

※「間與勢：朱利安對中國思想的詮釋」專輯（上）※

混雜現代化、跨文化轉向與漢語思想的批判性重構（與朱利安「對一話」）

何乏筆*

本文以朱利安 (François Jullien) 《間距與之間》一書為出發點¹。筆者的討論順著朱利安文本的結構，從中展開內在批判 (immanente Kritik)，試著通過朱利安思想的內部動力和內在矛盾進行檢討。旨在反思間文化哲學的批判性概念如何可能的問題；或說，思考漢語思想的批判性重構如何可能。筆者確實曾深受朱利安連接哲學與漢學的方式所影響，但在研究工作的發展中逐漸意識到，進路雖有許多重疊之處，卻逼顯兩種間文化哲學 (interkulturelle Philosophie) 向度的區分，即比較向度與跨文化向度。為了強調此區別的深度和廣度，筆者也將兩種不同向度看成是間文化哲學的不同研究進路。本文目的在於釐清兩種研究進路之間的「間距」。筆者與朱利安所進行的「對一話」(dia-logue) 正好呼應朱利安在《間距與活力：尊重文化多元性》的相關討論。他指出，dia-logue 一詞中的“dia”表示不同文化之間的間距

* 何乏筆 (Fabian Heubel)，本所研究員。

¹ François Jullien, *L'écart et l'entre, Leçons inaugurales de la Chaire sur l'altérité* (Paris: Éditions Galilée, 2012)；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》（臺北：五南圖書公司，2013年）。本文括弧中第一個數字所指為法文原文頁碼，第二個數字為翻譯本繁體中文的頁碼。《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》包含三篇文章及一篇朱利安專訪錄，上述的法語專著是其中的第一篇，由卓立譯成漢語。對譯者而言，朱利安著作的漢譯工作並非易事，是問題重重的摸索過程。筆者探討朱利安著作總是以法語版本為準，本文引用《間距與之間》雖然大體上依據卓立的翻譯，但有時筆者認為，翻譯不甚精準或有待商榷，因此更動。若更動涉及重要概念或整句重譯的情形，筆者加註說明，或者加括弧表示卓立的翻譯，但其餘之處不一一表示。本文簡體字版收錄於方維規主編：《思想與方法：全球化時代中西對話的可能》（北京：北京大學出版社，2014年），頁86-135。筆者要特別感謝方維規教授極為認真的編輯工作，以及所提出的許多修改建議。之後，繁體版再次經過細部的潤飾和編輯過程。

(la distance de l'écart)，而“logue”是指不同文化之間原則上互相保持一種「可溝通性」(communicabilité)。他強調：「希臘人告訴我們，一場『間談』(此處以『間談』翻譯 dialogue) 會使敵對的人事面對面，而不讓他們彼此閃躲，因此更嚴謹也更有孕育力。」² 據此，筆者相信，若以尖銳、潑辣和強力的方式突顯兩種研究進路的間距，亦可帶來朱利安在《間距與之間》所標舉的孕育力 (fécondité)³。換言之，筆者試圖避免讓複雜的關係簡化為針鋒相對的立場，同時要透過詳細的文本分析來說明朱利安對漢語思想的詮釋，為何阻礙間文化哲學從比較研究的向度過渡到跨文化研究的向度。

在一九八〇及一九九〇年初期，朱利安將自己的研究工作置於比較研究的領域。雖然近幾年來，他明確反對比較哲學概念的宣稱 (59/73)，但難以否認，「對比效果」(effet contrastif)⁴ 始終在他的著作中是重要的構成因素。本文的探討既不要全盤否定比較研究的正面意義，亦非硬要將朱利安歸類於比較研究的陣營。要提問的是，朱利安其實在有關中國詩學的著作中，早已強而有力地批評比較研究的不足，但何以至今仍然難以擺脫比較研究的陰影？簡而言之，朱利安研究進路的思想悲劇在於：一方面越來越堅定地衝撞比較研究進路的藩籬，另一方面卻又缺乏超越此進路所需的思想經驗和理論工具。因此，他的研究陷入無意於比較的比較研究。基於以下兩種理由，此一自我矛盾的情況值得討論。首先，因為藉此能說明間文化哲學在歐洲為何仍舊處於極為貧困的情境；再者，相關討論能促進漢語學界重要的自我反省：臺灣學界正在積極開展漢語哲學和中華文化的批判性重構，而在此情況下，釐清比較向度與跨文化向度之間的關係顯得特別重要。筆者的討論乃藉由當代

² 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 161-163。以「使敵對的人事面對面」翻譯“mettre en vis-à-vis les antagonismes”特別加強“antagonismes”的針鋒相對、對立、矛盾等涵義。倘若中國與歐洲的「對話」(dialogue) 意味著「使敵對的人事面對面」，筆者不理解將“dialogue”譯成「間談」(「間」是指「間距」) 而非「對話」的好處，因為「對話」也能包含「面對面」的敵對、對立等涵義。因此筆者以「對一話」翻譯朱利安所謂“dialogue”。

³ 朱利安反駁東西聯婚的幻想，以及文化大融合的軟弱思維，主張以間距為資源的思想進路(參閱朱利安著，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 158-159)。他強調，「間距」必須以「尖銳、潑辣、強力」(tranchant, mordant, violent) 的方式表達出來。這是朱利安在 2013 年 9 月於法國瑟利及 (Cerisy) 的研討會上在討論過程中所指出的解釋。

⁴ François Jullien and Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (La Chine)* (Paris: Seuil, 2000), p. 262.

漢語哲學在臺灣所累積的跨文化視野和創造性轉化來進入朱利安思想的「未思」(impensé)，並透露其理解「中國思想」方面的局限。進則可以反省歐洲當代思想在間文化哲學的發展所面臨的困境（即表面上提倡多元文化，骨子裏卻停滯在封閉的自我防衛態度）。藉此可窺見「我們（歐洲）現代性」的界限。

筆者相信，當代漢語哲學對當代歐洲思想的重要啟示在於徹底突破黑格爾—韋伯式現代性話語的桎梏，以及相關的文化比較範式⁵。就當代歐洲思想（包含廣義的批判理論）來說，要擺脫東西的對比詮釋學極為困難，因為歐洲學者一般缺乏混雜現代化 (hybride Modernisierung) 的複雜和慘痛經驗，也因此很難從比較向度過渡到跨文化向度。在筆者看來，朱利安的思想處在二者之間，以比較向度為基地，徘徊在跨文化向度的邊界，然總難以入境，更遑論能讓間文化哲學的理論範式推展到跨文化向度。歐洲當代思想對現代化的災難面當然不陌生。不過，東亞混雜現代化的複雜經驗對歐洲來說仍涉及一種「他者的界限經驗」(l'expérience-limite de l'Autre)，涉及思想的不可能性，因為混雜化的動力早已是歐洲內部的要素，但卻一再被看成要排除的陌生者⁶。比較進路與跨文化進路之間の間距，或說鴻溝，不僅牽涉到不同現代經驗模式之間的斷裂，也包含兩種「知識型」(épistémé) 之間的斷裂。筆者從現代化為「歷史先天」(a priori historique) 的角度來面對此問題，這意味著：不再以「我們（歐洲）現代性」為現代化標準⁷。因此對朱利安在《間距與活力》一書中所

⁵ 參閱 Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), pp. 11-44。突破黑格爾—韋伯式現代性話語也意味著擺脫黑格爾對世界史的哲學討論及其比較框架（包含對中國歷史定位）。從歐洲學者的角度，這是極為困難的。杜瑟爾 (Enrique Dussel) 曾經從拉丁美洲的「解放哲學」與「跨現代性」(transmodernity) 的角度，強烈反駁黑格爾歷史哲學的比較架構，以及其對法蘭克福學派批判理論的深遠影響。筆者基本上接受杜瑟爾對「歐洲中心主義」的批判，也認為他有關「批判性世界史」(critical world history) 的研究值得關注和發展。此處暫且無法討論筆者對杜瑟爾「跨現代性」概念的意見。請參閱 Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)," *Boundary 2* 20.3 (Autumn 1993): 65-76; Enrique Dussel, *Politics of Liberation: A Critical World History*, trans. Thia Cooper (London: SCM Press, 2011)。

⁶ 參閱 Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966), pp. 13-17。朱利安的思想深受傅柯的影響，在方法或他所謂「哲學策略」方面尤其借用《詞與物》的前言所提及的許多概念。

⁷ 「歷史先天」的概念出現在傅柯《詞與物》的前言。參閱 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 13。

使用的對比操作（「我們歐洲人」與「你們中國人」）感到非常陌生。他所謂「我們歐洲人」究竟是何人何物⁸？朱利安突顯中國與歐洲的間距，進則強調中國與歐洲各自的內部連續性，忽視二者在現代化過程中所發生的內部斷裂。他因而也忽略當代法語思想與當代德語思想之間的張力；更忽略歐洲在二十世紀所發生的文化斷裂，乃是展開當代德語思想，尤其是法蘭克福學派批判理論不可迴避的可能條件。筆者若要反駁朱利安所描繪的中國形象，同時也必須反駁他所突顯的歐洲形象。

換句話說，在筆者看來，跨文化進路乃強調，中華文化與歐洲文化某些面向的批判性重構是互相交錯的。因此，跨文化批判旨在突破兩邊讓人窒息的刻板觀點，尤其留意思想在何處落入與權力共謀的陷阱。或說，特別留意思想流變為意識形態、流變為權力工具的危機。在筆者看來，跨文化向度基於文化混雜化的動態過程。同時，跨文化向度的批判潛能不得不透過對比較研究的關注和批判而形成。朱利安對「中國思想」的刻板理解奠基在中國與歐洲之間的尖銳對比上，如過程的內在性與創造的形上學、虛待性與主體性、順應主義與自由（異議性）。在當代漢語哲學的跨文化動態之中，這類對比操作顯得過於僵化；而且，無論是在中國或在歐洲方面，朱利安的著作構成了一種順應主義的傾向，因其在兩邊不斷地呼喚某些文化的連續性或思想的主流觀點。與其說，朱利安對「中國思想」之解釋的政治意涵表現於他所主張的觀點，不如說是在他間接排除的部分中顯現。例如，朱利安批評中國文人停留在「過程的永恆寧靜」之中⁹，但此說法其實是朱利安的判決：他將中國文人封閉在「過程的永恆寧靜」之中。而且，他進一步賦予這種判決一個哲學必然性的表相，或將這類價值判斷隱藏在尊重文化多樣性的標語之中。經過多年的研究，筆者已在相當程度上知悉朱利安的「哲學策略」，並累積了充分的理由，以至於可以判斷：在漢語哲學的批判性重構上，我所做的工作與朱利安是針鋒相對的。

羅哲海 (Heiner Roetz) 曾經清楚地表述朱利安解釋中國思想的政治效應：「超越性或內在性的僵化選擇題……顯然只能遮蔽對中國異議性文化 (chinesische Kultur der Dissidenz) 的眼光。」朱利安以中國思想為內在性思想的此一成見，不斷面臨

⁸ 參閱朱利安著，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 142-149。

⁹ François Jullien, *Nourrir sa vie. À l'écart du bonheur* (Paris: Seuil, 2005), p. 153. 參閱何乏筆：〈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（2008 年 12 月），頁 115-138。

類似的結論：中國思想終將蛻變為（至少間接地肯定）社會和政治的「和諧」意識形態，間接地肯定儒家傳統與中國共產黨的威權、集體主義傾向，具有相結合的可能（內在性思想的成見，使得中國變成被歷史和語言所命定的、不可能逃逸的監獄）。為了突破順應的內在性所指的封閉世界，反駁朱利安將「中國人」囚禁到「中國思想」的監獄中¹⁰，不僅要開發中國與歐洲間文化話語中的跨文化向度；更且歐洲當代哲學的未思，或說所宣稱的文化開放性與結構性封閉之間的矛盾，也需要成為批判性反思的主題。朱利安以《間距與之間》為「宣言」¹¹，引發筆者撰寫本文作為「反宣言」的動機。儘管本文試著銳利切割兩種進入漢語思想資源的模式，但在呈現理論的斷裂之際，仍不能遺忘比較向度與跨文化向度之間的連續性因素。

一、以現代化為歷史先天

（一）反駁中國的外部性

無論在地理、語言或歷史方面，中國似乎皆處於歐洲的外部。對朱利安而言，此外部性涉及「無關性」或說「漠不相干」的狀態，因為在中國與歐洲之間根本仍未出現文化差異或同一性（文化認同）的問題。為此，雙方必須先走出「互不相干、彼此漠然」（*indifférence mutuelle*; 18/15），以進入面對面的狀態。在他看來，「西方漢學家」（17/15）首先要面對的，不是遙遠的中國及其文化的不同，反而是要先克服非溝通狀態的困難，即創造中國與歐洲能溝通的基本條件。的確，在歐洲學院派哲學的框架中，與中國哲學資源相關的思想經常面臨哲學界的漠不關心。在此情況下，若要引起歐洲哲學界對東亞思想及其發展的興趣，甚至創造深入溝通的可能條件，就必須付出極大的努力。朱利安透過「迂迴（或譯：繞道）中國」（19/17）、「由外部解構（歐洲思想）」（21/21）等觀念，試圖藉由當代法語哲學詞彙的引入，促進當代歐洲哲學向「中國思想」敞開。他所提出的角度，因為在概念和方法上的反省

¹⁰ 參閱 François Jullien, *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine* (Paris: Seuil, 1992), pp. 54-55。

¹¹ François Jullien, “Réponse à l'intervention de Fabian Heubel au colloque de Cerisy, septembre 2013,” pp. 8-9; 朱利安：〈回覆何乏筆 2013 年 9 月在法國瑟立吉學術研討會上遞交的報告〉，方維規主編：《思想與方法：全球化時代中西對話的可能》，頁 279-282，此處見頁 282。朱利安回應筆者的法文原稿仍未出版。

性，的確能夠有力地使間文化哲學融入當代哲學的場域。

在朱利安的理論格局中，作為歷史事實的中國外部性與要建構的「間文化他者性」緊密連接。《含蓄的價值》的導論已經清楚描繪出此一方向，大體上亦維持至今¹²。然而對此一理論格局，筆者要表達根本的懷疑。筆者首先預設：中國與歐洲的文化歷史資源，對「我們」而言，原則是等距的（尤其在不同區域的現代化過程造成文化斷裂之後）；亦即，不僅古典中國的他者性是建構出來的，「我們」（歐洲人）與希臘古典文化的親密關係也是如此（「原則是等距的」意味著，在下文將進一步探討的歷史呼應關係的條件下，可以跳躍任何線性時間的距離）。因此，從批判性角度來說，古希臘與現代歐洲的關連性可以被視為「意識形態的發明」，而不是歷史事實。假如希臘與歐洲的關係也涉及「歷史連接的缺席」¹³（歷史連接的缺席乃意味著，沒有被建構或虛構之歷史連續性的缺席），筆者認為，朱利安賦予古希臘一種原則上的優位，這在理據上是不充分的。或說，筆者尤其懷疑：將古希臘風格化為「我們」（歐洲）文明之本源的傾向，並且以「希臘人」為「我們」祖先的民族中心系譜學。反之，當代歐洲哲學應該擺脫「希臘中心主義」（Hellenocentrism）。根據杜瑟爾的研究，古典希臘與現代歐洲之間的直接關連，乃是被「德意志浪漫主義的歐洲中心主義意識形態」所發明，而且此觀點影響了黑格爾的歷史哲學，乃至被歐洲知識分子，包括批判性知識分子，視為不須懷疑的事實¹⁴。儘管杜瑟爾在文章中僅是批評哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）的觀點，但針對傅柯（Michel Foucault）晚期思想而言，問題也相當類似；因為古希臘羅馬、基督宗教與現代歐洲的歷史結構並沒有被問題化。在筆者看來，朱利安迂迴中國來解構歐洲的這套思想進路，其實對解構此一歷史結構不感興趣。然筆者認為，為了分析現代化道路及其多元性的歷史，對此一歷史結構的解構是不可或缺的。在歐洲以外的地區，這類歷史分析早已開始興起；但就歐洲而言，因為普遍地忽略非歐美文化，是以仍然面臨巨大困難。傅柯曾經與日本和尚對話，其中他提及「西方思想的危機」

¹² François Jullien, *La valeur allusive. Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)* (Paris: Quadrige/PUF, 2003[1985]), p. 4.

¹³ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴ 參閱 Enrique Dussel, "Europe, Modernity, and Eurocentrism," *Nepantla: Views from South* 1.3 (2000): 468。

脫離不了帝國主義的終結。由此觀之，對西方思想的危機來說，這意味著在歐洲與非歐洲文化的關係方面產生結構性的轉化。此一轉化應如何進行，乃是筆者與朱利安爭論的焦點¹⁵。杜瑟爾所打開的角度明顯突破傅柯所能思考的範圍。他主張，哲學要從「希臘中心主義」中解放出來，否則便不可能在二十一世紀出現一種未來的世界性哲學¹⁶。筆者在當代漢語哲學脈絡下的經驗，引發同樣的要求；或者說：與哲學的希臘中心主義斷裂之後，當代漢語哲學的文化意義和自覺才能充分展開。

為了擺脫杜瑟爾所描寫的歐洲中心主義框架，班雅明 (Walter Benjamin) 對歷史概念的探討在批判理論的脈絡中提供了重要啟發：若要在當代進行「前往過去的老虎跳躍」(Tigersprung ins Vergangene)，不需要古代歐洲與古代中國之間的區分。歷史同樣都是「建構的物件」，無論是跳到古代希臘或是古代中國的歷史之中。班雅明所謂的辯證跳躍，預設了將某種特定的過去，從「歷史連續性」中爆發出來。歷史連續性的發明，把「我們」與某種歷史本源綁在一起。或者說，歷史連續性的文化話語被任意局限在「舊日叢林中」而嗅出當代性。筆者認為，對「歐洲人」而言，沒有理由假設希臘的過去原則上優先於其他文化資源，因而排除前往中國歷史跳躍的可能。換言之，無法假定前往中國過去的跳躍比前往希臘過去的跳躍更為遙遠。此兩種跳躍原則上是等距的。班雅明宏大的歷史使命，特別關注「危險的時刻」，期望在危機時刻把握「真實的歷史圖像」(echtes historisches Bild)，藉此歷史圖像能使正在被征服的歷史傳承，重新從「順應主義」中掙脫出來¹⁷。在筆者與中華文化某些特定面向的關係中，尤其在涉及哲學與藝術的領域時，一再地經歷直覺性

¹⁵ 參閱 François Jullien and Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (La Chine)*, p. 28.

¹⁶ “Neither Nietzsche, nor Heidegger, nor Habermas, to cite just a few, are able to transcend ontological Eurocentrism (nor its foundation, Germanocentric Hellenocentrism). For its part, the teaching of philosophy is the quintessence of such Hellenocentrism throughout the world (even in the universities of Africa, Latin America, and among the most influential elites of Asia). Is it possible for philosophical reflections to go beyond the original Greek horizons? An ethics of liberation on a global scale must first ‘liberate’ philosophy from Hellenocentrism, or there will be no global philosophy in the future, in the twenty-first century.” (Enrique Dussel, *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion* [Durham and London: Duke University Press, 2013], p. 260.)

