

寬恕及跨文化哲學實踐 ——德里達訪談

• 張 寧



寬恕 (pardon) 問題是德里達 (Jacques Derrida) 教授近兩年來一直在討論的主題。他從該語詞的日常用法出發，探討其語義形構的源流以及其政治、法律及宗教的意義，並從哲學上追問其構成的條件，以此切入人類社會面對罪惡，尤其是面對如納粹集中營、南非種族隔離制度等反人類罪行的當代實踐的倫理與法理基礎的建設^①。這個有着其特殊猶太基督教背景的概念所涉及的具體社會、法律、政治、宗教問題其實遠不是封閉的，它對思考其他文化中同樣的問題也是有價值的。事實上，在所有的文化中，寬恕問題所涉及的恐怕都不僅是社會、法律、政治、宗教的邊緣問題，但由於問題構成的方式、主從秩序不同而有顯有隱。

筆者有幸在巴黎多年聆聽德里達講課，對他近年的工作有所了解。希望以下的訪談有助於中國學術界掌握他的新思路，以便他在2001年訪問中國時，雙方都能有效的展開對話。以下▲代表筆者的提問，■代表德里達的回答。

▲ 您在近年來的著述與授課中越來越多地觸及到責任、接待、友誼、寬恕諸如此類的問題，它們都直接或間接地屬於倫理學範疇的課題。這可能令那些只認識您前期工作(如解構，通常被解釋為本質上是「無涉道德」的 a-morale)的人感到驚訝。當然在您最初的哲學生涯中也能發現某種「倫理學」的或趨向倫理學的關注……，但總的說來您目前的這種工作是否意味着某種演變或轉調呢？

■ 您提出的這個問題，既是必要的也是難以回答的。為了回答它，我可能首先會說賦予解構一種「無涉道德」、「無涉倫理」(anéthique)的形象既是一種假象又有簡單化之嫌。我認為從一開始倫理的牽掛就是存在的，它以保持對某種道德或倫理學說之關懷出現，它所關心的是追尋使倫理成為倫理的那種東西。自從1964年我關於萊文納斯(Emmanuel Levinas)的那些文本起，解構思想就關涉倫理、道德責任問題，而我關於萊文納斯與福柯(Michel Foucault)的文字則表明倫理學問題一直就與解構聯繫在一起。因此，從某種角度看，倫理學關注之於我並非新來乍到。不過，在我最近的文本中這種關注的確有加強的趨勢。但不存在任何的斷裂，僅僅只是語氣上與分量上的變化。

其次，即便在表面上倫理學的課題更能呈現的今天，如一般意義上的接待、責任、暴力、寬恕等，在這種提問的時刻，我也並不是在提供某種道德訓誡。我嘗試去做的仍然是以解構的方式尋找道德、也可以說法律、習俗、倫理或道德價值傳承的源頭與可能性。所以從某種角度講，解構一方面總是與道德關懷相連的，另一方

面，如今分量上的加強也並非要將解構轉變成一種倫理學或變成道德學：重點的位移其實在別的地方。

▲ 那麼，既然「寬恕」問題現在浮出了您思考的地平線，您是否可以談談這個課題是如何進入您的哲學關懷的？

■ 我會這麼回答您。首先，很顯然，沒有一種倫理文化可以脫離與惡、過錯、背信(parjure)的關係。從某種角度講，所有道德錯誤都是一種背信，廣義上的背信，因為道德過錯在於背棄了諾言，至少是某種不言明的諾言。做惡，一方面意味做了惡事，如殺人、偷盜等，另一方面指的卻是背叛了這類不言明的、作為責任感而存在的承諾。從某種意義上講，所有的犯罪、所有道德過錯都是一種背信，因而我們不能只研究道德而不去探討過錯或罪惡，也不能不研究那可能就是構成承認過錯及要求得到寬恕的東西。這樣一來，關於寬恕的提問就變得不可迴避了。

