

扰乱和观点

——关于于连的研讨会和访谈

萧盈盈

弗朗索瓦·于连对自己的定位首先是哲学家，其次才是汉学家。我们也可以由此定义于连的研究是以汉学为着手点进入的哲学和文化研究。于连的研究方式也由此独特：他注重的是思想的差距而非文献的考据，中国研究是提供方法而非目的，离开希腊绕道中国是拉开的对照而非并置的比较。而这种拉开（中国—希腊），必然需要对以往习以为常的视角进行转换，来理解这刻意凸显的历史和源头的时空思维距离。于连自己曾说过，这种转换必然会带来某些“不适”。但他就是要在这种不适中将中国文化从西方惯常的思维定式里解脱出来对其重新审视，并藉此反观自省希腊文化。

2010年底在巴黎第七大学举行的名为“扰乱/观点（Dérangement/Aperçu）”的研讨会是一个围绕于连作品讨论他的研究方法和思想进路，以及他给法国学术界提供的开拓性启发和所引起的扰乱和争议。与会者是来自欧洲和亚洲人文社科各个领域的学者，涉及汉学，哲学，文学，心理学，人类学，政治学甚至经济学。

著名汉学家顾彬和汪德迈在会上做了发言。汪德迈回顾了法国的汉学发展之路，指出于连的研究是一种全新的方向，并给法国当代汉学界开出了另一条极有价值的思想道路。顾彬则回忆了自己学中文的经历，当他一开始接触《论语》时，觉得比起德国的经典哲学来非常之平淡乏味，但后来一旦进入，竟觉得其中意蕴无穷。这在他后来阅读于连的《淡之颂》时得到了验证：中国哲学的深刻恰恰不能用欧洲的一般思路来进入和体会。一直以来，欧洲哲学界把中国思想视为伦理的和道德的而非哲学的，正是因为他们不知如何进入，也就无法看到中国思想的深度。在这一点上，于连给欧洲乃至中国人自己提供了一个绝妙的进入路径和理解视角。

来自蒙特勒伊中学的哲学教师波特—博尼维勒（Mathieu Potte-Bonneville）将于连的学说与福柯和德勒兹的做并置比较，认为这三者都是以各自不同的方式对柏拉图主义的反思和解构，并都多多少少承自尼采哲学。但福柯和德勒兹是从西方哲学内部出发寻找出路，到最后不免发现自己其实是在有限里延伸无限，最终停留在本文化

的“褶皱”里。这种有限，就如人不可能超越自己的皮肤而活，是一开始就被设定的：

因为他们做的是从欧洲哲学内部解构欧洲哲学。至于于连，因为有中国思想这一完全相异的体系为依据，中国的一系列观念与西方哲学中那些最基本的设定背道而驰，从而给他的学说提供了无限延展的可能性，这也是他研究的生命力之所在。

巴黎第七大学教师荷艾夫·马丁（Rueff Martin）认为于连的哲学可称为是一种语义诠释学。并把他的研究方向和法国人类学家李维-史陀（Claude Lévi-Strauss）的相类比，认为从中可得出三方面的相同点：超验的概念在不同的空间和意义转换中才能得以正确定义；意义的获得从一种如同“变换着的体系”的思想而非原初的思想而来；不再把人类（思想生产）从自然发展过程中分离出来。也就是说，他认为于连和李维-史陀都把各自的研究放入一种没有定形却活生生的，有丰富意义却不能以逻辑形式被精确定义的文化中（对前者来说是“中国思想”，对后者来说是美洲的“原始思维”），以此反观西方哲学和人类学：通过对中国思想中一系列观点和概念的重新诠释，于连试着用语义学来回答哲学本体论问题，而李维-史陀则通过对美洲面具，习俗，神话意义的发现和整理，用语义学确定人类学的研究框架。

