



论普世

De l'universel, de l'uniforme,
du commun et du dialogue
entre les cultures

François Jullien

〔法〕朱利安 著

吴泓缈 赵 鸣 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



论普世

〔法〕朱利安 著

吴泓缈 赵 鸣 译

De l'universel, de l'uniforme,
du commun et du dialogue
entre les cultures

François Jullien



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记号 图字:01-2013-6956

图书在版编目(CIP)数据

论普世/(法)朱利安(Jullien)著;吴泓渺,赵鸣译. —北京:北京大学出版社,2016.1

(海外中国哲学丛书)

ISBN 978-7-301-25790-6

I. ①论… II. ①朱…②吴…③赵… III. ①世界观—研究 IV. ①B0

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第092440号

«DE L'UNIVERSEL, DE L'UNIFORME, DU COMMUN ET DU DIALOGUE ENTRE LES CULTURES» by François JULLIEN

© LIBRAIRIE ARTHÈME FAYARD, 2008

书 名	论普世
著作责任者	[法]朱利安 著 吴泓渺 赵 鸣 译
责任编辑	刘祥和
标准书号	ISBN 978-7-301-25790-6
出版发行	北京大学出版社
地 址	北京市海淀区成府路205号 100871
网 址	http://www.pup.cn 新浪微博:@北京大学出版社
电子信箱	pkuwsz@126.com
电 话	邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62755217
印 刷 者	北京大学印刷厂
经 销 者	新华书店
	965毫米×1300毫米 16开本 13.25印张 175千字
	2016年1月第1版 2016年1月第1次印刷
定 价	30.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子信箱:fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题,请与出版部联系,电话:010-62756370

谨以此书献给：

莱昂·汪德迈(Léon Vandermeersch)，

感谢他在我身边给予的支持；

以及：

阿诺德·戴维森(Arnold Davidson)，

杜小真，罗伯特·艾斯波西托(Roberto Esposito)，

保罗·法布里(Paolo Fabbri)，彼德·根特(Peter Gente)，

沃尔夫冈·顾彬(Wolfgang Kubin)，黎有科(Le Huu Khoa)，

林志明

正所谓海内存知己，天涯若比邻。

代译序

五年前,正当我开始为博士阶段的研究确立选题的时候,导师见我犹豫不定,拿给我一本《功效论》(*Traité de l'efficacité*),鼓励我先读一读,也许会有启发。那是我第一次看到作者朱利安的名字,而他是谁,研究什么,写过些什么,我一无所知。通读之后,方知这是一本不可多得的好书。每个人对于好书的定义不同,就学术类著作而言,我所认为的好书,介乎难与不难之间,即初读不好理解,然而经过一番尝试,又是可以破解其中之意的。一本书太过艰深晦涩,从一开始便将读者拒之门外,陷入孤芳自赏之境,难以引起共鸣;相反,一本书若一读就懂,也就意味着读者读过即忘,丧失了经过思考征服文字的乐趣,余味全无。最佳的状态,在似懂非懂之间。有了这个空间,才可能在最大程度上激发读者的内在动机,读者从一个被动的接受者变为创作的参与者,经过反复的解读,主动建构意义。在阅读《功效论》的过程中,我虽然知道它讲的是中西方^①为了达成目标,在方法选择上显现出的思维差异,然而由于朱利安惯用冗长复杂的句法,书中又存在大量中西古代典籍的

^① 严谨地说,应该是中、欧双方。朱利安笔下的“中”,是以先秦各家为代表的中国思想;“欧”,是以古希腊为源头的欧洲哲学。译者按照中国人的阅读习惯,将作者强调的“中欧”大而化之称为“中西”。在此特别说明,以下不再重复。

引文,我为了真正弄懂细节,着实费了些功夫。尽管如此,这本书还是深深吸引了我。首先,将汉学研究融入哲学命题,将孔孟老庄的思想置入西方的概念“功效”中重新审视,这不是文化类书籍常见的做法,读来十分新鲜;另外,正如罗兰·巴特在《埃菲尔铁塔》中说,铁塔就是它自己的盲点,一种文化下的个体永远无法摆脱“身在此山中”的魔咒。从前看中国人写自己的书,总是无法留下深刻印象,中国文化的模样怎么也看不真切。再读朱利安,有一种“开智”的感觉,没想到中国思想一经希腊哲学的映衬,竟然冒出这么多好玩的东西。好像在关注西方的路上走了很久,忽然转回头意识到自己文化的好,也不由生出许多疑问。我就这样走进了朱利安的世界。

