

跨文化批判與當代漢語哲學：

晚期傅柯研究的方法論反思

何乏筆*

摘要

本文從方法論的角度探索晚期傅柯的研究在當代漢語哲學脈絡下的特殊意義。面對兼具批判性與跨文化的修養哲學如何可能的問題時，作者由晚期傅柯批判概念的兩種向度出發（分別是考古學與系譜學兩項向度），來界定跨文化批判的運用範圍。在批判的考古學向度方面，以區別比較哲學與跨文化哲學作為討論的焦點。而有關係譜學方面的討論所著重的問題則在於，跨文化研究如何擺脫己文化與異文化的比較邏輯，以及相關的文化本質主義傾向。在此背景下要進一步詢問的是：當代歐陸哲學的重要語言（如法語、德語）是否具足條件來發展批判性的跨文化哲學？此問題的嚴重性，若對比於當代漢語哲學的處境，便可初步闡明。

關鍵字：傅柯、美學修養、跨文化哲學、現代性

【收稿】2007/1/22；【接受刊登】2007/4/24

*中央研究院中國文哲研究所助研究員

跨文化批判與當代漢語哲學：

晚期傅柯研究的方法論反思

何乏筆

壹、批判性的修養哲學

修養與批判的關係當作「美學修養」的核心：其乃意味著一種雙重的批判。美學修養一方面對比於傳統的「精神修養」，亦即對比於一種作為單向度的向上活動的修養過程；另一方面又以「創意修養」及相關的越界美學為批判對象。對於美學修養概念的界定乃同時針對此兩種單向追求批判：精神的昇華與經驗的強度化。藉由相關分析則要思考美學修養在今日的歷史條件。為此必須釐清兩個問題：其一是為何在現代歐洲哲學的發展中，修養的領域及相關的工夫實踐逐漸被排除在哲學領域之外；其二是當代歐陸哲學的哪一內部的改變使得修養哲學的復興成為可能（或說：從以「論述」為中心的哲學，轉變為由論述與修養的互動所構成的哲學）。

哲學作為大學學科（或學術理論）與哲學作為修養模式的關係問題，顯然蘊含著強大的跨文化潛力。此潛力有待在西方與東方哲學的動態關係中能被充分展開，即「哲學」在今天作為唯一能夠充分面對認識知識與修養知識之關係問題的現代學科。¹近幾年有關哲學當作生

¹ 參閱何乏筆，〈修養與批判：傅柯《主體詮釋學》初探〉，《中國文哲研究通訊》，15

活方式的討論顯示：當代哲學在歐洲仍然保存了有關論述與修養曾經構成哲學內部張力的記憶。²如果說，哲學在歐洲不能化約為理論哲學，而且古代希臘、羅馬哲學經歷一千年左右的時間是在一種修養典範的前提下而發展，此乃對「中國哲學」的討論具有一項重要的啓示。儒釋道的哲學涵義與古代歐洲哲學史便顯現出一種讓人驚異的呼應關係。某些中西哲學的刻板觀念也因而被瓦解。

比較哲學的進路對歷史資源的整理與探究有所貢獻。但此進路不足以面對修養知識在今天之可能性條件的問題，也無法展開修養實踐的當代視野（如果修養不可能直接回歸傳統的精神修養模式，它還有哪些可能性？）。在晚期傅柯的著作中，一種批判性修養哲學的輪廓便浮現。其中「批判」含有考古學與系譜學的雙重方向。³此處，批判便置身於康德式先驗分析與尼采式系譜學的張力之中。此情形乃意指修養哲學在方法反思上的歷史厚度：其中對真理與主體之關係的歷史分析，與一種基於生存美學的現代性態度互相交錯。「批判」的此一考古學／系譜學的雙重方向可呼應論述與修養的關係，因為在系譜學的面向上批判便包含修養的實踐，而在批判的考古學面向上，同時得反省此一實踐的歷史條件。考古學與系譜學在方法上便呼應自我認識與自我修養所構成的複雜張力。當代修養哲學不得不面對此一張力。

卷3期，2005年，頁5-27。

² 參閱 Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Deuxième édition revue et augmentée, Paris: Études Augustiniennes, 1987; *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Gallimard, 1995。

³ 此處無法詳細討論考古學與系譜學在傅柯理論發展中的關係。就晚期傅柯而言，〈何謂啓蒙？〉一文在批判、考古學和系譜學方面提供最成熟的反思，由此本文的相關討論以〈何謂啓蒙？〉（“Qu'est-ce que les Lumières?”）為主要參考依據。

晚期傅柯給予批判與修養的初步聯繫，在傅柯研究的範圍外也顯得十分重要，因為此乃指涉如何開展跨文化修養哲學的問題：由此傅柯對歐洲古代的著重便顯得是一種不必要的自我窄化。

在一九七〇年代傅柯的方法論反思由考古學往系譜學移動。同時「實踐」的問題成爲他哲學工作的核心；但他所關注的實踐並非革命式的大實踐，而是諸種權力的實踐（技術），以及諸種自我的實踐（技術）。系譜學的批判在傅柯如同在尼采一般，是針對一種「在實踐中且透過諸實踐（Praktiken）所構成的自我」。⁴於是，此一批判的可能性與自我在實踐上的轉化是不可分的。在系譜學的轉向之後，考古學的概念似乎失去關鍵意義，但並非全然消失。在《快感的使用》（《性史》第二卷）的導論中，尤其在〈何謂啓蒙？〉，傅柯透過批判的概念，而開闢考古學與系譜學的新關聯。相關的說明如下：

