

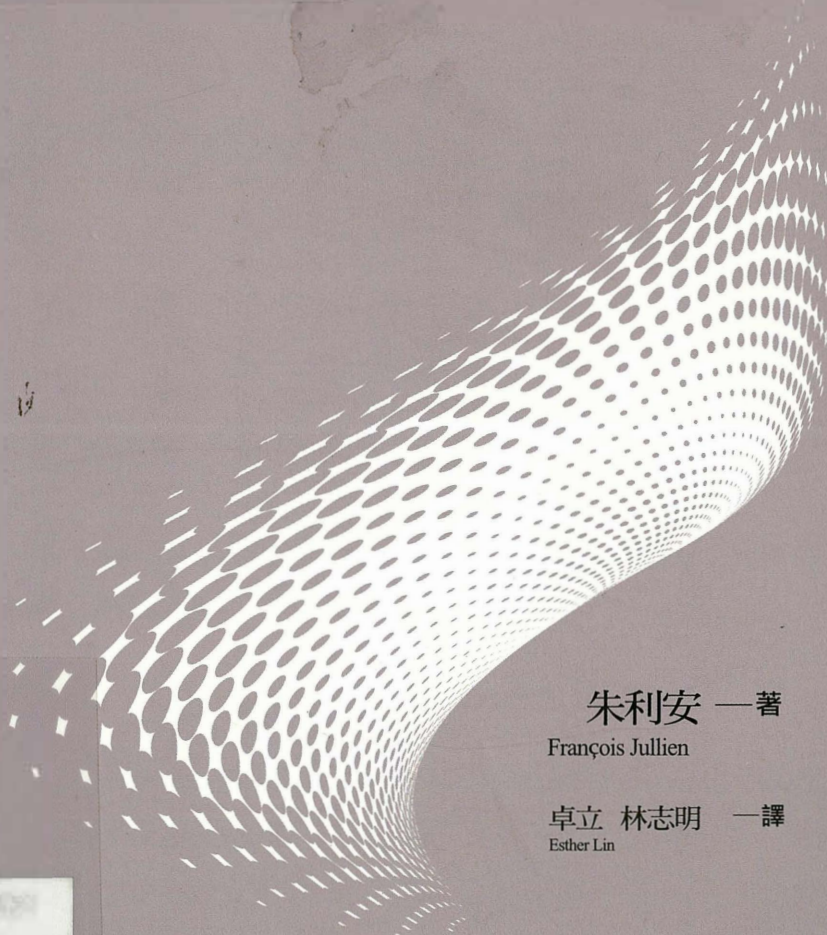
五南出版

間距與之間

論中國與歐洲思想之間的哲學策略



ensée chinoise et européenne



朱利安 — 著

François Jullien

卓立 林志明 — 譯

Esther Lin

五南學術叢刊

間距與之間

論中國與歐洲思想之間的哲學策略

L'écart et l'entre

D'une stratégie philosophique, entre pensée
chinoise et européenne

朱利安 (François Jullien) 著

卓立 (Esther Lin) 林志明 譯

L'écart et l'entre

D'une stratégie philosophique, entre pensée chinoise et européenne

François Jullien

《L'écart et l'entre》

de François Jullien

Copyright © Editions Galilée 2012

Traditional Chinese edition copyright:

© 2013 WU-NAN BOOK INC

前 言

I. 間距與之間：兩個所有領域都可用的概念

近幾年來，朱利安的研究論著有一個主軸，就是「生活之道」。他致力發掘並提升向來被哲學所忽略的生活，這個好像只有東方智慧才看重的「生活」，如今是歐洲人試著透過瑜伽、心理輔導或東方宗教冥思以圖求得的身心平衡及心靈寧靜。此外，二十世紀末期蓬勃發展的「文化研究」，隨著全球化而變成顯學之後一直占著學術風頭。當眾多言論不停地重複「差異」，好似注重並分析「文化差異」就真的能觸及有關文化的議題並且對人文作出貢獻。朱氏秉其一貫作風，即在「不疑之處質疑」，透過中國與歐洲思想及文化之間的「面對面」，以求捻出問題癥結所在，並且提出其個人所創的哲學概念以供人們用來有效地解決問題。

間距與之間正是他所提出的兩個概念，兩個思考的工具。當我們談論世界上種種文化的時候，不必非得比較它們之間有什麼相同的，有什麼不同的；因為這麼做的話，其實已經暗示我們早有審視的「立場」，有評斷的「標準」，不管這些立足點和準則是多麼地有「理論」根據。換言之，「差異」的上游肯定發現有作為識別用途的「認同」基準。如此一來，人們所作出的「同與異」之清單及其衍生的分析，真的「客觀」嗎？真的符合每一種文化（特別是弱勢文化）內在道理嗎？用「間距」概念操作的話，只要拉開雙

方，它們彼此就會反映對方，同時反思己身。我們不會再說桌子和椅子都是傢俱類，它們所不同的是，一個用來放東西的，另一個用來給人坐的。我們把它們拉開之後，會看到一方是，譬如長方形的、是玻璃做的、下面支撐的桌腳是不銹鋼做的等等；另一方是，譬如圓形的、是木材做的、造型是流線型的等等。有關中國與歐洲思想，我們不再做「中國有什麼，是什麼；歐洲是什麼，有什麼；東方不像西方……；與東方比起來，西方更……」之類的工作。而是讓雙方面對面，其間的「間距」會產生張力，凸顯出他們各自的特點，也使他們互相激勵。人文會因此而更大放光彩。

由間距製造的「之間」，其實是我們於日常生活當中應該最能體悟的道理。朱利安舉出庖丁解牛的刀就是在牛身的關節「之間」游刃有餘。養生之道難道不也如此？人的生命之氣流通於「之間」，天地之氣亦穿梭於「之間」；然而這「之間」是無法定義的。中國的山水經常表現「在有無之間」，即氣蘊生動之說。

更重要的是，世界上所有的人，不論其文化背景，都可以應用「間距與之間」這兩種思考工具。

II. 間距與活力：尊重文化多元性

這篇演講是在一個特別的氛圍之下做成的。2008年4月，朱利安應法國政界要人拉法蘭（Jean-Pierre Raffarin）之邀請，與他及其訪問團去北京，試圖緩解當時法中之間的緊張關係。雖然這次的友好訪問團政治性質濃厚，因為法國

很希望藉此化解中國政府對其不滿，朱利安還是在其演講當中用心良多地提出他如何看待文化多元性的建議，也論及在中國是敏感話題的「人權議題」。

本篇講稿很精簡地提醒大家不要人云亦云地相信東西聯婚的美好結局，而要從平等立場出發，以尊重他者為原則，去發現其他的文化之特色。人們彼此之間的間距會帶來活力。作者也扼要地說明「人權」在歐洲的來龍去脈，那是在特殊的歷史環境裡萌芽而演變而成的，絕對不是當代人所經常以為的「它是普世的」，即放諸四海皆準而不容置疑的權利。但是，如何使「人權」的正面作用能普及全球，這是值得大家努力的方向。

【以上I和II.由卓立撰寫】

III.美這個特異理念

「美這個特異理念」原是朱利安教授於2012年訪問臺北時，於9月27日在國立臺北教育大學北師美術館所作的一場演講，原文經記錄後，已送原作者進行完整的修訂。目前的中文版本乃是依據此一修訂版本譯出。

在這次的演講中，朱利安教授濃縮了他於2010年出版的同名書籍中的主要內容，透過歐洲和中國之間思想及文化的間距，探討了「美」的概念起源、古希臘和歐洲古典理性關於美的立場選擇、裸體和美的關係、美的脫離和對它的特異性加以回復等問題。在其中，讀者亦可體察中國的間距如何成為歐洲思想自我反思的資源。

【以上III.由林志明撰寫】

目 次

I. 間距與之間

L'écart et l'entre

朱利安 (François Jullien) 著 / 卓立 (Esther Lin) 譯

1

II. 間距與活力：尊重文化多元性

Respecter la diversité culturelle

朱利安 (François Jullien) 著 / 卓立 (Esther Lin) 譯

139

III. 美這個特異理念

Cette étrange idée du Beau

朱利安 (François Jullien) 著 / 林志明 譯 167

IV. 文化撞擊與未來的哲學

專訪 朱利安 / 林志明 翻譯、整理 227

I

間距與之間
L'écart et l'entre

朱利安 (François Jullien) 著

卓立 (Esther Lin) 譯

他者性教席就職演講

(Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité)

2011年12月8日

Qu'il me soit permis, à l'occasion de cette leçon inaugurale, quelques remerciements :

à Michel Wieviorka, qui, en tant qu'administrateur de la Fondation maison des sciences de l'homme a promu l'idée de ce Collège d'études mondiales et y a accueilli cette Chaire sur l'altérité ;

à Vincent Berger qui, en tant que président de l'Université Paris-Diderot, a apporté tout son soutien à ce projet, et grâce à qui la convention permettant la création de cette Chaire a pu aboutir ;

à Annick Gentes-Kruch et Grégoire Olivier, qui, convaincus que les grands enjeux contemporains ne sont pas seulement économiques, mais aussi intellectuels, ont généreusement décidé d'apporter un soutien financier à cette création, en tant que mécène principal de la Chaire ;

ainsi qu'à tous ceux qui, d'une façon comme de l'autre, ont favorisé ce projet – je songe notamment à André Chieng, président de l'AEC, et à Marc Smia, cofondateur de Kea Partners ;

enfin, à tous ceux qui, de près ou de loin, auditeurs ou lecteurs, m'ont accompagné dans ce chantier durant toutes ces années.

Le travail dans lequel je suis engagé est un travail solitaire et, cependant, il ne peut se faire dans la solitude. Il doit pouvoir compter sur l'amitié, la philia, l'écoute, la critique et

請容許我在這場開幕演講開始之際，先表達我的謝意：

感謝米雪爾·魏友卡（Michel Wieviorka），他以法國人文科學之家基金會執行長（Administrateur de la Fondation maison des sciences de l'homme）的身分推動世界研究學院（Collège d'études mondiales），並且把「他者性教席」納入其中。

感謝文生·貝爾傑（Vincent Berger），他以法國巴黎狄德羅大學校長（Président de l'Université Paris-Diderot）的身分全力支持設立這個教席的計畫，幸虧有他，使教席得以成立的協議才順利簽定。

感謝雅尼克·岡特—柯呂旭（Annick Gentes-Kruch）和格瑞卦·歐理威（Grégoire Olivier），他們確信當代的重大關鍵問題不僅是經濟方面的，也是知識方面的，於是讓標緻—雪鐵龍汽車工業集團（PSA Peugeot-Citroën）慷慨資助這個教席，為其主要贊助者。

也感謝以不同方式贊同設立這個教席計畫的所有人士，在此特別想到亞歐委員會（AEC）董事長錢法仁（André Chieng）和科雅夥伴諮商顧問公司（Kea Partners）創辦人之一馬克·史密亞（Marc Smia）。

最後，感謝所有那些這幾年來或近或遠地陪伴著我的聽眾們或讀者們。

我所投入的工作是獨力執行的，然而，它不可能在孤獨當中進行。這份工作必須依靠友情、聆聽、批評和討論。假

la discussion. Sans quoi, ce chemin périlleux amorcé à partir du vis-à-vis de la pensée chinoise et de la philosophie serait vraiment trop risqué.

Ce titre de « leçon inaugurale » le dit lui-même assez : nous ne sommes qu'au début du chemin.

若沒有這些因素，這條始於中國思想與歐洲哲學之面對面的道路所冒的風險就真的太大了。

「就職演講」本身就足以說明：我們只是在此路的開端。

« *Supprime l'altérité, ce sera l'un indistinct et le silence* »

Plotin, Ennéades, V. 1

「取消他者性，這將是模糊的單一和沉默。」

柏羅丁，《九章集》，第五章，1

Que puis-je faire d'autre aujourd'hui, pour camper ici, dans ce Collège d'études mondiales en création, la question si générale de l'altérité – peut-être la plus générale de la philosophie – que d'indiquer en commençant d'où – par où – je l'aborde ? Donc, pour éviter des vues trop vagues et les banalités qui déjà nous menacent, de vous inviter à entrer dans la singularité – modeste – de mon chantier ? Que puis-je faire d'autre, autrement dit, pour débiter ce périlleux exercice de la « Leçon », que de me justifier dans ma nature hybride : de philosophe *et* de sinologue ? J'ai dit souvent, quitte à provoquer un haussement d'épaule chez mon interlocuteur, que, jeune helléniste à la rue d'Ulm, j'ai commencé d'apprendre le chinois pour mieux lire le grec... Nous disons si volontiers, en effet, que nous sommes « héritiers des Grecs ». Mais, justement, la familiarité n'est pas la connaissance. Ce qui est « bien connu », disait Hegel, n'est, de ce fait, pas connu, *weil es bekannt ist, nicht erkannt*. Il faut, dirons-nous, *de l'autre* pour y accéder. Mais pourquoi le chinois ? Pourquoi la Chine ? Je n'avais, par famille et par formation, vraiment rien à voir avec la Chine. Mais justement...

I – Une déconstruction du dehors

Pour le dire d'un mot et justifier ma stratégie philosophique, c'est-à-dire ma façon d'attaquer la philosophie ou,

我今日在這所正在創立的世界研究學院裡，把這個如此普遍的「他者性」問題紮營在此——也許是最普遍的哲學議題——除了一開始就指出我從哪兒——經由哪兒——切入該問題之外，我還能做別的事嗎？因此，爲了避免那些已經威脅我們的太廣泛而不著邊際的視野以及枯燥無聊，我除了邀請你們進入我的工地——謙虛的——獨特性之外，還能做別的事嗎？換句話說，在開講第一堂「課」這個冒著風險的活動當中，我除了證明我**既是哲學家也是漢學家**的混合性格之外，還能做別的事嗎？即使這會引起與我對談者聳肩不認同，我經常說，當我還是悟爾木街（rue d'Ulme）的高等師範學校的年輕希臘學學者時，我就決定學中文，以便更瞭解希臘文……的確，我們心甘情願說自己是「希臘人的紹承者」（« héritiers des Grecs »）。可是，正因如此，熟悉並非認識。黑格爾說過：凡是「熟悉的」，正因為如此，而不爲人所知（*weil es bekannt ist, nicht erkannt*）。我們要說，必須有了「他者」才可能進入「熟悉的」。那麼，為何是中文？為何是中國？年輕的我真的跟中國無親無故。然而，正因如此……

一·從外在解構

爲了闡明我的哲學策略，也就是說，我處理哲學的方法，

disons aussi bien, de m'attaquer à la philosophie –, je partirai de ce fait : la Chine est dans une extériorité particulièrement marquée vis-à-vis de la culture européenne. Extériorité de la langue, le chinois n'appartenant pas au grand ensemble indo-européen – et ce à la différence du sanscrit qui communique avec nos langues, en Europe ; et, si d'autres langues ont eu une écriture idéographique, vous le savez, seul le chinois l'a gardée. Extériorité de l'Histoire aussi : même si l'on perçoit quelques échanges commerciaux s'opérant indirectement par la Route de la soie, dès l'époque romaine, personne ne se doutait encore, à Rome, qu'il s'agissait de produits *made in China*. Les deux côtés du grand continent n'entrent effectivement en contact qu'à la seconde moitié du XVI^e siècle, quand les missions d'évangélisation débarquent en Chine ; et ne commencent véritablement à communiquer que dans la seconde moitié du XIX^e siècle, avec la Guerre de l'opium et l'ouverture imposée des ports chinois, l'Europe triomphante, grâce à la science, entreprenant alors de coloniser la Chine par la force et non plus par la foi. Par rapport à quoi, le monde arabe paraît lui-même bien « occidental », celui-ci ayant traduit et transmis en Europe tant de textes grecs, et d'abord Aristote et les médecins. Thomas d'Aquin s'inspirera d'Averroès, le monothéisme islamique rempile sur les précédents ; ou bien encore les premiers linéaments de la figure de l'intellectuel européen remontent à l'Andalousie.

或者，也可以這麼說，用哲學來處理我自己，一言以蔽之，我從後面這個事實出發：面對歐洲文化，中國處於一種特別突出的外在性之中。首先，語言上的外在性，中文不屬於印歐語系，這點跟梵文很不同，因為梵文與歐洲語言有相同之處。此外，你們都知道，在所有表義文字的語言當中，只有中文繼續使用表義文字。其次，歷史上也具有外在性：大家觀察到，即使自羅馬時代起，中西透過絲路而間接做過一些交易，在羅馬卻沒有任何人想過商品是「中國製造」的。這塊龐然大陸之兩端一直到十六世紀下半葉當傳教士們登陸中國時才真正有接觸；而且要到十九世紀下半葉，中國和英國發生了鴉片戰爭之後，中國被迫開放五口通商以後，中歐之間才開始進行實質的交流，戰爭取得勝利的歐洲靠著科學優勢，開始用武力而不再用宗教信仰對中國進行殖民。與此相較之下，阿拉伯世界看起來相當「西化」，因為阿拉伯人曾經翻譯了許多希臘文獻而引進歐洲，那些文獻最早就包含亞里斯多德及醫學家們的著作。亞維厚業斯（Averroès）啓發了湯瑪斯—阿奎那（Thomas d'Aquin），伊斯蘭獨一神教紹承猶太教與基督教一神教；又如，歐洲早期的知識分子之雛形則上溯到安達盧西亞（Andalousie）¹。

1 亞維厚業斯（Averroès），是伊斯蘭哲學家、神學家、法學家、數學家、醫生伊本·魯斯德（Ibn Ruchd，原名 Abu'i-Walid Muhammad Ibn Rouchd de Cordoue, 1126-1198）的拉丁名字，他融合了亞里斯多德的學說和伊斯蘭教義。湯瑪斯—阿奎那（Thomas d'Aquin, 1225-1274），中世紀的經院哲學家與神學家，阿奎那的學說混合了希臘哲學與基督教教義。安達盧西亞曾是阿拉伯知識分子在歐洲的重鎮。

Or, en même temps qu'elle constitue, au regard de l'Europe, une culture si nettement extérieure à la sienne, la Chine lui est comparable, on le sait, à la fois par son ancienneté et son développement. C'est pourquoi, personnellement, j'ai choisi le « terrain » chinois, comme disent les anthropologues ; mais précisément, parce que je voulais devenir, non pas anthropologue mais philosophe, je souhaitais pouvoir travailler sur une pensée aussi réfléchie – textualisée, commentée, explicitée – que la nôtre en Europe : comme c'est si clairement le cas en Chine. Notez que, à ce stade, j'ai dit *extériorité* et non pas encore *altérité* : l'extériorité est donnée par la géographie, par l'histoire, par la langue. L'extériorité *se constate* ; tandis que l'altérité *se construit*. Au départ, la Chine est « ailleurs » – ce que Foucault nommait littéralement, en tête des *Mots et les choses*, l'« hétérotopie » de la Chine, à distinguer de l'utopie ; et souvenons-nous, à la page suivante : « les utopies rassurent », dit-il, « les hétérotopies

然而，中國位於與歐洲相對的另一端，與歐洲同時建造了自己的文化，但完全在歐洲域外。大家都知道，中國的悠久歷史及其發展都可與歐洲匹敵。這是為什麼我個人選擇中國「田野」，猶如人類學者所說的。但是，正因為我不想成為人類學家，而要成為哲學家，我那時候希望能研究一種跟我們在歐洲的哲學具有同樣的思辨深度的思想——一種文本化、帶有詮釋的、明白清晰的思想——，中國正是最佳的例子。請注意，我說「外在性」（l'extériorité），還沒說「他者性」（l'altérité），因為「外在性」的產生是由於地理、歷史和語言等因素。「外在性」是觀察所得的結論，而「他者性」則是**建構**的。對歐洲而言，中國最初是「他方、別處」（l'ailleurs）——傅柯（Foucault, 1926-1984）在他的《詞與物》（*Les Mots et les choses*）開篇裡明言指稱中國為「異質邦」（l'hétérotopie），以區別「烏托邦」（l'utopie）²。我們記得傅柯說出這點之後的接下來的那一頁裡，隨即說道：「烏托邦讓人放心，異質邦卻叫人擔心。」（« les utopies rassurent, dit-il, les hétérotopies

2 傅柯在其《詞與物》中提出這個他個人所創造的概念。一般把該詞譯成「異托邦」，以便與「烏托邦」對仗。然而，傅柯的「hétérotopie」表示一個不同的地方，一個不同性質的地方，諸如圖書館、博物館、瘋人院。「烏托邦」有虛無之精神寄託，難道瘋人院也有寄託嗎？「異質邦」是比較貼近傅柯的定義。此外，有人把「hétérotopologie」中譯作「異質拓撲學」。

inquiètent »... C'est à cette inquiétude, ou non repos, *Unruhe* dirait Hegel, que la pensée chinoise de ce *dehors* invite.

On dit souvent que la Chine est « si différente » : si différente parce qu'elle est si distante. Mais je dirais plutôt que la difficulté rencontrée par le sinologue occidental ne tient pas tant à la différence de la pensée extrême-orientale par rapport à l'europpéenne qu'à ce que je nommerais l'*indifférence* qu'elles entretiennent traditionnellement entre elles. Au départ, elles ne sont pas tournées l'une vers l'autre ; elles ne se regardent pas, ne se parlent pas – elles s'ignorent. Le premier travail, réclamant chaque fois une opération de montage, et qui n'est jamais fini, est donc d'abord de réussir à les sortir l'une et l'autre de cette indifférence mutuelle en les instaurant en *vis-à-vis* : de sorte que l'une puisse à la fois dévisager l'autre et s'y dévisager. De l'une à l'autre, c'est ce changement de *cadre* qui dès lors, de soi-même, donne à penser. Ce qui revient à se demander : que se passe-t-il pour la pensée si, sortant de la grande famille indo-europpéenne, on coupe d'emblée avec la parenté linguistique, qu'on ne peut plus s'appuyer sur le sémantisme ni remonter dans l'étymologie et qu'on rompt avec les effets syntaxiques dans lesquels s'est forgée notre pensée – dans lesquels elle s'est coulée ? Ou qu'arrive-t-il à la pensée si, sortant de notre histoire (celle du monde « occidental »), on rompt du même coup avec l'histoire de la philosophie, et qu'on ne peut plus (se) reposer sur la filiation des notions ou des doctrines – à laquelle est adossé notre esprit ? Ou encore : qu'arrive-t-il à la pensée – dans la pensée – si l'on rompt ainsi avec nos grands philosophèmes, dont on perçoit bien, alors, du dehors, la connivence entre eux : « Dieu », l'« Être », la « Vérité », la « Liberté »... ?

inquiètent ») ……這個「外在」於歐洲的中國思想邀請我們擔心，或者說「不安心」(non repos)，即黑格爾會說的*Unruhe*。

人們常說中國「如此不同」(« si différente »)：它如此不同，乃因為它很遙遠。可是我認為西方漢學家所遇到的難題，並不在於遠東思想跟歐洲思想很不一樣，而在於他們傳統上互不相干、彼此漠然(indifférentes)。最初時，他們互不轉向對方，他們彼此不看對方，漠然不言——他們忽略對方。雖然每一次要做的拼湊工作從未完成過，然而每一次首先要做的是，成功地使雙方面對面，把他們從漠然不相干的情形裡拉出來；以至於其中的一方得以注視另一方，而且同時審視自己。自一方到另一方，**框架**(cadre)改變了，從此之後，該變化本身就會引人思考。這點讓人回頭自問：假如走出印歐語系這個龐大體系之後，我們就立刻換了語境而跟語言斷了關係，我們無法再依靠語義，也無法上溯我們語言的源頭，我們跟我們的思維所賴以成形的語法——我們的思維於其中流動的語法——脫節了，思想會發生什麼事？或者說，假若走出我們的歷史(「西方」歷史)，因此跟哲學史斷了關係，我們不能再把概念或教義建立在我們的精神據以建立的傳承上的時候，思想會發生什麼事？又或者，假如我們跟我們重大的哲學元素(philosophème)斷了關係，我們很容易就從外在看到這些哲學元素之間心照不宣的默契：諸如「上帝」、「存有」、「真理」、「自由」等等的，思想會發生什麼事？

En même temps, je l'ai dit, nous avons affaire, en Extrême-Orient, à une pensée consistante, explicitée ; et c'est pourquoi ce changement de cadre de lui-même *donne à penser*. Car, contrairement à ce que prétend l'histoire (occidentale) de la philosophie, celle que nous raconte Hegel, selon laquelle la philosophie aurait connu une naissance différée, se serait levée d'abord en Orient – *Oriens*, là où le soleil se lève – mais ne serait née effectivement qu'en Grèce, avec l'avènement opérateur du concept ; contrairement donc à cette *doxa* que, après Merleau-Ponty, Deleuze répète encore dans sa belle « géo-philosophie », bien qu'inversant les termes hégéliens : non plus l'histoire mais la géographie, non plus la nécessité mais le « milieu » et la « contingence » –, l'Extrême-Orient n'en est pas resté au stade du « pré-philosophique ». Il a inventé ses marqueurs d'abstraction, il a connu une diversité d'écoles (dès l'Antiquité chinoise, dans le cadre de principautés rivales, non de cités) : il n'est donc pas demeuré sur le seuil ou dans l'« enfance » de la philosophie.

Le bénéfice de ce *détour* par la Chine, par conséquent, sera double. Il sera, d'abord, de découvrir s'il est d'autres modes *possibles* de cohérence, ce que j'appellerai d'autres *intelligibilités* ; et, par là, de sonder jusqu'où peut aller le *dépaysement* de la pensée : qu'arrive-t-il à la pensée quand elle quitte, tel le Bateau ivre,

與此同時，我已說過，在遠東，我們跟一個堅實的思想體系打交道。這是爲什麼這種框架的改變本身就引人深思（*donne à penser*）。因爲，不同於（西方）哲學史所主張的，就是黑格爾所說的，哲學很可能有不同的起源，很可能最早起源於東方——東方（*Oriens*），即太陽「升起」（*« se lève »*）之處——，但是隨著概念之產生而具有操作能力，哲學很可能實際上只是誕生於希臘。在梅洛－龐蒂（*Merleau-Ponty, 1908-1961*）之後，德勒茲（*Deleuze, 1925-1995*）雖然把黑格爾的話語反過來說，還在他的「地緣－哲學」（*géo-philosophie*）裡重複說：因爲不再是歷史，而是地理，所以不再是必然性，而是「環境」（*milieu*）與「偶然性」（*contingence*）；遠東其實不像上述那種意見／臆測（*doxa*）所以爲的，它並沒停留在「前哲學」（*pré-philosophique*）階段。遠東發明了屬於它自己的抽象符號，也有過百家齊放（中國古代，百家齊放在彼此角逐競爭的王國之間，而不是在希臘的城邦裡），因此，它並沒停留在哲學門檻上或在哲學的「童年」（*« enfance »*）裡。

這趟繞道（*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。當思想像〈醉舟〉（*« Le Bateau ivre »*，法國詩人藍波Rimbaud的

« l'Europe aux anciens parapets » ? Mais ce détour implique en même temps un *retour*. Je dis bien : *en même temps*, et non pas après, car, sinon, on n'en revient jamais : on a commencé de recréer de l'*habitus* et de se siniser. Car l'intérêt – l'utilité – de passer par ce dehors de la pensée chinoise n'est pas tant de se « re-payer » que de revenir sur les partis pris à partir desquels s'est développée notre pensée, en Europe – partis pris enfouis, non explicités, que la pensée européenne véhicule comme une « évidence », tant elle les a assimilés, et sur lesquels elle a prospéré. Passer par la Chine, c'est tenter d'élaborer une prise oblique, stratégique, prenant la pensée européenne à revers, sur notre *impensé*. J'appelle « impensé » ce *à partir de quoi* nous pensons et que, par là-même, nous ne pensons pas. Passer par la Chine, c'est donc sortir de la contingence de son esprit, ou prendre du recul dans son esprit, en passant par l'épreuve d'une pensée extérieure ; ainsi qu'expliciter ce « nous » – non seulement de l'idéologie, mais d'abord des catégories de langue et de pensée – qui est toujours implicitement à l'œuvre dans ce « je » qui dit si superbement : « je pense... »

C'est ce que j'ai appelé, me resituant dans l'histoire de la philosophie contemporaine,

詩)那樣地離開「歐洲的古舊牆垣」之後，思想會發生什麼事？但是這趟繞遠路同時也是返回 (retour)。我很清楚地說「同時」(en même temps)，而不是之後 (après)，因為，假如是繞遠路之後才返回，就永遠回不來了：因為我們會養成一些新習慣而漢化了。這種「繞道中國思想」這個「外在」(« de hors »)所得到的利益——用處——不在於「離鄉背井」，而在於回到我們歐洲思想據以發展的成見，那些被深埋的成見，沒被揭開的成見，歐洲思想把它們當作「自明性」(évidence)³的事實，因為已經把它們轉化為它的組織成分，並且靠它們滋養而興盛。經由中國來反思歐洲，乃企圖有策略性地從側面切入，從背面捕捉歐洲思想，以觸及我們的未思 (l'impensé)。我所謂的「未思」，是我們據以思考的起點 (ce à partir de quoi)，正因如此，我們不思辨這些起點。於是，繞道中國，就是走出自身理念的偶然性 (contingence)，或者說，透過一種外在的思想，在自身理念裡退後幾步而與「自明性」保持距離。此外，還得指出上文中的「我們」——這個「我們」不僅是意識型態上的，它首先還是語言和思維範疇的——總是隱而未顯地在這位把「我想……」(« je pense… »)說得這麼好的「我」裡面起著作用。

我重新審視當代哲學史，這個工作就是我曾說過的一

3 法文「évidence」，表示一切理所當然的、顯而易見的、不言而喻的，並且人們連想都沒想過要懷疑的事物。

une *déconstruction* du *dehors*. Car, conduite du « dedans » (de notre « tradition » : du *dehors* chinois apparaît bien une tradition européenne en dépit de ses effets marqués de rupture), toute *déconstruction* est menacée de tourner court : qui tente de prendre ses distances vis-à-vis de la métaphysique (grecque), est appelé, de ce seul fait, à basculer de « l'autre côté » - celui de la source hébraïco-biblique. De Heidegger à Derrida : telle est la fameuse « dette impensée ». Or, passer par la Chine, c'est sortir de ce grand mouvement de balancement – entre Athènes et Jérusalem – qui a porté la philosophie en Europe et l'a magnifiquement inspirée – de Hegel à Nietzsche, à Kierkegaard : « Bonheur » grec ou « Conscience malheureuse » (juive), le « Grec » / le « Juif », Abraham face à Socrate... C'est partir à l'écoute – pour qui veut le dire en termes heideggeriens – d'autres paroles de l'« origine ».

種「從外在解構」之舉（*une déconstruction du dehors*）。因為，所有從「內在」（指在我們的「傳統」內部裡，因為從中國「外在」觀看歐洲，即使歐洲明顯地具有因斷裂而產生的後果，它仍然看起來保有一種歐洲傳統）引導的解構行動都受到鍛羽而歸的威脅（*menacée de tourner court*）。誰企圖對（希臘）形上學（*la métaphysique*）保持距離，他就會因此轉身加入「另一邊」——即以希伯來聖經（*hébraïco-biblique*）為源頭的那一邊。自海德格（Heidegger, 1889-1976）到德希達（Derrida, 1930-2004），就是這個聞名的「未思之債」（« *dette impensée* »）⁴。然而，繞道中國，就是走出這個搖擺在雅典與耶路撒冷之間的巨大運動。該運動在歐洲曾經帶動了哲學，使哲學得到豐盛的靈感啓發；從黑格爾到尼采，再到齊克果（Kierkegaard, 1813-1855）：希臘人的「幸福」（*Bonheur*）或是（猶太人的）「不幸感覺、苦難意識」（*Conscience malheureuse*）、「希臘人」/「猶太人」、亞伯拉罕面對蘇格拉底，等等的……對凡是想用海德格式的語彙表達之人而言，繞道中國，就是走出去聆聽有關「源頭」的其他說法。

4 「未思之債」出於瑪莉蓮·紮拉德（Marlène Zarader）的《未思之債：論海德格與希伯來傳承》（*La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*, Editions de Seuil, 1990），她在該書中提出海德格之所以能對希臘哲學保持距離，乃歸功於猶太思想；然而，海德格並沒想過他欠猶太傳統這筆債。

II – A quoi nous mènent les différences ?

1. On parlera alors, choisissant de dériver au plus loin de la raison européenne et voyageant entre les cultures – tel Ulysse, le premier philosophe, de « différences » culturelles. Cet usage est ordinaire – a-t-on seulement songé à le mettre en question ?

Or, je crois que ce n'est pas suffisamment réfléchir aux présupposés, à la fois théoriques et idéologiques, qui sont ceux du concept de *différence* au regard de la diversité des cultures. Et, d'autre part, différence ne fait-il pas écran, stérilement, en se réduisant à son opération de classement, à ce qui nous vient d'exubérance et de richesse inouïe de ce que le culturel se présente ainsi, à nous, toujours au pluriel ? Quelle perte y vivons-nous sans y penser ? C'est pourquoi je commencerai par critiquer cet usage du concept de « différence » au regard de la diversité culturelle ; et que je proposerai de lui substituer un autre terme, qu'on croirait d'abord synonyme, mais que je compte lui opposer : celui d'*écart*. Pourquoi préférer ce concept à l'autre,

二·差異會帶給我們什麼後果？

1. 人們會說，那麼就選擇盡可能遠離歐洲理性而遊行於眾文化之間的，譬如第一位文化「差異」哲學家，尤利西斯（Ulysse）⁵。這是一種很常見的做法——可是人們只想質疑旅行嗎？

我認為這種說法顯示出說者沒有對先入為主的成見進行足夠的思辨，這些成見既是理論上的也是意識型態上的，它們是有關文化之多元性所提出的差異（différence）概念之成見。此外，差異難道不會因為自我侷限於歸類工作，而毫無益處地對我們前所未聞的文化造成屏障，使我們看不見它們向我們所呈現的豐富？我們沒想過我們失去了什麼？這是為什麼我一開始就批評有關文化之多元性所提出的「差異」概念；我建議用另一個字來取代它，這個字是「間距」（écart），大家可能以為它們是同義複詞，但是我把它們用成反義詞。為什麼我喜歡間距這個概念甚於差異概念呢？

5 尤利西斯是希臘神話中一位有名的英雄，他的船從一個地方航向另一個地方、在波濤上從事探險。他因此見識了其他不同的事物、不一樣的風俗習慣以及文化現象。作者此處把尤利西斯稱作「第一位文化差異哲學家」，因為他認為這位神話英雄親身見識了文化之間的差異；他也相信希臘人只能在海上從事哲學思辨，而不是在陸地上死守著家鄉，不敢出遠門去探險。

pourquoi traiter d'écart et non de différences culturelles, c'est par quoi je débiterai. Ou quelle différence entre les concepts d'« écart » et de « différence » ? Question, rassurez-vous, qui n'est pas une subtilité de plus ou quelque chinoiserie de la philosophie, mais dont vous verrez qu'elle conduit à poser une alternative dans la façon de considérer ce pluriel des cultures ; et, par suite, de penser le « propre » du culturel.

Partons donc de cet élément logique : la différence est un concept identitaire ; en même temps que de ce constat, qui va à son encontre : il n'y a pas d'identité culturelle possible. L'*identité* borde, en effet, la *différence* au moins de trois façons : dans son amont, l'identité étant ce dont procède et que sous-entend la différence ; dans son travail d'élaboration, la différence faisant couple avec l'identité, comme son opposé ; enfin, dans son aval, l'identité fixant à la différence sa visée.

Car la différence suppose d'abord une identité plus générale – disons : un genre commun – au sein de laquelle la différence marque une spécification. Or, quelle serait cette identité plus générale, donnée dès l'abord, que nous connaîtrions d'emblée et telle que nous puissions la poser au départ de la diversité des cultures, notamment de cultures qui sont demeurées si longtemps sans communauté de langue et d'histoire entre elles, comme entre la Chine et l'Europe ? De quelle universalité déjà donnée sommes-nous donc assurés ? Ou disons : sur quel concept universel de la « raison », ou bien de la « nature » humaine, pouvons-nous *d'emblée* compter – sans qu'il soit présupposé ?

爲什麼處理間距而不是討論文化差異呢？我將先說明後面這一個問題。或者說，在「間距」與「差異」這兩個概念之間有什麼不同？請大家放心，這個問題絕對不是再多加出來的微妙，或是哲學的某種異國情調，而是，您們將看見，在考慮多元文化的方式當中引出了另一種選擇；之後再思考文化的「本性」（*le propre du culturel*）。

我們就先討論「差異」這個邏輯思考成分。差異是一個認同的概念；我們觀察到這一點的同時也注意到，一個與之相反的事實，那就是不可能有文化認同（*il n'y a pas d'identité culturelle possible*）。認同（*l'identité*）事實上至少用三種方式圍繞著差異：（一）認同在差異的上游，並且暗示差異；（二）在差異製造期間，認同與差異構成對峙的一組；（三）最後，在差異的下游，認同是差異要達到的目的。

因爲差異首先就暗示一種更普遍的認同（*une identité plus générale*）——就這麼說吧：一種共有類型（*un genre commun*）——在其內部差異則顯爲一種特殊性。那麼，這個更普遍的認同會是什麼呢？它一開始就指出，是我們一開始就知道的，正如我們可以在文化多元性的開端，特別是那些這麼長久以來在語言上和歷史上互不相干而彼此漠然的文化，譬如在中國與歐洲之間，這個更普遍的認同會是什麼呢？

我們因爲何種既定之普世性而覺得有保障呢？或者說：在什麼樣的「理性」（*raison*）的或人「性」（*« nature » humaine*）的普世概念之上，我們一開始就能

Puis-je nommer cette culture commune dont toutes les cultures se contenteraient de déplier les différences comme un éventail ? Il faudra donc commencer par éliminer ce préjugé : il n'y a pas de culture première, en amont, au singulier et servant d'identité commune, dont les diverses cultures rencontrées de par le monde, au pluriel, ne seraient que des variations.

2. D'autre part, non seulement différence fait couple avec identité et en dépend comme son opposé (« identité et différence » : vieux couple de la philosophie), mais surtout la finalité même de la différence est d'*identifier*. Car à quoi sert-elle d'autre que de faire apparaître une identité spécifique ? Telle est la démarche, propre à l'ontologie, que met en scène Platon, on s'en souvient, au début du *Sophiste* : diviser chaque fois le genre en deux ; puis, la moitié retenue, la diviser encore en deux, et ainsi de suite, jusqu'à ce que, ne pouvant plus diviser encore, on parvienne à la définition recherchée. La démarche aussi que recommande Aristote : « de différence en différence », parvenir jusqu'à l'« ultime différence » nous livrant alors l'« essence » de la chose.

Or c'est là le point essentiel : il n'y a pas d'identité culturelle possible. Ou encore : on ne peut définir ce qui serait – ferait – le propre d'une culture et constituerait son être même ou son essence. Car quel est ce « propre » du culturel ? C'est

信任它——而不需要任何前提假設？所有的文化都甘願成爲這個共同文化所展開的如扇子一般的多樣花彩（*déplier les différences comme un éventail*）？我能爲之命名嗎？因此應該首先消除這個成見，就是文化的上游只有一種作爲共有認同（*identité commune*）的初始文化（*culture première*），而世界上所有的複數形態的文化只不過是該初始文化的變形。

2.另一方面，差異非但與認同成雙入對，以作爲認同的反方面依賴認同（哲學上的老夥伴：「同與異」或「認同與差異」，*« identité et différence »*），差異的目標甚至還要認爲相同（*identifier*，此字有「鑑別」和「認爲相同」等多種涵義）。因爲差異如果不是爲了凸顯出某一種特殊認同，還有別的用處嗎？我們記得柏拉圖在《詭辯家》（*Le sophiste*）開端之處所提出的本體論特有的步驟：每一次將一種類型分爲二，然後再把其中的一半分爲二；如此繼續下去，一直到無法再分的時候，就到達了所尋求的定義。亞里斯多德也推薦這個同樣的步驟：「從差異再到差異」（*de différence en différence*），一直到「最終的差異」（*différence ultime*），此刻，事物的「本質」（*essence*）便顯露出來。

然而要害就在此：因爲不可能有文化認同。或者說，人們無法定義一種文化的本性（*le propre d'une culture*）會是如何——會做成如何——，甚至也無法建構其存有（*son être*）或其本質（*son essence*）。什麼是文化的「本性」

bien de se transformer et de muter. Une culture qui ne se transformerait plus serait une culture morte. Comme on parle de langue morte : une langue morte est une langue qui ne change plus parce qu'on ne la parle plus ; qui s'est figée, fixée, parce qu'elle ne sert plus. La langue chinoise le dit d'ailleurs exemplairement – littéralement – dans son binôme traduisant notre terme moderne de « culture » : *wen-hua* (*bun-ka* en japonais) : *wen* (signifiant texte-sinogramme-exemplarité-accomplissement et aussi le roi Wen, le souverain civilisateur par excellence) et *hua* qui signifie simplement « transformation ». Je me permets d'insister sur ce point parce qu'il est d'importance, non seulement théorique, mais aussi politique. Quand on ouvre le débat, comme on le fait périodiquement, sur l'« identité culturelle » française, je crois qu'on se trompe de concept. On part en quête de ce qui serait un noyau dur – pur – de la culture, mais ce par déni de sa nécessaire transformation : nécessaire, parce que c'est elle qui maintient la culture en vie, donc en mutation.

