

# 臺灣中文學會通訊



中華民國 107 年(2018)7 月

## ✘ 會務隨筆

- 1 傾聽美善，就是光亮所在

## ✘ 活動紀實

- 5 新書精讀計畫之二十三：胡曉真《明清文學中的西南敘事》  
27 新書精讀計畫之二十四：陳昭瑛《荀子的美學》

## ✘ 學界動態

- 51 展望「跨文化」境遇下的漢語學術變革  
——以「第三波莊學運動」的方法論解放為例  
63 讓遍地揚起學術初鳴的風

## ✘ 相關訊息

- 74 編後語

26



# 傾聽美善，就是光亮所在

◎ 理事長吳冠宏教授

2017年4/20在東華大學的楊牧書坊舉辦鄭毓瑜教授(恭賀今年7/5當選院士)的《姿與言》新書精讀會活動(當天林遠澤教授精闢的評論，已撰成書評刊載於2018.6《東華漢學》第27期「學苑春秋」)。2017年4/21早上我們一群人一同造訪坐落於美崙溪畔、有沙婆礮山盡在眼前的「青色山脈：舒活館」，進入大門後之右側，同道好友都不經意地被一座宛轉迴旋如耳的石雕作品所吸引，並不時側身在旁，透過它來傳聲或傾聽，它是當代德國石雕家托貝爾來花蓮創作所留下來的作品，正巧與向天地敞開之建築風格的舒活館，兩相輝映，成為該處最醒人耳目的地標。

我原以為這僅是石雕家托貝爾妙手偶得之作，但在今年舒活館欣賞記錄影片時，卻赫然發現探訪托貝爾的故鄉之旅。首先登場的圖像依舊是一座迴旋如耳的石雕作品，可見「迴旋如耳」當是托貝爾石雕藝術創作的重要意象，使我不禁探問，他為何如此專情打造迴旋如耳的石雕作品，面對這一片紛擾不安的世局，是否可能涵藏著什麼意義？

想起三十多年前曾經看過美國奇情片名導大衛林區的「藍絲絨」，始終難以忘懷電影一開播就出現一隻被剃下來之耳朵的特寫鏡頭，大衛林區將我們的目光從耳朵的外緣逐漸向內滑入，四周爬滿啃食的群蟲，伴隨著令人全身毛骨悚然的聲音，傳響整個有如黑森林般的電影

院，在此之際，這如雷灌耳的節奏正引領大家目不轉睛地探入人類罪惡的深淵，導演應該是懷著藝術本真性的探求，揭露一片偽善祥和的社會底下，總是有掩藏不住的惡在不為人知的陰暗處偷偷流竄著。



「藍絲絨」以掉落在庭院深深幾許的被剃耳朵，作為偷窺變態事件的破案線索與關鍵意象，這一場驚心動魄的探祕之旅，對於當時曾自許為新儒家信徒的我，正面迎來人間善惡如此隱顯互換又交錯糾纏的張力，不免坐立難安起來，只好把原本生命初萌良善的眸光都轉入人性深層幽黯的窄巷。年少時曾經令我癡迷的尼采身影，又開始頻頻現身出來吶喊，尼采說：「當他想向高處、向光明生長，他的根就會愈發強壯地向下、向著大地的方向生長，向着黑暗、深沉，向着邪惡。」如果善與惡都僅如「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨」般的相對存在，我又何

須自綁一端，而放棄足以游移於兩端的自在呢？冷漠的世情不總是在提醒我們：「只有小孩的世界在談是非，大人的世界都在談利害？」

風格前衛的大衛林區，曾經以驚悚詭異的耳朵意象，試圖戳破俗世和諧寧靜的假面相，如今時過境遷，整個社會風氣丕變，人心不古，臺灣的媒體更是從粉飾太平的片面報導，走向一窩蜂搶播負面新聞的亂象。武漢大學文學院尚永亮教授今年來臺於中央大學中文系短期講學，曾頗生感慨地說：「在臺灣打開電視看新聞，不時出現暴力、煽情的鏡頭，讓人以為整個社會惡行頻生，充滿不安的氣氛；但如果回到生活的現場，卻發現臺灣處處洋溢人情味，是個令人流連歡喜的地方。」曾幾何時，我們人心所不足與欠缺的，已非勇於挖掘人性的私密與醜陋，反而需要學習重新傾聽美善的聲音，恢復對於人的信任，為只有立場又各執一端的困境，尋找化解對峙僵局的出路。

5/25~5/26 我在廖美玉教授的推薦下，參加逢甲大學主辦的「國文教學學術研討會一文白之爭」活動，最大的收獲是聆聽陳昌明授與陳萬益教授的主題演講，對於課綱修正所引發的文白之爭，不再是貼標籤的表層分判，而能虛心傾聽各種不同立場的聲音，以獲致較全方位的了解。我們下期會訊亦會訪談長期關心此議題的蔡英俊教授，發表對此議題的高見，身處在此轉型的過渡期及眾聲喧嘩的時代，傾聽各角度的聲音，進行展開良性的交流與互動，是非常需要的功課。

大家期待已久的副理事長胡曉真教授《明清文學中的西南敘事》精讀會活動，5/11 終於在暨大中文系展開，未能參與的學員亦可以經由精實的記錄與生動的傳寫，去感受這場精讀會所帶來的奇光異景。6/8 我到中山大學中文系主持陳昭暎教授《荀子的美學》精讀會活動，

過去在新儒家獨尊孟子的視域下的，荀子的研究者總是力圖爭取其隱而未彰的學術版圖，陳昭暎教授則以跨文化格局的藍海策略，跳開孟荀對峙的模式，為荀子釋放出別開生面的力道，三位特約論人各有所擅，自抒己見，又能以真誠的態度，相互傾聽與溝通，後進的學子也在此濡染到透過對話以尋訪真理的艱辛與驚喜。在西子灣夕陽美景的擁抱下，我們共同經歷一場令人興奮、難忘的午後時光。是以除了立基於文獻考辨的紮實工夫之外，如何開出跨領域的視角以融舊開新，也是刻不容緩的事，本期對此趨勢及現況也有一個介紹案例的分享。

今年三月的理監事會議時，委員們特別關注研究生的現況與生態，對於各校中文相關科系在人才培育上的費心盡力，也一直寄予高度的敬意。學術的發展需要後繼有人，臺灣目前的研究環境，雖然在年金改革的衝擊下，不免影響到整體的士氣，但我們也注意到各單位已開始積極透過各種管道，幫助優秀的年輕學者在學術成長的路上可以獲得更多的資助。若回眸各校以全國研究生為對象的研討會或刊物，歷經漫長的辛苦耕耘，如今可謂遍地開花，處處有餘音，未來的發展，亦值得我們密切關注與支持。今年中文學門在中興大學舉辦的「非——常經典——文學的發現、詮釋、創化」研習營，即深盼讓各地的研究生都能在良師們的引導下，開拓眼界，並提昇他們研究的熱情，使學術的命脈得以薪火相傳。

1976 年畢業於臺大中文系的同學們，在班長林杏音的號召下，每週二早上到溫州街彭毅老師（臺大中文系退休教授）家組成師生共讀的同學會，他們第一本共讀的經典是《詩經》（下一本是《莊子》），聽說反應熱烈，由於彭老師家場地有限，因此採取同步開放錄影視訊的方式，讓分佈在臺灣各地與海外的同學們，都可

## 會務隨筆

以一同參與共讀的美事，我由衷感謝他們對於彭老師貼心的關照。這一班的名人孫大川（監察院副院長）卻告訴我：「是我們要感謝彭老師提供了廚房與空間，讓畢業四十多年的同學們都有回家的感覺」，孫大川還以原住民的狩獵經驗來重解〈野有死麕〉一章，試想這一群擁有豐富人生體驗的學長姐們，一起重溫回味曾經伴大家共同成長的經典，又能共享美食佳餚，豈不快哉！他們歡迎我 7/3（二）上午的造訪，我還開玩笑地說：「如果《詩經》背不起來，不會被罰站吧？」其實我想探訪的不是溫柔敦厚的詩教遺風，而是中文人幸福的味道，多麼想傾聽那曾經烙印在我們記憶深處的語言符碼，是如何隨著年歲的增長，讓走過人生各種風景

的中文人，在經典與美食的共伴下，透過可以共享的「類」經驗，繼續湧現生命美善的芬芳。

今年臺東的盛夏很熱鬧，理事康來新教授擘畫領軍的「喚醒古老智慧」研討會與「點亮第八把火，迎向綠色未來」的參訪活動，將於 7/10 史前文化博物館熱情登場，紅學與在地文化、人與自然在此碰撞出璀璨的火花，精彩可期。

今年十一月十日（星期六）假東吳大學舉辦學會一年一度的年會活動，有創意教學與研究精進的分享、四賢獎學金博士論文獎的頒獎，以及林語堂紀念堂的參訪，期待會員們先把時間空下來，讓我們中文人得以類聚一堂。



---

---



會務隨筆

# 臺灣中文學會 新書精讀計畫之二十三： 胡曉真《明清文學中的西南敘事》

時間：2018年5月11日星期五，下

午 13:30 - 17:30

主持人：楊玉成教授（中央研究院中國文哲研究所研究員）

主講人：胡曉真研究員（中央研究院中國文哲研究所研究員兼所長）

討論人：王鴻泰教授（中央研究院歷史語言研究所研究員兼副所長）

劉紹華教授（中央研究院民族學研究所副研究員）

范宜如教授（臺灣師範大學國文學系）

紀錄人：暨大博士生張雅婷



## 精讀會紀要

主持人/楊玉成老師發言：

各位師長、同學大家好。「支離東北風塵際，漂泊西南天地間。」歡迎大家來參與胡曉真老師《明清文學中的西南敘事》新書精讀會。

- 說明當今人文學科三大論述：種族、性別、階級

現代的人文學科：「種族、性別、階級」是三大關於弱勢論述的議題。其實，這也是我們現代世界最大的問題，因此顯得特別有意義。

## ● 提點《明清文學中的西南敘事》深具啟發性的研究方法特點

我讀了《明清文學中的西南敘事》以後，發現這是研究文學、明清必讀的著作。以及，我們以為西南是邊疆、邊陲，其實不然，它實是經常會碰到的議題。這是非常有趣且深具啟發性的學術性論述。在胡老師報告開始前，我先提一提我看到這本書的研究方法特點：

### (一)跨學科研究方法

首先，其中有跨學科的特徵。這也是文學研究的主要潮流，目前幾乎都傾向文化研究，學科的界線很難自我封閉起來，都需要相互的對話。

再者，這本書表面看起來是以不同作者分開敘述，但是又彼此交叉。以及，書裡有些是文學文本、有些則是非文學文本，這也會形成一個互文性。再加上跨越很多不同的文類，這在方法上是很有特色的，跟我們現在學術的趨勢是一致的。

### (二)邊緣特質、如何有效詮釋邊緣的微弱聲音

另一個明顯的特質是「邊緣」。包括胡老師本來研究的性別研究，到現在關於邊疆地區，它跟權勢的、正統的文本不大一樣，是關於一首詩或一部小說的讀法。可是，邊緣的聲音本來就比較微弱，如何有效地把其中甚至是消音的聲音重新詮釋出來，這是解釋這種文類最核心、關鍵的特徵。

## 胡曉真老師發言：

### (一)胡曉真老師報告新觀察：以〈越人歌〉帶出文化翻譯問題的討論

#### ● 說明〈越人歌〉作為「第一首翻譯歌」及其「關於君臣之間男性親密情感表達的內容」

〈越人歌〉記錄在東漢劉向《說苑》這本書裡，在中國文學裡會告訴你〈越人歌〉是中國文學史的第一首翻譯的歌。然而，當回頭去看《說苑》，將會看到它有很多層的意義：首先，它是關於男性君臣之間親密關係的一個故事，但在傳統的中國文學史上不會訴說背後的故事，只會強調這是第一首翻譯的歌。



#### ● 〈越人歌〉中不同文化的接觸產生：漢字從意符到作為標音的工具、轉譯後的情感與風格的變化

再者，我們可以看到這個故事牽涉到好幾個層次：第一，它是一個漢族的人跟非漢族的人的接觸。這個接觸首先是透過聲音，而且它

是在傳達情感的。第二，這個聲音的情感或許可以傳達，但它的意思無法傳達，所以會需要經過翻譯的過程。當透過漢字翻譯時，這時漢字的作用被轉換了，它從「意符」變成了「音符」。

第三，但是這個翻譯是不完全的。於是，它還需要一層意義的翻譯。於是再透過「意譯翻譯」的過程，它的原始風格被改變了。最後，出現的是一個楚國歌謠的風格。

所以，在這個故事裡面有好多層次：有文化的接觸、有不同民族之間的接觸。有聲音如何變成文字、文字如何傳達情感、而翻譯的過程如何改變了情感、或至少改變了文字的風格等等的問題。那麼，上述所說的所有問題都是在文化接觸的時候會出現的關鍵性問題。明清時期的漢族文人當他來到西南地區的時候，所進行的文化接觸的過程當中同樣會出現類似的問題，但其中都會有不同的表現。

## ● 〈越人歌〉的越是百越、〈越人歌〉跟當代壯族語言的相通之處

〈越人歌〉的越是百越，百越其實是一個很紛雜的民族，其後來散佈在中國的東南方、東南亞地區等等。後來百越民族變得很複雜，這可能待會需要劉紹華老師來幫我們解答。但無論如何，根據現代學者的研究認為其中用漢字標音的方式所記錄下來的〈越人歌〉跟當代壯族的語言還是有相通之處的。所以，大概可以揣想當時的〈越人歌〉是一壯族的語言所表達出來的一首歌，我們就從這裡開始。

## (二)《明清文學中的西南敘事》內部的組織構成、研究方法

### ● 《明清文學中的西南敘事》文本作者都是明清時期的漢族文人

這本書的架構與討論文本，除了最後一章是我刻意的把它留在那裏當作可以引起爭論的文本以外，其餘所有文本都是明清時期的漢族文人所寫的文本。這些漢族文人有不同的身分，有的是官員，例如有時是去統治西南地區的，有時是去武力征服、平定叛亂等等，用武力來跟西南地方進行接觸。有些可能是游牧、遊歷的文人。他們都用不同的方式、觀點跟西南地方文化發生了接觸。

因此，他們所創造出來的文本表達了不一樣的觀點和視域，所以我選擇採用了每一位作家和他相關的文本都會有一個代表性：他會代表某一種群體、某一種精神狀態、某一種心靈狀態的人跟西南地區接觸之後所表現出來的文學作品。

### ● 「西南」作為一個文學研究題目的重要性

首先，先來談為什麼要以西南地區來做為一個文學的題目，剛才楊老師其實有提到：在一般正常的文學史裡面似乎不把西南作為一個議題來討論。甚至可能有一個印象，西南不管是雲南也好、貴州也好，這些地方都是邊疆之地，跟中國文學史沒有什麼關係。

其實絕對不是這樣的，就連剛才看到的東漢《說苑》裡的〈越人歌〉都可以算是西南文學的一個部分。所以，事實上古典文學跟西南本來就有很多關係，只不過以前我們未曾把它提領出來而已。一旦我們把它當作一個議題來看，綜觀古典文學，特別是明清時期的詩文集、甚至是小說，都會發現非常多的材料。

這跟明清時期西南地方作為邊疆地區，但它跟中央中原的關係越來越密切有關。或者反過來說，在明清時期中央政教的力量更積極地推向邊疆地區。所以，文人跟邊疆地區、西南地區的接觸自然是增多的。而他們有了接觸之後的文學表現實是非常豐富的。而這本書所觸

及這個領域裡面可能只是萬分之一的材料，這也表示其中需要更多研究者的接力探勘。

## ● 《明清文學中的西南敘事》的研究材料：方志

第二，在書中我突出「文學」這個概念。然而，書裡面所處理的文本有一些在傳統上是不會被認為是文學文本的。例如，方志。方志是歷史的材料，我們都認為它具有資料庫的性質。它可能被歷史學家甚至是人類學家作為材料來使用。向來不被視為文學的文本、不被用來做文學解讀。

但是，在我的整個書的架構裡面卻是不可或缺的一部分。同時，我也覺得它是未來在擴展古典文學領域的時候一個可以繼續開發的一個部分。例如，當前台灣方志實具有久遠的傳統，是一個至今仍活躍、沒有死亡的傳統。

台灣的各地現在還在進行方志的編纂。但，這個方志往往是透過一個官方的機構來補助人編寫方志。那麼古時候往往也是如此，地方官員為了自己的政績或是中央政府的要求等等，它可能以政治的力量來委託一群文人來幫忙編輯方志。這是為了政治的、統治的理由。

但是，其實有非常多的方志，從一開始的編纂到它的目的、到它整個編寫的方式，都是深具個人私人性。而且，具有非常多編纂者心靈的表現，他對各種議題譬如文學、文化的看法等等會流露在這個方志的編纂裡面。所以，這類型的方志我認為絕對可以有進行文學詮釋的可能性。所以，我在這本書裡所謂的文學文本其實會回到一個更古老的，可以說是更廣闊的文學的定義。所以，包括方志、公文、奏議這些都可以成為文學詮釋的新範圍。

## ● 《明清文學中的西南敘事》所突出的「敘事」觀點

在選擇書名時我最後選用「敘事」這個詞。因為，我希望更能突出這本書文本裡所透露、蘊含在其中的時間結構、目的性、存在感覺，這都是敘事性裡面非常重要的部分。我也覺得這些是在探討西南的文本的時候需要特別注意的地方，例如其中的觀點與結構，這些都是敘事重要的關鍵。

## ● 《明清文學中的西南敘事》立足邊緣的立場

最後，如同楊老師特別提到的，我從以前關注女性，或是我上一本書做的是世紀之交的上海文壇的一些舊派文人，或是現在西南的文本。他們都具有非常明確的邊緣性。

那麼我把眼光放在邊緣性上面，一方面我要說它們很好玩，但是另外一個更重要的是：只站在中心是看不到中心的。這是一個要從中心看邊緣，又要從邊緣看中心，它們是要彼此不斷交織往復的過程。

那麼在這點上面，雖然材料限定的是明清時期的文學，但事實上在我們面對當代的社會或問題等等都會有一定的啟發性。也就是說，視角應該要不斷的轉換，不能一直站在同一個位置來發言，這是這整本書大概的一個設計。

## ● 《明清文學中的西南敘事》中文學細讀的方法

至於在詮釋的時候要如何突顯我所謂的文學性呢？我努力的方法就是做最細緻的閱讀，去找尋每一個字可能隱含的意義。意即：尋找字裡行間最幽微之處所透露出的那一絲光芒。這就是我們在讀這類文本最大的難處也是最大的樂趣所在。我亦會找到一個有趣的觀點來詮釋我所面對的文本。

## ● 《明清文學中的西南敘事》中對史學、人類學的借鑑

西南的研究其實在史學和人類學有其深遠的傳統，所以我希望做文學詮釋時能把史學、人類學做為最好的參照。但這對從文學訓練出身的我有一定難度，但這是我必須對話的對象。最大的期待就是像今天這樣，把我在文學立場上面所做出來的研究可以跟史學、人類學的同好們做一個分享討論，從他們身上汲取養分，讓我把這個研究繼續做下去。

### (三) 《明清文學中的西南敘事》中的新思考： 漢字型文字

#### ● 西南地區核心文化：歌的文化

我現在要討論的是我在這本書裡面後續發展出來的思考。第一，我要開展的研究跟我剛才所舉的〈越人歌〉例子有絕對的關係。意即，上述所有的問題集中在一件事情之上：就是西南地區「歌」的文化。各位隨意上網搜尋一下不管是什麼族，一定會出現他們的歌曲，不管是節慶、婚姻、祭祀等等。總之，歌唱的文化從古人到現在都是西南文化被凸顯在文化表現上的一個重點。就如同待會我要跟大家分享一個集子總編的觀察是西南邊疆「處處有歌」。那麼，我們就用歌這一個概念來做切入的點。

#### ● 進入西南地區歌文化的兩種方法：漢字圈、華語系

##### 1. 漢字圈：日本朝鮮與「漢文」、越南與「喃字」

日本、朝鮮、越南是三個最常被列入漢字圈的國家或是文化。他們的上層階級都用漢字作為最主要的語言。以及，不管是在韓國或是在日本，如果是士大夫跟士大夫之間交流寫詩，他們就像中國人一樣使用漢字。

可是，漢字也可以用做媒介的用途，比方說很早期的日本的史書或者是神話故事，它看

起來是用漢字寫的，但是我們可能不太看得懂。因為那個漢字跟剛才提到的〈越人歌〉一樣，那些漢字被當作了音符而不是意符，所以會看不懂。

而越南除了利用漢字之外，他們還發展了一種「喃字」，「喃字」遠看像漢字近看又不是，它會加上一些變化：加了一些偏旁、或把不同的漢字組合起來表達越南語言系統的文字。

所以，到目前為止，我們對漢字文圈的認識大概是這樣。你看到的研究論文會告訴你在東亞的世界裡面中國的文人跟韓國、日本的文人筆談，或是韓國的學者基本上會用漢文來寫到中國的遊記等等。所有這些都是對漢字圈文學研究的重點。

##### 2. 華語系：消解中國中心

第二，華語系 Sinophone 的 phone 它其實是個聲音的；Sino 是華的、或漢的。這是做現代文學的研究者，現在常用的一個概念。當我們用華語系時，就把中國的中心給消解掉了，變成不是一個華夏中心的一個獨大的局面。所以漢字圈跟華語系其實是影響力非常大的兩個概念。

##### 3. 胡曉真老師所運用的第三種方法：漢字型文字

我現在要提出來的是跟他們有關但又不完全一樣的第三個概念，不是我提出來的，但沒有被這樣的運用：Sinospher 是關於文字本身的造字。Sinospher 中文叫做「漢字型的文字」，或者「漢字系的文字」。像剛剛我們提到的，越南的喃字，它算是漢字型的文字，因為它是利用字原來組成的那些元件去重新構成的。它不是漢字，但可以算做是漢字型的文字。我認為這將開展出更系統性的、更結構性的解讀。

### (四) 《粵風續九》及其相關問題

## ● 《粵風續九》與各種歷代版本的由來

下面我們直接來看一個例子。這個例子在我的書裡有觸及到，但是現在我會改變對它的一個說法：那就是關於吳淇總編《粵風續九》。《粵風續九》書的全本是最近這十年在杭州的一個圖書館裡被找到的，在此之前非常長的一段時間都看不到它的原本。

但是，大家都知道有這本書因為在清初的時候有一個非常有名的文人王士禛，在他的《池北偶談》提及他看到了一部叫《粵風續九》的書，他認為裡面紀錄的民歌非常的有趣。所以他就抄錄了幾首。後續，王士禛跟他的朋友圈都在傳閱《粵風續九》。

之後，王士禛又把這個本子交給一位叫陸次雲的文人，這個陸次雲屬於較邊緣的文人，他有比較長期的西南的經驗。陸次雲把《粵風續九》裡面很多的歌又抄進了他自己所編的類似私人方志的書叫《峒溪織志》的附錄裡面，所以很長的一段時間我們都是透過陸次雲、王士禛的抄錄而了解《粵風續九》這本書。

到了清代中期以後非常有名的李調元編寫《粵風》，而且用自己的名字就出版了，收在他的《函海》裡面。所以，很多人都覺得《粵風》就是李調元個人所編寫的，他可能參考了一點《粵風續九》，但這就是他個人編的。但是，等到杭州圖書館的《粵風續九》的本子出來之後，我們都知道這全部都不對。事實上，《粵風續九》是一個完整的整體，李調元是從《粵風續九》中選擇了部分的作品來出版。就現在的觀點來看，他有學術倫理上的問題。

## ● 《粵風續九》的歌謠傳統、楚辭傳統

《粵風續九》是要用廣西這一地的歌謠來承續《楚辭》以來的整個傳統。所以，它一方面是歌謠的傳統，一方面還是一個經典的傳統。

所以，《粵風續九》是需要同時放在民間文學，以及經典文學的軌道上面。

## ● 《粵風續九》中的各種歌謠：狼歌、獠歌、壯歌與跳月、劉三姐

### 1. 《粵風續九》與狼歌

第一個，編狼歌的人說狼歌聽起來是泥呢喃喃的、音調是很曲折的，而且裡面用了非常多的土字跟土語，所以不翻譯的話是不能懂的。

### 2. 《粵風續九》與跳月習俗

回到這個歌的文化，各位都知道我們現在講到貴州、雲南，特別是貴州會提到一個習俗叫跳月。跳月就是青年男女在家長的監督之下談戀愛、唱歌、幽會、過夜。之後，就可以再來討論要不要結婚。簡單的說，就像是自由戀愛。事實上就是男女經過歌會的形式而進行交往。那麼，明清時期的人都對這個現象非常的有興趣。所以很多文人都對它有紀錄跟分析，可以看到跳月裡面最重要的核心就是唱歌。

### 3. 劉三姐

劉三姐的傳說是廣西最重要的歌謠的來源。現在張藝謀的印象劉三姐是以她作為中心印象，可見其作為歌神的傳說，一直到了二十世紀乃至於到了當代都還一直發揮她的影響力。劉三姐被認為不但是壯族的歌神，她還變成文化傳播的一個形象。因為，在當地不只是壯族，包括瑤族乃至於漢族都把劉三姐代表著「歌曲形象」。而到了二十世紀之後，她又被賦予了一個新的「反抗形象」。因為她追求愛情，她反抗包辦婚姻、反抗地主等等。這都是二十世紀以後所賦予的形象。

### 4. 《粵風續九》與獠歌的轉譯過程

我們可以看到地方上以及傳統的東西，在新的時代會被賦予許多新的意義，那麼同樣在《粵風續九》裡面有獠歌。獠歌就跟剛剛所看到的狼歌有一點不一樣了，因為獠人跟漢人的文化接觸比較久，所以我們就可以看到它的歌裡面用的漢語較多，甚至可以直接了解。譬如說第一首「思娘猛，行路也思，睡也思。行路思娘留半路，睡也思娘留半床。」我因為思念我的情人，我走路會留一半給他走，即使他不在這。晚上我的床會空一半，即使他不在我身邊。這是一個很直接、真摯的感情表達。

我們幾乎完全懂，不懂的只有一個字：猛。我們會敏感地知道這個猛一定不會是凶猛，雖然還是有點關係。《粵風續九》的註釋者告訴我們：猛的意思是別的意思，例如發語詞。不過當代的學者告訴我們：猛的意思跟兇猛不是完全沒有關係。他說原來應該是寫作可惡的惡，意思是「很怎麼樣」的意思，所以「思娘惡」代表我非常思念我的情人。

那麼問題就來了，這些獠歌原本是有手抄本的，可以想像得到手抄本是用剛剛所謂的漢字型文字來寫，裡面會夾雜漢文字跟漢文字的變體。可是，這是當代學者的推測，他們認為很可能《粵風續九》的編者不想要看到「惡」這個字出現在那裡，因為「惡」這個字跟相思、感情放在一起不太對。它本來沒有不對，它只是表達一個獠語的聲音，問題是漢字的那個形象出現的時候，它的意義還是會滲透進來，它會讓這首歌看起來不美。於是漢族的文人選擇了另外一個字來代替它，他選擇的字是「猛」。它仍舊保持了讓我們知道它代表的是一個聲音，但沒有「惡」字的聯想。