不過，與此同時，如我所意識到的那樣，如您所意識到的那樣，也如所有人意識到的那樣，解構所處的那個文化到底首先指的是歐洲文化，也就是說一種具有《聖經》傳統(包括猶太教、基督教、伊斯蘭教版本在內的)和希臘遺產的文化，尋問寬恕的這種涵義從哪兒來的、包括些甚麼內容以及它可能有的矛盾是甚麼，對我來說是意味深長的。

因此，我就在研究生課程中開始了某種有關「寬恕歷史」的探討。寬恕的概念史十分複雜，它經過多種《聖經》文本書寫，因此經過了多種語言(希伯來語、希臘語、拉丁語)和多種不同的文化：寬恕的猶太文化不同於它的基督教文化。很快，像古希臘

很顯然，沒有一種倫理文化可以脫離與惡、過錯、背信的關係，因而我們不能只研究道德而不去探討過錯或罪惡，也不能不研究那可能就是構成承認過錯及要求得到寬恕的東西。這樣，寬恕的提問就變得不可迴避了。

寬恕文化內部的矛盾性可以大略表述為：一方面，寬恕應當被無條件的給予；然而，寬恕存在另一面，我稱為有條件的或經濟學的寬恕概念：寬恕只有在他者加以請求、承認錯誤並表示懊悔的條件之下才能被給予。只有通過「悔過」，罪犯才能轉變並且承諾不再重犯。

人是否有其自身的寬恕概念成了課程的關注點。某些研究希臘文化的人類學學者否定希臘存在着這個概念，並認為在希臘世界存在着與這種寬恕相近的東西，但它並非就是這種寬恕。那裏存在着與理解他人相似的東西，存在着給他人帶來可減輕罪行情節的某種判斷，但所有這些東西都不是來自猶太文化和基督教文化的那種純粹的寬恕。

所以，開門見山地說，我在追尋這種關於寬恕的文化記憶的同時，很快就被存在於寬恕文化內部的某種矛盾性所吸引。剛才我說到過「寬恕史」。亞凱勒維奇 (Vladimir Jankélévitch) ② 有一篇關於Shoah，關於本世紀滅絕猶太人的文本，顯然它對於有關寬恕的整個反思是個比較特殊的例子。文中說道「寬恕死於死亡集中營」。換句話說，當一種像大屠殺那樣的滔天罪惡發生時，也就無所謂寬恕了，寬恕作為一種人類行為就到頭了。

所以我在這種寬恕史中關心的是它的某種矛盾性。這種矛盾可以大略表述為：一方面，寬恕應當被無條件的給予，即無償地給予，無需任何條件，無需期待任何交換，無需等着別人的回饋。寬恕的這種無條件特質是以某種方式被記錄於猶太教與基督教傳統中的。然而更常見的是它以它的另一個概念散布於經文與《聖經》當中，我將這個概念稱為有條件的或經濟學的寬恕：寬恕只有在他者加以請求、承認錯誤並表示懊悔的條件之下才能被給予。只有通過這種「悔過」，罪犯才能轉變並且承諾不再重犯。而事實上，寬恕的這種有條件邏輯在我們研讀過的所有文本中比對無條件寬恕的要求更經常地佔上風。

我想這種矛盾性就在文本自身當中，就存在於寬恕概念本身。既然我

繼續以一種解構的風格處理這個歷史，就讓我們說，對寬恕的解構涉及的是寬恕的某種自我解構：寬恕概念本身「內裂變」，自相矛盾。正是圍繞着寬恕的這種經濟學，我的工作得以組織起來。

▲ 我總是對當代處理諸如「寬恕」這樣一些問題的宗教潛在要素印象深刻。看起來甚至是在最為非宗教化的思想中，為了便於理解也不能迴避對上帝等的參照。中國沒有這個上帝，中國的信仰脈絡與西方不同……因此就有以下這個問題：既然這個概念涉及全人類，而人類的經驗又各有不同，有的思想形態中甚至消解了提出這個問題的可能性，那麼怎樣才能用普遍性的術語去探討和思考這樣一種問題鏈呢？

