

能量本體論的美學解讀： 從德語的張載研究談起

何乏筆*

一、內在性的哲學

在一九九六年有兩本關於張載的德語著作問世。第一本是《正蒙》全文的翻譯¹，第二本是有關張載氣論的專書²。歐陽師 (Wolfgang Ommerborn) 在此專書的導論中指出，張載為「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視。相關的著作在西方漢學／哲學界的確不多。更何況相關的研究經常只是介紹性的，而缺乏明確的問題意識，以及跨文化哲學的動力³。因為如此，筆者對德語張載研究的討論不得不從自己的哲學預設切入：近幾年筆者對張載及王夫之的研究興趣，

* 何乏筆 (Fabian Heubel)，本所助研究員。

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: Grüner, 1996.

³ Ch.de Harlez 在一八九三年出版了《正蒙》的部分法語翻譯，可參閱 Ch.de Harlez, *L'École philosophique moderne de la Chine ou système de la nature (Sing-Li)*, in: *Mémoires de l'académie impériale et royale des sciences et belles-lettres de Bruxelles*, vol. 49, Bruxelles 1893 (德國 Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen 提供數位化的版本)。二戰前相關的德語論著包含 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。于連 (François Jullien) 的 *Procès ou Création, Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris: Seuil, 1989. 以王夫之的《張子正蒙注》為核心；他後來的許多著作都參考王夫之的論點。另外，Jaques Gernet 最近也出版了有關王夫之的專著，整理

並非如同許多西方漢學研究是屬於偶然的選擇，反而是或隱或顯地展現對於「能量的內在性哲學」(energetische Philosophie der Immanenz)之關注。

若將于連 (François Jullien) 有關張載和王夫之的研究納入討論範圍，則能夠對此預設提出初步的說明。于連的漢學研究是在法國當代哲學的背景下產生的，因而反應著對後形上學之內在性概念的反思，以及對於「變易」(devenir) 和力量關係的哲學探尋。于連甚少直接連結漢學研究與法國後結構主義，但問題意識上的呼喚是相當明顯的⁴。筆者認為，于連在方法上將「中國」及「中國思想」視為一種促進當代歐洲哲學之自我反省的「外在性」，是有待商榷的研究方向，因為如此便無法恰當地面對中國現代性在哲學領域中的問題。不過，在促使儒家思想與當代歐洲哲學的連結與碰撞上，于連確實功不可沒。其中，內在性的變易思想與傳統形上學及其對超越性的著重產生明確對比。同時，于連「對比詮釋學」的局限也正在此：停留在中國思想與歐洲思想、過程與創造之間的刻板差異之中，便錯過一種跨文化哲學的發展機會。因為歐洲哲學至少從尼采以來（某種程度已是從萊布尼茲和史賓諾沙以來）便試著思考一種無上帝、無絕對超越性的創造性：創造性乃作為內在性之中的超越性。在現代科學／科技、經濟或美學的發展中，這類的「內在超越性」經常以「越界」的方式顯現。越界從面對現有歷史的界限便獲得發展動力。

將這種創造性的動態過程構思為能量的內在性，乃是當代歐洲哲學至今所費心的領域。但在思考此問題的脈絡下，卻一再面臨重新落入形上學／基督教超越性觀念的危機或誘惑，因而錯失充分思考「我們的（跨文化）現代性」的可能。在此便顯現儒家氣論的當代性，因為在儒家倫理學的框架之中，代表著一種在能量內在性之中思考超越性的激進嘗試。這乃是當代哲學與儒家氣學之間所以能夠產生歷史呼應的可能，以及突破比較研究框架的跨文化動力之所在。不過，對此呼應關係的說明在今天仍極為困難，因為當代哲學在歐洲理所當然地能夠運用古希臘、羅馬或十七、十八世紀哲學的歷史資源，但如何以相似的方式運用古代中國哲學或宋明儒學

他從一九八〇年代以來的相關反思，而張載與王夫之的關係自然也是討論的主題；參閱 Jaques Gernet, *La raison des choses, Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris: Gallimard, 2005。

