



臺灣中文學會通訊

中華民國 106 年 (2017) 7 月

會務報導

02 第三屆第六次常務理事 會議紀實

活動紀實

04 第十九場新書精讀會紀實

18 第二十場新書精讀會紀實

專題企畫

39 參與亞洲研究學會 2017 年會經驗與規劃


相關訊息

46 第五屆 (2017) 「四賢博士論文獎」

48 臺灣中文學會 106 年度年會暨「文與道：漢語世界的文化與詮釋」國際學術研討會

48 編後語

22



第三屆第六次常務理事會議紀實

◎秘書處

適逢端午佳節，臺灣中文學會第三屆第六次常務理事於 106 年 05 月 26 日週五晚上 6 時，假紫藤廬茶藝館召開。五位常務理事中，有三位出席，兩位請假。因本次議案討論教育部近期修改中文學科分類，將影響未來語文教育，特邀臺大中文系李存智教授撥冗與會。

本次會議，首先就教育部近期擬重新調

整中文學科及相關語言的分類架構一事，說明其背景及現況。據開會前獲知的新擬語言分類結構，除了在學理上產生疑慮外，也涉及未來國家語文政策制訂及發展。有鑑於此，會中商討如何適切反映中文學界之意見。其次，就《臺灣中文學會通訊》期刊論文匯目收集與編輯等相關問題，進行討論。

以下謹摘錄決議如下：



會務報導

針對國家語言發展法，預計以公聽會或座談會的形式舉辦活動，並與期刊合作，將意見作具體、精準地表達。

徵詢理監事意見及同意後，預計將與《國文天地》聯繫，於6月辦理相關活動。活動辦理後，儘快公布相關意見。

針對學會《通訊》期刊論文匯目收集與編輯之相關問題，將調查學會《通訊》期刊論文匯目的瀏覽量，以此為根據，考量保留或移除。





活動紀實

第十九場新書精讀會紀實

百年回眸：從「詩國革命」到「告別革命」

◎國立東華大學中文博士候選人 朱志學

第一階段為演講活動：13：30-14：20

演講者：鄭毓瑜教授（臺灣大學中文系）

主持人：顏崑陽教授（輔仁大學中文系）

第二階段為新書精讀會活動：14：30-16：30

作者：鄭毓瑜教授（臺灣大學中文系）

主持人：吳冠宏教授（東華大學中文系）

特約討論者：

林遠澤教授（政治大學哲學系）

曾珍珍教授（東華大學英美語文學系）

須文蔚教授（東華大學華文文學系）

1917年初，美國哥倫比亞大學研究生胡適通過《新青年》雜誌發表〈文學改良芻議〉，倡議八項文學之道：言之有物，不摹仿古人，講求文法，不作無病呻吟，祛除陳腔濫調，不用典，不對仗，不避俗字俗語；隔月，《新青年》主編陳獨秀旋以〈文學革命論〉呼應於後，主張中國社會的改革，必須仰賴倫理、道德、文學、藝術的革新，並視「白話文」為最重要的利器；同年二月，胡適於《新青年》發表被視為中國第一首白話詩的〈蝴蝶〉，連同其它最早亮相的第一批現代白話詩，在喧鬧夾雜嘲笑的質疑聲中拉開了中國新詩的序幕；於是奉革命之名的新舊詩之爭，乃至由詩界革命引線拉高的新舊文化之爭，遂順勢成為兩年後五四運動的先聲。

活動紀實

2017年2月，距胡適第一首白話詩發表迄今，中國新詩恰走過了整整一百年的歲月；中文學術斐然有成的鄭毓瑜教授繼《文本風景》與《引譬連類》兩部代表作之後，以驚人的學術跨界能力又為漢語學界帶來了極具顛覆性與創發力的研究成果—《姿與言：詩國革命新論》。東華大學中文系吳冠宏教授深悉成書背後的深遠意義，因及時把握「中國新詩百週年」的歷史緣會，鼎力促成臺灣中文學會新書精讀計畫以此書作為討論書目，並敲定於2017年4月20日假東華大學「楊牧書房」同步完成臺灣中文學會第十九場新書精讀會與鄭教授允諾楊牧基金會的專題講座。

為凸顯第十九場精讀會的殊勝所在，筆者有必要先引介當天精讀會主持人吳冠宏教授畫龍點睛的精妙開場。他表示：精讀會初始的規劃，本就隱涵對跨領域對話的期待，比如文學的研究者不應該只框限在文學；但實際運作上，真能走上跨領域的對話是很少的，畢竟，不是每位老師都歡迎跨領域的挑戰。所以他對這場精讀會寄望尤深，包括文學與德國古典語言哲學的對話、與比較詩學的對話，乃至與現當代文學史的對話。期待中的跨領域對話，直到這場精讀會，終於因緣俱足；最關鍵的條件是一應邀前來的新書作者鄭毓瑜教授，除了學術視野開闊外，自己就不斷在力行著跨領域的實踐，對跨

領域的對話，態度上更是全然敞開、毫無疑懼。吳教授以此斷言：十八場精讀會下來，這場絕對是最符合跨領域的格局。果然，鄭教授一開講，那磅礴而出卻又從容有致的學術理路，立時驚艷全場！思維之



活動紀實

縝密細緻固無待論，聲情辭氣之收放自如，更讓一氣呵成、毫無贅詞的演講，儼然就是口語表達藝術的超技展演。顏崑陽教授因於演講後深致稱許之意：「透過鄭教授說出的語言、悅耳的聲調、流利的口條和生動的姿勢，她其實已經把她的書在現場演出了！」

鄭教授現場講題非如預期中的《姿與言》，而是另訂了一個看似自成理序卻又與《姿與言》秘響旁通、迴環應和的題目：「可發聲性」與「可體現性」—詩國革命的漢語脈絡。整場演講，精義絡繹，妙蘊紛陳，非

數言可盡，茲聚焦其主體論述脈絡，以收提要鉤玄之效。首先，王德威院士於序言中指出：「誠如她的自許，她的志之所之不僅是『新詩』學，更是『新』詩學。」這深銳洞見，確能直叩鄭教授賦予全書的用心所在。表面上鄭教授以詩國革命的歷史脈絡作為論述場域，實則，這只是策略性的部署，真正論旨所在，唯在透過「告別革命」以重啟詩學的反思，並即此反思而重新發明漢語「抒情」的傳統。

其次，鄭教授極其高明地將現代詩的



活動紀實

文學革命放在近代中國的歷史情境，以對顯拼音語系與漢語在感知框架上的根本不同，並即此而點出兩種語系背後世界觀的根本歧異：前者乃依「線性、量化、比較、分類」的「文法」所決定的「現代視線」(modern gaze)；後者卻是通過引譬連類(categorical association)之「多義性」以強調天、人、萬物都不斷超越時空來進行接合與親附的漢語感知框架。是以所謂「文學革命」或「白話文運動」，若只是將拼音語系「文法」強行移植漢語之上的生搬硬套，而不能在「感知框架」的重構上力求更周浹地體會漢語的深層肌理，並從中凝探「現代詩形」的全新可能，以凌越「胡適之體」的僵固劃界；那麼所謂「詩國革命」將只是淪為西方「現代視線」的「殖民化」(colonization of modern gaze)。事實上，這正是中國近代文學革命先行者的根本「誤識」所在：他們將作為有機系統的漢語硬生生地從自己的傳統中給割裂出來，並強行安置於西方文法所建構的線性秩序，以滿足他們對漢語的進化想像。殊不知，這種「現代視線」底下的「工具性」、「透明性」語言觀，根本就是對於語言作為「巨大文本」的



剝奪與架空。循此觀之，語言不只是作為工具性之語言；不論拼音語系或漢語系統，背後都隱涵著一套世界觀，以及形構此世界觀的獨特感知框架。若不能於此有所悟入，人一有所言說，就不自覺陷落內蘊語言中的思想套路；於是人無法再理所當然地輕信：到底是自己在使用語言？還是反過來被語言所說、所操弄、所挾制？這意味，落在漢語脈絡裡的「詩界革命」，若不能直探作為漢語



活動紀實

底蘊的感知框架並於此力求轉化，卻只妄圖橫向移植拼音語系的文法建置到漢語裡頭，「詩界革命」不流於浮淺無根者幾希？百年回眸，一場因為革命先行者對漢語深蘊流於浮淺的認識而注定失敗收場的詩國革命，正應當由「重建感知框架」的重重困難來理解。鄭教授以此作了迴腸盪氣的結語：其實，漢語有自己的「詩的語言」來重新建構它自己的「現代轉向」。

其三，鄭教授借德國語言學家洪堡特觀念指出：語言是一個創作的過程，而且是正在創造當中，所以語言不是定型化、分類化、格式化、規範化的工具，不是已經定型的東西然後拿來用；它發聲表意的時候、它把聲音發出去的時候，那個碰撞的東西回來的時候，就是我們的思想情感，所以思想情感與語音其實是一體的流轉。這就點出了語言的「可發聲性」，也埋下「詩」通過自身重構感知框架的創發性以作為語言之基礎的詩學進路；而詩學進路之所以可能，端在能重新找回那被「工具性語言」給遮蔽的原初性身心交感狀態。此則鄭教授所指出：認知的完成與有效的傳達，是人以自己的身心感

知能力，透過對於事物、情動的特徵認取與區辨，然後在發聲上同步體現出這個對於世界的可理解的區分特徵。語言至此，不復只是作為完成指涉功能的工具，而是一把開啟人與存有之原初關係的秘鑰。這是語言朝向自身內在可能性的進趨，是引導語言回到它自己本質的詩學路徑。正是這義下的詩性語言，鄭教授洞若燭火地窺見—它是身心在世界中勾勒自己深淺輕重的存在刻痕；是通過音義分節呼應自己存有姿態的同頻共振。漢語如何可能就是身心全體動盪的化身？漢語思維當中，究竟是否存在這種關於「言語姿態」或「姿態節奏」的線索？漢語，作為身心全體動盪的化身、作為呼應自己存有姿態節奏而同頻共振的聲韻辭氣、作為原初性的身心交感中勾勒自己深淺輕重的存在刻痕，這意義下的漢語，不但充分展現了生動的「可發聲性」，也深沉召喚了語言的「可體現性」，因為漢語向外指認事物的同時，不但體現了「情思意緒」，也通過一種身體力動姿態與讓人驚動的創作節奏，重新活化了古典抒情的身體感知；這正是漢語在發聲表意外的「可體現性」。漢語至此，幾乎就是內在於有機體的一種感知器官，它不是胡適