¹⁷ 上述引文來自 Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte,” *Gesammelte Schriften* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980), vol. I.2, pp. 695-701。另可參考何乏筆：〈跨文化批判與當代漢語哲學：晚期傅柯研究的方法論反思〉，《揭諦》第 13 期（2007 年 6 月），頁 29-54。

的歷史呼應和感通，這著實難以歷史連續性直線時間觀逐步推演解釋。例如，筆者對於中國山水畫的探索，遠超出藝術史的認識框架，從而更涉及整個生活態度的深層轉化。然而，在二十多年後的今天，對此跳躍經驗，始終無法給予充分的理論說明。班雅明所謂跳進過去的老虎跳躍，乃有助於哲學地尊重和清理這類經驗，特別是探討跨越中華文化與歐洲文化之歷史鴻溝的經驗。

一旦將過去的批判性圖像與順應主義圖像對照起來，朱利安所描繪的過去，無論是中國或是歐洲的過去，都表現為順應的過去而不是批判的過去¹⁸。他的著作將「我們」囚禁在中國與歐洲的過時圖像中，而阻擋「我們」在兩邊突破這一建立在虛偽連續性上的刻板認知。因為如此，本文一再回到一個問題：為何朱利安的「間文化他者性」概念，從未真正突破比較的框架，足以讓間文化哲學向跨文化批判的向度敞開（儘管朱利安在《含蓄的價值》中已強而有力地批評過比較研究）？或問：為何朱利安的著作違背自己多次宣示的企圖，並非有助於開拓中國與歐洲之間具有孕育力的哲學溝通，反而造成重重障礙（甚且，對自己思想進路所造成的思想障礙毫無自覺）？

由連續性與非連續性的辯證來看，筆者質疑朱利安從「本源角度」進入中國思想的企圖¹⁹。在現代化威力所引起的文化崩裂之後，所謂傳統的歷史資源（無論在中國或歐洲）的學術探討只能藉由曲折的、重構的方式而進入。這種曲折的進入，不得不容納歷史斷裂的意識。筆者認為，在法蘭克福學派批判理論的學術工作中，致力於德國與歐洲文化歷史資源的批判性重構，不能輕易化約為否認「我們身為主體所具有的歷史與語言立場／立足點」²⁰。批判性重構意味著一種被現代化的文化歷史災難所激化的啟蒙概念。根據此一角度，任何傳統不能僅因為存在著或是被需要而獲得正當性。羅哲海將相關的思想任務稱為「對傳統非退步的吸取」(nicht-regressive Aneignung der Tradition)²¹。無論是在中國或是在歐洲，這樣的思想任務不斷地要求學者在面對文化歷史資源時，必須進行選擇工作，並且儘量避免有關整體的思想傳

¹⁸ 參閱 Heiner Roetz, "Die Chinawissenschaft und die Dissidenten. Wer betreibt die 'Komplizenschaft mit der Macht'?" *Bochumer Jahrbuch für Ostasienforschung* 35 (2011): 61-67。

¹⁹ 參閱 Jullien, *La valeur allusive*, p. 6; François Jullien, *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit* (Paris: Gallimard, 2012), pp. 13-18。

²⁰ Jullien, "Réponse à l'intervention de Fabian Heubel au colloque de Cerisy, septembre 2013," p. 1; 朱利安：〈回覆何乏筆 2013 年 9 月在法國瑟立吉學術研討會上遞交的報告〉，頁 279。

²¹ Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, p. 17.

統、有關「中國思想」、「中國人」、「歐洲人」如何如何的泛論表述。由此觀之，筆者特別關注文化現代化及其曲折經驗的思想資源：二十世紀漢語與德語思想家的內在呼應，在於面對文化斷裂之後的重構使命。

此外，筆者的出發點在於認為：一旦將中國的角度納入考慮，整個思想格局即會發生變動。自從十九世紀歐洲諸國開始以武力殖民中國(16/11)，「中國思想」與「歐洲哲學」(筆者在此暫時使用朱利安的區分方式)被強迫在漢語中產生極為緊密的溝通。當時開拓的接受過程，既快又遠地超過十七、十八世紀耶穌會士在中國所產生的影響。在漢字語境中，二者進入一種迄今為止大致屬單向度的對話：歐洲說話(且以多種語言說話)而中國聆聽；中國說話(以漢語說話)但歐洲充耳不聞。當然，此大方向在歐洲仍有一些例外，如一九二〇年代的中國熱，或一九六〇年代對毛主義的崇拜。在一九二〇年代，對東亞學術和文化的敞開，尤其是中國古典文獻引起相當可觀的接受度，到目前為止仍很難超越(例如衛禮賢[Richard Wilhelm]的翻譯和仲介工作，是奠基在與當時中國知識分子的緊密交流上的)。然而必須留意的是，此一文化的敞開是在第一次世界大戰之後發生的，也就是在歐洲知識界充滿危機意識的情況下出現的。相較於此，一九六〇年代學者和學生對毛主義的崇拜則充滿了異國情調，對處於文化大革命中的中國大陸缺乏實質性交流和理解。

漢語學界在十九世紀對西方哲學的興趣，全然是中國現代化所引起的嚴重危機下發生的：尤其在甲午戰爭後，現代化之翻天覆地的動力，引發革命性的動員，最終瓦解了數千年的帝王體制。中華民國成立之後，學者開始系統地發展比較哲學，而此工作深層地貫穿著現代化的危機意識。在中國文化的同一性(或說「認同」)受到威脅的情況下，東西文化的差異問題(除了歐美區域之外，印度也受到相當程度的重視)，以及對不同文化系統之哲學基礎的關注，才顯得極為迫切。易言之，對文化差異的比較研究，以及透過西方哲學範疇來重建中國哲學史的努力，顯然是因中國現代化而驅動。由此可知，當代漢語哲學的出發點，並不是如何擺脫中國與歐洲在語言和歷史方面漠不相干的問題(即朱利安所謂的「無關性」)，而是間文化的激烈碰撞。

(二) 現代化作為中國與歐洲的共同問題

從上述意義來看，筆者將以現代化為間文化哲學活動的歷史先天，即具有歷史性的，但卻不可迴避的可能條件。現代化的無止境過程，可視為中國與歐洲的共

同問題；並且，兩方哲學家都對此問題做出了回應。依照現代化在不同區域的發展模式，學者在自己語言和文化吸收能力所及的範圍內，開發不同的文化歷史資源，以獲得有力的應對措施，並發揮文化歷史資源的孕育力（為此，對人的理性或本性之共同基礎的普遍性預設是不需要的）（參閱 25/25）。由此觀之，現代化是中國與歐洲進入共同歷史經驗的交會點，各自的歷史文化資源亦可藉此「會通」，故現代化的複雜動脈乃成為重構歷史文化資源的切入點，而非歷史的「無關性」。這意味著：西方哲學之某些面向的批判，能藉由中國哲學的資源來展開，反之亦然。這種跨文化動態所引起的爭論與矛盾，不僅使得不同的知識潮流和學派之間產生對峙，其實也貫穿個別知識分子的生命和思想。舉例來說，由之而來的內在矛盾可能引起學者一方面激情地為了中國文化同一性或文化精神做辯護，同時卻高度使用被西方範疇所影響的語言來表達。因此，在現代化情境下所形成的混雜格局，便產生一種圍繞文化差異與同一性的比較研究，同時也開始醞釀創造性轉化的可能，以混融不同文化資源並創造既是東又是西、既非東又非西的另類哲學。

由此觀之，筆者並不認為「中國思想」若要對歐洲哲學界產生孕育力，必須先安置在歐洲的外部，且進一步使得中國與歐洲的古典思想進入一種溝通的張力關係。筆者的出發點反而是現代化過程所引起的共同經驗（危機、災難、創傷）。也因為如此，筆者對二十世紀漢語哲學（包含譯成漢語的外語資料）特別關注。從歐洲的角度來看，二十世紀的漢語哲學特別值得研究，因為藉由西方資源的接受與轉化已累積了可觀的跨文化潛力。而這種潛力是當代歐洲哲學所欠缺的，並且將來必須透過長久的努力才能醞釀。

（三）歐洲哲學的漢化

二十一世紀的漢語思想不得不面對的問題是，如何看待其在二十世紀所經歷的混雜現代化。與此不同，歐洲哲學界仍然以為能夠自由選擇是否要漢化。前文的討論已明確表明，對筆者而言，所謂漢化不是一種異國情調，並非意味著盲目地美化中華文化。漢化反而是歐洲得以探索現代和古典漢語思想的基本條件。或說，依循公平對等的基本原則，在中國早已發生西化之際，不得不承認漢化在歐洲方面的可能，儘管此一可能在當今的歷史處境中似乎遙不可及。然而，藉由中國知識秩序十九世紀以來的西化過程，歐洲知識秩序的漢化基礎也同時建立；故透過以漢語表達所有歐洲哲學內容的可能性來反推，亦有另一種可能：即將漢語哲學資源翻譯成

歐洲語言的可能²²。

中國學術的西化過程是無法否認的事實。相較之下，歐洲哲學的漢化彷彿是荒謬的空想或挑釁的要求。由此可知，中國與歐洲的知識界仍然被不對稱的歷史鴻溝所割裂。在當代漢語哲學中，歐洲哲學的漢化已相當發達，表現在對中國古典文本的解釋，理所當然地能大量吸收和轉化歐洲哲學的學說和概念。由此觀之，筆者特別感興趣的是，一旦漢語學界對歐洲哲學的漢化與歐洲哲學在歐洲學界的漢化相遇，一種嶄新的文化創造性將會釋放出來。所謂「漢化」，乃呼籲對中華文化資源的學習和吸收，以促進歐洲思想的自我轉化。對筆者而言，更具體地歐洲思想的自我轉化意味著批判理論的跨文化轉化如何可能的問題。為此，當代漢語哲學對重構中華文化特定資源的努力，具有重要的參考價值，因為其中所顯現的跨文化深度，在歐洲對東亞的研究裏，仍然相當淺薄²³。

在朱利安的著作中，很難找到對上述角度的支持。他將漢化等同於對中國的異國情調，並且認為「夢到自己的主體性逐漸被漢化」的西方漢學家，逃離「西方精神」而進入異化狀態²⁴。如此扭曲「漢化」之後，便消除被當代漢語哲學及其混雜性和跨文化潛能所轉化的可能。朱利安一再強調，轉化乃是活生生文化的基本性質；

²² 筆者所謂歐洲哲學（即以歐洲語言為媒介的哲學）的「漢化」，首先是漢語哲學之歐化（西化）在邏輯上的對偶。在十七、十八世紀的歐洲，萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz）和沃爾夫（Christian Wolff）對儒學感到興趣，並從中獲得對思考哲學問題的啟發。然在現代歐洲哲學的發展中，此一可能逐漸消失了，甚至在沃爾夫身上，因為挑戰基督宗教的正統觀點，而受政治壓迫。順著歐洲中心主義歷史哲學的展開，平等交流的歷史契機徹底被遺忘。筆者所使用的漢化概念不得誤解為中國中心主義的文化意識型態，以文化為政治工具。筆者反而以文化混雜化的現象為焦點，特關注東亞漢（字）文化的悠久和複雜歷史，早已突破中國中心主義的狹窄框架。顯而易見的是，漢字或漢文滲透到日語或韓語的程度，在現代的文化民族主義和國族語言的意識型態下，被看成為要擺脫的歷史包袱；混雜化的深度造成了嚴重的文化認同危機。漢字與韓語和日語的關係充滿複雜的情結，一再表露己者與他者的張力，讓人碰觸不知所措的混雜狀態（儘管在日本與韓國以文言文寫成的儒學著作在今天對重構「東亞儒學」而突破儒學的中國中心主義扮演關鍵角色）。就筆者而言，漢字在日本與韓國所經歷的獨特發展提供強而有力的理由相信，「漢字」或「漢化」的詞彙有條件擺脫中國中心主義，甚至能夠從內部瓦解對漢（字）文化的狹窄詮釋。

²³ 參閱何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性的哲學反思〉，《文化研究》第8期（2009年春季），頁89-95。

²⁴ Jullien, *La valeur allusive*, pp. 3, 9.

在他看來，這就是「文—化」(culture-transformation) 一詞的重要啟示²⁵。然筆者在歐洲哲學的漢化中，看到這種「文—化」的契機，也相當欣賞朱利安的著作，能為此可能性鋪路。正因為朱利安要求一種「真正的西方漢學」²⁶，所以不害怕自覺地以「當代（歐洲）思想」解釋「中國思想」²⁷。朱利安清楚意識到歐洲漢學研究在理論上的不足。漢學家的思想史研究經常與當代理論話語格格不入，若不是排斥使用當代哲學的概念，便是使用當代思潮正流行或已不流行的概念和理論框架，因而明顯缺乏概念和理論方面的創造性。確實，連接哲學與漢學的研究工作，在此面臨自我要求不斷地超過能力負荷的困難：因為一方面，從漢學的角度要不斷地努力於增加對中國文化歷史及漢語文獻的掌握；另一方面又必須理解哲學專業在當代歐洲內部的發展，乃至積極參與此發展。面臨此雙重壓力時，朱利安近期的某些著作所選擇的出路，是投注於加強哲學與弱化漢學²⁸。然在這方面，他也不是特例。他的重要學術對手，瑞士漢學家畢來德(Jean François Billeter)所出版的《一種範式》，以哲學著作自許，以前期的漢學研究為哲學的準備工作²⁹。對於在中國與歐洲之間來回往復的

²⁵ Jullien, *Entrer dans une pensée*, p. 175.

²⁶ Jullien, *La valeur allusive*, p. 4.

²⁷ 在漢學方面，此一傾向所引起的批評指出，中國與西方思想之間的對話只不過等於「一個西方知識分子以法文寫就的獨白」，而且使用「一種十分個人的哲學術語」（參閱 Jean François Billeter, *Contre François Jullien* [Paris: Allia, 2006], pp. 48, 59-60. 中譯本：畢來德著，周丹穎譯：《駁于連：目睹中國研究之怪現象》〔高雄：無境文化事業公司，2011年〕，頁41、50-51以及 Jullien, *Chemin faisant*, pp. 133-134)。的確，朱利安為了討論「中國思想」所使用的哲學概念是可以質疑的，然「從西洋的角度切進中國現實」（Jullien, *La valeur allusive*, p. 4）的進路，或說藉由當代歐洲哲學的概念和問題切入「中國思想」，具有重要意義，因為包含漢學研究對自己理論處境的深刻反省。任何在中國與歐洲之間來回往復的動態交流，在展開（自我）批判的過程中不得不進行這類反省。因此對筆者而言，問題不在於朱利安使用哲學套語，而在於過於隱藏他所使用的當代法語思想資源。註腳的減少或許增加朱利安著作的可讀性，但卻減損了讀者進入批判性討論的可能，尤其是對巴黎知識界不甚熟悉的讀者。朱利安經由一連串的著作所編織的概念網，越來越成為自我滿足的思想系統，然而進入此概念網同時意味著被網羅其中。朱利安回應筆者的批評時，指出筆者沒有「進入」他的思想（Jullien, “Réponse à l’intervention de Fabian Heubel au colloque de Cerisy, septembre 2013,” p. 8; 朱利安：〈回覆何乏筆 2013 年 9 月在法國瑟立吉學術研討會上遞交的報告〉，頁 282）。毫無疑問地，此說法挑戰筆者對於進行內在批判的期許：筆者越進入朱利安的著作，越難認同其所見所聞，而越感到出離的必要。

²⁸ 參閱 François Jullien, *De l'intime. Loin de bruyant Amour* (Paris: Grasset, 2013), p. 9。

²⁹ Jean François Billeter, *Un paradigme* (Paris: Allia, 2012).

間文化哲學活動而言，此發展當然重要，因為它指涉中國資源在歐洲哲學內部的孕育力逐漸增強。甚者，此情形意味著一種新穎的哲學家類型在歐洲浮現。對這類哲學家而言，非歐洲語言的資源已成為哲學工作的構成部分。必須肯定的是，朱利安乃是積極開發這項思想的先驅者。

朱利安自覺地將中國思想納入歐洲當代思想的視域中，同時也意味著另一種傾向，即將漢語思想的某些主題概念化：他試圖將「含蓄」(allusivité)、「轉化」(transformation)、「平淡」(fadeur)、「效能」(efficacité)、「虛待性」(disponibilité)等詞彙凝聚為哲學概念，希望這些概念能啟發當代歐洲思想的新活力。其實在這方面，筆者所謂歐洲哲學的漢化，與朱利安的做法相似：關鍵在於，讓藉由漢語資源所發展的概念，在當代歐洲哲學中發揮孕育力。差別在於，筆者對歐洲哲學方面的對話視窗更為清楚明確（焦點不是模糊的「歐洲思想」，而是法蘭克福學派批判理論的思想脈絡），同時特別注重當代漢語哲學的一種發展傾向，筆者稱之為「漢語哲學的批判性重構」。據此，前現代的漢語思想方能成為研究主題；反觀朱利安的哲學策略特別倚重前現代的文獻探討。簡而言之，就筆者看來，面對前現代漢語思想的可能條件，並非來自中國與歐洲的前現代間距，而是來自中國混雜現代化的哲學反思。

二、同一性、區域性、混雜化

(一) 民族中心主義與「文—化」

間文化哲學如何可能避免「民族中心主義」(28/31)，以及純粹「文化同一性〔認同〕」(27/29)的桎梏？儘管哲學工作必然與某種語言和區域脈絡緊密關連，但應如何避免文化同一性的僵化與封閉傾向？朱利安對「文化差異」的批評及對「間距」一詞的突顯(24/25)，乃基於差異性與同一性一體兩面的認定。據此，對文化差異的堅持，僅是同一化思維的反面，即緊抓不放地將「自己」文化同一性視為永恆不變的本體。然而，針對這種文化同一性的訴求，朱利安強調，無法不斷轉化的文化是一種死寂的文化：「然而要害就在此：因為不可能有文化同一性〔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——會作成如何，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。不再自我轉化的文化將是一種死的文化。」(26-28/27-29) 為了說明此一觀點，朱利安提及現代漢語的「文化」連接「文」（有文本、漢字、典範、完成等含義）與「化」所指的轉化，以強調文化與同一性是無法相容的。

在《過程或創造》(1989) 中，朱利安描繪了與《間距與之間》極為相近的觀點，如下：「倘若我們相信，在發現『他者』文化之際，已經知道我們的文化，並且確實地擁有它，這是非常大的錯誤：不是因為經過陌生的文化使得我們忘記我們原來的文化，而是因為我們一旦回到原來的文化，我們將能衡量到何種程度單純的習慣不再能被看成為知識，而且來自親切性和默契的幻想有所不足。……如此一切文化重新被問題化而深為陌生化，引起一種異國情調的吸引力——『我們』的文化也是。」³⁰《過程或創造》試圖在比較研究中落實上述引文所描寫的辯證關係（即己者與他者的辯證），同時避免落入美化他者的異國情調，以及己者在民族中心主義中的僵化。《間距與之間》對比較研究更明確地表示質疑，並提出：「我不做比較，或者說，我只是暫時的並針對特定部分進行比較。」(59/73) 朱利安現在似乎更加認為，比較研究的關鍵問題，即是己者與他者的僵化對立，可透過兩個面向進一步的動態化來解決。如此則發揮辯證思想的古老洞見，即為了認識自己，己者總是需要他者，並且自我必須不斷地與自身拉開距離，以成為自我。(79/101)

朱利安對文化同一性的批判，顯然呼應了歐洲的批判思想對二十世紀民族中心主義和種族主義所產生的文化災難之反省³¹。在歐洲，一九四五年後的批判思想所獲得的重要突破，不僅只是文化的物質呈現，即便文化「本體」(Wesen) 也是可以轉化的。由此觀之，文化的本體也是歷史變遷的領域。這樣的角度的角度就能有效地瓦解中華文化的本體是永恆不變的信念。然而，思考一種包含本體和深層結構之文化轉化

³⁰ François Jullien, *Procès ou Création: Une introduction à la pensée des lettrés chinois (Essai de problématique interculturelle)* (Paris: Seuil, 1989), p. 288.

