

※「間與勢：朱利安對中國思想的詮釋」專輯（下）※

從「革命的默化」到「默化的革命」： 思朱利安之所未思

夏可君*

一、前言

阿倫特 (Hannah Arendt) 在《論革命》的第一句話就寫道：「迄今為止，戰爭與革命決定了二十世紀的面貌，彷彿所發生的那些事件，都只不過是在倉促地兌現列寧先前的預言。」¹ 與十九世紀相比，阿倫特認為戰爭與革命依然是當今世界的兩個核心的政治問題，但她也指出，戰爭所造成的大滅絕，威脅著以革命來解放全人類的希望。那麼，問題就出現了：為何整個從西方發端的現代性，即法國大革命與啟蒙一道開啟的現代性，與革命的暴力無法分離，一直是革命需要暴力，暴力推進著革命的進程？有另一種不同的現代性轉化方式嗎？

不僅現實上如此，理論的思考基本上也是對應的。十九世紀末期，三位所謂偉大的懷疑主義現代性開啟的大師們，已經喚醒了這個革命的進程，整個現代性的哲學一直以召喚或促發革命的事件為價值指向：尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 對上帝之死的激進宣稱與從權力意志來重估一切價值；馬克思 (Karl Marx) 提倡歷史社會無產階級革命主體的不斷革命論；佛洛伊德 (Sigmund Freud) 喚醒無法安息而不斷強制重複的無意識的創傷記憶，從主體到客體，從人性到神性，都進行著革命。接下來，海德格 (Martin Heidegger) 與施米特 (Carl Schmitt) 區分常人與此在，朋友與敵人，「向死而在」不過是另一種更為個體化的生存革命，「敵人的政治神學」不過是為革命的戰爭與種族謀殺確立了合法性；到了法國六八一代的哲學家

* 夏可君，中國人民大學文學院副教授。

¹ 漢娜·阿倫特著，陳周旺譯：《論革命》（南京：譯林出版社，2011年），頁1。

們，現實革命與思想革命更為密切相關，欲望革命與快感享受，乃至於回到身體的技術上尋找逃逸之線，傅柯 (Michel Foucault) 與德勒茲 (Gilles Deleuze) 就是如此。直到二十世紀末期，新左派試圖組合基督教的保羅與馬克思主義的列寧，在巴迪歐 (Alain Badiou) 與齊澤克 (Slavoj Žižek) 那裏，以基督顯現的真理性事件，重新召喚革命的行動，來抵抗資本主義全球化。似乎直到二十一世紀，「無為」或「無作」(désœuvrement) 的共通體行為模式才偶爾顯露出來²。

西方文化，無論是猶太教出埃及的救贖事件，還是古希臘蘇格拉底之死的哲學對話事件，都是把開端與事件，通過死亡的犧牲獻祭或大屠殺 (sacrifice, Holocaust)，結合起來，形成了一系列的歷史大事件 (Ereignis)。從基督教投注在基督身上的出生—死亡—復活，直到法國大革命，西方文化一直以革命性事件來塑造歷史。如同朱利安 (或譯于連、余蓮，François Jullien) 所指出的：因為革命可以建立歷史的節點，可以加速歷史進程，追求進步與發展，產生焦點與突出物，形成粗糙面，而且都以生命的犧牲獻祭為代價，無論是禮物 (gift) 還是供奉 (offer)，以至於德希達一直在思考如何讓「犧牲犧牲」，不再有「死亡給予」的邏輯。

那麼，是否有另一種不同於革命 (revolution) 事件的另一種「革命」？這是「默化」(silent transformation)！這是中國思想中隱含的「潛移默化」方式。朱利安最近在《默化》³一書，接續之前對《功效論：在中國與西方思維之間》⁴的思考，比較了西方革命式的戲劇行動與中國文化自然性的潛移默化之間的巨大差異。他以個體年歲不被關注的老化，對「揠苗助長」之人為不適當以及環境培育的寓意發揮，強調非目的與非意圖的漸漸轉化，沒有開端與終結的對立，激發感應 (induction) 的培植與培植式蒙養，保持轉換的內在連續，打開一個間距與之間的虛化地帶，不是後現代哲學的差異與重複，等等。試圖讓默化來調節革命的行動，把革命默化下來，調整歐洲未來發展的方向。

² 讓—呂克·南希：〈非功效的共通體〉，夏可君編：《解構的共通體》(上海：世紀文景出版集團，2008年)。朱利安似乎對南希與布朗肖等人就這個「非功效」或無為的思考並沒有關注。

³ François Jullien, *Les Transformations silencieuses* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2009).

