圖書館裡放了三百年，但沒什麼人看。直到七年前，一位學者發現地圖裡面有許多線，標示著做貿易的路徑。因此，我們原先認為明朝沒有國際貿易的觀點，被這張地圖留下的明朝貿易紀錄所打破，也證明一般人不管政府制訂的貿易政策。此外，這張地圖還有另一項重要性：中國不是在地圖的中間，貿易才是。這些都顛覆了我在研究生時期對於明朝的觀點。我們現在有一個新的中國，也有一個新的明朝。隨著時代的推演，明朝經濟、政治、社會等方面也將從不同的角度去看待與研究。

明朝歷史的研究新方向

目前研究明史的重要方向，是「軍事文化」與「朝廷文化」這兩部分。從前我們的觀點是：元朝之後，明太祖和他的朝廷把中國帶回原來的漢族文化傳統。但若仔細研究朱家的歷史，有些部分，他們卻是延續著中亞文化。有些學者認為，這些皇帝要特別強調他們的軍事力量與文化，他們不和文人做比較，而是與亞洲其他皇帝進行聯絡、比較，構成了當代皇帝的文化。



比方說，明朝的一個特點就是明太祖的政治系統，每一個兒子有一個王戶。到了明朝末期大概有超過兩萬人居住在王戶中，產生一個非常大的群體。而在一些王戶的墳墓裡面，他們發現一些衣著與飾品，有很多和中國傳統飾品不同，而是來自亞洲各地，例如紅寶石。從這方面而言，我們可以發現朝廷有自己的文化，王戶也有；是中國文化，也是國際文化。因此，我們會把明朝與國際分開。

「軍事文化」與「朝廷文化」這兩個部分成為明史研究的熱門議題。

期許與期待

在美國與英國等英語系國家，很少人學外國語言，這也成為了英美學界非常大的缺點。特別是對於研究中國歷史與哲學的學者，語言的單一性是相當大的問題，我就是一個例子。我在這裡從事研究，演講了兩、三次，也和一些研究生有聯絡。我覺得臺灣學術界最有價值的方面是：「國際的觀點」。比方說，我和一些研究生談到我的研究時，發現他們都學過一些外國的看法與思維。因為有國際觀，所以我對臺灣學界很樂觀。但我想，現在最重要的是，應該繼續把這些與外國學界的聯絡發展得更為完備。如此一來，不僅能保有臺灣學界國際化的特色，更能發展為臺灣學界的優勢。



香遠益清：緬懷江乾益教授

◎秘書處

中興大學中國文學系 江乾益教授慟於
105年4月18日（一）辭世。本會彙錄 江教授學術著作目錄，以見 先生嘉惠學林之功、
謹表緬懷之意。



江乾益主任 | 蘇美如攝影 | 2008年6月11日攝於綜合教學大樓

一、專著

- 《陳壽祺父子三家詩遺說研究》，花木蘭文化出版社印行，2010.03。
《前漢五經齊魯學之形成及其影響》，花木蘭文化出版社印行，2008.09。
《詩經之經義與文學述論》，文史哲出版社印行，2004.02。
《陳壽祺父子三家詩遺說研究》，國立台灣師範大學國文研究所碩士論文，1985.05。
《前漢五經齊魯學之形成及其影響研究》，國立台灣師範大學國文研究所博士論文，1991.05。

二、期刊論文

- 〈荀子與名墨二家在名理方面論辨之商榷〉，《漢學研究集刊》第十四期，2012.06，p.23-38。
〈宋儒項安世周易玩辭之著作及其與程朱易學異同之研究〉，《興大中文學報》第三十一期，2012.06，p.55-91。
〈鄭玄風雅正變說申毛詩序探論〉，《興大中文學報》第二十七期，2010.06，p.67-88。
〈后蒼與兩漢之禮文化〉，《興大中文學報》第十九期，2006.06，p.145-168。
〈宋儒項安世之生平交遊及其學術〉，《興大中文學報》第十六期，2004.06，p.51-91。
〈博學深通的南宋思想家王應麟〉，國立中興大學通識教育委員會編印：《博學》第一期，2003.12，p.27-48。
〈漢書五行志中之災異說探論〉，《興大中文學報》第十五期，2003.06，p.1-19。
〈《詩經》中的敘事詩文學類型及其發展〉，《興大夜間部學報》第三期，1997.11，p.91—116。
〈儒家倫理學說與台灣現代化關係的探討〉，《興大文史學報》第二十七期，1997.06，p.37—50。
〈漢代《尚書》「洪範咎徵」學述徵〉，《興大中文學報》第十期，1997.01，p.107-123。
〈中國歷代《論語》學之詮釋形態及其方法論〉，《興大中文學報》第八期，1995.01，p.83-109。
〈漢代《詩經》學齊詩翼氏學評述〉，《興大中文學報》第七期，1994.06，p.89-115。