³¹ 在有關《歐洲文化同一性》的文本中，德希達曾經指出：「某一文化的本性在於與自身無法同一。這不是說沒有同一性，而是說不能同一化地說『我』或『我們』，亦即不能獲得主體的形式，除非與自身產生非同一性，或說產生與自身的差異。」(Jacques Derrida, *L'Autre Cap* [Paris: Minuit, 1991], p. 16) 另可參閱阿多諾的觀點，即「主體與自身的非同一性」，以及從「同一性的強制性格」被解放出來的自由 (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* [Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975], p. 294)。

的困難，未必符合朱利安所提及的文化觀念，因為「文」也經常以「質」為對比，涉及生命的外在表象，故此「文化」可不包含「精神本體」的轉化，而僅牽涉到其呈現方式的變化。

歐洲朝向「後民族格局」（哈伯瑪斯之語）的突破（以及跟隨與推進此一突破的思想變革，尤其在主體性與政治哲學方面所發生的變革），在許多中國知識分子眼裏，顯然不是一種進步，反而是歐洲危機的表現，甚至是來源。據此見解觀之，藉由傳統形上學與基督宗教的衰落，歐洲放棄了自己的文化同一性。確實，難以否認的是，現代化的過程及其所引起的批判性反思對所謂歐洲文化（包含各個民族國家的文化）引起了本體上的轉化，開闢了千年深層結構之外的另類可能。當今的危機（重新）逼迫歐洲的知識分子思考此一深層結構的轉化。

與此不同的是，部分中國知識分子至今仍然呼喚中國文化精神的純粹性，似乎致力於抹淨在一連串的西化和現代化運動中所染上的汙點。不過，伴隨國族主義修辭的呼喚乃讓人質疑，中國現代化所引起的創傷是否真正獲得哲學的面對和釐清。在中國現代化的過程當中所發生的「強暴」（無論是異己強暴或自我強暴）的確幾乎是無能面對、無法忍受，而且被文化同一性的呼喚所掩蓋。對中國文化資源的創造性轉化來說，掩蓋或逃避歷史真理的傾向，便產生莫大的障礙。就漂浮在歷史之外的，而且在現代化問題面前無能為力的「中國文化精神」而言，歐洲知識分子是不是比中國知識分子更能觸及現代化所造成的創傷？在筆者看來，此問題的提出包含一種批判診斷的預設：除非現代化所引起的諸種災害和創傷獲得深層的反思與釐清，否則當代漢語哲學的跨文化潛能和創造性難以展開。換言之，中國與歐洲當代思想之間的交流，應該從反省現代化的「無體」（Unwesen）或曰災難性本體出發。

（二）排斥受孕的孕育力

朱利安的著作是否有助於促進這樣的交流？對此筆者有所保留。他對二十世紀漢語哲學的負面評價乃基於其認為：「中國思想」的西化，以及對西方範疇的吸納，使得「中國思想」趨於標準化和貧瘠——若順著朱利安有關哲學的孕育力和生產力的比喻說詞，所謂貧瘠是指絕育（stérilisation）的狀態（參閱 77/97）。他批評的語調讓人想起在二十世紀的中國一再被重複呼喚的文化民族主義意識形態。朱利安指出：「在今天，一旦閱讀被重寫的中國古典文獻文本，就是說，藉由當代的、以歐洲範疇重新組裝的漢語而被表達的文獻，這樣的文本僅提供一種符合西方文化期

待的蒼白映射：雖然以漢語撰寫，卻如同經過範疇同一化的過濾，是絕育的、讓人失望的文本。不僅如此，藉由這種同一化，間距被吞噬，而意義及思想的可能性則被丟失，亦即資源被掩蓋而枯竭。」³²

朱利安所描述的問題值得嚴肅對待，但在上述引文中，哲學的混雜化是否過於快速地連接到絕育的比喻？在筆者看來，漢語哲學恰好因為接受與轉化西方範疇而累積了創生的潛力。而且截至目前為止，歐洲語言並不具備這種潛力。然朱利安也發現，以西化為現代化的強大傾向，造成了文化同一性〔認同〕的失落感，並引起對「中國性」或本土文化的強烈呼籲，期待「國學」提供替代補償的安慰。在此背景下，是否更應避免對現當代漢語思想深受歐洲哲學影響的同聲悲歎？筆者認為應該反過來提問：為何累積而成的創生潛力至今僅是如此有限地開展？漢語哲學的跨文化潛力，究竟是被何種因素所捆綁？並且，漢語哲學與當代歐洲哲學進入跨文化批判的過程，到何種程度才能有助於擺脫停滯不前的困境？

朱利安不提這類問題，或許也不願意指出這類問題。他對異國情調的深層厭惡是可理解的，但卻不應投鼠忌器，傾向於排除「中國思想」與歐洲思想「雙方互相孕育」的可能性(60/73)。朱利安試圖促進中國與歐洲思想資源的「對一話」，並企圖在二者之間流通無礙。然在此過程中，中國的歐化不得搭配歐洲的漢化：「我也不改宗而皈依中國思想也不自我漢化；在這點上面，我很清楚我讓某些東方學者深感失望。不，我不留在任何一方，我在兩者之間操作。」(60/75) 儘管駁斥「自我漢化」，朱利安能否擺脫東方主義的魔咒？未必，因為漢化的駁斥便阻擋在文化和語言上，阻擋了進行深層轉化的可能。而且，如果阻擋此一自我轉化的可能，朱利安所追求的間文化流通便難以啟動。此處浮現一種弔詭的自我障礙，使得朱利安著作的哲學孕育力嚴重受損：他一方面以「孕育力」為間文化研究的主導概念，另一方面卻排除一種僅能藉由「雙方互相孕育」的過程而產生的孕育力³³。朱利安一方面提倡具有孕育力的「對一話」，但同時，他擔心漢化的概念所指的孕育過程，將會使得兩方面失去該有的間距。簡言之，他所尋找的可能是一種避孕的孕育力。對筆者而言，歐洲哲學的漢化首先意味著對特定中國文化資源的吸收，並且被這些資源所

³² François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (Paris: Fayard, 2008), pp. 255-256.

³³ 參閱 Jullien, *De l'universel*, p. 192; Jullien, *Le Pont des singes*, p. 51。

轉化的開放性。筆者所謂「中國」主要是指現代的、混雜化的、充滿跨文化潛能的中國，同時此一中國也是切入古典中華文化之批判性重構的出發點。這種切入方式明顯不同於「文化融合」或「大文化共生」(la grande symbiose culturelle)的天真觀念。這類主張也脫離不了單一文化、單一語言民族中心主義背後的同一化思維³⁴。

清楚表達兩種角度的不同並不容易。差別或許可以藉由「漢化」的肯定或否定來釐清：在回應筆者的批評中，朱利安指出，「『自我漢化』則是變成中國人」。對他而言，肯定漢化等同於有關「道」或「禪」的「神祕論」夢想，涉及歐洲理性自我貶低與良心不安，因而傾向於「拋棄歐洲思想」，而不是藉由「歐洲理性向中國思想敞開而使其重新起作用」³⁵。筆者的觀點與之不同。無疑地，筆者對歐洲哲學漢化的理解涉及歐洲啟蒙的自我批判，如同霍克海默(Max Horkheimer)和阿多諾(Theodor W. Adorno)在《啟蒙的辯證》或阿多諾《否定辯證法》中所展開。在關於否定辯證法的洞見被提出之後，談論歐洲文化的困境和出路，意味著面對「變成歐洲人」的難題。簡言之，筆者揣想，在今天，變成歐洲人的一種道路在於同時「變成中國人」。在混雜現代化的條件下，「變成中國人」不可能意味著對「道」的天真風靡，而更意味著要進入二十世紀中國知識分子在現代化過程中的掙扎，面對中華文化的自我否定與自我重構的複雜辯證。更進一步來說，進入東亞在不同地區以不同方式所經歷的混雜現代化，蘊涵著一種認識「我們現代性」的重要方式。尤其是中國的混雜現代化在其強烈的矛盾和震撼的醜陋中，似乎隱藏著深厚的轉化力量，而且不得忽視此轉化力量的規範性潛能（中國混雜現代化過程產生了差距甚大的不同發展傾向，以中華人民共和國、香港和中華民國在臺灣的不同區域發展而呈現）。由此觀之，歐洲哲學的漢化是指，進入中國與歐洲的一種被危機和災難所貫穿的歷史組構(historische Konstellation)；同時要預設的是，此一歷史結構的再發展不得忽略歐洲哲學的漢化問題。筆者認為，從嚴格的文化對等要求來看，歐洲哲學被漢化的可能是不可或缺的元素。歐洲哲學的漢化乃是朱利安所謂「中國與歐洲思想之間」發生「互相影響」(d'influencement réciproque)³⁶的可能條件。換言之，朱利安肯定中國與歐洲思想之間的對等影響，但不承認中國的歐化與歐洲的漢化必須

³⁴ Ibid.; Ibid., p. 59.

³⁵ Jullien, "Réponse à l'intervention de Fabian Heubel au colloque de Cerisy, septembre 2013," p. 4; 朱利安：〈回覆何乏筆 2013 年 9 月在法國瑟立吉學術研討會上遞交的報告〉，頁 280。

³⁶ Ibid., p. 3; 同前註。

產生對等關係。歐洲哲學被漢化的可能，不得不補充漢語哲學被歐化的歷史事實；而且，以漢化歐洲哲學的期許，呼應掙扎於知識秩序的西化與重構之間的中國知識分子，乃意味著對當代漢語哲學的致敬。藉由體認二十世紀漢語學者在西化與重構的殘酷辯證，就能想像歐洲學者對中國文化資源的敞開和學習所隱藏的深層困境。在朱利安所描繪的中國思想形象中，以及在策略性的對比操作之下，幾乎看不到對此困境的自覺。

朱利安批評「無菌」的世界多樣性，認為這種多樣性在全球化的觀光活動中獲得呈現³⁷。問題是，朱利安自己到何種程度受限於這類「無菌」的文化交流？他所預想的「未來文化主體」³⁸要不停地實行區域的資源與全球世界之間的交往活動，但主張一種避免孕育的孕育力難道不也容易陷入他所批評的無菌狀態？朱利安的文化多樣性觀念，難以走出天真的文化多元主義幻象，以為文化身分與認同的角色更換，就如同自由選擇旅遊目的地一般。這類文化多樣性之上仍然銘刻著表面上開放，實際卻軟弱封閉的異國情調。「雙文化性」(Bikulturalität)和雙語言性所指的區域與語言之間的來回往復涉及難以克服的困難，遑論「多重文化性」(Multikulturalität)。嚴格意義上的雙文化性，要求在兩種文化與語言之間的跨文化生活，且不再將二者分為己者與陌生者，甚或視之為己者的不同面向。己者的雙重化所引起的異化經驗，使得己者以及自以為深深熟悉的單一自我，擺脫僵硬執著的同一性，向自我與自身之間的間距而敞開³⁹。然而，此狀態不同於某種無能面對混雜現代化的多元文化性，讓人錯以為可以避開對任何立場的堅持，並且一直保持「無處」的「虛待性」(disponibilité)⁴⁰。假設不是生長在雙語或多語的文化條件下，要貫穿兩種（或多種）語言及其文化情境非常不容易，需要極大的努力和長久的學習。這種語言與語言、文化與文化之間的跨文化交流，不斷地要求自我覺醒和自我改變，因而促使批判性態度的培養。筆者所謂跨文化批判正由此萌生。

呼籲不同區域的文化應處於平等關係，而且都是「我們」知性喜好可自由選擇

³⁷ Jullien, *Le Pont des singes*, pp. 31-32: “diversité du monde . . . aseptisée.”

³⁸ *Ibid.*, pp. 53-63.

³⁹ 參閱 Derrida, *L'Autre Cap*, p. 16。此處德希達連接「差異」(différence)與「間距」(écart)，並非如同朱利安一般，明確分辨二者。

⁴⁰ 關於虛待性的概念可參閱 François Jullien, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse* (Paris: Grasset, 2012), pp. 23-50。

的物件，這是一種看似開放友善，但容易受騙於「全球文化超市」⁴¹的理念。這種理念具有文化相對論的傾向，實際上是以歐洲中心主義的優越感去面對非歐洲文化和語言的反面，一方面假設所有文化和語言在自由市場裏平等競爭，另一方面卻脫離不了深層無關性。哲學思想無法置身於權力結構之外：研究的動機和旨趣跟著時代經驗而移動。自從清末民初，中國知識分子在歐洲和北美哲學的研究上投入大量精力，因為相信為了充分理解西方在科學技術和政治經濟的先進，不得不探究西方思想和藝術的深層奧秘。以現代漢語為思想媒介的哲學家們，致力於容納來自西方的「強迫性轉化」⁴²，甚至試圖不僅將之看成外來的、他律的強力，而著重自我轉化的自律性，從外部現代化的壓力過渡到內部現代化的動能。由此觀之，朱利安反駁歐洲哲學的漢化便意味著拒絕被當代漢語哲學轉化的可能。儘管他的著作努力擺脫歐洲間文化話語的軟弱無能，仍然難以走出鞏固歐洲（希臘）中心論與文化開放性的矛盾。就筆者看來，對陌生者或他者的異國情調只不過是維持間距之「對一話」的反面，因為要求雙方不得藉由交流而發生深層轉化。難道在堅持間距的「對一話」中，十九世紀歐洲思想家有關民族精神及其追求純粹性的主張不是如同鬼魅般繼續纏繞在「我們」身邊？因為要回應現代化的壓力，異國情調的同情與保持距離的優雅態度，都是中國知識分子在碰觸西方現代性的暴力時所不能採取的選項。

然漢語學界的知識分子、哲學家是否善於思索、勇敢面對、積極承認中國的混雜現代化？自從清末民初乃至當今所謂「中華民族偉大復興」，伴隨著中國的現代化反而是對民族精神和文化精神之純粹性和連續性的強調。此強大的趨勢造成深層的矛盾：一方面接受歐美現代化過程的要素，連接民族文化與種族話語，因而加強中華民族之血緣不斷的信念，但另一方面不得忽視現代化在文化和語言上所產生的混血狀態（而且，混雜化過程被各種「強暴」的情形所貫穿）。在此情況下，承認甚至積極發揮現當代漢語哲學之混雜性質是否極為困難？換句話說，中國與歐洲之間的「雙方互相孕育」過程，完全不是浪漫的異國情調之聯婚。在此情況下，傾向於文化民族主義的中國知識分子，將中國與西方的文化交流也視為無孕生子一般：中國現代性雖是文化交流的產物，但同時，中華民族和中華文化的「本體」並未改變。如此，西方的影響可被簡化為外部刺激，即對中華民族的精神本體從未產生結構性轉化的作用。這類主張與物質文化層面的現代化顯然構成強烈的對比，因為在

⁴¹ Jullien, *De l'universel*, p. 193.

⁴² Jullien, *Le Pont des singes*, p. 40.

二十世紀的中國，前現代的物質文化遺產毫不留情地被摧毀。

在當今的歷史處境下，維持這種「中體西用」的文化想像，等同於延續唯心論的意識形態。這種「必然錯誤的意識」弔詭地忽略歷史唯物論的重要哲學洞見。為何許多中國學者難以承認，中國現代化的過程所促使的「轉化」已觸及文化的「本體」層面？創造性的轉化難道不應該意味著「生生之本體」一同發生轉化，以使歷史中曾經不可能之物成為可能？或者問，創造性的轉化能否構思為混雜化的過程，而其中不同因素的「雜多」產生出新的混融體，並且在此混融體中被混融的不同資源仍然活生生地被存留？

三、如何進行間距的工作？

(一) 差異的比較研究與間距的比較研究

朱利安明確批評文化或民族精神的主張，也批評圍繞「中國性」的文化民族主義話語，又反對海外漢學與國學的分辨，因為這些觀點都基於民族中心論甚至種族主義性質的「文化血統關係」⁴³。然而不只是回歸到穩定文化同一性的渴望造成間距文化哲學發展的阻礙。朱利安進行間距工作的方式也產生相似的結果：在著作中，他仍然將中國與歐洲建構為兩種具有明確對比性的文化連續體，使得二者傾向於僵化的文化同一性，因而有意或無意之間落入他所批評的比較研究。無疑地，朱利安相信間距使「眾多的文化與思想」打開「反身性的空間」(32/33)，於是能意識到重新落入文化刻板對比的危險。對明確固定的文化疆界和文化對立的「同一性需求」(31/33)（此乃為了敵友情勢下的間文化鬥爭而服務），間距概念確實造成「打擾」(dérangement; 31/33)。他強調不同文化和思想方式對「人文的自我反思」的「孕育力」，而且認為這種反思不需要奠基在任何有關人性的先天預設之上（在朱利安看來，這類預設必定是意識形態的）(31-32/33)。筆者贊成對文化同一性之本質化的批判，同意對「懶惰的相對主義」與對「簡單的普遍主義」(44/53)的質疑，因為有關人性本質的主張一般忽略歷史發展的因素。無論是相對主義或是普遍主義，二者都有意識形態化的傾向。由此觀之，差異與間距的區分能夠清楚地說明「差異比較研究」的局限⁴⁴：朱利安的批評原則上反駁缺乏生產力的差異，因而間距的工作則要

⁴³ Jullien, *De l'universel*, p. 256.

⁴⁴ 朱利安在《含蓄的價值》(1985年版)已經明確批評「差異比較研究」(comparatisme de la

藉由拉開間文化距離，以產生激勵思想的張力。朱利安以相當具有說服力的方式，駁斥差異的本質化所造成的「絕育效果」，而強調間距所開啟的「孕育力」⁴⁵。於是，他的理論能有效地駁斥一種傾向於文化本質主義，以及僵化差異的比較研究。

換言之，對間文化研究的工作，朱利安區分差異與間距在方法論上跨越了一大步：「間距的特性——對我而言，這是關鍵的——乃並非如同差異那樣停留在表象或描述之中，反而具有生產力（間距藉由區分所產生的張力而具有生產力）。因此，間距必須透過張力的建造方能運作。」⁴⁶(34/37) 對朱利安而言，「間距的工作」(34/37)，或說使間距發揮作用的方式具有生產力，因為藉由拉開不同文化資源之間的距離，打開「反身性的空間」(34/37)⁴⁷，使得不同的文化資源能進入面對面的狀態。間距的比較研究所蘊涵的生產力乃奠基在一種策略性的布置、一種間文化的「部署」(34/37)上，其孕育力必定來自於打擾現有差異與同一性的秩序，使得被分開的面向能進入活生生的張力場域⁴⁸。因此，著眼於文化差異與同一性（認同）的比較工作，便容易陷入絕育狀態。間距的工作則要彰顯「文化多樣性」的孕育力⁴⁹(36/39)。

於是，朱利安反駁「中國思想」陷入認同政治的物化，並強調他所謂「中國思想」只不過是以漢語為表達媒介的思想：「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——這一點，我需要重複說嗎？——我只是指以漢語〔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——或者它首先就是——資源。」

différence) 的絕育性，並且提倡「間文化他者性」(l'alterité interculturelle) 的概念。參閱 Jullien, *La valeur allusive*, p. 5。

⁴⁵ 本文不討論朱利安藉由「差異」與「同一性」(identité) 的關係界定「差異」的方式，是否忽視了當代法語思想對差異概念的豐富反思。

⁴⁶ “Le propre de l'écart – et c'est là pour moi l'essentiel – est qu'il n'est, par suite, pas proprement aspectuel ou descriptif, comme l'est la différence, mais productif – et ce dans la mesure même où il met en tension ce qu'il a séparé. Mettre en tension: c'est à quoi l'écart doit d'opérer.” 此句筆者重譯，因為認為卓立的翻譯不夠精確。

⁴⁷ 卓立將 “un espace de réflexivité” 譯成「互相照應」。

⁴⁸ “Ainsi l'écart est-il une figure, non pas de rangement, mais de dérangement faisant paraître, de ce fait, non pas une identité, mais ce que je nommerai une fécondité.” (35/37-39)

⁴⁹ 此處，筆者將 “la diversité des cultures” 譯成「文化多樣性」而非「文化多元性」，因為 “diversité” 的涵義比較接近「多樣性」，而對應「多元性」乃是法文的 “pluralité”。

(41/47) 儘管筆者認為，朱利安此處過於快速而輕易地將他有關「中國思想」的探討歸屬於「漢語思想」的範圍（在筆者看來，這兩種概念乃是分辨比較研究與跨文化研究的試金石），然而由上述引文可知，朱利安明確駁斥把他對「中國思想」（以及相應的「歐洲哲學」或「歐洲思想」）的闡釋看作一種本質主義的解析。尤其在法語漢學界，指責朱利安具有本質主義傾向是批評者的重要出發點。在筆者看來，這種批評的緣故並非僅是因為批評者誤解或不夠仔細閱讀朱利安的著作，而是因為他的著作本身包含將間距凝滯為缺乏孕育力之差異的傾向。或說，他的著作引起批評，因為使間距產生作用的工作不足以保持他自己對文化流動性的要求。儘管朱利安近期明確批評比較研究，他仍然過於依賴比較的對比效果。朱利安對中國思想的研究，之所以難以符合他自我宣示的要求，其理由在於涉及整個理論進路的根本問題。無疑地，此問題的嚴重性導致筆者產生欲突破他研究框架的強力動機。

