

## ※ 學術會議 ※

# 沉潛與探新： 文哲所三十週年所慶學術論壇

時間：2019年10月25日（五）

地點：文哲所二樓會議室

### 「書頁邊緣：中國書籍史與文本政治」座談紀要

主持人：劉瓊云（中研院文哲所副研究員）

引言人：王鴻泰（中研院史語所研究員）

林桂如（政治大學中文系副教授）

楊玉成（中研院文哲所研究員）

中研院文哲所古典文學研究室將於二〇二一年起執行為期三年的重點計畫「書頁邊緣：中國書籍史與文本政治」。該計畫由楊玉成、劉瓊云兩位研究人員共同主持。主持人劉瓊云教授首先分享某次與林桂如教授於日本東京探訪古書店的經驗。她提到，從那時起才開始注意到書籍開本的大小、紙質、氣味，以及書葉上的評語、圈點、用色與其序、跋等副文本，如何可能影響我們對於「正文」的解讀。若將一本書比喻為一個人，過去學界較多關注文本內容本身，而較少留心文本內容以及承載此內容的「書體」之間如何彼此模塑。然而意義的生成，除了關乎書籍內容外，「內容」及其「周邊」因素（包括書籍形制、評點插圖、文學制度、文化社群等）實為不斷相互影響的動態關係。書頁正文和邊緣的對話張力，以及文本內容與其周邊「風」、「勢」、「力」的作用，是這個計畫關注的重點。由此可以進一步探問：書籍的形式以及促使其生成的各方力量，如何影響我們對於其內容的詮釋？我們又如何理解各種各樣的書籍形制、文本樣態及其在當時的文化意涵？這些新認識又將如何豐富我們目前所認識的文學文化史面貌？

由於此計畫希望能結合文本分析、文化史視野與版本目錄學，本即具有跨領域的性質，需要不同專業的學者對話、合作。今天三位引言人的安排組合，背後也是依此考量。

### （一）新研究計畫簡介

楊玉成教授點出研究計畫標題「書頁邊緣」之物質性，最能說明本計畫的核心目標，即重新思考中文研究領域中，如何在新視角下重新詮釋歷史悠久的版本、目錄學，並進一步向前推進。楊教授先前曾參與本所「沉淪、懺悔與救度：中國文學中的懺悔書寫」研討會，探究文本政治問題；於初任職文哲所之際，又參加由劉苑如教授、雷之波 (Zeb Raft) 教授規劃之「劉宋：多視角的斷代研究」，討論有關寫本文化之議題。長時間思考六朝與明清研究，是否有貫通的可能？加上自身研究興趣之一為文學評點，在與劉瓊云教授共同討論後，提出上述主題。本研究計畫將不限於文學領域的研究，例如：「如何解釋一本書」的議題，同時也與經學、哲學諸領域相關。預定於明年準備期間舉辦小型讀書會，其後三年則圍繞以下主題進行討論：

#### 1. 抵巇：中國書籍史上的副文本（2021 年）

抵巇典出《鬼谷子》，「巇」指隙縫，古老修辭的重要觀念「讀書得間」，即指閱讀文本的間隙。與文本相關的序、跋、題詞等副文本，在古代有非常悠久的歷史與複雜的樣式。在傳統的文學研究中，常未對其進行深入、有系統的瞭解，故先由此接近版本目錄學的文獻研究為基礎，展開思考。規劃研究子題包括：副文本、文學制度（文類觀念、文學社群、閱讀與評點等）、文化研究、實際制度（書坊、印刷技術等）、後設問題（第二序的文本）等。

#### 2. 惡之華：文本縫罅及其幽暗背面（2022 年）

延續前一年對間隙的關注，新增對「惡」主題之思考。如孫康宜教授提出之「面具」理論、王德威教授專書《歷史與怪獸：歷史，暴力，敘事》等，皆是此領域的研究先驅。又如淺見洋二教授《文本的密碼：社會語境中的宋代文學》中，亦有對「文字獄」及作為抵抗手段的「隱微寫作」之討論。規劃研究子題包括：文學與惡、文字獄、隱微寫作、版畫中的暴力、窺視（觀看、公與私）等議題。

### 3. 說真話：文本真理與權力（2023年）

目前規劃的研究子題有：「文本與規訓」，探討從用來統治管理的印紙，到個人自我管理之日記、功過格（背後具宗教想像）之演變；「說真話」，如張應俞作《杜騙新書》的意義；「文學與再現」，如古代諷刺小說常見「燃犀」（透視）的觀念，而近代小說受十九世紀多種光學儀器發明的啟發，則使用「X光」等詞語。

## （二）社會文化脈絡下的明清書籍史研究

王鴻泰教授認為，明清書籍的世界相當駁雜，有廣大的探索空間。其中又有所區別，晚明時期書籍文化的發展值得深思，清代則對此展開知識範圍的重新校正，如《欽定四庫全書總目提要》中有許多對明代駁雜學問之批判。王教授從社會文化的角度思考上述問題，就書籍與知識活動之背景、訊息傳播與知識建構二大面向，提出精要的提綱。

晚明文人社交生活，可謂「眾聲喧嘩」，充斥各種對國家政治、日常生活細節、美麗事物諸端的品賞與議論。藉由觀察相關書籍的成書與流傳，對理解晚明文人知識建構，或標榜、競爭等議論活動極具啟發。這些現象在元末明初雖未成為風潮，但已初露端緒，如葉子奇《草木子》、陶宗儀(1316-1403)《南村輟耕錄》等筆記，皆展現此時知識分子分類、記錄其識見，並透過出版達到廣泛流傳之期望。到了明代中期，以江南地區為中心的上層文人，愈加積極地從事文酒之會等社交活動，如沈周(1427-1509)筆記《客座新聞》，記載許多來訪文友分享的異聞、八卦，顯示此際知識分子展現自身知識、增廣同人見聞之訴求。崇尚「新聞」，成為明中期文人面對更加發達的城市及社交生活方式之一，沈周後輩如文徵明(1470-1559)、唐寅(1470-1524)等人皆可為代表。又如何良俊(1506-?)《四友齋叢說》，記錄他避難寓居南京時，與文徵明、顧璘等人「談文論藝」之藝文生活。促成這些筆記的社會文化背景或其內容，均反映明中期文人社交生活與知識生活結合的趨勢。

受此文化風潮影響，沈德符(1578-1642)、曹臣(1583-1647)等人編撰《萬曆野獲編》、《舌華錄》諸書，這些包含作者交遊活動見聞之書籍，經出版傳播後，又被運用在同樣場合。此類書籍從出版至流傳的過程，同時透顯晚明信息傳播、知識建構、社交生活之樣態。當時文化名人具競爭性之各種「議論」的書籍，一方面被用以塑造文人自身名士形象，如冒襄(1611-1693)刊行回憶與愛妾董小宛(1624-1651)生前點滴之《影梅庵憶語》，及記錄個人社交活動之《同人集》，藉此宣傳、