3. Or, ce procès engagé à l'égard de la *différence*, et ce au regard de la diversité des cultures, ne peut s'arrêter là. Il y a encore à en interroger le concept, au-delà de son attachement logique à l'identité, d'un double point de vue : de celui de son présumé méthodologique ainsi que de celui de l'usage que nous en tirons.

D'une part, l'établissement des différences suppose que je m'arrose une position de surplomb, ou du moins d'extériorité, à partir de laquelle c'est moi qui range entre le même et l'autre, l'identique et le différent, et qui compare. Or quelle est cette extériorité – extra-territorialité culturelle – dont je bénéficierais

呢？正是自我轉化和改變（*C'est bien de se transformer et de muter*）。不再自我轉化的文化將是一種死的文化。猶如我們說起一種死的語言：一種語言之所以會死，乃因為人們不再說這個語言，它就不再變化了；它膠著固定了，因為它不再為人使用了。此外，中文裡典範地用「文化」這兩個字組成的詞來說明我們現代的「culture」一詞：「文」（意謂：文本—漢字—典範—完成，也表示以文化民的君主之最佳代表：周文王）；「化」表示「變化」。我之所以特別強調這一點，乃是因為它不僅在理論上也在政治上具有重大意義。當人們討論法國「文化認同」時（像大家定期所做的），我認為人們在概念上出了差錯。大家出發去尋找所謂的文化堅固——純粹——核心（*noyau dur – pur – de la culture*），但是這個追尋卻否認了文化必須變化。必須變化，因為正是變化使文化活潑生動，因此總在變易之中。

3. 不過，這個針對差異並且面對文化多元性的概念釐清過程，不會就此打住。還得超越差異在邏輯上對認同的依靠，而從一種雙重觀點來質問差異這個概念，即它在方法論上所持的成見，以及我們如何應用這個概念。一方面，識別差異而列出差異，這個動作就暗示著我擅取了一種超然的立場（*une position de surplomb*），或至少一種外在性的立場（*de l'extériorité*），我就是從這樣的立場來識別歸類相同的和不同的（*le même et l'autre*），列出同與異（*l'identique et le différent*），我同時也做比較。然而，我於其中獲得益處的這個外在性——文化之域外性（*extra-territorial-*

(où la situer ?) d'où je puisse ainsi tout mettre à plat, devant moi, et comparer. Car j'appartiens bien moi-même à une culture. Pas plus qu'il n'existe de cadre commun qui serve de support d'identité à la diversité des cultures, il n'existe de tel point de vue extérieur, abstrait d'une langue et d'une histoire, si ce n'est le sien propre, ingénument camouflé ou bien, alors, qu'on méconnaît. Cet étiquetage des différences culturelles, auquel on se livre d'ordinaire, peut-il échapper à l'ethnocentrisme ?

D'autre part, la différence est un concept de *rangement*. Autant dire que l'irruption d'un dehors, ou de ce que Foucault appelait l'« hétérotopie », s'y trouve d'emblée résorbée. Dit encore autrement, une assimilation de principe s'y trouve déjà engagée qui, seule, peut rendre possible *ensuite* la perception des différences. Parler de la diversité des cultures en termes de différence désamorce ainsi d'avance ce que l'*autre* de l'autre culture peut avoir d'extérieur et d'inattendu, à la fois de surprenant et de déroutant, d'égarant et d'incongru. Le concept de différence nous place dès l'abord dans une logique d'intégration – à la fois de classification et de spécification – et non pas de découverte. La différence n'est pas un concept aventureux. Au regard de la diversité des cultures, ne serait-elle pas un concept paresseux ?

ité culturelle) ——是什麼呢（把它放在何處呢）？我可以從該處將一切在我面前攤開來，並且一一做比較。事實上，從事這個工作的「我」本身倒是屬於某一種文化。因此，既沒有可以作為多元文化之認同載體的共同框架，也沒有那種脫離一種語言和一個歷史的超然的外在觀點，只有從事識別歸類並且做比較者他自己掩飾得很好的個人觀點，或者人們不知道那是他的個人觀點。這種人們通常使用的文化差異貼標籤行為，它能避免種族中心論嗎？

另一方面，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（Michel Foucault）所謂的「異質邦」（l'hétérotopie），一進入馬上就被吸收消化了。換句話說，那裡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。因此，用差異來談論文化多元性，就事先消弭了其他文化的「他者」（l'autre de l'autre culture）可能具有的「外在的」與「意料之外的」事物，那是既讓人驚喜也使人手足無措、叫人迷失方向而且令人感到不適宜的事物。差異概念一開始就把我們放在同化的邏輯（logique d'intégration）裡——同時做分類和下定義——，而不是放在發現的邏輯（logique de découverte）裡。差異不是一種大膽而喜歡冒險的概念。面對文化多元性，差異難道不是一種懶惰的概念嗎？

III. Faire travailler l'écart

C'est à quoi, pour m'en prémunir, j'opposerai systématiquement le concept d'*écart*.

Car la différence entre ces deux concepts, d'écart et de différence, se définit au moins sur trois points. D'abord, l'écart ne donne pas à poser une identité de principe ni ne répond à un besoin identitaire ; mais il ouvre, en séparant les cultures et les pensées, un espace de réflexivité entre elles où se déploie la pensée. C'est, de ce fait, une figure, non de rangement, mais de dérangement, à vocation exploratoire : l'écart fait paraître les cultures et les pensées comme autant de fécondités. En quoi, enfin, nous dispensant d'avoir à poser – supposer – quelque *a priori* sur la nature de l'Homme, toujours idéologique, l'écart nous invite, en revanche, à ce que j'appellerai un *auto-réfléchissement* de l'humain. Commençons par développer ces trois arguments pour, sur ce trépied, fonder un engagement culturel d'un nouveau type.

1. Mesurons, en effet, ce qui différencie d'abord les deux, l'écart et la différence. Partons du plus obvie : de ce que, tandis que la différence établit une *distinction*, l'écart procède d'une *distance* ; et, par suite, de ce que, tandis que la différence donne à supposer un genre commun, en amont d'elle, formant socle, auquel appartiennent et dont dérivent les deux termes différenciés, l'écart se borne à faire remonter à un embranchement, à marquer le lieu d'une séparation et d'un détachement.

三·使間距發揮作用

爲了預防上述的危險起見，我將一貫地使用間距（*écart*）概念來對抗差異概念。

間距與差異這兩個概念之間的不同至少有三點。首先，間距並不提出原則認同，也不回應認同需求；但是間距把文化和思想分開，因而在它們之間打開了互相反思的空間（*un espace de réflexivité*），思考得以在其間開展。因此，間距的形象（*figure*）不是整理排列存放（*rangement*），而是打擾（*dérangement*），它以探險開拓爲其志向（*à vocation exploratoire*）：間距使眾多的文化與思想凸顯爲多采多姿的豐富資源。最後，我們還可以在間距概念裡避免提出——假設——有關人的本性的一些總是帶著意識型態的成見（*a priori*）；間距邀請我們從事我稱之爲人文的自我反思（*auto-réfléchissement de l'humain*）。我們就從上述的這三點談起，以便在這個三足鼎立之上打造一種新形態的文化參與。

1.的確，我們要衡量使間距與差異有分別的要素。就從最明顯的做起：那就是，差異建立分辨（*distinction*），間距則來自距離（*distance*）。之後，差異讓人假設在差異的上游有一個共同類型，構成基礎，兩個被分辨的詞語就屬於該基礎並且從其中衍生出來；間距則專注在使人上溯到一個分叉之處（*embranchement*），使人注意到這個分道揚鑣及分離的地方（*le lieu d'une séparation et d'un détache-*

Mais sans que ce dont ce détachement procède soit pour autant à envisager. Constatons-le (illustrons-le) à ras d'expérience et sans craindre de pousser ces termes dans leurs retranchements : si je différencie cette chaise de cette table, je les considère d'emblée comme appartenant à une unité plus générale (le meuble) et le point de vue ne sera toujours que catégoriel. Mais si j'écarte, ne serait-ce qu'en pensée, la chaise de la table, voilà que cette question ne se pose plus, la perspective radicalement est autre, elle devient opératoire et factuelle : celle de l'espace que, par déplacement, je peux ouvrir entre les deux. Ce qui laisse assez paraître que, même d'un point de vue spéculatif, l'écart peut pointer un départ à la dissociation, mais n'a pas à sous-entendre pour autant quelque identité posée en principe que, touchant la diversité des cultures, on serait bien en peine de désigner.

De là résulte également, d'un point de vue cognitif, que l'écart ne porte pas à s'arroger la position de surplomb à partir de laquelle seulement on peut ranger des différences. Mais, par l'espace ouvert, il permet un dévisagement réciproque de l'un par l'autre : où l'un se découvre lui-même en regard de l'autre, *à partir de l'autre*, se séparant de lui, et sans plus qu'il y ait à requérir de transcendance théorique – méthodique – qu'on se trouverait bien en peine de situer. Non, l'écart relève de la seule opération d'espacement et n'en déborde d'aucun côté, sans donc donner à postuler. De plus, ne relevant pas de l'établissement d'une distinction, mais procédant d'une distance, il s'agit là d'un concept qui, faisant entendre le mouvement de séparation dont il est né, n'est pas tant analytique que dynamique,

ment)。不過，人們卻不會因此去預期該脫離分道之處。我們就貼近經驗承認並說明吧，不要怕把這兩個辭彙逼到底。假如我分辨這把椅子和這張桌子，我一開始就把它們想成是屬於一種更普遍的類型（傢俱類），我的觀點永遠是範疇的／類型的（catégoriel）。但是，即使只在思考裡，假如我將椅子和桌子拉開距離，範疇的（類型的）問題便不再是問題了，審視事情的角度便完全不一樣了，它變成操作的及事實的（opératoire et factuelle），那是空間的問題，那個空間是我透過移位（déplacement）而可以在它們（椅子和桌子）之間打開的。這就足以讓人看見，即使從一個思辨觀點，間距能指出一個分離的開端，但是不會因此暗示原則上有某一種認同（一旦觸及文化多元性的議題，我們就很難給那個認同下定義）。

從認知角度而言，我們也看出間距不會加給自己超然的立場（position de surplomb），人們只能從這種超然立場去整理歸類差異。而且，透過所打開的空間，間距使雙方彼此注視：在他者的眼神之中、從他者出發（à partir de l'autre），並且與他者有別的情況之下，這一方發現了自己；而且，沒有必須要求理論上——方法上——的先驗性（transcendance），這先驗性是人們很難定位的。不需要先驗性，只要「拉開距離」，就會產生間距；間距也不會超越任何一邊，也不會引發假設。此外，因為間距不是來自分辨識別（distinction），而是來自距離（distance），所以間距概念讓人聽見其賴以生成的分開動作；與其說它是分析性的

procédant d'un auto-déploiement et l'étendant. Le propre de l'écart – et c'est là pour moi l'essentiel – est qu'il n'est, par suite, pas proprement aspectuel ou descriptif, comme l'est la différence, mais *productif* – et ce dans la mesure même où il met en tension ce qu'il a séparé. *Mettre en tension* : c'est à quoi l'écart doit d'opérer.

Ainsi, en faisant *travailler des écarts*, comme je le fais dans mon chantier entre pensées de l'Extrême-Orient et de l'Europe, je ne prétends pas « comparer » en posant un cadre commun, hypothétique, où ranger selon le même et l'autre, ainsi qu'en m'attribuant, je ne sais par quelle grâce m'affranchissant tant d'une langue que d'une histoire, bref de toute localité, un statut d'extra-territorialité dans la pensée. Mais, par cette mise en regard que constitue *par lui-même* chaque écart repéré, par ce recul offert, j'ouvre, du seul fait de ce dispositif, un espace de *réflexivité* – « réflexion » au sens propre, avant que figuré – où ces pensées, se découvrant à (par) distance l'une de l'autre, se dévisagent ; et qui par leur mise en tension donne à penser.

2. Ainsi l'écart est-il une figure, non pas de rangement, mais de *dérangement* faisant paraître, de ce fait, non pas une identité, mais ce que je nommerai une *fécondité*.

(analytique)，倒不如說它是有動力的 (dynamique)，它源自自我開展並且加以拓展 (procédant d'un auto-déploiement et l'étendant)。間距的本性——對我而言，這點是最基本的——乃在於它之後不像差異那般，它不是表象的或描述的，而是有生產力的 (productif)；它在其所拉開的雙方之間造成張力，就呈現出這一點。造成張力 (mettre en tension)，正是間距必定操作的。

如此，使間距發揮作用 (en faisant travailler des écarts)，就如我在我的工地上使遠東與歐洲思想之間產生作用，我並不假設它們有一個共同框架——即把相同的和不同的整理羅列的框架——而進行「比較」(« comparer »)；我因此給了自己一種思想上的域外地位 (un statut d'extra-territorialité)，而得以幸運地跨越了一種語言及一個歷史——簡而言之，即跨越了一切的地方性 (toute localité)。透過每一個被視察到的間距本身 (par lui-même) 所造成的這種「使之面對面」(cette mise en regard)，透過這種「退幾步」(recul)，我只用了這個裝備就打開了一個互相照映 (réflexivité) 的空間——先依照該字的本義「反射、照映」(réflexion)，然後才用它的引申義「反思」——，思想便於其間有距離地 (並且藉由距離) 發現對方，彼此端視。間距因此通過「造成張力」來引人深思。

2. 於是，間距的形象不是整理排列存放，而是打擾，因而它所凸顯的不是認同，而是我稱之為有孕育力 (fécon-

Tandis que la différence, en effet, procède à une opération de rangement, l'écart travaille – ou je dirai : s'arcboute – en sens opposé. Car la question est bien : jusqu'où *va* l'écart ? Et même jusqu'où *peut-il* aller ? C'est-à-dire jusqu'où peut se déployer cet autre possible de la culture comme de la pensée ? Ou, comme on dit aussi communément en français, « faire un écart ». *Faire un écart*, c'est sortir de la norme, procéder de façon incongrue, opérer quelque déplacement vis-à-vis de l'attendu et du convenu ; bref, briser le cadre imparti et se risquer ailleurs, parce que craignant, ici, de s'enliser. Par suite, tandis que la différence est un concept classificatoire – la différence est bien le maître-outil des nomenclatures et des typologies –, l'écart est un concept exploratoire, à fonction heuristique. Si la différence est spécifiante, déterminante, l'écart, quant à lui, est inventif. A la différence de l'autre, c'est un concept *aventureux*. Or c'est bien là la question qui se pose à nous aujourd'hui, à l'heure où le monde finit de se mondialiser et nous menace de son uniformisation : jusqu'où peuvent aller – se déployer – les écarts entre les cultures comme entre les pensées, nous donnant encore ainsi à voyager ?

Vous l'avouerais-je aussi ? J'ai l'impression d'avoir commis quelque chose comme un « écart » en sinologie...

Tel est donc ce qui me conduit à tenter de forger devant vous ce concept d'*écart* – de façon un peu laborieuse, je l'avoue : au lieu de demeurer accroché à l'*identité*, comme le fait la différence, qui à la fois la suppose et la vise, et ce stérilement, du moins en regard de la diversité des cultures, l'écart laisse paraître ce que je viens d'introduire, par opposition, comme une

dité)。

差異的確進行一種整理排列存放的操作，而間距卻逆向操作——或說「奮力」(s'arc-boute)逆向而為。問題是：間距走(va)多遠？甚至是，它能走(peut-il aller)多遠？也就是說，文化的另一種可能，就像思想的另一種可能，能開展到多遠的地步？或者，猶如法文裡大家也這麼說的：「作出間距」(« faire un écart »)。作出間距，就是跳出規範，用不合宜的方式操作，對人們所期待的和約定俗成的進行移位；簡而言之，即打破大家所認同的框架，去別處冒險，因為擔心會在此處沉溺膠著。接下來，差異是一種歸類的概念——差異正是分類與類型學的主要工具——間距則是一種探險開拓的概念，具有發現的功能。如果說差異是分類的也是下定義的，間距則深具發明能力(inventif)。間距和差異很不同，它是一個愛探險的概念(un concept aventureux)。然而，這正是我們今日要面對的問題，我們的世界正在全球化，我們還受到同一化(uniformisation)的威脅：眾多文化之間的與種種思想之間の間距能走——開展——多遠呢？我們因此還能旅行多遠呢？

我對你們坦承這個擔憂吧！就是我感覺自己在漢學裡打開了一個「間距」……

這就是為什麼我試圖在你們面前闡明這個間距概念——我承認做起來有點兒費勁：間距不像差異那般地緊抓著認同，差異既假設認同還以之為其目標，它非常缺乏孕育力，至少它在面對文化多元性時是如此；與之相反地，間距凸

fécondité. Les cultures et les pensées ne s'y trouvent plus abordées, en effet, comme sous le rangement de la différence, selon une perspective identitaire, souvent peureuse parce que sur la défensive, et sélectionnant, parmi des traits dits caractéristiques, on sait avec quel arbitraire. Inutile d'aller bien loin pour le vérifier. Car quelles seraient, par exemple, demandons-nous, les caractéristiques *différenciantes* de la culture européenne ? Est-ce le christianisme, comme on l'a tant dit ? Ou bien serait-ce, au contraire, l'athéisme et la laïcité ? Vous vous souvenez comme le préambule de la défunte Constitution européenne est resté en panne à ce sujet. Voie sans issue, effectivement. Or, on aurait pu répondre que, justement, ce qui peut caractériser l'Europe, ou mieux ce qui « fait Europe », l'a rendue historiquement promotrice et l'a portée, donc aussi peut la mobiliser, est proprement cet *écart* du religieux *et* de l'athéisme et la tension, féconde, qui en est résultée : tension féconde parce que c'est de cette contradiction que l'« Europe » a tiré la force, au fil des siècles, de pousser plus loin l'exploration de ces possibles et de s'inventer.

Si la tension générée par l'écart engendre – *produit* – une fécondité, la différence, je le rappelle par opposition, *ne produit rien*, si ce n'est une définition. Or, il en va de même entre les cultures se découvrant dans leurs fécondités respectives comme autant de ressources qui non seulement sont à explorer, mais aussi que chacun dès lors peut exploiter, et ce quel que soit son

顯出我剛剛提過的孕育力。一切的文化與思想在間距概念之中確實不再被消弭，它們在差異的歸類存放當中則被吸納而消失了，那是按照一種認同觀點而進行的，而這是一種害怕的觀點，因為採取了防衛姿態，而且，那是在所謂的多種特徵當中武斷地選取同和異。沒有必要走到更遠的他方以求得驗證，我們可以質問，什麼會是歐洲文化當中具有讓人辨識之特徵（*caractéristiques différenciantes*）？是基督教嗎？如人們經常說的。或者說，相反地，可能是無神論及世俗性（*l'athéisme et la laïcité*）？你們都記得胎死腹中的歐洲憲法的前言對這個議題就顯得束手無策。的確，死路一條。然而，人們或許回答說，正是如此，那個能作為歐洲的特徵的，或者更準確地說，那個「造成歐洲」（*« fait Europe »*），在歷史上使歐洲曾經具有進展力並且承載過它的，因此也能啟動它而使其流動（*la mobiliser*）的，正是宗教信仰與無神論之間的間距（*est proprement cet écart du religieux et de l'athéisme*），以及該間距所造成的有孕育力的張力。有孕育力的張力，因為「歐洲」正是在幾個世紀期間從這種宗教與無神論的矛盾當中取得能力，把其可能資源開發拓展得更遠，而發明了歐洲自己。

間距所造成的張力產生——製造（*produit*）——孕育力，但是差異（我重述它與間距相反），除了下定義之外，什麼也不生產（*ne produit rien*）。同樣地，文化之間的間距也是使文化彼此發現對方各自的孕育力就像許多的資源；這些文化資源，不論它們從何處來，也不論它們的

appartenance de départ et lieu d'origine. Car l'écart *s'explore* et *s'exploite*. Si je ne défends pas, je l'ai dit, une « identité » culturelle française, je ne serai pas passif pour autant, mais travaillerai plutôt à préserver et promouvoir des ressources culturelles de la France, ou de l'Europe, dont tout sujet venant d'une autre culture peut également tirer parti – et ce, bien sûr, réciproquement. Ne serait-ce, pour ma part, à titre d'exemple, que les ressources de cette promotion si singulière de la pensée qu'est la philosophie (européenne) ; voire de la classe et de la dissertation de philosophie pour tout bac en France. Car, à l'heure où l'on s'alarme tant de l'épuisement des ressources naturelles, ne pourrait-on pas s'inquiéter tout autant de l'effacement – écrasement – de tant de ressources culturelles sous le grand rouleau compresseur de la mondialisation et de son marché ? Quand *Harry Potter*, empilé sur les tables des librairies, formate, à tous les coins du monde, le même imaginaire de la jeunesse...

De ce qu'ainsi l'écart éclaire, quel parti ou profit tirer ? Il en résultera notamment que l'on pourra (devra) considérer les cultures comme les pensées, non plus tant sous l'angle de la vérité, y compris en philosophie, que selon leur capacité de *prise* ou d'*effet*, ou même de ce que je ne craindrai pas d'appeler, en suivant toujours ce concept de fécondité, leur « rendement ». Les cultures sont tels des sillons ou des filons, selon que la pensée se représente comme forant ou faisant germer. Car la pensée grecque, constatons-nous, n'est pas plus « vraie » que la chinoise, ou l'inverse.

源頭（quelque soient son appartenance de départ et son lieu d'origine），它們不僅可自我探索，每一種資源從此還能被對方開採。因為間距自我探索並且可被開採（*s'explorer et s'exploiter*）。我前面已說過，我不捍衛一種法國文化「認同」（« identité »），但是我不因此變得被動，我會努力維護並且提倡法國的文化資源或是歐洲的文化資源，使來自其他文化的所有主體（tout sujet）都可以從其中各取所需——這一點肯定是互惠的。譬如，我支持要提升（歐洲）哲學這種特殊的思想資源，甚至要提倡全法國所有的中學畢業會考必定有哲學課程以及哲學作文。當人們非常擔心自然資源將枯竭的時候，看到堆疊在書店桌子上的《哈利波特》（*Harry Potter*）塑造著世界各個角落的青少年們的同一幻想……他們難道不也擔憂文化資源將在全球化及全球市場的強大壓力之下而被磨滅壓毀嗎？

那麼，在間距所照亮的事物當中，我們可取得哪個部分或者哪種好處呢？我想那些事物當中特別有這個成果：我們將（應該）可以不再從真理的角度（包含在哲學裡），而是根據它們的捕捉能力或效用能力（leur capacité de prise ou d'effet），或甚至我隨著這種有孕育力的概念而不得不稱之為它們的「回收效益」（« rendement »），來考量一切的文化所有的思想。思想若是挖掘的（forant），文化便顯為條紋（sillons）；思想若是醞釀的（faisant germer），文化則顯為礦脈富源（filons）。我們觀察到，希臘哲思並不比中國哲思更「真」（« vraie »），或者更不真。然而，在它

Mais, en creusant l'écart entre elles, l'une et l'autre nous fournissent, aujourd'hui, autant de prises ou de *filets* (de cohérences) pour penser un commun *communicable* de l'expérience – « prises » qui se rehaussent, se détachent, par leurs vis-à-vis. Ainsi suis-je conduit, dans mon chantier, à considérer comment la pensée grecque s'est rendue plus à l'aise, à partir de ses choix propres assimilés en partis-pris, pour penser par exemple la détermination et modélisation (mathématisation) sur laquelle s'est édifiée la science classique ; mais aussi, par contrecoup (contre-coût) s'est trouvée comme handicapée, au regard de la chinoise, pour penser, par exemple, les phénomènes de transformation silencieuse et de transition ; ou bien d'incitation à distance et d'influence. Ou encore à considérer quel a été le profit déployé par l'une, l'euro péenne, en s'attachant à penser la perception et la perspective ; aussi bien que le profit déployé par l'autre, la chinoise, s'attachant à penser la respiration.

3. Cette différence, entre écart et différence, commençons donc, pour l'illustrer, à la faire travailler au sein même de la philosophie. Je ne demanderai pas en quoi la pensée d'Aristote est différente de celle de Platon ni même, dans une perspective générative, se différencie de celle de Platon, mais en quoi la pensée d'Aristote *ouvre un écart* – prend ses distances – vis-à-vis de celle de Platon. Et d'abord *jusqu'où* peut-il s'en écarter ? On sait qu'Aristote se sépare de la fameuse théorie des idées, mais ne peut pour autant s'écarter du statut formalisant de l'*eidōs* ; ou bien encore se sépare-t-il du mathématisme de Platon, mais ne peut renoncer pour autant à l'exigence axiomatique et démonstrative des mathématiques.

們之間開鑿間距，它們兩者就為我們提供了很多捕捉（*prises*）或說（合理的）網路（*filets*），以便思考在經驗上可溝通的共同之處（*un commun communicable*）——這些「捕捉」（« *prises* »）透過「面對面」（*vis-à-vis*）凸顯出來而彼此有別（*se rehaussent, se détachent*）。因此，我在我的工地上漸漸地思索希臘哲思如何讓自己更安適，也從它那些已被同化為成見的選擇出發，去思考譬如古典科學據以建立的定義和制模（數學化）（*détermination et modélisation (mathématisation)*）。不過當中也有障礙，那就是，相對於中國思想，例如，思考默化和改變過程，或如，思考暗示和影響等現象，希臘哲思確實有不足之處。我還思索歐洲思想曾經致力思考認知與視角（*la perception et la perspective*）而拓展出哪些利益；同時思索中國思想努力思考呼吸（*respiration*）而開展出哪些好處。

3. 爲了說明間距與差異之間的不同，我們甚至得從哲學的內部著手。我不會問，亞里斯多德的思想與柏拉圖的思想有什麼差異，甚至也不會問，從思想生成的角度，亞里斯多德的思想如何不同於柏拉圖的思想；我會問，面對柏拉圖的思想，亞里斯多德的思想在哪兒打開了間距（*ouvre un écart*）——而與之保持距離？首先要問的是，他能脫離到多遠（*jusqu'ou*）的地步？眾所周知，亞里斯多德遠離那個有名的理型理論，但是他無法因此脫離形式的形式化地位（*statut formalisant de l'eidos*）。還有，亞里斯多德遠離柏拉圖的數學理論，卻無法因此放棄數學在證明公理上的

« Ne peut » : un pli est pris, configurant ce que j'appelle un *fonds d'entente* de la pensée (« fonds », c'est à dire ressource), dont la frontière, du dedans de cette culture, n'est pas aperçue ; aussi, se constituant en ornière, celui-ci prétend-il à la légitimité d'un « fondement » (dont s'autorisera sa raison). La question sera donc : quel écart est capable d'opérer tout nouveau philosophe, vis-à-vis des précédents, pour ouvrir un nouvel accès à l'impensé ? Je dirai même que la grandeur d'une philosophie se mesure à l'écart qu'elle réussit à produire pour déplier et reconfigurer le champ du pensable ; ou, disons, pour déployer, en s'écartant de la pensée établie, d'autres ressources de la pensée, inexplorées ou laissées en friche.

On commencera donc à percevoir pourquoi détecter et faire travailler des écarts, comme entre les pensées chinoise et européenne, n'est pas pour autant opposer des mondes entre eux – comme y conduit la différence dans son projet identitaire. Car entendons-nous : quand je dis « la pensée chinoise », je ne lui suppose aucune identité, nul essentialisme de principe – faut-il encore le répéter ? –, mais je désigne seulement la pensée qui s'est exprimée, actualisée, en chinois. Non que je suppose, là non plus, quelque déterminisme de la langue sur la pensée, mais parce que la langue, elle aussi – ou plutôt d'abord – est *ressource*. Babel n'est pas une malédiction, mais la chance de la pensée. Disons que Platon explore-exploite la fé-

要求 (l'exigence axiomatique et démonstrative des mathématiques)。「無法」(« Ne peut »)：我們抓住了一條皺褶，它形成我稱之為一種思想的共識資源 (fonds d'entente, 「fonds」指資源 (ressource))；然而，從文化的內部觀察的話，則察覺不出該皺褶。此外，皺褶已經成為常規，於是自以為具有一種「基礎」(« fondement »)之合法性 (它自我授權這種合法性)。問題是，面對他的前輩，新的哲學家能操作什麼間距，以便開闢「觸及未思」的新途徑 (pour ouvrir un nouvel accès à l'impensé)？我甚至會說，要衡量一種哲思的精深廣大，必須考察該哲思是否成功地打開間距，以便攤開可思的領域並且重新塑造之；或者說，以便借由與已建立的思維保持距離而探索其他的思想資源，即那些尚未被開發的或者已被遺棄而荒廢了的思想資源。

我們於是明白，譬如在中國與歐洲思想之間，為什麼偵查出間距並且使它們發揮作用，並不會因此把這兩個世界對立起來——好像差異在它的認同方案當中所作的那樣。請大家明白我的意思：當我說「中國思想」的時候，我並沒有假設它有任何認同，也沒有假設它原則上有任何本質 (nul essentialisme de principe)——這一點，我需要重複說嗎？——我只是指以中文表述的、形成的思維。即使在這點上，我絕不假設「語言決定思維」，而是因為語言本身也是——或者說它首先就是——資源 (ressource)。《聖經》中的巴別塔 (Babel) 不是詛咒，而是人類思想上的好運 (chance)。就這麼說吧！柏拉圖探索開採希臘文的

condité de la langue grecque et d'abord celle du verbe « être », le « plus petit de tous les mots », mais aussi le plus gros par ce qu'il enfante – et que ne possède pas le chinois. Ressource de la langue grecque (et des nôtres, en Europe) : par le système de déclinaisons et de modalités qu'elle organise, du fait de sa morphologie comme de sa syntaxe, elle donne à choisir chaque fois dans un système de cas ; et, par suite, à régir et construire dans la pensée : de là l'architecture hypothético-déductive qu'elle a pu – su – développer. Ou bien ressource de la langue-pensée chinoise, qu'on mesure par l'écart ouvert : étant sans désinence ni déclinaison, elle ne construit guère, mais fait jouer des corrélations, privilégiant la polarité (les fameux *yin* et *yang*) en place de la causalité ; de même que, sans conjugaison, elle est à l'aise pour donner à entendre – comme à l'infinitif – l'indéfinie processivité des choses faisant sourdement son chemin, *tao*. Chacune a son effet propre, à la fois de prise et de rendement.

4. Si donc faire travailler des écarts, ce n'est pas pour autant clore en des mondes, mais bien l'inverse : *ouvrir* un espace réflexif –, c'est que l'écart, en même temps qu'il sépare, met en tension, je l'ai dit, met au travail, ce qu'il a séparé ; et qu'il est, par là, exploratoire des deux côtés. De là que l'écart qui se révèle en grand au dehors puisse se laisser discerner aussi, plus subtilement, en dedans. Toute pensée est en elle-même écart interne qui la fait travailler. Aussi voit-on la figure d'altérité

孕育力，他首先就從「存有 / 存在」（« être »）這個動詞著手，這個「一切詞語當中最小的」但也因它的生產力而是最大的——中文卻沒有這個字。希臘文（也是我們歐洲語言）的資源是：透過性、數、格變化及其組成的模態，希臘文的形態與句法結構，使人每一次都在一個案例體系裡作出選取；之後，它使人在思維裡管理並且建構，它因此能（a pu）——也懂得（su）——發展出假設演繹的結構。中文語言思維（la langue-pensée chinoise）的資源，我們透過在中文與歐洲語言之間所打開的間距而分析得出如後：中文既沒有詞尾變化，也沒有性、數、格變化，所以它幾乎不建構，而是使相關性（*corrélacion*）發揮作用，強調肇因之中（非常有名的陰陽）兩極的互動關係。同樣地，中文也沒有動詞變化，因此——猶如歐洲語言的動詞不定式——很自在地讓人聽見，事物沉默地進行著的不確定之過程，那就是「道」。每一種語言有它自己可捕捉的又有效益的作用。

4. 那麼，使間距發揮作用，這不是自我關閉在某些世界裡，反而要**打開**一個反思的空間，因為間距既分開雙方也在它們之間造成張力，我已經說過，間距促使它所分開的事物彼此起作用；對兩邊而言，間距是具有探索性的。於是，從外在看，間距顯得廣大，於其內在，它也以更微妙的方式顯得廣大。一切的思想本身都具有使其發揮作用的內在間距。我們也看到，一種思維在遇見一種外在文化之際所產生的他者性，會使該思維面對在「他者的鏡子裡所凸顯出的」被自己壓抑的事物進行反思：反思那些它或許瞥見過但被它

élaborée à la rencontre d'une culture extérieure se retourner et faire paraître, dans le miroir de l'autre, de cette pensée le refoulé : ce qu'elle a pu entrevoir elle aussi, comme possible de la pensée, mais dont elle s'est détournée, qu'elle a par suite laissé dans l'ombre ou négligé. J'ai montré ainsi, dans mon travail, comment des penseurs chinois, tels les mohistes tardifs, avaient entrevu des possibles développés si largement en Grèce : l'intérêt pour la géométrie, pour la définition, pour la réfutation ; mais aussi pourquoi ce mouvement de pensée n'avait pas « pris » (comme on dit : une plante, ou une sauce, « prend »). Ou comment, à l'inverse, la *mètis*, cette forme d'intelligence « rusée » qu'incarnait Ulysse, mais tôt recouverte par l'entreprise de modélisation de la philosophie, pouvait se déceler et se réfléchir à partir des *Arts de la guerre* de la Chine ancienne.

Car toute culture est, ne l'oublions pas, un rapport de forces et, comme telle, travaillée par l'hétérogène. Certaines cohérences, en s'imposant, en enfouissent d'autres, du même coup, et les recouvrent ; et celles-ci ne se découvrent, dès lors, que si l'on sort de ces perspectives tant assimilées qu'elles se sont sédimentées en « évidence » ou ce que j'appelle des *plis* de la pensée. Or, une telle percée et détection, vis-à-vis de soi-même, n'est possible qu'à la rencontre d'un *dehors* et par con-

回避了的那些思想的可能，它隨後把這些可能留在陰暗裡或者忽略了。我在研究當中也曾經指出，一些中國思想家，譬如晚期的墨家，曾經瞥見一些在希臘高度發展的可能，如對幾何學、定義與辯駁感興趣；我也同時解釋了為什麼該思想運動沒有「凝固成形」（« pris »）（就像人們說：一棵植物或一種調料「凝固成形」« prend »）。我還從反面指出，如何可用中國古代的《兵法》（*Arts de la guerre*）來察覺並且映照出尤利西斯所體現的這種聰明的「機智」形式（*la mêtis, cette forme d'intelligence « rusée »*）——這種形式很早就被哲學的制模之舉掩蓋了⁶。

別忘記，所有的文化都出於一種角力關係（*un rapport de force*），如是，都被混雜的事物修煉過。某些一致性（理）樹立了自己的威望，就埋藏並掩蓋了其他的一致性（理）；從此之後，只有跳出那些被同化了的視角——同化到沉積為「自明性」（« évidence »）或是我稱之為「思想的皺褶」（*le pli de la pensée*）——，才能重新發現那些被掩蓋的一致性（理）⁷。然而，只有遇見一個外在（*un*

6 由於哲學的以數學化來制模的操作無法對尤利西斯的「機智」下定義，所以把該現象掩蓋起來；換句話說，就是使它不再為人熟知，也就停止發展。

7 此處的「一致性」（*cohérences*）即中國思想中的「理」，朱利安教授用法文的「*cohérences*」表達中國思想的「理」。他認為文化包含許多自成體系的「理」，人們看得到的文化現象是那些已

frontation. C'est ainsi que de fréquenter la pensée chinoise rend plus sensible, par ricochet, aux tensions internes de la pensée européenne, fait reparaître ses choix ensevelis : fait ressortir l'« hétérotopie », qui n'est plus du dehors mais, du dedans, l'a portée dans son développement. Car, loin de conduire à isoler les pensées, cette détection des écarts, entre cultures comme entre pensées, met en relief, en retour, l'embranchement singulier suivant lequel se déchire la moindre pensée pour s'affirmer.

5. Faut-il le redire encore ? Mais peut-être serai-je plus entendu, grâce à vous, en cette inauguration... Cette pensée de l'écart nous sort tant de l'universalisme facile que du relativisme paresseux : l'un projetant sa vision du monde sur le reste du monde, comme si elle allait de soi, et l'autre refermant chaque culture dans sa bulle et l'isolant. L'universalisme que je dis « facile » croit, pour sa part, à une universalité donnée d'emblée, servant d'identité, celle en fait de son ethnocentrisme, à partir

dehors) 而透過與之對照，才可能產生這種面對自己的突破與檢視 (*percée et détection vis-à-vis de soi-même*)。如此一來，常常接觸中國思想就會間接地使人對歐洲思想內部的張力更敏感，這點會使歐洲那些被深埋的選擇重新浮現：不再是從外在，而是從內在，凸顯出在歐洲本身的發展當中使它富有孕育力的「異質性」(l'« *hétérotopie* »)。因為這種在文化與思想之間檢視它們的間距之舉，不會把思想孤立起來，反而會突出任何一種思想爲了自我確立而與其他的思想分別的特殊分叉之處 (*l'embranchement singulier suivant lequel se sépare la moindre pensée pour s'affirmer*)。

5. 必須重複說嗎？我可能在這場開幕演講當中因爲你們而更被聆聽……這種間距思維讓我們走出了簡單的普世論 (*l'universalisme facile*)，也走出了懶惰的相對論 (*le relativisme paresseux*)：前者將它的世界觀投射到世界其他的地方，好像那是理所當然的；後者則把每一種文化封閉起來而使它孤立。我所說的「簡單的」普世論乃相信一種一開始就存有的普世性 (*une universalité*)，作爲認同的根據，而那其實是出於種族中心論，因爲在這樣的根據上可以擺開種

經建立了威望的「理」，可忘記了那些被凸顯的理所壓抑而掩蓋的其他道理。此外，具有威望的「理」通常已經成爲大家思考的「底蘊」，是思想的皺褶，是「自明性」的事物。如何才能重新發現被掩藏的「理」呢？只有跳出作爲底蘊的框架，才可能重見被遺棄的事物。

de laquelle il n'y aurait plus qu'à déplier les différences comme autant de variations de ce fond commun impossible à déterminer. Or, même ces différences, dès lors qu'on les pose ainsi, sont elles-mêmes tentées de se murer en essences. Ce qui fait, du même coup, que l'un tend par derrière la main à l'autre, subrepticement, l'universalisme au relativisme, ou « culturalisme », qui de ce qui se trouve ainsi séparé et ne se regardant plus, ne se réfléchissant plus, ne travaillant plus, refait des identités, stériles et têtues – on sait combien menaçantes.

C'est pourquoi aussi, au lieu de poser au départ quelque « nature » de l'Homme ou quelque Raison universelle, j'inviterai plutôt, par exploration-exploitation des écarts entre les cultures comme entre les pensées, à ce que j'appellerai un *auto-réfléchissement* de l'humain. Car, se sondant à travers les écarts que ces cultures, de par le monde, font paraître et travailler, et qui les tendent entre elles, c'est l'*humain* lui-même qui, chemin faisant, par ce vis-à-vis se dévisage, à la fois s'élargit et se réfléchit dans ses ressources et ses possibilités. Il n'existe d'« homme », à proprement parler, que ce qui, de lui, s'est essayé, aventuré, *écarté* de façon diverse, et dont la diversité des cultures est le déploiement.