■ 當然，在非歐洲背景中，我所說的那種寬恕可能根本就沒有顯現，或者以別的方式顯現。

儘管我對非歐洲文化所知有限，但我所感興趣的，我將不用「比較主義」稱呼它，仍舊是文化間可能存在的差異和相似性（共同特徵與差異特徵）。我所說的是「歐洲文化」（當然同質性的歐洲文化並不存在：歐洲文化中有猶太教文化，而猶太教中又有多種流派；歐洲文化中還有基督教文化、希臘文化，之後的羅馬基督教文化、新教文化……所有這一切構成了一個有差異的、異質的歐洲）與非歐洲文化之間的同異，它們固然有您文本中解釋得很好的一些鄰近的、相似的價值，它們允許某種限度上的翻譯，但同時也限制了翻譯的可能，因為文化系統中有些東西是不允許翻譯的。我想到的既是語言學意義上的翻譯，

又是非語言學的，或者說是廣義文化學或語義學意義上的翻譯。

因此，我並不認為這個問題鏈——讓我使用您問題中的那個詞——具有普遍性，但與此同時，尤其在基督教文化中存在着一種普世性意願。當說到無條件寬恕時，人們追求的自然而地是對一切社會歷史限制的溢出(超越)。因而，我們要打交道的就不只是文化間的相對主義式分類。在每種文化中，尤其是在日益普世化、國際化的基督教文化中(聖保羅乃是這種國際化的典範式人物)，自然存在着一種伸展趨勢，存在着一種普世化方案。

這一點與我在這個關於寬恕問題的研究課程中的關懷之一相吻合。這就是怎樣解釋今天在世界範圍內，有許多涉及兩次世界大戰及本世紀最後幾十年的集體犯罪的由集團、政黨、國家首腦、民族國家進行的要求悔過或請求寬恕的場面，即便有些時候當事者是非基督教文化的，而且基督教意義上的寬恕概念也可能與之無關。我所感興趣的是，事實上今天我們在全球化(世界化)場域中目睹了悔過或寬恕變成了一種具有普遍特徵的場景——所以說多少有些混亂的翻譯，正在政治領域中運作着。要求寬恕的例子在近幾十年來的歐洲比比皆是，有來自教會的、醫療合作組織的，也有來自政府或教會首腦的。

但我也曾對，比如數年前，日本首相村山以個人及首相身份就日本的戰爭罪行向韓國所表達的「某種深切的道歉」，留有印象。即便那並非對寬恕的請求，但至少是某種道歉。之後，如您所知還有日韓政府間的談判。而每一次都涉及到在那些非基督教語言和文化中對那些相似於基督教的價值的翻譯，而這個過程中，寬恕的無條

件性與有條件性之悖論重新得以彰顯。因為這些來自政府或教會首腦的悔過場面，自然是以一些有條件的交換策略進行的。因為這麼做是為了改善外交關係、改善市場環境、使某種關係(如人們所說的那樣)正常化，而所有這一切自然都有賴於一些條件，因此這不是無條件的寬恕。也就是說它從請求寬恕的一開始就是有條件的，而請求寬恕等於判定自己作錯了事，其潛台詞指的是保證不再重犯並且重新做人。自然地，寬恕的疑難之一就是當一個人請求寬恕，說「我不再是同一個人」時，我們可以發問：誰原諒甚麼，誰原諒誰。不是這樣嗎？

▲ 這個問題不能簡單地在中國文化脈絡中加以表述……

■ 這正是為甚麼我對您所寫的關於〈寬恕問題與中國脈絡〉那篇文章中的一切深感興趣的原因，我注意到那些需要極其嚴格分析的相同點與相異點，而我自然無法勝任這種工作……

不過，比如宥、赦、恕、慈悲這些概念可以在《聖經》語言中找到相應的詞，但其一般邏輯和文化脈絡顯然是不同的。然而，我們可以嘗試，像您所作的那樣，用*grâce*來翻譯「赦」，用*mansuétude*來譯「恕」等等，當然這種翻譯不僅限於語詞。