所以，我們可以看到這個例子裡面很複雜的狀況：獠歌的手抄本裡面怎麼運用一個漢字型文字，乃至漢族的文人去接受這個手抄本文化，且把它重新出版。以及，它所面對的對象

一般的讀者是漢人的時候，它有可能需要做什麼樣的改變。所以，你可以看到《粵風續九》需要經過不同形式的轉譯才可以被中文的讀者所了解。

## 5. 《粵風續九》與壯歌的轉譯過程

壯歌裡面有很神祕的感覺，這又是另一個文化接觸的例子與表現。因為他們同樣用了代表男女之間感情：梁山伯與祝英台這個共有的文化符碼。但是，前面的文字我們全都看不懂。所以《粵風續九》的編者提供了非常細的註釋與翻譯，再加上它的文本分析。

所以，《粵風續九》壯歌這樣的作品就跟我們一開始看到的〈越人歌〉是類似的，是一種經歷一種聲音、文化的轉譯、再轉譯的過程，完全是一種文化接觸的表現。我今天所講的是我從書的第一章所發展出來的一個新的探討問題的方向。

### ● 《粵風續九》是一龐大工作團隊的共同成果，而非吳淇一人的收集。

我剛剛有提及我有推翻或是修正了我原來的說法。我對於《粵風續九》的定位是：清代初年的叫吳淇的文人在廣西做官的時所收集民歌的集子，這是在書裡面提出來的看法。這個看法到目前為止，多半跟《粵風續九》的研究是一致的。

但是，因為我現在對《粵風續九》做了更直接的研究，我必須說這個看法是錯的。吳淇本人並不是《粵風續九》的編者，他最多擔任了總編的腳色。他在自己的友人圈裏面去推廣這個東西，但事實上每一個民族的歌曲都各有其負責的人。只是他們之間有著對民歌的共同興趣。

所以，其實《粵風續九》我們會賦予它一個更大的詮釋，因為它是蠻龐大的一個團隊共同工作的成果。因此，我覺得這一方面這修正

## 活動紀實

了我原來的看法，一方面也印證了我原來的看法。那就是當時清初的文人到達了西南地區這個地方之後，不管他原來是住在那裏或者是被派去，他們都對當地的文化都懷有極高的興趣。他們的興趣不僅會表現在他們實際的工作裡，這個工作包括了：對聲音的欣賞、試圖對這個聲音字義的理解、然後去實驗如何用漢字來轉化原來的手抄本文化、如何用漢字把這套東西傳播到跟他們同樣是漢族的文人之間。

那麼這種興趣我覺得是非常真誠的。但是問題就來了：這樣的一個工作究竟是對異文化的一種利用，或者只是獵奇、好奇。還是，它是一個真正的文化交換、彼此有回饋的可能性的存在。那麼這是我們需要從文本、例子裏面去探索的，而這很可能不是我一個人可以做得完的工作，希望有興趣的朋友可以加入類似的討論。(胡曉真老師報告結束)



### 討論人發言

范宜如老師：

#### ● 「作者、文本、讀者、背景」交織的文學性

首先，感謝胡曉真老師、王鴻泰老師、劉紹華老師的著作帶給自己很多的啟發，我非常推崇胡曉真老師每一次演講都是興味盎然，總能重新賦予書新的脈絡。

再者，胡曉真老師一直強調這是一個文學的研究，因為一般講到西南的時候，會很快的將之自動歸類到這是一歷史、地域、民族特性的研究。那麼胡曉真老師所強調的文學性究竟在哪裡？我嘗試以 ppt 上的圖表來對應胡曉真老師所關注的部分。第一，這是一個雙箭頭，這代表著這是往復的、交織的、交錯的方式。這是劉若愚根據亞伯拉姆斯 (J. J. Abrams) 《鏡與燈》的圖像來解釋討論文學的時候無法單一的討論作品。需要注意的是：作家如何創作文本、文本如何被讀者所理解、而作家的創作又受整個背景的影響。所以，這當中是相互往返的狀況。

我想借用劉若愚的圖來說明這本書的幾個特殊性。首先，胡曉真老師在這本書的這麼多章中到底是誰在說話？還有要選擇的是那些文本？以及，曉真老師在其《新理想、舊體例與不可思議之社會》的序說「這是近現代文學的研究，但是處處點染著我對明清古典文學之探索的印記」，事實上這本書好像是明清文學的研究，其實是領向近現代文學的探索。所以，這就是我所謂交織、往復的型態。

#### ● 明清作者自覺的西南知識與文本的相互呼應

而看到胡曉真老師選擇的作者，包括宦遊者、到西南地方的遊人、編書的人如總編吳淇，甚至作者可能是偽作者(胡老師在第七章有討論)，而偽作為什麼可以拿來討論，偽作的背後有怎樣的意義。還有，一般讀者的問題，也就是這些創作如何影響了通俗敘事，除了影響菁

## 活動紀實

英階層外，也影響了一般人的觀點。以及，這裡的作者本身也是讀者，他們形成了曉真老師說的西南知識庫，他們本身有西南知識的自覺，其中有著層層相連的關係。例如，王士禛對古籍的興趣如何影響了陸次雲。又如，陳鼎在《滇遊記》中對楊慎的認同。

曉真老師文本的選擇非常有創造性，裡面有詩文集、小說、戲曲、遊記、筆記、圖版、私人方志、官修方志。曉真老師以此擴大我們對文學的認識。因為，這裡面的書寫是跟當時的時代、社會相互呼應。像其中曉真老師所提到的私人方志的文學解讀，例如官員來到西南地區，他編修方志的目的是什麼？曉真老師在第四章討論了田雯《黔書》怎樣有他的政治主張，可是其中又透露了個人文學審美的傾向。這不是用藝術手法去看其中有怎樣很美的句子，曉真老師是以此對應田雯其他的文集，看見田雯在其中怎樣的提供一種實驗。

再者，有趣的是明清作者在文本詮釋時的彼此呼應：例如，在私人方志上田雯的《黔書》跟田汝成一樣都是當官的，他們是怎麼對應的。又如田汝成的《西湖遊覽志》的江南跟西南作對應。又，本身是武將的田汝成在《炎徼紀聞》有怎樣精彩的描述，例如〈阿溪〉後來還成為明史的紀錄，也成為馮夢龍消費性敘事的材料。以此讓人知道，西南的層次不能用單一的觀點來看。

### ● 關於語音翻譯問題的補充

補充關於語音的翻譯。不只是吳淇與《粵風續九》，包括謝肇淛、王士禛、徐霞客都有類似的創作與體驗。然而，相較於徐霞客聽不懂就離開的狀況，這些寫下關於西南敘事的作者們則是以開放的態度去接觸這些西南文化與人，但這也可能是關於位置的問題，因為這些官員必須跟他們接觸，所以，在私人方志中加入了

非常多語音的紀錄。這部分就會拓展我們對古典文學的理解，也就是當我們面對文本中出現一個我們看不懂的字的時候，要怎麼看待這些紀錄者所記錄的這些東西，以及他們到底是用怎樣的態度來記錄？

### ● 當代關懷

曉真老師提及如何從明清到近現代，把當代的關懷放進來。舉例而言，曉真老師最後好像是在處理「雲南無史」，可是實際處理的是文化大革命中對歷史感的剝奪。以及，對於女士奢香的觀察，觀察奢香如何在現代中國變成了「民族英雄」。

### ● 西南帶給文人、文學史的豐富性

以及，關於「好奇」這件事。我自己本身也處理西南的文本，所以我非常理解其中的難處。例如常見的處理方式是：異文化的想像、專注寫對異族的敘述、或是寫地景的特別、專看作者的行旅路線。但是，曉真老師會看到背後隱藏的是對新世界的好奇。所以，從明代以來對地理的發現與認知，乃至書寫西南是為了面向世界。本來以為是透過文人讓西南被看見，而其實是西南豐富了文人的生命、中國文學史的生命。

### 王鴻泰老師：

我主要提供整個歷史背景的陳述，以希望這本書的討論或思考有更大的幅度。她這本書是《明清文學中的西南敘事》，所以我就講一下：明清的帝國、西南以及西南在明清帝國扮演怎樣的腳色。我希望能引發一些議題，吸引大家一起來討論。

### ● 不同意黃仁宇認為明清是「內向型帝國」

首先，大家應該聽過黃仁宇說明清帝國是一「內向型帝國」的說法，之前則是第一秦漢

## 活動紀實

帝國、第二隋唐帝國有征伐的「外向型帝國」。以及，如果明清真的是一個內向型的帝國，那西南扮演怎樣的腳色呢？這是一個可以先思考的問題。但是，我要先表明我完全不接受上述黃仁宇的說法。黃仁宇可能從明朝的政策裡面看到海禁政策，以及到清代的鎖國，導致不知道世界發生工業革命。而此前秦漢、隋唐向西域挺進，或是隋唐到宋都還對南海地區發展興盛的海上貿易。

但是，真的是如此嗎？我們在西南看到的並不是如此。事實上不只是西南，在明清時期東西南北都出現了不同的問題，這種問題代表明清帝國有不同的勢力、不同的經濟驅動力來讓它往外發展。明清帝國到末期的分崩離析，有流寇的問題、有朝鮮的問題，讓明清帝國窮於應付。但這樣的亂世可能反映出的其實是不同的地區發展、不同地區經濟趨力發展的結果。

- **認為明清亂世反映的是不同地區勢力與經濟驅力的向外發展：例如，東南沿海的鄭芝龍、渤海的毛文龍、西北後期的農民戰爭、西南武裝殖民的發展。**

明代很大的外患就是北虜南倭，一開始是對抗北邊蒙古的問題，後來到了明代中期東南地區、中南海地區的海上走私貿易也演變成大規模的動亂，且危及到帝國的核心地帶的江南地區。整體來說，明代到了萬曆開始進入衰敗，而其實在這個時候已經呈顯帝國不同地區的力量。

南倭問題是整個南中國海的海上貿易已經形成很大的力量，已經形成半獨立的王國了，鄭芝龍就是一個海上王國，他的海上貿易可以擴展到歐洲地區發展關係。明王朝基本上與鄭芝龍發展比較友好的關係，授權給他，東南地區已經變成了一個勢力。

而北虜問題是整個東北的開發、東北的經濟力量逐漸起來。或者說，整個渤海灣的貿易相對於南中國海的貿易，尤其是極地的開發，造成東北形成一個新的經濟區域，新興的各種力量在那個地方。所以，相對於鄭芝龍，有一個毛文龍的力量在那邊左右擺盪，跟朝鮮跟蒙古跟滿州形成另外一股貿易勢力，大明王朝也沒辦法去控制。

而中國的西北是一個經濟落後的地區，可能逐漸的在胡化，北虜蒙古的力量漸漸入侵到河套這個地方。西北由於經濟落後到最後爆發農民戰爭，所以西北是另外一股力量。

而西南也是另一股很不一樣的力量，大概是在更早之前的明孝宗，甚至可能是成化、弘治年間，這個情況已經變了很多，這個地方甚至在永樂時期已經逐漸在開發。所以，大明王朝是東、西、南、北有不同的經濟體系與力量，各自在向外發展。離心力大於中央朝廷的控制，大明王朝只能控制其核心例如江南地帶、北邊的政治經濟中心、長江到江西湖廣這一帶，其他地方就是各自發展、分崩離析，這個局勢在萬曆時期就已經形成，明王朝後續也無法控制。因為中央政府的派系問題，也毫無策略性的作為。所以，雖然這是一個亂世，但也可以看到帝國的各個部份不斷地向外發展。所以，絕不像黃仁宇所說的明清就是內向型的帝國，封閉在那裏都沒有動。尤其，在西南的發展就是一個武裝殖民的過程，不斷向西南挺進。

- **雲州大儒俠的敘事模式與明清時期文人在西南文教作業的相似性**

埔里 921 地震時，我跟李廣健在活動中心避難，我跟他們說雲州大儒俠史艷文的故事。雲州大儒俠的故事基本上就是國語運動的推行，要把臺灣整個中原化。史艷文背後就是整個中原群俠，對上在西南地區搞串聯的大壞蛋藏鏡

人。這個故事聽說是黃俊雄的爸爸黃海岱在被日本人抓去坐牢時，在牢裡面看《野叟曝言》後寫的故事。當時，我們當然都站在民族英雄史艷文這邊，覺得藏鏡人是壞蛋。

但是，我們現在改變立場了，覺得藏鏡人很了不起，他就是西南地區民族復興的運動者，抵抗中原的文攻武嚇。而雲州大儒俠的儒就是儒學，中原文化的正統，向西南地方來推進，俠就是武嚇。文攻武嚇就是在西南不斷做軍事上的攻城略地、文化上的收編。

而黃俊雄在推動國語運動的氛圍之下演布袋戲，我們都非常地認同。當時國語運動就是把臺灣話變成方言，講國語才是正統的。不能用臺灣國語來談偉大的哲學命題。但在黃俊雄的布袋戲裡，儒俠不斷向苗人灌輸四書五經等的道理，讓我們覺得閩南語也是一個很優雅的語言，這樣就跟國語運動的政策牴觸了。黃俊雄大概意識到這個危機，所以他創造了許多的奇怪的腳色出來要跟國民黨輸誠。所以，後來出現一個腳色叫「中國強」，他戴的帽子是國民黨的黨徽，他就是史艷文的化身，出場時用國語唱歌「中國強，中國強，中國一定強」。但即使如此輸誠，最後還是被禁掉了。這樣的敘事模式可以放在明清王朝帝國來看。例如，在西南地區的改土歸流不是近代的事，要往前推到明代。明王朝在西南做的事就是史艷文做的事：文攻武嚇。先做軍事上的深入，建立衛所、驛站。

所以，王陽明後來的龍場驛(王陽明被貶為龍場驛丞)，沿著驛站搞了很多的衛所。龍場驛已經是很深入地在貴州西北的地帶，所以王陽明也是在這段時間了解、與原住民互動。王陽明某種程度上也類似是史艷文這樣的腳色，一個文化尖兵到西南地方，我相信這對王陽明有很大的影響。王陽明在此地的處理比田汝成細

緻，王陽明因為蹲點、田野調查較久，所以採取的是妥協的方式。

## ● 明清對於西南的政策：武嚇(軍事挺進)、文攻(努力教化)、移民

但是，明清王朝在西南一直是在玩兩面政策：一方面透過驛站深入軍事，一方面努力教化。以及，不斷地在雲貴地區移民，這種作法中共現在還是繼續在做，包括新疆、西藏。所以，衛所會變成移民很重要的據點，中國內部脫離里甲制度的流民，到西南地區的衛所。這個我還沒有深入研究，還有很細部的東西需要探討。然而，開墾、開發土地，跟原住民做許多複雜的活動。其實，後來臺灣的開發大體也是這樣子。

流民在西南地區安家落戶，最後編戶，編成里甲，設流官讓他們可以考科舉，慢慢讓土官的力量萎縮掉。文武並用、策略性地開方西南地區，這是明到清一直在做的工作。這是一個武裝殖民、改土歸流的過程。在明朝嘉靖年間能操控西南地區時，當東南走私貿易失控時，就從西南調狼兵來處理之。帝國有能力玩的時候，就會東西南北這樣調動、玩弄。只是，後來因為中央政府內部派系的鬥爭，無法調動後，整個勢力崩解掉了。但是，到了清朝又重新操盤，所以帝國的外向性可能更強、更有效。後來形成了中國更大的版圖、五族共和的概念等等。這是明到清一貫性的發展，特別是在西南地區有明顯的軌跡。

## ● 胡曉真研究的重要角度與細膩分析

胡曉真的討論從另外一個角度：知識傳播、人的情感等等可以看到更多更有趣的東西。我剛剛講的是大的骨架，可以更細緻地去討論血肉情感的部分。尤其是在知識的傳播這一部份，剛剛范宜如老師也提到了不少。我想這都有很多可以討論的，像是王陽明、田汝成他們對西

南地風政策的了解，他們發展出來的敘事，他們想要表達、傳播的東西到底是怎麼樣。可以帶出很多歷史的、文學的、思想的討論，尤其是王陽明與田汝成立場的差異性的討論。胡曉真有討論到他們在寫作時都有設想到讀者，這個部分的思考是非常重要的，亦如范宜如老師有討論到的這背後有一個預設的讀者群，而讀者群背後是一個很複雜的知識圈。有很多好奇的知識分子，在追逐這些知識，這是明代後期發展起來很有趣的東西。例如，發生倭亂的時候，要怎麼去了解倭亂，怎麼去編成《籌海圖編》。西南也有這一類的東西，但這不僅只是很精準的知識，裡面有很多混雜著理性與感性的情況，而胡曉真老師就能做這樣比較複雜的分析，這是一個很好的開頭，後面還有很多東西可以繼續討論。

## 劉紹華老師：

### ● 稱譽胡曉真老師的書是文學人類學的經典作品

我們人類學有一個概念：「把陌生的變熟悉，把熟悉的變陌生」所以，我們人類學追求的是對人性的「共同理解」跟「文化差異」。當我們進到一個陌生的他者世界的時候，第一眼跟所有的人都一樣：恐懼、興奮、害怕……。但終究因為受過訓練，我們會把陌生的東西轉換成熟悉的東西去理解。所以，以這個角度來看曉真老師的書，這就是一本文學人類學的經典之作。

我為什麼要說這是一本文學人類學的書，而不是一本文學的作品。因為，不管是從田野或是從人類學民族誌的角度來看，這是一本材料很特別的文學人類學作品。就像我自己去西南做研究的時候，我是一個觀察者，跟去到西南的漢族文人一樣，然後我把我的觀察寫下來。

我觀察的東西，就是我的材料。曉真老師書裡的那些文人也是作為觀察者寫下書寫，而曉真老師在針對此分析的時候，就很不像我看到的文學分析的作品、或語意分析。曉真老師的分析就很像人類學在觀察的時候會有的分析。

### ● 《明清文學中的西南敘事》裡宦遊、遊歷作者與全球史脈絡下的旅行現象

胡曉真老師作品裡面的作者，有的是自外於他者的，有的是土著化的作者(透過通婚)，然後作者也會去討論整個社會的層面，其中有不同的階級性、性別性。除了把整個書放在當時中國的情境，可以再進一步把它放在全球史的脈絡：那個時代的全球就是都在展開旅行的現象。而曉真老師透過這些文本作為她的材料，她去展開非常人類學式的分析。

### ● 私人方志與情緒八卦作為田野材料的相通性

既然我定位曉真老師的作品是文學人類學，那我要怎麼跟曉真老師展開對話，我會用「田野」、「書寫」這兩個部分來回應。通常在談田野最重要的就是資料，包含資料從哪裡來？還有分析資料。我聽曉真老師很婉轉地說這些作品(方志)平常不會被當作文學分析的對象，而有些人類學者也不會把這些作品(方志)當作資料引用的來源。而在我看來，這是不必要的界線。因為，在曉真老師書裡的遊記或是私人的方志，它的偏見或是個人情感的傾向都寫得很清楚。

其實人類學在做研究的時候，高度仰賴口述，而口述一定是選擇性的，帶著立場跟偏好。但對我們來說，情緒是一個很重要的觀察點，甚至非常重視八卦。因為，八卦就算不構成直接引述的證據，但這是讓我們理解人群之間的人際關係、或者是現在到底有什麼重要/不重要的事情在這個社群發生。情緒、八卦都是重要的訊息，所以這其中與曉真老師書中的文本材

---

---

## 活動紀實

料是非常接近的，對人類學來說都會當作材料。只是我們會把它當作哪一種性質的材料、要怎麼去說明這個材料，畢竟人類學是受到現代科學、經驗主義、理性很大的影響，所以，會很清楚地去區分我們使用的材料、或是這個材料的生產過程。但是，當年沒有受到這些現代性影響的文人作者他就直接用、不予區分。

那麼在資料分析上，曉真老師的書裡寫了很多他者的想像，裡面有：旅遊、跨文化的好奇、很多的情感、甚至有許多情緒(包含種族主義的情緒、對於男女性別的情緒)。這些對他者的想像、異文化經驗等等在人類學裡面全部都有。舉例來說，現代人類學之父是馬林諾夫斯基，他在過世之後，他的日記被不知道是第幾任的妻子給出賣了。那個日記非常的轟動，因為馬林諾夫斯基被認為是現代人類學研究方法(參與觀察)的奠基者，可是他在日記裡寫了許多不堪入目的事情：包含對土著女人的性幻想、對當地人很多的批評。我們都覺得日記很好看，但是通常這種事情不被認為可以拿上檯面，也不可以寫在正式文本裡面。那本日記後來還是出版了，大家也覺得這才是真正的人性。也就是說受過訓練的人類學者也都會有這些情緒，但是我們怎麼經過現代學科的方法，把這個情緒轉化成一種可以去跟不同世界做溝通，可以去理解別人的理性。所以人類學跟曉真老師所分析的文本一樣，都是建立在同樣人性的基礎與觀察之上，然後去展開我們的書寫。

### ● 書寫他者與自我觀照的往復

第二個部分我就談到書寫，因為曉真老師這本書裡面比較強調的是旅人的部分。她在裡面寫說：這些旅人在書寫的時候，第一個因為他們跨越了異文化，從中原到異地，然後發現了他者。所以，裡面充滿了許多東方主義式的他者的想像。但是透過描繪他者，旅人也經常

在其中觀照了自己的漢文化與處境。有時也是因為知曉市場需要怎樣的材料。我覺得這些部分跟異文化人類學者是有些相似的，只是我們更受到理性的制約。

我們會很清楚的界定自己的腳色是一中介者，人類學很強調透過發現、理解他者，才有可能回來理解自己。就像照鏡子一樣，不可能身在原地就看見自己，一定要有一個對照。關於對照，人類學是一直來來回回，所以其實到後來我們就會是過不去、也回不來的那麼一個人。如果，我們完全 going native(土著化)就會變成完全另外一個的自我，然後沒有另外一個他者，也不會再看見自己是什麼樣子。所以，一個能看到自己的人類學，它一定不可能 going native(土著化)。然後，他也永遠不可能只停留在自我的位置。

還有，基本上我們是把自己當作是一個中介者，是在中介我們所研究、所書寫的那個世界，和我們所來自的那個世界的一個溝通橋樑。這是嘗試在旅人之上，進一步嘗試去促進溝通世界的一種腳色。因為，現代人類學的基本價值是不討論種族的，因為我們覺得人只有一種。所以，我們討論族群性，但不討論種族。如果我們要討論，討論的是種族主義。所以，基本上我們覺得人是共通性的。

所以，從以上兩點(田野資料、書寫)來看，曉真老師是用一個非常人類學式的精神跟方法在分析最早一代的人類學家。所以，我真的覺得這是一本非常棒的文學人類學的著作。關於虛構/非虛構的議題留待待會一起討論。

### 胡曉真老師回應：

謝謝三位好友、學界的同儕所給予我的意見與未來可能發展的建議。他們都說得很含蓄，但也都點出了書本未來可以發展的空間：不管是從理論上的思維、學科之間可以有的交流、

## 活動紀實

把什麼樣的歷史脈絡帶進來以更能呈顯這個問題的重要性等等，這都是本書未來可以著眼的方向。

### ● 回應王鴻泰老師的討論

在我現在正在進行的脈絡裡，最能夠直接對應的、有開展的可能還是史學方面。就如同剛才王鴻泰老師所指出來的，書裡所討論的文學現象是必須放在更大的歷史環境裡去進行，並不能只是跟同時代的文學表現來共同閱讀，更需要放在當時的歷史事件、全球化歷史脈絡的發展當中一起來考慮，這可以更呈顯它的特色，這確實也是我現在願意做的。

我也同意王鴻泰老師提及反對黃仁宇認為明清是內向型帝國的說法。以西南的政權來看，向外開展的力量確實沒有斷絕。從王鴻泰老師所舉的四邊的實例來看，這些開展的狀態並不是一個政策可以掌控的。所以，假設我們的眼光不是放在最核心的北京或南京來看，那可以看到帝國更多多樣性的表現。我也同意對西南的文武並進的看法：一方面要教化，一方面要鎮壓，是一交錯的策略運用。而這些史學的爬梳會影響我們對這些文學的詮釋，這是作為文學研究者無法逃脫、必須面對的事。

### ● 回應范宜如老師的討論：

我非常感謝范宜如老師剛才所提出的劉若愚所說的四個面向之間、非單向性的互動。這對我來說是方法學上重要的思考。

我也要謝謝范老師提醒我很多到非漢語區的文人會對土音、土字的感覺部分，也確實每個人在聽到不熟悉的東西的反應是不一樣的，是迴避、是了解、或是納為己用，會有很多不同的策略。這方面的思考我現在要去連結的是跟帝國產生的關係，因為明清帝國跟其他國家的來往也是很頻繁的，不管是漢字文化圈，還

有對明帝國來說蒙古帝國還在，而對於清帝國來說在西進過程中所碰到的民族與國家等等。

在晚清以前(晚清會有跟英文、法文等的問題，是另外一個問題。)會有跟非漢語國家、文化的交流接觸，其中會涉及的文字的問題，就像我剛剛討論〈越人歌〉、《粵風續九》的例子。但事實上，翻譯問題是面對明清的文學或歷史也好極可探索的領域，像是歷史學家所探討的《華夷譯語》。一位日本學者將《粵風續九》與《華夷譯語》對照來看，指出文學的文本比起字典可以帶出更廣、更多的可能性。

### ● 回應劉紹華老師的討論：

紹華就人類學觀點方面提供許多洞見之處。至於有沒有誰認為我的書是文學人類學，我想大概是中研院民族所的劉斐玟，因為她的研究跟文學人類學有點關係。但因為我沒有文學人類學的訓練，所以我並沒有這樣想。但如果本書跟文學人類學有相通之處的話，我會去探索文學人類學。

而作為一個文學研究者該如何跟文化人類學進行對話，什麼地方是我該學習的，什麼地方是我可以作為一文學研究者的獨特角度，我目前還不知道，因為我還不了解。我事後會向您請教，並閱讀相關的著作。而剛剛提到的他者、民族誌書寫者腳色的問題我也都覺得很重要。我研究所時因為興趣修了多門人類學的課，但了解得不夠多。但西南的研究讓我無法自外於人類學研究的典範，這是一個我還需要去理解與對話的學科。

## 開放討論

### ● 楊玉成老師提問

## 活動紀實

我讀完以後覺得這是一本很有趣、收穫很多的一本書。書已經有一個基本的圖像，可以當作我們出發的起點。首先，胡老師在書裡的導言有引述鄒一桂的《山水觀我》圖像。其實，西南的圖像也是一個很有發展前景的議題。書本的封面是黃向堅的《萬里尋親圖》，這也是清代繪畫的一個主題，一直到晚清、民國初年一直有這樣的文本。

而鄒一桂的《山水觀我》我的解釋跟胡老師不同。我覺得胡老師的眼光非常好，她看準了這幅畫是很有趣的。因為它不是說我看山水，而是山水觀我：山水看著我。我看到的版本跟胡老師引用的不一樣，胡老師引用的李宗昉的版本有很多的錯字，我是讀不通的。我自己去找其他的版本。但它的大意是說：山水很多的過客，如果不遇知己，就沒有人了解。然後又說，這些山水畫變成伯牙。

我的解讀是這樣，這幅畫可以讓我們想到一些典故，東晉末年的袁山松說：「山水有靈亦當驚知己於千古」，就是山水碰到一個知己，這是中古時候的典故。第二個典故是辛棄疾「我見青山多嫵媚，料青山見我應如是，情與貌，略相似」。一般來講，這個有文化脈絡。通常辛棄疾這個是擬人法，是主觀的投射。好像山水在看我，其實你一個東西看久了，你會覺得它在看你，它會凝視著你。

