

## ※ 文哲論壇 ※

# 文化肌膚與文化交互理解的現象學： 理論與實踐

劉國英\*

## 前 言

本文旨在說明筆者如何在過去三、四十年來逐漸走上一條文化交互理解的哲學道路。這條哲學道路相應的哲學觀，與歐洲中心論的哲學觀不同。筆者將說明，在什麼意義下於香港從事的哲學學習和哲學實踐從一開始就是一個跨文化事件：嚴肅的哲學學習必然是一種文化交互理解的活動。法國哲學家德里達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 對現象學之父胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 的歐洲中心論哲學觀曾做出先驅性的批評，但未有進一步的針對性正面建議。筆者將透過法國現象學家梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961) 的「交互世界」(“inter-monde”, “inter-world”) 概念，說明當代哲學實踐作為交互文化理解活動的意義。本文也會說明，文化交互理解在建立哲學真理的必要性，以及筆者所創的「文化肌膚」概念與肌膚存在的關係：它是交互世界和交互文化理解的存在論基礎。最後，本文將就筆者過去二十年從現象學進路探討哲學上的跨文化理解的一些初步成果，做一扼要報告<sup>1</sup>。

---

本文初稿發表於 2018 年 6 月 29 日華梵大學勞思光研究中心與中央研究院中國文哲研究所合辦之「勞思光晚期哲學工作坊講座」，增訂版發表於 2018 年 11 月 19 日國立政治大學華人文化主體性研究中心，以及 2018 年 11 月 20 日國立中山大學哲學研究所。

\* 劉國英，香港中文大學哲學系教授。

<sup>1</sup> 這些成果於拙作 Kwok-ying Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh* (Dordrecht: Springer, 2016) 中發表。是書獲香港中文大學文學院頒發 2017 年度傑出研究獎，以及美國 Center for Advanced Research in Phenomenology 頒發 2019 年度傑出現象學書籍獎 (Edwin Ballard Prize for an Outstanding Book in Phenomenology)。

## 一、緣起

拙作 *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh* (2016) (《現象學與文化交互理解：邁向一種新的文化肌膚》) 寫作的緣起，可上溯到一九九六年四月，筆者經過在歐洲的十五年學習、工作和生活之後，回到出生地香港所參加的第一個國際學術研討會。該研討會在中文大學召開，主題為“Phenomenology of Interculturality and Life-World” (「文化交互性與生活世界的現象學」)，也就是從現象學的進路探討哲學上的文化交互理解這一課題<sup>2</sup>。

在全球化時代，不同文化之間的接觸是司空見慣之事。而在東亞地區，從二十世紀初開始，在走上現代化的歷史大潮流之下，東亞民族學習包括哲學在內的源自西方的思想是一個泛文化現象。

在漢語地區 (特別是文化中國) 的高等學府，不單引進了哲學這一學門，並透過參考西方哲學學說和研讀方法，把傳統中國經典中表達的思想系統和思維元素以哲學的方式重新研讀和整理，建立起中國哲學這一學門。經過超過一個世紀的耕耘，中國哲學已經成為一個現代傳統。一方面，中國哲學這一學門的誕生，是東西文化交互接觸和溝通的結果；另一方面，從事中國哲學的研習，不可能離開對西方哲學和西方語言最起碼的參照。因此，在漢語地區從事哲學研習，差不多從一開始就是一種跨文化的理解活動<sup>3</sup>。一百年來，已經有四、五代漢語學者從事哲學這種跨文化理解活動。

然而，這種跨文化理解活動之可能的條件為何？這是一個在漢語世界從事哲學研習之際出現的後設哲學問題，但似乎一直鮮有人問津。而參加上述「文化交互性與生活世界的現象學」研討會，就讓筆者有機緣思考在哲學上文化交互理解如何可能這一後設哲學問題。不過，筆者當時未能從漢語學術論著中得到啟發，更不要說從以漢語書寫或翻譯成漢語的現象學著作中獲得指引。

<sup>2</sup> 在這一研討會上宣讀的論文後來彙編成冊，是為 Ernst Wolfgang Orth and Chan-Fai Cheung, eds, *Phenomenology of Interculturality and Life-world, Phänomenologische Forschungen, Sonderband* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1998)。

<sup>3</sup> 梁漱溟 (1893-1988) 是現代漢語學者中，最先意識到以漢語從事哲學研究，是一種跨文化理解活動的其中一位。參氏著：《東西文化及其哲學》(北京：商務印書館，1921年初版)。

## 二、哲學作為跨文化思考的經驗

但筆者自大學本科生時代（1970年代中期至末期）在香港中文大學學習哲學開始，不論在課堂內外，接受的就是一種中西哲學並重的哲學教育。當時我們修習的科目，包括從先蘇格拉底時期古希臘思想家到二次大戰後的存在主義的整個西方哲學史，以及由先秦儒家和道家到清代思想家的中國哲學史，還有佛家哲學和印度哲學等等，經歷的就是中英語言並用的學習歷程和思考經驗。當年在香港中文大學任教的唐君毅、牟宗三和勞思光等諸位代表性的當代中國哲學家，都是實質上從事著跨文化哲學研究的典範性先驅者；他們的教學和研究範圍都遍及中國、西方和印度哲學。他們各自已經成為當代中國哲學經典的眾多著作，往往透露出跨文化哲學的視野。

筆者在負笈法國進修期間，雖然完全以法語上課，撰寫博士論文，也是以法文完成，但在從事哲學思考之際，則往往是法語（附英語和一點德語）與漢語（書面語是傳統繁體字，口語則是粵語）交織運用的。在進行嚴格的哲學概念探索之時，經常是穿梭於我所能運用的幾種歐洲語言與漢語之間：既會把源自法語、德語或英語的哲學詞彙或術語試圖翻譯成漢語，也會把先由漢語思考得出的想法或論據，嘗試以上述西方語言表述出來。

對筆者而言，哲學研習不單是一種跨文化思考經驗，還是一種文化交互理解的活動。因為它不單是一項由一種語言走向另一種語言、從一個文化進入另一個文化的單向式思考活動，它還是一項不斷在兩種或多種語言之間遊走、經常在兩個或多個文化之間往返的理解活動。這種理解活動經常在兩種或多種語言之間從事翻譯，以便在兩個或多個文化之間傳遞具哲學高度和深度的概念及其理論意涵。

筆者一方面意識到不同語言之間和不同文化之間存在著各種各樣的差異，但是同時明白到，我們必須承認哲學概念和哲學理論的核心成分或元素是有普遍性意義的，否則我們作為非西方人，永不可能理解源自西方的哲學思想，且哲學概念和學說的翻譯也全不可能。而事實是，一個世紀以來，從事哲學研究的漢語學者，不斷在努力理解源自西方的傳統和當代哲學思潮，也不斷從事對西方傳統和當代哲學經典的翻譯，這就是在實踐層面，預先認定了哲學概念和論說具有高度普遍性意義。

