

法国汉学家朱利安： 为多样性文化提供“得以相聚的处所”

□ 葛梦喆

弗朗索瓦·朱利安是法国当代著名汉学家、哲学家。20世纪70年代，朱利安从对古希腊哲学的沉浸中走出，背井离乡“取道”中国，试图以充满异质性的“他者”（中国）文化为镜鉴，探寻欧洲哲学之“未思”，为西方社会走出现代化危机提供“迂回”策略。

“间距”/“之间”是朱利安哲学的核心理念，有学者甚至将朱利安的哲学直接描述为“间距的哲学”。“间距”来源于“差异”所形成的“张力”。在朱利安看来，只有在“间距”/“之间”游刃有余地展开对话，“迂回”发掘中西方文化的丰富资源，才能实现从“差异”到“共同”的终极理想，才能形成全球化视野下“不同而相通”的文化格局。

（一）

朱利安以汉学研究闻名于世，是当代西方汉学领域最具影响力的学者之一。他身处思潮涌动、哲思汇通的觉醒年代，当西方引以为傲的“主体性”哲学无法引领人们走出现代性危机，朱利安敲开了神秘而深邃的汉学之门，试图在“非主体性”的汉学研究中寻得走出困境的良策。

朱利安与汉学的不解之缘，始于一场难忘的游学之旅。1975—1977年，朱利安在北京和上海辗转求学，两年的学习经历让他亲身感受到了中华文化的独特魅力。1978—1981年，朱利安赴香港新亚书院学习期间受到牟宗三、徐复观等新儒学大师的点拨，愈发建立起了对汉学的浓厚兴趣。

朱利安的汉学研究从鲁迅起步。1979年，《鲁迅：写作与革命》的问世标志着朱利安汉学研究的航船正式朝中国转向。在翻译《华盖集》和《朝花夕拾》的过程中，朱利安深刻领悟到中华文化的“隐喻”智慧。在他看来，这种言外之意的“迂回”表达不仅适用于文字的言说或是艺术的呈现，更适用于解决当前世界所面临的现实问题。当西方的“逻各斯”中心陷入理性的黄昏，在中西文明之间“迂回”镜鉴，以寻求西方社会走出现代化危机的策略，成为朱利安最重要的使命。

不过，对鲁迅文学作品的诠释仅代表了朱利安汉学之旅的起航。就时间跨度而言，朱利安的汉学研究既传统又现代；就研究进程而言，条条大路通往中国思想的内在性特征。从对先秦时期儒家、道家的思想溯源，到视王船山为“中国式”思维的典型代表，再到“回

到作品本身”重读鲁迅，将其视作“通往中国的最短途径”……朱利安非常重视中国各个时期、各个思想流派之间的共同特征。在朱利安看来，与西方的“逻各斯”相比，中国思想的形式逻辑并不明显，而是由内而外散发出一种松散自治的气质。事实上，这种气质即是中国传统“天人合一”智慧的显现，与西方理性为王的“主客二分”思维形成了鲜明的对照。就在这反复且持续的“迂回”比较中，朱利安不知不觉触及了中西文明互为镜鉴的核心，即人与世界（“他者”）究竟应当如何相处。如果说西方的现代性危机起源于“主客对立”，那么中国传统的“天人合一”无疑可以为西方社会走出困境提供中国经验与中国智慧。

而后的许多年，朱利安频繁在中西文明的航道“之间”往返，《过程或创造：中国文人思想导论》（1989）、《迂回与进入》（1998）、《经由中国从外部反思欧洲：远西对话》（2005）、《谈之颂：论中国思想与美学》（2006）、《势：中国的效力观》（2009）、《大象无形：或论绘画之非客体》（2017）、《从存有到生活：欧洲思想与中国思想的间距》（2018）……这些极具中国特色的研究著述不仅奠定了朱利安作为享誉世界的著名汉学家的基础，也对西方传统汉学研究产生了深刻的影响。

（二）

朱利安将“取道中国”比喻成一次“最远离逻各斯的航行”，渴望“直至差异可能到达的地方去探险”。不过，这次航行仅是一场实验，并非结局。朱利安关注中国，但全面阐释中国仅是为观照欧洲哲思提供外部工具。换句话说，中国是一面镜子，能够“迂回”透析出欧洲自身的编狭。正如朱利安自己所描述的那样：“我是按照网状的方式来推理的，在中国和欧洲之间布下我的网，去捕捉一些他们还没有思考的东西。”

朱利安是矛盾的。他一方面被博大精深的中华文化深深吸引，一方面又仅仅将中国视作一种“外部解构”的哲学研究方法。

之所以选择中国，是因为中国之于欧洲是完全的“异托邦”。这种“相异性”预设了中国与欧洲的“无关性”。“无关性”越强，“间距”就越大，中国给予欧洲的反思空间也就愈加辽阔。甚至在朱利安看来，真正的“间性”只存在于中国。站在视野宏大的彼岸（中

国）观照此岸（欧洲）的全貌，成为朱利安触动欧洲思想自我革新的核心策略。

他并不满足于西方传统汉学研究用“中国解释中国”的目标，而是试图打破以史学为典范的研究进阶，将其视作反思欧洲的镜鉴。在中国与欧洲“无关性”的预设之上，朱利安将中国视为欧洲文化的“他者”，并将“他者”思维贯穿始末。有“他者”才能构成比较，在“揽镜自鉴”的历程中，面对现代性危机的勇气被重新唤醒，欧洲思想的活力被重新激发。

