

※「間與勢：朱利安對中國思想的詮釋」專輯（下）※

朱利安回應諸位學者

朱利安* 撰 卓立** 譯

一、回覆何乏筆 2013 年 9 月在法國瑟立吉學術研討會上提出的報告

逐一簡短地快速回答。

（一）「假設」（“supposition”）：從「現代性哲學論述的觀點」，古代希臘和古代中國「原則上」是等距離的；這個假設在我看來是錯誤的。因為否認了我們身為主體所具有的歷史與語言立場／立足點。還有，將「現代性哲學論述的觀點」視為抽象的新論據而不說是假設的用意何在？主張「古代希臘與現代歐洲之間的內在聯繫」純粹是一種意識形態上的發明，（對歐洲人而言）這不僅是引經據典上的錯誤，更是面對歷史所犯的錯誤，或者說，這是一個「否認」（dénî）。當然，我們不停地再造我們的希臘人，然而當代歐洲與希臘的關係總是活躍的（與民主的關係、真理的議題等等）。

（二）我們無法否認，在歷史上，中國的現代化乃引自歐洲。歐洲去到中國，使中國歷史產生斷裂。因此大寫的歷史的主題當中沒有自主的「現代性」。引用傅柯之論述而說「現代化首先是歷史性的」，這是一個具有意識形態的立場。文化乃生於權力角逐之中，總在變化，我們因此不能從歷史抽身出來，「尤其是當我們要對該歷史作出論述」。

我不認為人們可以「假設」中國「在歷史上和語言上一開始就不是處於歐洲之

* 朱利安 (François Jullien)，巴黎狄德羅大學特級教授、巴黎人文之家基金會世界研究學院他者性講座教授。

** 卓立，法蘭西學院漢學研究所圖書館書目與期刊部主任。

外」。我並不是要使一種情境永遠不變，而是單純地觀察到中國處於歐洲之外。世界上有語言「家族」，但是漢語不屬於印歐語系；中文字不是拼音文字……。

(三) 我身為哲學家的任務是製造概念；遇見中國思想之後，我研究出一些理，然後把這些理做成概念，提供給歐洲思想，使它（向它未曾建構的事物）敞開，同時用這種「旁敲側擊」使它重新啟動而「振興」。即使我所創的哲學概念借鏡於中國思想，它們絕不脫離我創造它們的語言：諸如，勢 (propension)、局勢潛能 (potentiel de situation)、虛位以待 / 寬容自在 (disponibilité)、誠信 (fiabilité)、奇 / 旁敲側擊 (biais)、貫通之理 (cohérence)、默契 (connivence)、調節 / 中庸 (régulation)、醞釀成熟 (maturation)、默化 (transformation silencieuse)、瀟灑 (évasif)、含蓄 / 隱喻 (allusif)、曖昧 (ambigu)、蓬勃發展 (essor) 等等。我把這些概念與後面所列的概念置於「面對面」並且讓它們互相起作用：諸如，主體 (sujet)、自由 (liberté)、誠懇 (sincérité)、知識 (connaissance)、製模 (modélisation) 等等，就是說那些組織了歐洲哲學的本體論思維的概念。

我已經說得夠多了，這種「使之面對面」不是古典意義的比較，不標示對峙，而是讓長時間以來彼此漠視的兩種智識傳統的資源活動起來。

(四) 叫人驚訝的是，何乏筆先生頌揚「幾位歐洲十七和十八世紀的哲學家」，他們「不認為中、歐兩個世界在語言和文化上的間距會造成哲學交流障礙」。當然，既然那些哲學家當中沒有一個學過中文，他們都沒做過哲學交流，因此只「遇見」了他們自己的語言。他們與「其他思想」的「哲學交流」一開始就在他們自己的語言裏進行，他們因此沒「移位」，所以沒看到困難。如此的偽「交流」乃在他們可理解的範圍之內進行的，但是他們卻天真地以為那是大家共享的。

