

第一章

为什么是中国？

杜小真(以下简称“杜”)我是在 1993 年知道你的著作的。那时我在加拿大的蒙特利尔，你曾在蒙特利尔大学做过有关中国哲学思想研究的系列讲座。在蒙特利尔大学读博士的一位北京大学西语系的学生和我谈起了你的讲座和你的著作，我开始了解你从独特角度出发进行的针对中国的研究工作。再后来，我翻译了你的《迂回与进入》，并且与你在巴黎和北京有过数次交谈。我感到，你从希腊思想传统出发对中国思想进行研究，力图脱离某些以事实关联为依据的“影响比较”以及以同类相比为原则的“平行比较”的局限，从哲学角度描述和分析中国思想及其一些概念，这对我很有启发。作为一个研究西方思想的中国学者，我也经常在想应该

如何接近、深入相异于我们的思想传统。你在向中国这个“他者”接近的过程中，思考一种真正能够进入的途径，也就是你所说的策略。你的工作和研究方法，不管对之欣赏与否，都引起了人们的关注，当然反面的意见有时也是很尖锐激烈的。由此产生了我们对话的意向。希望我们的对话能够有助于对我们共同感兴趣的问题的相互沟通 and 理解，对真正意义上的中西思想交流有所贡献。

于连(以下简称“于”)我很久以来就希望能有机会和中国学者以及我的法国同行们谈谈我的工作，特别是我进行研究的初衷，以及我对中国思想的一些真实感受和思考。我常常感到由于种种原因，一些中国学者，甚至我的一些法国同胞，对我的思想和观点存在不同程度的误解，当然，有些误解是不可避免的。面对一种思想，看法统一是不可能的，但是我希望得到理解，至少是能够得到正确了解。也就是说，各种不同的思想能够融合大概是不现实的，但是思想之间是能够对话和沟通的。我非常珍惜和重视对话，比如中法在各个领域，特别是思想领域的相互对话。我最近与自然科学家有过

对话，与艺术家也时有沟通，这对于对话双方都是非常有意义、非常有启发的。对了，我最近还有幸会见了即将离任的中国驻法大使吴建民先生。他看过我的书，虽然他和我不是同行，但我在交谈中感到他理解我的想法，我们能够交流、沟通。因此我非常重视对话，很珍惜这次对话机会，希望我们的交流能够卓有成效。

杜：我也是这样想的。

你是法国研究希腊思想的卓有成就的学者，在巴黎高师受到的是西方传统的系统哲学训练。我想就从这里开始我们的谈话。你这样一个西方学者为什么会选择中国作为自己的研究领域？我们想知道，研究中国这个完全不同于你的国家的遥远地方的文化思想，你最初的旨意何在？

于：这是一个本源的问题，说起来话长。我们知道，哲学是扎根于问题之中的。为了能够在哲学中找到一个缺口（边缘），或者说为了整理创建性理论，我选择了不是西方国家的中国，也就是相异于西方希腊思想传统的中国。我的选择出于这样的考虑：离开我的希腊哲学家园，去接近遥远的中国。

通过中国——这是一种策略上的迂回，目的是为了对隐藏在欧洲理性中的成见重新进行质疑，为的是发现我们西方人没有注意的事情，打开思想的可能性。我更愿意把这种途径视做一种策略，而不是单纯的方法，因为我知道前面存在重重困难和危险，必须通过迂回去克服。当然这种迂回是方法论意义上的迂回。如果我要通过中国，那也是为了更好地阅读希腊，这并不是荒谬的说法。因为实际上，在欧洲，确实对希腊思想有一种与生俱来的亲缘和熟悉，因为尽管在历史上有福柯所说的“认识型”的各种断裂，希腊思想还是西方人的遗产。而我认为我们应该离开它，只有与之断裂，才有希望在构成一种外在观点的过程中真正认识它（因此发现它）。

我从我所处的希腊传统出发，去发现、挖掘进而深入研究中国哲学思想。为什么是中国，而不是非洲，也不是亚洲的日本和印度？许多人都会提出这样的问题。

我想这个选择是自然而然的。因为这个选择同时符合我的三个要求。一是脱离印—欧语言，这排除了梵文，因为梵文不可能使我们脱离印—欧语

言平台。二是脱离历史、影响和传播的关系，这就排除了阿拉伯世界和希伯来世界，二者持续地与我们西方的历史相关，它们要传递给我们的仍然是希腊知识。实际上它们运用的知识模式与我们的文化和科学历史是不可分割的。三是我们最终遇到了一个国家，它的思想在远古时代的各种文本中均有陈述。而日本并非如此，众所周知，日本是在中国文化的温床中发展起来的，不可能适应我的选择。所以，选择只有一个，那就是中国。要成为哲学家，我必须去碰撞一种被阐明、被注释的而且可以与希腊思想相比照的思想。

杜：这确实让人联想到福柯，联想到福柯的“异域”(hétérotopie)。中国是一片遥远、陌生而又充满诱惑的土地，等待着发现，引发着思考。

于：是这样。福柯命名并分析了“异域”的概念。他还引出了“非一欧洲”的术语，但他没有作明确的规定。福柯的“非一欧洲”含义比较宽泛，而且有些模糊，包含了整个远东地区。然而我认为，从严格意义上讲，惟一拥有不同于欧洲文明的“异域”只有中国。

杜：是否因为中国思想相对西方思想是最“异”的，所以才最值得你去接触，去深入研究？我想起你曾经提到帕斯卡尔《思想录》中那段有趣的话。帕斯卡尔谈到“西方真异教、真犹太教、真基督教都是有见证的，而其他宗教则是虚妄的”。对于中国，他“只相信那些被自己的见证扼杀了的历史”。他问道：“两者之中哪一个才是更为可信的呢，摩西还是中国？这不是一个可以笼统看待的问题。我要告诉你们，其中有些是蒙蔽人的，又有些是照亮人的。只用这一句话，我就摧毁了你们的全部推论。你们说：‘可是中国模糊不清。’但我回答说：‘中国模糊不清，然而其中也有明晰性可寻，好好去寻找吧。’那么，就必须细致地观察，必须把见证放在桌面上。”（《思想录》593）

于：莱布尼茨在致 Verjus 的一封信中也有相近的言论。但在这里要避免两个障碍：一方面是种族中心主义的障碍，种族中心主义把自己的世界观施于世界其他地方，认为自己的观点理所应当；另一方面则相反，那就是猎奇倾向的障碍，这种倾向屈服于差异的诱惑、距离的幻影。尊重 或者说吸引 难道不

是随着距离的‘长远’而增长吗？其实，“异域”的含义要比字面上的意义宽泛得多，也要深刻得多。

我想，真正的困难并不在于中西思想的差异，而只在于二者之间通常保持的从本质上讲是互不相干的关系。所以，第一步的工作就是要使二者面对面，让二者都脱离相互漠不关心的状态，为的是让双方能相互观察。从一个到另一个的变化过程引发了思考，于是就会回过来自问：如果脱离了印—欧家族，如果一下子切断了语言联系，不能再依靠语义学，也不能追溯到词源学，如果与我们思想习惯的修辞效果决裂，思想会变得如何？换句话说，如果脱离我们西方世界的历史，同时与哲学史决裂，如果我们不再立足于我们的精神赖以支撑的理论或概念的承脉之中，那思想中会发生什么事情呢？

与此同时，我们关注中国富于内容和明晰性的思想。领域的转变一定会引发思考。这里，我要指出，与（西方）哲学史（主要是黑格尔以来的哲学史。尽管德勒兹颠覆了黑格尔的各种术语，但他继梅洛·庞蒂之后仍然重复黑格尔的说法）所宣称的正好相反，中国并非停留在一个“前—哲学”的阶段：

中国创建了它自己的抽象象征，经历了欣欣向荣的“百家争鸣”时期。我以为，中国绝非停留在哲学的童年，而是已经开掘了理智另外的源泉。

杜：还想在此插一句。关于刚才提到的“他者”的问题 托多洛夫的论述很精彩：“拉罗什福科遗憾地表示，眼睛不可能自己看见自己，但是眼睛却不会总保持这种状态。这个不高明的自画像的作者，会在几年之后凭借自己对他者进行犀利分析的《道德箴言录》照亮世界。对自我最清楚的认识凭借的是对他人的认识，最长的迂回其实就是到达的最短距离，或者发挥于连——实行这种相互认识的最杰出的实践者——最近这部著作的书名 迂回就是进入。”^①

关于哲学和中国智慧的问题，我们下面再另外讨论。这里还是回到选择中国的问题上来。你是否能够具体谈谈你的起步，谈谈在 20 世纪六七十年代你的经历及其对你选择的影响。

于：我很愿意谈谈这方面的情况。因为时代、环境以及前辈的研究对我的思考起了重要的作用

[法] 托多洛夫：《通过他者认识自我》 载《世界报》，1995-01-27。

和影响。

20 世纪六七十年代是法国人文科学发展的重要时期。我曾经是巴黎高师希腊哲学学生。在学习和思考的过程中，我很早就希望能够确立“超越希腊框架”的可行计划。在 20 岁时，我不希望把自己的一生全部投入到已经“终结”或“封闭”的文本汇编之中。我想“希腊”就是这一类的文本汇编。中国吸引我的，就是它的文本汇编不是“封闭”的，而总是被更新着。中国语言的存在穿越了三千多年的历史，而中国没有像欧洲那样经历如此巨大的语言变革。我深切地感到，如果我就这样一下子“局限”在希腊的视界中，那我就会永远停留在一种承继而来的逻辑之中，停留在“传统”的角度上。尽管希腊思想内部存在着各种分歧，存在各种学派之间的对立和断裂，但还是缺少我所追求的彻底的分裂和创建性的开口。这是希腊思想和任何古希腊主义都无法给予我，也不曾给予我的。

杜：这里是否有一个从什么观点出发的问题。你曾经说过，在学生时代，你受的是希腊哲学传统的教育……

于：是的。开始我并不是汉学家，我是希腊学者。我在研究希腊哲学的过程中遇到了中国，我要找到和希腊哲学拉开距离的一个点。这个点，存在于某个地方，我是在印欧和古希腊文化传统之外寻找这个点的，这个点就是中国。

我多次说过，我希望从纯粹哲学的角度进行我的研究。而每一种哲学除了对自己的前者说“不”之外，没有其他出路。正是因为逐渐意识到这种精神桎梏，我常常感到一种压抑，并且不断地问自己：如何能够“别样”地思考？回答这个问题，我的发挥空间并不太大，因为我不想成为人类学家，但我至少能够学习一件事情：学习阅读。因此我没有太多犹豫，我相信存在另外一种可能的“文本”，在那边 在“别处”在世界的另一边……

杜：你刚才说，你不愿意成为人类学家，但是否也离开了其他你涉及过的领域，比如说历史和社会学？那么，仅仅以语文学家和哲学家的身份，可能深入中国思想吗？

于：我首先要说，在一开始，我所从事的领域就不是人类学，因为我首先依靠和使用的东西就是文

本。不过，不要忘记，我是在中国本土才真正开始作中国研究的。那时我决心到中国工作、生活。尽管我去中国的时候，大概是中国局势最糟糕的时期。我坚持这点是因为你似乎仅仅把我的工作局限在纯粹文字的范围内。而实际上，借助人类学和“地域经验”，对我和我的计划也是很重要的，并具有决定意义。

杜：那么，你是否能谈一谈，在去中国之前，比如在巴黎高师的情况，因为那时的学习和思考，对你以后的决定产生了多方面的影响。

于：的确如此。

我在高师一、二年级学习时（1972—1974），正是解释学和历史人类学争论的年代，后者建立了法国的希腊研究领域，以波拉克（Bollack）、韦尔南（Vernant）^① 为标志。我当时特别欣赏波拉克的排斥、永久对立的立场，欣赏他“是我，要重建世界”的雄心，也就是说，“是我，要重建古希腊文化”。我欣赏这种对古希腊文化投入和沉迷的天性。另外，我欣赏

^① 韦尔南（1914— ），法国当代著名哲学史家、古希腊研究专家。

他身上那种不屈不挠的理论战斗精神：一切都是希腊的，希腊的所有文本，除此没有其他……当然这引出没完没了的争论、冲突和对立，我对之并不反感，因为我认为，在波拉克的实践中，至少显示了一种精神的激情。

杜：那韦尔南呢？

于：至于韦尔南，那就很不一样了。我在高师预备班时就听过他的课。我感到，韦尔南发展了一种不是纯粹意义上，或者说不是狭窄意义上的哲学研究，但他努力要突出此世或最初的哲学思想的各种范畴。我很快感到这正是我的兴趣所在。韦尔南关注人们用以设定行动的方式，或更准确地说，关注一个人如何投身到行动中去的问题。韦尔南笔下的索福克勒斯，变得和亚里士多德一样有学问。韦尔南写了许多有关希腊悲剧的精彩著作，比如在《神话与悲剧》中，他详细地解释了为什么在埃斯库罗斯之前，由于过于靠近神话，悲剧是不可能产生的，为什么至欧里庇得斯，悲剧重新变成为神话——但从此离神话更远。这样的分析在我看来非常经典，因为这些分析突出了思想的可能性，我

