

從臺灣探討跨文化的潛力與艱難
——以海德格為觀察線索¹

主講人：何重誼

輔仁大學法國語文學系

主講人：何乏筆

中央研究院中國文哲研究所

主持人：賴錫三

國立中山大學中國文學系

主持人：楊儒賓

國立清華大學哲學研究所

逐字稿整理：李清水*

編輯、修訂與部分補註：李志桓**

¹ 本文原為 2020 年 9 月於國立中山大學所舉行「從臺灣探討跨文化的潛力與艱難——以海德格為觀察線索」工作坊中的對談，由逐字稿整理而成，遂以工作坊主題為本文題目。

* 比利時魯汶大學哲學碩士。

** 國立中山大學博士後研究。

緣起：期待臺灣成為「跨文化漢學－哲學之島」的對話平臺

游淙祺（國立中山大學哲學所教授、時任文學院長）：

國立中山大學中文系賴錫三教授幫我們辦了一個跨文化的哲學活動，邀請兩位在臺灣從事教學工作跟研究工作的學者。一位是德國籍，另一位是法國籍。我想我們臺灣愈來愈有我常常說的「潮間帶」的味道，就是有很多種來源的力量在這邊發生碰撞。只要有碰撞，就會激起美麗的浪花。這是我們期許臺灣的未來願景。那麼，接著把麥克風交給主辦人賴錫三教授，請他來介紹今天的活動。

賴錫三（國立中山大學中國文學系教授）：

大家午安。很榮幸在這個新的空間，進行很有意義的學術活動。今天這一個活動，首先要感謝游淙祺院長大力的支持。今天場面非常壯觀，除了主要對談人有一位德國學者及一位法國學者，他們都跟臺灣的淵源非常深厚，已經深耕臺灣，甚至在臺灣生了根。除了兩位主談人，北部也來了許多位學者來參與對話，包括楊儒賓教授，宗師級的人物！近來他對「中華民國－臺灣」關懷甚深。今天的對談有兩個部分。一是想要透過德國哲學家海德格（Martin Heidegger）做為案例，來探討跨文化的潛力與跨文

化的艱難。海德格常被歸為二十世紀最偉大的哲學家之一，而他的哲學思考和東亞的思維方式，經常被認為關係密切。在中、港、台三地，包括日本學術界，都對海德格有非常多面向的回應。可是就海德格跟政治關係的面向，在我的觀察裡，在東亞的脈絡中好像還不是太顯題化的課題，甚至是個有意無意被切割出去的「非學術性」問題。然而海德格這位了不起的哲學家，他跟納粹民族社會國家主義的關係，卻也已經是一個「學術與政治」的當代公案。當前許多學者想從海德格案例，重新探討學術與政治的離合關係，因為海德格在歷史抉擇的陰暗面，成為了知識分子不得不自我面對與批判反思的出發點。這個問題隨著海德格黑皮書陸續出版，² 這幾年來已愈來愈顯題化，所以有些研究東亞思想與海德格關係的學者，愈來愈覺得需要面對海德格的存有思想與政治實踐，是否存在著隱秘的邏輯？他在關鍵時刻的歷史抉擇，與他的哲學思想內部到底是什麼關係？

今天我們邀請的這兩位學者，第一位何重誼教授（Jean-Yves Heurtebise）來自輔仁大學，他主要從事政治哲學研究、比較文學研究、中法哲學的跨文化研究。近年來，我觀察到他在科技部所撰寫的研究計畫，對於歐洲哲學家的東方主義傾向有深入的反

² 「黑皮書」（Schwarze Hefte, Black Notebooks）意指海德格全集 94-102 共九卷，寫在黑色筆記本上的札記。隨著這些筆記的出版，海德格思想與反猶主義（anti-Semitism）和納粹主義（Nazism）的聯繫再次成為了廣泛引起爭論的議題。

省，而海德格也在他的反省之列。他的文章主要以法文、英文的發表為主，偶有中文寫作，他的探討方式深具跨文化的書寫特質。他近來也從東方主義對海德格提出批判反省，上學期游淙祺院長曾邀請何重誼教授來本校文學院做了一場很精采的專題演講，那時我們都感到意猶未盡，希望有機會再邀他來進一步深談，尤其想以對談的方式來進行。不管是就跨文化的方法論反省，還是海德格與政治的關係，這一次我們很高興邀請何重誼教授和何乏筆教授（Fabian Heubel），進行面對面的座談。

何乏筆教授來自中央研究院中國文哲研究所，長期關懷法蘭克福學派和批判理論。他在臺灣待了很久，他現在也有了中華民國國籍。他跟臺灣的學者、大陸的學者，都有非常深入的互動。例如臺灣近十年來的跨文化莊子學的研究，他也算是幕後的推手之一，共同促成了許多思想的實驗性對話。³ 在我的觀察裡，近年來他有個明顯的轉向，從原來法蘭克福學派立場對海德格的拒絕，轉變為現在對海德格的深度同情。我現在也還在觀察他的這種轉向，尤其注意到道家（尤其莊子），是他連接阿多諾（Theodor W. Adorno）和海德格的一個重要的中介點。他長年來也一直在推動跨文化思維、跨文化批判。

游淙祺院長曾再三提及，希望本校文學院成為跨文化學院，

³ 「跨文化莊子學研究」的相關課題，參見何乏筆主編的兩本論文集《跨文化漩渦中的莊子》、《若莊子說法語》。

或者以跨文化思維為特色的學院。我個人深有同感也相當認同應該把臺灣放到世界的跨文化脈絡去思考自己的定位與潛力。尤其臺灣居住許多外籍哲學家、漢學家，他們由於熱愛這片土地的自由民主與風土民情，選擇在此生活與工作。他們大都具有多重跨文化境遇的生活經驗，如果臺灣能夠成為這些國際漢學家、跨文化哲學家們經驗交流的平臺，將有機會打造出「跨文化漢學－哲學之島」的開闊視野和共生哲學。而今天座談的第二部分，也會邀請兩位主談人分別從德國與法國的歐洲跨文化經驗，以及他們長期在臺灣生活的混雜經驗，針對當前美國與中國對立焦灼的迫切時刻，如何從「文化」乃至「跨文化」的角度，對臺灣處境的危機與轉機提出觀察與思考。這第二部分的議題，可以說間接觸及到了「中國民國－臺灣」的弔詭關係，這也是楊儒賓教授近來關切最深的時代感受與課題，所以我會邀請楊儒賓教授來主持第二部分的對談。現在開始第一部分對談，進行方式，先邀請何乏筆教授做 15 分鐘報告，何重誼教授再做 15 分鐘報告。然後，邀請他們做第一輪的交叉對話。隨後開放時間，讓與會的學者、老師、朋友們，一起加入討論。

一、比較與轉化：思考「海德格時刻」的跨文化潛力與張力

何乏筆（中央研究院中國文哲研究所研究員）：

海德格解讀先蘇格拉底思想斷簡殘篇的獨特意涵在於：他越強調對先蘇哲學的解讀比「希臘人」還更希臘之時，他便更加明顯地開啟向老莊思想的通道。這樣的角度的過去探討海德格與道家的差別在於焦點的轉移，亦即不再著重於海德格是否受到道家影響的問題上，反而關注海德格在翻譯和解讀先蘇斷簡的內部脈絡中，是否存在著與老莊思想「曲通」的潛力。海德格對先蘇斷簡的翻譯和解釋引起許多批評。其中一再被提及的問題在於，海德格的翻譯是否「暴力的」曲解希臘語的表達，並且在此過程中脫離了、甚至背離了希臘哲學的基本格局。

朱利安（François Jullien）一再把「之間」（l'entre）的思想與「存在論」（Ontologie/Seinslehre）對立起來。然而，二十世紀歐洲哲學在很大程度上瓦解了（歐洲的）「存在哲學」（Philosophie des Seins）與（中國的）「之間思想」的距離。這一點從海德格的存在論中可以看出，因為他明確使得「之間」成為哲學概念。他的思想之所以在東亞產生深遠的影響的重要原因在於「存在」與「之間」的串連。如此，他開闢了從「存在」思考「之間」，從「之間」思考「存在」的獨特視角。他因而打破了

「古典存在論」的格局，脫離了朱利安主張「之間」必須停留在「非存在論」領域的比較哲學立場。⁴ 海德格和朱利安都把「之間」看成一種「通古今」的哲學話語。然而朱利安強調，古希臘沒有「之間」的思想，並關注希臘哲學為何沒有發展出「之間」的問題。海德格的思路很不一樣：他在「存在」中尋找「之間」，甚至探索以「之間」為「存在」(Sein als Zwischen)的可能。此發展主要是在希臘古典文本的範圍內進行，大體上不涉及東方思想對他的直接影響（同時，他刻意隱藏從老莊思想所得到的啟發是不能否認的事實）。

海德格是如何思考以「之間」為「存在」的可能？就此複雜的主題我只能提供初步粗略概述。海德格對先蘇思想中的，或說先形而上學的「存在」觀的理解，經常圍繞著上升與下降、顯現與消逝、去隱（開顯）與入隱（遮蔽）、明化與暗化的動態關係來闡釋。顯然，他所關注的是流動的「過渡」而非固定的「狀態」。他不停留在明與暗、晝與夜兩者的對比，反而著眼於兩者「之間」階段的語言描述，亦即特別注意難以覺知的模糊地帶。他試圖從日出與日落、黎明與黃昏的「之間時期」來思考「存在」。在此過渡中，「自然」乃意指「上升」與「落下」之間的活

⁴ François Jullien, *L'écart et l'entre, Leçons inaugurale de la Chaire sur l'altérité* (Paris: Éditions Galilée, 2012), p. 52. 朱利安：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，卓立、林志明譯（台北：五南，2013年），頁63。

生生自然氣息。藉此「自然」觀來思考「存在」是海德格在探討先蘇斷簡中所敞開的可能。在 1936 年以〈歐洲和德國哲學〉（Europa und die deutsche Philosophie）為題的講座中，他已清楚勾勒出相關的思考方向，而 1940 年代關於赫拉克利特（Heraclitus）、帕門尼德（Parmenides）和阿納克西曼德（Anaximander）等哲人的講座中，他對此有著詳細的闡述和發展：「基本上希臘語對『存在』的基本詞語是 φύσις [physis]。我們通常譯之為『自然』（Natur）[……]，因此人們仍將第一批希臘思想家稱為『自然哲學家』。這些都是誤導。」他進一步強調：「對希臘人來說，存在與真理（φύσις [physis] 和 ἀλήθεια [alētheia]）是多麼親密的一體」，⁵ 因為二者都帶有上升為「出來呈現」與下降為「退回入隱」的關係。在 1942 年有關賀德林（Friedrich Hölderlin）〈伊斯特河〉（“Der Ister”）講座中，他稱此上下交互轉化為「存在本身的逆轉性」（Gegenwendigkeit des Seins selbst）。⁶ 在漢語中，最接近這種對 φύσις [physis] 的理解可能是「氣」或「氣化」，因為能將「自然」的呼吸吐納凝聚為哲學術語。

無論海德格對「存在」的解釋是否受到東亞的啟發或影響，

⁵ Martin Heidegger, “Europa und die deutsche Philosophie,” in *Europa und die Philosophie*, Hrsg. Hans Helmuth Gander (Frankfurt am Main: Klostermann, 1993), p. 35.

⁶ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*, 53. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, Hrsg. Walter Biemel (Frankfurt am Main: Klostermann, 1984), p. 95.

他的著作確實隱含著豐富的跨文化潛力。相對地，朱利安關於「存在」（希臘）與「之間」（中國）的對比操作，反而意味著對此潛力的阻擋甚至抹滅。在我看來，海德格的觀點在哲學上顯然比朱利安的觀點更具哲學「潛力」，僅管朱利安是中國思想專家，而海德格與道家的溝通僅是間接和曲折的。海德格在 1940 年代對先蘇思想的研究表明，希臘「存在」話語的「去存在論化」不需要（如同朱利安所預設的）通過「迂迴中國」，不需要賴於中國的「之間」話語方能發展。海德格通過對先蘇格拉底與後蘇格拉底思想的思想切割來展開朱利安所謂希臘「存在話語」內部所隱含的「之間」。如此，先蘇「存在本身的逆轉性」與後蘇「從柏拉圖乃至尼采的形而上學」的分辨便建立起來了。⁷

海德格將「存在」與「之間」相互串連的嘗試，主要是在他對小部分先蘇斷簡進行詳細的翻譯和解釋中所出現的。反諷的是，朱利安堅持「存在」（希臘）與「之間」（中國）的對比便表明，海德格發現了（或說：發明了）先蘇思想中以「之間」為「存在」的可能，卻使得跨文化哲學邁出了巨大的一步：海德格在「希臘」的「存在」中發現了（或說：發明了）「中國」的「之間」。

由此觀之，希臘最初的先蘇思想比蘇格拉底之後的「柏拉圖

⁷ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*, 55. *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens*; 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, Hrsg. Manfred S. Frings (Frankfurt am Main: Klostermann, 1979), p. 98.

