

# 漢學研究的跨文化轉向： 論自我與他者的弔詭共生\*

彭小妍\*\*

〔摘要〕

漢學研究的跨文化轉向，已是不可逆之趨勢。本文首先從根本上探討何謂跨文化研究；其次申論，自我與他者「弔詭共生」的概念是中國與外來文化接觸史的關鍵，足資啟發我們面對他者應有的倫理態度。自我文化如何打破窠臼、翻轉創新？端賴自我與他者的弔詭共生。

「跨文化」(transculturation)是古巴人類學家 Fernando Ortiz (1881-1969) 於 1940 年建立的拉美批判理論傳統，贊同後殖民研究主張的文化混血說法，但強調無論殖民者或被殖民者與他者接觸交融，都可能帶來自我創造性轉化。跨文化概念不僅可以打破傳統漢學研究的古典／現代、中華／域外、文史哲等學科的截然劃分，開創新局，對其他任何學科而言，也具有打破僵化界線的可能性。在呼籲跨文化漢學之際，將「弔詭共生」視為一種面對他者的倫理態度，或可提供學術與知識實踐的一個思考方向。

關鍵詞：跨文化、自我與他者的弔詭共生、自我創造性轉化、倫理態度

---

\* 感謝賴錫三及何乏筆教授對本文「共生」概念的提點。歐陽開斌對初稿提出建設性的建議，讓筆者重新思考兩岸的兩種現代「三統說」。也感謝兩位審查人及主編對初稿的批評及建議。

\*\*中研院中國文哲研究所兼任研究員。

## 一、前言

在二十一世紀全球資本市場、傳媒科技、大疫流動的浪潮中，中國與歐、美三強鼎立，無論地緣政治或經濟上，既相互牽制、又彼此依存。體制的扞格及文化論述的齟齬日益升高，令人不免擔憂軍事衝突的可能性。如何理解中國從過去走到現在的漫長軌跡，從中國與他者接觸的文化史中獲得啟發，遏阻災難？歷史上的中國或任何可長可久的文明，從來不曾斷絕與外來文化的交流；現代中國之形成，乃有史以來與無數他者對話交融的產物。漢學研究的跨文化轉向，已是不可逆之趨勢。本文首先從根本上探討何謂跨文化研究（transcultural studies）；其次申論，自我與他者「弔詭共生」（paradoxical co-living）的概念是中國與外來文化接觸史的關鍵，足資啟發我們面對他者應有的倫理態度。自我文化如何打破窠臼、翻轉創新？端賴自我與他者的弔詭共生。

跨文化研究的意義及重要性何在？繼比較研究、文化研究、後殖民研究、翻譯研究之後，跨文化研究是最具有發展潛力的研究範式。中文將“transculturation”翻譯成「跨文化」，無法清楚傳遞“trans”的概念。所謂“trans”，有兩個最基本的意義：超越（transcend）及轉化（transform），超越並轉化自我。簡而言之，就是在跨文化的過程中，超越自我的框架，創新自我。例如在性別認同上，transgender就是跨越傳統性別界線。用俗話來說，跨文化理念的主旨是「跳脫框架思考」（thinking outside the silo），不受任何界線的束縛。換言之，就是穿越種種似乎壁壘分明的疆界，如國家、語言、地域、學科領域、歷史分期、意識形態、性別等，不讓這些框架綁住我們的心靈和想像。跨文化概念不僅可打破傳統漢學研究古典／現代、中華／域外等的截然劃分，開創新局，對其他任何學科而言，也具有打破僵化界線的可能性。

## 二、跨文化理論簡史

雖然國際學界不約而同逐漸注意到跨文化這個新的研究範式，國內外也不乏應用在論文或專書上的研究，但是在方法論上著墨者不多，仍有相當大的發展空間，值得國際學界關注及努力。「跨文化」（transculturation）是古巴人類學家歐提斯（Fernando Ortiz, 1881-1969）創造的新詞。我們在討論跨文化漢學之時，拉丁美洲在跨文化理論上的建樹，值得借鏡。歐提斯1940年的著作 *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*（古巴對位法：菸草與蔗糖）主張，相對於當時人類學流行的

概念 *acculturation*, *transculturation* 更符合於巴西的殖民史過程。所謂 *acculturation* 是從一個文化過渡到另一個文化，強調的是 *transition*。相對的，*transculturation* 強調的是極為複雜的文化移植過程，若非從這個角度來觀察，就無法理解古巴民族的演化過程，無論是經濟、制度、法律、道德、宗教、藝術、語言、心理、性象 (*sexuality*) 或其他方面的演化。對歐提斯而言，*acculturation* 是單向的，強勢文化的進入，取代了弱勢文化；跨文化則是雙向的，無論強勢或弱勢文化都不能自外於跨文化的歷程。他認為古巴真正的歷史是一種混雜交融的跨文化現象。<sup>1</sup> 阿根廷與墨西哥哲學家杜塞爾 (Enrique Dussel, 1934-) 從 1960 年代起發展跨文化理論，最重要的著作是 1992 年的 *The invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity* (美洲的創造：“他者”的消失與現代性神話)。他承襲了歐提斯的拉美批判理論傳統，包括對歐洲中心主義的批判。<sup>2</sup> 兩位理論家都主張，在殖民過程中，殖民國與殖民地都歷經跨文化的過程，也就是創造性轉化的過程。殖民的經驗不但重塑了殖民地的文化，也重新定義了殖民國的自我認識。此外，俄裔美國理論家艾普斯坦 (Mikhail Epstein, 1950-) 1999 年與貝里 (E. Berry, 1951-) 合編的專書 *Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication* (跨文化實驗：俄美創造性傳播的類型)，從巴赫金 (Mikhail Bakhtin, 1895-1975) 的文化學 (*culturology*) 發展出跨文化的概念，認為跨文化的進路，挑戰傳統國家及文化認同概念，衝擊認同政治 (*identity politics*) 及多元文化 (*multiculturalism*) 理念，不受意識形態及學科傳統束縛，也就是不受任何「偏見」的束縛。<sup>3</sup> 若欲發展跨文化漢學，應檢討：傳統漢學有什麼「偏見」是必須克服、重新檢討的？傳統漢學最主要的問題是古典與現代、中華與域外的劃分，以及文史哲的分家。本文從第四節起闡釋「自我與他者的弔詭共生」概念及跨文化的倫理態度，將打破傳統漢學此類學科限制的框架，展現跨文化漢學的實踐。

<sup>1</sup> Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, translated from the Spanish by Harriet de Onnis (Durham: Duke University Press, 1995).

<sup>2</sup> Enrique Dussel, *The invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, translated by Michael D. Barber (New York: Continuum, 1995).

<sup>3</sup> Ellen E. Berry and Mikhail Epstein, ed., *Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication* (New York: St. Martin's Press, 1999).

### 三、跨文化對多元文化、間文化、後殖民、比較研究的批判

跨文化概念一方面既是對多元文化概念的檢討，也是回應及挑戰傳統比較研究及後殖民研究。傳統的比較研究，強調不同文化的差異及特性，並主張各文化共享的普世價值。多元文化研究（multicultural studies）及間文化研究（intercultural studies 或 cross-cultural studies）強調的是差異、認同或溝通與自我反省。<sup>4</sup>後殖民研究則強調異文化接觸時，知識與權力的關係，批判強勢文化的霸權，指出弱勢文化的諧擬及抗拒。相對的，跨文化概念的重點不在討論差異、認同與溝通（文化的接觸往往造成誤解），而是關注各文化的混雜本質、各文化間的相互連結，並體認他者文化的不斷滲透，如何成為自我不可分割的部分，進而促成自我的轉化與創新。換句話說，跨文化概念贊同後殖民研究主張的文化混雜或混血（hybridity）說法，但強調的是與他者的接觸交融所可能帶來的自我創造性轉化，也就是艾普斯坦所主張的「超越在地文化及藉由文化內部力量自我轉化」（to transcend our “given” culture and to apply culture’s transformative forces to culture itself）。在討論權力關係時，跨文化研究關心的並非強勢文化的霸權與弱勢文化的抗拒，而是在權力不均等關係中，弱勢文化如何在全球化趨勢中找到立足點，創新傳統、面向未來。

過去我曾提出「跨文化現代性」（transcultural modernity）概念，主張現代性發生的場所是跨文化場域（transcultural site），亦即不同語言、文化及國家的重疊空間，打通古今中外，既跨語際、跨國家、跨地域，也跨學科及跨歷史分期（translingual, transnational, transterritorial, transdisciplinary, transhistorical）<sup>5</sup>。其次，

<sup>4</sup> 近年來與台灣學界交流頻繁的法國漢學家朱利安（François Jullien），是間文化研究的代表。他的「居間」（l'entre）及「間距」（l'écart）概念，目的在強調不同文化之間的差距（la distance, la distinction）及文化的限制（les limites）。「居間」（l'intermédiaire）的特色是曖昧性（ambiguïté），有別於希臘哲學中存有（l'être）的「絕對性」（l'absolut）。異文化（例如古典中國及希臘）的概念接觸時，其間の間距有助於自身文化的反省（réflexivité），打破（déranger）自身文化的僵化思考。相對而言，跨文化研究強調的則是不同文化接觸時的文化重疊及他我不分。參考 François Jullien, *Le détour et l'accès : stratégies du sens en Chine, en Grèce* (Paris: Grasset, 1996); *Penser entre la Chine et l'Europe* (Paris: CNRS, 2010); *De l'être au vivre : lexique euro-chinois de la pensée* (Paris: Gallimard, 2019).

<sup>5</sup> 彭小妍：《浪蕩子美學與跨文化現代性：一九三〇年代上海、東京及巴黎的浪蕩子、漫遊者與譯者》（臺北：聯經，2012年），頁10-14。

我認為跨文化研究打破二元對立及標籤化的思考，這也是跨文化漢學值得努力之處。後殖民研究的二元劃分不可取，因為它將二元兩端的恆久辯證關係簡化了。二元化論述強調霸權與弱勢、中央與邊緣、主要與次要的二元劃分，但如果仔細檢驗，這種絕對的二元劃分是難以成立的。例如，在文化匯聚的場域，弱勢與強勢的關係錯綜複雜，弱勢可以在強勢夾縫中求生存，更可以迂迴隱晦地挑戰、撼動強勢霸權。若膠著於此類二元劃分，就漠視了邊緣弱勢突破限制的生命力和主體性，置弱勢的能動性於不顧。<sup>6</sup>從根本來說，權力關係的不平等，是任何社會團體的現實。假如要求絕對的平等，那只有在烏托邦才可能，而烏托邦是極權世界。

跨文化漢學一方面應打破二元劃分的迷思，一方面應挑戰標籤式的思考模式。中國數百年來在全球地位的演變，正是標籤化思考不足取的明證。清朝初期的大帝國，到了十九世紀末強權瓜分下已經支離破碎。再看改革開放後，中國經濟起飛，儼然成為冷戰結束後全球新秩序中足以與歐美分庭抗禮的三強之一。中國數百年來的戲劇性起伏，正說明了強勢／弱勢、中央／邊緣等的二元劃分，是經不起歷史考驗的。進一步來看，中華人民共和國 1949 年建國後，雖然始終標榜社會主義，實質上在 1978 年改革開放後，清末民初以來的三大意識形態立場——保守主義、自由主義、社會主義——已逐漸突破壁壘分明的鬥爭狀態。換句話說，在改革開放後，所謂保守主義、自由主義、資本主義、社會主義的標籤明顯鬆動，固守標籤式的僵化界限無法真正了解當代中國進行中的政經體制。最顯著的例子是儒家思想命運的改變。五四時期標榜西方的民主科學，打倒孔家店的口號震天價響；改革開放後儒家思想成為中國軟實力的代表。事實上，如果爬梳清末民初的相關文獻，會發現五四前後所謂激進派、保守派、自由派的共通性也大於差異性。無政府主義、社會主義、共產主義的微妙共通性，亦應從跨文化角度重新作細密的分疏，探討這些長久以來標籤化的意識形態的弔詭共生。<sup>7</sup>

我曾提出「跨文化語彙」(the transcultural lexicon) 的概念，串連起十九、二十世紀之交中、日、德、法的人生觀運動，論證人生觀論述所主張的唯情論及「情

<sup>6</sup> 彭小妍：〈跨文化倫理觀：「連結」與「流動的主體性」〉，會議論文發表於「跨文化理論工作坊」(臺北：中研院文哲所，2014 年)，日期：2 月 10 日。

<sup>7</sup> 過去我主編的跨文化研究專書，例如：《跨文化情境：差異與動態融合——臺灣現當代文學文化研究》(臺北：中研院文哲所，2013 年)及《跨文化流動的弔詭：從晚清到民國》(臺北：中研院文哲所，2016 年)，雖然均曾討論以上概念，但這方面仍有長足的發揮空間。

感啟蒙」致力於批判啟蒙理性，是謂反啟蒙。<sup>8</sup>翻譯研究是跨文化研究不可或缺的一環，但前者以語言的共量性或不可共量性（*incommensubility*）為主，<sup>9</sup>後者則超越翻譯可能或不可能的討論，目的在追索：外來語言和概念如何在關鍵時刻進入在地文化，進而翻轉在地知識分子的自我觀、社會觀及宇宙觀？跨文化語彙的概念亦有別於目前盛行的關鍵詞研究，<sup>10</sup>後者探討某個詞彙如何透過日本進入中國，以及同一個詞彙進入中日後，在意義上的演變。相對的，跨文化語彙的概念，則將某個歐洲語彙進入中日的過程看成是一個連結歐亞的事件，說明一個挑戰常識的故事（有明確的行動者及發展情節），可據以重寫中國文學史及思想史。

#### 四、自我與他者的弔詭共生

接下來預備探討的關鍵概念是自我與他者的弔詭共生。如果跨文化的主體是流變的，是否表示主體性不存在？如果以跨文化漢學審視中國，中國的主體性是否被吞噬了？我曾在 2014 年提出「流動的主體性」概念，說明主體不是僵化固定的；在跨文化經驗中，主體為因應外在刺激而不斷自我調整、自我形塑，因此，主體是流動的（*in flux*）、流變的（*becoming*）。<sup>11</sup>然而，這種說法不免引起疑惑，讓人擔心主體性消失了。為了解決這個問題，近年來的思考聚焦在跨文化的弔詭概念上。

「弔詭」的說法，來自牟宗三（1909-1995）對莊子（369-286 B.C.）〈齊物論〉的闡釋，這方面包括〈齊物論釋〉、<sup>12</sup>〈莊子《齊物論》演講錄〉、<sup>13</sup>《莊子齊物

<sup>8</sup> 兩年前出版的個人專書：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》（臺北：聯經，2019年），挑戰五四是啟蒙理性運動的常識，提醒研究者注意五四同時發生的情感啟蒙運動。書中發現「人生觀」這個語彙其實是日本人的漢字翻譯，原文是倭伊鏗的德文 *Lebensanschung*。由此，我提出「跨文化語彙」概念（頁 36-107）。

<sup>9</sup> Lydia Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995), p. 10-20.