自己的方法和韦尔南的分析联系紧密，我的方法在于追溯哲学清晰的结构，以重建远古思想的范畴。

杜：从你的谈话中，我似乎看到，即使在你还是从事希腊思想研究的时候，你就已经设想和提出了这样的“谱系”问题，那就是：思想从何而来？思想来自何种原始的“皱褶”？

于：当我在高师预备班学习时，有人把我和一个同学称做“荷马化”主义者：我们都自由自在地阅读荷马的希腊文原著。你一定会记得雨果的诗句：“世界诞生，荷马吟唱。”我总是认为，在这些人类思想的最初轮廓中，存在着某些至关重要的东西——一种思想的可能性由此产生，这远比随后被建立和阐述的哲学更加重要。从我面对这些问题开始，我就越来越坚信，如果要寻找欧洲思想的决定性范畴（比如行动、认识等等的范畴）那就一定要在早于柏拉图很久的荷马、赫西俄德身上寻找。

杜：你的朋友和合作者马尔谢斯先生曾向你说过：“认识”是第一卷，“行动”是第二卷。这正是我们这个时代哲学教材中的两卷……

于：《伊利亚特》中的行动的思想，《奥德赛》中

的冒险——思想的冒险的观念，把二者联系起来，你就会得到希腊哲学决定性的方向。不要忘记，中国并没有给我们留下史诗：并非因为遗失，而是因为设定。比照《奥德赛》，什么是史诗？那就是：离开故土，投身风浪和遭遇，最终获得连续的经验。这样的旅行要经历无数风雨和沉没，驶向不为人知的陌生地方，在那里，精神通过回归的观念去发现、显示自己，并且栖居其中。因此，这样一种旅行转向一种普罗提诺从中看到灵魂旅行的路线，这样的旅行从冒险到冒险，最后回归天父，也就是上帝。我想，从希腊思想出发与中国的对照，使我看到了作为“皱褶”的某种东西，这让我看到中国传统中所没有的一些东西。

杜：但是，思想和古希腊——前一欧洲——的交融，是先于哲学的，这种观点从何而来？还有，哲学流经哪里？

于：应该说，杜梅泽尔和本弗尼斯特的著作，比如后者的《印—欧制度词汇》，都是我们的宝贵财富，这些优秀作品，更加使我感到在哲学鼎盛时期的语言中起作用的是什。正是由于他们，我选择

了中文，而不是梵文。因为，他们告诉我，我们能自然而然地从希腊到印度，总之，印—欧文字提供了二者之间的原始亲缘关系：比如语义范畴，社会—意识形态功能等等。在高师期间，一说到要走出希腊，就自然有人想到去学梵文，我想那只是平常的超出，而我希望绕过所有欧洲的范畴遗产，同时脱离“比较主义”的可能性。应该说我的工作从一开始就和路易·迪蒙(Louis Dumont)的很不一样：我特别感到，他的比较研究直到印度都是可能的，但超出印度之外，就很难说……

杜：曾经有人把你的研究和迪蒙的印度研究联系起来。法国有不少涉足东方的社科学者，但大多到某一国界（如印度，甚至更近的东方国家）就停步，就绕过。你是否能谈谈你是如何看待迪蒙的印度研究的？能否说他的印度研究是可能比较的研究，是和你的中国研究不可能比较相对立的？

于：迪蒙将限于欧洲范围内的比较，延伸到了印度，或至少是延伸的可能性。但是，越过了喜马拉雅山，人们就不再“转向”同样的事情，这就是我们上面提到的真正的“异域”，福柯的异域变成了一

种“工具”。我想，福柯引述的布尔日的中国百科全书似乎更加布尔日式，而不是中国式的，这其实无关紧要。重要的是，某种世界分裂的观念，使得诸如希腊和中国的相遇不能够通过平行、比较的简单公式完成，正如我开始时所讲，必须在重新规定范畴的过程中重新建立。

的确，我思想的形成受到多方面的影响。但我要说，如果我至今在法国汉学界——而且不仅仅在法国汉学界——相对来讲显得有些孤立，我想，那是因为推动我进行中国研究的问题仍然没有变，还是在 20 岁时缠绕我的问题：“如何开始思想？”20 岁时，这是我的问题所在，今天，这仍然是我的问题。这样的问题无疑值得我用几十年去探索、挖掘，最好是没有任何负担，没有任何人或事情施加压力，去追寻纯粹的思想源头，那个笛卡儿的“我”，那个如此美妙和天真地说“我思”的“我”……

杜：我想，这也和你的这条思想之路与通常的中国研究的道路不同有关系。你不是纯历史或纯文本的研究。所以著名汉学家 Léon Vandermeersch 说：“从(20 世纪)80 年代末起，于连的几部篇幅并不

长的论著在法国汉学界吹起一股新风。贯穿这些论著的方法不同寻常，令人耳目一新……于连和传统汉学的习惯做法不同，他首先要求自己是一个哲学家。除了形式之外，其论著的不同寻常在于一种思想的不同寻常。这种思想在中国和西方之间寻找一条探索之路，以向二者打开如此不同的两种世界的观点。”^①我认为他的看法是有道理的。

你最终成为了汉学家，而不是希腊学家，这是不是还因为你对冒险情有独钟，因为你认为希腊研究领域的探索还远远没有结束？

于：当然，我选择中国，是有某些冒险的因素，因为我在其中看到了与我期待从思想中所获得的东西相合的一切。我开始并不知道是否能够揭示出什么，但我认为这是值得进行的冒险。无论如何，我的研究工作多多少少都是与尼采反对现成和固定观念的事业相关联的。今天，我对于在欧洲文化和大学机构中纯学术派努力要回归的这种精神

^① Léon Vandermeersch, *Autour de la pensée chinoise*, Universalia, 1999, p.336

愉悦是非常敏感的。

杜：你说你是孤独地走上这条道路的。我想知道，在那时，有没有一些文章或作者对你有过“支持”或“指引”？

于：首先应该是莱布尼茨，我在前面提到过。我在《过程和创造》的结尾部分曾经引过莱布尼茨信中有关中国和中国人的的一段话：“他们的语言和性格，他们的生活方式，他们的技艺和制造，他们的游戏本身，都与我们的迥然相异，以至好像他们是另一个星球上的人。即使是一种对他们的所为的真实而准确的描述，在我看来，都不可能提供比如此多的学者所热中的希腊、罗马礼仪及家具的知识更加可观和有用的启示。”莱布尼茨敏锐地看到了铭刻在实践中的思想。比如对游戏的描述，他从游戏中看到了一种与游戏对手的和谐关系。我想到中国的太极拳，连续的动作带动的不单单是肌肉，而是更加“内在”、更加“精华”的东西，从而产生的是极端“缓慢”的极端“快速”，维持着与对手的互补与和谐。这样的描述确实给予了我们离开西方“理论梦幻”的力量。

杜：你曾多次对马尔谢斯先生提到，你在早期工作中受到罗兰·巴特的吸引和启迪……

于：那说的是罗兰·巴特《符号帝国》一书开头的《未知的语言》。罗兰·巴特参照了葛兰言(Granet)的思想，并且在文中陈述了一种尚未开发的思想存在的可能性。这真是一段绝妙的文字：

梦想，就是认识一种外国（或陌生）的语言，而不理解它：从它那里感知差异，而这种差异永远不被语言表面的社会性、交流或俗性所控制。认识，就是在一种新的语言中主动折射我们语言的不可能性；了解与我们语言不相容的体系；在其他划分和词法的效果下拆解我们的“实在”；发现陈述过程中主体前所未闻的立场，移动其空间；一句话，走进不可翻译之中，经历其动荡而又永远不削弱它，直至在我们之中整个西方都被震撼，父系语言的各种权利摇摆不定，这是从我们父辈那里来到我们之中的语言，而反过来又使我们成为一种恰恰是由历史改造成为“自然”的文化的父亲和主人。我们知道，亚里士多德哲学的主要概念可以说受到了希腊语

言发音的束缚。反过来说，在一种能够启发我们的、难以消除的差异的视点中随光运行，那是多么惬意的事啊！^①

这段话可以说是我的指路明灯。其实，我的哲学梦想就是通过其他途径继续罗兰·巴特的梦想。只不过，多年后，我更清楚地看到，罗兰·巴特在此针对的是一种思想的可能性，所以对他最多只是个“梦想”。

杜：你认为他把中文、切努克语^②等放在一个层面上，也就是说，他似乎没有看到这些“差异”中的差异，而只看到这些都是同样“遥远”。

于：而这些差异之间的差异是显著的。在中国方面，有浩如烟海的文本，是一种发挥、阐述、自我解释的文化；而切努克语则是各种语言，是没有文字而延续的文化。但我知道，罗兰·巴特的这种“梦

① [法]罗兰·巴特：《作品全集》第二卷（1966—1973），748页，巴黎，瑟伊出版社，1944。

② 切努克语(chinook)：切努克人属印第安人，切努克语为切努克族或其他印第安人的语言与法语、英语的混合语

想”在认识论方面很有意义。它启发我，并且让我思考。很多指责我的意见也是基于此。其实我并不是从随便什么“遥远”地方的语言出发进行这样的哲学思考的.....

杜：所以，马尔谢斯认为，这里涉及一个根本问题，那就是必须说明中国何以成为一个与其他“异在”相异的“异在”。

于：确实如此。首先要指出，通过人类学和哲学，都不能直接理解和把握对这个问题的说明。这就提出了一个两方面的问题：人类学的问题。为什么没有，或者说很少有中国的人类学家——而只有一些对中国边远少数民族进行研究的人类学家？然而却有那么多非洲和美洲的人类学家，即所谓的“非洲专家”和“美洲专家”。当然，我们可以把某些汉学家（比如道家礼教专家苏泊尔〔Schipper〕）的研究视做来自人类学。还有一些有关中国南方少数民族（比如客家等）的人类学研究。但是我感到，阻碍关于中国——整个中国，而不仅仅是其少数民族——人类学研究发展的，就是因为中国是一个文本的王国。我感到，中国的文明是通过文本发展起

来的，要成为中国的人类学家，最恰当的途径是从成为汉学家开始，而一旦成为汉学家，就会被淹没在文本功能之中，除此以外可能什么都看不见了，甚至只受文人传统，即所谓“儒家”传统的左右。中国的古老文化想方设法掩盖人类学的背景，使之支离破碎，并且忽视自己的神秘主义基础。当然，中国古代也存在着萨满传统，比如在南方。但这种传统和在朝鲜、日本相反，日渐被文本的规范化分解，并且伴随着官僚集权王国的建立。

杜：不过，我们刚刚谈到的可能还是传统的人类学，也许今天会有一些其他的途径可循？

于：那就是近些年来以“交互人类学”为名出现的人类学（代表人物有艾柯、李比雄等）。因为在我看来，问题要宽泛得多。随着文化的规范化和所谓“全球化”现象在非洲、美洲乃至大洋洲的传统人类学的地盘正在消失。而变化在于：人类学不再拘囿于“原始”人群的特殊情况（比如口头语言、部落组织等的特殊性，而是要促进在平等基础上的文化之间的互相观察和思考。我想，我沿循的就是这样的道路。

其实，我在很长时间里，都认为中国文化由于

具有“自我反思”的特点，所以与人类学是对立的，但却能够让我们进入哲学。这正是今天准备要重新考察的，因为我越来越感到：中国在我们思想视野中造成的“闯入”，既不能通过简单地重建明晰结构归于人类学，也不能归于哲学，好像可以一下子就与之建立起一种对话的关系。我想，这也就是为什么黑格尔，还有梅洛·庞蒂和晚近的德勒兹等人在谈到中国思想时，总是以差不多同样的方法结束：就是把中国思想当做某种“哲学的童年”或“前一哲学”来对待。

杜：在《从外部思考》中，马尔谢斯先生在有关这个问题的对话中向你提出了“工具”的问题。我觉得很有意义。因为这也涉及了你的一个出发点，或者说是你对中国的一个立场。多年前，罗兰·巴特说过：“我们知道，亚里士多德哲学的主要概念可以说受到了希腊语言发音的束缚。”这种看法受益于本弗尼斯特名为《思想的范畴和语言的范畴》^①

[法]本弗尼斯特：《普通语言学问题》，第1卷，63～74页，巴黎，加利马出版社，1966。

的文章：“亚里士多德给我们提供的图表（《范畴篇，IV》）只不过是特定语言状态的观念反映。”换言之，亚里士多德认为要在绝对中突出的各种“思想范畴”（“实体”、“数量”、“质量”等等）只是改变了、去掉了那些属于他自己语言——希腊语——范畴的标签。本弗尼斯特认为，范畴的思想其实是亚里士多德《工具篇》的精华所在。亚里士多德的“工具”必然是更加希腊的，而且并不像它显得那样“普遍”……那你前面所说的，针对的是否就是一种中国的“工具”？

