

財團法人東方人文學漸研究基金會 中國哲學研究中心

> 國家科學及技術委員會人文社會科學研究中心 補助舉辦學術性專書及經典譯注新書發表會試辦方案

孝道西遊

孝經翻譯與歐洲漢學的源起新書發表會

主講人 潘鳳娟教授

國立臺灣師範大學東亞學系

與談人

楊祖漢教授

國立中央大學哲學研究所榮譽教授東吳大學劉光義中國哲學講座教授

主持人

黄漢忠教授

中國醫藥大學醫學系社會醫學科

報名及視訊





112年4月8日(六) 下午2:00~4:00

大陸地區





鵝湖文化講堂 (新北市中和區中正路797號3樓之2) 112. 04. 08.

《孝道西遊:孝經翻譯與歐洲漢學的源起》新書發表會

《孝道西游:孝經翻譯與歐洲漢學的源起》新書發表會

簡述

日 期:112年4月8日(星期六)下午2:00~4:00

主 講 人:潘鳳娟教授(國立臺灣師範大學東亞學系)

與 談 人:楊祖漢教授(國立中央大學哲學研究所榮譽教授、東吳大學劉光義中國哲學講座教授)

主 持 人: 黃漢忠教授(中國醫藥大學醫學系社會醫學科)

地 點:鵝湖文化講堂(新北市中和區中正路 797 號 3 樓之 2)

主辦單位:國家科學及技術委員會人文社會科學研究中心

財團法人東方人文學術研究基金會中國哲學研究中心

出席人數:現場 13人、線上 40人

報名人數:共81人

當天流程:1. 主持人開場介紹

2. 主講人發表:60分鐘

3. 與談人交流:30 分鐘

4. 會眾提問與主講人回應:30分鐘

紀 要:

1. 主講人發表

在《孝道西遊:孝經翻譯與歐洲漢學的源起》新書發表會,主講人潘鳳娟老師扼要地介紹了她的著作。先述說此書是以孟德衛(David E. Mungello)研究的終點出發,即是從西元 1687 年開始,耶穌會士適應中國文化,最終成為了歐洲漢學的源頭,由此而開展她的研究。本書以三軸線的脈絡思考:「早期傳教士對中國傳統的譯介」、「18-19 世紀六個《孝經》譯本與流傳」、「歐洲漢學源起與方法論反思:耶穌會、法國學院漢學家、新教傳教士」。進而,從一部《孝經》文本的多種翻譯作為「雙面鏡」,深入考察六種《孝經》譯本,以反映當時中國和歐洲的學術變化,也反映雙方互動的文化效應。最後,在跨文化的議題下,從漢學的角度發現於 18-19 世紀天主教和新教兩代傳教士兩次與中國文化的交流,並不是斷裂,而是延續的。而且,從《孝經》被翻譯成西方語言,還有被歐洲讀者的閱讀過程中,從傳承過程看到知識的重構與再詮釋,後來更回來影響中國。因而對於漢學學科方法論的再思,她將西方漢學視為對中國研究的第一序,因它是已經傳承數百年的學術傳統,當今天重新看待西文書寫中國的文獻,若以漢語為母語的角度下,則漢學為域外並重新建構的體系;因而,她提倡第二序的漢學研究,以全視野地看待漢語與非漢語所書寫中國的文獻,亦不僅限於單一學科、語言的面向,即提供更清楚、完整的傳統與知識體系。

2. 與談人交流

楊祖漢老師從六個方面交流讀後感想:

