

## 台灣文化主體性的哲學追尋： 從「風土文化觀」到「生物免疫模型」\*

陳瑞麟  
國立中正大學哲學系教授  
[pyrlc@ccu.edu.tw](mailto:pyrlc@ccu.edu.tw)

### 摘要

本文發展一個文化主體性的哲學理論並應用到台灣文化。台灣文化是否有其主體性？這個哲學性的追問可以回溯到日治時期，其時台灣哲學家洪耀勳發展風土文化觀來建立台灣文化的特殊性。雖然風土觀正確地看到台灣特殊風土建立了台灣文化的特殊性，但是並不足以解決「現今台灣文化相對於中國文化是否為一主體」的困難，也沒有回答「如何對待台灣文化中的各種外來成分」問題，單單訴諸於風土特殊性不足以使得台灣文化主體成熟與鞏固。本文引入當代生物學哲學的「生物個體免疫模型」，在生物體的共生與免疫性概念的啟發與類比之下，提出一般的文化主體性的鞏固條件，建議台灣文化要能成熟與鞏固，得發展出「自我辨識」與「自我保護」的能力。

關鍵字：台灣文化、主體性、洪耀勳、風土、免疫性

---

◎ 收稿日期：2022 年 8 月 3 日；審查通過日期：2023 年 2 月 9 日。

\* 本文初稿原名〈追尋台灣文化的「靈魂」：從「風土文化觀」到「生物免疫模型」〉，是筆者 2020 年在陽明大學（現陽明交通大學）「陽明人文社會講座」所做的三場系列演講之一，經過相當的修訂後成稿。謹在此感謝陽明大學「陽明人文社會講座基金會委員會」以及心智哲學所嚴如玉所長的邀請，沒有這場講座就沒有本文。筆者十分感謝當天與會的所有聽眾，特別是王文方、鄭凱元、林映彤、心哲所同學，以及其他許多提問聽眾等。此外，也十分感謝中央研究院台灣史研究所和當時副所長張隆志教授對本文初稿的支持。筆者也對《台灣學誌》兩位審查人表達感謝之意，他們的寶貴意見幫助本文做了最後的精煉。最後感謝責任編輯群的仔細校訂，修正了一些誤植。

## 一、導論：問題與取向

台灣文化 (Taiwanese culture) 有自己的主體性嗎？這個問題從日本統治台灣以來，已不斷地被追問了近百年，形成一個追尋台灣文化靈魂的艱辛旅程，但仍未徹底解決。本文希望在這個未竟的旅程中增添一筆思索的記錄。

此時此刻討論台灣文化的主體性勢必要面臨台灣文化與中國文化（或漢文化）的關係問題。爭議經常在於「台灣文化是中國文化的一部分」還是「中國文化是台灣文化的一部分」？歷來已經有過很多學者（如歷史學者、文學學者、政治學者）討論並爭論過這個問題。<sup>1</sup>從概念精確性的要求來看，所謂「台灣文化是中國文化的一部分」指的是「台灣文化僅是中國文化的一個次文化或附屬文化 (subculture)，相當於福建文化、廣東文化是中國文化的次文化」；而「中國文化是台灣文化的一部分」是指「某些中國文化的元素如語文、民俗、宗教、藝術、思想等等是構成台灣文化的成分，猶如某些英國文化的元素如語文、民俗、基督宗教、思想、藝術是構成美國文化的成分」。這種爭議一直構成討論與追求台灣文化主體性的困難與挑戰，因為一個次文化之所以是一個文化的次文化，就在於該次文化繼承了該文化的一些元素。<sup>2</sup>何況台灣文化確實繼承了相當多的中國文化元素。這個問題與下列一般性的問題相關：在什麼意義上，一個文化群體只是另一個文化的次文化？在什麼意義上，一個曾為次文化的文化群體變成一個獨立的文化（例如「美國文化」從「英國文化」的次文化身分獨立出來）？

主張並追求台灣文化主體性的人理所當然地主張「台灣文化不是中國文化的一個次文化」而且「中國文化元素只是構成台灣文化的部分元素」，因為台灣文化也深受日本文化、西方文化（主要為歷史上的荷蘭與戰後的美國）的影響，它們的一些元素也是構成台灣文化的成分，更何況台灣文化要素中還有純粹台灣的原住民文化。也就是說，台灣文化是一個混種文化，在混種之中顯現出它的差異性與獨特性。產生台灣文化獨特性的的重要因素是台灣的獨特地理環境與歷史經驗。

---

<sup>1</sup> 這種爭論在戰後大約從 1970 年代開始，不絕如縷，累積文獻族繁不及備載，僅舉筆者手頭幾本文獻為例，如施敏輝編（1988）《台灣意識論戰選集》；戴國輝（1994）《台灣結與中國結》；文學家李喬（1992，2001）的兩本著作《台灣文化造型》和《文化、台灣文化、新國家》；莊萬壽（2003）《台灣文化論——主體性之建構》；李筱峰（2013）《台灣史 101 問》等等。這個爭議是戰後台灣思想文化史的重要課題之一。

<sup>2</sup> 一個可能的新課題是「台灣文化」與「華人文化」的關係。有些人可能會主張「台灣文化」不是「中國文化」的一個次文化，但卻是「華人文化」的一個次文化。而且，「台灣文化」和「中國文化」都是「華人文化」的次文化。當然，這個課題本身就有很大的問題：如何界定「華人文化」？「華人文化」等於「中華文化」嗎？「華人文化」和「中華文化」與「中國文化」的關係又是什麼？本文暫不進入「華人文化」的課題。

台灣，是孤懸在中國大陸外海的一個島嶼。除了清帝國曾在康熙朝間將台灣納入版圖，統治了 212 年之外，在漫長的歷史中，台灣基本上是中華文化的化外之地。台灣躍入歷史舞台始於四百年前的荷蘭統治，而且只有在明鄭與清治時期，台灣才有大量漢人移入，並把一些漢文化引入台灣。這些漢文化被台灣的特殊地理環境與歷史經驗改變了，而且融合了台灣原有的平地原住民（平埔族）的文化。尤其是 1895 年台灣被清帝國割讓給日本，受到日本 50 年殖民統治，徹底改變了台灣文化的整體形貌，日本文化元素成爲構成台灣文化不可或缺的成分。這是很多論證台灣文化主體性的論者、台灣史學者採取的觀點，<sup>3</sup>這種觀點其實可以回溯到日治時代的哲學家洪耀勳的風土文化觀。

然而，每一個文化群體的文化都不斷地在變動，文化交流與影響隨著移民的發生而發生，世界上許多國家或文化群體的文化都是混種的，例如美國。甚至，日本和中國今天也受西方文化影響，只是影響的程度有別。那麼，單單說台灣文化是許多文化的混種化，即使能顯出台灣文化與中國文化的差異性，但是，能因此就建立起台灣文化的主體性嗎？何況，中國文化是一個龐大的文化群體與文化體系，它的內部有許許多多次文化，彼此間也有很大的差異，那些差異並不能阻止諸次文化一起構成龐大的中國文化。如果中國文化傳統裡的許多元素是構成台灣文化的重要甚至核心面向，那麼，說台灣文化作爲中國文化的一個次文化又有什麼不對？著重於地理、歷史因素的風土文化觀是否能恰當地回應上述問題？

本文的目標與內容是哲學的，因此本文不進入過去發生在歷史、文學與文化界中關於台灣文化主體性的大量爭議。筆者想直接在今日的背景下以哲學路向來討論台灣文化是否能有自己的主體性。這個問題具有實然與應然雙重面向，亦即，台灣文化在實然上是否能被說是一個文化主體？即使台灣文化足以被視爲一個主體，但它夠成熟（*mature*）嗎？如果台灣文化還不足以形成出成熟的主體性，那麼當知識分子與文化工作者想要把台灣文化發展成一個文化主體時，應該怎麼做？這個應然的問題可以表達成「如何建立台灣文化的主體性以及應該如何鞏固它？」這個聯合問題。不過，哲學的路向總是迂迴的，它不會直接討論台灣文化的內涵，而是先探討一般性的「文化主體」的概念和條件。

台灣文化主體性的應然與實然的問題互相含涉，需要分析兩個關鍵概念：「台灣文化」和「主體性」。針對「主體性」，本文承襲陳瑞麟（2019）〈論台灣哲學的主體性〉一文的取向，以「自我意識」、「目標意向」、「行爲自主性」和「思想獨立性」四個特徵來定義「主體性」，並論證主體性可以透過主體化（*subjectification*）的歷程來實現；而且「台灣哲學的主體性」是「台灣哲學建構者的團體主體性」，也就是台灣哲學建構團體透

<sup>3</sup> 如註腳 1 提到的李喬、莊萬壽、李筱峰的著作。

過主體化歷程而實現台灣哲學的主體性。其中，「主體性」被理解成一個程度性的概念：主體性是主體化歷程中顯示的性質，而存在著不同的主體化狀態，從不成熟、不穩固到成熟和鞏固（consolidated）的狀態。

基於上述「主體化」概念與分析取向，本文把問題轉向「台灣文化的台灣性如何形成」。筆者假定追求台灣文化的主體性是想追求台灣文化成爲一個成熟且鞏固的文化主體，基於這樣的目標，筆者將參考生物學哲學（philosophy of biology）對於生物個體（biological individuals）與免疫學（immunology）的一些概念，建立二個文化的主體性鞏固（the consolidation of subjectivity）的能力：自我辨識能力（the ability of self-discerning）與自我保護能力（the ability of self-protection）。當台灣文化擁有兩者時，我們才能說它已發展成一個成熟且鞏固的文化主體。如果現實上台灣文化的主體性不夠成熟，而我們想使它成熟與鞏固，那麼這二項能力也可被視爲規範指引的條件。

從後設的角度來看，本文對於台灣文化主體性的探討，也是這個主體化（台灣哲學的主體化）歷程的一部分，因此應該連結到過去台灣哲學家對於主體性問題的思考。所以，本文第二節從反省日治時代台灣哲學家洪耀勳的風土文化觀開場，第三節論證洪耀勳的風土文化觀不足以建立台灣文化的主體性，它頂多只是提供「台灣文化獨特性」的客體條件，台灣文化主體性的建立還需要其成員的普遍自我認同——這是主體化的必備條件或主體條件。然而，就當今台灣文化的現況而言，台灣文化群體的成員並沒有普遍的文化自我認同，它的主體性並未達到成熟與鞏固的狀態。第四節引入生物學哲學的個體免疫模型以便爲文化主體性的鞏固提供啟發性的線索。第五節以生物個體免疫爲模型，在類比的意義上建立一般性的文化主體的自我辨識與自我保護這二種鞏固主體性的能力，檢討台灣文化主體性的鞏固條件。

