

思考者

跨文化对话平台丛书

围绕于连思想的对话

杜小真 主编



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS



弗朗索瓦·于连 (François Jullien, 1951— ), 法国当代著名哲学家, 汉学家, 巴黎第七大学东亚语言与文明系教授, 葛兰言中心主任, 国际哲学学会主席。于连的著作极富原创性和思想性, 也因其兼涉哲学与汉学而颇具争议性。他的作品之中, 被译成中文的已有《迂回与进入》(1998)、《道德奠基》(2002)、《圣人无意》(2004)、《经由中国》(2006)、《淡之颂》(2006)、《本质或裸体》(2007)。

ISBN 978-7-301-18855-2



9 787301 188552 >

定价: 39.00元

跨文化对话平台丛书



# 围绕于连思想的对话

杜小真 主编



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

**图书在版编目(CIP)数据**

思考他者：围绕于连思想的对话 / 杜小真主编. —北京：北京大学出版社，  
2011.6

(跨文化对话平台丛书)

ISBN 978-7-301-18855-2

I. ①思… II. ①杜… III. ①于连—学术思想—研究 IV. ①B565.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第078996号

**书 名：**思考他者：围绕于连思想的对话

**著作责任者：**杜小真 主编

**责任编辑：**张善鹏

**标准书号：**ISBN 978-7-301-18855-2/B·0975

**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> **电子信箱：**[pw@pup.pku.edu.cn](mailto:pw@pup.pku.edu.cn)

**电 话：**邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750112

出版部 62754962

**印 刷 者：**三河市富华印装厂

**经 销 者：**新华书店

650毫米×980毫米 16开本 20.5印张 272千字

2011年6月第1版 2011年6月第1次印刷

**定 价：**39.00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](mailto:fd@pup.pku.edu.cn)

## 目 录

代序：如何思考中欧之间的对话 .....	弗朗索瓦·于连 ( 1 )
我思“他者” .....	王树人 ( 18 )
作为西方思想和方法论的汉学	
——简论于连的汉学研究特点 .....	张西平 ( 25 )
为什么、如何与他者对话？	
——由于连思想引起的几点思考 .....	杜小真 ( 38 )
怎样言说他者	
——谈于连教授对中国古典文论概念的 梳理和阐释 .....	秦海鹰 ( 49 )
自然的身体和形而上的本质 .....	赵敦华 ( 61 )
他者和理解 .....	郑 湧 ( 69 )
易、他者与自我	
——循于连、德勒兹与迦塔利而道 .....	于奇智 ( 92 )
关于于连《论功效》的一些疑问 .....	梅谦立 ( 109 )
如何使得间距发挥效用？ .....	林志明 ( 118 )
“裸”与“遮”的艺术	
——读法国汉学家于连《本质或裸体》 .....	尚 杰 ( 125 )

遭遇他者

- 超越绘画再现论 ..... 李科林 (135)
- 于连的思想为何对商人有益 ..... 钱法仁 (143)
- 密涅瓦的猫头鹰在黄昏中起飞
- 在西方思想史中对于连工作的考察 ... 迪迪埃·尼古拉 (150)
- 交互主体性与他人 ..... 朱 刚 (155)

## 西文目录

- Préface Comment penser le dialogue entre la  
Chine et L'Europe ..... François Jullien (169)
- Ma réflexion sur l'autre ..... Wang Shuren (189)
- La sinologie: la pensée occidentale et une méthodologie  
— sur les caractéristiques de recherches sinologiques  
de Jullien ..... Zhang Xiping (197)
- Comment et pourquoi dialoguer avec l'autre?  
— Quelques réflexions autour de la pensée de  
François Jullien ..... Du Xiaozhen (207)
- Comment parler de l'autre  
— François Jullien et son interprétation de la  
poétique chinoise classique ..... Qin Haiying (219)
- Natural Body and Metaphysical Essence ..... Zhao Dunhua (233)
- L'autre et la compréhension ..... Zheng Yong (242)
- Le changement, l'autre et l'ego  
— Réflexions à la lumière de la pensée de F. Jullien,  
G. Deleuze et de F. Guattari ..... Yu Qizhi (251)
- Some questions about Jullien's *Treatise*  
*on Efficacy* ..... Thierry Meynard (260)
- Comment faire travailler un écart? ..... Lin Chi-Ming (270)

**L'art de dénuder et de cacher**

— Essai sur «De l'essence ou du nu» de

François Jullien ..... Shang Jie (276)

**Encounter with the Other: Going Beyond**

Representationalism in Painting ..... Li Kelin (282)

**Pourquoi les idées de François Jullien sont-elles**

utiles à un homme d'affaires? ..... André Chieng (290)

**C'est au crépuscule que la chouette de minerve prend son vol**

— L'oeuvre de F. Jullien dans l'histoire de la

pensée occidentale ..... Didier Nicolas (299)

**Intersubjectivity and the Other ..... Zhu Gang (306)**

# 代序

## 如何思考中欧之间的对话

弗朗索瓦·于连

(巴黎第七大学, 葛兰言中心主任)

亲爱的同事们、朋友们, 请允许我开始讲述我的欧洲哲学家之路。我的路线是中国之旅——相互理解的精神之旅。首先简短地陈述一些理由。

### (一) 中国作为别处 (ailleurs)

中国——至少是欧洲人所了解的中国——构成了一个相对于欧洲文化的独特的外在性 (*extériorité*)。让我们来实际地解释一下做出这种区分的诸条件。语言的外在性: 中文不属于印欧语系 (它有别于梵文, 后者使印度同欧洲语言的对话得以可能); 并且, 如果说还有别的语言拥有表意文字书写的话, 我们知道, 只有中文保持了这一点。我们也要考虑历史的外在性: 即便人们发现了古罗马时期通过丝绸之路进行的亚欧两个大陆之间的不频繁的间接交流, 事实是, 它们之间实际联系直到十四世纪下半叶随着传教士登陆中国才宣告开

始；而真正的交流始于十九世纪下半叶，也就是说，随着鸦片战争和通商口岸的强制性开放，受益于科学的欧洲作为战胜者一方开始以武力而非信仰对中国进行殖民。与此相对照的是，阿拉伯世界已被欧洲熟识，它向欧洲翻译和运送了大量古希腊文本（包括医学文本和亚里士多德著作等等）。托马斯·阿奎那吸收阿维洛依的译著，伊斯兰教一神论被加进了先贤作品；或者是欧洲智慧的早期草稿登陆了安达鲁西亚半岛。

然而，中国文化对欧洲文化来说代表着最明显不过的外在性，无论是其古老还是它的发展，都会让我们欧洲人摆脱自己的种族中心论。这就是为什么，从我个人来讲，曾经选择中国这块（就像人类学家们说的那样）“田野”；但准确地说，因为我想要作的不是人类学家，而是哲学家，我当时希望能够研究一种同欧洲思想一样是反思性的思想——这里说的反思性指的是被文本化的、被评注的和明确的：只有中国符合这个条件（我们知道，日本没有自身自发的思想，而是受到中国思想的激发和影响）。请大家注意，我前面说的是外在性，而不是相异性（*altérité*）：外在性是地理、历史和语言所带来的，是被察知的；而相异性呢，如果存在着相异性的话，它是有待建构（*à construire*）的。中国是相对于欧洲来讲的“别处”，那么在什么意义上来讲它是“他者”（*autre*）呢？福柯在《词与物》这本著作的开头使用了中国的“异托邦”（*hétérotopie*）这样的字眼，以区别于乌托邦（*utopie*）；我们记得随后的话是：“乌托邦让人心安”，“异托邦让人不安”……我们就来说说对于哲学的这种忧虑（*in-quiétude*）。

## （二）异托邦资源

换句话说，这场相遇的困难并不在于远东思想相对于欧洲思想的差异（*différence*），而在于它们传统中根深蒂固的漠不关心（*in-*

*différence*)——我的意思是说,这两种文化彼此独立地发展了如此之久,从一开始就没有相互注视:没有“交谈”。这是相遇的困难,同时,这种形势促使我们进行研究,并变得丰富起来。因为首要任务就是要成功地从这两种文化相互之间的漠不关心中走出来,让它们开始面对面,直到它们能够凝视对方,在对方中被凝视,并引进一种相互的自反性。从一个到另一个,这种框架的改变从此发人深思。我在这里说的开始进行一种面对面(*vis-à-vis*),并不是说相互比较(*comparer*);而是作为欧洲哲学家反身自问:如果离开印欧语系、一下子切断语言的亲缘,如果不再能够依靠语义性质,也不再能够追溯词源学,如果切断我们的欧洲思想赖以生存的、它在其中通行无阻的句法关系,那么会发生什么呢?又或者,如果离开我们西方世界的历史,同时切断哲学史,如果人们不再能够依赖我们的诸概念或诸教义的演变关系、我们的思想所赖以生存的演变关系,那我们的思想又会达致何方呢?

同时,我们从此知道,在中国,我们同一种构成性的、明确的思想打交道;这就是为什么这样一种框架的改变发人深思(*donner à penser*)。因为,同哲学史(黑格尔以来的哲学史,但被梅洛·庞蒂和德勒兹所反对)所声称的东西相反,中国思想并不停留在“前一哲学”的阶段:它创造出自己的抽象标记,也拥有众多学派(产生自古代诸侯国、而非城邦对立的背景)。它因此并非停留在哲学的“童年”,而是发掘出了可理解性的其他源泉。

### (三) 迂回一回归的益处

经由中国的迂回(*détour*)的益处有二。首先,对于西方哲学家来说,有利于发现其他的可能的一致性模式,我将把它称作别的可理解性(*intelligibilité*);并且,通过它进行钻研,直到进入思想的背井

离乡状态 (*dépaysement*)。然而这种迂回也暗示着一种回归 (*retour*): 关键是从外在性的视点开始, 再回到欧洲理性由以出发的部分——被埋藏的、不明确的、而欧洲思想却将之作为自明性的部分, 它同等地对待这些部分, 在其上繁荣发展起来。这样做的目的是追溯思想的非思 (*impensé*), 从外在性的视点出发反观欧洲理性。在离开其精神的偶然性的同时 (进入其他的思想框架接受验证) 阐明这个“我们” (不单单是意识形态的我们, 也是语言和思想范畴的我们), 这个总是在“我思”的骄傲的“我”里面暗暗发挥着作用的“我们”<sup>1</sup>……

我把这称作外部解构 (*déconstruction du dehors*)。因为 (欧洲传统的) 内部运行有急转弯的危险: 在欧洲, 它试图同形而上学拉开距离, 于是被说成是来自“另一端”——希伯来圣经这个源泉 (从海德格尔到德里达: “未思及的债”)。然而, 来到中国, 就是摆脱在雅典和耶路撒冷之间的这种巨大的平衡运动——它曾为欧洲带来哲学 (从黑格尔到尼采, 到克尔恺郭尔: 希腊式的幸福或苦恼意识, 苏格拉底和亚伯拉罕, 等等); 并能领会其他根源话语。

#### (四) 绕行存在 (*être*)

让我们来考虑“存在”这个概念, 欧洲自古希腊 (《荷马史诗》) 开始思考这个概念。特别是“存在”或“不存在” (*To be or not to be*) 形成了戏剧性的选择; 同样地, 存在和生成 (*devenir*) 的对立 (*einai/gignesthai*) 构成了一条分界线。“存在论” (本体论) (*onto-logie*) 这一哲学正途的发展由此开始。然而同时, 在欧洲, 我们无法在这个存

1 我在这方面的工作显著地体现在杜小真教授的著作《远去与归来》(北京: 中国人民大学出版社, 2004年)中; 又见 *Le détour et l'accès*, Grasset, 1995, 中译本为《迂回与进入》, 杜小真译, 三联书店, 1998年。

在的褶子 (*pli*) 之外去思考 (我们的思想在存在之中被阐明), 我们意识到, 存在“在数层意义上”被言说, 首先是实存 (“他在”) 或谓词 (是这样那样或诸如此类)。这些意义是向一个统一体汇聚 (从亚里士多德到勒斯尼也夫斯基所认为的核心 [*pros hen*]) 呢, 还是说它们之间是相互完全陌生的、被混在一起的? (罗素: 选择存在这同一个词来表示谓词和同一性这两种相异的意思, 这是一种“人类种族之不幸”。) 但准确说来, 这难道是人类种族问题吗? 这难道不更是“我们”欧洲所继承的古希腊的东西吗? 我们知道, 对于传统中国人, 他是把“有”、“为”、“存”以及同样可作系词的“也”分开来说的; 但他不说 (也不思考) 绝对意义上的存在 (亚里士多德所说的绝对 [*haplos*]): 作为“类” (*genre*) 的存在, 要成为存在者 (*étant*), 其他所有类都要参与这种类 (柏拉图《智者篇》); 或者自亚里士多德以来, 其哲学要成为“科学”的“作为存在的”绝对存在 (*on he on*)。老子那里的无, 并不意味着非在、虚无, 即便在西方文本中一直是这么翻译这个词的 (我倾向于译作“诸物未分化之基底” [*fonds indifferencié des choses*])。因此中国思想不需要——或者无法——提出这样的问题 “*ti esti* (这是什么)” 或 “*qu'est-ce que c'est* (这是什么)?”, 而它在欧洲却无法避免。

## (五) 不固着于真

那么, 需要进行一种谨慎且耐心的分析, 它从此不再是纯汉学的, 而是对于更为广泛地理解人类思想及其可能性来说至关重要的分析。这么说来, 如何分析“真” (*vérité*) 呢? 我们知道, 中国思想讲究时机性的“适当” (尤其后期墨家那里的“当”), 但是, 因为它无法让真依靠存在, 无法把真建立在一个永恒性的层面上, 无法用纯粹的知识计划来支撑它 (就像古希腊人倾向于将智慧 (*sophia*) 与科学

(*epistémé*) 同等对待), 它就不能被作为大多数哲学所追求的真理——这里的“无法”当然不是在表述一种缺失, 而是另一种可能<sup>2</sup>。我们能够将其更好地译作“真”的中国传统词汇毋宁说意味着“本真的”(真: 在情感或一种真正的本性的意义上; 尤其在道家那里, “真人”懂得如何进入一种内在的完美的无拘束状态, 并在其人生画卷的展开过程中不受羁绊)。或者古代中国的思想家们已经运用了选言判断: “这是”或“这不是”(是非, 真假, 善恶), 但他们从(道的调和式的完满性的)智慧的“整体性”来看, 很快发现诸观点的——无效的——冲突不可避免地会带来损失(庄子不断宣称这一点)。这意味着, 中国古代思想家们不见得是无法(不会)区分真假, 而是他们所进行的关于真的概念研究并不是朝着这个方向的(*sous cet angle-là*)。

## (六) 思考“时”或“久”, 而非“时间”

正是在这里存在着让哲学不安的东西: 在我们已有的自明性里, 什么东西被动摇了, 它开始模糊普遍和独特的界线。这对于欧洲读者们来说值得注意: 要想进入中国思想, 需要遵循它的概念和发问方式的发展, 而不要预先认为这些方式同我们欧洲的方式一上来就是一致的。我们要抛弃这种素朴的表象: 一方面, 不存在普遍的概念, 另一方面, 不存在它们的文化变异。因为在中国哲学那里不单找不到我们那样的宏大哲学词汇, 甚至也找不到那些更加普遍的、被以为是“不变”的概念, 如“时间”概念。我曾指出过, 中国古代思想家一方面讲“时”(时刻—时机—时态), 一方面讲“久”(同空间成对出现, 如后期墨家), 他们不思考与过程断裂的、抽象的同质的时间——古希腊人从身体运动的物理学和身体在空间中的位移同时出发(亚里

2 我回到 *Un sage est sans idée*, Seuil, 1998, I, Chap.8; 中译本为《圣人无意》, 阎素伟译, 商务印书馆, 2004年。

士多德)所构想的、因而与存在(柏拉图-普洛丁)或上帝(奥古斯丁)的永恒性之间有一种形而上学的断裂的时间;我们就这样把时间概念归入有差异的时间的明显的关联(仍见于奥古斯丁的分析),而中国的语言并不必然地把字面上的和时间性的联系起来:于是它更便于表达“过程性的”特征、持续性的流程——天的流程或行为举止的流程(天性,人性)<sup>3</sup>。然而,中国古代思想家们是否本该持有“时间”概念,就像一些汉学家(吴光明、李约瑟或克里斯托弗·哈布斯梅耶[Christoph Harbsmeyer])认为必然的那样——他们无法承认中国人不曾掌握这个“普遍概念”?但为什么中国人没有发展出这个概念呢?难道不正因为他们的过程的思想 and 转化的(*transitionnel*)思想使其不必掌握它吗?或者这不正突出了欧洲的“时间”思想相比之下的神秘和矛盾吗?欧洲哲学正是从时间思想出发并热衷于这种思想(亚里士多德谈论时间的“模糊的”存在,因为它是“可分的”——在可分上的无限性——但其的“诸部分”(divisions)并不存在,现在只是过程中的一个点,没有广延,因而不存在,处在已经不在的过去和尚未来临的将来之间,等等)。无论如何,以下事实证明了一种差距:在十九世纪末,当中国和日本遭遇西方思想和科学时,意欲翻译“时间”这个西方概念(*temps*被译作“诸时刻之间”)。这个翻译同“存在”、“本体论的”、“真理”或“理念的”等等这些词的翻译同样有难度,有时在今天仍被聚讼不已。反过来说,我们欧洲人也应该对此保持警惕:在从古汉语翻译到欧洲语言的译本中,我们遇到了“存在”、“本体论的”、“真理”、“理念的”这样的字眼,这并不是说它们是那些中文词的对应用,而只是实现一种相似,以使得陌生的意义可以在我们的语言中更好地流露,它们让我们回到它们的可能性和我们的理论期待的心灵框架之中:因此便于解释,但会产生普适性的错觉。

3 我回到《论时间:一种生活哲学的元素》(*Du "Temps", Éléments d'une philosophie du vivre*), Grasset, 2001, chap.2 et 3.

## (七) 幸福或“被取”(déprise)

你们看到，对于我们欧洲人来说，宏大的哲学词汇是如何从中国所构成的外部开始遭到质疑的。如果说这趟中国之旅有什么首要教益的话，说实话，那就是，我们从此再也不能停留在这些概念上高枕无忧——这些概念似乎从一上来就是普遍的，或者至少我们深信如此。我说的是“一上来”(d'emblée)。因为我不放弃普遍性的要求，但我认为，普遍性是研究和过程的结果(这正是为什么我曾选择普遍化(universalisants)来谈论)；又因为，普遍性同相异性一样都是有待建构的：它是一个视域，而非起始。

人们常常反驳我：但“幸福”呢？它难道不是无差别地贯穿所有文化、构成为它们的最起码的共同点的愿望、处在一切人性的根部吗？而我却并不确定哪怕是幸福这个概念能够立刻架起中欧的桥梁。<sup>4</sup>我们知道，中国自古代开始就知道有神性帮助的极乐观念或幸运观念；然而它并没有发展成“灵魂”(psychê)或“目的”(telos)概念这样的古希腊幸福思想的基础，它并没有把“幸运”这个范畴提升为理念性词汇。更近一点观察的话，我们会明白，正确地说，在中国古代思想家们那里，智慧往往来自有助于“通畅性”(viabilité)的“无拘无束”(disponibilité)(就像我们常说的“ça va”)，而非幸福。中国讲究精纯化的养生活动所提倡的是“保身”(en forme)，让气重新流畅起来，因此不是“幸福的”。因为幸福仍然是一种焦点化(像真理那样)，它停留在取(prise)的范围内——道的思想讲究“被一取”(dé-prise)——或者至少停留在企求或骗取的范围内；幸福不是(与过程)相协调，自在地、适意地(逍遥游)“进展”(évoluer)：在它那里仍然有太多的固着和企图。但是你们看：在庄子语言里如此自然

4 参阅《养生，远离幸福》(*Nourir sa vie, à l'écart du bonheur*), chap.IX, Seuil, 2005; 以及 *Fonder la morale*, Grasset, 2005, 中译本为《道德奠基》，宋刚译，北京大学出版社，2001年。

流畅的东西，用我的语言（法语）却难以言传……我需要重新研究我的语言，开启它，重塑它，使它灵活顺从起来：我让它更加“可用”（disponible），也可能应用于其他的意义；同时，我试图在理论层面上以概念来思考中国的表达持以为自明的那些说法。

## （八）如何思考效（*efficacité*）？

但是，问题是否仅仅在于让中国和欧洲的思想相互凝视以让它们从对方那里反思自身、并由此探查各自的非思（*impensé*）呢？我知道，包括在中国，人们曾指责我研究中国思想只是为了让它成为欧洲思想的镜子，并且在某种方式上，只是为了阐明后者才求助于前者。——非也。我在工作中同样力求探索和开发中国概念的丰富性：力求表明这些概念是如何有助于展现人类思想的可能，以及如何一般在哲学内部被加工成概念。因为我所思考的不是作为差异（*différence*）的诸文化间的关系，并要求恢复身份（因为，“我的”文化意味着什么呢？——一种文化不是被占有的）；我所思考的毋宁说是作为资源（*ressources*）：我试图面对面地思考、以期让其在哲学发展中同等地发挥作用的，正是这些中国思想（或欧洲思想）的资源。

因此我要提出三个与效相关的中国概念作为示例——这三个概念构成了一个三角形——之所以希望把它们提升为概念，是因为在我看来，它们丰富了我们的共同的思想。因为问题被抛给了我们所有人：如何在不建立一种作为目标的模式、不经由实践理论的关联、不（像古希腊人那样）面对英雄的情况下来思考效呢？换句话说，如何摆脱作为“狡黠的睿智”的墨提斯（*métis*）（诡计多端的尤利西斯的睿智）——古希腊的整套理论由于建立一种理式（*eidos*）法则而放弃了它——神话的阴影？在对效的思考上，中国哲学的方式方法对立于欧洲困难——甚至在西方哲学的“现实主义”方面（从亚里士

多德到马基雅维利或克劳塞维茨)：当效鉴于“局势”(potentiel de la situation)而非一个预先的计划时，它就被视为条件而非达到目的的手段，被视为转化而非动作，被视为操作而非劝服，等等：要抓住的“时机”不再是被激发的趋势的结果，并且，伟大的将帅只赢取“容易的”成功，甚至人们都无意去“赞颂”他。然而，我们知道，中国古代的战争艺术(孙子)所宣扬的这种方法同样见于权力艺术(根据其专制主义传统：韩非子)或外交艺术(鬼谷子)；在老子格言里也表现出了一致的内涵，他的“无为”在内在性中汲取效能，“无为”绝不是宣扬不介入和被动性，就像在欧洲人根据中国思想的神秘的和反理智主义的阅读所太过经常地认为的那样：仿佛中国思想拥有将欧洲人从二元论的重压下解放出来的使命似的……从这种对照开始，我们更清楚地理解了一种“效果”(effet)包括什么；尤其是，要想追随中国的战略家们，就必须懂得放弃一种效果的戏剧性概念，效果不是被追求的，而是间接地崭露在进程之中，它是隐秘的。<sup>5</sup>

### (九) 依靠局势(而非构建一种模式)

于是，我所设想的“局势”(来自我取自中国古代战略家孙子、孙臆那里的“势”的概念)开启了一种选择：它不是构建一种理想形式并以此为目标，让它进入现实，在强制下方可前进；而是依靠辨别——侦查——在临界形势中对他有利的因素，让形势渐渐偏向于他一方。从这时起，我就不直接追求效果，不把我的计划加诸事物之上(没有消耗和抵制，计划就无法执行)；而是根据我从形势中察觉的决定性(*porteur*)因素来让形势本身持续发展，以至于让这形势本身引出效果。换句话说，是形势催生了预期的结果。或者，若当下诸事皆于我

5 我回到《论功效》(*Traité de l'efficacité*)，Chap.1 à 5, Grasset, 1996；该书正在由林志明教授译成中文。

不利，我选择等待，而非面对一种相反的形势并毁灭其中——这固然堪称壮美甚至英雄，但几无实效……邓小平（或戴高乐将军）在他们的政治生涯的某些艰难时刻，也曾从这种效的思想源泉汲取灵感，选择退隐或被革职，而非直接面对，从而让局势逐渐回转到自己一方并取得成功——而非自取灭亡。我这么认为不知道是否恰当？

因为在我看来，中国的战略家明白，形势本身就是发展的，一种新的“洗牌”（*donne*）（即形势）会逐渐显现，我们可以依靠它取得成功。这就产生了在情况的处理之中在上游进行的效的概念：然后，效果从被介入的形势开始自然而然地产生了，它既是间接的（相较于可能成为被追求的目标）又是隐秘的（因为它从事物的流程中自然地产生，而不是力图让事物的流程服从它的谋划）。这就是为什么我最终更换术语以更一般地构建差距，用“*efficience*”代替“*efficacité*”：前者体现出进程的连续性，体现了从进程中引受内在性的艺术，而不重视我一主体（谋划者—行为者）。

### （十）什么是“默化”（*transformation silencieuse*）？

由此引出第二个概念：“默化”的概念。（欧洲的）英雄不单设定目标，还要做出行动以令其描绘的理式（*eidos*）发生。而我们知道，中国思想中最突出的主题之一就是“无为”——它为各家所提倡，但尤被道家强调。不能把它理解为不介入，也不能理解为完全的遁世或被动。如果圣人或统帅不作为，他们就是在“化”：即让局势在影响下逐渐地朝他们想要的方向发展。圣人为天下计，统帅则着眼于特定时事，二者之间不是逻辑上的差异，而是层次上的不同和关注点的不同。

然而在我看来，化恰恰显示为行动的反面，或许可被看作它的对立概念。行动，因其地域性和瞬时性并诉诸一个主体（我在“此地此

时”行动)而脱离了事物的流程,于是体现为和能够被作为叙述对象(史诗)。相反,化是极其整体和渐进的,为了在其过程中进行而依靠事物的流程。因此它是“默”(我特别借用了王夫之的这个修饰词)的。但人们在事后会察知结果。而我们大家都在经历“默化”,如气候暖化或老化。之所以说“默”,是因为我们没有察觉(我们没发现自己变老,因为化是整体的和持续的;但当我们翻看二十年前的照片时,就会突然发觉自己已然老去……)所以说这很好地解释了我们的共同经验(这里的“我们的”不再单指作为“欧洲人”的我们,而指作为人类的“我们”)。古代中国的战略家们也谈行动,但并非强迫局势的行动,而是相对其结果而言的副现象;相反,化是有效的,甚至相比其作为和造成事件来说还要有效。就这样,中国思想将事件的个别性融入过程的整体性之中。一个事件(和降临)的伟大的欧洲神话——其期待并不总是完全脱离宗教(伟大的“先前”)——将一种断裂引入时间,相反地,中国古代思想家们让我们注意到长久时间的缓慢绵延,他们在“事件”中只看到一个无法进行分裂的、更加丰富得多的变化在瞬时的显露(这样一条若隐若现的轨迹)。

### (十一) 调节 (régulation) 的需要

那么这个问题就被提出来了——或者毋宁说我想把这个问题抛给你们:仅仅从(西方的)人文科学作为“普适”范畴提出的诸范畴出发,你们能够理解今天的中国政治和(更一般地说)中国当代史吗?这个问题在欧洲被争论,对于很多一上来并不赞同普适主义概念的人来说,它是“文化主义”。然而我个人觉得,在分析中国当代史时应当同等地留意中国思想所发展出来的诸范畴。我将以“调节”思想作为此例,这将是刚刚提到的理论三角形的最后一个角。我们知道,这是中国古代的一个重要思想:正是因为不断被调节,“天”的流

程才持续更新，等等。“调节”（*réglér*）就是通过变化而保持均衡（我把“调节”对立於“规则”（*règle*）并因此联系于中这个概念）。中国古老的“和”的观念就是如此，不过，需要把它思考为流程性的——过程性的——而非静止的或“先定的”（这当然不是说中国历史本身曾是和谐的，意识形态的构建与历史现实和客观联系相悖——马克思会抛掉这一切吗？）。于是我会抛出这样的问题：今天的中国领袖们是否进行模式化（即使他们向西方那样习惯于制定计划）？在我看来，他们经常致力于调节，试着去抑制过热或差距的增长所带来的一切危险（其困难可能会出现），简言之，试着留心“失调”。这一切都是为了避免过热或泛滥的危险（根据中国的古老说法：为保证正常秩序而对河流进行“筑堤”或“疏导”）。因此我认为，邓小平所引导的化，同向现代化方向进行进程调节的忧思并行不悖；只需比较一下已变成俄罗斯的苏联就可看出差距。因此，在我看来，中国的局势，即便是当前的局势，都不是在政治分析的诸范畴里可以完全解决的，而我们欧洲人却最习惯于这些范畴。无论如何，我在这里把问题抛出来了——因为哲学不应该不关注对当下的分析，包括政治。

## （十二）异议

这就是我所从事的工作领域（*chantier*）。我知道它会招致一些异议，时间不允许全部答复，我将只提及其中几个。首先是“传统”这个概念的使用，福柯也曾批判过这个词。在这一点上我只区分我们的“自外”所见和“自内”所见：自内，即自欧洲内部，我们尤其担心断裂的结果，即每个哲学家都对前人“说不”；自外，就像从中国转向欧洲思想那样，我们变得对一致性或者说默契（*connivence*）的结果更加敏感，这种默契形成了我们的思想已然无可争辩的基底（也作为基底—资源）——我把它称作我们的思想的知性基底（*fond d'entente*）

(我们也会想起庄子在《齐物论》中说的：辩也者，有不辩也)：剩下的是所有讨论的基底，只有从这个基底开始我们才能够采取立场和争论，即有对立。这就是一种文化的知性基底，我试图让其显现在中国思想的框架内，就像其对面的欧洲思想一样，同时并不忽略他们之间的学派冲突。然而我需要答复由我的工作所带来的这种错觉，即我在试图通过中国打开一个欧洲思想的外部，从而显得是在重新采取欧洲思想内部的少数的或逐渐被掩盖的立场：在提及(从中国)绕行存在旁边的可能性时，我可能在印证赫拉克里特主义；在把中国思想同真理分离时，我可能会重新落入怀疑论；在探讨内在性时，我或许会同斯多葛主义(或斯宾诺莎等)有关联；或者，当我指出中国的非模式化思想时，可能又会被归入实用主义……然而我绝不是要像赫拉克里特那样抛弃存在，也不是像中国思想家们那样不考虑存在问题，也不是要像怀疑论者那样放弃真理的可能性，也不是要像中国思想家们那样集中在真理上……因此，我们要时刻掌握这种差距的衡量标准，容许对其他的有启发性的可能性进行探索)，不要把这种差距还原为“差异”。

第二种比较广泛的异议产生自哲学的定义本身：做哲学就是“别样地思考”，福柯或德勒兹都曾这么说。但我要说的是，当这种位移在哲学内部自身进行时，人们往往会对以前的哲学做出某种轻视或错解的猜测：如果黑格尔果真理解了康德，他就不会成为黑格尔(而会变成康德主义者)……当然，存在着新的思考对象(有待思考)，并且这种位移在历史中并随着历史进行着——哲学是创造性的。但我认为，这样一种位移也可以通过地理来进行，即德勒兹所说的“地缘哲学”(géo-philosophie)。这么说来，“中国”在哲学上的重要性不正在于一度为我们带来(*donner*)了为欧洲所稀有的这种外在性吗？一上来就如此。就这样，中国思想帮助我们在我们思想的上游觉察到欧洲思想所依赖的神话学的、理论的全部想象物，对于从整体上可理解的某一部分来说，它的未被想象的(*inimaginé*)、甚至是无可想象

的 (*inimaginable*)<sup>6</sup> 特征从另一方面来考验欧洲思想。因为, 就像我刚才说过的, 这绝不是像欧洲怀疑论者那样要同存在问题保持距离, 绝不是像中国人所察觉的那样绕行存在问题之可能性的旁边——因为他们不关心这个问题; 也绝不是像欧洲现代性那样批判上帝观念, 即叫嚷“上帝之死”(因此不与现代性并肩作战), 也绝不是像中国思想家自古以来所做的那样不再操心上帝观念、早早地放弃这个观念。

同时, 对立不能是黑白分明的, 我不在中欧思想之间设立原则的相异性——我在这里答复一种顽固的、但却完全与我的工作背道而驰的异议。我所做的是让两种文化之间的差距发挥作用, 即随后从在与另一文化相遇中被加工的相异性形象返回同一文化的内部, 以让那些被掩盖、遗忘或忽略的方面重新显现出来; 通过这种外在的文化的侧面阐释, 突出这种文化并让它帮助我们思考。这绝不是让东西方之间对立起来: 对于这种巨大的平行, 我既不认为应该把它们截然对立起来, 也不认为应该让它们汇合, 以造成未来世界的巨大的文化综合——以及调和。我们应该就近观察, 以避免含糊的、服务于不承认自身的意识形态目的的一般性; 同时, 对世界上的诸文化保持距离, 远远地观看, 继续做语文学家。比如, 在我的工作中, 我曾指出后期墨家是如何接近古希腊思想的(通过他们考虑定义以及由此引出的辩论的规则, 以及他们对于光学或几何学的兴趣, 等等); 或相反地, 被德蒂安和韦尔南所揭示的古希腊神话基础中的、作为“狡黠的睿智”和审时度势的能力的墨提斯, 在中国被思考得更加充分。从大处着眼, 我们看到, 其中一个另一个的雏形, 虽未“生根”(就像我们谈论一株植物或一种方式“生根”那样), 但其可能性并不因此被忽视。

6 这里关系到中国文化所重视的淡, 而这个概念在欧洲往往是消极的(参见 *Eloge de la fadeur*, Picquier, 1991, 中译本为《淡之颂》, 卓立译, 台北桂冠图书有限公司, 2006年); 又如艺术中的裸露在欧洲文化中是核心性的, 但在中国艺术中却极为罕见(参见 *De l'essence ou du nu*, Seuil, 2000, 中译本为《本质或裸体》, 林志明、张婉真译, 台北桂冠图书有限公司, 2004年)。

因此在其他文化的帮助下，能够更近地研究在这样的背景中阻碍思想这样发展的东西，由此产生了一些分叉，但也会产生可能的交叉。所以要同时把握以下两点。一是要把握差距的根本性 (*radicalité de l'écart*)，容许被打乱，而不是总设定一个共同的框架。我们会愿意将诸“差异”放置在这种框架之内：因为，如果不总是那些我们只是全面地抛出却忽视了其根源的、被全球化了的西方概念的话，要进行这样一种放置，我们会安排哪些足够一般的范畴呢？第二点与第一点相关，要把握可思者的共同性 (*communauté du pensable*)，否则就有将文化封闭在一种假血缘 (*pseudo-nature*) 中的危险。在此我要强烈反对某种宣讲中国文化“无法言传”者的教育方式……说白了，我要反驳这种论点：“既然您不是中国人，您就无法理解中国文化……”诚然，要有耐心，要有足够的耐心和虚心，首先要阅读汉语文本，就像中国注疏者们所曾做的那样。尽管我拒绝一种不加反思的、属于“基础主义”的西方普适主义，但我也接受那些封闭自身的、以血缘为说辞的、服务于民族主义的亚洲价值观 (*Valeurs asiatiques*)。不，我不接受，因为中国和欧洲在对方那里总是有一致性 (*cohérences*)，因此总是有可理解的 (*intelligible*) 东西，要来到中国和同你们相遇，我不需要设定经验的断裂。

### (十三) 结论

中国思想和欧洲思想的相遇至少应该让我们做如下思考：普遍 (*universel*) 或许不是一上来就在“人类本性”中自带的，它只是一种 (康德意义上的) “规范性的” (*régulatrice*) 观念的视域，也就是说，从知识的角度看，它从未完全被达到，但它引发研究，引导诸文化面对面，并首先提出面对面的要求。因为我们要在考虑普遍的时候同等地把握两个范畴：一律 (*uniforme*) 和共同 (*commun*)。共同就是

我们所共享的。而我没有任何理由认为——我的工作不断在证实其反面——不能够同你们交流，不单单是交流经验，也包括交流思想。于是我这样来定义共同：它是可理解的 (*intelligible*)；尽管在这些文化传统之间显示出诸多差距：这就是为什么我们能够相互理解和进行对话。至于一律，它是普遍的反面：它不依靠理性的必然性，而依靠生产的便利性 (如模式、套路)。在今天，随着全球化和传媒的发展，我们越来越为一律性的这种隐秘的专横所围困和威胁。今天的人们疲于解决地球的物质资源的问题，以防其枯竭。但是对于世界上各种文化所发展出来的这些智性资源、这些可理解性的源泉，我们是要任其被掩盖和消失呢，还是任其被当下的驱赶了思想之特点和对照的模式化所消耗殆尽呢？面对这样一种高涨的潮流，这种怠惰的一致态度，我们无法不被挟裹进去，诸文化之间的对话 (*dia-logue*)——如果采取其严格的字面意义——就是要让差距之分离 (*dia-*) 和可理解之逻各斯 (*logos*) 发挥作用，这样，在中欧之间，难道不会显示出一种根本性的抵抗 (*résistance*) 资源吗？

因为我相信，这其实正是我们时代的机遇：从此以后能够在各种可理解性——它们至今还被忽视，就像中欧之间那样——之间流通，并因此从侧面得到在我们的非思之上的新的收获。这甚至就是“智性” (*intelligence*)……欧洲人不应再把“远东”作为欧洲理性的神秘的背面：把它作为背面，这仍是固守自身；或者，如果把欧洲理性的自明性投射到中国思想上面，那就是把它作为欧洲理性——中国思想只不过是它的一个仿制品 (*fac-similé*)——的一个简单变异：关键既不在于抛弃理性的要求，也不在于相信这种在某时某地被确定地达成的理性。正相反，通过中欧思想的相遇，需要对思想解范畴化 (*dé-catégoriser*) 和再范畴化 (*re-catégoriser*)，需要重塑理性之整体，为之开启一个新的工作领域。

(张颖/译)

# 我思“他者”

王树人（老树）

（中国社会科学院哲学所）

本文以吾诗一首为引言与概要，在思“他者”过程中感悟而有此诗：

天道一枝花，本无你我他。  
道损方有隔，失道终无家。<sup>1</sup>  
今盼荒漠绿，梦寻通天塔。<sup>2</sup>  
道成看圣子，死生吐芳华。<sup>3</sup>

## （一）

“他者”，在勒维纳斯、德里达和于连等法国学者那里，意义不尽相同。可知，“他者”问题，内涵丰富而复杂。自从犹太教和基督教

---

1 海德格尔谓：人生而被抛，无家可归。此乃失道所至也。

2 德里达把“他者”形容为“荒漠的荒漠”。此“他者”近乎于虚无。

3 指耶稣被钉在十字架上，“道成肉身”，死而复生，回归天国。

此诗附英译两种，见本文篇尾，一系请学友王齐所译，另为美国友人约瑟夫·奥洛夫（Joseph Horroff）所译，各有千秋。

关于上帝之说产生以来，对于教徒而言，上帝就成为他们最远之“他者”，也是最近之“他者”。同时，就“他者”而言，既存在天国之“他者”，也存在人间之“他者”。因而，“他者”涉及与上帝、他人、他物关系问题，或者说涉及哲学、宗教、伦理、美学等诸多领域问题。这里，我思“他者”，出发点主要是中国道家思想。

对于失道者而言，道成为其最远之“他者”。失道者只能言道，不能体道。但“道可道，非常道”。因此，思仅停留于言而不体之层面，则必然离道越来越远。一般而言，所谓“他者”，首先指异己者。我与他相异而具有陌生感这种界限怎么会产生出来呢？在道家看来，原因就出于损道。当我与道一体时，如庄子所言：“天地与我并生，而万物与我为一”<sup>4</sup>，则无“他者”可言。然而，一旦损道，情形就不一样了。如老子所言：“大道废，有仁义。智慧出，有大伪”<sup>5</sup>。由之，“他者”就会层出不穷。大道废而有文明诞生。“道通为一”世界观，从此被打破。可知，文明出现和发展，其本质标志，就是建立“差异”，就是在差异基础上不断展现多样性，而且层出不穷。人由此而不能不生存于无穷陌生“他者”中间。

德里达用“荒漠的荒漠”来说明“他者”这种陌生性。他还借用分析柏拉图对话《蒂迈欧篇》中一个用语“Khōra”，对于建立差异的他者加以说明。所谓“Khōra”，“就安置于抽象的空间，即地点本身，绝对外在的地点”。而这种“绝对外在的地点”，又非僵化不动，而是处于“荒漠的两种接近之间的删除过程”<sup>6</sup>。德里达这段难懂话语，不过是说，“Khōra”虽然如黑格尔“存在”（Sein）那样抽象，没有任何规定性，即“‘Khōra’什么都不是（不是任何在者或在场）”，但就是这个“Khōra”，却成为所有“是者”（包括人类经过抽象化而成之一切文明创造）得以产生之促成者。由此可以看到，“他者”设定“差异”

4 《庄子·齐物论》。

5 《老子》第十八章。

6 德里达、瓦蒂莫编：《宗教》，杜小真译，香港道风出版社，2005年，第28页。

之巨大威力。如德里达所说“它设定了这些过程的抽象化”<sup>7</sup>。就是说，所有文明，都是由这一作为绝对“差异”之“他者”促成。所谓上帝创世说，上帝之为绝对“他者”，亦属此类。同时，“Khōra”作为极端抽象化“差异”之“他者”，还具有无限解构力量。就是说，“Khōra”本身还能够对一切“是者”或文明加以否定。如同大乘佛教的“缘起性空”那样，把现实世界虚化为“四大皆空”。也如同柏拉图认为只有“理念”（Ideal）世界真实，而现实世界不过是理念世界影子一样。事实说明，一切现实都在变化中必然走向灭亡。而只有“缘起性空”和“理念”之思具有绝对性，可以永恒和不朽。可知，大乘佛教与柏拉图之思，决非虚言，而是内含深刻合理性。

## （二）

绝对“他者”中影响最大者，在西方就是基督教所言之“上帝”，在中国则是“天道”。原来，亚当和夏娃生活在天国伊甸园，在上帝身边。在那里没有真假、善恶、美丑之分，可以说是一个有机整体世界，混沌未开。这与中国道家描写远古真人、至人等处于无分别那种“道通为一”情景很相似。而亚当和夏娃受蛇引诱吃智慧果被上帝驱逐出伊甸园之故事，与中国道家所谓“大道废，有仁义；智慧出，有大伪”，其思想也在本质上相通。可见，上帝和“天道”成为人之绝对“他者”，原因都在于人背离了上帝和“天道”。

那么，对于上帝与“天道”之思，如何体会其本真呢？两者有共同点，就是说，两者都在绽放一种动态有机整体观，一种大视野和高境界。在道家那里，就是“天人合一”，或者说，天地人“三才”一体相通。道家这种视野和境界所开显者，也就是中国人向往之“天国”，

---

7 德里达、瓦蒂莫编：《宗教》，杜小真译，香港道风出版社，2005年，第29页。

或者说，是中国人所追求之最高价值理想。以至孔子说：“朝闻道，夕死可矣！”对于人和人类，历史经验都说明，一切真善美事物，差不多只有在失去后，经过反思，才特别感受其可贵。因此，当人们陷入不尽陌生“差异”之荒漠时，才感到有机整体“绿洲”之无比亲切和可贵。为此，海德格尔曾疾呼：“还只有一个上帝能救度我们”。

但是在西方，尼采早就喊出：“上帝死了。”海德格尔也指出：“诸神已经远去。”如何领会尼采与海德格尔此类话语之含义呢？第一，指“最高价值废黜”。第二，指人之所为，“杀死了上帝”。或者说得更准确，不是上帝抛弃了人，而是人背弃了上帝，人自行“废黜最高价值”。因而，人必然陷入有如“荒漠之荒漠”之境，陷入虚无主义之境，不能不处于孤独寂寞恐惧境遇之中。

### (三)

在人类背弃上帝或“天道”之后，对于人来说，作为“他者”之上帝或“天道”不仅具有陌生感，而且具有神秘感。为什么在先民或古人那里并不陌生和神秘，现代人却感到陌生和神秘呢？这也要从建立“差异”而发展文明寻找原因。就道家而言，当“道生一，一生二，二生三，三生万物”之后，就陷入“天下之人各为其所欲焉以自为方”，而背弃“天道”，所谓“道术将为天下裂”<sup>8</sup>。这也如庄子在《齐物论》中所说，自从人从“道通为一”分离出来，就不断产生“分”与“封”，也就不断产生“日以心斗”之“言辩”。这种“言辩”之典型，就是惠施、公孙龙为代表之名家。他们其所以背弃“天道”，正如庄子在批评惠施时指出那样：“逐万物而不反”<sup>9</sup>。庄子指出这个问题，在西方更为突

8 见《庄子·天下篇》。

9 同上。

出。从亚里士多德工具论一直到逻辑斯蒂，都是崇尚分而又分，也就离上述有机整体观越来越远。可知，当体悟之思被人类集体忘却之时，而唯有体悟方能与之沟通之上帝或“天道”，对于人就变得既陌生又神秘了。

#### (四)

以建立“差异”促进多样性之现代文明，其发展具有不可阻挡之势。“差异”类别不同，却都在扩大和发展，随之而来，不同“他者”也纷纷出现。就形下层面而言，“他者”在成为人们追逐对象之时，转眼间就发生“异化”，而反过来控制和统治人们。如文明中一切创造物，都在疏远化中成为“他者”，而又因为人之贪恋和追逐而成为统治人之异化物。这与形上层人们背离上帝与“天道”从而使上帝与“天道”所成之“他者”，具有本质区别。前者为人们追逐，后者为人们损伤或抛弃。由于这一逐一弃，就造成现代人玩物丧志、失德丧节，以至于丧魂落魄，陷入物质富有、精神贫穷、价值理想丧失这种尖锐矛盾之中。

如何克服这种矛盾？如何追回远去“诸神”或重建被废黜之“最高价值”？西方主客二元论、还原论等直线性思维方式，即理性逻辑思维方式，已经无能为力。相反，必须在“最高价值”重建中，能“悬置”这种思维方式。如何“悬置”？这就要转向中国道家。不久前我发表一篇文章，题目是《上帝死了，道还在！》<sup>10</sup>，对于这个问题有所回答。这里，简要指出两点。其一，道家所谓“天道”之思，其框架为“天人合一”或天地人“三才”一体相通。其二，人在生活中可以背离道、“损道”甚至“失道”，但却不能在根本上脱离道。这就是所谓“道不

10 见《中国社会科学院研究生院学报》，2006年第4期。

远人”。由此可知，“天道”之思，与西方基督教把人与上帝划分为此岸与彼岸之思，具有本质区别。“天道”与人之间，不存在鸿沟。人只要能体道，在现世就能进入“与道为一”境界。基督教却把人视为带着“原罪”降生于世，只有经过生之“赎罪”过程才能在死后进天国。“上帝”因其为“实体”，虽为“第一实体”，西方人可在现代化中“杀”之，但“天道”系“非实体”，世人可损可失，却无力毁灭之。因此，海德格尔所谓“还只有一个上帝能救渡我们”，这个“上帝”，在我看来只能是“天道”。就是说，人们如果还想自救，就必须换个思路，努力在体悟“天道”（包括思之“悬置”与超越等过程）中“与道为一”，或者说，回归于“法自然”之“天道”。

### An Insight into “the Other”

By Lao Shu (“Old Tree”)

The Way is a flower,  
 It is itself  
 Yours or mine cannot be said.  
 Wounded the Way,  
 Walls emerged between you and me.  
 Lost the Way,  
 Homeless would man eventually be.<sup>11</sup>  
 In my earnestness, I wish the desert turn oasis,  
 In my dreams, I look for the tower of Babel.  
 Behold, the Way came through the Son of Man,<sup>12</sup>  
 Through death and birth,  
 And in full bloom afresh.<sup>13</sup>

11 According to Heidegger, the human being is cast into the world and in the state of being homeless.

12 Derrida used a metaphor that “the other” is like desert of the desert.

13 Referring to the resurrection of Jesus Christ.

## A Poem Inspired by Philosophical Meditation on “the Other”

By Lao Shu ( “Old Tree” )

The Way of Heaven<sup>14</sup> is like a flower  
Originally there is no you, me, other  
Only when the Way recedes is there separation,  
Lose the Way and Man is perpetually homeless<sup>15</sup>.  
Seeking an oasis in the desert<sup>16</sup>  
Dreaming of finding the tower of Babel.  
Behold, the Way consummated in the Son of Man,<sup>17</sup>  
Death then Life anew, like the fragrance of spring blossoms.

---

14 The Chinese term *tian* is notoriously difficult to translate. It can mean the sky, natural world, cosmos as a whole, creative principle/force, etc. I have chosen to render it as “heaven” because of the Christian themes present in the poem.

15 According to Heidegger, our being (Dasein) is characterized by “throwness” (werfen) and “homelessness” (unheimlich) in the face of forgotten being.

16 A reference to Derrida’s comparing of “other” with the desert of desert.

17 Referring to the incarnation, passion and resurrection of Jesus Christ.

# 作为西方思想和方法论的汉学

## ——简论于连的汉学研究特点

张西平

(北京外国语大学中国语言文学学院)

汉学(中国学)<sup>1</sup>作为西方学术中的一个重要方面日益引起中国学术界的重视,西方汉学著作翻译出版的繁荣也说明了这一点。无论从知识论上还是从方法论上,域外汉学,特别是西方汉学已经成为我们今天中国自己的传统学术重建时的一个重要的参考系列。

做西域研究,我们不能不看伯希和的著作;做晚清史研究,我们不能不读美国中国学家的书;做中国科技史研究,李约瑟是一个绕不过的环节;做近代中国语言史中的外来词研究,意大利年轻的汉学家马西尼的成果一定要看。

从方法论来说,中国近代史研究中的“范式”的转变,从社会学、人类学切入晚清史研究,乃至采取“后现代史学”的方法重新审视长期被忽视的领域和文献,开拓新的研究领域,这些无不和美国中国学

---

1 在我看来,汉学和中国学在内涵上虽有所差别,但大体是一个学术的类型,所以,在这里我们是在一个意义上使用的。

的引进有着密切的关系。在文学领域中，从夏志清和刘若愚的关于中国文学史的著作被翻译成中文后，文学史界看到了另一种文学叙述的模式。他们运用新批评主义的形式主义分析方法，重评中国现代文学史，使张爱玲、沈从文、钱锺书又回到现代文学史的研究视野之中，这种方法极大启示了中国文学史的研究者。甚至有的学者认为，由于西方汉学的影响“二十世纪涌现出来的意象研究、新批评、原型批评、结构主义、主题学、文类学、风格学、叙事学，甚至女权主义、混沌理论、文化理论等等，举凡用之于西方文学研究者，几乎都在中国文学研究中派上用场”。新时期的中国文学研究在很大程度上是在步西方汉学方法论的后尘。

所有的汉学家无论是以方法著称还是以史料著称，有一点是很明确的，他们都以中国的知识和思想作为自己研究的对象，他们学术的目标是中国。但只有一个人例外，他认为中国的知识和思想并不是其研究的对象，而只是他治学的一个方法，他的学术目标也不是在中国，而是在希腊，在西方。这个人就是法国当代的汉学家——弗朗索瓦·于连。

当我们称他为汉学家时，这会受到法国许多汉学家的反对，认为他不是汉学家，但他实际却坐在巴黎七大汉学系主任的位置上，他能熟练地读中文书，他所写的每一本书都在讲中国；当我们称他为法国哲学家时，同样也有不少法国的哲学家反对，认为他是汉学家，但他确实当过国际哲学学会的会长，他对希腊文的熟练程度绝不比任何一个哲学家差。

于连的学问为什么在法国引起这样的争论呢？在我看来这根本上是由他的学术取向所决定的。这位毕业于巴黎高师的古希腊哲学专业的高材生对哲学有一种独到的理解，他认为哲学就是一种反叛，他说：“每一种哲学除了对自己的前者说‘不’之外，没有其他出路。”在他看来到目前为止的所有西方哲学都是在希腊的传统中发展的，尽管有各种各样的派别和分歧，但都没有同希腊传统彻底的“断裂”，

因而也无法真正建设性地开创未来。如何真正摆脱掉希腊传统，真正重新审视西方的文化传统呢？

只有从外部来重新审视它。如果排除印欧语系，在欧洲文明以外真正能和其对话的只有中国。所以，他说“从严格意义上讲，唯一拥有不同于欧洲文明的‘异域’，只有中国。”中国的特点在于它无法按照欧洲的逻辑进行归类，正如帕斯卡尔说的“这个不可归类的理论丰富性”。正是中国的这种“异”，既使欧洲黑暗，又有光明可寻，于连说，通过中国文本将我们陷入的黑暗，有一种别样的光亮，一种成为可能的理论光辉，并且必须寻找它。当欧洲面对中国时，在语言上和历史上遇到了不可归类情况，因此是在原则上遇到了无法做任何直接比较的情况，因为人们只能在一种有共同参照物组成的框架内进行比较。而同中国比较，没有这样现成的框架，它需要制作。或是，中国特异性给我们的教训之一是不应混淆“别处”和“不同”：中国是在“别处”，是在欧洲范围之外——它既不同于欧洲，也不与欧洲相像。

这样，于连的思路就很清楚，他是为了解决欧洲思想的问题，而找到了中国，他研究中国不是为了做一个汉学家，而是做一个欧洲的哲学家。中国不是他的目的地，只是他为冲破欧洲思想的藩篱所反思自己的工具，他的目的地是希腊，是欧洲。他是一个要返回自己故乡的汉学家。

他在同中国学者杜小真的对话中清楚表达了这一想法，他说：“哲学史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），或者说为了整理创造性理论，我选择了不是西方国家中的中国，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到的事情，打开思想的可

能性。”<sup>2</sup> 他在《道德奠基》的序言中也表达了这样的想法，他认为研究孟子是“有意要从侧面，从一个在印欧文化圈之外独立发展起来的伟大道德传统：从中国（以孟子为代表）这个曲角着手。这并非是想在中国为我们的迷途找一个出路（以十八世纪的口味，生造一本什么《中国道德入门》），而是首先想要清理出这个问题本身来。笔者希望通过换一个地域带来的错位感，通过把这个问题移动到别的理论的框架之中，通过理论之间的相互所产生的动力，能够为这个问题提供发展的可能性，让它重新发动起来。”<sup>3</sup>

有了这样的学术取向，他的汉学研究就完全是另类的，他不重视在知识论的积累，他不做实证性的研究。这和绝大多数汉学家是完全不同，甚至他背叛了法国汉学的优良的传统。在他那里，再没有伯希和那种严密的考证，没有戴密微那种文本上的细微探究，难怪当代法国著名汉学家谢和耐在一篇书评中说：“从前，把我们的西方对峙于一个模糊的东方成为时髦，这个东方无所不包，从君士坦丁堡到北海道。把这种对峙局限于中国会不会是个巨大进步呢？任何真正的汉学家，只要他意识到中国地域的广大和它留给我们的异常浩繁的文献，就会感到很难回答中国是什么这个问题。这是因为他所了解的至多只能使他保持其谦虚态度而已。如果说相距遥远的文明之间存在根本差异的话——人们也会发现印度，这个另样的社会和精神世界——抽象而言，却不能说存在比‘欧洲思想’更多的‘中国思想’。况且，‘西方’或‘欧洲’思想的理念本身是可笑的。对照这两种思想兴许能够廉价地、以极端蔑视对中国作家进行长期而艰难研究的态度为精彩的阐述提供材料；但是，因为这些阐述不顾时间和脱离一切背景，它们同时便失去了任何合理性。”谢和耐在这里几乎否认了于

---

2 杜小真：《远去与归来：希腊与中国的对话——关于法国哲学家于连的研究》，中国人民大学出版社，2004年，第3—4页。

3 弗朗索瓦·于连：《道德奠基：孟子与启蒙哲人的对话》，北京大学出版社，2002年，第5—6页。

连所主张的全部的理念，对他这种脱离历史和时间的中西思想比较不屑一顾，认为于连的做法没有任何合理性。

但于连仍坚持自己的主张，他认为：“第一，人们只能从外部通过远景（视觉以外）合理地使用中国思想概念或欧洲思想概念：从内部看，看到的是认识论的紧张关系和决裂——从外部看，看到的却是构成‘理性’基础的逻辑—相符性形式；第二，如果说中国代表一种特殊的、更加根本的，特异性情况，这正是因为中国跟我们不属于同一语言群体，不同于印度（印欧语系）；也不同属于同一历史或交流的群体（至少直到近一个时期），不同于阿拉伯语或希伯来语。”

汉学在他看来只是方法，而不是对象。这样说时并不意味着他不懂西方汉学的规矩，他懂，他很了解。从传教士汉学家到十九世纪的理雅格、顾赛芬，他对西方汉学的传统是很熟悉的。他在为自己的方法辩护时说：“我要说，不谈中国历史是想避难就易，甚至是懒惰。在此问题上，我的选择很清楚，我要使中国思想走出历史车辙，并使之参与思想活动。但这显然并不意味着我忽视历史的分量，也不是我不重视历史条件。我的书都是以历史为基础的。”这也是实话，他熟悉中国的典籍文献，他的研究都是建立在对中文文本的分析之上的，直接阅读文本，而不靠二手材料是他的著作的基本特点。

关键在于：他的归宿点不再是中国，不再是汉学，他有着极大的思想的“野心”，他说：“为什么不要求思想雄心呢？任何前进的思想都是有雄心的，冒险性的。甚至这里必须有果敢行为，我觉得这是思想生命所特有的：躲避思想冒险是无益的，或毋宁说是不可能的。”他就是想以汉学为方法，对西方思想做一次观照，一次思想的冒险，他不赞同那种只把中国作为历史去研究，而不把它作为思想去对待的治学方法。他认为，如果只停留在历史的侧面上，“也就没有了产生概念的可能性，哲学也就不复存在了。或是说人们不能从中国思想出发去思维而只能去诠释它？但是，这就等于把中国思想打进博物馆了。而且，这也等于自我封闭，拒绝进入其中，进而对其真正理

解的可能性；因为人们只能在思考中理解思想，甚至只能在为了思维而利用思想时才能理解思想。”

那么，于连给我们展示了什么样的思想呢？于连首先迂回到中国，目的在返回欧洲，从外部来看欧洲。但实际上当他迂回到中国时，他首先是从外部在看中国。他不是从汉学家的立场，而是从一个西方哲学家的立场，从一个希腊哲学的研究者来看中国的思想，从而给我们展示了他眼中的中国思想的特质。

在西方，黑格尔对中国哲学的评价很有影响，在黑格尔看来，在孔子的思想中看不到深刻的哲学研究，更谈不上思辨，仅仅是“善与诚实的道德”而已。在他眼中孔子就是一个俗得不能再俗的老头，毫无精彩之处。于连不同意黑格尔这种看法，从表面上看，孔子的言论松散，但言简意赅，而且，在孔子简单的回答之中，我们可以发挥出无限的可能性意义。他认为在孔子生平的那些具体事件中，在那些具体的论述中“得以开启整体的意义，可以阐明道理；也就是说，有关的联系使我们通过简单渐进的扩展，从‘有限’、局部的面貌过渡到有关全面的范围：因而不存在像具体（可见）与抽象（可知）之间那种转化，一种代表性的关系也不因此建立起来。”<sup>4</sup> 这实际在讲中国思维的特殊性，它不是像希腊哲学那样去追问事物背后的概念，从而将世界二元化，分成抽象和具象。在孔子那里没有这样的路向，不问这样的问题。他只给你具体的答案，让你推想，这样那种西方式的思维关系在孔子那里就不存在。

所以，于连认为黑格尔的问题在于他“把那些应该看成通过一种或另一种迂回方法指明渐进途径的各种标志的东西，当作一般和‘抽象’的（从否定意义上讲）”的方法，这是说黑格尔实际在用西方的问题方式来套孔子，孔子的意义不在从特殊事件中抽象出一般概念，像柏拉图那样。如果从于连的迂回策略来看孔子，孔子的思想价值在

---

4 弗朗索瓦·于连：《迂回与进入》，三联书店，1998年，第3页。

于“指示”，在于从简单出发的“扩散、包容的方式”。

当然，于连也是从外部，从西方来看中国的，只是结论不同。黑格尔在看中国时，手中已经有了一把西方的尺子，以此为标准来衡量中国的思想，裁减中国思想，而于连看中国时，手中也有一把西方思想的尺子，但它不用它来裁减中国思想，反而用中国的思想来检验西方思想的尺子。

所以，从黑格尔后西方思想界认为中国没有哲学，没有存在概念，没有上帝概念，没有自由概念，这成为中国思想的问题和缺点。（当然，德国的雅斯贝尔斯是个例外，需要专门研究）但于连却反其道而行之，认为，在中国没有存在概念，没有上帝概念，没有自由概念，这不是中国的错，这反倒是中国思想的独特之处，是合理的、正常的。

在《经由中国：从外部反思欧洲》一书中，他专门论述了中国思想的这“三无”的必然性。他认为，在中国的语言中原来并无“存在”的概念，在古典汉语没有任何语词对应于“存在”这个词，“在整个中国思想历史中尽管不乏权势和特立独行，甚至是忤逆和边缘人物，而实际上却没有一人想过这个存在概念！”

这样中国思想就自然没有孕育出整个以“存在”为基础，并使之成为可能的语意网。而实际上“存在”这个概念是纯西方的概念，他说：“只要读一读希腊语的《荷马史诗》便可看出柏拉图和亚里士多德在多大程度上只是让人们说他们的语言，换言之就是说《荷马史诗》的语言；也可以更好地衡量出，如本维尼斯特告诉我们的，‘存在’、‘本体论’说法只是阐明了包含于希腊语的某些意根及某些语法类别里的东西。”

于连这个说法是对的，只要想一下从贺麟先生开始到王太庆等前辈学者，为翻译“Sein”和“Being”所费的心思，以及这个概念在中文概念系统中的多义性，我们就会赞同他的这个观点。

上帝这个概念原是中国的，但它从远古时神的概念并没有向人

格神的方向发展，在中国这个概念和西方完全不同。他认为：“这个概念逐渐被排除，后来在中国文化里慢慢地被边缘化，变得越来越不实用。这个概念从未受到过批评，中国人从未想过是赞成还是反对，也从未试图过从中解脱出来：在他们的思想里，这个概念太淡泊，不会形成问题，不能够使人为之折服。这个演变大致在公元前 2000 至 1000 年从商朝到周朝转折期间，周代为使周制合理化采取一种新伦理教育；他们采用新出现的‘天’的概念作为调解世界的原则，取代上帝的个人形象：此后，是‘天’授君权。天的概念占优势的同时，地的概念囊括了古老的地狱诸神，开始成为天的伙伴。由此产生了构成古代中国人世界观的重要对偶词：天与地。”

他的这个看法大体是对的，王国维说殷周之变是中国文化发展中的重要阶段，所谓的“旧文化灭，新文化生”就是指中国文化由此开始从宗教性文化向世俗性文化的转变。于连也认为，“中国此后无需形而上学”，“没有享有特殊和神圣地位的圣职功能，也没有由此而来的为社会所必需的精神导师。总之，没有与上帝有特权关系的权威神甫——包括政治含义的权威神甫。”

自由概念也是如此。人们不能按西方的自由概念来理解中国，因为，自由这个概念在西方是在特定环境下产生的。他说：“希腊的政治自由概念（*eleuthria*）本身就是双重的。自由首先是希腊城邦面对波斯帝国和他们的意欲扩充其专制制度的‘大王’的自由。但这也是在城邦内部，民主组织的自由，后者构成一种权利平等公民的‘民众’，它的部族混合挣脱了氏族联系，也就挣脱了大家庭的监管。然而，中国没有过独立于外族人的要求（只是在很晚的时候遭到了大的入侵——蒙古人和满族人的入侵）；也没有想象过不属于个人专权的政治秩序，此后，公民概念没能扎根。最后，它没有确定自由人法律地位与之对立并由此得以肯定的奴隶条件。”因此，他认为，自由的概念“在中国未享有过这两种地位。不享有形而上学地位，也不享有政治地位。”

是什么原因使中国和西方形成完全两种不通的思想体系呢？他认为是对数学的不同态度。因为柏拉图传统把哲学的概念赋予了数学家毕达哥拉斯（Pythagore）本人。……中国人也发展了数学，尤其是计算程序非常发达；在孔子时代的《六艺》就有算术。然而，事实是数学对中国思想从未起过模式作用。其结果是数学没有在中国思想里产生模式化的要求。数学和思想的结合在中国没有发生，而在希腊却扎了根，并且自此不停地发生效应。

所以，对中国的思想不能进行“逻辑推理”，不能将其作为完全的知识对象。他在给杜小真的谈话中说“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。”

但不能由此就说中国思想只处在幼年，没有达到西方哲学思考的阶段，他说：“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”。<sup>5</sup>他由此对中国思想和西方思想做了一个非常新奇的区分：西方思想中规定语言追求普遍性，而中国思想中的语言“指号”可以说是从普遍性来的。这样“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’”。因此，西方的思想是“哲学”，而中国的思想是“智慧”。

于连在法国学术界是个有争议的人物，但他独特的思路和治学路向的奇特，对于我们还是很有启迪意义的。思想最忌讳的是平庸，学术最忌讳的是没有创新。在这个意义上，听听于连的“奇说”，反观我们自己的思想和学术是很有意思的。

---

5 杜小真：《远去与归来：希腊与中国的对话——关于法国哲学家于连的研究》，中国人民大学出版社，2004年，第50—51页。

从近代以来，由于社会文化的深刻变化，如何回应传入中国的西方文化成为一个根本性的问题，它几乎牵动了所有哲学家和思想家的心。但当时的所有选择都是用西方哲学来改造中国思想和哲学。按冯友兰的话说：“新的中国哲学，只能是用近代逻辑学的成就，分析中国传统哲学的概念，使那似乎含糊不清的概念明确起来。”<sup>6</sup>实际上冯友兰是在“用柏拉图和新实在论的哲学”对宋明理学进行诠释，而熊十力和梁漱溟则更倾向于西方的生命哲学，牟宗三用的是康德的哲学，李泽厚用的是马克思的实践本体论。当然，他们很清楚“哲学”是个外来的概念，用它来套中国古代的思想是由一定的困难，也清楚看到中国古代对修养义理之学有着自己的贡献，西方哲学并不能包含。张岱年先生认为，哲学并不是专指西方哲学，它只是一个学科的分类，西方哲学只是其中一个特例而已。冯友兰甚至认为可以撰写一部《中国义理学史》，并以此为标准来写一部西洋义理学史。前贤们虽有此心，但无此力，当时的局势是如何回应西方哲学，用西方哲学的概念来表述中国自己的思想是一个学术的主流，而对中国思想中与西方哲学不同的问题，他们较少注意。<sup>7</sup>

在这个意义上，如何从中国哲学自身的特点出发来表述和研究中国哲学，反映出中国思想的独特性，真正摆脱西方中心主义对我们影响是一个尚待努力的问题。于连给了我们一个西方学者的观察，他的这些结论都可以讨论，但他的那种将中国哲学和思想的独特性与西方区别开来加以研究的路向是有启示意义的。

在一定意义上西方的汉学家很类似我们中国的“西学家”，即中国学术界的西方学术研究者，他们都是以对象国的学术文化为自己的研究对象，正像西方汉学家研究孔子如同中国的“西学家”研究柏拉图。在西方汉学家的学问中，他们的方法论深受其国家文化和学

---

6 冯友兰：《中国现代哲学史》，广东人民出版社，1994年，第207页。

7 陈来：《现代中国哲学的追寻》，人民出版社，2001年，第358页。

术传统的影响，学术的材料虽是中国的，但方法论上往往不同于中国的学问家。这点不仅在西方汉学初期时的传教士汉学中是这样，在今天的美国中国学中也是这样。从西方的哲学思想中取其方法论，来研究中国的学问，这几乎是所有西方汉学家的基本套路。

反观中国，做西学研究的学者中，如果和西方的汉学家相比较，有两点是明显不同的。其一，在方法论上有自己独到之处，受到西方学术界的重视的人很少，大约只有陈康先生少数几位学者。而在研究西学中采用中国式的研究方法解释西学的，运用中国的思想资源来解释西方思想，如同汉学家运用西方的学术方法论来解释中国文化那样，以区别于西方学者的研究者更是少之又少。反倒是做国学研究的学者在解释西方哲学和文化时往往有些独到之处，梁漱溟笔下的柏格森哲学，牟宗三笔下的康德，张君勱笔下的黑格尔都有着研究者独特的视角。其二，真正对中国文化本身有深入研究的西学研究者不多，这点在前辈学者倒是很普遍，但今天真正打通中西的学者并不多，尽管，不少人在努力这样做。这两条都和近代以来西方文化成为强势文化有关，它直接影响了学者的学术取向和学术修养。于连的学术路向是：学习中国是为了返回希腊。在中国有此明确学术路向：学习希腊，是为返回先秦的学者几乎没有听到过。或者像于连那样原是专攻希腊的学术背景，而后转为研究汉学的中国学者也不多，至少我还未见过，原来的专业是研究中国古代思想史的，现在转为研究希腊哲学史的学者。

当然，这种比较是一种纯粹的理论想象。但我在这里想表达的是：很长时间以来，我们的西学研究者大都在跟着西方跑，不能像西方的汉学家研究中国时那样，有一种理论上的自觉；更少见的是我们的西学研究者有于连那种“迂回与进入”的意识，有强烈的本土文化的问题意识。在这个意义上，于连对我们的西学研究是个启示。

从汉学研究来说于连也是个典型的个案。我们不能从知识论的角度来看他，他和伯希和是完全的两类汉学家。他在书中也说：“我

的双重目标——通过使思想脱离故土来干扰思想和回到哲学的最初阶段以质疑其固有成见——至少在优先程度上没有考虑知识的‘实证性’。这正是许多汉学家为之遗憾的，他们更希望我终生为他们修一部优美的中国思想史……或完全不同的此类知识研究——预先是有用的，合理的！而且遇到的困难要少得多……那样，我就会很好地，像人们说的那样，完成我的‘传经送宝’的中介角色。在这样做的时候，通过用欧洲的观点比照他们的客体，因此也就丰富了他们的视角，我甚至会对中国人做了有益的事情了。但问题就在此！事实是我既不想做学问渊博之士，也不想‘制造’某些思想效应和关于思想的效应。”于连的存在再次说明汉学的跨学科性，我们在研究它时，仅仅从知识论的角度来看是不行的，我们必须将其视为西方学术的一部分，摸清其西方学术的背景和价值取向。跨文化的视野是不可少的。正像法国当代哲学家利奥塔在评价于连时所说的“他是中国人了吗？或只是哲学家？又抑或，两者皆是。”<sup>8</sup>

于连自己很清楚自己的角色，他说：“我根本不能作为这一领域的代表，但我会继续在这一领域中进行研究。”<sup>9</sup>他在做汉学研究时，始终注意自己的角色，他告诫他的汉学同行们，在研究中国时，总会面临着“中国化”的危险，因为中国文化异常的强大，它往往使研究者坠入其中而浑然不知。所以，要时时和中国文化保持一种距离，时时不忘自己的问题。

这样，我们看到在对于连的汉学成果把握时，必须从比较文化的角度入手，才能切入他的要害。如果把他的汉学成果搬来就用，像现在不少学者对待美国中国学那样的方法，是一定会出问题的。

于连的汉学研究予我们的主要是一种比较文化的方法。这种方法显然受到后殖民主义的影响，他努力摆脱“西方中心主义”。如在

---

8 叶舒宪：《在中国发现诗学》，见乐黛云主编：《跨文化对话》第14辑，第190页。

9 乐黛云主编：《跨文化对话》第17辑，第151页。

《迂回与进入》中对列维-施特劳斯的批评，“从而把自列维-布留尔以来关于中国人原始思维的神话彻底消解。这是对西方人文社会科学中欧洲中心主义的思维定式和白人优越的种族主义偏见的激进颠覆。”

如果我们仔细研究于连的作品，我们会发现，他所设定和研究的中国文化基本上是先秦时期的元典文化，这样他忽略了中国文化在其漫长的发展过程中的演变，如他为说明欧洲语言的多样性和中国语言的单一性，他说“我在中国也没发现人们对翻译的兴趣。一个简单的原因就是，中国以往身处汉字世界中，尽管在中国通过梵文接触佛教时，翻译活动延续好几个世纪，但这种翻译是由一些并不地道的中国人以过度的形式完成的，几乎形成对汉语的干扰点。”<sup>10</sup>显然，这个结论是可以讨论的，佛教的传入对中国中古语言的影响是比较大的，这点在语言学界已经得到证明。近代以来，基督教和西方文化传入中国后，中国的语言也发生了较大的变化。中国文化的源远流长一个重要的原因就是它对外来文化的吸收，这一点于连注意不够，在一定的意义上，他是在一种静态的环境中把握与分析中国思想和文化。

---

10 乐黛云主编：《跨文化对话》第17辑，第143页。

# 为什么、如何与他者对话？

## ——由于连思想引起的几点思考

杜小真

(北京大学哲学系)

……东方思想是原始的，只有当我们忘记我们的文化的最终形式，东方思想才能被我们洞知。

——梅洛·庞蒂<sup>1</sup>

---

1 《到处和无处》，载《符号》，加利马，1960年，第219页。这里应该看到，梅洛·庞蒂主要受黑格尔有关论述的影响，看到了东西方思想的差异，这种参照泛指“东方”，主要是中国和印度。并没有把中国作为真正的“他者”对待。我们认为，二十世纪下半叶以来，法国许多学者（比如利科、福柯、德里达、德勒兹、勒维纳斯等等）对于“差异”、“他者”问题有了更加本源和更加深入的探索和研究。当然应该承认，梅洛·庞蒂的思想，特别是他的结构理论，他在认识理论中对现象、感觉、知觉等问题的深入研究以及在哲学、科学、心理学、人类学诸学科之间进行的对话，都对上述一代产生了深远的影响。本文认为，于连先生的“他者”研究应该是这个传统的发展和延续。

另一方面，于连有关通过他者迂回回归对自身反思的思想，也似乎与法国现象学对“还原”、“同一性”、“超越性”等的思考不无关系，这也决定了在“相异性”问题上的取向和来源。其中勒维纳斯的思考最为极端。比如，他用亚伯拉罕（Abraham）和尤利西斯（Ulysse）说明他对他者的相异性的哲学思考（参见《他者的踪迹》，载《与胡塞尔和海德格尔一起发现生存》，Vrin，1994，第191页）：“思想的事业实际上是彻头彻尾的‘同’向着‘异’的运动，这种运动永远不会回到‘同’。我们要（接下页）

