

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 文化撞擊與未來的哲學

Cultural Percussion and Philosophy in Future

doi:10.6752/JCS.200509\_(1).0009

文化研究, (1), 2005

Router: A Journal of Cultural Studies, (1), 2005

作者/Author : François Jullien;林志明(Chi-Ming Lin)

頁數/Page : 221-244

出版日期/Publication Date :2005/09

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.200509\\_\(1\).0009](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200509_(1).0009)



*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



專題訪談  
Interview

# 文化撞擊與未來的哲學

Cultural Percussion and Philosophy in Future

專訪François Jullien，林志明翻譯、整理

文化  
研究

2005.9  
No.1

文化研究 創刊號， 2005年9月  
Router: A Journal of Cultural Studies  
Sept. 2005. No.1: 221-244





© Philippe MATSAS / OPALE  
8, rue Charlot F-75003 Paris  
tel : 01 40 29 93 33

## François Jullien 訪談

2004年11月本刊編輯顧問，法國哲學家及漢學家余蓮（François Jullien）受邀至輔仁大學參加以他的研究為討論主題的漢學會議。<sup>1</sup>他也在交通大學及台灣大學各自作了一次演講，解說當時剛出版的《本質或裸體》中譯本中的基本論點及其思想步驟。為了對他的思想及他在台北所談到的問題作更進一步的探討，余蓮的中譯者之一，同時也是本刊編委林志明在他飛離台北之前對他進行了一次訪談。此次訪談參與者還有中研院文哲所何乏筆及同為本刊編委的台大外文系張小虹教授，繼續挖掘他們在會議和演講中對余蓮所曾提出的疑問。

2005年6月，林志明受邀至巴黎第七大學當代思想研究學院進行短期客座，在那裡他繼續和余蓮進行訪談，澄清了一些在台北因為時間因素而未能說明清楚的論點，並將這一段訪談摘錄於文末作為後記。

<sup>1</sup> 研討會論文集已出版：林志明與魏思齊編。《輔仁大學第二次漢學國際研討會論文集。「其言曲而中」：漢學作為對西方的新詮釋—法國的貢獻》。新莊：輔仁大學出版社，2005年5月。

## 余蓮台北訪談

訪談者 林志明 何乏筆 張小虹

地點 台北 貓空 烏鐵茶道

時間 2004年11月7日

林志明翻譯、整理

明：您是如何開始進入中文世界？是在巴黎高師時代便開始的？<sup>2</sup>

蓮：這件事我已談過不少次。這一開始是一個和希臘有關的計劃。希臘思想和歐洲思想的關係十分接近。但這個接近性，卻會阻礙我們真正認識它。它成了我們不加思索的部份。在巴黎高師的時候，我和Jean Bollack學習古希臘文獻學。課程內容是將所有先蘇時期哲學家以十九世紀德國文獻學的態度研讀一遍。同時我自己在研究亞里斯多德。因此是同時在研究希臘思想的上游和下游。

明：只有學思想嗎？

蓮：當然不只，宗教文化各個層面都來。這是真正的文獻學訓練。同時我也跟從Jean-Pierre Vernant學習。Vernant將人類學視野導入的希臘研究之中。這其實是Louis Gernet的想法。也就是說所謂的希臘哲學文本應被當作一些文化中的文件對待。後來我決定由其反面來發動攻擊時，Vernant的態度是最開放的。其實當我學中文並且嘗試由中國來重新思考哲學時，別人的反應是完全無法理解。

明：那麼為何是中國呢？您那時已經學了中文或者閱讀了某些文獻了嗎？

蓮：完全沒有。就像我一直重複說的，這完全是一個方法上的決定。爲了要脫離印歐語系，歐洲和基督教等一神教相關的歷史，但又要有成形的哲學文獻，只有中國同時符合這三個條件。但我所處的環境並不有利於學習中文，因此我是在獲得哲學高等教師學銜後，便申請前往中國。我的中文是在中國學的。當時是文化大革命末期，之前我曾參加學校組織的團體中國旅行（1974年，稱作「意識形態旅

<sup>2</sup> 余蓮簡歷及著作目錄，請參考前述論文集。

行」)。巴黎高師的校長也參加了這個旅行，他在北京法國大使館為我安排了一個以交換學生身分至中國留學的許可。原因是十年前，也就是在文革開始之前（1964年），中國曾經安排一位留學生至高師寫博士論文，而其題目是Eugène Pottier，國際歌的作者。這是當時唯一容許研究的題材！於是我就以學校海外學習生的身分在北京語言學院學習，後來又去了上海（這一段時期是1975-1977年）。

明：那您在那兒作什麼呢？學中文？

蓮：根本也沒有學中文，當時稱作「開門辦學」。也就是去和勞動大眾接近，接受「再教育」。後來我去了上海復旦大學。我之所以留下來是因為當時正好是毛澤東去世前後，所以有許多事情值得觀察。我看到的是毛政權的末期，政策的極端化，以及去毛澤東化的開始。也就是那時候，我開始感受到中國「含蓄」性修辭的重要性。

明：當時您讀報紙……

蓮：對，不過只有一份報紙《人民日報》可讀！

明：不過您的興趣是古代中國，而不是研究當代中國？

蓮：對，可是當時無法學古典中文，沒人教。後來有一位教授偷偷地教我唐詩。有一天還被當場捉住，形成政治事件。之後我翻譯了兩本魯迅的作品（《朝花夕拾》、《花蓋記》），這是唯一可以讀，但又有趣的作者。當時街上的人都不敢和外國人講話，我們外國學生只有和自己的團體相處，完全沒有所謂的「語言曝露」。但如此我保持一種外部觀點，而且獲得寶貴的「田野經驗」。接著我回到法國，很快地再度前往香港三年(1978-1981)。在那裡，我能和新亞研究所裡的傳統文人們學習，老師包括牟宗三和徐復觀等人。之後我再度回法國，又去日本學習日文和日本文化(1985-1987)。

明：您在香港和牟宗三和徐復觀等人的學習歷程中，產生了有趣的變化嗎？

蓮：是的，在毛後的開放政策時代，法國遠東學院又能在中國設置分部，在香港也有一個辦公室，我便是去擔任辦公室主任工作。辦公室便設在香港中文大學內。當時，錢穆、牟宗三和徐復觀等新亞諸子，雖然得到中文大學的庇護，但他們仍然覺得中文大學過度地美國化，喪失了傳統文化的精神。於是他們遷移到九龍機場附近的一所中學中，只有兩三個教室可用，便在那裡講學。我就是在那兒和他們

上課。我和徐復觀學《文心雕龍》，課堂上只有四個人，其中一個人是和尙。另一年他教我們老莊等諸子。最後一年則是中國文學批評史。同時，也可以有一整個下午的時間，我到老師們家裡，和他們單獨請教，我先把問題用中文寫好，再請他們回答。

明：您真是幸運！您成了他們的入室弟子。

蓮：是的。另外還有饒宗頤，他不教哲學，但對中國文化的其它部份，可說是飽學之士。他們即使到了退休的年紀，仍然持續講學。比如徐復觀老師，即使到了癌症末期，仍在上課。這讓我感動，因為他們重視傳統文化，努力傳承，想使它維繫不墜。徐復觀上課用的是很傳統的方式，寫滿了整個黑板。牟宗三就相反，他是口授，常會中斷大罵毛澤東，一罵就是大半個小時。但讓我感動的是他們的真誠。

