

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 由“以中國為方法”談起

Echoes on "China as Method"

doi:10.6752/JCS.200806/SP_(6).0013

文化研究, (6_S), 2008

Router: A Journal of Cultural Studies, (6_S), 2008

作者/Author：林志明(Chi-Ming Lin)

頁數/Page：165-173

出版日期/Publication Date：2008/06

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.200806/SP_\(6\).0013](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200806/SP_(6).0013)



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



子安宣邦思想論壇

《文化研究》第六期（增刊）（2008年夏季）：165-173

由「以中國為方法」談起 Echoes on “China as method”

林志明

Chi-Ming Lin

台北教育大學藝術學系副教授

在子安宣邦此次發表的演說〈「亞洲」這條抵抗線的可能性：省思東亞的近代〉一文中，提及了溝口雄三1989年的一本著作《作為方法的中國》，子安宣邦並加以詮釋及批評。在演說之後，回應之中何乏筆則提到法國哲學家余蓮(François Jullien)也是「以中國為方法」，並認為如此卻導致無法思考中國的現代性。關於這兩個命題，首先余蓮是否以「以中國為方法」，以及如此認定之後隨之而來的思想後果，筆者認為其中尚有許多細膩之處有待加以探討；而第二個命題則涉及到有關余蓮思想整體評價的問題，筆者雖然與何乏筆就這個問題於今年春天誠品講堂的系列對話中已有討論，並將整理於中研院中國文哲所《通訊》之中出版，但由於從前一個命題延伸下來談，不失為一個再次對話的可能，故提筆作此短文，希望能側面地提供此期《文化研究》子安宣邦思想論壇一些開展的空間和迴響漣漪。

一、「我不喜歡『方法論』這個字眼……」

作為這一節小標題的這段話來自余蓮和馬爾塞斯(Thierry Marchaisse)於2000年出版的對話錄作品。¹回到對話的脈絡，在書中扮

1 François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors(La Chine): Entretiens d'extrême-occident*, Paris, Seuil, 2000, p. 246。此書有彩色封面及黃皮封面兩個版本，雖然出版日期同樣寫著2000年11月，但據余蓮本人表示，黃皮本校

演提問者角色的馬爾塞斯首先引述了余蓮《道德對話錄》(*Dialogue sur la morale*)中「敬告讀者」的一段話：

我們很清楚週期性地威脅哲學的，正是喪失了有分量的爭論目標(enjeu)，因為它被封閉在其論辯之中。而在這裡，「中國」的功效是重新打開；它有助於取得後撤距離，由外部來進行思考。它不是另一個有待編目的大抽屜，而是成爲一個理論工具（因而，由對象，漢學 [la sinologie] 成爲方法）。²

馬爾塞斯由這裡開始說道，這段話有趣的是可以出現在余蓮的所有書籍之前，但另一方面，即使余蓮給予漢學這樣的一個方法論和哲學的功能，他卻從未爲此方法論寫過一本專著。

余蓮的回應首先就是說他不喜歡「方法論」(*méthodologie*)一詞，而希望簡單就用「方法」(*méthode*)這個字眼。他說明這種有關其「方法論」或「方法」的專著，不但是一個高貴的文類，也可避免不少誤解，但又緊接著說，但這樣的著作也會顯得「造作」(*artificial*)，他只想先展開其「工作」（必須先通過我的工地），接著再說，「瞧，這就是我嘗試作的，這就是我嘗試在其中發掘的。」³

由這裡簡短引述的一段對話中——相關的對話還很長，這裡只先引述其開頭的部分——讀者可以感受到余蓮對「方法論」，甚至「方法」持有保留態度。而和我們直接相關的是，精確地說，並沒有以「中國」作爲「方法」這樣的說法存在，有的只是以「漢學」作爲方法，而「中國」被命名爲一項理論工具(*un outil théorique*)。在他的好友夏堤耶(Pierre Chartier)於2004年11月來台宣讀的一篇論文裡，則稱中國爲一項「理論操作元素」(*opérateur théorique*)。⁴「中國」在余

正了一些錯誤，所以本文引述以黃皮本爲準。另本書有簡體版中譯本，但余蓮曾在書前表示譯文有許多問題，容易導致誤解，因此不爲本文所採用。

2 同註1, p. 245。

3 同註1, p. 246。

4 Pierre Chartier, "Lire de près et de loin : la Chine comme opérateur théorique," in *Le Détour et l'accès: la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident—la contribution française (Actes du colloque : Deuxième Colloque*

蓮的「方法」中的位置，不論是它被稱為「外部」、「異質空間」、「理論工具」、「理論操作元素」等等涉及到其「方法」的內容面而言的討論，乃是本文不擬探究的方向（這不免於長篇大論而主要文本已有中譯⁵，雖然在討論相關主題的過程不免展現一、二面向），反而是余蓮在以上這一段對話中所流露出來的，對於「方法論」甚至「方法」這概念本身某種不信任或保留態度，才是筆者這裡想要繼續抽引其線索的工作場域。這背後的閱讀假設是，不論是談論「亞洲作為方法」或「中國作為方法」，如不探究「方法」一詞的思想根源，則其背後所含帶的差異哲學背景及意識形態立場（關於普同和齊一之間的劃分），都有可能因為對思想工具的反省不夠深入，而失去了再激進化的契機。換句話說，論者提出以亞洲或中國為「方法」的主張，而「方法」本身卻可能是一個極富歐洲思想傳統的概念字眼，含帶著整個歐洲近代哲學的基本主張，如我們不反省這個問題，則又有重新落入歐洲思想全球化進程的危險（這一點應可也讓讀者敏感於子安宜邦對於竹內好所提「作為方法的亞細亞」或溝口雄三所提「作為方法的中國」這兩個命題所保持的距離）。

還是讓我們回到對話中的鮮活場面吧：因為對話者是在法語的語境中探討和「方法」相關的議題，話題很快地便轉向了法語哲學的奠基者笛卡爾(René Descartes)及其《方法論》(*Discours de la méthode*)⁶之上。馬爾塞斯說了一個相關的小故事：話說漢學大師戴密

international de Sinologie de l'Université Fu jen)；〈近讀與遠觀：中國作為余蓮思想中的理論操作元素〉（林志明譯），收錄於《輔仁大學第二屆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」》，林志明、魏思齊(Zbigniew Wesolowski)編，台北：輔仁大學出版社，2005，頁203-244。

5 François Jullien, "De la Grèce à la Chine, aller-retour: Propositions," in *Le Détour et l'accès: la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident—la contribution française (Actes du colloque: Deuxième Colloque international de Sinologie de l'Université Fu jen)*；〈由希臘繞道中國，往而復返：基本主張〉（林志明譯），收錄於《輔仁大學第二屆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」》，林志明、魏思齊(Zbigniew Wesolowski)編，台北：輔仁大學出版社，2005，頁37-87。

6 此書的副題是 *pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*，因

微(Demiéville)曾在中國教授法文，他想由笛卡爾《方法論》入門最好，結果卻是大失敗。⁷對這一點，余蓮的回應對於已熟讀法國當代差異哲學的讀者（尤其是德勒茲〔Gilles Deleuze〕的《差異與重複》〔*Différence et répétition*, 1968〕）是可以猜想得到：雖然《方法論》一開始談的主題是理性（*bon sens*，直譯可作「良善的辨別力」），並將它當作是「世界上最能被共享的事物」，而且文本也沒有任何術語或文獻引述，因此應該是一個「簡單」的文本，但在中國教授它卻會遭遇最嚴重的障礙，「甚至搞不清楚抗拒它的是什麼」。⁸結論是強調清晰、明確和正確步驟的笛卡爾哲學反而是最難在中國傳遞的西方哲學。對於這個現象解釋，也不是常識所認為的缺乏理性或科學的一種模糊智識，而是要反過來省思當笛卡爾說「我思故我在」時，即使是在所有的判斷之前（笛卡爾想要由所有的偏見〔*préjugé*，前判斷〕中解放出來），也仍然要設立一個抽象但明示的「我」，接受有一種活動稱作「思考」，有一種演繹邏輯的「故」，以及「存在」等，而這說明了在談「我思」時，其實是一個比「前判斷」更上游的「我們」在思考（不只來自語言或意識形態，更是來自一個還更加隱含的範疇，更原初的劃分）。⁹因此對於余蓮而言，繞行中國的「目的」乃是要比《方法論》更往上游走：「我對於行經中國的旅程期待的，乃是要深入到我思(*cogito*)的底層，上溯它的未思(*impensé*)。」¹⁰