我想這是何乏筆的立場問題：他不承認我們是「在語言裏思考」(pensons en langue)，即便我們完全是雙語者，會說兩三種語言。

歐洲首先是「多種語言」的歐洲 (Europe des langues)，我要說的是，歐洲的文化資源有一部分曾經歸功於它擁有多種文化的語言，這些語言不斷地互相反映激勵。在歷史上，就是這種歐洲語言之間的張力「也部分地」把歐洲往前推進。如眾所知，哲學家在希臘，但哲學卻在羅馬通過翻譯希臘文才真的成形，也就是說，使其脫離原鄉語言。

這是為什麼我今天致力呼籲保護歐洲多語言（或者如人們說的：「歐語即翻譯」“la traduction est la langue de l'Europe”），對我而言，巴別塔乃理性的契機。

(五) 我認為，這不是否認文化與思想互相滲透而變化，因為此乃不言自明的。我自己就處於這種中國和歐洲思想「互相影響之中」(我所謂的「中國思想」，當然是指「在中文裏」思考的思想；而「歐洲思想」，則是「在歐語裏」思考的思想)。我所拒絕的是「改宗歸依」和「漢化」(「我不歸依中國思想也不自我漢化……」)。「改宗歸依」乃為了一種思想而放棄另一種思想；「自我漢化」則是變成中國人。在歐洲有太多人夢想著「道」和「禪」，這產生了不良的神祕論。我拒絕歐洲理性這種良心不安。我的工作不在於拋棄歐洲思想，而是要把歐洲理性向中國思想敞開而使其重新起作用。

(六) 我會使中國與歐洲思想之間的間距「硬化」嗎？對我而言，必須從「偵查間距的可能」著手，因為要忽略間距太容易了；然後必須用「我的」(此處的「我的」不是占有慾的而是主動積極的) 語言把所偵查出的間距「記錄下來」，這肯定首先會給人一種斷裂的印象；但是我在論述的過程當中(因為一篇論述就是一場思考「過程」) 不會停留在記錄，而會不停地琢磨我所記述的事物，以便打開該記錄而使其可理解。這麼做，一直到能使起初的形象翻轉而突顯出「內在的他者性」(歐洲思想和中國思想都如此)。譬如，我藉由中國思想而創造的「價值」(allusive)，可以回過頭來澄清德國「浪漫主義」(或說「無窮論」le romantisme allemand，如施萊格爾兄弟著作裏的 *Anspielung*)；又如，借用中國戰略思想之光來重新審視希臘人的「巧智」(la *mêtis*)。

只需要把我的論著從頭「讀到尾」(jusqu'au bout)。

特別是，「間距」不僅存在於文化之間，也存在於思想之間，間距就「在全部的思想當中」。我們是以製造間距來思考的。我們只通過間距而思考，並且間距「產生之間」(一種共享的新可理解性)。

正因為挖深一個間距，就是打開一條觸及未思的通道。

(七) 控告別人說「他有排斥外人的高傲態度」並且「具有種族歧視的遺留物」，這是危險的，因為這個控告本身就是高傲。「遺留物」的觀點很模糊，不做分析，本身就引進了種族歧視。最好說「立場」，這是一個政治詞彙。不過必須上溯到……。

(八) 不應該把觀念混淆，否則我們就什麼也無法分析了。如果說關於《易經》，我避免談論「形上學」，這是因為該觀念有其歷史沿革，那首先是希臘人在思考上有分隔與「雙重」平臺現象(在可見的/現實與理性/理念之間，*oraton*

et noeton，等等的)。正因為我在《易經》的重要性裏看不到這個分隔（柏拉圖的 *temnein*），因此把《易經》稱作「原論」（“philosophie première”既非「本體論」亦非「存有論」）；我認為這個詞是中國與希臘兩種思想能共享的。

形而上 / 形而下，並非上下分隔（它們都共同有「而」作為「樞機」）。而希臘的形上學不能沒有「存有」這個詞（就它表示「絕對的存有」而言）；大家都知道中文裏並沒有那種意義的字。

