

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 批判性的跨文化修養論如何可能？

How is a Critical and Transcultural Theory of Cultivation Possible?

doi:10.6752/JCS.200903\_(8).0007

文化研究, (8), 2009

Router: A Journal of Cultural Studies, (8), 2009

作者/Author：何乏筆(Fabian Heubel)

頁數/Page：157-163

出版日期/Publication Date：2009/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200903\\_\(8\).0007](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200903_(8).0007)



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 批評與回應 《文化研究》第八期（2009年春季）：157-163

### 批判性的跨文化修養論如何可能？ How is a Critical and Transcultural Theory of Cultivation Possible?

何乏筆

Fabian Heubel

筆者感謝譚家哲先生與楊儒賓先生的回應。由於回應文章所提及的論點與問題甚廣，不可能在有限的篇幅中一一詳細探討，故選擇兩個核心主題來討論，直接或間接地提出回應。首先，重新思考連接法蘭克福學派與當代新儒家的意義（這方面不得不涉及某些或許過於個人的、偶然的因素）。再者，試圖進一步說明當代新儒家所謂「內聖外王」或「修養工夫」的跨文化潛力。

#### 一

〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉一文連接法蘭克福學派批判理論與當代新儒家。論文的緣起在於兩因素的偶遇：一是爲了〈中國文化與世界宣言〉50週年之際撰寫紀念的文章，另則是受邀請參加法蘭克福大學「東亞跨學科研究中心」及「社會研究所」共同舉辦的法蘭克福學派在中國的研討會（2008年9月舉行）。此一組合促使筆者重新思考批判理論與新儒家的關係。的確，無論是從批判理論的或是新儒家角度，此關係似乎顯得不可能或難以思量，但對筆者來說，自始接觸漢學至今，此關係一路伴隨筆者的思考。最早是阿多諾（T. W. Adorno）與熊十力這兩位20世紀重要哲學家的交鋒，成就初步的研究局面。我在《早期儒家修身觀》（*Zur Selbstkultivierung im frühen Konfuzianismus*, 1995）的碩士論文一方面試圖透過阿多諾（以及晚期傅柯〔Michel Foucault〕），探討自我修養與批判理論的關係，另則在

熊十力對〈大學〉八條目的解釋中，看到儒家修身觀的現代轉化與當代潛力。在《讀經示要》中熊十力指出：

八條目雖似乎說。其實，以修身爲本。君子尊其身，而內外交修。格致誠正，內修之目也。齊治平，外修之目也。家國天下，皆吾一身。故齊治平，皆修身之事。小人不知其身之大而無外也。則私其七尺以爲身。而內外交修之功，皆其所廢而弗講。聖學亡。人道熄矣。

向來說經者，似謂八條目只就君相言。庶人便無治平之事。此乃大謬。庶民不獨直接參預國政。而每一人之身，在其國爲國民，同時，即在天下，爲天下之人。〔即與全人類爲一體〕其精神與思想、言論、行事，皆有影響於天下。故治國、平天下、皆庶民所有事。（熊十力 1984：199-200）

上述引文帶給吾人強烈的震撼，但無疑，若從跨文化的角度，開展熊氏對「內聖外王」的詮釋確實甚難。因此，筆者意識到，無論是在方法論上、在理論上或在概念語言上都必須以迂迴的方式漸進地面對相關問題。

由於上述問題，筆者有一段時間暫時放棄直接深化有關法蘭克福學派批判理論與當代新儒家的思考，而試圖藉由晚期傅柯，從當代歐洲哲學的角度探索現代修養論的可能性條件。雖然傅柯所謂「治理自我與治理他人」的說法與「內聖外王」說的分析比較仍未充分開展，但大體上可確認，熊氏「內外交修」說或牟宗三「自我坎限」說不盡然如同某些批評者所認爲是思想上的「幼稚」（譚家哲先生主張：「對科學、民主思想等盲目肯定，仍只能算是一種思想上之幼稚」）。問題在於，如何避免對兩者僅僅進行比較，而得以切入兩者的跨文化動態，讓跨文化的後民族主義思維能誕生？筆者目前未能充分回答此問題，所以暫時試圖透過「跨文化批判」的概念來進行相關的準備工作。