⁴ 余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》(臺北：五南圖書公司，2011年)。

二、革命與默化

這與朱利安一直以來的思考方式與思路是相關的：思西方哲學之所未思，在《聖人無意：或哲學的他者》⁵中以東方聖人們的智慧來消解觀念，不同於西方哲學總是要從提出一個觀念才可能開始。在《勢：中國的效力觀》⁶與《功效論：在中國與西方思維之間》中，朱利安把「勢態」的思考與「功效」聯繫起來，發現了中國思想中最不被注意的一面，即中國傳統思想家，除了王夫之，幾乎很少直接主題化地思考「勢」，當然韓非子那裏的開端是另一回事情，而聯繫「功效」就更為少了。問題的出發點在於，朱利安是從西方當代思想本身的事情而來的：這就是，面對西方二十世紀極端地追求行動、革命與戲劇化的「事件」哲學，他如何尋找一種平衡與調節的方式？因此，從勢以及潛勢的過程出發，以潛移默化的過程轉換方式，擺脫西方先在地計畫、先在地設計以及程式控制的思維方式，擺脫西方目的論與末世論等等模式，以此來弱化學事件的哲學。

這對於推進思想之未思，無疑是「革命性」的一步。二十世紀哲學，在尼采開始的虛無主義與超人的大政治，到海德格對本已成事 (Er-eignis) 的事件思考，到德勒茲的「此一性」事件（我們都是事件的兒子），到德希達的幽靈們與彌賽亞降臨的事件，再到巴迪歐具有真理性與主體性的革命事件，而且巴迪歐就明確思考了哲學的情勢 (situation) 或境況，這可能直接刺激了朱利安，離開了事件的哲學思考與哲學情景的事件化，西方當代思想，尤其是左派，幾乎無法進行。處於這個主導的思潮之中，朱利安卻試圖懸置對事件的思考，而借助於中國思想來轉換之，這個勇氣，其可能性的態勢，對於思想本身，對於中國哲學的未來，無疑異常重大。

這在朱利安《默化》一書中表達得最為明確！其實也是他一直以來的思考，《(經由中國) 從外部思考歐洲》⁷中確立摩西與中國的差異，摩西或中國，不是摩西與中國，革命與平淡，因為摩西是劃時代的革命事件的開啟者，是神聖歷史事件的開端者，但中國更為讚頌平淡的「事無事」，「在演變的過程中，淡而無味會順從

⁵ 弗朗索瓦·于連著，閻素偉譯：《聖人無意：或哲學的他者》（北京：商務印書館，2004年）。

⁶ 余蓮著，卓立譯：《勢：中國的效力觀》（北京：北京大學出版社，2009年）。

⁷ 弗朗索瓦·于連、狄艾里·瑪爾塞斯著，張放譯：《(經由中國) 從外部反思歐洲》（鄭州：大象出版社，2006年）。

某種味道，這味道會因此而敞開自己，超越它原先的範疇，變得像是一種永無止境的進展」⁸。但中國二十世紀的革命卻一直在追求事件，不斷打斷傳統，中國的現代性成為一種打斷的現代性，從辛亥革命，到文學革命，到文化大革命，再到經濟改革式的革命（這是否是朱利安所言的潛移默化方式還是一個疑問），中國文化二十世紀的革命也並沒有建立一種新的現代性範式，儘管導致了一些轉型！因此，什麼樣的變化是有功效的？如果不是革命的，還有其他方式嗎？中國聖人們的潛移默化方式是更好的方式嗎？

如果我們轉向思考中國文化，而確實如同朱利安所言，中國文化一直處於默化的歷史進程中，並沒有歷史的斷裂與創新，不同於西方式的革命進程。但中國文化也一直陷入了所謂的「分分合合」，「一治一亂」之迴圈，有所謂金觀濤所言的「超穩定結構」，確實缺乏真正的新事件，尤其在政治上缺乏對公正的追求，有待於生成出「新勢」。甚至，儘管朱利安所言的默化的轉化有內在的歷史形勢，但也沒有得到新的思考（儘管在王夫之等人那裏有所涉及，但並不徹底，可能在藝術或生命書寫中有更多的潛勢，有勢力的法度，但並沒有得到明確思考與自覺化），這也是為何二十世紀中國現代性只能以西方為參照模仿的對象，以一系列的革命方式作為轉換的力量，同樣陷入了犧牲與暴力的模式之中。現代中國三十多年的加速度改革開放，形成的是一個「前現代的農業社會—現代都市的工業社會—後現代網路虛擬技術社會」的「混雜現代性」社會，但缺乏「間性」與「間距」空間的打開，因為混雜有活力，但也到處是混亂，缺乏對個體生命的尊重⁹。

那麼，我們的困難就在於：一方面，現代性是西方帶來或促發的，不斷革命的模式已經融入到我們的血液之中，這還是新鮮的血液，也是更新的力量，借助於西方之勢（「借勢」）有助於打破傳統的治亂迴圈，創造出新勢；另一方面，如何喚醒傳統默化的力量，不陷入西方不斷革命的暴力邏輯之中，但又保留革命的活力與理想——這個困難，就要求我們不能僅僅只是讓「革命」與「默化」簡單地平衡與融合，而是需要一個內在的轉化過程：一方面，既要保持革命的活力與渴望，又要找到一種新的技藝，讓革命的活力默化下來，這就需要接受「烏托邦」(u-topia)

⁸ 余蓮著，卓立譯：《淡之頌》（臺北：桂冠圖書公司，2006年），頁20。

⁹ 朱利安在《默化》一書中極為推崇這個鄧小平「摸著石頭過河」的默化方式之為改革的範例，但顯然有問題，因為這個方式導致的現實後果卻是政府官員與經濟利益的直接合謀，出現「權貴社會主義」，並非不自覺，恰好是主動謀劃與精心操作的結果。

