

在中西思想之間辨識出“間距”

——對成中英教授的回應

[法國]朱利安

(巴黎狄德羅大學 法國人文之家世界研究學院，法國 巴黎 75005)



[摘要]中歐思想之間是有“間距”的。學者們應當從“間距”出發，一步步地在兩種思想之間構造“面對面”。這個面對面，會使它們“之間”發揮作用，以便讓人們更能理解共有的經驗。因此，人們不應該把兩種思想的“間距”封閉在“文化差異”裏，當作“文化差異”的世界觀，而是要創造一種共通的“可理解”。以“自由”為例，自古希臘以來的意義是，“自由”要求自我得以從其所身處之境打破束縛而掙脫，是通過與世界秩序的斷裂來提倡自由理想；而中國人在19世紀中葉接觸西方的“自由”觀念時，所發明的新詞“自由”翻譯成了“從己出發”，遺漏了“打破束縛而掙脫”客觀的外在條件之含義。

再以“信仰”為例，漢語的“信”基本上表示“信賴”、“依附，依戀”、“支持，擁護”，隨着佛教（可它來自東方的印度），特別是基督教的傳入，“信”這個詞纔有了宗教含義——“相信”。中國人之所以對登陸中國的傳教士們所宣傳的信仰啓示漠不關心，是他們想要有更長壽的秘方，而不是排斥其他秘方的基督教。這就是為何具有宗教含義的“相信”在中國沒開展的緣故。

[關鍵詞]中歐 思想 間距 面對面 可理解

[作者簡介]朱利安（曾被譯為“于連”、“余蓮”，1951—），男，畢業於巴黎高等師範學院，1985年獲法國國家博士學位；曾任法國漢學學會會長（1988—1990）、巴黎狄德羅大學（之前稱作“巴黎第七大學”）東亞系主任（1990—2000）、國際哲學院院長（1995—1998），現任巴黎狄德羅大學特級教授兼當代思想研究所所長、葛蘭言中心主任，法國人文之家世界研究學院“他者性講座”教授；2010年獲德國“漢娜·阿倫特政治哲學獎”，2011年獲“法蘭西學院哲學大獎”；主要從事哲學與中國思想、比較方法與跨文化研究，代表性著作有《隱喻的價值：中國傳統詩歌詮釋中的原創性範疇》、《經緯：中國的文本典範、想像及秩序》、《過程或創造：中國文人思想導論》、《內在的修辭：〈易經〉之哲學解讀》、《普世，化一，共同，以及文化之間的對話》、《進入思想之門：思維的多元性》、《間距與之間》等。

Title: The Identification of Space (*écart*) between Chinese and Western Thoughts: Response to Professor Chung-Ying Cheng

Abstract: There is some space between Chinese and Western thoughts. Scholars should start from the space and make it become *face-to-face* gradually between the two thoughts. This *face-to-face* will make them act on each other so as to make people understand their mutual experience. Therefore, people should not enclose the space between the two thoughts in cultural difference and take it as the global view of cultural difference, but rather they should create mutual understandability. Taking *freedom* as an example, *freedom*, in the definition of Greek from the ancient times to the present, requires one to break constraints and free oneself from the current situation, and promotes the ideal of freedom through separation with the world order. While the new word of freedom, created by Chinese people in the middle of the 19th century when they made contact with Western concept of freedom, was translated into *starting from oneself*, which dropped the objective extrinsic meaning of *breaking the constraints and struggling to free*. Citing another instance of belief, in Chinese it basically represents *trust*, *attachment* and *support*. With the introduction of Buddhism (from India), especially of Christianity, the word of belief contains some religious meaning - to believe. The reason why Chinese people stayed aloof from the belief promoted by the missionaries who came to China is that they wanted the recipe of longevity rather than Christianity which excludes any other recipes. That is why the belief with religious meaning did not come to blossom in China.

Keywords: China and the West, thought, space, face-to-face, understandability

Author: François Jullien received his PhD in 1985. Currently he is the distinguished professor in Paris Diderot University - Paris 7, and serves as the Director of the Institute of Contemporary Thought and the Marcel Granet Center. He is mainly engaged in studies of philosophy and Chinese thoughts, comparative approach and cross-cultural studies.

