

## ※「間與勢：朱利安對中國思想的詮釋」專輯（上）※

# 「間之有」與「有之間」或從外部解構的（不）可能性

伍曉明\*

以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。

《莊子·養生主》

兩間餘一卒，荷戟獨彷徨。

魯迅

### 一、漢語和法語「之間」的“L’entre”

在一個主題是討論思想對話——「說」一種語言的思想與「說」另一種語言的思想之間的對話，或漢語「之中」的思想與印歐語言「之中」的思想的對話——是否可能的會議上，最尊重這一主題——以及因這一主題而聚集一堂的與會者——的方式之一也許就是：試以一個實際的、面對面的思想對話——一個我們可能尚不知其是否可能的對話，一個其可能性仍有待於被探索、被考察的對話——來思考穿越語言邊界的思想對話的可能性<sup>1</sup>。而這也就是說，我們應該以實際嘗試一個這樣的對話來證實和表明其可能性或不可能性，或某種處於二者「之間」者。

因此，我將讓我——「母語」是漢語的我<sup>2</sup>——的發言成為與此次會議的兩位中

---

\* 伍曉明，紐西蘭坎特伯雷大學 (University of Canterbury) 中文系教授。

<sup>1</sup> 本文最初是為 2012 年 12 月在北京師範大學召開的關於朱利安思想的研討會而作的。其部分內容後來又在中央研究院中國文哲研究所 2013 年 11 月召開的關於朱利安思想的工作坊上發表過。目前的版本是在這兩次會議論文的基礎上修改擴充而成的。

<sup>2</sup> 加在「母語」這一表述之上的引號是想要表示某種謹慎：這一表述意味著，從表面上看，似乎每

心對話者之一——「母語」是法語的朱利安——的一個極其有限的對話。為此，我必須首先感謝朱利安提交給本次會議的文章〈間距與之間〉<sup>3</sup>：一個首先將自己向他者敞開的坦率發言，一個在發言中將自身向他者暴露的理論話語，一個召喚著他者之回應和對話的思想召喚。

與他者的對話總是需要這一或那一語言中發生。當然，列維納斯 (Emmanuel Lévinas) 會認為，我對他者的原初回應必然是一種「無所說之說」(le Dire sans Dit)<sup>4</sup>，是一個發生於一切問題的提出和一切主題性對話的展開之前的原初「對話」，亦即是我對他者的無條件的原始「應—承」，而我們很可以設想，這樣的「對話」

---

個人都必然「有」一個來自「母親」的語言，或一個「與生俱來」的語言，一個最「屬於自己」的語言，一個最「自然」的語言。然而，人其實確很有可能並沒有一個這樣的母語。換言之，對每一個人來說，所謂「母語」可能遠非「自然而然」之事。德希達 (Jacques Derrida) 的《他者的單語主義》(Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine [Paris: Éditions Galilée, 1996]. 漢語譯本有張正平譯自此書英譯本的《他者的單語主義》[臺北：桂冠圖書公司，2000年]) 幾乎就完全圍繞所謂「母語」這一問題展開。他的論述從這樣兩句看似自相矛盾的話出發：“Je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne.” (p. 15) (我只有一個語言，但這個語言不是我的)。雖然德希達此文是圍繞自己作為阿爾及利亞出生的而又只說法語的猶太人的個人經歷而展開論述的，但他質疑的，實際上是我們經常自以為是的自己與母語的自然相屬關係。德希達此文值得此處無法展開的長篇專題討論。

<sup>3</sup> 這裏的「本次會議」指北京師範大學的研討會，其主題是「思想與方法：全球化時代中西對話的可能」。會議集中討論的主題發言之一是朱利安的〈間距與之間：如何在當代全球化之下思考中歐之間的文化他者性〉(L'écart et l'entre-Ou comment penser l'altérité culturelle entre la Chine et l'Europe dans le cadre de la mondialisation contemporaine)。朱利安為此提供了他的法文原文和卓立的漢語譯文。此文實為朱利安的《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》(L'écart et l'entre: D'une stratégie philosophique, entre pensée chinoise et européenne) 一書之首章。此書完整漢語譯本(卓立、林志明譯)已經由臺灣的五南圖書公司於2013年9月出版。而文哲所的朱利安工作坊——「朱利安對中國思想的詮釋」，使用的就是這一正式出版的漢語譯本。本文中討論的朱利安之語皆引自此書。以下不再一一註明。又，既然翻譯——哲學的翻譯，翻譯的哲學——是本文的關注之一，所以此處附帶說一下朱利安此文標題的譯法。如果我來試譯的話，那麼此文的漢語標題會是「距與間」，而不是「間距與之間」。我將在正文中討論這一問題及我的理由。但由於朱利安此文的漢語譯者使用「之間」這一譯法，並一以貫之地加了引號，所以本文根據需要和語境換用「間」與「之間」。

<sup>4</sup> 這是列維納斯 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1991) 一書第二章之第四節「說與主體性」的第一小節的標題。此節(頁58-61)是對「無所說之說」的集中論述。

也許是不必以任何特定語言(即所謂「自然語言」,如漢語,法語,英語等)為仲介的。因為,我對他者做的任何一個姿態,我向他者發的任何一種聲音,其實就已經是在回應他者,在以某種方式向他者「說話」,或在與他者進行某種「對話」了<sup>5</sup>。然而,儘管列維納斯此說有其深刻的哲學理由,但主題性的思想對話如欲發生,就需要發生在某一語言之內,即使在此對話(在我們目前這個意欲探討思想對話之可能性的對話)中,雙方或諸方所欲討論的是那個可能並不存在於任何特定語言之內之「間」,亦即不同的語言—思想—文化之「間」。然而,任何對於這樣的可能不在特定語言—思想—文化之內者的談論卻都必然只能還是發生在某個特定語言—思想—文化之「內」。而這可能就是我們的思想對話所需要面對的第一個問題,一個似乎只是任何真正問題之前的預備性問題。但這也很可能就是(以下我們將會看到)我們的思想對話所將要面對的全部問題:我們能否或如何就只待在不同的語言—思想—文化之「間」?而這也就是問,我們是否能從「外部」解構?解構任何特定的語言—思想—文化?

在還不能找到——如果有朝一日我們真能找到的話——這樣一個可以讓我們就只居於其中的「間」之前,為了與朱利安進行這樣一個關於語言—思想—文化「之間」的對話,我就首先需要在某一特定語言中傾聽或閱讀他的思想。對我而言,在我們這一特定場合,那就是漢語。而閱讀朱利安的被譯為漢語的《間距與之間》時,除了欣賞、享受和羨慕他的出色論述,我感受最深的其實還是一個試圖穿越語言邊界——我們這裏是法語和漢語的邊界——的思想對話的困難,如果還不是這一思想對話的某種失敗的話。因為,儘管朱利安所討論的主題從某種意義說是一個並不屬於任何特定語言—思想—文化的「間」,或是一個使任何特定的語言—思想—文化可以成為特定語言—思想—文化的無形無影之「間」(以上說「成為」是因為,如果沒有語言—思想—文化之「間」,那就只會有一個沒有區別的、渾然一體的語言—思想—文化,而這也就是說,那就還不會有任何語言—思想—文化)<sup>6</sup>,一

<sup>5</sup> 對話是因為他者已經以其無言的召喚命令了我的回應。當然,我提到列維納斯的「無所說之說」所涉及的問題非常複雜,但本文既無篇幅對此進行深入論述,而且這也不是本文關切的主題。我只是想以此來提醒我們自己,任何必須在某一特定語言中進行的具體的、話題性的對話其實都包含著這一非常基本、非常重要,但卻經常是隱而不顯的原初層面。

<sup>6</sup> 讓我也就此一括弧中之所言來預告一下我此文的一個基本論點。這是我對朱利安所言之「間」的最重要的質疑之一:朱利安覺得間(語言—思想—文化)是由他自己或由一個操作主體產生出來

個如朱利安所說的沒有任何“l'être”或“essence”（允許我暫時先不翻譯這兩個在漢語中通常會被譯為「存在」和「本質」的法語詞）的「間」，一個據說讓我們從此——如果我們有幸能夠注意「它」和轉向「它」的話——就可以不再談論“l'être”或可以逃離“l'être”的「間」<sup>7</sup>，但朱利安卻仍是在「他的法語」（不過，我真敢或真能說「他的法語」嗎？法語是他的嗎？當然，我也同樣會這樣地問我自己：我真敢或真能說「我的漢語」或「漢語是我的」嗎？此問題在我們目前的討論中並非次要問題）中來談論這一「之間」的（所以才可能有「間」沒有“l'être”或「間」可以逃離“l'être”——讓我們別忘了這首先是個法語中的詞——之掌握的說法），儘管他強調說：「我不留在任何一方，我在兩者之間操作」，「我將把自己定位在這個之間的『無處』（“nulle part” de l'entre），也就是說，定位在這個『非處』（l'“a-topie”）那種沒有位子的『之間』裏。」<sup>8</sup>這是朱利安的漢語譯者卓立的譯文。讓我別在這裏假裝自己真的毫無困難地就讀懂了朱利安的這些被譯為漢語的話。為了理解它們，我需要時時對照我讀起來同樣困難但卻似乎更容易理解的法語原文。這就是說，我必須時時來往於漢語和法語……。我其實幾乎馬上就要用漢語的「之間」來補足我前面這句話了，因為在漢語中我們不是常說「來往於二者之間」嗎？只要是「二者」

的東西，我則認為我們之所以能以任何一種方式來談論「間」或「之間」，亦即能將之做成一個話題，能將之主題化（但我不說「概念化」），都正是因為已經有「間」。對於「間」或「之間」的任何論述其實都已經是「間」或「之間」本身所可能產生的某種「效一果」。「我」，作為言說主體或作為操作主體，從不可能創造「間」或「之間」。相反，最徹底地說，這個「我」已經是「間」的效果。當然，這樣說並不意味著這個「我」——比如，朱利安，或我自己——就必然是完全被動的。我將在文中展開這一點。

<sup>7</sup> 朱利安：“Je crois donc qu'il n'y a plus tant à penser l'être, désormais, qu'à penser l'entre, et cela dans des champs si divers.”（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 80）卓立的漢語譯文是：「我因而相信，在很多不同的場域裏，從此之後不必再思索存有，而只要思考之間。」（同前書，頁 81）以下將會討論這個我現在暫不翻譯的，但被漢語譯者譯為「存有」的“l'être”。

<sup>8</sup> 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、76-77。第一段引文中的「兩者」指歐洲哲學和中國思想。這是他在聲稱自己既不從歐洲哲學內部解構形而上學，也不改宗皈依中國思想而漢化時說的話。第二段引文的原文為：“Je me situerai donc plutôt dans ce ‘nulle part’ de l'entre, c'est-à-dire dans cet ‘entre’, qui n'a pas sa place, de l'‘a-topie’.”我也許會將此句譯為：「我將使自己就處於間這個『哪兒都不是』的地方，這也就是說，就待在〔進入並待在〕這個『並非任何一處』的『間』之內。」當然，譯文並不優美，但我想朱利安在這一漢語譯文中也許能更多地認出一點「自己」來。

就似乎總是會有某種「之間」，而「之間」也似乎總是會由某「二者」(或「數者」)所界定。因此，「之間」總是此二者或彼二者或任何特定數者之「間」。但如果真是這樣的話，那麼這就意味著，不像朱利安所說的那樣，「之間」也許並非「無處」或「非處」，至少並非總是「無處」或「非處」。二者(或數者)「之間」不僅總會有某種「間」或某些「間」(因為不然我們就甚至都還不可能有所謂「二者」，亦即超出「一者」之外的「另一者」，或超出我之外的他/她)，而且二者(或數者)「之間」還可以有某個第三者，例如我你之「間」可以有他/她，中國和法國之「間」還可以有其他國家等等<sup>9</sup>。

其實，朱利安自己也把他所說的這個「並非一處」或「不在任何地方」的「之間」首先想像和描述為某種空間：「但是間距把文化和思想分開，因而在它們之間打開了互相反思的空間，思考得以在其間開展。」(*il ouvre, en séparant les cultures et les pensées, un espace de réflexivité entre elles où se déploie la pensée.*)<sup>10</sup>「間距」與「之間」的語義關係我們下文再說。朱利安這麼說「間距」的作用首先就意味著：(一)如果思考不可能在真空中展開，亦即如果思考必然是某一語言內的思考，甚至就是此一語言本身的思考，那麼這個被朱利安認為可以在文化和思想之「間」展開的思考，這個關於「間」的思考，就仍然必須占據某一語言，或讓某一語言占據。因此，在文化和思想之「間」開展的思考仍然是在某在文化和思想——亦即

