

# 東亞的來世

## 論一種去全球化的「地域史時間」 與「星球化實踐」\*

梁廷毓\*\*

收稿日期：2022年3月21日

接受日期：2022年10月26日

---

\* DOI:10.6164/JNDS.202306\_22(2).0003

本文首次口頭發表於「海洋亞洲人文學科青年學者國際學術研討會」（地點：臺灣、香港、馬來西亞。主辦單位：國立成功大學歷史學系、馬來西亞新紀元大學學院文學與社會科學院、香港史學後進倡議。時間：2021年7月24日至7月26日），特別感謝講評人老師和在場眾多師長的寶貴意見和指正，指出文章不足之處，也謝謝兩位匿名審查人的建議和指教，讓文章修改過後能以更完整的面貌呈現。

\*\*國立臺北藝術大學藝術批判與實踐研究博士生。

E-mail: tyshells@yahoo.com.tw

## 摘 要

亞洲從 18 世紀以來即面臨歐美強權的介入，經歷現代化與全球化的雙重影響之後，自 1990 年代起，隨著氣候變遷問題浮上檯面，亞洲發展中國家更面臨各種國際環境保護條款的約束。晚近人類世（Anthropocene）議題的出現，雖讓人們察覺到自身作為一種地質作用力（geological force）以及星球（planetary）面臨氣候變遷的歷史性時刻，卻因為將人類處境化約為「全球一體」（one-worldism）的均質化邏輯，抹消了亞洲在區域發展上的權益與差異性。在此情況下，要如何在人類世裡重新描繪亞洲面對到的全球化挑戰與星球化的難題？

本文藉由學者孫歌與陳光興等人對於「亞洲」的論述，連結到迪佩什·查卡拉巴提（Dipesh Chakrabarty）提出的「地區化歐洲」（provincializing Europe）與「地區化人類世」（provincialize the Anthropocene）的構想，並透過貝拿爾·斯蒂格勒（Bernard Stiegler）與許煜（Yuk Hui）等人對於地理、思維與技術多樣性的描述，指出「去全球化」（deglobalization）不應是為了要重返「國族主義」（nationalism）、隱含排他性的「本土主義」（localism），而是朝向星球思維的契機。並進一步探究東亞地區的佛教系統中，具有跨地域特質的「輪迴」（reincarnation）時間觀念，如何在「地區化人類世」之後的東亞地域，提供不同的時間觀與倫理實踐，回應當前東亞在面對星球史敘事的挑戰時，可能扭轉人類世隱含的末世論之思維、倫理與方向。

關鍵詞：人類世、去全球化、星球化、東亞

## 壹、前言

資本主義造成的全球化(globalization)，除了形成區域之間的不平等結構之外，也讓人們再次反思現代性與全球化造成的問題。伴隨著晚近在人文社會學科當中引起的「人類世」(Anthropocene) 爭論，<sup>1</sup> 以及全球氣候變遷及災難現象造成的問題性轉移，<sup>2</sup> 逐漸忽視原本區域間不平等的問題。回顧歷史，亞洲從 18 世紀以來即面臨歐美強權的介入，在經歷現代化與全球化的雙重影響之後，於 1990 年代起，隨著氣候變遷問題浮上檯面，亞洲的發展中國家更面臨各種國際環境保護條款的約束。在國際性環境公約的訂定方面，甚至引起諸多非西方國家的焦慮。

另一方面，晚近隨著「人類世」議題的出現，學者們意識到人類對生態環境造成星球尺度的影響，已經讓以往自然史 / 社會史之間的

---

<sup>1</sup> 「人類世」(Anthropocene) 一詞，由荷蘭大氣化學家保羅·克魯岑 (Paul Crutzen) 於 2000 年提出，他認為人類活動對地球的影響足以成立一個新的地質時代。2008 年，「國際地層學委員會」(International Commission on Stratigraphy [ICS]) 轄下的「人類世工作組」(Anthropocene Working Group [AWG]) 主席詹·紮拉斯維奇 (Jan Zalasiewicz) 認為已正式進入「人類世」。2019 年 5 月 21 日，人類世工作組以 29 票贊成，4 票反對，通過 20 世紀中葉開始為人類世，但目前尚待「國際地層學委員會和國際地質科學聯合會」(International Union of Geological Sciences [IUGS]) 確認，仍是一個尚未被正式認可的地質概念。目前學界對「人類世」並沒有一致的看法，但大抵認同當前人類活動對氣候及生態系統已經造成地球的影響。

<sup>2</sup> 必須注意的是，這種看似「全球化」的人類共同面對災難，並非如過去人類面對兩次世界大戰的情況，至少兩次世界大戰仍是有其時間性及地區性的有限度影響，但氣候變遷及災難所延展的時間及區域，已經是地球尺度的問題。換言之，「人類世」作為一種「災難」的想像，也史無前例地超越過去的「全球化」。是故，「人類世」議題的浮現，某方面也建立在「氣候災難」(Climate Disaster) 的具體威脅上，而非僅是資本主義自 17 世紀以來造成的「全球化」之結果。這項基於「氣候災難」所形塑的「人類世」之因素，筆者在此謝謝匿名評審的提點。

區分失效，人文研究學圈也出現從「世界史」(world history) 轉移到「星球史」(planetary history) 的趨勢。<sup>3</sup> 不僅以年 (years) 或世紀 (centuries) 為單位進行思考，還要涉及到星球 (planetary) 的深層時間尺度 (Aslanian et al., 2013: 1431)。這雖然使「全球」轉移到一種以「星球」為單位的認識論，讓人們察覺到自身作為一種地質作用力 (geological force)、甚至是一種星球作用力 (planetary force)，並意識到氣候變遷的歷史性時刻 (Chakrabarty, 2019: 24)。卻因為將人類的處境化約為「全球一體」(one-worldism) 的均質化邏輯，再次抹消了亞洲在區域發展上的差異性。在此情況下，要如何在「人類世」當中重新描繪亞洲面對到的全球化挑戰與星球化的難題，成為一項重要的問題。

因此，本文將藉由孫歌與陳光興等人對於「亞洲」的論述，連結到迪佩什·查卡拉巴提 (Dipesh Chakrabarty) 分別在 2000 年與 2018 年提出的「地區化歐洲」(provincializing Europe) 與「地區化人類世」(provincialize the Anthropocene) 的構想，並透過貝拿爾·斯蒂格勒 (Bernard Stiegler) 與許煜 (Yuk Hui) 對於地理多樣性、思維多樣性與技術多樣性的描述，以及布魯諾·拉圖爾 (Bruno Latour) 對於「實地」(terrestrial) 的思考，<sup>4</sup> 試圖指出晚近的「去全球化」(deglobalization) 不應是為要重返「國族主義」(nationalism)、隱含排他性的「本土主義」(localism)，而是視為面對「人類世」問題的轉機。進而以一種

<sup>3</sup> 星球史 (planetary history) 是一種將人們對星球 (即人類腳下的地球或大地) 作為一個系統的過去、現在和未來的認知架構，以及一種人類對星球上的生命認識之定位方式 (Simon, 2021: 9)。因此，在「人類世」論述下的星球史書寫，試圖擺脫以人類的歷史時期和政治事件為中心的歷史書寫及編年邏輯，強調環境因素及非人類力量對於人類歷史的重要影響，以及大地、萬物存在的能動性。

<sup>4</sup> terrestrial 一般譯為：地球上的；地上的；人間與現世的；陸地的；陸生的；陸棲的。本文為討論 local (本土) 與 terrestrial 之相對意涵，因此譯為「實地」。