- (一)即使是研究中國的近代史、中古史、上古史,都不能因為中國歷史文化自成體系,就只以「國別史」作為研究的主題,應該要從世界歷史的變化,方能對中國歷史有所全面了解。
- (二)於康熙時期的天主教教廷與耶穌會士的禮儀之爭,若教廷同意耶穌會士,肯定中國傳統的祭祖、聖賢、天地與天主教的教義沒有衝突,令中國在沒有禁教的影響下,使中國近世的學術研究,如天文曆算、農田水利、軍事器械等,就可以與西方同步,中國近代史就會有不同的面貌。
- (三)從禮儀之爭反省,中國傳統的三祭,固然涵有宗教精神,但是宗教精神不必以特殊的某一教派的教條儀文來限制,這在中國與韓國的社會就可以常看到相容的例子。
- (四)康熙朝以後對於西方文化學術的不了解,是中國於近代史積弱的重要原因之一,因而中國近代史發展的重要線索,即是如何面對西方列強、文化的強勢衝擊下,恢復中國當年以天朝自居而且自豪的地位,這從當年西方傳教士對於中國社會、政治與文化,比較能採取平等的立場來相待,或成為一個文明能面對挑戰而奮起回應的方法。
- (五)關於《孝經》的各譯本,他是比較關心傳教士所理解的《孝經》乃至於儒家、道家思想的異同,及他們以傳教為目的所強調的論點。如在衛方濟的《人罪至重》中的內容,即有兩點啟發。一、衛氏強調了遠罪、改過才能行善,這與孟子強調性善、劉蕺山的改過說、佛教重視懺法,也有深入探索之處,而不必以儒家作為論敵;二、衛方濟強調天理乃是天主所賦,銘刻於人之靈性,即認為性理是天主所賦予,若人可通過他所本來了解的天理來了解上帝,信仰就可以從心的明理出發,此處若能與宋明理學會通,更能使雙方通達。作者在書後對漢學方法論的反思:「在與不同文化背景的研究者在互動與對話過程中,文化在歷史時空中彼此交融。」即使以前來華的傳教士是有傳教目的,但對於中國文化與經典給出嚴肅的態度來面對與翻譯,並且從爭論儒耶的同異,表現了對意見的寬容與雅量,仍有當代人學習借鏡之處。
- (六)潘教授結論認為,耶穌會士的翻譯中國經典,累積了對中華社會的理解,成為漢學研究的起源,也是後來傳教事業恢復之後,後來的教士在中國傳教的憑藉。從這裡可以看到學術文化的研究,是以純粹客觀的研究態度與真誠的信仰為動力的,因此才可以一代一代的傳承;堅實而能流傳下來的業績,往往是由少數學者、有真誠信仰者發心、沈潛研究而得,並不是追逐名利或以意識形態的鼓動,造成一時的熱鬧、民粹性的影響所能達成的。

3. 會眾提問

黃瑩暖老師:

潘教授的研究非常深入,包涵的東西非常多,僅以門外漢的身份,請教潘教授兩個小問題。

第一是,不管從那一個譯本,前後都有彼此期待的連結,他們的共同點是以全視野的角度,來看整個中國文明。那麼在西方分科明細的學術架構底下,既然他們有這個架構底子,可是他們又能夠從翻譯當中體會到中國的孝道思想,還有中國所重視的禮、人性、道德、宗教、文化、信仰等等的不可分,那這些翻譯者是如何以他們學術科科分明的角度來,看到這個中國文化的一體不分?

第二個問題,對於翻譯者而言,對於他們的一個感想,是否有所啟發,或是有什麼結論?

黄漢忠老師:

從西方教會《孝經》的翻譯來講,以客觀的理解,他們很明顯是有現實目的。於歷史方法論、 詮譯學,當然不能排除前理解結構。但問題是,好像是有意為了現實上的一些目的,如要面對路易 十四,或面對禮儀之爭,那麼他們對於《孝經》的詮釋,是否會成為一種選擇性的詮釋,以達到傳 教士的目的,是否有這樣的一些問題?而且這些問題,是有意或是無意地進行?

因為在他們理解的背景之下,反映出他們不可避免的問題。而且,對《孝經》的理解,有否牽 涉到天主教會與基督新教的不同的翻譯?而這些翻譯,又有否因為教義的差別,而反映在孝經的一 些理解上,如教會的功能,對信仰的解釋,有這些差異想請教。

林月惠老師:

從六部《孝經》的翻譯當中,非常同意 16 世紀與 19 世紀兩代傳教士,當中是有期待的關係。但是,這裡有一個問題,通常講第一代傳教士的時候,會認為他們對中國文化是平視的態度。到了 19 世紀,不知道新教傳教士在面對中國文明或中國文化,是否以一個平視的角度?彼如說裨治文(Elijah C. Bridgman, 1801 1861)把《孝經》當成是一個蒙書來看,而他的目的,是認為中國的教育太有問題,要進行教育改革。可是反過來理雅各(James Legge, 1815 1897),按照妳的一個的詮釋,他比較是放在宗教視域下,而他又將《孝經》變成一本聖書。所以在兩者之間的翻譯,或是兩者之間的詮釋差別很大的,那在這部分,想聽潘老師的一個意見。