（二）混雜的孕育力

上文對兩種比較研究的區分（差異的比較研究與間距的比較研究）能呼應朱利安自己在《含蓄的價值》中的方法論反思。朱利安強調，他有關文化間距的哲學工作不得化約為將差異與同一性（認同）本質化的比較研究，這是相當有道理的。對文化本質主義的批判，乃反比較哲學將不同文化的形態誇大為民族精神、民族文化或民族心態之間的差異。由此觀之，文化差異與文化間距的區分，意味著間文化哲學的動態化趨勢，要求間文化哲學不得停留在以差異為焦點的比較框架。換言之，雖然筆者明白區分差異與間距的重要性，卻仍然認為，經過上文的討論能初步確認，朱利安的研究進路明顯偏向比較研究。儘管在他從《含蓄的價值》(1985)到《進入思想之門》(2012) 越來越清楚表現出弔詭的「無意於比較的比較研究」⁵⁰，試圖從己者與他者的對比邏輯，前往語言與文化之間的交互流通而發展；但對他的進路而言，過渡到跨文化向度，並且吸納其批判意義極為困難。在這方面，畢來德與羅哲海的著作蘊含著更大的孕育力。例如，畢來德對《莊子》郭象注的尖銳批判，主張《莊子》所包含的權力批判被郭象注所「去勢」（或說被「閹割」），因而在漢語學界引起了效應深遠的爭議⁵¹；另外，羅哲海重構中國「批判傳統的傳統」(Tradition

⁵⁰ 參閱 Jullien, *Entrer dans une pensée*, p. 185。

⁵¹ Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2002), pp. 130-133 (中譯本：畢來德

der Traditionskritik) 讓學者關注中國文人文化的批判力量。相較之下，朱利安突顯「批判」(歐洲)與「順應」(中國)的對比顯然刻板而簡化⁵²。

倘若將比較研究理解為一種面對文化間距的、具有生產力的工作，其「孕育力」乃藉由突破差異與同一性(認同)的僵死格局而彰顯：「間距所造成的張力產生一製造一孕育力，但是差異(我重述它與間距相反)，除了下定義之外，什麼也不生產。」(37/41)朱利安透過間距概念來打開漢語與歐洲思想之間的工作場域。在他看來，藉間距的工作所獲得的孕育力來自不同文化資源之間的生產性張力。換句話說，間距概念所打開的思想可能在於開啟間文化哲學之比較向度及其所隱含的孕育力。然而差異與間距的區分，不足以說明文化資源的混雜化所帶來的孕育力。這種孕育力乃是間文化哲學之跨文化向度的主要根據。朱利安能思考間距的孕育力，但他忽略混雜化的孕育力，更不用說文化資源發生創造性轉化之後的混融狀態。他思考「間距」與「之間」的關係，總是不利於開拓當代漢語思想的跨文化潛能。

朱利安強調，充滿張力的思想工作所包含的孕育力，來自區分文化資源「之間」的間距，以打開另類思想可能。同時，他明確反對這些文化資源的混雜化或混融。這些文化資源要進入一種具有孕育力的關係，但同時要避免「雙方互相孕育」，也就是避免進入不能保持距離的混雜化。在他看來，間文化哲學一旦進入「雙方互相孕育」的互化交流，便是「只能填滿異國情調的大雜貨店」(60/75)。朱

注，宋剛譯：《莊子四講》(北京：中華書局，2009年)，頁119-122)。另可參考「畢來德與跨文化視野中的莊子研究專輯」(上)、(下)，《中國文哲研究通訊》第22卷第3、4期(2012年9、12月)。

⁵² 參閱 Heiner Roetz, "Eine Brücke zur Moderne: Chinas Tradition der Traditionskritik," in Christiane Hammer and Bernhard Führer, eds., *Tradition und Moderne. Religion, Philosophie und Literatur in China* (Dortmund: projekt, 1997), pp. 15-36。筆者以羅哲海、朱利安和畢來德的著作為歐洲漢學以哲學的方式面對中國的代表性理論模式。這三種模式並非處於互相排斥的狀態，反而應該互相補充(儘管三者的立場處於互相批評的狀態)。羅哲海創造了漢學與法蘭克福學派批判理論的哲學連接，而筆者的研究的確接續此方向(以「批判性重構」為重要主題)，儘管懷疑羅哲海以阿佩爾(Karl-Otto Apel)和哈伯瑪斯為參照的普遍主義。朱利安連接了漢學與後結構主義，此可對哈伯瑪斯式的普遍主義構成重要的修正作用；不過，在朱利安的著作中，解構的批判力被對比詮釋學的傾向所阻擋，因而筆者不能留置於此。而畢來德連接漢學、現象學和政治哲學，並且特別堅持身體經驗的重要性，同時對主體性與政治的關係展現出批判性眼光，然他某些文獻學的及現象學的信念顯得缺乏未來潛能。

利安駁斥「雙方互相孕育」、「文化與文化之間互相受孕」⁵³的孕育力。他追求一種避免受孕的孕育力，難免具荒謬意味：朱利安追求雙方避免互相孕育的孕育力乃相信「人們彼此之間の間距會帶來活力」的可能，或說期待一種保持距離的親密性。他經常明確批評中國和歐洲的民族中心主義傾向，但在筆者看來，他的著作一再浮現出一股怨氣，一種超出他反省歐洲中心主義的怨氣，因此以一種攻擊性的態度將一切漢化 (sinisation) 化約為異國情調。此態度的反面，乃具有種族主義底蘊、涉及中國恐懼症的傲慢。

在間距與孕育力的關係中，朱利安對間文化哲學的理解所顯現的價值判斷，阻止他更積極地擺脫差異的僵化對立。間距的優先性反而讓他的研究陷入自我障礙，因為只允許間距的孕育力，但駁斥混雜化的孕育力。他一再陷入僵化和死板的對比框架，因而難以重視間文化哲學的跨文化向度，甚至以阻擋漢化的異國情調為由，反駁跨文化動態中的混雜化要素。筆者對朱利安著作所感到的失望，首要並非其漢學方面的不足，而是因為他對跨文化交織的傾向所採取的盲目排斥。他以孕育力缺乏為由，反駁差異的比較研究，自己卻不自覺地停滯在不斷加強文化對比的偏好之中。

在《進入思想之門》一書中，朱利安試圖回應這類批評而指出：「然而今日有人反駁我而說：上述的那些間距今天還留下什麼呢？眾多的文化不再各自為政，這點豈不是很明顯嗎？（沒有任何一種文化曾經脫離其他的文化而獨自存在著？）文化與文化之間交融、混雜化和交配 (elles se mêlent, s'hybrident et se métissent)；在這個現象當中，還留下多少他方 / 別處呢？大家甚至看到該現象加速發展：您上文對思想可能 (possibles de la pensée) 所做的描述還合宜嗎？或說，那是古代文獻當中正在同一化而逐漸消逝的事物所留下的足跡與遺跡？一個多世紀以來，來自西方的理論全球化使我們的思維方式統一化而標準化。中國借用了歐洲的科學與哲學範疇，把它們翻譯成自己的語言……？如此一來，還可能存有什麼間距呢？簡而言之，您所做的頂多是記憶的工作，因為時空場景改變了。我們身處的世界是溝通的世界，其間的一切自地球的一端到另一端可以相交相傳（互相回應），因此不再有『域外』(dehors)。何必還需要『進入』呢？」⁵⁴

⁵³ Jullien, *Entrer dans une pensée*, p. 173: “fécondation réciproque entre les cultures.”

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 163-164.

筆者並非否認，在全球資本主義經濟的龐大威力之下，朱利安一再擔憂的「同化」和「標準化」傾向，已滲透到一切文化和思想活動之中，而且是不得不面對的問題。但面對的方式明顯不同。難以否認，現代化的動力基本上使得地球上所有區域性的文化和語言被融入到有內無外的「內在性關聯」之中。在筆者看來，朱利安總是把現代化問題想得過於簡單和片面，將漢語思想的現代化簡化為思想的西化。他只關注外部的現代化，而忽略內部的現代化。因此，在當代漢語思想中，他只看到思想陷入毫無特色的同化和標準化。朱利安所謂「間距」和「文化多樣性」是針對這樣的同化現象而說的，甚至被他視為對抗同化趨勢最佳辦法⁵⁵。然就筆者而言，「間距」和「文化多樣性」的強調根本脫離不了歐洲中心論的老舊思維，也就是以「我們（歐洲）的現代性」為標準來衡量非歐美的現代化過程。朱利安已清楚意識到，他反駁西化的同化效果的方式，在中國可能深受文化民族主義者的歡迎，因此又指出：「文化的特徵必定是自我轉化，這早在全球化之前就是如此。漢語的『文化』一詞說得很準確。更不是要使文化『本質化』而將諸種文化封閉在各自的世界裏——我此刻因重複說這些話而覺得無聊。」⁵⁶朱利安的難題乃是一方面突顯間距概念來抗拒文化的同化，另一方面又要避免間距本質化為僵化的、缺乏孕育力的差異，因而以藉由間距產生文化的孕育力和創造力為出路。筆者不否認其中的洞見（間距的拉開確實可促進創造性），但因為從間距無法思考混雜化的文化動力，甚至將混雜化與同化趨勢混為一談，他很難對漢語思想在現代化過程中所發生的「自我轉化」（即依賴內部現代化的轉化，吸收外部現代化的影響，但主要依賴內部現代化的轉化）有所體會。對文化間距和文化對比的片面重視，造成文化創造性的嚴重障礙。

（三）從氣的形上學看間距概念的不足

比較研究與跨文化研究兩種進路的不同，可從朱利安討論王夫之思想的方式來理解（在朱利安有關「中國思想」的詮釋中，參考王夫之著作的程度遠超過任何其他思想家）。通過王夫之的思想，朱利安試圖證明整個「中國思想」的「內在性邏輯」是非形上學的。因此，他完全忽略形上學與非形上學、超越性與內在性之

⁵⁵ 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 140-141。

⁵⁶ Jullien, *Entrer dans une pensée*, p. 175.

間的緊張關係，可視為「中國思想」與歐洲哲學在現代化條件之下所分享的共同問題。朱利安反駁以「形而上學」或「形上學」翻譯西文的 *metaphysics*（眾所周知，此翻譯的典故來自《易經》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」）。參考王夫之相關解釋之後，他指出：「可想而知，就此案例而言，『翻譯』西方 *metaphysics* 的概念，而使用中國的『形而上』與『形而下』、道與器，錯誤到何種程度。」⁵⁷ 筆者反而認為，直接指出此翻譯是錯誤的，明顯忽視現代漢語思想藉由艱難和長久的轉化工作而累積可觀的跨文化潛能。透過對此翻譯的批評，朱利安否認不同語言和文化資源進入混雜化過程的正當性。在筆者看來，歐洲的 *metaphysics* 與中國的「形而上者謂之道」之呼應關係的成立，可說是翻譯的神來之筆，不能低估其對中西間文化哲學發展的關鍵意義。朱利安的哲學策略在於突顯和保持中國與歐洲思想之間的間距，然他所忽略的簡單事實在於，成功的翻譯工作必定依賴語言資源的交織，而翻譯的孕育力便是透過不可能完全控制的混雜化過程而產生。因此，為何要排除《易經》的語句可表達出一種形上學的可能形象？為何對形上學的理解只能以希臘哲學家及其在歐洲的繼承者為標準？為何形上學只能表達出經驗與理念產生斷裂的某種特定的方式和傳統⁵⁸？或說，為何不能從 *metaphysics* 與形上學的哲學組構出發，藉由歐洲概念在現代漢語中所發生的翻譯過程，解構和重構「形上學」的歷史？*Metaphysics* 與形上學所產生的緊張關係，為何不能連接到現代歐洲哲學自從康德以來所面對的核心問題，即一方面批判傳統（歐洲）形上學，另一方面又試圖透過批判的原則來拯救形上學？為何要排除這二者所產生的思想交流及其蘊涵的孕育力？而且，二十世紀的漢語哲學家豈不是成功地開展了這種思想的可能，一方面批評歐洲形上學的絕對超越性，另一方面又為一種涵容中國資源的形上學概念而辯護？或者問，形上學思想（歐洲）與非形上學思想（中國）的對比，難道不是讓朱利安の間文化思想重新落入差異的比較研究，並錯失當代漢語思想的跨文化潛能和

⁵⁷ Jullien, *Procès ou Création*, p. 171; François Jullien, *Figures de l'immanence, Pour une lecture philosophique du Yi king* (Paris: Grasset, 1993), pp. 257-261.

⁵⁸ 參見 Jullien, *Figures de l'immanence*, pp. 257-261; François Jullien, *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe* (Paris: Seuil, 2009), pp. 262-263。嚴格來說，希臘的古典哲學仍未出現「形上學」(*metaphysics*) 的概念，因為此名稱來自後世學者對亞里斯多德著作的編輯安排。換言之，無論是「形上學」或「存有論」/「本體論」(*ontology*)，都不是希臘哲學本來就有的概念，而是後世學者重構希臘哲學的產物。

孕育力？

朱利安《勢：中國的效力觀》第三卷結論的標題是「順應主義與效力」(conformisme et efficacité)。結論以中國思想中的「內在性的邏輯」(logique immanente)或「用的邏輯」(logique du fonctionnement)為背景，將「天」的超越性理解為內在性(immanence)的總體化(totalisation)或絕對化(absolutisation)。為了說明此觀點，朱利安在《勢》一書前後所寫的《過程或創造》及《內在性的形象》中，透過王夫之所著的《張子正蒙注》、《周易外傳》、《周易內傳》提供詳細依據，探討「內在性的思想」或「內在性的邏輯」⁵⁹的理論基礎。在此基礎上，朱利安指出：「怎麼可能驚訝於中國思想是深深地順應主義的？我要說的是，它對『世界』不保持距離，它不質疑現實，甚至對現實也不感到驚訝。」⁶⁰

換言之，若要理解朱利安有關「效能」(efficacité, 或譯效力、功效)與中國思想在社會政治方面的「順應主義」(基於此，他判斷中國思想沒有思考過「自由」或「批判」)，則須理解他如何看待內在性與超越性的關係問題，以及如何思考中國思想是否出現「形上學」的問題。在二十世紀漢語思想中，有關內在性與超越性的重要爭論，圍繞著氣論與形上學的關係問題。或者問：「氣」僅是形而下的「物質能量」(material energy)，或「氣」具有形上學意涵？就此問題而言，朱利安和楊儒賓提出截然不同的回答，但同時二者的思想方向以及所關注的文獻顯然有所重疊(認為中國思想與氣論的關係密不可分，並且特別重視張載和王夫之的著作)。二者在此問題上展現出明顯的「間距」(楊儒賓反對形上與形下的領域之間只有連續性而沒有斷裂)，但另一方面也具有值得發揮的「可溝通性」。

在朱利安看來，張載和王夫之的思想中沒有出現經驗與超越性的「形上學分割」(coupure métaphysique)或「存有論(本體論)斷裂」(rupture ontologique)。就朱利安在《過程或創造》中所表達的觀點，以張載和王夫之為代表的「文人思想」拒絕「形上學的幻象」(l'illusion métaphysique)，拒絕在自然氣化的連續性和「根本的相應性」(essentielle corrélativité)上產生形上學的分割(朱利安並非直接把王

⁵⁹ Jullien, *Figures de l'immanence*, p. 17.

⁶⁰ Jullien, *La propension des choses*, p. 238 (余蓮〔朱利安〕:《勢：中國的效力觀》〔北京：北京大學出版社，2009年〕，頁234)：“Comment s'étonner dès lors de ce que la pensée chinoise soit si profondément conformiste? Je veux dire: de ce qu'elle ne cherche pas à prendre ses distances vis-à-vis du monde, ne mette pas en question le réel, ne s'étonne même pas à son propos.”

夫之的思想歸類在唯物論的範疇下，而使用「非唯心論」的說法)⁶¹。因此，氣論與形上學處於互不相容的狀態：「氣」是指連續性，形上學是指斷裂。朱利安因而主張，「形而上者謂之道，形而下者謂之器」完全以「具體的」、意味著「具體化」(concrétisation)的「形」為中心，並且透過「而」來表達一種「動態的角度」(perspective dynamique)，因而強調「兩面向的不可分割性」(l'indissociabilité des deux aspects)。反觀「形上學的概念」(la notion de métaphysique)，其所指的「實在性」(réalité)不僅是「分離的」(séparée)，更是「不動的和靜止的，亦即永恆的、不變的、絕對的存有」(être éternel, immuable, absolu)⁶²。從此處對形上學的定義觀之，氣的形上學的確不可能，而且在漢語學界中，大概沒有人會主張這種意義上的「形上學」在中國蓬勃發展⁶³。

楊儒賓的切入點明顯不同。他在《兩種氣學、兩種儒學》中強調，「氣也可以有形上學的意涵」⁶⁴。他主張「形上之氣」⁶⁵在中國具有悠久的傳統，並且藉由「先天

⁶¹ 參閱 Jullien, *Procès ou Création*, pp. 169-172。

⁶² Jullien, *Procès ou Création*, p. 172.

⁶³ 回應筆者的批評時，朱利安明確排除「氣的形上學」：「這是為什麼我認為，王夫之提出的並不是『氣的形上學』(métaphysique énergétique)〔中譯本錯誤地翻譯為氣的本體論〕。王夫之所下的工夫，特別是他討論理氣的方法（不論是他的第一哲學〔原論〕或是他的歷史思想）就是要避免『形上形下之分』(coupure métaphysique)。王夫之嚴厲批評王陽明，乃因為後者受到佛學的影響而傾向『形上形下之分』。」(C'est pourquoi il n'y a pas, de mon point de vue, de "métaphysique énergétique" de Wang Fuzhi. Tout le travail de Wang Fuzhi, notamment dans sa façon d'articuler li 理 et qi 氣, que ce soit dans sa philosophie première ou dans sa pensée de l'Histoire, est précisément de désamorcer la possibilité d'une – et cela par une critique rigoureuse de Wang Yangming qui, sous influence du bouddhisme, prêtait à cette possibilité.) 參見 Jullien, "Réponse à l'intervention de Fabian Heubel au colloque de Cerisy, septembre 2013," p. 5；朱利安：〈回覆何乏筆 2013 年 9 月在法國瑟立吉學術研討會上遞交的報告〉，頁 281。由此說法觀之，整個「中國思想」沒有出現「形上學分割」(coupure métaphysique)的論斷顯得過於簡單，因為在王夫之所反駁的王陽明思想中，這類的分割顯然出現過。然朱利安立刻補充，這是因為佛學的影響，所以可推論，形上學來自印度，而不是中國本土的產物。顯而易見的是，朱利安對「中國思想」採取純粹化的理解，因而能主張中國的內在性思想沒有發展出形上學。此乃涉及宋明儒學史的複雜問題，在此暫時不論。筆者探討「氣的形上學」或「氣化形上學」主要基於楊儒賓的相關研究（尤其參閱楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》〔臺北：臺灣大學出版中心，2012 年〕，第 4 章）。

⁶⁴ 楊儒賓：《異議的意義》，頁 133。

⁶⁵ 同前註，頁 135。

氣學」與「後天氣學」的區分來加以說明。有關「先天」與「後天」的使用，楊儒賓指出：「在本文的用法中，其意義類似『超越』、『經驗』之分。」楊儒賓則進一步分別「氣」的四層涵義：（一）自然哲學的用法（包含人的呼吸，以及「氣化的感應」）；（二）中國醫學或生理學的用法（中醫、武術等等「小傳統」）；（三）修煉傳統下的形—氣—神（牽涉到先天之氣與工夫論的一種關係）；（四）氣的形上學意涵（其牽涉到後天氣與先天氣的詭異同一）。由此觀之，朱利安對「氣」或“souffle-énergie”（呼吸—能量）的討論（以及相關的過程、轉化、連續性、感應等概念），僅涉及前兩層意義，亦即僅牽涉到楊儒賓所謂「後天氣學」，而忽視第三和第四層的先天氣學部分。

朱利安與楊儒賓在氣論與形上學的關係上的不同主張，建立在對「形上學」或“metaphysics”的不同理解之上。此不同如何表達出來？問題的回答是否涉及體用論的不同理解？在朱利安的相關討論中，超越性只不過是內在性的總體化或絕對化，其重要依據在於「天」或「體」脫離不了「用的邏輯」，因而僅是相應過程的總體化，在「用」之外沒有所謂「形上學存有」（*être métaphysique*）。或說，在內在的「用」之外沒有超越的「體」。在回應畢來德批評朱利安的王夫之研究中，他引用《周易內傳》來證明他的觀點：「天無自體，盡出其用以行四時、生百物，無體不用，無用非其體。」⁶⁶ 在解釋中，朱利安不僅強調，此處的「天」不構成「脫離其他實在的形上學存有」，更強調其中的「超越性向度」等同於「內在性的絕對化」（*l'absolutisation de l'immanence*）⁶⁷。從楊儒賓的角度來說，朱利安的解釋停留在所謂後天氣學的表達方式。他認為王夫之的這類說法，原則上都離不開「體」在「用」

⁶⁶ [明] 王夫之：《周易內傳》，收入《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1988年），第1冊，頁58。
Jullien, “Lecture ou projection: Comment lire (autrement) Wang Fuzhi?” *Études chinoises* 9.2 (automne 1990): 146.