Car ce *commun de l'humain*, en définitive, où le situer ? Ne le supposant pas dans quelque universel donné d'emblée, je le pose dans l'*intelligible*, c'est-à-dire dans l'opération même

種的差異，好像它們是這個無法定義的共同基底的多元變化。然而，那些差異一旦被如此處理，也企圖以本質自居而與外界隔離（*se murer en essences*）。此舉便使普世論與相對論（又稱作「文化論」）暗地裡偷偷摸摸地互相伸手；凡是被分開的事物，不再相看的事物，不再彼此映照的事物，也不再起作用的事物，便重新製作一些固執而沒有孕育力的認同——大家都知道這樣的認同具有多大的威脅。

這也是爲什麼我開始的時候沒有提出某種「人的『本性』」（*quelque « nature » de l'Homme*）或某種普世的理性（*quelque Raison universelle*），我倒是邀請大家透過探索開採文化之間の間距與思想之間の間距，思考我稱之爲人文的自我反思。因爲透過世界上的文化所凸顯出的並且使其發揮作用の間距而進行自我探索，這就是人文（*l'humain*）自身在這條探索的路上借由這種面對面來自我省察，也就是在他所具有的資源與可能性當中，同時自我拓寬和自我反思。從本義上說來，只有自我檢驗，自我探險，用種種方式在自己裡面打開間距的人，才是「人」；人的文化多元性則是這樣的人之拓展（*Il n'existe, d'« homme », à proprement parler, que ce qui, de lui, s'est essayé, aventuré, écarté de façon diverse, et dont la diversité des cultures est le déploiement*）。

在哪兒確實找得到這個人文共有（*ce commun de l'humain*）呢？我不假設它是在一開始就給予的某種普世性裡，我把它放在可理解的（*l'intelligible*）裡面，也就是

de la pensée. Si je *pose* un principe fondant le commun de l'humanité, ce sera celui-ci : *tout* le culturel est intelligible, même si bien sûr, à cet intelligible, nous n'avons chacun qu'un accès limité. Car l'*intelligence*, comme faculté de l'humain, n'est pas une faculté arrêtée, quelque « entendement » bloqué dans ses catégories (serait-ce les fameuses catégories kantienne), mais une capacité qui est ouverte, en procès, en chantier, se décatégorisant et se recatégorisant, et se déployant d'autant plus qu'elle traverse des intelligibilités *écartées*. Ce qui est bien, finalement, la chance de notre époque nous donnant à circuler hors d'Europe, et ce à l'envers de l'uniformisation par standardisation que la mondialisation instille. Vous aurez compris que c'est ainsi que je conçois, en définitive, le fameux « dialogue des cultures » pour le sortir de l'humanisme mou dans lequel désespérément il traîne. En posant à la fois le *dia* de l'écart : un *dialogue* est d'autant plus riche, nous montraient déjà les Grecs, qu'il met d'écart en jeu et permet de confrontation ; et le *logos* de l'intelligible : il n'y a pas d'ineffable culturel, d'« âme » indicible de quelque culture que ce soit, même de la « sinité », et toutes les cultures sont appelées non pas au compromis – je refuse cette façon timorée d'entendre la tolérance – mais à se

說，放在思考之中。要是我提出 (*pose*) 一個建立人性共同之處的原則，這將是：所有文化 (*tout le culturel*) 都是可理解的，即使我們每一個人肯定對這種「可理解的」之認識是有限的。因為作為人的官能的理解力 (*l'intelligence*)，不是一種停止成長的官能，不是某種侷限在「知性」(« *entendement* ») 的範疇裡的能力 (即使是大家熟知的康得所列的範疇)⁸，而是一種開放的、在工地上進展的能力；它自去範疇 (*se dé-catégorisant*) 並且重新自我範疇化 (*se ré-catégorisant*)，它因為穿越一些被打開了間距的 (*écartées*) 可理解性而更能自我拓展。這正是我們的時代給予我們的好運，就是讓我們到歐洲之外的地方旅行，這點可與全球化藉由標準化而產生的同一化相反。你們會瞭解，我便是如此確定地建構大家耳熟能詳的「文化間談」(« *dialogue des cultures* »)，以便走出絕望的步履艱難之軟趴趴的人道主義。確信間距所提供的面對面 (*le dia de l'écart*)，一場間談 (*dia-logue*) 就會更豐富精彩，希臘人早已闡明了，間談使間距加入遊戲裡而產生對照與交鋒。此乃可理解的邏各斯 (*logos*)⁹：文化上沒有無法表達的，不

8 此處，作者引用了康得的《純粹理性批判》(*La Critique de la raison pure*) 所分析的理性與知性之間的不同；該書第三部分第二與第三章裡列出知性的幾種範疇，所以作者才說「即使是大家熟知的康得所列的範疇」。

9 希臘文的 *logos*「邏各斯」，既表示「言說」，也表示「從言說而達成的推理邏輯」。

comprendre. C'est-à-dire, au travers d'écartis qui ne cessent de se reconfigurer, à relancer l'intelligence du commun.

IV. L'écart ouvre de l'entre

1. J'ai dit précédemment que, à la différence de la différence, l'écart était productif. Productif par la mise en tension qu'il organise et qui, sur le plan culturel, intellectuel, se traduit en réflexivité. Or demandons-nous maintenant : de quoi est-il productif ? Je répondrai par ce qui paraîtra d'abord une non-réponse : l'écart produit de l'*entre*. Exprimons-le à nouveau par différence : la différence analyse, mais ne produit rien qu'elle-même. Il ne se passe plus rien, si j'ose dire, entre les deux termes que nous avons distingués. La différence les laisse chacun de son côté : il « n'arrive plus rien » au sein de la différence. L'écart, en revanche, par la mise en tension qu'il organise, non seulement maintient en activité, l'un vis à vis de l'autre, ce qu'il a séparé, en fait des pôles d'intensité, mais encore il ouvre, libère, produit, de l'*entre* entre eux. C'est bien parce que ces murs sont écartés l'un de l'autre, non pas tant distincts que distants l'un de l'autre, que nous tous pouvons trouver place ici.

論是屬於哪一種文化，即使是「中國性」（« sinité »），都沒有難以形容的「心靈」（« âme » indicible）；我們不是要呼籲一切的文化作出讓步——我拒絕這種看似理解包容的而實際上是膽小怕事的做法——而是強調文化與文化之間互相瞭解。就是說，透過不斷地自我重新塑造的間距，以便重新啓動共同的理解力（l'intelligence du commun）。

四·間距開啓之間

1.我在上文中說過，間距跟差異不同，它是多產富饒的（productif）。多產富饒，因為間距對它所造成的張力加以組織，並且人們對文化與知識的反省會呈現出該張力。但是我們現在要問：間距會產生什麼？我的回答乍看之下好像是一個非答案（une non-réponse），那就是，間距產生之間（l'entre）。我們再次用差異來說明：「差異」作分析，但是只製造它自己。容我這麼說，在我們用差異概念所分辨的兩個辭彙之間什麼也不再發生。差異把它們留在各自的一邊，因此在差異的內部裡「什麼也不再發生」（« il n'arrive plus rien »）。與之相反的，間距則透過它所造成的張力，不僅使它所拉開的並且形成強烈極端的雙方「面對面」而保持活躍，間距還在兩者之間打開、解放、製造之間（il ouvre, libère, produit de l'entre entre eux）。正因為兩邊隔牆被拉開了，與其說他們相差很大（distincts），倒不如說它們有了距離（distants），我們都能在該距離當中找到位

L'« entre » : avons-nous jusqu'ici pensé l'*entre* ? Ou plutôt, d'abord, nous sommes-nous jamais tant soit peu arrêtés à le penser ? Y avons-nous seulement songé ? Car, le propre de l'*entre*, c'est de ne pas se faire remarquer, de passer inaperçu et donc de se laisser enjamber par la pensée. Le propre de l'*entre*, c'est que, ne donnant pas lieu à focalisation, à fixation, il n'attire pas l'attention. L'*entre* renvoie toujours à de l'autre que soi. Ainsi le propre de l'« entre » est-il d'exister, non pas en plein, mais en creux, d'être sans détermination qui lui revienne, donc de ne pouvoir posséder d'essence. Je dis ainsi, porté par la langue : « le propre de l'*entre* », mais le propre de l'*entre*, c'est justement de n'avoir rien en propre. Par suite, il se refuse à toute attribution qui soit de principe et ne saurait posséder de consistance. De ce qui n'a ainsi de statut que de préposition, si modeste, pourrions-nous faire un concept ?

Car on voit pourquoi, de l'« entre », la philosophie européenne n'a pu s'occuper : l'*entre* est ce qui, par nécessité – ou disons aussi bien fatalité – échappe à la question de l'Être, celle à partir de laquelle s'est articulée, depuis les Grecs, la philosophie. Parce que l'« entre » échappe à la détermination, celle qui fait « être », à la question du propre et de la propriété, l'*entre* est par conséquent ce qui se dérobe à la prise du « discours sur l'être », autrement dit l'ontologie. Je dis : « l'*entre* est ce qui », mais justement, l'« entre » n'est pas un « ce qui », substantiel et substantif,

置。

「之間」：在此之前，我們想過之間嗎？或者說，我們曾經停下來思考它嗎？即使是一秒鐘之久。我們只想到它而已嗎？由於之間的本性（*le propre de l'entre*）是不引人矚目，不引起注意，之間因此是任由思維跨越的。之間的本性是，不留焦點，不留固定點，它就不引人注意。之間總是遣回到不是自己的他者（*L'entre renvoie toujours à un autre que lui*）。如是，「之間」的本性乃以凹狀存在，而不是滿滿的，它沒有屬於它的定義（*détermination*），因此無法擁有本質。我因為語言的句法而說「之間的本性」，但是之間的本性正是沒有任何本性（*n'avoir rien en propre*）。接下來，之間拒絕原則上的所有屬性，它不可能具有任何實質。這個字只有「介詞」地位（*statut de préposition*），如此卑微的地位，我們能把它作成一種概念嗎？

我們看到為什麼歐洲哲學未能關注「之間」：之間必須——或者也可以說它命該如此（*fatalité*）——避免存有（*l'Être*）問題，而這個問題，自古希臘到現在，乃是哲學據以立論的根基。因為「之間」沒有定義，而定義製造「存有」（*fait « être »*），所以「之間」避免了本性與屬性問題（*la question du propre et de la propriété*）；結果是，之間是那個逃離了「有關存有的論說」——即本體論——之掌握的。我說：「之間是那個」（*« l'entre est ce qui »*），但是正因它逃離，「之間」並不是一個實體的（*substantiel*）和表示作為實體存在的名詞的（*substantif*）「那個」，「那

qui déjà est ontologique. L'« entre » n'a pas d'« en-soi », ne peut exister *par soi* ; à proprement parler, l'« entre » n'« est » pas. Du moins est-il sans qualité. Comment pourrait-on en parler ?

L'*entre* donc n'a rien en propre, ne possède pas de statut, par conséquent passe inaperçu. En même temps, l'*entre* est par où tout « passe », « se passe », peut se déployer. Or, parce qu'elle n'a pas isolé de verbe « être », n'a donc pas eu à s'enquérir de l'Être, n'a pas déployé les ressources, par ailleurs si fécondes, de l'ontologie, la langue-pensée chinoise ne pourrait-elle pas opportunément nous aider à le cerner ? Et d'abord ce que nous appelons peut-être trop objectivement le « monde » ne serait-il pas l'« entre ciel et terre », *tian di zhi jian* 天地之間, dit le *Laozi*, « comparable à un grand soufflet » ? « Vide, il n'est pas à plat et, plus on le meut, plus il en sort ». La respiration elle-même se fait « entre », tel un soufflet intérieur, et c'est elle qui nous maintient en vie. Ou bien, en laissant de l'*entre* au sein du tracé, le pinceau du lettré par là l'anime. Cet évidemment n'est pas un vide de non-être ou de néant, à la différence du *sunya* bouddhique, qui vient d'Inde, encore ontologique ; mais il est l'« il n'y a pas » fonctionnel (*wu* 無), commente Wang Bi, dont l'« il y a » (*you* 有) tire son « profit ». Ou bien encore : vivre se déploie dans l'*entre* de la naissance et de la mort, se renouvelant par transition continue, comme l'évoque le *Zhuangzi* : « Verser sans jamais remplir, puiser sans jamais épuiser ». A croire ainsi que le plus « réel », ou disons le plus effectif, ce

個」已經是屬於本體論的。「之間」沒有「己身」（« en-soi »），無法靠自己（*par soi*）存在；說實在的，「之間」並非「是」（l'« entre » n'« est » pas）。至少它沒有性質。我們如何談論它呢？

之間沒有任何本性，沒有地位，其結果是，它不引人注目。而同時，之間是一切爲了自我開展而「通過」（« passe »）、「發生」（« se passe »）之處。因爲中文不是源自「是 / 存在」（« être »）這個動詞，所以它不必關注存有 / 存在（Etre），它沒探索過本體論所含藏的豐富資源。那麼，中文這個語言—思維（*langue-pensée*）難道不正好能幫助我們給存有 / 存在下定義嗎？我們所謂的「世界」，也許說得太客觀了，難道不是指「天地之間」，就如老子說的：「其猶橐籥乎？」「虛而不屈，動而愈出」（《老子》第五章）。呼吸行於「之間」，如人體裡面的氣囊；是呼吸使我們活著。又好比，文人畫家在筆劃之中留下之間，因此使筆劃生氣蓬勃。這個理所當然的事實卻不是一個非存有 / 不存在或空無的空白（*un vide du non-être ou du néant*），它與來自印度的佛教裡的空（*sunya*）是不同的，佛教的空仍然屬於本體論。它倒是如王弼所注疏的，是有運作力的「無」（« il n'y a pas » fonctionnel），並且「有」乃從無取得「利益」（« profit »）。又如，生活在出生與死亡之間開展，以持續的變化來自我更新，如莊子所說的：「注焉而不滿，酌焉而不竭」（《莊子》齊物論第二）。我們因此相信最「真實」的（*le plus « réel »*），或者說最實際的，並不是「東

n'est pas tant *res*, la « chose », que *par où*, ne se laissant pas focaliser en « chose » – *par où* non ontologique, non assigné – « il y a » des choses qui peuvent s'individuer, communiquer entre elles, se déployer et s'animer.

L'*entre* échappe par principe à la prise ontologique, puisque le propre de l'ontologie, le discours sur l'Être, est de s'occuper de ce qui s'est constitué en choses ou, comme on dit, en « étants », et d'*assigner* des propriétés. On pourra suivre de là, en sondant le destin, ou plutôt non-destin, de la pensée de l'*entre* en Occident, pourquoi la pensée de l'Être, que développe l'ontologie, a dû, ne pouvant prendre pied dans l'« entre », se reporter en savoir de l'« au-delà », *compris aussi bien comme « au-dessus », méta*, autrement dit en « méta-physique ». Elle n'avait d'autre issue que dans ce dépassement. Disons-le aussi simplement : ne pouvant donner consistance à l'*entre* dénué d'essence, ne pouvant donc penser l'*entre*, on a pu – dû – penser l'*au-delà* et son aspiration vertigineuse : non plus *metaxu*, dit le grec, mais *méta*.

西」(res, la « chose »)，而是不任自己成爲「東西」之處(par où)——這是非本體論的，不具屬性之處(par où non ontologique, non assigné)——它是事物之「有」，這些事物可以個體化、彼此能溝通、可以自我開展並且互相激勵。

原則上，本體論捕捉不到之間，因爲本體論之本性，即有關存有的論述，乃觀照實體事物，或者像大家說的，那些「存有」(étants)的事物，並且賦予它們屬性(assigner des propriétés)。我們可以透過探究之間的思想在西方的命運(destin)，或說非命運(non-destin)，追尋爲什麼本體論發展的存有思想，由於無法立足於「之間」，因而追求對「之外」(l'« au-delà »)的認知；這個「之外」也被理解爲「之上」(« au-dessus », méta)，也就是說「物理之上 / 形而上」(méta-physique)¹⁰。該思想只能在這種超越當中找到出路。簡而言之，人們因爲無法給予不具本性的之間實質，所以才能——才必須——想到「之外」及其對高度的嚮往(即對「之上」的嚮往)：不再是希臘文所說的「之間」(metaxu)，而是「之上」(meta)。

或者說，當這個「之間」(metaxu)摻雜在希臘思想

10 希臘原文的méta-physique立論於本體論，指物理之外的，也可指物理之上的。由於希臘人不接受無法定義的事物，如不具本性的「之間」，他們乃往上追求超越物理的「之上 / 之外」，méta-physique。

Ou bien quand cet « entre », metaxu, en vient à s'intercaler, au sein de la pensée grecque, c'est seulement pour servir d'intermédiaire : entre l'ignorance et le savoir, tel est l'« entre » de l'« opinion », *doxa*, chez Platon ; entre les hommes et les dieux, telle est la fonction intermédiaire de l'Amour, *érôs*, en tant qu'être « démonique », dans le *Banquet* (ou encore tel est l'« entre » les hypostase, l'âme servant d'intermédiaire pour remonter à Dieu, chez Plotin). D'un point de vue logique, cet « entre » est exclu de droit comme tiers et moyen terme entre les contradictoires, pose Aristote murant ainsi les opposés dans leur séparation ontologique et interdisant par principe toute ambiguïté. Ou quand cet « entre » doit néanmoins intervenir pour permettre de penser le changement dans le monde imparfait de la physique, cet intermédiaire « n'est nécessairement composé que de ses contraires » : il n'a toujours pas d'« en-soi », d'être ou de nature propre.

當中時，它只作為中間階段（intermédiaire）：譬如柏拉圖思想中人們的「意見／臆測」（« opinion », doxa）乃在無知與知識之間；或如，在眾人與眾神之間，如愛欲（érôs）在柏拉圖的《會飲篇》（*Le Banquet*）¹¹裡以「魔鬼」身分扮演了仲介角色；（又如，根據柏羅丁的用語，在實體「之間」，靈魂（l'âme）乃是使其上達到神（Dieu）的仲介／中間階段）。從間辯邏輯的觀點看來，這個「之間」也沒有權利在矛盾之間扮演第三方，亞里斯多德因此把相反的事物（正反方）侷限在它們本體論的隔離之中，並且原則上禁止一切的曖昧。或是，當這個「之間」不得不介入以便讓人們思考物理的不完美世界之中的變化的時候，這個仲介「肯定只能由它的正反方共同構成」（« n'est nécessairement composé que de ses contraires »），因為「之間」總是沒有「己身」，沒有存有或本性。

然而，當「之間」不再被侷限於仲介／中間階段的地

11 《會飲篇》（或作《饗宴篇》或作《宴話篇》），是柏拉圖一篇對話式的作品，在西元前389後不久寫成的。它是以愛為主題的作品，用演講與對話的形式寫成。背景是一群雅典男子在宴會上的對話，他們的大前題是，最高貴的愛是男人之間的愛。愛是對美的期盼，美貌、智慧和美德都被加以討論。他們反對古希臘中男人對少年的愛，認為男人不應該在這些尚未瞭解基礎美德的少年身上下功夫，他們應該去愛一個男子，並且長相廝守，還強調兩人之間若只有美德與知識的交流，這種關係最為崇高。

Or quelle saurait être cette autre vocation de l'entre, quand l'entre n'est plus réduit au statut d'intermédiaire, entre le plus et le moins, mais se déploie comme l'à travers ? Dans la pensée chinoise, ce que nous appelons en le réifiant le « réel » étant envisagé en termes de souffle, de flux et de respiration (qi : « énergie » est encore trop grec), l'« entre » est – ou plutôt « sert » comme – [ce] d'où / par où procède et se déploie tout avènement. Il est ainsi par où passe, dans la scène fameuse du Zhuangzi, le couteau du boucher Ding circulant dans « l'entre les articulations » pour défaire les chairs du bœuf : ne rencontrant pas d'obstacle, donc de résistance dans cet « entre » de l'interstice, ce couteau ne s'use pas et est toujours aussi tranchant que s'il venait d'être aiguisé. Il en va de même de notre vitalité. Si elle sait circuler de part en part dans l'« entre » de notre actualisation physique et l'irrigue en la traversant, sans qu'elle rencontre d'obstacle ou que s'obstrue son passage, elle maintient celle-ci alerte et ne saurait s'épuiser.

N'est-ce pas là aussi ce que dit (fait) le peintre ? « Contempler la peinture des Lettrés », dit Su Dongbo, « c'est comme examiner un cheval de qualité ». Mais qu'est-ce que contempler ou peindre un cheval ? Car qu'atteint-on du flux et de l'élan qui le portent intérieurement ? Les artisans du pinceau n'atteignent que les attributs extérieurs et en font une scène pittoresque « avec la cravache et le pelage et la mangeoire et le fourrage » : tout essor en est perdu, on a tôt fait de s'en lasser. Car, pour s'en tenir à cette image de cheval, voilà qui « effectivement » « ne consiste pas en cravache et pelage ». En même temps, « s'il n'y pas cravache et pelage, il n'y a plus de cheval du tout » : il faut bien du tangible – du physique et du concret – pour que le traverse cette animation. Que peindre donc ? – ou plutôt ne faut-il pas retirer ce « que » trop réifiant pour lui substituer l'« à travers » ? La réponse, quant à elle, suffit à désontologiser (Fang Xun) : ce qu'on entend par l'élan impétueux animant le coursier « se trouve totalement dans l'entre » ces attributs extérieurs, « y compris le pelage et la cravache ». Or remarquons que les peintres de notre modernité, bien avant les philosophes, ont pratiqué aussi cette désontologisation, en Europe.

位，不再處於最多和最少之間，而是像**穿越**（l'« à travers »）那樣地展開的時候，**之間**的功用會是什麼呢？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）而展開之處。《莊子》裡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。

中國畫家難道不也如此說（做）嗎？蘇東坡說：「觀士人畫，如閱天下馬。」然而觀賞或畫一匹馬指什麼呢？我們能對馬內在的意氣掌握到什麼地步呢？畫工往往只捕捉到馬的外在特徵而用「鞭策、皮毛、槽櫪和芻秣」畫出一幅吸引人的場景；可是馬所具有的俊發之氣全都消失了，我們很快就覺得枯燥無味。用馬來作比喻，「固不在鞭策、皮毛之間」；可是，「然舍鞭策、皮毛，並無馬矣」。的確要有摸得到的事物——有形有體——才能使俊發之氣穿越而顯現。那麼畫什麼呢？——或者難道不需要把使馬過分物化的部分抽掉，以使用「穿越」（l'« à travers »）取代之？方薰的回答本身就足以去本體論：他說，所謂俊發之氣，「莫非鞭策、皮毛之間耳」。我們注意到歐洲現代性畫家們早在哲學家們之前也從事去本體論。布哈格（Braque, 1882-1963）

Braque : « ce qui est entre la pomme et l'assiette se peint aussi » ; et même « cet 'entre-deux' me paraît aussi capital que ce qu'ils appellent l' 'objet' ».

On en mesure mieux, par contrecoup, le destin de l'ontologie manquant l'« entre ». Autant dire que je ne crois plus guère que ce soit par ascétisme et renoncement, son désir s'étant laissé corrompre, comme le voulait le nietzschéisme, que Platon, lui le bel, le fier aristocrate, ait reporté la pensée vers le « Là-bas », *ekei*, dédoublant le monde et fuyant l'ici. Mais plutôt par défaut d'outil : la pensée de l'*entre* ne trouvant, à ses yeux, à quoi *effectivement* s'accrocher, elle ne pouvait plus relever que du mélange et du « mixte », brouillant les identités, confus, à démêler. Happés, fascinés par les Extrémités, qui seules se détachent, possèdent des caractéristiques qu'on peut distinguer et dont on peut faire des différences, qui se constituent par conséquent en essences et donnent lieu à définition, les Grecs, *quant à eux*, ont donc dû *négliger l'entre-deux du flux et l'indistinct de la transition*, échappant aux assignations (ce que le *Laozi* nomme précisément le *tao*, la « voie » de la viabilité). On en mesure du même coup les conséquences : ne pouvant donner consistance à cet *entre* de la vie, Platon a dédoublé la vie et promu dans l'« au-delà » ce que, dans le *Théétète*, il appelle la « vraie vie », l'*alethes bios*, fondé dans l'Être et s'affranchissant à la fois du devenir et de l'ambiguïté. Mais la pensée du *vivre*, du coup, s'en est trouvée délaissée. La philosophie, depuis lors, a pensé la « vraie vie », *vera vita*, mais n'a-t-elle pas renoncé au « vivre » échappant à l'« essence » parce que ne cessant de passer dans de l'autre et silencieusement de muter ?

說：「在蘋果和盤子之間的，也畫了，甚至這個『在兩者之間』在我看來也跟他們所謂的『客體』一樣重要。」是故，我們更能因本體論缺乏「之間」而造成的反作用去評估本體論的命運。這也就是說，我不再相信透過苦行和放棄來消滅欲望，如尼采論說所主張的。而且柏拉圖這位俊美驕傲的貴族，把思想拉往「彼處」（« Là-bas », ekei），以此把世界分爲二，逃離此處（l'ici）。我寧可相信那是因爲缺乏理論工具而造成的下場：對柏拉圖而言，之間的想法找不到實際上可以立足之處，它只能來自混合與「駁雜」（« mixte »），來自必須解開的錯亂之混淆的認同。希臘人對「極端」深深著迷，因爲只有極端會凸顯出來，具有可以分辨的特徵而且可讓人辨識它們之間的差異。但是希臘人很可能忽略了流動的「兩者之間」（l'entre-deux du flux）與過度時的「模稜兩可」（l'indistinct de la transition），它們都不具有特定屬性（它們是《老子》一書裡所謂的通「道」）。其後果是：柏拉圖無法給這個生命之間任何實質，因此把生命一分爲二，在「之外」（l'« au-delà »）裡提倡了他在《泰阿泰德篇》（*Théétète*）當中所謂的「真正的生命」（la « vraie vie », l'althes bios），該生命奠基於存有（l'Être）並且排除了生成與曖昧（du devenir et de l'ambiguïté）。但是生活的思想（la pensée du vivre）卻因此被遺棄了。哲學自此之後思索「真正的生命」（vera vita），可它豈不因爲生活不停地越界而進入另一方，而默默地變化，因而放棄了這個逃離了「本質」的「生活」

Ne l'a-t-elle pas, faute d'un concept de l'*entre*, « laissé tomber » ?
Autant dire que la conséquence est lourde.

V – L'*entre* comme outil

1. Il me fallait rien de moins que ce détour hâtif pour faire de l'« *entre* » un concept, donc un outil qui, après celui d'*écart* et en découlant, puisse éclairer mon chantier et fonder la façon dont je compte aborder aujourd'hui la question de l'altérité. Voilà – disons : plus d'une trentaine d'années – que je pense *entre* la Chine et l'Europe. Je ne compare pas, ou ne le fais que temporairement et sur des segments limités. Mais, en détectant et faisant travailler des écarts entre pensées chinoise et européenne, c'est-à-dire en organisant du vis-à-vis entre elles, j'ouvre-promeus-produis de l'*entre* entre ces pensées. Au lieu de les isoler en des mondes, comme, sans me lire, d'aucuns me l'ont reproché, je fais exactement l'inverse. Mais il fallait certainement passer par la désontologisation précédente – ou pour le dire plus crûment : pourchasser de ce pas toute ontologie naïve – pour faire enfin place à cet *entre* et le rendre abordable : pour éclairer comment – bien loin d'essentialiser ces cultures et ces pensées – circulant ainsi « *entre* » les pensées de la Chine et de l'Europe, c'est-à-dire activant de l'*entre* entre elles, je les porte à se découvrir, à se sonder réciproquement et à déployer en « dia-loguant » leurs ressources. Non pas tant à se féconder

（« vivre » échappant à l'« essence »）嗎？哲學豈不因為缺乏「之間」的概念，而「放棄了」（« laissé tombé »）生活？換句話說，放棄生活的後果的確很嚴重。

五· 之間作為工具

1. 我不得不快速地繞這趟路，以便把「之間」做成一個概念，所以是一種工具，它在間距之後並且來自間距，它能闡明我的工地，並且為我今天想要處理的他者性議題奠基。就這麼說吧：三十多年來，我在中國與歐洲之間思索。我不做比較，或者說，我只有在限定的時間之內並且針對限定的片段進行比較。在中國思想與歐洲思想之間偵查出間距並且使間距發揮作用，也就是說，當我在這兩種思想之間安排「面對面」的時候，我就在它們之間打開—提倡—產生之間（j'ouvre-proméus-produis de l'entre entre ces pensées）。我不讓它們孤立於各自的世界裡，像那些沒讀過我的著作就批評我的人所以為的，我反而讓它們走出它們各自的世界去觀看他者。然而，這肯定必須經過去本體化的過程——或者更冷酷地說，以這種步驟除掉一切天真的本體論——最後才能給之間騰出位子而使它容易理解：為了不讓文化與思想本質化，以說明中歐思想「之間」如何流通，就是使之間在它們之間發揮作用，我使它們彼此發現對方，互相探索，並且通過「間談」（« dia-loguant »）使它們各自的資源得以開展。與其說雙方互相孕育（se féconder l'un par l'autre），

l'une par l'autre, comme on l'a tant dit (les emprunts si souvent sont factices, ne servant qu'à remplir le grand bazar de l'exotisme), que, par la tension ainsi générée, relancer par ce biais la philosophie. C'est là du moins ma stratégie.

Ni, donc, je ne poursuis du dedans de la philosophie européenne la déconstruction de la métaphysique, en quoi mon travail n'est souvent plus reconnaissable, effectivement, par les philosophes. Ni je ne me convertis à la pensée chinoise et ne me sinise, en quoi je déçois, je le vois, bien des orientalistes. Non, je ne m'installe ni d'un côté ni de l'autre, mais j'opère dans l'entre-deux. On se souvient que Foucault avançait, en-tête des *Mots et les choses*, la notion forte d'« hétérotopie », comme « lieu » proprement « autre » et se différenciant à cet égard de l'« utopie ». Ne nous réfugions pas, en effet, dans le fantasme de l'utopie et sa projection commode – il y a eu tant d'utopies chinoises, notamment en France. Mais ne nous immobilisons pas non plus dans quelque hétérotopie que ce soit, ce qui sera bien, en définitive, ma critique de Foucault en la matière. Car, souvenons-nous, dès la fin du même paragraphe d'ouverture : « l'impossibilité nue, dit-il, de penser cela » – « cela », c'est-à-dire précisément l'écart chinois. J'ai posé, au contraire, un *commun de l'intelligible* ; mais bien sûr il faut infiniment de patience, de persévérance – tout le fastidieux métier de sinologue -- pour commencer de l'appréhender. Je me situerai donc plutôt dans ce « nulle part » de l'*entre*,

像大家經常說的那樣（然而他們所借用的例子常常是捏造出來的，只能填滿異國情調的大雜貨店〔remplir le grand bazar de l'exotisme〕），倒不如說，使用間距在它們之間所產生的張力，從側面重新啟動哲學。至少這是我的策略。

我也不從歐洲哲學的內部去對形上學進行解構，這是爲什麼今日的哲學家們常常無法理解我的研究工作。我也不改宗而皈依中國思想，也不自我漢化；在這點上面，我很清楚我讓某些東方學學者深感失望。不，我不留在任何一方，我在兩者之間操作（Non, je ne m'installe ni d'un côté ni de l'autre, mais j'opère dans l'entre-deux）。大家記得傅柯在《詞與物》一書的開頭便提出「異質邦」這個強烈的理念，作爲徹底「別的」「地方」（comme « lieu » proprement « autre »），並且有別於「烏托邦」。在烏托邦的幻想及其便利的投射當中，其實我們不必拒絕——我們，尤其在法國，曾經有過許多有關中國的烏托邦想法。但是我們也不要停留在任何的異質邦裡，這一點正是我在這一方面最終對傅柯所做的批評。因爲，請大家記得，他在同一個段落裡也寫道：「完全不可能思想那個」（« l'impossibilité nue de penser cela »）——「那個」，正是指中國間距（« cela », précisément l'écart chinois）。與之相反的，我提出了一種可理解的共有（un commun de l'intelligible）。當然必須具有無窮的耐心和毅力——漢學家這個枯燥乏味的行業——才能開始領會什麼是可理解的共有。我將把自己定位在這個之間的「無處」（« nulle part » de l'entre），也就是

c'est-à-dire dans cet « entre », qui n'a pas sa place, de l'« a-topie ». Dans cet « entre » qui n'est jamais isolable, ne possède rien en propre, est sans essence et sans qualité, mais par là même est « fonctionnel », dit le chinois, « communicationnel » (*yong* 用, *tong* 通), et permet d'opérer.

Position *bancale*, je le reconnais, condamnant à danser d'un pied sur l'autre, puisque suivant tour à tour la cohérence de l'une ou de l'autre pensée pour les porter au vis-à-vis de la réflexion et ne permettant de se stabiliser, de ce fait, d'aucun côté. Mais cette marche de crabe ou de biais ne serait-elle pas la seule condition de possibilité qui reste pour saisir et dévisager obliquement – comme dans cet *entre* des pensées de la Chine et de l'Europe – ce qui ne se laisse pas envisager frontalement (directement) de notre expérience et demeure tapi dans notre impensé ? *A-topos*, donc, de nulle part, en aucun lieu. C'est ainsi que, dans Platon, Socrate est familièrement qualifié. Or, les traducteurs le rendent d'ordinaire par « étrange », « bizarre ». Socrate, avec sa tête de silène, serait « bizarre ». Mais Socrate n'est pas « bizarre », qualificatif qui renvoie platement, comme c'est facile, au psychologique ; mais, se situant « entre » – entre, par exemple, les sophistes et les moralistes –, il est « nulle part », en effet, d'aucun côté, d'aucun parti. Déroutant parce qu'impossible à localiser. C'est pourquoi on ne tarde pas à le trouver gênant, ne sachant où le ranger, lui l'*atopos* ; et qu'on lui fait boire la ciguë.

說，定位在這個「非處」（l'« a-topie »）那種沒有位子的「之間」裡。然而就是通過這個從來不被隔離的，不具有任何特質的，沒有本質也沒有屬性的「之間」而起「作用」（« fonctionnel »），如中文所說的，「用，通」（« communicationnel »），因而操作起來。

我承認這種立場不穩定（*position bancale*），好似被迫一腳踩著另一腳地跳舞，因為一會兒順著這一種思想而一會兒順著那一種思想，以便使它們面對面地互相反思，如是，不讓它們任何一方穩定下來。不過，如果我們要從側面捕捉並注視——好比在中歐思想「之間」——那些從正面（直接）看不到的經驗，那些因此沉積在我們的未思裡，這種蟹行或側行（*cette marche de crabe ou de biais*）難道不是唯一的可行之道嗎？「非處」（« A-topos »），所以「無處」（« nulle part »），哪兒都不是（*en aucun lieu*）。柏拉圖的論著裡經常用這個詞形容蘇格拉底。可是翻譯柏拉圖的人通常把該詞譯成「奇怪」（« étrange »）、「怪異」（« bizarre »）。蘇格拉底的蠅形頭看起來可能「怪異」。然而蘇格拉底並不「怪異」，這個形容詞平平凡凡地喚起人的心理作用，因為這是容易做的。蘇格拉底身處「之間」裡——譬如，在詭辯家與道德家之間——他確實「無處」可安身，不屬於任何一邊，任何一方。這點使人百思不解，因為無法把他安放在某個地方。這是為什麼人們不久之後就覺得蘇格拉底叫人尷尬，由於他們不知道把他放在哪兒，他是一個非處之人；這就是為什麼人們最後逼他喝下毒芹藥。

2. Or, considérons ce travail « a-topique » de plus près. Qu'est-ce, en effet, que *traduire* si ce n'est précisément ouvrir-produire de l'« entre » entre les langues, de départ et d'arrivée. Le traducteur est celui qui ne reste ni d'un côté ni de l'autre, ne demeure plus dans une langue ou dans l'autre ; mais qui ne peut pas non plus compter sur une méta- ou troisième langue, où ces deux langues, entre lesquelles il s'écartèle, dépasseraient leurs différences et se réconcilieraient. Car il n'y a pas plus d'au-delà des langues, de méta- ou d'arrière langue, qu'il n'y a d'au-delà du monde, de méta- ou d'arrière monde. Non, le propre du traducteur est de se maintenir, aussi longtemps qu'il pourra « tenir », sur la brèche de l'entre-langues, héros modeste de cette dépropriation réciproque, périlleusement mais patiemment, ne se réinstallant jamais plus d'aucun côté : c'est à ce prix seulement qu'il pourra *laisser passer*.

C'est pourquoi traduire, c'est, à mes yeux, à la fois assimiler et désassimiler pour laisser dans cet « entre » passer l'*autre*. Comme j'ai parlé précédemment de dé- et re-catégoriser. *Assimiler*, bien sûr : il faut bien chercher des équivalents. Mais aussi *désassimiler* : en laissant entendre ce qui, de l'autre langue, résiste à cette assimilation au sein de la langue d'arrivée. Un texte est bien traduit, à mon sens, s'il parvient encore à laisser mesurer de l'écart ou de la distance de cette langue-là à celle-ci : écart, distance, qui font travailler celle-ci, la portent à se refondre, à commencer de se déplier, du moins à se repenser. Certes, peut-être cette traduction ne paraîtra-t-elle plus coulante, élégante, « naturelle », comme on dit si bien,

2. 我們更仔細地審察這種「非典型」（« a-topique »）工作。那就是，事實上，翻譯如果不是在原文與譯文兩種語言之間打開製造「之間」的話，它是什麼呢？譯者既不停在此方也不留在彼方，他不再停留於任何一種語言裡。即使他在兩種語言之間搖擺不定，他也不能依賴某一種超語言或者第三方語言（une méta – ou troisième langue），而越過前面那兩種語言的差異去達成和解。他無法這麼做，乃是因為猶如沒有世界之外、超世界或後世界（au-delà du monde, de méta- ou d'arrière monde），語言同樣也沒有之外、超語言或後語言。譯者的本性是盡其可能地保持「挺立」（« tenir »）在語言之間間隙（brèche）上面，譯者是這種使語言互相讓位給對方的謙虛英雄，他冒著很大的風險但是很有耐心，自此之後他不再定位於任何一方；只有付上這樣的代價，譯者才可能讓語言流通（laisser passer）。

這是為什麼對我而言，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」。這正如我前面說到的去範疇化和再範疇化。翻譯當然要同化：必須尋找兩種語言裡對應的表達方式。但是翻譯也要異化：要讓人聽見在另一種語言裡那些抵抗翻譯語言的成分。我認為，一篇文本要做到能讓人看出原文與譯文之間間距或距離（écart ou distance），才算是譯得好。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。當然，翻譯語言不再有它一切的習慣用語和適當的表達方式，這種翻譯也許看起來不再如

la langue d'arrivée ne retrouvant plus tous ses habitus et ses formulations convenues. Mais c'est seulement à ce prix que les possibles de l'une pourront également faire sourdement leur chemin dans l'autre et, par-là, donner à accéder progressivement, rouvrant celle-ci par celle-là, au *commun de l'intelligible*. Considérons donc que la traduction doit laisser encore entendre quelque chose de ce procès secret allant de l'une à l'autre, entre-deux muet, plutôt que de se présenter d'emblée comme platement résultative, « aboutie », comme on dit, et n'étant plus *que d'un côté* ; et arrêtons, de ce fait, la trop facile lamentation sur la traduction-traison qui dès lors, au vu de ce pseudo-aboutissement, immanquablement en résulte.

3. Je crois donc qu'il n'y a plus tant à penser l'*être*, désormais, qu'à penser l'*entre*, et cela dans des champs si divers. Ou plutôt sachons exploiter les ressources respectives que déploie leur écart : le sublime de la construction ontologique, d'une part, et son absolutisation se déployant en *représentation idéale* ; et, de l'autre, l'effet *vital* d'un tel *entre*, tel qu'on ne cherche plus à rajouter chaque fois un étage de plus à ces édifications

人們所說的流利、雅緻、「自然」。但是，只有付出這樣的代價，一種語言的可能才能默默地在另一種語言裡前行，用另一種語言打開這一種語言，因此逐漸地抵達可理解的共有（*commun de l'intelligible*）。我們還思考，翻譯還得讓人聽到從此到彼——沉默的兩者之間——的秘密過程裡的某種東西；而不是一開始就顯得像翻譯的平凡結果，如人們所說的「抵達了 / 完成了」（*aboutie*），只屬於一方（*d'un côté*）¹²。停止「翻譯即背叛」（*traduction-trahison*）這種太容易的哀歎吧，因為從偽完成（*pseudo-aboutissement*）的角度，肯定會產生「翻譯即背叛」¹³。

3. 我因而相信，在很多不同的場域裡，從此之後不必再思索存有，而只要思考之間。或者更準確地說，我們要懂得利用它們的間距去開採它們各自涵藏的資源。本體論的這一方所建構的崇高（*le sublime*）及其理想的再現 / 理型的再現（*représentation idéale*）當中所探索的絕對化。另一方是之間所產生的養生作用（*l'effet vital*）¹⁴，因為「之間」是一種新形態的內在開展之工具或代言人，所以人們不再每一

12 屬於譯文的那一方。

13 如人們所說的「在譯文中完成的作品」，這其實是「偽完成」，即表面的，背叛原文的完成。因此有這樣有名的說法：「翻譯即背叛。」

14 請參看《莊子·養生主》：「彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於游刃有餘地矣。」

qu'on n'en finit pas d'escalader, mais qu'il serve d'outil ou de truchement à un déploiement – intra-déploiement – d'un nouveau type. Quel plus beau mot en français, mais si modeste, ou quelle plus belle ressource de notre langue, précisément que ce verbe-ci : « entre-tenir ». Tenir de l'entre, tenir par l'entre, avoir de l'entre en mains. L'entretien du monde : enfin on s'y met. Ou l'entretien par la parole : chacun ouvre sa position et la déplie – la découvre – vis-à-vis de l'autre et l'active par lui. Après des siècles de sujet insulaire et solipsiste, cantonné dans son *cogito*, et dès lors devenu suspect, on se rend compte enfin que c'est de l'*entre* de l'entre-nous qu'il vient de la consistance aux sujets.