⁴ 在 *Chemin faisant* 一書中，于連明確提及傅柯和德勒茲這一「偉大配對」(Foucault – Deleuze, le grand tandem) 對他的重要性。參閱 Jullien, *Chemin faisant, Connaître la Chine, relancer la philosophie*, Paris: Seuil, 2007, p. 133。

的資源，仍然是一個無法充分回答的問題（因此有關中國哲學正當性問題的討論，無論在漢語學術界或在西方學術界仍未停息）。也因為如此，歐陽師及《正蒙》的德語譯者有意識地避免「中國哲學」的說法。歐陽師經常提及「中國思想」與「西方哲學」的對比，並強調這並非因為懷疑中國學者曾經提出哲學性的問題，而是因為「哲學」的概念起源於西方的文化圈⁵；《正蒙》的譯者在回顧張載在中國的接受史導論中，僅是模糊地指出，牟宗三（以及他透過康德來重建中國思想傳統的工作）曾經提出（現代）中國哲學的可能性問題⁶。由此可知，兩著作顯然並非因為注意到張載對當代（跨文化）哲學的重要性而書寫，反而以避免將西方哲學的範疇強加在此一中國思想家的身上為基本主張（尤其《正蒙》的翻譯極力避免任何與西方哲學可產生聯想的詞彙）。這當然是一種具有學術正當性的作法，而兩著作的確為了德語讀者進行一種複雜且細膩的整理和解說的工作，但作者終究無法說明這種研究除了能夠彌補在中國思想史方面的欠缺，還具有何種意義；也無法對正在發展的當代哲學，以及其以實驗的方式所面對的問題產生積極的作用。這乃是一種在表面上尊重異文化的作法，實際上卻是封殺異文化對己文化發生影響的可能性。

為了說明此一可能性，筆者不得不回到內在性哲學的主題。內在性哲學首先是指在歐洲的啟蒙時代所形成的哲學趨勢，亦即對一種非形上學且更是非宗教之哲學的尋求。將超越性視為內在性之一部分的哲學乃是形上學的，因為試圖擺脫精神與物質的僵固二分，以便充分面對現代創造性的動力和衝擊：一旦將精神與物質視為構成能量關係的不同能量狀態，內在性哲學的能量面向便浮現。同時這種哲學是美學的而非宗教的：這不只因為在其中精神經驗與物質經驗可產生平等的和動態的互相滲透關係，也是因為內在超越性迫使重新思索「可能性」與「現實性」的關係。因此，一種既是能量的又是美學的本體論如何可能的問題便萌生。就思考修養哲學的本體向度而言，此問題亦具關鍵意義。由能量／美學本體論的角度切進張載的研究，顯然是一種實驗性的進路。筆者將試圖透過歐陽師的張載研究（及其與于連的張載研究的比較），來逐漸展開兩者之間的關連，以反思為何張載的《正蒙》以及王夫之的相關注解多年來會引發筆者的研究興趣。

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

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

二、可見與不可見之間：「氣」的美學含義

在筆者看來，為了重新面對《正蒙》所描繪的可見與不可見、可知覺與不可知覺、顯明與隱幽之間的關係，目前沒有比廣義的「美學」更恰當的字眼。同時，氣論的角度促使一種另類美學的構想，而將美學理解為貫穿生命的精神與物質兩層面的領域，並將生命本身視為能量轉化的過程。本文無法探討「能量美學」的概念與現代美學理論如何連接的問題（主要的啟發來自阿多諾「美學經驗」及「藝術作品」的概念），只能試著經由歐陽師（及于連）之張載研究的美學閱讀，來反省三個相關面向：「氣」的美學含意、「氣」（能量）與「理」（結構）的關係、「氣」與修養的關係。

