

跨文化動態中的當代漢語哲學

何乏筆(Fabian Heubel)

一、考古學與「我們的現代性」

在17世紀，中國透過基督教傳教士開始接觸現代歐洲的科學與技術。在19世紀，以帝國主義的暴力擴充的現代性，瓦解中國的政治基礎。然而，到了21世紀，「西方」所迫使的「東方」現代性，已經在許多方面對現代化的原先推動者發生了深遠的影響（目前此影響主要出現在經濟的領域中）。因此，在現代性的全球化之後，「我們」對現代性的分析不能再局限於歐美世界，更必須跨出歐美的範圍，朝向跨文化的分析。如此才能使當代的問題反映在哲學反思之中。問題在於：就哲學而言，其他文化圈的歷史資源（如同中國的歷史），對反省現代性，如何可能發揮更積極的作用？倘若現代化已使整個人類成為內在性的關係網絡，對「我們現代性」及其界限的歷史分析，便要能夠無分軒輊連接到歐洲的或中國的歷史資源。這意味著「中國」不再是一種「異質空間」（或譯異托邦）（*hétérotopie*），不再是外在（於西方）的現代性，反而是內在（於全球）的現代性。

就傅柯的考古學而言，思想的界限在於思想的「不可能性」。

傅柯一生致力於思考西方世界及其理性的界限，但他從未想過，「中國」的知識對進行「我們現代性」的考古學分析可能有意義。在《詞與物》的前言中，「中國」僅是以一種當作笑料的虛構「異質空間」出現。法國漢學家／哲學家于連(François Jullien)有關中國思想與文化的分析，經常或隱或顯牽涉到傅柯的概念。因此，討論當代哲學與中國文化的關係問題，無妨以于連科作為進一步討論的切入點。

由現代中國學者的角度觀之，「西方」絕不可能僅是「方法上的措施」、產生理論效果的「域外」(dehors)。因為「西方」透過帝國主義的暴力所產生的影響，不僅強烈衝擊「中國傳統」，「西方」更成為現代中國的組成部分。「跨文化性」因而已成為當代漢語哲學的關鍵要素。于連將中國視為「域外」或「外部性」(extériorité)，是針對前現代的中國，亦即中國與歐洲在歷史和語言上互相陌視而獨自發展的那一長久時段¹。此一策略性的進路首先著重歷史的「本源」，強調「我們」(歐洲人、西方人)在「我們原先框架」中的根源。就于連來說，確定中國的外部性極為「簡單」，因為它不屬於「我們」成長及置身的情境。但此觀點看似過於簡單，從而引出為何于連要應用傅柯的「異質拓樸學」來加以說明的質疑。一旦于連進一步嘗試以建構式的方式修正這一看似文化本質主義的立場，此關連的理由便逐漸明朗：他將在「比較研究的工地」上的工作視為一種「他性的建構」²。藉由此一工作，那一原先被預設的「我們」便是解構的對象。於是，將中國視為「異質空間」與一種由域外所進行的解構互相交錯³。從比較哲學的方法論反思，連接在

