

編者絮語：

## “間距”對“普遍性”的 挑戰和重述

楊慧林

“普遍性”作為一個問題，早在蘇格拉底時代就有頗具說服力的論證：“如果我們假定自己知道美的標準，這可能是錯誤的。但是當我們說某物更美或者某物不那麼美的時候，已經暗示出存在着一個標準。……完美的線和完美的圓在我們經驗的範圍內是找不到的，最多祇是接近於線或者圓的定義而已。因此一方面是我們日常經驗當中不完美的、可變的對象，另一方面則是……普遍的概念。”由此而確認“普遍性”，被亞里士多德（Aristotle）視為“蘇格拉底的主要貢獻”<sup>①</sup>。

在這樣的論證中，對“更美”或者“不美”“更圓”或者“不圓”的自然感知，恰恰“暗示出存在着一個標準”。因此儘管我們不能“假定自己知道”某種標準，這標準仍然先在於我們的經驗。建基於此的“普遍性”，在西方形而上學的傳統中顯示出強大的慣性，乃至康德（Immanuel Kant）將“嚴格的普遍性”（strict universality）歸之於“純粹”的“先驗知識”（*a priori cognition*），因為“經驗知識”祇能帶來

---

<sup>①</sup> Frederick Copleston S. J., *A History of Philosophy*, vol. 1, *Greece & Rome*, part 1 (New York: Image Books, 1962), 105, 104.

“經驗的普遍性”（empirical universality），亦即“假定的、相比較的普遍性”（assumed and comparative universality），而這不過是“把對大多數場合下適用的有效性任意提升到對一切場合都適用的有效性”<sup>①</sup>。

時至今日，“普遍性”似乎不得不面對更為嚴厲的拷問。這就引出了法國哲學家巴丟（Alain Badiou）“關於普遍性的八個命題”，比如：思想是普遍性的中介，每一種普遍性都是獨一的，每一種普遍性都來自一個“不及物的事件”，普遍性顯示為一種“不可決定的決定”，普遍性具有隱含的形式，普遍性亦即“對無限的屬類多樣性（an infinite generic multiple）的忠實建構”等等。在他看來，“哲學家是以普遍性原則的名義（in the name of universal principles），將自己承諾於一個悖謬的情境”<sup>②</sup>。

巴丟聲稱“祇要把八個關於普遍的命題和矛盾性情境的定義結合起來”，就可以回答什麼是“哲學家在現實中的承諾”。然而其中的問題未必如此單純，於是才有齊澤克（Slavoj Žižek）近乎調侃的回應：

“我們之間很難有什麼對話，因為我們的意見基本一致。……我常常覺得柏拉圖後期的對話才是真正意義上的對話哲學，其中總是由一個人滔滔不絕地說，其他人（比如智者）的意見幾乎寫不滿半頁紙。而且他們會說‘你說的全對’、‘太清楚不過了’、‘就是這麼回事’。為什麼不能如此呢？哲學本來就不是對話。……亞里士多德沒能正確地理解柏拉圖……黑格爾其實不懂康德，海德格爾基本上是誰都不懂。所以，並沒有什麼對話。不過我們還是繼續對話吧。”<sup>③</sup>

齊澤克最善調侃，但他當然也應該意識到：巴丟的八個命題已經將“普遍性”的問題置換為“對普遍性理論的哲學承諾”（philosophical

<sup>①</sup> 康德：《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，楊祖陶校，北京：人民出版社，2004年，第1-3頁。[Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. and edit. DENG Xiaomeng and YANG Zutao (Beijing: People's Publishing House, 2004), 1-3.]英文請參閱Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. & edit. Paul Guyer & Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 137.

<sup>②</sup> Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, ed. Peter Engelmann, trans. Peter Thomas and Alberto Toscano (Cambridge: Polity Press, 2009), 26, 29, 31, 35, 39, 46, 25. 對於這一問題的簡要解釋可參閱楊慧林：《意義》，北京：北京大學出版社，2013年，第77-78頁。[YANG Huilin, *Yì yí* (Beijing: Peking University Press, 2013), 77-78.]

