

※「間與勢：朱利安對中國思想的詮釋」專輯（下）※

另一種主體性、「間」的哲學與轉化的效能：從朱利安論《莊子》到文化交通

姜丹丹*

法國當代思想家朱利安（舊譯為弗朗索瓦·于連或余蓮，François Jullien, 1951-）先生闡述建立在悖論邏輯之上的「效能」（*efficacité*，有效性）¹的思想，「情境的潛能」（*le potentiel de la situation*）是其中一個關鍵的概念。這個概念首先將個體的存在、群體之間的張力或鬥爭、權力的部署都放置在情境的具體化及過程的動態之中考察。其次，通過與潛能的聯結，提供一個涵養的空間，也促成從靜到動、從虛到世界的穿梭的自由。最終，這種潛能包孕的關鍵在於對「間距」的落差保持，從而在對「勢」的把握中形成轉化之道。朱利安把中國古典思想中貫穿的「情境的潛能」與西方傳統形上學中的目的論、決定論、本質主義相對立，並對取消差異、一統潛能的權力專制，進行批判性的反思。轉化的狀態是在對自我放空的基础上開啟的，而潛能的理想化展開是一種自由、自發的形式。然而，在意識的剝離與尺度的把握之間，在「內在性」空間與世界的共存之間，在對「形、氣、神」的爭辯之中，朱利安的跨文化思考觸及到另一種主體性的問題，換言之，如何確立一種既具平淡的倫理性，又具創造活力的新的主體性：它不僅僅面向他者性與差異敞開，保持與他者的均衡，而且有能力在「之間」（*entre*）的「間距」（*écart*）中孕育生產力，又如何養成有可能獲得效能來實現轉化之道的體性，找到個體與文化在「權力部

* 姜丹丹，上海交通大學人文學院哲學系、歐洲文化高等研究院特聘研究員；法國國際哲學學院（CIPh）國外科研項目主任、通信研究員。本文係中國國家社科基金項目專案「歐洲生命哲學的新發展」（批准號 14ZDB018）子課題「法國生命哲學的新發展」階段性研究成果。

¹ François Jullien, *Traité de l'efficacité* (Paris: Le Livre de Poche, 2002). 中譯本：朱利安著，林志明譯：《功效論》（臺北：五南圖書公司，2011年）。

署」中的「逃逸線」？

朱利安在作為「異托邦」(hétérotopie, 或另譯為異質邦)²的古代中國的範例中吸收體用不二分的思想, 在經過近期從「間距」的角度所做的文化間哲學的轉化³, 也作為可提煉出「可理解性」⁴的異托邦資源被賦予一種通達多元文化溝通的可能性; 因而, 在這種視角下, 中國古典思想不能縮減為一種靜態、惰性和固定不變的智慧, 卻呈現出具有「生成變化」(devenir)的能力與活力。這種蘊涵活力的維度, 在他對《莊子》的閱讀中尤其顯露出另一種主體性的可能性, 並與他對精細化、中和的平淡美學與倫理的思考聯繫在一起, 可謂他在《莊子》的文本中所發現的「生成變化」的三個根本向度, 也或許是他試圖與《莊子》一道重新思考的跨文化維度。

一

對《莊子》的閱讀打開「以別樣方式思考」的潛能, 尤其使朱利安可以進一步質疑在西方傳統形而上學, 尤其是基督教的傳統中設立的身體與精神、內在性與超越性的二元對立。朱利安在語義轉移的層面上做了一些「調適」的嘗試; 語言的轉

² 朱利安借鑒法國哲學家傅柯(Michel Foucault)的表述, 指出「中國是相對於歐洲來講的『別處』, 那麼在什麼意義上來講它是『他者』(autre)呢? 傅柯在《詞與物》這本著作的開頭使用了中國的『異托邦』(hétérotopie)這樣的字眼, 以區別於烏托邦(utopie); 我們記得隨後的話是: 『烏托邦讓人心安』, 『異托邦讓人不安』……我們就來說說對於哲學的這種憂慮(in-quiétude)。」于連: 〈代序: 如何思考中歐之間的對話〉, 杜小真主編: 《思考他者: 圍繞于連思想的對話》(北京: 北京大學出版社, 2011年), 頁2。