于：当然不是。我最初的想法是回归到亚里士多德一本弗尼斯特，无论如何回归到一个被另一个所阅读的那样：归根结底，我是要最终真正地“走出”亚里士多德“工具”的观念模式，能够从外部有距离地审视它，由此产生完全开放的另外一种工具。也就是说，要适应一种如此普遍性的雄心，必须以局部的方式开始，通过连续的工作进行。这就是有人用之命名我的研究的“微一哲学”。也就是说，只有通过许多连续而又割裂的小计划，才能制造出新的观念形式。

我深深地感到，今天的文化，不再可能局限于欧洲标签下的“人类”不能再像 20 年前那样感觉拉丁语和希腊语。应该在我们的文化中补充进一层阶梯，以了解世界的所有维度。

所以，成为汉学家，到中国去，使我得以一下子就和我熟悉的东西发生断裂，并且就像罗兰·巴特所说：“开始在其他断裂的影响下拆解我们自己的‘真实’。”

杜：这种感觉我也有，不过是相反方向的。有时候我也有你经常说的“不适”或“不舒服”。

于：研究另外一种文化，就是一个丰富自己的绝好机会，这是一个永久的探索点，一种不断的反思运动。我是希腊哲学培养成的法国希腊学者，既然我选择了这个方向，那我就是选择了这种“不适”的关系。

杜托多洛夫在《世界报》（1995 年 1 月 17 日）发表的有关你著作的文章，写得非常精彩。大概因为你们的思路以及对“异”的感受有些接近。他的女同胞克里斯特娃在《思想武士》中，怀揣五个美元第一次从东欧踏上巴黎的土地，那段描写至今让我难

忘。我觉得托多洛夫把这最终归于“认识”问题，一种通过他者对自身的认识，是非常正确的。我想，一个研究西学的中国学者，比起你的对中国没有了解和感受的同胞来，要更加能理解你的思考及其内涵。我特别欣赏他短文中的某些看法，他从相反的方向与你的初衷相呼应，他谈到马拉美，认为这位诗人看到了语言不能表现世界的丰富经验，所以他不但努力使词语与世界相合，而且还揭示诸物本身隐藏的东西。而通过话语的迂回，一个研究异国文化的研究者可以像诗人那样，补充自己语言的欠缺：这会帮助我们理解他者的词语，并同时让我们脱离自身语言的机械性。他说：“承认把我们和诸多他者分开的距离，不应该导致对各种差异的物化，而应该要丰富和细辨我们自己的各种经验。”我觉得他非常能理解和体会到你方法构想中最根本的东西。这大概是因为他虽然已经完全融入西方文化，成为出色的西方学者，但他的背景使之对“异”有更加深刻和切身的感悟。这样的学者，他们的心灵深处，往往会出现剧烈的“不适”，也可以说是“碰撞”或“冲突”。而这种“不适”能够被改变成

为“良机”，也就是“比较”的良机。

而从外部进行的认识，高于人们可能从自己传统内部出发进行的认识，也就是说，欧洲的汉学家也可能对中国汉学家有所教益。因为“外国人”比“本地人”更容易看到一个文化所谓“自然而然”、没有言明、不被知觉的东西。

于：我完全同意你的看法。他的文章（《通过他者认识自我》）确实是有感而发。

杜：我还注意到托多洛夫的这篇文章一开始就提到了关注他者在今天的重要性。在当今美国文化话语霸权统治的世界上，追求“普遍化”的潮流占绝对上风，说到底还是乔装打扮的“帝国主义”。而实际上，不存在事先能够适应世界上存在着的一切文化的“普遍范畴”。但是人却可以引出中介领域以进入到一个或另外一个领域。文化上的普遍性和政治、社会的普遍性一样，都只能是可望而不可即的地平线，人们只能趋向它，但却永远不可能到达和触及它。

因此，我感到你的从外部思考的构想不但在认识论上有启发意义，而且在实际上也确立了文化之

间对话的一个重要原则，那就是真正的对话最终是在各自心灵内部发生和进行的，从外部进行的思考最终要回到自身。

于：最后我还要补充几句，那就是法国汉学大师、人类学家、社会学家葛兰言给我的启迪和影响。我虽然和他做的工作目的相异，很难说是他的传人，但我始终认为，他的汉学研究方法是典范。他和福柯一样，都是要反思“距离”和“异”，而不是制造历史的“死路”。所以他对中国的诸如语言、思想、宗教等重要问题都进行了深入研究，以思考我们与它的差别，而这就打开了新的范畴，并且打破了习惯上所承认的一些中西概念的对应平衡。他不满足于单纯传播、讲述中国文本，不满足于“博学”——那只是中文文本的外文译本，而是建立一种严格的理论反思，努力建造一种一致性。因此，随着时间的流逝，他的著作仍然保持着生命力，对我们仍然有重要的借鉴意义。

第二章

“迂回”的“策略”

杜：现在我们可以具体地谈谈迂回的策略问题，即你的研究工作的主导思想。

很多评论都指出，你的每一部著作都是建立在大量中国文本的解析之上的，也就是说，你还是稳固地扎根于“汉学”研究之中。我和马尔谢斯先生的感觉相同，在读你的书时，总是会意识到你没有一刻忘记你为什么要成为汉学家，为什么要研究中国。成为汉学家，并不是你的最终目的。前面我们已经谈到，中国于你，不再是研究对象。你希望把“汉学”变成一种哲学工具，一种“潜在哲学的切入口”。你要解决的是哲学问题。你在《道德奠基》一书的前言中说过：

在今天，时时困扰着哲学发展的一大问题便是，在理论圈子内部争端的自我封闭之下，研究课题逐步丧失了活力。而以古老的中国为题，则是为了打开这个圈子。靠着它我们可以求得一定的距离，从外部来进行思索。这并不是说中国传统是我们手中又一个道德理论的大宝匣，等着我们去清点，而是指它应该是我们的一个理论工具（汉学也从一个研究对象转变为一种方法）。

实际上，这段话也可以放在你每一部著作的导言中。不过，你指出了“汉学”的方法和哲学的功能，但你却从来没有专门写过一本论述方法的书……

于：的确，我从来没有感到有必要写一本“方法论”的书，我也不喜欢用“方法”这个词。可能这不太对头，但我总觉得，这个词有些造作，我关注的仅仅是展示和促动我的各项研究，也就是通过我的领域进行的研究。所以，我认为我并不是从方法的问题开始的，从诸如“象”这样的一系列个案出发，探讨它们固有的实在，它们的可能性和不可能性要逐

一、渐次地去发现。可以说，只是在渐进地对中国思想——对于我只是一种途径、一种杠杆——进行整理的过程中，我的研究的各种规限，作为可以得出的侧面，得以被突出出来。

杜：这点很有意思。是否可以说，你是贴近各种文本以寻求一个出发点，而不是事先从“认识一方法论”的某些重要原则出发……

于：因为，我感到，那些原则往往是一些偏见的产物，至少我们应该对之抱怀疑态度。我可以说一件事。有一位读者在对我的《平淡颂》进行褒贬之后，最终这样对我说：“就我们俩，你说实话，中国真像你说的那样吗？或许都是你的想像？”而我只能回答：“但是，我不可能有这么多的想像！”这正是问题所在：我绝不可能想像一种平淡的可能的实证性，平淡一旦被阐明，我们和中国朋友们对平淡的理解是相同的。我甚至认为这样一种可能性在欧洲将永远是“不可想像”的，至少从正题观点看，平淡在欧洲原本就是不可归于某一范畴的。

杜：在你看来，有一点可能是最麻烦的：“可想像”和“可思考”的冲突。必须找到一种并非想像出

来的东西，甚至是不可想像的东西，而它同时又是可思考的。因为，必须同时坚持这两件事情：作为地点，中国是欧洲的异地；而它同时又是可进入的，所以对于欧洲来讲它是可理解的。

于：这就是在中国思想和欧洲理论想像物之间的——用福柯的术语——原始“冲突”，也可以说，正是这些“冲突”左右了我对中国具有启发意义的哲学使用。诚然，我开始时有一种战略企图，想要挖掘某种东西 制造框架 探索“异域”然后回到哲学上来。

杜：我想，这会遇到许多困难……

于：的确。但在开始时，我没有足够的准备，甚至可以说对困难没有任何预想。比如，对我来说，最困难的就是上述“不可归于范畴”的东西——我的研究的起源和动力——经常抓不住，它本身就是不可定位的——分散、弥漫，而这种东西又渗透到哪怕是中文最小的句子中。所以，我只能在实际分析中才能够估量它，只有总是规限于这个或那个上面才能够从中获得结果。

杜：我想，你还是有一种理论指针吧？否则，你

大概会在浩如烟海的文本中迷失。借用康德的说法，你是如何在思想中定向的？

于：我要说，通过中国，就是要突出对我曾视做事先定物的东西的思考，也就是我一方面称做“我的思想的偶然性”，另一方面又称做“哲学的返祖”的东西。通过我的思想的偶然性，我希望得到这样的事实：我的思想活动在起始永远都是先定向的，先成形的，而这是以一种我抓不住的方式进行的，即使是在我说“我思”的时候。我要探询的就是这个“我”的可能性的支柱和条件 这个“我”在自身阴影下保留的先一范畴、先一概念，甚至先一问题的一切成分。当我说“我思”的时候，什么是通过“我”思考的“我们”？不仅仅是语言或意识形态的“我们”，而且也是不言明的范畴，最初的分割的“我们”。

杜：你曾经说过，甚至可以说，作为一个“荒谬的目的”直至能够一开始就深入到《方法谈》之中，本应阅读《精神现象学》——一部被设定为主体意识始终不言明的前一历史……

于：这对我来讲是很清楚的。因为，从中国的

角度看，笛卡儿的“伟大开始”不止一个。这不仅仅因为它来自哲学史（奥古斯丁等），而且因为它仍保留着某些比笛卡儿得以摆脱的“成见”更加含蓄的东西——可以追溯到判断的层面（真与假，善与恶）应该有一个被陈述的抽象的“我”，有一种叫做“思想”的活动，一种逻辑一推理的“故”（*donc*）、“存在”等等。

杜：你曾经多次提到过，德密微开始在中国教授法文时，认为最好的方法是从《方法谈》起步，结果似乎没有成功。

于：《方法谈》是从“人间分配得最均匀的”良知、“自明性”、“清楚”、“分明”等等开始的，而且这篇文章摆脱了任何技术性的工具和参照。所以表面看来，这似乎是一篇“简单”的文章，一下子就可以理解的文章。这里就有一个问题，什么是“简单”的文字？它是否存在？所以我要说，如果想从一篇自认为最为“广泛认可”的文字起步，那就碰到了最难克服的障碍，甚至不再知道障碍何在。

杜：笛卡儿的现象很有意思。他的思想和论述清楚分明，似乎非常“简单”，但内涵丰富。他短短

的《方法谈》，吉尔松就有一本几百页的注释，比原文长了不知多少倍！当然，他的许多著作多少年来不断地被一代一代的学者注释和评论。

于：这都是非常有启发意义的。前面说到的托多洛夫的距离和迂回的比喻，也是这个意思。也就是要找最远的迂回以最快地进入。我确实在多年的中国研究中了解到，如果有一个西方哲学家为中国所接受比其他哲学家要更加困难，那一定是笛卡儿。实际上，他“清楚”、“分明”的观念，这样的“秩序”和这种理性之间的“关系”，他的“指导心智的原则”以及他在《第一哲学沉思集》中有关上帝、真与假、理智与意志关系的论述，所有这些，都不是中国人在谈话中最先涉及的。我在香港的对话者，首先谈到的是康德和他的伦理学，所以我在《道德奠基》中通过康德和孟子对话，找到了一个可能的中介。这也成为连接中国和西方思想的诸多桥梁中的一座。

杜：我们在前面谈到，你通过中国，是要能够回到“我思”的内部。你的研究议题广泛，著述极丰，你的每一项具体研究，比如言语策略、卦象思维、时间意识、审美情趣、道德基础、真理设定、效率概念、

艺术观念、内在性等等，似乎指向的都是关乎思想领域中具有先决性和根本性的问题。这些就像许多小题目构成的一个链条。你的每一部著作都是这个链条上的一个环节。

于：确实如此。我的著作可能彼此不相关，但却可能通过同样的迂回追溯到同样的问题。这就好像打开一张网。我通过中国，并不是要取中国和西方的“差异”，而是要追寻二者彼此的“无关”（*indifférence*）。正因为二者长期以来各自独立发展，各自遵循完全不同的理论道路，从根本上讲彼此各不相干，所以绝不能根据成见来判断二者“异、同”的实际范围以对之进行区分和整理。关键是要借助每一个“具体案例”的阐释，通过对有关文本的解读，找到一种可以彼此交流的平台，打破彼此各不相干的局面。这样就避免了那种生硬的平行比较，而是从自身出发，通过深化问题来映照出对方思想传统中通常被认为是“不可置疑”成分的“可疑性”，从而达到对中西思想深刻层面上的理解和把握。其实，中西思想差异的发生和发展，究其源头，则是由于一些“思想的未被思想之物”（*l'impensé de la*

pensée)，这是一些根本之根本的因素，而中国和西方若固守自身内部是无法发掘和整理这些“思想原则”的。

杜：因此，你对迂回进行探索，关注间接，也关注进入中国文本的可能性。你对中国的文本进行质询，首先是通过鲁迅……

于鲁迅是 20 世纪中国的重要作家。在“文化大革命”时期的中国，他几乎成为惟一被允许阅读的作家，但是，另一方面，他在写作中却能够同时借鉴西方和中国的文人传统。于是我有可能由此向西方，特别是向象征的开口出发，探索在诗歌和哲学话语中的间接特性之所成：和欧洲话语“逻辑”相对的文本的“隐喻价值”。追寻这种价值，是我的准备工作，因为我无法逃避这样一个问题：中国人自己是如何阅读他们的文本的？