與「異托邦」(hetero-topia)的洗禮，但也要使之平息與淡化。另一方面，要讓默化吸取更為深沉的能量之後，還讓默化具有重新革命的潛能，但又不是暴力的革命方式，以便打開一個「虛托邦」(chora-topia)的前景。

這也是為何會有以下兩種思路：要麼，必須再次革命——如同齊澤克對海德格泰然讓之與日本禪宗軍國主義化的反思，繼續推進左派式的革命；或者相反，根本就放棄革命？只需默化，難道不是更為統一？在我們看來，革命乃是一種對正義的訴求，是一種不可能的渴望，正是因為不可能，才更為激發渴望！因此不可能放棄革命對正義的訴求，對於一個缺乏政治制度保證的中國社會，尤為需要革命來實現正義！但革命又不應該是暴力的，革命要轉變為非暴力的行動又異常困難（而且不同於甘地等人的非暴力抵抗），因而需要默化。但如果只有默化，又會落入順應主義與機會主義，在隱惡揚善的態度中面對欲望的自然正當與無限制喚醒，而缺乏抵禦和協調的力量。

聯繫革命與默化，就東西方文化歷史的比較而言，西方文化其本體論神學，或者希臘與猶太教的雙重結合，一直是從革命到革命的模式：（一）不斷革命的理想：開端是革命的，也是以革命為理想目的的，革命指向的是一個烏托邦或者應許之地。（二）革命的默化或潛能的革命：把自然與人類的潛能即默化的力量，挖掘出來，使之激進化，激發人的意志力！（三）默化的默化：則是對死亡的徵用：哪怕是地獄的力量，哪怕是死亡也要被復活，這其實是異托邦的幻象。但這個默化的默化還是暴力的，不同於中國文化的自然化的默化！（四）默化的革命：來自於未來的救贖與宗教革命，還是從正義或彌賽亞的臨在召喚拯救當下的沉淪，天國的降臨也是要繼續在當下產生革命的突變，但這個革命方式無疑依然還是暴力式的，是缺乏「讓與」倫理的革命。但中國文化也沒有完成從默化到革命的轉化：政治大量徵用了「默化的默化」之後面的自然神話力量（儒、釋、道的自然感通性），卻沒有走向自由的默化與默化的自由，沒有打開公共空間，只有詩歌的雅集與水墨的藝術偶爾打開了局部的公共空間。因此這是一個最為根本的疑難，有待於現代性來再次解決，再次革命！進行第二次革命！這是來自於默化內在滋養的革命，與所有傳統的革命模式都不同，也許德希達所夢想的「到來的民主」與之相通。

那麼，思考的方向就是：既要讓革命默化，也要讓默化革命，而且在革命與默化「之間」打開一個虛化的「餘地」，讓革命與默化可以相互轉化。在我們看來，朱利安主要思考了如何讓革命默化下來，卻還沒有思考如何讓默化開始革命，前者

是他推進哲學之未思，後者是我們繼續推進朱利安之未思。

三、革命的默化

朱利安對西方的革命戲劇行動帶來的功效與中國的含蓄默化蘊含的無為之間的差異，有清楚的區分：

既然這是自然而然，那麼便要注意不要以敢為介入（會冒昧打擾正在運作的自發性的風險）；但同時，也要輔助自然的發展勢態，有利其動能。和（直接的、有意的、以目標為導向的）行動相反，無為之為的功效是間接的：它由提供環境來進行，並透過轉化來實現。其模型，或至少是被認為最佳的例子是植物的生長（中國人民主要是農民而不是牧人）。就像是《孟子》中提到的（〈公孫丑上〉）不應拉拔植物想使它長得更快（這是「直接」行動的形象），但也別忘了要在它們腳下除草，以協助它們生長（提供一個良好的環境）。我們不能強迫植物生長，但我們也不能把它遺棄一旁；然而，透過排除其成長的各種阻礙，必須讓它生長。而且，這一點在政治面也適用：好的君王——他是《老子》主要的對象——將限制和排除去掉，使得萬物可以各自以其所適，飽滿地發展。他的無為之為是任其作為（任其所為，任其通過〔筆者案：也可以翻譯為：讓其通過〕），但這並不是說什麼都不做。因為這是做到使得某一事物可以自己單獨作為。但如果作為在此變得極微、極含蓄，這個「讓」仍是主動的。

同時，含蓄的一面使得它變得很難被覺察。……如此，脫離任何積極主動主義的作為，和事物自發的變化過程合而為一，我們無法察覺它；由於它分散在整個演變過程中，在它身上，並沒有什麼可以當作焦點或突出的，它如此之早便和原則相合，我們看不到它和其他事物分離彰顯。這個無為之為是既無突顯物也沒有粗糙面的。在作為和作為的結果之間的邊界消失了，我們不再知道要把效力當作是誰或什麼東西的功勞，每個人都覺得可以誠心地當作是自己的貢獻。當因為無為之為而使得「功效自己形成而情境便加以跟隨」，所有的人都說：「它自己來到我這裏。」而且，最好的君王是我們只知道他存在：我們已知道，我們越是無法覺察，他的功績就越大（並不是因為他謙虛地尋求加以隱藏，而是因為其他人沒有能力覺察它）。這是為何，