会议上也并不是没有对于连的研究提出异议的。既是哲学家又是作家的贝尔纳·西谢尔（Bernard Sichère）一方面称赞于连的学说正是因为对立了中国和欧洲之间的“过程”和“本体”，“内在性”和“超越性”，“默化”和“行动”等等，凸显了中国思想中诸多看似熟悉实则模糊极易被曲解的观念，使西方得以对之重新理解和认识。但另一方面，欧洲既然已经有像海德格尔和荷尔德林这样对存在的不同诠释，那么于连对欧洲“本体论”的解释只停留在古希腊概念里是否过于僵化呢？

法国著名的人文类杂志《辩论》（Le Débat）主编马克赛尔·郭赛（Marcel Gauchet）可能是本次研讨会上对于连提出最多反对意见的学者。事实上，早在2008年底在《辩论》上就全文刊登了于连和郭赛为主的两派学者在对于连的新书¹进行讨论时所涉及到的对人权在中国的问题争论。这场讨论在巴黎学术圈里引起很大反响。09年2月，两派学者又在巴黎索邦大学进行了一场同一主题的辩论。此次发言，马克赛尔·郭赛延续了他一直固守的“人权”观点，从历史和自然法则的观点再次确定人权的合法性，同时认为坚持人权的普世价值并不会导致于连所担心的“同一”（uniforme）。相反，“人权”可以有多种表现和外在的形式以适应世界上的多元文化。而且，恰恰是人权法则确定了个体之间的自由和平等，而人类对公共生活需求的必然

¹ *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, 巴黎 Fayard 出版社 2008 年出版。

亦使之具有存在的必然性。在谈到于连的思想时，郭赛称赞其独特性启发了对他文化另一种角度的思考，特别是去欧洲思想中心化。但同时，郭赛也指出，中国和希腊的确是两种不同的思想体系，而且不同文明和思想之间的差异也是必须要承认和尊重的，但是这不等于就要承认“人权”只适用于欧洲。

事实上，郭赛的这一观点和于连的观点之差异的根本性就在于各自哲学的出发点之不同而决定了所期待的大相径庭。郭赛的哲学更接近经典本体论，寻求的是本质的相同；于连的哲学则承自尼采—福柯一路下来的凸显“差距”的哲学。正如以往的本体论总是有具体的目的性，要实现“所有”的愿望，郭赛也必须要有一个普世性价值来支撑他的学说；而“差距”哲学着重的是每个（个体或文明）之间的发展，不寻求解决“所有”问题，也不会追求所谓普世性价值，因为这并不存在。或许从主体的角度来看，也可以说于连的研究呈现出一种对抗胡塞尔式的“同一客观世界”（即胡塞尔此问题的提出并非是要解决“他人”如何可能成为一个可能他者的问题，而是解决客观世界对所有他人和我来说如何都是“同一客观世界”，所以这是一个结论已经设定的问题）的姿态，拒绝把他者化为“他我”²，从而将这个他者纳入自己的思想体系，得出我与他者有共同经验可能的的基础，而这基础也就为普遍性（普世性）准则提供了理论依据。于连反对的正是这种普遍性。

今年1月，于连在巴黎和法国记者尼古拉·马丁（Nicola Martin）以及安东尼·斯皮尔（Antoine Spire）的访谈编辑成书，在Seuil出版社以《中国，弗朗索瓦·于连的分歧》（*Chine, la dissidence de François Jullien*）为书名出版。本文将摘编几段于连的谈话，以期对于连的大致思想有一个大体的了解。

关于方法论：为什么是中国和希腊

我认为欧洲哲学被封闭在自身的语境里已经太久，需要从中走出来。就如德里达或福柯一再提及的，哲学研究，就是“不一样地思考”。但如何从在我们思维体系的自问自答中抽离出来？中国就是这个非乌托邦而是异托邦的“别处”。如福柯所说，乌托邦使人“安心”，异托邦使人“不安”。如若把我的工作定性为“从外部的解构”，与其把它和结构主义拉上关系，不如认为我走的是从海德格尔到利维纳斯和德里达延伸下的路子更为合适。为什么呢？因为我注意到在20世纪末的解构主义中，面