## 二、 洪耀勳的「風土文化觀」

在 1920-1930 年代間，許多台灣文學、藝術、文化思考者與實踐者，意識到台灣文藝與更廣大的各種台灣文化活動，應該構成一個具有獨特「台灣性」的文化，他們面對了「如果台灣在種族文化上不同於日本，政治上又不屬於中國，那它到底是什麼？當面臨同化，它又該如何自處？」（洪子偉，2014：117）受日本哲學教育的台灣哲學家洪耀勳，在這樣台灣意識覺醒的時代背景下，<sup>4</sup> 在 1936 年——「台灣文化運動」的晚期——

<sup>4</sup> 這個背景是 1920-1930 年代間的「台灣文化運動」，一般認爲由 1920 年創刊的《台灣青年》和 1921 年創立的「台灣文化協會」開始發起的，它不僅是政治上「台灣議會設置請願運動」的重要推手，也實質地產生了 20 世紀早期台灣人的「文化啓蒙」功效。「台灣文化協會」的倡議者是英年早逝的林仲澍，主要的參與者

發表了〈風土文化觀：與台灣風土之間的關聯〉<sup>5</sup>一文，企圖回答上述問題。洪耀勳在該文開場即表明相關背景與核心問題：

隨著近來台灣文藝運動急速的蓬勃發展，可稱是台灣文學的生命線的台灣地區對歷史、社會特殊性的關心與反省，已漸成為評論的焦點。我們不得不說，這對文藝運動的進展而言，是可喜的現象。一般人可發現到，台灣的文學活動以台灣歷史、社會特殊性，也就是以台灣的「種的基體」為基礎來表現出具體的現實，因此該活動不得不面臨重要且急迫的問題。然而，此運動所應依據的理論尚未被確立，仍然處在暗中摸索的階段。其原因何在？（洪耀勳著、廖欽彬譯，2019：80）

根據台灣思想史、文學史與哲學史的研究者如吳叡人（2006）、林巾力（2007）、洪子偉（2014）的分析，洪耀勳企圖為台灣文學與文化的主體性奠定一個哲學（存有論）基礎，而且這個主體性同時涉及台灣文學、民族（台灣人）與文化三個不同的面向，換言之，洪耀勳企圖提出一個「台灣文學、民族與文化主體性」的哲學理論。因為一個特殊的文化總是一個特殊民族的文化，所以，台灣文化也就是台灣人（台灣民族）集體表現出來的整個文化，在 1920-30 年代間，主要顯現在文學的表現或表達上。不過，洪耀勳的風土文化觀雖然開啓了台灣文化主體性的追尋之路，仍然不足以為主體性的鞏固提供一個完整的理論基礎。

洪耀勳當年面對的是台灣文化、中國文化與日本文化的三角關係問題：台灣文化一般被認為繼承自（南）中國本土的文化；可是台灣的政治、經濟、地理與歷史的特殊發展，與中國本土十分不同。台灣當時是日本的殖民地，台灣人當年都是日本國國民。既然如此，就應該要追問這些特殊性是否也帶給台灣文化獨特性？對洪耀勳來說，這個問題只有深入哲學對「人存在」的理論分析才能被闡明。所以，要哲學地討論台灣文化這個特殊的文化體系，需要一般性的文化哲學理論，而且，這樣的文化理論要能處理「文化獨特性如何形成」的問題。在這一點上，洪耀勳援用日本哲學家和田哲郎的「風土文化觀」<sup>6</sup>：「應將風土視為主體性人類存在的表現，也就是闡明作為人類存在的結構契機之風土性。」（洪耀勳著、廖欽彬譯，2019：82）他進一步說：

---

都是當年台籍菁英，比較有名的有林獻堂、蔣渭水、蔡培火、葉榮鐘、王敏川……等人。簡明的歷史說明，可參看陳翠蓮（2013）。「台灣文化運動」是研究日治時期台灣史、台灣思想史的一個重要主題，有許多研究者投入，但是在哲學方面的討論不多，直到近年才開始興盛，相關研究有吳叡人（2006）、林巾力（2007）、廖欽彬（2010）、洪子偉（2014）、黃文宏（2020）。

<sup>5</sup> 以下引用以廖欽彬編校、林暉鈞譯（2019）《洪耀勳文獻選輯》收錄的〈風土文化觀〉（本篇為廖欽彬譯）為主要版本，另參考洪耀勳著、黃文宏譯（2020）《洪耀勳日文哲學著作集》的譯本。

<sup>6</sup> 關於和田哲郎的「風土論」與洪耀勳的「風土觀」之專門研究，參看廖欽彬（2010）。

今日當我們將台灣風土視為問題的時候，不應只停留在單純的風土印象，也不是以自然科學的風土學為對象，而是必須從主體的立場來處理風土與人類、文化之間的密切關係。這同時可說是進一步闡明對風土單純被掌握為風土的立場，亦即風土作為生存交涉的生活空間來捕捉具體的生活現象這種解釋學立場之原理所進行的反省，以及風土在人類存在中的意義之限制。(洪耀勳著、廖欽彬譯，2019：83-84)

因此，從這個取向出發研究台灣文化的風土觀，不是只考察台灣的地理環境或氣候條件，也要考察台灣人「生存交涉」的社會結構與歷史經驗。

和辻哲郎與洪耀勳的哲學思路，是德國哲學家海德格（Martin Heidegger）的詮釋學或實存主義（存在主義）取向，<sup>7</sup>誠如洪耀勳的詮釋，必須「從主體的立場來處理風土與人類、文化間的密切關係」，在這裡的「主體」是指「個人的存在」，而且是一個「在特定風土下生存的個人」。洪耀勳把風土理解成個人生存的共同世界，因而透過風土連結了個人與社會（稱為「人類存在的二重性結構」），進而引入歷史性到風土性中，使得風土性同時包括個人主體、社會、地理空間與歷史時間這四個向度。筆者把洪耀勳的風土文化觀系統性地重建成下列論述：

首先，「風土」，就抽象層面而言，意指人存在的空間性與時間性，即「人類存在的根源性契機」，特殊的空間與時間把「人的存在」塑造成特殊的樣貌。就具體層面而言，「風土」指地理區域與歷史傳統的整合，地理區域包括氣候、地形地勢、因地理環境而產生的生活方式、物質條件等等；歷史傳統包括血緣、生活傳承、政治命運等。例如，台灣的獨特風土使台灣人成為一個獨特的存在群體。

其次，人是「風土的存有」：風土是構成人類存在與文化的根本因素，或者說，人類和他們形成的社會與文化總是存在於一個特定的風土結構中。「風土事實上意味著以根本性理解為基礎的共同生活世界以及共同的、原始社會的世界。無論人願不願意，一旦被生下來就得生活在這種共同世界。<sup>8</sup>」（洪耀勳著、廖欽彬譯，2019：84）這裡的「共同世界」也是指人生存的社會，是指「處於一個社會圈的個別存在者，除了獨立且帶有獨得的特殊性外，同時又藉由相互參與同一的統一共屬性或某種特定的普遍意義，來形

<sup>7</sup> 在 1920-1930 年代間的台灣哲學，曾經有一場「實存哲學」的運動（Hung, 2019）。

<sup>8</sup> 這裡很有海德格的「在世存有」（being-in-the-world）的味道。此外，「原始社會」在此脈絡下是指「原初性的、根源性的社會」，而不是「原始人生存的社會」。黃文宏譯成「共同的、原社會的世界」（洪耀勳著、黃文宏譯，2020：165），黃文宏（2020：40）在導讀中強調「這裡的『原社會』不能理解為『原始社會』，因為『日常性』並不等於『原始性』」。

成共屬關係。」(洪耀勳著、廖欽彬譯，2019：85)換言之，人的存在不能只是孤立的個體，個人必定總是生存在一個特定社會中——即特定風土中，才能有其存在的意義。

再者，就台灣特殊性的層次而言，正是台灣獨特的風土使得台灣成為特殊的存在場所，也把台灣人與台灣文化塑造成一個特殊的、具歷史性與風土性的共同體，共同體也就是第二點講的社會。<sup>9</sup>

可是，洪耀勳也強調「血緣」在文化淵源上的重要性，他說：

當文化淵源被視為問題時，其解決的根據通常就得還原到土地與血緣上。和台灣這特定地區一樣，血緣所持有的重大層面，亦有充分顧慮的必要。我們透過追尋血緣的由來不能忘記的是，往台灣移居的集團是擁有數千年歷史的民族，以及此集團在其悠久的人類之生活交涉之中所掌握、了解的樣式或類型。(洪耀勳著、廖欽彬譯，2019：80-81)

因此，洪耀勳似乎承認台灣與南支那（南中國）的風土差異不大，若如此，根據血緣的繼承，台灣文化似乎就該歸屬中國文化？至少洪耀勳在〈風土文化觀〉的第七節中結論說：「由於台灣與南中國的風土極為相似，因此其所擁有的生活方式不得不說幾乎相同。」(洪耀勳著、廖欽彬譯，2019：97)但是，洪耀勳又認為台灣風土與日本風土的氣候形態都處於颱風地帶之中，因此亦有非常相似之處，何況台灣的歷史命運（政治上屬於日本國）帶給台灣人新課題：如何與日本風土文化交涉、適應與融合？(洪耀勳著、廖欽彬譯，2019：100)

儘管如此，洪耀勳並不認為台灣應該被同化到日本文化中，因為，即使相同類型的風土文化之下也有其「次特異性」或「次類型」，就像日本的九州與北海道有其風土文化差異一般，台灣與南中國也因為歷史性而有風土文化差異。洪耀勳說：

此時內地人（按：日本人）與本島人必因其歷史性與風土性的差異而相互對立，相互間的理解表面上看起來似乎很困難。然而我們必須知道的是，風土的次要特異性不僅僅存於內地與台灣之間，就像存於南中國與台灣之間一樣，亦存於九州

<sup>9</sup> 文化的議題如何被引入「人存在的二重性這根源性結構」中呢？〈風土文化觀〉一文並沒有講得很清楚。我們可以直接地理解人要生存在社會中，而有社會即有文化。不過，在第五節中，洪耀勳引用黑格爾的辯證法，做了非常抽象的論述。其中重要的概念是「表現世界的邏輯」。他說：「表現能夠將主體作為真正的主體來加以限定。若缺乏這種表現時，主體則無法具有其獨立性。而且種為了透過其連續的基體來連結個與個，若不包含該表現內容的話，就無法將種的直接形態轉移到被媒介的形態。」(洪耀勳著、廖欽彬譯，2019：92)筆者認為這裡的「表現」即是指文化，換言之，文化是一個社會的表現。