星球思維（而非全球思維），思考如何在朝向星球歷史視野的同時，不會抹消地域歷史之間的差異，並可能依著自身的地理歷史條件所構思的知識技術來回應「人類世」。

在此基礎上，本文將進一步藉由探究東亞的中南半島、臺灣、日本等地的佛教系統中，具有跨地域特質的輪迴（reincarnation）時間觀念，如何差異於西方主流歷史書寫中的線性歷史，為去全球化之後的區域歷史，提供不同的時間觀與敘事角度，從而思考東亞面對到星球史敘事時，如何在保有地域歷史敘事特質的同時，也能從地域文化中普遍蘊含的時間觀念，來實踐一種具備星球思維的環境倫理。在「地區化人類世」的視角下，最後以「轉生世」（Reincarnatecene）的構想，回應當前東亞地區在面對星球史敘事的挑戰時，可能扭轉人類世隱含的末世論之思維、倫理與方向。

## 貳、相關文獻回顧與反思

「亞洲」（Asia）即亞細亞，意思是東方；這個詞彙本身就帶著歐洲的視角（宋念申，2019：2）。17世紀歐洲的地理大發現，以及歐美勢力向外擴張，諸多亞洲國家都成為西方列強的殖民地。亞洲自18世紀以來即面臨歐美強權的介入，在經歷殖民化、現代化與全球化的多重影響之後；至19世紀中葉以降，西洋勢力強行敲開閉關的東亞諸國，從日本列島開始，一種存亡與共的連帶危機感遂應運而生，「興亞」一詞也登上歷史舞臺（Saaler, 2011: 4-5）。直至第二次世界大戰結束，進入到東西冷戰時期（Cold War），被西方諸國殖民與介入的東亞、南亞各國才相繼恢復政治主權和相對獨立自主的型態。

隨著冷戰結束，國際環境開始產生巨變。學者們逐漸注意到，在1980年代之後的政治、經濟、文化及社會等領域，彷彿被所謂的全球化符魅上了身，開始吹起各自的號角，帶動一波全球化論述的熱潮。

於是，摻混著新自由主義意識型態的經濟全球化議題方興未艾，文化全球化與霸權宰制關係的討論蔚為風潮，全球同質化與異質化的論調各自表述，誰掌握全球流動的權力儼然成為新世紀的要角（徐偉傑，2003：1）。在 1980 年代末至 1990 年代起，隨著氣候變遷問題浮上檯面，亞洲的發展中國家逐漸面臨多項國際環境保護條款之約束，如 1989 年「蒙特婁議定書」（Montreal Protocol）、1994 年「聯合國氣候變遷綱要公約」（United Nations Framework Convention on Climate Change [UNFCCC]）、1997 年「京都議定書」（Kyoto Protocol）等。<sup>5</sup> 另一方面，隨著資本主義經濟模式的全球化，以全球為範圍的商品交換、資金流動、資訊傳播、人員往來、技術轉移的加速發展進程中，除了形成區域之間的不平等結構之外，也伴隨晚近在人文社會學科當中對於現代性批判與後殖民論述的發展，重新思索何謂「亞洲」或「東亞」等系列研究議題的浮現。

在這方面，部分學者的著作將「全球化」與帝國主義幾乎視為同義詞（鄭淑文，2007：53），<sup>6</sup> 或是將「全球化」等同於「西方化」與「歐美化」來強力地批判。<sup>7</sup> 不過也有學者認為，這種不對稱關係並不是絕對的，民族國家仍然有其自主性，本土文化仍可以與西方文化抗衡（陳韜文，2001：3）。另一方面，部分學者則認為，相較於歐洲世界的地理集中、文化系統清晰，亞洲更像是一個以「論述」（discourse）搭建起的概念空間，缺乏具體的內涵（李宥靈，2015：233）。例如，

---

<sup>5</sup> 進入 2000 年代之後，則陸續有 2009 年「哥本哈根協議」（Copenhagen Accord）和 2016 年「巴黎協定」（Paris Agreement）等國際環境條約。

<sup>6</sup> 例如，彼得·高丁（Peter Golding）、羅伯特·麥克切斯尼（Robert W. McChesney）與赫伯特·席勒（Herbert Schiller）等學者。

<sup>7</sup> 例如，學者杭士基（Noam Chomsky）在所撰《流氓國家》（*Rogue States*）一書中，就批判他的出生國——美國之霸道，指稱居於全球化中心的美國，通過其政治經濟力量，對其他國家肆虐橫行（林祐聖〔譯〕，2002）。

子安宣邦 (Nobukuni Koyasu) 面對東亞在 20 世紀的歷史經驗時，即著力從實體性的「東亞」走向方法論上的「東亞」，將東亞視為一個「思想方法」來看待 (吳珮蓓、辛翠玲，2008：45)。

近年在東亞論述的發展方面，石之瑜等人亦指出：

在時間上，東亞話語是在全球化的流行之中發生的，在全球化來臨之前，很少談及東亞，因為當時東亞處在冷戰圍堵中，缺乏有意義的存在。從 1990 中期以降，東亞話語不但在日本與韓國引起注意，甚至臺灣也逐漸流行 (石之瑜等，2006：68)。

可以說全球化在時間點上接替了冷戰。換言之，表面上是先有後冷戰，才有全球化，然後帶來東亞話語的勃興 (石之瑜等，2006：67)。<sup>8</sup>

而晚近東亞人文研究學圈的學者，更傾向於從後殖民等理論的視角來思索亞洲的處境 (例如，孫歌、陳光興等人)。

孫歌 (2002：151-153) 主張把「理念的西洋」還原成「地理的西洋」，如此才能擺脫一種爲了西洋而存在的亞洲。陳光興 (2004：35-45) 也曾強調「東亞」不是一個地名，而是多重的歷史。並進一步認爲，即使東亞話語的開展必須先假定東亞是一個地理，但必須認識東亞所指涉的是時間進程。在此，陳光興和孫歌在反省今日的亞洲時，共同指向對某種普遍性的追求，亦即超越歐洲特殊性，並去除單一實體化的普遍性 (吳珮蓓、辛翠玲，2008：50)。針對這項普遍性與特殊性的問題之爭，酒井直樹 (Naoki Sakai) 亦指出，「西方」沒有本質與統一

<sup>8</sup> 不過石之瑜等人 (2006：67) 指出事情並非如此單純：2005 年 4 月 24 日交通大學教授朱元鴻透過文化研究學會組織了一個「東亞不曾後冷戰」的小型研討會，質問冷戰業已結束的普遍印象？指控後冷戰之說漠視意識形態的圍堵與文明的衝突依舊，敵我二分的邏輯專擅如昔。事實上，駐韓國、日本之美軍未撤退，繼續著與冷戰相同的軍事準備狀態，被視爲冷戰儀式的各種思想武裝不斷。

性，但是「歐洲」作為一種發明的論述，是具有普遍性的，其他地方都是特殊性的體現，而這種認知的形成無法脫離歐洲對於世界的殖民來理解（白培德〔譯〕，1998：207）。

