

# 「辨」與「變」之間\*

## ——初探理論（化）台灣的可能與挑戰

吳建亨

清華大學外國語文學系副教授

### 摘要

王德威近年透過「華夷之變」與「華夷風」等彼此交織的概念，構思一種生態關係微分綿延的政治美學。不同於當代對中國問題涇渭分明的立場，王德威認為應將焦點回歸鄂蘭提到的「人間情境」，給予生命之斑駁更多關懷。如此才能以更多元的視角思考「華」與「夷」的歧義性，也能避免陷入意識形態抽象的敵我劃分，單純在主權政治層次進行立場的區辨。王德威提出華夷論述的目的之一是回應近年在中國海外興起的華語語系研究。他認為，史書美提出的華語語系概念過度依賴西方的後殖民理論。他更指出，史書美這種「理論掛帥，史觀與史識的不足」的立場最終導致一種「寧夷勿華」的偏差，忽略了「華」與「夷」意義的相互交織與動態生成。本文以王德威在《中國現代文學》發表的三篇論文為依據，檢視其對華夷論述的洞見與不足。在此基礎上，本文將進一步提出「理論（化）台灣」的初步構想，希望能為相關討論提供新視角，同時也冀望本文能發揮拋磚引玉之效，促成更多對話與討論。

關鍵詞：理論（化）台灣、華夷研究、勢的詩學、普羅米修斯主義、反思性判斷、溯因推理

---

\* 本文為國科會專題研究計畫「後人類時代的政治思考：普羅米修斯主義與批判的承諾」（MOST 111-2628-H-007-005-MY4）之成果。初稿曾於「台灣哲學與文學文化的交涉」研討會宣讀，感謝講評人洪世謙教授在會議中提出的精闢評論及期刊審查委員提供的寶貴意見。

# Between “Positionality” and “Propensity”:

## A Preliminary Inquiry into the Possibilities and Challenges of Theorizing Taiwan

---

**Wu Chien-Heng**

Associate Professor

Department of Foreign Languages and Literature  
National Tsing-hua University

### Abstract

In recent years, David Der-wei Wang has developed an ecologically inspired political aesthetics that underpins the conceptual framework of Xenophone studies. In contrast to the prevailing dichotomous stances on the China Question, Wang advocates for a return to what Hannah Arendt refers to as “the human condition,” redirecting attention from ideological abstraction to the rich fabric of life—a shift that clarifies the semantic ambiguities of “*hua*” and “*yi*,” thereby moving beyond the conventional dualistic distinctions informing such debates. In response to Shu-mei Shih’s Sinophone discourse, Wang criticizes the concept of the Sinophone for its overreliance on Western postcolonial theory. Furthermore, he contends that Shih’s approach—characterized by what he describes as “the primacy of theory deprived of adequate historiographical perspective and insight”—ultimately leads to a rejection of “*hua*” in favor of “*yi*,” overlooking the generative interplay of meanings between the two. This paper draws on three articles by Wang, published in *Chinese Modern Literature*, to critically examine the Xenophone discourse he presents. After highlighting both the strengths and limitations of Wang’s approach, the paper offers a preliminary inquiry into the possibilities and challenges of theorizing Taiwan, with the aim of opening up new avenues

for exploring the question of subjectivity in Taiwan studies and prompting further discussion on these critical issues.

**Keywords:** Theorizing Taiwan, Xenophone Studies, The Poetics of Propensity, Prometheanism, Reflective Judgment, Abduction





## 一、前言

王德威近年透過「華夷之變」與「華夷風」等彼此交織的概念，構思一種生態關係微分綿延的政治美學。不同於當代對中國問題涇渭分明的立場，王德威認為應將焦點回歸鄂蘭（Hannah Arendt，或譯阿倫特）提到的「人間情境」，給予生命之斑駁更多關懷。如此才能以更多元的視角思考「華」與「夷」的歧義性，也能避免陷入意識形態抽象的敵我劃分，單純在主權政治層次進行立場的區辨。<sup>1</sup> 回歸人間情境需向歷史借鏡，從中探索社會文化與環境歷史的縱深與交織，觀察包括風土文化、氣候環境與政治局勢等不同配置帶來的變遷。這種以人間情境出發的論述更能細膩地展開「華」與「夷」隨時空遷移在意義上的多層次皺摺。如此動態無定的華夷之想像絕非以對立或對抗為辨別基礎的二元結構或主權敘事所能包容。因此，我們需要培養「與時俱變的判斷力」，超越那些先入為主——即以歷史服務理論——的論述：「風無定向，勢有起落，我們必須聽風觀勢，因勢利導。在去中華、再中華、大中華、小中華的喧囂聲中，我們對華夷的判斷力總是離不開政治的。」<sup>2</sup>

上述簡短的介紹已涵蓋王德威的華夷論述所動員的理論資源：除了透過鄂蘭呼籲回歸人間情境之必要外，「風」的無定向引入和辻哲郎以降的風土論，強調環境地理與技術文化相互交織的中介性，拒絕居高臨下的抽象觀點；「勢」的起落呼應朱利安（François Jullien，或譯余蓮、于連）對中國效力觀的研究，以累進而成的「默化」（silent transformation）對比西方政治哲學中「事件」（event）所隱含的革命性斷裂，呈現出一種有別於西方介入性政治的內在性自發生成之想像；<sup>3</sup> 而判斷力的養成則致敬康德（Immanuel Kant）的審美判斷，需細察歷

1 王德威以汪暉與史書美作為對中國問題採取立場區別的兩個典型例子：「當汪暉高談朝鮮『人民』戰爭，當史書美高談落地生根，『反離散』，其實此中無『人』。而我認為『人間情境』（the human condition）才是華夷風更可探測的場域。這並不是說兩位學者缺乏人文甚至人道關懷，而是說當他們力求強化或克服眼前以主權政治為前提的種種理念和實踐，反而見樹不見林，難以顧及生命最駁雜的一面：難以為繼的理想、始料未及的衍化、妥協和壓抑、常態和『變態』共同交織成我們存歿於斯的所在。」王德威，〈華夷之變：華語語系研究的新視界〉，《中國現代文學》34期（2018.12），頁20-21。除了價值與立場的辨別外，「辨」從更廣義的層面理解，也指涉西方本體論中的二元性及革命對新舊秩序的區分。

2 同註1，頁22。

3 關於朱利安對戲劇化事件的批評，可參考 François Jullien, *The Silent Transformations*. Translated by Michael

史、體悟風土，並培養對「文」（文字、文學、文明與文化）的洞察力，如此才能跨出畛域劃分的「差異」，在其「間距」內觀察風土的生成與局勢的起落，並在意義編碼與解碼、彰顯與遮蔽的轉換，培養一種海德格（Martin Heidegger）式的技藝，使「文」的推衍能夠持續銘刻生命。概而言之，華夷論述的核心在於觀點的轉換：「當華夷之『辨』轉為華夷之『變』，我們才真正意識到批判及自我批判的潛能。這是有關『差異』的政治學，但並非一種本質化的『差異』（difference）觀點，而是強調『間距』（*écart*）觀。間距不產生非此即彼的差異，而有你來我往、移步換形的脈絡」。<sup>4</sup>由此觀之，所謂的政治不能被簡化成史密特（Carl Schmitt）口中辨別敵我的決斷論。<sup>5</sup>透過從「根」的政治到「勢」的詩學之轉換，判斷力的養成細緻捕捉立場兩端在「間距」內的移形換位，避免兩極，如朱利安所言，「蜷縮於彼此的特殊性中」，而是使其彼此牽引，「不斷自我發掘，藉由彼此來進行自我探勘與反思……而這正是間距帶有倫理與政治色彩之處。」<sup>6</sup>

王德威提出華夷論述的目的之一是回應近年在中國海外興起的華語語系研究。他認為，史書美的華語語系概念過度依賴西方後殖民理論，「將清代以來中國的境況都依殖民、被殖民的角度解釋，難免以偏概全。」<sup>7</sup>如王德威所示，中國歷代各種漢胡交會的現象無法直接套用後殖民觀點解釋。<sup>8</sup>他更指出，史書美這種「理論掛帥，史觀與史識的不足」的立場最終導致一種「寧夷勿華」的偏差，忽略了「華」與「夷」意義的相互交織與動態生成。<sup>9</sup>本文無意對王德威與史書

Richardson and Krzysztof Fijalkowski, Seagull Books, 2011, pp. 126-128.

4 同註 1，頁 22。

5 相關討論可見 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*. Translated by George Schwab, U of Chicago P, 2007, pp. 26-27.

6 朱利安（François Jullien）著，張君勱譯，《沒有文化同一性：我們捍衛文化資源》（台北：開學文化，2021.04），頁 42-43。

7 王德威，〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，《中國現代文學》24 期（2013.12），頁 6。

8 王德威，〈華夷之變：華語語系研究的新視界〉，《中國現代文學》34 期，頁 17。

9 同註 8，頁 3。對華語語系概念為「寧夷勿華」或「尊夷攘華」的指控，見頁 16。王德威對史書美的批評主要從地理與心理兩個座標展開：首先，「根」的政治依據地緣邏輯與文化邊界劃分，將中國與海外視為空間範疇的區隔，以此延伸出一系列以畛域劃分與立場區辨為基礎的空間／位置政治學（如內與外、包括與排除、定居與離散）；其次，在心理層面，華語語系的二元化傾向則反映出對中國崛起的深層焦慮。相關討論

美的理論進行詳盡比較，因為兩人理論處理的議題多重且複雜，遠超出本文設定的範圍。較為權宜的做法是將討論侷限在王德威的華夷論述對「理論（化）台灣」的思想工程帶來的挑戰與契機。因此，本文以王德威在《中國現代文學》發表的三篇論文為依據，檢視其對華夷論述的洞見與不足。在此基礎上，本文將進一步提出「理論（化）台灣」的一些初步構想，希望能為相關討論提供新視角，同時也冀望本文能發揮拋磚引玉之效，促成更多對話與討論。<sup>10</sup>

近年來王德威也將台灣本土化運動納入華夷論述的框架，同樣為其貼上「寧夷勿華」的標籤。根據《中時新聞網》報導：

王德威指出，台灣社會在這 400 年來，出現前所未見政治擾攘，形成國族、地域、族群、文化及意識形態的力量衝壓擠撞，這些論述導向一個歷久彌新的文化命題：即「華夷之辨」，而華夷問題是華夏文明發展近 3000 年來，不斷爭執跟定位的過程，就像在商朝時，山東被當作是「夷」，就是「非我族類」的意思，即呈現「華」跟「夷」的定義，不斷在變動。王德威進一步指出，對於去中國化，進一步來說就是「寧夷勿華」，但去中國化的「中國」是什麼，「中國作為政治主權的實體不過短短 100 多年，但在之前的中國的定義，不是國家主權嚴厲跟嚴格的代名詞」。<sup>11</sup>

姑且不論王德威將本土化等同於去中國化的理解是否公允，華夷論述試圖跳脫國家主權的框架，藉由「文」——即文字、文學、文化、文明——的正統性辯證，作為「華」與「夷」意義無定性的基礎。<sup>12</sup> 王德威解釋，「我們乃知『文』曾是

見註 7，頁 11-12。

10 「理論（化）台灣」試圖跳脫將台灣視為理論分析客體的單向視角，轉而以雙向且多層的方式思考「理論」與「台灣」之間相互形構的關係：在動員既有理論資源思考台灣問題的同時，也能從台灣的特殊性出發，反過來改變或克里奧化（creolize）理論的輪廓與樣貌。將「化」置於引號中則強調對理論化（theorization）過程本身的自我反思。此過程不再僅是輸入／輸出、吸收／運用的線性操作，更重於維持抽象概念與具體經驗之間的持續辯證與互構。

11 李侑珊，〈台去中國化 王德威：呈現寧夷勿華慾望〉，《中時新聞網》，2018. 07. 04（來源：<https://www.chinatimes.com/newspapers/20180704000159-260301?chdtv>，檢索日期：2024. 08. 27）。

12 關於「文」作為辯證正統性的基礎，見王德威，〈華夷風土論〉，《中國現代文學》40 期（2021.12），頁 5。

華夷之『辨』的徵候——沒有文化或文明的地域或種族有淪為『夷』的可能。而在我們的時代，我們理解『文』也是華夷之『變』的過程——文化與文明永遠是在不斷編碼和解碼的序列中顯現或消失。『辨』是畛域的區分，『變』指向時間進程的推衍。」<sup>13</sup> 正統性的辯證強調過程的推衍所帶來的位置挪移，藉此凸顯文的技藝之生成與流變。然而，如此動態所展現的歧義性與多樣性最終仍以「華」為終極指涉：「『華』的確立，必先以指認『夷』為前提。我認為『夷』之於『華』，與其說是被『排除在外』，更不如說是被『「包括」在外』。」<sup>14</sup> 換言之，「華」與「夷」彼此相互形構的關係在時間歷時進程的推衍下促發意義的流動與再塑。弔詭的是，看似動態的華夷論述預設一個內在性自發生成的結構，允許兩者意義不斷地變化、游移、翻轉、交錯、混雜；但卻預先排除任何華夷框架外新文化湧現的可能。若此，王德威將華夷框架套用在台灣本土化運動上，恐有以「文」的技藝為名，行文化霸凌之實的疑慮，從而否定以台灣生存交涉為基礎的新文化主體生成的可能。

本文接下來將從理論層面探討上述問題。此舉難免又會遭受「理論掛帥，史觀與史識的不足」之責難，筆者對此僅能以謹慎虛心的態度接受。但若「理論掛帥，史觀與史識的不足」是個值得擔憂的問題，反思「史觀與史識掛帥，理論的不足」不也同樣正當且必要？若論者使用的理論框架本身存在明顯侷限，即使史觀再深厚，也可能無意中強化這些侷限，因此從理論觀點切入仍具必要性。

本文旨在從理論層次追蹤王德威建構華夷論述所動員的理論資源，並探討這些資源在啟發洞見同時，是否也存有盲點。於此基礎，本文將檢視從華夷之「辨」到華夷之「變」的發展是否真如王德威所言，構成一種更具自我批判意識的思想

---

13 王德威，〈華夷之變：華語語系研究的新視界〉，《中國現代文學》34期，頁22。關於華夷之分在中國歷史發展的浮動性，王德威指出：「誰是華、誰是夷，身分的標記其實遊動不拘。」頁13；「華夷互動的傳統其來有自，更因現代經驗不斷產生新意。中央與邊緣，我者與他者，正統與異端不再是僵化定義，而有了互為主從，雜糅交錯的可能。」同註12，頁5。舉例來說，自詡為華的大清在孫中山「驅除韃虜，復興中華」的口號前也被貶為「夷」的位置；另外，中國境外對華夏正統的主張（如朝鮮、日本、在台的鄭成功家族）也揭露華夷秩序的不穩定性；或者，面對西歐各國（西夷）晚清期間的文明高度發展，以西方為師的中體西用觀點同樣使華夷的界線變得模糊，呈現出一種混雜曖昧的型態。

14 同註13，頁18。

進程？<sup>15</sup>若此，以「變」取代「辨」便無爭議。然而，筆者認為，「辨」與「變」各具不可取代的功能，非是從此一到彼一的轉換或替代問題。以「間距」作為隱喻，「辨」與「變」的不可化約性是間距在更高層次的表現。王德威引用朱利安間距論的目的是以間距之內的「變異」對比僵化確立的「辨別」。然而，「變異」所得出的超對立之勢雖然克服「辨別」的對立性，卻同時在更高層次製造另一種對立——即（超對立的）「變」與（對立的）「辨」之間的對立。若我們將「間距」提高一個層次，使其不僅是促發「變」發生的空間，同時也是維持「變」與「辨」兩者張力的間隙，那麼兩者便可在彼此的相互滲透與包容中並行思考，而非以此一取代彼一。換言之，「辨」所劃分的差別會持續處於介穩態（metastability），不至淪為固態、同質的均一；同時，「變」也不會被提高成唯一準則，構築出一個華夷相互指涉的內在性自發生成結構，從而否定華夷之外新文化主體形成的可能。

## 二、二元論的批判或批判的二元論

王德威引用法國漢學家朱利安的研究，透過對中國思想中「勢」的詮釋，提出一種以「間距」為基礎，想像空間與位置的新模式——即，「勢」的詩學。在此一框架下，他進一步探索「勢」的詩學含有的批判與政治意涵，藉此提供一個有別於「根」（立場區辨）的想像，同時也拓展美學與政治之間的連結。王德威對「辨」與「變」的論述雖具啟發性，但他動員朱利安的理論資源時顯得過於侷限，僅專注於勢論所提供的自發性演化想像，並將中國勢論中具流動性的生態思

15 對此，王德威在不同時期有不同的說法。早期觀點顯示，「根」與「勢」或「辨」與「變」有並存的可能：「華語語系在面對中國還是華語文學的選項時，與其只對『根』的定位，以及所來和所去的路徑作探索，不妨同時思考，『勢』的詩學依違在審美與政治之間，所隱含審時觀勢的判斷力，以及蘊藉穿越的想像力。」王德威，〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，《中國現代文學》24期，頁15。到了〈華夷之變〉與〈華夷風土論〉時，兩者關係呈現遞進式的轉變，甚至以取代的邏輯表達——「當華夷之『辨』轉為華夷之『變』。」同註13，頁22；「本文重新檢視傳統『華夷之辨』觀念，代之以『華夷之變』。」同註12，頁6。更甚者，伴隨著愈趨僵化的對立，出現了愈趨偏頗的閱讀。例如，註7引文提及史書美引用新清史將清朝中國領土擴張定位成內陸殖民；然而到了〈華夷之變〉，史書美卻被指控「將中國各朝各代都打成殖民帝國的不同版本。」同註13，頁17。史書美確實引用新清史的立論，但王德威將此觀點擴大為中國各朝代均為殖民帝國，這樣的過度詮釋似乎有可議之處。關於這個問題更詳盡的論述，見 Shu-mei Shih, "The Question of Chinese Empire." *Sinophone Studies Across Disciplines: A Reader*, edited by Howard Chiang and Shu-mei Shih, Columbia UP, 2024, pp. 23-54.

維與西方本體論中僵固的二元區分進行對比，卻忽略了朱利安思想中「間距」所呈現的多重維度。這種以彼一取代此一之邏輯使王德威的華夷論述陷入當代理論生態轉向常見的窠臼，無限上綱生成的流變效應，導致（超對立的）「變」與（對立的）「辨」之間的對立。

如前所述，華夷論述的目的之一是修正華語語系研究以「根」為基礎的政治想像。王德威以「間距」、「勢」與「風」為座標，成功地勾勒出一個以生命經驗為基礎的動態生成想像。此舉雖能避免「根」的政治隱含的僵化對立，但也有導向「壞無限」（bad infinity）的疑慮——即，勢的變化在間距之中雖無窮無定，卻缺乏突破既有結構的可能。由此觀之，真正的問題或許不在於「勢」的詩學是否克服「根」的政治中的二元對立，而在於，「勢」的內在性自發生成是否以另一種間接且詭譎的方式達到維穩之效，促使華夷框架在變化與位移的動態生成中不斷地自我複製。

關於「立場區辨」與「生態流變」的問題，當代理論幾乎本能地擁抱後者，並視其為前者的解方，提供一種更動態且去本質化的批判框架。王德威的華夷論述也不例外：「我們的挑戰是，在這些有『根』……的論述之外，是否仍有其它理論突破的可能？」<sup>16</sup> 當代的生態轉向確實有其正當性。尤其是當我們考量到，許多政治與生態的災難都源於現代性所催生的二元論證，便不難理解為何當代生態轉向被視為解決之道。然而，問題與解方的關係具有情境性，會隨著條件變化而變動。如果問題本身已不存在或已產生質變，盲目地將一時的解方絕對化成唯一準則或倫理與政治的基礎，反而有礙對（新）問題的指認，甚至使我們無法察覺曾經的解方在無限上綱後可能成為新的問題。

舉例來說，七〇年代生態思維的解放性須置於當時的歷史脈絡理解。如內拉（Frédéric Neyrat）指出，西方傳統將偶然、混沌等概念置於次要位階；因此，當普里高津（Ilya Prigogine）、斯丹格絲（Isabelle Stengers）將這些概念提升至其應有地位並促成思想朝生態複雜性發展時，這些觀點的確具思想救贖的意義。然而，當代對「連結」（interconnection）、「韌性」（resilience）、

---

16 王德威，〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，《中國現代文學》24期，頁13。

「適應性」(adaptability)等修辭的過度濫用，使生態思維的批判潛能被掏空，逐漸顯得空洞，甚至淪為被資本家合理化既有的權力結構與利益的口號。<sup>17</sup> 當過往這些具解放性的概念如今已教條化成了自我矛盾的「批判性反射」(critical reflexes)，我們或許有必要重新檢視生態思維是否仍具有那種被視之為理所當然的批判性。<sup>18</sup>

香港哲學家許煜便指出：「或許，這個時代的威脅來源不再是二元論，而是現代技術中可見的非二元總體化力量……反二元論意識型態依舊相信二元論是造成威脅的主因，但是卻沒有認知到，這個二元性已經不再是現代科學和技術的基礎。」<sup>19</sup> 許煜認為，康德以降，有機的概念成為哲學論述的新基礎，而二十世紀中葉控制論(cybernetics)的跨學科發展使有機轉向達到高峰，成為海德格口中形而上學的終結與完滿。控制論的有機轉向看似終結現代性的二元論，實則不然。因此，許煜呼籲，我們需謹慎看待生態生成的論述，切莫輕易認定非二元的生態思維便是對二元論的超克：

邊留久一直很努力地提倡他在許多日本或東方哲思裡發現的非二元思維，並用它來對照以笛卡爾的二元論為代表的現代思想。其實我們不用急著知道答案，因為我們有可能會掉到上面論及的批判的二元論的陷阱裡，我們應該做的，反而是去思考……海德格在有機體和技術之關係的論點。他認為這個有機生成，或說是生態生成，不過只是現代性的機械技術性戰勝了自然……他對控制論的評論值得我們今日在此好好思考，因為那不是慶祝克服二元論，而是……警惕我們要避開幻覺和錯誤的分析。<sup>20</sup>

17 Frédéric Neyrat, *The Unconstructable Earth: An Ecology of Separation*. Translated by Drew S. Burk, Fordham UP, 2019, pp. 11-12, 73-74.

18 「批判性反射」一詞來自沃爾芬達爾(Peter Wolfendale)，指不經思考反射性地引用某些預設的理論概念，彷彿這些概念的批判性不證自明，是一種以反射取代反思，以批判之名避免行批判之實的現象。見 Reza Negarestani, "The Labor of the Inhuman." #*Accelerate: Accelerationist Reader*, edited by Robin Mackay and Armen Avanessian, Urbanomic, 2014, p. 440.

19 許煜(Yuk Hui)著，沈怡寧譯，〈機器與生態學〉，《現代美術學報》39期(2020.10)，頁57。

20 同註19，頁58-59。

許煜提醒，有機生成或生態生成看似是對二元論的批判（the critique of dualism），實際卻可能複製了批判的二元論（the dualism of critique）——即，上述提及「變」的超對立之勢看似克服「辨」的對立性，卻也同時在（超對立的）「變」與（對立的）「辨」之間制定更高層次的對立。巧合的是，邊留久（Augustin Berque）正是王德威論風土時的關鍵參照。他認為，邊留久以「中介性」（mediance）為核心的風土論更勝和辻哲郎與洪耀勳兩人最終以國家主義一統邏輯為依歸的風土論。<sup>21</sup> 王德威顯然將邊留久的風土論中生命—技術—象徵三者糾纏運動所構成的生態生成結構，視為突破抽象二元論的途徑：「一如前述，部分華語語系研究依賴後殖民與反帝國理論，推動解放與多元的理想。這雖然看似理所當然，但理論與實踐的差距過大，不免予人居高臨下的印象。我們介紹風土論，因其不僅為政治掛帥的華語語系研究帶來人間煙火，從而豐富其政治的意涵，尤其提醒我們環境地理——物的環境，人的環境——的重要性。」<sup>22</sup> 然而，我們或許更需警惕：此批判姿態是否落入上述引文提及的陷阱與幻覺，成為當代權力技術運作的一部分而不自覺。

### 三、內在性自發生成

控制論的發展也揭示了權力技術的遞嬗：從主權權力（sovereign power）對生命的攫取，到規訓權力（disciplinary power）對身體的銘刻，再到控制社會（control societies）透過環境反饋調節行為，這一過程彰顯治理性朝有機化方向發展，也迫使我們重新評估生態生成所具備的動態、開放與混雜特質——這些特質對二元論的批判或許非如王德威所主張那般不辯自明，甚至可能淪為服務權力的技術。<sup>23</sup>

德·布菲（Arne de Boever）便從此批判視角剖析朱利安勢論的內在曖昧：

21 王德威，〈華夷風土論〉，《中國現代文學》40期，頁9-10。

22 同註21，頁10。

23 關於主權權力與規訓權力的討論，見 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan, Vintage, 1997；關於控制社會的討論，Gilles Deleuze, "Postscript on Control Societies." *Negotiation*. Translated by Martin Joughin, Columbia UP, 1995, pp. 177-182.

「朱利安在《勢》和《功效論》中闡述的功效論，主張最有效且最全面的行使權威方始不是透過『西方式』的干涉主義，而是透過『中國式』的順勢而為——換句話說，不是透過決策的瞬間干預，而是透過一個緩慢的操縱過程」。<sup>24</sup> 朱利安以傅柯（Michel Foucault）的規訓權力比擬這種借勢統御的權力部署：

傅柯評論道：「這是很重要的有效力的布置，因為它使權力自行運作，並且不受人的影響」。這是政治權勢的最佳定義……至於它的原則，「與其說是建立在個人身上，不如說是建立在一種工具的運作上，其內部的機制自有一套運作關係，所有的人因此都牽涉在裡面」。「全景式監獄」裡那些被置於監視範圍之內的人（相同地，在君主權勢之下被監視的人也如此），知道他們自己受到監視，卻反過來把權力加給那些束縛他們的人，並讓人覺得「那是自然而然的」。因此，我們看到「外在的權力可以變得不那麼沉重、不再咄咄逼人」；「它越是無形，它的效果就越穩定、越深刻、而且一勞永逸地不停重複著」。<sup>25</sup>

然而，德·布菲認為，朱利安對權勢的描述更接近德勒茲（Gilles Deleuze）筆下的控制社會。<sup>26</sup> 他指出，德勒茲論控制社會時使用兩個動物意象來示意規訓社會與控制社會的差異：前者在封閉空間對身體的訓練如同挖掘隧道的鼯鼠；後者在開放環境中對行為的調節如同身形靈動的蛇。透過兩動物意象的比較可清晰看到，相較於十九世紀末與二十世紀初的規訓權力，「控制」運作的機制更加靈活，以環境為媒介間接地（而非直接介入）引導效力產生。這點與朱利安對「勢」的論述相契合，兩者皆強調治理技術的非干涉性，並透過環境調節實現間接且高效的權力運作。

進一步展開上述比較，德·布菲指出，朱利安以龍／蛇的意象解釋勢的效力

24 Arne De Boever, *François Jullien's Unexceptional Thought: A Critical Introduction*. Rowman & Littlefield, 2020, p. 55.

25 朱利安（François Jullien）著，卓立譯，《勢：效力論》（台北：開學文化，2021.04），頁 60-61。

26 同註 24，p. 87.

與德勒茲以蛇來比喻控制的機制，兩者之間存有驚人的相似度，均透過自發性演化的方式疏導效力的實踐：<sup>27</sup>

蛇或龍的意象更好，可以良好表明這樣的神智動態，即他能自由自在地演化，不會有尷尬或辛勞（演化對立於行動）：龍柔軟的身體沒有固定的形式，祂可以任何方向擺動與蜷曲，內縮是為了展布，後撤是為了前進；祂和雲霧是如此相合，而且總是由它們所承載，祂的行進無需消耗。人們也很難分辨它們兩者。同樣地，策略的意向性並沒有特定的意圖，他不會在任何層面僵化，以便良好地吻合情境的輪廓而由其中獲利：如果策略家無為，那是因為他不將其能量分割或將其消耗在任何特定的行動上，他是像龍身一樣無限地不受拘束，受不斷更新的情境所助——一直演化——不斷地前進。<sup>28</sup>

龍／蛇的身軀曲折延展，伸縮自如，象徵勢的無窮無盡之演化。<sup>29</sup> 當龍的身形與環境（雲）結合時，其行動融入自然發展的趨勢，達到自發而成的功效。這種無意圖的自發性生成即為勢。朱利安認為，在政治的場域，中國的君王天生佔有勢位，只需懂得「尊重勢位的『自動性』」，<sup>30</sup> 便能有效地掌控全局，自然化其統治：

在權勢這一邊，君王沒有其他的事情可做，他坐在指揮的位子上而任其自行運作；因此，他既不需要滿懷熱情地執政，甚至也不需要勞心勞力。如季節一到，不需要人的努力，水果自然就成熟了；得到勢位的君主也「不需要做什麼」便能獲得「名聲」（「得勢位不進而名成」）。又如水傾向於流動，船傾向於浮行，有一股趨勢也從君主的位置上自然流露——其本身是「取之不竭」的——，以至於人們不得不遵守執行他的命令。人君因其勢位而像

27 同註 24，p. 88.

28 朱利安（François Jullien）著，林志明譯，《功效論》（台北：五南圖書公司，2011.11），頁 177。

29 亦見朱利安在《勢：效力論》的第二卷結論〈龍的主題〉：「在龍的基本涵義當中，有許多都在說明創造過程中勢的重要性。」同註 25，頁 160-161。

30 朱利安（François Jullien）著，卓立譯，《勢：效力論》，頁 57。

「天道」（大自然）般地主導著人民……是故，只要勢運行著，不論君王的命令多麼嚴峻，都不會遭到人民的違抗……極權政體的力量便在於後面這個事實：壓制只要被發展到極端，它就不會被視為壓迫了，反而會被看作某種自然而然的、不需要理由證明的事情……對長期承受監控壓力的人來說，久而久之，他們就「習慣成自然」。<sup>31</sup>

由上兩段描述可得知，所謂的變化是透過演化持續累進而成。此處我們需注意一個關鍵區分：演化是一種漸進過程，其中「變」被理解為順勢而為所成就的「默化」，藉此對比西方英雄主義倡導的斷裂與革命主體所預設的一切特質，如自由、自決、意志、意圖、立場、介入、超越等。朱利安解釋，自發性演化而成的改變並非被動的無為。無為之所以被視為被動的無所作為是因為我們已先行預設西方英雄主義的思維。<sup>32</sup>若能跳脫先入為主的觀念，我們便能理解「無為因而無所不為」的真正意涵：無為維持自發性過程（自然之道）的順通，因此能「引導情勢」；<sup>33</sup>英雄主義式的介入（主動的作為）反而會干擾「勢」的流通，阻礙自然發展的過程。<sup>34</sup>這也解釋了為什麼在中國沒有類似普羅米修斯（Prometheus）這類象徵抵抗威權不屈不饒的英雄人物：

西方的聖人或天才事實上來自人的理想所造成的壟斷而出現的緊張，「盜火者」普羅米修斯最能體現一位飽受折磨的烈士。在遺棄感的焦慮和見到神的狂喜之間，從空無的絕望到「己身之內有一神」的歡欣，有一種狂熱激昂的、熱情投注的探索從此展開了。與之相反的，中國思想的兩極體系則產生了中

31 同註 30，頁 54-55（粗體為筆者強調）。

32 同註 28，頁 156。

33 同註 28，頁 176。

34 此處朱利安對權勢的描述，特別是其自發性與自然化的傾象，除了與德勒茲控制社會相似外，也令人聯想到傅柯晚期論自由主義治理性時提到的「行為引導」（conduct of conduct）。見 Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. Translated by Graham Burchell, edited by Michel Senellart, Palgrave Macmillan, 2007. 前三堂課。亦見吳建亨，〈非關係之關係：論傅柯權力分析中微觀與巨觀的皺摺與辯證復振的可能〉，《中外文學》50 卷 3 期（2021.09），頁 66-68。

間性與平衡，由此又生心中泰然；並且如同那保證運作之恆常性的交替作用，湧出生活的律動。每一種向某個「外部」的敞開都不會造成無止境的宣洩，也不會帶來神遊象外的暈眩，而只會立即獲得相應的關閉作為補償；這就形成了現實的進程，並使其呼吸躍動。因此不需要製造某個用來超越的道德，也不需要喜悅與顫抖之間為自己捏造一個救恩。順應變化就夠了，變化總能調節並促進和諧。<sup>35</sup>

普羅米修斯彰顯極端的狂喜與過度的熱情，與中國思想強調的中間性與平衡形成鮮明對比；泰坦神忤逆宙斯逆勢而行，幫助人類開創新局的介入性行動也與內在性自發生成的默化相互抵觸。因此，以「勢」為基礎的宇宙觀沒有空間容納盜火者普羅米修斯與其所代表的價值。相對於普羅米修斯，朱利安視鄧小平為默化的典範，透過「摸著石頭過河」的方式，在八零年代逐步推動市場開放，順勢漸進地實現變革。<sup>36</sup>

值得注意的是，德勒茲論控制社會時，特別強調控制的調節機制與金融化資本主義之間的聯繫，尤其是七零年代開始從金本位轉向浮動匯率的過程，恰與治理模式從規訓轉向控制的變遷相契。正如德勒茲視蛇為控制社會的象徵，當時的金融圈內，貨幣的浮動也常被稱為「蛇」。<sup>37</sup>蛇象徵著在環境中自如調節方向的靈活性，而匯率的波動亦是依據市場變化靈活應對，展現出一種因應情境變化的柔韌性。這種機制的精妙之處在於，它不依賴外在力量的強勢介入，而是隨情境變化進行自我調節。

綜上所述，朱利安的勢論不僅與德勒茲對控制社會的描述在概念上有顯著匯聚，他將鄧小平的治理邏輯視為默化的範式，進一步呼應了資本主義與權力技術共同演化的歷史軌跡。也就是說，我們在德勒茲的控制社會與朱利安的勢論中，

35 François Jullien (朱利安) 著，卓立譯，《勢：效力論》，頁 286-287 (筆者強調)。

36 François Jullien, *The Silent Transformations*. Translated by Michael Richardson and Krzysztof Fijalkowski, Seagull Books, 2011, pp. 152-153. 劉紀蕙質疑朱利安對中國文化缺乏抵抗思維的論述，見 Joyce C. H. Liu, "Re-Reading Zhang Taiyan against François Jullien: Ontology and Political Critique in Chinese Thought." *Theory, Culture & Society*, vol. 40, no. 4-5, 2023, pp. 201-218.

37 Gilles Deleuze, "Postscript on Control Societies." *Negotiation*. Translated by Martin Joughin, p. 180, 230n4.

皆可見治理技術朝向內在性自發生成的有機形式發展，並與資本主義金融化的演進相互形構，兩者平行發展同時也深度共鳴。若此，默化的意義就愈顯曖昧：既可順勢漸進地變革，但也可能成為與權力共謀的機制。<sup>38</sup>

#### 四、辨與變「之間」

這種對權力的矛盾與曖昧是朱利安思想中的核心悖論。朱利安一方面頌揚中國思想中「勢」的概念能觸及西方哲學未曾思索的領域，進而提供一種與西方思想截然不同的文化資源；<sup>39</sup> 另一方面，他也深知「當君主的威權被推展到系統化的極端時……它變成了極權主義的工具。」<sup>40</sup> 劉紀蕙點出此內在悖論，強調朱利安一方面憂心朝向極權發展的「勢」；「另一方面，朱利安似乎進一步穩固並且接受了『形勢』所造成的體系，甚至流露出某種欽羨之意。」<sup>41</sup> 當「勢」成為純粹內在性的治理機具（*apparatus*），自動化與自然化既有的體制，抵抗的可能何在？這個問題構成劉紀蕙對朱利安思想侷限的關鍵指認：「既然已經在機具之中，如何逆轉從最初便已經含帶並且持續自動發展的情勢？如何可能具有政治性的介入？」<sup>42</sup>

若以本文先前的說法示之，問題的關鍵在於：如何在內在性自發生成的想像中思考新文化主體湧現的可能？亦即，如何讓「勢」（微分綿延的變異）與「事件」（一分為二的辨別）併發相生？更簡單地說，如何在順勢的內在性治理開創一個能夠包納普羅米修斯的空間，讓抵抗與異質等逆勢現象成為可能？

回答上述問題之前，需先釐清本文對朱利安哲學論述的策略。截至目前為止，

38 Arne De Boever, *François Jullien's Unexceptional Thought: A Critical Introduction*, pp. 55-56.

39 朱利安認為本體論（關於存有的哲學研究）並非中國思想的根本關懷。相對於西方哲學對存有／非存有問題的持續探問，中國思想更關注生命歷程的變化與多樣性，雙方對哲學問題意識的根本關切存有難以通約的差異。有論者指出，朱利安對中國思想的描繪仍有簡化之虞，其對中西思想的劃分方式，或許隱含了文化本質主義的預設。見畢來德（Jean François Billeter）著，周丹穎譯，《駁於連：目睹中國研究之怪現狀》（高雄：無境文化事業公司，2011.11）。

40 同註 35，頁 50。

41 劉紀蕙，〈勢與法的政治性悖論：朱利安的問題〉，石井剛編，《“心”與 Nation：反思東亞地區的現代經驗》（日本東京：東京大學哲學中心，2013.11），頁 21。

42 同註 41，頁 21。

討論刻意侷限於朱利安的勢論，目的在於追蹤王德威建構華夷論述時背後最重要的理論資源。鑑於本文的出發點在於反思「史觀與史識掛帥，理論的不足」此一立場可能引發的潛在問題，聚焦在朱利安勢論的內在性自發生成結構可幫助我們一窺華夷論述的核心侷限。然而，此一策略性聚焦也不可避免地限縮了朱利安哲學的豐富樣貌。正如本文開篇所指出，王德威忽略了朱利安思想中對「間距」問題多重維度的表述。也就是說，「勢」的問題固然涉及間距，但是間距的問題不必然能被化約成「勢」的內在性自發生成。事實上，朱利安對間距的理解更具包容性，甚至可為本文的核心論點——將間距提高一層次，使其成為「辨」與「變」之間的「間距」——提供論證上的支撐。

朱利安在《功效論》最後一段曾提及抵抗的可能，甚至若有所指地表示，「勢」與「效力」的概念可被反向書寫為反效力論，亦即「抵抗的禮讚」。<sup>43</sup> 雖然朱利安最終未真正撰寫這部「抵抗的禮讚」，但我們仍可依循幾個線索，推測「抵抗的禮讚」之生成條件。在更早的一個段落中，朱利安提到中國思想家與戰略家順應潛伏態勢所付出的代價：「遺忘了在這一路走來所放於一旁的事物：在『主體』之下存有的是主體性中的無限，當然還有熱情以及消耗的歡愉，一個真正是他者的『他者』（這是有待『發現』的，而不是伙伴／敵人關係中的『另一』端點）。」<sup>44</sup> 中國思想雖然提供西方哲學未思的資源，卻也遺忘了後者的重要資產——特別是對主體性的思考與普羅米修斯象徵的抵抗與熱情——這些正可用以補足中國思想之未思，避免勢的內在性自發性生成最終與極權主義曖昧相生。關鍵在於，如何發現「他者的他者」。

在《理論、文化與社會》（*Theory, Culture & Society*）以其著作為主題的專刊，朱利安進一步釐清其立場，而他的闡述也印證了本文前述「間距」於多重層次作用的觀點。在〈之間非存有〉（“Between Is Not Being”）一文中，朱利安進一步區分「間距」（*écart*）與「之間」（*l'entre*）：

43 朱利安（François Jullien）著，林志明譯，《功效論》，頁 351。

44 同註 43，頁 350（原文強調）。

承襲間距（*écart*）的概念並由其延伸而出，之間如今可以開始闡明我的作品。事實上，我是在遠東與歐洲之間進行思考……我察覺並運用遠東與歐洲思想模式之間的間距，從而開啟——促進——生產他們之間的之間……我們可以在遠東與歐洲的思想模式之間來回流通：也就是說，我們如何啟動他們之間的之間，進而促使他們發現彼此，在彼此的未思中相互試探，並在『對話』中展開其資源。這與其說是……一方使另一方豐饒，不如說是由此產生的張力為哲學帶來了一種新的脈動。<sup>45</sup>

正如專刊的兩位編輯指出，「間距」與「之間」雖為相近概念，但在朱利安的哲學中被賦予不同功能：「如果朱利安的『間距』（*écart*）保護空間免於同化，那麼他的『之間』（*l'entre*）則為這個空間挹注了豐饒性」。<sup>46</sup>「間距」開啟的空間揭露東西方思想彼此的未思（*son impensé*），避免以一種普遍性觀點理解（或透過理解而消解）彼此的差異，『保護空間免於同化』。然而，重點並非將間距所揭露出的未思視為思想優劣的依據——例如，以東方思想批評西方思想（反之亦然），如此對他者的想像將落入朱利安所言的「伙伴／敵人關係中的『另一』端點」——而是藉由「間距」開啟的異質空間，讓兩者相互偵測彼此的未思領域，使彼此的「之間」不斷產生張力，進而開啟對話與發現的可能。

朱利安此處說法強調的重點不在於中國思想對生命斑駁的關懷優於西方哲學思想對存有問題的追問，而是透過「間距」看到彼此特有的思考模式，並在「之間」的渠道內發現彼此的未思，使其成為彼此持續豐饒演化的資源。因此，東方與西方提供的思想資源「之間」的張力才是朱利安哲學關懷的座落之處，也是避免勢論走向極端的關鍵：「我們應該理解如何利用使它們之間的間距處於張力之中的各自資源：一方面是部署為理想的本體論構建及其絕對化的崇高性；另一方面是之間的活力，不再引發存有的構建，而是作為一種新型態部署——內部部

45 François Jullien, "Between Is Not Being." Translated by Pedro Rodriguez. *Theory, Culture & Society*, vol. 40, no. 4-5, 2023, p. 246.

46 Scott Lash and Shiqiao Li, "Against Ontology: Chinese Thought and François Jullien: An Introduction." *Theory, Culture & Society*, vol. 40, no. 4-5, 2023, p. 20.

署——的工具」。<sup>47</sup>這也意味著，我們不應將「間距」簡化成維持勢的詩學內部張力之空間，而應進一步思考如何維持「變」與「辨」兩者「之間」的張力，使其能在更高層次的折衷相遇。<sup>48</sup>

## 五、「勢」的詩學與其侷限

在釐清朱利安對「間距」與「之間」的完整論述後，本文將進一步檢視王德威的華夷論述是否在片面挪用朱利安哲學的同時，亦複製了勢論的侷限。首先，勢論為華夷論述提供一套關於意義更迭與變化的理論基礎，試圖以「間距」重構時空的想像，藉以修正華語語系以二元辨識為坐標的空間／位置政治學：

「勢」與前所討論的華語語系論述有什麼關係？如前所述，以「根」為出發點的華語語系論述，無論贊成或反對，不能擺脫空間的政治學……如果「根」指涉一個位置的極限，一種邊界的生成，「勢」則指涉空間以外，間距的消長與推移。前者總是提醒我們一個立場或方位（position），後者則提醒我們一種傾向或氣性（disposition / propensity），一種動能（momentum）。這一傾向和動能又是與立場的設定或方位的佈置息息相關，因此不乏空間政治的意圖。更重要的，「勢」總已暗示一種情懷與姿態，或進或退，或張或弛，無不通向實效發生之前或之間的力道，乃至不斷湧現的變化。<sup>49</sup>

「勢」的政治性體現在其去畛域化與去本質化的動能。值得注意的是，在另外兩篇幾乎相同的段落中，王德威補充：「『勢』有位置、情勢、權力和活力的涵義；也每與權力、軍事的佈署相關。」<sup>50</sup>王德威認同朱利安所言：「事情發展的自然趨勢才是決定現實的最佳模式。」<sup>51</sup>「勢」作為事情發展的自然趨勢，其部署千

47 同註 45，p. 247；原文強調。

48 朱利安此處對中西思想「之間」彼此豐饒演化的觀點有別於中體西用論中對西方科學的模仿與效法（見註 13），後者起源於清末西方列強文化入侵導致的妥協性策略。

49 王德威，〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，《中國現代文學》24 期，頁 15。

50 王德威，〈華夷之變：華語語系研究的新視界〉，《中國現代文學》34 期，頁 19。

51 朱利安（François Jullien）著，卓立譯，《勢：效力論》，頁 69。王德威對此段的引用，同註 49，頁 14。

變萬化，構成「華」與「夷」的意義繼起之流動。然而，「勢」的另一個政治意圖——也是王德威在部署華夷論述時甚少觸及，甚至拒認的面相——是：「政權部署的邏輯便是，永遠能建立秩序而不衰竭。」<sup>52</sup> 這樣的部署邏輯揭示了「勢」在被自然化後如何轉化成一種維持既有秩序歷久不衰的內在性自發生成機制。

細觀華夷論述部署的邏輯不難發現：即便華夷之間的意義不斷游移翻轉，但唯一恆常不變的是那個已被自然化的框架本身。這也是為何，在王德威眼中，華語語系研究是一種「尊夷攘華」的論述，反映出對中國影響的深層焦慮：「華語語系文學……反對尋根、歸根這樣的單向運動軌道。即便如此，論者的修辭策略卻似乎仍圍繞著『根』的隱喻：中國文化、政治的影響如此深遠，必須連根拔起，才好另謀發展。」<sup>53</sup> 在華夷的主導框架下，華語語系研究最終僅翻轉「華」與「夷」的相對位置：「（史書美）認為華人社群從臺灣到馬來西亞再到歐美，去中國化勢在必然：年久日深，『華』的身分註定日漸稀薄，自動轉化為『夷』——與『華』不再相干。」<sup>54</sup>

矛盾的是，王德威一方面承認，「文化與文明永遠是在不斷編碼和解碼的序列中顯現或消失。」<sup>55</sup> 另一方面卻又拒絕正視反離散作為此編碼和解碼序列的其中一種可能。<sup>56</sup> 即便王德威不斷提醒歷史的重要，但華夷框架在其論述的位置已然超越歷史，被提高成先驗認知的可能性條件：離散華人不管定居何處，華夷的框架如鬼魅般形影不離，構成離散華人生存交涉中不可擺脫的終極指涉——故，

52 同註 51，頁 64。

53 同註 49，頁 12。

54 同註 50，頁 16。在反離散論述中，華人身分的消逝涉及離散華人社群於定居地「在地化」（becoming local）過程中所展現的複雜認同機制。這一過程包含多層次的文化溝通與身分協商。然而，王德威在論及華語語系研究時，卻忽略了這一層面的討論，轉而採取簡化的閱讀策略，將反離散論述一概視為「根」的政治、怨恨的表現、或自願為「夷」的欲望。關於「在地化」的討論，見 Chien-heng Wu, "Enjoy Your Sinophone!," *Sinophone Studies Across Disciplines: A Reader*, edited by Howard Chiang and Shu-mei Shih, pp. 216-217.

55 王德威，〈華夷之變：華語語系研究的新視界〉，《中國現代文學》34 期，頁 22。

56 王德威對華語語系研究的閱讀忽略史書美後期關係詩學的論述，導致華語語系的概念被簡化成「根」的政治，從而阻礙雙方更深層對話的可能。見史書美（Shu-mei Shih）著，楊露逸譯，〈關係的比較學〉，《中山人文學報》39 期（2015.07），頁 1-19。此外，雙方對反離散與再離散的立場也非如王德威所呈現那般水火不容。舉例來說，王德威認為華語語系研究忽略離散華人在定居國遭受各種不平的待遇，因此「不能輕言放棄『再離散』內蘊的政治張力與主體自決的行動力。」同註 55，頁 17。事實上，史書美亦肯定「再離散」的政治動能，只是此時的「再離散」已位處不同的時空坐標——以美國華語語系社群為例，即便是對中國的

南洋風土成為「華夷風土」，<sup>57</sup>反離散成為「寧夷勿華」的姿態。「華」與「夷」的意義可以在其間距內不斷游移和翻轉，但唯一不變的是間距的兩端始終預設著「華」與其他者「夷」，預先封閉了任何華夷框架之外新文化主體形成的可能。

華夷論述遭遇此侷限並非偶然，從其依賴的理論資源便可看到端倪。勢論構成一個內在性自發生成的空間，而王德威的論述也複製相同的結構：事物發展的變動看似無定，但最終仍是以「華」為其終極座標。在此結構中，偶然性的變化不再開啟新局或引發異質突現，而是被吸納入既有結構，成為維持其穩態的內在性自生成之動能——「一種『勢態中的潛力』、一種因勢利導、或順勢介入的方法。」<sup>58</sup>

回到本文稍早所提的問題：如何在內在性自發生成的想像中思考普羅米修斯式抵抗的可能？亦即，如何在順勢而為的治理邏輯中開創一個逆勢而行的空間？「理論（化）台灣」的過程無可避免地需面對這樣的問題。此一過程中，我們毋需否認與中國深厚的歷史連結，但也毋需將台灣侷限在華夷框架之內。畢竟台灣四百年來的歷史經驗是多元交織、異質匯聚的結果——除了中國因素外，亦包括了原住民文化、荷蘭與日本殖民統治等多重影響。事實上，已有不少學者在各自的領域對此作出貢獻。例如，洪子偉指出，洪耀勳對臺灣哲學的意義在於他在逆境中仍堅守思想立場，體現出一種普羅米修斯式的姿態與行動力：「他在不同政治氣氛下低調而堅定的態度不論是日治時期本土哲學論證或是戒嚴時期學術自由的捍衛——恰如同普羅米修斯甘逆宙斯意也要盜取火種般頑冥。」<sup>59</sup>除了作為反抗者外，洪子偉也強調普羅米修斯作為「創造者」與「引介者」的雙重身分，其思想介入為台灣哲學注入一種足以打破既有結構並引介新流的動能。<sup>60</sup>同樣地，

---

鄉愁情懷，也已經是「美國鄉愁的一種形式」。Shu-mei Shih, "Introduction: What Is Sinophone Studies?." *Sinophone Studies: A Critical Reader*, edited by Shu-mei Shih, Chien-hsin Tsai, and Brian Bernards, Columbia UP, 2013, p. 7.

57 王德威，〈華夷風土論〉，《中國現代文學》40期，頁9。

58 王德威，〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，《中國現代文學》24期，頁14。

59 洪子偉，〈臺灣哲學盜火者——洪耀勳的本土哲學建構與戰後貢獻〉，《臺大文史哲學報》81期（2014.11），頁130。

60 除了洪子偉以普羅米修斯為象徵論述洪耀勳在台灣哲學中的反抗與創造性之外，吳叡人同樣以普羅米修斯為意象，述說台灣的困境與自由解放的可能，可見普羅米修斯的象徵意涵對台灣主體性建構的重要性。見吳叡

黃文宏也強調，洪耀勳的風土學並非僅止於經驗式的生存感受，而是力圖創造與台灣生存交涉相符的「概念範疇」：「我們不是直接地生存於其中就可以，而是要主體地、自覺地來提出這個問題。」<sup>61</sup> 這些觀點皆已超越華夷框架所能涵容的範圍，並提醒我們需在華夷之外尋求「理論（化）台灣」的方法。

在本文的脈絡中，如何主體地、自覺地提出關於台灣主體概念的問題，取決於如何在華夷的內在性自發生成結構中思考「內在性超越」（*immanent transcendence*）的可能。若缺乏此可能性，「勢」的繼起、湧現與張弛也可能陷入「壞無限」般的循環——如同在跑步機上原地奔跑的動態。因此，真正的困難不在於如何克服二元結構，而在於如何在內在性自發生成的治理機制中思考特異性生成的可能，突破看似不斷變異、實則維穩的動態循環，使「變」的韌性與「辨」的任性得以彼此包容，產生真正具生成性的張力。若缺乏容納此特異性的空間——即朱利安所言的「他者的他者」——那麼內在性自發生成恐陷於曖昧且矛盾的處境：所謂的「風」與「勢」不必然是風起雲湧讓變化不斷湧現的潛勢與能量，更有可能落入「跟風」的盲從或淪為「帶風向」的技藝；如此一來，順勢而行與仗勢欺人的界線也愈趨模糊。

回到本文最初提出的問題：若「理論掛帥，史觀與史識的不足」是值得擔憂的偏向，那麼我們是否也應以同樣謹慎的態度檢視另一種可能？亦即，在「史觀與史識掛帥，理論的不足」情況下，華夷論述是否如其論者所言，更具批判與自我批判的潛能？抑或，所謂的「變」只是以間接、詭譎的方式實現對既有秩序的維穩？從王德威三篇論文的論述佈局來看，答案似乎更傾向於後者。

誠如王德威所言，「辨」與「變」的差異的確重要，而內在性自發生成的思維確實提供一種有效對抗畛域化與樹狀結構的策略。他引用德勒茲與瓜達利（Félix Guattari）所提出的「根莖」（*rhizome*）論作為去中心化的隱喻，卻也坦言：「『根莖』論充滿解放／解構式的狂歡氣氛，雖然口氣熱烈，難免顯得一

---

人，《受困的思想：臺灣重返世界》（新北：衛城出版，2016.07）。《受困的思想：臺灣重返世界》英譯名稱為 *Prometheus Unbound: When Formosa Reclaims the World*。

61 黃文宏譯，〈譯註者導讀〉，洪耀勳著，《洪耀勳日文哲學著作集》（新竹：清華大學出版社，2020.12），頁 37、38。

廂情願。」<sup>62</sup> 王德威此處所展現出的謹慎，呼應了德勒茲晚期從「控制」視角反思根莖論時期的過度樂觀。可惜的是，他並未以同樣的批判視角審視「勢」與權力之間的關係。特別當我們考慮到當代治理技術的有機演化，這使得原本具批判性的生態思維愈顯曖昧，甚至有與權力結構默契共存之嫌。正如許煜指出，「那些擁抱德勒茲與瓜達里的人必須提醒自己，『以根莖反對樹』或『非線性優於線性』的時代已經結束。我們現在正進入一種新的張力」。<sup>63</sup>

王德威論述的強項在於，他以熟稔的文字技藝呈現出深厚且複雜的史觀，尤其在爬梳中國歷史以向讀者呈現「華」與「夷」意義的歧義性與流動性時，更見其筆力之深厚。然而，他對華夷系譜爬梳的目的並非止於描述，其意圖是建構一個具默化潛能的政治美學。如其所言，「我們對華夷的判斷力總是離不開政治的。」<sup>64</sup> 若此，我們就不可避免地需進一步檢視其動用的理論資源所引導出的政治意涵。

王德威所依賴的資源皆以規避二元論為其主要目標，但此舉也引發了兩個問題。首先，如前文所述，若當前的核心問題已不再是二元論帶來的威脅，那麼持續以生成流變作為回應策略是否已然失效，甚至反而構成新的問題？再者，無論「華」與「夷」的意義如何在歷史與論述中反覆交織、相互生成，王德威的觀點最終仍無法脫離以「華」作為終極指涉的預設框架。所謂的「變」，終究僅是在既有華夷框架內的流動與生成（*becoming*），而非真正突破該框架的實質改變（*change*）——也就是說，它無法促發華夷框架之外新特異性生成的可能。接下來，我將提出一些初步構想回應這些問題。雖然這些想法尚未臻完善，但可提供未來研究持續深化的方向。

## 六、反思性判斷與溯因推理的未來完成式

王德威呼籲回歸鄂蘭口中的「人間情境」，並在文末一則註釋中，將華夷之變所孕育的那種「聽風觀勢，因勢利導」且「與時俱變的判斷力」連結鄂蘭對康

62 同註 58，頁 13。

63 Yuk Hui, "The Computational Turn, or, a New Weltbild." *Junctures*, no. 13, 2010, pp. 48-49.

64 王德威，〈華夷之變：華語語系研究的新視界〉，《中國現代文學》34 期，頁 22。

德《判斷力批判》的閱讀：「受到康德美學判斷論啟發，（鄂蘭）強調政治判斷以特殊事件、現象反思『品味』的原型，以證成總體觀照——達到康德所言的『無目的的合目的性』。但這一判斷的公信力有賴置之度外、旁觀者清的想像力運作，與群體互相溝通匯集的共識。」<sup>65</sup> 王德威此處將華夷論述與康德的審美判斷力接合，此一連結所開啟的思考路徑，提供了一條引人深思的線索，有助於回應本文先前所提出的難題——即，如何在內在性之中生成並包容特異性。關鍵在於，我們應回到康德對反思性判斷的原初構想，而非止步於鄂蘭對其政治美學所作的轉譯性詮釋。

鄂蘭對《判斷力批判》的詮釋長期飽受質疑與批評：「她將康德納入她的計劃，但這個計劃卻極不康德的，甚至是反康德的」；<sup>66</sup> 「她不僅違背康德哲學的文字表述，甚至違背其精神」。<sup>67</sup> 李歐塔（Jean-François Lyotard）指出，鄂蘭所摒棄的正是康德哲學中至為核心的先驗性調節理念——「彷彿」（as if）。<sup>68</sup> 在眾多批評中，貝納爾（Ronald Beiner）的論點最為中肯且具代表性。他明確指出，鄂蘭的閱讀將康德的審美判斷力「去先驗化」（de-transcendentalize）。<sup>69</sup> 這意味著，在鄂蘭的詮釋下，康德審美判斷力中那種作為認知擴張基礎的先驗範疇被排除在外：

我認為她試圖從《第三批判》中提取的內容具有誤導性，這有兩個（相關的）原因。首先，她沒有充分認識到康德對實踐理性與審美判斷的闡述，皆受到同一至高道德理想——自主性——的塑造……其次，她未能充分理解她

65 同註 64，頁 23。

66 George Kateb, "The Judgment of Arendt." *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, edited by Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, Rowman & Littlefield, 2001, p. 121.

67 Robert J. Dostal, "Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant." *Judgment, Imagination, and Politics*, edited by Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, p. 140.

68 Jean-François Lyotard, *Readings in Infancy*. Bloomsbury Academic, 2023, pp. 44-47.

69 Ronald Beiner, "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures." *Judgment, Imagination, and Politics*, edited by Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, p. 95. 然而，貝納爾也指出，點出鄂蘭對康德的誤讀並非貶低或責難，這是在歐陸哲學傳統中常見的閱讀策略，許多偉大哲學家對其他哲學家的閱讀進行強勢閱讀，重點不在於忠實地闡述與分析文本，而是透過自身的哲學或理論視角閱讀，藉此進一步發展自己的觀點。

在《第三批判》中所偏好的概念（如共通感、擴大心量等）皆是先驗範疇：這些範疇並未將審美判斷與任何經驗性的社會性聯繫起來……而僅僅說明了當個體主體反思某物以判斷其美感時所預設的跨主體有效性條件，而這一過程並不必然需要諮詢其他判斷者的意見或經驗。<sup>70</sup>

王德威採納鄂蘭對康德的閱讀與他依賴勢論發展其華夷論述，兩者之間有某種潛在的連結，其共通點在於，這些論述都建立在排除自主性等至高道德原則的「去先驗化」基礎上。然而，若我們暫時擱置鄂蘭的詮釋，回歸康德先驗批判哲學的核心命題，我們或許能在康德的判斷力中發現一種更具普羅米修斯精神的政治實踐資源。

康德在《純粹理性批判》中探討知識形成的先驗條件，認為感性經驗是我們認識世界的素材，但唯有經由先驗範疇（如因果關係）及直觀形式（如時、空）的統合，方能構成知識。在《實踐理性批判》中，他則轉向探討實踐理性如何透過自由的先驗理念，確立道德律的至高原則，進而指導道德主體於現象世界中的行動。然而，《純粹理性批判》處理自然的現象界，而《實踐理性批判》則關注道德的超感性世界，兩者之間存有一條難以跨越的鴻溝。《判斷力批判》的核心意圖，正是為前兩大批判之間的鴻溝提供過渡的可能。康德透過「反思性判斷」（reflective judgment）探討自然與自由之間的聯繫，試圖彌合《純粹理性批判》中以感知構成的經驗世界與《實踐理性批判》中以自由為基礎的道德律法。而跨越此一裂隙的關鍵，在於引入一種主觀且具先驗性質的「合目的性」（purposiveness）。

從上述對康德批判哲學的簡述可見，第三批判與本文「理論（化）台灣」的企圖在結構上面對相似的挑戰：兩者皆需在既定的內在規範結構中論述「新」（文化、事物、知識等）生成的可能。康德的第三批判試圖在自然的必然性中思考自由實踐的可能，而「理論（化）台灣」則旨在探索新文化主體在既有的華夷框架內湧現的可能。因此，重訪康德對反思性判斷的討論或許可為「理論（化）台灣」

70 同註 69，pp. 95-96；原文強調。

的思想工程提供一條重新構思文化主體性的途徑。有鑒於篇幅所限，以下分析將僅聚焦於反思性判斷於主體建構問題上所引導出的政治與倫理意涵。<sup>71</sup>

康德指出，合目的性既不屬認知範疇，也不依賴特定目的行事，而是透過情感來實現。這種情感主觀地反映出對事物形式所引發的愉悅與和諧感，卻也同時具普遍性的效力。如何從主觀的情感出發而達到普遍性效力的判斷是康德在第三批判處理的核心問題之一。關鍵在於：反思性判斷如何在不訴諸既有知識範疇的前提下，透過合目的性進行判斷。康德將這種合目的性定位為一種既超出認知範疇、也不從屬道德規範的感性經驗——即，無（認知）概念與無（道德）目的的合目的性。反思性判斷的特點在於，它能生成一種主觀的普遍性：當我們做出審美判斷時，並非單純表達私人情感，而是將主觀感受提升至一種具普遍性的「共通感」（*sensus communis*）——他人也「應當」在相似的情境中感受到同樣的愉悅。這種具啟發性與典範性的判斷，其「應當如何」的效力非源自外部給定的規則，而是基於「共通感」這一先驗的主觀普遍性結構。<sup>72</sup> 康德在〈審美判斷力的分析論〉第 32 節提到，「鑑賞判斷就愉悅而言是帶著要每個人都同意這樣的要求來規定自己的對象（規定為美）的，好像這是客觀的一樣。」<sup>73</sup> 這裡的「彷彿」——「好像這是客觀的一樣」——扮演著調節性理念（*regulative idea*）或啟發性虛構（*heuristic fiction*）的角色。<sup>74</sup> 「彷彿」引導著想像力與知性的自由調和，使我們在感知對象的和諧形式中獲得一種無關利害的愉悅。這種判斷力雖然是主觀的，卻也蘊含一種可通達他者的普遍溝通性。<sup>75</sup>

康德將反思性判斷區別於規定性判斷（*determinative judgment*）。規定性判斷將特定事物歸類於已知的普遍原則之下（例如特定的椅子歸類於「椅子」的

71 關於審美判斷力比目的論判斷力更具解放性的論述，可參見 Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*. Translated by Elizabeth Rottenberg, Stanford UP, 1994, pp. 1-8; Serge Trottein, "Lyotard: Before and After the Sublime." *Lyotard: Philosophy, Politics, and the Sublime*, edited by Hugh J. Silverman, Routledge, 2002, pp. 192-200.

72 康德（Immanuel Kant）著，鄧曉芒譯，《判斷力批判：康德三大批判之三》（新北：聯經出版公司，2020,07），頁 80-81。

73 同註 72，頁 133（原文強調）。

74 此處提到的調節性功能（*the regulative function*）需與控制社會的調節（*modulation*）作區分。

75 同註 72，頁 19, 82-83, 150。

概念)；反思性判斷需為在既有原則無法陳述或組織的特異性事物找到普遍原則，使原先未能納入概念範疇的特異性獲得可理解的條件，而這個尋找的過程會因情境之變化持續動態地產生新的普遍原則。康德在《判斷力批判》的〈導言〉第四節提到：「反思性的判斷力的任務是從自然中的特殊上升到普遍，所以需要一個原則，這個原則它不能從經驗中借來。」<sup>76</sup> 透過「彷彿」的調節性理念，反思性判斷生產一種無法由經驗直接證明，卻能透過反思所引導的調節原則，促發新普遍性原則的構成。換句話說，主體須運用其主觀的判斷力，探索並構置尚未驗證的新普遍性原則。由於反思性判斷中的普遍性原則並非事先給定，無法從既有的經驗資料推演而得，因此需透過「彷彿」的假設，在經驗領域中開啟一個發現與創造的歷程。由上述推之，反思性判斷的運作既在經驗之外（作為非規定性判斷），同時也不在經驗之內（因它促發經驗性知識邊界的校正與延展），因此提供了一個突破內在性自發生成的途徑。<sup>77</sup>

巴迪烏 (Alain Badiou) 指出，康德的三大批判分別依循三種不同的先驗法則：《純粹理性批判》的法則為認知對象的法則；《實踐理性批判》的法則為無條件的道德法則；《判斷力批判》的法則則是「法則的法則」：「法則的法則並未給我任何可認識的對象，但它也非無條件的。這是一種內部使用的法則，對我來說是一種正當程序．．．這就是所謂的合目的性」。<sup>78</sup> 他進一步解釋，

若我從特殊性出發通往普遍性，那麼我所處理的是完全的經驗多樣性。規約表象結構與其先驗組織的一般法則的確存在。但仍有殘留部分；無法被納入法則統一性之下的絕對特殊性。但難道它不歸屬於任何普遍性嗎？無論如

76 同註 72，頁 11。

77 關於調節性理念在康德批判哲學中的問題，參見 Gary Banham, "Regulative Principles and Regulative Ideas." *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht*, edited by Stefano Bacin et al., De Gruyter, 2013, pp. 15-24., Rudolf A Makkreel, "Regulative and Reflective Uses of Purposiveness in Kant." *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 30, 1991, pp. 49-63., Suma Rajiva, "Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgment?" *Kant-Studien*, vol. 97, no. 1, 2006, pp. 114-126.

78 Alain Badiou, *The One: Descartes, Plato, Kant*. Translated by Jacques Lezra and Susan Spitzer, Columbia UP, 2023, p. 214；原文強調。

何，我將依據經驗的整體一致性推進，這將使我能夠從感知中萃取特殊性，而非將其歸入法則之下來確定它。<sup>79</sup>

引文提到的「殘留部分」可被視為一種無法透過規定性判斷理解的絕對特殊性，即無法被納入法則統一性之下的經驗異質。而所謂的合目的性，則是透過主觀普遍化的過程，使主體得以在非歸納與非規定的條件下，從特殊性出發，動態地生成普遍性原則。這些「殘留部分」雖然超出既有經驗的範疇，但也非完全游離於經驗之外；它們需透過「彷彿」這一調節性理念，持續以反思性的方式擴張經驗知識的邊界，為那些位於既有經驗之外的絕對異質性開啟新的普遍性原則，進而重新組織經驗的領域。換言之，反思性判斷的主觀先驗性有別於認知的先驗結構：作為一種能夠容納經驗「殘留部分」的判斷形式，反思性判斷的目的不在於產生關於對象的客觀知識，而在於超越經驗既定的範疇，進而擴展認知與經驗的邊界。

需要注意的是，雖然審美判斷力透過想像力與知性的調和達到一種無利害關係的愉悅，但「無利害」並不意味著缺乏關懷。休斯（Fiona Hughes）強調審美判斷對特定對象關注的關係性特質：「反思性判斷在現象學意義上是『意向性』的，也就是說，它指向的是自身以外的某物……如果我們要能夠洞察認知所必需的心理活動，那麼具體的美物對我們而言必須具有意義。若非我們對所反思的現象已經有一種基本的投入，我們就無法對這種心理活動進行反思」。<sup>80</sup>正是這種對特定經驗的主觀關懷，審美判斷得以從具體的特殊性出發，建構新的普遍性概念。重點在於，這個過程揭示認知活動本身的可能性條件，而非其具體實現。<sup>81</sup>由此觀之，判斷力的技藝是透過合目的性等先驗原則維持「法則的法則」之暢通，提供一個空間使那些超出既有經驗範疇的「殘留部分」能被概念化，持續擴張經驗知識的界線。在此意義下，判斷力的技藝已不再是王德威訴諸的那種在「華」

79 同註 78，p. 216；原文強調。

80 Fiona Hughes, "On Aesthetic Judgement and Our Relation to Nature: Kant's Concept of Purposiveness." *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 49, no. 6, 2006, pp. 556, 562.

81 同註 80，p. 567.

與「夷」兩端持續「彰顯」與「遮蔽」的技藝，<sup>82</sup> 而是成為一種致力於維持認知活動創新與延展可能性的思辨實踐。

反思性判斷中先驗的主觀普遍性結構提供我們一種有別於鄂蘭的理論資源，藉以突破華夷框架內在性自發生成所導致的封閉循環。在虛構所構置的新普遍性原則下，台灣不再是華夷光譜中的一端，而得以被概念化為文化主體。由此可見，虛構對於主體理論之關鍵，在於其開啟「內在性超越」的可能，<sup>83</sup> 使經驗資料中的「殘留部分」——即，無法被納入既有認知框架、知識類型或象徵體制的特異性——成為推動新普遍性原則產生的動力，進而在既有認知框架的內在性之中開啟經驗重新構置的可能。<sup>84</sup>

艾可（Umberto Eco）指出，若將康德的反思性判斷推至極致，事實上與皮爾士（Charles Sanders Peirce）所提出的溯因推理（abduction）並無本質上的差別：

將某事物解釋為**仿如**為某種方式，意味著提出一個假說……而且這必須是一個非常大膽的假說，因為必須從特殊性（即結果）推論出一個尚未知曉的規則；而為了找到這個規則，無論在哪裡，都必須假設該結果是即將建構的規則之中的一個案例。當然，康德沒有用這樣的方式表達，但是作為康德主義

82 相關討論見王德威，〈華夷之變：華語語系研究的新視界〉，《中國現代文學》34期，頁21-22；王德威，〈華夷風土論〉，《中國現代文學》40期，頁8。

83 「先驗性」（transcendental）指的是構成經驗可能性的非經驗性範疇，例如《純粹理性批判》中所界定的認知的可能性條件（如時間與空間的直觀形式，以及知性的十二個範疇）與《判斷力批判》中透過「仿如」所呈現的「合目的性」；後者能夠重新組織《純粹理性批判》中構成經驗的可能性條件，因此可被視為「法則的法則」。「超越性」（transcendence）所指並非「物自身」（Thing-in-itself）那種超出經驗邊界、不可知的外在性超越，而是指涉「法則的法則」在經驗領域所產生的延展——或超越既有認知結構——之效應。需注意，並非所有先驗性結構皆具超越特質，例如《純粹理性批判》的先驗範疇雖為構成經驗的可能性條件，但其功能在於規定經驗，而非推動其邊界的重構與生成。

84 本文因處理王德威論述，故將對虛構的討論圍繞在反思性判斷與溯因推理，但虛構對主體性問題的詮釋潛能也可被置於一條更為寬廣的思想系譜之中。事實上，當代許多重要的思想家從各自獨到的視角出發，探索虛構形構主體與促發變革的解放潛能。這些論述翻轉虛構在批判理論中長期被貶抑為造神（myth-making）手段的傳統觀點，並賦予虛構作為主體建構的能動性。例如，德勒茲的「擬造」（fabulation）作為一種「虛假的力量」（“powers of the false”）能夠招換一個民族抵抗死亡、奴役與羞恥，可被視為一種「革命性生成」

者的皮爾士是這樣認為的：顯然，反思性判斷即是溯因推理。<sup>85</sup>

若以邏輯推理的區分類比：規定性判斷與演繹推理（deduction）相似，皆由既有的普遍性原則出發，對特定事物進行判斷；而反思性判斷與歸納推理（induction）雖同樣從特殊性出發，但兩者在結構上有根本的差異。歸納推理依賴對既有資料的歷時性累積與統計，從中發掘模式與規律，進而導出普遍性原則；即便歸納推理所得出的普遍性原則會隨著經驗資料持續更新而滾動調整，其所依據的仍是經驗資料歷時性積累所產生的規律變化，並不涉及任何先驗性假設。相對地，反思性判斷是從一個尚未確定的特殊經驗出發，藉由「彷彿」或直覺判斷，提出一個尚待確立的假設性原則，賦予在既有認知框架中尚未或無法被解釋的現象一種可預期的意義結構。此過程帶有未來完成（future anterior）的時間結構：它預設某一尚未存在的普遍性原則將在未來獲得例證，並據此將當前的特殊性納入假設性原則予以解釋。因此，艾可將反思性判斷視為溯因推理是有其正當性的，因為兩者皆從一個主觀的純粹假設或啟發性虛構出發，並回溯式地

（“revolutionary becoming”），見 Gilles Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image*. Translated by Hugh Tomlinson and Robert Galeta, U of Minnesota P, 1989, pp. 222-224; “Control and Becoming.” *Negotiations*. Translated by Martin Joughin, p. 171; 巴迪烏論聖保羅時也強調虛構（fable）的力量如何使耶穌復活的聲稱在現實世界獲得具體的效應，見 Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Translated by Ray Brassier, Stanford UP, 2003; 傅柯更明確提到：「關於虛構的問題，我認為是非常重要的。我很明瞭自己除了虛構的作品外從未寫過任何其它東西。然而，我並不是說真理就因此缺席。我認為虛構是有可能在真理起作用，虛構的論述有可能促使真理的效應產生，讓真理的論述引發或『製造』尚未存在的東西，也就是，將它『虛構成真』。我們在一個政治現實的基礎將歷史『虛構成真』，我們在一個歷史真理的基礎將尚未存在的政治『虛構成真』。」見 Michel Foucault, “The History of Sexuality.” *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, edited by Colin Gordon. Translated by Colin Gordon et al., Pantheon, 1980, p. 193。虛構的問題在後殖民論述中亦未缺席。德里克（Arif Dirlik）以另一種方式呼籲我們不能只停留在揭露共同體是「被想像」出來的（imagined communities），更應進一步思考一個更艱難的問題——如何「想像」新的共同體（imagining communities）見 Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura*. Westview P, 1997, p. xi。這些觀點彰顯出虛構啟動認知再構與主體建構的深刻作用。因此，復甦這個在當代幾乎已被遺忘的概念系譜可提供「理論（化）台灣」一條可能的發展路徑。另外，若虛構問題對「理論（化）台灣」至關重要，那麼台灣文學的創作與評論可被視為從理論走向實踐的關鍵場域，使「華」與「夷」之外的「台」能被虛構成真。

85 Umberto Eco, *Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*. Translated by Alastair McEwen, HarperVia, 2000, p. 92; 原文強調。

驗證其所假設的普遍性原則，從而構成一種未來完成的時間結構。<sup>86</sup>

艾可對反思性判斷與溯因推理同一性的指認為我們提供一個契機檢視幾個以溯因推理構思主體建構的案例。舉例來說，近期帕里西（Luciana Parisi）與內加雷斯塔尼（Reza Negarestani）等新理性主義者皆以溯因推理作為主體論述的基礎。帕里西在論及人工智慧的主體性時指出，溯因推理具有先驗性與可校正性兩項關鍵特質：「規則並非固定不變，也不是物質實踐的符號性表現。相反地，規則是實驗性推論的結果，從對未知物的假設性描述開始，在低層次模式尋求模式所啟示的真理與證明」。<sup>87</sup> 帕里西認為，溯因推理提供一種先驗的架構使演算法能夠處理「無法計算之物」（the incomputable）：一方面，它能透過新原則的建構，將「無法計算之物」轉化為可知的知識內容；另一方面，作為啟發性裝置的溯因推理也能夠持續納入更多的「無法計算之物」，使其成為系統持續演化的動能。內加雷斯塔尼同樣以溯因推理重新構思啟蒙傳統的理性主體。他將理性視為一個「承諾系統」（a system of commitments）中可自我校訂的場域。在這個場域中，假設性空間的開啟使意義得以透過未來完成的時間性獲得定位：「承諾如同一種腐蝕性的修正酸從未來……急速倒退至過去。透過侵蝕當前承諾與其過去之間的錨定連結，並從後續影響的角度觀視當前的承諾，修正迫使我們以連續不斷的方式更新當前承諾，並擴展到整個系統」。<sup>88</sup> 在新理性主義的框架內，溯因推理的假設賦予主體一個指向性——此一指向雖無具體內容，但具有導航性（navigational）與容錯（error-preserving）特質。<sup>89</sup> 主體因此被想像成為具實驗性與可錯性（fallible）的動態構成，並在歷史情境的推演下，獲得持續更新的型態。

---

86 關於未來完成式的具體展演，讀者亦可參攷拉岡（Jacques Lacan）的〈邏輯時間與預期確定性的斷言〉（“Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty”）。拉岡在這篇文章中透過三個犯人的迷你劇場，呈現未來完成式的時態結構如何媒介主觀假設與客觀知識之間的轉換。Jacques Lacan, “Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty.” *Écrits*. Translated by Bruce Fink, W. W. Norton & Company, 2007, pp. 161-175.

87 Luciana Parisi, “The Alien Subject of AI.” *Subjectivity*, vol. 12, 2019, p. 44.

88 Reza Negarestani, “The Labor of the Inhuman.” #*Accelerate: Accelerationist Reader*, edited by Robin Mackay and Armen Avanesian, pp. 445-446.

89 所謂的導航性即意向性，會隨時空環境變遷而改變。例如，當前對台灣的想像可能（對內）以轉型正義與（對外）防衛性抵抗為基調，但五年或十年後，想像台灣的基調可能會改變。陳瑞麟在生物免疫模型脈絡已提出更詳細的論述，認為台灣文化主體建構需發展自我辨識與自我保護能力。見陳瑞麟，〈台灣文化主體的哲學

## 七、結論：華夷「之外」的人間情境

上述對康德的反思性判斷與新理性主義的溯因推理提供一條有別於華夷論述中基於內在性自發生成的主體想像之路徑，有助於思考華夷之外台灣主體建構的問題。反思性判斷與溯因推理的優點在於，它們能協調經驗與先驗、內在與超越、連續與離散之間的張力，可用來思考「辨」與「變」的交織——如內在性自發生成的「一」與革命性事件斷裂的「二」、微分與差異、倫理與政治之間的相互辯證、滲透或增生，藉此提供主體性論述一個同時具備垂直性與橫向性的橫越（traversal）。<sup>90</sup>

依此觀點，與其說台灣的文化主體性需透過某種給定的原則來理解，不如說台灣的文化主體性是透過一種反思的過程建構而成，如此更能強調作為既有普遍規則外的絕對異質性，如何在具體且特殊的歷史情境中，透過探索與容錯並存的方式，動態生成新的普遍性原則——亦即前述與台灣生存交涉相符的概念範疇。從歷史的角度來看，台灣文化雖深受中國影響，但其連續殖民的歷史經驗，加上隨後的威權統治與民主化過程，使台灣與中國文化有著分歧性的發展。以宗教信仰為例：儘管媽祖信仰是台灣與中國南方共同的文化資產，媽祖的形象卻因兩地生存需求的不同而產生變化。台灣環海的環境使得媽祖成為民間最重要的信仰之一，但媽祖的形象已因應台灣獨特的環境與歷史條件，從原本的「出海媽祖」逐步轉型為「過海媽祖」。後者不僅保佑海上安全，更逐漸與農耕、拓墾等活動聯繫起來，最終轉化為帶有農業神性格的在地信仰。<sup>91</sup>此外，宗教信仰與其它世俗元素的結合也顯示出台灣文化實踐的可塑性與特殊性。例如，拍謝少年、三牲獻藝與拚場 piànn-tiúnn 合作的〈出巡〉，結合宗教儀式與人權議題，並融合電音流行文化與台語搖滾的表演形式，應可視為陳瑞麟口中台灣文化主體自我辨識能力的具體展現。

追尋：從「風土文化觀」到「生物免疫模型」》，《台灣學誌》22期（2023.04），頁27-55。

90 此處「橫越」不是作為獨立概念使用，而是提供一個動態的意象，同時包含上述提及的橫向性連結（變）與垂直性提升（辨）。關於「一」與「二」的問題在西方哲學歷史的發展與如何被對應到倫理與政治的想像，見 Alexander R. Galloway, *Laruelle: Against the Digital*. U of Minnesota P, 2014.

91 林美容，〈台灣媽祖的歷史淵源〉，吳三連臺灣史料基金會（來源：[https://www.twcenter.org.tw/thematic\\_series/history\\_class/tw\\_window/e02\\_20010402](https://www.twcenter.org.tw/thematic_series/history_class/tw_window/e02_20010402)，檢索日期：2024.08.25）。

另一個代表性例子是珂拉琪，這個雙人團體以台語、阿美族語和日語創作，透過歌曲述說原住民、漢人與日本人之間跨越歷史的糾纏，在殖民創傷與後殖民對轉型正義追求的過程中，唱出生存在這片土地的哀愁與困境。珂拉琪雖然使用這片土地蘊生的語言，述說這片土地發生的事，但在分類上卻難以被主流語言體系明確歸類：既非單一的華語、台語或原住民語，卻又同時涵蓋這些語言傳統。正因如此，他們的作品無法被納入任何單一語言與其所乘載的經驗框架，可謂名副其實處於既有分類原則之外的「殘餘之物」。值得注意的是，珂拉琪取自法文 *collage*（拼貼），似乎也象徵台灣的生存經驗是由多種文化、歷史和語言拼貼而成。那麼，由這些拼貼所構成的「文」難道不足以代表華夷「之外」的人間情境嗎？因此，跳脫華夷的框架並非否定與中國共享的語言與文化資源，而是在承認這些共享條件的前提下，進一步思考符合台灣實存生活的文化主體如何從中湧現，並於歷史交織與文化雜揉之中持續演化。

舉例來說，個體生命、群體社會與整體生態之間糾纏形成一張龐大且複雜的網路，而不同族群在此網路所占據的位置、所擁有的資源、所承擔的歷史、所經驗的創傷與所形成的感知結構均不同。例如，李鴻瓊在一篇探討夏曼·藍波安作品的論文中指出，「山一人一海」對蘭嶼達悟族構成一條與生態世界纏繞的媒介，提供一種有別於本島中心主義的認知與感知結構。<sup>92</sup>如何與這種特異性經驗協商，並使其得以彰顯成為「台灣」概念構成的要素，也是「理論（化）台灣」所需面對的重要課題。當然，除了蘭嶼的達悟族外，其它原住民、新住民、移工、女性、LGBTQ 等不同族群的特異性經驗資料也同樣需被納入跨文化協商，甚至衝突所構成的力場之中。

總結前述討論，生態思維既蘊含獨到洞見，也有其不足。若能結合虛構開啟的垂直性（超越）與生態思維提供的橫向性（流變），或許可為「理論（化）台灣」開啟一條兼具經驗多樣性與虛構延展性的進路。過往主體性建構最令人詬病之處，便是朝向身分政治所導致的封閉性傾向。因此，對主體性的想像需時時刻

---

92 Hung-chiung Li, "Medium in the Middle: Dual Mediation in Shaman Rapongan." *Entangled Waterscapes in Asia*, edited by Kwai-cheung Lo and Hung-chiung Li, Brill, 2025, p. 110.

刻保持高度警覺，維持「辨」與「變」之間的張力：既不擁抱身分政治的「根」，也非朝向生態思維的「勢」，而是維持兩者之間的張力，使主體同時具有「辨」的意向性與「變」的可塑性。反思性判斷與溯因推理所涉及的虛構性，使那些符合台灣地理環境、風土民情、文化脈絡與政治現實的特異經驗，能夠跳脫既有——如王德威所預設的非華即夷——的經驗規則，透過主觀賦予的意圖或定向，再有一種回溯性的自我立法方式，讓那些原本無法被納入既有華夷框架的經驗資料成為台灣主體自我辨識的基礎，進而開創以此為基礎的新實存與新概念。另一方面，虛構的先驗性假設使其開啟的空間保持未定之態；因此，定向亦為無定向，其辯證之同一提供持續創生的動能，避免文化主體的想像被狹隘的民族主義挾持，成為一種反噬自身的自體免疫現象（autoimmunity）。<sup>93</sup>



---

93 關於自體免疫的危險，見 Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*. Translated by Paascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford UP, 2005.

## 參考資料

### 一、專書

- 朱利安 (François Jullien) 著，林志明譯，《功效論》（台北：五南圖書公司，2011.11）。
- ，卓立譯，《勢：效力論》（台北：開學文化，2021.04）。
- ，張君懿譯，《沒有文化同一性：我們捍衛文化資源》（台北：開學文化，2021.04）。
- 石井剛編，《“心”與 Nation：反思東亞地區的現代經驗》（日本東京：東京大學哲學中心，2013.11）。
- 吳叡人，《受困的思想：臺灣重返世界》（新北：衛城出版，2016.07）。
- 洪耀勳著，黃文宏譯，《洪耀勳日文哲學著作集》（新竹：清華大學出版社，2020.12）。
- 康德 (Immanuel Kant) 著，鄧曉芒譯，《判斷力批判：康德三大批判之三》（新北：聯經出版公司，2020.07）。
- 畢來德 (Jean François Billeter) 著，周丹穎譯，《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》（高雄：無境文化事業公司，2011.11）。
- Bacin, Stefano. et al., editors. *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht*. De Gruyter, 2013.
- Badiou, Alain. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Translated by Ray Brassier, Stanford UP, 2003.
- . *The One: Descartes, Plato, Kant*. Translated by Jacques Lezra and Susan Spitzer, Columbia UP, 2023.
- Beiner, Ronald and Jennifer Nedelsky, editors. *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman & Littlefield, 2001.
- Chiang, Howard and Shu-mei Shih, editors. *Sinophone Studies Across Disciplines: A Reader*. Columbia UP, 2024.
- De Boever, Arne. *François Jullien's Unexceptional Thought: A Critical Introduction*. Rowman & Littlefield, 2020.
- Deleuze, Gilles. *Cinema 2: The Time-Image*. Translated by Hugh Tomlinson and Robert Galeta, U of Minnesota P, 1989.

- . *Negotiations*. Translated by Martin Joughin, Columbia UP, 1995.
- Derrida, Jacques. *Rogues: Two Essays on Reason*. Translated by Paascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford UP, 2005.
- Dirlik, Arif. *The Postcolonial Aura*. Westview P, 1997.
- Eco, Umberto. *Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*. Translated by Alastair McEwen, HarperVia, 2000.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan, Vintage, 1997.
- . *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. Translated by Graham Burchell, edited by Michel Senellart, Palgrave Macmillan, 2007.
- Gordon, Colin editor. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Pantheon, 1980.
- Galloway, Alexander R. *Laruelle: Against the Digital*. U of Minnesota P, 2014.
- Jullien, François. *The Silent Transformations*. Translated by Michael Richardson and Krzysztof Fijalkowski, Seagull Books, 2011.
- Lo, Kwai-cheung and Hung-chiung Li, editors. *Entangled Waterspaces in Asia*, Brill 2025.
- Lacan, Jacques. *Écrits*. Translated by Bruce Fink, W. W. Norton & Company, 2007.
- Liotard, Jean-François. *Lessons on the Analytic of the Sublime*. Translated by Elizabeth Rottenberg, Stanford UP, 1994.
- . *Readings in Infancy*. Bloomsbury Academic, 2023.
- Mackay, Robin and Arme Avanesian, editors. *#Accelerate: Accelerationist Reader*. Urbanomic, 2014.
- Neyrat, Frédéric. *The Unconstructable Earth: An Ecology of Separation*. Translated by Drew S. Burk, Fordham UP, 2019.
- Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Translated by George Schwab, U of Chicago P, 2007.
- Shih, Shu-mei. et al., editors. *Sinophone Studies: A Critical Reader*. Columbia UP, 2013.
- Silverman, Hugh J. editor. *Liotard: Philosophy, Politics, and the Sublime*. Routledge, 2002.

## 二、期刊論文

王德威，〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，《中國現代文學》

- 24 期 (2013.12)，頁 1-18。
- ，〈華夷之變：華語語系研究的新視界〉，《中國現代文學》34 期 (2018.12)，頁 1-28。
- ，〈華夷風土論〉，《中國現代文學》40 期 (2021.12)，頁 1-18。
- 史書美 (Shu-mei Shih) 著，楊露遙譯，〈關係的比較學〉，《中山人文學報》39 期 (2015.07)，頁 1-19。
- 吳建亨，〈非關係之關係：論傅柯權力分析中微觀與巨觀的皺摺與辯證復振的可能〉，《中外文學》50 卷 3 期 (2021.09)，頁 55-89。
- 洪子偉，〈臺灣哲學盜火者——洪耀勳的本土哲學建構與戰後貢獻〉，《臺大文史哲學報》81 期 (2014.11)，頁 113-147。
- 陳瑞麟，〈台灣文化主體性的哲學追尋：從「風土文化觀」到「生物免疫模型」〉，《台灣學誌》22 期 (2023.04)，頁 27-55。
- 許煜 (Yuk Hui) 著，沈怡寧譯，〈機器與生態學〉，《現代美術學報》39 期 (2020.10)，頁 49-72。
- Hughes, Fiona. "On Aesthetic Judgement and Our Relation to Nature: Kant's Concept of Purposiveness." *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 49, no. 6, 2006, pp. 547-72.
- Hui, Yuk. "The Computational Turn, or, a New Weltbild." *Junctures*, no. 13, 2010, pp. 41-51.
- Jullien, François. "Between Is Not Being." Translated by Pedro Rodriguez, *Theory, Culture & Society*, vol. 40, no. 4-5, 2023, pp. 239-49.
- Lash, Scott and Shiqiao Li. "Against Ontology: Chinese Thought and François Jullien: An Introduction." *Theory, Culture & Society*, vol. 40, no. 4-5, 2023, pp. 3-23.
- Liu, Joyce C. H. "Re-Reading Zhang Taiyan against François Jullien: Ontology and Political Critique in Chinese Thought." *Theory, Culture & Society*, vol. 40, no. 4-5, 2023, pp. 201-18.
- Makkreel, Rudolf A. "Regulative and Reflective Uses of Purposiveness in Kant." *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 30, 1991, pp. 49-63.
- Parisi, Luciana. "The Alien Subject of AI." *Subjectivity*, vol. 12, 2019, pp. 27-48.
- Rajiva, Suma. "Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgment?" *Kant-*

*Studien*, vol. 97, no. 1, 2006, pp. 114-26.

### 三、電子媒體

李侑珊，〈台去中國化 王德威：呈現寧夷勿華慾望〉，《中時新聞網》，2018. 07. 04（來源：<https://www.chinatimes.com/newspapers/20180704000159-260301?chdtv>，檢索日期：2024.08.27）。

林美容，〈台灣媽祖的歷史淵源〉，吳三連臺灣史料基金會，2001. 04. 02（來源：[https://www.twcenter.org.tw/thematic\\_series/history\\_class/tw\\_window/e02\\_20010402](https://www.twcenter.org.tw/thematic_series/history_class/tw_window/e02_20010402)，檢索日期：2024.08.25）。