二

在法国学术界,朱利安的特别之处在于他拥有双重身份,既是哲学家,也是汉学家。用他自己的话说,他从来就是哲学家,至于汉学,只是为哲学服务的工具。自他1979年发表《鲁迅,写作与革命》(*Luxun, Écriture et Révolution*)起,至今已有三十多部学术著作问世。这些作品基本都是针对哲学上的某个重大命题,如“时间”“道德”“自由”“真理”“美”等展开探讨,在中西文明的源头,即希腊哲学和先秦智慧中广泛地寻找与此相关的思想遗迹,稽古钩沉,得出使两种文化走向不同发展方向的深层原因。当然,作为一个西方人,朱利安此番研究的终极意义是为今天的西方服务,从中华文明的成果中撷取西方“未思”之精华,为哲学思考注入新的元素。既然他的作品涉及哲学讨论的方方面面,并横跨东西,那么构建这样一套理论系统势必会引用大量原文。就在一步步查找、对照原文出处的过程中,我开始透过朱利安管窥到西方学人对中国思想的研究已经达到了何种高度。记得多年前,曾偶然在《人民日报》海外版上读到过一篇署名“边芹”的文章——《向西看的那

个槛》，文中说：“对上层精英（指西方）而言，中国早就没有‘神秘’。他们深解我们远胜过我们了解他们，而且有至少一个世纪的提前量。中国人不过是模仿他们的皮毛，尤其是他们特意推荐的皮毛，而他们是挖掘我们的本性。”后来每当翻开朱利安的作品，我总是一次又一次地在头脑中想起这段话，感叹加惭愧。作为上述西方文化精英的代表，朱利安对古典汉语之熟，引用经史子集之信手，让我明白中西之间的不平等，不止于经济的强弱，政治的霸权，更隐藏在文化交流中看不见的深处。当我们无法像朱利安了解古汉语那样去深入认识希腊语和拉丁语的时候，也无法像他引述调遣汉语辞章那样对古希腊、古罗马哲学熟稔于心的时候，就不能说我们已经进入了西方思想传统的内部，不能说我们已经懂得了西方。提出问题是哲学永恒的发动机，从建立传统的那一刻直至今日，西方从未停下自我反思的脚步，当它在内部的各个派系间反复盘旋无法得解时，便聪明地将目光投向了“他山之石”，借助外来的智慧看清自身“盲点”，重新理解自己。国内有学者知其人闻其事，便批评朱利安的做法是将中国“工具化”，研究汉学并非源于热爱。可是，有谁规定汉学家一定爱中国，西学家必然爱西方呢？与朱利安的“拿来主义”相比，我们不是也说“师夷长技以制夷”吗？这种立足于意识形态，带有情绪化的批判，除了更加凸显双方在文化对话^①中的不平等之外，我不知道它对于我们思考自身文化的出路有什么意义。我们应当关心的，不是朱利安对中国持何种情感立场，而是他的这套方法有没有给我们以启示。既然他能在中西互为镜像的彼此映照中，发现自身文化的“未思”，那么作为中国人的我们，为什么不能反其道而行之呢？朱利安为西方哲学发展所设计的外部映照法，反过来也是今日重振中国文化的可能之道。我们的思想要谋求发展，也必然要以理解西

① 法语 dialogue，一般译为“对话”或“对谈”。作者朱利安从希腊词源出发，认为应该将 dia-logue 译为“间—谈”。dia-，表示“在……之间”，logue，来自 logos，即“话语”。然而译者考虑到中国读者的阅读习惯，仍然选择将它译为“对话”。以下不再特别说明。