形塑自我形象；另一方面，也被用來宣揚個人政治主張、臧否人物，如伍袁萃以《林居漫錄》等系列著作評論時政及官員，引發吏部賀燦然作《漫錄評正》予以反駁。後來兩人分別又以〈駁漫錄評正〉、〈駁駁漫錄評正〉相互攻防。這種在知識分子的日常生活及城市的社交活動中，以口語或書面形式傳播的輿論，往往牽動明代政治權力的運作。明末以致仕文人為主要成員的東林黨，即藉此對抗權宦魏忠賢(1528-1627)，最後促使其同黨王紹徽仿《水滸傳》形式，作《東林點將錄》反制。以上例子顯示於書籍史研究中，同時考量成書過程及其社會文化脈絡，將使整體論述更為完整、活潑。

### （三）出版文化研究現況與展望

林桂如教授分別就書籍史研究概況、此領域的研究困境，以及將來如何朝向多元發展等三方面進行引言。林教授指出，書籍研究在日本習慣稱作「書誌學」，保有傳統研究中版本學、目錄學、文獻學訓練，再加入對書籍形成時的社會文化、政治、思想各方面之思考，故又以「出版文化」稱之。出版文化研究關注書籍形成過程之「生產」、「流通」、「消費」三階段，深入分析作者與作品（知識創作）、出版與書肆（出版規劃、販售流通途徑）、讀者與讀書（接受影響、啟蒙、教化、藏書）之關係。林教授強調，這些研究焦點彼此有千絲萬縷的關連，並非各自獨立，研究者的切入視角可能各有偏重。

上述三種書籍史研究的切入點，以處在中間位置的「出版與書肆」最多見。林教授舉自身研究歷程為例，說明自己於擔任教職後，將求學階段對晚明時期建陽書坊主余象斗（活動於萬曆年間）為主之研究，持續往清初延伸；同時亦拓展研究範圍，思考漢籍傳入日本後，在江戶時代如何被接受、改寫、進入社會等歷程。出版文化研究經常關注雅、俗的問題，比如北宋以蘇軾(1037-1101)為代表的士大夫，紛紛對書籍普及造成「學問通俗化」的問題感到焦慮。江戶時代初期，大量明清白話小說傳入日本，文學不再限於文言文，引發能夠閱讀文言典籍、掌握政治權力的上層階級，展開對雅、俗相關問題之討論。

書籍史研究面臨的困境如下：首先，重要的基礎為涉及傳統學科之版本判定，需要實際檢閱書籍，雖然現今已有許多數位化資源，但仍常有親赴各所藏地之必要。因判別版本是展開書籍史研究的重要基點，但相關論文之論述推演過程，常易使讀者閱讀疲乏，由此須思考如何調整論述方式。其次，學科名稱常帶給學生距離

感，因此有待考慮如何引發後進研究興趣、朝向多元推展等問題。其三，此研究領域亟需綜合分析能力。書肆往往出版種類各異的書籍，為了進行深入且有效的分析，須考慮如何與其他學科結合。

目前研究成果雖多聚焦於「出版與書肆」，然近期日本漢籍研究已漸將目光轉向後段的「讀者與讀書」。林教授以其研究經驗舉例說明，若將對中國書籍讀者之關注擴展至異國，兩者間閱讀與接受的樣態常可互為補充。如日本江戶時期漢籍讀者留下的相關記錄（日本漢籍的出版樣態、如何取得等），可用以回推中國明清時期書籍出版的樣貌。此外，「幕府」、「藩主」是日本漢籍傳播的重要仲介人物，他們不僅連結儒者、地方書肆，也常組織學問沙龍、建立專屬學校教育，積極運用漢籍。因其對漢籍之使用亦多取法自中國，故能作為研究明清出版史之參考。德川家康(1543-1616)建立江戶幕府後，以朱子學為官學，推行林羅山(1583-1657)訓點之經籍，以此將原先受貴族把持的文本與權力向武家轉移，有效行使中央集權。其他諸如漢籍如何在江戶中後期普及，並進入庶民教育促使大眾讀者誕生，漢籍如何、在什麼場合被閱讀，以及受經濟因素影響，城市讀者較受注目，地方讀者如何接觸書籍等相關問題，也非常值得思考。

#### （四）結語

最後，劉瓊云教授小結：書籍史研究自上世紀後期法國史學界發展以來，影響廣泛。中國自身也有長遠而厚實的目錄文獻學傳統。過去二十年來，英語學界開風氣之先，嘗試結合兩者，開始考察書籍（特別是自宋代以降）的社會和文化面向，包括：書籍作為商品、訊息媒介、實用指南、娛樂性文本、藝術品，以及在思想形塑、知識傳播、社會生活、文學表述、政治領域等方面如何發生作用。然而，透過書籍，文化視野所能打開的領域，仍然廣大。知識脈絡、情感結構、認知體系的構成變化，以及不同社會階層群體文化心態的細部樣貌，乃至言說話語在社會場域中的權力運作，及其對於文學生產、寫作方式的影響等，都是有待進一步深入的課題。從「書頁邊緣」切入，所打開的視野，是一片廣闊的圖景、地貌，可供有志者依個人才性、專長選擇探索的路徑，也召喚著不同專業領域的學者更密切對話激盪，一同思索如何融合新舊；前瞻時不忘舊學，復自舊學中汲取創新的養分。

（暨南大學中文系博士候選人林小涵記錄、整理）

## 「跨文化作為一個研究範式」座談紀要

主持人：李育霖（中研院文哲所研究員）

引言人：王德威（中研院院士、哈佛大學東亞系講座教授）

彭小妍（中研院文哲所研究員）

楊小濱（中研院文哲所研究員）

在本場論壇中，王德威、彭小妍與楊小濱教授圍繞著「跨文化作為一個研究範式」的主題，結合自身研究，發表各自的心得。引言人李育霖教授首先指出，「跨文化」是文哲所近現代研究室成立以來致力實踐的方向，也是近現代、當代研究的重要面向。近十年來，跨文化研究愈加強調「翻譯」的問題，因為它作為一個重要的媒介，能讓許多文本在全球流通，進而展開異文化的接觸與研究。故所謂的「跨文化」，關鍵在於「跨」，但重點並非僅僅強調不同文化之間的差異與對立，而是更注重其混雜、多元、流動，乃至於弔詭或富有創造性的一面，如此才能在既有的跨文化範式之外不斷更新方法。

