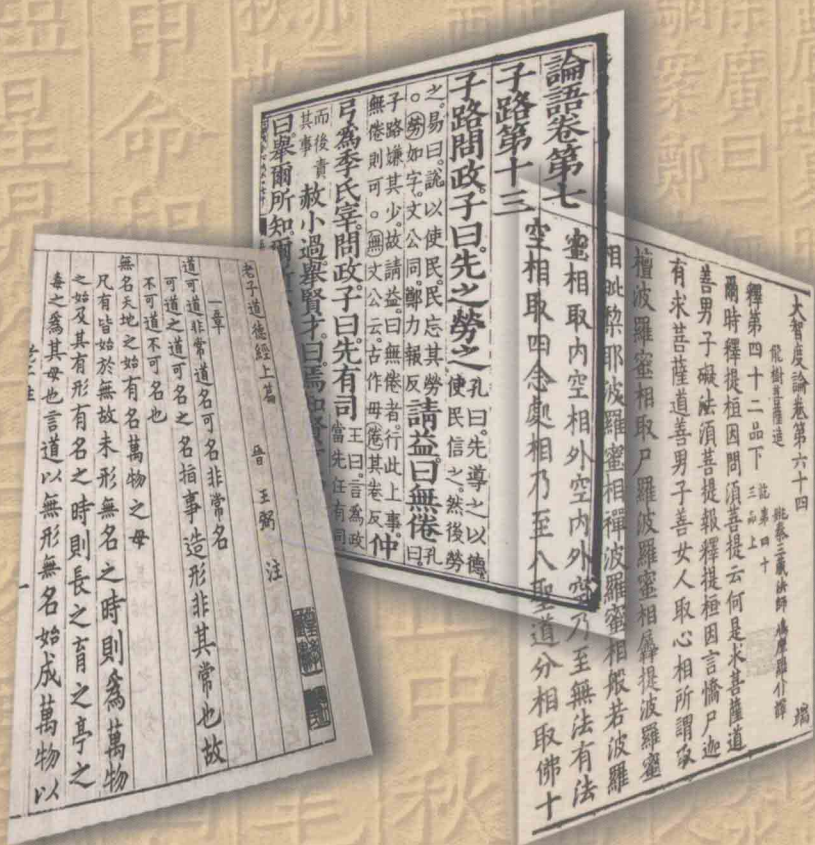


第三屆國際漢學會議論文集

中國思潮與外來文化

劉述先 主編

思想組



中央研究院中國文哲研究所

第三屆國際漢學會議論文集

中國思潮與外來文化

劉述先 主編

思想組

中央研究院中國文哲研究所

國家圖書館出版品預行編目資料

中國思潮與外來文化 / 劉述先主編. — 臺北市：中
研院文哲所，民 91

面；公分，——（中央研究院第三屆國際漢
學會議論文集，思想組）

ISBN 957-671-932-1（精裝）. —— ISBN 957-671-
933-X（平裝）

1. 漢學 — 論文、講詞等 2. 哲學 — 中國 — 論
文、講詞等

030.7

91022874

中央研究院第三屆國際漢學會議論文集思想組

中國思潮與外來文化

主 編：劉述先

出 版 者：中央研究院中國文哲研究所

發 行 者：中央研究院中國文哲研究所
臺北市南港區研究院路二段 128 號

印 刷 者：達雲印刷有限公司
臺北市昆明街 235 號 6 樓之 3

展 售 處：中央研究院中國文哲研究所
T: 886-2-2789-5700 F: 886-2-2783-3874

樂學書局有限公司
臺北市金山南路二段 138 號 10 樓之 1
T: 886-2-2321-9033 F: 886-2-2356-8068
Email: Lexis@ms6.hinet.net

四分溪書坊
臺北市南港區中央研究院活動中心地下室
T: 886-2-2783-9605 F: 886-2-2783-9620
Email: kk1133@saturn.seed.net.tw

香港中文大學出版社
香港新界沙田
T: 852-2609-6508 F: 852-2603-7355
<http://www.chineseupress.com>