方思想为基础,参照他文化,重新理解自己。这就是朱利安值得被研究、被翻译的意义所在。我们需要了解西方精英学人对中国的理解,以及他们对我们的理解经历了怎样的变化,为什么会有这些变化,西方人对中国思想中的哪些元素表现出特别的兴趣,为什么,此为知己;朱利安早年以研究希腊语言和哲学起步,他在著作中对希腊思想及其后续影响的描述,则可以帮助我们更好地认识西方思想的本源,此为知彼。

三

从形式上看,朱利安在他的《论普世》这一著作中仍然延续了一贯做法,既有针对几个哲学概念在欧洲范围内发展所做的历时性研究,也从共时性的角度,分析了“普世”在伊斯兰和中国等文化中缺失的原因。但就内容来说,它更像是作者对之前已建立的一个个具体理论模型的阶段性总结,甚至更接近一份特别声明,强调自己在文化对话问题上的基本立场。透过这本书,我们可以从宏观上了解朱利安对西方文明的看法,关于它的过去、它的现在和它与其他文明同生共处,可能拥抱的未来。

既然是一本阐述哲学概念的书,我们认为,要把它译好,决定因素是在词义理解、选择上力求精准,尽可能地减少误解和错误。这份责任感不仅出自对朱利安思想的由衷欣赏和钦佩,更源于对其表达严谨性和思想复杂性的理性认识。法语原本就不是一门粗放型语言,特别讲究词语在应用范畴上的细微差别,比如 *ranimé*, *ressuscité* 和 *relevé* 三个单词,都有“重生”之意,似乎可以互换,实际上法国人只会用 *ressuscité* 来特指宗教意义上的“耶稣的复活”;再比如 *sujet* 一词,放在不同的领域就有不同的术语译法。哲学上作“主体”讲,语言学中作“主语”讲,在逻辑范畴内又当译为“主词”或“主项”,若涉及医学、心理学等领域,则指观察、医疗、实验的“对象”。此类充满歧义的跨界概念为翻译工

作增加了不少难度。本书正可作为一个典型,贯穿其中的三个关键词, *universel*、*uniforme* 和 *commun*,单就词义而言,甚至有可能被视为同义词。读罢朱利安的书,我们才知道它们经历过如此丰富的词源发展史,在西方语言中是完全不同甚至对立的概念。既然全书以此为核心理念,作为译者,我们觉得有必要向读者交代一下我们在翻译困境中是如何进行选择。

首先, *universel* 在书中出现的次数最多,它的词义本身在法语中是含混不清的,根据不同的语境可以有多种理解。从词根 *univers* 上看, *universel* 最初的含义是指“宇宙的,万有的”,进而指“全球的,全世界的”。进入哲学领域,便涉及 *universel* 的又一重含义,即“普遍的,一般的”,此“普遍”,即亚里士多德提出的与“特殊”(*particulier*)相对立的概念,代表一种逻辑抽象下的先验必然。至于现当代关于 *universel* 的两个说法——“普适”和“普世”,国人对它们所特有的历史内涵可能未有过深究,所以没有清醒的认识。这两个词确有部分重叠,因为“普世”一定意味着某种标准下的“普遍适用性”。但确切地说,“普遍”应属科学认知范畴,比如纯数学定理、自然规律等,这些不因时间、地点、人的经验等因素而改变,仅依靠逻辑关系就可以成立的客观法则便具有“普遍性”,康德又将此类逻辑真理中的“应当如此”延伸到道德领域,认为道德律令也是普遍必然的;“普适”则源自罗马公民制度:凡自愿守罗马法者皆为罗马公民,凡罗马公民皆享受罗马帝国的福利和保护;至于另一个“普世”,它从诞生之日起就是一个伦理学语汇,一个中世纪基督教所宣扬的宗教理念,此时 *universel* 的词源变成原指宗教融合对话的 *œcuménique*。与前一个“普适”相比,这里的“普世”显然将重点放在了“地域性”上,强调不分地域民族的“普天之下”,即放之四海而皆准,适用于所有人。考虑到 *universel* 一词的诸多含义,且分跨不同领域,我们在翻译时便特别注意结合上下文,准确把握每一处所指的具体范畴,再来选定合适的译法。比如书中第一章出现的“万国博览