<sup>③</sup> Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, 49-50.

commitment of a theory of universality)<sup>①</sup>，這其實正是另一層意義上的對話。

從巴丟的命題中略擇要旨，便可以看出他所要申說的“普遍性”與前人的傳統多有不同。在巴丟這裏：第一，“普遍性絕非一種超驗性建構的結果，因為超驗性建構必然要預設建構性的主體”<sup>②</sup>，而“主體總是被建構的”<sup>③</sup>；第二，“從來不存在任何以客體或客觀規律為形式的普遍性，就其本質而言，普遍性是‘非客觀的’”<sup>④</sup>；第三，通過“不可決定”的“決定”而被構成的“主體”和“普遍性”，其實無需實體的、却祇需邏輯的依託，因此“主體的啓始就維繫於一種事件宣稱的結果，……事件的宣稱……表達了‘不可決定的’已經被決定 (the un-decidable has been decided) ……被構成的主體 (the constituted subject) 隨着這一表達而產生，也為普遍性打開了可能的空間 (opens up a possible space for the universal)”<sup>⑤</sup>。

與這種“對普遍性理論的哲學承諾”（而非“普遍性”本身）相應，巴丟所謂的“事件”不僅祇能被“宣稱”，而且從根本上說是“不及物的”(intransitive)<sup>⑥</sup>。換言之，“事件”的“出現”亦即“消失”<sup>⑧</sup>；“對事件之發生的回應性否決”<sup>⑦</sup>，亦即從任何政治、文化的“客體範疇”轉而為純粹的“思考的事件”<sup>⑨</sup>。

這應該是“除去發生，什麼也沒有發生”(Nothing took place but the place)對於巴丟的根本啓發。至於其中的the place究竟意味着“地點”還是“發生”，筆者曾據馬拉美(Mallarmé)的原詩予以辨

<sup>①</sup> Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, 24.

<sup>②</sup> Ibid., 27.

<sup>③</sup> Alain Badiou, “The Event of Deleuze,” trans. Jon Roffe, *Parrhesia*, No. 2(2007):37.

<sup>④</sup> Alain Badiou and Slavoj Zizek, *Philosophy in the Present*, 26.

<sup>⑤</sup> Ibid., 36-38.

<sup>⑥</sup> Ibid., 31.

<sup>⑦</sup> Ibid., 36-37.

<sup>⑧</sup> Ibid., 41.

<sup>⑨</sup> 巴丟：《本體論與政治：阿蘭·巴丟訪談》，載《激進哲學：阿蘭·巴丟讀本》，陳永國主編，北京：北京大學出版社，2010年，第337頁。[Alain Badiou, “Ontology and Politics: An Interview with Alan Badiou,” in Radical Theology: An Alain Badiou Reader, ed. CHEN Yongguo (Beijing: Peking University Press, 2010), 337.]

析<sup>①</sup>，巴丟本人的理解則更為直截了當：“謂詞式的描述是自足的”（predicative descriptions are sufficient）<sup>②</sup>。何為“謂詞式的描述”？當然就是“發生”，就是那個“不及物的”“什麼也沒有發生”的“發生”。由此，思想才能僅僅通過“最赤裸的形式”獲得合法的表述。<sup>③</sup>

巴丟曾有進一步的解釋：“這就是我所說的事件。……當表象的邏輯不再能够把寓於自身內部的多元存在局部化（具體化）時，事件便發生了。”這也形成了他所描述的“真理、主體、事件”之關係結構，即：“一個真理通過宣布真理的主體而得以存在”；主體又是“在宣布真理的過程中”並由於“對事件的忠誠”而“成為主體”；從而“通向真理的路，與真理本身相耦合”。<sup>④</sup>

就此引出的典型例證，是《聖經·新約》中的保羅：“作為使徒的主體”，祇能是通過“宣布……耶穌復活……的事件”而得以成立；反之，“耶穌復活的事件”之根本其實也在於它被“宣布”或者“承諾”。於是“事件是一個不斷消失的中介（vanishing mediator），是一個非時間的瞬間（an in-temporal instant）”；這既不是過去也不是未來，事件使我們“現在”於現在（The event is neither past nor future. It makes us present to the present.）。<sup>⑤</sup>大概就是因此，巴丟為《聖保羅》一書加上了副題：“普遍主義的基礎”。<sup>⑥</sup>

從基督教的敘事探究普遍性的由來，當然也是神學家的論題。

<sup>①</sup> 楊慧林：《“世界文學”何以“發生”》，見《北京大學學報》2017年第1期，第111-1115頁。[YANG Huilin, “How Does The ‘World Literature’ ‘Take Place’ ?” *Journal of Peking University (Philosophy and Social Sciences)*, no.1(2017):111-115.]