明：那時候，您作些什麼研究呢？

蓮：那時我在準備我的博士論文，主題是含蓄在中國文學中的價值。

明：您的論文以法文寫成，是誰指導您呢？

蓮：當然，我也向徐復觀等老師請益。我的博士論文指導首先是汪德邁(Léon Vandermeersch)，後來換了另一人。我覺得和汪德邁比較親近，但他後來去了日本，爲了行政上的方便，只好換另一位指導教授。

筆：我想聽聽您對牟宗三以康德重讀儒家的方式有何看法？牟宗三在香港的課堂上談康德嗎？

蓮：完全沒有。他只有談到康德是中國文化和歐洲思想間最好的橋樑。我認爲牟宗三的作品具有根本的重要性。比如把他和之前的馮友蘭相比，馮友蘭的《中國哲學史》完全是用西方的哲學範疇來理解和書寫中國思想史，沒有任何懷疑，而且還把西方哲學的歷史發展方式套用到中國哲學上。然而這部中國哲學史被翻譯爲英文，形成學派。牟宗三的重要性首先在於，他對中文文本具有非常深刻的理解，而自1930年代開始由英文入手，再由中文，進行了偉大的思想探索。但我覺得有問題的是，而且我常和他討論這個問題，在於他認爲康德並沒有完成（道德）主體性的建構，而這必須經由儒家思想來完成。也就是一方面利用康德來建構主體性這個範疇，但又批評其不足。這裡面我認爲有兩個弱點：第一是過度突顯康德在歐洲哲學中的地位，忽略了笛卡兒在建構主體性整體概念中的基要地位。但在

笛卡兒之前，也還有別的哲學家，比如奧古斯丁，也參與主體性範疇的建構。對於歐洲哲學的歷史和複雜性，他並沒有完整的知識。奧古斯丁是把新柏拉圖主義和基督教連結的關鍵性人物，而且他用拉丁文寫作，而不是希臘文。普羅丁在柏拉圖主義的框架中重拾了斯多葛學派的論證，而奧古斯丁又以基督教脈絡重拾了普羅丁，這是歐洲主體哲學的歷史過程。

和牟宗三討論這些問題時，他的態度很堅決，難以接受不同的看法。而徐復觀在這些問題上就比較開放，有比較多的保留。比如他曾經要求我在課堂上報告結構主義。牟宗三就有一些一開始便採取的立場選擇，而且他並不願輕易放棄其意識形態立場。相對地，徐復觀的態度就開放得多了。不過我認識牟宗三的時候他年紀已經很大了。最後一次我見到他的時候，是在台灣的一次研討會上。我相信他之所以把康德由哲學史中孤立出來，無疑是爲了使得康德批判哲學中的道德論成爲一種中國文化的客觀類同物，並且構成一個操作場域，這的確是有用的。但他不瞭解笛卡兒、謝林……。而他之所以如此的原因，不是因爲無知，而是因爲他不願把歐洲哲學當作自己要照顧的對象。一方面，他不願意負擔基督教的哲學向度。比如我剛提到的謝林，在他的哲學中就有一種和基督教之間的緊張關係。另一方面，他又過度依賴單一的語言，也就是英文。於是他和西方哲學間的關係必須透過英文中介，但他又認爲英文不是一種哲學的語言。然而英國人中有A. C. Graham在漢學界十分重要，他編輯了晚期墨家的文獻，只有英國人才有能力如此。他的版本比所有的中文版本都還要好，這是很偉大的漢學作品。牟宗三曾在課堂上說：德國哲學深刻但晦澀、英美哲學單純但膚淺、中國思想則同時既深刻又單純。<sup>3</sup>這時他指著我說，法國思想則在此之外。我不知道他爲何如此說，但我覺得這是一個非常精確的說法。法國思想有一種才智中的光芒……

筆：我希望談談您關於張載和王夫之的著作：《過程與創造》(*Procès ou création*, 1989)及《內在性的形象》(*Figures de l'immanence*, 1993)。這些書的論點和牟宗三似乎有一種消極的關係，因爲您的切入點是牟宗三一輩子所忽略的、甚至迴避的議題，也就是儒家的氣學傳統。爲了確保道德主體的超越性，他堅持把「氣」看成次等的概念，而許多人因此批評他過度固著於宋明理學的「心性論」。我想要瞭解的是，爲何您在香港和新儒家學習之後，會對張載和王夫之感到興趣。您這方面是否受到大陸學者的影響，因爲他們曾經試圖給予儒家傳統一種唯物論的詮

<sup>3</sup> 編按此論點原出自辜鴻銘。



釋，而其中氣論及其重要代表人物如同張載和王夫之便扮演了關鍵角色。

蓮：我想牟宗三對宋明理學的理解有其傳統的一面，而對我來說，王夫之十分重要。這一點很清楚。我對王夫之的注意的確來自於此。我後來去了日本，當時日本對王夫之一點都不感興趣。日本尊崇的是王陽明。在日本我找不到任何一本有關王夫之的著作，雖然日本的漢學十分地發達。不過我和牟宗三最有密切關係的書是《為道德奠基》(Fonder la morale, 1995)，因為這裡處理的是康德的問題。這個問題也是牟宗三企圖處理的，而且是和康德的提問連繫起來處理的。在《內在性形象》一書中我探討易經，而我曾從牟宗三學習《周易》。他對《周易》的態度是，除了乾坤和文言之外，其它的卦象都不重要。然而當我閱讀王夫之以後，我認為我們可以有另一種立場。在他的《周易內傳》和《周易外傳》中（我特別著重《內傳》，因為這是有關《周易》一個一個卦象的細膩解讀），他闡述《周易》中有一種貫通的邏輯，而且這不僅止於前面兩個卦象的解說。這個觀點也使我與歐洲漢學相對立，因為在歐洲《周易》並不被當作是和理性相關的作品，甚至被視為缺乏思想上的堅實性。不然就是像牟宗三一樣，只保留前兩個卦象。

明：我想再請您多談一點王夫之，因為他對您十分重要，而且持續了一段相當長的時間。如果把他放回到您在香港的學習歷程脈絡之中，那時，王夫之代表什麼？

蓮：我重視王夫之來自幾個理由。一個和他的生平有關，也就是他的反抗者角色。我覺得這很感人。這是一種反抗的知識份子立場，而我在牟宗三等人身上已可看到這樣的身影。

明：您是獨自發現他的嗎？

蓮：是的，在香港我完全沒有研究王夫之。我是在日本那兩年的研究期間才開始研讀王夫之，那時我在寫《過程或創造》。寫完後我理解到中國文人思想的基礎是《周易》。但請注意，當時並沒有王夫之書籍的現代版本。所以我用的是清代版本的影印本，既沒有註釋，也沒有標點。但那時我已經瞭解到王夫之可以解明《周易》中所蘊含的資源。因為他能讓我們看出《周易》中貫通的道理，而不是像當時歐洲漢學所認為的，這只是些雜抄拼湊、或是迷信、古老思維方式的殘餘。而德文和法文的《周易》譯本，並不有助於解決這個問題。容格的詮釋也不能完全脫離這一點。然而這裡面有一種完全外在於希臘式的可理解性(intelligibilité)，它在其中受到應用考驗，但全書是可以貫通理解的。因此，我在《內含性的形象》中討論了十個卦象，並且發現了其中的思想母模。這是閱讀王