成中英教授的文章^①對我很有啟發；不過，我更感興趣的是，他在文章的第一、第二部分所提出的“本體存在”和“詮釋理解”，如何在第三部分裏作出實際的應用？我在此祇針對他文章中所提出的兩點——“人的意志自由問題”與“宗教信仰問題”發表看法。這兩點表面上看起來沒有關係，但實際上是相互關聯的；它們能讓我們思考，可以在中西思想之間辨識出其中的“間距”。同時，我也想進一步具體說明我所提出的“間距”概念與“之間”概念，它們對一些讀者來說或許還有點抽象吧！

一、如何理解“意志”與“自由”

有關“意志”與“自由”的議題，我認為必須提出兩個問題：首先，按照西方概念——拉丁文“voluntas”、德文“Wille”、法文“volonté”——的“意志”觀，是否曾經在中國古代有所發展？其次，什麼樣的自由觀在中國古代的思想環境裏開展過？該自由觀與古希臘、歐洲的“自由”概念相似嗎？

(一) 意志觀念

的確，我不確信能在中國古代找得到“意志／意願”這個觀念。譬如，孟子（前372—前289）被視為首位談論心理活動的中國人，他常講的是“將”、“願”、“欲”。在說到“聖”時，孟子把它比作“力”，射于百步之外的力，所謂“聖，譬則力也，由射于百步之外也”^②；而他對“不動心”的鑒定態度則是稱頌“勇”^③。儘管理雅各（J. Legge, 1815—1897）把孟子口中的“志”譯成“意志”（will），但是這個字是否符合孟子的道德觀呢？因為，在孟子口中，“志”這個字常常指人毅然下定而堅持不放的決心；但也可以指人在道義上的志向（“立志”，樹立起自己嚮往的東西；見《孟子·盡心下》），也可以是人雄心所求之事物（“得”志或不得，見《孟子·盡心上》），甚至

① 成中英：“中西‘本體’的差異與融通之道——兼與朱利安教授對話”，《南國學術》4（2014）。

② 《孟子·萬章下》。

③ 《孟子·公孫丑上》。



祇是單純的意向打算（與具體的實現過程相對，見《孟子·滕文公下》：“其志將以求食也”），或是暗示某種內在的感受（譬如，在祭祀禮儀當中的感情體會，見《孟子·告子下》；而這種感情與人的身體一樣都需要“養”，見《孟子·離婁上》）。這一字眼在《孟子》裏祇有一次是明確被用來指稱充斥我們全身的“氣”的“主宰”——《孟子·公孫丑上》：“夫志，氣之帥也。”顧賽芬（S. Couvreur, 1839—1919）譯成法文“l'esprit doit commander à la sensibilité”，相當於漢語的“理性應當主宰感性”。

在《孟子》一書中，好像不僅沒有“意志”這個概念，連“意願”這種範疇也沒有。這一點，後面的段落可以凸顯出來：孟子不說“能”與“願”這一組人們所期待的對立概念，而說“能”與“爲”。《孟子·梁惠王上》說：“挾泰山以超北海，語人曰‘吾不能’，是誠不能也。爲長者折枝，語人曰‘吾不能’，是不爲也，非不能也。”意思是說，如果有人叫你挾泰山而跨越北海，你說你不能，這是合理的；如果有人請你爲尊敬的長者折一根樹枝，你說你不“能”，就不是真的，那祇是你不“爲”而已（顧賽芬由於認爲這一組對立不合邏輯，無法原樣保留，因此把它們譯作“c'est par manque d'action ou de volonté”，漢語的意思是“那是因爲缺乏行動或意志”）。《孟子》一書從頭至尾，“能”與“爲”互相對峙，構成與“行爲”有關的一切論述之基本架構。孟子對判斷能力的唯一準則是看它是否得以實施。他肯定地說，任何人都可以成爲最完美的聖人（堯、舜），祇要他舉止如聖人，所謂“子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣”。^①