與北海道之間。(洪耀勳著、廖欽彬譯，2019：100)

而且，洪耀勳相信「這種次要性的差異，不僅不會成為相互理解上的阻礙，反而存在於不可缺乏互補長短的關係裡。」(洪耀勳著、廖欽彬譯，2019：100)換言之，保有台灣文化的特殊性，在當年才能與日本文化互補長短。

總而言之，洪耀勳從風土文化觀論述台灣的特殊風土產生了特殊的台灣文化，既有別於南中國的文化也有別於日本(內地)文化。可是，這代表台灣文化已具有主體性了嗎？單單考慮風土的特殊性就能使台灣文化成為一個具主體性的文化體系嗎？

### 三、客體的風土獨特性與主體的認同

在當年面對強勢的日本同化政策時，洪耀勳雖然以風土文化觀努力為台灣文化的特殊性打開一道出口，但是，這個理論並未成功證明台灣文化的主體性，台灣社會、文化、甚至民族本身是否具有自己的主體性，仍然沒有被確認。其中有幾個關鍵：第一，洪耀勳文中談到的「主體」和「主體性」主要是指個人主體，是否指台灣人群體作為一個主體並不清楚；同時洪耀勳也沒有明白地申論「台灣文化作為一個主體」這樣的主張，「文化」的概念在他的論述中甚至沒有很清楚地被表達出來。第二，洪耀勳對文化淵源的血緣面向的強調，不利於支持台灣文化從中國文化獨立出來，因為移居台灣的漢人在血緣上來自中國的漢族。第三，一個文化體系(如中國和日本)擁有的風土性可能有很大的差異：中國的中原、北方、南方、東方、西部的風土差異極大，但不妨礙它們的居民都屬於中國文化體系的一部分。<sup>10</sup>因此，台灣風土與中國風土的差異，並不足以自動使台灣不是中國文化的一部分。第四，根據風土文化觀中的時間性與歷史性，所有文化都會不斷地變動，例如吸收外來文化而改變了固有文化。因此，一個文化混入其他文化的元素，不足以使它變成不同的文化，例如中國文化本身歷來就是不斷地吸收其他文化而形成。<sup>11</sup>因此，洪耀勳從風土文化觀論證「台灣文化的特殊性(次特異性)」並不足以立即導出台灣文化的主體性並提供一個完整的支持。

在台灣文化運動近一百年之後，21 世紀的今日台灣似乎仍然面臨洪耀勳當年的問

<sup>10</sup> 本文所說的「北方」、「南方」、「東方」、「西部」係指中原(河南、陝西)周遭，並不包含其東北區(原滿洲)、大西域區(新疆、西藏)、內蒙古自治區等地。因為中國疆域非常大，此一說法也會引發很多爭議，本文暫不涉及此類可能的爭議。

<sup>11</sup> 唐帝國是一個例證。目前許多新史觀指出唐帝國的李氏皇室有胡人(鮮卑)血統，唐帝國其實是胡漢聯合建立的帝國，參看森安孝夫著、張雅婷譯(2018)。

題：台灣人和台灣文化究竟有沒有自己的主體性？

從〈風土文化觀〉發表至今這八十多年之間，台灣的地理空間和氣候環境等風土條件並沒有任何變化，但是在社會與歷史條件上產生了兩次由政治因素帶來的重大轉折：第一次是 1945 年國民黨政府在戰後接收台灣，帶給台灣人的政治與文化傷害，並催生了台灣獨立運動。從經歷日治時期的台灣人看來，國民黨政府的統治是另一種文化殖民。但是，國民黨仍然部分成功地把中國文化認同植入戰後出生的台灣人心中。第二次是 1990 年代後台灣民主化的局勢，解放了台灣人的政治束縛，又由於中國崛起與共產黨專制強化，使得政治上台獨立之聲，喚起台灣民族共同體的意識，並喚回台灣文化主體性的追求。

可是，台灣文化主體性的追求仍然面臨種種阻礙。1945 年後興起的台灣獨立運動，受到國民黨威權統治的壓制，已經深受日本生活方式影響的台灣文化如語言、習俗、價值觀也受到國民黨強制倡議的中華文化之壓制；1990 年代雖然解除了政治束縛，但是由於戰後國民黨的大中國主義教育，使得許多台灣人民孺慕中華文化，即使在政治上，台灣的中華民國強調自己的主權獨立，但是又在 21 世紀起受到中華人民共和國的大國崛起與所謂「中華民族的偉大復興」的政治與文化誘惑。換言之，台灣文化主體性的追求，同時受到島內中華民族主義與島外共產黨統治中國的大中國民族主義的雙重壓力。

歷經 1945 年歸屬中華民國、1949 年後的國民黨大中國主義教育、1990 年後的政治民主化、2010 年後的中國帝國再崛起，台灣文化主體性面對最大的問題不再像 1930 年代間在中國與日本之間的十字路口上徘徊，而變成唯獨面對台灣文化與中國文化的相互關係問題：台灣文化究竟是一具有主體性的文化共同體，或者只是中國文化體的一個次文化？

戰後論者（如史明、李喬、莊萬壽等台灣史學者等）在強調台灣文化由於其特殊性而構成其主體性時，往往強調其特殊性來自獨特的地理、歷史與社會經驗，這種觀點其實都可以被洪耀勳的風土文化觀涵蓋。如果風土特殊性足以決定文化主體性，那麼，台灣文化目前應該與中國文化十分不同，台灣文化的主體性應該不再是一個爭議？1930 年代間台灣知識分子猶感到台灣風土與南中國風土的接近，然而一百多年來台灣與中國的分離發展，台灣風土已經與南中國風土大不相同，台灣風土的特殊性的實證證據可說比比皆是。特別是 1990 年代後台灣民主化的發展，使得民主制度、人權與自由等價值已成爲台灣文化的核心成分。那爲什麼這個問題依然困惑著我們，依然在製造島內知識分子間的思想障礙？或許，特殊風土（特殊的地理與歷史經驗或特殊傳統）不足以界定台灣作爲一個主體，可能是因爲它們只是充分條件，而不是必要條件。

每一個文化主體都同時有主體性與個體性。台灣文化是指台灣人 (Taiwanese) 發展出的文化,「台灣人」指一個文化群體 (cultural group), 由所有台灣人個人所構成。當我們說「台灣文化主體」時,我們就是指「所有台灣人構成的文化群體主體」,而且這個文化群體有別於其它文化群體如美國文化、日本文化、法國文化、韓國文化、中國文化等等。當我們談及「一個」文化群體有別於其它文化群體時,這些被談及的文化群體都是被認識的客體 (objects)。從考察客體的角度來看,這些文化群體被整體地看待成一個文化體系 (a cultural system) —— 群體被整體地看成一个系統個體。換言之,它們有自己的個體性 (individuality) —— 獨特性與同一性。

台灣文化作為一個群體性的獨立個體,也要有自己的獨特性與同一性。從考察主體的角度來看,每一個文化也都身為主體。身為主體意謂該文化群體能意識到自己,以及自己與其它文化的不同。更細緻地說,身為主體的文化能以建立自己的個體性為目標,自我意識到自己的個體性,從而在思想與行為上獨立自主 (不依賴) 於其它文化群體。因此,探討台灣文化的主體性問題,從考察客體的角度來看,是「台灣文化如何以及應該如何形成自己的獨特性與同一性?」從考察主體的角度來看,則是「台灣文化如何能以建立自己的個體性 (獨特性和同一性) 為目標,並自我意識到自我的個體性,從而在思想與行為上不依賴於其它文化群體?」

所有獨立自主的文化體都必須顯現出自己的獨特性與同一性。從上文的討論中,可以看到一個文化體的獨特性是由它的風土性帶來的。因此,我們可以說獨特風土 (地理環境、歷史命運、社會性) 是一個文化體系形成的客體條件 (objective conditions)。但是,一個文化體系除了用以區別其它體系的獨特性外,還要有自我在時間流變中保持同一的同一性,這個同一性只有透過自我有意識地維繫才得以建立。也就是說,台灣文化必須作為主體才能保證自己的客體同一性,因為一個不斷地被其它文化宰制、殖民或併吞的文化群體,無法維繫自己的同一性,它隨時變成他者的一部分。而「一個文化作為主體」需要文化中的絕大多數個人都意識到自己生活的社會與文化具有獨特性,不依賴於其它文化。換言之,認同 (identify) 自己的文化作為一個獨立的文化共同體 (cultural community)、認同自己是自己文化下的一個成員,這是文化同一性的主體條件 (subjective conditions) —— 成員們的自我認同。<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Chen (2012) 討論「東亞 STS 理論」的條件,論證歷史、傳統、文化、社會經驗等均不足以定義東亞性 (東亞本身是一地理區域)。該文建議「理論建構者的學術認同」作為解決的答案。陳瑞麟 (2019) 的〈論台灣哲學的主體性〉提出台灣哲學的主體性來自建構台灣哲學的團體主體,台灣哲學要擁有主體性必須是因為他們有建構台灣哲學的目標、自我意識自己是做台灣哲學、自主地去建構台灣哲學並對台灣哲學有判斷上的獨立性。

就台灣文化來說，生活在台灣風土中的個人，必須認同台灣人與台灣文化共同體；而且，台灣人與台灣文化共同體也必須依賴於生活在台灣風土中的個人之認同。<sup>13</sup>台灣文化作為一個主體，是所有身為台灣人的個人都認同台灣文化作為主體。也就是說，台灣人共同體也同時構成一個「台灣文化共同體主體」，當絕大多數台灣人均認同台灣文化作為一個文化主體，這是文化共同體已經建構完成的狀態。然而，台灣文化共同體主體是否已經如同韓國文化、越南文化一般處在建構完成的狀態？我們恐怕無法做出一個非常肯定的答案。這也意謂著，一個文化共同體是被建構的，而且是可被建構的。一個文化主體在建構過程也是一個文化體的主體化過程，因此，就有「主體化程度」可言，例如 18 世紀末的美國剛建國之初，它的文化主體化程度顯然不如今天。類似地，台灣文化的主體性有可能距離成熟仍有一段距離。

今天追求台灣文化作為主體，或者說「主體性的鞏固」，又或者說它達到成熟的主體化狀態，在實然與應然的面向上，恐怕仍然有兩個嚴重的阻礙與困境。

首先，儘管今天絕大多數台灣人均認同台灣是一個主權獨立的國家，保證台灣已經形成一個政治共同體。但是，台灣作為政治共同體是否能保證台灣成為一個文化共同體？如同前文所述，即使台灣形成政治共同體，卻仍有內在的文化認同分裂：台灣內有一部分的個人成員並未認同台灣文化為一文化主體。<sup>14</sup>換言之，台灣文化共同體並未完成主體性鞏固，也可以說，它還沒達到高度主體化。