那第二個意見,結論當中提到對方法論的一個反思,潘老師舉出一個非常有啟發性,就是分有第一序的漢學研究,和第二序的漢學研究,在一個「Meta」的一個反思。那現在就有一點困惑,這表示那個「Sinology」,到底是怎樣地位的一個問題?我為什麼提出這個問題,當潘老師講時候,西方漢學即是以漢學作為一個學科,它好像起源在西方,從不同視角來研究中國的古典,或對中國的一個看法。可是,現在我們學界當中已非常混亂了,有所謂的域外漢學,就等於是把韓國、越南,這些用漢文寫作的東西,也叫作漢學,因此所謂有域外漢學。我想潘老師是這方面的一個專家,我們面對學術術語這麼紛亂的時候,妳是怎看這個「Sinology」的一個辭彙?彼如在日本,他們最早在明治維新之前,他們有一些所謂漢學的老師,然後在韓國的高麗大學,還保留所謂的漢學系,所

《孝道西遊:孝經翻譯與歐洲漢學的源起》新書發表會

以就變成對「Sinology」以來作為一個學科,面對我們中文語彙這麼多的當中,妳怎麼來看待這一問題?

然後,跟這個問題相關的,非常有啟發性的,第一序和第二序作方法的漢學研究,我們看到三十幾年來的研究,真的非常佩服,那是不是需要有第一序的漢學研究功底之後,第二序作為研究漢學的方法才可能?我懂你意思,有第二序就需要奠基在第一序,第二序作為方法才可能。

與這個更相關的問題,是弗朗索瓦·朱利安(François Jullien)的一個看法,他們繞到中國回到 希臘的一個迂迴的取徑,那這樣的一個方法論,按你第二序的說法,我作個類比,不知道理解恰不 恰當,就是繞到西方漢學回到中國,好像變成這個樣子。但是弗朗索瓦的一個作法被很多人批評的 原因,就是將中國當成工具性的架子。那按照妳第二序方法論的反思,那會不會變成人家批評弗朗 索瓦迂迴的路徑,進入這一個困境,可不可能?如果可能的話要怎樣避免。

4. 主講人回應

謝謝楊祖漢老師、黃瑩暖老師、黃漢忠老師、林月惠老師。可能有一些問題不是一時之間能夠 馬上回答,而且我的回答也不是最後結論。其實,我比較高興有一些議題,於新書出來以後,在跟 學者們互動過程,是能引發更多我覺得可以再去發展的一些問題出來。就這一點來說,已經覺得很 高興。那當然有一些議題,沒有辦法在一本書上完全地處理完畢。所以我就逐一地提出我的回應與 意見,那可能就不是Q或A的關係,而是我們討論。

(一)回應從翻譯《孝經》對中國的整體了解:

那剛剛黃瑩暖老師特別提到我們,因為一個孝道不同的譯本當中,在不同的時代、脈絡裡面,有新的詮釋,那主要觀察到一個發展跟進程,孝或是《孝經》這一部書、經典在中國自身都有詮釋的傳統在。我覺得我這個研究主要就是把它定位在中國的經典透過翻譯,在中國之外發展出一套新的知識體系,以及它的流程。而這個不是獨立於中國本土之外,因為它和中國傳統仍有不斷的互動過程。再者這些譯者裡面,有多位其實是有中國經驗的。所謂中國經驗,是他在中國住過,甚至對經典來說是熟悉的,無論他有否來過中國,至少他在歐洲有圖書館檔案、文案可以借出,所以是在這樣的一個情況下。因此作為一個在域外,使用不同的語言討論或是翻譯,同一個經典這一個知識的傳承裡面,我看到的不是兩個獨立的系統,我看到的是他們在互動過程當中,互相滋養。所以,這個觀察是我想把經典作為雙面鏡來處理它,一個很重要的關鍵。

然後,我提到一個學科的切割,其實是一個當代的問題。在中國學科傳統當然沒有這麼明顯,可是西方也是沒有,是到比較近代才有。那我們現在的教育與訓練,把我們作了太多的仔細切割了,就是把人文的一個整體性,切成不同面相。因此回到研究裡面,我在研究過程發現他們不會把中國或是一個學問切這麼細,他們只處理它的歷史面、文字等,不是我們今天這個觀念之下。所以我覺

得所謂的情境式觀察,是我透過這個研究我看到的。所以說,他們不是在學術分科下,來看一個完整立體的中國,所以這個部分有一點點的呈清。

(二)回應客觀翻譯的提問:

那對那些譯者來說,就連結到剛剛黃漢忠老師提到。我覺得楊老師其實提到一個客觀研究的一個部分,可能值得是這本書的研究成果。連結的是我們當代學者在處理有一些歷史性議題的時候,可能有一些教派區別的時候,便嘗試地跳出那一個特定教派,然後我們把它一貫呈現的情況下的客觀性是指這個。但是黃漢忠老師提的問題就是連結,他所說的前理解,我絕對覺得是不可能排除的。而且其實在我呈現出一部經典有這麼多的詮釋,就已經說明了這個的存在。就他們的特定翻譯有他們的背景和目的,那目的當然有他的注意,或是有他的傳教的背景之下,他必須去如此做。當然他還有一個背後,也牽涉到線上林月惠老師所提的新教傳教士與天主教傳教士。他們在面對中國文明的時候,各自的立場與態度不同,因為時代不同了,即是從 17 世紀到 19 世紀,那東西文明的消長、實際的消長已經是很明確的。所以在這個過程當中,我們可以看看是,他們基本上是沒有辦法回避的。

然後,再來我覺得人文研究很難說有自然科學所謂的自然科學那種的客觀,那恐怕是很難存在。因為研究對象是自己,人所產生的這個文明,所創作的這個文明,那是在齊內,人已經在這個環境裡,研究的時候也是在裏面研究。這裡涉及到所謂的科學的定義,我們今天講科學「Science」,狹義之下就是「Knowledge」,一個系統的知識,你將一個研究與發現系統化,成就一套理論,那就是科學。意思其實在,彼如說《大學》,《大學》它在翻譯的時候,它就是中國知識。在翻譯的時候,就會說我會使用到的,意思是一個知識重新建構的過程。所以他把中文所書寫的經典,用西方語言翻譯的時候,他經過了重新理解,又在他時代背景去翻譯它的時候,他的那個知識體系是在他的時代裡。彼如是 1687 年,中國哲學對孔子的翻譯,中國怎麼會用哲學家來形容他呢?不會,但是他要介紹給 17 世紀的讀者們,17 世紀在法國那些讀者們。所以他以這個方式來介紹中國的學術傳統,最重要的人物,以及他的作品,所以是這個方式。在這邊,我更要想說,人是不可能脫離他的時代背景,或是說他對於世界的認知,這是他的起點,他不可能拋除。

(三)回應具目的的翻譯:

每一部經典,《孝經》每一個譯本在翻譯的時候,有幾位是可以看得出來,是不是有意或是故意,或是在他的時代背景他所發現,這個對他而言是有所幫助的,那這裡就連結到剛剛林月惠老師批評如此迂迴即把漢學當作是工具。其實這個批評在孟德衛,他在講耶穌會在翻譯中國這些資料的時候,就已經被批評了。因為他們的目的當然不是真正來理解中國,他們的目的是拿中國來批判他自己所屬的歐洲社會,所以就推動到後來甚至他們對王權、羅馬教廷的一些攻擊。那這東西當然不是傳教士他們所能掌控,意思是說,當一個文人,作好了、翻譯好了、發表出去之後,讀者會以他

的理解來說它。就如同任何一人出版了一本書之後,其實你會發現讀者會讀出自己都沒有想過的。 這就是一個著作完成出版了,它有它自己的生命了,它是在讀者的閱讀史當中有一個新生命存在。

因此,我可以理解到,傳教士他們在翻譯的時候,當然都是有目的的,剛剛說第一位譯者衛方濟(François Noël, 1651-1729),他是辯護中國禮儀的使節團成員,他翻譯這本書的目的,就是要為中國禮儀辯護,那他所面對的那些羅馬教廷和索邦神學家們。那些人問,中國人在祭拜的時候,到底有沒有迷信成分。如果衛方濟說有迷信成分,那時候便要中斷、或禁止,耶穌會士在中國就無立足之地了。因此他必須要作辯護,他辯護的方向是不可說它屬於宗教。因為那時候所謂的宗教就是基督宗教,只有唯一宗教。當然辯護到後來,就是往第三條路走,不是基督宗教,也不是迷信,所以就把他拉回到作為中國文人在文化層面的一個行為,他就是中國文化的一部分。他是這個家族的成員,他就必須參與祭祖,這參與不是一個宗教性行為,也不是一個迷信的行為。這是他辯護的一個策略。當然他後面就導引出後續的一個效應,這個後續效應就不是傳教士所能掌握的。