我說《孟子》一書中沒有“意志”概念，並不是說這是一種缺陷，而是說，孟子發展了另一種理解人的行爲的方式。我在此處探察出一個我所說的“間距”（écart）問題，我們不應該把它封閉在“文化差異”裏，而必須建構一種東西方兩種思想的“面對面”，以便凸顯出它們之間的“之間”（l'entre），讓雙方互相映照並且彼此反思。

孟子對道德的思考，是以潛能及其實現化（先在人們裏面發展出人性底蘊，然後向外推展）爲思路，而不是以選擇和行動（“深思”之後的抉擇及“有意願”的行動）來完成的。此處有一種東西方範疇上的差距：在中國方面，是按照生長過程、勢觀與道德影響；在古希臘方面，則是從中國古代未曾有過的文藝形式——史詩和戲劇傳統上所呈現的“有起點有終點的、從主體出發的”一個西方人所謂的“action”（希臘文“praxis”、德文“Handlung”）的人。如果把“action”如習慣上譯成“行動”，那麼就遺漏了“間距”以及間距所產生的思考契機。在此，我暫不談論基督教關於“action”和“意志”的理念，尤其是奧古斯丁（A. Augustinus, 354—430）的詮釋。不過，“間距”所製造的結果最先是不經過“意志”或“意願”這樣一種範疇，孟子就不會遇到“惡”的問題——至少不會有正面的交鋒：對他來說，沒有（也不會有）像康德（I. Kant, 1724—1804）所說的“根本的”惡。在孟子眼裏，人有兩種可能：要麼協助人發展他裏面已經具備的自然之



《孟子》一書的宋代刻本

① 《孟子·告子下》。

勢（善之天性），要麼聽任人性迷失。孟子認為，這不是通過自己內心反復思忖所做的選擇，不像在善惡之間、在上帝與撒旦之間做抉擇一樣，而好比古希臘神話中的戰神赫拉克勒斯（Ηρακλής）在道路的交叉口上猶豫不決，也好比《聖經》裏的亞當和夏娃在伊甸園受到“違反的誘惑”。

在中國思維中，沒有這種道路之交錯可以抽象而孤立到變成一個**極限**，一個英雄對抗的抉擇（這種古老的西方意象在中國也不會發展出來）；同時，也沒有誘惑的考驗，使我們在虛無之可能所開啓的深淵之前遇見“無限”。這些都是典型的悲劇性和神話性的題材（恰好是——中國沒有的——悲劇之根本，一種祇能以神話的方式來表現的意義——包括在康德的筆下）。所以，儘管孟子所提的兩種可能有其排比性，事實上這並非一項二元抉擇；從一開始，這組對立便被轉向了：對他來說，“惡”僅僅是他常提到的“不善”，全無任何理論實體。我們可以籠統地說，中國思想沒有試圖去細看“惡”這個西方思想認為深不可測的東西（康德曾說：“那對我們來說神秘莫測”）。因為中國思想以其對變化過程的關注，向我們展示了在道德問題上的運作是如何可以被取消或強化的。它與其去追索那個誘人而不可解（正因為不可解而誘人）的“人欲求罪惡”的問題，不如向我們提供它對環境形勢化過程的極精細的分析。

這就是我前面說過的，從“間距”出發一步一步地在兩種思想之間構造“面對面”。這個面對面，會使它們“之間”發揮作用，以便讓我們更能理解共通的經驗。因此，這不是要分別“被當作文化差異的”世界觀，而是要創造一種共通的“可理解”。