³ 當朱利安提議用「間距」的概念來取代差異的概念時, 他指出「異托邦」的提法也包含「原則性的同化」的傾向: 「差異是一種整理排列存放的概念(un concept de rangement)。也就是說, 一個外來的侵入, 或者如傅柯所謂的『異質邦』(l'hétérotopie), 一進入馬上就被吸收消化了。換句話說, 那裏面已經啟動一種原則性的同化(une assimilation de principe), 唯有這種同化才能隨之而來(ensuite)地使人們看見差異。」見朱利安著, 卓立譯: 〈間距與之間: 如何在當代全球化之下思考中歐之間的文化他者性〉(2012年12月北京師範大學研討會發言稿)。另可參見朱利安著, 卓立、林志明譯: 《間距與之間: 論中國與歐洲思想之間的哲學策略》(臺北: 五南圖書公司, 2013年)。

⁴ 朱利安: 「繞道(détour)中國所帶來的益處是雙重的。首先, 要發現中國是否屬於『理』的其他可能模式(d'autres modes possibles de cohérence), 也就是我所謂的其他可理解性(intelligibilités); 並且由此探測思想上的離鄉背井(le dépaysement de la pensée)可以走得多遠。」同前註。

譯在跨文化哲學的思考行為中至關重要。例如，在《論養生：遠離幸福》(*Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur*)⁵一書中，當朱利安將《莊子》文本的單音字「精」傳譯為「精華」(quintessence)時⁶，朱利安在其中嘗試賦予這個詞既具物質性，又具精神性的雙重維度。縱觀上下文語境，他實際上訴求於一種自身的習練，這種習練在一種否定的過程中展開，用「去/非」(dé-)的方式對於自身進行純淨化、鬆解、疏通(décancer, délier, désobstruer)⁷的工作。於是，自我經歷一種將自身精細化的可能，是通過將自身純淨化(去除雜質)、鬆解、疏通的方式；可以從德勒茲意義上來理解為「去主體化」的方式：「祛主體化：取消將個體構建為主體的異化式的形式，依據去除奴役的主體化。」通過否定性的勞作，個體從外物的聯繫中鬆解自身，從生活的諸多憂慮中獲得純淨化的洗滌。根據朱利安的觀點，莊子對自身存在的精細化正是一種提純、非介入的逐漸養成的過程，可讓生命之「精」不僅僅得到維繫，而且找到不斷更新的可能性，從而作為「生命的潛能」來調節和治理。

在經過朱利安重構的莊子「生命力」(vital)的視野裏，個體逐步經歷提純、去粗糙和精細化的過程，達到「精之又精」的狀態，但這不僅僅意味著保持「渾沌」生命的原初狀態。朱利安要求這個過程成為身體與精神的能力的顯現狀態，通過轉化引領個體走出自身，並與世界建立聯繫。正如法國哲學家亨利·瑪爾蒂尼(Henri Maldiney, 1912-2013)在評述《莊子·應帝王》裏的寓言「渾沌之死」⁸所指出的，「渾沌」也有可能是一種不敞開的狀態，會造成「盲目的晦暗」，缺少「有共性的之間」(Entre universel)⁹。從這個視角，正如瑪爾蒂尼一樣，朱利安拒絕作為本質的

⁵ 本篇引言稿中涉及的朱利安先生對《莊子》文本的詮釋與論述出自：François Jullien, *Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur* (Paris: Seuil, 2005)。

⁶ Ibid., p. 21.

⁷ Ibid., pp. 27-33.

⁸ 《莊子·應帝王》：「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。」

⁹ 瑪爾蒂尼以一種積極的眼光詮釋「渾沌之死」的必要性，並由此出發思考藝術作品的生成：「當每日鑿一竅，讓渾沌見日光，讓日光在其身上打開，七日造成渾沌之死，莊子讓形與無形一起介入：有與無有。一部藝術作品的獨一無二的偉大形式在出發點有形式的缺席，而在形成的每個瞬間都是它的終結處。它在形成的每個時刻，沒有一個是從之前的另一個時刻裏派生。」Henri Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu* (Paris: Éditions les Belles Lettres, 2000), p. 58。

根基 (fonds)，但把存在的根基看作不斷去構成、存在的一種動態的過程。在法國哲學家德勒茲 (Gilles Deleuze, 1925-1995) 的「生成變化」的思想裏，也強調「需要一種外部的侵入：進入與自身相異的其他事物的接觸之中，有某種東西在我們身上發生」¹⁰。在「生成變化」的邏輯中，因此包含與他者的相遇：人只有在與他者的關聯中生成自身。相遇的理念然而也是含混的，取決於為這種「外部」所賦予的地位，沒有外部，人無法走出自身的內部。朱利安所領會的在自身與世界之間的真正關係是相遇的關係。這不僅僅需要一種體虛、虛己的主體性，也需要有一種能力來進入「主體間性」的情境，才有可能允許在不同地帶「之間」的穿梭與「交通」(communication)。