夫之以後才能達成的。由這裡開始，詩、歷史都可以由相同方式瞭解。

明：我覺得您是重新研究王夫之，以法文讓王夫之復活了！

蓮：我試著盡可能多讀他的作品。像他這樣的一位作者，我們必須完整地讀才行。

明：不過，由某個時候開始，他開始在您的著作中消退，這是如何產生的？

蓮：我覺得我已經耗盡了整個一致性、邏輯結構的網絡。這是一種投注，我曾投注於魯迅、我曾投注於王夫之，而王夫之對我來說，代表一個關鍵性的位置，因為這是中國思想和西方遭遇之前的最後一次激進化展現。這是一種激進化和全整化（普羅丁也有類似地位）。我這麼作是種方便法門。在我的哲學計劃中，我需要這樣一種具方便性的投注對象。我來到漢學的領域已經有點晚了，而要讀的對象浩瀚無垠。我曾說，我也曾想過是否要成為專家，因為作為專家，我們會覺得可以主宰一個研究領域。但我總是反抗這種傾向，我必須脫離，才能保持哲學思想的活躍性，才不會放棄提問。我會在一個地方紮根，之後我會搬離。（Je m'implante, je démenage.）

明：那這是在什麼時候發生的呢？

蓮：我以王夫之為引導，寫了《過程或創造》、《勢態論》（*La Propension des choses*, 1992），接著的《內含性的形象》是對他的註釋和評論，至此我仍和王夫之保持密切關係，在《迂迴與進徑》（*Le Détour et l'accès*, 1995）中，也有他的痕跡，但也就是在這裡我開始和他漸行漸遠。

漢學界曾責備我一件事，就是未曾寫過一本以王夫之為主題的專著。但我對這個沒興趣，比如「王夫之的生平與作品」之類的。在這裡我就和謝和耐（Jacques Gernet）決裂了，因為他曾開過一門以王夫之為主題的課，並想過寫一本有關王夫之的專著。而當《過程或創造》手稿出來以後，他寫給我一封既親切又嚴厲的信，對我說他的書寫不下去了。而我回信說，還請繼續寫吧，因為我的書不是寫王夫之，而是由王夫之出發的書。我由此和他決裂了，雖然我一直對他保持高度的敬意。在我的書中，沒有任何傳記成份，只有一個有關他生平的註，那時我談及他的物質主義態度。我所屬的世代是由巴特和珍耐特（Gérard Genette）的文學批評養成的世代，我們反對生平與作品這種書寫格式。我們重視的是文本性（textualité），也就是由文本肌理所發展出來的邏輯一致性。由這裡我們也可看到有關理性的問題：理性並不是普遍的。歐洲理性有其特屬的建構方式，因此有其

特有的可理解性等等。

王夫之也讓我看到了「勢」這個主題重要性，他提出了這個主題後，便在各處加以發展。但這不是一個概念，而是一個可以在許多場域中發展的主題，而且它具有關鍵性地位。比如在歷史的大趨勢中，或者在詩學之中，或是畫論之中。這種主題並非概念，卻是具有可操作性。然而在歐洲思想中，一個理念如果具有可操作性，便是一個概念。「勢」這個主題在中國思想中到處出現，卻不能被概念化，因為它在動和靜之間建立關係（這動勢之中含有氣的成份），而這種關係是不能概念化的，因為要獲得概念，便須要靜止不動，概念使得思想凝定靜止。

明：我們是否可以說，由此開始，一整個工作計劃便展開了？

蓮：是的，可以將之稱作實驗性操作的考驗。也就是提出一整套不受歐洲理性把握的可理解性網絡。

明：現在我想來談談另一個層面的問題。您後來擔任不少職位，其中有一個讓我印象深刻，也就是巴黎「國際哲學學院」(Collège international de la philosophie)院長……

蓮：我曾有兩個奇怪的職位，一個是法國「中國研究學會」會長，當時正好發生天安門事件，而因為這個職位，我必須扮演抗議天安門事件的角色。在此之後，我和中國駐法大使館的關係就斷絕了。我進了黑名單。另外一段情節則來自「國際哲學學院」院長一職。

明：您可以為我們解說一下這個機構嗎？

蓮：好的，但我的重點會是我在其中的計劃，而不是它的歷史。哲學總有一個夢想，那便是創造一個專為哲學而存在的場所。眼下這個計劃有其政治緣由。當年是密特朗當選法國總統，便由政治權力發動來為哲學重新設立其專屬的場所。這個任務交在一群法國哲學家手中，包括德希達、李歐塔、夏特雷(François Châtelet)等人。其核心設想是在哲學和非哲學的關係上建立這個機構，如此可以脫離哲學的自我封閉，進而建立一種橫跨性的思想可能。因此學院中的劃分是哲學與政治、哲學與科學、哲學性哲學（眾笑）……，也就是哲學和其外部的關係。德希達擔任了第一任的院長……

明：在它的名稱中有一個特點，這是一個「國際」學院……

蓮：是的，名稱中的意含如「collège」中的共治精神，「國際」則意含著哲學中的宇宙公民意識，因而是反對一種國家哲學的觀念。比如德勒茲就還有這樣的思想方式，這也是為什麼他並不在創建者的名單中。但這整件事仍然是非常法國式的，因為這是國家的最高層峰和一群哲學家黨人間的關係，就像在啓蒙時代一樣。

明：那這其中有些有關哲學發展的計劃嗎？比如教育方面？

蓮：計劃有很多，問題是只有計劃，而且學院希望保持動態。但動態主義者，意謂著他們活得不好。當我擔任院長時，我和大家說不要忘記這是一個體制。因此我致力於建構。

明：學院如何運作呢？

蓮：其中有五十位被選舉出來的院士，每三年改選一次。不過它的特點並不來自其組織原則，而是來自它的歷史。那我便是在這過程中由一個小人物逐漸被選舉為五十院士中的一員，直到成為院長，並且受到創院元老的祝福，有點像是佛教中的衣鉢傳承。所以這裡同時有高層的贊許推薦和基層的選舉結果。我之所以被選舉為院長，乃是因為當時(1995)大家感覺到學院失去了力量，逐漸沉淪，因此必須引入「域外」(dehors)。

明：您被當作外來者？

蓮：是的，我之前並未在學院開過課，也沒有被選舉為院士。我之所以被選為院士，便是為了之後擔任院長。我是被「注射」進去的。

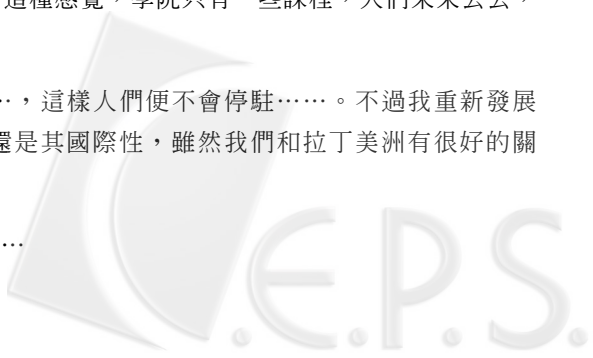
明：您在那邊做了些什麼呢？

蓮：我前面談我想建構，但我失敗了。因為我覺得動態已經變成了一種烏托邦，但那是壞的烏托邦。它不再是具有承載性的、開創性的……

明：其實我曾去那邊上過課，我便有這種感覺，學院只有一些課程，人們來來去去，並沒有什麼校園生活……

蓮：對，沒有研究中心、圖書館……，這樣人們便不會停駐……。不過我重新發展出一套系列專書。最難實踐的還是其國際性，雖然我們和拉丁美洲有很好的關係……

明：我的印象是研討會也辦得不多……



蓮：還是有不少，比如我們辦過一次有關德勒茲的大型研討會。不過學院的原則仍是每個人作自己的工作。在五十位院士中，我們設置十五個名額保留給中學哲學教師，並且要求他們開課。在中學和大學間建立起良好的哲學關係，這是我們非常重視的，我個人尤其如此，因為這和共和國的觀念有關。