這是為什麼我認為，王夫之提出的並不是「氣的本體論」。王夫之所下的工夫，特別是他討論理氣的方法（不論是他的原論或是他的歷史觀）就是要避免「形上形下之分」。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」。

（九）我所謂的「未思」（*impensé*），是指我們「據以思考的事物」，我們「因此」無法對其加以思索。也就是說，我們那些隱而不顯的選擇或埋藏的成見，它們作為「自明性」或「自然光」而流通得好像理所當然似的。未思就是那個我們的思維賴以探索的事物，是我們得以思考的憑據。那是（正如語言所剪裁的）「先於期待的」（先於觀念的 [*pré-notionné*]，先於範疇化的 [*pré-catégorisé*]），並且成為（思維的）「折疊」。這不是說語言決定思維，而是思維開採了語言當中的資源。是故，我們不是用正面的「按部就班」的方法而上溯到該現象的上游（好像那是關於人們要「質疑」的「成見」[“*préjugés*”]，如笛卡兒 [*René Descartes*] 所主張的），而是運用一種旁敲側擊的「策略」（偏離正軌而能脫離萎縮的困境）上溯到未思；我在中國與歐洲思想之間的探索工作便是如此進行的。

（十）偵查「間距」並不會產生如何乏筆所想像的「自我局限」，而是相反地，能打開困境而使思考重新出發，亦即開展新的可能（請參考我在《進入思想之門》一書裏的論述）。間距工作之所以與傳統的比較大相逕庭，乃因為間距在其所拉開的雙方之間製造了張力，因此打開了一個使它們互相映照而反思的新場域（按照“*réflexion*”這個法文字的本義及其引申義：一方在另一方裏觀看自己並且從另一方來理解自己）。我們「每一次思考」的時候，間距就在思維運作裏面；因為間距正是那個應該引進的分歧，為了把思維拉出它的成規，使思考再次活動起來。

間距也不是如何乏筆所以為的「保持距離」，而是使「退後幾步」或距離起作用，換句話說，不附著 / 脫離，以便重新激勵思考。思考乃起於「不附著」（*désadhérer*）。有哪一種「批評」思維能拒絕「不附著」？因此，間距不在於設定二

元對立（中國 / 希臘）；因為如果說間距把雙方暫時分開，這是為了使它們面對面而讓雙方的資源重新活動起來，因此讓它們超越自身的孤立而向其「之外」敞開（les ouvrir sur un au-delà d'eux-mêmes）。間距不會阻礙思考，我已經說過，間距的本性乃通過它所製造的張力來「突顯出之間」，之間則提升一種「共通」（這可不是相似），以此激發出共享的可理解性。

我也如是地理解「間」「談」（“dia”-“logue”），中文裏把該希臘字譯成「對話」（該詞強調「配對」甚於強調「距離」）。希臘文的“dia-logue”當中的“dia”表示使雙方之間產生張力的「間距」，“logos”表示「可理解的」之共通性（譯者注：言即思，而思乃人類所共享的可理解之活動）。

（十一）因此，這個「策略」上的「之間」與海德格 (Martin Heidegger) 的“zwischen”沒什麼關係，不僅因為我所提出的間距不是本體論的，還更因為該間距拆解了本體論。「存在」與「之間」如是勾畫出一個「可能的」交迭。海德格預感了中國和日本的思維會給歐洲思想的根基帶來打擾 / 震動，但是由於他沒學過中文或日文，而停在門檻上（請參閱他翻譯《老子》的草稿，可惜的是，他最終放棄了）。

對我而言，我們特別不該放棄形上學的資源（請參考我在《本質或裸體》一書裏所說的）。上述的策略乃要使形上學的資源脫離「關閉自守」，脫離萎縮困境，也因此走出它因成功（尤其在科學上）而強加給我們的「自明性」。