然後，它的意思是這樣，是有知己，但過客很多，包括鄒一桂這些官員和觀光客，晚明觀光客就很多了，這些都不是山水的知己。這是一個很奇特的山水，可是奇特沒有用，奇特很多，他的意思是這樣。第二個我這個畫是伯牙是什麼意思？他是在呼喚子期。我們知道知音的故事，就是伯牙遇到子期，他是等待知音。換句話說，這幅畫是一他者的凝視，你畫了山水，而這山水也看著你。然後，有沒有知音？然後各位讀到這些畫，你是不是知音，你是不

是子期。所以，它是一個道德的命令，有一個倫理的要求。

然後，胡老師的解釋為什麼稍微有一點不同，因為她說這是一個主客、情景的互動。可是我覺得不是，因為很容易掉到抒情傳統，我個人上課的時候常常對中文學界喜歡講的抒情傳統很有意見。因為抒情傳統是一個主體美學，但它不是一個主體美學，它不是客體，不是你看的對象，它是一個他者、一個異文化，它要求你要了解它。這種山水畫我是第一次看過。這是他者，因為是「山水觀我」是山水看著我，這個很有趣。這剛好可以呼應這個主題。

另外，因為我是研究古典詩的，像是山水詩等等。然後，每次讀完《中國山水詩史》中說：讀完謝靈運、王維之後，宋元明清就不用讀了，因為都一樣。我是不滿這樣的說法的。不同的時代，會有不同的風景。晚明的風景不會等同中古或唐代的風景，會有很大的變化。

山水畫這件事，石守謙老師有一篇文章〈十七世紀的奇觀山水〉，其中說萬曆年間有一版畫叫「海內奇觀」，是一風景圖版畫，然後他又連結到石濤「搜盡奇峰打草稿」。彼時十七世紀有一個觀念叫奇觀，奇觀不是等於山水，不是謝靈運。那個已經是晚明的時空，可能是因為版畫、商業等等的因素，看到的景觀會跟以前的不同。瀟湘八景的景觀到晚清有一個概念叫「景觀社會」，就是我們這個世界已經變成種種景觀。例如，想到中國就想到萬里長城，想到巴黎就想到巴黎鐵塔等等，這是晚清十九世紀以後建構的風景。所以，我覺得這幅畫是在這個意義上可以去觀察。

第二，我發現胡老師很有寫作的策略，書裡看起來是不同作家，但其實它有主題。例如從跳月到婚禮，其實這兩個是有關連的，一個是風俗且跟文學歌舞有關。可是它進入一個儀式，比如婚禮就還會進入一個社會脈絡、禮節、

## 活動紀實

歷史、人類學研究等面向的領域，它就不會單純只是一個文化活動。那其實這兩個主題貫串到後面，而且在後面會不斷的出現。所以，我覺得這個是一個很有趣的潛在脈絡。但是，胡老師好像可以把它點的更清楚。

以及，我本來是研究中古文學的，看到跳月會有一些不一樣的想法。跳月在我們解釋古典文學時已變成是主流，比如《詩經》有桑間濮上之音、鄭衛之音、靡靡之音，都把它解釋為對歌文化、江南文化，這是先秦《詩經》的時代。再來就是中古的陌上桑、羅敷也一樣。還有劉三姐客家文化的歌神，客家人把她當歌神，也像是採桑女這樣子。桀溺有一篇論文叫〈牧羊女與採桑女〉是歐洲牧羊女與中國採桑女的比較。

一般的解讀是這樣，傅斯年先生有一篇文章〈東夷西夏說〉，他是說上古時代有兩個民族：東夷、西夏，其實其中也涉及舜是東夷。然後畫了一條線，意思是說上古夏商周，殷商(朝歌)是東海岸，後來滅亡以後在宋國淮河流域，平常會引用墨子《明鬼》篇「燕之有祖，當齊之社稷。宋之有桑林，楚之有雲夢，此男女之所屬而觀」這是一樣的淫奔之詩。那麼燕、齊、宋，宋就是後來朝歌殷墟所在。然後，往南就是雲夢大澤楚國。

我在讀導言的時候發現胡老師在大學時候有寫過一篇凌純聲的介紹，我在研究所的時候也有讀凌純聲的《中國邊疆民族與環太平洋文化》。環太平洋文化就是從西伯利亞到東海岸，然後一直往南到澳洲、南太平洋群島、南美洲、北美洲、白令海峽等整個環太平洋的文化。這個文化有相似性，都是上古時代的。然後其實剛剛的〈越人歌〉都是屬於這個文化。

那《詩經》為什麼叫淫奔之詩？這可以說是文化差異，因為周民族是西北的，然後改朝換代之後就不了解這個文化，然後這個文化就

變成違反禮教的。然後，這是亡國之音，桑間濮上也是亡國之音。亡國之音不是形容詞，它的確是滅亡了，就是歷史的遺忘，這變成根本不可能理解的東西。然後，現在幾乎都是這樣解釋。它是屬於這樣的古文化，當古文化又改朝換代，就被貶成違反禮教。這個故事很長，比如包括孔子是私生子也是野合這樣來的，大禹的祖先等等這樣的神話很多。

然後，到了吳歌西曲的情歌對唱。其實剛剛提到《粵風續九》，吳淇的《六朝選詩定論》蠻有名的，我讀了以後完全改變我對這個人的看法，跟我想像的不太一樣。可是，晚明的人看到這個會聯想到秦淮河汴歌，就是馮夢龍的《山歌》、《掛枝兒》男女情歌蠻色情的，近年出了許多研究的書，一般叫十調歌，數量很多，都有一點色情。所以明末清初對此是不陌生的。接著就會講到吳歌西曲，接著就會想到《詩經》桑間濮上之音，所以老實說這本書的這個傳統對這個是熟悉的。跟其他描述說，因為做官到雲南，所以是陌生的、獵奇的，是不很一樣的東西。

所以，回到環太平洋文化的問題。胡老師也提到歌謠研究會，我本來只知道這種解釋是民國發明的，可是讀完之後，我才知道清代有一個脈絡，它是慢慢形成的。從文學的歌謠，到有一些開始俚俗的等等。還有，胡老師在論述的時候，有點傾向把文人看跳月看成浪漫的、獵奇的，可是他們都會講這是苗族的婚禮，跟《滇黔土司婚禮記》都是婚禮。可是，跳月是殷商已經滅亡的、不被承認的婚禮。所以，這個有個很有趣的問題。這是我個人想到的問題。

### ● 胡曉真老師回應：

《粵風續九》的每一位編輯者都提供了詳細的序，裡面述及他們看到的歌謠、使用的方

## 活動紀實

法學是什麼、還有觀察。所有的編輯包括總編吳淇，或是後來的李調元都如同楊老師所說會將歌謠上溯到上古以來的傳統。他們會各自選擇想要的傳統，像李調元想到《詩經》，而吳淇想到的是《楚辭》，也有人吳歌等等。所有這些傳統在他們的腦海中是連成一氣的。而確實這個傳統被二十世紀的歌謠研究者片面的繼承，因為歌謠研究者還要加上受西方的影響，所以會有新的論述，但是這些現代歌謠研究者受原來古典傳統的影響還是很大的。

### ● 楊玉成老師補充：

胡老師在書裡有提到「內在他者」，因為西南民族跟西方發現美洲、非洲不一樣。西南民族本來就在同一個文化圈，當然其中會有差異不會完全一樣。可是，有一些因素可能是相通的。反而是明清的文人透過西南重新了解世界、《詩經》與樂府，例如現在解釋《詩經》、「樂府詩」都是如此，一般來說就是「對歌文化」：男女對唱。所以，好像一面鏡子反射到自己而重新去解釋自己，雖然不一定全然符合真實，不過其中有一種「內在他者」的複雜關聯。

### ● 暨大博士生林小涵提問：

感謝胡老師的演講、在座師長的發言與提問豐富了我對此書更多的理解。我這邊有幾個聯想想請教老師。老師在第一章提及聲音、文字、情感、翻譯的問題。我看到清代的翻譯問題很有趣，清代的國語是滿文，考科舉時漢人也要考翻譯科，所以文人的官場生涯有一個無法迴避的翻譯問題。所以，這樣的翻譯性質跟翻譯西南的興趣有沒有可能有連結？

再者，老師在結論處有提到從「無史」到「作史」中一種呈現「外來者優越感的凝視觀點」。以及書中第二章提及苗蠻圖、職貢圖等的圖像。而我查了哈佛的數位典藏的相關苗蠻圖、職貢圖的圖像內容大致上都有物產宗教習俗、

喜歡關注女性等等。然而，這樣的圖像脈絡跟後面結論處的凝視，對於西南風土民情的分類是不是無法貼合？因為，書寫關注的面向跟圖像觀察的面向好像不太一樣。

最後一個聯想是我發現圖的物質性，所以我想的是西南書寫跟好奇之間是不是可以拉到明清的商業性的面向，不知道這些圖是否有這樣的關係？

### ● 東海中文系李佳蓮老師提問：

感謝大會的安排與胡老師這麼多精彩、豐富的論述，想把握珍貴的機會向胡老師提問。而我想針對研究方法來提問，因為本書中對於文學的定義不僅只是純文學，而是擴及到方志、公修與私修，甚至圖版筆記等等。而這多的文類之中，作者的身份跟寫作的立場絕對是迥異的，想請教胡老師如何去區分不同立場、身份的作者如何去觀視異文化的地方經驗。以及，特別想請教胡老師敘事文學的部份，老師在本書第五、六章有使用戲曲小說的文本。因為，大家比較常從宦遊文人的詩文集中看到異地經驗，通常詩文也比較偏向個人主觀的抒情視野。所以，如果是敘事文學的小說和戲曲原則上是有所本，或者受限於客觀的敘事架構。所以，想請教老師如何分判在敘事文本中對於地方的書寫，是出於敘事之所需，還是有進行個人主觀的架構。當然，我們的理解是這些不同的因素應是共同的拼湊出的地方經驗。然而，還是想請問老師如何在研究方法做出一些區隔與釐清這樣的研究在敘事文本跟抒情文本中的層次之不同。

### ● 楊玉成老師補充提問：

我再補充一個問題。剛才提到小說，在本書第三編主要是小說，胡老師在其中特別強調「文化多音性」的概念。因為小說如同巴赫金所說具有多重聲音的明顯特質，可是前面各種

## 活動紀實

文體也會涉及這個問題，在解釋上這點是很關鍵的。不過，剛剛提到《粵風續九》或是〈越人歌〉，其實詩歌也有一種混雜各種語言的雜語，像〈越人歌〉裡的壯族歌謠原文很像外星語言讓人看不懂。原文四十二個字，翻譯後變成五十四個字，字增加了。而第二首歌中在東漢後漢書的李賢註裡也是原文如何翻譯的問題，它是一個字對一個字，只是少了兩句，可能是精簡。換句話說，它不是英文翻譯成中文。也許它後面的語言系統有相似之處才有可能，比如說剛才舉的一些例子，比如說五言詩雖然看不懂它還是五言詩，並不是自由體或是其他。有一些漢化比較多一點的，就像一個光譜一樣，它的漢字就比較多，我們比較看得懂，可是有一些土音土字，所以這是兩種語言混雜的。除非本來音節一樣，否則不會字數一樣，這也是一種獨特的現象。然後，讀這本書中的《芝龕記》裡面許多苗族歌就是類似如此，是明清創作裡面有這樣的書寫傳統，包括田雯的《黔書》等等。一直到晚清例如梁啟超洋涇濱的英語：日文中文全部混在一起。到晚清這種語言的混雜，也是一種多音：多種聲音。以此補充一下文體的問題。以下請胡老師回應。

### ● 胡曉真老師回應暨大博士生林小涵提問

將清代文人因為本來就內存著滿文、漢文之間的「翻譯問題」，因此可能在面對非漢語時是否會有更大的「翻譯興趣」。放在更大的脈絡來看，很實際的證據就是《華夷譯語》不是一本書，是朝廷不同時期因為需要與不同的外國往來，所以要編許多不同時期、許多本的《華夷譯語》。我在將《粵風續九》與《華夷譯語》對讀時發現，明代的《華夷譯語》跟清代的是不同的。很明顯的是在清代的帝國意識是更明確的，作為一個帝國透過與外國交往來重新定義自己的帝國意識。所以，明代的《華夷譯語》

的夷就是外國，例如蒙古其他等等的國家。然而，清朝編的《華夷譯語》的夷則包括了西南的非漢族語言的部分，有意識地注意到內部紛雜的狀況。

「苗蠻圖」是大約在同一個時期出現的，另有一個傳統久遠的職貢圖傳統，是因為朝貢體系要與外國接觸所有的職貢圖。然而，苗蠻圖在清代以前是沒有的，這是出於清朝皇帝想要知道苗蠻民族所下命令製作的，這代表著清帝國注意到內部他者的現象。如同方才王鴻泰老師所說，清朝要在西南更深入與包納，所以更需要在文化上的理解或侵略，這可以從不同的觀點來觀察，但這就是清朝所做的事情：從文字、圖像、語言來認識西南。比較苗蠻圖與職貢圖的差異是很明顯的，職貢圖旁配上的是簡要的文字、畫的人是沒有動作的。然而，苗蠻圖是一定有情境的，而且上面會有很多生活習慣的說明，這些說明是從漢人文人的私人方志、或者像田汝成的著作抄錄下來的，就是宜如老師剛才特別提及的西南知識庫中去取材。所以，苗蠻圖是政府出版品，一開始並不是商業用品。但因為它很好看，後來有出版市場上的商業面向。所以，它的流傳也蠻多的，品質良莠不一。至於圖的文字與畫的不一致的問題，兩者一開始的原始主旨就是不同的，我書中的私人方志材料是偏向個人性的，他的讀者通常是自己、同儕，而苗蠻圖設想的讀者則是皇帝。

### ● 胡曉真老師回應東海中文系李佳蓮老師提問

我希望在書裡表現不同身分的作者的不同立場、書寫表現，每個作者的個人性想法都不一樣。也由於不可能窮盡所有的作者，所以我會選擇可分析性的詮釋文本，他們不能完全代表某種立場(官員或武將等等)，但其中仍有一定的指向性、或是值得探討之處。

## 活動紀實

還有一個很關鍵的問題是書叫《明清文學中的西南敘事》，我在開頭也強調了敘事的作用。所以，詩文集裡的作品在我的詮釋框架裡都會變成敘事，也就如同方才楊老師有提及的，我不是在用抒情傳統的看法來看詩文集的作品，不會將詩只視為自抒胸臆情志的表現，因為創作者作詩時就是受到歷史脈絡、背景的驅動，作者可能有一個目的，可能是在某一種唱和的場合出現的，可能希望達到另外一個政治目的等等。所以，在我的詮釋框架裡詩文集與小說的差別非常稀少，都可以統合在一個敘事性中來觀察。

以及，在我書裡探討的文人式小說、自傳性小說跟《水滸傳》小說等等不一樣。像我分析到的《野叟曝言》、《蟬史》等等其實本身就帶有非常多作者想要直接面對他的讀者而想要說的話，而且他的讀者並非是商業性的讀者而是他的同儕，所以跟詩文集有相似的地方。然後，像《芝龕記》這樣的戲曲作品也是一樣，它有設定一個很特別的讀者群，有對明亡思考的背景，跟明末清初許多的才子佳人小說不一樣，它有另外一個系譜可以去看。對我來說，詩文集、小說、戲曲、方志等等在我的思考脈絡裡，它們的詮釋界線不必那麼明晰。

剛剛楊老師提到《芝龕記》裡面的苗歌，這在當時是一個現象而不是孤例。我覺得越看明清時期的關於西南的紀錄，不管是哪一類的文本，其實不同的材料都指向類似的一種狀態：當時人的視野、觀點其實有很多共同的地方。這些共同的地方是以前我們沒有把西南當作一個議題的時候不會注意到的。而當我們把西南當作一個議題時，我們就會注意到，也會增益歷史學家探討這個時期的一些特色，是可以從這些文本裡找到線索。

### ● 暨大中文黃萃瑜老師提問：

感謝胡老師這麼精彩的論述，由於時間限制，在此提問一個問題。想向胡老師請教您在屠紳《蟬史》中的研究提及其中既存在翻轉人與蟲子、我與他者、甚至是族群與邦國分界的論述。同時，存在著對異族、外國的歧視。換而言之，它恰好形成流動的悖論。這是因為它的多音性所形成的迷人風景。但是，迷人的另一面也可能讓人困惑。可否請胡老師進一步說明這種自我解構可能開展的意義是什麼？謝謝胡老師。

### ● 楊玉成老師提問：

我補充兩個問題。方才王鴻泰老師有提到王陽明思想的關係，而胡老師書中有提到田雯「蒙齋」，「蒙」就涉及文人跟邊陲的啟蒙關係。其中不只是教育，田雯還說要進入到其中的文化。我以前有注意到晚明有許多啟蒙的思想，有一個異端是李卓吾，他從《易經》的角度來解釋「蒙」，蒙卦的「包蒙」就是要包容。李卓吾的解釋是根據晚明王學的王龍溪，其大意是不要自作聰明嘗試去改造這些蒙昧之人，因為蒙昧是最天真原始的，要返回這個蒙昧裡面。這跟康德說啟蒙是要從童年到成熟的大人是相反的，反而要從大人回到童蒙。我曾在研討會報告過李卓吾論文中的一小節叫「黑色太陽」：啟蒙本來是要理性之光，可是那個光是蒙昧、是要返回黑暗的。這很詭異，但顯然不是偶然出現的，跟晚明王學有關。李卓吾曾出任雲南姚安的太守，他的主張就是要全部包容，包括異族、地方。所以，有點暴力傾向的李卓吾，在政治上是非常包容的，我覺得這是一個值得思考的問題。

另外，貫串在胡老師書裡的是權力的問題，包括戰爭等等。戰爭中有一個叫「軍功圖」，例如萬曆十一年有一本《三省備邊圖記》版畫有包括了倭寇、苗的戰爭。其中有一些較慘的殺

## 活動紀實

戮，這是個人的軍功，有點像田汝成的斷藤峽之役，雖然這沒有圖，這是一個傳記要讓朝廷賞識用的，晚明的圖也有一個脈絡就是將軍要畫自己的戰功。另外，胡老師也引述了傅柯關於權力的解釋，例如對於婚禮的管理。這個問題很有趣，到了《野叟曝言》則是醫療的、充滿權力的話語，例如苗女的瘋病有三重邊緣：苗是異族、她是女性、她還發瘋。

還有，我們都把跳月視為淫亂，但它其實不是那麼男性中心，它是偏向女性的選擇權比較大。跳月之後「不落夫家」，懷孕之後才到夫家。有另一種漢化較深、較男性中心的文化傳統「葵花峒」，則是要男方准許，女性才能做某些事，而女性還私通，其中是有文化衝突的。這兩種文化非常有趣，但需要加上性別與權力的分析。

另外，這本書有一個主題是「中心與邊陲」。中心這個概念很有趣，例如什麼叫中國？是相傳周公定都洛陽，洛陽是天下之中，是世界的中心，所以叫中原、中國。而在二程、《中庸》，「致中和」是一個核心的議題，其中有引用到歐陽修的洛陽牡丹「而出洛陽者，今為天下第一。」但歐陽修反對這個概念，因為在別的地方應該也是一樣。可是，二程講得更明確，他們是反對司馬光，提出「事事物物皆有中」。中心實是一個最相對的概念。金元時代的元好問編的《中州集》。元是鮮卑族，而元好問認為金是中國的正統。然而《中州集》也引用二程說明「中」不是一個固定的地方，到處都有中。「中心在哪裡？」也是文學史中在探問的問題。尤其，理學討論「致中和」是核心的議題，所以這並不是邊緣的理論，其理論在在說明中心不是固定的東西。以上是我的聯想，最後請胡老師回應。

### ● 胡曉真老師回應楊玉成老師、暨大中文系黃莘瑜老師：

謝謝楊老師許多開展性的想法，然而目前我無法好好回應的。而中心是可以變動不居的概念，讓我想到王鴻泰老師最感興趣的田汝成。田汝成是一個積極的西進主義者，他在軍事上是王陽明的死對頭，因為王陽明採取的是比較柔軟的手段，而田汝成採取的是激烈的武裝行動去征服西南的民族、社會。田汝成的想法是以前的江浙即是如此，江浙現在已經變成中心了。所以照田汝成的理想，中心是變動的，未來需要繼續推進西南。也有人用《易經》推論說氣運一定是向西南走，所以國家的勢力要往西南延伸佈署。而剛剛楊老師提到李卓吾的包蒙、回到黑暗的原初理想，顯然是跟晚明的思維有關。我覺得這個面向在清代並不突顯，在清代「啟蒙思想」會較站上風，但這些都還需要證實。至於屠紳的文本，對我來說深具挑戰性，一方面它很有趣也很重要，另一方面則是其文本非常難處理，這是一個很黑暗的文本，文本背後書寫者的精神狀況很複雜扭曲，但其中充滿創造力，我評估這需要精神科醫生、心理學家等的加入討論。

### ● 王鴻泰老師補充：

我補充關於田汝成的部分，我對田汝成這個人非常有意見，我先做一個歷史學知識的補充。我覺得田汝成、王陽明兩人的關係是可以討論的。從職權上來說，田汝成是沒有兵權的，都擔任偏向文官的職位。

而明代到後期帶兵的都是巡撫，這些官位基本上都是科舉出身而懂得兵法的人擔任，王陽明就是其中的典範。因為，王陽明知道兵法，他是科舉出身的，他可以號令軍人。相對而言，王陽明可以帶兵、規劃戰略、可以驅動軍隊進行軍事行動。而田汝成則不行，他最多就是一

個參謀而已，只能出主意。所以，兩人在職權上是有差別的。

可是，田汝成一直很積極的想證明自己的軍事才能，其實在明代，懂得兵法是一個很重要的上升出路。我處理過明代談兵論劍風氣盛行的問題，因為在明代的仕途發展制度裡，一種出路是科舉考試制度中脫穎而出，留在中央政府，或更好的是進翰林院接近權力核心。另一種出路則是懂得兵法，因為如同前面提到的，明代時東西南北各有問題，而這些問題都是要用軍事方式去處理的，所以只要能向朝廷證明自己懂得兵法，就可能被放到御史系統，而如果被派去外面就變成巡撫，然後就可以直接帶兵。

然而，田汝成沒有找到這樣的出路，而王陽明則是明代中期的成功典範，他全面性地在教育、學術、軍事都有所表現。他也因為他在軍事上的表現，被封為伯爵，這個爵位對他的其他方面的表現都有加乘的效果。我覺得田汝成因此對王陽明感到不滿。

而事實上西南的開發，絕不可能只用軍事的方式來處理，一定是要剿撫並用，就像台灣的開發，有很多複雜土客之間的問題。例如，原住民的問題、移民者移墾的問題、不同移墾隊伍的衝突矛盾。各種矛盾大到無法處理時，才用軍事手段，而軍事手段處理過後，就要開始重新安置來做編戶齊民、教化的工作。所以，絕不是像田汝成說的把西南這個地方的人都抄家滅族，再重新移民一批人來，這是不可能的。但對於田汝成仕途的經營來說，這是一個很重要的策略，所以，我個人對田汝成很有意見。我沒有真正的研究，這裡僅提供一個制度面向的介紹。

另外一個是剛才楊玉成老師、胡曉真老師都有提到的理學發展的問題。王陽明到龍場這麼偏僻的地方，那麼深入的去跟原住民打交道，

到底對他的思想產生了怎樣的影響？我不太確定目前理學的研究到什麼地步，而這種異文化的接觸直接觸動的問題則像是人類學家的探問：人是什麼？人可以是什麼？像是社會人類學家黃應貴處理人觀的問題，這需要在自己的文化範圍之外去重新思考人另外一套的文化行為。所以，王陽明在龍場悟道不是偶然的，之後他一直在處理西南地方的族群衝突問題。王陽明在思考的是：這些人要把他們當作非人來看待嗎？我想這對理學的影響相當大，但我不知道理學的討論有無處理到，像是剛剛楊玉成提到的李卓吾也是這個問題。他們在這個文化的邊緣地帶活動，在人跟非我族類的人之間的互動，引發了他們人觀的問題。然後，對他們的學術思考的影響到底是什麼？我想這也是一個很可以思考的問題。

### ● 胡曉真老師補充：

我跟王鴻泰老師未來可能合作研究的對象郭子章，其論述即是在討論這些問題。首先，王陽明並非自願而是被流放到龍場，而如果王陽明因此思想受到影響的話，這對未來有類似命運的儒者會有怎樣的影響，而郭子章即是嘗試解釋這個現象。

因為，郭子章在西南地方做官，所以嘗試解釋或預測當人在這樣的境地時，要怎麼思考人。所以，我認為儒學研究者可以加入西南研究。

### ● 范宜如老師補充：

感謝剛才許多精彩的補充論述。我覺得曉真老師非常關注書寫者的位置立場及其限制，更進一步思考反省敘事的聲音。例如，曉真老師討論屠紳有實際到西南的經驗，但屠紳不使用非虛構的紀實書寫，而是利用小說的多音性將苗人的聲音帶出，這些曉真老師在書的第六

---

---

## 活動紀實

章有精彩的論述。關於楊老師所提到禮的主題的扣連，例如前面陳鼎再現禮的細節、體驗到被權力關注的經驗，後面的夏敬渠則在思考什麼是文明。以及，戰爭記憶在本書中的重要性，例如田汝成參與大藤峽之役，書本後面則涉及的是再創造的戰爭記憶，包括了移民者不同的位置。這邊我想強調的是曉真老師總能掌握到文學的多音性以及辯證的詮釋。我覺得做研究做久之後，會投入情感在其中。例如，田雯對貴州的情感到底是什麼？不能夠單一地以你去過這裡，所以你對這裡有感情。感情是一個很複雜的過程，做研究時要隨時留意到反身式的注意到位置與限制的思考。我最近也看了關於討論王陽明在西南的做法是否適切的一些文人的討論，這對在西南當官的文人來說是一個重要的議題。

### ● 劉紹華老師補充：

現代人類學的角度是沒有一個中國的，考古的三星堆遺址等也都呈現了跟中原並行的、完全不同的文明。現在許多中國西南的研究也是轉換中國性的努力。臺灣原住民近期的文學發展也是如此。

近期一本由彝族學者所寫的長篇小說《西南邊》引起熱烈的討論，其中訴說漢人(國民政府)怎麼進入彝區。在 1950 年中共解放整個大涼山之前，我們都稱這個地方為獨立儼儼，其自成一格，長期獨立，從來沒有一個政權可以真正掌握，跟設在貴州的土司勢力完全不同，在儼儼的土司都只是名義上的設立。因為我對彝族的歷史很熟，所以我在看小說時就會注意到作者對受到 1950 年以來受中共論述影響的思考。所以，我想內外的問題到現在還是不斷地出現。人類學很注意族群及其文化的真實性，但後來

