

※「間與勢：朱利安對中國思想的詮釋」專輯（上）※

## 跨文化視域下的「之間」哲學： 朱利安與日本哲學

廖欽彬\*

### 一、東西之間的往來——歐日與中歐

「日本有沒有哲學？」和「中國有沒有哲學？」一樣，一直是近現代東亞思想家（或哲學研究者）爭論不休的問題。若套用朱利安 (François Jullien) 的說法，這種問題本身是不切實際的。因為我們並沒有辦法從東亞各國的思想當中，尋找出一個和源自兩希（希臘與希伯來）的歐洲哲學體系完全相同或類似的東西。唯一一個連結的可能性就在於，為「彼與此」打開一個間距（或一種場所），並於之間進行一種對話、往來的運動<sup>1</sup>。「彼與此」就如同中國《易經》藉由陰陽的交替變化來闡述萬物形成或生成的道理一樣，相輔相待、消長難解、既對峙又交融。中國與歐洲或日本與歐洲之間亦是如此，彼此唯有不斷地往返於「之間」，透過對方來重新看待自己與他者（亦即朱利安的迂迴策略）。按照朱利安的想法，為「彼與此」打開一個間距，然後產生「之間」，這種做法的目的在於更有效地重新看待彼此（即歐洲與中國），並從中找到創造彼此未來的力量。很顯然地，此種跨文化思維的目的，並不是在爭論何者是哲學或何者不是哲學，而是哲學可以是什麼以及應該做什麼。因此審視哲學實踐等同於重新試問哲學是什麼。

同樣地，位於東方的日本，在往返於和歐洲的「之間」之前，早已和中國有「之間」的往返運動。在近代以來西方文明一面倒的情況下，至少在現在的日本

\* 廖欽彬，本所博士後研究人員。

<sup>1</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》(*L'écart et l'entre: D'une stratégie philosophique, entre pensée chinoise et européenne*) (臺北：五南圖書公司，2013年)，第1章。

哲學界裏，鮮少有同時往返於和中國及歐洲之間的思想家<sup>2</sup>。在此因筆者能力限制的關係，僅能舉出思想在日本與歐洲之間的往返運動，來對比於朱利安所提出的「之間」的哲學實踐。以下將淺談日本近代哲學家九鬼周造(1888-1941)和田邊元(1885-1962)往返於日本與歐洲之間所形成的哲學，藉此和朱利安的「之間」哲學進行一場對話。

## 二、「粹」(いき)及其歐日之間的迂迴

九鬼周造在其《「いき」の構造》(1930)中，以歐洲哲學的概念方式闡明「粹」這種江戶特有的美意識。九鬼在此書說明了「粹」是在其他語言裏所無法找到的語言，其代表著日本特殊的民族性，因此是一種日本民族獨特的美意識。九鬼雖舉出法語中意思接近或類似的“chic”、“élégant”、“coquetterie”、“raffiné”等，但這些語言都缺乏能真正表現出「粹」的重要表徵。因為他認為「粹」是一種日本民族呈顯自我的態勢，而理解文化存在的要點即是，在沒有損害作為事實的具體性的情況下，於其自身原本的、活生生的形態之中掌握它。九鬼認為：「我們在追問『粹』的本質存在(essentia)之前，首先必須先追問『粹』的現實存在(existentia)。一言以蔽之，『粹』的研究不可以是『形相的』〔亞里斯多德式的〕。應該是『詮釋的』〔海德格(Martin Heidegger)式的〕。」<sup>3</sup>也就是說，我們應該以具體的經驗，而不是用抽象的形式或語言來理解「粹」(亦可指異國文化)。九鬼這種迂迴策略，顯然是繞道到歐洲，以海德格的存有論為出發點(也就是將現實存在從一種本質論中解放出來的立場)，從一種具體的意識現象來考察「粹」這種日本獨特的存有樣態，接著才試圖將其作為一種客觀表現的存有樣態來詮釋。

朱利安針對九鬼這種迂迴策略表示出自己的善意解讀<sup>4</sup>，他認為九鬼繞道歐洲返

<sup>2</sup> 目前致力於此種工作的學者，以東京大學東洋文化研究所的中島隆博較具有代表性。中島同時也是將朱利安的著作翻譯成日語介紹給日本的重要人物。其翻譯有《勢・効力の歴史——中国文化横断》(東京：知泉書館，2004年)。此外，亦和志野好伸共同翻譯了《道德を基礎づける——孟子 vs. カント、ルソー、ニーチェ》(東京：講談社，2002年)。