在希腊世界，占统治地位的是正面对峙：在军事策略和城邦中的话语辩论，在法庭、剧场、自由广场，最后在哲学范围内都是这样。我们从中得出这样的观念：两个反题的话语之间的对立，可以更加接近它们的对象。在修昔底德的反论中，我们可以

找到话语的这种“面对面”，而智者把它引入哲学：存在一种反驳和反归手段——逻辑对逻辑——意欲包括的话语对象和“真理”。而中国人相反，他们关注倾斜。策略的倾斜：战争的全部艺术，就是处心积虑地进行谋划，使敌人持续处在压力之下，最终消灭之而又不与之正面冲突。所谓“善用兵者，屈人之兵而非战也……”。理想的“文”，通常就是“松弛”的，并不刻意要抓住一个东西，而是要保持“意味深长”的含蓄。因为，一种话语要是什么都明确地说出来，那就是封闭的话语，不会留下任何可以期待、可以采摘的东西。什么都说出来了，一切也就结束了：一方面，意义的规定不能有任何悬置；另一方面，我们又因此拥有对意义的把握以反驳之。而我感到，在中国人眼中，意义的价值在于意义拥有一个隐藏的“彼在”，不断地被人发挥并且让话语保持“生命力”。

杜：而你由“文”的问题转向了对更加“言明的”哲学的质疑。

于：这是《过程和创造》的论题。可以说，我的每一部著作都是前一部的继续，而又通过自身被下

一部著作所延续。其实，我是从我之后被称为中国意义策略的特殊性出发的。这是我的中国阐释的一条最重要的主线。对于王夫之的解读可以把握中国文化的基础表象：变化（世界和意识的）的不断调节，在本质关系中可见与不可见之间的来一往，对于在自然范围内标明的价值的肯定，而又避免了任何二元断裂，也没有任何形而上学的“存在”。在对文学理论的研究过程中，我感到变化的思想在中国文化中的重要地位：诗被理解成为在“外”与“内”、“情”与“景”（而不是西方人的创世秘密）之间的不断相互作用。实际上，我并不想得出什么结论性的理论而只是想指出在“变化”和“创造”之间存在的“交替”，这种交替可以让我们感知到被整个一种文明的语境控制，并且作为明证性同化其中的特殊“皱褶”，成为这种文明的（无意识）理性形式。这种方式也可以使我们再次发现深藏在西方人“我思”中的各种“成见”。

杜在《物势》中你要阐明作为“势”的逻辑的“变化”逻辑。法文译名借用的是莱布尼茨的术语（propension），似乎并不完全对等。

于：是的。我是从中文词出发来理解这个概念的。“势”这个概念表示形势、外廓，而同时又表示力量、潜能等。我非常珍视这种模棱两可，因为它打破了我们思想通常立足的静止和活跃的对立，同时指出任何“势”都是在过程中，或者在形式中存在着的一种力量。“势”由此向我们揭示了在中国文化中处处可见，然而又永远没有最终建立起来的逻辑。

杜：可能只有从某种外在出发，做某些退后才可能构建的逻辑？也就是你所说的从西方出发针对中国的某种退后。

于：从更一般的观点看，这就意味着西方汉学不应该成为中国汉学的“里面”，因为，我们的起步永远都比中国人要晚。西方人研究中国，应该立足自己的“外在”立场，积极主动地从西方观点观察中国思想，找出中国思想中丰富多彩的理路。只有一种真正正确的阅读方法，即同时由“远”又由“近”的阅读。“近”，深入到文本的特殊性和创造性中；“远”，向外扩展发挥文本的意义，并且在前瞻的过程中继续挖掘文本的意义。

我感到，意义的策略和中国人的“势”还意味着一种特殊的效率观念。我在《效率论》中展开了对这个观念的阐释。在我看来，在中国思想中，效率并不属于我们事先树立的一种理想形式，即被知性设定为意志的目的形式。中国的策略旨在挖掘那个“势”中潜在的东西，而不是直接追求一种效果。效率是间接的，因其含而不露而显得更加重要。其实这样的思考就是思考人们观察现实“有效性”的条件。也就是说，现实的完成只能通过正在进行的变化，同样，效率也只能通过进程生成：通过“物势”，而不是通过一种模式的指定。正如前面所提到的，这样的思考可以让我们脱离深深扎根于欧洲理性中的一种“定见”：即理论和实践的关系。也就是要用取决于条件的结果的观念代替根据追求目标设定方法的观念，用对变化的谨慎研究代替我们西方人的行动英雄主义。

杜：《效率论》也是一部较有影响的著作，特别是你沿循一贯的研究思路，在阐述中国思想的同时，回归到对西方哲学传统的反思。你从欧洲（克劳维茨）战争战略的考察出发来探讨中国思想中的

效率（有效性）问题。中国的效率不是从方法一目的确定出发来思考的，而是从所处的境遇出发来考虑的，所以，效率来自处境的演变过程，而不是一种模式的具体化。记得利奥塔尔在《世界报》上发表过一个长篇书评^①。他指出，你是在中国和西方思想之间偏向各种效果观念的哲学家、汉学家，你以此突出你的方法的各种原则。

于：对欧洲人来说，“有效率”往往就意味着获得到达特定目标的最佳途径，做出行动计划，以使他的计划付诸实施。而中国思想往往是“顺其自然”：任何处境都是在变化之中的，而这种变化是被“调节”的。正确的策略是建立在对处境的各种支持因素之上的，这就和西方传统中刻意追求效果的冒险英雄主义很不相同。在我看来，即便是克劳维茨和马基雅维里似乎也没有确立真正的效率思想，因为他们更愿意去思考胜利的荣光与追求、冒险的快感和戏剧化的英雄行为。而在欧洲还从来没有

^① [法] 利奥塔尔：《弗朗索瓦·于连，一种迂回的思想》，载《世界报》，1997-04-04。

一种不带“消费”和“抵抗”的效率理论即“不言明”的效率（或有效性）。从某种意义上讲，这也是我在
中国思想中最受启发的地方之一。

杜：你的另一部著作《平淡颂》，我是在加拿大蒙特利尔访问时看到的。记得我曾经对你说过，你的这本书说的事情和想法，的确是明明白白的，我理解，并时有共鸣。但有意思的是，我从来不会想到要对“平淡”（或你后来所论述的“迂回”等等）写一篇文章或专著。而你的思考是用法文表述的，我在读的时候，感觉比较奇特：是在读西学还是在读中学？可以肯定的是：你的从西方观点出发的中学研究，让我回到对中学的思考，但却和我直接读中文研究有微妙的不同。

于：这就涉及前面谈到的问题，在自己文化内部对自身文化现象的理解，与外国人从外部观察思考异域文化所关注的问题有很大的差异。

《平淡颂》这本书表面看来好像在审美范围内也打开了一条间接的道路，其实提出的问题是同样的：我要知道中国人从现实出发发挥什么样的概念？如何进入这样的概念？平淡属于最普遍的经

验：我们可以发现平淡是内涵最丰富的“品味”，它是所有“品味”的基础，而且包括所有的品味。

杜：唐人司空图在《二十四诗品：冲淡》中说过：“……遇之匪深，即之愈希。脱有形似，握手已违。”你在书中引用了这段话，并且和对“势”的解读相似，你体会到中国的“平淡”是一个不可能依照希腊传统哲学要求而具有一种概念的真实内容的概念。你在书中谈到你对“平淡”的深切体会和感触：中国古代圣人的“平淡”是一种实践的理想，而世界的“平淡”是一种“具体”的给予。但是如果说圣人的“平淡”是很难达到的，那么世界的“平淡”也是一种难以描绘的“含而不露”的实在：自然由于感觉的不同和多样而总是有掩盖“平淡”的倾向，好像心灵受到各种矛盾的“品味”的拘囿。作为一个外国学者，对中国的一些“习以为常”的思想文化现象，你无疑是非常敏感的。确实，中国的许多东西，很难说清楚，要靠感觉和体味，当然西方的思想也需要体会，但中国长期形成的追求“和谐”、“合一”等传统，使得许多概念并不能被明晰地界定，也不能对之进行“逻辑推理”，是一个不能完全作为纯粹的知识对象

被解释和论说的“直观”。“平淡”和诸如“势”等概念一样，实际上在西方语言中不可能找到完全对等的、准确的译名。

于：确实，说到底，中国思想和西方哲学的一个根本“无关”的地方，就是不那么区分在西方人那里非常明确区分的感觉的和知性的这两个世界。我想说，《平淡颂》和《物势》一样都是主张对中国思想进行相异于以前一些西方汉学研究的重新发现。

“平淡”和“势”这样的概念，在中国传统内部把实在感知为严格意义上的“明证性”，换言之，感知为基本的真理，这些真理的单纯直观成为了最基本的特征。中国思想中的这些“难以尽述”的概念，实际上告诉西方人，一种至今不被注意的世界维度理应得到挖掘，以对我们也成为同样熟悉和简单的明证。其实，无论在中国还是在西方，难以述说的“简单之物”比如“平淡”的简单（或者说是单纯）都是值得“颂扬”的。

杜：你是从效率问题过渡到“道德”问题，而最后又回到效率问题上来，我想，其实研究对象并没有改变。问题说到底总是相同的，或者说你提出的

问题都有一个共同的基础。

于：即便在道德学家和军事家之间，观点也是以显然不同的方式被阐述的。因为，即便是对孟子，道德也是为着统治世界的效果：通过他日复一日的对他人的渐进影响，圣人延续同样的思想——世界最终“自发”(sponte sua)地回归自身。

杜：你的这部书原名就是《道德奠基》，后来加上了《孟子与启蒙哲学家的对话》的副题，而在出袖珍本时，这个副题改成了《关于道德的对话》(1995)，这些改变是否意味着某种征兆？

于：这是因为我了解到，这本书引起的误会和这个《道德奠基》的题目不无关联。因为现代明证性的道德，恰恰是不应该“奠基”的。实际上是孔德等说的日常意见(doxa)。不过，如果争论停留在“意见”的层次上，我就觉得没什么意义，我要做的是另外的事情。我曾经说过，我的每一本书，都只不过是一个段落。在这一段落中，我要重新考察欧洲哲学——通过康德，从卢梭到叔本华——的一个明确成分，使之从自身的“局限”中脱离出来。为了澄清这个问题，我借用了对中国思想的反思。

关于我的这个计划，甚至我的这本书的题目，始终是我上述分析后面要表明的东西。我觉得，从古代开始，中国人就已经确定了“道德奠基”这个问题。这个问题又成为了中国和我们西方传统中间的一座可能的桥梁。我想到并引用了牟宗三的观点，他曾经是康德道德哲学的优秀译介者，同时他又反思过中国道德思想的“特点”。

杜：你在《道德奠基》中的一个相当长的注释中对此有详细的说明：

牟宗三在这场中西交流当中多有属意于中国传统之举：康德在他看来还是没能走出道德神学，他认为只有儒家思想才真正建立起了一个正宗的道德形而上学。但是，第一，我在中国方面看不到严格意义上的“形而上学”（因为其中没有对世界的二重复分——感性/理性——而康德的自由理论却必然含有这一思想）。我对 20 世纪的中国思想家，尤其是在冯友兰之后，尽力直接用西方术语来表述中国传统思想，以期使之获得承认的做法表示怀疑（因为一旦没有现实经历作为参考的可能，从一个

思维空间到另一个思维空间的过渡，就需要人去“做”）。第二，我们刚刚引用的孟子的这句话（《孟子·尽心上》：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”）在中国传统中为人从道德达到超越境界奠定了基础，但是它不能与康德的论证被视做同类思想来解析。它所包含的是一种根本直觉性的灵感，而不是一套结构缜密的分析思维。在同一个问题下面把这两种思路拉拢起来，使之相互促动、不断深化是可行的，但我们不能从一开始便把它们放在一个层次上去看。^①

对孟子的上面这段睿智之言，你感到其作用重大，因为孟子没有求助于信仰而打开了一条不限终极的道路，甚至无需任何前提条件。

于：所以我特别感到，尽管孟子的话颇为含蓄，但却让我意识到，在不言明中，孟子已经在向西方哲学颌首致意。他实际是以简洁、经济的方式，使我们西方人得以回溯我们的内在之道。“天性”在