發現其實不可能有純粹的真實性存在，只能放在歷史的變動中來觀察它的位置。

另外，曉真老師在書裡不斷提及這是作者的真實經歷還是作者的想像，也提到人類學者 James Clifford(詹姆斯克里弗德)強調民族誌一定都是虛構的，我並不是很同意 Clifford，因為一來這有其歷史情境，二來他現在也推翻了其論點。對我來說經驗研究非常重要，但經驗研究即是所謂的非虛構研究有一個很大的限制，因為所有已經發生過的事情，尤其是人的情感，其實已經不可能研究了，它都是過去式。所以，能建構的東西都是斷裂的，而我覺得只有小說能把這些斷裂給建立起來。所以，我一直覺得許多建立在非虛構的材料之上的文學是最棒的理解世界、人群的文學型態。譬如我看余華的《許三觀賣血記》，因為我做愛滋病研究，所以我曾請問余華的寫作為什麼跟我所知道的真實狀況幾乎是一模一樣，雖然余華為了保護秘密來源當事者而不回答我的提問。另外一個我非常喜歡的中國小說家遲子建，她的寫作都是建立在真實的材料之上，但加上了她的小說想像和情感。雖然這是虛構的，但其中所傳達的情感卻才是真正的真實，是我們這些受限於現代學科非虛構寫作者所不敢觸及的部分。所以，我覺得小說一定要存在。

### ● 楊玉成老師總結

因為時間的關係，我總結一下。我覺得今天的新書精讀會是一個很好的示範，顯現現在人文研究的若干特點，因為不管是歷史還是人類學其實都離不開文本跟敘事，也就是離不開中文系。但是中文系也離不開歷史、社會、人類學的學問，也就是不同學科會交叉。現在的學科即使有不同的特色，也都是相對的。

以及，讀完曉真老師的書還有其中所強調的文學，我個人的體會是文學對於文本複雜的

---

---



## 活動紀實

多音性是比較有利的，但如同我剛才所說這是相對的，因為不同的文化活動解讀起來都很複雜。可是文學的訓練就是面對文本的複雜性，觀察背後的問題例如文化、權力等等。所以，

文學有提供了一個積極的詮釋空間的可能性。以下我們暨大中文系以簡單的閉幕式和贈禮感謝今天的主講人和三位討論老師。



# 臺灣中文學會 新書精讀計畫之二十四：

## 陳昭瑛《荀子的美學》

時間：2018年5月14日星期六，下午 14:00-17:30

主持人：吳冠宏教授(國立東華大學中國語文學系)

主講人：陳昭瑛教授(國立臺灣大學中國文學系)

討論人：王慶光教授(國立中興大學國際政治研究所退休教授)

### 精讀會紀要

#### 主持人 / 吳冠宏教授發言：

中山大學各位老師、各位同學大家午安！這一次除了陳昭瑛老教授親自導讀她的新書《荀子的美學》(榮獲去年科技部中文學門傑出研究獎的專書)之外，非常榮幸能邀請到位處臺中的荀學專家王慶光教授，與來自成大長年致力於禪宗及道家美學研究的林朝成教授，還有貴系跨文化莊子研究的賴錫三教授，三位學者來共同討論，可以說今天臺上的交流組合，是北、中、西南、南、東跨地域的合作，相當難得亦少見。本書作者陳教授，她的學術養成的背景為臺大中文學士、臺大哲學碩士、臺大外文博士，不僅兼綜文、哲，亦橫跨中、西，《荀子》一書原屬於儒家重要的經典，但在當代新儒家的視域下卻未受到肯認，經由陳教授跨文化拓展的努力，使《荀子》綻放出更大的視野與光亮，洋溢知識的興味與對儒學未來的展望性。



這一次活動的順利舉辦，非常感謝中山中文系以及劉昭明老教授的宋代文學史料研究室的鼎力支持，還有吳孟謙教授及紀志昌教授的協助，也很高興同學們的熱情參與，使此次學術薪火在南部延展的意義得以充分體現，現在我們先以熱烈的掌聲來歡迎這幾位老師的蒞臨！並請今日的主講者——陳昭瑛教授，先為我們分享她撰寫這一本書的心路歷程與成果。



### 陳昭瑛教授：

#### 一、陳昭瑛教授《荀子的美學》之問題架構

謝謝主持人及中山中文系，並感謝三位討論人願意撥冗精讀，提供我一些寶貴意見，以俾再版的修改或是即將要著手撰寫第二本有關《荀子》之書的參考，這樣的活動經由中文學會的連結與推廣誠屬不易。這一本書的撰寫真的很辛苦，歷經一段漫長的過程，完稿之後除了開心之外，同時也發現仍有很多問題尚未處理。非常感謝在座的每一位老師及年輕朋友，希望今天可以進一步聆聽到諸位的批評與指教。

我先簡單地談一下架構，至於緣起的部分請參見序文。我希望透過這本書能將《荀子》

的基本思想都放進去，這是當時構思這整個九章的原因，後來發現仍需要另外寫一本書來談，有關《荀子》的政治思想及法的部分，尤其是《荀子》蒙受千年不白之冤——他與法家的連結是有關係，對於這種關係，雖然有人建議淡然處之即可，可是我認為這兩種的差異性很大，無法不多加探討，尤其關於法政哲學。除此之外，我能處理的幾乎都放在這九章的架構來探討，從類的角度來思考，並將之分成三部分：「類的自覺」、「類的本質」、「類的生活」，因為我認為「類」是非常重要的，我不是第一位以「類」來處理《荀子》的人，認為「類」是很重要的學者很多，不過我是從比較哲學，從我熟悉的原典及思想出發，以我年少時期所研讀有關於青年馬克思的哲學——「類的存有」、「類的生活」、「類的意識」這些角度來出發。因為我一直以來都認為儒家與馬克思主義有很多觀念非常相似，尤其在美學這一方面，我的博士論文從文類理論入手，即嘗試會通儒家與馬克斯主義的文學理論，在台大哲學所撰寫碩論時即開始具體構思這兩個學派在美學、詩學上的比較研究，從儒家的詩學到新馬克思的詩學，一直是我有興趣要做的，所以我在這一本書中盡量的去發揮出來，這一本書有相當多的部份是我從碩士時期開始從事研究黑格爾哲學以及新馬克思主義的心得。

不過這裡會出現一個問題，就是不同學派、不同的文化傳統適合來做比較嗎？這是一定會遇到的挑戰。對於比較哲學這樣的方向，我一直相當謹慎去處理，因為我覺得一定有必要充分地掌握這兩個不同的領域，所以我在馬克斯主義花很多時間，大概從大學開始，雖然期間斷斷續續，但是也可以說從沒有間斷，花了將近一輩子的時間都在研究黑格爾與馬克思主義。早期發表的論文大多是有關於馬克斯主義的研究，比較是一件需要相當嚴謹的態度去處理的

問題，即使我認為已經很謹慎，可是還是有一堆問題，畢竟這兩個派別是隸屬兩種不同的文化，不同的時代，一個是兩千多年前，一個是啟蒙運動之後西方的主流思想之一。

比較工作會出現問題也是無可避免的，最主要是讓古典時期的思想能夠進行比較有現代意義的研究，不外有幾個研究方式：首先，有沒有新的文獻產生，不然對於舊的文獻能夠使用新觀點去談，如果是舊的文獻同時又是舊的觀點，這樣的比較就沒有研究的必要，我們通常寫論文或一本書會去思考到底有沒有增加甚麼論點，或是只是重複甚麼論點，這是在寫作的時候會思考的問題。如果當我決定去嘗試新的論點，必然一定會遇到許多的挑戰，這一本書有關於「類的自覺」，對於《荀子》先秦時期宗教的思考與連結是有關的，我們一般認為《荀子》可能對於宗教是沒有甚麼讚許與肯定的，但是我個人認為他的思想屬於後神話時期或者後宗教時期。換言之，就是原始宗教時期之後，出現荀子這樣的一位人文思想家。但是，前期那些原始宗教的原始思維，思維的方式還是遺留在荀子的著作裡，所以在第一部分「類的自覺」中處理了這些議題，人之所以自覺為一個類仍是在這個宗教氛圍裡面。

到了第二部分「類的本質」，處理有關本質的問題，也就是有關於《荀子》心性論——「性」、「心」、「情」，除此之外，可能還是有尚未處理的問題，我分為三個部分，每一部分都有三章，可能還有尚未處理的問題，譬如氣。有關於氣的問題尚未單獨處理，氣現在非常熱門，對於氣我有一些感想，我認為氣與情不能夠通用，尤其在《荀子》不可如此，在其他學派或者是可以，例如六情等於六氣，這樣的論點是有的，但是我認為氣對於荀子而言是沒有的，原因是《荀子》對於氣的看法仍停留在孔子的看法就

是「血氣」的概念，尚未提升至「志氣」或是神祕主義、冥契主義「氣」的概念。

第三部份「類的生活」，這個部分處理了禮、樂、法，但是未標出詩。詩在《荀子》的〈勸學篇〉是很重要，談到禮、樂、詩、書。除此之外，在荀子的著作中的確沒有扮演很重的份量。我對於《荀子》樂的看法，認為他影響到《禮記》、《樂記》，同時也影響到《詩大序》裡面的詩學想法，可見對於儒家有一定的影響，我透過禮與樂帶出詩學與美學，尤其是禮的部分提到關於《荀子》理論有關於祭禮、葬禮時運用了兩種美學，祭禮的部分是抒情的原理，葬禮的部分是模仿的原理。在談葬禮的時候，他運用了非常多次「象」這個字，以此說明儀式在模仿往生者生前的種種。再者就是祭禮是在召喚亡魂來與祭祀者相會，其中蘊含的情感相當充沛，寄予思慕之情，祭禮的美學表現是屬於抒情，所以這裡雖在談葬禮或是祭禮，同時也涉及美學的命題，特別是他認為儀式需要具備情與文，孝者之情與禮義之文，處理情與文，在他的美學理論中涉及文學中的藝術與形式的問題。

關於樂的部分，相當關注「公共感性」，因為儒家比較不重視個人的體驗，而偏重「公共感性」的問題，西方則比較重視「個人感性」，強調個人的感官、個人的直觀與感性意識，局限於個人則缺乏「公共感性」。「公共感性」比較重視理性，我認為儒家連接到感性，重視禮樂的公共作用，並非僅侷限在個人欣賞的層次而已，我們從《荀子》的樂論，看到從孔子到孟子乃至於荀子的發展，正是一個公共感性的面向，公共感性在此獲得較多的論述。在孔子談到樂與禮的時候亦談到仁，子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」孔子的禮樂觀是仁，到了孟子，他重視的不再只是音樂的古

## 活動紀實

今問題，並非古代的音樂比當代的音樂好，他所強調的是君民同樂，期待音樂能向大眾開放，而非少數菁英貴族所獨享，即偏向人民美學，重視倫理美學。

至於荀子，他對於音樂的看法與孔子一樣都偏向古典主義觀，向來為中國音樂史家所重視的〈成相篇〉所處理的即是民歌與民謠，具有很高的成就。依〈樂論〉或〈成相篇〉處理音樂的線索，看得出來荀子對於音樂的重點已有所轉移，就是從孔子論樂的核心概念—「仁」，到了《荀子》〈樂論〉的核心概念—「和」，「和」的出現固然沒有擺脫「仁」，但荀子的「和」已包括了人己之和，同時涉及音樂作為藝術品之形式與內容的和諧狀態，對於移風易俗的重視，對於整個社會的發展與教化作用、品味風格的形塑都可以歸結到「和」，所謂「和樂而不流」。這一點對於儒家的樂論是有所推展的，「和」這個辭在先秦是指一種樂器，跟「笙」相類，在荀子的時期，音樂發展已大不同於以往，我找出他的樂論談及十八種樂器，後來我的學生告知：同一時代已經不只是十八種了，也就是說荀子的階段，音樂發展出很多的種類，遠勝於孔子之時，所以荀子對於樂論有更專業化的主張與更高的要求，他會以單獨的一篇，專門的論述來談音樂，〈樂論〉中談及一群人同時聆聽音樂，造成「和親」、「和順」、「和敬」的境界，同聽之耳並非屬於個人而是攸關公共感性，所以我認為公共感性作為儒家的特色不妨與西方作一對照。

至於法的部分，他從倫理道德的世界轉化，我受到黑格爾的影響，孟、荀的差異就如道德與倫理的差異般，道德主題是處理良心的問題，法則由道德主體邁向法政主體，關於這一部分，孟子關心很多，到了《荀子》尤側重在公共的理性或是倫理的世界，而倫理世界就是有家庭

與國家，公民與社會，兩者關注力有別。長期以來很多人都認為孟子只注意倫理的世界與主體性也未必如此，但他們有一點差別，荀子更關心倫理的世界，我想要處理跟法有關——自然法的問題，我不認為儒家是一種自然法，我認為在《荀子》一書有法政主體，蔣年豐先生認為沒有，我提出《荀子》有「罪的主體」，也就是犯罪的人知道自己犯罪並且還願意服刑，因此我覺得後續最需要進一步闡發的是法的部分。

### 吳冠宏教授：

陳昭瑛老師很清楚將這整本書的系統與架構弄出來，我需要對陳老師坦白，十幾年前因為我在處理情的議題，讀到她《荀子》論情的文章，最初抓不到她談的重點，後來看到整本書的論述體系之後，我才了解到她真正的關懷所在，因此建議大家整本書要有通篇閱讀，方能掌握細部。陳老師的引導可以幫助我們有系統性地進入她處理荀子美學的整體脈絡，另該書中不時流露她的研究動力與機緣，呈現出經典研究與她生命的遇合，這個遇合是相當動人的，值得大家用心品味。接下來我們請三位老師各別針對閱讀這本書的心得與意見，進行第一階段的對話。

### 討論人發言

### 王慶光教授：

個人擔任《荀子》的教學，也靠著《荀子》的研究從講師升遷至教授，在 65 歲得到博士學位，《荀子》與我之學術成長可謂關係密切。這一本書是昭瑛老師 20 年以上的學術研究總結，令我感動，符合荀子所言：「鍥而不捨，金石可

## 活動紀實

鏤。」怎麼說呢？《荀子》這本著作在中國文化起跌的變化很大，起的話是誇大的說法，其實只是在孟學壓抑之下呻吟著，在不同的時代視域下，孟、荀皆有可能成為先秦儒學的大宗，孔子曾經稱讚周文，《文心雕龍·原道》認為天地日月、萬物之美無處不是充滿美文，可以用語言來表徵。昭瑛老師很感慨基督以為世界是墮落的世界，佛者捨離這世界，只有儒學能擁抱這世界，主張應盡一切努力來幫助這個世界永續發展，人與這世界相互配合，這個說法非常具有啟發力，尤其是《荀子》。如果依照西方的泛靈論而言，《荀子》是文化意識的宇宙，牟宗三也曾在好友唐君毅去世之時用過這樣的說法，荀子說：「君子必辯。凡人莫不好言其所善，而君子為甚焉。」可見就君子而言，會對於他所看見的真理盡力傳佈。

荀子又說：「以仁心說，以學心聽，以公心辨」，書中論及公共領域的問題，出生於 1918 年的德國學者哈伯瑪斯 (J. Habermas)，也一直關注公共領域的問題，他的溝通行動論，代表他對社群福利之公共領域的貢獻，身為知識份子無論做任何研究，他最終必歸功於 public affairs，而此也正是昭瑛老師所關懷的：「類的存有」、「類的自覺」、「類的本質」、「類的生活」，這些領域共同開創出《荀子》理論的契機。昭瑛老師用荀子的美學、荀子心性論來說明荀子的認知理性，從康德而言，就是純粹理性的問題，另外還有道德與倫理的區分，這是得力於黑格爾思想的客觀理性。康德對於法治的形成缺乏像黑格爾哲學原理那般完整的描述法哲學，故她談及個人完成的家庭，共同參與的公民與倫理，其間都包含著黑格爾客觀精神的實現，依此看來，如何看待禮論、樂論、法論、心性論，都是昭瑛老師這本著作有效掌握《荀子》的契機。

從「法」這個角度，《荀子》曾經於〈勸學篇〉說：「禮者、法之大分，類之綱紀也」。基本上把周朝法的體制，從他的判例延伸到他法的理論，〈樂論〉說：「樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。」禮，這種理性的內容，從神話思維出來，這一方面他服膺憂患意識的說法，讓我們比較能聯繫到周文以及荀子公共理性的特徵，樂的理論在當時更涉及教化最核心的部分。就一般而言，《荀子》的〈性惡篇〉基本上與《荀子》的〈樂論〉是有所分別的，這種差異，可以進一步看出理性與感性的辯證關係，故昭瑛老師相當重視黑格爾的辯證思想，雖然大陸龐樸先生在二、三十年前已經談過，但至此有了更多的突破。

### 吳冠宏教授：

昭瑛老師研究過《文心雕龍》，也將《荀子》與《文心雕龍》做一個連結。《文心雕龍》：「盈天地之間者，文也。」剛剛她談到從基督教如何看這世界？從佛家如何看世界？從《荀子》、儒家又是如何看世界？文的意義就從這裡充分看出來了，儒家是如何透過實踐力去改變世界呢？林朝成教授除了研究禪宗美學及道家美學之外，亦重視公共領域的社群實踐，所以不只是文本的分析，有更多的行動文本，接下來我們歡迎林朝成教授的分享。

### 林朝成教授：

閱讀昭瑛此書是相當愉快的經驗，也就是說我們之前在談類的時候，《荀子》以此為核心——「知通統類」，唐先生也說這是統類心，但是這本書將類的本身看成各方面的開展，尤其是在結構上的開展，從「類的自覺」到「類的本質」到「類的生活」，把握類的各種面向，使《荀子》的層面不會變成如此單線，也就是說將《荀

子》在講類的時候是一個整體的網絡。在關鍵性的觀念例如「性」、「心」、「情」概念上，在這一本書皆有詳細的處理，因為昭瑛在這本書處理的不只是文本，引用非常豐富的文獻，不論是國內學者或西洋的漢學家重要的研究，都加入本書作來進行豐富的對話。我以身為讀者的角度，提出幾個問題就教。

第一個問題事，這本書從黑格爾、馬克思主義等等，依她原來關心的範圍來立論，文本的掌握是相當精緻的。就整體而言，此書除了「類」之外，還提到一個重要的論點，《荀子》不是「同一性」的哲學，也就是說《荀子》在很多關鍵的討論裡頭，他不是一位直觀的「同一性」的哲學，是需要中介的哲學，而以這種中介哲學來看整體，是無法去除的，依這個角度重看《荀子》，對於「文」的看法，也包含對「氣」的討論……等等，都是個人覺得很重要的思考。在先秦儒學裡面，不是同一性的哲學是如何來呈現他整個的架構？昭瑛曾說這個論點比較接近徐復觀先生「形而中」的論點，但目前在這本書的架構上「非同一性」這個非常核心的概念並未被標示出來，如果之後還要續寫，可以以此作為主題來談。

第二個問題是昭瑛常說的「詩性」，不論是「詩性思維」或「詩性宇宙」或「詩性美學」，在這一本書裡都有很多的展現。事實上這個展現可以看到不管他是從倫理走向美學，或者是從宇宙論走向美學，或者是宗教性宇宙走向詩性宇宙，「詩性宇宙」、「詩性思維」、「詩性美學」這些觀念放到《荀子》的整體結構中是如何被理解的？這個講法要完全依照西方的談法呢？尤其是若不以詩性與認知為對比，詩性是怎樣的觀念？這個觀念談得清楚的話，我們就會更了解《荀子》的美學是一個整體，如果我們對於「詩性思維」或「詩性宇宙」或「詩性美學」

沒有整體性的完整想法，昭瑛所講的《荀子》美學，只有第三部分是我們熟悉的《荀子》美學，第一、二部分大概不是那麼對焦，因為岔出去了，不過這正是有趣的地方。如果我們把「詩性思維」或「詩性宇宙」或「詩性美學」講得清楚，我們便會覺得這樣的美學是出自於整體的關懷，就會比較知道這整本書的架構，因此作為一個讀者，建議詩性的問題需要再處理，讓大家更了解。當然這一本書裡頭已有很好的論點，例如「公共感性」本書處理有二章：一則以「情」來處理「公共感性」；二則以「樂」來處理「公共感性」，這個講法很能夠反映儒家的核心，這個核心的重要性，昭瑛在文獻上有談到。譬如說鄉飲酒禮可以共聽的方式，現在來看這樣的倫理美學，看到感性的培養是有公共性，這個公共性與西方的共識是不一樣的，但是這就變成中國的一個特色。但是「公共感性」做為美學的基礎，或者開展，或者作為「公共感性」的培養，這會牽涉到一個問題，這個問題與昭瑛教授之後要處理的有關係，換句話說，「公共感性」是不是封閉性，因為我們講的例子從《禮記》、祭禮、喪禮等等，感性被培養是規範性的，所以我們現在講的「公共感性」如果是封閉性，封閉性要如何過渡到他本身作為公共性？這裡頭包含這整本書談到《荀子》的精神—教化，或者是積、漸。教化就把這本書的各個層面講出來了，教化的重要性跟這本書裡頭不是同一性哲學是互有關聯，我們現在如果看這個問題，同樣會碰到一個問題，也就是說這「公共感性」與教化等等，在傳統的人文展現上，他是不是封閉性的？如果是封閉性，我們如何面對這樣的現象？這個也是我比較關心，《荀子》有沒有一個開放性的問題？

第三，最後一個問題，昭瑛認為天人之分的「分」有分配、分擔、分享的意義，所以與我們認為是天人的分離是不一樣的，對此書中

## 活動紀實

展開精彩的論述，其中談到所謂的「法政主體」。譬如說惡，她認為《荀子》的惡，不能將之看做是實體或本質，比較正確的角度是我們可以視為惡的現象，而惡的現象本身是要被超克的。回過頭來說，如何與所謂「罪的主體」之間做一個關連？「罪的主體」也是作為人的自覺、自省，作為人的尊嚴應當有的，同樣的，「罪的主體」可能也是壓迫性的存在，「罪的主體」簡單來說，會不會變成批評上最極端來說的「以禮殺人」？「罪的主體」意識，可能是一種責任與尊嚴，「罪的主體」把這個罪，不是放到一個脈絡而是把罪變成是本質性的思考，那就可能變成一種壓迫的力量，如自白書…等等的說法，這種講法現在在法學上已經不成立了，就如罪者或受害者自己要承認，這種承認到底是一個自覺、自省還是受害者再一次被壓迫呢？這是一個問題，這個部分可以再仔細處理，進而開展出更大的層面。

### 吳冠宏教授：

對話就可以單刀直入，在昭瑛老師提供給我們的系統架構，是不是仍存在一些縫隙可以進一步展開對話的張力？過去我閱讀蔣年豐先生以「克明、克類」談《荀子》，他比較側重「克明」，但對於「克類」的部分講的少，該書特別從類的部分做延伸的討論。剛剛朝成教授講的「非同一性」，此正是昭瑛老師結論所關懷的，但朝成教授又談及直觀性與神秘性的詩性美學，此與非同一性之間是否有相互的矛盾？有沒有可能引爆進一步的對話？昭瑛老師或許已經摩拳擦掌準備回應了，我們先讓她蘊積更多的能量吧！

接下來我要先放火，過去錫三教授以跨文化的視域討論新道家，並常常述及對新儒家的反省與批判，現在昭瑛教授亦從跨文化的視域

為儒家荀子開啟更多新的面向，錫三教授認為最後都應該回歸「兩行」，透過昭瑛老師的引領之後，儒道是否才能進行真正的「兩行」？而非道家視域下的「兩行」？我們進一步請教賴錫三教授。

### 賴錫三教授：

這本書的《荀子》的新的圖像，幾乎完全跳出了新儒家的論述架構，如果說當代新儒家的儒學建構，尤其以牟宗三為代表，是以孟子為核心來描述心性天道相貫通的內聖之道，再由良知的自我坎陷來描繪外王的社會歷史文化事件，那麼陳教授這本《荀子》的新著，則以《荀子》為核心，重新描繪了儒家內外不二、天人不二、自然與人文不二、個體與群體不二、主體性與公共性不二、道德與美學不等等景觀，如果說牟先生對於儒學的當代重構，主要是借助德國哲學傳統，例如康德的現象與物自身的超越區分、智的直覺的無限心等等意識哲學味道濃厚的觀念論傳統，來建構儒家的無執存有論，或是內聖的這個層面，優先於執的存有論，就是優先於外王的兩層存有論的形上學架構。那麼對照來看，陳昭瑛教授對於《荀子》的當代重構，甚至在我看來，已經屬於跨文化的重構，則運用了後康德、後形上學的德國哲學、美學，或者法蘭克福的批判理論的資源，例如使用黑格爾的倫理觀點，和法哲學對於康德道德哲學的批判轉進，例如運用了青年馬克思的類的存有來思考個人與族類的同一，來闡釋《荀子》以類作為人的，孔子的那個人的客觀基礎，換言之，道德情感並非主體自心的心體的機能而已，而是在族類群我之際，湧現內通。

除此之外，她還運用了席勒的美學、克德、維柯這些資源來闡述《荀子》屬於道德與美學

的不二，感性與美學的同一，這種人理不二的人文藝術之美，那麼這樣一來，非常大規模地洗刷了《荀子》禮學，長期以來被理解以為只是外在規訓的這種強制的形象，而將「禮」視為一種美學的突破。她還運用了法蘭克福學派的這個社會批判理論，尤其稍早之前提到的對於阿多諾的同一性思維的批判，以及非同一性的解放，來嘗試將《荀子》描繪為屬於非同一性思維的批判型思想家，並且或顯或隱地將批判的矛頭指向各種同一性思維，譬如神話、巫術思維的這種天人合一的同一性思維，神祕主義或是冥契主義的天人合一式的同一性思維，還有包括孟子心性天道貫通的這種無限心體的同一性思維，換言之，陳教授這本書嘗試透過阿多諾的啟蒙辯證與否定辯證，來重新描繪《荀子》在諸子起源，以及他在先秦諸子之間，孟子與莊子之間，那種自然與人文之間、神話與啟蒙之間、天人之間分而未分、未分而分的辯證位置。

以上對於陳教授這本著作的分析描述，主要是要強調她的後牟宗三、後當代新儒家的地位跟意義。我們知道陳教授跟當代新儒家，也許和徐復觀先生其實頗有感情的淵源，這本書提到她年輕的時候其實跟徐先生通過書信，也和台灣的中壯輩的儒學專家，例如李明輝先生跟楊儒賓老師，交流都不淺，不過從思想的發展道路來觀察。我認為，陳教授對《荀子》的重構顯然不是像李明輝那樣接著牟宗三繼續講，也不同於楊儒賓批判性的繼承的另闢蹊徑，我的觀察是，陳教授的《荀子》重構，所打開《荀子》新的道路，幾乎屬於外牟宗三的後新儒家的當代新進路，因為《荀子》長期被壓抑於諸子之下，不登宋明儒家的正堂廟統之上，再加上《荀子》思想長期在性惡說、天人之分、禮法外鑠等等學術主流觀點的負面標籤，因此《荀子》的重講與開發，至今在台灣學界仍未受到