定 價：平裝 新臺幣 480 元
精裝 新臺幣 580 元

中華民國九十一年十二出版

GPN 1009104512 ISBN 957-671-932-1（精）ISBN 957-671-933-X（平）

《第三屆國際漢學會議論文集》

總序

中央研究院第三屆國際漢學會議於公元二〇〇〇年六月廿九日在臺北南港院區學術活動中心揭幕，會期前後三天至七月一日閉幕。這一次漢學會議的舉行距離於一九八六年召開的上屆大會已有十四年之久，而與第一屆大會的舉行則已相隔廿年的時間。在這樣一段長久的時間內，國內外漢學界已有相當的成長與變化，正如本院李遠哲院長在開幕致詞中所說的：「在多元觀點、多元材料與利用新科技工具的研究趨向下，近年來國際漢學研究的視野更趨於寬廣，出現許多新主題、新理論與跨學科的研究成果。」因此本院「漢學研究推動委員會」乃結合人文學科各研究所，經兩年時間的籌備而召開本屆大會，其目的即是希望藉這一擴大的學術聚會，讓國內外漢學界研究同仁再有一次廣泛討論及交換意見的機會，以便共同探討籌劃「漢學研究在廿一世紀的新方向」。

第一、二兩屆國際漢學會議是由本院的三個人文學科研究所：歷史語言研究所、近代史研究所與民族學研究所共同參與舉辦。第三屆國際漢學會議參加籌備的單位除去上述三個研究所之外，又增加了中國文哲研究所與語言學研究所，而在「漢學研究推動委員會」的委員中亦邀請多位國內大學相關學門的教授參與。在會議內容的分組上也有變動，第一屆會議共分為六組，第二屆會議則改為五組，本次會議則增加為歷史、文學、思想、文字學、語言學、族群關係（人類學組一）、信仰與生活（人類學組二）等七組之外，

並有「漢籍數位典藏研討會」合併在會議中舉行，以展示本院推動現代資訊科技在漢籍典藏與搜集上的應用成果。在會議節目程序的安排上，本屆會議也略有創新，除去有兩次大會特別演講外，並有十四次「主題演講」以配合各組之下再分出的研討主題，分別邀請與主題相關的資深學者作演講，以突出並導引各研討主題的意義與研討。最後各組並各有一場綜合討論，以整合各領域研討的意見。

本屆大會共有國內外漢學研究者三百餘人與會，提出論文二百一十一篇。前兩屆漢學會議均將會議論文分組編印成冊出版。本屆會議各主題下之論文都具相當專業性與系統性，籌備會與各組主持人均希望早日刊出。茲為編輯會議論文出版事務，特由「漢學研究推動委員會」邀請其副秘書長，現任歷史語言研究所所長黃寬重教授及執行秘書、史語所副所長王明珂教授，分別擔任召集人與副召集人，與各所代表何大安、何翠萍、黃克武、李豐楙、邱澎生等教授共同組成編輯小組主持編輯出版事務。邱澎生兼任此編輯小組秘書，與助理李雅玲小姐共同襄理協調聯繫事宜。各分冊之主編則由劉翠溶、石守謙、邢義田、劉增貴、臧振華、陳國棟、黃克武、鍾柏生、何大安、何翠萍、蔣斌、林美容、李豐楙、劉述先等教授分別擔任。本屆大會論文集在經費困難與出版形式之議定極費精神的情況下得以陸續出版問世，都是編輯小組同仁與各分冊主編共同努力的成果，在此本人特代表「漢學研究推動委員會」向他們表示至深謝忱。

本屆國際漢學會議得以順利召開與完滿達成，首先要感謝本院李遠哲院長與楊前副院長國樞的大力支持與鼓勵，同仁們均十分感激。「漢學研究推動委員會」的委員，包括石守謙、李壬癸、呂芳上、徐正光、張玉法、黃俊傑、黃啟方、黃應貴、劉述先、劉翠溶、鍾彩鈞、戴璉璋、龔煌城諸教授，在籌備期間極備辛勞，而大會秘書處在黃寬重與王明珂兩位教授的領導下，在開會期間更是日

夜不休地工作，更是令人欽佩，本人與大會籌備會副主席杜正勝院士謹代表「漢學研究推動委員會」及與會漢學界同仁也向他們敬謹表示衷心感謝之意。

第三屆國際漢學會議籌備會主席

李亦園 謹誌

2001.12.