### （一）跨文化的變態路徑：以「華夷」與「風土」為例

王德威教授近來對「華夷風」(Sinophone)的研究即是一種探新的嘗試。他以「華夷」與「風土」為關鍵詞，實際演練其如何從比較文學、跨文化的視域中重新梳理此二詞在不同時空背景下的「變態」(transformation)及其所帶來的啟發。這一研究是王教授在推動華語語系(Sinophone)研究的過程中，有感於此理論的局限性與所引發之爭論，所進行的反省與修正。而重新整理中國傳統文化思想與文論的重要觀念或關鍵詞，將其置放於現當代的論述語境，以探求新的文化意義，是重要的研究取徑。「華夷」與「風土」乃中國傳統政治、思想、歷史與文學論述習見之詞，它們會隨時間推移，在現當代語境中產生新變。

「華夷之辨」本是一個源遠流長的重要觀念，原是空間（地理）上的劃分，乃有「中國」與「東夷西戎、南蠻北狄」之別，故「夷」字原本並無強烈的貶意，後來才演變為以文化（「禮」、「文」之有無）作為區別的尺度。而「華夷之變」則涉及時間與歷史的面向，此源自明清易代之際，日本江戶儒學學者有感於中國變為蠻

夷，中華正朔已然崩頹，認為唯有日本人能繼承中華正統的「華夷變態」說（林春勝、林信篤《唐船風說書》）。按此處之「變態」，是傳譯自日本，指的是「變化中的狀態」，一個相互顛倒、錯位的情況，此詞本身即道出翻譯政治、文化詮釋政治的一個特殊面向。而鴉片戰爭之後，華夷論述所指涉者，則從中國內部不同族群在空間、文化上的劃分，轉而為中國作為一個政治實體與東洋或西方的對話，且在這一與世界接軌的過程中，作為他者的「夷」無疑具有文化的優越性。此外，梁啟超對「華族」的重新發明與建構、孫中山的「五族共和」、中華人民共和國的五十六族共和與臺灣所提倡的多元文化社會，乃至於臺灣本土化論述中某些「寧夷勿華」的觀點，皆不脫華夷之辨／變的大框架。是以，「何為中國」、誰是華／夷，實乃一個不斷變動的辯證過程，其中所涉及的跨文化議題自然不在話下。然更為重要的是，如何在重新思考的過程中掌握「辨／變」的要義，藉以突破華語語系論述中某些僵化的政治性話語，思考打破兩岸三地之間的政治、文化僵局的可能通路。

王教授將 *Sinophone* 改譯為「華夷風」，是因「風」字本身即具有豐富的暗示性，且恰恰能指涉「變態」之「變」。「風」既是自然現象（風向、風勢），也是聲音、音樂、修辭、文學的關鍵詞（風雅頌、國風）；是教化與文明（風教、風俗、風土），也是節操和氣性（風以動萬物也）。而「風土」一詞最早出自《國語》，意指一方的氣候和土地，但往往延伸為風俗習慣，是一地之自然環境與人文建構互動之情境的總稱。王教授以二十世紀日本學者和辻哲郎 (1889-1960) 的《風土：人間學的考察》一書，帶出了一個比較文學和跨文化的面向。和辻哲郎的思想淵源既來自京都學派，也輝映早期的海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976)，亦可溯源至 Johann Herder (1744-1803)。他的風土論影響了當時留學日本，先後於北京、臺灣任教的洪耀勳 (1903-1986，曾任臺大哲學系主任)，以及法國哲學學者 Augustin Berque (1942-)，他們各自對風土有新的定義與詮釋。例如和辻哲郎對地方的特殊性、永恆性與共同體的刻意強調，似乎局限了風土本身（包括人、土地和環境在內）的能動性。有別於此，Augustin Berque 將《風土》譯介至法國時，將「風土」轉譯為 *Mesology*（生態學），認可一個社群在面對某個有自然局限的時空時，具有創造一種生態、文化、風土的動能，並能在創造的過程中經由種種中介、詮釋與翻譯，形成獨特的生態學觀點。

他們之間的對話，說明跨文化的觀念，甚至跨文化本身也需要被跨，透過不斷地重新詮釋，投射對未來的奇想。是以，我們可以從對 *Mesology* 的重視，跨向對

Mythology 的重視。它不只是「神話」，更是羅蘭巴特所謂的現當代的各種約定俗成的觀念，所形成的一套龐大的知識系譜的指認，一種象徵化的過程。這也是人文研究者所應關注的核心。

## （二）何謂跨文化？——一種倫理態度與研究範式

彭小妍教授首先就「何謂跨文化」，細緻地推演「跨」的概念。她指出，中文的「跨文化」對應的詞是 transculturality。另兩個可能使用的詞彙是 crossculturality 或 interculturality，但無論是 cross 或 inter，似乎都有個邊界要跨過去。inter 有「間」之義，似乎文化之間有個明確的邊界，他我界線分明。至於 trans，意味文化之間沒有固定的疆界，他我界線模糊；外來元素的滲透，已經成為自我的一部分，不可分割。transculturality 才是她所欲談論的跨文化。彭教授將跨文化視為一種倫理態度與一種研究範式，其中重要的概念是「流動的主體性」和「文化混雜性」。

跨文化是一種倫理態度，探討自我與外界的相互關係。尤其在全球化的時代，我們要如何面對全球化、如何重新認識自我？流動的主體性 (subjectivity in flux) 是一核心概念，意味主體 (subjectivity) 並非僵固不變；文化或個人主體由於內在發展、外在刺激之下，常因種種異質元素的滲入而不斷流變、重組。因此主體是與時俱進的，兼有歷時性與共時性特徵。我們的記憶持續更新，無休無止的重組我們的主體。跨文化探討自我與異文化的連結 (connectivity)，我們必須理解自我中有無數的他者，並了解自我的混雜性 (hybridity)；自我與他者的接觸，就是自我創造性轉化的契機。據此觀點思考，什麼是純粹的中國？中國的主體是什麼？什麼是純粹的中國人？什麼是純粹的臺灣人？都是沒有意義的問題。無論任何文化在哪個年代，總會面臨異族或異質文化的滲入，因此任何文化都有意識或無意識地不斷重新塑造自我。如果強調身分和文化的純粹性，目的其實是劃分我類與他類，往往只是政治操作罷了。

