

儒学气论与内在性哲学： 从德语之张载研究谈起

□[德]何乏笔

摘要:1996年,两本有关张载的德语著作问世。一本是《正蒙》全文的翻译,另一本是探讨张载气论的专著。欧阳师(Wolfgang Ommerborn)在导论中指出,张载虽为“宋代新儒家最重要代表之一”,但在西方的研究中不甚受重视。相关著作在西方汉学/哲学界的确不多,且经常仅以介绍为目标,相当缺乏问题意识,及跨文化哲学的视野。因为如此,笔者对德语张载研究的讨论不得不从另类的预设开始:欧洲学者近几年对张载及王夫之的研究并非某些汉学家的偶然选择,而是或隐或显地展现“能量的内在性哲学”对跨文化哲学的重要性。

此处儒学气论的当代含义浮现,乃因气论在儒家伦理学的框架中,意味着对内在超越性的彻底思索。这是当代哲学与儒家气学所以能产生历史呼应的重要理由,并能突破比较研究的静态框架。然而,在当代哲学的场域中,如何运用古典中国哲学或宋明儒学的资源,仍是难以充分回答的问题(因此有关中国哲学“合法性”问题的讨论仍未停息)。本文试图透过欧阳师的张载研究,以及其与于连(François Jullien)的比较,建构当代哲学与儒学研究的共同跨文化问题。

关键词:张载 欧阳师 新儒家 德国汉学

Abstract: In 1996 two German publications on Zhang Zai have been published, the first one is a complete translation of Zhang Zai's *Zhengmeng*, and the second is a monograph on Zhang Zai's

thought by the sinologist Wolfgang Ommerborn. In the introduction Ommerborn states, that Zhang Zai is one of the most important scholars of Song dynasty Neo-Confucianism, but has been widely neglected in the West. Sinological or philosophical publications are not only rare, but moreover mostly of introductory character only, therefore lacking in problem consciousness and insight into the dynamic of trans-cultural philosophy. My discussion of German research on Zhang Zai tries to enter into this dynamic by developing the following philosophical hypothesis: the interest in Zhang Zai and Wang Fuzhi is not just one of those arbitrary choices which often guide Western sinology, but it reflects, consciously or unconsciously, the growing importance of an *energetic philosophy of immanence* for trans-cultural philosophy.

At this point the contemporary significance of Confucian energetics emerges, as it is, within the framework of Confucian ethics, related to a radical attempt to unfold the notion of *immanent transcendence*. Thus the possibility of contemporary philosophy and Confucian energetics to form a historical constellation and to overcome the limitations of comparative research comes into sight. But the question of how to use the resources of classical Chinese philosophy or Neo-Confucianism within the field of contemporary philosophy is still very difficult to answer today (the ongoing debates on the legitimacy of “Chinese philosophy” among Western and Chinese scholars testify to this). This paper thus only tries to construct a trans-cultural problematic shared by contemporary philosophy and Confucian energetics by conducting an analysis of Ommerborn’s research on Zhang Zai and its comparison with related discussions in the work of François Jullien.

Key words: Zhang Zai, Wolfgang Ommerborn, Neo-Confucianism, German Sinology

一、内在性的哲学

1996年,有两本关于张载的德语著作问世。一本是《正蒙》全文的翻译^①,另一本是有关张载气论的专书^②。欧阳师(Wolfgang Ommerborn)在此专书的导论中指出,张载为“宋代新儒家最重要的代表之一”,但在西方的研究中不甚受重视。

① Michael Friedrich/ Michael Lackner/ Friedrich Reimann (eds.), *Chang Tsai: Zheng Meng, Rechtes Auflichten* (aus dem Chinesischen übertragen und mit Einleitung und Kommentar versehen), Hamburg: Meiner, 1996.

② Wolfgang Ommerborn, *Die Einheit der Welt. Die Qi-Theorie des Neokonfuzianers Zhang Zai (1020-1077)*, Amsterdam/Philadelphia, 1996.

相关的著作在西方汉学/哲学界的确不多。更何况相关的研究经常只是介绍性的,而缺乏明确的问题意识,以及跨文化哲学的动力^③。因为如此,笔者对德语张载研究的讨论不得不从自己的哲学预设切入:近几年笔者对张载及王夫之的研究兴趣,并非如同许多西方汉学研究是属于偶然的选择反而是或隐或显地展现对于“能量的内在性哲学”(energetische Philosophie der Immanenz)之关注。