其次，有一種流行在台灣的观点主張區分政治認同與文化認同：台灣可以建立一個獨立國家，不必然與中國統一。但是，台灣文化可以被詮釋為中華文化或華人文化的一個次文化，而且，我們應該認同、接受並在台灣保存中華文化的菁華元素。在這種觀點之下，不僅政治認同在實然上可與文化認同區分，而且政治認同和文化認同的分裂在應然上也是可接受的，甚至必須接受的。例如，阿拉伯人均認同阿拉伯文化，但分屬不同的阿拉伯國家。歐美國家均認同西方文化，但分屬不同的國族。

然而，即使同屬西方文化，美國、英國、法國、德國等國家的文化仍有自己的主體性，西方文化只是不同文化主體的合稱而已，它對內在多元性的接受與中華文化對內在強烈同質性要求大異其趣。中華文化由於其強烈的中原中心主義與文化國族統合的傾向，使它抹殺其它次文化的主體性，而且不惜代價為求統一與同化。<sup>15</sup>換言之，中華文

<sup>13</sup> 可以看到，這裡預設了洪耀勳的個人與共同體的相互依賴的「人存在的結構性契機」，但是，洪耀勳沒有凸顯和討論「認同」這個非常重要的主體條件。

<sup>14</sup> 蔡士璋（2019）一文使用德希達的「延異」概念，探討「台灣認同」的歷史發展。

<sup>15</sup> 參看王飛凌著、王飛凌、劉驥譯（2018）《中華秩序：中原、世界帝國與中國力量的本質》。這本書主張

化強烈地要求它的次文化必須凝聚成一個統一的政治文化共同體——大一統幾乎變成中華文化體的一個定言命令。它不容許它的次文化保有自己的主體性。如果台灣文化接受自己只是中華文化之下的一個次文化，那麼，在中華文化的同質化與統一性的強烈命令下，台灣文化在未來無法保有自己的同一性和主體性。

爲了同時在實然與應然的層面上更貼切地處理台灣文化主體性面對的特殊處境，並克服上述的兩個阻礙，筆者想借用生物學在生物個體的發育（即「個體化」）、共生與免疫的理論模型，來建立一個文化主體性的理論，包括文化主體的形成、建構與鞏固，再透過這個理論來對台灣文化主體性的鞏固提出一些規範性的指引（guidelines）。

#### 四、生物免疫學模型：生命個體性、個體化、共生與免疫

在前文的討論中，筆者已經將一個文化體系看成一個個體，因此可以類比於最典型的生物個體或有機體（organism）。事實上，很多採用文化人類學（cultural anthropology）取向的台灣文化研究學者，也提到了文化人類學家把文化看成超有機體（superorganism），例如李喬的《文化、台灣文化、新國家》提到美國人類學家克魯伯（Alfred L. Kroeber）在 1917 年提出文化「超有機體」理論，後來懷特（Leslie A. White）延續此概念而建立文化超有機體的進化（演化）主義理論體系，主張文化是一種以自身的原則組織起來，並依據自身規律而發展的東西（李喬，2001：44）。這個名稱其實是生物體（有機體）的延伸，也屬於一種生命個體（biological individuals）。<sup>16</sup>

克魯伯是早期著名的美國文化人類學家，他在一百多年前的論文〈超生物的東西〉（The Superorganic）一文中提出文化是「超生物的」，其內容在分析「生物的」（organic，如動物）和「文化的」（cultural，人爲的產物）之間的同異，他爭論被歸爲文化的東西與被歸爲生物的東西，只是程度之差而非種類之差，因此生物演化和社會（文化）演化之間是一個連續的過程（Kroeber, 1917: 210-211）。他的論文其實沒有用到「超生物體」這個名詞，因爲他分析的對象是各種文化成分或產品，而不是產生它們的群體。<sup>17</sup>

---

中國自秦漢之後，建立一個「中華秩序」的大一統史觀和文化觀，使得中國文化具有統一和同化異文化的強烈要求。

<sup>16</sup> 「生物體」（organisms）是生命個體的典型範例，但在 organism 之上也可以被視爲生物個體的稱「超生物體」（supraorganismal entities），如 colonies、groups、populations、species 等；此外，小於生物體的生物個體是「次生物體」（suborganismal entities），如 cells、chromosomes、genes、genomes 等（Bueno, Chen & Fagan, 2018: 4）。

<sup>17</sup> 被譽爲文化學之父的懷特，在其經典名著《文化的演化》（*The Evolution of Culture*；White, 2007[1959]）

在西方文化人類學的傳統中，「文化」一詞被用來總稱各種抽象的文化元素，<sup>18</sup>而不是指稱產生各種特殊文化元素的群體——後者在文化人類學中是用「族裔群體」(ethnic groups)來表達。「族裔群體」意指「由於共同的背景而分享一定信念、價值、習性、風俗和規範的成員」(Kottak, 1996: 37)，涵蓋各種大大小小的「部族」(tribes)和「民族」(nations)。<sup>19</sup>既然「一定信念、價值、習性、風俗、規範」等等也是文化，可以說，本文所謂的「文化群體」相當於「族裔群體」和「民族」；本文討論的「台灣文化」也特指「台灣文化群體」。

「文化主體性」與其蘊含的「文化主體」這兩個中文名詞，其實是台灣特有的名詞，因為在英文中，culture 專指被文化群體表現出來的文化元素，像語言、風俗、價值、規範等等，而 subjectivity 和 subject 一向被用在個人之上。<sup>20</sup>然而，在台灣的文化與學術脈絡中，「文化」一詞被用來同時指稱「文化群體」和「文化群體表現出的文化元素」，而且「主體性」也被引伸到「群體」(作為一個整體)能表現出特殊、獨立、自主、同一等等特性上，因此，在討論「台灣文化主體性」時，本文的焦點是在台灣文化群體與其它文化群體之間的關係，而且也有規範性的企圖：台灣文化群體應該如何建立自己的主體性。

儘管早期文化人類學家已經發展了文化演化學說，但是本文不易在文化人類學中找到有用的理論資源，因為一來文化人類學的焦點都不是在文化群體(族裔、民族)的辨識與分合之上，然而只有文化群體才能有主體性可言；二來這幾十年來，生物學演化學說有長足的進展，發展出許多新興的理論觀點，更適合本文的目的；三來也由於筆者個人的哲學學術背景。所以，本文把目光投向生物學哲學。當代生物學哲學家已經從演化學說哲學與各種生物學哲學的大量研究中汲取模型，應用到文化的議題上。<sup>21</sup>以生物學哲學的概念或模型來建立文化理論，有非常多的思想資源足以提供相當的啟發，特別是，「文化(群體)主體性」的概念要求我們必須把文化群體也視為個體；生物學的資源則進一

---

中也提出了一個文化演化的理論，並描述人類從原始人社會到羅馬衰落的文化演化過程，其中討論的「文化」也是著重在整個人類的文化成分，而非文化群體。

<sup>18</sup> Kroeber & Kluckhohn (1952) 羅列了 1871-1951 年間關於 culture 一詞的 164 種定義。White (1959) 討論兩個最一般性的「文化」定義：「被學習的行為」和「被學習行為的抽象」。文化人類學教科書也會討論 culture 的多元定義或多樣特徵，如「文化是被學習的」、「文化是符號的」、「文化是無所不在的」、「文化是共享的」等等 (Kottak, 1996: Ch. 2)。

<sup>19</sup> 「族裔群體」一般同義於「部族」和「民族」，由於近代民族國家的崛起，「民族」這個詞變成同義於「國家」(state)。然而，大多數現代民族國家都不是「族裔上同源的」(ethnically homogeneous)。關於這幾個名詞的意義關係與變化，參看 Kottak (1996: 40-41)。

<sup>20</sup> 在 google 搜尋引擎中鍵入「the subjectivity of a culture」或「cultural subjects」等詞，找不到有意義的結果。

<sup>21</sup> 例如美國先驅的生物學哲學家 William Wimsatt 與 James Griesemer，見 Wimsatt & Griesemer (2007)、Wimsatt (2014)。Richerson & Boyd (2005) 提出人類演化的基因與文化二重性理論；Caporael, Griesemer & Wimsatt (2014) 則是一本論文集，引入「發育」(發育鷹架)模型到人類的認知與文化演化中。

步引導我們把文化群體類比成生物個體。

「生命個體性」(biological individuality)、「共生」(symbiosis)與「免疫」(immunity)是筆者從生物學哲學中得到啓發的三個概念。本文對於「生命個體性」的借用更進一步從個體化(individuation)的取向出發。根據布宜諾、陳瑞麟與費根(Bueno, Chen & Fagan, 2018),「個體化」可以分成「實作個體化」、「認知個體化」與「形上學個體化」三個意義。其中,「個體化的形上學歷程包含了個體的形成(突現與組成)、持續或維持。」即「一個個體從形上學意義的個體化歷程中突現。認知與實作個體化則企圖揭示形上學個體化的諸階段。」(Bueno et al., 2018: 8)因此,生物體的個體化歷程,也是它的發育歷程(development),<sup>22</sup>即一個生物個體從誕生到成熟,並始終保持為一個個體的整個過程。<sup>23</sup>這個過程非常複雜,也讓生命個體性的議題變得非常複雜。

生命個體性一直是生物學研究的核心議題,因為生物體都是一個一個個體。即使生物學家要研究種類(物種)以及種類的演化,也必須先參考個體才能決定種類的標準。何況如同前文所述,研究生物的發育、生理、病理、演化、遺傳等等,都依賴於生物個體。所有這一切蘊含一個古老的、核心的哲學問題:根據什麼判準(criterion),我們指認(identify)出一個個體?換言之,個體的判準是什麼?這是一個傳統的形上學問題,哲學家通常使用邏輯語意分析方法,企圖提出普遍性的個體性判準,例如「不可分辨性」(indistinguishability)、「可計數性」(countability)、「定出輪廓邊界」(delineation)等等——這些判準都要依賴於觀察。然而,生物個體往往對傳統的形上學觀點構成挑戰,例如一些黏菌、珊瑚、蕈類等等,我們無法以感官觀察來分辨一個個體、計算它們、清楚地定出一個個體的輪廓邊界。<sup>24</sup>

