

# 臺灣中文學會通訊



中華民國 105 年 (2016) 7 月

## ✦ 會務報導

- 1 第 3 屆第 2 次常務理事會議紀要

## ✦ 活動紀實

- 3 臺灣中文學會第十四場新書精讀會紀實
- 14 臺灣中文學會第十五場新書精讀會紀實
- 27 臺灣中文學會第十六場新書精讀會紀實

## ✦ 專題企畫

- 37 戲曲研究與西方漢學：伊維德教授專訪

## ✦ 哲人日遠

- 42 【敬悼】臺灣大學中文系 張故教授亨
- 46 【敬悼】中央研究院中國文哲研究所 劉故研究員述先

## ✦ 相關訊息

- 45 第四屆 (2016) 「四賢博士論文獎」公告
- 46 中央大學中國文學系 學人動態與活動預告
- 47 編後語

18

## 第 3 屆第 2 次常務理事會議紀要

◎秘書處

**臺**灣中文學會第三屆第二次常務理事會於民國 105 年 7 月 5 日（二）中午十二時於紫藤廬茶藝館召開。五位常務理事中，林啟屏、吳冠宏、楊儒賓、李隆獻等先生出席，廖美玉先生請假。為商議 105 年會、106 年會活動，特邀中興大學中文系林仁昱主任、政大中文系曾守正主任列席。秘書處四位人員列席。會議由理事長林啟屏先生主持。



秘書處先報告第一次常務理事會會後執行情形：

新書精讀會：第十四、十五、十六場之新書精讀會，承蒙楊儒賓常務理事、康來新理事、陳逢源理事支援與協助，已圓滿落幕。三場會議紀實，將刊載於本期《臺灣中文學會通訊》。第十七場新書精讀會，將由陳益源理事協辦，邀請王三慶教授擔任主講。

維德教授的訪談，將於七月號刊出。由加拿大維多利亞大學林宗正教授介紹北美東方學會、韓國漢陽大學中文系吳秀卿教授介紹韓國漢學會現狀等訪談內容，將陸續刊登，希望藉此促進學會之間的往來，並瞭解外國漢學的發展與現狀。

討論事項，謹摘要會議決議如下：

☆ 105 年度年會暨第三屆第二次會員大會議程與相關事宜：首先，依往例邀請年會主辦單位推薦人選擔任學會副秘書長，共同主辦年會事宜。會中通過邀請國立中興大學中文系林仁昱先生任該職。其次，關於 105 年會當日議程，理事會規劃出二項方案，並決議授權正副理事長與人文司或教育部等單位研議後執行。其三，各常務理事與曾守正理事協助秘書處邀請會員參與年會事宜。

☆ 四賢博士論文獎學金，預計 8 月 22 日截止收件（以郵戳日期為準）後，將召開初審會議，並進行後續送審流程。



☆ 106 年度年會暨第三屆第 2 次會員大會，將由中文學會與政治大學中文系共同主辦。106 年會擬邀請北美東方學會、日本的中國學會，韓國的中文學會參與，暫定以跨領域的主題方式呈現，具體細節待確認後公告。

本次會議原邀中興大學中文系林仁昱主任列席，因逢先生出國洽公，由林淑貞教授代理。盛夏艷陽之際，林淑貞教授結束教育部公務後，隨即趕來與正副理事長、祕書處確認議程，並討論擇期拜會中興大學中文系、勘察場地及會議細節等 105 年會事宜。在會談過程中，深刻感受諸位先生對學會與中文學界的關懷，也祈請會員先生撥冗參與 **105 年 10 月 29 日(六)** 的年會，共同關注中文學界的未來發展。



## 學會會員概況(統計至 6 月 15 日)：

- ☆ 個人會員共 185 人：永久會員 50 人，一般會員 135 人。
- ☆ 學生會員：共 24 人。
- ☆ 贊助會員共 5 名：淡江大學中國文學系、逢甲大學中國文學系、李玉山先生、臺灣師範大學國文學系、臺灣大學中國文學系。



# 臺灣中文學會第十四場新書精讀會紀實： 梅廣教授《上古漢語語法綱要》

日期：2016/03/25

時間：15:30~18:00

主持：政治大學中文系林啟屏教授

導讀：梅廣教授

評論：政治大學哲學系林遠澤教授、清華大學  
語言學研究所連金發教授

紀錄：林家妃

主辦單位：臺灣中文學會

合辦單位：清華大學中文系、清華大學人文社  
會學院、臺大人文社會高等研究院

## 壹、演講者及評論者介紹

一、演講者介紹——梅廣教授

學歷：美國哈佛大學語言學博士

經歷：國立清華大學語言學研究所教授

專長：語法理論、歷史語法、藏緬語、古漢語、  
漢語語言學、中國思想史

二、評論者介紹——林遠澤教授

學歷：德國柏林自由大學哲學系博士



經歷：政治大學哲學系教授

專長：語用學、倫理學、哈伯瑪斯哲學

## 貳、演講流程

### 【主持人開場】

政治大學中文系林啟屏教授應清華大學中文系楊儒賓教授的邀約而擔任本場精讀會的主持人。林教授亦是現任台灣中文學會理事長。林教授介紹今日導讀者梅廣教授，以及評論者政治大學哲學系教授林遠澤教授。林遠澤教授研究專長屬哲學領域，近期相關研究與中文系密切相關。原定出席清華大學語言學研究所連金發教授，因故無法出席。

本場演講內容分為兩大部分：首先，由梅廣教授導讀新作《上古漢語語法綱要》。接者由政治大學哲學系林遠澤教授評論及提問。

### 【梅廣教授導讀《上古漢語語法綱要》】

#### 一、寫作緣起：

梅廣教授說明本書撰寫緣起。退休之後，梅教授沒離開教學崗位，八零年代起，在國立臺灣大學中文系教授古代漢語語法。因為教學需要，而累積了一定的材料與講綱。

此外，梅教授也留意到古代漢語語法研究有兩個問題：第一，只針對特定問題研究，研究成果較為分散。第二，漢語語法專著按照固定模式寫作，多談詞法，少講句法，較無啟發性。

2003年3月，應哥倫比亞大學東亞語言與文化學系之邀，參加 International Conference on

Research and Pedagogy in Classical Chinese and Chinese Language History。會中正式提出 Outlines of an elementary grammar of Classical Chinese 的想法。本書編寫把握三個要點：

1. 要能充分反映古代漢語的特色；
2. 要有學理根據；
3. 要深入淺出。

梅教授說明要達到三個要點雖不容易，但本書撰寫內容還是盡量把握。



## 二、寫作準備：

2003 年後，為了撰寫本書，梅教授蒐集資料，作筆記，注意整個語法體系。

梅教授退休之前，主要從事藏緬語研究，前後近十年的時間，到雲南、四川從事田野調查。退休之後，研究轉向文獻資料，關注先秦典籍。以先秦典籍為材料，必須要能讀懂內容。因此語感的培養相當重要。語感養成，能讓我們發現前人章句不正確，應重新訓解。如：

例一，「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施諸人。」《中庸·第十三章》

前人將「忠恕違道不遠」訓解為「忠恕離開道不遠」。但《中庸》是曾子的話，亦受到孔子的肯定，如何說「忠恕」「違道」呢？且，雖「不遠」也不應「違道」。因此，梅教授認為，「忠恕違道不遠」應該是偏正結構，是條件句，其語意是「忠恕，則違道不遠」，換言之，行忠恕者，即便稍有違道，也會歸於中正。

例二，「彼為善之小人之使為國家菑害並至，雖有善者，亦無如之何也。」《大學》

過去朱熹將此句，點讀為「彼為善之，小人之使為國家，菑害並至」，認為語意不通，或有缺漏。後人多從朱子之見。但依梅教授的看法，若將句讀更為「彼為善之小人之使，為國家菑害並至，雖有善者，亦無如之何也。」其語意為「上位者是為善，所以使用小人，是因為治理國家菑害並至，光有好人不足以治理國家，因此沒有辦法不這麼作！」經梅教授的斷句調整，就沒有朱子所謂缺漏的問題，而是《大學》本然的完整面貌。

梅教授也說，雖然無法如同清代傑出的音韻學、訓詁學、經學大師「高郵王氏父子」透過大量閱讀、熟讀、熟背古書，以感性的方式，養成敏銳的語感。但我們可以用知性的辦法，通過分析，對語言的高度自覺而養成語感。

梅教授對古代漢語的語感是稍有自信的，同時現在蒐集材料相當容易，所以在 2009 年提出寫作計畫。

三、提出撰寫計畫：2009 年向國科會提出專書撰寫計畫，歷時三年，完成初稿。

## 四、《上古漢語語法綱要》的句法架構

梅廣教授指出本書的句法架構建立在生成語法 (generative grammar) 基礎上。所有結構都是二分，例舉下面數例：

### 1. X-bar 結構

VP：見梁惠王 IP (S)：孟子見梁惠王。

主題句是 CP 結構：留侯張良者，其先韓人也。

topic：留侯張良者；述題：其先韓人也。

條件句也是 CP 結構：王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？

再複雜的語法，都可以透過二分法處理，以簡馭繁。

### 2. 內部論元、外部論元之分

- (1) 雙賓語的處裡：「(公)且告之悔。」《左傳·鄭伯克段于鄆》
- (2) 沒有主詞，輕動詞結構(light verb structure)之擬設(postulate)。
- (3) 施事(agent)、致事(causative)、增價(applicative)包含為動、供動、與動、對動、意動等皆屬外部論元，在VP之外，以輕動詞結構增入。
  - A. 致事例：「文子致眾(而問焉)。」《左傳》  
譯文：文子使眾致。
  - B. 為動例：「邴夏禦齊侯。」《左傳·成公》  
譯文：邴夏為齊侯駕車。
  - C. 意動例：「君以為雄，誰敢不雄？」《左傳·襄公》  
譯文：君以為雄，誰敢不以為雄？
  - D. 「奇其言，壯其貌。」《史記·淮陰侯列傳》  
譯文：以其(指韓信)言為奇，以其貌為壯。

### 3. 最小論元結構

梅廣教授提出「最小論元結構」的看法，認為「所有論元結構都只需有一個論元就可以獲得滿足，就可以作為完整單句的基礎。」以受動句為例：

- (1) 狡兔死，走狗烹；高鳥盡，良弓藏…。《史記·越王句踐世家》
- (2) 齊王遂亨(烹)酈生，引兵東走。《史記·酈生陸賈列傳》

試比較「走狗烹」與「齊王遂亨(烹)」，兩句「烹」的用法。此外，藏緬語沒有被動形式的句子。受動句沒有施事論元，所以不是一種被動句。

「為」字被動，是漢語被動句的濫觴。「為吳擒」《左傳》，「吳」為施事論元；「終為之所擒。」《史記》，「之」施事論元。漢代以後，「被」字被動才建立。



## 五、上古漢語的發展

上古漢語的發展可分為前期(西周)、中期(春秋戰國)，晚期(戰國晚期至漢)三期。

### 1. 前期語法特點：

- (1) 繫詞「惟」。  
「惟」除作繫詞之外，還表示資訊焦點。如《尚書》中大量使用。主題句的產生是因為「惟」表示資訊焦點功能弱化，東周以後少用。
- (2) 沒有主題句。  
如「兄及弟矣。」《詩經·小雅》
- (3) 沒有表時態(tense)功能的「矣」。  
如「兄及弟矣。」《詩經·小雅》
- (4) 沒有並列連詞「而」。
- (5) 有比較顯著的綜合類型性格，併合手段發達。

### 2. 中期語法特點：

- (1) 時態標記「矣」。
- (2) 主題句興起，沒有顯性繫詞。(漢語的主題優勢性格於是建立)
- (3) 並列結構發達，以「而」為繫詞。
- (4) 「於/於」的介詞性完全建立。

### 3. 中期至晚期語法特點：

- (1) 繫詞「是」的使用。
- (2) 分析手段日漸發達，致事用「使」，併合較少用，動詞活用(如「走」、「走」去聲)是構詞(形態)層次的詞性轉變。增價結構也用分析手段。比較下面兩個句子：

- A. 叔孫為孟鐘。《左傳·昭公》
- B. 誰為大王為此計者？《史記·項羽本紀》

上古以後，連詞「而」逐漸退位，中古語言沒有一個通用並列連詞如英語 *and*，其句法結構也從以並列（對等連動）為主幹，轉為以偏正（不對等運動）為主幹。動詞前產生類係介詞組的結構，動補結構（如「吃飽飯」）發達，這是語言類型一大轉變。

### 【評論人提問】

如同主持人林啟屏教授所言，語言的變化與思想議題的轉變是否有所牽連？上古時期對於繫詞的使用是否對形上問題的討論與思考，與後來的發展有些差異性？種種問題都是值得探究。因此本場演講邀請政治大學哲學系林遠澤教授與談及提問。

林遠澤教授指出本書撰寫的兩個前提：

- (1) 本書的語法理論基礎是生成語法。《綱要》，頁 2。
  - (2) 上古漢語是中國古代的語法。《綱要》，頁 7。
- 從這兩個前提，提出問題：針對前提(1)，「語言本身的語法」與「用來解釋它的語法」之間的區別。

林教授引用威廉·洪堡（Friedrich Wilhelm Christian Carl Ferdinand von Humboldt）最初在學習漢語時，對於法國漢學家雷慕沙在《漢文啟蒙》裡，以拉丁語語法來解釋漢語語法的方式，感到困惑。因為很明顯地，漢語語法和拉丁語語法迥然有別。洪堡指出「在一種語言裡，有時候一個在語法上並沒有明確的類別標誌，但即使在這類場合裡，詞也必須具有語法價值。」

「*grammatische Geltung*……有時語法價值是由詞在句子裡的位置決定的，而有時，決定著語法價值的是語境意義……語法比語言的其他任何部分都更有隱蔽地存在於說話者的思維方式之中，每個說話者都會把他自己〔母語〕的語法觀念添加到一種外語上面……那麼隨便在哪一種語言裡，句子的每個詞都是可以很自然地

獲得語法形式的……所以，我們應該把一種『語言本身固有的語法』與『我們對之進行解釋的語法仔細區分開來』。」

〔問題一〕生成語法是用來解釋漢語的語法，或漢語本身的語法？

若以拉丁語語法與漢語語法是相當距離，那麼以拉丁語語法來解釋漢語語法是否可行呢？印歐語言是分析語言，所講的語言就是命題的內容。洪堡指出「在其他語言裡，為理解一句話，我們必須從分析詞的語法屬性開始，根據語法屬性把詞構成句子。在漢語裡則沒有可能這樣作，我們必須直接利用詞典，句子的構造完全取決於詞義、詞序與語境意義。在其他語言裡具有聯繫的東西，在漢語裡卻往往分散、孤立地存在。因此，漢語的詞語分量更重，迫使人們到詞語本身中尋索它們的關係。換言之，漢語讓聽者自己去添補一系列中介概念而這等於要求精神付出更多勞動。」由此看來，洪堡認為說漢語者與西方世界的表達方式與世界觀可能是有差異的，或者是不屑使用西方語言的結構來表達思想。那麼，「漢語是一個極為奇特的例子。那是一種幾乎不具備任何通常意義的語法的語言……。漢語幾乎沒有語法形式，可是……卻能達到相當高的智力教養水準。如此看來，我們所主張的語言形式的必要性便遇到一個有力的反證。」因此，洪堡認為不能使用西方語言的語法來解釋漢語語法。基於洪堡針對以西方語法研究漢語語法所提出的質問，林教授提出：

A 1：生成語法可以用來解釋漢語的語法但不應是漢語本身的語法。

Q 2：為何生成語法可以用來解釋漢語的語法？

A 2：因為所有的語句都有相同的命題內含。例如：「*this is a table*」和「這是一張桌子」是由不同語言所構成的語句，但其指涉是相同的東

西。換言之，命題是所謂的思想內容，語句是指不同的語言，如英語、漢語。雖然我們講不同的語言、語句不同，但內容是相同的。如果人類思想內容是相同的，那麼我們當然可以透過一套語言結構來表達我們所思考的命題結構，而不限定使用任何語言。這也意味著西方語言學的形上學預設：語言結構＝命題結構←→邏輯學＝存有論。

林教授指出，梅教授引用生成語法為本書句法分析基礎，且說明句子的析分始終是二分法，這相當於西方語言的主、述詞結構。西方語言的主、述詞結構反映了其「實體加屬性的世界觀」。如，這個筆（實體＝主詞）是紅色的（屬性＝述詞）。

此外，從巴曼尼德斯、亞里斯多德到黑格爾。亞里斯多德以《工具論》(Organon)的《範疇篇》(Categories)提出十項範疇：

希臘原文 拉丁譯 英譯 德譯 中譯

1. οὐσία substantia substance Substanz 實體
2. ποσόν quantitas quantity Quantitatives 數量
3. ποιόν qualitas qualification Qualitatives 性質
4. πρὸς τι ad aliquid a relative Relatives 關係
5. ποῦ ubi where Wo 地方
6. ποτέ quando when Wann 時間
7. κεῖσθαι situs being-in-a-position Liegen 位置
8. ἔχειν habitus having Haben 狀態
9. ποιεῖν facere doing Tun 行動
10. πάσχειν pati being-affected Erleiden 被動

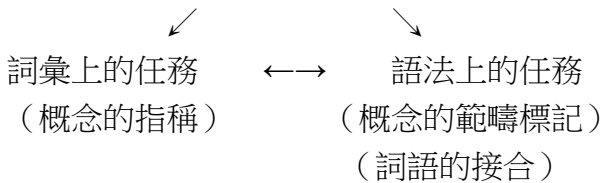


亞里斯多德將西方語言分成十項範疇，實體即是主詞，其他則是屬性，或是受詞。且主、述詞關係不能對調。剛剛梅老師提到語句裡面，若句中沒有主詞，那可能是隱藏的一個主詞。依據梅老師的分析，生成語法就預設了西方語言的主述關係。但命題的邏輯不應直接等同於語句的語法。「語句是言說之有意義的部分，當語句陳述了某些事物，則這些語句的某些部份就具有獨立的意義。然而這並不是表達了具有肯定或否定性質的判斷……每一個語句都意指了一些東西，它並不是以透過某種自然機能的方式來實現這些意義，而是透過約定而有其意義的。因而雖然每個語句都有其意義，但並不是所有的語句都可以稱之為命題。所謂的命題是指那些有真假可言的語句。例如，祈求就是沒有真假可言的語句。我們可以先不管那些屬於修辭學或詩學所研究的語句領域，因為我們目前研究的主題只針對命題。」(Aristotle, 16b26-17a8)換言之，如果我們現在談論語法，是針對語句所談論的命題內容，那麼這個語法可以普遍使用，有一種所謂的普遍語法，可應用於所有語言，因為所有語言都有相同的命題。但是前提必須排除語句。而生成語法若是根據西方主、述詞結構來分析的話，那應該是邏輯為根據。邏輯作為思想結構是人類普遍具有。依據黑格爾對亞里斯多德所提出的十個範疇提

出質問：「為何是這十個範疇？」有人認為，這十項範疇的區分是反映了我們問世界的方式。我們必須對所問，進行回答。進而，有人提出亞里斯多德提出的十項範疇，其實是依據希臘文文法實詞與形容詞、動詞、副詞等之間的關係而區分出來的範疇。然而這十項範疇是否具有普遍性呢？這牽涉到命題內容所表達的世界觀，是否為實體和屬性的世界觀？且是否所有世界觀都是建立在表達實體形上學的世界觀呢？此中是有爭論的。當時十九世紀語言學界，透過漢語和印歐語的比較，指出印歐語的構詞、句法學等建構一套有機的語言結構來表達思想。但漢語只能依靠詞序來表達思想，而推導出漢語是人類語言的初級結構，要發展到屈折語，才能算是一套完整的語言。從而反過來檢視漢語缺少西方語言的形態變化等等，甚有「為何漢語不把話講清楚」的質疑。

再者，比較語言學的歷史研究方法：

每一種語言怎樣解決由於言語的需求而產生的各項任務？



- |  |   |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>●從語音的角度，一些詞如何從另一些詞中產生出來？</li> <li>●語音與其意義之間的關係如何表示？</li> </ul> <p>摹聲→類比→象徵<br/>「語音構義」活動</p> | <ul style="list-style-type: none"> <li>●語言如何處理詞類之間的聯繫？</li> <li>●語言如何使用粘附、屈折變化和母音交替等方式表達語法概念？</li> </ul> <p>孤立語→粘著語→屈折語<br/>「語法範疇」的建構活動</p> |
|--|---|

語言因而大都包含型態構詞法 (morphologisch) 與句法 (syntaktisch) 兩部分。

而 Steinthal 在洪堡對於漢語的質問之上，討論言說的三重形式：

- ↗ 語音的形式——音韻學 (高本漢)
- 言說 → 語意的形式——語法學 (馬建忠)
- ↘ 文法的形式——做為內在語言形式的文法學？

若以藝術形式來表現語言文法形式，印歐語相當於寫實派，而漢語是潑墨藝術，不同藝術形式表達對世界的不同觀點，即洪堡所言的語言世界觀。文法形式做為民族內在形式的文法學，漢語有沒有辦法透過做為語意形式的語法學來加以說明。因此詮釋漢語的語言跟漢語的語法，事實上有差異的概念。而漢語到底有沒有一個對世界、終極實在的理解？所以 Steinthal 當時提出：漢語的語法應依何種理論模式理解？邏輯學 (命題)、心理學 (民族內在精神的取向)、美學 (克羅奇的主張) 或者以上皆是？

針對前提(2)，口說語言與書面語言的區別。

Q 1：生成語法是對口說語言的分析，但「古漢語」是口說語言還是書面語言？

A 1：古漢語是書面語言 (Written language, Geschriebene Sprache)。「因此，中國有兩種語言：一種是許多世紀以來的簡潔明瞭的書面語言，它僅通過表意的字形來把每個詞彼此清楚地區分開……另一種則是口語，確切些說是許多種口語，它們的基礎是各種與書面語有實質區別的方言。」(高本漢,《漢語的本質和歷史》)因此，嚴格地來說，沒有所謂的古漢語，只有齊語、魯語等地方性語言。上古漢語是書面語言。

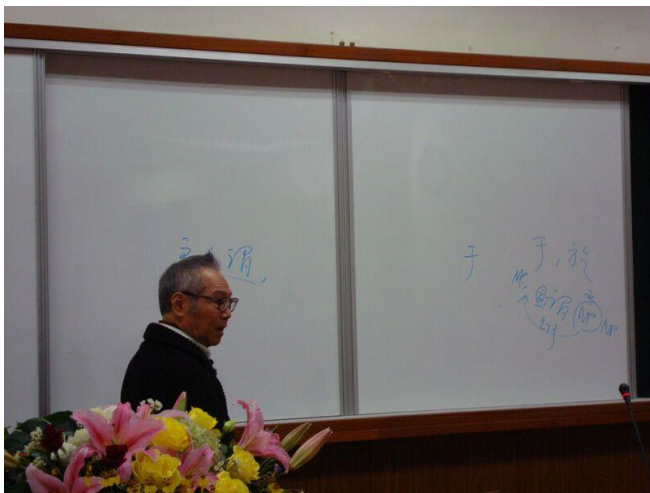
十九世紀青年語法學派批評當時根據文獻進行研究的語文學。因為根據文獻做研究，和就說這種語言的人的語言能力，並不同。而

透過古代文獻進行語言學研究的語文學（philology）進路，其方法論的正當性，僅限於應用於拼音文字的印歐語系。

↗不獨立表意\_拼音文字→書面語=口語文字

↘能獨立表意\_表意文字→書面語≠口語

「那些對於漢語未採用拼音文字感到驚訝的人，只不過注意到了漢字可能帶來的不便和困惑，但他們忽略了一個事實，在中國，文字實際上是語言的一部分，它與中國人從自己的觀點出發看待一般語言問題的方式方法密切關連〔…〕在中國那裏發展起來的書寫方式本身，在某種程度上就是一件哲學作品。」（引洪堡〈致阿貝爾·雷慕沙先生的信〉）換言之，漢字是可以獨立表意。因此在語音不通的情況之下，可以透過文字溝通。且中國的文字某個程度上而言，本身是一種哲學作品，有其思想義涵，和漢語可以相互搭配，相輔相成。



〔問題二〕適用於分析口說語言的生成語法適用於分析作為書面語的古漢語嗎？

印歐語的語言溝通管道只採聲耳管道，因而我稱之為音義單軌制，但漢語必須同時採用聲耳管道與眼手管道，因而我稱之為音義雙軌制。印歐語為音義單軌制，所以書面語等於口

語；漢語是音義雙軌制，所以書面語不等於口語。而我們真正解釋的是中國文字表達結構，而非語言學的語法學。

A 2：因而適用於分析口說語言的生成語法，似乎不能適用於分析做為書面語的古漢語。

〔問題三〕何謂上古漢語本身固有的語法？應如何加以研究？

以上是林遠澤教授對梅廣教授的提問。

## 【綜合討論】

針對林遠澤教授提出的問題，梅廣教授做出回應：

第一個問題，現在做的語法學是我們所設想出來的呢？還是漢語真正的語法？特別是在五零年代，過去在語言學界曾有過許多討論。到底語言學家所做的研究是「hocus-pocus」是種變戲法的人；還是「God's truth」代表上帝的真理呢？這是過去語言學界有過探討的。但現在比較不談了。因為我們做出來的研究，是能符合我們的語感，即往往能夠用語感來印證的，因此是能夠代表語言本身的體系。

另外，生成語法是假定所有的語言都有共同的結構( Universal grammar )，基於這個假定，我們的研究成果應該是顯現語法的普遍性，而是不只適用於某單一語言。所以能夠滿足前面的要求，則我們的研究成果應該不是變戲法「hocus-pocus」，一定是「God's truth」。但研究得多深，這也不好講。因為所謂的「Universal grammar」有其假設，但將這些假設應用到不同的語言上面，是可以互通的。這是可以增強語言學家的信心。加之現在生成語法研究的範圍之廣，遍及世界各地。如果這樣的研究還沒有可信度，那麼這套研究是失敗的。也許，我們也無須如此悲觀，認為語言是無法瞭解的。