對此，印度歷史學家迪佩什·查卡拉巴提（Dipesh Chakrabarty）也提出「地區化歐洲」（provincializing Europe）的概念，去除以歐洲為中心的歷史觀，成為解構歐洲中心主義的重要理論洞見之一。<sup>9</sup>藉由讓歐洲「去普遍化」（de-universalize）、「地方化」（provincialize）與「區域化」（regionalize），使歐洲不再具有普世性，不再是「全球—現代」（global-modern）的原鄉。如此一來，它只是全球、世界體系中的一個區塊，縱使我們承認它在具體歷史過程中所帶來的不可磨滅的影響力，甚至成為我們文化資源的一部分，西方仍跟其他的區域一樣，是歷史的產物，不能聲稱具有普遍性（陳光興，2006：347）。

然而，隨著「人類世」（Anthropocene）議題的出現，除了在地質科學方面的年代量度和地質層的證據之外；在道德政治上，便是對環境治理與生態倫理的提醒。不同領域的學者們逐漸意識到人類對生態環境，已經在尺度上造成星球的巨大影響，甚而讓以往自然史與社會史之間的區分失效（Chakrabarty, 2009: 201）。在社會學、文化研究、自然科學、生態學等各種領域長年耕耘的學者，皆以不同的問題意識和批判視野來審視或試圖跨越當前面對的「人類世」難題，並嘗試從各種角度，對「人類世」提出更為細緻的修正與解決方案。<sup>10</sup>

<sup>9</sup> 這項解構歐洲中心主義的論點，可參見（Chakrabarty, 2000）。

<sup>10</sup> 例如，傑森·摩爾（Jason Moore）提出的資本世（Capitalocene）、唐娜·哈洛薇（Donna Haraway 提出的克蘇魯世 / 怪物世（Chthulucene）、納妲娜·希瓦（Vandana Shiva）提出的生態世（Ecocene）、詹姆斯·洛夫洛克（James Lovelock）提出的新星世（Novacene）等。上述在社會學、自然科學、生態學等各種領域長年耕耘的學者，皆以不同的問題意識和批判視野來審視或試圖跨越當前「人類世」的難題（Moore, 2016; Haraway, 2016; Shiva et al, 2017；譚宗穎〔譯〕，2021）。



與此同時，歷史學界也出現從世界史（world history）轉移到星球史（planetary history）的思索，例如 Chakrabarty (2018: 7) 即認為，因為人類以往所書寫的「世界歷史」和「地球歷史」，兩者會產生非常不同的時間感。一方面，作為一種末世隱喻的人類世，被認為可能有助於引發新的生態倫理的思考。但也可能形成另一種排除「地質時間」（geological time）的框架。並可能將「人類世」問題從地質時間的領域轉移到人類世界歷史的時間範疇。另一方面，讓地質歷史進入到人類存在的權力範疇及其社會制度產生關連，使討論框架回到人類社會與政治制度內部。地質時間尺度的問題，基本上是被忽略而不談。換言之，把人類作為一種地質作用力，轉移到人類短期的政治與社會制度的權力遊戲當中，是沒有將人類自身作為一個物種，放置到一個星球歷史時間的尺度中去審視人類的位置，而是再次將問題移轉到人類世界歷史的時間當中看待。

隨後，Chakrabarty (2018: 8) 進一步在〈人類世時間〉(*Anthropocene Time*) 一文指出，因為目前政治與社會制度的時間感太短，讓人沒有辦法感覺到自己在深層星球歷史中的位置去看待問題。因為這兩種時間感，會影響到我們對於如何作出改變的行動方式有所差異。所以他認為意識到人類對星球的影響，就應該像是我們意識到資本主義對全球的影響與不平等關係一樣。因為，人類對星球的影響，所形成區域之間在環境破壞與發展利益之間的不平等，並不會取代原本資本主義與全球化造成的不平等關係，而是再疊加一層影響。這層影響便是：如果技術繼續朝向毀滅性的發展，其實已經影響到之後人類代際之間的生存與繁衍所應有的基本生存權利。形成代際之間，或是跨代之間的不平等，意味著已經不只是政治與社會制度下衍生的世代正義問題，而是區域之間因為環境變遷的關係，造成在繁衍正義層面的不平等問題。

另一方面，「人類世」雖然讓人們察覺到自身作為一種地質作用

力，以及星球面臨到氣候變遷的歷史性時刻，但是卻也將人類的處境化約為「全球一體」的框架，以這種表面的同質性，忽視了原本地域脈絡之間的差異，讓 1990 年以來面對西方與全球化、以及一系列反思現代性的東亞論述，出現了新的挑戰。意即，當前的「人類世」論述，以全球氣候變遷為由、歐美大國紛紛倡議全球人類共同承擔此一人類社會的發展責任與環保制度變革，無意地抹消了亞洲在區域發展上長久以來的不平等關係。在此情況下，如何在「人類世」當中重新描繪亞洲面對全球化挑戰與星球化議題？就會是一項非常重要的問題。

接下來，本文將藉由對於晚近學界關於「全球化」與「本土化」之間的辯證，以及「全球本土化」概念的反思，並進一步探討某種承認地理多樣性的星球化思維，以此重置「東亞」在人類世中的位置。

## 參、「全球/本土」與「星球—在地」視野下的東亞

首先，在討論全球化時，無法忽略「本土化」(localization)的意涵，「本土化」所指為一個地區對自主性的追求與肯定，也追求主體性的形塑與展現(葉啟政，2001：42)。關於「全球」與「本土」之間的辯證，羅蘭·羅伯森(Roland Robertson)指出不應該將全球化與地方化視為對立，而應該視本土化為全球化的一個面向(梁光嚴〔譯〕，2000：26-30)，「全球化」表明的是特定事物的普遍化、「本土化」則指普遍事物的特殊化(蘇蘅，2004：706)。兩者是一體兩面、不可分離。這之中蘊含的「全球性」(globality)或「本土性」(locality)應該只是在空間與時間上相對性的差異，並非絕對的「兩極」(polarity)(李政忠，2003：15)。

因此，麥可·費瑟斯通(Mike Featherstone)等人曾以「全球本土化」(glocalization)的概念來表達全球與地方兩者互相扣連的辨證關係(蘇蘅，2004：709)。其指出全球與地方文化之間的交互作用，所

強調的是「全球與地方的合作」，是將全球化的深層意義與另一地方相連結後，產生跨國與在地的合作，以便融入當地的社會文化特性（鄭淑文，2007：67）。另一方面，「全球本土化」意味著全球化與本土化之間的共謀關係，跨國資本主義要敏銳地注意到當地的需求、文化、傳統與態度（鄭淑文，2007：58）。而強調擁抱多元文化的「文化多元主義」，則往往被跨國資本主義作為資本積累與掠奪的手段，意圖促成全球資金與人員的經濟流動與觀光消費。

如同香港學者許煜（2021）所述，上述這種「全球思維」（global thinking）是建立在全球與本土二分基礎上的辯證思維。它往往會產生兩個怪物：一方面是帝國主義，另一方面是法西斯主義和民族主義。前者普遍化了它的認識論和倫理學；後者誇大了外部威脅和傳統價值觀。另一方面，全球化經歷多年發展，其所面對的困境亦漸漸浮現。菲律賓裔學者瓦登·貝洛（Walden Bello）（2005）在《去全球化》（*De-globalization-Ideas for a New World Economy*）書中，即指出目前世界各國與地區相互依存和整合程度下降的過程，可以理解為相反於全球化的過程。<sup>11</sup> 例如，全球化所促進的各區域經濟體整合現象，正代表區域國家間以集體力量來抗衡或是因應全球化的一種策略。晚近在亞洲的區域整合，無論是經濟發展與文化交流層面，朝向的是東亞主義（East Asianism）或亞太主義（Asia Pacificism）的方向前進。<sup>12</sup> 種種跡象皆顯露出，亞洲或許在文化哲思與經濟社會層面，正在處於一種持續反思、協調與重整區域政經秩序，並朝向某種程度的「去全球化」之歷程。