Ou qu'est-ce que la cure analytique si ce n'est, du moins à ce qu'on en comprend déjà à la seule lecture de Freud, non plus commander ou persuader, ce qui implique toujours de faire pression et de forcer en faisant appel à quelque transcendance de la parole, mais simplement *activer de l'entre* entre l'analysant et son analyste ? Un tel *entre* ne se limite pas d'ailleurs aux phénomènes, dans un sens ou dans l'autre, du transfert et de la suggestion ou, plus généralement, de l'« influence » ; mais est aussi l'*entre* allusif, faisant évoluer du dit au non-dit, propre à la parole de l'analysant ; comme, aussi bien, l'*entre* de l'entre-séances qui, loin d'être un temps mort, est par où la transformation d'un sujet fait silencieusement son chemin en réclamant la durée. Freud, si féru pourtant en typo- et topologie,

次都得尋求給那些他們總是爬不完的建築再加上一層樓。法文裡有哪一個字或者哪一個資源會比這個「維護 / 保持事物之間的關係」（« entre-tenir »）如此謙虛的動詞更美：該字表示「維持之間，用之間來維持，掌握之間」（Tenir de l'entre, tenir par l'entre, avoir de l'entre en mains）。我們於此終於「維持事物之間的關係」（l'entretien du monde）。或說用語言來維持事物之間的關係：每一個人開放他的立場，面對他者而把立場敞開來——發現立場——並且用他者來使立場活動起來。幾個世紀以來，那個侷限在「我思」（cogito）裡的唯我孤立的主體（sujet insulaire et solipsiste），此刻便變得可疑了（suspect）；人們終於明白那是我們之間的之間——那個「主體性之間」（celui de l'« intersubjectivité »）——使主體具有實質。

又如，精神分析治療——至少就我們研讀佛洛伊德而理解的——不是（也不是命令或說服）那種暗示施加壓力並且用語言的先驗性去強迫，而只是使被分析者與分析師之間起作用（activer de l'entre）。還有，這樣的之間對任何一方都不會自限於移情（transfert）與暗示（suggestion）或者更廣泛地說「影響」（« influence »）的現象。之間（l'entre allusif）也是隱喻的，使「說出的」引出「未說的」（faisant évoluer du dit au non-dit），而這是被分析者特有的言說方式。正如分析場次的之間（l'entre de l'entre-séances），絕不是一種靜止的時間（un temps mort），而是一個主體默默地變化所需要的持續時間。佛洛伊德很看重

n'était-il pas lui-même sensible à cette vertu de l'*entre*, l'envisageant à son stade le plus élémentaire ? Nos représentations, nos pensées et toutes nos constructions psychiques en général, nous dit-il, « ne doivent absolument pas être localisées dans des éléments organiques du système nerveux, mais pour ainsi dire entre-eux » (*zwischen ihnen*, c'est Freud lui-même qui souligne) ; c'est-à-dire précisément « là où résistances et frayages de chemin constituent le corrélat qui lui correspond ». « Pour ainsi dire », *so zu sagen* : la formule avancée ne paraîtrait-elle pas à Freud lui-même un peu forcée, un peu aventurée, exigeant d'être accommodée ? Elle aussi voudrait son frayage – « frayage », *Bahnung*, d'un nouveau type, théorique – au sein de la pensée européenne : appelant ainsi à renoncer, une fois de plus, à l'habitus et à la commodité du *méta*, à la représentation trop facile, parce que topique, de l'« au-delà », y compris du « métapsychologique », pour pouvoir commencer de s'en approcher.

Ou encore, si j'écoute ce qui me revient de la bouche des architectes et des urbanistes, comment concevoir aujourd'hui, par exemple, ce Paris où nous sommes en « Grand Paris », si ce n'est également en activant un tel « entre » qui fait « tenir » et cohabiter ? Non plus seulement penser la ville à partir de ses places et de ses monuments ; non plus seulement la penser en termes de centre et de périphérie, donc toujours en termes de « lieux », ceux de la ville et de ce qui s'en trouve banni dans sa « banlieue ». Voire, ne plus seulement la penser en termes d'artères et de circulation, car il ne s'agit pas là, bien sûr, que de communication. Ou disons que, si c'est aussi aménager du

類型與分類學，他難道沒感知之間的能力而在之間萌芽時就預知了嗎？他說，我們的意念（nos représentations）、思想以及所有的一般內心結構，「絕對不可能在神經系統的官能性成分裡指出它們的位置，就這麼說吧，而是在那些成分之間」（zwischen ihnen，佛洛伊德自己強調的）；準確地說，就是「在抵抗和開闢路徑共同組成的符合它的相聯」（« là où résistances et frayages de chemin constituent le corrélat qui lui correspond »）。「就這麼說」（« Pour ainsi dire », so zu sagen）：佛洛伊德自己難道不覺得他的說法有點兒勉強、有些冒險，需要調整嗎？他的說法也想要在歐洲思想當中「開闢」（« frayage », Bahnung）一種新的理論類型——他以此再一次呼籲放棄習慣與之外（méta）的便利性，放棄對「之外」（l'« au-delà »），包括對「心理學之外」（« méta-psychologique »）做太簡易的再現（因為太典型了），以便能接近「之外」。

或如，當我聆聽建築師與都市規劃家的意見時，譬如今日如何規劃設計我們身處其中的巴黎，使其成為「大巴黎」（« Grand Paris »），假如不同時活化這個「挺得住」一切成分並且使其同居的「之間」（un tel « entre » qui fait « tenir » et cohabiter）。不再只從巴黎的廣場及歷史文物來思考這座城市，也不再只從「中心與周邊」來思考巴黎——那總是用「地方」（« lieux »）來審查，就是都市裡的地方和被放逐到它的「郊區」（« banlieue »）的地方。甚至也不再只從「主要幹道與交通的視角」來思考巴黎，因為那當

« passage » qui fait la ville, il ne se limite pas à la circulation. Non, si l'on veut qu'un Grand Paris « tienne », il ne suffira pas de reporter sa frontière au-delà et d'en étendre plus loin la limite, mais il faudra nécessairement activer cet « entre », entre les anciens villages et les vieux quartiers, cet *entre* vague, comme on dit terrain « vague », ne possédant rien en propre, donc n'attirant pas l'attention et même passant inaperçu – mais qui seul peut mettre en tension cette agglomération nouvelle et la faire *tenir* ensemble : l'*entre-tenir*.

Il nous reviendra donc désormais, non seulement pour penser l'entre, mais encore en faire un outil, de retrouver la piste, au sein même de la philosophie, de ce qui s'est enfoui sous le triomphe de l'ontologie, sous le primat de l'Être, et ne s'y repère plus qu'à titre de traces esseulées ou quasi effacées. Qu'en est-il, par exemple, de ce discret « dia-stème » des Stoïciens, qui va de pair avec leur fameux « système » dont on a tant parlé et qui a connu, en philosophie, le succès qu'on sait ? « Dia-stème » comme on dit dia-logue. Le diastème est ce qui fait « tenir », non plus par accord et complémentarité, comme le fait ce trop triomphant et désormais défunt système, mais au contraire par écart ouvrant de l'*entre* entre les éléments et les mettant en tension. Exactement de la façon dont c'est par la tension de l'entre que, au sens technique et non encore figuré, la poutre médiane de la charpente fait « tenir » – « entre-tient », au sens propre – l'édifice entier.

然只跟流通有關。或者說，如果城市的構成也必須規劃「通道」（« passage »），不該只侷限於交通。假如大家想要一座大巴黎「挺得住」（« tienne »），只把它的邊界向外拓展而使得城市的面積更大，這是不夠的；倒是必須活化老市區與舊村子的「之間」，這之間界線模糊（*entre vague*），猶如人們說「界線模糊的」土地（*terrain « vague »*），之間本身沒任何特點，因此不引人注意，甚至穿過時沒人看到——可是，唯有之間能使這座新都市充滿張力，使城市裡所有的成分挺在一起（*tenir ensemble*），即事物之間互相支持（*l'entre-tenir*）。

自此之後，我們不僅思考之間，還把它做成一種思考工具，以便重新找到那些在哲學內部、在本體論的凱旋之下、也在存有論的視角之下被埋藏的事物，這些事物在哲學裡只以痕跡為人所識或者幾乎泯滅了。例如，斯多噶派人士非常含蓄的「間統」（« dia-stème »），這與他們有名的「系統」（« système »）是成雙入對的，後者在哲學裡經常被討論而聲名大噪，而前者呢？「間統」就如人們所說的間談（*dia-logue*）。間統不是透過同意和互補（*accord et complémentarité*），像曾經太得意而現在死去的「系統」所做的，而是相反地透過間距在眾項 / 元素（*les éléments*）之間打開之間，使它們彼此之間有張力而「支撐」（« tenir »）關係。完全像一座建築物的架構的中央棟樑，同樣地用樑柱之間的張力——就技術而言，還不是引申義——來「支撐」（« te-

De même pourra-t-on tirer parti de ce qui, dans la pensée de l'Extrême-orient, passant à côté de l'Être, s'y trouve décelé de cet « entre » et de sa fonction. Non pas développé ou théorisé, mais plutôt détecté et pratiqué. Considérons déjà cet idéogramme qui dit l'« entre » (*jian*) 間 : s'y trouvent figurés en vis-à-vis les deux battants de la porte 門 entre lesquels se glisse un rayon de lune 月 venant éclairer. Or il ne suffira pas de dire que cet interstice est fonctionnel et maintient du jeu permettant aux différentes pièces assemblées de jouer ensemble sans coïncider (le fameux *ma* des charpentiers japonais). Car souvenons-nous aussi que ce sinogramme fait signe vers une disposition de notre *ethos* et ce qui fait précisément sa vitalité : signifiant alors que l'on évolue à l'aise, laissant circuler de l'*entre*, disponible, sachant respirer.

VI. Des chemins vers l'altérité

De ce parcours hâtif, il est temps de tirer, non pas des conclusions, mais du moins quelques conséquences – conséquences qui pourront nous mettre en chemin vers la pensée de l'altérité. Conséquences qui sont éthiques et politiques, d'une part, logiques, de l'autre. Car il est essentiel, à mes yeux, que ces plans divers, non pas tant s'emboîtent et se correspondent systématiquement, mais, justement, par leur écart – « dia-stème »

nir ») 整座建築物，以其字面義「事物之間互相支持」(« entre-tenir »)。

同樣地，我們能在繞過存有論的遠東思想裡所揭露的「之間」及其功能當中取得益處。那可不是推演出來的或者理論化的結果，而比較是被偵測出並且被應用過的。我們查看表示「之間」(« entre », jian, 閒) 這個表義字：兩扇門之間有月光穿透照亮。然而，說這個之間細縫是用來維持讓所集合的不同元素得以一起玩而不會卡住的遊戲(有名的日本木匠的「間」，這是不全的，因為這個中文字也指向我們的生活心態¹⁵，這正是養生之源。此時，該字表示逍遙遊，人在之間流通，虛位以待，其息深深¹⁶。

六· 通向他者性之路

現在是時候了，從這趟快速的旅程做出至少幾點結果，但不是結論——可以把我們導向他者性思想的路上(en chemin vers la pensée de l'altérité)。這些結果一方面既是倫理上的也是政治上的，另一方面是邏輯上的。因為在我看來，最基本的是，上述的那些不同的方面不「互相交集而有系統地對應」，而是透過它們之間的間距——「間統」(«

15 如「悠閒」、「休閒」、「閒情」等等的。

16 作者說這一段是受到《莊子·大宗師》的啟發，如「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深……。」

– travaillent entre eux. Commençons par les conséquences éthiques et politiques, qui se laissent le plus aisément tirer.

1. On aura compris que, à l'encontre du grand mythe contemporain de la proximité, du toujours « plus près de chez vous » que répète à longueur d'annonces la publicité, je crois, au contraire, au bénéfice de l'écart et de la distance. Car c'est seulement en rouvrant de l'écart et de la distance que l'on peut faire surgir de l'*autre*, qui ne soit donc pas collé à soi, annexé ou même « aliéné » par soi, parce qu'indexé sur soi, mais qui en soit détaché : qui ne soit pas seulement la projection ou la modification de soi, mais qui puisse effectivement se constituer en « autre » et, par suite, s'établir en vis-à-vis. Ou, pour le dire autrement, il faut dégager de l'*entre* pour faire émerger de l'*autre*, cet *entre* que déploie l'*écart* et qui permet d'échanger avec l'*autre*, le promouvant en partenaire de la relation résultée. L'*entre* qu'engendre l'écart est à la fois la condition faisant lever de l'*autre* et la médiation qui nous relie à lui.

Car ne nous trompons pas sur ce fait : il faut de l'*autre*, donc à la fois de l'*écart* et de l'*entre*, pour promouvoir du *commun*. Car le commun n'est pas le semblable : il n'est pas le répétitif et l'uniforme, mais bien leur contraire. J'aime ces propos de peintres qui saisissent au vol, d'un trait, ce que la philosophie aura ensuite à méditer. Braque, dans *Le Jour et la nuit* : « Le commun n'est pas le semblable » ; et, enfonçant le clou :

dia-stème ») ——來互起作用。下面就先談倫理上的與政治上的結果，它們是最容易取得的。

1. 大家將明白，我相信間距和距離所帶來的益處，這點跟我們當代講求鄰近 (la proximité)，與廣告老是重複說的「與您更接近」(« plus près de chez vous ») 的大神話反道而行。因為只有再次打開間距和距離，才可能凸顯出他者，這個他者因此不會跟自己 (soi) 黏在一起，不會被自己併吞或甚至由於以自己為參考指數而「異化」(« aliéné »)；他者反而因為有了間距而脫離自己，他者不會只是自己的投射或修改，而確實得以形成「他者 / 別的 / 不同的」(« autre »)，然後立足於自己的對面 (s'établir en vis-à-vis)。換句話說，必須清理出之間以凸顯出他者；這個由間距所開拓出來的之間，使自己與他者可以交流，因而有助於它們之間的夥伴關係。間距所製造的之間，既是使他者建立的條件，也是讓我們與他者得以聯繫的仲介。

我們別弄錯這件事實：必須有他者，也就是同時要有間距和之間，才能提升共同 / 共有。因為共同的不是相似 (Car le commun n'est pas le semblable)，它不是重複的 (le répétitif)，也不是同一 (l'uniforme)，它跟它們正好相反。我喜歡畫家言論，這些話語一言精準地捕捉了哲學隨後得思考的事物。如布拉克 (Braque) 在他的《日與夜》(Le Jour et la nuit) 裡說道：「共同不是相似」，「杜依業貝爾 (Trouillebert, 1829-1900) 作品很像克侯 (Corot,

« Trouillebert ressemble à Corot, mais ils n'ont rien de commun »... Je ne dirais même pas que le commun s'obtient par dépassement des différences ; mais plutôt qu'il ne se promet qu'à partir et qu'à travers des écarts, ces écarts générant de l'*entre*, où s'effectue le commun. Le commun politique, celui de la Cité, ne s'obtient également que par ce travail et à ce prix.

Il est vrai, toutefois, qu'il nous faudra alors repenser l'*écart* à l'encontre de ce qu'en a fait depuis toujours la société et même, à cet égard, en renverser l'usage. Non plus l'envisager verticalement et creusant les inégalités : écarts des classes, des rangs, des fortunes, dont la mise en tension, s'exacerbant, porte à la rupture et déchire le corps social, au lieu d'en activer les relations. Mais l'envisager horizontalement ou, je dirai plutôt, « culturellement » : comme écarts des langues, des âges, des paysages, des activités, des modes de vie, ... C'est seule leur mise en tension qui fait saillir la vie, l'active, l'intensifie, la renouvelle. Ce qui impliquera, bien sûr, qu'on donne à ce « culturel » un sens fort, qu'il ne soit plus tenu pour le vernis rajouté au prosaïsme des choses, mais défini comme ce qui, ne cessant lui-même de se transformer, constitue l'amont de toute organisation sociale ; et donc à partir de quoi l'économique et le politique eux-mêmes sont à penser. Une « révolution culturelle » effective ne serait pas tant de « réduire » les écarts, comme le voulait naguère le mot d'ordre maoïste – les fameux « trois écarts », *san chaju*, que je découvrais la première fois que je débarquais en Chine – que de concevoir l'écart tout autrement : non plus tant hiérarchiquement, en écartant le haut du bas, éloignement dont le pouvoir tire son nébuleux prestige plus

1796-1875)，可他們沒有任何共同之處」。與其說，「共同」是以超越差異而取得的；倒不如說，「共同」是來自間距並且透過間距而被提升的；間距產生之間，共同在之間裡才是實際的，不是人云亦云的想像的共同點。政治上的「共同」，就是希臘城邦所要求的共同，也只有經由這樣的經營以及付出這個代價，才能取得。

不過，的確，我們也應該重新思考間距，反對社會向來對它的應用，我們甚至要把該用法顛倒過來。不再是縱向地挖深社會上的不平等，諸如社會階級之間的、地位等級之間的或財富之間的差距；這些差距所引起的張力日益加劇，不會使人與人之間的關係充滿活力，只會造成人際關係的破裂以及社會的分裂。而是橫向地看待間距，或者說「從文化」（« culturellement »）看待間距：好比語言之間的、年紀之間的、風景之間的、活動之間的、生活型態之間等等的差距。唯有當它們之間有了張力之後，張力會激發出生命、使生命活躍、使之更緊湊、也更新生命。這肯定需要我們賦予「文化的」一種強烈的意義（un sens fort），才能讓文化不再被視為是事物的裝飾，而是被定義為社會中一切的組織之上游，因為文化本身不斷地變化；於是得從這種文化理念去思考經濟和政治。一場有實際作用的「文化革命」（« révolution culturelle » effective）不會是「減少」（« réduire »）差距，就像從前毛思想的口號——我第一次抵達中國時發現的那個家喻戶曉的「三差距」（« trois écarts »）——而是以別的方式接納差距：不是把上下階級分開而造

encore que son autorité (à quoi le maoïsme, hélas ! , n'a pas échappé), que comme élargissement des horizons et des perspectives entre lesquelles des vies originales, en « faisant des écarts », pourront s'inventer. Par espacement, par conséquent, ouvrant le champ de l'altérité, plutôt que par dépassement, là encore, se renversant en surplomb servant seulement à dominer.

Car n'est-ce pas là, en définitive, le seul choix qui s'offre à nos vies : entre vie *originale* et vie *banale* ? Ne serait-ce pas là, en fin de compte, la seule alternative éthique (dont la morale adoptée, ensuite, n'est que conséquence) ? Attachées qu'elles sont à ce que Freud appelait si bien le « narcissisme des petites différences », les vies banales sont des vies rivales, vies étales, jalouses entre elles et se cherchant sans cesse, parce que rétractées en elles-mêmes et ne pouvant plus accéder à de l'autre, substitués et compensations. Mais une vie originale, se forgeant un destin et s'inventant, n'est pas seulement une vie qui va se risquant et s'aventurant en « faisant des écarts », creusant ainsi la distance vis-à-vis des normes et de l'ordinaire. L'*écart* n'est pas seulement avec ces vies d'ornière, dont se rétrécissent insidieusement les possibles, qui sont vouées à l'érosion lente, s'enlisent dans leurs habitus. Il est aussi – d'abord – ce qui met en tension une vie de l'intérieur d'elle-même en la maintenant ouverte à l'un comme à l'autre possible, si distants et même le plus distants qu'ils soient entre eux ; qui, par là, promeut une

成疏離，政權因而取得權力以及更多陰沉的威望（可惜！毛主席並沒逃離該作風）。而是拓寬視野及展望，有創意的生命就在其間以「製造間距」（« faisant des écarts »）而能發明自我。其結果是，透過間距（par espacement）而不是用超越（par dépassement），以打開他者性之場域（le champ de l'altérité）；用超越的話，就翻轉而採取作為控制的超越立場。

說到底，這難道不正是給我們的生命的唯一選擇：在有創意的生命和平凡乏味的生命之間（entre vie originale et vie banale）做選擇嗎？說到底，這難道不是唯一的倫理上的二選一命題（la seule alternative éthique）——隨後而採取的道德只是必然後果而已嗎？平凡乏味的生命附著於佛洛伊德說得很好的「細微差異的自戀」（« narcissisme des petites différences »），因此是敵對的生命（vies rivales），是穩定不動的生命（vies étales），因為自我封閉而不再能進入他者，彼此嫉妒並且不斷地尋找代替品和補償。與之相反的，一個有創意的生命會為自己打造命運，會自我發明，但是這種生命不只是冒險的，不只是用「製造間距」來探險而以此與規範和平凡的事物（des normes et de l'ordinaire）拉開更大的距離。間距不只是相對於那些循規蹈矩的生命（它們縮減了其可能資源，慢慢地磨蝕掉，沉溺在它們的習慣裡），間距——首先——會使一種生命的內在產生張力，讓它向任何的可能敞開，向相距非常遙遠的，甚至最遙遠的可能敞開。間距便因此提倡了一種敏捷的內在性（une inté-

intérieurité alerte, en essor, en élan, en allant, parce que pouvant varier le plus amplement dans cet *entre*. Entre, par exemple, le retrait solitaire, volontaire, sacrifiant l'immédiat du monde, et l'aspiration passionnée à la rencontre, l'un se réactivant par l'autre. Ou bien encore entre la décision d'oser sans report son désir, pour faire surgir du présent, et la patience stratégique de laisser mûrir la situation, dans la durée, comptant sur le différé.

Il faudra donc, une fois pour toutes, délivrer la pensée de l'*écart* de ce dont on l'a suspectée ; par-là, dédouaner le concept de l'altérité du mauvais procès qu'on lui a fait. Parler d'*écart*, ce n'est pas dresser un rempart ; traiter d'altérité, ce n'est pas séparer. Mais le contraire – j'espère au moins l'avoir montré. Je crois même que, à l'heure où l'on assiste à l'estompement des différences, il faut savoir redonner à l'*écart* sa vertu, telle qu'elle peut mettre en tension la moindre relation et, à travers elle, toute communauté ou société. Quand j'entends notamment ce qui nous vient des *gender studies* remettant en question jusqu'à la différence sexuelle, elle qu'on croyait pourtant la plus naturelle, je me dis que rétablir culturellement de l'*écart* entre les sexes ou les genres et – pourquoi pas ? – au sein d'un même sexe et d'un même genre est ce qui seul peut donner à tendre à nouveau l'un vers l'autre, faire lever du désir et créer l'attrait.

2. Si j'insiste donc, ici, sur la vertu de l'*écart* générant de l'*entre*, et de l'*entre* générant de l'*autre*, c'est que je crois que la

riorité alerte) ，使之在躍進之中 (en essor) ，處於蓬勃發展之中 (en élan) ，向前進展 (en allant) ，因為它能在這個之間裡作出最大的變化。譬如，在自願的孤獨隱居當中，犧牲了與外在世界的直接接觸，也犧牲了渴望與人群的相遇，然而隱居和處於人群當中，兩者是互相激勵的。又如，在決定敢於不再推遲滿足自己的欲望以把握當下時刻，和出於策略考量而讓情勢醞釀成熟的耐心之間。

所以必須一勞永逸地把對間距的想法從人們已經窺測到的事物裡解放出來；由此把他者性的概念從人們對它的惡劣看法裡挽回信譽。談論間距，不是要樹立起一道圍牆；處理他者性，不是要分隔你我。而是正好相反，我希望至少已經指出這點。我甚至相信，現在人們看到差異漸漸模糊了，應該懂得還給間距能使最微不足道的關係產生張力的特質，並且透過最微不足道的關係使整個社群或社會全體有了張力。特別當我聽見——人們認為最自然的男女性差異的——性別研究 (gender studies) 時，我會對自己說，為何不能在文化上使兩性之間或種類之間，使同性內部或同類內部重新建立他們的間距；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。

2. 如果我在此強調產生之間的間距之特質，強調產生他者的之間之特質，這是因為我認為他者性的概念現在「兩邊受威脅」。或者，他者性被神聖化而且絕對化，因此總被人像神明一樣地敬拜；或者，它被標準化而同化，之後就喪失了生產力，因而使世界缺乏活力。他者性從間距產生的，所

notion d'altérité se trouve menacée aujourd'hui des deux côtés. Soit qu'elle se voit livrée à une sacralisation qui l'absolutise, reste toujours renaissant d'une divinisation ; soit qu'elle se voit livrée à l'assimilation qui standardise et, par suite, stérilise, et laisse le monde inerte. Ce dont, naissant de l'écart, l'altérité tire sa vertu est son *opérativité*. Evitons donc la mythologie de l'« Autre », mais gardons-nous tout autant d'en désactiver la ressource. Ou, plutôt, mythologiser la catégorie de l'« autre » et la béatifier, c'est aussi la désactiver, car c'est l'empêcher également d'avoir à travailler et, par suite, de se rendre effective.

Que l'« autre », en effet, soit objet, non pas de *muthos*, mais de *logos*, cela se vérifie dans la condition du discours comme de la pensée ; et je ne peux séparer les dimensions éthique et politique que je viens d'évoquer de cet aspect logique en tension avec elles, cet autre « logique » étant, comme on sait, le moteur même de toute dialectique. Car un même *dia* court, ici, de part en part, tel un furet : dia-logue, dia-stème, dia-lectique. Car énoncer, commencer à parler, dire quelque chose, c'est-à-dire quelque chose de quelque chose, c'est forcément déjà gérer de l'« autre », comme l'établit Platon à la fin du *Sophiste*, le premier texte philosophique fondateur de l'altérité. Si je dis de l'« homme », non seulement qu'il est « homme », mais aussi ceci ou cela : qu'il est « vivant », « pensant », etc., je dis *déjà* autre chose : la catégorie de l'autre est la condition même de toute at-

取得的特質就是它的**操作力**（opérativité）。我們避免「他者」神話，但也避免鈍化該神話資源。或者更準確地說，把「他者」這個類型神話化並且列入真福行列裡（mythologiser la catégorie de l'« autre » et la béatifier），事實上就是把它鈍化了，因為阻礙它發揮作用而具有實效。

「他者」的確不是神話的客體而是**邏各斯**之客體（objet, non pas de *muthos*, mais de *logos*），這點在邏輯的論說和思維的條件裡都能得到證明。我無法將我剛提到的邏輯跟與之有張力的倫理與政治向度分開，因為，如眾所知，另一方「邏輯」正是間辯法的發動機（le moteur même de toute dialectique）¹⁷。此處，同樣一個短短的之間（dia），猶如一個環，構成了間談（dia-logue）、間統（dia-stème）、間辯法（dia-lectique）¹⁸。因為就像柏拉圖在《詭辯家》——他者性的第一部哲學奠基文本——終結之處所主張的，陳述，開口說話，說「某事」（dire « quelque chose »），這不可能不提到「他者」。我說到「人」的時候，不只說他是「人」，還說他這樣或那樣：譬如，他「活著」、「思考」等等的；這麼一來，我就已經（déjà）說到別的事情了，因為「他者」甚至是一切述詞與謂項的條件（la con-

17 「他者」是哲學之間辯的基要元素，沒有他者，間辯法無法成立。所以說他者不是神話的客體，而是邏輯間辯之客體。

18 一般譯作辯證法、辯證論；但是，希臘原文的dia-lectique表示「間」、「言說術」；此處譯作「間辯法」。

tribution et prédication. Parler-penser, c'est nécessairement articuler de l'autre. Sinon, je dis le même, ne dis rien et n'avance pas. Sinon, je ne peux que répéter, condamné au surplage et supplice de la tautologie. Que le dialecticien soit celui qui règle – comme le fait déjà le grammairien concernant les accords syntaxiques – la façon dont chacun des genres doit se rapporter aux autres et communiquer avec eux, nous ramène donc à ma proposition de départ : si l'extériorité se « constate », mais que l'altérité se « construit », c'est que l'« autre » est bien à la fois l'élément et le médium de toute opération possible. Plotin (*V, 1*) : « *Supprime l'altérité (heterotes), ce sera l'un indistinct et le silence.* »

En finirons-nous même jamais d'en explorer l'opérativité ? Car si, comme l'établit Hegel, non plus au début mais à la fin de l'histoire de la dialectique, le propre de l'un n'est pas seulement de communiquer et de « s'entremêler » avec son autre, mais encore de ne cesser de *passer en lui*, de se repousser de soi ou, pourrions-nous dire aussi bien, de s'écarter de soi (*Abstossen*, dit Hegel), pour devenir soi –, « l'autre » se découvre alors la catégorie qui n'autorise plus seulement la prédication, mais génère également le devenir, lui que les Grecs ont délaissé.

dition même de toute attribution et prédication)。說話一思考 (Parler-penser)¹⁹，這必然會陳述他者 (articuler de l'autre)。否則，我老說著相同的東西，就什麼也沒說，思維就不前進。或著，我只有重述再重述，受著重複套邏輯的酷刑 (supplice de la tautologie)。但願間辯學家像語法學家對語法前後呼應所做的那樣，協調所有的間辯項而使它們互通，間辯學家因此回到我一開始就提出的建議：外在性是「觀察」到的 (se « constate »)，但是他者性是「建構」的 (se « construit »)；這是因為「他者」既是一切可行的邏輯間辯的元素 (l'élément)，又是它們的媒介 (le médium)。柏羅丁 (Plotin) 說：「取消他者性，這將是模糊的單一和沉默。」 (« Supprime l'altérité (heterotes), ce sera l'un indistinct et le silence. »)

我們對這樣的操作性能用之不盡嗎？就如黑格爾不是在間辯法發展史的開端而是在其末端所提出的，一項 / 一方 (l'un) 的本性不只是要跟另一項 / 另一方 (l'autre) 溝通而「交纏」 (« s'entremêler »)，還要不停地進入對方 (passer en lui)，不停地把自己抽離己身，或者可以說「遠離自己」 (s'écarter de soi，黑格爾說的Abstossen) 以便「成爲自己」 (pour devenir soi)；此刻，「他者」就不再只屬於謂語項，它還產生「成爲」 (génère le deve-

19 希臘哲學認爲說話等於思考，說即思。

La catégorie qui donne à penser l'Histoire, toute histoire et tout procès. Car, pour le redire en termes hégéliens, que le propre du soi soit de découvrir l'autre immédiatement présent en soi est bien ce qui permet à la « substance » de ne pas rester inerte en soi-même, mais, se détachant ou s'écartant de soi, activant cette « inégalité », *Ungleichheit*, de soi avec soi, que chacun porte en soi, de s'élever en Sujet. L'« autre », en sauvant de l'asphyxie du soi, de l'enfermement en soi, maintient le « soi » en progrès. De même est-il ce qui permet à la vie de ne s'immobiliser dans aucune détermination, ne se laissant plus isoler de part et d'autre, ne se laissant plus retomber d'un côté ou de l'autre, mais de demeurer constamment « fluide », *flüssig*, ne cessant d'échanger dans cet *entre*, et de se développer en procès infini.

3. Or c'est bien finalement parce que je crois, pour le dire selon cette facture logique, que le propre de tout soi est de s'écarter de soi, de faire paraître du *dia* – de l'*entre* de l'*autre* – en soi-même, et ce pour pouvoir s'élever à « soi », que je ne peux croire à quelque arrêt de ce processus, tel que serait la grande synthèse des cultures qu'on nous a tant promise comme le salut attendu. Ou alors celle-ci serait tragiquement stérile en bloquant un tel processus promoteur. On a tant dit – prédit – que le troisième millénaire serait celui où les cultures se ré-concilieraient. Mais cette synthèse ou concorde des cultures, espérée comme grand Soir et grand dénouement,

nir)，那個希臘人所放棄的「成爲」。「成爲」使人思考歷史（l'Histoire），思考所有的歷史和過程。因爲，用黑格爾的語彙重複說，自己的本性是發現他者就在自己裡面，正是這點可讓自我的「實體」不會呆滯（la « substance » de ne pas rester inerte en soi-même）；反而，脫離自己或遠離自己，使每一個人內在持有的「自己與自己之間」的「不平等」起作用（activant cette « inégalité », Ungleichheit, de soi avec soi），把自我昇華成爲主體（s'élever en Sujet）。「他者」免除了自我窒息，免除自我關閉，因而使「自己」維持進行中的狀態。同樣地，他者也讓生活不停滯於任何定義當中，因爲任何一方都不再孤立，也不再跌落；他者讓雙方總是「暢通」（« fluide », flüssig），不停地在此之間裡交流，永遠都在開展的過程之中。

3. 依照邏輯說法，正是因爲我深信自我的本性是遠離自己，因而在自己裡面凸顯出之間（dia）——即他者的之間（l'entre de l'autre）——這乃爲了將自己提升到「自我」；我不相信這樣的過程會有終點，好比人們應許我們「如所期待的救恩一樣的」多種文化的綜合大論述。或者這個大論述將悲慘地卡住該過程而喪失生產力。人們已經說了——預言了——很多，第三個千禧年將是所有的文化和解的時期。但是，這種「終於臨到」的大結局（Grand soir et grand dénouement）²⁰殷切企盼的文化綜論或文化協和，正

20 「Grand soir」尤其指法國大革命終於爆發了，來到了。

serait la mort du culturel. Le tort de Hegel précisément, on ne le sait que trop, est d'avoir pensé donner une fin – terme et but, *telos*, – à la dialectique. Si je persévère, pour ma part, dans ce travail de détecter et faire travailler des écarts, comme entre pensées de la Chine et de l'Europe, c'est que je me défie de ce grand slogan, reposant lui-même sur le plus vieux de tous les mythes, celui de l'accouplement, selon lequel l'Orient et l'Occident – *East and West* – devraient enfin s'épouser. Du commun, je l'ai dit, ne s'obtient pas à si bon marché.

C'est pourquoi je ne crois pas d'avantage à la tentative et tentation inverse qui, non plus en rassemblant et mariant les cultures, mais en triant et sélectionnant en leur sein, prétend y découvrir un plus petit dénominateur fondant entre elles le commun. L'Unesco y a beaucoup travaillé, ces dernières décennies, mais en vain – on devrait réfléchir à cet échec. Car, de même que du commun ne s'active qu'au travers d'écarts, le propre du culturel est, en même temps qu'il tend à s'homogénéiser, de ne cesser de s'hétérogénéiser ; en même temps qu'il tend à l'unification, de ne cesser de se pluraliser ; en même temps qu'il tend à se confondre et se conformer, de ne cesser de se démarquer, de se désidentifier et de se réidentifier ; en même temps qu'il tend à s'élever en culture dominante, de ne cesser d'être travaillé par la dissidence. C'est pourquoi du culturel existe nécessairement au pluriel – ce dont les cultures de la Chine et de l'Europe ne sont, somme toute, qu'un cas particulier. Mais celui-ci est parlant.

是文化之死（*la mort du culturel*）。大家都知道，黑格爾就是錯在想要給間辯法一個結局（*une fin*）——既是終結也是目的（*terme et but, telos*）。如果說我堅持偵查間距並且使其發揮作用，譬如在中國與歐洲思想之間做這樣的工作，這是因為我不相信「東西方最終會結合在一起」（*l'Orient et l'Occident – East and West – devraient enfin s'épouser*）這個本身就建立在最古老的神話上的宏大宣傳口號。我已經說過，要取得共有（或譯作「共識」，*du commun*），需付出的代價不可能如此便宜的。

這是為什麼我也不相信與之相反的論調會帶來好處，該論調不主張匯合所有的文化，而是提出要在一切文化當中進行篩選，從中選取最小的共同點，作為眾文化之間的共同基礎點。聯合國教科文組織（UNESCO）近幾年來在這方面已經做了很多的努力，但是毫無成果——我們應該反省這個失敗。因為，正如共同之處只能透過間距才發揮作用，文化的本性在趨向同質化（*s'homogénéiser*）的同時也不停地異質化（*s'hétérogénéiser*）；在趨向同一性（*l'unification*）的同時也不斷地多元化（*se pluraliser*）；在趨向融合與順應（*se confondre et se conformer*）的同時也不停地標示自身的特色，去認同而再認同（*de se démarquer, de se désidentifier et de se réidentifier*）；在趨向自我提升到主流文化（*s'élever en culture dominante*）的同時也不斷地讓異議發揮作用（*d'être travaillé par la dissidence*）。這就是為何文化肯定是複數的，總而言之，中國文化與歐洲文化不過是

Pour qu'elle développe son opérativité, la catégorie de l'« autre » est donc à décaper de l'idéologisation qui toujours la menace. Il faudra se garder ainsi de l'essentialiser sous quelque visage que ce soit ; de l'immobiliser d'aucune façon, d'aucun côté. C'est seulement de cette manière qu'elle s'affirmera en catégorie efficace, tant sur le plan éthique et politique que proprement logique : que, devenant pleinement opérante, elle s'avèrera comme la catégorie *promotrice* tant de l'humain que de la pensée.

C'est du moins en ce sens qu'il me semble que nous pouvons travailler.