筆者曾經以實驗的方式，探索當代儒學與傅柯研究的關係，並藉此發覺「當代漢語哲學」的關鍵意義。（何乏筆 2005a）然不可諱言，直到今天，在面對當代新儒家時的確仍有著不可抹滅的陌生感。因此，〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉一文試著透過跨文化角度，突破對新儒家文化的保守印象，以重新衡定新儒家在當代哲學中的重要性。換言之，筆者試圖從當代歐洲哲學，尤其是批判理論的角度，來確認之所以要研究20世紀新儒家思想的充分理由，並擺脫歐

洲左翼思想家經常僅聚焦於中國馬克思主義或毛澤東思想的研究。(Badiou 2009: 87-133; Žižek 2007: 1-28)這也意味，批判理論與新儒家的哲學交鋒，不得不包含中國馬克思主義與新儒家的關係在內。畢竟，中國馬克思主義與批判理論涉及共同的來源，即馬克思的政治經濟批判。

中國「改革開放」以來對法蘭克福學派批判理論的接受史顯示，之所以能在中國發揮作用，其歷史條件與中國馬克思主義告別革命有著密不可分的關係：「批判理論就是放棄信仰革命可能性的馬克思主義代名詞。」(Sloterdijk 2009: 282)在法蘭克福社會研究所於1923年成立的歷史情境中，俄國共產革命的極權傾向與西歐保守革命（法西斯主義）的極權潛力，已成為馬克思主義學者無法迴避的問題。在1930年代，形成無產階級、社會主義與國家社會主義的關係，使得社會主義的概念，在批判理論思想者眼裡，嚴重失去可信度。因此，法蘭克福學派的理論家在「跨學科唯物論」(interdisziplinärer Materialismus)的框架之下，尋找「批判性社會主義」的發展契機，並堅定地反駁馬克思主義的極權傾向。(Noerr 1997: 89-115)這引起了將政治經濟批判擴展到探討「有關社會的經濟生活、個體的心理發展，以及狹義文化領域之變化的關連性問題」(Horkheimer 1988: 32)。藉此，霍克海默(Max Horkheimer)擺脫經濟主義與唯物史觀的封閉框架。然在1960年代，批判理論代表與學生運動發生爭論衝突，反映了此一「革命運動」在霍克海默與阿多諾身上碰觸了創傷記憶，因為這使得他們憶起法西斯主義的運動性質。在中國，毛澤東所推動的文化大革命，以及「不斷革命論」的殘酷實現，弔詭地瓦解對革命的信仰，促進了告別革命的趨勢（當時許多「68」學運的參與者對毛澤東和文化大革命表現熱烈崇拜，甚者，一代歐洲漢學家，因為被中國馬克思主義所吸引，而開始投入中國研究）。在此背景，法蘭克福學派與港台新儒家於1980年代同時引起廣泛的重視。此背景似乎早已構作了批判理論與新儒家可溝通的歷史條件。但實際上，此溝通並沒有發生。在1980年代末以來，中國大陸的儒學研究走出辯證唯物主義的思想框架（在1949年之後，此框架由張岱年、侯外廬等學者所建立），不再以唯心論、唯物論之類的概念作為詮釋儒家思想的主軸；此外，批判性知識分子要擺脫馬列主義的意識型態，卻不將儒學看成當代中國之批判分析的思想資源。由

此可知，馬克思主義的儒學研究不易作為批判理論與當代新儒家的溝通管道。溝通的可能恐怕必須回溯到康德的批判概念，以及對康德式批判哲學的批判，才能找出共同的問題基礎。（參考論文的第五節）

換言之，中國馬克思主義與當代新儒家的政治對立及其文化效應，仍隱藏在今日兩岸學術交流之中。思考批判理論與新儒家能否溝通，必然涉及中國內戰所迫使的意識型態分裂。在思想上梳理此內部分裂則是探索20世紀中國現代化之災難面向不可或缺之要素。譚教授對新儒家的首要質疑與此相關：

若西方至今仍未有對其他文化認真而誠懇的認識，仍未能去自身之自大與優越性，最低限度，在西方當代的一些思想家中，確實已做到對自身文化其不是之反省，而像這樣的反省，是中國或任何東方文化仍未做到的：既未能真實地面對自身之是與非，更未能真實地面對人類存在問題。因作者只著眼於跨文化之現象，故隱而沒有提及文化對自身反省對跨文化所有之間接意義。對當代西方在跨文化之致力中，若能亦包含當代西方批判理論本身之跨文化意義，如此才算作公允。(149)