當然，在十八、十九世紀歐洲人的眼中，漢語和西方語言的差異是非常大。到了二十世紀以後，經研究，漢語和西方語言的差別不像從前那樣地認定，而是基本上可以放在共同基礎上進行比較、互通。

雖然，現在我們與洪堡、Steinthal 的觀點，不是那般接近，但也是值得留意的。必須指出的是，比起洪堡、Steinthal 當時所知道的語言，我們現在所知道的語言數量要多出太多。當時，洪堡、Steinthal 他們拿結構複雜的語言和結構簡單的語言相比較，如德語和漢語，那差別實在太大，因此他們不能想像除了命題層次以外，這兩種語言結構有任何相像而進行比較。但從現在的來看，我們並不完全接受這樣的立場，而是認為漢語很多現象，在我們限定的共同基礎之上，發現有許多相同的地方。《上古漢語語法綱要》希望能做到的地方是語言有很大的差別性，但在生成語法的觀點上來看，這只是語言之間 element 的差別，而非 principle。Principle 應該是共同的。當然不同語言之間一定有所差別，比如說 value 的不同。西方語言的 gender，從中可以發展出相當複雜的語法體系。過去葉斯柏森（Jens Otto Harry Jespersen）說，「gender 真的是很糟糕！」舉例來說，我們談英文，「my wife and children」沒有什麼問題；以法文來說「ma femme et mes enfants」，「ma」和「mes」就一定要分開，德文也是如此；中文只要簡單說「我的太太和小孩」就可以了，何必要「gender」這般麻煩呢！中文沒有 gender，何嘗不是一種簡便的措施呢！

西方語言形態複雜，有些表述沒有辦法像中文這樣簡潔。舉例來說，中文「隔壁的王媽媽，我最愛吃她做的牛肉麵。」英文沒有辦法像中文這樣的方式表達，英文沒有辦法把「隔壁的王媽媽」提到主題的位置，德文、法文也是，因為前提需要經過很多道關卡。但是中文「隔壁的王媽媽」和「她」可以直接連起來，

不用移位的辦法。所以，中文不是沒有語法。中文語法有其方便處，也有其不方便處，如古代漢語的指稱聯繫較為不明確，而現代漢語就比較明確，有更高的邏輯性。指稱方面的聯繫由不明確到明確，就是一種發展的過程，漢語因應需要而發展。這也就是說，語言不是死的，只能有一種面貌，經過發展可以達到某種共同性。至於哲學方面的問題，語音、語意和句法三方面之間的關係，也有很多人在討論。洪堡的書有許多精闢的見解，從現在的眼光來看，有些內容不盡然，我們可以提出自己的看法。以上就做出簡單地回覆。



### 林啟屏教授：

聆聽林遠澤教授和梅廣教授的對談，讓林啟屏教授聯想起十八、十九世紀的哲學家的世界觀是建立在「巴別塔倒塌」的世界觀，而二十世紀以來的語言學學家，對於所謂「語法共通性」，背後意味著「god's truth」這樣的信心，似乎是建立在「巴別塔」Renaissance 的可能性上。接下來歡迎在座師友提問。

### 楊儒賓教授與梅廣教授的對談：

楊：去年在《漢學研究》、《清華學報》還有《中外文學》，同時在過內三種學術期刊上探討「漢字思維」的議題，就這個議題有很高的興趣。「漢

字」對於語言帶來很大的影響，但目前對於「漢字」在語言扮演的功能還是不清楚的。

**梅：**「漢字」是不是語言，在語言中佔了什麼樣的位置，這是洪堡很關注的問題。

**楊：**剛才林遠澤教授提到，我們現在基本上是透過漢字來表達語言，這確實是西方語言的情況不一樣。

**梅：**但是當你講漢語時，腦子裡面有漢字嗎？

**楊：**確實是有一些。像日本重要的哲學家荻生徂徠主張「應該要看書，而不是讀書」，不應該用日文來讀中國古典，應該用看的。這表示要瞭解一種經典，語言似乎是一種干擾。依我之見，我認為這是漢字傳統和語言之間有差距，才會產生這樣的問題。所以，剛才林遠澤教授談到的第二個問題，很想聽聽老師的想法。

**梅：**我想文字當然對於語言的運用是有關係。

《文心雕龍》就有「練字」這麼一章。文學語言肯定有受到文字的影響。但是文學語言我們需要讀它、朗誦它，讀的時候，當然是聲音，和文字、視覺沒有關係，主要還是聽覺。中國文學朗誦是非常重要的，聆聽其抑揚頓挫所表達出的情感，完全是聲音而沒有視覺。所以，文字對文學語言到底有多大的影響力，我不敢講。但從另一方面來看，語言基本上還是聲音，我們表達情緒主要還是聲音，表達文學的靈感、詩意，就會朗誦起來，因此聲音是很重要。如同《詩經》「我歌且謠」，歌謠是唱出來，唱出來才能抒發感情，「唱」就是聲音。也許視覺方面是無法完全排除的，但語言來說，聲音可能是更重要的。

**劉承慧教授：**

我想接著梅老師的報告，就自己對於現代漢語的觀察做說明。我們從現代漢語上看到很多很複雜的書面語句，其實我們從口語去造句，是可以照到對應的形式，只是口語太少使用連接詞，因此表面上看起來結構是鬆散的，但裡

面實然有其脈絡，而其脈絡和書面語是一致的。從我們觀察到的現象表明文字和口語有什麼不一樣，應該就是修辭，可是要追溯其根本，還是要溯源口語，如果沒有口語基礎而憑空造句，那就是新詩了。若是一般的散文（essay），恐怕其根本道理都在口語裡，只是因為平常使用口語，是面對面的情況下交談，而有很多省略，這是書面語所不允許的。但是就事理脈絡而言，口語是可以造出來的。

又回過頭來說，為什麼語言學家說，口語是第一形式而書面語是第二形式？首先，書面語絕對不會違反口語形式，若違反，我們就將其歸屬為「詩」了。第二，所謂不違反的意思，如果文字它有意義，不表示是獨立表意，而是部份表意。文字的部分表意喚起很多修辭上的聯想，但是回到最樸素的結構，沒有口語基礎是不行的。這也就是為什麼很多時候，我們在研究語言時，剛剛梅老師提到要培養語感。所謂語感是超越文字，找到語言裡面的抽象規律，也就是梅老師所說的規律，而非字面上的規律。這是我從現代漢語觀察而得的。

**林遠澤教授：**

西方被批評為「語音中心主義」，也就是說，語言即聲音，中國就不是，因為漢語不是拼音文字。事實上，從馮特（Wilhelm Maximilian Wundt）到米德（Mead, George Herbert）都認為語音是從身體姿態（gesture）轉換出來的。就人跟人之間，在前語言的溝通形式原本是使用手勢、表情去溝通的。人類可以發明語言，是因為從諸多身體姿態中找出最容易溝通的方式，即聲音姿態，做為溝通媒介。

但問題是，我們如何從身體姿態過渡到表意符號，從動物性的記號語言轉變成為人類的命題語言。如果說所謂「姿態語言」是比聲音語言更為根本，香港遊順釗指出漢語和漢字的關係很多根據「手勢語」，以身體姿態來表達，

而手勢和手勢之間是沒有辦法打出連接詞，漢語的結構是跟古代身體姿態方式溝通有密切關係的，甚至整個漢字構成本身可以當作看漢字本身即是看人在打手勢。手勢語這種文字和語言的關係，在西方語言裡是退化的，剩下語音語言，語音和語言最容易切割，符合他們形上學世界觀，但手勢語從來沒有在他們的語言裡缺席過，即語伴（手勢）語言。剛剛梅老師提到，我們在講話時，有沒有圖像在我們的腦中閃過呢？其實是有的。我們在講話的時候，除了音波傳遞思想內容，我們通常觀看說話者比手畫腳，進而更全面的了解其義。所以透過語音傳達意思，是一種切分的、線段性的思維方式，而我們要配合手勢，因為手勢提供脈絡，提供整體和綜合性的背景，這樣才能對一種語言所表達的意思才能全面的理解。換言之，一種語言的表達需要語音和手勢共同配合才能達成。若以這個角度來看，漢語和漢字的關係最能表達前面所提的語音和語言的完整性，因為在傳達的過程中，必須思考那是哪一個漢字，才能真正了解語意。不然的話，漢語同音字太多的特色，如，「姓施的人到市場買獅子」，以文言表達「施氏適市市獅」，若單以語音表達是很難掌握其義的。

那麼漢語的結構為什麼會這麼簡單？某個程度來講，可能是因為其文字本身有獨立表意的功能，而起到輔助理解意義的需要。所以說，漢字本身已經有表意了，那麼語言就不需要那麼複雜。

### 劉承慧教授：

剛剛林教授所談的問題，和梅老師所談的問題，我感覺是兩個不同層次的問題。林教授所談的，是偏向修辭層次的問題。但在句法學研究裡面，其實不太談表層修辭的問題，其所討論的是一個抽象結構規則的問題。剛才提到《施氏食獅史》，因為同音字太多，真的無法不

依靠文字表達。那是一種文字現象的表現，但不代表我們口語傳達訊息的時候，我們還需要倚靠那樣的東西，我們可以靠句法手段，來達到同樣的目的。所以，最後這些都只是它們的表層（performance）一樣，現在若是要講語言的話，應該是把表層、文字、語音都撥開之後，那個抽象的結構關係的存在。

### 梅廣教授：

據我所知，西方學者認為漢語是比較接近身體語言，比較原始（primitive）；而西方語言是比較抽象、複雜。這是因為他們認為語言是先從身體表達而發展出來的，所以接近身體姿



勢的語言是比較早期的，後來的語言就離開具體的東西越遠，發展出複雜的句法機制，完全脫離身體語言。

但這樣的想法，我認為也不盡然，我曾舉過一個例子，現代漢語裡，搬運東西一定要「從（起始點）到（到達點）」這樣的表達方式，不能夠「搬到（到達點）從（起始點）」。漢語這樣的表達方式與外在世界實況是配合的，但英文的「from」可以放在「to」後面，由此看來，大家容易認為漢語是一種相對圖像化（iconic）的語言，跟我們的認知（Cognitive）是比較接近。相對抽象的語言，就和認知保持了一種距離。但是上古漢語不管是「從（起始點）」或「到

（到達點）」都是以「于」所引領的介詞組來表達，且一定是放在動詞後面，不管順序的問題。這就表明上古漢語和我們的認知距離更遠，而有一定的格式；現代漢語與認知的關係比較密切。所以語言的變化是很大的。把時間拉得更遠來看，不只兩、三千年，在更早的時候，語言結構是簡單，還是複雜，我們無從得知。這也就說，語言變化可以由複雜到簡單再到複雜。我從研究藏緬語的經驗得知，有很多複雜的情況，像嘉絨語非常複雜的句法、語音系統，可能都是晚期才發展出來。如比起嘉絨語，七世紀的藏語根本就不複雜。嘉絨語發展得如此複雜，可能是幾百年的事情。後來，我們看彝語變得簡單，那也是經過另一種發展。所以，我們很難說語言發展會經由哪一個直線，無論是從繁到簡，或由簡到繁。當中只要有某一個因素的改變，且牽動到整體，語言就會改變。如要求 **agreement** 的西方語言，語言結構就會變得複雜。若不要求 **agreement**，而是要求語意，這樣在語言形式上就變得簡單。但 **agreement**，是不是初始就有，也很難說。古希臘語的 **agreement** 似乎不像德文那麼複雜。很多是發展出來也不一定。

### 劉承慧教授：

在漢語的歷史上，真的有一個例子是它自己發展到很凌亂，最後它的有些亂的東西就不見了，化繁為簡，這個例子就是「得」字結構，如「跑得很快」。這就如同梅老師所言，語言變化的走勢真的是因為某個因素，可能變得簡單，也可能變得很複雜。「得」字結構就是個很具體的例子。



### 【主持人林啟屏教授總結】：

今天有機會聽到梅老師把自己花費三年時間所完成的書，所做出如此清楚的說明，以及和林遠澤老師的精彩對話。這是我們很大福氣，非常感謝兩位。



# 臺灣中文學會第十四場新書精讀會紀實： 黃一農：《二重奏：紅學與清史的對話》

日期：2016/04/23(六)14:00~17:30

主持人：康來新教授

主講人：黃一農院士

導讀人：馬以工教授

朱嘉雯教授

廖咸浩教授

紀錄人：碩士生吳宛蓉

### ◎康來新教授開場：

今天是在臺灣中文學會在中央大學舉行的精讀會。首先介紹貴賓.. 東華大學趙涵捷校長、中央大學李誠副校長。接著是北京的任曉輝老師，以及今天的主講人黃一農院士。導讀人馬以工老師、朱嘉雯老師以及臺大外文系的廖咸浩老師。還有專程從臺大中文系搭高鐵來的黃啟書老師。

精讀會是臺灣中文學會主辦，由臺大高研院贊助的活動，今年春天讀的書就是黃一農院士的書。謝謝各位百忙中抽空前來參加。今天的餐盒由不在場的中大中文系的主任楊自平老師贊助，而現場的紅麴米糕則是由廖純瑜博士生提供。這樣很有《紅樓夢》的味道，因為《紅樓夢》是很懂得吃喝玩樂、懂得風花雪月、懂得國恨家愁的一個故事。然後也謝謝我們紅學研究室的三位助理：順平、宛蓉、慧弘。

黃一農院士是清大物理系出身，在美國哥倫比亞大學念天文博士，臺灣中研院院士。他的代表作，第一個是講天主教世家的《兩頭蛇》，第二個就是《二重奏》，可見得他對家族史的研

究也延續到這本書，因為《二重奏》基本上是曹家人際網絡的研究，他的考據是他的治學新方法。

這本書有十三章，我做了一些分配，基本上導讀的老師一人三章。廖咸浩老師涵蓋的面向比較廣，所以有四章，而我認領的是文藝藝術的部分。

黃教授書裡面提到張純修這個人，先從他的畫像開始講起，然後說到曹雪芹跟畫壇之間網絡的關係。黃教授認為書中的元迎探惜（原應嘆息）四姊妹，加上外來的黛玉和寶釵，這六姊妹之所以會寫得如此栩栩如生，是因為寫的是納蘭家族的故事。

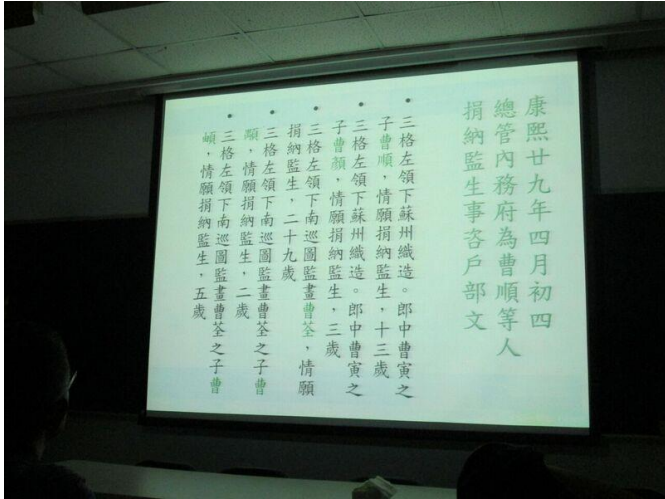
馬以工老師也是物理系出身，也研究建築與都市計畫，更身兼監委及廉政委員，之前也有出一本關於《紅樓夢》的書。

朱嘉雯老師，碩士論文寫的是臺灣作家對《紅樓夢》的接受研究。去年十二月，她和廖咸浩老師代表臺灣參加了中國大陸在揚州辦的曹雪芹三百歲的國際研討會，她在研討會上報告的是蘇州的美學，所以我想今天講大觀園、隨園和春柳堂這些很園林、蘇州的議題，她會有很好的發揮。

第四位壓軸的是廖咸浩老師，他是外文系出身，他的治學方法運用在《紅樓夢》的解讀，跟黃院士完全不一樣。他們兩個都是把《紅樓夢》當成創傷、政治寓言的一部作品，但是受傷的對象不一樣，政治的部分則都是圍繞在明末清初這一段。廖老師是用比較文學、文化研究的方法去解讀《紅樓夢》，他的書今年也會出

## 活動紀實

版，也許下次臺灣中文學會精讀的書也會有廖咸浩老師作為主軸。現在開始進行《二重奏》這本書的導讀。



### ◎康來新老師導讀：

黃一農院士在還沒有當院士之前，我就請他來過中大演講。那時的主題是由天文發展出來的擇日與時空的關係，並建議我們可以大量使用網路資源。後來他突然來找我，說他在國科會網頁上看到我的一個計劃——棟亭藝文圈的社交考察，發現科技部網站上沒有放入我的成果報告，於是相當好奇。我今天認領的這一章，是在講張純修這個人跟曹家的關係，也是與這段前緣有關。

我在馮其庸先生編的《紅樓夢》圖錄裏頭，發現一張署名張見陽，也就是張純修這個畫家所畫的一幅〈棟亭夜話〉圖。此圖應該是在 1693 年畫的。棟是大概三四月開花的植物，花是淡紫色，這個花雖然在《紅樓夢》裏頭沒有出現，但是這個植物對曹家來說是一個很重要的 logo，因為曹雪芹的祖父——曹寅，就是號棟亭，而且在他們南京的家裡有一座棟亭，亭邊有曹寅種的一棵棟樹，這座棟亭據說也是家長帶孩子讀書的地方。因為這棵樹、這座亭，曹寅當時就藉此地形成了一個彼此開趴的場所和機會，用棟亭來作畫、寫詩。〈棟亭夜話〉圖中有三個

男人，其中一個就是張見陽這個畫家，一個是曹寅，另一個就是跟臺灣很有關係的施世綸——施琅的兒子。因為如此，我發現第一個，曹寅的人緣很好，第二是他的資源很豐富，第三個就是他是一個贊助人的腳色。

關於黃一農院士對張純修的發現，是 1994 年上海博物館出現了一幅張見陽的畫像，他根據這個冊頁做出張家和曹家之間的人際關係。

黃一農老師說《紅樓夢》的歷史悲劇是清初的、是漢軍的和曹家的歷史悲劇；而廖咸浩老師講的創傷的群體是明代遺民漢人的歷史創傷，我覺得這就是蔡元培和胡適之之間的分野。我是「齊享派」，我現在的講法就是曹家跟遺民的關係很好，但最深層的問題是他們原本是漢人，然後歸化為旗人，這樣的滿漢族群的矛盾和衝突其實還是在。所以在張見陽，或者是曹家，你都可以看到這些被歸化的滿人他們與漢人之間會聲氣相投，是因為他們之間存在著一些結構型的問題。

### ◎馬以工教授導讀：

其實有很多人研究《紅樓夢》是針對書的本身，那也有一些人是對周邊感到興趣，以至於紅學的延伸乃至於曹學的發生。雖然從清朝開始就有對紅學的研究，可是到現在我們還是很想知道很多件事，包括曹雪芹的生卒年、他父親是誰等等。黃老師用 Data 的建立釐清了清史和紅學之間的對話，但是上述幾個問題還是沒有解決。

黃教授在這本書裡面很多章節都寫到了曹家的歷史，我個人以為如果曹雪芹他沒有這樣的一個背景，是寫不出這樣的小說的。曹家他們從龍入關，一家三代做了四世的江寧織造，康熙六次南巡，有四次住在他家。然後他是包衣奴才，他的女兒賜婚給鐵帽子王作嫡福晉，女兒生的兒子——福彭，作軍機大臣、定邊大將軍，一直到乾隆上任之後的總理大臣。我覺

## 活動紀實

得這些經歷，使得小說《紅樓夢》貼近皇室，寫出了很多別人不了解的事情。

《紅樓夢》中的地理背景，其實寫的就是金陵和北京。書中也出現姑蘇二字，那脂批一定寫「是金陵」，所以我們在甲戌本可以看到，「曰姑蘇」，它旁邊寫「是金陵」。因為曹家在金陵前前後後待了非常久，從康熙二年開始一直到雍正六年曹頌被抄家，中間只有康熙死了以後的一段短暫時間沒有作江寧織造，其他時間他們都在做江寧織造，所以這個故事跟金陵的關係密不可分。



他們能夠做到這樣的位子，是因為他們從龍入關，跟著多爾袞進北京。多爾袞、多鐸和阿濟格這三個人是同父同母的兄弟，滿清可以入關的功臣就是他們三個，尤其是多爾袞。但是他們的命運非常悲慘，尤其是阿濟格連張畫像都沒有，因為他被判賜死。阿濟格的悲劇導致了他的五世孫——敦誠和敦敏，也就是曹雪芹的摯友，他們心中的恨以及哀怨，我想這是跟《紅樓夢》非常相關。

曹寅和康熙的關係相當密切，譬如我們現在看到的請安摺。我們現在掌握最多知識的是曹寅，因為他作江寧織造很久了，也曾經是康熙的伴讀以及護衛，更重要的是阿濟格的第五

個女兒嫁給了納蘭明珠，生的兒子是納蘭容若，容若是阿濟格的外孫，也使得曹家跟阿濟格家關係密切。在黃老師的書裡面做了一些考證，說曹家是阿濟格家的包衣。

在黃老師的書裏頭很重要、而且被討論的，就是康熙二十九年有一個捐監生的咨文，這個對曹頤的年紀以及其他相關會有比較清楚的認知，但是複雜的過繼關係，以及裏頭兩歲、三歲、五歲的孩童爾後生死未卜，或是承祧兩房，都沒有辦法釐清，所以也還是留了很多謎團。

當然裡面最大的對《紅樓夢》的影響，我個人認為是曹寅的女兒嫁給了鐵帽子王納爾蘇，而且在康熙四十七年六月二十六日的卯時生了福彭。福彭在乾隆十三年就死了，高陽先生曾經寫文章認為福彭是影射元妃，後來被曹雪芹給改掉，包括元妃死的狀況。在八十回後寫到她死時是四十三歲，這跟福彭的年紀是相若的，這點不在這本書——《二重奏》裏頭出現。

曹寅的弟弟曹荃，或者曹宣，原本是無足輕重，他可能是曹雪芹的親祖父，而且他的生日跟林黛玉的生日是一樣的。他跟曹寅的關係值得探討。因為他的子嗣很多，所以我認為全部的孩子都是曹宣的，我不認為曹寅有任何的子嗣，這點跟黃老師的有點不一樣。大家都在討論康熙廿九年四月初四的捐納監生事咨戶部文，十三歲的曹順已經被證明是過繼的了；三歲的曹顏，還有兩歲的曹顥、五歲的曹頤，我的看法是這幾個孩子全部都是曹荃的孩子。這是我一個很粗淺的看法，我想待會兒黃老師應該會有更精闢的看法。黃老師認為康熙五十年殤的珍兒是曹順，這一點我不是很同意，但是也說不出甚麼反駁的資料。

這裏面還有一張曹頤的奏摺，說自己的嫂嫂馬氏已經懷孕七月，如果生男的，這樣哥哥就有後了。所以大家就猜說，說不定曹霑就是這個遺腹子，但是也沒有後續的證據能證明，這個在紅學界有很多的探討，我個人是不贊同



## 活動紀實

認為這是因為曹璽的太太孫氏的關係，因為她擔任保母。那甚麼是保母？必須要生過孩子，有帶養孩子的經驗，才可能讓她當保母。曹璽大孫氏十幾歲，他們結婚是在孫氏離開皇宮之後，所以事實上孫氏還有上一段婚姻，但沒有人知道，所以曹璽也還有上一個妻子。於是可以得知孫氏不是他的嫡妻，是他的繼妻。

納蘭成德在曹璽死後，應曹寅之邀寫了一首題詞，紀錄曹璽如何教養他的兒子，裏頭提到一個詞「抗世子法」。其實從朱淡文女士開始，對這段題詞提出很多的說法，說曹寅擔任過世子、侍衛，但現在梳理過之後，我想並不是那麼一回事。把背後整個的用典和人情世故細細分析之後，發現他沒有擔任過世子，因為他當時才兩三歲。「抗世子法」就是皇帝要人陪他一起讀書，如果皇帝犯了錯，師傅就打那位陪伴讀書的人。當時皇帝五六歲，伴讀兩三歲，師傅不可能去打那個兩三歲的小孩。再加上我們找到更多的材料可以證明曹寅不是擔任皇帝的伴讀或侍讀，而是他們有另外一層關係。

馬老師剛剛提到了捐監生的咨文，這是一個非常重要的檔案，因為曹家子孫的名字第一次被這麼具體地敘述出來。這是康熙二十九年以滿文發的內務府的咨文，上面寫說曹寅要到蘇州去當蘇州織造，在離開之前，為了要展現作為一個家長的責任，就幫弟弟曹荃還有兩個兒子、兩個姪子，總共五個人捐了監生。由這份咨文可看出是在甚麼場合、花了多少錢，以及整個捐監生的過程，連執照都被找出來，所以絕對不可能犯錯。

另外，曹寅在自己的詩中常常稱呼自己的弟弟為卯君。卯君是蘇軾和蘇轍的典故，因為蘇轍是在卯年出生。但曹荃不是在卯年出生，於是再想是不是還有其他的資料中有用到「卯君」這個典故。首先去查基本古籍庫，發現搜索「卯君」有三百多條資料，但是幫助不大，因為不知道古代被稱為「卯君」的這些人是在

哪一年出生。所以如果既要查用卯君這個典故又要知道是在哪一年出生，就要對資料庫還有大數據有更深一層的體會，於是去找把大量的年譜、日記都數位化了的譜牒庫，可以查出這個人的生卒年。一查之下就會發現許多現象：比如有個人叫汪轍，他哥哥因為弟弟名「轍」的關係就稱他「卯君」；另外一個現象就是哥哥叫弟弟「卯君」，因為蘇軾、蘇轍的字號叫子瞻、子由，所以他們的父親在幫兄弟倆命名時也仿照二蘇的模式。曹宣的字為子猷，和子由的音一樣，所以曹寅便稱呼弟弟為卯君，這個用典非常漂亮。