我借用中國思想而創造的這個「之間」思維，當然就不含我自身的「未思」。我突顯了我所引用的中國典故（那是《老子》和《莊子》當中早已存有的；請參考我的《生活之道》，這本著作的英文翻譯將於明年春天出版，也請參考我將出版的有關中國山水思索的著作）。

容我強調一件事實，就是如果我不「改宗歸依」中國思維的話，這是因為我不放棄希臘哲思所建立的「理想性」（l'idéalité）資源。或許這一點是我與何乏筆之間的不同看法的主要點：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茲。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敞開，而使它「重新」啟動。我同時也「重新地」把在中文裏所織成的「貫通之理」做成概念，提出一種積極的或實務的西方漢學，一種不再只是重複中國知識的漢學。

（十二）何乏筆對我提出的批評，令我感到惋惜的是，他留在泛泛之說的層

面，而「沒進入」我的思想研究工作裏（請參閱我在《進入思想之門》一書裏所談的「進入」）。何乏筆只引用我最早出版的兩本論著（那是二十多年前出版的），因此他沒把我之後所出版的著作列入考量，譬如我針對「普世、劃一、共享及文化間談」所提出的論述，而這本書已經有德文翻譯，也部分譯成英文（完整的英文譯版即將由 Polity Press 出版，中文翻譯將來由北京大學出版社出版）。因此，應該避免採取「不分析」的批評立場，因為這類立場很快會變成帶有意識形態，而產生獨一的、孤立的、抽象的、絕對的主題（如「現代性」、「批評」的觀念等等），就是說這些立場會自閉於所謂的「原則上」，而不再起作用了。我的思想研究工作是一本論著接著另一本論著逐漸編織的一張哲思「叩問」和概念網，我以《間距與之間》為題目的就職演講就是它的「宣言」。如果這篇「宣言」能在漢學領域及哲學領域裏打開一個「間距」，甚至劈出「一刀」，我就很欣慰了。

二、回覆賴錫三

（一）繞道同時是返回，是一種反思性的思考方法；一旦要翻譯一個字或句子的時候，我們就是在做這個動作。通過迂迴，我進行某種暫時離開我的思想原鄉而進入中國思想的方法；可這趟繞道是反思性的，所以同時是返回。往返，這是一種承認思考的外在性之可能性；也就是說，不一開始把內外視為相似的。什麼是外？歐洲語言之外，歐洲歷史之外。一種不限於自我中心論的方法，不一開始就把中國的東西納入西方的框架裏。

（二）不是使什麼變得僵化，而是概念化；哲學的本性乃是具有概念化的權利，也就是說具有某種程度的普遍性，而不會被局限於任何歷史條件裏。這是一種使問題具有普遍性的作用。無此，就完全沒有從事哲學工作的條件。對我而言，沒有如歷史的“bulles”（框圈）的中國思想或歐洲思想，而是使各種語言—思想的資源起作用。明顯的事實是，存有著彼此之間有間距的種種語言，而這些都是思考的資源。它們今日還在，有待我們去開發。對我而言，不是要使文化的「差異」持續下去，而是不要讓文化資源的間距流失，以便使思想重新出發，推動理解的共通能力。「共通」不是「相似」，唯有使間距發揮作用，才能產生「共通」。間距是富源。

（三）有關我的「間距」和「之間」與老莊思想，賴教授提出了很有啟發性的

看法，某些分析精準、豐富，因此為當代學者應用古代思想與現代概念提出了模範。

（四）我走我的研究道路，我不強加給其他任何人；但是令我很驚訝的是，另一位很需要誤解我，以企圖建立他自己的觀點。我們對一位哲學家的評論，應該是基於該哲學家所提出的哲學概念是否具有生產力。

假若人們對我的「之間」概念具有正確的理解，他們就會明白「之間的發揮」容許「跨文化」。「間」與「跨」並非相反的。「間」正是「間話／間談」的條件，假如我們理解到真正的跨文化不但是面對面的對話，而且是有開展的「間話」。

