

※「間與勢：朱利安對中國思想的詮釋」專輯(上)※

朱利安與莊子相遇於「渾沌」之地 ——中、西「跨文化」交流的方法反思

賴錫三*

我們，中國人與西方人，又不同一，又不構成異質而分開的整體，要如何「與對方在一起」？……如今，「世界」也意指：再也沒有「西方」，因此再也沒有「東方」……中國曾經號稱為「大中的帝國」：然而，「中」的意思是什麼？不是開頭不是終結，不是日出不是日落，或者正面說，會不會是一相交、遇見的場合？

尚呂克·儂曦 (Jean-Luc Nancy)《解構共同體》

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。
儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。

《莊子·應帝王》

一、緣起：張隆溪、畢來德、何乏筆對朱利安的質疑

《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》¹一書在筆者的觀察，可視為朱利安 (François Jullien 或譯為余蓮、于連，近來由於作者親自表示希望以「朱

本文原發表於《文與哲》第23期(2013年12月)，今獲國立中山大學中文系授權同意轉載，特此謹申謝忱。

* 賴錫三，國立中正大學中國文學系教授。

¹ 朱利安 (François Jullien) 著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》(臺北：五南圖書公司，2013年)。

利安」為統一譯名，故本文從之）面對長期以往，他的東（中國）／西（希臘）哲學對話方式（或稱「繞道中國」的迂迴策略），在方法論上所遭遇的質疑與挑戰，給予一種更深入而周延的（隱性）回應。所謂「隱性」是指此文並未指名道姓回應某質疑，但文章仍可見出以迂迴方式，回應或澄清某些頗具代表性的疑點。從朱利安以往寫作的形式看來，它總是很容易被認定為採取中／西哲學對比的研究架構。儘管朱利安曾多次做過澄清與辯駁，但跨領域、跨中西的一些重要學者（如張隆溪、畢來德 [Jean François Billeter]、何乏筆 [Fabian Heubel] 等人），依然強烈指出朱利安採取的正是東西比較哲學，並傾向二元對立的靜態對比。他們或批評朱利安忽略每一文化內部自身的差異性以及跨文化間的共通性（如張隆溪和畢來德所批評）；又或者批評他的靜態平行比較缺乏跨文化的流動生長性（如何乏筆所批判）。然而朱利安顯然並不接受這樣的質疑與評論，他或者認為批評者不夠了解（或誤解）他的「迂迴策略」之企圖；又或者認為批評者因閱讀其著作不夠多而導致「見樹不見林」。朱利安反覆強調他既非「幼稚的同化觀」，也非「簡化的比較觀」，更強烈否認自己取採的是「平行對比」。他主張自己運用的是一種外在解構策略。

同樣地，朱利安的辯駁與回應到目前也不被上述幾位批評者接受。批評者都認為朱利安的著作本身，就是「比較哲學」自我顯示的最佳明證。其著作的操作模式，總在東／西「大塊式」的對比下進行，容易讓讀者誤以為東西雙方各自在「同一性」思想文化傳統中延續自身，或者東西文化的諸多現象總是可回溯各自「哲學基型」而得其理解，而東西思想原型幾乎總呈現兩條平行線，彼此絕對異質²。例如，他一向主張中國「智慧傳統」對比於西方「知識傳統」。這也是何乏筆對朱利安感到不安的地方，它既難以超出東西對比詮釋學的方法限制，更致命的是，硬生生將東／西放在：哲學／智慧、認識論／修養論、異議／和諧、主體／無主體等二元對立的操作框架中進行書寫，將不利於跨文化對話的持續生長³。

² 朱利安時常會出現這種論調：「歐洲—中國乃是兩種完全不同的思想體系，恰如兩條分途的思想大道。」于連：〈新世紀對中國文化的挑戰〉，《二十一世紀評論》第52期（1999年4月），頁18；不過他在回答張隆溪的質疑時，又進一步做了解釋：「我不認為中國思想同西方思想一定截然不同。我感興趣的是：中國思想與西方思想在起源上的不相干性。……對我來說，研究並非一定要找出二者的相異性，而是企圖超越這種起源的不相干性，使兩種文化進行對話。」于連：〈答張隆溪〉，《二十一世紀評論》第55期（1999年10月），頁119。

³ 參見何乏筆：〈養生的生命政治：由于連莊子研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第4期

換言之，批評者認為朱利安筆下的東西文化觀：一則在各自內部呈現高度的主流同一性；二則彼此呈現出外部的絕對差異性。批評者這樣的質疑，可從兩個層面說：一是不管東方或西方文明皆不可能是同質性的鐵板一塊，所謂主流思想與文化傳統依然不能完全掩蓋眾多差異的支流或小傳統；因此進行中西文化的比較對話，不宜過度簡化只從核心主流傳統的差異對比來進行，還要考慮文化之間的同中異、異中同。張隆溪對朱利安的批評依據和立場主要在此⁴。類似張隆溪的批評觀點，還可舉畢來德為代表，他甚至要轉從東西文化的「共通性（經驗或思想客體）」這一角度，來對照出朱利安的「（絕對）差異性」⁵。畢來德不同意朱利安將中國「他者化」的做法，認為這種持續已久而重新包裝的異國情調，只是在宏大（世界觀的對比）敘述下進行，除了繼續羅列一連串東西文化的對比現象外，根本無助於跨文化對話⁶。就此而言，畢來德和何乏筆對朱利安的批評，以及對跨文化對話的強調，則有所契近。然而令人疑惑的是，朱利安在《間距與之間》這部新著中，再三主張他的企圖正是為達——甚至可達——跨文化交流。或許可以這樣說，朱利安認為揭露中西文化在起源上的不相干性（因此可呈現出種種差異對比），終極上是為了導致中西跨文化的對話。如何可能？便涉及朱利安所謂「外部解構」這一策略環節；儘管上述批評者，並不認為朱利安的做法真能通達於跨文化對話。

二、繞道中國的爭論： 是阻礙還是開啟「跨文化」通道？

畢來德在《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》這一短小精悍的書，開頭就從

（2008年12月），頁115-138。

⁴ 張隆溪：〈漢學與中西文化的對立——讀于連先生訪談錄有感〉，《二十一世紀評論》第53期（1999年6月），頁148。張隆溪和朱利安的爭議癥結，又表現在兩人對錢鍾書《管錘篇》、《談藝錄》的不同看法上。

⁵ 畢來德：「我認為若要將中國哲學文本和西方哲學文本相提並論，就不能不先確立兩者間有共通的思考客體，並在引導出這個思考對象時，檢閱中西思想各是如何理解它的……當這種比較不再有任何共通的經驗作為基礎，它便淪為了一種毫無根據的把戲。」畢來德（Jean François Billeter）著，周丹穎譯：《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》（高雄：無境文化事業公司，2011年），頁50。

⁶ 「于連本身對這種跨文化的對話也興致缺缺。」同前註，頁37。

「他者性」(l'altérité) 概念出發，指出朱利安東 / 西研究背後的預設，並強烈質疑這種方法論前提：

我們應先注意到，于連〔筆者注：亦即朱利安，由於不同譯文用了不同譯名，本文為尊重原譯文，保留原譯名，但行文一律改稱「朱利安」〕的作品完全建構在中國的他異性(l'altérité) 這個迷思上頭。他所有的著作都圍繞著同一個觀念，即中國是個完全不同於西方、甚至與西方對立的世界。

這「哲學」中國正表現了徹頭徹尾的「他者」，既是西方世界的反面，又具有對等的意義。因此我們看到于連傳達給我們的中國觀，實來自一種巧妙的鏡像遊戲，中國和西方像兩面對立的鏡子，不斷交相反照。然而，于連自稱運用了獨家的比較方法，並屢次說明如何進行。他大致上認為，中國指出一種思想的方向，經由對比之下的反差，顯現出了西方思想的不同走向。決定整體中國思想走向的最初選擇，讓我們發現了西方思想最初源自不同的選擇。于連提議我們「繞道中國」，以便更能照見自身，回視西方哲學。中國人的思想世界恰處在西方的相對極，沒有比繞道中國更能令西方世界遠離其所熟知的一切、為其思想傳統提供更殊異觀點的了——這是于連所有研究的前提。⁷

而朱利安《間距與之間》這部新著，發辭也引用柏羅丁《九章集》第五章的話：「取消他者性，這將是模糊的單一和沉默。」並再次強調：「熟悉並非認識……必須有了『他者』才可能進入『熟悉的』。」⁸ 他們雖都提及「他者性」，但畢來德以此指謫朱利安，認為他將中國視為「徹底的他者」，無力正視中國的當代處境和多元現象，因此無能使雙方進入跨文化對話⁹。然而朱利安卻認為自己所謂的「他者性」（文章一開始特別強調「外部性」¹⁰），反而可促成雙方「面對面」，甚至由此達成

⁷ 同前註，頁 16、31。

⁸ 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁 7、9。

⁹ 畢來德指出：「于連的立場基本上和李克曼一致，因為他不斷透過每本書來告訴我們，『中國思想』（又被他稱作『文人思想』），和西方的思想完全相反。」畢來德著，周丹穎譯：《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》，頁 17。

¹⁰ 朱利安亦對「他者性」和「外部性」，做出一些細微的區別：「『外在性』的產生是由於地理、歷史和語言等因素。『外在性』是觀察所得的結論，而『他者性』則是建構的。」朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁 13。朱利安亦透過德勒茲的「地理—哲學」角度，來說明東 / 西方思想的互為「外部性」，乃因位於不同地理環境的偶

「自我審視」與「互相轉化」。可以說，兩者是在不同意義脈絡下談及「他者性」。

朱利安在這本書中，再三強調，他的「東西對照」、「繞道(détour)中國」是一種策略，終極目的絕非要停在「互為他者」的冰冷對立，而是要透過「間距」的張力策略，終而進入「之間」的運動轉化。可說朱利安這部新著，以迂迴而暗示的方式，默默在回應或澄清上述質疑。他顯然認為批評者對他的東／西「面對面」策略，理解得不夠細緻，簡化了策略的複雜性¹¹。而他真正的企圖則是，將東／西原本在不同地理環境、運用不同語言形式，所產生的互為「外部性」之歷史事實，給予一種「面對面」的互照策略，以為東／西雙方面對面凝視與觀看，終可進入「換位思考」的轉化歷程。朱利安借用傅柯(Michel Foucault)「異質邦(l'hétérotopie)或譯為異托邦」觀點，強調與外部性的異邦他者(如中國)相遇，雖打開一個令人「擔心」的不安視域，但「不安」不該只停在「互為他者」的焦慮，反而「邀請」出「轉化」的新空間¹²。所以在面對中國他者這一異邦文化，重點不是將它美化為理想烏托邦，而是邀請人們面對異質邦帶來的干擾，從此走向跨文化的理解過程。他認為重點在於：

並不在於遠東思想跟歐洲思想很不一樣，而在於他們傳統上互不相干、彼此漠然(indifférentes)。最初時，他們互不轉向對方，他們彼此不看對方，漠然不言——他們忽略對方。雖然每一次要做的拼湊工作從未完成過，然而每一次首先要做的是，成功地使雙方面對面，把他們從漠然不相干的情形裏拉出來；以至於其中的一方得以注視另一方，而且同時審視自己。自一方到另一方，框架(cadre)改變了，從此之後，該變化本身就會引人思考。¹³

畢來德批評朱利安的原因，在方法論層面大概有二：一是畢來德認為朱利安使東／西雙方呈現平行整齊的對稱，雖不無洞見，卻過於僵化，以致掩蓋對稱之下的「深層不對稱」，忽略許多東／西文化的相似性或人類共通處。這一點批評比較偏向漢學層次的問題，亦即他認為朱利安所理解的漢學世界過於靜態而一致(如：他指斥