^① [法] 开连：《道德奠基》宋刚译，163页，北京，北京大学出版社，2002。

中国就像“自由”在西方的康德、卢梭那里一样，起的是一个中介的作用。

杜：在《圣人无意》中，你针对的是西方哲学本身的问题。你要回归的也是上述著作要回归的“理论分道”：中国—希腊。你要在同样的基础上找到哲学没有设定过的思想和经验，也就是哲学在追求“真理”的过程中极力想避免的东西。这就涉及智慧和哲学之间的差异问题，这是关于中国“相异性”的一个比较共同的想法。

于：圣人和哲学家之间的比较，确实是一个行之有效的出发点，尽管这种对立有时带有一些偏见。不过我一直坚持这样一个观点：中国传统并没有否定过哲学的可能性，也没有否定概念的可能性。认为中国语言更多地是注重诗歌而不是哲学的观点，我认为是不正确的，至少是不充分的。

如前所述，长期以来西方人都有一种抬哲学、贬思想的倾向。比如黑格尔就认为中国是哲学的童年。而我认为，中国没有停留在哲学的童年，而是创造了另外的知性的源泉。这对我很重要。我感到实际上古代中国思想完全经历了类似我们西

方的哲学可能性，有和古希腊相近的观念。不过，中国和西方所偏重的活动不尽相同。区分智慧和哲学，我希望能够找到西方人没有（或没有想过）的一些方面，比如上面我们谈到过的“未言明”、“迂回”、“倾斜”、“影射”等等，还有我在西方传统中过去很少注意的问题，比如处于欧洲哲学基础之中的神话和话语的关系、逻辑是建立在叙事之上的观念。我开始认识到，中国和西方在“普遍”的问题上存在着差异。西方哲学是由抽象化的普遍性要求规定的：从苏格拉底开始，通过归纳，超越个别以达到普遍。而智者首先关注的并非在此。智慧是通过“总体性”确定的，而总体性是一种意识能力，可以包容多样相异的各种观点，而又不会丧失“赞成”或“反对”、“真实”或“虚假”的片面性。

我感到，像黑格尔那样阅读理解中国思想是不妥当的，他认为中国思想一方面是最模糊的抽象，一方面又是最平庸的具体。二者之间，他认为一无所有，中国思想欠缺对观念的研究。而我认为，二者之间的关系不是特殊和普遍的关系，而是指号和总体之间的关系。在不言明的背景下，圣人之言总

是表达内在的基础：真实和道德、天或圣人的内在基础。而指号则意味着在明确的特殊性中，每一种话语都是不断提供“进入”的迂回。

所以，《圣人无意》一书实际上延续了这个思路。换言之，延续了我所理解的重要开端，即哲学和智慧的一个重要差异：前者的规定言语追求普遍（即终点）而后者的语言“指号”可以说是从普遍而来的。在前者，普遍性构成的是目的，而在后者，普遍性构成的是“源泉”。我觉得，哲学与智慧之间有问题，哲学的开始是“惊奇和疑问”，而智慧则完全不是。智慧的圣人“无意”比如儒家的“中”、道家的“虚空”，也就是避免固定在某一局部之中，而在“可能性”中“变”。一方面，是哲学通过“抽象—建构”进行运作；另一方面，智慧通过连续流动而起作用。哲学设定，智慧穿越。

杜：你的这些思考，常常让我想到如何分析和体会中西思想（智慧和哲学）的根本差异及其来源。你从希腊传统出发，在阐释中国思想的过程中发现了中国思想中没有，而在西方传统中习以为常的一些概念和定见。这也是我们一些中国同行对你的

作品非常感兴趣的地方。实际上你的这种比照方法，确实更加接近中西差异的源头。比如你在每一个“个案”分析中，都感觉到中国思想缺少对西方哲学和逻辑理论根基的概念——Etre(是) Dieu(上帝) Liberté(自由)的思考，或者说对这些概念的理解存在差异。

于：是的，这是一个很关键的问题。我记得，在20世纪90年代，你在我们研究所（巴黎七大东亚研究所）做过一个有关西学东渐的讲座，也涉及了这方面的思考。特别是你提到在翻译《存在与虚无》等著作时“Etre”的中译名引起的讨论。实际上，这是在翻译西方这些概念时体现出来的中西思想的差异及理解的困难。而这样的困难在我们翻译中国概念时也经常遇到。其实我感到，翻译的困难（甚至不可能性）正是在很大程度上说明了中西思想的一些“无关”，也可以说是一些本原的差异。比如“存在”的问题，是我们在研究中国思想时不能绕过的。西方传统意义上的Etre，在古代中文中找不到相对等的概念。因为，正如本弗尼斯特告诉我们的，Etre的话语，即“本体论”，只是说明在某些希腊

的语义根源和语法范畴中意谓的东西也是西方哲学中的逻各斯传统，也就是语言学传统中所意谓的东西。或者，我还可以这样说：哲学在思考中国思想擅长析解的流动、变化或过程这些术语时显得有些力不从心，但恰恰由于这个原因，哲学能够通过各种规定思考存在及其另一面的自由，而上帝则把二者连接起来。

杜：已故的王太庆教授，对这个问题作过深入的思考。他认为 *Etre* 这个词不是一个普通的西文词，而是全部西方哲学的关键词，它支配了整个西方思想传统，关系到我们对全部西方哲学的理解正确与否。^① 所以在这个词的翻译上的不同，表现了对西方哲学根本问题的理解差异。我觉得王先生在这个问题上的考虑，和你的思考有共通之处，只不过是与你逆向的。当一位后学者把一篇讨论“是”(*Etre*)的文章寄给他时，他的反应是令人感动的。他说：“你为哲学吃了许多苦，但是今后还要搞

^① 参见王太庆：《我们怎样认识西方人的“是”》，载《学人》第4辑，南京，江苏文艺出版社，1993。

哲学。这当然不是为了名利，而是希腊人说的爱智慧的意思。我也有此心。所以年龄虽然大了，只要还活一天，总愿意还做一点有益的事，这就是揭露我们中国人思想中的老底……我的具体做法是从中国人的角度看西方哲学史，寻找他们胜过我们的地方，也就是我们吃亏的关键所在。’^① 王先生把这样一种对异文化思想的深入探讨，变成为对自身思想的反思，有一点与你不同，那就是他其实是希望用他者的“有”来思考自身的“缺”这里有“优”和“劣”的比较。

于：我非常佩服王先生的“揭露我们中国人思想中的老底”的勇气。确实，真正地揭露自己文化的老底 绝不能绕过“异域”思想。只有这样由外到内的思考，才是彻底深入的，才能取得有效的成果。

杜：这里还有一个问题，那就是：你在中国思想研究中，是如何用西方传统术语来讲述中国与之名称相同的“异义”概念的？这是一个困难，也是中国人在引进西学时存在至今的“困惑”。我们如何能确定我们在同一名词下，说的是同一件事情，或是

^① 萧诗美：《是的哲学研究》 武汉 武汉大学出版社 2003。

另外的事情？

于：这就是我没有使用特别传统和宏大的哲学概念的原因，我往往偏重上述那些我们理论话语中的边缘术语，把它们提高到概念层次。这样得出的概念比较容易运用，会让我们少一些误解，能够较好地理解一个词的意义扩散。

杜：这些工作其实都是在重新质询哲学。

于：是的。正如我们以前在交谈时所说过的，我们各自都在从自身出发述说和解释另外一种文化中的问题和概念，而我想，这样的工作可以说是一种“去—范畴”；“去—结构”的工作，是一种哲学工作。

在后来的有关“裸体”和“时间”的论述中，我更多地回到哲学。在《裸体或真理的本质》中，我希望指出，在希腊，裸体和美是如何相关联的，同时把艺术中的裸体变成为对“自在”和“本质”的探讨。在这个题目下我涉及了部分一整体的关系。在中国古代，人物绘画和雕刻非常发达，但裸体却很稀少。充满活力而不是解剖学的身体的观念，偏好图式化线条，而不是形式的模式，偏好内容的价值化，而不

是“在场”，使得裸体在中国艺术中的可能遭到阻碍。中国古代艺术家把艺术的禀赋视做心灵的述说，而不是体现美。

杜：你所说的中国古代艺术的裸体的不可能性，是在看到吉伯森（Ralph Gibson）的摄影集（有人请你为之作序）后受到启发而提出的。

于：我在翻阅这些并非完整的画页时，我似乎看到了“裸体”的重要“给定物”，也就是“冒犯”的权力。这种权力，由于我从汉学家的体验出发对“裸体”进行思考而变得更加强烈。我想，这不仅仅在于中国传统中很难遇到“裸体”，更彻底地说，是因为在这个传统中体现了一种不可能性。而和这种传统针锋相对，我们西方人已经见怪不怪的“裸体”会成为一种揭示，揭示从古希腊至今的欧洲艺术传统：从雕塑到绘画，直至摄影，这和我在思想领域中所作的研究是相同的。在构成西方文化的诸种现象中，“裸体”是一种范式。而且，“裸体”实际显示出在我们西方文化中奠定哲学的种种“定见”：西方人往往会对这个现象提出“如何”的问题，而很少问“为什么”。如前所说，司空见惯的东西反而被我们

忽视了。而比照中西在“裸体”上面的各种情况，就是通过“裸体”提出的本质的问题，“实事本身”的问题。“裸体”以最直接也最敏感的方式，让我们感同身受，因为它在我们面前重新打开了“本体论”的可能性。

杜：这会让人想到一个问题：你的这种从外部“解构”的哲学实践，和海德格尔哲学所谓的“内部解构”的关系如何？

于：我一直认为，在哲学传统内部很难进行彻底的问题探讨，因为在哲学中必然保留一种未被提问的基础——我们总是由之提出问题，而对这个基础我们不能提出问题。问题是要解构存在的形而上学，还要过渡到一种思想领域，在这个领域，存在和本质的各种概念没有实在的内容。实际上，本体论的皱褶应该先于哲学。而中国哲学的发展并没有通过本体论，于是就产生了我前面说过的那种总体的差距。我的困难不是局部地包容这样或那样的概念，而是中国思想不断“放过”的东西：就像明证性一样处处通行的东西，无须明确说出，而这恰恰构成了一种思想的非形而上学的领域。

杜 同样 在《论时间》中 你涉及哲学的一个重要概念——时间。这是哲学从未停止探询其秘密，也从来不可能忽视的概念。

于：中西“时间”观念的内涵，存在着很大的差异。中国没有设定和谐一抽象的时间，不存在我们那样特殊的“入口”：既没有“物理入口”——时间用于衡量物体运动；也没有“形而上学”入口——时间是通过与永恒的对立进行思考的；同样也没有“语言入口”——因为我们西方人在动词变位（过去—现在—将来）时把各种时间对立起来，阐明时间。

这可以说是西方哲学忽视的“季节存在”的现象学，它可以比较好地设想瞬间的“机遇”和与“在先”对立的“可能性”。这在我们西方哲学中往往被视做理论的低下层次。因为时间是深深立足于生命的过程，这使我们只能把“时间”设想为一种从始至终的“穿越”。

第三章

真正的对话：远去与归来

杜：不论对你的中国思想研究所持的立场如何，人们都对你所注重的研究方法和你所沿循的研究思路的重要性和启发性予以极大的关注。我和不少同事都对你的中国思想的研究方法，或者说这种通过中国迂回最终回到希腊的对话构想很感兴趣。比如，北京大学陈来教授在对你的《迂回与进入》的书评中指出：“法国人文研究引起人们兴趣的，通常不在论证和结论上，而是其中显示出来的方法、视角和‘典范’。所以我感兴趣的不是本书通过中国经典对中国文化某些特征所作的具体计划和描写而是作者‘为何’研究中国文化，‘怎样’研究中国文化，以及这种研究对于所谓‘跨文化’研究所提示的意义……这种主张‘迂回’的研究策略，认

为认识自己文化的方法只能‘脱离家族传统，切断血缘联系，保持距离’，这种跨文化研究的问题和方法，值得我们注意。^①再比如，北京大学教授靳西平说：“于连教授是我所认识的西方汉学家中惟一真正的哲学家，他对汉语文化特点的把握引人注目。他没有自称为现象学家，但实际上观察问题的方法完全符合现象学的基本原则：描述事情本身。和有些汉学家不同，于连教授忠实于希腊治学传统，为哲学而哲学，为真理而真理，这是难能可贵的。”这说明你的研究意图和研究方法在中国同行中还是能被理解的，是可以沟通的。

当然，由于种种原因，和在你的祖国一样，你的论述引起了不少争论，有些批评还是异常尖锐的。我一直认为，这种不同意见的交流对于真正意义上的中西对话是非常必要的，也是中西双方反思自身的一个有效的途径。

中西对话的问题直至今日，都是一个不容忽视的问题。在中国历史上，这个问题对西学在中国的

① 萧诗美：《是的哲学研究》，武汉，武汉大学出版社，2003。

进入和传播至关重要。可以说，多少年来，中国知识分子一直渴望并努力在思想文化领域里实现与西方的真正对话。20 世纪 80 年代以来，随着中国的开放，西方思想的进入和传播达到更加深入的层次，这种追求平等、真实对话的热情尤为明显和强烈。但是，可以说几代人的努力似乎并没有得到预期的成功。