倘若我們回到西方哲學的歷史發展去觀察，則不難發現，即使在被視為西方哲

學傳統的內部，哲學概念和哲學論說的傳遞，早就透過從一種語言翻譯到另一種語言、從一個文化移植到另一個文化來達成。西方哲學誕生於古典希臘時期。現在流傳下來的哲學文獻，例如柏拉圖和亞里士多德的著作，先以希臘文寫成，然後在羅馬時期翻譯成拉丁文，至大約九至十世紀流傳到北非和中東地區，被翻譯成阿拉伯文和波斯文；一度與當時興起的伊斯蘭哲學結合，至十四世紀義大利文藝復興時期開始，分別被翻譯成近代的義大利文、英文、法文、德文、西班牙文等等。

倘若不承認語言意義有某一種普遍性、不承認哲學概念和哲學論說有具普遍性意義的核心，則相當於否認哲學活動是可能的，也否認西方哲學有一種不斷經歷著演變的跨語言和跨文化傳統。

### 三、現象學的二重性： 封閉的哲學理念 vs. 開放的操作態度

然而，有趣的是，很多西方哲學家有意無意地否認或輕視西方哲學傳統是一個跨語言和跨文化傳統。在十八世紀後半期啟蒙運動頂峰至十九世紀前半期——也就是歐洲政治、經濟和科技力量如日中天之際——出現的德意志觀念論基本是如此；而處於二十世紀三〇年代歐洲陷入重重政治、文化和精神危機時期的胡塞爾，亦抱著相似立場。

胡塞爾認為哲學是希臘人創立的，這是一門與科學合一的純理論探索活動，只有現代歐洲人有資格繼承，因此歐洲之外沒有真正的哲學<sup>4</sup>。作為現象學之父的胡塞爾從一個狹窄的哲學理念出發——哲學是一種純理論探究，而不是別的東西——由上而下地做出一種規定性判斷 (determining judgment)，把不符合這一狹窄的哲學理念的其他文化傳統中的思辯活動排斥在哲學之外。胡塞爾持守著一個封閉的歐洲中心論哲學觀，與他畢生從事的眾多具體現象學研究所顯現的開放態度大相逕庭。

筆者在上述一九九六年於香港中文大學召開的「文化交互性與生活世界的現象

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, hg. von Walter Biemel (The Hague: M. Nijhoff, 1954), S. 326; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970), p. 280; 胡塞爾著，王炳文譯：《歐洲科學的危機與超越論的現象學》（北京：商務印書館，2009年），頁380。

學」學術研討會上，提交了一篇文章，以分析和批評胡塞爾的歐洲中心論哲學觀為起點<sup>5</sup>，引起當時與會的眾多歐洲、北美和東亞現象學哲學家的熱烈討論和爭議。爭議不單在我的報告場次中出現，還延伸至整個會議場裏場外的討論。一部分學者為胡塞爾辯護，認為胡塞爾只是指出歐洲哲學與東方哲學本質上的差異，不算是歐洲中心論；但另一部分學者則承認胡塞爾的現象學有歐洲中心論傾向。最後，出席會議的德國著名現象學家瓦登費斯 (Bernhard Waldenfels, 1934-) 教授站起來做出總結性發言。

他大致這樣說：現象學和西方哲學基本上是一種歐洲中心論。現在，請你們中國學者展示給我們知道，中國哲學是甚麼？她怎樣可以對建立普世性哲學有所貢獻？瓦登費斯教授這一翻說話，相當於交給與會漢語學者一個任務：向西方人以至世人展示中國哲學的普世性意涵。瓦登費斯教授這一翻話一直留在我心裏，成為我繼續從事哲學上交互文化理解的一個持久的動力。

既然現象學之父胡塞爾持守的是一個封閉的歐洲中心論哲學觀，為什麼筆者還堅持從現象學進路進行哲學上文化交互理解的探討？我們要把胡塞爾持守的封閉的哲學理念與他從事具體現象學研究之際所顯現的開放態度，做出必要的區分。現象學的格言是「回到事物本身去」(Zu den Sachen selbst, back to the things themselves)，它揭橥一種十分審慎的研究態度，在對事物做出考察之前，不做單憑臆測的判斷，更不做證據不足的結論。而且胡塞爾還發明了「懸擱」(épochè) 這一現象學的基本方法論步驟，強調要去除各種偏見或未經檢查的定論。因此，在具體研究上，現象學顯現的，反而是一種實事求是的開放精神。

在這一開放精神和嚴格探討態度引領之下，現象學運動內部從來不會受到獨斷論支配，它反而恆常地顯現出一種要求徹底自身反省和自身批判的精神。因此，胡塞爾之後的原創性現象學哲學家，鮮有毫無批判地接受胡塞爾的歐洲中心論哲學理念。

而捷克現象學家柏托什卡 (Jan Patočka, 1907-1977)，以及法國的梅洛龐蒂和德里達，更在哲學理念這一課題上，發展出明顯地有異於胡塞爾的看法。而在這三人

<sup>5</sup> Kwok-ying Lau, "Para-deconstruction: Preliminary Considerations for a Phenomenology of Interculturality," 原刊 *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, pp. 229-249; 修訂版見 Kwok-ying Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh*, ch. 2, pp. 21-34。

當中，德里達對胡塞爾歐洲中心論的批評最嚴厲。

德里達透過自己獨創的「解構式閱讀」(déconstruction, deconstruction)，把胡塞爾的哲學觀放置於西方哲學自希臘以還占支配地位的「理言中心論」(le logocentrisme, logocentrism) 框架之中。對德里達而言，「從一種本源和非『相對主義』的意義下說，理言中心論是一種民族中心論的形上學」<sup>6</sup>。理言中心論與西方整個「現/在」的形上學 (la métaphysique de la présence, metaphysics of presence) 和存在論·神論傳統 (la tradition onto-théologique, onto-theological tradition) 不可分割。

理言中心論以大寫的動詞 (le Verbe, the Verb) 作為基督教上帝的化身，視基督教上帝的說話為一切言說的起源。這樣一來，上帝的話語 (la Parole de Dieu, God's Speech) 和語音被視為先於所有文字和書寫；而文字和書寫的功能，就是記錄本源的話語，特別是基督教上帝的話語。文字和書寫的完成發展狀態，就是純然的表音文字 (l'écriture phonétique pure, pure phonetic writing)。不能發展成純然表音文字的書寫方式，就是低等的或無法完成發展的文字。視純然的表音文字為文字的高級發展狀態，可說是一種「語音中心論」(le phonocentrisme, phonocentrism)。

理言中心論與語音中心論是相輔相承的。在哲學上的理言中心論，就是把所有不能納入其框架的其他思想傳統、特別是不以表音文字書寫的思想傳統，都被視為低度發展的思想傳統，都被排斥在真正的哲學之外。換句話說，理言中心論對西方或表音文字以外的思想傳統行使了暴力，它把後者排除在真正哲學的系列之外。

#### 四、Para-deconstruction：從解構到建構

德里達的解構式閱讀給一般讀者的印象是：只有破，沒有立。但對曾經仔細閱讀德里達著作的讀者來說，這不是實情。德里達曾借一些重要的法國漢學家的研究指出，漢字（以及大量運用漢字的日語）作為非語音中心文字，是能夠完全在理言中心論之外發展出一個強大的文明運動的傑出例子<sup>7</sup>。也就是說，透過指出非語音中心的漢語和日語，能發展出強大的文明；德里達力圖說明，走出西方中心論的文明

<sup>6</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967), p. 117; *Of Grammatology*, trans. G. C. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 79.