這種批判就不是先驗的，其目的也不在於使形上學成爲可能：它在其合目的性上是系譜學的，在其方法上是考古學的。它是考古學的（而非先驗的）因爲不是要試著抽出一切知識、一切可能的道德行動的普遍結構，反而將那些呈現我們所思、所言、所作的諸論述，同樣當作歷史事件來對待。這種批判是系譜學的，因爲不將從我們的存在形式推斷出我們所不可作或不可知者，反而從致使我們這個存在的偶然性抽出不再是、不再作或不再思我們所是、所作

⁴ Martin Saar, *Genealogie als Kritik, Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/New York: Campus, 2007, p.295.

或所思的可能性。⁵

「我們自身的批判本體論」在考古學方面要分析「強加在我們身上的歷史性界限」，而在系譜學方面則要「印證這些界限的可能跨越」。⁶在筆者看來，這種雙向度的批判概念可視為批判哲學極為反省性的表達。其中，哲學作為論述與哲學作為修養以一種動態的，而且似乎是不可能的平衡而被連接：就當代跨文化哲學的發展而言，康德哲學論述的激進批判性與尼采哲學生命的激進批判性，便具有典範意義。此另類關係成為可能，因為傅柯對康德與尼采個別進行深刻的批判。他給予康德有關真理的可能性條件的先驗提問一種歷史性的轉折，因而展開「真理的歷史」作為研究場域（由傅柯所謂「歷史先天」的說法來看，考古學與先驗論的對比指涉著康德式先驗哲學的普遍主義方向，但考古學卻可視為一種歷史／先驗的進路）。就康德和傅柯而言，批判都牽涉到對於界限的分析和反省：對康德而言，關鍵在於知道應該放棄將跨越哪一些界限；傅柯的考古學分析反而為了界限的「可能跨越」進行預備工作。不過，傅柯的批判概念的確也承認某種必然的限制：

應當放棄的希望是，有朝一日可達到一種視點，而由此則能夠獲得關於可能構成我們歷史界限的完全且明確的認識。由此觀之，我們與這些界限及其可能的跨越相關的理

⁵ Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", in: *Dits et écrits*, Paris: Gallimard, 1994, vol.IV (no.339), p.574; 英譯: "What is enlightenment?", in: *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume I, Ethics, subjectivity and truth*, London, Penguin: 2000, pp.315-316.

⁶ Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", p.577. (英 319)

論和實踐的經驗本身往往是有限度的、特定的而且必須一再重來。⁷

在此一脈絡下，傅柯所提及的「哲學風骨」(ethos philosophique)理論涉及經驗和實踐方面的複雜關係。這種風骨的產生依靠無止境的練習過程，因而只能透過工夫修養的轉化工作才能達成。此處就能理解，傅柯如何跨出尼采對工夫理念的系譜學批判：針對基督工夫(ascèse chrétienne)及其否定生命傾向的批判，被轉移到自我實踐的系譜學。其中，美學工夫的實踐便意味著一種批判性自由實踐的可能性。因此，哲學生命的面向從權力意志及超人的狂妄自大中轉向為一和在當下可實現的，且具有局限性和地方性的自由可能。

貳、考古學與「我們的現代性」

歐洲所引發的現代性在十九世紀後，逐漸擴展到整個世界。然而，「西方」所迫使的「東方」現代性，已經在許多方面對現代化的原先推動者發生深遠的影響（目前此影響主要出現在經濟的領域中）。因此，在現代性的全球化後，「我們」對現代性的分析不再局限於歐美世界，更必須跨出歐美的範圍，且朝向跨文化分析而發展。藉此才能使當代的問題反應在哲學反思之中。問題在於：就哲學而言，其他文化圈的歷史資源（如同中國的歷史）對反省現代性如何可能發

⁷ Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", p.575. (英 316-317)

揮更積極的作用？倘若現代化已使整個人類成為內在性的關係網絡，對「我們現代性」及其界限的歷史分析，則要能夠以同樣的正當性連接到歐洲的或中國的歷史資源。這乃意味著，「中國」不再是一種「異質空間」，不再是外在（於西方）的現代性，反而是內在（於全球）的現代性。就傅柯的考古學而言，此乃構成思想的界限：思想的「不可能性」。在《詞與物》的前言中，「中國」僅是以一種當作笑料的虛構「異質空間」(*hétérotopie*) 而出現。傅柯一生致力於思考西方世界及其理性的界限，他從未想過，「中國」的知識對進行「我們現代性」的考古學分析可能有任何意義。

由現代中國學者的角度觀之，「西方」絕不可能僅當作「方法上的措施」、產生理論效果的「域外」(*dehors*)。⁸此乃因「西方」透過帝國主義的暴力所產生的影響，不僅強烈衝擊「中國傳統」，而「西方」更是成為現代中國的組成部分。「跨文化性」因而在今天已成為當代漢語哲學的關鍵要素。于連 (*François Jullien*) 將中國視為「域外」或「外部性」(*extériorité*) 是針對前現代的中國，亦即中國與歐洲在歷史和語言上互相陌視而獨自發展的那一長久時段。⁹此一策略性的進路首先著重歷史的「本源」，而強調「我們」(歐洲人、西方人) 在「我們原先框架」中的根源。就于連來說，確定中國的外部性極為「簡單」，因為它不屬於「我們」所成長及所置身的情境。但此觀點看似過於簡單，而引起為何于連要應用傅柯的「異質拓樸學」來加以

⁸ 參閱 François Jullien, Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (La Chine), Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris: Seuil, 2000。

⁹ Jullien, *Chemin faisant, Connaître la Chine, relancer la philosophie*, Paris: Seuil, 2007, pp.32-35, 85.