活動紀實

眼中流於簡化的「工具」，而是從身心交感狀態中綿延出的存在刻痕。

特約討論者回應之一：



政治大學哲學系林遠澤教授的回應，充分展現了這場精讀會對跨領域對話的高度期待，他深察鄭教授全書的編排次序與論證方式而暢發鄭教授的精微用心所在。

首先，林教授感佩《姿與言》所帶給他的啟發，並讚嘆作者在書寫策略上，能將現代詩的文學革命放在近代中國面對西方「現代視線秩序」挑戰的背景情境中，而後在此縱深性十足的歷史性視野中，考掘新詩如何通過與博覽會世界觀（重分類與比較）同步

的新文法規範與學科體制，逐步轉向對漢語之隱微音韻與隱性詞序的自覺，終而走上以聲音姿態的意象與肌理來表達人與世界之真實互動的感受。這意味「新詩」學因而必須在新「詩學」的基礎上，來加以闡釋，才可能有效回應「新詩」如何在語言表達上重設感知框架的歷史挑戰。這理解線索，就凸顯了詩在語言學中的地位。何以言之？面對西方的挑戰，胡適為推動漢語轉型所確立的文法、標點模式，固然與西方的思路是吻合的。但這種吻合，對漢語傳統卻是一種挑戰。於是以中國現代新詩的發展來看，詩的作用，正好是透過詩自身的「自發性的創造」引發了語言回到它自己；因為當我們試圖通過白話文作為一種工具來表達「現代視線」的世界觀，「詩」，卻想要突破白話文的框架，以抉隱發微的姿態，把漢語裡隱微的音韻和隱性的詞序給表現出來。正因詩的自發性創造，內在地引導語言回到了自己的本質，詩在語言學中所扮演的地位，由此獲得一種確立。新的「詩學」在《姿與言》中，於是啟發了作為語言學研究基礎的全新向度；此則相應洪堡特的洞見，他認為：語言在創造之後，唯一能夠解釋語言變遷的原

活動紀實

因，只有文學創造；因為只有文學表達體系的轉變，才能構成習以為常的語言使用方式的改變。準此言之，真正語言學的原則和發展，沒有透過文學研究是不可能的，所以文學不應被排除在語言學的研究之外。而《姿與言》讓我們看到，新詩的發展如何引領僵化的語言、工具化的語言，重新復活其語言的本質以作為人和世界直接接觸的表達方式。回到中國近代新詩的發展脈絡，從漢語「近體詩」向「新詩」轉型的過程，正可以看出「詩」如何透過對音韻與詩形的追求，而使語言對世界的表達，重回人類真實的經驗本身，並從而使語言作為情感表達之身體

姿態本質獲得具體的闡明。循此以觀，就詩學能把語言帶回其本質而言，我們可宣稱：詩學才是真正的語言學。從黃遵憲的「我手寫我口」、胡適主張的「詩國革命」到《馬氏文通》，以至於「標點符號」的頒布實施與強調定解之百科全書的編定，則可充分具見：白話文學的革命是因應表達西方現代視野的挑戰所做的重設框架的回應。但回應成功了嗎？問題的複雜性就在這裡。因為語言不只是語言，語言背後另有世界。更精確地說，語言的使用方式牽涉到背後的世界觀。將依據西方世界觀（線性、量化、比較、分類）所決定的文法規則橫向移植到漢語系





活動紀實

統，必然潛藏兩個世界觀間的扞格與衝突。這就凸顯出漢語作為「孤立語」與作為「屈折語」的印歐語，在語言類型學上的不同，同時即是雙方在「語言世界觀」與「知識型」上的巨大差異。這是重設感知框架的艱難，也是詩國革命能否成功的關鍵所在。

其次，《姿與言》透過對黃侃論「句讀」、唐鉞論「隱態音韻」、胡樸安論「語音構義」的觀點，來說明語言的「可發聲性」基礎，並從聞一多與朱光潛論「節奏」，進而以陳世驥論「詩作為姿」之身體姿態理論，來說明語言的「可表現性」基礎。聲音姿態與身體的自然感通因而成為詩之抒情表達的內在核心。語言具有可發聲性，是因為人面對世界的一種本質的回應，然後在這種回應中，聲音被表達出來。可是作為表達身體姿態的語言，後來卻可能疏離於身心交感的原初經驗而墮落成被操縱的工具（文法化、邏輯化）；工具化的語言所建構世界的真實性，就不再是我們在身心交感的原初經驗中原來透過聲音想要使語言去表達我們身體姿態的一種存有的本質性。這意味：在語言作為工具性的使用中，存有被遺忘了；而

新詩學的貢獻，正是要讓語言回到本質的表達，以恢復人與存有在文法與邏輯的規訓中失落的親密連結。林遠澤教授據此而進一步提出詩學的「存有論向度」與「社會批判向度」。何以言之？詩之抒情，不只是個人情感的發抒，而是更具有存有論與社會批判的向度。詩要抒情，是因為它要回復到人的身體與自然相感通的原初經驗，抒情因而具有存有論的向度；詩不滿意於語言的表達，它要打破日常語言表達所造成的世界觀的封限，從而使我們能不斷有可能重設感知框架，去超越現實世界的拘限，以接近真實，詩的抒情因而即同時是對社會（知識與規範）體制的批判。循此觀之，抒情不復只是抒情，從被封限在僵化體制操縱下的世界經驗回到身心交感的原初經驗，這經驗本身就兼涵對既成結構的強大批判力量。詩，就某一隱微的向度而言，正是立足主流體制邊緣以對抗「現代視線秩序」的眼睛；它從邊緣汲取力量以打破人對日常語言表達所造成世界觀的封限。比如文法本身就是體制；當文法界定什麼可說、什麼不可說，這就隱藏權力的安排或操縱世界觀的問題。可見語言的使用隱藏對世界觀的操縱，而作為語言使用



活動紀實

規則的文法，它的存在本身就代表著制度性的權力已然進入語言的結構—它界定什麼是真實、什麼不真實。即此而言，文法恰是權力建置或文化霸權的溫床；在潛移默化間，文法以看不見的強大制約力，規訓了我們的觀看視角。而這一切，正是詩所試圖對抗的。詩之為詩，就其不遵守語言表達常規的特性而言，就在它突破語言固定框架所形成的侷限、就在它對語言的強大重構作用。正是在這個意義上，林遠澤教授凸出了詩的「存有論向度」與「社會批判向度」—前者，透過詩而回到常規語言所無力返歸的真實的世界體驗裡面；後者，則透過詩而抵抗著文法對世界觀的窄化與減縮。

林遠澤教授的提問與商榷：

(一) 漢字的「形態」對於新詩詞序的安排有怎樣的作用？本書似受陳世驥〈中文意象之重塑〉一文的影響，主張漢語詩的意象來自音韻的塑造，而與漢字具有表意作用的特性無關。但豈止聲音姿態是身體姿態的一種？相對拼音文字的線性思維，漢字宛若比手畫腳般的舞動之姿，何嘗不是身體姿態表

達的一種方式？何嘗不是對西方線性思維背後之整體性架構的補足？即此而言，漢字的形態對於構成新詩之肌理的詞序安排，是否真的沒有重要的作用，這是否仍有「語音中心主義」的問題？

(二) 對於詩之批判作用的定位？不同於漢語通過「引譬連類」的思維以回到感通的整體，西方語言的使用顯示對世界觀的操縱，因為它只承認邏輯的主述詞結構；於是符合主述詞結構的命題，遂成唯一能掌握真實的語言。這意味文法固定而標準的語言表達，內在有話語權力的宰制與操縱世界觀的問題，《姿與言》將新詩的革命放在中國面對現代化必須重設框架的情境中來看，其實已經凸顯出——詩之所以為詩，就其不遵守語言表達常規的特性而言，即在於它要突破語言之固定框架所形成的侷限。就此而言，詩的本質因而應同時包括它的規範重構作用。就這一方面而言，本書對於新詩在文學社會學意義方面的討論，就相對顯得比較缺乏。



活動紀實

林遠澤教授補充說明：

詩學才是真正的語言學。海德格晚期認為我們要掌握真實，所謂掌握真實，在西方傳統的 logos 中心主義，就是用某種體制化的語言表達方式，特別是邏輯，來侷限我們對世界的認知。我們對事物的認知，只能認知到現象，而不能認知到事物本身。所以為了認知事物本身，唯有像詩那樣去突破語言的常規表達，才能夠帶我們回到語言本質所要帶我們去表達對世界真實理解的過程。詩作為一種真正的語言學，使得我們得以去掌握實在。歐陸傳統會跟分析哲學的邏輯取向，有完全不同的看法。

我們二十世紀的語言哲學，都是認為語言是普遍的。分析哲學認為語言都是透過邏輯去建構的，是語言的普遍主義。洪堡特則認為不同的語言代表不同的世界觀。那構成語言的核心不是邏輯，而是文法。可是文法的基礎是什麼呢？就是內在語言形式，也就是一個民族感通世界的方式。怎麼樣去感知世界？用什麼框架去表達它？這樣的一種表達方式，規範了或影響了我們這個民族用某

種方式去表達世界的型態。所以你會看出來，漢語這種孤立語跟表音文字的方式，如果以民國初年文字改革會說漢語沒有完成。傅斯年說漢語非常野蠻，因為還停留在象形的層次，慢慢才發展出形聲，從形聲還無法發展到拼音，所以說漢字的發展是不完全的。可是，到底是漢字發展是落後的，還是說漢語的表達方式是要掌握某種實在的方式，而它認為光用拼音的方式無法達成。一些語言學家也認為，漢語並非一開始就是孤立語，一開始也是多音節的，也是有很多字尾變化。跟西方格位變化產生的語音是一樣。可是就是因為中國人的內在語言形式，想要保留對世界直觀的方式，所以保留在漢字的表達上，用以補足漢語語音同一性的問題。所以它發展出一個民族的特殊語言的方式，跟西方印歐語所謂曲折語跟拼音文字不同。這種內在語言形式，包含一個民族對於精神或實在的表達的特殊關注或特殊的表達，洪堡特才認為這是重要的。二十世紀的語言學或語言哲學，都認為語言的差異不重要。若語言的差異不重要，那中國的世界觀豈非就不重要了！