同時，那個寬恕不是向上帝請求的。人們在此碰到的困難與在基督教脈絡中相似，因為很難知道寬恕是人類的事務(即人寬恕人)抑或是只有通過上帝人才能做的事。福音書上說：如果你寬恕一個人，那麼上帝就寬恕你。所以說，寬恕究竟是人事還是神事，在西方這個古老的傳統中也並非是個已解決了的問題。

當說到無條件寬恕時，人們追求的自然而地是對一切社會歷史限制的溢出(超越)。因而，我們要打交道的就不只是文化間的相對主義式分類。我所感興趣的是，事實上今天我們在全球化(世界化)場域中目睹了悔過或寬恕變成了一種具有普遍特徵的場景。

同樣的情況涉及政治領域中的「赦」。我對您文章中涉及這個主題(即「宥」與「赦」的概念)抱有很大的興趣。無疑像您所知道的那樣，在西方主要的政治傳統中，赦免權正是由上帝授予具有神聖權力的君主的，而處於法律之上的君主有寬恕權，即有赦免一個被人間法律判了罪的罪犯的權力。這種赦免權顯然有其基督教根源，但它被現代非神權的民主國家所繼承，比如說法國，其國家首腦具有國王一樣的赦免權，也被美國這樣的半神權國家所繼承，美國總統或州長同樣具有赦免權。這裏存在着一個十分吸引我的巨大的問題鏈，那就是西方神學政治的問題鏈。

比如，我常常引用康德(Immanuel Kant)的那個文本，它在關於赦免權方面上說是個極其曖昧的權利。它對一個君主來說關係到那種最高權力，即最高君權，它在赦免一個罪人的同時凌駕於法律之上，但同時康德卻說這可能變成最不公平的權利。何故？因為君王不應當有權赦免，除非他本人是受害者，他不應當有赦免權^③。

這種謹慎讓我聯想到您在文章的某個時刻說過的，您在那裏提到康德並且就佛教提出：「存在一個我們可以向他請求寬恕的他者嗎？原則上只有通過自己靜思與『止觀』的修煉功夫才能逐漸地使自己擺脫從前行為的後果。原則上，沒有任何人能夠代替我去中斷這種輪迴……。」

這可能是說唯有有罪者可以請求寬恕，也唯有受害者才能給人以寬恕。第三者不能為之。因此，誰寬恕誰是個很嚴重的問題，人們可以在西方基督教傳統的脈絡中提出並加以追問，也能在您所提到的那個傳統脈絡中去尋求。

唯有有罪者可以請求寬恕，也唯有受害者才能給人以寬恕。第三者不能為之。因此，誰寬恕誰是個很嚴重的問題。寬恕不是一種法律概念，也非一種刑法概念。原則上，寬恕與法律在西方文化中是異質性的。為了使這種比較和微觀分析能夠堅持下去，就必須追問我們譯作寬恕的那個東西與刑法秩序間的關係。

我想回過頭來談談南非的情況，在所有的政治範例中，我對它的興趣最強^④。南非政府在結束種族隔離制度之後的今天，設立了一個「真相與和解委員會」，目的在於對那些受到種族隔離制、反人類暴行迫害的受害者進行聽證，也讓犯罪者訴說真相，以便決定是否能夠實行大赦。我嘗試去表明這個委員會是如何被它的主持者屠圖(Desmond Tutu)大主教「基督教化」了的，為甚麼寬恕的特質不同於大赦的。大赦強調的是在法律面前抹去一個過錯，而寬恕卻不是一種法律概念，也非一種刑法概念。