當效力變得自然了，我們只能「隱微地」談它，或毋寧說，就是用這種隱微的方式我們能最良好地談論它：在談論它時採取自制，我們就讓它在意識間流轉——它的臨在是以虛的方式留下印記。或者，既然為無為和味無味（淡之味）相通，那麼就以平淡的方式來談它最好，沒有任何一個味道突出其表現時，我們返回事物無分底蘊的中立狀態——這也是它們潛能的底蘊。¹⁰

在這裏，朱利安明確區分了兩種行為方式：一個是西方式的積極主動的行為與革命行動的計畫，強調主體的介入來形成事件的焦點，追求直接的功效；一個是中國式的默化的含蓄無為，與事物自發的變化過程合二為一，推崇無為的功效。而且，在這個凝練的段落中，朱利安也已經把無功效與虛待、平淡、默化都內在連接起來了。

朱利安對革命的默化這個思想的逆轉，也是有一些思想背景的，面對納粹的所謂鬥爭 (polemos) 與革命失敗的海德格，於一九四五年後期思想的轉換 (Kehre, 轉換是逆轉，也是默化的別名) 中，就開始思考帶有道家氣質的「泰然讓之」 (Gelassenheit) 的態度，這個超出意志鬥爭之外的讓與姿態，後來以更為明確地「天地神人」之四云體或四重體的聚集，打開一個寥廓的地帶，讓敞開一直保持敞開，還思考了語言的沉默或靜默——因為痛苦的區分使物之為物靜默而進入世界，而區分本身就是寂靜，語言之為語言乃是作為寂靜之音而說話。

從一九三〇年代直到一九六〇年代，法蘭克福學派的班雅明 (Walter Benjamin) 與阿多諾 (Theodor W. Adorno)，都試圖重新發現自然的相似性，發現自然美作為拯救的密碼，來反省批判啟蒙以來的歷史進步發展觀；而晚期傅柯開始思考身體的自我技術，在古希臘與羅馬的古典修身實踐中挖掘主體與身體的新關係，讓哲學回到作為生活方式的修煉。當朱利安一九九〇年代開始思考「平淡」之時，已經開始為默化的思考做好了準備，如果我們把「平淡」、「默化」與「虛待的之間」三者在此功效論中結合起來，就可以更好地面對革命帶來的現代性創傷，啟動傳統中國文化的自然默化與成長性的感發機制。

但朱利安思想的不足在於：對於歐洲的革命需要默化的調節，卻似乎並不關心中國文化的默化已經喪失了活力；如果革命的衝動在意識形態控制嚴密與自由公共空間遠未打開的中國不可能被輕易放棄，如何可能默化？更為嚴重的問題是：即便

¹⁰ 余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》，頁 135-137。

喚醒中國文化默化的潛能，如何使之面對當代的各種危機，而且使之再次革命（當然已非傳統的革命模式）？這些問題是朱利安尚未思考的，簡而言之，朱利安對比了革命與默化，也思考了西方革命需要吸納東方默化的智慧，卻沒有思考默化的困難以及默化如何再次革命的可能性。

問題出在哪裏？為什麼朱利安持續不斷地解讀中國智慧與西方哲學的差異，以默化來化解革命，但對於中國思想本身的內在助力卻不大？一方面，如果中國思想已經有廣泛深入的默化，為何在歷史上沒有深入展開？當然在藝術上有所充分發揚，但為何沒有對政治發生根本影響？缺乏對於政治的根本批判，或者說教化？而另一方面，西方哲學學習中國的默化方式，把革命的衝動默化下來，就必須放棄正義的觀念與理想。當然朱利安也認為西方不應該放棄自己的理想，但學習默化的方式後又如何再次革命？這兩個問題依然有待於進一步展開。而且，全球化讓我們處於一個混雜的現代性處境中，如何打開一個「間距」與「之間」？朱利安所期待思想打開的「之間」，還有待於更為徹底深入的混雜與混沌？

當朱利安在各個開端思想之間遊弋時，他恰好認為：「當我們進入中國思想之後，我們很驚訝地發現中國思想並沒有給『混沌』留下任何位置，不管我們以什麼方式審視之（殘餘的混沌或是原始的混沌）。」¹¹ 尤其當朱利安反覆比較了希臘神話以及《聖經》創世記的開端之後，東方思想不去思考混沌，或者說避開了混沌，而西方的革命事件與哲學神學的思考，則開始於混沌，「神的創造是整理組織一種原始混沌，這一點與巴比倫人的宇宙觀吻合：一切於生成當中被覺察理解，以至於只有當最初的開始泯滅之後，創造自此才如事件一般啟動」¹²。

果真如此嗎？當我們從朱利安最新的思考開始，來回溯朱利安從平淡、功效、默化等不斷打開東西方「之間」間距的思考方式時，他卻一直避開了這個東方的混沌，並且對西方混沌可能具有的後效或者「功效」缺乏思考：即一方面，東方思想，尤其是莊子，在我們看來，恰好是最為徹底面對了混沌，給混沌留下了位置，才會保持在混雜狀態，自然—人事—神明，三者混雜，才保留了默化的潛能，但卻並沒有得到主題化思考，也缺乏政治上的轉化；另一方面，西方文化確實面對混沌而產生了法律秩序的設定，但混沌並沒有徹底消除，在二十世紀對虛無與例外、對