活動紀實

特約討論者回應之二：

東華大學英美語文學系曾珍珍教授高度評價鄭教授深具指標性意義的學術成果。她表示：彷彿我的少志，在鄭毓瑜多向度的研究裡面，為我實現了！我是真的這麼認為，如果世界的學界裡面，要在台灣的、甚至華語世界的中國文學研究領域裡面去找一個指標性的人物，來看中國文學研究怎麼樣跟得上整個世界文學，尤其是能鎔鑄文化研究、文學研究、語言學研究於一爐的歐美比較文學研究，我覺得鄭毓瑜絕對是指標性人物，是我們可拿來說—進入二十一世紀後，中國文學研究的新紀元。這本《姿與言》就是一個指標。



特約討論者回應之三：

東華大學華文文學系須文蔚教授一開口便極富深意地總結：「這本書其實是時代之音。」何則？當年輕人進入課綱審查委員會，堂而皇之地要求高中國文課文「文言文」不得超過 30%，這不就類似五十年代國小一、二年級不得讀文言文？同樣地「弱智化」，儼然又回到胡適當年發動文學革命的年代，認為好像漢語就永遠只有一種工具的使用，認為文言文不能產生時代意涵。即令是用功認真的學生對於「漢語」的看法，也只停留在它能否詮釋當代性的知識，他沒法思考到其實漢語的背後還有「姿與言」。這種非常單一的文學史觀，從胡適的文學革命、詩國革命開始，到今天還籠罩在我們思想界。這本書最大的挑戰其實是在這裡。須教授進一步透過《莊子·天下篇》以映照對鄭教授新作的獨特領會：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。

活動紀實

判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。



須教授藉此指出：這個裂，就是鄭教授所談的「語言的裂解」——詩原來是有肉的、有各種連類的、隱喻的豐腴肌理，卻在文字與時代相互詮釋的運用過程中，不得不回到原始的用途上，變成非常工具性的討論。這不是單純的事件，而是大的時代裡，為何會把過去漢語裡的所有東西排除掉。詩究竟是什麼？胡適的詩國革命之後，並未停頓下來，所有人都還在繼續思索一種新道路的可能。

筆者個人認為，須教授最具創意的提問，是通過「音樂作為現代詩體的本質」而展開。他借楊牧先生對近體詩音樂性的批判而嘗試說明：音樂的變遷，才是何以發生、如何發生、為何會變成一個現代詩體的根本驅力，並據此總結：我們的歌謠對於吟唱朗讀的需求，已經超越原來的時代。依楊牧先生，近體詩拘束了音樂性，他認為近體詩的音樂性太單調了！這倒不是否定詩的音樂性的特質，但重點是——所謂的音樂性是經由詩的作者所賦予的，而非格律所做成的。近體詩雖有音樂性，不過它的音樂性是僵硬的，完全依造固定僵化的格律來做詩，相對扼殺近體詩的生命。須教授藉此延伸出他的問題意識：鄭教授如何在現代漢語詩的形式裡頭，去尋求一個新的發聲的方式和姿態？一直到今天台灣仍有人在實驗西方詩轉化為現代漢語的過程談到發聲跟音樂的關係的時候，鄭教授的想像是什麼？

須教授最後更提出一項頗富解構意味的觀察。他認為若不用二元對立的框架來看，鄭教授這本書反可以詮釋更多現代詩現象。這意味詩國革命不盡然都是失敗的，失敗的



活動紀實

是胡適所代表的路線，胡適路線卻不足以涵蓋所有可能的路線。舉例言之：台灣一講到現代派都以為是「橫的移植」，其實中國現代派在上海是「縱的繼承」。這很詭異，胡適主張古典意象、陳詞套語不能進到新詩的書寫裡頭，此所以其白話詩成就之低，無以復加，因為他為自己戴上手鐐腳銬，當然寫不出好作品。

依須教授，新詩成就最高的高峰從戴望舒開始——他們認為文言古語入詩，不是要搜羅古董，而是對於這些字，他們沒有「古」的純文言的觀念；只要適於表達一個情緒，或完成一個音節，他們就採用這些字；所以施蛰存說，我認為這就是一個現代的辭藻。準此以觀，每一個從唐詩宋詞挪移來的字到了現代詩的過程當中，這個轉型、變形所重新形成的一個姿態，須教授於此別具眼目，認為這就是抒情傳統理論很大的貢獻，因為從中看見現代派最核心的突破，其實是抒情性的。余光中也是一樣。余先生是現代派裡的抒情傳統論者，《蓮的聯想》的運用是現代精神、現代生活的，但使用的是古典的意象，誰說古典意象不能表達現代生活？楊牧

先生更是，他用了很多古典意象。須教授即此而肯定《姿與言》這書很大的一個貢獻，是要拆掉這些二元對立。從胡適以來的壞影響，要把它拆掉。文言、白話不應該通透在一起嗎？為何要分文言與白話？重點是：要能從文本的背後去穿透到整體的文字語言要說的情意是什麼？未來要怎麼繼續說？如何言說？未來的想像是什麼？而《姿與言》的出現，剛好在新詩一百年，須教授於此歷史緣由頗能善會，因而幽默地結語：鄭教授堅持在五四以前出版，都是「別有用心」的！

後記：

這場飽蓄跨界張力的學術對話，就在學術靈感交相激盪的跨領域論學中，精彩收場。第十九場新書精讀會，誠如東華大學吳冠宏教授所結語：它經由哲學與文學、古典與現代、中國與西方的跨領域對話，給閱聽者帶來了視野的開拓。吳教授以此勉勵現場多位中文人，若能從《姿與言》出發，再延伸去追溯鄭教授過往的學術歷程，這會是非常珍貴的機緣；因為通過鄭教授學術歷程的成長，將更深地看見：中文學術領域的淵源

活動紀實

浩博，可以讓我們從古今對話中衍伸出何等深刻的關懷與反省。如果中文系的同學願意珍惜你在中文領域所涉獵的學術，這些都將幫助你在看待「傳統」和「現代」的問題，能夠有一個更高的高度，以醞釀出更邃密周延的思考。特別是台灣正遭逢「去中國化」意識形態掛帥的年代，鄭教授卻通過回到漢語的思維、回到語言的本根、回到漢文化的一個角度，讓我們跨越了意識形態和國族的觀念糾葛，重新回到文化的本源來看問題。吳教授一番直叩時代關懷的感時之語，不但發人深省，他更將這場精讀會的「歷史意義」與「時代意義」給綰結為一，以凸顯所謂的「跨領域對話」不只存在於不同學門之間；它還包括透過古今對話以開啟「視域重

構」的可能。即此而言，傳統經典和現代語境之間原不必斷裂，也無需斷裂；借《莊子·天下篇》為喻，只要是「各為其所欲焉以自為方」的「一曲之士」，都可以輕言斷裂；缺乏「通古今之變」的「越界能力」，寡能「備於天地之美」而「察古人之全」。惟學界多「一曲之士」，每得一察焉以自好，胡適的「詩國革命」終流於浮淺而不見「古人之大體」，正是最典型的例子。也正是在這個意義上，我們看見了「告別革命」的必要。此則王德威院士對《姿與言》一書別具深意的洞察所在—如此，「詩國革命」百年之後，《姿與言》的新意恰恰在於告別「革命」的詩國，重新發明「抒情」的傳統。



活動紀實

第二十場新書精讀會紀實： 楊儒賓教授《從五經到新五經》

◎林怡秀

時間：2017年5月13日（六）

下午 14:00 - 17:00

地點：東海大學東海書房

主持人：丘為君院長（東海大學文學院院長）

主講人：楊儒賓教授（清華大學中國文學系教授）

討論人：

馮耀明教授（中興大學中國文學系客座教授）

陳逢源教授（政治大學中國文學系教授）

劉榮賢教授（東海大學中國文學系教授）

丘為君教授：

楊教授這本書灌注了很多心力把這個系統建立起來。從五經到四書的變化可以說是中國思想系統當中的一個非常重要的變化，這個變化從歷史學的眼光來看的話，有一個非常深刻的意義是，它把政治的這個面向放進來，然後把政治當作是人格的擴大，所以它從修身到經世這一路就放大出來了。這套系統當中，治世的部分是比較少去注意的，但從唐末以來經過很多世代的努力才建立起

來。在這個發展過程當中，最重要的兩部經典：《大學》、《中庸》，經過這套系統建立後，它的工夫論也就逐漸出現。



活動紀實

楊儒賓教授：

這本書是我對經學的一個反省，從五經到四書，這大概是八百年來中國思想史上的一件大事。那麼這件事情到底代表什麼意義，一定有各種的解讀。當時寫這本書時，其對話對象是台灣的經學研究者。我自己主觀的觀點是認為，儒學和經學事實上是分不開的，如果儒學沒有深刻，經學也不會有生命，反過來說也是一樣。脫離經學重新建構儒學，也許在制式化、某個學術的領域下是可行，但如果從一個大的文化系統來看、以我自己的關懷來說，這是一個不可想像的事情。所以從中國的歷代思想來看，大部分的演變都是從經學的演變開始，無論是漢代、宋代、明代或是到清代，甚至一直到熊十力都是如此。

在當代面臨到一個很大的問題，也就是經學在學術的領域，對整個思潮的演變來講，經學慢慢地邊緣化。經學中所談到問題，到底和現在的台灣社會有什麼樣的關聯？問題意識的活化，可能比答案更重要。如何讓經學內部產生一個具有普遍性、有理

論意義的問題，而不是純粹文獻學的考察。我一直認為不管在現實上，經學它如何不受到重視，仍然需要保留它內部有可以增長的空間，一旦把它拿掉、讓它沒有生存的機會，以後要重新再來、讓它活化就會有難度。因此從這種理論上來說，經學是很重要的，沒有經學就沒有儒學，沒有儒學對於我們的文化就會是一個極大的傷害。從現實上來講，經學現在是和小學擺在一起，屬於文獻學的一個部分，可是文獻學卻還沒辦法把經學提升到詮釋學，或是引申到一個相當有深刻哲學意義的地步。