藉由上述的「卯君」例子提醒大家，現在的研究環境會給我們不一樣的思維，因此可以對於古代的傳統知識有更深一層的掌握，還有一些更精緻的東西，也可以用這種方法去做學習。

### ◎康來新教授補充：

在二十一世紀科技這麼發達的時代，我每次都記得黃一農老師再三告訴我們，這是一個學人文的千載難逢的好時機，大家要好好使用這些這麼好的數位資料。中央大學中文系的《紅樓夢》研究不以考據為主流，一般人讀《紅樓夢》都是在一種通識教育、或是在一種文學的氛圍下去讀《紅樓夢》。今天得到這麼多其他的不熟悉領域的紮實學問工夫，以及先進的示範作用，即便聽不懂，但是慢慢來，總是會知道如何去接近經典。

再深入去研讀馬老師以及黃老師的書，加上有機會的話常常請他們來演講，可以覺察到他們講的那些故事，一方面是很有學術依據的一手資料，另一方面是他們口才很好、很會轉化，非常地引人入勝。

### ◎朱嘉雯教授導讀：

在《紅樓夢》的早期抄本裏頭，第十七、

## 活動紀實

十八回並沒有拆開，所以第十八回就沒有回目，這一回寫的就是元妃省親。根據黃老師的考證，這些貴妃入宮之後不僅不能回家，連她的父母親要來看她都不允許，除非有皇帝的恩詔；如果母親進來的話還不能把家族中的其他女眷都帶進來，只能母親一人進來，而且通常是貴妃要生產的時候才可以進來相陪，這在《二重奏》這本書裡有提到。

接下來要討論的有兩點：第一點是雖然大家都熟悉在歷史上並沒有曾經發生過貴妃回家省親這樣的事，但是黃老師在書中說



有；第二，在脂硯齋的批語提到，「元春省親」這件事是在寫聖祖康熙南巡的事情。康熙皇帝曾經六下江南，有四次直接駐蹕在曹家，另外兩次也是曹家接駕的，所以整個接貴妃的駕其實背後可能就是「借省親寫南巡」。雖然脂硯齋的批語中的這幾個字寫得非常清楚，有些學者還是保持懷疑，比如黃老師引用的土默熱的說法。土默熱認為皇帝是皇帝，貴妃是貴妃，這段寫得不像是皇帝南巡。土默熱的說法可以再繼續去深入探究和挖掘。

第七章黃教授找到有一本海內孤本《惠愛錄》，書裡面提到有一位密妃不僅受到皇帝的恩寵，而且她在第三次陪皇帝下江南時，皇帝幫她找到親生父母，不過這故事僅存於《惠愛錄》中。也就是說，皇帝的《起居注》，還有《迎鑾日記》裏頭，都無法證實這件事。所以寫這本《惠愛錄》的人究竟是誰？它的可信度如何？這是我請教黃老師的。這個也是第七章主要想要挖掘跟考證的資料。

書上還提到幾條從雍正年間到乾隆年間下令的詔書，讓宮廷裡頭比較老的太妃可以回到兒子家去就養。如果土默熱說，寫省親的這件事跟接待皇帝不是很相像，那宮廷裏頭的老太妃可以回到兒子家去長期就養，跟小說裏頭寫到的貴妃回家四個時辰去省親，差別也是滿大，因為省親的「省」應該是晨昏定省的「省」，但詔書裡面寫到的是「迎養府邸」，迎接回到府邸供養，所以這兩者之間也不太相同。這位密妃年輕的時候隨皇帝到江南見到了親生父母，晚年時正是乾隆年間，可以回到自己的兒子家（康熙的皇十五、十六子）被奉養，她的情況還是跟元妃省親不太一樣。

第七章寫得非常有趣和有意義的地方，在於排場的問題。元妃回到家族省親時，儀仗隊是帶著一把曲柄七鳳的黃金傘。黃老師考證這是乾隆年間的禮制。皇后的是九鳳，貴妃是七鳳，所以賈元妃回家，傘蓋上確實是七鳳。另外史湘雲在睡芍藥裯時，口裡面講了一些話，用到了時憲書上的句子，應該稱時憲曆，因為黃曆稱為時憲曆，後來改了是因為要避弘曆的諱。這個就更證明了一件事情：整個《紅樓夢》應該是在雍正十三年以後，也就是乾隆即位以後才寫出來的。

另一個比較想要知道的是沈漢宗究竟是誰，為何只在他的這本《惠愛錄》裏頭寫到皇帝帶著妃子下江南，並著江蘇巡撫宋犖去找這個妃子的親生父母，在一天之內就找到了。黃老師在引用這本《惠愛錄》時，引到沈漢宗說：這本書都是「錄自京報、小抄以及所見所聞之事，非泛言疊出，致干欺誑者」這一段話。我的疑問是皇帝的《起居注》沒有記載，《迎鑾日記》也不敢寫，那他的京報、小抄，和所見所聞是從何得知。若能知道沈漢宗是誰，就可以得知這件事的可信度。

第八章談的是《隨園詩話》。胡適提出《紅樓夢》的作者是曹雪芹，而且這本書和他的家

族歷史背景有很大的關係，這些都是胡適根據袁枚的《隨園詩話》的紀錄。

袁枚是性靈派的詩人，從文學的角度看非常地景仰他，可是從歷史史料的保存上看，難免對他就會有些微詞，因為他有時候誇大了一些事情。譬如胡適引用的這段話中的「其子雪芹」（曹棟亭的兒子），這是錯的。接著「撰《紅樓夢》一書，備記風月繁華之盛。中有所謂大觀園者，即余之隨園也。」這段話後來的讀者也有所反彈。雖然都是江寧織造，可是這個地方要到隋赫德上任才開始蓋花園，所以這個花園絕對不是大觀園，所以袁枚這個說法是錯的。

袁枚之所以知道這件事，是因為抄富察明義的詩，說到明義知道《紅樓夢》這本書，作者的先人是江寧織造，「所謂大觀園者，即今隨園故址。」我認為問題出在袁枚的身上，因為敘述這件事時，富察明義說得很清楚，他的主詞是曹雪芹，曹子雪芹出示他的一本《紅樓夢》，看了以後裡面都是風月繁華的故事，後來明義說：因為他的先人是江寧織造，書裡面的大觀園就是隨園故址。因為後來的江寧織造繼承了前人江寧織造的府邸或遺產，所以他說花園的故址在這裡。邏輯上是這樣下來的。

第九章在談《春柳堂詩稿》，黃老師考證了詩稿中所提到的人物，查說是不是都跟曹雪芹有關。我舉個例子說明這個現象。老師特別研究了在北京什剎海附近的天香樓，很多人的詩都提到在天香樓和韻。張宜泉一定認識曹雪芹，因為在跟曹雪芹有關的四首詩裏頭，有兩首是有關哀傷和悼亡的，另外兩首看起來是他有和過曹雪芹的詩，所以應該是認識的。

第 399 頁黃老師提到曹雪芹的高祖叫做曹振彥，敦敏的先祖是阿濟格，曹振彥是阿濟格的包衣，所以黃老師說：「這或許是令孤傲不羈的曹雪芹在與敦敏等宗室交往時有道難以逾越的心理鴻溝」，這是一種臆測或是揣摩曹雪芹的

心態。曹雪芹如果跟宜泉，就是《春柳堂詩稿》的作者，跟他「相處的時候應該感覺比較自在，因為他們兩個身分和際遇相似，且又同樣好飲如痴」，但接下來這個句子就跳得太快：「無怪乎，宜泉在〈懷曹芹溪〉中留下了『四歷三秋澗，同君一別時』」，表示說好久沒見了，很想念你；還有一句詩說「懷人不見淚成行」，表示想念到掉眼淚。前面說到好飲成痴，後面是極盡想念，這兩首詩都是所謂的悼亡詩、輓詩，但是跟前面所說的因為他們有著同樣的身分地位，相處起來沒有心理鴻溝的揣測之間還是有一定的距離。因為傷懷、悼亡、輓詩，就算是不認識的人也可以寫得很悲切。從前面的好酒成痴到後面拉出這些句子，感覺中間應該還可以補充一些話。

最後提到甚麼是考證。黃老師說：在研究過程中，也許挖掘出的材料不夠具體或充份，但是考古學界在復原古陶時，也是不可能把這些古陶湊成一起然後立起來，在這中間一定要有一些白色石膏進行一些補全。其實在黃老師的研究過程當中，不斷看到他一直試圖要補全整個形貌的地圖，他每補一片，或是每補一個區塊時，曹雪芹的形象還有他的交流圈就更整全了。回過頭來想我們花了這麼大的力氣然後只進一小步，其實最大的貢獻就是考證學派做的事情。盼望大家都能夠朝這個方向一起努力做紅學、曹學的考證工夫，讓這些一小步慢慢累積，因為它的資料不太好去找、去蒐集，所以老師在這章最後結語的地方，非常發人深省。並且告訴我們，究竟為什麼要做這種考證工夫，拿那麼多的時間，做這樣紮實的笨工夫，其實就是要把曹雪芹這位一代文學巨擘，他的形貌，慢慢地再加一點白石膏讓他更清楚、更整全一些。期勉同學們在努力地閱讀之後，如果有興趣的話，能夠加入這個考證圈，這也是這次精讀會若因此能夠帶起來自各個學校的學風，這應該也是今天的功德一件。

## 活動紀實



### ◎黃一農院士回應：

因為我非常關心北京故宮的一些設計圖樣，然後又因為最近出版了一本書，就是北京建築的樣式圖，我看了一章，第一次公布出來康熙的陵寢——景陵，旁邊的妃園寢的整個地樣圖，而且每一個都告訴你上面是誰，以前這個東西從來沒有被公布。墓中五十九個寶頂，裡面葬了五十八個人，最中間的那一排是第四排，一排七個葬的全是妃，裡面有一個人是貴妃，是五十八個人裡面位階最高的，然後正中央的人竟然就是密妃。所以我後來整個地了解這個墓的狀況，包括裏頭的結構樣式、位置、以及葬法，結果發現密妃本來不葬在那個位置，那個位置本來是一個通路、走道，但是當她死的時候，她的兒子——皇十五子胤禩，當時是乾隆的叔叔，年紀最大、身分最高，又是親王——用各種方式把她插在中央，讓旁邊的貴妃的位階差她一截。再去仔細研究，發現密妃在她死的時候，或者是康熙皇帝死的時候，還大概有六七個妃位階比她高，因為她只有當嬪；可是到了死後，她的地位卻一直不停地翻升，這也跟皇子之間的鬥爭有關。這些妃嬪因為她們的兒子都參加了皇子鬥爭，而且都是雍正的敵人，所以最後全部都被打下來，導致了密妃死後被安放在妃園寢裡面最尊貴的一個位置。而這個

時間點在乾隆十年。所以由上述可以想見，曹雪芹在寫作這本小說的時候，密妃這個女人在他的印象中應該是非常特殊的。

至於為什麼《起居注》不寫這三天發生的事，因為這是宮廷裡面的密事。雖然密妃為皇帝生了三個兒子，如果她血統上是滿人，那她至少是貴妃。所以這件事情是可以解釋的。

到了雍正十三年，即位的乾隆還沒有改年號，卻馬上下一道命令，允許密妃成為中國歷史上第一個可以回家省親的人。所以她的一生非常特別。在小說裡面描述的那個儀仗過程其實就是類似省親，曹雪芹把這個女人一生中最特殊的兩件事情重新揉合起來，在虛擬的小說上面給它一個新的生命。因為真實歷史上不允許任何妃子回家省親，所以他透過虛擬的腳色，讓真實世界做不到的事情來幫女性發聲。

然後去讀小說，其實會發現曹雪芹已經埋下了許多的提示在裡面，像我在書裏面談到小說中出現的兩個例子，一個就是元春回到大觀園見父親的時候，父親稱呼她叫「貴人」，沒有人叫自己的女兒會叫作尊貴的人，所以他其實是在描述她（王氏）在宮裏頭的位階，小說中的「貴人」，其實就是密妃當時在蘇州找到父母的時候的位階。小說中還提到一群女性在大觀園裡面開詩會，調侃探春說「我們家已經有個王妃了，難道妳也是王妃不成？」她家的王妃就是賈元春。王妃是親王，或是郡王的妻子；而皇妃是皇帝的妻子，在古代不會有人犯這個錯誤。曹雪芹寫的這本小說裡面，名字用的很多都是雙關語，所以元春其實在現實中就是姓王的妃子。這個姓王的妃子在真實的歷史上面，她的爸爸名字叫王國正，小說裡面賈元春的媽媽姓王，爸爸叫賈政（正），國就是國丈。當然也可以說這是附會。

### ◎康來新教授補充：

今天在《紅樓夢》的解讀裏頭，我想我和

## 活動紀實

朱嘉雯現在還沒有特定立場，我們沒有把它當成是曹家的事情或是明遺民的事情。今天特別立場鮮明的就是廖咸浩老師，他把它當成是明代遺民的一個血淚故事，這是蔡元培的說法。我的看法是，創傷以及創傷的療癒其實用《紅樓夢》這本書是很可以做說明的，這兩位不同的創傷群體，他們都受限於政治上面的壓力，所以他們要在小眾的私密閱讀中經過一段很長的時間進行自我療癒。黃一農老師在書中特別為我們揭示了清代的宗室以及八旗裡面漢人的故事，尤其關於蘇州的王姓女子可能是一個唱崑曲的人，我們就會聯想到《紅樓夢》裡頭的十二女伶，她們都是從蘇州來，當然那時崑曲的重要發源地也就是在蘇州。

廖咸浩老師主要研究《紅樓夢》的書，會在今年六月由聯經出版，我希望臺灣中文學會以後仍然有機會讓我們中大來精讀這本書，不過這本書也是很高難度的。基本來講，他的解讀就是把《紅樓夢》當作是一個明代遺民的故事，並且他們怎麼在書中編碼，如何去解釋。

我自己覺得在黃院士的書裏頭比較沒有的詮釋，而能夠在廖咸浩老師的書裡有所資助，關於歷史悲劇後面的歷史哲學的部分，廖老師都有涉及，並且解釋同時做為一部小說，《紅樓夢》的後設性質的必要性。另外，他把它當成是一個國族的寓言，此時用的是詹明信(Fredric Jameson)的說法；他的創傷理論用了拉岡(Jacques-Marie-Émile Lacan)的說法，這些理論和文學之間的應用我都覺得非常地發人深省。

### ◎廖咸浩教授導讀：

在十一章之後的那一部份，牽扯到我們對《紅樓夢》的一個基本的詮釋與差異，因為這個詮釋與差異所以我們對很多事情的理解不一樣。比如說最關鍵的那段話，就是「八個字屈死多少英雄？屈死多少忠臣孝子？屈死多少仁人志士？屈死多少詞客騷人？今又被作者將此

一把眼淚灑與閨閣之中，見得裙釵尚遭逢此數，況天下之男子乎？看他所寫開卷之第一個女子使用此二語以定終身，則知托言寓意之旨，誰謂獨寄興於一『情』字耶」，意思是《紅樓夢》它裡面談情其實不是真的在談情，而是有它重大的托言寓意，那這個重大的托言寓意是跟武侯之三分、武穆之二帝、這兩個賢人之恨，及今不盡，很有關係。余英時跟黃老師都認為這是跟阿濟格當初政治上的問題有關，然後敦誠、敦敏兄弟對這個歷史的耿耿於懷。這裡牽涉到第一個問題就是：敦誠、敦敏雖然是滿人，但是他們在表達情緒的時候，卻是認同武穆跟武侯。當然我會認為說這個不是不可能，但是在這整段話的詮釋，首先是「八個字屈死多少英雄」，前面寫屈死那麼多人，是不是真的光是用阿濟格或是相關的宮廷事件，能夠用屈死那麼多的人來描述；第二個是即使曹雪芹跟敦誠、敦敏有相當的情誼關係，如果曹雪芹是作者的話，他會不會以這樣的一本書來成為他是敦誠、敦敏兄弟這種情緒的代言人，並且為了代這個言，寫了這麼一大本書的可能性有多大，我覺得可以再深入討論。



其實我非常佩服黃老師的一點，就是他在書的一開始就說我們對曹學、對所有的學問都

## 活動紀實

不要有偏見，不要急著下斷語，不要急著嗤之以鼻，應該都把它納入《紅樓夢》研究裏頭。後面第十一章結束的時候也特別再說明，說理性節制的索隱應該重新被納入紅學研究的正途。關鍵就是把索隱帶回來是必要的，我完全同意他的說法，但是這個索隱到底要索哪一種隱，這點需要去考慮。

蔡元培在索隱的時候對於反清復明，或者排滿悼明的這個情感抓得非常清楚，但是後來承繼的那些索隱學者就出現了問題，因為可以同時索這個隱、索那個隱，索到後來好像每一個事件都可以指涉完全相反的情感；或者說有些事情要無限上綱，一定要哪一個人對哪一個人。所以康老師一開始說我是新索隱派的，我那時候就有點猶豫、不敢接受，因為我在作所謂的索隱工作中，我沒有把任何人對任何人，只有對過觀念，所以基本上我認為我這樣的閱讀是一種所謂的寓言型的閱讀。如果再講得更精確，也就是詹明信的「國族寓言」那種說法。

早期我在作紅學研究的時候，基本上沒有把政治的面向帶進來，做了幾篇論文之後才覺得這裡面好像少了甚麼。《紅樓夢》裡面一直提到南北對比，像是死了要回南方，動不動就南方的規矩，結婚、喪禮都按照南方的規矩，這都是對南方有著特別的想像，另外還有很多人基本上都是從南方來的，不是金陵就是蘇州。南方一定是因為相對於北方，但為什麼有這樣的一種南北對比？因此我是從這裡開始意識到要把政治內涵帶進來。那我把政治內涵帶進來，還是從一個文學的角度出發，不會去做這種一對一的聯想，而是從剛剛說的寓言的角度。

我把《紅樓夢》看成是一部遺民小說，但不一定是遺民寫的。因為《紅樓夢》的創作過程經過很多人的加工，而且基本上是以一種回憶錄的心態，目的就是這個作者，或者作者們，經由這樣一個寫作手段來堅定他不受籠絡政策吸納的立場。第一個出發的地方，這也是當初

在作《紅樓夢》文學研究時沒辦法解決的問題，就是警幻仙子讓賈寶玉到太虛幻境一遊這件事。這件事的最後是要讓他跟兼美雲雨，目的是要讓他「今後萬萬解釋，改悟前情，將謹勤有用的工夫，置身於經濟之道」，或是另外一個版本「留意於孔孟之間，委身於經濟之道」，但是歷來的研究者都不談這個話題，只是把警幻仙子做為一個代言人，讓警幻成為一個不是佛就是道的代表。但如果她是一個佛、道的代表，那她為什麼要講這些話？而且這個變成賈寶玉經太虛一遊之後，應該得到的結論。雖然看起來警幻好像是偏主悟派的，但是這兩句話讓人覺得很納悶。

另外一個關於警幻的例子，更讓人覺得警幻是一個奇怪的腳色。之後賈寶玉玩到迷津旁邊，警幻非常著急把他叫回，要他千萬不要墮入其中，否則「深負我從前一番以情悟道、守理衷情之言矣」。這句話常常被引的是前面的「以情悟道」這四個字，從來沒有人用到後面的四個字「守理衷情」。如果用前面的四個字，可佛可道也可儒，那後面四個字再加進來根本就是程朱了。這八個字基本上可以用程朱最喜歡提的十六個字來解釋，「以情悟道」就是「人心惟危，道心惟微」；「守理衷情」就是「惟精惟一，允執厥中」。因為人心很難掌握，所以要設法把人心變成道心，就是悟道，可是在悟道之後，要緊緊地把這個道守住，惟精惟一，這樣子才有可能維持它在中間。

所以警幻仙子的腳色看起來就是程朱的代表人物。那這本書為什麼要讓警幻成為一個程朱的代表人物？警幻基本上要做的一件事情就是，她對意淫沒有甚麼太大的意見，她覺得不錯；但是她覺得皮膚濫淫很不好。所以我們看到警幻代表的，換句話說就是一個去掉了皮膚濫淫的程朱，是一個清新的程朱。

另外我們在書裡面可以看到有三種立場：一個是作者立場，一個是警幻立場，一個是寶

## 活動紀實

玉的立場，這三個立場可以是相同的，但也可以說是作者偏警幻，或者偏寶玉，或者跟寶玉一樣，但基本上這三個立場之間的關係可能有三種可能性。寶玉從太虛幻境回來以後，馬上更加地棄絕這個所謂的程朱八股，但是要注意的一點就是，寶玉從來沒有反對過儒家，他對「明明德」的態度，說了「除『明明德』外無書」，所以他沒有反對儒家，從頭到尾都是反對程朱八股。

另外一個脂批的題法，提到說風月寶鑑這個東西到底要怎麼讀的問題。脂批說千萬不可讀正面，要讀背面，後來就變成了這個風月寶鑑可以充分地用清宮的「月」來理解，也就是說風月寶鑑是在談這段時間的歷史。同樣那段話，夾批後面就提到這是一個歷史，「凡野史俱可毀，獨此書不可毀。」所以這是比野史地位還要高的一本書，是關於「紅樓掩面人」死亡的故事。青塚骷髏跟死亡有關係，骷髏就是「紅樓掩面人」。而且這個故事跟歷史的定位有關，不能隨便地輕忽，並且要記得這段歷史，不能夠燒掉。

「紅樓」有時也叫「朱樓」，也就是寶琴在五十二回的時候，她跟大家說有一個真真國女子——其實就是臺灣女子——會寫中文詩，會寫書法，有著金頭髮，帶著日本倭刀，寶琴就向她要了一首詩，「昨夜朱樓夢，今宵水國吟。島雲蒸大海，嵐氣接叢林。月本無今古，情緣自淺深。漢南春歷歷，焉得不關心。」為什麼明明是紅樓要寫成朱樓？這個金頭髮又帶日本刀的，指的是鄭成功，所以這個島——臺灣，是反清復明的根據地，才會有一位金頭髮又帶日本刀，還會中文的人在島上，還曾經有過朱樓夢。

所以「紅樓掩面人」的死亡從這個角度來看是越來越清楚了，可以了解是一個甚麼樣的死亡。

國族寓言的部分，簡單講就是如果把小說

看成一個被屈從——被殖民、被征服的狀態——的政治情況下寫出來的，往往會反映當時人民對於國族命運的思考。詹明信舉出的例子是一個十八世紀西班牙的小說，內容是一個男主角加上兩個女主角，這兩個女主角有兩種相反的意趣、不同的階級等等，由這個地方詹明信看出這個作者透過這樣的一個男主角跟這兩個相反性格、背景的女主角，來說明這個時代的更迭，以及他的選擇。

另外可以從氣稟論來切入。第二回賈雨村跟冷子興談到賈寶玉，賈雨村解釋為什麼會有賈寶玉這個



怪異但好像又很有才氣的人出現。他的解釋是說因為現實是太平盛世——書裡面基本上講到現在是盛世，應該都是反語，雖然在物質上或許是，那在精神上並不是——就會有一些所謂餘之秀氣，賈寶玉這類的人，其實是因為這種秀氣和邪氣衝突之下所產生的這種所謂的餘民，餘民跟遺民只是一字之差而已。但是為什麼可以因為這一字之差就可以說他是遺民？因為冷子興後來莫名其妙說了一句話，「成則王侯敗則賊」。這句話在邏輯上是有點連不上的。講到成王敗寇，若要回到黃老師書裡面說到的阿濟格的故事，也可以成立，因為成王敗寇不一定會談到朝代的更替。我認為這個成王敗寇跟這些餘民之間的關係，加上前面的這些例證，應該是足以凸顯賈寶玉基本上就是一個遺民的象徵。

後設小說可以充分地說明前面我們所看到的三種不同的態度——作者、警幻與寶玉。在《紅樓夢》裡面，曹雪芹做的這些事情，剛好

可以用後設理論來說明。簡單講就是說《紅樓夢》它是有兩個起源的故事，第一個起源就是一開始說的補天不成的那顆石頭。僧道把石頭帶到了太虛幻境，發現有另外一批人要下凡，由此可以證明石頭跟神瑛使者是兩個人，石頭只是掛在前面脖子上的東西。後來程本把這兩個併在一起，所以必須要很清楚地把這兩個區分開來理解：一個是石頭，一個是賈寶玉跟林黛玉之間的前緣關係。太虛幻境下凡的這一批人是要下去解決公案；可是石頭下凡完全是偶然，有兩個人突然間經過就把它帶下去。這兩個不同故事的起源論，代表了兩種對於歷史的詮釋方式：一個是歷史改變是偶然的，沒有甚麼特別道理。「補天」這件事情政治意味非常濃，天垮了就是國家垮了，在書中用了一個無法補天的現象，是要暗示有一些大事情，是石頭沒有辦法真正挽救的，而且這個事情絕對是家國大事，這是作者從石頭的角度，認為歷史改變是偶然的。另一個就是前緣論，照著太虛幻境這整批下凡的人來說，整個故事是有一個前緣的問題要去解決，有前緣就有公案，有公案就是要結束這個公案，所以這段歷史的詮釋很清楚的就是因為有這個原因，所以必須有這個結果。根據上述，發現這是有兩種不同的對歷史的詮釋，一種是歷史是沒有定律的，不知道為什麼這樣發生，完全是偶然因素造成；另外一種是歷史就是這樣，因為有前面種的因，後面就得了這樣的果，這是太虛的態度。

接下來要談「警幻」跟「覺迷」的關係。如果進一步地根據警幻跟《大義覺迷錄》裡面的論述比較，就會發現警幻其實是《大義覺迷錄》的柔軟版或委婉版。《大義覺迷錄》有幾個策略，第一個是以文化取代種族。韓愈說：「中國而夷狄也，則夷狄之；夷狄而中國也，則中國之」，這是一個文化的概念，只要接受中國文化，我就是中國人，所以不要跟我談種族的問題。這個談法其實非常先見，直到後現代、到

今天的時候大家還是這樣談，或是說我們開始這樣談。但是它那時持這樣的一個談法，其實是非常犀利的。如果繼續談種族的問題，就是只管本省，不顧天下家國，這個是在太虛幻境裡面發生的事情。警幻帶賈寶玉進入儲存各種各樣資料的地方，讓他來看這些資料，但他卻只關心他本省金陵的事情，這個就是明君聖上跟這些不識大體的遺民之間的區別。

第二個是天命轉移的部分不可否認，這也是雍正提出來的，就是「皇天無親，惟德是輔」。因為你們失去了德，所以上天把政權收回去，轉交給我們，因為我們有德。這是針對「死諫」與「死戰」的說法。