<sup>3</sup> 九鬼周造：《九鬼周造全集》(東京：岩波書店，1981年)，第1卷，頁7-13。方括號為筆者所注。

<sup>4</sup> 海德格在〈和某個日本人的對話〉(參見ハイデッガー著，高田珠樹譯：《言葉についての対話：日本人と問う人とのあいだの》〔東京：平凡社，2000年〕，頁8以下)中一方面意識著九鬼談

回到日本的結果，反而闡述出日本藝術的最深刻傾向。九鬼描述下的藝妓足以表現出極為典型的日本美的意識。譬如成熟藝妓的目光或臉部雖帶有強烈慾望的表情，卻又有其失衡的樣態、幾絲凌亂的頭髮與整齊劃一的髮髻形成鮮明的對照、緊包身體的和服領口卻露出脖頸，這些都是不斷地在顯露出矛盾所產生的深度與魅力效應<sup>5</sup>。

朱利安會對九鬼的「粹」論做出如此的評價，可以說是來自其自身對中國思想的理解。我們從《勢：中國的效力觀》<sup>6</sup>可以明確地掌握到，朱利安透過對中國思想中的「勢」概念所提出的獨特見解。朱利安認為中國思想中的「勢」，是由對立的兩極彼此抗衡又互相應和的一種運動態勢，這可在現實中的各種層面中窺見。譬如自然秩序的陰陽關係、社會秩序中的君臣（或男女）關係、書法藝術中的上下關係、詩詞創作的情景關係等當中。「這個已設定的兩極體系會以交替作用的方式來製造變化，猶如由布局所牽引出的生成之趨勢，並且變化使一切『事實』得以繼續出現，不論其形式為何」<sup>7</sup>。當然這種對「勢」的看法，就如朱利安所說的，全然是以王夫之的歷史觀以及其對《易經》（特別是〈泰卦〉與〈否卦〉）的解釋為基礎所產生的<sup>8</sup>。

九鬼在《「いき」の構造》中首先將「粹」分成媚態、志氣、無執著（媚態、意気地、諦め）三個表徵<sup>9</sup>，接著針對三者的表徵分別以嫵媚、有活力、脫俗（色っ

---

論「粹」的立場，另一方面指出將日本藝術的東亞本質移轉到歐洲的表象世界之中，並無法闡明事物的本質，這樣做反而會有隱蔽它的危險性。此處隱約說明，年輕時期的海德格致力於在歐洲內部對傳統形上學進行解構的工作，並無暇於和異文化的他者進行對話。朱利安恰恰相反，認為不應該從歐洲內部，而應該向歐洲外部（東方）借道來找尋自己。

<sup>5</sup> 參見于蓮 (François Jullien) 著，張放譯：《(經由中國) 從外部反思歐洲：遠西對話》(*Penser d'un dehors (la Chine): entretiens d'Extrême-Occident*) (鄭州：大象出版社，2005年)，頁 100-101。

<sup>6</sup> 余蓮 (François Jullien) 著，卓立譯：《勢：中國的效力觀》(*La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*) (北京：北京大學出版社，2009年)。

<sup>7</sup> 同前註，頁 231。

<sup>8</sup> 參見同前註，頁 150-169。此處無餘裕論及朱利安如何透過對「勢」概念的建構，來反思亞里斯多德針對一切事物的動態所提出的四原因說。總之，其結論出亞氏不從「勢」的觀點來思考現實，而是從質料與形式的關係，並且從本質的概念來思考現實。希臘與中國最大的差異就在於，中國思想並不致力於探索存在（永恆性），而是探索生成（變化）（同前書，頁 216-228）。

<sup>9</sup> 九鬼認為「粹」原本是指異性或兩性關係，因此帶有二元性。媚態便是指這種二元的態度。當兩性結合其緊張關係結束時，亦是媚態消失之時。因此媚態必須維持住二元的態度，才是媚態。媚態的要領即是盡可能地縮短距離，同時又不讓距離的差距達到極限。媚態必須是一種無限的