<sup>10</sup> 孫江、劉建輝合編：《亞洲概念史研究（第一輯）》（北京：三聯書店，2013年）；孫江主編：《亞洲概念史研究（第二輯）》（北京：三聯書店，2014年）；孫江、張鳳陽主編：《亞洲概念史研究（第三輯）》（北京：三聯書店，2017年）。

<sup>11</sup> 參彭小妍：〈跨文化倫理觀：「連結」與「流動的主體性」〉。

<sup>12</sup> 牟宗三講述，謝大寧整理：〈齊物論釋〉，《鵝湖月刊》第 229 期（1994 年 7 月），頁 45-49；第 230 期（1994 年 8 月），頁 44-49；第 232 期（1994 年 10 月），頁 44-50。

<sup>13</sup> 牟宗三講述，盧雪崑整理：〈莊子《齊物論》演講錄〉，共十五講，連載於《鵝湖月刊》第 319

論義理演析》。<sup>14</sup>牟宗三指出：「〈齊物論〉說：『予謂女夢亦夢也，是其言也，其名為弔詭。』……弔詭是莊子的專有名詞，到現在還可以用，我們就拿來翻譯 paradox」。<sup>15</sup>他認為「分析是第一步，第二步是辯證的」，黑格爾（Friedrich Hegel, 1770-1831）用辯證邏輯，遵從邏輯規律分解地講，是直線的，叫做「思考」；東方哲學則是「曲線的智慧」，乃通過辯證的「詭辭」來表達。道家「用詭詞的方式，通過一個表面上看起來矛盾而實不矛盾，達到一個更高的境界，把兩個相衝突的東西協調。這才叫做辯證法」。<sup>16</sup>牟主張，莊子所講的道理並非「分解的邏輯思考」（logical thinking 或 speculative thinking）可以達到，而是透過感覺、靈感，通過矛盾辭，「化掉有、無相對而達到絕對」。<sup>17</sup>弔詭的方式，就是 dialectical paradox，這才是「真正的辯證法」。牟認為，弔詭不是分解的、思辨的理論，而是實踐的，「就個人實踐達致的境界」而言。<sup>18</sup>牟宗三此處並未就此多作闡釋，他的看法似乎與傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）所說的「自我關照倫理的自由實踐」（the ethics of care for the self as a practice of freedom）相通，本文總結時將探討。

跨文化主要在探索自我與他者的弔詭共生關係。什麼是弔詭？跨文化的弔詭能否「化掉相對而達到絕對」，亦即「把兩個相衝突的東西協調」，令人懷疑。所謂「絕對」，簡單而言，是有一個不移的真理，根據牟的說法，「天地間只有道德、宗教是絕對真理」，<sup>19</sup>而且真理都有普遍性。然而實際上，各民族的道德標準不一，基督教的真理，也不見得是猶太教或伊斯蘭的真理。由於民族文化、宗教理念衝突發生的戰爭，世界歷史上不知凡幾。跨文化則是具有普遍性的真理，因為所有的文化如果可長可久，必定與他文化交流，不能自我封閉，自我封閉一

---

期（2002年1月）起，至第332期（2003年2月）止。

<sup>14</sup> 牟宗三講述，陶國璋整理：《莊子齊物論義理演析》（香港：中華書局，1999年）。

<sup>15</sup> 牟宗三講述，盧雪崑整理：〈莊子《齊物論》演講錄〉（十四），《鵝湖月刊》第331期（2003年1月），頁6。

<sup>16</sup> 牟宗三講述，盧雪崑整理：〈莊子《齊物論》演講錄〉（九），《鵝湖月刊》第326期（2002年8月），頁10。

<sup>17</sup> 同前註，頁11。

<sup>18</sup> 同前註。

<sup>19</sup> 牟宗三講述，盧雪崑整理：〈莊子《齊物論》演講錄〉（二），《鵝湖月刊》第320期（2002年2月），頁2、10。

定走向衰敗；人類學上著名的塔斯馬尼亞島原住民的命運，就是明證。<sup>20</sup>既然與異文化交流是常態，必然會歷經跨文化的弔詭過程。這裡說「過程」，是指跨文化是一個不斷流變的經歷，在這不斷流變的過程中，弔詭的現象也永不終止。然而，我認為跨文化的弔詭最終並不能「化掉相對而達到絕對」，亦即跨文化的弔詭無法「把兩個相衝突的東西協調」。不同文化的相對或衝突是無法避免的，文化的接觸往往是相對、衝突、甚至誤解的開始。異文化的滲透、進入，對在地文化有什麼衝擊，基本上要看在在地文化本身的情境如何。如在地文化正是一片昇平、自信滿滿，異文化的相對面與衝突面就可能只淪為奇聞異事，讓人驚詫讚嘆，這是獵奇的心理，引發好奇心。如在地文化正處於危機之中，異文化的對比與衝突勢將強化在地文化的自我懷疑、自我否認，引起嚮往他文化的心理。例如五四時期，有「打倒傳統、全盤西化」一說，日本也有明治維新全盤西化的說法。但近年這種說法早已被推翻，我們知道無論現代中國或日本都經常以傳統文化來對應西方概念。例如在科學與人生哲學的論辯中，中國的人生觀派以儒家文化中「生生之謂易」的概念，日本的生命哲學以佛教的情觀和修養觀，來對應歐洲的人生哲學，反駁科學至上的啟蒙理性主義。<sup>21</sup>我認為跨文化的弔詭說明了不同文化的「緊張共生」(precarious co-living)關係。古今中外、東西文明的截然劃分，在跨文化實踐中失去了意義，在危急時刻現代人總是從傳統中找到安身立命的啟示。東方從西方文明中發現自己科學落後，除了這方面迎頭趕上，同時強化自身的傳統智慧來與西方的反啟蒙運動接軌。許多西方傳教士長期大量翻譯中國的學術，朱謙之(1899-1972)的研究指出，西方啟蒙時代的理性主義與中國儒家學說遙相呼應。傳教士為了宣揚基督教，從中國的傳統中找到對應基督教義的概念。<sup>22</sup>這種種都說

<sup>20</sup> 塔斯馬尼亞島(Tasmania)原為連結澳洲南部的半島，約一萬年前，海水上升形成了巴斯海峽(Bass Strait)，與澳洲大陸從此隔斷。塔斯馬尼亞及澳洲的原住民都沒有航海工具，於是塔斯馬尼亞與外界徹底隔離。人類學家賈德·戴蒙指出，由於與世隔絕，島民無法得力於與他文化的技術交流，原有的技術一旦失傳(例如骨製的捕魚工具、椎子、縫衣針等)，就沒有任何維繫文化的能力，導致衰落。參考 Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York: W. W. Norton & Company, 1997), pp. 256-257, 258, and 312-313. 全書主旨在說明人類社會的繁榮來自物質文化的交流。中文翻譯本參考王道還、廖月娟譯：《槍砲、病菌與鋼鐵：人類社會的命運》(臺北：時報出版，1998年)。

<sup>21</sup> 參考彭小妍：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，頁75-94、99、234-247。

<sup>22</sup> 參考朱謙之：《中國哲學對歐洲的影響》，收入《朱謙之全集》(廣州：中山大學出版社，2004年)，第7卷，頁1-250。1940年原由上海商務印書館出版為《中國思想對歐洲文化的影響》，



明了不同文化的弔詭共生，互相發明。如果消滅異文化企圖使自身文化獨大，消滅傳統以追求現代，在全球化的現實中是行不通的。

說「全球化的現實」而不說「全球化的時代」，是因為從古到今無論東方西方，全球化的現象都是事實。以唐代為例，當時印度的佛教、西域的密教、西方的景教、本土的道教和儒教等，早已在唐代社會中生根，西域和北方的異族在唐代的文化風景中更是不可分割的一部分，這些異族為朝廷東征西討立下戰功，但同時也逐漸坐大，造成藩鎮割據，削弱了大唐朝廷的力量。貿易上透過路上與海上絲路，歐洲、中亞、東亞、東南亞等都成為唐代的商圈範圍。今天中國大陸一帶一路的宏大計畫，就是唐代的啟發。<sup>23</sup>在這種全球化的現實中，國家、語言、文化等疆界日益模糊，族群、概念、物質精神產品、疾病等大肆流動。在此情境下，跨文化的弔詭說明了文化的屹立不搖與創新變異的緊張共生，傳統與創新的共生與創造性轉化，理性與情感、身體與心靈的反覆辯證；我們享受跨文化的燦爛異域風情和豐富資源，同時跨文化實踐所面對的文化對立和衝突，也帶來難以言狀的痛苦與焦慮。

如同威爾許（Wolfgang Welsh, 1946-）1999 年的文章〈跨文化性：目前各文化令人困惑的形式〉指出，單一文化、間文化和多元文化的概念已經不合時宜，我們應該關注的是跨文化的全球化連結網絡，既強調與他文化的同一性，也強調個別文化的獨特認同；亦即，跨文化應兼容全球化和文化獨特性。<sup>24</sup>我認為，不同文化當然各自有其獨特性，也必然有相類似之處；更值得注意的是，同中有異、異中有同的各種異文化交匯時，它們如何在動盪不定的關係中弔詭共生，也就是緊張共生。拉長了時間跨度來看，這種弔詭共生，是外來文化與本土文化週而復

---

同年由臺北的眾文圖書公司出版。原書於 1950 年代及 1960 年代大幅修改，後收入《朱謙之全集》。

<sup>23</sup> Cf. Peng Hsiao-yen, ed., "Introduction," in *The Assassin: Hou Hsiao-hsien's World of Tang China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2019), pp. 1-16. 有關唐代藩鎮割據的研究，1943 年陳寅恪：《唐代政治史述論稿》（臺北：臺灣商務出版社，1970 年），至今仍是經典。法文的絲路研究最為精彩，參考 La Vaissière, E. de., *Histoire de marchands sogdiens* (History of Sogdian Merchants; Paris: Collège de France, 2002); Susan Whitfield, ed., *La route de la soie: un voyage à travers la vie et la mort* (The Silk Road: A Voyage Through Life and Death; Bruxelles: Fonds Mercator and Europalia international, 2009).

<sup>24</sup> Welsh, Wolfgang, "Transculturality: The Puzzling form of Cultures Today," in *Spaces of Culture: City, Nation, World*, edited by Mike Featherstone and Scottlash (London: Sage, 1999), pp. 194-213.

始的鬥爭抗衡，在水到渠成的情況時也可以是合縱連橫；是永恆的對比共生，也可以是協商融合。跨文化現象是歷史的事實，跨文化的過程中，對抗或融合總是有各種因素存在，或是權勢的角力，或是關鍵行動者的操弄，什麼情況下是福是禍，並非理所當然。儒釋道三教從古以來在中國的弔詭共生，即是明證。

## 五、儒釋道的弔詭共生

自我文化與外來文化的緊張共生關係，在歷史上可以找到無數的例證。在探討跨文化議題的時候，必須把時間跨度拉大，打破斷代史及古典、現代的劃分，才能充分理解異文化弔詭共生的意義。例如儒釋道三教在中國歷史上跨越十六、七個世紀的互動消長，就充分顯示了異文化的弔詭共生。佛教何時傳入中國，學界看法不一致，一般認為在前漢（202 B.C.-9）、東漢（25-220）之際，也就是公元前一世紀左右。唐玉田（1934-）指出，根據《史記·始皇本紀》，秦始皇（259-210 B.C.）三十三年（214 B.C.）曾禁「不得祠」，「不得」是佛陀的古音，「不得祠」即是「不得寺」。因此可判定，這之前佛教即已由絲路傳入中國。<sup>25</sup>牧田諦亮（1912-2011）也指出，秦始皇時，沙門室利防等十八人攜帶佛教經典來到中國，並主張佛教在戰國時代就已為知識分子所熟知。<sup>26</sup>湯用彤（1893-1964）在1938年則指出，東漢的漢明帝（28-75）永平年中（67年）遣使西域求法，是比較可靠的說法。<sup>27</sup>西漢時崇尚黃老之學，到了公元一世紀前後，正是道教鼎盛的時代，因此佛教一直沒有機會流行於世。漢武帝（156-87 B.C.）之時，佛學三寶（即佛、法、僧）已經出現，是中國佛教產生的關鍵。<sup>28</sup>從公元前134年起漢武帝為了鞏固皇權，獨尊儒術，事實上當時儒家思想早已摻雜了道家思想。<sup>29</sup>東漢時期，除了儒教，民

<sup>25</sup> 唐玉田：〈佛學初傳與中國佛教的建立〉，收入復旦大學歷史系編：《切問集》（上海：復旦大學出版社，2005年），上卷，頁278-294。作者主要根據《史記·大宛傳》、《漢書·西域傳》等的記載及梁啟超、湯用彤，日本學者藤田豐八、羽溪了諦等的研究。