以跨文化角度思考，何謂中國文學、臺灣文學、中國哲學？以文學為例，文學家天性敏感，因此作品中常吸納無數異質成分。就文學語言而言，我們在中國文學作品中看見的漢字，未必都是「純粹的中文」。如沈從文的小說《鳳子》中，即有許多語彙（「少數」、「科學」、「富國」、「教育」、「應用」、「否認」等）都是來自日本的漢字翻譯。今天我們如果不用這些外來語彙，連說話交談都不可能。就內容而言，這篇小說明顯回應當時思想史領域的「科學與人生觀」論戰。彭教授自身的



研究即跨越生物學、哲學及思想史領域，挑戰學科領域界限分明的僵固觀念。

跨文化應視為一種研究範式，而非研究領域。如果作為研究領域，「跨文化」簡直無所不包，難以界定具體的研究範疇。跨文化應該作為一種研究範式，透過跨文化的觀點或方法，可重新檢討任何領域的學問；應隨著研究對象所透露的蛛絲馬跡，挖掘超越領域範疇的證據，不拘泥於原有領域的正規論述。跨文化也是對傳統比較文學的檢討。比較文學歷來以影響和比較為主要研究模式，往往將自我與他者的異同簡單化、對立化，這種做法難以突破現有的研究。所謂跨文化，不僅是跨語際 (translingual)、跨領域 (transdisciplinary)、跨國家 (transnational)，也跨地域 (transterritorial)、跨歷史分期 (tranhistorical)。同時，跨文化也致力於打破任何二元對立及標籤化，也就是打破偏見。

跨文化研究不能忽略「翻譯」所扮演的角色。翻譯為現代中文帶來許多新語彙 (neologism) 和外來轉借字 (loanwords)。彭教授提出「跨文化語彙」的概念，這類語彙源自歐美，由日本人翻譯為漢字，繼而為中國人所直接挪用。

彭教授探索「跨文化語彙」的跨界流轉，藉此重新審視常識性的概念。現代中文中的許多語彙我們習以為常，其實很多是外來的。跨文化語彙的研究可以串連自我與他者，發現自我的混雜本質，此即自我的再發現。她從自身的研究列舉數例說明，許多語彙我們以為是中文固有的，但追本溯源，其實都來自日本及歐美。如「人生觀」是中日的日常語彙，甚至韓國人也以為是韓文，但事實上是日本的漢字翻譯，源頭是德文 *Lebensanschauung*。一九二〇年代發生在中國的科學與人生觀論戰，在日本、歐洲都曾發生。又例如，由梁啟超的〈歷史現象是否為進化的〉一文，可見達爾文進化論、柏格森創造進化論的影子。日本新感覺派作家橫光利一〈新感覺論〉文中的「物自體」，則源自康德哲學的 *Ding an sich*。類似的跨文化語彙甚多，必須將跨文化作為一種研究範式，才能挑戰既定的自我認知，重新發現自我的混雜性。

### (三) 跨文化與精神史：一個精神分析學的觀點

楊小濱教授則以《GEB——一條永恆的金帶》(*Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*) 一書為引子，讓跨文化的內涵「變態」更甚。作者侯世達 (Douglas Richard Hofstadter) 是美國認知科學與比較文學學者，他以數學家哥德爾 (Kurt Gödel)、荷蘭版畫家埃舍爾 (M.C. Escher) 與音樂家巴哈 (Johann Sebastian Bach) 為

例，討論科學、繪畫與音樂等不同領域的觀念，如何與哲學難題產生關聯。八〇年代中國極具影響力的《走向未來》叢書中，有此書節譯本，當時與楊教授同時代的許多文藝青年或知識分子均受其影響。尤其是埃舍爾那種充滿弔詭、迷宮、自我矛盾與自我纏繞式的話語所形成的怪圈，為馬克思主義歷史觀中一元化的線性歷史帶來衝擊，也刺激了年輕一代對歷史的重新理解。是以，這本書的跨越，不但是跨語際的，也是跨學科的，更體現了一種精神史的跨度。

以此為例，則近現代文學較之古典文學，似乎更具備跨文化語境的優勢。譬如我們讀莫言，可以讀出一個福克納(William Faulkner)的莫言、馬奎斯(Gabriel García Márquez)的莫言；魯迅在某種程度上是一個果戈理(Гоголь, 英譯Gogol)的魯迅；殘雪是一個卡夫卡(Franz Kafka)或卡爾維諾(Italo Calvino)的殘雪。而艾略特(T. S. Eliot)、史蒂文斯(Wallace Stevens)皆與中國當代詩歌有關。粗淺觀之，這其中至少有一個影響的面向。有些影響甚至是雙向的，如美國詩人龐德(Ezra Pound)受中國古典詩歌影響，卻又反過來影響了中國當代詩人。此外，也存在多邊影響的關係。這可連結至哈洛·卜倫(Harold Bloom)的《影響的焦慮》及「創造性誤讀」的觀點。在一定的程度上，跨文化就是一種誤讀，翻譯亦然。魯迅的〈狂人日記〉即是對果戈里〈狂人日記〉的誤讀，因而產生了兩個截然不同的狂人形象。這種影響和誤讀，是跨文化研究路徑中的基本面向，也是精神上的跨文化交會。

其次，文學本非孤立，必然會跨政治、歷史、文化等不同領域，文學研究在二十世紀後半期也日益與理論密切相關，具有跨領域的潛力。對東亞社會而言，這在一定程度上是追逐西方社會現代性的一種反應或回應。後現代理論即是對現代性的某種反應，可視為現代性的一種面貌，帶來了重寫現代性這樣一種跨文化、跨時代的狀態，包括文學、藝術和科學之間的跨領域呈現。故除了文學研究之外，在美學層面上，也可以討論東亞現代主義思潮中對現代性的回應，如何滲透在各學科或不同類型的藝術領域之中。

此外，促成跨時間、跨歷史的動力為何？這個動力可聯想至詹明信(Fredric Jameson)的「不斷歷史化」(always historicize)，也與克羅齊(Benedetto Croce)所謂的「一切歷史都是當代史」有關。王德威教授曾將「沒有晚清，何來五四」的論題倒轉為「沒有五四，何來晚清」，意謂晚清必須通過五四來理解，體現的是如何從「後」的角度理解「前」的問題。這是對傳統的重新激活，與精神分析學中「回溯性地去建構」的觀點相似。若借用拉岡經常引述的佛洛伊德之語“Wo Es war, soll