式形而上學」更接近中國古典哲學。因此，「尚未」成為「形而上學」的先蘇思想與後蘇格拉底式「形而上學」思想的對比，與朱利安所描述的「非形而上學」的中國思想與「形而上學」的希臘思想之間的對比，顯然產生了微妙的呼應。海德格關於「西洋思想的開端」(Anfang des abendländischen Denkens)的研究，乃引起一個深遠的問題：「中國」的「之間」與「希臘」的「存在」真的相互疏離、相互陌生嗎？還是兩者之間確實存在著相互呼應的，甚至高度親和的面相？無論如何，可以確定的是，將「中國人」的「之間」思想與「希臘人」的「存在」哲學簡單對立起來，並且將兩者的「對一話」建立在此基礎上極為片面的交往策略，甚者嚴重誤導兩方面的理解和研究。朱利安的「l'entre」確實推進了海德格對「Zwischen」的探索。然而，朱利安將「之間」與「存在」形塑為中國思想與希臘思想的兩種範式，卻導致兩者在差異中對立而固化：希臘思想便固化為「傳統形而上學」，中國思想固化為「非形而上學」的思想。

總之，海德格對先蘇思想的重新闡釋充滿跨文化潛力，不過此一潛力在很大程度上仍未被發掘。儘管海德格對「希臘性」的呼喚無疑是徹頭徹尾的歐洲中心主義，然另一方面，海德格的「希臘」比朱利安的「中國」更能擺脫「歐洲中心主義」的陷阱。海德格的「希臘思想」在關鍵方面比朱利安的「中國思想」更接近「中國哲學的特質」，因為海德格的希臘思想是弔詭的：

（希臘思想）同時仍未「形而上的」（先蘇思想）又是「形而上的」（後蘇思想）。由此可知，海德格對古希臘哲學的探討有助於反思道家的弔詭思想，並能深化對老莊跨文化研讀的工作。

何重誼（輔仁大學法國語文學系助理教授）：

關於海德格與比較哲學的討論，不只是在文化上和（地緣）政治上，在理論上、實作上，甚至在方法論和爭議面上，也全部都互相關聯。同時在文化和政治上討論海德格與比較哲學，不單純只是因為海德格跟 1930 年代的德國國家社會主義有複雜和值得探討的牽連。也不只是因為海德格對亞洲思想的興趣（古代道教和日本佛教）往往同時伴隨著納粹意識形態對他的吸引力和隔閡。其實同時在文化上和政治上討論海德格與比較哲學，最具體的原因是因為，海德格和最近中國知識界中關於「當代中國知識份子的地位」的辯論，非常相關。作為例證，我們會看看榮劍（Jian Rong）在 2020 年 6 月發表的文章，篇名是〈汪暉的「海德格爾時刻」？〉，⁸ 這篇文章的重要性不只是在概念的深度上，還有它的政治文化意義。榮劍對自己和他的讀者提出了這個問題：「中國當下是不是也進入了一個『海德格爾時刻』？」

他的回答是肯定的：「汪暉就是一個代表，從中國의 思想和

⁸ 參見榮劍：〈汪暉的「海德格爾時刻」？〉，收入《新盛世危言——榮劍時政評論錄 2012-2020》（紐約：博登書屋，2020），頁 188-195。

知識生產水準來看，那些致力於為國家主義大唱讚歌的學者，絕不可能擁有思的能力以及相應的哲學素養，他們大多數都是一些理論機會主義者。包括汪暉，從他的學術背景來看，他所標榜的新左立場和『批判的知識份子』的身份定位，與他的實際理論主張大相徑庭，他更多地表現出國家主義的政治和價值訴求。」

將汪暉與中國共產黨的關係和國家意識形態，等同於海德格與德國國家社會主義政權的來往，榮劍為中國當代知識分子歷史和新左派傳統帶來了新的曙光。榮劍的類比有趣的地方在於，它表示「海德格爾問題」已經成為中國知識分子自我反省的問題。這樣的類比可以幫助我們瞭解中國當代知識份子中的「西方主義」。這與許多人所說的，中國新左派的「後殖民」和「後現代」的轉折是一致的：「正是由於它（中國第三世界批評）的『對抗性』批評只有『國際性』，沒有『國內性』，因而它不僅能和官方民族主義話語相安共處，而且〔……〕順應了後者的利益。」⁹因為這個敘事忽略掉的是，它沒有去解構自身的殖民主義和自身的現代主義。通過宣稱殖民者來自外國，我們隱藏了自身對帝國統治極限的試探，還有對現代性的渴望。當我們把西化和現代化當作是後現代、後殖民主義論述的批判標的時，這當中存在一種潛在的國家社會主義。

⁹ 徐賁：〈「第三世界批評」在當今中國的處境〉，《二十一世紀》第 27 期（1995），頁 17。

我們的討論有兩個部分：「海德格的跨文化之潛力與限制」、「臺灣的跨文化處境」。第一個部分我們會討論超越「西方形上學」的條件與可能性。第二個部分我們會討論超越「中國形上學」的條件與可能性。兩個部分都跟後殖民主義有關係。

關於海德格與亞洲根源的關聯，我們有這樣的主張——海德格的「西方形上學」，對於比較哲學和跨文化研究中的「西方主義」轉向有一部分責任。當我們談到海德格與亞洲思想的聯繫時，可能會「粗淺地」、以相當貶義的方式將它描述成「東方主義」。海德格宣稱，西方哲學興起的條件在於它與亞洲的神話思想是分離的、是對比的。¹⁰ 對海德格來說，這種東西方的二分法，是建立在希臘—日爾曼哲學思想語法之上的——它賦予了一種特別的能力，就是可以說「存有」的語言。¹¹ 但是之後因為遺忘了「存有」，因為從柏拉圖（Plato）到尼采（Friedrich

¹⁰ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. 42. Schelling: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Hrsg. Ingrid Schüßler (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988), p. 252: “Denn auch der große Anfang der abendländischen Philosophie kam nicht aus dem Nichts, sondern er wurde groß, weil er seinen größten Gegensatz, das Mythische überhaupt und das Asiatische im besonderen, zu überwinden, d. h. in das Gefüge einer Wahrheit des Seyns zu bringen hatte und dies vermochte.”

¹¹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. 40. *Einführung in die Metaphysik*, Hrsg. Petra Jaeger (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), pp. 43–44: “Denn diese Sprache ist (auf die Möglichkeiten des Denkens gesehen) neben der deutschen die mächtigste und geistigste zugleich. Vor allem bleibt die Tatsache zu bedenken, daß die maßgebende Unterscheidung der Grundformen der Worte [...] in der griechischen Gestalt von $\acute{o}\nu\tau\alpha$ und $\rho\acute{\eta}\mu\alpha$ im unmittelbarsten und innigsten Zusammenhang mit der für das gesamte Abendland dann gleichfalls maßgebend gewordenen Auffassung und Auslegung des Seins herausgearbeitet und erstmals begründet wird.”

Nietzsche) 對「存在物」的追尋，「西方思想」沒落並轉而掉入了「西方形上學」的陷阱。¹²

在這個基礎上，我們有以下兩個主張：第一個我們不能將「西方形上學」的概念與海德格和國家社會主義促進「德國」的文化本根回復以往的活力的關聯分開來看。第二個「西方形上學」被認為是有史以來最糟的一種哲學概念，也是影響最深遠的哲學家觀點之一。這也是今天我們要再改比較哲學時，遇到的主要困難。

海德格意義明確地表達過，他將國家社會主義視為一種政治—文化性質的實驗，可以讓我們跳脫出「西方形上學」的困境。^{13, 14} 透過將國家社會主義視為是對「西方 Dasein」的跳脫，海德格為當代中共思想家的民族主義和獨裁主義轉型鋪平了道路。對中共後殖民、後現代民族主義思想家有吸引力的地方在於「被西方帝國主義壓迫的對人類進行精神救贖唯一的可能性的我國民

¹² Günter Figal, *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), p. 2: "Heidegger ist nicht müde geworden, auf die Vergessenheit dieser Frage und erst recht des ‚Seins selbst‘ hinzuweisen und in seinen späteren Texten diese Vergessenheit mit der Philosophie von Platon bis Nietzsche zu identifizieren."

¹³ Martin Heidegger, "Letter from Heidegger to Marcuse of January 20, 1948," in *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. Richard Wolin (Cambridge, Mass and London: MIT Press, 1992), p. 162: "Concerning 1933: I expected from National Socialism a spiritual renewal of life in its entirety, a reconciliation of social antagonism and a deliverance of Western Dasein...."

¹⁴ Ibid., p. 65: "I was absolutely convinced that an autonomous alliance of intellectuals [der Geistigen] could deepen and transform a number of essential elements of the 'National Socialist movement' and thereby contribute to overcoming Europe's disarray and the crisis of the Western spirit."

族」的海德格 *volkisch* 敘事。^{15, 16}

不對海德格「西方形上學」進行解構的話，比較哲學就不可能成立。「西方形上學」導致了歐洲思想的文化主義本質化，這不利於我們理解歐洲思想的多樣性和歷史性。這是基於對整個拉丁—法國—天主教思想傳統的西方主義偏見。這可能是許多哲學家的普遍策略，好區分他們自己的思想，以及整體的先前哲學傳統。然而這一直是影響最深的一種敘事方式，並且塑造了當代的漢學和文化研究。「西方形上學」敘事對文化研究的影響，來自於它和當代的後現代、後殖民主義論述的互動。海德格的哲學一直被漢學家和比較哲學家視為是對「西方殖民現代性」的解毒劑。

受海德格影響最明顯的漢學家兼哲學家，是朱利安。朱利安漢學研究的方法論，一直以來受到畢來德（Jean-François Billeter）、樂維（Jean Levi）、張隆溪（Longxi Zhang）、蘇源熙（Haun Saussy）¹⁷ 及趙毅衡（Henry Zhao）等人的嚴厲批評。然

¹⁵ Heidegger, *Gesamtausgabe II. 40. Einführung in die Metaphysik*, p. 41: "Der geistige Verfall der Erde ist so weit fortgeschritten, daß die Völker die letzte geistige Kraft zu verlieren drohen [...] Wir liegen in der Zange. Unser Volk erfährt als in der Mitte stehend den schärfsten Zangendruck, das nachbarreichste Volk und so das gefährdetste Volk und in all dem das metaphysische Volk."

¹⁶ Heidegger, *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. 55. Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens; 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, p. 123: "Der Planet steht in Flammen. Das Wesen des Menschen ist aus den Fugen. Nur von den Deutschen kann, gesetzt, daß sie ›das Deutsche‹ finden und wahren, die weltgeschichtliche Besinnung kommen."

¹⁷ Haun Saussy, *The Great Wall of Discourse* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), p. 112: "The production of regular, correlated oppositions transforms 'the other' into 'our other'."

而除去這些批評，朱利安的意見在比較圈裡仍然受到接納——其概念取徑中的海德格寓意還是很吸引人。海德格「西方形上學」的敘事體現在朱利安漢學裡的東／西方，或希臘／中國的對比範疇中，以下這段話是最好的例證：「當我們離開西方偉大的哲學家、存在、上帝、自由等時，會有什麼想法？並且，更進一步地說，當我們離開表達它們的偉大印歐語系時？」¹⁸ 根據朱利安所說，操作西方哲學和中國思想之間各種方面的對比，在「語言的分歧（也就是印歐語系和漢藏語系）」的條件下是有可能性的。朱利安認為，「存有、神、自由」是印歐語系獨有的概念，而在中國則缺乏這些概念。謝和耐（Jacques Gernet）和朱利安覺得超驗性的神的概念，只存在於印歐語系，不存在於中國思想中。探討伊朗人、希泰族人、邁錫尼人、魯塞尼亞人、利古里亞人等的母語，以及他們多樣的文化和宗教活動（泛靈論、薩滿教、拜火教、多神教等等）中是不是有類似於超然上帝的概念，沒有太大的意義。以印歐語系為範疇來對比「西方的本體論」與「中國思想的內在性」，但卻忽略了猶太教、天主教、伊斯蘭教其實都出自亞非語系（又稱閃含語系）。這樣的主張與事實是互相矛盾

into a negative portrait of ourselves. In this transformation the allure of the unknown risks turning into a roundabout form of narcissism.”