<sup>26</sup> 牧田諦亮：〈中國佛教史研究〉，收入《牧田諦亮著作集》（京都：臨川書店，2015年），第2卷，頁1-71。此處見頁9-10。

<sup>27</sup> 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1962年），頁11-22。

<sup>28</sup> 唐玉田：〈佛學初傳與中國佛教的建立〉，頁282。

<sup>29</sup> 參考鶴間和幸：《ファーストエンペラーの遺産》（東京：講談社，2004年），頁248-253、398-404。中文譯本，見馬彪譯：《始皇帝的遺產：秦漢帝國》（桂林：廣西師範大學出版社，2014年），頁265-272、396-399。

間信仰佛道並行。當時天災頻繁，洪水、旱災、瘟疫、蝗蟲、地震等接二連三，<sup>30</sup>提供了佛教在民間流行的機會。到了公元四世紀到五世紀上半葉，北方入侵的五胡亂華，拓拔部統一各部族後建立北魏（398-534），開始以佛教來鞏固政權。<sup>31</sup>到了隋代（581-619）和唐代（618-907），佛教在中土的流行達到巔峰。所謂三教合一，是在明代（1368-1644）才確立的概念，這已經是十四到十七世紀了。<sup>32</sup>

佛教從進入中國，到終於與道教與儒教分庭抗禮成為三教之一，已歷經超過一千五百年的漫長跨文化過程。此跨文化過程絕非一帆風順，佛教在歷史上反覆遭遇的對抗和打壓，甚至到慘絕人寰的地步。著名的「三武滅佛」事件<sup>33</sup>就是明證。所謂三武，是指五世紀的北魏太武帝（423-452）、<sup>34</sup>六世紀的北周武帝（543-578）、

<sup>30</sup> 鶴間和幸指出，西漢二一四年僅三十二年有災害紀錄，東漢一九五年卻共一百一十九年有災害紀錄，主因是西漢的防水防旱設施，在兩漢交接之時都荒廢了。由於水、旱、蝗災頻繁，糧食匱乏，人體免疫力下降；大量人口流動以尋求糧食，因此造成大疫流行，而疫病的流行也造就了名醫張仲景（150-219）與華佗（145-208）。見鶴間和幸：《ファーストエンペラーの遺産》，頁 372-377；馬彪譯：《始皇帝的遺產：秦漢帝國》，頁 403-406。

<sup>31</sup> 拓拔部北魏太祖 398 年從塞外南下奠都山西大同後，接受佛教洗禮，為了緩撫佛教普及的中原漢人住民及僧侶集團勢力，開始施行宗教政策，以佛教懷柔胡漢、融合族群，亦好黃老之術、善用漢族儒士。建於 453-495 年的雲崗石窟，是佛教教化北魏、北魏利用佛教的明證。河南的龍門石窟則見證了北魏孝文帝遷都洛陽後，佛教藝術的鼎盛。參考塚本善隆：〈北朝仏教史研究〉，收入《塚本善隆著作集》（東京：大東出版社，1974 年），第 2 卷，頁 1-36。

<sup>32</sup> 尚建原從貫穿儒釋道的「空」、「無」、「有」三個範疇，解析王陽明集宋明理學之大成，結合了儒家的人倫道德主體、法相唯識學與莊子境界思想，總結了宋明以來三教合一的認識論發展。有關「三教一致」、「三教會通」、「三教並用」等說法，牽涉到「體」、「相」、「用」層次之不同，此書有詳盡分析。見尚建原：《「三教合一」之心：王夫之佛道思想研究》（北京：北京師範大學出版社，2016 年）。

<sup>33</sup> 張箭：《三武一宗抑佛綜合研究》（廣州：世界圖書出版廣東有限公司，2015 年）。一宗指後周世宗（921-959），張箭認為他的反佛最溫和理性，不是禁止廢毀，而是限佛、縮減寺庵、沙汰僧尼（僧尼必須通過經業佛學知識的考試），而且是唯一沒有牽涉到佛道矛盾的反佛。見本書頁 2-3。

<sup>34</sup> 北魏太武帝的滅佛，導因於 445 年杏城盧水胡人蓋吳的反叛。從公元五世紀起，盧水胡掌控了北魏和南朝通往西域的交通，蓋吳反叛導致太武帝滅佛事件，在平成的沮渠王族因而連帶被誅殺。參塚本善隆：〈北朝仏教史研究〉，頁 37-66；參劉淑芬：〈從民族史的角度看太武滅佛〉，《中研院史語所集刊》第 72 卷第 1 期（2001 年 3 月），頁 1-48；張箭：《三武一宗抑佛綜合研究》，頁 1-71。

<sup>35</sup>以及九世紀的唐武宗(814-846)。<sup>36</sup>這三場滅佛事件,分別長達五、六年的時間,都是為了政治鬥爭以及搜刮佛教寺院的土地和稅收。其間摧毀大量的佛教寺院以及佛像,焚燒無數佛教經典,沒收寺院土地和產業,勒令僧侶還俗甚至殺害,謀殺了陷入佛道爭端的政治人物,也就是陷入胡漢權勢角力的政客。張箭(1955-)指出,各代皇帝、士大夫往往因夷夏觀而反佛。<sup>37</sup>佛教在中國傳布的漫長跨文化過程中,除了這三場滅佛事件,遭遇迫害的事件層出不窮。

佛教與道教所牽涉的政治鬥爭,如果檢視公元七世紀的武則天(624-705)政權,就能明白。她從公元660年開始以唐高宗皇后身分臨朝聽政,690年自立為周武皇帝直至705年退位,實際執政長達四十六年。儒道混雜的儒教在歷代皇朝獨領風騷,長達八個世紀,武則天主政期間處心積慮提升佛教的地位。陳寅恪(1890-1969)指出,道教是李唐祖宗所篤信,儒教反對牝雞司晨,均不合用,禮拜佛教的女皇必須利用佛教來鞏固政權。<sup>38</sup>公元691年(天授二年)她下詔《釋教在道教之上制》,佛教遂逐步取代了道教的地位。<sup>39</sup>武照(後自名武曌)的母親楊夫人是隋文帝(541-604)、隋煬帝(569-618)的後人,全家族篤信佛教。楊夫人從小教養她成為虔誠的佛教徒,她年幼時就當過沙彌尼。<sup>40</sup>公元637年(貞觀十一年)她十四歲時入了後宮,唐太宗(598-649)封為才人,649年(貞觀二十三年)唐太宗死後她按唐朝體制入感業寺當尼姑,651年(永徽二年)出了佛寺再度入宮,高宗(628-683)立為昭儀,公元655年(永徽六年)成為皇后。<sup>41</sup>武則天充分了

<sup>35</sup> 北周武帝的滅佛,導因於開國以來長安朝廷禮佛奉佛的風氣鼎盛,僧侶集團榮華富貴加身、權重空前。不多時弊病叢生,佛教集團官僚化,賣僧官、窩藏兵亂調役等時有所聞。當時儒釋道三教的勢力競逐,武帝提攜漢人道士張賓及漢僧衛元嵩,誅殺信奉佛教、刺殺二帝的大冢宰宇文護及其黨羽,親政後恢復儒教古禮,佛寺及道教廟宇凡奢華者盡除之、毀壞經像,沒收佛教集團的土地財源,罷沙門道士,令之還俗。參塚本善隆:〈北朝仏教史研究〉,頁463-640;參張箭:《三武一宗抑佛綜合研究》,頁73-151。

<sup>36</sup> 張箭:《三武一宗抑佛綜合研究》,頁152-257。

<sup>37</sup> 同前註,頁159-163。

<sup>38</sup> 陳寅恪:〈武曌與佛教〉,收入《陳寅恪先生文集》(臺北:里仁書局,1981年),頁137-155。陳指出,「儒家經典不許婦人與聞國政」,「牝雞無晨」,「如欲證明其特殊地位之合理,決不能於儒家經典以求之。此武曌革唐為周,所以不得不假託佛教符讖之故也」,見頁147。

<sup>39</sup> 見雷家驥:《武則天傳》(北京:人民出版社,2001年),頁314-315。

<sup>40</sup> 陳寅恪:〈武曌與佛教〉,頁137-146;雷家驥:《武則天傳》,頁37。

<sup>41</sup> 陳寅恪:〈武曌與佛教〉,頁146;雷家驥:《武則天傳》,頁38。也有武才人入靈寶寺、濟度

解民間佛教信仰的盛行，也深知唐朝開國以來一直扶植道教，不遺餘力，引發了佛教僧侶社群的極度不滿及怨氣。這股民氣可用，她瞭然於胸。

高宗死後，太子中宗（656-710）即位，武后想廢了自己的兒子，自立為女皇帝，但是除了政治清洗和軍事革命，還需要創造例證，證明君權神授。看史書可知她是製造和傳播假消息的高手。《舊唐書》、《資治通鑑》都記載，公元 688 年（垂拱四年）四月魏王武承嗣（649-698）偽造所謂的瑞石，上刻有：「聖母臨人，永昌帝業」，五月她加封為聖母神皇。<sup>42</sup>十二月，富麗堂皇的明堂造成，號為萬象神宮，是神道教化的象徵。<sup>43</sup>公元 690 年（載初元年）一月，大饗萬象神宮，<sup>44</sup>自以「曷」字為名。<sup>45</sup>七月，「東魏國寺僧人法明等撰《大雲經》四卷，表上之，言太后乃彌勒佛下生，當代唐為閻浮提主，制頒於天下」。<sup>46</sup>《大雲經》是否如《舊唐書》所言，為白馬寺薛懷義（662-694）為首的僧侶集團編撰的偽經？對此歷代學者看法不同，然而，其為武曷所利用，引導武周革命的輿論則無疑義。<sup>47</sup>同年九

尼寺等四種說法，參考雷家驥：《武則天傳》，頁 60。

<sup>42</sup> 〔後晉〕劉昫等撰，楊家駱主編：〈本紀第六·則天皇后〉，收入《舊唐書》第 1 冊（臺北：鼎文書局，1976 年），卷 6，頁 115-134；〈則天順聖皇后〉，收入〔北宋〕司馬光：《資治通鑑》第 8 冊（臺北：西南書局，1982 年），卷 203-205，頁 6417-6511。兩書均紀錄此事發生於垂拱四年四月。參〔後晉〕劉昫等撰，楊家駱主編：《舊唐書》第 1 冊，頁 119；參〔北宋〕司馬光：《資治通鑑》第 8 冊，頁 6448。

<sup>43</sup> 〔北宋〕司馬光：《資治通鑑》第 8 冊，頁 6454。

<sup>44</sup> 同前註，頁 6456。

<sup>45</sup> 〔後晉〕劉昫等撰，楊家駱主編：《舊唐書》第 1 冊，頁 120。

<sup>46</sup> 〔北宋〕司馬光：《資治通鑑》第 8 冊，頁 6466。

<sup>47</sup> 有關武周《大雲經》真偽的詳盡來龍去脈，參考薛宗正：〈《大雲經疏》的編撰與廢棄——兼論唐、周易代時期的佛學思潮〉，收入增勤主編：《首屆長安佛教國際學術研討會論文集》（西安：陝西師範大學出版總社，2010 年），第 3 卷，頁 266-287。陳寅恪引用王國維的考據，反駁《舊唐書》有關武周《大雲經》之偽造說，認為武周本全部襲用曇無讖（Dharmakṣema, 385-433/439?）的譯本，「絕無改易，既不偽造，亦非重譯」，僅是「取前代舊譯之原本，曲為比附」。參陳寅恪：〈武曷與佛教〉，頁 147-150。薛宗正的考證則指出「無論是曇無讖還是竺佛念所譯的佛教真經同武周皇朝傾全國之力，大力推行的《大雲經》並非同一部書」。參薛宗正：〈《大雲經疏》的編撰與廢棄——兼論唐、周易代時期的佛學思潮〉，頁 276。按曇無讖為中天竺人，北涼（397-460）高僧及譯經家；竺佛念生卒年不詳，為甘肅涼州沙門，東晉（317-420）譯經家。

月，武則天改唐為周，尊號聖神皇帝，改元天授<sup>48</sup>，開始施行先佛後道的政策。她大舉在兩京諸州各建大雲寺一區，藏《大雲經》，由高僧不停開壇講解，向民眾散布這個說法。<sup>49</sup>佛教上升到國教的地位，下令全國各州寺廟，懸掛同一「大雲」寺額，寺額一統、政教合一。<sup>50</sup>為了鞏固政權，她繼續散布假消息來控制輿論，包括在公元 693 年（長壽二年）由白馬寺薛懷義率領僧人達摩流支（即菩提流志，Dharmaruci, or Bodhiruci）、梵摩、法朗等翻譯的《寶雨經》十卷本，其中說東方有日月光天子，乘五色雲來到佛的地方，佛說他日後將在摩訶支那國現女身為王，以佛法教化眾生，建立寺塔，供養沙門云云。<sup>51</sup>根據《世界佛教美術圖說大辭典》，《寶雨經》在唐代以前有兩個譯本，在南朝（684-750）的梁、陳時代翻譯，大約公元六世紀，這兩個譯本都沒有這段文字，這段文字顯然是偽造，完全為了神化武則天政權。<sup>52</sup>

武則天固然利用佛教奪權，也實際上積極推廣佛教。公元 685 年（垂拱元年）冬她以太后臨朝，重修舊白馬寺，博得廣大佛教僧侶及信眾的支持，並以其男寵薛懷義為寺主。<sup>53</sup>她大量結交並供養僧侶、賜以厚禮，包括神秀（606-706）、惠能（638-713）、義淨（635-713）等高僧及來自南天竺的達摩流支、祖先來自中亞康居的法藏（Dharmākara, 637-714）等。她贊助法藏所弘揚的華嚴宗，支持他翻譯《華嚴經》，於公元 699 年完成，並為之寫序，即〈大周新譯大方廣佛華嚴經序〉；後來華嚴宗成為影響力極大的宗派。最重要的是，她完善了佛教的僧侶制度，有助於在管理上維持穩定發展。她將佛教從隸屬於掌管外交事務的司賓寺，提升到由禮部的祠部司來管理，也就是由政務機關來掌管，表示佛教已經從外來宗教躍升為等同本土宗教。<sup>54</sup>佛教在中國的命運，不只彰顯了宗教和政治的盤根錯節，也充分說明了異文化的弔詭共生。外來的宗教如果是有利的政治工具，執政者的推廣崇拜不遺餘力，使之成為自身文化不可分割的一部分。外來宗教一旦成