我不知道，在將我們稱作寬恕的那個東西與中國文化脈絡或一般的佛教文化中用來翻譯寬恕的那種東西作比較時，是否能夠將寬恕與法律(尤其是刑法)分隔開來。原則上，寬恕與法律在西方文化中是異質性的。為了使這種比較和微觀分析能夠堅持下去，就必須追問我們譯作寬恕的那個東西與刑法秩序間的關係。

▲ 我給您看的那篇短文只是為了準備這次訪談而匆忙寫成的。我首先查看了關於pardon一詞的現代漢語翻譯，然後追索這些詞的詞源和古義。也許這樣做能夠更好地突出「寬恕」這種西方經驗的特性。但是我想這種工作難道不應當走得更遠些嗎？

■ 我以為有兩個方向，它們不一定不相干但還是有所不同的。一方面，有哲學、人類學、語言學、文化學、語義學上的分析……，我們所作的、我們現在所談論的以及你我這樣的人應當去研究的就是這樣的工作：分析文本、文化、記憶等。但是這種可以說是理論上的分析是由今天世界上真

實發生的那些事情引起的，也正是在這個現實中這些「翻譯」發生了。

近日世界的地緣政治舞台日趨同質化，或者說無論怎樣，從國際法的角度去看都存在着許多翻譯的問題。關於人權問題的解釋是當今世界歷史的現實舞台上一個棘手的問題。比如我剛才提到過的那些政治個案，那些現實的例子都是在人權話語與「反人類罪」概念之背景下提出來的，後者是二戰結束後由紐倫堡法庭提出並以一種可以說是行為句的方式被加以複製的概念。我剛剛說過的所有情形都涉及這兩個概念。南非「真相與和解委員會」所處理的核心問題——南非種族隔離制被國際法定義為一種「反人類罪行」。

人權或反人類罪這種概念是否具有普世價值呢？它想要成為普世性概念，但它能夠得到普世性認可嗎？您也知道那些目前發生在西方與中國之間的人權及人權解釋法的論戰。自然，出於某些有待分析的理由，有些人要求切合自己的人權解釋法，即便是希拉克總統也曾以一種廣受批評的姿態宣布過人權有不同的合法解釋，比如說中國目前的解釋就未必一定要和我們的解釋一樣，因此這一切恐怕都得進行辯論。這些緊張表明，在現實中存在着嚴重的翻譯學的問題（它涉及的不僅僅是語言學層面）、諧調化與同質化問題。

顯然，寬恕問題是諸種中心問題之一，因為它涉及到寬恕與權利的關係，涉及到國際權利的同質化過程等。您知道國際法庭目前的方案，以及法國為了適應它而引發的眼下的修憲辯論。所有的國家都不接受這個法案，我想中國也是如此。

那正是我稱作歷史現實中的現實翻譯的問題所在。這是一條路。另一

條路是知識份子的工作，像我們所做的文本分析和文化分析那樣的工作。

▲ 這是所謂的跨文化關係問題的兩個方面……

■ 自然，應當充分考慮文化的複合性，將之當作複合體來研究並嘗試尊重其差異性。但是，難道沒有必須避免向某種相對主義的經驗主義讓步的時候嗎？

這不僅僅是個理論問題，也是個政治實踐中的燙手山芋。大家都知道這是個力量對比的問題，比如說如果某個民族國家以其經濟軍事等方面的實力不接受另一個族群的習慣，那就會發生一些具體的矛盾。比如說西方人每次都自問：如果中國不遵守人權，西方國家是否要與中國斷交？這涉及霸權的問題。當一些國家自以為最強，同時亦自稱擁有對這對那都是普世主義的學說並強加給別的文化時，究竟會發生甚麼樣的問題呢？

這些都是迫切需要解決的棘手問題。其迫切性要求包括人類學家、哲學家、法學家在內的知識份子去思考，即便他們不是自動自發地要作這種反思工作。

▲ 在中國和在其他地方一樣，問題總是在於甚麼是建立普世標準的基礎（如以甚麼語言，在那種文化脈絡中講，古今中外的概念如何銜接轉換等等）。

■ 當然。即便是國際人權宣言怎麼翻譯？每種文化怎樣才可以說是將它化為己有了？因為它一般來說是以西方語言來表述的。一個沒有相同的哲學、宗教等前提條件的文化，怎樣才能將它化為己有呢？