¹⁸ François Jullien, *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise* (Paris: Seuil, 2009), p.16: “Qu’est-ce qui arrive à la pensée quand on quitte les grands philosophèmes de l’Occident, l’Être, Dieu, la Liberté, etc. ? Et, plus encore, quand on sort de la grande langue indo-européenne qui les a articulés ? ”

的。

在結論部分，我們將會指出三個方向，來跨越海德格西方形上學在比較哲學發展上的限制。第一個策略出自何乏筆教授。有趣的是，何乏筆教授的比較策略也是建基在海德格的假設之上的，但卻導向了完全不同的詮釋學結果。朱利安提到「西方形上學」是為了將西方範疇與中國思想進行對比——例如創造／過程，真理／智慧，裸體／距離等等。而何乏筆教授尋求的，則是柏拉圖－尼采時代前後的「中國與西方」之間的比較——像是先蘇時期、海德格的美學，以及當代中國思想家如牟宗三。朱利安的比較方法導致了西方和中國哲學傳統的本質化、物化和去歷史化；而何乏筆教授的方法則引發了新的建構主義思想，也就是混雜性和形上語言的跨文化性。朱利安將「海德格的西方形上學」視為西方哲學的整體，並把它拿來跟被一體化的中國哲學做對比；而何乏筆教授則探索了其他可能——將柏拉圖前和尼采後的西方哲學家，與中國古典道家和新儒家思想家一起碰撞交流。但是，怎麼做才能跨越海德格自身的敘事呢？如何讓西方哲學從海德格線性的、因果邏輯的存有歷史中解脫呢？

傅柯（Michel Foucault）提供給我們第一種跳出海德格認識論陷阱的方法。從認識論的觀點來看，傅柯不認同西方知識傳統可以被簡單概括為「西方形上學」。西方思想在四個不同的階段裡（中世紀時期：評論的實踐方法和類比邏輯；古典時期：分門

別類，以及秩序排定；現代時期：整頓淵源流變和進化；當代時期：網絡的組織和關係），還是存在根本上的差異無法被歸納。從傅柯的認識論出發，比較哲學就有其他可能的路徑和工作可以去做。就不需要在朱利安所謂的中西思維方式對比之上不停糾結。也不必試圖找出先蘇時期和後尼采時期，中國和西方原型上的相似之處。而是解析中國思維的認識論方法，並思索它和傅柯西方認識論之間的對比和關聯。中國的認識論也有評論和註解嗎？有學門分類嗎？中國的歷史認識論是什麼？它是如何思索關係的？

如果從德勒茲（Gilles Deleuze）出發，我們可以得出另一種構想，那就是去細分「西方形上學」的同質性。在《千高原》（Mille Plateaux）一書中，德勒茲和瓜塔里（Félix Guattari）提出了兩種互相對立的科學研究方法：一種是基於歐幾里得線性幾何的皇家科學（Royal Science），另一種是基於阿基米德曲線幾何的非主流科學（Minor science）。此外，德勒茲在他的所有作品中都強調了異端哲學家在整體趨勢上的單一性，和正統哲學家的整體趨勢彼此對立。西方的正統，或說「主流」哲學家：柏拉圖、亞里斯多德（Aristotle）、托馬斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）、笛卡兒（René Descartes）、康德（Immanuel Kant）、黑格爾（G. W. F. Hegel）及胡塞爾（Edmund Husserl）。西方的非正統，或說「非主流」哲學家：先蘇哲學家、斯多葛派（The Stoics）、普羅

提諾（Plotinus）、史賓諾莎（Baruch Spinoza）、叔本華（Arthur Schopenhauer）、尼采及伯格森（Henri Bergson）。

再次強調，比較哲學和漢學家的工作之一，可以是中國哲學趨勢的識別。以目前的傾向而言，我們可以這麼說，正統趨勢：孔子、韓非子、韓愈、朱熹等等；非正統趨勢：莊子、墨子、周敦頤等等。區別正統和異端兩種趨勢的思想，對比較研究來說是必要的，如果有人把一個歐洲的（或中國的）正統哲學家拿來和另一個文化傳統中的異端哲學家做比較，那麼結果就必然是發現他們之間的分歧。但如果我們比較兩種文化傳統（假設我們也考慮到認識論的差異）中的非正統思想家，我們或許會找到許多相似性。

要區別正統和非正統兩種思想趨勢，就必須有比較主義的差異化方法。被比較的不是哲學家們，而是哲學家彼此之間的關係。重點不是在於我們把赫拉克利特拿來和莊子做比較，而是我們將孟子和莊子的內在文化關聯，拿來與柏拉圖和赫拉克利特之間的內在文化關聯做比較。是「孟子和莊子之間的內在文化距離」，讓我們有辦法將它與「柏拉圖和赫拉克利特」之間的差異做比較。對內部文化差異的定義，讓我們有辦法進行跨文化的對應，並指出跨越文化的思維模式。莊子／孟子／楊朱之間的文化內部差異，與赫拉克利特／柏拉圖／伊比鳩魯（Epicurus）之間的文化內部差異比較，使我們得以識別統一／整體／多重性的跨

越文化範疇。

賴錫三教授：

我先邀請何乏筆教授回應何重誼教授，再請何重誼教授回應何乏筆教授。先讓他們進行第一回的對話，接下來，大家再共同進入提問討論。

何乏筆教授：

謝謝賴錫三教授，也謝謝何重誼教授的討論。我想從後面所討論到的「主流」與「非主流」，或者「正統」與「非正統」的問題切入。這是一個思想史問題嗎？從主流思想史的角度，我們可以說先蘇格拉底思想是非主流，柏拉圖是主流。海德格是這樣看的。在他看來，從柏拉圖到尼采有所謂「傳統形而上學」的發展。但從更長遠的角度來看，他會認為，先蘇格拉底與德國哲學的結合有潛力成為新的主流。也就是說，思想史可以被推翻的，思想上的革命是可能的，「非主流」可能變成「主流」，「主流」可能變成「非主流」。海德格就要逆轉主流思想史的框架。當然，我們可以說，這個目標是失敗的。不過，如果我們看整個哲學史的發展，包含 20 世紀的中國哲學史，確實看到這種轉折。同時，這種轉變都涉及哲學與政治的關係。這是我們兩人都很重視的議題。可以確定的是，哲學是離不開政治的。

但是，我今天的有關海德格、希臘哲學與道家的簡短報告要突顯另一種可能，就是哲學家的政治目的和政治意識，比他的哲學更為膚淺。從哲學與政治的關係來看，海德格在 1930 到 40 年代把他推翻所謂的「傳統形而上學」的努力與納粹的政治運動連結起來。他認為，古希臘與新德國穿越古今的獨特聯合，似乎讓對古代的革命性解讀與保守革命的政治實踐產生了奇蹟般的呼應。但這只是海德格在那個時候所宣稱的政治目標。在討論海德格與政治問題的時候，我們不應該停留在顯明的目的，反而要試著思考被這個目的所遮蔽的可能。從這樣的角度，海德格對古希臘哲學所謂另類開端的討論，以及對形上學的問題化才能顯現一般被忽略的跨文化意涵。

我們到底能不能走出「形上學」的框架？海德格自己走出來了嗎？如果與朱利安的討論方式對照的話，我們不難發現，他恰好避開朱利安「歐洲是形而上學」與「中國是非形而上學」的框架。我認為，海德格具有深遠跨文化潛力的著作不是這樣思考問題的。也就是說，朱利安所提出的對比，歐洲與中國、希臘與中國的對比，是比較哲學而不是跨文化哲學的作法。

我們似乎要比海德格思考得更弔詭（even more paradoxical）。這個意思是說，海德格有時候是在一個比較明確的歷史哲學政治化的角度裡面，他會認為有「前形上學」、「形上學」跟「後形上學」的三個階段，這也是你剛才所提到的。也就是說，

形上學從柏拉圖到尼采，這個是要被擺脫的。不僅是對西方的整個現代性，也是對西方主流的克服。但是，實際上，如果我們比較仔細地去分析他對「先蘇格拉底哲學」的探討，我們會發現，他並不是如同朱利安那樣把「形上學」與「非形上學」簡單對立起來。在這方面，海德格的思想其實更複雜、更多層，因為他對「前形上學」（先蘇思想）與「形上學」（後蘇思想，尤其是柏拉圖和亞里士多德）的關係展開了豐富的討論。所以，他自己的思想也不接受「非形上學」或「後形上學」框架的限制。換句話說，我感興趣的是，他自己不遵守自己在表面上所提出的思想框架。我覺得，一位思想家反對或背離自己現有思想而進入弔詭兩行的困難，他的思想是最真實的。如果說，海德格犯了支持納粹運動的錯誤，我不會因為他犯錯而反對他的思想，相反的，恰好因為這個錯誤與重新解讀先蘇斷簡錯綜複雜的糾結，他的思想具有不可磨滅的當代性。我想，一個不犯錯，從未犯錯的人不太可發展出深刻的哲學。

我前面談到「比較」的特質。民族文化的異同是其中的重要因素。德國與法國之間也存在著複雜的異同問題。德國為什麼從 18 世紀以來要和法國作對？為什麼德國與希臘和雅典的連結不同於法國與羅馬的關係？這涉及許多歷史、文化、政治的複雜因素。我目前認為，在海德格的思想深處，我們可以看到他對希臘

哲學的革命性解讀與道家思想的啟發是密不可分的。¹⁹ 這方面，有一點是很不好理解的。海德格思想的跨文化潛力恰好不是在希臘與中國思想的比較架構下敞開的，反而是在他對希臘哲學史的內部逆轉或反轉中萌發的。這是海德格與朱利安明顯不同的地方。在海德格那裡，希臘思想與中國思想基本上沒有「比較」的關係，但兩者卻能進入真正的跨文化轉動。更麻煩的是，古希臘思想的反轉所以能開啟跨文化的潛力不是思想家的自覺選擇和目的。哲學的轉動似乎是在思想文化的潛意識層面裡發生的。這是我特別感興趣的情況。

何重誼教授：

謝謝何乏筆教授，我問你一個問題，有關「正統」與「非正統」，對德國人來說是可以改變的。也就是說，「非正統」是一個模式，然後它所對照的「正統」是另一個模式。但是，一個哲學家，他的想法，他在創造概念的過程，會把自己放在「正統」與「非正統」的脈絡裡。所以，這個脈絡不是 *before*，而是要自己創造的。所以，一個哲學家，他在創造概念的時候，會提到有一些意見的哲學家，然後他會重繪一個脈絡。以德勒茲的講法來

¹⁹ 參見夏可君：《一個等待與無用的民族——莊子與海德格爾的第二次轉向》（北京：北京大學出版社，2017年）；Fabian Heubel, *Gewundene Wege nach China: Heidegger-Daoismus-Adorno* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2020).

說，每個時代會有一個哲學家，他會粉碎其他重要的哲學家。然後，在他自己所重繪的脈絡裡，會出現另一個哲學家，他會與之有一些對話或有一些距離，比如對德勒茲自己來說，就是笛卡兒與史賓諾莎。而尼采自己也說，我覺得自己屬於叔本華的那種脈絡，而不是黑格爾的那一種……

何乏筆教授：

尼采不是一個反例嗎？就是尼采的非正統，到了 20 世紀就成為正統了。不是嗎？

何重誼教授：

我了解你的意思。我的答案是：納粹讓尼采「非正統」哲學變成「正統」思想，可是在這個過程中尼采本身的哲學消失了。所以，我不會覺得「尼采」是一個反例。在這邊，我比較喜歡使用德勒茲的相關講法，我覺得，這對比較哲學、比較文化研究是有幫助的。我的意思就是說，我不要從一個形上學的設定、不要從一個區分「主流」與「非主流」的設定出發。如果說，朱利安的比較哲學方法，還是用了一個所謂「非主流」的中國哲學家，對比於一個「主流」的西方哲學家，藉以形成他的整套論述。我則會認為，事實上，如果你任意比較兩個「非主流」的哲學家，也會找到類似或對應的地方。同樣的，透過這種方法論的引入，

我們也可以平等看待你對海德格與中國哲學之關係的詮釋。

何乏筆教授：

我想簡單回應。或許也可以跟在座的老師討論，因為幾年前朱利安來到中研院的時候，他和楊儒賓教授討論了中國形上學的問題。焦點是，王夫之有沒有形上學，氣化論是否為一種形上學？朱利安那時候強調，中國沒有形上學，而且氣的形上學更是不可能。這是很複雜的討論，與「非正統」或「正統」也很有關係，因為朱利安所討論的中國思想代表基本上是「非正統的」，張載和王夫之是非正統的。他就是拿中國的「非正統」來討論西方的「正統」。

何重誼教授：

對，這就是我的意思。既然他會造成這麼強的對立，所以，我不要限制在海德格那種帶有東方主義色彩的模式，或者任何單一種「形上學模式」來解釋問題。說不定，這樣的比較結果會不一樣。有時候，我們不需要這個框架，我們可以用另一個知識框架來看待問題。而且，關於什麼是「正統」、什麼是「非正統」，這也是可以去討論的。在中國，關於「正統」是什麼，是有共識的嗎？

何乏筆教授：

在 20 世紀，王夫之就變成為正統。所以，又是表明歷史轉折的可能，不是嗎？

何重誼教授：

對，可是我會認為如果從「非正統」變成為「正統」，是因為有政治的引誘。

何乏筆教授：

總之，哲學與政治分不開，不是嗎？這不是我們的共識嗎？哲學的影響力，從古到今就是與政治有關係。

何重誼教授：

哲學與政治分不開，是我們察覺到政治對哲學印下的結果。而且我剛剛說的政治引誘是一位哲學家發明新思想的後來變化。不同的時代與政治背景會造成不同的詮釋框架。雖然從尼采到德勒茲，當代哲學家想反駁柏拉圖主義，可是，無論如何，柏拉圖代表「正統」與斯賓諾莎代表「非正統」仍然存在。比如說，你看朱利安：他一直提到柏拉圖哲學做為歐洲思想的代表。他不太會討論德謨克利特（Democritus）、伊比鳩魯、史賓諾沙、休謨等等比較屬於「非正統」的哲學家。通常想強調對立的比較哲學

