

討 論 Discussion

儒學近年在法國的發展——自朱利安¹ (François Jullien) 與程艾藍 (Anne Cheng) 兩篇就職講詞分析說起

岑 詠 芳 (Wing-fong Shum) *

前言

法國對儒學的認識及廣泛重視，最早可溯源至 17 世紀末，傳教士柏應理 (Philippe COUPLÉT, 1623-1693) 於 1687 年在巴黎出版了《中國賢哲孔子》(*Confucius Sinarum Philosophi*) 一書。此書不但以拉丁文翻譯了《大學》、《中庸》和《論語》，還比較了儒學與佛教、道教之異同，並介紹了易經六十四卦的含義。

¹ François Jullien 早年以朱利安為其中文名字。及後中國大陸和台灣譯作于連、余蓮。但他最近公開表示，“朱利安”才是他真正的中文名。

* 法國法蘭西學院漢學研究所 (Institut des Hautes Etudes Chinoises, Collège de France) 助理研究員，兼圖書館漢籍部主任

當時“禮儀之爭”在中國日趨激烈，已引起了非教會人士的關注。鑑於爭論的雙方對於中國的傳統和現狀各持不同的解釋，令局外人無所適從，研讀中國經籍便成為掌握第一手資料的最佳途徑。所以，首次向歐洲介紹儒家思想的《中國賢哲孔子》甫始問世，便受到學界及民眾的關注。拉丁文剛出版不久，1688年就有了法文的譯本，書名以《中國哲學家孔子的倫理觀》(*La Morale de Confucius, Philosophe de la Chine*)刊行。三年後，英譯本亦在倫敦付梓。在此後相當長的一段時間裡，此書對歐洲人了解儒家思想一直扮演著重要的角色²。

及至19世紀，法蘭西學院(Collège de France)設立漢學教席，法國對中國的研究，開始從宗教界轉向世俗社會。雷慕莎(Abel RÉMUSAT, 1788-1832)，到他的學生儒蓮(Stanislas JULIEN, 1797-1893)和後來接連繼任的沙畹(Édouard CHAVANNES, 1865-1918)、伯希和(Paul PELLIoT, 1878-1945)、馬伯樂(Henri MASPÉRO, 1883-1945)、戴密微(Paul DEMIÉVILLE, 1894-1979)等漢學大師各有建豎，對中國的宗教、歷史與考古等領域之研究，影響至深。戴密微的兩位弟子謝和耐(Jacques GERNET, 1921-)和汪德邁(Léon VANDERMEERSCH, 1928-)則致力於中國思想史，開法國研究儒學的先河，成為一代宗師。

有關這些漢學家的研究，已有不少中文刊物作了專題報導。儒學方面，較有代表性的介紹，是汪德邁與程艾藍(Anne CHENG, 1955-)於

² 此外，法國耶穌會士當時還撰有《中國近事報導》(*Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*，李明〔Louis-Daniel LE COMTE, 1655-1728〕撰)、《耶穌會士書簡集》(*Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagne de Jésus*)與《中華帝國全志》(*Description géographique, historique, chronologique, politique de l'Empire de la Chine et la Tartarie chinoise*，杜赫德〔J-B. DU HALDE, 1647-1743〕撰)等，都是18世紀歐洲最重要的關於中國的書籍。

1998 年在《世界漢學》第一期發表的〈法國對中國哲學史和儒教的研究〉(頁 94-99)。

及後，王倫躍 (Frédéric WANG, 1963-) ³，於 2008 年在《湖南大學學報》(社會科學版)發表的〈當前法國儒學研究現狀〉(頁 25-32)。側重於較年青一輩的漢學家，並以很大的篇幅介紹了朱利安 (François JULLIEN, 1951-) 的作品。

此外，筆者於 2010 年撰寫了〈法國新儒學領域之研究〉一文(見《新亞學報》第二十八卷，2010 年，頁 47-66)，從另一角度探討了當代新儒學在法國的研究狀況。其中論及杜瑞樂 (Joël THORAVALE) ⁴與畢遊塞 (Sébastien BILLIoud) ⁵對牟宗三先生的研究，可以作為上述兩篇文章的補充。

事實上，儒學研究近年在法國又有了新的發展，且呈現一股蓬勃之勢。這個現象，可以從朱利安與程艾藍這兩位在儒學研究領域上有代表性，但進路卻完全相異的學者，分別出任在學界具有崇高地位的教席教授中得到端倪。他們的就職演講詞，是幫助我們了解目前儒學研究在法

³ 王倫躍師從戴思博 (Catherine DESPEUX)，研究王廷相。2008 年接任她在東方語言學院 (Institut National des Langues et Civilisations Orientales) 教授一職。除教授中國思想史，並主持或組織多項有關新儒學思想的學術會議。

⁴ 杜瑞樂是「現代近代中國研究中心」(Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine) 的主要成員。致力於文化人類學及當代中國知識份子的研究——儒家的現代走向及「當代中國哲學」的創新問題。近年對當代新儒家的思想作了許多思考工作，成為這領域的中堅。

⁵ 畢遊塞是朱利安的學生，博士論文：《「智的直覺」在牟宗三哲學中之角色》(*Le Rôle de l'intuition intellectuelle dans la philosophie de Mou Zongsan (1909-1995)*)。是法國第一篇研究牟宗三先生思想的博士論文。曾主編香港的《神州展望》(*Perspectives chinoises*)，現任巴黎第七大學狄德羅學院東亞文化研究中心 (Langues et Civilisations de l'Asie Orientale, Université Paris 7 Denis-Diderot) 副教授。

國是一個怎樣狀態的最佳說明。現在就讓我們透過對這兩篇講詞的分析，看在他們的帶動下，法國儒學研究達到一個怎樣的新階段。

在未介紹這兩篇講詞之前，有需要先解釋“教席開幕演講”（*Leçon inaugurale de la chaire*）在法國學術界的重要性，這牽涉到法國這種特殊的名師制度。當選為教席教授，就意味著成為這一領域的權威學者。在就職的開課典禮，來參加的除了相關的學者，學院內不同領域的各教席教授亦均列席聽講，是學林的一大盛事。講詞的內容，當然受到學界的高度重視。

兩篇就職講詞

1- 《中國其思乎？》⁶ (*La Chine pense-t-elle?*)

曾任法國國家科學研究中心（*Le Centre national de la recherche scientifique*）的副研究員，於 1997 年出任東方語言學院教授的程艾藍，在 2008 年當選為法蘭西學院的教席教授，創下該學院一個學科同時擁有兩個教席的前所未有的先例⁷，備受漢學界的觸目。她的教席名稱是「中國智識史」（*Histoire intellectuelle de la Chine*），與她的老師謝和耐當年的教席很近似，但與謝和耐偏重社會文化史及明末清初的遺民思想不同者，她以孔子為中心，重新檢視他在中國歷史潮流中過去及現在的角

⁶ 這篇講詞已由陶雲飛翻譯成中文，並發表於《世界漢學》第七卷，頁 1-7（北京：中國人民大學出版社，2011 年）；並見於《當代學術狀況與中國思想的未來》（上海：華東師範大學出版社，2011 年）。陶雲飛是巴黎東方語言學院博士班生，研究熊十力哲學思想中的直覺問題，程艾藍是她論文的指導老師。本文所引用的，便是根據這譯本。

⁷ 另一教席教授是魏丕信（*Pierre-Étienne WILL*, 1944-）。早於 1992 年接任謝和耐在法蘭西學院的教席，講授中國近代史。他專研官箴、荒政及政制，帶起了對這領域的研究風氣。

色。她在法蘭西學院講授〈再訪孔子：古文本，新言說〉（*Confucius revisité: textes anciens, nouveaux discours*）的第一講時，開宗明義地說：「三十年前，正是藉著對《論語》的翻譯，我踏上了漢學研究之路。現今，我們看到中國大陸正上演著蔚為壯觀的對孔子的回歸。它正由此構成一道真正的社會現象，這是我選擇回溯以往的出發點」⁸。

《中國其思乎？》是程艾藍於 2008 年 12 月 11 日晚，在法蘭西學院就職時的演講詞題目，乃受印度哲學家布高爾特（Guy BUGAULT, 1917-2002）⁹一本書的標題《印度其思乎？》¹⁰（*L'Inde pense-t-elle?*）所啟發。其含義是：我們總在思考中國，但說到底，中國是否能夠思考並反思其自身？以下是這篇講詞的扼要：

身份與歸屬：

本身是華人，出生於法國，「從幼稚園到高師完成整個學業，並為歐洲古典人文精神和考證學養所熏陶」的她，這種“雙重的歸屬”，是程艾藍希望改變的“不適甚至可說是疼痛”的一種境況，因為「于其中我們從來都是‘自身的他者’」。終於，25 年來藉著對中國思想史的教學和研究，這一境況得以改變，‘自身的他者’變得可以接受並有價值。她這樣描述自己對中國的歸屬：「對我來說，中國從來不是，它也從來不會是學術研究或獵奇的一個簡單的對象；而是一道實在而鮮活的現實，以最充分的含義，我與之聯姻。」

學統與師承：

⁸ 陶雲飛曾把程艾藍在 2009-2010 的授課講義譯成中文，此處是引用她的翻譯。

⁹ 布高爾特曾任巴黎索邦大學（La Sorbonne）教授，專研佛學並精通梵語。

¹⁰ 此書於 1994 年由法國大學出版社（Presses universitaires de France）出版。

與朱利安一樣，程艾藍也是巴黎高師（Ecole Normale supérieure）的優秀生。最初唸的是英文系，並獲英文高等教師學銜。曾在復旦大學留學，1980-1982年在英國劍橋大學從事研究。她的博士論文是研究漢朝古今文之爭，並以此為基礎，撰寫了《漢代儒學研究：解經傳統之啟制》（*Etudes sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*），於1985年在法蘭西學院漢學研究所叢書出版。講詞中，她對曾受教誨的老師逐一感謝，對她來說，「向先輩致敬感恩並認識到自己的不足，是極自然不過的一份禮節」：

這裡謹能提到我最初的幾位引路人，首先是導師謝和耐，對我來說，他不僅啟發並引領了我，而且還給予我信任並催我自立。在差不多十三年的間隔後，近乎自然地，我承繼了他在法蘭西學院的職位。我也有幸接受了汪德邁的教導，一直以來，他不斷給予我鼓勵，並指給我連通古代與現代的‘王道’。最後，與漢學高等研究院的諸多學友一起，我也在桀溺（Jean-Pierre DIÉNY, 1927-）¹¹指導下，接受了典籍考古校勘的嚴格訓練。

此外，她亦曾追隨過英國劍橋大學的漢代史學者魯唯一（Michel Loewe）和上海復旦大學經學學者朱維錚。她深受這幾位大師的感染，奠定她日後從事學問的大方向。

渡者的角色：

程艾藍在講詞中透露，早在1992年，魏丕信在就任法蘭西學院近代中國史教席的演講中，已反映出一種新的人文學科精神的呼聲，認為不能僅構想一個關於中國通史的教席，而必須從某種漢學的沙文主義，

¹¹ 桀溺是戴密微的弟子，曾任教於高等實驗研究院（École Pratique des Hautes Études），對中國詩歌的講授與研究非常扎實而有創見，是法國漢學界中影響深遠的學者。

同時又是傳統—現代的舊範式中走出來。如今她將這個使命接棒，但她說：

……可不是我這一特殊的個體，而是薈聚了集體研究和互相合作的整個現當代知識學科，一起被召喚著來負責這一教席。當前法國漢學，能以組建一個以具備優良品質的研究者為載體的真正‘知識群體’為豪，其中也包含了年青的一代。他們在各自的研究領域中的能力通常都遠超于我，這也更是本著協作精神邀請他們來賦予這一教席以活力的理由！因為同樣，在此我也看到自己作為渡者的角色。但這一次是以集體運動中那個將球傳給處於有利位置的同伴，以便擊中目標的含義。

此外，她表示對古文的研究與實踐，只能在她所見到的並體會到的與中國的現實境遇相聯中的方式才有意義。在古代與現代的兩者之間，她的生命也就此交錯更迭，從最近到最遠仿如分隔的世界，她就像渡者般在兩岸間無休止地往來，不知疲倦地連接著遙遙相對的兩界，在彼此之間的通道還未曾達到不可能的程度上，使兩者間的調停成為必要。

將古典與現代溝通交流，將智識群體聚集合作，程艾藍想扮演渡者的角色，為儒學研究帶來新的發展。

打開智識史：

「中國智識史」是程艾藍在法蘭西學院的教席名稱，在講詞中她對如何研究智識史有頗獨到的見解，是她整篇講詞的重心。「……中國變了，且以驚人的速度變化著，但法國人包括他們的精英對中國及其文化的無知，卻達到令人擔憂的程度。」她有所感慨地說：「所以糾正這一無知，特別是如何使中國進入法國人的通識文化中去，正是需要法蘭西學院來完成的一項使命。」她認為：「打開觀念往來，對話交叉，智性

和文本切磋，借取和轉讓現象的空間，是重要的。」以下這段話，是她對智識史研究的主張，很有深度：

在我看來，能挖掘出不同時代之間的延續，斷層，其間的危機時刻，甚至內部的對話；挖掘出過往之留存，對之重新估價及重建起來的相繼性，由此以這些凸面和斷層，彰顯出一道活潑而多彩的風景。

從以上分析，大致上可以看到程艾藍繼承法蘭西學院漢學傳統而接引現代的學術方向與態度。她採取兼容並包的立場，對儒學的關懷，不限於中國本土，視野更廣及日本與韓國。

2011年6月份在法蘭西學院雨果基金會（Fondation Hugot du collège de France）及法國國家科學研究院（CNRS）人文科學研究所（Institut des Sciences humaines et sociales）贊助，由她發起並主持的國際儒學會議，便是她推動儒學研究的一次實驗。

這次儒學會議的主題是：「《大學》之閱讀與作用」（Lectures et usages de la Grand Etudes），討論的範圍分四個部分進行。1-《大學》經文的形成；2-朱熹之後的《大學》；3-《大學》在東亞的流傳；4-現當代的觀點。將儒家這篇已深入民間的重要經典，從歷代流變中，就不同的階層，世俗或宗教的角度，由東方流傳至西方所出現的各種閱讀方式，看其產生的作用與影響，是一種宏觀的研究。參加者有來自海峽兩岸的學者，也有日、韓的儒學專家，並有研究儒家思想的年輕博士生。

另外，2010年她與深研天文曆法及易學的另一位漢學家馬克（Marc KALINOWSKI, 1946-）¹²合作，成立了《漢文法譯書庫》（Bibliothèque

¹² 馬克早年師從汪德邁，目前是高等實驗研究院教授，曾將《五行大義》一書譯成法文。

Chinoise)，宗旨在翻譯與引介經典漢籍（包括哲學、歷史、文學等），由美文出版社（Les Belles Lettres）出版，並得到法蘭西學院的資助。眾多優秀的中青年漢學家，按其研究範圍，分別展開翻譯。《漢文法譯書庫》是雙語譯叢，即中法對照，預算每年出版四種譯作。這套叢書最大的特色是每本譯作，除註解、詞彙彙編、索引外，還附有一篇長序，由譯者執筆。序言嚴謹而詳盡，是譯者對該作品的研究心得。目前已出版的譯作有 9 種，包括：《古詩十九首》（*Les dix-neuf poèmes anciens*），譯者桀溺；揚雄《法言》（*Maîtres mots*），譯者羅逸東（*Béatrice L'HARIDON, 1976-*）¹³；《鹽鐵論》（*La dispute sur le sel et le fer*），譯者樂唯（*Jean LÉVI, 1948-*）¹⁴；蘇軾《東坡記》（*Commémorations*），譯者費颺（*Stéphane FEUILLAS, 1963-*）¹⁵；王充《論衡》（*La balance des discours - chapitres sur destin, providence et divination*），譯者馬克；[韓]李珣《擊蒙要訣》（*Principes essentiels pour éduquer les jeunes gens*），譯者 Isabelle Sancho¹⁶；《管子，心術篇》（*Maître Guan, Les quatre traités de l'Art de l'esprit*），譯者葛浩南（*Romain GRAZIANI, 1971-*）¹⁷；文子《通玄真經》（*Ecrits de Maître Wen, Livre de la pénétration du mystère*），譯者樂唯；《朱陸太極之辯》（*Une controverse lettrée. Echange de lettres sur le*

¹³ 羅逸東是程艾藍的學生，博士論文正是研究楊雄的《法言》。曾在臺灣佛光大學任教，目前是巴黎狄德羅大學東語系副教授。

¹⁴ 樂唯是法國國家科學研究院高級研究員，早期研究法家思想，譯著別具風格，是法國具有影響力的漢學家之一。

¹⁵ 費颺早年師從朱利安，博士論文研究張載之自然與道德觀，及後轉移研究中國宋代的文人思想，特別以蘇軾為代表。現為巴黎第七大學狄德羅學院東亞文化研究中心副教授。

¹⁶ Isabelle Sancho 是法國國家科學研究院研究員，研究韓國儒學，程艾藍是她博士論文的指導教授。

¹⁷ 葛浩南博士論文研究古代道家思想，師從劍橋大學東方系的陸威儀（*Mark Edward LEWIS*）。現為里昂東亞學院（*Institut d'Asie Orientale*）教授。

Taiji)，譯者戴鶴白 (Roger DARROBERS, 1953-)¹⁸ 與杜傑庸 (Guillaume DUTOURNIER, 1979-)¹⁹。

其中費颺翻譯的《東坡記》，及戴鶴白與杜傑庸合譯的《朱陸太極之辯》，便是對儒學關注的最新成果。

值得一提的是，美文出版社過去向以出版希臘文、拉丁文的考訂而享有盛名，凡是專研古典文獻的專家學者，均以此系列的書為主臬。後來把領域伸延到拜占庭、人文主義、經院、德文、意大利文等書庫。如今加入《漢文法譯書庫》，是首次出版遠東方面的經典譯註。這是程艾藍要把中國智識史納入法國通識文化中的嘗試。

2- 《間距與之間，或如何思考他者性》²⁰

(*L'écart et l'entre, ou comment penser l'altérité*)

是哲學家同時又是漢學家的朱利安，早於 1987 年便成為巴黎狄德羅大學東語系的教授，又曾出任巴黎國際哲學研究院 (Institut internationale philosophie Paris) 院長。他二十多本的漢學著作，影響巨大，名聲遠及東亞各地。成就顯赫的他，於 2011 年被世界研究學院 (Collège d'étude internationale)²¹ 禮聘為教席教授，設立「他者性」

¹⁸ 戴鶴白在 1998-2002 年曾任法國駐華大使館文化專員，現為巴黎第十大學漢學教授，研究領域主要在戲曲與民間小說，近年兼研究宋明理學。

¹⁹ 杜傑庸目前為法國國家科學研究院助理研究員，正在撰寫的博士論文乃研究陸象山的思想，程艾藍是他的指導教授。

²⁰ 這篇講詞由加利列出版社 (Galilée) 出版，剛於月前面世。中譯本亦由卓立翻譯完成，將於明年初印行。她也是《淡之頌：論中國思想與美學》和《勢：中國的效力觀》兩書的譯者。本文以下引用的內容，是根據她的翻譯本。

²¹ 世界研究學院，是人文科學之家基金會 (Fondation maison des sciences de l'homme) 所成立。這個基金會於 1963 年由著名歷史學家 Fernand Braudel 發起創建，是屬於私

(l'altérité) 教席。《間距與之間，或如何思考他者性》便是 2011 年 12 月 8 日晚，他在世界研究學院就職的演講題。講詞是配合他的教席所標舉的“他者性”而出發，是尋求中西對話時，一個奠基的概念。內容包括五個部分：1-從外在解構；2-“差異”會帶給我們什麼後果？3-使“間距”發揮作用。4-“間距”開啟“之間”；5-“間”作為工具；與及最後一部分：通向他者性之路。

朱利安以“間距”開啟“之間”，“間”這個無以定義，卻是中國特有的語境，是他近年思考的核心問題。同時亦是他繼“淡”，“勢”之後，拓開的另一種“思考工具”，因著“間”的開放性，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而被埋藏的事物」。這個由“間距”開拓出來的“間”，是他者建立的條件，同時也是讓我們與他者得以聯繫的中介。

他在第四章「“間距”與“之間”」，對“間”本性的描述，使我們想起他在《淡之頌》一書中對“淡”的形容，二者實有異曲同工之妙：

“間”的本性是，不留焦點，不留固定點，它不引人注意。“間”總是遣回到不是自己的他者。如是，“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，因此無法擁有本質。

此外，在「“間”作為工具」這一章開首的兩段話，朱利安通過對“間”的處理，再一次表明他研究中國思想的一種鮮明的立場，很值得參考：

人的學術機構，乃致力於國際學術的交流，羅致世界在人文學科上有貢獻的學者。名氣目前雖不及法蘭西學院，但潛力甚大。

.....30 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“間”。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認為的，我反而讓它們在各自的世界去觀看他者.....。

.....我也不從歐洲哲學的內部去對形上學進行解構，這是為什麼今日的哲學家們常常無法理解我的研究工作。我也不改宗而依皈中國思想，也不自我漢化.....。不，我不留在任何一方，我在兩者之間操作。

朱利安一開始就清楚自己的選擇，他依憑哲學家睿智的觀察，漢學家無窮的耐心和毅力，獨往獨來，另闢蹊徑，為法國漢學界開創出前所未有的局面。

朱利安“哲學的”漢學研究，可以借引現任中央研究院中國文哲研究所副研究員何乏筆（Fabian HEUBEL）在〈當代西方漢學家對「儒學」之哲學詮釋初探〉（收入李明輝等編的《當代儒學與西方文化：哲學篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年）一文的分析來說明，當中有很透徹的論說。他以朱利安的《過程與創造》（*Procès ou Création*）一書來了解何為“哲學的”漢學研究。他說這是：「一本建立在足夠的漢學基礎上的，內涵深厚的哲學著作。」此書的副標題是：「中國文人思想之入門」（*Une introduction à la pensée des lettrés chinois*）。何乏筆說于連（朱利安）解釋用「文人思想」一詞，而避免用儒家思想，是“文人”除了指某種學派之外，更具有普遍之哲學內涵。因此，「于連的目的不只是對某種學派的研究，乃意圖闡明中國的潛在

理性模式而提供中國思想的入門。于連要避免兩種危險，一是專題著作的專業化：滿是註腳、索引而無真正投入、實用卻乏味的著作；其二是更危險的庸俗化：只有陳腔濫調而缺乏嚴格的深入。」

不過，瑞士漢學家畢萊德（Jean-François BILLETER, 1939-）²²卻正針對這點，於 2006 年撰寫了《反對朱利安》（*Contre François Jullien, Paris: Allia*）一書，以“中國的迷思”來評擊朱利安。2007 年的春天，朱利安寫了《在路上，認識中國，重新發動哲學》（*Chemin faisant, connaître la Chine, relance la philosophie, Paris: Seuil*），逐條予以反駁，同時重申自己哲學思考之路；同年秋天，另一本名為《敢於建構，支持朱利安》（*Oser construire, Pour François Jullien, Paris: Les empêcheurs de penser en rond*）的書出版，收錄了 15 位學者的文章，其中有漢學家，也有哲學家，包括德國的顧彬（Wolfgang KUBIN）和法國的汪德邁，還有臺灣的林志明和中國大陸的杜小真。本來這場“論戰”應可告一段落。但 2011 年臺灣無境文化以《駁于連》為題出版了中譯本，並加上一小標題：「目睹中國研究之怪現象」²³。可是朱利安反駁的書《在路上》，卻未見被翻譯，這樣，《駁于連》這本中譯的小冊子，對不懂法語的中國讀者而言，便傳遞了單方面的控訴。事實上，他在書中對朱利安的批評：「……闡述是片面的，易令讀者產生誤解，而這種誤解，如果被輿論廣泛接納，就不是純粹的學術問題了。」但畢萊德其實自己亦犯了同樣的毛病。

²² 畢萊德曾任教日內瓦大學。1987 年該大學成立中國研究部門，他獲聘為第一位教席教授，於 1999 年退休，其後專心於寫作。著有《被詛咒的哲學家李贄》、《莊子四講》和《無聲中國》等。

²³ 此書譯者乃畢業於臺灣大學中文系的周丹穎，她亦獲得巴黎第八大學法國文學碩士及博士學位。

《在路上》一書中，朱利安很強調一點，就是畢萊德沒有把他的作品去細讀了解，便斷章取義地評擊。事實上，書中對中國文化，對中國文人，對當代新儒家的批評亦是站在個人很主觀的立場上看問題。就讀臺大歷史系的加拿大碩士研究生馬斐力（Philippe Major）最近在《史原》論壇發表的一篇文章：〈神話、相異性與普遍性：法文漢學界中的一場論戰〉，對兩位學者的不同立場作了初步的分析。以下筆者試將畢氏在《駁于連》中對儒家思想的幾點批評引述如下。

畢萊德指責中國歷代王權專制的擁護者與宣傳者就是那些當高級官員的中國士人，儒家思想乃是支撐中國知識份子圈暨官紳階級的關鍵。他對中國整個歷史，視之為帝國權力專制的歷史。而整個中國思想史是在「將權力的具體實踐合理化，並同時將它隱藏起來」的這樣框架中發展出來的。他說：

構成了帝國行政官員的道德和思想世界的理學，則是越來越狹隘且抽象。這思想的緊縮，在當代的新儒家一派那兒變得更加明顯，他們其中有些人只在聖人自發的行動能力上思辨——更準確地說，是聖人透過自身，讓宇宙內蘊的力量顯現的能力。……在牟宗三的思想中，對此能力的思辨成了中國思想的核心。……他們的著作是于連主要的思想來源。于連沿襲了這些不具批判精神的思想家的觀點，未曾加以批評。他們不但沒有察覺到自己思想上的封閉，更沒察覺到造成這種封閉的歷史因素。（見原文：頁 66-67；譯文：頁 58）²⁴

²⁴ 原文乃根據 Editions Allia, Paris 2006 版本；譯文則根據無境文化 2011 版本。

儒家思想在他看來，是維護專制王權的化身。《中庸》這本儒家經典，“孝”這個倫常觀念都只不過是當權者的把戲，而當代新儒家的思想將專制給予理想化。試看他如何說：

1-對中庸的批評：

畢萊德一方面指責朱利安為了支撐自己的論述而時常斷章取義，要求他應該完整地介紹一些文本，好讓作者的寫作方式和整體內容得以躍然紙上……。「必須加以闡明，評註，對照著原來的歷史背景來看。」但又說朱利安在第一本重要的著作《隱喻的價值》中曾做到了這一點。說朱利安在翻譯《中庸》時又這麼做了一次。可是畢萊德又不滿意，因為他認為：「《中庸》是一篇簡短的儒學論文……，朱利安評註了《中庸》，但卻未告知讀者這本謹慎的道德概要，是給各個當權者——君王、宰相、高官或宗族長老——看的。就像今日所有的新儒家學者一樣，朱利安把《中庸》視作一本純粹的哲學著作，引介它對“不偏不倚的行動”的普遍論述，而並未意識到這種理想化觀點極度乏味。」（見原文：頁 46-47；譯文：頁 40-41）

2-對“孝”的批評：

畢萊德指責朱利安認為中國因為本身獨特的思想，所以天生對精神分析學說態度冷淡。他說：「為什麼中國對精神分析還不甚了解，發展緩慢或許肇因于它引發的種種的抗阻……，況且在中國，精神分析學說極有可能激起比在其他地方更大的反彈，因為它抵觸了“孝”的觀念。追本溯源，“孝”其實是一種王權教育灌輸給人民的美德，以便讓人民服從權威。」他引用曾留學法國學習心理學的霍大同的說話作佐證：「精神分析是唯一一個能讓個人自由表達的

空間。正捲土重來的中國傳統儒家道德，不允許兒女批評父母。精神分析允許如此。它幫助個人形成一種新的個體性。」（見原文：頁 71；譯文：頁 61）

3-對牟宗三的批評：

畢萊德認為中國文明是需要從肯定“人”的價值和以政治上的權利來轉化，超越的。所以要明確認知到中國的專制，不再是從專制本身給予理想化視角看，而是從它的原則才可以把中國的專制和在歐洲已知的一些權力形式作比較。由此他批評牟宗三的著作無法開花結果；因為他只在抽象中思考聖人的完美德行及假定能在其德行間顯露的真實，而很少談論到如何達致內聖的境界，對達不到這境界的人，則漠不關心。認為這種思想揭露了儒家學說一般來說具有的重大弱點之一，也就是規定人“應當如何”，而對人“是如何”絕口不提，不提他的弱點，不提惡。（見原文：頁 85；譯文：頁 70-71）

畢萊德主張獨立精神，要把“內在性的思想”轉化成“超驗性的思想”，要發揚莊子的直言精神等等，只要言之成理，皆無不可。他也可以不同意朱利安的研究方法，甚至不贊成儒家思想，或不認同當代新儒家的言論，但必須放開成見，先虛心研讀這些有關的著作，有一定的了解後，才可以將意見說得中肯。以上所舉的他對中庸、孝的批評，未免過於主觀與武斷。至於對當代新儒家的否定，對牟宗三的批評，就更顯出他的強詞奪理了。事實上，唐君毅、牟宗三、徐復觀等諸先生畢生致力於闡揚儒家的民本政治觀念，對專制政治批判不遺餘力。譬如徐復觀

先生對現代中國專制政治的批判，就「最可以顯示古典儒家精神對現代知識分子的浸潤」²⁵。

對於畢萊德的評擊，朱利安本來不打算理會，但為了那些擔心他的朋友，他還是寫了厚達一百多頁的《在路上》。如今，畢萊德的中文譯本《駁于連》以流暢的譯筆，行文的氣勢，在中國讀者之間流傳，將會帶來一定的影響。是以，翻譯《在路上》一書，並將畢萊德對中國思想置於專制體系下來批判作一反思，是急不容緩的工作。

結語

身為德國人的何乏筆曾說，不可以跳過牟宗三講中國哲學，這是他經歷過多層思考後的深切體會。事實上，牟先生早將儒釋道融合，西方哲學也融合，所以如今講莊子、老子、淮南子，也可以是新儒家觀念包融下的——所謂中國主軸文化面對世界哲學文明下磨合出來的「儒」之性格。

儒學在法國，不論是朱利安哲學的漢學家，還是程艾藍思想史的漢學家，甚至畢萊德想透過莊子來講新道家，都包涵在牟先生這種觀念下。今後，向世界開放，中西互相對話交流，這是一種必然的趨勢。

²⁵ 見黃俊傑撰《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁226。