說明的質疑。一旦于連進一步嘗試以建構式的方式修正這一看似文化本質主義的立場，此關連的理由便逐漸明朗：他將在「比較研究的工地」上的工作視為一種「他性的建構」(construction de l'altérité)。¹⁰ 藉由此一工作，那一原先被預設的「我們」便是解構的對象。於是，將中國視為「異質空間」與一種由域外所進行的解構(déconstruction du dehors)互相交錯。¹¹ 就比較哲學的方法論反思而言，此一連接一種在地理和歷史被給予的外部性與他性建構的雙重進路的確是目前最為前衛的立場之一。

對於于連將中國視為異質空間的質疑，乃其針對從歷史的「互相漠然的狀態」(in-différence mutuelle)到建構當代差異的理論過渡。讓人感到奇異的是，一旦從歐洲與中國間的異質空間的關係，過渡到中國思想對當代歐洲哲學的重要性時，他對中國現代性的問題卻視若無睹。在于連有關當代哲學的理解中，當代漢語哲學顯然缺席：它在歐洲等於「哲學」，與中國等於「智慧」的差異架構中被遺漏。因此，在建構式的比較工作中所開展的「共同質問」¹²，便只有在歐洲當代哲學的框架中才有意義。于連無法思考法語當代哲學與漢語當代哲學面對共同問題，並且產生動態互動的可能性。他無法思考中國的哲學現代性。若要跨越此一思考界限則必須更徹底地體認到，在中國而言，那一在歐洲與中國之間的「漠然狀態」至遲自十九世紀中後，便

¹⁰ Jullien, *Chemin faisant*, p.86.

¹¹ Jullien, "De la Grèce à la Chine, aller-retour", in: *Le Débat*, no.116, septembre-octobre 2001, p.136 (論文改版的中譯本可參閱：林志明譯，〈由希臘繞道中國，往而復返：基本主張〉，收錄於林志明、Zbigniew Wesolowski 編，《其言曲而中：漢學作為對西方的新詮釋——法國的貢獻》，臺北縣新莊市：輔仁，2005，頁71-87）。

¹² 參閱 Jullien, *Chemin faisant*, p.44, p.87.

被一種對歐洲（西方）知識以及西方哲學的、帶有危機意識的強烈興趣而取代。「中國」因為「域外」的強烈衝擊，而向「西方」學習已一百多年，但在十九、二十世紀所產生的知識／權力局勢之中，學習的方向大體上是單向的（舉例來說：幾乎所有歐洲哲學的經典著作已譯成漢語；相較之下，單是漢語的康德研究在數量上已超過歐洲歷來對中國思想的所有研究）。

在此情況下，跨文化哲學的某種看似弔詭的機會出現：這正因為漢語的當代思想在相當程度上已經過深刻的西化過程，而西方思想同時逐漸擺脫古希臘／基督教的形上學框架，並向後形上學思想而發展（尤其在當代法國思想此傾向以「力量哲學」的興盛而顯現）。就當代哲學而言，這乃意味著一種嶄新跨文化呼應的萌生。由此觀之，文化間際的「差異建構」可放在共同問題的跨文化建構中來加以定位（這些問題乃來自現代的共同內在性）。由當下的特定問題出發，考古學的歷史分析同時可進入中國的和歐洲的資源，以凸顯現有狀況之必然性的限制。就跨文化的知識考古學而言，中國和歐洲同樣都是「域外」，而成為域外思想的來源，以及當代界限經驗的可能性條件。藉此「我們現代性」的另類批判成為可能。

一旦將晚期傅柯理解為一種批判性修養哲學的先驅，則與當代漢語哲學的一種互動模式便可建立。此處無法就此作詳細說明，只能以傅柯和牟宗三的關係為例，來粗略描繪跨文化考古學的發展方向。簡而言之，牟宗三試圖以現代性的尺度來重構「中國哲學」。他以康德為現代哲學的主要代表，且透過對康德的批判性分析，而為中國哲學的修養典範及其所包含的工夫實踐作辯護。弔詭的是，他以徹底理論

化的方式使當代儒學成為學院哲學的組成部分，藉此則要拯救在二十世紀已失去制度根底的儒家精神：他以理論化的方式要為了中國式的實踐哲學所辯護。因為如此，在當代儒學之中，現代修養哲學之可能性條件成為了急迫的問題。牟宗三要透過宋明儒學的歷史資源，來分析康德在認識上所建立的界限，以凸顯此一界限並非普遍的和必然的，反而是特異的和偶然的。在此意義下，他在進行一種考古學的問題化。在康德式「界限哲學」的框架之內，而且受海德格對康德之解釋的啓發後，人的有限性與無限性、內在性與超越性的關係問題成為他的核心關注。他所堅持的形上學方向使他能夠在一個龐大的哲學系統中，連接儒學傳統與現代西方哲學。但他終究只能提出一種實踐哲學的理論，以召喚傳統工夫實踐的當代意義。¹³直到今日，此困難導致了當代儒學的僵化傾向（這方面日本京都學派的發展有所相似）。