生物學哲學家通常訴諸於其它科學性的判準,其中一個是「遺傳個體性」判準:由相同遺傳(基因、血緣)的細胞構成的功能整合(新陳代謝、生殖等)的整體,這些細胞都是由單一受精卵分化而來,又可稱作「內生的細胞」(endogenous cells)。因此,屬於同一個生物體內的局部(細胞),即是其細胞核內都有相同的基因體。據此,從遺傳而來的相同基因體可以成為判定我們自己的細胞的判準,進而成為判定同一個生物個體的

<sup>22</sup> Development 這個英文字不僅被用來描述生物發育,也廣泛被用在其它領域如人格、知識、社會和國家等等,中文一般譯成「發展」。發育生物學是一門重要的生物學次學科,研究生物個體如何誕生並逐漸變成成熟的個體,在歷史上曾經有不少相關學科與名詞被提出,例如「形態學」(morphology)、「漸成論」(epigenesis)與「先成論」(preformation)、「胚胎學」(embryology)、「個體發生學」(ontogeny)等等,因此有大量的生物學哲學研究。本文不打算進入複雜的發育生物學的歷史與理論細節。在「生物個體的個體化」的形上學意義上,「發育」同義於「個體的個體化歷程」。

<sup>23</sup> 以生物發育現象和發育生物學為案例考察「個體化」概念的生物學哲學家,參看 Griesemer (2018)、Love (2018)。

<sup>24</sup> 參看 Pradeu (2012)、Bueno et al. (2018) 的分析。

判準：一個生物個體是由相同基因體的所有細胞所構成功能整合的整體，這又稱作「遺傳同質性」(genetic homogeneity) 判準 (Wilson, 1999: Ch. 3; Herron, 2017: 65)。

這個判準很合理，但不是沒有困難。問題在於每個（多細胞）生物體之所以能生存（維繫），都不可能只依靠內生的細胞，它們的體內從出生開始就包含大量非內生的、不具身體細胞基因的微生物，例如人體的腸道酵母菌。生物學家一般把多細胞生物體稱為宿主 (host)，其身體內的微生物稱為「微生物群落」(microbiota)，它們也是宿主外生的部分 (exogenous parts)，沒有它們，生物體無法持續生存，以維持自己的個體性。可是，根據上述的「遺傳個體性」判準，那些不具內生細胞基因體的外來物，不應該被看成是生物整體的一部分。然而這主張並不合理，因為沒有那些微生物，生物體無法生存，也就無法維持自己作為生物體的個體性。然而，如果容許外生的微生物是生物體的一部分，也會產生另一個難題。因為「身體的空間邊界」常被視為生物個體的判準，麻煩的是外來的致病微生物或其它病原體 (pathogens) 也是存在於身體的空間邊界之內，它們也要算是生物個體的一部分嗎？這顯然不合理，因為它們會導致疾病，使生物體無法維持生命，終至死亡而失去它們的個體性。換言之，身體內的外來物為傳統的生物個體性判準製造了難題。

法國著名的生物學哲學家普拉德 (Thomas Pradeu) 在許多著作中發展生命個體性的免疫性判準，可以解決上述生物體內的外來物難題，亦即，把生物體內的免疫性當成決定生物個體性的判準：免疫系統作用的邊界是生物個體的邊界。提到「免疫性」或者「免疫功能」，我們馬上聯想到的是身體的免疫功能會對外來入侵物 (病原) 有反應，會抵禦外來入侵物 (如細菌和病毒等) 以保護個體。正是這個功能，決定身體內的哪些東西是個體的一部分、哪些不是：免疫系統不會攻擊腸道酵母菌或移植器官，所以它們是生物體內的一部分；但免疫系統會攻擊入侵身體的病菌和病毒，所以它們不是生物體的一部分。因此，生物體內的免疫系統足以決定生物個體，區分出屬於這個生物體內的部分以及不屬於該生物體的部分 (Pradeu, 2012)。

提供免疫性或免疫功能的免疫系統並不等於生物個體，它「是一個生物體的次系統，其活動導致該生物體的局部與非局部的區分。」(Pradeu, 2012: 240) 免疫性也能說明「為什麼一個在時間  $t_1$  擁有腎臟的生物體，在腎臟器官移植手術之後，可以在時間  $t_2$  容忍第二個腎臟。」(Pradeu, 2012: 240) 免疫性也提供一個「歷時性包容」(diachronic inclusion) 的判準，即「使生物體是由經歷時間的不同事物所構成的單位體。」(Pradeu, 2012: 241)

普拉德指出多細胞生物體其實都是異質的系統，內生的細胞與外來的微生物群落

(microbiota) 一起共生 (symbiosis)。

一個多細胞的生物體是由多數局部組成的，很多局部不是源自該生物體。換言之，一個生物體由數不盡的外來物組成的，它從不是由純粹內生的方式而被構造。這個異質性可以由某特定共生細菌在它們宿主內的功能角色來佐證。每個人都是由自己的（源自受精卵細胞）細胞數目十倍以上的共生細菌組成的。這些共生細菌多數生活在胃內。多數是必要的共生體，意指它們在宿主外不能生存，沒有它們宿主也不能生存。(Pradeu, 2012: 247; 此處中文為筆者所譯)

這些外來的微生物群落與宿主一起構成一個統一整體、一個完整的個體，不僅不會受到宿主體內的免疫系統的攻擊，而且：

宿主免疫受體 (immune receptors) 與共生細菌之間的互動，以及它們與自己的（內生的，源自相同卵細胞）細胞之間的互動，沒有基本差異：兩者都有一般強度的恆常互動，都受到調節性的互動。這使我主張：內生細菌（生活在生物體內的共生細菌）不只是出現在生物體內，它們就是該生物體的一部分。(Pradeu, 2012: 247; 此處中文為筆者所譯)

在生物世界中，共生現象非常普遍，有許多不同的共生形態。共生體與宿主不總是被統一成一個個體，例如著名的小丑魚與海葵共生體系。可是，很多生物體與體內共生的微生物群落兩者必須互相依賴才得以生存，而且宿主的免疫系統把外生的微生物群落視同為自己的一部分，生物學家把這樣的共生整體——一個社群或共同體 (community) ——稱作「合生體」(holobiont)。<sup>25</sup>在合生體內，宿主與其體內的微生物群落必定是互利共生 (symbiosis with mutual benefits) 的類型。

合生體究竟只是許多物種共生的社群（因此非個體），還是可以被視為單一整體的生命個體？生物學家和生物學哲學家有不少爭論 (Skillings, 2016; Chiu & Eberl, 2016)。有些生物學家甚至爭論合生體才是真正生命個體，傳統上來自遺傳觀點和其它生理觀點的生物體（宿主），只是這合生體的一部分。<sup>26</sup>如果合生體可以被看成是生命個體，必定有某些特性可以滿足個體性的劃界需求。不過，合生體確實可以在免疫觀點下被看成是生命個體，因為免疫性可以為合生體作為個體劃出邊界來。

<sup>25</sup> 關於 holobiont 這個概念，參看維基百科中「hologenome theory of evolution」此一詞條的簡介 (Hologenome Theory of Evolution, n.d.)。其中，hologenome 即合生體包括宿主與共生微生物群落的全部基因體。

<sup>26</sup> 參看 Gilbert, Sapp & Tauber (2012)。亦看 Waters (2018) 一文討論，不過 Waters 從實用主義的立場討論 holobiont 是否為一生物個體的問題。

普拉德與他的團隊進一步提出「共免疫性」(co-immunity)的觀念以配合「合生體作為生命個體」的觀點。「共免疫性」意指「一個生物體被自己的免疫系統與它的微生物群落共同保護。」(Chiu, Bazin, Truchetet, Schaevebeke, Delhaes & Pradeu, 2017: 1) 因為，生物體內的微生物群落「在形塑宿主有效的免疫系統扮演一個決定性的角色」，而且它們不只「誘發宿主的免疫性，也直接抑制病原體。」(Chiu et al., 2017: 1) 微生物群落保護宿主有兩種模式：一種是與其它進入體內的微生物競爭；另一種是誘發宿主的新陳代謝與免疫性，使宿主得以對抗病原感染 (Chiu et al., 2017: 1)。

可以看到，生物體的免疫系統可以保護自己，而且分辨屬於自己的一部分與不屬於自己的真正外來物，因此得以劃出個體的邊界，共生使得生物體得以接受維持自己生存有益的外生細胞，共免疫性把宿主的內生細胞與外生微生物群落統一成一個合生體，「合生體作為生命個體」的觀點在個體與共同體之間建立密切的概念聯結。這一整套生命個體性的免疫理論可以成爲一個深具啓發性的免疫個體性模型。<sup>27</sup>

## 五、一個「文化主體性」的理論與應用

以生命個體性免疫理論爲基礎，本節打算把上述生命個體的個體化、共生與免疫的理論用爲一個啓發模型 (heuristic model)，類比到文化主體性的問題上。這是把文化主體的主體性發展過程 (主體化歷程) 比喻或類比成一個生命個體的個體化歷程。在這樣的類比之中，筆者只取文化主體化與生命個體化中，其核心結構非常相似的部分。筆者打算從生命個體化的免疫觀點中的關鍵概念得到啓發，以建立文化主體化的成熟與鞏固狀態所必要的條件。但是，筆者並不打算直接套用、援用或挪用生物學的術語，換言之，筆者並不想直接使用「共生」、「免疫性」、「合生體」、「共免疫性」等等觀念到文化理論之上，因此，也沒有把文化體視爲有機體或生物體 (或者「超有機體」或「超生物體」) 的意思，以避免把「文化的」視爲「生物的」不當聯想。

在建立一個類比的結構性關係之前，筆者先逐一討論生物免疫模型中的重要概念如何被類比到文化上。首先，一切最基本的類比就是把一個文化主體類比於一個生命個體，因此，可以推論文化主體也會有生命個體的種種類似特性。然而，一個文化是人類社會群體的表現，表現出獨特文化的群體是一個文化共同體，它可以類比到生命個體嗎？如果一個人使用傳統的輪廓邊界的判準來定義生命個體，自然會感到十分不恰當。然而，

<sup>27</sup> 在免疫個體性的判準下，「合生體」無疑是「生命個體」，但是合生體是否可以用來定義「生物體」？這仍然有爭論 (Chiu & Eberl, 2016; Skillings, 2016)，本文不打算進入這些生物個體性的爭議細節中。

免疫個體性模型告訴我們，輪廓邊界或體內體外並不是生命個體必然的邊界，合生體既可以是一個共生的共同體，也可以是一個免疫的個體。因此，文化共同體可以類比到生物的合生體：每一個文化共同體都有基於血緣而傳承的文化元素，但也有活動中引入的外來文化元素，正如合生體有基於基因遺傳的內生細胞和外生的微生物群落。