二

引用朱利安在詮釋《莊子》時運用的表述，這涉及的「不是主體性的視野，而是具有溝通性、不可見的切實性，不斷地啟動世界」。這接近於瑪爾蒂尼所論述的保證「跨界過渡性」(trans-passibilité) 的「相遇」，即構成一個開啟性 (inapertural)¹¹ 的時刻，讓事物呈現出來，進入「他者的肌膚」，穿透兩者之間的邊界，或者也甚至帶來「化成他者」¹² 的危險。這也意味著與事物、世界「共一生」(co-naissance) 的時刻（朱利安也借鑒法國詩人克洛岱爾 [Paul Claudel, 1868-1955] 所首創的這個複合詞），即構成一種可能的「共通體」¹³。這種本真存在的前提，在於在經歷與他者的相遇的體驗「之後」返歸自身，還是「同時」需要返歸自身？朱利安在關於文化間對話的方法論的表述中警醒地強調「同時」的必要性，以免思想的「漢化」，但這種提法本身是否內含文化主義所建立的絕對差異，或者說，思想的轉化性再生在

¹⁰ 參見 François Zourabichvili, “Qu’est-ce qu’un devenir, pour Gilles Deleuze?” Conférence à Horlieu, 1977. horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf。

¹¹ Henri Maldiney, *Penser l’homme et la folie* (Grenoble: Jérôme Million, 1991), p. 308.

¹² 瑪爾蒂尼引用：「事件，真正的事件—降臨讓我們面向化成他者的風險，這是不可預見的。正是與陌異性的相遇的無可意指的意指揭示了我們自身的陌異性。它是構成轉化的自身」。原文出自 Marc-Alain Ouaknin, *Méditations érotiques, Essai sur Emmanuel Lévinas* (Paris: Payot, 1994), p. 70。

¹³ 「共通體」(La communauté)，在此譯為「共通體」以「交通往來」的「通」的邏輯取代「同一」、「認同」的「同」的邏輯。

與他者的遇合之中是否可以避免對這種風險的憂慮¹⁴？朱利安指出，「通過中歐思想的相遇，需要對思想解範疇化 (dé-catégoriser) 和再範疇化 (re-catégoriser)，需要重塑理性之整體，為之開啟一個新的工作領域」¹⁵。抑或在「之間」的同態視域中，亦可自然容納在彼此更接近的情境裏產生的文化嫁接、混血，或者更一步也應包含對諸種相遇與孕育、「再歸類」（「再範疇化」）的結果加以省察，而「之間」與「間距」的思維有可能帶來更自由的、不黏著而保證思想不斷轉化的活力之可能性？

在《莊子》文本中「魚之樂」、「莊周夢蝶」的例子中，都涉及到對穿越與他者的邊界、進入另一種體驗空間的可能性，而邊界的穿越也具有「交互可逆」(réversible) 的現象學特徵。這也同樣是在作為生存「環境」的江湖之中的魚之間保持距離，以達成「共同存在」的倫理性。「間距」的保持，使得每一個個體可以「呼吸」，也在「相遇」的時刻重新誕生或者說共同誕生。相遇提示從「面對面」到共同轉化的過程，正如瑪爾蒂尼所指出的，真正與他者相遇的模式與另一個法國現象學家梅洛·龐蒂 (Merleau-Ponty, 1908-1961) 意義上的「聯繫」（觸摸—被觸摸）的模式不同¹⁶，要求穿越邊界並各自發生內部的轉化；這也是為自身、他者和世界賦予活力的生存之「道」。朱利安從《莊子》的思想中創造性地吸收誕生與呼吸

¹⁴ 朱利安通過確立之間與間距的概念，來強調超越差異思維的外在性，在方法論的層面上，注重區分於建立在差異基礎上的比較哲學。儘管如此，但在這種跨文化交通的嘗試中，仍有一些面向值得進一步討論與商榷，比如賴錫三提出，朱利安的「漢化」焦慮是否暗示出他在跨文化交流的保守與限制？何乏筆則認為「漢化」可以理解為「被漢語哲學所轉化」。這些批判性的創見皆試圖立足於換一個視角即跨文化對話的視角來對話朱利安重新建構的思維轉向，或者說提出是否之間與間距的思維在（包含混雜現代性的歷史視野的）跨文化思想實踐中是否有可能更徹底化，是否有必要以及如何從「間文化性」過渡到「跨文化性」的方法論層面上的深刻問題。參見賴錫三：〈朱利安與莊子相遇於「渾沌」之地——中、西「跨文化」交流的方法反思〉，《中國文哲研究通訊》第24卷第4期（2014年12月），頁137-172、何乏筆：〈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」）〉，《中國文哲研究通訊》第24卷第4期（2014年12月），頁79-136。