牟宗三乃受現代哲學主流模式的阻礙（哲學的論述性與系統性）：理論發展一方面從傳統的修養實踐獲得豐富的靈感和啓發，但另一方面，這些實踐在現代學院哲學之中又難以獲得承認。牟宗三所面臨的是哲學論述與哲學生命之間的張力。他因此不僅是「思想家」而是一位現代的「哲學家」。在此意義下，牟宗三與晚期傅柯所面臨的問題在結構上的相似性，便是踏入當代跨文化哲學之動態場域的進路。就現代理論哲學的批判反思與修養實踐在今天如何可能的探索而言，這兩種方向便可產生相互批判的動態關係：以傅柯的考古學方法

¹³ 參閱何乏筆，〈何為「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉，收錄於楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北市：臺灣大學出版中心，2005，頁79-102。

可凸顯牟宗三在修養論與現代性關係方面的盲點；以牟宗三的跨文化運作可走出傅柯封閉於歐洲哲學範圍內的傾向。

參、系譜學與民族中心主義的批判

就批判的考古學向度而言，美學修養如何可能的問題，便從論述性哲學的界限出發，而透過其歷史性的探索，來凸顯這種哲學模式的非必然性。系譜學的向度則涉及修養哲學在實踐層面上探討：分析某些實踐（尤其牽涉道德規範或倫理學實踐）在歷史資料中的痕跡，來確定當下的另類可能性。系譜學乃意味著歷史與當下獨特呼應。傅柯的權力系譜學分析十八、十九世紀的規範化實踐，來反思當下的政治抵抗的方向；自我實踐（自我技術）的系譜學則透過古希臘、羅馬與當下的呼應關係，來凸顯美學修養的當代可能性。為此則進行雙方面的系譜學式的批判：其一方面是針對基督教主要自我技術（告白、懺悔等），另一方面則針對古代自我技術對精神性的偏重。如此修養的美學轉化才成爲可能。就批判性的修養哲學而言，傅柯的實踐系譜學具有重要的參考價值。問題是：從一個跨文化的角度來看，「我們」能否試著以中國的古代取代希臘的古代、以中國的歷史資源取代歐洲的歷史資源，來進行「我們現代性」的跨文化系譜學？爲了說明這一可能性，則必須釐清系譜學與比較研究在方法上的關鍵區別：比較研究到某種程度不得不預設己文化與異文化的區分，以及回歸到己文化之本源的「自然」傾向。但哲學系譜學卻以「本源」（Ursprung）與

「來源」(Herkunft)的區分要擺脫比較哲學的本質主義傾向。

傅柯在〈尼采、系譜學、歷史〉一文中特別強調此區分。¹⁴在尼采的著作中，此區分或許並非如同傅柯所陳述的那麼明確。但值得注意的是，尼采式的系譜學研究並非要回溯現有狀況的本源，反而要透過現代理想之低俗來源的暴露，來衝擊當下的僵化價值。藉此，原來與系譜學一詞相關的血統觀念及民族中心主義的方向被瓦解：哲學分析的出發點從對本源的尋求轉到當代問題性的著重。探索這些問題之時，則不必要提供歷史連續性的重構，系譜學反而允許歷史分析的非連續性和跳躍性。

比較研究的局限性顯而易見，因為比較研究及在於無法脫離己者與異己的邏輯及相關的「理解」詮釋學。就此，比較哲學是否以文化的相似性或文化的對比性為焦點是次要的：兩種方式都無法充分回應跨文化哲學的動態發展。不過，難以否認的是，己者與異己的邏輯在人與人、民族與民族、文化與文化之間的交流中，幾乎是一種「自然」的模式，因而當作比較研究的穩定基礎。倘若自尼采以來，系譜學可視為一種非詮釋學的研究進路，這並非意味著系譜學從一開始就能夠擺脫己者與異己的對比。回顧系譜學在尼采著作中的發展反而顯示，歷史與當下的關係原先在高程度上被國族文化的觀念所引導，而在發展過程中才逐漸走出了國族主義的陰影。據此可推論，哲學系譜學的發展隱藏著跨文化擴展的潛力，而有可能跨出以國族或區域的方式被界定的文化圈及其比較的模式。

¹⁴ Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in: *Dits et écrits*, vol. II (no.84), pp.137-138.

