

在「未思」之間相遇

自朱利安與楊儒賓的「間-談」(dia-logue)

打開思想的未來

主持：賴錫三

與談：朱利安(François Jullien)、楊儒賓

口譯：卓立

日期：二〇二四年五月二十八日

地點：國立成功大學文學院

賴錫三

各位朋友，在今天對談之前，我想先感謝主辦單位，在翁文嫻透過和朱利安的友誼及努力，邀請朱利安再度來到成功大學，尤其透過卓立的翻譯而把他的思想帶到臺灣來，和臺灣當地的知識份子深入交流。我們期待這種思想交流，能成為臺灣思想界的一股風。在我介紹兩位與談者之前，讓我先跟各位朋友報告今天進行的步驟。首先我會介紹兩位與談者，再來我會拋磚引玉提出四個小問題來邀請兩位回應，並讓兩位與談人先把彼此的想法完整的陳述。之後，我們會有一個短暫的休息時間。再進入第二個階段，邀請兩位與談者，面對面進行真正的間談。如果我們有多餘的時間，也歡迎各位朋友們參與提問。好的，那我們掌聲歡迎兩位講者。

現場的朋友，還有線上的朋友，容我用 PPT 精要地介紹於朱利安跟楊儒賓：

第一位是朱利安，你們看這張照片的姿勢非常帥，顯示哲學家的風骨、哲學家的氣韻，照片非常傳神地把朱利安的哲學風采氣展示了出來，主辦單位準備得非常好。朱利安曾在巴黎師範高校精研希臘哲學，一九七〇年代他也曾經來香港的新亞書院跟當代新儒家幾位大師研讀中國思想。一九八三年獲得法國國家東亞研究博士文憑。他也曾經擔任法國若干重要研究機構的主管，例如巴黎的迪德羅大學東亞研究部主任(1990-2000)，曾任巴黎國際哲學院院長(1995-1998)……也擔任過當代思想研究院院長以及葛蘭言研究中心主任。還曾擔任法國大學研究院資深院士(2001-2011)。他的著作已經翻譯成數十個國家的語言了，他曾獲得巴黎人文之家基金會「他者性」的講座，漢娜·鄂蘭政治思想獎，以及法蘭西科學院哲學大獎。

另一位與談者是楊儒賓。楊老師這張照片我想不能用帥去形容他（聽眾都笑了），你看那憂國憂民的樣子，好像要為往聖繼絕學，為萬世開太平的大儒氣象，這是我們都非常熟悉的楊儒賓楊老師。他是清華大學哲學研究所的講座教授（也是中央研究院院士）。他的許多本著作，都在臺灣、在華人世界影響深遠，比如說《儒家身體觀》開啟了整個身體、氣論的論述；而《儒門內的莊子》則是獲得國科會人文學門近三十年來最有影響力專書獎，而他這幾年出版的《1949 禮讚》、《思考中華民國》、《多少蓬萊舊事》，也已經從歷史、文化角度，介入了中華民國-臺灣當前的政治時局困境。據我所知，《思考中華民國》這本書正在被翻譯成英文和日文。而楊老師本人也從事翻譯，他曾翻譯榮格的《東洋的心理學》，史泰司的《冥契主義與哲學》，還編輯了許多學術的學術論文集。大家都知道他還是一位收藏家，收藏了非常多重要的歷史文獻檔案，背後都有高度的歷史關懷、文化意識，並把諸多珍藏捐給了清華大學而成立了清華文物館，並針對這些文物舉行展覽，藉由展覽進行公共議題的論述和介入。

在兩位重量級學者「之間」，我突然覺得自己非常的渺小（聽眾笑了）。「之間」這個概念因為朱利安的關係，現在顯題化為重要的哲學概念了。我底下先拋出四個小磚頭，希望引發出真正的玉來，讓他們藉由這四個小問題，在第一階段的有限時間內，盡量把自家的想法較為完整地呈現出來，以做為第二個階段的「問談」做基礎，以進行具有張力的「兩行」對話。底下就丟出我的四個小磚頭：

第一個磚頭，我想為大家提出來的第一個問題：朱利安與楊儒賓二位老師，您們兩位最近都出版了新作：朱利安的《摩西或中華》和楊儒賓的《思考中華民國》，這兩本書都不約而同地出現了「中華」這個概念，這一概念在兩位著作中，在我的觀察裏主要基底還是放在「文明」或「文化」的脈絡。首先想請教兩位的是：「中華」這一個「文化」概念，在兩位的著作中，主要的核心意義是什麼？它想要回應什麼根本問題或者時代挑戰？

第二個磚頭是，在順著朱利安的思維下我提出了第二個問題：如何批判性地來思考所謂的「普世」(universal)或「普世價值」這一概念？「西方」，我做了引號，「西方」在朱利安的表述下還是和「歐洲」做出細微區分，西方是個具有意識型態化的概念，也是個價值概念。然而西方的全球化、西方的帶來的現代性的全球化，所謂西方文化的內涵——比如近現代以來的「民主」「科學」，乃至當前的「全球化」——可以代表普世價值嗎？西方很多的知識分子認為這是「普世價值」。如何可能超越「普世價值」所預設的同質性、同一性的形上性格與權力性格？「文化與文化」之間，如何「面對面」？朱利安總強調需要相互的注視。所以等下我們也期待兩位與談者，不只面對面還應該相互注視，在問談中相互轉化。

第三個提問是：我們知道朱利安一直認為，「差異」這個概念的上游跟下游，都很難避免「同一性」的靜態設定，因此他提出一個很獨創的概念叫「間距」。昨天的演講他也再三提到，他雖然欽佩歐洲當代學者，從海德格到傅柯、德希達等等，主要從差異的角度去解構西方形上學。可是他認為「間距」這個概念，能夠對「差異」概念背後所殘留的細微形上學限制，做出更根本的突破。所以他另外提出「間距」這個概念，想要避開同一性形上學暴力，或避開文化相對主義的靜態限制。他所描述的那種具有「不可化約的張力」與「面對面」的「間距」，期待相互對照又相互反思的「之間」，對我來說，幾乎頗為類似《莊子》所描述的「兩行」(兩者面對面)，在《齊物論》描述如何面對是非不同立場，怎麼樣能讓雙方的是非能夠彼此揭露相互對照，讓雙方能夠相互傾聽對方，這一方走得過去，另一方也走得過來，這種「兩行」得要兩者可以面對面。還有「環中」是為了打開「之間」這個能讓思想再度位移或轉化的「餘地」，「餘地」敞開了「思想與思想，文化與文化」之間，可能再行變化、再行更新的「非-空間」。在《摩西或中

華》這本書裏，朱利安也討論中國先秦的「道」、「天」這些概念，特別針對「道」這個概念有許多創造性的闡述。如果以「道」這個概念來描述的話，也就是《莊子》所主張的「恢愜譎怪，道通為一」，這裏面有「道」、有「通」、有「一」，也有「恢愜譎怪」千差萬別的多元的差異，那怎麼理解「恢愜譎怪，道通為一」的「道通」或「通道」？在中國哲學的大傳統裏面，大家都用「道」，道也有可能朝向「以一統多」這種偏向於「道統」的解釋，當然「道統」也可以是開放性（容納性）的道統，這個可以爭論，「恢愜譎怪，道通為一」也可能朝向「多元不悖，共生共榮」的「通道」來理解。那麼想請教兩位，對於「道統」和「道通」（或「通道」）的看法？這個地方自然也會牽涉朱利安強調的「相合」和「去相合」的思考方式，以及對思考方式的批判反思。

那麼第四個小磚頭是這樣的，朱利安曾經對美國的政治學家杭廷頓(Samuel P. Huntington, 1927-2008)有一個尖銳批評——我們知道杭廷頓有一本非常重要的書，就是談政治秩序背後的文明衝突問題——但朱利安認為他還是用「差異和同一」這組概念，來描述幾大文明。比如西方的基督教文明，阿拉伯的伊斯蘭文明，中華的儒家文明，印度的印度教文明……等等，結果這幾大文明似乎只能被關在自身的同一性孤立狀態，因此對杭廷頓來說文明之間的遭遇，只能被他描述為競爭，甚至是 clash 的狀態，也就是文明之間衝突。想請問兩位的是，在兩位所提出的中華的這個脈絡下，中華思想的諸多古典資源中，如何可能提供我們思考：文化與文化的相互遭遇，要如何避免「一分為二」的敵我鬥爭？又要如何才能夠進入無法取消的張力，可是張力並不走向一分為二的極端鬥爭，而是打開「二而不二」的「之間」通道，以邀請雙方進行創造性的共享或轉化？

好，我先拋出四個磚頭。然後底下就先請卓立來代替朱利安口譯，來發表他對這些問題的回應。

朱利安 | 卓立

再次謝謝你們的邀請與舉辦這次的對談。^[1] 今天的演講分為兩大部分：第一個部分是如何討論文化多元性；第二部分談到說政治方面的應用。如何討論文化多元性，第一點是：普世、一樣、共通（共享）。

在進入這場討論之前，必須先說明所使用的詞彙之意涵，否則，我們將不知所云（陷入困境）。首先要釐清的是「普世」、「一樣」、「共通（共同）」這三個互相競爭的詞彙。因為我們不僅可能把它們混為一談，我們也必須清掉它們當中每一個字所纏繞的張冠李戴之情形。在這個三角形的頂端是「普世（普世的）」（l'universel），這個普世本身其實有兩種涵義但是應該加以區分，如果不做這個分辨，我們就無法理解該字的「刀刃（即鋒利）」來自何處，也無法了解普世對社會的重要性。這個字的狹義來自觀察，侷限於經歷，就是說在我們所能觀察的範圍當中，我們觀察結論得出該情況總是如此。這種意思屬於普遍性的（普及性的）。它不會製造問題也不會牴觸[任何人事]。然而，普世的也具有一種強而有力的涵義，是嚴謹或一絲不苟的普世性；在歐洲，我們（指歐洲人）使嚴謹的普世性成了思想上的[嚴格]要求，亦即在任何經驗確認之前，甚至免除了經驗確認，我們一開始就提出某事物「本應」如是(*doit être ainsi*)。就是說，非但該事物迄今總是如此，它不會不如是。這種「普世的」不僅不再屬於普遍性的，它甚且出於必要性的；這種普世不是出於事實而是（先驗地）應該如是；它不是對照（比較）出來的而是絕對性的；它既是廣泛的也具有不得不如此的性質。希臘人就是把科學的可能性建立在這種強而有力並嚴謹的普世涵義上面；古典歐洲便是把數學上的嚴謹普世性運用在物理學上面(牛頓)，從而建構了「萬有定律」，其所帶來的成就是眾所周知的。

然而，從此之後我們也經歷了後面這個重要的經驗。它甚至是我們的時代當中具有決定性的經歷之一，就是，這種普世性的要求，這種曾經推動了歐洲科學發展並且是古典道德所呼求的普世，我們（指歐洲人）今天在與其他文化相遇當中才發現它並非放諸四海皆準的，而是獨一無二的(*singulière*)，^[2] 是歐洲文化史固有的，這正好與普世相反。首先要問的是，當我們走出了歐洲，我們怎麼翻譯“l'universel”？普世的嚴格要求，我們過去舒服地把它放入我們的「信念」裏，位於我們的理所當然之原則層面上；此後它終於再次突顯出來，走出了它的平庸；它這個時候看起來具有發動力、大胆甚至勇於探險的。我們甚至從歐洲外部發現了它真的很奇特。

第二個觀念是「一樣」。「一樣」(*notion d'uniforme*)觀念也是混淆不清的。我們的確會以為它是普世的實現和完成。但是事實上它卻是普世的反面，

或者我會說它是普世的倒錯狀況。因為一樣的**不是**來自理性所需而是來自生產需要，所以它只是標準樣版。它並非出自必要性而是出於**便利性**，一樣的難道不是以最廉價的方式生產的嗎？普世「轉向元一」，元一是普世的理想終點；一樣的只是同一[樣式]的重複，不再具有發明力。然而，這個混淆今天更危險，因為全球化，我們此後看到世界到處不斷地製造並傳播著同樣的東西。因為我們看到的只有這些同樣的東西，到處都是它們，我們就以為它們有合法的普世性，即具有原則上的必要性；可是，它們其實只屬於廣大的市場，它們的合法性只在經濟上。不能因為人們的生活模式、物品和貨物的一樣性，以及論述和輿論的一樣性，並有技術和傳媒的加持，造成地球上到處都看得到它們，就以為它們就是普世的。我們處處碰到它們，這反而使它們缺乏「應是」(un devoir être)。