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 138; *Of Grammatology*, p. 90.

觀是可能的。

德里達並引述萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) 的評價指出，漢字作為一種非歷史性書寫，接近萊布尼茲構想的普世語言之普遍性要求，可以成為一種智性的和哲學的語言，或起碼成為這樣一種語言的藍本<sup>8</sup>。雖然德里達沒有直接談到中國哲學，但就借萊布尼茲所提出，關於一種語言或一種文字之能成為哲學語言之條件，指出漢語和漢字可以達到這一要求。換句話說，德里達承認漢語和漢字可以成為哲學語言，從而間接地承認中國哲學是可能的。

然而，德里達這一做法仍然太過迂迴。而且承認中國或漢語文化和漢字可能產生哲學，並不一定可以動搖持西方中心論哲學觀的論者，因為他們仍可以像黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1831) 那樣，視中國哲學（或其他文化產生的哲學）為僅僅是一種低等的或初階的哲學。眾所周知，黑格爾在其《哲學史講演錄》的開首，就認為源自印度的佛家哲學和源自中國的道家哲學，都只是處於哲學發展階梯最底下的一層<sup>9</sup>，她們無法與西方哲學的高階發展比擬。倘若東方哲學要發展，則只能往西方哲學發展的方式提升。

與此同時，承認西方之外可能有哲學，也並不意味著西方哲學和在西方之外的哲學可以互相理解和溝通，更不意味著兩者需要互相理解和溝通。

中國自先秦開始便有「華夷之辨」，並透過華夷對立來建立中國人作為漢人／華人的身分認同的方式——「華」是代表高級文明的民族。而在當代中國，仍然有民族中心論強烈的學者，質疑「中國哲學」這一表述方式的合法性，意味著他們否認有「中國哲學」這回事<sup>10</sup>。這些持民族中心論的中國學者，與持西方中心論的哲學家，客觀上攜手否認中國哲學的存在。

換句話說，單是從文化多元性 (cultural plurality) 的角度承認西方之外可以有哲

<sup>8</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 118; *Of Grammatology*, p. 79.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 18 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), S. 147; *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, vol. I, trans. E. S. Haldane (London: Routledge & Kegan Paul, 1955), p. 121; 黑格爾著，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》（北京：商務印書館，1981年），第1卷，頁129。

<sup>10</sup> 自從二十一世紀初開始，中國人文學術界展開了規模極大的關於所謂「中國哲學的合法性問題」的論爭，其中一些最重要的文獻被翻譯成英語，刊於 *Contemporary Chinese Thought* 37.1-3 (2005-2006)。

學，並未能說明不同文化土壤上產生的哲學能夠相互溝通和理解，以及需要相互溝通和理解。

德里達的解構是一種破除迷思的方法，它的優點是把一些被視為理所當然的哲學論說的隱含前設揭示出來，從而暴露這些論說所行使的理論暴力，動搖這些論說的權威性以至合理性。然而，這種揭示理論暴力的方式，往往會自身受到理論暴力的震盪。也就是說，從事解構者，也可能受到解構的暴力效應，受到其負面影響。德里達的解構式閱讀雖然精練，但也為人所詬病，原因是被指為解構之後無所建樹，有走向虛無主義的危險。以現代醫學的比喻來說，解構好比使用強力抗生素，它治癒某些嚴重的炎症效果顯著；然而，它的殺傷力極強，會把健康的細胞也殺掉。西醫藥的治療法，很多時候對抗生素的過分殺傷力視若無睹。但中醫學則不同，採取複方治癒法，透過處方藥性不同的藥物，以局部中和一些殺傷力過強的藥物的藥力，以減輕病患體質所受的傷害。

所以，雖然解構的運用，是抵抗某些哲學理論暴力的良方，但為了免受解構過強的理論殺傷力所可能引至的價值上和理論上的虛無主義效應，我們認為從事解構之際，不能單獨地運用它，而是要好像中醫藥那樣的複方運用。也就是說，要把解構配合某一程度或某些形式的建構的運用，以便起碼局部抵消解構帶來的負面效應。我們稱這種方法為“para-deconstruction”<sup>11</sup>。希臘文中“para-”這一前綴語是「在鄰近並排」(side by side)的意思，引申為在某些東西之旁或之下受到其遮擋，產生了護衛的作用，免於暴露在外來的危險之中而受傷害。例如，法語中雨傘是parapluie，是用以抵擋雨點（法語是“pluie”）打落人體造成對人體的傷害。法語中parasol是太陽傘，是用於遮擋過於猛烈的陽光，以免它燒傷人體的皮膚，但卻不影響陽光作為光照來源。從事“para-deconstruction”，就是進行解構之際，配合某些方式的建構，來免於陷入一般認為解構帶來的虛無主義效應。筆者自一九九六年創“para-deconstruction”一詞，一直未想到一個很恰當的漢譯，現初步將之譯作「寄生式解構」，以顯示這一操作方式是借鑒於解構，卻並不以解構為最終目的。

<sup>11</sup> 參見註5。

## 五、「交互世界」與文化交互理解在哲學上的必要性

倘若我們抱著「東方是東方、西方是西方」(“East is East and West is West and never the twain shall meet”)<sup>12</sup>，或「華是華、夷是夷」的看法，即使是承認文化多元性，也無法說明跨文化溝通和理解是可能和必要的，因為這種看法認為，一個文化世界的建構只是圍繞一己展開，一己的文化世界與他人的文化世界不會有交集，甚至有不可逾越的鴻溝。

然而，梅洛龐蒂從胡塞爾生活世界 (die Lebenswelt, the life-world) 概念的基礎上發展出的知覺世界 (le monde de la perception, the world of perception) 的現象學，卻完全推翻了這種理解。

首先，從個人層面、即個別知覺主體看，知覺活動是我們基本的意識活動，也是日常生活中幾乎不可須臾離的活動。任何知覺活動必然是在生活世界中展開；然而，生活世界則是每一個殊別知覺主體必然與眾多其他知覺主體、即眾多他人交集的交互主體的世界 (intersubjective world)。對於作為肉身存在、即有限性存在的知覺主體而言，知覺活動的特色是它必然在具體的時空處境中進行，亦即知覺主體在特定的時空下，只能從某一特定的視角 (perspective) 觀看這世界及其中事物。