活動紀實

這本書基本上是從體用論、一個比較宏觀的架構，再去重新定位儒家的經學。在體用論的思考下，大概基本上有兩個標點，也就是陸王學派，把體用論跟良知學和主體的心性之學擺在一起來看。所以到了明代，體用論的講法很少而是變成本體工夫，儒學的核心就成了道德意識間的轉化。但是體用論在北宋開始時，不只談到道德、或是個人主體的領域，體用論也可以跨過主體的意識，對世界解釋、對存有論解釋，可以放在對道體演變的解釋。放在政教領域中，則是三綱五常為本，禮樂為用。那麼這幾種講法其實都有不同的意義，這部分我就比較不那麼接近於勞思光先生或是牟宗三先生。我自己主觀的情懷認為不能把它們化約，而是仍有其相對獨立的意義。

同時間，除了寫《從五經到新五經》以外，還寫了《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，這本書事實上是在替現代儒學，也就是從宋代以後反理學的思潮，嘗試給他們一個合理的位置。這些人雖然沒有談到像理學或是佛教所說的本體的那種層次，但是他們一樣有一套氣化的形而上學，從氣

化的形而上學裡也有一套氣化的微型論。例如戴震、阮元，我就會給他們一個比較高的評價。他們能夠從氣化論發展，認為道的意識是在人與人之間、人與人文之間、在各種之間所產生的，在某種意義下，反而是更接近於我們現代多元民族的文化，試圖對新儒家做出一些補充。林月惠先生則寫出〈「異議」的再議——近世東亞的「理學」與「氣學」〉的書評做出回應，從牟先生的立場認為「異議」可能沒有太大的意義，認為戴震、阮元的意義不高。不過，就算沒有追溯天道性命相關的內容、沒有提升到那種地步，其實一樣可以有對於氣的感通相融的想法。

馮耀明教授：

一般而言，思想史的英文叫作 intellectual history，其實它的翻譯有的時候是 history of ideas，或者有些人翻譯作「觀念史」。大概來說，這兩者的區分就是前者比較側重於在歷史的脈絡裡面，以史學的方法來解釋思想學說的歷史意義和作用；後者較側重於歷史發展的特色，做思想內部的哲學分析。前者的代表以中國思想史的研

活動紀實



究來說，胡適應該就是最重要的代表。余英時先生其實希望他能夠像 Collingwood 跟 Berlin 一樣，做一個後者的思想史。但是我覺得他還是有一點史學的偏見，而真正能夠出入於哲學與思想史之間的，做 history of ideas 的，我想就是楊儒賓了。這本書體大思精，對於儒家的心性之學，從五經到新五經，他能夠增擴來講出一個 paradigm shift、一個典範的轉移，裡面的論述非常堅實。今天希望能夠從哲學的角度，提出一些問題和大家討論。

綱要分成四個部分：第一個部分，關於主體的自知自證或者貫通自一的問題；第二個是朱子的明德、性跟道心的關係；第三個是書裡面提到，以意向性來解釋王陽明心外無物的問題；最後是余英時先生內在理路觀點的問題。

有關於主體自知自證方面，楊儒賓教授的書裡提到，性作為一個超越的或者是先天的東西，主體當有一特殊的直覺能力，才能契近這個超越的主體。這裡從哲學分析的角度，主體直覺能力契入超越的主體，這出現了兩個主體的問題。

針對這個問題，要從三方面來解答。要先釐清的是，新儒家用超越的概念，或者儒學以前用形而上的概念形容道體、聖體到底意義在哪裡。第二個是良知主體如何契近、契入性體，良知是主體，還是心是主體，還是性體也是個主體？第三個是心即性，也就是宋明理學發展以來，心即性、心即理與性即理是否協合的問題。這一直是我懷疑的，因為根據《易傳》，當宋明儒以後認為體物不遺，也就是說天道天理的體現在萬物之中

活動紀實

而為性，從這個意義來講才能說心即性，或者是心即天、心即理。例如明道說：只心便是天，心就是天道，也就是心即性、心即天，但是與心即理之間就有一個問題了，因為只有人有心，天地無心、天地以人心為心、萬物沒有心，那麼萬物沒有心對人來說，就是心性天統合為一，天道性命相貫通。但是對於物來說，卻是有性沒有心也就是性即理，但卻不能說是心即理、心即天。所以牟宗三先生的《心體與性體》中分兩種，一種是對人來說心性天合而為一是天命之謂性的一個解釋，但對物來說因為它沒有心，它就只能說天命之謂在。大家要注意這裡改了一個字，性是超越的謂之性，它不能內在於在的謂之性，因此就不能講心即性、性即心。當代的儒學並沒有直接回應這些問題，但是由於這個問題比較複雜，因此目前暫時不做討論。

回到剛剛的論述，性是內在於人跟物之中，所以它是天道天理體現在人、物之為性。但是對於超越這個部分，有的時候是滿麻煩的。因為性是內在於人、物，但有時報告牟先生的東西時，性是超越的、因為性本

於天理、性即天、性體就是天理，它本於天理來說當然是超越的。但是就心體來講，它應該是內在的；就天理來說，它是超越的而不是內在的。因為心體本於天理，所以才會說既超越又內在，在這個意義來講，其實單就心體來說它是內在，倘若勉強說超越，它一定不是 transcendent 的意思。

大家在使用超越這個字時有兩種翻譯，一個是 transcendental，一個是 transcendent。transcendental 是康德的用法，是知識論的用法而不是本體論的用法。transcendent 則是從柏拉圖以來本體論的用法，所以才會有兩個世界，一個是 noumenon 一個是 phenomenon。noumenon 的本體界是超越物理世界之上，所以稱之為 transcendent；transcendental 則是康德說 a priori concept，譬如 category 範疇，這個先驗是不從經驗來，但是又對經驗知識有作用、有 regulation 規範的作用，這個範疇就是這樣的作用，所以範疇作為知識概念是 transcendental 的。兩個字都翻譯作超越，這是麻煩的，牟先生有的時候也會混在一

活動紀實

起，而勞先生則把它翻作超驗。a priori 是先驗，和 transcendental 也有不同，因為並不是所有 a priori 的 concept 都是對經驗知識有作用的。所以在這樣的區分之下，說性體是超越、可以說它是 a priori、不從經驗而來，戴震也說一陰一陽之謂道，道不是 transcendent 的、不是超越的、不能離開一陰一陽，所以他就反對朱熹那種以道作為天理天道的、是 transcendent 的本體論的。戴震說的一陰一陽之謂道，氣是形而下，那個道、理、條理作為形而上的東西，則不可能是 transcendental，也不可能是 transcendent，而是 a priori，就是不從經驗來、不藉於形實的、經驗觀察不到，這是我認為要釐清的問題。

針對這樣的問題，就心體要跟天理天道為等同的話，牟先生就視為自一而非合一、不是 unity，在這個意義上才能說性體是理體道體，是

既超越又內在。但是這樣的講法，就對於主體怎麼知道這回事就出現了困難。心、良知、天道、自一、合一、圓頓化境之為一，主體要自知即性體，主體就是心，心假如等於性那就是知道自己。唐先生說華嚴宗真心的自觀其心，它是觀心，觀心就是自己知道自己，在這個意義上是沒有主客對待的，也就是心自己呈現出來而不是心去認知這個性，所以就沒有主客對待認知的關係。

所以我覺得當代新儒家、研究從宋明理學以來的新儒學一直關切的問題，也就是觀心、主體認知以及非認知的、非主客對待的認知自己的心到性，這是我覺得要解決的問





活動紀實

題。楊儒賓教授使用密契主義 Mysticism，那麼我一般翻作神祕主義，神祕主義其實就是違反理性的規律，所以在這個意義下叫神祕。我不太認同密契主義，因為密契是有一個東西去契合另外一個東西，是有主客對待的。從程明道以來，有 located 和 landing 的問題。located 的問題是說要 identify 確認你所自發的問題，你的本心如何自發你的超越的本性，自發天道性命貫通為一；located 在西方的神祕主義裡一直沒有解決這個問題，包括印度教、婆羅門教。

另外一個 landing 的問題是，超越的東西它一定對我們現象世界、物理世界、我們的生活發生作用，但那個作用就會成一個很麻煩的問題。但是假如我們接受徐復觀先生的觀念，把性命合為一不把它當作本體論的論述，將它視作主觀的境界或是美學的境界，對我們心靈的轉化其實是不無意義的。在修養工夫方面、構造美學境界、道德境界，對我們人生的修養還是有一定作用。但是作為本體論的論述，是會有困難的。

至於朱熹明德跟性的問題，楊儒賓教授

認為有時候明德當心、明德當性，而朱熹的確是游移的。在文獻上的論據，有的是明德為心、有的以明德為性，有些既含糊於明德為心又明德為性。但是性和道心的關係，馮友蘭根據朱熹的文獻說道心是性有未發的意義，他的學生陳來批評他說道心還是已發不是未發。但是朱熹也說：「知覺從義理上去，便是道心」，不過朱熹也強調知覺和思慮是不同的，思慮是牽涉對象、意向性 intentionality，思慮它有常惺惺、就是醒覺狀態，不一定是指物的，所以它是屬於未發。常惺惺就是知覺，知覺仍可動當然是動，但是學生疑惑何以謂之未發，朱熹回答：「然知覺雖是動，不害其為未發。」所以思慮未萌仍舊是未發。我是想要釐清，道心是未發、已發夾雜，未發中有已發、已發中有未發的問題。

關於意向性的問題，原來我的老師劉述先先生是最早提出的人，但是這個觀點是有問題的。因為胡塞爾的意向性所談到的 intent object 意向的對象，是個理想的對象，它從自然的態度 nature attitude 來看是可以存在，也是可不存在的。胡塞爾思考



活動紀實

intent 的對象是否是存在的，是用現象學的括弧把它懸置，只問意識結構裡面的對象，至於意識結構以外到底有沒有這個對象，他則不問，所以在這個意義上就和王陽明不同。王陽明並不是純自然主義，他肯定有實在的事物，那實在的事物一定有我們良知的發用、流行在其上在發生作用，所以我對於王陽明的理解來說，這樣的用法是不合的。因為王陽明所提的就會是同歸於寂而非同歸於無，仍是實實在在的東西、多有道德意義、為良知發用流行，也就是可以 assign 那個 moral meaning。因為 assigning 那個 meaning 才会有真知，而真知所對才是真物，這是王陽明所講的，那麼其實這真知真物他是受莊子的影響。