普世的出自邏輯，一樣的屬於經濟，第三個概念是「共通(共享)」則有政治維度，即凡是分享的就是共享。[古]希臘人就是從這個概念出發去形構[他們的]城邦。不同於一樣的，共通(共享)不是相似；今天全球化強加的一樣化使這個區分更為重要，由於我們曾以為共通(共享)就是削減成相似，換句話說，就是經由「同化」而變成相似。然而，這種相似的共通(共享)，即便是一種共同，卻是貧乏的。這是為何與其相反的，必須推動不是相似的共通(共享)，唯有這樣的共通(共享)才是緊湊的(具有張力)，並有生產力。此處我將呼籲的是這種共通(共享)。因為只有這種並非相似的共通才有實效(會產生作用的)。或如[法國藝術家]布拉格(Georges Braque, 1882-1963)說的：「共通是真的，相似是假的」。他(布拉格)舉兩位畫家為例來說明那句話：「涂伊貝爾(Paul Désiré Trouillebert, 1831-1900)[的畫作]很像科侯(Jean-Baptiste Camille Corot, 1796-1875)的，但是他們毫無共通之處」。今天，這點極為關鍵，不論共享的羣體規模大小如何——城邦、國家或全人類，我們只有推動一種不被削減成同一樣式的共享，這種共同體所共享的內容才會具有活力，實實在在地讓人得以分享。

共享(共通)作為這理論三角形的一邊，它不像普世，它不是頒布的。一方面，它可以是給予的，就像我的家人所共享的或我「國」人們所共享的，這樣的共享在我出生時就給我了。另一方面，共享也可以是出自人的決定，就像某個政治運動、某個協會或某個政黨所共享的，就是所有的集體參與

者所共同分享的[理念或價值]。如是，這種分享乃漸次擴散出去：我和親友共享著一些事物，我和國人共享著一些東西，我和與我說著同樣語言的人分享著一些事物，我也和所有的人共享著一些東西，甚至和動物以及更廣泛地與所有的生物共享著一些事物；環保意識所關注的是最後這種最廣泛的共享現象。共享原則上確實是廣延性的。但是，如此的「共享」也有其曖昧之處。因為界定一種分享的界限也可能反轉成與分享相反的排斥。該界限會翻轉成邊界，把所有不屬於界限裏的人排除在外[即圈內人和圈外人之分]。因此，包含性的也是排他性的。自閉於內，排他於外，這就是缺乏包容性的「共同體主義」(communautarisme)。

第二點，歐洲普世觀的基底——普世觀已過時了嗎？強而有力的普世概念曾經承載歐洲文明的發展，今天卻陷入困局。我們從兩個角度來解析該現象。[首先，]一旦與其他的文化交會，我們觀察出該普世概念只是一種「個體性」思想的產物，它就發現了自身的矛盾。此外，當我們考察歐洲史的發展，普世概念所源出的獨特歐洲史本身並沒有普世概念原則上所援引的必然性。確實自此之後，我們就走出了純哲學的視野，以便更廣泛地在歐洲文化發展當中去考量普世概念，如此一來，我們看到普世的臨現事實上出於多種成因交會的歷史，避免說混亂的歷史。就是說，它來自多種有時甚至對峙的平臺，我們卻難以窺見其內部安排那些平臺的事物。有關這些平臺，我至少提出三種：概念的（希臘）哲思平臺、公民地位的（羅馬）法制平臺、救恩的（基督）宗教平臺。上述的平臺之間有什麼「必要」的聯繫關係？這會發展成一種「歷史」嗎？

西方自以為其普世觀放諸西海皆準，但是這種態度明顯地行不通了。我此刻說「西方」而不是「歐洲」，因為地理上西方越出了歐洲，並且西方這個詞彙是意識型態性的觀念，不像「歐洲」是歷史性的詞彙；人們乃從權能、價值和霸權出發去想「西方」。然而，西方失去了霸權之後，也失去了西方自以為它所體現的並用其權勢強加給別人的普世主義(l'universalisme)的信用。即使如此，歐洲所推展的普世性的嚴謹要求是否因此也過時了？如果說普世性的嚴謹要求曾在歷史發展當中被用作「西方」價值而強加給其他的文化，該要求此後難道不會更具有推動力並更會被人們提出嗎？不論如

何，有件事是確定的，就是一種整體性的或完全性的普世形式已經失效了。當我們以為抵達普世時，正是我們不知道這樣的普世缺了什麼。

換句話說，由於「普世主義」(l'universalisme)以霸權姿態自以為擁有普世性，所以必須反抗它以建構「普世的」(l'universel)。^[3] 我們應該為之發聲的普世是一種具有叛逆性的普世，永遠不會滿足的；或者說那是一種反面性的普世，能拆掉任何固定的正面性；它不是（填滿一切的）概括一切的普世，反倒是在每一種已經完成的全部裏再次打開缺乏。這就是（康德定義下的）「調節性的」普世(Universel régulateur)，正因為它永遠不滿足，就不斷地把視野推得更遠並讓人無限地尋找。這種普世在理論上和在政治上都非常寶貴，我們需要呼求它來展開「共通（共享）」。因為正是對這種普世的念茲在茲，即把普世理念推展成永遠沒達不到的理想，如此的掛念才會呼求共通（共享）不要太早自我限制。我們應該提出這種普世以讓共有的「分享」總是開放的；並且這樣的共享不會反轉成邊界，不會翻轉成它的反面，即排斥，因而產生共同體主義（族羣主義）。不過，得事先提出一個問題，甚至在我們以為最沒問題之處，即在普世的邏輯層面，重新質問普世。古典哲學毫不猶豫地肯定普世性的合理地位，然而與其他文化相遇之後，我們（歐洲人）今天不得不再一次提問：是否存有「一開始就具有普世性的」觀念？換句話說，人的每一種知性都有先驗的概念（*concepts-souche*，譯註：這是康德提出的），因此所有的文化以及種種思想原則上就能按照這些概念來歸類？是這樣子嗎？只要我們留在歐語的內部，我們如是相信（我過去便深信不疑）（不僅語言表所羅列的顯示那些先驗的概念，康德的知性範疇表就闡明這個想法）。然而，持續地造訪歐洲語言及其傳統之外的文化，譬如中華文化，我不再確信了。例如，「實質（實體）」(substance)概念被視為普世的，但是在一種沒有絕對性的「存有（本體）」(或非存有，即 *to be or not to be*) 而只有謂語功能如中文這樣的語言裏，該實質概念是不可或缺的嗎？甚至可能有嗎？中文正因為沒有絕對性的存有，所以不關注事物裏面的“*être*”，我們想到中文裏用「東西」一詞來說出我們法文裏的“*chose*”，東西指出的是一種關係，而不是本質。也許有人會說，那不過是說話的方式，但是這些說法（首先）「也是」思維方式。

所以這種表示普世的並非一開始就遇見的，總之人們無法保證一開始就會遇到普世；它也不是被「贈予」的，它不是讓我們的頭靠在上方的舒軟枕頭。沒有任何事物表明，各種各樣的語言和文化都能用歐洲知識於其歷史發展當中所建造的「普世性的」範疇來加以歸類。不過，如果我們把普世的看作永遠無法滿足的理想、永遠達不到的願景那般地投出去以作為追求的遠程目標，普世的就會引領我們的探索。普世被作為一種嚴謹要求，這會使眾多文化不會縮捲於自身的「差異」裏，不會因其「本質」而自滿，而是轉向——伸向——其他的文化、其他的語言、其他的思想；因此也不停地按照那個嚴謹要求去自我磨練，所以也自我轉化，換句話說，總是生動活潑。

第三點，差異或間距。同樣的問題也可以這麼提問：面對這種「使共通（共享）保持開放」（就是不容它內捲成共同體社羣主義）的普世，我們認為什麼會是它的相反呢？是各種文化的「個體性」，既是語言的個體性也是思想的獨特性嗎？如何連結它們二者（普世和個體文化）呢？一旦我們不讓文化多元性被標準化的「一樣」抹除掉，一旦我們把「共通（共享）」從「相似」解救出來，我們如何處理文化多元性？平常的做法是通過「異」「同」這對哲學傳下來的古老二元組合來處理，我們看到自從希臘人以來，在知識層面上這組二元對立確實很有操作力。然而，異同所組合的思辨工具也適用於此處的討論嗎？還有，必須通過事物被認定的特徵之間的同或異（由此帶出每一種文化的同一存有本體性^[4]）來理解文化多元性嗎？我認為，此處恐怕人們用錯了概念，並且由於所使用的概念不恰當，討論無法暢通。也就是說，我認為一場關注文化「同一存有本體性」的討論原則上就無效了。我建議在概念上做出挪移，就是不用差異概念，而用「間距」（*écart*）概念，不用同一存有本體性（*identité*），而用「資源」或「孕育力」（*fécondité*）來探討文化多元性。

差異和間距兩者都標示出某種分開，但是差異從「區分」的角度，間距則從「距離」的角度。由此，「差異」是分類性的，以同異進行分析；它同時又是鑑別性的，就如亞里斯多德所說的，通過「從差異到差異」，我們抵達最終的差異，事物的本質由此彰顯，此乃該事物的定義。面對差異的運作，「間距」並非鑑別性的，而是探索性的，以讓另一種可能性湧現出來。間

距也不是用來分類的，它不像差異那般地區分出種種類型，反而要越出分類功能，就是說，間距產生的不是整理歸位(*rangement*)而是「打擾(除掉)整理歸位」(*dérangement*)。^[5] 差異的目標是描述，因此用「界定」(*détermination*)來運作(即希臘人所推廣的做法：區分並分析種種本質)。間距則要「探索」，看看究竟其他的途徑能開闢到多遠；因此它是探險性的。此外，差異一旦區分了兩方，這兩者彼此忘了對方，各自回到自己那邊。與之相反的，「間距」所拉開的雙方仍然面對面(互相注視)，正是這點值得深思。^[6] 就是說，差異用同異比較兩方之後，這兩者各自回到自己那邊並關在本身的特點裏；間距倒是用兩方之間出現的距離來使他們保持面對面(互相注視)。每一方仍然向另一方開放的，並必須不斷地在這種面對面裏去理解自己。而且這種面對面不會卸除的。這「面對面(互相注視)」正在發揮作用，它充滿張力。間距在兩方之間所拉開的距離，就突顯出「之間」，這「之間」是生動活潑的。在差異所區分的兩者則各自回到自己那邊以便被識別為它的同一存有本體性，它們沒有「之間」，因此什麼也不會發生。由於間距所拉開的面對面的雙方「之間」讓每一方總面向對方，就有了張力；於是，間距有倫理和政治使命。我們所稱的文化「間談」就是在這樣的「之間」裏展開的。

我們所稱的文化「間談」就是在這樣的「之間」裏展開的。

第四點，沒有文化同一存有本體性。我們從上述對差異和間距概念的釐清之後，確實看到為何不會有文化同一存有本體性。首先看到，為何從差異去設想文化多元性肯定通到死巷子(此路不通)。只要我們在差異的兩端都看到同一存有本體性，差異的上下游就都是死巷子。

因為一旦我們在上游要做出文化差異，我們在邏輯上不得不假設存有一種最初的同一存有本體性——作為共同的、單一的、原始的類型——，多種多樣的文化就從該最初的同一存有本體性出發而開展出去。然而，什麼是那個(「相近的」)共同類型，讓眾多文化成了它的特殊差異呢？是我們稱之為大寫的「人」或「人性」嗎？若這麼做，我們將很難給它們可信的內容，就是說，很難給出一種不是意識型態的內容。