在尼采的著作中，對歷史當下的系譜學研究已經由本土（德意志）文化系譜學發展到歐洲文化的跨文化系譜學（跨出歐洲內部的國族文化）。尼采的研究雖然仍未跨出歐洲的範圍，但在系譜學對「歷史連續性」的批判中，跨文化的潛力便呈現。哲學系譜學在《悲劇的誕生》及《不合時宜的考察》萌生時，仍是以德意志本土文化為情感依據，但尼采在此所碰觸的問題在於：如何說明古代希臘與當下德國的奇特呼應及其歷史必然性。換言之：歷史與當下的非連續性關係如何能夠產生必然的歷史組構（historische Konstellation）？尼采指出：

基督教……的影響減退之後，希臘文化的勢力才又逐漸增強。我們體驗一些使我們感到陌生的現象，如果我們不是跨過巨大的時空，來連接到希臘的類比，這些現象將是無解地漂浮在空中。在康德和伊利亞學派，叔本華和恩培多克勒，艾斯克勒斯和華格納之間有著如此的相近和親合，直接讓人想起所有時間概念極為相對的性質：有某些事物休戚相關，而時間似乎僅是一團雲霧，使得眼睛難以看見相關性¹⁵。

希臘古代與德國當下的此一呼應關係，不可能以歷史的本源及歷史連續性來加以說明，因為必須跳過的是古希臘文化被基督教所掩蓋

¹⁵ 參閱 Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (尼采全集之批判研究版本，縮寫 KSA), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: DTV/de Gruyter, 1988, vol. 1 (以下簡稱 KSA 加冊數，如 KSA 1), p.446。另可參閱 Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", in: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, vol. 1.2, p.697。

的漫長時段。更進一步來說，如果在古代希臘與十九世紀德國的當下之間能夠填滿所有的歷史空缺，而指出完整且連續的系譜，仍是無法解釋當下的某一特定情境與古代的某一特定情境如何可能跳越歷史間距而產生呼應關係。在尼采看來，這種呼應的產生乃展現德意志文化及德意志精神的「造形力量」(plastische Kraft)¹⁶。他顯然認為，文化的造形力量與探索非連續性的歷史來源是密切相關的。反之，以歷史連續性為基礎的歷史研究乃是「原創性德意志文化」的障礙。¹⁷因此，歷史過去的解釋必須從當下最高大的力量而出發(aus der höchsten Kraft der Gegenwart)。¹⁸尼采所關注的問題是：歷史與生命將要產生哪一種關係，以使富有創造性的文化成為可能。

尼采有關史特勞斯(David Strauss)的第一篇《不合時宜的考察》或許是尼采所出版的著作中最微不足道作品。但從中可體會到後來的《論歷史對生命的利弊》卻以痛心關懷「德意志文化」和「德意志精神」為背景。另一方面，自從《悲劇的誕生》(從華格納回到希臘悲劇之雙重起源的解釋，因而產生古代與當代性的緊密呼應)系譜學式的分析已深刻懷疑國族主義的威力：尼采所恐懼的是，德意志精神將被德意志帝國所消解¹⁹，但同時，他卻以某種絕望的激情要維護「文化德國」，而渴望獨特德意志文化的來臨。在此背景下則能理解，有關歷史問題的第二篇考察為何不再僅是提出對「巨大危險」²⁰的消極警告(一八七一年普魯士戰勝所包含的危險)，而更積極地要透過歷

¹⁶ Nietzsche, KSA 1, p.251

¹⁷ Nietzsche, KSA 1, p.164.

¹⁸ Nietzsche, KSA 1, p.293.

¹⁹ Nietzsche, KSA 1, p.160.

²⁰ Nietzsche, KSA 1, p.159.

史與當下的關係來發展「具生產力和風格的文化」。《悲劇的誕生》可視為系譜學的實驗場，因為此書已清楚地連接當下危險的批判性診斷與另類實踐的探究。尼采對於德國文化發展的失望終究使他放棄任何對於德意志精神的期許，而將使思想的批判力量開始瞄準基督教及歐洲的後基督教未來。²¹無論哪一個時期，他一貫呼籲歷史與生命、古代與當下之間的系譜學關係。雖然在四篇《不合時宜的考察》完成後，越來越憤怒地表達對德國及德國人的失望與輕視，仍無法跳脫被民族主義之惡劣勢力所收編的命運。尼采以《道德系譜學》為代表晚期的系譜學觀念在這方面也並非例外，因為從基督教的批判連接到爭論不斷的「權力意志」。

傅柯對於系譜學的轉化或隱或顯面對尼采系譜學的民族主義危機。他進一步開展《道德系譜學》的歐洲視野，往西方特定現代問題的系譜學而發展。其中系譜學也避免歷史過去的理想化，而以問題的相似性來促使過去與當下的歷史組構。問題性乃是由當下危險與另類實踐的動態關係所構成。在此，尼采與晚期傅柯在系譜學運用上的親和力便顯而易見，因為在傅柯來看，希臘、羅馬的古代與現代性的關係也是由當下危險而界定。²²兩場世界大戰以後，他顯然比尼采更能夠反省（西方）現代性的界限，而深化系譜學の後民族主義方向。但他的跨文化系譜學也是在西方內部所進行的（以法國文化、德國文

²¹ 參閱 Nietzsche, *Ecce homo*, KSA 6, pp.358-364。

²² 參閱 Foucault, *Dits et écrits*, vol.IV (no.326): “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu de travail en cours”, p.386; 英文原文收錄於: *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume I, Ethics, subjectivity and truth*, London, Penguin: 2000, p.255-256。

化、美國文化為主)，而幾乎未觸及到非西方文化的領域。問題是：當代歐陸哲學的重要語言（如法語、德語）是否預備足夠的條件，來跨出西方的範圍而發展一種批判性的跨文化哲學？若以當代漢語哲學相比，此問題或許更好理解。