導 論

二〇〇〇年六月底至七月初中央研究院舉辦第三屆國際漢學會議，文哲所積極參與，分爲思想、文學兩組。會後議決思想組論文集由我主編，文學組論文集由李豐楙教授主編。我的職責是把已經決定發表的文章編定次序，並寫導論，介紹論文集的內容。在我擔任主編之前，文哲所前主任鍾彩鈞教授，已帶領秘書黃安州先生大體完成了論文評審與修改的行政程序，我不敢掠美，故略綴數語加以說明。漢學會議開了三天，思想組總共發表了二十多篇論文，後來因稿件未完成或其他緣故有幾篇未能收入，最後確定收入論文集的文章總數是十八篇。這些文章在表面上顯得互不關連，因此不能照開會時的次序排列，編者的責任是找到一條線索，把隱涵在它們之內的秩序顯發出來。以下便是我對文章次序所作出的安排。

很自然，哲學界最資深、新近當選院士的勞思光教授應邀發表的「主題演講」：〈遠景與虛境——論中國現代化問題與後現代思潮〉，爲論文集的第一篇。勞教授一向以擅長分析、概念清晰聞名於世。本文以順暢的文字，由國際的視野梳理百年來由清末到當今中國面對的問題，兼論海峽兩岸陷入的困境，並隱約指點了未來的方向，深具卓識。全文分爲兩個部分：第一部分對中國現代化運動作出回顧，第二部分對二十世紀七〇年代以後形成的後現代思潮作出觀察，分別以「遠景」與「虛境」標示出來。文章抽絲剝繭，縷析如何由地域性的「西化」觀念，演變成爲「現代化」的觀念而形成共識，卻又在過程中發生了「遠景」的迷失。更嚴重的是，現代

文化的世界中又出現劇變，於是「中國思潮」在這種新的「外來文化」的再度衝擊之下，面臨更大的危機。後現代思潮的基本特色在於它是一個反現代文明的思潮，本身雖具有一種新理想的色彩，卻以虛無化與虛幻化作為共同趨向，所指向的未來似乎只是一個「虛境」。最後勞教授呼籲吾人不要只是感到沮喪，而要面對一個問題：「我們如何重新勘定中國思想的路向？」

勞教授所提的其實多少是一個所謂「修辭的」(rhetorical)問題。他已為我們隱約指點了一個未來的方向，但因他語焉不詳，還是為我們的思考留下了廣大的空間去發揮。湊巧的是，文哲所諮詢委員召集人杜維明教授的發言：〈軸心文明與多元現代性〉，就內容上看來，恰好是他由當代新儒家的觀點對勞教授提出來的問題的一個回應。杜教授在會議的職責是一位議題討論人，大會希望議題討論人能就小組議題發表自己的總體看法，並盼其評論對小組議題具有總結過去研究、並且開啟未來的意義。杜教授提出了他自己的一些想法與大家分享，頗有啟發性，因此也收了進來。由於他的發言以及附錄：「儒家人文精神與文明對話」並非論文，在本集中形成了唯一的例外，這是需要特別聲明的。所謂「軸心文明」是哲學家耶斯伯士(Karl Jaspers)提出來的一個概念，由紀元前八百年至紀元二百年左右，世界各大文明都出現了「突破性」的思潮以及經濟、政治、社會和文化各層面的大變革。現在又重新變成一個熱點議題，有人甚至提出第二個軸心文明時代即將來臨的概念，而提倡全球意識的覺醒。杜教授雖然對這一構想有所保留，但他力主世界各地都應發展出各具文化特色的現代性，而迎接走向後現代的四種思潮：環境生態、女性主義、宗教多元、以及全球倫理的挑戰。新儒家在個人自我，個體與社會、人類與自然、人心與天道四個層面都可以提供重要的思想資源。繼承啟蒙精神而又超越啟蒙心態所作出的人文精神的重建，正是儒家第三期發展的使命。在這樣簡短的