家，會去對照「非正統」的中國哲學家與「正統」的西方哲學家：比如說，莊子與柏拉圖的對比。我剛剛提到的「正統」與「非正統」的概念是為了質疑這種比較方法論的偏頗策略。

你剛才所說「正統」與「非正統」，我一直懷疑有政治的部分。事實上，你說的東西與我說的東西，並沒有衝突。因為這個「正統」既是一個哲學脈絡，也跟政治的地位有關。比較具體地說，「正統哲學」與「非正統哲學」的差別跟他們有不同政治影響與使用有直接的關係：「正統」思想的政治使用是為了合理化社會的秩序；「非正統」思想的政治使用是為了合理化社會的革命。可是為了判斷一哲學屬於「正統」或「非正統」需要看它出現的時候的思想狀況。後來在不同的時代與環境的使用與詮釋是另外一個問題。比如說，笛卡爾哲學在十七世紀到十八世紀被定義做「正統哲學」，可是在二十世紀收到各種各樣的批評，特別是在分析哲學家那裡。可是，因為分析哲學家比笛卡爾更尊重笛卡兒主義（理性、邏輯），所以他們定義的新「正統哲學」也包括了笛卡爾遺產。

何乏筆教授：

當然。在 1949 年後的中國大陸，王夫之成為正統了，但在臺灣的新儒家中，王夫之就不是正統。所以，哲學史的理解與政治的關係是很密切，也是很複雜的。

賴錫三教授：

在大家提出問題之前，我先把輪廓描繪一下。我想他們兩人今天有個對話軸線和法國漢學家朱利安有關。幾年前，何乏筆教授曾經邀請朱利安來臺灣，圍繞中國思想中的「勢」展開跨文化對話。從何乏筆教授的跨文化批判角度來說，雖然朱利安想要促成東西之間的跨文化轉化，可是他所使用中西對比模式仍然帶有比較哲學的靜態框架，那種二分架構似乎難以帶動跨文化的雙向轉化。對照海德格對西方形上學史的描述，終究是為了解構西方的形上學思維。海德格的做法是區分柏拉圖和柏拉圖之前的希臘先蘇哲學，而西方形上學主要以柏拉圖為開端，可是前柏拉圖時期的非形上學思維潛力被遺忘了。海德格是希望前蘇時期的古希臘多元資產可以被開發出來。何乏筆教授認為，海德格對古希臘的另類詮釋，很可能受到道家的「弔詭思維」的影響，他認為海德格對古希臘的解讀，做了非常有前瞻性的跨文化解讀。從這個角度來說，何乏筆教授認為海德格具備了朱利安心嚮往之卻達不到的跨文化潛力。

可是從何重誼教授的角度來說，其實朱利安也受到海德格的影響。海德格對於西方形上學「遺忘存有」的宏大描述方式，本身也簡化了西方思想內部原先所充斥的各種差異傳統。何重誼教授在這一點上，大概接近畢來德（Jean François Billeter）對朱利安的批評，認為西方文化內部本身不是鐵板一塊，擁有許多非主

流的差異思想，其內部就擁有資源可以用來解構自身的同一性，未必一定要向東方尋找資源才能夠解構西方的本質性思維，並批評海德格的東方主義色彩。我們要如何看待海德格（或者朱利安）和東亞思維的跨文化對話，何乏筆教授和何重誼教授打開了一個差異圖像，剛好呼應了今天設定的對話主題「海德格的跨文化潛力與艱難」。請各位朋友加入討論。

林明照（國立臺灣大學哲學系教授）：

謝謝兩位教授。這裏分別向何乏筆教授和何重誼教授兩位教授各提出問題。聽何重誼教授的看法，就是說透過引入德勒茲和傅柯，跳開海德格和朱利安他們那種對西方形上學本質主義式的判別，德勒茲的方法帶進來可以去除本質主義的思考。那你在討論德勒茲的時候，後來跟何乏筆教授做了一些討論，提出「正統」與「非正統」來去除掉形而上的 *essentialism* 這樣的問題，對此，我有一個疑惑，就是說你判定「正統」與「非正統」的存在後，會不會反而帶入了 *essentialism* 的看法？也就是說，真得有「正統」與「非正統」這麼 *stable*、*basis* 或 *fundamental* 的東西或區別在那邊嗎？如果有的話，它怎麼跟 *essentialism* 劃開？這是第一個問題，你提出這個論點，是不是能克服海德格的這種問題？那第二個問題，你不要用比較大的 *picture* 去談所謂的東、西方哲學，而把它放在哲學家去談，比如說西方哲學家跟中國哲學家的

對比。可是，你強調的是西方哲學家之間的關係跟中國哲學家之間的關係的一個比較。這裡似乎有地方不是很理解，就是說，你比較不同的西方或者中國的哲學家，比如說你提到孔子跟孟子或者西方的蘇格拉底跟柏拉圖之間的關係的比較。那我還不是很理解，這兩個比較的基礎在哪裡？他們是不同的關係，我可以理解。但是，這兩個不同的關係，其間比較的基礎在哪裡？然後，它可以比較出什麼？這一點，我還不是非常理解，我想請教何重誼教授。

再來，我想問何乏筆教授一個問題，何乏筆教授談得很有趣。在朱利安所謂西方形上學跟中國形上學的二元區別，從海德格來看，恐怕不是這個樣子。因為海德格所理解的 pre-Socratic 時期，特別是先蘇時期的那個 in between，它更多的是一種「呼應」的對照關係。那我想請問何乏筆教授，我所感興趣的不只是你的詮釋，我感興趣的是你提出「跨文化」的問題，因為你認為「跨文化」跟「比較哲學」不太一樣。「跨文化」提到轉化、transformation，「跨文化」不是在比較同異，它事實上要形成文化之間的轉化。對比來看，若循著何重誼教授剛才的演講來看，當代的中國知識份子，剛好把海德格理解為某種本質主義的形上學，而且正是藉助這樣的海德格理解，中國知識份子才可以看出，中國本身的後殖民問題，或者說，正是藉助這樣的海德格解讀，他們才可以反過來肯定自身的文化傳統。那我的問題是，如

果我們今天以何乏筆教授的解釋，來取代上述這種理解。假使中國的知識份子對海德格的理解，採取了何乏筆教授的闡釋，而不是剛剛何重誼教授所描述的那種本質主義立場。這樣子的話，會形成怎麼樣的跨文化改變？

也就是說，我認為，何乏筆教授真正關心的，不只是在談論「之間」，談論先蘇時期的哲學是怎樣，然後它是不是先秦思想更接近？好像不只是這樣。何乏筆教授更想說的應該是，當我們進行跨文化、文化之間的理解的時候，會形成跨文化的動力。那我想問的是，如果採用這個方法，然後去回應何重誼教授的問題。這個新的理解，對當代中國的海德格解釋，或者中國的後殖民理解，會形成怎麼樣的改變？有沒有跨文化的潛力，也就是「轉化」的潛力？大概就是這樣。

何乏筆教授：

關於「跨文化」與「轉化」的關係，我希望透過目前所進行的海德格研究來打破希臘與中國的「對比」框架，也就是朱利安迂迴中國的策略。在此對比下，希臘思想以 **Being**、存在為主，中國思想以 **betweenness**、之間為主。這個例子能說明「比較哲學」與「跨文化哲學」的差別。「跨文化」不能停留在希臘思想如何如何，中國思想如何如何的對比，反而要進入深度轉化的動脈。此外，從「跨文化」線索交織來說，我們無法預期結果，這

涉及「跨文化」與「弔詭」的關係問題。「轉化」的過程並不是我們清楚能夠規畫出來的。從這樣的角度可以看出海德格與道家的跨文化關係如何在海德格思想的內部運行。弔詭的是，海德格的跨文化潛力恰好不是在中國與希臘的比較脈絡下所產生，反而在深刻反思西方思想內部的困難和轉折中萌生。反過來說，當代漢語思想脈絡的「跨文化」潛力也未必依賴「比較哲學」的進路來展開。跨文化潛力可能恰好在深入反思中國思想資源的內部發生。關鍵在於，「跨文化」需要發生在文化的深層結構裡，而且相關的深度轉化是自己也未必能夠自覺到的，是在意識把握的層次外發生。許多有關海德格與道家的研究基本上是「比較」式的，一再討論海德格是否受到道家的直接影響，或關注海德格思想如何影響了當代道家研究，但這種討論並沒有觸及跨文化的深層轉化。

何重誼教授：

謝謝你講述的問題。我可以藉此回答何乏筆教授剛剛問的問題。事實上，我所說的「正統」與「非正統」只是一個可能性，這個區分只是一個開始，不是結束，而是剛剛開始。只是給我們一個概念，幫助我們去認識到：沒有辦法說西方是一個東西，因為已經有兩個東西了。這是一個策略，不是一個已經放在那邊的答案。再者，如果用德勒茲的說法來回答。很多人也批評德勒

茲，當德勒茲一直批評 **dualism** 時，他好像變成了 **dualist**？德勒茲曾在這一篇文章裡，回答這個問題。對德勒茲來說，不是有一樣的模式在做對比，比如說，有一個正統，一個 **paradigm**，一個模式，一個 **model**。然後，非正統是另外一個 **model**。不是這樣。對他來說，只有一個「模式」，然後另外一個是「非模式的模式」，也就是模式外的東西。也就是說，只有一個正統模式，「非正統」不是模式，因為所謂的「非正統」只是反對有模式的脈絡。這是德勒茲的回答。所以，在這邊不會有 **essentialism** 的問題、也不會有 **dualism** 的問題。對正統來說，有 **dualism**。對非正統來說，不會有 **dualism**。只有從正統的角度來說，非正統才成為 **dualism**。但對非正統來說，這是 **pluralism**、這是多樣性的問題，不是 **dualism**、不是二元論的問題。所以，這個是德勒茲的回答，不知道是否能解決你提的問題？

然後，另外一個問題是「正統」與「非正統」跟時代有關。如果換時代、換狀況，可能會有改變。可是，德勒茲的想法，比較是 **switch** 的問題，也就是說，有一個人住在一個地方，換成另外一個人，或者住在另外一個地方的問題。當然可以說，時代會改變，但德勒茲認為，重點還是可以放在，當你分析一個人的時候，你會比較認為他屬於正統或非正統，從這裡也可以掌握「變化」的問題。而事實上，我用「正統」與「非正統」的差別，不是說只有兩個，而是希望任意比較三個、四個、五個不同的脈

絡。然後，看看這幾個不同的脈絡，所凸顯出來的不同模式。而這種做法，也只是剛剛開始打破 homogeneity 而已，不是 final，不是定調，不是結論。所以，我在上述的報告裡，說的也就是「前形上學」跟「後形上學」的對應可能性而已。

所以，在我看來，何乏筆教授所詮釋海德格的模式，仍是將自己的創意放在海德格身上。事實上，我們自己也可以創造新的概念，不一定是哲學家的發明。我們也可以從事自己的創意。重點在於，有沒有意識到，任何一種思考都可能會形成形上學思考的模式。

李志桓（國立中山大學博士後研究）：

我很喜歡何重誼教授所問的一個問題，他很有現實感。他問的是，對現在的中國哲學來說，是一個什麼樣的時刻？我覺得，這個問題很有現實感。如果我們對中國大陸內部的中國哲學詮釋有著一定的熟悉度的話，大概會發現：在中國內部，確實有一個廣義的「後現代熱潮」，比如安樂哲（Roger T. Ames）的儒學詮釋，或者像是張祥龍、劉小楓、甘陽等人透過海德格哲學所開啟的一系列古典重塑的工作。簡言之，透過對「現代性」或「計算性思維」的反思，這些學者重新賦予中國古典哲學一種基進而前衛的當代使命。

而正如前面所述，哲學離不開政治。在中國大陸內部出現的

這種相當具有活力的中國哲學思考，也被賦予一種期待，期待它能夠超克現代性。也就是說，它呈現出一種傾向，它想要繞過一個東西。繞過什麼東西呢？像亞洲其他國家，日本、韓國、臺灣，都走向一個廣義的西方民主政治的形態，但中國大陸似乎想繞過這個階段，他們會透過一些後現代哲學的語言，或者某一種海德格式的哲學智慧來說：「你看！民主政治有很多弊病！它的本質只是技術性的思考，而我們中國傳統另有一些資源可以幫助我們繞過這些問題，直接到達最終的、也是更好的目的地」。這就是何重誼教授所問的一個很刺激的問題，對中國而言，現在是另一個「海德格時刻」嗎？這些充滿創造力的思想試驗，是一種正面的「跨文化」探索，還是另一個災難的開始？顯然，問題的關鍵在於何乏筆教授所思考的「弔詭」。海德格能夠思考弔詭嗎？海德格能夠幫助我們發展出一套批判哲學或者現代的修養哲學嗎？

何乏筆教授：

「海德格時刻」這個說法，確實有意思。問題是，當前的一些中國知識分子是否陷入海德格在 1933 年所犯的錯誤，就為了替極權背書。每一個思想家或者每一個知識份子，他可能面臨要站在哪裡的問題。這也就是一個思想家的政治時刻。從海德格來思考這個問題，有一個好處，就是說，他是一個失敗者。從失敗者