<sup>48</sup> [北宋]司馬光：《資治通鑒》第 8 冊，頁 6467。

<sup>49</sup> 同前註，頁 6469。

<sup>50</sup> 薛宗正：〈《大雲經疏》的編撰與廢棄—兼論唐、周易代時期的佛學思潮〉，頁 274。

<sup>51</sup> 同前註，頁 277-278。

<sup>52</sup> 如常主編：〈莫高窟第 321 窟寶雨經變相〉，收入《世界佛教美術圖說大辭典》（高雄：佛光山宗委會，2013 年），第 8 卷第 4 窟，頁 1282。

<sup>53</sup> [北宋]司馬光：《資治通鑒》第 8 冊，頁 6436。

<sup>54</sup> 雷家驥：《武則天傳》，頁 315-316。

為利益衝突的關鍵，會被打壓迫害，僧侶信眾被殺害。在跨文化的過程中，外來文化與本地文化的共生關係總是處於不定狀態，充滿詭譎多變的可能性。

佛教自古傳入中國，逐漸成為中國文化整體不可或缺的成分。新中國成立之後，佛教的命運又經歷轉化的過程。檢討佛教在中國過去的歷史，它目前的遭遇實不足怪，此處就不再多說。以下討論的另一個例子是儒家思想在現代中國的命運。

## 六、儒家與兩岸的兩種現代「三統」說

在清末民初的東西文化論戰中，三教成為爭論的焦點。啟蒙派把西方民主科學視為萬靈丹，認為儒家思想是中國落後的罪魁禍首，主張徹底打倒孔家店。反啟蒙派則持相反意見，認為儒釋道是中國文化的精髓，也促成了新儒家的興起，二戰後在港台延續命脈。<sup>55</sup>牟宗三為港台新儒家宗師之一，門生無數。他 1950 年代提出「道統」（道德）、「政統」（民主）、「學統」（科學）之三統說，主張傳統中國兼具此三統，不假外求於西方。無獨有偶，到了二十一世紀初，大陸新左派學者甘陽（1952-）也有「通三統」之說，他所謂的通三統是統合儒家思想、毛主義思想及鄧氏資本主義路線，主張當代中國改革開放成功的關鍵，必須以中國傳統的內部邏輯來解釋，而不能靠西方的邏輯。值得玩味的是，就兩岸各自的三統說而言，無論牟宗三或甘陽的主張，都承襲了五四傳統中的中西文化二元劃分思考模式，以下申論之。

牟宗三在北京大學師事梁漱溟（1893-1988），深受梁氏著作《東西文化及其哲學》（1921）及其人生哲學的影響。此書將東西文化對立起來，形塑了五四以來兩岸的文化觀，東西二元化的僵固思考至今未艾。我們探討跨文化漢學之際，有必要重新檢視此類思考模式的根深蒂固。1957 年牟宗三發表了〈略論道統、學統、政統〉一文，扼要地綜合這方面他一向的思路。<sup>56</sup>他稱孔孟之學為道統，亦即「德性之學」，這是中國本有之學，是「根源的文化生命」，看似「虛玄的空洞的」，卻是創造一切的根源，也是中國文化的獨特處。<sup>57</sup>相對的，西方的文化生命

<sup>55</sup> 參考彭小妍：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，頁 18-107。

<sup>56</sup> 此文為與王貫之（1902-1974）論學的書信，亦提及蔡仁厚（1930-2019）的意見，1957 年 6 月 5 日首發於《人生雜誌》。牟宗三：〈略論道統、學統、政統〉，收入《生命的學問》（臺北：三民書局，1970 年），頁 60-71。

<sup>57</sup> 同前註，頁 67。

和獨特處是基督教，這就是西方的道統。道統既有普遍性，也有特殊性。由於具有普遍性，所以可以相融而不相妨礙；由於具有特殊性，所以各民族應堅守自性，中華民族既不願放棄孔教而耶教化，西方民族也不必放棄基督教而孔教化。至於有關中西文化的異同或相融的說法，乃是針對道統，不應就學統與政統而言，因為此兩者皆是各文化的「共法」。<sup>58</sup>

根據牟氏 1952 年的〈哲學智慧的開發〉，「孔子說：『興于詩，立于禮，成于樂。』這也是意與情之徹底透出之立體形」，<sup>59</sup>因此孔孟傳統的「德性之學」攸關意與情的發展。〈略論道統、學統、政統〉進一步說明：「孔孟與宋明儒者所開之心靈是就德性人格而言的，是就成聖成賢而言的」。<sup>60</sup>相對的，學統則是「知識之學」，是智的發展，由「心靈之智用」轉為知性形態後，形成系統性的知識。提出學統的概念，是為解答中國的科學問題。中國是否只有道統而無學統？亦即，中國是否沒有科學的傳統？這是五四以來爭議不休的問題。牟的答案是：「中國亦本有學統之端緒，即羲、和之官是」。<sup>61</sup>根據《尚書·堯典第一·虞書》，帝堯制定曆法以利百姓務農，「乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授民時」。<sup>62</sup>牟指出，羲和傳統的天文曆法「只停留在原始形態（感覺的、實用的），未能發展至『學之形成』的境地。此即未發展至科學形態也」。<sup>63</sup>西方的科學傳統來自希臘，源遠流長，然而不能說西方就獨占了科學的傳統，因為從知性形態成為系統知識，「是無國界，無顏色的。故科學就其成為科學而言，是無國界顏色的」。每一民族文化生命發展出科學是「固有的本分事」，所以「由自己文化生命之發展以開出學統（開出科學），并非西化，乃是自己文化生命之發展與充實」。<sup>64</sup>換言之，科學不是西方獨有的，提倡科學不是西化。

根據上述牟宗三這種思路，民主也是各民族的共法，當然亦非西方所能獨占。

<sup>58</sup> 同前註，頁 69-70。

<sup>59</sup> 牟宗三：〈哲學智慧的開發〉，收入《生命的學問》（臺北：三民書局，1970年），頁 8-20。此段引文見頁 19。原文發表於 1952 年 6 月，《台灣新生報》專欄。

<sup>60</sup> 牟宗三：〈略論道統、學統、政統〉，頁 67。

<sup>61</sup> 同前註，頁 60-61。

<sup>62</sup> 〔西漢〕孔安國傳，〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯註：《周易王韓註·尚書孔傳》（臺北：中華書局，1981年），卷 1，頁 2。

<sup>63</sup> 牟宗三：〈略論道統、學統、政統〉，頁 61。

<sup>64</sup> 同前註，頁 62。



因此，任一民族發展出科學與民主，都不是西化或「全盤西化」，中國只待從民族文化生命中「開出」民主。他以「政統」一詞說明「政治形態或政體發展之統緒」，並非僅指民主，「在客觀實踐之發展中言今日民主建國，而客觀實踐是前有所自，後有所繼，而垂統不斷的，故曰政統」。<sup>65</sup>牟氏 1954 年發表的〈政道與治道〉一文已經指出，孔子（551-479 B.C.）對政治的崇高理想，託始於上古之堯舜。《禮記·禮運篇》中，天下為公、選賢與能的大同之境界即指堯舜：「以為治平之道的最高理想」。但這只有治權之民主，沒有政權之民主，還不算真正的民主，民主政權才是真正的民主。他並指出，〈禮運篇〉中所說「貨惡其棄於地，不必藏於己，力惡其不出於身，不必為己」，乃為了經濟上的均平，有類於社會主義，但絕非共產主義。<sup>66</sup>〈略論道統、學統、政統〉持續強調，從貴族制轉至君主專制，再轉至民主制，建立近代化的國家政治法律，是「一民族自盡其性的本分事，不是西化」。建立民主體制，目的是「站住自己，抵禦并解消共黨之一堅實骨幹，亦是道德心靈在客觀實踐中之必然要求……言民主、自由，應扣緊民主政體建國說」。<sup>67</sup>換言之，對牟宗三而言，主張民主是民族道德心靈實踐之必然，目的是反共產主義。

牟宗三懷抱純粹中國傳統的看法。他主張內聖外王「開出」三統，認為科學民主不假外求，奠基於此一信念：中國文化的原初性與根源性「最純而無異質之駁雜」，自堯舜三代直至秦漢，「一根發展」，是一個「構造的綜合」，例如周公體制、漢帝國的建立。然而，東漢以後佛教輸入，及於隋唐五代，「遂有異質之摻入」，造成「民族生命與文化生命之不合一」。宋儒興起，文化生命「歸位」，但民族生命弱。元朝的建立是外族的入侵，至明朝三百年，民族與文化生命才再度合一。滿清三百年則是中華民族之「大不幸」，「民族生命與文化生命一起受摧殘受曲折」，導致「今日的局面」<sup>68</sup>（言下之意，似指兩岸分治的局面）。牟如此視外來文化為寇讎，並不十分令人意外。明末以來漢賊勢不兩立的意識延續到清末民初，列強在華恣意肆虐、塗炭生靈，緊接著又是對日抗戰、外來的共產主

<sup>65</sup> 同前註，頁 63-64。

<sup>66</sup> 牟宗三：〈政道與治道〉，《政道與治道》（臺北：廣文書局，1961 年），頁 10-11。本文原於 1954 年在《學術季刊》發表，見蔡仁厚：〈牟宗三先生學行著述紀要（一）〉，《鵝湖月刊》第 165 期（1989 年 3 月），頁 6。

<sup>67</sup> 牟宗三：〈略論道統、學統、政統〉，頁 64。

<sup>68</sup> 同前註，頁 65。

義導致兩岸乖離。五四這一代人一生顛沛流離受盡身心折磨，怎能不排外？現今世界各地民族主義的高漲，均導因於外來民族文化的滲透威脅。跨文化漢學的提倡此其時也，如何正視自我與他者的弔詭共生，以論述翻轉極端民族主義？

再看當代儒家在大陸的發展。直到八〇年代末，「打倒孔家店」仍是中共的意識形態，儒家思想似乎被打到谷底了。然而 1979 年鄧小平（1904-1997）開始推行的開放政策，不旋踵間獲得前所未有的成功，一舉把中國推向了國際政經舞臺，足以與歐美抗衡。<sup>69</sup>同時間，中共對儒家思想的態度也一夕丕變。為急於向外推廣中國文化的軟實力，中共從 1987 年起規劃對外漢語教學政策，2004 年起在世界各國高等學府成立了無數孔子學院，遍布全球。<sup>70</sup>2013 年習政權展開，除了承襲尊儒的政策，一方面擁抱鄧式資本主義，一方面尊崇毛式共產主義，後兩者都是外來思想。對二十一世紀的大陸知識分子而言，此時此際尋找新的研究課題刻不容緩：要如何解釋傳統儒家和毛式共產主義、鄧式資本主義在當代中國政權下的弔詭共生？甘陽的三統說應運而生。

甘陽在清華大學 2005 年的一次演講中，為了提倡中國文明的主體性和獨特性，主張「重新認識中國，重新認識西方，重新認識古典，重新認識現代」，<sup>71</sup>也就是說，要用一個全新的觀點來認識古今中外的互動關係。這恰好是跨文化漢學的目標，然而甘陽論述中的民族主義和排外心態昭然若揭，與牟宗三的三統說的排外不相上下。甘陽期待通過大學人文通識教育來「促成當代中國人的文化自覺」，也就是「形成中國文明主體性意識」。<sup>72</sup>演講的文本，加上學者評論和針對通識教育的意見，收集成 2007 年出版的《通三統》。甘陽提出當代中國的「通三統」，是受到中國傳統上「通三統」與孔子以來的「春秋大一統」概念的啟發。儒家傳統所謂春秋大一統，首先指中國是一個「歷史文明共同體」，具有共享的文化傳統和習俗禮法，具有共同的文化認同；其次，中國是一個統一的政治共同

<sup>69</sup> Moak, Ken and Lee, Miles W. N. 2015, "Deng Xiaoping Theory: Socialism with Chinese Characteristics." In *China's Economic Rise and Its Global Impact* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), pp. 91-115.