明：但國際性是否就無法在這裡發展了？

蓮：這裡的想法是把這種模式傳播出去，因為它可能在別處也同樣有用。國際性大部份是一些國際往來，這其中和英美分析哲學有許多交流，與非洲也有不少交流。但和亞洲方面就仍然相當模糊，我們找不到可以交流的合作對象：在中國找不到任何對象，在日本也很少……

明：很可惜亞洲沒有和您一起被「注射」進來！

蓮：是的，失敗便是失敗。

（張小虹加入討論）

明：昨天我覺得我沒把妳（張小虹）的問題翻譯好！我回家想到一件事，就從這地方開始。妳可能是在談說，沒有「一個」身體，沒有「一個」身體的本質，所有的身體都是歷史化的，都是被文化所塑造的這個問題？至少從身體的外觀來說沒有辦法！然而裸體是跟表面有關的，跟視覺的感官是有關的。所以，不存在一個沒有經過文化或歷史塑造的身體，雖然我們以為身體是一個自然的事物，其實不是如此。是不是這樣的一個問題？

虹：我想基本上是是的。因為我們習慣，通常在談裸體繪畫的時候，比較是從希臘的幾何學、數學、黃金比例這樣的方法來談它。我比較好奇的是，因為我自己本身是作流行服飾研究的，我們今天比較會去談的是，如果是從比較歷史性的角度，比較是屬於服飾變化的角度來說的話，我們會認為所有的裸體，比如說文藝復興時期的裸體畫和巴洛克時期的裸體畫，雖然都是裸體畫，但在裸體畫的呈現上面，會讓人覺得那個裸體其實是穿著衣服的。也就是說，比如文藝復興時代很強調男人肩部的寬闊，那麼文藝復興繪畫便會強調肩部的寬闊；或者，比如說新古典時期強調高腰的線條。裸體的繪畫傳統裡，會把當時的一些服飾的美學帶到裸體裡頭去。我主要是說，這樣的一個東西，其實它有歷史變化在裡頭，它和我們所談的黃金比例、數學、幾何學的傳統是不太一樣的看法。有沒有可能，在這兩個裡頭會有一些些溝通的可能？還是說它就是不一樣的閱讀方法？

明：他還不是很瞭解你的問題！所以要慢慢來。【向余蓮說】這問題說身體本身已經歷史化了，所以身體的呈現也是歷史化的。而且這個歷史化並不在於呈現的方式，而是在於被呈現者本身的歷史化。身體不是自然，而是文化的產物。它受歷史、眼光、文化的塑造。那麼，用這個角度來瞭解裸體藝術，似乎也就和您所開出的解釋道路有所不同了。

蓮：是的。我的想法有點相反。當然，裸體的形象化是在歷史中發展的。但選擇裸體作為一個藝術的方向，正好是要離開歷史。這裡邊有個抽象化和模範化的過程，這正好和歷史是相對的，是要脫離歷史的。當然，談論裸體畫而不談論裸體藝術的歷史，這是不可能的。比如希臘的裸體先畫男人再演變為畫女人，這裡面有一段已被清楚認識的歷史。但如果說裸體藝術有一個目的性的話，這目的性正好是要脫離歷史的。因為它可以產生一個抽象平面，它跟隨了模範化的思考程序，而這平面是和歷史相對的。有趣的是，的確在整個裸體藝術的歷史裡，一直是有很多的變化。所謂美的理想一直在變動，甚至在西方藝術裡，可能是變化非常多的一個部門。以至於我們看到一個裸體就可以為它定出年代，風格是那麼地明顯。這就好像是哲學的作為一樣。哲學就是要針對前人，進行不同的思維，而裸體也是要找出不同的方式、不同的形象化的方式。裸體藝術的多變可以如下的方式解釋，因為裸體基本上畫的是同樣的東西，對象沒有太多的變化。這不像風景畫，或畫有穿衣的人物，因為畫完這個風景可以再畫別的風景，可以畫不同的衣飾。它們在變化上可以由題材的選擇上去處理。可是裸體是一個這樣缺少變化的題材，所以它的變化必須是在風格上面去進行變化，或在形象的塑造方面去尋找原創。

筆：我想她所感興趣的是裸體和流行間的關係。也就是說，流行如何在裸體之中得到呈現？也就是說，裸體存在，但它也反映了這個時期的流行。

蓮：什麼樣的流行？是服飾方面？

筆：是的。

明：我想還不只如此。這也指當時的目光所關注的美感焦點。

蓮：它的確是會變化，因為美的概念一直在改變。這是為什麼我們可以很容易地為一幅裸體標定年代。它的特性是，一方面，它在對象面上有事物層次的固定性，總是有頭、四肢，逃不開這些。因此它是最不具動態的。在其中的創發，完全不是在對象上的變化，不是今日畫蘋果，明日畫梨子。這是一直在畫相同的事物，而

且是要畫事物的本身。逃不開，藝術自願地封閉在同一個對象中。另一方面，它又有變化，而變化便集中在此一相同事物的處理方式上。變化不在於由一個對象事物到另一個對象事物，而在於如何重新發明同一個對象事物。裸體藝術因此是一個奇怪的事物。比如說，拿來跟中國的畫論比較，你可以今天畫石頭，明天畫竹子，畫成如此或另一種方式，可以變化。畫不同的岩石，畫出不同的樣態。可是，在裸體裡面有一種力量，那是種先驗的力量，就是要畫同樣的形式。這裡面要怎麼去找到藝術？藝術如何發展？這個很特殊的狀態，而且是高難度的要求，它要求只有透過形式，才能有所創新。它真正的發明是在形式上，是純粹的形式的工作。變化又很容易看出來，可以輕易地斷定這是米開蘭基羅畫的裸體，這是達文西的等等，這像是畫家的簽名一般。比如米開蘭基羅有個男體，由背部畫朝向前躍出的身體，而且只有他這麼畫。光由這個姿態便看出他的眼光，他的獨特之處。這就像是簽名一樣。這是一個很有趣的狀況，為何歐洲藝術會固置在這樣一個不變的對象上呢？給自己這樣的一種限制呢？這就是為了以一個固定化的對象，來集中藝術的創發，使得它只存在於藝術的作為本身之上；這是為了在這種自願受限的條件下，來進行形式的鍛鍊工作。這就像文學，像是商籟體，裡面也有很多的限制。

虹：我還想提出一個問題。就是說，我可以知道在西方裸體作為一種裸露的真理。可是我想問，會不會我們在談形式的時候，歷史是一個一時被壓抑下去，但隨時會回來的東西？如果我們回到希臘時代，在希臘時代有很多的裸體雕像，裸體藝術是從那時代建立的，像我們所熟悉的黃金比例……。但同時在希臘的整個歷史文化裡頭，裸體和他們當時所強調的體熱說（古希臘時期，在日常生活裡，男人可以裸體去做很多事情，那是因為他們相信，男人身體比較熱，女人和奴隸是不行的，因為女人和奴隸相對地他們的身體比較冷）。所以，那個時候的裸體，一方面當然是要脫離歷史的東西，同時它也是歷史的一部份。