Ich werden”（「我將成為它 / 本我曾經是的」）視之，猶如將傳統當成未來去理解。傳統有時就如創傷理論中被壓抑、無法認得的原初創傷，需要重新被激活。

此亦與精神分析學「延遲的行為」(deferred action) 和「穿越到過去」的概念有關，指的是在回頭理解過去時，賦予它一種當代性、回溯性的定義。這可以發展成一種非常曲折、迂迴的理解路徑，譬如透過中國當代詩人臧棣看拉岡解讀的莊子，或者透過蕭開愚詩中的金斯堡看李白。楊小濱教授近來對臺灣電影的研究，則是在拉岡理論的視野中看侯孝賢、楊德昌與蔡明亮，同時也透過其電影反過來釋讀及推進拉岡的理論，例如想像界、符號界、真實界如何可能聯繫到社會文化領域的前現代、現代、後現代的觀念。或許，我們也能以當代的變態 (perversion) 重新理解過去的變態 (transformation)，因為從拉岡的角度觀之，所有的 transformation 最終都可能是 perversion，都是去思考主體的變化如何滿足想像中的他者的快感。這種不斷穿插、相互糾結與纏繞的跨文化，可能是我們現今所面對的最具挑戰性的任務。

#### （四）繼續跨越，無窮變態

總而言之，所謂的跨文化，兼具時間和空間上的跨，而面對某個邊界，又不只是跨過去，而是在來回之間反覆辯證，甚至演變為一種曲折纏繞的跨越路徑。以翻譯為媒介，在跨之又跨的過程中，即足以衍生許多變態的可能。對此，李育霖教授樂觀看待，如其在總結時所言，期待變態帶來的是生命本身的變化、生產與創造，是透過對過去的反省，或是各種不同文化之間的纏繞，而得出的美好結果。是以，今後繼續跨越，無窮變態——這是人文研究者必須不斷思考、面對的挑戰。

（臺灣大學中文系博士、文哲所博士後研究學者賴佩暄記錄、整理）

## 「經學繼古以開新議題研究」座談紀要

主持人：蔣秋華（中研院文哲所副研究員）

引言人：楊儒賓（清華大學哲學所講座教授）

陳廖安（臺灣師範大學國文系教授）

范麗梅（中研院文哲所副研究員）

張文朝（中研院文哲所副研究員）

劉柏宏（中研院文哲所助研究員）

經學為中國古代學術主流，傳統文人及思想家都曾接受儒家經典的基礎教育，要能理解古典文學或思想論著之文化評論和知識底蘊，往往需要經學方面的解讀。探究經學文獻之既存問題，闡釋經典於新時代的價值定位，除了有經學及儒學本身的意義，更可使現代學術分科下的中國古典文學及哲學研究，獲得更全面的理解。特別是關注古人（或文本、作品）之用世心態或士大夫情懷時，經學常居核心地位。即便採取批評視野，辯者也須對經學及與其連結之政經結構有一定理解，才能彰顯批評力道。事實上，適當且又深富意義的批評，對當代學者繼承、轉化中國古典學術精神，有相當正面的意義。基於如此之研究精神，經學文獻研究室回顧三十多年來的學術成果。在蔣秋華教授的主持之下，由即將主持新計畫的中堅成員范麗梅教授（召集人）、張文朝教授及劉柏宏教授，簡介未來之研究構想，並且邀請兩位外賓楊儒賓教授與陳廖安教授，從宏觀願景和文獻本身來提出建議。以下調整原發言次序，分別就回顧、未來、展望之義，首先報導陳廖安教授引言，接著側記新計畫的構想(2021-2023)，與楊儒賓教授對中國文哲研究所和經學文獻研究室的期許。

### （一）傳承與開展

陳廖安教授費心整理經學文獻研究室三十年來所有研究成果，歸納成條理分明的投影片，為與會來賓說明經學文獻之研究使命。他指出，即便經學已非當代思潮的核心價值，經學史研究有鑑往知來的意義，涵蓋中國文學、史學、哲學共通之學術精神。經學文獻研究室自「清代經學國際研討會」(1992)開始，每隔三年舉辦

一次大型斷代經學史國際研討會。由於清代學術對中國傳統各領域之學問有總結涵義，故以清代經學為基礎，往上追溯至明(1995)、元(1998)、宋(2002)、隋唐五代(2005)、魏晉南北朝(2008)及秦漢經學(2011)。陳教授建議，未來應可再對先秦經學之相關文獻舉辦一次國際研討會，特別是出土文獻方面的研究，學界已有相當成果，可以深化經學文獻研究室執行本院計畫「經典與文化的形成」(2003-2005)和「儒家經典的形成」(2006-2008)的研究成果。其次，在所內主題計畫方面，經學文獻研究室亦立基於「清代乾嘉經學」(2000-2003)之研究，分從乾嘉學者的「治經方法」、「義理學」與「治經貢獻」等三個角度切入，在經學本質、研究方法及對近現代中國古典文、哲研究之影響，取得相當豐碩的成果。「晚清經學」研究(2002-2006)延續「清代揚州學派研究」(2001-2003)採取區域研究的方式，鎖定常州、湖湘、廣東、浙江、四川等地區，但因各地區有不同的社會、文化背景，受限於時間、人力與經費，研究議題未能完全開展。不過，「民國經學」十年計畫(2007-2017)包含「變動時代的經學(1912-1949)」、「新中國的經學(1949-現在)」、「清領及日治時期臺灣經學(1895-1945)」、「戰後臺灣經學(1945-現在)」等，無論在中國傳統學術研究，還是東亞近現代史和臺灣研究，都是臺灣學界於國際漢學研究中的最新亮點。而上述計畫編纂之研究目錄、文獻叢刊及論文集，更對後續研究者帶來許多方便。

目前進行的「經學史重探(中世紀以前文獻的再檢討)」(2018-2020)，亦有廣續討論之必要性。自紀昀、江藩、阮元以來，經學流派及分期觀念眾說紛紜。如清儒提出的漢、宋學外，龔自珍新增清學一派，康有為新增新學一派，葉德輝分今文學、古文學、鄭氏學、朱子學四派，周予同主張漢學、宋學、新史學三派，古史辨和唯物史觀也可算是一派。各種異說之優缺點及解釋效度如何？需要開始檢討、衡斷。而中國經學史的著作，除通史、斷代史之外，又有編年史、各經專書史與遺籍考等，但因使用的材料多為正史〈儒林傳〉一類，加上《經典釋文》、《五經正義》和《經義考》，所得結論大同小異。然而先秦兩漢出土文獻、中古及敦煌寫本，以及宋代以後之經筵講義、文集序跋、諸儒語類與地方志中，尚有許多經學材料。其他如石經文獻、東亞或域外經學文獻，以及華夏文明、禮樂文明、圖緯術數、中原文化、古楚文化與國際漢學之熱門議題等，未來皆可嘗試回應。