<sup>70</sup> 這方面著作如雨後春筍，例如王路江主編：《全球視野下的孔子學院研究》（北京：北京大學出版社，2017 年）；安然等著：《孔子學院跨文化傳播影響力研究》（北京：中國社會科學出版社，2017 年）。

<sup>71</sup> 甘陽：〈緣起〉，收入《通三統》（北京：三聯書店，2007 年），頁 4。

<sup>72</sup> 甘陽：「自序：關於『通三統』」，《通三統》，頁 6。

體；其三，中國具有高度的歷史連續性，所謂「通三統」，就是孔子讚揚的夏商周三代的大一統——各朝各代「自覺地承繼融會中國歷代積累的文明傳統」，才有中華文明生生不息的歷史文明連續體。<sup>73</sup>而甘陽所謂當代中國的通三統，就是強調「孔夫子的傳統，毛澤東的傳統，鄧小平的傳統，是同一個中國傳統歷史文明連續統」。對甘陽而言，在全球化的今天，當代中國需要一個新版的通三統概念，來說明它所面對、容納及實踐的南轅北轍意識形態，用心的確良苦。我們不妨說，「當代中國通三統」議題的提出，講白了，就是企圖解釋一個跨文化的難題：傳統中國儒家、無產階級專政思想、鄧式資本主義，如何在二十一世紀有弔詭共生的可能？

甘陽通三統理論的中心思想，是指出：當代中國經濟改革所帶來的起飛榮景，只能以中國文化的內在邏輯來解釋，用西方邏輯是無法理解的；最好的證據就是其他發展中國家，例如俄國和印度，都無法複製當代中國的成功經驗。他的探討針對兩個問題：毛澤東（1893-1976）的「地方分權化」經濟如何為鄧小平的開放政策鋪路？<sup>74</sup>傳統中國文化的向心力如何成為經濟改革的成功關鍵？甘陽指出，毛澤東統治的最初十五年，以蘇聯的中央計劃經濟模式為藍本，但並不成功。實際上，由於毛澤東大躍進和文化大革命的施行，等於不斷在破壞中央計劃經濟，所以中國的中央計劃經濟體制從來沒有真正建立起來。反觀蘇聯，戈巴契夫（Mikhail Gorbachev, 1931-）的中央計劃經濟是失敗的，因為由少數專家和技術官僚領導，當中央控制的經濟失敗時，全國經濟都瞬間崩垮。如果當年毛澤東的中央計劃經濟體制真的建立好了，中國的經濟改革必然落到和蘇聯中央計劃經濟一樣的下場。頭十五年的計劃經濟失敗之後，毛澤東改採取延安的群眾運動模式，也就是地方分權的模式。這是從實際考量，因為中共建國初期缺乏技術專家。事實上從1958年大躍進時開始，毛澤東就把工廠管理權、財務權、企業權下放給地方，使得各省、各地區、各縣都有自成一套的工業，也就是毛澤東說的「麻雀雖小，五臟俱全」。到1968年文化大革命時，全國完全沒有經濟計劃。大躍進、文革的確對中國有破壞，但是同時也奠定了中國財務、經濟、工業上的地方分權和政治上的草根基礎。到鄧小平的改革開放政策開始時，所有地方政府已經有充分的經驗

<sup>73</sup> 同前註，頁1-3。

<sup>74</sup> 甘陽這個問題的提出，得力於兩本英文書的觀點：Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China* (Berkeley: University of California Press, 1966); Susan Shirk, *The Political Logic of Economic Reform in China* (Berkeley: University of California Press, 1993).

和準備，可以主動從事全國同步發生的經濟改革。甘陽認為，這種由下而上的模式，正是中國經濟改革可能成功的關鍵。因此之故，我們不應該完全否定毛澤東的統治，也不應將他的統治與鄧小平的改革開放斷然切割。<sup>75</sup>

儘管鄧小平等曾指出毛澤東的「錯誤」，大陸的消費與文化活動中毛澤東崇拜卻始終不墜。鄧式經濟開放與毛式共產主義精神在大陸社會弔詭共生的現象，《通三統》歸功於毛政策對改革開放成功的「貢獻」。面對民間根深蒂固的毛崇拜，知識分子的毛論述必須進行「創造性轉化」。把鄧小平的改革開放歸功於毛澤東的「權力下放」，十分巧妙，解釋了資本主義在當代中國成功的內在邏輯，等於為中國式的資本主義找到共產主義厥功甚偉的根據。也就是說，中國式的資本主義和共產主義本質所主張的「平等」，是相輔相成的。習政權不加掩飾的尊毛政策，與毛崇拜的社會氛圍合拍，民意與政策間孰為主導，令人玩味。根據美國之音（Voice of America）的報導，2018年初中共修改教科書，在八年級教科書下冊中，毛澤東在中國陸續製造的大災難變成是「艱辛探索」。文革在舊版教科書中定調為「災難」和「浩劫」，在新版教科書中則歸為「艱辛探索」的一部分。舊教科書指出毛澤東的「錯誤」，新版刪掉了有關「錯誤」的陳述。<sup>76</sup>那麼，尊孔政策與中國改革開放的成功又有什麼關係，儒家思想和改革開放要如何「統」？甘陽指出，鄧小平政策的成功推行，另一個關鍵因素是1980、90年代海外華人前仆後繼的大量投資潮。這是其他發展中國家的經濟改革都不能複製的經驗，例如印度、俄國和以色列，無論多少優惠政策，都無法吸引大量海外僑胞回國投資。<sup>77</sup>甘陽認為這是中國傳統文明的凝聚力起了強大的作用，中國文化「注重人情和鄉情」，<sup>78</sup>這種情感根深蒂固，安土重遷，像兩蔣，死後也要回鄉埋葬。兩蔣的棺木長期曝露在地上，根據台灣的風水師這是不利於後代的，所以蔣家第三代男性都死光了。<sup>79</sup>甘陽認為這是中國文明的獨特性使然。海外華人熱衷於投資中國，跟中

<sup>75</sup> 甘陽：《通三統》，頁32-34。

<sup>76</sup> 大陸中心／綜合外電報導：〈中國新教科書刪毛澤東「錯誤」 習近平尊毛引關注〉，《蘋果新聞網》網路版，2018年9月10日，網址：<https://tw.appledaily.com/international/20180910/UGZMMC55X126LZWJPGLTV475GQ/>（檢索日期：2021年5月12日）。

<sup>77</sup> 甘陽：《通三統》，頁39-44。

<sup>78</sup> 同前註，頁3。

<sup>79</sup> 同前註，頁45。

國傳統文明的凝聚力、重人情鄉情做連結，當然是膚淺的推論，但是至少表面上解決了儒家思想和改革開放如何可能弔詭共生的問題。

甘陽的結論是，真正了解西方是重要的，因為只有真正了解西方，才能理解中國自己的獨特性。<sup>80</sup>這說出了跨文化的部分意義：我們接觸外來文化，最終目的是了解自我。但更重要的關鍵是，唯有跨文化才能促成自我的創造性轉化；這是甘陽沒有說的。中國的改革開放引進了資本主義，形成了天翻地覆的變革，儒家思想突然變成了新國教，中國人重新發現了儒家思想。以復興中華文化、建設和諧社會為標竿，近二十年來無數媒體節目及出版品以儒家思想為主題，討論的內容包括：儒家思想的現代意義、儒家文化與民族復興及中國夢、當代儒家等等。對歷經五四打倒孔家店洗禮的知識分子而言，這是難以想像、難以接受的。例如五四研究者陳平原（1954-），過去習於批判孔子是封建思想的代表，如今發現自己處境尷尬。2019年五四的百週年紀念，他決定不在北大舉辦大型紀念會，<sup>81</sup>台灣正好相反，中央研究院舉辦了三天的紀念大會。<sup>82</sup>眾所周知，因為防堵學潮，現在五四研究在中國大陸已經成為禁忌。哲學學者如黃玉順（1957-），則趁此機會復興傳統學術研究，在《愛與思——生活儒學的觀念》（2006）中發展所謂的「生活儒學」。<sup>83</sup>這個說法承襲了五四人生觀派學者梁漱溟的「生活就是『相續』」概念，<sup>84</sup>但黃玉順本人並未說明他的思想與五四人生觀傳統的關聯，雖然他的確討論梁漱溟此概念，也顯然深受其影響。儒家思想從古至今雖不乏獨領風騷的案例，但歷來命途多舛也是事實，與佛教、道教以及現實政治盤根錯節，充分彰顯異文化的弔詭共生。這個課題值得跨文化漢學研究者持續關注。

探討現代儒家，生前旅居美國的思想史家余英時（1930-2021）亦應置於視野。

<sup>80</sup> 同前註，頁 45-49。

<sup>81</sup> 陳平原：《作為一種思想操練的五四》（北京：北京大學出版社，2018年），頁 22。

<sup>82</sup> 中央研究院：「五四運動 100 週年」國際學術研討會（臺北：中央研究院，2019年）。日期：5月 2-4 日。

<sup>83</sup> 黃玉順：《愛與思——生活儒學的觀念》（成都：四川大學出版社，2006年）。於 2017 年翻譯成英文出版，見 Huang Yushun, *Life Confucianism as a New Philosophy: Love and Thought*, translated by Li Xuening and Meirong Yan (Los Angeles, CA: Bridge21 Publications, 2017)。

<sup>84</sup> 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1989年），第 1 卷，頁 376。有關梁氏「生活就是『相續』」概念，參考彭小妍：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，頁 171-172。

雖然有學者將余先生列為新儒家之一，<sup>85</sup>然而他從未自認是新儒家，也反覆指出，他的老師錢穆（1895-1990）雖也常被列為新儒家，與新儒家在治學理念上有根本的差距。這方面，可詳細檢視他紀念錢先生的《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，其中〈錢穆與新儒家〉一章，實乃夫子自況，說是余先生本人對新儒家的批判也不為過。首先，錢穆反對「門戶之見」，以「通儒」為一種理想境界，而「史學立場」為他提供了一個超越觀點，讓他「打通經、史、子、集各種學問的千門萬戶」。但這並非反對門戶，而是反對「門戶的偏見」。這也非反對專家，而是「專業上通於文化整體，或『藝』進於『道』，這才是『通儒』的最高境界」。<sup>86</sup>其次，錢穆認為中國文化雖「自成一獨立系統」，但面對西方文化的挑戰，中國文化必須調整與更新；這並非全盤西化，而是要「變」。這種「更生之變」或「傳統的更新」之動力，必須來自中國文化系統的內部，乃「國家民族內部自身一種新生命力之發抒與成長」。<sup>87</sup>錢穆與牟宗三為同一代人，經歷相同的國破家亡痛苦，在余英時筆下，錢穆「一生為故國招魂」。他對中華民族與中國文化也懷抱無比信念，但他所追求的「不是中國舊魂原封不動地還陽，而是舊魂引生新魂」。<sup>88</sup>體認到異文化的挑戰導致傳統「更生之變」或「更新」，提倡打破門戶之見的「通儒」，與跨文化的精神若合符節。西方文化的介入，使中國知識分子苦思翻新中國傳統之道，當代中國也的確走出了獨特的道路，是不爭的事實。民主科學原本就是清末民初從西方引進中國，在當代兩岸各自開花結果，實無必要自詡為中國傳統所自有。共產主義、資本主義亦是同時期分別由蘇聯及西方引進，徹底翻轉中國大陸現當代的面貌。面對自我當中無數他者的共生，正視自我文化的駁雜不純，是避免極端民族主義的要務。

<sup>85</sup> 白安理 (Umberto Bresciani) 的新儒家分期，將梁漱溟、熊十力、錢穆及方東美等列為第一代，唐君毅、牟宗三、徐復觀等為第二代，余英時、杜維明、劉述先等為第三代，劉述先本人也同意這個劃分。Umberto Bresciani, *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement* (Taipei: Taipei Ricci Institute, 2001)；劉述先：〈現代新儒家發展的軌跡〉，《儒家哲學的典範重構與詮釋》（臺北：萬卷樓，2010年），頁3-18。

<sup>86</sup> 余英時：〈錢穆與新儒家〉，收入《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》（臺北：三民書局，2015年），頁31-101。此處討論為頁32-38。

<sup>87</sup> 同前註，頁40-44。

<sup>88</sup> 余英時：〈一生為故國招魂——敬悼錢賓四師〉，《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，頁17-20。

同時必須思考的是，民主制與共產制是否必然壁壘分明，而導致二十一世紀美國與中國大陸關係的劍拔弩張，恍若二戰後冷戰再現？兩強的對壘，由經濟、科技爭霸轉為軍事威脅，勢必牽動全球情勢。退一步來說，民主體制與共產體制的公約數，不正是社會主義？例如臺灣以自由民主自詡於世，但島民引以為傲的全民健保，其實正是孫中山社會主義理想的實現，連高舉共產旗幟的大陸也難以望其項背。美國的左派主張全民健保，右派反對的理由是反對大政府。由於意識形態的對壘，置全民福祉於不顧，何其不幸！姑且不論臺灣健保的收支失衡、資源浪費及醫療給付亟待改善等重重問題，其所表徵的社會主義理想，值得民主制與共產制國家均重新思考：應如何鬆動僵固的體制，以滿足民生所需？主張「純粹的」民主或「純粹的」共產，不但不符百姓期待，也不合事實。近年來對民主制度的檢討聲浪逐漸浮現：全民普選是否真能選賢與能？如果全民普選是民主的必要條件，美式民主選出的川普下臺後極力詆毀公平選舉，動搖了美國的國本。有關臺灣是「民選獨裁」、「不自由的民主」之批判，亦甚囂塵上。<sup>89</sup>民主與獨裁的僵固二分法不利於解析現當代中國的發展，值得跨文化漢學進一步探討。

## 七、跨文化漢學與身分認同

在全球跨文化的現實中，身分認同當然是焦慮的來源及質疑忠誠的焦點。甘陽努力建構當代中國的主體性，以民族認同的「同一」為目標。海外華人的認同，是否應選擇與原生地或在地的認同合一？近年來華語語系研究探討這方面的問題，引起兩岸及海外正反方激烈迴響，此處有必要指出問題關鍵。史書美（1961-）在《反離散：華語語系研究》（2017）中，認為「離散有盡時」，主張海外華人對原鄉的嚮往應有終止之時，總有一天要完全的在地化。史書美認為她的理論有別於後殖民理論，她的華語語系理論主張，有些國家的殖民者事實上並未離開，還是在殖民地生活，這就是她所謂的「定居殖民者」。<sup>90</sup>這種說法引起爭議不斷。我要指出，她的思考模式最大的問題，在於並未脫離後殖民理論的二元劃分框架。從跨文化漢學的立場出發，我們應該思考的是：離散和在地化看似二元對立，但是只能二選一、非此即彼嗎？離散和在地化是否絕對相互排斥？就跨文化的弔詭

<sup>89</sup> 童清峰：〈臺灣民選獨裁幕後，綠營新威權主義現象〉，《亞洲週刊》2021年第1期，頁22-27。  
馬英九：〈臺灣已經是「不自由的民主」〉，聯合新聞網，2021年12月9日，網址：  
<https://udn.com/news/story/6656/5947957>（檢索日期：2021年12月19日）。