人權或反人類罪這種概念是否具有普世價值呢？它想要成為普世性概念，但它能夠得到普世性認可嗎？您也知道那些目前發生在西方與中國之間的人權及人權解釋法的論戰。這些緊張表明，在現實中存在着嚴重的翻譯學問題（它涉及的不僅僅是語言學層面）、諧調化與同質化問題。

然而當中國接受了馬克思主義哲學話語時，一種巨大的挑戰和任務就向中國提出來了。毛澤東思想曾經也是一種巨大的翻譯操作，它既引進了外來思想又沒有放棄中國的舊桶，所以，引進與轉換並不是從現在才開始的。那是一種持續的革命……

在每個文化或次文化中都存在着一種不允許翻譯的異質點或某種絕對相異性。要想有寬恕就必須有絕對的、不可移植的差異。這可能使得寬恕不可能！在研究班課程中，我一直在說寬恕是不可能的。它的可能性正是在它的不可能性當中。而寬恕乃是一種極端相異性的經驗。

▲ 我想回到差異概念上來。您的哲學工作中可以說是將這個命題推至極點，如死亡作為生命的延異源，瘋狂作為理性的延異源，文迹作為邏各斯的延異源等等。而在國外，您的這種思路被廣泛地用及文化批評領域，成為解構西方中心論的一個重要話語參照點。而且您在西方生活與工作，以哲學的方式親身體驗了西方內在的差異，如猶太傳統、希臘傳統、法國和德國哲學等。那麼您如何去感受與中國或遠東那樣一個經驗上極為遙遠的跨文化關係呢？它是否只能是一般差異中的某種補充？

■ 我不想籠統地談西方，因為它有太多的差異：每個歐洲文化內部的差別就像這些文化間的差異一樣淵深萬丈。但是在所謂的歐洲，無論是《聖經》的還是希臘的，與自身也是多樣性和異質性的遠東之間，在這種完全意義上的繁多性之間，肯定存在着一些相似性和可能的通道，它們使得翻譯操作成為可能。當我說翻譯時，不只是語言上的，也是文化上整個移植的環境。

然後，我要說的是必須對某種極端相異點、某種絕對不可譯性加以考慮。在每個文化或次文化中，都存在着一種不允許翻譯的異質點或某種絕對相異性。但這種絕對相異性不僅僅存在於歐洲與東方、佛教與道教等等之間。它就在每個獨特性 (singularité) 之間。

從某種角度上說，寬恕的問題鏈告訴我們的就是這個。我只有在與某個我甚至不理解的絕對他者發生關聯時，才能進行寬恕或者說考慮寬恕問題。如果我了解這個他者（比如說他為何犯錯，他為何得罪於我），如果我進入對方的角色或者對方在向我請求原諒時站在我這個受害者的位置上的話，那麼就有了某種認同化過程，也就不再有寬恕可言了。要想有寬恕就必須有絕對的、不可移植的差異。這可能使得寬恕不可能！在研究班課程中，我一直在說寬恕是不可能的。它的可能性正是在它的不可能性當中。

所以說，這種絕對相異性不僅僅存在於文化間、語言間，也存在於獨特性之間。只要有罪惡，就有極端相異性 (altérité radicale) 存在。而寬恕乃是一種極端相異性的經驗。只有當我面對某個我根本不了解、離我無比遙遠，而且我無法認同於他、他也無法認同於我的人時，寬恕才是可能的。

所以，差異或者說相異性問題存在於所謂的文化、語言、歷史、記憶之間，也存在於絕對獨特性之間。當我說「獨特性」時，是為了迴避使用那些哲學上過於被「個體」(individu)、「人格」(personne)、「我」(moi)、「意識」(conscience)、「潛意識」(inconscient) 等浸染過的詞或概念，因為所有這些都已經是些擁有某種屬於特定語言、特定文化之歷史的哲學概念……這裏我寧願不使用它們。我之所以用「獨特性」這個詞，是因為它最為單純地表達了「獨一無二」和他性之義。