除了掌握新資料，陳教授提醒經學研究者，不能放下鑑別文獻的能力；傳世文獻的精熟程度，仍為經學研究之基本功。以清《大儒粹語》作者問題為例，《四

庫總目》版本分歧，浙本作顧棟高編，殿本作顧棟南編，粵本前作顧棟南、後作顧棟高編。此可綜合六法來做辨正：首先，《江蘇省第一次書目》、《江蘇采輯遺書目錄》著錄《大儒粹語》為「國朝吳江顧棟南著」。其次，清三通（《皇朝文獻通考》、《皇朝通典》、《皇朝通志》）皆作顧棟南著。再從《提要》體例、作者字及爵里來看，作者第一次出現時，四庫館臣會詳細註明其爵里、字號，第二次出現時稱於某書已著錄，《大儒粹語》中之作者字號及爵里和先前已出現之顧棟高不同。又地方志（〈續修同里志序〉）和《大儒粹語》康熙六年刻本皆作顧棟南。綜合《四庫》採進來源、其他官方文獻著錄、《提要》體例、作者字號及爵里、地方志，以及較早版本等考察，可以得出《大儒粹語》為顧棟南編著。經學研究者應保持對基本問題的敏感態度，熟練文獻考證方法，避免犯下眾所同蔽的錯誤。

## （二）新研究計畫

經學文獻研究室未來研究計畫(2021-2024)將由新任召集人范麗梅教授主導。范教授首先感謝兩位外賓為經學文獻研究室新研究計畫提出建議。「經學如何繼古以開新」是重點計畫之問題意識，乍看之下似與前人無甚差別，內容實具檢討意義。「繼古」特指繼承清代經學傳統，反思「經學史學化」現象，不再透過經學史的研究進路來測問本質，亦即以經學本質問題為學術探究之第一義。新計畫將回歸經、史、子、集四部之學的內在精神，分析經學與史部、子部、集部之間立體主次的關係，進而透過對比研究的方式，彰顯經學的本質及意義。新經學的產生，必須凝聚文學、史學、哲學三方面的研究共識，簡擇精華來成就經學。思索經學的現代發展，也須藉由跨領域研究，叩問傳統的當代意義。新計畫旨在提供學理基礎，經學如何普及或應用方面的問題，是本計畫的目標之一，但非主要研究內容。希望與文學、史學、哲學交流整合，透過議題的爭辯來形成共識，深化傳統學術之學理涵義。

配合計畫成員之研究意向，議題擬定「神聖性」、「國際化」與「倫理變遷」等三個面向。所謂經學之「神聖性」，指經學挺立於傳統學術之主體信仰跟主流價值之中，提供各時代最好、最高明的精神內涵，突顯其無可取代之地位。「經學史學化」的主要問題，在於經學「神聖性」被徹底破壞。由於史學側重客觀與各種實證考據、史料羅列的研究方法，使得研究者不問價值，只問真偽，而一旦產生真偽質疑，便一併否認其精神內涵。此精神內涵於近代史和現代化的進程當中，如何被

消泯，又如何重建的問題，是目前最重要的議題。范教授將於計畫第一年開始引領前述議題，第二年則由張文朝教授協同東亞經學（日、韓、越）研究社群，探索漢字圈國家研究經學之進程，以此作為他山之石。劉柏宏教授則關注經學如何影響現實秩序，亦即如何落實「通經致用」之傳統概念。「倫理變遷」之研究子題，鎖定清末民初社會變化，涉及家庭、鄉里，甚至是國家制度之禮學應用。現已擬定四項議題：1. 經學禮教對倫理制度的規劃與實踐；2. 經學禮教對具體倫理之參與；3. 經典詮釋對倫理變遷的立場與回應；4. 傳統經學在變動環境下的自我定位。清末民初，孔教提倡者與西方宗教之間的辯論，涉及經學於近代家庭、鄉里層面的影響；國家制度方面，知識分子所提出之變法、自強或除弊言論，經常應用經學資源，賦予當時新的詮釋。其他又如國體問題、過繼問題，以及如何應對西方使臣問題，甚至如何因應天災及社會救助（如育嬰堂、廣仁堂之設立），諸般措施皆富涵經學意義，值得深究。

### （三）恢復經學主張

楊儒賓教授開場真誠地呼籲大家重視經學於漢字文化圈中的重要性。站在儒學研究之立場，經學與儒學內部的發展息息相關，儒家精神若脫離經學，是完全不能想像的事。若要叩問其精神內涵，必須留意「現代社會是否還有提出經學主張的可能性」。中國歷代儒學發展，至少在清中葉以前，經學議題不斷介入儒學及社會問題，漢魏、唐宋或清末民初等幾個較大的思想轉變期，都是從經學思想的轉變開始。康有為、熊十力之思想演變，也是從經學研究觀點的變化開始。儒學脫離不了經學研究的框架，往往先有經學思想的演變，才有儒學思想的演變。又如雍正《大義覺迷錄》為突顯其入主中原之正當性，亦從經學議題入手（如何成為有德天子，有超越種族血緣之因素），是政治、社會觀念轉變之先聲。其他如明代大禮議，北宋《春秋》學強調尊王之義等，都是如此。經學在歷朝歷代都是個政治議題，對社會文化有解釋力量，這種無法單純化約為現代政治學或社會學的議題，楊教授稱其為一種「經學的主張」，特指經學本身來自於文化內部對政治、社會的批判能力。馮友蘭將兩漢以下各時代定位為經學時代，有其一定的道理。然而，當代社會已很難想像有「經學的主張」，很難應用經學議題對執政者提出批評，經學與現實社會脫鉤了。分就各經來說，《詩經》變成文學的議題，《易經》變成哲學的議題，《禮記》成為社會學倫理、風俗的資料，經書地位的改變，反映經學失去指導意義。楊

教授認為，經學主要處理人間事物的問題，和西方宗教或神學不同，對於種族、同婚等爭議事件，應有回應之可能性。經學研究必須恢復與新知識和社會問題之間一種合理、開放的互動關係，臺灣這方面可能還不如中國大陸，其好壞與否可再討論，但至少願意面對問題。社會問題才是真問題。面對政治問題或社會問題是經學自有的本來力量，比起中國大陸的經學主張，文哲所更有資格來引領風騷。經學傳承是我們的優勢，安逸現況則是壞事。經學從來不是井水不犯河水的學問，必須和哲學、文化研究者共同組織回應社會的能量。

（臺灣大學中文系博士、文哲所博士後研究學者羅聖堡記錄、整理）



## 「中國哲學研究的批判與反省」座談紀要

主持人：林維杰（中研院文哲所研究員）

引言人：鄧育仁（中研院歐美所研究員）

賴錫三（中山大學中文系特聘教授）

李明輝（中研院文哲所特聘研究員）

主持人林維杰教授指出本場論壇以「中國哲學研究的批判與反省」為主題，乃是基於理論與研究方法的雙重焦慮感。由於中國哲學從近代中西交匯以來面臨許多問題，而隨著學界研究方式的改變，中國哲學和西方哲學角色的轉換，以及中國哲學的身分定位、理論和方法的雙重性等議題，都值得進一步深化探究。以下依議程由三位引言人發言。