⁶⁷ Jullien, “Lecture ou projection: Comment lire (autrement) Wang Fuzhi?” p. 146: “Pour tous les existants, il n’est pas de *ti* particulier qui n’ait pas son *yong* propre et il n’est pas de *yong* à l’œuvre qui ne renvoie pas à un *ti* donné; tandis que le Ciel, lui, n’a pas de *ti* propre, c’est la marche des choses, jusque dans son absolue généralité (de temps et d’espace) qui le constitue intrinsèquement. C’est dire que le Ciel ne saurait consister en un être métaphysique à part du reste du réel et que la dimension de transcendance par laquelle il se signale à nous, comme Fonds insondable de la réalité, n’est que l’absolutisation de l’immanence qui, comme telle, rend compte de toute transformation (par rapport à la nature comme par rapport à l’histoire).”

中「呈現」的道理，因而王夫之的思想並非消除氣的形上學意涵。換言之，在楊儒賓看來，朱利安對王夫之的解讀傾向於將王夫之的先天型氣學簡化為如王廷相般的後天氣學⁶⁸。在體用論的基礎上，楊儒賓強調先天氣學與「體驗形上學」的緊密關係：氣的形上學意義與修養工夫緊密相關。由此觀之，形而上的「道」與形而下的「器」涉及如何解釋「道即器」中「即」的問題。「離器無道」或「道在器中」涉及「『等於』與『不等於』的矛盾統一」⁶⁹。在楊儒賓看來，這類表達方式（如同上述王夫之《周易內傳》的表達），並沒有消解「體」（形而上、超越、道）與「用」（形而下、經驗、器）的本體論劃分。難以否認的是，對於當代漢語思想中的內在超越性問題，有時朱利安的表達方式正巧打開了一種可對話的管道。他總結（王夫之）文人思想的論點如下：「超越性同時也都是內在的，一種純粹的彼岸不存在。」⁷⁰此觀點難道不能呼應朱利安自己所尋找的超越性概念，即「內在性中的超越性」(la transcendance dans l'immanence)？

不過，將「中國思想」中的超越性簡化為內在性的總體化或絕對化，似乎決定了朱利安對中國社會、政治、藝術等領域討論的方向。內在性的思想與順應的態度密不可分。因此，自由、批判、異議性(dissidence)的可能，被順勢而為的原理所瓦解。問題是，氣論與社會政治批判是否有關係？楊儒賓在《異議的意義》中，尤其強調後天氣學的異議性，也提及王夫之的思想與中國馬克思主義革命思想的連接，並呼籲重新探討氣學的當代性。然而，氣學如何擺脫順應主義、整體論及專制政治的陰影？氣論與中國之民主化的關係如何思考？此乃楊儒賓有關儒家氣學的討論中所浮現的問題。

康德以降，歐洲傳統形上學發生了深層的變化，乃至尼采讓形上學徹底脫離「存有」的靜態模式，使之開闢出力量與流變形上學的可能。由此發展脈絡觀之，朱利安極為準確地把握了王夫之《正蒙注》、《周易外傳》和《周易內傳》的重要性，也清楚意識到此一脈絡與《莊子》及中國文人美學息息相關。雖然朱利安相當精確地把握了「中國思想」資源的當代潛力，但他的討論方式終究阻礙了進一步開拓氣化論與現代歐洲形上學的交流。在筆者看來，尤其是王夫之思想中的氣化形上

⁶⁸ 參閱楊儒賓：《異議的意義》，頁 137。

⁶⁹ 同前註，頁 147。

⁷⁰ Jullien, *Procès ou Création*, 162: "La transcendance est toujours également immanente, un pur au-delà n'existe pas."

學（及二十世紀漢語思想中的相關討論）與阿多諾微觀形上學（出發點在於二十世紀的文化斷裂，但可回溯到萊布尼茲、史賓諾莎和尼采）之間的呼應關係所蘊涵的跨文化潛能，指涉著當代哲學發生創造性轉化的可能，而此一轉化可能改變哲學的發展，無論是在中國或在歐洲。在今天，進一步發展氣化形上學與微觀形上學之間的文化組構的確不容易，尤其是歐洲之相關思想和學術制度的條件明顯不足，以致於很難深化不同現代化過程及其所引起的災難和創傷的間文化溝通。

（四）未思、偽思與不可思

出現在上述描繪中的間文化哲學之「歷史先天」，在於現代化所造成的創傷經驗；儘管具體經驗因不同區域而有所不同，卻構成現代化的共同問題。暴力和戰爭和災難的創傷經驗是當代哲學真正的「未思」(l'impensé; das Ungedachte)，因其觸及哲學的「不可思」(l'impensable; das Undenkbare) 或說幾乎不可思考之物，觸及無法忍受，因而被遮蔽、被壓制或成為禁忌的真理⁷¹。假如間文化哲學逃離對不可思的思索，就命定成為異國情調的、裝飾性的、自我陶醉的「偽思」(falsches Denken)，無法批判性地反省諸種現代化過程。就筆者所見，詮釋學或現象學導向的間文化哲學研究很難面對這樣的思想任務。朱利安預設人類共同的「可理解性」(46-47/55-59)，實在難以作為可行出路，因為過於貼近對比詮釋，以及對他者性的理解。此處，批判理論應該介入間文化哲學，使得跨文化研究積極開拓跨文化批判。

朱利安所要進行的文化間距工作隱含著批判性的洞見，但他的思想格局不利於開發這些洞見。當跨文化動態的經驗發展到「自我外化」(Selbstentäußerung)，將使得「己者」透過「他者」而產生結構性轉化的可能。換言之，混雜化的過程瓦解己

⁷¹ 阿多諾所謂「否定辯證法」以批判為修養工夫，對批判性思想提出了原則上無法達成的期許，然筆者試著由此一期許衡量跨文化批判的概念。阿多諾指出：「設若否定辯證法尋求思想之自我反省，則其明確意涵便在於，思想若欲為真——若其至少欲在今日為真——則必須也是反自身的思想。若思想不是以那不斷地逃離概念之最極端者為量度，則其自始便雷同於納粹黨衛軍好於用以掩蓋受害者哀嘆之音樂伴奏。」(Adorno, *Negative Dialektik*, p. 358) “Erheischt negative Dialektik die Selbstreflexion des Denkens, so impliziert das handgreiflich, Denken müsse, um wahr zu sein, heute jedenfalls, auch gegen sich selbst denken. Mißt es sich nicht an dem Äußersten, das dem Begriff entflieht, so ist es vorweg vom Schlag der Begleitmusik, mit welcher die SS die Schreie ihrer Opfer zu übertönen liebte.” SS 是指 Schutzstaffel，即納粹黨（其全稱是「國家社會主義德國工人黨」）至為核心、最為忠誠的部隊。

者與他者的明確區分，進而觸及「本體」上的改變。不同文化資源，經由跨文化批判所產生的轉化，不僅有助於思考「未思」，更讓思想碰觸「不可思」的真理。文化混雜化若能達成這種混融，便與文化的同一化和標準化相反。不僅如此，能面對創傷經驗的創造性轉化，或許是對抗文化同一化的重要途徑，因其從各個區域的現代化慘痛出發。就筆者而言，為了推進諸種現代化過程的批判性反省，除了漢語哲學的歐化（西化），另需要推展歐洲哲學的漢化。這首先意味著，藉由當代漢語哲學的範疇來重構歐洲哲學的某些面向（例如，筆者在這方面的研究工作，試著藉由當代修養哲學的發展來重構主體性的概念）。

在此背景下，朱利安著作的重要性難以否認，因其創造了當代漢語哲學與當代歐洲哲學發生具有孕育力之關係的理論角度和概念條件。他的主要貢獻恰好在於使用許多當代法語哲學的詞彙來解釋古典漢語思想，並將「漢學」看成「西方的漢學」⁷²。無論是有意或無意，透過此一工作，他明顯改善了歐洲哲學發生漢化的可能條件，也就是為當代歐洲哲學能吸收當代漢語哲學而發生自我轉化而做了準備。顯然此處所謂「漢化」，不等同於異國情調、烏托邦主義或文化資源的同化和標準化。相反地，筆者預設藉由這類學習過程的深化和擴大，將能對目前許多歐洲哲學因自我封閉和自我障礙而無法開發的資源有所解放。對朱利安藉由間距所進行的間文化工作，筆者的主要懷疑在於，他的思想不僅難以進入當代漢語哲學的跨文化潛能，更是當代歐洲哲學自我障礙狀態的一環，事實上無能為力突破思想的自我封閉。

四、之間開啟分化與混融

（一）當代漢語哲學的重要性

前文區分間文化哲學的比較向度與跨文化向度。經過上文的討論可初步明瞭，為何筆者區分間文化哲學的不同研究進路，並且將朱利安的進路歸類在比較研究的範疇，而將筆者的進路置放於跨文化研究的領域。特別是在朱利安近期著作中明確批評比較研究之後，這樣的判別似乎面臨過於刻薄的疑慮。然而，無論朱利安對比較研究在表面上宣示的態度如何改變，其有關「中國思想」的探討顯然難以脫離比

⁷² 參閱 Jullien, "Le plus long détour: De la sinologie comme discipline occidentale," *Communications*, Année 43.1 (1986): 99; Jullien, *Procès ou Création*, pp. 284-288。

較效果的要素，因而受限於比較研究的籠罩。

多年閱讀朱利安的著作，對筆者進入漢語思想和漢（字）文化研究產生深遠的影響，尤其《過程或創造》和《內在性的形象》讓筆者發現王夫之，尤其是《正蒙注》的重要性。然而從一開始，筆者便對朱利安連接自然氣化論與政治方面的順應主義不以為然，但卻很難把屬於直覺層面的懷疑清楚地表達出來。經過對當代漢語思想及其動態發展的深刻體會，筆者逐漸意識到朱利安進入漢語思想研究的深層糾結。以漢語為哲學工作語言的經驗，尤其與臺灣學者的緊密交流，讓筆者洞察到其內在困境，同時又能發覺新的思想可能。而此一思想恐怕是朱利安所不能提供亦不能思考的。藉此，筆者逐漸形成一種歐洲哲學家幾乎不能或尚無法理解的信念，即現當代漢語哲學所累積的跨文化潛能，在歐洲的當代哲學中明顯欠缺。不可諱言，二十世紀是漢語思想進行各種實驗的時代。儘管漢語學界仍未產生在世界哲學層面得到共認的代表性著作，不過筆者認為時機逐漸成熟。換言之，雖然漢語哲學的跨文化潛能目前仍處在若隱若顯的模糊狀態，但可確定的是，發展當代漢語思想與歐洲思想的密切交流是不可或缺的重要任務。

對筆者而言，間文化哲學的跨文化向度與當代哲學的關連性極為緊密。在此基礎上可進一步指出，跨文化研究敏銳地回應時代情境，以時代診斷和危機經驗為出發點，而比較研究傾向於文獻解讀，以經典詮釋為出發點。簡言之，跨文化研究面對歷史過去的方式是「系譜學的」（參照尼采和傅柯的系譜學概念），同時不斷地關注當下與未來的「轉化可能」（而不僅是「思想可能」）；與此不同的是，比較研究觀看歷史過去的眼光傾向於尼采和本雅明所批評的「歷史主義」，因而特別重視文化連續體之間的對比，對不符合這種概念化方式的發展要素缺乏敏感。兩種向度似乎是相互補足。然而問題在於，應如何思考兩種工作和進入方式之間的關係？筆者預設，比較詮釋學與跨文化批判之間的張力不可化解。在此基礎上，本節的討論將面對「間」（閑）的意義，試圖藉此接近「間」文化哲學的概念。朱利安有關「之間」的思考提供了深化相關討論的切入點，但其局限性也顯而易見。

（二）存有與之間

若要衡量之間概念的哲學意義，不得不回顧「之間」與「存有」的關係在歐洲哲學中的張力。就此朱利安表示：「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，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 [discours sur l'être]』——即本體論〔存有論；ontologie〕——所掌握的。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〔存有論的〕。『之間』沒有『自身』(己身；en-soi)，無法靠自己 (par soi) 存在；說實在的，『之間』並非『有』、『是』(l'“entre” n'“est” pas)。至少它沒有性質。我們如何談論它呢？」(51/61-63) 上述引文有助於釐清朱利安詮釋「中國思想」的進入方式是否有孕育力，或到何種程度是有孕育力的。在他的描繪中，注重「存有」與注重「之間」的思想形態產生強烈對比：一邊是(歐洲的)存有哲學(朱利安明確主張，這就是真正的哲學)，另一邊是「中國的語言—思想」(la langue-pensée chinoise)，其思考焦點不是「存有」的問題，而是「之間」的問題(無論在法語或在漢語中，以「之間」作為名詞的使用顯示，對當代哲學而言，「之間」作為概念仍然是陌生的、勉強的)。進則，朱利安主張，中國的「之間思想」來自對呼吸的探索(52/63)，從呼吸的經驗出發來發展複雜的氣論：「中國思想用氣息、流動和呼吸(氣：「能量」(énergie)，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』，一切從此/經由此(d'où / par où)而展開之處。」(54/69)

朱利安強調，以「能量」翻譯「氣」仍然太接近希臘文的脈絡，但在其他地方也沒有排除將「氣」翻譯成「呼吸—能量」(souffle-énergie)⁷³。此翻譯值得注意，因其是混雜的概念，將中國的呼吸觀念與來自希臘文的能量一詞相連接，但同時藉由中間的連接號使得二者既被連接又保持距離(這種被連接的距離，豈非是界定「之間」的良好方式?)。然透過「氣」的翻譯，一種被朱利安在上述引文中所排除的可能便從而浮現，即「之間存有論」(Ontologie des Zwischen)的可能。從朱利安所強調的對比策略來看(一邊設置歐洲的存有論，另一邊設置中國的過程思想)，此一可能性必定顯得荒謬無理。的確，假如以傳統的、分裂存有與流變的方式理解存

⁷³ François Jullien, *La grande image n'a pas de forme ou du non-objet par la peinture* (Paris: Seuil, 2003), p. 201.

有論，擺脫存有論與過程思想的對比乃是指思想的不可能性。不過，二十世紀歐洲哲學的重要發展之一，豈非在於使得「之間存有論」，或者說一種徘徊在存有與流變之間的存有論，成為被思考的可能？傅柯提及「我們自身的」、批判性的「歷史存有論」(ontologie historique)，將存有論與歷史緊密連接⁷⁴。阿多諾《否定辯證法》的最後章節「關於形上學的沉思」從駁斥「傳統形上學」對超越性的理解切入，描繪一種走出形上學與經驗（時間性、歷史性）之分裂的道路：其旨在「放棄以往的形上學概念，而唯物論地重新理解之，即將之理解為一種依賴於經驗的思想」⁷⁵。筆者將前文所謂氣化形上學置於此一發展傾向來探討。

海德格 (Martin Heidegger) 的存有論顯示，二十世紀的歐洲哲學到何種程度已經瓦解了（歐洲的）「存有哲學」與（中國的）「之間思想」的間距。在海德格的存有論中，「之間」(das Zwischen) 已成為哲學概念⁷⁶。海德格在東亞當代哲學發展中特別突出的意義，或許可以從「存有」與「之間」的張力來理解。關鍵在於，二者並沒有保持有距離的間距，「之間」反而逐漸化成存有論的概念。從相關的討論可知，無論是在歐洲或是在東亞，當代哲學的重要動力和創造性來自混雜朱利安所欲分開的面向。至少，當代漢語哲學的混雜化動力讓筆者在思想上不知所措，不斷地引起思想上的「打擾」(dérangement; 31/33)。朱利安對比式的排列存放 (rangement)，一邊是中國一邊是歐洲，恰好無法提供思想上的可能條件來系統開發此一強烈的不知所措，且難以賦予概念上的反省和承認。無論如何，朱利安對「之間」概念的使用，也明顯超出漢歐思想對比的操作範圍，讓人懷疑他的思想在相當程度上已經是歐洲與漢語思想混雜的產物，甚至在無意中已是被漢化的思想。難道《間距與之間》的書名不是已經混雜了存有的哲學與「之間」的思想？然朱利安對此情形似乎缺乏自覺，排斥自己思想內部所運行的混雜化傾向。

換句話說，藉由上述探討可知，為何《間距與之間》的核心命題之一，即「間距開啟之間」(49/59) 要被質疑。假如海德格的存有論使得存有的哲學邁向「之間」

⁷⁴ Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?" in *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), vol. 4, pp. 574-577.