當世界及其事物只在一特定的視角下向一個個別的知覺主體呈現，這一視角必然是有限的。因此，對任何一個單一主體而言，世界及其事物只能局部地及有限地呈現，例如，我們永遠無法直接看到自己身後的事物及世界的景象。

知覺主體自然可透過移動她的身體來轉換視角，以便從其他視角觀看世界及其中呈現的事物，從而透過世界及事物的其他面相把握之；但她這樣做就要放棄世界原先對她呈現的視角。因此，沒有任何單一視角能一下子把握世界的總體景象，亦即沒有任何單一視角是一個關於世界的整全視角。

當然，我們可以想像在一個無窮的時空歷程中，窮盡所有可能視角去觀看世界及其中事物，並在終極的時刻到來之際，做出一個最高和最終的綜合。然而，在現實中，對一個作為世界中的存在的知覺主體而言，這一終極時刻永遠不會到來，除非世界終結以及時間停止流動。故此，在現實的每一個時刻中，我們只能依賴占

<sup>12</sup> 英國文學家吉卜林 (Rudyard Kipling, 1865-1936) 的著名詩歌 “The Ballad of East & West” 開首的詩句：“East is East, and West is West, and never the twain shall meet”。

據了其他視角的其他知覺主體，提供世界及其事物其他的呈現面相。

另一位法國現象學家沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980) 一個著名的觀察就是：我們永遠無法消除或取代他人從她的視角下看到的世界景象，因此，他人的視角把我們原先的視角去中心化 (*décentration, decentralization*)<sup>13</sup>。換句話說，沒有任何單一知覺主體可以壟斷世界及其事物向我們呈現的視角：對於所有承認一個知覺主體作為肉身存在，因而是有限性存在的觀察者而言，這是必須接受的結論。

不過，主體的視角與他人的視角之不能互相取代，並不意味著它們必然互相矛盾或互相排斥。梅洛龐蒂就清楚指出，世界固然從來不是完全在我的視角之下呈現，但世界也不是完全在一個單一他人的視角之下呈現，而是在我的諸視角 (*my perspectives*) 和眾多他人的視角 (*perspectives of the others*) 的交匯之處呈現。

梅洛龐蒂說，世界是由一個眾多視角的系統 (*le système de perspectives, the system of perspectives*) 所呈現的。世界作為一個整體性的圖景之呈現，「不是在我面前，而是在我的諸觀點的交匯處、我的諸觀點與〔眾多〕他人的諸觀點的交匯處、我的諸行為的交匯處、我的諸行為與〔眾多〕他人的諸行為的交匯處」呈現的<sup>14</sup>。

這是世界作為一個整體景象呈現的結構性特徵。所以，與其不作反思地說「世界」，梅洛龐蒂提出「交互世界」(*inter-monde, inter-world*) 的概念<sup>15</sup>，來理解文化世界、社會世界和歷史世界，因為這些都是涉及我與眾多他人交互接觸和互動、捲入多面向交互關係的世界。這些交互世界，涉及我作為肉身主體及其他眾多肉身主體編織的交互關係。

把文化世界、社會世界和歷史世界都理解成交互世界，意味著我們不單必須承認眾多他人和他文化的共在 (*co-existence*)，還必須承認眾多他人和他文化的先在性。梅洛龐蒂借交互世界一概念要傳達的訊息是：就世界及其事物的呈現而言，我的視角和他人的視角在結構性層面上是互補的，而不是互相排斥。

<sup>13</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (Paris: Gallimard, 1943, Collection TEL, 1980), p. 301; *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes (London & New York: Routledge Classics, 2003), p. 279.

<sup>14</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), p. 116; *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968), p. 84.

<sup>15</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 73, 90, 116; *The Visible and the Invisible*, pp. 48, 62, 84. 英譯者把梅洛龐蒂塑造的“intermonde”一詞翻譯成“intermundane space”，無法準確傳遞梅氏賦予「交互世界」一概念的意思。

儘管我可能是世界某一殊別面相，或某一殊別事物的某些面相之第一個發現者，但世界本身永不可能是只由我單獨發現，因為世界無可能只對我單獨呈現，世界從來已經對眾多他人呈現。我關於世界的視角與眾多他人關於世界的視角的交織，聯合構成關於世界的視角之系統 (system of perspectives on the world)。

以一種黑格爾式的語言來說，我所看到的世界及其事物的面相，若要從主觀確定性 (subjective certainty) 過渡到客觀真理 (objective truths)，需要由眾多其他知覺主體的視角的協助下才能完成。他人的視角成為我的視角的真理性之結構上的必要條件。即使在日常生活層面，如果沒有他人或他物（如鏡子）的協助，我們的自身觀察或自身圖像的建立是無法完成的。

在文化知覺 (cultural perception) 層面，情況相若。任何殊別文化中產生的觀點，必有與這一文化特性相關的片面性，這既是其缺點，但也是其優點。因為對其他文化而言，這一特殊觀點可能都反映了自身文化的一些「無知覺」 (imperceptions)、欠缺 (lack) 或出缺 (absence)，即其他文化所無法看到的事情或世界的面相，它反映了其他文化的文化盲點。

因此，每一個文化都有其文化盲點，都需要他文化來填補和補充其文化知覺中的無知覺或不可見項 (the invisible)，在互補之下共同構成一個整體的世界圖像。與此同時，由於任何單一的、殊別的文化中產生的觀點都有其片面性，它需要在其他文化中也能證實其為真或有效，才能證成它的普遍性。

西方文化也沒有例外，倘若她要克服其片面性和相對性，也要從其他文化中尋求觀點的互補。就西方文化由一種特殊的觀點提升為真理的條件，梅洛龐蒂就有以下觀察：

雖然西方發明了一個關於真理的理念，既迫使也容許她把其他文化理解和吸納為一個整全真理的諸環節。事實上，出現了一種神奇的歷史機緣的逆轉，使得西方思想從她的特殊性和「本土性」中脫穎而出。這只是一種有待證實的假定和意圖。……她要證明她能理解所有「生活世界」、透過她的獨特意涵來證實她超出一般的「人類學品種」。<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Maurice Merleau-Ponty, "Partout et nulle part," in *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), pp. 173-174; "Everywhere and Nowhere," in *Signs*, trans. Richard C. McCleary (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964), p. 138.