第三個是《大義覺迷錄》透過暴露明朝的真相，來打擊這些遺民的論述。呂留良的論述就是滿清入關以後昏天黑地、日月無光；但是雍正覺得「明代自嘉靖（賈敬？）以後，君臣失德，盜賊四起」，他的論述非常強而有力地反擊了呂留良的說法。在委婉版的警幻說法裡面就是你們這個遺民根本就是皮膚濫淫，你對明朝有情感，那是意淫，我尊重你；但是前朝其實是一個腐敗無比的朝代。所以如果前朝裡面有它值得保留的地方，比如說程朱八股，我們可以傳承下來，但是程朱八股之外的這些東西我不要，這就是「清新版的程朱八股」說法的來源之一。

最後一個論辯的重點是倫理必須服膺，因為君父的倫理是最重要的，所以現在雍正就是以君父的名義來發聲，要求遺民必須效忠於我。在委婉版裡面事實上也提到她用甚麼樣的理由合理化她對於賈寶玉的點醒，她說事實上是因為碰上了榮、寧二公，他們這樣囑咐之後，我深感他們的誠意，所以我現在就來為他們來做這些事情。所以她是以君父之名來設法警賈寶玉之幻，也就是覺賈寶玉之迷。

最後提到這就是一個記憶主導權的爭奪，以及怎麼寫歷史的問題。這個層次不是在真正

## 活動紀實

寫歷史，而是在遺民的內在要接受哪一個版本的歷史。明代的遺民在面對著剛才那四大論點的時候，其實應該是退無守所，所以在這個時候，遺民還有甚麼能力來面對籠絡政策？基本上這本書是遺民在面對籠絡政策的時候的內在掙扎，透過寫作這個書，看看能不能一定程度地讓自己心裏堅持不接受籠絡的意志。而且作者還必須在書中努力區分程朱八股跟真正的儒家，所以提出「除了『明明德』之外無書」。對於程朱八股，賈寶玉的態度是「杜撰太多」，偏離了真正儒家的核心理想，最後就成為了為統治者服務的型態。

最後再提一點，這一部份延續了前面作者所持的論述，且這個辯論非常關鍵。八十回之後，寶釵跟寶玉談甚麼叫做「赤子之心」，寶玉認為是跳脫這個人世；但寶釵說，向來中國人說赤子之心就是「不忍人之心」，不忍的意思就是你不能拋棄這些天倫，不僅是家人，事實上是一個跟桑梓、國家之間的一個天倫關係。所以寶玉說：「堯舜不強巢許，武周不強夷齊」的時候，寶釵就馬上反駁說伯夷、叔齊他們是生在商的末世，他們是「有托而逃」，他們有充分的道理；但是現在是盛世，盛世你談甚麼逃？為什麼要逃？注意，寶釵她沒有談巢、許，只談夷、齊，巢、許是逸民不是遺民，巢、許跟朝代的更替沒有關係，他們只是不想做官而已；但是伯夷、叔齊是遺民。所以她的意思就是要寶玉不要拿這個障眼法混在一起。這個關鍵就在說你對於當今之世，是盛世，還是末世的理解。



### ◎康來新教授結尾：

我覺得歷史是贏家的歷史，文學是輸家的文學，永遠的贏家是我們讀者，所以我們今天可以很幸福地在臺灣中文學會和臺大高研院的補助之下，我們來好好地讀黃一農老師的書。同時今天有北京來的學者，那北京來的學者他們在毛主席的時代就是很愛讀《紅樓夢》，到了十年浩劫結束以後，在文化部成立了所謂的《紅樓夢》研究學會、《紅樓夢》研究所，章程的第一條就是說以唯物史觀來解讀《紅樓夢》，第二就是《紅樓夢》要做為海內外與中國聯誼的工具。那我自己是覺得臺灣雖然沒有設立任何的官學的《紅樓夢》組織，但臺灣能夠出這麼厚、這麼紮實的論著，我覺得臺灣的紅學界也滿爭氣，這是很高興的。



## 活動紀實

# 臺灣中文學會第十四場新書精讀會紀實： 《復仇觀的省察與詮釋：先秦兩漢魏晉南北朝編》及《復仇觀的省察與詮釋：宋元明清編》

時間：2016年5月14日（六），14:00-17:30

主持人：陳逢源教授

主講人：李隆獻教授

導讀人：虞萬里教授、夏長樸教授、林啟屏教授

紀錄人：碩士生彭醴璃

少，東華大學吳冠宏教授希望可以藉由精讀會的舉辦，開展中文學圈學術專著的影響力，讓作者分享心得，與讀者有激盪交流機會，行之多年，成效卓著，這次在政大舉辦，也要感謝吳冠宏教授的用心與努力，在此一併致謝。

陳逢源教授：

**李**隆獻老師新書《復仇觀的省察與詮釋》

二編，五十萬餘言，時之既久，用力深矣。今日也要感謝三位與談人，首先是虞萬里老師，目前正在臺大客座，很榮幸可以邀請擔任與談工作。第二位是夏長樸老師，是宋代學術史專家，著作等身，近日深入四庫學相關領域，考見編纂細節，可以提供我們進一步的觀察。第三位是林啟屏老師，學術思考靈活，更是我們中文學會理事長，感謝他的參與。三位老師都是學術卓然有成之學者，可以從學術史、觀念史、思想史不同角度，激盪我們思考的火花，當初請託幫忙，於百忙之中，慨然同意，再次感謝他們的參與。

書寫專書需要很長的時間，專書是中文學圈確立學術見解最重要的依據，但多數學者卻不願意花太多時間介紹、說明個人著作，致使著作讀者往往僅有同領域學者，學術專著少有關注，中文學圈的影響不免愈來愈小，愈來愈



今日與談流程，首先由我進行緣起介紹，之後由李老師進行五十萬言二部大作的介紹。然後由各位與談人輪流發表意見，最後再預留三十分鐘，讓各位同學與各位老師意見交流，內容豐富，但我們不妨以輕鬆愉悅的態度完成這場新書精讀會。

李隆獻教授：

一開始陳老師邀請我來發表，我是拒絕的，因為學術文章，導言已經把話都說完了，好像沒有什麼可以再說的。但一方面盛情難卻，另一方面漫長的寫作過程，也有許多轉折與個人心得，可以與大家分享，所以應邀前來見見年輕學子，希望讓書可以多點人讀。

## 活動紀實

在我序文當中提及，當時我的堂兄籌劃三年，謀殺他的殺父仇人，是一個黑社會老大，聽說搏鬥了一個多小時。這件事在我小時候留下很深刻的印象，一場生意紛爭引發仇殺，堂兄因此被關了二十年，直到我上了研究所，看到堂兄腿上還綁著利刃，防範他人復仇，心中一直掛著復仇的疙瘩，一生也沒辦法做甚麼事。我一直思考，復仇這件事到底應不應該做？雖然現在法律禁止，但民間還是有這樣的想法。我的堂兄如今過世已逾 20 年，但這個事例，讓我印象深刻，心情非常沉重。於是在 2000 年開始，蒐集世界各地復仇的資料，想知道復仇在人類歷史、世界佔甚麼樣的地位，2002 年，我第一次把這個概念推出，而後用了五年的時間，參考了人類學、西方神話、聖經等等復仇觀，對比中國復仇觀，發現中國復仇觀真的很特別，沒有人向我們一樣這麼清楚地界定復仇的意義。我用了將近 15 年的時間，做一個很少人關心、不值得關心的議題，寫了 16 篇 60 萬字論文，後來因緣際會，又寫了韓國復仇觀、連雅堂先生的復仇觀。這個系列我做得很有壓力，期間我的母親生病，一邊照顧母親，一邊撰寫學術論文，而後父親又病，因此這個工作本來預計 10 年完成，結果用了 15 年。總之，我想關心一個文化議題在我們生活現實有甚麼關聯，我們該怎麼應對？曾有學者質疑我用復仇觀點研究學術史，是否合理？他以為我對誰都想復仇。但事實上，我是反對復仇的，復仇用掉社會太多能量，歷史上各種復仇的情況令人同情，但卻毀掉了他的一生，還有很多社會資源。我思量再三，我不贊成復仇，我研究復仇，卻不主張復仇，希望各位看到各面向的復仇，思考相關的論題。



我想跟大家分享一下，我的研究材料可以提供給大家參考，在第二部導言，我談到有 20 幾種可以檢尋復仇觀材料的內容。甲骨文、金文我知道有人研究了，而先秦的文獻比較屬於原始文獻，比如《大戴禮》、《公羊傳》等古典材料，這是我使用比較多的。而歷代正史中的復仇事例評論，從《史記》到《明史》，我把相關資料都看了一遍，這是我文章的主要資料，我並沒有全部使用，但這絕對是一個很大宗的史料。而經生如何透過經書建立他們的復仇觀也很值得探討，而儒士則不同經生，要從他們的文集中探討，清代的儒士我並沒有深入，希望後面有人可以接續。至於歷代史書、刑法誌記載的刑律，我總共寫了三篇相關的文章，尤其是宋元明清的法律一章，我一共寫了六年。復仇跟法律關係非常微妙，我看了很多相關資料，但一直都覺得寫得不好，但禮、法衝突如何取得平衡，是很重要的問題。再來是歷代會要的記載，但太過零散，不足成篇。最後比較特別的是鬼靈復仇，因為在現實復仇常常不能成功，但相對來說，鬼靈復仇從來不會失敗，表達現實人希望復仇成功的心情，這篇文章寫了五年、病倒三次，我花了很多時間研究如何架構、分期，做很多思想史探索，最後又連繫到報應觀跟復仇的關係，稿子尚未完成，但我不喜歡報應觀，因為人不應該在下一代、輪迴中復仇。所以我的書中並非呈現我對復仇觀的所有研究，我還有很多不寫的主題。再來是

## 活動紀實

歷代筆記、筆記小說，我只是把它找到跟史書、方志有關係的地方做比較，因為我從敘事學角度發現，不同作者寫同一件事，會有不同觀點，為什麼會有差別？可以用不同詮解方式說明。再來是宋元明清的小說，但我都沒寫，這是目前最熱門的題目，但我不做熱門的題目，不想浪費人力，不過裡面的公案小說是最好的切入點，當然武俠小說也很適合，小說情節幾乎都是從滅門事件開始。再來是戲曲，伍子胥的故事可以從先秦寫到清代，但很多人寫了。再來是歷代類書，包括《太平御覽》、《太平廣記》，可以看出官方、民間想法。再來是民間的判例、判牘，這是因緣際會，大陸有出版相關材料，另外還有地方誌，從頭看了 2000 多部，這些資料也可以看到地方官吏對復仇的想法。地方誌資料很豐富，但散在各地。再來是明清檔案，這部分我沒做，覺得資料太過複雜，而且大多傾向國仇，我不喜歡國仇議題，我曾做過宋代復仇觀，就是南宋要恢復，尤其是以朱熹為代表，但是我覺得這跟我的五倫復仇觀不同，也就沒有深入。清季翻譯小說也有很多相關資料。還有現當代小說，其中復仇觀也很多，但尚未好好想切入點。戲曲情形也大同小異。再來是出土文獻，應該也有很多資料。東南亞或許也有很多。我的寫作規劃已經不想再寫，希望年輕學者可以延續這個議題，希望同學在寫作時，可以研究前人成果，前人的研究成果，寫得再差，也可以參考，所以我今天才會來這裡。

就研究方法而言，我企圖心很大，因為我是做經學、敘事學，因此我的題目涉及很多面向，復仇涉及倫理學，人類學非讀不可，所以怎樣從倫理學、人類學角度來探討，也很重要。第一章探討基因跟復仇的關係，就用了五年時間，在這一章把很多複雜的觀念釐清。其實這個題目還涉及民俗學、社會學跟法學，牽涉很廣。這本書有宏觀也有微觀，最慢五年寫一篇，最快三年寫一篇。研究方法就是希望各個面向

都有，連文學都可以加入。經書、史書我定位為官方資料，是上層如何看待復仇，但這當然不夠，民間也得看，比如鬼靈復仇，這是文人寫的，不過魏晉六朝大多是紀錄故事，沒有很強的敘事動機，可以藉此看到民間的思考方式，地方誌也是。當然，被記載下來的，遠比沒被記載的多得多，所以這個研究並不一定是有效，看到的不能百分百解釋所有問題，比如說編方誌的人都會跟鄉紳妥協，所以必須拿很多資料對比，看看有無落差，我盡量讓我的研究有更強的說服力。

總之，我已經把我的論點寫成文章，希望大家可以自己看。

### 陳逢源教授：

我在政大負責《左傳》課程，之前負責的是簡宗梧老師，教得非常好，因此接這門課的時候，壓力很大，也規劃幾個課程準備方向：第一、掌握《左傳》所有研究成果；第二、蒐集臺大、師大《左傳》講義。另外，我也在思考講授的方式和方向，《左傳》從考證、辨偽到人物情節分析，必須從敘事方式繼續深化分析。一部經典如何讓學生產生興趣？《左傳》有 19 多萬字，能從中開出多少議題？比如莊公與叔段、州吁有寵同屬於兄弟鬩牆，而最終導致國家、國際之間相互戰爭，推究其原因，乃是鄭武姜惡之，衛莊公嬖之，不管是「好」、「惡」過度，都是失其節，兄弟失和原因，原來當心失其平，造成家失其和，國紛擾不安，甚至成為國際問題，春秋十二公二百四十二年，紛紛擾擾，推其根源，來自於心念之間，也就引導我進入宋明理學的研究領域，而李老師對於人的關懷，開啟「復仇觀」的考察，《左傳》人倫問題，對應現實人生，怎麼反思？從人倫復仇、社會現象、我們可以看到什麼樣態，都是可以切入觀察的重點。讀了李老師第二本書，了解這本書寫作淵源，乃是對於家人深情的關懷，

## 活動紀實

從而進入社會人情反省，又擴大為經典義理的思考、中西文化的比較與檢討，建構全幅的復仇觀考察，這是很龐大的工作，讓人深受啟發。

《左傳》取精用宏，經典可以幫助我們對於現代反省，比如死刑存廢議題，經典價值不會因為久遠而消失，所以很感謝李老師，讓經典用於人生，讓經典歷久彌新，對於我們剛剛開啟學術想像的研究生而言，有莫大的啟發，也指引一條可以依循思考的方向。

### 陳逢源教授：

現在進入與談時間，首先請虞萬里老師。

### 虞萬里教授：

雖然年齡、學問，都不應由我先發言，但外來的和尚先敲鐘，所以由我先發言。由於因緣際會，李老師的書我有幸拜讀過後來又重新再讀。下面我比較概括地談一下我對這本書的看法，然後再談一下自己引發的感想。



復仇的理念和行動伴隨人類社會經過幾千年，引伸出無數因悲憤而血淚之鮮活劇，古今中外，人同此心，此心蘊含個人感情世界與現實世界之矛盾，如何維持中間的平衡，一直是學者、法治者、小說、戲劇家關注之議題。由中引申之研究議題，通論古今的少，聚焦經典的，據我所知，只有李老師之作。其以復仇為母題之研究，與一般泛泛之論不同。

第二，就此書而言，這本書運用 22 種不同

類型文件，乃至域外文獻，這就反映出作者知識面之廣博，也見其學術功力之深厚，使本書如古代一本復仇觀念的長卷，有理論，有評判，也有活生生的復仇劇，在同類之中絕無僅有。如果你沒有進入到一定量的資料掌握，很難掌握到議題之精髓。

第三，本書有日本朝鮮之復仇觀，二國有受到儒家影響，所以關照二國，也是回應儒家復仇觀，但更為廣泛、深入。第四，由於材料收集之廣之多，遂能互相比勘，使其評判能有不同看法，尤其可以展現朝野不同視角。而在連橫之復仇觀之省察，更讓本書進入更深入的層面。總之，我覺得本書是一本中外統觀、情理並重、鉅細靡遺之著作，尤其可貴的是，作者雖然了解古今中外之復仇事例，但知道他消耗太多社會能量，並不贊同此舉，如此反思，讓本書增添更多現實意義。

李老師是《左傳》專家，下的功夫極深。專精跟廣博問題，是因為我讀的書少，所以佩服的人很多，尤其是嚴耕望。學者如果要茲茲於一個議題，要蒐集很多資料，本書用了 22 種資料，經過十幾年的準備，才能變成我們看到的著作。長時段的、持續的投入，需要很強大的毅力，這是我看了之後，讓我感覺很比較深的。如果大家看了這本書，不管是精讀、泛讀，都可以看出李老師對《左傳》之深入，一個精專散發出去，涉及倫理學、人類學，都能反映在書中，真的很不容易。至於鬼靈復仇的問題，1994 年代我寫了一篇避諱的問題，也讀到很多鬼靈闡述的議題，這種鬼靈的議題，做古典的很少觸碰，所以我認為這條思路是很廣泛的。一本能夠經得起推敲、又包容七八個學科的、面面俱到的，這確實很不容易，思維統攝力、花下去的時間，都是大家看得到的。還有，復仇的資料，我很建議可以把這些資料整理出版，因為李老師對這些資料已經有自己的把握，可以做評判、選取，如果編出來是很有

## 活動紀實

意思的。最後，關於李老師堂兄的事情，我還曾經流過淚，我覺得復仇成不成功無所謂，但很能引起我想做點甚麼的心情。現在法律如此健全，但仍會有許多冤屈之事，其實，有適當的復仇事例的存在，或許可以讓橫行不法、肆無忌憚之人有所顧，在社會空白之間，可以被填補。比如在美國，人人可以有槍，所以老闆不敢壓榨員工，不然隨時被打一槍。你讓人家有一點顧忌，但這是我個人一點不為社會、專家所容許的意見。我對你的堂兄非常尊敬，我真的是這樣想的。

### 夏長樸教授：

很高興有這個機會談談我對這部書的心得。李老師這部書，我很早就拿到了，我為了這次討論，重新翻閱一次。我發現李老師這部書用心很深，以中文系經學研究而言，很不簡單，一般經學都愛談經世致用，但很少人真的能做到，李老師對復仇觀的省察跟省思，真的是對這種心理現象的完整、深入的探討，我以前也是熟讀武俠小說，對這個議題很關注。後來年紀大了，覺得當初武俠小說的路見不平、拔刀相向，是不是還有必要呢？以前我在大陸，發現有兩個人在吵架，越吵越兇，圍觀者沒有任何一個阻止，武俠小說的情節發生了，於是我就前往其中、排難解紛，後來才知道這是不能做的，可能會有挨打的可能。復仇的觀念就跟這有關，就是不平，社會中人人有其定位，但不可能讓天下人都平，勢必有種種現象發生，所以「報」的觀念，在中國是源源流長的概念，有正面的禮尚往來，負面的就是報仇，這絕不是只有黑道人的想法，這個現象存在我們每一個人的心胸中。各位有無想過，死刑犯槍決，為什麼受害者親屬一定要死刑犯被槍決？報跟報仇，李老師覺得不同，我覺得應該是相同的。報是回應，在心理學上就是刺激—反映，報就是刺激和反應從原始社會留下來，到現在都是

如此。這個復仇觀，在現在社會裡面，一直都存在，既然存在，就要弄清楚，過去沒有如此既廣、又深、又遠遠流長的工作，我知道他做這方面做很久，甚至有復仇專家的頭銜，但我覺得這個稱謂並不公平，我們很少見到一個專家對一個議題如此深入的挖掘，還能完整建立對復仇的完整理論。五倫復仇觀，就是李老師建立起來的，這個觀念從先秦到清代，整個中國社會受到儒家復仇觀的影響，是儒家思想具體呈現的面向，這就是通經致用，讓大家知道現在存在的現象，自有源頭。這是活的東西，不是故紙堆之物，在每個人的心理上都有很深的烙印。

透過李老師復仇觀的討論，很清楚地展現需要注意的不同面向：



第一、《春秋》三傳和三禮的不同來源，但重點不是來自哪裡，這跟就形成儒家關於復仇理論的基礎，這才是比較值得注意的。當然李老師的討論，也有侷限，儘管有十來篇的論文，所以把三傳跟三禮分開，但我認為要放在一起討論，因為到後來根本就是儒家思想混同，到社會上的變貌。李老師採用的 20 餘種材料，就很具體地把我們的意識形態，從先秦到現在，依然會存在之事點出來。徒法不足以自行，應該還要有道德，儒家影響華人社會最深，但儒家最講道德，所謂的復仇觀，其實討論的就是法跟禮的交涉，儒家焦點在禮，可是現在用禮壞樂崩根本已不足形容了。看完李老師的復仇觀，覺得禮還存在，可是現在社會呢？這還是值得我們思考的。

## 活動紀實

第二，李老師談到經生跟儒士的復仇觀，這兩個東西難道不一樣嗎？要怎麼分開呢？但寫文章有時不得不做這種分別，可以理解。但對於一個觀念，能夠挖的這麼清楚、確切，建構一個完整的體系，已經是本書最大的特色，一個中文系的人能做出怎樣的著作？透過對古籍完整的研讀、爬梳，進而形成完整的中心觀念，再把觀念的變化做一個具體分疏，全部言之有物，說空話太容易了，所以我對這本書很佩服。我在當學生時，我最佩服屈萬里老師，他說的每一句話背後都有證據。所以，讀李老師這部書，就有這種感覺，每一句話背後都有證據站在那邊，只能用佩服兩個字。

從我開始做學生、教書、退休，我都碰過「中文系學生有甚麼用？」的問題，透過李老師這本書，他熟讀古書，從中遇到的問題，就是當今也會碰到的問題，所以他的書會給你一個很好的參考點。我們對於古人，反省他們留下來的問題，這種理性的反省、思考，正是我們所欠缺的。李老師反對復仇，是在做過長久的研究、思考的結果，這是相當了不起的，視人如己，讀書真正發生作用，從中真的學到立身處世的東西，才是不容易的。各位不要把李老師的著作當作很嚴肅的議題，每一篇都很值得我們的思考，我們對於傳統儒家的東西，勢必要再重新想一想，比如說《論語》，如果各位讀的熟，你就會知道他在我們日常生活都會出現，讀中國的書，除了知識的攝取，在日常生活中，還有可以實踐的部分，都是很值得我們想的。

李老師的堂兄為了復仇，一生青春虛耗？值不值得？這個社會強調法治，但我們看電影常常看到法律不能解決的問題，但儒家可以，儒家的道德讓你看到，其實這些問題還是可以解決的。私跟公、禮跟法、忠跟孝之衝突交涉，在李老師的書都有談及，這可以讓我們思考的更廣，讀書並不是沒有用的。拉拉雜雜的說出

來，是我對這本書的反省。

總之，能夠完整的建立復仇觀的體系，是一本成功的著作，但成功的著作都是很寂寞的，我們要讓這部書不寂寞，把他傳布出去，才是我們該做的。

### 林啟屏教授：

我跟李老師認識 25 年，一開始他看起來很嚴謹，我不太敢跟他打招呼，後來久了，才知道他是很 nice 的，講話直白、不會拐彎抹角。



逢源老師希望我來談這兩本專著，我就覺得很好，我的博士論文也談過一小塊復仇的議題，所以覺得可以談，提供一些看法。

這次我到比利時，遇到了一些安全問題，因此從鹿特丹到布魯塞爾的飛機沒起飛，所以搭了火車，到鹿特丹，全車都被請下來，因為有一些恐攻問題。這讓我想到，整個文明衝突的問題。這表現在基督文明和穆斯林之間的衝突，某種程度也跟復仇有關聯，整個文明背後，當族屬受到傷害，我如何回應？這個回應究竟是一時的，還是永遠的？這在我們的經典也是不斷提出的問題。歐盟對鄭捷案沒有發聲明，這很意外，這個問題剛好碰在社會結構一個特殊價值，牽涉到復仇在一個社會族群當中扮演的角色、功能，這我沒有答案，但從中可以看到，小到各人之間，大到人與人之間有沒有報的問題，再擴大到家、國的問題，再更大，就是文明的問題。即使到今日，我們認為文明理性化已經讓我們對事物判斷已經脫離生物反應，但是，好像很難排除生物的本能反應，人在面對這樣的問題，該如何思考？就很有價值，所以李老師的書就是有這個價值。

過去關於復仇的文章都很零星，漢代石刻

的復仇也有人談過，反映一個時代人的心理結構，同樣的，史書、各種文獻作品，也告訴我們，這個問題不能完全消失，這是時間軸的意義，是一個無法迴避的嚴肅議題。

李老師在文獻史料上，應用的多元性，是人文學科學者需要學習的方向，人文學科以前為了議題要深，所以選擇的材料不一定要廣，但事實上，我們可以說，如果沒有廣博資料的統整與觀察，很難建立主論點的核心(hard code)，因為你讀得夠多、看得夠遠，才能形成主軸的想法，從這裡，我看到李老師的書凸顯了這樣的意味。

另外，從方法上，李老師一開始點到的牟斯的《禮物》，談到人類心理的文化深層結構，這涉及到一般性的報的關係，這是所有人都必須有的心理行為，恐怕不是指有人，連動物都有。動物界也是有復仇的。這背後是所有生物這一群的刺激-反映連結。到了人類社會形成，我們面對這種強烈的生理、心理性問題，我們如何面對？這就是人類文明的功課。所以李老師討論如何從血緣復仇到五倫復仇，這涉及的是東方的關係主義模式，對我而言，這樣的看法更有顯題化意義。因這建立在東方社會的特殊結構化，如許琅光先生所言，我們是父子中軸線結構，不是夫妻中軸線結構。這意義在於，父子中軸線的結構中，血緣是很重要的思考點，血緣本身具有連續性，我的血緣跟下一代的關係，不是百分比濃淡的關係，而是連續性不斷的關係。那它形成的「家庭顯著親屬關係」，連續性會帶來權威。因此，東方家庭顯現的是權威性的支配關係，表現在五倫之間，就是對應、回報的關係，我們該用甚麼內涵去界定？朋友有親、夫婦有和，各種關聯性價值作為行為反應的價值。那復仇呢？五倫都是正能量，直系尊親屬遭到傷害，是不反兵而鬥，要直接衝到殺害者所居之處，要馬上了結這段冤仇，他跑遍天下，你要追殺到底。關係再遠，就可以回