足夠的重視。而陳教授這本書的出版，我認為非常有機會改變學術主流霸權的學術圖像，至少一定會帶來意見的衝擊。我個人當然很欣賞這種「死狗復活」的創新之舉，《荀子》的復活、莊子的復興，從某個角度來說，對於新先秦諸子百家爭鳴的重講，對於中國思想的新當代的對話只有好處，當然這也考驗學者是否真能具備非同一性思維的胸襟跟修養。最後我就以自己的新理解，我寫給陳老師的一封短信，因為我在閱讀的過程中，真是受到感動，可以讀到一個學者的學問背後的東西，就是真正推動學問的背後是什麼，我在她的書中讀到了，所以我還沒有讀完的時候寫了一封短信給她，我說「昭瑛教授，陸續閱讀你的《《荀子》的美學》大作相當驚訝，原來你賦予《荀子》這麼高的內涵與期許，幾乎想以另一種方式貫穿儒學的全體關懷，也全然跳出宋代和當代新儒家的框架，書中的筆觸感情很多，完全可以理解為何你期待《荀子》再入孔廟，為何有不得不辯的激情存焉，如書中所言，您認為《荀子》沉冤千年，坦白說我理解的莊子也同樣有沉冤之憾，主流的論述的話語在相當長的時間內成為社群知識論的同一性迷障，這個是平常之理。但是我們可以相信知識的非同一性的力量，透過星星之火，打開下一波的復活力道，非常期待復活的將來，荀學能深度復興。對於大作總結於「文」，來做為人與自然的全面性的仲介，以及非同一性思維對神話思維和神祕經驗的批判，我非常有感。其實我們這幾年來的跨文化莊子學，在這裡做了非常類似的努力，我附上幾篇拙文，就跟阿多諾法蘭克福學派的對話嘗試，供您觀察。《荀子》與莊子在當代的重講活動過程中，未必是那麼遙遠的絕對的兩端。」

**吳冠宏教授：**

## 活動紀實

現在看起來《莊子》已經不算是非主流的，我注意到我的學生都在研究《莊子》，去年學會「文與道」的會議，亦有不少發表論文的學生是從昭瑛老師的課中發展出來的。我們知道《荀子》這一塊的研究，過去都有一種在對抗孟學（新儒家）思想的意味，試圖為《荀子》開出一條血路，以顛覆反抗某種主流，但是不見得有很大的說服力，昭瑛老師則是透過一個更詳密的、更完整的論述方式，為《荀子》開出一條新路，我們也期待錫三教授，以後除了孟子與莊子之知識分子的對話外，亦可以進一步寫荀子與莊子之知識份子的對話。

### 主講人回應

#### 陳昭瑛教授回應：

今天大家的發言，是我這本書出版以來，得到最多回饋的一次，我做了好多的筆記，在此無法針對問題一一細緻回應。慶光老師之前就已經提過很多意見給我了，但是他今天又談到一些東西值得再思考的問題，譬如禮的問題，還有龐樸先生的資料我沒有用到，公共理性與認知理性的一些差別，以及康德也必須讓他介入，康德有一些對法形上學的論述，雖然他沒有像黑格爾貢獻一本那麼厚的法哲學，但把理性分為公共和私人，是從康德開始的，所以確實我還要多在這方面著力。

慶光老師一向溫柔敦厚，他對我可以說是手下留情的。朝成真的是我哲學所的好同學，他看出我要做的事情，關於非同一哲學思維的核心概念，而且這樣的概念，學生也很少回饋，我在中文系開課的時候，因為這個問題太哲學

了，他們比較沒有感覺，我說的不足也都被他看見了，因為如果頁數改變的話要重新申請書號，會比較麻煩，包含一些學生的意見，還有朝成先前給的意見，限於版面，再版時沒有大修，只能留到下一本書來處理了。我現在還不敢進入宋明理學，對那種分系說、分派說，不清楚，如果沒有從同一哲學或非同一哲學的角度去看，可能無法清楚，所以在我還沒開始的第三本書，就是想要處理朱熹與李退溪的非同一哲學，我覺得朝成好厲害，他知道我還有很重要的事還沒有去做，等於我在後面丟一個東西而已，在書的結尾丟一個概念，他看出那是極重要的，那確實我認為我一定要去處理的，而且要花很多精神去處理的。關於非同一性，那個問題會影響到我對整個中國，包括宋明理學的理解，這一點我非常感謝。

至於詩性的問題，我受到維柯(Giambattista Vico)的啟發。詩性的概念，即使我們從維柯的書上看，其實仍是從希臘來的，就是從亞里斯多德的詩學這個字根來的，也就是製作、創作之意。到了維柯詩性更多是指向形象思維與隱喻思維，就這點來說，確實《荀子》運用非常多，特別是他在處理人與天之關係的時候，他因為從一個巫術宗教時代、原始宗教時代那種通天的概念，轉到如天，我提到一個從通天之王轉到如天之王，也就是王的任務不再是通天，不再是一個巫師，他是一個模仿天的君王，那模仿這個概念在西方美學史就是美學最核心的概念，所以我覺得通過這個概念可以說明。

事實上，《荀子》所要強調人跟天的關係是一種美學的關係，不再是一個通天的關係，那也就是說從宗教轉到美學，事實上就是人跟天的關係有了轉變，當他是一個美學關係的時候，他就不再是原始宗教那一個合一或同一的關係了，那確實是詩性的問題。因為篇幅的關係，

## 活動紀實

我只用了一章去談維柯的部分，我也很高興朝成看出那個鄉飲酒禮跟公共感性的關係，那封閉性跟開放性的問題，我能感覺到這個問題，你要封閉到什麼程度才有這個學習的效果？我們一定是在一個很小的範圍開始學習這個功課的，但是他又開放到什麼程度才是具有公共性的？這也是一個要處理的問題，就領域來說，從個人的學習到家庭、社會、國家，到底公共性有沒有包括家庭，還是說越出了家庭之外才算？這是我還要進一步思考的，確實以現代法學來說，可能黑格爾的想法是有一點老舊了。

再來就是錫三老師對我的鼓勵很大，也是一樣很知道我字面背後下面有一些意思，也被解讀出來了，真的是要說我何其幸運，得到這些讀者，太了不起的讀者，你們花了精神在這本書，還說了一些可能我在書字面意思上不需要說的，或者說我不適合去說的，我沒有時間花很多篇幅去挑戰新儒家，事實上這個過程裡面有一點是我覺得自己不容易去適應的，就是我很不同意見徐先生的說法，不過就在《荀子》這個問題上我不同意。他對於《荀子》的論述，當然是受到整個新儒家主流思想的影響，他們對《荀子》的歸類或者說是定調大概就是那個樣子，我並不滿足於他們對《荀子》的解釋，也可以說，錫三又幫我找了不少敵人。你也有不少敵人！

**賴錫三教授發言：**妳從來都不怕敵人！

**陳昭瑛教授回應：**

我們確實每個人都有論敵，尤其是在座的年輕朋友，我們做學問千萬不要害怕有論敵，一開始思考的時候，不一定行文的時候要去批判對方，可是我們在思考的過程要有一些論敵，

我們不斷在跟他們辯論、對話，才會形成我們自己的一種路徑或風格，如果一直接著說或照著說，很可能沒有說得更好，又是類似的話，也許可以不需要再說。但若是我們在對話中可以跟前輩的意見不一樣，然後去跟他對話，是會激起很大的火花，學到更多東西的，有時候我們會欣賞一些深刻的錯誤，不見得要去重複一個膚淺而正確的東西。因此錫三兄的意見對我來說非常重要，我確實是有這樣的想法，為什麼要平反《荀子》？當然從宋明學到新儒家，他們對《荀子》的形象定位我不滿意，那些學者的意見跟我是敵對的論述。在這點上我也是跟朝成兄一樣，就是非同一般是一個很重要的，我基本上是認為性命天道相貫通這一類的思想，基本上是同一性哲學，而且那可能受到了佛教的影響，當然也可能是錯的，請大家不要吝於批評我，我覺得很可能《荀子》在這種基本的哲學主張上，與宋明理學的某些派別或者主流的派別，與新儒家都不一樣，他們不可能欣賞《荀子》的這種論述理論。

**吳冠宏教授發言：**

謝謝昭瑛老師，我們每個老師或者同學都有著不同的專業，大家來聽精讀會的時候，不只是來聽這個專業，老師分享的也是一種治學的方法，或者做學問的一種態度，把自己的想法講清楚，很多批判就不言自明了。以《荀子》來說，剛剛有論到詩，《荀子》也講「殺詩書而隆禮義」，昭瑛老師沒有把「詩」獨立成目，而把詩放在樂裡面來談，是有原因的。在座教思想史的紀志昌教授，你看到這本書在講荀子的天人之分是分擔啦、分享啦，以後你如何透過勞思光的《中國哲學史》來講《荀子》的天人之分？或者同學們也開始發現有很多的議題，在我們過去所理解的，經由昭瑛老師的引導後，在理解上產生了新的改變與火花，不只是老師

## 活動紀實

們之間有了新的對話，我們也期待在座的老師們與同學們，都可以針對這個問題有所啟發與回饋。



### 綜合討論

#### 吳冠宏教授發言：

我想每一位老師與同學都跟我有一樣的心情，大家都很想趕快開始吧！

#### 王慶光教授發言：

在中國哲學裡面，天道觀主要集中在《易傳》，除了《孟子》之外，心性理論就是在《中庸》這本書，那麼《易傳》、《中庸》跟《荀子》的關係，昭瑛教授固然有所處理，但是我認為這個問題恐怕不是那麼簡單，因為如果你說先秦的理性思維、先秦的禮樂文化、天道基礎與心性基礎，《荀子》都跟他們是相應的，不過這個相應的說法，可能需要更準確細緻的描述。

舉個例子來說，按照張亨老師的敘述，莊子思想的來源之一是神話思維，從我們當前來看的話，如果你能夠找出在《山海經》裡面，有很多關於古代聖王、古代溝通天人類似先知的說法，事實上可以跟莊子的思想做一個先後的發展來看，另外如李豐楙先生所提，在莊子裡面有一種適合用人類學所說的萬物相關論、萬物變形論，transformation，這種思想的話，確實在《荀子》的〈勸學篇〉、〈賦篇〉，談到雲啊、談到人的這個知啊，也談到人的理啊，常常有一些在繼承神話思維之後，有轉向理性的論述。像剛才我稍微提到的，《荀子》的禮與樂都是一種理性與感性的辯證統合，這與先秦的神性思維，尤其像剛剛所談的《山海經》或者跟《莊子》所繼承了神話思維，顯然是不同的。

## 活動紀實

另外還有一些新出土的文獻，譬如說「太一生水」，馬王堆帛書裡面出現的「太一生水」，引起了很多學者的興趣，反映出這個道家思想，他在自然界早期產生的狀態，有別於老莊更細緻，因為天地神明陰陽，譬如說陰陽五行，在《易傳》裡面已經相當的 limited，不再像管子的〈五行篇〉，把這個王者的虛靜的修養，跟風調雨順，有一個很細緻的說明，所以我認為陰陽五行也有一個神話思維的陰陽五行，跟在《易繫辭》處理起來的陰陽五行，已經包含《荀子》。因為《荀子》把萬物的產生，作為一種「氣」，「氣」本身也有早期的神話思維，跟《荀子》把他「凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通」，由禮去整治，把血氣人的理智、志意，《荀子》的志意在我們今日所說，在人的意志的前提的詞彙，《孟子》是用志，所以《荀子》的詞彙反映出來的理性思維，昭瑛教授認為是個值得掌握的項目。那麼這一部分的話再加上一般的思想史家，也就是把周初作為中國古代天道觀轉變的一個重要的、很清楚的 guidemark，因為殷商在甲骨文裡面的五方神崇拜，是早期的五行思想的很重要的項目，這個部分昭瑛教授站在甲骨文裡面相當豐富的古文字學基礎之上來說明，我只是強調在神性思維轉向《荀子》，或者粗糙一點的話，他的泛文論，我們舉個例子來說，《荀子》他把大自然作為一個禮樂教化的 object，譬如說「天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌」，然後又談到喜怒以當，人的六情，就是好惡喜怒哀樂，這個的話《荀子·禮論》裡面，在他的〈天論〉裡面，則談到形具而神生，所以在古代的這個對於人的生命的描述上，《荀子》也有一個很重要的位置。依據葛榮晉先生講的話，形具而神生，這是一個很重要的轉變，人的精神可以脫離形體而單獨存在，但他卻轉為「形具」，人具有生命形體的發展，然後精神活動才產生，才

有喜怒哀樂愛惡欲，在〈天論〉的後半段，《荀子》把人的認識過程講得非常的精彩，所以〈正名〉還有〈解蔽〉篇，掌握著《荀子》的心性跟認知理性的開發，我認為這一部分昭瑛教授已經講得很好，但是他怎麼從我剛才講的，由早期的神話思維還有早期的五方神裡面出來，早期的《山海經》裡面的這種具有天人溝通神性的先知，《荀子》怎麼把他排掉，我認為就目前昭瑛教授的敘述當中，如果有機會的話可以再加以注意的地方。

### 吳冠宏教授發言：

相較於上半場的回饋側重在綜合表述，下一場的對話比較針對問題細談，因此個別提問後，我們接著請昭瑛教授先做回覆。

### 陳昭瑛教授回應：

謝謝慶光老師的意見，我覺得確實在宗教的問題上，一般人認為《荀子》跟宗教沒有什麼關係，但是我卻把它當作某個角度來說不是神話思維到理性思維，他就開始一種反神話或反原始宗教的人文，我還把他當作一種後神話時代，也就是說《荀子》把宗教當作人文的活動，就是剛剛慶光老師說的那個文化意識宇宙，那是很值得參考的說法。依據唐君毅先生的一些論述，我想我仍有必要在那個部分多做一些琢磨。「後神話時代」這個詞彙是我後來再版的時候才使用的，初版的時候還沒有使用，我就是感覺到這一部分還需要再著墨，還需要再多寫一點，所以我很感謝慶光老師的意見，這個地方真的是我再版的時候需要更用心處理的，非常感謝。

吳冠宏教授發言：那我們第二波再請朝成教授。

## 活動紀實

### 林朝成教授發言：

請教幾個問題，第一個就是因為昭瑛在講那〈成相篇〉時，你在這方面比較傾向說做音樂史的看法，而不同於我們做思想哲學的看法。〈成相篇〉你把它當作一種民歌的方式，在音韻的解讀與排比上似乎也可以反映出來，因為在音樂上採用就不只是一個正統文化的脈絡，還有涉及整個比較廣大的民心，把人文的民歌納進來，不過我的問題就是說，他所談的內容不像是民歌的內容，形式上我們可以來說排比、三個字四個字等等，這個確實形成一個韻律，但內容好像不是民歌的內容，所以這裡有沒有更多的論據可以印證，在採取公共感性的民歌的那種分量。

第二個問題，你所謂「後神話時代」，因為昭瑛在談的時候他發現說，我們在談的時候發現有些人把「宗教」兩個字就跳過去了，事實上那個還是在談宗教的脈絡，並不是說直接就跳到人文去了，所以還是在談宗教人文。可是這裡面我們如果用詩性思維來看，天的詩性來自於天的形象，以及人們對這個天的模仿，在整本書裏頭有一個蠻重要的就是在談模仿，因為模仿在整體從認識到一個美學，甚至在整個教化裡頭都有其重要性，所以從天的詩性來自於天的形象，以及人們對這個形象的模仿，神話反而是用另一種方式保存下來，很多宗教的概念……等等，或者是實際的氛圍，就好像孔子講：「祭如在，祭神如神在。」如的講法、如天的講法都被保留了下來。這裡面出現一個問題，如果是這樣的話，是不是就是萬物同質論，我們在談如天或者如的哲學，是不是需要去肯定那個萬物同質論，或者說這是《荀子》的看法，還是說在這樣的形象思維，尤其是在做詩性轉化的時候，萬物同質論是個關鍵性的觀念，還是說事實上並不需要以此作為前提，因為就你

看萬物同質論，是個需要去肯定的前提，才會有這樣的詩性轉化，才會有一個天的模仿，所以你後來講「天無本體，工夫所至即其本體」，你把它改成這樣的筆法，我也覺得說蠻符合《荀子》的整個講法，不過我仍在想這個講法是不是萬物同質論是有需要的，因為就我的閱讀，會覺得萬物同質論是個重要的前提。

### 陳昭瑛教授回應：

朝成剛剛說的天的詩性來自於天的形象，我使用了萬物同質的說法，主要受到西方的影響，就是西方在談到模仿的時候，認為模仿之所以可能正是因為萬物同質，所以這是一種論述，這是一種思考。但是在這個地方我提出來還有一個作用，就是說可以模仿這件事情把那個模仿對象的神秘性與崇高性加以解除，成為我可以去模仿的對象，與這個萬物同質論相對的就是神人二分，神與人在基督教裡面便不會有萬物同質論，萬物同質論是古希臘時期的想法，跟基督教一神教是不一樣的。那如果是神人二分這樣一神教的看法，人是沒有資格、沒有能力去模仿上帝、去模仿天的，也沒有能力去創造，創造是上帝的工作，人是被造物，沒有能力去創造，所以很可能要在那個對照下，萬物同質論的提法還會有點意義。但是萬物同質論一定是作為模仿的基礎嗎？這個我認為還可以再想一想，這是對於希臘模仿概念之學者的詮釋。

〈成相篇〉的內容主要是在談政治，這一點確實，當楊蔭瀏在《中國古代音樂史稿》裡面把〈成相〉跟《詩經》、《楚辭》相提並論的時候，他是從一個說唱藝術的角度，他認為從說唱藝術的角度來看，《荀子·成相》是非常有貢獻的，是重要的一個文本，而且是一個可以跟《詩經》、《楚辭》並列的先秦民間文學作品，

## 活動紀實

這是他的角度。但確實以份量來說，〈成相〉無法與《詩經》、《楚辭》並論，後者不只是政治的論述，而〈成相〉主要是一種政治論述，也就是說它主要是以民歌的方式來批評時政，像台灣民間文學裡面有〈勸世歌〉那種，透過歌曲來批評社會、批評政治。不過我們向來比較傾向民歌主要是在談人民的感情，或者是男女的情感，那麼他的特色卻主要是政治，所以這一點我確實還可以再去談，而且我在寫的時候，也感覺到需要再去處理他裡面的政治思想，裡面的政治思想還蠻複雜的。

### 林朝成教授發言：

我們講萬物同質，如果從印度的角度來講，就是一種流出說，比如說我們梵天生出萬物、它的頭變成天等等。但是我們現在看到的天，事實上不是那個同質的問題，這是我的看法，因此我們把它類比到音樂的時候也不是質的問題，就好像說你用到畢達哥拉斯學派，覺得那個是跟數有關係，他要模仿的是數，掌握到數的節奏，那很多的模仿，尤其音樂裡頭就有很多的說法，這種說法都不是同質論的問題，所以我才會想問，《荀子》裡頭到底要如何界定它才會更恰當。

### 賴錫三教授發言：

我確實強烈感覺到這本書背後有阿多諾非同一性哲學的洞察作為觀察，甚至反省整個中國哲學或中國文明的氣質被歸類為天人合一，作為一個主流傳統的看法。在西方的學者看來，天人合一的主流似乎都很難避免一種沒有完全脫離神話或巫術思維，或是一種詩性宇宙這樣脈絡下人跟天的關係太親近，這其實是以天統人，人的主體性並不够突出獨立，而不能適度

地把自然宇宙的對象化拉開距離，那拉開一個距離是與人的認知能力，還有語言主體都很有關係。

所以整個先秦諸子作為所謂軸心時期的突破都有一個特質，就是怎麼克服巫的問題，余英時講到巫或神話作為中國天人合一的緣起或舊類型，先秦諸子基本上都是一種新的天人關係的描述。荀子在這裡非常特別，尤其是一般常識認為的天人之分，比較傾向於西方理性思維的學者因此都是非常喜歡荀子，認為荀子是中國哲學裡面少數特別強調理性的清明，強調主客對立的格局這種思維方式。可是陳老師卻不同意這樣的看法，即並不是一個理性的樂觀、簡單的啓蒙主義者，也就是說克服神話思維中天人太親密的關係後，並沒有拉斷這個天人之間的參與關係，所以她在天人之分這個「分」的概念上做了一個非常重大的訓讀，就是說分配分享，共同參與。她在談天人之分這個未分的人文意義，又把原始的詩性宇宙、對自然的模擬，都轉化為人文性的宗教意義，這部分還是被保留了，認為荀子是以人文來理解宗教的。但是從這樣角度來看，中國哲學大部分的傳統，不管是巫術或者是孟子，包括莊子的「天地與我並生，萬物與我為一」，包括後來的宋明理學家，或是受到佛教的影響，宋明理學家談到非分別識是轉識成智之後跟所謂宇宙實相的洞察，都是某一種不同類型的同一性哲學。我一直對這麼大框架的這種看法是很保留的，所以我這幾年做了很多的功課，就是說《莊子》不是同一性哲學，《莊子》除了跟巫術之間的連續之外，它的斷裂關係特別重要，也終究是肯定語言主體，肯定語言作為人跟自然之間的中介，但並沒有把人跟天的關係拉斷或拉得太遠，在這裡面確實有一個分而未分、同一與差異的問題，只是思考的切入點大家可能站的位置不同而已。

## 活動紀實

以下我想針對《荀子》系統之外的問題來提問，問題一：荀子的類的思維可以作為「仁」的情感類通的共同體基礎，那我比較好奇陳老師你怎麼同時思考以類為基礎可能帶來的封閉性？比如說同族、同德、同類感通這樣的思維，如何避免「族群中心」或「(極端)民族主義」的同一性暴力？這個在當代是一個很嚴肅嚴重的問題。甚至更進一步的說，荀子以類的思維如何避免人類中心主義？因為你在文章也提到說，荀子可以思考環境倫理的問題，環境倫理一定要跨越開人類中心主義，那麼強調類的荀子，如何回應？

問題二：這個書裡面有一個荀、孟的對照，我覺得非常有洞見，也很尖銳。對照於《荀子》，您曾經批評《孟子》的「抒情詩般的主體」屬於自言自語的「單純的自我同一」，而非《荀子》那種「戲劇性、充滿矛盾與掙扎的」非同一性之敘事主體。這樣對《孟子》的理解會不會也過於「同一化」？近來一直有學者透過法國思想家列維納斯的「他者倫理」來重新描繪《孟子》(也包括了《莊子》)，以期重新闡釋道德情感必須在與他人關係的情境中，才能具體生發，而其中「他人」甚至「他者」、「他物」的興發，必須扮演一個「差異轉化」的動能與機制。如此一來，對照於《荀子》以「類」為基礎的「感通」，是否也有可能遭受「同一性」思維的質疑？換言之，「他者」、「異類」是否可能在《荀子》的倫理關懷中，扮演更積極來做為「轉化自我」資源？這對於類的思維是否構成一個挑戰？

問題三：和上述問題可以連繫的是，您曾提及《荀子》「性惡論」(其中包含性說和惡說)的理論必要性與實踐必然性，但在描述對照於《孟子》的「初始的善」，《荀子》屬於「完成的善」的過程中，《荀子》雖然不再像原始宗教神話那樣，以代罪羔羊的投射方式去處理「外

在惡」，但是內在的善惡鬥爭之戲劇與統一，仍然是《荀子》性論的宏大敘事，而它似乎仍停留在善惡二元論的舊主體論的思維，由此來征服「內在之惡」卻很難避免無窮止的內在矛盾與衝突，這種善惡二元論，似乎很不同於當代那種納受「內在他者」與「內在差異」的新主體性思維、新心理學的發展？因為自我內部的差異是不能透過理性的主體或認知的主體去把自身都統一在一個所謂「虛一而靜」的環境中，這個也會造成自我本身的內部的統一性和暴力的問題，這種自我克服同時也帶來自我戲劇性的一種矛盾。

### 陳昭瑛教授回應：

這些問題對我非常有幫助，也可以借機會澄清我的立場。其實我是有各種各樣的立場，那今天是一群高明的讀者在這，他們都會看見我隱藏在背後的許多立場，我也可以借此機會講講，為什麼我會這樣談問題？我的立場是什麼？我的立場也許不夠後現代，也許太傳統，我必須承認。那關於類的問題，荀子對人類的愛很深是不是會產生某種局限性？我覺得從他對於人跟禽獸的差別的一些論述，我們可以看到似乎他認為人跟禽獸差別並不是愛，他很多地方提到動物有愛，有同類愛，在〈禮論〉有一個段落，他就提到大鳥、獸，還有一些那個鳥類，如果失去離開了它的群體，它會回去住過的地方它的棲息地，在那邊徘徊，他也提到說某一些人比如勇者啊可能是愚勇，他捨身忘親還不如動物，動物會愛護它的子女，愛護它的群體，不會隨便地犧牲。

所以我覺得整部《荀子》看起來對動物有很多正面的描述，包括在〈勸學〉裡面我還看到動物是可以欣賞音樂的，所以整部《荀子》

---

---

## 活動紀實

關於動植物的描寫非常豐富，我覺得這一點很值得我們注意，包括後來在談到一些很特別的一些動物或神話裡面的動物，很多後來的學者或神話學者有時候會引用到《荀子》這本書，這個地方讓我們看出其實荀子有跨類的潛能。固然不排除這種人類中心，儒家基本上是人類中心，這一點上確實不如《莊子》，但是我覺得跟《孟子》相較的話，可能《荀子》還蠻自覺到人的關懷具有跨類是可能的，並且是正面的東西。剛剛提到人跟禽獸或動物的差別在荀子看來不是有沒有愛，是什麼？是「學習」，人有學習的能力，這個是他用來區別人跟動物之間的一個差異性，而不是本能的愛的部分，他覺得動物也是有同類愛的，這樣會不會有某種危險？任何思想都有某種危險，我們也可能太強調一種宇宙，太強調跨類或者太強調某一些東西而造成另外的問題。比如說現在有人吃素不是因為宗教信仰，是因為動物權益，那是非常好的思想，非常崇高的思想，吃素當然是一件很好的事情，可是我們有時候放到人類文明的發展，人類什麼時候才有辦法吃素？吃素是一件很奢侈的事情，在沒有農業之前人類是無法吃素的，所以我們也不能說我們的祖先都是肉食者，因為他們沒有辦法，如果他吃素可能人類早就滅絕了。所以對於某一些價值，有時候我們會發現它可能是在某個時代某個文明的階段產生，它一定有它的局限性。另外就是有一個地方我曾經提出，但是慶光老師覺得很可疑，我現在還在考慮。《荀子》說當人類不再吃同類的東西的時候就是類，那個同類指的正是人類，動物之間是不是會吃同類，就是他對於能形成一個類的標準與思考。

至於孟、荀的問題，我承認對於《孟子》我們一直有一些成見，我想我也有，但是我感覺就性善來說，基本上我覺得他自我證明的論述方式還蠻清楚，就是性本善，人性就是內在

的一種善，孟子講剛發端之處就是善，而荀子的善不是上天就給你的，你要奮鬥，你要去努力才能得到，我大概認為有這樣的差別。這個差別如果像錫三老師剛說的，這樣的看法會不會造成如果教化要去克服內在的他者，我在這邊用了一些關於在精神醫學裡面有關的苦惱意識，不開心、不快樂的那種意思，原因就是因為它內部有另外一個他者，有一種自相矛盾在裡面，而學習就是需要克服一些他者，在我們內部的他者。但是這樣的話，學習會不會是一個內部的鎮壓？我現在把很多東西內在化，那會不會也造成我們精神的內部有一些鎮壓，我們在精神裡面養了警察跟法院，雖然它可能不在外面，可是已經內建成更強而更有威力，這是一個問題。這個問題可能牽涉到後現代提出來的很多看法，在這裡我必須坦白我的立場，我不是後現代主義者，我知道後現代主義者很多的思考是好的，包括環保的或者是對於系統化思維、壓迫性思維的反省非常深刻，但是我取的是另一個角度，那也可能是荀子的角度，就是說荀子最終的關懷是治跟亂的問題，從亂到治放在宇宙論的角度，我們曾經從一個混亂的狀態，慢慢進入一個有秩序的世界。他對這一件事非常關注，幾乎我們可以說他所有的論述都在這裡，他基本立場都在這個框架裡面，他擔心的都是治的問題，所以如果為了治，某一些部分、某一些人在教化過程裡面心理內部受到一些壓力是必須要去承擔，必須要付出代價，我想他會認為就有些事我們不是坦然接受、非常歡迎，而是說我們必須妥協，有時候他會有這個傾向，我也會有，不見得我認為我們的學習需要那麼多壓迫的東西，或者是有一些不愉快的歷程，可是有時候那就是我們要的代價，為了獲得到更好的成果，我們要付出一些代價。因此我並不否認有這個威脅，我覺得這個問題很深刻，仍會有一些內部的矛盾存在。