然性所造成的不同「選擇」，如此一來，它們皆沒有堅強理由去堅稱自己是站在唯一真理，只能強調彼此不同的思想效用。可見他認為這種「地理」式考察，有去本質主義的用意。

¹¹ 他是這樣回應批評的：「我還想要說的是，要細緻而不要簡化。在張隆溪的這篇文章中，由於將我的分析簡化了，因而就完全變了樣。」參見于連：〈答張隆溪〉，頁120。

¹² 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁15。

¹³ 同前註。

朱利安以王夫之思想來以偏蓋全東方文人思想全體)。第二則屬於哲學層面問題，即畢來德認為朱利安的東／西比較，在一種固定視域框架中進行特定材料搜羅和特定詮釋，使得東／西總呈現平行的對立景觀，並無助於雙方真正的理解與對話。在畢來德看來，朱利安慣常選擇漢學的特定材料以呈現他所要的特定對比景觀，然假使採取不同選擇，那麼東／西之間就不必呈現平行對比，反而也有可能呈現相似與重疊。而由共通性所打開的「交會通道」，畢來德認為更可能促進東／西雙方的跨文化對話：「他們對其他可能的選擇三緘其口，這些選擇本來可以顯露出西方和中國相似、重疊和交會之處，進而得以開闢出許多通道，導向相互理解。這些通道多不勝數，然而于連和他的追隨者未置一詞，或視而不見。」¹⁴從上述這兩點看來，畢來德和張隆溪的批評立場則頗為相契。

畢來德顯然認為朱利安的比較模型，會造成東／西對話交流的「通道」受到阻塞。而朱利安卻否認自己採取的是「比較」進路¹⁵，也堅決主張並樂觀相信，不管是「(東西)面對面」或者「繞道中國」，這些策略都是為了打開對話通道、造成雙贏局面。由此看來，畢來德和朱利安的觀點一再呈現沒有對話的交錯：畢來德認為朱利安將東／西差異給過於絕對化和齊一化，忽略雙方的交會重疊之後果，將不利走向跨文化交流之「通道」。而朱利安則強調他所以特寫東／西雙方的對比景觀，乃借用互為外部性這面鏡子的反射功用，去照見彼此從內部無法看見的「成心」、「成見」。換言之，朱利安似乎認為要有效達到中／西文化的流動對話，先去破除文化自我中心的成見是必要的，甚至是首要的¹⁶。朱利安相信，東／西互照的雙面鏡具有照妖的解蔽功能，一則可解除唯我獨尊的意識型態，二則可解放中心固著而走向跨域流動。因此，他又將「繞道中國」稱為「從外在解構」之策略：

這趟繞道(détour)中國所帶來的益處是雙重的。……但是這趟繞遠路同時

¹⁴ 畢來德著，周丹穎譯：《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》，頁34。

¹⁵ 「其實我的研究並非比較。因為比較須一張紙分成左右兩半：東方對西方，像不少美國人所作的一樣。然而，這是難有成果的。」于連：〈新世紀對中國文化的挑戰〉，頁19。有趣的是，朱利安雖否認自己採取的是「比較」進路，但批評者卻總是從他的著作中看到這種操作架構，如張隆溪也直指朱利安：「以『差異的比較研究』為基本方法，他在中國文化中看到的就都是西方文化的反面。」張隆溪：〈漢學與中西文化的對立——讀于連先生訪談錄有感〉，頁145。

¹⁶ 朱利安強調：「為了啟動文化之間的對談，我們只能先調整我們的視野裏原先的中心焦點。」「讓我們利用它以便從外在的角度解讀我們自己的知識史，並且更清楚地發現我們的先入為主的觀念。」余運著，卓立譯：《勢：中國的效力觀》(北京：北京大學出版社，2009年)，頁7、8。

也是返回 (retour)。我很清楚地說「同時」(en même temps)，而不是之後 (après)，因為，假如是繞遠路之後才返回，就永遠回不來了：因為我們會養成一些新習慣而漢化了。這種「繞道中國思想」這個「外在」(“dehors”) 所得到的利益——用處——不在於「離鄉背井」，而在於回到我們歐洲思想據以發展的成見，那些被深埋的成見，沒被揭開的成見，歐洲思想把它們當作「自明性」(évidence) 的事實，因為已經把它們轉化為它的組織成分，並且靠它們滋養而興盛。經由中國來反思歐洲，乃企圖有策略性地從側面切入，從背面捕捉歐洲思想，以觸及我們的未思 (l'impensé)。我所謂的「未思」，是我們據以思考的起點 (ce à partir de quoi)，正因如此，我們不思辨這些起點。於是，繞道中國，就是走出自身理念的偶然性 (contingence)，或者說，透過一種外在的思想，在自身理念裏退後幾步而與「自明性」保持距離。¹⁷

筆者暫不評論畢來德和朱利安對「通道」的遮蔽與開啟之爭論，到底誰較站得住腳。本文亦暫不評判朱利安著作向來採取的東／西對照，是否真能完成或達到這部文稿所宣稱的跨文化流動¹⁸。本文的用意在於，透過朱利安《間距與之間》去盡量同情理解朱利安所謂外部解構策略。尤其筆者從這部文稿中，強烈讀出道家的思維方式，尤其可與《莊子》進行對話者甚多，因此嘗試勾勒一條朱利安與《莊子》之間的跨文化對話之「通道」。

朱利安上述的「外在解構」，形式上來說，便是經由離開自家熟悉的文化圖像，繞路到另一塊陌生地的文化鏡像來反照。他認為這種「思想上的離鄉背景」，最能反照出自身被視為理所當然的「習慣」與「成見」。而它們在未經外部鏡像反照之前，不會被視為成見而反倒被視為「自明性」真理。換言之，一個文化內部的真理性所隱含的「成見」，在主流慣性的思維傳統中，難以被「揭露」，它們幾乎處於「未思」狀態。具體來說，朱利安繞道中國的外在解構策略，乃是為揭露（西方）文化中心主義的成見與霸權，將西方真理觀暗藏的成見與未思給逼顯出來¹⁹。

¹⁷ 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁 17、19。

¹⁸ 何乏筆顯然不認為朱利安著作所慣常操作的東西對比詮釋法，可真正達到跨文化的流動生長。換言之，何乏筆會認為，不能單憑演講文稿的宣稱來評價他的功過，更要從他的著作之實踐操作來總體反省。何氏的觀察值得注意，下文我們也將分析他和朱利安的差異。

¹⁹ 朱利安強調：「我希望能走出這種傳統的束縛，尋找理論的創新，企圖從哲學的故國——希臘走出來。我是通過進入中國思想世界來走出希臘哲學王國的，並通過這種『迂迴』的戰略選擇去追問

如此一來，繞道中國便又「同時」是返回（西方）自身。只是這個「返回」，已是「照見未思」、「解構本質」的返回。朱利安認為這種陌生化之後的返回，不會只是重返文化本位的同一性回返，而是帶入異質性開啟或破壞性創造的返回。所以他首先強調這種返回要在「當下」，而非久住在另一種文化中，以免被另一種文化成見所繫縛（如他所批評的漢化現象）。其次，這種「返回」由於站在「出離」的陌異化基礎上，因此可能帶來異質的對照和滲入。同樣地，這種面對面的書寫實踐，不僅對西方文化具有「出離與返回」的功能，朱利安認為對東方文化也可能具有一番「出離與返回」的經歷。因此外在解構是可以雙向同時進行，而打破各自成見的益處則屬於雙方共享。然而可以反問的是，朱利安的「漢化」擔憂、「立即」返回，是否仍挾纏細微的歐洲中心主義？他的「漢化」焦慮是否暗示出他在跨文化交流的保守與限制？何乏筆曾言，「漢化」可理解為「被漢語哲學所轉化」，其說甚有趣味。這裏也反映出朱利安和何乏筆的重要差異，值得釐清與探討（本文在最後一節將處理他們兩者的間距）。

三、差異與間距的分辨：從形上學到非形上學的轉化

朱利安透過「繞道中國」所要揭露的「歐洲未思」或「西方成見」，解蔽關鍵主要在於對西方形上學、真理觀的重新照見²⁰。或者說，對照東方式的「非形上學思維」（過程宇宙觀），重新反思西方形上學思維的固著性。可以說，朱利安希望透過東方「非形上學」與西方「形上學」的互相映照，經由外在中國來解構西方本質主義的真理觀²¹。例如他在《勢：中國的效力觀》引言第五小節就標名為「反觀我們

歐洲理性的深處，以期『進入』我們的理性傳統之光所沒有照亮的地方。」于連：〈新世紀對中國文化的挑戰〉，頁 18。

²⁰ 就這一點而言，朱利安多少承繼了海德格 (Martin Heidegger)、德希達 (Jacques Derrida) 對西方形上學的解構立場，只是他兼具漢學家特長，大量發揮借鏡東方資源的漢學優勢，巧妙布局於所謂繞道中國的「外部解構」策略。然就解構的內涵來看，朱利安只是海德格、德希達解構西方形上學的差異重複。

²¹ 朱利安亦曾透過西方本體／現象的形上學結構，所產生的絕對超越性傾向，來對照東方因傾向內在的過程性，所以不易產生斷裂性的批判思維。換言之，朱利安認為西方知識分子的批判性，和他們的超越性／世俗性的對立有關；而東方由於缺乏這種二元斷裂的張力，使得知識分子容易落入「批判的沉默」、「無爭的和諧」。這種立場，也表現在他對嵇康的反省與批評。

的哲學成見」，其中提到西方哲學偏見在於：「偏向獨一、『超越』的極化，而不是互相依附和相互性……與西方思想發展相較之下，中國人的思維之原創性在於他們不關注任何終極目的，視之為萬物終極〔筆者注：即西方形上學的本體論追求〕。他們從現行的進程之內在邏輯的點出發，從現實本身出發尋找現實的詮釋〔筆者注：即從變化角度來思考力量之間的關係之「勢的邏輯」〕。²²而《間距與之間》這部作品，雖然處處歸結在形上學的解構這點上，但進行討論的方式，則透過一個迂迴或中介，它藉由討論「差異」與「間距」的不同，步步呈現他資取東方思維的養分，來解構西方式的「同一與差異」之形上學結構。他改以東方式模糊不定之「渾沌」思維，來思考跨文化之間的流動可能。底下先從他對差異與間距的區分談起。

首先，朱利安強調自己在思考文化之間的流動性時，拒絕採取文化多元論所經常援用的「差異」(différence) 概念，而堅決主張改用「間距」(écart) 來取代「差異」。他強調這不是玩弄修辭遊戲，而「間距」與「差異」也並非同義複詞，他將兩者視為反義詞。對朱利安而言，「差異」概念預設了「分類」、「定義」思維。據此，文化多元是被歸類出來的，而歸類背後隱藏著自以為的中心或超然標準。他認為，「差異」和「認同」處於二元共構的關係。不管孰先孰後、誰上游誰下游，差異總是暗指或遙指更普遍的認同²³。朱利安敏感於在西方形上學的思考模型下，認為「差異」一概念總容易挾纏著「形上同一性」的幽靈。這種形上同一性（認同的超越根據），長期來一直扮演西方文化的意識型態（成見）總根源。而順著同一性思維，則容易導致本質主義的文化認同。自亞里斯多德以來，對事物的本質追求，總建立在「最終差異」的區分而獲得本質認識。不管是對某物的認識或對文化的認同，只要落入同一／差異的二元符號邏輯，就容易落入本質主義的單一認同之死水。對於朱利安而言，差異這一概念無法令人們真正遭遇「他者」，因為它會將令人不安、讓人不適的他者經驗，透過抽象的分類與界定，將其安排在井然有序的類別中，然後再度悠哉地回到習慣與安全的認同裏。也因為差異是一種「整理－排列－存放」的概念，透過它來思考文化的他者性課題，並不能產生真正交流，只有繼續先前的認同慣性。

²² 余蓮著，卓立譯：《勢：中國的效力觀》，頁7。

²³ 這裏的「差異」之批判分析，主要只在陳述朱利安的觀點，至於「差異」概念在法國後結構主義脈絡的豐富性，以及它是否必落入同一性形上學之糾纏？還是它本為解構同一性形上學之藥引？等等複雜問題，已超出本文的討論範圍。