與此同時，「人類世」議題的浮現，呼籲共同思索全人類如何面對

<sup>11</sup> 相關去全球化之論述，參見（Walden Bello, 2005）。

<sup>12</sup> 而這兩種方向正好以東協（Association of South East Asian Nations [ASEAN]）和亞太經合會（Asia Pacific Economic Cooperation [APEC]）做為這兩種方向的代表性象徵。

氣候變遷的問題，似乎再次讓人們回到「全球一體」的災難共同體想像。事實上，早在 1990 年，「政府間氣候變化專門委員會」（Intergovernmental Panel on Climate Change [IPCC]）的氣候環境調查報告當中，就已經隱含將全球的不平等關係抹除，凸顯將全球視為均質一體的連帶責任者之問題。對此，兩名印度環境運動者阿尼爾·阿加瓦爾（Anil Agarwal）和蘇妮塔·納蘭（Sunita Narain）在 1991 年發表的一篇論文，提議「氣候正義」（climate justice），要求以人口平均為基礎，計算國家溫室氣體排放量。他們指出，因為「政府間氣候變化專門委員會」與「世界資源研究所」（World Resources Institute [WRI]）在 1990 年的報告中，有「人類活動可能造成溫室效應，以至於改變地球氣候」的陳述，並極力反對使用「人類」這個無差別指涉的詞（Agarwal & Narain, 1991: 20）。批判裡面隱含的「全球一體」，將世界塑造成均質整體的樣貌，是一個「環境殖民主義」（environmental colonialism）的明顯例子。

誠然，氣候變化的危機迫使我们將彼此有緊張關係的知識彙集在一起：星球 / 全球；物種思維 / 對資本的批判，甚至緊迫地要求人們必須從「世界歷史」轉移到「星球歷史」的時間尺度來思考，以及從「以人為中心」轉移到「以星球為中心」的思維。換言之，如果發在亞洲的「去全球化」趨勢，恰巧面臨到氣候變遷與人類世問題，那麼重蹈民族主義與具有排他性的本土化政策，可能無法面對氣候變遷對於這顆星球的影響。那麼「去全球化」或許是朝向星球歷史視野的契機。

一方面，面對均質化、抹平區域之間差異的氣候危機問題與人類世論述，Chakrabarty 在 2018 年則提出「地區化人類世」的構想，<sup>13</sup> 意即在意識到人類帶來的星球生態危機（特別是氣候變遷與非西方國家

---

<sup>13</sup> 「地區化人類世」的構想，詳見（Chakrabarty, 2018: 5-32）。

的利益受損)的同時,也要承認全球範圍下的區域不平等關係還是存在。另一方面,當代人文學界對於地理多樣性、思維多樣性與技術多樣性的描述當中,學者 Stiegler (2018: 179) 面對資本主義發展所造成的人類世問題時,指出思維的多樣性亦已預先假定了為生物多樣性理論背書的地理多樣性,而「人類世」不僅摧毀了生物多樣性,亦摧毀了「思維多樣性」(noodiversity),認為每處地域之間必須找到一種方式來重塑知識、技術與地理歷史脈絡之間的關係。

另一方面,學者 Latour 則從對於實地 (terrestrial) 的角度,認為面對星球為範圍的氣候危機,必須重新認識人類所處的環境與生態,並認知我們腳下生活的陸地——「著陸」的方式不會只有一種(陳榮泰、伍啓鴻〔譯〕,2020)。<sup>14</sup> 換言之,意味著沒有什麼「我們只有『一個』地球」、或是「我們的『共同』未來」——因為關於這個世界的「共同性」其實是組合出來的(洪廣冀,2017),必須面對自身所處的地域進行對土地歷史和未來樣態的思索。許煜也指出,星球思維 (planetary thinking) 不是民族主義思維,它必須超越民族國家及其外交概念已經設定的界限。這種思維首先是對「多樣性」(diversity) 的要求。不是保護多樣性,而是創造多樣性。這種多樣化是基於對本地的認識——不僅僅是為了保留其傳統(儘管它們仍然是至關重要的),而且也為了服務於本地性而創新(許煜,2021)。<sup>15</sup> 因此面對上述問題時,是以一種「因地而變」的意識,從地理與歷史條件所生成的適地性知識來因應。

<sup>14</sup> 「著陸」(Down to Earth) 在 Latour 的思考中,是在人類世的問題框架下,回歸到各自所處的土地上去解決問題、展開適地性行動方案的基本步驟,他曾在著作中表明。自己會選擇在歐洲著陸,但依據每個地域所面臨的問題,每一人都可以有自己選擇著陸之地(陳榮泰、伍啓鴻〔譯〕,2020)。

<sup>15</sup> 這篇文章原為 2020 年 11 月 21 日,許煜 (Yuk Hui) 在 2020 臺北雙年展論壇上的發言。英文原文刊於由 Latour 和馬汀·圭納 (MFartin Guinard) 編輯的《2020 臺北雙年展 e-flux 特刊》,原文可參見 (Yuk Hui, 2020)。

進一步的，若「去全球化」指的是一個把全世界各國及地區因為全球化而導致的相互依賴及整合回退的一個過程、面臨到全球化帶來區域衝擊的反撲，以及對於資本主義資本開發與掠奪後的修復。那便有機會從區域間的生產鏈關係與經濟模式的層面反思另一種運作方法，進行 Stiegler 所謂的「負熵」(negative entropy)，<sup>16</sup> 對知識、技術與地域之間的關係有一種重新的評估，並進一步導向某種全球化圖景。如同查卡拉巴提強調「將歐洲地區化」之方案，不是為了要重返國族主義、隱含排他性的本土主義或返祖式的區域傳統 (Chakrabarty, 2013: 122)，也正是 Latour、Stiegler 與許煜等人在論述全球化思維與地理多樣性的概念時，所朝向的星球視野——既避免抹消地域歷史之間的差異，也極力防止重蹈本土主義可能導致的排他性的問題。

具體而言，筆者認為亞洲的「去全球化」並非要走向民族主義與排他性本土化的老路，而是在面對全球化與氣候變遷危機時，可能去發展一種具備地理多樣性的星球化思維。若是如此，那麼就必須從「全球/本土」的認識論架構，轉移到「星球—實地」之間的思辨。因為究極而言，「全球/本土」帶有文化多元性與人類中心思維，去除了自然，並將文化與自然的認知範疇截然二分；而「星球—實地」則是地理與生態多樣性與去人類中心思維，將文化與自然視為交融一體，提出一種不再區分自然史/社會史的歷史觀與時間觀。

如果「去全球化」是東亞地區擺脫「全球—本土」的認識論的轉機，也是面對人類世問題的契機，那麼如何從我們的地域歷史、知識與時間觀當中，發展一種朝向生態永續、可以具體實現的星球化的思維？

---

<sup>16</sup> Stiegler 認為，人類世可以說是一個「熵紀」(entropocene)，「熵增」以熱力學定義來說即是混亂程度、失序最大化的狀態。正是在此，Stiegler 提出了一個極為重要之概念——「負熵」(negentropy)。「負熵」的作用即是停止混亂失序繼續增大、甚至認為是逃逸人類世的可能路徑。其提出之「負人類世」(Neganthropocene) 概念，亦可參見 (陳璽任 [譯]，2021)。