其实这里涉及的是中西对话的目的和意义问题。这个问题很微妙：一方面，任何学术都不可能完全不受政治条件的制约，并反过来施加影响于政治；另一方面，思想学说一旦产生，就具有自己的独立存在性，脱离了发明和制造的人，以其自身独有的价值而存在。对话和交往的目的一般来讲有这样一些：一是主张对话的目的是“沟通”和“了解”，二是强调对话的目的旨在“会通”和“融合”，最后是“学习”和“吸收”异国的思想文化。^① 如果从这个角度来看你的中国思想研究，它则代表着另外的途

参见陈来：《跨文化研究的视角——关于“迂回与进入”》，载《跨文化对话》第 2 辑，上海，上海文化出版社，1999。

径：对话不是研究客观对象，不是要融合，而是要回来更深刻地理解、认识自己。中国对你来说，为西方人提供了一个完全不同的角度来看自己，来了解自己。这正是我们感兴趣之处。因为你的工作让我们感觉到了法国学者的研究和其他一些西方国家（比如美国）的差别。而我们则是从相反的方向思考中西对话和互动。在这方面，也有许多具有真知灼见的学者。比如，叶秀山先生在“说西方哲学”上就非常出色。他认为不但西方学者研究自己时要参照中国学术，而且中国研究西方的学者也要参照中国学术。他指出：“中西文化的交流，由来已久。当今的世界，谈论孤立的文化圈，已毫无意义，但这并不意味着各种文明、文化的特色将泯灭，正如六经的会通不等于汇为一经，而经过交流讨论，各种文化的特色也会更加丰富，更加充实。”^① 叶先生从中国出发把西方哲学讲出了特别的光彩，把中西思想的对话、沟通推向了一个真正的“高深”层次。我曾想如果有机会，你和叶先生进行一次对话

叶秀山：《中西智慧的贯通》，211页，南京，江苏人民出版社，2002。

会很有意义。

于：我听说过他的名字，但未曾谋面。我希望有机会与他会面、交流。我也会找他的书来读的。

杜：回到对你著作的反应上来。许多中国学者（包括法国学者）首先会对你的研究提出“普遍”和“个别”的问题。你运用迂回的方法来阐释中国思想的许多概念和现象，比如善，比如迂回、物势、平淡等等。迂回的方法是带普遍性的，如前所述，也可以为中国学者借鉴和使用。但这不说明中国文化一定“偏爱”迂回与间接。强调文化研究的迂回方法的正当性和作者为何注重研究中国文化的间接性现象，不是同一个问题。

于：首先，我要重申我的工作目的。我的目的不是以西方哲学的尺度来“评定”（更不是“判断”）中国思想，而是要让哲学面对一系列至今未被注意的理论问题。

杜：我想，这也是为什么你思想的影响超出了汉学，甚至超出了哲学，同样吸引了物理学家、心理学家、建筑学家等目光的原因。

于：和所有的哲学家一样，我在自己的研究中

努力从个别过渡到一般，也就是说用能够对总体提出问题的方式进行抽象。也可以认为：没有局部就没有整体。但是，我总是从个别出发，从一个特定的文本出发，我准确地提供对它的注释，每个人都能证明对它的阅读（我指明版本、页数）。这样，当我说“中国”或“中国思想”等等时，有一种更加便利的方法可以指示思想的方向，我总是希望发扬这种思想光辉，而每次都是参照它的一个个别的地方。比如在《迂回与进入》中，当我分析儒家话语中的迂回时，我回到诸如《论语》那样的著作及其传统的注释上面。因为我首先是从注疏的中国传统出发来解读经典文本的。

实际上，我要避免关于文化的模糊不清的普遍性，因为它们最经常地是反映我们自己的幻觉。但是当我从特定文本出发并通过它提高到提出问题的水平，我相信普遍性是重要的。我相信，应该同时由远并由近地来阅读文本：既如语文学家那样深入到文本的特殊性中阅读，又如哲学家那样一面阅读文本一面使这种文本阅读问题化。

回到“迂回”这个例证上来，我认为我并不是要

说迂回的表达在中国是普遍的，而是要指出在中国的一些迂回表达的例证，我要强调它们的重要意义，因为它们和某种欧洲的话语策略（正面和明晰的话语策略）迥然相异。普鲁斯特说过：“普遍是在个别的顶点上孵化出来的。”

杜：马尔谢斯先生在给我的一封信中也谈到了普鲁斯特的这句话。他说，在读了你的书之后，他感到这个说法成为他理解你的认知方法的钥匙，同时也真正体味到普鲁斯特这句话的深意。

还要回到你的研究目的上。有不少评论认为，强调迂回方法的合理性并不能解释为什么你如此关注迂回的现象。有人指出，这同样是两个问题：比较文化研究的策略并不必然引出对某些中国文化特点的探询，由此可能会引起对中国儒家传统的不全面描述。比如，很多学者都欣赏你对中国文化迂回或间接性的刻画，对你对中国经典文化的广泛了解和深刻睿见而感到钦佩，但在以推崇“一阴一阳谓之道”而著称的中国文化中，其实是有“曲”必有“直”，有“不说”也有“说”。中国文化中，儒家士大夫的“直陈时弊”、“抗疏直谏”的直接批评数不胜数。

于：我完全理解你所引述的这些批评的意思。

的确，阐述异国文化的一种现象，应该尽可能地周全，但我还是要重复说，我在论述中国文化的一种现象的过程中所要的不是一个结论或道德的、心理的判断，尤其不是要向西方人提出：“中国人，就是这样的……”我尽量避免类似的过于简单的普遍化错误。所以，显然不应把作为诸如《迂回与进入》这样的著作的个别对象（比如中国人如何能够用迂回的表达使人更清楚地理解意义）与我自己的思想策略混同起来：也就是我通过中国思想对拘囿于其不言明的成见中的欧洲思想重新提出问题。通过中国得到的理论收益，其实是可读性的收益。因为我每一次的研究都要指出：我所阅读的中文文本的一致和谐。我给出文本的注释，可以说我做的是语文学家的工作，但是，做一个语文学家，并不妨碍思考。在阅读文本的过程中，我懂得了：中国思想根据自身存在的“成见”，更多地揭示我们也知道的运作模式，但我们的理论工具制造的是另外的可理解性，我们对这些模式并不清楚，或者对之没有思考。

在回到我们文化的明证性所包含的特殊选择

的过程中，我们趋向对我们文化的明证性的反思。比如，对西方人关于谎言的定见提出问题。康德说过“说谎的人还不如一个物”等，而实际情况是，我们在社会中总是在“说谎”。

杜：但是，不少人在读过你的代表作《迂回与进入》之后，都有一种感觉，你深入到中国思想之中，然后回到对自身思想传统的反思，目的似乎更多地是要肯定西方文化比中国文化更加有创造力，甚至得出你更加肯定的是希腊思想文化的优点，而不是缺失的结论。问题是，如果你的跨文化研究的根本目的只是为了更深地认识自己的优点，那这种研究的价值和意义会不会降低？当然，反过来这个问题对中国知识分子也同样适用。

于：我不敢说这是对我的一种误解，但我还是要说这起码是理解上的一种偏差。我在前面说过，我从来不希望在中国思想和欧洲思想之间评论孰优孰劣，这对我来说是一个虚假的问题。我感兴趣的是：中国和欧洲思想在互不相干的情况下得到思考，以提供一种比较观点，或更准确地说，提供一个反思观点，而每一方都从我在它们二者之间的来一

回运作出发，在另一方那里得到思考。

杜：这会引出另外一个问题：涉及对中国思想的总体看法。中国思想和西方哲学是那样不同，相距那样遥远。很多人认为，中国不存在一种纯粹西方意义上的哲学。有的学者感到，按照你的推论，欧洲和中国这两种完全不同的思想体系、精神传统，最终会归结到这样的区分：希腊的哲学传统和先秦的智慧传统。那么，哲学和智慧是否能够进行真正的比较？

于：这是一个微妙的问题。中国是否有“哲学”存在？长期以来，这个问题引发了很多思考。我记得杜瑞乐教授多年前在《哲学研究》上就有一篇名为《中国有哲学吗》的文章。

杜：我也读过这篇文章，很受启发。因为关键不是这个问题字面的意义，而是如何理解“哲学”这个西方概念在中国的意义。抽象地说有什么和没有什么，都是没有意义的。

于：是这样。我认为中国思想在过去的发展过程中，是哲学地形成的：规定自己的术语，明确辩论的模式等等。其实，我认为中国人知道哲学，中国

有哲学的可能性,但又是“反哲学”的。所以,“中国人很实际,所以没有哲学”,“中国没有认识哲学的可能”和“中国文化就是中国哲学”的说法,都是不恰当的。而且,中国古代也有争论(辩)的传统,比如墨家在这条道路上就走得很远。但是,我们也知道,还有许多伟大的中国思想家,比如庄子、孟子,他们怀疑“辩驳的陷阱”。“智慧”的概念是否足以承担不是哲学的一切?但如果我们不把它归结为一种平庸的、不关心严格精确的思想,那它就还是很方便使用的。所以,我坚持中国思想的“微妙”,坚持中国思想所立足的策略。我一直认为,既然中国思想和欧洲思想各自都有自己的内在一致性,为什么我就不能在两者之间进行比较和对话呢?其实,在我和中国人之间,并没有经验的断裂,惟一的距离是由于不同理论工具所偏好的可能的知性之间的距离。从一种知性到另一种知性,这难道不也是一种智慧吗?

杜:如前所说,中西对话的原因和根源就是差异,即文化传统造成的差异。差异越大、越彻底,就越需要对话。所以,你的思路使我们更加注意对话

的这个“异”的根本基础。这也使我们常常思考如何能够实现真正的对话，也就是真正的“平等”。由于在政治、经济、军事等诸多方面的巨大反差，使得西方在文化方面也获得了占绝对优势的解释权，使得中西对话事实上并不“不对等”。我想，这里的原因大多在于，今天中西对话或沟通的通用理解方式往往是西方的，难以理解丰富复杂的世界。从这个角度讲，你的工作在促进我们参与和建立一种更丰富、更深入的共同理解方式方面作出了积极有效的贡献。这是值得称道的。

但是，正如一些中国学者在读了你的一些文字后所感觉到的，我也从你的字里行间或多或少地体味到一种“不适”。当然，可以解释这是碰撞冲突的必然结果，但从你叙述的某些口气，或者说从你的一些判断性的句子中，似乎还是让人感到文化的欧洲中心论的味道。当然，我们并不要求一个西方学者对中国思想的叙述绝对地忠实，这也是不可能的，反之亦然。但正如艾柯所说，叙述他者，可以从自己的角度发挥，但还是要保持起码的忠实度，这是有一个限度的，比如对中国“辩”的某些叙述。另

外，诸如“我们与希腊思想暗含的某些关联可能阻碍我们感知它的生命力，估量它的创造性”，“多亏了（西方哲学的）这超世，我们设定了理想世界，因为我们创造了灵魂和上帝而体验了崇高。多亏了这超越的外在，我们思考了自由，而使西方知识分子直面政权压制关系的形象得以产生……”这些带有定论性的说法，里面包含的深层偏向不单单是文化上的问题。这和前面讨论的普遍性和个别性的问题有关联，但似乎更和长期以来西方政治、经济等诸方面的优越地位所造成的欧洲优越感有关。在这个问题上，我觉得陈来教授的考虑值得我们深思：你对当代中国政治文化隐喻表达的深刻印象，似乎把古代政治生活中的曲折表达作为文化演生的开始，似乎在发生学上严格审查的政治世界，是中国文化诉诸间接性和迂回的根源。把文化的审美、哲学表达的偏爱统统归于政治环境总会显得牵强，但是，把当代政治表达的普遍迂回归结为文化传统，显然也并不完全合适。政治表达更多地受制于特定时期的政治环境，并不一定体现传统文化的特性。最明显的例子就是在东欧社会主义阵营瓦

解前的政治表达的迂回显然不能归结于与西欧共同拥有的文化传统。

于：这个问题比较复杂。我只能说，我从来没有认为智慧和哲学有高下之分。而由于中国的历史和现实的种种原因，中国的智慧在政治生活中表现得非常明显。我并非刻意偏重或夸大政治中的迂回表达，应该说，我是非政治性地阐述政治中的迂回的。这和我的研究主旨有关。正如我在《迂回与进入》中多次指出的，我在多方面进行的策略研究其实说到底是在为我自己、为我的同胞述说另外一种思想魅力，是在进行一次最远离逻各斯的航行，直至差异可能到达的地方去探险。面对迂回的微妙，有阐明的狂喜，我在努力解释身为外在见证最难抓住的东西时感觉到的这种狂喜：隐喻的可能性——它永远没有停止。

至于偏重欧洲的问题，我前面已经明确过，这不是一个真实的问题。对我来讲没有意义。其实很清楚，如果是那样的话，我不会克服重重困难去中国，也不会这么多年来始终如一地以中国思想研究为自己的事业。但确实有人曾经在谈到我时说

过这样的话：“他实际对中国不感兴趣。”