<sup>9</sup> 當然，可能還有「月」或「月光」。朱利安文中提到了「閒」這個漢字：「我們查看表示『之間』(“entre”，jian，閒)這個表義字：兩扇門之間有月光穿透照亮。」(*Considérons déjà cet idéogramme qui dit l’“entre” (jian) 閒 : s’y trouvent figurés en vis-à-vis les deux battants de la porte 門 entre lesquels se glisse un rayon de lune 月 venant éclairer.*) 參見朱利安著，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 88-89。但這個象形字所蘊含和表示的可能卻遠遠超出朱利安要為「閒」限定的意義：月光或日光(因為「閒」字的「在……之間」義後來被寫成「間」)不僅在兩扇門之間，不僅可以透過此間而被看見，而且還是——首先是——照亮此間者，是讓此兩扇門之「閒」被看到者。不然的話，閒就仍然處於晦暗不明之中，就不會被顯示出來，或顯示自身，就不會成為話題。而且，我們甚至可以問：如果沒有閒，亦即如果本來是沒有任何閒的，那麼還能有任何光嗎？朱利安相信閒——歐洲和中國之間——是由他，亦即他的操作產生的，卻從來沒有問過，是什麼閒首先使光成為可能，又是什麼光亮，什麼哲學或思想的光亮，首先讓他看到——而不是「創造」——此閒。對我們而言，是他者的到來，也許總是不期而然的到來，才逼出了閒，逼出了閒之顯示以及成為問題。我們將在本文結束部分回到這一重要問題。

<sup>10</sup> 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 32-33。

特定的文化和思想——之內的思考。(二)在(朱利安,或任何語言—思想主體)用「間距」把文化和思想分開以前,文化和思想是「(『親密』)無間」的,亦即是一個單數,是渾無罅隙的一大團或一整塊,因而根本就還無所謂「不同的文化和思想」。然而,我們其實並不可能在無間之處生間。在這個問題上,朱利安文中那個簡單的桌椅之喻也許最能暴露他關於「間距」(他以為完全有別於「差異」的「間距」)產生「之間」這一論述中的基本問題。在朱利安看來,如果我不是根據同與異的原則將桌椅分類(「傢俱類」),而是「將桌子和椅子拉開距離」而使二者有間,那就可以不再煩惱於桌椅的範疇/類型問題,從而可以在二者之間「遊刃有餘」,只考慮操作問題和事實問題就行了<sup>11</sup>。但問題是,無論被我推開或拉開距離的桌椅原來互相靠得多近多緊,此二者「之間」難道不必然是原本就有一「間」——有一定量的「空/間」——的嗎?當我們說「二者」時,當我們以「桌和椅」代入「二者」這一表述時,甚至當我們就只說「桌—椅」時,桌和椅之「間」不是已經就被這兩個漢語音節之間的稍許空白或短暫停頓指涉或蘊含了嗎?正因為桌與椅本來即有間,必然會有間,所以它們才會是其各自之所是,所以我也才相應地能增加(而有時是要縮小)二者之「間」,從而讓我能站在二者「之間」操作,無論我在那裏想要做的是什麼。如果我們喜歡古典例子,那麼最能說明這一問題之複雜性的也許還是朱利安喜歡的莊子筆下的庖丁解牛之喻:「遊刃有餘」並不是在無間之處生間,而是在有間——無論此間多麼細微——之處遊走。

因此,儘管我跟朱利安一樣承認「之間」極其重要,儘管我自己在「間」的問題上甚至更為激進——因為我認為沒有間就還一無所有,連光(月光或日光)都不會有,更遑論所謂語言—思想—文化,但是朱利安的「之間」其實卻並不像他為了將其做成概念而說得那麼虛無縹緲。因為「之間」總是“entre...”,總是「……之間」,所以一方面,「二者」(或數者)只因相互有間而是其之所是,但另一方面,間又因其始終為某「二者」(或數者)之「間」而特定,而需要在具體的語境中具體分析。或者「桌椅之間」,或者「技〔枝條〕經肯綮」(《莊子·養生主》)之間,或者「歐洲(思想)—中國(思想)」之間。因此,我們應該區分絕對意義上的間與相對的、「具體」的間。絕對意義上的間——如果我們可以這麼說的話——其實只可能是界,是分開—連接不同事物的邊界,是事物在其之內是其所是而在其

<sup>11</sup> 同前註,頁35。

外停止是其所是的界限。這一意義上的間是不可棲身的，因為這一意義上間必然總是亦此亦彼、非此非彼，亦內亦外、非內非外。在這一意義上，我可以同意朱利安所說的，間不是任何一處，如果「處」必然蘊含著「可處」的話。然而，一旦我們為既要走出此方又要走出彼方的欲望所支配，而追求讓自己僅僅置身於彼此「之間」，例如歐洲和中國之間，並且以為自己真能就如此地待在這樣的「之間」之內，此「之間」就必然會變為「一處」——一個「具(有)(形)體」的操作空間或反思空間——了。我們的語言——我所說的漢語——已經暗示了這一轉變：既然可以說「待在這樣的『之間』裏面」，或「待在這樣的『之間』之內」，此「內」字或此「裏面」就已經把「之間」變為一可居之「間」了。

因此，假如我為了與朱利安——一個在特定語言中思想和發言者——進行這一關於「之間」的思想對話，並為了對話雙方的公平對等而放棄我們面前的兩個直接選擇，亦即，或者我進入法語，或者他進入漢語，那麼我們所能共同進入的那個漢語和法語之「間」就不可能只是一個不在任何地方的絕對的間，而只可能是某一特定的「之間」。說「特定」當然是因為，這一「之間」必然要「具一體」化為一物理空間或語言—思想空間，一個可以讓我們存身之處，亦即可以讓我們不說漢語或法語而仍然可以互相說話——從而也仍然可以相互有間——之處。而對於我們這些須與離不開語言——這一或那一語言——的說話者來說，這一「之間」幾乎不可避免地只會又是另一個特定的自然語言，例如英語。從某種可能令人不無擔憂的意義上說，難道歷史地形成的、具有某種「霸權」地位的英語如今不幾乎正是一個處在所有其他語言之「間」的語言嗎？

當然，現在為了在中國——在一個幾乎完全為漢語所環繞或浸透的學術語境中——與說漢語的中國思想者進行這樣一個思想對話，朱利安並沒有選擇進入和待在上述那樣一個「具(有)(形)體」的、因而可以棲身的中立之「間」。他不是進入了「之間」，而是進入了「之內」，因為他已經慷慨大度地或無可奈何地讓自己「被」翻譯為漢語了——被翻譯為某種形式、某種風格的漢語，某種他在其中也許已經不能完全聽出或認出「自己」，或可能會在其中聽出或認出一個很不同的「自己」的語言。由於他的這一「慷慨大度」或「無可奈何」，我既非常感謝他，而又很為他抱歉。因為這已經意味著思想對話的各方在語言上的某種不對等，以及由之而來的對某一方的不公平。當然，跨越語言邊界的思想對話中的完全對等和公平即使不是絕對不可能，也是非常困難的，除非如上所述，我們真能有一個等距離地處

於參加對話的各方「自己的」語言之間的語言，一個真正適於談論「間」或「語言之間」的「之間語言」，一個僅僅作為「之間」本身而存在於諸語言之間的「中立」語言，而非像英語這樣的部分上是由於特定歷史原因而獲得了「通用語言」地位的語言，假使這樣一種並非任何現存特定語言的「語言」是可能的話。而如果這樣的「語言」——或更嚴格地說，「非語言」，因為那真正當得起語言之「間」者、那絕對只在不同語言之「間」者，就已經不再是語言了——真是可能的話，那麼它應該可以像朱利安所設想的或希望的那樣，既沒有任何“être”，也沒有任何“essence”。而這也就是說，它根本就不可能存在——不可能作為語言而存在，也不可能是（關於）存在的語言。

## 二、“Entre”的存在，“Être”的之間

既然我已經說到「存在」，而這似乎很可以是法語“être”的某種漢語翻譯，所以我現在可能就得解釋一下了。我以上之所以不翻譯朱利安所使用並且強調的這兩個法語詞，尤其是“être”，是因為這個法語詞，或這個在相當程度上可以方便地譯入其他印歐語言的西方形而上學「概念」（當然，這裏的引號是因為我們知道，海德格[Martin Heidegger]說過“Sein”〔或“être”，或“to be/being”〕並不是一個概念），在朱利安對「間」或「之間」的討論中非常重要，而漢語中卻仍然沒有這兩個拉丁語族的法語詞——兩個印歐語詞——的完全滿意的翻譯（但我這裏只是謹慎地說「沒有完全滿意的漢語翻譯」，而朱利安則大膽斷言「中文沒有這個字」。認定一個語言裏有或沒有另一個語言裏的某個詞，這個「有」或「沒有」究竟能意味著什麼？我們如何才能決定這個「有」或「沒有」？我以下還要回到這一問題上來）。為了將「之間」做成一個概念或一個工具<sup>12</sup>，朱利安需要這個重要的、他在自己關於「之間」的論述中須與不能離開的“être”，這個某種意義上的希臘—歐洲哲學「第一詞」<sup>13</sup>，以便可以說「之間」是(est)什麼，從而就可以接著說「之間」不是

<sup>12</sup> 「我不得不快速地繞這趟路，以便把『之間』做成一個概念，所以是〔筆者案：此處原文是 donc。朱利安是要說，這一概念是工具〕一種工具。」(Il me fallait rien de moins que ce détour hâtif pour faire de l' "entre" un concept, donc un outil.) 參見同前註，頁 72-73。

<sup>13</sup> 「柏拉圖探索開採希臘文的孕育力，他首先就從『存在/存有』(“être”)這個動詞著手，這個『一切詞語當中最小的』但也因它的生產力而是最大的——中文卻沒有這個字。」(Platon explore-

什麼了。而他最終要說的是，「之間」不是一個什麼，亦即不「是」任何什麼，或什麼都「不是」。這也就是說，否定「之間」有任何“être”。這樣他就可以把自己要推進的那個據說可以逃離西方形而上學的“entre”與據說只關心“être”的西方形而上學對立起來了。

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 (la question du propre et de la propriété)；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。我說：「之間是那個」(“l'entre est ce qui”)，但是正因它逃離，「之間」並不是一個實體的 (substantiel) 和表示作為實體存在的名詞的 (substantif) 「那個」，「那個」已經是屬於本體論的。「之間」沒有「己身」(“en-soi”)，無法靠自己 (par soi) 存在；說實在的，「之間」並非「是」(l'“entre” n'“est” pas)。<sup>14</sup>

exploite la fécondité de la langue grecque et d'abord celle du verbe “être”, le “plus petit de tous les mots”, mais aussi le plus gros par ce qu'il enfante – et que ne possède pas le chinois.) 參見同前註，頁 47-49。但是，在海德格、德希達和其他歐洲哲學家對於西方形而上學的解構工作以後，我們已經知道在希臘—歐洲哲學中“être”何以會成為所謂「第一詞」，而且也知道為什麼其實不可能有「第一詞」了。「第一詞」始終都在解構著自身，也始終都在被解構。因此，我們其實已經不能如此天真地引用柏拉圖，並將其關於“être”(einaí)之所說與漢語做這樣的對比。談論“être”問題，哪怕只是蜻蜓點水式地觸及，也不可能繞過——亦即完全不提——西方自二十世紀以來對形而上學的一系列重要的解構工作。而正是因為朱利安不要——不欲或不能——從歐洲哲學內部解構，所以在為了從“être”手中給「之間」爭一個在他看來應該是沒有任何“être”的「位置」或「地方」(place)時，他經常暴露出自己並不知道究竟在多大程度上仍然在他所說的「天真的本體論」(ontologie naïve)的掌握之中(「然而，這肯定必須經過去本體化的過程——或者更冷酷地說，以這種步驟除掉一切天真的本體論——最後才能給之間騰出位子而使它容易理解。」[Mais il fallait certainement passer par la désontologisation précédente – ou pour le dire plus crûment : pourchasser de ce pas toute ontologie naïve – pour faire enfin place à cet entre et le rendre abordable.] 參見同前註，頁 72-73)。

<sup>14</sup> 同前註，頁 61-63。此段漢語譯文還有其他問題，例如，將“la question de l'Être, celle à partir de laquelle s'est articulée, depuis les Grecs, la philosophie s'est articulée”譯為「這個〔存有〕問題，自古希臘到現在，乃是哲學據以立論的根基」如何理解“Être”是西方哲學「立論的根基」？是「根基」還是第一關注，或唯一關注？我這裏只是點到這一問題，因為朱利安這一文本的整體漢語翻

就我們目前討論中所關注的“être”而言，這段漢語譯文的問題首先在於：沒有譯出引文第一句話中那個關鍵的“est”，那個作為動詞“être”之變格的第三人稱單數現在式動詞。這樣，以上所引之文後面的話在文義上也跟前面的不搭界了。所以，讓我還是把朱利安的法語原文也引在下面，然後再來討論。

Car on voit pourquoi, de l' "entre", la philosophie européenne n'a pu s'occuper: l'entre est ce qui, par nécessité – ou disons aussi bien fatalité – échappe à la question de l'Être, celle à partir de laquelle s'est articulée, depuis les Grecs, la philosophie. Parce que l' "entre" échappe à la détermination, elle qui fait "être", à la question du propre et de la propriété, l'entre est par conséquent ce qui se dérobe à la prise du "discours sur l'être", autrement dit l'ontologie. Je dis: "l'entre est ce qui", mais justement, l' "entre" n'est pas un "ce qui", substantiel et substantif, qui déjà est ontologique. L' "entre" n'a pas d' "en-soi", ne peut exister *par soi*; à proprement parler, l' "entre" n' "est" pas.<sup>15</sup>