蓮：這種說法，我不太能接受。比如基督教，它對身體的看法完全不同，但它也要處理裸體。在希臘，的確天氣炎熱，又有海，男人可以裸露作很多事情，甚至進行戰鬥；但希臘仍有身體必須遮蔽的羞恥心概念。而且還要處理的是，希臘的裸體藝術，首先是男性雕像，接著逐漸演變為以女性為主。另一方面，有一些細節要仔細看，比如希臘最早畫裸體的畫家畫的是女體，但他發明畫透明袍子下的女體，這畫法在古瓶上也常見。這意謂著雖然仍穿著衣服，衣服下面的身體仍是裸的。裸體意義中所指之一，即身體的外形，在此非常明顯，而裸體的形式表現也在此。由此也看出他們對形式本身的著重。後來在歐洲的藝術史上常見的，則是



畫穿衣人物時，先畫出他的裸體，再畫上衣服。另外要考量的還有，第一點，身體中部份和全體關係，這在畫穿衣人物時是比較難表現的，因為衣服遮蔽了這些關係。另外，比如當塞尚在畫裸體浴女時，其實街上已無人裸露行走，所以他畫的是一個理想的狀態。中世紀也是個有趣的問題，他們整個身體觀不同，但為什麼他們一定要透過裸體的形態呢？有好幾個點，比如亞當夏娃必須裸露、比如末世紀、但最重要的是十字架上的基督。十字架上的基督要以裸體或穿衣的方式呈現？這問題是開了主教會議才定案的。其理由，我猜想是因為受難的基督要代表所有的人，如果他被呈現為穿衣，則他是否只體現特定社會背景、歷史時期、甚至性別的問題，都會出現。

另一個重點是，性器官的描繪與裸體無關。基督的下身有無一條巾子或葉片，並不影響他之所以為裸體。即使性器官被遮蔽，仍是裸體，這是一個重點。不然，我們會進入遮蔽的邏輯，或決定展露哪一部份、遮蔽哪一個部份的問題，但這可不是裸體藝術所涉及的問題。而當宗教改革發生之後，天主教會決定重新使基督穿衣，這並不改變其形式，不改變其為裸體。所以這實在與歷史無關。

筆：另外一個我感興趣的問題是針對「氣」的理念和中國美學間的關係。我覺得很有趣的是，您研究王夫之著重「氣」的「文人思想」之後轉到著重「平淡」的觀念的「文人美學」。我在閱讀您相關的著作之前也曾想過這樣的可能性，我認為您在此觸及到一個富有發展潛力的當代問題。而我想瞭解的是，您如何連接氣論和美學，並展開一種平淡的美學？

蓮：氣的理念對我來說很難把握，重要的是這個關係。我想，由勢的理念我注意到這個向度，因為在勢態的問題中，存有力量關係，因此便和氣產生關聯。也就是由氣如何展佈為形。但這個形和希臘的形式(eidos)又不相同，我將之譯為la forme actualisée（實現之形），其背後還有一個潛在的動態。使得動態過程產生的東西便是無形的氣，而形只是這整個過程的實現時刻。形是氣的個體化、形像化。但在此一個別化之中，氣仍然存於其中作用。我覺得十分重要的，便是這個形勢的想法，因為形在此並不是希臘的完整形式(eidos)，而是持續地變化，持續受到氣的運作貫注、穿越。而我之所以研究中國有關平淡的特殊品味，正是因為平淡乃是形正要形成或消退時，一個非常細微的時刻。在平淡之中，這個過程還沒有結束，個別化還沒有完成，所以有一種虛位以待的可能。這是不甜不鹹；不滿不空，因而沒有排除。它是個別化的一個階段，但個別化尚未達到極致，因此不會造成排除。



在我的工作中，有一個非常重要的主題（這也和王夫之有關），乃是「虛待」（disponibilité）的理念。其核心是「共存的可能」（com-possible），也就是「無排除」（non-exclusion）。「虛待」意謂著一種開放性。這個理念，我在平淡中發現它，也在聖賢之道中發現它：孔子說聖人無意、無必……。因此是此或彼、或者向此也向彼開放。它也在中國人的時間觀念中出現。而我認為中國沒有嚴格的「自由」（liberté）的概念，但有「虛待」的理念。這其中有否定意味的dis，但它是守住一個位置（position）。實現某一個可能，並不排除另一個可能。這也和中國的詩歌有關，比如王夫之解說得很好，詩經可以作政治性的解讀，但也可作其它方式的解讀，兩者並不相互排除。重點是要避免排除，在建構之中有一種完成，因此受限、排除，而這是要避免的，故必須儘可能停留於完成之前或之後的階段，因為完成便是受限。

虹：這種思想可以用the actual及the virtual這組概念來思考嗎？

蓮：雖然有相呼應的地方，但這裡我們要很仔細地看，不然會搞混，因為它們展開的視野是不同的。重要的是一種導向，也就是思想的導向不同。潛在與實現的概念導向一種有關存有的思想，一種存有學式的思考、甚至是目的論的。為什麼是存有論呢，因為這是存有的一種程度、階段的問題。這也不是亞里斯多德所謂的潛能與動作間的關係。因為在他那裡，主導的概念是目的因（telos）。而我為什麼要使用像「虛待」這樣的詞語呢，正是因為這樣的詞語在哲學中還不能隨手使用（disponible），我們能用的詞都深陷於歐洲思想史之中。

這種思想方式，我只能逐漸地說出來，因為如果我用一個已經構成的歐洲語彙來談它，那麼結果是我要接著說不是這樣、不是那樣……，這樣的方式我覺得不太有效。因此我比較喜歡由一個非哲學性的語彙開始，再把它概念化。因為這個詞彙會自由得多，因為它所含帶的事物會少很多。那麼在一路展開下來之後，最後它可以和「自由」這樣的概念相對照。

虹：我覺得有趣的是，在台灣，人們說，如果我們懂得中國哲學，那麼我們去念法國當代思想會事半功倍。因為我們覺得有些東西好像有點相通。比如說我前面提到的actual/virtual和「虛待」，表面上好像講的是一樣的東西，但事實上是相當不同的。而法國由語言學出發的整個後結構主義，似乎和中國思想可以相通，但如果能知道它們細微的差異，將會是很有趣的。

蓮：正是如此。我嘗試要說的是，這似乎顯得相近，但其內在的導向、以及含帶的邏

輯是不同的。比如我們剛談到virtual，現在法國有許多討論中國繪畫的作品，都會談到virtual。比如最近有一本Buci-Glucksmann的書，談的是日本藝術，其書名便用到這個詞。<sup>4</sup>但我相信這樣一來我們就錯過了一種初始性的事物，因為我們如果這樣地開始談論，比如用virtual這樣一個深具歐洲哲學內涵的詞彙，這麼一來，我們就會一直停留在一種產生遮蔽效果的哲學偏向之中。而且，當我使用像virtuel這樣的詞彙時，其中還會有許多我無法想到但必須抽出的成份，而且它會在我的論述中發展一種未受思想的思想邏輯。

筆：也許我們可以回來談談平淡和裸體間的關係，也就是兩者之間的強大張力。您好像沒有處理這個問題。裸體在二十世紀幾乎處處可見，而這反而使得平淡的問題顯得非常具有當代意義。換句話說，裸體顯然在當代的「表現美學」和「刺激文化」中是一個關鍵的要素，而「平淡」在今天能成爲一個問題，是因為「平淡」在反省「表現」或「表演」在當代生活中的霸權地位可成爲一個有效的對照點。

蓮：是的，平淡和裸體正好形成對照，平淡是裸體的反面。平淡的特點是含蓄，而且它具有蘊育力。正好像裸體在歐洲藝術中處處可見，平淡在中國藝術中也處處可見。這是一種持續的文化特徵，會在各處出現。不過我並沒有將這種對照主題化，雖然我曾在了一本訪談書中談到。裸體主要是一種凝聚，臨在的凝聚、闖入的凝聚、充滿了暴力。它跟周邊是斷裂的，而且是一種形式的自我收縮，一種非常封閉的狀況。而它之所以回到自身，正是追求一種完整自足的境界。但平淡恰好相反，兩者正好形成對照。但它們又如您所觀察的，到處出現，而我感到興趣的，正是這種到處出現的事物。正因為它到處出現，沒有辦法定於一點，像空氣一樣，這種東西對我來說最有趣。而且正是因為無法固定於特定的點，所以我們便看不到它、無法加以質問。

筆：那麼，您對裸體的研究意味著對裸體的批判嗎？以平淡來批判裸體嗎？

蓮：不，我不這樣做，但別人可以做得很好。這裡我不做意識形態解讀。我的操作不在這裡，而是要能夠掌握播散性的事物、文化中各處存在的事物。但我們可以想像另一種操作，建構一種對立的立場，進行意識形態批判。

明：也許這是康德意義下的批判？

<sup>4</sup> Christine Buci-Glucksmann. *L'esthétique du temps au Japon. Du Zen au virtuel*. Paris : Galilée, 2000.

蓮：是的，找出它的可能性條件。是的，這是我感到興趣的。

明：所以是找出裸體的理性、裸體的理由囉！

蓮：是的，正是如此、正是如此。康德式的提問是向上游提問，而不是採取立場。我在此書的書背提到裸體的可能性或不可能性，這當然是一種康德式的問題。

明：可以再多談一下「不可能性」的條件嗎？

蓮：是的，這樣一來便把問題拉得更緊了，這不敢說是對康德的方式的一種新發明，但至少是開出別的路。這就回到前面說的一種對世界的理解方式，而不是一種陣營的問題，這裡涉及的是這種可理解性怎麼樣像一個樹狀的方式展布出去，連結到別的問題點。我是想把這個展布的狀況勾勒出來。我堅持這個網絡和樹狀的比喻，因為可能有一個共同的可理解性的端點或是平面，但像樹狀或網狀地展布開來，這展布便開出一個一個的間距，越走越遠，但這不代表這是完全不同的對立，像是中國世界、西方世界這種建立在絕對不同上的相對主義。這其中最重要的是蘊育力，可發展的東西。而不是它沒有這個、沒有那個（比如中國之沒有思考「存有」），這種文化限制的問題。而是由此什麼被發展出來，如何展布開來。如何透過其間距，一個事物得以開展，這才是我覺得重要的事物。

明：對我來說，您這種思想方式並不難理解，這在中國文化中是存在的。

蓮：是的，歐洲有一種意識形態式的思考（注意這不是哲學思考），它進來的時候會說你如果不是A便是B，你不是普世主義者，便是相對主義者。然後就在這裡面轉來轉去轉不出來。我的動機，讓我感到著迷的是，有些問題，在歐洲哲學史中不僅被提出，而且應該被提出、不可避免地會被提出，比如有關理性的必然性問題，比如自由或決定的問題，所有的哲學家都必須通過這一點。而當我來到中國思想中，到了另一種論述形成之中時，並不是說這問題被解決了，而是它不但沒有被提出，而且還被消解、失去切題性。

筆：最後還有一個有關「批判」的問題。我覺得您似乎太快地把批判和意識形態同化在一起。也許我們可以用傅柯的批判觀念來看這個問題：批判乃是所謂「現代性態度」不可或缺的因素，且是建構具有強度(intensité)的當代問題的重要條件。您所運用的「歷史對照」方法，是不是面臨喪失哲學強度的危險、停駐在靜態的比較或對照之中，而缺乏跨文化的互動關係和發展動力？我想像中的「跨文化系譜學」，可以透過比如裸體／平淡的對照，進而展開一種傅柯式的批判。

蓮：我瞭解您的意思。我的回答是我們都只能走出途徑的一小部份，而這是來自我的工作邏輯。我覺得重要的是，思想要面對它所不思想的事物，而且這是它接受的。如果我們不面對這一點，我們就不能把思想的能力置於考驗之中。我認為當我們論及思想的抵抗力時，我們必須瞭解什麼是它的可思領域，而我只能在其中走一小段路（這不是有意的謙遜）。在我會寄給你們的*Dépayser la pensée*（《使思想離家》，2001）一書中，有許多來自不同領域的人（美學家、人類學家等等），他們把他們的片段聯連結到我的片段上，把我的工作發揮成其它事物，甚至是一些我完全沒有想像到的方式。比如Isabelle Stenger和我說：「您對勢的討論，有助於我討論化學概念。」這是區域性的邏輯，我有我的區域，其他人有他們的，有時這會相交錯，產生一些效果，而這樣很好，這表示存有一種可使思想成長的環境。這便是我的回答。甚至我覺得，使我的工作達到其發揮的極致，正是當別人把它連結到我所不認識甚至是不能好好掌握的領域的時刻，才能達成。

另一點回應是，還是要回到樹狀發展這個比喻。我所進行的是小心翼翼在區域性問題上前進，我所最不能忍受的是「概論」。我進行的實際上不是比較，我比較、之後我去除比較，我的程序是比較之後又解構比較。有一些比較的時刻，但這不是原初的步驟，後來它又被解除了。但我的工作會使得系譜學逐漸出現，而當我提到樹狀展布時，即意謂著如此。這是為何我也使用編織這個概念。勢態、平淡、時間、裸體這些是不同的面向，它們逐漸被串起來。甚至還出現了突變，比如我最近有關「負面」的問題的書《畫中影》(*L'Ombre au tableau*, 2004)，這裡產生了突變，其中有更多的知識份子的「介入」(engagement)。我有一些階段，這是一種投注，比如我居住於王夫之之中、之後是《文心雕龍》等等，這是不希望與中國文化僅保有膚淺的關係，而是要進入其根底，但每次都是區域性的。因此有了這許多階段。現在我所處的階段是把前面這些串起來，期待可以把我所稱的研究工地更加基進化，進行更系統性的對照，串連起來後產生一種樹狀系譜，產生一種更大的可解讀性、甚至新的系統一致性。

明：我想談談這個問題，在您前面的一個世代，也就是1960、70年代產生的思想裡，其中有一種對於系統一致性的批判和拒絕，他們追求的是非系統性的一致。而您這邊卻不是如此，因為您雖然移動了工地，卻不會產生真正的斷裂，至少我有這種印象。