ぼさ、張りのある、垢抜け)來加以表示其內含的結構,並透過「高雅—低俗(上品—下品)」、「花俏—樸素(派手—地味)」、「通曉人情—不解人情(意氣—野暮)」、「澀味—甜味(渋味—甘味)」等具有對立意涵且彼此應和的「對」概念關係,來闡明其外延的結構。「粹」概念雖然經由上述九鬼結構主義式的手法,而得以被建構起來,但九鬼特別強調「粹」畢竟是日本民族的趣味,只能從內心深處來體悟它。那些經由分析所得來的抽象概念之契機(意味著管道)只能表示出具體的「粹」的某些面向,並無法完整地建構出「粹」的樣態。因為九鬼認為作為抽象概念契機之集合體的「粹」與作為意義體驗的「粹」,彼此有一道無法超越的間隙。而九鬼明確表示自己能夠結合透過所得到的抽象概念契機,來思考如何建構「粹」,那是因為自己已經對作為意義體驗的「粹」有些掌握了<sup>10</sup>。

根據以上論述可發現,朱利安評價「粹」論的理由在於,「粹」是由各種不同對立且應和的「對」概念關係所形構出來的。這和其分析、建構「勢」概念的立場有相通之處。不僅如此,朱利安在分析「勢」的時候,一再強調「勢」的現實性與具體性,這和九鬼從意義體驗(具體經驗)來建構「粹」概念的立場,亦可說是一致的。九鬼的「粹」與朱利安的「勢」分別在對彼此而言的「之間」(前者是歐日、後者是中歐之間)的往來運動當中誕生。這意味著同屬東亞地區的中國與日本思想土壤裏潛藏著一些共通性;即拒絕二元對立的思考模式、存有的本質論述、概念的抽象作用等共通性<sup>11</sup>。

---

動態,才能成立。媚態就是盡量讓兩性間的二元動態的可能性絕對化(參見九鬼周造:《九鬼周造全集》,第1卷,頁16-18)。至於媚態和志氣(武士道的理想主義)、無執著(佛教的非現實性)之間,則又呈現出對立與結合的關係(同前書,頁21-22)。

<sup>10</sup> 參見九鬼周造:《九鬼周造全集》,第1卷,頁73-74。「粹」的精神可說是貫穿了九鬼哲學的整體。其在主著《偶然性の問題》(1935)中建構偶然哲學時,除了探討東西方各種經典或著作外,還舉出很多自身生活周遭的事件及經驗,並將哲學與體驗做了適切的結合。其成因是,他既是伯爵也是青樓女子的兒子,其醉心於歐洲文化卻提出日本文化與之抗衡,其是京都帝大教官也是祇園酒店的常客,其雖然熱愛生命的體驗卻又對哲學的抽象思維愛不釋手。這些都是促使他在大談流動生命中的驚異(偶然性)的同時,卻將之給予平淡化(哲學化或必然化)的理由。因為自我同一與絕對矛盾這兩種極端的立場,一直不斷地在他的生命中出現。

<sup>11</sup> 筆者有幸得到朱利安教授對於這篇文章的回應,以下為其回應內容:「即使我的研究重點主要是中國思想與歐洲思想面對面而產生的可能結果,我於1985-87年在東京日法會館任駐地研究員的時候,曾深入研究日本文化,我非常注意語言和思想在日本與中國之間所打開的間距。那之後,我請人翻譯而引進了九鬼周造的《「いき」の構造》便足以證明。」從這裏便能說明,筆者對於九鬼與朱利安的哲學態度之掌握,並非自身肆意的捏造或想像。從這裏也可以看到朱利安和九鬼

然而，朱利安並沒有像九鬼所說的那樣，變成中國人並實際體驗「勢」的意義；其始終拒絕的是，談論中國時必須改宗認教，甚至是漢化<sup>12</sup>。這說明了「勢」是他從自己的研究田野（即中國各種經典）中客觀歸納出來的非歐洲（非哲學）語彙。這個從「文本中國」裏出現的具體、現實的生活世界中所被分析、得到的概念（雖然朱利安不會認同），最終被發展為其往來於歐洲與中國之間的哲學實踐意識。因為只追求生成變化、拒絕有固定形態、無本質可掌握的「勢」，成為使其（朱利安）不斷往返於歐洲與中國之間的原動力<sup>13</sup>。

朱利安拒絕漢化乃至「勢」的實際體驗（這也是和九鬼不同的地方），卻又以其為哲學實踐的出發點，看起來似乎有矛盾之處，但這並不會妨礙其自身的哲學思想工作。在此更應該注意的是其拒絕漢化的理由。因為當「勢」的運動開始啟動時，那種既不是歐洲也不是中國的態度（也是朱利安本人堅持的態度），除了能真正觀察到歐洲哲學與中國思想的「皺褶」（習慣、自同性）外，還能思考兩方之中各自的「未思」（創造、非自同性）。