⁷⁵ Christoph Menke, *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004), p. 197; 另可參閱 Adorno, *Negative Dialektik*, p. 354。

⁷⁶ 參閱 Eveline Cioflec, *Der Begriff des "Zwischen" bei Martin Heidegger. Eine Erörterung ausgehend von Sein und Zeit* (Freiburg: Alber, 2012)。

概念而敞開，其中對二十世紀哲學發展極為關鍵的步驟便得以實現：在之間與存有的關係中，之間獲得存有論的優先地位；或者說，之間獲得存有論（本體論）的地位。倘若不能接受存有論的概念能夠擺脫「存有」的可能性（此一可能性不再以希臘文語義的本源為根據），則不能理解此一哲學思想。從存有的存有論到之間的存有論之過渡，在海德格的哲學中獲得重要儲備，但他自己在這方面並沒有走得很遠。在筆者看來，當代德、法哲學的重要貢獻在於推進此一被海德格所打開的道路：一方面使之連接到尼采式的力量和流變哲學（傅柯、德勒茲 [Gilles Deleuze] 等），另一方面朝向身體現象學而推進。在德語世界的身體理論中，之間領域觀念早已顯現豐富的孕育力。在此基礎上，與東亞氣論的连接似乎成為必然的發展趨勢⁷⁷。由此觀之，朱利安的著作對氣論、過程性和內在性的研究能豐富此一角度，能將研究的範圍推展到古典中華文化的不同領域。

（三）之間與混雜化

倘若在中歐之間的哲學活動之孕育力也基於「存有」與「之間」的跨文化交織，則主張哲學等同於（希臘式的）存有哲學是有問題的，因為它阻擋混雜化孕育力的展開。甚者，將歐洲哲學與（希臘式的）存有哲學捆綁在一起，並由此進入「中國思想」的探討，確實顯得保守，這就如同停滯在二十世紀的批判哲學早已深刻懷疑過的「哲學」形象之中。換言之，朱利安的間文化哲學似乎在「間距」與「之間」的矛盾中迷失：他一方面強調，歐洲式「存有哲學」與中國式「之間思想」的間距，但另一方面則清楚意識到，歐洲哲學的「去存有論化」

⁷⁷ 華登菲 (Bernhard Waldenfels) 曾經討論身體 (Leib)、之間 (之間身體性) 與氣的關係，並將之與梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 和海德格的哲學脈絡相連接起來 (參閱 Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes* [Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000], p. 286)。此外，施密茨 (Hermann Schmitz) 研究身體在形體 (Körper) 與精神之間的「中間處境」 (Mittelstellung) 也打開了許多可進一步發展的主題 (參閱 Hermann Schmitz, *Neue Phänomenologie* [Bonn: Bouvier, 1980], p. 19)。顧鐸琳 (Gudula Linck) 在施密茨的影響下探討中國哲學中的身體觀 (參閱 Gudula Linck, *Leib oder Körper. Mensch, Welt und Leben in der chinesischen Philosophie* [Freiburg: Alber, 2011])。在此身體研究的脈絡下另可參閱 Ichiro Yamaguchi, *Ki als leibhaftige Vernunft: Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit* (München: Fink, 1997); Mathias Obert, *Welt als Bild: Die theoretische Grundlegung der chinesischen Berg-Wasser-Malerei zwischen dem 5. und dem 12. Jahrhundert* (Freiburg/München: Alber, 2007)。

(*désontologisation*, 56/69, 卓立譯之為「去本體論」), 以及擺脫二元論形上學的重大趨勢, 恰好讓之間的思想在歐洲得以萌生, 乃至讓吸收東亞思想資源顯得必要。朱利安的哲學策略, 企圖同時涵蓋這兩種互相矛盾的立場, 但卻無法說明這兩種立場何以共處: 他一方面為希臘式的存有哲學辯護, 同時提倡中國式的之間思想, 但之間思想與當代哲學的關係並未獲得清晰的說明, 反而僅是模糊地被隱含在朱利安自己所給出的當代哲學態勢之中。

朱利安指出:「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……。但是希臘人就忽略了流動的『兩者之間』(*l'entre-deux du flux*) 與過渡時的『模稜兩可』(*l'indistinct de la transition*)……」(57/71) 二十世紀的歐洲哲學居然已特別關注此一或許被傳統哲學所忽略的面向(而且, 重視此面向的原因, 與其說是因為受到東亞的影響, 不如說是歐洲思想自我反省的動力所致), 因此發揮中國與歐洲當代哲學中所萌生的歷史組構, 豈不是跨文化哲學當務之急? 在此情況下, 「歐洲人」為何要執著於「希臘人」的哲學認同? 此執著對間文化哲學所造成的限制, 難道不會導致思想的自我封閉? 而且, 此哲學思想陷入自我封閉危機的傾向, 豈不是「間距打開之間」的哲學策略所造成的? 一旦在當代歐洲哲學出現「之間的存有論」, 在當代漢語哲學出現「氣化形上學」, 二者的創造性組構讓人清楚意識到, 在希臘的哲學與中國的思想之間所拉開的間距多麼僵化, 多麼缺乏孕育力⁷⁸。從朱利安藉由間距而進行研究工作

⁷⁸ 朱利安堅持歐洲哲學與中國思想之間是具有間距的。然在東亞, 哲學家經常不會將此一區別看成是一種流動的、基於哲學策略的間距, 更是傾向於將之理解為一種帶有等級和歧視傾向的「差異」, 在其中知覺到歐洲與東亞進入僵硬對比的傾向。朱利安一再強調, 此區別並沒有任何歧視的意味, 反而要表示承認對中國思想的他者性及其獨有的可理解性。他顯然很難體會到, 這類回應再度證明他對東亞哲學現代化動脈的嚴重誤認。中島隆博曾經反省此問題如下: “I never forgot the debate about whether or not Chinese Philosophy was philosophy or not. Non-European philosophies like Chinese Philosophy, Indian Philosophy, and American Philosophy have often been regarded as improper philosophy, pre-philosophy, or non-philosophy. Korean, Vietnamese, and Japanese Philosophies have been subject to even worse contempt. They are forced into being defined as thought. There are two typical reactions to this. One is to limit oneself to the realm of thought and play the role of the other of European Philosophy. The other is to over-philosophize oneself in an attempt to exhibit the same philosopheme as European Philosophy, and in some cases to even claim to the potential to transcend it. It is a simple matter to find good examples of these two types of reactions in the modern history or philosophy in China and Japan.” (Takahiro Nakajima, *The Chinese Turn in Philosophy* [Tokyo: The

的角度，「之間」無法脫離「間距」，以呈現「之間」在「差異／同一性」與「混融」之間的獨特作用。為此必須調整「之間」概念的意涵，發展出與朱利安不同的之間概念。

筆者的之間概念乃預設，藉由不同文化和語言資源的混雜化所形成的、具有內在張力的之間，本身就是一種混雜狀態。這意味著，不再從間距思考之間，從間距開啟之間，而是從混雜性思考之間。混雜狀態把文化元素相連接（混），同時保持不同（雜）。此狀態是一種「既非亦非」（既非純粹的差異性，亦非純粹的同一性），同時又是「既是亦是」（既是差異亦是同一）的狀態。此一狀態是不穩定的，因此傾向於讓不同元素分化為雜多，或讓這些面向進入互相滲透的溝通，以創造新的、活生生的混融體。換言之，之間狀態意味著向各種可能性的開放性和虛待性，意味著在分化與融合、二分與統一之間來回往復的交流狀態。

五、之間與批判

（一）朱利安是否讓歐洲的未思可被思考？

為了進一步展開前文有關「之間」的探討，下面先回到朱利安的文本，看他如何說明在中國與歐洲之間思考的意義：「就這樣說吧：三十多年來，我在中國與歐洲之間思索。我不做比較，或者說，我只有在限定的時間之內並且針對限定的片段進行比較。在中國思想與歐洲思想之間偵查出間距並且使間距發揮作用，也就是說，當我在這兩種思想之間安排『面對面』的時候，我就在它們之間打開——提倡——產生之間 (*j'ouvre-promeus-produis de l'entre entre ces pensées*)。我並非像那些沒讀過我的著作就批評我的人所以為的，讓它們孤立於各自的世界裏：我所做的恰好相反。然而，這肯定必須經過去存有論化〔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存有論〔本體化〕——最後才能給之間騰出位子而使它容易理解：為了不讓文化與思想本質化，以說明中歐思想『之間』如何流通 (*circulant ainsi "entre" les pensées de la Chine et de l'Europe*)，就是使之間在它們之間發揮作用，我使它們彼此發現對方，互相探索，並且通過『對一話』〔間談〕

University of Tokyo, Center for Philosophy, 2007], p. 10) 筆者認為，本論文對間文化哲學的理解，即將之置身於比較研究與跨文化批判、區域哲學與世界哲學之間，能解決中島隆博所描寫的兩難。

（“dia-loguant”）使它們各自的資源得以開展。與其說雙方互相孕育（se féconder l’un par l’autre），像大家經常說的那樣（然而他們所借用的例子常常是捏造出來的，只能填滿異國情調的大雜貨店（remplir le grand bazar de l’exotisme），倒不如說，使用間距在它們之間所產生的張力，從側面重新啟動哲學。至少這是我的策略。」（59-60/73-75）

就筆者的觀察而言，閱讀朱利安著作時，在中國與歐洲思想之間「流通」（circuler）並不是特別突出的經驗。根據筆者的閱讀經驗，「之間」的流動性總是亞於維持二者之間的間距。程艾藍（Anne Cheng）描寫她在中國與法國、在古代與現代中國之間來回往復的經歷，有一種在朱利安著作中找不到的氛圍。程艾藍和朱利安所使用的語詞相當類似，但背後的生活途徑，以及思想道路明顯不同：「我則生於兩者之間的印記下，其烙印在我生命中是一個場境與另一場境之間的變換，一種在分別的世界之間的流通，從最近到最遠，一種來回往復的持續運動，如同一個渡船人，在兩個遠到需要渡船仲介，但卻不是遠到讓持續地在河岸之間來回擺渡成為不可能。」⁷⁹

程艾藍與朱利安似乎代表兩種無法和解的研究進路，以不同方式實現流通在中國與歐洲之間。在此情況下必須追問，朱利安如何理解「之間」，在中國與歐洲之間追求何種思想、何種生活態度？上文的討論已大致說明，筆者為何對朱利安的之間概念提出質疑，把他在中國與歐洲之間思考的方式問題化。朱利安回應批評者的口頭禪是，批評者仍未充分閱讀他的著作，否則會發現他所做的與批評者所批評的恰好相反。在他看來，他的思想經過別人的理解和解釋之後，「就完全變了樣」⁸⁰。當然，一位作者要求批評者仔細閱讀他的著作，避免獨斷無理的解讀是合理的（朱利安的要求雖然合理，但讀者很難令其滿意，因為他認為，每一本書是他「思想工地」的篇章之一，所以若要理解和評論他的思想，則必須看完他眾多書籍）。朱利安一再回應批評者，認為他們的分析簡單化了他的思想，但他似乎從未想到，他也可能一再簡單化批評者的思想。或者問：他在面對批評者所描繪的醜陋面孔中，是否總是看不到自己，因此被囚禁在思想的自戀而不自知？程艾藍所謂「凝滯面對面的他者性」（alterité qui fige le vis-à-vis）⁸¹也是針對朱利安的著作而說的，而這類批評

⁷⁹ Anne Cheng, *La Chine pense-t-elle?* (Paris: Collège de France/Fayard, 2009), pp. 17-18.

⁸⁰ 于連 (François Jullien)：〈答張隆溪〉，《二十一世紀雙月刊》總第 55 期（1999 年 10 月），頁 120。

⁸¹ Cheng, *La Chine pense-t-elle?*, p. 43.（另可參閱頁 37）

不能簡單化為任意地、在沒有閱讀朱利安著作的情況下所做的獨斷⁸²。面對朱利安回應批評者的方式，難免引起疑問：朱利安所做的與他宣示要做的是否總是相反？朱利安的成就是否奠基在一種矛盾的態度上：一方面不斷地支持有關中國的刻板觀點和偏見，另一方面卻喜歡擺出哲學異議分子的姿態？

朱利安對哲學思想的要求確實很高，期待哲學家居住在之間的「非處」(non-lieu, a-topos)：「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。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。……我承認這種立場不穩定(position bancal)，好似被迫一腳踩著另一腳地跳舞，因為一會兒順著這一種思想而一會兒順著那一種思想，以便使它們面對面地互相反思，如是，不讓它們任何一方穩定下來。不過，如果我們要從側面捕捉並注視——好比在中歐思想『之間』——那些從正面(直接)看不到的經驗，那些因此沉積在我們的未思裏，這種蟹行或側行(cette marche de crabe ou de biais)難道不是唯一的可行之道嗎？『非處』(“A-topos”)，所以『無處』(“nulle part”)，哪兒都不是(en aucun lieu)。」(61-62/75-77)

此處朱利安將間文化的哲學活動與無處(或譯「無場所」)的倫理風骨(Ethos der Atopie)相連接，藉此呼應蘇格拉底在古希臘哲學的形象(62/77)⁸³。朱利安的哲學理想似乎在於讓自己處於相似的之間狀態：徘徊在中國與歐洲之間，如同蘇格拉底置身在詭辯家與道德家之間，置身在「無處」、「非處」，或說處在「哪兒都

⁸² 可參閱 Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*; Heiner Roetz, “Die Chinawissenschaften und die chinesischen Dissidenten. Wer betreibt die ‘Komplizenschaft mit der Macht’,” *Bochumer Jahrbuch für Ostasienforschung* 35 (2011)。尤其是頁 61-71。在漢語的脈絡下，朱利安在 1999 年與張隆溪進行了短暫的爭論，相關的文獻如下：張隆溪：〈漢學與中西文化的對立——讀于連先生訪談錄有感〉，《二十一世紀雙月刊》總第 53 期(1999 年 6 月)，頁 144-148；于連：〈答張隆溪〉，頁 119-122。

⁸³ 伯梅(Gernot Böhme)探討蘇格拉底著作第一章以「無處」(Atopos)為標題。他如此描寫蘇格拉底所代表的「哲學家原形象」(Urbild des Philosophen)：「蘇格拉底是無處的人。蘇格拉底是奇怪的人，是陌生者，是讓人無解的人，是獨行者。蘇格拉底是引人注目的人，是麻煩製造者，是不合群者。蘇格拉底是指不順從的、弔詭的、荒謬的存在。無處是描寫他的特質，他就是無處的人……。」(Gernot Böhme, *Der Typ Sokrates* [Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992], p. 19)

不是」。朱利安在漢語與法語思想之間遊走的哲學策略，是否要學習蘇格拉底，要採取二者之間的不穩定立場，以讓人感到「尷尬」(déroutant)，因為他的思想不屬於「任何一邊，任何一方」，「使人百思不解，因為無法把他安放在某個地方」(62/77)。朱利安能否實現此一哲學理想？真能藉由「非處之人」的角色來保持最大的虛待性和轉化潛能？筆者對此的回答基本上是否定的，認為朱利安無法實現自己的理想。讓筆者真正感到「尷尬」的是朱利安思想所表達的內部矛盾：一方面讚揚文化開放性和多樣性，另一方面深深恐懼對在地處所的遺忘⁸⁴。對朱利安而言，對處所的遺忘意味著文化資源的同化、標準化，以及失去孕育力的「絕育」，因為文化資源必定是地方性的、在地的(local)⁸⁵。矛盾乃在於，一方面呼喚「文一化」，也就是明確主張文化的特徵在於不斷地自我轉化，另一方面卻一再描寫僵化的、使得轉化不可能的文化對比（或許，朱利安自己從未意識到，間距的孕育力非常有限，因為他的思想活力在此有限的範圍中感到自由自在，每年綿延不斷生產新著）。真正讓筆者「尷尬」的是，這種矛盾可能不僅涉及朱利安思想的未思，更是涉及當代歐洲思想的未思：一方面自以為開放，另一方面幾乎毫無自覺此自我形象到何種程度屬於自我欺騙和自我陶醉。思考歐洲的未思乃意味著思考這樣的未思。筆者對朱利安著作長期的關注和探討，與其說認為其中能提供問題的出路，不如說：朱利安的著作提供極為徹底和靈活的表達，讓人能夠思考到歐洲思想的內部矛盾。換言之，思考朱利安的未思對思考今日歐洲思想界的未思具有重要意義。只是，朱利安對自己研究工作最大的要求是失敗的：迂迴中國而讓歐洲的未思可被思考⁸⁶。朱利安的思想恰好遮蔽此一未思，並增強其不可被思考的狀態。

若無視上文討論的朱利安的矛盾，就很難理解他為何無法與他的批評者對話，也很難解消筆者的疑惑：他在中國與歐洲之間工作與使得間距發揮作用的努力，終究證明，在「之間」的「無處」思考總是極為困難，甚至不可能。朱利安對中國思想的研究，豈非一再陷入比較研究的「差異—同一性」邏輯，因而使得間距的流動性凝滯僵化？很明顯地，朱利安的著作在歐洲能廣受歡迎，也與延續和滿足刻板中國形象有關。畢來德撰寫《駁于連》的主要理由就在於此（其主要批判對象不是朱

⁸⁴ Jullien, *Le Pont des singes*, p. 63.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁸⁶ 參見 Jullien, *L'invention de l'idéal*, p. 18。

利安本人及其著作，而是朱利安著作的廣泛效應，並以朱利安為文化現象來加以探究)⁸⁷。然筆者認為，畢來德的批評仍未滲透到上述矛盾及其內在邏輯。朱利安「間距產生之間」的格式是可以理解的，因為他預設，中國與歐洲在歷史上經歷了互不相干的文化發展，而面對此歷史事實時，哲學家的任務在於讓二者進入一種具孕育力的張力。然而，假如柏拉圖所描寫的蘇格拉底可理解為「之間」的哲學家或虛待性的大師，難道擺脫「希臘哲學」與「中國思想」的僵化對比之時機仍未成熟嗎？

本文所描繪的間文化哲學概念，意味著研究進路的轉移。筆者並非從兩種文化系統的歷史間距出發，反而從現代化作為中國與歐洲的共同歷史先驗來切入。筆者尤其強調，中國的現代化所導致的文化之間狀態，在相當程度上，由文化資源的混雜化而構成。於是，文化混雜化的狀態乃是歷史發展所造成的事實，但今日的「中國人」很難「安居」在此一之間狀態。由此可理解，為何漢語學界不停地尋找出路，要擺脫「之間」的不確定和不穩定狀態，因而向文化民族主義靠攏，對中西差異做刻板對比，或在中國文化精神的永恆性和純粹性想像中追求出路。無疑地，朱利安明確反對當今漢語學界的文化民族主義傾向，但間距與之間的思想格局真能避免陷入其中，而維持「無處」的倫理風骨？朱利安曾經在〈答張隆溪〉一文中指出：「我將中國與歐洲思想放在同一框架內，使它們能夠相匯，尋找它們各自所沒有的思想，使它們能夠對話。這種安排完全不是為使這兩種思想相對比；相反是要凸現它們各自的多產性格。」⁸⁸ 問題是，朱利安不斷地宣稱，他有關中國思想與歐洲思想的探討要促進二者的對話，然而卻在漢語學界的脈絡中，一再觸及難以對話的

⁸⁷ 從樂唯 (Jean Levi) 關於朱利安的聳動反諷「虛構訪談」也能感到法語漢學界面對朱利安現象的氛圍。例如，樂唯表示：「朱利安 (François Jullien) 如今在法國幾乎是個官方機構了。現在都有 François-Jullien 思想研究中心了，就像過去在中國有過毛澤東思想學習小組一樣。他發展出了一個橫跨學術、媒體、出版的網路，專門推廣他的作品、研究和思想方法……。」(Jean Levi, "Réponses à un questionnaire sur François Jullien pour un journal vietnamien," in *Réflexions chinoises. Lettrés, stratèges et excentriques de Chine* [Paris: Albin Michel, 2011], p. 198)。與筆者明顯不同，樂唯認為，朱利安在漢學與哲學之關係的發展上沒有重要貢獻。他在寄給筆者的中文信函中表示：「朱利安對漢學及哲學的貢獻微之又微；至於他是兩者之間的橋樑說法，更為可疑，因為這種概念使朱利安的預設成為可信。」(樂唯 2014 年 2 月 19 日電子郵件) 可惜的是，在畢來德和樂唯反駁朱利安的攻擊性論述之外，法語漢學、哲學界似乎從未展開對朱利安著作的廣泛討論和批評，因此只有支持朱利安的論文集問世，但沒有容納支持者與批評者不同立場的文集。難以否認，法語學界的討論受礙於學者的朱利安情結及相關私人恩怨。

⁸⁸ 于連：〈答張隆溪〉，頁 122。

事實。此一矛盾如何解釋呢？

（二）轉化與革命

朱利安在《理想的發明與歐洲的命運》中明確顯示，他對所謂「歐洲危機」⁸⁹的回應涉及柏拉圖式的「理想性部署」(le dispositif de l'idéalité)⁹⁰與「中國的非理想性」(la non-idéalité chinoise)⁹¹，或說「形上學斷裂」(rupture métaphysique)⁹²（歐洲）與「默化」(transformation silencieuse)⁹³（中國）的對比。顯而易見，此對比不僅含有哲學意義，也有政治意義。二十世紀歐洲哲學的關鍵追求之一，在於徹底擺脫傳統形上學，在於思考後形上學或非形上學的哲學如何可能。換句話說，歐洲當代哲學的核心主題在於雙重斷裂的探索：與形上學的斷裂（即內在性與超越性之間的斷裂）再進行斷裂。總的說來，朱利安反駁與形上學的斷裂進行斷裂。就筆者而言，此傾向具有政治理由。他似乎不願意接受批判理論在一九四五年之後的歐洲，經由兩次世界大戰的政治災難，所落實的哲學斷裂（要擺脫傳統形上學二元論斷裂的趨勢，已是萊布尼茲和斯賓諾莎批評笛卡兒的核心關注，因而是現代歐洲哲學的構成部分）。一旦與斷裂的斷裂在一九四五年之後以「之間的存有論」（在海德格的著作中）或「微觀的形上學」（在阿多諾的著作中）獲得表達，與斷裂的斷裂所隱含的政治意義便逼顯。難道此哲學斷裂與歐洲一九四五年之後的政治革新沒有緊密關連？難道歐洲的政治危機與思考此一斷裂的哲學困難不是息息相關？思考此一斷裂豈非意味著避免將此一斷裂理解為存有論或形上學的終結，反而將與傳統形上學的斷裂看成一種創造性轉化？然朱利安對歐洲文化危機的反省，不容忍之間的模糊地帶，反而提出如下修辭學問題：「一旦放棄任何救贖或革命的角度，我們歐洲人還能構思未來嗎？」⁹⁴

⁸⁹ Jullien, *L'invention de l'idéal*, pp. 288-289.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 283.