¹¹ 朱利安著，卓立譯：《進入思想之門》（北京：北京大學出版社，2014年），頁71。

¹² 同前註，頁78。

非規則與自然的重新發現（比如在尼采與德勒茲那裏），對個體唯一性的肯定，恰好可以重新打開默化的可能性。但朱利安並沒有如此思考。

四、莊子：進入混沌與打開間隙

莊子思想就開始於對混沌或渾沌的思考。《莊子·應帝王》的結尾，也許恰好是莊子思想的開端：「南海之帝為倏，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。倏與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善，倏與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」¹³——其弔詭之處是：一旦時間來破解空間，或者一旦整體被分解為個體，一旦渾沌被打開而被賦予了個體性器官的生命，混沌狀態就會消失。或者說，一旦混沌被開「竅」——即有「間隙」或者「之間」，渾然狀態就不再存在了。

因此莊子哲學就開始於這個困難：如何既要一直保持「渾沌」，又要有「準一個體性」的不斷生成？這是「間—雜」：在漢語思想中，混沌是混亂也是混合，既然是混合，又如何可能有「之間」？如果全球化讓我們處於混雜狀態又如何打開「之間」？似乎本來應該從「混雜」出發，而且承認這個混雜不可消除，如同渾沌不可能徹底消除。所謂的「中和」也是「沖和」，而「沖」乃是沖刷與衝擊，帶著渾沌不可消除的背景雜音，因此一直有雜亂，有交雜，如同魯迅以「雜文體」的寫作來回應中國現代性轉化的困難。

尼采《查拉圖斯特拉如是說》之序言也以隱喻的語言形象指出，我們每個人得包含著混沌，才能生出一顆活蹦亂跳的星星，而且我們仍然包含著混沌作為我們生命中一部分，不可消除的內在深沉的部分。尼采強調這個混沌的自然性是「非神」與「非人類」的，它也並非盧梭的自然狀態，德勒茲無疑對此有著深入展開。我們個體的肉身總是攜帶一個混沌，這是從自然的自然性的被動性感應出發。渾沌不僅僅是渾沌，在希臘語中，chaos 這個詞，如同海德格在《尼采》中指出的，混沌的希臘文 chaino 也意味著裂開。裂開者，分裂開來的東西 (das Auseinanderklaffende)，不僅僅是混亂狀態，其中還有裂隙或裂縫，有某種徵兆或者

¹³ 楊柳橋撰：《莊子釋詁》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁126。

端倪的顯露，儘管它一直要回到 *lethe* 的隱藏性，一直僅僅保持為端倪¹⁴。但如何讓端倪僅僅保持為端倪，讓裂縫中一直有渾沌的湧動，不陷入強力意志的透視主體，無論是尼采，還是海德格，似乎一直沒有徹底解決，而莊子從渾沌之喻開始，一直在面對這個困難。

這個混沌狀態，在朱利安那裏，對應的是「漠然」(*in-différence*) 狀態？朱利安從非差異、非區分出發，即不是從自古希臘以來的 *logos* 語言所形成的對自然 (*phusis*) 與法則 (*nomos*)，自然與技術的等等區分出發，而是相信自然的生成變化。這個漠然狀態，其實與上面的渾沌之喻的悖論情境相關。在我們看來，一旦把「渾沌」與「漠然」結合起來思考：「之間」不是自然與邏輯的對峙，不是主客體的判斷，不是區分的距離，這就打破了黑格爾式的綜合與同一的辯證法。「之間」也並非歷史文化的差異，不是開端的決斷與確定，不是整一的分有，而是更多的與混雜相通：有不相關與混雜，無法辨識以及不可決斷性。因此「之間」乃是：當技術從自然分離，才有「之間」，而各個「身體」在自然與技術之間。在一個個已經過文化歷史與技術化的交往中，只有自然化的身體在這個「之間」？或者說在自然與技術之間，「誰」在「之間」？這是一個個即將被開竅，但又還攜帶著渾沌的一個個「身體」在「之間」！因此有漠然的混雜狀態，但也有可能顯露的間隙，這就形成了「間雜」。

莊子繼續擴展這個混沌的之間狀態，就有了〈養生主〉中的「庖丁解牛」：「彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。」¹⁵ 一方面，是要把技術器具的「刀」削薄，或者因為關節之間有縫隙，因此刀顯得越來越薄。把刀這個器具變薄，以至於「無厚」，這是技術的再技術化，是讓技術變得更為精緻與細微，才可能擴展「有間」；另一方面，則是這個「有間」的不斷擴大，以至於無限（「恢恢」是無盡的形容），是以這個無盡打開的間隙或者虛空來「反向重構」(*reverse-reconstruction*) 一個可能的軀體（牛或者萬物），從而讓技術可以遊動，打開餘地。這也與朱利安的「間距」(*l'écart*) 有所不同。