身上，我們似乎可以得出一種提醒。也就是說，海德格判斷錯了，他認為德國的「民族社會主義」，可以透過希臘的思想資源來完成，他用「新歐洲」這樣的格局來創造未來、來打開新的開端。但是，很快地，海德格自己面臨這樣的判斷錯誤。那從這個角度來說，「弔詭的思想」要怎麼進來呢？弔詭的思想首先提醒我們，所謂「海德格時刻」隨時會到來，我們不可能事先知道判斷是對的、還是錯的。所以，從海德格的這個角度來說，我們可以形成一個基本的懷疑態度。當然這種懷疑的態度，特別是對於民主社會形態的懷疑，是海德格在中國大陸受到歡迎的原因之一。德國在 20 世紀，曾想要走一條非西方的自由民主道路，中國現在似乎也想要走一條非自由民主的路。那這兩條路，要怎麼連結在一起看待？剛才吃午餐的時候，我們就在討論這個問題，為什麼一直把中國跟納粹連結在一起，這個連結是有道理的嗎？我想從海德格的角度來看，我們能夠發現他對前蘇格拉底思想的了解，的確充滿一種，用莊子的語彙來說，就是「弔詭性」。我覺得，海德格所謂的「存在思想」基本上是一種弔詭的存在方式。海德格大概會認為，在柏拉圖以後被排除或者被遺忘的，與其說是存有思維，不如說是一種弔詭的思想方式。我的解釋是這樣。所以，在這個意義上，跟我們思考老莊、思考儒家傳統裡面的弔詭因素有連接的可能性。但是，我們永遠不要忘記這樣一個思想方式，「海德格時刻」的提醒在於失敗的可能。我們永遠無法確

定我們所站的地方是對的，還是錯的。這是我對「反者道之動」的體會。

賴錫三教授：

何重誼教授談的「海德格時刻」，是大陸知識分子榮劍用來批判汪暉的提問方式。²⁰ 是針對 1933 年海德格接受了弗萊堡大學（Universität Freiburg）校長一職後，被解讀為對納粹國家主義的投誠，甚至寄託希特勒（Adolf Hitler）這樣的偉大領袖來做為集體意志的召喚，所以這個概念對知識分子面對歷史時刻的政治誘惑，具有高度的批判懷疑態度。有趣的是，何乏筆教授的文章提到另外一種「海德格時刻」，也就是 1945 年德國戰敗之後，海德格對於德國想要拯救歐洲的德意志民族使命，卻帶來災難性後果的省思後，在 1945 年的戰敗關鍵時刻，受到《莊子》「無用」思維的深度轉化，重新省思了「意志」（包括道德意志）的毒素，尤其想要終極解決問題的「有用」思維所化身的強力意志。換言之，1933 年和 1945 年是兩個相當不同狀態的「海德格時刻」：前者是意志性的用，後者是去意志性的無用。所以海德格的問題，不必只停留在 1933 年的顯性「海德格時刻」，似乎也可以同時思

²⁰ 參見榮劍：〈汪暉的「海德格爾時刻」？〉，《新盛世危言——榮劍時政評論錄 2012-2020》，頁 188-195；〈知性的蒙蔽與德性的沉淪——關於「海德格爾時刻」的再思考〉，《當代中國評論》第 2 期（2020），頁 95-109。

考它和 1945 年的隱性「海德格時刻」的弔詭關係？當然榮劍的批判還是很有力道的，對知識分子的質疑也是不該輕輕放過的。但「海德格時刻」或許有必要更複雜化來討論，尤其當 1945 年的隱性「海德格時刻」被同時放進來思考後，海德格的思想辯證性也就更有趣了，對知識分子思考學術與政治的激情投身與保持間距，帶來了雙向辯證的反思性挑戰。而在東亞脈絡來思考政治與批判性問題時，「無用一政治」的思想潛力，也就打開了一道當代的思考契機。尤其這一、兩年以來，「美／中／臺」的關係幾近失控，或者說，因為政治狂人的操控，讓「無所不在的政治」將「不是什麼都政治」的餘地與間隙，幾乎都被極端化的立場給封閉了起來。讓立場差異原本應持續保持對話，墮落為「深度歧見」的兩極對撞，²¹ 大國之間掉入「立場政治」的「自是非他」之泥沼。而在臺灣，人人無所逃於政治激情的嚴重干擾，而難以拉開距離的冷靜思考，但如果不對政治激情保持「說不」，甚至不屑的間距，又如何可能對 1933 年的顯性「海德格時刻」產生抵抗能力？如果真有另外一個 1945 年的隱性「海德格時刻」，那麼要如何讓這兩個時刻同時共在而相互調節？而不是在「激情／戰

²¹ 「深度歧見」取自鄧育仁的說法，這個概念用以描述民主時代平等多元，必然衍生歧見而無法將其徹底解決。一旦企圖終極解決歧見，民主將倒轉為威權，但若放任歧見不管，歧見日出，將可能惡化為無法溝通的「深度歧見」，如此又將反過來侵蝕民主生活的共通體。相關討論，可參見鄧育仁：《公民儒學》（台北：國立臺灣大學出版中心，2015）。近來，臺灣的跨文化《莊子》學，嘗試透過〈齊物論〉弔詭兩行的思維方式來回應深度歧見，並嘗試思考公民道家的可能性。

敗」後的 12 年，才幡然領悟「柔軟共生」的「無用」時刻？

何重誼教授：

我對於「海德格時刻」的想法，事實上，要用歷史的角度來看這個問題，從歐洲的 18 世紀初到 19 世紀，如何乏筆教授所說，德國跟法國之間是有一些衝突的。對這個時候的浪漫主義者來說，他們會強調德國民族的特色，而德國哲學則會說，事實上我們沒有法國人所說的那種理性的普遍性、普遍的理性。事實上，每個文化都有不同的特色。國家主義（nationalism），跟民族精神（Volksgeist）是相關的。我們可以比較德國 18 世紀、19 世紀，和中國在 19 世紀結束、20 世紀開始的處境，也就是在這個時候，他們遭遇到類似的狀況。別的國家會給你壓力，打破你自己的政治秩序，甚至殖民你的國家。而如果，在這個時候，你認為殖民者的文化是別人的，不是你自己的（雖然你自己也是一個帝國），1933 年的「海德格時刻」就誕生了。我的意思是，德國強調民族的文學，這件事情跟中國在 19 世紀結束、20 世紀初，強調所謂的「國學」，這兩者是類似的。所以我會說，現在的狀況，從 19 世紀開始的德國，跟從 20 世紀開始的中國，都是一路發展起來的。這個問題不是現在才開始的，而是一個很長的經歷。

賴錫三教授：

宋灝教授（Mathias Obert）有沒有問題？

宋灝（國立中山大學哲學研究所教授）：

好，既然賴錫三教授點名了，我利用這個機會發言。我蠻喜歡何重誼教授從「差異性」開始，而不是從「同質性」開始。雖然我個人很排斥做比較，但既然要做比較，你要把它弄成動態式的比較，而不是靜態式的比較。我覺得，你的策略是不錯的，是從問題性開始的，是從緊張的關係開始的，從這裡來問在這樣一個關係裡面，有沒有另類的可能性被忽略掉、被埋沒掉、被遺忘掉了。這可以是一個完全另類比較的開始，那結果是怎樣，你自己也不知道。對你來說，這是一個策略，而不是一個答案。所以，我蠻欣賞這個做法，它很接近德勒茲所說的 *problematization*。「問題性」比較重要，或者說「強度」（*intensité*）比較重要，而不是內容最重要。但是可不可以再複雜一點？有沒有必要在 20 世紀的這個當下，把事情想得更複雜？就是說，除了各個文化脈絡本身有一個正統與非正統的關係之外，也有內外的關係，比如說，要是我們在臺灣描繪歐洲所謂的正統，相較於在歐洲內部看起來，這樣的描述也許長得很不一樣。我們是不是要考慮到在臺灣用中文來進行比較的時候，除了面對一個歐洲人自己說什麼是正統、什麼是不正統那樣二分法之

外，我們還得面對自己一百年來所在的翻譯處境。另外，像何乏筆教授說的，如今尼采已經變成了正統。不過，我覺得，在我個人的養成裡面尼采還不是正統。所以，某個哲學到什麼地步被承認才叫做正統？在德勒茲來說，尼采是正統，何乏筆教授也許是這樣想的。但是在 20 世紀整個學院哲學來說，尼采並不是正統。所以，什麼叫做正統、什麼叫做不正統，這也可以是一個問題，甚至是很重要的問題。要不然，我們又再落入刻板化的對比，或者落入黑白的本質主義。

這個也是我想跟何乏筆教授談一談的問題。你的海德格跟中國的關係，蠻有趣的，是一個試驗。只是有兩點：第一點就是你似乎把古代中國跟現代中國混在一起，但是基本上你要說的是古代的中國，要說的是老莊、孔孟，而不是現代。但是，海德格剛好相反，他處在現代，他的目的並不是要回歸到蘇格拉底的前期哲學，他要把思想從「形上學的終結」帶到「形上學剛開始」的那個時間點。為什麼？為了「另一個開始」，他說的「*der andere Anfang*」。他有個未來的意圖性隱藏在這個重新思考蘇格拉底之前的哲學的進路裡頭。因此，他完全不是以重構古代思想的方式，或者以詮釋學的方式來瞭解古代哲學本來是什麼，中國哲學本來是什麼，希臘哲學本來是什麼。他要挖出來、考古學式地挖掘出來的反而是一個抉擇，亦即一個基本的抉擇（*Grundentscheidung*）。他說：「這是一個叉路，在這個地方柏拉圖決定要走

上巴曼尼德斯（Parmenides）所鋪陳的路線，而忽略赫拉克利特（Heraclitus）所走的路線」。他為什麼要這樣做？因為我們現在可以從中重新開始抉擇，為了我們的未來選擇另一條路途。在這方面，我一直覺得中國缺乏未來性。我不知道何乏筆教授怎麼看，我們曾經談過了這個問題。中國一直被釘在古代思想，但是海德格很明顯地完完全全不是關懷古希臘是什麼、中國哲學是什麼。他所關懷的是，我們自己於 21 世紀、22 世紀能否重新成為像人的人，還是我們已經走入了災難的場域，沒有出路了？他有這個危機意識，但是搞中國哲學的人好像沒有這種危機意識，只要復古，只著重古代，他們似乎在說：我們該有的早就有了。但海德格並不採取這樣的立場。

賴錫三教授：

做中國哲學的研究，有很多人也不是都這個樣子，許多學者都在努力嘗試「通古今之變」、「通中西之變」，不是簡單的復古或單純的嚮新的二元論。由於時間的關係，你們各自回答三分鐘，然後我們休息一下，進到第二部分的對談，希望能以另一種方式延續我們的討論。

何重誼教授：

謝謝這個問題。我覺得 Reception theory 當然很重要，我還沒

有放在裡面，但這應該是需要的。所以，這個我也認同。Reception theory 當然很需要，可是有一點 empirical 的部分，我想找到比較 transcendental 的範疇。當然，需要回答一些 empirical 的問題，可是這樣會變成案例分析的研究。我會比較想往 transcendental 的方向走。我們剛剛討論德勒茲的 major 與 minor 概念，這個想法的目標是為了解構西方形上學的概念而已，而我的真的目標是找到跨文化的抽象範疇。雖然朱利安說，在中國哲學沒有理想世界的概念，可是我們可以說柏拉圖的 Republic 跟孔子的大同都是理想的政治制度，他們想從這些理想政治制度的角度分析與判斷他們生活中的政治環境。他們也都覺得智慧屬於過去的世界，因此知道跟記憶有秘結的關係。這個算是一種哲學模式。而其他的西／中哲學家則會覺得，宇宙的變化妨礙我們記住與使用過去的東西，需要一直適應新的狀況。因此，對他們來說，我們可以得到理想的政治制度這是幻想：我們最好只在乎自己的身體。還有其他西／中哲學家會覺得，雖然過去會不見，雖然現在一直改變，可是我們可以影響未來：人類可以計劃，因為他們的靈魂有彈性；人類的本質是可以塑造的。假設歐語系／華語系的哲學家有這三種不同面對時間的概念，跨文化哲學的案例研究會讓我們比較具體的分配歐／華哲學家的時間概念。

何乏筆教授：

我想先回應尼采是不是主流的問題。這方面，我受到哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）的影響。在《現代性的哲學話語》（*Der Philosophische Diskurs der Moderne*）裡，他把尼采看成進入「後現代」哲學的「轉盤」或說「陶鈞」（*Nietzsche als Drehscheibe*）。或許我們更廣泛的可以說，如果馬克思（Karl Marx）是批判 19 世紀工業時代的轉盤，那麼尼采是批判 20 世紀後工業時代的轉盤。無論是對海德格、批判理論或後結構主義，尼采的思想具有關鍵的樞紐作用。兩個方面是特別重要的：第一個是哈伯瑪斯所謂「後形上學思想」（*nachmetaphysisches Denken*），第二個是身體哲學。很難說 20 世紀的歐洲哲學不是以這兩個問題為主流。所以，從這個角度來說，所謂「不合時宜」的思想可能成為非常合時宜的，成為轉動一整個時代的力量。所以，所謂的「主流」或「非主流」是非常動態的關係，不可能是固定的。

第二點，海德格怎麼看希臘？我想很清楚的是，他是從當代來看。他不是一板一眼的古典學者，他不是去思考希臘本來是怎麼樣、希臘人本來是怎麼思考的。但是，也有另外的一面，海德格的語言經常出現有關「希臘人」（*die Griechen*）的思想如何如何，「希臘性」（*Griechentum*）如何如何的說法。顯然，海德格認為，他可以觸及這個部分。他認為，他的思想能把握，或者能夠討論到別人所忽略的更真實的、更深刻的層面。從這個角度來