<sup>90</sup> 史書美：《反離散：華語語系研究》（臺北：聯經，2017年）。

來看，離散和在地化是一種緊張共生；對原鄉的嚮往，並不妨礙在地的生活，也不妨礙對在地的忠誠。原住民作家孫大川（1953-）自白，台灣的原住民歷經苦難，部落沒落、傳統祭典儀式消失或簡化、部落菁英因國語政策而不能用日語發聲，但是他從「三個心靈故鄉」得到慰藉。卑南部落的童年經驗是悲傷也是一切美好的根源、天主教的信仰讓他學會從神學的角度看歷史、中文閱讀打開了他的思想和心靈。身為漢人社會的政治人物，他致力於讓原住民傳統「回到生活、存在當下」。<sup>91</sup>讓他安身立命的原鄉包括部落的童年、天主教的信仰、中華文化的解放心靈，我們能要求他放棄對三個心靈原鄉的嚮往嗎？

再看李安，他的出身背景、成長學習、到成就大紅大紫的國際電影事業，最能彰顯跨文化的弔詭。李安是 1953 年在臺灣屏東出生的外省人，就兩方面而言他都是非主流：一、在臺灣，他屬於少數的「外來族群」；二、他的出生地在南臺灣，而不是政經文化中心臺北市。他成長於公教家庭，父親是中學校長，卻追求父親並不鼓勵的電影事業。他大專聯考兩次落榜，終於考上國立藝專念戲劇與電影，卻是親友認為不光彩的行業。他無法滿足臺灣社會對年輕人「正常發展」的期待。1978 年到了美國，再度經歷了外來者格格不入的焦慮。進入伊利諾大學念戲劇後，他才發現他的英語口音是當不成演員的。於是他改行學導演，最後闖出了一片天。<sup>92</sup>李安成為國際大導演的故事，我們都耳熟能詳了。然而，李安作為全球知名大導演的身分，並不妨礙他對自己出身背景的認同感。他從 1979 年起便定居美國，但是始終並未歸化為美國公民，一直使用中華民國護照。在台灣的童年和青少年的記憶、學校和家庭的中華文化教育、以及島內政治話語的變遷，對他而言，「『何去何從』的身分認同問題一直是個糾結與迷惑」。2002 年李安接受訪問時，透露他對臺灣和中華文化的感情深厚，他的自白充分顯示父母的大陸出身，中華文化的薰陶，臺灣的日本殖民、國民黨、民進黨政權更迭，以及旅居美國的文化衝擊，使他「在國家認同上有著飄零的迷惑感」。<sup>93</sup>2007 年電影《色戒》上映之後，女間諜無恥叛國的故事引發軒然大波。戴錦華（1959-）指出，李安身為好萊塢國際導演，有如大多數移民，當然欠缺對母國的「國族主義」認同，「忠

<sup>91</sup> 孫大川：《久久酒一次》（臺北：張老師出版社，1991 年）。

<sup>92</sup> 李安的成長歷程，參閱張靚蓓編著：《十年一覺電影夢》（臺北：時報文化，2002 年）；Whitney Crothers Dilley, *The Cinema of Ang Lee: The Other Side of the Screen* (London: Wallflower Press, 2007), pp. 5-17. Dilley 在談論李安成長歷程時，以“the outsider”（外來者）作為標題。

<sup>93</sup> 張靚蓓編著：《十年一覺電影夢》，頁 100-102。



誠」不足。<sup>94</sup>但這種說法可能錯失了重點，因為國際化與個人認同並不互相衝突。她又認為，像李安這樣的全球化人士，為了他的電影事業發展，必須遵循好萊塢電影的資本流動運作模式；他對生活的土地忠誠，和他與生俱來的民族歸屬感之間，「有時並不是那麼和諧的」。<sup>95</sup>這話說得含蓄，如果說白了，就是異文化的弔詭共生。動不動就檢驗移居海外人士或國內居民的「忠誠」度，兩岸都屢見不鮮，往往弄得風聲鶴唳，何其沈重！

李安藝術成就的關鍵，在於他跨文化的處境：吸收了不同的文化，又總是處在外來者的狀態。外來者之所以眼光獨具，主因在他的發言位置：他總是處於不同的語言、文化、思想、歷史、與傳統之間。薩依德（Edward Said, 1935-2003）所謂的邊緣狀態和移民意識（*émigré consciousness*），<sup>96</sup>必然造成壓抑、焦慮，同時也導致他見人所不能見、感人所不能感，因而醞釀成創造的活水。外來者所處的文化交錯空間，充斥不確定與偶發機緣。他隸屬多個社會，和每個社會的連繫都不密切，因此角色分裂、前途未卜是家常便飯——這正是選擇處於邊緣狀態必須付出的代價。這就是異文化弔詭共生的真髓：外來者的身分很容易成為被各方批判的對象，但這種身分同時也可能是自我創造性轉化的泉源。根據林建國的分析，李安無論身在何處都是輸家的身分，在台灣是外省人，在美國是外國人，在大陸是台胞。這種認同弱勢的痛苦，讓李安的電影總是認同輸家，也就是認同 loser，例如《斷背山》的同性戀者，無法讓主流社會接受；《臥虎藏龍》的女主角不受傳統倫理束縛，只能自我了結生命；《色戒》的女間諜放棄對國民黨的效忠、為愛情放走漢奸等等，這些描寫認同與道德灰色地帶的影片，讓李安的好萊塢事業如日中天。<sup>97</sup>我們能強制他放棄在台灣記憶、對中華文化的情感嗎？移民者必須在地化，是不得不的生活手段，這是理性思維。相對的，對原鄉的嚮往是情

<sup>94</sup> 戴錦華：〈身體·政治·國族——從張愛玲到李安，《色，戒》影評〉，《微文庫》，2013年12月23日轉載（原為2007年11月10日北京大學演講），網址：[https://www.gushiciku.cn/dc\\_dr/e7MQ](https://www.gushiciku.cn/dc_dr/e7MQ)（檢索日期：2022年1月4日）。

<sup>95</sup> 同前註。

<sup>96</sup> Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1993), pp. 332-333. 參考彭小妍：〈女人作為隱喻：《色|戒》的歷史建構與解構〉，收入彭小妍主編：《色|戒：從張愛玲到李安》（臺北，聯經，2020年），頁270-307。

<sup>97</sup> 林建國：〈黑色邊界〉，收入彭小妍主編：《色|戒：從張愛玲到李安》（臺北：聯經，2020年），頁227-267。

感的需求。史書美的反離散理論，是理性思維掛帥，泯滅了人性的情感需求。實際上，情感與理性是一種弔詭共生，不能偏廢，就像離散和在地化是一種弔詭共生。如果不能容納對立概念的弔詭共生，在理論上，就會落入後殖民的二元對立觀；在政治上，就會落入排除異己、唯我獨尊的獨裁陷阱。

## 八、總結：弔詭共生是一種倫理態度

最後要指出，弔詭共生是面對他者的倫理態度。就國家或文化層面而言：

### (一) 對僵化主體的批判

弔詭共生概念探討「自我」與「他者」的關係，認為主體因與他者的不斷相互滲透而持續轉化、流變、創新。無論是 1930、1940 年代巴赫金主張的「門檻上的自我」(the self on the threshold)、<sup>98</sup>何乏筆 (Fabian Heubel, 1967-) 主張的「氣化的主體」(énergie soufflée)、<sup>99</sup>我主張的「流動的主體性」(subjectivity in flux)，均與間文化理論主張的「流動的認同」(fluid identities)<sup>100</sup>異曲同工，目的都是批判僵化的主體概念。如同傅柯主張，主體的形成是「去主體化」(desubjectivation) 與「主體化」(subjectivation) 不斷交錯的過程，<sup>101</sup>又如同阿多諾 (Theodor W. Adorno,

<sup>98</sup> Mikhail M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics* (Mineapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 287.

<sup>99</sup> 何乏筆：〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 4 期（2012 年 12 月），頁 41-73。

<sup>100</sup> “Fluid identities”的德文原文是 “fließend Identitäten.” 參考 Reinhold Görling, *Heterotopia: Lektüren einer interkulturellen Literaturwissenschaft* (Heterotopia: Lectures of Intercultural Literature Studies; München: Fink, 1997), p. 12.

<sup>101</sup> 傅柯從《性史》(History of Sexuality, 1976-1984) 開始，就關注主體化的課題，所謂主體化就是把主體看成是一個社會化的過程。而他 1960 年代發展的有關尼采 (Friedrich Nietzsche, 1844-1900)、巴代伊 (George Bataille, 1897-1962)、布朗尚 (Maurice Blanchot, 1907-2003) 的作品，認為文學中的美學經驗禮讚差異 (difference)，差異就是非同一性 (non-identity)，是去主體化的經驗。對傅柯而言，美學經驗是從實體之我 (moi) 轉化到自省之我 (soi) 的過程，是一種倫理態度；美學的主體不是邏輯的主體 (不是 I think 的主體)，而是經驗 (experience) 的主體。參考 Gerald L. Bruns, “Desubjectivation: Michel Foucault's Aesthetics of Experience,” in *On Ceasing to be Human* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011), p. 48. 傅柯從主體化到去主體化的轉折，從他 1984 年的訪問稿可以看出端倪，詳見本文結尾有關 “a practice of the self” (the practices of self-formation of the subject) 的討論。

1903-1969) 所說，主體是「同一性」(identity) 與「非同一性」(non-identity) 的永恆張力所形成，<sup>102</sup>主體是不斷流動變易的。相較於過去的「多重自我」(multiple selves) 觀，跨文化研究強調的是「自我的流動性」(the self in flux) 與自我蛻變轉化的可能。就跨文化漢學而言，在那些關鍵時刻因外來因素的介入，促成了中國創造性轉化的契機？值得關注。

## (二) 主張文化的混雜本質

縱觀世界史上各地現代性的發生，往往與殖民(或半殖民)經驗密切相關，正因為殖民所帶來的文化混血，孕育了現代性發生的可能。2009 年柏克(Peter Burke, 1937-) 指出文化的混血(cultural hybridity)。<sup>103</sup>何乏筆在批判歐洲哲學界的內省排外時，呼籲歐洲哲學界體認「混雜現代化」(hybride Modernisierung) 的事實，積極與漢語哲學界對話；<sup>104</sup>我在研究新感覺派的現代性時，以「混語書寫」(macaronic) 強調現代漢語的混雜本質；<sup>105</sup>劉紀蕙(1965-) 則以「混成」(syncretism) 的概念，討論中國現代思想轉化的關鍵。<sup>106</sup>啟蒙理性將主體(subject) 視為統領客體世界(objective world) 的中心，以至於造成「主客分離」的趨勢<sup>107</sup>；劉禾(1957-) 的翻譯研究理論也有「主方語言」(host language)、「客方語言」(guest language)

<sup>102</sup> 阿多諾顛覆黑格爾的同一性哲學，他的非同一性哲學從 1933 年的《齊克果——美學建構》即已開始發展，1947 年的《啟蒙辯證法》已見規模，於 1966 年的《否定辯證法》完成。

<sup>103</sup> Peter Burke, *Cultural Hybridity* (Malden, Mass: Polity Press, 2009). 繼續就此議題發揮的，見 Homi Bhabha, *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (London: Zed Books, 2015) .

<sup>104</sup> 何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》第 8 期（2009 年春季），頁 125-147；〈混雜現代化、跨文化轉向與漢語思想的批判性重構（與朱利安「對一話」）〉，《中國文哲研究通訊》第 24 卷第 4 期（2014 年 12 月），頁 79-136。

<sup>105</sup> 彭小妍：《浪蕩子美學與跨文化現代性：一九三〇年代上海、東京及巴黎的浪蕩子、漫遊者與譯者》，頁 42-43、68-77、103。

<sup>106</sup> 劉紀蕙：〈正變之分與「心的政治」：現代性的文化翻譯與知識混成〉，《中國文哲研究集刊》第 29 期（2006 年 9 月），頁 85-121。

<sup>107</sup> 彭小妍：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，頁 20。全書討論 2013 年科學與人生觀論戰前後，人生觀派的知識分子對啟蒙理性的批判，認為康德以自我為建立世界秩序的中心，客觀世界淪為主觀研究的對象，造成主客分離。康德以降的哲學發展，走上了認識論的類科學道路，因此伯格森、倭伊鏗以及中日人生觀派主張人生哲學，讓哲學回歸人生。

的說法。<sup>108</sup>相對的，異文化的弔詭共生關注「主」與「客」之間的複雜共生關係。自我與他者的相互滲透，盤根錯節、糾結隱微，所謂主客何以釐清？從跨文化漢學的角度而言，「華語文學」或「漢語哲學」的跨文化潛力及文化創造性恰好來自此一相互滲透的混雜化過程。

### （三）對「正統身份」(authenticity) 及「中心主義」(centrism) 的批判

在國家認同及個人認同方面，跨文化研究主張，在全球化縮短了地理空間及模糊了文化差異的過程中，國家或民族性已非生活方式的疆界；所謂純粹的國家文化或民族文化的概念相當可議。文化的本質就是混雜(hybridization)，文化內部的異質性不見得低於文化外部的異質性。就個人層面而言，在全球化衝擊之下，個人的文化養成也是混雜而充滿異質成分的，也就是跨文化的。換言之，無論在國家民族認同或個人文化認同的層面，跨文化研究挑戰「正統身分」或「真實身分」(authenticity) 的概念。以此延伸，亦即質疑任何「中心主義」，例如「歐洲中心主義」(Eurocentrism)、「美國中心主義」(American Centrism)、「中國中心主義」(Sinocentrism) 等。

### （四）就強勢與弱勢文化的關係，與比較研究及後殖民理論理論對話

比較研究的基本概念是個別文化主體或文化現象、文化概念之間的比較，經常停滯在文化差異性與同一性(或說認同)的辯證邏輯之中，難以回應現代化過程所帶來的諸種混雜化的動態情勢。跨文化研究關注的不是兩種文化之間的異同強弱，而是文化本身的容納性，以及異質因素滲透所造成的文化變異及轉化。不僅是強勢文化改變弱勢文化，異質的弱勢也有可能衝擊、轉變強勢文化。後殖民研究凸顯帝國的霸權與殖民地的對抗，以及知識與權力的關係。相對的，跨文化研究認為在人類社會中，強勢與弱勢的權力不均等是無法杜絕的常態，問題是弱勢如何在強勢主導的社會結構中發揮能動性，找到突破的契機——如同荷米·巴巴(Homi Bhabha, 1949-) 所說，能動性總是在不均等的權力關係中展開。<sup>109</sup>後殖民研究是批判殖民過去與不平等的現在，相對的，跨文化研究則是以過去及現在為鑒，面對弱勢可能開創的未來。在當代中外對抗關係不斷重新盤整的動盪變局

<sup>108</sup> 劉禾著、宋偉傑等譯：《跨語際實踐——文學、民族文化與被譯介的現代性(中國, 1900-1937)》(北京：三聯書店，2002年)，頁32。

<sup>109</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1994), pp. 1-18.