如果我也來試譯以上法語引文第一個冒號之後的話，可能會是這樣的：「之間是 (est) 那 (ce) 必然——我們也可以說，註定——逃離了關於 Être 之問題者 (qui)。」或者，考慮到在漢語中現在已經有人主張並試行以「是」來翻譯大寫的“être”或“being”或“Sein”，我們這裏甚至也可以這樣翻譯：「之間是 (est) 那必然——我們也可以說，註定——逃離了關於是 (Être) 之問題者。」正因為朱利安先說了「『之間』是那……者」，並非常自覺地意識到這裏有個對他來說繞不開的“être”的問題，所以他隨後才要說：「我說：『之間是那……者』，但準確地說，『之間』並不是一個實體性的、(表示實體的) 名詞性的『那……者』。」當然，「之間」似乎確實不是一個「實體性」的「那……者」。然而，當他說「『之間』不是『那……者』」的時候，或當他說「之間是 (est) 那必然或註定逃離了關於是 (Être) 之問題者」的時候，朱利安在多大程度上知道，就在他的這些肯定「之間」逃離了關於是之問題的語句中，「之間」其實不僅未能逃離，而且仍在是 (Être) (或存在，或本體論) 的掌握之中呢？

在我們以上所引的這段話的最後，面對著漢語翻譯中這個十分麻煩的但又逃離

---

譯問題並不是我此文的關注所在。

<sup>15</sup> 同前註，頁 60-62。

不了的“est/être”，朱利安的譯者則竟至於「讓」他在漢語中說出以下這樣的「似是而非」之語：「『之間』並非『是』」(l’ “entre” n’ “est” pas)。這話朱利安自己懂嗎？我想他也許是懂的，因為無論他覺得這句話譯得如何，他都可以回到自己的原文。但我們，試圖在漢語中傾聽或閱讀他的我們，希望在漢語中理解他的我們，懂嗎？朱利安不是一開始就在說「之間」是(est)什麼和不是(n’est pas)什麼嗎？那麼，我們需要用一個「什麼」來把這句不通的漢語補足為「『之間』並非『是』什麼」嗎？當然，說「不通」有點苛刻了，因為如果我們把這個在漢語中被「非」否定的「是」視為名詞，就像「樹」或「兔子」，那麼這句話在漢語語法上是說得過去的：「之間非是」；「之間」不是「是」。但這卻並不是朱利安原話的原意。而且，這句漢語在意義上又怎麼說呢？什麼是這個「是」，「之間」所不是的這個是？這個「是」是什麼？「存有」？「存在」？因此：「之間」不是「是」=「之間」不是「存在」？但是，這個等號也是不可能的。在漢語裏，我們不能說「之間不是存在」，而只能說「之間不存在」。而根據朱利安的原文：“l’ ‘entre’ n’ ‘est’ pas”，這也正是朱利安要表達的意思的一種可能的翻譯。當然，也還有另一種不太可能——不太可能被立即認可——的可能，一種更大膽的可能，一種迫使漢語接受新的可能性的可能：「之間」不是。重讀這個「是」字！但既然是這樣，當朱利安說「之間」是什麼或不是什麼的時候，當他最後說「之間」不存在或「之間」不是的時候，亦即當他無論是在繫詞意義上還是在完全動詞的意義上使用“est/être”的時候，他真的知道自己在說什麼嗎？難道那使說「之間」是什麼/不是什麼或「之間」存在/不存在成為可能的，不正是這個多義多用或至少兩義兩用的“est/être”嗎？沒有這個詞及這個詞所表示的意義，我們還有可能去想像「之間」的是什麼或不是什麼、存在或不存在嗎？還有可能想像任何東西的是或不是、存在或不存在嗎？而這也就是問，我們還能想像和理解任何「什麼」嗎？還能有任何「什麼」嗎？當朱利安這樣描述「之間」的時候，無論他關於「那……者」實際上說的是什麼，也無論他如何謹慎地「隨說隨掃」，他不是都已經設定了「之間」的某種 être 了嗎？L’être de l’entre; l’entre de l’être! 或者：「之間的存在；存在的之間。」或者，用我自己喜歡的話說：「間之有；有之間。」無論怎麼說，我們逃離得了“être”嗎？而如果是這樣的話，朱利安是否知道自己以及他所心愛的「之間」在多大程度上仍然在“être”和他所說的“ontologie naïve”——「關於 être 的話語」(“discours sur l’être”)——的牢固掌握之中呢？而我們又應該如何來看待朱利安所斷言的「中文裏沒有“être”這個

詞」呢？

當然，說我們無法從“être”逃離並不就意味著我們只能向之臣服，就好像“être”乃是至高無上的統治力量一樣。問題不在於以某種被相信為可以沒有任何“être”的「之間」來對立於“être”，而在於如何提出和思考「之間」的“être”，以及“être”的「之間」，並將之問題化。而且，我們需要考慮它們如何跨越語言—思想—文化的邊界。實際上，當海德格在“Sein”(Être, Being)與“Seiendes”(être/étant, being/entity)之間做出所謂「本體論或存在論的區別」(the ontico-ontological difference)之時，當他說“Sein”(海德格的漢語譯者翻成「存在」)不是任何“Seiendes”(「存在者」)之時，他已經在“Sein/Être/Being”之上打了叉，已經在說「它(們)什麼都不是」了<sup>16</sup>。如果我敢於在此冒沒有篇幅進行必要論證之險的話，我就會說，我理解的海德格所說的“Sein/Être/Being”在某種意義上其實正是「存在之『間』」，亦即萬物之「間」，或萬有之「間」。因此，朱利安關於「之間」的論述並沒有逃離 Être。關於 Être 的問題或關於存在 / 是的問題需要首先從產生它們的歐洲哲學內部進行討論和解構。否則，在天真地相信有些東西——例如，「之間」——可以「不是東西」的時候，亦即在相信有些「不是東西的『東西』」可以逃離關於 Être 的問題（或逃離形而上學）的時候，我們其實並不知道自己在多大程度上仍然在這一問題的範圍之中。

正是出於對“être”問題的必要的哲學謹慎，我也不敢說——不敢像朱利安的漢語譯者「讓」朱利安在漢語中所說的那樣說——以下這樣的話：「『之間』總是沒有『己身』，沒有存有或本性。」(il n'a toujours pas d'“en-soi”, d'être ou de nature propre. 代詞“il”此處指其文前面提到的「之間」)<sup>17</sup>。之所以不敢說「之間—沒有一存有」這樣的話，首先並不是因為不同意朱利安對「之間」的特性的看法（無論我對此有多少保留），而是因為譯者所用的「存—有」的「有」字為我們引入了新的問題，一個更與漢語思想有關的問題。「沒—有一存—有」中的每一個詞其實都先需要在漢語語境並在跨文化哲學語境中加以詳盡地哲學審查，從老子的「有生於無」和「有無相生」開始，直到近來漢語學術界關於“être”的幾種譯

<sup>16</sup> 亦即，不是任何特定的存在者。讀者可以參閱海德格《存在與時間》中的論述。

<sup>17</sup> 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 67 漢語譯文、頁 66 法語原文。此處順便說一下，將這個非常黑格爾式的概念“en-soi”在這裏譯為「己身」也是成問題的。

法——「是」、「(存)在」、「(存)有」——的討論。一旦只是人云亦云地以「存有」來翻譯朱利安說的這個“être”，這個他認為在漢語中並不存在，因而也不可翻譯的“être”，一旦我們說——亦即在漢語中非常勉強地翻譯朱利安的說法“il n’a . . . pas . . . d’être”——「『之間』沒有存有」，我們其實就已經肯定了「之間」有某種「存有」，並且已經肯定了作為“être”之某種漢語翻譯的「存有」的戰無不勝的力量了。

以「存有」來翻譯“être”其實是當今漢語思想中的一個「未思」，或一個尚未被充分提出和思考的問題<sup>18</sup>。這一問題也會反作用於思考和討論中國思想的朱利安。這個問題就是：為什麼「存一有」？不是問事物或我們為什麼存/有，而是問為什麼說「存一有」，為什麼要通過在「有」前面加「存」或在「存」後面添「有」來翻譯“être”，並進而反過來又以此「存有」來解說中國思想？當人們這樣說的時候，「存」與「有」在漢語中的不同的哲學意義被分析過嗎？「存」與「有」的合成一詞所包含的問題以及其悖謬之處被思考過嗎？僅就我們目前所討論的朱利安的「之間」而試舉一例。在漢語中朱利安也許可以說——很合法地說：歐洲哲學與中國思想必然有「間」，或必然會讓彼此相互有「間」，但此「間」卻並不存/在於任何一處，因而此「間」是「無處」，「非處」。因此，「間」可以「有」而不「在」，或「有」而不「存」。而當朱利安需要在漢語中說出自己的思想或讓自己的思想被說出之時，這些漢語中的合法的可能性還不應該引起他的考慮嗎？

因為在其法語原文中，朱利安是憑著這一特定語言所提供給他的特定的表述的可能性——他所謂「資源」(ressource)——才使自己避免了他的這一表述在其目前的漢語翻譯中所出現的同一詞彙在同一語句中的重複。借助於被他的漢語譯者譯為「有」的“avoir”與譯為「存有」的“être”之間的那個其實首先應該加以考慮和分析的區別，朱利安就可以說某種東西（例如他所說的那個「之間」）“avoir l’être”，或“n’avoir pas d’être”了，而卻沒有去留意和操心於這個其實應該讓我們非常留意和操心的“avoir”與“être”之間的複雜哲學關係，以及它們如何在不同語言—思想—哲學中翻譯自己或被翻譯。因為，例如儘管漢語中沒有“être”的滿意翻譯，但漢語的「有」卻可以翻譯“avoir”而有餘，因為相對於印歐語言之明確區分“avoir”與“être”

<sup>18</sup> 我在《有(與)存在：通過「存在」而重讀中國傳統之「形而上」者》(北京：北京大學出版社，2005年)中深入詳盡地討論過這一問題，可以參閱。遺憾的是，可能是因為此書中處理的問題的哲學難度，我迄今尚未聽到多少反響和回應。

這兩個基本動詞的意義和功能，漢語中「有」字卻一身二任，既可以表示所有、占有，也可以表示“être”意義上的存在。而且此「有」既可以用為動詞，也可以用為名詞。這就是為什麼莊子可以在古漢語中說「有有也者」（《莊子·齊物論》），也就是為什麼在「存在」、「存有」這兩個譯法在當代中國學術界流行以前，單獨一個「有」字曾被用來翻譯“être”<sup>19</sup>。因此，在漢語中，「『之間』沒有存有」這一翻譯又很可以再被翻譯為「『之間』沒有有」（相對於語際翻譯，雅克慎 [Jakobson] 也許會將此分類為「語內翻譯」）。當然，既然「存在」也是“être”的一個流行譯法，我們似乎也可以用「『之間』沒有存在」這樣的譯法來避免「有」字在同一漢語句子中的重複。但即使這樣，所謂「……沒有存在」或「……有存在」在漢語中又究竟能意味著什麼呢？這麼說就好像「存在」只是事物——此處的「事物」說的當然是「之間」，但朱利安當然會說「之間」並非事物，「不是一個東西」——的一個可有可無的「屬性」一樣。朱利安能允許自己無論是在法語中還是在漢語中這麼說嗎？他這麼說的時候，難道已經忘記了歐洲傳統中關於“être”是否為上帝的屬性，或——讓我們把說法扭得離以上的討論更近一點——上帝是否「有存在」的經典討論了嗎？他這麼說的時候，難道真的以為自己可以天真地繞過或不管——例如——康德反駁對上帝存在的本體論或存在論證明時所做的關於“est/être”不是一個謂詞 (predicate) 的哲學論證了嗎<sup>20</sup>？

因此，不論朱利安首先應該如何在歐洲哲學內部來對付這些無法迴避的形而上學基本問題（這就是我們以下將要討論的能否從外部解構的問題），暫且先僅就漢語中的問題而言，如果朱利安需要在漢語中翻譯自己的思想，或讓自己的思想被翻譯到漢語中來，而這應該是他所需要的，因為他也是在為漢語讀者寫作，那麼用來翻譯“avoir”的「有」與用來翻譯“être”的「存有」（這其實是通過牟宗三而首先在臺灣和香港的漢語學術界流行起來的哲學詞彙）或「存在」（目前中國大陸學術界的通行譯法）或「有」（如前所述，這是在「存在」流行起來以前對“être”或

<sup>19</sup> 參閱拙著《有（與）存在：通過「存在」而重讀中國傳統之「形而上」者》上篇中關於漢語之「有」的詳盡分析，以及漢語的「有」、「存」、「在」三詞與印歐語言中的“Sein/Être/Being”的比較分析。

<sup>20</sup> 「『是』顯然不是什麼實在的謂詞，即不是有關可以加在一物的概念之上的某種東西的一個概念。它只不過是對一物或某些規定性的肯定。……」見康德著，鄧曉芒譯：《純粹理性批判》（北京：人民出版社，2004年），頁476 [A 598-599, B 626-627]。亦參見英譯本：Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London: Macmillan and Co., 1929), pp. 504-505。