## 活動紀實

### 吳冠宏教授發言：

很高興剛才能有這樣的對話，就是我們看到的荀子一方面作為先秦諸子的尾端，具有一種思想上的集大成，或者是一種綜合的心靈，可是他背後仍懷有某種價值關懷的立場，當昭瑛老師講出來的時候，我們可以發現她與荀子真是心心相印，就是說她在這一點上是很認同的，故並不採取後現代的思維，到此，我想請教在座的老師有沒有進一步的問題要向昭瑛教授討教。

### 賴錫三教授發言：

昭瑛老師很坦誠，坦誠會引發坦誠。我也注意到阿多諾對後現代的思想家影響是很大，可是阿多諾就不能簡單被歸為後現代的思想家，他應該是在現代與後現代之間的那個位置。我也不否認後現代的思維方式對我有一定的啟發，但是我也很保留就是說簡單把莊子歸為後現代主義者的危險，我也一直在反省，還有包括整個漢語哲學把莊子跟海德格拉得太近，以至於阿多諾對海德格同一性哲學的挑戰也會連帶的必須使莊子付出代價。我思考禮的問題就是跟你這個有關，就是簡單地把道家視為完全反對禮，這個解讀有文獻根據，可是還是比較表面，我想荀子就是會被誤解，從你這本書裡面可以看出來，就是說很多的解讀你也認為相對表面，所以必須要有很多同情與整體的理解。我自己現在也是想要重構《莊子》的禮，就是說它不是完全否定禮，而是強調禮之真、禮之情的問題，所以在這個角度來看，簡單把《莊子》歸為後現代性或一些簡單的二分法，我都覺得可能需要重談，包括整個先秦諸子，都有機會整個重談。所以荀子這樣的重談可能連帶的，包括對孟子的解讀，確實有許多人認為只是從那個本心來講，是有問題的，這與具體情境及所

遭遇他者的撞擊是有關係的，所以我覺得《荀子》如果可以重講到這種地步，同樣也可能發生在《孟子》與《莊子》，如果是這樣的話，儒釋道的對話在當代一定有機會進入另外一個地步，包括宋明理學所批判的佛教，我都認為佛教可以用另一種方式重講。

### 吳冠宏教授發言：

我們趕快把時間開放給在座的老師與同學，教授們都用很真誠的態度來面對這本書，也希望大家都能很真誠的去回饋你們的體會、感受或者疑問。

### 學生一：

我是中正大學中文所博士生，我叫康寧。讀陳昭瑛老師這本書的時候，我覺得收穫很大，陳老師用了很多的西方思維來看《荀子》之外，對於很多的一些詞彙、重要概念也有一些考證梳理，比方說像「體知」，從體知談身體是一個很重要概念，我們都知道杜維明教授有一篇文章專門在處理這個問題，可是看了這本書，才發現最早可以追溯到《後漢書》。我這邊想要借這個機會請教兩個問題，某個程度上可能是站在《孟子》的角度做一個提問。剛剛錫三老師有問到荀子的類這種肯定或存有的思維，會不會有造成一種人類中心主義的問題？陳老師回應在荀子脈絡裡面，也有談到動物之間會有一種愛，荀子說人無不愛其類，但他似乎沒有談到跨類的愛，如果不是類的話，要如何產生一種愛恐怕是比較難的，尤其是在《荀子》這一邊，並沒有被凸顯出來。相對來說，《孟子》有一種很強的天地同流、天道性命相貫通的思維，某個程度上這種一體之愛，或許可以提供了《孟子》怎樣從人來類推到動物的愛，這反而可能是《孟子》比較能夠做得到，因為有這個理論的基礎，這是第一個問題。

## 活動紀實

第二個問題，剛才老師談到說從神話思維到荀子文化的思維裡面，宗教基本上已經是一種美學的關係，而且是用希臘的人對天的模仿關係來理解這一種美學。其實我覺得孟子這一種神秘主義式的，也不一定是神話思維的那一種，孟子這種思維方式也可以是一種美學，因為「浩然之氣」、「君子上下與天地同流」，正類似康德所講的壯美在其中，至少《孟子》這種思維對於人類的全體大愛，提供了一個方向，如果《荀子》不走這條路線，而只講類，講人與動物區分，在人類文化社會裡面，我們有共同的宗教語言文化，比較容易形成一個類的社會，也就是說人類本身其實也分很多類，因此如果說能夠有一種一體之愛的話，在《荀子》裡面它的基礎是什麼？如果說是在禮的話，它真的能夠提供這樣子的一個基礎嗎？

### 陳昭瑛教授回應：

謝謝從《孟子》的角度提一些看法，我覺得這應該是很重要，就說在《荀子》裡面，如果他缺少好像萬物一體的這種思想，是不是他就比較難形成一種跨類之愛？我們從〈王制〉來說，荀子認為最好的君王是天王，他是可以長養萬民的先王等級，由此看來，他對萬物很可能是把萬物當作可以合理用來長養萬物的材料，確實他可能有一種開發自然界的想法，但如此並不表示荀子對於自然的愛是不夠的。我們如果說從他對於自然界裡面的動物、植物的關注，為它們記下了那麼多的記錄，很難說他對於這方面的愛的強調或關注是不足的，因為記錄與書寫本身就是一種愛的表現，他那麼的關注植物、動物的生態，他在〈勸學篇〉裡面有太多關於自然植物的描寫，因此我覺得我們很難去說他沒有跨類之愛。但是這裡牽涉到一

個問題，跨類之愛的基礎一定必須是萬物一體的那種神秘主義嗎？是不是從理性的角度出發，我們也可能是愛其他的族類，甚至荀子的一個特色，就是它認為愛與知並沒有衝突，你有時候知道的越多，你愛的更深，他有這樣的思考。這種想法一些西方學者也關注到，我們在同類之中還可以辨識，誰是我的父母，那是有某種認知基礎，因為我認得他是我的父親、母親，所以那種愛很可能並沒有完全擺脫認知功能，愛與認知之間是息息相關的。

### 紀志昌教授提問：

這一本書在我看來有兩大亮點：第一不諱言「道德主體」，很多地方談道德實踐的主體，如：「讓善具有內在性、固有性」（頁 191）、荀子的人性論主張「自然惡、根本善」（頁 199），「此一主體的力量為善」（頁 203），頁 232 甚至說「心一意」呈現荀子道德主體的面向、頁 233 提到「知情/意」的「意」，也說：「這主體的究竟意義是道德主體」……等，相對於如勞思光等認為孟子性善說才符合此界義而不輕許「道德主體」的思維，陳老師說荀子的「道德主體」卻是從依緣於「類的存有」的框架設定下來說的，認為在「類的存有」的前提底下，講「根本善」可能就是一個可以成立的一個命題，這一方面是可以說服我的。

但這樣一來，「根本善」的定義，就與「道德性當身」不同，如第四章相對於康德的「自然善、根本惡」，作者提出「自然惡，根本善」，是不是這個善基於自由意志，它選擇了道德的一個標準，所以才說它是根本善？也就是說，相對於康德的「自然善」，作者提出「根本善」，我覺得作者個中的觀點與牟宗三生先生對康德的判教的異同如何，似乎可以討論。牟先生認為康德只有實踐理性，沒有智的直覺，他的自

## 活動紀實

由只是某種設準，故未許根本善，這當中是以「道德性當身」為「根本」的標準，但作者這裡用「根本」一詞的後設意義卻與此不同。正如同書中曾提及孟子是「初始的善」，荀子是「完成的善」，那如果從以「類的存有」為前提來講「道德主體」實踐的完成而言，是不是就是作者「根本」的定義？這倒有點像佛教講佛性佛性實踐的完成是「始有」的，不是「本有」一樣。總之，這個「『根本』善」之「根本」的確定義到底為何？這是在第四章中會比較讓人混淆的地方。

全書第二大亮點是充滿著某種基督教文化的語境，或者是說西方哲學對基督教繼承、批判之文化詮釋下的那種語境，包括作自己可能也不自覺地，跳過了這些哲學家，像剛剛講天人之「分」這個「分」是一種承擔、分享，就直接用了《約翰福音》耶穌為門徒洗腳，所以就有分於我的國等等這樣的例子，令人耳目一新，給我很多的啟發。但在 202 頁倒數第二行，作者引用《聖經》舊約〈約伯記〉第五章，我的理解跟你可能有點不一樣，因為你從這個地方說人的原始罪惡是上帝所造，又由上帝解救。但是這樣子的一個命題跟 76 頁最後一行休謨在《自然宗教對話錄》裡面講上帝是無限完善的存在，兩個命題是有扞格的，也跟你自己講荀子主張「惡的現象學」不是「惡的實在論，惡是派生的「調詞」、不是「主詞」不同，也就是說「惡」是而沒有實體，只是不善的狀態。類似的觀念有點像佛教講如來藏清淨自性心，不直接生出生滅流轉法，而是為生滅流轉法所依止、掛搭一樣。我覺得基督教是這樣：上帝允許魔鬼撒旦來懲罰約伯的時候，並不是說上帝在執行一種惡的概念，這應該是說上帝在執行祂的公義，上帝不創造罪惡，否則就與祂作為上帝全善的概念相違背，至於「惡」只是「不

善」的狀態，是「抒意語」。所以頁 203 說「人自作惡又自除惡，人便是自己的上帝」，作者特別用粗黑體標明，我反倒覺得這一句話最可議，當《聖經·創世紀》中始祖亞當、夏娃因為不選擇上帝而墮落，上帝不也給無花果葉子讓他們遮住下體嗎？這是上帝的救恩，正說出救贖是一種道德的他律，而不是亞當夏娃可以自己拯救自己，「人自作惡又自除惡，人便是自己的上帝」這一句話如果是排除了「道德的他律」，以此理解，正與前面作者所精心設計的「類的本質」反而不能相應，荀子好像也沒有說人可以完全是道德的自律，因為荀子所最重視的「教化」，正是在人在作為「類的存有」中成就的，否則人的自由意志亦可以為惡，沒有聖王的禮義道統時時提醒，作為人言行舉止的對照組，人對自我的救贖即不能圓滿成就，我覺得這裡也許可以再思考一下。

最後，203 頁倒數第九行，說「偽即是一種違反自然的作為」，我覺得這個地方可能有問題，荀子應該是說後天教化並不違反人性，「偽」是後天的人文化成所成就的，它的標準是禮樂。如果是這樣子的話，禮樂背後其實還是有出於它符合人性本然的一面，故是「稱情而立文」的，所以「偽」只是說人為、後天而外在所成就，並不是能就此來說是一種違反自然的作為，儘管是後天的教化，卻是經由「本能」所發動，故也可能內化成為人性自然的一部分，當它內化成為他自己自由意志的一部分的時候，這也就是你講的道德實踐的主體。如果你把它套上那個「類的存有」的框架來講的話，我覺得這方面我是會被說服的，謝謝！

**陳昭瑛教授回應：**

紀教授的問題很尖銳，而且問題好多，沒有辦法一一來回應，你的感受很敏銳，就是基

---

---

## 活動紀實

督教的語境，因為我受到費爾巴哈的關於基督教的文字書的影響，其實整個康德到黑格爾，不少人認為康德最後的絕對精神，絕對理念，就是上帝的化身。也有這樣的一種詮釋，如果沒有路德的宗教改革，也不會有德國觀念論的主體性的出現。所以這確實是有，我覺得從德國哲學進去，或者接觸這些，很難避免會有這些基督教的氛圍或者是語境，包括費爾巴哈或者黑格爾，或者說整個德國觀念論裡面基督教的殘留，他們也一直想要去破除。

關於 202 頁到 203 頁，確實這個地方的引用我想可能跟一般人理解會不太一樣，就是黑格爾本身就有對於身體的理解，他確實用來解釋主體的一個內在辯證。人按照他自然本性他可能會犯錯，但是通過學習能夠破除，變成自己的上帝，那這個就是一個類的概念，因為這個人不是個體的人。我們也可以說，惡可能是屬於個體的，可是善是屬於群體的，按照荀子的看法，因為善很可能是通過群體才能夠達成，他更關注的是公共善，那我們也可以說教育這件事情，是因為有群體才會需要，而且教育就是一個群體要自我更新的一個方式，通過教育把他的群體價值再傳遞到下一代，所有的執政者會想要控制教育部、教科書其實也都是有關係的，因為教育就是可以讓整個社會、整個族群的基本思想、主流思想繼續傳遞下去，如果說人類靠教育能夠由惡和向善的話，說明那個力量是因為靠群體的力量能達到一個公共善或者個體也能夠向善發展，所以我覺得這個地方類的概念，教育的概念都會包含在這裡。

**紀志昌教授提問：**不好意思，那惡為什麼不是公共惡？

**陳昭瑛教授回應：**

對，我沒有這麼說，因為那樣可能太悲觀了，就是說集體作惡，而且無法超克，無法解脫，荀子比較沒有從這個角度去看。他可能比較傾向認為，即使是很多人同時在做惡，他認為可能還是個人的問題。

**紀志昌教授提問：**

如果照牟先生講荀子的「性」是生物本能、生理欲望、心理情緒，在「順氣言性」的格局下，它是中性的，惡是他的欲望是影響到別人的一個結果，所以它也是在一個公共領域所造成的一個負面的影響，所以說是性惡。

**陳昭瑛教授回應：**

對，可能它的作用會影響到群體，可是荀子應該是主張惡如果作為一個主體，它就是個體，個體可能會犯錯，但是如果靠著群體的力量，靠著教育人可能向善。

學生二：

老師，我是來自武漢大學的交換生，現在是大三，我有幾個問題：第一個問題針對兩位老師正在討論的人自作惡、自除惡的這個問題。我理解這句話是強調人的自由，這句話立即想到康德在《實踐理性批判》中提到人為自己立法，他覺得真正的道德應該是自由意志，我覺得這裡講到的人是自己的上帝有某種相通之處。是否？

問題二：講到類的自覺的時候，我對類的理解就是人之為人的普遍性，提到教育是讓人認同自己，就是使惡往善方面轉化，那宗教是不是也是使人認同自己？在歐洲 30 年代的宗教戰爭，當時有提到說宗教戰爭是屬於歐洲民族國家的覺醒，這個方面與這個類的一個聯繫是不是有相通之處？

---

---

## 活動紀實

問題三：看到老師講到類的生活的時候，有提到宇宙論的內涵，要怎麼理解這個宇宙論呢？因為人要能夠模仿的話是要能夠接觸，而不是憑空想像的，所以我在考慮這個宇宙是不是一個人的眼耳口能夠感知到的世界？

問題四，關於中西方的比較論問題，我覺得像西方就比較注重邏輯，東方注重體悟感，老師當時在研究這個兩個方面的時候，如何能夠把兩者非常很好的結合起來，是怎樣去找到這個切入點？

### 陳昭瑛教授回應：

第一個問題我想沒有錯，如果用康德的話來理解是可以，那為什麼我有時候會這樣強調，因為一般人認為康德的道德主體是荀子不具有，所以我想荀子其實有「人能作為自己上帝」的思想在裡面。那另外就是說關於宗教跟類的關係，我在類的自覺談到，人類跟動物的差別之一，可能就是人類有宗教。我還提到一點，可能神秘主義者會不同意，就是我認為宗教是類的，類的宗教才能成為宗教，我們常聽到某些宗教都說它是一個民族的企業，如猶太教、佛教都從一個族群開始，我還提到可能純個體的宗教感是神秘處理，就可能不是一種宗教，而是神秘主義，所以我覺得神秘主義跟宗教感或者跟宗教的差別，恐怕也是在於是不是屬於類。

第三個問題我還是沒有很懂，或許可以參考繆勒關於宗教的起源的三種說法，一種是可觸知的，像石頭、貝殼這樣的對象。然後是半觸知的，就是我們好像可以摸到卻不能完全碰到，比如山。另外還有不可觸知、你完全碰不到的，那就是太陽天空、日月星辰，會成為至上神的來源，主要就是這個部分，而可觸知和半觸知的會成為泛靈論的來源。我想宇宙還包

括不可觸及，我們碰不到，我們可能沒有真正的知道那些繁星到底是什麼樣子，只是看到一點點光亮，所以不見得宇宙都一定要被我們碰到、並完全看清楚。

再來關於中西比較，確實我覺得很可能牽涉到我們對西方的理解，一直以來從梁漱溟、新儒家都經常在做這個比較，或者說西方是開發的，我們中國對自然是比較友善的等等，很可能都是一種很簡單的二分法。其實批判西方的啓蒙，最好的批判一定會是西方人去做，很可能不是我們，他從他們的系統出來更知道自己在哪裡，所以這種二分法可能本身是有點問題，是不是我們就是與物感通，西方都是邏輯知性的，可能不一定對。

### 吳冠宏教授發言：

還記得應該是三、四年前的時候，同樣在中山中文系主持新書精讀會的劉漢初教授曾說他作為主持人的身份，可以多問幾個問題，但如今已到了大會排定的結束時間了，我依然無法藉著主持人的身份多請教一些問題，不免有憾。感謝這麼多善因緣讓我們可以共聚於此，包括荀子的專家、美學的專家、新道家的專家，還有來參與此場盛會之熱情有心的老師與同學們。

今早 6 點多我從花蓮出發，以前每次看到蜘蛛，就聯想到泰戈爾的詩：「蜘蛛網為了捕捉蒼蠅，卻假裝在捕捉露珠」，但此次我卻在昭瑛老師書末看到她對先生大荒詩人的懷念「只見滿林掛著帶露的唱片／一閃一閃的／在朝陽唱針下／飛旋」，蜘蛛網竟然可以是一個唱片，朝陽居然是可以是一個唱針，真是深情與創意的交會，讓我開啟一個新的眼光看待蜘蛛網，如同陳老師以新的視域引領我們重看《荀子》一般，帶來深刻又動人的傳響。

---

---

## 活動紀實

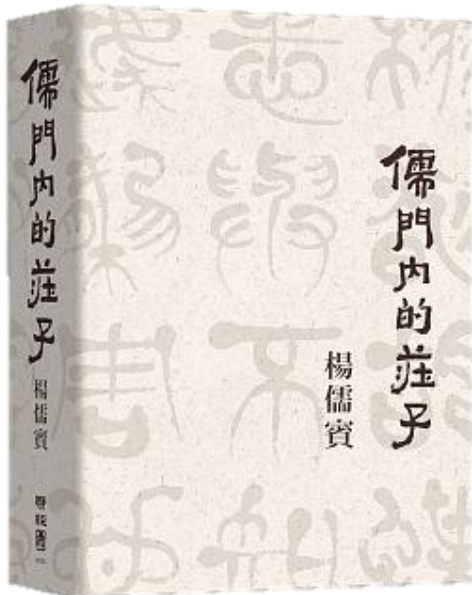
今天大家以類相聚，相信不只是在這邊相互取暖，透過人文精彩的對話之後，當能以更新的角度來重看我們的生命與身處的社會，進

而抱持更大的信念，為「類」為「群」為「文」盡更多的努力與責任，謝謝大家！



# 展望「跨文化」境遇下的漢語學術變革—— 以「第三波莊學運動」的方法論解放為例

◎國立東華大學中文博士朱志學



2016年二月，楊儒賓教授醞藉十載的莊學論稿終以《儒門內的莊子》結集問世。隔年三月一日，《中國文哲研究通訊》第二十七卷·第一期為這部飽富爭議卻創造性十足的「學術大作」推出了《儒門內的莊子》評論專輯，所云「學術大作」者，不在其毫無爭議，而在其帶來的典範挑戰強度。這意味楊先生此書一出，傳統漢語視域的道家版圖與儒學版圖，都被迫在更形深化的問題意識觀照下，進行了各自的學術板塊重整。然而，本文嘗試聚焦於另一個

觀察角度，以凸顯此書作為標準學術大作所必然內具的典範挑戰強度而外，另有一件重大的「附帶」意義未可輕忽看過，那就是此書在序言和結論以飽濡學術史眼光的「史筆」所勾勒出的「第三波莊學」。這以會通歐美現代思潮為莊學闡釋底蘊的「跨文化台灣莊學」，在楊先生浩博淵源的「史識」中，可不只是轉眼風流雲



散的一時風潮，卻是在自身「無役不與」的近身觀察中，賦予高度期許的「第三波莊學修正運動」。

楊先生史識深銳的眼光告訴他：這場延燒已逾十年的跨文化莊學風潮，不是轉眼成空的曇花一現，卻是自魏晉以來即已啟動之「莊學修正運動」的第三波展現；換言之，它不是植根浮淺的一時風潮，卻內具著幽隱曲折達一千八百年的精神動向，所以，是一場別具來歷並涵蘊著高度學術史意義的長遠文化運動。此如楊先生所云：

如果說第一波是儒道交涉在《莊子》注疏上的歷史效應；第二波的修正潮是面對長期三教交涉下的心學主軸之反動；第三波的修正潮之歷史背景則是在西潮衝擊下的回應。此波的《莊子》詮釋發生於「現代世界中的中國」，「現代世界中的中國」之複雜遠非「天下中國」的任何時期所能比擬。（《儒門內的莊子》，頁456）

原來，依楊先生史觀，莊學詮釋風潮就歷時性眼光可區分為三個「向儒家（人文精神）靠攏」的修正波段，第一波段以魏晉向、郭《莊子注》為代表；第二波段以明末王夫之、方以智兩儒佛龍象的「易莊同源」說為代表；第三波段，則是以會通歐美現代思潮為莊學闡釋底蘊的「跨文化境遇的台灣《莊子》學」為代表。「跨文化境遇的台灣《莊子》學」乃出於賴錫三所命名，他對這段濫觴於台灣並以跨文化格局敞開自身以呼應當代歷史境遇的「莊學詮釋運動」特質，有極盡深致的把握：

對照於第一波魏晉的儒、道思想文化交涉，第二波明末的儒、釋、道思想文化交涉，第三波臺灣《莊子》學的當代詮釋，除了身處「臺灣—中華文化連續性」的儒、釋、道交涉之莊學詮釋史境遇，更是自覺當代漢語哲學身處東西跨文化的語言混雜與生成處境。可以說，臺灣當代莊學研究者高度自覺其詮釋視域，乃同時處於「通古今之變」與「通東西之變」的雙重現代性之交織境遇。一方面必須將古典《莊子》放在歷史性的儒、釋、道交涉詮釋之縱貫軸，另一方面也無所逃於詮釋者位於臺灣當今十字敞開的東西跨文化之橫向軸。這也是臺灣若干嘗試從事莊學思想開發者，其跨文化境界比明末莊學更為複雜的挑戰與契機。（《儒門內的莊子》評論專輯，頁16）

下文，賴錫三筆鋒一轉，將此飽富歷史縱深性的洞察，移向港臺新儒家也曾遭逢的相似處境：

同情理解，港臺當代新儒家也是處於這種跨文化混雜處境，其對儒學系統的當代規範性重構，也位處古典儒、釋、道與中西現代性遭遇的縱橫交叉界域。牟宗三一系列當代儒學重構之跨文化思想實驗（最具代表性者，莫過於兩層存有論、道德主體性、良知自我坎陷以開出民主科學等觀點），亦可看成是面對內外、縱橫的兩重現代性之危機挑戰與創造轉化。其實這種現象反映出，東西文化在

現代境遇的交手過程中，不管自覺或不自覺，文化經由語言的翻譯、理解之互文過程中，幾乎都無所逃於混血的跨文化現象，這種現象在整個東亞文化圈的現代化過程，乃是極為普遍而顯著的兩重現代性處境。

關於當代新儒家的跨文化處境與回應，何乏筆考察當代新儒家與中國現代性的複雜關係時，雖指出當代新儒家具有文化本質主義等限制，但卻也肯定其哲學語境走出跨文化盲目，如：經由牟宗三將儒家和康德哲學加以混血後，當代新儒學已進入跨文化的語境中，提供當代思考另類現代性的可能。

受何乏筆影響的林永強，亦強調牟宗三和西田幾多郎的倫理學，充滿跨文化的語言痕跡。

德國學者施益堅(Stephan Schmidt)也強調京都學派和當代新儒家，具有跨文化倫理學的貢獻。

牟宗三先生經由將儒家與康德哲學「混血」而進入跨文化語境，並即此而推使「新儒家哲學」如「京都學派」一般具有「跨文化倫理學」的貢獻。撇開新儒家在理論本身的局限性不論，僅此「跨文化」義下的「混血」嘗試，已為「提供當代思考另類現代性的可能」，作出了可觀的學術貢獻。那麼，「後牟宗三」時代呢？牟先生而後，是否曾出現足以開創一代變局的典範

重構風潮？據筆者所見，剋就牟先生「兩層存有論」以尋求「理論突破」者則有之；林安梧先生的「存有三態論」即是典型一例。若說，林安梧先生的「理論突破」代表來自「新儒家」內部的反思力量；那麼，楊儒賓先生針對「王學到牟宗三先生」之心性主體流於「絕對真常心傾向」而依「身體進路」提出針砭之論，則代表來自「新儒家」外部的反思力量：

本書的觀點主要是呼應十七世紀的天均哲學，設想中的主要對話對象則是新儒家，包含宋明新儒家與民國新儒家。從王學到牟宗三先生，他們竭力張揚道德主體的作用，「中國哲學落於主體性」成了具有定向作用的無譯法。天均哲學則認為形氣主體才是真正的宇宙軸。

然而，楊先生奠基「身體進路」的「形氣主體」與新儒家主流詮釋系統的巨大差異，是否真為當代新儒家社群所正視？答案只怕並不樂觀。因為，真能深銳洞察此儒學修正路線所帶來的典範挑戰強度而有所積極回應者，大抵來自莊學團體，而非來自儒學團體。這不意外！賴錫三觀察到的幾層線索，無形中已回答了這個問題：

專研儒家的學者們，或許知道楊儒賓的氣論身體觀是一種對新儒家論述的補充新論，卻未必深知這項補充帶來的典範挑戰之強度。就算注意其挑戰典範、轉移典範的心意，也極少發現楊先生以形氣主體挑戰甚至轉化當代新儒家的心性

主體，其核心思想乃源自《莊子》。

為何楊儒賓先生針對新儒家提出的儒學反思，未能在新儒家學術社群內部引起巨大反響，其承自晚明「天均哲學」的身體思路，卻反而對日後蔚為漢語學界大觀的「第三波莊學風潮」有推波助瀾之功。這極具弔詭性的事實本身，就內蘊了耐人尋味的「問題意識」：是什麼樣的「知識位置」讓來自典範外的知識變革動力被阻絕門外？又是什麼樣的「知識位置」讓來自典範外的挑戰被視作學術社群的內部轉化動力？在筆者看來，這相互對峙的事實本身所透出的深微消息，正指向一場以跨文化路線展開的方法學變革；而此方法學變革的先聲，正是《儒門內的莊子》以深閱史識所勾勒出的「第三波莊學修正運動」：