不管規模如何，我們看到文化……很古老的文化或者很新的文化的屬性，既是複數的又是個體的。或者，我們反過來說，必須拆除那種便利的但無法磨滅的神話說法，即最先有一種文化統一性——同一存有本體性(*une unité-identité culturelle*)，隨後由於受詛咒（巴別塔）或至少因其自身的繁衍而出現了多種類型。語言的多元性即可佐證，這絕不是之後才有的現象。我會說，文化的屬性就是文化乃在複數和單一之間的張力——或說間距——裏發展出來的；亦即，文化乃在單一化和雜質化這種反向的雙重運動裏(*un double mouvement contraire d'hétéro et d'homo génésiation*)發展，同時要自我融鑄並且自我突顯、除掉自身的同一存有本體性並且重塑自己的同一存有本體性，同時順應並抵抗；簡而言之，任何主流文化都會有異議文化與之對抗（地下文化、“off”、等等）。

同理，在差異的下游，用差別來處理文化多元性將造成只想把每一種文化孤立出來並使它的同一存有本體性固定下來。然而這是不可能的，因為文化的屬性就是變化和自我轉化；這是一個重大理由，因為它是文化的本質。一種不再轉化的文化是死的（好比我們形容一種死的語言，指的是沒人說這語言，它就不再演變了）。文化原則上是「變化」(*transformation*)，這就是為何我們無法建立文化固定的特點或談論一種文化的同一存有本體性。

我們必須掂量用錯了思考概念所要付出的代價。必須衡量用同與異去處理文化多元性這做法本身所帶來的政治風險，即這樣的做法非但對思想也在歷史上可能代價慘重。這點上，杭廷頓(*Samuel P. Huntington, 1927-2008*)的《文明衝突論》(*The Clash of Civilizations*)叫人銘記在心。當然，這本書非常暢銷，它用差異和同一存有本體性去描述世界上的主要文化（「中華文化」/「伊斯蘭文化」/「西方文化」），建立它們的特徵，隨後把它們分類並建成表格，因此對讀者來說很方便。杭廷頓這麼做，卻沒抓住那些文化裏有意思的部分，由於把它們削減成平庸內容，他還把它們分別孤立出來並使它們關在各自的特點裏，即它們最突出的不同之處裏面，使它們捲進自身的同一存有本體性裏；如此一來，這些文化只會彼此「衝撞」，就如書名的“clash”。

第五點，問一談。實在說，“Dialogue”這個字在歷史上本身沾滿著懷疑。首先，因為西方失去了強權，它才開始要與其他的文化「對談」。在那之前，

西方不僅因其「普世」價值而強大，還更因其形式化邏輯(sa formalisation logique)而不與別人對談。它把它的普世主義強加給其他的文化，也就是說，用它得勝的理智去殖民那些文化。此外，“Dialogue”本身難道不是一個被用來掩藏文化之間不斷發生的角力關係、也被用來遮掩每一種語言和每一種文化內部的角力情形的語彙嗎？人們此刻強調文化之間一致的部分，以便遮蔽並埋藏那些角力情形。“Dialogue”難道不企圖取得一種假和好？它難道沒披上一種假的平權主義？首先得問，在哪一種語言裏進行對談？如果是用一樣的語言（比如全球化的或說全球英語[*globish*]），那麼對談還沒開動就已經走偏了；[在這種情況之下，]眾文化的相遇乃建立在同一塊語言板上，就是說，其他[非英語的]語言以及其他的文化就只能從這種（理當使溝通更順暢的）共同語言出發去「次要地」(*secondairement*)表述它們的「差異」。由此，某個認同性的要求常常出於反抗而發起，這樣的要求是面對事先被強置的統一化做出的唯一反擊，因此更為激烈。

我們都知道，缺乏問一談，就會發生「衝撞」；我們能跳脫這樣的非此即彼嗎？或者說，如果對談看似為了躲開公開的暴力而做出的一種權宜之計，我們如何給它實質，讓它具有尊嚴並作為使命？如果說對談是一個「軟趴趴」的用語，那麼就必須賦予它一種強而有力的義涵。在希臘文裏，“Dia”既表示間距又表示穿越(*traversée*)。希臘人早就知曉，一場「問一談」只有內含間距才會帶出更多激盪（比如蘇格拉底和卡里克雷斯之間的對談）；否則，人們總說出或多或少相同的事，對談就變成了兩人的讀白，思想因此不會進展。不過，“dia”也表示跨越某個空間的路(*chemin*)，並且這個空間能提供抵抗。一場問一談不是當下即成，而是需要時間，就是說，一場問一談就是一種「過程（路程）」(*cheminement*)。雙方（或多方）各自的（分歧的）立場耐心地逐漸揭露給對方看，因對方而反思自己；如是慢慢地琢磨出大家確實相遇的可能條件。所以說，必須有展開過程。面對“dia”，“logos”指的是「可理解的」(*l'intelligible*)共通（共享），弔詭的是，這既是“dia-logue”的條件也是它的目標。就是說，通過這些間距生出了一種共通，每一種語言、每一種思維、每一種立場就在該共通裏任由自己被他方越出，亦即一種相互性的聰明能力會在變得活躍的「之間」湧現，即使這樣的能力從未完全實現（「可理解的」說的就是這種潛能）。共通（共享）並非消納間距

也非強迫同化，而是通過間距內部的張力以發揮作用，而被「造出來的」(produit)；它不是被強置的或被看作一開始就給出的，而是「被提升而成的」(promu)。

二、如何從哲學到政治重新打開可能性？

我們進入演講的第二部分。第一點，明天「不再歡唱了」。

我們今天不可能形構一份理想城邦藍圖，因為必須先做出「隔離」(isoler)才能進行「模式化」(modéliser)。然而今天全球化的世界之特質就是沒有任何事物可被隔離出來，因為一切都複雜地「互聯」著；我們製造更多的模式化並使之最大效益化，但是我們反而不再有能力策劃出一種公共之善(un Bien public)。此外，我們也不再「相信將要來的(將來)」了(地球著火了)，就是說，不再有堅實的將來讓一種政治模式得以投注其上。於是出現了隱身在「今朝有酒今朝醉」(présentisme)裏的誘惑。^[7] 然而我們能做不同的事情，就是不再「投出理想[藍圖]」，也不再「揭發」(不會被聽到的)，而是在眼前的狀況裏去「探查」凡是阻隘並堵住現況的事物，然後使之「產生裂縫」(fissure)，這麼做就能使該受困情況「重新打開可能性」。要被打開的如果不是一種固定下來的符合狀態，人們持續同意該相符因而沉溺萎縮於其中，會有別的因素來堵住現況嗎？^[8] 這些「沉溺萎縮的相符形態」深陷自身的相符相合裏，我們甚至都沒注意到；因此我們必須在所有的經驗當中一一地實地探查它們。抓出它們之後就拆掉它們貧瘠的相符狀態，才能解開被卡住之處、破解已安置牢固的、硬化了的相合，換句話說，使其去相合，以便重新建造局面；某種將來才會重新敞開。

第二點，相合就是死。

普遍的邏輯是：相符本身是正面性的。但是，一旦相符安頓在正面性裏，這樣的相符就不再叫人担心了，它的符合便固定下來，黏於自身的相符相合，因而不再生騰飛了，它因此會帶來堵塞。這樣的正面性的相符，於其相符裏自我鞏固，就變成沉澱硬化的正面之物，即正面性；於是它暗中逆轉成它的反面，即一種負面的東西，此後阻礙情況變化，也因此堵塞將來的發展。我們的人生，就如歷史，繞著這個從來沒被看透的真理，就是一切

都「合拍」(tout « colle »)的相符所鋪開的正面內容，事實上是適應的結果，是人去適應的結果，它會毫無警告地逆轉成人們沒看到的負面情況，在這個負面狀況裏，「合拍」即表示黏著和陷入。這樣的「同態穩定」正面性即死亡，由於它不再容許研製其他的可能性。我們信賴該正面性所顯露的合法性，就不會置疑它。「制度化的宗教」(« religion positive »)^[9]和「成文法」(« droit positif »)都可佐證。我們也必須使陷入自身的相符裏的情況產生裂縫，然後使它和製造其內部相合但是暗中變成負面性的內在理路拉開距離，就是說使它與那種變成死局的黏著狀態做出去相合。其實，出路甚至就來自我們無法再承受這種使硬化的相合狀態，這情況會自己呼求清除纏累它的事物以便重新活動起來。

第三點，發揮作用的去相合。

就在最靠近我們之處，活著（生活）就是去相合。我的人生就是持續地拆解相合（狀態），因為我的生活相合裏總受到甚至沒察覺到就萎縮了的威脅；這種拆解相合的努力讓我確確實實地活著。我只有與昨日之我做出去相合，今天才更活潑更有生氣；亦即與昨天所安置的合規的相符事物，這些東西在我的生活裏固定下來但是不再真的暢活著，即「非生活」(non-vie)，做出去相合。在藝術方面，一位藝術家只有與已經完成的藝術（就是已被安置為相合的並被認可為「藝術」）做出去相合，他才是真的藝術家。在思想方面，我只有與被思考過的並被接納為相合的並被封為「真理」的做出去相合，才真的在思考。

這裏可以舉一個在法國很典型的例子。在[法庭外]調和方面，當事人的每一方自閉於自己的相合裏（「這是我的權利並且我是對的」）。然而，法官使當事者對峙，才能「裁定」。法庭外調和人做法不同於法官的，他試圖使敵對雙方各自看似理所當然的論述所立起的牆出現裂縫，以便使每一方與自身的立場做出去相合，並和己方的立場拉開間距，讓新的可能性得以湧現。同理，嚴格要求上的「寫作」，嚴格要求上的寫作，就是與固定於其規範裏的語言做出去相合，為了重新打開語言的可能性，就是說，找到表達得更好的主動性。

第四點，去相合倫理，這是談到倫理。

人類為了自我提升為「人」，必須與他自己做出去相合。「生活」（人之生）為了自我更新，不得不與先前的狀態做出去相合，與已經活過的拉開間距。在真的活著的意思上，生活（人之生）就是拆掉「我」自閉於其中的相合狀態（我的個性），孔子有說「毋意，毋必，毋固，毋我」，以便能「挺立於己之外」而確實存在(ex-ister)。去相合的倫理性是雙重的，即與自己的關係和與他者(l'Autre)、甚或是「絕對他者」的關係。去相合不僅能拆掉我自閉於其中的相符—適應(adéquation-adaptation)，讓生活的「存在」能力得以越出固定它的限制而開展出去。還有，只有與自己做出去相合才能觸及他者，確實地與他者「相遇」(rencontrer)，而不是單單與他碰過面或把他同化成自己。因為只要我和我自己相合，只要我不越出我自己，我就無法「觸及（處理、談論）」他者。這是為何歐洲的古典哲學因為不知道如何思索這位與自己去相合的己，就無法思考「相遇」。

第五點是，相合是意識型態的。

一個想法一旦變得相合的，就變成意識型態性的。「變得相合的」指的是，被看作符合並適應的來傳播；之後，穩立在它的正面性裏，它便滲出黏著，由此帶來它的「不喻自明」。結果是，這樣的相合狀態被大家集體地推展開來，就不再被置疑，它就生出「良知」。這樣集體的同化就造成不受懷疑的「順服」(obedience)。順服比服從(obeisance)讓我們的反思更深入；我們可以拒絕服從，我可以選擇不服從。但是順服是不再反思就做出的，我們並不知覺自己的順服。還必須區分集體的和共享的。共享的是被製造並被推動的，其目標是分享和參與，它因此是政治的基礎。但是集體的只是加疊的（累加而成的）；它帶來加入或準確地說黏著（「合拍」），但不會因此是分享，人數很多，但不一定有分享，這是集體的。人們遭受黏著，這是零度參與，同時也是不再被反思的最高度的凝聚。這樣的意識型態性相合是否是當代特有的現象，由於它與過去大大強置的信仰不同？還得加上這件重大事情：如果意識型態性相合的現象今天變得如此重要，這是因為媒體是該現象重要的製造者也是主要的傳播管道。相合性的詞彙和議題就是被媒體造出來的，今天它們將其理所當然強加給我們，直到在我們裏面形成了不再反思的順服。