## 前 言

于连教授二十多年来的研究、写作，概括起来，可以说是连续不断地和“他者”的对话。作为一个教授和研究法国哲学的中国人，于连著述中最吸引我的也是这种注重“对话”，即注重和“他者”对话的执著精神。

首先，我们愿意把于连教授的工作放在法国二十世纪的哲学思想发展的线索中考察。我们知道，二十世纪法国思想界最重大的事件之一是德国现象学进入法国，可以说它改变了法国思想界的面貌。但法国对现象学的接受却有着自己独特的角度，由于法国笛卡尔、柏格森等传统的背景，法国现象学运动具有自己独特的生命力和创造性，它并非像某些评论所说的“文不对题”，“幼稚”和“荒唐”，而是在一开始就在做一件有深刻内涵的科学的事情，如果没有他们在坚持被某些人指责为“荒谬”的探讨和研究，那胡塞尔和海德格尔那些没有言明和没有指示出来的方向就不会真正发出声音。法国现象学

---

(接上页)用亚伯拉罕的历史和尤利西斯的神话相对，前者永远远离自己祖国走向一片仍然未知的土地，甚至禁止下人把他的儿子带回这个起点，后者则最终回到伊塔刻。”在《他人的人道主义》(Paris, Biblio Essais, 1972, 第43页)中，勒维纳斯更明确指出在拘囿自身的漂泊中的西方哲学的寓意：“哲学的路线仍然是尤利西斯的，他在世界中的遭遇只不过是回到他的故乡之岛——这是在同之中的自得，是对他人的漠视。”显然，于连走的是崇尚“异”的道路，我们可以看到他也同样象征性地谈到他的“中国之旅”(奔赴中国的旅行)，并不是首先有通过中国的迂回，然后回到欧洲。并不是先“冒险地”出发旅行，然后(心满意足地)回家。因为，首先，通过中国的迂回不会终止——我本人不断地用中文阅读并且在中国学习。另一方面，如果回归的时刻是在后的，那这个时刻永远不会来到：“我们知道，中国文化的‘汉化’力量强大无比，汉学家的‘职业’行为就是对中国思想习以为常，因此不再对之质疑，不再思考其‘无关性’，但在哲学中，‘无关性’却层出不穷。”(参见辅仁大学第二届汉学研讨会论文集《其言曲而中：汉学作为对西方的新诠释——法国的贡献》，辅仁大学出版社，2005年，第14页。)这样的思考，也是于连与许多西方汉学家的不同之处。因为于连的思考更多地是哲学思考。在此我们不可能展开这个重要问题的讨论，我们要强调的是，于连不是真正传统意义上的汉学家，他确实创建了一条不一样的对话途径，应该说这不仅对中国哲学，同样也对西方哲学做出重要贡献。

时刻的辉煌，突出体现了法国哲学的人文传统，把现象学当作一种“生命实践”来理解和运用<sup>2</sup>。他们用不一样的方式研究哲学领域中的根本问题，“他者”，“世界”和“身体”成为他们追寻本源问题的重要论题。法国现象学者对这些问题的研究取得了独具一格的出色成果，理应被看作是对现象学乃至西方哲学的贡献。于连这位从希腊传统起步的优秀西方学者，他和中国这个极端的“他者”的对话，他对这个他者名下种种现象的考察和分析，都提供了一个反思自身传统的全新角度。正如有的中国学者指出的，在人文领域中的法国研究吸引我们的，不是研究的证明和结论，而是方法，视角和“个案”。我们并不关心于连通过中国古籍对中国文化的某些特点的具体描述，我们关心的是他为什么和如何研究中国文化，以及从他的跨文化研究中所得到的启发。

其次，特别引起我们注意的是，于连的研究摆脱了在中西比较哲学、文化研究和对话中“求同”的习惯倾向。他真正抛弃了比附和平行的比较，和二十世纪法国许多思想家一样，关注“差异”，关注思想的“打开”。他远离自身传统，奔赴“异域”，探寻那里“没有……”、“没有……”，以知道“而有……”，这个“有”和“没有”的探寻是从自身出发的；这种有和没有的“比照”远远脱离了幼稚形而上学和简单存在论的局限，实际上是追求真正地对“他者”的尊重，因为真正的理解和沟通的首要条件就是要知道我和“他者”的不同。如果不注意这种根本差异，只是陶醉于“西方的什么什么在中国先人那里久已有之”之云，那是不可能真正的平等和有效的对话的。所以，于连这个对话的特殊目的和运作，特别是对我们中国学者反思传统和研究西学，应该都是很有启发和教益的。

---

2 参见拙文：《德里达和现象学》第一部分，《现代哲学》杂志，2006年第4期。

## （一）困难的对话

逃避的需求——是否充满虚幻的希望都无关紧要——把我们引至哲学的核心。它让我们的一更新作为存在的存在的古老问题。

——勒维纳斯<sup>3</sup>

本人属于经历过当代中国众多政治、文化动荡和变化的一代。二十世纪七十年代末开始从事西方哲学研究，从一开始，就被这样一个问题——更准确地说是困难——困扰不止：如何能够真正平等地与西方对话？换言之，如何思考他者、他者的思想、他者的文化……？于是就又引出这样一个问题：为什么接受与我们的哲学不同的别国的哲学思想？这个问题直接关涉在这个世界上的不同思想之间进行对话（或比较和接受）的方法问题。

于连对中国思想的反思，说到底是对中国和希腊之间的真正对话的呼唤。而他的“特殊”和“不合时宜”之处，就在于他别样地选择了中国作为对话的对象。身兼法国汉学家和研究希腊学者的双重身份，他要脱离建立在类比基础上的“影响比较”和“平行比较”，努力描述和分析中国思想及其观念。这就让我们想到，应该如何与西方哲学和思想传统进行真正的对话？

多少年来，中国知识分子就渴望能够在（哲学）思想文化领域实现真正平等的相互对话，并且进行了各种各样的努力，但是几代人的努力似乎没有成功。这是因为，一方面，长期形成的历史和政治诸方面的巨大差异，阻碍了对来自外部思想的正确理解，因为面对与自身文化相异的文化，实际上就是面对与己完全不同的他者。两者之中的任何一方都不能占领或征服另一方，也不可能同化或被同化于另

3 《论逃避》，Fata Morgana, 1982, 第99页。首次发表在1935年的《哲学研究》上。

一方。另一方面，应该承认，任何文化都是平等的，没有高下之分，当然每一种文化都有自己的优点和缺陷，而正是这些优点和缺陷构成了每一种文化固有的特殊性。文化之间，不可能像在经济领域中那样互相补益，但完全可以互相对话，并且达到让他者理解自己并且理解他者的高度。当然这里面有两个于连多次提到的需要克服的障碍：那就是想要在所有地方把自己的世界观普遍化；还有受到差异、距离和幻觉诱惑产生的猎奇。而这两个障碍的根源都是来自对相异性的理解上的偏见。这种习惯的偏见，加之政治和历史原因，使得真正的对话非常困难，使得学术上的互相理解 and 交流出现偏差，产生“误读”，阻碍相异文化的交流和沟通。正是为着克服这些非常的困难，于连选择了中国作为他的“他者”对话者。只不过，这个对话者在西方传统中的知识意义上没有构成一个对象，而只是用于实践和战略意义上的“迂回”。

## （二）与他者对话的目的

文化之间的对话是在其精神内部实现的。

——茨维坦·托多罗夫<sup>4</sup>

在翻译了于连的《迂回与进入》之后，在我面前又提出了一个问题：在两种思想或两种文化之间进行对话的必要性是什么？其实，在于连那里，问题不是要为西方人提供一个中国的“真实形象”，也不是解释古代中国圣人讲了些什么，在于连那里最重要的是通过他者（中国）的中介到达自我（希腊）认识的路线。

一些法国和中国朋友不满意于连的中国典籍研究中的“不纯”立场。他们怀疑于连提供的中国形象的真实性，或者说他给西方读者

---

4 托多罗夫：《通过他者的自我认识》，载《世界报》，1995年5月27日。

提供了一个“不准确”的中国。当然，我们不是要说百分之百地同意于连对中国思想的描述，我们只是要指出两点：

1. 通常的对话和接触，根据目的可以有三种途径：互相沟通、理解；互相融合；向异国思想学习和吸收。而于连的道路与这三种都不一样。于连的目的远不仅仅是介绍，解释中国典籍，也不是为了补救“西方缺陷”，<sup>5</sup> 或者反过来，像十九和二十世纪的中国知识分子那样希望用西方思想找到摆脱自身文化危机和“富国强民”的途径<sup>6</sup>。于连希望的，是从希腊传统出发寻求对他者中国的进入点，通过这个迂回反过来思考自身传统。换言之，这是一种把中国作为哲学工具而非研究对象的哲学立场<sup>7</sup>。也就是说，于连要把中国变成一种对其自身思想传统的重新审视的更加清晰的视角。正如托多罗夫所说：“拉罗什富科遗憾地指出，眼睛不能看见自己……最清楚地认识自身，就是通过对他者的认识，最长的迂回显示为最短的路途……”<sup>8</sup> 我们可以说，在于连看来，中国构成一个“个案”，或者说是对话者，通过中国，他

5 或者相反，像十六世纪末到十八世纪末来华的耶稣会会士（如利玛窦 [Matteo Ricci]、龙华民 [Nicolaus Longobardi]、艾儒略 [Julius Aleni]，稍后的南怀仁 [Ferdinandus Verbiest]，汤若望 [Adam Schall von Belle]，等等），他们想让西方的经院哲学和宗教教义适应和完善儒家思想。为了让儒学传统下的中国人接受他们的宣传和教义，他们尽力要在中国经典古籍中寻找根据，把基督教的“上帝”和中国古代的“天”说成一回事，以“形式”和“质材”的观念解释中国的“理”和“气”，以“潜能”和“实现”来解释说明“性”与“德”，以证明天主教和儒学并无不同。参见何兆武：《中西文化交流史论》，中国青年出版社，2001年，第183页以下部分。

6 十九世纪末开始“西学”进入中国，由于急迫希望摆脱自身的文化危机，希望用“先进”他者的思想改变自己的落后状态，达到“富国强民”，所以进化论最受国人关注，而“自由、平等、博爱、人权”等最代表近代西方进步精神的思想却没有真正得到国人的理解和接受。一些通过翻译开始在中国流行的西方概念，其实在政治目的的指引下，大都失去了本原的意义和内涵。

7 于连说：“我们清楚地知道，周期性地威胁哲学的，正是活动的失败，即拘囿于自身的讨论之中。在此，中国是用于打开的：用于退一步，从外部思考。中国不是另一个要整理的大抽屉，而是变成了理论工具（对象工具，汉学变成了方法）。在此，它用来重新在道德中立足”。《道德奠基》，1995年，法国格拉塞出版社，第8页。

8 托多罗夫：《通过他者的自我认识》，同上。

把哲学向诸多理论的问题或视角打开。<sup>9</sup> 这样，深入到中国思想之中，不只是宣传和引用中国典籍文字，也不是要显示自己的博学，而是为了更好地了解欧洲。这个通过中国的迂回，追求一种有创见的事业，重新发动思想的另一种方法，换言之，这就是在精神内部发生和进行的对话，在外部进行的反思。

2. 这一点和第一点联系紧密。有一些朋友问，中国和西方真的如此相异吗？于连认为，重要的不是证明在中国和西方之间存在着可比较的个案，不是寻找类比点，而是要认识到，反思希腊哲学，不能绕过中国，因为中国哲学拥有和西方哲学全然不同的视角，对于西方来说是独立的或者“无关”的思想<sup>10</sup>。就是说，中国对于西方是最名副其实、福柯的“异域”<sup>11</sup>，对于这个“异域”的研究，应该脱离印欧传统，抛弃理性为中心的理论，脱离追逐猎奇的倾向。反过来说，反思中国思想，也决不能绕过西方，西方对中国人来讲是真正的“异域”，要深入和研究它，必须脱离中国传统，并且不能用自己传统的概念去附会、解释和评论之。

一些朋友认为两种不同文本的阅读必须先设一个共同的对象，而且只能从一个共同基础出发，差异才可能显现。和一些自称“其实现现在国外关注的许多问题（和谐，全球化……）和概念在我们古老文化中都有”的观点一样，预设先验共同基础的论断应该受到怀疑。这个问题在于连《在路上——认识中国，重新发动哲学》(Chemin

9 这让我们想到布朗肖对艺术和文学的反思。哲学出身的布朗肖，如果说他偏离哲学，那不是因为他认为哲学低于其他，而是因为他没有在哲学中看到最终的可能性，也没有在可能性中看到人类的局限。也就是说，人们解释一样东西，总是应该用另一件：哲学应该通过非哲学、宗教应该通过非宗教得到更加清楚的解释……参见勒维纳斯：《论布朗肖》，Fata Morgana，1975，第9—10页。

10 参见于连：《从外部思考“中国”》，法国色伊出版社，2000年，序言。

11 参见福柯：《词与物》，加利马出版社，1966年，前言。

faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie)<sup>12</sup> 中,有着非常清晰的分析和论述。我们只想再强调两点:

1. 如果对话的目的是为了上面提到的互补,以改变自己的某些弱势,或者相反出于优势立场为了改变弱势对象,那就会用自身传统惯用的概念来比附“他者”的某些思想,而实际上,在思想背景和特别是语言体系根本不同的两者之间,根本不存在现成的对应的概念和范畴,否认这个最初始的相异性,是不可能实现真正平等的对话,在接近他者时,我们不应从自身传统,而是应该从脱离自身传统出发趋向他者,比如我们趋向西方这个他者,就应该像于连那样,走出自身传统,循着这个“异域”思想传统的逻辑对其各种现象和基本概念、范畴进行细致、深入地解读,这是一个“解构”的过程,在这个过程中,我们构成了“他者”的差异。于连的整个中西对话的路程也就是处理“差异”这个“共同”问题的过程<sup>13</sup>,于连认为,他的显示相异性

12 参见于连《在路上》(Seuil, 2007),特别是第九部分。在这一部分,于连针对一些批评,表达了他的“相异性”的线索。需要指出的是,于连在这里坚持的一点很有启发性。那就是回应一些批评者关于中国和欧洲思想接触必须有“共同基础”或“两面对立”的前提,于连指出其实他是用完全不同的方法来梳理问题。他从“他处”(ailleurs)和“他者”的区别说起,“他处是给与的(事实),他者则从柏拉图的《智者篇》开始,就是哲学语法的工具,是所有辩证法构建的必要工具。所以,他处可以被观察,相异性是要构建的,那就是纯粹意义上的相关双方的反思活动”。(第86页)我们可以引伸一下:他者是中西对话的前提。实际上在对话前并没有一个共同的基础,而且不存在对立。如果非要说存在着某种共同点,那只能是这个“相异性”,而这个“共同”,决非共同的对象。我们说它是绝对的,并不是说它先验存在,而是指它在逻辑上是对话的必不可少的前提。于连和二十世纪许多思想家一样,反对在中西比较和研究中的先设“共同”的观点,这也是他与许多西方汉学家的分歧所在:“在读中国文本时,我渐进地从中展开我的理解(中文注释则为我的理解服务),直至向一个问题打开,这个问题的解决需要共同参与,而这个活动是用母语向我说话,关涉我:正是这个问题被我用作我由之树立‘面对面’的地点和关联。因此,我不是从‘设定’而是从‘构建’开始的。作为相遇平台获得的‘共同’不是(一开始被设定的)对象,而是我展开的问题的对象。”参见于连:《在路上》,第87页。

13 比如他从中国古代孙子战争策略出发和古希腊的 metis 或亚里士多德的 phronesis(实践或行为知识)“比照”,要提出如何在作为对外境之适应的行为活动中设想有效性的问题。

形象的“工程”是沿着两条线或两种方法进行的：一是比照，不把中国和欧洲作为两个世界，并不把它们作为“对立面”，而是进行比照，二者互相对照，互为反思，互相澄明。这是从构建共同问题出发的划分二者的活动。于连从《隐喻的价值》到《迂回与进入》直到《如果言未意尽》就是在这条线上。第二条线则是“第一哲学”，从《过程或创造》到《物势》、《内在性的形态》、《时间》等等，则是在希腊哲学由之发展的“存在”和中国之“道”阐明的“过程”的思想之间进行划分<sup>14</sup>。

2. 由此，我们可以联想到“翻译”的问题。其实可以说，所以需要翻译，也是因为这个“相异性”，而这种相异远不止是语言上的。实际上，翻译和对话的关系非常密切。于连多次提到翻译问题，我们感到他的和“他者”对话的思想，即他的对话中构建相异性的阐述，很像利科(Ricoeur)的“构建比较物”的思想<sup>15</sup>。利科在《翻译不可翻译》一文开始就指出，语言的多样性和差异造成了最初的“不可翻译”，即“初始的不可翻译”，先验的不可能性。译者正是由此出发和两个他者对话——原译者和将来的读者。而翻译（比如中翻法）的过程实际上就是在外部打开要翻译的语言（思想），使之作为内部差异的结果记录在法国语言和概念的框架之中。在这篇文章中，利科还特别把于连的工作作为他的例证，说明于连实在构建“可比较物”：他说他在于连的有关古代中国和古希腊之间关系的阐述中找到了一个实践的例证……于连在书中没有说一个中文词（除了阴阳），他用法文述说在那个美丽语言中替代法文“temps”的是什么……这种构建是通过中国古典著作，下到词语之中，从高到低，从对“褶皱”的差异的总括直观出发。可比较物的构建最终是在“glaussaire”（解难

14 或者说“在本质的思想（根据‘这是什么’的存在论问题和‘德’这个概念所指明‘能’的思想之间的划分……（亚里士多德的）实体和‘极’（无物质因果关系的阴和阳……）或因果性……和内在性……之间的划分。”（参见于连：《在路上》，第91页以下部分。）

15 参见利科：《论翻译》，Bayard, 2003，特别是其中《一种通道：翻译不可翻译》（53页以下）。

词典)的构建中表达的……<sup>16</sup>利科说：“翻译的伟大，翻译的危险：即对原文的创造性的背叛，以及通过接受语言同样创造性的占有；可比较物的构建”<sup>17</sup>。我想，这段话同样适用于于连对中国典籍阐述中构建“相异性”的创造工作，同样可以说明于连与他者对话的初衷和目的，翻译和对话一样，说到底都是两种文化之间的接触和碰撞。

### (三) 保留和珍惜“相异性”，实现和他者真正的平等对话

我们永远在他处思考。

——蒙田<sup>18</sup>

我们认为，于连有关中西对话的“相异性”的论述值得关注。我们应该非常重视中西“对话”的这个“相异性”的基础，从某种意义上讲，中西对话的原因或根源就在于此。差异越大，越彻底，就越需要对话。否认这个中西关系的根本，不承认这个绝对相异性的起点，就不可能找到正确和可行的“对话”途径。这个问题也不仅仅涉及于连所说的对话基础，而且还牵涉到如何对待自身的传统和与自身相异的传统的问题。承认自己和他者的相异性这个前提，其实就是尊重他者，也是尊重自己，只有在“差异”深层意义上的这种互相尊重才能够使得对话有价值，只有这种尊重才是真正意义上的“尊重”。

我们同意顾彬教授的意见，于连提出的通过中国思想的迂回重新发动哲学的主张，显示了追求真知的勇气。他会引起双重的两边的“不适”甚至“反感”：哲学和汉学，中国和西方。这是因为改变习以为常的汉学研究的思路和方法是很复杂和困难的事情，和翻译一

16 参见利科：《论翻译》，Bayard, 2003, pp.64—66.

17 同上, p.66.

18 参见蒙田：Essais, L.III, chap.IV: “de la diversion”, Gallimard, 1962, p.812.

样，依据迂回方法进行中西对话是个吃力不讨好的工作。可以说，于连的勇气来自他要从根本上构建中西文化思想的差异。归根结底，就是探讨“中国思想是古希腊而来的西方哲学的他者”这个深层根本。所以有些朋友会产生不同看法，很多时候是因为他们没有充分注意到，于连实际上是从哲学出发和“思想”或“智慧”对话。这不是纯粹哲学家、也不是纯粹汉学家的工作。用传统的比较理论和常规来评价和反诘于连的工作，结果往往是无的放矢。于连的勇气也在于他要不一样地阅读他者、不一样地与他者对话的希望。他的这种“不一样”的思考带给我们启发和促进，有助于我们与“他者”的对话。

还是想用自称自己是远去的归者的熊秉明先生的一段话作为结束：“一个人总是生于某个地方，青年时会去远行，甚至在异地长大，而慢慢就会萌生回归的愿望，但是回归和思乡是不同的……回归是一种认识，一种成熟……”于连的对话与之相似，与他者的对话：远离自身，深入甚至留驻在“异域”，之后“回归”自身，而这个回归已非同以前，它变成一种认识，一种反思，而且是真正“对话”之后的深层次的“相异性”的思考和“比较”。认同和保护这种“回归”，保护和坚持这种“对话”的基础，不正是中国的西学研究者和西方的中学研究者的共同任务吗？

## 怎样言说他者

### ——谈于连教授对中国古典文论概念的梳理和阐释

秦海鹰

(北京大学法语系)

我对于连教授思想的了解仅限于十几年前读过的他的几本书，如《含蓄的价值》<sup>1</sup>、《过程或创造》<sup>2</sup>、《赞平淡》<sup>3</sup>以及他主编的中西比较诗学研究刊物《远东、远西》上的文章。《含蓄的价值》这本书给我印象很深，这是他的国家博士论文，也是他第一部论述中国古代思想的书，其副标题是“中国传统中诗学阐释的原始范畴（对文化相异性的思考）”，书中涉及的许多主题都在他后来的著作中得到了延伸和扩展。

- 
- 1 François Jullien, *La valeur allusive – des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)*, Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1985.
  - 2 François Jullien, *Procès ou Création: une introduction à la pensée des Lettrés chinois*, Paris: Seuil, 1989.
  - 3 François Jullien, *Eloge de la fadeur: à partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, Paris: Editions Philippe Picquier, 1991.

当时我印象最深的是，他的研究方法很独特，有别于大多数汉学家，重点不在于考据和实证，而在于思想的阐发，更接近哲学，而不是汉学，没有沉闷的学究气。并且，他的阐发结果常令人耳目一新，甚至惊奇不已。比如我们现代汉语中天天都在使用“创造”、“创作”、“作者”之类的词，而他告诉我们，中国古代从未有过西方意义上的“创造观”，所以用“创造”、“创作”、“作者”这样的建立在本原意识上的概念来谈论中国古代思想和文学观念是不合适的，中国没有创世说，中国人对本原、起源之类的问题并不关注，中国人的宇宙观是一种“过程观”，古代汉语中虽然没有“过程”这个词，但“过程”的思想渗透在古文的“道”、“变”、“易”、“神”、“化”等词汇中；又如，他认为“想象”、“浪漫主义”之类的词都是根植于西方思想背景的概念，也不适合用来说明中国的传统文学观念，比如不能把《文心雕龙》中的“神思”说成是中国古代的“想象”理论。所有这些西方概念毕竟是中国学者一百年来一直在使用的、被认为具有足够普遍性的概念，而他却提醒我们，这些都是西方语言，要警惕用西方语言把中国特有的问题西方化。显然，于连教授是坚定的反欧洲中心论者，他明确反对用西方的标准来框定中国的问题，他的全部研究也都在努力实践这个原则。不过他也可能因此而受到误解，因为他说中国没有“创造”概念，没有“想象”理论，没有对“本质”的思考，总之西方有的东西，中国都没有，这就容易造成误解，让人以为他妄自尊大，“欧洲中心主义”。

我想只要读了他的著作，了解了他的研究方法和目的，这类表层意义的误解应该是容易消除的。事实上，正是在这一系列的“没有”中，他找到了把握中国独特性的切入点。如果真有争论的话，争论的学术意义将在于弄清：人类思想普遍性的边界在哪里，哪一类概念可以用来谈论全世界不同文化的普遍问题？或者，不同的人类语言能否言说共同的人类思考？

这其实又回到了海德格尔在《在通向语言的途中》与日本人的那

篇对话所讨论的问题。那篇对话谈到了东方语言和西方语言这两个完全不同的“家”能否沟通的困惑，提出了“对东亚人来说，去追求欧洲的概念系统，这是否有必要，并且是否恰当”的疑问，指出了用西方的概念来“道说”东方思想的危险性，其危险性在于，这样的语言“不断地摧毁了去道说所讨论的内容的可能性”，因为它“把所谈的一切都欧洲化了”。于连在《含蓄的价值》的导言中恰恰引用了这篇对话中的一些片段：海德格尔对日本人说，用“美学”这个源于欧洲哲学的词来研究东方思想，“终究是格格不入的”。日本人坦言，西方美学毕竟可以提供一些有助于把握东方艺术和诗歌的“必要的概念”，海德格尔反问：“你们需要概念吗？”<sup>4</sup>。引完了这段对话之后，于连接着表达了他自己对西方化的担忧：“远东的美学概念一旦被移植到西方思想的框架中、一旦用西方的语言来表述，必然会被扭曲，失去其丰富性。”<sup>5</sup>于连这本书还用了海德格尔对话中的另一个片段作为导言部分的题词，这段话是：“因此，我还没有看出，我力图思之为语言的本质的那个东西，是否也适合于东亚语言的本质；我也还没有看出，最终（这最终同时也是开端），运思经验是否能够获得语言的某个本质，这个本质（*ein Wesen*）将保证欧洲—西方的道说（*Sagen*）与东亚的道说以某种方式进入对话中，而那源出于唯一的源泉的东西就在这种对话中歌唱。”<sup>6</sup>这段话的意义大概不在于它表达了对人类交流的悲观态度，而在于提醒我们，当我们谈论他者的独特性时，永远要谨慎，永远要警觉。在我看来，于连教授便是以这样的警觉意识开始他的中国研究的，他充分意识到了中国的特殊性，意识到了西方化的言说方式可能会抹杀这种特殊性，同时也意识到西方人没有现成

4 海德格尔：《从一次关于语言的谈话而来——在一位日本人与一位探问者之间》，见《在通向语言的途中》，商务印书馆，1999年，第74—76页。

5 *La valeur allusive*, p.10.

6 海德格尔：《从一次关于语言的谈话而来——在一位日本人与一位探问者之间》，见《在通向语言的途中》，商务印书馆，1999年，第79页。

的语言来谈论中国的“他性”。

出于惊奇和好奇，也是为了确认我对他的某些观点的理解，我于1992年利用在法国的一次机会对他做过一次访谈，访谈的内容主要围绕着比较诗学展开，因为他在《含蓄的价值》中把自己的研究计划定位于比较诗学。后来我把访谈记录整理出了法文版和中文版，分别发表于《法国研究》和《中国比较文学》<sup>7</sup>。下面的发言很大部分还是对以前的阅读笔记和访谈记录的再反思，也许跟当下人们有关他的讨论热点稍有些不同，但却处于他思想的源头。

概括地讲，在中西诗学及思想的比较研究中，于连教授对差异性的关注远远多于对相似性的关注，他认为“辨异”比“求同”更有必要，更有认识价值，所以他在他的国家博士论文中把自己的方法称为“差异性比较”。他的主要理由是，由于中西方历史上的长期隔绝，以事实联系为依据的“影响研究”成果有限，价值不大：“比较文学是从影响研究起步的，但当我们转而研究中国时，比较的前提条件发生了变化，因为这方面的事实联系非常有限，或者不存在，或者很晚才出现，所以，与中国的比较具有另一种旨趣，基于另一种原则，它不以事实联系为保障，它的价值不是历史的，而是哲学的、思辨的。”<sup>8</sup>又由于中西方的思想文化框架在整体上很难吻合，它们各自为政，互不渗透，不存在一个共同参照系和现成可比的对应范畴，所以他认为以同类相比为原则的“平行比较”其实也难以奏效。他把寻找相通之处、以证明大家最终说的都一样的研究法称为“近似法”，认为这种方法容易落入无边的相似性，所以他兴趣不大；而对于那种用西方的理论框架来梳理和结构中国思想传统的做法，他更是坚决反对，称之为

7 “Possibilités et stratégie d'une poétique comparée entre Chine et Occident”（《中西诗学比较的可能与策略》），载《法国研究》1994年第1期，第53—73页；《关于中西诗学的对话——弗朗索瓦·于连访谈录》，载《中国比较文学》1996年第2期，第77—87页。

8 《关于中西诗学的对话——弗朗索瓦·于连访谈录》，见《中国比较文学》1996年第2期，第79页。

“投射法”；投射法用自己文化的框架和范畴去解释他者文化，结果只是和自己的影子做比较，完全无视他者的独特性。

与相似法、投射法不同的，就是于连提出的“差异性比较法”。这种方法可以理解为：既承认相异性是不可比的，又要尝试在充分理解的基础上进行比较。可以想象，这样的比较诗学计划有相当大的难度。

难度之一就是上面所说的，西方人没有现成的语言来谈论中国的特殊性、却又必须谈论它。于连明确反对用西方的概念框架来谈论中国传统，他设想的解决方案是用属于中国自己的话语方式、在中国体系的内部理解和解说中国思想，这也便是他在自己的著作中努力完成的任务。至于他是否做到了这一点，还有待精通国学的专家去评说。此外，如果他只是按照中国自己的传统去解说中国，那么他同其他汉学家也就没有什么区别了，而他的不同之处在于，他希望在充分阐释的基础上，从中国的特例中提炼出一些具有一般意义的共同问题，然后就这些问题，把中国和西方做比较，以达到从外部重新认识西方的目的。

难度之二就是：既然还是要比较，那么就可能面临 X+Y 的陷阱。在比较文学方面，X+Y 的模式也许容易避免，但是在观念层面，我们好像还逃不出这个顽固的模式。我们往往先有一个 X，想找一个 Y 与之对应，但那个 Y 究竟是什么，我们并不能马上说清楚；或者，我们有一个已知的 Y，于是我们会找来一个 X，事先调整和打磨一下，让它尽量能与 Y 相匹配。在自发的比较时，我们会以这样的方式提问：中国有“道”，西方有什么？我们可能会在西方找到“绝对精神”、“逻格斯”等最高范畴与之对应；中国有“天”，与之对应的西方概念大约应该是“自然”或“上帝”；中国有“有”和“无”，西方也有“存在”和“虚无”；中国有“形而下”和“形而上”的说法，西方有“*physique*”（自然）和“*metaphysique*”，后者在汉语里被翻译为“形而上（学）”（也就是说哲学术语的翻译本身已经在比较和寻找对应）；中国有“神”

这个概念，这是我们用以评价艺术成就的最高标准——神韵、有神、出神入化，西方有什么？有超越性、彼岸、神性？这些概念似乎都可能拿来对比一下，都是一个比较的诱惑，而且都可以说出不少东西。但于连方法的特点在于，他并不急于寻找对应关系，不急于比较，因为他认为这些貌似相近的概念各自所属的框架和性质各不相同；不仅“不相同”（différent），而且根本“不相关”（indifférent），因为中国的思想结构不同于西方的那种二元框架，根本不存在“此岸和彼岸”、“现象和本质”这样的二分法：“对本质的思考意味着要隔离出一个超时间的、知性的状态，将这种状态与所有变化的事物相对立，中国思想从未有过这样的划分。我不是说中国思想更高级或更低级：西方思想把‘本质’隔离出来，这具有理论上的丰富性，但中国思想不把‘本质’隔离出来，不把一种超时间的、固定不变的性质隔离出来，这也是一种丰富性，是另一种丰富性。……中国古代思想正在逐渐变成各种西方概念，其实中国思想有它自身的逻辑。在中国古文中，引发思考的往往是词与词之间的相关性、对称性、网络性，是它们相互作用的方式，如果忽略了这些，中国思想的精华就丢掉了。”<sup>9</sup>

如前所述，为了对中西诗学或中西思想进行有效的比较，于连认为他要做的首先是对中国的独特性进行充分阐释，而且是按照中国思想自身的逻辑去阐释和归类，彻底吃透中国文本的内在精神，找出其特有的意义网络，然后再将阐释结果同西方的思想体系相对照，做差异性比较。在我的访谈记录中，他说：“我不以比较开始，但以比较结束。我认为我探讨的问题是一些普遍性的问题，但这些问题的根基是特殊的。所以我不是泛泛地谈中国，而是谈某个概念，某个具体的文本，某种特殊的传统。我的工作就是阐释这种特殊的传统，使它向外开放，使它承受一种更具普遍性的阐释。中国的概念体系是

---

9 《关于中西诗学的对话——弗朗索瓦·于连访谈录》，见《中国比较文学》1996年第2期，第82页。

封闭的，但我们可以对这些概念进行梳理，使它们进入问题状态，而这些问题是开放的”<sup>10</sup>。这就是说，只有完成了对 X 的阐释工作，才能知道那个可能用来比较的 Y 究竟是什么。比如，经过对中国古代变易思想的充分阐释，于连得出了中国的宇宙观是一种“过程观”的结论，并把这种宇宙观与西方的“创造观”做差异性比较，所以他的那本有关王夫之思想研究的书的题目就叫做《过程或创造》。

于连明确主张用中国的语言、按照中国思想特有的逻辑去阐释中国传统，这也确实是他多年来所做的主要工作，但我们没有忘记，中国思想本来的逻辑是什么，这本身也是需要阐释的；我们也没有忘记，于连的著作不是用汉语写成的，而是用法语写成的，他难免要翻译，要转述，而任何翻译和转述都是带有独创意义的阅读和理解。这也便是他有关中国古代思想的著作在我们今天的意义。仅从最细微的语句层面来讲，从他的法文翻译和转述中，我们仍能获得一些在汉语文本中不大明确的含义，至少他是用现代法语解说了中文古文的文义，如“不著一字，尽得风流”在他那里是这样翻译的：“不直接写出一个字，世界的内在活力却全部被揭示出来”<sup>11</sup>。“世界的内在活力”便是他对“风流”的解释。从这个角度讲，如果中译本能把他对中国古代典籍的大量引文的法文译文再翻译成现代汉语，我们或许会有更多的发现和惊奇。

我访问于连教授时，很想知道他是否感到翻译方面的困难，想知道他怎样保证用法语表述中国概念而又不失去中国特有的内涵。他承认是有困难，他说：“没有现成的工具和现成的解决办法，我只能慢慢摸索。西方汉学家的任务首先是在中国的阐释背景中阅读中国

10 《关于中西诗学的对话——弗朗索瓦·于连访谈录》，见《中国比较文学》1996年第2期，第80页。

11 “Ne pas écrire directement un seul mot, et toute l’animation intime du monde se trouve entièrement révélée”, 见 *La valeur allusive*, p.259.

文化，就是说我们要以语文学为基础，然后才能阐释。”<sup>12</sup>

我们读他的著作时，感到既熟悉又新鲜，这不单是因为他的法文表述传递了他对中国古文字句的独特理解，而且是因为他对中国资源的使用和组织方式本身也很独特。他经常是从中国古代文论典籍的某个关键字出发，通过旁征博引中国古代经学大师的各种解说，逐渐建立起一个他认为符合中国特点的意义网络，进而把这个意义网络引向一个可以与之对照比较的西方问题上。再到后来，这些来自中国古代思想的关键字在他那里逐渐被提升为一些非常另类的哲学术语，比如“淡”、“势”。

具体地讲，当他谈到某个中国概念时，一般先不提供一个明确的法文译法，而是一律采用音译和直译法，并附上汉字，也就是几乎不翻译，先以这种方式把这个中国概念在法语中原汁原味地固定下来，如“风”就是 *feng* (*vent*)，“风骨”就是“风和骨骼” (*vent-ossature*)，“风神”就是“风和精神” (*vent-esprit*)，“风流”就是“风和气流” (*vent-flux*)，然后在古文的上下文中对这个概念进行解说。比如《赞平淡》这本书的全部内容都围绕“淡”这个字而展开，他认为这是体现中国审美方式乃至处世方式的一个关键概念。他从各种古文典籍中找出与“淡”有关的词汇和论述：“淡而无味”、“味无味”、“余味无穷”、“平淡”、“冲淡”、“恬淡”、“淡泊名利”等等，通过深入的阐释，试图概括出一个能打通这些词组的基本含义。在我的访谈记录中他也对此做了解释：“‘淡’是对‘可见物’的超越，但不是分裂，是对感性的深化，但不是抛弃，‘淡’不是西方象征诗人追求的那个彼岸。[……]我之所以对中国美学中‘淡’的问题感兴趣，是因为‘淡’是回归空白和无声之前的最后一点色彩，最后一点声音。”<sup>13</sup>

再比如他对“风”字的阐释。在《含蓄的价值》的第三部分，他

12 《关于中西诗学的对话——弗朗索瓦·于连访谈录》，见《中国比较文学》1996年第2期，第80页。

13 同上，第85页。

围绕“风”这个形象分析评论了中国古代的诗歌观。他看到，“风”是中国有关诗歌功能的最古老意象和称谓。通过考察中国各个时代出现的与“风”有关的词语含义，尤其是通过考察《诗经·大雅》两首诗中“风”的含义<sup>14</sup>、《论语》关于“君子之德”的比喻<sup>15</sup>、司马迁《太史公自序》中对《诗经》特点的评价<sup>16</sup>、毛诗序对《诗经》中作为标题的“风”和作为六艺之一的“风”的解释<sup>17</sup>、刘勰在《文心雕龙》中对《诗经》的定义<sup>18</sup>，他试图勾勒出“风”所传达的中国特有的诗歌观：“风”

14 《诗经·大雅·崧高》：“吉甫作诵，其诗孔硕。其风肆好，以赠申伯。”于连的法文译文见 *La valeur allusive*, p.93, 回译成现代汉语如下：“我，吉甫，我作此歌：此诗如此典雅，此风如此美妙，用以赠送申伯。”

《诗经·大雅·烝民》：“吉甫作诵，穆如清风。仲山甫永怀，以慰其心。”于连的法文译文见 *La valeur allusive*, p.93, 回译成现代汉语如下：“我，吉甫，我作此歌：愿此歌如清风般深深浸透仲山甫那永远的思绪，以慰藉他的心灵。”

15 《论语》卷六，颜渊第十二：“君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”于连的法文译文见 *La valeur allusive*, p.94, 回译成现代汉语如下：“高尚之人的德行就像风，低劣之人的德行就像草：当风从草上吹过时，草就会低头。”

16 《史记·太史公自序》：“《诗》记山川谿谷禽兽草木牝牡雌雄，故长于风。”于连的法文译文见 *La valeur allusive*, p.97, 回译成现代汉语如下：“《诗经》记述的是山川谿谷禽兽草木牝牡雌雄，所以它在风方面见长。”

17 《毛诗序》：“《关雎》，后妃之德也，风之始也，所以风天下而正夫妇也。（……）风，风也，教也；风以动之，教以化之。（……）故诗有六艺焉：一曰风（……）。上以风化下，下以风刺上，主文而谏，言之者无罪，闻之者足以戒，故曰风。”于连的法文译文见 *La valeur allusive*, pp.98—99, 回译成现代汉语如下：“《关雎》一诗赞扬后妃的美德，是《风》的开篇。有了这首诗，就能（像风一样）在天下各处产生影响，男人和女人之间的关系就得以规范。（……）风在此表达的是教育之影响：风使人感动，教育使人变化。（……）风是诗歌语言的六种方式之一（……）。上级可以（像风之‘风化’那样）对下级产生具有变化作用的影响，下级可以（像风之‘风刺’那样）向上级表达他们的批评意见。人们努力挖掘文学表达的资源（‘主文’），用迂回和间接的方式来表达所谏之言：用这种方式表达的人不至于冒犯，听到这种话的人也足以感知其义，进而改正自己，这就是人们所说的风。”

18 《文心雕龙·宗经》：“《诗》主言志（……），摘风裁兴，藻辞谕喻，温柔在诵，故最附深衷矣。”于连的法文译文见 *La valeur allusive*, p.98, 回译成现代汉语如下：“《诗经》的主旨是表达情志（……），它把风传播开来，建立一种形象的描述，其语言是经过修饰的，其含义是以间接的方式表达的：人们吟诵这些诗时会有一种温和的感觉，所以诗的话语能够附着在心灵深处。”

的形象最初表达的是儒家赋予诗歌的政治道德功能，即风化、教化、讽刺；后来，“风”的形象逐渐用来说明诗人的个人品性，如“风骨”、“风格”，由此可知中国传统习惯于把对诗歌艺术的定义和对艺术家精神品格的定义联系在一起，于连把这看做是中国传统文学批评中的“心理学倾向”；又因为“风”具有以无形无影的方式发生作用的特点，所以“风”也可以表达道家崇尚言外之意和大象无形的诗歌美学。总之，他认为“风”的形象作为诗歌的指称，既承载了儒家的诗歌观，也承载了道家的诗歌观。而这一切含义的基本条件就在于，中国人充分挖掘了“风”这个意象的某些自然属性：“风”具有传播和吹拂的作用，“风”以柔和、间接、含蓄的方式影响他人；风本身是无影无踪的，它的作用只有在被它吹拂过的客体身上才能显示出来，只有地上的草低头了，树上的叶子摇动了，我们才会感到有风吹过。

在对“风”进行充分阐释的基础上，于连试图找出西方传统中与之对应的概念或形象，他找到的形象是“琴”（Lyre）或“竖琴”。在西方语言里，“竖琴”和“抒情”（lyrique, lyrisme）是同源词，“抒情”的概念是从“竖琴”这个具体形象派生而来的。于连在此引用了艾田蒲（Etiemble）对“抒情”这个概念的现代含义的定义：“抒情诗是这样一类诗歌，它借助一些适合向读者传递诗人情感的节奏和意象来表达诗人的内心情感。”<sup>19</sup>于连由此认为，在“抒情”这个概念上，中西诗学出现了难得的巧合，中国人以诗言志的诗歌观念恰好对应于西方的“抒情”概念，而西方的“诗”、即亚里士多德的“*poiesis*”则含有中国“诗”所没有的内容；换句话说，中国的“诗”与西方的“诗”不是对应概念，但中国的“诗”与西方的“抒情诗”则是对应的。中国人用“风”指称“诗”，西方人用“竖琴”指称“抒情诗”，所以于连关于“风”的那部分论述的总标题是：“琴或风：对中国传统特有的抒情性的阐

---

19 转引自 *La valeur allusive*, p.91.

释”<sup>20</sup>。不过,即使在这样一个难得的相似性个案中,于连关心的仍然是同中辨异,因为中国和西方分别用“风”和“琴”这两个不同的形象来指称诗歌,这其中必然有其深层的原因。他认为,“相对于西方特有的抒情经验而言”,建立在“风”的想象之上的中国抒情诗“可以拓展抒情体裁的视野”。<sup>21</sup>

于连对中国古典文论的许多概念的阐发都是用这样的方法进行的。我不敢轻易断言他的阐释是否还原了中国本来的逻辑,更没有资格评价他是否在训诂学方面存在欠缺和遗漏。我只是看到,中国古代文论经典中的这些重要的单音字以及相关的词组确实给他提供了丰富的思想资源和阐发空间,比如他在《含蓄的价值》中围绕“文”这个字而对中国特有的文学观所做的阐释也相当壮观。可以说,他使用的材料都是中国的,他的许多阐释也许都没有偏离中国的经学传统,但他最终是在做自己的文章,他毕竟要对中国资源进行筛选和组织,或者说是建构。所以他最能引起我们兴趣的,也许就是他言说中国的这种方式。正如他在《迂回与进入》的前言中所说的那样,中国虽然是一个理想的他者,可以经由中国反思西方,但这个理想他者并不是一个给定的客体,不是一个现成的对象,他者究竟是怎样的,其独特性究竟在哪里,还需要言说他者的人去建构。他原文没有用“建构”这个词(*construire*),他用的是“建设”(édifier)<sup>22</sup>,我猜想也许是因为“建构”这个词现在听起来会有“虚构”、“杜撰”之嫌,而édifier更具有建设性。édifier,就是建筑,就是盖房子。房子的材料都是现成的,都来自中国丰富的经典文献,但每个人的房子盖出

20 “La lyre ou le vent: une Interprétation du lyrisme propre à la tradition chinoise”, 见 *La valeur allusive*, p.89.

21 同上, p.120.

22 “Encore cet ‘autre’ point de vue, que nous fournit la ‘Chine’, n’est-il pas donné d’avance et faut-il réussir à l’édifier”. In François Jullien, *Le détour et l’accès*, Le livre de poche, p.9.

来还是会不一样。于连对中国古代诗学范畴的梳理和阐释便是这样一个“建筑”过程，而且他要建的是一幢能向西方打开的房子。正因为每个认识主体都不可避免地要对其认识对象有所“建筑”，所以关于他者的话题才会不断地说下去，也就是不断地思考、探讨、甚至争论下去。比如：是用静止的眼光还是用动态的眼光认识他者？静止的范围该有多大，动态的范围该有多大？现代化进程中的他者是否也构成他者的一部分？有没有真正纯粹的、封闭的他者，即便是中国？当他者变成了一种明确的理论需要的时候，我们应该提防什么？等等。

## 自然的身体和形而上的本质

赵敦华

(北京大学哲学系)

第一次遇到于连教授是在 2002 年在希腊召开的一次会议上。当时于连教授谈到希腊和中国有两大差别：一是希腊有以连词“是”为中心逻辑—形而上学体系，而中国没有；二是希腊有以裸体为美的艺术，而中国没有。这两大差异分别说明了中国文化传统在逻辑思维和形象审美两方面相对与西方文化的“缺乏”。正如于连教授说，他“一直以中国这个反面为出发，来思考裸体这个正面：当我在处理欧洲的裸体传统时，我是以它在中国的缺席作为探求的出发点”。<sup>1</sup>一些研究中西文化比较的中国学者也采取了这种“我有他无”的对照法来研究西方文化。在我看来，希腊古代文化对于现代中国人来说不是绝对的“他者”，我们现代中国学者也无须以中国古代文化传统的“自我”自居。我宁愿从一个居间者的角度，理解中国有什么，希腊有什么，两者所有的不同，又说明了什么。

---

1 于连：《本质或裸体》，百花文艺出版社，2007 年，第 37 页。

## （一）中西形而上学或存有论的差别何在？

虽然本文重点讨论是上述第二个差别，但我觉得有必要对第一个差别也发表一点意见。因为于连教授认为，第二个差别与第一个差别有关。他说：“在裸体的背景里，我们不得不找到存有的概念及在已存在的问题：裸体即‘既是如此’，‘res ipsa’（事物本身），……裸体回答了‘ti esti’（这是什么？）的问题。然而，我们知道古代中文没有（既是‘是’又是‘有’的）‘存有’动词（le verbe ‘être’），它只知道用‘有’和连词，而且因为如此，它不用存有的角度来构想这个世界，而是以过程（“道”）为角度。如果裸体在中国不可能，那是因为它找不到一个存有学的地位；于是留下来的，只是肉体（中国色情艺术）或是猥亵的裸露。中国‘缺乏’存有的基底，然而由希腊以来，裸体便是建构在这个基底上。”<sup>2</sup>

我以为，希腊哲学用连词表示存有，而中文不是如此，这一简单的语言学事实并不足以说明中西形而上学的根本差别，或者说中国根本没有存有论。我有以下几点理由。

第一，希腊人发展出以“是”为中心的形而上学，与“是”的逻辑功能并无必然联系；否则印欧语系的其他民族应该也发展出同样的形而上学。古代汉语虽然较迟把、而且一般不把“是”作为连词来使用，但并不缺乏主谓连接的语法结构；这种语法结构与中国形而上学之间之所以没有关系，也不是单单缺少了一个“是”的缘故。

第二，一些偶然的历史原因促使希腊人把“是”作为第一哲学的对象，比如，一些语言学家提出了一个假说，认为希腊语用“是”动词作系词，有一个历史发展过程；“是”动词最初是表示事物存在的实词，使用频率很高；后来出于表示时态、位格和词性等语法变化的需要，把这一经常使用的实词当虚词使用，在“主词 + 是动词 + 谓词”

2 于连：《本质或裸体》，百花文艺出版社，2007年，第41页。

的句法结构中表示时态、位格和词性的变化；“是”动词于是成为意义最基本、使用最广泛的词汇。<sup>3</sup>再比如，按照我的解释，巴门尼德与赫拉克利特之争，突显了“既是……又不是”的逻辑矛盾，后来柏拉图的解决方案，亚里士多德建立的实体理论和主谓逻辑之间的联系，等等。这些发生在不同历史条件下的思想因素汇际在一起，产生了希腊人的成熟的形而上学思想。<sup>4</sup>

第三，如果把一般意义的形而上学解释为对宇宙发生变化及其原因的思考，那么中国古代无疑有与希腊哲学的“本源论”(archeologia)和“原因论”(aitiologia)相匹配的“大化论”和“本根论”。不过后来的中国和西方的哲学分别走了“道德形而上学”和“自然形而上学”的道路。我称之为“同源分流”。<sup>5</sup>

## (二) 裸体艺术的存有论基底是什么？

于连教授认为，“所有真正的裸体都是形而上学的”<sup>6</sup>；裸体是如此重要的理论现象，以致可以成为欧洲或“西方”的代名词<sup>7</sup>。在艺术史的范围内，没有人会怀疑这一显而易见的事实。但我怀疑这样的结论能否提升到存有论或本质论的形而上的层面。于连教授说：“裸体意味本质”<sup>8</sup>；“无论我们愿意与否，裸体‘产生本质’。美的本质、真理

3 参见宋继杰编：《BEING与西方哲学传统》，河北大学出版社，2002年，上卷，第496—497页。

4 参见赵敦华：“BEING：中国当代哲学的一个基本问题”，《江海学刊》，2004年第1期；“逻辑和形而上学的起源”，《学术研究》，2004年第1期。

5 参见赵敦华：“中西形而上学‘同源分流’论”，《社会科学战线》，2005年第3期。英译本见“Metaphysics in China and in the West: Common Origin and Later Divergence”，*Frontiers of Philosophy in China*，2006年第1期，高等教育出版社，Springer。

6 于连：《本质或裸体》，百花文艺出版社，2007年，第26页。

7 同上书，第13页。

8 同上书，第24页。

的本质、乃至善的本质。”<sup>9</sup>这不是我们愿意或不愿意的问题，而涉及到哲学史的基本事实。于连教授认为，在柏拉图的《大希比亚斯篇》中“对所有人、在所有地点，都是美的”意义上，“裸体最能作为美的本质之化身”<sup>10</sup>。这似乎不符合柏拉图关于美的看法。

柏拉图关于身体与美关系的讨论集中表现在《会饮篇》的对话中。这篇对话中的医生厄律克西马库讨论了人的身体之美，他的观点是，身体中有不和谐的元素，把爱与和谐注入身体，调和了这些不和谐元素，就产生了身体的美。(186d—187c)苏格拉底借用一位“曼提尼妇女”的“爱情哲学”(201d)说，美不等于爱，而人的身体拥有生殖的爱欲，它既追求、又引诱其他身体的爱，因此人的身体之美不是美自身或美的本质。他提倡从对“美少年的爱”(爱他的身体)“一步步上升，即，从一个形体之美到两个形体之美，从两个形体之美到所有的美的形体，从形体之美到体制之美，从体制之美到知识之美，最后再从知识之美进到仅以美本身为对象的那种学问，最终明白什么是美。”(211c)我们现在固然可以不同意柏拉图的观点，但也不能用柏拉图来支持“西方”从一开始就把裸体当作美的本质的说法。

事实上，从柏拉图开始的西方形而上学的传统区分了“自然”和“超自然”，柏拉图称之为“感性”和“理念”，亚里士多德的传人称之为“*physis*”和“*meta-physis*”。一切有形体的东西，包括人的身体，属于感性或自然；本质是无形的，属于理念或形而上的领域。身体的美，如比例，对称，协调，等等，不是身体自身的本质，而来自一个更高的领域，比如说，来自数学对象，或者来自灵魂。

当然，人们可以质疑说，这两个领域不是分离的。确实，柏拉图要求从身体之美“一步步上升”到美本身，亚里士多德认为身体与灵魂不可分，都是在说明形而下的身体与形而上的本质之间的联系。

---

9 于连：《本质或裸体》，百花文艺出版社，2007年，第158页。

10 同上书，第147—148页。

但是，正因为身体自身不是本质，而只是显示本质的媒介，身体之美所显示的只是灵魂之美。裸体的线条、姿态固然可以显示数学比例之美，和谐之美，但是，面孔的神情更能显示灵魂的美丑。孟子曰：“存乎人者，莫良于眸子。眸子不能掩其恶。胸中正则眸子了焉；胸中不正则眸子眊焉。”（《尽心下》）西方人也常用“眼睛”比喻“心灵”。在形体艺术中，“眼看”与“心思”，“看眼”与“反思”也有具体的联系。眼神可以与裸体的姿势一起解释灵魂的本质，如“维纳斯”的恬静，“拉奥孔”的恐惧，“大卫”的坚毅。但是，裸体不是显示本质不可或缺的手段。比如，“蒙娜丽莎”之美在他的眼神，在“神秘的微笑”；“维纳斯”身已残缺，但无损于仍然保留在面孔上的美。

诚然，人们现在不必按照身体 / 灵魂的两分法来欣赏西方形体艺术，但如果我们跟随于连教授的理解，把裸体的艺术建立在“存有论的基底上”，身体 / 灵魂的两分法就是必不可少的；而正是这种两分法，解构了古希腊以及从文艺复兴到十八世纪的古典艺术中裸体的“本质”地位。

### （三）中国画的存有论基底是什么？

我赞成于连教授的说法，中国画也有存有论的基底，但以为他的理解不够全面，对中国画的评价也不够公道。于连教授说：“中国人所强调的余味无穷中的展开（这总是一种过程的逻辑）”<sup>11</sup>；“中国美学要求永远存有一‘远处’（au-delà）的境界”<sup>12</sup>。这一评价对中国的山水画有一定道理。山水画家，特别是受佛老思想影响的山水画家，把大化流行的自然变化凝固在韵味深远的山水意境之中。如清代石涛说：

11 于连：《本质或裸体》，百花文艺出版社，2007年，第45页。

12 同上书，第46页。

“氤氲不分，是为混沌。辟混沌者，舍一画而谁耶？”<sup>13</sup>

即使如此，仅从自然变化的“过程的逻辑”的角度来看中国画，也是不全面的。中国人的自然观确实没有于连教授所说的“‘形式’与‘物质’(eidos-ulé)的关系”<sup>14</sup>，但有另外一种关系，即道德与非道德的关系。这是因为，中国的形而上学是道德形而上学，而不是西方的自然形而上学。按照后一种传统，人们可以透过自然的形体（裸体是其中之一）揭示出形而上的本质；按照前一种传统，自然是道德的（“天地之大德曰生”）；而违反自然是非道德的，或者说，违反道德是非自然的。在“道德（自然）/非道德（非自然）”的区分中，最重要的是“人/禽兽”之辨。但即使禽兽的身体也不是裸体，在古人看来，人穿衣服与禽兽有皮毛一样自然，裸体不是自然的身体，而是如同剥去了皮毛的动物尸体，比动物的身体更下流，古人用“行尸走肉”形容之。暴露裸体的色情艺术之所以在中国被谴责不道德，首先是因为它违反了“道德的自然”这一“天理”。这样，我们可以回答“裸体为什么在中国不可能”的问题，我们对这个问题的解答并不赞同于连教授的裸体在中国“找不到一个存有论的地位”的结论，而是认为在中国道德形而上学的存有论中有裸体的地位，但只是被否定、被谴责的地位。

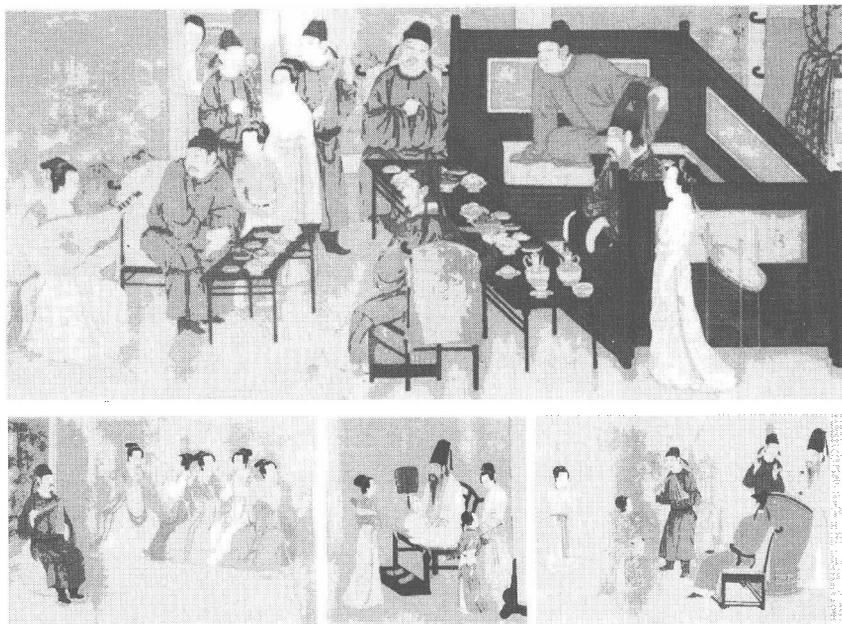
当然，中国的“道德形而上学”对古代画家有一些现在看来是不必要的约束；我们现在可以说，裸体不应该受到如此谴责。但我们不能按照现在的观念评判古人的世界观和道德观，而是要理解他们这样看问题有什么值得赞许的后果，包括在绘画上的优点，这样才是公道的评价。

于连教授说：“在中国人眼里，没穿衣服的人体被简略地画成像袋子一样也没什么关系：因为人体本身就是穿透着许多洞的容器。”<sup>15</sup>我要补充一句，人体这个容器中装载的能量是有道德属性，古人用气

13 转引自朱良志：《石涛研究》，北京大学出版社，2005年，第61页。

14 于连：《本质或裸体》，百花文艺出版社，2007年，第43页。

15 同上书，第69页。



韩熙载夜宴图

的“清 / 浊”或“正 / 邪”之分区别人的身体的善恶好坏。这种存有论明确地把人的身体与石头之类的形体区分开来。于连教授却说：“中国的文人画最终偏好画竹枝，画岩石，而不画人体”，“画岩石与画人体所需要的条件是相同的。”<sup>16</sup>这一评价也是不公道的。事实上，中国画分山水画、花鸟画和人物画多种题材，这些画需要的条件是不同的。人物画要求从具体情境中描绘人的神情容貌。中国人物画自魏晋南北朝开始分为工笔和写意两大体系，有人物造型准确精细、色彩鲜艳富丽的“密体”，也有人物造型简练、赋彩单纯的“疏体”，还有唐代吴道子创造的水墨淡彩及白描的新形式。中国人物画中，服饰、情境和事态是表现人的生命的媒介，正如西方形体艺术中裸体或神情是表现灵魂的手段一样。我们不能说中国画中的人体只是“袋子”，

16 于连：《本质或裸体》，百花文艺出版社，2007年，第83页。

而西方的裸体才是美的本质。

为了显示中国人物画的生命本质，以十世纪的顾闳中所作“韩熙载夜宴图”的几个片段为例。

这幅画描绘了夜宴的全过程。要理解主人公韩熙载的处境，画中人物之间的关系，他们的神情和姿势。这幅画在情境场景中、人际关系中，通过人的神态和姿势描绘过程和人的活动。这幅画（包括画中的袒胸）与西方裸体画当然不同，但这个差别产生于对现实的本质的不同理解，以及揭示不同的本质而采用的不同手法。

## 他者和理解

郑 湧

（中国社会科学院哲学研究所）

今天，我很高兴有机会再次与于连先生坐在一起，“直接接触”、面对面地“对话”和讨论问题。很遗憾，我不懂法文；因此，我们之间的“对话”要借助于“翻译”。借助于“翻译”，就增加了一层“间接性”，从而也就对“理解”增加了一些困难。“间接”，换句话说，就是得“绕”。不过，也许正因为此，就更加显示了“沟通”愿望的强烈：尽管不能进行直接沟通，哪怕“间接”、“绕”，也愿意、也努力争取、不言放弃。当然，这不仅仅是“沟通”愿望的强烈；而且，还付诸于实践，落实于“行动”。这里，涉及到的问题，不仅是“想”、“说”，而且还有“行”；没有“行”，就只停留在空“想”、口头的“说”。今天，我们和于连先生坐在一起，正是有力地、清楚明白地证明了：这不仅是“想”、“说”，而且是“行”的结果。

于连先生的《圣人无意》、《迂回与进入》等著作，我读了之后，深受启发。其中，他对我国一些典籍如《诗经》、《论语》、《庄子》等等的有关注释、研究所显示的渊博知识，他那种独特的视角和洞察力，都使我获益匪浅。除此之外，他还涉及到了日常生活与真实的关系，

语言与真理的关系，言与行的关系，始、终与中的关系，等等。这些，也是我所关心的题目，而且曾在我的《道，行之而成》一书中作出过探讨。

特别是在于连先生著作和讲话中，我高兴地“看”到和“听”到了，于连先生持有一种“开放”的哲学态度，他把视野从法国、希腊扩展到中国、从西方扩展到东方，并试图进行一种“对话”；这对于一个欧洲的哲学家来说，是非常难能可贵的。

长期以来，东西哲学之间甚至是欧洲自身不同国家的哲学的不同学派之间，“对立”、“对抗”多于“对话”，例如英美的分析哲学和欧洲大陆哲学之间，再如理性与经验、肉体与精神、存在与意识等之间的“对立”、“对抗”等等。

人类之间的互相对立、争夺、对抗，究竟能否减少乃至结束，许多哲学家至今仍然存有疑虑；因为，人类的所有进步，包括知识的增长科技的发展，并没有能够丝毫减弱人类之间的互相对立、争夺、对抗。事实上却恰恰相反，那些增长、发展，往往使得人们越来越自以为是，从而就有越来越多的由“知识”、“科学技术”的增长所增添的“障碍”，反而变得越来越无知、越愚昧、越虚弱，互相对立、争夺、对抗也就愈演愈烈。

也许，就是在这样一种时候，人们才感到“友谊”、“和平”的珍贵；正因为此，人们呼唤“友谊”、“和平”。也正因为此，人们也就更需要“哲学”。因为，“哲学”在古希腊的时候，是“朋友 (Philo)” + “智慧 (Sophy)” (过去，我们常把 Philosophy 译成“爱智”或“爱的智慧”)。“朋友 (Philo)” + “智慧 (Sophy)”，可以译成“智慧之友”；也可以译成“交朋友的智慧”。“交朋友”，是需要一点“智慧”的；懂得“交朋友”，才能算有“智慧”；在“交朋友”的过程中，锻炼、成就“智慧”。

于连先生远道而来，寻求“朋友”，正是他的哲学“智慧”的体现。中国自古以来，欢迎远道而来的“朋友”，正所谓：“有朋自远方来，不亦乐乎”！

而从学术的层面上来讲，这样一种“交朋友”的“智慧”，本来与知识、逻辑等等没有什么关系；因为，许多人不知“友谊”是何物，甚至根本不知道有“友谊”这样一个词，却交了不少朋友。

一旦人们感觉到相互的需要，要“交朋友”了，“对话”也就势不可免。例如，现在的全球化趋势，正是不同民族、国家之间相互需要的一种表现。当然，也有少数的国家挟经济、军事的强势，以全球化之名乘机行霸权主义之实，这是与全球化背道而驰的。

在欧洲，直到第一、第二次世界大战之后，人们才有所发现，知道应该减少乃至结束民族与民族之间的“对立”、“对抗”，而努力寻求“对话”。但是，在第二次世界大战之后，局部战争在一些地区却连绵不断。霸权主义发展成单边主义。在这样一种国际形势下，作为发达国家的法国哲学家们，没有倚仗自己经济、军事的优势而追随霸权主义、单边主义；恰恰相反，他们却呼吁反对霸权主义，并反对哲学中的话语霸权，如德里达生前访问中国时所做的那样。

这对于中国的哲学和思想界，在一定的程度上，既敲响了警钟，也送来了清风。因为，现在有一些中国人，要么盲目追随西方发达国家，主张全盘西化；要么头脑发热，自以为某某世纪必将是中国的世纪，等等。

所以，我对于连先生在哲学上的“绕道中国”的智慧和勇气，以及寻求与中国哲学的“对话”，表示敬佩。我下面之所以提出一些问题来商谈，也是想借此机会直接参与到这种“对话”和“交朋友”之中来，“感染”一点“交朋友”的“智慧”。

不过，既然是“对话”，那就会有各种不同的看法、声音，就不会是一种声音，不是“一言堂”。对于这些看法、声音，并不是取消“不同”，而是成就一种“和声”，“和而不同”，“和”中存有“不同”、保留“不同”。因此，应该提倡、鼓励谈不同的看法；在一定的意义上可以说，只有谈不同的看法、提不同的问题，才是进行一种真正的“对话”。

目前所进行的东西方之间的哲学“对话”，还处于初始阶段；因

此，更需要各抒己见。其实呢，正是有不同的意见、看法，才需要“对话”；“对话”，就是从提问题开始的，而且问题又是没有终结的。“对话”的存在与继续，是靠问题的不断出现；不断地问和答，答和问；回答中，就孕育了新的问题。

所以，我今天和于连先生“对话”，以提问题的方式。问题如下。

问题之一：在一种什么样的意义上，希腊是“哲学的故土”？

### （一）在什么样的意义上，希腊是“哲学的故土”？

关于于连先生的把希腊视为“哲学的故土”，使我想起了德勒兹的一些说法。他曾经指出：“如果要找出希腊世界的与众不同之处，那就应当自问：希腊人建立了什么样的领土？他们是如何脱离领土的？又在哪里重建了领土？”

他还提出：希腊在哪一种意义上，是哲学家的领土或者哲学的土地？他还进一步追问：哲学家所说的“故土(Natal)”，究竟是什么？为什么“故土”不为人知，被丧失，被忘却，从而把思想家变成了流亡者？并且，他明确表示：哲学无法脱离某种故土，先验、天赋或者记忆同样能够证明这一点。<sup>1</sup>

我想请教于连先生的是：您如何评价德勒兹的这些说法？对于他的哲学“‘故土’不为人知，被丧失，被忘却”或“哲学无法脱离某种故土”的说法，您以为如何？您的关于“哲学的故土”的提法，和他的这些思想有着一种什么样的联系或区别？这是问题之一。

问题之二：于连先生“哲学的故土”究竟在哪里？

---

1 吉尔·德勒兹、菲力克斯·迦塔利著，张祖建译：《什么是哲学？》，湖南文艺出版社，2007年，第320、295页。

## (二) 于连“哲学的故土”究竟在哪里？

“通达‘他者’”，首先要能够“走出‘自我’”；要想能够“走出‘自我’”，就需要准确无误地了解 and 把握“自我”。哲学家对自己的“哲学的故土”的理解，是他“自我”了解和把握的一个重要部分；我们不妨从这里来看看于连先生的对“自我”的了解和把握，考察一下他的这种了解和把握是否准确。

于连曾经提出“由希腊绕道中国”，他说：“我选择的是远离哲学的故土——希腊——并且远游至中国”<sup>2</sup>；在这里，他是把“希腊”“看”作为他“哲学的故土”。

于此，我的问题是：于连先生的“哲学的故土”是“希腊”吗？

判断“哲学的故土”的基本标准，至少有这么两个：一个是“母体”，另一个是“母语”。如果，我的判断不错的话，于连先生的“母体”是法兰西民族，是他生于长于兹的法国本土的生活；他的“母语”是法语，是他长期生长的地方的语言，祖国的语言。他本人也一再说，他是用法语来思考的。这样一种被他用于思想的，正是法语。

如果是作为一个法国哲学家，他的“哲学故土”似乎不应该是“希腊”。对于许多与他同时代的法国哲学家来说，“希腊”并不是也没有被他们“看”作是“哲学的故土”。在严格的意义上，法国不是希腊文化，而是拉丁文化，有着根本不同于希腊的思想文化传统。甚至在德国，有不少的哲学家认为，希腊哲学经过了拉丁文的翻译，已经改变了它的本来面目。由此可见，这两种思想文化之间存在着巨大的差异。

倘若，再从“他者”这个哲学问题的提出来看。勒维纳斯提出这个问题，恰恰是针对希腊以来的“自我”、“存在”的；勒维纳斯是根

2 于连：《由希腊绕道中国，往而复返：基本主张》，载《辅仁大学第二届汉学国际研讨会论文集》，辅仁大学出版社，2004年，第71页。

据犹太民族的思想文化传统，阐发了“他者”的哲学思想。“他者”的“哲学的故土”，应该是犹太民族的思想文化传统和犹太民族的实际生活。勒维纳斯的“他者”哲学，在我看来，更是犹太民族的。因此，从这样一个角度来看，于连先生的“他者”思想，其“哲学故土”也不是“希腊”。

从于连先生的文章的内容来看，他试图做历史时段比较接近的希腊和中国的哲学思想的比较。但是，这里被他作为出发点的希腊思想，并不是他“哲学的故土”；因为，对于一个法国人来讲，希腊思想已经是他的“由‘法国’绕道”而至，是他“远离哲学的故土——法国——所致”。

总而言之，上述的两个方面，使得于连先生的“哲学的故土——希腊”的提法，成了问题。

问题之三：“他者”和“自我”，谁更遥远？

### （三）“他者”和“自我”谁更遥远？

于连先生的《圣人无意》、《迂回与进入》等著作，如果让人读了之后，感觉到：讲中国的孔子等等，似乎头头是道；而在讲自己的哲学思想、例如确定自己“哲学的故土”上，却出了问题。这也就说明：“自我”似乎比“他者”离自己更“远”；认识“自我”比认识“他者”更为“困难”。

其实，这在哲学上已经屡见不鲜。在欧洲哲学史上，被列为首位哲学家的泰勒斯，有一次他夜观天象，一不小心掉在了枯井里。他的婢女取笑他：那么远的星星都能看得清清楚楚、说得头头是道；这么近的东西却视而不见！而泰勒斯对枯井的视而不见，就因为它离自己太近。

尼采说：“每个人都是距离自己最远者。”舍勒补充说：“这恰恰

是因为他在实际上是‘距离自己最近者’。”舍勒的结论是：自我认识，自古以来便被看成是“最困难的”，“人们往往过低估计自我感知方面的困难，而又过高估计对他人感知方面的困难”。

再如法国当代哲学家德勒兹也说过，内在性“既是思维的最为隐秘之处，又是一种绝对的外在；这种外在，比任何外部世界还要遥远”。有的思想家，则称之为：遥远的内心。

人们在认识上有一个误区，就是往往舍近求远。因此，和“自己”“距离”“最近”的“自我”，恰恰成了“最远”的；而之所以如此，又正因为事实上，“自己”“距离自己最近”。认识、了解一个人、一种事物的“易”，需要一个“近”的距离；而事实上的“近”，却往往成为认识、了解的“远”和“难”。这样一来，“难”与“易”、“远”和“近”，就形成了一种转换、循环。由此而来，究竟什么“远”、什么“近”，什么“难”、什么“易”，什么才算是“绕道”？都成了问题。

问题之四：“由法国（而不是希腊）绕道中国”，将是一条怎样的哲学路径？

#### （四）由法国绕道中国，将是一条怎样的哲学路径？

如果，可以确定法国哲学属于不同于希腊的拉丁文化；那么，就需要从法国哲学这个“自我”本身出发。如果，从法国哲学这个“自我”本身出发；那么，由法国而绕道中国的哲学路径，就和由希腊的绕道会大不相同。

我以法国近代哲学家笛卡尔为例。在一定程度可以说，是笛卡尔对自然科学及其方法进行了哲学总结，突出了“方法”、形成了“方法论”。至少近代的法国哲学，是以笛卡尔的“方法论”为标志的。如果，从这样一种“重‘方法’”的以笛卡尔为代表的法国哲学这个“自我”角度，来“看”孔子；那么，孔子却是“重‘教育’”的。

孔子在其政治活动没有成效、失败之后，转而“讲学”，招收学生，对他们进行“言传”“身教”。“言传”与“身教”相比较，首要的应该是“身教”，以自己的行动作示范，身体力行；“教育者”不光是要“说到”，而且更要“做”到；他所“说”的，一定是要“做”的，往往是已经“做”过的；连自己都“做”不到，怎么可以要求别人去“做”呢？

而这样一种“身教”，是靠“教育者”的“做事”，实际行动，手把手地“教”；古希腊也“重‘教育’”，与孔子倒有相仿之处。无论是中国的孔子还是古希腊的传统，都“重‘教育’”，都不同于笛卡尔等的从自然科学角度的崇尚“方法”、“理性”，设置“‘理性’的法庭”，以检验、审判、裁决一切。

由此可见，孔子与笛卡尔的区别，是“言传身教”特别是“身教”与“理性”、“方法”的区别。“教育”与“方法”，恰恰是“人文”与“自然”的两翼；由此而显示的中西哲学的区别，就根本不同于于连先生所说的“直接”与“迂回”。由此可见，作为一个哲学家，看清了他的“自我”、也只有看清了“自我”，才有可能去看准他所要沟通、通达的“他者”，也才有可能实现真正的“对话”和通达。

再就哲学“通达”的路径而言，区别于法国的“方法”，中国的一些思想家讲究“境界”的“通达”，特别是中国的禅宗讲究“以心传心”、“心有灵犀一点通”、“心心相印”。

还有，中国的一些哲学家，要求一种实际生活的投入和亲身体会乃至生命的践履，这甚至被称做是接近、通达“他者”的唯一路径。

问题之五：“他者”何谓与“返回”何处？

### （五）“他者”何谓与“返回”何处？

勒维纳斯认为：“他者”，即将来，这是从时间的角度去看。勒维纳斯说：“他者就是将来。与他者的关系，就是与将来的关系”。这

种“时间”意义上的“将来”，与海德格尔的看法有一定的联系；但是，观点并不相同。例如，照勒维纳斯看来，正因为“死亡”的“将来”是与“活”的“现在”“异质”的，不是与“现在”相连接，而恰恰是与“现在”相隔离的；“死亡”，并不是“肯定”，而恰恰是“超越”了“现在”，是“现在”之后。这是一种在“时间”意义上的“他者”观。