⁹¹ *Ibid.*, p. 287.

⁹² *Ibid.*, p. 285.

⁹³ *Ibid.*, p. 288.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 289: "Y a-t-il même encore une conception de l'Avenir, pour nous Européens, une fois abandonnée toute perspective de Salut ou de Révolution?" 近幾年來歐洲左翼哲學家著重超越性與基督宗教普遍主義的討論，以二者為批判全球資本主義與自由主義的文化多元論不可或缺的元素。齊澤克 (Slavoj Žižek) 在 "A Leftist Plea for 'Eurocentrism'," *Critical Inquiry* 24.4 (Summer 1998):

經過二十世紀歐洲哲學的自我批判，徹底二分內在性與超越性的傳統形上學已從根拔除，無法直接恢復。儘管將經驗的先驗可能性條件，容納到歷史化的批判性漩渦（如同阿多諾和傅柯對康德的批評所指出），「形上學如何可能」儼然是無解的問題。阿多諾在《否定辯證法》和傅柯在《詞與物》極為透徹地分析過康德拯救形上學的失敗。相關的政治問題不容易釐清，因此本文暫時擱置，只能以提問的方式勾勒思考的方向：假如「我們」無法思考作為默化的革命，或作為過程的創造性，「我們」現代人是否還有政治未來？假如「我們」不能擺脫革命與默化、越界與平淡之間的斷裂，培養另類的之間態度或「之間」的倫理風骨 (Ethos des Zwischen)，修習如何可能承受與實現這兩種生命狀態之間的來回往復，那麼「我們」現代人還能否構思「我們」的未來？或者問：「我們」是否不斷地要察覺到之間狀態的不穩定性：「文—化」在混雜化與純粹化、在混融與分化之間來回往復的無止境過程？

朱利安一方面讚揚「之間」的「無處」性質，但從「之間」的基本預設來看，他又偏向於二者的分化而駁斥混融的可能。換言之，由「間距開啟之間」的方式進入間文化哲學的「間」，片面地選擇了間距而非混雜交織的進路。於是，「之間」所包含的暈眩不確定，以及相關的開放性和虛待性被間距的優先性所犧牲。朱利安呼籲生活在無處的「之間」，然此一生活方式乃顯得無力和虛幻，因為他終究執著於存有的存有論（本體論）。從之間的存有論（本體論）的角度來看，筆者建議將朱利安所謂「間距開啟之間」的基本預設，調整為「之間開啟分化與混融」：之間的混雜狀態意味著分化與混融之間的辯證交流。換句話說，在區域哲學與世界哲學兩端之間，間文化哲學指的是比較研究與跨文化研究的動態交往：比較研究藉由各

988-1009 一文中清楚表露相關問題。從這樣的立場討論朱利安的間文化哲學或許有助於理解筆者在本文探論中所碰觸的弔詭：一方面展現異議分子的姿態，但又傾向於要為傳統形上學辯護（參閱“A Leftist Plea for ‘Eurocentrism,’” p. 996）；既是強烈反對任何文化民族中心主義，但又讓多元文化主義與普遍主義產生特殊的對立關係。因此，歐洲哲學家忽略混雜現代化之複雜過程的學術習慣便無法突破。粗略而言，此處顯現當代歐洲哲學家的弔詭形象：他一方面極為聰明、富有創造力，也非常認真（有時也具有幽默感或精細的文化敏感），但另一方面銘刻著麻木的無感與自戀的封閉，而且對此情形毫無自覺，無法使之成為可思考的主題。在沃特·米紐洛 (Walter Mignolo) 對齊澤克歐洲中心主義觀念的批評中可看出，關注歐洲和北美之外的現代化問題，確實能讓此一哲學盲目被容納到可思考的領域中（參閱 Walter Mignolo, “The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference,” *The South Atlantic Quarterly* 101.1 [Win. 2002]: 86-90）。

種區分而進行（比較脫離不了不同文化和語言脈絡的分化，以面對文化和語言之間或大或小的間距）；跨文化研究反而關注不同文化和語言脈絡之間的動態交織和混雜化過程。對此交織和混雜化過程之複雜性的理論反思便逼顯跨文化批判的概念。

六、跨文化批判

（一）跨文化動態

朱利安試著讓間文化哲學脫離同一與差異的絕育辯證，避開經常使得比較研究進路顯得僵化和缺乏孕育力的主因；然同時他也試著提防從間文化哲學到跨文化動態的過渡（跨文化動態引起對朱利安的某些核心概念如「他者性」或「間距」的根本質疑）。筆者懷疑，這些概念中是否隱藏著深層的反現代情緒，使得在進步與災難之間徘徊的現代化，無論是在中國或在歐洲，都脫離不了惡性循環的命運。對文化與民族純粹性的嚮往，不斷在對抗現代化的混雜化向度中爆發，而且在中國與歐洲構成要回歸古代文化及其純粹本源之美夢的重要因素⁹⁵。

朱利安的著作一再討論古代希臘與古代中國的關係，為使二者產生面對面的對比。筆者認為，古典文獻的探討不得經過當代問題意識的曲折；或者說，對當代漢語哲學，系統性的、批判性的認識和反思，是探討中國經典文本不可或缺的媒介。朱利安多次以輕蔑的態度看待二十世紀漢語思想所經歷的吸收和轉化過程。就筆者而言，與此不同的是，對二十世紀文化混亂和毀滅性實驗的自覺，乃是進入古典文化的先決條件。朱利安反而強調，此一極為複雜的學習過程，首先意味著「中國思想」的同化、標準化或絕育。筆者則認為，此過程一方面深受前現代思想和知識條件的影響（例如，從西方主流角度吸收西方哲學的方式經常表現出突出的選

⁹⁵ 法語學界有關王夫之哲學的討論觸及相關問題。王夫之似乎比任何其他宋明儒學的重要學者更清楚而深刻思考「氣化形上學」的可能，因而充滿探索修養「之間態度」的哲學資源。另一方面，王夫之在政治方面傾向於激情的中國民族中心主義。因為如此，畢來德主張，王夫之的著作只不過提供「一種保守的、甚至反動的烏托邦」之哲學奠基（參閱 Billeter, "Questions sur un philosophe chinois," *Critique* 713 [2006/10]: 806）；好比說在氣化哲學與民族中心主義的意識形態之間存在著必然的親和力。與畢來德不同，筆者感興趣的是，此情形如何涉及哲學與政治之間的張力，氣化哲學所包含的開放性與對民族同一性（認同）的強烈堅持之間的複雜關係。筆者揣想，只有在面對此一緊張關係時，方能開展王夫之哲學的跨文化意涵。

擇性)，因而指向中國學術在現代文化斷裂之前的歷史；另一方面，在此極為痛苦的學習過程中（包含對傳統知識結構和文化實踐的無情破壞，以及許多失敗的試驗），逐漸累積了將來要發現和開闢的創造性可能。

經過上文的討論，可進一步區分間文化哲學的兩種向度，即比較的向度與跨文化的向度（雖然以間距概念為基礎的對比操作偏向比較研究，然筆者並不想簡單地將朱利安的著作歸類在比較研究範圍之中）。就筆者而言，兩種進路的關係並非對稱，因為一種進路是從跨文化的角度吸納比較研究的成果，另一種是從比較研究吸納跨文化研究的成果，前者比後者相較來得容易。對跨文化批判來說，使得間距發揮作用是必要的補充，因為各種區域文化置身於同化與差異化的辯證之中；另一方面，跨文化批判的出發點是混雜現代化的複雜場域，旨在讓學者意識到，僅以文化差異或文化間距為出發點的間文化探索，易造成文化創造性的障礙，使得哲學活動無法開啟該有的孕育力。

（二）距離與親近

在前文有關間文化的「之間」所建議的解釋下，本節要進一步闡明注重間距的比較研究與注重混雜化的跨文化研究的關係。筆者將二者理解為間文化哲學的兩種向度：二者都產生於「之間」的混雜狀態。間距的工作導致混雜的之間狀態朝向雜多而分化；跨文化的工作傾向於跨文化轉化，在其中混雜共生者被混融為新的生命體。倘若間距的比較工作是成功的，導致使用區域語言（包含德語或法語）⁹⁶的哲學提升自我反省的能力，而這種提升不等同於加強文化民族主義的僵化同一性；倘若跨文化工作是成功的，不同區域哲學產生互相孕育的關係成為可能，而且這種關係超出各個區域的局限，而解放某種具有世界哲學意涵的普遍潛能（這不等同於哲學的同化）。

朱利安寫到：「大家將明白，我相信間距和距離所帶來的益處，這點跟我們當代講求鄰近……的大神話反其道而行。」(71-72/91) 然而，如此突出距離與親近之間的對立是否合適？難道活生生的哲學活動不是不斷地在抽象化的距離與直覺的親近具體之間來回往復？在其他地方，朱利安對哲學生命的之間態度給予更為恰當的描繪。他說明「間距」時指出：「間距——首先——會使一種生命的內在產生張

⁹⁶ 參閱 Jullien, *Le Pont des singes*, p. 59。

力，讓它向任何可能敞開，向相距非常遙遠的，甚至最遙遠的可能敞開。間距便因此提倡了一種敏捷的內部性〔內在性〕(une intériorité alerte)，使之在躍進之中(en essor)，處於蓬勃發展之中(en élan)，向前進展(en allant)，因為它能在這個之間裏做出最大的變化。譬如，在自願的孤獨隱居當中，犧牲了與外在世界的直接接觸，也犧牲了渴望與人群的相遇，然而隱居和處於人群當中，兩者是互相激勵的。」(75-76/95-97) 上述引文豈不是敏感地表達了距離與親近、投入與退出的複雜辯證？

問題是，朱利安並非真正能實行此一辯證。他所謂的「他者性」概念似乎意味著，「我們歐洲人」仍然具備遠離中國現代化的可能，能停留在一種中國早已離開的歷史無關性(indifférence)。可確定的是，傲慢和無知的無關性所帶來的自由非常可疑，而且不可能長久。逐漸且間接地，中國現代化的問題開始滲透到歐洲當代哲學的保守領域之中。難道中國式的氣化論和修養哲學，沒有默化當代歐洲哲學的潛能？歐洲是否還要防範其「偉大的文明建築」逐漸被瓦解，還要為自己的理想做辯護⁹⁷？這種可能的條件乃在於維持朱利安所堅持的中國外部性。但是，歐洲所啟動的現代化過程，已徹底消磨了中國的外部性。或者問：以往歐洲的現代化豈不是中國現代化的內部成分，而中國的現代化豈不是歐洲現代化的內在成分（中國對歐洲啟蒙的影響）？或從另一角度提問：從內部的現代化重構中國現代化的歷史顯然是可能的，而其中西方在十九世紀以來的暴力侵入，可被吸收到自我轉化的敘述裏，而且中國現代化的另類歷史，則能把現代化的可能條件回溯到宋明時期，甚至回溯到先秦哲學。

因為西方現代化在十九世紀的歷史強勢，不同區域的現代化過程之間的關係顯然不是平等對稱的。儘管如此，平等溝通的可能在十七、十八世紀歐洲啟蒙思想家對中國的興趣中曾經乍現。在當時的歐洲，來自中國的哲學首次以一種「當代哲學」的身分出現，因而可以被視為「現代哲學」此一混雜力量場的構成部分。毫無疑問，歐洲與中國兩地區及其複雜文化系統的接觸，催化了歐洲思想家對傳統形上學和基督宗教的批判傾向：基督宗教在中國的傳教所產生的非預期效應，乃在於加快歐洲的世俗化。雖然萊布尼茲與王夫之是同時代人，但卻從未碰面。儘管如此，兩種思想的間接呼應，確實構成現代哲學史的一部分。萊布尼茲關注宋明儒學，極願吸收中國學術資源，這顯然不等同天真地將中國視為拯救歐洲的異國情調。應如

⁹⁷ 參閱 Jullien, *L'invention de l'idéal*, p. 288。

何重新親近萊布尼茲所展現的文化開放性（雖然他沒有學習漢語，而且必須依賴不甚可靠的翻譯，然他在這方面比歐洲大部分現當代哲學家更為先進）？

（三）開放性的震撼

朱利安透過間距與之間的概念反駁「文化大綜合」的幻想，反駁東西聯婚的美麗想像(80/103)。這種批評是有道理的，因為大綜合確實只是文化衝突的反面。跨文化批判的概念同樣深切懷疑文化大綜合的美夢。筆者所謂跨文化批判，從混雜現代化的問題切入不同區域文化之間的動態交流，並特別注重伴隨此過程的災難性、危機意識和創傷經驗。二十世紀許多重要漢語哲學家的生活和思想，徘徊在西化的強迫接受與自願學習之間，使得生活和思想的動機一再處於創傷的不安與創造性的解放之間。以阿多諾來說，他們試圖面對幾乎不可能解決的困難：「不要被他者的權力，也不要被自己的無能為力所蒙蔽。」⁹⁸ 這些哲學家感到吸收歐美現代思想的急迫性，但同時也不斷地面對混雜現代化，積極交織中國、西方和日本的歷史文化資源。當代漢語哲學之所以有助於跨文化向度的發展，理由在於中國混雜現代化的曲折和掙扎。

於是，筆者在現代化的共同經驗，以及在批判性地清理此經驗的努力中，看到跨文化批判的出發點。這種批判要不斷地習練，能遊走於不同區域及其現代哲學的縫隙和裂谷之中。這種批判工夫要學習在現代化的混雜組合所包含的「之間」，使用解析的刀刀，而在使用過程中，敏銳謹慎地滲透到區域性的獨特文化歷史經驗。以「庖廚解物」的隱喻觀之，解析避免一般庖廚的使力割折，但同時要察覺到，任何批判思想不可避免地參雜解析的暴力⁹⁹。阿多諾試圖以否定辯證法平衡「加工危害的思想」(zurichtendes Denken) 與無暴力的態度。換言之，驅動批判的倫理學動機，

⁹⁸ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1951), p. 67n. 34.

⁹⁹ 阿多諾在說明否定辯證法的方法論意涵時，提及柏拉圖《費得羅斯》(Phaidros) 有關劣等庖廚的隱喻（參閱 Adorno, *Negative Dialektik*, p. 53）。另可參考朱利安對柏拉圖的例子與《莊子》庖丁解牛的比較（參閱 Jullien, *Nourrir sa vie*, p. 96）。有關庖丁解牛的相關討論也可參考宋灝：〈逆轉與收回：《莊子》作為一種運動試驗場域〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 3 期（2012 年 9 月），頁 169-187，及何乏筆：〈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 12 月），頁 41-73。

早已超越了以自我生存和個體養生為核心的狹隘氣化論，因而也超越了順應的內在性，或說超越了海德格所謂「存有的虔誠」(Seinsfrömmigkeit)¹⁰⁰，避免陷入「現有狀況的赤裸肯定」¹⁰¹。就《莊子》庖丁解牛的政治解讀而言，要完全自由無礙地穿越「之間」的縫隙或關節 (l'interstice; 55/69)，而且完全避免遇到任何阻礙和抵抗是一種幻象¹⁰²。換言之，順勢而為的政治態度，一再面臨現有統治及其利益的正當化而被工具化的危險¹⁰³。相對於此，跨文化批判來自障礙和抵抗所逼顯的反身性，或說逆覺的遲緩（其實，一切「溝通」，不僅是間文化溝通，必定面臨障礙和抵抗）。從上述描繪的跨文化批判概念來看，之間的本體論（存有論）也涉及「我們自身的歷史性的及批判性的本體論（存有論）」¹⁰⁴。阿多諾對本體論（存有論）原則上保持強烈的懷疑態度，而突顯本體論（存有論）與辯證法的對比關係。儘管如此，以下引文可解讀為對傅柯批判性本體論說法的補充：「一種文化的本體論，應該容納文化本身所以失敗的要素。具有哲學正當性之本體論的場所，不在是本體（存有）的建構而更在是文化工業的建構。」¹⁰⁵

阿多諾的否定辯證法既是批評哲學的相對論，又是反對真理的絕對論。因此，阿多諾藐視平庸和軟弱之間立場¹⁰⁶。實際上，如同前文有關之間概念的探討所表述，「之間」恰好不是立場，也並非提供穩定的立足點，而更是阿多諾所謂「思想的遊移不定」(das Schwebende des Denkens)¹⁰⁷。作為修養工夫的否定辯證法，包含使人暈眩的感覺，亦即一種自從波特萊爾 (Charles Baudelaire) 以來，貫穿所有偉大文

¹⁰⁰ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 106.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 136.

¹⁰² 朱利安如此解讀《莊子》的庖丁解牛，但筆者認為，此一解讀明顯簡化庖丁解牛的意涵。參閱何乏筆：〈養生的生命政治：由于連之莊子研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期（2008 年 12 月），頁 115-138。

¹⁰³ 在此意義下，畢來德特別強調，從氣化論的角度解讀《莊子》具有「政治後果」。就筆者而言，此乃必須嚴肅以待的提醒。參閱畢來德著，宋剛譯：〈莊子九割〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 3 期（2012 年 9 月）。

¹⁰⁴ Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?" in *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), vol. 4, pp. 574, 577.

¹⁰⁵ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 128.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 116.

學作品的因素¹⁰⁸。與此相似，傅柯將波特萊爾的「現代性態度」描寫為：在極度關注實在性與自由的自律實踐之間的關係¹⁰⁹。批判需要「之間」。

之間態度一方面需要一種對實在性的「推開」(abstoßen; 參閱 79/100-101)。也就是說，為了能夠「遠離自己」(s'écarter de soi)，為了與自身拉開批判性距離，不得不與實在的內在性發生緊密關係，並且永不遺忘，所依據的實在性是在歷史中形成的（此處，否定辯證法與內在批判有所呼應）。因此，之間態度能保持「流動」(fluide; 79/103)，並在其中開啟自我轉化的批判理論與批判實踐。換言之，推開現有的實在性，意味著自己從自身推開(se repousser de soi)，以獲得與實在性的間距，但同時，對此實在性構成自己主體性不可或缺的部分，要保持自覺。藉由推開特定實在性的動作，自我與自身的間距確實被開啟（亦即作為自我關係的「主體性」被開啟），但同時，此間距的拉開產生無根基的暈眩感。阿多諾以開放性的震撼來描寫活生生的思想進入毫無保留的「外化」(Entäußerung)，將自身丟入與現有實在性徹底不同的異者。此處，「之間」產生「他者」(77/96-99)。不過，阿多諾所謂「異己性」(Heterogenität)不等同於不斷地面臨異國情調與絕育狀態的「他者性」。在不同區域之現代化過程已發生動態交織的歷史條件下，跨文化批判意味著，在面對動盪不已的歷史情境下，思考如何可能活出自由。

七、總 結

(一) 朱利安所描繪的「中國思想」形象，以內在性(l'immanence)和順應主義(conformisme)概念為主軸¹¹⁰。筆者對當代漢語哲學的探討，則從內在超越性和批判性的自我修養出發。這兩種切入方式不僅涉及對漢語思想和文化的不同理解，同時也牽涉對歐洲思想和文化的不同理解。一旦在地理、歷史或語言方面分開這兩種文

¹⁰⁸ Ibid., p. 42.

¹⁰⁹ Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, p. 570: "Pour l'attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer, à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole."

¹¹⁰ Jullien, *La propension des choses*, pp. 233-238.