在歐陽師及于連的討論中，不難發現他們對張載氣論的唯物論解釋有所保留，同時也避開為了反駁唯物論所提出的形上學解讀⁷。歐陽師將「氣」理解為本體論的，同時又是非形上學的範疇，其乃「不僅意指物質層面，也不僅意指精神層面」⁸。這種雙重本體論的哲學意義在於，跳脫歐洲形上學長久以來將精神世界與物質世界二分割裂的特徵，而將精神世界的不可見性與物質世界的可見性視為屬於共同的能量實在性。不可見的或隱幽的層面是指「虛」的領域，而可見的或顯明的層面是指「形」的領域：「身體性與『虛』僅是作為實體氣 (Substanz Qi) 之凝聚與消散過程的兩種模式。」歐陽師引用張載來加以說明：「方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰觀俯察，但云『知幽明之故』，不云『知有無之故』。」⁹

換言之，氣的消散狀態並不等於絕對虛空的狀態，反而意味著可見（明）與不可見（幽）的非斷裂關係。在此脈絡下，歐陽師也深入探討張載研究的核心問題之

⁷ 除了牟宗三在《心體與性體》的相關討論外，可參閱王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園在《中國哲學史》（臺北：里仁書局，2007年），下冊，頁463-477所指出的簡易說明。但臺灣的張載研究者並非都贊成牟宗三的觀點，就此可參閱陳政揚：〈張載「太虛即氣」說辨析〉，《東吳哲學學報》第14期（2006年8月），頁25-60。

⁸ Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, p. 158.

⁹ Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, p. 86；參閱〔宋〕張載：《張載集》（臺北：漢京文化，1983年），頁8。

一，即是太虛與氣的關係（如何解釋「太虛即氣」）。依他對張載的解釋，太虛、氣與形體的關係具有連續性，因而張載批評老子「有生於無」的說法，而強調太虛並非獨立於氣的狀態，反而是氣的一種「特殊形式」¹⁰。由氣所構成的「實在性」(Realität)可區別「虛」之不可見的潛在面向與有形且可見的具體面向。由此觀之，歐陽師贊成將太虛視為氣之「本然狀態」的觀點，或他所謂「原始形式」(Urform)，而不是客觀存在的虛，不是「作為存在模式的虛性」：「若一切由凝聚之氣所構成的、且具有形體的物面臨消解，剩下來的是空出一切可見之物的無限空間。此空間當然不是真正的虛空，因為它是由消散之氣所組成，僅是沒有形成可見的形式。」¹¹ 虛乃是指能量過程的不可見、無形式或精神性的面向，因而與可見的、有形式的、物質的面向區別開來；雖然「虛氣」作為一種本然的狀態，對比於「形氣」具有價值上的優越性，但虛並非被賦予一種絕對超越的地位，以及創造氣的功能。

因此，歐陽師及于連都避免使用「形上學」來說明張載的思想。歐陽師以一整個章節的篇幅討論氣論與本體論 (Ontologie)¹² 的關係，將本體論視為與「事物的基礎和本質」相關的提問，而且認為中國思想曾經處理過這類的問題。對於連而言，*ontologie* 的概念與「存在 (être) 的問題」是不可分的，因此除了形上學之外，他也不使用本體論（存在論、存有論）的概念來分析張載的著作。就歐陽師和于連而言，「形上學」基於絕對超越性的觀點，而這正好是張載的氣論所要避開的。于連進一步指出，張載的著作也因此沒有西方形上學意義下的「創造」概念：沒有「創造者」（上帝），就沒有嚴格意義下的「創造」。他指出：

西方的唯心論傳統經常將可見與不可見對立起來：可見者僅是表象，不可見者則是唯一的實在性。然而，在文人思想 (*pensée lettrée*) 並沒有提出「存在」之問題的情況下，便根本忽略表象與實在性的區別。就過程的觀點而言，可見與不可見不可能構成徹底分離的世界（如同西方本體論所表示），但兩者透過流變的唯一軸心 (*seule axe du devenir*)，而直接是互相依賴的……¹³

筆者認為，歐陽師較為廣泛的本體論概念的優點在於，允許「能量本體論」的可能

¹⁰ Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, p. 84.

¹¹ Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, p. 85.

¹² Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, pp. 160-186.