另外，从“宽恕”的角度，勒维纳斯认为：人们所需获得的“宽恕”，除了上帝之外，还有“他者”的；如果你伤害了一个人，那就必须获得这个人（即“他者”）本人的“宽恕”。这个“他者”，在上帝之外，是指上帝以外的某个人，那个被你伤害过的人，你需要取得“他”的“宽恕”。这又是一种在“伦理学”意义上的“他者”观。

而作为中国哲学的“他者”，特别是像孔子的哲学，是一种“异国”即“异地”、“异时”的“存在”，与于连先生本人的哲学不仅仅有“时间”的差异，而且还有“空间”的差异。因此，对中国哲学这种“他者”的讨论，必然会超越勒维纳斯的“他者”的“时间性”视野和境域，并扩及“空间性”。由此而破除“时间”的独立性、绝对性，并“恢复”“时间”和“空间”的“共在”、“互动”的“本来面目”。

除此而外，当然还有“伦理学”的层面，如果曾有过对中华民族的侵犯、伤害，就有必要取得被侵犯、伤害者的“宽恕”；反过来也一样，中国如果对别国有过什么侵犯、伤害，同样也需要取得他的“宽恕”。与此同时，被侵犯、伤害者，也需要懂得“宽恕”，在应该“宽恕”时给予“宽恕”。这样一种“宽恕”，无论是对于求宽恕者还是给出宽恕者来说，都是心中不再存有芥蒂、隔阂，从而进行真正哲学“对话”。换句话说，尽释前嫌，摆脱束缚，使“自己”处于一种“开放”的状态。两个心存芥蒂、隔阂的人之间，是不可能进行真正的推心置腹的“对话”的；这在哲学上也一样。当然，还有自以为比别人高一等，或者拘守自己原有的那点东西不放，也是不可能进行平等的真正的“对话”的。

仅从以上两点即可看出，一个法国哲学家的解读中国哲学，应该

而且必然要走出法国哲学的“自我”，即便这种法国哲学本身已经是一种“‘他者’哲学”，比如勒维纳斯等人在二十世纪所构建的那样。

### 1. “通达”的不宜“绕道”

我讲一点我自己试图“通达”于连先生的切身体验。

首先，我是“看”他的书的中译本。2004年的10月，我参加了在绍兴召开的中西哲学比较的一个学术研讨会。在会前，我就“看”（在中国，“读”书经常被说成“看”书，形成了一种独特的“看”和“阅读”之间的关系，具有浓厚的现象学、解释学的意味）到了于连先生所递交的与会论文《由希腊绕道中国，往而复返：基本主张》。当时，筹办会议的负责人要我先“看看”，并让我在会上提一些问题、展开讨论与“对话”，以活跃会议的气氛。

因此，我像通常的“读者”一样，先“看”到的是于连先生的“书”，也就是说，我先“见”到的是语言文字中的于连先生，而且是被翻译成中文的语言文字中的于连先生。这不是第一手的，甚至也不能算是第二手的，而是第三手的研究。这当然是一个很大的问题。在这一点上，我不如于连；他研究中国哲学，可以直接阅读中国哲学家的著作。我的这种研究，也可以说是一种“绕道而行”；但是，与于连的不同，他是主动，而我是被迫无奈。就在这种“绕道”中，肯定会丢失掉许多宝贵的、直接的东西。

后来，就“看”到了他本人，而不再是“书本中的‘他’”。会议召开时，我才“见”到了于连先生本人；他本人直接地、活生生地、整个儿“呈现”在了我的面前。相对于“书本”，这次我对于他本人的“看”，是直接的、超越了语言文字的；也是胡塞尔的“直观”意义上的“看”。不过，与胡塞尔的“直观”有所不同的是，我这种“看”不仅仅是“精神的审视”，而是一种对日常生活中作为“精神”和“肉体”等的“总体”的没有任何分割的“看”。对于我来说，这种“看”，产生了一种参与性的、直接的、“当下”的“亲身体验”；而不是旁观的、观察的、分析

的。通过这样一种“亲身体验”，我获得了于连先生的“原印象”。于连的那种因“精神”而生动的“相貌”（可否译成“音容笑貌”？），都直截了当地“展现”在我面前。

这表明，只有与“他者”的“‘直接’遭遇”，才有可能获取“他者”的“原印象”、“相貌”。对于汉斯－格奥尔格·伽达默尔，我也曾这样，是在一次突然“遭遇”中获得他的“原印象”、“相貌”；这个“原印象”、“相貌”彰显了：伽达默尔有一个“‘实际生活’中的存在”，这是一种区别于他的“‘讲台上’、‘书本里’的存在”，而且是那种“‘本真’的存在”；换句话说，直接“看”到的他的“相貌”中有“在”，这成为我“通达”他的根本途径<sup>3</sup>。我和于连先生的直接照面，正是直接“看”到的他的“相貌”中有“在”，“看”见了他的那种“‘实际生活’中的存在”，这是一种区别于他的“‘讲台上’、‘书本里’的存在”。这样一种“‘实际生活’中的存在”，又是远远“多于”、“真实于”他的“‘讲台上’、‘书本里’的存在”的。

在上面“描述”的我的“看”“见”于连先生，又涉及到了一些问题。

其一，是对于连先生的“看”，有“迂回”与“直接”两种。

通过他的“书”来“看”，可以说是一种“间接”地“看”，是一种“迂回”地“看”；所“看”到的是他通过“语言文字”所“显现”的他。

而面对面地“直接接触”，相比较于前面那种“书”中的“看”，就是一种“直接”地“看”，是一种“无中介”地“看”；所“看”到的是他本人。按照我这个中国人的“眼光”，于连先生是一个身材中等、清秀儒雅而略带忧郁的男子；同时，你会感到，他的内心充满了激情，那种对中国思想文化的陌生而又好奇，甚至带有某种程度的焦虑和不安。在我面前，这是一个活生生的于连。我甚至把他和《红与黑》中的那个野心勃勃、颇为绝色女子倾倒的男主角于连联系起来<sup>4</sup>。这

3 郑湧：《道，行之而成》，中国社会科学出版社，2004年，第1页。

4 这是一种以往“历史积淀”、“记忆”对“看”的潜在影响、作用；反过来，也可以说，是当前的实际“遭遇”、“碰撞”对“记忆”、“前见”的“唤醒”。

些，恰恰是我在“看”他的文章和书本时，所不可能“见”到的。

上面，讲的是对于连先生的“看”，我经历了两种不同的“看”。从这里我领会到，“迂回”还是“直接”，这样两种的“看”，虽然是有严格区别的，也需要明确它们之间的这种区别；正是有这样一种的区别，因而是不能相互取代的，各有其独特的存在价值；不过，有的时候，倒也是可以互补的，集于“一身”的，也是可以连续交替使用的；并非对立、对峙的，也不是决然割裂的。一个人，是如此；一个民族，也是如此；整个地球，也是如此。因此，把视野再拓展一点，也就不能割裂地、对立地、对抗地来“看待”中西思想文化。

其二，“原印象”的获取，从根本上来讲，要靠“直接”的、“无中介”的“亲身接触”和“切身体验”。正如我在前面所说，是在那种“参与”（而不是“旁观”）性的、“直接”的、“当下”的“亲身接触”中，我获得了于连先生的“原印象”、“相貌”。要想获取“他者”的“原印象”、“相貌”，只有与“他者”的“‘直接’遭遇”和“接触”。在与于连先生的“‘直接’接触”中，我“触及”了他那个“‘实际生活’中的存在”，这被我“看”作是一种“‘本真’的存在”，而不是像思想中、语言中、文字中的那种“‘虚构’的存在”。

## 2. 通达“他者”的不同层面

“通达”于连先生这样一个“他者”的根本途径，即如何“通达”“他者”，我认为从根本上来说，要靠“‘直接’接触”与“‘直接’对话”。

“直观”地、形象地“看”，至少是当你“直接站到”了那个“他者”面前，有了“直接的接触”，才能说你“通达”“他者”；当然，要真正“做”到“通达”“他者”，仅此是不够的，还应该实现“境界的通达”、“心心相印”。

从哲学理论的角度，现象学要求一种实际生活的投入和亲身体验乃至生命的践履，这也就为“通达”“他者”设置了一个标准、尺度：必须在实际生活的投入和亲身体验乃至生命的践履的基础上，才有

可能真正实现“他者的‘通达’”。

所以，“通达”“他者”的途径，主要不是“迂回”，而是“直接面对”与“直接对话”；并且，是那种在实际生活的投入和亲身体验乃至生命的践履中的“通达”。

而于连先生则一直在致力找出与西方哲学不同的中国哲学的特点，如迂回、侧面、间接等等。在这里，我想着重谈谈他所突出强调的“迂回”问题。

这个问题可以分两个基本层面来讲。第一个层面，是于连先生本人的哲学研究“方法”或者说“策略”。他说：“为了能再寻回理论上的能动性”，他“选择的是远离哲学的故土——希腊——并且远游至中国”。第二个层面，是于连先生对中国哲学的一种评论，把“迂回”看做是中国哲学特有的一种“表达方式”，中国文人所特有的“视角”和中国人所特有的“表达能力”，并与西方所习以为常的“正面接近”、“直线”、“直接深入”进行了对比。

我所要提的问题，不仅仅在第一个层面，这个层面在前面已有所谈及；而且也在第二个层面，就是关于中国哲学的特征问题。

仅就“表达方式”而言，不论是中国还是西方，都有“迂回”、“侧面”、“间接”与“直线”、“正面”、“直接”等不同形式；采用哪种形式，则视特定的历史条件、使用场合和实际需要而定。这是其一。

其二，在我看来，作为“表达方式”，西方哲学的“概念”、“逻辑”以及所追求和推崇的“普遍性”、“抽象化”、“形式化”，实际上远较中国表达方式要“迂回”、“侧面”、“间接”得多；因为，这些东西追求“单一性”、“单义性”，它们越“抽象”、越“形式化”，越不带任何内容，就离它们所要表达的东西越远，越疏远实际的事物和现实的生活。这些“抽象”的、“形式化”的东西，所构成的是一些虚构的“理想世界”；这种“理想世界”，是远离人们实际生活的“现实世界”的。

这是就“表达方式”的“形式”本身并与其内容而言。我们讨论“表达方式”，不能只就“形式”来论；应该涉及到“表达方式”的“形式”

之外。例如，表达者当时的“处境”。如果，当时表达者的“处境”是：面对严酷的现实，面对强者的威胁。这就有一个如何保存自己、保存实力的问题；而懂得如何保存自己，对于人的生存发展是第一位的。出于这样一种保存自己、保存实力的“直接”需要，所产生的所谓中国“表达方式”的“迂回”、“侧面”、“间接”，恰恰就一点也不“间接”。而所谓的“直线”、“直接”、“正面接近”，在那特定的条件下，往往会丧失掉保存自己、保存实力等的“直接”需要。再就是这种“表达方式”所要取得的“实际效果”，即如何让对方接受自己的主张，或以最小的代价换取最大的成果。

由此可见，所谓中国表达方式，表面上看起来“迂回”、“侧面”、“间接”，实际上却是最切合实际的需要，达到了最好的实际效果。而即便就语言本身，与“概念”的、“抽象”的、“形式化”的比较而言，中国方式是“直接”的，也更贴近它们所要表达的内容、实际的事物和现实的处境、生活状况。

还有，就是孔子提倡的重行动、轻言谈。孔子本人一生注重身体力行。因此，我认为，把“迂回”看做是中国哲学特有的一种“表达方式”，是不妥的。在我看来，中国哲学有很深厚的现实主义传统，这种传统表现在特别强调和重视现实生活的感悟，提倡敢于直接面对现实，深入这种实际生活，而无论所面对的这种现实是如何残酷；主张从实际出发、实事求是，重行动、重实际效果、轻言谈，着眼于对现实的实际改变。孔子一生，累累若丧家之犬，只是到年事高了、走不动了，才开办学堂，把自己的体验、主张传授给年轻一代。

从实际生活中的失败出发，可以走不同的道路。孔子和柏拉图走的正是两条不同的道路。他们两个都是政治上的失败者，孔子走的是一条如上所述的重现实的道路，立足于“现实世界”，在“现实世界”内，主要是用自己的实际行动（而不是言谈）披荆斩棘、开辟道路；而柏拉图走的则是一条理想主义的道路，在“现实世界”之外，他着力于用“概念”和“逻辑”、“语言文字”构造一个“理想世界”；把

“理想世界”，作为“现实世界”的一种投射、一种“间接”映象，或者如柏拉图所说，是一种“模仿”。所以，在我看来，苏格拉底、柏拉图所创立的“概念”和“逻辑”的哲学传统，实际上是要比孔子的“间接”多了。

所谓哲学的不同层面，我还有另外的意思；这个意思，我曾在去年杭州的勒维纳斯的国际学术研讨会上阐述过。我认为，一个社会、民族的哲学，按照人们所处的社会地位的不同，可以分为三个层面：与权力相结合的，与知识相结合的，和社会底层的与实际生存活动相结合的。这三种哲学是并存的，做得好的话，可以做到并行不悖。

但是，我提请大家重视第三种哲学。社会底层的一些人，没有权力、金钱，甚至连受教育的权利也被剥夺了；但是，他们却有着惊人的智慧和深刻的哲学思想。这是一种未受权力、金钱、知识浸染的智慧和哲学思想。带着权力、金钱、知识的有色眼镜，是看不起当然也看不见、不会看懂这种智慧和哲学思想的。

我之所以特别重视社会底层的哲学，不是出于道义乃至怜悯，而是因为它的力量。它震撼了我。三者比较，它的力量是最强大的，时效是最长的；其他的和权力、金钱或知识相结合的，往往脆弱得多，也短命得多。之所以如此，因为只有社会底层的哲学，全靠自身力量来渡过难关、生存发展。这使我想起伽达默尔的长寿，他的父亲是化学工程师，从小知道药物有害于人体；因此，他坚持靠自己身体的抵抗力量，不吃药至少是极少吃药。这就是不靠身外之物、利用和磨练自身力量的好处。哲学家应该知道这样一种好处，从中获取真哲学。这一点，特别适合于现象学；因为，现象学正是突出强调了自我的力量、自我的显现和对自我显现的把握。而正是这一点，却被许多舍近求远的哲学家忽视或忘记了。

因此，和中国哲学的对话，如果进一步深入下去，还需要找准不同的层面。当然，不同层面的哲学思想之间，也可以并且也需要进行“对话”；不然的话，就无法构成一个稳定的、健康的社会。

而孔子的哲学思想，我认为基本上是属于“与权力相结合”的层面的，长期以来，他是被作为帝王师的，他的著作《论语》甚至被夸大：半部《论语》治天下。孔子的思想，并不是中国哲学的全部，甚至在根本上并不能代表中国哲学。孔子的思想，只能代表部分管理或者想管理老百姓的人的思想。

### 3. “往而复返”的问题

于连先生提出“由希腊绕道中国，往而复返”。对此，我有两个问题是：

(1) 难道“绕道中国”，是为了“返回”希腊吗？“绕道中国”之后，还能“返回”希腊吗？

(2) 是“返回”“自我”，还是“返回”和“他者”正常的相互关系之中？

这涉及到我们进行中西哲学“对话”的根本目的，以及这种“对话”所起的基本作用。

先讲第一个问题。当然，中西哲学之间有异同。于连先生通过比较，找到了许多在中国哲学中的“没有”，例如“没有‘存在’”等等。不过，在我看来，进行中西哲学的对话和比较，主要不是为了比谁有谁无，更不是为了比出个谁高谁低、谁优谁劣、谁对谁错，而是为了找到双方共同感兴趣的话题，共同推进当代哲学的健康发展；即便能找出西方与中国哲学各自的长处或短处，也只是为了相互取长补短、相互促进。而究其根本，中西哲学是它们各自民族生存发展的历史产物，是一种历史的发生、历史的事件，它们之间并没有谁高谁低、谁优谁劣、谁对谁错的问题。它们之间没有高低、优劣、对错，有的只是差异、区别、不同和不可替代性。而正是因为有这样一些差异、区别、不同和不可替代性，才有了对话的需要，也才有了对话的可能；对话的双方之间的差异、区别、不同，是不可取消的，也不应取消；只能存异，只能在存异的基础上开展对话。

另外，为了达到相互取长补短、相互促进的目的，在进行中西哲学的对话和比较时，我们是否可以以当代、现在为主？历史的回顾及其经验的总结，都是十分必要的；但是，最重要的是现实，即我们大家生活其中的现在的、当代的实际生活。我觉得，推动中西双方当代哲学的发展，重要的是，立足于现在，熟悉当代的实际生活，了解在当今世界人们实际生活中所产生的问题，从哲学的角度进行观察、思考并作出回答。了解过去，也是为了更好地理解现在。因此，我们不能过多地留恋过去和历史，不要太在意那些过去的哲学观念、概念，更不能因为过于重视这些已经过去了的东西而疏远、疏忽甚至疏漏了我们的当下。

从于连先生对中国哲学的研究来看，比较着重于“表达方式”；其实，首要的还是实际的哲学活动和哲学的思想内容本身，“表达方式”是服从于、被取决于哲学活动和哲学思考的内容的。

“他者”，不是“自我”的手段，不是工具；走出“自我”，不仅仅是为了“自我”；不是为了“自我”的得以“存在”，至少并不只是使“自我”的得以“存在”；走出“自我”，主要是为了“通达”“他者”，让“他者”和“自我”“共在”。

综上所述，中西哲学“对话”的目的和结果，不论是对于西方还是中方，都不是“返回”各自原来的出发地，而是加强互动，在相互作用下走向一个“新”的共同点。也就是说，走出原有的“自我”和“他者”之外，在原有的“自我”和“他者”之间（亦是之外），产生一种“‘新’在”、“‘共’在”。

所谓走出原有的“自我”和“他者”，就既不再拘泥于“自我”，又不滞留于“他者”；而是既超越“自我”又超越“他者”。这样一来，就会把视线转向“自我”和“他者”之间的相互关系、相互作用，乃至“自我”和“他者”之外。这就在哲学上根本性地突破了原有的“主体”、“客体”及其关系的学说。

“绕道中国”，并不是为了“返回”希腊；而且，真正地实行了“绕

道中国”之后，也就无法再“返回”希腊原地。

另外，简单讲一下第二个问题。

据说，人之初，人本是一体的；后来，才被一劈两半，才产生了对另一半的不断追求。因此，从这个意义上来说，被一分为二的“自我”和“他者”，本来就是一体的。

再究其实，人之初，人是生活在和“他者”的相互关系之中的，而不是在“自我”本身之中的。例如，一个人的投胎、诞生，都不是“我自己”选择的，也不是“我自己”所能选择的。一个婴儿的生命的被孕育，是在“母体”之中的；他刚刚出世，是几乎完全生活在父母为他提供的条件、环境之中的；在西方国家，他的宗教信仰也往往也是由其父母来决定的；他本人除了吃喝拉撒睡之外，特别是在意识、精神方面，几乎完全没有“自我”。只有当他慢慢长大，逐渐形成了自我意识，并和他原来所身处的“他者”有所脱离、拉开距离之后，才有了真正的“自我”。

距离拉开的越大，和“他者”越疏远，与“他者”就处于一种非正常的关系，就需要改善这种关系；因此，就需要“返回”。从这样一个角度来看，所谓“返回”，就成了：人们应该改善这种和“他者”脱离的现状，“返回”到和“他者”正常的相互关系之中去，与“他者”“互动”、“共处”。现在，人们的问题恰恰在于不能、不会与“他者”“共处”，而且硬是要和“他者”拉开距离，割裂开来，甚至对立、对抗。

问题之六：“对话”需要“立场”的“预设”和“逻辑”的“前提”吗？

## **(六)“对话”需要“立场”的“预设”和“逻辑”的“前提”吗？**

这个问题，我在那次绍兴会议上提过，但未能和于连先生展开讨论；所以，这次旧话重提，以请教于连先生和在座的各位。

于连先生在那次会议的报告中的这样一段话：“必须打开对话的

条件——著名的‘文化间的对话’——但必须是此一词的真义：必须要有代表立场和设想方式差异的 dia，同时也需要‘逻辑’（logique）才能产生对话（dialogue）。”这里有两个问题：“预设”和“逻辑”。

首先，“对话（dialogue）”不能有立场的预设，也不被束缚于这种立场的预设；它必须是开放的，才有可能开始并进行真正的“对话”。而有预设的“对话”，并不能成为真正的“对话”，而只能是一种“独白”；因为，它自始至终是在以自己的一种立场、思想在说话。

其次，“对话（dialogue）”中的“logique”的如何解读问题。把“logique”这个词理解和解释为“逻辑”，这在西方哲学的角度来看，至少也是不全面的。在古希腊的时候，最初，“logique”这个词的意思是“说”、“说话”；只是在后来（即苏格拉底之后）在“概念”和“逻辑”意义上去构筑哲学以后，在哲学中“logique”才逐渐被称为“逻辑”。因此，从古希腊这个词的原义、从词源的角度，以及在其他不同于苏格拉底的哲学家那里，“logique”这个词都不能理解和解释为“逻辑”，至少不能只理解和解释成“逻辑”。

既然，“logique”这个词不能只是理解和解释为“逻辑”；那么，“对话”就不只是“逻辑”层面上的了。比方说，“说”、“说话”有“逻辑”层面上的，也有“修辞”层面上的，还有“诗歌”层面上的、日常生活层面上的，等等。且不去说“诗歌”，就是“修辞”，也是严格区别“逻辑”的。例如，在古希腊的苏格拉底哲学和前苏格拉底哲学的智者学派那里，就是被严格区别开来的；苏格拉底的哲学贡献之一，就是明确作出了这种区别。

由此，我们可以再谈谈与此相关的“概念”的问题。于连先生在讨论问题时，往往着意去把一些“词语提升到概念的层次”。但是，既然“对话”不只是“逻辑”层面上的，还有“修辞”层面上的、“诗歌”层面上的、日常生活层面上的；那么，“对话”所用的语言，也就不只是相对于“逻辑”的“概念”的，必然还有相对于“演说”的“修辞”层面上的，相对于“诗歌”的“比喻”、“象征”等层面上的，等等。

就“对话”本身而言，我们甚至还可以把问题超出“语言”之外。“对话”本身还有着“非‘说话’”、“非语言”的内容和意义。近来来，有科学家通过实验发现，在人们进行“对话”的过程中，“语言”在“对话”的总体中只占有33%左右，而60%以上是“非语言”的，如参与“对话”者的脸部表情啦、手势啦、坐的姿势啦乃至服饰、环境等等，在对话者的相互交流和理解中，它们都起着十分重要的作用。所以，理解和解释“对话”不能只限于“语言”，而且还会涉及“行为”等等。正是这些，被我用于突破伽达默尔以语言为基础的解释哲学，如区别于“言”，我突出强调了“行”，我的那本书名也就叫做《道，行之而成》。

其实，于连先生曾在《迂回与进入》一书中，举了中国春秋战国时期很多外交谈判的事例，这些恰恰证明了“对话”既不限于“概念”、“逻辑”，甚至也不限于“语言”。这种事例，我相信在西方国家也不难找到。

我把前面所说的总结一下：于连先生的基本问题，就在于把“对话”只限于“概念”和“逻辑”意义上的，这是出自他的以“概念”和“逻辑”为依托的哲学观念。

而在我看来，(1) 这样一种哲学观念，并不能代表整个西方哲学，而只代表了西方哲学中的一支，即以苏格拉底为代表的哲学学派，尽管可以说是作为主干的一支。除此之外，这种哲学思想，遭到了现当代西方许多哲学家的批评。所以，于连先生不能在总体上让它代表西方哲学，把西方哲学说成是“概念”“逻辑”的。(2) 于连先生可以坚持一种“概念”和“逻辑”的哲学观念，来和中国哲学进行“对话”；但是，作为“对话”的另一方的如孔子等人的中国哲学，必须是在保持其自己的语言和哲学观念的基础上的。“对话”，应该也必须在两种不同的思想和不同语言之间进行。不能为了进行这种“对话”，去把那种中国哲学的非概念、非逻辑的语言变成西方哲学式的“概念”、“逻辑”的。一旦作了这种变更，变成“概念”、“逻辑”的语言，就不再是中国哲学的了；这样一种“对话”也就不成其“对话”了，而只是

变成“概念”和“逻辑”的同一种哲学语言的“独白”罢了。

问题之七：人们为了相互“理解”，而进行“对话”等等；那么，“理解”问题，究竟处于怎样的“境域”？

### (七)“理解”的“境域”在哪里？

“理解”这个词，在德语中，是 *verstehen*，它的动名词是 *Verstehen*。而被康德所独立划分出的在“感性”和“理性”之间的那个领域，就是“知性”；“知性”的德文原词是 *Verstand*。*verstand* 恰恰是 *verstehen* 的过去时直陈式。因此，可以说，从这种语词的渊源上来看，“理解”和“知性”是同根同源的。这一点，对于“理解”的哲学解读非常重要；同时，也有利于对“理解”的“境域”的确定。

本来，康德考察“感性”与“知性”，是为考察“理性”作准备的；同时，也是为了把“感性”、“知性”和“理性”区别开来，以突出、弘扬“理性”。就“理性”与“知性”的关系来看，“知性”的概念，只能在经验的范围内使用；“知性”的规则，只能通过经验来证实。因此，“知性”被局限于经验。但是，“理性”则不同，“理性”的概念，不能由任何的经验提供；“理性”的原则，既不能通过经验来证实，也不能通过经验来否定。而对于“理性”的考察，正是形而上学的基本目的所在，其余一切都不过是手段。

黑格尔曾就真理的证明作出过“知性”和“理性”的区别，他以上帝存在的证明为例：“从知性的观点，所谓证明就是指此一真理依赖另一真理而言。在知性的证明里，有一确定的前提，自此前提推出别的真理，所以须得指出某一真理依赖某一前提。今上帝的存在如用这种方式去证明，那就是说，上帝的存在是依赖另一些真理，这些真理构成上帝存在的根据。我们立即会觉得这显然有些不对，因为上帝仍是一切的一切之绝对的无条件的根据，绝不会依赖别的根据。

但理性甚至健康的常识所了解的证明完全两样。理性的证明诚然仍须以一个不是上帝的‘他物’作出发点，但在证明的过程里，理性不让这作为出发点的‘他物’仍仅为一直存在之物，反之，必须指出此出发点，仅是一权假的建立之物，最后归结到须认上帝为自己摭拔权假，包含权假，真正直接原始，自依而不依他。比如说：‘试向外谛观自然，自然将会领导汝到上帝，汝将会察见绝对天意之所在。’这话并不是说，上帝是从自然里产生出来的，而乃是说，这只是凭借一有限事物以达到上帝的进程，在这进程里，上帝一方面好像是后于有限事物，但同时又先于有限事物，而为其绝对的根据。因此二者的地位便恰好颠倒。那最初好像是在后的，经揭示出来，成为在先的根据，经指明而降为在后的结果了。理性证明的进程也就是如此。”

在黑格尔看来，康德不仅重建了形而上学，而且还使形而上学成为逻辑；而且，自认为他自己逻辑学中的客观逻辑，部分地相当于康德的先验逻辑。这样，“理性”被一路高扬，最终出现了一种逻辑学形态的“理性”学说。

但是，叔本华不同，他针锋相对地高度评价了“知性（Verstand）”，认为“知性”比“理性（Vernunft）”更富有生命力；而这样一种“知性”，恰恰形成于一切生物所共有的感觉能力和在感觉能力基础上形成的统觉；这样一种的感觉能力与统觉，连海星这样一种低等生物也具备。而正是这样一种连低级生物也具有的感觉能力和统觉所形成的“知性”，具有一种特别重要的和“理性”恰恰并不具备的东西：“每个简单的人都有理性，只要告诉他推理的前提是什么就行了。但是理解却不同，它提供的是原初性的东西，从而也是直觉性的知识，在这里出现了人与人之间天生的差别。事实上，每一个重大的发现，每一种具有历史意义的世界方案，都是这样的光辉时刻的产物，当思考者处于外界和内在的有利环境里时，各种复杂的和隐藏着的因果序列被审视了千百次，或者，前所未有的思路被阻断过千百次，突然，它们显现出来，显现给理解。”

在现象学中，给予知觉以最突出地位的，是法国现代哲学家梅洛·庞蒂。他甚至于建立了一种“知觉现象学”。他的那本《知觉现象学》开门见山，直接从“感觉”讲起。

在他看来，问题“在于我们关于‘实在事物’的最初知识，描述作为永远是我们的真理观念基础的关于世界的知觉，因此，不应该问我们是否真正感知一个世界，而应该说：世界就是我们感知的东西。”

现象学的“回到事情本身”，在梅洛·庞蒂看来，就是回到“知觉”本身。思想，不是被用来控制人的经验，而是应该建立在“可感的世界”上；哲学思考，不应该受制于“没有血肉的理性”，而应该从“知觉”和“知觉的经验”出发。这样做，“并不是说要将人类知识减约为知觉，而是要亲临这一知识的诞生，使之同感性一样感性，并重新获得理性意识。”

对于这种“理解”的“境域”问题，不知于连先生以为如何？

# 易、他者与自我<sup>1</sup>

## ——循于连、德勒兹与迦塔利而道

于奇智

(华南师范大学公共管理学院哲学所)

“他者”与“自我”因“易”而化成。这是我们要讨论的中心观点。于连的《内在之象——对〈易经〉的哲学解读》(*Figures de l'immanence*)和德勒兹、迦塔利的《什么是哲学?》(*Qu'est-ce que la philosophie?*)，启发了我们对此观点的讨论。

什么是他者? 什么是自我? 什么是易?

就自我而言，他者(*autre*)就是“*second moi-même*”(第二个我自己)、“*autre moi-même*”(另我、异己、悔过自新的我、日新日日新的我)、“*ami inséparable*”(分不开的朋友)，总之，他者是自我的伙伴、搭档或对手。与此相对的，便是自我(*ego*)。自康德以来，“*ego*”(自我)即主体，我的先验统一，而在精神分析学上，它是 *moi*(我)的别名。自我对他者而言是别样的，是为他者营造的迷宫。迷宫里有条穿越的线，而迷宫本身就是因线条运动而产生的，可以说，迷宫是线条的

---

1 本文刊于《哲学研究》2008年第3期。

线条。有线，我们就可在迷宫中通行无阻；有线即有道一路，就可打通自我与他者间的关口或阈限 (seuil)；无线则无道一路，关口则闭着。至于“易”，它有三义（意、道）：“《易纬乾凿度》云：‘易一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。’郑玄依此义作《易赞》及《易论》云：‘易一名而含三义：易简一也，变易二也，不易三也。’”<sup>2</sup> 此三义出自《系辞传》，意在简括天地之大道，探究天地之变易和不易（不易在易之中，变中有不变，即定与稳，这是万物的秩序和法则）。三义之中，变易为最要，故本文主取“变易”，辅以其余。在法语中，有如下字词来表达变一易：“changement”，“altération”，“mutations”，“transformations”，“variation”，等等。

### （一）

我们谈论他者，不能离开自我；谈论自我，离不开我性，即相同性 (identité)；同样，谈论他者，离不开他性，即相异性 (altérité，变异性、易性)；谈论他者与自我间的关系，离不开易、变，也离不开不易，即恒定 (constance)、稳定 (stabilité)。他者与自我、他性与我性、易与定（或变与稳），并存同在。我们可从易一定出发（以易一定为轴心）建立十分复杂的纵横坐标（环视图，image panoptique），此坐标却体现在两条纵横相交的线上。自我与他者沿线排列并卷入一系列因素，其方向与关系由易之凸凹决定。如天上地下，自我位于他者之右，而凸易位于凹易之上，各有其位：哲学从此坐标的间隙中诞生。<sup>3</sup>

2 钱锺书：《管锥编》，中华书局，1986年，第一册，第1页。

3 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit, 1991, p.141.

在《易》的阴阳对子思维方式上，如果我们把自我“对折为”(plier)<sup>4</sup>或“兑换为”(changer)实线(trait plein)、连号(marque continue):—(阳爻，爻本是道、线、符，即组成八卦的长短横道(线、符)。爻分阴、阳两道且产生错综复杂的关系)，那么，我们则把他者“对折为”或“兑换为”虚线(trait brisé)、断号(marque discontinue):--(阴爻)。—表达阳，--(表达阴，它们共同、形象、直观地表达了对立(oppositon)、关系(corrélation)及其易之可能性(possibilités de transformation)<sup>5</sup>等观念。我们可以把“—”称为“自我线”(我线<sup>6</sup>, trait de l'ego)，把“--”叫做“他者线”(他线, trait de l'autre)。本文的主题是讨论“易”、“他者”与“自我”及其相互关系(intercorrélation)，因此，以“易”为轴心，“他者”和“他者线”，与“自我”和“自我线”密切相关，换言之，—(阳爻)与--(阴爻)不可分，爻本有阴阳两道，即凹凸二维。

他者线表达了自我与他者之间的交互线或互联线，它既是自我的界限，又是他者的界限。这是一条相似线，它贯穿一贯通一联通自我与他者。可见，线是中介，意味着过渡、界限、进化、转化，意味着易、变，也意味着变一易准则(règle de changement)和向导。这条线其实是一种解决复杂问题的法子，因为它是边界、范围、标记，可以穿越一穿插到底，这意味着所到之处显示出问题的症结、状况和头绪。找到问题的症结、状况和头绪，其答案也就清楚明白了。它因人际(主体间)的关系变化(关系易, changement relationnel)而生成，划定了自我与他者之间的交互主体场。它既表达了自我与他者之间

4 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit, 1991, p.46.

5 François Jullien, *Figures de l'immanence: Pour une lecture philosophique du Yi king, le classique du changement*, Editions Grasset Fasquelle, 1993, p.1.

6 其中“林线”一词启发我思考自我与他者的关系，“林线”既是呼伦贝尔草原的界限，又是大兴安岭西侧森林的界限，其实，自我与他者间也存在着这样的线：我线或他线。参见单之蔷：“游牧的起源”，《中国国家地理》2007年第9期。

的我—他联系，又体现了它们之间的演化。我—他形象是一种变化体或易象 (figure de changement, 变格、变脸)。他者线不仅划定了自我与他者之间的界限，而且揭示了这两者之间的相似性或酷似性。这种相似性促使自我与他者同易之合力接轨。易之合力是自我与他者各自具有的易之分力的协作，也是它们的收敛。合则一，分则二或多。这充分表明，易之合力卷入并团结自我与他者（阳与阴、主与客、天与地、强与弱，抽象地说，“一”与“--”，从而生成环形关系：“易”具有自我与他者的特征，反之，自我与他者获得“易”（凹易或凸易）的能量；如果同“易”相反的“定”作用于自我与他者，那么，我们得到一个新的环形关系：“定”具有自我与他者的特征，反之，自我与他者获得“定”（凹定或凸定）的能量。这两种环形关系都由揭示相似性的“线”维系着并穿越其中。在合力作用下，易（或 / 与定）、自我与他者等实现互相衔接而生成环形，而其中任何一方都获得其余各方的内在特性，又使各方都获得它的特性或能量，从而环环相扣。一般地讲，我们可以建立一个“易”、“阴”和“阳”之间类似的环形关系：“易”波及并收敛“阴”“阳”，三者浑然一体（浑体）。易无处不在。易之分力因合而生共体：阴阳共为道。这表明阴阳不可孤立存在，万物皆有对立面：正反、上下、左右、远近、动静、亲疏，等等。

诸自我与诸他者的凝聚在易之合力作用下得以实现。凝聚力作为强制力，具有严密的组织、纪律和机制，因此，它把被分散到各个场和维的力汇集起来，以在时空上对自我与他者进行强整合与打通，比如，大学把造就人才之力作为凝聚力，并以此力把分散的诸自我与诸他者整合进标明地点的时间表里，分力成为合力，每一个体的分散时间上升为集体的合作时间，所有人都必须按照“表格一场”（比如按院系制作的子课程表并由此汇成总课程表，全校或分校区适用的作息时间表，以及交通时刻表，等等）互相协作与沟通，否则，事故必然发生，后果严重。“分”上升为“合”，“合”下降为“分”，这是变一、易的回环过程。这有利于优化时间、空间、人力等资源的管理、使用

和开发。合力一旦生成，每一个体都只不过是教育机器上的装配部件。教育活动把所有人都嵌入教育机器，以最大限度地挖掘和发挥每一个体的潜能。教师作为自我，即发挥指导和启蒙作用的主要部件，其责任在于教育、培养、指导、考核、评定诸他者（比如学生），而严格的教育领导系统保证了合力的运行，教育者（自我—教师）与受教育者（他者—学生）的言行都由这个系统来陈述、维持和考评。教育活动是领导系统的运转。教育者作为教育活动的实现者，必须无条件服从领导，受教育者作为教育活动的承受者也如此。领导系统其实是一个神奇的教育沟通系统，大学则是一架庞大的教育机器（不过仅仅是整台国家机器中的一个因子）。因此，自我与他者在领导系统和大学（教育机器）里被联通。诸如此类的联通其实无处不在，并卷入一切。

## （二）

自我与他者因相似而生成错综复杂的环形关系，从而弥合了“形而上学鸿沟”（*coupure métaphysique*）<sup>7</sup>，因为他者绝对化之后必与自我重叠对折，即绝对他者本就是绝对自我。绝对他者就是大他者或他者本身，是诸他者中的他者或他者一般；同样，绝对自我就是大自我或自我本身，是诸自我中的自我或自我一般。绝对他者与绝对自我都具有王者之气，拥有霸主地位。我们最终发现，二者处在同一位置（同位）上或置于共同格局（共格）之中，实际上是同一者，即他者与自我在绝对层面达到了完全的重叠，即差异的永远重复（永恒轮回）。他者与自我因相似而联通，联通以弥合断裂，追求和谐。我一

---

7 François Jullien, *Figures de l'immanence: Pour une lecture philosophique du Yi king, le classique du changement*, Editions Grasset Fasquelle, 1993, pp.287—292.

他主体即“我一他”人，是自我与他者的合一或聚合，既具有我性又具有他性，既向我又向他，可见，此主体具有兼备性，即“半我半他”，比如自我生活中的“另一半”的出现和介入。

“半我半他”确定了自我与他者之外的第三维，即自我与他者之“中”和“上升者”。“半我半他”作为第三维的上升者，由经历第一维“自我”和第二维“他者”：自我——他者——半我半他，如同“见山——不见山——复见山”，意思是说，“有自我——无自我——似自我”。这是极富变异性与创造性的三个阶段<sup>8</sup>：“自我”阶段是自我的正常状态，还没有出现交流，自我仍然保持着死气沉沉的风格而无他者的地位。“无自我”阶段表明自我出现了变一易，潜入深海躲起来，不为人所见，在与他者交流一来往中牺牲了自己，照亮和成就了他者，他者获胜而显现出来，出现了对立（阴扬而阳抑）。第三阶段“似自我”阶段标明，自我经过潜隐而获得新的力量（自我原来在深海处苦练定力一意志力），既超越自身和他者又使他者称臣，但他者不愿完全退场，对自我进行部分接纳和部分拒绝，于是，自我与他者处于互动状态和共同格局之中，由此而显现出新的自我，该自我不再是自我的绝对还原，只能是相似，因为带着未曾有过的“另一半”而重复一回返一轮回。因此，在第三阶段，出现了融通之境（我们可以称此境为“似域”）：自我与他者相似一相合且熔铸于一炉，即产生出“似自我”（上升者或融通者，即似域的血肉呈现）。可见，你中有我，我中有你，我他互相环抱和穿越而同体。这恰恰表明自我与他者之间完全能够在一定程度上对话和沟通。“半我半他”主体自由来往于天地宇宙间，与万物交游。它包容和融入了天地、阴阳、强弱、刚柔，等等，可见，它是对自我与他者的超越者，也是自我与他者的共同创化物，如同天地、阴阳交汇而产生的后代，亦如同人马交流而创造的骑

---

8 参见维尔泰：“第三灵感”，载乐黛云、李比雄主编《跨文化对话》，江苏人民出版社，2006年，第191—195页。

士（半人半马者）。然而，自我与他者都从此主体自身分化或裂变而来。分化发生于何处？发生于自我与他者的交互场。此交互场是从自我向他者过渡、从自我线向他者线跨越的中立化地带。这是一个动态而超然的朗明境界。我们一旦越过这一中立化地带就起了变化，即或易或转型或革命。因此，这就是自我与他者的辩证条件。可见，自我与他者同源。他者是自我的伙伴或搭档（L'autre, c'est l'ami ou le partenaire de l'ego）<sup>9</sup>。

然而，自我一旦不愿接纳他者，就会设法采取离间措施，比如下逐客令这样的极端方式。逐客令一旦下达，就如同抛掷色子那样无法收回，令客不可争辩（使某某马上离开这里，没有我的允许不准入内！把某人轰出去！），立即失去容身之地，如同抛向空中的树枝，紧接着，客（有时大多是亲朋好友乃至父母、总统，也可远至流浪汉、傻瓜、外地人、过客……）只好被迫而愤愤离开，使被逐者“客”成为明显的不受欢迎者而面临困局：即将失去膳宿与保护的权力，不得不另寻栖身之所（颇令人刁诡的是，逐客者“主动地”“友好地”为被逐者寻找“一片天地”）。下逐客令就是“主”疯狂地逐“客”，把客从主的居所赶出去，即自我（主人）驱赶他者（客人），比如秦始皇曾下令驱逐来自各国的客卿。驱赶是一种极不友好的语言表达和实际行动，必然产生自我与他者之间的巨大裂痕，甚至成为一场改变目前社会关系的运动。这是对“好客”（hospitalité）的彻底解构，剥夺客居者的旅居权（主权），与“好客”相对的“恶客”（anti-hospitalité）显现出来（“恶客”本潜在“好客”之中而促使“好客”退却以显现自身）。在人类日常交往体验中，自我与他者在交往场生成一种活生生的相互主体关系。如果作为自我的知己的他者最终蜕变为自我的敬而远之者，这便意味着相互主体关系的及时中断，恩怨由此而生。自我与

9 François Jullien, *Figures de l'immanence: Pour une lecture philosophique du Yi king, le classique du changement*, Editions Grasset Fasquelle, 1993, pp.79—84.

他者间的合力（总力）发生分解，产生分力，“存在”随之四溢飘荡。

当然在没有彻底决裂之前，仍然存在着挽救或复交的可能性。也许，互相推己及人会使此可能性成为复交的现实。当自我与他者产生不和之时，最好彼此推己及人，这需要双方共同努力。推己及人能使本已失去和凹隐的友好关系恢复和凸现，比如国与国之间的邦交正常化，一度交恶的邻邦复为和睦邻邦，又可友好往来了。同样，自我与他者多年未见，意味着主体间的阻隔，恰似李之仪词说：“我住长江头，君住长江尾；日日思君不见君，共饮长江水。此水几时休？此恨何时已？只愿君心似我心，定不负相思意。”然而，自我—他者（或我一君）因思而互相接近、再现相似性，为迎接渐渐来临的见面之日而准备，向自我与他者的“临界线”或“动感地带”迁移和漫游，从而生成一股从自我到他者的迁移流或漫游流。该流（flux）随着正在挖掘的沟通洞而贯入。迁移、漫游、贯入和流，都是深刻的内在性<sup>10</sup>，是在凸现过程中的凹隐。这种凹隐意味着自我接纳失散性他者或散布性存在，从而构成“动感地带”。他者因易而流动、迁徙，进而形成他者潮，比如，在节假日特别是“黄金周”和“春节”，作为他者的游客出游、民工返乡（易—动）分别生成“游客出游潮”和“民工返乡流”。此类潮一流导致全国性交通瘫痪和社会性难题，并考验我们的管理智慧。正如德勒兹和迦塔利写道：“当内在性内化‘于’先验主体性时，作为目前求助于另一自我、另一意识（沟通）的现实，超验的标记或数目恰恰应当出现于内在性本身的范围内。”<sup>11</sup> 如果已有十年未见的自我与他者都主动而急切地盼望着相见，相见体现为主动地互相接纳和包容，因此，自我与他者都处于主位，即都是主体且具有主动权，那么主体间的时空和身心阻隔或山谷将得以弥合与填充。

10 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit, 1991, p.46.

11 Ibid., p.48.

自我一主体与他者一主体在旅途中彼此失散，却又被分解的力重新推动，直到阔别重逢，久分再合，或者，久别之后，与汝重逢。

简而言之，自我对折为阳（—）为主，他者对折为阴（--）为客。阴阳之道，即天地之道，亦即自我一他者之道。“道”容纳变化，充满力量。所谓他者就是自我在容纳变化、充满力量的“道”引领下所化成。他者因易而化成，并且承受“易”之冲击和洗礼。强弱阴阳、刚柔上下、乾坤天地、主体客体、自我他者，犹如沧海桑田。易与天地准，与我他合，故能弥纶万物大道。天地相推，我他互易，人间常态，续无常驻。自我三为他者，如同东海三为桑田。“三为”表明易之周而复始。自我易为他者体现为一种进易或前往，指向未来；他者易为自我则体现为一种退易或回返，回顾过去。因此，自我与他者、自我场与他者场既相似又相异、既和谐又冲突，这有什么值得惊讶呢？

### （三）

他者必然富有他性或相异性（*altérité*）。法语词“*altérité*”是一个重要的哲学专业用语。“*altérité*”的本意是“易”（“*changement*”，变、变化、变样、转化），因为它来自希腊语“*ἕτερότης*”或拉丁语“*alteritas*”，而与“*alteritas*”相应的动词“*alterare*”，即“成为别样”（变样，*rendre autre*），动词“*alterare*”来自形容词“*alter*”（相异的）。对应于如下语种的词：“*andersheit*”，“*anderssein*”（德语）；“*otherness*”，“*alterity*”（英语）；“*alterità*”（意大利语）。这充分表明，易是另我即他者化成的内在特性和根本动力，或者说，变易性成为他者的品性。

在拉丁语里，有一短语“*alter ego*”（此短语自1844年以来成为外来语而存在于法语中），意即另我、异己、我的另一半、知己。既然知己是另一个我，就不是我自己，即是“非自我的我”，可以是他、她、它，也可以是你，甚至可以事、物、世界、智慧等等。在一定

条件下，这类“另我”会转化为敌人、仇人、坏人，这是“人变”；同样，自我的东西会成为他者的东西，这是“物易”；同样，自我的妻子会成为他者的妻子，这是“婚变”，等等情形。变以脱胎换骨，易以脱颖而出。总之，从人到物而婚，都在变着易着。这种变一易是令人惊恐、悲惨残酷的事变，但常常以不易觉察的方式发生着。对此，自我与他者都脱之不开、避之不及，与此同时，彼此为完成此变一易而搏斗、赌博、较量、挣扎，进而卷入和波及一切。世间之易，不只是人之易，而且是物之易、事之易。“易”是对“定”的否定和超越，超“定”以“易”。相反，“定”是对“易”的否定和超越，超“易”以“定”。“易”与“定”及其相互作用是事物的内在动力，决定事物的更新和进步。在尼采看来，惟“易”是“存”（En changeant il est）。尼采之喜变善易的“超人”可谓典范。“超人”与“凡人”不同，他要创造新价值新世界，不断超越自身。创化本是强者“超人”的工作。在中国思想里，以“定”应“易”，因为万象之易皆有其宗一道一格，也就是说，千事万物不论怎么变，我们只要抓住“定”就都可应对，都不用怕，都有法子解决。主动积极的易是自由的易、创造的易，而被动消极的易是不自由的易、毁灭的易。这说明，易让人既享受自由又承担风险。这要求我们必须把握易之度，科学地认识易，冷静地面对易。因此，即使在我们面前出现的是具有悲剧性的易，我们也可使之转化为“美事”“好事”<sup>12</sup>。

“alter ego”中的“alter”是法语“autre”（1080年写作“altre”）的词源。“autre”作为“形容词”，有如下含义：另外的、别的、相异的、变了样的等等。“autre”在哲学上作为“阳性名词”和“主格”（不定代词），有如下基本含义：另一个人、另一个事物、其他人、其他事物。它不是主体，也不是我、自我，而是“他者”。如萨特说：“地狱

12 参见叶秀山：《说“变”》，载《中西智慧的贯通》，江苏人民出版社，2002年，第286—289页。

就是他者 (L'enfer, c'est les autres)。”“对于我的存在，他者是必不可少的 (L'autre est indispensable à mon existence)。”<sup>13</sup>“alter”的宾格是“alterum”，由“alter”派生而来的“autre”的宾格则是“autrui” (1080年写作“altrui”)。作为宾格的“autrui” (他者、他人、别人、人家)也是西方哲学的关键词，应当进行充分讨论，关系到对“altérité”的准确理解。在哲学上，“autrui”是个受到充分重视的概念，混合了远近、疏亲，不仅表达了厌恶反感，而且表达了同情同感。在这种互联性、回环性关系中有我 有 你 也 有 他。所谓他者就是“不是自我”的那个自我。在西方哲学史上，他者具体体现在如下思想家的著作中：康德的“责任”和“伦理”，黑格尔、胡塞尔和萨特的“我”或“自我”，人类学家的“权力”、“自由”、“种族文化灭绝”和“种族主义”，弗洛伊德的“欲望”和“利比多”，勒维纳斯的“相近 (亲近)”和“相异 (疏远)”，福柯的“癫狂”、“同性恋”和“社会”，等等。其中，勒维纳斯可谓他者论 (autrisme) 或他者学 (autrologie) 的一位集大成者，应该说，他因对“他者”进行系统的伦理学现象学分析而著称于世。

可见，“alter ego”中的“alter”是形容词，加上后缀“-itas” (性、性质、属性)，便成为“alter-itas”即“alteritas” (后期罗马帝国及中世纪的拉丁语)，至1697年，由此而来的法语词“altérité”正式出现了。其同义词或近义词有“distinction” (区别、相异、优雅)，“contraste” (反差)，“différence” (差异)，“opposition” (相对、相反)，“lutte” (搏斗、斗争、竞争)等；其反义词是“identité” (同一、同一性、相同性)等。可见，我们可以通过“altérité”的同义词 (或近义词) 和反义词建立一个关于它的正反语义网，进而加深理解，以确定它的意义。

13 转引自 Paul Robert, *Les Dictionnaires le Robert*, 1990, pp.137—138.

## (四)

作为他者特性的“*altérité*”，在西方哲学意义上通常具有两层意义：“*caractère de ce qui est autre*”（他性、他者性）<sup>14</sup>和“*fait d’être un autre*”（成为他者的现象或事实）<sup>15</sup>。这是一层。另一层含义，在法国哲学家雷诺维叶（Charles Renouvier, 1815—1903）著作里，则特别指“*caractère de ce qui est autre que moi*”（异于我者的特色）<sup>16</sup>。从逻辑观点看，“*altérité*”概念表示对“*identité*”（同一）的纯粹而简单的否定。在雷诺维叶那里，客体（对象）就是“*l’autre*”（他者、他人、她者、它者、他物）：感觉、牵引、推动、摩擦、疼痛。这表明“*moi*”（我、自我）与“*non-moi*”（非我、非自我）之间只存在着某种对立：“*ipséité*”（我性、自我性），“*altérité*”（相异性），“*synthèse*”（综合、合成）之间的对立。从自我、原我或本我（*moi propre*）的角度看，这种对立又对应于如下一般关系：“*identité*”（同一、同一性、相同性），“*distinction*”（区别、相异、优雅），“*détermination*”（决定，规定性）（同上）。由此可见，一种围绕着自我轴而生成一幅环视图景，反过来，对他者而言也是如此，既然自我与他者相似、相合、相适、相符。

由此可见，不论是自我还是他者，都“穿戴着”一串一串的概念（正派概念、反派概念及由它们形成的概念对子），从而成为概念人物（*personnages conceptuels*）<sup>17</sup>而登场。对哲学上的他者来说，他者本身就是一个概念，同时被另一些相关概念及其占据的平台组装（武装、

14 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses universitaires de France, 1985, p.39.

15 Paul Robert, *Les Dictionnaires le Robert*, 1990, p.54.

16 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1985, p.39.

17 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit, 1991, pp.60—81.

装备),比如,“他者存在”中的“他者”,必然随着具体的言行场而变一易:他者作为军官发号施令,他者作为交警管理道路,他者作为贪官敛财,他者作为情人求爱,他者作为哲学家沉思……他者的身份和行为都是变迁的。如果我们将这些地方的他者替换为自我,那么,这些陈述句都是成立的。总之,日常生活中的一切行动都需要行动者,当我们进行思维和表达时,同样造成行动与行动者的图景。于是,行动者,无论是他者还是自我,既是生活人物又是概念人物。这是生活与概念的叠加,而中介是处在生活和思想中的行动者,或者说,行动者集生活和思想于一身,而由笛卡尔署名的“我思故我在”(cogito)便是这种叠加的典范(经典的三重性)<sup>18</sup>:“我”、“思”、“在”三位一体,与此图式相当:

“思” ← “我” → “在”

如一只停靠收翼或展翅飞翔的蝶,其中,“我”正是蝶身,即具有潜能的“混沌化区域”,“思”与“在”分别为蝶之左右两翼。一句话,“我”成为“思”与“在”发生对折和展开的纽结,即“思”与“在”的合成(“自我”即“思”“在”织,亦即“思”“在”互动而产生的“褶子”),或者说,思—在不离吾左右,同时,“吾”自身有待分化。这种叠加的实现就是把生活升华为概念,升华就是易。通过易,我们发现了新的相似性关系,而“我思”所体现的相似性关系完全可以成为代表。

至此,我们理解了他者的特性“altérité”的基本含义,并建议用“相异性”来译它。此译意味着主体与客体、主体与主体、客体与客体、你—他与我之间的不同、分歧、冲突、不合、对立等。“他者的相异性或易性”这一观念是个重要的伦理学问题。他者(autrui; autre)既是另一个我、我的同类、我的伴侣、我的邻人,又是异于我者、相异者、

18 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit, 1991, pp.29-31.

疏远者、陌生人、局外人。这种同者与异者的远—近、疏—亲二重结构是当代西方哲学家沉思的一个中心主题。这种二重结构充分体现了主体与客体、我与非我、自我与非自我、自我与他者（你、他、知己、第二个我）之间固有的互联性关系。在这样的二重结构中，每一维都是复杂的，因此，该二重结构同样是复杂的。可见，这是一种复杂的二元论。“altérité”（alterity）是“autrui”（others）所具有的特性（品质、属性）：与自我的不可沟通性或不可同化性，即是他者的相异性（决定着永恒的趋异运动）；而“identité”（identity）也是他者的特性：与自我的可沟通性或可同化性，即是他者的相同性（决定着永恒的趋同运动）。总之，他者既具有相异性（异性）又具有相同性（同性），具有双易运动，处于两极。人在人际关系（互联主体关系“*corrélacion intersubjective*”和互联客体关系“*corrélacion interobjective*”）中究竟发生了什么？那就是，人与人、主体与主体、主体与客体、客体与客体既互相同情又互相反感，既同心同德又离心离德，在和谐统一地相处之时又以冲突不和的方式共居着。

## （五）

以这种方式共居着的他者与自我之间，如同阴阳之间，具有“互易性”关系。他者本身是自我，是戴面具的自我。他者需要自我装点门面（只不过往往被撑开），以自我形象为原象化妆（当然化上去的妆容易被洗掉）。一句话，他者是自我经过美容美体之后的结果，自我消失于他者之中。因此，我们容易看到的往往是他者显豁出来的面具或门面。可见，他者与自我多么相似！相似意味着他者与自我难分难舍，形影相随，亲如姐妹，情同手足，简直就像同一个人。作为有“易”的他者，随时都有可能成为向自我转化的可能性。这就是他者内易（他者的向我运动）的可能性，即他者的阳性反应。反之，

作为有“易”的自我，随时都有可能成为向他者转化的可能性。这就是自我外易（自我的向他运动）的可能性，即自我的阴性反应。

如果自我化为他者，即遥远的自我和近邻的他者，是一种跃迁（外迁、外化），意味着自我的凹隐和他者的凸现，那么，他者成为自我，即遥远的他者和近邻的自我，是一种回返（内移、内化），他者的凹隐和自我的凸现。彻底的凹隐是他者与自我的极小易，即不断趋微的凹易，而彻底的凸现是他者与自我的极大易，即不断趋宏的凸易。凹易使他者或自我渐渐背向而远去和缩小，直到逼近绝对的大无或小无；于是，他者成为遥远的他者，自我成为遥远的自我；他者与自己消失于当下平台、背井离乡（起码暂时顾不上眷恋故乡），成为远去的游子（故乡人成长为异乡人，即退场人物），挖掘出“消逝”之道。然而，凸易使他者或自我渐渐迎面来临和扩大，直到逼近绝对的大有或小无；于是，他者成为近邻的他者，自我成为近邻的自我；他者与自己衣锦还乡、荣归故里（当然也有相反的情形，不管怎样，只要回乡，就足以表明仍然眷恋着故乡），成为归来的游子（异乡人还原为故乡人，即出场人物），开显出“创新一造化”之路。可见，他者或者自我，时而凹隐，时而凸现，随“易”而行，因此，显得神秘莫测。

不论是背井离乡还是荣归故里，自我与他者都必须遵守相似性原则（此地与彼地、故乡与异乡、退场与出场、凹隐与凸现）而沿着出游线远走他乡。如果一个人不遵守相似性原则，就不懂得故乡与异乡之间的某些一致性，从而毁掉自身的适应能力；如果不沿线出游，就无法到达目的地。凡有志出游者都应深知此道。之所以要远走他乡，是因为自我与他者在异乡同样可以安营扎寨、打天下。出以求易（或小易或中易或大易），寻找新希望新方向，不断更新自身，改变现状。一个人离开故乡，就是到另一片领土上重建家园和开辟战场，把原本不是自己名下的家产易（兑换）为自己的家产，于是，不仅获得了新的家产，身份改变，身价抬高，而且保住了故乡的家产。他者或自我作为游子，在作别故乡时，会说：“别了，故乡……我要远走高

飞……等到桔子红了时,我再回来。”<sup>19</sup> 故乡即是窝,远走高飞就是飞出窝飞向远方,回来自然是回到窝(老巢)。活人如此,死人呢?其实,死人也想一要回来。日本有“亡灵节”,死人回到曾经住过的地方(亡灵返乡),活人要热烈欢迎他们并设宴招待,灯火通明。宴会结束,死人得返回阴间“生活”“上班”,活人又欢送,依依作别,场面感人。这是活人与死人之间别开生面的“往来”和“交流”方式。有迎有送,阴阳两界,莫不相似。这意味着脱离与牵系的辩证关系,出游的向量与归返的向量、出的志向与入的心愿同时发生。这也是精神与领土、志向与时空相结合的游子形象。这是崭新的自我与他者形象,新形象因“易”而化成。

他者或自我出游到“哪里”(一个未知领域或陌生迷宫),随身携带的线团就跟(穿行)到哪里,滚动的线团意象也生成,而迷宫本就是线团,这意味着线团中滚动着线团。运动着的线团之线,划定了故乡与异乡的界限,他者或自我总是先沿着“故乡线”走,然后直到“临界线”就到达“异乡线”,至此,希望领土“异乡”便出现在眼前。因此,这条线既是出线又是入线,出入本同道,我们必须紧握(跟)这条线,否则,出游与归返都将成为难题,因为它是一个人存在与自救的法子,也是相似性的检验者,换言之,如果此线能从一地(如故乡)通达另一地(如异乡),便说明两地相似而通。它把他者或自我既能带向异乡,又能领回故乡。出游者不忘“根”“本”(故乡、祖国),出游知返,这正是哲学家的大气象。哲学家原来是个喜欢走回头路、老调重弹的人,即追求(爱)故乡(智慧)的友人。比如大哲健将柏拉图的“回忆”是个典型的哲学故乡。老路(回头路)之为老路,是因为它能重走(回走),还必须重走;同样,老调(叠子句“ritournelle”,同上)之为老调,是因为它能重弹(翻来覆去说),还必须重弹。老

19 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit, 1991, p.66.

路重走与老调重弹，异曲同工。这意味着哲学家和哲学无法最终忘记与脱离故乡，而老路老调正是早已筑就的“窝”。“窝”总是自己的好，常言“金窝银窝不如自己的狗窝”（希腊犬儒第欧根尼所栖居的“大木桶”（另说“大瓮”）正是这类狗窝）：第欧根尼的“狗样生活”与海德格尔的“诗意栖居”，在本质上，难道真有什么不同吗？恐怕很值得探究一番），因为自己的窝无疑表现为深刻的绝对和内部（在一定领土上的“固定资产”和“根界”（rhizo-horizon），此词脱胎于法语字“rhizosphère”根围（植物根部周围的土壤），可形象地表达老路老调的本质：“根底”、“眷恋”、“融入”、“安身”、“立命”、“扎根”、“习惯”等），因为客居之窝只能由客居者相对而暂时地拥有，客居者无权自由支配它。哲学家作为人物，只不过是老路老调的化身，由此，我们进而发现，这种化身显示出某种强烈的地理性和语言性特征。

## 关于于连《论功效》的一些疑问

梅谦立

(中山大学哲学系)

弗朗索瓦·于连在国际上被认为是我们这个时代最富原创性和创造性的哲学家之一。他步出了汉学的狭小界限，并且使中国思想成为对西方哲学提出根本性探究的一个场所。他建立了一种比较方法，这种方法被他一贯地应用到了诸如解释学、文学、美学、政治和道德等多个领域。中国哲学并不是被当成了绝对的真理，而是一种治疗方法，它有助于让西方人认识到自身知识传统的界限。《论功效》最早于1997年以“*Traité de l'efficacité*”的法文标题发表，它是之前一部著作《物的势》(*La propension des choses*, 1992, 英译本发表于1995年)的扩展。在《论功效》一书中，通过对西方传统中相对实在论的文本(亚里士多德、马基雅维利和克劳塞维茨)和中国的实在论者——他们通常被称之为“法家”(legalists), 但这个名称被于连认为会引起误导，因而他拒绝使用——的文本进行比较，于连展示了它们二者之间的基本差异。在于连看来，正是这个中国学派发展出了功效的概念，因此他从这个学派中推得出了以下内容：论述战争的《孙子》、论述政治的《韩非子》和论述外交的《鬼谷子》。

第一章呈现出了西方传统的一个问题，这个问题植根于希腊思想之中。于连认为，柏拉图主义从一种“原初的心灵性”（primitive mentality）出发，通过这种“原初的心灵性”，心灵知道了实践必须遵守的理想形式。虽然通过对实践智慧的强调，亚里士多德更为接近实在论了，但是，实践智慧（phronesis）仍然从属于一个道德目的，因而不可能发展为一种对变化着的形势的适应性或灵巧性。于连承认，希腊人懂得一种巧妙的智慧，或者说“mètis”，它“摧毁了任何试图在由存在或上帝所提供的基礎上巩固其同一性的企图”（第9页）。但是，“mètis”这个概念实际上并没有得到发展，仍然处于西方思想之外。于连以克劳塞维茨对战争所作的分析为例，证明了自己的观点。克劳塞维茨的分析无法摆脱理论—实践的模式，仍然坚持一种事先设计好的“战争计划”，而没有注意到这样一个事实，即战争所影响到的对象是一种活的对象，而且这种对象能够做出某种回应。

在第二章中，于连转向了中国古代，更确切地说，是转向了实在论者。这些实在论者并不将现实看成是实践和理论的对立，而是将它看成是一个相互作用的连续过程。在军事、政治和外交三个领域，中国人都不需要做出一个计划或确定一种规范，而只需要依赖“事物的趋势”，或“势”——在于连之前的著作中，这是一个基本的概念，并被他用作该书的书名。因而，行为之所以能提高其效率，是因为它总是同变化着的现实保持切近。

在第三、第四章中，作者对比了两个西方概念和两个中国概念。西方思想强调目的，而且这种目的大多数情况下与一种道德目的相关，因此，“相对而言，方法往往是人为的，是为了将压力加诸于事物之上而设计出的有意的构建”（第39页）。相反，中国思想则强调结果，让形势的潜在性在力量的位置中得以发展。另一组对比是关于西方的行为（action）概念和中国的变化（transformation）概念。西方发展出了对行为的礼拜，无论是英雄式的行为还是悲剧式的行为，它以超

越的概念为基础；而中国思想则对现实提出了这样一种理解，即现实是一种内部变化的连续过程，它没有真正的开始或结束，也没有一个真实的行为者。

于连承认，“kairos”似乎对应于中国思想中“变化着的现实”这一概念。但是，第五章就指出，这个希腊概念永远也不可能得到发展，因为它是从一种本体论的观点出发而被思考的，它仅仅被看作一种转瞬即逝的机遇，被看作相对于存在的永恒性的一种缺陷。相反，中国思想则将时间的短暂性视为实在的构成要素。因而，时间不再被一种外部的目的（telos）所衡量，而是被内在地规范着。在这个部分中，于连对西方思想中的行为的神话给予了重重的一击。

在接下来的两章中，于连表明了中国思想对“无为”这个概念所持的态度在实践上产生了些什么样的后果（第6章），并且通过作为“效率不可穷尽的基础”的“无”这个概念，论述了“无为”的可能性的条件（第7章，第113页）。

除了书名是《论功效》，但我们只有在第八章中才知道关键的问题并不是功效（efficacy），而是“作为一种不再与任何特殊的情况联系在一起，因此似乎是分解在事物的基础之中”（第133页）的效率（efficiency）。于连接着说：“这种效率——它不再为人们所注意的（因此也是同西方的奇迹概念相对立的），而且它对于自然之物‘没有什么可添加的’（所以它不是超自然的）——成为了内在性的基础”（第134页）。在这里，于连试图将两个方面结合在一起，即一方面是一种超越了离散的和被衡量的结果的效率，另一方面是具体的和世俗的结果。

在第九和第十章中，于连阐述了掌控（manipulation）的概念。西方总是喜欢同敌人保持一种直接的对抗关系，而中国的法则却强调一种间接的策略，通过这种间接的策略，人们可以掌控他的敌人。于连描述了专制主义的理论家们如何将这种掌控的观点应用在统治者的身上，而统治者则以“在自己的掌控中被分解”的状态中让自己

走向完结（第 152 页）。有趣的是，掌控在另一个方向上，即在从大臣到他的统治者这个方向上，也可以奏效：同西方的演说家往往通过理性（logos）、悲情（pathos）和精神素质（ethos）这些修辞学工具来进行劝说不同，中国的大臣们则会掌控他的统治者，让他的统治者去做这些大臣自己想做的事情。

通过水的比喻，于连分析了一个有效的策略在政治、战争和外交三个领域中是怎样的（第十一章）。在最后一章中，于连赞扬了中国思想家所选择的“简单方法”，即不是同世界相对立，而是要依赖世界的发展趋势。然而，在这本书的最后一页，于连思考了西方选择的合法性和价值：通过对世界的拒绝，人可以使自己从世界中解放出来，并且享受一种超越了世俗功效的精神胜利。

熟悉于连著作的读者可能会在《论功效》这本书中找到很多对此前著作的重复的地方，但是，这是有意为之的治疗的一部分。于连受到了一些汉学家的批评——较为激烈的批评来自毕来德（Jean-François Billeter）的《反对弗朗索瓦·于连》一书（Edition Allia, 2006）。这本书批评于连对中国思想传统持一种非常片面的观点。然而，对于他们所说的内容，于连都阅读了中国古代的文献。他做出了解释性的选择，但这些选择总是有原文或评论支持的。但是，汉学家们可能会认为他的书中充斥着一些概括性的和独断式的判断，例如：“中国的世界观不是本体论的；相反，它将实在看作是一个过程”（第 92 页）；意志（will）的概念“在中国从来就没有出现过”（第 120 页）。但是，如果我们进入到于连的哲学计划中来，我们就会重新审视汉学家们的这些责难。在我看来，为了使比较具有可操作性，于连恰恰需要对中国思想进行这种概括，从而建立起同西方的有意义的对立。

于连不仅仅在他的解释中做出了选择，而且他在一些地方还暗示说，他还在中国思想的文本之外建构了一些概念和理论。例如，他宣称，古希腊没有能够发展出关于灵巧智慧的理论，而中国思想则走

得更远，对这一点进行了更为成熟的话语阐述。然而，中国的话语在大多数情况下仍被表达为直观，因为它们不需要更进一步的辩护。然而，西方人却需要对一些中国思想家所采取的立场进行辩护，因此于连就将中国思想带到了一种更为理论化的层面上（参看第 54 页）。这种阐述对我而言非常有意义，而且我们也看到于连在他的研究中为这样一种被重构的理论提供了很多的元素。似乎要强调的一个重点是，在于连建构理论的要求下，他仍然还是处于西方传统之中。对我而言，这表明在比较研究中，一个人可以同他自身传统中的某些要素保持距离，但他并不能完全将其抛开，因为他总是以这样或那样的方式植根于他自己传统的某个部分之中，而且任何事情都不可能是没有根基的。当然，于连也非常清楚一个人在他自己的传统之外能够做出的进步是多么的有限，而且对此很有可能并没有一个绝对的衡量标准。

在整部书中，西方读者都会确信，在中国的思考方式中确实有一些值得学习的地方。这本书指出了在现代社会一些最为重要的价值和问题，即功效。事实上，读者可以在于连的分析中发现很多富有洞见的观点。但是，他们同样也会感到这种中国思想同很多西方的价值是相冲突的：个人自由、行为、责任、民主等等。于连清楚地指出，他并不想解决这个冲突，而只是想指出这两个传统之间既存的对峙局面（*aporiae*）。在这里，我想对其中的两个僵局做出一些反思。

第一个涉及到了政治。于连非常清楚同中国的实在论学派相联系的政治危险。功效可以完全为了君主机器的利益而运作，完全忽略个人。这样一种体系很容易沦为独裁的、专制的，甚至是极权主义的体系。事实上，在于连的大多数文本中，“他者”被呈现为敌人。人们总是记得，现实的过程往往意味着他自己的消失。在他的分析中，于连保持了绝对的中立，他个人从来没有持一种赞成或反对的立场，因为他的计划不是去做判断。然而，我自己却为这种伦理立场的缺失而深感困窘。这种中国思想在何种方式上会让我们变得更为人道，

会让我们的社会变得更为公正？我不可避免地会认为，这种伦理承诺的缺失恰恰同一种拒绝了任何先验道德法则的思想体系相关联。于连只是观察到了一个具有高效率的体系，这种体系与人相对，但是却不能对它提出批评。在掌控的例子中，于连认为，我们可以将这种中国的掌控艺术从它专制主义的背景中解脱出来，并且可以将它应用到西方的背景之下。但是，读者会觉得于连的方法有些不得要领，因为对峙仍然被有意地保留了下来，而没有任何连接这两种传统的理论上的解决办法。同样，正如于连自己所指出的那样，哲学的差异性植根于不同的政治体制之中：雅典的议事会和同国王相伴随的法庭，以及中国的大臣（第 45 页）。所以，在体制的调整上，中国能够对西方产生启迪是什么呢？在这里，于连的分析仍然处于如此笼统的层面上，以至于我们会怀疑他的方法是否具有一种现实的功效。

第二个对峙涉及到责任的问题。于连将中国式的行为阐述为将行为分解成变化的连续过程。由此出发，它导致了对行为者概念的自动分解和对责任概念的弱化：由于没有任何事情可以被归结到任何单个的主体，因此没有任何人是真的可以负责的。事实上，个人的责任在西方传统中有时被夸大了，但是我们会疑惑，个人责任的含混性是否会带来更多的缺点？

除了这两个对峙，关于《论功效》我最大的困难在于，它没有成功地区分两种不同的理性语言：即一种旨在有效行为的理性语言和一种表达了隐喻式真理的理性语言。的确，于连试图区分两个层次的实际，一个是在整体效率（efficiency）层面上的实际，另一个是在一种更为具体的层面上的功效（efficacy）。但是，于连坚持对文本所进行的内在主义的阅读，排除了中国传统中所有的先验维度——不仅仅是宗教的维度，还有哲学的维度——这种阅读方式阻碍了于连能够走得更远。然而，通过阅读这些文本，读者可能会觉得这些文本中使用了一些符号性的语言，这种符号性的语言同行为的魔法或史诗非常相似，而它们曾被于连严厉地批评为西方神话。同样，于连所

得出的结论也可以被理解为属于符号性语言的行列，例如“在人如此达到的行为的零度起点上，功效完全是摇摆的：人只有通过不让自己忙起来，才能‘战胜世界’”（第 87 页），或者“当效果（effect）被推向极端，当它被过分地使用或被强制的时候，它就超过了现实的容忍限度；它就不能再被整合进来，因而将消解自身”（第 106 页）。我们有理由将这些陈述阅读成符号式语言的表达，就像诗歌、魔法或神秘主义那样表达了一种理性的真理，而这种理性的真理同有效行为的工具理性并不处在同一个层面上。但是，由于于连努力要彻底地拒绝任何超越性，并且努力地将现实的过程描述为纯粹的内在性，他就无法区分理性语言的这两个层面。有的时候，读者会对于连的论断感到困惑，并且怀疑于连是不是被他的汉语阅读所迷惑了，或者怀疑于连是不是迷惑了读者。

对于那些阅读中国思想，并且想对于连的思想有一个简单了解的人来说，《远去与归来》是有所裨益的。于连曾接受北京大学杜小真教授的采访，杜教授研究法国哲学，并且是《迂回与进入》（三联书店，1998 年）的汉译者。于连和杜教授之间的对话似乎是以法语进行的，而后又被翻译成了中文。在第一章中，于连谈到了他自己的学术经历。在接受了非常传统的教育之后，他感到需要追随尼采和米歇尔·福柯的脚步来反对他自己的西方传统。在第二章中，于连有些详细地谈论了他的“迂回的策略”，这种迂回策略以福柯的“异托邦”（heterotopy）概念为基础（第 32 页）。于连所寻求的并不是这两个传统之间的差异，而是它们彼此的冷漠。他自我辩护说，他对中国作品的“间接的”阅读方式是中国传统所固有的。对于“中国哲学”是否存在的争议，于连坚定地认为它是存在的：“中国没有停留在哲学幻想之上，而是创造了另一种知识的来源”（第 49 页）。然而，同西方不同，中国的知识来源并不建立在本体论的基础之上。因此，西方哲学当前的任务就是要理解中国哲学对本体论的一贯拒绝意味着什么，以及一种没有本体论的哲学会是什么样子的。第三章是最富

原创性的一章，因为它所关注的是中国的知识分子，如陈来和叶秀山对于连作品的接受情况。然而，有批评认为，他对“间接性”的强调只是对中国文化的一种非常片面的理解，对于连回答说，他的目的并不在于要进行一种完整的描述，而只是想指出中国文化所特有的某些特点。通过这样做，他并没有对中国文化做出任何道德上的评判，而是想探究，在对绝对明晰性的宣称下，在对谎言的绝对拒绝中等等，西方文化所没有思考过的东西是什么。在这里，于连给出了一个重要的区分，即他对“迂回”的方法论上的使用和作为一种文化维度的中国的“间接性”是不同的（第66页）。杜教授记述了一些中国知识分子的批评，即他们认为于连想当然地在古代中国和现代中国之间构想了一种连续性，尤其是在政治文化的领域（第71页），这种做法显然导致了对当前中国体制的合法化。于连小心地避开对共产主义做出任何评价，相反他返回到了一个专业学者在政治上的中立立场上。在这本书的最后是一个附录，其中包括了于连所著的十五本著作，以及它们被翻译为其他语言的版本信息。

于连在出版上的成功，不仅仅是在西方，现在也在中国取得了成功，会引发人们去思考它真正的意义所在。当然，于连从一个通过中国思想进行迂回的西方人的视角进行写作。一个中国人为什么会对此感兴趣呢？在最表面的层次上，这可能是出于一种文化民族主义，他们会有这样一种错误的印象，即于连认为中国文化要高于西方文化。在更为哲学的层面上，中国读者可以从于连的方法中学到一些东西，可以让自己也经由西方古代文化的迂回从而更好地理解中国的现代文化。在这种情况下，于连的工作就会产生一种有益的效果。事实上，在过去的一百年中，经由西方文化的迂回虽然一直处于中国哲学研究的最前沿，但是中国的知识分子在阅读这些以原来的语言所写成的西方古代文本中，却没有做出任何一贯的和系统的努力。只是在近来，我们才看到有些中国学者开始学习古希腊语和古拉丁语，从而了解西方的传统思想。其中最为著名的学者是刘小枫。同

于连学习古汉语以阅读中国的古代文本，从而研究西方现代思想一样，刘小枫学习了古希腊语和拉丁语以阅读西方的古代文本，从而研究中国的现代思想——当然，刘小枫的方法更偏向政治，而于连则更多地停留在知识的层面上。因此，即使于连并没有有意地对中国的阅读产生影响，他的作品在中国可能被证明是富有影响力的。

为了得到更为完整的了解，中国读者可以从于连和蒂埃里·马尔夏斯(Thierry Marchaise)的对话中获得更大的助益：《Penser d'un dehors (la Chine)》(Paris: Editions du Seuil, 2000)，由张放翻译成中文《从外部反思欧洲》(大象出版社，2005)。除了上面提到的译本，中国读者还可以阅读另外两本书：《道德奠基》(Fonder la morale)(宋刚翻译，北京大学出版社，2002)和《圣人无意》(Un Sage est sans idée)(闫素伟翻译，商务印书馆，2004)。

尽管于连没有一个明确的道德立场，没有对在西方和中国的文化传统中所呈现出的东西做出正确与错误的判断，尽管他的方法过于知识化，过于脱离其伦理的和政治的后果，尽管他拒绝了所有超越性的话语，于连的工作至少在一个方面上是为人所称道的，而且单单这一点就已经是一个很大的成就了：那就是，通过展示人类理性的另一种面貌，他使得西方哲学变得更为谦逊，并且重新思考它自己话语的基础。

(庞培培/译)

## 如何使得间距发挥效用？

林志明

(台北教育大学)

“如果把差异物化或本质化，那么这将不可挽回地是一件贫乏且无生产性的事；然而，使得间距发挥效用 (*faire travailler l'écart*)，这又是件完全不同的事情吧？我在我这些试探性论文中所作的正是如此。”<sup>1</sup> 于连在此和我们说明了他如何构想其工作的一种方式，而其目的正是为了“认识中国并且重新发动哲学”。在其中可以发现有关“差异” (*la différence*) 和“间距” (*l'écart*) 的概念组构，而这是他近三十年来思想路径中的一个重大关键。我们有可能将差异和间距放置于一个互不兼容的“对立”之中来理解它们 (间距因而被视为差异的差异)。不过，如果我们观察于连如何使得一个特定的间距“发挥效用”，我们便会理解差异和间距之间的关系将是更复杂的，并会使得前引于连的声明显得更为有趣。

---

1 François Jullien, *Chemin faisant, Cconnaître la Chine, Relancer la Philosophie*, Paris: Seuil, 2007, p.111.

## (一) 差异解释间距

在于连的《论功效》第五章“时机的结构”<sup>2</sup>中,于连探讨了一个中国和西方思想中都共同处理的主题。这个共同的主题即是“时机”,在希腊文中为“kairos”一词,而古代中文则以“机”这个字表达。在他对这个共同主题的讨论中,我们很快地便会遭遇“间距”这个意念。

“必须预先看见‘时机’,这在西方和中国一致,都是战略上最具共同性的要求。”<sup>3</sup>然而,第一个“间距”出现了:西方人,在此尤其是指马基雅维利(Machiavel),“在构想这个预见之明的时候,只是为了防范负面的事物(而不是要以具有承载力的事物作为支撑)。”<sup>4</sup>这个间距是如何产生的?为何西方人无法以正面的方式看待时机,不能看到它“具承载力”的一面呢?对于时机具如此化约、受限且偏重单方面的态度是从何而来的呢(“远远地就看到了坏事”)?于连使用了一个时机观中的“结构性”差异来提出解释。

于连的分析起始的确便存在于此一共同主题的不同思维方式。由“kairos”一辞的原意而言,时机在西方被思考为行动的“有利时刻”。它由偶然之中产生并为技艺所探索。<sup>5</sup>时机在这种思维之下被视为一种可增进效力的开放性:“因为它的协助,吾人的行动得以包容于事物的发展进程,它不再是一种强行的介入,而是得以植入其中,利用其进程中的因果关系,并受到协助。”<sup>6</sup>这样一个“良好的”时刻,“在时间的范畴内的良善”,<sup>7</sup>应该是对于行动完全正面的事物,然而在预见它之时,为何却只能以其负面的面向受到掌握呢?