若将于连(François Jullien)有关张载和王夫之的研究纳入讨论范围,则能够对此预设提出初步的说明。于连的汉学研究是在法国当代哲学的背景下产生的,因而反映着对后形上学之内在性概念的反思,以及对于“变易”(devenir)和力量关系的哲学探寻。于连甚少直接连结汉学研究与法国后结构主义,但问题意识上的呼唤是相当明显的^④。笔者认为,于连在方法上将“中国”及“中国思想”视为一种促进当代欧洲哲学之自我反省的“外在性”,是有待商榷的研究方向,因为如此便无法恰当地面对中国现代性在哲学领域中的问题。不过,在促使儒家思想与当代欧洲哲学的连结与碰撞上,于连确实功不可没。其中,内在性的变易思想与传统形上学及其对超越性的着重产生明确对比。同时,于连“对比诠释学”的局限也正正在此:停留在中国思想与欧洲思想、过程与创造之间的刻板差异之中,便错过一种跨文化哲学的发展机会。因为欧洲哲学至少从尼采以来(某种程度已是从莱布尼茨和斯宾诺莎以来)便试着思考一种无上帝、无绝对超越性的创造性:创造性乃作为内在性之中的超越性。在现代科学/科技、经济或美学的发展中,这类的“内在超越性”经常以“越界”的方式显现。越界从面对现有历史的界限起便获得发展动力。

将这种创造性的动态过程构思为能量的内在性,乃是当代欧洲哲学至今所费

③ Ch. de Harlez 在 1893 年出版了《正蒙》的部分法语翻译,可参阅 Ch. de Harlez, *L'École philosophique moderne de la Chine ou système de la nature (Sing-Li)*, Livre II, in *Mémoires de l'académie impériale et royale des sciences et belles-lettres de Bruxelles*, vol. 49, Bruxelles, 1893 (德国 Niedersächsische Staats-und Universitätsbibliothek Göttingen 提供数位化的版本)。二战前相关的德语论著包含 Werner Eichhorn, *Die Westinschrift des Chang Tsai. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Nördlichen Sung*, Leipzig 1937, 及 Alfred Forke, *Dschang Dsai, 1020-1077*, in *Sinica*, Sonderausgabe, 1935, pp. 128-140。于连(François Jullien)的 *Procès ou Création, Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris: Seuil, 1989, 以王夫之的《张子正蒙注》为核心;他之后的许多著作都参考王夫之的论点。另外,Jaques Gernet 最近也出版了有关王夫之的专著,整理从他 1980 年代以来的相关反思,而张载与王夫之的关系自然也是讨论的主题;参阅 Jaques Gernet, *La raison des choses, Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris: Gallimard, 2005。

④ 在 *Chemin faisant* 一书中,于连明确提及福柯和德勒兹这一“伟大配对”(Foucault - Deleuze, le grand tandem)对他的重要性。参阅 Jullien, *Chemin faisant, Connaître la Chine, relancer la philosophie*(《半路上——了解中国,重建哲学》), Paris: Seuil, 2007, p. 133。

心的领域。但在思考此问题的脉络下,却一再面临重新落入形上学/基督教超越性观念的危机或诱惑,因而错失充分思考“我们的(跨文化)现代性”的可能。在此便显现儒家气论的当代性,因为在儒家伦理学的框架之中,代表着一种在能量内在性之中思考超越性的激进尝试。这乃是当代哲学与儒家气学之间所以能够产生历史呼应的可能,以及突破比较研究框架的跨文化动力之所在。不过,对此呼应关系的说明在今天仍极为困难,因为当代哲学在欧洲理所当然地能够运用古希腊、罗马或17、18世纪哲学的历史资源,但如何以相似的方式运用古代中国哲学或宋明儒学的资源,仍然是一个无法充分回答的问题(因此有关中国哲学正当性问题的讨论,无论在汉语学术界或在西方学术界仍未停息)。也因为如此,欧阳师及《正蒙》的德语译者有意识地避免“中国哲学”的说法。欧阳师经常提及“中国思想”与“西方哲学”的对比,并强调这并非因为怀疑中国学者曾经提出哲学性的问题,而是因为“哲学”的概念起源于西方的文化圈^⑤;《正蒙》的译者在回顾张载在中国的接受史导论中仅是模糊地指出,牟宗三(以及他透过康德来重建中国思想传统的工作)曾经提出(现代)中国哲学的可能性问题^⑥。由此可知,两著作显然并非因为注意到张载对当代(跨文化)哲学的重要性而书写,反而以避免将西方哲学的范畴强加在此一中国思想家的身上为基本主张(尤其《正蒙》的翻译极力避免任何与西方哲学可产生联想的词汇)。这当然是一种具有学术正当性的做法,而两著作的确为了德语读者进行一种复杂且细腻的整理和解说的工作,但作者终究无法说明这种研究除了能够弥补在中国思想史方面的欠缺,还具有何种意义;也无法对正在发展的当代哲学,以及其以实验的方式所面对的问题产生积极的作用。这在表面上是一种尊重异文化的做法,实际上却是封杀异文化对己文化发生影响的可能性。