然而，並非進入一個生物體體內的外來物都是有利的，所以，也不是所有外來文化元素都對一個文化主體的發展有益。在生物體內，有利的外來物會與內生成分一起互利共生，不利的外來物則會威脅到個體對其同一性和個體性的維持。爲了把有利外來成分納入自己體內，把不利的外來成分排除掉以便保護自己，成熟的生物個體發展了免疫系統，它的免疫功能有二種作用：(1) 辨識作用：能分辨「個體的一部分」和「非個體的外來他者」，此作用因此能劃定個體的邊界（不是以身體外皮爲邊界）；(2) 保護作用：保護個體和其成分免於外來威脅。在免疫系統也得以保護個體內部的外生成分，以及外生成分也參與個體免疫系統的發育與作用的意義上，這樣的免疫能力又稱爲「共免疫性」。因此，如果我們把文化主體類比於合生體一類的生命個體，而且生物免疫能力是在生命個體成熟時能產生最大的功效，我們可推論一個成熟的文化主體應該具有類似生物免疫和共免疫的能力。

筆者把一個成熟的文化主體應該具有的類似免疫能力稱作「自我辨識能力」與「自我保護能力」。其中，「自我辨識能力」是指一個成熟的文化主體有能力分辨屬於自己的內生的和外生的文化元素，以及不屬於自己的文化元素，其中的判準在於屬於自己的元素彼此之間是否互利共生？也就是它們是否能相互增益，而且能產生共同保護的作用？「自我保護能力」也是一個成熟的文化主體應該具有的能力，它的作用在於保護屬於自己的文化元素，但要自我保護要先辨識自我，因此它需要與「自我辨識能力」協同作用。特別要注意的是，這個自我保護能力並非只是針對外來文化元素，而不涉及血緣傳承的文化元素。事實上，隨著時間推移，一些血緣傳承的文化元素也有可能不利於文化主體的生存與維繫，而應該被排除或拋棄（這類似生物體的「新陳代謝」或「排除腫瘤細胞」作用）。這個自我保護能力也要能在整體層面上保護一個文化共同體的個體性（獨特性與同一性）和主體性（自我認同）。筆者將上述討論整理成下列表格，以凸顯文化主體與生物個體之間的類比結構。

表一 生命個體與文化主體的類比結構

生命個體	文化主體 / 個體
合生體	文化共同體
組成：遺傳 / 內生成分 外生 / 共生成分	組成：繼承的傳統元素 有益的外來文化元素
共生（互利共生）	傳承元素與外來元素的相互增益
免疫功能：辨識 保護	自我辨識：分辨自己與他者 自我保護：保護自我生存有利的文化元素，對抗危害自我的異他元素
合生體的共免疫性，保護整個合生體	在整體層次上，保護文化共同體的「個體性」（同一性與獨特性）與「主體性」

從風土文化觀、生物免疫模型以及文化主體與生物個體的類比，我們可以建立「一般性的文化主體性」的一組抽象相關條件：

第一、文化共同體作為主體與體系的條件：一個文化是一個人類群體的共同表現，表現出一個特定文化的人類群體則是一個文化共同體。如果這個人類群體的所有成員或絕大多數成員都能自我意識到自己隸屬於一個共同文化，並以傳承自己文化為共同目標，自主且獨立地表現或創造屬於自己和下一代的各種文化元素或形態，那麼這個文化就具有其主體性——它是一個文化主體。把一個文化當成一個整體和客體來考量時，一個文化主體同時也是一個文化體系，因為它具獨特性（有別於其它文化）和同一性（維持自己為同一個文化），而獨特性和同一性是個體性的兩個核心條件。

第二、文化主體的獨特性與同一性條件：從客體的角度來看，一個文化之所以具有獨特性是因為塑造它的文化群體生活在一個獨特的地理環境，同時有獨特的歷史經驗（獨特風土）；從成員主體的角度來看，該文化的成員必須認同自己的文化為一個文化主體，以建立文化主體的同一性。如果它的成員不能認同這個文化是一個獨特的、有別於其它文化的文化，那麼這個文化的同一性就無法被建立與維繫，它也無法具有主體性——至少它的主體性是不足的。

第三、文化主體成熟與鞏固的條件：如果一個文化面臨內在成員的認同不足或認同分裂，或者它的原生文化過於強勢（因此拒絕改變不利於自己的傳統文化元素，難以發展成獨立的文化主體），或者它所接受的外來文化過於強勢（因此它的獨特性和同一性會慢慢失去，變成他者的一部分，淪為被殖民化的狀態），這個文化要不是缺乏主體性，就

是其主體性並不成熟。一個成熟的文化主體就像一個成熟的生物個體一般，具有自我辨識與自我保護的能力。換言之，要成爲一個成熟的文化主體，就要鞏固自己的主體性，要使自己具有自我辨識與自我保護的能力，才能在傳統文化元素的基礎上與外來的有利文化元素互利共生，把它們都轉化成表現自己獨特性的成分，保護並鞏固自己的同一性與主體性。

把這個理論應用到台灣文化主體性的問題上，我們會有如下推論：因爲台灣文化有一個強勢的中國原生文化，使得它內在成員對台灣文化的認同不足，甚至有認同分裂，使得台灣文化的主體性並不成熟，也不鞏固。因此，如果我們想追求充分的台灣文化主體性，我們必須設法使台灣文化具有自我辨識與自我保護的能力，才能鞏固台灣文化的主體性。這個推論構成一個「建構主體性」的原則。那麼，如何使台灣文化具有自我辨識與自我保護的能力？

要回答這個問題，我們必須建立方法上的規範性指引：所謂台灣文化的自我辨識與自我保護能力的運作，其實依賴於台灣文化成員（也是台灣文化認同者）對於台灣文化成分的辨識與保護能力。因此，要讓台灣文化具備這兩種能力，台灣文化成員得嚴肅地回應下列兩個問題。

第一個問題是，什麼樣的文化元素屬於台灣，什麼樣的文化元素不屬於台灣（而屬於當代中國）？只有在成員們視台灣文化爲一個獨立的主體時，才會去回應它。一個視台灣文化爲中國文化一部分的人，就不會有動機去問「什麼樣的文化元素屬於台灣而不屬於中國，什麼樣的文化元素屬於中國而不屬於台灣」這樣的問題。當然，這並不是說台灣和中國沒有共享的文化元素。對於共享的元素，台灣文化主體的成員仍然會去辨識那些元素在台灣和中國表現出來的差異（即洪耀勳所謂的「次特異性」，例如台灣的媽祖文化與中國的媽祖文化的差異）。

第二個問題是，什麼樣的文化元素應該被保存，什麼樣的文化元素則可拋棄或應拋棄？如前文所述，本文提出的免疫模型理論建議如下抽象的指引：文化元素是否能與其它台灣文化元素相互增益，是否能保護台灣文化的獨特性，強化台灣文化認同以保護台灣文化持續存在與歷時的同一，以及保護它的主體性。這樣的文化元素應該被保存，反之則應被拋棄。

進一步的問題是上述抽象層次的指引如何落實到具體層次上？在回答這個問題之前，筆者先討論生物免疫模型在當前台灣文化主體所面臨處境上的優點。雖然台灣在政治上保持獨立的狀態，卻一直面對強大中國的併吞威脅。中國除了使用外交封鎖和軍事

威嚇的手段之外，也使用軟性的經濟融合和文化交流（統戰）的方式，企圖把台灣納為中國的一部分。文化統戰一方面是中國政治併吞手段之一，另一方面也有解消台灣文化主體性的作用。中國不斷透過宣稱「兩岸同文同種」、「兩岸有共同的血緣與文化傳承」、「兩岸同屬中華民族」、「台灣是遊子，總有一天要回歸祖國」等等來阻礙台灣文化主體性的鞏固，甚至消除台灣文化的主體性，而台灣內部也有政治界和學術界部分人物附和，甚至宣揚中國的觀點。像這一種「具有相同的文化傳承，所以是屬於同一個文化」的觀點可稱為「文化血緣主義」。對於中國和部分台灣政學界的文化血緣主義的觀點，本文採用的生物個體免疫模型恰提供了一個有力的反駁：每個人都是父母所生，個人和自己的父母具有相同的血緣，但每個人都是獨立的個體，個人不會因為和父母有相同的血緣，就變成是父母的一部分。以此類推，雖然台灣文化確實傳承了許多中國文化的元素，但是只要台灣文化發展出自己的獨立性、個體性和主體性，台灣文化就不會是中國文化的一部分。

儘管如此，文化血緣主義和中國的文化統戰行為都會實質地影響台灣文化自我辨識的能力。特別是台灣目前以「華語」(Mandarin)作為當前各種文化和學術活動的載體(包括本文的寫作)，台灣的通用華語和中國的通用華語(所謂的「同文」)之間的交流與互相影響，也會產生某種弱化自我辨識力的效果。因此，台灣文化要具有自我辨識能力，應該要具備下列幾個基本條件：(1)能夠拒絕並對抗「文化血緣主義」；(2)語言是文化的主要載體，台灣內部要在語言使用上能夠清楚地分辨台灣的「通用華語」和中國的「通用華語」的差異，以及台語和福建話(閩南話)的差異；(3)相關於台灣文化的學術研究(台灣文學、台灣史、台灣藝術、台灣哲學等)應該變成台灣人文學界的核心；<sup>28</sup>(4)台灣民間在宗教和民俗活動上能清楚地分辨與區隔台灣和中國的差異；(5)辨識「中國」一詞的多義性，理解台灣繼承的傳統漢(清代中國)文化元素與當代中國文化的關係不大。<sup>29</sup>以上五點並不是全部，因為文化主體自我辨識的能力是動態的，會隨著文化的發展與交流而時時變化，但是這幾個無疑是基本條件，它們的強弱，代表了台灣文化主體性鞏固的程度。

自我辨識能力是各種不同文化體系之間和平地、正常地、雙向互惠地交流的狀態

<sup>28</sup> 關於台灣的人文學術狀況，目前台灣文學、歷史和藝術已具有相當的文化辨識能力，許多大學的台灣文學、歷史和藝術研究強化了這一能力，但是哲學部分則還在起步。台灣目前許多大學的哲學系所(輔大、文化、東海、政大、中央)都強調「中西哲學並重」，投入很多學術能量到中國哲學的研究上，把「中國哲學」視為台灣自己的哲學，甚至強調要對「中國哲學的現代化」做出貢獻(參看上述大學哲學系的系網頁宗旨)。