<sup>②</sup> Alain Badiou and Slavoj Zizek, *Philosophy in the Present*, 32.

<sup>③</sup> 巴丟：《哲學宣言》，藍江譯，南京：南京大學出版社，2014年，第66頁。[Alain Badiou, *Manifeste Pour La Philosophie*, trans. LAN Jiang (Nanjing: Nanjing University Press, 2014), 66.]

<sup>④</sup> 巴丟：《激進哲學：阿蘭·巴丟讀本》，陳永國主編，第292-293頁。

<sup>⑤</sup> Alain Badiou, “The Event in Deleuze,” trans. Jon Roffe, *Parrhesia*, No. 2(2007):39.

<sup>⑥</sup> Alain Badiou, *St Paul: The Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier (Stanford: Stanford University Press, 2003); 中譯本：巴丟：《聖保羅》，董斌孜譯，桂林：灕江出版社，2015年。[Alain Badiou, *St Paul: The Foundation of Universalism*, trans. DONG Binzizi (Guilin: Lijiang Publishing Company, 2015).]

凱文·哈特（Kevin Hart）《基督教的普遍主義》一文（“Christian Universalism”）<sup>①</sup>，將此回溯到耶穌宣稱的“大使命”（great commission），亦即“使萬民成為門徒”（太28:19）。最為有趣的則是凱文·哈特的追問：相對於《馬太福音》有限的地理範圍，“萬民”（all nations）真的意味着“普世”（universal）嗎？凱文·哈特顯然不屑於借助所謂耶穌的“萬能”去論說“萬民”，却是通過歐洲中世紀的神學政治，從中發掘“大使命”何以被“悄悄地轉換為基督教的普遍化（universalization）”。在他看來，“西方人對於普世信仰的欲求”可能會帶來雙重的結果，一方面是“福音中歡愉的宗教實踐……被當作真實的信仰傳播”，另一方面又“幾乎不可避免地散播了世俗的墮落”。慮及於此，便有了前提性的問題：“基督教是否真的應該被普遍化（universalized）？”<sup>②</sup>

凱文·哈特入思的關鍵，不僅在於“教會學（ecclesiology）是否應該在一開始就具有普世性”，更在於這一問題直逼“普世性”亦即“普遍性”本身。如果“全球宗教的視域”使所有宗教（或者所有傳統、所有文化）都祇能“被看成是區域性的”，那麼“普世”抑或“普遍”的合法性基礎何在？換言之，來自於“大使命”的“普遍性”究竟是指哲學意義上的universality，還是教會意義上的ecumenism（“普世教會的合一運動”）或者Catholic ecumenical council（天主教的“大公會議”）？

凱文·哈特坦言：即使在西方的基督教世界裏，對於“什麼是基督教信仰”也“一直鮮有共識”；不同的教義“使教會之間分道揚鑣”，相同的教義“也有保守或者自由的不同詮釋”。基督教自身已是如此，又遑論其他的傳統？就此，凱文·哈特的解決方案似乎是回到卡爾·拉納（Karl Rahner）“匿名的基督徒”（anonymous Christians）之說，即：“如果基督就是天國，那麼具有良好信仰的人即使不是基督徒，也已經與基督同在。”（If Christ and his Kingdom are one, the person of good faith, who is not a confessing Christian, is already one with Christ.）用他的話說：“指出

<sup>①</sup> 凱文·哈特：《基督教的普遍主義》，李彥儀譯，載《基督教文化學刊》第38輯，北京：宗教文化出版社，2017年，第15-38頁。以下關於凱文·哈特的引文均出自這篇文章，不另注出。[Kevin Hart, “Christian Universalism,” current issue, 3-27.]

<sup>②</sup> 凱文·哈特：《基督教的普遍主義》，李彥儀譯，第10、6、11頁。

這種共同的承諾，不祇是認同於某一種道德的普世主義，就基督宗教的觀點而言，這也是確認基督同樣存在於其他宗教。”<sup>①</sup>

較之於巴丟將“普遍性”置換為“對於普遍性理論的哲學承諾”，凱文·哈特所提供的應該是“神學的承諾”。這一承諾同樣針對着任何單一主體的“普遍性想像”，從而“承諾”與“被承諾者”始終判然有別、却又相反相成。於是，“通向真理的路”亦即“真”之所在，“被宣稱”才使一個事件成其為“事件”，“什麼也沒有發生”正是純粹的“發生”，“最赤裸的形式”反而成全了飽受質疑的意義承載。