为了说明此一可能性,笔者不得不回到内在性哲学的主题。内在性哲学首先是指在欧洲的启蒙时代所形成的哲学趋势,亦即对一种非形上学且更是非宗教之哲学的寻求。将超越性视为内在性之一部分的哲学乃是非形上学的,因为试图摆脱精神与物质的僵固二分,以便充分面对现代创造性的动力和冲击:一旦将精神与物质视为构成能量关系的不同能量状态,内在性哲学的能量面向便浮现。同时这种哲学是美学的而非宗教的:这不只因为在其中精神经验与物质经验可产生平等的和动态的互相渗透关系,也是因为内在超越性迫使重新思索“可能性”与“现实性”的关系。因此,一种既是能量的又是美学的本体论如何可能的问题便萌生。就思考修养哲学的本体向度而言,此问题亦具关键意义。由能量/美学本体论的角度切入张载的研究显然是一种实验性的进路。笔者将试图透过欧阳师的张载研究

⑤ Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, p. 6.

⑥ 参阅 Friedrich/Lackner/Reimann, *Rechtes Auflichten/Cheng-meng*, p. CIV。

(及其与于连的张载研究的比较),来逐渐展开两者之间的关联,以反思为何张载的《正蒙》以及王夫之的相关注解多年来会引发笔者的研究兴趣。

二、可见与不可见之间:“气”的美学含义

在笔者看来,为了重新面对《正蒙》所描绘的可见与不可见、可知觉与不可知觉、显明与隐幽之间的关系,目前没有比广义的“美学”更恰当的字眼。同时,气论的角度促使一种另类美学的构想,而将美学理解为贯穿生命的精神与物质两层面的领域,并将生命本身视为能量转化的过程。本文无法探讨“能量美学”的概念与现代美学理论如何连接的问题(主要的启发来自阿多诺“美学经验”及“艺术作品”的概念),只能试着经由欧阳师(及于连)之张载研究的美学阅读,来反省三个相关面向:“气”的美学含义、“气”(能量)与“理”(结构)的关系、“气”与修养的关系。

在欧阳师及于连的讨论中,不难发现他们对张载气论的唯物论解释有所保留,同时也避开为了反驳唯物论所提出的形上学解读^⑦。欧阳师将“气”理解为是本体论的,同时又是非形上学的范畴,其乃“不仅意指物质层面,也不仅意指精神层面”^⑧。这种双重本体论的哲学意义在于,跳脱欧洲形上学长久以来将精神世界与物质世界二分割裂的特征,而将精神世界的不可见性与物质世界的可见性视为属于共同的能量实在性。不可见的或隐幽的层面是指“虚”的领域,而可见的或显明的层面是指“形”的领域:“身体性与‘虚’仅是作为实体气(Substanz Qi)之凝聚与消散过程的两种模式。”欧阳师引用张载来加以说明:“方其聚也,安得不谓之客?方其散也,安得遽谓之无?故圣人仰观俯察,但云‘知幽明之故’,不云‘知有无之故’。”^⑨

换言之,气的消散状态并不等于绝对虚空的状态,反而意味着可见(明)与不可见(幽)的非断裂关系。在此脉络下,欧阳师也深入探讨张载研究的核心问题之一,即是太虚与气的关系(如何解释“太虚及气”)。依他对张载的解释,太虚、气与形体的关系具有连续性,因而张载批评老子“有生于无”的说法,而强调太虚并非独立于气的状态,反而是气的一种“特殊形式”^⑩。由气所构成的“实在性”

⑦ 除了牟宗三在《心体与性体》的相关讨论外,可参阅王邦雄、岑溢成、杨祖汉、高柏园在《中国哲学史》(台北:里仁书局,2007年),下册,第463—477页所指出的简易说明。但台湾的张载研究者并非都赞成牟宗三的观点,就此可参阅陈政扬:《张载“太虚即气”说辨析》,《东吴哲学学报》第14期(2006年8月),第25—60页。

⑧ Ommerborn, *Op. cit.*, p. 158.

⑨ Ommerborn, *Op. cit.*, p. 86; 参阅〔宋〕张载:《张载集》,第8页,台北:汉京文化,1983年。

⑩ Ommerborn, *Op. cit.*, p. 84.