因此，是否有「餘地」的打開或者是否能在其間「遊動」，這是莊子針對上面渾沌之喻的困難而提出「技近乎道」的道之藝，以「遊」來打開「餘地」這樣

¹⁴ 海德格爾著，孫周興譯：《尼采》（北京：商務印書館，2003年），上冊，頁341-342。

¹⁵ 楊柳橋撰：《莊子釋詁》，頁46。

的「間隙」或「間距」，才有「之間」的生成？！上面的原理在於：一方面，要無厚，這是簡化、變薄（如同二十世紀杜象 [Marcel Duchamp] 在藝術中所夢想的 *inframince*）、餘化，如同傳統心學所言的「減擔」；另一方面，則是「官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，導大竅，因其固然」¹⁶。是不斷打開那些可能的空隙，使之擴大，更為廣闊。而且重要的是：「依乎天理」與「因其固然」，是依照這個事物的自然之理而展開技術化的操作，從而帶來「餘地」。

那麼對於朱利安，與之對應的思考是什麼呢？一方面，無厚的方式是他所理解的「平淡」，正是通過讓自己的技術或行動平淡化，讓革命的戲劇性走向「潛移默化」，從而對事物的變化更為敏感；另一方面，則是對「勢態」的思考，尤其是潛勢的思考，還不同於亞里斯多德所思考的潛能與當代的潛在，而是一直有「虛勢」，所謂的虛張聲勢，處於「虛待」或渾然狀態的虛勢並不因為一次革命性行為而被消耗，不是「表現美學」與「刺激文化」的，而是一直保持著供給與供養的可能性！

接續對間距的思考，對這個虛間的擴大，如同「恢恢乎」乃是擴大這個「之間」的暗示，還要使之保持為虛化的，不成為空間化的物件，於是就有了莊子「心齋」的虛室生白，其中隱含著對朱利安的「虛待」(*disponibilité*) 重新解釋的可能性。因為要更為徹底解釋「虛化」，還必須聯繫柏拉圖的 *chora* ——以此「虛化」那個「之間」，深化虛待之未思！

莊子的「心齋」之為修心的道藝，並非一般的技術，從「聽之以耳」到「聽之以心」再到「聽之以氣」，是不斷地通過返回的技術而打開一個內在的內省維度，但是更為徹底的則是：「唯道集虛」與「虛者心齋」，直到「虛室生白」的虛化的道藝，這三重的「虛化」才是更為根本的虛待的「道術」！在思考「虛」與「氣」的關係上，我們要注意有所區分：一方面是「氣不離虛」與「虛不離氣」（不陷入神祕主義而保持與物質性的關係），但另一方面「氣非虛」和「虛非氣」（不陷入氣化的實體主義以及氣化一元論的整體主義）。莊子正是通過更為具體的虛化的道術打開那個間距或間隙，有間隙（心之為心，有內心，有心與心的不同，以及感通），但又一直要虛化之，並不形成物件化的思考，這就需要「遊心」，讓「心」在遊動之中保持虛化或虛待。

¹⁶ 同前註。

朱利安為了思考這個虛化，特意強化了「虛待」，強調了共存的可能性以及不排斥的包容性。虛待是西方哲學的未思，它不陷入固定的立場，不走向明確的主體，解除了位置的固守 (dis-position)。無疑這是異常重要的思考，尤其還不同於西方二十世紀所思考的虛在狀態 (the virtual)，而是更為虛化，或者說與前面所言的渾沌一直內在相關。朱利安也舉了很多中國藝術表現虛待的例子（我們也可以舉一個例子，比如書法寫作中的「擔夫爭道」，通過隨機應變的虛化揖讓，打開彼此穿行的「之間」空間）。但虛待這個詞如何與西方的傳統內在相關？如何進一步更為徹底打開虛待在西方思想內部的異質性？

在柏拉圖的《蒂邁歐》中，如同德希達及薩利斯 (John Sallis) 晚近二十年來展開的思考與對話¹⁷，深入拓展了對 chora (χώρα) 的思考。chora 之為非位置或「虛位」，並非柏拉圖主義所思考的感性與知性，而是作為不可命名的第三類（就其「自然」）展開了討論，它作為一種「非知識」是無法被認識的，僅僅只有「雜亂的理智」。它類似一種保姆的方式來承受一切生成的事物，即好像是接受器或者「受容」。這也與虛待的包容相關，是保姆樣的，但僅僅是「好像」與「好似」而已，並不確定，它不是火水土氣這些元素。這些元素有「這樣」與「那樣」過於明確的性質，而第三類卻僅僅是「如此這般的」而已，即它並非元素，不是氣！而是一種「可塑性的材料」或「模組」，也並非質料 (hyle)，它沒有形狀，也不留下任何印跡，因此才可能在塑造中接受形狀，才可能留下印跡。雖然它可能留下印跡，但卻立刻處於變化之中。重要的是：它本身是不可見的，無形狀的，接受一切事物，以某種神祕的方式分有理智，這是難以理解或者僅僅是雜亂私生子一般的理解，幾乎不是一個可相信的物件。它儘管是無形狀的，卻神祕地又分有理型，這並非是之前感性對理型的分享，而是雜交與模糊的邏輯 (hybrid and corrupted logic) ——在這裏，這個雜交與模糊，正是與渾沌性或不可消除的「混雜」相似了！它持續存在與不可摧毀，是某種位置或場所，但除了也許在夢中，並非現實的位置空間，如同做夢時所看到的影像。即它儘管處於一定位置或者空間，但這個東西卻根本就不存在，僅僅只有模糊的感覺，不能擺脫夢寐而說出真理來，是模糊的影像