第六點，去相合的政治資源。

因為去相合不採用傳統的「模式化」高姿態，反而在最貼近實況之處致力於探查在相合裏造成「堵塞」的因素，所以去相合的目標乃要「使產生裂縫」(fissurer)；在情況裏導入裂縫的做法是含蓄的、漸進的，相信裂縫會自主地延申並擴展出去。^[10] 初始，裂縫甚至沒被看見；但是它一啟動就發揮作用。索忍尼辛(Soljenitsyne, 1918-2008)說：「石洞畢竟是因為裂縫才逐漸坍塌的。」石洞的確不會被「推翻」，人們想過要「揭發」它們嗎？然而，當石洞內部的裂痕多到大到無法被承受時，它們便自行坍塌了。在去相合的框架裏，我們不再進行模式化，理論與應用(le rapport théorie-pratique)關係便自行解散了。常常有人反問我說：「那什麼是去相合的實踐？」正好就是沒有實踐的問題，既然去相合只在實況當中導入一種位移（錯開、差距）(décalage, 譯註：這個字是 décaler 的名詞，本義指的是把讓物體穩住的楔子[cale]拿掉)。去相合只在做出時才存在，它只在發揮作用時才是事實。由於去相合的形構不從理論與應用的角度出發，它就不來自某種「原則」(principe)，亦即，既然去相合拆掉了原則之必要性，它就不會安排任何「原則」。此外，去相合也不提出任何要實現的模式以作為「目的」(fin)。去相合所打開的可能性並非一種「事先提出的目的」(une fin pré-posée)。請參考，一位藝術家的創作不會從「原則」出發也不會安排「目的」，否則，他作不出成品。而是與已經完成的藝術及其安頓下來的相符做出去相合，藝術家才因此重新打開一些藝術上的可能性，這些可能性是先前沒人預見的。所以，去相合之前沒有任何計劃案或提議。然而，只要我啟動了某種去相合，我就有操作力；並且不同於理論受應用的牽累，^[11] 去相合絕不會「變壞」(« mal tourner »)，我只要做出去相合，它就會有效果。去相合是「實地」概念，總是身在某處；即使只做出一點點去相合，立刻起作用。請參考，回應環保要求的去相合之舉，去相合不循「話語」和「行動」(說和做)二元對立的法則，例如只要我在市區裏使用腳踏車而不開車，我就為氣候理由做出去相合。

第七點，去相合的操作（運作）模式。

去相合不是以抽象方式形構的，沒有既定的「規則」(règles)；所以不會有去相合的「方法」(méthode)。沒有方法論的問題。但是，不以方法去構思

去相合並不意謂它是一種「做法」(recette)；它不來自某種程序，因此沒有去相合的「操作指南」，讓人可以機械式地應用。既非規則亦非做法，去相合乃出於一種「操作術」(art d'opérer)，按照拉丁文的“ars operandi”之義涵。“Opérer”這個字甚至含有兩層意思：廣義的，指協調過的生產性的介入，其價值則由所造成的結果來定論。它的另一層義涵是外科手術上指的是一種治療性的介入，此處它面對的是卡住人心而使人致死的意識型態。例如，我們所謂的「伽利略革命」。

為了重新思索當代人的投入，我再次提起馬克思主義裏的「異化」概念(concept d'aliénation)；馬克思的異化概念主張人作為主體的個體性，被弄得不再是自己，就是說不再是有自主性的主體，我們的生活也由此變成「物、東西」，就是「物化」而失去人性。昔日使人物化的大能叫作「資本」或「老闆」，他們公開地使人物化，所以我們能與他們抗爭。然而，今天使人物化的大能不再能被隔離出來，也無法被辨識；這種大能是氛圍性的、網絡性的，它的運作不再由某個人或某種功能負責，讓人們能直接指責或者反抗這個人或這種功能。今天使人物化的大能沒有面貌，沒有正面也沒有標的（我本身也是它的共謀，因為我有手機，我時刻「連線」）。如何面對那沒有正面的東西呢？

我只能使它產生裂縫。正因為「使產生裂縫」會觸及相合狀態的一致性及其凝結，以拆掉這份凝結去拆解其相合狀態，所以說，只有做出去相合才能脫離人的物化狀況並開始破除該物化或說去物化(se dés-aliéner)。由此，去相合概念也可以是一種「戰鬥概念」(un concept de combat)，在這種「戰鬥概念」之下，哲學和政治就不再只是疊置，如我們在上一代的「知識份子」身上所看到的，亦即一方面是我身為哲學家的工作，另一方面是我身為某黨派成員的投入；兩者是分開的。

我們的世界消費相合，這就是組成世界的因素。然而去相合拒絕被消費，這是為何它能在思想裏也在社會中「重新打開可能性」。謝謝。

賴錫三

非常感謝卓立為朱利安做的大量翻譯工作，也常常扮演了朱利安想法的口譯朗讀。從剛剛的回應裏，已經為我丟出的四個磚頭做出非常深刻、紮實、有原創性的哲學式回應。底下我們邀請楊老師來進行他對四個磚頭的回應。

楊儒賓

朱利安先生，各位先生，各位女士，首先我要聲明一下，剛剛主持人提到的拋出四個磚頭，其實在這之前的安排本身就是個大磚頭。我想，這完全是個意外，今天能和朱利安先生進行對談，所謂の間談，其實純屬意外。事情原委是這樣的：朱利安先生的著作繁複，思想深刻，我們從剛才他的回應中就能聽得出來。他的思考方式與我們在臺灣一般所面臨到的思考完全不一樣。你可以看到他將哲學拉到極高的高度，但又能與日常語言和生活世界的狀態連結在一起。這種思考方式在某一個文化，可能是朱利安先生所說的希臘文化中，表現得更為明顯。但在我們的日常生活世界中，像這樣的表達方式並不常見。所以要進入朱利安的世界，老實講，對我來說也不是很容易。這並不是謙虛不謙虛的問題，而是它與我們整個現代的文化表現和知識傳統有很大的距離。

朱利安先生到臺灣的幾次演講我多有參與，不論是在臺大場，或是在中央研究院場，我也可算是認真聆聽，每一次的感覺都得到很大的刺激：好像聽得懂，又好像聽不太懂，朱利安的用語自成一個世界，直到現在，其實感覺還是這樣。要進入像朱利安先生這樣獨特的哲學家世界，需要一個吸收的過程。所以剛才聽到有人講這種「之間」的提法好像跟我們預期的不太一樣，我完全不意外。這種有生產性的陌生感，乃是我們進入他的世界時必然要經歷的過程。

當初為什麼會有這樣子的一個會議，我想還是要先說明一下，這不是題外話。文嫻教授跟我提到朱利安先生可能會到臺灣來，並出版一本新書《摩西或中華》，題目很有意思。當時我就覺得，除了對這本書進行反思之外，是不是也能請教朱利安先生對我們現在臺灣所面臨的獨特處境，表示他的看法。臺灣作為中華世界的一員，現在面臨極大的政治困難，這種困難不僅僅是政治問題，它也是文化的問題。朱利安先生在當今的哲學家與漢學

家中都非常特殊，他對中華文明的古典知識和現代處境非常了解，而且在華人世界有身處其境的的經驗，對歐洲的情況也特別敏感。能夠將這些因素結合起來思考的當代哲學家，我估計很難再找出第二位。朱利安先生能夠到臺灣來的機會不見得很多，所以我當時跟文嬾教授建議，是不是有可能請朱利安先生到臺灣來，與我們討論一些與國家現實處境實際上相關的問題。

當時我設想主辦單位會找一位朋友會來幫忙，最後情況不曉得怎麼回事，就湊在一起，變成了所謂的問談，而且是楊儒賓與朱利安的問談。我想對我來說，這是一個極大的笑料。不是我謙虛，偉大的人物才有謙虛的身段，我一點都沒有謙虛的資格。而是我覺得像朱利安先生背後有廣大的知識背景，他有儒門的知識背景，有歐洲文化的背景，還能在各種語言中自由出入，這些背景我都沒有。假如沒有那些背景的話，其實你不容易進入他的語境。雖然他的議題可能是漢學或者是跟漢學相關的議題，但你要進入他的脈絡，需要帶更多的貨進去，我覺得不是那麼容易。所以我當時對大會承辦人員說，如果要談的話，我只能局部式的回應他的問題，用意在向他請教，大概是這樣的意思。

所以說今天這樣的安排，真的是意外。但有這樣的意外，我覺得也很高興。我的高興並不是因為對談，所以身份就改變了，完全不是這個意思。而是，你可以看得到朱利安的嚴肅精神，他假如要回應問題的話，絕對不會敷衍，他一定非常嚴肅地從自己很深厚的學問背景出發，再進入問題的核心。即使是當代現實的問題，我認為他也會給我們很大的啟示。我先做這樣的鋪陳，希望各位能了解始末。我並不敢大膽地接受與朱先生問談，但大會既然希望能夠以這樣的形式與大家交流，我也樂觀其成。

那麼，底下我想就對錫三剛剛所提到的這四個議題，發表我的看法。底下的談法比較直接，因為我沒有朱利安先生背後一套比較完整的知識體系。你看朱利安先生的回應，事實上是站在一個更高的角度進行的，可以說是深入提問背後預設的基礎。我大概不是，我就直接對錫三所提的問題回答。因為我覺得他所提的問題，可能對在座諸位，對臺灣，甚至於對華人世界，大家也都會關心的問題。所以我現在就比較直接的面對問題，提出我的想法。

回應提問一

談到所謂的問題，題目安排的非常自然，因為今天涉及的兩本書都有中華這個元素。我寫的那本書是《思考中華民國》，錫三提出了一個關於中華的質問：為什麼我要寫這本書呢？背後有什麼目的？大概是這樣的，「中華」這個詞語在二十世紀成為重要的概念，當然與一九一二年中華民國的成立有關。在二十世紀，「中華」既是一個政治的概念，也是一個文明的概念。這兩個概念在一九一二年結合在一起，成為中華民國，我認為中華民國的成立有獨特的歷史性的意義。在整個東方或者中國的歷史當中，一九一一年辛亥革命——一九一二年中華民國成立都是獨特的歷史時刻，有著特殊的意義。所謂獨特的歷史時刻的意義就是，它與一般的常態時間不同，它立下一個新紀元，或者成立了一種新典範。後來者不能越過這個歷史時刻，不能蒙著頭瞎忙，你要回應這個歷史時刻。否則，歷史不再能夠順利運作。從我的角度來看，這個歷史時刻就是整個中華政治傳統——至少從漢代以後的政治——所面臨的問題，在一九一二此刻初步獲得解決。一九一二年的初步解決其實還有前身，我的說法的前身就是指明末清初那個時段，也就是我昨天傍晚講的明末清初與清末民初的跨代共鳴，歷史時刻是在這樣的概念架構底下理解的。因為在明末清初，帝王專制體制的中國政治的轉型問題變得非常急迫，傳統的專制政權再也撐不下去。不管是唐甄的《潛書》，或者是黃宗羲的《明夷待訪錄》，或者甚至於我們的王船山的《黃書》——在座諸君都特別喜歡的這位哲學家——大概都會提到中國傳統政治型態已走不下去，連所謂的天命有德的天命觀基本上都已經不夠用了。

在明末清初那個階段，原有的中國傳統政治合法性基礎已經動搖，不再適用了。這個現象當然有明代專制政治的脈絡，從明代初朱元璋開始即要貶斥孟子，強調政治的大一統與絕對權力，經過明太祖、明成祖到明世宗，政統強壓道統的方向非常清楚。尤其明世宗打壓王陽明的思想，不嫌手軟。明代畸形的政治把中國傳統政治的偏差拉到極大的高度。歷史走到一六四四年，農民革命處處爆發，現實逼出了問題，皇帝弔死在景山。原有的政治的正當性已經崩潰，制度撐不住了，可是該怎麼做，羣賢束手，大家都還不知道。