說，海德格對古希臘的研究敞開雙面的思想方向。一個方面是真正要回到古代，也就是非常尊重古人的思想，並且強調古代思想資源的卓越價值。在他看來，這是現代人很難做到的，因為在啟蒙的歷史進步論下，古典的東西越來越喪失規範性的價值，已無法為當代提供什麼有價值的方向。另一方面，海德格所謂「另類開端」(der andere Anfang)當然立刻帶我們到剛才所討論的政治層面。也就是說，海德格曾經相信納粹的新德國是呼應古希臘「另類開端」的新開端。至少在一段時間裡，他表達了這樣的想法。所以，在這樣一個古代與當代，也就是古代希臘與當代德國的關係來看，哲學與政治的關係就變得非常複雜。

我想，何重誼教授的討論確實迫使我們去面對哲學與文化民族主義的複雜關係。但是，這不只是海德格的問題，這也不只是20世紀的問題，這仍然是我們在21世紀不得不面對的迫切問題。海德格串連先蘇與道家思想的跨文化格局，讓我們意識到面對這個問題的難度。我想，這樣的角度對討論中國古典思想或所謂「古典復興」是很有啟發的。目前在中國大陸快速發展的「古典學」所關心的當然不只是古代，反而充滿要「通古今之變」的濃厚動力，甚至仍然是被現代化所造成的痛苦經驗和急迫感所驅動。海德格在1930到40年代對先蘇格拉底思想的探討非常詳細，詳細到一本書僅是圍繞著一兩個先蘇斷簡，但同時他一再讓讀者感到思想內部的強烈急迫感和時代性。恰好因為這樣，所以

我們當今的時刻、當今的危險時刻也是一個海德格時刻。在這裡，海德格時刻當然不只是學者知識分子向極權統治妥協的問題。從尼采到海德格再到傅柯，歐洲的古典研究充滿對當前處境的深刻批判，同時也有意或無意為當權者辯護。在我看來，「海德格時刻」涉及這樣的雙重問題。

賴錫三教授：

好問題，這是個「通古今之變」的問題。我們休息一下，下一個場次會落實到更具體、更切身的臺灣處境。我們將邀請楊儒賓教授來主持下個場次的討論。

二、兩行與共生：思考「中華—臺灣」的跨文化潛力與艱難

楊儒賓（國立清華大學哲學研究所講座教授）：

由我來主持，等一下我還是按照大會的指示。我們一開始就請何乏筆教授和何重誼教授，兩位各自講五到八分鐘。上半場非常精彩，下半場理論上也應該會非常精彩。因為這馬上會牽涉到現實的問題。其實，我覺得這一場應該在更大的會議或者類似這樣的會議，把這個問題拋出來。因為我一直覺得在臺灣的哲學界，至少在我比較了解的中國哲學界，哲學與政治的問題沒有被

徹底地好好談一談。哲學也是跟整個存在息息相關的問題。大概在 1949 年之後，那時是冷戰時期，可以看新儒家與自由主義者的對話。我覺得當時的問題，是真正的哲學問題。那種問題，也蠻有存在感的。我自己最近幾年的研究，牽涉到 1949 年對臺灣、對中華民國的理解，在我自己內在的生命也產生一個比較深刻的變化。²² 也就是說，本來中國哲學對我來說是一個比較純粹的學術問題。但是現在，愈來愈覺得可能不只如此，我們應該嚴肅地來面對。相對之下，我覺得中國大陸那邊研究中國哲學、儒家哲學，不管你贊不贊成，但他們所拋出來的問題，對他們來說，卻是真正實在的問題。雖然我們這邊很多人一直覺得可笑，但是不管可笑不可笑。他們的問題，在 21 世紀的中國內部提出來，就有它內在的原因。而它要達成什麼目的，我覺得這個問題，你不能迴避。

回到臺灣來看，哲學與政治的關係，我認為最簡單的就是，在臺灣，自由主義和新儒家有一個比較好的發展。我不曉得這是不是結論。但對我來說，至少是一個結論，五四以來那種自由主義跟文化傳統主義的一種鬥爭，在臺灣，經過胡適、殷海光、徐復觀、牟宗三這樣子的發展。這兩條路線，基本上，我認為已經走得很緊。但是一個最大的問題，就是對共產主義，你怎麼去處

²² 參見楊儒賓：《1949 禮讚》（臺北：聯經，2015 年）。最近楊儒賓教授又有一本最新著作《思考中華民國》，即將出版。

理。在臺灣，它被認為是負面的。在現代化的過程中，那是一條歧路、一條錯誤的路，其實我的想法也是這樣。但顯然在中國大陸，不是如此，一些在中國大陸研究儒家的同道，他們反而認為自由主義是一條歧路。那我覺得這問題可能需要談一談。因為它既是學術的問題，也是現實的問題。現在，我只能拋磚引玉。第一個玉，就交給何重誼教授。

何重誼教授：

我將從歷史和地緣政治的研究角度來探討臺灣跨文化研究之狀況。我不會就現今臺灣跨文化研究（人、地點）的實際經驗來回答這樣的問題，但我將對臺灣跨文化研究之可能性的先驗條件提供一些反思。臺灣以地緣政治上來說，尤其是在歐洲／中國文化互動方面是世界上解決跨文化問題的最佳地點。但是就「地緣政治」來說的意義是什麼？在國際關係、處理國家之間的正式關係裡，地緣政治是形塑不同領土之間關係的背景影響力，包括來自經濟、文化、歷史的影響力，尤其是地理上的。

臺灣國際關係之困難在於，對臺灣／中華民國而言國籍認同仍然是模糊的。儘管臺灣與中國之間並沒有常見的國際關係，但臺灣與中國之間的地緣政治（geopolitics）卻十分豐富與複雜。在法國哲學家拉圖爾（Bruno Latour）的人類世（anthropocene）的背景下重新定義後，「地緣政治」一詞有著更複雜的意涵，甚

至包涵人類活動對地球環境所產生影響——氣候變遷則是最為顯著之展現。

在地緣／地質政治方面，不僅臺灣是一個碰撞區域／衝突區，其地質也和它複雜的文化、政治歷史保持一致。臺灣受三塊不同的板塊擠壓隆起：歐亞大陸板塊（西北）、菲律賓海板塊（東南）和 Ryukyu Subdivision Zone（東部）。這說明了臺灣與南島、歐亞、日本之間的歷史與文化背景。正如彭保羅（Paul Jobin）所指出，臺灣特殊之地緣政治與地緣—政治皆使其成為世界上風險最大之區域。以地緣政治來說，臺灣面臨所有人類世之嚴重後果：作為太平洋島國，臺灣受海平面上升、颱風增加、氣溫飆升對動植物的影響……等威脅。就地緣—政治而言，臺灣介於美中爭端中心，1500 枚中國巡弋飛彈指向臺灣、中國戰鬥機頻頻繞臺飛行、不斷受到國外駭客攻擊。如此集中的風險十分罕見，但賀德林說：「但在有危險的地方，拯救著的東西也生長（Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch）。」

1945 年後臺灣的當代歷史可以分為兩個部分：第一個部分，重新中國化之國民黨軍事統治時期（在日本 50 年的統治之後）；第二個部分，伴隨政黨輪替與「去中國化」之民主化時期。將「去中國化」以社會學角度理解為純粹是政治歧見之表述，是錯誤的詮釋。建議由哲學的角度詮釋，將兩種不同的概念結合起來，並與臺灣的現狀相互連結。法國漢學家 Simon Leys（李克

曼，Pierre Ryckmans）關於中國著名的看法為：「中國是中國人的信仰（La Chine est la religion des Chinois）」，意即不僅僅是地理意義上的中國，也是文化上的中國。法國社會學家 Marcel Gauchet 論述提到天主教及其特性是：「天主教是從宗教出走的宗教（Le Christianisme est la religion de la sortie de la religion）」。將 Leys 和 Gauchet 的概念放入臺灣的處境討論時，我們可以得出下列兩項看法：若中國是中國人的信仰，那麼臺灣去中國化便可視為一種世俗化的形式；而臺灣世俗化的過程則可理解為，臺灣是去中國性的中國／去華人化的華語地區。臺灣可視為中國的「費爾巴哈時刻」，就像神不存在於人之外或超越人，中國不能強加中國文化於華人身上，因為中國的文化是由所有的華人創造而生成的。通過臺灣出走中國信仰的過程，去中國性的中華文化可以取得普遍的價值與跨越文化的能力。

臺灣可視為一個可以將中國歷史進行後殖民詮釋的地方：解構中國化之帝國主義與殖民主義的論述。正如張春樹（Chun-shu Chang）在其著作 *The Rise of the Chinese Empire* 所證明的，帝國邊界的殖民化，例如外部蠻夷之邦的殖民化，一直都是漢皇帝持續關注的重點。採用儒家文化成為一種新的國家意識形態，使非

漢人的殖民化成為可能，同時也合理化帝國的併吞行為。²³ 中國的世界大同概念只對那些皈依漢化的人而言，代表著和平。對於其他人而言，知識份子提倡進行其文化與習俗的持續殲滅（王陽明身為明朝將軍，曾參與平定畚族和苗族的戰役）。²⁴

在新清史學家出現之前，將所謂「蠻夷之邦」漢化的殖民暴力一直被敘述為邁向文明與和平的行徑（儘管清朝對準噶爾進行滅絕種族約有 60-80 萬人）^{25, 26}：「在傳統中國史學裡，用以詮釋中國政府擴大對邊疆地區之政治控制的修辭手法通常是自證的（self-validating）。〔……〕中國政府的行徑被認為是道德、仁慈且永遠有效的。」²⁷ 中國化被描述為以中央吸收其邊陲的過程，

²³ Chun-shu Chang, *The Rise of the Chinese Empire: Nation, state, & imperialism in early China, ca. 1600 B.C.-A.D. 8* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007), p. 122: "The new Confucianism's all-embracing nature was probably the main feature that induced Emperor Wu to endorse it as the state ideology and to skillfully employ it as the ideological driving force to mobilize a whole nation to launch his massive empire building by expansive military engagements."

²⁴ Donald S. Sutton, "Ethnicity and the Miao Frontier in the Eighteenth Century," in *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, eds. Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton (London: University of California Press, 2006), pp. 190-228: "Zhang [Guangsi] expressed his wish that military victory led to a process of gradually staining [the Miao] with Chinese customs and changing them into [people of] the interior."

²⁵ Douglas Carruthers, *Unknown Mongolia: A Record of Travel and Exploration in North-west Mongolia and Dzungaria* (Philadelphia: Lippincott, 1914), p. 376: "When the Chinese [Qing Dynasty] invaded Dzungaria, they killed off her population to a man—of six hundred thousand inhabitants not one remained."

²⁶ Mark Levene, "Empire, Native peoples and Genocide," in *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, ed. A. Dirk Moses (New York: Berghahn Books, 2008), pp. 183-204: "arguably the eighteenth-century genocide par excellence."

²⁷ John E. Herman, "The Cant of Conquest Tusi Offices and China's Political Incorporation of the Southwest Frontier," in *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, eds. Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton (London: University of California Press, 2006), pp. 135-168: "In traditional Chinese historiography, the rhetorical devices used to elucidate the ways in which the Chinese state extended its political control over frontier areas were for the most part self-validating. [...] The actions of the Chinese

中國領土逐漸擴張是由於其較高的道德價值，但真正的歷史卻告訴我們，同化的過程時常朝相反方向進行——反中國化的事實對帝國而言，是反抗中國最大的異端。²⁸

臺灣地處地緣政治衝突區，是最具危機的地方之一，應該會引起人們對自身 *Dasein* 進行深刻的反思。臺灣作為當今世俗華人思想唯一倖存的地點，是在沒有中國性約束的情況下，仍能以中文思考的地方。因為臺灣是中國共產黨神權統治之外唯一的華語區，仍然是可能克服中國形上學的地方。西方形上學意味著存有與存在物之間的混淆。中國形上學是文化歸屬與政治服從之間的混淆。儘管「中國化」在文化上是單向進行的，但發生在帝國邊緣的卻是跨文化現象。華語地區中的福爾摩沙差異的存在，等於華語人有了克服中國形上學的機會。因此臺灣的去中國化不僅是中國化的出走，而且是對動態生成（*Becoming*）的開放。其混雜而非純化的特性，使一種特定的文化生成得以普遍進行。一言以蔽之，跨文化哲學繼續發展的可能性在於歐語人與華語人同時解構西方與中國的形上學。

state were deemed moral, benevolent, and eternally valid.”

²⁸ Wing-hoi Chan, “Ethnic Labels in a Mountainous Region: The Case of She ‘Bandits,’” in *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, eds. Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton (London: University of California Press, 2006), pp. 255-284: “As an instance of ‘sinicization,’ the case of the She bandits is full of irony. It shows that [...] something quite the reverse of ‘sinicization’ could take place. Before Wang Yangming went to Nanan, for example, Han people were to a large extent nominally turning into non-Han rather than the other way around. [...] They were the very reverse of the ‘barbarians’ who went to court to pay tribute and express admiration for civilization. From the perspective of the state, the rebels betrayed civilization and attached themselves to the ‘barbarians.’”