在這些對於《方法論》的迴照分析之後，我們已可理解余蓮對於「方法」或「方法論」的保留態度：因為它過度地和西方近代哲學的基礎預設產生連帶。但餘下來的問題是：「方法」這個字眼仍為他所採用，那麼是在什麼樣的意義下使用的？在對話後端，「方法」這個字眼仍受到重用（小節標題是「以方法性對抗異國情調」〔1a

此完整書名是《良好運用理性並在科學中尋求真理的方法的論述》，原文先以法文於1637年出版，後譯為拉丁文於1656年於阿姆斯特丹出版。

7 同註1, p. 249。

8 同註1。

9 同註1。

10 同註1, p. 251。

méthodique contre l'exotique])，但已恢復它在希臘文中的字根意義：methodos中的odos意謂著某種路徑，並指向其中的重大導向及階段。¹¹

二、「我對中國的使用比較不是方法性的而是策略性的。」¹²

關於何乏筆的第二個論點，即他所謂余蓮「以中國作為方法」（前面本文的討論希望能讓讀者了解這樣的前提過於籠統，其中有許多細膩的線索尚待釐清），卻導致「無法思考中國的現代性」。關於這個論點，如前所述，會涉及余蓮思想和工作的整體評價，這裡應不是討論它的最佳場所。筆者只想提出兩個反應，但仍期待它們也將有助於探討「以中國為方法」這個主要的問題。

首先，「無法思考」是一個很嚴重的批評，它必須經過細密的論證。它也有一些預設，在討論思想的時候值得深究。當余蓮本人在對照中國和歐洲的思想傳統時，曾經使用「未思」這樣的術語，指的是思想據以思考，卻因為要維持其運作，而失去思想能力的上游事物。¹³由此反向地去問余蓮的思想方式中是否有其本身的「未思」，乃是一個合法而深刻的提問。然而一個關鍵的地方也在於此，由「未思」到原則性的「無法思考」(impensable)仍有一段距離。我認為這也是為什麼余蓮在進行了歐洲和中國思想傳統的許多間距(écarts)對照之後，仍然提出存有一種「共同的可理解性」（以原則而言，可理解是共同共享的）¹⁴原則的深意所在。正如他的對話者馬爾塞斯所反應的，「淡」的正面價值，過去在歐洲未曾被想像，甚至無法想像，但就在同時，它又是可思的(pensable)。「因為必須同時把握兩者，

11 同註1, p. 283。康德的著名提問，「如何在思想中找到導向」，也在對話中被提起過，見p. 248。

12 同註1, p. 254。

13 同註5, 頁50、75。

14 同註5, 頁64、86。

這是一個他異的地域（中國），但它同時又具有可以進入的性質(son accessibilité)，它對我們**成爲**可理解的……」¹⁵。以余蓮自己的話說，他的工作是構成一個問題網絡，使它「就像一張張開在歐洲和中國之間的網，逐漸地伸展開來，而我就試著用這張網來捕捉它們的未思。這便導出一種有系統的去範疇化和再範疇化的工作，目標是要打開我們的智性，並且重新形塑可思的場域。」¹⁶

原則的問題談完後，接下來應是要就著文獻來判斷(juger sur pieces)的時刻了。就文獻的角度，這個說法（導致無法思考中國的現代性）是站不住腳的，甚至可以說是否認事實的(denegation)。由文獻來看，余蓮最早的出版乃是他的魯迅研究，這是和中國現代性直接相關的問題。¹⁷雖然他後來的工作領域集中於中國上古的思想及其後續詮釋發展（比如對王夫之的探討），不過對於現代中國的發言和關心仍然散見於其書籍及行動之中。到了2000年之後，他的寫作更直接地面對了許多當代的問題，比如在《畫中影》(*L'Ombre au tableau*)¹⁸一書中探討否定性的問題，而2008年的《論普同、齊一、共同及文化間的對話》(*De l'Universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*)，更是面對全球化情境直接地處理文化對話的相關基本概念，因而也觸及許多和現代中國及當代中國的相關的問題（比如人權概念的引入¹⁹、齊一化情境下產生的本土主義、漢語文化圈、中國精神及亞洲價值等反彈²⁰）。

15 同註1，p. 248。

16 同註5，頁51、76。

17 François Jullien, *Lu Xun: Ecriture et Révolution*, Paris, PENS, 1979。這本著作的論文版本爲*Encre de Chine: La révolution et sa lettre*(1978)及魯迅《朝花夕拾》(1976)和《華蓋集》(1978)兩本作品的法文譯著，皆爲瑞士洛桑Alfred Eibel出版社出版。余蓮在他的博士論文中以記號學「方法」研究了魯迅的「文本」。附帶一提，「中國」對余蓮而言，首先是「文本集合」(corpus)，但是是一個「開放的，持續變化的」文本。同註1，p. 41。

18 François Jullien, *L'Ombre au tableau: Du mal ou du négatif*, Paris, Seuil, 2004.

19 François Jullien, *De l'Universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008, pp. 174-175.

20 同註19，p. 256。

雖然對於一位討論者未加論證而拋出來的一個說法，其實是可以不必長篇大論地舉證回應（過度反應和否定事實都是待探討的徵兆）；不過，由此引發的思考，或許仍有它的價值。在民主政體在中國的過去及未來的問題上，余蓮最近在一次的回應中，作了相當完整的陳述，值得我們關注。在簡述他的說法之後，本文也將重新聚焦回到「方法」的問題上來。

就民主政體的討論上，余蓮的討論方式是首先回到古希臘的民主政體，並且提出它建立於五個基礎：1. 援用模範化(modélisation)甚至數學化的程序來建立公民的平等；2. 對於說服具有信心：公開演說是其中主要的導引向度而政治人物為演說家；3. 對於辯論及對抗進行明白有效地組織，在空間分佈上讓每一個參與辯論者可以具有同樣的說話時間，並進行贊成或反對的陳述（今日的電視辯論仍沿襲此一模式）；4. 使用投票的方式來進行決定和派任；5. 民主政體本身經由和其它政體「形式」相比較來凸顯其自身；而直到今日我們仍持續聽到民主也許不是理想的政體，但一定是「最不壞」的政體。²¹

對余蓮而言，過去的中國：1. 雖曾思考過一種「置入平等」的社會形式（莊子的「齊」，孟子的「均」及墨家等思潮），但這並非一種數學的方式，也不能用來計算投票數及論證；2. 並未發展出以說服為目的修辭學，辯論大多定位於廟堂之上而非在廣場上公開進行；3. 對於面對面的，直來直往的對話雖然有所認識，卻傾向於避免，認為不具生產性；受推薦的方式是使用例證來進行影響或採取旁敲側擊、隱微的批評；4. 偏愛以能力（競試）或薦舉的方式取才；5. 除了王道之外，並沒思考其它的政體，因為唯一的其它選項只有無政府狀態；而今日中國共產黨政權之所以能夠維持，正是因為有賴於此單一秩序原則，但完全反置了它的政治路線。²²

最後，在說明這種缺乏民主基礎的文化傳統之外，余蓮仍加上兩

21 François Jullien, *Chemin faisant, connaître la chine, relancer la philosophie*, Paris, Seuil, 2007, p. 129.

22 同註21, pp. 129-130。

個補充：1.當代中國的思想家（新儒家）不困難地即能舉出過去中國亦有以民為本的思想，以及統治者和受統治者間的相互調節，尤其是透過給予對權力的批評一合法的地位（比如毛主義終結前的天安門大字報）；2.歐洲的概念如人權已經有效地過渡到中國，並對今日的年輕人產生訴求。²³

以上簡要地說明余蓮就中國民主的過去與未來相關文化和思想元素的對照分析，除了再一次彰顯他並非無能力或迴避思考中國當代的問題之外，除了讓我們可以比較完整地以一個重要的問題來檢視他思想的當代意義之外，我們也可看到他過去的工作成果如何在其中成為資源（對於筆者而言，余蓮的工作成果是一些具有潛力的思想資源，而其效用，端看我們能把它繼續延展發揮到什麼程度；而如果我們不把他當作一個對所有問題都能提供答案的「思想導師」(maître à penser)——這應是他所要避免的，當他強調他的工作都是區域性地進行——那麼，我們和這個思想資源也可以保持一種比較自在的關係)。筆者也認為，就他對民主政體提出的分析而言，除了言說模式的分析是他著力甚深並有不少成果的領域外，一個重要的貢獻便是他回溯到民主政體如何依憑古希臘思想所發展出來的思想資源（或稱可理解性模式）：比如「形式」與「形式的比較」，比如這五個線索中第一個被提到的「模範化」程序。²⁴

由這裡，我們可以回到「方法」的討論上，並且結束這篇短文。當我們仔細閱讀余蓮的用語選擇，常會發現，當他提到他的「方法」，便會產生用「策略」加以取代說明的改正：除了作為本節小標題的引句之外，比如他陳述他之所以繞行中國，「其功能……是方法性的；或者，它更應該說是策略性的。」²⁵對於這一個現象的理解，「模範化」程序的解說占著重要的位置。關於「方法」，我們可以把它理解為達到目標的過程、手段，這時它的意義只是和「辦法」一

23 同註21，pp. 130-131。

24 同註1，p. 268。

25 同註5，頁50、75。

致，是個解決之道，處理之道（「想辦法」、「有辦法」）。但當方法被和希臘文的methodos及其以降的method連結在一起，它又不只是如此，比如英文methodic(ally)，法文méthodique(ment)，指的是有組織、有條理地去進行一件事。回到methodos的「路徑」意象，那便是一條有特定的導向，並有固定階段的道路。在這個導向的意象裡，模範以及構成它的「模範化」程序便是很根底及核心的事物：建構一個理想的形式(eidos)，再把它當作目的(telos)，接著再以行為使它成為事實。²⁶這一個手勢，以及隨之而來的「理論－實踐」對偶，余蓮把它當作是現代西方最重要的特徵之一（他甚至加上，也可能是當前世界最重要的特徵，如果世界變成西方為標準）。²⁷要走出這個圖式，這個深印的思想皺折，他認為中國思想中有關形勢，有關順勢而為的思想方式可以協助，而這特別表達於有關策略，甚至戰略的思考之中（比如「兵無定法、惟因勢而成」）。

後記：筆者曾就余蓮為何偏好使用「策略」一詞就教於他本人，究竟策略對他意味著什麼？他的回答是，當我們使用「戰略」或「策略」一詞，就是意識到眼前有敵人存在、意識到障礙的存在，而「方法」並未意識到這一點，它是勇往直前、直朝理想的。這對於子安宣邦在他的演講標題中，將「方法」置換為具有戰略或對抗意味的「抵抗線」，這一點或可作一註腳。

26 François Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1996, p. 11.

27 同註26, p. 13。