接著，楊儒賓教授提到余先生說清儒走向知識化謬誤的部分。戴震到章學誠，他試著用考古的歷史方法來研究儒學，但是他牽涉《易傳》來解釋孔、孟的部分，他都用陰陽氣化、陰陽五行來解釋，他把道作為一陰一陽，不把它當作 transcendent 的東西，而是當作 a priori 的、先驗的、形而上的，但是這個形而上不是超、

transcendent、是非來自經驗的。余先生認為戴震、章學誠兩位，也強調這種天道雖然不是 transcendent，但是它是 above form、是形而上，所以它要體現在萬物之中、自然界的事物、社會的事物、人心、經典裡面，都有這樣的道，但這樣的問題就很大了。一水一火都有道體現在裡面、謂之性，亦即王陽明講的天命之謂性，所以余先生利用生生是理、生生是道的觀念，去說戴震和章學誠的義仁。但是這個義仁和孔孟是不一樣的，孔孟的仁是對人來講什麼叫做天地萬物的問題，宋明理學中也有這樣的意思，從二程到王陽明都用生生來解決，這個是形而上學的觀點。在這個意義上，余先生他是反對 transcendent 的 metaphysics，但是他還是採取一種 naturalistic metaphysics、一種自然主義的形而上學，亞里斯多德反對他老師柏拉圖的 transcendent metaphysics，提出只有一個物理世界而 form idea 還是內在於萬物之中，而戴震和章學誠的自然主義的解釋，其 metaphysics 是不能用經驗來研究。

余先生認為，他是把 paradigm shift、



活動紀實

有個內在理路走向知識化的過程中，就是用經驗的考據學的歷史方法研究，但我不知道考據學歷史觀怎麼樣能夠考據到有一個生生之德、生生之仁，可以體現在萬物自然界、社會界、人心裡面、經典裡面都有這個生生之仁。楊儒賓教授強調余先生是有理論先行的問題，也就是 theory-laden 的問題，所以這個問題是不能完全經驗的、訓詁的歷史方法來研究。余先生更大一個問題是，他認為戴震的知識取向是來承繼於朱熹，但是他解釋朱熹的「乾道主知」的知，證明朱熹是注重知識的，但是朱熹「乾道主知」的知並非認知的知。另外余先生引用 Gilbert Ryle 的「knowing-how」來說明，知行合一的行是「knowing-how」，但 Gilbert Ryle 的《The Concept of Mind》「knowing-how」和「knowing-that」都不是 virtual、不是德性、更不是 passion 情懷。

今天藉由這個機會來提出一些問題、發一些牢騷，因為現在 domination 思想史的就是余先生，但是余先生 domination 的現象就客觀的學術研究來說，我覺得是要校正的。

陳逢源教授：

以往在做四書學研究時，常常有一個他者——五經來做對比，來了解四書的價值。現在的同學們在做四書學時應該要把議題擴大，不僅要和五經做對比，也要和新五經做對比，而五經、四書和新五經，其實正好就代表漢學、宋學跟民國之下經典詮釋當中視野分野的狀況。這會出現三足鼎立的關照點，重新解釋經典的價值跟想法。

這本書是一本探討理學和經學思想的著作，是從宋明開出但結合經學的一個視野。這本書有十章，粗略劃分：第一章緒論是做史觀歸類的鳥瞰，第一、二、三章屬於經學當中的再詮解；四、五、六章是理學的深入分析；七、八章是針對孟子、《中庸》、《大學》和《易傳》的重估，所以這樣的經學體系裡面，確實是很均衡的從經學到理學、從理學到經學，再從經典文本當中做探討。對於裡面的內容則歸納出幾個重點，像是包括它是從經學而理學、由理學而經學的思維，在整個描述宋明理學中，吸納了牟宗三先生儒學分判的精神，融通了近年來的學術見

活動紀實

解，也嘗試宋代的學術經典詮釋的新方向。

所謂新五經最重要的一個概念就是，四書加上理學版的《易經》，這概念如果清楚了，新五經的概念才能構化出一些新的經典文明的典範。這樣的一個經、理融攝的氣學部分，不僅是朱陸的問題還擴及到清代的考據學，甚至是擴及民國以來對於超越性氣學的一種兼攝。《四書》的世界圖像很少受到質疑，但這本書以《四書》之外，再加上《易經》，亦非無故，楊儒賓教授最重要的是

說，要作為一個超越論的氣學保留位置。近代儒學中的『氣學』一系歧解甚多，但是可以姑且分為經驗論的氣學、或後天氣學，與超越論的氣學、或先天氣學。經驗論的氣學姑且不論，超越論的氣學通常將其思想建立在《易經》的詮釋上，從這當中可以證明儒學有可能藉由一個超越論的氣學部分，它可以把清代、明代、宋代的學問接納在一起，建立全理學所追求的全體大用的格局。把原來從宋明理學的朱熹、二程，擴及到張載到王夫之，甚至擴到民國以來新儒學的思考。

這本書是一本由宋而及明、清、民國的全幅學術史的建構思考過程。以往在做宋明理學或是學術史或義理學，大多是從宋明理學入手，這部分楊教授添置了氣學脈絡、使之顯題化，以至於清代、明代、宋代都可以納入這個系統當中，形成更為豐富多彩辯證複雜的思想。就意義而言，取熔經意，自鑄偉辭，可以說極具創意的安排與思考。如同楊教授所說，經典是要活看活解的，挑戰舊的、一般傳統的精義考據文獻論述的方式，並且看是否在經典閱讀當中，有更深、更跳脫的論述與價值的闡釋。在這樣綿長的對話，理學家在人性當中構化義理、氣質、德



活動紀實

性、見聞、先天、後天、性情、情性、氣象、光景這部分的人性論，讓人的本質問題遂顯得既寬弘且幽深。從人論來探究生存的價值與意涵，而這樣的思維統合在「新五經」裡面有延伸命題與共同趨向的意義。

如果以目前現代的學術所面對的最大的他者，應該是西方的文化與學門學科。我揣測楊教授在做新五經的架構之下，把民國的學術納入，其對話對象不僅是經學研究者，應該包括在世界當中中國學的地位與價值。楊教授將教義—聖人—經典，把它建立在三位一體的概念中，因此也就無所謂不同的家派問題，反而在面對不同學派的衝突與對立時，能採取開放的態度，不僅公平面對理學與心學的分歧，化解宋學與漢學的衝突，甚至對於傳統與現代不同的學術趣味，也期以照應周全。

這本書我歸納出三大點成就：第一部分是，開展全幅的經典架構—史觀，從宋明一路下來建構出一個新的學術史的史觀。第二部分是，經典詮釋向度下開顯儒學工夫—工夫，也就是儒學應該回到什麼樣的向度，才

能彰顯人生的意義，並且提供心靈開展方向的工夫。第三部分是，義理境界與道德本體的再建構—境界。而這其中的省思是，新舊五經之間如何觀察，新五經與四書如何安排，以及新五經進程與體用結構的部分。

劉榮賢教授：

楊儒賓教授的書《從五經到新五經》，其新五經就是四書加《易經》，這個《易經》是貫穿從漢學時代一直到宋學時代。前面一千年，《易經》是重點，後面一千年《易經》仍然是重點。

我最近寫了一篇文章，是從《史記》《漢書》的儒林傳裡五經的順序，來談《易經》在學術史上的變化。《史記·儒林傳》跟《漢書·儒林傳》《易經》的排列順序是不一樣的，《史記》以《詩經》為主：《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》；《漢書》則是把《易經》排在最前。前輩學者認為這是今文經學和古文經學的不同，認為這是經典時間的前後、或者是經典的難易度等等去排列。但我是從漢代經學一路下來去看。《易

活動紀實

《易經》成為群經之首，是漢代逐漸形成的，而《易傳》成為群經之首和孔子有關係，並且和《易傳》在戰國後期產生的論述相關聯。其實孔子沒見過《易傳》，因為《易經》的產生在孔子之前，《易傳》的產生在孔子之後。《易經》之所以到宋代仍然是新五經的一部份，成為宋明理學家理學的基礎，其實就是因為《易傳》而不是因為《易經》。《易經》是六十四卦，照理來說沒談什麼天道的觀念，它只是談六十四種人生的一種處世的智慧，所以《易傳》形成之後，它建立一套天道的大格局思維，剛好是應了秦漢統一，作為了帝國的解釋基礎。《易傳》本來跟孔子沒關係，但是後來就把《易傳》跟孔子拉上關係，說《易傳》是孔子作的，而這樣的說法應該是在西漢初時出現，而孔子成為帝國文化的典型形象就一直延續至今，所以班固的《漢書·儒林傳》才會把《易經》作為群經之首。

進入宋代之後，從五經變成四書，但是為什麼只有五經裡面的《易經》依然在宋代，還是這麼受到重視？中國人讀《易經》是魏晉時代開始，但東漢以後《易經》就成



為群經之首，並且加上《老子》，所以整個東漢以下到魏晉幾乎都在讀《易經》和《老子》，因為「玄」其實是合儒道兩家。進入宋代以後，四書取代了五經，但是《易經》還是經學的重鎮，所以才會如楊教授所說，《易經》加上四書成新五經。理學家基本都離不開《易經》，是因為《易經》仍然是理學的基礎，天道人性相貫通的意義在宋代依然存在。明代以後，《易經》的重要性逐漸降低，西方勢力開始進入到東方以後，西方人帶來龐大的知識系統慢慢取代《易經》天



活動紀實

道性命相貫通的系統。

第二個部分，要講的是楊教授書裡面〈第三章：「積累」與「當下」——時間隱喻下的經典詮釋〉中談頓漸的問題。自從牟宗三先生之後，二程的差別慢慢受到重視。程伊川從已發觀之，所以有凡心皆是已發；其哲學二元論、工夫本體拆開的原因，是因為不太能接受當下工夫就是本體，我的解釋是受到禪宗的影響。禪宗有作用是性的說法，其善惡是非不是在外面的事項上分的，而是在內心的迷霧當中轉，當一個禪師破參、明心見性之後，就是什麼都是道，所以工夫和本體當下是打成一片的。程伊川把本體觀念往上推一層，為的是不讓學生受到禪學的影響，因此其工夫不等於本體，但是工夫做久之後心體呈現的才是本體。