何乏筆教授：

這一場的題目是「臺灣的跨文化處境」。我要提出的問題是：臺灣的跨文化時刻是否已經過了？在我看來，「跨文化」可界定為「通古今東西南北之變」。我試著先使用比較抽象的語言來說明這種「通一變」。在時間和空間中不斷轉化的事物能穿越時空的障礙而溝通起來。轉化不斷地在「古今」的時間上發生，同樣也不斷在「東西南北」的空間中發生。簡單來說，「文化比較」的做法是先把事物固定固化，再進行「對一話」。在我看來，「跨文化溝通」(transcultural communication)的問題在於：如何讓轉化轉動中的事物溝通起來？這個說明顯然已經涉及「弔詭思想」的難題。面對弔詭的關鍵就在於：假如在變化無窮的旋轉中，「事物」是相對穩定靜態的要素，那麼事物所造成的障礙和不通（或說：不同），使得「溝一通」成為可能。這是轉化無窮所隱含的動靜問題。我們所面臨的處境是現代的世界。但什麼是現代世界的性質呢？或許可以這樣回答：現代性的「性」是「化」，所以現代性等於現代化。

在當代的處境中，「跨文化」就意味著，在多元文化時空的無窮無盡變化中，穿越「文—化」與「文—化」內部和兩者之間的障礙和不通。任何「文—化」的內部和兩者之間在「古今」的歷史向度，以及在東西南北的地理向度，都有「文化差異」的問題。例如，希臘與德國的關係涉及歐洲文化內部的南北問題，中

華文化發展中一直存在著南北的問題，臺灣也有。從亞洲的角度看，現代化的關鍵問題是東與西的關係。我們在時間和空間的位置不可能是永恆不變的，所以我們一再面臨從一個位置或立場過渡到另一個立場的必要。這是「跨立場」問題。穿越不同的而且在轉動中的立場如何可能？剛才，楊儒賓教授提到新儒家與自由主義者在臺灣的討論脈絡。這就是一個「跨立場」問題的例子：儒家與自由主義的溝通涉及古今的向度，也涉及東西的向度。跨文化溝通意味著，兩個立場進入同時自我轉化與互相轉化的運轉機制中。

所以，「跨文化」不是「文化比較」。兩者必須明確區分。「比較」牽涉到立場的分離或統一，牽涉到同一與差異（identity and difference）的關係。你我的差異，你是你、我是我的對比蘊含著我的內部是統一的。所以，在以「文化比較」為主的方法中，所謂「穿越立場」或「跨立場」的轉動是不太可能，甚至是被排除的。

在上述討論「跨文化」的基礎上，我想更具體回應何重誼教授的一個說法。他在上午的報告中提到：「海德格宣稱，西方哲學興起的條件在於它與亞洲的神話思想是分離的、是對比的。」沒有錯，海德格多次提到歐洲與亞洲的對比，而且有時候還提倡一種亞洲威脅論。不過，如果我們回到何重誼教授所引用的那一段話，我們馬上可以看到問題的複雜性。首先，海德格在這裡所

討論的是「西洋哲學的偉大開端」與「神話」的「對立」。哲學之所以能誕生，是因為它能「超克」(überwinden)「神話性」(das Mythische)。再者，「神話性」的具體表現在於「亞洲性」(das Asiatische)。這是什麼意思？在古希臘的歷史脈絡下，所謂「亞洲」主要是指波斯帝國。在西元前第六到第五世紀，希臘的城邦能聯合對抗巨大的波斯帝國，而且在大動盪的時代又能在幾個圍繞著地中海的城邦裡發展出「哲學」，實在是個奇蹟。儘管對「亞洲」的界定和理解在大概兩千五百年的歷史中發生了許多改變，但直到今日，對歐洲與亞洲的想像仍然直接或間接受到波斯戰爭相關故事的影響。這是歐洲作為「神話」的組成部分。尼采在《悲劇的誕生》中仍然把希臘的神話與「亞洲」的神話對比起來，認為亞洲的神話是「野蠻」的，是與希臘悲劇中的神話明顯不同的。不同「文—化」發生衝突甚至戰爭的時候，似乎必然會伴隨著文明與野蠻或哲學與神話這類的價值判斷。海德格顯然也不是例外。毫無疑問，他還是多次藉由亞洲威脅論來表達出歐洲中心主義的傾向。在我看來，這都屬於文化比較的範圍。

但是，在何重誼教授所引用的那句話之前，海德格對歷史的轉化提出以下的看法：「剩下的可能性僅僅是轉化歷史，即是真正實施歷史所隱藏的，但知識和行動卻無法深達的必然性；而真

切實施的轉化，乃是創生性的本體。」²⁹ 我覺得這句話非常精彩。根據我的理解，在我們今天所討論的脈絡下，這句話能深刻表達從「文化比較」到「跨文化」的過渡：前者（希臘與亞洲或哲學與神話的對比）是後者（創生性的歷史轉化）的一個歷史條件。海德格從對比史觀進入轉化史觀。弔詭的是，人們所實施的歷史轉化所隱藏的必然性卻是人們無法意識到的，無法掌握的，是人的知識和行動所深達不到的。海德格對先蘇與老莊思想的探索恰好以這種方式轉化了歷史，打破歐洲與亞洲的僵固對比。所以，我認為，面對海德格思想的時候，應該同時照顧到「文化比較」與「跨文化」兩個面向。

根據我的觀察，臺灣目前明顯偏向「文化比較」而不是「跨文化」的處境。認同「西方」而反對「中國」，這是比較的邏輯，不是跨文化的邏輯。我認為，臺灣的跨文化潛力脫離不了兩岸的歷史文化脈絡。同樣的，臺灣跨文化哲學的發展離不開與「中國哲學」的交織碰撞。比如說，就政治哲學而言，儒家與自由主義的關係，以及儒家與社會主義的關係對深入反思兩岸的政治格局是極為重要的議題，因為會帶我們到中國政治現代化的內在批判邏輯，讓我們擺脫總是以歐美民主化經驗和標準來衡量臺

²⁹ “Es bleibt nur die Möglichkeit, die Geschichte zu verwandeln, d. h. die verborgene Notwendigkeit der Geschichte, in die weder Wissen noch Tat hinabreichen, wirklich zu vollziehen; und Verwandlung, wahrhaft vollzogen, ist das Wesen des Schöpferischen.” Heidegger, *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. 42. Schelling: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), p. 252.

灣與大陸的民主化問題：如何從哲學的角度認真思考自由民主與社會主義民主的關係呢？對回答這樣的問題，儒家的因素（例如：對「大同」或「天下為公」的理解）是不可或缺的。但此議題在臺灣基本上被看成冷門和過時，似乎已經失去現實意義。也就是說，「自由民主」與「威權／極權統治」的思想框架是從固定固化的立場出發來討論問題。這是「比較」的邏輯，不是「跨文化」的邏輯，是敵我鬥爭的邏輯，不是弔詭共化的邏輯。我當然不是要說，鬥爭的邏輯沒有它的道理和正當性。不可否認，在「文一化」之外，「武一化」也是轉動人類文明的核心要素。問題是，臺灣有條件和能力與對岸進入「武一化」的暴力鬥爭嗎？可確定的是，「文化比較」與「跨文化」的關係，都與時代的處境及歷史情勢有著密不可分的關連。

臺灣的跨文化時刻是否已經過了？這個問題當然隱含著個人研究工作方面的憂慮。我過去認為，臺灣的跨文化莊子研究，在古今東西的關係裡頭，可以創生獨特的視角，而且這個視角不只是對臺灣有意義，對中國大陸或西方學界也是有意義的。這樣的莊子研究，它一方面連接到法國漢學的面向，也就是西方對中國哲學的探討。另一方面，它也想透過臺灣的特殊處境，打開一個不只是對於臺灣本身有意義的視角。但是，在經過這幾年的討論下來，尤其在經歷所謂「去中國化」的一種看待中國哲學的方式之後，現在似乎已經很難推展下去，除非「跨文化莊學」能讓整

個中、西的，或說中國專制與西方民主的新冷戰僵局重新轉動起來，從莊學的角度提出對現代「化」及民主「化」的另類路徑。這不是不可能，但確實非常難。無論如何，我認為，如果停滯在對立僵局中，臺灣哲學界的跨文化潛力會嚴重受損。如果莊子研究對這樣的迫切問題無能為力，那麼它的歷史機遇就過了，就喪失掉了。所以，「跨文化」的工作也與我們剛才談的「主流」與「非主流」的問題相關。「跨文化」也有它的條件，有它的「時刻」。在臺灣，政治上和文化方面的改變，也必定會影響我們對臺灣的跨文化處境的判斷。這或許是我們可以進一步思考的議題。

楊儒賓教授：

好，問題都很大，以下請大家提問。

賴錫三教授：

我先針對何重誼教授提問。你在描述「去中國化」的過程，似乎暗示了充滿未來的樂觀圖景，並提醒「中國化」這個符號，不必被神學化、不必被形上學化，不必變成文化本質主義化而加諸在臺灣人身上。好像當這個咒語拿開之後，臺灣的跨文化潛力也就實質打開了。我個人也對文化本質主義也深表懷疑，但還是對你的樂觀描述有所保留，尤其對當前政治過分操作的「去中國

化」有所疑慮。

臺灣現在想去掉「中國」這個政治符號的籠罩，對美國自由主義、民主制度全盤接受，但是具有歷史縱深、文化厚度的美好生活方式，不可能只是一套民主制度的移入可以完事。臺灣畢竟深根於漢語文化土壤，必須冷靜重估傳統文化的負債與資產，但是當前的「去中國化」和「去傳統文化」，似乎有被簡單同一化的傾向。然而，如果沒有當代新儒家在 1949 後來臺，並持續影響港臺兩三代的人文學者，我們將不好理解臺灣當前的「跨文化漢學潛力」。可以說，他們大規模地堅持「傳統經典」應做為重要且必要的現代資產，這個立場保護並長養了臺灣漢語哲學的紮實潛力。不然的話，臺灣的人文學界很有可能更大規模地流於純粹外來理論的單邊介紹，而缺乏以華人文化為主體來創造性轉化西學資源。我對當前的「去中國化」有所保留，除了它帶有二元對立的政治操作外，令人擔憂的是，它似乎有意無意地全面拒斥古典文化。在全球化資本主義基調下的年輕世代，本來對歷史意識就容易淡泊，而政治操作下的去中國化，似乎難脫切割古典文化的排斥傾向。如此走向，我直覺認為在不久的將來，「跨文化漢語哲學」的潛力，將不易在臺灣持續生長茁壯。它將隨著缺乏對古典文化的自覺轉化意願，而變成愈來愈疏遠的遺物。對畢來德來說，《莊子》或許是中國集權文化的少數例外。然而，我對於《莊子》在臺灣未來的跨文化處境，也不敢樂觀。《莊子》或許

不像儒家那麼被年輕人討厭，因為它很難被政權收編。但《莊子》的全幅潛力絕也不只反權威、抗集權，同時它也是大規模地進行對傳統文化的創造性轉化。觀察《莊子》對六經傳統、對儒家人物經典、對遠古的神話遺產、對歷史記載與當時政局……等等多層面的熟悉與轉化。就可以發現它的創造力，不是簡單地抗拒遠古文化與周文禮教，反是要讓這些不同的古今語境、差異語境，一併進入價值重估的跨文化境界。我們大部分的朋友，都同意要對過熱的民族主義保持距離，要對專制集權保持批判精神。但是若只停留在外部批判，不管是西方民主觀點，或者後結構主義思維，還是不易觸及中國大陸知識分子的心理世界。深入的批判與解構，應該輔以歷史系譜學的考察，例如之前轉給大家的項飆〈迫不急待想成為世界中心，恰恰是災難性的〉（原題名為〈尋找一個新世界：中國近現代對「世界」的理解及其變化〉）那一類的文章，³⁰ 這樣才能內外交織地觀察中國大陸「百年變局」的複雜性。而臺灣的地理政治位置和歷史命運，讓我們不得不在各種局勢之間，耐心又小心地尋找共生間隙，以綿長時間來換取最大空間。

³⁰ 項飆：〈尋找一個新世界：中國近現代對「世界」的理解及其變化〉，《開放時代》2009 年第 9 期，頁 103-114。

楊儒賓教授：

好，我們整個開放，到最後再來回應。

林俊臣（國立臺南大學國語文學系助理教授）：

我對於何重誼教授所提到的「去中國化」問題，蠻感興趣的。不過，我想談的是「誰」在去中國化？這個去中國化的主體是誰？這個「是誰」很重要，如果只是在一個意識型態底下談去中國化。這個被去掉的中國文化，有可能再一次成為我們思考未來的資源嗎？我想這是不太可能的。所以，我想呼應剛才賴錫三教授所說的，就是說在一個意識型態底下進行的「去中國化」的結果，它有辦法去思考外來的文化嗎？而如果一個文化確實不能夠那麼簡單地被去除的話，我們要如何原有的基礎上，思考一個開放性的、新的文化的開始？也就是說，我們現在對於所有內部的或外部的文化，如果沒有經過重新評估的這個過程，是很危險的。所謂的「去中國化」好像得在這個立場上說清楚。謝謝。