此論點筆者完全認同。二戰後的批判理論，無論是德國的法蘭克福學派或法國的後結構主義，對歐洲的自身反省具有極大貢獻，而且兩者之間的爭論也都與20世紀的歷史經驗息息相關（爭論皆聚焦於尼采〔Friedrich W. Nietzsche〕和海德格〔Martin Heidegger〕的評價）。筆者個人在法蘭克福出生長大，深受法蘭克福學派尤其是阿多諾思考納粹主義與民族主義問題的影響，當然對此有切身感受。筆者相信，對自身文化的批判反思蘊涵著豐富的跨文化潛力，但問題是，未必導致在跨文化視野上的突破：從霍克海默到霍耐特(Axel Honneth)，法蘭克福學派的歐洲中心主義和跨文化盲目仍未解開。反觀新儒家，筆者認為，其在跨文化視野方面的突破蘊涵著豐富的批判潛力，但問題是，跨文化視野上的突破未必導致批判潛力的湧現：當代新儒家，以及改革開放以後所形成的大陸新儒家對大中華民族主義緊抓不放。

因此，筆者上述的思考，以及「跨文化批判」概念的探索，集中在建構互相學習、相互批評的可能性。也因為如此，儘管對當代新儒家持有許多質疑（文化本質主義、民族主義、唯心論等），仍認為其與批判理論的交鋒，有助於展開新儒家的中華文化及東亞文化情境的

自身反省。然而，面對中國現代化的弔詭與內部分裂，筆者的切入方式顯然不是史學的、政治學的或社會學的，而更是以文化哲學的方式關注一種「文化現象」，認為此現象對理解中國現代性極其重要，甚至構成中國現代性的「歷史先驗」：主體的學習能力。

## 二

馬克思的政治經濟批判以分析經濟因素（資本、勞動）、政治因素（國家、國際關係）及社會因素（家庭、階級）為焦點，卻忽略了主體因素。資本主義現代性的主體經濟學，在韋伯宗教社會學探討基督工夫(christliche Askese)與資本主義精神中，成為研究焦點。接著，晚期傅柯進一步發展「工夫」(ascèse)的現代概念：傅柯使之從工業時代及其紀律式工作倫理中解放出來，開拓了去精神化的創意工夫，使得新工夫論與新自由主義的創造性部署產生複雜的呼應關係。（何乏筆 2005b：91-124）傅柯促進了後基督宗教工夫論的萌生，並展開「自我技術之一般歷史」的研究方向。近來，德國哲學家斯洛特戴克(Peter Sloterdijk)將此觀點推進「普遍的練習與工夫理論」。（Sloterdijk 2009: 210）他由此連接中國崛起與學習態度的關係：

如今，著重練習的四小龍已經跟上了，而在西方現代主義仍然對模仿和模擬持著傲慢藐視態度之際，世界各地的新競爭者，以最古老的學習原則作為自己成就的基礎。此一原則對中國，此一古老的著重練習的強權，所產生的助力，西方人可能必須等到新全球大權的孔子學院，滲透到地球各個角落後，才能有所理解。（Sloterdijk 2009: 526）

此角度顯然受限於文化競爭的觀念。斯洛特戴克認為，東亞尤其是中國充滿學習經驗。引文所提的孔子學院當然不僅是指目前已在全球各地成立且仍須面臨許多嚴重問題的文化機構，而更是指長久批孔以後，中國共產黨調整態度反轉為標舉儒家思想的象徵意義。就斯洛特戴克的初步理解，中國「新文化大革命」與共產主義的文化大革命兩者之間的關係，將對中國的發展產生根本性的影響。當然，此處有關「儒家文化大革命」的說法僅具修辭學的意義，因為儒家的學習態度與其說是主張革命性跳躍，不如說是要凸顯漸進式改革。