中，自我與他者、強勢與弱勢弔詭共生的概念，可以提供跨文化漢學研究一個思考方向。

### （五）「跨文化連結」與面對「他者」的倫理問題：與全球化理論的對話

全球化理論呼籲個人性及組織性的努力，以糾正全球化帶來的貧富差距、環保問題。<sup>110</sup>類此，跨文化研究在面對跨文化連結時，也牽涉到面對「他者」時的倫理態度。我主張，跨文化的倫理態度不只是尊重異己，而且是深切體認「自我」當中所存在的無數「他者」，已成為自我不可或缺的成分。與「多重自我」(multiple selves) 的概念比較，跨文化研究強調的是在無數他者與自我混雜共生的作用下，自我創造性轉化的可能。跨文化研究對僵化主體、正統身分、中心主義的批判，有關流動主體及文化混雜本質的主張，都出自於面對「他者」的倫理態度。提倡跨文化漢學，不僅著眼於這個研究範式在學術上的發展潛力，更因為這個研究範式彰顯了有史以來融入中國本土文化的無數他者，已經成為我們習以為常、不能分割的自我成分。簡而言之，文化可長可久的關鍵，在於自我與他者的弔詭共生。

最後要進一步探討：跨文化實踐如何展現在個人層面上？也就是說，個人的跨文化實踐要如何描述或界定？如前所述，牟宗三認為弔詭是「就個人實踐達致的境界」而言，但並未詳細申論何謂「個人實踐」。〈哲學智慧的開發〉一文曾提到，主體的建立必須由「認識主體」轉進到「實踐主體」，也就是由智的發展而貫徹意與情的德行之主體。然而他也指出，認識主體在儒家並未徹底「轉出」，<sup>111</sup>他一生的學問即致力於將儒家認識論化。有關實踐主體，則是由民族生命「開出」民主科學的問題。如何開出民主科學？至今仍是他的門生亟欲論證的難題。<sup>112</sup>相對的，傅柯將「自我關照」(care for self, *le souci de soi*) 及「自由實踐」(a practice of freedom) 界定為一種倫理態度，或能提供有關個人實踐的思考線索。根據 1984 年傅柯的訪問稿〈自我關照倫理的自由實踐〉，主體／真理遊戲 (subject/games of truth) 之間的關係一直是他的思考核心。<sup>113</sup>他早期專注於精神病院等機構的「強

<sup>110</sup> Arif Dirlik, *Global Modernity: Modernity in the Age of Global Capitalism* (Boulder: Paradigm Publishers, 2007), pp. 153-159.

<sup>111</sup> 牟宗三：〈哲學智慧的開發〉，頁 18-19。

<sup>112</sup> 李明輝：〈當代新儒家「儒學開出民主論」的理論意涵與現實意義〉，《*Asian Studies*》第 2 卷第 1 期（2014 年），頁 7-18。

<sup>113</sup> Michel Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom," an interview conducted by Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker, and Alfredo Gomez-Müller and translated

制實踐」(coercive practices)如何以威權來建構個人的主體觀，然而，他 1981 至 1982 年在法蘭西學院就「主體詮釋學」(the hermeneutics of subject)發表系列演講時，轉而探索「自我實踐」(a practice of self; *pratique de soi*)概念——亦即貫串希臘羅馬時代精神文明的修身傳統，以說明自我如何透過修身的實踐，進而建構自己為主體。<sup>114</sup>此處「修身」乃借助傳統中國的說法，以便闡明傅柯所謂的「自我實踐」及「自我關照」。

傅柯指出，「自我實踐」是一種「苦行實踐」(an ascetic practice)，意即「自我對自我的修持」(an exercise of self upon self)；透過這種修持功夫，個人可以修持、轉化自我，進而養成為某種特定的人格(a certain mode of being)。<sup>115</sup>自我對自我的修持是否意味著自我的解放？傅柯的答案是否定的，他不是指「解放」(liberation)，而是指「自由實踐」(practices of liberty, or practices of freedom)。例如，就性行為而言，談性解放是沒有意義的，重要的是透過自由實踐，來了解彼此的愛慾關係，以便能共享性愉悅。<sup>116</sup>所謂自由實踐，不只牽涉到個人的修持，更攸關自我與他人、群體、社會的共生關係，也就是攸關個人與其所有關係網絡的共生。<sup>117</sup>自我關照的修持過程中，需要良師益友的教誨、引導及忠告，需要親友對自己說真話，因此人際關係是整個修持過程不可獲缺的關鍵。<sup>118</sup>個人如果能自我關照，必然會關照他人，並與他人建立良好關係；但是關照他人不能先於關照自己，必須以自我關照為優先。<sup>119</sup>這不就是《論語·庸也》中孔子的教訓：「己欲立而立人、己欲達而達人」？希臘羅馬時代將自我關照和個人自由看成是倫理

---

by S. J. Gauthier, collected in James Bernauer and David Rasmussen, ed., *The Final Foucault* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), pp. 1- 20. 以下簡稱“Practice of Freedom”。此處見 Michel Foucault, “Practice of Freedom,” p. 1.

<sup>114</sup> Ibid., pp. 1-2. 傅柯最後一本書的書名即是 *Le souci de soi* (1984)。有關傅柯晚期的修養探討，參考何乏筆：《修養與批判：跨文化視野中的晚期傅柯》(臺北：聯經，2021年)。

<sup>115</sup> Ibid., p. 2.

<sup>116</sup> Ibid., pp. 2-3.

<sup>117</sup> Ibid., pp. 6-7.

<sup>118</sup> Ibid., p. 7: “And the care for self implies also a relationship to the other to the extent that, in order to really care for self, one must listen to the teachings of a master. One needs a guide, a counsellor, a friend—someone who will tell you the truth.”

<sup>119</sup> Ibid.: “One must not have the care for others precede the care for self.”

問題 (ethos)，<sup>120</sup>與「治理」(governing)是息息相關的。個人的自我關照，不但涉及自我修持，也涉及治理妻子、兒女、家庭，還涉及治理公民社會、甚至治理國家。<sup>121</sup>用《禮記·大學》的概念來說，自我關照就是從修身出發，進而齊家、治國、平天下。治理與權力是分不開的。有關濫用權力的問題，傅柯認為，優秀的領導者 (a good ruler) 絕不會濫用權力，因為他會同時自我修持、掌控自我、節制權力。明確言之，自我關照就是一種掌控、節制權力的修養功夫。<sup>122</sup>

在探討個人的「跨文化實踐」之時，傅柯的「自由實踐」理論能有什麼啟發？跨文化實踐是一種自由實踐，一旦有心挑戰任何文化界線，必須持續測試底線何在，看能夠逾越底線到什麼程度；這也就是傅柯所說的「界線經驗」(limit-experience; l'expérience limite)。<sup>123</sup>挑戰界線才能創造性轉化，但創新難免會面臨抗拒 (resistance)。任何文化都有其強制性 (domination)，挑戰文化界線時，務必了解抗拒的來源及組織；但沒有任何文化威權體制的掌控，會完全杜絕自由的空間。<sup>124</sup>跨文化的「自由實踐」，不是一味隨心所欲、追求毫無限制的自由，而是要尊重文化界線，在體制的縫隙中爭取挑戰界線的自由。如前所述，自由是

<sup>120</sup> 傅柯指出，在希臘時代，ethos (人格) 與 ethical, ethics (倫理) 是相通的。第 6 頁指出，自由是一個倫理問題，但所謂倫理，是希臘人所能理解的倫理。接下來就指出 ethos 表現於外在的衣著、舉止、行為上，是個人自由的具體表現 (the concrete expression of liberty)。

<sup>121</sup> Ibid., p. 7: "it is important for a free man, who behaves correctly, to know how to govern his wife, children and his home." 此處 "a free man" 是與奴隸相對，不贅。

<sup>122</sup> 傅柯明確指出，自我關照是一種自我掌控，Ibid., p. 6: "[O]ne establishes over one's self a certain relation of domination, of mastery, which was called *arche*—power, authority." Ibid., p. 8 又指出："It is in fact a way of controlling and limiting. . . . And the good ruler is precisely the one who exercises his power correctly, i.e., by exercising at the same time his power on himself."

<sup>123</sup> Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" (Interview with Michel Foucault), in Daniel Defert and François Ewald, eds., *Dits et écrits 4*: 43 (Paris: Gallimard, 1994); "Interview with Michel Foucault," in *Power: Essential Works of Michel Foucault 3*: 241 (Baltimore: Penguin Books, 2000). 這是傅柯 1978 年的訪問稿，說明尼采、巴代伊、布朗尚的作品探討的是「界線經驗」，就是去主體化的過程，讓主體超越自身，避免僵化。同時，界線經驗也挑戰威權，與威權從事權力遊戲。

<sup>124</sup> 傅柯指出，無論男女關係或是勞工運動，都有測試威權底線的空間，讓女性或勞工在現有權威體制下爭取達到目的。參 Michel Foucault, "Practice of Freedom," pp.12-13: "In these cases of domination—economic, social, institutional or sexual—the problem is in fact to find out where resistance is going to organize."

伴隨責任和義務的，「自我關照」、「自我實踐」是一種掌控、節制權力的修養功夫，必須連帶關照他人、社群、社會、甚至國家。這就是個人跨文化實踐的弔詭：自由實踐、尊重界線、關照人際社會網絡的共生。

傅柯對所謂「真理遊戲」的定義也是應思考的關鍵。跨文化實踐可視為一種真理遊戲，必須注意不同文化的遊戲規則和程序。<sup>125</sup>從事跨文化實踐，就是遊走在各權力集團和強制機構的網絡之中，而各文化自有其原則和程序，務必尊重。除了尊重文化的界線，也要尊重文化的內在規則。然而，在各個社會和文化中，這些原則程序並非一成不變，而是隨著歷史進程不斷變化發展。<sup>126</sup>正由於文化的規則總是有演變的可能，個人跨文化實踐的嘗試才有可能實現。個人可透過跨文化實踐，選擇如何培養自己的人格，也就是選擇衣著、飲食、行為模式、文化認同、國家認同等；這是個人自由與文化體制之間的策略性遊戲（*strategic games*），必須深諳法律規則、治理技術並演練個人修持，使得權力遊戲的運作遭遇到最少的掌控。<sup>127</sup>個人爭取自由實踐，當然也尊重他人的自由實踐。簡而言之，跨文化實踐是一種倫理態度，是個人自由、他人自由與文化體制威權的弔詭共生。

「共生」的概念來源，乃《周易·繫辭上》第五節所說：「日新之謂盛德，生生之謂易」。<sup>128</sup>任何文化欲日新又新，要能創造性轉化，實踐生生的倫理，必須知變化、感通之道，也就是《周易·繫辭下》第二節所說的道理：「易窮則變，變則通，通則久」。<sup>129</sup>根據程伊川（1033-1107），「生生」意指「天地之間，只有一個感與應而已」。<sup>130</sup>所謂「感與應」，道盡《易經》通天道、地道與人道的感通義理。接觸異文化時的一感一應、互通有無，是任何文化翻轉創新的關鍵。

<sup>125</sup> Ibid., p. 18: “What I say ‘game’ I mean an ensemble of rules for the production of truth. . . it is an ensemble of procedures which lead to a certain result. . . .”

<sup>126</sup> Ibid., p. 17: “There is always a possibility, in a given game of truth, to discover something else and to more or less change such and such a rule and sometimes even the totality of the game of truth.”

<sup>127</sup> Ibid., p. 18: “The problem is . . . to give one’s self the rules of law, the techniques of management, and also the ethics, the *ethos*, the practice of self, which would allow these games of power to be played with a minimum of domination.