家拿兵器，不共同國、同村。為什麼會有這麼多標準？這些以空間劃分來界定復仇行為的持續與否，背後之文化結構，就是跟家庭結構有關。所以從血緣復仇到五倫復仇，非常值得我們去思考。復仇跟我們的名有關，君君、臣臣、父父、子子，就是勞思光先生說的同—性原則，但是，這是在怎樣的社會結構產生的？先秦時期，刑事法／成文法的概念，在當初還沒建構，我們所運用的判斷，並非出於法典，在那個環境，知識分子面對到這種人必須回應存在之基本價值與他人之互動，應有何種界線？所以透過空間方式來規劃，說到底都是跟名有關。這是東方社會中非常重要的一環。有名、有責、有分、有禮，構成復仇事件當中的界線。但提出來之後，涉及到一個巨大的衝突問題，假如我們以生命終結來談復仇界線，這是不可逆的，我們要怎麼做，而不觸犯到當時的國家權力？人的身分，從自然人進入到契約時代的身分，我們作為自然人有自然權利，有生命、財產，甚至戰爭權。但我很弱小，只好交出權力給更強的人保護我的自然權利，所以國家是唯一擁有合法暴力的機關，所以他必須負責保護我，而我的戰爭權，當我的政府無法保護我的權利，我就可以自己行使，這就是革命。當我的權益被損害，國家無法保護的安全，我的倫理身分就會告訴我該做甚麼，但這又會侵犯到國家的合法暴力。所以，這些問題絕對不單純，這牽涉到道德、法律、血緣的種種問題。所以在看這本書的時候，可以思考，傳統文化應用在現在社會有甚麼差異性？這些問題，其實有更大的發展空間。

另一個問題。復仇的問題，我們的情感都會面臨這樣的反應，尤其看到某些無辜者遇到危機，我們都覺得這不該發生，覺得施暴者要被懲罰。法律跟報的聯繫就在這裡。我們在漢字文化圈的人，如何走入 20 世紀、21 世紀，生命權該不該被剝奪？復仇該如何執行？國家可

以幫我們行使這樣的權利？界線在哪裡？上帝能賦予它種種界線嗎？我們希望人應當如何？我沒有贊成哪一種立場，這很難以抉擇，尤其在東方結構之中。漢字文化圈走進現代，我們有甚麼樣的方式，可以說服自己，我可以這樣走下去？如果這個問題可以被釐清，可以對現在生活有更多啟示。

最後，文明衝突，我們如何面對人類最深層、對自我存在真實性的認證。包括一個文明對我們的文明產生立即性毀滅行為時，我們該如何面對？能走到期待中的理想新世界。在這部上下兩冊的專書，從東方文化做出的反省，可以幫我們打開另一個視野的反省。

### 陳逢源教授：

感謝三位老師用不同角度，發表對李老師這部著作的感想。藉由三位老師的視野和眼光，可以幫助我們了解，現在把時間交給李老師，回應其中問題。最後再請同學提問，不一定限定於李老師書的範圍，可以進一步衍伸，有不同方向，不同領域的提問。

### 李隆獻教授：

復仇的第一步，是人跟人，再來是家庭、國家、文明之間的問題。我思考過為什麼穆斯林會報復？是否是強勢文明欺負弱勢文明？我們的正能量都消耗在這個上面，所以我始終覺得不應該有這樣的行為。

其實我是很感性的人，我大概讀了三十遍《水滸傳》，被壓迫就要反抗，我四十歲以前是這樣想的。但是，人家對我們好，我們要回報？但人家對我們不好，真的要報嗎？這是我一輩子都在思考的問題。復仇的問題其實非常情緒，掙扎了十幾年，最後還是抱持同情但反對的立場。

再者，這確實是通經致用的寫法，有所寄託，但不想講，就只是做。

還有，我會分經生、儒士、三禮、三傳，那是因為唐代前後復仇很不同，因為法律訂出來，空間很少。但宋代經生對現實照顧很少，只從經典中思考復仇的概念對不對。分經生、儒士，經生是對經書有解釋，儒士是對文集有解釋，朱熹最後我把它放在儒士，因為在他的《語類》有比較多相關論題。在清代我把禮書學者、三傳學者拆開，是因為復仇也反映出不同方向，反映到經世致用問題，尤其到乾嘉，他們只管字要不要改，才不管復不復仇。台大是以考據學聞名，我的碩論有一句話註解一頁，博論時我一直思考這個問題：很多問題，是考據能解決的嗎？當時我來不及引進敘事學寫法，也沒有宏觀的視野解決相關問題。考據真的能解決問題嗎？出土文獻跟《左傳》不一樣，這能解決誰是誰非的問題嗎？所以我就引進敘事學、詮釋學來解釋他們的差異。只是中間差出去了，但《左傳》還是我的本業，所以我在書中很壓抑《左傳》論述的部分，因為《左傳》不贊成復仇。

至於要不要編復仇資料彙編，這個工作至少要五年，怎麼編？按年代或類別，都應該要有想法，還要有提要、說明，工作很大，我今年64歲，不知道還有幾年。現在我回到《左傳》，因為《左傳》現在研究者很少，所以回到《左傳》，用我自己認為可以超越考據的方式在研究，我結合了各種方法，不知道能不能通，明年或許有機會跟各位指教。

我的這兩本書，也用了很多新方法。首先有材料，所以書用了很多材料，才能談到方法。但有方法，沒見解也不行。但三者還不夠，我目前還沒找到更周延的方式。

剛剛談到，我們面對法、情跟不平之事，我也很矛盾，我看不慣惡勢力欺壓，現在我們社會有很多不正義的事情，但我還是要強調，我不認同這些問題，但我認為這會不應該擴大這些不認同，所以我用理性壓抑感性，理性告

## 活動紀實

訴我們，站在教育的階層，我們只能教你寬恕，而不是仇恨。我覺得現在最困擾，就是族群跟文明衝突，可是人類好像在這個上面沒有進步，包容心更少，就先秦時代，他們還比現代人包容多了。我透過研究分解我的憂心，如果因緣際會，或許可以組一個研究小團隊。現在的學者有新方法、新材料，比我們那個時代有機會，但不要只會套用理論，每一種材料都有適當的切入點，不要把每一種方法都套用在材料上，這大概是我三十年來的讀書心得。

### 陳逢源教授：

時間有限，現在開放各位同學提問。

### 車行健教授：

老師剛剛提出不要太強調復仇，但他正面就是報恩，不知老師如何看待報恩？報恩無傷、愉悅，也有益和諧，應鼓勵報恩。復仇破壞國家法律秩序，所以被禁止，那報恩若是破壞國家穩定呢？這樣的行為是不是也是不好？如戰國時代信陵君要求如姬報其恩，偷竊虎符。歷史上肯定如姬報恩的行為，但如姬行為卻有害國家法律，所以想聽看看您的看法。再者是您堂兄的故事，不知您是否有看到法院的判決書，當初法官是如何看待為報父仇所做的行為？他有考慮到倫理風俗孝道的問題嗎？現在直屬三等親有拒絕作證的權利，這呼應到我們社會的風氣。如果把這幾十年相關的復仇案例、法官如何判決、是否有考慮到傳統的倫理觀，我覺得這是值得研究的問題。甚至可以回應到現在的法律，該怎麼去修訂的問題，或許您的著作，可以起到積極的作用。

### 倫凱琪：

老師書有談到日本復仇觀，知道日本上古的復仇觀受到中國孝義思想和五倫復仇觀。讓我想到日本古世紀的故事的創世神話，太陽神

的母親、父親和孩子，父親殺孩子，母親殺父親，這該如何理解？再者，報仇跟報恩，



讓我想到了喀擦喀擦山故事。有一個老奶奶被狸貓殺死，於是老爺爺就去找兔子去殺死狸貓。那兔子到底扮演甚麼腳色？那他應該放在五倫的哪裡呢？兔子的復仇也是報恩的行為，報仇也同時可以是報恩的行為。

### 李隆獻教授：

我先回答你的，免得忘了。你那個是童話，不在五倫之中。不過中國有借人復仇，因為女生的復仇很難完成，所以會有變形。至於兔子能不能殺死狸貓，這不合情理。至於兔子對老爺爺、老奶奶是甚麼心理？或許跟豫讓跟智伯一樣。至於日本的創世神話，或許又更早一點，已經超越五倫之外的問題。我為什麼限定五倫？因為五倫之外很複雜。如果生物性的，可能會把仇家全家殺光，所以我想進入到理性社會，前面階段屬於神話的、不屬於倫理的，需要處理人類學的問題，很難解釋。我研究成年禮，中國的是理性的，初民是非理性的，中國人的成年禮是到了年紀就帶一個帽子，帽子是禮制、契約，跟人、社會有關係，我比較關心的是這個。童話、神話很有趣，但我沒辦法解釋。我的書有講到《聖經》、希臘神話，神話很難理解，《聖經》則只有上帝可以復仇。

至於報恩的問題，很多人研究，我已經不會再做。但我覺得報恩是要在不危害社會的情況下，報恩應該是有分寸的。我沒有看到我堂兄的判決狀，他是在戒嚴時代的法條下判刑，但為親復仇，所以不判死刑，我堂兄被判 18 年，關 12 年出來，已經很好了。我當然希望現在法

## 活動紀實

律可以更多人情，但廢死或不廢死，大家都不能理性思考，也有很多需要思考的配套，我們的社會沒有準備好，人類文明也沒準備好。報恩跟報仇應該都要適度，這幾十年來，我覺得任何事情都應該這樣。

### 李松駿：

老師書中提到，曹操不准復仇，曹叡則傾向同情復仇，使復仇觀有鬆動。

### 李隆獻教授：

余英時與林麗貞都寫過魏晉南北朝相關的文章。這邊資料太少、曹魏時間太短，我沒有進一步資料、背景模糊，很難推論，所以我的論點只是就人情來推。我有寫過魏晉南北朝跟法律互涉一篇，可以看出那是一個非常複雜的時代，北朝禁止復仇，南朝提倡復仇，但我對這個時代不熟。魏晉六朝的禮學盛行，有很多學者提出解釋，在個人主義的時代，需要用法規範不合理之事，但這是否就夠了？當時人的行為已經脫離了禮，但這一方面我了解不多，不能提供你更深入的見解。

### 蔡明諺：

復仇是因為我們對身邊重要的人的感情需要慰藉，但復仇會造成別人情感的傷害，復仇是希望安頓自己跟心靈，但作法卻造成社會不安定。但儒家的仁應該是希望安定自己跟別人，但報仇卻不是，他合乎直，但合乎仁嗎？

### 李隆獻教授：

仁的意義太廣。但復仇的行為稱不上仁，他就是一種親情，行動有優先順序。唐律規定，親人死的當下復仇沒罪，但謀劃過後就有罪。因為當下行動沒有想到仁不仁的問題，不是理性思考，但我們看到很多人規劃 20 年才復仇，統治者也給他沒罪，可能是執念太深，例子有

太多太多了。那時候都沒有仁不仁的問題，這是高階讀書人才會想到的問題，當有怨的時候，不會想到仁的問題。怨是義的問題，是該不該做的問題，跟仁沒關係。復仇必然涉及懲罰，就沒有仁的問題，我只能說，復仇跟仁無關，跟禮、義跟法才有關係。《禮記》規定父母在的時候不能幫朋友復仇，所以還是跟禮、人倫有關。最後才到法。但只有法也不夠，我們現在最大的問題，就是只有法律，卻不能解決全部問題。

### 陳逢源教授：

學術也者，是滋潤人生、人心之物。老師用史料、各種材料找到對理性、感性協處的平衡，也勉勵我們在學術中努力前進，有所突破。我一直思考一個問題，《中庸》裡面，喜、怒、哀、樂如何得其和，就是很大的修養跟學問，如何調處心，情如何得其和，是很重要的，藉這個機會提出，跟大家分享。《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，「喜、怒、哀、樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」，我們做學問，第一得其心平而和，其次循性道而得天命，李老師無疑展現一個很好的範例，讓我們再次感謝李老師跟各位與談老師。



## 戲曲研究與西方漢學：伊維德教授專訪

時間：2016年4月1日 10:30-12:00

地點：公館

採訪：鄭雯馨、梁芸瑄、李昀蔚

撰稿：李昀蔚

**伊維德** (Wilt L. Idema)，哈佛大學東亞語言文化系教授。出生於荷蘭達倫 (Dalen)，在荷蘭萊頓大學學習中文。碩士班畢業以後，先後在日本札幌的北海道大學、京都人文科學研究所，以及香港的大學服務中心，從事研究。以中國初期白話小說為博士論文範圍，1974年在萊頓大學獲得博士學位。1970-1999年間，任教於萊頓大學。1976年，被任命為中國語言與文學教授。在萊頓大學時，曾兩度出任人文學院院長、非西方研究中心主任，並在夏威夷大學馬諾阿 (Manoa) 分校、加州大學伯克萊分校、巴黎的法國高等研究實驗學院和哈佛大學擔任客座教授。2000年，伊維德教授到哈佛大學東亞語言文化系任職；2004至2007年，任費正清東亞研究中心主任。

伊維德博士的專門研究領域是中國古代的戲曲。除了以英文發表了大量論著外，他還以中文發表學術論著，並以荷蘭母語發表了30多種著作。

### 投身於戲曲研究的原因

我在大學時，對中國文學、中國社會、古代中國等領域都很有興趣，因此並沒有立刻鎖定在戲曲領域中發展。一九六八年，我準備出

國留學，當時中國正在進行文化大革命，荷蘭與臺灣也沒有正式國際交流與獎學金的資助，所以最後我選擇前往日本。特別是當時，日本的漢學非常發達，若要學習漢學，除了中國以外，日本便是最好的選擇。我獲得了獎學金，並在日本待了兩年。



剛到日本時，我主要學習的科目不是小說與戲曲，而是在北海道大學學習社會學。研讀一年以後，我發現自己對於這個領域實在沒有太大的興趣。而在這一年的時光中，我依然不間斷地閱讀中國古代小說。於是，後來我決定學習中國文學，也從北海道大學轉至京都大學就讀。在京都的那一年，受到中國與法國的影響，日本校園內的學生運動正在蓬勃發展的階段，京都大學校內活動都被迫停止。因為沒有辦法上課，我有充分的時間閱讀，並從中發現自己真正的興趣。第二學期開始，有人文科學研究所一位教授田中謙二帶領我們幾位研究生組成一個讀書會，詳細地閱讀元雜劇。在這段過程中，使我更確立自己對於元雜劇的興趣與熱情。

在日本待了兩年，並在香港停留了四個月後，我回到了荷蘭，開始在漢學院裡研究當代中國。三個學期後，學校需要一位能講授中國古代文學的老師，因此我從一位研究當代中國的專家轉變為教授中國文學的學者。

當時，我的博士論文以「說書人」為主題，探討白話小說發達的原因，也曾撰寫「分析白話小說是否為宋朝說書人的底本」這類文章。之後，指導教授告訴我：現在書寫的論文規模比較大，若能寫一篇序文與一篇結論，就可以做為博士論文。所以我的博士論文便由探討白話小說與平話兩篇文章集結而成。同時，我依然繼續從事元雜劇的研究，並與一位在漢學院研究古代中國文學的學者，共同編纂由荷蘭文寫成的《元雜劇選》。

### 從戲曲版本看見時代的轉變

在完成博士論文和出版《元雜劇選》後，我碰到了美國 University of Arizona 的奚如谷教授，他寫了一篇關於宋朝戲劇的文章請我閱讀。經過討論與交流後，發現彼此對於元雜劇都非常有興趣，因此我們合編了《中國戲劇資料集 1100~1450》。我們很想探究和戲曲文本相關的演出文化，也認為這樣的資料有助於了解戲劇的情況，因而蒐集了宋、元、明時期關於戲曲演出的資料，並翻譯為英文。這些材料的面向，包含演員組織、演員生活、演員和群眾的關係、舞臺等等。

工作的過程中，我們碰到了一個問題：這些早期談演員生活的戲曲，大多數保存在萬曆以前的刻本與抄本之中，而非明代萬曆年間臧懋循編訂的《元曲選》。

《元曲選》中的雜劇都有著規格化的形式、語言及文體，文學化程度較高。這是為了讓文人「閱讀」的本子。但《元曲選》之前的劇本，並非如此。在元代，雜劇可以在很多地方搬演，像是商業化的勾欄瓦舍、有錢人的寓所等等。但大體上以商業化的勾欄瓦舍為主。從元初一直到明萬曆年臧懋循編訂《元曲選》之間的兩三百年中，劇本由誰寫、演員是什麼人、在什麼地方表演、演出的功用是什麼等等，這些情

形各有不同，而這些情形也在不同程度上影響了劇本，使得劇本產生很大的差異。因此若要了解元朝到明嘉靖之間的戲劇，文學性高的《元曲選》是不可用的。

從這個角度來看，我們認為研究雜劇除了《元曲選》當中富有文學性的作品外，還可以研究它們早期的劇本。因此，我和奚如谷教授做了許多翻譯工作，我們都希望從最早的刻本與抄本著手，觀察劇本的文本是如何發生變化、如何被改寫的。像是比較〈趙氏孤兒〉元刊本和《元曲選》的不同：在《元刊雜劇三十種》的刻本中，沒有賓白，故事共有四折；而《元曲選》中的〈趙氏孤兒〉，則有了賓白，篇幅共有五折，兩者的差異極大。



產生這種差異的原因，在於明朝的雜劇是為了宮廷演出而制作，雜劇被改寫以適合宮廷舞臺與觀眾。在西方，莎士比亞的戲劇亦是如此。當他在世時，戲劇大致都是按著原初的劇本而演；在他去世之後，因為聽眾、舞台的不同，於是改變了原本的劇本與表演內容，產生了演出劇本與原初劇本不同的情形。然而，一齣流行的戲劇，在不同的世代自然會有演出上的轉變，不會始終都以原貌呈現。

在傳世詩歌、文章的刻本與抄本中，常會發現一些「無意地修改」，例如在抄錄的過程中看錯字，這可以透過文本比對，重現原本的樣

貌。至於戲曲小說內容，則常常是受到「有意地更改」。譬如元雜劇在元朝時，大多是在勾欄等商業性的場所演出，關於皇帝的戲劇非常流行。到了明朝，演出的地點轉變為宮廷，有關皇帝的戲劇是不允許在明朝宮廷演出的，因此只要是內容有關於皇帝的戲曲，都必須重新改寫。在六百多個雜劇題目中，現在我們所能見到的大約只有兩百多個，有三分之二未被保存與流傳。許多元曲消失了，可能是因為作者本來寫得不好，也可能是因為在明代不能在舞臺上演出皇帝這個角色，因此須要改寫劇本，而且在宮廷演出之前，須要經過官方一一地檢查文本與台詞，演員無法自由演出。改寫的方式，像是元戲曲通常有兩個主人公，在雜劇中只有一位正旦或正末能唱歌；明朝時，演員增加，也將正旦、正末的部分減少，並提高其他演員的份量。

明朝的李開先，在嘉靖年間審訂了《改定元賢傳奇》一書，這書的「傳奇」指具有故事性的演出，實為雜劇。除了《元刊雜劇三十種》外，李開先還利用了許多如今已散佚的版本，考證大部分的曲文與賓白，並蒐集許多資料，選擇文學性較高的作品改定出版。宮廷流傳的雜劇通常曲較少而賓白較多，但從李開先選錄的作品中，可以發現曲較多但賓白較少，更為精煉。而且明代宮廷不許演出有關皇帝的戲劇，但李開先並沒有遵守這個規矩，所採集的作品中有三、四篇依然出現皇帝的角色。他的作法與明代宮廷的作法，呈現對比。李開先是為了文學而出版；明代宮廷是為了演出而改寫，因此劇本再次產生了差異。我們現在所見馬致遠的〈漢宮秋〉等作品，都是經由他所改定的。

後來，萬曆年間的臧懋循受到了明代傳奇的影響，認為一部戲一定要以大團圓為結局，因此再度改寫了許多雜劇。臧氏《元曲選》一書出版後，成為中國文人認識元雜劇的重要管道。儘管他的改編出色，但如果對元、明二朝

的戲劇演出有興趣，一定要考慮到在《元曲選》之前的出版與流傳資料。



在龔鵬程的《中國文學史》中，並沒有元雜劇的一部分；而國外所編的《劍橋中國文學史》裡，談及雜劇的內容也非常少，在明朝的那段文學史中，也並未提到雜劇。因此，我們想從補足這段空缺的立場出發，進行雜劇與戲曲研究。

### 西方漢學的發展情形

在歐洲的漢學研究領域，從十九世紀初年認為應該先學習語言，培養閱讀與口說能力，並熟悉自己研究領域的中文資料，從中了解中國人對於這個題目的研究與說法。對他們而言，學好語言代表學好文化。以此為基礎，未來著手於研究時，不管是理學、玄學等，都可以為研究的題材。

十九世紀末葉，歐洲漢學家，特別是法國的漢學家，主要學習清朝考證學派的學術，如五經、百家、三史，以王先謙的研究為底本。到二十世紀前半葉，歐洲漢學研究最重要的部分都仰賴考證學，研究重心特別留意先秦兩漢的文獻。當然，這些學者的考證學也受到了歐洲本身考證學傳統的影響。

至於荷蘭的漢學脈絡，則與其他地方不太

相同。為什麼荷蘭有漢學呢？這是來自於現實層面上的需求。因為當時印尼殖民地政府需要會表達及閱讀中文的「華僑通」作為溝通的橋樑，當時印尼的華僑大多為閩南人，因此第一、二代的荷蘭漢學家都能說出流利的閩南語。荷蘭漢學與法國漢學傳統間的差異，在於荷蘭的漢學家比較「具體」、貼近生活，所以學者研究的題目也偏向和印尼華僑生活直接相關的部分，如中國社會的法律。但是到了二十世紀初，荷蘭漢學的發展轉向與法國漢學相同，注意到了考證學，並在那時開始學習普通話（官話）。



美國的漢學發展，與歐洲有些不同。在十九世紀至二十世紀前半，有許多人到中國擔任傳教士或是經商，但在大學裡從事中國研究的人卻相當稀少。十九世

紀時的美國大學與歐洲大學一樣，著重於法律、醫學、神學等方面，可是至十九世紀末葉，才開始設立歷史、語言、文學等課程。至二十世紀前半，也設立了社會學科的學系。第二次世界大戰以後，美國的中國研究開始快速發展。因此，歐洲的漢學研究開始於十九世紀；美國的中國研究則發展於二次大戰後的綜合大學之中。

美國一般大學裡的中國研究，學科較為分散，美國大學的中文系是專門講中國語言與文學。講授文學者，受到了英美文學研究的啟發與五四運動後中國學界的影響，因此特別注意

戲曲、小說與現代當代文學的研究。中國史，是歷史系第一部分；中國經濟學，是經濟學系第一部分等等。而歐洲的漢學系直到現在，還是從中國的整體切入研究。因此歐洲研究中國文學的人就顯得比較少，例如萊頓大學在歐洲算是屬於規模比較大的漢學系，但真正研究中國文學的人，只有兩三位。

二十世紀前期的美國，大學內的學者講授的多半是先秦兩漢的重要哲學家與傳統，戲劇小說通常不在探討之列。到了二十世紀後半，因為中國文學系的產生，本科學生對翻譯本開始有大量的需求，使從事研究工作的人也必須負起翻譯之責。

歐洲多數國家於二十世紀中期依然和前期的情況相同，重視先秦兩漢文獻和考據學。其中較特別的是，東歐國家受到中國五四運動及馬克思主義的影響，五十年代開始對中國的現當代文學與民間文學產生興趣。但是，先是中俄分裂，然後一九六八年蘇聯的軍隊進入捷克，使捷克的漢學研究遭受極大的破壞，許多知識分子被迫離開家園或是受到箝制。一九七零年代的歐洲，才逐漸受到美國漢學的影響，對中國現當代的興趣漸漸增加。一九八零年代的歐洲，因中國大陸走向文化大革命之後的「文化熱」，有新的小說與詩歌發展，情況日益蓬勃。

美國與歐洲的中國研究發展，都有著自己的傳統。雖然兩者在大學教育的體制上略有不同，但從研究層面而言並沒有太大的差異，皆由理論方法、語言文化兩方面為出發點。

我是荷蘭人，曾在萊頓大學服務了一段時間，一九七零年代之後常常到了美國，因此能發現並探討大學制度在不同國家的差異。哈佛早在一九二零年代希望藉由聘請歐洲漢學專家的方式，模仿歐洲的情形開始進行遠東研究，「遠東語言文化系」便是取材自歐洲的漢學系。後來，哈佛的費正清教授非常反對歐洲的傳統，他認為從事中國研究的人，需要有自己的方法

理論。我來到哈佛時，費正清教授已經去世，因此當時的衝突已經沒有特別激烈。

### 對大學教學的看法

我認為，當代中國的情況與歐洲和美國越趨相似。在美國有一句話：「the past is a foreign country」正能形容當代中國年輕人對於古代中國的觀點。社會情況、階級概念、所說的語言……，雖然中國文化還是保存下來一些古代的傳統、習慣與概念，但因為意義產生的轉變，使今昔的差別極大。一方面這可能是文化的寶藏；另一方面，也有可能是種危險。傳統的變動與時代的傳遞，使文化的情況與內容產生了差異。

在我大學三年級時，有《四書集注》與《子不語》的讀書會。《子不語》的故事內容非常簡單，但我在閱讀過程中卻困難重重，為什麼會如此呢？因為袁枚在介紹故事人物時，常常會在名字前加上官職名稱，該如何正確了解這個人的社會地位，成為一個困難的問題。因為和外國相當不同，造成理解上的不易，使我很害怕古代中國的社會制度與概念。對於中文系的人而言，要深入了解文言文、白話文的文獻，只知道文章的大概意思是不行的，要一字一句講清楚。社會文化背景也要補足，我認為理解文本背後的背景是相當重要的一件事。這是中文系必備的訓練：我們看到的是甚麼版本？這個版本成於何時？為什麼這個版本會是最好的呢？有沒有註釋本或校勘本？如果學生們欠缺閱讀文本的訓練，那麼文本就會失去意義。文言文的語法，有別於當代漢語。我認為應該要從文本出發，透過讀書會等管道，更注意文言文的語法，增強自己的閱讀能力。另一方面，也要注意有的理路是全世界通用的，如敘事學；但因為文化性的不同，有的理路不一定是舉世通用，如弗洛伊德、父權社會。

