

互为他者之中的自我诠释：关于弗朗索瓦·于连及他的新书

萧盈盈

自上个世纪80年代弗朗索瓦·于连以汉学家和哲学家的双重身份在法国当代学术界出现以来，他提供的研究中国的独特视野在法国哲学界和汉学界所引起的讨论和反思至今尚未平息。

依照弗朗索瓦·于连自己的说法，他的初衷是为了离开以逻辑思维来诠释欧洲哲学的思维定势，隔断哲学思考里的如尼采说过的“返祖（atavisme）”现象。他因此选择进入离希腊哲学最远的中国思想，并以之做一个“他者”的参照来重新观照欧洲哲学的源头，以产生对欧洲哲学的解构性解读。这一开始就大胆得近乎浪漫主义的学术理想居然也被这位当年在巴黎高师里特立独行的学生以他三十多年的不懈研究和迄今23本的汉学专著得以实现。然而他今天独特的研究方式，也正如他自己所说，是单枪匹马杀出来的一条血路，至今在法国哲学界和汉学界，还未能找到同路人。

如果说中国哲学对弗朗索瓦·于连来说更是一种研究方法而非目的，那么将中国视为完全存在于欧洲哲学之外的“他者”，如何在研究中保留并凸显中国哲学的“域外”特性，是于连首先要考虑的问题。光看他历年著作的书名：从第一本汉学研究专著《影射的价值》（*La Valeur allusive. Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise.*）到普遍受法国读者欢迎的《平淡颂》（*Éloge de la fadeur*），以及诘牙难懂的《事物的势能》（*La Propension des choses, Pour une histoire de l'efficacité en Chine*）到最新的《默化》（*Les transformations silencieuses*）和《这奇怪的美的观念》（*Cette étrange idée du beau*），我们就可以知道首先作为哲学家的于连并没有就中西哲学里的某个概念展开对比和阐述。相反，他尽可能在哲学话语边缘寻找进入中国思想的入口。在于连看来，以某个哲学概念为起点做中西哲学比较，的确是一件极具诱惑的事情，但同时也是一个大陷阱。比如，比较中西哲学里关于“自由”的概念，这一开始就是给中国思想设套，因为在中国思想中本无自由的概念，况且，概念也不是构成中国思想的要素，中国人原本就不以概念阐述思想。于连还提出，一直以来，大多数法国汉学家甚至中国人自己就是采用西方哲学的分类来引进或介绍中国思想，使用西方哲学现成的概念的确是让别人承认他们论述价值最有效甚至是唯一的方法，但这样就只能是在介绍过程中把中国思想纳入西方哲学的体系，结果是不可避免地把中国思想放置在西方哲学体制之下，成为其附庸。也是由此，于连在他的书中一再强调应如何寻找诠释的起点并坚持凸显中西之间的这种相异性。

虽然从根本上来说弗朗索瓦·于连做的还是中西哲学的比较，他的著作并由此通常被归入对照诠释学，但他拆掉了既定的比较框架，不做归类，也不贴标签，采用了诸如“平淡”，“趋势”，“执着”等非哲学化但又每一种文化里随处可见的观念作为他论证的起点，试图绕过欧洲哲学阴影，编织一个新的沟通中欧思想的理论网络。有意思的是，不以中国思想研究为目的的于连却恰恰透过他独特的研究方法在客观上尝试了走出西方哲学中心主义的一种努力，也是这种努力使他的论述具备了跨文化比较的公平性和意义的普遍性。

2009年在巴黎 Bernard Grasset 出版社出版的《les transformations silencieuses》（《默化》，共198页）和2010年在同一出版社出版的《Cette étrange idée du beau》（直译就是《这奇怪的美的观念》，共263页）是于连同一个系列（chantiers）的第一和第二册。

《les transformations silencieuses》（默化）以作者对看不见的时光流逝的感悟为契子，引入中国思想中的“化”这一概念。“化”，更确切地说是无形无声的“默化”，从易经和诗经时代开始就成为中国人思维和行动的基本模式之一：诗三百说的是教化，特别是国风；易经说的是变通，对立的恰恰是可相互转化的。

但为何“化”的概念从未在欧洲哲学中出现过？如果追溯问题的源头，我们会发现中国的“化”是没有确切主体，没有具体形态，更没有明显变化阶段划分的一种“暧昧不清的行为”。这从一开始就必然要被以本体论奠基，以逻辑各斯为推理工具的欧洲哲学拒之门外。从古希腊时代起，欧洲哲学中所谈论的“变化”（changement），就明确指向从A事物到B事物的不同状态，却忽略了变化中还存在的中间状态，就是中国的“化”所注重的这个转化的过程。因此当亚里士多德遇到“灰色”这一种非黑非白的颜色就难以定义了。也因此欧洲哲学所注重的不是活生生的，连续不断的“生命”和“生活”，而是超出这个过程之外的“存在”。而这一存在也必然选择的是走上哲学和神学的道路。