特殊形式的文化，但是，是表達得很好的文化形式。

「他者」若要操作得好，就必須除去老是威脅它的意識型態。所以必得避免把它本質化，不論那是用什麼樣的面貌使它本質化；避免使它停滯，陷溺於任何一方。只有以這樣的方式才能在倫理上和政治上以及邏輯間辯上讓「他者」產生功效。當他者完全發揮其操作力，它將**提升**人文與思想。

至少我認為這是我們可以一起努力的方向。

I - Principales publications de François Jullien

Lu Xun, Écriture et révolution, Presses de l'École normale supérieure, 128p., Paris, 1979 ;

La Valeur allusive, Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise, École Française d'ExtrêmeOrient, 312 p., Paris, 1985 ; rééd. Collection « Quadrige », Paris, PUF, 2003 ;

La Chaîne et la trame, Du canonique, de l'imaginaire et de l'ordre du texte en Chine, Extrême-Orient/Extrême-Occident, n° 5, 11 et 12, Presses Universitaires de Vincennes ; rééd. Collection « Quadrige », 192 p., Paris, PUF, 2004 ;

traduction : en castillan (Katz, Buenos Aires, 2008) ;

Procès ou création, Une introduction à la pensée des lettrés chinois, 313 p. Paris, Seuil, 1989 ; rééd. Le Livre de Poche, « Biblio », 1996 ;

I – 朱利安主要著作

《中國筆墨：革命與革命文字》

Encre de Chine : la révolution et sa lettre, Alfred Eibel, 1978 ;

《魯迅：寫作與革命》

Lu Xun, Écriture et révolution, Presses de l'École normale supérieure, 128p., Paris, 1979 ;

《含蓄的價值：中國傳統詩歌詮釋中的原創性範疇》

La Valeur allusive, Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise, École Française d'Extrême Orient, 312 p., Paris, 1985 ; rééd. Collection « Quadrige », Paris, PUF, 2003 ;

《經緯：中國的文本典範、想像及秩序》

La Chaîne et la trame, Du canonique, de l'imaginaire et de l'ordre du texte en Chine, Extrême-Orient/Extrême-Occident, n° 5, 11 et 12, Presses Universitaires de Vincennes ; rééd. Collection « Quadrige », 192 p., Paris, PUF, 2004 ; traduction : en castillan (Katz, Buenos Aires, 2008) ;

《過程或創造：中國文人思想導論》

Procès ou création, Une introduction à la pensée des lettrés chinois, 313 p. Paris, Seuil, 1989 ; rééd. Le Livre de Poche, « Biblio », 1996 ;

traduction : en italien (Pratiche editrice, Parme, 1991) ; en anglais, chapitre 11 (Philosophy East and West, 1991) ; en coréen (KC Publishing House, 2003) ; en turc (Metis, à paraître) ;

Éloge de la fadeur, A partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine, 137 p., Arles, Philippe Picquier, 1991 ; rééd. Le Livre de Poche, « Biblio », 1993 ;

traduction : en japonais (Heibonsha, Tokyo, 1997) ; en castillan (Siruela, Madrid, 1998) ; en italien (Cortina, Milan, 1999) ; en allemand (Merve, Berlin, 1999) ; en vietnamien (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2003) ; en anglais (Zone Books, New-York, 2004) ; en chinois (Laureate Book, 2005) ; en polonais (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2006) ; en coréen (Saemulgyul Publishing, à paraître) ; en slovène (Studentska založba Academic press, Ljubljana) ;

La Propension des choses, Pour une histoire de l'efficacité en Chine, 282 p., Paris, Seuil, 1992 ; rééd. collection « Points », Seuil, 2003 ;

traduction : en anglais (Zone Book, NewYork, 1995) ; en castillan (Anthropos, Barcelone, 2000) ; en vietnamien (Ed. The-

traduction : en italien (Pratiche editrice, Parme, 1991) ; en anglais, chapitre 11 (Philosophy East and West, 1991) ; en coréen (KC Publishing House, 2003) ; en turc (Metis, à paraître) ;

《淡之頌：論中國思想與美學》

Éloge de la fadeur, A partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine, 137 p., Arles, Philippe Picquier, 1991 ; rééd. Le Livre de Poche, « Biblio », 1993 ;

traduction : en japonais (Heibonsha, Tokyo, 1997) ; en castillan (Siruela, Madrid, 1998) ; en italien (Cortina, Milan, 1999) ; en allemand (Merve, Berlin, 1999) ; en vietnamien (Nhà Xuất Ban, Đà Nang, 2003) ; en anglais (Zone Books, New-York, 2004) ; en chinois (Laureate Book, 2005c) ; Presses de l'Université de Pékin, à paraître) ; en polonais (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2006) ; en coréen (Saemulgyul Publishing, à paraître) ; en slovène (Studentska založba Academic press, Ljubljana) ;

《勢：中國的效力觀》

La Propension des choses, Pour une histoire de l'efficacité en Chine, 282 p., Paris, Seuil, 1992 ; rééd. collection « Points », Seuil, 2003 ;

traduction : en anglais (Zone Book, NewYork, 1995) ; en castillan (Anthropos, Barcelone, 2000) ; en vietnamien (Ed. The-

Gioi, Hanoï, 2003) ; en japonais (*Chisen shokan, Tokyo, 2004*) ; en coréen (*Hanul, Séoul, 2005*) ; en chinois (*Presses de l'Université de Pékin, 2008*) ;

Figures de l'immanence, Pour une lecture philosophique du Yi king, 284 p., Paris, Grasset, 1993 ; rééd. Le Livre de Poche, « Biblio », 1995 ;

traduction : en brésilien (*Editora 34, Sao Paolo, 1997*) ; en italien (*Laterza, Rome, 2004*) ; en portugais (*Pedra de Roseta, Lisbonne, 2005*) ;

Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce, 462 p., Paris, Grasset, 1995 ; rééd. Le Livre de Poche, « Biblio », 1997 ; rééd. collection « Points », Seuil, 2010 ;

traduction : en italien (*chap. 2, Bulletin philosophique, Université de Calabre, 1997*) ; en chinois (*Sanlian, Pékin, 1998*) ; en russe (*Fonds philosophique, Moscou, 1999*) ; en allemand (*Passagen, Vienne, 2000*) ; en anglais (*Zone Books, New York, 2000*) ; en italien (*Meltemi, 2004, rééd. Mimesis, Milan, 2011*) ; en vietnamien (*(Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2004)*) ; en castillan (*Université Nationale de Bogota, Colombie, 2010*) ;

Gioi, Hanoï, 2003) ; en japonais (*Chisen shokan, Tokyo, 2004*) ; en coréen (*Hanul, Séoul, 2005*) ; en chinois (*Presses de l'Université de Pékin, 2009*) ;

《內在的修辭：「易經」之哲學解讀》

Figures de l'immanence, Pour une lecture philosophique du Yi king, 284 p., Paris, Grasset, 1993 ; rééd. Le Livre de Poche, « Biblio », 1995 ;

traduction : en brésilien (Editora 34, Sao Paulo, 1997) ; en italien (Laterza, Rome, 2004) ; en portugais (Pedra de Roseta, Lisbonne, 2005) ;

《曲而中：中國與希臘的意義策略》

Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce, 462 p., Paris, Grasset, 1995 ; rééd. Le Livre de Poche, « Biblio », 1997 ; rééd. collection « Points », Seuil, 2010 ;

traduction : en italien (chap. 2, Bulletin philosophique, Université de Calabre, 1997) ; en chinois (Sanlian, Pékin, 1998) ; en russe (Fonds philosophique, Moscou, 1999) ; en allemand (Passagen, Vienne, 2000) ; en anglais (Zone Books, New York, 2000) ; en italien (Meltemi, 2004, rééd. Mimesis, Milan, 2011) ; en vietnamien ((Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2004) ; en castillan (Université Nationale de Bogota, Colombie, 2010) ;

Fonder la morale, Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières, 219 p., Paris, Grasset, 1995 ; rééd. Le Livre de Poche, « Biblio », *Dialogue sur la morale*, 1998 ;

traduction : en castillan (Taurus, Madrid, 1997) ; en brésilien (Discurso editorial, Université de Sao Paolo, 2000) ; en vietnamien (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2000) ; en chinois (Presses Universitaires de Pékin, 2002) ; en japonais (Kodansha, Tokyo, 2002) ; en allemand (Merve Verlag, Berlin, 2003) ; en coréen (Hanul Publishing, Séoul, 2004) ; en arabe (Sud Editions, 2004) ;

Traité de l'efficacité, 234 p., Paris, Grasset, 1997 ; rééd. Le Livre de Poche, 2002 ;

traduction : en brésilien (Editora 34, Sao Paolo, 1998) ; en italien (Einaudi, Turin, 1998) ; en castillan (Siruela, Madrid, 1999) ; en portugais (Instituto Piaget, Lisbonne, 1998) ; en espagnol (Libros Perfil, Buenos Aires, 1999) ; en allemand (Merve Verlag, Berlin, 1999) ; en russe (Fonds philosophique, Moscou, 1999) ; en vietnamien (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2002) ; en anglais (Presses de l'Université de Hawaii, 2004) ; en bulgare (Lik, Sofia, 2004) ; en estonien (Éditions de l'Université de Tallinn) ; en chinois (Wunan, Taipei, 2011 ; Presses Universitaires de Pékin, 2013) ;

《爲道德奠基：孟子與一位啓蒙哲學家的對談》

Fonder la morale, Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières, 219 p., Paris, Grasset, 1995 ; rééd. Le Livre de Poche, « Biblio », Dialogue sur la morale, 1998 ;

traduction : en castillan (Taurus, Madrid, 1997) ; en brésilien (Discurso editorial, Université de Sao Paolo, 2000) ; en vietnamien (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2000) ; en chinois (Presses Universitaires de Pékin, 2002) ; en japonais (Kodansha, Tokyo, 2002) ; en allemand (Merve Verlag, Berlin, 2003) ; en coréen (Hanul Publishing, Séoul, 2004) ; en arabe (Sud Editions, 2004) ;

《功效論》

Traité de l'efficacité, 234 p., Paris, Grasset, 1997 ; rééd. Le Livre de Poche, 2002 ;

traduction : en brésilien (Editora 34, Sao Paolo, 1998) ; en italien (Einaudi, Turin, 1998) ; en castillan (Siruela, Madrid, 1999) ; en portugais (Instituto Piaget, Lisbonne, 1998) ; en espagnol (Libros Perfil, Buenos Aires, 1999) ; en allemand (Merve Verlag, Berlin, 1999) ; en russe (Fonds philosophique, Moscou, 1999) ; en vietnamien (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2002) ; en anglais (Presses de l'Université de Hawaii, 2004) ; en bulgare (Lik, Sofia, 2004) ; en estonien (Éditions de l'Université de Tallinn) ; en chinois (Wunan tushu chuban, Taibei, 2011 ; Presses Universitaires de Pékin, 2013) ;

Un Sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie, 237 p., Paris, « L'ordre philosophique », Seuil, 1998 ;
 traduction : en castillan (Siruela, Madrid, 2001) ; en brésilien (Martins Fontes, São Paulo, 2000) ; en italien (Einaudi, Turin, 2002) ; en allemand (Fink, Munich, 2001) ; en anglais (chapitre I 8, *Critical Inquiry*, Chicago, 2002) ; en suédois (Ed. Anthropos, Göteborg, 2001) ; en grec (I-chap. 7,8, Exantas, 2002) ; en vietnamien (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2003) ; en chinois (Shangwu, Pékin, 2004) ; en russe (Progress-Tradition, Moscou, 2005) ; en coréen (Hanul, Séoul, 2010) ;

De l'Essence ou du nu, 152 p., Paris, Seuil, 2000 ; rééd. collection « Points », Seuil, *Le Nu impossible*, 2005 ;
 traduction : en allemand (Sequenzia, Munich, 2003) ; en italien (Luca Sosella, Rome, 2004) ; en chinois (Laureate Book, Taipei, 2004) ; en castillan (Alpha Decay, Barcelone, 2004) ; en vietnamien (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2005) ; en anglais (Presses de l'Université de Chicago, 2005) ; en chinois (Baihua Éditions, Tianjin, 2007) ; en coréen (Dongnyok Publishers) ;

Du « Temps », *Éléments d'une philosophie du vivre*, 211 p.,

《聖人無意：哲學的他者》

Un Sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie, 237 p., Paris, « L'ordre philosophique », Seuil, 1998 ;

traduction : en castillan (Siruela, Madrid, 2001) ; en brésilien (Martins Fontes, São Paulo, 2000) ; en italien (Einaudi, Turin, 2002) ; en allemand (Fink, Munich, 2001) ; en anglais (chapitre I 8, Critical Inquiry, Chicago, 2002) ; en suédois (Ed. Anthropos, Göteborg, 2001) ; en grec (I-chap. 7,8, Exantas, 2002) ; en vietnamien (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2003) ; en chinois (Shangwu, Pékin, 2004) ; en russe (Progress-Tradition, Moscou, 2005) ; en coréen (Hanul, Séoul, 2010) ;

《本質或裸體》

De l'Essence ou du nu, 152 p., Paris, Seuil, 2000 ; rééd. collection « Points », Seuil, Le Nu impossible, 2005 ;

traduction : en allemand (Sequenzia, Munich, 2003) ; en italien (Luca Sosella, Rome, 2004) ; en chinois (Laureate Book, Taipei, 2004) ; en castillan (Alpha Decay, Barcelone, 2004) ; en vietnamien (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2005) ; en anglais (Presses de l'Université de Chicago, 2005) ; en chinois (Baihua Éditions, Tianjin, 2007) ; en coréen (Dongnyok Publishers) ;

《論「時間」：生活之道的要素》

Du « Temps », Éléments d'une philosophie du vivre, 211 p.,

Paris, Grasset, 2001 ; rééd. Le Livre de Poche, 2012 ;
traduction : en italien (Luca Sossella, Rome, 2002) ; en russe (Progress-Tradition, Moscou, 2004) ; en brésilien (Université Sao Paulo, 2004) ; en vietnamien (Nhà Xuất Ban, Đà Nang, 2004) ; en allemand (Diaphanes, Zürich-Berlin, 2004) ; en castillan (Arena Libros, Madrid, 2005) ;

La Grande image n'a pas de forme, ou du non objet par la peinture, « L'Ordre philosophique », 370 p., Paris, Seuil, 2003 ; rééd. collection « Points », Seuil, 2009 ;

traduction : en vietnamien, (Nhà Xuất Ban, Đà Nang, 2004) ; en italien (Angelo Colla Editore, 2004) ; en allemand (Fink, Munich, 2005) ; en castillan (Alpha Decay, Barcelone, 2008) ; en anglais (Presses de l'Université de Chicago, 2009) ;

L'Ombre au tableau, Du mal ou du négatif, 186 p., Seuil, Paris, 2004 ; rééd. collection « Points », Seuil, Du mal / du négatif, 2006 ;

traduction : en allemand (Diaphanes, Zürich-Berlin, 2005) ; en italien (Angelo Colla Editore, 2005) ; en anglais (chapitres

Paris, Grasset, 2001 ; rééd. Le Livre de Poche, 2012 ;

traduction : en italien (Luca Sossella, Rome, 2002) ; en russe (Progress-Tradition, Moscou, 2004) ; en brésilien (Université Sao Paulo, 2004) ; en vietnamien (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2004) ; en allemand (Diaphanes, Zürich-Berlin, 2004) ; en castillan (Arena Libros, Madrid, 2005) ; en chinois (Presses de l'Université de Pékin, à paraître) ;

《大象無形：繪畫中之非客體》

La Grande image n'a pas de forme, ou du non objet par la peinture, « L'Ordre philosophique », 370 p., Paris, Seuil, 2003 ; rééd. collection « Points », Seuil, 2009 ;

traduction : en vietnamien, (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2004) ; en italien (Angelo Colla Editore, 2004) ; en allemand (Fink, Munich, 2005) ; en castillan (Alpha Decay, Barcelone, 2008) ; en anglais (Presses de l'Université de Chicago, 2009) ; en chinois (chapitre 9, Sanlian, Beijing, 2012) ;

《畫中影：惡或否定》

L'Ombre au tableau, Du mal ou du négatif, 186 p., Seuil, Paris, 2004 ; rééd. collection « Points », Seuil, Du mal / du négatif, 2006 ;

traduction : en allemand (Diaphanes, Zürich-Berlin, 2005) ; en italien (Angelo Colla Editore, 2005) ; en anglais (chapitres

I - II & XIII, Critical Inquiry, Chicago, 2005) ; en vietnamien (*Nhà Xuất Ban, Đà Nang, 2005*) ; en castillan (*Arena Libros, Madrid, 2006*) ;

Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur, 169 p., Seuil, Paris, 2005 ; traduction : en allemand (*Merve Verlag, Berlin, 2006*) ; en italien (*Cortina, Milan, 2006*) ; en castillan (*Katz, Buenos Aeres, 2007*) ; en anglais (*Zone Books, New-York, 2007*) ; en vietnamien (*Nhà Xuất Ban, Đà Nang, 2007*) ; en coréen (*Hanul, Séoul*) ;

Conférence sur l'efficacité, 92 p., PUF, « Libelles », Paris, 2005 ;

traduction : en italien (*Laterza, Rome, 2006*) ; en allemand (*Merve Verlag, 2006*) ; en espagnol (*Éditions Katz, Buenos Aires, 2007*) ; en anglais (2008) ; en grec (*Crete University Press*)

Si parler va sans dire, du logos et d'autres ressources, 191 p., « L'Ordre philosophique », Seuil, Paris, 2006 ;

traduction : en italien (*Laterza, Rome, 2008*) ; en arabe (*Librairie orientale, Beyrouth, à paraître*) ;

I - II & XIII, Critical Inquiry, Chicago, 2005) ; en vietnamien (*Nhà Xuất Ban, Đà Nang, 2005*) ; en castillan (*Arena Libros, Madrid, 2006*) ;

《養生：遠離幸福》

Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur, 169 p., Seuil, Paris, 2005 ; traduction : en allemand (*Merve Verlag, Berlin, 2006*) ; en italien (*Cortina, Milan, 2006*) ; en castillan (*Katz, Buenos Aeres, 2007*) ; en anglais (*Zone Books, New-York, 2007*) ; en vietnamien (*Nhà Xuất Ban, Đà Nang, 2007*) ; en coréen (*Hanul, Séoul*) ;

《有關效力的演講》

Conférence sur l'efficacité, 92 p., PUF, « Libelles », Paris, 2005 ; traduction : en italien (*Laterza, Rome, 2006*) ; en allemand (*Merve Verlag, 2006*) ; en espagnol (*Éditions Katz, Buenos Aires, 2007*) ; en anglais (2008) ; en grec (*Crete University Press*)

《不言而道：邏各斯及其他資源》

Si parler va sans dire, du logos et d'autres ressources, 191 p., « L'Ordre philosophique », Seuil, Paris, 2006 ; traduction : en italien (*Laterza, Rome, 2008*) ; en arabe (*Librairie orientale, Beyrouth, à paraître*) ;

Chemin faisant, connaître la Chine ou relancer la philosophie,
147 p., Seuil, Paris, 2006 ;

*traduction partielle : en italien (2007) ; en allemand (Merve
Verlag, 2008) ;*

*De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue en-
tre les cultures*, 263 p., Fayard, Paris, 2008 ; rééd. collection
« Points », Seuil, 2010 ;

*traduction : en allemand (Merve Verlag, Berlin, à paraître
2009) ; en brésilien (Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2009) ; en
italien (Laterza, Rome, 2010) ; en castillan (Siruella, Madrid,
2010) ; en vietnamien (Nhà Xuất Bản, Đà Nẵng, 2010) ; en an-
glais (Polity Press, Londres) ;*

Les Transformations silencieuses, 198 p., Grasset, Paris, 2009 ;
rééd. Le Livre de Poche, 2010 ;

*traduction : en italien (Cortina, Milan, 2010) ; en anglais
(Seagull books, Calcutta - Londres, 2011) ; en allemand (Merve
Verlag, Berlin, 2010) ; en castillan (Bella Terra, 2010) ; en chi-
nois (Presses Universitaires de Pékin, à paraître) ;*

《一路做來：認識中國，重新啓動哲學·反駁***》

Chemin faisant, connaître la Chine ou relancer la philosophie,
147 p., Seuil, Paris, 2006 ;
traduction partielle : en italien (2007) ; en allemand (Merve Verlag, 2008) ;

《普世，化一，共有以及文化間談》

De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures, 263 p., Fayard, Paris, 2008 ; rééd. collection « Points », Seuil, 2010 ;

traduction : en allemand (Merve Verlag, Berlin, à paraître 2009) ; en brésilien (Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2009) ; en italien (Laterza, Rome, 2010) ; en castillan (Siruella, Madrid, 2010) ; en vietnamien (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, 2010) ; en anglais (Polity Press, Londres) ; en chinois (Presses Universitaires de Pékin, à paraître) ;

《默化》

Les Transformations silencieuses, 198 p., Grasset, Paris, 2009 ; rééd. Le Livre de Poche, 2010 ;

traduction : en italien (Cortina, Milan, 2010) ; en anglais (Seagull books, Calcutta - Londres, 2011) ; en allemand (Merve Verlag, Berlin, 2010) ; en castillan (Bella Terra, 2010) ; en chinois (Presses Universitaires de Pékin, à paraître) ;

L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe, 291 p., « L'ordre philosophique », Seuil, Paris, 2009 ;

traduction : en italien (Medusa, Milan, 2011) ; en arabe (Librairie orientale, Beyrouth, à paraître) ;

Le Pont des singes, De la diversité à venir, fécondité culturelle face à identité nationale, 63 p., Éditions Galilée, Paris, 2010 ;

traduction : en portugais (Revue Entre, Lisbonne, 2010) ; en vietnamien (Nha Xuat Ban Laodong, Hanoi, 2010) ; en allemand (Passagen Verlag, Vienne, 2011)

Cette étrange idée du beau, 263 p., Grasset, Paris, 2010 ; rééd. Le Livre de Poche, 2011 ;

traduction : en anglais (Seagull books, Calcutta - Londres, 2011) ; en italien (il Mulino, Bologne, à paraître) ; en coréen (Dongnyok Publishers, à paraître) ; en allemand (Passagen Verlag, 2012) ;

Philosophie du vivre, 269 p., Gallimard, « Bibliothèque des idées », Paris, 2011 ;

《理想之發明與歐洲的命運：從中國解讀「柏拉圖」》

L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe, 291 p., « L'ordre philosophique », Seuil, Paris, 2009 ;
traduction : en italien (Medusa, Milan, 2011) ; en arabe (Librairie orientale, Beyrouth, à paraître) ;

《猴子橋：將來的多元化》

Le Pont des singes, De la diversité à venir, fécondité culturelle face à identité nationale, 63 p., Éditions Galilée, Paris, 2010 ;
traduction : en portugais (Revue Entre, Lisbonne, 2010) ; en vietnamien (Nha Xuat Ban Laodong, Hanoi, 2010) ; en allemand (Passagen Verlag, Vienne, 2011)

《美，奇特的理念》

Cette étrange idée du beau, 263 p., Grasset, Paris, 2010 ; rééd. Le Livre de Poche, 2011 ;
traduction : en anglais (Seagull books, Calcutta - Londres, 2011) ; en italien (il Mulino, Bologne, à paraître) ; en coréen (Dongnyok Publishers, à paraître) ; en allemand (Passagen Verlag, 2012) ; en chinois (Presses Universitaires de Pékin, à paraître) ;

《生活之道》

Philosophie du vivre, 269 p., Gallimard, « Bibliothèque des idées », Paris, 2011 ;

traduction : en anglais (Seagull books, Calcutta - Londres, 2012) ; en espagnol (Octaedro, Barcelone, 2012) ; en vietnamien (Nha Xuat Ban Laodong, Hanoi, 2012) ; en allemand (Pascagen Verlag, 2012) ;

Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit, Gallimard, « Bibliothèque des idées », Paris, 2012 ;

en chinois (Presses universitaires de Pékin, à paraître) ;

Cinq concepts proposés à la psychanalyse, Grasset, 2012 ;

De l'intime. Loin du bruyant Amour, Grasset. 2013;

II - Publications sur le travail de François Jullien

Penser d'un dehors (La Chine), Entretiens d'ExtrêmeOccident,

traduction : en anglais (Seagull books, Calcutta - Londres, 2012) ; en espagnol (Octaedro, Barcelone, 2012) ; en vietnamien (Nha Xuat Ban Laodong, Hanoi, 2012) ; en allemand (Passagen Verlag, 2012) ;

《思之門：多元化思維》

Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit, Gallimard, « Bibliothèque des idées », Paris, 2012 ;

traduction : en chinois (Presses Universitaires de Pékin, à paraître) ;

《對精神分析提出的五個概念》

Cinq concepts proposés à la psychanalyse, Grasset, Paris, 2012 ;

《間距與之間》

L'écart et l'entre, Galilée, Paris, 2012 ;

traduction : en chinois (Wunan tushu chuban, Taibei, 2013) ;

《論親密：遠離喧囂的「愛」》

De l'intime. Loin du bruyant d'« Amour », Grasset, Paris, 2013 ;

II - Publications sur le travail de François Jullien

Penser d'un dehors (La Chine), Entretiens d'ExtrêmeOccident,

entretiens conduits par Thierry Marchaisse, 506 p., Paris, Seuil, 2000 ;

traduction : partielle en allemand (Merve Verlag, Berlin, 2002) ; en espagnol (Anthropos, Barcelone, 2004) ; en chinois (Zhong hua, Pékin, 2004) ;

Der Umweg über China, Ein Ortswechsel des Denkens, Merve Verlag, Berlin, 2002 ;

Apo ten Ellada sten Kina, metabase kai epanodos, Exantas, 134 p., Athènes, 2002 ;

Yuanqu yu guilai, Dialogue entre la Grèce et la Chine, sur la recherche du philosophe français François Jullien, par Du Xiaozhen, 99 p. Pékin, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2004 ;

Dépayser la pensée, Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine, (textes de G. Samama, J-F Lyotard, Le Huu Khoa, J-M Schaeffer, T. Marchaisse, L. Vandermeersch, M. Bitbol, R. Lanselle, P. Ricoeur), 246 p., Paris, Ed. Les Empêcheurs de penser en rond (diffusion Seuil), 2003 ;

L'Indifférence à la psychanalyse, Sagesse du lettré chinois, désir du psychanalyste : rencontres avec François Jullien, (textes

entretiens conduits par Thierry Marchaisse, 506 p., Paris, Seuil, 2000 ;

traduction : partielle en allemand (Merve Verlag, Berlin, 2002) ; en espagnol (Anthropos, Barcelone, 2004) ; en chinois (Zhonghua, Pékin, 2004) ;

Der Umweg über China, Ein Ortswechsel des Denkens, Merve Verlag, Berlin, 2002 ;

Apo ten Ellada sten Kina, metabase kai epanodos, Exantas, 134 p., Athènes, 2002 ;

Yuanqu yu guilai, Dialogue entre la Grèce et la Chine, sur la recherche du philosophe français François Jullien, par Du Xiaozhen, 99 p. Pékin, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2004 ;

Dépayser la pensée, Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine, (textes de G. Samama, J-F Lyotard, Le Huu Khoa, J-M Schaeffer, T. Marchaisse, L. Vandermeersch, M. Bitbol, R. Lanselle, P. Ricoeur), 246 p., Paris, Ed. Les Empêcheurs de penser en rond (diffusion Seuil), 2003 ;

L'Indifférence à la psychanalyse, Sagesse du lettré chinois, désir du psychanalyste : rencontres avec François Jullien, (textes

de L. Cornaz, P. Hassoun, R. Abibon, O. Natahi, H. Fontana, O. Douville, M. Guibal et T. Marchaisse), 197 p., Paris, Presses Universitaires de France, 2004 ;

Furen Daxue di er jie hanxue guoji yantaohui « qi yan qu er zhong : hanxue zuowei dui Xifang de xin quanshi — Faguo de gongxian », *Le Détour et l'accès : la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident – la contribution française* (Colloque international organisé sur le travail de François Jullien par l'Université Fu-Jen de Taïwan 5 et 6 novembre 2004 ; textes de Pierre Chartier, Philippe Jousset, Alain Riou, Wolfgang Kubin) ; *Monumenta Serica*, français-chinois, 405 p., Taipei, juin 2005 ;

La China da que pensar, par Natalia Fernandez Diaz, *Anthropos*, 119 p. Barcelone, 2005 ;

Chine / Europe, Percussions dans la pensée. A partir du travail de François Jullien, 255 p. PUF, 2005 (Collectif de 19 auteurs, dont Alain Badiou, Patrice Bollon, Daniel Bougnoux, André Chieng, Benoît Heilbrunn, Philippe Jousset, Wolfgang Kubin) ;

Sang Viêt Đông... Tro Vê Viêt Tây, François Jullien, *passer de concepts, concepteur de rencontres*, Actes du colloque international organisé par l'Université de Hué, Vietnam en mai

de L. Cornaz, P. Hassoun, R. Abibon, O. Natahi, H. Fontana, O. Douville, M. Guibal et T. Marchaisse), 197 p., Paris, Presses Universitaires de France, 2004 ;

Furen Daxue di er jie hanxue guoji yantaohui « qi yan qu er zhong : hanxue zuowei dui Xifang de xin quanshi — Faguo de gongxian », *Le Détour et l'accès : la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident – la contribution française* (Colloque international organisé sur le travail de François Jullien par l'Université Fu-Jen de Taïwan 5 et 6 novembre 2004 ; textes de Pierre Chartier, Philippe Jousset, Alain Riou, Wolfgang Kubin) ; *Monumenta Serica*, français-chinois, 405 p., Taipei, juin 2005 ;

La China da que pensar, par Natalia Fernandez Diaz, *Anthropos*, 119 p. Barcelone, 2005 ;

Chine / Europe, Percussions dans la pensée. A partir du travail de François Jullien, 255 p. PUF, 2005 (Collectif de 19 auteurs, dont Alain Badiou, Patrice Bollon, Daniel Bougnoux, André Chieng, Benoît Heilbrunn, Philippe Jousset, Wolfgang Kubin) ;

Sang Viê̄n Đông... Tro Vê̄ Viê̄n Tây, *François Jullien, passeur de concepts, concepteur de rencontres*, Actes du colloque international organisé par l'Université de Hué, Vietnam en mai

2005, 113 p., Nhà Xuất Ban, Đà Nang, 2005 ;

La pratique de la Chine, en compagnie de François Jullien, par André Chieng, 280 p., Grasset, 2006 ;

Contre François Jullien, par Jean-François Billeter, 87 p., Alia, 2006 ;

L'œuvre en cours de François Jullien, un déplacement philosophique, par Philippe Jousset, collection « Philosophie ouverte », 163 p., L'Harmattan, 2007 ;

Oser construire, Pour François Jullien (Contributions de François Gaillard, Philippe d'Iribarne, Jean Allouch, Patrick Hocht, Philippe Jousset, Jean-Marie Schaeffer, Lin Chi-Ming, Wolfgang Kubin, Ramona Naddaff, Du Xiaozhen, Léon Vandermeersch, Bruno Latour, Paul Ricœur et Alain Badiou), 151 p., Les Empêcheurs de penser en rond, 2007 ;

Penser l'« autre » : dialogue autour de la pensée de François Jullien, actes du colloque international organisé par l'Université de Pékin, 15-17 oct. 2007, édités par Du Xiaozhen aux Presses de l'Université de Pékin, 2011, 321 p. ;

François Jullien, Pensare con la Cina, a cura di Marcello Ghilardi, 115 p., Mimesis, Milan ;

2005, 113 p., Nhà Xuất Ban, Đà Nang, 2005 ;

La pratique de la Chine, en compagnie de François Jullien, par André Chieng, 280 p., Grasset, 2006 ;

Contre François Jullien, par Jean-François Billeter, 87 p., Alia, 2006 ;

L'œuvre en cours de François Jullien, un déplacement philosophique, par Philippe Jousset, collection « Philosophie ouverte », 163 p., L'Harmattan, 2007 ;

Oser construire, Pour François Jullien (Contributions de François Gaillard, Philippe d'Iribarne, Jean Allouch, Patrick Hochart, Philippe Jousset, Jean-Marie Schaeffer, Lin Chi-Ming, Wolfgang Kubin, Ramona Naddaff, Du Xiaozhen, Léon Vandermeersch, Bruno Latour, Paul Ricœur et Alain Badiou), 151 p., Les Empêcheurs de penser en rond, 2007 ;

Penser l'« autre » : dialogue autour de la pensée de François Jullien, actes du colloque international organisé par l'Université de Pékin, 15-17 oct. 2007, édités par Du Xiaozhen aux Presses de l'Université de Pékin, 2011, 321 p. ;

François Jullien, Pensare con la Cina, a cura di Marcello Ghilardi, 115 p., Mimesis, Milan ;

François Jullien et le public vietnamien, coordonné par An Na Truong Thi, VoXuan Ninh et Jacques Cortès, 159 p., Synergies Monde, Revue du Gerflint, N° 3, 2008 ;

Les apports de la pensée chinoise au pilotage par les processus, réflexion menée à partir des travaux de François Jullien, sous la direction de Dominique Fauconnier, 120p., Les Dossiers du Club des Pilotes de Processus, octobre 2008 ;

Autour de *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* de François Jullien (interventions de Marcel Gauchet, Hervé Juvin, Philippe Raynaud et Léon Vandermeersch), *Le Débat*, Gallimard, n° 153, p. 157-192 ;

François Jullien & Nghiênn cuu so sanh, Van Hoa, Đông-Tây, 190 p., par Hoang Ngoc Hien, Nha Xuat Ban Laodong, Hanoi, 2009 ;

Actes du Coloquio Jullien, Université Nationale de Saint-Martin, du 1/03/2010 au 5/03/2010, à paraître aux Presses de l'UNSAM, Buenos Aires ;

« *François Jullien, retour de Chine* », (textes de Mathieu Potte-Bonneville, Martin Rueff, Daniel Bougnoux), revue *Critique*, mars 2011 ;

François Jullien et le public vietnamien, coordonné par An Na Truong Thi, VoXuan Ninh et Jacques Cortès, 159 p., Synergies Monde, Revue du Gerflint, N° 3, 2008 ;

Les apports de la pensée chinoise au pilotage par les processus, réflexion menée à partir des travaux de François Jullien, sous la direction de Dominique Fauconnier, 120p., Les Dossiers du Club des Pilotes de Processus, octobre 2008 ;

Autour de *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* de François Jullien (interventions de Marcel Gauchet, Hervé Juvin, Philippe Raynaud et Léon Vandermeersch), *Le Débat*, Gallimard, n° 153, p. 157-192 ;

François Jullien & Nghiênn cuu so sanh, Van Hoa, Đông-Tây, 190 p., par Hoang Ngoc Hien, Nha Xuat Ban Laodong, Hanoi, 2009 ;

Actes du Coloquio Jullien, Université Nationale de Saint-Martin, du 1/03/2010 au 5/03/2010, à paraître aux Presses de l'UNSAM, Buenos Aires ;

« *François Jullien, retour de Chine* », (textes de Mathieu Potte-Bonneville, Martin Rueff, Daniel Bougnoux), revue *Critique*, mars 2011 ;

Dérangements-aperçus, autour du travail de François Jullien (contributions de Bernadette Bricout, Marcel Detienne, Marcel Gauchet, Patrick Hochart, Philippe Jousset, Etienne Klein, Frédéric Mantiene, Jean-Jacques Melloul, Mathieu Potte-Bonville, Martin Rueff, Bernard Sichère, Léon Vandermeersch), actes du colloque des 7, 8, 9 décembre 2010 réunis par Cécile Serrurier et présentés par Bernadette Bricout, éditions Hermann, 2011, 188 p. ;

La foi biblique au miroir de la Chine, avec François Jullien (textes du séminaire de la Tourette, 19 – 20 novembre 2010, édités par Pascal David)

Dérangements-aperçus, autour du travail de François Jullien
(contributions de Bernadette Bricout, Marcel Detienne, Marcel Gauchet, Patrick Hochart, Philippe Jousset, Etienne Klein, Frédéric Mantiene, Jean-Jacques Melloul, Mathieu Potte-Bonneville, Martin Rueff, Bernard Sichère, Léon Vandermeersch),
actes du colloque des 7, 8, 9 décembre 2010 réunis par Cécile Serrurier et présentés par Bernadette Bricout, éditions Hermann, 2011, 188 p. ;

La foi biblique au miroir de la Chine, avec François Jullien
(textes du séminaire de la Tourette, 19 – 20 novembre 2010,
édités par Pascal David)



II

間距與活力

尊重文化多元性

Respecter la diversité culturelle

朱利安 (François Jullien) 著

卓立 (Esther Lin) 譯

1- Le pluriel des cultures : résistance à l'uniformisation.

Le monde à venir sera-t-il celui d'une culture mondialisée, c'est-à-dire uniformisée, standardisée, stérilisée? Nous nous ennuiers en ce monde. Car distinguons l'universel de l'uniforme: *l'universel est une exigence de la raison*, celle qu'ont développée la science et le discours de vérité ; tandis que *l'uniforme relève de la seule commodité de la production*: moins coûteux parce que produit en chaîne. Or aujourd'hui, grâce aux moyens techniques et médiatiques, l'uniformité des modes de vie tend à recouvrir la planète. Aux quatre coins du monde, on retrouvera inévitablement les mêmes vitrines, les mêmes hôtels, les mêmes clés, les mêmes clichés, les mêmes affiches de bonheur et de consommation. Clos sur lui-même, le tout (planétaire) ne fait plus que se refléter. Car ne croyons pas qu'une telle uniformisation puisse se limiter aux biens matériels. Non, elle envahit l'imaginaire et le rétrécit: la dernière fois que je suis venu à Pékin, j'ai vu les piles de *Harry Potter* emplir les librairies exactement comme je les avais vues en quittant Paris. Se formatent désormais à l'identique les rêves d'adolescents du monde entier.

Or nous savons pourtant que le pluriel est consubstantiel à l'être de la culture. Celle-ci ne cesse d'être traversée par ce double mouvement contradictoire: de la culture est toujours en train à la fois de s'homogénéiser et de s'hétérogénéiser ; de se confondre et de se démarquer ; de se désidentifier et de se réidentifier; de se conformer et de résister; de s'imposer

一·文化的複數性：抗拒同一

將來的世界會不會是一個文化全球化了的世界，即文化被同一化了的、被標準化了的、失去了創造力的世界？果真如此，我們將會覺得這個世界異常乏味。我們不要把普世（l'universel）與同一（l'uniforme）混為一談，因為普世是一種理性的要求，那是由科學研究和對真理的論述共同發展出來的；而同一只是工業生產所帶來的方便性之結果，因為大量製造同一規格的產品，所以商品就更便宜。今日，科技與傳媒已使同一的生活模式逐漸遍布全球。我們在世界各地肯定都看得到一樣的櫥窗、相同的旅館、鑰匙、陳腔濫調、一樣的幸福和消費廣告。整個世界如此閉關自守，所能做的只是不斷地自我重複。我們千萬不可以為，這樣的同一現象只限於物質範圍。絕非如此，同一化已經侵襲了人的想像領域，並且使該領域愈來愈狹窄。舉一個例子吧。我上次來北京的時候，看到書店裡擺著一堆堆的《哈利波特》，那景況和我要離開巴黎時所看到的情形一模一樣。全世界的青少年們便因此做著相同的夢。

然而，我們都知道文化必定以複數的形式存在的。文化不停地經歷著這個雙重的但互相矛盾的運動，即屬於文化的事物總是同時進行著同質化和異質化、融為一體而同時又顯示各自的特點、泯除自己的識別而同時又重新確認自己的身分認同、既順從又抗拒、主導（控制）之同時也提出異議。

(de dominer) et d'entrer en dissidence. Nous n'avons cessé de voir jusqu'ici les cultures à la fois emprunter, assimiler, se fondre en de plus vastes ensembles et s'uniformiser mais aussi être travaillées en sens inverse : de re-spécification et de ré-individuation continues. Ainsi le pluriel des cultures n'a-t-il pas à s'entendre sur un mode secondaire, comme ce qui ferait des cultures du monde autant de modulations, ou même de spécifications, d'un phénomène unitaire. Non: une culture qui deviendrait *la* culture, au singulier, que celui-ci soit d'un pays ou du monde entier, est d'avance une culture morte.

Sans doute est-ce là une des découvertes les plus considérables que nous ayons faites au siècle dernier, vous et nous, Chinois et Européens. Car, auparavant, avant que nous nous rencontrions, nous pensions, de part et d'autre, que notre culture était « la » culture; nous ne soupçonnions pas que nous articulions nos questions et nos conceptions selon des plis toujours singuliers issus de l'individualité d'une langue et d'une histoire de la pensée. La philosophie, en Europe, croyait se poser des questions premières et n'avait pas l'idée des partis pris qu'elles impliquaient. Mais depuis peu, les ethnocentrismes venant à se fissurer sous leurs pressions réciproques, nous nous découvrons en *sujets culturels*. Nous découvrons qu'il y a d'autres façons d'interroger le monde et même qu'on peut penser sans l'interroger: le Sage taoïste se défie d'en faire une énigme, pour en mieux épouser le cours, tandis que le philosophe grec le poursuit d'un pourquoi insatiable. Nous apprenons ainsi que, quand nous disons « chose », ce mot le plus

直到今日，我們不斷地看到所有的文化不僅互相截長補短以便彼此同化融匯成幾個更廣大的整體而進行同一化，而且同時也進行著逆向操作，即持續的特徵化和個體化。於是，文化的複數性豈不是建立在一種次生模式上，好像那個可以從世界上眾多的文化裡的一個單一現象出發而製造出那麼多的文化樣式或者那麼多的特徵的模式？絕不是的，因為如果一種文化變成了「這個」文化（« la » culture）之後，也就是變成單數的文化之後，不論它是某個國家的文化或是全世界的文化，它便是一種死的文化。

這點無疑是中國人與歐洲人彼此雙方在上個世紀裡所做的最重大的發現之一。因為，過去，在我們相遇之前，我們各自以為自己的文化就是「這個」文化；我們那時根本不會懷疑，我們事實上是根據來自思維的某一個歷史和某一種語言的個別性所具有的特殊層次來論述我們的問題和觀念。在歐洲，哲學曾經以為提出了最初的問題（*les premières questions*），而沒想到這些問題內在隱含的成見。然而，不久以來，所有的種族中心論（*ethnocentrismes*）在彼此爭辯的壓力之下一一出現了裂痕，我們才以身為文化主體（*sujet culturel*）看到自己。我們發現了還有其他的方式可以叩問世界，人甚至可以不需要叩問世界就能思考。當希臘哲人鏗而不捨地對世界發問時，道家智者為了能更好地順道而行，卻不認為世界是一個謎。比如，我們說「chose」，

élémentaire en langue européenne, à la fois si compact et le moins dissociable, héritant du latin *res* le sens de matière et de propriété, vous dites : « est ouest » (*dong-xi*) : non pas un terme unitaire, mais déjà une relation. D'un côté, nous sommes portés vers une pensée de la substance dont n'a cessé de s'enquérir la réflexion sur l'être, l'« ontologie » ; de l'autre, vous êtes déjà conduits à envisager les phénomènes comme des interactions et le monde comme un jeu de polarités. Ou quand nous disons « paysage » (*land scape, land-schaft, paesetto, paesaggio, etc.*), nous privilégions déjà le point de vue d'un sujet découpant une portion de « pays », tel qu'il se laisse embrasser par le regard et qu'il forme horizon. Or vous dites: *shan-shui*, « montagne(s) » - « eau(x) », c'est-à-dire, de nouveau l'interaction entre deux pôles: ceux du Haut et du Bas, ou du vertical et de l'horizontal, du compact (massif: la montagne) et du fluide (insaisissable: l'eau), de l'opaque et du transparent, de l'immobile et du mouvant. Vous entrez déjà dans la grande tension cosmique.