這個問題到了一八九四到一九一二之間，也就是清末民初那個階段，因為西洋現代性進入中國，它與中國歷史的發展產生了奇特的連結。明末清初的理念與清末民初的理念結合在一起，由於有了歐美的樣板在前，才真正產生了政治建制的概念。好的政治理念要建立在好的政治制度上面，而好的政治制度則要建立在主權在民的基礎上，中國傳統的政治思考的認識論障礙被克服了，制度的思考進來了。這種思考背後牽連到整個文明的基礎意識的重構，但重構不表示即與傳統不相關，為什麼政治民主與孟子學性善說有關係？這當中有種種的問題須釐清。但我認為在東方或者在中國的好的政治制度，需要滿足政治制度的要求，也要滿足中華文明的內在現代性。在文明傳統深厚的大地，它的作用常是淵默而雷聲的，民主開啟的方向是內外交的強化的，不會是單方向的輸入。

為什麼會提到單方向或雙向的問題？這種提法當然跟我現在的關懷有關係。在臺灣，我們這個國家，談這個問題不能隨便談。我們可能會在這個時代面臨戰爭，如果面臨戰爭，之後臺灣成為另外一個香港，這樣的悲劇也不是沒有可能。怎麼回應這個問題？這個問題有可能不是言論問題，而是現實問題。但論及將「中華」帶進政治的敘述，我認為目前有可能是很好的時機。從中共一九四九年革命成功以來，也許我們從來沒有像目前一樣的機會，可以光明磊落地與中共討論中華文明發展的問題，因為中共目前正把大傳統的中華文明當作國家發展的基礎。

近現代中國政治的發展非常曲折，如果說在中國成立的政權總要順中華文明的發展路線更向前，那麼，我們當承認共產主義革命勝利成立的政權是一個非常獨特的例外，或者可說不是例外，而當說它是民國一種歪斜的全面反傳統思潮的徹底表現。共產主義在中國革命勝利後，它在某種意義上講，仍是革命不斷，它甚至走到了一九四九革命的對面，如果不是正對面，至少是偏對面，中共兌現了它的諾言了嗎？

事實上，共產中國七十餘年來的發展雖然很曲折詭譎，但仍有它的脈絡。簡單地說，如果我們將共產政權放在與中華文明的關係來看，七十餘年來的發展史可分成兩段，一段是毛澤東時期，一段是鄧小平南巡事件以後。前一階段的中共雖然掌握了主宰中國的權力，也自認為代表中國。但它對主流文化的中國，所謂三教，基本上是否定的，它擁抱的是無產階級的中

國。八九年蘇東坡後，原來的共產主義意識型態幾乎失去了解釋世局的能力，因此也失去了吸引人民的力量，最後不支倒斃。鄧小平上來，既講四個現代化，也仍有四個堅持，也就是仍守著共產主義的招牌。但換一種同情的角度看，實質上，他開啟了另一個共產主義的第二共和。有心人大概都不難看得出來，鄧小平上臺基本上否定了毛澤東式的共產主義，改採走資派路線。鄧小平的起來剛好是跟整個蘇聯集團共產主義在世界的變遷同步，我認為這兩樁事件是連結在一起的。時局大變，中共需要重新奠定他的政權和外交基礎，所以鄧小平很明顯的在經濟上，就是走資嘛。可是另外一個大家沒有注意到的，也就從那個時期開始，他跟中華文明，全面重新和解。鄧小平沒有敲鑼打鼓地講出來，可是事實上已經在進行。真正公開大講特講的是習近平，習近平儼然是儒家版康熙。習近平講出來了，在臺灣的朋友很多人聽了，大家都很有生氣。他越講中華文明，越講中華民族，大家就越生氣。我覺得政治人物的話語不能太當真，但也不能太不當真。我倒是覺得你可以從另外一種角度來看習近平，那就是表示他也承認說，在中華這個土地上所建立的政權，不能跟中華大地上的那個既存的結構，那種文明的基礎脫節。面對歷史悠久的文明，不論你怎麼理解它有多大的缺點，你不能無原則地先批判它。你需要跟這大地上的既存結構之間，有一種和解，跟它有一種對話，或者間談好了。中華文明先於中華人民共和國，你需要俯首傾聽。

面對中共的轉變，我會這樣看，既然我們國家有「中華」這個名詞，介入了對中華文明的敘述，可謂天經地義。由於「中華文明」、「中華文化」這些黑概念已經漂白，或許我們能想像一種新的兩岸互動模式，雙方可共享新的中華文明的創造。有了時代潮流的幫助，臺灣方面或許有機會促進一個更好的中華文明。這種運動競賽模式，而不是你死我活的戰爭模式，或許能解決兩岸問題，為雙方人民開啟新的溝通管道。我不曉得是不是可行的答案，但至少是我的想法。

回應提問二

第二個問題，關於所謂的普世價值，我想朱利安先生提到的希伯來傳統蠻有意思的，也許康德的道德哲學也可以提供另一種普世的哲學。當我們在

東方談到普世這個概念，我認為最早真正有這種嚴格意義的普世思想的哲人，應該就是朱熹。從程朱理學裏面講，普世性的來源來自於「理」，而且只能來自於「理」。普世的概念不會來自於「世」，凡是此世存在的，一定都是特定的方所，都是限制原理，都是「氣」。普世就要超越此世，普世之物即為此世之物之上的理。你說什麼叫理？真有超越此世之上的理嗎？這種不食人間煙火的理不會是戴震所說的「以理殺人」嗎？為什麼後世學者常會認為朱子的整個體系，比較僵硬、絕對，恰好不怎麼普世，這種抗議之聲不是沒有道理的。

我認為問題可以這樣看，普世有正反兩面，有抽象的普世，也有來自超越源頭的普世，你馬上可以看出來其間的區別。因為依朱子的講說，存在之物不會是偶然的，它依賴存在的原理之理而在，「理」一定是有絕對性、必然性。在朱子的語言系統中，只要是理就有必然性。所謂必然就是它超越任何時間、任何地點、任何性別上，它對萬物卻有一種解釋性。朱子說理有四個「然」，理是必然，理是自然，理是應然，理有能然。理有應然的要求，它必然會呈現，而且它是能夠呈現的，因為理有那種 energy，它能夠呈現出萬物應有的模樣。

唐宋以下，如果我們真的要在知識界找到宣揚理的必然性的哲學，毫無問題，就是朱子哲學。朱子哲學後來受到了來自各方的挑戰，最明顯的挑戰者就是陸王學派。可是陸王學派對理的必然性，從來沒有去質疑，所以講心即理。兩派的差異只是說理的必然性你要放在哪個位置上面，他們有爭議。可是理有必然性，即世界有一種普遍的必然性的規範原理，這是理學各派共同接受的。即使反理學的一些所謂氣學家或者一般儒學家，也會認可理的必然性，只是他們通常會把它放在整個倫理結構上討論，形上的成分被稀釋掉了。

然而，到了二十世紀以後，理的必然性受到了很大的挑戰，建立在超越原理上的哲學似乎已經步入黃昏，成為漢學遺孽。理的告退和支持理的綱常價值在新時代的四不掛邊有關，綱常的意義和理的概念特別容易相連，同生共死。一旦相連的社會機制脫鉤了，理也就容易虛位化，辛亥革命正是造成這種斷層關鍵性的一擊。皇帝都已經不存在了，那麼，「恕」、「義」這種理的必然性到現在還有沒有意義？我認為恐怕我們需要一種比較開放

的態度來看待這個問題，理從神壇走下，乃是歷史轉折的一環。我們現在當然對三綱五常之理的必然性，很難像前清時期的儒生那般完全照單的引用，無其器即無其道。可是我們當代假如沒有對絕對性且普世性的價值有所承諾的話，我認為問題可能更大。

像我自己就認為將朱子的性理觀引入民主制度來，還是有意義的——我的朋友應該很多人都不贊同我的觀點——我認為民主政治還是需要具有一種必然性的精神作為支架。我的想法無意牽扯太玄學的敘述，但我的觀點是有本的。當代制度講究主權在民，每個個體都有平等的價值，票票等值，這是大家普遍可以接受的。儘管在現實中還是會有人質疑為什麼每個人平等，選舉時要一人一票？人人平等無疑是種設定，但這樣的設定很難脫離，更難被否定。

我自己的想法與從原始儒家直至民國新儒家以來的觀點一致：民主有理性的基礎，它是有普世性的價值內涵的。也就是我把主權在民、個體人人平等的民主設計與孟子的性善說、朱子的性理說、王陽明的良知說互相連接，視為一脈相承的認定。只是孟子、朱子、王陽明他們想到平等這個問題的時候，他們是想到一種每個人在道德上的平等，每個人都可以成聖，每個人都擁有同樣的道德資源的機會。但道德的平等不等於政治的平等，「公民」的概念在唐宋，仍處在遙遠的天邊。從明清之際的黃宗羲、王夫之、唐甄他們那一輩的人開始，他們都是理學學者，他們才開始轉向，對專制政治大力批判，他們的批判背後隱含著政治為每個人而存在的理念。

一九一一年發生辛亥革命，民國成立，無論是孫中山還是梁啟超，他們大概都接受每個人的公民權平等，每個人投票權也平等的理念。我認為民國的公民權平等可視為朱子學性理觀下的理，它具有普世性與必然性。反過來說，我們如果不把這種理念看作必然性，反而認為這些權力可以退讓或者割讓，我總覺得不太對。如果政權的運作不建立在人民主權的基礎上，而硬要倒回去到以往的賢能政治，主張開明專制政府是一個更好的民主，我覺得這種說法流弊極大。雖然經由多年的實踐，主權在民或者像民主清單這樣的學說似乎已告退，當代的民主國家的治理沒什麼傲人的，左派朋友常覺得當代的民主政治常脫離不了資本家的控制，尤其軍工資本體制的實質掌控。「唉！你看美國亂七八糟」。但我覺得民主政治在現實上的表現

是一回事，可是作為一個理念、一個規範的原則，它還是要具有必然性，民主政治乃是我們的社會理性不能不施展的場域。這大概是我的想法。

回應提問三

那第三個問題，從差異回到道統這個話題。「差異」和「同一」的對照似乎是戰後歐洲思想界的話題，但對同一性背後預設的形上學的暴力或神學的獨裁之克服，也許源頭更早，可能和脫離中世紀思維的近代一起出現。當代意義的主體之出現，可能也要放在這樣的歷史行程來看。「差異」、「間距」這些概念在東亞世界裏也有相似的夥伴，它們一樣面臨到與同一性原理的「理」、「太極」、「天」間的張力。談及「間距」，我們很容易想到「間柄」一詞，「間柄」是京都學院派和辻哲郎用的哲學語彙，這個日本詞語類似「關係」的含意，從關係界定人的存在，這種思想在近現代東西方都不陌生，布伯(Martin Buber)的關係說，阮元與丁茶山的相偶論，這些概念都指向了作為客體與主體之間的第三者，或者該說為非主非客的中間項的本體論優勢地位。

布伯、和辻哲郎、阮元、丁茶山的「關係」項都有個若隱若現的同一原理的對話者，布伯是上帝，在和辻哲郎是空性，丁茶山是太極，阮元的態度較曖昧。他們提出關係項，或許源自對形上之一的恐懼。但他們提出的解決方案則是與形上之一的和解。和解的途徑通常是由個體與個體間的關係開始，而終點站則是個體與同一者的和解所呈現的內在的關係性。

朱利安的「間距」是他從事漢學研究一個重要的概念，既有方法論的意義，也可能牽涉到知識的存有論的向度。如果是後者的話，那麼，「間距」的概念也會涉及到它與詮釋者及被詮釋的對象的複雜關係，這種「間距」的有效距離多少呢？是否有可以明確拉開兩者距離的間距呢？這個問題很值得一探再探。

回到道統的問題，道統是理學的重要概念，但在二十世紀的中國，它的政治性格可能更強。在朱立安的書，他提到一個很重要的概念「Dieu」中文裏用「道」來代替。這兩個對照滿有意思的。雖然說道可道非常道，道是虛義字，內容有待各家哲人加以充實。但理論上，這個「道」就是一種普遍性的真理或者價值體系，不管你怎麼稱呼，它的形象就是一種道路、通