那後面的一些後續效應,就有人繼續追著問,彼如說,某一些讀者們就說,如果一個沒有基督教信仰的文明,也可以建立起,如此具有明理的政治體制的話,那還需要這些傳教士做什麼?那就有這些效應。那當然有在歐洲其他地方發生,獨立出來,離開、脫離羅馬教廷。當然往後就要面對其他問題,當你沒有了中心,那國王和人民,選誰?你要往帝制繼續,還是要往共和體制往下發展。所以韓國英(Pierre Martial Cibot,1727-1780)的譯本再來了,取向於往帝國還是共和體制。那個時候,學院漢學就成立了。所以這個部分,所謂的目的,當然是有的,只是就是他為了這個目的的一個翻譯過程裡面,不能否認的是他確實有進到經典裡面,嘗試地去理解它真實的意義。因此其實他帶回去著述的資料,其實大量來自中國經典本身,他們去翻經典,只要跟祭禮有關的,全部將它搜出來。他們不是沒有根基,只是在他們嘗試的理解,跟羅馬教廷互動、彼此交流過程當中,搜出怎麼才可以共處的過程中,並且是用不同的語言描述。其實看中文的描述和外文的描述,是能意識到存在很大的差距。那同一部中文的經典,當他在拉丁文翻法文、翻英文的時候,它又變化非常的大。其實這是隨著雙方的學術傳統過程、發展過程,在不斷地重新調整。還有就是語言問題,今天使用很多語言,其實都是西學影響下的結果,這裡是一個。所以這個地方就是我可以說的。

(四)回應天主教與新教傳教士的影響:

另外,黃漢忠老師和林月惠老師兩位也剛好提到天主教傳教士與新教傳教士。我並不是特別想著墨在他對於中國是平視或是俯視這樣的一個態度上,而是去探討他對於中國的理解,或是在研究中國的那個知識的傳承上面,看到那個連結性,那個連結性在於有一些關聯不是在中國發生的,而是在歐洲發生,這個期待的關係。在談到的時候,其實不涉及意識與價值判斷,只是涉及於他們怎麼取得這些知識體系。

我意識到一些,在處理耶穌會文獻資料的時候,也有同時做新教傳教士漢學資料。新教傳教士有大量的英文漢學刊物,當中竟然看到大量耶穌會文本,或是翻譯,或是介紹,或是不斷地提利瑪

竇(Matteo Ricci, 1552-1610)以來的很多的天主教傳教士,甚至很快就翻成英文、擇要等等都有。也看到一些耶穌會文獻帶回歐洲,有一些是以中文原書帶回去,存在檔案館,有一些他翻譯成西方的語言,很多語言都有。在歐洲的檔案館裡,後來的人想知道中國,他不定要到中國,他在這些檔案館裡面就取得了。在英國一些對中國有興趣的人,都能看到很大量歐陸出版而與中國有關的材料,都是很快就會有英譯本在倫敦出版。在沒有很直接跟東方或是跟中國接觸的時候,是以這間接的方式。也有找跟檔案館有關係的人,幫忙抄錄一些關於中國的一些文獻,然後他就可以在英國取得。甚至很著名,在書上也有寫,一個漢語雜誌,天主教耶穌會士,自稱醇儒,這傳教士馬若瑟(Joseph de Prémare, 1666-1736)自稱是一位儒者,醇儒,溫古子。就是不同於想像的傳教士,拿著十字架到處傳教,而是整天埋首書堆,都在讀經典,他的中文雖不大好,可是都看得懂的。當他走到一個階段,真正要認識中國傳統內容,當然有他基督教的背景。所以我在談臍帶關係的時候,沒有特別去講平視或是俯視,因為已經涉及到後面的東西文明勢力消長之下,甚至有一點的種族議題,這個部分不在我談臍帶關係。

還有以漢學為切入點來探討兩代傳教士的關係。那兩者的認知差異很大,還有裨治文、理雅各他們有很大的差異,這個差異要注意一點的地方,理雅各在當時的傳教士社區裡是異類,甚至他幫老婆找一塊墓地都很辛苦,所以他被視為一個不務正業的宣教士。他很努力在讀儒家經典,研究儒家經典。而且他也有兩階段,早期不會將儒家或孔子視為以某種宗教有關的,他後期是有一些轉變,尤其是他去天壇,他走了一趟天壇之後有一些新的領悟。後來他回到牛津,跟馬克斯·繆勒(F. Max Müller, 1823-1900)合作,重新再看待世界各種具宗教性的傳統以及它的文獻後,他有新的看法。當然這裡伴隨著全世界對宗教的觀念在改變,這是19世紀後半。等於是第二次鴉片戰爭前,在中國的活動,第二次鴉片戰爭以1860為分界點,於1860以後,他們比較可以進入中國不同比較大的城市,尤其是他可以到上海,然後在上海他們有開過很多次的傳教士大會,針對中國很多問題都有一些討論。但理雅各的成就,相對於同時期,他是比較特殊,在那群體中,對於中國研究是被視為最好的一位,因為他有很多的中國支持者往後幫助他,把中國經典,包含整個著述傳統都很認真地做研究,所以這是第二個問題。