第三個部分，要談的是第四章〈孔顏樂處與曾點情趣——《論語》的人格世界〉，楊教授裡面說：顏子之學最核心的要素，在於一種體天之學。什麼叫天呢？畫三個圓圈，共同交集的部分就是：人與生俱來的生命氣質內在中最深處的交集，而這個交集是

可以感動其他三個圓圈的，而那一部份就是孔子講的仁，也就是中國理學家所說的天。儘管儒家與道家都講天命之謂性，但是角度不同；因為道家承認每個人的存在都是個體的氣質，所以道家看人性是就其不同面來看，所以主張每一個人應該用自己的方式生活；但是中國的儒家思想其天命之謂性的性，所看的是性的共通面。所以體天之學的那個天，其實是人的內在生命的共同交集，而那一部份才是聖人之所以能夠內部發掘的，也就是所有人的生命是連通的、也就是孔子所說的仁。

最後一個部分，是性這個觀念在先秦時代是非常形下的，是人與生俱來的生命氣質，所以孟子講性善、荀子講性惡、告子講中性其實都是同一個東西。但是到了宋明理學以下，性的觀念形上化，其原因是進入宋代以後，中國的社會變成平民化的社會，讀書人對宇宙的宏觀關懷，使得性、理的觀念形上化。我一直不太承認有心體，因為心就是一種主宰，反觀牟先生的《心體與性體》中嚴格的體用論，我覺得心、性、道沒有體，而是以氣為體。氣是一種宇宙能量，甚

活動紀實

至認為人類的思維是一種非常微細的能量，如同道家講的精其實原來是物質，因為它變化莫測所以叫精神。性即理也，性是生命的本源，理是宇宙天地的本源，性即理等於人和宇宙天地是打成一片的。

楊教授〈第九章：《易經》與理學的分派〉提到周張二人有本體的觀念，但是我覺得周張是純氣學。人類的精神作用是非常微細的物質作用，所以橫渠有沒有一種道體的思維，如果從《正蒙》去看，我認為是沒有的。《正蒙》裡面提：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水」，氣聚了成萬物，萬物散了又復歸於太虛，所以太虛是凝聚於氣之本體、太虛是會聚散的，所以太虛不是一個抽象的形上本體。

丘為君教授：

剛剛三位的評論人，劉榮賢教授從《易傳》開始。如果我們看《四庫全書》，可以看到裡面超過一半以上都是《易經》，所以《易經》其實是扮演非常重要的角色。

後來劉教授提到關於性的問題，尤其是

宋明理學強調天命象萬謂之性，心和性在宋明理學當中的緊張性其實是滿嚴重的。因為心體和性體兩者是勢同水火，一個是客觀的唯心論，一個是主觀的唯心論，這兩個當中是勢同水火，甚至到清代其緊張性依舊非常高。

另外陳逢源教授從戴東原講到《近思錄》；《近思錄》在八零年代時的美國為什麼會風起？是因為陳榮捷教授將它翻成英文，所以這本書在西方也受到蠻大的重視。《近思錄》裡頭很重要的東西是，它建立了一套體系，雖然不很明顯，但是裡面卻有談



活動紀實

意志 will 的面向，很少經學家會從 will 意志的面向去看待《近思錄》中整個朱熹的架構。

接著是馮耀明教授，他提到了清代儒學的問題，提到了《從《五經》到《新五經》》這本書 54 到 55 頁中，關於楊教授對於余英時先生 intellectualism、intellectualization 的問題。這個 intellectualization 是余先生的一個蠻重要的發明，如果推翻余先生這部分的理論，可能近代思想史的很多部分就會垮台。另外馮教授還有提到有關思想史的面向，intellectual history 和 history of ideas。您剛剛把胡適當作 intellectual history，把余英時當作 history of ideas，我的看法是

正好相反。因為胡適他的博士論文完全是用 history of ideas 的方式在開展；那麼余先生本身來講，是用思想史的脈絡，強調與當代政治的關係，一定會把政治的東西放在思想脈絡來考察。

開放討論

第一位提問人蔡家和教授：

關於劉教授問的問題：楊教授認為周張二人有形上的意涵，而劉教授認為沒有，那麼我就以「形上」這兩個字來貫穿一下問題。以形上來說，到底是用西方的 metaphysics，還是用《易傳》：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」？但是《易





活動紀實

傳》的形而上、形而下的意思每個人所詮釋的意思又有所不同；在程朱的形而上的道就是理、太極，形而下的則是器與氣的講法；如果是戴震的解法，形上形下則是成形前後。所以這個形上到底大家是如何定義？那麼以張載來說，我也會將他視為氣論的部分。

連結馮教授剛剛所提，超越如何定義的問題，也就是超越也可以是內在的部分。究竟超越是康德所建構的先驗性、為知識的普效性所建構的先驗，還是上帝所謂的超絕於世間之外的超越，這是很難定義的。我思維的方式是，有內在才會有所謂內在之外的超越，有經驗才會有所謂的先驗。牟先生、劉述先先生常常說，你們所說的氣論叫做超越意義的減煞，變成只有一個內在論，超越、理想性的那一塊都不在了。而我的想法是，戴震、阮元所說的氣論不能拿宋明理學所定義的形而下的氣，來檢定他們所說的氣，因為兩者對於氣的定義是不同的。宋明理學所說的氣可以視為是內在的，戴震的氣則是充周一氣的概念。

第二位提問人：

楊教授他這本書想要回應學術、文字，是重意識甚於身體，重人文甚於自然，或者重精神甚於物質。一開始時，楊教授說到「問題意識的活化它可能比答案還要有意義」，所以如果把握經學生長與活化的空間，是不是就要平衡剛剛所提的甚於、重於這樣的不平衡，這是不是這本書的一個重點意義存在的地方，也是楊教授希望這個問題意識拋出去之後，能夠在經學上一個更好的活化空間。

第三位提問人：

我覺得楊教授這本書最有意思的部分，就是提出先天之氣與後天之氣的區分，那區分出來之後，很多視角會打開，包括重新理解張載、王夫之。所以剛剛談到關於張載，到底是唯氣論還是本體論；某種程度上，先天之氣的提法好像可以調和這兩種理論。

不過林月惠教授〈「異議」的再議——近世東亞的「理學」與「氣學」〉中的提問

活動紀實



是，以先天之氣有無獨立意義來說，林教授認同有一種唯氣論、後天之氣一脈可以成為氣學，可是楊教授先天之氣提出的企圖是，嘗試把體用論和相謀論關聯起來。但是在這樣的脈絡下，林月惠教授或李明輝教授從牟先生的體用論的架構，將理歸為體、將氣歸為用的概念，其實仍然可以將體用論與相謀論關聯。但如果是這樣，是否還有必要把氣區分為先天之氣與後天之氣，甚至說先天之氣是否還有其獨立的意義。

回應

楊儒賓教授：

在五經時代的《易經》，和在理學時代的《易經》它一定有連續性及其差別，其中很大的差別就是如何理解漢代所代表的形而上學，以及宋代所代表的形而上學。同樣講氣、道在自然之間的展現，透過乾坤、八卦所生出的自然，我的一個解釋是，這樣的差異其實就像戴震跟張載的差異。我認為在理學中，有兩種對《易經》的理解可以代表對氣的解釋，對《易經》有不同理解，大概就會對氣論有不同理解。那種理解，我將之劃分為先天性、後天性，戴震明顯地就是形而上學，而且是建立在氣化的形而上學，也可以稱之為自然主義的形而上學。

那麼現在的問題就是，到底戴震和張載到底是不是屬於同一個系統，我認為張載還是體用論，因為他不管在人性論上或是在對仁體的理解，還有使用的語言如：義理之性、天地之性，像這種在人的主體底下還有更深的一種主體，它有一種特殊地跟道的一種聯

活動紀實

繫，像這樣的一種理念，他們背後所預設人的主體的一種想像是不一樣的。我認為把這兩者分開是比較合理的，因為這不僅符合我們現在對文獻學的解釋，將它們分為兩個系統也是講得通的。

另一個問題是，關於林月惠先生提出的就是《易經》有沒有獨立的意義。北宋理學基本上是建立在《中庸》、《易傳》的基礎上面，但是觀看視線不同，例如王陽明心學中體用論是很少的，他講本體和工夫，也就是整個哲學的關心在於主體如何呈現、轉化人欲，所以王陽明完全就是一個東方式的道德主體主義。至於朱子的格物窮理是比較複雜的，因為他其實有跟物的一種關係，他的思考方式就和邵雍、周敦頤、張載不同，而是有對全宇宙整體的一個思考。朱子是透過對於物的象徵：天地、水火、日月，講道在物的展現。那麼本體論重視

的就是萬物一氣的問題，而宇宙論是一個 becoming 的問題，所以兩者是不同的。

北宋理學確實是有一種思考，也就是本體跟萬物的存在有關連；牟先生對此的態度是有些曖昧的，認為從內在與從外在的部分最後是可以合而為一。程朱陸王能不能代表北宋理學，或是明代的王船山、方以智？我認為這些系統還是有他們獨立的意義，因為這樣在思想和人文之間才會有一種平衡的關係。明代的王船山、方以智對物的思考是不離開自然科學的，而這部分在陸王的系統中是沒有出現的。



活動紀實

理學有一個很重要的大方向，就是在我們意識的主體底下到深層，確實有轉化工夫、預設如何透過意識的努力進入到一個更深層的意識，也就是先天、超越是在身心意識的底層所存的境界，從主體身心的轉化深入到另一層次，其工夫如何到達、層次裡面如何描述，這恰恰是中國哲學、理學的一個大特色。因為在這樣的層次底下，一定會講到氣，也就是在中國思想裡對於主體的思考中，一定會有心和氣的連結，而講到氣的連結就會自然而然講到意識和自然的連結。所以我比較不能接受的，就是一定要建立在超越的人性論上才有普遍性，因為在我們懷疑