<sup>29</sup> 「中國」一詞蘊含了很多不同的意義：例如歷史時間上的「古代歷朝中國」和「近代中國」(「清帝國」和「中華民國」)以及「中華人民共和國」。因此，「中國文化」也有複雜的意義，如「古代歷朝的中國文化」、「近代中國文化」、「中華人民共和國文化」，以及帶有政治和國族意涵的「中華民族的中國文化」，以古代「漢帝國」得名的「漢文化」，以語言為核心的「華語文化」和當代興起的「華人文化」，這些都可以和「中國文化」劃上等號嗎？

下，不同的文化主體分辨自己與其他文化有所差異的能力；自我保護能力則是一個文化主體在面對另一個強勢文化體系以單向傳輸、不正常，甚至不和平的狀態下入侵(cultural invading)時，能夠自發地產生保護自己免於被強勢文化併吞的能力。以台灣的處境而言，台灣文化主體是否具有足夠的自我保護能力，就得看它是否能夠抵抗中國的文化入侵。

中國是個具有威權文化，也有威權主義信仰的國家，如前文所述，它一直以文化侵略台灣，因為中國與台灣的文化交流從來都是片面的、單向的、不對等的，既不是雙邊互惠的，也不是在和平的狀態下。在這種情況下，台灣文化體是否具有充足的自我保護能力，可以由下列幾點指標來判斷。首先，假設中國在政治上併吞台灣，台灣文化體的成員是否最終會認同並回歸中國文化？如果是，台灣文化體就缺乏最大強度的自我保護能力。<sup>30</sup>當然，這是一個虛擬假想的情況(counterfactual condition)，目前並非事實，因此無法把它當成判斷的依據，但是，這是一個文化主體具有最高自我保護力的指標。

針對當前台灣文化主體自我保護能力的衡量指標有如下兩點：(1) 當中國在政治軍事上入侵台灣時，人民願意上戰場保護台灣的意願。這個指標一方面是用來衡量政治主體自我保護能力，但同時也是文化主體自我保護能力的指標，因為它也代表台灣人民維護自己生活方式(文化)的意志。此外，台灣若不能在政治上獨立於中國，台灣文化主體的維繫將再次面對更大的試煉——即政治上被併吞的處境；<sup>31</sup>(2) 在當前的狀態中，台灣的文化成員是否能有效地、持續地對抗或免疫於中國的「文化統戰」或「文化認知戰」。<sup>32</sup>這種文化主體自我保護能力也表現在前文已討論的自我辨識能力之上，換言之，文化主體要有自我保護能力，也需要具備充分的自我辨識能力。

<sup>30</sup> 可以這麼說，萬一台灣在政治上被中國併吞，中國一定會對台灣實行改造、融合和同化的文化政策，在這種狀況下，台灣文化是否能像西藏(圖博)的圖博文化(Tibetan culture)和新疆(維吾爾)的維吾爾文化(Uighur culture)一樣，具有抵抗中國的同化政策的能力？如果有，就代表台灣文化具有最高程度的自我保護能力。

<sup>31</sup> 在 2021-2022 年間有許多民調調查「如果兩岸開戰，民眾上戰場的意願」，不同的民調得出不同的數字，數字最高的是 2022 年 4 月間國防安全研究院委託政治大學進行民調，結果顯示如果兩岸開戰，有 73% 的民眾願為台灣而戰(新聞報導見中央社，2022.04.30)。另兩個調查結果約六成，一個是匯流新聞網民調中心(2022.08.11)，另一個是台灣民主基金會委託政治大學選舉研究中心在 2021 年 12 月下旬的調查(新聞報導見蕭良其，2022.02.08)。但也有民調呈現五成以上民眾不願上戰場，如《遠見雜誌》在 2021 年 12 月的調查，新聞報導見 12 月 29 日「三立新聞網」(盧素梅，2021.12.29)。

<sup>32</sup> 文化統戰也可稱為「文化認知戰」。認知戰是一種操弄媒體環境訊息以便控制他人的心智狀態與認知的手段(Hung & Hung, 2022)，文化認知戰可以定義成「操弄文化訊息，使人無形中認同中國文化元素」的手段。文化認知戰是認知戰的常用形式或手段。根據洪子傑和洪子偉(Hung & Hung, 2022)，中國對台灣的認知戰有四種形式：軍事威嚇、藉由雙邊交流施以影響(influence via bi-lateral exchange)、宗教介入與影響(religious interference)、網路不實資訊和內容農場。除了軍事威嚇外，其它三項都屬於文化面向。

## 六、結論：台灣文化主體性的鞏固

台灣文化具有主體性嗎？台灣文化尋得自己的靈魂了嗎？即使最樂觀的人也不得不承認台灣文化的主體性至今仍未鞏固。它面臨的核心困難是自我認同的問題：它的成員有不同的傳統文化元素的繼承，這些不同元素在不同的時代進入台灣，並共存於獨特的地理環境與歷史經驗中。今天，它主要顯現為台灣文化與中國文化（中華文化、華人文化）的關係問題：台灣文化究竟是個獨立自主的文化主體，抑或只是中國文化或中華文化的一個次文化？

今天的台灣文化雖有其主體性，但並不夠成熟。如果我們追求台灣文化成爲一個成熟的文化主體，那麼我們得讓台灣文化具有「自我辨識」與「自我保護」（含特殊文化元素與整體主體性的保護）這兩種能力。所謂台灣文化的自我辨識與自我保護能力的運作，其實依賴於台灣文化成員（也是台灣文化認同者）個人的辨識與保護能力。本文已經提出在抽象層次和具體層次上建立這兩項能力的規範性指引。但是，這些規範指引的效力是針對個人思考的建議，而不是對他人的要求或命令。要保存什麼或拋棄什麼，都取決於個人的思考和判斷，而非以公權力強行推動。民主、自由、寬容與開放原則是必要的，因為它們已是當前台灣文化的重要元素，也是區別台灣文化和中國文化的重要指標，它們同樣必須被遵守、維繫與保護。

（責任校對：邱藍萍）

## 引用書目

### 一、中文書目

- 中央社，2022.04.30，〈國防院：未受俄烏戰爭動搖 73%民眾願為台而戰〉，中央通訊社，<https://www.cna.com.tw/news/aip/202204300069.aspx>，瀏覽日期：2022.12.20。[The Central News Agency. (2022.04.30). According to a Survey by Institute for National Defense and Security Research, 73% People in Taiwan Will Defend Taiwan and Their Wills Were Not Shaken by Ukrainian-Russian War. The Central News Agency. Retrieved December 20, 2022, from <https://www.cna.com.tw/news/aip/202204300069.aspx>.]
- 王飛凌著、王飛凌、劉驥譯，2018，《中華秩序：中原、世界帝國與中國力量的本質》，台北：八旗文化。[Wang, Fei-ling. (2018). *The China Order: Centralia, World Empire, and the Nature of Chinese Power* (Fei-ling Wang & Zi Liu, Trans.). Taipei: Gūsa Press.]
- 吳叡人，2006，〈福爾摩莎意識型態——試論日本殖民統治下臺灣民族運動「民族文化」論述的形成(1919-1937)〉，《新史學》，第 17 卷第 2 期，頁 127-218。[Wu, Rwei-ren. (2006). The Formosan Ideology: Preliminary Reflections on the Formation of the Discourse of National Culture of the Taiwanese National Movement under Japanese Colonial Rule. *New History*, 17(2), 127-218.]
- 李喬，1992，《台灣文化造型》，台北：前衛。[Li, Qiao. (1992). *The Shape of Taiwanese Culture*. Taipei: Avanguard Publishing.]
- 李喬，2001，《文化、台灣文化、新國家》，台北：春暉。[Li, Qiao. (2001). *Culture, Taiwan Culture and a New Nation*. Taipei: Chun Hui Publish.]
- 李筱峰，2013，《台灣史 101 問》，台北：玉山社。[Lee, Hsiao-fung. (2013). *101 Questions about the History of Taiwan*. Taipei: Taiwan Interminds Publishing.]
- 林中力，2007，〈自我、他者、共同體——論洪耀勳〈風土文化觀〉〉，《台灣文學研究》，創刊號，頁 73-107。[Lin, Chin-li. (2007). Self, Other and Community: A Discussion on Hung Yao-shun's "Fudo Bunkakan: Taiwan Fudo No Renkan Ni Oite." *Taiwan Literature Studies*, 1, 73-107.]
- 施敏輝編，1988，《台灣意識論戰選集》，台北：前衛。[Shi, Min-hui. (Ed.) (1988). *An Anthology of the Debate over Taiwanese Consciousness*. Taipei: Avanguard Publishing.]

- 洪子偉，2014，〈台灣哲學的盜火者——洪耀勳的本土哲學建構與戰後貢獻〉，《台大文史哲學報》，第 81 期，頁 113-147。[Hung, Tzu-wei. (2014). The Prometheus of Formosan Philosophy: Hung Yao-hsün's Ontological Construction and Contribution. *Humanitas Taiwanica*, 81, 113-147.]
- 洪耀勳著、黃文宏譯，2020，〈風土文化觀：在與臺灣風土的關連之下〉，收錄於洪耀勳著、黃文宏譯，《洪耀勳日文哲學著作集》，新竹：國立清華大學出版社，頁 154-195。[Hung, Yao-hsün. (2020). Culture in Fudo: The Relation between Taiwanese Culture and Taiwan's Fudo (Wen-hung Huang, Trans.). In Yao-hsün Hung, *Selected Papers of Hung Yao-hsün's Japanese Writings* (Wen-hung Huang, Trans.) (pp. 154-195). Hsinchu: National Tsing Hua University Press.]
- 洪耀勳著、廖欽彬譯，2019，〈風土文化觀：與台灣風土之間的關聯〉，收錄於廖欽彬編校、林暉鈞譯，《洪耀勳文獻選輯》，台北：國立臺灣大學出版中心，頁 79-102。[Hung, Yao-hsün. (2019). Culture in Fudo: The Relation between Taiwanese Culture and Taiwan's Fudo (Chin-ping Liao, Trans.). In Chin-ping Liao (Ed.), *Selected Papers of Hung Yao-hsün* (Hui-chun Lin, Trans.) (pp. 79-102). Taipei: National Taiwan University Press.]
- 莊萬壽，2003，《台灣文化論——主體性之建構》，台北：玉山社。[Chuang, Wan-shou. (2003). *A Theory of Taiwanese Culture: The Construction of Subjectivity*. Taipei: Taiwan Interminds Publishing.]
- 陳瑞麟，2019，〈論台灣哲學的主體性〉，收錄於洪子偉、鄧敦民主編，《啓蒙與反叛：台灣哲學百年浪潮》，台北：國立臺灣大學出版中心，頁 55-76。[Chen, Ruey-lin. (2019). On the Subjectivity of Taiwanese Philosophy. In Tzu-wei Hung & Dun-min Deng (Eds.), *Enlightenment and Rebellion: 100 Years of Taiwanese Philosophy* (pp. 55-76). Taipei: National Taiwan University Press.]
- 陳翠蓮，2013，《百年追求：台灣民主運動的故事（卷一：自治的夢想）》，台北：衛城。[Chen, Tsui-lien. (2013). *One-Hundred-Year Pursuit: The Story of the Democratic Movement in Taiwan (I): The Dream of Self-Governance*. Taipei: Acropolis Publishing.]
- 森安孝夫著、張雅婷譯，2018，《絲路、游牧民與唐帝國》，台北：八旗文化。[Moriyasu, Takao. (2018). *Silk Road to Tou Teikoku* (Ya-ting Zhang, Trans.). Taipei: Gūsa Press.]
- 黃文宏，2020，〈譯注者導讀〉，收錄於洪耀勳著、黃文宏譯，《洪耀勳日文哲學著作集》，新竹：國立清華大學出版社，頁 7-60。[Huang, Wen-hung. (2020). Translator's Introduction. In Yao-hsün Hung, *Selected Papers of Hung Yao-hsün's Japanese Writings* (Wen-hung Huang, Trans.) (pp.7-60). Hsinchu: National Tsing Hua University Press.]