（二）自由

1. 在歐洲，面對外在環境形勢，“自由”建造了一種打破束縛而解放的理想。

我們先分辨一下“自由”一詞所涵蓋的兩種意義：

——廣義（希臘文exousia）：“我喜歡做什麼就做什麼。”我相信，這是世界上到處都流行的看法。

——狹義（希臘文eleutheria）：在古希臘，這個詞首先具有政治含義，古希臘城邦就是以它為中心而形成的。

“古希臘人”經營了這個“自由”經驗（或說這個經驗塑造了他們）：首先，不同的出身條件塑造自由人或奴隸（荷馬寫道：“自由之日”）；隨後，就政治而言，小城邦拒絕服從遼闊波斯帝國君王之政權的自由；之後，在古希臘城邦裏仔細考量之後而設立的政治制度，跟血緣不再有關係的自由（即民主面對世襲的氏族政權）；接下來，個人通過主宰控制自己的意念（斯多葛學派為其發展高潮）而求得道德解放。於此，我們看到“自由”是“發明”的產品（而不像人們經常說的，是一項“發現”）。總之，自由是非常獨特的。然而在歐洲，因為人們已經把自由同化得很好，所以忘卻了自由所含藏的成見，以至於歐洲古典思想（例如康德）認為建立在自由法則上的（即“自主”）是“普世”的；自由與自然法則不屬於同樣層次，它不再屬於物理而是形而上學的，因而被樹立成為“絕對”。

自由要求自我得以從其所身處之境**打破束縛而掙脫**（effraction^①），並且這種解放把自我提升為“主體”，以採取主動為其個人能力。“解放”便是用反面力量強迫從客觀環境裏所做的一個掙脫。“自由”乃是通過與世界秩序的斷裂來提倡自由理想。

2. 中國思考了“自在”（disponibilité^②），而不是“自由”。

① 法文“effraction”表示非法破壞或侵犯，此處指自由用破壞限制自我的環境而取得解脫。——譯者註
② 法文“disponibilité”表示寬容自在，虛位以待；此處為了與“自由”對仗，就用“自在”。——譯者註

中國人在19世紀中葉遇見西方世界的時候，“自由”觀念顯得很新，因而他們必須發明一個新詞來翻譯“自由”——“從己出發”。這個譯法如何？說實在的，它遺漏了“打破束縛而掙脫”客觀的外在條件之含義。

即使如此，今日很多中國學者要求一種傳統的自由觀，特別是以“自然”為根基的觀念。但是，我不相信該自由觀就是西方“打破束縛而掙脫外在限制”的自由觀；而是我所謂的“disponibilité”（漢語或許可以譯作“自在”）。

“自在”與“自由”有什麼不可忽略的“間距”嗎？如果說“自由”的反義詞是“奴役”身份，那麼，與它面對面的則是展開一種整合的和諧關係的“自在”。因為，“自在”不會為了使我們獨立而把我們從我們身處的情況裏抽離出來，“自在”反而會把我們融入我們身處的情況裏面，帶着我們去開拓我們的情境所蘊藏的資源，而不與之對抗。一個在“自在”裏把“自我”消解並且專心回應自我的要求，這樣自我便懂得自處。我們退後幾步，並以綜觀角度重新說：中國曾是幅員遼闊的帝國，因為它不像古希臘人那般生活於為公民獨立而戰鬥之中；中國認為政治祇是家族結構之簡單延續，很自然地複製具有調節使命的“君父”（君臣，父子）關係，而不是為了解放自身。在道德方面，如果說中國呼籲“克己”，那是為了回到社會同化的行為規範，就是“禮”（即孔子的“克己復禮”之訓）。

當然，我們得避免簡單化，要謹慎審視歷史及思想史，並且要敢於概念化，以便製造“可理解的”（概念化絕對不是簡單化）。這就是為什麼在概念層面上中國沒產生藉由“自由”以達到主體之解放，而產生了使主體處於凹狀（非假設的狀態，即虛而非實）的能力。該能力使主體向所有立場開放，並且讓一切的可能都具有同等的實現幾率，因此使主體與來自外在的事物“自然”相容。

二、中西在信仰與宗教方面的“間距”

在此我想探討的是，“信仰”這個詞在中國和在西方是否具有相同的含義？是否此處再一次出現不該使其遺漏的“間距”？確實，我們必須抵抗該詞的全球化，因為全球化在每一種思想裏都削弱了它的獨特創造力（向來都是獨特性纔具有創造力）。

首先，就絕對意義而言，古代漢語裏沒有“是”這個詞的，而會用“有”、“為”、“存”、“在”，當然也懂得使用動詞係詞“也”。但是，古代漢語不會說“我是”（je suis），因此也不會說“神是”（Dieu est）；所以，“神存在嗎？”這個問題在古代漢語裏就失去了意義。但“神存在”的問題以及“神存在”的證明，則是西方古典哲學極其關注的，而在漢語裏卻不必提問了。此外，漢語裏也沒有強迫神的意象。古代中國的確有過自然神明：水神、風神、四方之神等等，這些神明都由“上帝”掌管；人們向上帝祈禱，向祂獻祭，上帝指揮人世。說到底，這種神明觀與其他重要文明之初期的神明觀差不多。所不同的是，古代中國的神明觀並沒拓展開來。

衆所周知，三千多年前，周朝開始掌權，“天”的觀念廣傳起來。這個觀念不反駁“上帝觀”，與之同行而逐漸使“上帝觀”邊緣化——“天”觀沒有完全排除後者，但是逐漸把它擋在一旁。必須思考這個“間距”對信仰觀的影響。“天”的個人性沒減少，但是逐漸表示規律的日夜交替、季節輪替。簡單地說，“天”表示大自然（這個轉化在公元前3世紀的荀子的思想裏已經完成）；西方的漢學家們常常翻譯成“天一自然”。天表示“天道”，祇要天道不異常，道就更新不斷，大自然便出產無窮。“天”觀沒驅除“上帝”觀，祇使它變成次要的：還有什麼更糟糕的會臨到“神”呢？“天觀”不打擊“上

帝”觀，也不讓它扮演重要角色；這一點非常重要：就是中國沒與神“共事”，既不支持神也不反對神。因此，中國沒發生過信仰與非信仰（無神論）之悲劇性的爭論。中國曾經瞥見之，但是沒加以開展。這就是為什麼在中國“信不信”不是問題，不引起爭議，因為它沒有獨特的命運。

中國人非但沒有探詢神“存在”或“不存在”，他們甚至對鬼神也持保留態度；他們不對這個問題非表態不可。《論語·八佾》言：“祭神如神在”；重要的是人們對祭祀秉持的態度。“如”這個字不是要揭露偽裝，如形而上學所做的；“如”乃是要拆除“在與不在”之間的對立：因為沒有“真在”的體現問題，所以不會變成信仰。後來，荀子（前313—前238）在其《天論》裏說道：“君子以爲文，而百姓以爲神。”^①神祇有文化價值，去除了信仰，不再是神而是文——這一點好比今日的歐洲人參觀他們的教堂。

此外，中國人的“天”扼要涵蓋了他們對超越性的看法，它也不會造成一個像《聖經》那般的宏大敘事；因為“天”不停地更新而合乎“道”，所以沒有任何事件會打斷歷史而成爲一種信仰的客體。中國的“天”並沒有人們必須相信的上帝的啓示。

《論語·陽貨》：“子曰：天何言哉？”西方學者將“言”譯成“相信”（croire）。然而，漢語的“信”基本上表示“信賴”（se fier à）、“依附，依戀”（être attaché à）、“支持，擁護”（adhérer）。“道”之“通”（viabilité）產生人之“信”（fiabilité）。祇有隨着佛教（可它來自東方的印度），特別是隨着基督教的傳入，“信”這個詞纔有了宗教含義——“相信”。我們因此也知道了，“religion”在漢語裏譯作“宗教”，即祖先的教導。這個詞依附於親屬思維，甚於信仰之“突變／躍進”的強調。我們看到，在中國，所謂的“宗教”傳統互不排斥——不像宗教教義會導致的後果，它們不斷地交匯而解除彼此之間的界限（稱之爲中國式的諸說混合論）。此外，中國沒發生過以信仰爲名而發動的宗教戰爭（在公元5—10世紀，祇有過因政治緣故而反對佛教的“三武一宗滅佛”運動）。最後一點，也是最讓登陸中國的傳教士們驚訝的，那就是中國人對他們的信仰啓示完全漠不關心，中國人並不真的打壓該信仰（除非當中國人感覺到政治危險之際），對該信仰也沒興趣。基督教這個信仰大承諾——救恩或定罪，不能感動中國人；他們在該信仰裏看不到關鍵性的賭注。他們很想要有更長壽的秘方，而不是排斥其他秘方的基督教。這就是爲何具有宗教含義的“相信”在中國沒開展的緣故。

[編者註：此文由卓立女士翻譯，作者照片爲張君懿攝影]

^① 《荀子·天論》。