¹⁷ 參閱 Jacques Derrida, *Khôra* (Paris: Galilée, 1993)；中文翻譯見夏可君編輯的《解構與思想的未來》（長春：吉林人民出版社，2006年）以及〈信仰與知識〉一文（中文同前書）。John Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus* (Bloomington: Indiana University Press, 1999)。

(phainesthai)。chora 並非空間 (space) 與位置 (topos)，相反，空間還是來自於它，它是不可感的。作為接受器，水火土氣這些元素可以在這個 chora 的「地方」或非位置上接受震動與搖動，接受不確定的影響，而呈現出奇特的多樣性，有既不相似也不均衡的力量，因此總是不停地搖擺與晃動，它們最初還全然沒有理性與尺度，這是宇宙進入有序狀態之前的混沌狀態。

如果肯定 chora 的不可命名性，一方面與混沌相關，與可能的開口和裂隙相關；另一方面與接收器的敞開相關（即與可能的善或友善相關，如同女權主義的解釋），那麼就非氣化的陰陽互動。而朱利安忽視了中國思想的混沌，就必然陷入《易經》以來的陰陽氣化的辯證法之中，但 chora 並非陰陽二氣，而是二者區分之前的混沌狀態。正是這個原因，導致了中國政治理性秩序建構的困難，要把術一勢一法三者結合，但又總是陷入例外的不可操作狀態。這個問題還有待於進一步思考，甚至對朱利安整個的過程哲學進行解構。

因此，如果以此 chora 的虛位來進一步思考「虛待」，是否可以更為充分思考「之間」？讓不可能顯現的潛勢一直孕育著，不斷生發，同時還保持渾化，形成間雜的虛薄，更為通透。

五、默化的革命

為了讓默化革命起來，讓間隙具有擴展的活力，莊子以「游心於淡」或「逍遙遊」擴展「之間」(l'entre)，並且思考了如何形成正義尺度的可能性：如何從虛待的虛位出發思考「之間」的尺度？海德格以荷爾德林 (Friedrich Hölderlin) 的詩歌思考過這個「之間」與尺度的可能性，但如何在大地上詩意棲居的元倫理卻一直沒有充分展開。

如同前面所言，只有「遊動」才可能打開「餘地」，餘地也是「之間」發生的前提，而遊動的「心齋」應該在渾化又虛化的場域 (chora) 中展開，還不可能固定「之間」。莊子就形成了對「遊」與「心」更為複雜的思考，「遊」與「無端」或「無何有之鄉」等等的關聯，實際上是更為徹底思考了遊之虛待如何打開新的虛托邦！這不同於「烏托邦」與「異托邦」的想像，乃是因為「虛托邦」更為虛化！

在莊子那裏，「游」（約二十六次）與「遊」（約六十八次）出現之多與豐富，我們這裏不一一展開，起碼有如下一些相關要素：「乘物以遊心」（並不排斥物，但

要讓物可以被心駕馭)。「退居而閒遊」(打開退讓與餘閒的餘地)。重要的是〈應帝王〉回應渾沌之喻問題而假借「無名人」之口所言的：「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」¹⁸——在這裏，那個虛化的之間，因為與淡然，與廣漠的虛化之氣相通，從而具有了公正與尺度。而「知游心於無窮」，「游於無端」，尤其是逍遙遊打開了天空與大地的雙重深淵及其之間的廣度(深處的魚與高處的飛鳥，及其扶搖而上九萬里)。而〈外物〉所言的「目徹為明，耳徹為聰，鼻徹為顛，口徹為甘，心徹為知，知徹為德。凡道不欲壅，壅則哽，哽而不止則畛，畛則眾害生。物之有知者恃息。其不殷，非天之罪也。天之穿之，日夜無降，人則顧塞其竇。胞有重閔，心有天遊。室無空虛，則婦姑勃溪；心無天遊，則六鑿相攘」¹⁹。更是明確回應了開竅的疑難，保持孔竅的開通就如同腹內空虛或藏胃空虛(薄膜的虛薄化，有一種 *infra-philosophy* 的可能性嗎？!)，才可能通氣液，而心之空虛則可以避免鑿開六種官能致死的命運，而進入心之天遊狀態，並且游於無何有之鄉，「游乎四海之外」。這是所謂的「天根游於陰陽」以及「雲將東遊」所遭遇的鴻蒙(這也是保持「渾化」的卮言)，進入不知所求的遺忘狀態，從而一直有更新的可能性。

莊子在試圖保持虛化「之間」的同時，還給予這個「之間」某種元倫理的尺度，這是「餘地」的打開，只有有遊動的餘地，「之間」才有正當性！在海德格後期思想中，從一九三〇年代的世界與大地在藝術品上的爭執的時空遊戲 (*Zeit-Spiel-Raum*)，到「天地神人」四云體的鏡像遊戲 (*Spiegel-Spiel*)，海德格一直試圖在技術與自然之間，打開一個貫通天空與大地之間 (*Zwischen*) 的詩意尺度，讓自然在技術之中有「迴旋餘地」(*Spiel-Raum*)。在德語中這個詞也指向帶有遊戲的場域，就是「餘隙」與「餘地」的形式顯示。因此，在這裏，有必要進一步拓展海德格對詩意遊戲的思考，以及打開「之間」尺度與餘地的可能性，比如聯繫海德格與德希達對 *Fuge* 和正義的思考。