三、回覆廖欽彬

（一）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，我於一九八五至一九八七年在東京日法會館擔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。

（二）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。也就是說，經過離開，所以可以照明。

四、回覆宋灝

（一）中國與歐洲自古以來歷史上的交流，這是不可否認的；但是歷史上的交流並不一定是思想上的交流，譬如，十七世紀的笛卡兒不考慮中國的東西，就是說中國思想沒進入笛卡兒的思維；十七世紀的王夫之也一樣，歐洲思想沒進入他的思維裏。這是為什麼我們要分辨兩個階段，即在中國思想與歐洲思想相遇之前，以及那之後。中國的現代性是在第二個階段出現的，在歐洲思想進入中國之後才出現

的，換句話說，是歐洲啟動了中國的現代性。今日，我們開啓一種新的現代性，這是全球化的現代性。也就是說，思想上的交流全球化了。問題是，對哲學來說，從哲學自己的普世性的觀點（因為抽象，所以普世），如何發揮多元性的文化的作用，那首先是語言上的不同。

這是為什麼需要嚴格地分別一般的 *différence* 的觀念和我所創造的 *écart* 的概念。我建議不把 *différence* 翻譯作「差異」，而是翻譯作「分異」，並且把 *écart* 翻譯作「間距」。「間」相對於「分」，「距」相對於「異」。

在我們的新的現代性時代，不要想保持文化上的分異，因為文化互相交流，而是要使思想上的間距猶如資源一般地發揮作用，目的是為共通的思想打開新的資源，或是說，新的可能性。要注意三點：第一，間距不但是兩種文化之間的，兩種語言之間的，也是兩位哲學家之間的，兩種思想之間的，還有，在我自己的思想當中也有間距。我乃通過我跟我原先的思想（和跟其他人的思想）之間打開間距而產生新的東西。第二，間距不把文化或思想整體化，亦即不把它們本質化；間距在各個方面也在各個層次具有操作力；間距使文化和思想維持它們擁有多元性的孕育力之要求。因此，間距是一個發現新的可能性的操作者。因為一方面，間距使思想脫離思想自己而重新出發（此乃「距」的涵義）；另一方面，間距維持思想與他者的間話（此乃「間」的涵義）。第三，共通不是相似；今天，這個分別特別地重要。相似只會製造重複，而且我們只有在間距開展過程當中才能推動共通。這個分別之所以格外重要，因為它不但有哲學意義，面對當代全世界的相似化的危險，它還具有政治意義。宋灝似乎沒注意到我上文中所闡明的幾點。

（二）我豈是把中國思想做整體性的使用呢？我從兩方面來回答：

第一，我們難道被定罪必須永遠只寫「中國思想史」（中國學者肯定比外國學者做得更好）？或是 *peut-on penser avec la pensée chinoise*？我們可以與中國思想一起思考也用中國思想思考嗎？我的出發點是，展開「與中國思想一起思考也用中國思想思考」以打開一條新路。當然必須考量歷史沿革，但是應該局限於歷史性嗎？我所做的不是歷史學家的工作而是哲學家的工作，因此我不局限於歷史框架 (*contexte*)，但是我給自己製造概念 (*concept*) 的可能性。

第二，與宋灝所說的相反，在我的研究工作中，我注意到歷史背景，即使我不局限於歷史框架。我有幾本論著裏只引用了中國先秦諸子（佛教輸入中國之前），譬如《為道德奠基》或《功效論》，後面這本書裏引用了幾位先秦思想家，一個

以《老子》為中心的引文系統，策略上用了孫子和孫臏，政治上用了韓非，外交上（縱橫家）用了鬼谷子。在《為道德奠基》裏只引用了《孟子》。然而，從秦代以後，我注意到佛教，譬如我常常提到王弼的注解，而王弼的時代，佛教開始影響中國思想。還有，我注意到虛和空，分別道家思想和佛家思想。又如，我在《經緯》（*La Chaîne et la trame*）當中一篇很長的論文裏分析了李賀所受《楞伽經》的影響，指出其為反文化的例證。並且我對金聖嘆的思想做過長篇討論，分析他的文學批評裏採用了佛教的辯證法（我自己的翻譯是「間辯法」，請參考《迂迴與進入》的最後兩章）。宋灝沒好好地注意我的論著裏所寫的分析內容。