關於這種拒絕給予雙方固定形相的哲學實踐，筆者將舉出另一個在日本與歐洲之間進行往返運動的田邊元的實踐哲學，來進行對照，並藉此提出不同類型的「之間」哲學。

### 三、京都學派的絕對無——否定本質的立場

在談論田邊元的實踐哲學之前，首先先簡述其所屬的京都學派在日本哲學史中的位置及其哲學的根本立場。該學派創始人西田幾多郎(1870-1945)的第一本專著《善の研究》(1911)問世之前，日本明治時期(1868-1912)思想界的演進大致可分初、中、後三期。初期重於西化上的啟蒙，中期重於西歐哲學的譯介，後期則傾向於以西歐哲學的方法，重新整理、詮釋或界定自身思想的傳統（即日歐之間的迂迴）。西田雖為明治時期人物，卻與上述時期的思想傾向迥異。原因在於其是首位

---

在打造自身「之間」哲學的立場之不同。前者相較於後者，更著重在概念的明晰性上。後者則始終在概念與經驗（或體驗）之間徘徊。

<sup>12</sup> 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 269。

<sup>13</sup> 此種分析、歸納、概念化「勢」，並將「勢」作為哲學實踐的方法或態度（參見同前註，頁 240-242），可另外參見朱利安於《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》（頁 87-89）中提到自己思考「之間」及將「之間」做為思考工具的論述。

以自身對人生、世界的關懷為出發點，援用自家的佛教傳統資源等，批判式地借用西方哲學語境來建構自身獨特哲學的思想家。

從西田、田邊及其門下生的哲學開展可察知，京都學派哲學作為日本近代哲學顯著於世，並非只憑恃引介或譯介西歐哲學。最關鍵的是，該學派哲學因應時局，除了探討與西歐哲學家一同面對世界時所應思索的哲學問題外，還援用傳統思想資源，提出一套與西歐哲學不同進路的日本哲學（當然這裏是指西歐哲學與日本思想之間的往來運動所造成的日本哲學）。當京都學派哲學家 and 西歐哲學進行一種意識型態的對決時，針對西方絕對有（肯定本質）的立場提出絕對無（否定本質）的立場。而此種絕對無的立場，則形成京都學派哲學的特色。

關於對事物本質的肯定與否定之間最大的差異，若借用佛教的語言來說，就在於「是否有自性」。相對於本質肯定（有自性）的立場，也就是在常日的經驗世界中認識、分辨、定義、概念化所有事物，並承認其根源的立場；大乘佛教採取本質否定（無自性）的立場，也就是在經驗界中只承認事物的緣起性或無自性存在方式，因此不承認其背後根源的立場。後者所指的是所有事物並非是一個單獨存在的個體，而是依他而起的關係或因緣存在。這裏的所有事物並沒有一個本質性的規定，因此所謂事物的本質並不存在。

而朱利安近年來提出「之間」的哲學實踐，亦是屬於否定事物本質的立場。因為其代表的是拒絕討論存有、排拒存有的本質論述，而重視不形成任何固相的、往返於自己與他者（中歐）之間的「解構 ⇔ 建構」<sup>14</sup> 之運動<sup>15</sup>。朱利安提出應藉由在中歐（彼此、自我）之間的不斷往來運動，來重新反思自己與他者，正意味著無自性的哲學實踐才是今後能解決異文化的差異、矛盾、衝突等的最佳途徑。此種朱利安的「之間」哲學和田邊元的「種」的理論（種の論理）<sup>16</sup>，在實踐理論上有相當接近

<sup>14</sup> 此處所說的「解構 ⇔ 建構」是一種不會停息的轉換運動，代表的是彼此的流動，這不是企圖想再造一個存有論述或將朱利安的思想連結到歐洲解構哲學的系譜裏。關於此，可參見朱利安自身的說法。「依照邏輯說法，正是因為我深信自我的本性是遠離自己，因而在自己裏面突顯出之間 (dia) ——即他者的之間 (l'entre de l'autre)，這乃為了將自己提升到『自我』；我不相信這樣的過程會有終點」。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 103。

<sup>15</sup> 參見同前註，頁 97-105。

<sup>16</sup> 田邊元在未發展出「種」的理論之前，早在〈儒教的存在論に就いて〉(1927) (田邊元的著作皆參考田邊元：《田邊元全集》〔東京：筑摩書房，1963-1964年〕) 中，從《易經》的內容推論出中國的存有論屬於儒家倫理實踐式的存有論，並將其比對於希臘的藝術存有論及基督教的宗教存有