- 〈仕與隱——兼論儒者之生命情懷〉，周氏獎學金成立二十週年紀念論文集，1993.06。
- 〈陰陽家之思想及其對漢代經學之影響〉，《興大文史學報》第二十三期，1993.03，p.15-41。
- 〈方苞〈讀儀禮〉、〈讀周官〉二文釋評〉，《國語日報古今文選新編》第 820 期，1993.03，p.1-2。
- 〈漢儒論明堂制度〉，《興大中文學報》第六期，1993.01，p.99-115。
- 〈日本漢學家伊藤仁齋《易童子問》一書之探析〉，《孔孟月刊》第三十卷第十期，1992.06，p.35-42。
- 〈先秦時期群經齊魯學之融合匯流〉，《興大中文學報》第五期，1992.01，p.161-186。
- 〈《台灣通史·藝文志》釋評〉，《國語日報古今文選新編》第七〇四期，1989.04，p.1-2。
- 〈《史記·五帝本紀·贊》〈項羽本紀·贊〉釋評〉，《國語日報古今文選新編》第六九九期，1989.02，p.1-2。
- 〈經學與理學〉，《宗教世界》第三十七期，1988.06，p.3-7。
- 〈《詩經漢廣》之研究〉，《興大中文學報》第一期，1988.05，p.83-98。
- 〈陳壽祺父子三家詩遺說研究〉，《臺灣師大國研所集刊三十號》，1985.06，p.89-292。
- 〈從《儀禮》看周代宮室制度〉，《孔孟月刊》二三卷第四期，1984.12，p.29-36。
- 〈鄭康成《毛詩譜》探析〉，《中華文化復興月刊》十七卷第六期，1984.06，p.31-40。
- 〈王充之文學理論〉，《孔孟月刊》二一卷第十一期，1983.11，p.49-55。
- 〈焦氏易林占斷詞研究——以詩經為例〉，2010 經學與文化全國學術研討會論文集，2010.12，p.211-223。
- 〈荀子與名墨二家在名理方面論辨之商榷〉，2010 漢學研究國際學術研討會論文集，2010.10，p.1-9。
- 〈宦官與東漢時期的經學〉，2006 經學與文化學術研討會論文集，2006.12，p.191-204。
- 〈詩經六義之經義與文學觀〉，第六屆通俗文學與雅正文學——文學與經學全國學術研討會，2006.03。
- 〈后倉與兩漢之禮文化〉，2005 經學與文化學術研討會，2005.12。
- 〈禮向位之儀探論〉，漢學研究國際學術研討會，雲林科技大學主辦，2002.11。
- 〈《詩經》雅俗之辨——論「經學的」與「文學的」詩經〉，第一屆通俗文學與雅正文學全國學術研討會，1998.12。
- 〈儒家倫理學說與臺灣現代化關係的探討〉，濟南大學第二屆儒學研討會，山東省濟南市，1997.04。
- 〈漢代《詩經》學齊詩翼氏學述評〉，第二屆詩經國際學術研討會論文集，p.395—409，中國河北省秦皇島，1996.08。
- 〈《詩經小雅》燕饗詩析論〉，第一屆經學學術研討會論文集，p.415—535，臺灣師範大學綜合大樓，1994.04。



三、會議論文

- 〈論語八佾篇或問禘之說章申義〉，2015 年儒學交流研討會論文集，2015.11，p.161-171。

第四屆（2016）四賢博士論文獎公告

◎祕書處

本學會為感念錢穆、唐君毅、牟宗三、徐復觀四先生之素心志業、獎勵優秀中文學門博士論文、期使百尺竿頭、再啟新運，乃設置本獎項，訂定本辦法。

一、申請資格

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（國文、中文、華文、臺灣文學、經學、文獻等系所）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**104學年度（104年8月至105年7月）**中文學門相關系所博士班應屆畢業生。

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：

- （一）填具四賢獎學金申請書壹份（請自行至本會網站下載）。
- （二）檢附學位證書影本壹份。
- （三）論文紙本參份及 PDF 檔光碟壹張。
- （若於申請期間學位證書尚未取得，至遲於9月12日前以掛號方式寄至相同地址）

四、備審資料一律以掛號郵寄：11605 台北市文山區指南路二段 64 號百年樓後棟 3 樓 國立政治大學中國文學系周志煌教授，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初審，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：