### 對臺灣學界的期許

以前在美國大學的中文研究領域中，都有許多臺灣留學生，但最近二十年，從台灣過來的留學生少了一些。中國文化非常有傳統，學術也相當豐富，但是傳統帶來的包袱就是缺乏批判。在國外的研究環境中，或許是因為不了解提出學說的人是誰，也可能是因為學術風氣的自由，進而形成批判性較強的環境。若一直處於傳統之內，會認為一切皆是理所當然，但透過傳統與外國文化的比較，則可以更加理解中國文化的哲思與智慧在何處，也可以具體地了解中國的特色、價值。因此我希望大家有機會都能到國外看看，透過比較的方式，看見文化的不同樣貌。



## 【敬悼】臺灣大學中文系 張故教授亨

◎ 祕書處

臺灣大學中國文學系張亨教授慟於中華民國一百零五年五月十九日下午病逝臺大醫院，享壽八十有五。本會謹轉載楊儒賓教授所撰之先生事略，並據臺灣大學中國文學系網頁、臺灣大學圖書館館藏索引、國家圖書館館藏目錄索引、臺灣期刊論文索引彙錄先生著作目錄，以彰先生雨潤學林之功，敬表緬懷之意。



先生諱亨，山東泰安人，民國二十年生。小學就讀家鄉的泰安國小，畢業後，續讀泰安中學。求學期間，時值動亂。先是對日抗戰進入末期，國府的焦土抗戰政策仍續推行。等抗戰勝利，國共內戰緊隨而起，山東位處雙方爭戰前沿，烽火交集，全省動盪，阡陌難安。先生於動亂中，先於濟南就讀第五臨時高中，繼而南下杭州，轉讀國立聯中。爾後，隨校輾轉流離，經廣州，後至澎湖，乃暫得安息。其時九州動盪，綱紀不張，掌權者多便宜行事。澎湖軍事首長對流離寓居之山東聯合中學之學生多有不法之要求，強硬

鎮壓，終釀成嚴重之政治案。先生身處其間，雖未直接受害，然耳聞目擊，多有所感。爾後教學研究，行文論學，因而多注重知識與具體生活之關連。民國三十八年下半年，渡海參加臺灣省教育廳為流亡學生所辦之特考，考上臺灣省立師範學院（今臺師大）國文系，畢業後，服完兵役，並任教中學兩年。民國四十五年，考進臺灣大學中文研究所。兩年後碩士畢業，論文題目為《荀子假借字譜》，由戴君仁教授指導。同年留校服務，受聘為臺大中文系講師。五十四年升等為副教授，六十年年升等為教授，八十六年退休。退休後仍於中文系繼續開課，直至臨終前數年，一生心力可謂盡瘁於臺大中文系。。

先生任教後，曾於民國五十七年獲哈佛燕京學社獎助，訪美兩年；七十四年，獲傅爾布萊特獎支持，至威斯康辛大學訪學並授課。戒嚴末期，為就近照顧慈母，以香港地利之便，曾至浸會大學中文系任教近一年。任職期間，亦曾應邀至美國密西根大學中國學研究中心講學。上述事件為先生與國外學界交往之簡歷。若短期開會之事，則不列入。先生雖為中文系教授，浸潤古典甚深，然論學每以固執不化為憂，行文亦多側重古典與今義之相互融釋。先生之遊學海外，非僅出

自拓展見聞之想，亦源於對古典知識有與時俱進之認識。在戰後中文學界中，若先生之勤於汲取新知，古今交會者，蓋亦鮮見。先生山東人，一生的歲月大部分在臺灣渡過，其事業與臺大共終始。然觀其一生之遊歷與撰述，可知先生關懷始終在更寬宏的人文精神之發展，遠非一校一地所能拘囿。

先生服務臺大四十年，於行政職務，素所絕緣；除學校教學活動外，與社會諸多事務，亦乏參與。先生固教育人也，教師是先生唯一之事業。先生非不知行政職務可有益於教育理念之推動，先生亦非不知社會服務固儒者安身立命之所基，不得以外緣不相干之事務視之。然先生面冷心熱，一生對公共事務，在不涉個人利益之情況，實多有支持。民國六十一年，國立編譯館有改善中學教科書之議，先生實質上主編執筆其時中學國文教科書之事。之前的中學國文科教科書多收錄政治人物之文章，非關國語文之培養；且白話文偏少，本土文學家之作品尤為少見，古典、當代斷為兩極。先生力主當盡量減少政治人物文章，適量加入當代文學家作品，以期活化國文教育。國文科之去政治化，回歸文化本身，當自此次之活化教科書始。上世紀八十年代末期，戒嚴體制鬆綁，校園自主之聲吹起，臺大教師因有教聯會籌設之議，先生亦列為發起人，以表支持。若修改教科書之舉，籌設教聯會之議，或不足以言國之大事，亦不足以狀先生用心之絲毫。先生用心於公共事務，舉重若輕，皆若此類。先生

素不喜形式主義，知人論世，若九方皋之相馬，著眼多在牝牡驪黃之外。然見微知著，亦足以見先生之用心所在。

先生固純粹之教育家，而其教育理念則見於其行事之身教。先生入臺大，得從老成者學。先生每言及臺大其時之教師，如臺靜農、戴君仁、鄭騫、屈萬里、王叔岷、董同龢諸先生，感佩之情，不能自己。臺大中文系早期教師飽經憂患，然亦飽讀詩書；浸漬古典甚深，然亦得五四開放精神；其人皆奉獻學術，不汲汲於富貴，多漠然於名勢。先生秉性凜重，高自風標，雖行事坦易，不拘曲節。然於身家出處或名利場處，則耿介矜然，自飭甚嚴。先生之信守古宜，雖出自天性，亦得自儒門之教，然師門風範，浸入骨髓，潛移默化，自然見之行事。先生不說教，亦不喜說教，然凡從先生學者，多知先生學行交養，日進月化，平易之中，自有凜然不可絲毫改易之節存焉。

先生泛覽博學，出入文哲，所宗則在儒學，於陽明良知學尤嚮往焉。然良知學所重在立心之本體義，先生則並重文化之本體內涵。先生撰文，如論孔門詩教，論朱子道統論，論黃宗羲之文論，領域雖殊，宗旨則一，皆高屋建瓴，格局宏闊。其關懷上承洙泗伊洛之統緒，下紹民國新儒家返本開新之精神，與清末以來分化日甚之學科風尚迥異。其著作散見各學術期刊與會議論文集，主要作品則集於《思文論集——儒道思想的現代詮釋》

一書，先生一生之用心，於茲可見。除《思文論集——儒道思想的現代詮釋》外，先生另撰有《荀子假借字譜》與《王陽明與致良知》兩書行於世。

先生德佩彭毅女士，亦為臺大中文系退休教授，相將以道，疑義共析，比翼半世紀，伉儷情深。女兒張菱，中央大學物理系畢業。公子張時，清華大學數學系畢業。兩人皆負笈美國深造，完成學業。現皆在海外安家立業，克傳家聲。



先生之著作目錄，如下：

## 一、期刊論文

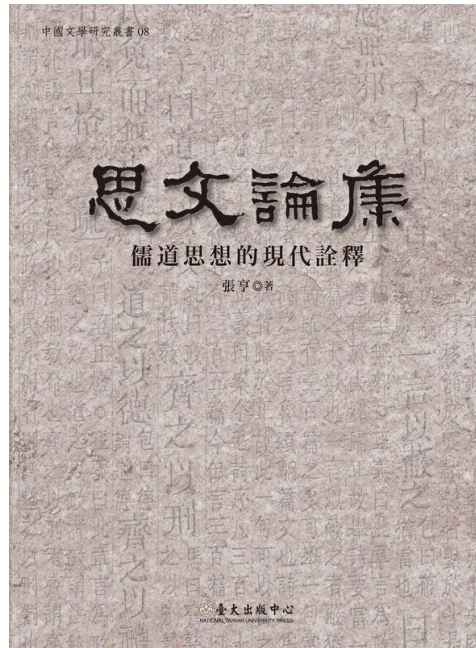
- 〈讀荀子札記〉，《大陸雜誌》22：9，1961年5月，頁21-26。
- 〈荀子語彙研究〉，《中國東亞學術研究計劃委員會年報》1，1962年5月，頁277-377。
- 〈孟子政為臣於齊〉，《孔孟月刊》2：3，1963年11月，頁9-11。
- 〈孔門論學〉，《孔孟月刊》3：3，1964年，頁14-16。
- 〈離騷輯校〉，《國立臺灣大學文史哲學報》13，1964年12月，頁181-248。

- 〈楚辭斟補〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》36（下），1966年6月，頁649-702。
- 〈荀學與老莊〉，《思與言》5：4，1967年11月，頁14-17。
- 〈讀陶淵明的「形影神」詩〉，《現代文學》33期，1967年12月，頁50-60。
- 〈荀子禮論篇非取自大小戴禮記辨〉，《大陸雜誌》42卷2期，1971年1月，頁22-27。
- 〈先秦思想中兩種對語言的省察〉，《思與言》8卷6期，1971年3月，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》。
- 〈荀子對人的認知及其問題〉，《文史哲學報》20期，1971年6月，頁175-217。
- 〈陸機論文學的創作過程〉，《中外文學》1卷8期，1973年1月，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》。
- 〈文學研究的本質〉，《新潮》29（1975年1月），頁11-12。（編按：《新潮》是臺灣大學中文學會的刊物，1973年先生曾於《中外文學》發表〈陸機論文學的創作過程〉，因而依時間和身份看來，這篇似為先生之作。）
- 〈《論語》論詩〉，《文學評論》第6集，1980年5月，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》。
- 〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，香港大學：《東方文化》21卷2號，1983年，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》。
- 〈荀子的禮法思想試論〉，《臺大中文學報》2期，1988年11月，頁69-102，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》。
- 〈張載「太虛即氣」疏釋〉，《臺大中文學報》3期，1989年12月，頁55-97，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》。
- 〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》第5期，1992年6月，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》。

- 〈試從黃宗羲的思想詮釋其文學視界〉，中央研究院《中國文哲研究集刊》第4期，1994年3月，頁177-223，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》。
- 〈〈定性書〉在中國思想史上的意義〉，《臺大中文學報》7期，1995年4月，頁1-15，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》。
- 〈《論語》中的一首詩〉，《臺大中文學報》8期，1996年4月，頁1-22，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》。
- 〈《詩·桃夭》甚解〉，《臺大中文學報》38期，2012年9月，頁1-20。
- 〈說道家——作為一種文化體系的宗教〉，《清華學報》42：4，2012年12月，頁567-624。

## 二、專書

- 《荀子假借字譜》，臺大中文所碩士論文，1958年；《文史叢刊》4，1963年。
- 《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化，1997年11月。簡體字版，北京：新星出版社，2006年。
- 《王陽明與致良知》，新視界文庫2，臺北：中央研究院，2002年。
- 《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：臺大出版中心，2014年12月。（編按：先生〈序〉云：「本書編輯了十七篇論文，前十一篇曾以《思文之際論集》之名由允晨文化出版，今復增益六篇，簡化書名為《思文論集》。」）



## 三、專書／文集論文

- 〈「天人合一」的原始及其轉化〉，《中國人的價值觀國際研討會論文集》下冊，頁823-845，臺北：漢學中心，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，1992年6月。
- 〈《莊子》中「化」的幾重涵義〉，《臺靜農先生百歲冥誕學術研討會論文集》，臺大中文系，2001年12月，收入《思文之際論集》簡體字本。
- 〈《桃花源記》甚解〉，《鄭因百先生百歲冥誕國際學術研討會論文集》，臺大中文系，2005年7月，收入《思文之際論集》簡體字本。
- 〈從「知之濠上」到「無心外之物」——戴靜山先生《魚樂解》述義〉，臺中：東海大學中文系《2005年文史哲中西文化講座專刊》，頁33-56，文津出版社，2006年8月，收入《思文之際論集》簡體字本。



## 【敬悼】中央研究院中國文哲研究所 劉述先研究員述先

◎ 祕書處

中央研究院中國文哲研究所諮詢委員、兼任研究員劉述先先生於民國一百零五年六月六日清晨逝世於家中。劉述先教授（1934-2016），江西吉安人，生於上海，臺灣大學哲學系學士、碩士，美國南伊利諾大學哲學博士。歷任東海大學副教授、南伊利諾大學哲學系教授、香港中文大學哲學系講座教授兼系主任、中央研究院中國文哲研究所研究講座、東吳大學端木愷講座教授、香港中大哲學系榮休講座教授、政治大學講座教授、中研院文哲所諮詢委員及兼任研究員。

本會謹從中央研究院中國文哲研究所網站彙錄先生自述與著作目錄，期盼彰顯先生嘉惠後學之功、「生命完成於未完成之中」的偉業。



我一九五—考進臺大哲學系，從此一生專攻哲學。一九五八我在臺大得到碩士學位，由父執牟宗三先生引介給徐復觀先生，聘我進東海大學教通識，那時東海還沒有哲學系。在臺大受到業師方東美先生深刻的

的影響，有一個宏闊的文化哲學和比較哲學的架局，又愛好文學。那時的野心是融通古今中外哲學，廣汎涉獵當代西方哲學，最後回歸中

國哲學的睿識。在東海時與牟先生朝夕過從，才明白他對宋明理學的理解深切透闢，從此歸宗當代新儒家，以之為自己的終極關懷。這個時期的代表作是：《文學欣賞的靈魂》（1960），《語意學與真理》（1963），《新時代哲學的信念與方法》（1966）；並翻譯了卡西勒（Ernst Cassirer）的《論人》（An Essay On Man）（1959）。

一九六四年我已升任副教授，得到全額獎學金到南伊大（Southern Illinois University at Carbondale）讀博士學位，師從「經驗神學」（empirical theology）大師魏曼（Henry Nelson Wieman），對田立克（Paul Tillich）的「文化神學」（cultural theology）作出批評反省。一九六六年得到學位，留校執教，開拓中國哲學與比較哲學的領域，為港臺的年輕學子打開一條出路。研究也轉向，不斷發表英文論文介紹儒家哲學的意涵。同時繼續以中文寫作，臺灣新潮文庫出版：《文化哲學的試探》（1970），《生命情調的抉擇》（1974），對當時的年輕人有廣汎的影響。

一九七一我到香港中文大學新亞書院訪問。一九七二中共進聯合國，我針對時代問題發言，出版《中國哲學與現代化》（1980），自此被視為當代新儒家第三代的代表人物之一。十年間（1971-80）我來往香港、美國之間。一九八一受聘為中文大學哲學講座教授；辭去南伊大的職務。一九八二應邀參加在檀島舉行的國際朱熹會議，並出版《朱子哲學思想的發展與完成》（增訂3版，1995），使我成為國際知名的朱子哲學專家。由一九八一到一九九九退休為止，

我出版了好幾本有份量的論集，並利用香港的地利，推動海內外學術文化的交流，使中大哲學系在一九七四唐君毅、牟宗三兩位大師退休之後，繼續維持當代新儒家中心的地位。此外我還出版了兩本英文書論儒家哲學的三個大時代：先秦與宋明，以及現代（1998, 2003）。

一九九九年我回臺灣中央研究院擔任特聘研究員五年，又出版了兩本有份量的論集。二〇〇四再度退休，如今是兼任研究員，政大的講座教授（2005-），也是創所至今留任的諮詢委員。近年來，我致力於推動《全球倫理與宗教對話》（2001，簡體字版，2006），並積極面對「全球——本土化（glocalization）潮流的挑戰。《易》曰：「天行健，君子以自強不息。」我真切相信，生命完成於不完成之中。

### 一、學位論文

(1966). *A Critical Study of Paul Tillich's Methodological Presuppositions*. (PH. D. Dissertation). Southern Illinois University.

### 二、期刊論文

(Oct. 1969). "Hsiung Shih-li's Theory of Causation." *Philosophy East and West*. vol. xix, no. 4 : 399-407.

(1971). "The Contemporary Development of a Neo-Confucian Epistemology" *Inquiry*. vol. xiv : 19-40.

(Apr. 1971). "The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance." *Philosophy East and West*. vol. xxi, no. 2 : 157-175.

(Jan. 1972). "The Confucian Approach to the Problem of Transcendence and Immanence." *Philosophy East and West*. vol. xxii, no. 1 : 45-52.

(Oct. 1972). "A Philosophic Analysis of the Confucian Approach to Ethics." *Philosophy East and West*. vol. xxii, no. 4 : 417-425.

(Apr. 1974). "Time and Temporality: The Chinese Perspective." *Philosophy East and West*. vol. xxiv, no. 2 : 145-152.

(Jun.-Sep. 1974). "The Use of Analogy and Symbolism in Traditional Chinese Philosophy." *Journal of Chinese Philosophy*. vol. i, no. 3/4 : 313-338.

T'ang, Chün-i. Liu, Shu-hsien Trans. (Summer. 1974). "Philosophical Consciousness, Scientific Consciousness, and Moral Reason." *Chinese Studies in Philosophy*. vol. v, no. 4 : 72-109.

(1977). "The Function of Ideas of Unity and Reason as Driving Forces and Criteria for Human Culture." *The Search for Absolute Values: Harmony among the Sciences*. vol. i : 161-165.

(Jun. 1978). "The Function of the Mind in Chu Hsi's Philosophy." *Journal of Chinese philosophy*. vol. v, no. 2 : 195-208.

(Apr. 1978). "Sinological Torque: An Observation." *Philosophy East and West*. vol. xxviii, no. 2 : 199-207.

(Oct. 1978). "Theism from a Chinese Perspective." *Philosophy East and West*. vol. xxviii, no. 4 : 413-417.

(1982). "The Chinese Views of Nature, Naturalness, and Understanding of Nature." *The Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Hong Kong*. vol. xiii : 237-248. (The article was translated into Japanese and published in a volume in 1984)

(Jun. 1983). "How Idealistic is Wang Yang-ming?" *Journal of Chinese Philosophy*. vol. x, no. 2 : 147-168.



- (Mar. 1984). "On Chu Hsi as an Important Source for the Development of the Philosophy of Wang Yang-ming." *Journal of Chinese Philosophy*. vol. xi, no. 1 : 83-107.
- (Dec. 1985). "On Chu Hsi's Understanding of Hsing (Nature)." *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*. New Series vol. xvii, no. 1/2 : 127-148.
- (1985). "The Characteristics and Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy." *Bulletin of the Chinese Philosophical Association*. vol. iii : 131-150.
- (Feb. 1986). "Christianity in the Reflection of Chinese Religion." *Concillium: Christianity among World Religions* (Feb. 1986) : 75-83. (The article was translated and published in German, Dutch, French, Italian, and Spanish)
- (Jun. 1986). "The Contemporary Significance of Chinese Philosophy." *Journal of Chinese Philosophy*. vol. xiii, no. 2 : 203-210.
- (Jan. 1989). "On the Functional Unity of the Four Dimensions of Thought in the Book of Changes." *Synthesis Philosophica*. 7 : 323-345.
- (Dec. 1989). "Toward a New Relation between Humanity and Nature: Reconstructing T'ien-Jen-Ho-I." *Zygon*. vol. xxiv, no. 4 : 457-468.
- Liu, Shu-hsien. and Lee, Peter. K. H. (Sep. 1990). "A Confucian-Christian Dialogue: Liberating Life as a Commitment to Truth." *Ching Feng*. vol. xxxiii, no.3 : 113-135.
- (Sep. 1990). "On the Functional Unity of the Four Dimensions of Thought in the Book of Changes." *Journal of Chinese Philosophy*. vol. xvii, no. 3 : 359-385.
- (1990). "Some Reflections on the Sung-Ming Understanding of Mind, Nature, and Reason." *The Journal of the Institute of Chinese Studies of The Chinese University of Hong Kong*. vol. xxi : 331-344.
- (Jan. 1991). "Henry Nelson Wieman and Chinese Philosophy." *American Journal of Theology & Philosophy*. vol. xii, no.1 : 49-61.
- (Jan. 1991). "On Confucius' Attitude Towards Gods, Sacrifice, and Heaven." *Ching Feng*. vol. xxxiv, no.1 : 16-27.
- (Dec. 1991). "The Philosophy of Creativity and the Progress of Culture: A Chinese Perspective." *Ching Feng*. vol. xxxiv, no.4 : 1-14.
- (1993). "Modernization of Confucianism and Christianity." *Pacific Theological Review*. vol. xxv-xxvi : 67-70.
- (Mar. 1993). "The I-Ching As a Fountainhead of Chinese Wisdom." *Ching Feng*. vol. xxxvi, no.1 : 2-11.
- (Mar. 1993). "On the Problem of Value Reconstruction in Chinese Philosophy under the Impact from European Thought." *Journal of Chinese Philosophy*. vol. xx, no.1 : 45-56.
- (Dec. 1994). "Individual Freedom from a Confucian Perspective." *Ching Feng*. vol. xxxvii, no.4 : 247-254.
- (Jun. 1995). "Reflections on World Peace through Peace among Religions—A Confucian Perspective." *Journal of Chinese Philosophy*. vol. xxii, no.2 : 193-213.
- (Dec. 1995). "Identity as a Philosophical Problem: a Neo-Confucian Perspective." *The Humanities Bulletin* (CUHK) . vol. iv : 23-37.
- (Mar. 1996). "On New Frontiers of Contemporary Neo-Confucian Philosophy." *Journal of Chinese philosophy*. vol. xxiii, no. 1 : 39-58.
- Liu, Shu-hsien ; Shun, Kwong-loi Trans. (Apr. 1996). "Some Reflections on Mencius' Views of

Mind-Heart and Human Nature.” *Philosophy East and West*. vol. xxxvi, no. 2 : 143-164.

〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中國文哲研究集刊》10期，1997年3月，頁1-23。

〈法德學術文化之旅·上〉，《信報財經月刊》總244期，1997年7月，頁57-60。

〈法德學術文化之旅·下〉，《信報財經月刊》總245期，1997年8月，頁57-61。

〈論王陽明的最後定見〉，《中國文哲研究集刊》11期，1997年9月，頁165-188。

Liu, James H. and Liu, Shu-hsien(1997). “Modernism, Postmodernism, and Neo-Confucian Thinking: A Critical History of Paradigm Shifts and Values in Academic Psychology.” *New Ideas in Psychology*. vol. xv, no. 2: 159-178.

〈世界倫理與文化差異〉，《哲學雜誌》23期，1998年2月，頁52-69。

〈起草「世界倫理宣言」的波折·上〉，《九十年代》總337期，1998年2月，頁98-100。

〈起草「世界倫理宣言」的波折·下〉，《九十年代》總338期，1998年3月，頁95-97。

〈通識與知情意——對於半世紀以來通識教育的反省〉，《通識教育季刊》5卷1期，1998年3月，頁1-11。

(1998). “The Concept of Human Being in Ming Neo-Confucian Philosophy.” *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*. vol. xxxvi : 157-171.

劉述先，劉豁夫合著：〈儒家哲學在心理學上的意涵〉，《本土心理學研究》9期，1998年6月，頁343-364。

(Sep. 1998). “On the Final Views of Wang Yang-Ming”, *Journal of Chinese Philosophy*. vol. xxv, no. 3 : 345-360.

(Sep. –Dec. 1998). “On the Feasibility of a Global Ethic from a Comparative Perspective.” *Ching Feng*, vol. xxxxi, no. 3/4 : 233-247.

〈論宗教的超越與內在〉，《二十一世紀》50期，1998年12月，頁99-109。

〈儒家文明與西方文明的衝突？——論解決文明衝突的規約原則〉，《明報月刊》34卷1期，1999年1月，頁24-26。

〈香港高等教育的歧途〉，《明報》1999年2月18-19日。

〈中華文化在多元文化中的位置〉，《二十一世紀》52期，1999年4月，頁12-16。

〈世紀之交反思中國文化〉，《中國評論》總16期，1999年4月，頁18-29。(香港浸會大學〈思想者論壇〉座談記錄)

〈儒學的理想與實際——近時東亞發展之成就與限制之反省〉，《鵝湖》總292期，1999年10月，頁2-17。

〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉，《哲學雜誌》30期，1999年10月，頁116-135。

〈論黃宗羲對於孟子的理解〉，《鵝湖》總295期，2000年1月，頁2-17。

〈論當代新儒家的轉形與展望〉，《哲學雜誌》31期，2000年1月，頁24-37。

(Sep. 2000). “On Huang Tsung-hsi’s Understanding of Mencius.” *Journal of Chinese Philosophy*, vol. xxvii, no. 3 : 251-268.

(Winter, 2000). “The Openness of Confucianism.” *Global Dialogue*, vol. ii, no. 1 : 89-98.