2 François Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris: Grasset, 1996.

3 Ibid., p.86.

4 Ibid., p.86.

5 Ibid., p.79.

6 Ibid., p.79.

7 Ibid., p.80.

在解释这个间距之前，于连先提出中国人对时机的不同看法来作为对照。在此，时机不再是以行动来作为考虑观点，而是以（事物发展过程中的）变动来作考虑观点。时机在此不再是由环绕行动各因素有利的联合综效所形成的“机会”，并因而“激发行动”，而比较是被思考为“在已经进行的过程中最适当的介入时刻”。它乃是身处于一个变化的过程之中，并且是“逐渐获得的潜势累积所形成的时刻，能释放出最大的功效”。<sup>8</sup>

因此，差异是结构性的。在中国式的思维中，时机实际上是双重的：在那仿佛是即兴而起的，如同机会一般的时机背后（在生自偶然中的“kairos”背后），出现了另一个时机，而它的位置是在时延的另一端点，也就是在已进行的过程的起始之处。<sup>9</sup>在这个时机的双重性思维中，首要的重点是要能看到决定性的时刻乃是处于上游的时刻，而力要着重的是在其“胚胎”阶段、“初始阶段”，即能分辨出“势态中的潜力”（先机）。<sup>10</sup>

这个结构性差异于是解释了面对时机的态度为何会形成间距。在西方，时机所属的时间乃是“偶然的，混沌的，因而是‘无法降服的’”。<sup>11</sup>对于它的预见之明因而只能是一种对于可能的坏发展进行防范的准备，因为它基本上是无法为人主宰的。不然，就是反过来，以一种能量的突然激发，人们得以自我超越，并以勇气来战胜挑战。<sup>12</sup>时机在此变成了“使得事功得以进行的冒险”，也就是赢得光荣的机会。<sup>13</sup>在中国这边，战略家的工作乃是审慎地观察形势，进而侦测出对方的破绽。如果破绽未能出现，战略家便只作等待。这等待“联系

---

8 François Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris: Grasset, 1996, p.83.

9 Ibid., p.83.

10 Ibid., p.84.

11 Ibid., p.90.

12 Ibid., p.100.

13 Ibid., p.101.

于预见之明”，“因为破绽乃铭刻于事物的逻辑之中”。<sup>14</sup>一旦对手的破绽逐渐加大，我们便能对他进行攻击而不必害怕和他正面交锋。<sup>15</sup>时机因此能成为程序之完成的承载者，而战略家与圣人相似，而不是与英雄相似，因为他必须形成虚待的态度，也就是说没有特定的注意焦点，如此才能对变化过程的整体加以体察。<sup>16</sup>

## （二）差异构成间距

间距的一大特色便是其动态：就像是距离可以增加一样，间距可以扩延。但我们也可以挖掘，“深化”一个间距。如果我们前面所展现的，是使得间距发挥其效用的第一种方式，即是以差异来解释间距，那么使得间距发挥它的效用的第二种方式，似乎便是使得它更加深化，以便更进一步地加以施展。

于连在这方面所使用的策略乃是比较相近的主题，但就在进行比较的同时，也更加完善地展现出间距不屈不挠的存在。比如说，就等待这个主题而言，他提醒说葛拉祥（Baltazar Gracian）笔下的政治家了解等待的重要，以及事情的谋划必须在时间之中成熟的道理。<sup>17</sup>然而，间距仍是存在的，因为等待在他笔下完全被视为完全是正面的。葛拉祥把等待当作是一种性格上的特征，而它终究和人文主义理想中的自制及独立于外围事物变化状态相关。<sup>18</sup>相对地，中国的战略家并不优位地重视等待中的缓慢；他的等待是“不急不徐”的，因而是单纯地置身于一个自有其规律的时间之中。<sup>19</sup>因此，同是等待，

---

14 François Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris: Grasset, 1996, p.89.

15 Ibid., p.88.

16 Ibid., p.91.

17 Ibid., p.94.

18 Ibid., p.94.

19 Ibid., p.94.

其意义却不相同。中国战略家的等待和葛拉祥笔下的政治家的等待是不同的。由此，是思维背景中的差异维持了此一间距。因而，即使是在表面接近的主题比较之中，我们仍能看到间距不屈不挠地持续存在。而且由此，我们更能了解间距的扩延，并不是像距离一样地增加，而是在深度面挖掘。

如果中国的战略家 / 圣人并不将等待中的缓慢优位化，那是因为他完全不投射一个事先构想好的计划，而是只针对事态的演变加以配合。“亲密配合演变的曲线”的这种思维，也曾为二十世纪哲学家杨柯列维奇 (Wladimir Jankélévitch) 概要构想过。对杨氏而言，时机乃是一个“独特的”、“脆弱的”，并且“总是即兴出现的，未加准备的”时刻。<sup>20</sup> 但如果杨氏轻触了这个假设却未能加以发展，于连解释道，那是因为他的线索“不能融入任何融贯的思维之中，因而也就不能获致致密”。<sup>21</sup> 换句话说，即使像是在这里的情况一样，可能性已在此明白地分辨出来了，却不能持续发展下去，因为如果没有比较和间距的工作，思想的基层仍未能被思维到，而此一未思状态将使得后续发展变得无法思维。我们可以说，由此一思想发展仅能轻轻擦边的情况来看，差异在此构成了间距，甚或，使用于连本身的用语，这里我们看到的是思想间的“非差异 / 漠然” (l'indifférence) 构成了间距。

### (三) 间距作为发展途径的异向奔流

间距在此一章节中的最后一个形象比较是拓扑学意义上的，而不是动态发展上的。间距受到解释、构成及深化。但它也在生成意

20 François Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris: Grasset, 1996, pp.96—97.

21 Ibid., p.97.

义层面上受到发展。它便像是一种路径的插接：不同的思路曾共同插接到同一个场域上头，相互地交会，之后又再分离并各自衍生进入不同的领域。

在整个章节末端，西方的时机思维被描述为一种“遇合”。但这并不是任何一种遇合，而是一种使自我得以提升的时机，一个使得事件诞生的时机。它会踰越极限并创造出破门而入的机会。它因此是自由的时机并且超越了可能性的边界。<sup>22</sup> 发展至最后，我们看到的西方时机观乃是“产生愉悦与冒险、惊奇和未知”<sup>23</sup>。终究而言，它和“欲望比和效用更有关联”。<sup>24</sup> 快感的逻辑与效用的逻辑，时机意念的发展走上了不同的路径，采取了相当不同方向。西方的时机观其发展导向因而比较是英雄主义而不是战略，而中国的时机观导向的是一种自行暗自施展的功效思维。<sup>25</sup>

“作哲学思维是什么？而且，以最普遍的方式来说，如果这不正是在思想中打开一个间距？”<sup>26</sup> 于连如此宣称。诠释此处的间距(*écart*)一辞，或许可以用法文“*s'écarter*”的两个意义来谈：首先，那是突破自己的局限之义(和自身的思想产生一个间距)，同时这也是给予思想一个新的可能(和他人的思想产生间距)。我们在上文透过对于时机的不同态度中的间距，并使它施展其功效，看到差异的使用本身获得了一种生动力和复杂度。间距可以被解释、深入及打开。也许，有一天它也可能被要求超越：这不再是使得间距发挥效用，而是以间距进行工作，而这时它会被当作一种资源，以使得不同文化间真正的思想对话成为可能。<sup>27</sup>

22 François Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris: Grasset, 1996, p.101.

23 Ibid., p.102.

24 Ibid., p.102.

25 Ibid., p.103.

26 François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie, op. cit.*, p.112.

27 Ibid., pp.113, 115.

## 后 记

在 2007 年 10 月于北京大学发表此篇短论的中文稿之后，笔者继续对“间距”意念中蕴含的“间”思维产生兴趣，写成“‘间’与崇高”一文。其中于连对“间”的挖掘被理解为一种“内在之间”，并同时具有“不及不离”和“往复来回”之义。笔者认为，这些思想元素有助于部分地解答本文最后所提“间距如何成为一种思想资源”的问题。

# “裸”与“遮”的艺术

## ——读法国汉学家于连《本质或裸体》

尚 杰

（中国社会科学院哲学研究所）

“裸”，裸体也；“遮”，害羞也。从羞耻之心观察“裸”，或者以裸露目光看“遮”，都在习惯的感受之外。我有一个不甚恰当的比喻：“裸”与“遮”的习惯目光，亦具有各自深奥的哲学内含，象征着中西两种文明的冲突，可以引申出我们料想不到的无数差异。我，一个长期研究西方文化的中国人，早已习惯了一种固定的眼光，偶尔翻翻西方汉学家写的书，遭遇相反方向的注视，恍惚踏进了异域：我们自己的文化传统，本该相当熟悉，可一个洋人却写出了我没有看到的東西：我桌上这本《本质或裸体》，出版于2000年，作者是法国当代资深汉学家、巴黎第七大学教授于连。我称他“资深”，绝非戏谈。因种种限制，读过他作品的中国读者寥寥无几，所以我这里将他隆重推出：据上书封底介绍，从1979年至今，于连教授写了至少11本研究中国人智慧的专著，有《暗示的价值》、《内向的姿态》、《迂回与进入》（此书已由北京三联书店1998年出版，杜小真译）、《道德奠基：孟子与启蒙哲人的对话》、《没有观念的智慧或哲学的另一面》、《平面之

思》，等等。从这些书名上可以得到什么启示呢？一言以蔽之：“裸”与“遮”的智慧。

于连教授所谓“裸”，有本义与引伸之义两种。其本义就是裸体，一丝不挂；其延伸之义暂且不表。但是，无论怎样，它们观看“裸”的目光，都不是色情的。古希腊罗马艺术中，“裸”是一种意愿，习惯性的心理动作和举止行为。人们在欣赏维纳斯和大卫的裸体雕像时，并不掺杂着猥亵：这里，女性身体线条与男性发达的肌肉。“她”与“他”，就像是两个人体模特。人所有的一切都在这了：直来直去，赤露无牵挂，什么也没隐瞒。光明正大的裸，热辣的裸，没有扭捏和暗角，不必顺着暗示去想象什么（鲁迅曾经说过某些国人的想象力在“遮”方面特别发达，看见女人的裸臂——当然此刻她穿着衣服——能联想到裸胸、小腿、进而大腿、裸体，进而性交。这时，看裸体的目光就是色情的。把裸体与色情对等，是我们传统的心理习惯）。这就很不过瘾，用一个话粗理不粗的比喻：游客们在酒吧里看脱衣舞表演，并不想直接看见结果，而是欣赏“脱”的过程，快活在“过程”中，因为那里有看不见的悬念，钩着你的欲望到下一步。这里的要害，是把“遮”掌握的恰到好处，就像时装的道理一样，该露的露，该遮的遮，这才是性感的衣服。

这个道理又是哲学的，也就是“裸”的引申含义：优雅美丽赤裸的维纳斯，她是简单的，因为我，作为观赏者无法超越她，不可能产生多余的念头。她就是存在（者）本身，这里没有暗或者无的地位。于是，神秘性没有了。裸体留给我们简单，而不是复杂。引申开去，我们将要解释，“裸”多科学功利，而少微妙的感情和艺术“味”。裸体维纳斯之美乃在于她为美的典型（模特）或理想美（符合科学的身体线条比例等等），柏拉图称之为美的理念，亚里士多德叫它“形式”，也就是于连教授这本书的名字“论本质或裸体”。裸体，鲜活的身体，生命的象征，可见的，有图像的：哲学从它的感性追溯到它的观念，倘若没有美的观念作为原型，美的质感就不可思议。

“裸”的传统，从古代希腊罗马、经过漫长的中世纪（黑暗年代贬低“性”，但没有中断“裸”），到文艺复兴和启蒙，见于绘画雕塑建筑教堂等一切有形象的艺术门类，“裸”几乎成了西方艺术的主导图像。世代沧桑，后代模仿前代，积累着道道褶皱，但我透过它们，分明看出维纳斯的影子，一个裸体模特：全光着的，再也没什么可“脱”的了，再没有什么可添加的了。没有想象力的裸的历史，不过是摹仿维纳斯的历史。裸体就是人本身，就像文艺复兴时期人文主义的口号：“我是人，人所具有的一切我无所不有。”用于连教授的比喻：“欧洲艺术附着裸体，有如它的哲学依附于真实。裸体被当成艺术教育的组织者，有如逻辑是哲学的组织者一样。”<sup>1</sup>于是，欧洲艺术与哲学在“真”上达成共识：裸露的真理，灵统一于肉。我们将指出，在这个过程中，与人们通常的印象相反，由于“灵”或者“精神”只盯着真或裸体，并且在这个基础上叠加所谓艺术和理性的抽象，与东方“遮”的艺术传统相比，精神空间反而缩小了。

裸的目光又可以称作透过现象看本质，但是，结果可能是，本质被看到了，光怪流离的“味”却没有了。这也是笛卡尔式沉思的过程：桌子上的蜡烛是黄色的，透着香味，靠在火炉边，蜡融化了，见液体原形。于是，我们终于看到了裸体的蜡，但它不胜丑陋枯燥之至，像笛卡尔的形而上学一样无味。为何无“味”，因为它不会欣赏原先的蜡所穿的衣裳，一种遮蔽的效果。同样，我们也可以理解海德格尔：他在笛卡尔那样裸露而不变的“存在”（本体论的别名）一词上划叉，是想解开那些被遮盖的东西。

裸体或“存在”与“光明”在一起，没有什么要躲藏的，就无需暗示，不必展开暗的或看不见的东西。读者宽宏大量，因为我又想到脱衣舞，因为它像现象学还原一样，把快活建立在渐渐展示藏匿最深的东西。这是一个解蔽的过程，这里的“裸”不是“明”而是“暗”，因

1 François Jullien, *De l'essence ou du nu*, Editions du Seuil, 2000, p.23.

为如上所述，先裸与后裸，效果截然不同。

由此可见，在西方，裸体是本来的艺术品，有天然的合法性，它为天真，而不太似我们眼光中的肉体或色情，能引起邪念。当于连教授把目光对准东方艺术时，他认为，唯有中国是真正没有裸体艺术传统的民族：印度有裸体艺术，它在历史上与希腊艺术有交往，甚至日本的神道传统也不回避裸体。在非裸这点上，中国艺术传统在世界民族之林中是极其特殊的。换句话说，别的民族难以进入中国的艺术空间，它的丰富宝藏，至今和它的模样一样，被遮掩着。查遍中国的庙宇、书画、雕塑、建筑、古玩，有几丝裸的踪迹呢？就是大海捞针，见到几幅春宫画，那绝对是秘而不露的，好像大户人家的女儿长大了，母亲从箱底搜来传世的男女云雨图，与其说这是出于让女儿幸福的热情，不如说是传宗接代的实用。如果说，文明是对自然的增补或遮盖，那么，至少在“非裸”的意义上，文明属于中国。而裸体之性，却出于不害羞的野蛮，为中国艺术传统所不齿。

这样的结果如何？答曰：回避直接性及其所带来的“性”福，没有能力、或者从来没想过享受现象学的所谓“事物本身”。迂回、辗转、幽境、隐语、暗示、旁敲侧击、察言观色、明虚暗实，如此等等。所有这些，见于中国人习惯的心理动作，拥抱我们的艺术、政治、人生，养成我们的智慧和内向的性格。中国人内秀而非木讷，只有长时间接触才会知道，这与西方“裸”传统的直率绝不相同。

裸体的传统又源于西方哲学一个根深蒂固的心理偏见，“裸”即验明正身，回答人或事物是什么的问题。就是说，“是”（存在）在没有觉察中变成了关于“存在”的本体论问题。在古汉语中，“是”这个词并非西方人的“being”，不是一个有严格逻辑作用的系词。作为补偿，汉语往往代之以表示相似性的术语，即文学中常说的赋、比、兴。于是，间接性或迂回遮盖的效果置换了直接性或裸的效果。换句话说，中国历史上的智者通常并不习惯于用“是”或者“不是”判断事物，而代之以“有”与“无”。其效果不是科学认识论的，而是美学的

或艺术的。究其原因，乃在于无论赋、比、兴还是有与无，都不等同于存在，或逻辑同一性意义上的系词。

质言之，中国艺术中没有裸体传统，乃因为没有西方式的科学本体论：裸体绘画雕塑表面上是艺术，其基础却是科学：学习素描的前提是懂得人体解剖学，艺术的基础是摹仿，即逼真的效果，这个信念从柏拉图以来是根深蒂固的。这样的情形并不存在于中国传统绘画中：无论画山水花虫，还是人物，中国画很少讲究透视效果，特别在人物画中，随意夸张想突出的部分，绝没有逼真性。

西方艺术的特色在“露”出实在，中国艺术的味道却在画（话）外，意犹未尽，言不尽意，讲究所谓意境。“境”者，模糊不清也，有些类似于现象学的术语“边缘域”（horizon）。其玄妙在暗淡处，那里靠展开的想象，或名之曰“悟”，而这一切，在一览无遗的艺术中是不可能的。这也是老庄的境界：万物生于有，有生于无。这里的“有”只是一个借口，其妙处则在其不可见，不可言者。情与景交融，即从可见的物象悟出不可见的情。离开情的景或象，只是科学中的实在，绝不是中国式的艺术。这里的可见者，就是中国艺术中所谓“形似”；不可见者，为“神似”。“神”，乃中国艺术的精神。以此观之，西洋裸体画的形似与中国艺术精神是南辕北辙的。

西方艺术常以浪漫自夸，但是，裸体并不浪漫。真的浪漫，并不是拥抱一个真实的女人，而是为她的增补物所激动：她的信物、情书、记忆中的眼神、体味、第一次约会的场景，如此等等。这一切，并没有她真实的在场，浪漫是面对“无”的感情。在“裸”与“遮”之差别的意义上，中国艺术更浪漫，它表现在中国古代无与伦比的诗歌艺术。

“遮”的艺术是害羞者的艺术，道家的哲学是害羞者的智慧，不齿于裸露或在场，怀抱琵琶半遮面。所谓玄、暗、虚、渊、谷、门、水、柔、无为、静、曲，这些老子《道德经》中的关键词恰到好处地描述了中国艺术的要害：它有女性生理和心理的基本特征，它抵制名、实、有、盈、锐、光、刚、有为、直等等功利性的字眼，与德里达坚持的反

逻格斯中心论立场不谋而合。这里有雌与雄的冲突，这个比喻形象说明了中西艺术的差异：西方艺术中的“有为”使它雄性十足，甚至使它的女人赤裸，毫不害羞。歌剧中的朱丽叶向情人罗密欧表达爱情时，绝不扭扭捏捏，对着她的情人扯开嗓子唱；而中国艺术乃害羞的艺术，女人味十足，以至倡导男人扮女人，以女人腔为艺术中的极品。戏曲中的祝英台宁可用18个比喻向梁山伯暗示自己的爱情，绝对不会直来直去，拥抱接吻。

可是，难道说中国艺术中就一点儿没有裸体画吗？比如春宫画。于连教授在书的前半部分，安插了10幅西方女人的裸体画（准确地说，是照片），精细描述她们身上某些片断，多涉及女人最敏感的生理部位：生命之门（我曾经在巴黎卢浮宫看过这幅画，整个人类都来自于这个“门”，其生理描述极其生动准确，它给我强烈震撼，但绝不是色情意义上的）。这是一种暗示吗？这不仅在于老子哲学的玄机恰好也在于虚、渊、谷、门、水、柔等等，其更有象征性意义的是，在第63页上，于连教授插入了一幅中国所谓春宫画：于是，我们看到了中西艺术中两种截然不同的裸体形象。它们有强烈的对比，发生激烈的冲突：这幅春宫画像似赤裸裸的色情，因为图案中央是做爱的场面。换句话说，这些匿名的中国画家笔下的裸体是色情的：裸体就是色情！爱的身体姿态。图画中，两个赤条条的身子不是睡在床上，而是挤在同一把椅子上。男女身体接堆一处，形似口袋状。从肢态看，两人是“陶醉”的，可是，从目光看，却是害羞的，甚至是呆滞的。于连教授以西方人做爱的眼光，竟认为：

这两人的身体外形是难看的，不讲究解剖学，其风格一点儿也不坦率：身体不暴露性部，肉体没有肉色。至于所谓的性爱，只是被平庸而生硬地展示。<sup>2</sup>

---

2 François Jullien, *De l'essence ou du nu*, Editions du Seuil, 2000, p.63.

所以，于连教授看得不过瘾。这暴露了中国艺术一旦涉及到科学意义上的“真”，或者所谓“事物本身”，实在抵不上西方人x射线一样的目光。我把于连教授上面所说的，由于缺乏解剖学知识而造成的所谓“身体难看”理解为“变形”，把做爱风格的不坦率解释为怕羞。变形、不露性部、生硬等等皆源于害臊。这两个执拗的身子使看者发窘，它本身确实没什么好看的。可是，依照于连教授的看法，这幅画对他的艺术感染力并不在于这两个生硬的身子，而是躲在背景角落里的东西：桌子上精美的小玩意、下方的盆景、堆放一边打着褶皱的衣物和鞋子、装饰家具的颜色——这些因素所形成的气氛，超越了位于画面中央那两个让人耳赤的身体，显得奢华安详。对比前面洋妞一览无遗的“门”，于连教授说这幅中国春宫画表现出别一景观：一种“微妙的色情主义”，它不放过能使人产生淫荡联想的任何细节，一些迂回曲折的暗示效应：窗外假山上微露的岩洞（虚），形状不一的树叶（门），摇摇欲灭的红蜡烛（夜）。如此看来，这幅画的要害在于周围这些细节，而不是中间那两个几乎看不出性别差异的身体。换句话说，虽然这幅画表面给人的印象是写人的，但实际上却是写景的：悟景中情。中国画的精髓之所以是山水画，它的艺术成就之所以能远远超过中国的人物画，其道理正在于它不是“裸”而是“遮”的艺术：欣赏者得悟出画外境，画外音。

中国画与西洋画另一个容易被忽视的差别，是前者往往在画的边缘做诗写字，这是因为画的内容常具有诗意。诗与画用同一支笔，同样的墨和纸，都是划道道，都是象形，如此等等。

我此时想到了那个古老的埃及传说：斯芬克斯，东方神秘性的象征，她在象征希腊精神英雄的俄狄浦斯看来，不啻为一个怪物：斯芬克斯守着一个不能说破的秘密，一个谜语，那就是人本身。传说的结局是谜底被俄狄浦斯揭穿，而人的真面孔袒露之时，就是斯芬克斯死亡之时。于是，西方精神战胜了东方，科学战胜了神秘。我想，也战胜了中国——因为斯芬克斯精神中也有中国艺术的幽灵：“女巫”斯

芬克斯的面纱是不可戳穿的，否则世界末日将降临。中国艺术绝不想回答“人是什么”这个谜语，而宁可沉醉于谜本身：早晨走路用四条腿，中午两条腿，晚上三条腿——比喻人从生到死走路方式的变化过程。换句话说，中国智慧重视“怎么”而回避直面“什么”或者“真”，没有本体论的形而上学传统。它是“害羞”的智慧，“装饰”的智慧。如果西方艺术的中心是对“真”的摹仿和叠加，那么，中国绝不是这样的表现主义，矫饰不可言说，故它不是“表现”。

中国画很少只画人物：人多被画在景色中，而且人多处于边缘。于连教授认为，在这里，人回答“景”向人“提出”的问题，即情与景交融。不信，有画面上的诗词为证。画面上，有人与景两种目光，不是一种语言：弹琴的人啊，倾听月亮；人与月亮说话。为什么古诗很少歌颂太阳呢？因为月更幽静，光更柔和，还是她本身不发光？但无论怎样，它不是简单的，实在的月亮，就像画中的山不是单纯的山，人不是单纯的人一样。这些因素相互折叠一起，绝非直接同一，只是比喻中的相似；不是对“真”的摹仿，不是形似而是神似。这过程，是克服习惯性实在心理的艺术想象过程。可是洋人的裸体画啊，走出来的只是一个光屁股的女人：因为中国的智慧类型不是观念性或抽象的，很难从她的“裸”联想起所谓美的理想。于是，对她的形容通常是色情的，贬义的：下流！不知廉耻！千万别看！

其实，“裸”与“遮”只是风俗或者心理欣赏习惯，是情趣之别，与道德之类无关。它们之间的差别，是“可见的”与“不可见的”之别：在西方，可见的是裸或真，不可见的是以这个实在为基础的观念，其艺术的性质是观念性的哲学；在中国，“可见的”真实与否并不重要，因为它只是导致不可见的艺术境界之诱因，其艺术的性质不是观念性的哲学，而是另外一种智慧——“明道若昧，进道若退……上德若谷，大白若辱（辱：黑色）……大方无隅（隅：棱角），大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名……”（参见老子《道德经》，第41章）：“道”为“大”，像昧、隐、谷、暗之类，只可意会，不可言传（它不是观念或概念，

因为西方哲学的观念附属于逻辑，或笛卡尔意义上的清楚明白，可以推导出来），又称作“味儿”或“有味儿”：能创作和品尝出“味儿”才是艺术高手：琴棋书画、美食、功夫的真谛，都在于“味儿”。甚至行为举止，也要有中国人的人情味，说话要有家乡味。这些，是洋人几乎终生进不去的境界，他们顶多只学点儿皮毛。但一定较起真儿来，问“味儿”是什么，有“味儿”的人是答不上来的。

我们的古人喜欢画一些洋人根本想不到的东西，比如说极普通的石头。于连教授在第89页上向我们展示了四块这样的石头，上面还有古人二百多字的题铭：上书画石者必须懂得“气骨”。石头里有气与骨？我不知“骨气”一词是否来源于此。又曰：

石乃天地之骨，而气亦寓焉。故谓之曰云根。无气之石则为顽石，犹无气之骨则为朽骨。岂有朽骨而可施于骚人笔下乎？是画无气之石固不可，而画有气之石即觅气于无可捉摹之中，尤难乎其难。

画有骨或有气之石之所以难，难在不可能临摹。达·芬奇之辈的解剖学画法在此毫无作用。中国画不在技巧，而在气韵，画之优劣全看艺术家的境界。所谓“气”与“骨”，为“神”或“精神”。举一反三，不仅石头，古人画的树根、山崖、垂柳、紫竹，看上去有精神，道理亦在于此。这些景色，往往配之以风、雾、雨、浪，其效果是模糊的，绝不似一个裸体。其绝妙，像是道家所谓的无象之象，在有与无之间变换。

中国艺术又讲究“传神”。精神是画不出来的，怎么传神？靠缄默的语言，比如眼神，在戏曲演员那里就非常重要，虽不可说出，但含义多多，引申为肢体语言，念白和唱腔只是肢体动作的补充。所有这些，也就是我们以上提到的“味儿”。

中国艺术讲究“隐”的过程，而不似镜子里的“象”：“隐”为“迹”，“迹象”并不是“象”：书法是一串墨迹，乃点点划划的过程，是不可

回溯或者重描的；戏子的一串眼神也是隐，不是象。墨迹和眼神又都是“味儿”，“味”不是“象”。暗示在中国文化氛围中无处不在。心领神会，却说不出；其光在晦处，不可见。这也是孔子传授弟子的境界和难点：举一而反三，要害不在一，而在三。以此分高下，因为“三”为无象之迹，无法言传，是模糊的。又有如中医问诊，不用x照片，而是号脉察迹；易经和算命中的卦象、八卦图、太极拳之类，其要害也是迹（划道道或变的过程）而不是明白的象。引伸开来，迹不是象征，不向外使劲，而是归隐。这也是中国古诗词的境界。读诗时能否在心理成“象”，是西方诗与中国古诗的重要区别：前者受某种观念引导（如古典的、浪漫的、象征的之别），后者则多暗示难言之隐，并非属于哪个“主义”。

# 遭遇他者

## ——超越绘画再现论

李科林

(香港大学哲学系)

于连先生致力于中西哲学的“比较”研究。他的“比较”方法不同于一般，因为他在“比较”之中，所寻找的并非“求同”，亦非“求异”，而是力求分别呈现双方的“相异之处”，并且相异的各方之存在不以和对方的比较为前提。甲之所不同于乙，只是因为它是甲，它是其自身。甲与乙的区别并不构成甲成为甲的条件。如此简单的陈述，使于连先生的比较方法听起来颇为轻松。但若将甲乙置换为两种哲学，我们就会发现这种比较方法的艰难之处：每个人都置身于某种哲学之中。每个人都是从自身出发而审视对方。若要审视自己，我们必须借助于外在于自身的视点，可以将自己置换到自己的哲学之外，即成为自己的“他者”。对于于连先生而言，中国哲学即为他置身于西方哲学之外的立足点（出走），以便于他思考西方哲学（回归）。

然而，也有一些学者对于于连先生的“迂回之策”感到不满，认为于连先生的立场不清：既非西方哲学，亦非中国哲学。但是，论者认为于连先生所找寻的正是“在两者之间”的跋涉。他所追求的恰恰

是两种哲学的边缘地带。在此意义上，于连先生的哲学的确是无立场的，或者更准确地说，是要挣脱既定立场的局限。为了这一目的，于连先生认为我们要在文化之间“发掘差距”（faire l'écart）<sup>1</sup>。利用差距来打开新的视野，置换自己的视点。他的中西比较也是这一观念的实例应用。在这一意义上，中国哲学成为西方哲学的“他者”，成为于连先生反思西方哲学的参照。

于连先生在《本质或裸体》<sup>2</sup>中，仍然采用了这种“他者”——对观的研究方法，并且提出中西绘画的差别在于再现论。参照于连先生的《本》，本文也对“他者”之于绘画提出了一些讨论。要成为他者，必须与那个已在者相分别，而同时又必须与之有一定的相似性，这样的论述几乎可以用于任何两者之间。倘若将此运用于绘画理论，那么就会有两种可能的解释方式：绘画是对原象的模仿（相似关系），但又不是对其完全的模仿（不同）；或者，绘画本身就是真实的，它构造了另一个可能性的世界（不同），但由此向真实生活的世界敞开了新的思考方式或生活方式（关联）。这两种解释方式的分歧之处在于它们对绘画是否是再现（representation）这一问题的回答。本文旨在对绘画再现论进行反驳。对应于连先生在《本》中对西方和中国绘画的区别，本文也将论述非再现论对西方绘画的解释，以及其对中国绘画的解释。这一分析过程会表明绘画非再现论（non-representationalism）将取消于连先生对中西绘画的区别；中西方对裸体画的不同态度更在于历史之中，而非形而上的本质论。

## （一）于连的绘画再现论

绘画再现论可以追溯到柏拉图，柏拉图主义者认为绘画不过是通

---

1 差距是水平方向的，而非垂直方向的。

2 以下简称为《本》。

过对物或人的外形外貌的模仿以此再现此物此人罢了。并且要求绘画不仅仅是视觉上的幻象。单单对外形模仿的画被视为比影像本身更不真实的幻影。若要摆脱如此的批评，绘画必须满足一个双重的任务：一方面，绘画必须相似于被再现之物；另一方面，绘画应当通过对对象的选择，画面的布置以及光线等多个方面展现那些超越于图像本身的主题，诸如美德、真理或正义等等，即通过寓教于画以提升绘画的地位。这样的双重任务却让绘画陷入了另一个困境。正如柏拉图所言，勇敢的定义不能由个别的事例来体现，因其要求放之四海而皆准的普遍性。显然，绘画的表现总是受限于具体的时间与地点，所以这就需要对其进行阐释，以使其具有超越性。那么，叙述比如关于宙斯、维纳斯或者圣子其人其事，必然被引入。绘画的再现被置于语言的再现之下；并且只要叙述是关于一般性的或永恒性的主题，绘画就和本质——此超越于绘画却又在绘画之中得到再现的概念，捆绑在了一起。换言之，绘画不过是一种引入本质的途径罢了，它自身还不是本质，本质藏在绘画背后，透过绘画被展现。欣赏绘画不仅仅是欣赏其表面，更需要把握其本质，即含于其中的形而上学的寓意。欣赏者需要有第三只眼睛去发现藏在绘画表面之后的精神内涵。

在于连先生看来，绘画与本质的距离在摄影裸体中被消除，因为对于裸体，感知无能更加拓展，再摘除一片叶子，再转移。<sup>3</sup> 在摄影裸体中，没有界限，没有层次，甚至没有什么超越而言，因为所有的都在那里了，由此，裸体成了本质，于连先生以笛卡尔关于蜡块的阐释为例来说明裸体是如何被定义为本质的：和蜡块相似，在经历了一个姿态到另一个姿态的变化之后，裸体还是它本身。正是由于它的这种恒定性，裸体被视为本质。进一步的，于连先生将裸体这种恒定不变的特性与“是者”（Being）联系起来，并且，在他看来，正是因为关于“Being”的思考在西方有之、在中国则缺席，才导致裸体在西方

3 于连著，林志明、张婉真译：《本质或裸体》，桂冠图书股份有限公司 2004 年，第 2 页。

艺术占据一席之地，而在中国艺术无立足之处。

参照于连先生的这一观点，尤其是他将裸体与“Being”关联在一起，我们不得不承认，裸体的本质意义是通过解释被给予的，是出自对本质的形而上的思考。本质，不过是赋予裸体的理性寓意、比喻罢了。若将理性阐释从中剥离，裸体只是一个物质现象、一个对身体的完全展现而已。所谓的“所有的都在那里”不过是在说“平日被遮盖的现在得以呈现于眼前”。如果要把裸体从感觉的层次提升到观念的层次，只有裸体是不足以做到的，必须要有形而上的思考方式。只有凭借形而上的思考方式，对裸体的经验才能被理性化地解释，且由此裸体被赋予了本质的意义。就其本身而言，裸体和裸露（la nudité et le nu）并无不同。两者的分别更是发生在后的形而上地解释将其分别对待的缘故。裸体被视为本质是对裸体的理性化。裸体，作为感性对象，本身是无力于实现自身升华的。所以，问题的关键仍是关于本质的形而上学思考。尽管沉默的裸体并不要求解释，理性却迫使裸体脱离于感性，迫使裸体接受为其制定的双重任务：模仿和再现本质。同时，也正是因为裸体的特殊性，即它是自足的，而不是关于其他事物的再现，理性解释借助于这一自足性，将裸体解释为本质的再现。按照于连先生的解释，裸体是完全地袒露，正如本质是自身完全地敞开一样。所以，裸体可以成为对本质的再现，可以超越感性的愉悦而赋有更深刻的理性寓意。若非如此，它不能呈现于西方艺术殿堂之内。

对于连先生观点的提问归结于他关于裸体的论述先在地设定了绘画再现论。这一前提要求绘画表现形而上的理性概念。而结论，即对“是者”的思考使裸体成为了本质的再现，已经包含在前提之中。此外，在他的观点中，绘画再现论占据了绝对的地位，以至于非再现论被完全地忽略。

## (二) 非再现论之于绘画

而若以非再现论的角度重新审视绘画，就会发现非再现论对绘画的解释更加活泼，并且在非再现论的观点中，于连先生对中西绘画的分别是站立不住的，因为裸体被留在了感觉的层面，并不指涉任何关于本质的思考。

非再现论者认为所有的都呈现在那里，对象得以完全地呈现；更重要的是，无需将画中的形象由感性层面提升到理念层面。与于连先生关于摄影裸体被呈现的观点有所不同，非再现论者提出，画中之物并不比真实的世界虚假，画中各种形象组成了一个画的世界，不同于现实但却同时与现实生活保持着关联。它无需依靠于对现实世界的模仿，因为究其自身而言，它是自足的；而它的呈现也是自主的，而非被动地被置放于审美主体的眼光之下。其自足性不仅仅表现于绘画不是对现实的复制，更在于它独立于现实世界，而成为现实世界的“他者”。毫无疑问，绘画中所呈现的不同于惯常生活或思考的可能性，使我们可以挣脱惯性的限制，站立于自身生活以外，从而反观已有的生活模式。所以，在这个意义上，绘画给我们提供了反思的立足点，使我们可以打开已有的生活 / 思考模式，就如同在大地上打开了裂缝<sup>4</sup>，以使得更多的生活 / 思考的可能性从中涌现而出。然而，再现论将绘画置放于复制的任务之下，安放于形而上思考的模式之中。那么，绘画的独立性就无法得到承认，它也不足以作为一种独立的反思方式，表达对现成的生活模式的提问。这不仅仅意味着对绘画的贬低，也使我们（无论是作为创作者还是欣赏者）忽略了绘画本身的力量。

若承认绘画的独立性，不仅仅要求绘画不再被置放于形而上的思考模式之中，也要求绘画脱离于价值评判。道德的眼光总是已定

---

4 参见海德格尔：“艺术作品的起源”（“the origin of the work of art”），in David Farrell Krell, ed., *Basic Writings*, 2nd edn., New York: Harper Collins, 1993.

的。我们生而处于其中。如果要对其进行反思，必须有同样有一个外在的立足点。倘若绘画始终处于价值评判的体系之内，它就无法构成对此体系的反思，而只能对其顺服。所以，必须将绘画移出价值评判之外，使其自由，它才能成为自主的表达，不预设审美主体的眼光。正如地上的花、路边的树不会因为行人不同而改变自己，绘画的表达也当是自主、自由的，是纯然感性的。裸体是自我展现，而非被展现（预设着某种眼光）。同时，对裸体的欣赏是感性上的愉悦，感性经验本身是纯粹的没有被升至理念的层面。那么，无论是理念还是价值评判都是后来添加在感性经验之上的罢了。

参照于非再现论，我们可以重新解释西方绘画。画中的形象不是对他者的模仿，而是形象自身；不是出于模仿，而是出于创造。将绘画置于再现的名下，其实是思想的偷懒，因为照此绘画的个性特点可被一略而过。同时，这还低估了绘画自我展现的能力。画中的世界对于显示的世界而言构成了一个完全的他者，它们的差异之处成为了打开对现实世界思考的一个裂缝，从中涌现了更多的立场视角，以此我们转换对现实世界的观察点，更进一步地，建立新的生活模式。所以，在这一意义上说，尽管这只是一个画中世界，但却与现实世界一样真实；并且，这种真实的力量不是来自视觉上的仿真，而来自绘画本身，这一点在中国绘画中表现得更为强烈。

### （三）非再现论之于中国绘画

正如于连所言，中国绘画不是要模仿事物，因此艺术家所关注的不在于将形式从一种材质转移至另一种材质，而是依照中国人管用的说法，“以形”传神<sup>5</sup>。神居于形中——值得注意的是，“形”在此处，

---

5 于连著，林志明、张婉真译：《本质或裸体》，桂冠图书股份有限公司，2004年，第101页。

不能和物体的外形相混淆，而更应该被理解为主观化了的形体。顾恺之的话就使这一点得到明证，他将身体各部分在画中的表达力做了区分，“四肢妍蚩，本无关于妙处，传神写照，正在阿堵之中”<sup>6</sup>。所以，事实上是神决定了如何构造形体。除非它被给予了神；不然，停留于外形相似的画好无生气，是僵死的。比如刘宋的王微曾言：“本乎形容者，灵而变动者心也。灵无所见，故所托不动；目有所极，故所见不周”<sup>7</sup>。单单地抄袭自然，并不可取：其一形象不生动；其次，也不可能，因为“所见不周”。画家必须对对象加以取舍，以表达其中的内在精神，即“神”。而画中神的传达有时是通过瞳孔，有时是皱纹<sup>8</sup>，甚至可以是衣服的褶皱。神不同，形亦不同。而神总在变化之中，对神而言并没有一个固定不变的“是者”（Being）。在每一瞬间，神都在变成不同于他所是的东西。石头变成云朵，两条路延伸在了一起成为了一条，瀑布落下成为水潭，而又化为溪流。神就是变动（becoming）。在一幅画中，也许包含了多种神，这些变化相互搭配，共同酝酿了一个正在发生的事件，一个画中世界；表达了异于现实生活或思考的可能性。这正是为何绘画的意义在于非再现和创造，胜于再现和模仿。

更进一步，画中的“神”的多样性显明了它没有被升至理念的层次。神的传达也完成于绘画的审美经验之中。对绘画的欣赏是直接性的，无须借助于任何理性地解释。这种直接性表达了绘画自我展现的能力：在相视而立的两人之间，一场会话已被暗示，人物的精神状态虽不可见，但可透过姿态或服饰得到充分的渲染。绘画使精神事件真实的发生，并且这个发生是全然感性和个别的。

6 于连著，林志明、张婉真译：《本质或裸体》，桂冠图书股份有限公司，2004年，第102页。

7 王微：《叙画》，引自温肇桐编著：《中国古代画论要籍简介》，天津人民美术出版社，1980年。

8 于连著，林志明、张婉真译：《本质或裸体》，桂冠图书股份有限公司，2004年，第122页。

## 结 语

概括以言之，若绘画从再现论的视角中解放出来，它将重获自我展现的能力以及创新的能力。将绘画视为模仿再现的观点根本上取之于形而上的思考方式，而先在的设定了在所有模仿之上有一个不变的本体、原初的对象。而这些不过是附加于绘画之上的解释罢了。绘画被视为模仿是形而上式的思考（what is painting）附加于绘画之上的定义；强调对“本质”的把握，这一观点仍是根植于形而上思考的模式之内。形而上学作为一种思考方式，只是认识绘画的一种可能性。仅凭于此，我们并不能论定裸体——作为绘画摄影的表现主题——为本质的再现。绘画，作为自主的呈现，对所有的解释保持开放。那么，使中西绘画相异的原因不能被归于关于本质的思考、亦不在于形而上学的不同。裸体在中国绘画缺席的原因也不在于中国哲学对“是者”思考的缺乏，而更可能是在于中国不同朝代的思潮，以及对裸体和绘画的道德评议，而这样的研究必须通过对不同时期的考古式挖掘而进行。尽管此考古任务不能在本文中得以展开，但我们至少可以说：即使在中国绘画中缺失了对本质的思考，而是否在西方绘画中就“实现了对本质的思考”，这仍是一个疑问；一旦绘画再现论被颠倒覆，由对“本质”的思考而衍生出的区别也就无立足之地了。

我们对绘画的分析，虽然在结论上不同于于连先生，然而方法上，却正是于连先生“他者”思想的应用。以“他者”来看待画中的世界，使绘画成为一个外在的立足点，以此我们将自己置换到已有的生活模式之外。所以，绘画并非镜子，因为在镜子中，我们并不能发现更多的可能性。绘画虽然也呈现了具体的物象，但是通过这些物象，绘画以绘画所独有的方式，揭示了我们平日所忽视的对象；并且作为情感的创造，使得我们发现遮蔽于习惯之中的情感模式，找到突破这些模式的可能途径。这正是把于连先生所提出的“迂回与进入”的观点运用到绘画之上，打破了惯常的“再现论”模式，使画中世界成为了这个世界的他者。

## 于连的思想为何对商人有益

钱法仁

(中法委员会副总裁，亚义赛公司董事长)

当我开始从业于中法商贸时，很快便发现，那些对中国的老掉牙的看法，自己都遇见了：中国人不守合同，在合同上签字只是重新谈判的初阶，等等。我们推测，或者中国人不诚实，或者他们不懂合同为何物！这两种解释，结果都不令人满意。

在家里，父亲常讲这样一个故事：他的一个朋友是中国人，娶了位法国太太。夫妻相得。但当争吵爆发时，妻子总以这句话结束：“我不懂你的处事方式，这肯定是中国式的”。父亲讲这个给我听，是要鼓动我娶个中国太太，明知他的用意，我却想知道这误解背后的原因是什么。

正是与于连相识，给我指出了弄明白这一问题的可循之路。

### (一) 真与化

于连区分了希腊与中国，前者为了走出神话，将寻找真理定为哲学的目标，而后者，讲阴阳，讲变易。这个区分是对我的第一个启发。

对真理的探寻使西方走上亚里士多德奠定的逻辑之路，其影响之大，使一个普通西方人都不会想到，会不是这样。而中国却作出了另一种选择。

分道扬镳并非不可避免，因为希腊的赫拉克利特等也思考过变易，而中国也有自己的学派，尤其是墨家学派，做过数学逻辑的研究。但于连说，这些思想在各自的国家都没有“凝固”下来，就像说蛋黄酱“凝固”或“不凝固”。

有时，这一在绝对真理世界与阴阳世界的区分，看起来众所周知，不成问题。其实并非如此。在给商务人员开的大会上，我常举下面这个例子，这是从著名的英国经济期刊《经济学家》上摘引的，时间是2004年3月11日，题目是《不稳定的意识形态》。我引以下一段：“共产主义理论可以概括为一句话：取消私有财产。很多中国的共产党员私下希望马克思的话在今天被忘掉，……中国领导人的意识形态与他们周围的加速变化明显不符，为了留住意识形态，他们相互争论。”

这篇文章写出来是为了调笑中国共产党的。当2004年3月私有财产的观念被引入中国宪法时，作者的推理是典型的亚里士多德式的：马克思将取消私有财产定为共产主义的明显标志，然而中国重新引入私有财产，因此，中国不再是共产主义国家。

关于中国是不是共产主义国家这一政治问题，我不愿表态，但技术层面上，我们很清楚地看到，这个推理在亚氏逻辑中完全成立，而从变易的角度看却不成立：马克思说取消私有财产，是马克思主义的特征，这在一定的条件下是有道理的，然而在别的地方，别的时间，别的形势下，中国人可以别样地决定。

合同的问题也一样：一份中国合同意味着在某一特定时期，某一特定情境中双方意思达成一致。如果时间、情境变了，合同也应该可以修改。中方谈判人很好地向我总结了这一情况，对我讲：“我们生活在一个一切都在变化的世界，为什么您却要合同是唯一不变的东西？”

对于一个习惯于变易观念的中国人来说，这是很好理解的，但对

一个西方人来说可不一样。他习惯于把合同看作“圣经”：一部写着真理的书。

## (二) 转化与转型

看起来，经济学家已经明白了变易的问题，因此常用“转型经济”来描述中国。例如：奥维利·舍勒(Orville Schell)，伯克利大学院长就是这样，他写到：中国正在两种经济政治体制之间进行困难的转型。

这里也要注意：转型不是转化。因为转型意味着从一形态到另一形态的过程。描述中国经济转变的起点相对容易：苏维埃模式的社会主义计划经济。然而，描述其终点却不可能。中国只是解释说，她现在是社会主义市场经济。

然而，西方经济学家根本就不懂，这说的是什么。奥维利·舍勒，和许多西方经济学家一样，似乎想说，中国只是要简单地变成市场经济。

奥维利·舍勒的预设是否可靠，我也不愿发表意见，但我想阐明以下几点：

转化的观念里包含着改革。中国一直在用这个词。但改革是边进行边完成的：它不依循一个已经建立的模式，也不给自己要达到的目标。

这是西方经济学家所不懂的。在求真问题上(又是真理问题)，他们需要一个经济模式。

为什么不相信“社会主义市场经济”？因为对西方经济学家而言，这个概念包含着内在矛盾：

1. 市场经济要求最大限度的自由。
2. 社会主义经济接受国家的多种干预。

面对这一经济问题，各人的态度事实上是取决于其文化的。要想弄懂这件事，事实上需要在两个不同的世界中思考。

### （三）矛盾与最大化

先说矛盾。在《画上阴影》(*L'ombre au tableau*)和《无声之言》(*Si parler va sans dire*)中，于连已精彩地研究过这个问题。他演示，自从亚里士多德提出矛盾律以来，矛盾在一个西方人看来是多么地不可接受。再冗述这个概念是不必要的。

但要理解这个问题，还应该在一方向上深入，这就是最大化问题。

因为，不应简单地理解自由主义经济理论。极少有经济学家宣称，在经济中允许一切。所有人都认为应该在经济领域建立规则。企业的目标不仅是盈利，而且是使盈利最大化。数学经济学家说无限制的最大化，事实上，我们很少考虑到，这种态度也是有很强的文化根基的。

上帝是高远不为人道所通达的。他给人定下十戒，上帝没有禁止的一切就都是允许的。这样，使盈利最大化就是很正常的了。于连演示出，与高远不为人道所通达的世界相对照，中国的世界是另一回事。他用一个词来说明：中庸。这个术语在于连的作品中相当重要。他在《中庸》的译本中使用过它。而大多数法译者译作“中”，甚至“至中”或如顾赛芬译作“不易之中”。于连给他法译本取的副标题是《日用之中庸》。因为孔夫子说：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《论语·里仁》第四，章十）于连解释说，在中国的道德观念里，没有绝对的禁戒，而只有中庸所要求的节度。在《圣人无意》中，于连解释说，中国的“中”，根本不是地域概念，意谓距两端等距的中点：勇不是怯与鲁之间的中点，相反，中国的中庸拒斥

极端，她讲究节度。可是，经济的最大化原则，当然牵扯到追求极端。经济学家论证自由经济的优先性时说，苏维埃计划经济是失败的，文化大革命也是失败的，因此，只有自由主义带来经济效益。自由主义既然是好的，他们便推断，应使其最大化，而不知道中国的观念是中庸和节度。

#### （四）相异性

直至目前为止，我所关心的都是以下问题：于连的思想在何意义上有助于西方商人理解中国，但我们可以更广泛地谈于连思想的用处。

于连的独到之处在于，通过关注中国，反思西方哲学的概念。有些被看作普通的概念，实际上从属于一种文化传统。人们都习而不察，这种研究方法可以推广到其他领域。在大学或商学院里，教的是经济中普遍的东西，使用于连的方法，可以使人辨别出经济中不那么普遍的东西。

我下面举一个例子，是经济领域中使用的策略。

通常以为，中国的孙子和欧洲的克劳塞维茨是两个迥然对立的战略家，然而孙子的格言在经济领域中极其适用。尤其关于战争的目的，二人看法迥异：克劳塞维茨认为，只有完全消灭敌人，整体战争才算结束，孙子则认为，造成最少损失的战争才是最好的，因为昨天的敌人可能会变化，会被兼并。孙子看不起只会屠杀和毁灭的将领。

在经济领域中，孙子的战略比克劳塞维茨的更为适用。在两个竞争对手的较量中，毁灭对手是最蠢的策略。所有经济战争的目的都是兼并对手，以其优渥强化自己。

下面还可以举例说明，严格遵守所谓的逻辑规则，有时被证实是错误的。举一个例子：八十年代，有一条金科玉律，即高技术 and 信

息科学胜过传统工业。发达国家决定走出钢铁业、重机械业等十九世纪的工业，转而投入新的信息技术。这是科学的真理。但是四分之一世纪过去后，人们看见什么？这些所谓的原始工业现在位于最有利可图的产业之列。从这个角度看，马纳斯曼集团的故事很有启发性。马纳斯曼是一个德国公司，十九世纪以来，专门致力于钢铁业和机械业，她的发展，得力于在这些领域的创新和发明。尤其在无缝管领域，她的技术是世界领先的。发电和开采天然气、石油都离不开无缝管。但在立业百余年后，马纳斯曼的总裁，根据专家的金科玉律，决定在电话技术方面发展。马纳斯曼集团摇身一变，放弃了最好的钢铁业和无缝管，转向信息技术。在这个领域中，马纳斯曼集团也获得了一些成功，直到她被卧达丰——一个比她更大的英国集团公开出价收购。收购成功后，马纳斯曼集团被肢解，尤其是无缝钢管生产被卖给法国人瓦鲁海克，从此变得四分五裂。马纳斯曼的股东当时做了一笔好买卖，可是该集团已经不存在了。在此期间，瓦鲁海克继续生产无缝管，自2000年以来，从大量能源再生中获得利润，在2006年成为巴黎交易所升值幅度最大的法国集团。对于马纳斯曼的股东而言，错过了赚钱的机会。对于德国而言，务宁说这是个损失，因为她最大的集团消失了。集团的领导没有犯任何错误，他们只是遵循西方最大化原则，而没有遵循中国的中庸。

## 结 论

在哲学领域，于连研究他者。他所演示出的，并非是说其他哲学或思想方式高于西方通行的，仅仅是说这样的哲学和思想方式存在着并且自圆其说。他的演示既算不上大不了，同时也很了得。由于其实践意义是巨大的，对于试求理解中国，以便在中国经商和投资的商人而言，这一方法是有用的，但于连的贡献不局限于此。

通过研究中国与欧洲的不同，以更好理解自己的特性，这一方法在哲学之外的其他领域同样适用，尤其在经济领域。许多被视为“普遍”的经济“法则”不再是普遍的。这使得在其他方向展开研究成为可以考虑的。

我冒昧地给于连提一个建议：已经有不少书研究孙子的军事思想在商界的运用，但尤其关注其战略策略的使用，这只是孙子思想的次要部分。如果研究深入的话，还会汲取其他更重要的学理。请您什么时候写一篇论文，副标题可以是：孙子与克劳塞维茨。

（范虚舟/译）

# 密涅瓦的猫头鹰在黄昏中起飞

## ——在西方思想史中对于连工作的考察

迪迪埃·尼古拉

(法国哲学家、教师)

自从欧洲思想 2500—2700 年前开始出现在希腊起，西方哲学就从未停止过对世界的思索了解，其特征是相信逻辑语言可以复制世界，进而相信所有不可言说或不可呈现物是无意义的，其使用的方式或者说意愿，是要说服其他人，向他们证明他们用逻辑语言表达的意见的无价值性，因为这种逻辑语言的假设之一是无矛盾原理（因此推论，差别产生矛盾—对立，在一些西方语言中，人们常称男女为对立性别，而从不补充性别）。

到了十八世纪，斯宾诺莎发现这种方法不全面，总之，不能适用于所有人。于是“依据几何原理”，参照数学形式，用公理、假设和定律建立自己的思想体系，寻找绝对的不可驳斥性。

因此，西方思想是在希腊思想基础和先决条件之上逐渐发展起来的，这其中，一些博学的思想家希望用自己的思想体系解释天下万物，解释前人已经厘清和尚未弄懂的问题。关于世界的陈述已经完成，就是说让所有人心悦诚服。

出于什么目的？

目的是要寻找个人幸福，在对世界完整认知的基础上创立最好的政治和最好的伦理，寻求世界唯一或终极真理，如果没有这个真理，人们无法正确地行动。

结果如何呢？西方思想后来又发生了什么变化？

首先它非常重视有关做的知识，了解认知过程中遇到的困难，即知与做这两个范畴的相对独立性：思想者让世界停下来以便思考它，行动者无视思想，把思想当作消遣。我们在此不赘。

另一个结果是出现了一连串思想体系或理论，这些体系和理论的特点是反思自己，成为一个循环运动。在这里，终点即是起点，但阐释过程清晰可见。

从此，哲学便离不开哲学史，并且从十九世纪起，哲学对象本身也成为了历史，即哲学思想的演变：哲学逐渐被了解，如同意识演变的戏剧，将希腊思想提出的基础或先决条件推向更远的起源。

西方思想的这种历练，这种历程在十九至二十世纪的一些分析和综合宏大理论体系中得到阐述，先有康德，后有黑格尔，埃里克·韦伊，这些都是最重要的，此后还有许多人也做出了贡献。

他们通过分析概念的历史演变，指出哲学即世界的意识说到底是要寻找自己：哲学与世界本是一体，在起点上，它们模糊不清，人们经过不断摸索，终于在直线延展到一定程度时，发现这条直线是环形的，首尾相连，但这时的起点已不是原点的贫瘠，而是“丰富”，充满先盲目，后短视，最后形成全面清晰观点的探索历程，在这里，现实与理想得到和解<sup>1</sup>。

这个阶段是最难逾越的阶段，无疑这是因为它改变了视角，强迫自己离开这平静的世界，在这个世界中，思想者只是擦亮自家镜子来反射世界。

---

1 在这方面，有必要研究西方理性与中国道教及其入门之间的远亲气场。

在这个历程的末端，即在黑格尔及其嫡传与埃里克·韦伊这两大神奇思想体系之间，也出现了一些伟大的建构者—解构者：弗洛伊德、尼采、马克思，列维·施特劳斯、福柯……他们从内部动摇了西方思想代表的这幢雄伟华丽大厦的基础，制造出严重裂缝，发现了一些超越逻辑语言的建构元素，但这只是从内部。因为语言、话语的功能和效率并没有受到质疑，他们只是对新的视角增加审视，更加谨慎，更加缜密。

尼采及其伦理价值批判对哲学的影响，弗洛伊德及其潜意识心理学对个体意识过程的揭示，马克思及其对思想产生的社会—经济分析，列维·施特劳斯把人性表现与每个社会文化逻辑的联系，他们每一个人都揭示了思想的非思想性，无论是伦理的，心理学的，社会学或人类学的。这样做的好处是将世界相对化，让人们重视非西方的思想，承认它们的自主性，因为此时，其他文明尚被视为原文明、文明开端、文化初级阶段，而西方思想已经成为一种标准，成为人类的成果<sup>2</sup>。

西方哲学发展到这一步，我们发现了它的一个很大困难，西方哲学必须知道沿这个途径，难再继续思考下去，尽管开始看不到这点。而为了开始思考，只有一往直前别无他法，因为所有哲学方法的阐释和历史归纳工作已经完毕，不了解思想这种历史性的人必然跳不出过去的思维定式，局限于过时的世界之中，在这里，思想的对象已经过时，幼稚，不再有“科学”现实性，看问题的视角是局部的，并且经过前人充分思考和阐述，分析和批判，逻辑思维达到顶点。因为哲学不是分散体系的整体，存在着无数探索实在性的独立尝试，哲学是历史的进程，在这个历史进程中，哲学质疑得到发展，丰富和完善。

在这一点上，哲学不同于精密科学，精密科学的教育比较容易，但哲学也不同于人们总是思考评述相同原始文献的体系，这样就会出现一个总是围绕相同中心点的理论向心运动。哲学更像是一个螺

---

2 西方思想不懂其他文明，这些文明也有自己的思想工具，比如逻辑学，也拥有有效和精致的知识，西方思想没有对其他进入真实性途径可能性的存在提出疑问。

旋，它的每个点都是首尾相接的。

人们可以认为整个西方已经被大体思考完了；或者换句话说，一切可以言说的东西已经被说出来了，正是从这个意义上看，弗朗索瓦·于连著作的出现是西方思想的一个新的重要阶段。人们已看明白西方思想已经无法再就自己的对象，即整个人类世界，产生伟大著作，已经无法再忠诚于自己的世界，而只能针对部分主题提出局部看法，放弃了对总体性的理解。这不是说这样做是无用的或无意义的，而是说哲学思想的抱负已经被降低，这可能是缺少有价值的视角，走上了专家之路，成为“理性的艺术家”、词汇高手或随笔家，他们做细节研究，关心现实性、特殊意义或比较实际的问题，而不用或不能投身于思想的历程，只能忽视或忘记它。就好像一个人用手电筒照东西，他先照他看到的这个物品，在看清这个物品整体后，再调节手电筒的光束，把光集中在这个物品的任何一个部位。

在这一点上，弗朗索瓦·于连试图解释我们用这个手电筒越来越精心打量的东西，又一次使我们变成了目光短浅的人，他试图解释这个长期以来我们认为已经明白的、自然的、不言自明的东西，就是说我们看不到的东西，只能在手电筒光束之下看到的東西。

人们早就明白感知取决于工具，工具是感知的装置或手段，就是说，有多少感知物品的方法就有多少表现物品的描述。

然而，弗朗索瓦·于连却分析先决条件，或者分析我们思想起源的起源，“思想前的思想”：即什么是构成我们现在看到的東西的原始基础，先决条件或选择？为了思考这一切，起源应该是怎样的，这个在起源上让我们思考，那些形成我们世界观而我们又看不到的东西是什么。

要看清物品不能从它的内部而要从它的外部。因此，于连对另一种与我们思想不同的思想进行深刻分析和现象学描述，比如：中国思想，追索它的内涵，展示它的严密性，并通过两者基础先决条件、根基的差别，利用镜像效果揭示西方思想是如何产生的。

弗朗索瓦·于连努力从西方思想这个整体体系之外进行阐述，因为西方思想体系已自我封闭，自圆其说，已经无法看清自己，就像眼睛可以看到一切唯独看不到自己一样。因此，弗朗索瓦·于连为我们照亮了两座大厦，此与彼的关系如何？只能由他告诉我们。

这个方法很像数学家的推理，随着数学的发展，他们可以这样对自己说：如果改变起点的假设，两条平行直线最终可以相交，如果改变10进位法，让重量随速度变化，我们又会看到什么结果，在这些新假设的基础上，他们的学说肯定会有新的发展。

但是，没有一部西方思想的伟大著作是不遭到抵抗而取得一致同意的，应该说这是不满的宣泄，是无谓的争论。从斯宾诺莎、尼采、弗洛伊德等许多大师的时代上看，与他们同时代的人很少可以理解这些新思想的决定意义，可结果又怎样呢……

没有人可以诋毁或轻慢弗朗索瓦·于连的研究，他们无法质疑他的宏伟事业，他以另一种方式揭示了世界存在的过程，让我们体验到另一种文明的智慧，他为世界智慧的追求者们提供了观看新财富的视角，实现了一次不可能的反溯：为了思考和反思哲学的对象，即总体性，整体，他提供了一个重要材料，重新打开了这个人们认为永远关闭的总体性疆域。

他以昆虫学家的公平和准确，将思想体系剥离出来，他的科学态度，以及对理解的高度执著，推动了对文学、绘画、效率、智慧、伦理、时间、幸福等思考过程的细致拆卸，直至对最深层的，最具节点过程的拆卸，亦即对最明显、最沉默的东西的拆卸：对语言的拆卸。

西方世界及其思想工具不再是哲学的全部。意识也有中国一份，只是变换了方式和外观。哲学必须明白这一新形势，并在此让它最不可质疑的发现和确定性经受考验。

在此我套用斯宾诺莎一句名言：没有弗朗索瓦·于连，就没有完整的哲学。

（谢强/译）

# 交互主体性与他人<sup>1</sup>

朱 刚

(中山大学哲学系)

胡塞尔后期提出的“交互主体性”问题往往被认为是“他人”问题。事实上，胡塞尔本人由以出发思考“交互主体性”的“最初引导”，也正是从“他人”的含义中获得。他在《笛卡尔式的沉思》的“第五沉思”中曾明确地说：“他人——其他的自我——这一字面上的意义可以给我们提供出一种最初的引导。”<sup>2</sup>这一“最初的引导”不可小觑，因为正是它规定了胡塞尔所要探讨的不再是作为他人的他人，而是作为他我的他人。但问题是，胡塞尔为什么不直接把他人作为他人来讨论，而要把“他人”转换为“他我”并创造出“交互主体性”这种说法？这种转换背后的真正动机究竟何在？另一方面，这种从“他人”

---

1 本文原为笔者在第二届东亚现象学年会（东京，2006年）上宣读的会议论文，系中山大学文科青年教师科研基金项目“在场与踪迹——德法现象学比较研究”（项目编号为4101150）的成果之一。

2 Husserl, *Cartesianische Meditationen* (下简称 *CM*), Herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Elisabeth Stroeker, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1977, pp.112—113; (德)胡塞尔:《笛卡尔式的沉思》,张廷国译,中国城市出版社,2002年,第150—151页;下引该书引文,皆于文中夹注,页码前德后中。

到“他我”、从“他一我之间”到“主体之间”的转换究竟是否可能以及如何可能？从而，交互主体性现象学是否能真正回到作为他人的他人这样一种现象学的“事情本身”？并因此是一门真正的“他人现象学”？抑或相反：它在把“他人”转换为“他我”之际，恰恰漏过了甚至抹杀了他人之为他人？从而堵上了通往“他人”之为“他人”的现象学道路？

总之，胡塞尔交互主体性现象学的意义究竟何在？它的界限又何在？这正是本文试图探讨的问题。

### （一）一个共同的客观世界如何可能？

#### ——胡塞尔思考交互主体性问题的引导性线索

首先需要讨论的是：胡塞尔为何会在其后期转向他人“或”交互主体性问题？此转向对于超越论<sup>3</sup>现象学来说究竟有何意义？它仅仅是现象学的一种实践的运用？还是说，它乃是超越论现象学要想成立就必须解决的根本问题？表面上看，“他人”只是现象学所要讨论的一个对象或问题。现象学在朝向它之前已经建立起来了。但问题是，既然现象学以“朝向事情本身”为目的，以明见性为其原则，那么它所揭示出来的“事情本身”或“真理”，也就必须能为所有其他人“见”到并承认，只要其他人也能现象学地看。或者说，我所见到的世界、真理，与任何他人所见到的世界、真理，必须是同一个客观的世界、真理。这是明见性的必然要求和后果。反之，如果我要想（向他人）证明我作为一个现象学家所看到的東西的确就是“事情本身”，那么也就只能诉诸他人对同一个“事情本身”、同一个客观世界的“共同见证”。所以这种我与他人就同一个客观世界的“共同见证”，表面

3 “Transcendental”，本文采纳王炳文先生和倪梁康先生的译法，译为“超越论的”。

上是明见性的后果，但在实际的现象学操作中，却必然颠倒为对明见性进行证明的“先决条件”。当然，我们可以说：我无需他人的共同见证，我自己就明见无疑地知道那就是真理。但这样一来，你就必须要容忍别人对你的“唯我论”指责。但这种指责，对于自认是“严格科学”甚至是第一哲学、并要为一切其他科学进行奠基的现象学来说是无法容忍的。

于是正如克劳斯·黑尔德(Klaus Held)所说，现象学“必须要在对构造的分析中证明，一个对所有人来说共同的、在狭义上的‘客观’世界是如何可能的”，否则，“这门不仅是由我独自一人‘唯我论’地来从事的、而且还应当与许多人一起共同来从事的超越论现象学就始终还悬在空中”。<sup>4</sup>由此我们也就不难理解，为何胡塞尔对他人问题的引入、对“唯我论”的驳斥，一上来就与“解决客观世界的超越论问题”联系在一起。<sup>5</sup>

然而究竟如何才能证明：一个对一切人都保持为同一的客观世界是可能的？胡塞尔提出交互主体性现象学的最初动机，就是为了解决这个问题。他的思路是：如果能够明见地表明：这个世界原本就是由交互主体共同地构造起来，那么我同时也就证明了这个世界对一切主体都必然是同一个客观世界。这是一条类似于康德的哥白尼式革命的道路。换言之，如果我能表明，构造世界的超越论经验原本就是一个“交互主体性的超越论存在领域”，<sup>6</sup>从而它所构造的世界原本就是一个交互主体性的世界，那么我也就能超越论地保证，这个世界必然是一个对所有主体都普遍有效的自身同一的客观世界。

于是胡塞尔首先要证明的就是：我所经验到的世界，即使在它的超越论地还原了的纯粹意识生活领域之内，按照经验的意义，也已

4 转引自倪梁康：《现象学及其效应》，北京：三联书店，1994年，第143页，稍有改动。

5 参见胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”的开头部分。

6 参见胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”标题：“对作为单子论交互主体性之超越论存在领域的揭示”。

经“不是我个人综合的产物，而只是一个外在于我的世界，一个交互主体性的世界”（CM, 94, 125）。换言之，作为“同一个世界”的“客观世界”，乃是“一种交互主体的和在观念上始终和谐地得以实现并得以持续下去的经验”的观念相关物，“一种交互主体地共同体化的经验”的观念相关物（CM, 110, 147）。这样一来，交互主体亦即他人的可能性，对于胡塞尔来说，就成了一个共同的客观世界之所以可能的条件。正是在这个意义上他才说：客观世界之构造的第一个步骤，就是关于“他人”的步骤（CM, 111, 148）。如果不能证明他人的可能性，超越论现象学作为严格科学的伟大抱负，必将成为镜花水月。在这个意义上我们甚至可以说，超越论现象学首先必须是“交互主体性现象学”（intersubjective phenomenology），而不只是“关于交互主体性的现象学”（phenomenology of intersubjectivity）。交互主体性是超越论现象学的本质规定，而非它的研究对象。这正是为什么丹·扎哈维会说，“如果胡塞尔向超越论交互主体性的转向流产了，这同时就意味着超越论现象学本身作为一种奠基性的哲学的失败。”<sup>7</sup> 或者为什么黑尔德会说：“交互主体性”这个问题，“对于胡塞尔来说具有特别突出的意义，因为只有回答了这个问题才能阻止现象学的失败”。<sup>8</sup>

所以现在对于胡塞尔来说问题的关键乃在于：交互主体性究竟如何可能？如果交互主体性就意味着“我”和“他我”之间的交互性的话，那么这个问题也就是：“他我”如何可能？进而，如果“他我”真的就是日常话语中所说的“他人”之所意指者（如胡塞尔所毫不犹豫地承认的），那么这个问题最终就变成了：“他人”究竟如何可能？

7 参见 Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity, A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, translated by Elizabeth A. Behnke, Athens: Ohio University Press, 2001, p.17.