“being”或“Sein”的一種翻譯)——當然還有漢語的「是」——之間在漢語中的意義區別與聯繫，乃是首先需要詳加分析的重要哲學問題，而不是能夠僅憑確定某種譯法就可以輕易忽視者，更不是以研究漢語思想為己之一任的朱利安可以不聞不問者(何乏筆公允地認為朱利安缺乏與當代中國思想的對話)。不不然人們就會在漢語中說出——其實有許多人已經說出了，並且仍在說著——像「有存有」或「沒有存有」這樣其實包含著顯而易見的但卻似乎始終被人熟視無睹的「未思」之語來，而朱利安的思想——無論其在法語中的貢獻和問題如何——在漢語中，亦即在他的思想的漢語翻譯中，就有可能會顯得荒唐可笑。

以上所說並不是像朱利安認為的可以與思想或多或少地分開的語言問題。朱利安非常自信地說他「絕不假設『語言決定思維』，因為他認為『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)。就這麼說吧，柏拉圖探索開採希臘文的孕育力，他首先就從『存有/存在』(“être”)這個動詞著手，這個『一切詞語當中最小的』但也因它的生產力而是最大的——中文卻沒有這個字」<sup>21</sup>。但如果漢語中沒有——假如真的沒有，完全沒有——這個“être”，亦即這個印歐語詞所表示的意思，朱利安又如何讓他的思想——離開了這個“être”所表示的意思可能就無法表述的關於「之間」的思想——「翻譯」到漢語之中來呢？如果語言只是資源，那麼開採這一資源者就會身在語言之外，因為「語言是資源」之說假定了語言與說此語言者的相互外在的關係，就像礦藏與開採者的關係一樣。但語言資源的開採者真能置身於語言之外嗎？任何欲開採某一語言資源者首先都必須使用該語言所提供的資源，而這就意味著，任何欲開採語言資源者首先已經被語言——而語言總是這一或那一語言，某一特定語言——所開採。而語言其實遠非僅僅只是諸多思想資源之中的一種資源而已。因為，只有已經身在一個語言之中，已經為這一語言所「開採」，才能開採這一語言，或者談論、分析甚至批判、拒絕這一語言。這就是說，我們與語言的關係絕不是外在的。沒有語言之外。我們必然始終都會在語言——某一語言——「之中」，而不可能只在語言——亦即不同的語言——「之間」。

當然——當然！——我們也必然始終都會在語言之間，因為始終都有不同的語

<sup>21</sup> 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46-49卓立的漢語譯文。「絕不假設『語言決定思維』」的原文為“Non que je suppose, là non plus, quelque déterminisme de la langue sur la pensée”。

言，或語言的不同。問題只在於，我們的這個必然也會在不同語言——語言——思想——文化——之間的處境卻又始終都只能在語言——這一或那一特定語言——之內被思考和談論。如果談論命運的話，那麼無論幸或不幸，這都是我們的命運。即使我們要向語言——不是某一語言，而是全部語言——宣戰，這一戰爭宣言也只能在某一語言之內宣布出來。而人們卻常常忘了這一點。這就是我與朱利安在「之間」問題上的距離——或者，為了預示以下的討論，讓我們說，「間距」——所在：我並不是認為不可以談論——在一個語言中談論——作為「無處」、「非處」或「非地」的之間。相反，我們當然必須以最嚴格的方式、以最適於其「本性」或其「非本性」的方式來思考它。然而，這一思考，或這一思想操作，卻必然不會是在「之間」，而只能是在「之內」——某個特定的「之內」——進行的。而此「之內」——對朱利安而言，法語；對我而言，漢語——則必然會對思想發揮著塑造性的作用，因為思想首先就活在這個或那個「之內」所提供的全部可能性之中。因此，當朱利安為了表明自己既不「漢化」也不從內部解構歐洲思想而宣稱他「不留在任何一方」而只「在兩者之間操作」的時候，當他說要讓自己就只處於那個「並非任何一處」的「間」之內的時候，他在多大程度還記得自己在同一篇文章中談到翻譯時所明確說過的，並沒有任何可以依賴的、超越於任何特定語言的（普遍）語言或超出翻譯或對話雙方的第三語言呢？他會如何調和二者呢？「翻譯如果不是在原文與譯文兩種語言之間打開製造『之間』的話，它是什麼呢？譯者既不停在此方也不留在彼方，他不再停留於任何一種語言裏。（但）即使他在兩種語言之間搖擺不定，他也不能依賴某一種超語言或者第三方語言 (une méta - ou troisième langue)，而越過前面那兩種語言的差異去達成和解。他無法這麼做，乃是因為猶如沒有世界之外、超世界或後世界 (au-delà du monde, de méta- ou d'arrière monde)，語言同樣也沒有之外、超語言或後語言」（卓立譯文，「超語言」和「第三方語言」的黑體乃我所為<sup>22</sup>）。的確，譯者不可能依賴某種超一切語言之上的語言 (méta - langue)，因為不可能有這樣的語言。譯者也不可能依賴超出譯與所譯雙方的第三語言（不過這一問題比較複雜。試思「轉譯」的情況，例如牟宗三從英譯本轉譯德語的康德）。對此我原則上當然同意。然而，朱利安所說的「翻譯是在原文與譯文兩種語言之間打開——製造『之間』」的話卻令我費解。是兩種語言之間「本來」並沒有任何「間」

<sup>22</sup> 同前註，頁 79。朱利安此處的原文為：“Car il n’y a pas plus d’au-delà des langues, de méta - ou d’arrière langue, qu’il n’y a d’au-delà du monde, de méta - ou d’arrière monde.”（同前書，頁 78）

嗎？還是翻譯——翻譯(中)的困難——突顯了語言「之間」的那個「間」呢？而且，儘管在某種意義上我們確實可以說，譯者並不「停留」在任何一種語言之中，但譯者也並不——亦即，不可能——只停留在所有語言「之間」。譯者始終只能往來於不同語言之「內」，而不可能只待在不同語言之「間」。因為，如果嚴格意義上的「間」，那不會被我們的想要超出彼此雙方的欲望而化為「第三處」的間，那純粹的、絕對的間，是不可棲身的。或者說，我們當然也可以選擇就只待在這樣的間「之內」。但既然純粹的、絕對的間不可能有一個「內」，因而也不可能有一個「外」，所以這樣的選擇就將意味著，我們選擇——如果這是一種選擇的話——讓自己無言無語，無影無蹤，化而為無<sup>23</sup>。

### 三、「間—距」，「認—同」

是以有所感到的「思想對話的困難」。對話的困難是因為，朱利安所有關於「之間」的思想仍然只能——而且必須——在一個特定語言中（而不是在語言「之間」）被說出，並需要（在一個關於「之間」的思想對話中）被翻譯到另一特定語言之中，既然他的對話者中很多都並不說「他的」語言。因此，在語言上，對話

<sup>23</sup> 寫到這裏，不禁想到《莊子·山木篇》中「材與不材之間」之說：「弟子問於莊子曰：『昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生將何處？』莊子笑曰：『周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。』」莊子為什麼笑？是否因為他知道自己這個回答只是一個聰明的玩笑？聰明，是因為能想出如此巧妙的回答；玩笑，是因為材與不材之間其實是不可處的。「它」總會使只想處身於此「間」者不是被「材」的一邊帶累，就是被「不材」的一邊帶累。是否正由於此，莊子才說這個「之間」是個「似之而非」的東西？亦即像是那麼回事，但並非真是那麼回事。而正因為「似之而非」，所以才不能使人「免乎累」。不想被任何一邊帶累而又要處於這個其實無法處身的「材與不材之間」，就只能是使自己化而為無，變成這個「材與不材之間」本身，假如這個「之間」能有所謂「本身」的話。但完全化而為無其實並不是莊子所希望的。於是他最後的解決方法是從這個不可能的「之間」走向某個超乎「之間」之「處」，假如莊子所說的「道—德」可以被視為一「處」的話：「若夫乘道德而浮游則不然，無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為。一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖。物物而不物於物，則胡可得而累邪！」我這裏並不想全面進入這一複雜的、因而需要長篇專題分析的莊子文本，而只是想在朱利安的「之間」欲望與莊子的「之間」欲望之間（又是一個「之間」！一句話三個「之間」，太累贅了吧？）建立一個可以在我的直接對話者和我的讀者的思想中激發有趣聯想的通道。

雙方或各方是有「間距」的。如何來對付這個「間距」，這不僅是我們的實際問題，而且也是——或更是——理論問題，因為被翻譯為「間距」的“l'écart”在朱利安文中扮演著與被譯為「之間」的“l'entre”同樣關鍵的概念角色。但“l'écart”與“l'entre”在法語中所具有的至少是形式上的優美對稱卻似乎被漢語譯文中的「間距」和「之間」大大減損了，如果還不是完全破壞了的話。因為從語義上說，在漢語的「間距」和「之間」之間似乎已經沒有多少間距。而這也就是說，二者之「間」很難被清楚地確定，二者之「距」很難被準確地衡量。而這並非是與思想或多或少地無關的翻譯問題或語言問題，因為一個思想之進入另一個思想要「通過」語言。通不過語言，思想——朱利安的思想，在法語中表述的思想，與法語不可分思想——就無法為思想（我們的思想，在漢語中進行的思想，與漢語不可分思想）所思想。

現在，當朱利安的思想試圖「通過」漢語進入我們的思想、當我們試圖思想朱利安所欲提出和闡釋的“l'écart”與“l'entre”之間的關係時，我們就發現漢語版的朱利安文中有這樣的標題和句子：「間距開啟之間」(l'écart ouvre de l'entre)；「間距產生之間」(l'écart produit de l'entre)<sup>24</sup>。單從漢語譯文看，這樣的表述會讓有心的讀者不無困惑，而此困惑也或許不無道理。但對照法語原文，我想我們還是懂得它們的意思。我這裏當然並不是要吹毛求疵，亦即僅僅抓住這些表述的「字面」而無視它們的「精神」。我只是想問，如果朱利安需要自己在漢語中表達他這個先在法語中表述出來的意思，他這個利用法語「資源」所做出的表述，他真會讓自己在漢語中這麼說嗎？他真會把自己這樣地「翻譯」到漢語之中來嗎？他首先難道不是會這樣地反問：當我們在漢語中說「間—距」的時候，我們不是就已經說到了那「互有『距』離者之『間』」了嗎？而如果漢語的「間距」——「間」與「距」，「間」之「距」，或「距」之「間」——之說已經包含了「間」，已經就有「間」，或已經就是「間」，那麼「間距」又如何再去「開啟」或「產生」或「解放」(libère)那個「之間」呢？已經有「間」的「間距」還需要去再額外地為自己創造一個「間」嗎？朱利安到底什麼意思呢？於是，思想——漢語思想，在漢語中進行的思想，因而也與漢語密不可分的思想——就會在這樣含糊其辭的、似是而非的漢語表述上面停滯不前，甚至不再思想，或變為「非思想」。

<sup>24</sup> 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 59。

如今包括朱利安在內的很多「漢學家」，似乎喜歡知道自己在某一印歐語言中寫成的研究漢語語言—思想—文化的著作被譯為漢語，但卻似乎很少有人會認真地在漢語中重新「閱讀自己」。而這些著作的一些漢語譯者則經常只是生吞活剝地將它們半「翻譯」半「還原」地弄到漢語中來。其中又有誰認真地問過，這樣的「翻譯」或「回譯」究竟都預設了關於翻譯的怎樣的哲學概念，又到底具有多少可讀性呢？當然，我知道，或者我猜想，在上述語句的法語原文中，朱利安在讓“l'écarter”這一法語概念發揮重要作用的時候，心裏想的可能是法語動詞“écarter”，是那個「分開，隔開，移開，搬開」的活動本身（但“écarter”同時也是「趕開，趕走，排除，排斥，擺脫」——我在抄寫法漢詞典。所以，我們應該注意的是，在拉開距離以「開啟」或「產生」某種間，並從而使他者在一定距離之外「適當地」顯現之時，我可能也是在趕開和排斥他者，因為如果他者逼得太近了，或他者把我他之間那個本來的「間」壓縮得太小了，我就無法「看清」他者），或是那個使這些活動能夠發生的力量（這裏我們也許會再次想到《莊子》的庖丁手中的解牛之刀）。因此，在法語中寫作，並利用法語提供的可能性（朱利安所謂「資源」），朱利安希望讓他的這些句子發揮作用，並希望讓某些思想能在這些句子中通過。然而，無論朱利安的原話在法文中是否真正能夠——套用朱利安喜歡的，並相信自己能相對於歐洲思想而在中國思想中看到的兩個重要觀念——「有效」並且「造勢」（但我對這一點是有保留的，因為“écarter”作為一個概念必然已經蘊含了“entre”：有“entre”才可能有“écarter”），此語目前在漢語中的這個翻譯都很難說是「成功」的。在漢語中思想，我們也許可以說並且應該說：是距——物間之距，或二物之距——即必然有間，無間即無距。「創造」距離是要讓本來無間之處有間（例如，剖開西瓜），而「拉開」距離則只是要讓本來有間之處更為有間（例如，拉開桌椅）。但無論是前者還是後者，其實都並不是中國與歐洲或歐洲與中國「之間」的情況。因為，正如朱利安在自己的文中不只一次說到的，中國遠在歐洲「之外」，中國「很遙遠」，二者在「傳統上互不相干、彼此漠然 (indifférence)」，「互不轉向對方」，「彼此不看對方」，而這就意味著，中國與歐洲二者之「間」或二者之「距」其實本來就已經大到了使二者幾乎毫無關係的地步<sup>25</sup>。所以，與朱利安所言之讓歐洲與中國「以距而生間」相反，此兩者——此二語言—思想—文化——之間本已存在的漫長距離也許首先不是需要被拉大，而是需要被縮小。縮小到雙方都可以「聽到」對方，