肆、當代漢語哲學的獨特潛力

經過上文的討論，「跨文化哲學」(transcultural philosophy)的進路已初步脫離「比較哲學」(comparative philosophy)的文化本質主義傾向，亦即跨出中／西或己文化／異文化的思想框架。筆者將「漢語」理解為一種可突破文化對比層次的媒介。由「當代漢語哲學」的觀念出發，「漢字」(漢文)做為書寫媒體，將自西方哲學與中國哲學的非溝通狀態提供出路。「哲學」在現有漢語學術圈中的制度化，暫時足以構成兩者在當代哲學脈絡下的互動管道。而且，在當代漢語的領域中，西方哲學一百多年來的接受與轉化已然滲透到日常用語之中。換言之，若從「哲學」在當今世界的現實出發(而非從哲學的「本源」)，以漢語所進行的「哲學」當然是存在的。如同在西方一樣，哲學作為傳統知識與現代知識之間的重要連接。「哲學」成為現代學科之後，不斷地逼迫傳統的知識—實踐體制面對現代性的問題。如果將中國傳統思想視為「智慧」而非「哲學」，視為「域外」而非「內在世界」的一部份，便將之排除在現代性之外。

面對哲學在中國的現實存在時，具有兩種主要的回應方式。第一種方式是指控西方知識的暴力侵入，而試圖重新回歸到西方影響之前的「中國哲學」，甚至因為「中國哲學」不被西方哲學界承認的正當性危機，而放棄將某些歷史中的知識內容與實踐方式歸類為「哲學」。另一種回應的可能方式，在於將此現實存在看成開啓多樣發展方向的實驗場域。然而必須留意的是，在歐洲哲學界對於非歐洲文化的思想史往往連最基本的認識都有所欠缺，正因如此，截至目前這類的選項仍有所缺如。由另一角度來看，西方知識以強勢方式進入東亞，在今天看來已轉換為極其寶貴的優勢，成為跨文化哲學的豐富資源：西方哲學文本的翻譯、解釋和轉化，以及對於中國文本的哲學研究，便共存於相同的哲學平臺。只要將兩者理解為當代漢語哲學的不同面向，一種另類的發展空間便得以展開。

漢語學者已開始對現代西方哲學產生創造性的轉化。然而，就長期的發展來說，西方世界（尤其是歐洲）對於哲學的認知不再能忽視「哲學」在漢語領域中所發生的轉變。傅柯曾經指出，「西方思想的危機等於是帝國主義的終止」。假如在「西方哲學的終止」後會出現一種「未來的哲學」，而且它將會在歐洲之外，或是透過歐洲與非歐洲的相遇和碰撞而產生²³，那麼在此一轉變中當代漢語哲學在中國哲學與西方哲學之間所構成的呼應關係很可能將會扮演重要角色。

²³ 參閱 Foucault, *Dits et écrits*, vol. III (no. 236): "Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen", p. 618-624; 英譯本: "Michel Foucault and Zen: a stay in a Zen temple", translated by Richard Townsend, in: *Religion and Culture/Michel Foucault*, selected and edited by Jeremy R. Carrette, New York: Routledge, 1999, p. 110-114。

就跨文化哲學與當代漢語哲學的關係而言，應要進行更深入探索的問題。在此，筆者只能提出一些初步的線索。跨文化哲學顯然只有在特殊的語言中才有可能，而在特殊的語言中，特定的跨文化問題會在特定的歷史條件下獲得充分的呈現。在此，所謂「跨文化」不應該局限於跨出範圍極廣的「文化圈」（如歐洲、美國、東亞等），而應包含跨越語言界限的「跨語言哲學」，其中的關鍵在於兩種或多種語言之間的翻譯關係。在筆者看來，歐洲語言的內部關係，以及歐洲語言與東亞語言之間的關係，不應被視為不同類型的關係；差別僅在於關係在歷史中的長短及積累程度。兩者就長期的歷史發展而言，顯然是相對的，而且不斷地在改變（就此可參考德語哲學與法語哲學的關係在過去一百年間所經歷的演變）。對古典德國哲學的形成而言，希臘文、拉丁文、英文與法文的組構模式作為決定性的要素。從十八世紀末到二十世紀中葉，德語曾經是一種「跨語言的語言」（或跨文化的語言），而以德語的特殊性能夠呈現跨文化問題（亦即具有某種普遍意義的問題）。到了二十世紀的後半段德語大體上失去了跨語言的實驗精神，法語反而成爲一種跨語言的場域，透過與德語哲學或隱或顯的吸收和創造性轉化，而展開當代法國思想。筆者揣想，當代漢語與東西方的主要語言（如日語、英語、德語、法語）早已產生複雜的翻譯關係，也因此累積了跨文化哲學的潛力。

就筆者粗略觀察來看，漢語哲學的跨文化潛力特別豐富，因爲現代漢語一方面在西方知識的強力衝擊下經歷激進的轉變，但同時，現代白話文又與古典漢語（文言文）的歷史資源保持了聯繫。現代漢語不僅與中國歷史資源的關係未全然切斷，同時也與在前國族主義時代