### （一）儒學的社會參與

第一位發言人鄧育仁教授指出，他在美國留學時，主要進行哲學與科學的結合、發展、開拓。回到臺灣從事研究多年後，因機緣巧合，轉入政治哲學的研究。而他近幾年來的批判與反省，是從二〇〇八年全球金融危機爆發後，開始關注美、中關係如何改變世界的經濟、政治格局。美、中兩國的角力，讓他開始從臺灣的學術戰略位置，思考如何從價值、理念來反省美、中兩國的優點、長處。希望透過美、中兩國對峙、競爭及合作的交鋒中，理解臺灣所扮演的特殊角色，擷取雙方的理念及長處，一則提出對臺灣重要的深刻反省，二則為全球提供價值公共品。

鄧教授接著指出，他的做法大抵來說，一方面是吸納西方強大的邏輯、論述傳統的優點；另一方面，則是嘗試抽取中國重要經典的理念，並將這些經過歷史考驗，至今仍影響我們生活的實踐智慧，帶進西方重要的理論論述，企圖重新框設問題，並打開新視野。

鄧教授自陳目前的初步成果，乃是將天下為公、公天下的「公」理念，和在美、中兩國都相當重要的「民」的理念結合，提出「公民哲學」的概念。此外，鄧教授更進一步引入《論語·泰伯》「可以托六尺之孤，可以寄百里之命」的「命」觀念，將命的意義從個人的命運，擴張到社群、國家乃至天下。並藉由因果、前

景、價值、背景等當代語彙的詮釋，從命運共同體的觀點及利用公民概念，提出實質的理念、價值與內涵，來調解共同體內的關係、衝突與想法，進而提煉出在命運共同體中展開的「公民共同體」概念。

最後，鄧教授對於臺灣以儒學為主導的中國哲學進行了批判與反省。一方面，他從過去於科技部推動「人文創新與社會實踐」計畫的經驗，認為儒學在臺灣的研究與發揚，大學有著重要的貢獻，我們可循此進一步擴大大學參與社會責任的工作。另一方面，鄧教授則想在儒家的判教方式之外，以在多元情勢中調節多元問題的方式，展開公民哲學的論述。他舉例，學界過往一直批評效益主義，但在政治上，效益主義的影響力也是有目共睹。因此，鄧教授提出幾項思考：儒學面對效益主義如何調節？如何展開新的觀點？特別是儒學在面對效益主義中如何進入公地問題（公平分享社會財富的問題）與公道問題（怎樣才算「公平分享社會財富」觀點分歧的問題）的討論。

## （二）中國哲學的古典新義、跨文化對話與新使命

第二位發言人賴錫三教授，在發言中提供兩個反省、一個提問、一個感謝與期待。第一，「通古今之變的古典新義」的反省。賴教授指出，中國哲學的研究，離不開經典的創造性詮釋。而經典藉由「通古今之變」的混融視域，才能不斷打開經典的未來性。不過，賴教授並非主張天馬行空地創造性詮釋，而是強調，學者雖必須尊重相對客觀的學術成果，但也要時時警覺其中的權力機制與心態。據此，他認為學者乃生生不息的反思者、學習者、實踐者。學者本義，是思想主體的「我化，故，我在」。可惜在科技分工的學風下，若干學者逐漸成了學術體制、論文生產的高級職人，其主體已冷然旁觀，熱情已煙消雲散，造成詮釋主體和經典文本之間的互滲轉化之紐帶，漸被遺忘。

第二，「通中西之變的跨文本與跨文化」的反省。賴教授認為，文化、語言沒有永不變動的本質。中國哲學這一古典新義的學科，一方面需要重建自身的主體性，另一方面也需要證明經典的時代效用性。在全球化的時代，毋須再落入中西文化的二元異同框架來囿限學術流動。古典只有在不斷「他者化」的域外處境下，它的內在世界才會再度更新起來，否則很容易在自我重複中，衰退為同一化的意識形態。況且，在歷經中西文化百年交涉後的今日，原本的西學，已然成為現今華人生活境遇中的經驗構成。現代性的異化不只是西方人的難題，而是人類的普遍性挑

戰。身處這種跨文化的時代挑戰，東方的古典研究若要證明古典資產的有效性，必須自我證成古典話語的回應能力。如此一來，無法不以當代問題意識向古代經典叩問，並以古今互文的創造性視域，讓古典文本和當代課題進行有機的接枝工作，讓古典產生互古常新的力量。賴教授因而認為，在目前跨領域、跨文化的境遇，最好大規模而自覺地向各種當代學問視域開放，甚至不妨適度地入室操戈來擷取養分。假使古典文本可以「言而有據」地經歷這些「跨文化」的互文對話，那麼古典的主體性就有可能更豐富、更生機旺盛。

第三，「中國哲學作為世界哲學的新潛力與新使命」的提問。賴教授指出，一個時代的哲學必須承擔一個時代的命運與使命。例如在牟宗三先生的年代，中國哲學最迫切的課題，在於接軌民主與科學。但隨著時代的持續演變，新時代問題與新價值難題接踵而來。例如，西方個人主義式的民主治理之失能、科技對自然生態環境的徹底荒蕪化、人工智能對人類主體性的去價值衝擊、基督教與伊斯蘭的宗教文化衝突等。對於這些新興的全球性之跨文化難題，中國哲學能提供全人類什麼樣的思想資源？中國哲學若可以作為世界哲學的重要一環，那麼它是否能提出回應之道，供人類思考跨文化的共同難題？像這些當前迫切的全球性新時代性難題，中國哲學的「成己成人的關係性思考」、「道法自然的無為思考」、「主體轉化的工夫論思考」、「無窮是非共在的弔詭兩行思考」等思想，如何以「古典新義」的方式去回應時代？這既考驗中國哲學是否再度敞開它的古典新義，也是中國哲學走向世界哲學的機遇。