的地方，而在和田邊辯證東西方宗教哲學後所提出的實踐論做對照時，卻呈現出不同的面貌。

#### 四、作為絕對無的「之間」哲學

否定本質（無自性）的立場，在田邊哲學中究竟起了何種作用？譬如，在其「種」的理論裏，顯然扮演著這種功能；也就是不斷讓個（個人）、種（國家、社會或共同體）、類（人類、菩薩國）三者呈現否定自己（讓自己剝離自己、離開自己）的離心狀態，藉以來肯定、存續自己（不斷地自我否定與肯定）。而這種狀態之所以成為可能，就在於個、種、類三者彼此之間的對立與統一的辯證關係當中。根據田邊的說法，個帶有讓「種與類」、種帶有讓「個與類」、類帶有讓「種與個」相互對立與統一的媒介力。「個、種、類」是不斷互為其他兩者之間的媒介存在。此種包含「個、種、類」三者不斷相互對立與統一之媒介關係的「種」的理論，田邊又稱為「絕對媒介」的理論。顯然個、種、類是一種無自性的媒介存在，也就是依他而起的關係或因緣存在。而此三者為存續自身或讓自己是自己，就必須讓自身不把自己固定住，在脫離自己的同時又能看到、反省並重新創造自己。此處的「遠離即回歸」的往返運動，正如朱利安「之間」哲學所說的，遠離自己、透過迂迴到中國的同時來反省、創造自己。

「種」的理論和「之間」哲學，看似處理不同的對象和議題（前者為存有形態，後者為文化形態），但這種建構自我與他者之間的對立且交融關係的往返運動，卻突顯出否定本質（無自性）的立場。也就是說兩者重視的，與其說是追問、論證事物的本質或根源，倒不如說是往來於自我與他者（彼此）之間的運動。田邊與朱利安在之間流動的觀點上，顯然有不言而喻的一致性。然而，兩者最大的不同則顯現在「之間的流動是如何可能的」這個提問上。之間的流動難道是一種藝術或文化的創造？還是一種哲學的遊戲？或者是一種宗教的救贖？在比較田邊與朱利安的哲學實踐上，我們可以發現後者並沒有對宗教做出正面的回應，其原因可從朱利安對海德格的批判中窺見。朱利安並沒有和海德格、德希達 (Jacques Derrida)、列

---

論。他在〈社会存在の論理——哲學的社会学試論〉(1934-1935) 及其後的相關論文中，開始建構一種屬於日本的存有論（也就是「種」的理論）時，便標榜自己將探討的是（東方）社會式的存有論。而「種」的理論便是在無自性的前提下，探討個、種、類的存有與行動方式。

維納斯(Emmanuel Lévinas)一樣在和希臘的存有論保持距離(即對傳統的存有論進行解構工作)的同時,而向另一個傳統,即希伯來傳統靠攏。因為若是只在歐洲內部進行「解構 ⇔ 建構」的工作的話,還是無法真正發現歐洲自身的局限性及其未來的發展性<sup>17</sup>。而試圖打開此僵局,並為中歐打開間距往返於兩者之間的,不外乎是別具慧眼的朱利安本人。

相對於此,由於時代與歷史背景的不同,田邊元因時局關係,在二次大戰前後提出懺悔(絕對他力意義下的自我否定),開始宣稱自己無法再以理性思維來進行哲學活動,自此將自己打造出來的哲學,即「種」的理論置於死地而後生。這意味著讓標榜個、種、類的絕對媒介關係的理論,因他力的介入而走向自我否定的道路,使得「絕對媒介」的理論開始真正參與在絕對媒介的運動當中<sup>18</sup>。簡單來說,即是讓標榜無自性(不斷提倡自我否定)的哲學無自性化(將空給空化)<sup>19</sup>。換言之,標榜自我否定的哲學本身,也必須進行自我否定的運動。在此若簡述田邊哲學形成的途徑,可揭示如下:研究歐洲哲學 ⇒ 研究自家傳統思想的同時並重思歐洲哲學 ⇒ 打造既非歐洲亦非日本的新哲學 ⇒ 建構能打破此種新哲學的哲學。田邊哲學最終走向的是「哲學的哲學」,也就是絕對無的哲學。而這種絕對無的哲學是如何被形構的呢?其實便在於不斷地讓哲學死的同時並使之復活。問題是,到底是什麼讓哲學死的呢?很簡單,田邊元提出作為絕對無的他力(意味著具宗教救贖的自我犧牲即愛的轉換運動)。田邊認為唯有在人類的內與外設置一個絕對(超越),並與之進行自我否定即肯定、自我犧牲即救贖、死即生的轉換運動,才能使哲學(或一切)存續下去。但此種說法並不是要抬高宗教的地位,相反地,田邊認為真正的宗教,也必須讓自己死才有存續的可能性。據此可知,絕對無的哲學意味著不斷地開