最近十年來，莊子研究有越來越熱的勢頭，兩岸三地，皆有名家。尤其中央研究院中國文哲研究所近年來持續推動國內莊子學者與歐美學者的對話，對話是實實在在的對話，甚至是火辣辣的對話，莊子被放在一個和以往迥不相同的思想冶煉爐裡伏煉，精彩四射。其後座力的震撼效果也是很可觀的，轟隆巨響之聲至今猶然在耳。

筆者多次參與文哲所主辦的工作坊，也參與額外加碼的民宿讀書會，受益極多，這些學界畏友提供了筆者一種越來越活潑的莊子形象，一種更帶有現代價值體系：注重差異、語言風格、心物平等的

莊子逐漸明晰起來。筆者非常感謝這些年來與我共學、論辯的這些國內、外友人。筆者玩索莊子多年，早年也有《莊子》的專書行於世，但較為完整的莊子思想圖像可以說是十年來受到國內與域外同行學者的刺激而逐漸成形的。

即此而言，楊先生十年來近乎爆發性的莊學研究成果，與其多年來「無役不與」並在蘊思過程視為潛在對話對象的「第三波莊子學」，實有密不可分的关系。誠如楊先生的觀察：「近代之前的《莊子》詮釋史源遠流長，每個歷史階段提供的莊子圖像不一樣，大致說來，筆者認為我們現在對莊子的理解受到早期莊學詮釋傳統的影響最大，司馬遷、向郭（向秀與郭象）與成玄英這三位莊學早期的詮釋者奠定了後世莊學的圖像。」試問：為何兩漢魏晉期間即已規模粗具的莊學詮釋傳統，其遒勁綿遠的典範籠罩力量，竟可以度越兩千年的時空而「奠定了後世莊學的圖像」？惟此籠罩兩千年有餘的「後世莊學圖像」，卻被楊先生給突破了！事實上，《儒門內的莊子》可貴之處，不正在作者能「借徑」晚明王夫之、方以智兩儒佛龍象沉暗逾三百五十年的莊學洞見，而徹底衝決「司馬遷一向、郭一成玄英」等莊學早期詮釋者所奠定的「後世莊學圖像」？筆者因於此深思，是什麼樣深於典範變革性的思維創新力量，讓楊先生得以突破「早期莊學詮釋傳統」的思想規訓而開啟別闢蹊徑的另類詮釋可能？或許，楊先生自云其「較為完整的莊子思想圖像可以說是十年來受到國內與域外同行學者的刺激而逐漸成形的」，正是關竅所在。於是，我們不得不

高看台灣漢語學界數十年來僅見的「跨文化莊學風潮」對楊先生所產生的巨大思維衝擊。依楊先生，這一波「跨文化莊學風潮」，可不只是「第三波莊學修正潮」的前聲，卻是風潮的「初始擘畫者」基於對兩岸文化情境的深銳觀察而著意推使「台灣」走向「世界」的跨文化壯舉。在此，我們不能不鄭重引介一段文字，作者正是居中牽線而促成此「跨文化—跨國界—跨語境—跨學門」之「第三波莊學風潮」的幕後策劃者何乏筆（Fabian Heubel）：

當代法語漢學拓寬了別開生面的《莊子》研究視野。由此出發，中央研究院中國文哲研究所於 2007 年及 2009 年分別舉辦了兩場有關《莊子》的工作坊。這使《莊子》研究在當代漢語與歐洲（尤其是法語）哲學的碰撞、交錯、溝通之間，孕育了跨文化研究（transcultural studies）的突破可能，以及通古今東西之變的另類脈動。

這樣的角度在臺灣會引起許多研究者的興趣絕非偶然。眾所周知，在當今的臺灣，中國古典文獻的研究處於艱難的文化情境。一方面，去中國化的傾向加深了對中國哲學的漠視和冷感；另一方面，中國大陸對古典文教的復興運動也讓人感到不安，因為復興古典的思潮與具有民族中心傾向的和國家主義色彩的文化民族主義容易交雜在一起。在此兩難的研究情境下，重新調整古典中國哲學研究的大方向，便顯得特別急迫。尤其無

法逃避的難題在於：關於古典中國哲學的研究，能否成就一種具有批判精神的跨文化轉向（transcultural turn），並且開闢回應和診斷時代處境的獨特能力和魄力？

在此背景下，畢來德的批判性角度提供了重要的啟發，促進了跨文化莊子研究在臺灣的興起。但是，一旦跨文化視野被打開，而且開始展現自發的動力，研究趨勢便從法語《莊子》的研究，轉向臺灣的跨文化處境，藉此思考《莊子》的當代意義，並試圖正視兩岸關係的糾結在思想上所面臨的難題。於是，2009 年「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」以降的研究方向，便特別著重《莊子》的批判精神，尤其從《莊子》式的主體範式（身體主體、氣化主體、形氣主體、遊之主體等）開始檢驗當代新儒家所謂「心性主體」。在此背景下，尤其明末清初的王夫之及清末民初的章太炎對《莊子》的解釋引起了學者的關注。可以說，《莊子》研究的跨文化轉向已逐漸形成，其解讀方式不再以郭象注為主要參照，而在王夫之和章太炎的著作中，彷彿找到了連接《莊子》與現當代處境的思想資源。

由此觀之，《莊子》讓當代漢語哲學陷入前所未有的跨文化漩渦裡，此中似乎可見潛力無窮、深不可測的思想創新和文化變革之可能。當代漢語哲學所累積的

跨文化潛力，正在尋獲一種通古今東西之變的哲學表達，此一表達充滿了掙扎，也充滿了自由。或許，世界哲學的某種另類形象將從中浮現，能藉由中國古典文本的跨文化探索，來批判和面對混雜現代化所引發的諸種弔詭經驗。（以上均引自何乏筆主編：《若莊子說法語》、《跨文化漩渦中的莊子》，臺北：臺灣大學出版中心，2017.7.13，兩書的〈編者序〉）

何乏筆不愧為此波台灣莊學風潮的靈魂人物，筆者深自訝異：一位賴錫三口中「亦台亦德」的長期駐台學人，除了高度精準的中文表述能力外，對兩岸漢語學界的歷史處境更展現出「一言而決」的獨到把握：「一方面，去中國化的傾向加深了對中國哲學的漠視和冷感；另一方面，中國大陸對古典文教的復興運動也讓人感到不安，因為復興古典的思潮與具有民族中心傾向的和國家主義色彩的文化民族主義容易交雜在一起。在此兩難的研究情境下，重新調整古典中國哲學研究的大方向，便顯得特別急迫。」姑不論對岸如何因應其自身的文化危機；在學術思想上，顛躓困頓、沉暗久矣的台灣漢語學界，又該如何穿越古典文獻與「歷史—政治」的糾葛纏繞，而能在全然不同對岸的「文化情境」中，奮力爭出一線思想創新的可能？於此，我們驚見何乏筆的歷史眼光與對治之道——他真能洞見：走出困局的關鍵就在於「能否成就一種具有批判精神的跨文化轉向（transcultural turn），並且開闢回應和診斷時代處境的獨特能力和魄力？」一言以蔽之，「跨文化」便是他為台灣漢語學界所擬訂的行動策

略。這裡面寄託深遠的期待便是一一如何通過「雙重現代性之交織境遇」所搭架的「跨文化」平台以激盪出全新的觀看可能與思維格局？這意味，「跨文化」本身就內蘊著單向度思維不易開啟的「轉向」動力。即此而言，經由「跨文化」以逼顯足以廓清歷史迷霧的多維度視域，漢語古典或得以「時出新義」而從傳統詮釋框架釋解出「診斷時代處境」的回應能力。於是，自2007年始，我們看見台灣漢語學界自1949以來最值注目的盛大人文景觀之一：

2007年「身體、動物性與自我技術：法語說莊子」（中研院文哲所主辦）；2009年「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」（中研院文哲所主辦）；2010年「莊子研究與跨文化批判工作坊」（中研院文哲所主辦）；2011年「莊子研究與當代西方思潮研討會」（北京外國語大學主辦）；2012年「莊子講莊子工作坊」（中正大學哲學系主辦）；2012年「正言若反與庖丁解牛：跨文化哲學視域下的道家研究工作坊」（中研院文哲所主辦）；2012年「莊子的當代詮釋國際學術研討會」（中研院文哲所、北京外國語大學主辦）；2013年「莊子與氣的哲學工作坊」（中研院文哲所主辦）；2013年「莊子哲學工作坊：音樂、語言與心靈」（陽明大學主辦）；2013年「問與勢：朱利安對中國思想的詮釋工作坊」（中研院文哲所主辦）；2014年「力量的美學與美學的力量—孟柯美學理論工作坊」（中研院文哲所主辦）；2014年「跨文化理論學術研討會」（中研院文哲所主辦）；2015年「莊子與阿多諾(Theodor W. Adorno) 能否溝通？跨文化視野中的批判理論研讀會」（中研院文哲所主

## 學界動態

辦)；2015年「莊子哲學的當代意義國際學術研討會」(International Conference on the Contemporary Significance of Zhuangzi's Philosophy: Funding Application) (陽明大學主辦)；2016年「社會自由與民主的理念—跨文化視野中的霍耐特(Axel Honneth) 社會哲學工作坊」(中研院文哲所主辦)；2016年「同一與差異—莊子與萊維納斯相遇於倫理之地」工作坊 (中山大學哲學研究所主辦)；2017年「莊子與他者倫理」工作坊 (台灣大學哲學系主辦)。

這不是零星的幾場學術會議，而是有心人在高度歷史意識的驅迫下持續推動十餘年且迄今猶屬「現在進行式」的「第三波莊學修正運動」。據賴錫三事後追述：「其間，《莊子》歷經一系列的跨文化對話與當代詮釋，如：與法國漢學家畢來德，法國漢學哲學家朱利安(François Jullien)，德國法蘭克福學派阿多諾(Theodor W. Adorno)、孟柯(Christoph Menke)、霍耐特等學者，或進行直接面對面的對話交流，或與其重要的經典著作進行思想交織。而陸續參與這一波波連續的跨文化解《莊》運動的學者們，主要橫跨了臺灣中文與哲學兩界 (包含

了中國哲學、歐陸哲學、英美分析哲學、法國哲學，各類跨領域人才的相繼投入)。」以其參與者多對自身之「知識位置」與「學術行動」帶著高度的歷史自覺，連續十來年在跨文化場域的激盪下所噴薄而出的學術創發動能，亦煞是驚人。其中，創作質量最可觀者，當首推楊儒賓與賴錫三兩位出自「中文學門」的學者。中文學系出身的學者，卻能在高度跨文化的場域中，當仁不讓，迎難而上，終而以自身積累厚實的著述成果，贏得他門學者的由衷讚嘆。中文學者，而以驚人的「跨域對話」能力成為「跨文化」論學場域的要角，這耐人尋思的學術場景，已成兩岸漢語學界深值參究的「經典案例」；從中透出的消息，又豈僅限於個人豐沛學力的展現？依筆者之見，它更代表了全新道路的啟動。即此而言，此學術案例可供參照的價值性，又豈限於「漢語莊學」？以漢語學術領域而言，儒學、道家、佛教，以至一切深於儒、道、佛思想底蘊而妙跡蔓衍的文學、藝術、文化；試問：哪一門漢語學術不能通過「跨文化」的深度會遇以汲取蛻變自身的養分？

以漢語學界現況而論，相對絕大多數只傾向在「同溫層」裏溫雅論學而謝絕任何「跨域對話」可能的舊派中文學者；敢毫無顧忌地殺入「跨文化—跨學門—跨國界—跨語境」之巨大張力場域以重煉自身人文學問者，絕不多見。依筆者觀察，這種奠基於「跨文化」之多向度越界可能以連動於個人學術寫作的「治學型態」，不論其「跨域論學」是「進行直接面對面的對話交流，或與其重要的經典著作進行思想交織」；「跨文化」三字，實內具了三重意涵：首先，「跨



文化」作為一種「境遇」；其次，「跨文化」作為一種「方法」；其三，「跨文化」作為一種「存在姿態」。此三重意蘊，不是各自獨立，卻是綿密相依地疊影為各種連結可能——或是通過「跨文化」的境遇以創造一種多維度視域的可能；或是通過多維度視域以敞開「涵納乾坤」的胸懷；或依此「胸懷」所成就的存在姿態，從容有度地納受一切「跨文化」的挑戰。「跨文化」肌理交疊之深層意趣，由是可見一斑。底下，茲援引賴錫三、楊儒賓幾則相關洞察以暢發其義：

這一系列的莊學重構都有跨文化交流的高度實驗性。可以說臺灣近年來的《莊子》研究之風潮，不但要積極追求《莊子》古典新義的當代回應精神，更將《莊子》放在「跨文化」境遇中，讓《莊子》和法國莊子學家畢來德、德國的身體現象學、法蘭克福學派的批判理論等，進行創造性的互文對話。期許《莊子》的中文境遇能與法文、德文境遇，產生語文背後的思想增益與意義演化。……甚至強調跨文化語言流動的生產性，能再度印證《莊子》卮言觀的文化生成邏輯。由此超出文化本質的單語主義，承認思想的多音複調、人文的演化活力，通常透過與他異性的語言交換的過程，才更能轉動自我重複的同一性，以走向氣化流行的道行、差異變化的卮言、人文更新的化成。（賴錫三）

這是借助「跨文化」的境遇，創造一種「互文對話—思想增益—意義演化—多音複調」的多維度視野，以轉動日趨「自我重複」的「同一性驅力」；而「自我重複的同一性」，正是一切「主體中心」（比如，文化本質的單語主義、國族主義、地域主義、文化本位情結）的變態展現。「跨文化」的境遇，則是對治之道；因為，通過「跨文化的境遇」，正可鬆動所有來自「主體中心」的固化驅力，而令「氣化流行—差異變化—人文更新」等人文演化活力得以全面釋解而出。

舉人類學為例，人類學者最代表性的田野方法就是通過將自身「拋擲」到一個全然「異文化」的陌生境遇，以與自己的「原生文化」形成一種「並置」性的「觀照」；正是藉由將自身從「原生文化」抽離而創造出的「對比性視野」，綜攝雙重視域的對比者，因得比「單一視域」者更能免於固化驅力的支配。即此而言，跨文化的境遇，本身就足以在學術意義上成就一種方法學的想像。具體言之，研究者可以通過高度自覺的「跨文化」動作，以為自己創造一種「並置」性的雙向視野，甚而，進一步從中拓展出「多維度的視域」以逼顯出一切受制「單一視域」者所無以窺見的「裂隙」；而所謂的「創造性詮釋」，無非是通過對此「裂隙」的深掘以促成「舊有視域」的崩解。顯然，這裡頭關涉的未必是外語能力，卻更指向一種心態上的全然敞開。

毫不意外地，「第三波莊學風潮」兩位來自中文學界的要角，都展現了強韌的「跨文化」

心態。這意味，「跨文化」三字，對他們而言，甚至已不只是被動遭逢的境遇，也不只是刻意持守的一種方法學意識，而已然內化為一種「存在的姿態」——亦即，在多維度視域所敞開的雍容大度中，銷融一切「主體中心」的偏滯情結，以「迎納」所有不可知的「境遇」（與陌異他者的遭逢）。通過這「消融一切主體中心」的「雍容大度」，我們乃能相應理解「跨文化境遇的臺灣《莊子》學」所嘗試鬆解的「固化」現象：

這個跨文化境遇的臺灣《莊子》學，由於鬆解了東西二元對立的異同比較研究，將《莊子》放在當代的跨文化交織脈絡，柔軟了經典與文化本質與國族主義過於固化的單向度鏈結。一方面，重新思考臺灣多元文化、民主實驗與《莊子》所提供的新主體模式之可能性對話。另一方面，也嘗試將帶有文化風土的《莊子》開發成當今人類共享的跨文化資產，因而不斷走向與當今活力思潮進行跨文化混雜接枝的生成實驗。（賴錫三）

既云「鬆解」，「東西二元對立的異同比較」、「文化本質與國族主義」，都是過於固化而有待鬆解的「單向度鏈結」；也唯有經此「鬆解」，「將帶有文化風土的《莊子》開發成當今人類共享的跨文化資產」，以至「不斷走向與當今活力思潮進行跨文化混雜接枝的生成實驗」方得以成為可能。即此而言，何乏筆的遠見確有過人之處，他通過一系列跨文化莊學論壇的擘劃，果

真驗證了他所預期「臺灣當代漢語哲學這種混雜生成的創造性潛力」（賴錫三）。

「跨文化」作為一種「雍容大度」的存在態度。除了表現在鬆解「固化驅力」的各種變貌；它更表現在對自身「知識位置」的全然納受。對每一位當代漢語莊學的研究者，他首先必須認清並如實迎納的「知識位置」便是「莊子的第三波修正運動不能不落在混合的中西語境下重構，這是無法逃避的語境，現代的漢語、現代的知識體系、現代的世界早已是中西互滲互透的構造，回不去了」（楊儒賓）。弔詭的是，正是通過「知其不可奈何而安之若命」的「如實迎納」；人，遂不復流連於港、台新儒家所特有的歷史悲愴感，也不復有遭時喪亂、無枝可依的「花果飄零」之感；而是如實地正視：「莊子在現代就只能是現代的莊子」、「莊子第三波修正運動的對話對象和以往大不相同，它如果有成的話，不可能不浴身在當代的思潮中，彼此混合之，彼此轉化之」（楊儒賓）。這意義下的「跨文化境遇」，不再需要標榜一種「孤懸天壤之間」的「文化主體性」，並輒以「東西二元對立的異同比較研究」來凸顯某種「孤臣孽子」式的遺民心志；取而代之的，卻是「定立己身，並勇於確認『回不去』的跨文化處境。但這種『回不去』的心境，已淡泊了花果飄零的文化悲情，反而積極肯認跨文化交流、跨語境交換的創造生機」（賴錫三）。

綜上所述，「第三波莊學」雖與唐、牟一代新儒家有近似的「知識位置」，雖皆處於「跨文化混雜處境」，其對儒學系統的當代規範性重構，

也位處古典儒、釋、道與中西現代性遭遇的縱橫交叉界域」(賴錫三)，然而，「第三波莊學」卻嗅不到唐、牟一代新儒家終身未解的文化悲情。這裡頭自然牽涉歷史時空的差異性；然而，徹底鬆解「文化本質主義」以面對「跨文化境遇」，才真在方法學上構成兩大學術社群風格互為別異的關竅所在(這意味，「文化本質主義」的堅持，正是新儒家歷史悲情之所在)。以此觀之，兩大學術社群各自不同的歷史道路，早決定於「方法學」的差異。賴錫三有云：

可以說，由於第三波莊學深刻體會真理、語言、文化的去實體化、非本質化，因此大方納受《莊子》在各種跨文化語境中的思想挑戰與回應潛力……這種放開同一性偏執，肯認「回不去」原旨單義，並勇於走向莊學思想的差異化增生，可謂第三波莊學思潮的方法論解放，因此帶有高度創造性詮釋動能……它並不退回封閉性的文化本質主義來排拒跨文化的生長機遇；即不只停留在中西對抗的老調重彈，而是堅持更新傳統來消化甚至回饋西方的現代性危機。藉由跨文化機遇來更新轉化傳統，從而產生內外語境交織的混雜現代性，以促使古典文本的「創造性重複」，而非「同一性重複」。

所謂：「大方納受《莊子》在各種跨文化語境中的思想挑戰與回應潛力」。「大方納受」四字，正顯示「朝向他者無限敞開自己」的「雍容大度」。這是「放開同一性偏執」後，不受任何「主體中心」所框限的視野。「放開同一性偏

執，肯認『回不去』原旨單義」，則意味從「同一性」的中心徹底解放，以為「莊學思想的差異化增生」留下餘地。說其為「第三波莊學思潮的方法論解放，因此帶有高度創造性詮釋動能」，則意味，「跨文化方法」兼賅兩重向度：其一、建立在「越界—跨域—去主體—去中心」，也就是「放開同一性偏執」或走出「自我重複的同一性」；其二、建立在「混融—交感—共在一—締結」，也就是「走向我所不知的他者」。以此觀之，「放開同一性偏執」與「走向我所不知的他者」，兩重向度合而為一，就構成了「跨文化」方法的兩層重要面向。

至於，「它並不退回封閉性的文化本質主義來排拒跨文化的生長機遇；即不只停留在中西對抗的老調重彈，而是堅持更新傳統來消化甚至回饋西方的現代性危機。」中西對抗的老調重彈，所顯示的正是文化本質主義的封閉性；堅持更新傳統來消化甚至回饋西方的現代性危機，則呼應著跨文化的生長機遇。不退回封閉性的文化本質主義與不只停留在中西對抗的老調重彈，皆意指避免陷落「自我重複的同一性」；而避免「封閉性的文化本質主義」與堅持「更新傳統來消化甚至回饋西方的現代性危機」，實同屬一事；如此方能不受「主體中心」框限，而真正為「跨文化的生長機遇」留下餘地。

「藉由跨文化機遇來更新轉化傳統」，這是通過「跨文化」作為一種方法，以對古典文本進行一種創造性詮釋，看似重複，實則帶著高度的創造性；是古今中西融通為一後的「差異性重複」，而非在「同一性偏執」下，受制舊有

視域所進行的「同一性重複」。「從而產生內外語境交織的混雜現代性」，則意指通過「莊學思潮的方法論解放」，而在互文性的語境交織後，以「高度創造性詮釋動能」走向「莊學思想的差異化增生」。

綜上所述，當「跨文化」從作為「被給定」的「境遇」，到作為一種「方法學」的自覺，到最後通過方法論解放以開啟一種永遠朝向他者語學術的「共法」。論者或有疑：如此套用，不會有脈絡錯置之嫌嗎？其實不會。理由有二。首先，跨文化在此，不是作為一套可供操作的具體方法，而毋寧視之為一種「方法意識」；換言之，它無法通約為一套有步驟可循的操作程序；然而，運用靈妙與否，全決定於自己的悟境；即此而言，「跨文化」純然是一種「心法」；其次，「跨文化的混雜處境」以至「古今中西現代性遭遇的縱橫交叉界域」，並非「當代漢語莊學」獨自遭逢的歷史處境，而是當代總體漢語學術所共同遭逢的歷史處境。所以，當「跨文化」作為一種方法學的自覺，無論就發生條件或本質條件而論，都毫無理由只能專屬「漢語莊學」。特別是當「跨文化」進入第三階段——「永遠朝向他者敞開自己」、「永遠嘗試將自己

敞開的「存在姿態」；我們對奠基「跨文化」基礎而展開的漢語學術研究，不論是「當代漢語莊學」，抑或是「莊學」而外的「總體漢語學術」，都有了全新的想像。這意味，通過「第三波莊學思潮的『方法論解放』」而釋放的「高度創造性詮釋動能」，所創造的將不只是「莊學思想的差異化增生」，而是可以將「跨文化」視作總體漢

拋向陌生的界域」、「永遠試著成為自己所不知的」……這等「跨文化」進路，就某個隱微的意義而言，成了不斷通過「界線的僭越」以成就不受任何「主體中心」框限的多維度視野；正是這全然放開「同一性偏執」所成就的多維度視野，全面撐起了一種「永遠朝向他者敞開自己」的「雍容大度」。這意義下的「跨文化」進路，讓我們避開了習焉不察的「固化驅力」，不致淪於「自我重複的同一性」而不自知；更有進者，我們也因為成功避開了「自我重複的同一性」而不致錯失與他者深度會遇的可能性。即此而言，這等「跨文化」進路早已超乎所有可操作性方法的層次。視之為「心法」或「活法」，誰曰不宜？





校合作，最盛時期有元智、北大、市北大、東海、東華、華梵、臺大八校共襄盛舉，投稿量超過百篇，經審查篩選三十至三十四篇論文，分兩場地，一天發表、講評完畢。

目前「有鳳初鳴」由鍾正道主任繼續推動，由於各校經費及其他因素，參與學校固定為臺北大學、臺北市立大學、東吳大學、東海大學四校，研究生投稿量以本年（第十三屆）第一階段而言，仍達七十一篇之多。

回顧「有鳳初鳴」歷年研討會議，內容多元，包羅古今，不僅展現漢學多面向領域，也顯示中文學術活潑寬闊的研究視野；參與的研究生透過研討會觀摩不同學校和專業論文發表，從中發現問題，踴躍提問，交相學習，或經師長指教，重新自我檢視，皆足以開拓眼界，達到學術研討、人才培育的效果。

## 二、中正：「子衿論壇」與《子衿論衡》 / 毛文芳（教授兼系主任）

2015年9月，中正大學中文系在師生殷盼與毛文芳主任的擘劃與催生下，正式成立「國立中正大學中國文學系研究生學會」，2016年3月5日開始籌辦第一屆「子衿論衡：中文青年學者論壇」（簡稱「子衿論壇」）。獲得臺灣各大學中文研究所博士生紛紛響應。中正中文系位於紫荊大道文學院樓東側，栽植紫荊的紅磚步道，花季來臨，繽紛艷目。紫荊為本校校花，亦為嘉義市花，斯為濃厚的在地風物。「三荊同株，接葉連蔭」，有著不斷對外接枝繁衍的植物特性，異地開花、嫁接轉生隱喻當代國際漢學研究的混融特徵。「紫荊」又諧音「子衿」，「青青子衿，悠悠我心」，人文學界向來需要高質量的新血投入，雖因火候不足，紫色非屬正色，「惡紫奪朱」，一如孔子喝斥：狂簡小子！然年輕的優勢恰是這不許輕易被馴服的狂狷性情。因此，

開辦平台，集結青年學者試金問路，為不同世代搭起彼此較勁、相互對位的因緣，勢所必要。



「子衿論壇」的徵稿辦法如下：

- (一) 凡中國文哲領域之學術論文，歡迎踴躍賜稿。
- (二) 徵稿對象為國內外中文相關研究所博士生。
- (三) 由本系教授進行摘要初審，通過者再經審閱修改初稿，始獲參與論壇發表。
- (四) 邀聘校內外教授擔任主持暨特約評論，並規劃青年學者互評。另特設論壇觀察員。
- (五) 凡經論壇正式宣讀的論文，會後復經充分修改，可選投本系兩種學報：《中正漢學研究》（THCI 核心期刊）、《子衿論衡》（中正文哲研究集刊），通過嚴格匿名審查者，即能獲得刊登。

基於這樣的願想，「子衿論壇」於焉創辦。2016 年第一屆論壇有來自臺大、政大、師大、清大、中正、東華、彰師大等各校博士生共計 13 位發表。2017 年第二屆論壇有來自政大、清大、成大、中正、東華、香港中文大學等各校博士生共計 9 位發表，2018 年第三屆論壇有來自臺大、政大、成大、中正、中山、暨大、淡江、北京清華等各校博士生共計 10 位發表。「子衿論壇」包括：摘要初審、初稿審閱後修訂、論壇雙討論制（一位特約教授及一位博士生評論）、修改投稿送審……等系列嚴謹程序，閉幕前特設觀察員，總結評論研討會整體情況及利弊得失，以求精益求精。本論壇召開三屆以來，獲得海內外中文博士生迴響與好評，迄今與會之 32 位博士生與受邀蒞臨之評論教授們咸以為學術對話啟益甚鉅。本系誠邀中文學界諸師友和年輕學者，在一年一度春寒料峭、新芽甫冒之際，聚首中正，切磋琢磨。