Pour autant, quel est le rapport du sujet culturel à sa culture, de la culture n'existant toujours qu'en tant que cultures diverses? Que signifie et même comment puis-je dire : « ma culture » ? Convenons que le sujet culturel n'est ni passif ni possessif. Ni passif: j'appartiens bien à une communauté culturelle (de langue, d'histoire, de tradition religieuse, de génération, etc.), comme je dis aussi « ma famille », mais c'est une appartenance-dépendance que je ne peux me contenter de subir comme un « atavisme » : que je suis appelé au contraire à retravailler, à transformer et donc à *diversifier*, puisque

在歐語裡，這是一個最基本的詞，源自拉丁文中那個意謂物質和擁有的「res」，這個字是如此密實，所以不可能被拆解；同樣的意思，你們說「東西」，這可不是一個統一不可分的詞，因為它已經涵蓋了一種關係。一方面，我們把思維朝向對物質的探索，所以不斷地思索存在，即「本體」（*ontologie*）；另一方面，你們已經把所有的現象看作是事物互動之相，而且把現實界視如陰陽兩極之間的現象。又如，我們說「paysage」（*land-scape, land-schaft, paesetto, paesaggio* 等等），這麼說時，其實已包含了一個主體切下一塊「景觀」的視角，好似他任其視線圍繞而畫出地平線。而你們說「山水」，此處你們再次由兩極之間的互動來表示風景：高與低、垂直與水準、堅固（厚重，即山）和流動（難以捕捉的，即水）、幽晦和透明、靜止與移動。因此，你們已進入宇宙的巨大互動張力之中（*la grande tension du cosmos*）。

然而，文化主體和他的文化——那個只能以多元的方式存在的文化——之間有著什麼樣的關係？「我的」文化的定義是什麼呢？我甚至怎能說「我的」文化呢？讓我們同意這麼說，文化主體既不是被動的（*passif*），也不以為文化是他個人私有的（*possessif*）。不是被動的，我確實屬於一個文化團體（語言、歷史、宗教傳統、世代等等的），就如我說「我的」家，但是這種文化關係可不是那種我能滿足於「祖先的遺傳」的歸屬關係，因為，在文化主體與文化之間，我倒是被賦予重新塑造它、改變它的任務，所以要使

tel est bien le propre de la culture. Ce sujet culturel n'est pas non plus possessif: quand je dis « ma culture », je peux d'autant moins l'entendre sur le mode de la propriété que, le plus couramment, c'est à la rencontre d'une autre culture qu'on prend conscience de la culture d'où l'on vient, dans laquelle on a été élevé, c'est-à-dire à travers laquelle un sujet chaque fois s'est éveillé. Pour ma part, c'est seulement en poursuivant mes études chez vous, en Chine, alors que j'étais jeune helléniste, que j'ai pu, me retournant sur « ma » culture, commencer d'apercevoir d'un peu plus près ce qui fait l'Europe. C'est même là, au départ, l'un des enjeux de mon travail : faire apparaître, à partir de points de vue chinois constitués en vis-à-vis, ces choix implicites, largement enfouis, qui ont fait l'« Europe », mais sont si bien assimilés en Europe que nous ne les percevons plus - à partir de quoi nous pourrions reconfigurer nos questions et *relancer* la philosophie.

C'est pourquoi je proposerai de considérer la diversité des cultures, non pas sous l'angle de la *différence*, mais sous celui de l'*écart*. Le point de vue de la différence, entre cultures, conduit à penser le culturel sous l'angle de la spécificité et porte à faire de l'appartenance culturelle un argument identitaire - repli suspect : nous savons en France à quelles dérives communautaristes cela fatalement entraîne. Mais considérer le pluriel des cultures sous l'angle de l'*écart* les fait paraître comme autant de possibles ouverts, inventifs, dont on peut exploiter la fécondité. Ces cultures se perçoivent comme autant de ressources entre lesquelles nous pouvons librement circuler

它多元化，而多元化正是文化的本質。文化主體也不以為文化是他個人私有的，因為當我說「我的」文化時，我不是說這個文化是我私人擁有的；我們最常是在遇見了一個不同的文化的時候，才意識到自己成長於其中的原文化，換句話說，每一個主體總是透過這個原文化而覺醒的。就我個人來說，當我身為年輕的希臘學學者來到中國繼續學習的時候，我回顧「我的」文化，才開始看到那些構成歐洲的要素。此點還是我的研究工作最初的研究主題之一，就是以面對面的方式，從中國人的觀點來凸顯出形成「歐洲」的那些廣泛被深埋隱藏的選擇，這些選擇在歐洲已被融化得讓人再也察覺不出；之後，我們才能夠重新組織問題，並且使哲學重新啟動。

這是為什麼我建議，不從差異（*différence*）的角度而從間距（*écart*）的角度來思考文化的多元性。認為文化之間存有差異，會導致人們從特徵的角度來思考文化，並且會使文化歸屬變成一種認同論述——這是可疑的退守（*repli douteux*），因為我們看到這個現象在法國產生了許多身分認同的社會團體。而從間距的角度來審視文化的複數性時，將會展現出一切富有創意的可能的開放（*ouverture du possible*），於是，我們可以盡其所能地利用之。我們把這些文化看作是豐富的資源，我們能自由地悠游於其中，以重新

pour nous réinterroger - et telle est même la chance de notre génération à l'envers de la stérilisation mondialisée que j'ai commencé par dénoncer. Alors que nous nous soucions enfin, mais un peu tard, à l'échelle de la planète, des ressources naturelles dont nous craignons le tarissement possible, pourquoi ne nous préoccuperions-nous pas aussi de ces ressources culturelles qu'on voit désormais s'aseptiser, sous le normatif globalisé, et progressivement s'enfouir; ou pis se travestir : dans ces spectacles pseudo traditionnels et *Disney land* de la culture que nous aménageons ici et là, vous et nous, de façon *kitch*, comme si nous étions si soucieux de préserver la « tradition »...

II - Quel est l'universel des droits de l'homme ?

Il ne serait cependant pas sérieux de défendre ce pluriel des cultures sans reconnaître à quel conflit il peut conduire entre nous, Chinois et Européens. Notamment à propos de la question des droits de l'homme dont vous savez que nous sommes préoccupés. Mais il le serait tout aussi peu de ne pas admettre, de notre part, Européens, que la notion des droits de l'homme est issue d'une histoire singulière qui est celle de la seule Europe: elle prend consistance, notamment chez Hobbes, au XVIIe siècle, dans la conception d'un droit naturel qui n'est plus constitué des multiples rapports juridiques reliant entre eux tous les êtres (dans le droit romain), mais devient la *liberté* comme droit naturel unique ; puis elle fait son chemin

質問我們自己；這還是我們這一代人的好運氣呢！因為這和我剛才所描繪的全球化的貧瘠現象完全相反。當我們終於——儘管有點兒太遲了——擔心整個地球的自然資源可能枯竭的問題時，為什麼我們不也擔憂文化資源在全球同一化的作用下已經變得無菌無害而逐漸埋沒呢？或者更糟糕，在你們和我們以俗豔的（**kitch**）方式到處安排的那些偽傳統的演出和文化狄士尼樂園裡，文化喬裝改扮了；這一切好似我們急切地想要保存「傳統」……

二·人權的普世性指什麼？人權否定的東西，比肯定的東西更有普世性

如果不承認文化的複數性會在中國人和歐洲人彼此之間，引起衝突的話，要捍衛文化的複數性就顯得不嚴肅了。關於我們之間的文化衝突，特別是人權問題，你們很清楚我們非常看重這個問題。就我們歐洲人來說，如果不承認人權的觀念是歐洲特殊歷史的產物的話，我們想要捍衛文化的複數性之理念，這也是不嚴謹的。十七世紀時，人權觀逐漸形成，特別是英國哲學家霍伯（Thoma Hobbes, 1588-1679），那是一種自然權（*droit naturel*）的生成，不再（根據羅馬法律）由連結所有人的眾多法律關係組成，而是

à travers les notions de travail et de propriété (chez Locke) et celle d'un être naturel doué d'une liberté totale, donc égale, mais que la société menace toujours d'enchaîner (Rousseau). Comme tels, les droits de l'homme sont liés à la promotion historique de l'individu dans la société bourgeoise européenne ainsi que des idées de contrat social et de bonheur comme fin dernière de l'humanité. À ce titre, ils font l'objet d'une double abstraction. À la fois des « droits » et de l'« homme ». Des droits : de la réciprocité de la relation, la notion de droit isole le côté du sujet en privilégiant l'angle défensif de la revendication et de l'affrontement consacrés en source de liberté; de l'homme: celui-ci s'y trouve isolé de tout contexte vital, de l'animal au cosmique, la dimension sociale et politique relevant elle-même d'une construction ultérieure.

Les droits de l'homme coupent ainsi l'homme du reste de l'univers et font de sa Liberté, en tant que sujet, la valeur première. Les retrouve-t-on comme tels dans les autres cultures ? À l'évidence, la réponse est non. D'autres cultures parmi les plus grandes, telle la vôtre, ont privilégié l'intégration de l'homme en son monde. Je proposerai de généraliser ainsi ces deux logiques culturelles qui se font face: *d'émancipation* (par l'universalité des droits de l'homme) ou *d'intégration* (dans le milieu d'appartenance: familial- corporatif- ethnique- cosmique). Telle est, illustrant la seconde, l'« harmonie » de la tradition chinoise. La première conception part de l'individu, la seconde du collectif. Toutes deux sont intelligibles,

變成了作為唯一的自然權之自由；之後，它經過了工作和私有物的觀念（洛克，John Locke, 1632-1704），又經歷了一種賦有完全的自由、所以是平等的自然生物的概念，但是人在社會裡到處被捆綁（盧梭，Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）。如此一來，歐洲布爾喬亞社會裡的個體、民約論的理念及幸福是人類最終的目的等等之歷史演變，便與人權分不開了。就這點而論，人權這個詞包含了兩個抽象化：既把「權利」也把「人」抽象化了。關於權利，就人與人之間的關係來說，權利的概念把人這個主體隔開，而強調以自由之名所作的要求和衝突之自我防衛；關於人，人權使人脫離了一切從動物到宇宙的自然生命環境，因而建立了人為的社會與政治結構，這樣的結構只是後來的。

人權因此把人和宇宙隔離了，使人的自由成為人作為主體的首要價值。我們也在其他的文化裡找到一樣的人權嗎？很明顯的，答案是否定的。其他的文化，比如中國文化，寧可把人與其周圍環境連在一起。於是，我建議把這兩種面對面的文化邏輯簡單化為（通過人權的普世性）**釋出**（*émancipation*）或**融入**（*intégration*）（於所歸屬的環境裡：家族的、同業的、種族的、宇宙的），就是中國傳統的「太和」。前者是從個體出發的，後者則是從集體出發的。它們

mais relèvent d'options différentes, voire opposées. La question est désormais, pour le monde à venir, de savoir si elles demeureront inconciliables.

En dépit de leur prétention affichée, les droits de l'homme relèvent d'une idéologie singulière dont souvent, en Europe même, on a peu conscience : le retrait du cosmos, la perte de l'harmonie, l'abstraction de l'individu ainsi que la détermination de son statut irréductible comme « image de Dieu », la primauté du revendicatif sur le communautaire, etc. Si les droits de l'homme ont bénéficié d'une sacralisation les absolutisant, c'est bien aussi par abandon du sacré divin, dans l'Europe des Lumières, et report sur eux de la transcendance. Faut-il pour autant les relativiser comme on est tenté de le faire aujourd'hui dans les instances internationales : soit en cherchant à les retrouver de force, sous une forme ou sous une autre, dans les autres cultures, soit en consentant à réduire leur tranchant pour ne plus voir en eux qu'un « symbole »? Je crois que non: ne plus poser un absolu des droits de l'homme, c'est les détruire. Mais alors leur prétention à l'universel, puisqu'on sait de quel conditionnement historique ils sont nés, n'est-elle pas abusive ?

Je proposerai que nous nous entendions, Chinois et Européens, sur un universel des droits de l'homme en tenant compte de cette double commodité qu'offre leur conception. Celle de leur *radicalité* d'abord: les droits de l'homme se saisissent de l'humain au stade le plus élémentaire, à ras d'existence, *a minima*, envisageant l'homme sous cette ultime condition,

都是可理解的，但卻是從不同的、甚至是相反的觀點發出的。對將來的世界，我們想問的是，它們是否永遠無法和解。

儘管人權標舉了意向，其來源卻是一種獨特的意識型態；這個意識型態的獨特之處，連歐洲人也不清楚，那是人從宇宙退隱出來、失去了和諧、個體抽象化了、確定人是「上帝的形象」（*image de Dieu*）這個無法縮減的身分、把為自己爭取放在團體之上等等的。如果說人權因被神聖化而變得至高無上，這也是因為歐洲在啓蒙世紀裡拋棄了神聖的上帝，並且將形而上轉移到人權上面。如今日的國際機構試圖做的，我們是否也應該把它們相對化？就是或者在其他的文化裡以某種方式來強迫它們相遇，或者同意減輕它們各自的尖銳部分以便只把它們看作一個象徵？我不認為這樣的做法是行得通的，因為不把人權視為絕對的，便是摧毀人權。可是，我們既然知道人權產生的歷史背景，企圖說人權通行於天下，豈不是濫用了人權嗎？

我在此建議中國人和歐洲人，我們一起考量人權觀念所提供的方便性，以對人權的普世性達成一個共識。首先是人權的**根本性**（*radicalité*），人權是就人最基本的狀態而說的，這是從處於其他一切情況之前的這個最根本的狀況來看待人，那麼，這個最終的條件（*condition ultime*）相當於無

en amont de toutes les autres, qui vaudra donc comme inconditionné: en tant seulement qu'il *est né*. Or, sous cet angle, ce n'est plus tant l'individu qui est visé, comme construction idéologique particulière dont on peut aisément montrer ce qu'elle garde d'arbitraire, que le fait simplement qu'il y va de l'homme : dès lors qu'il y a « de l'homme » qui est en cause, un devoir être imprescriptible, *a priori*, apparaît.

La capacité universalisante des droits de l'homme tient encore à cet autre fait: leur portée *négative* (du point de vue de ce *contre quoi* ils se dressent) est infiniment plus ample que leur extension positive (le point de vue de ce *à quoi* ils adhèrent). Il y a dissymétrie, autrement dit, entre les deux versants de la notion. De leur contenu positif, c'est-à-dire de leur adhésion à un *credo* idéologique particulier, on sait désormais combien il est contestable : par son mythe de l'Individu, du rapport contractuel associatif, etc. Je ne vois donc pas pourquoi les Européens prétendraient, à partir d'eux, enseigner aux autres cultures comment vivre. En revanche, sur leur versant négatif, celui du *refus* face à l'intolérable, pour dire non et protester, les droits de l'homme sont un outil qui peut se passer de main en main et devenir commun entre les cultures. Dans leur capacité à dire *non* à l'oppression, ils réussissent à faire affleurer un inconditionné au sein de toute condition historique. Car, par leur *défaut*, c'est-à-dire quand ils ne sont plus respectés, ils font soudain paraître un absolu que nous ne saurions pas pour autant nommer positivement sans retomber aussitôt dans quelque parti pris idéologique. Si, parce qu'un père a volé une pomme, on

條件（*inconditionnel*），也就是人一出生。那麼，從這個角度來看，問題的焦點就不再是個體了，人是特別意識型態的建構——我們很容易指出其中所含的武斷成分——單單因為這與人有關；換句話說，只要牽涉到「屬於人的」，就會出現一個無法被撤除的固有的義務（*un devoir d'être imprescriptible*）。

還有另一個事實使人權具有進行普世化的能力：那就是人權的否定面（*le négatif*）（從人權反對什麼 [*contre quoi*] 的角度來說），並且這個否定面比其肯定面（*le positif*）（從人權同意什麼 [*adhéré à quoi*] 的角度來說）寬廣多了。換句話說，人權概念的正負兩面不對稱。就其正面的內容來說，也就是人權所支持的某種意識信念，我們現在已經看得很清楚，那是多麼可疑的，因為它使用了個人這個神話、社會契約說所主張的人際關係等等的。在這種情況之下，我不明白為什麼歐洲人企圖要從他們的立場去教導生活在其他文化當中的人們怎樣過日子。然而，關於人權的否定面，就是拒絕無法忍受的事物、敢於說不、並且抗爭的那一面，人權便是一種可在人們之間傳遞的工具，因此成為各個文化之間的共同器皿。面對壓迫，人權會說不，於是能在所有的歷史條件之下，使一個無條件便存有的事物浮現出來。正是因為缺乏人權，就是說人權不被尊重，所以一個至高無上的絕對便突然出現，但是我們無法以正面的用詞來稱呼之，否則就立刻掉入某一種意識成見裡。如果說，一個父親偷了一個蘋果，人們卻把他的孩子處死；這種做法肯定在世界各地引起抗議的吶喊。

punit de mort son enfant, cela fait jaillir, où que ce soit dans le monde, un même cri face à l'inacceptable.

En avançant comme je viens de le faire le terme d'« universalisant », je souhaite souligner deux choses. Au lieu de supposer aux droits de l'homme une universalité qu'ils possèderaient d'emblée, par je ne sais quel innéisme conceptuel, je veux dire que l'universel s'y trouve en cours, en marche, en procès (qui n'est pas achevé) : en voie de se réaliser. L'universel est devant nous, comme horizon. D'autre part, au lieu d'être une propriété qui serait passivement possédée, les droits de l'homme sont *agents*. À la fois facteurs et promoteurs: ils sont vecteurs d'universel, et non par référence ou sous la dépendance de quelque représentation instituée. Ils ne sont donc plus à indexer sur l'extension possible d'une vérité ; mais, à travers leur lucarne particulière, culturellement découpée, ils *font lever* de l'universel pour l'humanité.

Ne peut-on citer *d'universalisants*, cependant, que les seuls droits de l'homme (européens) ? Pensons à ce que nous lisons dans *Mencius* : quiconque, apercevant soudain un enfant sur le point de tomber dans un puits, est pris de frayeur pour lui et fera un geste pour le retenir. Ce geste qui nous échappe, complètement réactif, nous ne pouvons pas ne pas le faire. Or Mencius poursuit: qui n'aurait pas une telle réaction, ne tendant pas le bras pour sauver l'enfant, « n'est pas homme ». Vous voyez que, plutôt que de partir d'une définition positive de l'homme, qui serait idéologiquement conditionnée, donc particulière, le penseur chinois procède lui aussi *négativement*

我剛剛說明了什麼是「普世化」(universalisant)，希望藉此強調兩件事。首先，與其假設人權是人類天生具有的，我寧可強調全世界通行的普世性是一種過程，它總在形成、進行當中(尚未完成)，正在實現。普世正如我們眼前的地平線。另外，人權是**施事者**(agent)，而不是讓人被動地擁有的資產(propriété)。人權既是載因(facteur)也是提倡者(promoteur)，是遍行全球的媒介，但不附屬於任何一個制度化的機構。因此，人權不再是按某一個真理的可能衍生來計算，而是透過某個特殊的文化所剪裁的天窗，使支持人道的普世性升起。

不過，在普世化的事物當中，我們是否只能提及(歐洲人的)人權觀？讓我們一起看《孟子》裡所說的：任何人突然看到一個小孩兒就要掉入一個井裡，都會為他捏一把冷汗，並且會去拉住那個孩子。這個動作是無意識的，完全是反射動作，我們不能不作。而孟子接著說，誰沒做出這樣的反應，沒伸手去救那個孩子，「便不是人」。此處，各位看到，與其給人下一個正面的定義——該定義會受到意識型態的限制而成為對人的個別定義——

en faisant paraître « ce qui n'est pas homme ». Lui aussi fait surgir en creux, à partir de son défaut inadmissible, ce qui, en soi, en tant que réaction incontrôlée d'« humanité », a *vocation* d'universalité. Surgit à titre *d'universalisant* ce refus irréprouvable : de laisser l'enfant tomber dans le puits ; et nous, Européens, nous nous reconnaissons pleinement à la fois dans cette expérience et dans cette analyse.

III - Dia-logue

Quand on imagine l'évolution à venir de la culture, on projette volontiers l'un ou l'autre, à titre de *scénario*. Soit, prenant argument des tensions actuelles entre les cultures, notamment concernant les droits de l'homme, on prévoit un « choc », ou *clash* - telle est la thèse aux États-Unis du conservateur Samuel P. Huntington. Mais Huntington a le tort de se fonder sur la notion d'« identité culturelle », définie par sa différence, donc à défendre par la communauté concernée et par conséquent source inéluctable d'antagonisme: il n'a aucune idée de la fécondité d'écarts culturels conçus comme ressources à exploiter, et dont on voit bien cependant qu'ils n'ont cessé de travailler et de faire muter l'Histoire. De là sa vision alarmiste. Ou bien l'on rêve, à l'inverse, d'une grande synthèse des cultures mettant en commun ce qui s'y complète: l'Orient et l'Occident, érigés en pôles de l'expérience humaine, s'épouseraient enfin en un grand mariage symbolique, *East and West*. Mais, du même coup, cette fin heureuse, *happy end*, qui verrait

孟子這位中國哲人寧願從反面指出怎樣「便不是人」。他也從不可原諒的缺失出發，凸顯出那個具有普世性的（universalisant）要求的「仁」的自然反射動作。不讓小孩兒掉入井裡，這個無法壓抑的拒絕，因此以普世化的名義顯現出來；我們歐洲人會百分之百同意這種經驗及其分析。

三·間談：文化間距是資源

當我們想像文化將來的演變時，我們很願意用劇本的形式投射對方。好吧！就拿文化之間現存的互動交談，特別是關於人權問題的對談，有人預測會以「衝撞破裂」（« choc », « clash »）收場，譬如美國保守派人士亨廷頓（Samuel P. Huntington）便做了這樣的假設。不過，亨廷頓犯了一個錯，因為他這個假設是建立在由文化的不同所定義的「文化認同」（identité culturelle）理念上，相關的團體會捍衛各自的文化認同，因此無可避免地會產生敵對衝突。因為亨廷頓一點兒也不清楚文化間距所帶來的創造力，所以才會有拉警鈴的（alarmiste）看法；事實上，那些文化間距都是可以開發的人文資源，而且我們很清楚地看到它們不斷地改變歷史。或者相反的，人們夢想一個文化大融合，把所有彼此互補的東西都放進去；於是，東方與西方被視為人類經驗的兩極而立起，最後也結合成一個象徵性的婚姻，東西方（East and West）。但是這個以喜劇收場（happy end）

l'extinction des tensions entre les cultures, résorberait aussi, sous sa chape œcuménique, le pluriel qui les fait travailler. Et dans quelle langue s'opérerait cette intégration finale ? Les tensions, entre cultures, sont aussi source de leur activation.

Se défiant à la fois de cet irénisme et de cet alarmisme, on se repliera inévitablement sur l'espoir d'un « dialogue ». Mais avouons que *dialogue* paraît une notion désespérément faible dans son usage patenté vis-à-vis des cultures et de leurs lignes d'affrontement. Ne dissimulerait-elle pas à bon compte des rapports de force qui, lénifiés, ne s'oublent pas pour autant ? Des valeurs, en ce qu'elles ont d'absolu, peuvent-elles se négocier ? Ce n'est même pas parce que chacun réduirait la prétention de ses propres valeurs, ou modérerait son adhésion à leur égard, que la paix arrive (pourquoi l'Europe marchanderait-elle tant soit peu sur la Liberté?). La solution, autrement dit, n'est pas dans le *compromis*, mais dans la *compréhension*. La tolérance, dont on ne cesse aujourd'hui de dire l'urgence entre les nations, ne peut venir que d'une intelligence partagée : de ce que chaque culture, chaque personne, se rende intelligibles dans sa propre langue les valeurs de l'autre et, par suite, se réfléchisse à partir d'elles - donc aussi *travaille avec elles*.

Il est donc urgent de retirer « dialogue » de la mollesse idéologique dans laquelle il traîne et de lui redonner un sens fort. Et pour cela, permettez-moi de revenir à son sens grec que ne rend pas complètement son équivalent chinois, *duihua*. Dia-logue fait entendre, d'une part, dans le *dia* la distance de l'*écart*, entre cultures nécessairement plurielles, maintenant

的聯姻，將來會看到文化之間的互動關係消失了，同時也會在聯合的屋頂之下把使其互動的複數的文化化解了。還有，這個最終的統一將採用哪一種語言呢？文化之間的互動張力其實也是它們互相激勵的源頭。

當人們既不相信一切和好的世界大同論，也不信任拉警報的態度時，只好對一種「對話」寄予厚望。但是我們必得承認，應用在文化面對面之際及其針鋒相對時，對話可令人失望地顯得很虛弱。對話難道不花什麼力氣就掩飾了那些雖已平息了但仍被記得的關鍵問題嗎？人的價值觀是絕對的，可以討價還價嗎？甚至不是因為每一方減少他的價值堅持，或者對其價值體系不那麼火熱，和平便會來臨（為什麼歐洲不對自由稍微討價還價呢？）。換句話說，是**理解（compréhension）**，而非**妥協（compromis）**，才是解決之道。當今，人們不停地強調國際之間急需要包容，而包容只能來自眾人共同分享的理智聰明，就是每一個文化、每一個人能用他自己的語言把對方的價值說得清楚明白，之後，再從這些價值出發去思索，也就是**與它們一起工作**。

因此，我們得儘快從缺乏強勁的想法而變得拖泥帶水、停滯不前的文化對話裡，把「對話」抽出來並且重新給它一個活潑鮮明的意義。爲了達到這個目標，容我回到該詞的希臘文源頭，中文裡的「對話」沒能完全傳達該詞的真義。「Dia-logue」一方面由dia表示**間距**，因而在肯定是複數的文化之間，使凡是分開的事物之間總是維持著張

ainsi en tension ce qui est séparé : un dialogue, nous ont appris les Grecs, est même d'autant plus rigoureux et fécond qu'il sait mettre en vis-à-vis les antagonismes, plutôt que de les esquiver ; et, dans *logos*, d'autre part, s'entend le fait que toutes les cultures entretiennent entre elles une communicabilité de principe et que tout, du culturel, est *intelligible*, sans perte et sans résidu. Car qu'un dialogue ne soit jamais aussi neutre qu'on le prétend, qu'il reste même biaisé par les rapports de force et des stratégies obliques, n'empêche pas qu'il ne soit de lui-même opératoire. Mais opératoire en quoi? Non qu'on voudrait à tout prix s'accorder à l'autre, mais simplement parce que, pour dialoguer, chacun doit impérativement déclôturer sa position, la mettre en tension et l'instaurer en vis-à-vis. Non qu'un tel dialogue révèle un universel pré établi, mais parce que tout dialogue oblige *de facto* chacun à réélaborer ses propres conceptions, pour entrer en communication, et donc aussi à se réfléchir.

Si j'insiste sur ce caractère complètement intelligible du culturel, c'est que je veux réagir contre cette tentation qu'on voit se développer ici et là, de par le monde, et aussi en Chine: non seulement d'élever les valeurs culturelles en valeurs nationales mais aussi de tenir celles-ci pour non complètement communicables. Les cultures s'enferment alors dans leur « mystère » et dans leur « essence » ; apparaît un « nativisme culturel » (*bentuzhuyi*) invoquant une « consanguinité ». Je crains alors que des notions telles que celles de « centralité » chinoise, ou d' « esprit chinois », ou de « valeurs asiatiques »

力；希臘人告訴我們，一場「間談」（此處以「間談」翻譯 dialogue）會使敵對的人事面對面，而不讓他們彼此閃躲，因此更嚴謹也更有創造力。另一方面由logue表示所有的文化都互相保持一種原則可通性（communicabilité de principe），並且屬於文化的一切，無損失無殘渣地（sans perte sans résidu），全都是可以理解的。一場間談決不會如人們以為的那樣不偏不倚的，它還會因賭注和曖昧的策略而不透明，但是這都不妨害它具有運作能力。可對什麼具有運作能力呢？這不是我們想非同意對方不可，而是爲了間談，每一方都必須開放他的立場，使其進入互動狀態而與其面對面。也不是這種間談會揭示一個事先設立的普世性，因爲任何的間談事實上必定要求每一方再次審視他自己的理念，才能進入與另一方的溝通，所以他也不得不自我反省。

如果說我一再強調文化完全可理解的這個特性，這是因爲我要抵抗全世界，包括中國，到處流行的這種誘惑，就是不僅把文化價值提升爲國家價值，而且認爲這些價值是無法徹底溝通的；如此一來，文化將自閉於其「奧秘」和「精髓」裡，一種呼籲「同血緣」的「文化本土化」則隨之而起。我擔心，諸如中國「中心」論、「中國精神」或

en viennent à se refermer en termes identitaires, se croyant porteuses d'une tradition immuable en même temps que d'une irréductible originalité. Dans ce cas, le culturel *sort de l'intelligible* et se trouve travesti, parce que réinscrit en « nature » : se ferme la possibilité du dialogue ; et toute l'« harmonie » que l'on projetterait alors sur le rapport des cultures ne serait plus qu'artificielle.

Mais le fait que nous soyons là, en vis-à-vis, travaillant nos langues et cherchant à nous comprendre à travers l'écart de nos positions respectives, prouve heureusement le contraire.

Paris-Pékin, le 10 avril 2008

François Jullien, Professeur (classe exceptionnelle) de l'Université Paris-Diderot (Paris 7) et Titulaire de la Chaire sur l'altérité au Collège d'études mondiales de la Fondation Maison des sciences de l'homme.

「亞洲價值觀」之類的觀念，以為它們承載著某個永久不變的傳統並且具有某種不可磨滅的獨特性，因而會以認同的說詞來閉關自守。果真如此，文化便脫離可理解的範圍，再次落入「人性自然」說而偽裝起來。那麼，只好終止文化間談；人們投射在文化關係之上的「和諧」，也將變得膚淺了。

我們此刻在一起，面對面，用我們自己的語言，共同在我們有距離的立場之間尋找理解對方；很幸運的，這個事實恰好是上面那個假裝的情況之反證。

巴黎—北京，2008年4月10日

在北京演講

（朱利安現為巴黎狄德羅大學特級教授，巴黎人文科學之家世界研究院「他者性教席」教授）

III

美這個特異理念

Cette étrange idée du Beau

朱利安 (François Jullien) 著

林志明 譯

1 – Fallait-il penser le « Beau » ?

Pourquoi poser la question du Beau ? Est-ce que l'art moderne n'a pas tout fait pour sortir du Beau ? Est-ce que la question : « Qu'est-ce que le Beau ? » n'est pas épuisée ? (N'a-t-on pas tout dit à son sujet ?)

N'y a-t-il pas, d'autre part, universalité de la notion du Beau, à travers les époques et les cultures, même si les jugements sur le Beau peuvent infiniment varier ?

Citons à ce propos Adorno : d'une part, on ne peut pas se passer de cet universel, si l'on ne veut pas sombrer dans le relativisme culturel ; mais, d'autre part, cet universel n'est pas intéressant, il est sans contenu défini possible : « On ne peut pas plus définir le Beau que renoncer au concept de Beau ; c'est exactement ce qu'on appelle une antinomie ».

C'est précisément cette position, devenue « évidence », que je voudrais interroger, en faisant travailler des écarts entre pensée européenne et pensée chinoise, qui se sont développées indépendamment l'une de l'autre durant tant de siècles.

A l'origine du concept de Beau

-« Beau » / « le Beau »

Partons de cette possibilité de la langue européenne, de passer de « beau » à « le beau ».

« Beau », comme adjectif, est à large spectre : peut signifier « agréable », « convenable », « commode » (ex. « une belle affaire »). « Le beau », comme substantif, sélectionne en revanche un sens : le

1. 有必要思考「美」嗎？

爲什麼要談「美」這個問題呢？現代藝術不是已經爲了脫離以美作爲中心問題已作了所有它該作的嗎？但是「什麼是美？」這個問題本身是否已窮盡它的能量了？（人們對它是不是已經該說的都說了？）

但另一方面，這裡又涉及到另一個問題，也就是美這個意念是不是具有普世性的問題，即使，在不同的年代與文化裡，人們對於美的判斷確實有著無限的變異性、多樣性。

談這個問題時可以引用阿多諾的想法：也就是說我們不能脫離這個普世理念，如果我們不想落入文化相對主義的話；但如果它是普世性的，它並不是很有趣，因爲這時它不可能有一個明確的內容：「我們不能定義美，但也不能不使用美的概念，這正是一種所謂的二律背反。」

我要質問的問題便是這個已成爲「不證自明」的立場，我將運用存在歐洲與中國思想之間的問題，這兩個思想在許多世紀中長期相互獨立發展。

美的概念源起

—作爲形容詞的「美」 / 作爲名詞的「美」

讓我們由歐洲語言裡的一個可能性出發，即美具有從作爲形容詞過渡到作爲名詞的可能。「美」作爲形容詞，具有很寬廣的語意，它可以意指「舒適」、「適合」或是「便利」（如法文中的une belle affaire）的意思等。可是如果美變成一個名詞，就會從剛剛所說的意義寬廣幅度中選擇出一個意義，

beau est le propre de ce qui est beau ; du diffus de la convenance est tiré à part et replié sur lui-même, du seul fait de l'article, un sens qu'on dira « esthétique ».

- Le passage au concept

La philosophie grecque, exploitant cette ressource de la langue, conduit à penser, non plus ce qui est beau, mais ce qu'est *le* beau. Tel est l'exercice prôné par Platon pour entrer en philosophie (dans l'*Hippias majeur*) : passer des « belles choses » au beau « en soi ». Il est à noter que l'apprentissage de l'*idée* se fait, chez Platon, à partir de l'« idée du beau ». De là, la question qui n'a cessé de hanter la pensée classique : celle de l'impossible définition du beau. Ainsi Diderot, à l'époque des Lumières : « Comment se fait-il que presque tous les hommes soient d'accord qu'il y a un *beau* ; qu'il y en ait tant entre eux qui le sentent vivement où il est, et que si peu sachent ce que c'est ? »

- Ecart chinois

Le chinois ouvre un écart vis-à-vis de cette tradition (européenne), devenue ornière, puisqu'il ne distingue pas morphologiquement entre adjectif et substantif : le chinois ne tire pas à part « le beau », comme concept, de « beau » (*mei* 美), comme qualité.

La Chine n'est donc pas conduite à penser un statut conceptuel du Beau à partir du substantif.

Ne s'exerce donc pas, en Chine, une hégémonie du concept de beau. Aucune notion n'a un tel monopole ; le chinois préfère des binômes : « florissant » 秀 / « onctueux » 潤, « limpide » 清 / « joli »

一種本質性的意義；原來這些可以適用在各式各樣狀態的美，被加上定冠詞變成名詞之後就使得原先寬廣的意義回到核心的意義，而我們一般就把這核心的意義所屬領域稱之為 *esthétique*¹。

一向概念過渡

希臘的哲學把它的語言資源進行開發，由問什麼是美的，導向問美是什麼，問它的定義問題。柏拉圖認為這是進入哲學的習題（見《大希比阿斯》對話錄）：由各式各樣「美的事物」過渡至美「本身」是什麼。我們注意到，柏拉圖將理念的學習由「美的理念」開始。由這裡開始，有一個問題也不斷縈繞著西方的古典思想，這個問題就是「美本身」似乎是一個不可能定義的問題。於是哲學家狄德羅在啓蒙時期曾說：「為何所有的人都同意有美的存在，而且也有不少人心裡頭都感受到美，但卻很少人知道美是什麼？」

一中國的間距

面對這個已經變得老套的（歐洲）傳統，中文打開了一個間距，因為它並不用字形區分形容詞與名詞：中文並不分開作為概念的「美」與作為品質的「美」。中國因此不會由名詞地位出發導向思考美的概念地位。美因而在中國不會行使一種概念層面的霸權地位。沒有任何一個意念具有這樣的獨裁地位；中文偏好使用雙字構詞：如秀 / 潤、清 / 麗、

1 此字通常譯為「美學」或「審美」，但本文之後的發展會質疑這樣的譯法，故此處先保留其原文。

麗, « secret » 幽 / « élégant » 雅... C'est-à-dire qu'il préfère un couple notionnel exprimant une *polarité* (*yin / yang*), plutôt que de se monopoliser sur une qualité.

Ou, sinon, le chinois maintient un éventail de notions, dont aucune n'est hégémonique : « supérieur » 爲上, « vivant » 活, « excellent » 精好, « réussi » 佳, « attrait inépuisable » 無窮之趣, « pénétrant dans le spirituel » 入神, etc.

Les trois partis pris grecs du Beau

J'en mentionnerai hâtivement trois.

- La séparation sensible / intelligible

Revenons à ce geste premier, platonicien, détachant l'Être (la vérité) du sensible. Il en est résulté le statut exceptionnel de l'idée du beau : car l'idée du beau fait surgir l'intelligible au sein même du sensible (le beau est *ekphanestaton*, cf. *Phèdre* 250 b-d). A ce titre le beau sert de cheville ouvrière de la métaphysique, reliant en lui seul ce qu'elle a séparé – le « beau », lui seul, appartenant aux deux : s'enfonçant le plus profondément au sein du sensible, il y apporte la nécessité de s'en extraire – le beau « reluit », comme dit Platon, de cette nostalgie qui l'habite.

- Le statut métaphysique de la forme, *eidōs*

Tel est l'héritage de Plotin, qui est le premier penseur de l'art en Occident : l'artiste imprime la « forme » lumineuse, idéale, du beau, dans une « matière » obscure et résistante. De là la

幽 / 雅等。也就是說，它偏好利用一對意念來表達一種兩極性（如同陰 / 陽），而不是單極地集中於一個品質。

或者，中文會維持一整群意念，並使其中沒有任一個占著霸權地位：比如「為上」、「活」、「精好」、「佳」、「無窮之趣」、「入神」等。

希臘有關「美」的三個立場選擇

我快速地舉出三個。

—可感 / 可理解之間的分離

讓我們回到柏拉圖哲學的起手式，他將存有（真理）與可感的世界相分離。於是，美的理念在其中有了一個例外地位：因為美的理念使得可理解者在可感的世界中躍然而出（「美」是 *ekphanestaton*（鮮明閃亮），參考《吠陀篇》250 b-d）。美因而是形上學的僕工，它將形上學所分開的連結起來—只有「美」同時身處兩邊：它最深陷於可感世界，又帶來必須要由其中脫身抽出的必要性——如同柏拉圖所說，美因為居住在其中的懷舊之情而發出光芒。

—形式（*eidos*）的形上學地位

普羅丁是西方第一個真正思考藝術的哲學家，他留下了一個遺產：藝術家是在他們的腦海裡面想出一個光明的、理想的美之形式，之後他要將這形式印壓在一個黑暗的、具抗力的物質材料上。由此

grande mythologie européenne de l'artiste « livrant bataille » (même Cézanne peignant de simples pommes, selon Picasso).

- Le statut fondateur de l'être : l'équivalence entre « être » et « beau »

Plotin encore : « Où serait le beau privé de l'Être ? Où serait l'Être privé de la beauté ? » C'est-à-dire que « Être » n'est rien d'autre que « être beau » ; et que « être beau », c'est tout simplement « être ». De là l'ontologie de la « pré(s)ence » qui a porté les Grecs (*par-einai*, *prae-esse* : « être auprès ») : une chose est belle par la « présence » du beau.

Les contreparties chinoises

- Au lieu de la séparation sensible/intelligible : « transmettre l'esprit »

La distinction sensible/spirituel, qui existe bien en Chine, ne conduit pas pour autant au dualisme. Car l'« esprit », *shen* 神, est comme une « subtilisation » – quintessence – du sensible 精神.

C'est pourquoi il est dit que « le paysage contient en lui de la matérialité, mais tend au spirituel » 質有而趣靈. Il est bien question d'une « dimension d'esprit » (je préfère parler seulement de « dimension » pour ne pas verser dans le dualisme), comme telle imperceptible, mais elle ne se situe pas à part du sensible : elle « s'héberge » ou « se loge » 栖 dans le sensible ; elle reste partie prenante de l'incitation réciproque engendrant le procès des choses, au lieu de s'en détacher.