在筆者看來，新儒家宣言預期了這種儒家式的文化改革，並為此改革的可能性，甚至必然性，提出理論基礎。不可諱言，作為「文化現象」的學習態度沒有實實在在的真實性，更沒有政治權力，但另一方面它卻是最徹底的「現實原則」，其所指涉的虛在性是任何實在性的發源地。學習的態度比任何實在性還更「真實」。「學而時習之」的不斷自我轉化原則（王船山的註解中提及「故君子之學，有終身焉耳」一語）則不僅使得古代中國參與軸心時期文明的早期啓蒙，另也伴隨著中華文化兩大學習經驗，即向印度文化的學習（佛教的吸收）與向歐美文化的學習（現代科學、民主的吸收）。兩種學習過程都引起了結構性的深層轉化。儒學以橫跨許多世紀的自我轉化歷程回應佛教的挑戰，讓宋明儒學將「學而時習之」的態度系統化為工夫論。此回應並非立即產生政治上的效應，然其所產生的長遠影響力，直到西方帝國主義的侵略才崩解。

20世紀的新儒學，即所謂儒家第三期，其乃繼承宋明儒學及其對先秦儒學的解釋，而並非跳躍宋明儒學直接回歸經典文獻：長久以來由佛教的涉入所引發的學習努力早已顯示為學習的跨文化經驗。這似乎是面對西方挑戰的預備工作。中國佛學在相當程度上能扮演現代歐洲哲學與儒學之間的中介者，這並非偶然。譚教授指出：「新儒家只以宋明理學為立論基礎，嚴格言，完全忽略了中國先秦經學之正統儒學思想，亦沒有重新探索此經學傳統而立論，因而至今之成果，未能算作真正銜接中國古代傳統。」(149)宋明理學是否「掩蔽了儒學正統思想」是爭論不休的議題。上述的粗略討論是以儒學的自我轉化歷程來看待此問題（另外，楊儒賓先生的回應也已對宋明儒學與儒家現代性的關係作補充）。

當代新儒家堅持修養論的重要性，繼承〈大學〉以「修身為本」的思想、主張「成聖」的可能、探索內聖外王的現代轉化，在今天面臨許多批評甚至反諷。無疑地，聖人的理想在今日是否已過時，修養論能否透過本體論、工夫論和境界論之類的理論架構來展開現代面貌等，依然是必須嚴肅以對的問題。筆者認為，全盤否定甚至嘲笑新儒家的相關嘗試不甚有理。新儒家試圖將被迫學習西方的事實，亦即自我轉化的現代強制性，賦予理論基礎，以能夠在現代條件下重構儒家

學習精神。在今天，新儒家理論或許顯得嚴重不足，並有促使新發展的必要。無論多麼困難，若能突破窄化的當代新儒家工夫論的唯心取向，則得以構成中國馬克思主義與當代新儒家間超出意識型態化之對話的關鍵條件（如同楊儒賓先生所提倡，將新儒家氣學的嶄新詮釋納入新儒家的範圍，可視為是這方面的準備工作）。然而，儘管此發展有所必要，卻也不該模糊化新儒家在20世紀漢語思想中所展開的跨文化視野。換言之，新儒家的跨文化潛力乃可當作反省新儒家文化民族主義傾向的內部資源，也將有助於東亞民族主義的「內在批判」。

## 引用書目

### 一、中文書目

何乏筆。2005a。〈前言：何為「當代漢語哲學」？〉，刊載於「真理與工夫：傅柯研究與當代儒學之碰撞」專輯，《中國文哲研究通訊》15卷3期（第59期），2005年9月，頁1-4。

——。2005b。〈內在超越重探——韋伯論「基督工夫」與資本主義精神的創造轉化〉，收錄於《當代儒學與西方文化：宗教篇》，劉述先、林月惠主編，頁91-124。台北市：中央研究院中國文哲研究所。

熊十力。1984。《讀經示要》。台北：明文書局。

### 二、外文書目

Badiou, Alain. 2009. *L'hypothèse communiste*. Nouvelles Éditions Lignes.

Heubel, Fabian. 1995. *Zur Selbstkultivierung im frühen Konfuzianismus*. M.A. Thesis, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, Sinologie.

Horkheimer, Max. 1988. "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung," in *Gesammelte Schriften* vol.3. Frankfurt am Main: Fischer.

Noerr, Gunzelin Schmid. 1997. "Vollendete Negativität als Spiegelschrift der Erlösung: Über den kritischen Sozialismus der Frankfurter Schule," in *Gesten aus Begriffen, Konstellationen der Kritischen Theorie*, pp.89-115. Frankfurt am Main: Fischer.

Sloterdijk, Peter. 2009. *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj. 2007. "Introduction: Mao Tse-Tung, the Marxist Lord of Misrule," in *Mao on Practice and Contradiction*, pp.1-28. London: Verso.