換句話說，即使西方文化自希臘時期發展出一個建立普世性真理的理念，並以實現普世性真理這理念為使命，但這理念仍有待落實。落實這理念的具體方法，就是透過跨文化理解；只有透過跨文化理解的途徑，一個哲學概念、一套哲學論說才能克服其文化土壤賦予它的特殊性和本土性，才能獲得更大的說明效力，即擴大其普遍有效性，從而上升至具普世性意義。

有別於傳統觀念論和超越論以規定性判斷 (*determining judgment*) 由上而下建立的普遍性，這種普遍性是一種側面或橫向的普遍項 (*lateral universal*)<sup>17</sup>，是透過康德《判斷力之批判》中所說的反思性判斷 (*reflecting judgment*) 從下而上建立的<sup>18</sup>。因此，文化交互理解是真理、特別是哲學真理的試金石，它也是建立普遍性的新途徑。

## 六、肌膚存在： 交互世界和文化交互世界需要的存在論概念

倘若我們上面的分析無誤，產生具有真正普遍性意義的哲學知識和哲學真理的土壤，並不是一個單一主體之獨我的思想世界，而是一個交互世界，特別是一個文化交互世界 (*intercultural world*)。

這樣的世界是如何構成的？它的存在論底層為何？它不是各種形式的獨斷論形上學所投射出的世界，而是能夠接受和說明文化多元性的世界。

能夠接受和說明文化多元性的世界觀，必要條件之一，是一個解味的世界觀 (*a disenchanted worldview*)。解味的世界觀不一定是反宗教的。以康德為例，作為一個歐洲啟蒙運動哲學家，他是接受一個解味的世界觀的先驅者，他提倡「純然理性範圍內的宗教」。康德所反對的不是宗教本身，而只是非理性的宗教狂熱<sup>19</sup>。而宗教狂

<sup>17</sup> Maurice Merleau-Ponty, "De Mauss à Claude Lévi-Strauss," in *Signes*, p. 150; "From Mauss to Claude Lévi-Strauss," in *Signs*, p. 120.

<sup>18</sup> Immanuel Kant, "Introduction," in *Critique of the Power of Judgment*, trans. Paul Guyer and Eric Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), IV (5:179-5:181), pp. 66-68, and "First Introduction to the *Critique of the Power of Judgment*," V (20:211-20:216), *ibid.*, pp. 15-20.

<sup>19</sup> Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960).

熱者的極端思想和行為，往往是文化交互理解和跨文化溝通的最大障礙。原因在於宗教狂熱者往往視只有一己信仰的宗教或教派才是唯一真正的宗教，其他宗教或教派都是異端邪說，拒絕與其他宗教的信仰者溝通。由於在大部分人類文化中，宗教生活仍占有重要地位，沒有不同宗教之間的溝通，就難以有跨文化溝通。因此，遠離宗教狂熱的解昧的世界觀，是接受文化多元性、從事跨文化溝通的重要前提。

一個交互世界和文化交互世界的存在論基礎或底層，既不能是一個由純粹觀念自上而下投射或規定的世界，也不是一個純然物質自然的世界。因為這一存在論基礎需要說明的，恰恰是文化世界和觀念，如何可以在僅僅是物質自然的基礎上誕生。

在這樣的理論要求下，傳統的實體性形上學 (substantialist metaphysics) 全不管用，因為無論它們如何自身定位，總是透過傳統形上學的二元對立思維——心靈與物質、主體與客體、智性與感性、自然與文化的對立——來為自身定位。但這些二元對立思維模式，都是智性主導的形上學思維模式，它們視物質、客體、感性和自然，要嘛都是低等的，要嘛只是衍生自心靈、主體、睿智或精神。倘若感性本身沒有本源義，就不可能說明如何可以在感性的本源自然之基礎上產生了觀念、發展出文化。

就這一個對所有從事哲學研究者至為關鍵的問題——觀念如何誕生？晚期梅洛龐蒂提出了 *la chair* (flesh) ——筆者翻譯為「肌膚存在」——的概念，透過它，把我們的眼光帶回到世界的存在論底基去理解本源序列的存在之基本存在論性格。有學者把 *la chair* 翻譯為「肉」，完全不能傳遞梅洛龐蒂賦予此詞的新穎哲學意涵。另有學者將之翻譯成「肉身」，這一譯法一方面與 *le corps/body* 的翻譯混淆；另一方面只能傳遞存在者 (ontic) 層面的意義，無法傳遞其在存在論 (ontological) 層面的意涵。梅洛龐蒂以 *la chair* 一詞命名本源序列的存在，這一本源序列的存在是感性存在一般 (*le sensible en général, the sensible in general*)，或感性存在之最 (*le sensible par excellence, the sensible par excellence*)<sup>20</sup>。

在這本源存在序列的基礎之上，才有衍生義的心靈與物質、主體與客體、智性與感性、自然與文化的二元論區分。也就是說，肌膚存在具備了有潛能發展成精神

<sup>20</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 179; *The Visible and the Invisible*, p. 135. 亦參：“Le philosophe et son ombre,” in *Signes*, p. 217; “The Philosopher and His Shadow,” in *Signs*, p. 172。

性存在的物質性。但這樣一來，就不能以傳統形上學或現代自然科學意義下的物質來理解肌膚存在；肌膚存在要被理解成感性存在，即能發展出智性的感性、兼有主體性格的客體，以及能上升成文化的本源序列的自然，而不是唯物論化約主義理解下的自然。

梅洛龐蒂的肌膚存在論，是現代唯物主義或物理學化約主義世界觀支配下，逆流而上的嶄新哲學構想。他提出一門交織論 (*le chiasme, chiasm*) 的存在論：肌膚存在是一種交織存在，它集合了由形式邏輯檢定的客觀科學思維下認為互相矛盾的性質。倘若純物質自然無法理解觀念和文化的誕生，梅洛龐蒂提議我們另闢蹊徑：從本源自然序列的感性存在去理解觀念和智性的誕生。

胡塞爾晚年〈幾何學之起源〉(“*Der Ursprung der Geometrie*”, “*The Origin of Geometry*”) 這一未完成手稿給了梅洛龐蒂其中一個極佳指引：幾何學命題的理念性性格 (*ideality*) 及其意義是奠基於感性的書寫 (*writing*) 上確立<sup>21</sup>。書寫既非物質性的，也非純精神性的存在，而是一種感性的交織存在。正因書寫是感性而非物質性的，幾何學命題的理念性不會因書寫的物質性介面消失而消失。事情弔詭之處，就是胡塞爾發現，幾何學對象的理念性顯現一種跨越殊別時間性的全時間性 (*omni-temporality*)，這要由感性的書寫來奠基。

所以，不應把感性理解成物質性的衍生物，也不應把感性化約到物質性；反之，物質性只是更本源的感性序列的抽象化和片面化的結果。從本源序列的感性存在出發，才可以理解觀念和文化的誕生。從本源序列的自然存在為起點，才可明白為何文化可以在自然的基礎之上發展出來。

<sup>21</sup> Edmund Husserl, „Der Ursprung der Geometrie,“ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI, Beilage III*, S. 365-386, 特別見 S. 371-372; “The Origin of Geometry,” in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp. 353-378, 特別見 pp. 360-361; 胡塞爾著，王炳文譯：〈幾何學之起源〉，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，附錄 III，頁 427-458，特別見頁 437。晚年的梅洛龐蒂曾於 1959-1960 學年在法蘭西學院 (Collège de France) 的講課中，一面翻譯一面詳細討論胡塞爾的〈幾何學之起源〉，留下重要的講課筆記，是為：“Husserl aux limites de la phénoménologie,” in Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl*, dir. Renaud Barbaras (Paris: Presses Universitaires de France, 1998), pp. 11-92; “Course Notes: Husserl at the Limits of Phenomenology,” in *Husserl at the Limits of Phenomenology*, ed. Leonard Lawlor and Bettina Bergo (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2002), pp. 11-89.