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

性。此概念將擺脫存在與變易的對立，而提供一種進一步分析中國文人曾經思考過的變易哲學。如果當代歐洲思想與中國文人思想之間的歷史呼應是可以成立的，關鍵的共同問題之一，無疑地在於進一步發展一種當代的變易哲學 (Philosophie des Werdens)；或說，一種當代的且跨文化的「能量哲學」（其關鍵在於擺脫「存在」與「變易」之對立的形上學陷阱）。

從跨文化哲學的角度，探索張載、王夫之及儒家式氣論的當代性，並非歐陽師或于連所關注的議題。儘管歐陽師的思想史進路經常提及比較的線索（如希臘自然哲學，經過本體論在西方哲學的發展，直到氣論與物理學的關係），但他的討論顯然缺乏一種系統性的哲學角度，因而不能夠將張載的研究放在當代問題場域之中來探索。于連的對比式研究更是構成跨文化研究的障礙。雖然于連宣稱將要透過「中國的外部性」來反省自己的文化，不過一旦要透過張載和王夫之的氣化理論來進一步反思，甚至發展當代法國哲學的變易思想時，他的討論便顯得無能為力。以西方等於創造，而中國等於過程的對比切入中西思想的比較研究，顯然對呈現張載和王夫之的當代性，以及進入漢語哲學的現代性必然造成阻礙¹⁴。

此情勢可理解，因為張載和王夫之所推展的氣學論述，當然是為了當時的問題所提出的解決方案，而當時的解決方案並不能直接拿來解決今日的困惑。在此所觸及的工作在於產生特定的當下與特定的過去之間的批判性關係，以開通歷史呼應的獨特潛力。這樣的任務顯然不是針對中國的哲學資源時才出現，而是在任何拒絕突破思想史框架的情況下被逼顯出來：哲學一旦在當下要面對當代問題時，當下與過去便構成一種既是批判性的又是創造性的轉化過程。因此，對張載氣論的興趣並非意味著，必須認同將儒家的倫理規範正當化為普遍和宇宙之真理的意圖¹⁵。歐陽師和于連所保持的觀察角色，使他們無法踏入對張載的跨文化研究：對他們而言，張載的討論與當代哲學的發展並沒有發生必然的關係。于連對張載和王夫之的討論畢竟間接地一再指向漢學與當代哲學的關係；他在《過程或創造》前後所出版的著作都圍繞著中國美學的不同面向，因而深刻連接儒家的變易思想與美學的問題。

如此，「美學」顯然與「美」及生活的美化只有間接的關係，反而更是指精神

¹⁴ 參閱何乏筆：〈跨文化批判與當代漢語哲學：晚期傅柯研究的方法論反思〉，《揭諦》第13期（2007年6月），頁29-54。

¹⁵ 參閱 Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, p. 3。

經驗與物質經驗、不可知覺與可知覺、無形與有形、不可見與可見的平等關係。然而，倘若現代的生命美學不再允許形上學阻礙這些面向的溝通，能量過程（氣化）的主題則不再是創造的對立面，反而變成思索創造力的關鍵所在：創造性不斷地實現潛在的可能性。值得注意的是，于連將儒家氣論下的不可見與可見理解為潛在性 (latence) 與實現作用 (actualisation) 的關係¹⁶。不可見者在此並非指向超越性的彼岸世界，而是意味著一種含有豐富潛力的虛空 (vide)，這種虛空乃是指「任何特定實現作用的缺席」。此處，有關不可見與可見之關係的理解顯然脫離以感性甚至以視覺為主的美學概念。作為能量狀態的「潛在」(latent) 或「虛在」(virtuel)（或譯「虛擬」狀態），對一般感性知覺而言，過於隱微，因此相關的實現、個體化或具體化需要特殊的能力來進行。為此必須認知幽與明、不可見與可見的道理，來學習（以于連的語言來說）「一種對實在性的過程性理解」，以及相關的「內在性邏輯」¹⁷。