8 转引自：倪梁康：《现象学及其效应》，第 143 页。

用现象学的方式说，亦即：我对“他人”的经验究竟如何可能？<sup>9</sup>

## (二)“好像我曾在那里一样” ——作为“他我”的“他人”

然而我们究竟如何经验到他人？

在自然态度中，他人与外部世界中的其他物一样，对我们素朴地存在着。这是我们的信念。但在现象学中，他人与其他存在者一样，其存在性也要经受悬搁与还原，然后才能从经验的意向—构成中重获其存在。这是超越论现象学在方法上的必然要求：“现在，我们首先把所有可疑的东西都从一切主题性的领域中排除出去，这就意味着：我们不必考虑一切可与陌生主体直接或间接地相关联的意向性的构造作用，而是首先为那种现实的和潜在的意向性的总体关联划定界限。”（*CM*, 95, 127）通过这种悬搁与还原，我就达到了我的纯粹本己性领域。但是这种向纯粹本己性的领域，却并不意味着退回到唯我论。因为，正是在这个纯粹本己性的经验领域中，我却可以通过“陌生经验”构造出一个陌生自我——作为“他我”的“他人”。这个过程的主要环节可以简略提示如下：

根据胡塞尔的现象学，对他人的经验从结构上看可分为三个基本环节：第一是把他人作为一个单纯的躯体（*Körper*）、亦即纯粹的外部物理事物来经验。第二是在此基础上将之经验为一个身体

9 以现象学的眼光看，一切存在者都不再是作为在我意识之外的独立自存的存在者而实存，而是作为被我经验到的“现象”而存在：“应当永远记住：不管物是什么——我们单单能对其作出陈述的物，对其存在或不存在、如是存在或如彼存在进行争论和作出合理决定的物——它们都是经验之物。正是经验本身规定着它们的意义。”（见胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1992年，第130页）这里所说的“物”，当然也包括着“他人”。所以，物，他人，乃至整个的现实世界，最终都是我们实际经验（*die faktische Erfahrung*）的相关项（*das Korrelat*）。

(Leib): 作为精神之表达和器官的身体。<sup>10</sup> 身体是具有一个与我一样但又在彼处的主体的或自我的躯体, 因此这样的身体也就是所谓的陌生主体或他我。这一点如何可能, 我们下面马上分析。第三是把这个他我当作他人。

在这个三个环节中, 第一个环节涉及空间感知, 我们在此不予讨论。第二个环节涉及对陌生主体的感知, 我们马上进一步分析其过程与意义。对这两个环节, 胡塞尔都有大量具体而微的现象学描述。至于第三个环节, 与其说它是对某种现象学实事的描述, 还不如说是它一种“解释”: 把“他我”强行解释为或视为“他人”。关于这一点我们下文再予以讨论。现在让我们先来分析第二个环节, 即对“他我”的经验。

如何才能经验到一个“他我”? 胡塞尔说, 通过“结对”(Paarung) 或“结对联想”(Paarungsassoziation)。

“结对”, 胡塞尔将之视为作为“联想”的被动综合的原始形式(CM, 115, 154), 是指作为一对进而作为一组、作为多数而组态出现的東西, 是超越论领域的一种普遍现象(CM, 115, 153)。所以“一旦诸结对的东西已经同时被意识突现出来, 那么, 在发生学上(而且在本质上)就立即会呈现出一种意向的交叠(Übergreifen); 更进一步说, 我们就会发现一种生动的相互的自身唤醒……”。换言之, 在结对的东西身上就会实现一种意义的转递(Sinnesübertragung), 也就是说, 实现一种意义的统觉(CM, 115—116, 154—155)。因此, 通过“与我的躯体达到现象上的结对这样一种方式”(CM, 116, 155), 我首先可以获得一个陌生的躯体; 然后, “在意义的递推中, 它就会从我的身体中立即获得一个身体的意义。”(CM, 115—116, 154—155) 而在这同时, 我也就经验到了一个他我: 因为当我在陌生身体上经验到了与我的身体类似的动作、行为、表情, 而我又知道我

10 胡塞尔:《观念2》, 转引自倪梁康:《现象学及其效应》, 第148页。

的这些动作、行为、表情恰恰是因我的自我支配着我的身体时，<sup>11</sup> 那么通过结对联想，亦即通过我的身体和陌生身体之间的“相互的自身唤醒”和“意义转递”，我的自我立刻就会“转递”到陌生身体上，或者，陌生身体在结对中立刻就会被我的自我所“统觉”和附体。一如胡塞尔自己所说：我的“这个自我必须按照联想的整个意义给予过程而被必然地共现为处于在那里的样式中的现在共此在着的自我（‘好像我曾在那里一样’）。”（*CM*, 122, 163）

“好像我曾在那里一样”——这是对他人经验中的关键一环：我把我自己的“自我”“移入”（*einfuehlen*）到那里的陌生身体中。正是通过这样一种“移入”或“同感”，一个陌生身体最终才能被共现为我（*CM*, 122—123, 162—163）：另一个自我。但也正是因为这样的一种移入或同感，如此被经验到的他人，就并非真正的他人，而只是同一个自我的“映现”和“转递”，是我自己的一个“变样”。因此，本应当标志着不同于我（*anders als Ich, other than I*）的他人（*Anderer, the Other*），最终变成了另一个我（*ander Ich, the other I*）。“*anders als Ich*”或“*other than I*”中的“*als*”或“*than*”被抹去了。这并不是一个可以忽略的抹去。在这种抹去中，有着自我对于他人的同化，对于他人的暴力。这是一种超越论的同化，超越论的暴力。

因此显然，在胡塞尔看来，当他人现象学上被给予我时，它就不再是作为他人的他人，而是作为自我的他人，作为跟我一样的主体的他人：只不过是另一个主体（陌生主体）<sup>12</sup>、另一个自我（他我）：“这个意向性构造出来的陌生者，也是一个自我（*ego*），但不是作为我自己的自我，而是作为在我自己的自我中，在我的‘单子’中的一个映

11 胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》德文版第 122 页、中译本第 163—164 页，“自我最初只能被规定为在身体上起支配作用”的东西。

12 胡塞尔对于“他人”和“陌生主体”的使用，显然是有区分的：前者是在自然态度中世界性地存在着，后者则是前者在现象学意义上的对应物。可参见《笛卡尔式的沉思》德文版第 95—96 页、中译本第 126—127 页等处。

现者 (Spiegelndes)。是第二个自我 (zweite Ego), 但是这第二个自我并不绝对在此, 也并不真正地自身被给予, 毋宁说是作为他我 (alter ego) 被构造出来的”。于是, “他人”指示的就是我本身, “他人”是我本身的映现 (Spiegelung, mirroring), 是我本身的相似者 (CM, 96—97, 128), 是自我的一个镜像、一个重复。于是他人的他异性、绝对的外在性, 随着 “als” (than) 这个小词的被抹去, 也就被还原掉了。“他我”成了“他人”的现象学意义, 而“他人”不过是“他我”的前现象学说法。因此对“他人”的现象学说明, 就被转换成了对“他我”的现象学说明。只要理解了“他我”如何可能, 也就理解了“他人”如何可能。

但问题在于, 胡塞尔究竟是根据什么断言日常所说的“他人”就是我根据“结对联想”所经验到的“他我”? 换言之, 胡塞尔根据“结对联想”所描述出来的“他我”真的就已穷尽了“他人”之为“他人”的含义? 据胡塞尔自陈, 他根据的似乎并不是现象学的明察, 而仅是一种“字面意义”。一如我们在本文开头所引的, 胡塞尔说: “他人——其他的自我——这一字面上的意义可以给我们提供出一种最初的引导; 另一个就意味着另一个自我, 而且这个在此所指的自我就是我自己……” (CM, 112—113, 150—151)。但有必要追问的是: 当胡塞尔仅仅以字面意义为根据就把他人置换为他我, 不亦太冒险、甚至缺乏必要的谨慎乎? 而且, 即使从字面意义上看, 为何 “Anderer” (the Other, 他人) 就一定是 “anderes Ich” (the other I, 他我)? “alter” 就一定是 “alter ego”? (CM, 112, 150) 如上文所说的, 难道 “Anderer” 首先不恰恰意味着 “anders als Ich” (other than I, 不同于我) 而非 “anders Ich” (the other I, 另一个我)? 胡塞尔究竟根据什么把这不起眼的小词 “als” (than) 抹去或还原掉? 然而胡塞尔在此并未给出任何说明。但尽管如此, 胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》中对于他人的整个现象学说明, 恰恰都是以这个没有给出任何说明、也没有任何明见性的对于 als 或 than 的“抹去”或“还原”为基础。所以在此有必

要一问：胡塞尔为何要做这一还原？为何要匆忙地把他人置换为他我？这一置换背后的动机究竟是什么？

### （三）一个同一的客观世界的超越论保证

#### ——胡塞尔交互主体性现象学的意义

胡塞尔之所以要做这一置换，是因为他最初的目的原本就不是想说明“他人本身”（他人之为他人）的现象学意义，而是要为一个同一的客观世界如何可能这个问题寻求答案。<sup>13</sup> 提问的方向已经先行规定了回答的方向。由于一个同一的客观世界只有对于共同的主体才是可能的，所以“他人”必须先行被要求是能够与“我”“交互”或“交换”（inter-change）的主体（交互主体）；而如此意义上的“他人”也就只能是另一个自我即“他我”了。

然则在用“他我”置换“他人”、并在我与他我之间建立起交互主体之后，一个同一的客观世界究竟又是如何建立起来的？对于这个问题可简略提示如下：

根据胡塞尔，我不仅可以通过结对联想，把在那里的他人置换为转递到那里的自我，我甚至还可以通过自我的到那里去，把那里直接转换为这里，从而把他人的立足之地也彻底取消。比如胡塞尔写道：虽然我的身体以“在这里”的方式被给予，他人的身体以“在那里”的方式被给予，但通过我的动觉的自由变更，通过来回走动对位置的变换，“我仿佛可以使每一个在那里都变换为一个在这里，这就是说，我仿佛可以在身体上占有每一个空间场所。”（CM，119—120，159—160）需要注意的是，这种动觉之自由变更的可能性，这种在身体上

13 详见《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”第60节：“我们对陌生经验进行解释的形而上学结果”。

占有每一个空间场所的可能性，并不需要我的实际践行。它是一种超越论的可能性，一种超越论的我能、超越论的权能。正因为我先天地就知道这一点，即，我能够到那里，而且就好像我已经在那里一样，所以，自我，总已经不仅是在这里，而且也同时在那里。或者说，自我总已经在这里与那里之间，总已经弥漫着整个世界。这样，胡塞尔“交互主体性”实质上就并不是由“我”与“他人”组成，而是同一个自我的群体化：自我和他我，主体和陌生主体，实际上是同一个自我、同一个主体：不过它时而在此，时而在此罢了。

既然交互主体本质上就是同一个主体或同一个自我，所以我们说交互主体构造世界时，实质上就是在说同一个主体在构造世界——通过不断地把每一个“那里”都转换为“这里”。而这就意味着，当我“从那里出发去感知时，我将会看到同样的东西，只不过是相应别的显现方式罢了，就像这些显现方式都属于那个本身在那里的存在那样”。换言之，“构造性的每一个物，都不仅包含我此刻从这里出发的诸显现系统，而且也包括与那种把我放置到那里去的位置变化完全确定一致的诸显现系统。”（CM，119—120，159—160）所以交互主体在其交互经验中所构造的世界，最终是同一个主体从不同位置出发的、但又作为一个总体所构造出的世界。因此由交互主体构造的世界就只能是同一个客观世界。

这样，由在不同位置但却是同一个自我所组成的超越论的交互主体，就为同一个客观的、超越的世界之可能性提供了超越论的保证。就此而言，胡塞尔交互主体性现象学的意义可以比拟于康德的哥白尼式革命：为了解决认识如何与对象相符这个认识论难题，康德干脆把对象解释为主体构造（感性直观加知性范畴）的产物（现象界）。与之相似，为了解决一个对所有主体而言都保持为同一的客观世界究竟如何可能这个问题，胡塞尔干脆也把这个世界解释为原本就是交互主体以交互主体性的方式所构造的产物：“一种交互主体共同体化的经验”的观念相关物。这样，一个对所有主体而言都始终

保持同一的客观世界也就获得了超越论的保证。然而，这也正是交互主体性现象学的问题或界限所在：当它为此不惜把“他人”解释为“他我”的时候，它也抹杀了“他人”，并因此堵塞了通往“他人”之为“他人”的现象学道路。

#### (四)“在自己面容中启示自身”的“他人” ——胡塞尔交互主体性现象学的“界限”

然而，“他人”之为“他人”，如果不是意味着“他我”，意味着另一个自我，又能意味着什么？真的有作为他人的他人吗？如果有，我们又如何经验到这种意义上的他人？

通过面容。他人正是在他自己的面容中启示自身。<sup>14</sup>在此请让我们参考勒维纳斯对于面容的现象学描述。

让我们想象一下与他人“面容”(le visage)相遇的经验。与“面容”相遇，而不仅仅是与一个物理的外表相遇。这意味着什么？我们在何种情形下才能说我们遇到的是他人的面容，而不仅是一个物理的外形？我们先想象我们面对的是一个单纯的物理的外表。任何空间性的事物都有其外表、外形。我们对一个事物的外表、外形进行直观，从不同角度，甚至走到它后面去看它的背面。它就静静地立在那里任由我们观察、打量。它是我们直观的对象，感知的对象。或更准确地说，是感知行为的意向相关项。通过感知行为的境域构造而被给予我们，并被我们所理解和把握。那么他人的面容，他人的脸也可

14 无论是胡塞尔还是海德格尔，之所以错过了作为绝对他者的他人，就在于忽视了面容，而萨特则通过强调“注视”对他人面容的主题化、物化和自在化，从反面突出了面容作为一种别样现身方式的不可主题化、不可物化的特征。参见萨特《存在与虚无》(陈宣良等译，杜小真校，三联书店，1997年第2版)第三卷第一章中对“注视”的分析。

以以这种方式被给予我们吗？当然，我们可以像刚才那样去直观他人的脸，如直观一个物体的外形一样，或如一个画家专注于一张脸的比例结构那样去感知一张脸。但如是被给予我们的还是他人的“面容”吗？毋宁说，如是被经验到、被给予的仍只是一幅单纯物理的外形（面具）。那么何时我们才能明见无疑地知道，我们在注视的是一张脸，是面容——活生生的面容，而不是一个单纯的物理面具？只有当我们感受到这个形象不仅仅是物理形象本身，而且它还在进行表达、有所展露的时候，感受到它在抵制成为我们直观的对象、拒绝被我们主题化的时候，尤其是在感受到它要超出、逸出我们意识的权能性范围，甚至在抵抗、质疑我们的意识权能性和权力的时候。这时候我们就能而且也唯有这时候才能明见地经验到：我们遇到的不是一个物理面具，而是面容——他人的活生生的面容，作为最原初的表达本身的面容。所以，我们就既不是通过直观，也不是通过胡塞尔交互主体性现象学所说的“移情”或“结对联想”，而是通过我们意识权能性的一种根本的受挫感才经验到他人的面容。这种受挫感并不是源于我们的感知无能于把握一个在量上超出了其能力范围之外的东西，而是源于我的意识权能性、我的权力本身受到了根本的质疑、挑战。

所以勒维纳斯说：

面容概念打开了另外一个视角：它给我们带来了一种先于我的意义给予的含义概念，因此独立于我的创造性和权力”。<sup>15</sup>

面容抵制占有，抵制我的权力。在它的临显中，在表达中，可感者，仍可把握者，变成了对于把握的完全的抵抗。……面容引入这个世界的表达，并不是反抗我的权力的虚弱，而是反抗我的权力的能够（或译“权力的权力”）（*pouvoir de pouvoir*）。<sup>16</sup>

15 Levinas: *Totalité et Infini* (《总体与无限》), biblio essais, Kluwer academic, 1992, p.44.

16 *Ibid.*, pp.215—216.

因此对于面容，我们既无法把它据为己有，也无法去“构造”它：面容在被遇见或构造之前就已经在那里了。<sup>17</sup>说我的意向性构造了一种对我的意向性的抵抗、对我的权能的质疑，这是悖谬的，也是现象学所不能容忍的。因此抵抗着我的意向性权能的面容从来没有服从过意向性的相关性法则，因此也从来不属于意向性的相关性结构。它在这种相关性结构的“外部”，在“自我”的主权范围所不及之处。这样一种面容首先是一种“话语”，一种“表达”。它向我们发出吁请、呼告、甚至控诉。这种吁请、呼告、控诉不是对自我意识的综合认同的证实，而是对整个感觉良好的自我意识的摧毁，陷我们于不安、愧疚之中。它要求我们必须回应、应答（尽管事实上我们可能无数次地逃避这种应答）。

“他人”，作为他人的他人，正是在这样一种面容中显现自身。在这样一种吁请、呼告或控诉中显现自身。另一方面，我则只有在对面容的回应中，在对面容的吁请、呼告或控诉的回应（response）中，因此在对他人的责任（responsibility）中、在与他人的伦理关系中，才能把他人作为他人来保持，才能通达作为他人的他人。而这样一条通达他人的现象学道路，亦即通过对面容的回应、通过责任、通过一种比存在论—认识论关系更为原初的伦理关系去通达他人的道路，正是胡塞尔的交互主体性现象学所缺乏的，也是它的界限所在——如前所说，它所关心的首要问题仍是传统的存在论—认识论问题：一个共同的客观世界何以可能？

---

17 Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*（《与胡塞尔和海德格尔一起发现存在》），J. Vrin: Librairie philosophique, 1994, p.177.



# **Préface**

## **Comment penser le dialogue entre la Chine et L'Europe**

**François Jullien**  
**(Paris VII, Centre de Granet)**

Permettez-moi, chers collègues, chers amis, de commencer par évoquer mon itinéraire de philosophe européen qui a entrepris un voyage en Chine – voyage de l'esprit s'entend; et d'abord d'en redonner brièvement les raisons.

### **I. La Chine comme ailleurs**

La Chine – du moins sait-on désormais cela d'Europe – constitue une *extériorité* particulièrement marquée vis-à-vis de la culture européenne. Prenons en compte, en effet, ces conditions de départ. Extériorité de la langue: le chinois n'appartient pas au grand ensemble indo-européen (à la différence du sanscrit qui fait communiquer l'Inde avec les langues européennes); et, si d'autres langues ont eu une écriture idéographique, on sait que seul le chinois l'a gardée. Considérons aussi cette extériorité

de l'histoire: le fait que, même si l'on perçoit quelques rares échanges s'opérant indirectement (par la Route de la soie) à l'époque romaine, les deux côtés du grand continent n'entrent effectivement en contact qu'à la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle, quand les missions d'évangélisation débarquent en Chine; et ne commencent véritablement à communiquer que dans la seconde moitié du xix<sup>e</sup> siècle, avec la Guerre de l'opium et l'ouverture de force des ports chinois, l'Europe triomphante, grâce à la science, entreprenant alors de coloniser la Chine par la force et non plus par la foi. Par rapport à quoi, le monde arabe paraît lui-même bien occidental, celui-ci ayant traduit et transmis en Europe tant de textes grecs (les médecins, Aristote, ...). Thomas d'Aquin s'inspirera d'Averroès, le monothéisme islamique s'ajoute aux précédents; ou encore les premiers linéaments de la figure de l'intellectuel européen remontent à l'Andalousie.

Or, en même temps qu'elle représente, pour l'Europe, la culture la plus clairement extérieure à la sienne, la Chine lui est comparable, nous le savons désormais, nous les Européens sortant de notre ethnocentrisme, à la fois par son ancienneté et son développement. C'est pourquoi, personnellement, j'ai choisi le «terrain» chinois, comme disent les anthropologues; mais précisément, parce que je voulais devenir, non pas anthropologue mais philosophe, je souhaitais pouvoir travailler sur une pensée aussi réfléchie—textualisée, commentée, explicitée—que la nôtre en Europe: comme seul c'est le cas en Chine (le Japon lui-même ne représentant pas un cas à part mais ayant subi, on le sait, l'influence chinoise). Notez que j'ai dit *extériorité* et non pas *altérité*: l'extériorité est donnée par la géographie, par l'histoire, par la langue—elle *se constate*; tandis que l'altérité, si altérité il y a, est à *construire*. La Chine est «ailleurs» (vis-à-vis de l'Europe); dans quelle mesure est-elle «autre»? Ce que Foucault nommait littéralement, en tête des *Mots et les choses*, l'«hétérotopie» de la Chine, à distinguer de l'utopie; et souvenons-nous, à la page suivante: «les utopies rassurent», «les hétérotopies inquiètent»... Tirons donc parti de cette in-quiétude pour la philosophie.

## II. Ressources de l'hétérotopie

Dite autrement, la difficulté rencontrée ne tient pas tant à la différence de la pensée extrêmeorientale par rapport à l'europpéenne qu'à ce que j'appellerai l'*in-différence* qu'elles entretiennent traditionnellement entre elles—je veux dire par là que ces deux cultures, qui se sont développées si longtemps indépendamment l'une de l'autre, *au départ* ne se regardent pas: ne se «parlent» pas. De là la difficulté rencontrée en même temps que cette situation nous fait travailler et devient féconde. Car la première tâche, réclamant chaque fois une opération de construction ou de «montage», et qui n'est jamais finie, est d'abord de réussir à sortir ces deux cultures de leur *in-différence* mutuelle en les instaurant en *vis-à-vis*, de sorte que l'une puisse dévisager l'autre, ainsi que se dévisager dans l'autre, et ce par l'introduction d'une réflexivité réciproque. De l'une à l'autre, c'est ce changement de cadre qui dès lors, de soi-même, donne à penser. Instaurer un *vis-à-vis*, tel que je l'entends ici, n'est pas pour autant *comparer*; mais revient à se demander, pour le philosophe européen: que se passe-t-il pour la pensée si, sortant de la grande famille indo-europpéenne, on coupe d'emblée avec la parenté linguistique, qu'on ne peut plus s'appuyer sur le sémantisme ni remonter dans l'étymologie, et qu'on rompt avec les effets syntaxiques auxquels s'est habituée notre pensée en Europe — dans lesquels elle s'est coulée? Ou qu'arrive-t-il à la pensée si, sortant de notre histoire (celle du monde "occidental"), on rompt du même coup avec l'histoire de la philosophie, et qu'on ne peut plus (se) reposer sur la filiation des notions ou des doctrines—à laquelle est adossé notre esprit ?

En même temps, nous le savons désormais, nous avons affaire, en Chine, à une pensée consistante, explicitée; et c'est pourquoi ce changement de cadre *donne à penser*. Car, contrairement à ce que prétend l'histoire (occidentale) de la philosophie (depuis Hegel mais, bien qu'inversant les termes hégéliens, Deleuze, après Merleau-Ponty, le dit encore), la pensée chinoise n'est pas restée au stade du "pré-philosophique": elle

a inventé ses marqueurs d'abstraction, elle a connu une diversité d'écoles (dès l'Antiquité chinoise, dans le cadre de principautés rivales, non de cités). Elle n'est donc pas restée dans l'«enfance» de la philosophie, mais a exploité d'autres sources d'intelligibilité.

### III. Le bénéfice du détour – le retour

Le bénéfice de ce *détour* par la Chine est double. Il est, d'abord, pour le philosophe européen, de découvrir d'autres modes *possibles* de cohérence, ce que j'appellerai d'autres *intelligibilités*; et, par là, de sonder jusqu'où peut aller le dépaysement de la pensée. Mais ce détour implique aussi un *retour*: à partir de ce point de vue d'extériorité, il s'agit de revenir sur les partis pris à partir desquels s'est développée la raison européenne – partis pris enfouis, non explicités, que la pensée européenne véhicule comme une évidence, tant elle les a assimilés, et sur lesquels elle a prospéré. L'objectif est ainsi de remonter dans l'impensé de la pensée, prenant la raison européenne à revers à partir de ce point de vue d'extériorité. A la fois de sortir de la contingence de son esprit (en passant par l'épreuve d'un autre cadre de pensée); et d'explicitier le “nous” (non seulement de l'idéologie, mais aussi des catégories de langue et de pensée) qui est toujours implicitement à l'œuvre dans ce “je” qui dit si superbement: “je pense”<sup>1</sup>...

Ce que j'appellerai une *déconstruction* du *dehors*. Car, conduite du dedans (de la tradition européenne), celle-ci risque de tourner court: qui tente, en Europe, de prendre ses distances vis-à-vis de la métaphysique, est appelé, de ce seul fait, à basculer de “l'autre côté” – celui de la source hébraïco-biblique (de Heidegger à Derrida: la fameuse “dette impensée”). Or, passer en Chine, c'est sortir de ce grand mouvement de balan-

1 Cet aspect de mon travail a été remarquablement présenté par le professeur Du Xiaozhen dans son essai, *Yuanqu yu Guilai*, Zhongguo renmin daxue chubanshe, Pékin, 2004; voir aussi le *Détour et l'accès*, Grasset, 1995, traduction en chinois par Du Xiaozhen, *Yuhui yu Jinru*, Sanlian, Pékin, 1998.

cement—entre Athènes et Jérusalem—qui a porté la philosophie en Europe (de Hegel à Nietzsche, à Kierkegaard: Bonheur grec ou Conscience malheureuse, Abraham face à Socrate, etc.); et pouvoir entendre d'autres paroles de l'origine.

#### IV. Passer à côté de l'Être

Considérons à ce titre la notion d'«être» à partir de laquelle il se trouve initialement que l'Europe, depuis les Grecs (depuis Homère) a pensé. «Être» ou «ne pas être» (*to be or not to be*) y forme par excellence l'alternative dramatique; de même l'opposition de l'Être et du devenir (*einai/gignesthai*) y constitue la ligne de clivage à partir de laquelle s'est développée l'«onto»-logie, voie royale de la philosophie. Or, en même temps que nous ne pouvons pas penser, en Europe, en dehors de ce *pli* de l'Être (que notre pensée s'articule en elle), nous sommes conscients que l'être se dit «en plusieurs sens» et d'abord ceux d'existence («il est») ou de prédication (être tel' ou tel ou de telle sorte). Ces sens convergent-ils vers une même unité (*pros hen*, comme on l'a défendu, d'Aristote à Lesniewski) ou restent-ils complètement étrangers l'un à l'autre, source à ce titre de confusion? (Russel: c'est un «malheur de la race humaine» que d'avoir choisi d'employer le même mot «être» pour deux emplois aussi différents que prédication et identité). Mais précisément est-il bien question ici de la «race humaine» et ne s'agit-il pas plutôt d'une chose grecque, dont «nous», en Europe, avons hérité? On sait que le chinois classique, quant à lui, dit séparément l'«il y a» (*you*) ou l'«en tant que» (*wei*) ou l'«existence-subsistance» (*cun*) et connaît également la fonction copule (*ye*); mais il ne dit pas (ne pense pas) l'être au sens absolu (*haplôs*, dit Aristote): l'être comme «genre», celui auquel tous les autres genres doivent participer pour être dits «étants» (Platon, *Sophiste*); ou celui de l'être «en tant qu'être» (*on he on*), dont la philosophie, depuis Aristote, se doit d'être la «science». *Wu*, dans le *Laozi*, ne signifie pas le non-être, le «néant», même si l'on continue à traduire ainsi ce terme en Occident

(je préférerais traduire par «fond(s) indifférencié des choses»). La pensée chinoise n'a donc pas eu à poser—ou n'a pas p.poser—la question qui nous semblait pourtant jusqu'ici inévitable en Europe du *ti esti*, ou «qu'est-ce que c'est?».

## V. Ne pas faire une fixation sur la vérité

Il conviendra donc de s'engager dans une prudente et patiente analyse qui, dès lors, n'est plus pure affaire de sinologie, mais revêt une importance décisive pour une compréhension élargie de la pensée humaine et de ses possibles. Qu'en est-il ainsi de la «vérité»? On sait que la Chine a bien pensé l'«adéquation» circonstancielle (*dang*, notamment chez les mohistes), mais, parce qu'elle n'a pas p.l'adosser à l'Être, n'a p.l'établir sur un plan d'éternité, n'a p.la soutenir par un pur projet de connaissance (tendant comme chez les Grecs à assimiler la sagesse à la science, *sophia* à *epistémê*), elle n'en a pas fait la Vérité, comme visée majeure de la philosophie—«n'a pu» n'étant pas bien sûr l'expression d'un manque mais l'ouverture d'un autre possible<sup>2</sup>. Le terme en chinois classique que nous pouvons le mieux traduire par «vrai» signifierait plutôt «authentique» (*zhen*: au sens de sentiments ou d'une nature vrais; l'«homme vrai» (*zhen ren*) est, notamment dans le taoïsme, celui qui a su accéder à une parfaite disponibilité intérieure et ne connaît plus d'entraves à l'épanouissement de son existence). Ou encore les penseurs de la Chine ancienne ont bien manié le jugement disjonctif: «c'est ceci» / «ce n'est pas ceci» (*shi / fei*: vrai ou faux, bien ou mal), mais ils se sont tôt défiés, dès la formation de leurs écoles de pensée, dans l'Antiquité, de la perte qu'occasionnait fatalement, du point de vue de la «globalité» de la sagesse (de la plénitude harmonisante du *tao*), le conflit—stérile—des positions (tel que le dénonce sans cesse Zhuangzi). Ce qui signifie, non pas assurément que les penseurs de la Chine ancienne n'ont pas p.(su) distinguer le vrai du

2 Je renvoie à *Un Sage est sans idée*, Seuil, 1998, I, Chap. 8; traduction chinoise par Yan Suwei, *Shengren Whyi*, Shangwu, Pékin, 2004.

faux, mais que ce n'est pas *sous cet angle-là*, celui de la Recherche de la vérité, qu'ils ont développé leurs conceptions.

## VI. Penser, non le «temps», mais les saisons ou la durée

Il y a là, déjà, de quoi inquiéter la philosophie: quelque chose se trouble dans nos évidences acquises qui commence à faire bouger la ligne de partage de l'universel et du singulier. Et cela vaut aussi mise en garde pour le lecteur européen: pour entrer dans la pensée chinoise, il conviendra de suivre le développement de ses notions et de ses questionnements sans présupposer que ces modes de cohérence concordent d'emblée avec les nôtres en Europe. Renonçons à cette représentation naïve: il n'y a pas des notions universelles, d'une part, et leurs variations culturelles, de l'autre. Car ce ne sont pas seulement nos grands philosophèmes que l'on ne retrouve pas tels quels du côté chinois mais même des notions parmi les plus générales, et qu'on croirait des «invariants», telle celle de «temps». J'ai déjà eu l'occasion de montrer que les penseurs de la Chine ancienne, ayant pensé, d'une part, la «saison» (moment–occasion–circonstance: *shi*), de l'autre, la «durée» (*jiu*–se couplant avec l'espace, y compris chez les mohistes), n'ont pas pensé pour autant la notion d'un temps homogène abstrait, détaché du cours des processus, telle que les Grecs l'ont conçu à la fois à partir d'une physique du mouvement des corps et de leur déplacement dans l'espace (Aristote) ainsi que d'une rupture métaphysique avec l'éternité de l'Être (Platon-Plotin) ou de Dieu (Augustin); et telle que nous la plions d'ordinaire dans la conjugaison marquant des temps différents (comme l'analyse encore Augustin), tandis que la langue chinoise, ne conjuguant pas, ne lie pas nécessairement le verbal et le temporel: elle exprime ainsi d'autant plus commodément le caractère «processif», continûment en cours, de tout réel–cours du Ciel ou de la conduite (*tian xing, ren xing*)<sup>3</sup>.

3 Je renvoie à «*Du temps*», *Éléments d'une philosophie du vivre*, Grasset, 2001, chap.2 et 3.

Les penseurs de la Chine ancienne *ont-ils dû* néanmoins posséder ce concept de «temps», comme l'ont considéré nécessaire bien des sinologues (Wu Kuang-ming mais aussi Joseph Needham ou Christoph Harbsmeyer) ne pouvant admettre que les Chinois n'aient pas disposé de ce «concept universel»? Mais alors pourquoi ne l'auraient-ils pas développé? Ne serait-ce pas plutôt que leur pensée des processus et du *transitionnel* les en a dispensés? Ou cela ne ferait-il pas ressortir par contraste ce que garde d'énigmatique et de paradoxal, en Europe, la pensée du «temps», à partir de quoi la philosophie européenne a construit et qui l'a passionnée (son existence «obscur», dit Aristote, puisqu'il est un «divisible»—entre les divers temps—mais dont les «divisions» n'existent pas, le présent n'étant qu'un point de passage, sans extension, donc sans existence, entre le passé qui n'est plus et le futur qui n'est pas encore, etc.). À preuve d'un tel écart, en tout cas, le fait que les Chinois et les Japonais ont dû traduire la notion occidentale de «temps» quand ils ont rencontré la pensée et la science occidentales, à la fin du xix<sup>e</sup> siècle («temps» traduit par l'«entre-moments», *shi-jian* en chinois, *ji-kan*, en japonais). De même en va-t-il de la traduction difficile, et parfois débattue encore aujourd'hui, de l'«être», ou de l'«ontologique», ou de la «vérité», ou de l'«idéal», etc. En retour, restons vigilants, nous autres Européens, à ce fait: quand, dans une traduction en langue européenne du chinois classique, nous rencontrons les termes de «vérité», d'«être», de «temps», d'«idéal», etc., comme c'est si souvent le cas, ce n'est pas que le terme chinois trouve là un équivalent mais qu'une assimilation déjà s'est accomplie, pour mieux couler le sens étranger dans notre langue, qui nous fait rentrer dans le cadre mental de ses possibilités et de nos attendus théoriques: générant ainsi à bon compte mais indûment l'illusion d'universalité.

## VII. Bonheur ou «déprise»

Vous voyez comment, pour nous, Européens, de grands philosophèmes se trouvent remis en question à partir de ce *dehors* que constitue

pour nous la Chine. S'il y a une première leçon à tirer de ce voyage en Chine, en effet, c'est qu'on ne pourra plus se reposer désormais sur ce mol oreiller de notions qui soient d'emblée universelles, ou du moins dont on est assuré qu'elles le soient. J'ai bien dit «d'emblée». Car je ne renonce pas à l'exigence d'universalité, mais je pense que celle-ci est le fruit d'un travail et d'un processus (c'est pourquoi j'ai choisi de parler d'*universalisants*); et que, de même que l'altérité, l'universalité est à construire: elle est un horizon, non au départ.

On m'a souvent rétorqué: mais le «Bonheur»? Le Bonheur n'est-il pas l'aspiration qui traverse indifféremment toute culture, en constitue le plus petit dénominateur commun: est à la souche de toute humanité? Or, je ne suis pas sûr que même la notion de bonheur puisse faire aussitôt pont avec la Chine<sup>4</sup>. On sait que la Chine a bien connu, dès l'époque archaïque, l'idée de félicité ou de prospérité favorisée par la divinité; mais, n'ayant développé ni la notion d'«âme» ni celle de «fin» (*psuché-telos*), sur lesquelles la pensée du bonheur, en Grèce, s'est appuyée, elle n'a pas élevé cette catégorie du «fortuné» en un terme idéal. À y regarder de plus près, on se rend compte que, chez les penseurs chinois de l'Antiquité, la sagesse est faite beaucoup plus de «disponibilité» favorisant la «viabilité» (comme on dit si couramment: «ça va») que de bonheur, à proprement parler. Être «en forme», comme l'enseignent tous les exercices chinois d'affinement et d'épuration du souffle vital, le rendant à nouveau fluide, ce n'est pas pour autant «être heureux». Car le bonheur est encore une focalisation (comme la vérité) et demeure dans le registre de la *prise*—la pensée du *tao* enseignant la «dé-prise»—ou du moins de la quête et de la captation; ce n'est pas être *en phase* (avec les processus) et «évoluer» à son aise, à son gré (*xiao yao you*): il y a encore là trop de fixation et de visée. Mais voyez: ce qui coule si bien dans la langue du *Zhuangzi*, ma langue (française) peine tant à le dire... Il faut que je retra-

4 Je renvoie à «*nourrir sa vie, à l'écart du Bonheur*», chap.IX, Seuil, 2005; et déjà à *Fonder la morale*, Grasset, 2005, traduction chinoise par Song Gang, *Daode dianji*, Peking University Press, Pékin, 2001.

vaille celle-ci, que je l'ouvre, que je puisse la refondre et l'assouplir: à la fois que je la rende plus «disponible» elle aussi à l'éventualité d'un sens autre et que je tente de penser en *concepts*, sur un plan théorique, ce que les formulations chinoises portaient comme une évidence.

### VIII. Comment penser l'efficacité?

Mais s'agirait-il seulement de mettre en regard les pensées de la Chine et de l'Europe pour leur donner à se réfléchir l'une par l'autre; et de sonder ainsi obliquement l'*impensé* de l'une et de l'autre? Je sais qu'on m'a reproché, ici même, en Chine, de ne m'intéresser à la pensée chinoise que pour la faire servir de miroir de l'europpéenne et, d'une certaine façon, de ne recourir à celle-là que pour éclairer celle-ci.—Non, je vise aussi au cours de ce travail, et d'un même mouvement, à explorer et *exploiter* la fécondité des notions chinoises en tant que telles: à montrer comment elles contribuent à déployer les possibles de la pensée humaine et peuvent s'élaborer en concepts au sein d'une philosophie générale. Car je pense moins le rapport des cultures en termes de *différences*, revendiquant une identité (car que signifie «ma» culture?—une culture ne se possède pas); mais plutôt en termes de *ressources*: ce sont ces ressources de la pensée chinoise (ou de la pensée européenne) que je tente de penser en vis-à-vis pour les faire œuvrer *également* au développement de la philosophie.

J'évoquerai ainsi, à titre d'exemple, trois notions chinoises relatives à l'efficacité, formant triangle, que je souhaite élever en concepts parce qu'elles me paraissent enrichir notre pensée commune. Car la question se pose à nous tous: comment penser l'efficacité sans construire un modèle à poser comme but, donc sans passer par le rapport théorie-pratique, et hors de tout affrontement héroïque (comme l'ont fait les Grecs)? Autrement dit, comment sortir de l'ombre des mythes cette *mêtis*, comme «intelligence rusée» (celle d'Ulysse *polutropos*), que l'outillage théorique des Grecs, en élaborant le statut d'une forme idéale (*eidos*), a laissé

tomber ? A la difficulté européenne à penser l'efficacité—même sur le versant «réaliste» de la philosophie européenne (d'Aristote à Machiavel ou Clausewitz)—s'oppose l'approche chinoise de la stratégie: quand l'efficacité est attendue du «potentiel de la situation» et non d'un plan projeté d'avance, qu'elle est envisagée en termes de conditionnement et non de moyens à fin, de transformation et non d'action, de manipulation et non de persuasion, etc.: l'«occasion» à saisir n'est plus alors que le résultat de la tendance amorcée, et le grand général ne remporte que des victoires «faciles», sans même qu'on songe à l'en «louer». Or, on sait que cette stratégie que prônent les arts de la guerre de la Chine antique (Sunzi) se retrouve dans les arts du pouvoir (selon sa tradition autoritariste: Han Feizi) ou de la diplomatie (le *Guiguzi*); la cohérence s'en trouve explicitée dans les aphorismes du *Laozi*, dont le «non agir» puise dans l'immanence la capacité d'effet, bien loin de prôner le désengagement et la passivité, comme on le croit encore trop souvent en Europe selon une lecture mystique et antirationaliste de la pensée chinoise: comme si la pensée chinoise avait pour vocation de libérer les Européens du poids de leurs dualismes... A partir de ce contraste, on perçoit mieux, dès lors, en quoi consiste un «effet»; et notamment, qu'il faut sortir d'une conception spectaculaire (théâtrale) de l'effet pour comprendre, en suivant les stratégestes chinois, qu'un effet est d'autant plus grand qu'il n'est pas visé, mais découle indirectement du processus engagé, et qu'il est discret<sup>5</sup>.

### **IX. S'appuyer sur le *potentiel de situation* (plutôt que construire un modèle)**

Ce que je *conçois* ainsi en tant que *potentiel de situation* (à partir de la notion chinoise de *shi*, que je prends chez les stratégestes de l'Antiquité: Sun Zi, Sun Bin) ouvre ainsi une alternative: plutôt que de modéliser, en

---

5 Je renvoie au *Traité de l'efficacité*, Chap. 1 à 5, Grasset, 1996; traduction chinoise en cours par le professeur Lin Chi-ming.

construisant une forme idéale et la posant comme but, ce qui implique ensuite de faire entrer cette forme idéale dans la réalité et ne peut aller sans forçage, qui veut être efficace s'appliquera plutôt à repérer—détecter—les facteurs qui lui sont favorables au sein de la situation abordée, de façon à faire basculer progressivement celle-ci de son côté. Dès lors, je ne vise pas directement l'effet en cherchant à imposer mon plan aux choses, ce qui ne peut aller sans dépense ni résistance; mais je fais évoluer continûment la situation en fonction des facteurs *porteurs* que j'y décèle, de sorte que ce soit de la situation elle-même que découle l'effet. C'est elle, autrement dit, qui accouche du résultat escompté. Ou, si rien aujourd'hui ne m'est favorable, je préfère attendre, plutôt que d'affronter une situation contraire et de m'y briser—ce qui assurément serait beau, et même héroïque, mais de peu d'effet... Aurais-je tort de penser que Deng Xiaoping (ou le Général de Gaulle), à certains moments difficiles de leur carrière politique, ont puisé à cette source d'efficacité, préférant se retirer ou être démis, plutôt que de directement affronter, de façon à laisser revenir ainsi le potentiel de situation de leur côté et pouvoir progressivement aboutir—au lieu de s'y laisser détruire?

Car il me semble que le stratège chinois sait que cette situation elle-même est en évolution et que reparâtra peu à peu une nouvelle «donne»—situation—sur laquelle on pourra à nouveau s'appuyer pour réussir. Il en résulte une conception de l'efficacité opérant en amont, dans l'aménagement des conditions: telle que l'effet découle ensuite de lui-même à partir de la situation engagée, à la fois indirectement (par rapport à ce qui serait un but visé) et discrètement (puisque se coulant dans le cours des choses plutôt que de chercher à soumettre celui-ci à son projet). C'est pourquoi j'ai préféré finalement changer de terme et parler, à partir de là, et pour construire plus généralement l'écart, d'«efficience» plutôt que d'efficacité: *efficience* faisant entendre la continuité d'un déroulement, en même temps que l'art d'y capter l'immanence, sans mettre en valeur de Moi-sujet (projetant-agissant).

## X. Qu'entendre par transformation silencieuse?

De là découle une seconde notion: celle de «transformation silencieuse». Le héros (du côté européen) ne se pose pas seulement des buts, il doit également agir pour faire advenir la forme idéale (*eidos*) qu'il a tracée. Or on sait qu'un des thèmes les plus marquants de la pensée chinoise, toutes écoles confondues, mais particulièrement insistant dans le taoïsme, est le «non-agir» (*wu wei*), qu'on ne saurait entendre dans le sens d'un désengagement, encore moins d'un renoncement ou d'une passivité. Si le Sage ou le stratège n'agissent pas, ils «transforment» (*hua*): c'est-à-dire qu'ils font évoluer peu à peu, par influence, la situation dans le sens désiré. Le Sage pour le profit du monde, le stratège pour un profit particulier—la différence entre eux étant, non de logique, mais d'échelle et d'intérêt.

Or, la *transformation*, me semble-t-il, se manifeste précisément comme le contraire de l'*action* et peut être dressée en concept vis-à-vis d'elle. L'action, parce qu'elle est locale et momentanée et renvoie à un sujet (j'agis «ici et maintenant»), se démarque du cours des choses, donc se remarque et peut faire l'objet d'un récit (l'épopée). La transformation est trop globale et progressive, en revanche, en se fondant dans ce cours des choses, pour se laisser repérer dans son procès. En quoi elle est «silencieuse» (j'emprunte notamment ce qualificatif à Wang Fuzhi). Mais on en constate après coup le résultat. Or, voyez ces «transformations silencieuses» que nous vivons tous, du réchauffement climatique ou du vieillissement. Je dis «silencieuses» parce qu'on ne les perçoit pas (on ne se voit pas vieillir parce que la transformation est globale et continue; mais, quand on regarde des photos d'il y a vingt ans, on se rend compte soudain qu'on a vieilli...). Voilà donc qui éclaire bien notre commune expérience («notre» renvoyant désormais, ici, non plus au seul «nous» européen mais au «nous» humain). L'action, nous disent les stratégestes de la Chine ancienne, est d'autant plus visible qu'elle force la situation, mais demeure épiphénoménale quant à ses effets; la transformation est

effective, en revanche, et même d'autant plus effective qu'on ne la voit pas à l'œuvre et qu'elle ne fait pas événement. La pensée chinoise dissout ainsi l'individualité de l'événement dans la globalité des processus. A l'encontre de la grande mythologie européenne d'un Événement (et avènement) introduisant une rupture dans le temps et dont l'attente n'a toujours pas complètement rompu avec le religieux (le grand «Avant»), les penseurs de la Chine ancienne nous rendent attentifs, me semble-t-il, au temps long, à la durée lente, et ne voient dans l'«événement» que l'affleurement momentané—tel un trait d'écume—d'une mutation beaucoup plus ample et qu'on ne saurait scinder.

## XI. L'exigence de la *régulation*

De là cette question se pose—ou plutôt je voudrais vous la poser: peut-on comprendre la politique chinoise d'aujourd'hui et, plus généralement, l'histoire de la Chine contemporaine seulement à partir des catégories des sciences humaines (occidentales) posées comme «universelles»? Cette question est débattue aujourd'hui en Europe et, pour beaucoup, qui n'adhère pas d'emblée à la conception universaliste est taxé de «culturalisme». Or, il me semble personnellement qu'on ne peut analyser l'histoire de la Chine contemporaine sans tenir compte *également* de catégories que la pensée chinoise a développées. J'en prendrai pour exemple ce qui sera le dernier angle de ce triangle théorique que je viens de commencer d'évoquer: la pensée de la «régulation». Il s'agit là, on le sait, d'une idée maîtresse de la Chine ancienne: c'est parce qu'il ne cesse d'être régulé que le cours du «Ciel» continue de se renouveler, etc. «Réguler», c'est maintenir l'équilibre au travers des changements (j'oppose «régulation» à «règle» et rejoins ainsi la notion de *zhong*). Telle est la vieille idée chinoise de l'«harmonie» (*he*), mais qu'il faut penser comme en cours—en procès—et non statique ou «préétablie» (ce qui ne veut pas dire bien sûr que l'histoire chinoise, elle-même, ait été harmonieuse, la construction de l'idéologie se faisant plutôt à l'envers de la réalité histo-

rique et des rapports objectifs – tout Marx serait-il à jeter?). Ainsi pose-  
rai- je la question: aujourd'hui encore, les dirigeants chinois modélisent-  
ils (même s'ils ont appris à tracer des plans comme en Occident)? Il me  
semble que souvent ils sont plutôt appliqués à *réguler*, pour essayer de  
contenir tous les risques de surchauffe et l'accroissement des écarts, dont  
pourraient naître des difficultés; bref, de veiller aux «dérégulations». Le  
tout pour éviter qu'il n'y ait surchauffe et risque de débordement (selon  
cette vieille représentation chinoise de l'«endiguement», ou de la «ca-  
nalisations» des fleuves, assurant le bon ordre). Il me semble ainsi que  
la transformation conduite par Deng Xiaoping est allée de pair avec le  
souci de *réguler* le passage à la modernisation; il suffit de comparer avec  
l'URSS devenue Russie pour mesurer l'écart en question. La situation  
chinoise, même actuelle, ne me semble donc pas complètement soluble  
dans les catégories d'analyse politique qui nous sont le plus habituelles  
en Europe. Du moins je pose ici la question – car la philosophie ne doit  
pas bien sûr se désintéresser de l'analyse du présent, y compris politique.

## XII. Objections

Tel est le *chantier* dans lequel je suis engagé. Il n'est plus temps de  
répondre à toutes les objections que je sais que celui-ci suscite et je me  
contenterai d'en mentionner quelques unes. En premier lieu, l'usage de  
la notion de «tradition», qu'à juste titre Foucault critiquait. Je distingue-  
rai seulement, à cet égard, ce qu'on voit «du dehors» et ce qu'on voit  
«du dedans»: du dedans, c'est-à-dire du sein même de l'Europe, on est  
surtout soucieux des effets de rupture comme de la façon dont chaque  
philosophe vient «dire non» au précédent; alors que, du dehors, comme  
de Chine se retournant vers la pensée européenne, on devient plus sen-  
sible aux effets de cohérence ou, mieux encore, de *connivence*, qui for-  
ment le fond demeurant indiscuté (comme aussi le fonds-ressource) de  
notre pensée – ce que j'appelle son *fond d'entente* (souvenons-nous aussi  
de Zhuangzi dans le «Qiwulun»: *bian ye zhi, you bu bian ye*): il reste

de l'indiscuté au fond de toute discussion, à partir duquel seulement on peut prendre position et discuter, voire s'opposer. Tel est le *fond d'entente* (d'une culture) que, sans négliger le conflit des Écoles entre elles, j'essaie de faire apparaître dans le cadre de la pensée chinoise comme de l'européenne érigées en vis-à-vis. Il me faut néanmoins répondre à cette illusion secrétée par mon travail, selon laquelle, en tentant d'ouvrir *via* la Chine un dehors à la pensée européenne, je parais réoccuper du même coup des positions minoritaires, ou progressivement recouvertes, au sein même de celle-ci: quand j'évoque (de Chine) la possibilité de passer à *côté* de l'Être, je recouperais l'héraclitéisme; quand je détache la pensée chinoise de la vérité, je retomberais dans le scepticisme; quand je traite de l'immanence, je rejoindrais le stoïcisme (ou Spinoza, etc.); ou, quand je pointe la non-modélisation chinoise, je verserais dans le pragmatisme, etc. Or, c'est tout autre chose de se déprendre de l'Être, comme le fait Héraclite, et de ne pas envisager la question de l'Être, comme le font les penseurs chinois; ou de renoncer à la possibilité de la vérité, comme le font les sceptiques, et de ne pas se focaliser sur la vérité, comme le font les penseurs chinois, etc. Prenons donc, à chaque fois, la mesure de cet *écart*, permettant d'explorer d'autres possibles, à titre heuristique, et tel qu'il ne saurait se réduire à de la «différence».

Seconde objection, massive, et qui naît, cette fois, de la définition même de la philosophie: philosopher, c'est «penser autrement», Foucault ou Deleuze encore l'ont rappelé. Philosopher, c'est toujours opérer un déplacement. Mais je dirai que, quand ce déplacement s'opère de l'intérieur même de la philosophie, on pourra toujours soupçonner quelque méprise ou mécompréhension à l'égard de la philosophie antérieure: si Hegel avait vraiment compris Kant, il ne serait pas devenu Hegel (mais serait demeuré kantien)... Bien sûr, il y a de nouveaux objets de pensée (à penser) et le déplacement s'opère dans et par l'Histoire—la philosophie est inventive. Mais un tel *déplacement* peut s'opérer aussi, je crois, par la géographie—en témoignera la «géo-philosophie» (Deleuze). Ainsi l'importance de la «Chine», vis-à-vis de la philosophie, n'est-elle pas que

l'extériorité tant recherchée en Europe, pour une fois, nous est *donnée*? D'emblée. La pensée chinoise nous aide ainsi à percevoir, en amont de notre pensée, tout un imaginaire théorique, mythologique, de la pensée européenne sur lequel celle-ci s'est appuyée et que met à l'épreuve son caractère *inimaginé*, et même *inimaginable*<sup>6</sup>, pour une certaine part mais totalement intelligible, de l'autre côté. Car, je l'ai déjà dit, c'est tout autre chose—et l'incidence en est infinie—de prendre ses distances vis-à-vis de la question de l'Être, comme l'ont fait les Sceptiques en Europe, et d'être passé à côté de sa possibilité, parce que ne s'y intéressant pas, comme on le constate en Chine; ou de critiquer l'idée de Dieu, voire de clamer la «mort de Dieu», comme l'a fait la modernité européenne (donc de travailler toujours avec elle), et de ne plus en être inquiet, de l'avoir tôt laissée tomber, comme l'ont fait, dès l'Antiquité, les penseurs chinois.

En même temps, l'opposition tracée ne saurait être en noir et blanc et je ne suppose pas d'altérité de principe entre pensées chinoise et européenne—je réponds ici à une objection têtue mais que dément tout mon travail. C'est une chose que de faire travailler, comme je le fais, l'écart *entre* deux cultures, voire ensuite *au sein de la même culture*, en retournant sur celle-ci les figures d'altérité élaborées à la rencontre de l'autre pour en faire réapparaître des aspects recouverts, oubliés ou négligés—et que cette culture extérieure, par son éclairage oblique, rend à nouveau saillants et aide à penser. C'en est une tout autre que de dresser et d'opposer entre eux des mondes, *East and West*: je ne crois pas à ce grand parallèle, soit qu'on en oppose diamétralement les termes, soit qu'on cherche au contraire à les accoupler, pour en faire la grande synthèse culturelle—et réconciliation—du monde à venir. Nous devons, je crois, lire *de près* pour éviter les généralités vagues ou qui servent des fins

---

6 Ainsi en va-t-il de la *fadeur* (*dan*) valorisée par la culture chinoise, alors que la notion en est toujours négative en Europe (cf. *Éloge de la fadeur*, Picquier, 1991), traduction chinoise par Esther Lin-Rosolato, *Dan zhi song*, Laureate Books, Taipei, 2006; ou du nu dans l'art, si central dans la culture européenne mais absent de l'art chinois (cf. *De l'essence ou du nu*, Seuil, 2000); traduction chinoise par Lin Chi-ming & Zhang Wanzhen, *Benzhi huo Luoti*, Laureate Books, Taipei, 2004.

idéologiques qui ne s'avouent pas: en même temps que nous prenons du recul pour mettre en perspective les cultures du monde, demeurons philologues. Dans mon travail, j'ai eu l'occasion de montrer précisément, par exemple, comment les Mohistes tardifs se rapprochaient des Grecs (par leur souci de la définition ainsi que des règles de l'argumentation, comme aussi par leur intérêt pour l'optique ou la géométrie, etc.); ou comme, à l'inverse, la *métis*, comme «intelligence rusée» et capacité d'épouser les circonstances, elle que Dérienne et Vernant ont fait reparaître du fond des mythes de la Grèce archaïque, se retrouve plus amplement réfléchi du côté chinois. Ce qu'on voit déployé en grand d'un côté est demeuré embryonnaire de l'autre et n'a pas «pris» (comme on parle d'une plante ou d'une sauce qui «prend»), mais sa possibilité n'en était pas pour autant ignorée, ou du moins complètement.

Il y aura donc à étudier de plus près ce qui a fait barrage, dans tel contexte, à tel développement de la pensée, en favorisant d'autres, et d'où découlent des embranchements mais aussi des recoupements possibles. Par suite, il faudra tenir à la fois les deux. D'une part, tenir la *radicalité de l'écart* et accepter de se laisser dé-ranger, au lieu de supposer toujours un cadre commun—lequel?—au sein duquel on se contenterait de ranger des «différences»: car de quelles catégories suffisamment générales disposerait-on au départ pour opérer un tel rangement, si ce n'est toujours de concepts occidentaux mondialisés, dont on méconnaît l'origine et qu'on se borne à projeter tous azimuts? D'autre part, et conjointement, il convient de tenir la *communauté du pensable*, au risque sinon de renfermer le culturel dans une pseudo-nature. Je veux réagir ici vivement contre une certaine façon de cultiver ce qui serait l'«ineffable» de la culture chinoise... Soyons clairs: je veux réfuter cet argument: «Vous ne pouvez pas comprendre la culture chinoise, puisque vous n'êtes pas Chinois...». Certes il y faut de la patience, infiniment de patience et de modestie, et apprendre d'abord à lire les textes chinois comme les commentateurs chinois les ont lus. Mais je n'en tiens pas moins à ce principe: tout autant que je refuse un universalisme occidental demeuré irréfléchi

et versant dans le «fondamentalisme», je récusé des Valeurs asiatiques qui seraient repliées sur elles-mêmes, réinscrites en termes de nature et servant de support au nationalisme. Non, car de part et d'autre, en Chine comme en Europe, on a toujours affaire à des *cohérences*, donc à de l'*intelligible*, et je n'ai pas à supposer de rupture d'expérience pour passer en Chine et vous rencontrer.

### XIII. Conclusion

Cette rencontre de la pensée chinoise et de la pensée européenne devrait au moins nous porter à penser ceci: que l'*universel* est peut-être moins donné d'emblée, avec la «nature humaine», qu'il n'est un horizon qui, à titre d'idée «régulatrice» (au sens kantien), c'est-à-dire jamais complètement atteinte, du point de vue de la connaissance, mais qui fait travailler, conduit la mise en vis-à-vis des cultures, et d'abord en fournit l'exigence. Car, à côté de cet universel, prenons en compte également les catégories de l'*uniforme* et du *commun*. Le commun est ce que nous partageons. Or, je n'ai aucune raison de supposer—mon travail ne cesse en réalité de montrer le contraire—que je ne puisse communiquer avec vous, non seulement par l'expérience mais également en pensée. Ce *commun*, je l'identifie ainsi: il est celui de l'*intelligible*; et ce, en dépit des écarts qu'on voit apparaître entre ces traditions culturelles: c'est pourquoi nous pouvons nous comprendre et dialoguer. Quant à l'*uniforme*, il est l'envers, ou la perversion, de l'universel: il ne repose pas sur une nécessité de la raison, mais sur une commodité de la production (tel le standard, le stéréotype). Or, c'est par cette dictature discrète de l'uniforme que nous sommes de plus en plus cernés et menacés aujourd'hui, de façon ambiante, avec l'essor de la mondialisation et des médias. On s'occupe tant aujourd'hui des ressources matérielles de la Terre, dont on craint qu'elles ne tarissent. Mais ces ressources intellectuelles, ces sources d'intelligibilité, que les diverses cultures de par le Monde ont développées, les laisserons-nous recouvrir et disparaître, ou s'épuiser, par la standardisation

qui tend à faire perdre aujourd'hui tout relief et contraste à la pensée? Vis-à-vis d'une telle marée montante, celle du consensus *mou* auquel nous sommes inexorablement entraînés, le *dia-logue* des cultures, si on le prend au sens rigoureux du terme, faisant jouer à la fois le *dia-* de l'écart et le *logos* de l'intelligible, tel qu'entre la Chine et l'Europe, ne se révèle-t-il pas une ressource—ultime—de *résistance*?

Car je crois, en fait, que c'est là une chance de notre époque: de pouvoir désormais circuler entre des *intelligibilités* diverses, qui jusqu'à présent s'ignoraient, comme entre celles de la Chine et de l'Europe, trouvant ainsi de nouvelles prises—obliques—sur notre *impensé*. C'est même cela l'«intelligence»... Finissons donc, en Europe, de consommer l'«Extrême-Orient» comme un envers mystique de la raison européenne: en faire un envers, c'est encore rester chez soi; ou sinon, comme une simple variation de cette raison européenne dont la pensée chinoise, si l'on projette sur elle les évidences rationnelles de l'Europe, ne devient plus qu'un *fac-similé*: il ne s'agit pas plus de renoncer à l'exigence de la raison que de croire cette raison, un jour, quelque part, définitivement aboutie. Au contraire, à la rencontre de la pensée chinoise et de la pensée européenne, en dé- et re-catégorisant la pensée, il conviendra de remettre ensemble la raison au travail en lui ouvrant de nouveaux chantiers.

# **Ma réflexion sur l'autre**

**Wang Shuren (alias Lao Shu)**

**Institut de philosophie, Académie des Sciences Sociales de  
Chine**

Je voudrais commencer cet essai par un poème qui m'a été inspiré par ma méditation sur "l'autre":

La Voie du Ciel est comme une fleur,  
A l'origine, ni toi, ni moi, ni autre,  
Perdue la Voie, et vint la séparation,  
Sans la Voie du Ciel, errance perpétuelle.<sup>1</sup>  
Maintenant rêvant d'un oasis dans le désert,  
Rêvant de trouver la tour de Babel,<sup>2</sup>  
Et voici la Voie Incarnée dans le Fils,  
Qui, à travers Mort et Vie, resplendit de nouveau.<sup>3</sup>

---

1 Selon Heidegger, l'homme est jeté dans le monde, sans lieu propre. Ici, cela signifie le complet abandonnement de la Voie.

2 Derrida parle de l'autre comme "le désert dans le désert."

3 Cela signifie la croix du Christ, comme incarnation, mort, passion, résurrection et retour au Ciel.

## I

Le concept de “l’autre,” si riche et si complexe, revêt des sens bien différents chez des penseurs français comme Lévinas, Derrida et Jullien. Enraciné dans la théologie Judéo-Chrétienne, l’Autre qui est à la fois le plus éloigné et le plus proche, c’est Dieu. En même temps, l’altérité concerne non seulement le Royaume des Cieux mais aussi les relations humaines. L’autre renvoie donc aussi bien à Dieu, à l’autre homme, à la chose, c’est-à-dire, à la philosophie, à la religion, à l’éthique, à l’esthétique et à encore bien d’autres domaines. Ici, je prendrai la pensée taoïste chinoise comme point de départ de ma réflexion sur l’autre.

Pour celui qui a perdu la Voie (*dao*), celle-ci est devenue un autre très lointain. Il peut uniquement parler de la Voie, mais il n’en vit pas. “Cette voie qui peut se dire n’est pas la Voie immuable.” Ainsi, la pensée s’en tient au niveau d’une parole sans corps, s’éloignant de plus en plus de la Voie. Généralement, celui que l’on appelle l’autre signifie tout d’abord celui qui n’est pas soi. Mais cette différence entre moi et lui, ce sentiment d’étrangeté, cette frontière, comment se sont-ils créés? Le Taoïsme explique cela par la perte de la Voie. Quand je forme corps avec la Voie, alors, “le Ciel et la Terre naissent avec moi; toutes choses et moi ne font qu’un,” comme le dit Zhuangzi.<sup>4</sup> Il n’est plus question de l’autre. Cependant, dès que la Voie est perdue, la situation change, et, d’après Laozi, “quand la grande Voie est abandonnée, alors la bénévolence et la justice apparaissent; avec l’intelligence vient la grande hypocrisie.”<sup>5</sup> Par la suite, l’altérité ne cesse d’émerger. L’abandon de la grande Voie correspond à la naissance de la civilisation. L’expérience de “l’unité holistique de la Voie” est dès lors brisée. Sans surprise, la civilisation peut apparaître et se développer, puisque sa marque essentielle se construit sur la différence, et, sur la base de cette différence, la civilisation déploie la diversité à

---

4 *Zhuangzi, Qiwulun.*

5 *Laozi, chap.18.*

tous les niveaux. Dès lors, l'homme vit nécessairement au milieu d'une altérité infiniment étrangère.

Derrida utilise l'expression "désert dans le désert" pour dire l'autre et son étrangèreté. Il se réfère aussi au mot *Khōra*, un mot tiré d'un discours de Platon, le *Timée*, et à partir duquel il élabore l'idée d'une altérité de différence. Ce qu'on appelle la *Khōra* "se trouve sur un lieu abstrait, c'est-à-dire à la fois le point même et à la fois un point complètement extérieur." Ce "point complètement extérieur" n'est pas absolument fixe, mais se trouve sur "le processus de destruction de deux rapprochements du désert."<sup>6</sup> Par cette expression difficile à comprendre, Derrida veut dire que la *Khōra*, bien qu'elle soit aussi abstraite que le *Sein* chez Hegel, n'obéit pourtant à aucune règle: "la *Khōra* n'est rien, ni existence, ni présence." Cependant, la *Khōra* est bien ce qui rend possible toutes choses, y compris les créations culturelles résultant du processus d'abstraction de l'humanité. Comme on peut le comprendre, cette altérité établit un immense pouvoir de différenciation. Comme le dit Derrida, "elle établit l'abstraction des processus."<sup>7</sup> Cela signifie que toutes les cultures sont formées par une altérité de différence. Le discours sur la création du monde par Dieu, dans lequel Dieu est l'Autre, appartient à ce genre. En même temps, la *Khōra* est l'altérité d'une différence poussée au plus haut point d'abstraction et donc elle possède une force infinie de déconstruction. En ce sens, la *Khōra* peut nier toute chose et toute culture. Cela est similaire aux théories de la co-production conditionnée et de la vacuité fondamentale dans le Bouddhisme Mahayana, qui viennent dé-réaliser le monde et rendent les "quatre éléments fondamentaux" vides.<sup>8</sup> De même pour Platon, seul le monde des Idées est réel et le monde présent n'en est qu'un reflet. Il est clair que toute réalité est prise dans un processus de changement qui la conduit vers son extinction. Il n'y a donc que la co-

6 Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *Religion*, pp.XXX,《宗教》(德里达、瓦蒂莫编,杜小真译),香港道风出版社,2005年,第28页。

7 *Ibidem*,第29页。

8 Les quatre éléments sont la terre, l'eau, le feu et l'air. Note du Traducteur.

production conditionnée et la vacuité fondamentale ainsi que la pensée sur les Idées qui demeurent absolues, éternelles et immortelles. Comme on peut le voir, le Bouddhisme Mahayana et la pensée de Platon ne sont pas des idées en l'air mais renferment une rationalité profonde.

## II

Parmi les Autres qui ont exercé la plus grande influence, il y a le Dieu chrétien en Occident et la Voie céleste (*tiandao*) en Chine. À l'origine, Adam et Eve vivaient au Paradis dans le jardin d'Eden, à côté de Dieu. Il n'y avait là aucune distinction entre vrai et faux, bon et mauvais, beau et laid. On peut dire que c'était un monde complet en soi, avant le chaos. Cela correspond à ce que le Taoïsme chinois décrit à propos des hommes purs de l'antiquité, ces hommes parfaits qui vivaient dans "l'unité holistique de la Voie" sans aucune différence. L'histoire d'Adam et d'Eve expulsés du jardin d'Eden après avoir été tentés par le serpent à manger du fruit de la connaissance est foncièrement en accord avec cette pensée du Taoïsme chinois: "quand la grande Voie est abandonnée, alors la bénévolence et la justice apparaissent; avec l'intelligence vient la grande hypocrisie." Ainsi, Dieu et la Voie céleste ne sont devenus des Autres que parce que les hommes les avaient déjà abandonnés.

Comment donc réaliser la vérité de Dieu ou de la Voie céleste? Les deux ont en commun d'ouvrir à une intégrale vision du tout, à un univers qui est à la fois immense et élevé. Dans le Taoïsme, il s'agit de "l'union entre le Ciel et l'homme," ou bien de "la communication mutuelle entre le ciel, la terre et l'homme." Cet univers mental ouvert par le Taoïsme est bien ce Royaume céleste auquel les Chinois aspirent, cette valeur suprême qu'ils recherchent. Comme le dit Confucius, "après avoir entendu la Voie, je peux mourir dès ce soir." Les histoires individuelles ainsi que l'histoire de l'humanité nous montrent que c'est presque toujours après avoir perdu quelque chose de vrai, de bon et de beau, que l'on réfléchit et finit par réaliser sa vraie valeur. Donc, quand les hommes s'abîment dans

le désert d'une différence infiniment étrangère, ils peuvent alors sentir l'incomparable familiarité et valeur d'un oasis complet et intégral. Pour cette raison, Heidegger s'écria: "Seul un Dieu pourrait nous sauver."

Cependant, Nietzsche a proclamé la mort de Dieu et Heidegger a dit aussi que "les dieux se sont éloignés." Comment comprendre le sens de ces paroles de Nietzsche et Heidegger? La première parole signifie "l'abolition de la valeur ultime". La seconde que l'homme en est lui-même l'auteur, qu'il a lui-même tué Dieu. De manière plus correcte, on peut dire que ce n'est pas Dieu qui a abandonné l'homme, mais bien l'homme qui a abandonné Dieu, que c'est l'homme lui-même qui a "aboli la valeur ultime." Dès lors, l'homme entre nécessairement dans "le désert du désert," tombe dans le nihilisme, et ne peut que se trouver dans une situation de solitude et d'anxiété.

### III

Après que l'humanité eût abandonné Dieu ou la Voie céleste, ceux-ci en tant qu'Autres devinrent non seulement étrangers, mais aussi mystérieux pour l'homme. Pourquoi les peuples du passé ou les anciens n'ont pas éprouvé ce sentiment d'étrangèreté et de mystère alors que l'homme moderne possède ce sentiment-là? Il faut en rechercher la cause dans la construction de la différenciation et dans le progrès de la civilisation. Pour le Taoïsme, "la Voie a engendré Un; Un a engendré Deux; Deux ont engendré Trois; Trois ont engendré toutes choses." Ensuite, on est tombé dans la situation dans laquelle "chaque homme sur terre agit en fonction de ses désirs, chacun pour soi." L'homme abandonna la Voie céleste dont "l'art fût partout sur le point d'être réduit en morceaux."<sup>9</sup> Comme Zhuangzi le dit dans le chapitre *Qiwulun*, en se séparant de "l'unité holistique de la Voie," il se produit une constante séparation et clôture du soi. Alors, des débats "opposent chaque jour les esprits entre eux." Représ-

---

9 *Zhuangzi, Tianxia.*

sentant l'école des Logiciens, Huishi et Gongsunlong sont des modèles dans ce genre de débats. Ils ont abandonné la Voie céleste, comme le dit Zhuangzi dans sa critique de Huishi: "il poursuit toutes les choses mais il revient bredouille."<sup>10</sup> Ce problème soulevé par Zhuangzi est encore plus prégnant en Occident. À partir de l'*Organon* d'Aristote jusqu'au Logicisme, on a promu une différenciation à tous les niveaux, ce qui a conduit à prendre de plus en plus de distance avec une vision globale et intégrale. Comme on le sait, quand l'idée d'une illumination intérieure a été oubliée par la collectivité humaine, alors même que seule ce genre d'expérience permet de communiquer avec Dieu ou la Voie céleste, alors ces derniers deviennent pour l'homme étrangers et mystérieux.

#### IV

La civilisation moderne et son développement, basés sur une différenciation qui promeut la diversité, sont des forces irrésistibles. Les classes de différenciation ne sont pas similaires, mais elle s'étendent et se multiplient, provoquant l'apparition de diverses altérités. En s'en tenant au niveau le plus élémentaire, quand l'altérité est recherchée pour elle-même, elle se transforme rapidement en aliénation qui en retour vient contrôler et dominer l'homme. Alors que toutes les productions culturelles deviennent autres dans un processus d'éloignement, elles deviennent aussi des objets qui aliènent l'homme à cause de sa cupidité et de sa quête. Par comparaison avec le niveau métaphysique dans lequel les hommes abandonnent Dieu ou la Voie céleste et fait d'eux des Autres, il existe une différence radicale. Dans le premier cas, les hommes sont en quête. Dans le second cas, les hommes résistent et rejettent. Cette combinaison de quête et de rejet fait que l'homme se divertit dans mille choses, perd sa direction et le sens moral. Il en vient jusqu'à perdre esprit et raison, à tomber dans une contradiction gigantesque entre abondance matérielle,

---

10 *Zhuangzi, Tianxia.*

appauvrissement spirituel et perte des valeurs.

Comment surmonter cette contradiction? Comment retrouver les dieux d'antan, ou reconstruire cette valeur suprême qui a été rejetée? Le dualisme occidental entre subjectif et objectif, la méthode de réduction ainsi que les autres modes de pensée linéaire ou modèles de logique rationnelle, n'ont plus aucune efficacité. Au contraire, il faut suspendre ce mode de raisonnement dans la reconstruction de la valeur suprême. Comment suspendre? En se tournant vers le Taoïsme chinois. Il y a quelque temps, j'avais proposé cette réponse dans un article que j'ai publié et qui est intitulé: "Dieu est mort, mais le Taoïsme est encore là!"<sup>11</sup> Ici, je me bornerai à deux remarques. Premièrement, la pensée taoïste de la Voie céleste a pour cadre de référence "l'union entre le Ciel et l'homme," ou bien "la communication mutuelle entre le Ciel, la Terre et l'homme." Deuxièmement, l'homme peut bien se séparer de la Voie, lui résister, et même la rejeter, mais il ne peut cependant pas vivre complètement en dehors d'elle, car en fait, "la Voie n'est pas loin de l'homme." Sur ce point, l'idée de la Voie céleste est fondamentalement différente de la pensée du Christianisme occidental qui sépare l'homme et Dieu entre monde d'en-bas et monde d'en-haut. Au contraire, entre la Voie céleste et l'homme, il n'existe pas de fossé. Il suffit à l'homme d'expérimenter la Voie pour entrer dès cette vie dans cet espace dans lequel il fait un avec elle. Le Christianisme considère que l'homme est né dans ce monde porteur du péché originel et qu'il lui faut être racheté pour entrer dans le Royaume Céleste après la mort. Parce que Dieu est une substance, et même si c'est la première substance, les Occidentaux peuvent le tuer dans leur processus de modernité. Cependant, la Voie céleste n'est pas une substance. Les hommes peuvent lui résister, la rejeter, mais ils ne peuvent pas la détruire. Donc, dans le mot de Heidegger "seul un Dieu pourrait nous sauver," je comprends le mot Dieu comme étant la Voie céleste. Si les hommes veulent se sauver, il leur faut changer de manière de penser, s'efforcer

---

11 Journal de l'Institut de recherche de l'Académie des Sciences Sociales de Chine, 2006, No.4.

de vivre dans la Voie céleste et s'unir avec elle (incluant l'*epoche* et la transcendance). En bref, il faut revenir à une Voie céleste qui procède de la Nature.

Révisé par Hélène Temple

(Traduit par Thierry Meynard, Université Sun Yatsen, Guangzhou)

**La sinologie: la pensée occidentale et une  
méthodologie  
– sur les caractéristiques de recherches  
sinologiques de Jullien**

**Zhang Xiping**

**(Institut de la langue et de la littérature chinoise de l'Université  
des langues étrangères)**

La publication florissante des œuvres sinologiques traduites en chinois montre bien que la sinologie, en tant que branche des recherches en Occident, attire en Chine de plus en plus l'attention des milieux scientifiques. En effet, elle devient à l'égard de la méthodologie une référence importante pour elle.