就是一項重要的問題。接下來筆者將會進一步以東亞的中南半島、臺灣、日本等地的佛教系統中，具有跨地域特質的輪迴（reincarnation）時間觀念為討論核心，思索其如何差異於西方主流歷史書寫中的線性歷史。在面對「人類世」的挑戰、朝向星球化視野的同時，或許能為「去全球化」之後的區域歷史，提供一種不同的時間觀與敘事視角。要言之，全球化與去全球化都是在一種「世界歷史」的時間想像裡，如果我們已經從氣候危機之中理解到星球的地質史時間的重要性。那麼，接下來我們會試圖將讓地質史的時間離開線性邏輯，而朝往一種周期循環性的輪迴邏輯，以思索一種適地性的實踐倫理和動力。

## 肆、輪迴：地域史時間下的星球化倫理與實踐

李宥霆（2015：242）認為在討論亞洲時，不能停留在「認識」與「論述」的層面；隨著概念的漸次釐清，更多的歷史細節就必須納入考量，否則易流於文字遊戲。質言之，既然構築亞洲共同體的需求確曾在，那麼就應該將它視為一個活動場域和思想參數，並觀察亞洲此一概念，對於人們的行動、想法起了什麼樣的導向作用。若說「區域」一詞多用於政治經濟為指標的地理空間劃分，相較之下，「地域」一詞則多用於以社會、文化等為指標所做的區劃結果（康培德，2011：366）。

另一方面，在「人類世」的討論中，學者 Zoltán Boldizsár Simon (2021: 7-9) 曾指出，今日的歷史學科在三個層面受到「星球未來」（planetary futures）的挑戰：「認識論」（epistemology）、「方法論」（methodology）和「世界觀」（worldview）；而即使認識論和方法論上的挑戰都能成功解決，星球史也需要轉變歷史背後所隱含的世界觀。那麼在面對「人類世」的問題時，若暫且撇除東亞國家之間的區域政治關係，而從「地域」的視角審視的東亞佛教中所蘊含的宇宙觀、世

界觀及其輪迴思想，<sup>17</sup>或許有助於我們想像一種不同於西方的地域時間與視角，甚至可以望見一種面對氣候變遷時而形成的倫理實踐與強大行動力和永續力。

值得注意的是，東亞地域史時間的特質，明顯反映在佛教經典中的《三世因果經》，長久被民間中國、香港、臺灣等地的民間社會認為是一部能夠根據因果關係，洞見人們前世，今生和後世的佛典，至當代發展出多種版本，<sup>18</sup>成為東亞地域文化當中一項獨特的常民歷史時間觀。進一步論，東亞的佛教信仰及其分佈狀態，多屬漢傳大乘佛教教派，依地域又分為中國佛教、日本佛教、越南佛教等。東亞佛教在前述地區均有重要的歷史與文化地位，亦是現今較為普遍的宗教信仰之一；東亞佛教信仰也在新加坡和馬來西亞等地的華人群體中出現。依照地理劃分，東亞佛教是現今佛教的主要分支，信眾占比逾半數（Todd & Grim, 2013: 34）。

那麼，此處要討論的「輪迴」至少在東亞是具有跨地域特質的文化意涵。一方面，這是一個在較小的限定空間內，住在其中的居民有著日常、面對面的關係，而且生活在此空間內的個體可以自由行使其文化自主權，並且擁有一種歸屬感，成員間彼此享有共同沉澱的經驗與文化形式，文化的特性是緊密地和某個地方聯繫在一起（Featherstone, 1995: 112）。另一方面，周佳榮也指出，亞洲國家之間的連帶性。亞洲境內各個地區和國家，雖然有其獨立性，但並不是完全封閉的，自古

---

<sup>17</sup> 輪迴（reincarnation）在亞洲地區自古有印度教、佛教蘊含這種思想。在古希臘的輪迴哲學，則有畢達哥拉斯（Pythagoras）及柏拉圖（S. E. Paces）等人有相關討論，然而在基督宗教興起之後，古希臘的輪迴哲學在歐洲地區則相對被壓抑甚至消失。本文以佛教東傳之後的東亞地區當代佛教團體所蘊含的輪迴思想為案例進行討論。

<sup>18</sup> 佛教經典中的《三世因果經》有流傳多種版本，參見（純陽祖師，1981；袁天罡，2013；諸葛亮，2011）。



以來彼此間都有經濟、文化等各方面的交流，甚至歷史演進亦互有連帶關係（周佳榮，1999：3），佛教信仰可說是其中一例。

在日本方面，根據日本放送協會（Nippon Hoso Kyokai [NHK]）於 2018 年的調查，日本人口中佛教佔 31%、神道佔 3%、基督教佔 1%（小林利行，2019：53），佛教人口位居多數。在東南亞諸國方面，全東南亞擁有 2.05 億佛教徒，主要分布在越南、泰國、寮國、柬埔寨、緬甸和新加坡（柯玉枝，2021）。在臺灣方面，內政部宗教輔導科在 2005 年進行的全面調查顯示，臺灣人口中有佛教徒約有 800 萬人（約佔人口 35%）（美國在台協會，2020）。而在東亞的中南半島、臺灣、日本等地的佛教系統中，皆具有「輪迴」（reincarnation）時間的觀念。在佛教的解釋中，輪迴中有六道，是生命輪迴的六種大體分類，認為生命會以不同的面貌和形式，不斷經歷生死。按照因果報應的自然規律，「造善業者」終得善報，「造惡業者」終得惡報。善多惡少者又在因緣和合下，多「往生善道」；反之善少惡多者多「下墮惡道」。大善之人多生在天道，大惡之人多下地獄。這種「輪迴」觀念長期影響著多數信眾在日常生活中的信念與行為。

相對的，西方思維中的「線性歷史觀」（linear history）源於猶太基督教思想。基督教的歷史觀包含著一種末世論，人類歷史被理解為一個由一個固定起點（上帝創世）經這個世界的終點（末日審判）進入永恆（天國）的線性運動。線性史觀認為歷史發展是線性的、有意志的導向某一個目標，或是以一種不會重複、前進而不逆轉的方式朝向一個終點，這也是晚近全球化逐漸朝向全球整合與單線發展的內在時間邏輯。然而，以輪迴的觀點來看：「死」與「生」流轉相續，前期生命的死與後期生命的生之間，即是一個不斷輾轉循環的動態歷程（呂凱文，2005：9）。輪迴時間觀之中不存在「大事件」的概念，從未有宇宙論意義上的「死滅」和「再生」，而是一直無限地延展和循環。因此，輪迴時間觀差異於西方主流歷史書寫中的線性歷史，既保

有區域歷史敘事的潛質，也是地域文化中普遍蘊含的時間觀念。

印度學者杜贊奇 (Prasenjit Duara) 曾探究亞洲地區在現代化與世俗化的過程中，宗教思想在特定歷史情境底下與政治領域之間彼此的交流與互動現象，並考察宗教中的「超越性」(transcendence) 思想在亞洲地區展延及開拓的可能性。認為此種超越性與宗教思想往往不會因現代性的出現而消失，而是流轉至其他的空間或制度之中 (黃彥杰 [譯]，2017：152-178)。所謂「生死輪迴」，乃是佛教宇宙整體變化之「生態系統」，從現象觀察的角度所作的綜合說明 (慧開法師，2017：42)。甚而認為佛教是一個重視自然生態的宗教，它的環境觀對於現代人類的過度使用天然資源所產生的環境問題，可說是一帖適當的治療藥方 (陳中獎，2005：320)。