<sup>25</sup> 同前註，頁 15。

「看到」對方，從而才有可能結束各自的談論對方的獨白，而開始一個真正面對面的、尋求互相理解的對話。

因此簡單地說，在對歐洲與中國或中國與歐洲之間的距離（「間之距」）的看法上，我與朱利安在〈間距與之間〉一文中所表達的看法的基本不同就是：他一方面堅持中國相對於歐洲的極端外在性，或歐洲語言—思想—文化與中國語言—思想—文化的遙遠距離，可另一方面又強調自己的工作首先是以拉開距離而讓歐洲與中國或中國與歐洲有「間」，就好像歐洲和中國本來只是一同，是同而無分者，是莊子筆下的渾然一體之牛，需要他這個庖丁來操刀深入其間（「彼節者有間，而刀刀者無厚」——但既然「有間」，當然就不可能渾然一體）而解開這個本來的整體一樣。因此，朱利安在肯定自己的工作是在讓歐洲與中國拉開距離而使彼此有間之時，忘記了自己在同一文中批評「差異」概念時所說的話：他之所以不喜歡並因而試圖不用「差異」這個概念，是因為異總是蘊含著一個更普遍的同。然而，當他堅持說自己是通過“*écart*”來生產、製造歐洲與中國之「間」(*entre*)時，他其實同樣已經不自覺地預設了歐洲與中國之同或二者之一體。而為了相信他能用“*écart*”來「生產」一個“*entre*”，他不願意看到或承認的是，為了能夠有間，或為了能讓間顯示為間，並發揮間之為間的作用，有時所需要的首先並不是使二者遠，而是使之近。

既然以上已經提到中國與歐洲之間的同與異的問題，那就讓我接下來簡單討論一下朱利安文中這樣一句涉及「同」這一概念的話，或一個關於是否有「同」的判斷：「不可能有文化認同 (*il n'y a pas d'identité culturelle possible*)。」<sup>26</sup> 人們可能要問，怎麼會是這樣？對於很多文化來說，「文化認同」難道不是後殖民主義的全球化時代的重大問題嗎？但由於譯者所附的原文，並放在朱利安的法語文本的語境之中，我想我能懂得他的意思。文化——這裏說的當然是「一個」文化，可以區別於其他文化的「這個」文化——能否有某種基本的 *identité*（讓我此處還是暫時先不翻譯這個詞吧），這確實是非常重要的理論問題。但這卻並不是朱利安的關注所在。因此，當朱利安說“*il n'y a pas d'identité culturelle possible*”時，他其實並不是在說對於很多非西方文化來說是非常迫切的文化「認一同」問題。因此，如果讓朱利安自己來寫這一漢語文本的話，我覺得他也許應該會謹慎地考慮用另一個詞來翻譯

<sup>26</sup> 同前註，頁 25。卓立的漢語譯文，我的黑體。

“l’identité” 這個我們在漢語中其實迄今仍無理想翻譯——如果理想翻譯是可能的話——的概念。如果不假思索地以「認同」來翻譯“identité/identity”，我們就會在朱利安文章的漢語譯文中讀到這樣令人費解的話：

因為差異首先就以一種更普遍的認同 (une identité plus générale) 為前提——就讓我們這麼說吧：〔差異以〕一種共同類型 (un genre commun) 〔為前提〕——在此共同類型的內部，差異標誌著特定之物。但這個更普遍的認同又會是什麼呢？這個從一開始就被給出的，我們一下子就會認出來 (connâitrons) 的認同 (identité)，就像那個我們能夠置立在文化多元性的開端的，特別是那些這麼長久以來在語言上和歷史上互不相干而彼此漠然的文化，譬如在中國與歐洲之間的這個更普遍的認同，又會是什麼呢？<sup>27</sup>

這裏如果根據漢語譯文，我們可能就會問，差異為何要以這個被譯為「認同」的 identité 為前提 (supposer) 呢？難道中國與歐洲之間，在朱利安所說的二者彼此相異並且互不相干的狀態之前，已經有了一個原始的基本「認一同」了嗎？難道二者目前之某種「互不認同」已經是某種原始「認同」之分裂的結果了嗎？「認一同」這一作為已經被很多人接受的漢語翻譯而存在的西方概念，如果我這裏——亦即在漢語中——「咬文嚼字」的話（但這其實卻遠非咬文嚼字，或是完全必要的「咬文嚼字」，因為這一理論問題其實至關重要，關乎我們能否在一個特定語言中說清一個重要問題），強調的乃是一個積極主動的「認」，亦即是某一單個的或集合的主體——一個能「認……同……」的主體——積極主動地去「認」某事某物為「同」於某事某物。而具體到所謂「文化認同」，這個「認同」就是一個文化積極主動自

<sup>27</sup> 同前註，頁 25。此處的譯文我做了很大的改動，但保留了卓立對“identité”的譯法：「認同」，因為這正是我要討論的。卓立原來的譯文為：「因為差異首先就暗示一種更普遍的認同——就這麼說吧：一種共有類型——在其內部差異則顯為一種特殊性。那麼，這個更普遍的認同會是什麼呢？它一開始就指出，是我們一開頭就知道的，正如我們可以在文化多元性的開端，特別是那些這麼長久以來在語言上和歷史上互不相干而彼此漠然的文化，譬如在中國與歐洲之間，這個更普遍的認同會是什麼呢？」讓我們此處也給出朱利安的原文：“Car la différence suppose d’abord une identité plus générale – disons: un genre commun – au sein de laquelle la différence marque une spécification. Or, quelle serait cette identité plus générale, donnée dès l’abord, que nous connâitrons d’emblée et telle que nous puissions la poser au départ de la diversité des cultures, notamment de cultures qui sont demeurées si longtemps sans communauté de langue et d’histoire entre elles, comme entre la Chine et l’Europe?”

覺地去「認」自己為「同」於自己者。這也就是說，給自己（同時也給他者）以一個可以被「認」出來的「同」，亦即某種自我同一性。但朱利安以上所說的“une identité plus générale”，根據他自己的解釋，卻是某種「共同類型」，是從一開始就被給出的東西，而如此被給出的東西是尚不需要任何的「認」就已經是「同」了。因此，朱利安之所以宣稱他要在自己的思想研究工作中棄「差異」（différence）概念而取「間距」（écart）概念——這是我以上所引朱利安之文的基本語境——就正是因為，差異總是已經預設了更普遍的统一。如果用我自己在別處提出的一個說法來說，那就是，異必為同（者）之異，而同必為異（者）之同<sup>28</sup>。因此，朱利安要說的其實是那個被我們相信的或假定的存在於不同文化的源頭之間的某種比較原初的「同」或「同一」或「同一性」（用更通俗的話來說，就是各個文化起初都是差不多的，或者，所有文化都享有某種基本的共同性），而還不是任何一個文化主體自身的積極主動的自我認同。

在涉及中國思想的時候，朱利安下面這個包含了“l'identité”的說法可能也會讓我的某些漢語學術同道皺起眉頭：「當我說『中國思想』的時候，我並沒有假設它有任何認同 (aucune identité)，也沒有假設它原則上有任何本質 (nul essentialisme de principe)。」<sup>29</sup> 當然，跟我以上所說的一樣，我猜想朱利安在這裏要說的其實也還只是一個「同」，而此「同」還沒有或至少還沒有很多「認」——一種主動的意識行為或意識活動——的成分。因此關於中國思想，他這裏要說的其實也許是，他並不假設這一思想——就像任何被冠以國別或民族名稱的思想一樣——是完全同質的，是鐵板一塊的統一體或同一體。我想他所說的從來都沒有的或不可能有的任何文化“l'identité”，或任何文化都不可能有的“l'identité”的意思也是這樣的。而這一看法我當然是很可以「認同」的。但我可以「認同」於朱利安的只是中國思想——就像任何其他思想一樣——並沒有也不可能有任何簡單純粹的同一性，而不是中國思想沒有任何認同，因為一旦說「中國思想」，某種由認識主體——所有思想著「中國思想」者——所進行的或所操作的「認同活動」（identifier avec...，或 se identifier avec...）就已經在「中國」這一專有名稱之下開始了，因為說「中國—思想」就是

<sup>28</sup> 這是我在《有（與）存在——通過「存在」而重讀中國傳統之「形而上」者》中所做的一個關於同與異之「關係」的概括表述。關於這一表述的具體展開和闡釋，讀者可以參閱此書各處。

<sup>29</sup> 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 卓立的譯文。

要將之區別於其他思想，例如歐洲思想或法國思想，並從而賦予此思想以某種能在差異中被辨認出來的同一性<sup>30</sup>。因此，我這裏不是要對這一特定的漢語翻譯本身吹毛求疵，而只是想通過這些本身沒有任何滿意的漢語翻譯的西方概念（但又有什麼翻譯是真能令人完全滿意的呢？）來說明穿越語言邊界的思想對話的困難。如果我此處可以冒不提供充分論證之險的話，那麼我就會說，這一困難是根本性的，是必然的，而不只是通過「更好」的翻譯就可以被簡單地克服的。

#### 四、假如我們走出「母語」

以上所說，是為了把我與朱利安的對話引到「從外部解構」是否可能這一重要問題之上。朱利安將自己的哲學工作的目的確定為繞道(détour)中國而返回(retour)歐洲。返回歐洲是要看到「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」，而這就是說，去觸及歐洲思想(中)的「未思」：「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)。」<sup>31</sup>朱利安將此「未思」確定為「我們由此出發而思考者，並正因為如

<sup>30</sup> 其實，朱利安在其行文中已經顯示了“identité”與“identifier”——「同」與「認同」——之間的「不同」：「差異的目標甚至還要認為相同」(mais surtout la finalité même de la différence est d'identifier)參見同前註，頁26-27。從某種意義上說，要認同當然首先就必須要有同可認。其實，「認同」可以是法語動詞“identifier”或英語動詞“to identify”的一個很不錯的漢語翻譯，但輪到需要翻譯與之同源的名詞“identité”或“identity”的時候，我們卻需要謹慎使用「認同」這一表述。“Identity”或“identité”在很多語境中其實只是一「同」，儘管很可以是一個已經被「認出來」的「同」。因此，在很多語境中或情況下，其實只說「同」就足夠了。而且，不僅足夠，在原義的傳達和漢語的表述上還更準確。我們這個不用漢語單字或單音詞「同」而用雙字或雙音詞「認同」（或「同一」、「同一性」等）來翻譯“identity”或“identité”的傾向，或一般而言，我們這個在現代漢語的理論翻譯和寫作中總是要儘量採用雙音詞來進行表達的「現代習慣」，經常使我們受其支配而不自覺，並讓自己的漢語理論寫作和翻譯淪為這一需要質疑和分析的「現代習慣」的犧牲品。因此，我們也許需要自覺地找回，並在必要時敢於並慣於使用也許能使意義和表述更加準確的漢語單音詞。例如，「同」而不是「認一同」，「異」而不是「差一異」。「異」是一個概念，「差」是另一個概念，二者有別。一旦總是加在一起使用，卻反而讓我們無法準確地分別表達這兩個不同的概念。我們把二者之間的「差一別」給「異一化」了。漢語雙音詞，尤其是同義詞或近義詞構成的雙音詞，其實是雙刃利器。這些詞彙一方面有力地擴大了漢語的表述範圍和能力，但另一方面也使概念和思想變得寬泛並因而模糊。

<sup>31</sup> 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18-19。

此而沒有去思考者」<sup>32</sup>。於是，對於朱利安來說，「繞道中國，就是走出自身思想的偶然性 (contingence)」<sup>33</sup>。朱利安將他這樣的工作概括為「從外部〔卓立譯為「外在」〕解構」(une déconstruction du dehors)——解構歐洲思想，或解構歐洲哲學的形而上學。「從外在解構」或「自外而來的解構」是他成為「他者性教席」的就職演講文本的〈間距與之間〉的第一節的標題<sup>34</sup>。朱利安認為「所有從『內在』(亦即從歐洲『傳統』內部……)引導的解構行動都受到鍛羽而歸的威脅 (menacée de tourner court)」，因為他相信，在歐洲哲學內部，從海德格到德希達 (Jacques Derrida)，「誰企圖對(希臘)形上學 (la métaphysique) 保持距離，他就會因此轉身加入『另一邊』——即以希伯來聖經 (hébraïco-biblique) 為源頭的那一邊」<sup>35</sup>。所以，朱利安相信「解構」——但他只是在比較鬆散的意義上使用這個詞——是可以，甚至是必須從外部進行的，或至少是可以或必須自外而來的。且不說朱利安認為若待在歐洲哲學之內就只能在希臘和希伯來兩極之間擺動的看法是否可以接受，也且不說這一看法對與朱利安所使用的「解構」一詞密不可分的歐洲哲學家德希達是否公允<sup>36</sup>，我對朱利

---

原文為：「les partis pris à partir desquels s'est développée notre pensée, en Europe – partis pris enfouis, non explicités. . . . Passer par la Chine, c'est tenter d'élaborer une prise oblique, stratégique, prenant la pensée européenne à revers, sur notre *impensé*.”