Les études de Paul Pelliot, de Joseph Needham, de Masini et des sinologues américains sont bien consultées quand on fait des recherches sur l'histoire de la communication entre la Chine et l'Asie centrale, sur l'histoire des sciences, sur la linguistique et sur l'histoire de la dynastie Qing. Dans le domaine des recherches historiques, de la part des sinologues américains, on a introduit les perspectives sociologiques et anthro-

politiques ou même la méthodologie du postmodernisme, et on a commencé à traiter les documents et les sujets oubliés. Dans le domaine de la littérature, après l'apparition des œuvres de Xia Zhiqing et de Liu Ruoyu, on a adopté la méthodologie du néocriticisme et du formalisme dans les analyses de textes.

Tous ces sinologues indiqués, soit qu'ils fondent leurs recherches sur les méthodologies particulières, soit qu'ils s'intéressent plutôt aux matières, s'accordent sur un seul point: ils prennent la culture chinoise pour leur objet d'études. Or, il y a une exception: au lieu de considérer les pensées chinoises comme son objet d'études, il s'en est servit pour retourner aux pensées occidentales. C'est le sinologue français François Jullien.

Lorsque nous parlons du sinologue Jullien, nous rencontrons les objections des autres sinologues qui n'admettent pas qu'il leur appartienne, cependant il lit en réalité en chinois, toutes ses œuvres concernent la Chine. Lorsque nous parlons du philosophe Jullien, nous rencontrons les objections des philosophes français qui le considèrent comme sinologue.

Pourquoi les recherches de Jullien ont-elles suscité en France tant de controverses? Il me semble que cela est déterminé par son intention. Etant normalien, bien formé en philosophie grecque, il a sa propre manière de comprendre la philosophie. Il pense que la philosophie n'a d'autre avenir que de nier les acquis précédents, que toute la philosophie occidentale se développe à partir de la tradition grecque, ne s'en détache pas malgré les divergences et les controverses, et ne pourrait donc pas avoir un avenir tout nouveau. Comment sortir véritablement de la tradition grecque et la réexaminer? On ne pourrait pas, d'après Jullien, la réexaminer sinon du dehors. Si on exclut les cultures de la même famille de langues indo-européennes, il ne reste que la Chine qui se situe en dehors de la civilisation européenne et pourrait dialoguer avec elle. Il dit donc que stricto sensu seule la Chine possède une civilisation distincte de celle de l'Europe. Les caractéristiques de la Chine consistent à ce que l'on ne pourrait pas classer ses savoirs selon la logique occiden-

tale. La Chine, cet autre, est une obscurité pour l'Europe, qui permet en même temps d'entrevoir la lumière, la splendeur digne de quête. Lorsque l'Europe rencontre la Chine, elle trouve qu'il n'existe pas de critères pour classer sa langue et son histoire, qu'il n'est pas possible de faire aucune comparaison directe, puisqu'on ne peut faire de comparaison que dans le cadre d'un système constitué de références communes et que avec la Chine, sauf un cadre à créer, il n'y a pas de cadre tout prêt. Les caractéristiques de la Chine nous font distinguer l'«ailleurs» de l'«autre». la Chine est ailleurs, mais il n'est pas question de l'autre ou du même, lorsqu'il n'y a pas de même cadre dans lequel on pourrait dire l'«autre» après le rapprochement et la comparaison. Ainsi est tout évidente l'intention de Jullien: il opère un détour par la Chine, non pas pour devenir sinologue, mais pour résoudre les problèmes de la philosophie occidentale et devenir philosophe. La Chine n'est pas son objectif, mais son moyen par lequel il dépasserait les confins de pensées européennes, ferait un retour sur soi-même et rentrerait enfin en Grèce, l'origine de ses pensées. Il est un sinologue qui se décide à rentrer au pays natal de la philosophie.

Il a exprimé clairement cette intention dans le dialogue avec Mme Du. Il dit que l'histoire de la philosophie s'enracine dans les questions, que pour trouver une possibilité d'une théorie créative il a choisi la Chine, qui se trouve en dehors de la tradition grecque, l'a prise pour un détour stratégique, dans l'intention de mettre en question les préjugés de pensées européennes, de découvrir ce qui a été caché et n'a pas été pensé auparavant et d'ouvrir de nouvelles possibilités pour les pensées. Il a exprimé des pensées analogues dans *Fonder la morale*.

À partir de telle intention, ses recherches sont peu ordinaires. À la différence de la plupart des sinologues français, il ne fait pas grand cas de documentation et dévie de la bonne tradition des recherches sinologiques en France. Chez lui, il n'y a pas de critiques historiques comme ce qu'on voit chez Pelliot, ni d'études textuelles comme chez Demieville. Il n'y a donc rien de surprenant, lorsque nous lisons les remarques défavorables de Gernet. Gernet y déniait toute la méthodologie de Jullien et se méfiait

de son travail qui s'est détaché de l'histoire et de la notion du temps, tout en le considérant comme non justifié.

Pourtant Jullien insiste lui-même que, premièrement, on ne peut utiliser légitimement les notions chinoises ou les européennes que du dehors et à distance, car à l'intérieur, on ne verrait que des tensions, du dehors en revanche, on pourrait apercevoir le contour qui constitue le fondement de la justification; que deuxièmement, si la Chine représente un cas particulièrement particulier, «c'est précisément parce que le chinois n'appartient pas à la même famille de langues que la nôtre, parce qu'il n'y a pas entre nous la même référence de l'histoire».

Le fait qu'il cherche dans la sinologie seulement une méthodologie et non pas un objet d'études ne signifie pas qu'il ignore les règles de la recherche sinologique, au contraire, il les comprend bien et connaît bien la tradition de recherches sinologiques depuis les missionnaires jusqu'à James Legge et Couvreur. Dans son apologie, il dit que c'est pour se laisser aller à la facilité que l'on ne traite pas de l'histoire, que son intérêt est de faire sortir la Chine de son histoire et participer aux activités de pensées, que cela n'implique pas qu'il ignore l'importance de l'histoire et des conditions historiques sur lesquelles il fonde ses recherches. C'est vrai. Il connaît bien les textes classiques chinois et fonde ses recherches sur l'analyse directe du texte, dont il lit l'original.

Le problème est qu'il ne se contente pas des études sinologiques, il a en effet plus d'ambition: «pourquoi ne pas tenter? Tout avancement de pensée est une aventure. Il est inutile ou même impossible de l'éviter.» Il veut simplement faire de la sinologie une méthodologie, par laquelle il examinerait les pensées occidentales. Il n'est pas d'accord d'étudier la Chine seulement du point de vue historique, au lieu d'explorer ses pensées. Il croit que si l'on se limite aux études historiques, on risquera d'ignorer la possibilité théorique. Pourquoi ne peut-on pas penser «à la chinoise» au lieu d'interpréter? On ne devrait pas mettre les pensées chinoises dans les musées, comme on ne devrait pas s'imposer des limites et refuser la possibilité de la compréhension véritable; car on ne peut

comprendre les pensées qu'en pensant ou plutôt on ne peut les comprendre qu'en les utilisant.

Alors, quel genre de pensées Jullien nous a-t-il montré? Il est venu d'abord en Chine, dans le but de rentrer en Europe et de la regarder du dehors. Mais lorsqu'il est venu, il regardait en réalité la Chine de l'extérieur, du point de vue d'un sinologue, d'un philosophe occidental. Hegel avait déjà fait des remarques sur les pensées chinoises. D'après lui, dans les pensées de Confucius on ne voit pas d'arguments philosophiques ni spéculations, mais seulement l'exhortation au Bien et à la vertu. Confucius lui était apparu comme un homme bien banal, sans aucun éclat. À l'opposé de Hegel, Jullien considère que les discours de Confucius, en apparence décousus, ouvrent cependant une infinité de sens possibles. Il dit que les discours concrets de Confucius nous font passer des indices partiels à la totalité, qu'on ne pourrait pas, par conséquent, y établir l'opposition entre le sensible et l'intelligible comme dans la pensée occidentale, que la particularité des pensées chinoises consiste en ce qu'elles ne divisent pas la réalité en deux mondes, soit un monde des idées et un monde visible composé du mélange d'idée et de matière, que Confucius ne donne que des indices et nous laisse accomplir la totalité par nos propres compréhensions, et qu'il ne faut donc pas lui exiger des concepts dans le cadre de la philosophie occidentale. Le problème de Hegel, d'après Jullien, c'est qu'il exige les abstraits et les généraux en référence à un autre système de pensées, dans lequel on arrive graduellement aux signifiés par allusion et on refuse de cette manière d'arriver directement au sens même. Autrement dit, Hegel n'avait pas compris les règles de la sémantique chinoise: Confucius ne cherche pas à abstraire du concret la définition, mais à indiquer les possibles, à faire recouvrir l'indication d'une totalité ouverte aux sens divergents. Quoique Jullien lui-même aussi voit la Chine de l'extérieur, les conclusions qu'il tire sont différentes. Lorsque Hegel voyait la Chine, il avait déjà sur la main une règle de la philosophie occidentale par laquelle il pouvait mesurer les pensées chinoises et en juger. Lorsque Jullien voit la Chine, la règle sur la main aussi, il ne s'en

sert pas pour juger les pensées chinoises, mais les utilise pour réfléchir sur elles.

Depuis Hegel, les penseurs occidentaux ont cru qu'en Chine il n'y avait pas de philosophie, ni la notion de l'Être, de Dieu, de la liberté, que ces manques constituaient le défaut des pensées chinoises. (Le philosophe allemand Jaspers était une exception.) À l'opposé d'eux, Jullien considère que ce n'est pas par défaut que les pensées chinoises ne possèdent pas ces notions, mais c'est bien par leur particularité qu'elles ne les touchent pas.

Pourquoi les deux traditions de pensées sont-elles différentes? Il pense que c'est l'attitude à l'égard des mathématiques qui a décidé la divergence. La philosophie de Platon avait en effet hérité des pensées de Pythagore, le mathématicien. En Chine, il y avait eu aussi des études de mathématiques avant l'époque de Confucius, mais elles s'étaient limitées à l'usage pratique et n'étaient pas devenues une science. L'alliance de la mathématique et de la philosophie, qui ne s'est pas trouvée dans les pensées chinoises, s'est enracinée dans les pensées grecques et a produit sans cesse des effets. On ne pourrait pas raisonner les pensées chinoises, ni les prendre pour objets de sciences. Au fond, dit-il à Mme Du, dans les pensées chinoises, il n'y a pas de distinction entre le monde sensible et le monde intelligible.

Mais on ne pourrait pas dire avec Hegel que les pensées chinoises sont d'une part les abstraits les plus vagues et de l'autre les concrets les plus détaillés, qu'il leur manque des définitions et des notions. D'après Jullien, il n'est pas question dans les pensées chinoises de l'opposition entre le particulier et le général, mais il s'agit du signe et de la totalité. La généralité est pour les pensées européennes la fin vers laquelle tendent les mots et pour les chinoises l'origine d'où émergent les signes; pour cette raison, les unes ont conduit à la philosophie et les autres à la sagesse.

Jullien est un personnage qui suscite en France des controverses par ses recherches particulières. Pour nous, il est bien intéressant d'écouter

ses discours qui nous aident à réfléchir sur nos propres pensées.

Avec le changement profond de la culture et de la société depuis l'époque moderne, le problème central pour tous les penseurs chinois est devenu comment répondre à la culture occidentale. Tous les choix à ce moment-là ont été d'interpréter les pensées chinoises dans le cadre de la philosophie occidentale. Comme disait Feng Youlan, on ne pourrait établir la nouvelle philosophie chinoise qu'en utilisant la logique, en l'appliquant à l'analyse des notions traditionnelles de la philosophie chinoise, à fin de les éclaircir. Feng Youlan utilisait le platonisme dans son interprétation sur le néoconfucianisme. Xiong Li et Liang Shumin se penchaient sur la philosophie de la vie, Mou Zongsan se penchait sur la philosophie de Kant, Li Zehou sur la philosophie de Marx. Ils comprenaient bien que la notion de philosophie n'était pas propre aux pensées traditionnelles, qu'il était bien difficile de s'en servir pour les interpréter, que la philosophie occidentale ne contenait pas tous les intérêts des pensées chinoises. Zhang Dainian considérait que la philosophie occidentale n'était qu'une branche de la philosophie. Feng Youlan a proposé d'étudier les pensées occidentales selon les critères des pensées chinoises. Malgré leurs bons projets, ils ne sont pas arrivés à les réaliser. Les exigences en ce temps-là étaient de répondre à la philosophie occidentale et d'interpréter selon ses concepts les pensées chinoises, dont les thèmes particuliers étaient souvent omis.

En ce sens-là, le problème à résoudre est d'étudier les pensées chinoises à partir de leur propre nature, de respecter leur particularité et d'éviter de tomber dans les discours de la philosophie occidentale. Jullien nous a montré l'observation d'un chercheur occidental. Bien que ses conclusions soient à discuter, son approche nous fait envisager la possibilité d'étudier la particularité des pensées chinoises.

Les sinologues en Occident ressemblent en un certain sens à ces chercheurs chinois qui prennent la culture occidentale pour leur objet d'études, en ce sens que ces deux genres de chercheurs étudient une culture qui ne leur est pas propre. Comme les sinologues étudient Confu-

cius, les chercheurs chinois étudient Platon. Quant aux sinologues, leurs matières relevant de la Chine, leur méthode, à la différence de celle des chinois, est bien influencée par leur propre tradition de recherches. Depuis les premiers sinologues, les missionnaires, jusqu'aux sinologues américains d'aujourd'hui, l'approche principale est d'adopter leur propre méthodologie dans les études sinologiques.

Si on voit par comparaison la situation de la recherche en Chine, on aura deux remarques à faire. Premièrement, il manque aux chercheurs chinois une méthodologie propre; à l'exception de Chen Chung-Hwan et certains d'autres, peu de chercheurs ont été connus en Occident, plus rares ont été ceux qui pouvaient interpréter les sciences occidentales d'après la méthodologie chinoise et se distinguer des chercheurs occidentaux, en revanche, ce sont des chercheurs, dont l'objet d'étude était la culture chinoise, qui ont eu plus de particularités dans l'interprétation de la philosophie et de la culture occidentales. Dans les études de Liang Shumin sur Bergson, de Mou Zongsan sur Kant, et de Zhang Junmai sur Hegel, se présentaient des approches bien originales. En second lieu, à la différence des chercheurs d'autrefois, peu de chercheurs d'aujourd'hui, dont l'objet d'étude est la philosophie occidentale, sont bien formés à la culture chinoise; malgré les efforts de pas mal de gens parmi eux, très peu de gens peuvent maîtriser en même temps les deux cultures. Le fait que la culture occidentale prédomine depuis l'époque moderne influence l'approche et la formation des chercheurs chinois.

Le parcours de Jullien est bien clair: il opère le détour par la Chine, dans le but de retourner en Grèce. En Chine on n'a presque pas entendu parler du retour aux études chinoises par le moyen d'étudier la Grèce. Du moins, je n'ai vu personne, dont la spécialité était l'histoire des pensées chinoises, étudier maintenant la philosophie grecque. Ce que je veux dire c'est que, depuis longtemps, la méthodologie des chercheurs chinois dépend de l'occidentale, qu'ils n'ont pas de «conscience du soi» comme les sinologues, a fortiori la conscience de retourner à la problématique de leur propre culture, comme Jullien. En ce sens-là, les recherches de Jul-

lien nous dévoilent quelque chose.

Jullien est bien une exception dans le domaine des études sinologiques. On ne pourrait pas le regarder du point de vue épistémologique: il est bien différent de Pelliot. Il confesse lui-même aussi que la critique historique n'occupe pas de place prioritaire dans ses études, étant donné que ses intérêts sont d'interroger sur l'impensée de la pensée et de retourner à l'origine de la philosophie par le moyen de s'écarter du soi. Bien que les autres sinologues attendent de sa part des études plus historiques, plus utiles et plus justifiées, par exemple un livre sur l'histoire des pensées chinoises, et espèrent qu'il serve de pont entre les deux cultures, qu'il puisse élargir la vision européenne et en même temps contribuer à la culture chinoise, Jullien lui-même n'a ni l'ambition d'être un savant, ni la volonté de produire des effets. Le cas de Jullien montre encore une fois que les études sinologiques demandent une vision interdisciplinaire, dans laquelle doit être incluse la connaissance sur la tradition des recherches en Occident. Lyotard a bien découvert l'ambiguïté du rôle de Jullien: «est-il un chinois, un philosophe ou bien les deux à la fois?»

Jullien est bien conscient de son rôle, en disant qu'il n'est pas représentatif dans le domaine où il continuera à faire ses recherches. Il avertit ses collègues du danger d'être assimilés au cours de leurs recherches sinologiques, car la culture chinoise est tellement puissante que les chercheurs assimilés ne s'en rendraient même pas compte. Il faut donc garder une distance avec son objet d'études et se souvenir de sa propre problématique.

On ne peut mieux évaluer et utiliser le travail de Jullien qu'en le regardant du point de vue comparatif. Il a adopté une méthodologie qui reposait sur la comparaison des cultures et s'est efforcé de se dégager du discours euro-péo-centriste.

Si on regarde ses œuvres de près, on découvrira que la culture chinoise qu'il prend pour son objet d'études se limite aux œuvres classiques de l'époque pré-Qin. Il a ignoré ainsi le développement des pensées chinoises tout au cours de sa longue histoire. Ses conclusions sont pour

cette raison discutables, notamment lorsqu'il parlait de la diversité et de l'unicité des langues en Europe et en Chine, il disait qu'auparavant, les chinois ne s'étaient pas intéressés au travail de traduction, puisqu'ils vivaient dans un monde où il n'y avait que des caractères chinois, que l'introduction du bouddhisme et la traduction des œuvres bouddhiques n'avaient pas changé grand-chose parce que le travail de traduction avait été réalisé par des hommes qui ne maîtrisaient pas bien le chinois. Or, on sait qu'en réalité, la traduction des œuvres bouddhiques qui ont duré des siècles, a beaucoup influencé la langue chinoise, tout comme l'introduction de la culture occidentale l'a changée. Une des raisons pour laquelle la culture chinoise existe depuis longtemps, c'est qu'elle est ouverte aux autres cultures et possède une grande capacité à les adopter. En ce sens-là, Jullien a ignoré ce caractère important de la culture chinoise et s'est limité au niveau statique dans son analyse.

Du Xiaozhen, *Yuanqu yu guilai*, Zhongguo renmin daxue chubanshe, Pékin, 2004, pp.3–4. *Daode dianji*, traduit par Song Gang, Beijing daxue chubanshe, Pékin, 2001, pp.5–6.

Gernet, *Pensée ou philosophie chinoise?*

Feng Youlan, *Zhongguo xiandai zhhexueshi*, p.207.

Chen Lai, *Xiandai zhongguozhe de zhuixun*, renmin chubanshe, 2001, p.358.

Dai leyun, éd., *Kua wenhua duihua*, vol. 17, p.190.

(Traduit par Fan Xuzhou, Révisé par Hélène Temple)

# **Comment et pourquoi dialoguer avec l'autre? — Quelques réflexions autour de la pensée de François Jullien**

Du Xiaozhen

(Département de la philosophie de l'Université de Pékin)

La pensée de l'Orient est donc originale: elle ne se livre à nous  
que si nous oublions les formes terminales de notre culture.

—Merleau-Ponty<sup>1</sup>

---

1 *Partout et nulle part*, in *Signes*, Gallimard, 1960, p.219. Ici, on devrait montrer que Merleau-Ponty a vu des différences entre la pensée occidentale et la pensée orientale, mais sa référence consiste généralement à la Chine et l'Inde sans traiter la Chine comme le vrai autre. Nous pensons que depuis la dernière moitié du siècle dernier, beaucoup de chercheurs (comme Ricœur, Foucault, Derrida, Deleuze, Levinas etc...) ont fait l'étude de «la différence», «l'autre» d'une façon plus profonde et plus originale. On devrait dire que la pensée de Merleau-Ponty, en particulier sa recherche sur «le phénomène», «la sensation», «la perception» et le dialogue qu'il a fait entre les différentes disciplines (philosophie, science, psychologie, anthropologie, linguistique, etc...) a influencé ces penseurs français cités ci-dessus. Nous aimerions prendre la pensée de François Jullien comme continuité et développement de cette tradition. D'autre part, la pensée de détour par laquelle François Jullien voudrait faire un retour à la réflexion sur soi-même, n'est pas moins liée aux réflexions de la phénoménologie française sur «la réduction», «l'identité», «la transcendance»... cela définit l'orientation vers la recherche sur le problème de «l'altérité»

Généralement, la recherche et l'écriture que François Jullien a entreprises depuis ces vingt dernières années, peuvent être considérées comme un dialogue incessant avec «l'autre». En tant que professeur, chinoise, qui enseigne et fait de la recherche sur la philosophie française, je suis particulièrement sensible à ce grand intérêt qu'il porte au dialogue, à cet esprit inépuisable de vouloir dialoguer avec l'autre.

Tout d'abord, nous voudrions envisager le travail de François Jullien selon le cours du développement de la philosophie française au XXe siècle. On sais bien que l'un des événements majeurs de la pensée française de ce dernier siècle, est l'introduction de la phénoménologie allemande en France. On peut dire que d'une certaine manière, elle a transformé l'aspect du milieu intellectuel français. Néanmoins, l'acceptation de la phénoménologie en France s'est caractérisée par la compréhension et l'usage de la phénoménologie comme «une pratique de vie». Le développement de la phénoménologie française paraît en effet être une recherche qui traite des problèmes philosophique «autrement», dont «autre», «corps», «monde» constituent les thèses fondamentales visant

---

des phénoménologues français parmi lesquels Levinas se présente comme le plus radical: *«L'œuvre de penser radicalement est en effet un mouvement du Même vers l'autre qui ne retourne jamais au Même. Au Mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa partie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ.»* (cf. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1994, p.191). Il dit encore: *«L'itinéraire de la philosophie reste celui d'Ulysse dont l'aventure dans le monde n'a été qu'un retour à son île natale - une complaisance dans le Même, une méconnaissance de l'Autre.»* (Cf. *l'Humanisme de l'autre*, Fata Morgana, 1978, p.43). On voit qu'évidemment, François Jullien, au contraire, prend la voie de «l'altérité», il a bien raconté «son voyage en Chine»: il n'y a pas d'abord de départ «aventureusement» en voyage pour ensuite rentrer (confortablement) chez soi. Car, d'une part, ce détour par la Chine n'en finit pas - «je ne cesse personnellement de lire du chinois et d'apprendre en Chine». D'autre part, si le temps du retour était postérieur, il ne viendrait jamais: tant est grand, on le sait, le pouvoir de la culture chinoise à «siniser» (cf. Actes du colloque du deuxième colloque international de Sinologie de l'Université de Fu Jen, éd. Fu Ren, Tai Bei, Presse universitaire de Fu Ren, 2005, p.14). Telle réflexion est très différente de celle des sinologues au sens traditionnel, la réflexion de F. Jullien se trouve plutôt au niveau philosophique. Ici, nous ne voudrions que souligner qu'il n'est pas sinologue traditionnel, il a fondé un moyen de dialoguer «autrement», à vrai dire, cela contribue non seulement à la pensée chinoise, mais aussi à la philosophie occidentale.

la résolution du problème de l'origine. Tout cela signifie que le travail remarquable qu'ont effectué les phénoménologues français a apporté une contribution considérable tant à la phénoménologie qu'à la philosophie occidentale. François Jullien, chercheur occidental éminent, issu de la tradition grecque, dialogue avec la Chine -cet autre radical- et ses analyses sur les phénomènes selon ce paradigme, nous ont offert un angle de vue tout à fait nouveau pour nous faire également réfléchir sur nous-mêmes. Comme disent certains philosophes chinois, ce n'est pas les arguments et les conclusions des recherches françaises dans le domaine des sciences humaines qui nous attirent, mais la méthode, les perspectives et les 'exemples'. Nous ne nous intéressons ni aux schémas ni aux descriptions concrètes de certaines caractéristiques de la culture chinoise issues des classiques chinois, ce qui nous intéresse, c'est 'pourquoi' et 'comment' cet auteur étudie-t-il la culture chinoise, et qu'elle est la signification qui se dégage de cette recherche compte tenu de sa recherche dite 'extra-culturelle'... Ensuite, ce qui attire notre attention, c'est que François Jullien s'est débarrassé des limites des «comparaisons d'influences» pour partir des relations de faits et de celles des «comparaisons parallèles» sur la base de l'analogie, tout en s'efforçant de décrire et d'analyser finement la pensée chinoise et ses différentes conceptions. Comme beaucoup de penseurs contemporains français, François Jullien prête une grande attention à la différence, à l'ouverture de la pensée. Il s'éloigne de sa propre tradition vers «l'hétérotopie» pour trouver ce qui y manque (mei you) et savoir ce qu'il y a. Cette recherche est partie de soi-même et ce contraste de «you et mei you» s'écarte radicalement de la métaphysique naïve de la simple ontologie, c'est en effet viser au véritable respect pour l'autre, car la première condition pour la compréhension et la communication est de connaître la différence entre l'autre et moi. Si l'on négligeait cette différence fondamentale, et ne se contentait que de «ça fait déjà très longtemps que la Chine possède ce qu'il y a à l'étranger», il ne serait pas possible d'avoir un dialogue vraiment égal et efficace. Ainsi, le but et la fonction de ce dialogue spécifique de François Jullien seront sans doute

instructifs et significatifs pour la réflexion des chercheurs chinois sur leur propre tradition ainsi que sur la pensée occidentale.

## I. Difficile dialogue

Le besoin de l'évasion—plein d'espoir chimérique ou non, peu importe—nous conduit au cœur de la philosophie.

—E. Levinas<sup>2</sup>

Appartenant à une génération d'intellectuels chinois qui a vécu de lourds conflits et changements sur le plan politique et culturel, j'ai commencé mes études sur la philosophie occidentale à la fin des années 1970. Dès le début de l'approche de la pensée d'Occident, toute différente de la nôtre, un problème, plutôt une difficulté, s'est posée: Comment obtenir un dialogue d'égal à égal avec l'Occident, souhaité depuis longtemps par les intellectuels chinois, autrement dit, comment penser l'Autre, l'autre pensée, l'autre culture...? Il s'ensuit un autre problème: pourquoi vouloir accepter les idées philosophiques différentes des nôtres et y répondre? Et ce problème concerne en direct l'approche et le moyen du dialogue (ou comparaison et acceptation) entre des pensées multiples dans ce monde.

Les réflexions que François Jullien a menées sur la pensée chinoise, font en fait appel à un véritable dialogue entre la Chine et la Grèce. Il me semble parfois suivre une démarche analogue, mais en sens inverse. Ce qui rend François Jullien "particulier" ou "insolite", c'est qu'il a choisi autrement une voie menant au dialogue avec la Chine, et qu'il s'est débarrassé des limites des "comparaisons d'influences" en partant des relations de faits et de celles des "comparaisons parallèles" sur la base de l'analogie, et il s'est efforcé de décrire et d'analyser la pensée chinoise et ses conceptions. Cela m'amène à réfléchir, personnellement, à comment établir un véritable dialogue avec la tradition de la philosophie et de la pensée occidentale. C'est à cela tout particulièrement que je porte mon

2 E. Levinas, *De l'évasion*, Fata Morgana, 1982, p.99.

attention quant à la réflexion de François Jullien.

Dans l'histoire, un véritable dialogue d'égal à égal auquel des générations d'intellectuels chinois ont aspiré, et pour lequel ils ont fait des efforts sans relâche, n'a pas abouti à un résultat positif. D'un côté, des circonstances historiques et politiques ancrées depuis longtemps empêchent une bonne et juste compréhension des idées venues de l'extérieur, car face à une culture différente de la sienne, c'est être en face d'une autre différente, aucune des deux parties ne peut s'appropriier l'autre, ni s'assimiler à l'autre. De l'autre côté, il faut avouer que toutes les cultures se trouvent sur un pied d'égalité sans distinction de supériorité ou d'infériorité, mais chaque culture a ses qualités et ses lacunes, qui constituent ses propres particularités. Certes, la culture ne peut se compléter comme dans le domaine économique, mais on peut mener le dialogue entre des cultures différentes et arriver à se faire comprendre et à comprendre l'autre. Certes, il y a aussi deux obstacles à éviter que François Jullien a maintes fois soulignés: celui de l'ethnocentrisme qui voudrait généraliser partout sa vision du monde, et celui de l'exotisme obéissant aux séductions des différences, des distances et des illusions.

C'est ainsi que François Jullien a choisi la Chine comme interlocuteur privilégié. Seulement, cet interlocuteur ne constitue pas un objet au sens de connaissance dans la tradition occidentale, mais lui sert de "détour" au sens pratique et stratégique.

## II. Dans le but du dialogue avec l'Autre

Le dialogue entre cultures s'accomplit alors à l'intérieur de son esprit.

—Tzvetan Todorov<sup>3</sup>

Après la publication de *Le Détour et l'Accès*, que j'ai traduit en 1995, m'est apparu un autre problème: Quelle serait la nécessité de me-

---

3 T. Todorov, *La connaissance de soi au moyen des autres*, in *Le Monde*, 27/05/95.

ner un dialogue (ou comparaison et acceptation) entre les deux pensées (ou les deux cultures)? En fait, il ne s'agit pas, chez François Jullien de rendre une figure de la Chine "réelle" pour les occidentaux, ni d'expliquer ce que disaient les sages de la Chine antique, ce qui nous importe le plus, c'est son itinéraire de pensée par le biais de l'autre (la Chine) menant à la connaissance de soi-même (la Grèce).

Des amis français et chinois sont souvent mécontents de l'attitude "peu pure" accordée à l'étude des œuvres classiques chinoises. On doute cependant que François Jullien ne nous fournisse pas une image exacte de la Chine, ou bien qu'il donne aux occidentaux une impression sur la Chine qui n'est pas vraie. Nous ne disons pas cependant que nous sommes d'accord avec tout ce que François Jullien a décrit sur la pensée chinoise, nous voudrions seulement signaler deux points:

1) D'ordinaire, il existe trois voies qui manifestent le but de dialoguer ou de s'entretenir avec l'autre: communiquer, se comprendre; se mêler, se rencontrer; apprendre et puiser auprès de la pensée étrangère. Mais la voie de François Jullien diffère de ces trois-là.

Le but de François Jullien n'est pas uniquement pour présenter ou commenter les classiques chinois, ni les utiliser pour pallier à des "défauts" occidentaux<sup>4</sup>, comme inversement, des intellectuels chinois du XIXe et XXe siècle qui voulurent utiliser la pensée occidentale pour trouver les moyens de sortir de la crise culturelle et de "rendre le pays prospère et enrichir le peuple". Ce que François Jullien souhaite, c'est partir de la tradition grecque pour chercher un accès à l'Autre—la Chine, et par ce détour, s'en revenir en vue de repenser sa propre tradition. Autrement dit, c'est une position philosophique qui prend la pensée chinoise comme

---

4 Ou bien comme avaient fait en Chine les Jésuites (Matteo Ricci, Nicolas Longobardi, Julius Aleni, plus tard: Ferdinandus Verbiest, Adam Schall von Belle etc.) du XVIe siècle au XVIIIe siècle, ils voulaient utiliser la philosophie académique et orthodoxe du catholicisme pour "s'accorder avec le confucianisme", "compléter le confucianisme"...

outil de philosophie, et non comme objet de recherche.<sup>5</sup> À partir de la Chine, François Jullien voudrait faire une révision plus nette de sa propre tradition de pensée. T. Todorov a bien dit: “L’œil ne peut se voir lui-même, ce que remarquait à regret La Rochefoucauld, mais il ne s’en tenait pas à ce constat... La meilleure connaissance de soi passe par celle des autres, le détour le plus long se révèle être le chemin le plus court...”<sup>6</sup> Nous pouvons dire que, pour lui, la Chine constitue “un cas particulier” (Ge An), soit un interlocuteur par l’entremise duquel il ouvre la philosophie à un certain nombre de questions ou de perspectives théoriques qui lui restaient totalement inconcevables.<sup>7</sup> Ainsi, pénétrer dans la pensée chinoise, pour François Jullien, ce n’est pas se contenter de propager et de réciter les textes classiques chinois, ni de devenir érudit en la matière, mais c’est pour mieux connaître l’Europe. Ce détour par la Chine vise à “une entreprise originale et à une autre façon de relancer la pensée”<sup>8</sup>, autrement dit, c’est un dialogue qui a lieu et fonctionne à l’intérieur de l’esprit, une réflexion procédée du dehors.

2) Ce deuxième point est lié au premier. Certains amis se demandent si la Chine est vraiment si différente de l’Occident. Pour François Jullien, il ne s’agit pas de prouver qu’il existe des exemples comparables entre la Chine et l’Occident, ni de chercher des points similaires, ce qu’il estime,

5 François Jullien dit: “On sait bien que ce qui menace périodiquement la philosophie est justement la perte d’enjeu, en se laissant enfermer dans son débat.Or la Chine, ici, sert à rouvrir: elle sert à prendre du recul, à penser du dehors. Elle n’est pas un grand tiroir de plus à inventorier, mais devient un outil théorique (et, d’objet, la sinologie devient méthode). Elle sert ici à reprendre pied dans la morale.” (Fonder la morale, Grasset, 1995, p.8 )

6 Todorov, *La connaissance de soi au moyen des autres*, in Le Monde.

7 Cela nous rappelle les réflexions de Maurice Blanchot au sujet de l’art et de la littérature. Blanchot dont la formation est philosophe, s’il ne tend pas à la philosophie, ce n’est pas que son dessein soit inférieur à une telle mesure, mais il ne voit pas dans la philosophie l’ultime possibilité, ni dans la possibilité la limite de l’humain. C’est-à-dire, que l’on doit toujours expliquer une chose par une autre: la philosophie doit être plus clairement expliquée à travers ce qui est non-philosophie, la religion non-religion... Voir Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1975, pp.9–10.

8 Philippe Jousset, *Une entreprise originale dans la philosophie*, in *Actes du Colloque: Deuxième Colloque international de Sinologie de l’Université Fu Jen*, Presse Universitaire de Fu Ren, 2005.

c'est que l'on ne devrait pas se détourner de la Chine lorsqu'on mène des réflexions sur la philosophie grecque, car la philosophie chinoise qui a une vision tout à fait différente de celle de la philosophie occidentale, c'est plutôt une pensée indépendante ou désintéressée par rapport à la pensée occidentale. Cela veut dire que pour l'Occident, la Chine est une "hétérotopie" comme l'analyse Foucault.<sup>9</sup> En étudiant cette hétérotopie, il faut sortir de la tradition indo-européenne et rejeter la théorie qui a pour centre le nationalisme, et s'écarter des "tendances à la chasse à l'exotisme". Cela nous fait penser, nous autres Chinois, que de même, en menant des réflexions sur notre pensée, on ne doit pas se détourner de l'Occident, car l'Occident est une "hétérotopie" pour les Chinois. Pour une étude approfondie sur l'Occident, il faut sortir de la tradition chinoise et ne pas l'interpréter à travers les notions traditionnelles chinoises.

Certains amis pensent aussi qu'avant la lecture de deux textes, il est nécessaire de présupposer un même objet et partir d'un fondement commun pour que la "différence" apparaisse. Nous comprenons que la présupposition du fondement commun devrait être mise en doute: *«En lisant le texte chinois, j'en déploie progressivement la cohérence à quoi me servent les commentaires chinois jusqu'à l'ouvrir sur une question dont l'enjeu soit commun, qui me parle dans ma langue et me concerne: c'est elle qui me servira de lieu par où dresser le vis-à-vis. Je ne commence donc pas par «poser», mais élaborer; le commun requis comme terrain de la rencontre est celui, non d'un objet (posé au départ), mais d'une question que je déploie»*.<sup>10</sup> Cela est bien expliqué par François Jullien dans *Chemin faisant*. Nous voudrions seulement souligner, ici, deux points:

1) Si le but du dialogue visait à se compléter entre cultures, comme nous l'avons cité plus haut, pour transformer quelque état de faiblesse de soi-même, ou au contraire, à partir d'une position privilégiée, un

9 Foucault, *Les Mots et les Choses*, préface, Gallimard, 1966.

10 Cf. François Jullien, *Chemin faisant*, Seuil, 2007. p.87.

interlocuteur soi-disant plus fort cherchant à transformer un autre plus faible, il serait possible que l'un ou l'autre utilise des notions selon sa propre tradition culturelle pour convenir des pensées de l'autre. Mais en réalité, comme la Chine et l'Occident se séparent historiquement et que le contexte des idées et le système linguistique restent très différents, il n'existe absolument pas de notions ni de catégories correspondantes établies. Nous n'arrivons pas à un dialogue égal sans admettre le fondement fondamental de l'altérité. Ce n'est qu'en admettant ce fondement de l'altérité qui concerne les relations entre la pensée chinoise et la pensée occidentale que nous pourrions trouver la voie juste et praticable du dialogue. Notre méthode (ou plutôt cette stratégie) est une méthode "descriptive", proche de la description phénoménologique. Si nous autres Chinois, nous faisons une description sur la pensée occidentale, qui est une "hétérotopie", ce sera une description authentique sur ses textes traditionnels et ses diverses notions. Ainsi, la comparaison parallèle, l'accordance à des notions de l'autre, tout cela doit être mis "entre parenthèse". Cela signifie qu'au lieu de partir de la tradition chinoise, on doit en sortir pour s'approcher de la tradition des idées occidentales, en suivant la logique de la tradition des idées de l'hétérotopie pour parvenir à une "lecture" minutieuse et approfondie sur ses phénomènes, ses notions et ses catégories fondamentales, et puis retourner à la pensée chinoise dans laquelle on mènera des comparaisons de différences. François Jullien nous fait voir que l'Occident n'est plus un objet de l'interprétation et de la comparaison, mais un nouvel angle sous lequel la pensée chinoise réexaminera ses traditions. L'Occident devient une "Voie" efficace pour "déconstruire" du dehors la pensée chinoise. C'est un processus pour constituer la différence de «l'autre», ou bien pour résoudre le problème de la «différence» dans le dialogue entre la Chine et l'Occident. Le travail que François Jullien a mené en vue de faire apparaître l'image de l'autre fonctionne suivant deux lignes ou deux méthodes: l'une est de faire se regarder les deux, se refléter, s'illuminer... au lieu de se comparer et se faire face-à-face, cela montre bien l'itinéraire de *La Valeur allusive* à *Le détour et*

*l'accès*; l'autre, de suivre la philosophie première, de *Procès ou création, La propension des choses*, jusqu'à *Du temps*. C'est faire une distinction entre l'Être, par lequel se développe la philosophie grecque, et la pensée de «procès» évoquée par le Dao chinois.<sup>11</sup>

2) Tout cela nous mène au problème de la traduction. On peut dire que c'est à cause de cette altérité que la traduction est nécessaire. François Jullien a souligné maintes fois ce problème. Sa pensée du dialogue avec l'autre (à savoir celle de la construction de l'altérité dans le dialogue) nous fait penser à celle de la construction du «comparable».<sup>12</sup> Ricœur a montré que la diversité et la différence des langues devraient a priori rendre la traduction impossible: premier intraduisible, un intraduisible de départ. Le traducteur part de cet impossible pour dialoguer avec deux autres: l'auteur et le futur lecteur. Le processus de traduction (par exemple, du chinois au français) est d'ouvrir en réalité du dehors la langue à traduire, et de l'inscrire comme la différence interne dans l'ordre de la langue et notions françaises. Dans ce texte, Ricœur prend l'exemple de François Jullien, montrant que ce dernier construit du comparable, *«il ne prononce pas un mot chinois dans son livre, il parle français, d'ailleurs dans une belle langue, de ce qu'il y a à la place du temps, à savoir les saisons, les occasions, les racines et les feuilles... (cette construction est de construire) des comparables. Et il les construit... de haut en bas, de l'intuition globale portant sur la différence de pli, en passant par les œuvres, les classiques chinois, et en descendant vers les mots. La construction du comparable s'exprime finalement dans la construction d'un glossaire»*.<sup>13</sup> Ricœur a montré aussi: *«Grandeur de la*

11 C'est-à-dire: *«entre une pensée de l'essence (selon la question de l'ontologie: qu'est-ce que c'est? Ti estio) et une pensée de la capacité (qu'indique la notion de vertu: la Chine traite du réel en termes de potentiel investi d'où procède la marche des choses); ou encore substance (l'hypokeimenon d'Aristote, ce «en quoi» s'opère le changement) et polarités (les opposés «yin» et «yang» sont sans cause matérielle où s'exerce leur interaction, et sont les seuls facteurs impliqués)...»* Cf. François Jullien, *Chemin faisant*, Seuil, 2007, p.91.

12 Cf. Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Bayard, 2003, en particulier, y voir *un passage: traduire l'intraduisible*, p.53.

13 Idem, p.65.

***traduction, risque de la traduction: trahison créatrice de l'original, appropriation également créatrice par la langue d'accueil; construction du comparable***». <sup>14</sup> Ces propos de Ricœur pourraient aussi bien expliquer le travail créatif de la construction de «la différence» dans la narration des textes classiques chinois, ainsi que l'intention et le but premiers du dialogue avec l'autre de François Jullien. La traduction, comme le dialogue, est définitivement contact et conflit entre deux cultures.

### III. Garder et préciser «l'altérité», réaliser le vrai dialogue

Nous pensons toujours ailleurs.

—Montaigne <sup>15</sup>

Nous apprécions la pensée de François Jullien au sujet de «l'altérité» dans le dialogue entre la Chine et l'Occident, qui en est la base et l'origine. Plus est profonde et radicale la différence, plus on a besoin de dialogue. Il s'agit non seulement de la base de tout dialogue, mais aussi du problème de «Comment traiter la tradition de soi-même et celle de ce qui est différent de soi-même. Admettre la présupposition de l'altérité entre l'autre et moi-même signifie un respect de l'autre de moi-même. Ce n'est que le dialogue inter-respect, basé sur l'altérité, qui peut rendre le dialogue valable.

Nous rejoignons l'avis de Monsieur le professeur Wolfgang Kubin qui souligne que l'idée de François Jullien de proposer de relancer la philosophie par le détour, montre certes une courageuse quête de la vérité, mais risque aussi de susciter doubles «antipathie» et «malaise» des deux côtés: la philosophie et la sinologie, la Chine et l'Occident. Parce qu'il est très difficile de bouleverser les méthodologies et les itinéraires de pensée établis, tant dans la recherche en sinologie que dans celle de la philosophie. Le courage de François Jullien vient, en effet, de sa tentation

<sup>14</sup> Idem, p.66.

<sup>15</sup> Cf. Montaigne, *Essais*, L. III.IV: *De la diversion*, Gallimard, 1962, p.812.

à vouloir construire la différence entre les pensées de Chine et d'Occident, en étudiant la pensée de la Chine comme l'autre à l'égard de la philosophie occidentale enracinée dans la tradition grecque. C'est à cause de cette négligence sur le travail de François Jullien, quant au dialogue entre la philosophie et la sagesse, qu'il n'est point considéré comme celui d'un pur philosophe ni d'un pur sinologue. Le courage de François Jullien consiste aussi en ce qu'il voudrait lire autrement «l'autre» et dialoguer autrement avec «l'autre».

Nous espérons que nous pourrons discuter “ouvertement” autour des problèmes qui nous passionnent. Ils pourront nous aider à démarrer notre dialogue, pour lequel, on ne devra pas seulement éviter une attitude de centralisme, mais aussi celle de simple constatation vis-à-vis des cultures différentes.

Nous voudrions évoquer, pour conclure, le titre d'une exposition d'art organisée à Pékin en l'honneur de Monsieur Xiong Bingming, philosophe, sculpteur et calligraphe français d'origine chinoise connu, et qui nous a quittés, il y a trois ans. Il a vécu toute sa vie les heurts entre la culture chinoise et la culture occidentale, mais a su mener jusqu'à la fin un dialogue. Lui, se considérait comme “homme qui s'éloigne de son pays et y retourne”. Il disait: “un homme né quelque part dans le monde, est parti dans sa jeunesse pour un pays lointain et y a grandi. Peu à peu, il lui vient l'idée de retourner là où il est né. Mais, le retour est différent de la nostalgie du pays... Le retour est une connaissance, une maturité...”. Ceci ressemble à la voie du “dialogue” à laquelle nous aspirons, un dialogue entre tout ce qui nous entoure: s'éloigner de soi-même, rentrer et s'établir dans les idées de l'“hétérotopie” pour retourner à soi-même - retour devenu une réflexion sur des différences, une connaissance au niveau profond après un vrai dialogue. Peut-être, est-ce là une base commune et une condition nécessaire au dialogue entre la Chine et l'Occident mené sur un pied d'égalité. Admettre et protéger ce “retour”, s'en tenir à ce fondement du “dialogue”, n'est-ce pas une mission commune à nous tous?

(Révisé par Hélène Temple)

**Comment parler de l'autre**  
**– François Jullien et son interprétation de la**  
**poétique chinoise classique**

Qin Haiying

(Université de Pékin)

Mon contact avec la pensée de François Jullien se limite à la lecture que j'ai faite, il y a plus de dix ans, de quelques-uns de ses livres sur la Chine<sup>1</sup> et de ses contributions à la revue *Extrême-Orient - Extrême-Occident*. Parmi ces titres, *La valeur allusive* m'a le plus impressionnée. C'est sa thèse de doctorat d'Etat dont le sous-titre montre assez son centre d'intérêt de départ; c'est aussi son premier ouvrage sur la pensée chinoise classique, les sujets de réflexion en seront pour la plupart repris et approfondis dans la suite de ses travaux.

Ce qui m'intéressait le plus chez lui, c'est son approche très différente de la plupart des sinologues: au lieu d'une démarche positiviste et

---

<sup>1</sup> Notamment *La valeur allusive—des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)*, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris, 1985; *Procès ou création, une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Scuil, Paris, 1989; *Eloge de la fadeur, à partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, Paris, Editions Philippe Picquier, 1991.

historique, il privilégie avant tout le travail de l'interprétation, se tenant plus près de la philosophie que de la sinologie et échappant à la lourdeur de l'érudition. Ce qui me frappait aussi, ce sont certaines conclusions qu'il tire de ses interprétations. Par exemple, lorsque nous parlons couramment en chinois moderne de *chuangzuo*, de *chuangzao* («création»), de *zuozhe* («auteur»), il vient nous avertir que les Chinois, ne se préoccupant pas des questions de l'origine et du commencement, n'ont jamais connu la conception de la «création» et que par conséquent il ne convient pas d'utiliser, à propos de leur pensée et de leur conception littéraire, des notions comme «création» et «auteur», lesquelles sont basées sur une forte conscience de l'origine, typiquement occidentale; la vision cosmogonique des Chinois est, selon lui, celle d'un «procès»; bien que le mot «procès» (*guocheng*) n'existe pas dans le chinois classique, la pensée du procès réside dans des mots tel que *dao*, *bian*, *yi*, *shen*, *hua*, etc. De même, selon lui, il ne convient pas d'expliquer la conception chinoise de la littérature à l'aide des notions comme «imagination», «romantisme», ni de prouver par exemple que les Chinois avaient très tôt une théorie de l'imagination grâce au *shensi* proposé par Liu Xie dans son *Wenxin Diaolong*, puisque de telles notions sont profondément enracinées dans le contexte propre de la pensée occidentale. En somme, il estime que tous ces concepts, que nous utilisons en Chine depuis plus d'un siècle comme ayant une valeur suffisamment générale, relèvent malgré tout d'un langage occidental qui ne convient pas à la Chine, et il ne cesse de lutter contre toute tendance à occidentaliser des questions spécifiquement chinoises. On voit bien que Jullien manifeste par là un anti-eurocentrisme très ferme. Pourtant, comme il fait remarquer que chez les Chinois il n'y a ni la notion de création, ni la théorie de l'imagination, ni une réflexion sur l'essence ou sur l'Être, en un mot, rien de tout ce qu'il y a chez les Occidentaux, il risque justement pour cela de se voir accuser d'eurocentrisme.

Je pense qu'après une lecture attentive de ses livres et après avoir pris connaissance de ses objectifs et de sa stratégie, on peut dissiper faci-

lement ce genre de malentendus somme toute superficiels. Au fait, c'est précisément à travers cette série d'absences qu'il cherche à s'approcher de la spécificité de la Chine. S'il y a lieu de soulever de vrais débats, cela devrait porter sur quelque chose de plus substantiel: à quel niveau doit-on situer l'universalité de la pensée humaine? quels types de concepts peut-on utiliser pour parler des questions communes des différentes cultures? ou encore, les langues différentes peuvent-elles dire une même pensée humaine?

Cela nous ramène à cette interrogation que formulait Martin Heidegger dans son entretien avec un Japonais. Dans ce texte qui laisse sentir une grande perplexité devant la possibilité de communication entre différents systèmes de langue et de pensée, le philosophe allemand se demande si les Extrêmes-Orientaux ont vraiment besoin de «faire la chasse aux systèmes conceptuels européens», et met en garde contre le danger de dire la pensée orientale à travers des concepts occidentaux, danger qui réside dans le fait que cette langue conceptuelle «déplace tout en *climat européen*» et «ne cesse de détruire la possibilité de dire ce qui est en question»<sup>2</sup>.

Si je mentionne ici ce texte de Heidegger, c'est que certains passages en ont été cités par François Jullien dès le début de son livre *La valeur allusive* comme pour donner la note à sa propre réflexion. S'agissant de l'usage du mot «esthétique» par un non Européen, Heidegger dit au Japonais: «Le nom [esthétique], aussi bien que ce qu'il nomme, vient de la pensée européenne, de la philosophie. C'est pourquoi la visée esthétique ne peut, au fond, que rester étrangère à la pensée d'Extrême-Orient». Le Japonais lui confie: l'esthétique occidentale peut quand même fournir «les concepts nécessaires» à la saisie de l'art et de la poésie de l'Orient. Et Heidegger de répliquer à son interlocuteur: «Avez-vous besoin de concepts?»<sup>3</sup>.

2 Cf. Martin Heidegger, «D'un entretien de la parole entre un Japonais et un qui demande», in *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1981, p.90.

3 Martin Heidegger, *op.cit.*, p.88. Cité par Jullien dans *La valeur allusive*, *op.cit.* p.10.

Après avoir cité ce passage, Jullien exprime à son tour son inquiétude sur le problème de l'occidentalisation: «les notions de l'esthétique extrême-orientale sont nécessairement dénaturées et appauvries dès qu'elles sont transposées dans le cadre de la pensée occidentale, dès qu'elles sont exprimées *dans le langage* de l'Occident.»<sup>4</sup> Un autre passage de l'entretien de Heidegger a été mis en exergue dans l'introduction de *La valeur allusive*: «C'est pourquoi je ne vois encore pas si ce que je cherche à penser comme déploiement de la parole (*als Wesen der Sprache*) arrive aussi à suffire pour le déploiement de la parole extrême-orientale, ni même si, à la fin - ce qui serait du même coup le commencement -, un déploiement de la parole peut parvenir à l'expérience de la pensée, tel qu'il garantirait l'entrée en mutuel dialogue du dire (*Sagen*) européen, c'est-à-dire occidental, et du dire de l'Extrême-Orient - et cela d'une manière telle qu'en elle chantât cela qui jaillit d'une unique source»<sup>5</sup>.

À mon avis, la signification de ce passage ne consiste pas tant dans son pessimisme quant à la communication humaine que dans son rôle d'alerte qui nous demande de rester toujours prudents, vigilants, quand nous voulons parler de l'autre. Et c'est bien avec cet esprit de vigilance que Jullien entreprend ses études sur la Chine. Il est pleinement conscient de la spécificité de la Chine et du danger d'un dire occidentalisé qui risque d'effacer cette spécificité; il sait aussi que les Occidentaux ne disposent pas d'un langage tout fait, tout prêt pour parler de l'Autre.

Approche originale, question de l'altérité, possibilité ou impossibilité de parler de l'Autre, danger de l'occidentalisation, voilà quelques points importants que j'ai pu saisir à la lecture de *La valeur allusive*. Pour confirmer ma compréhension de ses idées, j'ai demandé à Jullien, lors de mon séjour à Paris en 1992, de m'accorder un entretien autour de la poétique comparée (puisqu'il situait ainsi son orientation<sup>6</sup>). Cet entretien, rédigé d'après l'enregistrement, est publié plus tard dans le *Faguo Yanjiu* (*Etu-*

4 *La valeur allusive*, *op.cit.*, p.10.

5 Martin Heidegger, *op.cit.*, p.93. Cité par Jullien dans *La valeur allusive*, *op.cit.* p.1.

6 Cf. *La valeur allusive*, *op.cit.*, pp.9-12.

*des françaises*) pour la version française et le *Zhongguo Bijiaowenxue* (*Littérature comparée en Chine*) pour la version chinoise<sup>7</sup>. La présente communication est donc une nouvelle réflexion à partir de cet entretien et de mes notes de lecture. Les questions que je vais évoquer pourraient sembler un peu datées par rapport aux «points chauds» des discussions actuelles concernant les travaux récents de Jullien, mais je pense qu'elles se trouvent néanmoins aux origines de ses recherches.

En gros, on peut dire que, dans les études comparées, Jullien s'intéresse plus à la différence qu'à la similitude. Il lui paraît plus important et plus valable de discerner que de rapprocher, d'où le «comparatisme de la différence» par lequel il définit sa propre approche.<sup>8</sup> Les raisons de ce choix méthodologique sont pour lui les suivantes: d'une part, la Chine et l'Occident restant très longtemps sans contact dans l'histoire, les études dites d'influence donneraient des résultats limités et sans grand intérêt: «La littérature comparée est partie d'une vision historique s'intéressant aux rapports d'influence, de contamination, etc. [...] Je pense que les conditions de la comparaison sont elles-mêmes modifiées quand on passe dans le domaine Chine, puisque, là, les rapports d'influence sont extrêmement fragiles, inexistants, ou tout au moins très tardifs. Donc la comparaison avec la Chine a un autre intérêt et repose sur d'autres principes; sa valeur n'est pas d'ordre historique, mais d'ordre philosophique, spéculatif; sa caution n'est pas une preuve de l'ordre des faits, mais elle est la capacité heuristique, le sens qu'on y trouve, l'effet de pensée que cela crée.»<sup>9</sup>

D'autre part, comme les cadres de pensée de la Chine et de l'Occident se recourent difficilement dans leur ensemble et qu'ils restent autonomes

7 «Possibilités et stratégie d'une poésie comparée entre Chine et Occident—entretien avec François Jullien», in *Faguo Yanjiu* (*Études françaises*, Éditions de l'Université de Wuhan), 1994, n°1, pp.53–73; «Dialogue sur la poésie chinoise et occidentale—entretien avec François Jullien», in *Zhongguo Bijiaowenxue* (*La littérature comparée en Chine*), 1996, n°2, pp.77–87.

8 *La valeur allusive*, *op.cit.*, p.5.

9 «Possibilités et stratégie d'une poésie comparée entre Chine et Occident—entretien avec François Jullien», *op.cit.*, pp.54, 56.

et impénétrables l'un par rapport à l'autre, il n'existe pas un système de référence commune, ni de catégories équivalentes et comparables. Dans ce cas, les études dites «parallèles» qui sont basées sur le principe d'analogie seront tout aussi inefficaces. À ceux qui tentent de chercher des points communs, de prouver que tout le monde dit finalement toujours la même chose, Jullien donne le nom de «comparatisme de l'approximation permanente» et pense que cette approche qui aboutit à une ressemblance infinie n'offre pas un grand intérêt heuristique; quant à la pratique qui consiste à présenter la tradition chinoise à l'aide d'un cadre théorique occidental, il l'attaque encore plus fermement en la qualifiant de «projection», c'est-à-dire d'une démarche narcissique qui ne fait que de comparer avec l'ombre de soi-même et ignore complètement la spécificité de l'autre.

Aux comparatismes de la similitude et de la projection, Jullien oppose donc son «comparatisme de la différence», que je pourrais résumer ainsi: tout en reconnaissant que l'altérité est quelque chose d'incomparable, il juge tout de même nécessaire de comparer. On imagine bien les difficultés de ce projet.

Une première difficulté réside, comme on l'a dit tout à l'heure, dans le fait que l'Occidental ne dispose pas d'un langage tout fait, tout prêt pour parler de la spécificité chinoise. La solution que Jullien adopte, c'est de comprendre et d'interpréter la pensée chinoise à l'aide du langage propre à la Chine et à l'intérieur du système chinois. C'est en effet ce à quoi il travaille depuis le début de ses recherches. Reste bien sûr à écouter nos spécialistes des études chinoises pour savoir s'il réussit ou non à cette tâche ambitieuse. Par ailleurs, s'il ne faisait qu'interpréter la Chine selon la tradition propre à la Chine, il ne serait pas très différent des autres sinologues français. Je pense que ce qui le distingue de la plupart des spécialistes de la Chine, c'est qu'il essaie, sur la base d'une suffisante interprétation préalable, d'extraire du cas Chine quelques questions plus générales qui lui permettraient de comparer la Chine et l'Occident dans le but de connaître l'Occident d'un point de vue extérieur.

Comme on finit tout de même par comparer, une autre difficulté surgit: celle d'éviter de tomber dans le piège du modèle X + Y. Je ne parle pas de ce X+Y dans la littérature comparée, mais d'un X+Y dans le domaine conceptuel où il nous semble difficile d'échapper à ce modèle: soit nous avons au départ un X et nous cherchons à trouver un Y qui puisse lui répondre, mais nous ne savons pas trop quel serait ce Y; soit nous avons un Y donné et nous cherchons à trouver tant bien que mal un X, que nous raccommodeons afin de le rajuster le plus possible à ce Y. Dans une attitude comparative spontanée, il peut nous arriver de poser des questions du genre: nous avons le «Tao» en Chine, qu'est-ce qu'ils ont en Occident à la place? On pourrait sans doute penser à «l'esprit absolu», au «Logos», à tout ce qui joue le rôle d'une catégorie suprême; nous avons le «Ciel», et ce qui pourrait correspondre en Occident à cette notion serait-il la «Nature», ou «Dieu»? Les Chinois parlent de «il y a» et «il n'y a pas», les Occidentaux ne parlent-ils pas de l'Être et du Néant? Nous avons en chinois classique un couple d'expressions «*xing'ershia*», «*xing'ershang*» («au-dessous de la forme», «au-dessus de la forme»), les Occidentaux, eux, ont bien la physique et la métaphysique, et cette «métaphysique» occidentale, nous la traduisons en chinois par le même mot «*xing'ershang*» - «au-dessus de la forme» (ainsi, la correspondance conceptuelle est établie dès le départ par la traduction, avant même de comparer); nous avons en Chine un critère suprême pour apprécier la réussite des œuvres d'art, c'est le «*shen*» (esprit), qu'est-ce qu'on a alors en Occident à la place? Est-ce la transcendance? l'au-delà, le Divin? l'Esprit? Toutes ces notions semblent susciter une comparaison, ou se donnent comme une tentation de comparaison, sur lesquelles on aura effectivement beaucoup de choses à dire. Mais en de tels cas, Jullien n'est pas pressé de comparer, ne trouve même pas de sens à ce type de comparaisons; il pense que ces notions qui paraissent proches ou semblables relèvent des cadres différents et de nature différente; pour employer ses propres termes, ils sont non seulement «différents», mais surtout «indifférents», car la structure de la pensée chinoise ignore le dualisme occi-

dental, n'a jamais distingué un ici-bas et un au-delà, essence et phénomène: «La pensée de l'essence est une pensée qui tend à isoler un statut atemporel, intelligible par rapport à tout ce qui est le devenir, le cours des choses. La pensée chinoise n'a jamais fait cet isolement. Je ne parle pas en terme de plus ou de moins: il y a une fécondité théorique très forte à l'isolement de l'essence dans la pensée occidentale, mais il y a aussi une fécondité, mais autre, de la pensée chinoise à ne pas isoler une essence, à ne pas isoler un statut atemporel, immobile, intelligible»<sup>10</sup>; «On arrive à un stade où on conceptualise, transforme en terme de notion la pensée chinoise, or sa logique propre est tout autre chose. Car ce qui fait penser dans un texte chinois classique, c'est essentiellement la corrélation, le parallélisme, les modes d'interaction, le fonctionnement par réseau. Si on omet tout cela, il y a une fécondité qui se perd.»<sup>11</sup>

En vue d'une comparaison *efficace* avec la pensée occidentale, il est donc nécessaire de faire auparavant une interprétation approfondie de la pensée chinoise dans sa spécificité et selon la logique chinoise elle-même en se pénétrant de l'esprit intérieur des textes chinois, en reconstituant ses réseaux de signification propres: «Je ne commence pas par comparer, je finis par comparer. [...] J'estime que les questions auxquelles j'aboutis sont des questions d'intérêt général. En même temps je pense que l'encrage de ces questions est particulier, donc je ne parle pas en général de la Chine, mais je parle d'une notion, d'un texte particulier, d'une tradition particulière, mon travail étant d'interpréter cette tradition particulière de façon à lui permettre d'accéder à une interrogation plus générale, de l'extravertir, de la formuler sur un plan problématique: les représentations sont bien closes sur elles-mêmes, mais on peut travailler ces représentations de façon à les ouvrir à l'état de questions, et ces questions sont ouvertes.»<sup>12</sup> Ce qui veut dire que c'est seulement après avoir interprété

10 «Possibilités et stratégie d'une poétique comparée entre Chine et Occident—entretien avec François Jullien», *op.cit.*, p.62.

11 *Ibid.*, p.63.

12 *Ibid.*, p.58.

le X qu'on peut savoir quel serait plus exactement le Y, autre terme de la comparaison. Pour reprendre l'exemple que j'ai cité au début, après avoir suffisamment interprété la pensée chinoise de la mutation, Jullien aboutit à la conclusion que la conception cosmogonique des Chinois est basée sur l'idée du «procès». C'est cette idée du procès qui va faire l'objet d'un comparatisme de la différence par rapport à la notion occidentale de «création», d'où le titre d'un de ses premiers ouvrages portant sur la pensée de Wang Fuzhi, *Procès ou création*.

Nous disions plus haut qu'un des objectifs de la recherche de Jullien était d'interpréter la tradition chinoise selon la logique chinoise et dans le langage propre aux Chinois. Mais nous n'oublions pas que la «logique chinoise» elle-même appelle aussi une interprétation, nous n'oublions pas non plus que Jullien n'écrit pas en chinois, mais en français, ce qui implique inévitablement un travail de reformulation, de précision, de «traduction» au sens propre. Et je pense que l'intérêt du travail de Jullien réside justement dans sa reformulation en français de ce qu'il comprend comme le langage propre aux Chinois. En le lisant, je prêtai souvent attention à sa version française des citations célèbres de la poésie classique chinoise, car une fois rendues en français, ces phrases deviennent le plus souvent moins floues qu'elles ne l'étaient en chinois (je veux dire que le caractère vague et imagé des notions classiques chinoises laisse un champ très libre au choix des différents traducteurs, que ce soit en chinois moderne ou dans une langue étrangère). Par exemple, la fameuse formule de Si Kongtu «*bu zhuo yi zi, jin de feng liu*» est traduite par «Ne pas écrire directement un seul mot, et toute l'animation intime du Monde se trouve entièrement révélée»<sup>13</sup>. «L'animation intime du Monde» est ainsi son interprétation du «*feng-liu*». De ce point de vue, sa version joue le rôle d'une sorte d'exégèse moderne et française du chinois classique.

Lors de l'entretien que j'ai eu avec François Jullien, je voulais savoir s'il éprouvait des difficultés à rendre compte des notions chinoise par

---

13 *La valeur allusive, op.cit.*, p.259.

des mots français tout en gardant la résonance proprement chinoise, il répond: «Bien sûr, il n'y a pas de mécano, pas d'outil tout fait, ça se choisit progressivement, je n'ai pas de solutions comme ça. Notre travail pour nous, sinologues occidentaux, c'est de lire la tradition chinoise, de la lire dans son commentaire chinois, donc il y a un travail philologique à la base». <sup>14</sup>

Si un lecteur chinois francophone peut avoir le sentiment à la fois de familiarité et de nouveauté en lisant les livres de Jullien sur la Chine, c'est non seulement parce que l'auteur communique par sa reformulation en français sa propre compréhension des mots et expressions du texte chinois classique, mais surtout parce que la façon dont il utilise et organise les matériaux chinois lui est propre: partant d'une notion clé de la poétique chinoise et s'appuyant sur des commentaires canoniques, il parvient à construire un réseau de significations qu'il présente comme spécifiquement chinois et à mettre ce réseau en rapport avec une problématique occidentale comparable. Plus tard, ces notions de la poétique chinoise classique se trouveront chez lui transformées en de nouveaux termes philosophiques (comme «fateur», comme «propension»).

En ce qui concerne sa façon précise de travailler, nous pouvons remarquer que quand il aborde une notion chinoise pour la première fois, il ne donne pas une traduction toute prête en français, mais préfère en fournir d'abord la transcription phonétique et une traduction mot à mot. De cette manière, il permet au lecteur français d'avoir une image authentique, exotique, de cette notion. Ainsi, le «vent», c'est tout simplement le «*feng*», et les expressions basées sur le «*feng*» sont «*feng gu*» (vent-os-sature), «*feng shen*» (vent-esprit), «*feng liu*» (vent-flux), etc. Seulement après cette présentation quasi brute, il peut apporter ses commentaires en tenant compte des contextes d'où ces notions sont tirées. Son délicieux livre *Eloge de la fateur* porte tout entier sur le mot chinois «*dan*» qui signifie «fade», parce qu'il le considère comme une notion clé de l'es-

---

14 «Possibilités et stratégie d'une poétique comparée entre Chine et Occident», op.cit., p.57.

thétique chinoise aussi bien que de la manière d'être propre aux Chinois. Il recense dans des textes chinois classiques les nombreuses expressions figées qui contiennent ce même mot «fade» et réunit des commentaires canoniques concernant cette notion pour en faire une interprétation approfondie et pour en dégager une signification fondamentale qui traverse toutes ces expressions: «[dans le sens fade, dans le son fade] il y a un dépassement du visible qui n'est pas une coupure avec le visible, il y a un dépassement du sensible qui est un approfondissement du sensible, et non pas un rejet du sensible, d'où l'invisible, la fadeur, c'est quelque chose qui est au sein du sensible, qui ouvre le sensible vers le dépassement, et non vers un au-delà des représentations, un au-delà symbolique. [...] C'est pour cela que la fadeur m'a intéressé: la fadeur, c'est justement les dernières notes, les derniers sons, ce qui retourne au silence. On dit du poème de Wang Wei qu'il est fade, traditionnellement on commente son poème par le terme de 'fade', le sens est fade, parce qu'on aborde là où on quitte, on commence à dire en même temps qu'on commence à dédire, on commence à affirmer alors qu'on se retire»<sup>15</sup>.

Revenons toujours à l'exemple du «vent» qui fait l'objet de son interprétation dans la troisième partie de sa *Valeur allusive*. À travers un examen minutieux des documents classiques de différentes époques où apparaissent les diverses occurrences du mot «vent» et de ses composés (poèmes de la partie «*Guo Feng*» — Vents des Royaumes- du *Shi Jing*, *Classique de la poésie*; *Lun Yu*, *Entretiens de Confucius*; *Shiji*, *Taishigong zixu*, auto-préface de Sima Qian à ses *Mémoires historiques*; *Maoshixu*, préface de Mao Chang au premier poème du *Shi Jing*; *Wenxin diao long* de Liu Xie, etc.), il s'attache à mettre au point le contenu essentiel de la conception chinoise de la poésie véhiculée par cette image du vent: fonction morale et politique dans la tradition d'interprétation confucéenne qui parle de «*feng hua*», ou bien représentation de la qua-

15 «Possibilités et stratégie d'une poésie comparée entre Chine et Occident», op.cit., pp.68–69.

lité personnelle du poète quand le «vent» est combiné avec «ossature» pour former «*feng gu*» (dans ce cas, Jullien fait remarquer qu'en Chine la définition de l'art est liée étroitement à la définition de l'homme, puisque le «vent» peut aussi bien désigner la poésie que le poète («*feng-ren*»-vent-homme), et que la notion de «*feng gu*» provient de la tradition de caractérisation psychologique de la critique littéraire chinoise); par ailleurs, comme le vent se caractérise par une influence invisible sur les êtres, il peut aussi être une image taoïste de la poésie dans sa valorisation de «l'image sans image», du sens au-delà des mots, c'est-à-dire dans la perspective d'une esthétique de l'inexprimable. Ce qui permet de justifier toutes ces valeurs possibles de l'imaginaire du vent, c'est, constate Jullien, l'attribut physique du vent comme flux, comme passage (qui permet la communication de l'émotion): invisible en lui-même, le vent (notamment le vent printanier) propage et influence par une pénétration douce, diffuse et indirecte qui ne se fait sentir que par l'action qu'il exerce sur l'objet: quand l'herbe s'incline, quand la feuille tremble, on sent que le vent passe.

Sur la base de cette interprétation approfondie du «vent» comme représentation très ancienne du phénomène de la poésie en Chine, Jullien cherche du côté de la tradition occidentale quelque concept ou image correspondante. Ce qu'il a trouvé, c'est l'image de la lyre et la notion du lyrisme. Il cite à cette occasion une définition par Etiembe du sens moderne du lyrisme, qui «se dit de la poésie qui exprime les sentiments intimes au moyen de rythmes et d'images propres à communiquer au lecteur l'émotion du poète»<sup>16</sup> et constate que, par une «réussite exceptionnelle», ce mot occidental peut très bien couvrir la notion chinoise de la poésie conçue elle aussi comme expression de l'émotion<sup>17</sup>. Ce qui laisse comprendre que, si la notion chinoise de «poésie»—le «*shi*» n'est pas convertible en

16 *La valeur allusive, op.cit.* p.91.

17 Ibid.: «Réussite exceptionnelle d'un mot—le 'lyrisme', puisque celui-ci peut correspondre de façon aussi adéquate à une réalité culturelle qui s'est pourtant développée totalement en dehors de son domaine originel et en l'absence des liens historiques avec nous».

notion occidentale de «poésie» au sens d'Aristote, elle trouve bien son équivalent dans la notion occidentale du «lyrisme». La poésie est désignée en Chine par l'image du vent, et le lyrisme est désigné en Occident par l'image de la lyre, d'où le titre de la troisième partie de son livre qui traite du vent: «La lyre ou le vent: une interprétation du lyrisme propre à la tradition chinoise». Même dans le cas de cette heureuse similitude, Jullien s'efforce toujours de discerner le différent dans le même, de s'interroger sur les raisons profondes qui expliqueraient pourquoi la Chine et l'Occident ont choisi respectivement le «vent» et «la lyre» pour désigner la poésie lyrique et en quoi l'imaginaire du vent peut «élargir, par rapport à l'expérience propre de l'Occident, l'horizon du genre»<sup>18</sup>.

C'est de cette manière que Jullien procède à l'interprétation de nombreux termes de la poétique chinoise. Il ne m'appartient pas de juger si son interprétation restitue ou non la logique proprement chinoise, ni de dire s'il y a des lacunes ou des oublis dans ses exégèses. Je me contente de constater que les termes clés des classiques chinois, explorés de cette manière, lui ont fourni de riches ressources de pensée et un large espace d'interprétation, comme le montre, pour mentionner un autre exemple, son commentaire spectaculaire de la conception de la littérature propre aux Chinois à partir du mot «*wen*». Dans tous ces cas, son corpus est bien chinois et nombreux de ses commentaires suivent de près la tradition des exégèses chinois, pourtant le travail qu'il accomplit ne peut être que le sien, car il ne peut éviter de sélectionner et de réorganiser ses ressources. Ce qui nous intéresse le plus chez lui, c'est précisément cette manière de dire la Chine, sa manière à lui de dire l'Autre. Comme il le reconnaît dans *Détour et accès*, la Chine est un Autre idéal, par le biais duquel on peut repenser l'Occident, mais cet Autre n'est pas un objet donné. Pour savoir en quoi consiste exactement cet «autre point de vue», il lui faudra encore «l'édifier»<sup>19</sup>. Jullien utilise le mot «édifier» et non celui

18 *La valeur allusive, op.cit.*, p.120.

19 «Encore cet 'autre' point de vue, que nous fournit la 'Chine', n'est-il pas donné d'avance et faut-il réussir à l'édifier». In François Jullien, *Le détour et l'accès*, Le Livre de Poche, p.9.

de «construire», peut-être, j'imagine, est-ce parce que le mot «construction», dans certains contextes théoriques d'aujourd'hui, sonnerait comme synonyme de «fiction», de «fabulation» théorique, alors que «édifier» semble plus neutre, plus constructif.

«Edifier», c'est bâtir; c'est construire une maison. Les matériaux de cette construction sont bien donnés, qui viennent du corpus abondant des classiques chinois, mais la maison que chacun aura fini d'édifier est forcément différente. Le travail de François Jullien, son interprétation des catégories originales de la poésie chinoise classique, relève bien de ce type d'édification. De plus, la maison qu'il essaie de bâtir, sa maison chinoise, se veut ouverte sur l'Occident. C'est précisément parce que chaque sujet connaissant sera toujours amené à construire ou édifier son objet de connaissance, qu'on n'aura jamais fini de parler de l'Autre, c'est-à-dire qu'on n'aura jamais fini de réfléchir, discuter ou débattre. Sur les questions suivantes par exemple: doit-on définir l'Autre d'une manière statique ou dynamique? Où s'arrête le champ statique, où commence le champ dynamique? L'Autre en devenir (en cours de modernisation) fait-il partie ou non de l'Autre? Peut-il y avoir un Autre pur et fermé, ne serait-ce que la Chine? Quand l'Autre devient une exigence théorique, de quoi devons-nous prendre garde? Etc.