¹⁵ 參見于連：〈代序：如何思考中歐之間的對話〉，頁17。在此，朱利安也借鑒德勒茲提出的概念「解地域化」與「再地域化」。

¹⁶ 瑪爾蒂尼指出：「梅洛龐蒂作為肉身的哲學家，是第一個談論世界的肉身，他在《可見與不可見》裏寫下：能觸與被觸在身體裏並不疊合：能觸從來不完全是被觸。它們並不構成互相的內在關聯。這指的更多的是一種不準確性。……能觸與被觸的介面正如一扇轉動的門的木板，當一邊走進來時，另一個走出去。介面沒有面孔。我們既不能遭遇他者，也不能遭遇世界。」參見Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu*, p. 291。

的哲學，進一步為突破意識、意向性的哲學思維尋找新的補充可能。

在德勒茲所論述的「同情共感」(sympathie)¹⁷的提法裏，遠離有可能會破壞與他者之間的穿梭可能性以及我們自身內部相異性的「融通」、「交融」的理念。最終，這指的是非同一性的認同，意味著不探求共同之處的交通往來，旨在不取消兩者之間的異質性的關係的建立，同時肯定切實性與外在性的「之間」的關係。朱利安在與他者的對話關係中思考的「間距」¹⁸同樣試圖保持差異，而不探求近似性或相似性（但也並不排斥）。透過「間距」的概念，朱利安回應一種內在性的要求，這是對「生成變化」提出的挑戰。這難道不也是「文化間對話」所要面對的一個挑戰嗎？或者說以「間距」作為想像的空間的理想狀態，來引向一種真正的對話（在相遇、穿梭之中實現），也確保兩種文化如同兩個活生生的生命體的「活力」，以及包含差異性個體的自生與自治的世界的具有可延續性的「生成變化」。

在這層意義上，朱利安在中國古典思想中提倡的「效能」理念¹⁹，不同於建立在計量、利益與發展的邏輯基礎上的「效率」（會有導致破壞環境的平衡、用抽象價值損害健康與生命的危險），而是重新關注整體性，從「不占有式」的思維立場出發。這種效能奠定在「養生」的存在模式之中，可從他對在禁忌、界限「之間」的「中空」的思考來建構（借鑒《莊子》庖丁解牛的例子在之間中空穿梭行刀的「遊刃有餘」）²⁰，喚醒一種產生「相遇」的活力場，卻在對他者的差異以及主體的有限性的承認的基礎之上。

¹⁷ 參見 Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues* (Paris: Flammarion, 1997 [2008]), p. 65。亦可參見 Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité* (Paris: PUF, 1953), pp. 23-46。

¹⁸ 于連：〈代序：如何思考中歐之間的對話〉，頁 1-18。

¹⁹ 同前註，頁 9。

²⁰ 朱利安：「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)經過而展開之處。《莊子》有名的『庖丁解牛』之刀便是『遊刃有餘』地解牛：因為庖丁的刀在關節『之間』，所以不會遇到阻礙和抵抗，牛刀不會受損，總是保持像剛被磨過一般地銳利。養生也具有同樣的道理。如果生命力暢通無阻地行於我們體內運作『之間』，並且在通過之際滋潤它們，生命力就會使我們的身體保持敏捷，生命力也永不枯竭。」見朱利安著，卓立譯：〈間距與之間：如何在當代全球化之下思考中歐之間的文化他者性〉（2012年12月北京師範大學研討會發言稿）。