路，一種比喻的方式。在先秦時期，無論是儒家或道家，道都是最高的概念，是統合一切的。

從道這個概念出發，學說發展久了，後來就發展出了道統的概念，道竟然有統？如果沒有複雜的因素在內，何統之有。我們一般講道路隱喻的道還好理解，道統就不免玄了，講久了，新鮮感消失。「道統」確實是一個獨特的概念，問題就是它真的產生影響。自從朱熹在《四書集注》中提到道統概念以後，道統敘述自成一個王國，它對後來的影響非常大。

我想道統的影響主要大概是這樣子：它對我們現代人而言，道統可能沒有比較重要的意義，「道」都沒了，遑論道統。但是在宋元後的儒家內部，什麼人可以繼承道，這是個關鍵性的議題。典型的道統上的儒者名單當然朱子的講法，王陽明的講法就不一樣，其他的儒者的講法，也不一樣。道統的說法大概是來自於佛教的刺激，只要宗教內部談什麼是正統，什麼是異端，永遠沒完沒了，這是他們內部的問題，外人不易釐清。可是道統，至少從明朝中葉以後，很明顯的，它跨越了儒學的藩籬，道統與政統之間確實產生了矛盾。你看呂坤講得多好。他說天壤間有聖人之統，也有君王之統，道統是聖人所代表的文化傳統，它與政統並行天地間。兩者競爭，短時間內道統可能會吃虧，但長期來看，它會勝利。他舉了一些例子，還蠻有說服力的。道統的出現，我認為這是中國最早的一種分權的概念，它分權的對象就是代表中國的大一統的政權。「大一統」這個概念無疑地和大一統的帝國的出現有關，但老實講，它有一個很深的傳統，很深的淵源，它和作為世界主宰的「天」的出現密切相關。怎麼對治「天」底下的分化概念「大一統」？如何讓這場對治產生正面的影響？道統論的出現，確實帶來很大的衝撞。

王船山講一人一姓的帝王之統和聖人之統，哪一個比較重要？顧炎武講亡國和亡天下，哪一個比較嚴重？這些討論都是「政統與道統論」的變形。這一種道統的概念，我覺得你把它放在當代中國脈絡下理解，仍然有意義。這表示說，一個有效統治的政治統治機構與廣大社會文化既存的模糊結構——來自於文化傳統，由千千萬萬人累世積累的那種詮釋的力量、那種生活的力量——兩者之間是什麼樣的關係？這個問題確實在我們的傳統存在，在今日的中國依然存在。

錫三的問題是，這個問題在當代還有意義嗎？因為現在確實是某種意義的大一統的時代，所謂全球化的世界，道統這個概念是否仍然有價值？還有沒有意義？或者該怎樣打破道統裏面的同一性，尊重差異性？我覺得這個問題有前提，應該跟底下這個問題有關係的，我認為我們還是要承認，不同地區的人擁有不同文化，都有自己族羣歷代累積下來的生活方式，也就是都有自己的道。既然道是通行，大道由各種鄉道、縣道、省道、國道、州道組成，沒有脫離具體存在之道的正道。所以沒有起點，每個文明、每個文化都可以從它自己腳踏的地區出發，通向其他地區的異己之道。因此道統理論上沒有嚴格的政治一統的構造，它的起點在每個地方，它的終點在雲深不知處，用《易經》的話講，在沒有完結的完結，也就是「未濟」。既然道是通行，道行之而成，有各種的道。所以道有各種傳播的可能性，也有互相糾結的可能性，但就是不能給它在此世預設一個特定的終極目的，每個民族應該選擇自己的道，認清自己的立足點，找到比較能夠與自家之道相通的他者之管道。

從大道不離各種具體之道的 meta 的觀點來看，道統的意義不一定封閉的，因為統不離分，一不離多，道統可以包含各種統。道統是一中有多，多中有一，它是沒有固定形式而能完成形式的統合作用的概念，它恰好預設了道背後有各種的統。道統概念的提出有一個好處，就是它表示說，沒有一個文明或者地區是沒有出發點的，出發點也就是立足點，旅程從腳下的立足點出發，沒有任何的地點可以取代這個立足點。但道永遠在活動，在活動中成就自己的本質。每個出發點都是永恆過程中的一環，站站相續，環環相扣，大道與各種道在大化中相互成就。這大概就是我的想法。

回應提問四

第四個問題牽涉到我們當代面臨到的強烈的意識型態鬥爭，很不幸，我們臺灣剛好捲在這樣的意識型態鬥爭的最前沿，還不是一般的前沿，真的是最前沿。戰爭很可能會發生，以我自己悲觀的想法，我認為前哨戰早就發生了。前陣子，美國不是才通過軍事援外法案嗎？第一個援助的國家是烏克蘭；第二個國家是以色列；第三個則為非國家的國家臺灣。烏克蘭戰爭現在打得如火如荼；以巴（或以哈）現在打得如火如荼；第三個現在半打半吵得如火如荼。但是由半打半吵演化到真打大吵這種事情也不見得不會

發生。政治的問題我沒有辦法回答，我只有常識，以及極稀薄的膽識，沒有一些勇敢臺灣人的勇氣與特識。但是我總覺得處於危機時代，小國人民在戰爭發生前太勇敢，不見得是好事。關於同意呀或者是不同意的問題，就這樣了。

還是回到「一與二」或「一與多」的思考模式上來，較具體。可能從唐代佛教一直到朱熹，他們在想像世界的秩序和個體的關係，有一種思考，和「一二」或「一多」的問題相關。這個思考最原始的出處可能來自於佛教，或者往上還可以追溯到印度文明，這種思考叫因陀羅網的思考。因陀羅網想像世界是一個帝網的結構，帝網上的每個珠子既是一個珠子，可是每個珠子也是代表世界的一個網，每個個體（珠子）都可以反映普遍性，世界都納在一個珠子底下。每個珠子都互相相涉相入，一跟多就相容。因陀羅網境界的一多相容有佛教義理作支撐，因為佛教是一個講究緣起性空的體系，空性拆除了一切堅固的個體性的基石，從空生一切法。因為佛教這種觀點，個體就可出入無外，佛教是這樣子來解釋一多相容的。

後來朱熹用的隱喻也是這個隱喻，性理世界的構造像因陀羅網一樣。所謂千江有水千江月，一樣的月亮，可是它在不同的江，會呈現不同的顏色與形狀。佛教的華嚴宗是在理學之前，可是朱子的說法，卻是佛教受了儒家的影響。人家說奇怪，哎！佛教早就有這種講法了。我不曉得朱子是知道還是不知道，華嚴宗的因陀羅境界門可能是為保持作為一個儒者的尊嚴，朱子故意把時間順序弄顛倒了。

因陀羅網隱喻的想法，我覺得是有意義的，從大乘佛教一直到理學，都認為每一個合理的世界秩序不能僵硬地一統，但也不能不全體相通。它們都主張每一個個體都是一個中心，可是那個中心呢，跟其他的世界，甚至於重重的世界，都有互相影映的關係，也可以說互相呼應的關係。所以在華嚴宗與理學的世界裏，既是每一個個體——所謂個體性假如可以成立的話，每一個個體都是平等的。可是每一個個體，跟其他的個體，或者跟全體之間，彼此相通，沒有本質的互相矛盾。

如果要談到在現今世界不同體系的國家之間怎麼樣避免衝突，問題應該很複雜。如果我們面對的是希特勒的法西斯政權，或者如果我們碰到既主張

全世界性的無產階級專政，又主張槍桿子出政權的列寧式政黨，那麼，是否可能彼此共存呢？但就心態而言，既然世界是多元的，每個國家的領導人可能最後對這個世界上的每個體系、每個文明、每個國家、每種個體性，還是需要高度尊重。我們也期待那種對個體性的尊重不侷限於個體與全體或個體與他者之間的對立，對立式的個體是抽象的個體。真正的個體在間距的流動下呈現，個體與個體之間有一種互涉、互驗、溝通的可能性。

這是我對第四點的意見，不曉得這樣的回答算不算合格？能不能交卷？但我就只能這樣回答了，謝謝各位。

賴錫三

從楊老師的回應裏，我們可以看到儒者的嚴肅憂患，還有他念茲在茲於兩岸關係的憂心忡忡。而我剛剛看到朱利安在聆聽楊老師回應時的那份專注神情，顯然已然開始流露出面對面、相互注視的間談氣氛了。我們先休息一下，即將正式進入第二階段的「問—談」了。

賴錫三

現在進入第二個階段，時間很寶貴。由於時間關係，我原先設計了七個問題，暫時略了其中三個，但是朱利安剛才特別跟我提到，他認為其中第五個問題是當前非常迫切性的問題，希望我也把它提出來討論。確實，當前人類的處境進入了一個危機時代，中山大學近來也正在著手進行「危機時代的知識分子」的相關討論，楊老師剛才也提到了我們正在捲入了時代的大變局。而這個問談是想要開啟未來性的，可是眼前充滿著危機而難以預測，美中的問題、以巴的問題、臺海兩岸的問題，都是很艱難的課題。所以現在我也把第五個問題唸出來，我想楊老師《思考中華民國》這本書，也是在這種大時代架構下的憂患回應。

第五個問題想請教兩位，作為一個人文學者，如何面對嚴峻的時代的危機挑戰？我自己感覺到，學者已經沒有辦法安心只是在書房，這是非常嚴峻的時代的挑戰。尤其如何思考？幾乎難以思考。像以巴的衝突涉及到宗教和文化的衝突；美中的衝突涉及到政治的制度、經濟、軍事的競爭之外，當然背後還有文明的衝突、文化的競爭；臺海兩岸，兩岸的衝突，政治、文化的衝突等等。這個問題幾乎難以思考，我說難以思考就是因為現在幾

乎都在選立場，幾乎都要被迫選立場，所以對我來說，我們都是政治受難戶。因為政治的兩極化使得我們難以找到「之間」來進行第三種、第四種以上的無窮方案，想像力正逐漸被壓縮到兩極化的狹窄中。這樣就會使得共在、共生、共榮所必需的思想空間、傾聽餘地，漸漸在消失當中。這個我也有強烈的焦慮感，所以我把第五個問題也拋出來：

回應提問五

朱利安 | 卓立

在回答這個問題的時候，我想先跟楊儒賓教授有一個面對面的交流，讓兩人之間的問題談的可能性製造這個條件。

我們兩人的對談，第一個有興趣的地方，就是重要的地方是，我們兩個有不同的觀點。楊儒賓先生他是在中國文人傳統之內，那麼我是從外部來看這個傳統。我從外部來看這個傳統是要重新地再去質疑我們歐洲的傳統。

在這種交流的時候，有兩件事情要避免的，從外面來看中華的傳統文化的時候，有兩件事情一定要避免：第一件，勉強強迫他者性，把中國看成他者，然後強加我們歐洲人的一些想法；第二件就是因為在他方的不一定是他者。第二點要避免的是互補性，就是說 East、West 東西有些互補的地方。這兩件事情要避免掉。因為我認為在審視中華文化，審視歐洲文化文明的時候，一定是要看他們的「化」，他們是怎麼轉化的，他們的個體性是怎麼轉化的。我認為很重要的一點是，中華這邊或是歐洲這邊今天要看的是他們的文化的資源。去看他們的文化資源目的是什麼？是要抵抗同一化、標準化。

我很快地回答賴院長提的第二個問題。對我而言 universal（普世）不是一種價值，如果說是一種價值觀的話，它就是一種意識型態的東西。也就是因為如此，我不會把科學和民主放在一起談。因為對我而言，科學是來自邏輯上的普世性，普世的邏輯；民主他的普世性是來自剛剛那篇講稿裏有談到，康德那種調節性的普世，是理性上、理想的，好像是永遠無法滿足，永遠達不到的，這也是為什麼會引起很多很多的問題。確實沒有錯，在歐洲的歷史發展上，科學跟民主是同時來到，它們的發展是同時來到，它們兩個是緊密相連，但並不因此是說它們所涵蓋普世價值是一樣的，它們兩