朱利安所期待的文化相遇，不是加強自己的同一性認同，反而必須反思單一認同的虛妄，以期共同走向自我轉化與流變不定的豐饒歷程。可見他以「間距」取代「差異」，也是為了解構同一性形上學和本質主義的文化認同。而一個文化走向「死亡」，還是保有「活力」，關鍵就在於能否去除本質、單一之認同，並走向沒有實體、不斷變化的流動更易：

因為不可能有文化認同。或者說，人們無法定義一種文化的本性 (le propre d'une culture) 會是如何——會做成如何——，甚至也無法建構其存有 (son être) 或其本質 (son essence)。什麼是文化的「本性」呢？正是自我轉化和改變 (C'est bien de se transformer et de muter)。不再自我轉化的文化將是一種死的文化。猶如我們說起一種死的語言：一種語言之所以會死，乃因為人們不再說這個語言，它就不再變化了；它膠著固定了，因為它不再為人使用了。此外，中文裏典範地用「文化」這兩個字組成的詞來說明我們現代的“culture”一詞：「文」（意謂：文本—漢字—典範—完成，也表示以文化民的君主之最佳代表：周文王）；「化」表示「變化」。我之所以會特別強調這一點，乃是因為它不僅在理論上也在政治上具有重大意義。當人們討論法國「文化認同」時（像大家定期所做的），我認為人們在概念上出了差錯。大家出發去尋找所謂的文化堅固——純粹——核心 (noyau dur – pur – de la culture)，但是這個追尋卻否認了文化必須變化。必須變化，因為正是變化使文化活潑生動，因此總在變易之中。²⁴

朱利安吸收了中文語境下的「文化」義蘊，尤其突顯「化」的非實體性、非本質性之流變精神，由此重新思考文化本性或反思文化認同。「化」字乃是《莊子》一書最核心概念之一，不管是氣化、物化、變化、造化，「化」字最能突顯《莊子》「化則無常」的非形上學思維，尤其著重萬事萬物總在生成流變、變動不居，卻又彼此交換的流通歷程²⁵。筆者認為朱利安（在這部新著中）直接或間接透過《莊子》這一類「非形上學思維」的「(變)化」觀，來破除同一而連續的文化本質與文化

²⁴ 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁 27、29。

²⁵ 關於《莊子》的「非形上學思維」與「人文化成」的關係，請參見拙文：〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言文化之體的解構閱讀〉，《文與哲》第 22 期（2013 年 6 月），頁 39-96。已收入拙著：《道家型的知識分子論：莊子的權力批判與文化更新》（臺北：臺灣大學出版中心，2013 年）。

認同，從而大膽地宣稱：「不可能有文化認同」、「文化的本性正是自我轉化和改變。」尋求一種固定而單一的文化認同，對朱利安而言，是虛妄而不可得。原因無他，文化如同人的主體一般，根本就沒有一個實體性硬核在背後支撐，文化總是在彼此遭遇的動態過程中，或主動或被動地互相轉化。可以說，形上同一性、根源性的解構，使得朱利安放棄人與文化的恆常主體之追求。但這樣的放棄並不導向沒有認同的虛無，反而打開了一條永未完成的「認同變化」、「變化認同」之豐饒。

相對於「差異」所隱藏的形上學思維，朱利安認為「間距」可對治形上學的成見，也就是西方形上學帶來的本質主義之種種意識型態。例如：追求「人文」的本性、追求「文化」的本性，都屬於這類慣性思維。朱利安樂觀地認為他的「間距」概念，可以避開認同陷阱，也會放棄本性追求，並可打開「反思的空間」²⁶。如前所論，朱利安認為文化的本性其實就是沒有常性，沒有任何不變、核心的本質之性。朱利安也不以任何先驗本性或普遍理性，作為人文的本性之分類界定。它透過間距的思維方式，要邀請的是「人文的自我反思」。所謂人文自我反思著重在：透過反思來促使人文不斷地自我轉化與開拓。換言之，人文是一種可能性，而反思則促成可能性的通道不斷被開通²⁷。而這種反思能力也是一種理解力：

我倒是邀請大家透過探索開採文化之間的間距與思想之間的間距，思考我稱之為人文的自我反思。因為透過世界上的文化所突顯出的並且使其發揮作用的間距而進行自我探索，這就是人文 (*l'humain*) 自身在這條探索的路上借由這種面對面來自我省察，也就是在他所具有的資源與可能性當中，同時自我拓寬和自我反思。從本義上說來，只有自我檢驗，自我探險，用種種方式在自己裏面打開間距的人，才是「人」；人的文化多元性則是這樣的人之拓展。

在哪兒確實找得到這個人文共有 (*ce commun de l'humain*) 呢？我不假設它是在一開始就給予的某種普世性裏，我把它放在可理解的裏面，也就是說，放在思考之中。要是我提出 (*pose*) 一個建立人性共同之處的原則，這將是：

²⁶ 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁 11。

²⁷ 這種人性觀也和朱利安不主張單一的理性主體、文化主體的觀點相合。朱利安和《莊子》亦相似，都不主張單一的個我主體或文化主體，而強調人只有不斷覺察自身的成心成見，才能展開人性與文化的創造生長。《莊子》的觀點，參見拙文〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言文化之體的解構閱讀〉。

所有文化 (*tout le culturel*) 都是可理解的，即使我們每一個人肯定對這種「可理解的」之認識是有限的。因為作為人的官能的理解力 (*l'intelligence*)，不是一種停止成長的官能，不是某種侷限在「知性」(“*entendement*”)的範疇裏的能力（即使是大家熟知的康得所列的範疇），而是一種開放的、在工地上進展的能力；它自去範疇 (*se dé-catégorisant*) 並且重新自我範疇化 (*se ré-catégorisant*)，它因為穿越一些被打開了間距的 (*écartées*) 可理解性而更能自我拓展。²⁸

「間距」所以能打開反思空間，朱利安認為，這是因為透過面對面的反照作用，促使人們位移到對立面來反觀自身位置，其結果便可能發現埋藏的成見或規範作用。當重新換位而理解了自己、鬆解了框架，便也同時拓展了理解力²⁹。正是這種能不斷自我打開、變化自我的理解力，才是人文該有的生成狀態，同時也是文化該有的活力狀態。間距透過「(他者)打擾」而非「(自我)認同」，所打開的位移運動，使得朱利安強調它深具「孕育力」、「生產力」。如前所述，「認同」不管是作為「差異」的上游或下游，它總是更基源或更終極，所以終究難逃同一性形上學的框架。朱利安認為「差異」背後的「認同」幽靈，深藏著害怕與防衛，這種恐懼實來自同一性形上學的鬼魂作祟。同一性形上學總是借屍還魂，所謂差異也可能只是它的變形。朱利安一再強調他的間距概念，可以完全跳出差異概念背後的形上幽靈，可以排除任何先驗性、本質性的成見預設：

間距不會加給自己超然的立場 (*position de surplomb*)，人們只能從這種超然立場去整理歸類差異。而且，透過所打開的空間，間距使雙方彼此注視：在他者的眼神之中、從他者出發 (*à partir de l'autre*)，並且與他者有別的情況之下，這一方發現了自己；而且，沒有必須要求理論上——方法上——的先驗性 (*transcendance*)，這先驗性是人們很難定位的。不需要先驗性，只要「拉開距離」，就會產生間距；間距也不會超越任何一邊，也不會引發假設。此外，因為間距不是來自分辨識別 (*distinction*)，而是來自距離 (*distance*)，所以間距概念讓人聽見賴以生成的分開動作；與其說它是分析性

²⁸ 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁 55、57。

²⁹ 朱利安指出：「作出間距，就是跳出規範，用不合宜的方式操作，對人們所期待的和約定俗成的進行移位；簡而言之，即打破大家所認同的框架，去別處冒險，因為擔心會在此處沉溺膠著。」參見同前註，頁 39。

的 (analytique)，倒不如說它是有動力的 (dynamique)，它源自自我開展並且加以拓展。間距的本性——對我而言，這點是最基本的——乃在於它之後不像差異那般，它不是表象的或描述的，而是有生產力的 (productif)；它在其所拉開的雙方之間造成張力，就呈現出這一點。³⁰

間距的雙方，彼此面對面、相注視，誰都沒有特別超然立場，誰也不能宣稱擁有先驗本質真理。相反地，一方的存在都將造成另一方的挑戰張力，因為它們都可能映照出自己「未思」的「規範」。這便是朱利安「從他者出發」而「發現了自己」，從而擴展了所謂人性與人文的反思或理解能力。透過這種由外部（他者視域）來解構自我的轉換作用，讓朱利安樂觀地肯定「他者打擾」的生產力。他一向樂觀地相信，這種孕育力具有「對內（自我）反思」、「對外（彼此）開採」的雙向效益：「文化之間的間距也是使文化彼此發現對方各自的孕育力……它們不僅可自我探索，每一種資源從此還能被對方開採。因為間距自我探索並且可被開採 (s'explorer et s'exploiter)。」³¹

四、「間距」開啟了「之間」： 乞靈於老莊流變、空虛之道

朱利安在《間距與之間》，完全不接受他的「繞道中國」、「外部解構」策略，被誤解為「跨文化交流」的阻斷與落空。著作中，他特別著力在「之間」這一概念，強力為自己辯護。可以說，透過「之間」這個概念，他要為「朱利安模式」的「跨文化對話」，提供哲學基礎或哲學說明³²。這一概念的提出，在筆者看來，既

³⁰ 同前註，頁 35、37。

³¹ 同前註，頁 41、43。這也是為何朱利安強調文化遭遇，可以拋開「真理」角度，改從「效益」角度來思考。因為希臘哲思不比中國更真或更不真，但雙方的重新遭遇卻可能為彼此都帶來「回收效益」（頁 43）。

³² 筆者特別用「朱利安模式」一語，表示「跨文化對話」可以有多種模式。例如何乏筆的「跨文化批判」模式，可能就是在批判「朱利安模式」後，「接著講」的另一種「何乏筆模式」。當然，跨文化批判或對話，不必限於上述兩種模式，而這兩種模式也可能反映出他們身處的時代處境之不同。至於何乏筆式的跨文化批判模式，更強調漢語的當代哲學潛力，並更加著重漢語哲學與歐洲哲學的互文生長。可以說，解構歐洲哲學的形上學成見已不是何乏筆的最關心處，他最關心的毋寧在於當代歐洲和漢語哲學可以跨文化而實質地動態生長出如何的未來性。換言之，何乏筆不

針對西方傳統形上學的（外部）解構，更從東方的非形上學立場吸收資源，尤其從老、莊的「虛無」、「環中」、「渾沌」等概念蛻變而來。為證成筆者的觀察，底下進入對「之間」的分析。

從隱喻來看，「之間」是經由面對面的雙方對照，所打開的空間隱喻或通道意象。它是「間距」的對照張力與反思理解，所要進入的流動交換之理想狀態。朱利安對「之間」的說明，同時透過遮詮和表詮來表達。從「遮詮」面向看，朱利安主要在於澄清「之間」不是西方形上學的概念，只有跳出希臘以來的存有論思考模式，才能契近它。如他指出：

之間的本性是，不留焦點，不留固定點，它就不引人注意。之間總是遣回到不是自己的他者 (*L'entre renvoie toujours à un autre que lui*)。如是，「之間」的本性乃以凹狀存在，而不是滿滿的，它沒有屬於它的定義，因此無法擁有本質。……我們看到為什麼歐洲哲學未能關注「之間」：之間必須——或者也可以說它命該如此 (*fatalité*)——避免存有 (*l'Être*) 問題，而這個問題，自古希臘到現在，乃是哲學據以立論的根基。因為「之間」沒有定義，而定義製造「存有」 (*fait "être"*)，所以「之間」避免了本性與屬性問題；結果是，之間是那個逃離了「有關存有的論說」——即本體論——之掌握的。³³