三

朱利安提問，當我們與自身哲學傳統內部的重大元素發生有意識的斷裂，也從外部解構這些哲學元素之間的「默契」，在思想層面會發生什麼²¹？在面對文化間相遇與碰撞時，他強調對自身哲學傳統的反思，或者說借鑒其他哲學表述來引入另一種思考的方式，為促使其新生，要先突破差異的思維，從承認間距到地域的位移（在德勒茲「地理哲學」的「解地域化」意義上²²），進入他者的地域，在兩者之間建立交通對話的可能，從而帶動一種思想之「氣質變化」，不斷地「生成」。生成的根基是動態的、活性的、不斷構成的，而不是固定凝滯的本質，即「活人」、「活理」相對於「死人」、「死理」之僵硬²³，因不變通而失於本真。從一個個體到一種文化，同此理。明末清初思想家王夫之(1619-1692)如此表述：「自人言之，則一人之生，一人之性；而其為天之流行者，初不以人故阻隔，而非復天之有。是氣質中之性，依然一本然之性也。」（《讀四書大全說·卷七》）但在「生成變化」之中，可有根本可依據？如曰「內有主也」，涉及的主體性如何重新界定？與神氣之溝通，與天之「交通」，即是與一種普遍性的呼應。在「融通」之中，又如何保存個體性的差異，而不至於抹平和取消差異，無「以天滅人」？在主氣論的脈絡中，人之自身修養，「自治」，氣之治理與調節，形成一種氣的主體性，在物質性、具身性之中容納精神性、倫理性，並通過這種管道與他人、世界相溝通，這是充滿活性而體現出「生成變化」可能性的「共通體」。

在《過程與創造》(*Procès ou création*)中，朱利安這樣寫道：「這正是物質性能量的這種境界或層次，引向其極致，構成過程的『不可見』或『神』：當真是的構成性能量，去除所有的晦暗和重負而純淨化，構成共通體的維度以及特殊性存在體之間的聯合團結，由此出發，確保它們之間的持續互動，並使之永遠互相回應

²¹ 同前註。

²² Gilles Deleuze, Félix Guattari, "Géophilosophie," *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 2005), pp. 86-116.

²³ 曹月川：「朱子謂理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入。若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈；理為死理，而不足以為萬物之原。今使活人乘馬，則其出入行止疾徐，亦由人馭之如何耳，活理亦然。」〔清〕黃宗羲著，沈芝盈點校：《諸儒學案上》，收入《明儒學案》（北京：中華書局，2012年），卷44，頁1061。

和應合：幸虧有這種能量，存在不斷地被賦予活力，過程也不斷地得到更新。」²⁴在此，朱利安所提倡的不僅僅是在莊子意義上的不破壞自然界的自然生成與自治之道，而且也訴求於讓人的氣質變化融匯到世界的治理之道，參與到宇宙的造化之中，不增加渾濁之氣，乃至天地間的「清者」「於我而擴充」（王夫之），不限於自我之拓展，而以自我修身與世界的治理的接通，從「私」過渡到「公」的範疇，在修養論、政治與倫理之間接通橋樑。在朱利安的表述裏，這對應從「個體化」(individualisation)到「共通體」(communauté)的範式過渡，或許構成問題的一點在於：這種過渡的保證在於作為「物質性能量」的「氣」，而在轉化的過程中，「神」的概念引入，並在《過程與創造》的文本語境中更側重譯為「不可見的」或「精神的」維度 (la dimension d'invisible ou d'esprit)，從而似乎更強調一種「意識」層面的作用：「不可見或精神的維度在人的身上對應意識歸一的空，而形軀與感官的個體存在與此相對立，其個體化的特徵必然是限制性、排他性的因素。每一種感官具有它所特有的特殊性，而這是不可互相交換，每一種旨在個體的滿足，而不顧他者。諸種感覺阻塞在它們的單義性之中，身體的每一種功能局限在它特殊和孤立的體驗之中。相反，當它不再作為任何特殊的個體化的物件時，意識為個體存在賦予其合一的、共通體式的維度，保證從內部到其外部的過渡與交通的功能：一方面，它代表我們的經驗與認知能力的不加分化的境界，而借助其多性能的顯著特徵，自發地抵達一種直觀，在其中，什麼都不能限制或阻塞生命力；另一方面，它對應個人的跨個體的維度，因此可以使人自發地走出個體性的封閉，以抵達普遍性的維度。」²⁵問題在於，儘管在既內在又超越的語境中，但神作為「不可見的維度」的表述是否有過於形而上的傾向，而在意識的表述中似乎也有一種悖論，當「氣」的流通打破官能的邊界與局限，最終落在「意識」引入走向共通體的轉化經驗，而也許關鍵在於這種「意識」的出發點是在經過「氣」的洗禮的放空自身的主體性；因而在另一種「神」的層面融通感性與知性，不同於西方傳統的意識主體，才有可能引向一種非意向性的「直觀」。在自我與世界相交通的視域裏，對於世界的體認，不僅僅限於通過心悟對現象界的「一時乍得之景象」，因而避免心學有可能推

²⁴ François Jullien, *Procès ou création*, in *La Pensée chinoise dans le miroir de la philosophie* (Paris: Editions du Seuil, 2007), p. 622. 本書中論述王夫之對張載《正蒙》的詮釋時，朱利安也借鑒《正蒙》的表述 (pp. 16-17)。

²⁵ Ibid., p. 1623.