莫加南（Mark Frederick McConaghy，國立中山大學中國文學系助理教授）：

謝謝，我覺得臺灣所面對的處境，這個問題真的很重要，很值得思考。何乏筆教授所講的跨文化的時刻已經過了，這是非常有意思的說法。我們沒有辦法跨立場，我們沒有辦法彼此理解，

我們沒有辦法穿越不一樣的界線來彼此了解或說服。我覺得下一個問題是：為什麼我們沒有這樣跨立場的能力，是因為我們的照明不夠好嗎？是因為我們每天生活在臺灣，潛意識地都知道這些地緣政治的問題存在，我們可能接受了某種界線。我覺得，這也跟臺灣的歷史有密切的關係，因為臺灣的社會主義歷史，本島的社會主義歷史，包括謝雪紅，20、30 年代的臺灣共產黨，二二八左派的路線，後來在香港和大陸建立起來的台盟，等等，都在 1949 年之後的臺灣一直被壓抑、一直被邊緣化，以致於一直是非正統的，不是我們中華民國的正統。所以，我們根本沒有辦法參與中國的革命、中國社會主義的脈絡，我們根本沒有辦法思考左派的政治，到目前為止還是這個樣子。不管是民進黨，還是國民黨，誰一旦碰到資本主義這個東西，誰一旦碰到最基本的貧富差距的問題，在主流的政客當中，很少有人會去思考這些問題、對資本表示任何的懷疑。總的來講，我們沒有這些左派或者社會主義脈絡的思想資源。面對非常複雜，但還是可以說蠻成功的社會主義革命在對岸，臺灣在這裡遭遇到很多的困境、很多的束縛。這是一方面，那另外一方面就是，我提出這個想法，我要問何乏筆教授為什麼這個超越立場、跨立場、彼此了解的能力，已經消失了，已經沒有了。我覺得這跟臺灣與左派、社會主義的弔詭歷史很有關係。謝謝。

楊儒賓教授：

老朋友曾健民跟陳映真聽到一定很高興！好，我們最後一個。

劉滄龍（國立臺灣師範大學國文學系教授）：

我知道沒有時間了，但還是得說。我覺得何乏筆教授說這個「跨文化」的時刻已經消失，跟何重誼教授說臺灣具有「跨文化性」，兩者並不衝突。因為「跨文化」這件事情在這個時刻、每個時候都在。只是這個在，有可能是無意識的在，也有可能是有意識的在。所以，我一方面同意賴錫三教授剛才對臺灣的描述，或者林俊臣教授的擔憂。在政治角力上，有意識的「去中國化」的過程是顯性的，但其實還有很多無意識的東西正在發生，有一些跨文化的作用力是隱性的、是我們看不到的，但它一直在作用著。我們很難說它在或者不在，我不知道誰能夠那麼明確地描述在這個時刻我們到底要採取怎麼樣的行動，以證明這個「跨文化」沒有在作用。我覺得沒有人有這種論斷的權利。所以，與其說現在臺灣已經錯過「跨文化」的時機，不如說我們現在怎樣努力讓一些異質性而且已經蘊含的潛能，通過話語被說出來。比如，我們現在從事哲學寫作就是要讓那些無意識的、隱性的、還察覺不到的異質性的東西，被連接、被呈現出來。而我認為，這樣的「跨文化」在中國大陸是不可能存在的，因為它連基本的說

出不一樣的聲音都是不容易的。在中國，很多知識份子即使有能力說，也不能說出來。這是我基本的想法。

楊儒賓教授：

又出了一些問題，何重誼教授來解決一下。

何重誼教授：

好，謝謝。我知道在中國大陸談「去中國化」會有一點敏感，甚至是比較危險的事情。關於「跨文化」我不說是樂觀，或者是悲觀，我只說「可能性」。這也就是剛才劉滄龍教授所說的，「可能性」是另外一件事情，這個「可能性」是一直存在的，我們可能有能力，但是卻一直遺忘，那麼這個「跨文化」可能就沒有了，或者消失了。我從一開始說，我不是要導引大家去到某個地方。所以，我也不會特別覺得是樂觀的。

我的意見是這樣的：如果我們解構西方形上學，我們也需要解構中國形上學。對海德格來說，西方形上學等於Being跟beings的混亂。而且因為尋求 beings 而忘記 Being。中國形上學等於混亂文化的身份與國家的所處。而且因為尋求華語人的國家所處而忘記華語人的文化身份；因為擴大國家的邊界而忘記文化的內容。所以，超越中國形上學意味著：分開屬於文化跟屬於一個國家。這表示一個文化不一定只有這一個國家的人民可以表達出

來。不同的文化可以在同一個國家存在；同一個文化可以在不同的國家存在。因為不同的文化所以需要屬於不一樣的國家，或因為一樣的文化需要屬於同一個國家：這兩種說法是錯的。這個是分開下來的文化與政治的結果。

楊儒賓教授：

好的，等一下可以私下再討論。向何乏筆教授請益的問題也不少。

何乏筆教授：

根據我區別「文化比較」與「跨文化」的方式，「比較」透過差異與同一來思考問題：我認同西方或反對東方，我反對西方或認同東方的東西，這都是「比較」的思維。所謂的「跨文化」反而透過相互轉化的動態關係來創生新的東西。簡單的來說，「比較」的主要表現在於對立或統一，而「跨文化」的主要表現在於弔詭共存中的創生。所以，「跨文化」需要古今東西南北的創造性旋轉。就我的觀察，古今東西的關係問題在當前的臺灣已經不是創生的問題，而是對立或統一的問題。在這個意義下，我在想，臺灣的跨文化時刻是否已經過去了？當前的臺灣對跨文化運轉已經不太能留一些餘地。這當然與面對「中國」的方式相關。一旦「中國」不再被看成臺灣的內部，反而被看成是外在

的，我們就進入自己與他者的「對比」邏輯。一旦臺灣否認中國思想和文化是自己內部的組成部分的時候，臺灣便喪失跨文化運轉的潛能。對比的邏輯經常面對的問題是：你是什麼立場，我是什麼立場；你、我在面對其他立場的時候會採取怎麼樣的立場。這種想法與態度背後所面臨的就是「差異」與「同一」的問題。我只在乎自己或他人，是否同意某一個立場或不同意某一個立場。在比較的條件下，確定立場之後才能開始「對話」。當然，有時候從對比甚至對立的角度看事情是必要或不可避免的，但這就不是我所謂跨文化的互轉互化方式。

從這個角度來說，臺灣的思想資源目前面臨「貧化」的危機。在 1945 年，尤其是 1949 年之後的臺灣，左派的、社會主義的，甚至共產主義的思想，因為意識形態鬥爭而被排除了。如同楊儒賓教授剛才所提到的，強烈的反共意識促進了新儒家與自由主義的交流，但現在「儒家」的因素已失去關鍵的地位，而幾乎完全被共產主義與自由主義的對比所取代。在這樣的情況下，港臺新儒家對中國民主化的探討已成為陌生的，似乎與臺灣的當代處境已經沒有什麼關係。臺灣的政治思想格局就基本上「全盤西化」了，因為西方國家也習慣用自由民主與共產威權的對立來思考「中國」的政治問題。儒家或整個中國傳統因素的排除讓人聯想到西方民主從 19 世紀末以來所面臨的發展趨勢，也就是「民主化」與「去傳統化」的連結。臺灣檯面上的「去中國化」只是其

中的一種表現，「去傳統化」才是自由民主所面臨的結構性困難。例如，歐洲的去希臘化、去羅馬化，也就是對希臘語與拉丁語的不重視早就成為事實了。海德格的思想也反映出這個問題，因為他回到先蘇格拉底思想來尋找歐洲文化另類開端的同時，也對「民主」以及歐洲的「美國化」提出強烈的懷疑。相關的問題是：自由民主的社會需要傳統文化的某種傳承才能生存，還是不需要傳統的語言文化資源，而能一再重新創造自己的基礎。當然，有一些人認為，這就是民主的優點。只是，從這個角度來說，我對臺灣的跨文化潛力會比較悲觀，因為臺灣一旦不再把中華文化、民國文化甚至兩岸關係本身看成自己內部不可分割的構成要素，自由民主所帶來的「去傳統化」會造成臺灣獨特跨文化潛力的貧化和喪失，而讓臺灣的思想界陷入在西方很流行的對比思維。我擔心這種思維會讓臺灣陷入災難性的困境。

賴錫三教授：

近來我閱讀東京大學石井剛教授的《齊物的哲學》³¹，他對章太炎及〈齊物論〉的天籟討論，除了彰顯「去形上實體」、「去單一中心」的多元性、平等性之外，放在「超越民族國家」與「策略性民族國家」之間來辯證思考，放在整個東亞跨文化的思

³¹ 石井剛：《齊物的哲學：章太炎與中國現代思想的東亞經驗》（上海：華東師範大學出版社，2016年）。

想史大脈絡來考察，具有十分強烈的實感。石井剛的探討方式將哲學思想與政治社會局勢給密切接合，具有法蘭克福學派將哲學／政治／社會給接合的氣象。而他和中島隆博所屬的東京學派更強調「後形上學」的批判與共生，對京都學派的形上學、民族主義傾向有敏銳的反省。而且石井剛自己也高度意識到必須關懷中國問題，並以中文寫作介入中國，甚至將中國哲學轉向成「非一區域性」的漢語哲學。其中帶有「入中國轉中國，入漢語變化漢語」的「入室操戈」之當代關懷與膽識。非常值得在東亞文化圈脈絡的臺灣，從「共生哲學」思考「中華－臺灣」的跨文化處境以參考。

楊儒賓教授：

謝謝何乏筆教授提到的「民主化」問題，這個問題在梁啟超、熊十力、梁漱溟已經提出來，跟何乏筆教授所提的，幾乎是一模一樣。所以，這個問題事實上是老問題了。我想這個問題確實需要去面對。好，非常謝謝各位來參與今天的盛會。

參考文獻

中文書目

石井剛：《齊物的哲學：章太炎與中國現代思想的東亞經驗》（上海：華東師範大學出版社，2016年）。

朱利安：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，卓立、林志明譯（台北：五南，2013年）。

夏可君：《一個等待與無用的民族——莊子與海德格爾的第二次轉向》（北京：北京大學出版社，2017年）。

徐賁：〈「第三世界批評」在當今中國的處境〉，《二十一世紀》第27期（1995），頁16-27。

項飆：〈尋找一個新世界：中國近現代對「世界」的理解及其變化〉，《開放時代》2009年第9期，頁103-114。

楊儒賓：《1949禮讚》（臺北：聯經，2015年）。

榮劍：〈汪暉的「海德格爾時刻」？〉，收入《新盛世危言——榮劍時政評論錄 2012-2020》（紐約：博登書屋，2020），頁188-195。

——：〈知性的蒙蔽與德性的沉淪——關於「海德格爾時刻」的再思考〉，《當代中國評論》第2期（2020），頁95-109。

鄧育仁：《公民儒學》（台北：國立臺灣大學出版中心，2015）。

西文書目

Carruthers, Douglas. *Unknown Mongolia: A Record of Travel and Exploration in North-west Mongolia and Dzungaria* (Philadelphia: Lippincott, 1914).

Chan, Wing-hoi. "Ethnic Labels in a Mountainous Region: The Case of She "Bandits," in *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, eds. Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton (London: University of California Press, 2006), pp. 255-284.

Chang, Chun-shu. *The Rise of the Chinese Empire: Nation, state, & imperialism in early China, ca. 1600 B.C.-A.D. 8* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007).

Figal, Günter. *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).

Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. 55. Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens; 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, Hrsg. Manfred S. Frings (Frankfurt am Main: Klostermann, 1979).

———. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. 40.*

Einführung in die Metaphysik, Hrsg. Petra Jaeger (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983).

———. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. 53. Hölderlins Hymne »Der Ister«*, Hrsg. Walter Biemel (Frankfurt am Main: Klostermann, 1984).

———. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. 42. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Hrsg. Ingrid Schüßler (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988).

———. “Europa und die deutsche Philosophie,” in *Europa und die Philosophie*, Hrsg. Hans Helmuth Gander (Frankfurt am Main: Klostermann, 1993), pp. 31–42.

———. “Letter from Heidegger to Marcuse of January 20, 1948,” in *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. Richard Wolin (Cambridge, Mass and London: MIT Press, 1992), p. 162–163.

Herman, John E. “The Cant of Conquest Tusi Offices and China’s Political Incorporation of the Southwest Frontier,” in *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, eds. Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton (London: University of California Press, 2006), pp. 135–168.

Heubel, Fabian. *Gewundene Wege nach China: Heidegger-Daoismus-Adorno* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2020).

Jullien, François. *L'écart et l'entre, Leçons inaugurale de la Chaire sur l'alterité* (Paris: Éditions Galilée, 2012).

———. *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise* (Paris: Seuil, 2009).

Levene, Mark. "Empire, Native peoples and Genocide," in *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, ed. A. Dirk Moses (New York: Berghahn Books, 2008), pp. 183-204.

Saussy, Haun. *The Great Wall of Discourse* (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

Sutton, Donald S. "Ethnicity and the Miao Frontier in the Eighteenth Century," in *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, eds. Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton (London: University of California Press, 2006), pp. 190-228.