1 Jullien, *Chemin faisant, Connaître la Chine, relancer la philosophie* (Paris: Seuil, 2007), pp. 32-35, 85.

2 Jullien, *Chemin faisant*, p. 86.

3 Jullien, "De la Grèce à la Chine, aller-retour," *Le Débat*, no. 116,

地理和歷史被給予的外部性與他性建構的雙重進路，的確是目前最爲前衛的立場之一。

對於連將中國視爲異質空間的質疑，乃針對從歷史的「互相漠然的狀態」到建構當代差異的理論過渡。然而令人驚訝的是，從歐洲與中國間的異質空間的關係，過渡到中國思想對當代歐洲哲學的重要性時，他對中國現代性的問題竟視若無睹。在于連有關當代哲學的理解中，當代漢語哲學顯然是缺席的：它在歐洲等於「哲學」、而中國等於「智慧」的差異架構中被遺漏。因此，在建構式的比較工作中所開展的「共同質問」⁴，便只有在歐洲當代哲學的框架中才有意義。于連無法思考法語當代哲學與漢語當代哲學面對共同問題、並且產生動態互動的可能性。他無法思考中國的哲學現代性。若要跨越此一思考界限，則必須徹底地體認到，在中國，那一在歐洲與中國之間的「漠然狀態」至遲自19世紀中葉後，便被一種對歐洲(西方)知識以及西方哲學的、帶有危機意識的強烈興趣所取代。「中國」因爲「域外」的強烈衝擊，而向「西方」學習，已逾百年，但在19、20世紀所產生的知識／權力局勢之中，學習的方向大體上是單向的(舉例來說：幾乎所有歐洲哲學的經典著作皆已譯成漢語；相較之下，單是漢語的康德研究，在數量上便已超過歐洲歷來對中國思想的所有研究)。

在此情況下，跨文化哲學的某種看似弔詭的機會出現了：原因在於漢語的當代思想在相當程度上已經過西方知識的挑戰，然而西

(續)

septembre-octobre 2001, p. 136(論文改版的中譯本可參閱：林志明譯，〈由希臘繞道中國，往而複返：基本主張〉，收錄於林志明、Zbigniew Wesołowski編，《其言曲而中：漢學作為對西方的新詮釋——法國的貢獻》〔台北：輔仁大學出版社，2005〕，頁71-87)。

4 參閱Jullien, *Chemin faisant*, pp. 44, 87.

方思想同時逐漸擺脫古希臘／基督教的形上學框架，並向後形上學思想發展（尤其在當代法國思想中，此發展以「力量哲學」為焦點）。就當代哲學而言，此乃意味著一種嶄新跨文化呼應的萌生。由此觀之，文化間際的「差異建構」可放在共同問題的跨文化建構中來定位（這些問題乃來自現代的共同內在性）。由當下的特定問題出發，考古學的歷史分析同時可進入中國的和歐洲的資源，以凸顯現有狀況之必然性的限制。就跨文化的知識考古學而言，中國和歐洲同樣都是「域外」，而成為域外思想的來源，以及當代界限經驗的可能性條件。藉此，「我們現代性」的另類批判遂成為可能。

二、跨文化動態：傅柯與牟宗三

一旦將晚期傅柯理解為一種批判性修養哲學的先驅，便可建立與當代漢語哲學的互動模式。這部分無法在此作詳細說明，只能以傅柯和牟宗三的關係為例，來粗略描繪跨文化考古學的發展方向。簡言之，牟宗三試圖以現代性的尺度來重構「中國哲學」。他以康德作為現代哲學的主要代表，且透過對康德的批判性分析，為中國哲學的修養典範作辯護。但弔詭的是，他以徹底理論化的方式使當代儒學成為學院哲學的組成部分，要拯救在20世紀已失去制度根底的儒家精神；他試圖以理論化的方式為中國式的實踐哲學辯護。但正因如此，在當代儒學之中，現代修養哲學之可能性條件成為急迫的問題。牟宗三透過宋明儒學的歷史資源，來分析康德在認識上所建立的界限，以凸顯此一界限並非普遍的和必然的，反而是特異的和偶然的。在此意義下，他進行一種考古學的問題化。在康德式「界限哲學」的框架之內，且受海德格對康德之解釋的啟發後，人的有限性與無限性、內在性與超越性的關係問題成為他的核心關注。他

所堅持的形上學方向使他能夠在一個龐大的哲學系統中，連接儒學傳統與現代西方哲學。但他終究只提出一種實踐哲學的理論，以召喚傳統工夫實踐的當代意義。直到今日，此困難導致了當代儒學的僵化傾向（這方面日本京都學派的發展有所相似）。

牟宗三身受現代哲學主流模式的阻礙（哲學的論述性與系統性）：理論發展一方面從傳統的修養實踐獲得豐富的靈感和啟發，但另一方面，這些實踐在現代學院哲學之中又難以獲得承認。他所面臨的是哲學論述與哲學生命之間的張力。因此，他不僅是「思想家」，而是一位現代的「哲學家」。在此意義下，牟宗三與晚期傅柯所面臨的問題有結構上的相似性，於此便是踏入當代跨文化哲學之動態場域的進路。就現代理論哲學的批判反思與修養實踐在今天如何可能的探索而言，這兩種方向可產生相互批判的動態關係：以傅柯的考古學方法，可凸顯牟宗三在修養論與現代性關係方面的盲點；以牟宗三的跨文化運作，則可走出傅柯封閉於歐洲哲學範圍內的傾向。