就像众多二元对立的命题，当存在作为一种突出，绝对而固定的形式奠定了他的霸主地位，相应的，死亡也就不可动摇地被摆在了它的对立面。近代的康德和黑格尔分别以“超越”和“绝对理念”试图解答这个事实上并无答案的“生还是死”的问题，但即便到了强调延续的柏格森，也没能走出本体论的泥沼。

那么，是不是可以暂时离开主体性，本体论？对比中国古代的时间观，我们反问自己，难道一定要有现代的“时间”概念？对照中国的“生命流动”观我们难道非得把历史连续的时间分割成一块一块的？难道生命的流动性不正是自然而然的，正如人类历史发展的进程？

作者在对照中国的“化”的概念来论述欧洲哲学的同时，对法国当代历史和欧洲近代文学也信手拈来，并从当代欧洲历史，政治的角度（柏林墙，法国68年5月学潮，9.11事件等）来思考中国思想是不是可以给欧洲提供一个新的角度。

第二册《Cette étrange idée du beau》（这奇怪的美的观念）则是从“美”的词性出发，首先区分作为名词的“美（或美学）”和作为形容词的“美”的不同，前者奠定是欧洲哲学的基石之一，而后者则是关注“美”时的一种态度。

对欧洲哲学和中国思想来说，究竟什么是“美”？事实上，柏拉图，普罗提诺，康德以及黑格尔，都曾为“美”下过定义。但“美”是真正可被定义的吗？如果是的话，他们所定义的“美”为什么到了当代社会就显得这么不适用呢？反观中国，古代中国人甚至没有提出过“美”的概念，而现代汉语中的美学一词也是19世纪末期才由西方传入。其中最大的原因就在于，中国人的审美标准是“气韵生动”和“传神”，而非凝结的固定的希腊雕塑式的美。这就从一开始就注定中国和欧洲美学观的分流。

在欧洲，由于美的概念被提高到了哲学的高度，“美”和“善”，和“崇高”结合，并与“伦理”，“规范”联姻，“什么是美”的问题就被化成了寻

找“美的本质”的问题。并且，当这一问题被视为永恒的谜而神圣化之后，它本身也就占据了一种“霸权主义”的话语权。“美的概念”让我们（欧洲）丧失了一大部分最初的审美愉悦，而被作为不限于纯粹感知的理性判断固定下来。

但从另一方面来看，“美”在西方文化里恰恰是一个最可被接受的“准则”。欧洲哲学从一开始就承认美是一种既有私人感受又有理性认知的观念。在解释对“美”是如何从私人感受到理性认知的过渡时，康德认为这是一个私人情感被提出寻求认同的过程，在这过程里私人情感需要被分享，被讨论，然后升华成一个理性的共识。这也是“民主”最初的体现方式之一。但在中国，“美”仅作为是一种感觉存在，一种与欣赏者与被欣赏者（人或物）相通的感觉，中国最高的美的境界是恰恰是不可言说，无法讨论的，即使一方赞同另一方的品味，也无需解释，一个眼神自然就能心领意会。也正因为缺少对“美”的公共讨论，西方的这种“民主”观念从未在中国自主出现过。

这两册书，与于连以往的著作有些不同，无论从论述方式到行文再到是所选用的论证材料，都文学化了很多，甚至在第一册的开头有抒情散文般的笔触。而第二册则是一本结合哲学和美学的论述，也可以视为《De l'essence ou du nu》（中文译为《裸体和本质》，译者林志明和张婉真）的姐妹书，谈的都是涉及绘画和雕塑的美学及哲学问题，但《Cette étrange idée du beau》（这奇怪的美的观念）在文化和政治层面上的探讨更为广阔深入。

2008年于连在接受法国《哲学》（philosophie）杂志的采访时指出，经历了哲学精英辈出的60年代—80年代的辉煌之后，当代法国哲学界不免有些寂寥。然而沉默也正暗示了这是一个各种思想不断涌动，风云际会的时代。各种从前看来毫无相干的思想正在相互交汇，重新整合：哲学，政治，艺术，法学，科学，当然还有汉学。这或许可以解释于连写这两本新书的动机：试图从文学和美学的角度来诠释中西哲学的另一种尝试。

当于连把中国思想作为一个他者来参照希腊哲学时，同样，于连的研究也正可视为中国思想的一个他者。在这一遥遥相对的二者关系中，于连提醒我们的是不仅仅只有东方哲学需要从西方借鉴，西方哲学也同样需要以东方做为参照。在这世界朝着各种理性或思维类型开放的时代，在向别人学习的同时我们或许也要开始思考能给别人提供什么。参照西方哲学的时候，更要注重的或许正是如何最大限度地挖掘自身的哲学资源。我们无疑处在一个新的哲学时代，一个不只有对抗，更有多元文化共存，互相诠释的时代。也正是在这互相诠释互相理解中我们更可能达到更深度的自我诠释和理解，并从中寻找走出困境的出口。