焦點、定義、本質等概念，都是希臘形上學思維下的存有論概念群，它們和同一／差異共構相即之分類模式，有著表裏關係。「之間」則完全屬於——不固著、難定義、無本質——難以命名、無法歸類狀態。這種近乎「無名」的處境，卻具有一種流變與轉化的力量，它總是讓固定的一方不再能固著於自己，而流向他者去運動，或者說對他者敞開。此即朱利安所謂「之間總是遣回到不是自己的他者」。這種令存有論思維想不透、摸不著的「之間」，乃因為它打破了希臘人形上（本體）／形下（現象）的二元區分，也捨棄了形上（同一性理型）對形下（差異性現象）的優位與超越。換言之，西方形上學走向了同一性的絕對超越之追求，它總是在形下的

從過去的歐洲和過去的中國之歷史對比出發，而是以當代性的處境和課題為出發。參見何乏筆：〈跨文化批判與當代漢語哲學〉，《修養與批判——跨文化視野中的晚期傅柯》，頁 10-23。

³³ 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁 61。值得一提的是，朱利安對「之間」的描繪方式，總讓人想起海德格對「無」的描述，而海德格亦一再指出西方形上學未曾真正沉思過「無」的深意。關於海德格對「無」的探討，參見氏著：〈形而上學是什麼？〉，孫周興選編：《海德格爾選集（上）》（上海：三聯書店，1996年），頁 135-153。

現象之外、之上，找尋更終極、更基源的實體物³⁴。而朱利安所嚮往的「之間」，不再是形上學的高度嚮往，而是非形上學的流動交換：

對柏拉圖而言，之間的想法找不到實際上可以立足之處，它只能來自混合與「駁雜」(“mixte”)，來自必須解開的錯亂之混淆的認同。希臘人對「極端」深深著迷，因為只有極端會突顯出來，具有可以分辨的特徵而且可讓人辨識它們之間的差異。但是希臘人很可能忽略了流動的「兩者之間」(l’entre-deux du flux) 與過度時的「模稜兩可」(l’indistinct de la transition)，它們都不具有特定屬性(它們是《老子》一書裏所謂的通「道」)。其後果是：柏拉圖無法給這個生命之間任何實質，因為把生命一分為二，在「之外」(l’“au-delà”)裏提倡了他在《泰阿泰德篇》(Théétète)當中所謂的「真正的生命」，該生命奠基於存有(l’Etre)並且排除了生成與曖昧。但是生活的思想卻因此被遺棄了。哲學自此之後思索「真正的生命」(vera vita)，可它豈不因為生活不停地越界而進入另一方，而默默地變化，因而放棄了這個逃離了「本質」的「生活」嗎？哲學豈不因為缺乏「之間」的概念，而「放棄了」(“laissé tombé”)生活？換句話說，放棄生活的後果的確很嚴重。³⁵

所謂希臘人對「極端」著迷，也就是對精確固定的本質真理之追求。他們總在「最終差異」的區分之下，追求「同一性認同」，以獲得理智的清明與確信。然而這種對「抽象」的著迷，對現象流變之外、之上的恆定追尋，使得希臘形上學不容許模糊、混淆、曖昧，同時也排除了流變、生成的可能性，而模稜兩可的「之間」也就

³⁴ 「本體論捕捉不到之間，因為本體論之本性，即有關存有的論述，乃觀照實體事物……本體論發展的存有思想，由於無法立足於『之間』，因而追求對『之外』(l’“au-delà”)的認知；這個『之外』也被理解為『之上』(“au-dessus”, méta)，也就是說『物理之上/形而上』(méta-physique)。該思想只能在這種超越當中找到出路。簡而言之，人們因為無法給予不具本性的之間實質，所以才能——才必須——想到『之外』及其對高度的嚮往(即對『之上』的嚮往)。」朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁65。不過，值得注意的是，朱利安似乎並未完全否棄西方形上學的價值與意義，甚至認為形上學依然還是一種資源，如它豐富了西方文化對理想的想像與世俗的批判，另外它也可反照東方因缺乏形上學思考的長短處。如以《本質或裸體》一書為例，它一方面解釋了西方裸體繪畫的恆定性，另一方面也對照出東方「不可能的裸體」。余蓮著，林志明、張婉真譯：《本質或裸體》(臺北：桂冠圖書公司，2004年)，頁39、107。

³⁵ 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁71、73。

沒有立足之處。朱利安認為，西方哲學因競逐於超越而抽象的「(真正)生命」，卻因此錯過當下而具體、流變而多彩的「(豐富)生活」。所以他要警告西方哲學因追求抽象生命而走向離棄生活的危機，因為「放棄生活的後果的確很嚴重」³⁶。言下之意，西方哲學偏向抽象思維，東方智慧重在生活體驗。而「之間」這一概念，正是乞靈於東方(老莊)生活智慧之體驗。如他上述提及的《老子》之虛無、通「道」，以及底下所提及的《老子》之呼吸「橐籥」、《莊子》之渾沌「虛空」，甚至文人繪畫(亦受老莊啟發)的氣韻生動之「留白」：

之間是一切為了自我開展而「通過」(“passe”)、「發生」(“se passe”)之處。因為中文不是源自「是/存在」(“être”)這個動詞，所以它不必關注存有……我們所謂的「世界」，也許說得太客觀了，難道不是指「天地之間」，就如老子說的：「其猶橐籥乎？」「虛而不屈，動而愈出。」(《老子》第五章)呼吸行於「之間」，如人體裏面的氣囊；是呼吸使我們活著。又好比，文人畫家在筆劃之中留下之間，因此使筆劃生氣蓬勃。這個理所當然的事實卻不是一個非存有/不存在或空無的空白(un vide du non-être ou du néant)，它與來自印度的佛教的空(sunya)是不同的，佛教的空仍然屬於本體論。它倒是如王弼所注疏的，是有運作力的「無」，並且「有」乃從無取得「利益」(“profit”)。又如，生活在出生與死亡之間開展，以持續的變化來自我更新，如《莊子》所說的：「注焉而不滿，酌焉而不竭。」³⁷

在經由遮詮過程而表明「之間」和西方形上學、存有論、本體論的脫鉤之後，朱利安又進一步表詮該如何恰當理解「之間」。這就從對西方形上學的自我反省與外部解構之後，轉而向東方「非形上學」的他者視域敞開，尤其是通向於老莊的道之視域。例如上述所謂：通道、橐籥、渾沌、環中、留白等等，完全不是西方形上學的「實體」、「實有」事物，反而都呈現出所謂「凹狀」特徵。「凹狀」是一種「虛」或「無」的(負)空間隱喻，但它不是實有取消後的空洞之虛無，反而呈現生氣蓬勃、活力湧現之可能³⁸。若以朱利安喜歡用「呼吸文化」來指涉東方文化做譬喻，身

³⁶ 朱利安這種觀點，可追溯到胡賽爾(Edmund Gustav Albrecht Husserl)的「生活世界」，參見胡賽爾著，張慶熊譯：《歐洲科學危機和超越現象學》(臺北：桂冠圖書公司，1992年)。

³⁷ 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁63。

³⁸ 如以《老子》的話說便是屬於「無」之「妙用」：「常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微」、「有之以為利，無之以為用。」另外，朱利安所謂：「佛教的空仍然屬於本體論。」的判斷，似乎不

體或天地就都具有中空、虛納的「之間」特徵，因此人的呼吸之氣，或者天地氣息交換，總是「注焉不滿，酌焉不竭」地永續循環、千變萬化著。對於朱利安，這便是東方非形上學的智慧之道，它們來自於當下具體的生活體驗，而非抽象思辯。而山水繪畫的留白，其實也是透過無／有、虛／實「之間」來呈現，它總是透過可見性與不可見性「之間」的微妙變化，來彰顯氣韻生動。山水畫所要表達的乃是變化的精微過程，而不是西方裸體畫對超絕理型的形上追求³⁹。

朱利安的間距與之間，乞靈於老莊生活之道的體驗，並不僅止於上述，仍然還有再發揮的餘地。不過，筆者想先轉換一下陣地，位移到《莊子》視角，另類觀察《莊子》和朱利安的交會通道，尤其透過「兩行」、「渾沌」等觀念，來和「間距」、「之間」做更進一步的交流對話。

五、朱利安的間距與《莊子》的兩行

〈齊物論〉處理的核心課題之一，便是如何回應「是非」，或者如何「齊」物論。「物論」在〈齊物論〉裏，簡單說，可被表述為：「儒墨之是非，以是其所非而非其所是。」而「是非物論」要如何「齊」？何謂「齊平」是非物論？首先得說明是非物論和名言符號的關係。從《莊子》看來，儒墨是非乃透過語言符號的區分和偏執所產生。就「區分」這一角度說，《莊子》繼承《老子》第二章的語言觀，認為語言具有二元結構的分類特性，如美／醜、善／惡、有／無、難／易、長／短、高／下、前／後，等等概念，雖看似相反、實相依待。認同一方價值（美），通常也就建立在差異與排除之上，而被排除者則邊緣化為他者（醜）。可謂他者以弔詭方式，成就了中心價值。《莊子》進一步將這種語言符號的二元結構性表述為：「彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。」⁴⁰也由於這種「彼／是」方生、「可／不可」相因，其結構來自名言的「分」與「成」之特質，故《莊子》乃言：「其

甚精確。

³⁹ 如朱利安在《本質或裸體》一書強調：「中國繪畫希望建立及誘發的，是『虛』與『實』之間的交錯與相互作用——亦即透過竹枝或石塊的形態佈置，可見的與不可見的、『有』與『無』之間的相互滲透。」（頁111）。

⁴⁰ [清]郭慶藩輯：〈齊物論〉，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985年），頁66。

分也，成也；其成也，毀也。(凡物无成與毀，復通為一)⁴¹「分」是「名言」(名辯)的基本特徵，它在命名與分類的區分作用下，雖確立了某些本質內容或價值標準(成也)；但它同時也限定或裁縮了事物的可能性(毀也)。換言之，思想、價值或任何文化體系，由於不可能離開語言運作而存在，但語言的開顯作用(成也)，在《莊子》看來，同時也隱含著遮蔽危機(毀也)。所以《莊子》經常嘲諷人們對語言缺乏省察能力，不能看到語言分辨功能的限制性，如〈齊物論〉言：「故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。」⁴²不要以為「分、辯」的功能是絕對普遍有效的，事實上它經常有所宰割而犧牲、也有所遮蔽而不明。一旦不小心，就會落入「儒墨是非」的爭鬥不休，成為《莊子》嘲諷的變調八德：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也，請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。」⁴³

「封」是遮蔽後的封限，「常」是區分後的定著。一旦人們陷入了通道遮蔽而封限、語言僵化而不流，便會形成一系列對立的框架(畛)，而那些看似左右倫常有別、意義階層有序的符號世界，同時也會是一個話語權勢的鬥爭世界。故《莊子》批判：「名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」⁴⁴這也再度回應了「儒墨是非」的鬥爭結構：「以是其所非而非其所是。」大家各自站在對自己有利的語言視角看對方，結果自然容易造成：自己所肯定的正是建立在對方所否定的，而自己所否定的又正是對方所肯定的。大家各是其是，各非其非的結果，便落入《莊子》所謂的「自彼則不見，自知則知之」⁴⁵。(自以為的)彼和(自以為的)此，總是看不見對方所看見的，總是只見到自己想見的。可以這麼說，《莊子》認為語言深度影響人的視角位置，一不小心，甚至可能完全被語言分類給支配觀看世界的視角。

這裏便又涉及語言「區分」所可能隨之而來的「偏執」，亦即《莊子》對觀看視角的固執不化之反省。一言蔽之，語言的固化、視角的偏執，涉及《莊子》對是非物論背後的「成心」揭露。對〈齊物論〉言，人的思想與文化無法摒除語言，而

⁴¹ 同前註，頁 70。

⁴² 同前註，頁 83。

⁴³ 同前註，頁 83。

⁴⁴ 〈人間世〉，同前註，頁 135。

⁴⁵ 〈齊物論〉，同前註，頁 66。

語言所開顯的知見有它約定俗成的意義，《莊子》也並非要全然否定或取消知見。它只是強調：「夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。」⁴⁶亦即語言作用（夫言），不會只是空氣般無意義的拂動（非吹），它可以有意義的指涉（有言），但卻不會是絕對真理而只能具有暫時約定的價值（特未定）。然而人們卻經常將「特未定」擴張為絕對而普遍（有常），遺忘了自己觀看視角的限制性。換言之，〈齊物論〉所謂「是非」，是指名言知見被固執化、封閉化之後，偏執一端知見又唯我獨尊的心態和後果。也就是說，「是非（偏執）」是由「成心」作祟的後果。不僅如此，〈齊物論〉甚至更深更廣地指出，人的知見分辨、言語爭鋒所造成的生命傷害，背後都有著「成心」在推動：