發言中，當然杜教授只能點到為止，希望將來他可以把這些思想充分發展出來。

這次漢學會議有關「議題討論人」的構想頗有創意，可惜的是，想法太新，議題討論人與論文發表人的配合，實難做到水乳交融的地步，思想組只有「全球倫理」的專題，差強可以趨近這樣的構想。而所以能夠如此的原因在於議題主持人劉述先教授曾親身參與聯合國教科文組織（UNESCO）的「普遍倫理計劃」，對於全球倫理構思與發展的過程瞭如指掌，又熟悉四位論文發表人的思路，所以才能完成預想的目標。而「全球倫理」恰好是杜教授提出的四個需要面對挑戰的思潮之一，很自然地，五篇有關全球倫理的論文緊跟在杜教授的發言後面。

劉文的主要根據是當時剛出爐的、由「普遍倫理計劃」主持人金麗壽博士（Dr. Yersu Kim）撰寫的總結報告：〈二十一世紀倫理學之共同間架〉。在當時二〇〇一年已被聯合國定為對話年，有關全球倫理問題的討論即以此文為張本。劉文首先介紹了全球倫理所以成為顯學的緣起，其次說明全球倫理建構的中心論旨以及探索的方面。有些文本是以第一時間逐譯為中文，率先介紹到華文世界。會議開完之後又補上一節，對提出的論文作出評論與反思，並介紹了臺灣舉行的國際會議中有關全球倫理的討論。金麗壽的報告就普遍倫理的「目的」、「可行性」、「方法論」、「普遍性」、「與人權的關係」，提出了觀察與反省。並就「人與自然的關係」、「人的滿足」、「個體與群體的關係」、「公義」等四大項目寫成條文，做成一個間架，以利於未來遍及人類的對話。這個專題突出了國際參與。湊巧兩位西方學者都來自德國，但他們卻提出了完全不同的視野。保羅（Gregor Paul）撰文論「全球倫理與中國資源」，他取一普世主義的立場，首先劃分應然與實然、理想與實際的層面。他反對文化相對主義，並不認為中國哲學的睿識與源出西方的人權概念了無關涉或

矛盾衝突。中國哲學一樣追求合理的因素，肯定人的尊嚴，爲人權的建構可以提供許多重要的資源。而現實之不理想也一樣可以找出超文化的原因。相形之下，同樣來自德國的卜松山（Karl-Heinz Pohl）撰文論「中西方價值：有關普遍倫理的跨文化的反省」，則提議平章普遍與特殊、現代與後現代。時至今日基督宗教與儒家傳統同樣受到嚴重的質疑。但往未來走，卻必須植根本土，走向世界，建構一個極小式的倫理。他提議回歸文藝復興時代尼古拉斯·庫薩（Nicolaus Cusanus）「多樣統一」（unity in plurality）的睿識，而這適與宋明儒「理一分殊」的睿識若合符節。兩位德國學者的文章，在一種奇特的方式之下，發生了互補的效應。另外兩篇文章則由大陸學者所撰寫。二位都曾參加一九九八年在北京舉行的「普遍倫理：中國倫理傳統的視角」專家會議，如今作出了進一步的探索。北大的何懷宏論「全球倫理的可能論據」，他認爲用否定方式陳構一極小式的全球倫理乃是可行之道。所謂「己所不欲，勿施於人」的金律，以及「不殺」、「不盜」、「不淫」、「不妄」的四條指令是可以用來建構全球倫理的，以其可以由邏輯理性、經驗常識、以及歷史傳統三個方面得到支持。社科院的蒙培元則由儒家傳統找到資源來建構全球倫理，而撰文論「從仁的四個層面看普遍倫理的可能性」。他由「親親」、「忠恕之道」、「仁民愛物」、「天地萬物一體」四個層面，由近及遠，結合理情，試圖建構一「人——宇宙中心」的普遍倫理。他的積極正面的方式與何懷宏的否定陳述，也在一種奇特的方式之下，發生了互補的效應。由以上五篇文章，可以看到與會的學者得以跨越中西，在不否定文化差異、以及批評反省的基礎上，通過溝通對話，找到傳統資源，面對現實，探索建構全球倫理之可能性。而這一議題之迫切性與重要性恰好由二〇〇一年九一一恐怖份子襲擊紐約雙子塔事件顯發了出來。由此可見，孔漢思（Hans Küng）提出警告謂「沒有宗教之間的和平就沒有世界和

平」，史威德勒（Leonard Swidler）則大聲疾呼「不對話，即死亡」，絕非少數幾個知識份子的杞人憂天或危言聳聽，人類要不迅速改變習慣的思維方式，促成全球意識之覺醒，就不免要承受嚴重的後果！

收在論集裡的其他文章，雖不像全球倫理的議題那樣集中，就內容來看，也可以分為儒、道、釋，大體依時序與地域，整理出一條線索。而且所論絕非與前面的部分沒有關連，只是重點由一般性的論斷移往特定的題材罷了。何信全論「儒學與社群主義人觀的對比」，以孟子與泰勒（Charles Taylor）為例。西方個人主義主流思想，在近時受到社群主義的批判與挑戰。何文比較孟子性善論的人觀與泰勒社群主義式的人觀，發現二者均重人禽之別，也貶抑工具理性之運用，頗多合轍之處，但也存在著微妙而基本的差異。孟子的性善人爲先驗的道德主體，而泰勒的社群人則強調人作爲一種社會存在，嵌入在社會歷史文化脈絡中，以形塑其自我的身份，何認爲這裡引發的理論可能性，值得重視與進一步的探討。

接下來的兩文，楊儒賓論「理學家與悟——從冥契主義的觀點探討」，李明輝則再論儒家思想中的「內在超越性」問題。西方向來流行一種誤解，以儒家只提供一套俗世倫理，並無宗教意涵。但新儒家指出，儒家信仰即可以安身立命，作爲終極關懷，即使儒家不是組織宗教，也有宗教意涵。楊儒賓沿著這樣的思想線索進一步的探索。他蒐集了豐富的資料，可以清楚地看到，理學家「悟道」，與宗教的神秘經驗（所謂冥契），可以互相比較的地方。悟道者既要體證最終的實相，當然不能以康德的「設準」來理解，也就是說，用康德思想詮釋儒家思想並不足以窮盡其內涵。由新儒家的觀點來看，儒家明顯有「超越」的層面，而這正是泰勒所忽視了的層面。但儒家相信創造性的天道流行於天壤間，屬於「內在超越」的型態，與基督教的上帝創造世界而不是世界的一部份的思想之屬

於「外在超越」或「純粹超越」的型態，恰好形成對比。這些問題一直聚訟不息，像安樂哲（Roger T. Ames）與郝大維（David L. Hall）即堅持，只有「外在超越」才能保住超越性，根本就否定有所謂「內在超越性」。李文引用了巴克翰（J. W. Buckham），白詩朗（John Berthrong）、與赫桑（Charles Hartshorne）的著作，作出了進一步的駁斥。有趣的是，前面保羅的文章也駁斥了安樂哲與郝大維認為只有西方才有真正的「理性」（rationality）與「邏輯」的觀點，兩方面正可互相參照。

由中西比較轉到中日比較。日本是中國的近鄰，如所周知，日本文化的發展曾深深受到中國文化的影響。林慶彰撰文論「明清時代中日經學研究的互動關係」，把我們的目光引往一直為人所忽視的中日經學交流史。他舉出具體的例証說明了明末清初著作之傳入日本及其影響，產生了古學派與考證學派，而後日本著作與資料的回傳造成了中日經學研究的對流。黃俊傑則撰文論「中井履軒的孟子學」，十八世紀的中井雖歸屬於民間的朱子學，卻明顯受到十七世紀古學派伊藤仁齋的影響。二者相同之處是都取一元論的思維方式，取代了幕府時代作為官學的朱子學理氣二元論的舊說，卻不意遺落了宋明理學中「超越」的層面。由此可以看到中日思想發展軌跡的差異。中國朱子學在元代成為科舉考試的基礎，明代民間流行陽明心學，雖也轉向一元思維的方式，卻仍維持了「超越」的層面。一直要到明末清初經歷典範轉移，到十八世紀的戴震才彰顯氣的一元論，其時間略早於日本的中井，卻直接挑戰朱子的權威，而以反對朱子學為職志。在日本，氣學與實學乃至心學早就合流，可能與其本土神道思想的性格有關。總之，日本儒學自有其特色，不可化約為中國儒學的一支，而彼此間的差異也多少解釋了日本西化或現代速度快於中國的事實。

講到現代化，就不能不想到韋伯（Max Weber）以喀爾文教義

為資本主義的一個源頭的理論。李弘祺撰文論「治生經濟，地上的天國，與神秘的東方」，而以之為資本主義倫理的一個可能源頭。李文指出，在「權威性人格」的使命感，近乎狂熱的工作倫理，與商人精神的勃興三個方面，中西可謂若合符節。而中國善書在十八世紀已傳入英國，標題為《治生經濟》，發生了很大的影響。但有趣的是，後來的考證確定這部書是偽作。由此可見，文化的傳播常常採取一種難以預料的方式。新儒家由牟宗三到李明輝，曾詳細論證十八世紀在歐洲流行的「道德感」理論，其實與孟子的思想有相當大的距離，孟子先驗的性善論與休謨經驗主義的進路絕不可混為一談。但啟蒙思想的確可能通過一種折光的方式而受到了中國思想的影響。至於晚明雖出現了類似資本主義的萌芽，為何中國並未發展資本主義？此點李文未加申論，其實不難索解。資本主義之發達必依賴資本之無限度擴張，但中國文化內部有強力遏制這一方向的因素，商人賺夠了錢，就去做善長，造庭園，以免背上「為富不仁」的惡譽，受到上下兩方面的譴責與打擊，乃至禍延子孫萬劫不復。

照韋伯的說法，資本主義的形成有賴於無私無我、有魅力（Charismatic）人物的推動。中國在「現代化」的過程中由於內憂外患煎逼，選擇了走激進的道路。毛澤東倡導「破私立公」，無疑是一位有魅力的領袖，不想他利用四人幫在二十世紀六〇年代中葉發動十年文革，把中國推入了中世紀。張灝檢討前因後果，發現過去一切怪罪傳統的說法其實並不稱理。宋明理學還有對「超越」的敬畏與嚮往，五四卻徹底剷除了這一層面。一意推動「人的神化」，結果肇成大禍。乃至文革過後，還未深切反省禍亂的根源。張灝的觀察別開生面，值得我們好好咀嚼。

會議論文大多關涉到儒家傳統，但道家與佛家也有四篇論文展開討論，並未缺席。北大湯一介撰文論「南北朝佛教對道家重玄學

建立的意義」。他提出了統觀，以道家思想由先秦到唐初經歷了三個階段的發展。老莊是第一期發展，魏晉玄學是第二期發期，唐初「重玄學」是第三期發展。僧肇四論，前兩論〈物不遷論〉、〈不真空論〉是討論「真諦」、「俗諦」問題；而後兩論〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉，則是討論成佛的因果問題。後兩論之論因果，般若爲因，涅槃爲果，般若爲一玄，涅槃爲一玄，此即「重玄」。只講般若「一玄」，未達極致，必有涅槃之「又玄」，至「重玄」乃可彰聖。唐初道家（道教）學者成玄英等乃運用南北朝以來佛道二教「有」、「無」雙遣的「重玄」理論，於雙遣「有」、「無」之後，以「理」釋「道」，在道家（道教）理論之發展上爲一大突破。

僧肇無疑是玄、佛會通的一個關鍵性的人物。他師事鳩摩羅什，留下《肇論》四篇，戴逵璋即據以撰文論「玄智與般若」，探討玄佛關係。四篇文字寫成的先後次序依他的考證應爲：〈般若無知論〉、〈不真空論〉、〈物不遷論〉、與〈涅槃無名論〉。由其對般若三宗的評論與中觀思想的闡釋中，可以看出肇公兼具玄、佛兩家深厚的學養。就玄學言，具體表現在適當地借用詞語及會通思維模式上。就佛學言，則具體表現在「處中莫二之道」的確切運用上。戴文指出，僧肇藉玄以明佛，既未誤用玄學，也未曲解般若，而促成了兩家良性的互動：般若學得以融入中土思想，玄學也擴大了思維的領域，其成就爲文化交流大業提供了一具有啟發性的範例。

吳汝鈞的長文則由〔睿〕智的直覺看僧肇的般若智思想與對印度佛學的般若智的創造性詮釋，所展現的是一更廣闊的比較哲學的視域。所謂「睿智的直覺」是康德哲學中的一個重要概念。牟宗三教授在晚年對之有廣泛和深入的探討，吳文對之作出了更進一步的發揮。依吳氏之見，僧肇的般若智即是一種睿智的直覺，不執取對象之相，而爲絕對自在的主體，所認識的不是現象，而是物自身。般若智涉足於有相的世界，但不粘著於其中，恆常地起用，不是存

在，而是活動。僧肇的般若智是一照明的靈光，不是創造原則，故不同於康德與胡塞爾。般若智的知不同於識心之知，無關事物的相狀，是認識物之在其自己，是「無相」。吳氏更提議同時綜合現象與終極真理，了解其相即不離的關係，也就是說，般若智屈而為識心，伸而回復為般若智。吳汝鈞的思想也曾經受到京都學派的影響而引用了他們的著作。

最後一篇文章，林鎮國撰文論「田邊元的懺悔道哲學」，同樣具備一廣闊的國際視野。田邊元繼西田幾多郎為京都大學哲學教授。他由親鸞淨土真宗的立場，批判了所有的自力道哲學，包括禪宗、西田幾多郎、康德、黑格爾、海德格等哲學。第一次將東亞佛教史上淨土他力門和聖道自力門的對立置於西方宗教與哲學的脈絡，創造地哲學化傳統的淨土思想。這種情況與中國哲學避談淨土的情況適成對比。在介紹了田邊元的思想之後，林文在結尾時指出其哲學在戰後十分冷落，以其在否定理性主體以後無法避免其倫理的困境：道德判斷和道德行動如何可能？個人面對國家暴力時的抵抗位子在那裡？這也是佛教主張「無我」和「無分別智」所共同遭遇的難題。這種困境特別突顯於佛教思想和現代性的遭遇上，京都學派就是典型的例子。林文與吳文明白反顯了兩種不同的傾向。

最後我需要說明的是，當我接受編務不久，排印稿就已出來。我粗略翻閱一過，發現錯誤還很多。我的指令是必須每位作者再親校一次，論文集才可以出版。其中有四篇：保羅、卜松山、李弘祺、張灝的文章原來是以英文撰寫的，如今也都翻譯成為中文。兩位德國學者文章的中文譯本問題比較大，有的地方詞不達意，有的地方甚至有些不妥，我只能略加改動，不能感到完全滿意。研究助理曾詢及統一體例事，由於十八篇文章所涉題材歧異，背景、源頭頗有差距，如今還有時間壓力，恐怕很難整齊劃一，只能做到一個地步，也就不必勉強歸一了。但至少在人名、地名方面，仍儘量加

以統一，盡到一分心力，到達一定標準，也就可以了。但格式方面雖有些欠缺，內容方面，一口氣看完全稿，還是感到振奮。撰文者多是一時之選，各本專長，發而為文，經過嚴格評審手續，有的文章還作了相當修改，所展現的是豐沛的學力，深刻的睿見，互相爭奇鬥艷，教人目不暇接。這就是這部論文集最大的吸引力所在罷！

劉述先

民國九十一年七月十六日

目 錄

總序.....	李亦園	i
導論.....	劉述先	v

主題演講

遠景與虛境—— 論中國現代化問題與後現代思潮.....	勞思光	1
--------------------------------	-----	---

議題討論

軸心文明與多元現代性.....	杜維明	35
-----------------	-----	----

論 文

全球（世界）倫理建構的探索.....	劉述先	47
全球倫理與中國資源.....	Gregor Paul 葛保羅	67
中國和西方價值： 關於普遍倫理的跨文化對話的反思	卜松山	83
「全球倫理」的可能論據	何懷宏	105
從仁的四個層面看普遍倫理的可能性	蒙培元	131