(Realität)可区别“虚”之不可见的潜在面向与有形且可见的具体面向。由此观之,欧阳师赞成将太虚视为气之“本然状态”的观点,或他所谓“原始形式”(Urform),而不是客观存在的虚,不是“作为存在模式的虚性”：“若一切由凝聚之气所构成的、且具有形体的物面临消解,剩下来的是空出一切可见之物的无限空间。此空间当然不是真正的虚空,因为它是由消散之气所组成,仅是没有形成可见的形式。”^⑪虚乃是指能量过程的不可见、无形式或精神性的面向,因而与可见的、有形式的、物质的面向区别开来;虽然“虚气”作为一种本然的状态,对比于“形气”具有价值上的优越性,但虚并非被赋予一种绝对超越的地位,以及创造气的功能。

因此,欧阳师及于连都避免使用“形上学”来说明张载的思想。欧阳师以一整个章节的篇幅讨论气论与本体论(Ontologie)^⑫的关系,将本体论视为与“事物的基础和本质”相关的提问,而且认为中国思想曾经处理过这类的问题。对于连而言,ontologie的概念与“存在(être)的问题”是不可分的,因此除了形上学之外,他也不使用本体论(存在论、存有论)的概念来分析张载的著作。就欧阳师和于连而言,形上学基于绝对超越性的观点,而这正好是张载的气论所要避开的。于连进一步指出,张载的著作也因此没有西方形上学意义下的“创造”概念:没有“创造者”(上帝),就没有严格意义下的“创造”。他指出:

西方的唯心论传统经常将可见与不可见对立起来:可见者仅是表象,不可见者则是唯一的实在性。然而,在文人思想(pensée lettre)并没有提出“存在”之问题的情况下,便根本忽略表象与实在性的区别。就过程的观点而言,可见与不可见不可能构成彻底分离的世界(如同西方本体论所表示),但两者透过流变的唯一轴心(seule axe du devenir),而直接是互相依赖的……^⑬

笔者认为,欧阳师较为广泛的本体论概念的优点在于,允许“能量本体论”的可能性。此概念将摆脱存在与变易的对立,而提供一种进一步分析中国文人曾经思考过的变易哲学。如果当代欧洲思想与中国文人思想之间的历史呼应是可以成立的,关键的共同问题之一,无疑在于进一步发展一种当代的变易哲学(Philosophie des Werdens);或说,一种当代的跨文化的“能量哲学”(其关键在于摆脱“存在”与“变易”之对立的形上学陷阱)。

从跨文化哲学的角度,探索张载、王夫之及儒家式气论的当代性,并非欧阳师或于连所关注的议题。尽管欧阳师的思想史进路经常提及比较的线索(如希腊自然哲学,经过本体论在西方哲学的发展,直到气论与物理学的关系),但他的讨论

^⑪ Ommerborn, *Op. cit.*, p. 85.

^⑫ Ommerborn, *Op. cit.*, pp. 160-186.

^⑬ Jullien, *Procès ou Création*, p. 97.

显然缺乏一种系统性的哲学角度,因而不能够将张载的研究放在当代问题场域之中来加以探索。于连的对比式研究更是构成跨文化研究的障碍。虽然于连宣称将要透过“中国的外部性”来反省自己的文化,不过一旦要透过张载和王夫之的气化理论来进一步反思甚至发展当代法国哲学的变易思想时,他的讨论便显得无能为力。以西方等于创造,而中国等于过程的对比切入中西思想的比较研究,显然对呈现张载和王夫之的当代性,以及进入汉语哲学的现代性必然造成阻碍^⑭。

此情势可理解,因为张载和王夫之所推展的气学论述,当然是为了当时的问题所提出的解决方案,而当时的解决方案并不能直接拿来解决今日的困惑。在此所触及的工作在于产生特定的当下与特定的过去之间的批判性关系,以开通历史呼应的独特潜力。这样的任务显然不是针对中国的哲学资源时才出现,而是在任何拒绝突破思想史框架的情况下被逼显出来:哲学一旦在当下要面对当代问题时,当下与过去便构成一种既是批判性的又是创造性的转化过程。因此,对张载气论的兴趣并非意味着,必须认同将儒家的伦理规范正当化为普遍和宇宙之真理的意图^⑮。欧阳师和于连所保持的观察角色,使他们无法踏入对张载的跨文化研究:对他们而言,对张载的讨论与当代哲学的发展并没有发生必然的关系。于连对张载和王夫之的讨论毕竟间接地一再指向汉学与当代哲学的关系;他在《过程或创造》前后所出版的著作都围绕着中国美学的不同面向,因而深刻连接儒家的变易思想与美学的问题。