大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也……夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。⁴⁷

《莊子》似乎悲觀地認為每個人幾乎都以「成心」為師，而成心便是「是非」真正病原。由成心推動的是非爭辯，將導致人生種種耗損與傷折，可以說它也是人生「失養」的病灶。反過來講，人的養生之道便和「成心」的反思、鬆解有著密切關係⁴⁸。「成心」狀態，〈逍遙遊〉將其描述為「有蓬之心」，亦即猶如被茅草堵塞而不能暢通的心識狀態。這種固化的成心知見，用現代的話說便是深陷意識型態的牢籠。〈逍遙遊〉曾用惠施為例，說明他為何只固執於壺蘆的容器（本質）定用、大樹的木材（本質）定用，卻從來看不見、想不到萬事萬物皆可能轉換角度來另眼相待、另類活用。莊子嘲諷惠施，完全不曾想到「無用之大用」。所謂「無用之大用」，便是透過對「有（用）」給予去固定、去焦點的虛損作用後，保持「虛心」、「無為」的敞開心境，然後讓萬事萬物保有最大的可能流動性。如此一來，它可能

⁴⁶ 同前註，頁 63。

⁴⁷ 同前註，頁 51-56。

⁴⁸ 這也可以說明，為何《莊子》在〈養生主〉一開篇就要提及「知」的問題：「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。」同前註，頁 115。因為「知」在《莊子》一書，通常和名言、成心分不開。需要稍微說明的是，《莊子》不是反智論，也不是反對知識，而是要批判固執不化的成心知見。

產生最大的「妙用」可能。莊子說，這種狀態才能與物無待、無為逍遙。而它的前提則要洗滌、清掃「有蓬之心」⁴⁹。這也是為何《莊子》強調「心齋」工夫，那種直指「成心」（意識型態）的洗滌拂拭。

「心齋」的工夫重點，關鍵在「虛」。所謂：「虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。……瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。」⁵⁰「心齋」使顏回的成心成見得以鬆軟敞開，不再那麼絕對自我中心。一旦心齋的反思工夫到位，也就能清通蓬心、虛懷若谷：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也；可謂虛乎？」⁵¹顏回從絕對自我中心（實自回也），到敞開而聆聽（聽之以氣），這個去自、去我（未始有回）的「虛懷」，正是心齋效果。

若用朱利安的話說，「心齋」正是對「成心」、「成見」的重新反思和理解。如前所言，人既需要透過語言來思考與觀看，就代表著人的知見不可能無所限定。然而限定一旦未被覺察，進而僵化而固著成自我中心，也就掉入了偏蔽而未思，如此一來，《莊子》才斥之為「是非」。「是非」對《莊子》言，雖不是沒有它的所見和意義，但極容易落入「自是非他」的爭權奪利。如此人們以各自偏見在互相遭遇，非但未能彼此照見自身立場的特定，進而促使雙方各自反思其特定知見的有限性；反而一再重複「自我中心」和「排他暴力」的惡性循環。而這便是《莊子》所要批判的儒墨是非之惡性循環：「以是其所非而非其所是。」

《莊子》觀察人的觀看、立場、知見，並分析它們和語言二元結構的關係，以及語言符碼和知見立場的交纏共構，指出其背後的成心作祟等等洞見，都和上述筆者對朱利安的觀點分析多有契同。例如朱利安經常強調中／西哲學與文化的間距現象，首先就建立在彼此採取了不同的語言使用方式（表意文字 vs. 拼音文字），而選擇不同的語言使用模式，便規範了不同的思考框架和文化氣質。朱利安雖認為可將語言視為「資源」而不必是「決定」，因此語言的使用雖開顯某區域文明的觀看角度，但不能否認的是，他也強調這個開顯同時也會自我凹陷在「皺褶」中。任何的思想與文化必然都得透過「皺褶」來表現，而一旦「皺褶」未被反思、不能攤展開來，朱利安便認為這樣的「皺褶」資源，將同時轉變為內部常規，墮化為同一性

⁴⁹ 〈逍遙遊〉，同前註，頁 36-40。

⁵⁰ 〈人間世〉，同前註，頁 147-150。可見「聽之以氣」仍可透過：「虛而待物」、「唯道集虛」、「虛室生白」來理解。

⁵¹ 同前註，頁 148。

觀點的合法保障。換言之，它成了《莊子》所謂的成心成見、是非知見，成為保障意識型態的基礎來源：

我們抓住了一條皺褶，它形成我稱之為一種思想的共識資源；然而，從文化的內部觀察的話，則察覺不出該皺褶。此外，皺褶已經成為常規，於是自以為具有一種「基礎」(“fondement”)之合法性(它自我授權這種合法性)。⁵²

所有的文化都出於一種角力關係(un rapport de force)，如是，都被混雜的事物修煉過。某些一致性(理)樹立了自己的威望，就埋藏並掩蓋了其他的一致性(理)；從此之後，只有跳出那些被同化了的視角——同化到沉積為「自明性」或是我稱之為「思想的皺褶」(le pli de la pensée)——，才能重新發現那些被掩蓋的一致性(理)。然而，只有遇見一個外在(un dehors)而透過與之對照，才可能產生這種面對自己的突破與檢視。如此一來，常常接觸中國思想就會間接地使人對歐洲思想內部的張力更敏感，這點會使歐洲那些被深埋的選擇重新浮現：不再是從外在，而是從內在，突顯出在歐洲本身的發展當中使它富有孕育力的「異質性」(l'“hétérotopie”)。因為這種在文化與思想之間檢視它們的間距之舉，不會把思想孤立起來。⁵³

當「皺褶」在內部自身成為常規後，就會像版模一樣，強迫人們印製「一致性」的思想圖像。而原本文化內部擁有的「混雜性」，就逐漸被修整為「同一性認同」之理。這樣的「理」容易被視為先驗性、本質性的「理所當然」，而這就是朱利安所指出的「思想皺褶」。「皺褶」隱喻可謂傳神，它向內緊縮又同時向外排擠，形成自身意識不到的深海溝壑。所以朱利安強調：「我十分注重我的研究的意識型態層面的意義。」⁵⁴若用《莊子》的話說，「思想皺褶」就是「有蓬之心」，它因封閉而堵塞了自己向外敞開的通道，所以只能自我重複「一致性」認同。也由於它深陷自身溝壑，所以也就不易看見外在的異質性，同時也難照見自己被掩蓋的同一性網羅。這就像〈逍遙遊〉的惠施一般，當他掉入單一化視角的本質主義、思想皺褶裏(死於罔罟)，他便看不見萬事萬物的其他可能性，因此呈現「排他性」的暴力行

⁵² 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁47。

⁵³ 同前註，頁51、53。

⁵⁴ 于連：〈新世紀對中國文化的挑戰〉，頁23。

為（掊擊不合定用的壺蘆）。

朱利安的「間距」概念，或是為了透過東／西思想文化的互相鏡照，透過「外部解構」來打開（西方）溝壑、攤展（西方）皺褶。一則照見自身的成心成見，再則經由反思而浮現被排除的異質性。因此朱利安相當樂觀地認為繞道中國的間距之旅，不會把東／西思想孤立起來，反而可為彼此帶出富有孕育力的交流⁵⁵。

若用《莊子》的概念再說，朱利安的「間距」近乎〈齊物論〉的「兩行」。《莊子》對成心知見與儒墨是非的揭露，當然不純為批判而批判，更是為了「齊」物論。然何謂齊乎物論？泯除是非？對此則還要進入〈齊物論〉文脈來解讀。用《莊子》的概念說，它涉及「莫若以明」、「照之以天」、「得其環中」、「休乎天鈞」等描述。大抵上，這些概念約略指涉同一種內涵，它們都可落實為「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行」的精神。為進一步說明「兩行」，我們再回到〈齊物論〉來解讀：

欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰莫若以明。……其分也，成也；其成也，毀也。凡物无成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也，……是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。⁵⁶

〈齊物論〉這段話極為關鍵，也和朱利安的「間距」一說頗為相契，甚至筆者會認為朱利安的間距與之間等主張，頗受《莊子》影響啟發。為方便筆者進行《莊子》與朱利安的對話交流，不妨請讀者先將〈齊物論〉的「彼」／「是」兩造，暫時轉換為「東」／「西」文化之兩輪。彼／是兩端，用現在的話說就是「彼／此」兩端，而在〈齊物論〉的具體脈絡，狹義上可指涉「儒／墨」是非之兩端。更深的意涵當

⁵⁵ 朱利安這個「孕育」的呼喚和期待，想必是可以被認同和欣賞的；但進一步的問題還在於，他的具體操作之實踐方式（帶有濃厚東西並列的對比陳述），是否真可達到「孕育」效益？或者是在不同的歷史階段，可以發展出更直接的跨文化生產對話？這些都值得進一步思考。

⁵⁶ 郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 63-70。

然和前文討論過的語言二元結構的「區分」與「偏執」有關。而語言資源的不同分類方式（其分也），決定了人的特定觀看圖像（成也），但這樣的世界圖像不會是全景風貌，而是由特定視域所建構出來的片面圖景。換言之，有所見必也有所不見（其成也，毀也）。在《莊子》看來，墨儒兩端就因缺乏「莫若以明」的反思省察能力，結果才會將一端知見擴張為全視全知，如此才掉入「儒墨是非」的排斥與鬥爭。換言之，從「彼／是」再掉到「是／非」，中間環節還加入了成心的偏執。而《莊子》認為要解開這「彼亦一是非，此亦一是非……是亦一無窮，非亦一無窮」的無窮鬥爭與糾纏泥淖，首先要有「莫若以明」、「照之以天」的能力。

「以明」、「照天」都不宜被理解為任何的形上論述，它與形上學的超絕追求無干。它的真意在於深刻地反思「彼／是」的二元結構既相反又相成的弔詭特徵，它涉及到老莊對名言符號的批判性反思⁵⁷。也就是說，「彼／是」是運用語言思考必然會產生的現象，不管是就儒／墨兩家來說，或就東／西兩大文明去講，「彼／是」的差異現象是語言區分作用所自然會形成的。真正的問題在於，習慣於「彼方」或「此方」的兩端者，很容易陷溺在思想皺褶的內部裏，然後將自己的知見視為理所當然。如此一來，便順著語言的區分皺褶而養成內縮與排他慣性⁵⁸。這在《莊子》，便是自師其成心，墮入各自封閉的無窮是非之惡性循環。要解開這種惡性循環，首先要有「照」「明」能力。「明」和「照」皆是指能反觀自省：彼／是、儒／道、東方／西方，沒有任何一端知見可以宣稱它是絕對普遍的先驗真理，大家都各有所見也各有所蔽，尤其當兩方知見產生一種鮮明的對照時，也就更加突顯了「彼是方生」的結構。陷入思想皺褶的成心者，由於缺乏這種相互照明、自我解構的能力，容易墮落在「自彼則不見，自知則知之」的獨眼狀態。結果自然會呈現出朱利安所描繪的文化差異圖像，如西方文化向來偏執於裸體（本質）畫，而東方則鍾情於山水（氣韻）畫，結果便各自看見並重複構做自己的文化圖像。

而「莫若以明」、「照之以天」，是為了在「彼／是」的間距張力下，一方面能

⁵⁷ 關於老莊對名言符號的批判反思，筆者已有多篇文章一再詳論，此處不擬重複。參見拙著《道家型的知識分子論——莊子的權力批判與文化更新》。

⁵⁸ 相應的見解，朱利安則指出：「一個學術研究的戰略問題，我想可以從兩個方面談，其中有兩個暗礁必須避免：一是『自身』，一是『他者』。所謂『自身』，即本族中心主義，它將本文化的軌跡放大到其他文化，並認為這是理所當然。……另一極是所謂的異族情趣，受區別與距離所吸引，越遠越美，將中國構成為一個『他者』。」于連：〈新世紀對中國文化的挑戰〉，頁 19。