第四，「文哲所持續作為相互對話、彼此轉化、共同學習與成長的學術平臺」的感謝與期待。賴教授指出，從文哲所成立以來，他在文哲所各種學術活動中，受益良多。許多學術議題的思考和文哲所舉辦的各種工作坊與會議，或顯或隱地進行著張力對話與共同成長。因此，他期待文哲所繼續扮演學術活動的火車頭，在前瞻性的學術議題上開闊前沿，提供最大的開放性平臺，而促進跨領域的學術整合對話，對有潛力的青年學者進行厚植栽培的薪傳工作。最後，賴教授認為，學術並非只屬個人之事，更是人與人之間的相偶性、社群性的共同創造與相互轉化。所以，他除了感謝文哲所過去三十年來的學術貢獻之外，也期待文哲所的中國哲學前輩、同好，繼續以深遠眼光與宏大胸襟，帶領華人的中國哲學研究走向世界哲學的跨文化舞臺，走向新的三十年之新挑戰與新未來。

### （三）中國哲學的研究歧路與學科局限

第三位發言人李明輝教授指出，「比較哲學的批判與反省」這個題目他已經演講過多次，也有一貫的想法，而他都會提到王國維的一篇短文：〈哲學辨惑〉。李教授認為，此文可視為比較哲學研究者的宣言。王國維此文發表於一九〇三年，背景是一九〇二年清政府頒布〈欽定學堂章程〉，隔年又命張之洞會同張百熙、榮慶重新擬定〈奏定學堂章程〉，將哲學科排除於高等學堂的課程之外，引起王國維撰文批評。

李教授進一步指出，〈哲學辨惑〉有五項要點：1. 哲學非有害之學；2. 哲學非無益之學；3. 中國現時研究哲學之必要；4. 哲學為中國固有之學；5. 研究西洋哲學之必要。而第四、五點，牽涉到前些年大陸學界探討的「中國哲學的合法性（正當性）」問題，以及中國哲學研究是否應該參考西方哲學的問題。李教授認為，王國維所謂「今之欲廢哲學者，實坐不知哲學為中國固有之學故」、「異日昌大吾國固有之哲學者，必在深通西洋哲學之人，無疑也」等見解，在百年後的今日仍具深刻的意義。

依王國維的觀點，李教授反省現今中國哲學研究有兩條歧路：第一條是將中國哲學完全納入西方哲學的概念架構中，並根據西方哲學的判準來衡斷中國哲學。第二條則是反其道而行，將「中國哲學」或「中國思想」與西方哲學完全分離，以期保持中國哲學的主體性或特殊性。第一條歧路有三個例子：第一個例子，是過去大陸哲學界以「唯心論與唯物論兩條路線鬥爭」的觀點來詮釋中國哲學，對中國哲學研究造成嚴重束縛與傷害。目前，大陸哲學界已逐漸揚棄了這種研究方法。第二個例子，是明末清初的耶穌會傳教士從耶教的觀點來詮釋儒家思想、評斷中國傳統文化而造成偏見。例如，他們以耶教的 *Deus* 來詮釋中國的「天」或「上帝」，並判定宋明理學是無神論。第三個例子，是近年來西方漢學界和兩岸中國哲學界藉 *virtue ethics*（德行倫理學）來詮釋儒家思想。李教授認為，*virtue ethics* 在西方倫理學仍是相當不清楚且具爭議性的概念，故以此概念來詮釋儒家思想，無疑是治絲益棼。

由於對上述進路的反彈，在美國漢學界的「新實用主義論述」，如芬加瑞特、羅斯孟、葛瑞漢、郝大維、安樂哲等學者，並不否認「中國哲學」的存在，甚至認為中國哲學有優於西方哲學的獨特性。因此，他們極力避免用西方哲學的概念來詮

釋中國哲學。譬如，郝大維與安樂哲曾反對當代新儒家使用「超越性」的概念。又如，劉笑敢擔心「逆格義」或「反向格義」會使中國哲學喪失其主體性。李教授認為，上述學者試圖保存中國哲學的獨特性或主體性的用心值得肯定，但是他們往往推論過當，過分強調中國哲學與西方哲學本質上的差異，而陷入了另一種錯誤。

李教授認為，第二條研究進路之錯誤在於：第一，就歷史發展而言，所謂「原汁原味的中國哲學」，正如「原汁原味的西方哲學」一樣，都是沒有根據的說法。第二，從現代哲學詮釋學的觀點來看，探求「原汁原味的中國哲學」，正如探求作者的「原意」一樣，都是無意義之舉。第三，在全球化的時代，文化間的交流已成為常態，此時猶強調中國哲學的純粹性，乃是時空錯置之舉。第四，哲學思考的本質在於其普遍性要求，將中國哲學局限於特定的文化脈絡中，無異於否定中國哲學的生命，將它「博物館化」，扼殺其未來的發展。如果我們承認：今日研究中國哲學的目的在於進一步發展中國哲學，則我們所要追求的並非「純粹的中國哲學」，而是「雜種的中國哲學」。「繼承中的開拓」與「交流中的獨創」，才是中國哲學研究者應該企求的目標。

最後，李教授反省了兩岸中國哲學研究的缺失。大陸的中國哲學研究，由於過去僵硬的學科畫分，中國哲學與西方哲學的研究者分屬於兩個不同的社群。其結果是，中國哲學研究往往停留在文獻考證與學術史的層面，很難進入哲學思考的層面來面對哲學問題。雖然近年來有些西方哲學的研究者轉而研究中國哲學，但他們多半欠缺中國哲學的基本知識，加上有意無意地突顯西方哲學的優越性，對中國哲學的詮釋與評斷都相當粗率而武斷。在臺灣的中文系與哲學系，也存在類似的困境：中文系出身的人對文獻較為嫻熟，但欠缺哲學訓練與問題意識；哲學系出身的人較具哲學訓練與問題意識，但欠缺解讀文獻的能力。此外，對於近年來臺灣的中文學界（尤其是年輕學者）熱衷於套用西方理論來詮釋中國哲學的情況，李教授頗為憂慮。他指出，我們應避免走上另一個極端，以免落入生吞活剝、理論先行的誤區。

針對三位引言人的發言，文哲所林月惠教授回饋了兩點意見：第一，從鄧育仁教授「公民哲學」的角度來看，每一位學者都有其「故事地位」。因此，林教授認為，健全的中國哲學之學術社群，應該兼容並蓄，肯定各類型的學術人才。不能因為前瞻性、當代性的理論焦慮或西洋哲學的挑戰，而去貶低、否定其他人的學術努力。第二，關於儒學沒有參與社會責任的問題，林教授認為，從五四以來，儒學無論是在學術圈或是實踐場域都是被邊緣化的，因而，與其說是沒有參與社會責任，

不如說是缺乏介入的機制和舞臺。佛光大學佛學系郭朝順教授則提問，由於知識體系的龐大，沒有人能夠窮盡所有的學問。因此，學界是否可能釐清哪些是當前最基本、重要的哲學問題，形成共識，否則依然是淪為各做各的處境。

（清華大學中文系博士候選人林宣佑記錄、整理）