会”“全球地理志”“全球通史”，都是对 *universel* 最初词义的反映；再比如第五章讨论哲学逻辑范畴内的 *universel*，此处便将它译为“普遍”；而绝大多数情况下，我们将 *universel* 一律译为“普世”，除了它是现在较为通用的译法之外，我们也特意请教了作者朱利安的意见，他表示赞同，原因在于用“普世”可以制造出一种距离感和陌生化的效果，提醒中国读者这是一个标准的西方词汇，具有强烈的宗教普爱观色彩，并非汉语原有。中国思想不应该也不可能依照西方的思路来看待普世问题。

关于第二个概念 *uniforme* 的译法，经过了几次修改。一开始，我们想把它译为“齐一”，取汉语“整齐划一”之意。但读了书中第二章的人就会了解，*uniforme* 在朱利安这里其实是一个很霸道的概念，正如它可以拆分为 *uni-forme*，即“同一种形式”，意指流水线作业方式下去除了一切个性化特征的一成不变。对于这种扼杀多样性的趋势，朱利安是坚决反对的。由此，我们一度联想到金庸小说里江湖霸主“千秋万代，一统江湖”的口号，想干脆把 *uniforme* 译为“一统”。按照作者的原意，这个词应当作“雷同”讲，他的观点与本雅明所说的“机械复制”如出一辙。本雅明认为，印刷术、摄影和随之产生的电影为人类社会带来的影响极为深远。原真性的艺术作品具备时空上的独一无二性，然而随着机械复制技术的出现，这种原真性的光晕消失不见，取而代之的是复制品的暂时性和可重复性。当人们从对艺术真品的崇拜中走出来，代之以“世间万物皆平等”的意识，也就意味着艺术功能的重写，用本雅明的话来说，“它不是建立在仪式的基础上，而是开始建立在另一种实践——政治——的基础上”^①。艺术品开始以社会实用性作为价值导向，以电影为典型（参见朱利安在第二章对《哈利·波特》和《达·芬奇

① [德]瓦尔特·本雅明：《机械复制时代的艺术》，李伟、郭东编译，重庆：重庆出版社，2006年，第8页。

密码》等的描述),表现出极强的商业化特征,“复制”的目的就在于向最远范围传播发行,以最大限度获取利润。由于朱利安文中其他地方也出现了“雷同”(semblable)一词,为避免词句之间的混淆,我们最后还是决定将 uniforme 译为“划一”,以示区别。

第三个概念 commun,除非上下文有特定语境,否则我们一律译为“共同”。如书中第四章一例,讨论“共同”这个大的制度框架下的一个方面,即城邦内财产的所有制问题,此时与“私有”构成对立的表达只能是“共有”,而非“共同”,因此我们才特别使用了“共有”。commun 与 universel 都是西方词汇,不同的是,universel 具有强烈的哲学逻辑意味,而 commun 却是一个政治学上的概念,最早可追溯到古希腊以城邦为基础所建立的界内之人可参与分享的“共同体”原型。城邦的界限可以不断扩大至国家、地区、甚至世界范围,今天说起“欧洲共同体”用的还是这个词——la Communauté européenne。至于“共同”概念的近代来源,则很容易使人联想到另一个词 commune,在法语中,它指法国最小的行政区划,“市镇”,历史上也曾一度被冠以“公社”的特殊含义,是由“共同主义者”所建立的共同农庄或共同社区,最为中国人所熟知的莫过于巴黎公社(la Commune de Paris)。然而,不论是 communauté 还是 commune,建立的前提都是拥有共同的利益或价值,只有在此基础上,每个成员才会为了捍卫共同的利益价值,或达成共同目标,而心甘情愿地臣服于一套共同规则的约束,进而建立共同的制度和机构。如此,再重新审视汉语对 communisme 的表达,“共产主义”,会发现有很大的问题。早在 20 世纪 50 年代,著名翻译家许渊冲就曾一语中的,称 communisme 的原意当中并没有“产”。我们知道“共产主义”的概念出自朱执信翻译的日文版《共产党宣言》,然而这个“产”字却是凭空多出来的。按照原意,倒更应该译为“共同主义”。回到《论普世》这本书,朱利安认为文明之间要建立理性的对话,寄希望于“普世”(universel),只怕它是难堪重任;对于“雷同划一”(uniforme),我们更是避