看見自己皺褶並反思自身成見，另一方面則打開一條新通道，讓異質性被重新召魂出來。這條奇異而帶有生產力的通道，朱利安便稱之為「之間」，而《莊子》則稱其為「環中」。而經由這個「非處所的通道」，朱利安樂觀地相信東／西文化能進入跨文化的交流，而《莊子》則許諾所有對立的兩端可進入跨域的「兩行」流通。何謂「環中」？它又被稱之為「道樞」，它來自車輪輻軸或陶鈞埏埴的中空軸心之意象隱喻。若運用一點想像力，「道」可被擬像或比喻成不固不著、流動常新的轉輪，而「儒墨是非的自我中心論」或「東西文化的自我中心論」，由於各自偏執一端而排斥他方，其結果將造成輪轉的僵持與停滯。換言之，「彼／是」的力量若只有各自為政而不相容、不推動對方，那麼將使得「彼／是」雙方產生「對偶」的僵持。所謂「道樞」或「環中」，就是透過中空虛無的通道或支點，使雙方的力量得以互相轉化到對方去，或讓對方的力量同時轉化到自身來。如此一來，便可用「得其環中」的通道，來化解「彼是相偶」的對峙，使其在「莫得其偶」的互相過渡轉化中，讓彼此觀點和立場得以位移交換，以促使語言的流動輪轉、文化的對話交流，得以生生不息地創造下去。如此或可達成「得其環中，以應無窮」的效益。這樣的「無窮」效益，既鬆解了「是／非」兩端的偏執，又推動了兩端交換的更新，所以《莊子》許它為「和之以是非而休乎天鈞」的「兩行」效益⁵⁹。

六、朱利安的「之間」與《莊子》的渾沌

從老莊的角度來觀察朱利安の間距、之間等說法，除了觀點的相契外，也可發現朱利安一再援用《莊子》的思想資源來詮釋跨文化交流之圖像。尤其在解釋「之間」這個特殊「通道」時，更清楚表現出來：

我將把自己定位在這個之間的「無處」(“nulle part” de l’entre)，也就是說，定

⁵⁹ 關於《莊子》對「是非物論」的批評，並不因此走向不可知論、懷疑論、相對論；而《莊子》對「和之以是非」亦不必被理解為指向「無是無非」的絕對境界；換言之，《莊子》的「齊」「是非」的「是非」，可能有更複雜而豐富的面向，如方萬全曾提出《莊子》要破除的只是成心偏執下的是非之辯；至於《莊子》「以無為定是非」可能涉及道德知覺層面的是非，則須透過道德虛靜訓練來回應。方萬全先生的觀點雖和筆者討論脈絡不同，但一樣反對將《莊子》的立場簡化為「無是無非」。方先生的觀點，參見方萬全：〈莊子的是非之辯與無為定是非〉，《中國哲學與文化》(桂林：灕江出版社，2014年)，第11輯，頁167-192。

位在這個「非處」(l'“a-topie”)那種沒有位子的「之間」裏。然而就是通過這個從來不被隔離的，不具有任何特質的，沒有本質也沒有屬性的「之間」而起「作用」(“fonctionnel”)，如中文所說的，「用，通」(“communicationnel”)，因而操作起來。⁶⁰

朱利安所謂：「如中文所說的，『用，通』，因而操作起來。」很可能就來自《莊子·齊物論》：「凡物无成與毀，復通為一。惟達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也。」可以說，朱利安是運用《莊子》的「道通」、「復通」、「知通」來理解「之間」的流動交換。而「一」則是對「成／毀」二元結構的超越；「無處」、「非處」，則是對老莊的「虛」、「無」，山水畫的「留白」、「平淡」，等等觀念的吸收有關⁶¹。朱利安援引道家觀點並非孤立、也不偶然，他一再透過「中央」、「中空」、「中軸」這些意象來詮解「之間」，甚至直接用〈養生主〉庖丁解牛中的「緣督以為經」之「遊刃有餘」，來說明「之間」的穿越、流動效益：

〔之間〕完全像一座建築物的架構的中央棟樑，同樣地用樑柱之間的張力——就技術而言，還不是引申義——來「支撐」(“tenir”)整座建築物，以其字面義「事物之間互相支持」(“entre-tenir”)。⁶²

然而，當「之間」不再被侷限於仲介／中間階段的地位，不再處於最多和最少之間，而是像穿越(l'à travers)那樣地展開的時候，之間的功用會是什麼呢？中國思想用氣息、流動和呼吸（氣：「能量」，此譯詞還太希臘式）來看待我們所謂的「現實」(le “réel”)。「之間」是，或者說「作為」，一切從

⁶⁰ 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁 75、77。

⁶¹ 如朱利安在《淡之頌》說：「淡的主題，仍是在與道家思想那最初也是最終極的『道』相連之後，才在中國有了特殊的意義」、「他知道那些對立的極端彼此是相通的，他知道一切只不過正在從一個階段演變到另一個階段，在發展過程中。自此，我們看到平淡有一個極重要的特徵，即顯示這種經常性的過渡轉變。味道產生對立和分辨，淡而無味卻使現實從不同的方面彼此聯繫，使它們互相敞開，也使它們溝通。平淡揭露開它們之間共同的特性，因而透露它們的本質。平淡是整體的調性，它使人們的視線投向最遠之處，使人去感覺這個世界、去感受個人狹窄的眼界之外的真正生活。」余蓮著，卓立譯：《淡之頌：論中國思想與美學》（臺北：桂冠圖書公司，2006年），頁 18、31。尤其要強調，《莊子·刻意篇》可能是先秦談論平淡最深刻的文獻。

⁶² 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁 87。

此 / 經由此(d'ou/par ou) 而展開之處。《莊子》裏有名的庖丁解牛之刀便是「游刃有餘」地解牛：因為庖丁的刀在關節「之間」，所以不會遇到阻礙和抵抗，牛刀不會受損，總是保持像剛被磨過一般地銳利。養生也具有同樣的道理。如果生命力暢通無阻地行於我們體內運作「之間」，並且在通過之際滋潤它們，生命力就會使我們的身體保持敏捷，生命力也永不枯竭。⁶³

庖丁解牛所以能技進於道，關鍵在於找到「空隙」（有間）。一般人容易在實有層打轉，於是刀體與牛體在錯綜複雜的筋骨肉體中，相互碰撞而相刃相靡。這是因為一般庖丁無能將手中這把刀給「虛薄化」（無厚），或者說一般庖丁不能將自我意識中心給虛位化，讓身心合一（官知止而神行）而任隨牛體的自然紋理（依乎天理）。而技進於道的高級庖丁，則能順牛體的自然空隙而走（因其固然），找到一條刀與牛無礙的「之間」通道（彼節者有間）。如此一來，「以無厚入有間」則能「游刃必有餘地」。朱利安就是透過〈養生主〉的「緣督以為經」、「無厚入有間」、「游刃有餘地」，來詮釋他的「文化間談」。「緣督以為經」據郭象和成玄英的注疏：「順中以為常」、「緣，順也。督，中也。經，常也。夫善惡兩忘，刑名雙遣，故能順一中之道，處真常之德，虛夷任物，與世推遷。養生之妙，在乎茲矣」⁶⁴。而朱利安由於深受王夫之影響，在解讀上又加入了「氣」的流動穿越之描繪（亦即氣在督脈這中空管道之間流動循行）⁶⁵。不管如何，庖丁遊刃的通道具有「中」、「空」特質，也和「虛」、「無」特質相應，它們雖不必指涉實有、實位的具體空間，卻能如〈齊物論〉的「環中」那樣，發揮「以應無窮」的妙用。這樣的妙用便是打開彼此交換、物我兩忘的「渾沌」空間⁶⁶。至此，朱利安的「之間」又可透過《莊子》的「渾沌」來加以注解。

朱利安再三強調，「之間」是無法被定位、定義的，它雖「無處」卻能發揮「通達」妙用。它具有混合駁雜與模稜兩可的特質，它總在兩者之間不停地扮演流

⁶³ 同前註，頁 67、69。

⁶⁴ 郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 117。

⁶⁵ 關於王夫之對〈養生主〉的詮釋，受到內丹的身體修煉經驗之啟發，以及這種採內丹式精氣流動觀點對「緣督以為經」的解讀，請參見拙文：〈《莊子》精、氣、神的工夫和境界〉，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008 年），頁 119-166。

⁶⁶ 關於《莊子》渾沌與圓中、環中、中空的關係，請參見拙文：〈道家的神話哲學之系統詮釋〉、〈神話、《老子》、《莊子》之同異研究〉，兩文皆收入《莊子靈光的當代詮釋》，頁 167-272。

動交換作用。根據這些特質，大抵可以推斷朱利安的「之間」，其實也具有老莊的「渾沌」性格，甚至有可能乞靈於「渾沌」。例如《老子》對道的描述總具有渾沌特質，那種恍兮惚兮的混融模糊性⁶⁷；而渾沌之道的流動、流通性，老莊也最常使用「水」、「湖」、「海」這一類意象來隱喻。另外，對於道的「環中」特質，《莊子·應帝王》則透過渾沌（中央帝）寓言來呈現：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。⁶⁸

若將寓言故事中的「南海之帝」與「北海之帝」，暫時代換為朱利安的「東方文化」與「西方文化」，那麼「中央之帝」便可視為朱利安透過東／西「間距」的張力，所欲創造出來的「之間」通道。可以設想，原本南帝與北帝是無法面對面的，它們只是各自封閉在南海與北海的區域空間（如朱利安的東／西文化之起源不相干性）；唯有來到「中央」（環中）這一特殊空間，這兩端才能真正「相遇於渾沌之地」。可以說，「渾沌之德」的流動與渾融特質，讓原本互為他者的南／北對立，有機會不堅持此疆彼界、不相互排斥。現在透過一個奇妙的中央通道，相遇在「你中有我，我中有你」的渾沌之地，彼此渡過豐富而美好的交流時光。原來「渾沌」寓言早就洩露了「之間」的福音，它歌頌了跨域流動的必要與美好。而南帝與北帝一旦退回自我中心的一偏之見（常人視聽食息的成心嗜好），原本所打開的「渾沌」通道、「環中」空間，便將消失不見，彼此又再度墮回「自是非他」的中心性與排他性的二元對立。如此一來，不管東方或西方文明，都可能各自據王稱帝、號稱自身具有絕對普遍性。對此，朱利安一針見血地指出：「『簡單的』普世論乃相信一種一開始就存有的普世性，作為認同的根據，而那其實是出於種族中心論。」⁶⁹任何一個文化都沒有特權將自身的「思想皺褶」所開顯的一偏之見，普遍化為超然而全景式的絕對真理，否則就犯了種族中心、文化霸權的獨我暴力。而「渾沌」所開啟的中央之地，才是朱利安所嚮往的：沒有本質認同（成心）、只有之間流動（兩行）的跨域烏托邦。而這一渾沌烏托邦之可能開啟，乃建立在兩個「異質

⁶⁷ 《老子》十四章強調「道」乃是：「繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」

⁶⁸ 郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 309。

⁶⁹ 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁 53。

邦」的真正相遇，並願意自我反思與相互敞開方才可能⁷⁰。

七、文化生命與個人生命都需要 「卮言流變」與「養生之道」

朱利安並不將東／西文明視為兩個具本質性、同一性的文化實體，反而比較像是將文化視為可以持續生長的開放性（語言）文本，它們都是藉由語言資源（文）的持續生長（化）來成就活的文化。不僅東方文化沒有本質，西方文化也沒有，而兩者的理想遭逢，將進入語言資源的互文交換與彼此開採的歷程：