向的「純粹主觀主義」的弊端，讓動態的心性論隨氣而變化，「心之悟必濟之以氣之養」。對超驗性、普遍性的遙契，是從內在的氣之調適（機體與生理層面）、心之體悟感應（心的層面）之雙重出發。需要繼續深思的，依然是作為普遍性的維度的「神」不應取消「氣」的物質性、具身性（朱利安指出，正是不可見的神的維度的拓展「阻止了在中國發展出主體性的哲學」²⁶），或許正是在物質性與精神性、個體性與普遍性之間的限定與溝通，才有可能在「氣的人文主義」的視域中重新激發個體與世界自生自發、共同轉化的活力與新的「治理」（以自然的模式反思治理）的平衡可能？

透過《中庸》的例子，朱利安指出，人「不要等待神啟的揭示，也不需要神的救助：只須把自身的能力保持活躍」²⁷。「保持可演變性」的能力植根在「中」的配置之中，遠不是一種固定的定位，而是可以領會為有「興發性的」(incitatif)、「可感應性」(inductif)，可以有「變化」、「轉化」能力的情境²⁸。因此，具有活力的思想首先要調動「內部的活性」，亦即始終保持有意識、警醒的狀態。朱利安認為，這種「反映性」在《莊子》的「木雞」（在鬥雞的活動中表現出的動力反映）和其他與「心齋」相關的例子中可以找到。在《莊子》的文本中的養生是從「在自我的身上操作的純淨化與祛晦暗化」開始的，體現出如朱利安所言的「具過程性的功用」(une fonction processive)。在這種「生命力」的視野裏，理想的狀態因而就是抵達「自然的過程性」（「天」的範疇），通過能量氣息（聚散一呼吸）的方式來運作。這種過程性通過「生生之氣」來孕育，在朱利安對《莊子》的解讀中表現出倫理的維度，即在自身與他者、自身與自身內部的相異性建立聯繫，孕育包容多元性與多元主體的共通體。當朱利安詮釋與評述孟子的「子莫執中」，「執中為近之」（《孟子·盡心上》）時，指出不可偏執在固定而僵化的「中」，「一旦停留在中間，他（子莫）所能夠推動的，只能是一種可能性（從一種極點到另一種極點之間的

²⁶ Ibid., p. 623.

²⁷ François Jullien, *Fonder la morale, Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, in *La Pensée chinoise dans le miroir de la philosophie* (Paris: Seuil, 2007), p. 1461. 另可參見該書中譯本：于連著，宋剛譯：《道德奠基：孟子與啟蒙哲人的對話》（北京：北京大學出版社，2002年）。

²⁸ François Jullien, *La propension des choses*, in *La Pensée chinoise dans le miroir de la philosophie*, p. 1104. 另可參見該書中譯本：余蓮著，卓立譯：《勢：中國的效力觀》（北京：北京大學出版社，2009年）。

種種可能性)，『所惡執一者，為其賊道也』。真正的『中』，智慧的『中』是變化的，可以從一個極點到另一個極點，不斷地與遇到的具體情況相吻合……；吻合的『中』永遠也不會停止，不會僵化，不會固定（因為現實不會停止運動），從某種意義上來說，吻合的『中』永遠是新的，而不是一成不變的真理²⁹。因而，「中」對應的不是靜態的、固定的、整合的狀態，而是促成不同極之間的平衡與自由穿梭，是帶向「生成變化」而具有「充盈的活力」的一種別樣的部署。由此出發，朱利安所重構的「間距」的思維的核心之一在於，不僅僅尊重「多樣性」的共存，也注重在其「之間」的吸引力而可能造成新的思想的「生產力」。

四

如果說畢來德從反思「氣」作為皇權專制的工具之角度拒絕「氣」³⁰，而轉向強調親身性的「身體圖式」，那麼相反地，作為能量的氣在朱利安對《莊子》的閱讀中解構的身心概念中占有核心的位置³¹。朱利安在《莊子》文本中區分三個單音字的概念，也同時指出，「氣」穿越這三個概念，並將之統合：「形」（具體成型的形態，*forme actualisée*）、「神」（構成個人整體的精神性，*spirituel comme entité personnelle*）、「體」（構成性的個體存在，*l'être constitutif*）³²。