「餘地」是「之間」的倫理與正義的尺度。虛位的打開將在兩端展開，一端是端倪顯露的 *chora*，另一端是可能到來的正義，甚至是通過艱難的「爭」(*polemos*) 與「讓」(*Ge-lassenheit*) 之間的張力遊戲，才可能打開餘地，才有正義的不斷生成。

¹⁸ 楊柳橋撰：《莊子釋詁》，頁 118。

¹⁹ 同前註，頁 461-462。

這是莊子所試圖思考而中國文化後來還沒有展開的，有待於不僅僅是通過「游於藝」，而是游於各個「不可能」的之間，如同阿倫特思考卡夫卡式的《過去與未來之間》²⁰的搏鬥，如同荷爾德林思考世界的黑夜時代及其兩個白晝之間的「過渡」與災難的「停頓」！如同晚近神學對「虛己」(zimzum, kenosis)的重新思考。

如果更為直接地與西方思想相關，哲學就更為需要進入默化的思想，需要新的默思，需要進入另一種邏輯。海德格曾經面對了這個思想的入默召喚，是思想在召喚思想者入默，在一九三八年哲學的轉折時期，在哲學自身的轉換之中，在跳向其他開端的開端時刻，正是「密默學」(Sigetik)出現的時刻：「入默(Erschweigung)乃是沉默(Erschweigen: sigan)的審慎法則。只要哲學從基礎問題的另一開端〔另一端倪〕而來進行追問，那麼，入默就是哲學的邏輯。哲學尋求存在之默顯(Wesung)的真理，而且，這種真理乃是默化的默示與默應著(winkend-anklingende)的隱秘狀態(神祕, Geheimnis)(有所躊躇的默拒[Versagung])。』²¹在這裏，海德格把「沉默」與「入默」作為思想的最高法則，而且把入默作為哲學的邏輯。真理之為存在的真理，需要在默示的默應中默顯，才可能進入存在之神祕的隱秘之中。在最後之神有所躊躇的默拒中等待，進入已有開端的終結與另一開端之端倪顯臨的之間裂淵中，這裏難道沒有一種新的默化的可能性？

海德格在這裏甚至說出了一個新詞，即「密默學」：如果有哲學，有哲學的邏輯，那也是「密默學」或「默思學」。如果有新的轉向，新的逆轉(gegenwendig)，有新的未來的哲學，有新的思想的開端或者說端倪與徵兆，那應該在默化中尋找，那應該讓哲學與邏輯成為「密默學」，讓默化革命。海德格繼續寫道：「外來詞密默學與邏輯性相應，儘管這只是在過渡性的回顧中來使用的。因為我們絕不能直接言說存有，而靜默則具有比任何邏輯更高的法則。而且，靜默並非一種非一邏輯，其實它真正是邏輯——希望是，只是不能。因為與之相反，意志與靜默之知曉是有完全不同的定向的。因為靜默包含著存在狀態之邏輯，就如同基礎問題於自身中把主導問題轉換(einverwandelt)了。」²²

如同海德格後期所思考的，就是如何讓默化再次革命起來，他認為思想必須重

²⁰ 漢娜·阿倫特著，王寅麗、張立立譯：《過去與未來之間》(南京：譯林出版社，2011年)。

²¹ 海德格爾著，孫周興譯：《哲學論稿(從本有而來)》(北京：商務印書館，2012年)，頁86，譯文有改動，是筆者自己的翻譯。

²² 同前註，頁87，譯文有改動。

新深入「自然的自然性」，聚集「空無性」(ge-leeren)，聚集「讓與性」(ge-lassen)，如同我們重新解釋「自然」(phusis)與柏拉圖《蒂邁歐》中的第三類(chora)之間關係。這也是為何我們上面重新更為被動性地深入混沌（甚至在一切的予有 es gibt 之前），如同德希達等人重新思考 chora 這個有不止息震盪與夢幻模糊的「虛位」(chora 之為「非位置的位置」，之為成位 [avoir-lieu: take place]，乃是生成一個「虛位」，chora-topia)，即通過與莊子的「虛與委蛇」以及「唯道集虛」對話，連接海德格的「泰然讓之」以及空無敞開與「從無創造」的西方唯一神論的神學思考，連接「讓與」與「空無」：讓「讓」來讓，如果有所謂的「主動性」——那是自覺地讓與——是自身的逆覺，也讓 chora 的接受被動性轉化為讓出的「主動性」。這是讓出自身的位置，走向「虛位」，這是讓「讓」來爭，不是西方革命的「讓爭來爭」，也是讓自由來讓，讓「讓」更為自由，更為自然，打開餘地，開拓餘地的「虛托邦」。在這個意義上，才有默化的革命，讓默化內在地革命起來，打開餘地，給「之間」賦予正義的尺度。