我們於是明白，譬如在中國與歐洲思想之間，為什麼偵察出間距並且使它們發揮作用，並不會因此把這兩個世界對立起來——好像差異在它的認同方案當中所作的那樣。請大家明白我的意思：當我說「中國思想」的時候，我並沒有假設它有任何認同，也沒有假設它原則上有任何本質 (nul essentialisme de principe) ——這一點，我需要重複說嗎？——我只是指以中文表述的、形成的思維。即使在這點上，我絕不假設「語言決定思維」，而是因為語言本身也是——或者說它首先就是——資源 (ressource)。《聖經》中的巴別塔 (Babel) 不是詛咒，而是人類思想上的好運 (chance)。⁷¹

文化的本性在趨向同質化 (S'homogénéiser) 的同時也不停地異質化 (S'hétérogénéiser)；在趨向同一性 (l'unification) 的同時也不斷地多元化 (se pluraliser)，在趨向融合與順應的同時也不停地標示自身的特色，去認同而再認同；在趨向自我提升到主流文化的同時也不斷地讓異議發揮作用。這就是為何文化肯定是複數的，總而言之，中國文化與歐洲文化不過是特殊形式的

⁷⁰ 耐人尋味的是，畢來德和朱利安雖在中西文化對話的立場上針鋒相對，但他們卻幾乎都欣賞並運用到「渾沌」資源，如畢來德也強調渾沌鑿七竅：「這個故事的主旨是，我們的主體賴以生存的虛空或是渾沌如何遺失的故事，沒有這種渾沌，主體性就必然凋敝，或是說，必然乾涸。」畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》（臺北：聯經出版事業公司，2011年），頁80。畢來德強調的是身體主體，而朱利安這裏觸及的是文化主體，但不管如何，一旦它們缺乏渾沌、虛空的混融灌注，都將擱淺而枯竭。

⁷¹ 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁47。

文化，但是，是表達得很好的文化形式。⁷²

對朱利安而言，文化是語言構成的文本，語言雖具有一定程度的規範作用，卻未必是（絕對）決定性的。語言不僅在歷史發展歷程中流變著，在遭遇不同文化語言時，更可能產生創造性的互文現象。可以說，語言一直處在混血的流動狀態，而不同文化、不同族群擁有多元雜糅的語言狀態，不但不是《聖經》巴別塔神話寓言的詛咒，反而是祝福。因為它代表人們擁有更多語言交換的資源，更多混血的可能性。文化文本不可能具有單一而固定的本性，不僅中國文化沒有，歐洲文化也沒有。相反地，文化從來就是複數的多音狀態⁷³。如今東／西文化文本的面對面遭遇，這兩個開放性的文化文本，又將進行互文性交換的生長運動。朱利安認為巴別塔不是詛咒，多少暗示了語言多元與語言流動，有助於文化的更新與創造。其論調大概也和後結構主義的羅蘭·巴特 (Roland Barthes) 有其交涉：「諸多整體語言之間的雜亂違礙已不再是種懲罰，經由種種群體語言的同居，交臂迭股，主體遂臻醉境：悅的文，乃是幸福怡然的巴別 (Babel)，通向成功的巴別。」⁷⁴ 在筆者看來，這種多音複調的渾融巴別塔之怡悅觀點，正契合《莊子》卮言流變觀的精神⁷⁵。都強調文化透過語言的交會與流變而持續變形生長，以打開它暫時性、封閉性的意識型態之單一認同。如今朱利安欲透過東／西兩種語言文化的「間距」張力，以打開交會的「之間」空隙與通道，實遙契於《莊子》卮言的文化觀。那走向異質化過程來豐富多元性、開放性的人文「化」成⁷⁶。

除此之外，朱利安在透過庖丁解牛來詮解「之間」時，曾提及「養生」課題。

⁷² 同前註，頁 105-107。

⁷³ 朱利安澄清自己容易遭受的誤解：「我所欲澄清的是，在一個文化系統裏，其實有著多種多樣的頭緒。有主要的，也有次要的；有突顯的，也有隱性的。中國文化中有同西方思想很接近的墨家，但被主要思想發展路向所遮蔽和排斥，正如西方文化中皮朗、蒙田的思想脈動也被主流思想所遮掩一樣。」于連：〈新世紀對中國文化的挑戰〉，頁 23。

⁷⁴ 羅蘭·巴特著，屠友祥譯：〈二、巴別〉，《文之悅》（上海：上海人民出版社，2009年），頁 4。我也發現朱利安曾對巴特有所關注，參見于連著，張放譯：〈第一章（三）、直到我們內心深處整個西方在動搖（巴別）〉，《（經由中國）從外部反思歐洲——遠西對話》（鄭州：大象出版社，2005年），頁 15-22。

⁷⁵ 參見拙文：《〈莊子〉的文學力量與文本空間——與巴特的互文閱讀嘗試》，《文與哲》第 20 期（2012年 6 月），頁 42-94。

⁷⁶ 關於《莊子》的卮言文化觀，參見拙文〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言文化之體的解構閱讀〉。

亦即生命的養護之道，消極上要盡量迴避相刃相靡的耗損枯竭，積極上則要找到暢通無阻、平衡調節的生長之道⁷⁷。如此才能使生命力生生不息、敏銳常新。其實〈養生主〉原本就涉及生命的調節與安養，而當朱利安透過「之間」的文化間談來闡發它，也使得生命的調節護養之道，被轉換到中／西文明的跨文化交流來思考。道理是相通的，個人生命和文化生命都一樣需要找到「空隙」來呼吸、找到「通道」來流動、找到「之間」來彼此通達：

同樣地，我們能在繞過存有論的遠東思想裏所揭露的「之間」及其功能當中取得益處。那可不是推演出來的或者理論化的結果，而比較是被偵測出並且被應用過的。我們查看表示「之間」(“entre”，jian，間)這個表義字：兩扇門之間有月光穿透照亮。然而，說這個之間細縫是用來維持讓所集合的不同元素得以一起玩而不會卡住的遊戲(有名的日本木匠的「間」)，這是不全的，因為這個中文字也指向我們的生活心態，這正是養生之源。此時，該字表示逍遙遊，人在之間流通，虛位以待，其息深深。⁷⁸

朱利安再度強調他的「之間」觀念，與中文「間」字的穿透、隙縫相關。它除了具有「集合不同元素而得以一起玩而不會卡住的遊戲」義蘊之外，這種「逍遙」之「遊」，也還同時具有「養生」義蘊。從《莊子》來說，物我無礙、自由無待，並不是將生命獨我化、封閉化，他總能在與物相遊的整體情境中，做出「與物為春」的回應。如此一來，生命之間才不會落入相刃相靡的撞擊傷害，而能在彼此之間找到空隙來相互悠遊，甚至互給養分以滋長，這便是逍遙與養生的相通之道。如今朱利安透過「庖丁解牛」的養生之寓，所謂「以無厚入有間」的養生通道，不僅可以從物我之間、人我之間來思考，也可以從東／西之間來思考跨文化的互養之道。從「文化之死」走向「文化之活」，文化之間的跨文化互養是必要的通道，而那是「之間」所渴望打開的縫隙。從筆者看來，朱利安之所以渴望打開「之間」這個「無厚」通道，正是善讀老莊之道(虛無、環中、渾沌、庖丁解牛等等)，所轉

⁷⁷ 朱利安批評西方式的克制缺乏調節之道：「是故，我們更能因本體論缺乏『之間』而造成的反作用去評估本體論的命運。這也就是說，我不再相信透過苦行和放棄來消滅欲望，如尼采論說所主張的。」朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁71。如尼采所批判，西方式的精神超越乃建基在形上學思考，而《莊子》非形上學式的養生，則重在調節與平衡，而非克制與超越。

⁷⁸ 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁89。

化出的古典新詮、中西互用的跨文化效益。

八、餘論：朱利安的「間文化性」VS. 何乏筆的「跨文化性」

如本文一開始所指出的，何乏筆（包括畢來德和張隆溪）對朱利安「繞道中國」的迂迴策略，是否真能通達跨文化的動態交流，有所質疑。對照於他所從事的跨文化批判與當代漢語哲學潛力之開發工作⁷⁹，何乏筆認為朱利安儘管已遠超法蘭克福批判理論對跨文化的盲目，但也不認為他真能脫離歐洲中心主義的限制⁸⁰。因此當對朱利安所謂「間距」、「之間」等理想性說辭，進一步還原回「中西對比詮釋」的書寫模式時，它是否真具有「混血（或混雜 [hybrid]）」的孕育生長性？何乏筆顯然相當質疑。何乏筆認為朱利安雖鼓勵東/西文化進行「間距」的照見與交往，卻不見得真能達到兩者進入混血的孕育狀態。如此一來，「之間」的流動開採便要落空！

何乏筆對法蘭克福學派的批判理論雖多所繼承（尤其對阿多諾 [Adorno]），但對「非西方文化」在法蘭克福學派的缺席，卻深表遺憾。他強烈質疑：自霍克海默 (Horkheimer)、馬庫色 (Marcuse) 到哈伯瑪斯 (Habermas)，他們對其他文化的忽視近乎「跨文化盲目」的麻木不仁⁸¹。而哈伯瑪斯自己雖也曾主張「間文化交遇」，但不免流於口號而顯得空洞：

西洋的理性主義必須回歸自身，超克自己的諸多盲點，以使自身開啟與其他文化的溝通，並從中學習。一種名符其實的間文化交遇 (interkulturelle Begegnung) 也將能在我們的諸種傳統中，挖掘掩埋之物。歐洲必須利用她的長處，即她自我批判的潛力和她的自我轉化的力量，以透過他者、異己，以

⁷⁹ 參見何乏筆：〈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29-53。

⁸⁰ 這是很意思而值得三思的現象，即朱利安或許會認為何乏筆漢化太深，而何乏筆則認為朱利安仍然保有文化民族主義、歐洲中心主義的傾向。

⁸¹ 何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》第8期（2009年春季），頁127-128。

及暫且無法理解之物，更徹底地相對化自身。⁸²

哈伯瑪斯的「間文化交遇」，看來和朱利安的「間距」說相類似，都主張西方文化應對非西方文化的異己、他者敏感，以便批判自身盲點並相對化自身，進而轉化自身。然而哈伯瑪斯的說法只是一種宣示，真正跨文化的轉向仍然呼之而未出。對照於法蘭克福學派在跨文化腳步上的裹足不前，何乏筆一開始對朱利安的跨文化工作深表敬佩和期待，但另一方面卻也由期待而失望。根本原因就在於他認為朱利安對當今漢學哲學潛力的忽視：「法國學者于連〔筆者注：即朱利安〕的著作，已初步實現了哈伯瑪斯所描繪的方向（儘管于連不贊成哈伯瑪斯的普遍主義進路）：藉由迂迴中國，以促進歐洲的自我反省為目的。在許多方面，于連的開創性工作值得敬佩，但問題是，他的研究陷入了無法思考現代中國的困境。與此環環相扣的問題在於，無法體認當代漢語哲學的未來潛力。」⁸³

何乏筆雖欣賞朱利安大大超越了批判理論的跨文化盲目，但也指出朱利安：「著眼於中國古典文化，經常忽視現代中國，甚至認為使用外來概念如同主體、客體、真理、美學等，來解釋古典文本的當代漢語思想根本毫無意義。」⁸⁴ 換言之，何乏筆認為朱利安的跨文化對話偏向古典文本，輕忽當代漢語哲學極為特殊的多元跨文化語境。朱利安總是透過各種方式描述兩個古老文化（如古希臘與古中國）的對照性，因為在古典時期這兩者處於未打交道的異質空間，因此具有較純粹的差異對照性格，由此而強調迂迴中國，對西方文化皺摺的成見揭露之必要。但何乏筆卻認為這種著眼於過去歷史的「間文化性」研究，雖然有它一定意義，卻顯得靜態而不夠前瞻。何氏認為必須由「間文化性」的異／我對照，進到「跨文化性」的混血生長，尤其要正視當前東／西文化已然共同捲入的現代性處境。從當今無所逃離的時代共命出發，積極正視當代漢語哲學的混血性格並開發其潛力⁸⁵。可見，朱利安認