我常常提到各家的注解，說得更準確一些，我在研讀中國經典的時候，必也參考且細讀注解，即使我隨後會脫離各家注釋而建構我自己的看法。因為我不寫歷史性的學術論文，我寫哲學論著（*essai philosophique*），我就讓中國經典的注解適時出現，但不需要開展，因為那會破壞理念的持續性。因此必須分別書寫類型。思想領域裏不只有學術論文。

（三）我深感可惜，宋灝不瞭解或不願瞭解我跟當代中國所維持的關係。首先，我提醒，我的處女作是研究代表中國現代性的魯迅，《書寫與革命》（我也翻譯了他的兩本書：《朝花夕拾》和《華蓋集》）。其次，我在《迂迴與進入》的第一章裏處理了政治上的間接批判。更廣地說，我在兩本接受訪問的集子裏（*Penser d'un dehors*, Seuil, 2000. *Chine, la dissidence de François Jullien*, Seuil, 2011.），特別是後面這本書的第六章（*Face à la Chine*）和第七章（*Enjeux contemporains*），還有德國請我為他們在威尼斯雙年展（2012）寫了一篇有關艾未未的文章（以德文和英文登出）。

我也負起身為當代哲學家的政治任務，譬如二〇〇八年，（當西藏反抗事件而導致了奧運聖火傳到巴黎引起示威之後）我參與由當時的法國首相帶團主持的法國代表團在北京做了一場以「文化多元性與人權」為主題的演講（收入《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9月〕）。

又，自從二〇一〇年起，法國建築師 Jean Nouvel 請我擔任他的顧問，成為他投標中國國家美術館的設計專案顧問。

很重要的一點是，我批判「文化身分」觀點。既沒有文化身分，也不可本質化個人主體，不可本質化文化現象。個人主體與文化現象總是在變化過程當中。把文化身分固定下來，就是文化的死亡；把個人主體固定下來，就是主體的死亡。不可能有純歐洲人；任何一個主體，一旦他旅行，一旦他看新聞，他就受到外來的影

響，他就變化。我跟所有的人一樣，是一個總在變化形成當中的主體，我沒有本體。我的文化出發點是在歐洲，但是我不停地拓展之，因此我不屬於某一種文化；這是為何我們不擁有自己的文化，我們都在「文化之間」。我因此特別強調「間」的概念。

五、回覆林俊臣

這篇論文有價值，因為作者從其自身的實際工作經驗和工夫出發，而提出問題。但是我們不要忘記，首先，我的《勢：中國的效力觀》這本書的要旨是概念化，所以也是抽象化。因此，書法只是一個例子。因為有關書法的中文文獻當中，有些是關於勢的應用說明，雖然那不是書法的首要概念。我在《勢：中國的效力觀》一書裏談到書法的篇幅不多，可是我提及書法的問題，乃出於兩個原因：第一，因為書法裏有幾種「勢」，所以呈現了一種「清單」思維（如「九勢」）。第二，因為這突顯出的不是功效，而是產生功效的可能條件與因素。從實踐的觀點和工夫來說，這是最難概念化的。當然，中國書法的實踐回應了一種更宏大更崇高的要求，甚於「勢」的要求。「勢」不僅僅是方法或手段，還是一種能力，以達到該境界。

六、回覆鄭凱元

在我看來，鄭先生的這個反思很重要，因為它從中國古代的道理當中梳理出一種概念性的作用，讓我們對經驗可以有一種新的掌握。特別是，透過「勢」的概念化，讓人們可以走出因果律——該定律排除其他的可能性，讓人們思考情勢發展傾向的條件，而西方思維只把那些條件構想成內在性性質。