基於文化有其感性基礎，它既沒有完全脫離本源的自然，也不能化約到機械的自然。作為交織存在的肌膚存在這一概念，它的理論功能，就是為本源序列的存在論底層的二元性 (ontological duality) 提供理念說明，卻沒有陷入傳統形上學二元論 (metaphysical dualism) 中兩個對立項之間互相排斥的情況。

因此，肌膚存在作為交織存在，是交互世界和文化交互世界需要的存在論概念：只有這樣的概念，才能說明文化多元性，以及文化交互理解的可能性。

梅洛龐蒂指出，肌膚存在的另一特徵，是可逆性 (la réversibilité, reversibility)。傳統西方形上學對活動的理解，是從「能」到「所」、從主動到被動、從主體到客體，以及從 *natura naturans* 到 *natura naturata*。而可逆性之說，則把這一切倒過來：從「所」到「能」、從被動到主動、從客體到主體，以及從 *natura naturata* 到 *natura naturans*。

胡塞爾在《觀念 II》中對觸覺層面的雙重感官 (double sensation) 的仔細現象學描述，可被視為可逆性之說的理論模型<sup>22</sup>。在該著名章節中，胡塞爾指出，當我們以一隻手觸摸另一隻手之際，是手之被觸摸的感覺，在結構層面和創生層面，使我們產生去觸摸和能觸摸的意識。這是觸覺層面的可逆性。

視覺層面的可逆性，可見於沙特在《存在與虛無》中，對由偷窺行為之被發現而產生的羞恥感的現象學描述，做進一步分析而揭示出來<sup>23</sup>。沙特指出，我們在偷窺時，眼睛透過鎖匙洞窺探到房間裏的景象，但當耳朵聽到身後有腳步聲或其他動作的聲音，馬上產生了羞恥感。羞恥感的產生，在於我們意識到被他人看見自己在偷窺，卻不需要看見這個他人在看著自己；也就是說，當自己察覺到被看見，已馬上知悉到有他人在看。這顯示，被看見是能看見之可能的條件，這就是視覺層面的可逆性。儘管沙特並未用上「可逆性」一詞，但沿著他對由偷窺者察覺被看見而產生

<sup>22</sup> Edmund Husserl, *Ideen zur reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, hg. von Marly Biemel (The Hague: M. Nijhoff, 1952), S. 150; *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), p. 157. 梅洛龐蒂對此段落的分析見 Maurice Merleau-Ponty, "Le philosophe et son ombre," in *Signes*, p. 210; "The Philosopher and His Shadow," in *Signs*, p. 166。

<sup>23</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, pp. 305-306; *Being and Nothingness*, pp. 284-285.

羞恥感做進一步分析，就得出視覺層面可逆性的結構性特徵：被見先於能見，使能見可能。

其實日常生活中的照鏡行為，也是被見作為能見的條件之顯著例子：在我們照鏡之際，鏡中自身影像作為被見項的出現，是我們能見活動的條件。孩童玩捉迷藏遊戲時，把自己隱藏在別人看不見自己的地方，也就沒法看見他人；要看見其他人，她就要首先離開原先隱藏之處，但這樣就暴露在他人的目光之下，成為被見項。在戰場上，士兵保護自己的方法，就是躲在戰壕裏；但埋身戰壕的士兵看不到敵人，無法開槍殺敵。倘若他要對準敵軍開槍，就要把頭手伸出戰壕之上；但這樣一來，他就首先暴露在敵軍目光之下。凡此種種，都是視覺層面可逆性的例子：被見是能見可能的條件。

至於聽覺與說話之間的可逆性，首先見於語言學習。說話能力的習得，以能夠清楚聆聽他人說話為前提。臨床研究顯示，天生聾人之不會說話，就在於她／他失去了聆聽的能力<sup>24</sup>。而作曲家和演奏家則往往表示，是她／他先聽到樂曲的旋律，才能把音樂記錄或奏出。

然而，聽覺就是一種被動的感官，故能聆聽就是一種被動的能力，多麼弔詭的說法！聆聽是能說話、能唱歌，和能演奏的前提。換句話說，在說話和聽覺之間，也有可逆性。

說話和聆聽之間的可逆性讓我們理解到，說話從來不是一種純粹自身與自身的關係，說話不是一種自身對自身的影響 (auto-affection)。說話必然有一他者參與其中：說話能力的習得必然由聆聽他人的說話開始，否則一個人永不可能學到說話的能力。即使在一個人獨白中，說話者要自身分裂為一個他者的角色來聆聽自己講話。我們進行靜默的思考時，就是在聆聽自身內部的他者對自己說話。

所以，不單說話必然涵蘊聆聽，去聽也包含被聽。我們在回應一個聲音、一個話語之際，也是確定自己的說話被聽到，才確定自己在回應。

故此，說話主體首先是一個聆聽的存在，作為一個被聽到的主體，她能聽到她被聽，故她是一個被聽到的存在 (un être entendu) (法語中，“entendre”一詞同時包含「聽」和「理解」的意思)，一個能聽到自己被聽到 (un s’entendre-entendu) 的存

<sup>24</sup> 參見：<https://www.northeastohioparent.com/aging-stages/hearing-loss-affect-speech-language-development/>，檢索日期：2019年4月30日。

在。從這一面看，只有在對話中，說話才真正可能、意義才被制定 (instituted)。故此，對話是意義創制 (institution of meaning) 的原始現象，一個意義空間就在對話中創制和打開。

由於要在對話中才讓自己聽到說話，所以聲音 (la voix, voice) 只有在對話中 (包括自己跟自己對話、即從自身裏分裂出一個他人來聽自己說話和回應自己) 才變成帶有意義或表達意義的話語 (la parole, speech)。所以，對話不單在兩個說話主體之間進行，也在單一說話主體之內進行。在跟自己的對話中，一個人把自己分裂成另一個人去聆聽自己說話，然後去回應她。沒有對話，聲音只是沒有意義的聲響，而不是有意義的話語。在這視角下看，只有在對話中，意義才誕生，智性層面的思想才能被表達。