<sup>17</sup> 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19-21、270-272。

<sup>18</sup> 這意味著理性的哲學因絕對他力(他者)的介入,而朝向自身的死。自此理性的哲學與信仰的宗教形成一種既對立又相互媒介的緊張關係。也就是說,哲學的死從絕對他者的介入,而開始重新尋求何謂哲學。用淨土真宗的語言來說的話,即是自力哲學因他力的介入,而變成和他力宗教帶有辯證關係的自他力相即的哲學。而此哲學又因禪宗強調的無執著(空或無),而不斷地呈現出自我否定及肯定的空有狀態的哲學或絕對無的哲學(參見田邊元:《懺悔道としての哲学》〔東京:岩波書店,1946年〕)。

<sup>19</sup> 田邊哲學的發展進路為「種」的理論 ⇒ 懺悔道哲學 ⇒ 基督教的辯證 ⇒ 死的哲學。這些轉變都是在顯示出徹底一切「空即有」或「無即有」的轉換過程。關於在這些轉換的過程中田邊如何在東西之間往返,在此因篇幅關係無法詳細做論述。



放讓他者（無論是絕對或相對的他者）進入的哲學。若是如此，這不也道出了自我與他者之間真正的相處與存續的形態嗎？

若是從上述絕對無的哲學的立場來看朱利安的「之間」哲學可以發現，朱利安並沒有為自己或自己的哲學與宗教之間打開一個間距，以便讓自己往來於其間。難道這是意味著「之間」哲學的局限性嗎？從另一個角度來說，當「之間」哲學沒有對自身再進行反思與再創造的時候，那麼它最終會走向何處呢？究竟何謂無自性、否定事物本質、絕對無的哲學呢？關於這些問題已經不是筆者所能夠觸及的範圍，因為筆者並無法真正體會到田邊元所說的「作為絕對無的他力」意味著什麼。

## 五、《淡之頌》中的平淡、無味

前述內容提到，和田邊元提出的絕對無的哲學或絕對無的行為相較，朱利安的「之間」哲學似乎只停留在不斷地往返於彼與此（比如中國與歐洲）之間。也就是說，往返、來回的動作是造成沒有固相的哲學的最主要動力。然而，朱利安卻沒有針對這個動態或流動的成立可能性，做更進一步的反省與批判，以至於從「只要有往返、來回的動作就沒問題」的立場衍生出一個難題，亦即「動作自身是否也形成固定形式」的難題。若說所謂沒有固相的哲學必須來自沒有固定形式的往返、來回運動的話，那麼思考朱利安基於何種理由、目標或立場來進行彼與此的學術重建，就形成了如何看待「之間」哲學今後發展的立足點了。

筆者並不認為在此用田邊元的絕對無來「框架」或「綁架」朱利安的「之間」哲學是一個很好的舉動。基於「之間」哲學的基本出發點，也就是透過彼此來解構與建構彼此的方式（但前提必須是保留彼與此），來思考「之間」哲學是否能回應筆者前面所提出來的疑問，或許會比較符合公平性的原則。在此筆者將藉由《淡之頌：中國思想與美學》<sup>20</sup>中的淡、平淡、無味等意象，來思考「之間」哲學今後發展的可能性<sup>21</sup>。

<sup>20</sup> 余蓮著，卓立譯：《淡之頌：論中國思想與美學》（*Éloge de la fadeur: A partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*）（臺北：桂冠圖書公司，2006年）。

<sup>21</sup> 筆者應主辦單位邀請，於第七屆臺南市哲學學會學術研討會：「間距與對話」（2013年11月10日）中發表這篇文章時，幸逢臺北教育大學林志明教授在場聆聽。林志明教授建議筆者可以參考《淡之頌》裏朱利安談到中觀派的中立性與「淡」的文脈，來思考大乘佛教的空或無與朱利安