(Révisé par Hélène Temple)

# **Natural Body and Metaphysical Essence**

**Zhao Dunhua**

**(Peking University)**

In the conference held in Greece in the year 2002, I met Professor Jullien for the first time. He talked about two major differences between China and Greece: one is that Greece possesses the logic-metaphysical system centred on the copulative “be”, while China does not; the other is that Greece has the art deeming nudity as being aesthetic, but China does not either. The two major differences have respectively accounted for the “deficiency” in logical thinking and figural aesthetics of Chinese traditional culture in contrast with that of the western world. As was explained by professor Jullien, he “has been pondering on nudity from the other perspective of China: when I am tackling the European tradition of nudity, my foothold of exploration lies precisely in its absence in China.”(p.37)<sup>1</sup> Some Chinese scholars devoted to comparative study of Sino-western cultures adopt also the “I-have-while-he-has-not” method of antitheses to carry out their research in the study of western culture. In my eyes, the ancient Greek culture is not the absolute “Other” to modern

---

1 The figure in the curves is the page number of the book *Nature and Nudity* (Tianjin: Baihua Literature Press, May, 2007), the same below.

Chinese people, and we modern Chinese scholars need not to pride ourselves on the “Same” of ancient Chinese culture. I prefer to assume the role of an intermediary, understanding what both China and Greece have as well as their differences, and what all these could unravel.

## **I. What are the ontological differences about Sino-western metaphysics?**

Although this paper focuses on the above-mentioned second difference, I feel it necessary to voice my opinion about the first one too. As professor Jullien pointed out, the first and the second are both closely related to each other. He said, “In the background of nudity, we have to find the idea of being and make out the problem of have-been: the naked body is a “have-been”, *res ipsa* (the thing itself)...nudity answers the question *ti esti* (What is this?). However, we know that there is no ontological verb (le verbe ‘être’ which means both “be” and “have”) in ancient Chinese which uses only the conjunction and the verb “have”, consequently it constructs the world not from the perspective of being, but from the viewpoint of course (“Tao”). Nudity becomes an impossibility in China, whose reason is to be ascribed to the absence of ontological foothold. So what is left is but the carnal body (Chinese erotic art) or the lewd nakedness. China lacks the ontological substratum that forms the ground for the existence of nudity since the time of Greece.” (p.41)

In my mind, the simple linguistic fact that the Greek philosophy denotes existence by copulatives whereas the Chinese does not gives not a full account of the basic difference of the Sino-western metaphysics. Or to put it in another way, China does not have such ontology at all. The followings are my thrusts of argument.

Firstly, the Greek develops the metaphysics centred on “be”, which does not call for a necessary relationship with the logical function of the verb “be”; otherwise the Indo-European people should also have evolved such metaphysics. Normally, ancient Chinese does not use “be”

as a conjunction, and even such usage does occur, it appears fairly late. Nevertheless, Chinese has its own linguistic structure to conjoin the subject and the object. Such linguistic structure has nothing to do with Chinese metaphysics, and the absence of “be” should not be held responsible for it.

Secondly, some contingent historical elements have contributed to the establishment of “be” as the first problem of philosophy. For instance, certain linguists have put forward a hypothesis, expounding that the usage of “be” as a copulative in Greek underwent a historical process. At its original stage, “be” is a highly frequent substantive to designate the existence of things. To cater to the requirement of linguistic inflexions such as tense, case, and gender, this frequent substantive was appropriated and used as a functional word. In the linguistic structure “subject + be + object”, it was used to indicate the linguistic inflexions such as tense, case, and gender, consequently becoming the significantly meaningful and most widely used word.<sup>2</sup> For another example, my explanation holds that the controversy between Parmenides and Heraclitus highlights the logical paradox of “both is...and is not”, which is later to be resolved by Plato and Aristotle with the help of the theory of substance and the subject-predicate logics. All these elements of thoughts in different historical periods combined together give rise to the mature metaphysics of the Greek people.<sup>3</sup>

Thirdly, if we consider metaphysics in its popular sense as an attempt to unriddle the origin and evolvement of the cosmos, unmistakably China has “ontology” and “cosmology” as the counterparts to “archeology” (*archeologia*) and aetiology (*aitiologia*) of Greek philosophy. Chinese philosophy and western philosophy tread on the path of “moral metaphysics” and “natural metaphysics” respectively, and this could be named

2 See also, *Being and Western Philosophy Tradition*, compiled by Song Jijie, vol. I, Hebei University Press, 2002, pp.496–497.

3 See also, *Being and Basic Issue of Contemporary Philosophy in China*, by Zhao Dunhua, *Jianghai Academic Journal*, the 1st issue of 2004; *Logics and the Origin of Metaphysics*, *Academic Research*, the 1st issue of 2004.

“Common Origin and Later Divergence”.<sup>4</sup>

## II. What is the ontological substratum of nude art?

Professor Jullien advocates that “all true nude art falls into the realm of metaphysics” (p.26); nudity is such an important theoretical phenomenon that it could be deemed as a nickname of Europe or the west (p.24), which is an obvious fact no one is expected to doubt. But I can not help questioning whether such conclusions could be elevated to meet the metaphysical sense of ontology and essence theory. Professor Jullien proclaims that “Nudity means essence” (p.24), “be it our will or not, nudity ‘engenders essence’, the essence of beauty, the essence of truth, and the essence of good” (p.158). It not a problem of willingness or unwillingness, for it involves the basic fact of the philosophy history. Professor Jullien argues that, in Plato’s dialogue *Hippias Major*, in the sense of unanimous recognition of “beauty for everybody and in every place... nudity embodies the essence of beauty” (pp. 147–148). However, this argument seems to be in discordance with Plato’s opinions on beauty.

Plato’s discussion about body and beauty appears mostly in the dialogue *Symposium*, which relates the physician Eryximachus’ discourse on the beauty of human body. According to his view, the hostile elements in the body will be reconciled when love and harmony are implanted in it, and then will beauty yield. (186d–187c) Borrowing a Mantinea woman’s “love philosophy” (210d), Socrates says that love equals not beauty because the body is possessed by desire for procreation, what’s more, the body pursues and seduces the body love of the other. Therefore, the beauty of human body is neither the essence of beauty nor beauty itself. He recommends the love for a beautiful youth (to love his body),

---

4 See also, Zhao Dunhua: *Metaphysics in China and in the West: Common Origin and Later Divergence*, *Social Science Front*, the 3rd issue of 2005; the English version is to be found in *Frontiers of Philosophy in China*, the 1st issue of 2006, Higher Education Press, Springer.

“to escalate step by step, namely, from the pursuit the beauty of one form to the beauty of another; from the beauty of two to the beauty of form in general; from the beauty of form to the beauty of institutions; from the beauty of institutions to the beauty of sciences; and then from the beauty of sciences to the wisdom that cares only beauty itself, and eventually the question what beauty is would clear up.” (211c) Nowadays, definitely we can not accept Plato’s theory without a grain of salt, but it is also unjustifiable to take Plato for a patron supporting the idea that the west, from the very beginning, regard nudity as the essence of beauty.

In fact, the western metaphysical tradition since Plato distinguishes “nature” from “super-nature”, which are called “senses” and “reason” by Plato and later named *physics* and *meta-physics* by Aristotle’s successors. All these governed by form, including the human body, belong to senses and nature; while essence is intangible and should be classified in the catalogue of ideas or the realm of metaphysics. The beauty of the body, such as the proportion, the symmetry, the coordination etc. is not the essence of the body itself, but something from a higher domain, namely, the mathematics or the soul.

Of course, some may probe deeper into this by asserting that the two realms are indispensably related. Indeed, Plato describes an escalation “step by step” from the beauty of body to beauty itself, and Aristotle thinks that the body could not be detached from the soul, both attesting to the relationship between the physical body and the metaphysical essence. However, the beauty of the body manifests the beauty of soul in that the body itself is not essence but the media to display essence. The lines and poses of the nude can definitely show the mathematical beauty of proportion and coordination, but the facial expressions will fully betray the stuff of the soul. Mencius said, “Of all the parts of a man’s body there is none more excellent than the pupil of the eye. The pupil cannot be used to hide a man’s wickedness. If within the breast all be correct, the pupil is bright. If within the breast all be not correct, the pupil is dull.” (Li Lou. I) That is also a reason why the westerners often compare “eyes” to “mind”.

In figural art, “eyes seeing” and “contemplation” as well as “eyes seen” and “reflection” are closely connected. Expressions of the eyes together with poses of the nude body interpret the essence of the soul, such as the serenity of Venus, the terror of Laocoon, the determination of David. But the nude body is not a necessary tool to expose essence. For example, the beauty of Mona Lisa lies in the expressions of her eyes, “the mysterious smile”; Venus’ body is mutilated, yet the beauty on her face remains intact.

Surely people of our times need not to appreciate western figural art in light of dichotomy, but if we are to follow professor Jullien’s exposition which establishes nude art on “ontological substratum”, the dichotomy between body and soul would appear to be inevitable. We have been alerted that such dichotomy had deconstructed the status of “essence” in classical nude art from the time of ancient Greece, to renaissance and even to the 18th century.

### III. What is the ontological substratum of Chinese paintings?

I agree with professor Jullien upon his statement that Chinese paintings possess also its own ontological substratum, but regret that his understanding is not comprehensive and his remarks on Chinese paintings are not completely unbiased. Professor Jullien expounded that “The Chinese emphasize the unfolding in the infinite agreeable aftertaste (which is always a logic of process)” (p.45); “Chinese aesthetics demands the presence of a “beyond” (*au-delà*) horizon” (p.46). Such remarks hold true for the Chinese landscape paintings. The Chinese landscape painters, especially those steeped in Buddhism and the philosophy of Lao Zi, are inclined to crystallize the cosmological evolution in the lingering charm of artistic conception about mountains and waters. As was claimed by Shi Tao of Qing Dynasty, “The undefined mistiness is chaos. What can cleave this chaos save for the brushstroke of painting?”<sup>5</sup>

---

5 Quoted from the *Research on Shi Tao* by Zhu Liangzhi, Peking University Press, 2005, p.61.

Even so, to evaluate Chinese paintings from the perspective of the “logic of process” about natural metamorphosis is really not an inclusive method. “The relationship between ‘form’ and ‘material’ (*eidos-ulé*)” (p.43) mentioned by professor Jullien is for sure absent in the Chinese outlook of nature, but there does exist quite another relationship, namely, the relationship between the moral and the immoral. Just consider the fact that the metaphysics of Chinese is one of morality, while that of the west is one of nature. According to the tradition of the latter, we could discern the metaphysical essence through the forms of nature (of which the nude body can be counted one); but according to the tradition of the former, nature is imbued with morality (“the greatest virtue of earth and heaven is the life-giving creation); violation of nature is immoral, or to put it another way, violation of morality if against nature. Of all the differentiations about “moral (nature) and immoral (unnatural)”, the theme with crucial importance is the discrimination between “human and beast”. To the ancient Chinese, even the bodies of the beast is never naked, and human bodies wrapped in clothes are just as natural as the beast bodies covered in furs. Therefore, the naked bodies are not natural bodies in that they are akin to animal carcass ripped off their skins. What is worse, they are even more vulgar than animal corpse and are labeled by the ancients “strutting corpse and walking flesh”. The erotic art of the exposed nude body is deemed immoral mainly because it runs counter to the “heavenly justice” of “moral nature”. Now we can answer the question “why is nudity an impossibility in China?” Unlike professor Jullien’s explanation that nudity “finds not an ontological foothold” in China, we think that nudity occupies its own position in Chinese ontological metaphysics about morality, but that is a position negated and condemned.

There is no denying that the ancient painters have been unnecessarily chained by Chinese “moral metaphysics”, and we are justified to avow that nudity should not be condemned this way. But it is quite unreasonable for us to measure the outlook and morality of the ancient people with the yardstick of modern ideas, and we are expected to figure out the

favorable results of their attitudes, including the merits in paintings of course, which, I think, is a fair evaluation.

Professor Jullien says that “In the eyes of the Chinese people, the unclothed human body could simply be depicted as a sack, for the human body is by itself a container penetrated by hollows and holes.” (p.69) I want to make a complementary remark that the energy loaded in the corporal container is morally charged, and the good or bad of the body is to be measured by the quality of Qi, that is to say, whether the air is “clear or turbid”, meaning that one is “just or evil”. This kind of ontology definitively distinguishes the human body from the forms of the stones. But professor Jullien surprisingly argues that “The Chinese scholars finally get addicted to the painting of bamboos and rocks instead of human bodies”, “the requirements of the painting of rocks and that of human body are the same.” (p.83) This evaluation is quite unjust too. In fact, Chinese paintings, from the time of Wei-Jin and Southern and Northern Dynasty, could be sorted into various genres, such as the landscape painting, flower-and-bird painting, figure painting etc. the requirements of which all differ from one to the other. The painting of human figures requires depiction of expressions and facial features in specific situation, and it is technologically divided into two major schools of fine-brush painting and freehand painting. There are “dense style” paintings which are drawn meticulously and daubed colorfully, as well as “sparse style” paintings which are drawn concisely and colored unsophisticatedly. In addition, there are also brand new style of paintings pioneered by Wu Daozi of Tang Dynasty, which is characterized by his outline drawing and light color of ink. In Chinese figure painting, the clothing, situation and events are the media to convey life much in the same way as the western art using the nudity and expressions to represent soul. We are not entitled to say that the human bodies in Chinese paintings are but sacks, while only the nudity of the west is the manifestation of beauty.

To demonstrate the nature of life in Chinese paintings, I quote several episodes of the painting “Nocturnal Feasting of Han Xizai” by Gu



Nocturnal Feasting of Han Xizai

Hongzhong of the 10th century.

This series of pictures gives a full account of the nocturnal feasting. We are expected to understand the situation of the hero Han Xizai, the relationship of the different figures and their expressions and poses. These pictures depict human activities and the process through their expressions and poses in specific situation and among personal relationships. This painting (including the partly exposed bosom) is different from the nude paintings of the west, but this difference rises with the different understanding of the nature of reality and the different methods used to unravel it.

(*trans. by Jia Chenyang*)

## **L'autre et la compréhension**

**Zheng Yong**

**(Institut de la Philosophie de l'Académie des Sciences Sociales)**

Aujourd'hui je suis content de revoir M. Jullien, d'avoir un contact direct avec lui, de dialoguer et de discuter en vis-à-vis avec lui. Je ne parle pas français, c'est bien dommage. Nous sommes donc obligés de communiquer par l'intermédiaire de la traduction, qui amènera une indirecticité, et par conséquent, de nouvelles difficultés. L'indirecticité implique en effet un détour, par lequel on montre plutôt la volonté de communiquer. Même si nous communiquons indirectement, nous n'abandonnons pas notre effort, ni notre essai. Bien sûr, notre communication ne se limite pas à une volonté. Elle est vivante en pratique. Il s'agit, non seulement de la volonté et du discours, mais encore de la pratique sans laquelle la volonté et le discours seraient bien vains. Les trois constituent une unité significative.

Les œuvres de Jullien, telles que *Un sage est sans idée et le Détour et l'accès*, m'ont beaucoup inspiré. J'admire son érudition montrée dans le domaine des études anciennes, sa perspective particulière et sa perspicacité. Ses réflexions sur le rapport entre la vie ordinaire et la vérité, entre le langage et la vérité, entre la parole et la pratique m'intéressent

également. Surtout, je suis content de voir dans ses œuvres une attitude ouverte. Son horizon s'étend depuis la Grèce, la France, jusqu'en Chine, depuis l'Occident jusqu'à l'Orient. C'est bien un mérite pour un philosophe européen. Depuis longtemps, on n'a pas cherché le dialogue entre les deux traditions de pensées, on a laissé triompher l'oubli et l'ignorance. Les acquis scientifiques n'ont pas amélioré cette situation. Bien au contraire, ils ont fortifié la notion illusoire du soi, qui a créé les barrières et a nourri l'ignorance. C'est peut-être à ce moment-là que devient particulièrement importante la recherche de l'amitié, de la paix et de la philosophie. Comme on le sait, le mot «philosophie», qui a été inventé par les Grecs, se constitue de deux parties: «l'amitié» (l'amour) et «la sagesse». Le sens donné par la combinaison de ces deux mots, on pourrait le comprendre comme «l'amour envers la sagesse», aussi bien comme «la sagesse de l'amitié». En Chine, on pense que l'amitié est soutenue par la sagesse, que la sagesse est acquise à travers l'amitié. Le fait que Jullien vienne de loin pour chercher l'amitié montre une sagesse. Il y a en Chine une tradition enracinée d'accueil des amis. Comme on dit: «n'est-ce pas heureux, quand nos amis viennent de loin?»

Le dialogue est une partie nécessaire de l'amitié. Mais puisque l'on communique en dialoguant, il sera inévitable d'entendre, au lieu d'une seule voix, plusieurs voix différentes l'une de l'autre. La différence des voix n'est pas négative, elle permet en revanche une possibilité de l'harmonie qui au fond la présuppose et la contient. Pour cette raison, la différence des points de vue serait constructive pour un vrai dialogue.

À présent, le dialogue qui vient de commencer entre les pensées européennes et les chinoises n'est pas encore approfondi, ce ne serait donc pas inutile de proposer différentes visions. Rien n'est mieux que de commencer un dialogue par des questions. Je me permets de suivre cette méthode commune.

## I. Dans quel sens la Grèce est-elle le pays natal de la philosophie?

Jullien a considéré la Grèce comme le pays natal de la philosophie, cela me rappelle l'affirmation analogue de Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie*. Je voudrais savoir s'il y a un rapport, ou quel est le rapport, entre la proposition de Jullien et celle de Deleuze.

## II. Quel est le pays natal des pensées de Jullien?

On n'arriverait ailleurs qu'après être sorti du soi, et on ne sortirait du soi qu'après se reconnaître correctement. La connaissance du pays natal de ses pensées constitue une partie importante de la connaissance du soi. Il m'apparaît que le parcours de Jullien est le suivant: il part de la Grèce, va jusqu'en Chine qui lui permet de voir la première de l'extérieur. Ma deuxième question est donc: est-ce la Grèce le pays natal des pensées de Jullien?

Pour le jugement du pays natal des pensées, on pourrait supposer au moins deux critères: les caractères ethniques et la langue maternelle. Sauf erreur de ma part, Jullien est Français, et le français est sa langue maternelle. D'après le deuxième critère, il ne semble pas que le pays natal de ses pensées soit la Grèce. Pour beaucoup de philosophes français qui sont ses contemporains, la Grèce n'est pas considérée comme le pays natal de leurs pensées. Stricto sensu, la France n'hérite pas de la culture grecque, mais de la latine, qui a une tradition différente de la grecque. Même en Allemagne, pas mal de philosophes considèrent que la tradition latine n'a pas réussi à garder la nature de la philosophie grecque. La différence entre les deux traditions fait paraître le problème.

Lorsque Levinas traitait du thème de l'Autre, il a pris la tradition juive pour le fondement de ses réflexions; pour lui, le pays natal de ses pensées est la tradition juive. Chez Levinas, la philosophie de l'Autre est, d'après moi, juive. Cela dit, lorsque Jullien parle de la Chine, le pays na-

tal de ses réflexions ne serait pas non plus la Grèce.

Il semble que l'intérêt des recherches de Jullien est de comparer les pensées grecques et les chinoises qui se trouvaient à la même époque. Mais ce qu'il a pris pour le point de départ de ses réflexions, à savoir les pensées grecques, n'est pas stricto sensu le pays natal de ses pensées, car elles sont déjà, pour un Français, les pensées acquises par l'intermédiaire des pensées françaises.

Bref, ces deux difficultés rendent problématique la proposition de Jullien que le pays natal de ses pensées est la Grèce.

### III. Qui est plus lointain, l'autre ou le soi?

Si on lit les œuvres de Jullien, on aura l'impression que le soi est plus lointain que l'autre, que connaître le soi-même est plus difficile que de connaître l'autre: il a montré sa perspicacité en parlant des pensées chinoises, mais a connu plus de difficultés concernant l'identification du pays natal de ses pensées.

En réalité ce n'est pas le seul cas dans l'histoire de la philosophie. Thalès, le premier philosophe grec tomba un jour dans un puits parce qu'il observait le ciel. Il se moqua de lui-même, parce qu'il connut bien les étoiles lointaines mais n'avait pas vu le puits qui lui était proche. S'il ne vit pas le puits, c'est précisément parce qu'il lui était proche. Nietzsche dit que chacun est le plus lointain de soi-même. Scheler ajoute que c'est précisément parce que chacun est le plus proche de soi-même qu'il est le plus difficile à connaître ce soi-même, que l'on sous-estime souvent les difficultés de la connaissance de soi-même et qu'on exagère les difficultés de la connaissance des autres.

La facilité de connaître quelque chose présuppose une proximité, or en réalité la proximité produit souvent la difficulté de connaître. Ainsi se forme un cycle du difficile et du facile, du lointain et du proche. Qui est donc plus lointain? Que signifie au fond le «détour»?

#### **IV. Quel serait le chemin philosophique que l'on fait à partir de la France, en passant par la Chine?**

Si la philosophie française appartient à une autre tradition, si on questionne à partir de là, le chemin philosophique que l'on fait en passant par la Chine sera peut-être différent de celui que l'on fait à partir de la Grèce.

Considérons d'abord Descartes. La philosophie française de l'époque moderne s'est fondée en un certain sens sur la méthodologie scientifique proposée par lui. On sait que les pensées de Confucius se sont fondées sur un enseignement oral qui s'est constitué d'une part, par la transmission du savoir par la parole et d'autre part, par l'enseignement à travers la personnalité de l'enseignant lui-même. Il a existé en Grèce bien entendu aussi un genre d'enseignement oral, mais ce que je voulais dire, c'est que l'enseignement oral, en tant que méthode, est différent de la méthodologie des sciences naturelles que Descartes a fondée. La distinction entre Confucius et Descartes est pour cette raison la distinction entre l'enseignement vivant et la méthodologie rationnelle des sciences naturelles, dont le premier représentait l'esprit des sciences humaines, et la dernière est venue d'exigences des sciences naturelles. La raison pour laquelle la philosophie chinoise est différente de la philosophie occidentale ne se trouve pas peut-être dans la réponse que Jullien a donnée, à savoir l'une pense d'une manière indirecte, et l'autre directe. En Chine, il existait en effet aussi des penseurs, surtout dans l'école de Zen, qui cherchaient à saisir directement et instantanément la réalité, à faire éclairer cette réalité de l'esprit d'une manière toute directe.

En outre, le seul chemin vers l'autre se trouve, pour certains penseurs chinois, dans l'engagement de la vie, dans l'expérience vécue et même dans la réalisation en pratique de la vie.

## V. Autour du détour

Je me permets de raconter comment j'ai connu Jullien. J'avais d'abord lu ses œuvres traduites en chinois, puis, à l'occasion d'un symposium, j'ai connu Jullien lui-même, qui au lieu de parler à travers les livres était devant moi, direct, vivant et présent. Je l'ai vu d'un regard direct et d'une intuition au sens husserlien qui dépassait le langage. Je l'ai vu, non pas d'un regard d'esprit, mais d'un regard qui contenait la totalité sans distinction de l'esprit et du corps. J'ai acquis de cette manière l'archi-impression de Jullien, dont la figure vivante était présente directement. Cela montre que l'on ne peut acquérir l'archi-impression de l'autre que par la rencontre directe avec lui. À la rencontre avec Jullien, j'ai vu, à travers sa figure, son existence dans la vie actuelle, qui dépassait son existence à la tribune et dans les livres.

On pourrait regarder quelque chose de deux manières, soit d'une manière directe et d'une manière indirecte, qui sont complémentaires et ne se contredisent pas; mais l'acquisition de l'archi-impression dépend essentiellement du contact direct et de l'expérience vivante. Le moyen fondamental de comprendre autrui est à mon avis le contact et le dialogue directs. On n'arriverait à la compréhension de l'autre que si l'on commence par l'intuition, dont sont élémentaires les données, que quand on se trouve en face de l'autre et qu'on a avec lui le contact direct. La concorde spirituelle à un niveau plus élevé appartient, bien entendu, à la compréhension plus profonde. Il n'est possible de comprendre véritablement l'autre que si l'on s'engage dans la vie, que si l'on éprouve personnellement et met en pratique les principes. En conséquence, la compréhension de l'autre, à savoir la compréhension fondée sur l'engagement vivant et l'expérience vécue, ne repose pas principalement sur le détour, mais sur la rencontre et le dialogue directs.

Jullien s'est consacré à chercher les caractéristiques des pensées chinoises et les a enfin trouvées dans la notion du détour, sur laquelle j'aurais quelques mots à dire. On pourrait la considérer à deux niveaux.

À un niveau méthodologique ou stratégique, le détour pourrait être considéré comme un moyen, par lequel on sortirait de son origine afin d'y retourner après le voyage en Chine. À un niveau linguistique, le détour pourrait être considéré comme une manière d'expression qui caractérise les pensées chinoises et, en comparaison des occidentales, qui préfèrent l'expression directe, qui est propre au style des lettrés chinois.

En ce qui concerne la manière d'expression, le détour et l'approche directe tous les deux existent dans les pensées chinoises aussi bien que dans les occidentales. C'est selon les conditions historiques et circonstancielles que l'on adopte l'un ou l'autre. En tant que mode d'expression, le concept, la logique, la généralisation et la déduction m'apparaissent beaucoup plus indirects que le mode chinois, parce qu'ils cherchent à atteindre l'unité univoque dans le monde des idées et dévient par conséquent du monde de la vie dans lequel nous vivons actuellement. Quant à l'expression, il faut considérer non seulement la forme, mais aussi le contenu et la situation concrète. Si l'on se trouve devant la réalité dangereuse et la menace de la violence, pour survivre et pour conserver la puissance, la manière chinoise, à savoir le détour, ne sera plus indirecte; en revanche, l'expression directe, dans cette situation-là, risquera de conduire au danger de vie et ne pourra pas satisfaire les exigences les plus directes pour survivre. On voit, par là, que le mode chinois, apparaissant indirect, satisfait en réalité le plus les exigences actuelles et atteint l'effet le meilleur dans une situation concrète.

On doit prendre aussi en considération le fait que Confucius mettait en valeur la pratique plutôt que la parole. Les pensées chinoises se sont fondées sur une tradition réaliste, qui insistait sur la compréhension dans la vie pratique et sur l'action qui avait pour but de changer la réalité. C'est bien tardivement dans la vie de Confucius, après qu'il ait connu l'échec de son engagement politique, qu'il a commencé sa carrière d'enseignant. À partir de l'échec dans la vie politique, Confucius et Platon ont fait deux choix divergents: l'un a suivi le chemin réaliste et a cherché à améliorer la réalité par la pratique, l'autre a suivi le chemin idéaliste, en prenant

le monde sensible pour l'image du monde intelligible qui, plus réel, fait exister le premier qui lui est inférieur.

Sur le plan de la société, il y a trois niveaux de la philosophie qui coexistent et ne se contredisent pas: l'un s'unit avec le pouvoir, l'autre s'unit avec l'intelligence et le dernier s'enracine dans le peuple humble et son existence. Je voudrais vous prier de prêter votre attention à la philosophie du troisième niveau. Les humbles, dépourvus de pouvoir, d'argent et même d'éducation, possèdent pourtant une sagesse impressionnante et des pensées profondes qui échappent à la corruption du pouvoir et de l'argent, restent inconnues à ceux qui pensent avec des préjugés, et sont plus durables, en comparaison des pensées des deux premiers niveaux, beaucoup plus fragiles à cause de la dépendance du pouvoir et de l'argent. On doit donc prendre en considération dans notre dialogue les différents niveaux de la philosophie et les faire correspondre. La pensée de Confucius se situe en réalité au premier niveau et ne représente pas la totalité de l'esprit chinois.

## VI. Autour du retour

Au sujet de l'objectif de recherches de Jullien, qui est de retourner en Grèce après avoir opéré le détour par la Chine, j'aurais quelques remarques. Est-ce que la signification du voyage ne repose que sur le retour? Est-ce qu'on pourrait véritablement retourner? Vers où retourne-t-on? Vers le soi-même ou vers une réciprocité avec l'autre?

Il s'agit de l'objectif fondamental du dialogue entre deux traditions de pensées et de l'effet attendu de ce genre de dialogue. Il existe, bien entendu, des divergences entre les deux traditions. Jullien a trouvé certaines notions qui n'existent pas dans la philosophie chinoise, telles que l'existence, la substance, l'être, etc. Or, il me semble que l'intérêt du dialogue entre les deux traditions de pensées ne consiste pas à énumérer ce qu'on a et ce qu'on n'en a pas, ni à chercher à savoir qui est meilleur et qui ne l'est pas, mais à discuter des thèmes communs qui contribueraient

à la réflexion de la philosophie moderne et à l'enrichissement de pensées pour tous les deux côtés. La philosophie chinoise et l'occidentale s'enracinent en effet dans leurs processus historiques et sont des produits de leurs histoires, entre lesquelles il n'y a que d'irremplaçables, qui offrent au dialogue la possibilité et le fondement.

Au cours du dialogue et de la comparaison, on pourrait, afin d'approfondir la réflexion des deux dialogueurs, accorder plus d'attention aux pensées modernes et contemporaines. Bien que l'examen rétrospectif soit nécessaire, ce qui importe le plus, ce sont la réalité dans laquelle nous vivons et la réflexion sur le présent.

Bref, l'«autre» n'est pas un moyen, un outil du «soi»; la finalité du dialogue ne consiste pas à retourner au soi-même, mais à aller vers un nouveau point commun et à faire apparaître une coexistence entre le soi et l'autre, dont chacun sort du soi-même et se prépare à la rencontre et à la nouvelle existence. Le fait de sortir du soi-même ne doit pas conduire à l'attachement pour le soi-même ni au séjour chez l'autre, mais à la transcendance des deux, de sorte que la relation mutuelle dépasse les confins traditionnels.

À l'origine, il n'y avait qu'une seule unité. C'est bien après que l'unité s'est divisée en deux et a commencé la recherche de l'un sur l'autre. Le soi et l'autre, divisés en deux, ne sont qu'un a principio. Au début de la vie, l'homme vivait dans la relation mutuelle avec les autres, mais non pas dans le monde du soi-même, la naissance, l'éducation ou même la croyance dépendaient des conditions qu'on lui offrait, la conscience du soi ne s'est développée que lorsqu'il s'est agrandi et a tenu l'autre à distance. Plus lointain devient l'autre, plus l'homme se détache et vit dans une relation anormale avec les autres. C'est à ce moment-là qu'il devient imminent de retourner à la relation originelle avec les autres et de coexister avec eux.

(Traduit par Fan Xuzhou, Révisé par Hélène Temple)

**Le changement, l'autre et l'ego**  
**– Réflexions à la lumière de la pensée de**  
**F. Jullien, G. Deleuze et de F. Guattari**

**Yu Qizhi**

**( Ecole normale supérieure du Sud de Chine )**

Notre thèse essentielle, inspirée de *Figures de l'immanence* et de *Qu'est-ce que la philosophie*, est que l'autre et l'ego sont déterminés dans le champ de la transformation. Qu'est-ce que l'autre? Qu'est-ce que l'ego? Et qu'est-ce que la transformation?

L'autre, tenant compagnie à l'ego, est pour moi le second moi-même, l'autre moi-même et l'ami inséparable. L'opposé de l'autre est l'ego, qui est au sens kantien le sujet transcendantal, et au sens psychanalytique l'autre dénomination du moi. L'ego est différent de l'autre et apparaît à ce dernier comme un labyrinthe qui, bien que formé dans un mouvement de traits contient en lui-même un seul trait qui conduit à la sortie et promet la possibilité de dépasser le seuil entre le moi et l'autre, sans lequel il n'y aurait pas de voie à suivre et pas de sortie non plus. Le mot Yi en chinois, signifiant en même temps le changement, la constance et la simplicité, ne correspond pas exactement à la notion de changement en

français. La polysémie de ce mot traduit en effet un cadre de pensée qui cherche à représenter succinctement l'ordre du Tout qui se trouve dans l'entrelacement du changement et de la constance. Dans notre discussion, nous utiliserons ce mot dans le sens de mouvement, de transformation et de variation.

## I

L'*autre* et l'*ego* sont en effet déterminés par les cinq genres du Sophisme qui sont l'être, l'identité, l'altérité, la constance et le mouvement. Si on considère respectivement la constance et le mouvement comme deux axes croisés, s'établit alors une image panoptique dans laquelle sont donnés le sens et la relation de l'*ego* et de l'*autre*<sup>1</sup>. Si on plie ou change l'*ego* en trait plein, c'est-à-dire la marque continue (—), et l'*autre* en trait brisé, c'est-à-dire la marque discontinue (---), les notions d'opposition, de corrélation, et des possibilités de transformation seront exprimées par ces deux marques qui représentent respectivement l'élément masculin et l'élément féminin<sup>2</sup>. On pourrait prendre la marque continue pour le trait de l'*ego* et la marque discontinue pour le trait de l'*autre*. Ce qui nous intéresse dans nos réflexions est l'intercorrélation entre la transformation, l'*autre* et l'*ego*.

Le trait de l'*autre* représente une frontière qui est à la fois la limite de l'*ego* et celle de l'*autre*. Il permet aux deux facteurs la possibilité de l'intercorrélation et de l'unification; en tant qu'intermédiaire, il signifie la transition, la limite, la transformation et la règle du changement. Passant partout et rendant visible les nœuds, il est de cette manière la clé du problème. Du *changement* relationnel se forme le trait de l'*autre* qui, par la représentation de la relation et de l'interaction entre l'*ego* et l'*autre* en détermine le champ réciproque, en indique la similitude, et les inclut

1 Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* p.114.

2 Jullien, *Figures de l'Immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King, le Classique du Changement*, Éditions Grasset Fasquelle, p.1.

dans la “transformation” dont la force unificatrice, par l’intermédiaire de son énergie, réalise une circularité de l’*ego* et de l’*autre*. En revanche, si c’est la *constance* qui influence les deux facteurs, alors se formera une autre circularité dans laquelle la constance contient en elle-même les caractères de l’*autre* et de l’*ego*, et ces deux facteurs en reçoivent communément l’énergie. Ces deux genres de circularité sont tous deux soutenus par le trait de la similitude, et sont constitués de la force unificatrice de la transformation (ou la constance) de l’*autre* et de l’*ego*, chacun contenant en lui-même les caractères des deux autres facteurs et leur transférant sa propre énergie. La transformation, qui existe partout, lie ensemble les deux opposés dont chacun n’existe pas seul et dépend de l’*autre*.

L’unification de l’*autre* et de l’*ego* n’est possible que sous l’influence de la force de la transformation qui, en tant que force contraignante, strictement organisée et constituée, rassemble les forces dispersées et réalise de cette manière un champ commun. C’est comme dans le système de l’éducation. La force unificatrice de l’université réside dans le fait qu’elle intègre dans un seul programme spacio-temporel les individus qui vont, chacun, respecter les règles du champ commun et laisser sa force particulière monter vers l’unité de la force totale. Le processus de la circularité se divise, en effet, en un parcours d’unification par le mouvement de la montée, et en un parcours de division par le mouvement de la descente. Une fois que la force unificatrice est constituée, les individus, dans le champ commun, ne seront plus que des parties indissociables. Pour que tous les individus puissent chacun faire de son mieux, le système éducatif les intègre dans une seule organisation, au sein de laquelle les enseignants, ayant la même fonction que celle de l’*ego*, accomplissent leur mission d’éducation et d’évaluation, l’administration garantit le bon fonctionnement de la force unificatrice, et les étudiants, comme l’*autre*, sont soumis à l’éducation et à l’évaluation de leurs maîtres. L’activité éducative représente le bon fonctionnement de l’administration. Les enseignants, comme ceux qui réalisent l’activité éducative, et les étudiants, comme ceux qui les reçoivent, sont tous soumis à la direction, qui est en

effet un système communicatif. En ce sens, la communication de l'*ego* et de l'*autre* s'effectue sous l'influence de l'administration et de l'université. Un tel genre de communication se trouve partout et se mêle à tout.

## II

C'est grâce à la similitude de l'*ego* et de l'*autre* que se forment entre eux différents genres de circularité, et que la coupure métaphysique<sup>3</sup> est de cette façon remplie. L'*autre* absolu, c'est-à-dire l'*Autre* même, doit de nouveau se plier et devenir l'*ego* qui est l'*Ego* général. Tous les deux sont exclusifs. Au même niveau, ou dans le même cadre, ils se recouvrent et sont identiques. Ils sont, par la similitude, unifiés et, à cause de coupures, divisés. L'entité de l'*ego-autre*, comme unification des deux facteurs, possède en même temps les caractères de l'*ego* et de l'*autre*, et est constitué de deux moitiés indissociables.

L'unification de l'*ego* et de l'*autre* est en effet, à côté des deux facteurs séparés, le troisième stade d'évolution qui est le résultat de l'ascension des deux premiers. Le mouvement à partir de l'*ego* passe par l'*autre* et accède enfin à l'unification. Au stade de l'*ego*, il n'y a pas encore de communication. Au deuxième stade, apparaît le changement et l'opposition pour céder une place à l'*autre*, l'*ego* se retire et s'efface. Au troisième stade, apparaît un grand-*ego*, dans la mesure où l'*ego* acquiert de nouveau de l'énergie et dépasse l'*autre*, où il revient après un détour par l'*autre* en lui-même, et il contient désormais en lui l'interaction et la co-existence des deux. Pour cette raison, nous disons que le troisième stade est caractérisé par cette unification de l'*ego* et de l'*autre* dans laquelle s'entrelacent les deux et s'engendre le grand-*ego*. Cela signifie qu'il existe une possibilité de communication entre l'*ego* et l'*autre* dont l'unification dépasse l'opposition et réalise la co-existence du ciel et de la terre, du fort et du faible, de la yin et du yang. L'*ego* et l'*autre* sortent du

3 Ibid. pp.287-292.

*grand-ego* et s'en séparent au moment où ils commencent à se regarder dans le champ de la communication qui est en effet un milieu transparent au-delà duquel se transforment l'*ego* et l'*autre*. Telle est la condition dialectique de l'*ego* et de l'*autre* qui est l'ami ou le partenaire de l'*ego*<sup>4</sup>.

Une fois que l'*ego* ne veut plus voir l'*autre*, il adoptera des mesures extrêmes et donnera congé aux invités qui, forcés de s'en aller, comme un rameau jeté dans le ciel, perdront aussitôt leur hébergement et feront face aux difficultés de devoir trouver une nouvelle demeure. Le congé donné est une expression hostile envers l'*autre*, et une destruction de l'hospitalité dans laquelle se cache, en effet, l'anti-hospitalité. Dans l'expérience quotidienne existe un champ vivant de l'inter-subjectivité. Si un jour, l'*autre*, qui était autrefois l'ami de l'*ego*, devient celui qui est à éviter, cela ne signifiera rien d'autre que l'interruption de la relation réciproque, la dispersion de la force unificatrice, et enfin, l'errance de l'être.

Avant de rompre radicalement avec l'*autre*, il existe quand même des possibilités de rétablir l'amitié. Il vaut mieux que l'on réfléchisse du point de vue de l'*autre* et qu'on réalise de cette manière le rétablissement de la relation détruite. Si l'*ego* et l'*autre* se séparent durant quelques années, sous l'influence de la force de la similitude ils se rapprocheront de nouveau, et se dirigeront vers la frontière commune. Ainsi, de l'*ego* vers l'*autre* se forme un flux qui, au cours de l'approfondissement de la communication, constitue, ensemble avec le mouvement et l'errance, l'intériorité profonde, qui signifie en effet l'accueil de la dispersion de l'*autre*. Si, après dix ans de séparation, l'*ego* et l'*autre* souhaitent à nouveau se revoir, l'action de se revoir représentera la tolérance et l'accueil réciproque par lesquels la distance entre les deux sujets sera dépassée.

En un mot, l'*ego* est l'équivalent du yang, du trait plein, l'*autre* signifie la yin et est exprimé par le trait brisé. Le Tao du Tout est constitué de yang et de yin, et essentiellement de l'*ego* et de l'*autre*. L'*ego*, sous la direction de la force transformative du Tao, se change en l'*autre* qui,

---

4 Ibid. pp.79–84.

formé par le changement, subit de son côté aussi l'influence du grand flux de la transformation dans laquelle se trouve une circularité éternelle du yang et de la yin, du sujet et de l'objet, de l'*ego* et de l'*autre*.

### III

La signification du mot *altérité*, en grec *ετεροτης*, en latin *alteritas*, est liée intrinsèquement à la notion de changement. En latin, l'expression «alter ego» signifie l'autre moi, qui est mon ami et une autre moitié de moi, qui pourrait être lui, elle, ou toi, ou même être les choses, le monde, la sagesse, etc. Dans certains cas, «alter ego» peut être transformé en l'ennemi, la chose du *moi* pourrait devenir de l'*autre*, et la femme de moi aussi. Ces différentes acceptions rendent visible la transformation, qui se passe d'une manière indiscernable, et que le *moi* et l'*autre* cherchent à éviter car à cause d'elle, les deux opposés mettent leur nez dans un combat interminable. L'interaction entre le changement et la constance, dont chacun est la négation et le dépassement de l'*autre*, est la force interne de l'évolution. D'après Nietzsche, c'est en changeant que la réalité est. L'exemple de cette doctrine est le surhomme qui cherche toujours à créer de nouvelles valeurs et à se dépasser lui-même. Dans la pensée chinoise, l'essentiel est de garder la constance au cours du changement de tous les phénomènes, parce que toutes les apparences suivent en fait une seule voie universelle. Le changement donne à l'homme à la fois la possibilité positive de créer, et la nécessité fatale de faire face à la destruction.

Le mot français «autre» provient du latin «alter» au nominatif. N'étant pas le sujet ni le moi, il signifie ce qui est différent de moi. Comme disait Sartre: «L'Enfer, c'est les autres», «l'*autre* est indispensable à mon existence». La forme de l'accusatif de ce mot est *alterum* qui devient en français *autrui*. Dans cette notion, se mêlent la distance et le rapprochement, l'amitié et l'hostilité. Elle suggère le *moi* autre que moi. Elle est représentée chez Kant comme la «responsabilité», chez Hegel et Sartre comme «l'*ego*», chez Freud comme la «libido», etc. Parmi de nombreux

philosophes qui l'ont étudiée, Levinas, par sa philosophie de l'autrisme et de l'autologie, est surtout renommé pour son analyse phénoménologique de l'Autrui.

#### IV

L'altérité a en général deux sens. Elle signifie d'une part le caractère de ce qui est *autre* et le fait d'être un *autre*, et d'autre part le caractère de ce qui est autre que *moi*. Du point de vue logique, elle est la pure négation de l'identité. Chez Charles Renouvier, l'*autre* est l'objet qui suscite la sensation, l'attraction, la friction et la douleur. Cela veut dire qu'il y a entre le moi et le non-moi, comme entre l'ipséité et l'altérité, une certaine opposition qui, du point de vue du moi propre, est représentée comme celle qui existe entre l'identité, la distinction et la détermination. Puisque l'*ego* et l'*autre* se ressemblent et s'adaptent, une perspective se forme ainsi autour du moi-même et inversement aussi autour de l'*autre*.

Le *moi* et l'*autre* sont tous deux constitués de concepts et deviennent de cette manière des personnages conceptuels. Dans le cadre philosophique, l'*autre* est un concept qui est défini par les autres concepts. Par exemple, l'*autre* dans «l'être de l'*autre*» change de rôle dans différents champs concrets d'actions: l'*autre* en tant que politique donne le commandement, l'*autre* en tant qu'amant confie l'amour, ou l'*autre* en tant que philosophe médite... le rôle et l'action de l'*autre* ne sont pas fixés. Si nous remplaçons dans ces phrases le mot *autre* par *moi*, elles seront aussi valables. Toutes les actions sont accomplies par des agissants qui sont soit le *moi*, soit l'*autre*; des personnages à la fois de la vie actuelle et du monde conceptuel et qui, capables de penser aussi bien que d'exister, réalisent en effet en eux-mêmes la superposition de la pensée et de l'existence dont l'exemple est la triade cartésienne de la pensée-*ego*-existence dans laquelle l'*ego*, étant le nœud central, contient potentiellement la différenciation de la pensée et de l'existence qui, comme les deux ailles du papillon, s'étendent autour de l'*ego*. Lorsque l'existence se réduit à la

pensée, se réalise à ce moment aussi la transformation à travers laquelle nous découvrons de nouvelles similitudes dont la représentation est la pensée de l'*ego*.

Nous avons compris les sens essentiels de l'altérité. La traduction chinoise de ce mot traduit la différence et l'opposition entre le sujet et l'objet, entre toi, lui et moi. L'altérité de l'*autre* est en effet un thème éthique. Autrui est aussi bien l'*autre moi*, mon ami, mon prochain que l'étranger et l'inconnu. Cette structure, dans laquelle chaque dimension est complexe, traduit la relation interne entre le *moi* et le non-moi, l'*ego* et l'*autre*. Etant le milieu de l'altérité et de l'identité, l'*autre*, à cause de l'impossibilité de se réduire à l'*ego*, est caractérisé par l'altérité et, à cause de la possibilité de communiquer avec l'*ego*, est caractérisé par l'identité. L'homme se trouve dans une corrélation intersubjective et interobjective dans laquelle il y a entre les sujets et entre le sujet et l'objet à la fois, la sympathie et l'hospitalité, l'amour et le conflit.

## V

Entre l'*autre* et le *moi*, qui existent de cette manière, il existe une «réciprocité». L'*autre* est le *moi* sous le masque et le maquillage, il résulte de la cosmétologie. Ce que nous voyons, c'est l'apparence maquillée de l'*autre* qui, par la similitude avec le *moi*, a la possibilité de se mouvoir vers l'intérieur et de réaliser ainsi sa transformation masculine. En revanche, le *moi*, en tant que facteur du changement, a la possibilité de se transformer en l'*autre* à travers le parcours de l'extériorisation, qui est un processus féminin.

Dans la transformation de l'*ego* en l'*autre*, c'est-à-dire à un autre *ego* lointain, se voit l'apparition graduelle de l'*autre* qui, à son tour dans le processus de l'intériorisation, s'efface afin de faire apparaître l'*ego*. Le processus de l'effacement conduit à ce que l'*autre* et le *moi* diminuent jusqu'au Néant, et à ce que l'*autre*, en tant que voyageur, disparaisse du présent. À l'envers dans le parcours de l'apparition, l'*autre* et le *moi*

adviennent et grandissent graduellement, l'*autre*, retourné au pays natal, commencerait une nouvelle vie. Tous ces parcours de l'effacement (le parcours du voyage) et de l'apparition (le parcours du retour) suivent la loi du changement et le principe de la similitude, sans lesquels on ne pourrait pas apercevoir la conformité du pays natal et du pays étranger, ni pour cette raison bien s'adapter aux circonstances. Le voyage à l'étranger suppose la connaissance de ce principe. C'est parce que l'on pourrait aussi bien s'installer à l'étranger qu'au pays natal que la sortie et la recherche de l'espoir deviendraient possible, car sortir du pays natal, c'est établir un autre domicile quelque part ailleurs, changer les anciens biens pour des nouveaux, et garder de cette manière les anciens lorsque viendra le retour. Aussi bien les hommes vivants que les morts ont besoin de s'en retourner. Au Japon, pour accueillir les morts, il existe en effet des rites qui traduisent la co-existence de la séparation et de la communication entre les deux mondes. L'intention de la sortie et l'aspiration au retour se trouvent unifiées dans l'image du voyageur, qui est formée par l'idée du changement.

Là où l'*autre* parvient, se trouvent les images et les énigmes apportées par l'*autre*. L'*autre*, ou le *moi*, suit d'abord le chemin du pays natal, et continue jusqu'à la frontière avec l'étranger qui, étant à la fois la limite de la sortie et du retour, conduit le voyageur dans les deux directions, et prouve l'existence de la similitude et de la conformité entre elles. L'aspiration de retourner au pays natal, dont l'exemple est la doctrine platonicienne de la réminiscence, est l'une des qualités du philosophe qui, ne pouvant pas oublier le lien avec l'origine, aime bien repasser sur les chemins d'antan et redire des clichés, et pour cette raison, il en est l'incarnation. «La vie du chien» (Diogène) et «l'habitation poétique» (Heidegger) expriment peut-être le même attachement à l'Origine et à l'intériorité absolue, à l'habitation et à l'amour du destin.

(Traduit par Fan Xuzhou, Révisé par Hélène Temple)

## **Some questions about Jullien's *Treatise on Efficacy***

**Thierry Meynard**

**(Department of Philosophy of Sun Yat-Sen University)**

François Jullien has been internationally recognized as one of the most original and creative philosophers of our times. Stepping out from the narrow boundaries of sinology, he has been able to make Chinese thought a place of radical enquiry for Western philosophy. He has established a comparative method that he consistently applies to different fields, like hermeneutics, literature, esthetic, politics and morality. Chinese philosophy is not made an absolute truth, but a remedy, useful for the Westerners to address the limits in their own intellectual tradition. *A Treatise on Efficacy*, originally published in 1997 with the French title *Traité de l'efficacité*, is an extension of a previous work, *The Propensity of Things* (*La Propension des choses*, 1992; *English translation* 1995). In the *Treatise*, Jullien shows fundamental differences by comparing the more realistic texts of the Western tradition (Aristotle, Machiavelli and Clausewitz) with the texts of the Chinese realists, usually called the “legalists”—a name that Jullien rejects as misleading. According to Jullien, it was this Chinese school that developed the notion of efficacy and

therefore Jullien draws from them: the *Sunzi* on warfare, the *Han Feizi* on politics, the *Guiguzi* on diplomacy.

The first chapter presents the problem with Western tradition, a problem rooted in Greek thought. According to Jullien, Platonism stems from a “primitive mentality” in which the mind knows an ideal form with which practice has to comply. Even though Aristotle came closer to realism with his emphasis on practical wisdom, however, *phronesis* remained subordinated to a moral end, and therefore could not develop into an adaptability to changing situations, or cleverness. Jullien admits that the Greeks had known a kind of cunning intelligence, or *mètis*, which “foils any attempt to stabilize its identity on the basis provided by Being or by God” (p.9). But yet, this notion of *mètis* was not really developed and has remained outside Western thought. Jullien proves his point through the example of warfare analysis by Clausewitz, an analysis unable to break free from the theory-practice scheme, sticking to a “plan of war” designed in advance, without paying heed to the fact that warfare affects an object that lives and reacts.

In chapter 2, Jullien turns to ancient China, and more precisely to the realists, who did not think about reality as an opposition between practice and theory, but as a continuous process of interactions. In the three areas of military, politics and diplomacy, the Chinese did not need to draw a plan or to fix a norm, but relied only on the “propensity of things,” or *shi* 勢, a fundamental concept that Jullien had developed in his previous book with this as title. Thus, behavior could gain in efficacy, because always close to a moving reality.

In chapter 3 and 4, the author contrasts two Western notions with two Chinese ones. Western thinking has focused on goal, mostly associated with a moral end, and therefore “the means are always relatively artificial, a deliberate construction designed to exert pressure on things” (p.39). On the contrary, the Chinese

have focused on consequence, letting the potential of a situation to develop itself in a position of strength. The other contrast is between the Western notion of action and the Chinese notion of transformation. While the West has developed a cult of action, either heroic or tragic, founded on the notion of transcendence, Chinese thought has developed an understanding of reality as a continuous process of immanent transformation, without real beginning or end, and without a real agent.

Jullien acknowledges that *kairos* seems to correspond to the Chinese conception of a moving reality. However, chapter 5 shows that this Greek notion could never gain momentum because it was considered from the point of view of ontology, as only a fleeting opportunity, a defect in regard to the permanence of being. On the contrary, the Chinese have considered temporal evanescence as constitutive of reality. Thus, time is no more measured by an external *telos*, but is internally regulated. In this section, Jullien launches a severe blow against the myth of action in the West.

In the two following chapters, Jullien shows the practical consequence of the Chinese attitude with the notion of *wuwei* (chapter 6), and its condition of possibility, with the notion of emptiness as “an inexhaustible fund of effectiveness” (chapter 7, p.113).

Despite the title of the book, we learn only in chapter 8 that the key issue is not so much efficacy but efficiency “as an efficacy that is no longer linked to any particular occasion and therefore seems to dissolve into the basis of things” (p.133). Jullien adds: “This efficiency that one no longer notices (and that therefore stands in the opposition to the Western notion of the *miraculous*) and that ‘has nothing to add’ to what is natural (and so it is not supernatural) becomes the fund of immanence” (p.134). Here Jullien attempts to hold together, in one hand, an efficiency that goes beyond discrete and measured results, and in another hand,

concrete and worldly results.

In chapters 9 and 10, Jullien develops the notion of manipulation. While the West has always favored a direct confrontation with the enemy, Chinese manuals emphasized an indirect strategy by which one manipulates the enemy. Jullien describes how the theorists of despotism have applied this idea of manipulation to the ruler, who ends up himself being “dissolved within his manipulation” (p.152). Interestingly, the manipulation works also the other way around, from the counselor toward his ruler: unlike the Western orator persuading through the rhetoric tools of *logos*, *pathos* and *ethos*, the Chinese counselor manipulates his ruler and makes him to do what he wants.

Through the metaphor of water, Jullien analyzes what an efficient strategy is, in the three domains considered of politics, warfare and diplomacy (chapter 11). In the last chapter, Jullien praised the “easy way” chosen by Chinese thinkers, by not confronting the world but by relying on its propensity. However, in the very last page of the book, Jullien envisages the legitimacy and value of the Western choice: by resisting the world, man could free himself from it and enjoy a spiritual conquest beyond worldly efficacy.

The reader familiar with Jullien's work will find in *A Treatise on Efficacy* many repetitions with the previous books, but this is part of the intended therapy. Jullien has been criticized by a few sinologists—the fiercer attack came from Jean-François Billeter in his *Contre François Jullien* (Edition Allia, 2006), for presenting a very partial view of Chinese intellectual tradition. However, Jullien reads the Chinese ancient texts for what they really say. He makes interpretative choices, but always supported by the original texts or commentaries. Yet, sinologists may consider that generalizations and dogmatic judgments abound in his book, like: “The Chinese view of the world is not ontological; rather it envisages reality

as a process” (p.92); the notion of will “never even arose in China” (p.120). Yet, if we enter into the philosophical project of Jullien, we should go over the recriminations by the sinologists. According to me, for the comparison to be operational, Jullien has to precisely adopt this kind of generalization about China in order to establish a meaningful contrast with the West.

Not only does Jullien make choices in his interpretation, but also he hints, at few instances, that he constructs concepts and theory out of Chinese texts. For example, he claims that while the Greeks have failed to develop a theory of a cunning intelligence, the Chinese went further, elaborating a more developed discourse about it. Yet the Chinese discourse had remained mostly expressed as intuitions for they did not need further justification. However, the Westerner needs to justify some positions taken by the Chinese thinkers and Jullien has therefore to engage Chinese thinking into a more theoretical level (cf. p.54). Such elaboration makes perfectly sense for me and we see Jullien providing in his study many elements of such a reconstructed theory. What seems important to stress is that Jullien in his urge of constructing a theory stays very much in the line of Western tradition. This suggests to me that, in comparative thinking, one can always take distance from some elements in one's own tradition, but he cannot do it throughout, since he is always somehow enrooted in one part or another of his own tradition, and that everything can not be out-rooted. Of course, Jullien is very much aware about the limited steps that one can make outside his own tradition, and probably there is no absolute measure for this.

Throughout the book, the Western reader can be convinced that there is indeed something to learn from the Chinese way. This book addresses one of the most important values and issues of modern societies, i.e. efficacy. Indeed, the reader will find in Jullien's analysis many insightful things. But yet, he may also feel that such Chinese thinking goes against many Western values:

personal freedom, action, responsibility, democracy, etc. Jullien clearly mentions that he does not want to solve the conflict, but only to point out existing aporiae between the two traditions. Here I would like to reflect on two of these aporiae.

The first deals with politics. Jullien is perfectly aware about the political danger associated with the Chinese school of realism. Efficiency can end up working for the benefit of an imperial machine, completely ignoring individuals. Such a system can easily become authoritarian, despotic or even totalitarian. Indeed, in most of the texts presented by Jullien, "the other" is presented as the enemy. One is always reminded that the process of reality can always imply one's own disappearance. Jullien stays completely neutral in his analysis, never taking personal positions for or against, since his project is not to judge. However, I felt myself quite embarrassed by this lack of ethical position. In what way this Chinese thinking can make us more humane, can make our society more just? I cannot avoid thinking that this lack of ethical commitment is precisely linked to a system of thought that has rejected any transcendental moral norm. Jullien cannot but observe a very efficient system turning itself against man, and this without being able to condemn it. In the case of manipulation, Jullien suggests that we could disentangle this Chinese art of manipulation from its context of despotism, and could adapt it into the Western context. But, the reader feels Jullien's method somehow inconclusive since aporiae are deliberately left as such, without any theoretical solution in order to bridge the two traditions. Also, as Jullien himself points out, philosophical differences are enrooted in different political institutions: the deliberative assembly in Athens and the court with the king and his counselors in China (p.45). So, what would be the institutional adjustments that China could inspire to the West? Here, Jullien's analysis stays at such a level of generality that we may doubt

about the real efficiency of his method.

The second aporia deals with the issue of responsibility. Jullien presents Chinese behavior as a dilution of action into a continuous process of transformation. From this, it results an automatic dilution of the notion of agent and the weakening of the notion of responsibility: since nothing can be imputed to any individual subject, therefore no one is truly responsible. Indeed, individual responsibility has sometimes being overlaid in the Western tradition, but we may wonder whether fuzziness about it would not bring more disadvantages.

Besides those two aporia, my greatest difficulty with the *Treatise* concerns its failure in not differentiating two different types of rational language: a rational language aiming at an efficient behavior and a rational language expressing metaphoric truth. Truly, Jullien has attempted to distinguish two different levels of reality, one at the level of a global efficiency, and another at the level of a more concrete efficacy. But, Jullien's insistence on an immanentist reading of the texts, excluding any transcendental dimension in the Chinese tradition, not only religious but also philosophical, precludes him to go further. Yet, by reading the texts proposed, the reader can have some sense of the symbolic language being used, quite similar to the magic or the epic of action, so much criticized by Jullien as a Western myth. Also, the conclusions drawn by Jullien could be understood along the line of a symbolic language, such as: "At the zero degree of action that one thus reaches, efficacy holds total sway: one can only ever 'win the world' by not busying oneself" (p.87), or "When an effect is pushed to the limit, strained, or forced, it passes beyond reality's threshold of tolerance; it can no longer be integrated and so undoes itself" (p.106). We could legitimately read those statements as expressions of a symbolic language, like poetry, magic, or mysticism, expressing a rational truth, which is not at the same level than the instrumental rationality of the efficacious behavior. But, in his effort of completely rejecting transcendence and describing the process

of reality as purely immanent, Jullien is unable to differentiate those two different levels of rational language. Sometimes, the reader keeps baffled by the assertions of Jullien and keeps wonder if Jullien is mystified by his Chinese readings, or if he mystifies the reader!

*To go afar and to return* will prove helpful for those who read Chinese and want a brief introduction on Jullien's thought. Jullien is interviewed by Du Xiaozhen, professor of French philosophy at Peking University, and translator of *Le détour et l'accès* (1995): 《迂回与进入》, Sanlian Shudian (三联书店), 1998. It seems that the dialogue between Jullien and professor Du occurred in French language, and was translated, later on, into Chinese. In the first chapter, Jullien tells about his own intellectual biography. Receiving a very classical education, he has felt the need to oppose his Western tradition, following the steps of Nietzsche and Michel Foucault. In chapter 2, Jullien talks with some details about his "strategy of the detour," based on Foucault's notion of "heterotopy" (p.32). What Jullien seeks is not so much the difference between two traditions but their mutual indifference (p.36). He justifies his "oblique" way of reading Chinese works as indigenous to Chinese tradition. In the controversy about "Chinese philosophy", Jullien is a staunch supporter of its existence: "China did not stop at philosophical infancy, but has created the source of another knowledge" (p.49). However, unlike the West, the Chinese source of knowledge is not established upon ontology. Therefore, the present task for Western philosophy is to understand what this continuous rejection of ontology by Chinese philosophy means, and what a philosophy without ontology could be. The third chapter is the most original since it focuses on the reception of Jullien's work by Chinese intellectuals, like Chen Lai (陈来) and Ye Xiushan (叶秀山). Yet, facing critics for his emphasis on "indirectness" as a very partial understanding of Chinese culture, Jullien answers that he does not aim at a complete description, but wants only to point out some features, specific to Chinese culture. By doing this, he does not bring any moral judgment upon Chinese culture, but wants to investigate on what Western culture has not

thought about, on its pretense for absolute clarity, on its absolute interdiction of lying, etc. Here, Jullien provides with an important distinction between his methodological use of the “detour” and the Chinese “indirectness” as a cultural dimension (p.66). Professor Du reports about some Chinese intellectuals criticizing Jullien for reading a supposed continuity between ancient and modern China, especially in the domain of political culture (p.71), with the obvious result of legitimizing the present Chinese regime. Jullien carefully avoids bringing a judgment on communism, but instead retracts in the politically neutral position of an academic. At the end, an annex presents fifteen books by Jullien, with reference to their editions in foreign languages.

The editorial success of Jullien, not only in the West, but now in China, can make people wonder about its real meaning. For sure, Jullien writes his work from the point of view of a Westerner making a detour through Chinese thought. Why a Chinese could find any interest in this? At the most superficial level, it may be out of cultural nationalism with the wrong impression that Jullien recognizes some superiority of Chinese culture over the West. At a more philosophical level, Chinese may learn something from Jullien’s method and find an invitation to make themselves the detour through ancient Western culture in order to know better modern Chinese culture. In this case, Jullien’s works would have had a beneficial effect. Indeed, while the detour by Western culture has been at the front stage of the philosophical enquiry in China for the last one hundred years, yet there has not been any consistent and systematic effort by Chinese intellectuals in reading ancient texts in their original language. Only recently have we seen in China some scholars learning ancient Greek and Latin to know the classical thought of the West. One of those most prominent scholars is Liu Xiaofeng (刘小枫). As Jullien has learnt classical Chinese to read the ancient texts of China in order to enquire about Western modern thinking, similarly Liu Xiaofeng has learnt ancient Greek and Latin to read the ancient texts of the West, in order to enquire about Chinese modern thin-

king—of course, the approach of Liu Xiaofeng is more political, while Jullien stays at a more intellectual level. Therefore, though not intended for Chinese readership, Jullien's work may prove to be seminal in China.

For something more complete, the Chinese reader can take a greater profit from the dialogue between Jullien and Thierry Marchaise, *Penser d'un dehors (la Chine)*, Paris: Editions du Seuil, 2000, and translated in Chinese by Zhang Fang (张放:《从外部反思欧洲》), Elephant Press (大象出版社), 2005. Besides the translation mentioned above, the Chinese reader can have access to two other books: *Fonder la morale* (1995), translated by Song Gang (宋刚:《道德奠基》), Peking University Press (北京大学出版社), 2002; *Un Sage est sans idée*, translated by Yan Suwei (阎素伟:《圣人无意》), Commercial Press (商务印书馆), 2004.

Despite its failure in taking a clear moral stance and judging the rights and wrongs present in both Western and Chinese intellectual traditions, despite its method being too intellectual and too detached from ethical and political consequences, despite its rejection of any discourse on transcendence, Jullien's work is very salutary at least in one aspect, and this is already a major achievement: by showing another face of human rationality, he forces Western philosophy to become more humble and to investigate afresh the foundations of its own discourse.

## Reference

Jullien, François, *A Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking*. Translated by Janet Lloyd. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.

Du Xiaozhen, *To go afar and to return: Dialogue between Greece and China*. Beijing: Renmin University Press, 2004.

# **Comment faire travailler un écart?**

**Lin Chi-Ming**

**(Université Nationale de l'Education de Tai Bei, Taïwan )**

«Ce serait une chose définitivement stérile que de réifier ou d'essentialiser la Différence, mais n'en est-ce pas une tout autre, stimulante, que de *faire travailler l'écart*? À quoi je m'emploie dans ces essais.»<sup>1</sup> François Jullien nous indique ici une des manières dont il conçoit ses travaux afin de «connaître la Chine et relancer la philosophie». Dans cette articulation entre la différence et l'écart se trouve donc un des enjeux de son «chemin» parcouru depuis presque trente ans. Il se peut qu'on comprenne la différence et l'écart dans une «opposition» tranchée (en prenant l'écart comme différent de la différence). Alors qu'en observant comment il fait «travailler» un écart précis, nous comprendrons mieux que la relation entre la différence et l'écart est plus complexe et plus intéressante que ce que propose le court aperçu ouvert par cette déclaration.

---

<sup>1</sup> François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, Paris, Seuil, 2007, p.111.

## I. La différence explique l'écart

Dans le cinquième chapitre, intitulé «Structure de l'occasion», du *Traité de l'efficacité*,<sup>2</sup> François Jullien en vient à un thème où se trouve bien un recoupement entre la pensée occidentale et celle de la Chine. Ce thème est l'occasion, respectivement *kairos* pour les Grecs et *ji* pour les Chinois. Très tôt, dans la discussion sur ce thème commun de l'occasion, on rencontre la notion d'un écart.

«Prévoir «l'occasion», tel est bien le réquisit le plus commun de la stratégie, en Occident comme en Chine.» (86) Cependant, un premier «écart» apparaît: les occidentaux, en l'occurrence ici, Machiavel, «ne conçoit cette prévoyance que pour parer au négatif (et non pour s'appuyer sur ce qui serait *porteur*)» (*id.*) Comment se fait cet écart? Pourquoi n'a-t-il pas été possible pour les occidentaux de prendre ici l'occasion dans son aspect positif, «porteur»? D'où provient une attitude aussi réduite, limitée, et biaisée vis-à-vis de l'occasion («percevant les maux de loin»)? François Jullien s'appuie sur une différence «structurale» dans la conception de l'occasion qui lui sert d'explication.

Le début de son analyse est bien situé dans une différence de conception sur un thème commun. L'occasion, dans son sens original de *kairos* est «le moment favorable» pour une action. Elle est offerte par le hasard et exploitée par l'art. (79) L'occasion est conçue ici comme une ouverture qui augmente l'efficacité: «grâce à elle, notre action est en mesure de s'insérer dans le cours des choses, elle n'y fait plus effraction, mais réussit à s'y greffer, profitant de sa causalité et s'en trouve secondée». (*id.*) Comme ce moment «bon», «le bien selon la catégorie du temps» (80), devrait être tout à fait positif pour l'action, alors pourquoi, pour le prévoir, ne peut-on que saisir son aspect négatif?

Avant d'expliquer cet écart, François Jullien met en contraste une conception différente de l'occasion de la part des Chinois. Elle n'est plus

2 François Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1996 (la pagination citée dans le texte renvoie à cette édition).

envisagée du point de vue de l'action, mais de la transformation (dans le cours des choses). L'occasion n'est plus ici «la chance» comme un heureux concours de circonstances et «incitant à l'action», mais plutôt comme «le moment le plus adéquat pour intervenir au cours du processus engagé». Elle se situe au sein d'un processus de transformation dans lequel elle est le moment «où culmine la potentialité progressivement acquise et qui permet de dégager plus d'efficacité». (83)

Il y a donc une différence de structure. L'occasion, dans la conception chinoise, est en effet double: derrière l'occasion qui semble surgir à l'improviste comme une chance (*kairos* né du hasard) se profile une autre qui se situe à l'autre bout de la durée, au point de départ du processus engagé. (83) Dans cette conception double de l'occasion, l'importance capitale est de voir que le moment décisif est celui qui se situe en amont et il faut donc s'attacher à discerner le «potentiel de la situation» à son stade «embryonnaire», «à l'état d'amorce». (84)

Cette différence structurale explique alors la formation de cet écart sur le plan de l'attitude vis-à-vis de l'occasion. Côté occidental, l'occasion appartient au temps «hasardeux, chaotique et par conséquent 'indomptable'». (90) Sa prévoyance ne peut être qu'une préparation pour parer aux maux, puisqu'elle n'est pas proprement dit maîtrisable. Ou bien, au contraire, par un sursaut d'énergie, on parvient à se transcender et à relever le défi par l'audace. (100) L'occasion, comme «le risque même qui permet l'exploit», devient ainsi celle de la gloire. (101) Côté Chine, en revanche, le stratège s'emploie à guetter et à détecter la fissure. Quand la fissure n'apparaît pas, il ne fait qu'attendre. Cette attente est «corollaire de prévoir», car «la fissuration est inscrite dans la logique des choses». (89) Comme la fissure chez l'adversaire s'agrandit progressivement, on peut l'assaillir sans crainte de l'affrontement. (88) L'occasion devient ainsi porteuse de l'accomplissement du processus et le stratège ressemble au sage, et non au héros, dans la mesure où il doit se rendre disponible, c'est-à-dire sans focalisation particulière, pour pouvoir éprouver la globalité du procès. (91)

## II. La différence constitue l'écart

Une de caractéristiques de l'écart, c'est son dynamisme: l'écart peut s'accroître comme une distance qui s'agrandit. Mais on peut aussi «creuser» un écart. Si la première façon de travailler l'écart, que nous avons montrée plus haut, c'est de faire venir la différence pour l'expliquer, la deuxième, dont nous parlerons maintenant, semble creuser cet écart de surcroît et ainsi le fait travailler davantage.

La stratégie qu'emploie François Jullien à cet égard est de comparer des thématiques proches, mais en les comparant, de montrer encore mieux la subsistance de l'écart. Par exemple, sur la thématique de l'attente, il rappelle que le politique de Baltazar Gracian est conscient de l'importance de l'attente et de la nécessité du mûrissement des desseins dans le temps. (94) Cependant, l'écart subsiste dans le sens où l'attente ici est entièrement positive. Gracian conçoit l'attente comme un trait de caractère et elle est finalement liée à l'idéal humaniste de la maîtrise de soi et à son indépendance du cours des choses qui l'environnent. (*id.*) Alors que le stratège ne privilégie pas la lenteur elle-même dans l'attente; son attente n'est «ni lente ni pressée», elle se situe simplement dans un temps régulé. (*id.*) Il y a donc attente et attente. L'attente du stratège chinois n'est pas celle du politique chez Gracian. C'est bien la différence de l'arrière-fond de la pensée qui maintient cet écart. Par cette subsistance de l'écart dans la comparaison des thèmes proches, on comprend mieux, pour ainsi dire, l'écart, non dans une perspective de distance qui peut s'accroître, mais dans celle de la profondeur qui se creuse.

Si le stratège/sage chinois ne privilégie pas la lenteur de l'attente, c'est qu'il ne projette pas du tout de dessein préconçu et il ne fait qu'épouser le procès. Cette pensée «d'épouser intimement la courbe de l'évolution» a été esquissée par Wladimir Jankélévitch, pour qui l'occasion est un moment «unique», «fragile» et «toujours impromptu». (96–97) Si Jankélévitch a frôlé cette hypothèse sans pouvoir la développer, c'est que, explique François Jullien, son cas de figure «ne s'intègre dans aucune co-

hérence qui pourrait l'étayer et lui donner consistance». (97) Autrement dit, même si la possibilité est clairement discernée comme c'est ici le cas, il ne peut y avoir de suite parce que le socle de pensée, sans ce travail de comparaison et d'écart, restera impensé et rendra son développement impensable. On peut dire que la différence constitue ici l'écart dans ce frôlement même de développement de la pensée, ou selon le terme de François Jullien, c'est plutôt «l'indifférence» qui est en jeu ici.

### III. L'Écart comme divergence des voies

La dernière figure de l'écart que l'on trouve dans ce chapitre est plus topologique que dynamique. Un écart s'explique, se constitue et se creuse. Il se développe aussi sur le registre générique. Il est comme un embranchement: les chemins s'embranchent sur un site commun, puis se croisent et se séparent pour se prolonger dans des domaines différents.

À la fin de ce chapitre, l'occasion dans la conception occidentale est décrite comme une «rencontre». Pas n'importe quelle rencontre, mais l'occasion d'une élévation de soi qui fait naître un événement. Elle transgresse les limites et crée la chance d'une effraction. Elle est ainsi occasion de liberté et affranchit les possibles. (101) Ce que l'on retrouve à la fin du parcours, c'est une occasion qui «fait naître le plaisir du risque, de la surprise et de l'inconnu». (102) Elle est «en fin de compte, plus liée au désir qu'à l'efficacité.» (*id*) Logique du plaisir et logique de l'efficacité, les voies du développement de la notion d'occasion divergent pour emprunter des sens bien différents. Tandis que l'occasion en Occident conduit plus à l'héroïsme qu'à la stratégie, l'occasion du côté chinois nous guide vers une pensée de l'effet qui se déploie discrètement de lui-même. (103)

«Qu'est-ce que philosopher, et ce de la façon la plus générale, si ce n'est précisément *ouvrir un écart* dans la pensée?»<sup>3</sup> déclare François Jul-

3    François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, op. cit., p.112.

lien. On peut interpréter cette idée d'écart par «s'écarter», dans le double sens de s'affranchir de ses propres limites (créer l'écart avec soi-même) et de donner une nouvelle possibilité à la pensée (créer l'écart par rapport aux autres). Nous avons montré qu'en faisant travailler un écart dans l'attitude vis-à-vis de l'occasion, l'emploi même de la différence manifeste une sorte de vivacité et de complexité. L'écart s'explique, se creuse et s'ouvre. Il sera peut-être un jour appelé aussi à se dépasser: il ne s'agirait plus de faire travailler l'écart, mais de travailler avec l'écart, cette fois-ci comme ressource, pour rendre possible un vrai dialogue des pensées de cultures différentes.<sup>4</sup>

## Epilogue

Après avoir communiqué cet essai dans le colloque organisé par le Département de la philosophie de l'Université de Beijing, l'auteur continue à s'intéresser à l'idée de l'«entre» impliquée dans la notion d'écart et a écrit un article intitulé «l'Entre' et le sublime». Dans cet article, le travail de François Jullien sur l'«entre» est compris comme le dégagement d'un «entre immanent» et il y développe aussi les idées de «ni attaché ni détaché» et d'«aller-retour dans l'alternance». Pour la question «Comment l'écart peut devenir une ressource de la pensée?» que le présent essai a soulevé vers la fin, ces éléments pourraient contribuer à y répondre.