Ainsi le peintre chinois cherche-t-il à « transmettre l'esprit » (*chuan shen* 傳神). Ainsi trouve-t-on communément dans ces

產生了歐洲藝術家創作時是「進行戰鬥」的偉大神話（根據畢卡索，即使是塞尚在畫蘋果時也是如此）。

—存有的奠基地位：「存有」與「美」的等同

以下也是普羅丁所說：「如果美缺乏了存有，那它在什麼地方？如果存有缺乏了美，那麼它在哪裡？」這意謂「存有」即是「美的存有」；而「美的存有」也就是「存有」。這是承載著希臘人的「臨在」（*pré(s)ence: par-einai, prae-esse*即「存在其旁」）存有學：一個事物是美的，因為有美「臨在」其中。

中國的對照

—不分離可感 / 可理解：「傳神」

可感的 / 精神的之間的區別在中國的確存在，但並不因此導至二元對立。因為「神」乃是一種可感事物的純化提煉（「精神」）。

這是為何可以說「山水其內含有物質性，但傾向精神性」（質有而趣靈）。這裡涉及的確是「精神層面」（我偏好只提「層面」，以不落入二元對立之中），它難以察覺，但並不和可感事物分開：它「安住」或「棲身」於可感世界中：它乃是促使事物進行發展的交互激盪之完整一部分，並不會脫離開來。

中國畫家因而尋求「傳神」。我們因而可以在古代中國的

Arts de peindre de la Chine ancienne, en lieu et place du « beau », une notion qu'on pourrait traduire le plus littéralement par « coloration spirituelle » (*shen cai* 神彩), mais sans qu'elle devienne hégémonique et prétende au concept. Elle y dit la façon dont le sensible « répand » de l'esprit ; ou comment ce sensible se laisse traverser et « déployer » par l'esprit.

- Au lieu de peindre la forme, figurer la « transformation »

Peindre non la forme qui fait « être », mais la « modification-transformation » (*bian-hua* 變化) qui maintient du réel en cours, en procès.

Ainsi selon un lettré des Song (Qian Wenshi) : « La montagne sous la pluie ou la montagne par temps clair sont, pour le peintre, aisées à figurer. Mais, que du beau temps [cela] tende à la pluie, ou que de la pluie [cela] tende au retour du beau temps ; s'héberger le soir au sein des brouillards, [quand] le dispersé à nouveau se rassemble et que les choses plongent dans la confusion : émergeant/s'immergeant, entre il y a/il n'y a pas – voilà qui est difficile à figurer » (« difficile », c'est-à-dire de qualité).

Plutôt que de figurer des états distincts, à la fois tranchant et s'opposant, et toujours menacés de sombrer dans le cliché : sous la pluie ou par beau temps –, le peintre chinois peint des modifications : *entre* dissolution et concentration ; entre l'émergence qui rend saillant et l'immergence qui confond ; entre l'« il y a » de l'actualisation et l'« il n'y a pas » du retour à l'indifférencié (*you* 有/*wu* 無). Aucune forme ne se stabilise, aucun

各種繪畫藝術中看到「神采」這共同的意念，它取代並位居於「美」的地位，但並不會擁有霸權及宣稱自己是個概念。它說明了可感事物如何「傳達」精神；或者說這可感事物如何被精神所貫穿並加以「展布」。

一畫「變化」而不是畫「形式」

畫的不是產生「存有」的形式，而是「變化」，後者維持著真實持續的發展演變。

於是宋朝一位文人錢聞詩說道：「下雨天的山景或晴天的山景，對於畫家來說都是容易描繪的。但天雖晴卻將下雨，或雖下雨但將放晴；夜晚裡身居霧中，分散者又將重新合攏，事物卻投入一片渾沌：出現 / 消失介於有 / 無之間——這便是難以描繪的〔雨山晴山，畫者易狀，惟晴欲雨，雨欲霽，宿霧晚煙，既泮復合，景物昧昧，一出沒於有無間難狀也〕」（「難」也說明其品質）。

畫家不尋求描繪可以明白區分的狀態，它們既是輪廓分明也是相互對立的，但卻這總是有落入陳套的危險：雨天或晴天——中國畫家畫變化本身：介於消解和聚集之間；介於使得事物明顯化的出現和使得事物相互混融的隱沒之間；介於實現的「有」和回到無區分的「無」之間。沒有任何形式穩定下來，沒有

eidos n'est isolé : d'où du « beau » pourrait-il donc se détacher pour affirmer, du sein de ce continuel *en cours*, quelque « être » propre ?

Peindre

- Non l'essence, mais la valence

Ainsi d'un lettré des Qing, Fang Xun (il me faut traduire très précisément et sans ontologiser à nouveau la phrase en français) : « Quand on peint des nuages, ils ne peuvent ressembler à de l'eau et, quand on peint de l'eau, elle ne peut ressembler à des nuages. Mais, une fois que ce principe est bien assimilé, on ne se demandera plus si [c'est] des nuages ou de l'eau : là où se porte le pinceau, si l'intentionnalité [l'« incitation intérieure », *yi* 意] considère que [c'est un] nuage, alors [c'est un] nuage, et si elle considère que [c'est de l']eau, alors [c'est de l']eau ».

Autrement dit, il n'y a pas d'« essence » de l'eau ou des nuages, mais « cela » « vaut comme » de l'eau ou des nuages.

- Non la variété mais la variance

J'appellerai précisément *variance* la variété en laquelle se dissipe cette essence de la chose.

Citons à nouveau un lettré des Song (Guo Xi) : pourquoi la montagne est-elle dite une « grande » chose ?

De « montagne », en effet, ce lettré se borne à nous dire ceci : « à considérer de près, c'est ainsi ; à considérer de plus loin, c'est (différemment) ainsi ». « C'est ce qu'on appelle la

任何「形式 / 本質」(eidos) 被孤立出來：在這個持續變化的過程中，「美」可以由何處分離出來並可肯定某個自身的「存有」呢？

中國繪畫的追求

一要畫的不是本質，而是「意」

清朝文人方薰如是說（在轉譯這段文字的時候要非常準確，以免將其重新存有學化）：「畫雲的時候，不能夠像水；畫水的時候，不能夠像雲。〔……〕然而，將此道理充分吸收之後，我們不再問這是水還是雲：筆所到之處，如內心意指為雲則為雲，如內心意指為水則為水！」〔畫雲不得似水，畫水不得似雲。〔……〕會得此理後，乃不問雲耶水耶，筆之所之，意以為雲則雲矣，意以為水則水矣！〕

換句話說，並沒有水或雲的「本質」，只有將「所之」「意指」為水或雲。

一不是畫多樣多姿而是變化無窮

我稱之為變化無窮者即是使得事物的本質在其中消散的多樣形態。

在此我們且引用一位宋朝文人（郭熙）的話：山為何稱其「大」？

有關於「山」，這位文人事實上是和我們說以下的話：「山近看如此，遠看如此（有所不同）」〔山，近看如此，遠數里看又如此〕。「所謂的

forme [actualisation] de la montagne se modifiant à chaque pas ». Ou de face, c'est ainsi ; de côté, c'est un autre ainsi ; de dos, encore un autre ainsi : « c'est ce qu'on appelle la forme [actualisation] de la montagne telle qu'on la voit de tous côtés ». Conséquence : « tel est l'aspect d'une montagne en même temps que de dizaines ou de centaines de montagnes. Ne doit-on pas y prêter attention ? » Ce que j'appellerai la *consistance* propre à la montagne, au lieu de parler d'essence, ne tient plus ici à rien d'autre qu'à la façon dont y sont simultanément contenus, et maintenus à égalité, tous ces aspects différents : la montagne en elle-même n'est qu'un système de *variance* ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'essence ou de caractère propre de la montagne qu'on fait *ensuite* varier, qui serait le support ontologique d'une telle « variété ».

- Non la ressemblance, mais la résonance

La *mimesis*, en Grèce, dégage en effet une vérité, comme on l'apprend d'Aristote : en dissociant la « forme propre » de la matière à laquelle elle est associée dans la nature (ce que le grec nomme précisément *apeikazein*), le peintre met en évidence la cause formelle de l'objet et l'élève du particulier au général – il fait œuvre d'abstraction et de connaissance. Par ce simple transfert de forme, prélevée qu'est celle-ci de l'objet naturel pour être reportée sur le support, le peintre met en valeur une *essence* ; en même temps qu'il suscite un plaisir de reconnaissance : devant cette imitation si réussie, à la fois je « m'étonne » de retrouver l'original dans la copie et « j'apprends »

山形〔其實現樣貌〕一步步變化」。〔所謂山形步步移〕或者，正面看如此；側面看，又有所不同；由背面看，又是另一樣貌：「所謂的山形〔其實現樣貌〕由不同面去看的樣貌。」〔所謂山形面面看〕其結果是，「一座山便兼有數十座或百多座山的形貌。能不加以注意嗎？」〔如此是一山而兼數十百山之形狀，可得不悉乎〕我稱此為山的「內在一致性」，而不使用本質一詞，因為它便只是所有這些不同形態得以同時在此受到包容，並且保持一種平等的地位：山本身只是一個變化無窮的體系；也就是說，並不是先有一個山的本質或特有性質作為其存有學支撐，然後再使它變貌為「多樣形態」。

—不是畫形似而是氣韻

希臘的模仿，實際上是產生一個真實，如同亞里士多德對我們所說的：事物「專有的形式」在自然中和物質結合，畫家把這個形式分離出來（這即是希臘人所說的*apeikazein*〔複製為形象〕），使得事物的形式因得以彰顯，並使特殊可以上升為一般——他生產了抽象及知識。透過這個簡單的形式轉移，抽出自然事物身上的形式移置到載體上，畫家突出了本質；同時他也激發了辨識的樂趣：在這個如此成功的模仿之前，我同時「驚訝」地在複本中看到原件而且也能「學習」

à mieux connaître « ce qu' » il est. Toujours la question grecque du « qu'est-ce que c'est ? » ou de la « quiddité ».

Or, à la ressemblance justifiant la beauté, la réflexion chinoise sur la peinture se trouve conduite à opposer le souffle-énergie (*qi* 氣) générant la vie des êtres et des choses : elle l'appelle « résonance » interne (*yun* 韻 dérivé de *yin*, le « son » ; on traduira d'autant mieux ainsi en pensant à Kandinsky : il faut être atteint, disait-il, « par la résonance intérieure de la forme »). Entre *résonance* et *ressemblance*, tels que les deux se découvrent parallèlement, au sein des langues européennes, par ce *re-* de l'écho ou de la duplication, l'écart se creuse en alternative : l'une est répercussion prolongée du timbre intérieur, l'autre reproduction spécifiée de traits extérieurs ; la première se creuse en vibrations innombrables, tandis que l'autre se voit tôt tarir à la surface. Car l'une (la résonance) se déploie d'elle-même en procès phénoménal, tandis que l'autre (la ressemblance) reste bornée au « faire » concerté et régi par sa visée. De l'« énergie-résonance » (*qi-yun*), la réflexion naissante a fait, en Chine, le premier principe de la peinture, non seulement au-dessus mais à part de tous les autres, ne pouvant être obtenu par adresse ou par application : « énergie-résonance : vie [engendrer]-mouvement » (*qi* 氣 *yun* 韻 *sheng* 生 *dong* 動, Xie He, Ve siècle).

- Non la présence, mais la prégnance

A propos de la peinture de Shen Zhou : « Retour en barque dans le vent et la pluie » (mais il faudrait mieux s'en tenir à ce littéral, qui ne se soumet pas à syntaxe et ne construit pas :

更佳認識它是「什麼」。希臘式的「這是什麼？」或「事物本質」問題總是出現。

然而，相對於可以給美正當性的相似，中國對繪畫的反思卻走向和它對立的氣，後者產生眾生與事物的生命：它將稱之為內在「迴響」（此「韻」字由「音」衍生而來，康丁斯基的話有助於我們對它的翻譯和理解：他說，我們必須領受「形式的內在迴響」）。在迴響（*résonance*）和相似（*ressemblance*）之間，這兩者在歐洲語言中互相發現都具有代表迴聲或複製的字首*re-*，其間距卻像是不同選項一樣地加深起來：一者是內在聲音質地的迴盪延長，另一者則是外在特徵特定的複製；前者因無限的振動而延長，後者則即早在表面乾涸。因為前者乃是在現象性過程中展布，後者則受限於協同的「操作」並受其目標指導。「能量一迴響」（氣韻）是中國畫論初生時期的第一原理，不只高於其它法則而也和它們不同群屬，因它不能由靈巧或努力獲得：「能量一迴響：生命〔產生〕—運動」（氣韻生動，第五世紀，謝赫。）。

—不是畫臨在而是畫孕含

方薰談沈周〈風雨歸舟圖〉

« Vent-pluie-retour-barque » (*feng* 風 *yu* 雨 *gui* 歸 *zhou* 舟) :
 « Son art du pinceau est libre et négligé ; il [a] fait, accueillant le vent, de nombreuses branches de saule [sous] la pluie ; plus loin un banc de sable, [et puis] une barque solitaire, [avec] vêtement et chapeau de paille : comme si cela se trouvait au milieu des flots. » Quelqu'un, pointant du doigt, me demanda : « Mais où donc est la pluie ? » Je répondis : « La pluie est là où c'est peint et aussi là où ce n'est pas peint » (Fang Xun). La pluie n'est nulle part isolable et elle est partout. Le *non*-peint n'est pas un invisible métaphysique, de l'ordre de l'irreprésentable, car il s'agit bien là d'un phénoménal : la pluie. Mais la pluie n'est pas cantonnable, isolément perceptible : elle est diffuse et disséminée, entre « il y a » et « il n'y a pas ». Que l'art du pinceau soit dit ici « libre et négligé » (« dégagé ») signifie ce refus de l'*assignable* circonscrivant chaque chose dans son lieu et son être propre : la pluie *imprègne* ce paysage.

2 – Exemple : Le Nu incarnant le beau (en Grèce) ou le Nu impossible (en Chine)

Le Nu incarne les choix grecs

Le Nu (qui n'est pas le dénudé) se dresse entre le désir de la chair et la pudeur de la nudité, les neutralisant quasiment l'un et l'autre ; or c'est à travers lui, le Nu, que les artistes européens ont exploré la possibilité du Beau. Et l'on retrouve systématiquement, à son propos, les traits caractéristiques de ce qui fait l'esthétique européenne et que je viens d'évoquer :

時說：「他的藝術是自由且粗率的：他畫隨風擺動的雨中柳條；遠處一抹沙洲，〔然後〕一條孤舟，〔上有〕衣服及草笠：仿佛就在水中。」〔石翁〈風雨歸舟圖〉筆法荒率，作迎風堤柳數條，遠沙一抹，孤舟簑笠，宛在中流。〕有人舉著手指，問我：「雨在何處？」我回答：「雨在所畫之處也在未畫之處」〔或指曰：雨在何處？僕曰：雨在畫外，又在無畫外〕。雨不在任何可以孤立出來的地方，但又到處都是。無一畫並不是一個形上的不可見，因為這裡涉及的乃是現象：雨。雨不能被限制，或孤立地感知：它是瀰漫且散布的，介於「有」與「無」之間。筆法在此的「自由及粗率」（「逸」）意謂著拒絕將各個事物圈定於其特定地方及其自身存有而成爲可固定的：雨孕含著這片風景。

2. 例證：裸體體現美（希臘）或不可能的裸體（中國）

裸體體現希臘的選擇

裸體（不是裸露）站立於肉身的慾望和裸露產生的羞恥感之間，但又接近解消兩者的作用；然而，就是透過裸體，歐洲的藝術家探索了美的可能性。關於裸體，我之前提到的，有關歐洲「美學」的各種特徵都有系統地出現：

- du modèle on fait *varier* les poses (variété mais non pas variance)
- le Nu désindividualise et abstrait une *essence* (Rodin sculptant Balzac nu ou vêtu)
- du Nu il est exigé la *ressemblance* (toute résonance intérieure, en revanche, est tarie)
- le Nu focalise de la *présence* (le nu s'extrait de toute ambiance : un Nu n'est pas « prégnant »)

Le Nu est la motion de synthèse du Beau

D'une part, le Nu incarne la *forme-idée* (*morphousthai kata to eidos*). Ainsi dans Plotin : le Nu hisse le sensible au niveau de l'Être et de l'Idéal. Un grand Nu révèle le « tout est là » de la *présence*.

D'autre part, le Nu répond à la question « parties-tout » qui est un des grands choix intellectuels grecs : diviser en parties constitutives / recomposer en une unité (analyse et synthèse). Ainsi pour les stoïciens : la *summetria* comme rapport harmonieux des parties du corps trouve son pendant dans la beauté par totalisation du corps entier, l'*integritas*.

Ainsi dit Sénèque : « Une belle femme n'est pas celle dont on vante la jambe ou le bras, c'est celle dont la beauté globale empêche qu'on arrête son admiration sur l'une des parties. »

En Chine, il y a peinture non du Nu, mais des rochers

Or on sait que, en Chine, le corps humain n'est pas intéressant à peindre parce qu'il impose une forme ; il est uniforme.

- 讓模特兒擺出各種各樣的姿勢（多樣的姿態並不是無窮的變化）
- 裸體去個體化並且能抽取出本質（羅丹雕塑巴爾扎克裸體或穿衣）
- 裸體要求的是相似（相對地，所有的內在迴響都乾涸了）
- 裸體關注的是臨在（裸體由各種氛圍中抽出：一件裸體藝術作品並不「孕育」）

裸體〔藝術〕乃是美主張的綜合

一方面，裸體體現了形式—理念（*forme-idée*）的綜合體（*morphousthai kata to eidos*）。如此，普羅丁寫下：裸體將可感的事物提昇至存有及理想的層次。一座偉大的裸像能彰顯臨在中的「完全在此」。

另一方面，裸體也回應希臘的一項重大的思想選擇，即「部分—全體」關係問題：一件事物可分解為各組成部分／重組為一個整體（分析與綜合）。如此斯多葛學派認為：身體各部分的和諧關係（*summetria*）在身體整體的美（*integritas*）之中找到它的對照。

席涅克於是說道：「一位美女並不是我們讚揚她的腿或手，而是她整體的美使我們的對她的讚嘆不能停留於某一個部分。」

在中國，繪畫不畫裸體，卻是畫岩石

我們知道，在中國人體並不是繪畫感興趣的對象，因為它強加了一個形式；它是單一形式的。

En revanche, un rocher n'a pas de forme imposée, et c'est « ce par quoi » il y a forme qu'il faut figurer.

Souvenons-nous de Su Dongpo : « Qu'il s'agisse d'hommes, d'animaux, de palais ou même d'ustensiles, ils ont tous une forme constante », aussi la moindre erreur à leur égard se voit aussitôt. En ce qui concerne, en revanche, « les montagnes, les rochers, les bambous, les ombres, les vagues ou les brouillards », il n'est pas en eux de forme constante et c'est seulement leur « cohérence interne » qui est « constante » (*chang li* 常理). La figuration humaine est pauvre, autrement dit, parce qu'imposant sa forme (à remarquer d'ailleurs que l'homme n'est pas mis à part dans cette liste de l'uni-forme) ; tandis que les montagnes, les rochers, les arbres, les brouillards et même les bambous n'imposent pas de forme : ils prennent, disponibles, toutes les formes possibles – telle est leur *variance* – et c'est alors la « cohérence » de l'énergie les configurant de tant de façons diverses qu'il faut saisir sous son pinceau.

D'autre part, les vêtements (plis de la robe, manches, ceinture...) font apparaître la circulation énergétique intérieure.

3 – Les trois partis pris de la raison classique concernant le beau

Le triangle classique

L'esthétique européenne a dressé un trépied théorique sur lequel le Beau est juché. Il suffit de relire la première page de la *Critique de la faculté de Juger* de Kant, *Kritik der Urteils-*

相對地，岩石並無特定的形式，而這是為何會有必要加以賦形的「原因」。

讓我們記得蘇東坡說過的：「人禽、宮室、器用皆有常形」，略有差錯便可看出。然而，涉及到「山石、竹林、水波、煙雲」，沒有常形、只有「常理」。換句話說，人的形象是貧乏的，因為它強加了它的形式（要注意到，人在這個有固定形式的清單中，並沒有被孤立出來）；相對地，山石、樹木、煙雲、甚至竹子並未具有特定形式：它們以虛待的方式，採取所有可能的形式——這便是它們的無窮變化——能量的理（氣理）以種種不同的方式使之成形，而畫家筆端要能加以掌握。

另一方面，衣裳（袍子的皺折、衣袖、腰帶……）也展現出內在的能量流轉。

3. 古典理性對於美選擇的三個立場

古典三角

在理論面，歐洲美學對於美樹立了三個支柱，使得美的理念可以安置其上。〔要理解這一點，〕只要重讀康德的《判斷力批判》（*Kritik der Urteilskraft*）。

raft.

Ces trois notions fondatrices du beau sont :

- la « représentation »

Comme le dit Kant : « la beauté artistique est une belle représentation d'une chose », *schöne Vorstellung*.

Mais on notera aussi que, d'une part, cette conception de la « représentation » en vient à se couper du sentiment, *Gefühl*, ce qui est certainement un point difficile de l'esthétique kantienne. D'autre part, il faut se demander pourquoi il n'y a pas de « représenter » en chinois (à l'encontre de si nombreuses traductions du chinois en langues européennes qui réintroduisent comme nécessairement cette notion de « représentation »). Il me paraît essentiel de noter que, en chinois, l'« image » (*xiang* 象) est en même temps *phénomène*.

- le « jugement »

Comme le dit déjà le grec (notion de *krisis*), il existe une faculté de juger (*Urteil*) qui « tranche » dans le domaine des beaux-arts à partir de ses propres principes. Or je ne vois pas de notion équivalente en chinois : on y rencontre plutôt la notion de *pin* 品, « classer » ; ou de *wei* 味, « savourer ».

- le « plaisir »

Le beau se reconnaît au plaisir, car c'est le plaisir qui tient lieu de prédicat au jugement du beau. Citons encore Kant, au début de la *Critique du jugement* : « Pour distinguer si quelque

這三個有關美的基本意念如下：

—「再現」

如同康德所說的：「藝術美乃是一個事物美的再現」（*schöne Vorstellung*）。

但我們也同時注意到，一方面，這個〔美作為〕「再現」的構想和〔美作為一種〕感情（*Gefühl*）是相互抵觸的，這裡的確是康德美學中的一個困難點。另一方面，我們也要問，為何在〔傳統〕中文裡沒有「再現」（相對地，許多歐洲語言在翻譯中文著作時必然會再導入「再現」這個意念）。在我看來，這裡根本上要注意的是在中文裡「象」同時是*image*（形象）也是*phénomène*（現象）。

—「判斷」

如同希臘文中*krisis*（分開、區辨）所代表的意念，存有一個作判斷（*Urteil*）的能力，它在藝術的領域裡，以其自身的原則，進行「決斷」。然而我也看不到在中文裡有相等同的意念：這其中會遭逢的意念比較是「決定等級」（品）；或是「玩味」（味）。

—「快感」

美可由快感加以辨識，因為在美的判斷中，相當於其述詞的便是快感。讓我們再度引述康德，於《判斷力批判》開頭他寫道：「要區分一個事物

chose est beau ou non, nous ne rapportons pas la représentation (*Vorstellung*) à l'objet [...], mais nous la rapportons par l'intermédiaire de l'imagination au sujet et au sentiment du plaisir ou de la peine (*Lust/Unlust*) que celui-ci éprouve. »

Or, en Chine, il s'agit moins de plaisir que d'un « épanchement » de l'esprit, *chang shen* 暢神, déjà dans Zong Bing. Dès lors il n'est pas tant question de *regard* que de *recueillement*, c'est-à-dire de disponibilité-affranchissement : plus un souci ne se fait jour ; l'esprit, en retrait du social, s'ouvre au paysage et se trouve en essor, « en allée ».

Conséquence de ces écarts

Quatre traits, là encore, si j'y vais à la hache et en me hâtant, me paraissent caractériser le destin du beau en Europe.

- D'abord ce que j'appellerai la démocratie du beau.

Citons à nouveau Kant : le jugement du beau, désintéressé, doit valoir également pour tous ; même si je vois les autres contester mon jugement du beau, je n'en exige pas moins d'eux qu'ils l'approuvent. Parce que, par la représentation, le jugement du beau met en jeu les facultés de connaissance, l'entendement et l'imagination, il peut prétendre à l'universalité, instaure une universalité des sujets.

Or, en Chine, ne s'est pas développée la notion de public : on n'y trouve ni l'*agora*, la place publique des citoyens, ni la figure de l'orateur, il n'y a pas non plus le théâtre réunissant le peuple de la cité ; mais prévaut plutôt la notion de *zhi yin* 知音,

是否是美的，我們不依據其再現（*Vorstellung*），而是依據主體透過意想能力中介是否感受到快樂或痛苦（*Lust/Unlust*）。」

然而，在中國，所涉及比較不是快感，而是如同宗炳已說過的，精神的「流暢」（暢神）。於是這時涉及的不是觀看（*regard*）而是內省（*recueillement*），也就是說虛待一解放的境界：不再有任何憂慮顯現，精神因為後撤於社會，向山水敞開，處在一種靈動「神往」的境界。

這些間距的後果

如果我快速地只是提綱契領地說，在我看來，歐洲美的理念其宿命有四個特徵。

—首先我將稱之為美的民主性

讓我們再度引用康德吧：美的判斷是無利害關心的，它應該對所有的人都有效；即使我看到其他人對我的審美判斷保持異議，我仍然以同樣的程度要求他們同意我的判斷。這是因為，透過再現，美的判斷使得心智能力中的理解力和意想能力彼此互動，於是它能宣稱具有普遍性，建立起一個主體的普世性。

然而，在中國，並沒有發展出公眾這樣的意念：我們在其中找不到公民聚集的廣場（*agora*），也找不到演說者的形象，也沒有聚集城市民眾的劇場；在其中占優勢的意念是知音，

évoquant celui qui, toujours singulier, « connaît » ou apprécie « le son » produit par l'autre, devenant son « hôte », dans son intimité, à l'unisson (ainsi dans le chapitre 知音 du *Wenxin diaolong*)

- L'effroi du beau

Déjà chez Plotin, le beau devient sensible dès le premier « jet » et atteint comme un trait, *bolé*, qui réjouit et effraie dans le même instant (notion de *thambos*). Or, en Chine, est plutôt valorisée la « fadeur » : celle-ci n'attire pas, mais se révèle peu à peu « inépuisable » (ainsi *Laozi*, 35). A propos de Gu Kaizhi, il est dit déjà : « Ses peintures sont comme des vers à soie au printemps dévidant leur fil : au début, cela paraît très plat et facile et, du point de vue de la ressemblance, parfois même il y a des fautes ; mais, à les considérer plus finement, les Six principes de la peinture y sont au complet – on ne peut caractériser cela avec des mots ».

Ou bien dit encore Fang Xun : « Il y a des peintures qui, au premier regard, sont plates et fades ; mais, à les considérer longtemps, elles rayonnent de spirituel : ce sont elles qui sont de premier ordre ». « Il y en a, en revanche, qui, quand le regard tombe sur elles, semblent réussies ; mais, si le regard se porte à nouveau dessus, elles n'ont plus d'intérêt ». Wu Daozi vit ainsi une peinture de Zhang Sengyou : « il la considéra deux fois et, la troisième, se coucha à côté et ne la quitta plus ». Que la peinture se prête à ce déploiement qui garde toujours en réserve – en retrait – et n'en finisse pas d'être « savourée », au

而這總是令人想起一位單獨的個人，他「識得」或「欣賞」另一人所生產的「聲音」，成為他的「賓客」，進入他的親密世界，建立和諧的關係（比如《文心雕龍》「知音篇」）。

一美作為恐懼戰慄的感覺

普羅丁已經有這種說法，即美是第一「眼」便令人有感受，像是標槍或箭一樣地投射（bolé）過來，使人同時感到愉悅和恐懼戰慄（*thambos*的意念為兩者的結合）。然而在中國，平淡受到正面的評價：後者不吸引人，而是一點點地顯現，卻是「無窮無盡」（比如《老子》第三十五章）。關於顧愷之曾有這樣的評語：「他的畫像是春天蠶吐出蠶絲，一開始看來有點平凡容易，而且，就相似性而言，有時還會有缺失；然而，更仔細地審視之後，六法在其中都具備了——無法以文字語言形容之。」（顧愷之畫如春蠶吐絲，初見其平易，且形似時或有失，細視之，六法兼備，有不以語言文字形容者。）

或者又如方薰所說的：「有些畫初見很平易；但長時間審視之後，發出精神的光明：這是最上等的」〔畫有初見平淡，久視神明者為上乘〕。「相對地，也有些畫，第一眼似是成功的，但再看之時，則沒有興味」〔有入眼似佳，轉視無意者〕。如此，吳道子看到一幅張僧繇的畫：「他審視它兩次，第三次時，他在其旁臥下，不再離開它。」（吳生觀僧繇畫，諦視之再，乃三宿不去）

當繪畫能如此進行，總是有其含蓄——後撤——的展布，則可不斷地玩味，而

lieu de frapper « d'un coup » par sa beauté (mais aussi de figer le sensible), sera cela même qui la tient « en vie ».

- Le Beau mort

Dans la peinture chinoise, la qualité première est, en effet, qu'il y ait de l'animation et de la « vie », celle-ci pensée comme déploiement et processus, promus par la polarité qui tend le monde, 天地. Par contraste, dans la peinture européenne classique, la « vie » est beaucoup plus conçue comme aspect, par ressemblance – voir ce qu'en dit Vasari à propos de la Joconde : « ses yeux limpides avaient l'éclat de la vie » ; « le nez, aux ravissantes narines roses et délicates, était la vie même »...

Surtout la peinture européenne s'est heurtée à cette difficulté : l'impossibilité de représenter le « spirituel ». Tel est le problème auquel le beau finalement est confronté : le beau est résultatif et terminal au sein du visible ; il *ne s'approfondit pas* du visible à l'invisible. Il intègre, totalise, harmonise, mais *ne prête pas à dépassement*. Il arrête et par suite éternise, au lieu d'appeler un développement à venir – celui-là même que la peinture chinoise a promu comme étant la « vie ». Ou bien, pour dépasser le « beau » visible, il faut alors basculer dans le symbolique et l'interpréter analogiquement sur un plan idéal, mais pour cela quitter le sensible (passer à l'intelligible de l'Idée). C'est pourquoi le beau « frappe », « effraie », saisit et ravit dans l'instant, mais ne donne pas lieu à la savouration qui, du « plat et fade », conduit, par un procès continu, à la « saveur d'au-delà la saveur » (*wei wai wei* 味外味).

不是「一次性」地以其美使人震驚（但也固定其感受），畫是因爲如此而保持「生動」。

—死去的美

在中國繪畫中，首要的品質便是「生動」，而那被設想爲一種展布及過程，受到天地這撐開世界的兩極所推展。對照之下，歐洲古典繪畫裡，「生命」大多被視爲一個面向，並由相似性來思考——比如瓦沙利對蒙娜莉莎所說的：「她清澈的眼睛裡有生命的光輝」；「鼻子的部分帶有粉紅色曼妙的鼻孔，像是活生生的一樣」……

歐洲繪畫尤其遭遇下面的難題：再現「精神」的不可能性。這便是美最終得面對的問題：美是種結果，並且處於視覺過程的最終階段；它不能由可見的領域深化而至不可見的領域。它整合、全體化、和諧化但不進行超越。它會停頓，接著永恆不變，而不是呼喚一個未來的變化——而後者卻被中國繪畫提昇至「生命」的境地。不然的話，如要超越可以看見的「美」，便需要轉向象徵，並且以類比的方式在理念層面加以詮釋，但代價是脫離可感的世界（過渡到理念的可理解世界）。這是爲何美「令人震驚」，「引發恐懼戰慄」，在當下時刻令人全神貫注及狂喜，但不能是個玩味的對象，後者是透過持續的過程，由味道走向「味外味」。

- Le Beau culte

Déjà, dans Plotin, le Beau est étranger au monde. Car le Beau est idéal, il est de « Là-bas ». Or, en Chine, je ne vois pas un tel statut d'*idéal* sur lequel le « beau » puisse être juché, à part du monde. Il est vrai que l'Europe n'a cessé de vouloir laïciser ses Dieux. Mais, une fois que « Dieu est mort », reste encore le beau comme ultime figure de la transcendance. Souvenons-nous de la formule célèbre : « Seul le beau peut sauver le monde ».

4 – Sortir du beau ?

Sortir de l'hégémonie du beau exige cependant rien de moins qu'une critique en règle de la Raison classique dont le beau dépend de façons conjointes. Ces trois côtés font triangle sur le trépied duquel le beau est juché – « piédestal » du beau, l'ai-je dénommé.

Critique de la *représentation* d'abord dont le procès commence avec Hegel lui reprochant d'échouer à saisir la détermination infinie – on pourrait aussi le poursuivre à partir de ce que nous apprennent son non-avènement et donc aussi sa non-nécessité dans la pensée chinoise : la représentation n'est pas simplement soupçonnée de facticité pour son caractère trop avantageusement abstrait, isolant, et substitutif ; mais il faudra également y dénoncer la distance-maîtrise – sécuritaire – qu'elle croit pouvoir maintenir vis-à-vis de ce qui, dans son surgissement, ne se laisse pas si commodément ranger dans ce

—受崇拜的美

在普羅丁的思想中，美已經是和此世界相陌生的事物。因為美是理想的，它屬於「彼岸」。然而，在中國，我看不到這樣一種可以讓「美」棲息其上的理想地位。歐洲的確不斷想要將諸神世俗化。一旦「上帝死了」，就只留下美作為最後的超越形象。我們回想起那著名的說法：「只有美能拯救世界。」

4. 脫離美？

要脫離美的霸權主宰需要的卻是對古典理性進行一場正規批判，因為美以和此一理性相連結的方式依賴於它。美建立於其上的三角形就像是三足鼎立一樣，形成美的基座，而我已經說出了它們的名字。

首先是再現的批判，這個程序由黑格爾開始，他批評再現無法掌握無限的決定——我們也可繼續此一批判，並由我們對它的無——未來的瞭解開始，因而也就是它在中國思想中的無必要性：再現不只因為它過度具有抽象、孤立及替代的性格而被懷疑有不自然的成分；需要受到揭發的也是它所具有一種（給人安全感的）距離——掌控特性——它自以為可以將出現者保持在一種面對面的關係，然而那卻是不容

présent d'un simple « posé devant » (à ce devant trop bien régi de la *Vorstellung* on préférera déjà l'exposition plus immédiate et moins cadrée de ce « là », *da* – le *Da* du *Dasein* – de la *Darstellung*). Façon, autrement dit, de revenir en amont de la scission qu'opère pour ses propres besoins la connaissance entre le sujet et l'objet et à laquelle le règne de la représentation est associé.

Rupture aussi avec le *jugement*, celui-ci requérant la figure tenue pour largement illusoire d'un sujet souverain complètement et instantanément présent à soi. De la bouche d'un ami peintre (quand j'allais voir ses tableaux) et qui vaudrait également pour la peinture chinoise : « Laissez infuser ! », façon d'emblée d'avertir que juger « c'est beau » (ou non) désormais n'aurait plus grand sens – un processus s'engage avec l'œuvre (ne fais-je d'ailleurs que la « regarder » ?) dont l'effet est à plus long terme, s'opérant quelque part à mon insu et dont peut-être même le résultat m'échappe.

Refus enfin de la *satisfaction* : à la trop facile appréciation du goût fondée sur le « plaisir » on préférera les vertus d'une *expérimentation* qui ne se dissimule plus comme simple condition, mais devient la fin déclarée de l'œuvre. Car si la satisfaction vient à manquer, ce n'est plus tant qu'il y aurait retard du public sur l'innovation de l'artiste (le « dans cinquante ans ! » de Stendhal), mais parce qu'on se défie désormais – lieu commun tournant aussi au conformisme – de cette adhésion allant jusqu'à l'aliénation et qui vient recouvrir le travail critique engagé par l'art. L'art moderne se cogne néanmoins contre

易被劃入一個簡單的「擺置於前」的現在（相對於*Vorstellung*（再現）之中受良好掌控的置於之前，人們已偏好更立即、更少框架的「那個」的暴露——「彼在」（*Dasein*）中的「彼」（*Da*）），此為*Darstellung*（展現）。換句話說，這是回溯到更上游的切割，即知識以其需要在主體和客體之間所作的切割，而再現的體制和其相連。

也要和判斷相決裂，後者要求一個完全並立即對自身現臨的主宰主體，而這大部分被視為虛構。（當我去看他的畫時）一位畫家朋友對我說：「讓你自己沉浸其中吧！」這句話對中國繪畫也行得通，而且這樣的說法明顯乃是在警告下一個「這好美」（或不美）的判斷由現在開始沒什麼意義了——這是個介入作品過程（我是不是只是在「看」它？），其效應會在更長時間之後顯現，在某個我所不知之處作用，甚至其結果都無法為我所掌握。

最後拒絕滿足：相對於建立於「快感」之上過度容易的品味欣賞，人們更喜愛實驗，其好處是不再將自身隱藏為一個簡單的條件，而是成為作品明白宣示的目的。原因在於，如果沒有滿足，倒不見得是觀眾落後於藝術家的創新（斯湯達爾所謂的「五十年後」），而是因為人們開始懷疑這種轉變成異化的跟隨——由老生常談轉變成跟隨主流意見，而它把藝術所進行的批判工作再度覆蓋起來。然而，公開宣稱拒絕任何奉承接納，也使現代藝術面臨

ce refus déclaré de toute complaisance, car jusqu'à quel point peut-il renoncer à produire de la satisfaction ? Ou quelle autre « satisfaction » viserait encore l'art, complexe et même contradictoire, étant entendu qu'elle n'est plus ce « plaisir » devant le beau ?

Remontons encore d'un pas dans ces conditions du beau. Le renoncement au beau, du point de vue de la production, touche à la base sur laquelle le beau est assis et a si longtemps trôné : la *forme*. Car peut-il exister du « beau » sans la « forme » ? Ou le délaissement de la forme élaborée ne signe-t-il pas du même coup l'abandon du beau ? Du moins si l'on n'entend plus seulement celle-ci comme figure, *Gestalt*, mais aussi, plus essentiellement, au sens kantien d'unification du divers par l'imagination s'accordant pour cela avec l'entendement : accord trop finaliste par conséquent. C'est le *processus* désormais qui remplace ce formel-final.

Conséquences : le beau, refoulé de l'art, se reporte aujourd'hui sur le design qui à la fois vise sans complexe à la satisfaction, et même à la satisfaction intéressée (l'existence même de l'objet ne m'est plus indifférente puisque je vis avec lui, en fais mon décor et mon usage), et honore ouvertement la forme ; et aussi l'art, découplé enfin d'avec le beau – fin du « bel art » – et restant désormais le seul terme pertinent, se referme en pré-carré où tout redevient possible. Je ne cultive plus le beau mais je suis « artiste ». L'art aujourd'hui n'est plus réaliste, mais nominaliste, au sens où il n'existe plus désormais que selon le concept qui le reconnaît (Duchamp, avec son bidet,

困境，因為它可以拒絕產生滿足到什麼地步呢？或者說，藝術想望的是什麼樣不同的「滿足」，複雜的甚至矛盾的，既然那已不是在美之前感受到的「快感」？

對於這些美的條件，讓我們於其上游更上溯一步。放棄美，以生產的角度而言，便會觸及美安置其上的基座，而且那是它如此長期的王座：形式。這是因為，有可能存在沒有「形式」的「美」嗎？或者說，把精研的形式棄置一旁，不也同時簽署了美的放棄書嗎？至少，當我們不再只把形式當作形象（*Gestalt*），而是更根本地，以康德所提的形式意義來理解它，即以意想能力將多樣統合為一，並且和理解力相和諧：這和諧因而是太過於具目的性。從此之後，過程取代了形式一目的之連結。

後果：美在藝術中受到壓抑，今天它轉進設計之中，後者對把滿足作為目的並無情結，那甚至是有利害關心的滿足（事物的存在本身對我不是無關緊要的，因為我和它一起生活，將它當作佈景及作日常使用），並且公開地尊崇形式；而藝術這邊呢，終於和美脫離——「美藝」的終結——藝術自身成為唯一適切的詞語，自我封閉於其保留領域中，雖然其中一切又再變得可能。我不再投入美但我是「藝術家」。今天的藝術不是實在論者，而是唯名論者，因為藝術只依其觀念而存在，並由觀念加以肯認（杜象的小便斗

défait le beau mais confirme ce *nominal* de l'art).