## 七、從可逆性到文化肌膚與文化交互理解

可逆性作為肌膚存在的存在論性格及其在現象場的呈現，對跨文化溝通和文化交互理解的可能條件之哲學探討有重要啟示。倘若真正的话語——即包含意義的創制和誕生的活動——需要在與他人的對話中實現，則論說層面的思想亦然。

一個個人的話語或思想需要在與他人的對話中實現，一個文化中誕生的思想或論說，就需要被一個他文化聆聽和理解，才能被確立。也就是說，一個文化中誕生的思想和論說，也需要在他文化中被聆聽、被討論、被批評、被接受——一句話，被理解——之後，其客觀性、有效性，和真理性才能確立。

然而，怎樣可以讓一己的文化中的思想和論說被他文化聆聽和理解？就是首先聆聽他文化的聲音，進行跨文化溝通。但如何進行跨文化溝通？如何促進不同文化之間的交互理解？如何聆聽他文化的聲音？在拙作 *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh* 中，筆者大膽塑造一個新概念：“cultural flesh”「文化肌膚」，以試圖說明跨文化溝通和文化交互理解的可能條件。

甚麼是文化肌膚？這是啟發自梅洛龐蒂肌膚存在論 (ontologie de la chair, ontology of the flesh) 而塑造的概念。倘若我們的感知活動 (perception) 不是透過純心靈，而是透過與肉身主體、即肌膚存在的共謀來進行，則對他文化的文化感知 (cultural perception)，也不是單憑一個抽離肉身存在的純智性思維所能履行。對他文化的文化感知，需要的是整個文化肌膚的參與，而不是抽離肉身存在的純智性的文

化意識。

為什麼哲學層面的跨文化溝通和文化交互理解極為困難？因為從觀念論或睿智論或超越論哲學立場理解的哲學思維，是純智性思考活動，它忽略了哲學思考所涉及的意義創制活動所依賴的、在說話和聆聽之間的可逆性。

聆聽和說話之間的可逆性運動，是在兩個或多個肉身主體之間、亦即在肌膚存在之間進行的，而不是兩個去肉身化的 (disincarnated)、純睿智的存在可以完成的。倘若哲學反思活動必然預設了語言活動，而語言活動又預設了聆聽和話語 (la parole, living speech)，且這兩者又建基於作為肌膚存在的肉身主體，則哲學反思和哲學對話是以肌膚存在為前提的：肌膚存在就是哲學反思和哲學對話的存在論前提。

因此，要進行跨文化的哲學對話、促進哲學層面的文化交互理解，就要強化我們對他文化的感知能力，祕訣就在於強化我們的文化肌膚，也就是加強我們的肌膚對他文化的感覺 (cultural sensibility) 和敏感度 (cultural sensitivity)。

我們不能單從純智性活動層面著眼，而是必須從感性層面入手，例如，學習他文化的語言、了解他文化的歷史、聆聽他文化的故事、欣賞他文化的藝術作品、文學、詩歌、音樂、繪畫，以提升對他文化的敏感度。

為了達到這一目的，我們可以想像進行一個手術，把我們舊有的文化身體換掉，換上另一個全新的文化身體。完全換掉一整個文化身體是極困難、甚至不可能之事，但也是不可取的。因為這樣做，只是試圖以一個文化完全取代另一個文化，體現的是文化與文化之間的互相排斥，而不是促進兩個不同文化之間的相互理解，達不到文化交互理解和溝通之目的。

要加強我們對他文化的感覺和敏感度，我們需要在我們原有的文化肌膚的基礎上，培育一塊新的文化肌膚。文化交互理解的鑰匙，就是在本有的文化基礎上，受他文化感觸，學會感受他文化和經驗他文化，從而理解他文化，這都是透過培育新的文化肌膚而可能的。

倘若依梅洛龐蒂視肌膚存在為首先是一個表達主體這一線索思考，文化肌膚之概念對跨文化溝通和文化交互理解，有另一重要啟示：文化肌膚一方面是對各種文化表現活動和表現方式的感觸能力；另一方面，文化肌膚是受感觸之後去表達的能力。而表達活動不限於哲學式純智性觀念層面的表達，還包括透過肌膚存在的不同

感性面向而體現的表達活動。

晚期梅洛龐蒂就曾提出「感性觀念」(“les idées sensibles”)之說，用以指稱那些既非純觀念、也非純圖像的存在，而是純觀念和純圖像之間的存在<sup>25</sup>。文學作品和詩歌中的意象，特別是音樂作品中的旋律，就是感性觀念的例子。這些都不是純概念性的、即純智性心靈所能通往的存在；反之，它們都需要透過文化肌膚才能被接觸、被通達。文化交互理解不單需要透過智性觀念的交流來進行，也要透過感性觀念——那些在文學和詩學作品中，在音樂、繪畫、雕刻、戲劇、舞蹈、電影，甚至建築等等，不同類型的藝術作品中，表達出的感性觀念來進行。

筆者提出文化肌膚的概念，旨在修正我們一直以來對文化交互理解持守的觀念論或睿智論進路的錯誤：誤以為文化只是純觀念性的存在，因此跨文化溝通和文化交互理解只在純概念層面進行。這一對文化和文化交互理解的錯誤認識，阻礙了我們對純觀念以外的其他廣大文化領域的理解——對文學、詩歌、音樂、繪畫、雕刻、戲劇、舞蹈、電影、建築等等藝術作品的理解，很大程度上都是在感性層面進行，因此都需要文化肌膚的參與。文化肌膚概念之提出，意味著要把跨文化溝通和文化交互理解的活動，理解成不是純然智性觀念層面的吸納和排斥，而是我們的文化肌膚受他文化感觸之後有表達的需要和欲求 (the need and the desire to express)。表達活動，是表達主體在表達欲求推動之下的活動；跨文化溝通和文化交互理解，是表達對他文化的欲求 (the desire of other culture or cultural otherness) 的活動。文化肌膚作為受他文化感觸之後，依其表達欲求而表達對他文化的欲求的表達存在，就是促成跨文化溝通和文化交互理解的存在論底層條件。只有培育新的文化肌膚，才能加強對他文化的文化感知和文化敏感度；提高受他文化感觸之後對他文化的表達意欲，才能促進跨文化溝通和文化交互理解。

## 八、文化交互理解的實踐

在拙作 *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh* 中，筆者就哲學上的文化交互理解做出初步實踐，具體的成果包括以下數

<sup>25</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 195-198; *The Visible and the Invisible*, pp. 149-152.

項：

(一) 借助梅洛龐蒂的現象學閱讀方式，特別是其本源自然 (primordial Nature) 之概念，對老子《道德經》中的「道」嘗試做一新解：把「道」理解為「始動的自然」(inchoative Nature)。這樣理解的好處，是「道」不再是流行理解下機械論意義下的自然或純物質性的自然，因為後面這種理解方式下的自然，是與精神和文化對立的，因而無法理解為何觀念、精神和文化可以從自然誕生。

把「道」理解成始動的自然，才可以理解文化如何能在其中孕育和誕生。「道」也非一種獨斷論的形上學實體，例如不是一種天道觀形上學本體（特別不是道德本體），因為後一種理解方式賦予「道」一種恆常不變的意涵，因而不能解釋文化的生成與變遷、文化的多元性、歷史的偶然性，和自然現象與人類文明中出現的各種惡之現象。（該書第 3 章）

(二) 借助胡塞爾的超越論現象學，為佛家哲學的基本態度提出一新理解：佛家哲學對世俗生活的捨離態度，有如進行了現象學懸擱 (phenomenological *épochè*)，因此與胡塞爾現象學的超越論反省態度 (transcendental reflective attitude) 相似。但佛家哲學的態度與胡塞爾超越論現象學態度仍有差異：佛家哲學的態度不是以服務認知旨趣為首，而是以道德實踐為先。佛家對世俗生活的捨離，目的是引導修道者通往涅槃之境的精神修煉。它是勞思光先生意義之下的引導性哲學。（該書第 4 章）

(三) 借助捷克哲學家柏托什卡在理解先蘇格拉底時期，希臘神話的思想氛圍之際所提出的哲學人學 (philosophical anthropology) 框架，提出對孟子儒學中的「四端說」的新閱讀。四端說不單是一套道德性善論，還是一門先秦中國的哲學人學之基本元素：人有成就真理和公義的能力，儘管人經常會犯錯和做出不義的行為；這是人的存在論二元性 (ontological duality) 的顯現。（該書第 6 章）

(四) 晚期勞思光先生提出「引導性哲學」(orientative philosophy) 這一後設哲學概念，來理解傳統中國哲學之本質特徵，以別於西方的認知性哲學 (cognitive philosophy)，指出東方哲學的引導性功能，是與西方哲學的認知功能不同，卻是互補的；並以自我轉化或轉化世界為引導性哲學之目標，與晚期傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 之「道德轉向」中，視西方希羅時期的哲學是一種以「自身轉化成道德主體」的精神修煉為目的之活動，有異典同工之妙。此外，晚年的胡塞爾

也認為，現象學懸擱與宗教皈依極為相近，因為兩者都旨在達到自身轉化。因此，不單傳統中國哲學是引導性哲學，西方古代哲學和當代西方哲學，都有以達成自身轉化這道德關懷為最終目標。（該書第 8 章）

上述個案研究都是側面或橫向的普遍性 (lateral universality) 的例證。

（五）回溯十七、十八世紀歐洲天主教教士，特別是耶穌會士來華傳教，把他們在中國所見所聞和所理解的當時中國人之歷史起源、生活習俗和思想的種種傳回歐洲，引起了歐洲天主教教會和知識分子之間關於中國的「紀年之爭」和「禮儀之爭」兩場大辯論；一方面挑戰了《聖經·創世紀》一直以來作為人類歷史起源的真實記錄的權威地位，另一方面令當時歐洲最開放的一部分知識分子承認，中國文化作為非基督教文化，甚或是無神論文化，可以發展出高度的人類文明。這兩場大辯論，也為後來在歐洲出現的「世界之解味」(disenchantment of the world) 歷程，提供了歐洲以外的智性資源。（該書第 7 章）

## 總 結

文化肌膚之概念的提出，除了在理論上作為理解文化交互溝通之可能的條件，還希望指出，在實踐上促進跨文化理解的可能性，就是呼籲有志於在哲學上從事跨文化理解者，培育新的文化肌膚，以便有利於進入他文化的文化氛圍（海德格說的 *Stimmung*），從而理解他文化的思想。

透過先引導讀者進入感性處境或氛圍，然後從事論證或理論論述，在中西哲學史中早有先例。柏拉圖對話錄接近戲劇形式，喜歡借助寓言和神話（例如《理想國》中著名的洞穴比喻）說理，沒有減低他作為西方哲學理性論奠基者的地位。在古代中國，莊子經常運用寓言來傳達其哲學理論，而非純形式推理，更不在話下。

培育出新的文化肌膚，可以促進我們對他文化的敏感度和感受能力，從而辨認出這個本來的異文化，有那些成分或元素在自身文化中其實是似曾相識的；甚至透過對他文化的觀察和理解，回頭發現自身文化中的陌生項，即那些我們以為早已熟悉，實質上卻未曾認識的面向。這一雙程的發現和認識，就是文化交互理解的真諦。

從世界哲學研究的現況看，當然仍是以單純的西方哲學研究為主導。要促進哲

學上文化交互理解，要務之一，是除了研習西方哲學之外，還要研習非西方哲學，務求側面或橫向的普遍性不斷拓展。但非西方哲學的多樣性和複雜性（每一個活的哲學傳統——印度哲學、伊斯蘭哲學、猶太哲學、中國哲學、日本哲學、韓國哲學，以至非洲哲學等等——對自身的複雜歷史的理解都不斷重寫），使得哲學上的文化交互理解，不可能由單一的思考努力去整全化 (totalize)，因此它是一個集體的努力方向，並且是一個無窮的任務 (an infinite task)。

## 徵引書目

胡塞爾著，王炳文譯：《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，北京：商務印書館，2009年。

梁漱溟：《東西文化及其哲學》，北京：商務印書館，1921年初版。

黑格爾著，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》，北京：商務印書館，1981年。

Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

\_\_\_\_\_. *Of Grammatology*. Translated by G. C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

\_\_\_\_\_. *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*. Vol. I. Translated by E. S. Haldane. London: Routledge & Kegan Paul, 1955.

Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI*. Hg. von Walter Biemel. The Hague: M. Nijhoff, 1954.

\_\_\_\_\_. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Translated by David Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *Ideen zur reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hua IV. Hg. von Marly Biemel. The Hague: M. Nijhoff, 1952.

\_\_\_\_\_. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*. Translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Translated by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper & Row, 1960.

\_\_\_\_\_. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Lau, Kwok-ying. *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh*. Dordrecht: Springer, 2016.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Signs*. Translated by Richard C. McCleary. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. *The Visible and the Invisible*. Translated by Alphonso Lingis. Evanston IL: Northwestern University Press, 1968.
- \_\_\_\_\_. "Husserl aux limites de la phénoménologie." In *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Sous la direction de Renaud Barbaras. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Course Notes: Husserl at the Limits of Phenomenology." In *Husserl at the Limits of Phenomenology*. Edited by Leonard Lawlor and Bettina Bergo. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2002.
- Orth, Ernst Wolfgang and Chan-Fai Cheung, eds. *Phenomenology of Interculturality and Life-world, Phänomenologische Forschungen, Sonderband*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1998.
- Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943, Collection TEL, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Being and Nothingness*. Translated by Hazel E. Barnes. London & New York: Routledge Classics, 2003.