杜：这可能与你的工作方法和风格有关。因为你和有些搞中国问题的人不太一样。或者说，你感兴趣的方面不一样。而且你多年搞的是中国古代先秦思想，对中国当代的思想状况比较陌生，这是否会影响你和他人的理解与交流？实际上，一个学者不可能对不感兴趣的东西付出那么多。理解需要两方面的努力。所以，我想，不猎奇、不迎合某种“风潮”和“时尚”是对的。但要是太过了，可能会引起误解。

于：可能是这样吧。还要回到前面的问题：我去中国不是猎奇，不是一味吹捧中国或以欧洲之长比中国之短，或以中国去获得什么利益，我确实是为了思考。如果说，我对向中国“求助”并“不感兴趣”，那并不意味着我看轻中国思想的伟大功绩。相反，我要说，我对中国思想的借用，恰恰是对这种功绩的一种反应，我希望中国思想能够加入到当代哲学的讨论和辩论之中。

杜：我想，我们通过对话和讨论可以进一步加深相互的理解和认识。

去年在巴黎，我们在讨论中谈到了这本小书的题目。我建议用《远去与归来》这个书名，记得你当时非常痛快地接受了我的提议。

于：是的。因为我明白你为什么用这个题目。熊秉明先生也是我非常尊敬的学者、书法理论家和艺术家。这个题目有深刻的象征意义。

杜：熊秉明先生是追求中西思想交流、文化碰撞、真实对话的典范。他称自己是“远去的归者”。他说：“每个人都生在一个地方，那是他的乡土，成长到青年时期便会萌生远行的愿望，要到四方去，远方去，甚至定居下来，在异地长大；而随着时间的流逝，另一种思想会慢慢萌生起来，和远行相反，是回归。然而，回归和相思不同，相思是一种情绪，一种忧伤；回归是一种认识，一种成熟，是生命的完成……”这不就是我们所希望的和异国思想文化对话的途径吗？远离自身，深入甚至留驻在“异域”的思想之中，然后再回归自身，这个回归业已非同从前，它变成一种反思、一种认识，而且是真正“对话”（交流）之后的深层次的“差异性”思考“和”比较”，这也许就是中西进行平等“对话”的共同基础和条

件。否则，“对话”就会变得不对等，变得牵强、生硬，甚至完全“不真”。

于：希望我们各自从自己出发，保护这种相互对话的基础，让我们学术交流的道路越来越畅通，各自的研究更加深入和具体。真正实现各种文化之间的理解和沟通。

附录：

于连的主要著作介绍

(译自《Depayser la pensee》, Seuil, 2002)

1. 《鲁迅，写作与革命》（巴黎高师出版社，1979年，128页）

这部著作是关于 20 世纪前半叶中国最重要的作家鲁迅的研究，是于连第三阶段博士论文的一部分。这个研究并不是要在那个时代的革命斗争内部重建意识形态的介入，而仅仅是为了考察鲁迅“写作”的革命能力。过去对于这个作家形象的截然相反的描绘都归结于他的文本，更确切地说是归结于文本所造成的种种效果。随之而来的是这些问题：一种革命的写作是如何形成和进行的？如何阅读在日本接受西方影响，而又采用他所属的传统文人的表达形式（特别是间接批评技巧）的鲁迅呢？书后附有关于连的两篇译作：《朝花夕拾》，洛桑 1976，

(A. Eibel); 《华盖集》 洛桑 ,1978, (A. Eibel)。

2.《隐喻的价值——中国传统中的诗解释的原始范畴》(法国东方语言学校出版社, 1985 年, 312 页, 2003 年法国大学出版社再版)

这是于连的国家博士论文, 是对一些主要概念的系统研究。这些概念用来思考中国传统下的文学现象, 并从诗学的欧洲概念出发重新对之进行反思, 而不是致力于一种“比较”。这种比较可能把内在逻辑与被观察的表象拉平, 因为过于轻易地把这些表象整合于所谓的普遍的欧洲框架之中, 它在两种传统之间组织起面对面的争论, 这种面对面可以使从西方观点出发的通过外在阅读的中国文本的阅读延长。由此, 可以在这之中反思一种传统, 以可能使一个通过另一个对二者进行质疑并且建立表象的轮回替代。这包括作品和宇宙的关系——作为“模仿”或“发挥”(第一章), 包括“诗意”的解释; 包括诗的起源——作为“兴”或“发”(第二章); 包括对“诗兴”的解释——从“琴”或“风”出发(第三章)。这是反过来更好地把握中国观念特性的方

法：即特别被视为“品味”阅读的那些观念（第四章），或者是一种不会导致我们的象征主义应用的间接诗学的观念；或者在诗的寓意和激情表达之间摇摆（比、兴的概念，第五章）或者阐述象“外”以言说存在不可言说的直观（第六章）。

2003 年再版，被法国大学出版社收入《战车丛书》。

3.《过程和创造——中国文人思想导论》（瑟伊出版社，1989 年，318 页）

从对 17 世纪中国伟大的哲学家王夫之的阅读出发，作者要在“过程”思想——就像在中国被确立的那样——和“创造”思想——世界的创造或文学作品的创造，就像在西方方法论基础上发展的那样——中探讨中国文人思想。

这就可以从中国方面揭示：任何实在都应被设想为一种相互作用的关系，任何真实都因此永远不可能被分析成为个别整体，而是应该被设想为关系。因此，在任何现象的源头，都不应该只存在一

个，而总是存在两个互相关联着运作的方面（阴 / 阳 天 / 地 景 / 情… …）。

从此，可能别样地思考在中国以一种基本关联感知到的可见物和不可见物的关系。比如道德的地位被设定为调节，这就打开了思想的另外一种可能性，并不突出任何“存在”，并且避免了任何二元分裂。

概言之，这就反过来回答了这样的问题：中国思想为什么，又怎样逃避形而上学？

1996 年出版袖珍本(Biblio), 1991 年出版意大利文译本(Pratiche, Parme) 和英文译本(节选, Philosophy East and West), 2003 年出版朝鲜文译本(Kcpublishing House) .

4.《平淡颂——从中国思想和美学出发》（菲利普·皮盖耶出版社，1991 年，136 页）

在这个中国特有的“平淡”价值的共同领域，中国思想的所有流派——儒、道、释互相交合。中国的艺术——绘画、音乐或诗歌——凭借其丰富的隐

喻所揭示的正是这个领域。

因为 避开各种差别 (如“咸”“甜”等) ,平淡保持了“味”的潜在性。平淡的中性价值在于让我们进入诸物的“无差异”的根基:在这个层次,真实不再拘囿于局部过于鲜艳的表象——诱人的,“喷香的”——之中,具体变成为矜持,向着“变化”开放,并且那些显得“平淡”的东西的完整性被感受到了。

诸物的平淡呼唤内部的解脱:在我们之中导致可感的极限,在可感物消失和解除的地方,平淡让我们感受到一种“彼在”。但是 这种超越并不与感知割裂的形而上学立场通向另一个世界:它展现后者,但使之从不透明变得清晰,并且变得使人愉悦。

读者通过这样的途径,可以感受那些可能成为“平淡”声音、“平淡”感觉、“平淡”绘画的东西 因此就可以思考那些对感觉和自然残余的内在超越——凭借信仰。

1993 年出版袖珍本 (Biblio), 1997 年出版日文译本 (Heibonsha), 1998 年出版卡斯蒂利亚文译本 (Siruela, 马德里), 1999 年出版意大利文译本 (Cortina, Mi-

lan) 和德文译本 (Merve Verlag, Berlin)。

5.《物势——中国有效性的历史》(瑟伊出版社, 1992年, 286页)

一方面, 我们思考诸物的配置——条件、轮廓、结构; 另一方面, 我们思考物的力量和运动: 一方面是静止的, 另一方面是活跃的。这样, “势” 这个中国词可以超越这种两分法。因为, 这个词不可能有任何合适的译名, 它同时意味着位置、轮廓或境遇, 同样还意味着可能或潜在。这个词甚至可以通过位置思考生命活力, 以至任何外部轮廓都可显现为在变化之中: 不成为一种“生成” 阶段的处境是不存在的。

跟随这个词的踪迹, 本书考察了策略、权力、审美、历史和自然哲学等诸多领域。在这个过程中, 这个词可以证明: 真实向我们显现为一种机制, 人们能够并且应该依靠这种机制而使之活动——在中国, 艺术和智慧根据效果的最大可能去开发这个“势”。

由于这个词在实际应用中的困难和局限, 本书

通过中国的一种基本直观来阐述，这种直观是被中国传统所驱动的。同时，本书还揭示了西方哲学或传统的某些成见，特别是那些把“势”导向提出上帝或思考自由的那些成见。

2003 年再版，被收入瑟伊出版社《观点丛书》，1995 年出版英文译本 (Zone Books, New York), 2000 年出版卡斯蒂利亚文译本 (Anthropos, Barcelone) 越南文译本即将出版。

6.《内生之象——易经)的哲学阅读》(格拉塞出版社,1993 年,284 页)

在人们已经创作或想像的所有书籍中，《易经》(或《周易》)肯定是最奇特的一部。最初，这本书只被归结为两种类型的直线，完整的和中断的，用于表达在现实中活动着的极，由此通过重叠引出一系列的象——总共 64 个——可以让人看见诸物活动过程的变化。一连串的判断和解释通过互相嫁接，来到这种组合上面，这些判断和解释最终组成了我们由此在《易经》名下所知道的文本：两千多年以

来，它一直是中国思想的基础之作。

在探询 17 世纪中国一位伟大的思想家王夫之的注释后，还应该关注来自这样构成的文本的和谐效果——特别是作为“机制”的世界的观念，用“过程”术语对各种现象进行分析和“调节”这独一的原则。由此，一种同样的逻辑被揭示出来：这就是内生的逻辑。

这样，通过回复的效果，可以发现我们自己的思想传统中深藏的成见。因为，《易经》声称让我们进入诸物的知性而又没有求助于呈现一种历史或一种见证的发展。换言之，不求助神秘，也不再求助话语——我们心灵固有的张力。一切都像这个词代表的通向形而上学有效解构的很方便的中介：在《易经》的文本中，没有任何对存在的关注，没有任何上帝的观念。

直至今日，《易经》对西方意识形态都是一种幻影，现在应该到了把它重新置于我们的反思领域，并且使之在哲学上有用的时候了。

1995 年出版袖珍版 (Biblio), 1997 年出版巴西译

本(Editora 34, Sao Paulo), 2003 年出版意大利文译本
(Laterza Rome).

7. 《中庸》(国家印书馆, 拉萨芒德勒, 1993 年,
194 页)

《中庸》用很少的篇幅就让读者进入中国思想的核心, 因为这篇古代的短论被当做文人传统的基础经典。同时, 《中庸》让我们到达一种思想的核心, 这种思想随着人们对它的理解吸收, 显示为能够成为最普遍的, 最易于赞同的: 因为《中庸》反映的是没有任何教义的对象, 脱离了任何特定理论工具。《中庸》并不思考一个特殊的对象, 而是思考“中”, 即通过对世界和我们自己的不断适应得到的平衡 即“调节”。

因为这既不是一部旨在揭示“神秘”的启示录, 也不是力图要证明一个真理的思辨论著。这部书什么都不揭示, 也不建树任何东西——只是阐述。如果说它导致对道德基础的思考, 那是因为它没有求助神学, 也没有求助本体建构。这样, 《中庸》回答了处于人类反思基础上的这样两个问题, 而我们

习惯于把这两个问题分别对待：实在从何而来？理想状态何在？在此，这两个问题其实是一个：因为“真”固有的能力从根本上讲是与“善”合而为一的。这也就是为什么理想总是平常的，智者总是谨慎的。

8.《迂回与进入——中国和希腊意义策略》（格拉塞出版社，1995 年 463 页）

在政治和诗歌中，中国人偏重隐喻的表达、迂回的陈述。在对谈中，在法庭或会议中，在城邦机构中也同样，宫廷大臣们偏好灵活的间接表达，而不是那些让人列数和重叠论据的“反题”。他们相信一种始终保持始动，因此也是有启发性意义的可能性，人们不断地对之进行阐述。我们会说他们“中国式地行事”，而并不明白他们如何进行。

因此，当我们拒绝把这种差异局限在一种自然或特殊思想术语之中的时候，应该指明这另一种意义策略是建立在什么逻辑上的，它的有效性又是什么。同时，这就让我们回到我们最坚固的某些理论偏见之中：特别是要最近地把话语对象（当做真理）

作为从各种计划（在物与观念之间）的超越出发解释间接言语的对象来分析的偏见。

在本书考察的中国思想经典著作《论语》、《孟子》、《道德经》、《庄子》等中我们发现了一种并不针对本质普遍性的不确定的话语，这种话语在自身中把所有的角度作为整体性整合起来，并且因此在一种多样性中发展。由此在中国产生了丰富的、更具内涵的不言明意义，也就是“智慧”的不确定的价值——但总是可支配的。

我们于是离规定的——同时也是停止和抽象的——逻各斯最远。同时面对这样一个新问题：为什么要迂回地表达？或者说偏离如何能够成为有效的源泉 换言之，“迂回”何以提供“进入”？