En outre, par ce pas que prend le processus sur la forme, l'accent n'est plus mis sur l'œuvre achevée mais sur le *travail*. La forme est le fini, le lissé, le mort, c'est pourquoi d'elle-même elle se condamne. Aussi revenir en amont d'elle, ce n'est pas tant valoriser l'esquisse qu'affirmer que l'important, et même comme tel autosuffisant, est le *chantier* : ce stade (à ne pas dépasser) où subsistent les tensions non intégrées, où s'exposent les incohérences, où le beau n'a pas encore commis ce dégât d'enfouir la turbulence de la vie sous l'harmonie.

D'un point de vue historique et notionnel, il y a là au moins trois temps et trois termes qui ont ponctué cette mise en pièces et *sortie du beau*. Mise à mort jubilatoire tout autant que libératoire, d'ailleurs, comme chaque fois qu'on détrône une souveraineté qu'on croyait intouchable, mais dont l'exécution est également nécessaire pour que s'autolégitime la Rupture faisant la modernité.

D'abord le beau se scinde en deux et le *sublime* en est détaché (au XVIIIe siècle). Or il n'y a pas là seulement réduction de pertinence et mise en concurrence entre eux. Car le sublime, débordant le beau, fait découvrir qu'il ne repose plus dans l'objet présenté, qui n'est plus que support et qu'occasion ; mais que tout se passe dorénavant, le concernant, dans la seule réaction et prise de conscience du sujet. Par suite, qu'au lieu de relever de la forme, le sublime procède plutôt de l'informe ; ou encore, en termes kantien, que, au lieu de véhiculer l'idée d'une finalité naturelle, il suscite plutôt celle d'un chaos dans la

將美還原到原始狀態，但肯定了藝術的命名性。）

更進一步，由於過程優先於形式，重點便不再放在完成的作品，而是放在工作。形式是完成的、光滑的、死的，這是為何它的罪責來自自身。回溯形式的上游，並不見得是增加草圖的價值，而是肯定工地的重要性，甚至它的自我充足：在這階段裡仍存有未受整合的張力、不一致之處也暴露出來，但美也尚未製造災難，以和諧來掩埋生命的亂流。

由歷史和意念的角度來看，有三個階段和三個要語為美之脫離下了標點。這項處決是歡騰的，也是解放的，就好像每次人們將一位原先大家以為無法觸及的君主拉下王位一樣，其處置同樣也是必要的，因為這才能使得產生現代性的「斷裂」得以自我取得合地位。

首先美一分為二，崇高（於十八世紀）由其中分離而出。然而其中不是只有適切性的限縮和兩者之間的競爭。因為崇高使人發現，它不再由呈現於眼前的對象支撐，因為那只是其載體或機緣；由和它相關時開始，一切都只發生於主體的反應和意識把握。結果，崇高與其說來自形式，不如說來自去形式；或者，依康德說法，與其說它傳遞一個自然目的性的理念，不如說它引發的更是自然中存有渾沌

nature ; que au lieu de produire un état harmonieux (entre imagination et entendement), il provoque plutôt un état de violence entre les facultés (imagination et raison) ; et que la satisfaction qu'il procure par conséquent est aussi négative, faite à la fois, comme on sait, de peine et de plaisir, d'inhibition et d'effusion, de répulsion et d'attraction.

Vient ensuite le *laid* (consacré par le romantisme). S'y découvre que le brut mais aussi le difforme et la dissonance ne sont pas seulement nécessaires pour faire ressortir le beau ou même entrer en rapport dialectique avec lui ; mais que ce laid fait prévaloir à juste titre la tension sur l'équilibre ; ou le dynamique sur l'harmonique ; ou le heurt, la violence, la résistance sur la réconciliation. Bref, seul le laid ne peut être soupçonné de complaisance et d'apprêt. Seul, il peut se vanter d'échapper aux codifications et soumissions, et même il les défie : le laid, choisi, fait éclater les critères établis. Sa vertu de rebelle l'authentifie ; elle en fait le ressort caché vis-à-vis de quoi le beau n'apparaît plus que réactif et résultatif. Non seulement le beau s'y réveille de sa somnolence mais, par ce renversement des valeurs, il n'apparaît plus lui-même que le négatif second, pelliculaire, de ce grand Négatif, plus productif, à l'ombre duquel il a si ingénument prospéré.

Le laid, par son rejet du conforme et de l'assagi, par les forces obscures qu'il laisse ainsi paraître, a déjà à voir avec la spiritualisation. Son démonisme est dynamisme ; y sourd le *spirituel* qui sort enfin de son vague en se mesurant au beau (que ce soit déjà par Hegel ou Kandinsky). Car le spirituel

的理念；不但沒有產生一個（介於意想能力和理解力之間的）和諧狀態，它更是激發了各心智能力間的暴力狀態（介於意想能力與理性）；因而，它所產生的滿足也是負面的，如我們所知，同時由痛苦和快樂、禁制和疏發、拒斥和吸引構成。

接下來出現的是醜（浪漫主義肯定了它的位置）。由其中發現粗糙、扭曲變形和不和諧不只在脫離美是必要的，甚至可以進入和美之間的一種辯證關係；而且，這樣的醜正確地使得張力優先於平衡；或說動態優先於和諧；或說衝突、暴力、抵抗優先於和解。簡言之，只有醜才不會有奉承或做作的嫌疑。只有它能宣稱自己脫離編碼和臣服，甚至和它們抗衡：刻意選擇的醜會使得既成標準煙飛灰滅。它所具有反叛性格給予它真誠性；它成爲一種隱藏的動力，美相對於它顯得只是反應及結果。不只美因醜而由沉睡中醒來，而且經由此一價值反轉，它顯得只是一個第二次度的、表層的負面項，只是在一個更巨大的、更具生產性的負面項的陰影中聰明地滋長。

醜因爲拒斥順從主流規範和成熟穩重，並且使得幽暗力量得以出現，已經和精神化有所關連。它的惡魔主義乃是深具能量和動勢；精神和他深刻連結，並由其模糊之中脫出，得以和美相比較（不論是黑格爾已作的或經由康丁斯基）。原因在於，精神

se démarque d'avec le beau beaucoup mieux qu'avec ses opposants ordinaires, le terrestre et le matériel, le rendant suspect d'idéalisme. Le beau le révèle par incompatibilité : un Nu est beau, ne peut être que beau ; il ne sera jamais « spirituel » (en fonction de ces arguments précédents : la forme, l'extrême de la visibilité, le « tout est là » de la présence, etc.) Pour que s'exprime du spirituel, il faut que le corps soit vêtu, c'est-à-dire qu'un retrait soit aménagé, une intimité préservée, que du caché subsiste et que de l'intentionnalité s'en dégage. Le Nu est anti-spirituel, car le spirituel appelle le triomphe de l'infini sur le fini, du dépassement sur la limitation et circonscription de la forme, du développement d'un itinéraire sur l'instant de l'effroi-plaisir, etc. Le test est simple : il suffit de déformer tant soit peu la forme à quoi tient la beauté, de l'étirer par exemple, pour accéder au spirituel (du Greco à Cézanne ou Giacometti) La Chine, quant à elle, et c'est sans doute par où les deux traditions se rejoignent ou du moins se font signe, s'est d'autant mieux prêtée au déploiement du spirituel qu'elle ne s'est guère arrêtée au beau.

Dans cette mise à mort du beau, c'est l'Art qui triomphe et s'affirme – ce qui apparaît déjà chez Hegel en dépit du « beau idéal » : affranchi de cette tutelle de l'idéal, sans plus de finalité imposée, l'art peut tenter désormais ce qu'il veut et tout effectivement deviendrait possible. Ou peut-être est-ce justement dans ce « tout possible » qu'il se défait à son tour, emporté dans la mort de ce dont il a triomphé. Car il est clair que, coupant avec le beau, l'art a rompu du même coup son grand ac-

和美相區分時更彰顯其特質，遠勝於其一般的對立面，如俗世或物質，後者反而使其帶有理想主義色彩。美因為不能和它相容而將其揭露：一件裸體藝術作品是美的，只能是美的；但它永遠不會是「精神性的」（因為之前提過的這些論點：形式、極端的可見性、臨在中的「都在這裡」等）。要表達精神，身體必須要穿衣，也就是要能經營出後撤、受保留的無限，因而隱藏處仍然存留，意向性因而可由其中展露。裸體是反精神的，因為精神呼喚無限對有限的勝利、超越對界限及形式輪廓的勝利、發展過程對恐懼—快樂之瞬間的勝利等。測試是簡單的：只須把美所依憑的形式稍作扭曲形變，比如說把它拉長，便能達致精神面（由葛雷柯到塞尚或賈克梅蒂）。至於中國呢，無疑是在此處兩個傳統相匯集或至少相互引喚，而且因為它並不停留於美的問題就更適合精神的展布。

在美的處死中，勝利的及自我肯定的是藝術——這在黑格爾思想中已出現了，雖然那其中仍存有「理想美」：由理想的引導中解放，不再有外加的目的性以後，藝術從此可以嘗試其所意願的，而一切實際上變得可能。然而也許就在這「一切都可能」中，藝術自身也解體了，受它所戰勝者之死的洪流捲去。因為明白地可以看出，藝術和美切割的同時，它也和它與自然間的偉大配對

couplement avec la nature. Il l'a hautement voulu, mais de cette fracture comment se remet-il ? Car si, depuis les Grecs, l'un s'est conçu par opposition à l'autre, formant une alternative : le devenir naturel ou le faire humain (*phusis/techne*), l'un ne s'est aussi conçu que sur le modèle de l'autre : l'art, comme on sait, « imitant la nature », mais la nature se concevant également (Aristote en est le théoricien) à l'image de l'artisan – elle veut, prévoit, se donne des fins (encore chez Kant). Appartenant à l'un comme à l'autre domaine, le beau faisait pont entre eux. Leur rivalité de surface (l'art devrait-il se limiter à la « belle nature » ?) reposait sur une entente tacite dont on a encore du mal, je crois, à mesurer ce qu'elle avait de rassurant ; et combien cette dissociation de l'art d'avec la nature, poussant à bout l'expérience de son autonomie, à quoi entraîne aussi l'abandon du beau, rejette effectivement ce faire humain, sans plus de rampe à quoi se tenir, dans une aventure inouïe dont le caractère fascinant, vertigineux, n'a d'égal que la solitude affrontée.

Vis-à-vis de quoi la tradition chinoise offre un point de comparaison utile car, n'ayant pas opposé l'art à la nature, elle n'a conçu distinctement ni l'un ni l'autre. Y-a-t-il même, à proprement parler, une notion de « nature » en Chine, puisque tout y dit la nature ? Le « Ciel » y dit la nature comme renouvellement régulé du monde et Fonds sans fond du procès des choses ; mais aussi « Ciel et Terre », s'accouplant et formant la grande polarité ; mais aussi l'avènement spontané (*ziran* 自然 : « de soi-même ainsi ») ; mais aussi la « voie », *dao*, etc. Aussi, alors que les pratiques artistiques connaissent en Chine un tel

絕裂。它的確非常希望如此，但由這絕裂中要如何復原？因為由古希臘以來，如果說兩者是以相互對立的方式來構思，並形成相斥的選項：自然的流變或人的製作（*phusis / techne*），這兩者也是以對方作為模型來構想自身：我們知道，藝術「模仿自然」，但自然也是以工匠的形象來構想（亞里士多德是其理論家）——它有意志、能預見、並且給自己目的（康德也是如此談）。兩者間的敵對是表面的（藝術是否要自限於「美麗的自然」？），構築在一個默契之上，但關於此一默契，我想我們尚不夠瞭解它是如何給人安全感的；而且，這個藝術和自然的分離，使得藝術的自主性達到極致，也促使美受到放棄，實際上也拒斥了人的製作，而它不再有扶手來支持自身，使其進入了一個從未受經歷的冒險遊歷，其令人著迷暈眩的性格，只有其所面對的孤獨可以相比。

相對於此，中國的傳統提供了一個有用的參照點，因為它沒有把藝術和自然對立，便也沒有以相互區分的方式來思考兩者。甚至，中國是否真有「自然」這意念呢，既然在其中所有一切都在訴說自然？「天」說明自然作為世界有規律的更新及事物演變無盡的底蘊；而天地也是結合成對，形成巨大的兩極；還有自發的來臨（自然：「自然而然」）；還有「道」等。而另一方面，藝術的實踐在中國如此

essor, une notion propre de l'Art, en vis-à-vis, s'y est-elle peu développée (*yi* 藝 n'apparaît encore qu'incidemment chez Fang Xun, au XVIIIe siècle) ; elle est, elle aussi, un emprunt fait aux catégorisations occidentales, à la fin du XIXe. siècle. Car que disait-on du peintre chinois ? Qu'il « participe » au grand procès de « création-transformation » des choses (*can yu zao-hua* 參與造化), c'est à-dire que le procès de la peinture, non pas « imite » (ce dont elle ferait son objet), mais est du même ordre que tout l'avènement du monde. C'est pourquoi, sait-on déjà, l'« image » est en même temps « phénomène » (même terme de *xiang* 象), le jeu interne des polarités les faisant *vivre* l'une tout autant que l'autre, et qu'une théorie de la représentation, entre eux, n'y trouve pas à se développer ; et qu'il n'est pas besoin d'isoler et de promouvoir le « beau » pour les tenir associés.

5 – Rendre le beau à son étrangeté

Un tel décentrement des perspectives, *via* la Chine, me paraît ainsi salutaire, non pour chercher ailleurs quelque solution – *ailleurs* ne fournit jamais de solution, si ce n'est utopique, mais parce que peut commencer à s'y défaire cette contradiction qui se referme sinon sur nous aujourd'hui comme un étau : impossible de croire encore au beau – dernier culte aboli, mais on ne peut non plus s'en passer. Car si l'on s'en tient à cette seule histoire interne, celle du beau banni par l'art après avoir régné si souverainement sur lui, mais menaçant aussi d'entraîner celui-ci dans sa chute, la situation s'avère désor-

發達，反而一個藝術本身是什麼，可以放在面前對看的意念並未受到發展（在十八世紀方薰的論述中，「藝」這個字眼也只是偶然出現）；藝術的意念本身也是十九世紀末期向西方借用來的範疇。那麼中國的畫家如何自我說明呢？他說他「參與」事物「創造一變化」的偉大過程（參與造化），這也就是說，繪畫的程序並不在於「模仿」（其對象），而是和世界所有的生成來臨屬於同一類的事。這是為何，如同我們已經知道的，「形象」同時也是「現象」（都使用同一個「象」字），兩極內部的互動可使兩者「生動」，而介於兩者之間的再現理論並不會受到發展；也沒有爲了要孤立「美」並提昇其地位而要使兩者相結合。

5. 回復美的特異性

透過中國，把視野進行如此的去中心化，在我看來是有益的，這倒不是到它處去尋找解決辦法——它處從來不會提供解決辦法，除非那是烏托邦式的，而是因爲由此開始可以解開一個不然便會像鐵桶一樣套住我們的矛盾：不能再相信美——這是最後一個被解除的信仰，但我們也不能不使用它。這是因爲如果我們只停駐在這段內部的歷史——即美在以如此至尊方式主宰藝術之後，被藝術逐出，但在它的隕歿中，也威脅把藝術拉下去——那麼這情境便顯得

mais bloquée. Et déjà (toujours) d'un point de vue théorique : comme le dit Adorno, « on ne peut pas plus définir le beau que renoncer au concept du beau ; c'est exactement ce qu'on appelle une antinomie ». Nous ne nous trouvons toujours pas plus avancés qu'à la fin de l'*Hippias majeur*. Car, poursuit Adorno, « si l'on ne disait pas des artefacts, sous des formes très diverses, qu'ils sont beaux, l'intérêt qu'on leur porte serait incompréhensible et aveugle ». Quelle raison aurions-nous encore, n'était le beau, de prétendre hisser notre existence au-dessus du seul domaine des fins pratiques, irrémédiablement prosaïques ? L'esthétique elle-même ne serait qu'« une description informe, historique et relativiste, de ce qui fut considéré comme beauté çà et là dans diverses sociétés et divers styles ».

Adorno voit là une « antinomie » – donc sur un plan logique – parce qu'il tient encore le beau pour une catégorie qui se retrouverait de droit d'une culture à l'autre ; qu'il croit, comme il le dit, à cette « universalité fatale du concept de beau ». Effectivement, si une telle universalité du beau pesait d'emblée sur nous, alors oui certainement elle est aujourd'hui « fatale ». Mais si l'on rendait le beau à son caractère culturellement *inventif* ? Ce qui n'est pas pour autant le relativiser, car le relativiser, c'est encore se maintenir à moindre frais sous sa dépendance, mais poser la seule question qui, ici aussi, soit radicale, celle de la condition de possibilité du « beau ». De fait, si l'on prenait la mesure des choix qui ont porté le beau en Europe et ont conduit à son hégémonie puis à sa chute, celle-ci n'étant d'ailleurs pas plus à combler qu'à compenser, n'aurait-on pas

阻塞不前了。而且，由理論角度來看，這（總）已經是如此：如阿多諾所說的：「我們不能定義什麼是美，但也不能揚棄美的概念；這正是所謂的二律背反。」來我們並不比《大西比阿斯篇》結尾前進多少。因為，阿多諾繼續說：「如果對於各種各樣人造物，我們不說它們是美的，那麼我們對它們的興趣是不可理解和盲目的。」如果不是以美為理由，那麼我們怎能宣稱我們的存在高於單純的實際目的性，然而那是無可解救的平凡？這麼一來，美學便只是「對這裡那裡各個社會各種風格中被視為是美的事物，外形不清、歷史的、相對主義的描述罷了。」

阿多諾此看到一個「二律背反」——因此是在於邏輯層面上的——這是因為他仍認為美是由一個文化到另一個文化都應該具備的範疇；因為他相信，如他所說的，「美之概念不可避免的普世性。」實際上，如果這樣的一種美的普世性明確地覆壓在我們身上，那麼它今日的確是「不可避免的」。但如果我們把美回復到它在文化上所具有的發明性呢？這並不是把它相對化，因為相對化仍只是以很少的代價，繼續保持依賴它的狀況，這是提出此處唯一也是根本的問題，即「美〔理念〕」的可能性條件。事實上，如果我們好好衡量了那些支持歐洲美之地位的選擇，它們將其引至霸權及其後的隕落，而且此一歷程不需再完成是要補償，那我們是否有可能具備

plus de prises pour se dégager de ce qui n'est devenu ainsi une ornière – le « beau idéal » – que faute d'en avoir compris tout l'implicite ? Si donc l'on rendait enfin le beau à son *étrangeté* ?

Apprendre à sortir de l'universalisme facile sans verser pour autant dans le relativisme (celui du culturalisme) qui, n'en étant que l'envers, n'y change rien catégoriellement, mais nous maintient à l'ombre de lui et dans son confort, me paraît effectivement la tâche à venir. Comprendre ainsi que le beau comme catégorie de pensée ne va pas de soi : qu'il tient à cette possibilité qu'a développée plus particulièrement une langue (ou « famille » de langue : de « beau » tirer « le beau ») ; à la structuration conceptuelle qu'a promue localement la philosophie liant son destin à l'inquisition de la science ; à la fonction de médiation et de réconciliation qu'ont rendu nécessaire le parti pris dualiste et sa séparation dramatique d'avec le monde ; ou encore au privilège accordé à la forme déterminante, au rapport parties-tout, à l'un et au distinct, à la composition plus qu'à la corrélation, etc – tous choix européens. Le « beau » nomme ce point de jonction-contradiction de l'Être et de l'apparaître, de la transcendance et de l'immédiat de la sensation, qui en fait le point de fixation névralgique de la pensée européenne. Il est de l'absolu capturé dans les rets du visible, ne cesse de nous dire la métaphysique, à quoi tient sa force – unique – d'énigme et de fascination. Mais n'était-il pas « grec » de cultiver l'énigme ? En découvrant en regard que la Chine a pensé « les montagnes et les eaux » 山水 se déployant selon le seul jeu de leurs polarités, ou que la peinture ou la littérature y ont pu être

脫離此一思想既定軌跡——理想美——的可掌握點，因之前的使我們思想深陷的原因是我們並沒有完全理解其所有內含預設？所以，如果我們把美的特異性回復了？

在我看來，未來的工作是學習如何脫離容易獲致的普世主義，但又不落入（文化主義的）相對論，因為後者不過是前者的反面，並不改變範疇，但卻會使我們維持在其陰影和舒適之下。如此，要瞭解的是，美作為一個思想範疇並不是自然而然的：它的可能性來自於一種語言特別發展出來的可能性（或一個語「系」：由〔作為形容詞的〕「美」之中提煉出（作為理念的）「美」）；也來自於概念性結構於特定地區提昇了哲學的地位，並使它的命運和科學的獲取相連繫；也來自於〔美的〕中介及和解地位，而這是因為二元對立的立場選擇而成為必要的，也因為如此所造成的和世界的分離；也來自對具決定性的形式、部分—全體關係、統一、明確所賦予的重要地位，而這還包括偏好構成甚於關聯等——所有歐洲的選擇。「美」命名了存有與外表、超越與感官的立即性之間的結合—矛盾點，而這成為歐洲思想觸痛神經的固置點。它是可見世界中被網獲的絕對，不停地對我們訴說形上學，它——獨具的——謎樣和迷人力量由此而來。然而，熱愛謎題不正是「希臘」的特徵嗎？對照之下，會發現到中國曾經只以兩極性互動展布思考「山水」，或是繪畫及文學在此曾以一整群多樣的特質受到

appréciées et classées à partir d'un éventail de qualifications qui se répondent corrélativement, elles aussi, sans qu'aucune ne les recouvre et ne les monopolise, ne leur serve de clef de voûte et de finalité (n'en soit le *telos*), on sortira du coup le beau de cette fausse évidence conceptuelle dans laquelle il s'est figé ; qui se retourne finalement contre lui et nous laisse quelque peu désespérés.

Du concept de beau est née une instrumentalité remarquable en même temps qu'il a construit lui-même son aporie – depuis ses débuts sur un plan théorique (le beau indéfinissable) ; et, dans le contemporain, également sur un plan pratique (ce plan du « que faire ? » torturé de l'art) : on ne peut plus croire en lui ni s'en passer. Le « beau » est commode, certes, mais au point que son opérativité même nous a rendus paresseux, en tout cas oublieux. Car je m'étonne qu'on n'ait pas plus eu souci de mener une enquête généalogique à son égard comme l'a fait Nietzsche à propos du bien : non pas sur les différents critères ou conceptions du beau, qui déjà l'admettent, mais sur ce qui a servi de socle à la prééminence, ou même protubérance, de ce concept. C'est-à-dire, en bref, que je m'étonne qu'un biologiste puisse faire encore aujourd'hui exactement comme il y a vingt-cinq siècles (Jean-Pierre Changeux) : constater que le beau est indéfinissable et, après avoir fait sa tournée, une fois encore, dans le périmètre de nos notions (de *mimesis*, de perception ou de représentation, etc.), ranger sous la seule étiquette du « beau », comme s'il s'y trouvait un appui sûr et même indubitable, les tests d'activation cérébrale auxquels se livre la toute jeune

欣賞和分級，而這些特質關連映照，但並沒有任何一個能覆蓋所有其他，成爲其專制者、拱心石或目的（並不成爲其 *telos*），這時，我們也使得美脫出這種虛僞的概念自明性，而它在其中僵化已久；後來這種自明性還會反轉過來反對它自身，也使我們有點無所適從。

自美的概念中產生一個可觀的工具性，但也導致它自身的悖論：在理論層面自從其開端便如此（美是無法定義的）；在實踐層面則出現於當代藝術之中（「要作什麼呢？」這個層面在藝術中有許多掙扎）：人們不再相信它也不能擺脫它。「美」是方便的，的確如此，但它的可操作性卻曾使得我們懶惰，或至少變得健忘。因爲我覺得驚訝的是，爲何人們沒有對美進行類似尼采對善所作的系譜學調查：倒不是調查美的各種標準或設想方式，因爲它們已先承認其存在，而是使它成爲突出，甚至特別突出概念的基座。簡言之，換句話說，我很驚訝今天一位生物學家（尚·皮耶·尚傑）還可以像二十五個世紀前一樣，觀察到美是無法定義的，而在將我們各種相關意念又再看過一遍後（模仿、感知或再現等），卻以毫無疑義的方式，將年輕的「

« neuro-esthétique ». Comme si existait effectivement le « beau en soi ». Inébranlable platonisme...

Or je ne veux pas plus mettre en cause toute valeur conceptuelle du beau (il suffit d'en reconnaître la pertinence limitée et les présupposés) que céder à son plat devenir comme étiquette. Si le beau lui-même n'est plus tenu pour une idée originale, inventive et risquée, le monde à venir à coup sûr sera ennuyeux. Danger d'autant plus grand qu'il est insidieux et que paradoxalement, alors même que l'art se défie aujourd'hui du beau, cette « catégorie » du beau – la mondialisation théorique s'étant faite à partir de l'Occident – a fini de se répandre sur toute la planète. Y-a-t-il encore un endroit au monde où l'on n'ait pas appris à dire : « le beau » ? Ou à devoir juger prédicativement en disant : « c'est beau » ? L'ironie de l'Histoire est que, au moment précis où elle s'est mise à implorer, la catégorie du beau a fini d'uniformément s'imposer. Il est manifeste aujourd'hui que Chinois ou Japonais l'utilisent désormais comme les Européens, sans plus s'interroger à son sujet, et rangent allègement sous elle leur expérience « esthétique », ce dernier terme se traduisant lui-même par « étude de beau » 美學. Or, qu'en résulte-t-il ? Ils n'ont de cesse ensuite – juste revers – de vouloir exposer quelle est l'originalité de leur propre tradition « esthétique ». Voire, ils se montrent réticents à l'idée que des étrangers, n'ayant pas grandi et vécu dans leur ambiance culturelle, puissent y accéder. Je demande : ce soupçon à l'égard de la capacité à pouvoir communiquer leurs propres conceptions en ce domaine n'est-il pas la conséquence en retour de ce

腦神經美學」對腦部的活動測試都放在「美」這個標籤之下。彷彿實際存在著「在己之美」。無可動搖的柏拉圖主義……

然而我並不是要全盤質疑美在概念層面上的所有價值（只要承認它的適合性有其限度，並且它有其預設），這樣是向它作為一個標籤的演變讓步。如果美不再被當作一個原創的、有發明性且有其風險的理念，未來的世界必然是沉悶無聊的。更大的危險是它變成潛伏狀態，而且吊詭地，當藝術今日懷疑美，這個美的「範疇」——理論的全球化由西方開始——卻傳布到全世界。世界上還有一個地方人們沒有學會說「〔作為理念的〕美」？或是以謂詞判斷的形式說：「這是美的？」歷史的反諷是，當美開始內爆時，美的範疇終於受到一致的接受。在今日，很明顯地，中國人或日本人從此就像歐洲人一樣地運用它，但並沒更進一步探討，輕鬆地把他們的「美感」經驗放置在這個詞語之下，並且對後者使用「美學」這個字眼。然而，結果是什麼呢？他們不斷地——這正好是其反面——想要展現其自身的「美學」傳統的原創性。甚至，對於未曾於其文化氛圍成長或生活的外國人，有能力領會這些傳統，他們對此想法表示出保留的態度。我想提問：對於能否在此一領域溝通其想法的質疑，不正是他們進行借用的一種反控，

qu'ils ont fait un emprunt, non critique et même non analysé, de ce terme devenu monopolisant – le beau ? Après s'y être confiés naïvement, ils s'en défient abusivement. Aussi celui-ci les sépare-t-il de leur propre passé au lieu de le leur rendre plus lisible ; plutôt que de favoriser l'échange entre cultures, il renvoie dans l'ineffable leur pratique artistique et fait écran au partage.

On a si longtemps encensé le beau en Europe parce que, raison qui nous est somme toute particulière, il ne nous restait plus d'autre culte possible après la mort des dieux. Puis on a annoncé la mort du beau. Mais de ce cri de révolte, l'effet lui-même n'est-il pas déjà aujourd'hui tari ? Que faire d'un beau renversé mais irremplaçable ? Car mettre en pièces cette catégorie du beau, se révolter contre sa tyrannie académique et ce qu'elle a stérilisé, n'est pas pour autant sortir des présupposés qui l'ont portée. Ces implicites qui ont privilégié le beau, il est temps plutôt de les mettre au jour et de les penser ; de sonder à la fois leurs partis pris et leur fécondité ; de mesurer quelles voies le beau a ouvertes et quelles il a fermées. Bref, de songer quelle *idée aventureuse* il a été ; et pour cela, de commencer par rendre le beau à sa *localité*. Au risque sinon, n'éprouvant plus de nécessité intrinsèque au beau, d'en faire ce seul label qui n'a plus rien de conceptuel mais circule désormais partout dans le monde comme de la monnaie – degré zéro de l'échange – et rend le regard si paresseux.

Or un Nu est « beau », ne peut être que beau, requiert qu'on pense le beau pour le penser ; qu'on s'*étonne* du beau pour

因爲此一變成專制的詞語——「美〔的理念〕」，在受借用時並未受到批判或甚至分析？先是天真地依賴它，之後便過度地懷疑它。而且這理念也把他們和其自身的過去相分離，而不是使得它們變得更加可讀；與其說是助益了文化間的交流，他們將藝術實踐帶入不可言說的境地，進而成爲分享的障礙。

如果我們在歐洲如此長期地崇拜美，那是因爲我們有我們的特殊理由：在諸神死亡之後，我們不再有其它崇拜的可能。接著，人們又宣告了美的死亡。但這個反抗的嘶吼，其效應本身今日是否已經竭盡？對於一個被推翻王位但卻無可取代的美，能作些什麼呢？因爲，把美的範疇粉碎了，起身反抗它的學院暴政及它所產生的貧瘠，並不代表就已經脫離承載它的預設。這些內隱的預設塑造了美的特權地位，現在是把它們攤開在陽光下並加以思考的時候；同時要探尋它們的立場選擇和孕育力；衡量美開啓了哪些道路又關閉了哪些。簡言之，思考它曾是何種具冒險性的理念；並且，爲了如此，由恢復美的地域性開始。不然，會有一個風險，即是不再感受到美的內在必要性，使它變成只是一個沒有概念性的標籤，但從此在全世界像是一個通用貨幣一樣地流通——交換的零度——而觀看因此變得如此懶散。

然而，一件裸體藝術是「美」的，只能是美的，要思考它時便必須思考美；我們因其美之驚訝而

le regarder. Ou Venise : je n'y pourrais que dire « c'est beau », je ne pourrai échapper à cette sommation d'avoir à le prononcer, sur le coup, ne serait-ce qu'à moi-même, de toujours le répéter, toujours étonné. D'en être frappé d'« effroi » et captivé. Même si l'on connaît toutes ces vues et qu'elles sont devenues si banales. Beau en est le concept rigoureux comme indispensable. Il est certes des constructions à Venise, même quand on descend le Grand canal, qui sont en elles-mêmes comme de vilains immeubles de banlieue, sales et sans la moindre décoration, et seraient en tous points sinistres, déjà en proie à la mort. Ou d'autres, à côté, leurs dentelures de façade seraient ailleurs dérisoires. Mais Venise les « sauve » effectivement en les composant dans une variété d'éléments et de lumières qui fait aussi d'eux, surgissant au regard, cet extrême de la visibilité.

觀看它。或是談及威尼斯：我只能說「好美」，我不能逃離要說出它的要求，而即使那只是自言自語，總是不斷重複它，總是感到驚奇。因「恐懼戰慄」而驚嚇並被俘虜而去。即使我們識得它所有的景像，而且它們也已變得如此平庸。在此，美是個嚴謹且不可或缺的概念。在威尼斯，即使是坐船行走大運河，也有些建築物看來像是郊區醜惡的屋舍，骯髒且不具任何裝飾，由各個觀點來看都令人難受，已在死神掌握之中。或是在其旁，一些具有鋸齒狀元素的正面看來還很可笑。但威尼斯實際上「拯救」了它們，其方式是把它們組合成為多采多姿的元素和光線，並且，使得它們在目光之前躍出，成為可視性的極端。

IV

文化撞擊與未來的哲學

專訪 朱利安 / 林志明 翻譯、整理

本文原刊於2005年9月出版之《文化研究》創刊號（pp.221-244），當時的訪談前言寫道：

2004年11月本刊編輯顧問，法國哲學家及漢學家朱利安（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。¹他也在交通大學及臺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臺北所談到的問題作更進一步的探討，朱利安的中譯者之一，同時也是本刊編委林志明在他飛離臺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臺大外文系張小虹教授，繼續挖掘他們在會議和演講中對朱利安所曾提出的疑問。

2005年6月，林志明受邀至巴黎第七大學當代思想研究院進行短期客座，在那裡他繼續和朱利安進行訪談，澄清了一些在臺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。

朱利安臺北訪談

訪談者：林志明、何乏筆、張小虹

地點：臺北·貓空·烏鐵茶道

1 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。

時間：2004年11月7日

整理：林志明

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？

朱：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分。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？

朱：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將人類學視野導入希臘研究之中。這其實是Louis Germet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？

朱：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利學習中文，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「意識型態旅行」）。巴黎高師的校長也參加了這個旅行，他在北京法國大使館爲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？

朱：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……

朱：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？

朱：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》、《華蓋記》），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？

朱：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。我便在那兒和他們上課。我和徐復觀學《文心雕龍》，課堂上只有四個人，其中一個人是和尚。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！您成了他們的私淑弟子。

朱：是的。另外還有饒宗頤，他不教哲學，但對中國文化的其他部分，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？

朱：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？

朱：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？

朱：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梁。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為英文，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30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，在於他認為康德並沒有完成（道德）主體性的建構，而這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。這裡面我認為有兩個弱點：第一是過度凸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，他的態度很堅絕，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。而牟宗三就有一些一開始便採取的立場選擇，而他並不願輕易放棄其意識型態立場。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，是在臺灣的一次研討會上。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的要照顧的對象。一方面，他不願意負擔基督教的哲學的向度。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。但英國人有A. C. Graham在漢學中十分重要，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。²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。法國思想中有一種才智中的光芒……

2 編按此論點原出自辜鴻銘。

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，因為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，因為他們曾經試圖給予儒家傳統一種唯物論的詮釋，而其中氣論及其重要代表人物如同張載和王夫之扮演了關鍵角色。

朱：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的書是《爲道德奠基》（*Fonder la morale*, 1995），因爲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聯繫起來處理的。在《內在性的形象》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，其他的

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），他闡述出《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。這的觀點也使我和歐洲漢學相對立，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？

朱：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分子立場，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？

朱：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《內在性形象》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！

朱：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？

朱：我覺得我已經耗盡了整個一致性、邏輯組構的網絡。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的激進化展現。這是一種激進化和全整化（普羅丁也有類似地位）。而我這麼作是種方便法門。在我的哲學計劃中，我需要這樣的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。我會一個地方扎根，之後我會搬離。（Je m'implante, je démenage.）

明：那這是在什麼時候發生的呢？

朱：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《內在性的形象》是對他註釋和評論，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。

但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，沒有任何傳記成分，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分），而這種關係是不能概念化的，因為要獲得概念，便需要靜止不動，

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？

朱：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……

朱：我曾有兩位奇怪的職位，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？

朱：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……

朱：是的，名稱中的意涵如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？

朱：計劃有很多，問題是只有計劃。而且學院希望停留於動態。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？

朱：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？

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

明：那您在那邊做了些什麼呢？

朱：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……

朱：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……

朱：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？

朱：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。國際性大部分是一些國際往來，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！

朱：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，它們雖然都是裸體畫，他們在裸體畫的呈現上面，他們會覺得那個裸體其實是穿著衣服的。也就是說，比如說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，它比較和我們所談的黃金比例、數學、幾何學的傳統不太一樣的看法。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。〔向朱利安說〕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。

朱：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，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。它們在變化上可以在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。

朱：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。

朱：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，拿來跟中國的畫論來比較，你今天可以畫石頭，可以明天畫竹子，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朗基羅畫的裸體，這是達文西的等等，這像是畫家的簽名一般。比如米開朗基羅有個男體，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？這就是爲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爲本身之上；這是爲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爲一種裸露的真理。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，那是因爲他們相信，男人身體比較熱，女人和奴隸是不行的，因爲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分。

朱：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，衣服下面是身體仍是裸的。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。另外還要考量的還有，第一點，身體中部分和全體關係，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，並不影響他是之所以為裸體。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

分、遮蔽哪一個部分的問題，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？

朱：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，但它是不守住一個位置（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，因此必須盡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？

朱：雖然有相呼應的地方，但我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）。而我為何什麼要使用像「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），我們能用的詞語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，在臺灣，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和virtual和「虛待」，表面上好講的是一樣的東西，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。

朱：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，而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，其書名使用到這個詞。³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含的詞彙，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分，而且它會在我的論述中發展一種未受思考的思想邏輯。

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

3 Christine Buci-Glucksmann. *L'esthétique du temps au Japon. Du Zen au virtuel*. Paris : Galilée, 2000.

「平淡」在今天能成爲一個問題，是因爲「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。

朱：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。但平淡正是相反，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。正因爲它到處出現，沒有辦法定於一點，像空氣一樣，這種東西對我來說最有趣。而且正是因爲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？

朱：不，我不這樣做，但別人可以做得很好。這裡我不做意識型態解讀。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，進行意識型態批判。

明：也許這是康德意義下的批判？

朱：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！

朱：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。我在此書的封底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？

朱：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

或網狀的展布開來，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的不同或對立，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。這其中最重要是孕育力，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。

朱：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問題，比如自由或決定論，所有的哲學家都必須通過這一點。而當我來到了中國思想中，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

地把批判和意識型態同化在一起。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，而是建構具有強度（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。

朱：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分，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），他們把他們的片段連結到我的片段上，把我的工作發揮成其他事物，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，這裡產生了突變，其中有更多的知識分子的「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，這是因為我不希望和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，期待可以把我所謂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

60、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。

朱：這是一個好問題。這裡面有兩個要點。活躍於60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Alian 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。而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

方式來想出能作些什麼事。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？

朱：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'impensée*）。

明：既然您談「未思」，那麼精神分析和您接觸過嗎？

朱：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'impensée qui nous pense.*）中所謂的「未思」？

朱：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？

朱：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。

朱：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。

朱：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。

朱：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，因為在臺北的訪談最後，您提到立場選擇（parti 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disposition（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「皺折」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？

朱：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。而有關智慧這個部分，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。而後來我和一些精神分析師一起探討時，更發現這個「虛待」的理念有其他有趣的地方。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分。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「皺折」、「可理解性」等等。這些概念是怎麼出現的呢？

朱：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分時，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，在一種思想中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，我便能以更從容、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，比如說皺折、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？它們是不是和其他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？

朱：首先，皺折（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，皺折含帶著一種理論形成共態的外顯特質（le relief d'une configu-

ration 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折，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。

朱：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祕主義的，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。因此皺折對我來說意謂著，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，那麼我謂著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連繫。比如我曾論證，歐洲的「自由」概念，如何依賴和「神」相關的思想。由果由歐洲內部的觀點出發，我們不太會把和神相關的和自由的概念相聯繫，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（*souçon*），比如馬克斯、尼采、二十世紀則是解構。這是一個世紀的整體的傾向。我不知道在臺北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？

朱：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」。⁴歐洲哲學的大擺盪，便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

4 Marlène Zahader. *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris : Seuil, 1990.

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。

間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略 / 朱利安(François Jullien)著, 卓立(Esther Lin)·林志明譯. -- 初版. -- 臺北市：五南, 2013. 09

面：公分.

ISBN 978-957-11-7270-5 (平裝)

1. 中國哲學 2. 西洋哲學 3. 文集

107

102015607



11XV

間距與之間

論中國與歐洲思想之間的哲學策略

作者 — 朱利安(François Jullien) (500.1)

譯者 — 卓立(Esther Lin) 林志明

發行人 — 楊榮川

總編輯 — 王翠華

主編 — 陳念祖

責任編輯 — 李敏華

封面設計 — 童安安

出版者 — 五南圖書出版股份有限公司

地址：106台北市大安區和平東路二段339號4樓

電話：(02)2705-5066 傳真：(02)2706-6100

網址：<http://www.wunan.com.tw>

電子郵件：wunan@wunan.com.tw

劃撥帳號：01068953

戶名：五南圖書出版股份有限公司

台中市駐區辦公室/台中市市區中山路6號

電話：(04)2223-0891 傳真：(04)2223-3549

高雄市駐區辦公室/高雄市新興區中山一路290號

電話：(07)2358-702 傳真：(07)2350-236

法律顧問 林勝安律師事務所 林勝安律師

出版日期 2013年9月初版一刷

定價 新臺幣430元