化領域（無論此分別多麼模糊或可疑），思想便進入比較結構，而且此一結構錨定在諸種國家和民族的現代秩序之中（在此意義下，朱利安著作的比較研究傾向顯而易見）。為了讓間文化哲學的比較進路與跨文化進路具有孕育力的關係，必須明確而尖銳地展示二者的間距。朱利安對「中國」和「中國思想」的解釋，面臨被檢驗的新挑戰（歐美漢學家很少對他著作的漢學成分進行詳細反思，而喜歡他著作的哲學家或其他領域的學者通常缺乏反思的語言能力，因此在漢語學界，朱利安所面臨的挑戰與歐美漢學明顯不同）。他要迂迴中國來反省歐洲的未思，但此一「哲學策略」難免令人懷疑，他是否把中國工具化，使得他的間文化哲學研究陷入過於冷漠無情、任意獨斷的危險。與此相應，他對帶著西化痕跡的漢語思想漠不關心，甚至表達出看不起輕蔑態度。

如何以另一種方式發揮漢語思想和漢（字）文化資源的孕育力？對一種選擇從文化或精神傳統的本源進入的研究工作，筆者持保留態度，並認為自己「進入思想之門」的方式與朱利安明顯不同。與此相關的是，對不斷地透過字義的源頭來界定某一概念的使用範圍，筆者也持懷疑態度（在朱利安對中國和歐洲思想的對比策略中，此一做法造成漢語思想本來就沒有「形上學」、「主體性」、「自由」、「政治」等觀念，因為他從古希臘語的原義來加以定義）。與此不同的是，筆者從現代化作為歷史先天來進入。這意味著，對漢語思想及漢（字）文化的探討，應當從西方文化以暴力的方式侵入中國之後所產生的文化斷裂出發，而且以此文化斷裂作為理解漢語思想的可能條件，無論是當代的或古代的漢語思想。換句話說，對漢語思想歷史檔案的理解和詮釋，必定是以災難性破壞為背景的重構工作。五四運動前後所出現的「中國哲學史」及其所突顯的文化連續性之背後，文化斷裂所造成的危機意識是驅動思想的核心要素。因為如此，二十世紀的「中國哲學」研究，一開始就在一種文化比較的框架中展開。突出的例子是梁漱溟著《東西文化及其哲學》。他對西方文化、印度文化和中國文化的比較工作，雖然充滿文化本質主義的色彩，但對文化差異的建構，不得不從當時的迫切問題出發：中國開始快速西化之後，中國文化、甚至他所謂「東方化」究竟「能否存在」¹¹¹？嚴格來說，二十世紀以來所有關於中國傳統文化的觀點，只有在此一面對中國現代化問題的自覺中才有意義。因

¹¹¹ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，收入《梁漱溟全集》（濟南：山東大學出版社，2005年），頁332-333。

此，中國現代化的問題，乃是探討漢語思想及漢（字）文化的歷史先天。或者說，是一種以正當的方式重構漢語思想的可能條件。

上述從文化歷史斷裂的非連續性切入漢語思想的進路，在方法上接近班雅明和傅柯所提出的歷史哲學。當然，筆者對傅柯所謂「歷史先天」的運用，顯然不僅從認識論的角度強調不同知識型之間的斷裂，而是在班雅明歷史理論的影響下，連接歷史先天的概念與文化斷裂和歷史災難的經驗：必須從當代經驗的問題化或從當代處境中的衝突和危機出發來觀察問題，否則不可能進入對「我們」古代文化的理解。換言之，只能從當代的思想看待古代的思想，不能以古人的眼睛看古代，因此不得不對自己進入過去文化資源的可能條件產生自覺。此觀點比朱利安主張「他者性」是被建構出來的觀念更徹底。原因在於，「中國思想」和「傳統中國文化」必定是重構的結果。在此情況下，倘若不是從當代問題的「來源」，而是從「本源」出發，將會落入歷史哲學的理論陷阱¹¹²。在筆者看來，從古代文化本源的想像來切入文化歷史檔案的研究，不如把現代的文化斷裂看作討論「中國思想」和「傳統中國文化」的可能條件。傳統等於中國與現代等於西方的對比，在二十世紀的中國現代化中，導致對傳統文化前所未有的破壞。然現代化等同於西化的現代化架構，可以被批評或許也可以被超越，但不可能削磨其深層的影響力。

筆者承認，上述對現代化的思考涉及特殊的歷史經驗，並以中國與德國現代化過程之間的歷史呼應為前提。進言之，一方面接受阿多諾的觀點，即在「奧斯維辛」所代表的文化斷裂之後（阿多諾說：「奧斯維辛以不可否認的方式證明了文化的失敗。」¹¹³），必須重寫西方思想與西方文化的歷史。霍克海默和阿多諾在《啟蒙的辯證》中解釋荷馬的《奧德賽》，初步落實這樣的批判性重構。另一方面，中國經歷西方帝國主義的創傷經驗，不僅造成君主專制的斷裂和民主化的開始，也啟動了以文化大革命為災難性標誌的現代化動力。中華民國的成立、五四運動對傳統的批判，以及文化大革命的災難性摧毀，這一連串的文化斷裂，促使漢語思想和漢（字）文化的批判性重構。

從中國和德國現代化過程在歷史災難和文化斷裂呼應關係來看，朱利安的研究

¹¹² 就「本源」(Ursprung)和「來源」(Herkunft)的區分可參閱 Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire," *Dits et écrits*, vol. 2, p. 138。

¹¹³ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 359.

進路不免顯得簡單和天真，因為藉由中歐的對比，強調歐洲歷史的連續性與中國歷史的連續性。以中國為域外 (dehors) 的哲學策略，面臨陷入一種既是非常聰明，但又是虛與委蛇的思想遊戲。此情形讓人想起「中國」在傅柯《詞與物》前言中所扮演的角色。然而，傅柯的思想並沒有停留在遊玩「思想的可能」（朱利安所謂“des possibles de la pensée”），而很快地往權力系譜學發展，以補充知識考古學的不足。在此思想轉移之後，傅柯的思想與法蘭克福學派的批判理論之間的理論呼應逐漸浮現；而且，在法蘭克福學派的脈絡之下，它首先是從權力批判的角度被吸收的。然這並非意味著要否認傅柯在歷史先天與認識型斷裂之間所建立的關係，因為就阿多諾而言，以「奧斯維辛」為代名詞的文化斷裂同時也意味著知識型的徹底斷裂：此一被歷史經驗徹底否定的知識型，他稱之為「傳統形上學」¹¹⁴。阿多諾所面對的哲學絕境，既不允許回歸到傳統形上學，或說唯心論的精神優先性，又排除以唯物論為出路，因為這種出路只會強化囿於封閉內在性處境的困惑（即以資本主義的經濟邏輯和官僚世界為基礎的處境）。因此，在現代化所引起的文化斷裂之後，如何面對形上學的不可能性成為形上學最深層的難題。此問題迫使阿多諾重新思考內在性與超越性的關係問題。

值得注意的是，儘管在當代漢語思想中，形上學的可能很少成為認真思考的問題，但許多二十世紀的漢語哲學家卻以各種不同的方式面對內在性與超越性的關係問題。因此，筆者將「內在超越性」視為漢歐當代思想的共同問題，藉此可從不同的角度面對現代化過程所造成的創傷。其實，朱利安的著作一再觸及內在性中的超越性，但在「中國思想」與「歐洲哲學」的對比操作中，他總是傾向於對比的簡化：以中國為內在性思想，以歐洲為超越性思想。顯而易見，在二十世紀的思想中，無論是在中國或在歐洲，內在性與超越性的關係問題及其相關的歷史組構，全然被朱利安的對比策略所忽視。更甚者，朱利安的比較框架阻礙人們思考漢歐思想最重要的共同問題¹¹⁵。在這方面，「論中國與歐洲思想之間的哲學策略」並非有助於

¹¹⁴ Ibid., p. 354.

¹¹⁵ 在瑟利及的研討會，筆者確實體會到朱利安著作在法語脈絡中的孕育力。同時，他對任何思想脫離不了特定語言的主張，加強了筆者有關「歐洲思想」（更不用說「西方思想」）詞彙的質疑：這類詞彙是否不可避免地陷入自我欺騙的困境。在會議上，許多法國學者所表達的觀點，顯現出與德語戰後哲學對道德哲學的、規範性的或普遍主義傾向的間距。雖然哈伯瑪斯對後結構主義者的強烈批判，在法蘭克福學派的脈絡下已經被一種對法語當代哲學的開放性態度所取代，但深層的

開啟思想的可能，反而產生封鎖思想可能的效果。

(二) 以現代化為歷史先驗的思想進路，並不意味著不能或不應該重構文化歷史的連續性。在這種重構工作中，從特定的當代情境（班雅明所謂「現在時間」[Jetztzeit]）到特定的過去歷史情景的跳躍，這意味著從當代的問題意識過渡到過去歷史檔案的重構，以釐清當代的歷史「來源」。在梁漱溟《東西文化及其哲學》之中，批判性重構的傾向被文化本質主義的大方向所掩蓋。另外的例子或許更能掌握相關問題，那就是汪暉《現代中國思想的興起》此一引起廣泛爭論的巨著¹¹⁶。此書圍繞如何詮釋「中國」及其「現代」的問題展開討論。然而，著作又花大篇幅來探討宋明儒學的思想，以及此思想在二十世紀的解釋（牟宗三的解釋是其中的例子）。如此，中國現代性的話語便脫離外部現代化的線索，而將注意力移轉到宋代以來的內部現代化。換言之，中國的外部現代化便是催化中國內部現代化的過程，而兩種現代化的交織構成中國的混雜現代化。或說，中國能吸納西方的影響，是因為內部的、朝向現代化的自我轉化早已發生。中國現代化的另類歷史具有歷史先驗的意涵，因為思考的切入點在於中國現代化及其文化歷史的可能條件。為了清楚把握這兩種可分辨的現代化層面之間的關係，筆者建議以兩層現代化來描寫。在其中，重構連續性的層面積累在斷裂經驗層面之上。換言之，內部現代化與外部現代化的關係具有先驗和辯證的意義，因為內部的現代化可被理解為外部現代化的可能條件；但反過來，在外部現代化的斷裂所造成的可能條件之下，才能重構內部現代化的文化歷史連續性。換言之，外部現代化與內部現代化的辯證關係，不斷地促使學者在思考斷裂之際想起連續性的必要，在思考連續性時想起斷裂的無所不在。舉

文化間距似乎從未縮減。在瑟利及的會議上，尤其 Françoise Gaillard 教授提醒筆者，對阿多諾及整個德語世界的批判理論具有關鍵意義的文化斷裂或文明斷裂的主題，在法國並非受到廣泛地重視和理解。由此可釐清朱利安與筆者之間的理論差距，因為對朱利安而言，從中國的域外看歐洲尤其使得文化的連續性顯現。但就筆者而言，對中國現代化及其文化斷裂的關注，反而增強與傳統形上學發生斷裂的必要。在會議上，朱利安批評筆者以現代化為歷史先天的觀點為一種「現代性的形上學」。就阿多諾有關形上學的沉思而言，此一反應似乎表現出對現代化歷史斷裂之後所產生的形上學問題的不同看法。換言之，切入漢歐思想之間的不同方式，到何種程度反映出法國與德國之間的文化歷史間距？或問，到何種程度，在歐洲內部，理解歐洲思想和文化的不同角度，反映在理解「中國思想」的不同方式之上。討論朱利安對「中國思想」思想的解釋，以及他對中國與歐洲之間距的看法時，不應忽略在歐洲早已出現理解「中國思想」的不同方式。在筆者看來，釐清這些理解方式的間距，比暢談大論中國與歐洲的間距，還來得更重要。

¹¹⁶ 汪暉：《現代中國思想的興起》（北京：三聯書店，2008年）。

例來說，指出「哲學」或「形上學」是中國本有之理，等於忽視「哲學」或「形上學」的確是現代漢語的概念；但主張「哲學」或「形上學」是漢語思想之未有，便忽視在發生現代化斷裂之後，進行文化連續性的重建具有不可抹殺的正當性。在筆者看來，當代漢語思想所隱含的文化創造性來自文化斷裂與連續性之間的動態交織。

朱利安回應筆者的批評時，將他的不同看法之關鍵點表達如下：「我『不逃離』歐洲思想，因為歐洲思想不是只把我們帶到奧斯維辛。我並不任自己沉溺在歐洲理性的良心不安裏，我反而把歐洲理性向中國思想的孕育力敞開，而使它『重新』啟動。」¹¹⁷ 此處，朱利安的確觸及爭議的關鍵。毫無疑問地，以奧斯維辛為文化斷裂的憂患意識，而且對「奧斯維辛之後的教育」¹¹⁸ 如何可能的思索，確實是構成筆者有關批判性修養論之研究的原初動機，構成切入法蘭克福學派批判理論與當代漢語哲學之張力場域的核心使命。然而，從跨文化批判的角度來說，筆者並不認為它涉及對歐洲思想的逃避。相反地，在跨文化批判所要求的自我轉化中，在所謂「漢化」或「變成為中國人」的過程中，「變成為歐洲人」的能力被增強而並非被減弱。同時，面對現代歐洲與現代中國所經歷之文化斷裂的能力也得到培養。核心關注恰好不是逃避而是「非逃避」，或說：此處的修養工夫旨在對抗逃避的衝動，在於修習面對（幾乎）不可思、不能忍受的殘酷真理。在其中，必定置身於歷史和語言的思想而進入徹底地自我反省，即在自我反省能力的培養中習練批判，發揮批判的工夫。由此觀之，跨文化批判不同於突顯中國與歐洲思想之間距，因為恰好不願意逃避現代化所產生的創傷，恰好不願意遮蔽貫穿當代漢語思想的現代斷裂和傷痕；反而承認，漢語思想的現代化過程是其批判性重構和創造性轉化的可能條件，而且此可能條件無可回避。無疑地，上述描繪所觸及的哲學直覺，很難進行學術交流，因為不同的生活經驗產生不同的思想模式，以及不同的創造概念的可能性。

¹¹⁷ Jullien, “Réponse à l’intervention de Fabian Heubel au colloque de Cerisy, septembre 2013,” p. 8: “C’est peut-être là mon principal point de désaccord avec Fabian Heubel: je ne fuis pas la pensée européenne, car celle-ci n’a pas fait qu’aboutir à Auschwitz. Je ne me complais pas dans la mauvaise conscience de la raison européenne, mais je remets celle-ci au travail, à nouveaux frais, en l’ouvrant à la fécondité de la pensée chinoise...”; 朱利安：〈回覆何乏筆 2013 年 9 月在法國瑟立吉學術研討會上遞交的報告〉，頁 282。

¹¹⁸ 參閱 Theodor W. Adorno, “Erziehung nach Auschwitz,” in *Erziehung zur Mündigkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), pp. 88-104。

(三) 兩層現代化的觀念有助於釐清印刻於東亞二十世紀歷史的跨文化交織和混雜化過程。二十世紀東亞的歷史，充滿內部與外部資源的實驗性連接；因此，稱之為實驗的世紀並不為過。在哲學方面，如何回答現代化壓力的掙扎體現於唯物論與唯心論方案之間的方向鬥爭。二者在中國馬克思主義與當代新儒家之中獲得了最精闢的理論表達。朱利安選擇王夫之（以及王夫之與其先驅者張載的關係）作為探討「中國文人思想」的切入點，顯然從特別複雜、充滿內部張力的理論形態展開研究（朱利安這方面的奠基性著作乃是《過程或創造》及《內在性的形象》）。對王夫之思想的唯物辯證式重構，主張王夫之是唯物論者，因而造成儒家氣學的唯物論窄化；儘管如此，在面對唯物論、唯心論的思想僵局時，以張載和王夫之為代表的儒家氣學，很可能最有潛力走出意識形態的思想困境，以突破當代漢語思想的創造性轉化所面臨的主要障礙。

朱利安有關王夫之的討論，並非接受唯物論的解讀，卻無法遠離此一大方向，因為他將王夫之的思想，以及整個「中國思想」簡化為「內在性的思想」，也就是依賴一種無形上學或超越性意義的「內在性邏輯」¹¹⁹。朱利安不承認王夫之氣學具有形上學意涵，也排除從內在超越性的角度重構王夫之思想以展現其孕育力，因而無法藉由王氏著作來醞釀內在性與超越性關係的當代詮釋。換言之，朱利安主張中國本來沒有「形上學」，乃造成無法進一步開發王夫之氣學的後果。不過，難以否認的是，內在超越性的問題，確實在很大程度上屬於朱利安思想的核心主題¹²⁰。於是筆者假設，此問題是朱利安思想與許多當代漢語思想家的共同問題。然而，為了讓此一呼應關係發揮孕育力，成為漢歐思想交流的共同媒介，他不得不擺脫中國（內在性、順應主義）與歐洲（超越性、理想）之間的僵化對比，不得不調理解中國與歐洲的比較框架。儘管希冀朱利安對自己思想進路進行如此根本性的修正，確實不太可能；但對有關內在超越性的進一步探討，卻可在他的著作中發現重要的準備工作。

(四) 朱利安強調「中國思想」在「深層面是順應主義的」，這顯然是以「內在性」解釋張載和王夫之思想的政治效應。換言之，就「中國思想」的內在性與超越性的關係問題而言，只能主張，「中國思想」中的超越性等同於內在性的總體化或絕對化，並由此推論，中國在政治上本來沒有「自由」或「主體性」的發展可

¹¹⁹ Jullien, *Figures de l'immanence*, p. 17.

¹²⁰ Jullien, *De l'intime*, p. 22. 此處朱利安提及「經驗」的「形上學轉折」(tournure métaphysique)。

能。在此背景下，儒家氣學被簡化為自然主義和內在主義。朱利安對文人美學的理解亦與此相應，因為政治上的順應主義與含蓄和平淡的美學追求相輔相成。由此觀之，平淡美學與政治批判必然是相互矛盾的（朱利安對嵇康的解釋，明晰表達了這一觀點）¹²¹。然而，在當代法語漢學中，連接氣論與順應主義，不僅是朱利安個人的偏見。連他最重要的學術對手，瑞士漢學家畢來德，基本上也採取類似的做法，只是得出不同的結論，而主張：若要開發中國哲學的批判性，必須放棄以氣論為重要文化資源的論調。畢來德的觀點引起熱烈的討論，讓學者懷疑，氣論與社會政治批判未必互相排斥¹²²。顯而易見的是，此一批判性角度有助於推翻朱利安和畢來德解釋「中國思想」的共同基礎，即氣論與順應主義（或說「中國專制」）的共謀關係。同時，可藉此萌生漢語思想中的批判性重構和創造性轉化。筆者認為，此思想的可能是朱利安和畢來德不能思考的，甚至是當代歐美漢學的共同「未思」（相似地，羅哲海在探討中國傳統中的批判思想時，也將氣論與天人合一的觀念連接起來，並主張：從「天人合一」無法獲得對當下狀況的批判性距離；羅哲海所批評的美國漢學家安樂哲 (Roger T. Ames) 則把「中國思想」封閉在毫無超越性和批判性的脈絡主義裏）。

雖然朱利安、畢來德和羅哲海這三位研究漢語思想的主要歐洲漢學家所採取的研究進路大為不同，但在自然氣化與政治順應的交錯方面，三者的論斷明顯相似。更何況，當代新儒家（如牟宗三）也主張氣論與自律主體是互相違背的。然而，氣化形上學的提出乃開啟了新的思想可能。在中國馬克思主義的唯物論與當代新儒家的唯心論這兩種主導性話語之外，氣化論能打開第三種重構角度，而其中從張載到王夫之的儒家氣學特別重要（法語漢學家也特別重視《易經》和《莊子》的解釋）。無疑地，氣化論重構模式不得不透過唯物論和唯心論重構模式的反省和批判，方能獲得概念上的釐清。關鍵的問題在於：應如何展開漢語思想資源的批判性重構，以走出威權主義和順應主義的文化陰影？面對這樣的問題，朱利安藉由內在性邏輯、過程思維、順應主義、無主體性、無批判性等觀念詮釋「中國」，這不僅

¹²¹ 參閱何乏筆：〈平淡的勇氣：嵇康與文人美學的批判性〉，《哲學與文化》第37卷第9期（2010年9月），頁141-154。

¹²² 尤其參閱賴錫三：〈身體、氣化、政治批判——畢來德《莊子四講》與《莊子九割》的身體觀與主體論〉，《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：臺灣大學出版中心，2013年），頁171-234。

無助於漢語思想的批判性重構，甚至還足以顯示漢語脈絡下的批判性工作不得不突破的障礙。