屬漢字文化圈之區域（日本、朝鮮、越南）的漢字文獻維持聯繫。這些國家一旦將在其文化之內部所存在的漢字視為要排除的異物，或至少將之視為「己者」中的「他者」，則會造成與「自己」部分歷史的斷裂。文化本質主義及國族主義的現代化意識形態經常分辨己者與他者，因此無能承認文化多樣性和混雜性的現實，而導致不同程度的文化分裂症。作為一種哲學語言，漢語似乎經過現代化的衝擊和挑戰而自立自強。不過，抽象地呼喚漢語哲學的跨文化潛力是毫無意義的。此潛力必須在哲學工作之中被證實，並且必須面臨當代哲學最嚴謹的考驗。其中的重要挑戰是，將哲學一再重新對自身所進行的界定活動，理解為一種動態發展的關鍵要素。在此意義下，當代歐洲哲學與當代漢語哲學的互動在漢語範圍內的建立（目前漢語已具備了條件，來進入一種歐洲語言到目前為止所拒絕的互動），便意味著，漢語哲學可進行「我們」共同現代性相關的跨文化分析。若將西方哲學在現代漢語中的翻譯視為當代漢語哲學當然成分，「當代漢語哲學」與「中國哲學」的差異便顯現：當代漢語哲學與建立中國的國族哲學有所區別，因而具有批判性的含意。²⁴

²⁴ 由此觀之，為「中國哲學」而提出辯護的詮釋學進路難以擺脫國族主義的哲學模式，儘管此一模式僅是以己者/異者之區別繼續產生作用。筆者並非要否認詮釋學與中國哲學之關係的重要性和益處，但要強調的是，詮釋學與批判理論的進路在方法是不同的（可聯想到的是哈伯馬斯或傅柯對詮釋學所提出的批判）。批判理論進入跨文化研究的場域時，難免與詮釋學拉開批判距離而呈現。雖然跨文化批判與比較詮釋學或許可產生互補關係，但詮釋學與批判的關係不應該給予過於和諧的構想。如果在古典文獻學與哲學詮釋學之中已存在著無法化解的張力，詮釋學與批判之間也應當如此。

伍、傅柯研究與美學修養的概念

現代歐洲哲學在啓蒙的脈絡下所養成的「批判風骨」，迫使哲學一方面給予當下一種高度的關注，並分析「我們」當下的歷史先天，但另一方面也要求不被當下所網綁，反而要透過批判性的實踐來跨越當下的歷史界限。這乃引起一個問題：傅柯所謂「我們自身的批判本體論」所需要的批判態度本身，是否也需要經過「修養」來成爲可能？此問題一旦出現，修養與批判的關係問題便逼顯。能否設想一種自我修養的可能：其目的乃在於舉行對啓蒙的堅持與對啓蒙的批判之間的張力，而視之爲應要養成的「現代性態度」？

從既是批判又是跨文化的修養哲學觀之，將傅柯的著作根據「真理的哲學」（其圍繞著真理與主體的關係）及其三發展階段來加以解釋的方向，可凸顯相關的跨文化意義。²⁵此一解釋順著晚期傅柯自己所進行的嘗試，以知識、權力和倫理之三軸線的區別，來賦予自己理論發展某種「融貫性」。傅柯式真理哲學的三軸線如何可能當作批判性修養哲學的三種分析進路？必須留意的是，傅柯三軸線說與康德三大批判所產生的相應關係：以分析「真知識」的歷史構形取代康德的認識理論；以分析真理的歷史政治取代康德的道德哲學，其中的焦點在於知識構形與權力技術的關聯如何產生規範化（正常化）的效果；以一種生存美學式的倫理學取代康德的美學理論，其中自律的主體構

²⁵ 參閱 Frédéric Gros, 'Michel Foucault, une philosophie de la vérité', in: *Michel Foucault, Philosophie*, Anthologie établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, p.11-25。

成（自我創造）、界限態度的風骨與說真話的勇氣（*parrhesia*）互相交錯。每一種批判角度有助於闡明當代修養論的批判意涵。

一、由歷史先天的知識分析，可提出修養哲學在今日的可能性條件的問題。在現代知識構形中，哪一些變化促使對哲學之界定的移動，使得對哲學的理解能夠擺脫理論系統或現有學院的化約，進則將科學與修養之間的張力甚至衝突，理解為哲學發展的動態力量？傅柯的考古學階段以及對理性及主體的批判衝動所觸及的問題是：自我修養的觀念所預設的主體，或說在修養過程中自我與自我的關係所構成的主體究竟是哪一種主體。批判哲學徹底質疑以理性主體為主宰單位的修養模式，因而，那一從精神習煉與精神進步之關聯所出發的傳統修養觀念便瓦解。²⁶傅柯對理性主體的批判深受啟發於身體哲學以及現代藝術的美學經驗。美學修養的觀念由此萌生，進而哪一種主體模式符合這種修養模式的問題也隨附出現。此處權力分析的角度開始產生作用。如果符合美學修養的主體模式是一種「能量主體」（其非單向度地偏向理性—精神的一邊或身體—物質的另一邊，反而進入兩者的一種平等的頤頤關係），則相關的問題是：哪些「力量關係」和權力技術形構此一主體。