就如朱利安在《淡之頌》的原序中所述：「平淡的特點，是它無法被任何一種特殊的決定因素固定下來，因此能夠變化無窮；平淡的主題在中國文化中也不斷更新，從未受到局限：儒、釋、道三教使它更豐富。它表達了各種藝術——音樂繪畫、詩詞——共同具有的思想。」顯然地，朱利安在儒、釋、道三教中，找到了一個共通點，那就是平淡。其分別在《禮記》、《論語》、《中庸》、《孟子》、《老子》、《莊子》以及中觀派思想當中<sup>22</sup>，尋找到他認為不能用西方理性或邏輯推論的方式，只能用直觀或內心感受的方式來加以體會與理解中國的「自明底蘊」<sup>23</sup>。平淡在朱利安筆下，形成看似平凡卻又很豐富、微不足道（不引人注意）卻又是最具體、詳細（最顯目）的存在、沒有味道卻又顯現出真正的味道（底蘊無窮）、給人漠不關心的感覺卻又帶出無比的熱情與關心等弔詭與顛倒的思維特性。

然而，這種二元對立、彼此相待的關係，在朱利安談論道家的「道」以及大乘佛教的「空」或「中」的脈絡下，似乎脫離了現實世界中的二元對立觀（因為追求超越的源頭是保持不被二元、相對的立場所束縛的最佳態度）。此和朱利安在談論「勢」這個概念的立場比起來，顯然帶有形上學的色彩。一種作為源頭、根柢或者是超越之性格的平淡，亦即道家脈絡下的「道」<sup>24</sup> 或者一種作為超越兩極對立、絕對真理、蘊含特殊性的客體、既超越又內在於相對（者）的平淡<sup>25</sup>，亦即中觀派脈絡下的「空」或「中道」，顯然在朱利安的中國思想研究中起了發酵的作用。

在此筆者並不是要說朱利安的「淡」概念是在建構本質論或形上學，其最主要的目的正好是在強調，可以藉由道家與佛教的「自明底蘊」（淡）來擺脫二元、相對的立場所帶來的局限與限制，這正說明了「淡」概念的自由境地<sup>26</sup>。若是如此，我

---

的思想。此正是筆者增補這一節來討論其往後發展出來的「之間」哲學與「淡」之間關聯的出發點。雖然「淡」是朱利安早期對中國思想提出獨特見解時所孕育的概念，但卻不失在其思想脈絡下重新思考「之間」哲學的今後發展之意義。

<sup>22</sup> 在此將不再細部檢討朱利安舉出的經典內容及其詮釋。

<sup>23</sup> 余蓮著，卓立譯：《淡之頌》，頁 26。

<sup>24</sup> 參見同前註，頁 18-20。

<sup>25</sup> 參見同前註，頁 111-116。

<sup>26</sup> 當然這裏我們不會輕易就忽略朱利安的策略。那就是用「淡」這個概念來連接道家脈絡下的「道」與中觀派脈絡下的「空」或「中道」。順帶一提，從這裏我們才能看出朱利安將儒家思想脈絡下的「中庸」轉化成「淡」這個概念的理由。因為如此一來，儒、釋、道三教便能透過「淡」，在彼此之間自由地往返與交涉。

們若將此概念對照到「之間」哲學今後的發展之道，就可以發現帶有一種平淡性格的「之間」哲學，恰好可以回應筆者對該哲學發展所提出的質疑。

何謂平淡的「之間」哲學？就如「淡」概念所揭示的，其必是一種超越兩極對立、自由無礙、不被任何形式所羈絆的哲學實踐（人生態度）。如此一來，「淡」和只追求生成變化、拒絕有固定形態、無本質可掌握的「勢」必會在「之間」哲學中形成一種「既超越又現實」的張力關係。這或許不是朱利安所想要發展的形式，但這是筆者在對照兩種交匯系統（中歐與日歐）時所發想出來的模式。

當田邊元以一種日本意識形態的立場來和西方進行對決時，其所展開的哲學並不避諱再將被歐洲近代哲學所摒棄的中世宗教精神呼喚回當時其所處的時代（當然這也顧慮到日本是一個具有宗教傳統的地方）<sup>27</sup>。田邊這種辯證中世宗教與近代理性的宗教哲學路線，雖然不是唯一的哲學之道，但若將此傾向對照到「既淡又勢」或「既超越又現實」的「之間」哲學時，我們可以發現一個有趣的現象：那就是海德格、德希達、列維納斯那種為了對希臘傳統（傳統的存有論）進行解構而向希伯來傳統靠攏的態勢，必會向「之間」哲學直逼而來。換言之，為了解開只從外部的中國來解構內部的歐洲這種迂迴策略的固著性（這裏是指朱利安拒絕和傳統宗教溝通、尚未對自身的哲學實踐做反身性的批判工作），朱利安勢必得同時啟動和拒絕往來的傳統宗教進行具體互動的機制。也就是說，朱利安的歐洲批判會形成一種雙向的批判（從外部批判內部以及從內部批判內部）。如此一來，或許我們能看到「之間」哲學未來可發展的另外一種面貌。當然對筆者而言，這只是朱利安的「之間」哲學在未來發展的其中一種可能性而已。