朱利安在對《莊子》的詮釋中強調作為「超驗的、激活性的維度」的精神性，讓人聯想到勞思光所討論的「情意我」的自由實現作為有覺悟的自我的朗現與挺立³³，但與勞思光先生(1927-2012)不同，朱利安並不擯棄「形軀我」與「德性我」，而不如說力圖建立一種整體性的範式，把自我的不同層面容納在「氣—能

²⁹ 于連著，閻素偉譯：《聖人無意——或哲學的他者》(*Un sage est sans idée*) (北京：商務印書館，2006年)，頁103-104。筆者對譯文做了些許調整。

³⁰ Jean-François Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie* (Paris: Allia, 2010), p. 33. 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期（2012年9月），頁13。

³¹ 兩位思想家在處理這個問題上的出發點以及所參照的西方思想脈絡（比如在思想背景上涉及到關於法國哲學的身體轉向、內在性與超越性的對立範式等問題上的爭辯）有顯著的差異，然而各有千秋，也都促進對於中國古典思想的當代重新詮釋與再創造。相關的差異問題暫擱此不論，將另撰文辨析。

³² Jullien, *Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur*, p. 69.

³³ 參見勞思光：《中國哲學史》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），卷1，頁190-215。

量」的過程性功用之中。在這種「生命力」的視角裏，有一種整合的過程發生，在「依據聚散過程構成我形的具體成型」（生命個體與機體形態即形軀）、「主觀與情感的反映」（情意）與「道德意識」（德性）的舒展之間，可以「引領個體達到最完滿的機制」。這種整合不是精神性的，不同於湯一介先生(1927-2014)對於「精神與主觀的力量」作為「內在超越」³⁴的自由的解讀，而接近於把感覺與意識相聯繫的德勒茲意義上的「感覺的邏輯」³⁵。通過「自然的過程性」的調節，這種整合把物質性與精神性、有限與有限聯繫，既不是在一種相對主義的觀念裏，也不是在一種逐步遞進的機制轉換的模式裏，而是依照一種循環往復的範式。這不斷地構成「內在性／臨在性的根基」(fonds de l'immanence)，通過能量氣息的「共質性」(co-nature)把不同的個體聯結；這種「內在性的過程」(procès de l'immanence)實現的整合不是把諸多差異齊平或統一，而是包容多元，具有差異性，並處在持續不斷的演變之中。「精神性」的超越重新被賦予價值，但要歷經「自然的過程性」的考驗，從而作為實現互相關聯的自我體證與世界體證、自身轉化與世界轉化。

在朱利安提倡的「間距」的思想中包涵或孕育差異性，卻更有意識地與身分界定視域中的「差異」相區分，以避免文化主義、相對主義。他提倡「重新建立」不同種類之間的「間距」，而不是通過差別歸類的方式成為絕對化的對立物或者「被標準化而同化」：「因為這是唯一能再次使一方伸向另一方的途徑，可以激起雙方彼此的渴望，創造吸引力」³⁶。他借鑒中國古代「氣」論的可溝通性、可分享性，促進「間距」的有生產力與孕育力，來抵抗令人窒息、取消差異的統合，也抵抗對不同的存在視域與不同的活動機制的無意識。

五

朱利安把〈養生主〉的「庖丁解牛」範例的「以神會之」譯為「精練細膩而解除束縛的領會」，他參照海德格爾所講的「環視」(Umsicht)³⁷，指的是在周圍環境之

³⁴ 參見湯一介：《儒道釋與內在超越問題》（南昌：江西人民出版社，1991年），頁19-23。

³⁵ 德勒茲著，董強譯：《弗蘭西斯·培根——感覺的邏輯》（桂林：廣西師範大學出版社，2011年）。

³⁶ 朱利安著，卓立譯：〈間距與之間：如何在當代全球化之下思考中歐之間的文化他者性〉（2012年12月北京師範大學研討會發言稿）。

³⁷ 引自海德格(Martin Heidegger)之《存在與時間》(Sein und Zeit)，朱利安引用並評述，見Jullien,

中觀看世界的方式，用邊緣式環繞的全方位視覺方式對照對整體處境的關照。這也引向一種知覺行為的深化，作為「感知的超驗性官能」。這要求高度集中到自身之上，乃至於遺忘自身，「創造性的主體性」的機制與「自然的過程性」相匯合：讓事物自身呈現、揭示，降臨又消隱，同樣在悖論的運動中，人也「體證」自身。