- （一）公告時間：4 月底前。
- （二）收件時間：6 月 1 日開始，8 月 22 日截止（以郵戳日期為準）。
- （三）審查結果：10 月中旬於本會網站公告。
- （四）頒獎方式：於本會 105 年度年會暨會員大會公開頒獎。

七、相關資訊如有異動，將公告於本會網頁，請自行上網瀏覽。



學會其他學術活動預告

◎ 秘書處


第十五場新書精讀會，研讀黃一農教授的《二重奏：紅學與清史的對話》，訂於 105 年 4 月 23 日（六）假中央大學文二館 209 室舉行。主持人為康來新教授（中央大學中文系退休教授）特約討論者為廖咸浩教授（台灣大學外文系）、馬以工教授（中華大學景觀建築系講座教授）、朱嘉雯副教授（宜蘭大學人文暨科學教育中心）。

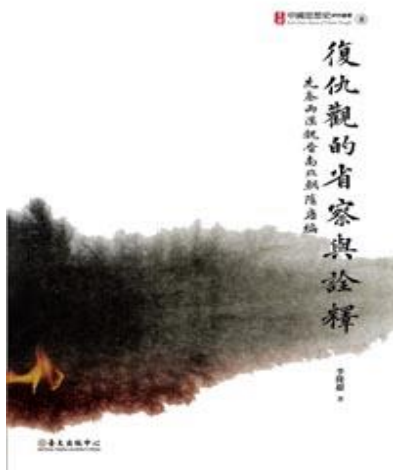


第十六場新書精讀會，討論李隆獻教授的《復仇觀的省察與詮釋：先秦兩漢魏晉南北朝編》與《復仇觀的省察與詮釋：宋元明清編》，預計於 5 月 14 日（六）於政治大學百年樓 306 會議室召開。主持人：陳逢源教授（政治大學中文系）特約討論人：虞萬里教授（上海交通大學歷史系、臺灣大學中文系客座）、夏長樸教授（臺灣大學中文系名譽教授）、林啟屏教授（政治大學中文系）

中國思想史 17
復仇觀的省察與詮釋
宋元明清編
李隆獻 著



敬請 惠予參考為荷。 



編後語

本期編務感謝前屆祕書處詳細說明與指引，使本期會訊順利出刊。

會務報告、活動紀實皆承襲前例。會務方面，主要規畫本年度會務活動，包含 105 年年會、四賢博士論文獎等。

活動紀實部分，「乙未孟冬 清談沙龍」南渡終點·東亞啟航：《1949 禮讚》悅讀會」一文，承《中正漢學研究》惠允轉載，謹致謝忱。楊儒賓教授從歷史意義的文化移動著眼，將「1949」視為正能量，這場地理空間南渡與文化遷徙締造成兩岸三地的一個知識範疇：新的臺灣、香港、中國，於焉成立。與會的謝世民教授、江寶釵教授、林啟屏教授及與會者分別從不同立場提出觀察與叩問，經由不斷往返地思辨與論難，使人充分感受思想激盪火花的同時，也重新思考 1949 可能具有的意義。

《會訊》之專題企畫，第十四場新書精讀會為梅廣教授《上古漢語語法綱要》，因進行日期與編輯時程相近，擬於下期刊載。本期專題企畫承日本立命館大學博士後研究學者余筠珺博士、京都大學趙偵宇先生協助，專訪日本京都立命館大學芳村弘道教授，先生治學的心路歷程與研究成果，有助於具體瞭解文獻學的內涵，細緻的研究方法與慎重的態度對於後學深富啟發性。同時，渥蒙漢學研究中心廖箴博士協助，本期專訪研究英國牛津大學戴彼得教授，戴教授生動而深入地闡述有別於傳統視野的明史觀，研究成果令人耳目一新。

哲人日遠部分，承蒙中興大學中國文學系湯碧珠助教提供江乾益教授較為完整之學術著

作目錄，謹致謝忱。關於江教授告別式等相關訊息，將於學會網頁上公告。

學界動態，原先預定為 104 年(2015)THCI Core 期刊篇目匯整，因頁數較多，為便會員先生閱讀與使用，將公告於學會網頁的相關連結。

本期《學會通訊》編輯過程中，承蒙多方協助與指引，亦期盼諸位會員先生惠予指正，是為幸甚。



發行人：林啟屏

編輯者：臺灣中文學會祕書處

創刊：民國 101 年(2012)4 月

會址：11605 台北市文山區指南路二段
64 號百年樓後棟 3 樓 國立政治
大學中國文學系

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