²具体参见胡塞尔（Edmund Husserl）：*Méditations cartésiennes*，中译本：《笛卡尔式的沉思》

对欧洲的形而上学，他们引入的恰恰是后退和拉开的距离。德里达和海德格尔一样，一心想解构自柏拉图和亚里士多德以来创建的欧洲思想，但这解构是在他们自身内部产生的。为了可以退后几步注视这座欧洲本体论大厦，海德格尔，利维纳斯和德里达都选择一明显或不明显一倚靠希伯来文化。这也就是被称为海德格尔的“未思的债务”。事实上，欧洲现代思想其实就一直是在希腊和希伯来之间取得平衡，即在雅典和耶路撒冷之间，在幸福和苦痛意识之间，亚伯拉罕面对着苏格拉底……黑格尔的《精神现象学》就完全处在这种张力之中。面对这些，我尝试做的，就是从外部，即经由中国的解构。

对我来说，与其把中国视为“他者”不如更视之为“外部”。中国是“在别处”：她的语言既不是印欧语系，又不属表音文字系统。而在历史上，中国和欧洲的相遇又如此之晚。这并非是中国欧洲的比较研究法，而是福柯式的“异托邦”。

另一方面，我不认为欧洲哲学掌控着如此多的真理。假如我参照希腊，那是因为我就是从那里来的，但我也可以经由阿尔伯特（Alberti）如同经由海德格尔，经由黑格尔如同经由普鲁斯特：根据不同的客体和问题，道路都是敞开的。对我来说，哲学就是在各个问题之间没有界限的自由流通，让政治和审美，道德和玄学进行交流。³

关于差距的概念：

中国并不像通常意义上说的如此“不同”，而是在众多欧洲感兴趣的问题上“漠不关心”。在同一个大陆的两端，中国和欧洲无论是在历史和语言层面上都没有互相联系的情况下，各自发展出了自己的思想。这样一种相互之间的“冷淡”是很难跨越的，我的工作就是如何使这二者映照出彼此，如何在她们之间建立对话。关键词就是“差距”。

我首先要阐明差距和差异的原则区别：差异是已经假设了一个内在预设的范围，在此范围内可以协调自身和他者，而且人们也会为了理解这一“突出”而达成某种程度的一致。而差距则是搅乱，是走出常规，约定俗成和固定思维：差距是主动的。它不是像差异那样假设一个突出，而是倾向于把自己脱离出来：这就是为什么它可以抛回思想。这不是一个规整的概念，而是探索启发性价值的概念。差距不面向以身份为主题的文化，而是以繁殖力为主题的文化。它让文化的多样性得以显现，而不是相同中

³译自 *Chine, la dissidence de François Jullien*, Seuil, 2011, Paris, pp.133-138

的差异⁴。

关于欧洲和中国：

事实上，我认为欧洲在自我建构上受挫，是因为她不懂得思考“多样性”，也就是说思考她自身的繁殖力。我们不能说文化是以身份而划分的，除非说到某些特殊群体归属感：所谓身份认同支持着一种文化的内在，核心和精神，只是一种分裂和虚假的蹩脚学说。文化总是在变动着，否则她就是死文化。我们要保卫的不是身份，而是文化资源。然而欧洲并没有在她多样化的繁殖力中得益：她对自身传统的过度保留就是明证。另一方面，欧洲文化的丰富性事实上在于她的语言多元化上：直到今天，我们所说的“有文化”，就是懂得多种语言，并在这多语言中自如流动，直到脱离其本族语言来反观自己。

在这一点上，中国就给了我们一个最为突出的反证。在中国，曾经只有一种文化语言，也就是书面的文言文，从没有真正被别的语言挑战过；而另一方面，中国却有极为多样的方言。也许中国思想最大的挑战之一，就是考虑如何把握与长久以来在中国文化里缺失的可以反观自身的另一种语言的相遇。⁵

⁴ 同上， pp.140-143

⁵ 同上， PP.277-284