1997 年再版 (Biblio)，同年出版意大利文节选本 (Calabre 大学哲学系哲学通报，第 13 期)，1998 年出版中文译本 (三联书店)，1999 年出版德文译本 (Pas-sagen Verlag, Vienne) 和俄文译本 (Fonds philosophique de Moscou)，2000 年出版英文译本 (Zone Books, New York)，西班牙文译本和意大利文译本即将出版。

9.《道德奠基——孟子与启蒙哲学家的对话》 (格拉塞出版社 1995 年, 221 页)

从卢梭到康德，直至叔本华（回到卢梭），道德“奠基”问题构成了欧洲启蒙思想的决定性要素，这种情况是在尼采揭露启蒙思想的幼稚，而且要去“比较”，而不是“奠基”之前。今天，在如此多的怀疑之后，道德奠基问题似乎最被我们的意识形态所淹没。

因此，为了突出这个问题，同时满足从蒙田到尼采向我们提出的对各式各样的道德进行“比较”的要求，最方便的是在最分离的文化传统中反思这个问题（帕斯卡尔：“摩西还是中国？”）。就这样，通过和中国最重要的思想家之一（孟子，中国古代思想家，是 18 世纪中国道德思想的主要依据）对话，我们认识到卢梭和叔本华作为道德基础上（我如何能在自身中体验到对他者犯下的罪恶？）的怜悯的“神秘”所描述的，更容易作为面对他人不幸“不可忍受”的反应，从“世界是通过不断互相作用（怜悯是在我们之间）而运动”的中国角度得到解释。而如果怜悯不是一种德行，那么康德就有道理。孟子向

我们指出，怜悯并非不是在我们经验中突然掠过的记号或“端”，如卢梭所认为的那样，实际上揭示了我们的道德禀赋。我们在孟子和卢梭那里同样都看到了“心（道德心的概念）的概念，看到了对“人性”的同样呼唤，这可以追溯到所有的道德，并且只成为存在的彻底和谐的表现（“仁”的概念）。最终，人的道德禀性的同样概念使人直接进入无限（中国人的“天”）而不求助于“启示”。同样，18世纪关于人性（善还是恶）的讨论在古代中国的争鸣中（孟子与告子的争论和荀子的批评）得到回应。中国和欧洲哲学家之间的各种经验比在其他任何领域都更清楚地在道德这个特殊领域中互相区别开来，“对话”可以开始了。

与此同时，观念的彻底分离继续存在：中国没有明确意志的范畴（孟子说“我能”或“我做”，而不是“我要”）。中国不是在康德意义上的“自由观念”下思考道德，而是在不考虑这个观念的情况下思考道德。不应该参照“中国教理”，而更应该探索道德的观念如何在意识形态成见之前被语言成见所标志。与此同时，在古代中国和在启蒙时代的欧洲一

样，始终贯穿着普遍性的要求。

1998 年再版 (Biblio), 1997 年出版卡斯蒂利亚文译本 (Taurusm Madrid), 2000 年出版越南文译本 (Nha Xuat Ban, Da Nang), 2002 年出版中文译本 (北京大学出版社) 和日文译本 (Kodansha, Tokyo), 2003 年出版德文译本 (Merve Verlag, Berlin)、阿拉伯文译本 (Sud Editions, Tunis) 和朝鲜文译本 (Hanul Publishing, Seoul)。

10. 《效率论》(格拉塞出版社, 1997 年, 230 页)

效率是从何而来的呢?

如何思考效率，而又不建立一种作为目的设定的模式，即不凭借理论—实践关系并且外在于任何英雄对抗呢？换言之，如何使这种作为狡黠智慧的“Metis”摆脱神话的阴影？希腊人的理论工具在形成过程中已经放弃了这种“Metis”。

对立於欧洲人在思考效率时遇到的困难，我们的哲学（从亚里士多德到马基雅维里或克劳维茨）是中国式对策略的研究：当效率被作为“潜势”而不

是事先确定的计划被认识时，效率是条件而非达到目的的方法，是作为变革的而非行动的、控制的而非说服的术语被对待的——要把握的“机”从此只不过是开始的倾向的结果，最普遍的东西只获得“便利”的胜利，甚至没有想到要对之“颂扬”。

这种古代中国（孙子）战争艺术所推崇的策略在权力争斗（韩非子）或外交（鬼谷子）艺术中可以找到。在《老子》的一些篇章中可以清楚地看到同样的思想，其中的“无为”，远不是鼓吹不介入和被动，而是在内在性中汲取效果的能力。

从这种对比出发，我们更清楚地发现一种“效果”何在。为了理解一种效果因为不被追求，而间接地来自进行的过程并因谨慎行事而变得更加显著，特别应该摆脱效果的思辨观念。我把这种来到我们身上而无消耗的东西称做效果的基础，它不会遇到抵抗。这就让我们可以设想一种效果而不是效率的策略。

2002 年出版袖珍本，1998 年出版意大利文译本（Einaudi, Turin）和葡萄牙文译本 Instituto Piaget, Lis-

bonne), 1999 年出版卡斯蒂利亚文译本 (Siruela, Madrid)、西班牙文译本 (Perfil, Buenos Aires) 和俄文译本(Fonds philosophique de Moscou), 2002 年出版越南文译本(Nha Xuat, Da Nang), 2003 年出版保加利亚文译本(Lik, Sofia) 和英文译本(Hawali University)。

11.《圣人无意——或哲学的他者》(瑟伊出版社, 1998 年 239 页)

尼采问：为什么我们要求“真”，而不是“不真”（或“不定”或“无知”）？问题要求彻底，甚至最彻底，但问题仍然是从欧洲传统的内部设想的，尽管是从反面：这个问题敢于触及真理的价值，而没有脱离对它的引证，没有对真理施之于思想的统治提出质疑。

从智慧的观点出发，问题就变成这样：人们何以能够——并且必须——对真理作一“规定”？如果智慧并非不能够进入哲学，那是否哲学在希腊触及真的过程中已经滑到了智慧之外？

因为，如果像孔子所说的“圣人‘无意’”那是由于所有被推进的观念都已经成为对现实的一种

成见 或者 如果说“正中”是智慧的特征 那在此就涉及一种正当的中，而不是中间的“中”（亚里士多德），更不是平庸，而是一个极端到另一个极端的变种，可能把诸物从一端到另一端连接起来，也就是说在其所有的维度完成一个整体。正如在《庄子》第二章中关于中国思想的另一面所论述的那样：圣人的本质就是坚持同样的水平，“平”——无论是“物”还是“语”——不停留在任何一个位置上，因此避开是非，避免局部行为。由于接受“自然”中的现实，于是完整地保持自然的安排。我们主张把这种人们在其内在性中感知到的对于境遇的不断适应叫做“相合”。从存在的观点并且依照智慧的“逻辑”，这种适应是与哲学滋养的认识计划以及哲学对真理的追求相对称的。

由此，我们就像在中国那样，对待从皮浪到蒙田，超越这些“小他者”，从哲学与之并行的智者派或神秘主义出发，探索这个更加执著（尽管更加谨慎）的、被智慧作为“反一哲学”确立的“他者”。

2001 年出版卡斯蒂利亚文译本（Siruela, Madrid）

和德文译本（ Fink Verlag, Munich）, 2002 年出版瑞典文译本（ Daidalos, Goteborg）、意大利文译本（ Einaudi, Turin）、希腊文译本（节译, Exandas, Athenes）和英文译本（节译, Critical Inquiry, 28/4, Chicago）, 中文译本（商务印书馆）即将出版。

12.《裸体或真理的本质》（瑟伊出版社，2000 年, 152 页）

一切都可指出：裸体是一种和我们从来没有摆脱的欧洲文化紧密相连的现象。裸体在西方贯穿地域、时代，甚至各种艺术门类，包括摄影；裸体不断地被作为美术的基础。教会能够修理性，但却保留了裸体。

然而，如果说有一片广阔的文化大地上从来没有过裸体的深入，而且裸体在那里从来不为人所知，那就是中国。不过，这也就是一个令人叹服的根据所在，更何况中国艺术传统曾经极大地推动了绘画和人物雕刻的发展。

这样一种彻底的没有例外的缺失，要求我们进一步地考察。因为，这种缺失归于一种不可能性。

我因此询问过裸体可能性的条件：从理论角度看，是否应该置之于肉体和裸身、欲望以及羞耻之间？这样重新打开通向本体论的感觉入口，我把裸体当做对自在和在场的揭示，同时，我力图揭示一种新的对象，而这种对象由于要用其不在场——不可能的裸体——来同一，而变得更加应该思考。

2003 年出版德文译本（Sequenzia, Munich），中文、意大利文、越南文、卡斯蒂利亚文等译本即将出版。

13.《从外部思考》（与 T. 马尔谢斯合作，瑟伊出版社，2000 年，510 页）

我们知道，让中国和西方面对面，是 19 世纪的重大举动之一。中国思想让我们发现了另外的和谐。中国思想还让我们重新回溯到我们理性的各种成见。因此中国思想在今天最能够整合思想并且震撼哲学。

我的研究的最初计划，是要力图在此打开非我专业的领地，同时使在将中国和欧洲面对面时引出

的大量问题遍及这个领地。我选择了一位哲学家、盎格鲁·撒克逊哲学翻译家马尔谢斯作为对话者，我意在提供一个生动的导言，因为这个导言也是具有问题性的，是可引起争论的，是对我们过于模糊掠过的‘东方智慧’的质疑。

这里旨在努力构建一种避免作为懒惰相对主义和简单普遍主义的跨文化关系——与中国这个外在的关系，以突出新的知性。

2002 年出版德文译本（节译，Merve Verlag, Berlin），中文译本（中华书局）即将出版。

14. 《论时间——一种生活哲学的要素》（格拉塞出版社，2001 年 210 页）

应该思考‘时间’吗？

我们知道，从希腊开始，时间根据变化的各种事态的分裂成为不可把握的存在，那还应该思考时间吗？时间在伸向生活进程时，什么使我们只可能把生活设想为一种开始与结束之间的贯穿，并且一下子让我们转向其终点？尽管诗人们一再重复：

“接受时日！”我们永远不能设想什么可能在当下生活.....

这就是为什么我试图通过中国思想摆脱这样的“时间”皱褶。因为中国思考的是季节的“时刻”、过程的“延续”，而不是一个把两者同等地包容在一起、作为一致一抽象时间的口袋。

这样，中国让我们重新阅读蒙田的语句：活着，不是在当下，而是“及时”。就这样，生活让我们倾向这些流行的概念，而哲学与季节的存在无关，没有探察什么：时刻的“机遇性”以及相对于过去的支配性。

我试图站在智慧一边：我们实际上是否根据时间生成的惟一内在性，而不是通过开始和结束之间的分离把内在性和“时间”分开，来设想组合的时刻？最终，难道不存在用以震撼哲学如此强大组建的“存在”的伟大悲剧？——这是海德格尔的解构惟一努力要做的事情。

2002 年出版德文译本（Swquenzia, Munich）和意大利文译本（Luca Sossella, Rome），卡斯蒂利亚文、俄

文和越南文译本即将出版。

15. 《大象无形》(瑟伊出版社 ,2003 年 ,370 页)

征服对象性是西方的一次理论——英雄——的进步，重新把意义赋予这个可疑的称呼。哲学所依恋的就是思考它的可能性。正是对象性的可能使科学证明得以成功。传统绘画狂热投身其中的正是对象的表象，并且在对象中追逐真实的幻影。

但是，对象的理性构建难道没有被其他出其不意地侵犯现代绘画和诗歌中的一致可能性所浸淫？

我在此要研究的，就是要挖掘中国古代绘画技艺纯粹适应的这样一种智慧：论述一种不能局限在形式外形，而通过“虚”和“实”的呼吸被改变的“象”在风景的各端点上，“象”描述的是对生活的感受。

本书随后研究绘画的非一对象，使我能够把我研究的多条线索重新联系起来，特别是关于“平淡”、“隐喻”——相对于形一式，同样相对于对裸体体现的理想美的崇拜。比如，重提结果的效率的条

件问题（以及为一个效果能够发挥的必要的稀化作用）；或者，回到“消除结论”的讨论、支配的理想，“大象”是避免在一个静止形式局部中隐身的“象”，并且保留“不似肖”，描绘的是固有的安排；最终与“时间”的问题联系起来，更确切地讲，是与对立感知于希腊逻辑建立的中国呼吸逻辑联系起来——它在更新过程并且阻止一致一抽象时间的物理思想和伟大永恒的梦想的过程中，暗含着去一来、进一退。激励中国绘画的“虚”和“实”的游戏表达的就是这个“象”——“取”和“还”交替：取”形并且“还”之于未分化的基础。

德文、意大利文、卡斯蒂利亚文、越南文译本即将出版。

每个人都生在一个地方，那是他的乡土，成长到青年时期便会萌生远行的愿望，要到四方去，远方去，甚至定居下来，在异地长大；而随着时间的流逝，另一种思想会慢慢萌生起来，和远行相反，是回归。然而，回归和相思不同，相思是一种情绪，一种忧伤；回归是一种认识，一种成熟，是生命的完成……

熊秉明