⁸² 轉引自同前註，頁 128。

⁸³ 同前註，頁 129。

⁸⁴ 同前註，頁 130。

⁸⁵ 例如他在考察當代新儒家與中國現代性的複雜關係時，雖亦意識當代新儒家具有文化本質主義等等限制，卻也肯定其哲學語境走出跨文化盲目，如經由牟宗三將儒家和康德哲學加以混血後，當代新儒學已進入跨文化的語境中，提供當代人思考另類現代性的可能。參見何乏筆〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉。而受何乏筆影響的林永強，亦強調牟宗三和西田幾多郎的倫理學充滿跨文化的語言痕跡，參見林永強：〈西田幾多郎與牟宗三：跨文化倫理學說的可能性〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 9 卷第 2 期（2012 年 12 月），頁 73-100。另外，德國學者施益堅 (Stephan

為當代漢語哲學在歷經西方哲學概念的「汙染」後，會漸漸模糊掉它原來的文化意涵。而何乏筆卻反而認為當代漢語哲學的這種語言混血傾向，同時也帶給漢語哲學真正進到跨文化的豐富語境中，反而由此孕育出值得正視的當代潛力。

何氏再三強調，隨著歐洲文化的全球化過程，現代性的難題與複雜，早已不純是西方文明的區域問題，也已經無法單靠西方文化資源而得到善解：「尤其歐洲學者必須更徹底擺脫的成見，乃是現代化等於西方現代性的擴展；而且必須理解，就現代性的分析而言，西方的知識資源已明顯不足。……下一步或許就在於充分體認，西方知識在中國的接受和轉化，乃是解讀中國現代性的重要途徑，也是構成『我們』共同問題的關鍵媒介。如此一來，將能使歐洲與中國文化的歷史資源進入互為批判的動態關係。」⁸⁶ 如何吸收更多元的跨文化資源來回應現代性難題，何乏筆認為不必停留在「間文化性」的單純照鑑於古典中國的文化資源，也應該善用當代漢語哲學的「跨文化性」潛力。由此看來，朱利安和何乏筆雖一樣強調跨文化互動的必要，但在相似中，又有重要差異在。近似的是，兩者都從法蘭克福學派的跨文化口號宣言，實質深入跨文化的對話交流。差異的是，朱利安採取兩個古典文明的差異對照，以便在繞道中國後，回去解構西方成見；但何乏筆似乎認為解構西方（形上學）成見，已不是迫切性問題，並認為朱利安從外部中國來解構西方成見之說，終究不免要回到歐洲中心主義的問題意識。而何乏筆既不強調回歸歐洲，也不願停留在古老中國，而主張要正視當前世界的共同處境，並開發當代漢語哲學的回應潛力。何乏筆非常自覺他和朱利安的差異，並運用「間文化性」與「跨文化性」兩概念，來命名他們之間的工作距離：

在當代的情境下，光是依靠歐洲和北美的認識和分析來探討現代性，以及相關的普遍訴求，已失去正當性。哲學不得不試圖以間文化 (intercultural) 與跨文化 (transcultural) 的方式來面對現代問題（依筆者的界定，間文化性以己者與異己的對比為焦點，而跨文化性乃由文化混血的動態交錯，以及當下的共

Schmidt) 也強調京都學派和當代新儒家，具有跨文化倫理學的貢獻，參見〈當代東亞倫理學的兩種主體概念——論和辻哲郎、唐君毅和牟宗三對哲學倫理學的進路〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第6卷第1期（2009年6月），頁145-160。其實這種現象反映出，東西文化在交遇的過程中，不管自覺或不自覺，文化經由語言的翻譯、理解之互文過程中，幾乎都無所逃於混血的跨文化現象，這種現象在整個東亞文化圈的現代化過程極為普遍而顯著。

⁸⁶ 何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，頁144。

同問題出發)。但對歐洲各個區域(國家)哲學的保守維護者而言,這種必要性未必是自明的。⁸⁷

為了展開當代的跨文化哲學,即必須盡量擺脫東西方的文化本質主義。就筆者而言,此乃必須從擺脫歐洲現代哲學根深蒂固的「希臘情結」開始。……然而,擺脫希臘並非等於陷入「中國情結」。此僅意味著,為了進行「我們」所處的現實狀況的批判分析,當代哲學的跨文化研究,需要透過某些特定的共同問題,並探究此問題是否與不同文化線索和歷史資源可產生呼應關係。⁸⁸

從何乏筆自許的「跨文化性」來反思朱利安的「間文化性」,會認為朱利安偏執於兩個古典文明的差異對照,較不突顯當今現實的共同問題,因而顯得保守而過時⁸⁹。而當代漢語哲學正因為長期面臨西方文化的撞擊、吸收、轉化的動態歷練,逐漸在文化混血的交織過程中,蘊育出當今漢語哲學大規模的互文現象。可以說,當今漢語哲學由於長期遭逢文化殖民的異質化語境,造就了它在語言與文化的高度混血現象。有趣的是,對於這種漢語哲學的混血現象,朱利安和何乏筆採取了大異其趣的評價。對於朱利安,這似乎是缺點,表示中國古典文本被西方概念所汙染,因此使得中國古代經典在洋格義的詮釋過程中混淆不明、乏味至極。然而何乏筆卻批判朱利安這種保守態度,容易和文化民族主義再度遇合,也忽略了當代漢語歷經混血後可能帶出的豐富孕育力。可以說,已然被西方語言與文化混血過的當今漢語哲學⁹⁰,

⁸⁷ 同前註,頁130。

⁸⁸ 何乏筆:〈序言〉,《修養與批判——跨文化視野中的晚期傅柯》,頁VIII。

⁸⁹ 林永強是這樣解讀何乏筆這兩個概念的:「我們便可以區分『跨文化』和一般所言的『間文化』進路。前者強調非固定和非本質,後者則站在一種固定和本質主義的基礎上出發。當我們試圖以『間文化』的方法比較甲和乙時,背後就是承認甲和乙的獨特性,從而突顯兩者的差異。……在『跨文化』的視野下,『己異文化』是『混血』的,是一種『動態交錯』,而非只是一種靜態的存有。」林永強:〈西田幾多郎與牟宗三:跨文化倫理學說的可能性〉,頁78-79。林永強的說法大抵是從何乏筆觀點推論出來的(但未必全符合何氏主張,因為何氏並未明確指謫「間文化性」預設了文化本質主義),而朱利安也不會認為自己預設了固定而本質主義式的文化觀,相反地,他在《間距與之間》一書,不斷反覆表示反對文化的單一認同和本質主義。

⁹⁰ 林永強也認為,類似何乏筆指出當代漢語哲學的跨文化性,日本的當代哲學亦充滿這種跨文化現象:「我們可以說『日本之哲學』亦不是『純粹』的,而是多元和跨文化的。它對『世界之哲學』的貢獻正是提供這種非單一化而具不同傳統的交會之道。」林永強:〈西田幾多郎與牟宗

已不會停留在古典中國文化的原貌重複，它早已置身當今文化交織的辯證歷程中，吸收種種異質元素而特具跨文化與當代性潛力：

對一種以歐洲與中國的關係為焦點的跨文化哲學而言，二十世紀的漢語哲學之所以值得關注，恰好因為其產生是透過與西方哲學的致命性碰撞而來。西方概念的使用，並非讓中國典籍無法閱讀或無趣，反而透過這些概念的使用，學者能切入現代性與中國古典文本的關係問題。更進一步來說，藉此可反思「中國現代性」的知識脈動，並理解其普遍訴求的性質。經由現代中國的迂迴乃浮現：此迂迴不僅提供中國古典文獻另一詮釋進路，也附帶重新面對歐洲哲學，並開顯其跨文化潛力的可能性。由此觀之，于連的研究主軸，即經由中國的迂迴，促進歐洲的自我反省，必須更加推進：現代中國的思想提供進入當下跨文化哲學的捷徑，而歐洲思想僅作為反省現代性問題的資源之一。筆者並非否定間文化性對自我反省的意義（即是經由他者反省己者），而是認為間文化的角度必須以跨文化角度為補充要素。如此則可能充分面對跨文化動態的情境，面對一種瓦解任何己者與異者之明確分辨的思想場域。⁹¹

何乏筆和朱利安的差異，透過兩人對嵇康的差異解讀，也可見出兩者在跨文化立場上的歧異端倪⁹²。首先，兩人對嵇康的探討，都不是純粹漢學研究的興趣，朱利安認為嵇康由於對平淡養生的和諧企求，導致面對政治暴力的批判無能（可作為中國文人的批判無能、政治逃避之縮影）；而經由對嵇康養生哲學、平淡美學的批判反省後，朱利安正要對照出中國傳統（內在性）對比於西方傳統（超越性）的本質差異。而這卻是何乏筆不滿意於將哲學／智慧、認識論／修養論、異議／和諧、主體／無主體，等等二元對立加諸在中／西對比之上，否則將會持續固化中／西對比的意識型態，並不利於跨文化流動的混血生長。而何乏筆卻要挖掘嵇康平淡美學的另類批判性，重點並不僅止於他們兩者對嵇康的漢學文獻之解讀距離，解讀的背後其實也反映出兩者在跨文化立場上的差距。例如，朱利安對嵇康的平淡美學與批判

三：跨文化倫理學說的可能性》，頁 94。也因為如此，日本哲學會強調它們對世界哲學的當代意義。而何乏筆所強調當代漢語哲學的跨文化潛力，某個意義上說，也可視為突顯了漢語哲學對當今世界哲學的意義。

⁹¹ 何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，頁 131-132。

⁹² 參見何乏筆〈養生的生命政治：由于連莊子研究談起〉。

無能的共構解讀，符應他一慣採取的「間文化性」立場，而何乏筆對嵇康的平淡美學與權力批判的共構解讀，則符應他採取的「跨文化性」立場，並企圖開闢平淡美學對當今時代的批判潛力。亦即何乏筆認為當代在面臨「後結構」、「後現代」的「越界批判」之困境後，應該重新思考「非越界批判」的可能性⁹³。而何乏筆在思考當代越界與倫理的失衡危機後，從嵇康在古典與當代的互文新語境出發，看到了平淡美學的跨文化批判潛力，所以他要積極為嵇康辯護，同時指出朱利安在解讀嵇康上的偏失。如此看來，他們兩人對嵇康養生的漢學之爭，其實隱含著跨文化立場之爭。

本文認為，從《莊子》的卮言立場來看，文化本由語言之流動交換所推動，而語言猶如羅蘭·巴特所譬喻的「貨幣」一般，任誰也不擁有語言的所有權，而語言貨幣愈流通交換，文化的交織就愈活潑多元，愈生機有力。所以，文化沒有固定單一的靜態本質，文化也不必落入封閉而純粹的自我認同。文化猶如文本一般，是一個不斷重讀、複寫而永未完成的開放性文本。這種《莊子》觀點，不管是朱利安或者何乏筆，應該都會認同⁹⁴。問題的關鍵在於，那一種方式更契合於跨文化的「兩行」流動與生長？本文認為「間文化性」與「跨文化性」兩者可具有互補性，而兩者的提出多少也和各自的時代處境、歷史階段有關，不必將其視為二元對立。然就目前的當代處境、共同課題的時代命運看來，本文認為有必要從朱利安的間文化性之工作，推進到何乏筆的跨文化性之工作。又或者說，何乏筆目前所從事的跨文化批判工作，可視為朱利安「之間」觀點的落實方式之一。

⁹³ 參見何乏筆〈越界與平淡〉，收入《修養與批判——跨文化視野中的晚期傅柯》。

⁹⁴ 值得一提的是，目前頗能突顯何乏筆跨文化批判的工作特質與效果，是他對法國莊子學的推動：「法語莊子研究對當代哲學的意義，也就是對當代漢語哲學與當代歐洲哲學之間文化溝通的意義。這顯然很困難，因為此溝通的可能性條件在於經營跨文化批判的通道，在於建立不同語言和問題脈絡之間的翻譯、吸收和轉化機制，以使得互相學習、互相評論、互相轉化的動態關係成為可能。」何乏筆：〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第4期（2012年9月），頁47。