爲了促進這種動態，則必須擺脫哲學與希臘的必然關係。此學可由傅柯連接哲學與希臘的模式出發；一旦以現時性(*actualité*)作爲現代哲學的核心關注，則能使當代的、跨文化的哲學從追溯源本的習慣解放出來，以顛倒曲軸哲學一般的歷史觀，使之從當代的問題切入哲學思考（在此，現時性與非現時性或尼采所謂「不合時宜」產生互補關係）。儘管晚期傅柯的希臘轉向仍然意味著「回歸希臘」的反射性動作，其具有發展潛力的面向，乃在於貫通當下的現時性與古代的歷史性。換言之，透過哲學與現時性的關連，亦即擴充傅柯在探討康德及其啓蒙概念所開拓的領域，可以證實漢語哲學之正當性和重要性。如果將阿道(Pierre Hadot) 有關古代歐洲哲學的研究，視爲補充傅柯的論點，比較古代中國哲學與古代希臘哲學便更

有說服力。但透過兩種古代哲學的類比，來凸顯中國哲學的正當性顯得薄弱，因為由阿道的哲學觀，過渡到現當代哲學絕非易事。因此，阿道的論點對充分面對中國文化、哲學與現代性的關係是構成阻力的：他僅是天真地呼喚古代哲學的現代作用。爲了更深入地釐清傅柯聯接古代與當下的方式，有必要簡單回溯尼采系譜學的概念。

三、系譜學與民族中心主義的批判

從批判的考古學向度，看美學修養如何可能的問題，可從論述性哲學的界限出發，並透過其歷史性的探索，來凸顯這種哲學模式的非必然性。系譜學的向度則涉及修養哲學在實踐面向上的探討：以分析某些實踐(尤其在牽涉道德規範或倫理學實踐方面)在歷史資料中的痕跡，來確定當下的另類可能性。系譜學意味著歷史與當下的獨特呼應。傅柯的權力系譜學分析18、19世紀的規範化實踐，以反思當下的政治抵抗的方向；自我實踐(或說「自我技術」)的系譜學則透過希臘、羅馬的古代與當代性(當下)的呼應關係，來凸顯美學修養的當代可能。爲此則進行雙方面的系譜學式批判：一方面是針對基督教主要自我技術如告白、懺悔等，另一方面則針對古代自我技術對精神性的偏重。如此修養的美學轉化才成爲可能。就批判性的修養哲學而言，傅柯的實踐系譜學具有重要的參考價值。問題是：從一個跨文化的角度來看，「我們」能否試著以中國的古代補充希臘的古代、以中國的歷史資源補充歐洲的歷史資源，來進行「我們現代性」的跨文化系譜學？爲了說明這一可能性，必須釐清跨文化研究與比較研究在方法上的關鍵區別：比較研究到某種程度不得不預設己文化與異文化的區分，以及回歸到己文化之本源的「自然」傾向。但哲學系譜學卻以「本源」(Ursprung)與「來源」(Herkunft)

的區分，要擺脫比較哲學的本質主義傾向。

傅柯在〈尼采、系譜學、歷史〉一文中特別強調此區分。在尼采的著作裡，此區分或許並非如同傅柯所陳述的那麼明確。但值得注意的是，尼采式的系譜學研究並非要回溯現有狀況的本源，反而是藉暴露現代理想之低俗來源，來衝擊當下的僵化價值。藉此，原來與系譜學一詞相關的血統觀念及民族中心主義的方向被瓦解：哲學分析的出發點，從對本源的尋求，轉到著重當代問題性。探索這些問題之時，並不必要提供歷史連續性的重構，系譜學反而允許歷史分析的非連續性和跳躍性。

比較研究的局限性乃在於，無法脫離己者與異己的邏輯及相關的「理解」詮釋學。就此，比較哲學是否以文化的相似性或文化的對比性為焦點是次要的：兩種方式都無法充分回應跨文化哲學的動態發展。不過，難以否認的是，己者與異己的邏輯在人與人、民族與民族、文化與文化之間的交流中，幾乎是一種「自然」的模式，因而被當作比較研究的穩定基礎。倘若自尼采以來，系譜學可視為一種非詮釋學的研究進路，這並非意味著系譜學從一開始就能夠擺脫己者與異己的對比。回顧系譜學在尼采著作中的發展反而顯示，歷史與當下的關係原先在高程度上被民族文化的觀念所引導，而在發展過程中才逐漸走出了民族主義的陰影。據此可推論，哲學系譜學的發展隱藏著跨文化擴展的潛力，而有可能跨出以國族或區域的方式界定的文化圈及其比較的模式。

在尼采的著作中，對歷史當下的系譜學研究，已經由本土（德意志）文化系譜學發展到歐洲文化的跨文化系譜學（跨出歐洲內部各個不同的民族主義文化）。尼采的研究雖然未跨出歐洲的範圍，但在系譜學對「歷史連續性」的批判中，跨文化的潛力便有所呈現。哲學系譜學在《悲劇的誕生》及《不合時宜的考察》萌生時，仍是以

德意志本土文化為情感依據，但尼采在此所碰觸的問題在於：如何說明古代希臘與當下德國的奇特呼應及其歷史必然性？換言之：歷史與當下的非連續性關係，如何能夠產生必然的歷史組構？⁵

古希臘與當代德國的此一呼應關係，不可能以歷史的本源及歷史的連續性來說明，因為必須跳過的是古希臘文化被基督教所掩蓋的漫長時段。更進一步說，如果在古代希臘與19世紀德國的當下之間能夠填滿所有的歷史空缺，而指出完整且連續的系譜，仍無法解釋當下的某一特定情境與古代的某一特定情境如何可能跳越歷史間距而產生呼應關係。在尼采看來，這種呼應的產生乃展現德意志文化及德意志精神的「造形力量」⁶。他顯然認為，文化的造形力量與探索非連續性的歷史來源是密切相關的。反之，以歷史連續性為基礎的歷史研究，乃是「原創性德意志文化」的障礙⁷。因此，歷史過去的解釋必須從「當下最高強的力量出發」⁸。尼采所關注的問題是：歷史與生命將要產生哪一種關係，以使富有創造性的文化成為可能。

尼采有關史特勞斯的第一篇《不合時宜的考察》，或許是尼采所出版的著作中最微不足道的作品，但從中可體會到後來的《論歷史對生命的利弊》何以卻以痛心關懷「德意志文化」和「德意志精神」為背景。另一方面，自從《悲劇的誕生》（從瓦格納回到希臘悲

5 參閱Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (尼采全集之批判研究版本，縮寫KSA), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: DTV/de Gruyter, 1988, vol. 1 (以下簡稱KSA 加冊數，如KSA 1), p. 446, historische Konstellation; 中文翻譯：尼采著，李秋零譯，《不合時宜的沉思》（華格納在拜雷特）（上海：華東師範大學），頁366。

6 Nietzsche, KSA 1, p. 251, plastische Kraft.

7 Nietzsche, KSA 1, p. 164.

8 Nietzsche, KSA 1, p. 293, aus der höchsten Kraft der Gegenwart.

劇之雙重起源的解釋，因而產生古代與當代性的緊密呼應），系譜學式的分析已深刻懷疑民族主義的威力。尼采所恐懼的是，德意志精神將被德意志帝國所消解⁹，但同時，他卻以某種絕望的激情要維護「文化德國」，渴望獨特的德意志文化的來臨。在此背景下則能理解，有關歷史問題的第二篇考察為何不再僅是提出對「巨大危險」¹⁰的消極警告（1871年普魯士戰勝法國所包含的危險），而更積極地要透過歷史與當下的關係，來發展「具生產力和風格的文化」。《悲劇的誕生》可視為系譜學的實驗場，因為此書已清楚地連接當下危險的批判性診斷與另類實踐的探究。尼采對於德國文化發展的失望，終究使他放棄任何對於德意志精神的期許，而將使思想的批判力量開始瞄準基督教及歐洲的後基督教未來。無論哪一個時期，他一貫呼籲歷史與生命、古代與當下之間的系譜學關係。雖然在四篇《不合時宜的考察》完成後，越來越憤怒地表達對德國及德國人的失望與輕視，卻仍無法擺脫被民族主義之惡劣勢力所收編的命運。尼采以《道德系譜學》為代表的晚期系譜學觀念，在這方面也並非例外，因為從基督教的批判連接到了聚訟不休的「權力意志」。

傅柯對於系譜學的轉化，或隱或顯面對尼采系譜學的民族主義危機。他進一步開展《道德系譜學》的歐洲視野，往西方特定現代問題的系譜學而發展。其中系譜學也避免歷史過去的理想化，而以問題的相似性來促使過去與當下的歷史組構。問題性乃是由當下危險與另類實踐的動態關係所構成。在此，尼采與晚期傅柯在系譜學運用上的親和力便顯而易見，因為在傅柯來看，希臘、羅馬的古代與現代性的關係也是由當下危險而界定。兩場世界大戰以後，他顯

9 Nietzsche, *KS4* 1, p. 160.

10 Nietzsche, *KS4* 1, p. 159.

然比尼采更能夠反省(西方)現代性的界限,而深化系譜學的後民族主義方向。但他的跨文化系譜學也是在西方內部所進行的(以法國文化、德國文化、美國文化為主),幾乎未觸及非西方文化的領域。問題是:當代歐陸哲學的重要語言(如法語、德語)是否預備足夠的條件來跨出西方的範圍,而發展一種批判性的跨文化哲學?

四、當代漢語哲學的獨特潛力

經過上文的討論,「跨文化哲學」(transcultural philosophy)的研究進路已初步擺脫「比較哲學」(comparative philosophy)的文化本質主義傾向,亦即跨出中/西或己文化/異文化的思想框架。筆者將「漢語」理解為一種可突破文化對比層次的媒介。由「當代漢語哲學」的觀念出發,「漢字」(漢文)做為書寫媒介,將為西方哲學與中國哲學的非溝通狀態提供出路。「哲學」在現有漢語學術圈中的制度化,足以暫時構成兩者在當代哲學脈絡下的互動管道。而且,在當代漢語的領域中,一百多年來對西方哲學的接受與轉化已然滲透到日常用語中。換言之,若從「哲學」在當今世界的現實出發(而非從哲學的「本源」),以漢語所進行的「哲學」當然是存在的。如同在西方一樣,哲學乃是傳統知識與現代知識之間的重要連接。「哲學」自從成為現代學科以來,不斷地逼迫傳統的知識和實踐體制面對現代性的問題。如果將中國傳統思想視為「智慧」而非「哲學」,視為「域外」而非「我們內在世界」的一部份,不啻將之排除在現代性之外。

面對哲學在中國的現實存在時,有兩種主要的對應方式。第一種是指控西方知識的暴力侵入,而試圖重新回歸到西方影響之前的「中國哲學」,甚至因為面臨「中國哲學」不被西方哲學界承認的

正當性危機，而放棄將某些歷史中的知識內容與實踐方式歸類為「哲學」。另一種在於將此現實存在看成開啓多樣發展方向的實驗場域。然而必須留意，歐洲哲學界對於非歐洲文化的認識往往連最基本的認識都有所欠缺，正因如此，截至目前關於後者的回應方式，這類的選項仍有所缺如。從另一角度觀之，西方知識以強勢方式進入東亞的情況，在今天已蛻變為優勢，成為跨文化哲學的豐富資源：西方哲學文本的翻譯、解釋和轉化，以及對於中國文本的哲學研究，便共存於相同的哲學平臺。只要將兩者理解為當代漢語哲學的不同面向，便得以開展一種另類的發展空間。