蓮：這是一個好問題。這裡面有兩個要點。活躍於1960年代到80年代的世代，他們曾產生強大的全體化效果，但我認為80年代之後出現的世代，至少在法國，並不致

力於產生這種類型效應。而是另一種效應，這其中有一種世代間的斷裂。和二十年前相比，哲學在法國進行的方式已有所不同。比如和專業能力間的關係是不同的，如今這種專業能力又回到法國哲學界。現在重要的法國哲學家有其自己的「田野」，比如Alain de Libera的田野是中世紀，而Barbara Cassin是上古希臘。而這是前面一個世代所沒有的現象。這是我擔任哲學學院院長工作讓我能夠看到的整體現象。我也有我的田野，但我並不喜歡只擁有一個田野，於是我有兩個田野，我的工作在於處理兩者間的張力、斷裂或我所謂的兩者間的「漠然」(l'indifférence)。也就是如何超越這種「漠然」。這對我意謂著，如果我們重拾「強度」這個字眼，那麼，「強度」只能在路途上出現。這個「強度」不是意謂著我能說些不同的東西，而是我可以在另一平面上發揮它。這是一種謹慎，但這不是敢或不敢的問題，而是我覺得前面的一個世代的發展產生了一些錯誤，把我們引入了死巷。所以現在必須換一種作法來處理問題。哲學的世代間的差別不是處理不同的事物，而是用不同方式重新處理問題。所以我們的問題是如何換一種方式重新開始，而不是處理別的問題。中國思想之所以來到我這邊，便是如此，那時我以古希臘文化研究者自居。

所以，結論是第一，在法國現在有一種新的哲學運動；的確有世代的現象。我相信尼采的說法，哲學產生於一種環境之中，一種時代之中。而我的世代便是要面對如何重新啟動哲學的問題。這有點像是在印象主義之後要怎麼作的問題，因為印象主義已是繪畫的死亡，而這時要產生新的間距才能重拾繪畫。比如高更退隱於布列塔尼，而其他人有別的作法。這個情況很接近，我們的世代的新狀況是每個人有他的田野。巴黎國際哲學學院的豐富性便在於此，透過和各種領域如政治、科學、電影等任何事物的交疊來進行哲學。一個月前我和Latour、Stenger等人在威尼斯開會，大家便是在討論這一點。

以上是有關哲學全體的狀況，另一點我可以由策略的角度來解說。策略和方法不同之處，便在於策略一開始便會思考困難。方法並不是如此，方法開始於路徑(methodos)。策略意謂著在我之前有一個困難，而我以面對困難的方式來前進。策略暗示著敵人的存在，因此策略是一種相當扭曲的方式，以面對敵人的方式來想能作些什麼事。方法則讓我們回到笛卡兒的英雄主義，他勇往直前，他不會一開始便看到困難。

明：但這敵人是真實的存在，還是建構起來的呢？

蓮：當然有些面孔，這是一種抗拒力，然而我們會產生一些形象。對我來說這便是

「未思」(l'impensé)。

明：既然您談「未思」，那麼精神分析和您接觸過嗎？

蓮：是的，有一群精神分析家找我討論，其中還有些來自拉岡學派。後來出了本討論集稱作《對精神分析漠然》(*L'indifférence à la psychanalyse*, 2004)。

明：這未思是指拉岡所謂的「是未思在思考我們」(*C'est l'impensé qui nous pense.*)中所謂的「未思」？

蓮：不，它指的是我們據以思考，但卻不能加以思考的事物。比如可能性條件等等。思想依此而立足，但它不加以思考，因為它不能思考它，正因為它背靠著它。這時我們必須採取策略，才能由側面標定它、揭露它。

明：那這是一種可以思考的東西，還是單純的體驗呢？

蓮：這是一種思想的體驗。比較適合的是標定它、探索它而不是用範疇來談它。這是一種含帶、一種暗含的立場選擇。體驗則來自對它的研究。

筆：這裡有個我感興趣的關係，即另類思想和另類生活間的關係。傅柯提到的自我技術包含了自我改變的技術，而這時我們才能思想，或進入對未思的思考。

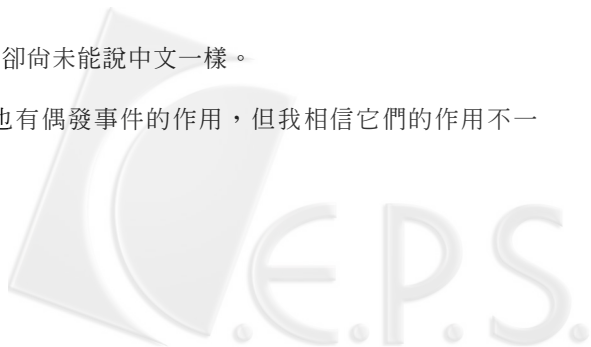
蓮：但這其實正是我所不喜歡的。這個傅柯，所謂回到希臘或在禪寺中的傅柯，並不是我關注的。這種未思的標定、探測並不需要改宗認教或自我轉變。對我來說這仍屬於可理解的範圍，我對這第二個傅柯感到很驚異，我對他比較會持質疑的態度。

明：我覺得您在這裡好像有兩種說法，一種是策略性的：這裡面有種危險，不能落入其中，另一種似乎是一種立場選擇(*parti pris*)，不完全來自策略。

蓮：我覺得有立場是好的。我對立場選擇沒有反感。我們只能由一種立場選擇開始思考。

明：這有點像是您選擇研究中國時，卻尚未能說中文一樣。

蓮：是的，是有這種選擇的效應，也有偶發事件的作用，但我相信它們的作用不一樣。現在我必須離開了。





## 後記

### 巴黎訪談摘錄

訪談者：林志明

地點：巴黎第七大學 當代思想研究學院

(Institut de la pensée contemporaine, l'Université Paris-7)

時間：2005年6月14日下午

明：首先我想做的是澄清一些問題，因為在台北的訪談最後，您提到立場選擇(*partis pris*)對您並不會產生問題，甚至您喜歡有立場，因為必須要有立場才能開始思考。但就在這段對話之前，我們正好談到中國思想中的一種「虛待」態度(*disponibilité*)，而您用*dis-position* (去一位置)來加以解釋，而這是一種不作立場選擇的方式。我想這裡我們必須作一些澄清，因為有些讀者可能會產生混淆，而且我想這甚至可能是您經常會碰到的狀況，也就是說，因為您談論中國的智慧，人們便會期待您本身也是個智者，採取同樣的處世態度。然而您不能符合這樣的期待，您會採取立場。接下來的問題是，在「採取立場」和「虛待」態度之間的關係是什麼？我們可以把這之間的關係當作是一種層次的問題嗎？也就是說，我開始看到有一種後設層次在您的思想中出現：一方面有解釋、理解、某種可理解性網絡的邏輯一致性的分析和解說，這是一個層次；但在另一個層次，則出現了「皺褶」等理念，它們屬於另一個層次，一個可以稱為後設的層次，它們的功能是在解釋在文本詮釋、理解中發生的事情。這是兩個層次，一個是解說，一個是解說這些解說。而「立場選擇」和「虛待」之間的表面矛盾或許可以理解為，這是兩個層次，而您對您所談論的事物並不盡然贊同？

蓮：我理解您的疑問。我想一開始要說清楚的是，我一點都沒有想要宣稱我擁有智慧。至少在我的哲學研究中，我仍是哲學家。我是以哲學家的身分來探討、書寫中國思想。有關智慧這個部份，我用「虛待」這個辭彙來加以解釋：也就是說沒有設定的立場，而是向所有可能的立場開放。我想這是中國思想的特質之一，不論是儒家或道家皆有此特色。這是一種能力，使得自己可以向各種可能立場開放，甚至向最極端的立場開放。在《聖人無意》(*Un sage est sans idée*, 1998)一書中，我嘗試透過王夫之來理解孔子，說明「中庸」之道並不是處在各種極端的中間，而是對不同的端點，都採取同樣的開放態度。後來我和一些精神分析師一起探討時，更發現這個「虛待」的理念有其它有趣的地方。因為我看到精神分析師