主體心性之前，就有人與世界的關聯在的。

馮耀明教授：

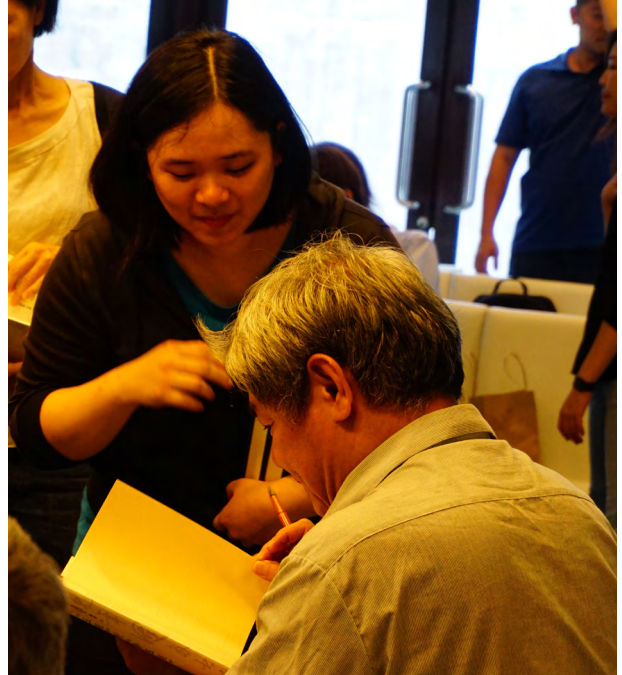
剛才提到余英時先生時，我說的是他想要做 history of ideas 但是不成功。那麼回應剛剛關於超越的問題，中國到民國時才有「超越」這種西方的概念，之前只有形而上的概念。對於形而上形而下的區別，就是道、氣的區別，假如要套在朱熹的系統裡面，雖然他沒有超越的概念，但是我們仍然能夠用現代的語法分析，不能因為古代沒有這樣的概念，就表示不能這樣分析。



活動紀實

在朱熹的系統中，假如有理義分疏的講法，有「不為堯存，不為桀亡」的領域世界，那是和現實世界不同的。當有本體界、現象界時，要離開此界才會有所謂超越的意思。我也承認有 idea 和 form，不過它是內在於萬物之中，不是超越於萬物之上，但是牟先生也沒提既超越又內在的超越是怎樣的超越。假如我們要用 transcendent、transcendental、a priori 來形容形而上或來看這樣的脈絡，那麼戴震所說的道雖是形而上，但卻不是兩個世界的概念，所以不是 transcendental metaphysics 而是 naturalistic 的、自然主義的形而上學，而且是用陰陽氣化的概念來說。在這個意義上，戴震說道是形而上，其形而上是指不從經驗可以觀察的到，也不是 transcendental，也沒有因經驗而有 category 主持的作用，和戴震說氣化生成萬物、各依其是、萬物得陰陽分疏的概念，其實是可以利用 transcendent、transcendental、a priori 來在不同脈絡中去應用和解釋的。

最後一個問題是關於張載。二程與朱熹



批評張載「以清虛一大為萬物之原」，也就是沒有本體、沒有性，但其他學者就認為這還是有超越的體現，但我認為這兩種說法都對。剛才討論的內容中有提到，太虛和有形的氣是一個循環的過程；張載文章內容一部份提到虛和神可以鼓動天下之物，它可以內在於氣化過程中每一個時刻都虛神之性，這個就是超越的體現。所以應該要看提出的證據是什麼，而有這兩方面的解釋。

劉榮賢教授：

我覺得氣有沒有超越性要看定義，而楊

活動紀實

教授提周張二人有超越性我是完全同意的。但是我一直認為人類的精神作用是一種很微細的物質，把它當作是超越的當然也可以，像剛剛馮教授提「天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄」，所以在我的觀念中理、道其實就是氣流動的規則，因此我並沒有把理、道提升到氣流動規則的形上根據，而只是能量在流動時所顯現出來的規則。張載很明顯的是把理放在第二部分，而不是一個形上的根據，所以要用神這個字；神就是氣很清通時它會變化莫測，而「精神」一詞的精字在道家則是指物質性的，其精字就是生命的原質。古代的中國讀書人有以天下為己任的觀念，這種生命的心歷昇華

上去之後就形成本體觀念。所以宋代以下為什麼性和理這兩個觀點都形上化，其實就是讀書人的胸懷形上的投射，也因此我們很難用唯物論或唯心論去看中國的思想。

丘為君教授：

我要稍微回應一下剛剛馮教授提胡適的問題。胡適是受實證主義的影響，和哲學的路數是十分不同的，他是比較從經驗而來的東西。胡適談中國思想比較深刻的，是談戴震的那篇文章，而那篇文章是用非常觀念論的方式在處理的。



參與亞洲研究學會 2017 年會經驗與規劃

◎黃文德（國家圖書館漢學研究中心學術交流組編輯兼組長）

壹、前言

具有高度指標性的世界學術年度盛會「亞洲研究學會」（Association for Asian Studies，中文或稱為亞洲研究協會，以下簡稱 AAS）第 76 屆年會於 2017 年 3 月 16 至 19 日假加拿大多倫多喜來登市中心飯店 (Sheraton Centre Hotel) 舉行。本次年會國家圖書館由吳英美副館長與本文作者代表出席。作者近年來因曾參與 2014 年歐洲漢學學會 (European Association for Chinese Studies, 以下簡稱 EACS) 雙年會與 2017 年 AAS 年會等國際學術會議，鑑於臺灣文史哲學界青年學者對於這類國際活動參與程度較為陌生，因此不揣淺陋，撰文介紹 AAS 之特色與參與方式。

貳、AAS 及 2017 年會活動內容

亞洲研究學會成立於 1941 年，其組織源起於《遠東季刊》(Far Eastern Quarterly)，後來成立遠東協會 (Far Eastern Association)。至 1956 年，在費正清 (John King Fairbank, 1907-1991) 等人的主導下，遠東協會更名為 AAS，而《遠東季刊》也易名為《亞洲研究雜誌》(The Journal of Asian Studies)。AAS 成立宗旨為一學術，非政治，非營利的專業學會，向所有對亞洲和亞洲學習感興趣的人開放。AAS 組織主要包括理事會 (The Council)，其成員由 1970 年代以後出現專門委員會，包括中國及內亞、東北亞、南亞、東南亞、等四個委員會。另外，AAS 還設有包括董事會 (Board of Directors)、會議委員會 (Council of Conferences)、年度會議議程委員會 (Conference Program

專題企畫

Committee)、系列編輯 (Serial Editors) 以及編輯部。目前 AAS 全球約有 8 千至 7 千名會員，為該研究領域之世界最大非營利組織與學術組織。

AAS 除出版刊物、書籍，最重要的活動莫過於每年春季，舉行為期 3 天的年度會議，提供作為亞洲研究學者相關學術發表、典藏機構推廣服務，資訊廠商行銷資料庫，以及學術機構徵聘面試之平臺。AAS 年會活動一般約有超過 50 國，約 3,300 人與會。

出席者含括美國各大學亞洲領域研究人員、圖書館人員及來自世界各地的亞洲學術研究者，以及出版發行機構等。對於歐美地區之亞洲研究學者而言，如與 EACS 雙年會相較，EACS 雖然也有差不多有 40 餘國 800 位學者參加，但學者投稿發表論文總數則不及 AAS 規劃超過 360 場各類型專題會議之半。因此，從學術曝光度、人際關係的建立、爭取職位面試，以及研究資訊的交流，參與 AAS 年會對於北美地區從事亞洲研究的年輕學者至為重要。



AAS 展覽會場本館漢學研究中心攤位



專題企畫

在其他學術活動方面，AAS 年會每年均會邀請重要學者擔任主題演講，今年為在香港城市大學擔任講座的比較文學及翻譯、東西方文化比較學者張隆溪教授，講題為「亞洲研究，跨學科和比較工作」。另外大會也宣佈年度亞洲研究傑出貢獻獎 (AAS Award for Distinguished Contributions to Asian Studies) 為威頓堡大學 (Wittenberg University) James Huffman 教授。另外，四個委員會也分別選出兩本年度最佳研究，於年會期間頒獎。其中由中國及內亞委員會 (CIAC) 中設置「約瑟李文森書獎」 (Joseph Levenson Book Prize)，最受漢學界矚目。該獎項有關中國之研究係以 1900 年為主題分界，各選出一本作為得獎作品。今年在 1900 年以前之主題之得獎者為來自馬來西亞的目前擔任西雅圖美術館中國藝術策展人兼華盛頓大學華盛頓大學藝術史副教授的 Foong Ping 所撰、哈佛大學亞洲研究中心 2015 出版之 *The Efficacious Landscape: On the Authorities of Painting at the Northern Song Court*；1900 年以後之主題之得獎者為加拿大英屬哥倫比亞大學雷勤風 (Christopher Rea) 教授所撰，美

國加州大學 2015 年出版之 *A New History of Laughter in China*。雷勤風教授 2015 年曾以「*The Chinese Cheat: A Cultural History of a Commonplace*」為題獲外交部臺灣研究獎助金由漢學研究中心接待，來臺駐點訪問機構為中央研究院中國文哲研究所。

除了靜態會議，AAS 年會期間通常也舉辦各類展覽，如 2017 年主題影展 (Film Expo)，本屆由台原偶戲團製作之「迴盪在山谷間的傳說」 (Touch Taiwan - Legend that Echoes in the Mountains) 為唯一參展之臺灣電影。在書展方面，今年約有超過 80 家出版社、學術機構、學術基金會等單位參展。臺灣學術機構參展則包括漢學研究中心與蔣經國國際學術交流基金會、中央研究院臺灣史研究所與數位文化中心。近年來國圖漢學研究中心致力於學術交流，並於海外設置 26 處臺灣漢學資源中心 (Taiwan Resource Center For Chinese Studies，以下簡稱 TRCCS)，其中多倫多大學圖書館近年來與臺灣學術文化交流熱絡，2015 年起成為本館於海外設置的第 16

專題企畫

處臺灣漢學資源中心合作單位，並且合作進行古籍數位化計畫，典藏豐富華語文資料。年會結束後，本次參展圖書依會前聯繫，贈送多倫多大學鄭裕彤東亞圖書館。贈書儀式蒞臨嘉賓包括海外許多重要學者，如漢學中心指導委員美國加州大學柏克萊