漢語學者已開始對現代西方哲學產生創造性的轉化。然而，就長期的發展來說，西方世界（尤其是歐洲）對於哲學的認知不再能忽視「哲學」在漢語領域中的發展。傅柯曾經指出，「西方思想的危機等於是帝國主義的終止」。假如在「西方哲學的終止」後會出現一種「未來的哲學」，而且它將會在歐洲之外，或是透過歐洲與非歐洲的相遇和碰撞而產生，那麼當代漢語哲學在中國哲學與西方哲學之間所構成的呼應關係，在此一轉變中很可能扮演重要角色。

就跨文化哲學與當代漢語哲學的關係而言，筆者在此只能提出一些初步的線索。跨文化哲學顯然只有在特定的語言中才有可能，而在特定的語言中，特定的跨文化問題會在特定的歷史條件下獲得充分的呈現。在此，所謂「跨文化」不應該局限於跨出範圍極廣的「文化圈」（如歐洲、美國、東亞等），而應包含跨越語言界線的「跨語言哲學」，其中的關鍵在於兩種或多種語言之間的翻譯關係。在筆者看來，歐洲語言的內部關係，以及歐洲語言與東亞語言之間的關係，不應被視為不同類型的關係；差別僅在於該一關係在歷史中的長短及積累程度。就長期的歷史發展而言，兩者顯然是相對的，而且不斷地在改變（可參考德語哲學與法語哲學的關係在過去一百

年間所經歷的演變)。對古典德國哲學的形成而言，希臘文、拉丁文、英文與法文的組構模式作為決定性的要素。從18世紀末到20世紀中葉，德語曾經是一種「跨語言的語言」(或跨文化的語言)，而以德語的特殊性能夠呈現跨文化問題(亦即具有某種普遍意義的問題)。到了20世紀的後半段，德語大體上失去了跨語言的實驗精神，法語反而成為一種跨語言的哲學場域，透過與德語哲學或隱或顯的吸收和創造性轉化，而展開當代法國思想。筆者揣想，現代漢語與東西方的重要語言(如日語、英語、德語、法語、俄語)早已產生複雜的翻譯關係，也因此累積了跨文化哲學的潛力。

就筆者的粗略觀察來看，漢語哲學的跨文化潛力特別豐富，因為現代漢語一方面在西方知識的強力衝擊下經歷過激進的轉變，但同時，現代白話文又與古典漢語(文言文)的歷史資源保持了聯繫。現代漢語不僅與中國歷史資源的關係未全然切斷，同時也與在前民族主義時代屬漢字文化圈之區域(日本、朝鮮、越南)的漢字文獻維持聯繫。這些國家一旦將在其文化之內部所存在的漢字視為要排除的異物，或至少將之視為「己者」中的「他者」，則會造成與「自己」部分歷史的斷裂。文化本質主義及民族主義的現代化意識形態經常分辨己者與他者，因此難以承認文化多樣性和混血性的現實，從而導致不同程度的文化分裂症。作為一種哲學語言，漢語經過現代化的衝擊和挑戰而自立自強。不過，抽象地呼喚漢語哲學的跨文化潛力是毫無意義的。此潛力必須在哲學工作之中被證實，並且必須面臨當代哲學最嚴峻的考驗。其中的重要挑戰是，將哲學一再重新對自身所進行的界定活動，理解為一種動態發展的關鍵要素。在此意義下，在漢語範圍內建立當代歐洲哲學與當代漢語哲學的互動(目前漢語已具備了條件，來進入一種歐洲語言到目前為止所拒絕的互動)，便意味著，漢語哲學可進行「我們」共同現代性相關的跨

文化分析。若將西方哲學在現代漢語中的翻譯視為當代漢語哲學的當然成分，「當代漢語哲學」與「中國哲學」的差異便顯現：當代漢語哲學與建立中國的民族哲學有所區別，因而具有批判性的含意。

何乏筆(Fabian Heubel)，德國法蘭克福大學漢學碩士，德國TU Darmstadt哲學博士，現任中央研究院中國文哲研究所副研究員。研究重點為當代歐陸哲學、當代儒學、跨文化美學、西方漢學。