之不及;唯有这个“共同”(commun)才能勾画出多样文明共存并进的
理想方向。此“共同”,源于朱利安对人与人及文化与文化间可理解性
的深信不疑,此“共同”,实为一种“和而不同”(union dans la
différence),乃中西双方对人有我无之思想资源的欣赏、分享、借鉴。由
此“共同”,而得天下大同。

在翻译本书的过程中,我们一直没有停止过对翻译这一行为的思
考。都说翻译是带着镣铐跳舞,译者既要对作者负责,也要对读者负
责,最大的难点就是在这两者之间寻找平衡。若太过考虑译入语的语
言习惯,难免会令读者丧失对他文化的好奇感,毕竟,我们是在读一本
外文书,而不是中文书。然而,在尽量忠实转达原文意思的基础上,我
们也考虑到了中国读者的需要,适时加入了一些汉语特有的表达,使意
思更清晰、表达更流畅。这一点,相信读者在阅读中都能感受到。

今天,我们正处在一个前所未有的信息时代,拥有比以往任何时代
都多的出版物,然而读到一本好书依然是可遇不可求的事,能得到亲手
翻译这本书的机会,更是幸运中的幸运。衷心希望我们译的这本书,能
得到读者的认可。

赵 鸣

2014 年 10 月于珞珈山

前 言

毫无疑问,因为有各种各样的交换和交易,人的和财富的,也因为战争,有流放,在世界许许多多角落,文化在不停歇地——锲而不舍地——进行对话。这对话顽固,曲折,至死方休:通过借入,传染,影响;通过指鹿为马,歪曲误解,抵制抗拒,以及通过历史学界从废墟下发掘出的文物与史迹。然而,令人吃惊的是,明确地将文化间的对话视为一个问题,却是最近才发生的事。显然,要想提出这个问题,我们必须断然改变考量文化对话的尺度和体制:让对话走出简单的插曲关系或比邻关系,获得整体向度;通过人类学家的细致工作,彻底完成这个有限世界中所有文化的收集统计;还需要让最近几个世纪以来终成主导的西方文化感到自己的统治地位已经动摇,其原则、其法理正在受到挑战。今天的世界可谓是一个充满矛盾、冲突遍布的世界:一方面是生活方式、生产方式、消费方式、传播方式的标准化,在全世界咄咄逼人,要屏蔽一切文化的多样性,甚至掩埋文化的多样性;另一方面,文化间的冲突远没有变弱,反而是日益激烈,各种意识形态口号暗流汹涌,文化冲突时代取代了前段的帝国主义时代,在全球的很多地方引爆炸弹。正是由于这两方面的原因,在文化间进行“有智慧”的对话,其条件还远远没有保障。

那么,是什么把我们引入这个死胡同?我们确信“对话”不可或缺,可怎么还没开始就已厌倦?还不是以为对话只需要良好意愿,可一个没有足够好的建构的对话,如何获得大家的信任?我想说,今天大众

之所以对对话毫无兴趣,是因为对话长期浸淫在人道主义的疲软之中,失去了棱角。我以为,为了刺激讨论,为了摆脱疲软,它必须系统地寻找针刺。为重新掀起对这个问题的讨论,我提议从三个术语出发,即“普世”“划一”和“共同”,这三个相互关联的术语形成一个三角关系,但常常被人们或混为一谈,或截然分开。无疑,这三个概念有相重叠的部分,却是各从各的领域。一般话语满足于将之视为等值的,至少是假装如此,或只是孤立地关心其中一个而无视它与另两个的关系。我则反其道而行之:既探究其间距又使其面对面,这一切的目的皆是为了在这三足鼎上搭建一个未来辩论的平台。我开始先一个一个地考察它们,然后再全力以赴地把它们组合在一起进行调试。这些概念经过了人言的重重沉淀与包裹,首先要做的便是剥其外表,显其真身。要避免讨论陷入泛泛之言,就必须勇于迎接概念之锋芒。

巴黎七大(德尼·狄德罗大学)当代思想研究所与巴黎市府合办“哲学方法公开课”,我在该课中有一个讲演(2006年5月10日),本书就起源于这次讲演。

我坚信行文先要选对题材。本书属论著或文科类,它急匆匆穿梭于史料堆,以澄清所提问题的含义。所需知识之浩瀚无边,当下舆论之错综晦暗,要想从中辟出条路来,难道不应大刀阔斧?