三、「理」作為「氣」的秩序結構

歐陽師和于連由內在性邏輯的角度切入氣與理的關係。眾所周知，此問題在張載之後，尤其在朱熹的著作中才獲得充分的理論呈現。在張載而言，此關係並不是核心的主題。直到王夫之對朱熹的理氣二元論傾向的批評，張載的論點才獲得系統性的解釋和發展¹⁸。歐陽師以「理與道：宇宙自發性過程的秩序」為標題的章節，進行相關的討論：

就張載的理論而言，「理」顯然沒有如同上述所提及的新儒家學者那裏〔指程顥、程頤、朱熹〕的核心地位，因為對他而言，「氣」是一切事物的唯一基礎。儘管如此，理在張載的學說中仍然具有重要位置而作為氣的特殊特性 (besondere Eigenschaft)，即內部於氣之自發性過程的條理原則：「天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。」（《張載集》，頁7）在

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

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

¹⁸ 參閱 Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, pp. 186-197。

其他地方他指出：「生有先後，所以為天序……天之生物也有序，物之既形也有秩。」（《張載集》，頁 19）無論是某一具體之物的產生過程，或是於某一已產生之物及宇宙內部的過程，都符合內在與氣的秩序結構 (dem *Qi immanente Ordnungsstruktur*)。理因而是氣之秩序結構的稱謂，而必然在一切由氣所構成的事物之中：「理不在人皆在物，人但物中之一物耳。」（《張載集》，頁 313）如同二程和朱熹一般，張載將理視為一種普遍的、內在於事物的秩序原則。但不同於他們，他強調構成一切事物的基本實體就是氣，而非結構原則的理，因為對他而言，理乃作為氣的主要特性之一。強調理對氣的依賴（或者說，理對由氣所構成的具體事物的依賴），而且將理視為氣的特殊特性，在張載而言，仍未如同在他的繼承者和解釋者王夫之的理論中那樣清楚地被突顯出來……¹⁹

本文尚不討論張載的原意究竟為何，也無法進一步界定張載與王夫之的差別。歐陽師和于連顯然相信兩者之間的連續性，因而透過王夫之的立場來處理張載文本的困難或模糊之處。近期漢語學者的相關研究中，仍然有人保持相同或相似的立場（而且可能是多數的學者）；在此背景下，筆者暫時略過此一詮釋學的討論，而將討論的焦點放在這一解釋的跨文化意涵之上。

如同內在性邏輯的說法所暗示，氣與理的關係在此所指的問題是：哪一種「理性」置身於能量過程之中而調解之²⁰？于連則強調，「中國的道德」所指不於在壓制或拔除（欲望），而在「引導」(canaliser) 和「調節」(regulation)²¹。換言之，「能量本體論」所要面對的是現代創造性的問題。就此，「理」與現代理性的概念有所呼應，並涉及創造性動能的結構化作用。假如張載意義下的氣學可視為一種內在性哲學或是一種具有美學含義的能量本體論，而在其中精神與物質、形而上與形

¹⁹ Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, pp. 115-116.

²⁰ 在早期的德語譯本中「理」直接譯成「理性」(Vernunft)，後來的德語或法語譯本的建議則包含結構 (Struktur)、秩序結構 (Ordnungsstruktur)、秩序原則 (Ordnungsprinzip)、世界秩序 (Weltordnung)、融貫性 (Kohärenz)、原則 (Prinzip) 等。參閱 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 在論文標題中將「理」譯成 Vernunft (理性)，而「氣」譯成 Materie (物質)，但除此外卻也使用 Odem (呼吸) 來翻譯「氣」。

²¹ Jullien, *Procès ou Création*, p. 235.