在“承諾”與“被承諾者”的種種對應中，“關係”的邏輯必然脫穎而出，並成為貫通其間的思想工具。方維規曾將“關係”歸之於馬丁·布伯（Martin Buber）的《我與你》，並留下了一段妙語：“布伯堅信‘太初有關係’……布伯哲學也是一種‘關係哲學’或‘關係本體論’，他曾明確……指出‘本體即關係’。何為‘關係’（Beziehung）？答曰‘之間’（Zwischen）。……‘之間’使布伯走出近代西方哲學傳統的主體性範疇。”<sup>②</sup>

何為“關係”？答曰“之間”。那麼何為“之間”呢？方維規所論，正是法國學者朱利安（François Jullien）的《間距與之間》一文，特別令人印象深刻的，是其一方面意識到“存有的問題……乃是哲學據以立論的根基”<sup>③</sup>，另一方面却堅稱“從此以後不必再思索存有（l'Être），而祇要思索之間（l'entre）”<sup>④</sup>。

“之間”何以能如此？按照巴丟的說法，“之間”啓發着一種“被構成”的意識，這使“主體”被重新安置，也“為普遍性打開了可能

<sup>①</sup> 凱文·哈特：《基督宗教的普遍主義》，李彥儀譯，第13、4、23頁。

<sup>②</sup> 方維規：《敘言：我和你》，見方維規主編：《思想與方法：全球化時代中西對話的可能》，北京：北京大學出版社，2014年，第2-3頁。[FANG Weigui, “Preface: I and Thou,” in *Si xiang yu fang fa: quan qiu hua shi dai zhong xi dui hua de ke neng* (Ideas and Methods), ed. FANG Weigui (Beijing: Peking University Press, 2014), 2-3.]

<sup>③</sup> 朱利安：《間距與之間》，見方維規主編：《思想與方法：全球化時代中西對話的可能》，北京：北京大學出版社，2014年，第31頁。[Francois Jullien, “L'écart et l'entre,” in *Si xiang yu fang fa: quan qiu hua shi dai zhong xi dui hua de ke neng* (Ideas and Methods), ed. FANG Weigui (Beijing: Peking University Press, 2014), 31.]

<sup>④</sup> 朱利安：《間距與之間》，第36頁。

的空間”。有論者將朱利安的“之間”歸於“彰顯文化多樣性”“尊重他者”等等，這當然並無不可，但絕非朱利安本人的意圖所在。對他而言，“之間”作為“一種思考的工具”<sup>①</sup>，恰恰是針對着“簡單的普世論和懶惰的多元論”。“普世論”常常“簡單”，是因為太容易被我們自己的立場所替換；“多元論”之所以“懶惰”，是因為太容易安頓那些並未排解的衝突。朱利安的“之間”不可能以此為落點。

細讀朱利安的文章，所謂“‘間距’產生‘之間’”，毋寧說是“打開、解放和製造”對於“之間”的感知，使處於“兩極”的雙方“面對面而保持活躍”，從而“之間”便成為一切生成過程的“‘通過’和‘發生’之處”。<sup>②</sup>他之所以堅持用“間距”(l'écart)的概念取代“差異”(différence)，乃是因為“間距”是“生成性”的(productive)，“差異”祇是“描述性”的(descriptive)；而描述性概念“除了下定義之外，什麼也不生產”。<sup>③</sup>

朱利安進而提出：希臘語的dia即是表示“間距”，因此“對話”的真正意思在於“間談”(dia-logue)，“辯證法”其實是強調“間辯”(dia-lectique)；斯多葛學派對應於“系統”(système)的概念正是“間統”(dia-stème)，意指事物“之間”的“相互支撑”。<sup>④</sup>

如果說巴丟的“哲學承諾”、凱文·哈特的“神學承諾”是通過“承諾”與“被承諾者”的對應關係化解“普遍性想像”的虛妄，那麼朱利安的“間距”和“之間”不僅與之一脉相承，而且是力圖找到更具解釋力的概念工具，對這一線索上的相關思考予以歸納。當“之間”被界說為“‘通過’和‘發生’之處”時，巴丟的“發生”依稀可辨；當“間距”激發出“面對面”的“兩極”時，德國神學家艾伯林(Gerhard Ebeling)的“對極性”(polarity)<sup>⑤</sup>又使“哲學的承諾”與“神學的承諾”再度應和。

<sup>①</sup> 朱利安：《間距與之間》，第36頁。

<sup>②</sup> 同上，第31頁。

<sup>③</sup> 同上，第27頁。

<sup>④</sup> 同上，第36-38頁。

<sup>⑤</sup> 艾伯林：《神學研究：一種百科全書式的定位》，李秋零譯，香港：漢語基督教文化研究所，1999年，第23-28頁。[Geharde Ebeling, *Studium Des Theologie*, trans. LI Qiulin (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies, 1999), 23-28.]