現在我想問的是：是否能夠，比如說，在漢語中嚴格地譯出獨一無二與非獨一無二，同一個與另一個之間的差異呢？我說「另一個」，即極端相異性時很坦然，但去思考它卻不容

易，而且我終究是用自己的語言去說它的。關於極端相異性的理念是不是某種可以在中國文化中被思想被言說的東西呢？我猜想答案是肯定的，但我沒法回答這個問題。

▲ 這些詞單個地都是可以在中文裏翻譯出來的，但作為概念就會遇到困難。

■ 像超驗性、絕對超驗性這些概念一樣？

▲ 也許也包括絕對差異這類概念。

■ 如果沒有絕對差異的理念，可能我所談的絕對寬恕的理念也就沒有意義了，也就沒有機會以它的身份顯現，即以沒有「同情」、沒有「宥」、沒有「恕」、沒有「慈悲」的、無條件的寬恕身份顯現。我所說的那種寬恕超出了「寬大」(indulgence)，超出了「恕道」和「慈悲」。因同情而寬恕，也就是說憐憫他人並分享他人的感情，也就意味着沒有寬恕。寬恕是超出同情的。

不過與此同時，《聖經》傳統中也有同情的一種出處。但寬恕是超出這種同情的。您看到這種困難了嗎？

▲ 那是超人性的……

■ 是超人性的，這是超人性的人性。它既是人性又是超人性的人性。它也涉及到神與動物的問題。超驗的上帝會變成甚麼？祂的位置在哪裏？人神關係、人與動物的關係，在中國文化中是以同樣的方式分類的嗎？我回答不了這些問題。這是我的問題所在。

▲ 比如，佛教思想中的差異概念比較不那麼極端……

■ 您知道人與動物的差異在歐洲也有一個歷史。這種差異並非總是一成不變的。比如，它在古希臘或中世紀比笛卡爾之後更有連續性。在西方，存在着一種複雜化了的人與動物間關係的歷史，而且遠未結束。

註釋

① Jacques Derrida, "Justice et pardon", *Sur Parole: Instantanés philosophiques* (Paris: L'Aube, 1999), 123-42.

② Vladimir Jankélévitch, "Le pardon", *Philosophie morale* (Paris: Flammarion, 1998), 993-1149.

③ 「赦免罪犯權無論是減輕刑期還是免除刑期的確是君主所有權利中最為微妙的權利，因為儘管這種權力賦予君主以威嚴，但無論怎樣它並不會提供少一些犯嚴重不公之錯的機會。臣民間彼此所犯的罪不屬於君主行使該權的統治權限，因為對於臣民來說犯罪不受懲罰乃是最大的不公。只有本身受辱者才能使用這個權利。從安全着眼，如果不處罰會構成某種對人民自身的危險的話，君主恐怕甚至就不能行使之。這是個唯一稱得上王權的權利。」Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, vol. 6 of *Gesammelte Schriften* (Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften), 337.

④ 德里達很早就寫過有關曼德拉的思想與行動的論述，如 "Admiration de Nelson Mandela, ou Les lois de la réflexion" (1986), 收於 Jacques Derrida, *Psyché, Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), 453-74。德里達於1998年訪問南非，並獲曼德拉總統的接見，親身體會了南非民族和解過程中的創意與艱難。

現在我想問的是：是否能夠在漢語中嚴格地譯出獨一無二與非獨一無二，同一個與另一個之間的差異呢？關於極端相異性的理念是不是某種可以在中國文化中被思想被言說的東西呢？我猜想答案是肯定的，但我沒法回答這個問題。

張寧 巴黎大學文學博士，現任巴黎高等社會科學院現當代中國中心合作研究員。