而下、不可見與可見的關係毫無二元論的割裂傾向，那麼必須理解的是，能量轉化過程中的結構化究竟是如何運作的。倘若暫時不論「理」的宇宙論意涵（即「理」是指一種在道德上普遍意義的宇宙秩序），而將能量（氣）與結構（理）的關係連接到人之創造性的問題，則觸及理性自從啟蒙時代以來的發展，尤其是「啟蒙的辯證」所引發的兩難：理性應要將人之創造性的自然能量引導至符合道德要求的理路，但理性的此一控制要求卻偏向於強制性地壓迫這些能量，而使之以破壞性的方式爆發出來。因此，理性是必要的，同時也是危險的。這乃是歐洲哲學自從康德式和尼采式「理性批判」以來，尤其是在一九四五年以後所著重的問題。

由此看來，啟蒙等於理性，而且理性化等於對內在和外在于自然能量之控制的單向度觀點，是十分可疑的。如果理性不再構想為一種在自然能量之上的控制要素，反而視之為一種內在於自然能量的調解功能，便可引發當代哲學能量論趨向與儒學氣論的呼應關係。藉此可進一步確定的是，能量的內在性邏輯不僅只是一種感性的邏輯。能量內在性與「美學」相關，不僅是因為牽涉到感性及其強度，而是因為在此能夠透過能量的中間地帶，而將精神性與物質性、不可見與可見、形而上與形而下的關係構想為一種互相平等、互為滲透的關係。不過，此關係模式並非排除其中的某一向度在特定情境下可能扮演的優先角色。

由此角度便可從能量的邏輯連接到能量本體論的倫理內涵。能夠窮盡神氣與形氣的「清通」結構被視為一種能量關係的精神化或「神妙」的狀態。此處可看到儒學氣論中的精神優先傾向。但另一方面，歐陽師和于連都引用的文字，亦即王夫之在《周易外傳》的著名文字中指出：如果沒有物質性的「器」，任何精神性的「道」是無法成立的，因為任何「道」必須透過具體生活中的物質條件才能成形。此處乃可看到儒學氣論的物質優先性傾向。「可見與不可見之間的交互性」(réciprocité entre le visible et l'invisible)²² 便指向一種「可見與不可見的美學關係」²³，而于連將此關係描寫如下：

可見與不可見的基本連續性透過細微 (subtil) 與顯明 (manifeste) 的區別來對我們揭露：兩種說詞相互對立的同時，兩者並非構成兩種可區分的領域，也並非揭露兩種可區別的本質。兩者在質性上是如此的不同，前者作為無限和

²² Jullien, *Procès ou Création*, p. 107.

²³ Jullien, *Procès ou Création*, p. 109.

不可測的效能 (efficiency)，後者必定作為特殊的和暫時的顯現，然而可見與不可見的確在同樣的過程之中相互轉換和溝通。²⁴

四、修養過程與聖人的主體性

有關理一氣關係的探討，在歐陽師和于連的張載研究中都涉及修養的領域，以及聖人（智者）的角色。聖人作為修養過程的理想目標，而將自然領域的能量過程實現在人類的範圍之中。此乃觸及「天人合一」的主題。于連稱之為「宇宙／道德的一體性」或「宇宙論平面與道德平面的連續性」²⁵，並認為此觀點意味著「一方面是天地，另一方面是人類之間的呼應關係」，以及兩者共同的過程邏輯²⁶。歐陽師對此議題提出說明如下：

人類世界的規範與自然世界的規範是同一的，而且都是普遍秩序結構 (universale Ordnungsstruktur) 的具體顯現。藉此，倫理 (Sittlichkeit) 實際上獲得本體論的意義。規範性的倫理乃是氣的一種特性；它是氣的內在秩序原則，而始終與之相連接。根據張載而言，沒有獨立於氣而存在的倫理規範；倫理規範（亦即儒家倫理學的規範）反而在唯一的存在原則 (Seinsprinzip) 之中被建立而存在。張因而指出：「虛則生仁。」（《張載集》，頁 325）「天地以虛為德，至善者虛也，虛者天地之祖，天地從虛中來。」（《張載集》，頁 326）實體的氣與倫理之間沒有區別；在氣所存在之處，同樣的倫理原則或潛在或顯明也總是存在的。²⁷

此立場經常引起對儒家，尤其是（宋代的）新儒學的如下觀點：儒家把人的倫理規範投射到整個宇宙，以達成本體論的提升²⁸。換言之，儒家進行倫理學的宇宙本體化，以建立儒家所宣揚之倫理規範的普遍正當性。這類說法所表達的批評涉及歐洲自十八世紀以來有關儒家的討論，亦即本體論、倫理學和政治的關係。或者說，涉及天人合一的本體構想與受儒家深刻影響的威權政治是否密切相關的問題（張載在

²⁴ Jullien, *Procès ou Création*, p. 105.