分校歷史系葉文心教授等十餘位學界先進與漢學學友；合辦單位蔣經國學術交流基金會朱雲漢執行長。而當地多家平面及電視臺媒體亦於捐贈儀式及展覽期間採訪，益增臺灣學術能見度，吸引不少歐美亞各地學者蒞臨會場參觀漢學中心攤位。

參、青年研究者如何參與 AAS 年會活動

國家圖書館（原名國立中央圖書館，1996 更名）緣於早年政府財政拮据，故參與 AAS 活動起步甚晚，至 1985 年，始獲得行政院新聞局支持派員出席 AAS 年會並辦

理書展。為提高參展書籍規模，增進學術交流，館員甚至還要在旅程中協助東亞館進行編目與古籍書目整理。1990 年代後期，隨著臺灣經濟實力穩固，因此如國立故宮博物院、國史館、中央研究院，以及部分國立大學，也曾正式派員出席 AAS。2008 年以後，國家圖書館漢學研究中心接受蔣經國國際學術交流基金會合作補助辦理書展，2010 年後轉為長期性合作，共同策劃展出臺灣、漢學研究相關出版品，藉以行銷、推展臺灣優質學術出版品。希望透過書展，讓國際漢學界了解臺灣漢學研究的成果及出版近況，進而加強學術合作與交流，同時也引介相關購書管道提供海外學者了解。經歷十餘年參與



專題企畫

AAS 年會交流經驗，國圖同仁與其它機構同道均已將相關參展過程公諸於政府所設之「公務出國報告網」<http://report.nat.gov.tw>。因此，以下謹就個人籌備活動之過程略述重要之部分。

以行程規劃而言：AAS 年會一般均在每年 3 月舉行，即將開始之會議相關資訊均會在官方網站 <http://www.asian-studies.org> 公告，如明年將於 3 月 22 日至 25 日假美國華盛頓特區沃德曼公園萬豪酒店 (Washington Marriott Wardman Park Hotel) 舉行年會。如果要參與會議投稿發表論文，則可在每年 6 月以後注意網站訊息，2018 年會論文摘要截止日 (Submission deadline) 為今年 8 月 8 日。由於 AAS 年會論文場次多，參與者也多，學術資源有限，因此在跨場次投稿與擔任主持人規範有嚴格規範，投稿者應先注意網頁隨處可見之警語，避免踩線。相關投稿與組織專題小組 (Panel) 場次、圓桌會議、工作坊的規定與期程可參見 <http://goo.gl/8uFbQB>。本屆相關審查將於 9 月 27 日以電郵通知，並要求投稿通過之論文作者在 12 月 3 日前完成

會前付款註冊。

在費用方面，不同於臺灣參與學術會議經營模式，AAS 年會參與活動限定會員參加，如果要出席會議必須繳交一筆入會註冊費與參與年會費用，費率依據參與者身分而定，如學生註冊費約 35 美元、年會費用約 60 美元，有時還可享受早鳥住宿優惠。如果及早訂購旅館，通常還可以獲得不錯的會員折扣；如果太晚訂購，AAS 網站也提供客房分租的媒合服務，但價格取決於原訂房者。建議有興趣參與者，不妨及早規劃。註冊與繳交年費會員除了可以取得會議相關資訊，也可以憑證參觀展覽、參與各類會議與投票，享用會場提供餐點與咖啡飲料。為了讓與會學者能安心投入學術活動，大會提供付費聘用鐘點保姆服務。

近幾年隨著智慧型手機的問世，AAS 服務也從網頁服務，拓展到 Face Book、Twitter，學者更可於會前先至 iOS 或 Android 兩大系統平台下載會議 APP，如今年在多倫多上架之 AAS 2017 Annual Conference APP，便可獲得相關交通、住

專題企畫

宿、飲食、文化參觀，甚至會議排程之資訊服務。另外，需要憑證入場的書展，除了日本、韓國、臺灣等地歷年均派出重要典藏機構宣傳服務，也有不少專業學術出版社在會議期間提供折扣。由於書籍運費高昂，因此不少展覽攤位在最後一天中午就會將攤位上的書籍隨意贈送。對於需要翻閱紙本目錄的研究，亦可以獲得不少工具書。

AAS 年會前後，通常還有一些周邊衛星會議值得參加，如東亞圖書館協會歷年年度會議（Annual Meeting）。為了解東亞

圖書館發展趨勢，本館同仁們於 3 月 15 日參加該協會大會，並藉此向各東亞圖書館宣傳本館 2017 年「國家記憶與檔案管理國際培訓研習會」。本次東亞圖書館協會大會除會務報告，公布組職成員，依往例亦邀請重要人士擔任專題講座，包括多倫多大學圖書館 Larry Alford 總館長主講：「Today's Partnerships, Tomorrow's Scholarship: Leading East Asian Libraries into the Future」；哥倫比亞大學圖書館榮譽館員，James G. Neal 主講：「The Born-Digital Revolution: Failure or Opportunity for



東亞圖書館年會



專題企畫

the Global Library Community?」；美國加州大學聖地牙哥分校 Audrey Geisel 圖書館 Brian E. C. Schottlaender 主講「The Buoyant Shores of the Horizon: Thinking Expansively About the Future of East Asian Librarianship」。所有當日演講簡報檔會後均已放置在該協會網站 (<http://www.eastasianlib.org>)。

肆、建議與結語

AAS 年會為國際重要學術場域，各國重要研究機構均視之為展現研究成果與掌握學術動態的重要學術平臺。國家圖書館與漢學研究中心歷年來在教育部與蔣經國國際學術交流基金會的補助與合作，不僅成功、持續

將臺灣優質研究行銷到海外，讓參觀之東亞圖書館界同道更能掌握臺灣學術動態。而臺灣研究者參與 AAS 年會也隱約形成以國圖與中研院參展攤位為基礎之現象，藉由展覽與外籍學人聯誼交流，提供了學人與臺灣學者交流，實有助於漢學通訊研究網絡的鞏固與持續。

本次活動期間，不少學人與東亞圖書館都曾蒞臨攤位表達對於國圖協助之謝意，此為漢學中心與本館各相關部門積累數十年之努力所成，未來學界同道如有意參與 AAS 年會，不妨參考相關機構歷年出國報告書，掌握活動期程，共同持續挹注，以鞏固臺灣漢學優勢。



相關訊息

第五屆（2017）「四賢博士論文獎」預告

◎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 105 學年度（105 年 8 月至 106 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）填具四賢博士論文獎申請書壹份（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。

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博士論文獎」。

五、本獎項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 20

相關訊息

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 106 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，敬請自行上網瀏覽。



相關訊息

臺灣中文學會 106 年度年會暨「文與道： 漢語世界的文化與詮釋」國際學術研討會

日期：2017 年 10 月 27-28 日

地點：政治大學中文系

相關訊息將於近期公告，最新資訊以學會網頁公告為準。

編後語

本期會務部分，因應教育部重新調整中文學科及相關語言的分類架構一事召開常務理事會議。由於中文學科及相關語言的分類涉及學理、國家語文政策與發展，茲事體大，在常務理事會議後，經理、監事投票同意，取得《國文天地》同意合作，召開「國語文與國家政策」座談會。承 臺師大國文系許俊雅主任、劉滄龍教授協助，由林啟屏理事長、楊儒賓常務理事於 6 月 17 日（週六）假臺灣師範大學文學院勤七樓語文視聽室主持座談會，與會學者從

不同的角度與立場提供意見，集思廣益。後續邀請學者就其專業領域與觀察撰寫相關意見，預計將公布於最近的《國文天地》。此外，針對 THCI 期刊論文匯目收集與編輯之建議，為表慎重列入議案，進行討論。後續將參酌使用情形，考量是否予以調整。

活動紀實部分，第十九場精讀會，蒙吳冠宏副理事長與東華大學中文系協助，研讀鄭毓瑜教授著作，百年回眸：從「詩國革命」到「告別革命」。文中探討語言的工具

相關訊息

性、世界觀與知識類型、感知與個人存在、詩性語言的社會批判向度，乃至於觀察剖析語言（文學）的結構與立場等，遂使新詩學不只是語言或文學，更涉及文化本源，極有助於啟發研究與省思、從新視角關懷文化。本篇會議紀實以主題性方式整理，突顯對談精采之處，特別感謝朱志學同學費心撰稿。

第二十場精讀會，承 東海大學中國文學系與林怡秀助理協助，研讀楊儒賓教授《從五經到新五經》。文中關注經學存在的意涵、經學與儒學的關係、宋明理學中的心理氣等之界定與工夫、超越的根源與辨析、余英時內在理路說、對《易經》的理解與定位等。與會學者針對特定議題，熱烈提供多重向度的扣問與細緻觀察，誠益於擴大視野，省思學術分科與文化系統，並深入詞彙概念的理解與界定。二篇精讀會紀實，一從文學、一從義理思想探討文化，殊途同歸，相互輝映。

專題企畫部分，渥蒙 漢學研究中心學術交流組黃文德組長惠允賜稿，介紹 2017 年美國亞洲學會（AAS）年會暨書展報導，

並提供亞洲學會與歐洲漢學學會實質的與會經驗談。特別值得注意的是，文中具體說明參與會議的行程規劃、費用、AAS 周邊衛星會議、訊息公告網址，對於青年學者擴展學術交流面向是極為珍貴而重要的資訊。

繼第 7 期《臺灣中文學會會訊》介紹亞洲學會、歐洲漢學學會後，第 21 期、第 22 期《會訊》擴大觀察上述二個學會的實質運作，深入說明其特色，期望藉由長期地關注其他學會現況以獲得滋養，進而成就自身獨特豐富的樣態。

最後，感謝諸位師長、同道，及協助本期編輯的同學。敬請會員先生賜教指正，讓《會訊》能持續進步，謝謝。

發行人：林啟屏
執行編輯：鄭雯馨、梁芸瑄、李昀蔚
創刊：民國 101 年（2012）4 月
會址：11605 台北市文山區指南路二段 64 號
百年樓後棟 3 樓
國立政治大學中國文學系
E-MAIL：tacs2011.10@gmail.com
網址：<https://sites.google.com/site/tacs201110>
封面題字：臺灣師範大學國文系 黃明理教授