值得注意的是，筆者觀察到晚近因為地球暖化與氣候變遷的問題浮上檯面，在佛教內部興起一股環保運動。一方面，結合佛教傳統當中原有的生態觀及宇宙觀，重視萬物生命權與環境倫理之間的關係。另一方面，佛教組織所倡議的「心靈環保」(Mind-Life Environment) 則呈現出面對地球暖化與環境變遷時，宗教理念與世俗道德密切相結合的社會世俗化的實踐 (劉東山，2004：43)。並宣導減緩地球暖化，需從身、口、意三業著手，淨化身心，積極護生和珍惜資源，力行心靈和生態的環保 (佛門網，2020)。例如，日本國內在晚近興起的環保運動「勿體無運動」(Mottainai campaign) 當中，「勿體」(もったい) 一詞即是源自佛教的思想 (CUP 新聞網，2020)。該運動將不同的棄置物料循環再用，讓廢物減至最少 (佛門網，2021)。而在東南亞地區的柬埔寨，面對國內日益嚴重的森林盜伐問題，柬埔寨奧拉爾山野生動物保護區 (Phnom Aural Wildlife Sanctuary) 內的僧侶，拿著佛教旗幟，與孩童一起宣導環境保護 (江懷哲，2017)。

與此同時，諸多佛教人士與媒體也注意到地球暖化與環境變遷，紛紛報導人類對「地球循環」(geological cycle，或譯為地質輪迴) 週

期的破壞及干預力。以臺灣的大眾媒體與宗教媒體的報導為例，cycle（週期）一詞被譯成輪迴，讓報導的標題成為「人類成為地質作用力：冰河輪迴期將延遲 10 萬年」（中時新聞網，2016）、「地球生命為何 2,600 萬年一個輪迴？」（每日新聞網，2019a）、「80 萬年輪迴一次，地球人口消失一半」（每日新聞網，2019b）、「輪迴紀實：地球前世的大劫局」（大紀元文化網，2010）、「如果輪迴真的存在，地球毀滅後我們將向哪進行下一次輪迴？」（劇多網，2021）、「帶給地球生命輪迴的神秘星球或現身？」（中國網，2021）等，並被轉載和刊登於宗教媒體與網站。

當報導者以這種方式報導時，是否也會影響到訊息接收者的想像，並產生不同的宇宙觀和實踐動力？或是宗教在倡議環保與資源回收時，又是如何引起人們投入「環保救地球」的親身實踐？例如，臺灣的佛教團體，慈濟的環保志工進行資源回收的工作時，背後有一個環保對地球永續發展來說是一件「善事」的認知，這個行動的背後存在一種為自身死後生命的「輪迴順遂」與為後代「積陰德」的倫理內涵。而不少佛教團體也將環保行為列入「善事」，認為破壞環境是一種「惡事」。<sup>19</sup> 大力推倡「平時重視環保，愛惜資源；懂得惜福愛物，當然就有福報」（星雲大師，2007）、「地球的未來到底會如何？端視人類的作為而定。只要人人從身、口、意三業，積福修德做好環保，那麼未來將可預見的」（郭書宏，2016）。以心靈環保來導正人類價值觀的偏差，再以禮儀環保來提高人格的尊嚴，以生活環保來確保生活的簡樸，以自然環保來保護生態的生生不息（法鼓山全球資訊網編輯部，2013）。

<sup>19</sup> 此處必須注意，佛教特別相信眾生的生死範圍雖有六道（天道、人道、修羅道、傍生道、鬼道、地獄道），眾生的善惡業因的造作，則以人道為主。所以，唯有人道是造業並兼受報的雙重道，其餘各道，都只是受報的單重道，天道神道只有享受福報，無暇另造新業，下三道只有感受苦報，沒有分別善惡的能力，唯有人道，既能受苦受樂，也能分別何善何惡（聖嚴法師，2010：7）。

包含臺灣的「慈濟」(Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation)、「法鼓山」(Dharma Drum Mountain)與「佛光山」(Buddha's Light International Association)等大型佛教團體在內，近年來也積極進行跨國的救濟與交流，積極推廣佛教的心靈環保理念，吸引信徒投入資源回收與環保實踐之中。以此來說，當代佛教認為最終的環境保護必然要回歸到心靈環保，才能達到深刻的永續發展，因此心靈修持才是最核心的重點，透過戒律(規範)、禪定(覺知)、般若(智慧)，達到恢復每個人心靈的健康、清淨的目的。換言之，這並非一種民族國家所建構的國族敘事邏輯，或是某種排他性的本土主義。而是可以共同面對問題，同時又不抹除地理文化條件、不掩蓋非對稱關係的「眾生平等」(equality of all sentient beings)之思想。

東亞佛教似乎透過輪迴時間觀所蘊含的「善惡因果」認知，轉化成信眾對於環保價值的肯定，以信仰的方式將環保浸潤到人們的日常生活與環境倫理實踐，成為「人類世地區化」到東亞的其中一種可能方案。另一方面，或許當我們思考如何讓星球史所蘊含時間感可以進入到東亞諸民的日常，並不一定要讓人們意識到世界歷史或全球化的認知缺陷，而是要考察佛教與東亞社會之間，如何將彼此相互融入到輪迴的時間觀裡面，並且讓一定數量的民眾對氣候危機有所感受，進而付諸環境永續的實踐，甚而改變現狀、促發不同層面的影響力。例如，大量的信眾因為「積德」而非全然的生態學考量而投入環保的工作時，即是東亞地域的輪迴的時間觀所激起的動力，以「心靈環保」的修身價值，轉化成一種朝向星球化的倫理實踐，來面對人類世的問題。

筆者認為，輪迴作為一種佛教的時間觀，將環保工作投入到人類永續的生態工程當中，既是一種知識與地理歷史條件互動的結果，也是從東亞地域的思維多樣性朝向一種全球化思維的適地性技術。這也使筆者產生某種轉生世(Reincarnatecene)的想像——若在當前的「人

類世」及氣候災難底下，東亞地區能夠結合佛教輪迴的時間觀，注入「善惡因果」於日常生活與環境倫理實踐，那麼東亞便可能藉由這項輪迴轉世及「來世」(afterlife)的動力，落實一種「人類世地區化」的社會。換言之，藉由佛教的「善惡因果」觀念，所驅動的環境行動力，使人們冀望「來世」再次能轉生為世俗之人(即生命能繼續在「來世」中修行)，形成另一種人類與環境能產生恆久關係的永續思維——也許是當前在回應亞洲地區面對星球史敘事的挑戰時，可能扭轉人類世隱含的線性史觀末世論之思維方案與倫理實踐的徑路。

必須強調的是，筆者雖然提出「轉生世」之概念，試圖回應當今主流歐美、印度學者對「人類世」的論辯。企圖從東亞的地域視角，以具備地理多樣性的星球化思維，汲取東亞地域的佛教「輪迴」時間觀，擺脫過去全球化/去全球化思維背後隱含的線性時間想像，以「轉生世」的構想，來論述「人類世地區化」的可能。但是，這項研究嘗試與論述連結的工作，仍需要更多的研究與論證，並非此單篇論文所能處理。因此，作為一項初步提出的觀點，希冀以「轉生世」來指稱當今東亞地域佛教的環保運動、生態倫理所蘊含的行動力量，在面對目前多種多樣的「人類世」方案時，<sup>20</sup> 提供不同的時間觀與敘事角度，思考當今東亞在面對星球思維及敘事時，如何在保有地域歷史敘事特質的前提下，同時能實踐出具備星球思維的環境倫理。