²⁵ Jullien, *Procès ou Création*, p. 232.

²⁶ Jullien, *Procès ou Création*, pp. 115, 233.

²⁷ Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, pp. 305-306.

²⁸ 參閱 Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, p. 300。

〈西銘〉中對「孝」的宇宙論膨脹，便在儒家倫理學之現代轉化方面，觸及最敏感的問題之一）。

由此觀之，羅哲海 (Heiner Roetz) 一方面突顯儒家古典倫理學的啟蒙、批判和「超俗」(post-conventional) 的含義，而同時對天人合一的「刻板」提出嚴厲批判則非偶然：「天人合一」被視為儒家威權道德的本體論基礎。歐陽師和于連並沒有提出如此明確的意見，僅是進行隱含性的批評。于連認為，儒家所建立的「道德超越性」不涉及可見的世界與不可見的世界之間的斷層及相關的形上學建構，也不涉及宗教信仰，因而提供一種從外部反省歐洲形上學／基督教之發展的歷史契機。不過，對於連而言，中國文人的內在性思想將超越性構思為「內在性的純粹絕對化」，天人合一的「感應」觀念因而在社會政治上導致某種根深蒂固的「順從主義」。無論此一判斷是否準確，它至少指向內在性問題之更深入的跨文化探索。但于連卻不願意走入動態的跨文化關係，因為這必然地牽涉到中國思想的歐洲化（西化）與歐洲思想的漢化，亦即跨文化哲學的混血性質。于連對「漢化」的拒絕具有充分的理由和正當性，因此批評他拒絕走一條他不願意走的路是毫無意義的。但不應該忽略的是，他的分析因為不斷地或隱或顯運用當代法語哲學的詞彙來解釋張載和王夫之，而蘊含仍未充分發掘的跨文化潛力。無論他主觀的方法意識如何：他既歐洲化了中國思想，也漢化了歐洲思想。

歐陽師的思想史研究根本沒有進入跨文化哲學的動態，他對張載的研究因而缺乏哲學的魄力和強度。他連接天人合一的主題與「倫理學的修養過程」(ethischer Kultivierungsprozeß)²⁹ 可當作這方面的例子。他相當詳細地描寫從一般人到聖人的修養過程，以及相關的「認識過程」：從教材的選擇（經書的選擇）開始，經過「學習的正確形式」，直到「大人之道」和「聖人之道」³⁰。但因為缺乏問題意識，相關討論便顯得模糊而不深入。相較與此，于連則能夠將可見與不可見的討論擴展到聖人 (sage) 的主題上。他對朝向聖人的修養過程所進行的探索，連接到內在性、能量論、美學和倫理學。換言之，他所觸及的問題是：如何透過修養的概念來釐清能量本體論的倫理內涵！

針對可見與不可見的關係，他指出：

²⁹ Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, p. 310.

³⁰ 參閱 Ommerborn, *Die Einheit der Welt*, pp. 258-293。

引發不可見的精神與形而下者或感性之間的對立，並非永恆與毀滅的衝突（即存在與變易的衝突），而更是一種差異，其將分別一種不斷地是活動的且完全靈活的狀態，與一種停滯在自己的具體個體化之中且比較遲鈍的狀態。³¹

在自我的層面上要達成的是一種「非偏執」或「中性」的狀態，其乃允許生存能夠發生和革新自身：

聖人與所有其他人的區別在於他能夠持續地合乎過程而演變，而不會依戀任何德行 (vertu)，因為始終是特殊的而且排他性的，他絕不會讓他的主體性在任何定向之中（無論多良好）停頓或被阻礙，而始終保持一種在流行中的意識，以不斷反應當下情境的要求。³²