嚣叫护卫的人道主义,疲软无力,唯剩套话;是时候了,我须站出来对普世问题发言。而要厘清这个问题,则需建构一个三角关系:一角是“普世”的反面,“划一”;另一角是“普世”的引凤,“共同”;三足鼎立,让“普世”有了张力。

对这种疲软无力的思想,“文化间的对话”难道不应走出其统治的阴影吗?

全书脉络

1. 一至三章：观念批判

思考文化间的关系，我们拥有哪些观念，有可能提炼成为概念的观念有哪些？所有这些观念难道不都是有缺陷的，需要进行评判的吗？至少在某个方面。即便**普世**(*l' universel*)这个衍生于认识理论的严格理性概念，也无法掩盖其意义上的含混：它是一个确实存在的整体性体验，还是仅指一种投射为先验进而为全人类建立一套绝对标准的“理当如此”？一旦我们开始考察“普世”独一无二的养成史，就会发现这段历史与其法理诉求的矛盾；后者与个别性的冲突，激烈且出新，发生在哲学的每个阶段，“普世”概念便诞生于此类冲突。明白了这一点，我们便不再相信此概念是透明的，其用法是中性的了。

另一个概念，“划一”(*l' uniforme*)，绝非上述冲突的终结；“普世”乘全球化之势风靡一时，而“划一”则是其邪恶胞弟。“划一”充塞世界，偷偷摸摸欲取而代之，却无法为自身提供任何合法性。要知道它之所以出现是因为图方便而不是因为必然性，它所关注的是产出而不是理性；通过无限制的扩散繁衍，划一成为剩留给人的唯一风景，于是人唯有信之。它越是不动声色，无声无臭，其独裁专制就越是隐秘阴险。

至于“共同”(*le commun*)，当然是可分享之域，因此直接与政治挂钩：它不像普世那样需要援引一个假定的先验性，而是指向一个无底富矿——一个人类经验植根于斯并得到不断扩展的富矿。因此，“共同”

具有无限延伸性。不过,对它而言变质变味的危险也不是没有:从包容变为排外,从敞开欢迎他人参与到走向起其反面,陷入“抱团主义”^①。

2. 四至七章:欧洲谱系探源

跟随历史的线索,我们发现“共同”的展开实际上始于希腊城邦的奠基,它一路行来,与“普世”追求在斯多亚世界主义中相遇。然而,对共同的拓展具有引导之功的普世,却出人意料地不具有统一性。究其原因,普世概念在欧洲文化中拥有多层构成:概念确立时的逻辑层面,与罗马公民权相匹配的法律层面,最后还有宗教层面,即圣保罗借上帝之爱以救赎之名对一切人间鸿沟的消解。

与它在哲学中所要代表的相反,普世概念的构成如果不是杂乱无章的,至少也是一个拼盘。它在欧洲文化中之所以有如此崇高的地位,难道不正是因为它能够居高临下地把所有这些杂货杂物兼收并蓄在一起吗?

3. 八至十一章:调查与质疑

有鉴于此,即使不得不进行改制,哲学也必须走出自家门,大力开发,与各种理由的保险令相决裂。倘若一旦离开欧洲区域,普世观念还有价值吗?人们还会听说起它吗?这个问题本身包含两个层面:1)其他文化在多大程度上发展了这一诉求;2)他们是否也有一出来就——也就是说先验地——是普世性质的观念?无论是肯定还是否定,谁也无法担保,于是我们只好用新的标准来重新思考普世的价值:不再将其看作是一个肯定的、盈满的整体,而是相反,将其当作一个专门进行“否定”的诉求,一切自满自闭的普适性都是一种过犹不及的普世主

^① 原文此处使用的词语为 *le communautarisme*,这个词在第七章中还会出现,一般把它译为“社群主义”“社区主义”“共同体主义”等,但是译者认为“抱团主义”的译法更合适,对中国读者来说更容易理解。