(Révisé par Hélène Temple)

---

4 François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, op. cit., pp.113, 115.

**L'art de dénuder et de cacher**  
**– Essai sur «De l'essence ou du nu» de**  
**François Jullien**

**Shang Jie**

**(Institut de philosophie de l'Académie des sciences sociales)**

Ce que l'on entend par *le nu* évoque un corps exposé au regard sans être couvert; ce que l'on entend par *caché* est une action contre la nudité dont la finalité est d'éviter d'avoir honte. Il serait absurde de vouloir regarder *le nu* si on avait au préalable le sentiment d'avoir honte, ou bien d'évoquer *le caché* si on désirait contempler ouvertement *le nu*. Les différentes attitudes, concernant *le nu* et *le caché*, rendent évidentes les présuppositions admises dans différentes traditions de pensées, mettent en lumière le conflit entre la civilisation européenne et la chinoise, et révèlent une différence de pensée, à ce jour encore intacte. Les œuvres de Jullien nous invitent à réfléchir sur cette différence oubliée qui témoigne de nos attitudes respectives envers *le nu* et *le caché*.

Dans son sens originel, la notion de nudité signifie un corps humain non couvert; et dans un sens dérivé, la simplicité de l'être lui-même représenté dans tout l'art gréco-romain qui, en accordant une présence to-

tales au corps, ne tolère aucune place au non-être tout en ne faisant jamais songer à l'érotisme. On pourrait dire que dans la tradition européenne, la recherche philosophique de la vérité et l'art de dénuder ont la même démarche, dans la mesure où toutes les deux cherchent à révéler la présence de l'essence qui n'est amoindrie par aucun non-être autre que la présence elle-même. La simplicité de la statue dénudée ne peut être dépassée par l'imagination du spectateur, ni le faire penser à autre chose: elle est l'être lui-même où il n'y a pas de place pour l'obscurité et le non-être. Le mystère disparaît au moment où la simplicité, au lieu de la complicité, se présente. La nudité, ou en d'autres termes la pure essence, suggère plutôt l'efficience et la praticabilité que le sentiment gracieux. La beauté de Vénus vient de l'idée au sens platonicien, ou de la forme au sens aristotélicien, sans laquelle la sensation de beauté ne serait pas possible.

La représentation de la nudité dans les œuvres d'art, tradition qui s'étend de l'époque gréco-romaine jusqu'aux Lumières, s'affirme comme une tendance majeure dans l'art occidental. Toute l'histoire de l'art en occident se borne à l'imitation de la statue de Vénus et à la répétition de la nudité. *Le nu*, c'est l'homme lui-même. L'art européen dépend du *nu* comme la philosophie dépend de la vérité. *Le nu* organise le fonctionnement de l'art comme la logique organise la philosophie. En ce sens, le seul motif qui soutient en même temps l'art et la philosophie est la vérité nue dans laquelle s'unifient la chair et l'esprit. Nous allons cependant montrer que, contrairement aux idées reçues, au cours de cette représentation du *nu*, l'espace spirituel est en réalité relativement limité en comparaison avec l'art oriental, dont l'esprit est au contraire de *cacher* le visible.

Bien que le regard dénudant puisse être un regard sur l'essence, il est possible qu'en même temps, l'imagination et le goût en soient aussi exclus. Tel est le processus de méditation cartésienne: lorsque la bougie se trouve sur la table, elle est jaune et émet une odeur, lorsqu'elle est placée près du feu, elle fond et devient liquide, nous voyons à cet instant la nudité de la bougie, sans aucune grâce. Pourquoi la bougie perd-elle sa

grâce? C'est parce que l'on ne sait pas apprécier son état latent et l'effet *caché* des choses.

Le *nu*, l'être et la lumière, n'ont aucune autre chose à suggérer, ils n'ont donc pas besoin d'exposer l'invisible. *Le nu* en occident, en tant qu'œuvre d'art, est a priori justifié, il n'a aucun rapport avec l'érotisme. Lorsque Jullien fait la comparaison avec l'art chinois, il remarque que la tradition chinoise est la seule qui ne représente pas de *nu* dans les œuvres d'art, et qu'en raison de ce caractère, elle reste difficile d'accès pour les étrangers. L'art chinois est *caché*. Si on définit la civilisation comme un raffinement de la nature, au moins en ce sens elle appartient à la Chine, car le fait de dénuder, relevant de l'ignorance de la pudeur, est considéré comme barbare dans la pensée chinoise. Les conséquences de ce critère de jugement expliquent le rejet de la directivité, celui de chercher à voir «les choses elles-mêmes», et au contraire, le penchant au détour, à la suggestion, à la distance entre discours et signification, etc... qui s'enracinent dans les caractères chinois et sont à la base de notre art, de notre politique et de toutes nos attitudes.

La tradition de dévoiler la nudité provient d'un autre préjugé philosophique: la nudité répond à une question ontologique, à ce qu'est la chose elle-même. En chinois, il n'existe pas de mot équivalent à la copule «être». Les penseurs chinois n'avaient pas l'habitude de juger les choses à partir des concepts de l'être ou du non-être, ils préféraient utiliser les expressions «il y a» ou «il n'y a pas» dont l'effet est plutôt esthétique qu'épistémologique. Les modes d'expression, telles que: l'implication, les symboles, la comparaison, ne fonctionnent donc pas comme la copule «être» qui définit une identité logique.

En ce qui concerne la culture chinoise, l'absence de représentation du *nu* est due à l'absence de recherches ontologiques: depuis Platon, on croit que le fondement de l'art est la science, que pour bien imiter les choses, il faut apprendre d'abord la perspective. Ce n'est pas le cas dans l'art chinois: la peinture chinoise a peu recours à la perspective et ne recherche pas la ressemblance comme critère de jugement. À l'opposé de

l'art occidental qui s'attache à représenter la réalité, le sens que recherche l'art chinois se trouve hors de l'image elle-même et doit être rendu par l'effet total de l'œuvre; semblable à l'«horizon» de la phénoménologie, il est formé par l'obscurité et l'imagination de l'invisible. En référence à la philosophie taoïste: tout vient de «il y a», qui vient à son tour de «il n'y a pas», car «il y a» n'est qu'un indice qui révèle son origine invisible et indicible. Il faut pouvoir comprendre le goût à partir de l'image; la réalité scientifique n'est pas l'objet de l'art chinois. Il est difficile d'établir une conformité entre les principes de l'art occidental et de l'art chinois étant donné que dans l'art chinois, la ressemblance visible n'est pas aussi importante que la suggestion de l'invisible, comme le vrai plaisir n'est pas d'embrasser un vrai corps mais de se souvenir d'un regard, d'une lettre ou de la première rencontre. Sans la présence réelle de l'amant, l'amour est un sentiment de «il n'y a pas».

L'art de *cache*r et la philosophie taoïste appartiennent tous les deux à une civilisation qui accorde une grande importance à la pudeur. Les notions taoïstes telles que l'obscurité, la vacuité, le gouffre, la porte, l'eau, la douceur, le non-agir, le détour, caractérisent l'art chinois: celui-ci étant mentalement féminin, il n'accepte pas la logique masculine qui met l'accent sur la substance, sur le «il y a», l'action, la lumière, et la directivité. Le conflit entre l'art occidental et l'art chinois est en effet celui entre la pensée masculine et la pensée féminine. L'«agir» de l'art occidental le rend masculin et sans pudeur. La scène de Roméo et Juliette, par exemple, est trop évidente à notre goût pour exprimer l'amour délicat. Dans l'opéra chinois, Zhu Yingtai va convoquer pas moins de 18 comparaisons pour signifier à Liang Shanbo son amour.

Mais peut-on dire que dans l'art chinois il n'existe pas du tout de peintures de *nu*? Jullien dans son livre a comparé dix photos de *nu* et une peinture érotique réalisée par un peintre chinois anonyme. Dès lors, on voit bien la différence d'attitude face à la représentation du *nu* qui, dans la peinture chinoise, est érotique: deux corps s'entassent sur la même chaise et semblent ivres, mais les regards sont honteux ou même raides.

Il semble à Jullien que les deux corps sont plus embarrassants que charmants. Ce qui l'intéresse dans ce tableau ce n'est pas la représentation médiocre du corps humain mais l'atmosphère constituée par des détails suggestifs comme les objets sur la table, les vêtements pliés, la couleur du meuble, qui dépassent les corps gênants et traduisent la recherche de l'effet «luxe, calme et volupté» grâce auquel ce tableau, en comparaison avec les photos, chercherait à donner une impression, celle d'un érotisme délicat: la caverne du mont artificiel (la vacuité), les feuillages (la porte), et la bougie (la nuit). Autrement dit, le sens est impliqué dans le paysage, il demande au spectateur de pouvoir comprendre ce qui est hors de la représentation elle-même.

Cela rappelle l'histoire de Sphinx. Sphinx symbolise le mysticisme oriental qui, aux yeux d'Œdipe, n'est qu'un monstre: personne ne pouvait trouver la clé de l'énigme, qui était *l'homme* lui-même, mais à l'instant où le mot est trouvé, est dénoncée aussi la réalité de l'homme; à ce moment-là, l'esprit occidental vainc l'oriental, la science vainc le mystère. L'art chinois ne répond pas à la question «qu'est-ce que l'homme?» il se contente de l'énigme elle-même, le processus du changement: quatre jambes le matin, deux à midi, trois le soir. La sagesse chinoise a trop le sens de la pudeur pour faire face directement à l'essence et pour représenter les choses elles-mêmes, elle est une sagesse dans le fait de dévier et de *cache*r. La peinture chinoise représente également peu les personnages: souvent entourés de paysages ou situés à leurs marges, ils répondent à la question posée par le paysage.

La différence d'attitude concernant le *nu* ne pose pas un problème de morale, mais renvoie à différentes compréhensions du visible et de l'invisible: en Occident, le visible, c'est-à-dire le *vrai*, est représenté par le *nu*, et l'invisible est l'idée de la réalité, qui est aussi le fondement de la philosophie de l'art; mais en Chine, la visibilité n'est pas liée à la vérité, elle n'est qu'une suggestion de l'invisibilité de l'effet total. «La vérité la plus claire apparaît obscure, le caractère le plus riche apparaît incomplet, le plus courageux apparaît comme vallée, le plus pur apparaît contaminé,

le carré parfait apparaît sans angles, la musique parfaite apparaît sans mélodie et l'art parfait apparaît sans signification.» (Lao Zi, 41). La grandeur du Tao, obscure, cachée, indéterminée, n'est exprimable que par la suggestion du goût, qui est l'essence de la calligraphie, de la peinture et du kung-fu.

Les objets représentés dans la peinture chinoise sont souvent sans attrait pour les occidentaux, par exemple, la pierre. La pierre, comme tous les «étant vivants» de l'univers, est engendrée par l'interaction du ciel et de la terre, et pour cette raison, elle est douée de l'os et de l'esprit sans lesquels elle ne serait qu'un objet mort. Le peintre doit comprendre ces notions "d'os et d'esprit" et pouvoir, au lieu d'imiter les choses déjà données, les suggérer par des indices indéterminés. Ce qui importe, ce n'est pas la technique de la perspective, mais les qualités philosophiques du peintre lui-même. La pierre, la racine de l'arbre, le rocher, le saule pleureur et le bambou, souvent entourés du vent, de la brume, de la pluie, traduisent la philosophie taoïste, l'image invisible de la Grande Image. Le langage des signes, le regard, l'expression corporelle, tout cela dans l'opéra chinois sert à exprimer l'esprit et le goût.

L'art chinois ne cherche pas, comme le reflet dans le miroir, à représenter une image extérieure. Il cherche plutôt à mettre l'accent sur le processus par lequel la trace révèle l'esprit *caché*. L'objet de la trace dans l'œuvre calligraphique, du regard dans une pièce, n'est pas quelque chose de fixé, mais le goût indicible et invisible. Selon l'enseignement de Confucius, les élèves doivent pouvoir conjecturer à partir d'un seul indice les paroles non-dites. La trace n'est pas la représentation de l'extérieur, elle demande au contraire un processus d'introversio. Pour comprendre les poèmes chinois, qui ne sont pas comme en occident soumis à divers courants de pensées (tels que: le classicisme, le romantisme, le symbolisme, etc.), les lecteurs doivent pouvoir par une reconstitution de l'image conjecturer les sens impliqués et *cachés*.

(Traduit par Fan Xuzhou, Révisé par Hélène Temple)

# **Encounter with the Other: Going Beyond Representationalism in Painting**

**Li Kelin**

**(Department of Philosophy, the University of Hong Kong)**

**Abstract:** Painting has always been haunted by a seemingly irretractable dualism in the tradition of metaphysical thought. Painting presents both certain visible forms (i.e., the pictorial world) and certain invisible values (i.e., the transcendent ideas influencing the visible forms). François Jullien uses the metaphysical thinking to explain the differences between Western and Chinese painting. The following essay presents an examination of the means by which Jullien attempts to apply the metaphysical thinking of being to the thinking of painting. By questioning representationalism, which Jullien pre-assumes, we arrive at a non-representational way of seeing as a means to overcome representationalism.

**Keywords:** the Other, Representationalism, Non-representationalism, Essence.

## I. Introduction

To be “the Other” is to be different from the given thing but simultaneously stand in relation to it. Almost everything can be put into such a relationship of the one and the Other. When applied to painting it can be said that the pictorial figure represents the appearance of the object while remaining separate from it; alternatively, the pictorial figure concerns a real person or thing which we may actually encounter. What makes these views divergent rests upon their different understandings about whether a painting is or is not representational. This essay approaches the question by referring to François Jullien’s book, *The Impossible Nude*. Following the distinction Jullien makes between Western and Chinese painting, the discussion herein examines the two forms. It concludes that if painting is not viewed as representational, the distinction made by Jullien is consequently untenable.

## II. Western Painting

The view that a painting is representational of a master form can be traced back to Plato. To Platonists the task of painting is to represent something or somebody by means of imitating its appearance. Further, the painting must be more than visual illusion; it must not only imitate the appearance. This implies that painting has to fulfill a double role: on the one hand, the pictorial figure must resemble the object represented; on the other hand, something beyond the visual image, such as virtue, truth or justice should be reflected through the subject, organization and even shadow and light. According to Plato the idea of courage, for example, does not exist in a specific case because it is abstract and can be applied anywhere. Obviously, what painting represents is always visually concrete and limited in space and time. A measure of interpretation is required to help painting fulfill the transcendent role. Once such a narration is introduced (such as the story of Zeus, Venus or Jesus, for examples),

the pictorial image becomes secondary to the narrative representation. As long as these narratives speak of something universal or immutable, i.e. essence, painting is tied to something beyond the four corners of the painting itself and represented within. In other words, painting is a form through which essence speaks. Essence is the invisible value seen through the visible painting. Therefore, appreciating a painting means not only enjoying its appearance but also grasping the essence, or metaphysical meaning, contained within.

According to Jullien, the distance between the pictorial representation and the non-pictorial essence is dissolved in the photographic nude, because "perception cannot reach behind it, cannot pluck anything more away from it or take another step further."<sup>1</sup> In the photographic nude there is no horizon, layer or beyond because everything is there. The nude is essence itself. Jullien takes Descartes' illustration of wax as an example of how the nude is defined as essence. Similar to wax, the nude passes from one pose to another while remaining true to itself. From Jullien's point of view, it is precisely because the nude is invariable that it is conceived of as essence. Jullien lays the ground for his distinction between Western thinking and Chinese thinking by asserting that there is an idea of Being in the former whereas it is absent in the latter. Further, he applied this distinction to explain the role of the nude in these two categories. Jullien's nude is endowed with essence by the metaphysical thinking of Being, which is in effect an intellectual metaphor of the nude.

However, if the nude is separated from the intellectual, it is no more than physical appearance which reveals everything about the body. To say that everything is present is the same as saying that what is usually covered now becomes discovered. Yet, something more is needed for the nude to ascend from the sensible naked to the idea of essence. To ascend so requires metaphysical thinking by which the nude is intellectualized

---

1 Francois Jullien, *The Impossible Nude*, trans. by Maev de la Guardia, with photographs by Ralph Gibson, the University of Chicago Press, 2007, p.2.

and thus sublimated as a representation of essence. It is in fact an intellectual distinction between the nude and the naked which must appeal to the metaphysical interpretation. In this sense, it is the intellectual that makes the nude represent essence. The nude alone has no ability to ascend to the intellectual level. What is at stake is the intellectual thinking of Being. Under the shadow of representation, the nude cannot remain purely naked. It must be tied to the intellectual metaphor in order to fulfill its double role: to present the body and represent the idea of Being. Of more fundamental importance, when the nude represents the Being, it does not need any narration because it, by itself, is already the essence of the varying body.

What is problematic is that Jullien's account of the nude already presupposes the representational view of painting. It requires that painting contain something beyond, that is, intellectual significance. Then the thinking of being enables the nude to become a representation of essence, which was already contained in the presupposition. The representational view of painting is dominant in Jullien's philosophy so much that the non-representational view is completely ignored. If we re-examine paintings both the Western and the Chinese from the non-representational perspective, we will see that the distinction proposed by Jullien loses its foundation. The nude remains in the sensible field instead of being endowed with essence.

The non-representational view of painting implies that everything is there. The thing is presented in its entire. There is no need for the pictorial figure to ascend from the sensible to the idea. For Jullien, the nude is still something shown to a subject, which means its appearance requires a seeing subject. By contrast, non-representationalism considers the pictorial figure no less real than the physical world. The pictorial figures constitute a pictorial world which differs from our world but, standing in relation to us, represents openness rather than a representation or an imitation. Being open means presenting new possibilities of living and thinking about the world beyond those given in the usual format of life.

However, inasmuch as the power of painting itself is not yet affirmed, it is unavoidable to submit painting to metaphysical thinking such as essence or Being. The essence and the idea of Being is something already given and determined. In this sense, the metaphysical thinking will fold up the new possibilities created in painting. More importantly, the power of painting must be expressed through itself more than intellectual understanding or interpretation. The non-representationalist believes that painting affirms itself by manifesting itself. The nude manifests itself instead of being made manifested. The pictorial object stands by itself in the way that a flower or a table reveals itself. To appreciate the nude is to be sensibly and immediately happy. The sensibility itself is pure without ascending to the idea. Further, the idea or the moral critique is made afterwards and then imposed upon the sensible.

From the non-representational perspective, the pictorial figure is conceived as self-sufficient. The independence of painting could be elaborated from two aspects. First, in front of a painting, the interpretation always comes after the sensation, i.e., the aesthetic experience of a painting. The interpretation is used to make sense of sensation instead of pre-determining sensation. Second, the pictorial figure presents a new possibility of a body, which by itself opens life up to difference. The pictorial world stands as the Other to the actual world. The difference called forth by painting is an openness of the living world, which serves as a standpoint from which the actual world is reflected. What a painting renders visible is merely a pictorial world no less real than the actual world in the sense that the difference created in painting motivates the actual world to become something new. The reality in a painting is not generated from the imitative element but from the non-representational element therein. This point becomes even more evident in Chinese painting.

### III. Chinese painting

According to Jullien, Chinese painting does not imitate objects. “[W]hat is therefore incumbent upon the artist is not to succeed in overcoming matter’s resistance and transferring the form into it but, to take the most commonly used Chinese expression, to be capable of ‘preceding from the form’ in order to ‘transmit the spirit’ (*chuan shen*) that inhabits it and allow this spirit to pass through.”<sup>2</sup> The form is the place that the spirit inhabits. The form does not equal the objective appearance of a body because what forms a body wears are closely related to the spirit of a person. In Chinese painting, form is treated in relation with the expression of spirit. The example of Gu Kaizhi sheds light upon this point. Gu distinguishes the different functions of the parts of body in painting. In his view, the four limbs are unrelated to transmit the spirit; by contrast, only through the pupils of the eyes is the spirit conveyed.<sup>3</sup> Rather, it is the spirit that determines how to organize the form. Even when the formal resemblance is achieved, the pictorial figure remains lifeless until it is given spirit. Sometimes the spirit is provided from the pupils of the eyes, wrinkles,<sup>4</sup> or clothing. Different forms are made in order to call forth the spirits, and the spirits are constantly changing. There is not a universal Being for spirit. In every instant, it is becoming other than what it already is. In a Chinese painting the stones become clouds, the two roads intersect and become one, the waterfall flows into swag and then a rivulet. The spirit is becoming. There may be more than one spirit conveyed in a painting. All of these constitute an event, a pictorial world, which expose different possibilities of living and thinking. Hence, when a painting is conceived of as non-representational and creative more than representational and imitative, the function of the painting will be more practical in the sense

---

2 Francois Jullien, *The Impossible Nude*, trans. by Maev de la Guardia, with photographs by Ralph Gibson, the University of Chicago Press, 2007, p.84.

3 *Ibid*, p.85.

4 *Ibid*, p.101.

that the painting provides the actual world with another possible world.

Moreover, the multiplicity of the spirit implies that the spirit created in painting cannot be submitted to the transcendent idea. The transition of the spirit is accomplished through the pictorial experience, the immediate affect and percept.<sup>5</sup> Meanwhile, it also shows the power of painting to manifest itself. A conversation is indicated with the organization of two persons standing face to face. The states of mind are rendered visible through the gestures of the cloth of the pictorial figures. An ideal but not abstract event occurs in a painting just as easily as the real thing appears in the world. Yet the occurrence of this ideal event brings new realities to the living world.

#### IV. In the Place of Conclusion

If painting is to be liberated from representationalism it must acquire the ability to manifest itself as well as the power of creation. To take painting as a representation is essentially derived from metaphysical thinking, which presupposes that there is an invariable reality with perfect original models. This perspective is merely one possible interpretation from which to view a painting. However, it is insufficient to interpret Chinese paintings. Chinese painting exists outside the frame provided by representational thinking since what is crucial for the Chinese artist is not to make representation but to transmit the spirit. Further, given that representation is merely a metaphysical interpretation of Western painting, Western paintings are also open to other possible viewpoints. Representation thus fails to define all Western painting. Therefore, what makes Western and Chinese painting diverge may not only relate to the thinking of essence (i.e., metaphysical thinking). The reason that the nude

---

5 Deleuze, Gilles and Félix Guattari (1994), *What is philosophy?*, translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell. London: Verso, p.173.

is impossible in Chinese painting is not dependent on the lack of Being in Chinese philosophy. It may be more related to the ethos of different ages of China and the moral evaluation of the nude and painting. Such an examination must be made referring to the archeological analysis of the ages. Although this effort is not carried out in this essay, this much can be said: inasmuch as there is no thought of Being in Chinese painting, there is yet a question as to whether there is a thought of Being throughout Western painting. Once representational thinking is overturned, the distinction derived from essence becomes groundless.

## **Pourquoi les idées de François Jullien sont-elles utiles à un homme d'affaires?**

**André Chieng**

**(Vice-président de Comité France-Chine, Patron de la  
Société AEC )**

Quand j'ai débuté dans le commerce franco-chinois, je me suis trouvé très vite confronté à une série de clichés sur la Chine: les Chinois ne respectent pas les contrats, la signature d'un contrat est la première étape de sa renégociation, etc. On impliquait que soit les Chinois étaient malhonnêtes, soit ils ne comprenaient pas ce qu'était un contrat ! Dans les deux cas, la conclusion n'était pas satisfaisante.

Dans ma famille, mon père racontait souvent l'histoire suivante: un de ses amis, Chinois, avait épousé une Française. Le couple était uni, mais quand une dispute éclatait, la femme finissait toujours par dire: «Je ne comprends pas ton attitude, elle doit être chinoise» Mon père me racontait cette anecdote pour m'inciter à épouser une Chinoise, mais conscient de son stratagème, je m'interrogeais néanmoins sur les raisons de cette incompréhension.

C'est ma rencontre avec François Jullien qui m'a montré la voie à suivre pour éclaircir cette question.

## I. Vérité et transformation

L'éclairage est venu d'abord de la distinction que fait François Jullien entre la Grèce qui a établi la recherche de la vérité comme objet de la philosophie pour sortir des mythes et la Chine marquée par le Yi-Jing, par la culture du changement. La recherche de la vérité a orienté l'Occident vers la voie de la logique aristotélicienne dont l'influence a été si grande que l'Occidental ordinaire ne pense même pas qu'il puisse en être autrement. La Chine a fait un autre choix.

Cette séparation n'était pas inéluctable puisqu'on constate que des esprits comme Héraclite en Grèce avaient pensé le changement tandis que la Chine aussi a eu son école de pensée recherchant une logique mathématique, avec notamment Mozi. Mais, dit François Jullien, ces idées n'ont pas «pris» dans leurs pays respectifs, comme on dit de la mayonnaise qu'elle «prend» ou ne «prend pas».

On a parfois l'impression que cette distinction entre le monde de la vérité absolue et celui du yin et du yang est bien connue et ne pose plus problème. En réalité, ce n'est pas le cas. Dans les conférences destinées aux hommes d'affaires, je cite souvent l'exemple suivant. Il est tiré d'un article de la prestigieuse revue économique anglaise *The Economist*, datée du 11 mars 2004 intitulé *Ideological gymnastics* et dont je tire l'extrait suivant:

La théorie des communistes peut être résumée en une seule phrase: l'abolition de la propriété privée. Nombre de communistes chinois souhaiteraient en privé que ces mots de Karl Marx soient aujourd'hui oubliés[...] Les dirigeants de la Chine se battent pour garder leur idéologie visiblement inadaptée en ligne avec l'accélération des changements autour d'eux.

Cet article fut écrit pour railler le Parti Communiste chinois lors de l'introduction de la notion de propriété privée dans la Constitution chinoise en mars 2004. Le raisonnement du journaliste est typiquement

aristotélien: Karl Marx fait de l'abolition de la propriété privée le signe distinctif du communisme. Or la Chine réintroduit la propriété privée, donc la Chine n'est plus communiste. Je ne veux pas m'exprimer sur la question politique de savoir si la Chine est ou n'est plus communiste, mais techniquement, on voit bien que ce raisonnement, parfaitement cohérent dans la logique aristotélienne, ne l'est plus quand on introduit la notion de transformation: là où Marx avait ses raisons pour faire de l'abolition de la propriété privée la signature du marxisme, les Chinois, dans d'autres lieux, dans d'autres temps et dans d'autres circonstances peuvent en décider autrement.

Il en est de même des contrats: un contrat chinois symbolise un accord conclu à un moment donné, dans des circonstances données. Si ces dernières changent, le contrat doit pouvoir se modifier. Un négociateur chinois m'a bien résumé la situation en me disant:

Nous vivons dans un monde où tout change, pourquoi voulez-vous que le contrat soit la seule chose qui ne change pas?

Si pour un Chinois habitué à la notion de transformation, cela paraît évident, il n'en est pas de même pour un Occidental qui a l'habitude de considérer le contrat comme la Bible: le Livre de la vérité.

## II. Transformation et transition

On a l'impression que les économistes ont bien compris ce problème de *transformation* et utilisent souvent l'expression de *économie en transition* pour décrire la Chine. C'est par exemple ce que fait Orville Schell, doyen de l'Université de Berkeley quand il écrit:

La République Populaire de Chine est un pays en pleine transition difficile entre deux systèmes économiques et politiques.

Mais là encore, il convient de faire attention: la *transition* n'est pas la *transformation*. En effet, la transition indique le passage d'un état à un

autre. S'il est relativement facile de décrire le point de départ de l'économie chinoise: une économie socialiste planifiée, organisée sur le modèle soviétique, il est en revanche impossible de décrire le point d'arrivée. La Chine explique simplement qu'elle est une *économie socialiste de marché*.

Or, pour les économistes occidentaux, cela ne veut rien dire. Et Orville Schell, comme nombre d'économistes occidentaux, semble impliquer que l'objectif de la Chine est tout simplement d'arriver à une économie de marché.

Comme dans le cas précédent, je ne veux pas me prononcer sur la validité de l'hypothèse d'Orville Schell, mais je veux mettre en lumière les points suivants:

la notion de transformation implique la *réforme*. C'est l'expression utilisée en permanence par la Chine. Mais cette réforme se construit en même temps qu'elle s'accomplit: elle ne suit pas de modèle pré-établi et ne se donne pas un but qu'il faudrait atteindre

c'est ce que ne comprennent pas les économistes occidentaux qui ont besoin d'un *modèle économique*, dans une recherche, une fois de plus, de la vérité.

Pourquoi ne croit-on pas à l'*économie socialiste de marché*? C'est parce que pour les économistes occidentaux, cette notion comporte une contradiction interne entre:

le fonctionnement de l'économie de marché qui suppose la liberté la plus grande possible

et l'économie socialiste qui implique des interventions multiples de l'Etat

Devant ce problème de nature économique, l'attitude de chacun est en fait dictée par sa culture. Je me suis aperçu que pour le comprendre, il fallait en réalité réfléchir dans deux univers différents.

### III. De la contradiction et de la maximisation

Le premier est celui de la *contradiction*. Il a été longuement étudié dans les belles pages de *L'ombre au tableau*, et de *Si parler va sans dire* où François Jullien montre combien la contradiction est insupportable à un esprit occidental depuis qu'Aristote a énoncé la règle de non-contradiction. Il n'est pas utile de s'appesantir sur cette notion.

Mais pour complètement comprendre le problème, il faut aussi creuser dans une autre direction. Celle de la *maximisation*.

En effet, il ne faut pas caricaturer les théories économiques libérales et bien peu d'économistes défendent l'idée qu'en économie tout soit permis. Tout le monde considère qu'il faut établir des règles dans la sphère économique. Ces règles doivent être justes, claires et universelles. Mais une fois qu'on a respecté ces règles, le but assigné à l'entreprise n'est pas seulement de faire du profit, c'est de *maximiser* le profit. Les économistes mathématiciens parlent de maximisation sous contrainte. On a assez peu réfléchi au fait que cette attitude avait aussi une racine culturelle forte.

Dans le monde de la transcendance où les Dix Commandements sont dictés par Dieu à l'homme, tout ce qui n'est pas interdit est permis et dans ce cas, il est normal de maximiser son profit. François Jullien montre que face à ce monde de la transcendance, le monde chinois est autre: il le qualifie avec un mot, la *régulation*. Ce terme est tellement important dans l'œuvre de François Jullien qu'il l'a mis dans la traduction qu'il a faite du *Zhong Yong* et alors que la plupart des traducteurs parlent du *Milieu*, voire du *Juste Milieu* ou de l'*Invariable milieu* comme le fait Couvreur, François Jullien donne à sa traduction le sous-titre de *La régulation à usage ordinaire*.

En effet, Confucius le dit: *Dans les affaires du monde, l'homme supérieur n'a ni obligation ni interdit absolus, il adopte une conduite appropriée (Entretiens de Confucius, 4.10)*

François Jullien explique que dans la morale chinoise, il n'y a pas vraiment d'interdits, mais la *modération* qu'implique la *régulation*. Dans *Un sage est sans idée*, François Jullien explique que la notion de *milieu* qu'on applique souvent à la Chine n'est en rien une notion géométrique, qui serait à équidistance entre deux extrêmes: le courage n'est pas à mi-chemin entre la peur et la témérité. Néanmoins, la *régulation* chinoise répugne aux extrêmes. Elle prône la *modération*.

Or la règle de la maximisation de l'économie entraîne bien la recherche des extrêmes. On le voit ainsi dans la démonstration que font les économistes de la supériorité de l'économie libérale: ils partent de l'échec de l'économie planifiée soviétique, comme de la Révolution Culturelle et en déduisent que seul le libéralisme apporte l'efficacité économique. Le libéralisme étant le *Bien*, ils en déduisent qu'il faut le maximiser, faisant fi de la notion chinoise de *régulation* et de *modération*.

#### IV. De l'altérité

Jusqu'à présent, je me suis surtout penché sur la question suivante: *en quoi les idées de François Jullien aident l'homme d'affaires occidental à comprendre la Chine*. Mais on peut en faire une utilisation plus générale.

La démarche originale de François Jullien a consisté à s'intéresser à la Chine afin de mieux distinguer ce qui, considéré comme universel par la philosophie occidentale, relève en fait d'une tradition culturelle à laquelle on s'est tant habitué qu'on ne la remarque plus. Cette démarche peut être étendue à d'autres domaines. L'utilisation de cette méthode permet de discerner ce qui n'est pas si universel dans l'économie qu'on enseigne dans les universités ou les business schools.

Je prendrai comme exemple la stratégie utilisée dans le monde économique.

Il est courant d'opposer deux grands stratèges: le Chinois Sunzi et

l'Européen Clausewitz. Or les préceptes de Sunzi sont particulièrement bien adaptés au monde économique. On le voit notamment dans le but de la guerre: alors que Clausewitz imagine la guerre totale dont l'aboutissement est la destruction complète de l'ennemi, Sunzi a toujours favorisé la guerre provoquant le minimum de pertes parce que l'ennemi d'hier peut se transformer et être absorbé. Sunzi méprisait les généraux qui ne savaient que tuer ou détruire.

Le monde économique répond plus aux règles de Sunzi qu'à celles de Clausewitz. Dans un combat entre deux concurrents, provoquer la ruine de l'autre est la plus sotte des stratégies. C'est l'absorber et se renforcer de ses atouts qui sont l'objectif de toute guerre économique.

On peut montrer également que l'application stricte des règles considérées comme *logiques* s'avère parfois une erreur. Donnons-en un exemple: dans les années 80, on considérait comme une loi scientifique la supériorité des hautes technologies et des sciences de l'information sur l'industrie traditionnelle. Les pays développés décidèrent de sortir des industries du XIX<sup>ème</sup> siècle: la sidérurgie, la mécanique lourde, etc. pour se lancer dans les nouvelles technologies de l'information. C'était une *vérité scientifique*. Or que constate-t-on un quart de siècle plus tard? Ces industries considérées comme primaires comptent maintenant parmi les plus profitables. L'histoire de la société Mannesmann est de ce point de vue révélatrice: Mannesmann était une entreprise allemande spécialisée dans la sidérurgie et la mécanique depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle. Elle s'était développée par ses innovations et inventions dans ces secteurs. Elle était notamment le leader mondial technologique des tubes sans soudure, indispensables dans la production d'électricité et l'extraction de gaz et de pétrole. Mais après plus de cent ans d'existence, le président de Mannesmann, sur la foi des experts, décida qu'il lui fallait se développer dans les technologies du téléphone. La société Mannesmann se transforma en opérateur téléphonique: les meilleurs cadres de la société abandonnèrent la sidérurgie et les tubes pour s'intéresser aux technologies de l'information. Mannesmann connut une certaine réussite dans ce domaine jusqu'à

ce qu'elle fût l'objet d'une OPA par plus gros que lui: la société anglaise Vodafone. L'OPA ayant réussi, Mannesmann fut dépecé: la fabrication de tubes en particulier fut cédée au Français Vallourec, la mécanique fut dispersée. L'actionnaire de Mannesmann à l'époque fit une bonne affaire, mais aujourd'hui la société n'existe plus. Pendant ce temps, Vallourec qui persista à fabriquer des tubes, put bénéficier à partir de l'an 2000 du regain d'importance de l'énergie et devint en 2006 la société française ayant connu la plus forte progression de la Bourse de Paris. Pour l'actionnaire de Mannesmann, ce fut un manque à gagner. Pour l'Allemagne, ce fut plutôt une perte parce que l'une de ses plus belles sociétés avait disparu. Aucune faute n'avait été commise. Simplement, les dirigeants de la société avaient suivi la voie occidentale de la maximisation et non la voie chinoise de la régulation.

## **Conclusion**

Dans le monde de la philosophie, François Jullien s'est fait le théoricien de l'altérité. Il montre, non pas que d'autres philosophies ou modes de pensée sont supérieurs à ce qui se pratique en Occident, mais simplement qu'ils existent et qu'ils possèdent une cohérence. Cette démonstration est à la fois peu de chose et c'est en même temps énorme avec des conséquences pratiques considérables.

Cette démarche est utile à un homme d'affaires qui essaie de comprendre la Chine pour y commercer ou y investir. Mais là ne s'arrête pas l'apport de François Jullien.

Sa méthodologie d'aller étudier l'altérité chinoise pour mieux comprendre sa propre identité est applicable à d'autres secteurs que la philosophie, en particulier à l'économie. Bien des «lois» économiques considérées comme «universelles» perdraient ce statut, ce qui permettrait de relancer la recherche dans d'autres directions.

Je me permettrai de faire une suggestion à François Jullien: bien des ouvrages ont déjà été consacrés à l'utilisation de la pensée militaire de

Sunzi dans le domaine des affaires. Mais on en a surtout retenu l'utilisation des stratagèmes qui n'en sont qu'une partie secondaire. Bien d'autres leçons autrement plus importantes pourraient en être tirées si l'étude en était approfondie. Ecrivez-vous un jour un essai dont le sous-titre serait: *Sunzi et Clausewitz*.

**C'est au crépuscule que la chouette de  
minerve prend son vol  
– L'oeuvre de F. Jullien dans l'histoire de la  
pensée occidentale**

**Didier Nicolas**

**(Philosophe et Enseignant Français)**

Depuis 25–27 siècles, le début de la pensée européenne en Grèce, la philosophie occidentale n'a cessé de penser le monde, avec la double caractéristique de la foi en la capacité de la parole-logique à re-produire le monde, et en corollaire, le dénigrement de tout ce qui n'est pas dicible-démonstrable; avec une méthode ou plutôt volonté, celle de convaincre les autres hommes en leur montrant la non-validité de leur opinion au moyen de la parole logique dont l'un des postulats est le principe de non-contradiction (*dont l'extrapolation pourrait être: la différence crée la contradiction-opposition; dans certaines langues occidentales, ne dit on pas les sexes opposés, on ne parle jamais des sexes complémentaires!*)

Au XVIIème siècle, Spinoza ira, voyant que ça ne marchait pas bien, en tout cas pas sur tous, jusqu'à présenter le développement de son système de pensée "selon l'ordre géométrique", sur la forme mathématique,

avec axiomes, postulats et théorèmes, cherchant ainsi l'irréfutabilité absolue.

C'est ainsi que la pensée s'est déroulée cumulativement, à partir des prémisses et présupposés grecs, à travers des systèmes de pensée dont les auteurs voulaient dire le tout du Tout, expliquant ce que les précédents avaient compris et ce qu'ils avaient manqué pour clore le discours sur le tout, c'est à dire convaincre tous.

Dans quel but?

Celui de trouver le bonheur personnel, de construire la meilleure politique et la meilleure morale à partir de la connaissance parfaite du monde. Chercher la vérité du monde, une et définitive, sans laquelle on ne saurait agir correctement.

Quelles en sont les conséquences? Que s'en est il suivi pour la pensée occidentale?

D'abord la prédominance du savoir sur le faire, et compte tenu des difficultés rencontrées par la connaissance, la relative indépendance des deux sphères: l'homme de pensée arrête le monde pour le penser; l'homme d'action ignore la pensée comme une distraction. Mais laissons cela.

Une autre conséquence en est un enchaînement de systèmes ou théories dont la particularité est de faire retour sur soi en un mouvement circulaire ou le point d'arrivée serait le point de départ, mais explicité par le cheminement.

C'est ainsi que la philosophie devient inséparable de l'histoire de la philosophie et qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle l'objet même de la philosophie devient l'histoire, le déroulement de cette pensée:

Elle s'est vue progressivement comme le théâtre ou évolue l'Esprit, en poussant de plus en plus loin les prémisses ou conditions posées par la pensée grecque.

Cette aventure, cette odyssée de la pensée occidentale, est développée, aux XIX–XX<sup>e</sup> siècles, dans les énormes théories-systèmes d'analyses et de synthèse, commencés avec Kant, puis Hegel, Eric Weil, pour ne citer que les principaux, à partir desquels bien d'autres apporteront des

contributions.

En analysant le développement historique des concepts, ils ont montré que ce que, au fond, cherche la philosophie, la conscience du monde, c'est soi-même: la philosophie et le monde ne sont qu'un, perdus à l'origine, se cherchant à tâtons, jusqu'à se rendre compte, après avoir progressé suffisamment sur une ligne, que cette ligne est circulaire et revient à son point de départ, non pas nu comme à l'origine, mais "plein" ou riche du chemin parcouru en aveugle, puis en myope, avant d'en avoir une vision globale, synoptique, dans laquelle réalité et idéal sont réconciliés<sup>1</sup>.

Cette étape est la plus difficile à franchir, sans doute parce qu'elle opère un changement de perspective en obligeant à quitter le monde tranquille ou le sujet n'a qu'à polir sa glace pour refléter le monde.

A la fin de cette odyssée, entre les deux formidables systèmes de Hegel et ses successeurs immédiats et Eric Weil, de grands constructeurs-destructeurs apparaissent Freud, Nietzsche, Marx, Lévi-Strauss, Foucault.....qui vont remuer, de l'intérieur, les sous-bassements de tout cet édifice gigantesque et admirable que représente la pensée occidentale. Ils provoquent de sérieuses fissures en dévoilant des éléments constitutifs exogènes à la parole logique. Mais de l'intérieur, car la fonction et l'efficacité de la parole ne sont néanmoins pas remis en cause; ils invitent à des révisions, une plus grande prudence et des rigueurs nouvelles pour de nouvelles perspectives.

Ce sont Nietzsche et sa critique des valeurs morales à l'oeuvre dans la philosophie, Freud et sa psychologie des profondeurs qui met à nu l'élaboration du processus de conscience individuelle, Marx et son analyse socio-économique de la production de la pensée, Lévy-Strauss qui rattache les représentations humaines à la logique culturelle de chaque société, chacun inaugurant une mise au jour des impensés de la pensée, moraux, psychologiques, sociologiques ou ethnologiques, qui aura le

---

1 A ce point, il serait intéressant d'étudier l'air de parenté éloignée entre la Raison occidentale et le Dao chinois et leur chemin d'accès.

mérite de relativiser l'Universel et permettre de rendre considération et autonomie à ce qui n'est pas occidental, les autres civilisations qui étaient jusque là, considérées comme des proto-civilisations, des préambules de civilisation, des balbutiements culturels, la pensée occidentale étant l'éta-  
lon, l'aboutissement du genre humain.<sup>2</sup>

Repérons ici, au passage, l'une des causes, et pas la moindre, de la difficulté de la philosophie occidentale arrivée à ce point de développement; elle nécessite la connaissance de ce chemin difficile, au début opaque, pour continuer à penser; et pour commencer à penser, il n'y a pas d'autre moyen que de monter en marche; celui qui ignore l'historicité de la pensée, tout le travail passé d'explication et de synthèse historique de la démarche philosophique, tombe nécessairement en deçà de ce développement, campant dans un monde dépassé, où les objets de pensée sont désuétés, naïfs, passés d'actualité "scientifique", avec des points de vue partiels, qui ont déjà été bien pensés et développés, analysés et critiqués jusqu'au bout de leur logique dans un moment antérieur et achevé. Car la philosophie n'est pas un ensemble de systèmes épars, autant de tentatives indépendantes de comprendre la réalité, elle est le cheminement historique au cours duquel l'interrogation s'est développée, enrichie, complexifiée.

En cela, elle est bien différente des sciences exactes ou la pédagogie est facile; mais elle diffère aussi d'un système où l'on penserait toujours les mêmes textes d'origine en les commentant, on aurait alors une évolution concentrique qui éclairerait toujours le même point-centre. La philosophie serait plutôt une sorte de spirale dont les points seraient des boucles.

C'est dans cette perspective, où l'on peut considérer que tout l'Occident a déjà été pensé peu ou prou, ou, pour le dire autrement, que tout ce qui pouvait être dit l'a déjà été, que l'oeuvre de F. Jullien apparaît comme

---

2 Elle n'a pas su voir que les autres civilisations, dépourvues de ses instruments intellectuels, comme la logique, possèdent pourtant des connaissances opérationnelles et sophistiquées, et ne s'est pas interrogée sur la possibilité d'une autre voie d'accès au réel.

une nouvelle étape fondamentale de la pensée occidentale qui, on le voit bien, n'est plus capable de produire de grandes oeuvres sur son objet, l'entier monde humain, ne s'attache plus à son Monde mais à fournir des éclairages partiels sur des sujets partiels, renonçant à la compréhension de la Totalité. Ce qui ne veut pas dire inutile ou inintéressant, mais l'ambition de la pensée philosophique a été révisée à la baisse, faute peut-être de perspective valorisante, pour se consacrer en spécialiste, en "artiste de la raison", virtuose du verbe ou essayiste à des travaux parcellaires, des questions d'actualité, d'intérêt particulier, ou relativement pratique, sans se soucier ou sans pouvoir se replacer dans l'odyssée de la pensée, en l'ignorant ou en l'oubliant. Un peu à la façon dont un homme muni d'une torche électrique éclairerait la pièce dans laquelle il est; après en avoir vu tout le volume, il perfectionnerait toujours plus le faisceau de sa torche et ne pourrait plus que détailler tel ou tel objet de la pièce.

F. Jullien, à ce point, cherche à expliquer que ce ce que nous voyons avec cette torche, de plus en plus perfectionnée, qu'elle nous rend à nouveau myope; il cherche à expliquer ce qui, depuis si longtemps, nous paraît évident, naturel, allant de soi, c'est à dire qu'on ne voit pas, qui n'est ainsi que par la nature de la torche.

On a compris depuis longtemps que la perception dépend de l'instrument, organe ou moyen de la perception; c'est à dire si l'on réfléchit bien, que la représentation décrit autant l'objet perçu que les moyens qui le font percevoir.

Or donc F. Jullien analyse les conditions, ou l'origine de l'origine de notre pensée, la "pensée d'avant la pensée": quelles sont les prémisses, les conditions ou les choix qui ont permis de construire ce que nous voyons; pour penser tout cela, que fallait-il à l'origine? qu'est ce qui était à l'origine, invisible, qui nous a fait penser, permis cette version du Monde.

Ce n'était pas de l'intérieur de la pièce qu'il était possible de voir la pièce mais d'ailleurs. Il s'appuie donc sur l'analyse approfondie, la description phénoménologique d'une autre pensée, étanche à la nôtre,

occidentaux, la Pensée chinoise, en remontant à ses implications, en déroulant sa cohérence, pour mettre en lumière, dans un effet de miroir, par la différence des prémisses ou présupposés, des soubassements, comment ce qu'a produit la pensée occidentale a p.être possible.

Il s'efforce ainsi de donner un éclairage extérieur à un système global, la pensée occidentale, qui était, par nécessité clos sur lui même, enfermé dans sa logique, aveugle sur lui même; ce faisant il éclaire les deux édifices, pour nous; car qu'en est-il pour l'Autre? A lui de le dire.

La démarche peut s'apparenter à celle des mathématiciens qui, une fois leur science bien développée, se sont dit: si on change les postulats de départ, par exemple, les droites parallèles se rejoignent à l'infini, ou changeons la base 10, ou la masse varie avec la vitesse, et voyons ce que cela donne, et ont réentrepris les développements de leur discipline à partir des nouveaux postulats.

Mais aucune des grandes oeuvres connues de la pensée occidentale n'a été accueillie sans résistance, sans un concert, faut il dire une cacophonie de ressentiments, un vacarme d'arguments mineurs. Du temps de Spinoza, de Nietzsche, de Freud et bien d'autres, peu de leurs contemporains n'avaient saisi la force déterminante de leur nouveauté et pourtant...

D'aucuns pourront pinailler, ou caricaturer son projet, ils ne remettront pas en cause sa vaste entreprise qui donne à voir le déroulé d'une autre façon d'être au monde, fait vivre à nos yeux l'intelligence d'une autre civilisation; il ouvre pour les passionnés de l'intelligence du monde, des perspectives d'une richesse inouïe et rend tout retour en arrière impossible: pour penser l'objet de la philosophie, c'est à dire la Totalité, le Tout, à repenser, il offre un matériau considérable, il rouvre le chantier de la Totalité qu'on aurait p.croire fermé à jamais.

Le respect scientifique des systèmes qu'il décortique avec l'impartialité et la précision de l'entomologiste, la passion vivante de la compréhension animent le démontage méticuleux des processus à l'oeuvre dans la littérature, la peinture, l'efficacité, la sagesse, la morale, le temps, le

bonheur, et jusqu'à celui, sans doute le plus profond, le plus nodal, le démontage du plus évident, du plus muet: celui de la parole.

L'Universel occidental et ses outils ne sont plus le tout de la philosophie. L'Esprit est aussi passé par la Chine, mais dans d'autres modalités, avec d'autres habits. Il revient à la philosophie de comprendre cette nouvelle situation et d'y mettre à l'épreuve ses plus insoupçonnables découvertes et certitudes.

Pour reprendre une célèbre formule à propos de Spinoza: ce sera François Jullien ou pas de philosophie du tout!

Paris, le 10 octobre 2007

# Intersubjectivity and the Other

Zhu Gang

(Department of Philosophy of Sun Yat-Sen University)

As we know, the problem of the Other<sup>1</sup> is one of the most important themes in Husserl's later transcendental phenomenology.<sup>2</sup> However, what is the status of the problem of the Other in the transcendental phenomenology? Why does Husserl have to turn to it in his later thoughts? And how is the Other possible? In other words, how is the Other given to me or experienced by me? If it could be really given to me or be experienced by me, then, does Husserl's phenomenology of intersubjectivity successfully describe the way of this givenness or experience? Lastly, whether the Other in Husserl's phenomenology of intersubjectivity is understood as the absolute Other, or, on the contrary, is its alterity which determines it as an Other just nullified? All these questions are what this paper wants to explore. By this exploration, at the end of this paper, I will attempt to

---

1 In this paper I use "Other" to mean the "other person".

2 Husserl's main text on the problem of the Other is the "Fifth Meditation" in *Cartesian Meditations* (tr. by Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1977); *Husserliana*, Band XIII–XV (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973. My narration in this paper will mainly base on the "Fifth Meditation".

disclose the meaning and the limit of the phenomenology of intersubjectivity.

## **I. How an Identical and Objective World Is Possible? —the leading thread in Husserl's thoughts of the Other**

How to understand the status of the problem of the Other in Husserl's phenomenology will determine whether we could really comprehend the meaning and the limit of Husserl's phenomenology of intersubjectivity. Why does Husserl turn to the problem of the Other in his later thoughts? Is this turn accidental or only a practice of the transcendental phenomenology, so that the problem of the Other could be reduced? Or, on the contrary, is the problem of the Other not a derived problem but a problem which the phenomenology of transcendental has to solve, if such phenomenology wants to achieve its goal? To some way, I agree with the latter.

It is well known, that the principal ambition of transcendental phenomenology, as the so-called first philosophy, is to provide an absolute foundation for all the other sciences. In order to achieve this ambition, the knowledge constituted phenomenologically within my ego must be evident and valid to all the Others, otherwise it would be a solipsism. That is to say, as Klaus Held has pointed out, we have to argue in the analysis of the constitution how a world which retains same and Objective to all the people is possible, otherwise this transcendental phenomenology in which not only I myself operate but also many other people cooperate with me would be suspended.<sup>3</sup> So, if the transcendental phenomenology wants to avoid the critique of solipsism, it must prove what its insights is objective, i.e. *a priori* valid to all people. The common witness of a same Objective world between the Others and me proves that "I" as a phenomenologist is not confined in the solipsism. Just for this reason, to intro-

---

3 See the "Introduction" written by Klaus Held for *Phänomenologie der Lebenswelt* (Husserl, ed. by Klaus Held, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1986).

duce the problem of the Other and to refuse the solipsism in it are at first connected with the “solution of the problems of Objective being”.<sup>4</sup>

However, how can we prove that the world is *a priori* valid to everyone, that is, Objective? It is clear, that if we suppose, at the beginning, that the world be constituted only by myself, then it would be quite difficult even impossible for me to prove that the same world is also valid to the Others, since the Others would also constitute their own world. On the contrary, if I could evidently manifest that this world is originally constituted by transcendental intersubjectivity, meanwhile I would already have proved that this world is *a priori* valid for all the subjects who constitute this world intersubjectively. In other words, if it could be shown that the transcendental experience constituting the world has originally been a “sphere of transcendental being as monadological intersubjectivity”,<sup>5</sup> accordingly, the world it constitutes has originally been intersubjective, so I can *a priori* ensure that the world is necessarily valid, that is, identical and Objective to all the subjects. This is what Husserl appeals to: neither to accept a transcendent Objective world from the viewpoint of naturalism; nor to suppose firstly from the viewpoint of solipsism that the world is constituted by a single “I”, then try to prove it valid to Others; but to adopt a new “Copernican revolution”, that is, to prove that *the world is originally constituted intersubjectively* above all.

In *Cartesian Meditations*, Husserl points out clearly: “In any case then, within myself, within the limits of my transcendently reduced pure conscious life, I experience the world—and, according to its experiential sense, not as (so to speak) my private synthetic formation but as other than mine alone [mir fremde], as an intersubjective world, actually there for everyone, accessible in respect of its Objects to everyone.”<sup>6</sup> In other words, ultimately, it is “*an Ego-community*” or “*a community of*

---

4 Husserl: *Cartesian Meditations*, tr. by Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1977, p.89.

5 Ibid.

6 CM, p.91.

*monads*” which “(in its communalized intentionality) constitutes the *one identical world*.”<sup>7</sup> Therefore, it is the transcendental intersubjectivity which in an *intersubjective* sphere of ownness constitutes the Objective world. “Stated more precisely”, Husserl says, “the Objective world as an *idea*—the ideal correlate of an intersubjective (intersubjectively communalized) experience, which ideally can be and is carried on as constantly harmonious—is essentially related to intersubjectivity...”<sup>8</sup> Anyway, according to Husserl, the universal sense-stratum which is indispensable to the possibility of an Objective world for me emanates from Others.<sup>9</sup> For all of these, the possibility of Others, of someone else, or of intersubjectivity, is the condition of the possibility of an identical, Objective world.

For Husserl, the first step toward constitution of an Objective world is the step taking us to the “other” ego.<sup>10</sup> Consequently, if we could not prove the possibility of the Other, the ambitions of the transcendental phenomenology as a strict science would be an illusion forever. In this sense, we could even say, that the transcendental phenomenology should be firstly a transcendentially intersubjective phenomenology, and then is a phenomenology of intersubjectivity. This is the reason why Dan Zahavi says: “If Husserl’s turn to transcendental intersubjectivity were to miscarry, this would simultaneously imply the failure of transcendental phenomenology itself as a fundamental philosophy.”<sup>11</sup> This is also the reason why Klaus Held says, that the problem of intersubjectivity is significant for Husserl, for only when it has been resolved, we could prevent the failure of phenomenology.<sup>12</sup>

How does the intersubjectivity constitute an Objective world? Hus-

---

7 CM. p.107.

8 CM. pp.107–108.

9 CM. p.92.

10 CM. p.108.

11 Dan Zahavi: *Husserl and Transcendental Intersubjectivity, A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, translated by Elizabeth A. Behnke, Ohio University Press, Athens, 2001, p.17.

12 In Held’s “Introduction” for *Phänomenologie der Lebenswelt* (Edmund Husserl, ed. by Klaus Held, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1986).

serl has made a lot of detailed analyses on this. In this paper I will not analyze the whole process of this constitution step by step, but only focus on the first step, that is, how the experience of the Other is possible. Here, we have to note in advance, that, since Husserl's discussion on the problem of the Other is issued from the foregoing problem of how the *identical* and *Objective* world is possible, so, the way to the solution of the problem has already been predetermined: the world has been presupposed as only one same Objective world, so the subjects who constitute it should also be same and could be inter-changeable. That is to say, the Other must be the same as me; in other words, the *Other* must be the other *I*, alter *ego*. As we see, this is the main thread for leading Husserl's thoughts of the Other, which at once leads to a further question: Is the Other as alter ego still the Other as Other, that is, the Other in the proper sense? Although it is not the appropriate time to answer this question, we can keep it within our horizon all the time.

## II. Experience: the Relation to the other

Just as I have mentioned above, that, according to Husserl, it is the intersubjectivity that constitutes the Objective world through its intersubjectively communalized experience; and the first step of this constitution is the constitution of the Other. Now let me explore the constitution or the experience of the Other.

In the naturalist attitude, the Other exists in the world like anything. This is our naïve belief. But, according to the transcendental phenomenology, the Other's existence must be reduced to the transcendental sphere in my ego. Only after it has been reduced could its being be given again from the intentional-constitutive experience. This is what the phenomenological method requires: "As regards method, a prime requirement for proceeding correctly here is that first of all we carry out, inside the

universal transcendental sphere, a peculiar kind of epoché with respect to our theme. For the present we exclude from the thematic field everything now in question: we disregard all constitutional effects of intentionality relating immediately or mediately to other subjectivity...”<sup>13</sup> After this reduction, we now return to the sphere of ownness. Thus, through the experience of someone else, we constitute the Other as other subject or alter ego.

Husserl indicates that three elements of steps could be distinguished from the construct of the experience of the Other: Firstly, I experience the Other not as another person, but as a pure body (Körper). As an experience of a body, it has no difference from the perceptive experience of the other things. Secondly, I experience this body as an animate organism (Leib) (through “pairing” with my own animate organism), that is as an expression and an organ of spirit. Meanwhile, I experience it as an alter ego. Lastly, I *interpret* or regard this alter ego as the Other.

As to the first two steps, we could say that they are phenomenological description of the experience of someone else (alter ego). But to the last step, i.e. regarding the alter ego as the Other, it seemed, to some extent, to be questionable even dogmatic, for how could we say that the alter ego is just the Other?

Above all, let us examine the first two steps. Examining closely, we could find that in the experience of the body and the alter ego, there is always a relation to the other, if the word “other” here means “what is not originally accessible”, or what is not “belongs to me as peculiarly my own”.<sup>14</sup> A relation to the other—this is even the essential structure of experience, no matter what the experience is: the experience of things, of someone self, or of someone else. This irreducible relation is mainly manifested in the structure of appresentation of experience. According to Husserl, every experience has an appresented horizons,<sup>15</sup> and there are

---

13 CM. p.93.

14 CM. p.114.

15 Ibid.

three different kinds of appresentation in the three kinds of experience (or perception).<sup>16</sup> The essence of appresentation is to make what is not presented originally coexistent with the presented “in the manner that characterizes a unitary transcending experience”.<sup>17</sup> So a transcendent object can be constituted or experienced.

For example, in the perception of things, it is the front that is presented originally to us, but the back is always given to us at the same time in appresentation. This is the reason why Husserl asserts in the beginning of his work, *Analyse of Passive Synthesis*: the outer perception is a standing pretension to achieve what it cannot achieve according to its proper essence.<sup>18</sup>

As for the experience of the Other, there are two kinds of appresentation: the appresentation of the Other's body and the appresentation of the Other's spirit (psychic) which makes the body not only a pure physical body but an animate organism as well. Just as the back of a thing, the Other's spirit or psychic is not presented originally to me. Moreover, the back of a thing could be presented if we go to its back, but the spirit of the Other is in principle refused to be presented. So Husserl puts it, [although] “in fact we generally say, in the case of experiencing a man: the other is himself there before us 'in person'. On the other hand, this being there in person does not keep us from admitting forthwith that, properly speaking, neither the other Ego himself, nor his subjective processes or his appearances themselves, nor anything else belonging to his own essence, becomes given in our experience originally.”<sup>19</sup> In this case, it is still by a kind of appresentation that we could make present or “co-present” to consciousness a “there too”, which is not itself there and can never become an “itself-there”.<sup>20</sup> It is similar in the experience of my own past:

16 See Ni Liangkang: *Self-Consciousness and Reflection*, Beijing, 2002, pp.368–386.

17 CM. p.114.

18 Edmund Husserl: *Analysen zur Passiven Synthesis*, *Husserliana* Band XI, herausgegeben von Margot Fleischer, Den Haag Martinus Nijhoff, 1966, p.3.

19 CM. pp.108–109.

20 CM. p.109.

“within my ownness and moreover within the sphere of its living present, my past is given only by memory and is characterized in memory as my past, a past present—that is: an intentional modification.”<sup>21</sup> So, according to Husserl, the past is also given in a “non-originary presentation” which could also be regarded as a kind of appresentation in the wide sense of this term.

We can say in this way: as long as I experience, we are always and already in a relation to the other, since the structure of appresentation is irreducible, since appresentation is always to make the non-present other co-present. Experience itself is always opened by the other and so to the other. Therefore in the primordial sphere there is always the non-primordial, in the ownness there is always non-ownness. Through the appresentation, the primordial and the ownness are always interwoven with the non-primordial and the non-ownness. As in the originary impression is always interwoven with the retention and the protention the time-consciousness, the presentation or perception proper is always interwoven with the appresentation in the experience: “the two are so fused that they stand within the functional community of one perception, which simultaneously presents and presents, and yet furnishes for the total object a consciousness of its being itself there.... Thus every perception of this type is transcending: it posits more as itself-there than it makes ‘actually’ present at any time.”<sup>22</sup> It’s evident that every experience, every perception, is always appresentation. Just as Husserl himself has pointed out, experience is exactly what the appresentation indicates.<sup>23</sup> Therefore, every experience as appresentation is to make the non-present co-present, make something alien co-present. In this sense, experience itself is already and always experience of something alien. So, Husserl says: “The fact of experience of something alien (something that is not I), is present as experience of an Objective world and others in it (non-Ego in the form: other

---

21 CM. p.115.

22 CM. p.122.

23 CM. p.109.

Ego).”<sup>24</sup>

Above all, the experience of the Other is just the experience of something alien or the other. But, according to Husserl, in the experience the presentation is still a “core” which the appresentation must presuppose and be reduced to.<sup>25</sup> So, although experience is a relation to the other, to the non-present, it makes the *non-present co-present*, makes the *non-ownness* belong to the sphere of *ownness*, and finally makes everything alien reducible to the transcendental Ego after all. As Husserl himself puts it: “Restricting ourselves to the ultimate transcendental ego and the universe of what is constituted in him, we can say that a division of his whole transcendental field of experience belongs to him immediately, namely the division into the sphere of his ownness—with the coherent stratum consisting in his experience of a world reduced to what is included in his ownness...and the sphere of what is ‘other’. Yet every consciousness of what is other, every mode of appearance of it, belongs in the former sphere.”<sup>26</sup> So, even the other is still within “the ultimate transcendental ego”, and finally must be reduced to the sphere of the ownness: “*Within this ‘original sphere’ (the sphere of original self-explication) we find also a ‘transcendent world’, which accrues... ‘Objective world’... provided only that they are subjected to our reduction to what is included in the ego’s ownness, all the corresponding illusions, phantasies, ‘pure’ possibilities, and eidetic objectivities... likewise belong in this domain—the domain of my peculiarly own essentiality, of what I am in myself, in my full concreteness of... what I am in myself as this monad.*”<sup>27</sup> So anything alien, including the Other, ultimately is reduced to something within or belonging to my ego, as its parts. The appresented other finally “owes their existence-value to their motivational connexion with the changing presentations proper, within my ownness...”<sup>28</sup>

24 CM. p.106.

25 CM. p.122.

26 CM. p.100.

27 CM. pp.104—105.

28 CM. p.114.

Then, is such an experienced other still the absolute Other which means the exteriority irreducible into the interiority, that is, the absolute transcendence of the intentional horizon? We have to say: No! For it is at most a relative other, a dependent (on ego) and reducible (to ego) other. However, when Husserl so describes the experience of the other things, perhaps we have no reason to criticize him, because as to the other things, it seems that we do have no other way to experience them. But, what should be questioned is, how about the Other? The other human? When we experience the Other by virtue of appresentation and regard it as an other I, alter ego, whether do we indeed experience it as the Other? In other words, when the Other is experienced in this way, is it still the absolute Other?

### **III. “Such as I should Be if I Were There” —the Other as the other I**

Husserl understands the Other ultimately through the other I, that is, the Other Ego. But the question is: Firstly, by what means does Husserl obtain this initial guidance? Secondly, supposed this guidance is justifiable, then, how can I experience the other I, namely, the other ego?

Above all, let us study the first question carefully. How can we comprehend the phenomenological meaning of the Other? Husserl says: “Initial guidance can be furnished by the verbal sense, an Other: an Other Ego. ‘Alter’ signifies alter ego. And the ego involved here is I myself, constituted within my primordial ownness...”<sup>29</sup> Clearly, according to Husserl, when the Other is given to me in the phenomenological sense, it is no more the Other as Other, but the Other as ego, namely as subject: only as the *other* ego, or, the *other* subject: “there becomes constituted an ego, not as ‘I myself’, but as mirrored in my own Ego, in my monad. The second ego, however, is not simply there and strictly presented; rather is he

---

<sup>29</sup> CM, p.110.

constituted as 'alter ego'...'”<sup>30</sup> Therefore, the Other is a mirroring of my own self, an analogue of my own self. What the “Other” indicates is myself.<sup>31</sup> So the absolute exteriority of the Other is reduced to the interiority of my ownness and the alterity of the Other is reduced to the sameness of the ego. The other ego is the reduced Other, is the phenomenological meaning of the Other, and is the initial guidance to understand the Other. The description of the other ego substitutes for the description of the Other.

However, here I also want to raise my questions, how can Husserl replace the Other with the other ego? What is the ground for this replacement? If it has been done only “by the verbal sense”, is it not too hasty? And, even though such a replacement has been done “by the verbal sense”, why does “Other” necessarily mean the “other I”? Why, “Alter” necessarily means “alter ego”? Wherein does the necessity of this replacement lie? Is there any evidence in this replacement? Except this almost dogmatic affirmation, Husserl gives no further explanation for it. However, despite this, Husserl’s all analyzes of the Other are founded upon this almost dogmatic and non-evident replacement. Considering Husserl’s consistent emphasis on evidence, so this hasty and almost dogmatic affirmation is particularly surprising. Why does Husserl give us his affirmation though without evidence? What is the motive behind this affirmation? These questions have been discussed by above and will be dealt with again following. Now, what I want to discuss is: since Husserl has transformed the Other into the other ego, how is the other ego possible? Or how can I experience the other ego?

Through “pairing association”, Husserl gives us his answer.

Pairing, Husserl says, “it is a primal form of that passive synthesis which we designate as ‘association’”, and “as occurrence in configuration as pair and then as a group, a plurality”, it is “a universal pheno-

---

30 CM, p.94.

31 Ibid.

menon of the transcendental sphere”.<sup>32</sup> Thus, “as soon as the data that undergo pairing have become prominent and simultaneously intended”, “we find essentially present here an intentional overreaching, coming about genetically (and by essential necessity)”; more particularly, we find “a living mutual awakening and an overlaying of each with the objective sense of the other.” In other words, there will take place in the paired data “a mutual transfer of sense” and “apperception of sense”.<sup>33</sup> Therefore, when a body is experienced by me through entering into a phenomenal pairing with mine, this body must, with the transfer of sense, forthwith appropriate from mine the sense: animate organism.<sup>34</sup> At the same time, I will experience the other ego: because, when I experience in the animate organism alien the similar conducts, gesture, and expression to mine, and since I know that my conducts, gesture, and expression are governed by my ego,<sup>35</sup> then, through pairing, namely, through the “mutual awakening” and the “mutual transfer of sense”, my ego is transferred to the animate organism alien at once, just as Husserl himself shows: “that ego, according to the whole sense-giving course of the association, must be appresented as *an ego now coexisting in the mode There*, ‘such as I should be if I were there’.”<sup>36</sup> “Such as I should be if I were there”, that is, empathy—to place myself into the place of the Other—is the key element in the whole elucidation of the experience of the Other. Just because of this empathy, because of this placing into, the animate organism alien can be experienced as the other ego and be experienced (or rather regarded) further as the Other. So the phenomenological meaning of the Other is ultimately a transfer of my ego, a mirroring of my ego, and a “modification” of myself.<sup>37</sup> The Other which should signify *the other than I* becomes *the other I* at last. Here, the “than” is reduced. This is not a neglectable reduction.

---

32 CM. p.112.

33 CM. pp.112–113.

34 CM. p.113.

35 “The Ego at first is determined only as governing thus somatically...”, CM. p.119.

36 CM. p.119.

37 CM. p.115.

This means the assimilation of the I to the Other and the violence of the I to the Other. This indicates that the Other must be similar to, or, even the same as the I. This means that the Other cannot be other *than* I but other I. This is a transcendental assimilation, or, better speaking, a transcendental violence.

#### IV. The Other, Intersubjectivity, and the Same Objective World

The assimilation and the violence of the “I” to the Other manifest not merely in the pairing association. For, according to Husserl, not only through pairing and through the transfer of sense can I replace the Other alien with the ego transferred there, but also even through going there can I convert directly any “There” into a “Here”, so that I *can* occupy any place of the Other. Just as Husserl himself has stated: “By free modification of my kinesthesias, particularly those of locomotion, I can change my position in such a manner that I convert any There into a Here—that is to say, I could occupy any spatial locus with my organism.”<sup>38</sup> It is necessary for us to notice, that this “free modification of my kinesthesias”, namely, this change of my position, needs not take place really. It is a transcendental possibility, a transcendental “I can” which I know *a priori*. Just because I know this *a priori*, so I am not only here, but also there at the same time as well. The alleged Other is in fact I being there. So Husserl’s Intersubjectivity consists essentially not of I and the Other, but of the community of I. In other words, it already nullifies the alterity of the Other when we say that it consists of I and the Other.<sup>39</sup> Ego and the

---

38 CM. p.116.

39 Cf. Levinas: “the Other is not other with a relative alterity as are, in a comparison, even ultimate species, which mutually exclude one another but still have their place within the community of a genus—excluding one another by their definition, but calling for one another by this exclusion, across the community of their genus... community of genus which already nullifies alterity”, Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity*, tr. by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, the Hague/Boston/London, 1979, p.194.

other ego, subject and the subject else, are essentially the same ego, same subject. They could naturally *inter-changeable*, *com-municable*. Just and only in this sense, they are intersubjective.

Since intersubjectivity is essentially a same subject or a same ego, so when we talk about that the intersubjectivity constitutes the worlds, it only means that it is one and the same subject or ego that constitutes the world: it does so through converting any “There” into “Here”. And, when “There” is converted into “Here”, Husserl says, this implies that, “perceiving from there, I should see the same physical things, only in correspondingly different modes of appearance, such as pertain to my being there. It implies, then, that not only the systems of appearance that pertain to my current perceiving ‘from here’, but other quite determinate systems, corresponding to the change of position that puts me ‘there’, belong constitutively to each physical thing.”<sup>40</sup> It is clearly that the “worlds” constituted by the intersubjectivity in their intersubjective experiences are essentially one and the same world constituted by one and the same ego in its experience which derives from different positions but as a whole system.

In this way, the transcendental intersubjectivity furnishes a transcendental guarantee for the possibility of a same Objective world. On this basis we could understand again why Husserl at the very start displaces the Other with the other ego: in fact, his ultimate goal is not to elucidate the phenomenological meaning of the Other as Other, but to elucidate how an identical Objective world is possible.<sup>41</sup> Evidently, as to this task, Husserl’s phenomenology of intersubjectivity is sufficient and succeeded. So we could not criticize him when he displaces the Other with the other I, if in fact there is indeed only one world. But, the question is, if there is *originally* not a same Objective world, then how about? Or, even if the same Objective world were possible, but it is always in *difference*

---

40 CM. pp.116–117.

41 Also cf. Dan Zahavi: *Husserl and Transcendental Intersubjectivity, A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, pp.16–18.

(by Derrida) and what are given effectively are only the different worlds, then how about? In other words, if an identical Objective world could be only an idea in Kantian sense and therefore refuses to be objectified and constituted, then how about?

As a matter of fact, what is involved here ultimately is the possibility of many coexistent different worlds, or whether there is only one same world.<sup>42</sup> But once again, even if Leibniz and Husserl are right, that is, there is only one same world, we still can raise such questions: whether is there an exteriority which is other than this world but not in another world? Whether is there some beyond of this world, meanwhile this beyond itself is not another world? And is what the Other signifies just this beyond itself? All these questions are what Levinas has posed in his great works,<sup>43</sup> but they have been far beyond this paper.

No matter how believing that there is only one and the same Objective world and regarding the explanation of the possibility of this world as the one basic task of philosophy, this is an ineradicable prejudice in my opinion. So, Husserl's transcendental phenomenology of intersubjectivity seems to be a refresh and a reconstruction of this prejudice in a phenomenological way. Of this Husserl is very self-conscious. In §60 of *Cartesian Meditations* we read the title "Metaphysical results of our explication of experiencing someone else", under which Husserl says in an inarguable tone: "Actually, therefore, there can exist only a single community of monads, the community of all co-existing monads. Hence there can exist only one Objective world, only one Objective time, only one Objective space, only one Objective Nature."<sup>44</sup> About which I will not give further analyze here. What I can point out is that, as soon as we limit ourselves in this prejudice, the Other would never appear to us, otherwise

---

42 Leibniz has said that infinitely many worlds might have been "created", but not two or more at once, since they are impossible. See CM. p.141.

43 Cf. Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity*, tr. by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, the Hague/Boston/London, 1979; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, etc.

44 CM. p.140.

the identity and Objectivity of this world would be originally deconstructed. On the contrary, to explain and maintain the identity and Objectivity of this world, the Other must be banished and reduced from the origin, namely, from the first (person). And “There” also must be occupied by “Here”. This is the inevitable violence of the transcendental ego. Husserl’s transcendental phenomenology of intersubjectivity is not only not the resistance of this violence, but also the reaffirmation of it. Therefore, this phenomenology of intersubjectivity is not yet the phenomenology of the Other. Only when the prejudice that there is only one Objective world has been deconstructed, there could be a space for the Other.

However, we may imagine that Husserl would give us such an answer: “even though your critique of me is right, I have no other choice and no other way than pairing association to experience of the Other. To be given to me and to appear to me, the Other must be transferred into the other I, namely, the alter ego. That is *Sach Selbst!*” But, we could answer him so: *Sachen Selbst* are not so, at least not merely so. Perhaps there would be another phenomenological *Sachen*, for example, the situation of face to face.<sup>45</sup> There would be another way of the Other arriving: through the face. Could or should the ethical experience of the face be reduced into pairing association? Does the face verify the oneness and objectivity of my world? Or contrarily, does the face just open it? Or, does the face destroy it? Through the face, could I experience the Other as Other, namely, the Other who could not be reduced into the other I? All these questions, as well as the question whether there is only one Objective world, or Husserl’s other possible thoughts of the Other,<sup>46</sup> are what we would discuss later.

---

45 Cf. Levinas, *Totality and Infinity*, pp.79–81, pp.194–200.

46 Here I have to admit that since this paper is mainly based on CM., it would be very possible that there are still other thoughts of the Other in Husserl’s other works especially in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (*Husserliana*, Band XIII–XV) which this paper has not dealt with.