(五)回應關於漢學方法論的提問:

又林月惠老師提到作為方法論的部分,確實沒有錯,我們現在在中文世界裡,使用漢學的時候,語辭非常多,這不是單一個人做成。當我們要將一個西方的文字翻成中文的時候,就有很多人作翻譯,不一定在特定意識之下翻譯。「Sinology」被翻為漢學,這個是有一個時間點,而且本來「Sinology」在使用上,原來就是通中文的人的意思。就是在英語世界 19 世紀開始使用,一個通中文的人。慢慢到後來,以它來作為具學術性、學科地位的學問,這都有一個發展。所以今天在談,漢學的定義,當我講第一序的漢學,我是講西方對於中國的研究的部分,他是可以作為漢朝重文字考據的,又可相對宋學而言的漢學,還是相對於中國學術學問而言的國學,所以這裡要有所定義。書後面其實有

寫,是有針對這些作一些的澄清。但今天我們講「Sinology」的時候,已經有很多人在探討,這個辭彙是否適用。因為慢慢有人把它當成傳統、古典一些,比較涉及語言的研究,包含現在關於中國的研究,而且也有人說就叫作中國研究「Chinese Studies」就好了。那「Chinese Studies」還會有些其他議題衍生出來,因為涉及美國分科的區域研究,如湖南,作社科方面的研究。所以其實爭議還在。那因此在探討的時候,必需自己先作澄清。

現在對於漢學是本國學,還是外國學,在學界裡是看你的立足點在哪裡。因為不少中國學者認為這叫作外國學,因為它是在西方或是在域外的。雖然都是探討中國,可是以西方的視野和方法來理解,所以建構出來的是外國學,中國變成他的研究對象。但是,也是有一些學者認為,沒有辦法完全脫離。因此這一部分,目前還存在爭議,那這爭議的存在,不是一時之間能夠解脫。等於是說,它變成我們在中文世界裡,需要很長時間來談的議題,需要發展很久的一個議題。所以,說第一序和第二序的時候,嘗試作出一個區隔,因為西方漢學目前研究而言,系統性探討,或是西方漢學史的研究,這部分目前處理的不算很多。那將它嘗試去作一個系統化的理解,或是對於中文為母語的人來講,那就變成第二序。但是這並沒有假設,要先有第一序才有第二序。因為有些時候,因為還在發展中,那從時間而言,研究好像就是如此,因為它存在了幾百年,人嘗試去追索它,它就是存在了,現在只是作一種回顧性,後設性的一種研究而已。這後設性研究,會否再去跟西方學界有什麼的影響,我就不確定了。原因是在全球與本土之間,本土化正在發展之下,對於以上結果是沒有辦法預測的。

那是否把漢學當作為工具,對於朱利安的批評,我也覺得必需再商権。原因是目前對朱利安的 批評也不一定是公允,他有他的啟發性。但是這麼強硬說將漢學當作工具,這個批評也有點太強硬 了。因此這個部分,對我們對有啟發性論述的時候,我就覺得我們可以再多一點深思,不是說因它 有某種工具性,或目的性,所以就排除它。那如果是這樣,父親有目的地養孩子,那要拒抗嗎?所 以這裡有些時候,工具不是必然地全面負面的,這是我的想法。

活動剪影











與談人:讀後交流





112. 04. 08.

《孝道西遊:孝經翻譯與歐洲漢學的源起》新書發表會







現場出席與提問





112. 04. 08.

《孝道西遊:孝經翻譯與歐洲漢學的源起》新書發表會











線上畫面與回應





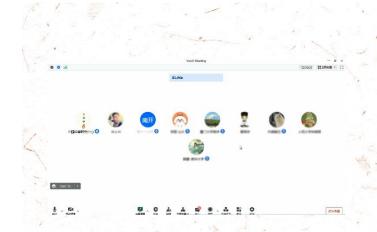






112. 04. 08.

《孝道西遊:孝經翻譯與歐洲漢學的源起》新書發表會





大合照





主講人、與談人、主持人合照



海報留影