〈從中心到邊緣：當代新儒學的歷史處境與文化理想〉，《漢學研究通訊》總79期，2000年11月，頁555-563。

〈方東美哲學與當代新儒學思想互動可能性之探究〉，《鵝湖》總306期，2000年12月，頁18-27。

〈從比較的視域看世界倫理與宗教對話——以亞伯拉罕信仰為重點〉，《道風：基督教文化評論》14期，2001年春，頁185-207。

〈朱子學精神的現代意義——「理一分殊」新解〉，《鵝湖》總308期，2001年2月，頁12-13。

- 〈從發展觀點看《周易》時間哲學與歷史哲學〉，《臺大歷史學報》27期，2001年6月，頁1-20。
- 〈「理一分殊」的規約原則與道德倫理重建之方向〉，《哲學與文化》總326期，2001年7月，頁586-596。
- 〈世界倫理與傳媒操守〉，《亞洲研究》39期，2001年6月，頁326-356。
- 劉述先，姚才剛記：〈「理一分殊」與文化重建——劉述先教授訪談錄〉，《哲學動態》總271期，2001年7月，頁2-6。
- 〈馮友蘭與「新儒學」〉，《二十一世紀》總67期，2001年10月，頁135-138。
- 〈哲學分析與詮釋：方法的反省〉，《鵝湖》總318期，2001年12月，頁11-25。
- 〈現代新儒學研究之省察〉，《中國文哲研究集刊》20期，2002年3月，頁367-382。
- 〈全球（世界）倫理、宗教對話與道德教育〉，2002年6月。International Journal of Philosophy vol. 1, no. 1: 163-171.
- 〈全球倫理與臺灣本土化〉，《新世紀宗教研究》1卷3期，2003年3月，頁1-16。
- 〈港台新儒家與經典詮釋·上〉，《鵝湖》總334期，2003年4月，頁8-14。
- 〈港台新儒家與經典詮釋·下〉，《鵝湖》總335期，2003年5月，頁14-22。
- 〈牟宗三先生全集出版在今日的意義〉，《鵝湖》總335期，2003年5月，頁6-7。
- 〈作為世界哲學的儒學：對於波士頓儒家的回應〉，《哲學與文化》30卷5期=革新號348期，2003年5月，頁3-18。
- (June.2003). "Contemporary Neo-Confucianism: Its Background, Varieties, Emergence, and Significance." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. vol. ii, no. 2: 213-233.
- (July. 2003). "On Global Ethic and Indigenous Movement in Taiwan." *New Century Religious Study* no. 1: 9-23.
- 〈對郎宥榭的回應〉，《二十一世紀》總78期，2003年8月，頁128-130。
- (Sept / Dec. 2003). "An Integral Understanding of Knowledge and Value: A Confucian Perspective." *Journal of Chinese Philosophy*. vol. 30, no. 3&4: 387-401.
- (Winter-spring, 2003). "Confucianism as World Philosophy: A Response to Neville's Boston Confucianism from a Neo-Confucian Perspective." *Journal of Ecumenical Studies*. vol.xv, no.1&2: 59-73.
- 〈有關宋明儒三系說問題的再反思——兼論張載在北宋儒學發展過程中的意義〉，《復旦哲學評論》第一輯，2004年1月，頁171-180。
- 〈跨文化研究與詮釋問題舉隅：儒家傳統對於知識與價值的理解〉，2004年6月。Taiwan Journal of East Asian Studies. vol. i, no. 1: 119-132.
- 〈現代新儒學在英語世界〉，《中國文哲研究通訊》14卷2期，2004年6月，頁135-143。
- 劉述先著，詹景雯整理：〈卡西勒論藝術〉，《中國文哲研究通訊》14卷4期，2004年12月，頁23-35。
- 〈對於「全球對話的時代」的回應〉，《鵝湖》總377期，2006年11月，頁1-12。
- 〈全球意識覺醒下儒家哲學的典範重構與詮釋〉，《鵝湖》總385期，2007年7月，頁15-25。



### 三、學術會議論文

(Nov. 1967). "Contemporary Chinese Epistemology." presented at Illinois Philosophers' Conference (Peoria, Illionis).

(Mar. 1968). "Hsiung Shih-li's Theory of Causation." presented at AAS (Association for Asian Studies) Meeting (Philadelphia, Pennsylvania).

(Jul. 1969). "Alienation." presented at Fifth East-West Philosophers' Conference (Honolulu, Hawaii).

(Nov. 1969). "The Religious Import of Confucian Philosophy." presented at Workshop in Chinese Philosophy (New Haven: Yale University).

(May 1970). "Confucian Ethics." presented at Group meeting of SACP (Society for Asian and Comparative Philosophy) affiliated with APA (American Philosophical Association), W. Div. (St. Louis).

(May. 1970). "A Critique of Paul Tillich's Doctrine of God and Christology from an Oriental Perspective." presented at Colloquium of Department of Religion (Philadelphia: Temple University).

(Mar. 1971). "The Confucian Approach to the Problem of Transcendence and Immanence." presented at AAS Meeting (Wash. D. C.).

(Mar. 1973). "Time and Temporality, the Chinese Perspective." presented at Group Meeting of SACP affiliated with AAS Meeting (Chicago).

(Oct. 1974). "The Chinese View of Nature, Naturalness and Understanding of Nature." presented at the Conference on Nature (Kyoto: The Institute of Intercultural Research at Heidelberg).

(Jul. 1976). "Neo-Confucian Thought." presented at Colloquium of Chinese Studies (California: University of Berkeley).

(Apr. 1977). "Theism in Asia and the West." presented at the Group Meeting for SACP, APA W. Div. Meeting (Chicago).

(May. 1978). "Being and Nothingness from a Chinese perspective." presented at ISCP (The International Society for Chinese Philosophy) (Connecticut: Fairfield University).

(Oct. 1981). "Debate between Chu Hsi and Chen Liang." presented at An International Conference on Sung-Ming Neo-Confucianism (Hangchow, Chekiang, China).

(Jul. 1982). "The Problem of Onthodoxy in Chu Hsi's Philosophy." presented at An International Conference on Chu Hsi (Honolulu, Hawaii).

(Aug. 1983). "Contemporary Significance of Chinese philosophy and Creativity in Chinese Philosophy." presented at The XVII World Congress of Philosophy (Montreal, Canada)

(Aug. 1984). "Special Characteristics of Sung-Ming Neo-Confucian Philosophy." presented at the Conference on International Conference on Chinese Philosophy (Taichung, Taiwan: Tunghai University)



- (Dec. 1984). "Chu Hsi's Understanding of Nature." presented at International Conference on Intellectual History (Hsinchu, Taiwan: Tsinghua University)
- (Mar. 1985). "Chu Hsi's Search for Equilibrium and Harmony." presented at International Conference on Harmony/Strife (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong)
- (Jul. 1985). "Chu Hsi on Mind and Nature." presented at 14th International Conference in Chinese Philosophy (Stony Brook, N. Y. : ISCP)
- (Oct. 1986). "Huang Tsung-hsi's Philosophy of Mind." presented at the International Conference on Huang Tsung Hsi (Ningpo, Chekiang, China)
- (Jan. 1987) "A Critique of Contemporary Neo-Confucian Philosophy." presented at Conference on Confucian Tradition and Industrial East Asia (Singapore)
- (Jul. 1987). "On the Functional Unity of the Four Dimensions of Thought in the Book of Changes." presidential address presented at 5th International Conference in Chinese Philosophy (San Diego: ISCP)
- (Nov. 1987). "Confucian Ideal of 'Sageliness Within and Kingliness Without.'" presented at International Conference on Confucianism (Taipei: Chinese Philosophical Association)
- (Dec. 1987). "Chu Hsi's Understanding of the Philosophy of Changes." presented at "International Conference on Chu Hsi (Xiamen, Fukien, China)
- (Apr. 1988). presented a paper on Philosophy of Changes (Hsinchu, Taiwan: Hung Chien-chuen Lectures at Tsinghua University)
- (Jun. 1988). "Some Reflections on What Contemporary Neo-Confucian Philosophy May Learn from Christianity." presented at First International Confucian-Christian Conference (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong)
- (Aug. 1988). "The Concept of Man in Ming Neo-Confucian Chinese Philosophy." presented at XVIII World Congress of Philosophy (Brighton, England: ISCP)
- (Sep,1988). "Reconstruction of the Traditional Idea of Heaven-and-Humanity-in-Union as to Envisage a New Relation between Humans and Nature." presented at the Pre-Olympian Academic Conference (Seoul, Korea: Korean Christian Academy)
- (Feb. 1989). "World Peace from a Confucian Perspective." presented at International Conference on Peace and World Religions (Paris: UNESCO)
- (Jul. 1989). "Sung-Ming Understanding of Mind, Reason and Nature." presented at 6th International Conference in Chinese Philosophy (Hilo, Hawaii: ISCP)
- (Aug. 1989). "A New Interpretation of Li-i-fen-shu." presented at the Plenary Session of 6th East-West Philosophers' Conference (Honolulu: University of Hawaii)
- (Jul. 1990). "Confucius' Attitude Toward Gods, Sacrifice, and Heaven." presented at International Conference on China and Confucianism (Los Angeles: California State University)
- (Jul. 1990). "Some Reflections on Confucian Ideals and Actions." presented at the Conference on Confucian Intellectuals: Ideals and Action (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong)
- Liu, Shu-hsien. And Li, King-hung (Aug. 1990). "Confucian-Christian Dialogue: Liberating Life as a Commitment to Truth." presented at a



- Conference on Interreligious Dialogue (Hong Kong: World Council of Churches)
- (Oct. 1990). "Is Chu Hsi's Philosophy Monistic or Dualistic?" presented at the Conference to Celebrate the 860th Anniversary of the Birth of Zhu Xi (Wu-I Mountain: Zhu Xi Research Center)
- (Dec. 1990). "On the Function of Confucian Ideals from the Perspective of a Cultural Dynamics." presented at the Conference on Contemporary Neo-Confucian Philosophy (Taipei: Legein Society and Oriental Humanities Research Foundation)
- (May. 1991). "On the Interaction between Confucian Ideals and the Real World." presented at the Conference on Confucian Traditions in East Asian Modernity (Cambridge, Mass.: American Academy of Arts and Sciences, May 1991)
- (May. 1991). "On Value Reconstruction in Chinese Philosophy Today." presented at the Conference on Values in Chinese Societies: Retrospect and Prospect (Taipei, Taiwan: Center for Chinese Studies)
- (Jul. 1991). "On Modernization of Confucianism and Christianity." presented at the Second International Confucian-Christian Conference (Berkeley, California: Christian Study Center on Chinese Religion and Culture)
- (Jul. 1991). "On the Problem of Value Reconstruction in Chinese Philosophy under the Impact from European Thought." presented at Conference on the 7th International Congress in Chinese Philosophy (Munich: ISCP)
- (May. 1992). "Reflections on Some Important Concepts in Sung-Ming Neo-Confucian Philosophy." presented at Conference on Chu Hsi (Taipei, Taiwan: Academia Sinica)
- (Nov. 1992). "The Psychotherapeutic Function of the Confucian Discipline of Hsin (Mind-Heart)." presented at the Conference on Psychotherapy of the Chinese (Hong Kong: The Department of Psychiatry of the Chinese University of Hong Kong)
- (Dec. 1992). "How to Understand Hsiung Shih-li's Philosophy and Personality in a Proper Way." presented at The Second International Conference on Contemporary Neo-Confucianism (Taipei, Taiwan: Legein Society and Oriental Humanities Research Foundation)
- (Dec. 1992). "On Democratic Ideal and Practice within the Context of Chinese Culture." presented at International Conference on Cultural Criticism (Hong Kong: Center for Psychosocial Studies)
- (Oct. 1993). "Confucianism and the Future World in the Twenty-first Century." presented at Fifth International Conference on Confucian Thought (Korea)
- (Apr. 1994). "An Analysis of Mao Tse-tung's Inheritance of Traditional Chinese Culture." presented at the Conference on Traditional East Asian Culture (Fukuoka, Japan: Kyoshu University)
- (May. 1994). "Reflections on Mencius' Views of Mind-Heart and Human Nature." Keynote Lecture presented at An International Conference on Mencius (Taipei: Academia Sinica)
- (Jun. 1994). "On the Problem of Identity from a Neo-Confucian Perspective." presented at the Conference on Identity: Personal, Cultural and National (Hong Kong: National Humanities Center, U.S.A. and CUHK)
- (Aug. 1994). "Reflections on World Peace Through Peace among Religions." presented at the Third International Confucian-Christian Conference (Boston: Boston University)
- (Dec. 1994). "On New Frontiers of Contemporary Neo-Confucian Philosophy." presented at the



Third International Conference on Contemporary Neo-Confucianism (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong and Legein Society and Oriental Humanities Research Foundation)

(Aug. 1995). "On New Frontiers of Contemporary Neo-Confucian Philosophy." presented at The 9th International Congress of Chinese Philosophy (Boston: Boston University)

(Jun. 1996). "Contemporary Neo-Confucianism and Islam." presented at the Conference on Confucianism and the Modern World (Taipei, Taiwan: Academia Sinica)

(Dec. 1996). "A Contemporary Interpretation of Confucius' Thought: Heaven-and-Man-in-Union." presented at the Fourth International Conference on Contemporary Neo-Confucianism (Taipei, Taiwan: Legein Society and Oriental Humanities Research Foundation)

(Mar. 1997). "The Feasibility of Drafting a Declaration on Universal Ethics." presented at First Meeting of the UNESCO Universal Ethics Project (Paris: UNESCO)

(9-12 Apr. 1997). "On the Origins of Evils – A Confucian and Intercultural Perspective." presented at Symposium Concerning the Conditions and Possibilities of Inter-Cultural Understanding (Germany: Trier University)

(18-19 Apr. 1997). "The Last Neo-Confucian Philosopher: Huang Tsung-hsi." presented at the Conference on Confucianism: Origins—Developments—Perspectives (Leibzig, Germany: University of Leibzig)

(Aug. 1997). "On Wang Yang-ming's Final Teachings." presented at International Wang Yang-ming Conference (Kyoto, Japan: Future Generations Alliance Foundation)

(Dec. 1997). "Reflections on Approaches to Universal Ethics from a Contemporary Neo-Confucian Perspective." presented at the Second Meeting of the UNESCO Universal Ethics Project (Naples, Italy: UNESCO)

〈論宗教之超越與內在〉, 香港: 香港中文大學、香港科技大學主辦「天人之際與人禽之辨比較哲學研討會」, 1997年12月。

"On Huang Tsung-hsi's Understanding of Mencius." 臺北市: 中央研究院中國文哲研究所籌備處主辦「孟子學研討會」, 1998年5月。

(Aug. 1998). "On the Possibility of Formulating a Global Ethic from a Contemporary Neo-Confucian Perspective." presented at the 20th World Congress of Philosophy (Boston: Global Dialogue Institute)

(Aug. 1998). "How Do We Understand and Resolve Conflicts of Ethics and Conflicts of Cultures in a Globalized Modern World?" presented at the 20th World Congress of Philosophy (Boston: ISCP)

〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉, 北京: 中國社會科學院主辦「從中國倫理傳統看普遍倫理專家學術研討會」, 1998年6月。

〈論解決文明衝突問題的規約原則〉, 香港: 香港中文大學、中國社會科學院、中流文教基金會主辦「香港對二十一世紀中國人之意義: 人文與社會的觀察學術研討會」, 1998年10月。

〈異與同: 由一個比較觀點論世界倫理之可行性〉, 香港: 香港中文大學主辦: 「第四屆基督教與儒家對話國際學術會議」, 1998年12月。

〈儒學的理想與實際——近時東亞發展(以星、韓為例)之成就與限制之反省〉, 臺北市: 中央研究院中國文哲研究所籌備處主辦「當代儒學在韓國與東南亞之發展研討會」, 1999年1月。

〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉，臺北市：財團法人國家展望文教基金會主辦「二十一世紀人文價值觀研討會」，1999年5月。

〈儒學的理想與實際——近時東亞發展之成就與限制之反省〉，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處「儒學思想在現代東國際學術研討會」，1999年7月。

〈論當代新儒家的轉形與展望〉，臺北市：國立政治大學、南華大學合辦「第十一屆國際中國哲學會」，1999年7月25-29日。

(15-17 Oct. 1999). "A New Interpretation of 'One Thread' in Confucius' Thought." presented at Canon and Commentary: An International Conference on the Chinese Hermeneutic Tradition (Hong Kong: City University of Hong Kong)

〈世紀之交教育理念的回顧與前瞻〉，臺北市：國立臺灣師範大學主辦「八十九年度中華民國教育學術團體聯合年會專題演講」，1999年12月12日。

〈方東美哲學與當代新儒家思想互動可能性之探究〉，臺北市：中國哲學會，哲學與文化月刊社合辦「二十一世紀人文精神之展望——生命、美感與創造 方東美先生百歲誕辰紀念學術研討會」，1999年12月18-19日。

〈宗教情懷與世界倫理——以史威德勒為例〉，臺北市：東吳大學主辦「中國哲學與全球倫理國際學術研討會」主題演講，2000年5月20-21日。

(26-28 May 2000). "On the Formation of a Philosophy or Time and History through the I-Ching." presented at the International Conference on the Notion of Time in Chinese Historical Thinking (Taipei: Himalaya Foundation)

〈世界倫理建構的探索〉，臺北市：中央研究院主辦「第三屆國際漢學會議」，2000年6月29日-7月1日。

〈中華傳統文化的現代價值〉，臺北市：法鼓人文社會學院主辦「兩岸青年學者論壇——中華傳統文化的現代價值學術研討會」主題演講，2000年9月。

〈從比較的視域看世界倫理與宗教對話——以東方精神傳統為重心〉，花蓮：喜馬拉雅研究發展基金會「中華文明的二十一世紀新意義第一屆會議」，2000年10月27-29日。

〈理一分殊與道德重建〉，臺北縣：淡江大學中文系主辦「臺灣儒學與現代生活國際學術研討會」，2000年11月9-10日。

〈世界倫理與傳媒操守〉，香港：浸會大學傳理學院與珠海書院主辦「資訊時代的傳媒操守研討會」特聘講座，2000年11月11-12日。

〈熊十力的精神世界與文化理想〉，臺北市：東吳大學主辦「二十世紀前半葉 人文社會學術研討會」，2000年11月29-30日。

〈「理一分殊」的規約原則與道德倫理重建之方向〉，臺北市：中國哲學會主辦「朱子學的回顧與二十一世紀的展望研討會」，2000年12月22-23日。

〈從發展觀點看《周易》時間哲學與歷史哲學之形成〉，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處主辦「當代儒學與西方史學研討會」，2001年3月14日。

〈中國哲學與臺灣哲學教育〉，臺北市：東吳大學主辦「臺灣哲學教育學術研討會」，2001年6月23日。

〈全球（世界）倫理、宗教對話與道德教育〉，上海市：華東師範大學主辦「現代化進程中的青少年道德教育國際論壇」，2001年8月14-15日。

(4-6 Oct. 2001). "Paradigm Shift through Different Interpretations of Classics in the Transitional Period from the Late Ming to the Early Ch'ing." presented at Interpretation and Intellectual Change in China: An International Conference on

the History of Chinese Hermeneutics (New Brunswick, NJ.: Rutgers University)

〈有關「全球倫理與宗教對話的再反思」〉，臺北市：東方人文學術研究基金會，鵝湖雜誌社主辦「第六屆當代新儒學國際會議」，2001年11月10-12日。

〈有關宋明儒三系說問題的再反思——兼論張載在北宋儒學發展過程中之意義〉，臺北市：政治大學哲學系主辦「宋明理學中的關學研究研討會」，2001年11月25日。

〈超越與內在問題之再省思〉，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處主辦「當代儒學與西方文化：宗教研討會」，2002年3月15日。

〈現代新儒學發展的軌跡與展望〉，臺北市：淡江大學國際研究學院主辦「東方文化與國際社會國際學術研討會」，2002年5月4日。

〈全球倫理與臺灣本土化〉，臺北市：救國團與聯合報系主辦「全球化與本土化之激盪研詩會」專題演講，2002年5月25日。

〈在當前的文化脈絡下看全球儒理的普世性與特殊性〉，臺北市：佛光人文社會學院主辦「第一屆社會與文化發展研討會」，2002年5月25日。

〈樞軸時代儒道精神傳統之形成〉，臺北市：臺灣師範大學中文系主辦「第一屆儒道國際學術研討會(先秦)」專題演講，2002年5月26日。

〈科技時代的全球倫理與宗教對話〉，高雄市：國立中山大學共同教育委員會／通識教育中心主辦「人文與科技講座」——《哲學與宗教經典系列》專題講演，2002年5月28日。

〈港臺新儒家與經典詮釋〉，香港：學海書樓主辦「經史子集與文藝學術講座」2002年6月29日。

〈儒學的新開展〉，臺南市：國立成功大學中國文學系主辦「第三屆臺灣儒學研究國際學術研討會」專題演講，2002年9月27日。

〈開展中的新新儒家〉，臺北市：淡江大學國際研究學院主辦「新新儒家與國際化學術討論會」主題演講，2002年11月2日。

〈作為世界哲學的儒學：對於波士頓儒家的回應〉，臺北市：中國哲學會主辦「中國哲學與全球化學術研討會」，2002年12月28日。

(15-17 Jan. 2003). "Confucianism as world philosophy: A response to Neville's Boston Confucianism from a Neo-Confucian Perspective." presented at the International Conference on Contemporary Confucianism and Western Culture (Taipei.: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica).

〈方東美的生命哲學與文化理想〉，臺北市：東吳大學文學院主辦「二十世紀中葉人文社會學術研討會」，2003年5月15-16日。

(16-19 Aug. 2003). "An Integral Understanding of Knowledge and Value: A Confucian Perspective." presented at the Thirteenth International Conference on Chinese Philosophy (Västerås, Sweden: ISCP)

〈中國傳統對於知識與價值的理解與詮釋〉，香港：香港中文大學主辦「中國文化的傳承與開拓——香港中文大學四十周年校慶研討會」主題演講之一，2003年10月31日。

〈東亞發展與儒家價值〉。臺北市：臺大文學院主辦「慶祝台大創校七十五周年東亞儒學與教育系列演講會」，2003年11月11日。

〈儒家傳統對於知識與價值的理解與詮釋〉，臺北市：中央研究院中國文哲研究所主辦「理解、詮釋與儒家傳統 第一次小型研討會」，2003年11月14日。

〈在全球視域下的宗教對話〉，臺北市：臺灣大學主辦「法鼓人文講座」，2004年3月5日。

〈現代新儒學在英語世界〉，杭州市：浙江省社會科學院主辦「當代儒學國際學術研討會」主題報告，2004年4月2-5日。

〈在全球視域下儒家思想與經典的意義和價值〉，臺北市：教育部，時報文教基金會，中正大學哲學系主辦「世界文明之窗 人文素養系列講座」，2004年5月8日。

〈我的學思歷程〉，臺北市：東吳大學哲學系、中央研究院中國文哲研究所、臺大東亞文明研究中心、香港中文大學哲學系主辦「儒學、文化、宗教與比較哲學的探索——賀劉述先教授七秩壽慶學術研討會」，2004年6月23-25日。

〈中大儒者與我在學術上的淵源〉，香港：香港中文大學哲學系主辦「香港中文大學的當代儒者——錢穆、唐君毅、牟宗三、徐復觀國際學術會議」主題演講 2004年12月20-23日。

〈儒家哲學的三個大時代：先秦儒學、宋（元）明儒學、現代新儒學〉，香港：香港中文大學新亞書院主辦「第十八屆 錢賓四先生學術文化講座」，2005年3月4-9日。

〈中國傳統知識與價值整體觀之現代／後現代闡釋〉。武漢市：武漢大學哲學學院，鵝湖雜誌社，東方人文學術研究基金會，中央大學哲學研究所主辦「第七屆當代新儒學國際學術會議」主題演講，2005年9月9-12日。

〈論「迴環」的必要與重要性〉，臺北市：中央研究院中國文哲研究所主辦「理解、詮釋與儒家傳統國際研討會」，2006年1月12-14日。

〈「朱熹對四書與易經的詮釋」重探〉，香港：香港中文大學哲學系，中國哲學與文化研究中心，崇基學院主辦「注釋、詮釋與建構——朱子與四書國際學術會議」，2006年5月15-18日。

〈對於「全球對話的時代」的回應〉，韓國：漢城中國學會主辦「第二十六屆中國學國際學術大會」基調演講，2006年8月18-19日。

〈猶太教與新儒家〉，臺北市：中央研究院中國文哲研究所，臺灣大學人文社會高等研究院主辦「跨文化視野下的東亞宗教傳統 第一次小型研討會」，2006年11月16日。

〈全球意識覺醒下儒家哲學的典範重構與詮釋〉，臺北市：東吳大學哲學教學與研究中心暨哲學系主辦「儒家哲學的典範與經典詮釋國際學術研討會」主題演講，2007年5月25-26日。



#### 四、專書（論文集）之一章

(1972). "The Contemporary Development of a Neo-Confucian Epistemology." In *Invitation to Chinese Philosophy*, edited by Arne Naess and Alastair Hannay. Oslo-Bergen-Tromsø: Universitetsforlaget, pp. 19-40.

(1985). "Confucius." In *Chinese Thought*, edited by Donald H. Bishop. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 14-31.

Hsu, Fu-Kuan., Liu, Shu-hsien (1986). Trans. "A Comparative Study of Chu Hsi and the Ch'eng Brothers." In *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, edited by Wing-tsit Chan. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 43-57.

(1986). "The Problem of Orthodoxy in Chu Hsi's Philosophy." In *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, edited by Wing-tsit Chan. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 437-460.

(1988). "On Chu Hsi's Search for Equilibrium and Harmony." In *Harmony and Strife: Contemporary Perspectives East and West*, edited by Shu-hsien Liu and Robert E. Allinson. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, pp. 249-270.