太虛或「天的無限實在性」在聖人的意識中有所相應（虛心），而成聖的目的乃在於免除自己精神能量之「溝通性的自發性」(spontanéité de la communicativité) 在僵化的具體化形式中受停滯，並擺脫任何對「虛在性」(virtualité) 產生阻礙的固戀。由此，在修養過程中「微」的狀態特別受關注，因為其中不可見與可見最容易溝通，而從「虛在性」到「現實化」的過渡便發生。

對細微狀態的敏銳關注，在聖人身上呼應著一種平淡的態度，其乃作為認識論上的「非偏執性」在美學上的對偶：

……聖人的人格在外表上顯得如此的平淡，毫無強調或顯明的特質，毫無表現或突顯的線索……：平淡乃是適應力的條件，他與過程的非意向性是一致的。倫理學對意識的唯一要求終究是極為簡單的，其脫離任何命令或規定，而僅在於知道如何不斷地維持變易。³³

「平淡」乃指向一種「過程性的純粹能力」(pure capacité de processivité)³⁴。在《過程與創造》之後，于連對「平淡」進行了專門的討論，而將之視為中國思想和中國美學的核心主題之一³⁵。值得注意的是，在《過程與創造》此一理論性質特別濃厚

³¹ Jullien, *Procès ou Création*, p. 119.

³² Jullien, *Procès ou Création*, pp. 120-121.

³³ Jullien, *Procès ou Création*, pp. 121-122.

³⁴ Jullien, *Procès ou Création*, p. 122.

³⁵ 參閱 François Jullien, *Eloge de la fadeur, A partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, Paris: Éditions Philippe Picquier, 1991。

的著作中，許多在其他著作中被進一步開展，甚至通俗化的主題，都獲得理論基礎。

就于連而言，聖人的「主體性」涉及哲學與智慧的關係。他習慣運用兩者的區別來界定中國思想與歐洲思想之間的差異。無論如何，他將智慧理解為哲學的「他者」或「反哲學」，至少能夠消極地展開共同的跨文化問題³⁶。于連認為，智慧是沒有歷史的³⁷，但此說法缺乏說服力。「真理的歷史」作為二十世紀歐洲哲學的核心問題之一，引起有關「主體的歷史」的討論。然而智慧也只不過是主體性的一種理想的狀態而已（在歷史中不僅是對此理想狀態的構想有所改變，同樣地，運用以達成此一狀態的技術也有所改變）。在此主體性顯然不再意味著那一個在傳統歐洲哲學被強調的超越／形上學的主體（傳統歐洲的主體概念自從啟蒙思想對形上學的批判以來，已成為尖銳批判的對象）。主體性在此反而意味著一種變易的主體，其在一種主體化與去主體化的過程中不斷地轉化自身。

由此觀之，中國傳統是否發展出「主體性哲學」的問題³⁸便失去迫切性。對當代歐洲哲學而言，擺脫傳統「主體性」的觀念已成為關鍵任務。于連似乎畏懼於連接法國後結構主義的「主體批判」與中國思想的「無主體性」，以使之產生互為批判的關係。不過，他對張載和王夫之的漢學討論，的確已成為當代法語哲學不可或缺的部分。在歐陽師有關張載的討論中，漢學與哲學及其當代脈動的關係，反而相當疏離（《正蒙》的德語翻譯甚至徹底逃避此一關係）。無疑地，此情形與德語哲學自從一九四五年以來的保守傾向有關：因為歷史的震撼和創傷，德語哲學失去了運用「自己」歷史資源的能力和勇氣。弔詭的是，與此同時，法語哲學卻透過對德語哲學的吸收和轉化（尤其是尼采和海德格），而開創了二十世紀下半葉頗有全球影響力的當代思潮。但孰可料想，在今天德語哲學與漢語哲學的關係，或許可透過對法國當代思潮及其漢學延伸的反思，而在哲學上展開一種前所未有的跨文化研究。

³⁶ 參閱 François Jullien, *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris: Seuil, 1998, p. 94。

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

³⁸ Jullien, *Procès ou Création*, p. 114.