朱利安與王夫之對《莊子》的領會接近又有所不同。王夫之的表述「自持」、「與天應合」、「盡天鈞之大用」在朱利安的解讀中可以找到呼應：「保持自身的狀態，把整體人引向充盈的機制。」作為自我實現的過程，依據「精細化—去汙濁」的模式。這指的不是依據統領性的天的秩序（物的秩序）之完全順從外界的「順應主義」，而意味著進入一種可「生成變化」的狀態，「讓生命的能力變得有敏銳度和可溝通性」，「帶向創造」，「重新找回可具演變性的能力，並與天的無窮無盡的過程性重新聯結」³⁸。這是在氣的縈繞與激活下的主體性範式，經歷去主體化的過程，與天的範式相平行，與天地之間的無限的、不可見的、具有創造性的宇宙能量相回應。在這種視野裏，天的機制不是等級化的解構中之最高級的境界，而對應一種過程性，需要不斷地去感受、體證、體驗，這與在具體、實踐和具創造性的經驗中經歷第二次「誕生」的主體性不可分離。因此，去主體化的過程引向一種深邃的主體性，是由「深之又深」³⁹的呼吸所帶動，在此前提下，才可能有保留這種餘下的主體性的印跡之真正富有創造性的工作，與欲求把握之控制、改造世界，並把世界客體化的主體性截然不同。因而，「相遇」的境界引向他者的第二次誕生，如同「默化」⁴⁰的過程，引向在自我與他者之間的彼此穿梭，依照「生成變化」的模式。正如對於德勒茲而言，任何相遇召喚要有「處在生成變化的狀態中的個體」，並不一定是正在改變，而是從他的身上所呈現的不是「固定不變的身分特徵」。朱利安挖掘在《莊子》文本中氣的能量活力，作為聯繫自我、他者與世界的同質性，氣是「悖論性的述體」(l'instance paradoxale)，不僅僅導向分享性，而且也接納不同個體的徹底的、不可縮化的異質性，成為可建立關係的切實性，使一種穿越邊界的「相遇」成為可能。

「相遇」的發生訴求於經歷體虛、向他者敞開的主體性，如此才能對不同個

Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur, p. 89。

³⁸ *Ibid.*, p. 84.

³⁹ 《莊子·天地》：「深之又深而能物焉，神之又神而能精焉。」

⁴⁰ 參考 François Jullien, *Les transformations silencieuses* (Paris: Le Livre de Poche, 2010)。

體的相異性保持接納性，對世界的陌異性有所感應，從而與「之間－普遍性」(l'entre-universel) 進入溝通的狀態，依據「橫貫」的方式貫穿個體並在世界中運作。正如對德勒茲而言，創造性的「共通主義」的真正形式⁴¹，在於領會交通往來 (communication) 作為不同個體之間的關係，這立足在對聯結性的「綜合」(synthèse) 的超越性運用上，但保持之間差異的多樣性。

朱利安的哲學思考行為重新確立中國古典思想作為非系統性的「智慧」的活力，而尤其要實現「一種新的、跨文化的、跨語際的哲學志向」，與法國二戰後其他哲學家一起，既批判反思西方哲學的傳統身心觀，又在轉化性改造中思考另一種主體性的可能；這種探索在朱利安與中國古代思想的對話中突顯跨文化的價值，而在他對於《莊子》的重新詮釋中重構生命力的思想脈絡，是在語彙的細微層面通過翻譯、重譯的方式來實踐的。正如朱利安所提出的，真正的翻譯即是兼具去範疇化和再範疇化的創造性工作，也必然要經受陌異性、間距的考驗：「翻譯就是同時進行同化與異化 (assimiler et désassimiler)，以便讓他者通過同化與異化『之間』。……因為間距、距離使翻譯語言思考、重新熔鑄、開始打開皺褶或者至少開始重新思考自身。」⁴² 如果說「翻譯」是使得不同語言、文化之間的「可理解性」得以「流通」的一種途徑，那麼，或許思想的新生要求更多地在文化之間交通對話的視域裏進入「跨」的可能性，在「內在的間距」(écart immanent) 的之中、之間和之上打開思想的「皺褶」，從而激發轉化的潛能，而帶來「生成變化」的創造性活力。

⁴¹ 參考 Jean-Christophe Godard, *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney* (Paris: Vrin, 2008), p. 75。

⁴² 朱利安著，卓立譯：〈間距與之間：如何在當代全球化之下思考中歐之間的文化他者性〉（2012年12月北京師範大學研討會發言稿）。