如此,“美学”显然与“美”及生活的美化只有间接的关系,反而更是指精神经验与物质经验、不可知觉与可知觉、无形与有形、不可见与可见的平等关系。然而,倘若现代的生命美学不再允许形上学阻碍这些面向的沟通,能量过程(气化)的主题则不再是创造的对立面,反而变成思索创造力的关键所在:创造性不断地实现潜在的可能性。值得注意的是,于连将儒家气论下的不可见与可见理解为潜在性(latence)与实现作用(actualisation)的关系^⑯。不可见者在此并非指向超越性的彼岸世界,而是意味着一种含有丰富潜力的虚空(vide),这种虚空乃是指“任何特定实现作用的缺席”。此处,有关不可见与可见之关系的理解显然脱离以感性甚至以视觉为主的美学概念。作为能量状态的“潜在”(latent)或“虚在”(virtuel)(或译“虚拟”状态),对一般感性知觉而言过于隐微,因此相关的实现、个体化或具体化需要特殊的能力来加以进行。为此必须认知幽与明、不可见与可见的道理,来学

^⑭ 参阅何乏笔:《跨文化批判与当代汉语哲学:晚期福柯研究的方法论反思》,载《学术研究》第280期(2008),第5—13页。

^⑮ 参阅 Ommerborn, *Op. cit.*, p. 3。

^⑯ Jullien, *Procès ou Création*, pp. 89-99。

习(以于连的语言来说)“一种对实在性的过程性理解”,以及相关的“内在性逻辑”^{①⑦}。

三、“理”作为“气”的秩序结构

欧阳师和于连由内在性逻辑的角度切入气与理的关系。众所周知,此问题在张载之后,尤其在朱熹的著作中才获得充分的理论呈现。在张载而言,此关系并不是核心的主题。直到王夫之对朱熹的理气二元论倾向的批评,张载的论点才获得系统性的解释和发展^{①⑧}。欧阳师以“理与道:宇宙自发性过程的秩序”为标题的章节进行相关的讨论:

就张载的理论而言,“理”显然没有如同上述所提及的新儒家学者那里(指程颢、程颐、朱熹)的核心地位,因为对他而言,“气”是一切事物的唯一基础。尽管如此,理在张载的学说中仍然具有重要位置而作为气的特殊特性(besondere Eigenschaft),即内部于气之自发性过程的条理原则:“天地之气,虽聚散、攻取百涂,然其为理也顺而不妄。”(《张载集》,第7页)在其他地方他指出:“生有先后,所以为天序……天之生物也有序,物之既形也有秩。”(《张载集》,第19页)无论是某一具体之物的产生过程,或是于某一已产生之物及宇宙内部的过程,都符合内在与气的秩序结构(dem Qi immanente Ordnungsstruktur)。理因而是气之秩序结构的称谓,而必然在一切由气所构成的事物之中:“理不在人皆在物,人但物中之一物耳。”(《张载集》,第313页)如同二程和朱熹一般,张载将理视为一种普遍的、内在于事物的秩序原则。但不同于他们,他强调构成一切事物的基本实体就是气,而非结构原则的理,因为对他而言理乃作为气的主要特性之一。强调理对气的依赖(或者说,理对由气所构成的具体事物的依赖),而且将理视为气的特殊特性,在张载而言,仍未如同在他的继承者和解释者王夫之的理论中那样清楚地被凸显出来……^{①⑨}本文暂不讨论张载的原意究竟为何,也无法进一步界定张载与王夫之的差别。欧阳师和于连显然相信两者之间的连续性,因而透过王夫之的立场来处理张载文本的困难或模糊之处。近期汉语学者的相关研究中,仍然有人保持相同或相似的立场(而且可能是多数的学者);在此背景下,笔者暂时略过此一诠释学的讨论,而将

^{①⑦} Jullien, *Procès ou Création*, p. 219; 另可参考 Jullien, *Figures de l'immanence, Pour une lecture philosophique du Yi king*, Paris: Grasset, 1993, p. 264。

^{①⑧} 参阅 Ommerborn, *Op. cit.*, pp. 186-197。

^{①⑨} Ommerborn, *Op. cit.*, pp. 115-116。

讨论的焦点放在这一解释的跨文化意涵之上。

如同内在性逻辑的说法所暗示,气与理的关系在此所指的问题是:哪一种“理性”置身于能量过程之中而调解之^②? 于连则强调,“中国的道德”所指不在于压制或拔除(欲望),而在“引导”(canaliser)和“调节”(regulation)^③。换言之,“能量本体论”所要面对的是现代创造性的问题。就此,“理”与现代理性的概念有所呼应,并涉及创造性动能的结构化作用。假如张载意义下的气学可视为一种内在性哲学或是一种具有美学含义的能量本体论,而在其中精神与物质、形而上与形而下、不可见与可见的关系毫无二元论的割裂倾向,那么必须理解的是,能量转化过程中的结构化究竟是如何运作的。倘若暂时不论“理”的宇宙论意涵(即“理”是指一种在道德上普遍意义的宇宙秩序),而将能量(气)与结构(理)的关系连接到人之创造性的问题,则触及理性自从启蒙时代以来的发展,尤其是“启蒙的辩证”所引发的两难:理性应要将人之创造性的自然能量引导至符合道德要求的理路,但理性的此一控制要求却偏向于强制性地压迫这些能量,而使之以破坏性的方式爆发出来。因此,理性是必要的,同时也是危险的。这乃是欧洲哲学自从康德式和尼采式“理性批判”以来,尤其是在1945年以后所着重的问题。