<sup>128</sup> [西漢]孔安國傳，[魏]王弼、[晉]韓康伯註：《周易王韓註·尚書孔傳》，卷7，頁4。

<sup>129</sup> 同前註，卷8，頁3。

<sup>130</sup> [南宋]朱熹、呂祖謙同編：《近思錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》第699冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁11。



《周易·繫辭下》第二節伏羲造八卦：「以通神明之德，以類萬物之情」。<sup>131</sup>類者，類比也，如同《列子》指出：「天地萬物與我並生，類也」。<sup>132</sup>與異文化並生，視異文化為我族類——有史以來，無數的他者已經共生於我們之中。面對全球強權彼此傾軋、爭端不絕的危機，在呼籲跨文化漢學之際，將「弔詭共生」視為一種面對他者的倫理態度，或可提供學術與知識實踐的一個思考方向。

---

<sup>131</sup> 〔西漢〕孔安國傳，〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯註：《周易王韓註·尚書孔傳》，卷8，頁2。

<sup>132</sup> 〔春秋戰國〕列禦寇著，楊伯峻編撰：《列子集釋》（北京：中華書局，1997年），頁269。

## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔春秋戰國〕列禦寇著，楊伯峻編撰：《列子集釋》，北京：中華書局，1997年。
- 〔西漢〕孔安國傳，〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯註：《周易王韓註·尚書孔傳》，臺北：中華書局，1981年。
- 〔後晉〕劉昫等撰，楊家駱主編：《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1976年。
- 〔北宋〕司馬光主編：《資治通鑑》，臺北：西南書局，1982年。
- 〔南宋〕朱熹、呂祖謙同編：《近思錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》第699冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

### 〔近人論著〕

- 大陸中心／綜合外電報導：〈中國新教科書刪毛澤東「錯誤」 習近平尊毛引關注〉，《蘋果新聞網》網路版，2018年9月10日，網址：<https://tw.appledaily.com/international/20180910/UGZMMC55XI26LZWJPGLT V475GQ/>（檢索日期：2021年5月12日）。
- 王路江主編：《全球視野下的孔子學院研究》，北京：北京大學出版社，2017年。
- 王道還、廖月娟譯：《槍砲、病菌與鋼鐵：人類社會的命運》，臺北：時報出版，1998年。
- 中央研究院：「五四運動 100 週年」國際學術研討會，臺北：中央研究院，2019年。日期：5月2-4日。
- 史書美：《反離散：華語語系研究》，臺北：聯經出版事業公司，2017年。
- 甘陽：《通三統》，北京：三聯書店，2007年。
- 如常主編：《世界佛教美術圖說大辭典》，高雄：佛光山宗委會，2013年。
- 安然等著：《孔子學院跨文化傳播影響力研究》，北京：中國社會科學出版社，2017年。
- 朱謙之：〈中國哲學對歐洲的影響〉，收入《朱謙之文集》第7卷，廣州：中山大學出版社，2004年。
- 牟宗三：《政道與治道》，臺北：廣文書局，1961年。
- \_\_\_\_\_：《生命的學問》，臺北：三民書局，1970年。
- 牟宗三講述，謝大寧整理：〈齊物論釋〉，《鵝湖月刊》第229期，1994年7月，

頁 45-49。

\_\_\_\_\_：〈齊物論釋〉，《鵝湖月刊》第 230 期，1994 年 8 月，  
頁 44-49。

\_\_\_\_\_：〈齊物論釋〉，《鵝湖月刊》第 232 期，1994 年 10  
月，頁 44-50。

牟宗三講述，陶國璋整理：《莊子齊物論義理演析》，香港：中華書局，1999 年。

牟宗三講述，盧雪崑整理：〈莊子《齊物論》演講錄（一）〉，《鵝湖月刊》第  
319 期，2002 年 1 月，頁 1-10。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（二）〉，《鵝湖月刊》第  
320 期，2002 年 2 月，頁 1-11。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（三）〉，《鵝湖月刊》第  
321 期，2002 年 3 月，頁 1-5。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（四）〉，《鵝湖月刊》第  
322 期，2002 年 4 月，頁 1-7。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（五）〉，《鵝湖月刊》第  
323 期，2002 年 5 月，頁 1-11。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（六）、（七）〉，《鵝湖  
月刊》第 324 期，2002 年 6 月，頁 2-11。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（八）〉，《鵝湖月刊》第  
325 期，2002 年 7 月，頁 1-6。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（九）〉，《鵝湖月刊》第  
326 期，2002 年 8 月，頁 2-11。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（十）〉，《鵝湖月刊》第  
327 期，2002 年 9 月，頁 2-8。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（十一）〉，《鵝湖月刊》  
第 328 期，2002 年 10 月，頁 2-6。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（十二）〉，《鵝湖月刊》  
第 329 期，2002 年 11 月，頁 1-10。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（十三）〉，《鵝湖月刊》  
第 330 期，2002 年 12 月，頁 2-8。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（十四）〉，《鵝湖月刊》

第 331 期，2003 年 1 月，頁 1-6。

\_\_\_\_\_：〈莊子《齊物論》演講錄（十五）〉，《鵝湖月刊》

第 332 期，2003 年 2 月，頁 2-6。

何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》第 8 期，2009 年春季，頁 125-147。

\_\_\_\_\_：〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 4 期，2012 年 12 月，頁 41-73。

\_\_\_\_\_：〈混雜現代化、跨文化轉向與漢語思想的批判性重構（與朱利安「對話」）〉，《中國文哲研究通訊》第 24 卷第 4 期，2014 年 12 月，頁 79-136。

\_\_\_\_\_：《修養與批判：跨文化視野中的晚期傅柯》，臺北：聯經，2021 年。

李明輝：〈當代新儒家「儒學開出民主論」的理論意涵與現實意義〉，《Asian Studies》第 2 卷第 1 期，2014 年 3 月，頁 7-18。

余英時：《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，臺北：三民，2015 年。

肖建原：《「三教合一」之心：王夫之佛道思想研究》，北京：北京師範大學出版社，2016 年。

牧田諦亮：《牧田諦亮著作集》，京都：臨川書店，2015 年。

林建國：〈黑色邊界〉，收入彭小妍主編：《色 | 戒：從張愛玲到李安》，臺北：聯經，2020 年，頁 227-167。

唐玉田：〈佛學初傳與中國佛教的建立〉，收入復旦大學歷史系編：《切問集》上卷，上海：復旦大學出版社，2005 年，頁 278-294。

孫大川：《久久酒一次》，臺北：張老師出版社，1991 年。

孫江、劉建輝主編：《亞洲概念史研究（第一輯）》，北京：三聯書店，2013 年。

孫江主編：《亞洲概念史研究（第二輯）》，北京：三聯書店，2014 年。

孫江、張鳳陽主編：《亞洲概念史研究（第三輯）》，北京：三聯書店，2017 年。

馬彪譯：《始皇帝的遺產：秦漢帝國》，桂林：廣西師範大學出版社，2014 年。

張箭：《三武一宗抑佛綜合研究》，廣州：世界圖書出版廣東有限公司，2015 年。

馬英九：〈臺灣已經是「不自由的民主」〉，聯合新聞網，2021 年 12 月 9 日，網址：<https://udn.com/news/story/6656/5947957>（檢索日期：2021 年 12 月 19 日）。

張靚蓓編著：《十年一覺電影夢》，臺北：時報文化，2002 年。

梁漱溟：《東西文化及其哲學》，收入《梁漱溟全集》第 1 卷，濟南：山東人民出版社，1989 年。

- 陳平原：《作為一種思想操練的五四》，北京：北京大學出版社，2018年。
- 陳寅恪：《唐代政治史述論稿》，臺北：臺灣商務出版社，1970年。
- \_\_\_\_\_：《陳寅恪先生文集》，臺北：里仁書局，1981年。
- 童清峰：〈臺灣民選獨裁幕後，綠營新威權主義現象〉，《亞洲週刊》2021年第1期，頁22-27。
- 彭小妍：《浪蕩子美學與跨文化現代性：一九三〇年代上海、東京及巴黎的浪蕩子、漫遊者與譯者》，臺北：聯經，2012年。
- \_\_\_\_\_：《跨文化情境：差異與動態融合——臺灣現當代文學文化研究》，臺北：中研院文哲所，2013年。
- \_\_\_\_\_：〈跨文化倫理觀：「連結」與「流動的主體性」〉，會議論文發表於「跨文化理論工作坊」，臺北：中研院文哲所，2014年，日期：2月10日。
- \_\_\_\_\_：《跨文化流動的弔詭：從晚清到民國》，臺北：中研院文哲所，2016年。
- \_\_\_\_\_：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，臺北：聯經，2019年。
- \_\_\_\_\_：〈女人作為隱喻：《色|戒》的歷史建構與解構〉，收入彭小妍主編：《色|戒：從張愛玲到李安》，臺北，聯經，2020年。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務印書館，1962年。
- 黃玉順：《愛與思——生活儒學的觀念》，成都：四川大學出版社，2006年。
- 雷家驥：《武則天傳》，北京：人民出版社，2001年。
- 塚本善隆：〈北朝仏教史研究〉，收入《塚本善隆著作集》第2卷，東京：大東出版社，1974年。
- 劉禾著、宋偉傑等譯：《跨語際實踐——文學、民族文化與被譯介的現代性（中國，1900-1937）》，北京：三聯書店，2002年。
- 劉述先：〈現代新儒家發展的軌跡〉，收入《儒家哲學的典範重構與詮釋》，臺北：萬卷樓，2010年。
- 劉紀蕙：〈正變之分與「心的政治」：現代性的文化翻譯與知識混成〉，《中國文哲研究集刊》第29期，2006年9月，頁85-121。
- 劉淑芬：〈從民族史的角度看太武滅佛〉，《中研院史語所集刊》第72卷第1期，2001年3月，頁1-48。
- 蔡仁厚：〈牟宗三先生學行著述紀要（一）〉，《鵝湖月刊》第165期，1989年3月，頁1-8。
- 薛宗正：〈《大雲經疏》的編撰與廢棄——兼論唐、周易代時期的佛學思潮〉，收入增

- 勤主編：《首屆長安佛教國際學術研討會論文集》第3卷，西安：陝西師範大學出版總社，2010年，頁266-287。
- 戴錦華：〈身體·政治·國族——從張愛玲到李安，《色，戒》影評〉，《微文庫》，2013年12月23日轉載（原為2007年11月10日北京大學演講），網址：[https://www.gushiciku.cn/dc\\_dr/e7MQ](https://www.gushiciku.cn/dc_dr/e7MQ)（檢索日期：2022年1月4日）。
- 鶴間和幸：《ファーストエンペラーの遺産》，東京：講談社，2004年。
- Bakhtin, Mikhail M. *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Berry, Ellen, E. and Epstein, Mikhail, ed. *Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication*, New York: St. Martin's Press, 1999.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*, New York: Routledge, 1994.
- Bhabha, Homi. *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London: Zed Books, 2015.
- Brescinani, Umberto. *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*, Taipei: Taipei Ricci Institute, 2001.
- Bruns, Gerald L. "Desubjectivation: Michel Foucault's Aesthetics of Experience," *On Ceasing to be Human*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011, pp. 47-60.
- Burke, Peter. *Cultural Hybridity*, Malden, Mass.: Polity Press, 2009.
- Diamond, Jared. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, New York: W. W. Norton & Company, 1997.
- Dilley, Whitney Crothers. *The Cinema of Ang Lee: The Other Side of the Screen*, London: Wallflower Press, 2007, pp. 5-17.
- Dirlik, Arif. *Global Modernity: Modernity in the Age of Global Capitalism*, Boulder: Paradigm Publishers, 2007.
- Dussel, Enrique. *The invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, translated by Michael D. Barber, New York: Continuum, 1995.
- Foucault, Michel. "Entretien avec Michel Foucault" (Interview with Michel Foucault), in Daniel Defert and François Ewald, eds., *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), 4: 41-95; "Interview with Michel Foucault," translated by Robert Hurley and others, in James D. Faubion, ed., *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, Baltimore: Penguin Books, 2000, 3: 238-297.

- Foucault, Michel. "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom," an interview conducted by Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker, and Alfredo Gomez-Müller and translated by S. J. Gauthier, collected in James Bernauer and David Rasmussen, ed., *The Final Foucault*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988, pp. 1-20.
- Görling, Reinhold. *Heterotopia: Lektüren einer interkulturellen Literaturwissenschaft* (Heterotopia: Lectures of Intercultural Literature Studies), München: Fink, 1997.
- Huang, Yushun. *Life Confucianism as a New Philosophy: Love and Thought*, translated by Li Xuening and Meirong Yan, Los Angeles, CA: Bridge21 Publications, 2017.
- Jullien, François. *Le détour et l'accès : stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris: Grasset, 1996.
- Jullien, François. *De l'être au vivre : lexique euro-chinois de la pensée*, Paris: Gallimard, 2019.
- Jullien, François. *Penser entre la Chine et l'Europe*, Paris: CNRS, 2010.
- La Vaissière, E. de. *Histoire de marchands sogdiens* (History of Sogdian Merchants), Paris: Collège de France, 2002.
- Liu, Lydia. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
- Moak, Ken and Lee, Miles W. N. "Deng Xiaoping Theory: Socialism with Chinese Characteristics." *China's Economic Rise and Its Global Impact*, New York: Palgrave Macmillan, 2015, pp. 91-115.
- Ortiz, Fernando. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, translated from the Spanish by Harriet de Onnis, Durham: Duke University Press, 1995.
- Peng, Hsiao-yen. ed., *The Assassin: Hou Hsiao-hsien's World of Tang China*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2019.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1993.
- Schurmann, Franz. *Ideology and Organization in Communist China*, Berkeley: University of California Press, 1966.
- Shirk, Susan. *The Political Logic of Economic Reform in China*, Berkeley: University of California Press, 1993.
- Welsh, Wolfgang. "Transculturality: The Puzzling form of Cultures Today." In *Spaces*

*of Culture: City, Nation, World*, edited by Mike Featherstone and Scottlash, London: Sage, 1999, pp. 194-213.

Whitfield, Susan. ed. *La route de la soie: un voyage à travers la vie et la mort* (The Silk Road: A Voyage Through Life and Death), Bruxelles: Fonds Mercator and Europalia international, 2009.



# The Transcultural Turn of Sinology: The Paradoxical Co-living of Self and Other

Peng, Hsiao-yen\*

[Abstract]

The transcultural turn of sinology is irreversible. This paper explores the significance and implications of transcultural studies. Then, it points out that the key to the development of Chinese history is “the paradoxical co-living of self and other,” a concept that entails an ethical attitude toward what is foreign to us. The self-transformation of a culture depends on the co-living of self and other.

Transculturation is a Latin American critical theory established by the Cuban anthropologist Fernando Ortiz (1881-1969) in 1940. In tune with the postcolonial concept of cultural hybridity, transculturation emphasizes, however, the creative self-transformation of a culture (including both the colonizer and the colonized) encountering others. Breaking the classical/modern, Chinese/foreign, literature/history/philosophy divides of traditional sinology, transculturation opens up new visions of research. Other disciplines can also benefit from this concept and break down silos. The rise of transcultural sinology, with the paradoxical co-living of self and other as the ethical attitude, may lead to an academic culture of praxis.

**Key words:** transculturation, paradoxical co-living of self and other, creative self-transformation, ethical attitude

---

\* Adjunct Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