“對極性”所描述的，當然可以說是“間距”及其“之間”所形成的“關係”。艾伯林甚至認為《聖經》文本處處體現着“對極性結構”，離開這一結構就無從理解基督教信仰。在討論朱利安的上述文章中，方維規是將“對極性”追索到德國哲學家凱瑟林（Hermann Keyserling）的“兩極化”（polarization），並詳盡分析了馬丁·布伯在其中的可能影響。<sup>①</sup>對於理解艾伯林的神學論說，從凱瑟林到馬丁·布伯回溯極為重要；但是朱利安所說的“兩極”，可能還另有一層“中國來源”。

根據朱利安本人的回憶，他曾於1975年來華學習漢語<sup>②</sup>；而漢語使其感到的“驚愕”，正是“對立的兩極”所形成的關係結構。<sup>③</sup>在其不斷強調的“間距”“之間”等等概念中，漢語思維顯然存留着痕跡並且作用其“間”。比如他在上述文章提及“這種語言-思維”的潛在可能，並特別強調漢語之“有”與西語之“是”的根本區別。<sup>④</sup>

而尤為令人遺憾的是，朱利安似乎並未充分意識到“最赤裸的思想形式”之所在。因此儘管他對“簡單的普世論和懶惰的多元論”抱有高度警惕，儘管“之間”直指概念的“生成性”而非“描述性”，却在無意之間從“發生”滑落到“發生”了“什麼”。這在其涉及中國思想的比較和分析中最為明顯，用他的話說：“中文古文不會說‘我是’（je suis），因此也就不會說‘神是’（Dieu est），乃至類似於基督教信仰的問題‘在中文裏就不必提問了’。<sup>⑤</sup>如果將“是”比之於“發生”，那麼這應當是意義敘述的關鍵；而朱利安以“我”或者“神”為

<sup>①</sup> 方維規：《敘言：我和你》，第2頁。

<sup>②</sup> 于連：《（經由中國）從外部反思歐洲：遠西對話》，張放譯，鄭州：大象出版社，2005年。[Francois Jullien, *Penser d'un dehors (La Chine). Entretiens d'Extrême-Orient*, trans. ZHANG Fang (Zhengzhou: Elephant Press, 2005).]

<sup>③</sup> 相關討論見楊慧林：《“對極性”與“相互性”的思想空間》，《中國高校社會科學》，2017年第5期。[YANG Huilin, “The Potentiality of ‘Polarity’ and ‘Mutuality’,” *Social Sciences in Chinese Higher Education Institutions*, vol.5(2017), forthcoming.]

<sup>④</sup> 朱利安：《間距與之間》，第31頁，第63頁。

<sup>⑤</sup> 朱利安：《回覆成中英》，第63頁。[Francois Jullien, “A Response to Chung-ying Cheng,” ed. FANG Weigui, 63.]

基點，恐已遠離他本來要趨近的邏輯。

借用巴丢的“普遍主義基礎”解讀朱利安，也許可以說他為“兩極”引入的“中國來源”本應在語言“之間”把握到思想的結構性“間距”，可惜他終究是與“發生”式的“謂詞式描述”失之交臂，從而無論“我”還是“神”，都恰好與他對“之間”的期待相互拆解。

然而用一種思想度量另一種思想，總是過於苛刻的。在哲學與神學、中國與西方“之間”，“間距”注定會取道不同的路徑、生發不同的理解；正是在這種“承諾”與“被承諾者”的“對極性”的“關係”之中，我們才真正獲得意義，甚至才可以談論“普遍性”。因此“間距”不僅有助於我們走出想像性“自義”的悖論和輪迴，而且也在“宣稱”“承諾”“發生”“對極”等等“生成性”概念系列上，增添了一個堅實的環節。