## 六、結 論

東西之間的任何時代的任何往來，無論是中歐或歐日，都不是一件容易的事。因為彼此之間充滿太多主客觀條件上的阻礙。朱利安在一場「間距與之間」的演講

<sup>27</sup> 同樣屬於京都學派哲學家的西谷啟治(1900-1990)在《宗教とは何か》當中，也明確表示了一條辯證中世宗教與近代理性的宗教哲學之道（參見西谷啟治：《西谷啟治著作集》〔東京：創文社，1990年〕，第10卷，第1章）。當然這是一條參雜日本佛教（特別是禪宗思想）的東西方宗教哲學之道。

中，一開始便如此宣示：「而今天我們仍要捍衛中國文化並且拓展中國文化，以對抗世界性的標準化。這是為什麼我深深地感謝主辦這個會議的學術單位，我也將簡短地就我對我們如何能在文化之間建構一種有孕育力的認知關係，就從中國思想與歐洲思想之間的關係著手。」<sup>28</sup>此番話讓人感受到無比的震撼與感動。筆者有幸能在中歐之間的思想領域浸潤，並在漠然的兩個交匯系統（中歐與日歐）之中打開一個間距，嘗試性地往來於其中。在往來於這兩者之間的同時，也感受到一些思想趨向上的不同，以下僅舉出一點來進行思考。

當朱利安試圖和歐洲二十世紀以降的解構運動做區隔，選擇從歐洲外部來重新看待歐洲哲學與中國思想時，因解構哲學家們對希伯來傳統的親近，而意圖性地選擇避開有關宗教的論述。這讓我們會產生一個疑問，即：「能參與中歐之間的往來運動的人，只能限於知識分子與文化人嗎？而那些無知的、沒有能力的、屬於低層被資本家或國家壓榨的一群人（應該是占大多數的人），在今日該怎麼樣過生活？他們的希望曙光又在哪裏呢？」東西之間的任何時代的任何往來，若只限於文化或藝術的理性創造時，那麼那些被文化、藝術，甚是被理性排除在外的東西，我們又該如何面對或想像呢？當然，對朱利安而言，「之間」的哲學實踐之主旨，並不是在救贖人類或做理性以外的想像，而是在化解異文化之間的差異、衝突以及促進彼此的理解。然而，這若不是在理性介入下，而是在一種徹底否定理性、在一種放棄自我成就他者的立場（絕對無即愛的立場）下所進行的思想工作的話，其又會呈現出何種光景呢？或者說以一種「處之淡然」的態度來面對所有一切，才是最大的圓滿呢<sup>29</sup>？

<sup>28</sup> 參考臺南哲學學會「朱利安讀書會」資料。

<sup>29</sup> 關於筆者在第五節中擅自想像的一條「之間」哲學可能會發展的方向，朱利安並沒有做出回應。但朱利安針對筆者對其哲學實踐態度的批判，則做出以下的回應：「哲學家從事理論及抽象的工作，所以他們離開大眾的一般觀念，但是他們工作的成果乃是大家可共享的資源。我個人在巴黎國家圖書館設立了一系列的方法論並且開放給大眾的哲學課程 (cours méthodique et populaire de philosophie)。不應該把哲學工作和一般的說話混淆，也不應該把哲學限於哲學家的專業。因為一方面，面對大眾一般的意見，哲學打開了一個間距；另一方面，哲學不是專業，因為它創造抽象概念的普世性；抽象離開一般的經驗，同時回頭來照明共通的經驗。就是說，經過離開，所以可以照明。」這裏的回應顯然是堅持將「之間」哲學的實踐態度應用在「大眾的一般觀念與哲學」之間，以便於往返與創造彼此。這和筆者所想像的「實踐哲學」有相通之處，筆者也認為哲學與生活現場（經驗現場）之間的關係，理當如此。