## 伍、結語

本文藉由孫歌與陳光興等人對於「亞洲」的論述，連結到查卡拉巴提分別在 2000 年與 2018 年提出的「地區化歐洲」與「地區化人類

---

<sup>20</sup> 關於各區域、各學科領域的學者，回應「人類世」的多樣論述及方案，可參見本文註釋八的簡述。

世」的構想，並通過 Stiegler 與許煜對於地理多樣性、思維多樣性與技術多樣性的描述，以及 Latour 對於「實地」的思考，除了反思「全球／本土」的認知框架，指出「去全球化」並非為了重返國族主義、隱含排他性的本土主義，並探問是否可能在「星球—在地」視角下，思索東亞地域朝向星球化實踐的契機。

因此，本文也進一步探究東亞的中南半島、臺灣、日本等地的佛教系統中，具有跨地域特質的「輪迴」時間觀念，並差異於西方主流歷史書寫中的線性歷史，為去全球化之後的區域歷史，提供不同的時間觀與敘事角度，從而思考亞洲面對到星球史敘事時，同時保有區域歷史敘事特質。佛教思想本身即有一種眾生平等的宇宙觀，筆者以其蘊含的輪迴時間觀，試圖擺脫西方線性的時間觀、補充並修正當今主流學者們提出「人類世」論述時，所欠缺的視角；亦凸顯東亞在面對「人類世地域化」之可能方案。試圖將晚近「人類世」背景下出現的星球思維，結合東亞佛教的「輪迴觀」的時間想像，注入佛教「善惡因果」於日常生活與環境倫理實踐，構築在東亞的「人類世地區化」的論述。一方面，在「地區化人類世」的視野下，考察東亞佛教的環保運動，透過輪迴的時間觀，將環保工作帶入到信眾的日常生活與倫理實踐當中。另一方面，也讓地球暖化與氣候危機意識進入到東亞的日常，使一定數量的民眾有感，並激起改變和觸發不同的實踐動力。或許「轉生世」的構想，在回應當前亞洲地區在面對星球史敘事的挑戰時，可能扭轉人類世隱含的線性史觀末世論之思維方案與倫理實踐的路徑。

## 參考文獻

### 一、中文部分

- CUP 新聞網 (2020, 3 月 19 日)。〈日本如何將環保與傳統思想結合？〉。  
[https://www.cup.com.hk/2020/03/19/how-japan-combine-mottainai-and-recyle/](https://www.cup.com.hk/2020/03/19/how-japan-combine-mottainai-and-recycle/)。
- 大紀元文化網 (2010, 11 月 16 日)。〈輪迴紀實：地球前世的大劫局〉。  
<https://www.epochtimes.com/b5/10/11/16/n3085810.htm>。
- 中時新聞網 (2016, 1 月 19 日)。〈人類成爲地質作用力 冰河輪迴期將延遲 10 萬年〉。<https://www.chinatimes.com/hottopic/20160119004649-260803?chdtv>。
- 中國網 (2021, 2 月 18 日)。〈帶給地球生命輪迴的神秘星球或現身？〉。  
<https://www.secrechina.com/news/b5/2021/02/18/962676.html>。
- 白培德 (譯), Naoki Sakai (原著) (1998)。〈現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題〉,《臺灣社會研究季刊》(30): 205-236。
- 石之瑜、顏欣怡、王寶萱 (2006)。〈做爲東亞的臺灣——從殖民地收編國家？〉《政治與社會哲學評論》(18): 61-92。
- 江懷哲 (2017, 6 月 2 日)。〈森林血淚與「那些越南人」：牽動柬埔寨選舉的悲歌〉。轉角國際：[https://global.udn.com/global\\_vision/story/8663/2499013](https://global.udn.com/global_vision/story/8663/2499013)。
- 柯玉枝 (2021, 7 月 21 日)。〈區域研究：東南亞國家〉。政大機構典藏網：<https://newdoc.nccu.edu.tw/teasyllabus/1101203902001/%E5%8D%80%E5%9F%9F%E7%A0%94%E7%A9%B6%EF%BC%9A%E6%9D%B1%E5%8D%97%E4%BA%9E.pdf>。
- 佛門網 (2020, 11 月 11 日)。〈氣候暖化日益加劇，佛教聖地或受威脅。佛教怎麼看全球暖化危機？〉。<https://www.buddhistdoor.org/news/%E6%B0%A3%E5%80%99%E6%9A%96%E5%8C%96%E6%97%A5%E7%9B%8A%E5%8A%A0%E5%8A%87%E4%BD%9B%E6%95%99%E8%81%96%E5%9C%B0%E6%88%96%E5%8F%97%E5%>

A8%81%E8%84%85%E4%BD%9B%E6%95%99%E6%80%8E%E9%BA%BC%E7%9C%8B%E5%85%A8%E7%90%83%E6%9A%96%E5%8C%96%E5%8D%B1%E6%A9%9F/。

佛門網 (2021, 3 月 12 日)。〈由「勿體無」(Mottainai) 到循環再用，日本和其他國家的人們如何從傳統中學習減少浪費〉。拾方視角：<https://www.villagedoor.org/%E7%94%B1%E3%80%8C%E5%8B%BF%E9%AB%94%E7%84%A1%E3%80%8D%EF%BC%88mottainai%EF%BC%89%E5%88%B0%E5%BE%AA%E7%92%B0%E5%86%8D%E7%94%A8%EF%BC%8C%E6%97%A5%E6%9C%AC%E5%92%8C%E5%85%B6%E4%BB%96%E5%9C%8B%E5%AE%B6/>。

吳珮蓓、辛翠玲 (2008)。〈竹內好的「自我介紹」：對抗亞洲內部的西方〉，國立政治大學東亞研究所，《東亞研究》39(2)：33-69。

呂凱文 (2005)。〈佛教輪迴思想的論述分析—以《弊宿經》裡佛教徒與「虛無論者」的輪迴辯論為考察線索〉，《中華佛學研究》(9)：1-27。

宋念申 (2019)。《發現東亞：現代東亞如何成形？全球視野下的關鍵大歷史》。臺北：聯經出版社。

李宥霆 (2015)。〈關於「亞洲主義」研究的思想史回顧和方法論反省：以日中英文文獻為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》12(1)：231-243。

李政忠 (2003)。〈以「連結」觀點思考媒體業者在全球化趨勢中的經營策略〉，《新聞學研究》(75)：1-36。

每日新聞網 (2019a, 1 月 4 日)。〈80 萬年輪迴一次，地球人口消失一半〉。<https://kknews.cc/science/b88o5q6.html>。

每日新聞網 (2019b, 10 月 16 日)。〈地球生命為何 2,600 萬年一個輪迴？〉。<https://kknews.cc/zh-tw/science/4b6ezm2.html>。

周佳榮 (1999)。《亞太研究導論》。利文出版社。

林祐聖 (譯)，Chomsky, Noam (原著) (2002)。《流氓國家》。正中書局。

法鼓山全球資訊網編輯部 (2013, 1 月 1 日)。〈心靈環保，是具體可行提昇人品的方法〉。法鼓山全球資訊網：<https://map.ddm.org.tw/main/>



about\_3.aspx。

星雲大師 (2007, 7 月 22 日)。〈人間萬事一向自己宣戰〉。人間福報新聞網：<http://books.masterhsingyun.org/ArticleDetail/artcle4701>。

洪廣冀 (2017, 6 月 2 日)。〈拉圖所說的世界到底是什麼樣子？〉。PanSci 泛科學：<https://pansci.asia/archives/120066>。

美國在台協會 (2020, 6 月 26 日)。〈國際宗教自由報告：2019 年台灣部分〉。美國在台協會網頁：<https://www.ait.org.tw/zhtw/2019-report-on-international-religious-freedom-taiwan-zh/>。

孫歌 (2002)。《主體瀰散的空間》。江西教育出版社。

徐偉傑 (2003)。〈全球在地化：理解全球化的一條路徑〉，《思與言》41(1)：1-18。

純陽祖師 (1981)。《三世因果經》。寸心印經處。

袁天罡 (2013)。《三世相法》。大元書局。

康培德 (2011)。〈族群、歷史與地域社會：「地域」一詞的理解與討論〉，詹素 (主編)，《族群、歷史與地域社會：施添福教授榮退論文集》，頁 353-371。中央研究院臺灣史研究所。

梁光嚴 (譯)，Robertson, Roland (原著) (2000)。《全球化：社會理論和全球文化上海》。上海人民出版社。

許煜 (2021, 3 月 19 日)。〈一種行星思維〉。道器：<http://philosophyandtechnology.network/4590/for-a-planetary-thinking-cn-2/>。

郭書宏 (2016, 8 月 30 日)。〈看人間暖化根源不是碳，而在人心〉。人間福報新聞網：<https://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=445506>。

陳中獎 (2005)。〈佛教的環境觀與永續發展〉，《世界宗教學刊》(6)：285-326。

陳光興 (2004)。〈關於東亞論述的可能性〉，書城編輯部 (主編)，《書城》，頁 35-45。三聯書店。

陳光興 (2006)。《去帝國亞洲做為方法》。行人出版社。

- 陳榮泰、伍啓鴻（譯），Latour, Bruno（原著）（2020）。《何處著陸：全球化、不平等與生態鉅變下，政治該何去何從？》。群學出版社。
- 陳璽任（譯），Stiegler, Bernard（原著）（2021）。《負人類世》。國立臺北藝術大學出版中心。
- 陳韜文（2001）。〈文化移轉：中國花木蘭傳說的美國化和全球化〉，《新聞學研究》66：1-27。
- 黃彥杰（譯），Duara, Prasenjit（原著）（2017）。《全球現代性的危機：亞洲傳統和可持續的未來》。商務印書館。
- 聖嚴法師（2010）。〈佛教是否相信靈魂、輪迴的存在〉，《慧炬雜誌》555：4-8。
- 葉啓政（2001）。〈全球化與本土化的搓揉遊戲：論學術研究的『本土化』〉，《社會理論學報》4(1)：41-69。
- 劇多網（2016，12月11日）。〈如果輪迴真的存在，地球毀滅後我們將向哪進行下一次輪迴？〉。<https://www.juduo.cc/club/2518340.html>。
- 劉東山（2004）。〈試探佛教的「心靈環保」思想〉，《福州大學學報》11(3)：42-49。
- 慧開法師（2017）。〈人間佛教的生死觀建構芻論－佛教生死輪迴觀的現代理解詮釋〉，《人間佛報》(8)：34-61。
- 諸葛亮（2011）。《三世書》。中國物資出版社。
- 鄭淑文（2007）。《紀實娛樂頻道 Discovery 的節目全球在地化歷程探析》〔未出版之碩士論文〕。國立政治大學傳播學院碩士在職專班。
- 譚宗穎（譯），Lovell, James（原著）（2021）。《新星世：即將到來的超智能時代》。三聯出版社。
- 蘇蘅（2004）。〈傳播全球化研究在臺灣〉，翁秀琪（主編），《臺灣傳播學的想像（下）》，頁 703-749。巨流出版社。

## 二、英文部分

- Agarwal, A., & Narain, S. (1991). *Global Warming in an Unequal World: A Case of Environmental Colonialism*. Centre for Science and

Environment Press.

- Aslanian, S. D., Chaplin, J. E., McGrath, A., & Mann, K. (2013). "How Size Matters: The Question of Scale in History." *The American Historical Review* 118(5): 1431-1472.
- Bello, W. (2005). *De-globalization-Ideas for a New World Economy*. Zed Books Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History*. Princeton University Press.
- Chakrabarty, D. (2009). "The Climate of History: Four Theses." *Critical Inquiry* 35(2): 197-222.
- Chakrabarty, D. (2018). "Anthropocene time." *History and Theory* 57(1): 5-32.
- Chakrabarty, D. (2019). "The Planet: An Emergent Humanist Category." *Critical Inquiry* 46(1): 1-31.
- Featherstone, M. (1995). *Undoing culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. Sage Press.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Moore, J. W. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press.
- Saaler, S. & Christopher W. A. Szpilman. (2011). *Pan-Asianism: A Documentary History, 1850-1920*. Rowman & Littlefield press.
- Vandana, S., Bhatt, V., Panigrahi A., Mishra, K., Tarafdar, Singh, V. (2017). *Seeds of Hope, Seeds of Resilience: How Biodiversity and Agroecology Offer Solutions to Climate Change by Growing Living Carbon*. Navdanya/RFSTE Press.
- Simon, Z. B. (2021). "Planetary futures, planetary history." In Z. B. Simon, & Lars Deile (Eds.), *Historical Understanding: Past, Present and Future*, pp.119-129. Bloomsbury Press.
- Stiegler, B. (2018). "Work as the struggle against entropy in the antropocene era." *Harvard Design Magazine* 46: 177-181.

Todd M., & Grim, B. J. (2013). *Pew Research Center, The World's Religions in Figures: An Introduction to International Religious Demography*. Wiley-Blackwell Press.

### 三、日文部分

小林利行（2019）。〈日本人の宗教的意識や行動はどう変わったか〉，日本放送協會（主編），《放送研究調査》，頁 52-73。日本放送協會。

# Afterlife of East Asia: Toward the Deglobalization Regional History Time and Planetization Thinking

*Ting-Yu Liang\**

## Abstract

This paper analyzes the discussions of “Asian” history conducted by Ge Sun and Kuang-hsing Chen, and connects them to the ideas of provincializing Europe and the Anthropocene proposed by Chakrabarty in 2000 and 2018, respectively. In addition, through the descriptions given by Bernard Stiegler and Yuk Hui on geographic, intellectual, and technological diversity, this paper argues that deglobalization is not about returning to nationalism and localism that is implicitly exclusive; or about reverting to the ancestral regional traditions. It is actually about moving toward a perspective of planetary history without erasing the differences between regional histories. Furthermore, by exploring how the temporal concept of reincarnation—a cross-regional concept present in Buddhist systems across India, Mainland Southeast Asia, Taiwan, Japan, and various other regions—differs from the linear history in Western mainstream historical writings, this paper provides a different temporal concept and narrative perspective for the regional history during the post-deglobalization period. Through this, we may reflect on how Asia, when narrating the planetary history, can retain the characteristics of regional history narration, and at the same time, take into account the concept of time commonly embedded in the regional

---

\*PhD Student, Program Artistic Practice and Critical Research, Department of Fine Arts, Taipei National University of the Arts.  
E-mail: tyshells@yahoo.com.tw

culture. Finally, this paper proposes the idea of “Reincarnatecene” as the practical ethics and direction that may reverse the implied eschatology of the Anthropocene in response to the current challenges of planetary historiography for the regions of Asia.

Keywords: Anthropocene, Planetization, Deglobalization, East Asia