者沒有相同的運作的模式。重點在於說，民主的普世性不是科學的普世性，它也不是價值觀，因為價值，一提到價值，你有你的價值，我可以反你的價值，所以變得它不是普世的。第三個，民主的普世性應該是理想性的，就是永遠都不滿足，但是它就是引導我們要去追求。

我現在要回答第五個問題，我認為說，有關於當代的衝突，當然是我們不可以忽略地緣政治的因素，但我們不能把它縮減到只從地緣政治這個因素來考量。當然說，我說我們不能只從地緣政治的角度來看當代的這些衝突，所以我們會尋找另外一種角度，那我就說，是不是人文理想的角度來看待？但也是不夠的，我們不能說用這個理想性的人文的角度、人文理想的角度，因為這麼做是種逃避。

我覺得第五個問題，是今天的重點核心。為什麼不能只從地緣政治來考量，也不能用人文理想來回應？因為我認為當今的世界處在一個，每一方都是從自身的利益及權力，每一方都是從自身的利益出發去看待這個世界，還有很多方的角力關係，我們現在的世界是充滿了這兩個現象。因為剛剛有提到相合的狀態，我們現在整個世界的衝突是因為世界充滿著大家都為了自身的利益、在爭取自身的利益，然後有角力關係。為什麼？因為整個世界是個全球化的市場，高科技現在已經深入地影響我們生活的方方面面，大家都有網路連線，我們已經不是自己的主人了。剛剛整個形容的，我覺得這個世界就是因為上述的這些因素：全球化的市場、強加給我們的高科技這種連線。這對我來講是一種「相合」的狀態，這種狀態裏面。

我接下來提出並希望大家能思考另一種「神」的概念——宗炳在〈畫山水序〉裏所談論的「暢神而已」的「神」，^[12] 從這個角度出發，但不是理想性，而是說，從這個角度來看說，我們從「暢神而已」可以引出一條線來抗拒，全球化的世界以後，大家這種很多衝突的關係。我們怎麼樣來得出一種抗拒，不是理想性的抗拒。重複一遍，「暢神而已」這個神，不是理想性的神，而是一種功能性的、有用途的，是一個戰鬥的概念。可以把同一邊抓出來，可以做成，是有一個戰鬥力的。「神」，當然有一種理想性，但不是理想主義的，這是最基本的。非常重要，理想性不是理想主義。^[13] 把它這個概念做成政治概念。要把「神」做成一個政治概念，它保有理想性，但不是理想主義，是要抵抗今天人們已經失去的心理的層次。我們怎麼樣去抵抗這

個世界，剛剛提到的那些因素就造成了當代的衝突。再重新強調一次，要作成一個政治概念。

為什麼提出「去一相合」這個概念？這是因為去一相合、做出去一相合，就可以拉開、打開間距。打開間距之後，在面對我們所面臨的，已經是硬化、固定，已經是無法暢通的所在的現況的時候，我們打開間距，因為我們做出了去一相合。我就是中華思想的傳統裏面看到這個「神」，讓我們可以虛化，使阻塞的、塞的很滿的東西把它給清空，讓我們可以重新思考、面對外面的世界。「神」，我不要精神的那個定義，我要的是宗炳說的「暢神而已」所說的這個「神」。因為不是我們釋出善意就可以解決今天的衝突，因為衝突總是在那裏，我們提出一個政治上的回應，是要有一個功能性的，就是這個「神」的功能性，我們是不是才能脫開掙開科技上的箝制，或者是經濟上金融上的箝制。我提出，想把「神」作為一個政治理念，這個概念尤其是有功能性，那就是我們當今面對各種各樣的衝突，衝突都在那裏，不是乖乖的，釋出善意就可以解決的。我們是生活在意識型態性的相合裏頭，有全球化的市場會導致這樣的狀況；高科技強制給我們，我們一定得要使用，會導致意識型態的相合；經濟上金融上會導致意識型態的相合。所以要用這個政治的概念去把當今，這個意識型態的相合——帶來、造成各式各樣當代的衝突——我們就是要把它，使它這個相合產生裂縫，我們的「神」才會因此開展出去、慢慢的延伸出去。

我們在面對當今的這些衝突——它們是來自於意識型態性的相合——我們面對這些，要去做出去一相合，才能重新打開可能性，一定要做出去一相合，才能重新打開可能性。英文是講“of spirit”，法文“de esprits”，這個不是精神。人是要拆解掉這個相合之後，把自己的「神」暢然而開，發展出去，只有這樣子才能抵抗當今的衝突。要避免發展出物質主義的精神。

楊儒賓

我想剛剛朱利安教授的回應顯示了他對那些艱難問題的高度認真態度，他努力使用最精確的語言來處理這些問題。我認為我們剛剛見證了一種特殊的表現，其中概念之間的爭鬥和互動被清晰地展現出來，這對我們來說是

一次非常寶貴的經驗。老實說，在我們周圍，像這樣對概念有如此敏銳感知的學者或哲學家是極為罕見的。他對每一個概念的準確意涵或可能的疏漏都不放過，這應該給我們帶來了強烈的衝擊和啟發。

現在我嘗試用自己的語言來闡述朱利安先生的這個話題，並借鑒他解決問題的方法。我覺得在當前的情況下，這是我應該參與討論的一種方式。雖然目前，我感到非常慚愧，但在過去，我確實參與了一些臺灣的反戰運動。這並非我主動選擇，而是被朋友們拉入其中，這些朋友同樣關心著三個主要問題。坦白說，我充滿了無力感和深深的傷感。所謂傷感，就是因為我看到三個地區的局勢：烏克蘭與俄羅斯之間的密切關係，從語言、歷史、宗教到文化，幾乎無法分割。但現在戰爭已經爆發，我相信這將帶來數十年都難以彌補的傷痛；同樣，以色列和巴勒斯坦的關係也極其密切，曾經在幾千年前是一家人，但如今卻發展到如此殘酷的程度，難以想像這種暴力還會在二十一世紀發生，且我們幾乎無法介入和調整。

兩岸的情況也類似，儘管還沒有戰爭爆發，但我認為這一情況可能也不遠了，因為所有的條件都已經具備。當然，這也引出了「我們該怎麼辦？」的問題。說實話，我最直接的感覺就是無能為力。一個例子就是香港。香港最近經歷了一次重大轉變，尤其是在反送中和之前的佔中運動之後，這讓香港從一個純粹的商業都市變成了一個充滿政治色彩的都市，香港都市性格的轉變與這兩次運動密切相關。我恰好在香港的時候，親身經歷了這一切，兩次都經歷了。老實說，我認為香港不應該走這條對抗的路線，而應該在可能的情況下，思考一種香港與中國可以共享的基礎。

最後，我想借用朱利安先生提到的「勢」這個概念。因為「勢」代表著各種力量的集結，總是有其方向和結構。順應這個結構，香港可能會站在一個更好的位置。這與我一直以來的想法是一致的，我一直期待香港和臺灣能夠結合，成為中國之外的另一種力量，能夠介入中國。因為這樣的位置是其他地區無法取代的，只有香港和臺灣具備這樣的機會。

然而，香港的發展最終結果卻非常不幸，正如我預料的那樣，最終導致兩敗俱傷。這其實對中共的形象也不利，但事實發展就是如此。這樣的結果讓人不禁思考，為什麼會這樣呢？我認為朱利安先生的觀點是正確的。在

這個全球化的時代，力量被極度重視，幾乎不再考量個體性，也缺乏一種獨立於全球之外的價值觀，這與當前的各種趨勢息息相關。

我認為這種全球化現象，仍然與資本主義這種宏大的歷史敘述密切相關，並且與國家之間的衝突和主權概念脫不了關係。一旦主權概念出現，「此疆彼界」的情況就難以避免，溝通也變得更加困難。臺灣的例子最為明顯，如果說臺灣是一個主權獨立的國家，就像我們一些政治人物與名嘴喜歡朗朗上口的。那麼兩岸之間恐怕很難避免戰爭，因為中國也是一個主權獨立的國家。主權是獨佔的，排他性的。這兩個主權因素的重疊，實在是非常不幸的。

同樣的情況也發生在烏克蘭和俄國之間。它們的衝突根源就在於這個「此疆彼界」的主權概念。而這個概念其實不過是幾百年前才出現的，自十七世紀一六〇〇年代開始，它的好處在於劃定了界線，兩造需要遵守；但最大的問題也在於劃分了界線，兩造都不想遵守。原本烏克蘭和俄國之間可能還有一些共享的因素，但在「主權」聲中，共享因此消失了；兩岸之間本來也有許多明確的共享因素，然而在主權高昂的呼聲中，這些因素也逐漸消失了。

局勢如此惡劣，我們不得不面對這些衝突。我同意，不能僅從地緣政治的角度來看待問題。但我想或許存在另一種地緣政治，而是有血有肉有情有義的另類地緣政治，那不是全球化的地緣政治。我們現在所談論的地緣政治，幾乎都是一種全球化背景下的地緣政治，其背後是一種物質力量的結合——哪個國家的國力更強，哪個國家需要聯合，合縱連橫，完全是一種力量聯合的豪賭。

但是，如果我們觀察當前最嚴重衝突的三個地區，不僅可從鬥爭性的地緣政治的角度來看，也可以從更實際而有感的地緣政治的角度來思考。「緣」這個字來自佛教，來自東方語言——它強調人與人之間的情感聯繫，以及文化的連結。因為有存在深層的連結，這就是為什麼我們稱之為「緣」，「緣」這個詞語本身預設了某種共通性。所以當我們談論地緣政治時，是否可以考慮另一種「地緣」？這種「地緣」是真正的「緣」，具有風土性和共同體特色的地理特徵，就像赫爾德所說的那種地理，而不是我們目前國際政治

中所說的那種地理。這種有深層生命之情連結的「緣」，能夠對抗當代那種純粹基於力量、資本主義化、脫離情境的政治。如果我們從這個角度來思考，是否對當前的局勢有幫助？這是第一點。

第二點，我認為我們需要考慮朱利安先生在他的書中特別強調的中文裏的「勢」。一般來說，我們認為法家重視「勢」，但實際上，「勢」在很多領域中都有意義，包括書法在內。「勢」代表一種趨勢，一種可能性與現實世界的對比。所以在思考這個問題時，我們是否可以將衝突放在更長遠的趨勢發展和可能性中來考量？換句話說，我們這裏是否存在某種共通的機會？如果沒有這種共通的機會，這種發展是否也會朝著衝突的方向發展？從這個角度來看，有沒有可能將這種衝突降到最低？

談到兩岸問題時，如果我們緊緊跟隨美國的地緣政治路線，一路滾下去，臺灣與中國之間的戰爭可能是無法避免的，這是我個人的看法。因為中美之間的實力變化達到一定程度時，戰爭似乎是不可避免的。因為兩岸之間目前既有主權、民族大義的因素，又有整個趨勢中美國力越來越接近的現實，我真的想不出生發生衝突的可能性。但是，如果大家能考慮到地緣政治以外的文化風土共通性，也就是有情的連結，以及現實中可能發展的趨勢，中共也不是鐵板一塊。南巡之後，鄧小平實質上背離了毛澤東，習近平可能不會背離鄧小平，但未來的領導人呢？胡耀邦已經背叛了，趙紫陽也背叛了，那麼，未來會不會有人跟著背叛？這種結果並不是不可能的。臺灣應該站在一個更好的位置，跳脫國際地緣政治的框架，從更宏觀的角度來看兩岸發展的趨勢，選擇一個對臺灣和兩岸都有可能更好發展的立場。我認為這種機會是有可能的。然而，單單這種可能性或許並不足夠，因為在香港的情況中，也有人持有與我相似的想法，認為應該採取另一種兩贏的方式，但最終卻很不幸地發展成為美國支持香港反送中的局面，隨後中國指責美國介入，因而有了港版國安法，結果就是如此。我認為這是最糟糕的結果。對不起，文嫻，你是香港人，香港目前的情況真的非常糟糕……。

賴錫三

謝謝楊老師，「背叛」用朱利安的概念來說，就涉及到了「去一相合」。如剛才提到過的，冷戰時代最重要的教訓就是意識型態的鬥爭，可是沒想到

我們才剛離開冷戰意識型態的鬥爭，沒多久，現在卻即將又要步入新冷戰時代的意識型態鬥爭。朱利安的回答告訴了我們說，這些衝突背後還是意識型態鬥爭的問題，而且我們還使用神（唯一的真神），去鞏固加強我們心中認為的真理。使得我們心中所相信的價值絕對化、普遍化，成為普遍主義，使得兩個唯一真神的神族後裔難以共生共榮。他提到了一個非常有意思，從宗炳來的美學「暢神」概念，使得我們可以打開「神」的另類思考，剛好就是要和「神的體體化」思考模式「去相合」。這樣「神」才能暢，才能通，所以我剛剛寫給他幾個中文字，也就是《莊子》的「解心釋神」，重新以「解一神」、「釋一神」的方式，來釋放神學對我們的宰制。這也是今天以巴衝突最難解、最奧秘的問題，有沒有辦法再為「神」打開裂隙，以「解心釋神」的方式來釋放宗教的共生力量。

朱利安

我想我們兩人的對談越來越緊密，已經到了今天非常明確的一個現實。那麼這就讓我對自己提了一個問題：我為什麼來臺灣？

一般人都說哲學非常的抽象。哲學就像飛機一樣，你起飛了、離開了，到時候還是要降落，貼近最具體的，從抽象到具象。我今天來到臺灣，我覺得是，我認為臺灣做出了去一相合。臺灣對中國所強加的角力關係，意識型態的相合，臺灣做出了去一相合。面對中國強加給世界的一種角力關係，意識型態的相合，臺灣打開、拉開了一個間距。我們今天是生活在一個帝國時代（帝國是複數的帝國），帝國就是建立在角力關係上面的，比如說：美帝國、中國帝國、印度帝國、伊朗帝國。

過去歐洲曾經是帝國。當今我們知道歐洲已經失去帝國的地位，但她非常幸運，沒有再投入帝國的競爭——好像只有這條路可走——歐洲她沒有走這條路。歐洲帝國已經失去她的地位，提供了我們一個歷史的教訓：帝國是被定罪的、不會成功的。因為帝國他的權力他的強盛建立在角力關係的上面。帝國的成功同時也是他們的失敗，所有的帝國最後的結局都是分裂，羅馬帝國、奧圖曼土耳其帝國。

我們不能說歷史進步，但歷史一直在自我琢磨、自我轉化，當強盛整體的政治體制硬化固定後，他會自己分裂掉。索忍尼辛說：「畢竟所有的石洞是

因為裂縫而坍塌的。」我希望大家再反思思考一下索忍尼辛這句話：石洞畢竟是因為裂縫坍塌的。索忍尼辛這句話為什麼我們要一而再再而三的反思呢？石洞畢竟是因為裂縫而坍塌的，所以他是有一個過程性的，他沒有說是人們把石洞用塌的，石洞畢竟是因為裂縫而坍塌的，也許它坍塌之後人為會做一些處理。

對我而言，臺灣今天，客觀來說，臺灣今天是處於能夠，使某一個帝國「裂縫」，臺灣是處於，今天是一個歷史的時刻，對他（朱利安）而言。所以呢，這是歷史上的一個契機。客觀來說。

賴錫三

剛剛聽了很感動，我知道朱利安為什麼再三來臺灣了，這個理由，原來有它的必然性。臺灣這個裂隙之地，不只要使一個帝國裂隙被打開，而是要讓中國和美國這兩個帝國般的強國之裂縫，都要被打開，而不是被雙邊挾殺。如果可能的話。

楊儒賓

其實，索忍尼辛曾經訪問臺灣，那時候這是一件大事。而且，索忍尼辛對臺灣的期待，與朱利安先生的看法其實非常相似，雖然背後的價值觀不同，但他們的共同點在於認為臺灣應該去解構中國。他的想法大致如此。牟宗三先生在一篇文章中也引用了索忍尼辛的觀點。我想，這種想法應該很多人都有，包括朱利安先生，以及在座的許多人，大家都在思考如何讓我們這個縫隙變得持久，並維持這股縫隙的力量，讓中華文明的轉型在中國內部產生。而不是簡單地選邊站，或者讓自己被消化掉，而是要培養出參與中國內部的瓦解堅固石壁的能力。

賴錫三

由於時間的關係，我想邀請在座的朋友們，做我們的 final 提問，好不好？又或者文嫻老師有沒有問題要提出，因為您也是這場問談的背後黑手。

翁文嫻

提問題可能……但哲學家會很認真的，可能又出一個新的名詞了。八分鐘，五分鐘都不只。所以我大概是回應一下，剛才各位那麼好的發言。背後推

動《思考中華民國》跟《摩西或中華》這兩本書，這個「間談」，我認為不是偶然的。因為……我很喜歡這兩本書。當然朱利安先生的書是看了一陣子，才再看《思考中華民國》。我以前也有讀楊老師的書一陣子了，一直到《思考中華民國》，我認為他整個學問的程序，一直匯注到一個，很可以推動一些事情的、一個作用的點。令我感動的是，一輩子努力的學問，真的是可以，匯注成一個、有力量的一個……匯注點。

當然朱利安先生不同時期有不同匯注的觀念，每個觀念都很有力量。但是他慢慢、慢慢……就是所有的書都應該是 *de l'esprit*，是精神性的，從神的暢通方面，出現的種種觀念跟觀察，一直匯注到號稱是最後一本牽扯到漢學的書，《摩西或中華》。等於是說，從此之後，他就通到另外領域了。他要「去相合」他以前的，原途過來的路，去到一個，涉入可能更具體的，如何用這些精神性的這些東西，產生「裂縫」、打開可能性？然後去到每一個、一大團、一大塊、完全推不動、使人無可奈何，沮喪到不得了、每天吃憂鬱症的藥都沒辦法的事情。他要用一種……？種種的領域、種種的黑塊、黑洞裏面，他看到那個縫隙，然後如何用他政治性的推動——我們知道歐洲有「政治思想」這個說法，臺灣可能還沒有很普遍，我認為政治是需要思想的。

朱利安先生，可能他要離開漢學、歐洲希臘領域並存並列以後，他要走到更加社會跟政治，或許更實際的，我們身體上的一種靈性生活 *de l'esprit*、精神性的生活，我們的「理想性」。「理想」這個字因為，好像有點被中學老師講太多了，在臺灣，如果變成理想性，就有點不知道在講什麼，可能真的要發明一種新的詞彙。

我從事現代詩，有如做著「詩的語言更換」的研究。為什麼喜歡朱利安先生的作品？因為他在哲學、研究裏面，會在不同的時代產生不同的語彙。尤其對我們古典的詰屈聱牙的那些經典的語彙，可以完全，用一種沒有被時間干擾的、沒有污染的、沒有成見的那種眼光，接近我們兩千多年前的文字。我是非常喜歡這一點。可能他對希臘文、希伯來文也一樣，我沒辦法了解那個原文，但我是了解（中文）原文的，所以覺得中文的譯本非常有價值，法文版、英文版、德文版都可能沒有中文的引文，我們看到中文引文的時候，才真的是很感動，哇怎麼這句話他可以這樣講？他也沒有講

錯，沒有移動。因為有很多西方的漢學家會移掉了，用自己的想法改變我們的語言。但是他（朱利安）完全沒有。我很精準研究每一個字，他完全沒有移動，然後他講的是另外一個背景、另外一個看法、另外一種觀看的角度，把我們這種很古老的《詩經》、《尚書》還有《禮記》、《易經》那些語言，可以變成，好像馬上變成世界的一個資源。不只是法文，就是世界上可以這樣讀的，因為他也很，很現實上的，用著跟我們生活可以吸收的語言。所以我覺得，你們兩位大師的「間談」不是偶然的。他出現中華的追索，跟楊儒賓先生出現中華民國的「中華」，也是有一個追索。我認為我們現在的「去中華化」、「去中華性」，可能是要重新，根據兩位的來源來重新思考。

賴錫三

好的，文嫻老師已經用詩的語言、感性的語言，為大會做了一個很好的總結了。我想時間也到尾端了，但這個尾端其實也正是開端。昨天晚上的晚宴，楊老師特別跟我提及，有必要再邀請朱利安來臺灣對話。成大已經做了很多工作，也許朱利安的思想交流，在臺灣可以再進到下一波，進入到另一個階段的思想攪動。所以我們昨晚已經和朱利安有了初步默契，也許明年二〇二五年秋天，他能再來臺灣待久一點，觀察一下臺灣可能發揮的「裂隙」作用，有沒有變大。或者，一起思考如何繼續讓那個「裂隙」作用持續變大，如果可能的話，我們一起讓這個因緣持續發生作用。最後，除了感謝朱利安和楊儒賓兩位與談人之外，也要特別感謝卓立為翻譯和口譯做出的貢獻，大家是否也給卓立一個熱烈掌聲？謝謝大家。

註釋（譯者說明）

1. 朱利安強調，對談第一步就是要聽對方說什麼。因為時間的關係，朱利安請我代為宣讀他演講內容的中文翻譯，同步提供PowerPoint的文稿給各位閱讀。因為文稿相當長，宣讀速度可能會較快，但相信各位應該一聽就能夠理解。
2. 此處雖將“singulière”譯成獨一無二，這幾天再度和朱利安討論這個詞的中文意思的時候，他不喜歡這個獨，他說「獨特的」、「獨一無二的」這個就把自己跟其他的都孤立出來。他就說應該是「個體的」，這一個個體性的。

3. 我們看到這兩個詞，「普世主義」(l'universalisme)及「普世的」(l'universel)，在法文裡雖然很接近，但是不一樣的概念。
4. 此處的同一本體性，應該是「同一存有本體性」，因為這個是同一的意思，“idem”，後面的那個是本體是存有本體，所以應該是「同一存有本體性」。
5. 這個地方朱利安用了兩個互相對立的法文字，“rangement”與“dérangement”來論述間距的作用。
6. 這個地方所說的「面對面」，譯者與作者討論後，朱利安認為「面對面」因為用得太頻繁，所以沒有張力，張力不夠。所以朱利安說，如果說在這個對談、間談的裡頭，這個「面對面、互相注視」，這個「面對面」才真正顯現出其擁有的張力。
7. 這裡要特別說明一下「將來」的概念。在法文裡有“le futur”、“future”、“l’avenir”，其實“future”應該比較接近中文裡頭的「未來」，因為未來，不知道，還沒有來；「將來」的話呢是比較貼近法文的“l’avenir”，「將要來的」，所以人的信心比較多一點，將來的。使用中文的人比較習慣用「未來」。那在法文裡頭，朱利安先生對兩者做出區分，本文裡，寫「將來」的地方都是“l’avenir”。
8. 其實相合、相符都是很重要的，只是說一旦這個相合的狀態、符合的狀態呢，是變成一個硬化的、堵住了的狀態，就可能變成負面的。
9. 十八世紀時為了對抗民間自然信奉的信仰（被稱為 religion naturelle），教會用天主教的信條和制度把宗教信仰框住，稱之為 religion positive，這裡譯為制度化的宗教，而非正面性的宗教。
10. 這個法文字(fissurer)我把它非常直接的翻譯，昨天我提過，「使產生裂縫」。“fissure”，直接的意思就是這樣。
11. 這裡指的就是理論常常在應用的時候就稍微要做調整。
12. 朱利安用了一個詞，一個是壓縮、縮減；一個是 spirit，不是德文的“Geist”，不是精神的意思。這裡所說的「神」，是運用宗炳的畫論裡「暢神而已」的那個「神」，而不是精神的神，這裡需要更清楚地區分出來。
13. 朱利安希望把「神」，做成一個功能性的概念，從中華思想跟歐洲的思想裡，看他們在這兩種思想體系，是怎麼樣把這個「神」做成一個功能性的概念，它具有理想性但不是理想主義的。