由此看来,启蒙等于理性,而且理性化等于对内在和外在自然能量之控制的单向度观点,是十分可疑的。如果理性不再构想为一种在自然能量之上的控制要素,反而视之作为一种内在于自然能量的调解功能,便可引发当代哲学能量论趋向与儒学气论的呼应关系。借此可进一步确定的是,能量的内在性逻辑不仅只是一种感性的逻辑。能量内在性与“美学”相关,不仅因为牵涉到感性及其强度,而且因为在此能够透过能量的中间地带,将精神性与物质性、不可见与可见、形而上与形而下的关系构想为一种互相平等、互为渗透的关系。不过,此关系模式并非排除其中的某一向度在特定情境下可能扮演的优先角色。

由此角度便可从能量的逻辑连接到能量本体论的伦理内涵。能够穷尽神气与形气的“清通”结构被视为一种能量关系的精神化或“神妙”的状态。此处可看到儒学气论中的精神优先倾向。但另一方面,欧阳师和于连都引用的文字,亦即王夫之在《周易外传》的著名文字中指出:如果没有物质性的“器”,任何精神性的“道”

^② 在早期的德语译本中“理”直接译成“理性”(Vernunft),后来的德语或法语译本的建议则包含结构(Struktur)、秩序结构(Ordnungsstruktur)、秩序原则(Ordnungsprinzip)、世界秩序(Weltordnung)、融贯性(Kohärenz)、原则(Prinzip)等。参阅 Wilhelm Grube, Zur Naturphilosophie der Chinesen. Li-Khi, Vernunft und Materie, in *Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie des Sciences de St. Petersbourg* 8. 21 (1879), 667-689。Grube 在论文标题中将“理”译成 Vernunft(理性),而“气”译成 Materie(物质),但除此外也使用 Odem(呼吸)来翻译“气”。

^③ Jullien, *Procès ou Création*, p. 235.

是无法成立的,因为任何“道”必须透过具体生活中的物质条件才能成形。此处乃可看到儒学气论的物质优先性倾向。“可见与不可见之间的交互性”(réciprocité entre le visible et l'invisible)^{②②}便指向一种“可见与不可见的美学关系”^{②③},而于连将此关系描写如下:

可见与不可见的基本连续性透过细微(subtil)与显明(manifeste)的区别来对我们揭露:两种说词相互对立的同时,两者并非构成两种可区分的领域,也并非揭露两种可区别的本质。两者在质性上是如此的不同,前者作为无限和不可测的效能(efficience),后者必定作为特殊的和暂时的显现,然而可见与不可见的确在同样的过程之中相互转换和沟通。^{②④}

四、修养过程与圣人的主体性

有关理一气关系的探讨,在欧阳师和于连的张载研究中都涉及修养的领域,以及圣人(智者)的角色。圣人作为修养过程的理想目标,而将自然领域的能量过程实现在人类的范围之内。此乃触及“天人合一”的主题。于连称之为“宇宙/道德的一体性”或“宇宙论平面与道德平面的连续性”^{②⑤},并认为此观点意味着“一方面是天地,另一方面是人类之间的呼应关系”,以及两者共同的过程逻辑^{②⑥}。欧阳师对此议题提出说明如下:

人类世界的规范与自然世界的规范是同一的,而且都是普遍秩序结构(universale Ordnungsstruktur)的具体显现。借此,伦理(Sittlichkeit)实际上获得本体论的意义。规范性的伦理乃是气的一种特性;它是气的内在秩序原则,而始终与之相连接。根据张载而言,没有独立于气而存在的伦理规范;伦理规范(亦即儒家伦理学的规范)反而是在唯一的存在原则(Seinsprinzip)之中被建立而存在。张因而指出:“虚则生仁。”(《张载集》,第325页)“天地以虚为德,至善者虚也,虚者天地之祖,天地从虚中来。”(《张载集》,第326页)实体的气与伦理之间没有区别;在气所存在之处,同样的伦理原则或潜在或显明也总是存在的。^{②⑦}

^{②②} Jullien, *Procès ou Création*, p. 107.

^{②③} Jullien, *Procès ou Création*, p. 109.