二、所有的修養實踐基於某種被看成真理的知識：此知識被看成是真理，但同時作為在歷史中所產生的，而且可改變的知識。知識伴隨著實踐或引導特殊的自我轉化，因而修養顯得與權力技術息息相關。修養在自我對自我的工夫中被具體化，而此工作乃針對自己的既

²⁶ 參閱 Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p.211。

是要被控制又是要被增強的生命力量（修養的雙重意義包含修治與養生）。較主動和自律意義下的修養開始之前，某些知識—權力的「裝置」透過教育，而使主體習慣或強迫主體接受某種能量的體制。權力技術或所謂「生命的政治技術」在此觸及現代創造力的觀念（其也被視為既是要被控制又是要被增強的力量）。此乃引起一個問題：創造力與生命力量的治理兩者間的關係是否已變成爲一種「生命美學」的裝置，而以自我創造爲核心的自我修養觀念，是否已被此一裝置收編到一種引起自我創造失去抵抗和自由之可能性的程度。由此則能連接到倫理的角度及其與美學的關係。

三、一種由能量主體所出發的美學修養含有何種倫理意涵？傅柯所提及的生存美學從尼采所開展的自由空間出發，但生存美學的困難在於無法充分說明美學與自我技術之關係的當代意涵。這是因爲，現代美學在走出基督教之精神世界的過程中，同時也切斷了修養與藝術的關連。因此，一種既是美學的又是批判的修養觀，遭遇相當嚴重的歷史障礙。晚期傅柯連接美學與工夫論，已然明顯跨出尼采哲學在生活藝術與工夫主義之間所劃出的分割線。但順隨現代美學的主要動力，傅柯以「界限態度」作爲美學與工夫論的當代交接。他透過波特萊爾式的美學觀，來開拓「創意工夫」的可能性，但此進路卻也代表著傅柯晚期哲學在美學修養上的局限。面對此一特定的問題時，中國文人美學可提供另類的歷史資源；相較於中國文人文化，深受基督教影響的歐洲文化反顯得貧乏。

傅柯以生存美學的名義所展開的新修養模式，似乎被夾住在兩種極端選擇之間：一方面清楚地承認回歸到古代希臘、羅馬時代的精神

修養是不可能的，但另一方面又無法將主體性的概念（筆者將主體性理解為主體化與去主體化的動態關係）從越界美學的單向邏輯中解放出來。傅柯無法擺脫「越界創造性」(transgressive creativity) 的模式。問題是，美學修養如何擺脫界限態度的強制性，而同時又要避免重新陷入精神修養的傳統模式？由當代歐洲哲學躍進中國哲學與文人美學的領域，的確也包含界限態度的介入，但同時要進行的就是此一態度的反省與轉化。相關的研究工作則一方面是希望能夠透過中國文人美學的資源來批評一種單向度地著重越界的界限經驗；另一方面則不得不深刻探究傅柯式美學修養的強處，以界限經驗的概念突破中國哲學及美學研究的某些刻板觀念。

此處，將「平淡」發展成當代哲學的概念，而且將之納入批判性修養哲學的可能性便湧現。²⁷ 平淡若被視為界限經驗，並且以作為界限經驗的越界為對比，則在既是批判又是美學的修養觀中，可獲得精確的作用。由美學修養與中國文人文化在實踐的系譜學向度上所產生的連接，可回到傅柯與牟宗三在知識考古學向度上的關係，而可發現這兩種線索之間的共同焦點：界限哲學的主題。在此，涉及人的有限性與無限性之關係的本體論問題，與涉及越界與平淡之關係的美學問題便相遇。跨文化批判在方法上的雙重方向（即歷史先驗與實踐系譜的雙重方向），在此意味著對美學修養之可能性的歷史反思，同時則

²⁷ 有關「平淡」在中國思想和美學中的介紹可參閱 François Jullien, *Eloge de la fadeur, A partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, Paris: Éditions Philippe Picquier, 1991 (中譯本：余蓮(于連)，《淡之頌，論中國思想與美學》，臺北市：桂冠，2006)；另可參閱何乏筆，〈越界與平淡：從界限經驗到工夫倫理〉，宣讀於「亞洲藝術新趨勢」國際研討會，台南縣：國立臺南藝術大學，2006年10月20-21日。

要展開修養實踐的另類可能。

**Transcultural critique and contemporary
philosophy in Chinese:**

Methodological reflections on the late Foucault

*Fabian Heubel**

Abstract

From a methodological perspective this paper discusses the specific significance of late-Foucault-studies within the realm of a contemporary philosophy which uses the Chinese language as creative medium. Facing the question how a critical and transcultural philosophy of cultivation can be possible, I try to delimitate the usage of transcultural critique by an analysis of late Foucault's two-dimensional notion of critique (with archeology as first dimension and genealogy as second). The discussion of the archeological dimension focuses on the distinction between comparative and transcultural philosophy. The discussion of genealogy is mainly concerned with the question of how to transcend the comparative logic of so called own and foreign culture and the ethnocentric tendency connected with it. Then a further question is asked: do some important languages of continental European philosophy (like French or German) provide the necessary historical conditions to embark on this kind of critical and transcultural philosophy? The contrast with some aspects of contemporary philosophy in Chinese is introduced to explain the impact of this question.

Keywords: Michel Foucault, aesthetic cultivation, transcultural philosophy, modernity

* Assistant research fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica