

新世紀對中國文化的挑戰

- 于連 (François Jullien)

于連 (François Jullien) 教授是法蘭西思想界近年崛起的新星，他具有法國知識界絕無僅有的哲學家與漢學家雙重身份。他的獨特，不僅是因其通曉希臘與中國的古典文化，更在於其能夠衝出本文化與異文化的樊籬，進而對此二者同時提出詰問，以期開拓出新的思想源泉。

自1989年發表《過程或創造》(*Procès ou création*) 一書後，于連教授幾乎每年都有一部有影響力的新作問世。他的《平淡禮讚》(*Eloge de la fadeur*)，*《迂迴與進入》(Le détour et l'accès)*、*《建立道德》(Fonder la morale)*、*《效率論》(Traité de l'efficacité)*、*《賢者非論》(Un sage est sans idée)* 等書，從審美、推理、道德、效率、智慧等各概念領域反詰追問，既以中國思想模式顛覆西方哲學中不證自明之理，某些已成為西方思想傳統賴以建構的基點而又不再思考的定論，又使西方知識界對上述領域中的中國觀得以更新。尤其是其剛剛推出的新書《賢者非論》，不僅是對「智慧」這一東方哲思的禮讚，也是對「他者」——中國文明傳統的現代發掘，同時也是對西方文明投射的一道獨特的理性透視。



同多數西方漢學家不同，于連教授不僅具有中西文化的雙重視域，更重要的是他本身就置身於法國主流知識界，因而影響的力度和範圍也遠超出一般漢學家。

1999年2月，陳彥先生代表本刊訪問了于連教授。在此次訪談時，于連教授也向中國知識界發出了鄭重呼籲，希望中國知識份子迎接新世紀的挑戰。他認為：「在世紀轉折之際，中國知識界要做的應該是站在中西交匯的高度，用中國概念重新詮釋中國思想傳統。如果不做這一工作，下一世紀中國思想傳統將為西方概念所淹沒，成為西方思想的附庸。如果沒有人的主動爭取，這樣一個階段是不會自動到來的。中國人被動接受西方思想並向西方傳播自己的思想經歷了一個世紀，這個歷史時期現在應該可以結束了。」

開創中國文化的新時期，是于連對中國知識界的一個呼籲，同時也是新世紀對中西知識界提出的一個重大的挑戰。下面▲代表本刊的提問，■代表于連教授的回答。

我是通過進入中國思想世界來走出希臘哲學王國的，並通過這種「迂迴」的戰略選擇去追問歐洲理性的深處，以期「進入」我們的理性傳統之光所沒有照亮的地方。進入中國文化是要更好地理解希臘，我希望給自己找到一個外在的立足點，以便遠距離觀察歐洲傳統。

一 從中國思想世界出發反思希臘傳統

▲ 于連教授，您從80年代中開始，連續推出數部有關中西哲學比較的新書，在法國學界引起強烈反響。不過，您的學術取向似乎並非人們一般所說的比較中西文化，我想請您先談談您的思路。

■ 我們知道，哲學是圍繞其問題而展開的，同時也經常囿於自己的傳統而有僵化的趨勢。我希望能走出這種傳統的束縛，尋找理論的創新，企圖從哲學的故國——希臘走出來。我是通過進入中國思想世界來走出希臘哲學王國的，並通過這種「迂迴」的戰略選擇去追問歐洲理性的深處，以期「進入」我們的理性傳統之光所沒有照亮的地方。

為甚麼要選擇中國呢？因為我要同希臘思想拉開距離，進入中國文化是要更好地理解希臘，我希望給自己找到一個外在的立足點，以便遠距離觀察歐洲傳統。那麼為甚麼要通過中國呢？其實答案不言而喻：要想走出印歐文化傳統，因而就要排除梵文；要想走出歷史的投影，因而就要排除阿拉伯文與希伯來文；同時要找到一種明辨的、見著文字又是獨立發展的思想，因而又要排除日文。將這三個條件綜合起來：外在於印度語言、外在於歐洲歷史傳統、明辨的見著文本的思想，剩下來的就只有中國一家。歐洲—中國乃是兩種完全不同的思想體系，恰如兩條分途的思想大道。正如巴斯卡(Blaise Pascal)所言：「要麼莫西，要麼中國。」莫西代表歐洲這一條象徵主義的、一神教的、超越的傳統

思想，而中國則完全不同。萊布尼茲 (Gottfried W. Leibniz) 也表示，作為一個哲學家，發現另外一個世界的思想會使我們對思想有更多的發現。他曾經表示，對中國的生活那怕是最粗線條但準確的描繪，也會給我們帶來莫大的啟發。

▲ 從希臘傳統走出來，進入中國文化，然後再返觀歐洲哲學傳統，這是一項宏大的文化比較工程。這兩種文化真可以平行相比嗎？如何比較這兩個巨大的思想體系，您在這方面一定有過充分的考慮！

■ 這是一個十分重要的問題，即是一個學術研究的戰略問題。我想可以從兩個方面談，其中有兩個暗礁必須避免：一是「自身」，一是「他者」。

所謂「自身」，即本族中心主義，它將本文化的軌迹放大到其他文化，並認為這乃理所當然。這是傳教士所用的方法，當然他們也只能這樣做。他們到中國去，從西方真理的觀念出發去理解中國思想，將中國學說化約為本族學說。

另一極是所謂的異族情趣，受區別與距離所吸引，越遠越美，將中國構成為一個「他者」。無論是將中國看成自身的一面鏡子，還是將它看成自己的反極，我們都應該走出這兩個誤區。問題不在於中國思想與歐洲學說之間在起點時有多大的區別。我並不清楚這二者之間的區別，但我所發現的是二者之間的不相干性，即是說這兩種學說並不交匯，我的研究工作實際是只通過某種剪輯、安排一種框架，使中國思想與歐洲思想能夠相匯。這就是福柯 (Michel Foucault) 在《詞與物》(Les mots et les choses) 中所講的所謂異域 (Hétérotopie)，同烏托邦 (Utopia) 這一概念相區別。烏托邦是距離與區別衍生而來的幻影。中國的烏托邦在歐洲思想界是存在過的，如在伏爾泰時代、毛主義時代。我的取向是利用中國與歐洲這一不同的背景。

您談到了比較，其實我的研究並非比較。因為比較須將一張紙分成左右兩半：東方對西方，像不少美國人所作的一樣。然而，這是難有成果的。比如，我在紙上歐洲的一邊寫上：史詩、悲劇、形式邏輯、形而上學；而在中國一邊則無從可寫。這當然不是說中國是一片空白，中國有自己的思想傳統。我無法建立一個平行的架構，因為二者並非共用一張紙。即是說，比較的條件並非一開始就存在，必須先創造一個比較的條件。有一個例外，即在道德方面，在此方面中西存在着共同基礎。

比較須有共同的基礎，正如我們可以在歐洲傳統內部進行比較，如梵文與希臘文，印度是歐洲的頂端。我們也可以同阿拉伯世界相比，因為阿拉伯人讀過亞里士多德，甚至又給我們傳回了亞里士多德。中國之所以有意義，就在於它不在同一個框架內。創造一個比較的框架，是一種思想的「換域」，這要求一種特殊的學術戰略，又蘊含着深刻的意義。

歐洲—中國乃是兩種完全不同的思想體系，恰如兩條分途的思想大道。正如巴斯卡所言：「要麼莫西，要麼中國。」中國之所以有意義，就在於它與西方不在同一個框架內。創造一個比較的框架，是一種思想的「換域」，這要求一種特殊的學術戰略，又蘊含着深刻的意義。

二 追尋中西思想分途的源頭

▲ 為了更好地理解歐洲傳統，您走進了中國學術世界；為了進行比較，您創設可比的框架。這樣的一種學術取向帶來的收穫如何呢？

■ 我這一路向是一條「迂迴」的路。為了進入中國傳統，我必須不斷學習中國文化，鑽研中國典籍，從典籍註釋再到註釋的註釋，實際上走上了一條不歸路。對中國的哲學探尋，使我提出了兩個問題：第一就是所謂「迂迴」，思想的「換域」可進行到何種程度？在中國文化中，我們可以尋找到何種釋解模式 (mode d'intelligibilité)？這種釋解模式可能是歐洲沒有的，或不同於歐洲的，甚或是在歐洲沒有發展起來的。我這裏所謂的釋解，既不是中國文字，也不是中國的心態、精神，實際上是一種理性的自治。中國的釋解模式同歐洲的釋解模式一樣是自治的，我可以理解中國思想便是明證。我避免將中國封閉在「他者」的大門之內，然後宣布我們不懂。我不認為中西文化有性質上的差別。我讀中文典籍如讀西文一樣，尋找的是其中的自治性。我不用「真理」一詞，因為它太歐洲化。而釋解就是可懂的、自治的，釋解模式雖有不同，但都是自治的。

我避免將中國封閉在「他者」的大門之內，然後宣布我們不懂。我不認為中西文化有性質上的差別。我讀中文典籍如讀西文一樣，尋找的是其中的自治性。我不用「真理」一詞，因為它太歐洲化。而釋解就是可懂的、自治的，釋解模式雖有不同，但都是自治的。

從這裏延伸下去，第二個方面的問題其實就是回到源頭。回到歐洲哲學源頭去探索、探究歐洲哲學的選擇，以及它隱而不宣的起點，它沒有思考的先驗之見，它認為不證自明的因而也不再追問的起點。換句話說，哲學上有我們思考的內容，也有我們賴以思考的基點。這些思考的基點，我們不再去思考，也無能力去思考。所以從中國思想(最外在的，也是最發達的)出發，我們可以回到歐洲哲學的起點去追問歐洲思想忽視的、沒有思考的領域。

舉例來說，我出版過一些書，如《迂迴與進入》關於推理，《平淡禮讚》關於審美，《建立道德》關於道德，《效率論》關於效率。初看起來，這些書的主題十分不同，但實際上是互相聯繫的，好像同一部書中的不同篇章。我的研究以問題為線索，從一個點到另一個點，形成一種問題網絡。我試圖在中西思想間建構這樣一張網，藉以捕捉雙方都沒有思考的東西。一部書就是這張網上的一個網眼。

《迂迴與進入》企圖尋找中國與希臘在推論方式上的不同。希臘傳統更重視正面交鋒：在軍事戰略上，如公元前六七世紀的城邦時代的隊列方陣。以整齊的隊列行進逼迫對手退讓；在城邦制度上，議會、法庭、主席團也都是這種正面交鋒的結構；藝術上，悲劇、喜劇，所謂cône，正是兩人討論確定主題，這自然同城邦的民主政治有關。正面交鋒的結構從戰略到政治再到哲學。希臘思想認為理論在於證明某一觀點，多種理論的交鋒有利於真理的凸現。這一思想在普羅塔哥拉 (Protagoras) 那裏已經存在，所謂一切事物都可以有兩種論述。正是這一取向導致了正題與反題這一西方推理方式的出現，這是西方兩種對立的論述正面交鋒的辯論方式的源頭。希臘的修辭也同源，因為說話就是反詰，我如果先說，我就要想到對手如何還擊。

在中國是很不一樣的。在軍事戰略和推理辯論上，人們僅是側面進攻，迂迴前進是氣而非戰。孫子所謂：「以正和，以奇勝。」中國兵家所言「餘氣」是一個十分寶貴的概念，我之所以勝人，是因為我強大於它，如果人從側面攻擊我，我就從正面進攻，在中國兵家韜略那裏，有一種對迂迴的論述。同理，在中國的辯論藝術上也有這樣一種迂迴的特點，如辯論喜歡以間接的、影射的方式進行，似乎如果將話全說出來，直接說出來就難以返回去，說了，意義就結束了，沒有甚麼可期待的了，而相反則可以將對手引進一種進程中、一種演化的趨勢中，並誘導某種結果。重要的是「言外」，這就是所謂推理的斜向層面，而非正面交鋒。這是我在《迂迴與進入》中所談的主題。

另一例是關於道德的。在道德方面，我們可以在中西方傳統中看到一種共同基礎，這即是孟子所說的「惻隱」和「不忍」。當孟子講「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」時，我有共鳴，我想在道德領域裏，有一種經驗的積累。我的《建立道德》一書是從《孟子》的一段開始的：「王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鍾。』王曰：『舍之，吾不忍其觶觶，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鍾與？』曰：『何可廢也？以羊易之。』」對此，我十分理解，因為它跟我的經驗一致。王看到了牛的驚駭的眼光，但沒有見到羊的眼光。可以說，道德領域是進行比較的天然領域，這種情況在審美中就不同。所以從歐洲道德啟蒙思想一線看，從盧梭、康德一直到叔本華，憐憫的思考不能看作是道德情感，因為在這裏，我是唯一的主體，我怎麼能夠體味他人的痛苦？他是我而我不是我，這一問題在西方其實沒有答案。盧梭說憐憫是通過想像進入其心靈內部，叔本華則說憐憫是通過Représentation認識而傳遞的。在歐洲哲學傳統中，憐憫是一個「秘」（叔本華語）。但在中國傳統中，憐憫則很容易被解釋，因為中國思想傳統建立於關係、互動、相感而不是主體之上，故對解釋嬰兒溺水而使人產生拯救之心是很有力的。

另外，從共同的憐憫之心出發，中西何以會分途呢？尤其是在意志 (volonté) 這一概念上的分途。從亞里士多德開始，意志在歐洲哲學範疇上就是一個十分重要的概念。優化選擇 (Boulesis) 這一概念便直接承繼希臘悲劇，而希臘悲劇又源於史詩，這兩者都沒有在中國出現。中國傳統中的「志」，孟子的「尚志」，是提昇精神境界，不同於西方的自願選擇這一意義。孟子講我能、我行，而不是我要、我行。所以我們可以從這裏看到一方面有經驗的重合，一方面又有道德領域思想的分歧。

另一個例子是效率。我在《效率論》一書開始時想到維爾南 (Jean-Pierre Vernant)、德田恩 (Marcel Detienne) 合著的《論希臘人狡黠的睿智》(Les ruses d'intelligence)，這裏所說的睿智是指希臘人所談的mētis，指希臘適應形勢、順乎自然的能力。希臘神話中，此一智慧的代表自然是烏利尤斯 (Ulysse) ——「狡黠的烏里尤斯」、「詭計多端的烏利尤斯」(Ulysse aux mille toues)。上述書籍的作者認為，這一智慧僅存在於希臘神話中，而沒有被理論化。希臘神話中，mētis是一個女神，宙斯為了獲得睿智，先娶mētis為妻，然後將其吞食以便佔有

從盧梭、康德一直到叔本華，憐憫的思考不能看作是道德情感，因為在這裏，我是唯一的主體，我怎麼能夠體味他人的痛苦？在歐洲哲學傳統中，憐憫是一個「秘」。但在中國傳統中，憐憫則很容易被解釋，因為中國思想傳統建立於關係、互動、相感而不是主體之上，故孟子解釋嬰兒溺水而使人產生拯救之心是很有力的。

睿智，結果是睿智在希臘思想中消失。希臘哲學中，這一形式的智慧未能發展而讓位於另一種智慧——思辨的智慧。

相反，這種順乎形勢、順應自然發展的智慧在中國文化中獲得發展，尤其是兵家的韜略學。對我來說，我要追問為甚麼這一智慧未能在希臘傳統中得到發展？是甚麼因素阻礙了這一發展？我以為阻止睿智思想在希臘發展的因素是希臘思想的「現代化」及其導致的理論與實踐的關係。在軍事上，希臘人用方陣，在經濟上則用增長曲線。從革命的角度，是先構造一種理想城邦，然後去實現它，這在柏拉圖已經很明顯。這種先製造藍圖然後付諸實現的思維方式，導致了兩個因素的匯合：一是知性的昇華 (entente)，對更好的追求、對理想的嚮往——模式藍圖；第二就是意志，用意志聯繫理想與現實，將理想付諸現實。

總之，上述所談的睿智，希臘有過體驗卻沒有理論化，因為它走上了另一條路。這一思路在希臘中斷，但在中國獲得了發展。多種理論工具都僅以自己的光亮去照亮現實，而我所爭取的，便是利用希臘與中國這兩種思想工具，用兩隻眼睛去看現實，去看那個立體的現實。

歐洲哲學的基本命題是「真」，但中國思想並不是向這一方面邁進的。中國思想之所以沒有朝這一方面發展，並非因為其不發達，而是它選擇了「相合」的道路。我所謂的「相合」，是一種同時間、地點契合的和諧，這在孔子、莊子思想中都特別明顯。

三 智慧並非哲學的初級階段

▲ 您以對中國思想的把握來反詰西方哲學傳統，藉此提出新的思路；同時，也由於對中國傳統的發掘而澄清西方學術界對中國思想的某些成見，實際上刷新了西方中國觀的某些側面。可否談談這方面的情況？

■ 這是一個十分重要的方面。我在剛出版的《賢者非論》一書中談到智慧並非哲學的初級階段就是一個例子。在歐洲，哲學是思想的正宗，希臘是哲學的故鄉。黑格爾 (G. W. F. Hegel) 將這一思想表現得十分明顯。在《哲學史》中，黑格爾談到中國思想，但他的目的是要將這一思想一筆勾銷。思想從東方升起，但實際上仍然誕生於希臘。按照黑格爾的說法，哲學在中國雖有萌芽，但卻沒有發展。一方面，中國傳統中有大而無當的抽象；另一方面，又有無所不包的具象，但二者之間缺乏觀念的連結，而觀念是哲學的精華，中國人沒有發展出這一套。同時，希臘思想中產生了自由這一取向，使主體與客體有可能分離。

二十世紀胡塞爾 (Edmund Husserl) 提出文化的多樣性，使中國與歐洲文化能夠有同地位，但仍然堅持只有歐洲擁有一套觀念系統。梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 在〈東方與哲學〉一文中，將歐洲以外的思想傳統歸結為童年階段，同黑格爾、胡塞爾一脈相承。梅洛龐蒂表示，我們可以向孩童學很多東西。梅氏是一位很出色的哲學家，他不了解中國的思想傳統不是他的錯誤，而是漢學家的責任。同時，德婁茲 (Gilles Deleuze) 在其《甚麼是哲學？》(Qu'est-ce que la philosophie?) 一書中企圖跳出歐洲中心，他談到「非哲學」(non-philosophique)、「前哲學」(pré-philosophique)，企圖走出哲學的框架；他談「地理哲學」(Géo-philosophie)，企圖走出地域的限制，但他的努力並未能使其真正

走出歐洲。他將歐洲以外的思想看成是一種同宗教渾然不分的思想，唯有歐洲思想同宗教分離而進入世俗自然界 (immanence)。如他講，賢者與教士是沒有區別的。從中國文化的角度看，思想與宗教分離要比歐洲早得多。在中國的思想大師那裏，孔子、孟子、莊子等的思想比柏拉圖的思想更少宗教色彩。中國古代思想正是同宗教分離的產物，而教士、國王、政教不分正是歐洲古代的傳統。當然，古代中國的皇帝也有宗教色彩，但正如汪德邁 (León Vandermeersch) 所指出的，這一色彩很早就開始淡化。

歐洲哲學的基本命題是「真」(vérité)，但中國思想並不是向這一方面邁進的，中國思想之所以沒有朝這一方面發展，並非因為其不發達，而是它選擇了「相合」(congruence) 的道路。我所謂的「相合」，是一種同時間、地點契合的和諧，這在孔子、莊子思想中都特別明顯。當然，不同的選擇不能作為判斷思想發達與否的標準。

從另一個角度看，稍晚出現的墨家思想，尤其是後期墨家在很多方面同希臘十分相近。墨家出現於公元三四世紀，同希臘哲學同時，墨家對光學、物理、曲線等科學概念十分感興趣，對「名」的注重，「馬」的概念的提出 (有人說中文不是一個使用概念的語言，這是錯誤的。當中文用「凡……者」時，就是一種製造概念的方法)。

對我來說，墨家在中國的失傳，正是證明了中國思想走上了另一條路。僅僅是到了二十世紀，當西方思想傳入，中國人發現邏輯學時才又想起墨家所走的正是這一條路。這類似的例子在歐洲也同樣存在。皮朗 (Pyrrhon) 和蒙田 (Montaigne) 的思想，正是歐洲人所說的智慧的思想，他們被排除在哲學之外，同中國思想其實十分接近。

我所欲澄清的是，在一個文化系統裏，其實有着多種多樣的頭緒。有主要的，也有次要的；有突顯的，也有隱性的。中國文化中有同西方思想很接近的墨家，但被主要思想發展路向所遮掩和排斥，正如西方文化中皮朗、蒙田的思想脈動也被主流思想所遮掩一樣。

我所擔心的是，世界的思想會走上一體化的道路。我越是注重普遍價值，也越是希望思想不要走上同一化的道路，不要將多姿多采的世界各種文化思想都套入西方思維框架中解讀，以致令它們失去獨特的光彩。我們是通過差距來思考的，要尋求這些思想的差距，回到思想的源頭。

四 普遍價值與思想的同一化

▲ 您曾談到，您的學術研究關注兩方面：一是學術戰略選擇，即通過發掘中國文化去反詰、反思歐洲哲學傳統；二是其意識形態的內容。後一方面是否就是我們談到的關於對中國思想「正名」的內容？

■ 我十分注重我的研究的意識形態層面的意義。因為我認為在我們當今時代有可能將兩個不同的概念混為一談：一是普遍價值，這是理性的選擇；一是同一化，是為了生產的方便。普遍價值是邏輯的需要，而同一化則是一種產品的標準化。但經常有人以普遍價值的名義來推行產品的標準化。我所擔心的，是一種思想標準化的前景，正如經濟一體化一樣，世界的思想也會走上一體化的

道路，如將西方的概念、主體、客體、審美、邏輯等作為唯一的、普遍的、不可或缺的思維工具，似乎它們已經成為世界的普遍價值，而實際上這些範疇僅僅是西方文化所特有的東西。我越是注重普遍價值，也越是希望思想不要走上同一化的道路，不要將多姿多采的世界各種文化思想都套入西方思維框架中解讀，以致令它們失去獨特的光彩。比如說，我讀中國古典作品的現代譯文感到困難，原因就是翻譯的過程中，原來的經典已被加進了西方的思維邏輯。我們不能用一種標準的語言（如一種粗淺的、合乎語法的英語）思想，這種傾向旨在取消思想間的差距。然而，我們正是通過差距來思考的。我所作的就是要尋求這些思想的差距，回到思想的源頭。

要對上述傾向給予有力的抵制，我們需要重新檢索思維範疇，重新規範思維概念工具。這種重新檢索並非出於文化相對主義的考慮，而是出於開發思想源泉、加強思想豐富性的考慮。舉例說來，靈感、創作概念並非中國的概念，這是一個翻譯的概念。中國思想不是從靈感這個角度考慮問題的。中國的詩作並非來自於「靈感」，而是來自一種心靈與世界的互通、內與外的相觸、情與景的交融。中國思維乃是一種無始無終的進程。詩來自於這一過程，而絕非創作，創作意味着有一個起點，是人為的，而非自然進程，因而不可取的。中國文學思想講情與景、我與彼、心與物，比與興，是一種自然天成、物我互動的過程。歐洲的靈感概念預設在「我」之先，還有一個「我」——詩神阿波羅——來啟發「我」，這個在「我」之中的「我」，外在於「我的」「我」給我帶來了靈感。將中國的這種物我互動的概念引進來，旨在於說明詩學也可以從另一個思路來理解、思想。否則，中國思想就會被說成是停留在「他者」、「弱勢文化」的狀態，它同歐洲思想的關係將總是「月亮」與「太陽」的關係。這種將兩種概念互相應對的作法，便是我說的思維範疇的重新檢索，將概念放回到其本身的邏輯框架中去思考。中國詩論中的「興」(incitation)同希臘詩論中的「靈感」(inspiration)並不是互相對立或排斥的兩個概念，相反，它給我們提供了兩種可能的思維選擇。

我們當然可以以主題、作者、讀者、客觀世界這種西方的概念工具來分析中國文學作品，但這永遠是對西方的模仿，是步亞里士多德的後塵。中國概念不是讀者，而是知音，而客觀世界這種概念首先就是將藝術與客觀世界分割開來，正如利科 (Paul Ricœur) 所指出的那樣，這顯然同中國思維邏輯不相吻合。所以在我看來，在今天的世界環境中，需要提防兩種傾向：一是廉價的普世主義，一是懶惰的相對主義。廉價的普世主義將西方哲學範疇不假思索地運用於其他文化，盲目地將其看成是普世皆準的；懶惰的相對主義認為世界存在着多種思想模式，而多種思想之間不能互相交流，也不能以其他方式來詮釋不同的思想。如聯合國教科文組織經常用的就是一種廉價的普世主義。

▲ 您既反對廉價的普世主義，又反對懶惰的相對主義，但現實中確有一個不同文化之間互相交流、取長補短的問題。比如您曾經在《迂迴與進入》中談到中國思想方式中的某種迂迴、隱演、含蓄的表達方法，使得中國思想無法衝出對政治的依賴。

在今天需要提防兩種傾向：一是廉價的普世主義，一是懶惰的相對主義。廉價的普世主義將西方哲學範疇不假思索地運用於其他文化；懶惰的相對主義認為世界存在着多種思想模式，而多種思想之間不能互相交流，也不能以其他方式來詮釋不同的思想。如聯合國教科文組織經常用的就是廉價的普世主義。

■ 是的，我強調將概念放進其思想自身的框架中去思考，這並不意味着全盤吸收某個思想框架。相反，在框架與框架的對照中，我們可以更好地發現框架的得失。關於中國政治思想——即政治與思想的關係的問題，是一個很好的例子。中國古代對含蓄、迂迴的思想交鋒有很深刻的論述，也有十分理論化的思考，歐洲在此方面就未能發展出系統的論述。但這種思想方式的發展也有其缺失。中國思想對政治有深刻完備的論述，我所知道的關於權力的論述還沒有超過中國法家的。古典政治理論對權力、道德都有精深的思考，但對政治空間則倒缺乏論述。換句話說，中國思想沒有從法制、政治制度的角度思考政治，而這一點恰恰是希臘思想的長處。希臘人從法律、制度角度考慮政治。中國的「權」，意味着權力而非「權利」(Droit)。所以說，每一思想體系中既有其光芒四射的地方，也有其盲點。

▲ 由於「權利」的盲點，中國沒有發展出民主這一政治制度形式？

■ 民主作為政治制度是從希臘一個極其特殊的環境中發展起來的，民主的發展當然有多種條件，但從思想史看，交鋒、以理服人、說服人的藝術(修辭)等思想傳統則有着基本的意義。希臘世界中的說服——邏各斯藝術是思想生活的中心，這是思維的方式，是交流的方式，是交鋒的方式，是決策的方式，人們對邏各斯有着強烈的信念，在中國自然不存在這種以邏輯的方式使理性(Raison)獲勝的思維程序。從側面影響，誘導啟發，創造適應形勢的條件，改變決策所賴以支撐的客觀態勢等，則是中國思維方式的主流。

▲ 在世紀之交的時候，怎樣看待中國知識界所走過的近代歷程呢？

■ 中國同西方有「兩次接觸」：第一次耶穌教士東來幾乎沒有對中國思想產生影響，第二次中國知識界沒有選擇。一個世紀過去了，中國思想應該說走過了那個被動、強制的時代，現在到了對中國思想進行重新檢索的時候了。這種檢索不是用西方的哲學概念對中國思想傳統進行重新詮釋，也不是回到過去，而是以中國自己的概念來詮釋中國思想。一方面避免墮入虛假的普世主義的旋渦，另一方面以重新檢討過的中國思想光華來豐富世界思想，從而避免陷入民族主義的陷阱。因為虛假的普世主義其實是一種思想的同一化，而思想的同一化則會產生刺激民族主義滋長的反作用。

中國思想應該說走過了那個被動、強制的時代，現在到了對中國思想進行重新檢索的時候了：一方面避免墮入虛假的普世主義的旋渦，另一方面以重新檢討過的中國思想光華來豐富世界思想，從而避免陷入民族主義的陷阱。因為虛假的普世主義其實是一種思想的同一化。

陳彥 譯

于 連 (François Jullien) 法國巴黎第七大學教授、國際哲學研究院院長。