^{②④} Jullien, *Procès ou Création*, p. 105.

^{②⑤} Jullien, *Procès ou Création*, p. 232.

^{②⑥} Jullien, *Procès ou Création*, p. 115, 233.

^{②⑦} Ommerborn, *Op. cit.*, pp. 305-306.

此立场经常引起对儒家,尤其是(宋代的)新儒学的如下观点:儒家把人的伦理规范投射到整个宇宙,以达成本体论的提升^{②8}。换言之,儒家进行伦理学的宇宙本体化,以建立儒家所宣扬之伦理规范的普遍正当性。这类说法所表达的批评涉及欧洲自18世纪以来有关儒家的讨论,亦即本体论、伦理学和政治的关系。或者说,涉及天人合一的本体构想与受儒家深刻影响的权威政治是否密切相关的问题(张载在《西铭》中对“孝”的宇宙论膨胀,便是在儒家伦理学之现代转化方面触及最敏感的问题之一)。

由此观之,罗哲海(Heiner Roetz)一方面凸显儒家古典伦理学的启蒙、批判和“超俗”(post-conventional)的含义,而同时对天人合一的“刻板”提出严厉批判则非偶然:“天人合一”被视为儒家权威道德的本体论基础。欧阳师和于连并没有提出如此明确的意见,仅是进行隐含性的批评。于连认为,儒家所建立的“道德超越性”不涉及可见的世界与不可见的世界之间的断层及相关的形上学建构,也不涉及宗教信仰,因而提供一种从外部反省欧洲形上学/基督教之发展的历史契机。不过,对于连而言,中国文人的内在性思想将超越性构思为“内在性的纯粹绝对化”,天人合一的“感应”观念因而在社会政治上导致某种根深蒂固的“顺从主义”。无论此一判断是否准确,它至少指向内在性问题之更深入的跨文化探索。但于连却不愿意走入动态的跨文化关系,因为这必然地牵涉到中国思想的欧洲化(西化)与欧洲思想的汉化,亦即跨文化哲学的混血性质。于连对“汉化”的拒绝具有充分的理由和正当性,因此批评他拒绝走一条他不愿意走的路是毫无意义的。但不应该忽略的是,他的分析因为不断地或隐或显运用当代法语哲学的词汇来解释张载和王夫之,而蕴含仍未充分发掘的跨文化潜力。无论他主观的方法意识如何,他既欧洲化了中国思想,也汉化了欧洲思想。

欧阳师的思想史研究根本没有进入跨文化哲学的动态,他对张载的研究因而缺乏哲学的魄力和强度。他连接天人合一的主题与“伦理学的修养过程”(ethischer Kultivierungsprozeß)^{②9}可当做这方面的例子。他相当详细地描写从一般人到圣人的修养过程,以及相关的“认识过程”:从教材的选择(经书的选择)开始,经过“学习的正确形式”,直到“大人之道”和“圣人之道”^{③0}。但因为缺乏问题意识,相关讨论便显得模糊而不深入。相较与此,于连则能够将可见与不可见的讨论扩展到圣人(sage)的主题上。他对朝向圣人的修养过程所进行的探索连接到内在性、能量论、美学和伦理学。换言之,他所触及的问题是:如何透过修养的概念来厘清

^{②8} 参阅 Ommerborn, *Op. cit.*, p. 300。

^{②9} Ommerborn, *Op. cit.*, p. 310。

^{③0} 参阅 Ommerborn, *Op. cit.*, pp. 258-293。

能量本体论的伦理内涵。

针对可见与不可见的关系,他指出:

引发不可见的精神与形而下者或感性之间的对立,并非永恒与毁灭的冲突(即存在与变易的冲突),而更是一种差异,其将分别为一种不断地活动的且完全灵活的状态,与一种停滞在自己的具体个体化之中且比较迟钝的状态。^①

在自我的层面上要达成的是一种“非偏执”或“中性”的状态,其乃允许生存能够发生和革新自身:

圣人与所有其他人的区别在于他能够持续地合乎过程而演变,而不会依恋任何德行(vertu),因为始终是特殊的而且排他性的,他绝不会让他的主体性在任何定向之中(无论多良好)停顿或被阻碍,而始终保持一种在流行中的意识,以不断反映当下情境的要求。^②

太虚或“天的无限实在性”在圣人的意识中有所相应(虚心),而成圣的目的乃在于免除自己精神能量之“沟通性的自发性”(spontanéité de la communicativité)在僵化的具体化形式中受阻滞,并摆脱任何对“虚在性”(virtualité)产生阻碍的固恋。由此,在修养过程中“微”的状态特别受关注,因为其中不可见与可见最容易沟通,而从“虚在性”到“现实化”的过渡便发生。