《中正大學中國文學研究所研究生論文集刊》自 1999 年創刊迄今共出版 16 期，辛勤耕耘，從未中輟，曾於 2010 年收入 THCI。為建立一份本系專屬之青年學者集刊，於 2016 年起，正式改版轉型為《子衿論衡：中正文哲研究集刊》（簡稱《子衿論衡》），與當年度「子衿論壇」成果相結合。凡經審查通過宣讀於「子衿論壇」之國內外博士生學術論文，加上本系逕投《子衿論衡》之博、碩士生學術論文，經分流擊為「博士卷」與「碩士卷」，採分級審查制，來稿均需經過嚴謹匿名審查程序，通過後始獲刊登。無論刊登於否，皆惠予審查意見。第一期《子衿論衡》刊登 8 篇論文（博士卷 6 篇、碩士卷 3 篇）；第二期刊登 5 篇論文（博士卷 5 篇，碩士卷 0 篇）；第三期目前進入審查階段，預計年底出刊。

緣起、宗旨、審稿流程與撰稿體例、其餘細節，敬請詳參「子衿論衡」專屬網頁：  
<https://sites.google.com/site/ccuzijin/>

### （三）東華：「奇萊論衡」 / 洪敘銘

2015 年六月，「奇萊論衡」的構想在一群以文學研究，或說以文學閱讀為興趣與本業的研究所學生群體裡醞釀。

東華大學在當時，已有中國語文學系與華文文學系兩個系所編制，各有特色；中文系有中文與民間文學兩個碩博士班，華文系雖僅有碩士班，卻也分有文學研究及創作兩組，在過去（2012 年與花蓮教育大學合併前，還稱作東華中文系的時代），這些兼容古典、現代、研究、創作的更多元視角的文學想像，產生一種極具吸引力的召喚——當時幾乎沒有一個「中文系」有如此寬廣的想像。

兩校合併、系所改制後，中文及華文系，課程與師資規劃為了符合系所名稱的思維，漸漸產生時間性的區分——即便「文學」或「文字」這件事並不能以朝代、年代等時間性的後設名詞區分，但在研究取向的抉擇上，確實有了趨向壁壘分明的發展。

「研究生論文研討會」在這個既新創又飄搖的時間段裡，也亟欲透過各種反覆證明自己的血緣與身世。在「奇萊論衡」出世以前，中文系有連續舉辦十幾屆的「東華中國文學研究」學生論文研討會，改制後的華文系也辦理了「流轉中的華文文學」等多次具主題性的學生研討會，兩系並分別出版《東華中國文學研究》及《華文文學研究》等論文期刊，以東華這樣一個文學研究相關系所學生並不特別多的學術環境來說，這樣的發展不可謂不興盛。

然而，「『奇萊論衡』——全國研究生文學研究暨文藝創作研討會」卻選擇在此時開始徵集，最重要的原因有二。其一是改制後的研究生論文研討會，逐漸在徵稿的規則裡，失去了兼容的可能；或許不能說是「不再兼容」，而是在一種是必須要「歸類」的學術生態上，所謂文學研究的「古典」或「現代」，甚至是「創作」這種尚可能被討論是否為「研究」的主題，似乎也必須找到一個合適的「位置」，合適的發表場域。

行辦理，總帶著那麼一點解決研究生畢業必備條件的功用——兩個系所不約而同規範：研究所學生須於在學期間至少發表 1 篇學術論文；博士班則需發表 3 篇（後調整為 2 篇）。

在這兩個對現行體制的疑問下，「奇萊論衡」後面所跟隨的「副標」，也呈現出我們對於這個研討會的期待：「全國」及「文學研究暨文藝創作」，一方面，「奇萊論衡」反而嚴格限制「內稿」的數量，另一方面則透過更多的宣傳，拓展校外稿源，會後也將頒發古典及現代優秀論文獎各一篇；另一方面也在緊湊的研討會進行中，加入了「創作論壇」的討論，並且比照論文發表的規格，邀請主持人及評論者。

從 2015 年起辦理的三屆奇萊論衡研討會，或許因為透過相對嚴格的論文預審制度（論文實質匿名雙審），以及每每公布議程後，造成投稿者相當「恐慌」的研討會評論人，讓每一屆的論文及創作的總稿量均超過 60 篇，而且特別的是，前三屆的研討會裡，都看見了海外研究生的身影（包含北京大學、新加坡南洋理工大學、香港中文大學等一級學府），對初步成形的東部學生研討會來說，除了是被賦予的期待外，也存在著更多的鼓勵。

如果說「奇萊論衡」有什麼特別的創意，「薪傳專題」應該可被稱為具有「開創性」的規劃。這個專題，原初係限定自東華畢業的校友始能投稿，後來對「薪傳」一詞進行更開放性的解釋，使其成為另一種研究生對自我的「挑戰」。這個做為每屆研討會的「開場」專題，獲得東華大學中文系榮譽教授顏崑陽教授的全力支持，甚至無償提供論文審查及評閱，對於尚在探索、找尋屬於自己學術道路的碩博士生而言，終將成為一次難能可貴的經驗。

**奇萊論衡**  
全國研究生文學研究暨文藝創作研討會  
——文學的跨域閱讀與話語流動——

**7/01**  
徵稿開始

**10/05**  
截稿日期

**10/25**  
入選論文  
結果公布

**12/04**  
論文修訂期限

**會議時間**  
11/27 Fri  
地點 | 國立東華大學  
人文社會科學院第二講堂

**投稿信箱**  
ndhuchsl@gmail.com

**聯絡電話**  
0930-994188  
洪同學

**合辦單位**  
國立東華大學中文系、華文系

此外，我一直認為，當初「奇萊論衡」的辦理在某種程度上來說是「任性」的，因為不論當時現行的兩系研討會是否有「非本校／本系學生不得參與」的限制，它們的辦理與被執

第一屆「奇萊論衡」自 2015 年七月開始徵稿，同年十一月舉辦，迴響雖熱烈，但仍然需要紙本刊物的彙集；然而有鑑於「研討會論文集」在台灣學術價值認定上的限制，2015 年九月由東華中文系與奇萊論衡編輯委員會共同創辦的《奇萊論衡：東華文哲研究集刊》，雖然保留「奇萊論衡」之名，但實際上是一本全新的學術刊物。換言之，即便通過研討會的匿名雙審，要刊登在期刊上，仍需再通過期刊的匿名雙審，意即若有一篇論文係經過奇萊論衡研討會發表，最終轉載在《東華文哲研究集刊》，即代表該文至少經過四次實質審查(研討會雙審、期刊雙審)及一次的評論(研討會)，在門檻相對墊高的「遊戲規則」下，確保了刊物的論文品質與水平。

此外，值得一提的是，《東華文哲研究集刊》的編輯委員會，係由東華中文、華文兩系的教師，以及畢業於本校，已在他校任專職的教師組成，除了形構這本期刊的「東華」色彩外，也希望學術的隱然傳承，也能發生在紙本刊物之內。

時至今日，「『奇萊論衡』——全國研究生文學研究暨文藝創作研討會」已辦理四屆，前三屆由編輯執行團隊辦理，第四屆則因為系所方針改變及經費限制的考量，重回過去由該系所學會承辦的架構，也因團隊成員的更替，取消了「薪傳專題」及「創作論壇」；不過已發行五期的《東華文哲研究集刊》，因從第四期起轉為編輯部獨立出版及發行，尚能保留規劃與初衷，甚至也能推出「新秀舞台」專欄，以採訪方式，針對具學術成就的博士自我學術養成及經歷進行介紹，作為其他研究道路上的研究生們的參考或指引；某種程度上，期刊內專欄的開創，也許也透過非典型的方式，作為研討會未竟理想的延續。

回顧三年來三屆研討會及五期期刊的「奇萊論衡」，似乎一度能夠有做為某種「學術品牌」被推出的可能，在無盡的反覆、微調及折衝裡；學術研討會和學術期刊的辦理儘管不是一條漫長的路，但人在路上，就必然要移動行走，然後成長。

#### (四) 臺大：《中國文學研究》 / 蘇子齊提供

創刊於 1987 年，為當時臺大中文系系主任羅聯添教授（1927-2015）所創辦，目的乃為提升研究生的研究風氣，並由中文所的博士生組成編輯委員會執行編務。一開始以「年刊」的形式出版，封面上「中國文學研究」六字乃由王叔岷教授（1914-2008）所題寫。

後於 2001 年起改為「半年刊」，定期在 1 月（或 2 月）和 7 月時出刊。並自第三十六期（2014 年 7 月）開始，獲得海內外知名大學研究生投稿與發表。於第三十九期起（2015 年 1 月），借鑑《臺大中文學報》（亦由羅聯添教授所創辦，創刊號於 1985 年 11 月出版）的審查方式，無論初審（會議審）與複審（期刊審）皆邀請專業領域的「教授」進行審查，因此具備十足的學術嚴謹度，發表會議則邀約專業領域的教授或博士生進行講評。

目前《中國文學研究》已出版至第四十五期（2018 年 1 月），該刊於第四十期（2015 年 7 月）的〈編輯說明〉認為：「本刊目前為國內學界二級期刊中唯一的研究生刊物」。已於今年 5 月 4 日甫結束第三十六屆的論文發表會，若通過複審，則將刊登於第四十六期的《中國文學研究》。每期獲刊登者，皆可獲得當期刊物兩冊以及抽印本二十份。

#### (五) 政大：《道南論衡》 / 蘇子齊提供

## 學界動態

「道南論衡」，原名「論劍指南」（國立政治大學位於「指南山」，校前有「指南路」），乃政大中文所研究生自發創辦於2006年的全國研究生論文發表會，受到當時中文系系主任林啟屏教授的大力支持。第一屆博士班總召為陳弘學（現任國立成功大學中國文學系專任助理教授）、碩士班總召為李佩蓉（現任臺北市立景美女中國文科教師）。首次徵稿就收到來自全國各地93篇論文投稿，初審後共計19篇論文發表。其後每年定期舉辦一次，皆設立碩士班總召、博士班總召各一名，碩士班總召轄下又分為「文書組」、「議事組」、「美宣組」、「總務組」，原則上皆由碩士班一年級新生所組成，2017年增設「公關組」；博士班總召則負責成立「審稿小組」，邀約相關領域審稿人進行稿件的篩選，初審時邀約博士生或教授協助，發表會時的「講評人」亦然，複審則聘請專業領域的教授進行審查。

疑似來自「倡道東南」的宋代理學家楊時；一說為「道往指南宮」，沿用至今，並且開始出版會後論文集：《道南論衡》。籌備上持續保持碩士班、博士班、系辦三方密切合作的狀態，促進碩、博士生之間的學術傳承與交流，以「溫暖論學」為研討會運作之精神（此四字引用自2017年李佩蓉教師的受訪影片）。

「道南論衡」於2016年將「會後論文集」改為「期刊」形式，迄今已發行至第二期。去年11月4日方結束第十二屆的全國研究生學術研討會，複審後將出版第三期期刊。2018年第十三屆的論文發表會已於6月開始徵稿，至7月底截止。首次設立了「專題徵稿」，名為：『『問世間情為何物？』：漢字文化圈視野下的『抒情性』考察。』

### （六）兩岸六校研究生國學高峰會議 / 蘇子齊提供

「兩岸六校研究生國學高峰會議」為對岸的北京師範大學、南開大學、西北師範大學，以及臺灣的政治大學、輔仁大學、臺灣師範大學六校共同組成，期許每年舉辦一次會議，並由六校先後擔任承辦單位，促進兩岸國學的交流與發展。

第一屆始於2011年4月2、3日，由北京師範大學舉辦，共計30篇論文發表。而各校帶領研究生的教授，除了主辦方的郭英德教授與謝琰教授外，南開大學為張峰屹教授、西北師範大學為韓高年教授、政治大學為陳伯适教授（現名陳睿宏）、輔仁大學為孫永忠教授、臺灣師範大學為胡衍南教授。至於會議的進行方式，乃由各校研究生互相進行講評、討論與主持。

道南論衡  
2017全國研究生學術研討會

主旨 | 本研討會為純學術性質，以促進本系研究生與各校相關領域研究生學術交流為宗旨，徵求文史哲相關領域之學術論文。

徵稿對象 | 文史哲領域之博、碩士班研究生（含在職專班），亦歡迎境外與國際學生投稿。

截稿日期 | 2017年07月31日 23:59前  
以電子檔方式寄到nccudaonan2017@gmail.com

會議日期 | 2017年11月04日（六）（暫定）

活動訊息 | 徵稿辦法及格式詳見以下網頁：

政大中文所官網 | FB粉絲專頁（道南論衡）

主辦單位  
國立政治大學中國文學系研究所

2007年的第二屆論文發表會更名為「道南論衡」（政大附近有「道南橋」，此命名之意，

---

---



## 學界動態

會後則由各校老師共同評選出優秀的論文並且頒發獲獎證書。

第二屆於 2012 年 12 月 15、16 日舉辦，主辦方為政治大學，可惜西北師範大學文學院師生因簽證問題，未及來臺，但會議中仍保留該校的發表名額的篇章，並由政治大學中文系學生代為宣讀。此次共計 17 篇論文發表，各校的帶隊老師，除了主辦方的陳睿宏老師外，北京師範大學為馬東瑤教授、南開大學為陶慕寧教授、輔仁大學為許朝陽教授、臺灣師範大學為鍾宗憲教授。

第三屆於 2013 年 7 月 21 至 25 日舉辦，主辦方為西北師範大學，各校的帶隊老師，除了主辦方的趙達夫教授與伏俊璉教授外，北京師範大學為張德建教授、南開大學為陶慕寧教授、輔仁大學為王欣慧教授、臺灣師範大學為鍾宗憲教授。

第四屆於 2014 年 5 月 17、18 日舉辦，主辦方為輔仁大學，共計 21 篇論文發表。各校的帶隊老師，除了主辦方的孫永忠教授外，北京

師範大學為張德建教授與過常寶教授、南開大學為陶慕寧教授、臺灣師範大學為賴貴三教授、政治大學為陳成文教授。

第五屆於 2015 年 10 月 18 至 22 日舉辦，主辦方為南開大學，共計 34 篇論文發表。各校的帶隊老師，除了主辦方的沈立巖與張峰屹教授外，北京師範大學為張德建教授、西北師範大學為馬世年教授、政治大學為陳成文教授、輔仁大學為劉雅芬教授、臺灣師範大學為鍾宗憲教授。

第六屆於 2016 年 5 月 12 至 15 日舉辦，主辦方為臺灣師範大學，共計 32 篇論文發表。各校的帶隊老師，除了主辦方鍾宗憲教授外，南開大學為任德魁教授、西北師範大學為王浩教授、政治大學為曾守正教授。

2017 年因故，兩岸六校會議暫停舉辦，第七屆則將於今年 11 月 9 日至 13 日舉行，主辦方又回到北京師範大學。此次地點位於該校的珠海校區，主辦方已向各校發出徵稿邀請函。



## 臺灣研究生研討會資訊表

編號	研討會名稱	舉辦學校	舉辦時間	相關資訊
1.	《輔大中研所學刊》論文發表會	輔仁大學中文系主辦	約 4 月、10 月徵稿，隔年 1、6 月發表	<p>*一年兩次。</p> <p><b>徵稿內容：</b>本會係探討中國學術及相關作品研究，包括但不限於：經學、哲學、諸子、小學、史學、古典文學（如駢、散文、辭賦、詩、詞、曲、小說、戲劇等）、現代文學、版本文獻、國文教學／應用。唯內容為翻譯、賞析、校訂、書評等類文章，請勿投稿。</p> <p><b>徵稿對象：</b>全國各大專院校中文相關領域博、碩士班（含在職專班）研究生。</p>
2.	臺灣師範大學國文學系研究生學術論文研討會	臺灣師範大學國文學系主辦	約 10 月徵稿，隔年 3 月發表 (2018 年 3 月為第 24 屆)	<p><b>徵稿內容：</b>有關中國經史學、哲學、文學、語言文字、教學／應用等範疇之論文皆歡迎投稿。</p> <p><b>徵稿對象：</b>國內各大學院校中國（語）文學系等相關系所之碩、博士班研究生（含進修部）。</p> <p>*有會議論文集《思辨集》。</p>
3.	有鳳初鳴—漢學多元化領域之探索全國研究生學術研討會	臺北市立大學中語系、台北大學中文系、東海中文系與東吳中文系聯合主辦	約 10 月徵稿，隔年 3 月發表 (2018 年 3 月為第 13 屆)	<p><b>徵稿內容：</b>包括經學（包含群經）、小學、思想（包含諸子、哲學）、古典文學（包含駢散、辭賦、詩、詞、曲、小說、戲劇等）、現代文學、版本文獻。</p> <p><b>徵稿對象：</b>全國碩博士班研究生。</p>
4.	子衿論衡：中文青年學者論壇	國立中正大學中文系主辦	約 7 月徵稿，隔年 3 月發表 (2018 年 3 月為第 3 屆)	<p><b>徵稿內容：</b>中國文史哲領域論文。</p> <p><b>徵稿對象：</b>國內外中文研究所博士生。</p>
5.	臺北市大、清華大學南大校區、屏東大學、臺東大學四校中國語文學	臺北市立大學中國語文學系研究生學會主辦	約 8 月徵稿，隔年 4 月發表 (2018 年 4 月為第 8 屆)	<p><b>徵稿內容：</b>古典文學、現代文學、中國思想、文字學、語言學、華語文教學、文獻考據等相關主題論文。</p> <p><b>徵稿對象：</b>臺北市大、清華大學南大校區、屏東大學、臺東大學四校中國語文學系、華語文學系碩博</p>

# 學界動態

	系、華語文學系 研究生論文聯合發表會			士班暨在職專班之研究生。
6.	南區八校中文系碩博士生論文研討會	(依各屆輪流主辦校排序) 南華大學、國立嘉義大學、國立中正大學、國立台南大學、國立屏東大學、國立成功大學、國立高雄師範大學、國立中山大學	約 12 月徵稿，隔年 4 月發表 (2018 年 4 月為第 39 屆)	<b>徵稿內容：</b> 為中文、漢學領域，以古典文學、義理思想、現代文學、語言文字四大主題為研究範圍。 <b>徵稿對象：</b> 1.保障篇章：各校限定一篇（未曾發表過之論文），由各校審查通過後推薦發表，凡經推薦發表者，碩士生可抵免學科考之論文一篇。 2.開放篇章：自由投稿未曾發表過之論文，錄取與否由主辦單位決定。已被推薦為保障篇章者，不得再投稿開放篇章。請有意參加者依以下說明方式寄送。 *有會議論文集。 *採摘要審查制
7.	中區中文系碩博士生論文發表會	中區中文所（含國文所、文學所）研究生論文發表會，共有十校參與（中正、東海、台中教大、嘉大、逢甲、靜宜、暨南、雲科大、中興、彰師大）	保障篇章：12 月中旬至 3 月初 開放摘要：12 月中旬至 1 月初 4 月發表(2018 年 4 月為第 52 屆)	<b>徵稿內容：</b> 包含傳統與現代之中國語言文字、學術思想、文學等議題之論文；未曾於任何刊物、會議及網路發表者，皆可投稿。 <b>徵稿對象：</b> 第五十二屆中區中文系所（含進修部、在職專班）研究生論文發表會共有六校參加（包括：中興、東海、雲科大、彰師大、暨南、靜宜）。 *稿件分為： (1) 保障篇章：各校限定一篇（未曾發表過之論文），由各校助理教授（含）以上教師推薦，並需有審查意見。 (2) 開放篇章：開放各校自由投稿（未曾發表過之論文），博士班篇數不得超過錄取總篇數三分之一。 *最新一屆採摘要審查制
8.	《中國文學研究》論文發表會	臺灣大學中文系主辦	一年兩次，約 1 至 2 月及 7 至 8 月徵稿  約 5 月、11 月發表（2018 年 5 月為第 46 期暨第 36 屆論	<b>徵稿內容：</b> 中文研究所涉獵範圍之學術論文。唯翻譯類、共同作者不具備研究生身份者，或已發表、已出版（已通過之學位論文及網路文章皆視同已發表）、已投稿他刊之稿件，概不受理。 <b>徵稿對象：</b> 歡迎各校在學，或畢業一年內之博、碩士生投稿，每人每期限投一篇。

# 學界動態

			文發表會)	<p>*獲刊登者每一撰稿人致送本刊兩本、抽印本二十份，不另致酬。</p> <p>*本刊論文均將授權國家圖書館、臺大出版中心及華藝線上圖書館建置期刊資料庫，並於本系網頁發行電子期刊，作者若不能配合授權，本刊亦得不予刊登。</p>
9.	雲起龍驤——中興、佛光大學中文研究生論文發表會	中興大學中文系、佛光大學中國文學與應用學系	約4月至5月初徵稿，每學年第二學期舉辦（最新一屆為第2屆107年6月1日至2日）	<p><b>徵稿內容：</b>徵求中國文學(含臺灣文學)相關研究論文。</p> <p>本次發表會將授予論文發表證明書，惟不提供發表者任何費用。</p> <p><b>徵稿對象：</b>全國中文系博、碩士研究生（論文經審查通過後發表）。</p>
10.	「奇萊論衡」全國研究生學術論文研討會	東華大學中文系主辦	約10月徵稿隔年5月發表（2018年5月為第4屆）	<p><b>徵稿內容：</b>中文學術領域相關：文學、思想義理、語言文字。</p> <p><b>徵稿對象：</b>以國內從事中文領域相關研究之碩、博士生為主。</p>
11.	麗澤全國中文研究生學術研討會	中興大學中文系主辦	約10月徵稿隔年5月發表（2018年5月為第5屆）	<p><b>徵稿內容：</b>中文學界相關領域之學術論文</p> <p><b>徵稿對象：</b>全國各大專院校中文相關領域博、碩士班研究生（含在職專班）。</p>
12.	儒學與文化兩岸研究生學術研討會	嘉南藥理大學儒學研究所、儒學研究與推廣中心主辦	約2月徵稿5月發表	<p><b>徵稿內容：</b>儒學與文化之相關學術論文</p> <p><b>徵稿對象：</b>兩岸各大學所屬之博、碩士班學生</p>
13.	金聲全國中文研究生學術研討會	中央大學中文系主辦	約3月徵稿10月發表（2018年10月為第25屆）	<p><b>徵稿內容：</b>舉凡經學、古典及現代之中國哲學、中國文學、臺灣文學、中國語言文字學等範疇且尚未於公開場合發表之論文</p> <p><b>徵稿對象：</b>全國各大專院校博、碩士班研究生（含在職專班），不限中文所，也接受歷史、哲學、政治等相關學門投稿，惟題目應限於中文系處理議題之範圍，亦歡迎海外研究生投稿</p>

# 學界動態

14.	青年經學學術研討會	國立高師大經學所主辦	約 4 月徵稿 10 月發表 (2018 年 10 月為第 14 屆)	<b>徵稿內容：</b> 經學相關研究領域之學術論文 <b>徵稿對象：</b> 舉凡在學或已畢業之碩、博士者
15.	道南論衡	政治大學中國文學系主辦	約 6 月徵稿 11 月發表 (2006 年為第 1 年)	<b>徵稿內容：</b> 文史哲相關研究領域之學術論文 <b>徵稿對象：</b> 全國各大專院校博、碩士班研究生 (含在職專班)，亦歡迎境外生與國際學生投稿。
16.	佛光、東吳、東華三校研究生論文發表暨創作展演會	佛光大學中文系、東吳大學中文系、東華大學華文系主辦	約 10 月徵稿 12 月發表(前 2 次僅佛光、東吳二校，2017 為三校)	<b>徵稿內容：</b> 中國文學(含台灣文學)相關研究論文與創作展演。 <b>徵稿對象：</b> 三系博、碩士研究生優先 (論文與創作經審查通過後發表與展演)，若有餘裕發表空間，接受外稿。

按發表月份次序排列

# 編後語

本期會訊賡續前期的規模，由東吳中文系負責秘書處執行編務，多蒙各方會員學友幫助讓臺灣中文學會能更加蓬勃。

首先由理事長吳冠宏先生〈傾聽美善，就是光亮所在〉引言，回顧近來參與的相關活動，包括楊牧書坊舉辦的鄭毓瑜教授《姿與言》的新書精讀會，逢甲大學主辦的「國文教學學術研討會—文白之爭」，以及在溫州街彭毅教授所引領以《詩經》為對象的師生共讀會。有感於紛擾不安的世局，人心陷入冷漠與不安，藉由重新傾聽美善的聲音，回歸生命的本真與信任，期許著中文學界能從爭議中尋求平衡，在文學的沉潛中找到研究初衷，也期盼能將美好的經驗與典範薪火相傳。

其次，「活動紀實」的部分，本次收錄了兩場的新書精讀。第 23 場精讀胡曉真教授《明清文學中的西南敘事》。在主持人楊玉成教授引領下，更兼討論人王鴻泰、劉紹華、范宜如三位教授與談，激盪出學術的火花。這本以西南敘事為中心的議題，輻射出有關文化傳譯、中心與邊陲、自我與他者、圖像與敘事等議題，擲地有聲。

在胡教授的探討下，西南不再只是統治者的視角，而是交叉著儒者、行旅、征服者、采風者多重視域交織而成的豐富圖像。正如文中所言，「書寫他者與自我觀照的往復」，在主體不

斷地易位流動的情況下，西南敘事呈現出變動不居的面貌，在個別局部的風景，我們不再去追求抒情主體為中心的視野，也不只是剝離了主觀立場尋求客觀真實，而是轉向了客體生成與多重脈絡的文化底蘊。視野不是全面的，而是不斷地換位之中逼近於全景觀照，因此，借助於人類學、歷史學與文學的跨學科對話，展現了研究者易位流動的思辨格局。最後，西南敘事沒有給出「答案」，它仍存在於括號之內期待著更多人的努力與關注。

第 24 場精讀陳昭瑛教授《荀子的美學》，同樣邀請荀子、美學、道家等領域的專家參與討論。試圖結合中西哲學、以「類」為思考基點重解《荀子》，在同一性、非同一性的深度辯證中，回歸荀子的終極關懷，探究治亂之源。討論中環繞著詩性、跨類、善惡、宇宙論等多元議題，與荀子視域融合的同時，也試圖回應當代新儒家與荀孟的既定思維，開展出別開生面的視野。

本期的「學界動態」，特別邀請東華大學中文博士朱志學為我們提供莊學的前景與展望。朱博士透過楊儒賓、賴錫三等先生的研究，指出在「跨文化」境遇下，莊學不再侷限於漢語格局的話語詮釋，結合詮釋史的反思，以研究典範轉移的視角闡述莊學的未來性，帶來第三波的莊學思潮。以「跨文化」為視域將境遇、

---

---

## 相關訊息

方法、存在姿態三位一體的疊合交織，援借人類學的「對比性視野」鬆動既有的「主體中心」框限，尋求一種開放心靈的方法論立場，呼應了當代文化傳譯、相對視域的研究趨勢，為日後的漢語學術指引新的途徑。

此外，回應理事長關心的人才培育與傳承，特別介紹目前學界比較重要的幾個研究生發表園地。這些研討會從單校到跨校，並結合研究期刊，發表型態與審查制度都日趨完善，比照

大學教員與專職研究者的規格，成為學術人才訓練的重要園地。這些學術素養已逐漸融入研究生的基本訓練，更有許多學校將之設定為資格考的畢業門檻。本期特別匯集相關資訊，作為研究生學術發表的指南。

臺灣中文學會持續舉辦精讀會與研習營，持續深化學術研究的動力，同時也關懷學術人才的傳承與培養，期待透過會訊的傳遞，集結更多的學術能量。

發行人：吳冠宏

編輯者：臺灣中文學會祕書處

執行編輯：賴信宏

創刊：民國101年(2012)4月

會址：11111台北市士林區臨溪路70號