- (1989). "Postwar Neo-Confucian Philosophy: Its Development and Issues." In *Religious Issues and Interreligious Dialogues*, edited by Charles Wei-hsun Fu and Gerhard E. Spiegler. New York, Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, pp. 277-302.
- (1989). "A Critique of Paul Tillich's Doctrine of God and Christology from an Oriental Perspective." In *IBID*, pp. 511-532.
- (1989). "The Reconstruction of the Traditional Chinese Idea of Heaven-and-Man-in-Union to Envisage a New Relation between Man and Nature." In *The World Community in Post-Industrial Society*. Vol. 5, The Human Encounter with Nature: Destruction and Reconstruction. Seoul, Korea: Wooseok Publishing Co., pp. 72-83.
- (1988). "On the Confucian Ideal of Sageliness within and Kingliness Without." In *Proceedings of the International Symposium on Confucianism and the Modern World*, pp. 401-422. (The article was translated in Croatian and published in *Filozofska Istrazivanja*, 1989)
- (1991). "A Critical Review on Contemporary Neo-Confucian Thought with a View to Modernization." In *The Triadic Chord: Confucian Ethics, Industrial Asia and Max Weber*, edited by Tu Wei-ming. Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, pp. 377-396.
- (1991). "Some Reflections on What Contemporary Neo-Confucian Philosophy May Learn from Christianity." In *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, edited by Peter K. H. Lee. Lewiston, N.Y./Queenston, Canada/Lampeter, UK, pp. 68-81.
- (1992). "Chu Hsi." In *Encyclopedia of Ethics*. Vol. 1, edited by Lawrence C. Becker. New York & London: Garland Pub. Inc., pp. 158-160.
- (1993). "The Psychotherapeutic Function of the Confucian Discipline of Hsin (Mind-Heart)." In *Psychotherapy for the Chinese*, edited by L.Y. Cheng, F. Cheung and C.N. Chen. Hong Kong: Dept. of Psychiatry, CUHK, pp. 1-17.
- (1993). "Das Humanum als Entscheidendes Kriterium aus der Sicht des Konfuzianismus." In *Weltfrieden Durch Religionsfrieden*, edited by Hans Küng, and Karl-Josef Kuschel. München: R. Piper GmbH & Co., pp. 92-108.
- (1995). "Weltethos -- Eine Konfucianische Antwort." In *Ja Zum Weltethos: Perspektiven für die Suche Nach Orientierung*, edited by Hans Küng. München: R. Piper GmbH & Co., pp. 285-292.
- (1996). "Global Ethic -- A Confucian Response." In *Yes to a Global Ethic*, edited by Hans Küng. London: SCM Press, pp. 216-221.
- (1996). "Confucian Ideals and the Real World: A Critical Review of Contemporary Neo-Confucian Thought." In *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, edited by Tu Wei-ming. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 92-111.
- (1997). "On New Frontiers of Contemporary Neo-Confucian Philosophy." In *Chinese Philosophy and Contemporary Civilization (in Russian)*, edited by M. L. Pytarenko. Moscow: Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, pp. 92-108.
- 〈人的宗教校訂序〉，休斯頓·史密斯著，劉安雲譯：《人的宗教》，臺北：立緒文化，1998年，頁15-28。
- 〈系統哲學的探索〉，湯一介，杜維明主編：《百年中國哲學經典·八十年代以來卷(1978-1997)》，深圳：海天出版社，1998年，頁541-564。

〈「理一分殊」的現代解釋〉，湯一介、杜維明主編：《百年中國哲學經典·八十年代以來卷（1978-1997）》，深圳：海天出版社，1998年，頁565-591。

(1998). "Der Letzte Neokonfuzianische Philosoph: Huang Zongxi." In *Der Konfuzianismus: Urspruenge – Entwicklungen – Perspektiven*, Ralf Moritz & Ming-huei Lee (Hgg). Leipzig: Leipziger Universitaetsverlag, pp. 111-131.

(1999). "Chu Hsi." In *A Companion to the Philosophers*, edited by Robert L. Arrington. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 48-52.

(1999). "On the Origin of Evils — A Confucian and Intercultural Perspective." In *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue between Chinese & Western Philosophical Approaches*, edited by Karl-Heinz Pohl. Leiden, Boston, Koln: Brill, pp. 173-189.

Liu, James H. and Liu, Shu-hsien (1999). "Interconnectedness and Asian Social Psychology." In *Progress in Asian Social Psychology*. Vol. 2, edited by Toshio Sugiman, Minoru Karasawa, James H. Liu and Colleen Ward. Seoul: Kyoyook Kwahak-Sa Pub. Co., pp. 9-31.

(1999). "Reflections on Approaches to a Universal Ethics from a Contemporary Neo-Confucian Perspective." In *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: An Interreligious Dialogue*, edited by Leonard Swidler. Ashland, Oregon: White Cloud Press, pp. 154-171.

〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉，《國際儒學研究·第七輯》，北京市：國際文化出版社，1999年，頁1-10。（本文亦收入何光滬、許志偉主編：《對話二·儒釋道與基督教》，北京市：社會科學文獻出版社，2001年，頁23-39。）

(1999). "The Universal Mind in Lu Jiuyuan." In *Sources of Chinese Tradition*, compiled by Wm.

Theodore deBary and Irene Bloom, vol I. 2nd Edition. New York: Columbia University Press, pp.714-715.

〈中華文化與21世紀〉，方克立，郭少棠，王俊義主編：《中華文化與二十一世紀·上卷》，北京市：中國社會科學出版社，2000年，頁49-56。

〈論王陽明的最後定見〉，吳光主編：《陽明學研究》，上海市：上海古籍出版社，2000年，頁1-24。

〈宗教情懷與世界倫理——以史威德勒為例〉，葉海煙主編：《中國哲學與全球倫理：國際學術研討會論文集》，臺北市：東吳大學哲學系，2000年，頁1-25。

〈「理一分殊」與道德重建〉，《臺灣儒學與現代生活：國際學術研討會論文集》，臺北市：臺灣學生書局，2000年，頁1-18。

〈論黃宗羲對於孟子的理解〉，《慶祝王元化教授八十歲論文集》，上海市：華東師範大學出版社，2001年，頁166-174。（本文亦收入《孟子研究·第二輯》，漢城市：韓國孟子學會，1999年，頁378-393。）

〈中華傳統文化的現代價值〉，《兩岸青年學者論壇——中華傳統文化的現代價值論文集》，臺北市：法鼓人文社會學院，2001年，頁3-8。

〈論宗教的超越與內在〉，陳榮開，劉述先等主編：《天人之際與人禽之辨——比較與多元的觀點》，香港：香港中文大學新亞書院，2001年，頁1-16。

(2001). "Philosophical Analysis and Hermeneutics: Reflections on Methodology via an Examination of the Evolution of My Understanding of Chinese Philosophy." In *Two Roads to Wisdom?: Chinese and Analytic Traditions*, edited by Bo Mou. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, pp. 131-152.

(2001). "Reflections on Tradition and Modernity: A Response to Seyyed Hossein Nasr from a Neo-Confucian Perspective." In *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, edited by Lewis E. Hahn, Randall E. Auxier, Lucian W. Stone, Jr. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, pp. 253-269.

(2001). "Chu Hsi." In *Encyclopedia of Ethics*, 2nd Edition, Vol. I, edited by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker. New York and London: Routledge, 2001, vol. 1, pp. 228-230.

〈異與同：由一個比較觀點論世界倫理之可行性〉，賴品超，李景雄編：《儒耶對話新里程》，香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001年，頁13-31。

〈論當代新儒家的轉型與展望〉，沈清松主編：《跨世紀的中國哲學》，臺北市：五南出版社，2001年，頁27-42。

〈方東美傳〉，《國史擬傳·第十輯》，臺北市：國史館，2001年，頁87-113。

〈從比較的視域看世界倫理與宗教對話——以東方智慧傳統為重點〉，陳明，朱漢民主編：《原道·第七輯》，貴陽：貴州人民出版社，2002年，頁305-325。

〈從民本到民主〉、〈後記：民主轉型的回顧與前瞻〉，朱賜麟，袁世敏主編：《近代中國的變遷與發展》，臺北市：時報文化出版社，2002年，頁20-45、頁46-52。

〈信徒與非信徒之間的對談〉，安伯托·艾可，卡羅·馬蒂合著；林珮瑜譯：《信仰與非信仰》，臺北市：究竟出版社，2002年，頁11-17。

〈現代新儒學發展的軌跡與展望〉，魏萼，李奇茂，張炳煌主編：《新儒·新新儒：東方人文與國際社會的融合》，臺北市：文史哲出版社，2002年，頁21-28。

〈全球(世界)倫理建構的探索〉，劉述先主編：《中國思潮與外來文化》，臺北市：中央研究院中國文哲所，2002年，頁47-66。

〈開展中的新新儒家〉，魏萼主編：《「新新儒家與國際化」學術討論會實錄》，臺北縣：淡江大學國際研究學院，2003年，頁9-12。

(2003). "Li: Principle, Pattern, Reason." In *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, edited by Antonio S. Cua. New York and London: Routledge, pp. 364-370

(2003). "Mou Zongsan (Mou Tsung-san)." In *IBID*, pp. 480-486.

(2003). "Sheng: Life or Creativity." In *IBID*, pp. 695-697.

(2003). "Xiong Shili: (Hsiung Shih-li)." In *IBID*, pp. 801-806.

(2003). "Zhu Xi (Chu Hsi)." In *IBID*, pp. 895-902.

(2003). "Liyi fenshu (Li-i fen-shu): Principle and Manifestations." In *IBID*, pp. 409-410.

Liu, James H. and Liu, Shu-hsien (2003). "The Role of Social Psychologist and Social Science in the 'Benevolent Authority' and 'Plurality of Powers' Systems of Historical Affordance for Authority." In *Progress in Asian Social Psychology: Conceptual and Empirical Contributions*, edited by Kuo-shu Yang, Kwang-kuo Hwang, Paul B. Pedersen, and Ikuo Daibo, Westport, Conn. and London: Praeger, pp. 43-64.

〈狄百瑞對儒家傳統的理解與嚮往〉，狄百瑞著，陳立勝譯：《亞洲價值與人權》，臺北市：正中書局，2003年，頁1-4。

〈港台新儒家與經典詮釋〉，《學海書樓八十年》，香港：學海書樓，2003年，頁159-180。

〈熊十力的精神世界與文化理想〉，武漢大學中國傳統文化研究中心編：《玄圃論學續集》，武漢市：湖北教育出版社，2003年，頁33-35。

〈從中心到邊緣：當代新儒學的歷史處境與文化理想〉，吳光主編：《當代新儒學探索》，上海：上海古籍出版社，2003年，頁1-22。

〈有關“全球倫理與宗教對話”的再反思〉，方克立主編：《中西會通與中國哲學的近現代轉換》，北京：商務印書館，2003年，頁20-30。

〈哲學分析與詮釋：方法與反省〉，李明輝主編：《儒家經典詮釋方法》，臺北市：喜馬拉雅研究發展基金會，2003年，頁3-32。

〈現代新儒學與臺灣儒學的開展〉，國立成功大學中國文學系主編：《儒學與社會實踐——第三屆臺灣儒學研究國際學術研討會論文集》，臺南市：成功大學中國文學系，2003年，頁1-13。

〈從發展觀點看《周易》時間哲學與歷史哲學之形成〉，楊貞德主編：《當代儒學與西方文化：歷史篇》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2004年6月，頁21-44。

〈有關宋明儒三系說問題的再反省——兼論張載在北宋儒學發展過程中的意義〉，郭曉東主編：《復旦哲學評論·第1輯》，上海市：上海辭書出版社，2004年，頁171-180。

(2004). "Confucian Humanism and Its Challenges in the New Era." In *Toward a Global Community: New Perspectives on Confucianism*, edited by Martin Lu, Rosita Dellios, R. James Ferguson. Gold Coast, Australia: Bond University, pp. 217-225.

(2004). "Contemporary Neo-Confucian Philosophy." In *Confucian Spirituality II*, edited by Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker. New York: The Crossroad Pub. Co., pp. 353-376

(2004). "Confucianism as World Philosophy: A Response to Neville's Boston Confucianism from a Neo-Confucian Perspective." In *Confucianism in Dialogue Today: West, Christianity & Judaism*, edited by Liu Shu-hsien, John Berthrong, Leonard Swidler. Philadelphia: Ecumenical Press, pp. 59-73.

(2005). "Paradigm Shifts through Different Interpretations of the Classics in the Transitional Period from the Late Ming to the Early Qing." In

*Chinese Hermeneutics in Historical Perspective: Interpretation and Intellectual Change*, edited by Ching-I Tu. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, pp. 163-175.

〈超越與內在問題之再省思〉，劉述先，林月惠主編：《當代儒學與西方文化：宗教篇》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2005年，頁11-42。

〈現代新儒學在英語世界〉，吳光主編：《當代儒學的發展方向——當代儒學國際學術研討會論文集》，上海市：漢語大詞典出版社，2005年，頁406-414。

〈對於「全球對話的時代」的回應〉，《韓國中國學第26次中國學國際學術大會論文集》，漢城市：韓國中國學會，2006年8月，頁19-33。

(2006). "On the Formation of a Philosophy of Time and History through the Yijing." In *Notions of Time in Chinese Historical Thinking*, edited by Chun-chieh Huang and John B. Henderson. HongKong: The Chinese University Press, pp. 75-94.

〈中大儒者與我在學術上的淵源〉，鄭宗義主編：《香港中文大學的當代儒者》，香港：香港中文大學，2006年10月，頁103-116。（香港中文大學新亞書院新亞學術集刊第十九期）。

〈中國傳統知識與價值整體觀之現代、後現代闡釋〉，馮天瑜主編：《人文論叢：2006卷》武昌：武漢大學出版社，2006年，頁3-13。

## 五、專書

《語意學與真理》，臺北市：廣文書局，1963年。

《文學欣賞的靈魂》修訂版，臺北市：東大書局，1977年。〔1960初版，香港：人生出版社。〕

《馬爾勞與中國》，香港：香港中文大學，1981年。

《文化哲學的試探》新版，臺北市：臺灣學生書局，1985年。〔1970初版，臺北市：志文出版社。〕

《生命情調的抉擇》新版，臺北市：臺灣學生書局，1985年。〔1974初版，臺北市：志文出版社。〕

《中國哲學與現代化》新版，臺北市：時報文化，1986年。〔1980初版，臺北市：時報文化出版社〕

《文化與哲學的探索》，臺北市：臺灣學生書局，1986年。

《新時代哲學的信念與方法》修訂版，臺北市：臺灣商務印書館，1986年。〔1966初版，臺北市：商務印書館。2005簡體字版，武漢市：湖北教育出版社。〕

《黃宗羲心學的定位》，臺北市：允晨出版社，1986年。〔2006年12月簡體字版，杭州市：浙江古籍出版社。〕

《中西哲學論文集》，臺北市：臺灣學生書局，1987年。

《大陸與海外——傳統的反省與轉化》，臺北市：允晨出版社，1989年。

劉述先著，景海峰編：《儒家思想與現代化——劉述先新儒學論著輯要》，北京市：中國廣播電視出版社，1992年。

《理想與現實的糾結》，臺北市：臺灣學生書局，1993年。

《傳統與現代的探索》，臺北市：正中書局，1994年。

《朱子哲學思想的發展與完成》增訂3版，臺北市：臺灣學生書局，1995年。〔1982年初版，1984年修訂再版。〕

《哲學思考漫步》，臺北市：三民書局，1995年。

《當代中國哲學論：人物篇》，美國：八方文化企業公司，1996年。

《當代中國哲學論：問題篇》，美國：八方文化企業公司，1996年。

《永恆與現在》，臺北市：三民書局，1997年。

《新儒學的開展》，臺中市：東海大學通識教育中心，1997年。

(1998). *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming*. Westport, Conn., London: Greenwood Press (hardcover), Praeger Publishers (paperback).

《儒家思想之現代闡釋論集》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年。

劉述先著，景海峰編：《理一分殊》，上海市：上海文藝出版社，2000年。

《全球倫理與宗教對話》，臺北縣：立緒文化出版社，2001年。

《儒家思想開拓的嘗試》，北京市：中國社會科學出版社，2001年。

(2003). *Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy*. Westport, Conn., London: Praeger Publishers.

《現代新儒學之省察論集》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2004年5月。

六、主編、翻譯及其他著作方式之專書（論文集）

阿爾伯特·許懷徹（Albert Schweitzer）原著，劉述先譯：《文明的衰敗和復興》，臺中市：中央書局，1958年。

歐因斯特·卡西勒（Ernst Cassirer）原著，劉述先譯：《論人》，臺中市：東海大學，1959年。

Liu, Shu-hsien. Comp (Fall 1973). “The Philosophy of a Contemporary Confucian Humanist (T'ang Chün-i).” *Chinese Studies in Philosophy* vol. v, no. 1

(Summer 1974). “The Philosophy of a Contemporary Confucian Humanist (T'ang Chün-i).” *Chinese Studies in Philosophy* vol. v, no. 4

劉述先編：《熊十力與劉靜窗論學書簡》，臺北市：時報文化，1984年。

《儒家倫理研討會論文集》，新加坡：東亞哲學研究所，1987年。

Liu, Shu-hsien. and Allinson, Robert E. ed. (1988) *Harmony and Strife: Contemporary Perspectives: East and West*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press.

劉述先，馮耀明編：《分析哲學與科學哲學論文集》，香港：香港中文大學新亞書院，1989年。

《分析哲學與語言哲學論文集》，香港：香港中文大學新亞書院，1993年。

劉述先編：《當代儒學論集：傳統與創新》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年。

《當代儒學論集：挑戰與回應》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年。

《儒家思想與現代世界》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年。

休斯頓·史密斯 (Huston Smith) 著，劉安雲譯，劉述先校訂：《人的宗教》，臺北縣：立緒文化，1998年。

劉述先，梁元生主編：《文化傳統的延續與轉化》，香港：香港中文大學出版社，1999年。

劉述先主編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年。

《中國文化的檢討與前瞻——新亞學院五十周年金禧紀念學術論文集》，美國：八方文化企業公司，2001年。

《儒家思想在現代東亞：韓國與東南亞篇》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2001年。

《中國思潮與外來文化》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2002年。

劉述先，林月惠主編：《現代儒家與東亞文明：問題與展望》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2002年。

Liu, Shu-hsien, John Berthrong, Leonard Swidler, eds. (2004) *Confucianism in Dialogue Today: West, Christianity & Judaism*. Philadelphia: Ecumenical Press.

劉述先，林月惠主編：《當代儒學與西方文化：宗教篇》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2005年。

劉述先，杜祖貽編：《哲學、文化與教育》，香港：香港中文大學，2006年。(1988年初版)

#### 七、學術書評

(Jul. 1968). "Review of Scientism in Chinese Thought." by D.W. Y. Kwok. *Philosophy East and West* vol. xviii, no. 3 : 224-25.

(Sep. 1969). "Review of Chinese Religions." by D. Howard Smith. *Journal of the American Academy of Religion* vol. xxxvii, no. 3 : 295-96.

(Mar. 1970). "Review of Neo-Confucianism, Etc.: Essays." by Wing-tsit Chan. *Dartmouth Alumni Magazine* vol. lxii, no. 6 : 12.

(Jul. 1970). "Review of Within the Four Seas: The Dialogue of East and West." by Joseph Needham. *Philosophy East and West* vol. xx, no. 3 : 331-32.

(Oct. 1970). "Review of Hsin-t'i Yü Hsing-t'i (Mind and Human Nature)." by Mou Tsung-san. *Philosophy East and West* vol. xx, no. 4 : 419-22.

(Jan.-Apr. 1974). "Review of Intellectual Intuition and Chinese Philosophy." by Mou Tsung-san. *Philosophy East and West* vol. xxiii, no. 1/2 : 255-256.

(Oct. 1977). "Review of To acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming and the Philosophical Letters of Wang Yang-ming." by Julia Ching.



*Journal of the Chinese Language Teachers Association* vol. xii, no. 3 : 263-66.

(Dec. 1983). "Review of Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development." by Thomé H. Fang. *Journal of Chinese Philosophy* vol. x, no. 4 : 411-416.

(Dec. 1983). "Review of Sheng-sheng-chih-te (Creativity in Man and Nature)." by Thomé H. Fang. *Journal of Chinese Philosophy* vol. x, no. 4 : 417-426.

(Apr. 1989). "Review of Chu Hsi: Life and Thought." by Wing-tsit Chan. *Philosophy East and West* vol. xxxix, no. 2 : 211-212.

(Apr. 1990). "Review of Heidegger and Asian Thought." Graham Parkes ed. *Journal of Oriental Studies (HKU)* vol. xxvi, no.2 : 355-357

(Feb. 1993). "Review of Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought." by Wm. Theodore deBary. *The Journal of Asian Studies* vol. lii, no.1 : 139-141.

〈田浩《儒家論說與朱熹地位之提升》評介〉，《中國文哲研究通訊》8卷3期，1998年7月，頁117-119。

〈評余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉，《九州學林》1卷2期，2003年10月，頁316-334。

#### 八、其他

Liu, Shu-hsien. contributed 35 items to: The Cambridge Dictionary of Philosophy, edited by Robert Audi. Cambridge: Cambridge University Press., 1995. In alphabetical order as follows: ch'eng, p. 115; Chia Yi, p. 115; chien, kun, pp. 115-16; Chien Mu, p. 116; Chinese Philosophy, pp. 117-119; Chu Hsi, p. 121; Fung Yu-lan, pp. 289-290; Han Yü, p. 309; hsing-er-shang, pp. 338; Hsiung Shih-li, pp. 338-339; Hsu Fu-kuan, p. 339;

Huang Tsung-hsi, p. 340; Hu Hung, p. 340; Hu Shih, p. 347; Kang Yu-wei, p. 398; Liang Chi-chao, pp. 434-435; Liang Sou-ming, p. 435; Li Ao, p. 435; li-i-fen-shu, p.436; Liu Shao-chi, p. 437; Liu Tsung-chou, p. 437; Mao Tse-tung, pp.462-463; Neo-Confucianism, p. 523; shan, o, p. 733; Sun Yat-san, p. 777; tai-chi, p. 786; T'ang Chün-i, p.786; tao-hsin, jen-hsin, p. 787; tao-tung, p. 787; ti, yung, p. 802; tien-li, jen-yu, p.803; Tung Chung-shu, p. 815; Wang Chung, p. 847; Yang Hsung, p. 863; yu, wu, p. 864.

Liu, Shu-hsien. contributed 5 new items to: The Cambridge Dictionary of Philosophy, edited by Robert Audi. 2nd Edition. Cambridge: Cambridge University Press., 1999. In alphabetical order as follows: Chen Hsien-chang, p. 131; Chiao Hung, p. 132; Fang Thomé H., p. 304; Mou Tsung-san, p. 593; T'an Ssu-t'ung, pp. 900-901.



## 第四屆「四賢博士論文獎」公告

◎ 秘書處

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。



# 中央大學中國文學系 學人動態與活動預告

◎中央大學中文系

## 一、學人動態

◎李瑞騰教授自 105 學年度(105.08.01)起擔任中央大學文學院院長。  
李瑞騰教授為中國文化大學中文研究所博士，研究專長領域為中國古典詩、晚清文學、臺灣現代文學、東南亞華語文學、出版學，簡歷及學術著作請參考：<http://ppt.cc/4qrOO>

◎楊自平教授自 104 學年度第二學期(105.02.01)起擔任中央大學中文系系主任  
楊自平教授為國立中央大學中國文學研究所博士，研究專長領域為：易學、論語、孟子、荀子、宋明儒學、三國學、史記，簡歷及學術著作請參考：<http://ppt.cc/jPjt6>

◎卓清芬副教授自 105 學年度(105.08.01)起擔任中央大學明清研究中心主任  
卓清芬副教授為國立臺灣大學中國文學研究所博士，研究專長領域為：詞學、詩學，簡歷及學術著作請參考：<http://ppt.cc/lgiS3>

◎葉振富副教授自 105 學年度起榮升教授  
葉振富教授輔仁大學比較文學博士肄業，研究專長領域為：臺灣文學、現代文學、文學創作、飲食文化、現代文學理論，簡歷及學術著作請參考：<http://ppt.cc/i9zup>

◎呂文翠副教授自 105 學年度起榮升教授  
呂文翠教授為輔仁大學比較文學研究所博士，研究專長領域為：比較文學方法論、晚清小說與文化概論、都市文學、戰後台灣小說，簡歷及學術著作請參考：<http://ppt.cc/DkJK3>

◎廖湘美助理教授自 105 學年度起榮升副教授  
廖湘美副教授為國立臺灣師範大學國文研究所博士，研究專長領域為：聲韻學、漢語方言學、社會語言學，簡歷及學術著作請參考：<http://ppt.cc/69dPe>

## 二、學術活動

【中央中文 人文播種】系列講座

◎ 講題：你就是媒體！——讓 FB 成為你人生的加分利  
講者：宋冠嫻小姐  
時間：105 年 7 月 26 日 地點：中壢復旦中學

◎「宋明清儒學的類型與發展 III」學術研討會  
時間：105 年 10 月 27-28 日

◎「情生驛動：從情的東亞現代性到文本跨語境行旅」國際學術研討會  
時間：105 年 12 月 22-23 日

◎「跨越 1949：文學與歷史」國際學術研討會  
時間：105 年 12 月 25-26 日



## 編後語

本期《會訊》中，會務方面主要討論 105 年 10 月 29 日（六）年會活動細節、四賢博士論文獎審查程序，並預先規劃 106 年年會事宜。祈請會員先生撥冗參與年會，共同關懷中文學界的發展。

活動紀實，包含三篇新書精讀會：第十四場新書精讀會，承楊儒賓常務理事的協助，研讀梅廣教授《上古漢語語法綱要》，文中除了說明研究切入點，上古漢語的語法表現與發展外，亦深刻省思研究的前提、上古漢語固有的特色及其研究法、中西與古今語法、口語與書面語句等議題，相信有助於古代漢語語法的深入研究與語言哲學的理解。第十五場新書精讀會，蒙康來新理事襄助，研讀黃一農教授的《二重奏：紅學與清史的對話》，與會者從歷史事實與文學手法、考證與補白、文學與政治等不同的角度熱烈討論《紅樓夢》可能具有的內涵，其詮釋理路與研究方法密切結合，豐富紅學的理解向度，亦增益治學的深度與廣度。第十六場新書精讀會，承陳逢源理事協助，研讀李隆獻教授的《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》，文中彰顯五倫復仇觀的研究歷程、古今中外的文獻運用與切入角度，及社會人情的省思。與會者對於經學「通經致用」的多重向度與具體實踐，復仇的合法與暴力，復仇與道德情感，乃至文明衝突，展開熱烈討論，洵見讀書增智之益。本篇渥蒙陳逢源理事悉心修改，謹表謝忱。

專題企畫部分，本期專訪哈佛大學伊維德教授，內容包含先生在戲曲方面的學思歷程、西方漢學的發展情形、對大學教育的看法，相

信閱讀後，有助於增進戲曲知識和擴大對西方漢學的認識。在魚雁往返確定訪談細節的過程中，先生謙和的態度與簡潔的言談，令人印象深刻，尤其是在返國前日特地撥冗進行訪談，其深情厚意，在此敬致謝忱。

哲人日遠部分，中文學會謹於網頁上公告張亨先生、劉述先先生公祭事宜，並即時轉知會員相關訊息；《會訊》則以二位先生的事略與著作為主，特別感謝楊儒賓教授惠賜張亨先生之事略、中央研究院中國文哲研究所惠允轉載劉述先先生的自述與著作目錄。

相關訊息部分，第二屆《臺灣中文學會會訊》曾徵集會員動態，承蒙中央大學中文系寄來人事動態與活動訊息，十分感謝。為彰顯人事與活動的脈絡性，將於學會網頁公告完整內容，《會訊》以最新活動為主，期盼引起會員先生垂注進而共襄盛舉。

渥蒙多方協助，本期《會訊》順利編輯完成，也懇請諸位會員先生時賜教言，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](mailto: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