对细微状态的敏锐关注,在圣人身上呼应着一种平淡的态度,其乃作为认识论上的“非偏执性”在美学上的对偶:

……圣人的人格在外表上显得如此的平淡,毫无强调或显明的特质,毫无表现或凸显的线索……平淡乃是适应力的条件,它与过程的非意向性是一致的。伦理学对意识的唯一要求终究是极为简单的,其脱离任何命令或规定,而仅在于知道如何不断地维持变易。^③

“平淡”乃指向一种“过程性的纯粹能力”(pure capacité de processivité)^④。在《过程与创造》之后,于连对“平淡”进行了专门的讨论,而将之视为中国思想和中国美学的核心主题之一^⑤。值得注意的是,在《过程与创造》这一理论性质特别浓厚的著作中,许多在其他著作中被进一步展开甚至通俗化的主题都获得理论基础。

^① Jullien, *Procès ou Création*, p. 119.

^② Jullien, *Procès ou Création*, pp. 120-121.

^③ Jullien, *Procès ou Création*, pp. 121-122.

^④ Jullien, *Procès ou Création*, p. 122.

^⑤ 参阅 François Jullien, *Eloge de la fadeur, A partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, Paris: Éditions Philippe Picquier, 1991。

就于连而言,圣人的“主体性”涉及哲学与智慧的关系。他习惯运用两者的区别来界定中国思想与欧洲思想之间的差异。无论如何,他将智慧理解为哲学的“他者”或“反哲学”,至少能够消极地展开共同的跨文化问题^{③⑥}。于连认为,智慧是没有历史的^{③⑦},但此说法缺乏说服力。“真理的历史”作为20世纪欧洲哲学的核心问题之一,引起有关“主体的历史”的讨论。然而智慧也只不过是主体性的一种理想的状态而已(在历史中不仅是对此理想状态的构想有所改变,同样地,运用以达成此一状态的技术也有所改变)。在此主体性显然不再意味着那一个在传统欧洲哲学被强调的超越/形上学的主体(传统欧洲的主体概念自从启蒙思想对形上学的批判以来,已成为尖锐批判的对象)。主体性在此反而意味着一种变易的主体,其在一种主体化与去主体化的过程中不断地转化自身。

由此观之,中国传统是否发展出“主体性哲学”的问题^{③⑧}便失去迫切性。对当代欧洲哲学而言,摆脱传统“主体性”的观念已成为关键任务。于连似乎畏惧连接法国后结构主义的“主体批判”与中国思想的“无主体性”,以使之产生互为批判的关系。不过,他对张载和王夫之的讨论,的确已成为当代法语哲学不可或缺的部分。在欧阳师有关张载的讨论中,汉学与哲学及其当代动脉的关系反而相当疏离(《正蒙》的德语翻译甚至彻底逃避这一关系)。无疑地,此情形与德语哲学自从1945年以来的保守倾向有关:因为历史的震撼和创伤,德语哲学失去了运用“自己”历史资源的能力和勇气。吊诡的是,与此同时,法语哲学却透过对德语哲学的吸收和转化(尤其是尼采和海德格尔),开创了20世纪下半叶颇有全球影响力的当代思潮。但孰可料想,今天德语哲学与汉语哲学的关系,或许可透过对法国当代思潮及其汉学延伸的反思,而在哲学上展开一种前所未有的跨文化研究。

(作者单位:台湾中央研究院中国文哲研究所)

^{③⑥} 参阅 François Jullien, *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris: Seuil, p. 94.

^{③⑦} Jullien, *Un sage est sans idée*, p. 18.

^{③⑧} Jullien, *Procès ou Création*, p. 114.

图书在版编目(CIP)数据

国际汉学. 第十八辑/张西平主编. —郑州:大象出版社, 2009. 12

ISBN 978 - 7 - 5347 - 5610 - 8

I. 国… II. 张… III. 汉学—研究—世界—文集
IV. K207.8 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 091920 号

责任编辑 李光洁

责任校对 李建平 石更新

封面设计 王 云 美 霖

版式设计 王 敏

出版发行 **大象出版社** (郑州市经七路 25 号 邮政编码 450002)

发行科 0371 - 63863551 总编室 0371 - 63863572

网 址 www.daxiang.cn

印 刷 河南新华印刷集团有限公司

版 次 2009 年 12 月第 1 版 2009 年 12 月第 1 次印刷

开 本 787 × 1092 1/16

印 张 19.75

字 数 362 千字

定 价 28.00 元

若发现印、装质量问题,影响阅读,请与承印厂联系调换。

印厂地址 郑州市经五路 12 号

邮政编码 450002 电话 (0371)65957860 - 351