- 匯流新聞網民調中心，2022.08.11，〈中國軍演 7 成台灣人沒在怕 近 6 成願為保台上戰場 5 成認為責任在中國〉，匯流新聞網，<https://polls.com.tw/16737>，瀏覽日期：2022.12.20。[CNews Survey. (2022.08.11). About 70% Taiwanese Don't Fear the Military Exercises from China, about 60% People Will Defend Taiwan. 50% People Agree that China Should Take the Responsibility for the Tension between Taiwan and China. CNews. Retrieved December 20, 2022, from <https://polls.com.tw/16737>.]
- 廖欽彬，2010，〈和辻哲郎的風土論——兼論洪耀勳與貝瑞克的風土觀〉，《華梵人文學報》，第 14 期，頁 63-94。[Liao, Chin-ping. (2010). Watsuji Tetsuro's Philosophy of Fudo and the Subsequent "Fudo" Philosophies of Hong Yao-xun and Augustin Berque. *Huafan Journal of Humanities*, 14, 63-94.]
- 廖欽彬編校、林暉鈞譯，2019，《洪耀勳文獻選輯》，台北：國立臺灣大學出版中心。[Liao, Chin-ping. (Ed.). *Selected Papers of Hung Yao-hsün* (Hui-chun Lin, Trans.) Taipei: National Taiwan University Press.]
- 蔡士瑋，2019，〈正義的延異：台灣幽靈認同考察〉，收錄於洪子偉、鄧敦民主編，《啓蒙與反叛：台灣哲學百年浪潮》，台北：國立臺灣大學出版中心，頁 77-98。[Tsai, Shi-wei. (2019). Difference of the Justice: Considering the Ghost Identification of Taiwan. In Tzu-wei Hung & Dun-min Deng (Eds.), *Enlightenment and Rebellion: 100 Years of Taiwanese Philosophy* (pp. 77-98). Taipei: National Taiwan University Press.]
- 盧素梅，2021.12.29，〈最新民調 / 兩岸開戰 5 成民眾不願上戰場 邱國正：不做評論〉，三立新聞網，<https://www.setn.com/news.aspx?newsid=1049416>，瀏覽日期：2022.12.20。[Lu, Su-mei. (2021.12.29). The Latest Survey Shows that about 50% People in Taiwan Will Not Go to the Battlefield. The Minister of Defense Says: No Comments. SETNews. Retrieved December 20, 2022, from <https://www.setn.com/news.aspx?newsid=1049416>.]
- 蕭良其，2022.02.08，〈新民意調查凸顯台灣戰鬥意志及其黨派分歧的趨勢〉，《今周刊》，<https://www.businesstoday.com.tw/article/category/183027/post/202202080002>，瀏覽日期：2022.12.20。[Hsiao, Liang-chi. (2022.02.08). A Latest Survey Shows the Will to Defend Taiwan and the Divergence among Different Parties. *Business Today*. Retrieved December 20, 2022, from <https://www.businesstoday.com.tw/article/category/183027/post/202202080002>.]
- 戴國輝，1994，《台灣結與中國結》，台北：遠流。[Tai, Kuo-hui. (1994). *The Taiwanese Complex and the Chinese Complex*. Taipei: Yuan Liou Publishing.]

## 二、英文書目

- Bueno, Otávio, Chen, Ruey-lin & Fagan, Melinda B. (2018). Individuation, Process, and Scientific Practices. In Otávio Bueno, Ruey-lin Chen & Melinda B. Fagan (Eds.), *Individuation, Process, and Scientific Practices* (pp. 1-18). New York: Oxford University Press.
- Caporael, Linnda, Griesemer, James & Wimsatt, William. (Eds.). (2014). *Developing Scaffolds in Evolution, Culture, and Cognition*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Chen, Ruey-lin. (2012). A Voyage to East Asian STS Theories. *East Asian Science, Technology and Society*, 6(4), 465-485.
- Chiu, Lynn, Bazin, Thomas, Truchetet, Marie-Elise, Schaefferbeke, Thierry, Delhaes, Laurence & Pradeu, Thomas. (2017). Protective Microbiota: From Localized to Long-Reaching Co-Immunity. *Frontier in Immunology*, 8, Article 1678, 1-19.
- Chiu, Lynn & Eberl, Gégard. (2016). Microorganisms as Scaffolds of Host Individuality: An Eco-Immunity Account of the Holobiont. *Biology and Philosophy*, 31, 819-837.
- Gilbert, Scott, Sapp, J. & Tauber, A. I. (2012). A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals. *The Quarterly Review of Biology*, 87(4), 325-341.
- Griesemer, James. (2018). Individuation of Developmental System: A Reproducer Perspective. In Otávio Bueno, Ruey-lin Chen & Melinda B. Fagan (Eds.), *Individuation, Process, and Scientific Practices* (pp. 127-164). New York: Oxford University Press.
- Herron, Matthew D. (2017). Cells, Colonies, and Clones: Individuality in the Volvocine Algae. In Scott Lidgard & Lynn K. Nyhart (Eds.), *Biological Individuality: Integrating Scientific, Philosophical and Historical Perspectives* (pp. 63-83). Chicago: University of Chicago Press.
- Hologenome Theory of Evolution. (n.d.). *Wikipedia: The Free Encyclopedia*. Retrieved December 20, 2022, from [https://en.wikipedia.org/wiki/Hologenome\\_theory\\_of\\_evolution](https://en.wikipedia.org/wiki/Hologenome_theory_of_evolution).
- Hung, Tzu-chieh & Hung, Tzu-wei. (2022). How China's Cognitive Warfare Works: A Frontline Perspective of Taiwan's Anti-Disinformation Wars. *Journal of Global Security Studies*, 7(4), 1-18.
- Hung, Tzu-wei. (2019). On the Sit-Chün Scholars of Taiwanese Philosophy. *Philosophy East and West*, 69(4), 973-993.
- Kottak, Conrad P. (1996). *Mirror for Human: A Concise Introduction to Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill Inc.

- Kroeber, Alfred L. (1917). The Superorganic. *American Anthropologist*, 19(2), 163-213.
- Kroeber, Alfred L. & Kluckhohn, Clyde. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Kraus Reprint Company.
- Love, Alan. (2018). Individuation, Individuality, and Experimental Practice in Developmental Biology. In Otávio Bueno, Ruey-lin Chen & Melinda B. Fagan (Eds.), *Individuation, Process, and Scientific Practices* (pp. 165-191). New York: Oxford University Press.
- Pradeu, Thomas. (2012). *The Limits of the Self: Immunology and Biological Identity*. New York: Oxford University Press.
- Richerson, Peter J. & Boyd, Robert. (2005). *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Skillings, Derek. (2016). Holobionts and the Ecology of Organisms: Multi-Species Communities or Integrated Individuals? *Biology and Philosophy*, 31, 875-892.
- Waters, C. Kenneth. (2018). Ask Not “What Is an Individual?” In Otávio Bueno, Ruey-lin Chen & Melinda B. Fagan (Eds.), *Individuation, Process, and Scientific Practices* (pp. 91-113). New York: Oxford University Press.
- White, Leslie A. (1959). The Concept of Culture. *American Anthropologist*, 61(2), 227-251.
- White, Leslie A. (2007[1959]). *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York: Left Coast Press.
- Wilson, Jack. (1999). *Biological Individuality: The Identity and Persistence of Living Entities*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Wimsatt, William. (2014). Entrenchment and Scaffolding: An Architecture for a Theory of Cultural Change. In Linnda Caporael, James Griesemer & William Wimsatt (Eds.), *Developing Scaffolds in Evolution, Culture, and Cognition* (pp. 77-105). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Wimsatt, William & Griesemer, James. (2007). Reproducing Entrenchments to Scaffold Culture: The Central Role of Development in Cultural Evolution. In Roger Sansom & Robert N. Brandon (Eds.), *Integrating Evolution and Development: From Theory to Practice* (pp. 227-323). Cambridge, Mass.: MIT Press.

## **The Philosophical Pursuit of the Subjectivity of Taiwanese Culture: From the Concept of “Culture in Fudo” to “Biological Immunity” as a Heuristic Model**

**Chen, Ruey-lin**

**Professor, Department of Philosophy, National Chung Cheng University**

### **Abstract**

This paper investigates the philosophical pursuit of the subjectivity of Taiwanese culture, with an approach of developing a philosophical theory of cultural subjectivity. In the 1930s, Hung Yao-hsün introduced the concept of “culture in Fudo” that stemmed from Japanese philosopher Watsuji to justify the particularity of Taiwanese culture. Nevertheless, I argue that Hung’s view of “culture in Fudo” is not sufficient to answer the question whether Taiwanese culture possesses its subjectivity or not. Although the concept justifies the particularity of Taiwanese culture in contrast to Japanese and Chinese cultures, it cannot exclude the possibility that Taiwanese culture is only a subculture of Chinese culture. Nor can it offer a satisfying answer to the question that how we should deal with a variety of exogenous elements in Taiwanese culture. In order to solve the subjectivity problems of Taiwanese culture in the 21st century, I suggest introducing the immunological theory of biological individuality as a heuristic model. By analogy with the notions of “symbiosis” and “immunity” in the bodies of organisms, I argue that, in order to consolidate the subjectivity of Taiwanese culture, it is necessary to develop the abilities of self-discerning and self-protection within Taiwanese culture.

**Keywords:** Taiwanese culture, subjectivity, Hung Yao-hsün, Fudo, immunity