<sup>32</sup> 同前註，頁 18-19，這一漢語譯文是我譯的。原文為：“*ce à partir de quoi nous pensons et que, par là-même, nous ne pensons pas.*” 卓立的譯文為：「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。」

<sup>33</sup> 同前註，頁 18-19。原文為：“*Passer par la Chine, c'est donc sortir de la contingence de son esprit.*” 卓立將 “*esprit*” 譯為「理念」。

<sup>34</sup> 同前註，頁 8-9。

<sup>35</sup> 同前註，頁 20-21。

<sup>36</sup> 海德格我們暫且不論，僅就德希達而言，朱利安的這一看法是不公允的。德希達對於歐洲思想在希臘傳統與猶太傳統之間的某種兩極擺動有清晰的認識、敏銳的分析和深刻的質疑。其例子不勝枚舉。這裏我只想邀請朱利安重溫德希達評論列維納斯的長篇文章〈暴力與形而上學——列維納斯的思想〉(Violence et Métaphysique - Essai sur la Pensée d'Emmanuel Levinas, Derrida, *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil, 1967) 的篇頭題辭 (p. 113) 和結尾 (p. 224)。題辭：“Hebraism and Hellenism, between these two points of influence moves our world. At one time it feels more powerfully the attraction of one of them, at another time of the other; and it ought to be, though it never is, evenly and happily balanced between them. (Matthew Arnold, Culture and anarchy.)” 結尾：“Quelle est la légitimité, quel est le sens de la copule dans cette proposition du plus hegelien, peut-être, des romanciers modernes: ‘Jewgreek is greekjew. Extremes meet’?” 引文中的英語是原有的。漢語譯文見德希達著，

安的「從外部解構」之說的基本問題或疑問只是，從外部解構真的可能嗎？

我以上對朱利安文章的漢語譯文之中“être”和“identité”這些來自印歐語言的重要哲學詞彙的可譯性或某種不可譯性的討論其實只是想以較為初步的方式表明，語言——而所謂語言總是這一或那一特定語言——與思想有著難解難分的內在糾纏。但這樣的糾纏卻還並不足以表明，一旦我們走出自己的語言—思想，就可以擺脫這樣的糾纏，並因而就可以一目了然地、直截了當地看到自己語言—思想中朱利安所謂的「未思」了。因為，例如“être”和“identité”這些印歐詞彙在漢語中的難於翻譯，甚至某種程度（我必須強調這個「某種程度」）的無法翻譯其實並不表明，一旦站在印歐語言之外，站在漢語之中，我們立即就能根據漢語中似乎沒有——我前面已經說了我不知道這一「沒有」究竟能意味著什麼，但這是朱利安自己說的——“être”這個詞而斷言，追問“être”問題的整個西方形而上學都只是因為未能思考（印歐語言中的基本的「未思」？）自己所置身於其中的特定語言結構，才使“être”成了一個問題，甚至成為第一問題<sup>37</sup>。朱利安以為既然中文沒有“être”這個詞，因而並不關心和探究“être”問題，所以它就可以幫助「我們」歐洲語言—思想「包圍」（*cerner*，圈限，界定）“être”，就好像“être”是一個具體的、有限的、可以從外部來界定的東西一樣。雖然某種膚淺的比較似乎可以顯示中文沒有“être”，但正如我已經數次強調的，這一「沒有」的意思是非常曖昧的。因為，一方面我們很可以說，法語裏有的詞漢語中都沒有（除非法語和漢語能直接從對方「原封不動」

---

張甯譯：《書寫與差異》（北京：三聯書店，2001年），頁128、275-276。

<sup>37</sup> 卓立筆下的朱利安說：「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/存在（Être），它沒探索過本體論所含藏的豐富資源。那麼，中文這個語言—思維（*langue-pensée*）難道不正好能幫助我們給存有/存在下定義嗎？」（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）此語令人費解。漢語不是源自“être”這個動詞的，那麼印歐語就是源自這個動詞了嗎？不過朱利安說的其實是：“Or, parce qu'elle n'a pas isolé de verbe 'être', n'a donc pas eu à s'enquérir de l'Être, n'a pas déployé les ressources, par ailleurs si fécondes, de l'ontologie, la langue-pensée chinoise ne pourrait-elle pas opportunément nous aider à le cerner?”（同前書，頁62-63）亦即因為漢語沒有把一個“être”動詞分離出來，因而也就沒有關注過Etre，更沒有展開過有關Etre之論（即在漢語中通常被譯為「本體論」或「存在論」者）中那如此豐富的資源，所以中國的這個語言—思想就恰好可以幫助「我們」——亦即我們歐洲哲學——來界定這個Etre。但真是這樣嗎？情況難道不也可能是相反的嗎？亦即，正因為漢語中沒有這個“être”，所以漢語在關於“être”的問題上無法贊一辭？如果你自己根本沒有這個「東西」，因而對此一無所知，你還能對有這個東西的人說三道四嗎？

地借入，但這樣的「原封不動」其實是不可能的，因為當被置入不同系統之中時，詞義必然會發生改變），而且反之亦然。但另一方面，我們又必須說，所有的法語詞都是可以被翻譯到漢語之中的，而且反之亦然，只要我們不以為翻譯就只是字詞的一一對應的話。而這也就是說，每一語言都是普遍的，亦即是原則上包容一切的，所以一個語言中產生的意義總可以在另一語言中被「翻譯」，被說明，被解釋，無論這一「翻譯」、說明、解釋任務如何困難。難道朱利安不正是在法語中嘗試著這一「翻譯」、說明、解釋漢語思想的困難工作嗎？

然而，每一特定的語言又都不僅是普遍的，而且也是獨特的。因此，就思想而言，每一語言都產生——必然產生——它自己特定的「必然基本問題」。這些問題當然與此一特定語言——與它的語法、句法、詞彙、概念——密不可分，然而這卻並不立即就表明這些問題是與語言——特定的、具體的自然語言——密不可分的特定語言—思想的「偶然」。因此，關於“être”的問題並不是印歐語言中產生出來的偶然問題，並不是為印歐語言「決定」的思想的偶然性。「有」與「無」的問題也不是漢語產生出來的思想的偶然性。要處理這些問題，就必須進入一個語言—思想的內部，進入其必然性脈絡，理解其何以必然會如此。而這也就是這些問題的解構的開始：開始被解構，開始解構自身。而這一「解構的開始」同時也就意味著「翻譯的開始」。因此，不回到歐洲形而上學內部，就不可能真正觸及“être”問題。而如欲解構關於“être”的西方形而上學，亦即解構西方形而上學本身，首先就必須進入這一語言—思想。真正的解構必然始終都只能是一種「入室操戈」，因為無論是只待在外面而不進入，或者從裏面走到外面而後再「反戈一擊」，都不可能碰到真正的對手，或對手的真招，因而也不會擊中要害。想從外面解構，這就好像是怕受到傷害而不與對手正面交鋒，而只想從外面和遠處（或高處）轟炸對方而讓自己毫髮無損。然而，這樣的攻擊的結果只能是摧毀而不是解構。摧毀不同於解構之處則在於，摧毀之後所重新建立之物——假使這樣的重新建立真能發生的話——經常只能是被摧毀者自身的重複，或被摧毀者之重複自身，因為被暴力摧毀者本身之然必有其所以然，亦即有其存在的必然性，而摧毀者之看不到被摧毀者裏面的這一必然性只表明了它對自己之內的這一同樣的必然性的盲目無知：無知於自己其實必然會重複那以為已經被自己摧毀了的對方。這樣就不會有什麼新的東西發生或到來。解構，深入一結構之內而考察其之所以然的結構，則會使相對封閉的語言—思想向他者敞開，從而有可能歡迎他者的真正到來。

朱利安也許會對我以上所說有所保留。對於朱利安來說，為了從外部解構歐洲形而上學，第一步是要走出它。因此，讓我還是從他的這個「走出」——走出一種語言—思想——問題開始。

身為其母語為一種印歐語言的哲學家，朱利安自問：

假如走出印歐語系這個龐大體系之後，我們就立刻換了語境而跟語言斷了關係，我們無法再依靠語義，也無法上溯我們語言的源頭，我們跟我們歐洲的思維所賴以成形的語法——我們的思維於其中流動的語法——脫節了，思想會發生什麼事？或者說，假若走出「我們的」歷史（「西方」歷史），因此跟哲學史斷了關係，我們不能再把概念或教義建立在我們的精神據以建立的傳承上的時候，思想會發生什麼事？又或者，假如我們跟「我們」重大的哲學元素 (philosophème) 斷了關係，我們很容易就從外在看到這些哲學元素之間心照不宣的默契 (connivence)：諸如「上帝」、「存有」、「真理」、「自由」等等的，思想會發生什麼事？<sup>38</sup>

<sup>38</sup> 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 14-15 卓立漢語譯文。朱利安原文為：“que se passe-t-il pour la pensée si, sortant de la grande famille indo-européenne, on coupe d’emblée avec la parenté linguistique, qu’on ne peut plus s’appuyer sur le sémantisme ni remonter dans l’étymologie et qu’on rompt avec les effets syntaxiques dans lesquels s’est forgée notre pensée en Europe dans lesquels elle s’est coulée? Ou qu’arrive-t-il à la pensée si, sortant de ‘notre’ histoire (celle du monde ‘occidental’), on rompt du même coup avec l’histoire de la philosophie, et qu’on ne peut plus (se) reposer sur la filiation des notions ou des doctrines – à laquelle est adossé notre esprit? Ou encore : qu’arrive-t-il à la pensée – dans la pensée – si l’on rompt ainsi avec ‘nos’ grands philosophèmes, dont on perçoit bien, alors, du dehors, la connivence entre eux: ‘Dieu’, l’‘Être’, la ‘Vérité’, la ‘Liberté’...?”

我們此處有必要補入一個較長的注釋：朱利安以上所說假定了：一、我們知道什麼是一個語言的邊界。走出一個語言邊界就像走出某一地理邊界一樣確切無疑，亦即我知道我在什麼時候走出了什麼邊界。二、而這又假定了，我們與語言的「關係」就像我們與自己的其他所有物的關係一樣。三、朱利安的說法還天真地假定了，如果我離開自己的語言邊界而進入某一別的語言，那麼我不僅在「回過頭來」的時候可以很容易地看到自己語言—思想中的思想元素之間直接的「心照不宣的默契」(connivence, 默契, 勾結, 串通。「心照不宣的默契」是卓立的譯法)，而且也必然會看到我所進入的那一語言中的思想元素之間的「心照不宣的默契」。或者，按照他借自海德格的說法，一旦走出自己的語言—思想，就可以很容易地看到自己語言—思想中的「未思」(但朱利安所謂「未思」其實是在重複海德格，而不是在質疑他)。而如果走出「自己的」語言—思想必然就是走入某一（「別人的」）語言—思想（因為我不可能真的只待在不同語言「之間」），那

那麼，會發生什麼呢？看到「我們的」思想概念或哲學元素的某種偶然性？看到「我們的」語言—思想之間的聯繫的某種偶然性？看到「我們的」追求並聲稱「至大無外」的哲學的有限性（因為，哲學作為哲學或出於其「本性」就必然會追求至大無外，亦即追求成為能夠將一切都包括在自身之內者。「普天之下莫非王土」就是哲學對其自以為是的絕對主權的宣稱和肯定<sup>39</sup>）？甚至，某種「哲學的」失語？某種不再能夠或再也無法「哲學地」說話？

然而，第一，對於與印歐語言聯繫在一起的歐洲思想來說，這一切「假如」似乎還仍然有待於發生。而且甚至也許是「始終都還有待於」發生。而這就是說，在某種意義上，這也許根本就不可能發生。為什麼？因為「走出」，那真正可以當得起「走出」之名的走出，將不僅意味著學習另一種語言，一種非印歐語系的語言，並將此種語言「翻譯」到一種印歐語言之中，而且意味著，立身於此一非印歐語言之中，在此語言中發言，基於此一語言所提供的概念可能性和思想可能性發言，在此語言中解釋、談論和「翻譯」此一「發言主體」本身曾經屬於的但卻已經在某種意義上和以某種方式走出的那一語言，那一「過去時」意義上的「自己的語言」。而這就意味著——在某種意義上——在自己之外（亦即在自己「曾經」與之為一的

---

麼朱利安的說法也意味著，這一「走出一走入」也必然會使我很容易地看到自己所進入的語言—思想的「未思」。那麼，這些在兩個語言—思想中遙遙「相對」的——而且似乎也是「相對立」的——「未思」會把我們引向何處呢？因為朱利安似乎在假定，繞道中國語言—思想就可以讓他拉開距離反觀歐洲語言—思想，從而看到其「未思」，或其據以思考和言說的起點，一個如果待在自己語言之中就會視而不見的盲點。但這就意味著，他之從外面進入中國語言—思想——假如這樣的「從外面」進入真是可能的話——也可以讓他很容易地看到中國語言—思想據以思考言說的起點，或中國語言思想的「未思」。那麼，兩個既是相對的而且也是相對立的「未思」將把他或把我們引向何處呢？在兩個「未思」之下的一個更深層的共同的「未思」？或一切語言—思想之下的普遍的「未思」？但如果是這樣的話，我們還有可能看到並進而開始思考這樣一個普遍的「未思」嗎？假定一個特定的語言—思想之中那個最根本的「未思」只能從這一思想—語言的外面——亦即從一個系統或一個總體的外面——被看到和思考，那麼人就沒有可能看到和思考這個最普遍的「未思」，如果真可以說有這樣的「未思」的話。而如果不同語言—思想中的「未思」的相對化並不可能把我們引向一個最普遍的「未思」的話，那麼對所謂「未思」這一說法就必須重新加以考察。不同思想—語言之中的根本「未思」的相對化所表明的其實也許是：根本就沒有這樣一個「未思」。因為每一個語言—思想都必然在一個無底的差異系統中活動。而這也就是說，在語言中，一切其實都已經擺在那裏了。

<sup>39</sup> 參閱拙作：“Philosophy, Philosophia, and Zhaxue,” *Philosophy East & West* 48.3 (July 1998): 406-452. 對此問題的討論。

那一語言之外)談論自己<sup>40</sup>。然而,對於印歐語言思想本身來說,這似乎還沒有發生,或還沒有真正的發生。

之所以這樣說,我的微薄的經驗性而非理論性的根據是,在我有限的所知之內,僅就漢語思想和印歐語言思想而言,現代以來,似乎還沒有一個西方哲學家離開自己的印歐語言和思想,或印歐語言—思想,而來到漢語中並在漢語中用漢語所提供的語法和概念的可能性來談論「自己」,亦即談論西方自己的思想,或自己的哲學。換言之,我還沒有看見一個「母語」為印歐語言的西方哲學家卻自己操著漢語來認真嚴肅而且系統地談論西方哲學<sup>41</sup>。

就此而言,利瑪竇等早期西方傳教士的情況和經驗,仍然值得從這一問題的角度進行深入地研究。所以我們應該問,當——例如——來自屬於印歐語言—思想的西方的利瑪竇試著在漢語之中來談論西方的宗教—哲學思想時,究竟發生了什麼?當利瑪竇試著——當然,是在漢語士大夫的幫助之下——用漢語文言語法和詞彙來談論 Christianity 時,當他結合漢語的「天」與「主」為「天主」來指代曾被音譯為「陡斯」的“Deus”時,究竟發生了什麼?

是否可能是:

(一)對於他的漢語讀者來說,陌生者(亦即西方文化)之某種熟悉化,異己之某種自己化,或他者的某種非他者化?

(二)但對他的西語讀者來說呢?假設他的西語讀者也學習了漢語並試圖在利瑪竇的漢語描述中認出他們自己的「陡斯」呢?他們會發現什麼?自己或自我的陌生化,異己化,他者化<sup>42</sup>?

(三)而對於這個在漢語中——在他者的或異己的語言中——談論自己的「陡斯」的利瑪竇自己呢?當他不再有他的印歐語言—語法—概念—思想為依靠,但也

<sup>40</sup> 雖然我這裏用了「過去式」和「曾經」這些表示著某種事情已經過去的字眼,但嚴格地說,我與「自己的」語言的關係也許永遠不可能成為某種「過去」,因而我其實也不可能用「曾經」來談論我現在也許已經不說或很少會說的,但在某個「過去」卻「曾經」以某種方式屬於我的(我屬於它的那個)語言。

<sup>41</sup> 當然,嘗試已經開始了。例如,就我所知,在臺灣從事學術工作的我的幾位歐洲朋友,如何乏筆(Fabian Heubel)、宋灝(Mathias Obert)等,就正在進行著某些有限的嘗試。

<sup>42</sup> 與此相對應的一個情況就是,「母語」為漢語者——例如我自己——在那些母語同為漢語的學者們以英語寫的關於中國思想—文化的著作中閱讀「自己的」中國文化。這其實也是一個非常值得專題分析的「奇異」經驗。

不再被他的印歐語言—語法—概念—思想所束縛時，他是否在感到尋找合適漢語詞彙、概念和表達方式的困難之同時，也感到某種令人昏眩的語言—思想之輕<sup>43</sup>？

輕的原因之一可能是，在任何一個語言中，任何一個詞彙—概念都不是獨立的，因此每一個詞彙—概念的分量都不是可以單獨衡量的。這可能就是朱利安所謂的一個語言的各個概念之間的 *connivence*，默契，勾結，串通，亦即特定語言之中基本詞彙或概念之間多重的、立體的意義勾連和糾纏。因為語言系統中的每一個單項都只因為其與其他項的區別性聯繫才有意義（讓我們這裏別忘了索緒爾）。這樣，在任何語言中，每一單項的分量都不是僅僅只來自於一個特定詞彙—概念自身。每一個詞彙—概念的分量都因為其在同一語言中所直接和間接地牽扯和糾纏著的其他詞彙—概念而沉重得難以衡量。如果用通俗的話說，那就是每一個詞彙—概念的分量都由於它與別的詞彙—概念的撕扯不開的或「剪不斷理還亂」的關係而沉重到無法準確衡量。而一旦走入或跳進另一語言——即使是血緣關係較近的語言，例如法語和英語，更不要說是印歐語言與漢語這樣關係極遠的語言了——這樣的複雜的意義聯繫就失去了或被切斷了。「失去」和「切斷」發生於當這一語言中的一個詞被挑選出來去「翻譯」或「代表」另一語言中的一個所謂「對應詞」之時。例如，以「天—主」或「上—帝」來代表“Deus”或“God”，以「理」來代表“principle”，或“coherence”，以「道」來代表“logos”，或以「上帝」、「存有」、「真理」、「自由」來代表朱利安文章中的“Dieu”, l’“Être”, la “Vérité”, la “Liberté”，等等。難道朱利安其實可能並非完全隨意地列舉出來的這四個印歐哲學概念，不是至今都還在困擾著漢語翻譯的西方概念嗎？任何一試圖在非母語中談論母語中之事的經驗者，或更一般地說，任何有需要將母語譯為外語的翻譯經驗者，難道不都總

<sup>43</sup> 但嚴格地說，我們這裏並不能說「當他不再有他的印歐語言—語法—概念—思想為依靠」以及「不再被這些所束縛」，因為利瑪竇還是在翻譯，是在盡力把「他的印歐語言—語法—概念—思想」翻譯到漢語之中，使之從而可以在漢語中被理解。在這樣的翻譯中，他從不可能「隨心所欲」。他既必然要依靠他的印歐語言—語法—概念—思想，而且也必然要為它們所束縛，不然他就並不是在談論某一特定的語言—語法—概念—思想。我們也許可以設想，只有當他完全「忘記」——假如這是可能的話——他的印歐語言—語法—概念—思想之時，他才真正脫離或走出了它們。然而，如果這種情況真的發生的話，利瑪竇還有可能在漢語裏談論「他的——亦即他『原來的』——印歐語言—語法—概念—思想」嗎？因此，只有在一個語言之中，才能談論那一語言。或者，借用德希達在《他者的單語主義》中的一個說法：一個語言只有在自身之內才能說自己。

是會在感到遣詞造句的困難之同時，也感到自己的表達相對於需要被表達者的分量而言，其實總有著某種難以承受的輕嗎？然而，假使任何特定語言中都必然有此默契，或者更具體地說，假如朱利安在文中並非隨意地挑出來的這四個基本的歐洲哲學概念之間有他所說的默契，此種默契真只是特定的，並因此而只是偶然的嗎？在需要在漢語中翻譯哲學困難概念之時，我們是否就已經暴露了它們之間在特定語言之中的偶然的「默契」呢？我很懷疑。但讓我們此處暫且懸置這一問題。

第二、與以上描述的現象同時，在我們這個時代，相比於母語為印歐語言的學者和哲學家之很少真正在自己的語言「之外」談論自己的哲學、思想、文化（但這裏必須提及英語的某種霸權，其表現之一就是很多母語並非英語的學者也需要以英語發表學術著作），說漢語（以及說其他非印歐語言〔甚至說印歐語言的，如印度學者〕）的學者和哲學家在不是自己母語的幾種主要印歐語言（英語，其次是德語和法語）中談論自己母語中的思想、哲學、文化，卻已經是某種力度似乎仍在增加的常態。對於中國來說，這其實已經是一百多年來的情況<sup>44</sup>。因此我們需要問，當這些學者和哲學家，或當——單就漢語為其母語的學者而言——「我們」自己，在走出我們自己的語言—語法—概念—思想時，當「我們」在印歐語系的語言—語法—概念—思想中談論我們自己的語言—語法—概念—思想時，「我們的思想」，或更準確地說，「我們的語言—語法—概念—思想」，亦即漢語的語言—語法—概念—思想，又發生了什麼？我們是否已經「從背面捕捉到了」我們漢語思想之中的「未思」(l'impensé/unthought)，並發現了支撐著我們的漢語思想自身的那些基本詞彙—概念的某種「偶然性」呢？或者是，「我們」其實已經不再跟「自己」有關？「我們」已經在當代某些主要印歐語言（英語、法語、德語等）中把「自己」——漢語思想文化——說得全然變形以致不可辨認，甚至正在把「自己」給說（得）沒（有）了？（正是在這一意義上，我覺得一般而言，給定西方語言在當今世界上歷史地獲得的某種強勢甚至「霸權」，非西方學者們在非母語的西方語言中談論「自己的」非西方思想文化這一普遍的國際「學術現象」的意義仍然有待於深刻地分析和解構<sup>45</sup>。）或者是，與朱利安為自己規定的哲學任務相對應，「我們」自己——說

<sup>44</sup> 例如，這裏我們可以提到胡適二十世紀二十年代初期在美國之以英文撰寫其論述中國先秦思想的博士論文。

<sup>45</sup> 因此，儘管很多中國學者不無天真地相信，中國學者之以「外語」來談論中國文化有助於此一文化的弘揚，而且中國政府對此也非常鼓勵，但我們卻應該十分注意中國學者在「外語」中對中國

漢語的中國學者們——其實也一直是要（或也一直是在）「繞道」歐洲思想而回到自我，從而重新發現／發明自我，甚至神話自我？並相信這一自我最終將成為包括一切（中國之外的）他者於自身之內的「至大無外」者？

這樣說的時候，我心裏想的是中國大陸的漢語文化中正在發生的種種（重新）編造、講述有關中國傳統文化或文化傳統的大故事的強烈衝動。近年來，這些衝動以「國學熱」、「儒學熱」或「中國文化熱」等形式表現出來。而這些其實都是在中國已經以種種方式「繞道」西方一百多年之後發生的。如果中國之「繞道」印歐語言—語法—概念—思想所導致的一個現在似乎仍在日漸增強的趨勢，並不是看到自己語言思想文化中的基本概念的「心照不宣的默契」，而是它們之間的必然性；並不是這一語言思想文化的「未思」，而是其已經有他者所有的一切甚至更多；並不是自我的某種解構，而竟是自我強化的欲望，那麼印歐語言思想之「繞道」中國真能達致朱利安所說的「從外部解構（歐洲自身）嗎」？當然，說中國現在有一個日漸增強的自我強化的趨勢，並不是說中國自其百年前開始「繞道歐洲」以來就從沒有過自我解構的時刻，也不是說在現在的中國就已經沒有自覺地相信中國思想—文化仍然需要深刻的自我解構者<sup>46</sup>。

## 五、內外解構，解構內外

因此，談及「從外部解構」還是「從內部解構」，我們必須問，真能有所謂「從外部解構」嗎？還是解構其實始終都只能從內部開始，而且始終都已經在內部開始？思想的外部解構假設每一語言—思想都基於一個未被思考的起點或基礎或原則或 *arche* (*ἀρχή*)，而這一 *arche* 至少在某種意義上是偶然的。此一偶然性則又被認為是可以被外部揭示的。然而，每一語言—思想——或者，讓我們說：哲學——都是自我奠基的，亦即是要自覺地將自己的基礎包括在自身之內的，並且在這一意義上是普遍的。唯其普遍，或者說，唯其總要將自身的「起點」或「基礎」或「第一原則」自覺地包含在自身之內（無論其是否真能做到這一點），它的「起點」才並

---

文化的談論與外國學者在「母語」中對中國文化的談論之間的重要不同，並理論地分析這一不同。

<sup>46</sup> 參閱拙著：《文本之「間」——從孔子到魯迅》（北京：北京大學出版社，2012年）之〈解構正名〉章中有關論述。

不能只從外部——假如這樣的外部真是可以被確認的——就被揭示為「偶然」。思想—哲學出於「本性」就必然追求「至大無外」，亦即必然要思考—談論他者，思考—談論「它自己的」他者，必然要把每一個這樣的他者包括在自身之內。而這就是說，必然要不再留下任何未被思想—哲學觸及和收納進來的「之外」，必然要讓自身有任何「之外」。換言之，思想—哲學或哲學—思想，作為其自身之所是者，必然要談論和思考自身的界限，或任何可能限制其擴張者，並於這樣做之時超越其界限，從而將任何界限都化為哲學—思想「之內」。我上文已經觸及到下述這些基本問題：例如，我們如何才能從外部揭示西方形而上學的 *Sein/être/Being* 為偶然，或如何才能從外部解構它？在看到某個非印歐語言中表面上似乎沒有“*Sein/Être/Being*”時，我們是否立即就能簡單地說，既然有的語言中沒有這個詞，所以有關 *Being* 的西方形而上學只是特定語言結構的特定產物？*Being* 始終會把任何 *non-being* 包括在自身之內：當我們說“*Non-being is not*”（或 *There is non-being*）時，所謂 *non-being* 就已經被納入到 *Being* 的勢力範圍之內了<sup>47</sup>。同理，漢語的「有」也已經把「非有」——或者說，無——置於其統治力量之下了，是以即使當莊子要談論那尚未開始有有之前的無時，他也得以一種必然會肯定有的方式說「有無也者」<sup>48</sup>。因為每一語言—思想作為語言—思想都必然是普遍的，是無所不包或「至大無外」的，亦即是能夠談論一切並談論自身的，而且每一語言—思想都只能在其自身之內

<sup>47</sup> 在此我們也許需要重溫柏拉圖〈智者篇〉中來自愛利亞的陌生人與泰阿泰德(Theaetetus)關於 *non-being*（或 *not-being*）不可言說的討論(236a-239b)：一旦言說 *non-being*，*non-being* 就被變成 *being* 了。我當然並不是要建議我們簡單地認同愛利亞陌生人的論證，而是要說，如欲將「之間」作為 *non-being* 來談論，就像朱利安所嘗試的那樣，那我們就繞不開這些有關 *being* 與 *non-being* 的經典問題。因此，我們這裏也有必要重新引述海德格在《存在與時間》開頭所引用的〈智者篇〉中之語：「你們顯然一直就知道當使用“*being*”這個表達時你們在表達什麼，而我們雖然從前也以為自己知道它的意思，現在卻感到困惑了。」（〈智者篇〉，244a）

<sup>48</sup> 法國著名比較語言學家本維尼斯特(Émile Benveniste, 1902-1976)曾經試圖從某種外部解構西方形而上學。他的做法是語言主義式的：希臘語及印歐語中都有相當於英語中的“*to be*”的動詞，所以希臘哲學以及後來的整個西方哲學中都有關於“*being*”的所謂形而上學；非西方語言中沒有這個“*to be*”，因此非西方思想中也沒有形而上學問題的困擾。於是結論就是：關於“*being*”的西方形而上學，只是一個特定語言的特定結構中產生出來的特定問題，因而並不具體普遍性。但德希達認為問題並沒有這麼簡單。讀者可以參考德希達對本維尼斯特的有力解構：Jacques Derrida, “The Supplement of the Copula: Philosophy before Linguistics,” *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 175-205。

才能談論自身，所以對於明確追求自我奠基的西方思想或哲學——海德格和德希達所謂的「西方形而上學」——來說，解構只能從內部發生，而且始終已經在內部發生。而且，首先從根本上說，解構不應被理解為主動的行為，亦即出於某一主體之意志的行為<sup>49</sup>。同樣，對於中國的語言—思想—文化來說，解構同樣也只能從內部發生，並且始終都已經在內部發生。

當然，我在這樣一個普遍的意義上質疑「從外部解構」的可能性，並不是要否認朱利安所強調的他者對於解構的重要性。也許，我們這裏可以把事情反過來說：是解構——始終已經在發生的解構，內部的解構，自我的解構，或解構的自我——以某種方式為自我（為一個語言—思想—文化主體）準備了他者的到來，從而使他者的真正到來成為可能，並使這一解構「的」主體有可能真正歡迎他者的到來。反之，也正是他者——他者的語言—思想，甚至語言—思想的他者——的到來，一個突如其來的到來，一個其實總是不期而然的到來，突顯了思想的「內部解構」或「自我解構」，並可能會使這樣的解構進入某種加速度的狀態<sup>50</sup>。但是，我們也必須注意，他者的到來不僅可能會讓語言—思想—文化主體更深刻地自我解構，更大度地向他者敞開，但也可能會讓這樣的自我—主體因擔心喪失朱利安所說的、沒有任何文化其實能夠真正擁有的 *identité* 或 *identity* 而變得更加自我保護，更加排「他」排「外」，甚至會試圖以強力以至於暴力來壓抑內部的解構，並通過這樣的壓抑而恢復或創造文化自我的神話，或神話（化）的文化自我。就此而言，我們那個根深蒂固的渴望，那個必然的、因而乃是不可壓抑的渴望，那個我們因而必須要承認其「有限合法性」的渴望，亦即借助某種必要的「繞道」而返回自我，或「通一過」

<sup>49</sup> 我們在此應該回到德希達，回到他那封就“deconstruction”一詞的翻譯問題致一位日本朋友的言簡而意長的信。參考拙著《文本之「間」——從孔子到魯迅》之〈解構正名〉章。

<sup>50</sup> 朱利安自己也承認這一點：「然而，只有遇見一個外在 (*un dehors*) 而通過與之對照，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』。」(Or, une telle percée et détection, vis-à-vis de soi-même, n'est possible qu'à la rencontre d'un *dehors* et par confrontation. C'est ainsi que de fréquenter la pensée chinoise rend plus sensible, par ricochet, aux tensions internes de la pensée européenne, fait reparaitre ses choix ensevelis : fait ressortir l' "hétérotopie", qui n'est plus du dehors mais, du dedans, l'a portée dans son développement.) 參見朱利安著，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 52-53。

他者而重新進入自我，始終都會有導致自我強化或自我封閉的內在危險<sup>51</sup>。

那麼，是否能有這樣一種極端的可能性：離開自己的語言—語法—概念—思想的掩體，但也不躲入另一這樣的掩體之中，亦即不躲入與之對射—交戰的掩體之中，不投向—投降對方，而卻要讓自己——特定的發言主體，思想主體，文化主體，亦即承載語言、思想和文化的主體，或為語言、思想和文化所滲透和型塑的主體——毫無保護地、全然裸露地暴露於雙向或多向的交叉火力之下？再無與任何語言—語法—概念—思想的任何「特定認同」（這裏我要強調「特定」，而且也強調「認（為）同（一）」，因為「認—同」——「認……為同於……」——是意識行為，主體行為。所以我並不是要說，「完全不再有任何認同」），因而也再無它們所提供的特定保護。這將會是一種什麼情況呢？或者，在這種情況下會發生什麼呢？就我們這裏所討論者而言，那可能就是，同時離開印歐語言—語法—概念—思想和漢語語言—語法—概念—思想，進入二者的交叉火力之中，真正——假如這樣的「真正」是可能的話——待在二者「之間」。我不知道這樣的比喻與朱利安所說的「我在中國與歐洲之間思索」或「我不留在任何一方，我在兩者之間操作」（Non, je ne m'installe ni d'un côté ni de l'autre, mais j'opère dans l'entre-deux）的情況是否能有某種關係？我們這裏將會看到什麼？也許很有可能是：由於被每一方都懷疑為是另一方的戰士，結果就引發雙方的火力對射，並在這樣的交叉射擊中無謂地「犧牲」？如果是這樣的話，那麼這在某種意義上就等於是讓自身成為語言—思想交戰的戰場。這當然是非常英勇的行為。但是，當如此英勇的語言—思想戰士「犧牲」之後，當戰火煙消雲散之後，當「和平」——相對的、有限的和平，而不是康德 (Immanuel Kant) 所說的「永久和平」——到來之際，對峙的掩體，亦即特定的語言—思想，很可能仍然還會存在，它們仍然需要拆毀自己或讓自己被拆毀，從而能夠真正「和平」地歡迎對方—他者的到來。

如果不可能完全從外部解構（這裏我強調「完全」，因為解構當然也離不開某種「外部」，某種從根本上說從來不可確定、因而也無法發現、無法命名的外部，而不是「中國」或「歐洲」這樣的「具體的外部」），發生的將會是什麼呢？每一

<sup>51</sup> 朱利安在談到他之繞道中國思想同時也是返回時，他強調「返回」，並且強調「同時」：「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。」參見同前註，頁 19。人們這裏很可以問，為什麼要怕「回不來了」？

語言—思想都是普遍的，都是總體，而且就由於是普遍性的總體而有其必然性，但其他語言—思想作為他者卻總是超出這一總體，是迫使這一總體開放者，儘管這一總體可能會盡量躲避或對抗這樣的被迫開放。以縮短——而不是拉開——距離來「開啟」、「生產」、「解放」我他之「間」並不是「我—我們」的主動—主體行為，而是首先被動暴露於他者的結果（這裏我們應該再次思考中國文化百年多來如何「面對」西方文化的情況）。對話的可能性在於如此面對他者之時，我不可能不做出回應，因此不可能不必然已經「應—承」——回應和承擔——了他者。開放——在自己身上「打開缺口」，讓自己不完全，讓自己不同於自己——當然是自我認同的必要條件。但開放卻也不是那總是傾向於至大無外的自我的慷慨大方的主動—主體行為，而是他者使我不得不然。

也許，在某種意義上，問「從外部解構可能嗎」最終也就是問，穿越語言邊界的「思想—哲學對話可能嗎」？但為了進行思想——只能表述在這一或那一特定語言之中的思想，只能在這一或那一特定語言中表述自己的思想——對話，我們必然首先只能進入某一語言—思想之內，而不可能希望待在不同語言—思想「之間」。任何需要被說出的東西，需要被說給對方或他者的東西，都只能在某一語言中被說出，哪怕要說的東西超出任何語言，假使這樣的超出在某種意義上是可能的話。我們——希望承認和尊重語言—思想—文化的他者性的我們——當然應該充分意識到「之間」的重要性，應該尊重「之間」，應該思考「之間」，但卻必須——而且也只能——滿足於在某一特定語言中說出這一「之間」，或這一“l'entre”，並邀請和期待他者進入/加入這一對話，一個必然始終或者在此一語言、或者在彼一語言、或者以某種方式「輪流」在不同語言之中進行的對話。而為了這樣的對話，我們就必須翻譯。翻譯的必要既是一個在「我們的」語言裏言說他者的必要，也是一個讓他者在「我們的」語言裏言說自己和向我們言說的必要。沒有這樣的翻譯，我們就不可能聽到他者，因而也就不會結束我們的其實總是自以為是的獨白。因此，在這樣的對話中，我們所一直面對的——或那一直面對著我們的——也許首先和始終都是翻譯問題，是那個在思想對話中始終困擾著我們的翻譯問題，是思想對話中的那個既不可能而又完全必要、既必要但又幾乎不可能的翻譯，一個也許幾乎所有的關於思想對話的問題都可以被歸結於其上的問題。讓我們別太過自信地以為：我們已經學會翻譯了，我們已經開始翻譯了。當然，我們似乎一直都在翻譯：把他者翻譯給我們自己，也把我們自己翻譯給他者。然而，如果我們檢視中國和歐洲一百多年來

——甚至四百多年來——的相互翻譯，也許就會發現，所有的既成翻譯可能都需要重新翻譯。從我們已經習以為常的那些基本概念開始：“Dieu”, l’ “Être”, la “Vérité”, la “Liberté”，天、道、德、氣、仁、禮、主體、客體、本體、物質，等等。因為，中國和歐洲之間的思想對話中的基本理解就從這些概念開始，而雙方或各方之間的基本誤解也是從這些概念開始的。重新檢視這些概念的翻譯，從它們在漢語和西語的雙語詞典之中如何被翻譯，以及它們如何在現存的哲學—思想文本中被固定開始，這是一個需要無限耐心、無限謹慎的艱巨工作。只有當我們真正開始——重新開始，就像那些最早開始嘗試這些翻譯的先驅者一樣——嘗試這一必要而又不可能、不可能而又完全必要的翻譯之時，我們才是在開始真正嘗試認真的思想對話。而在一個非常重要的意義上，這樣的翻譯的開始也就是解構的開始，一個必然從某一特定語言—思想內部開始的解構（因為翻譯就是以某種方式將一個語言—思想的他者從「外部」請入「內部」，就是讓他者——他者的思想，甚至思想的他者——來攪擾和打亂自己的內部），一個為了歡迎他者——他者的思想，思想的他者——的到來、但同時也為了將自己呈現／呈獻給他者的解構。

但當解構與他者——與真正的他者的到來，或與他者的真正的到來——如此密不可分之時，我們還能輕易地決定任何一種解構的「內外」起點嗎？難道解構——思想的解構，解構的思想——不必然也始終都是「內—外」這一對立本身的解構嗎？而一旦我們解構了內與外的對立，我們還能輕而易舉地在「歐洲」和「中國」之間，或在任何自我和他者之間，分出內外嗎？在這一思想對話中，對於作為本文作者的我而言，或對於作為我欲與之進行思想對話的朱利安而言，我們在「歐洲與中國」或「中國與歐洲」這一對立中究竟身在何處？誰在內，誰在外？又是哪一個內，哪一個外？朱利安說他要待在「之間」，但在這一特定對話中，我卻基本上是在漢語中看見他和聽見他的。我當然很想尊重他要待在「之間」的欲望，並很想與他一起就只待在「之間」，亦即漢語和法語之「間」。然而，作為一個回應，一個需要在「某一語言」中說出來的回應，我卻只能抱歉地以漢語來說出和結束我想向他說的話。那麼，在這一對話中，我們究竟各自身在何處？孰內孰外？「中國」和「歐洲」又各自身在何處？孰內孰外？