想把這個理念作用到精神分析治療上頭。首先，精神分析師聽取被分析者的態度便是如此。

我用哲學的方式來描寫智慧，這就表示我個人絕不採取這個態度。我的立場屬於羅各斯(logos)的傳統，這是明白清楚的。而我想，透過研究中國思想中特有的「虛待」，哲學可以思考並承認其「未思」(l'impensé)。由亞里斯多德的哲學來說，這就會很清楚，我們只能上溯到某個定點，也就是說我們由下游上溯，但我們不能無盡地上溯，總有一個開始的定點是使我們思想得以展開的出發點。所以這是一種圖示式的思考，總有一個出發點，由這裡我們才可以開始說些什麼、開始思考。比如亞里斯多德說得很清楚，(不)矛盾原則本身是無法論證的。這是 arché，出發點。在我研究中國和歐洲之間的問題時，我想要說明的是，存有另一種立場，它是隱埋的、難以認識的。而我個人採取的步驟是，把一種思想和另一種思想對照，以顯現思想中的未思部份。當我們說，哲學是由某一種立場出發，這是一種受到承認的、被接受的立場；而哲學由某一個立場出發，這是可以接受的，因為我們的思想必然由某一個未思出發。

明：我想說明的是，就在這個過程中，我們看到一種有關哲學的理論出現了，它作用在我所謂的後設層次中。而這至少是一種有關思想的可能性的理論，其中的概念不只有「立場選擇」，還有前面提到的「皺褶」、「可理解性」等等。這些概念是怎麼出現的呢？

蓮：我們可以由「漠然」(in-différence)這個詞開始，也就是說在「差異」(différence)的上游，還有「漠然」。當我在中國和歐洲思想之間進行對照的時候，也就是說，在閱讀中國文本的時候，同時提出歐洲思想中可以對此加以理解或質疑的部份時，而這時便產生了一種由斜面切入的掌握 (prise)，可以思考兩個文本之中各自的「未思」。因為我認為，在一種思想上溯其未思是困難的、或者是無法完整的。因此當我們能夠使得一種「外部」出現的時候，便能產生一種策略性的、操作性的方便法門。透過它，我更能以更從容、更輕易的方式來上溯我據以思考的出發點。因為通常我據以出發而思考的，乃是我不加以思考者。

明：我想這一點您解釋得很好，尤其是由「策略」的觀點出發來談。我的問題是，這些後設概念似乎是在一路開展的路途之中才出現的。這些概念，比如說皺褶、可理解性、解構。我還是要回到前面的問題，這些問題是「怎麼樣」出現的？它們是不是和其它當代的思想家有關呢？不然我們好像很難解釋它們如何出現？

蓮：首先，皺褶(pli)和德勒茲無關，雖然他是當代最偉大的哲學家之一。也就是說，當德勒茲使用這個詞語的時候，他和我的方式是不同的。對我來說，皺褶含帶著一種理論形成共態的外顯特質(le relief d'une configuration théorique)。它說明了其中有一種可思考者的同一編織(tissu)。也就是說，在其底蘊處，如果可以說有中國思想或歐洲思想的皺褶，那是因為底下有一個共同的可思者編織。也就是，不論是研究中國思想或歐洲哲學，我仍然停留於可理解者的領域之中。那麼就可以說有一種「共同」的可思者編織。我強調這一點，因為我完全拒絕的是，當我談中國時，我必須改宗認教、甚至漢化。這是我不要作的。

明：這屬於我們前面所談到的立場選擇之一。

蓮：是的。對我來說，兩邊都有可理解者，這才是最基要的。而且是同一個層次的可理解性。我使用這個概念，因為我認為把中國思想當作是神秘主義的，而歐洲思想是理性主義的，這是錯誤的。在兩邊都有各自的合理一致性。我這樣作也在於反對各種異國情調的狂熱，各種也許有其解放功能但完全缺乏反省的消費。因此皺褶對我來說意謂著，各種我們據以思考者的外顯表面特質，但在其下卻有一種共同的可思者的編織物。

至於「可理解性」(intelligibilité)，這是一個我頗為珍視的詞語，因為「理性」太偏狹，留有太多歐洲思想史的痕跡；「真理」也具有太多歐洲所偏執固置者的留痕。而「可理解性」這個詞在中國和歐洲的脈絡中都可以適用。這正意謂著一種可思者的編織物。比如中國的「理」，我可以用「可理解性」這個詞來解說。我認為，在人類之中，有一種智性，理解力(intelligence)，它在兩者間都有其流轉。中國也有進入這種理解力的途徑。那麼，如果我使用這個字眼的複數形，那麼我意謂著存有不同的邏輯一致性模式，或者特別發達於歐洲，或者特別發展於中國。但它們仍都是可以理解的。當我說有「一種」可理解性時，我意謂有一種特殊的「可理解者」的形成共態(configuration)。形成共態表示在其中所有的項目如何相互聯繫。比如我曾論證，歐洲的「自由」概念，如何依賴和「神」相關的思想。如果由歐洲內部的觀點出發，我們不太會把和神相關的思想與自由的概念相聯繫，但如果由中國來看歐洲，那我們便會看到有關「絕對」、「彼岸世界」、「超越」的思想等等，如何協助建構有關自由的「理想」。這是一種脫離「過程世界」(monde du processus)的方式。

至於「解構」(déconstruction)，這很明白是一個摘取來的字詞。這很明白是來自於歐洲哲學中由海德格、列維納斯及德希達所建立的傳統。哲學在每一個世紀都

各自有它特定的主導模式，在十八世紀是批判(*la critique*)，比如康德、十九世紀是懷疑(*soupçon*)，比如馬克斯、尼采、二十世紀則是解構。這是一個世紀的整體傾向。我不知道在台北是否把這一點說明清楚：解構在二十世紀是一種距離化的操作，把存有論傳統距離化，因而涉及了某一些形上學選擇的距離化。但這種距離化卻使其中的每個哲學家，重新背靠於希伯萊傳統。這是我認為重要的。海德格、德希達、列維納斯皆是如此。如果我們和希臘採取距離，我們便會重新以希伯萊作為依靠。

明：即使海德格也是如此？

蓮：當然、當然。有關海德格，曾有一本著作稱作《未受思考的債務》(*La dette impensée*)，便是在顯現海德格對猶太思想的「未思債務」。<sup>5</sup>歐洲哲學的大擺盪，乃是介於雅典和耶路撒冷之間。比如十九世紀，在黑格爾的哲學中，便有希臘的幸福和聖經中的苦難意識間的擺盪。尼采也談這些，一邊是希臘，但另一邊他也談猶太的怨憎(*ressentiment*)。直到齊克果，他把蘇格拉底和亞伯拉罕對立起來。十九世紀的偉大哲學家，便是這樣在希臘的端點和猶太的端點之間擺盪。到了二十世紀，我們看到這裡面產生了變化，和希臘採取了距離，如此就會回到希伯萊的依靠中，有時這是有意識的作為，但通常不被人注意。無論如何，在解構哲學中，便發生了這樣的狀況。我覺得重要的，便是如何脫離這種大擺盪。如何讓我們聆聽另一種原創的思維，它並不由前述兩個端點出發，而那曾是歐洲思想一直據以出發的端點。



<sup>5</sup> Marlène Zahader. *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris : Seuil, 1990.