不过，中国与欧洲之间的“无关性”也造成了事实上的对极化。当“作为哲学研究工具的中国”成了欧洲的对立面，由此产生的问题也引发了学界的颇多争议。将中国视作一种研究方法是否有将“他者”工具化的嫌疑？是否披着中华文化“天人合一”的外衣却依旧在西方“主客二分”的思维中打转？这些问题依然值得我们持续思索。

虽然对朱利安而言，从欧洲“绕道”中国是为了实现“迂回”策略，最终依然要回归欧洲。但在此过程中，中国思想也被纳入到当代性思考的视域中，完成了其自身的超越。

（三）

朱利安将发掘“间距”、创造“间距”视作哲学家的重要使命，以期为西方社会走出现代化危机提供“迂回”策略。

2011年12月8日，朱利安在获得法国人文之家基金会世界研究院“他者性教席”时，发表了题为“间距与之间”的就职演说，引发了学界热议。不过，这并非他首次提出这一概念。20世纪80年代，早在其展开汉学研究之初，朱利安就运用范畴考察的方式对中西诗学概念进行反思。在他看来，“自作品的起源、诗学话语的诞生起，中国和西方的概念就存在着间距”。以“含蓄”为传统的中国文学与以“象征”为传统的西方文学之间的对照，即是朱利安“间距”哲学的起源。

思想的变革总能为解决现实问题开拓新的路径。“间距”/“之间”的哲学更为深远的意义在于建立中西文明的对话机制，为多样性文化提供“得以相聚的处所”。正如朱利安所呼吁的那样——“无间距，不文化”。

全球化语境之下，西方世界的“强势”裹挟使文化的“标准化”“同质

化”逐步成为常态。那些看似“四海皆准”的普世原则在实现统治目标的同时，也侵袭着多元文化交融的场域。当异彩纷呈的民族文化退守博物馆、孤立无援的独自美丽，朱利安对“差异”的渴求愈发强烈。

毫无疑问，“差异”是五彩缤纷的，尤其对于多元的文化而言，只有“差异”才能让其成为自己，只有色彩才能让文化保持多元。从哲理出发，“间距”来源于“差异”所形成的张力。“相同”无需辨别，更无法对话，只有以“差异”为前提，才能产生“间距”，才能创造“相通”与“对话”的可能。在这个意义上，“差异”越大，“间距”越大；路程越远，反思越深。

事实上，“差异”与“同一”代表了比较哲学的两个极端结果，如若过分强调“差异”，无疑会陷入西方世界“主客对立”的思维陷阱，让多元文化持续孤立，甚至四处树敌；而过分强调“同一”，则会使多元文化处处妥协，乃至走向“文化之死”的结局。因此，如何把握“差异”与“同一”之间的“张力”是朱利安非常关注的问题。

鉴于此，朱利安提出“间距”哲学，既让中西文明打开距离，又保证二者出现在彼此的视线范围之内。当双方有了彼此注视的空间，观照“他者”，反思“自我”，激发“创造”，展开“对话”……这一切的愿望都成为可能。“间距”赋予了中西文明一种极具意义的比较的可能性。在此基础上，朱利安又从悠远的中华文明长河中提取出“之间”的概念，以区别于西方哲学概念中的“存在”。所谓“之间”，即是指“一切为了自我开展而‘通过’、‘发生’之处”（又称作“无处”，即没有位置）。中国智慧赋予“之间”自在流转、虚实结合的内涵。“天地之间”“有无之间”“毫厘之间”……皆以中华文化的美学意蕴从不同方面阐释着朱利安的“间距”哲学。

在朱利安的视野中，所谓“间距”/“之间”，就是在中西文明的比较中寻求对话的可能。当西方文明“揽镜自鉴”，以“他者”文化反观自身，源远流长的中华文明必将为其提供独一无二

的中国经验与中国智慧。



《汉太中大夫东方先生画赞碑》，现存于山东省德州市陵城区文博苑，为唐代名臣、书法家颜真卿所书，系国家一级文物。碑高2.6米，宽1.03米，厚0.22米，四面刻文，碑阳和两侧为西晋文学家夏侯湛所撰《汉太中大夫东方先生画赞并序》，碑阴为颜真卿亲撰《东方先生画赞碑阴记》。碑额为篆书，阴额为隶书，正文为楷书，篆、隶、楷集于一碑，这在颜碑中十分罕见。此碑高大宽厚、样式古朴，字体端庄雄健、峻峭遒劲、气势开张，为不可多得之书法艺术珍品。因碑文的内容为对汉代东方朔的评价和赞誉，故简称《东方朔画赞碑》。

颜氏家族本籍琅玕临沂，南北朝时著有《颜氏家训》的颜之推是颜真卿五世祖。自颜之推起，颜氏家族就已徙居京兆长安。颜真卿生于唐中宗景龙三年（709年），得益于良好家族文脉，他博览群书，文采斐然，“有词藻，尤工书”。玄宗天宝元年（742年），颜真卿中科，从此步入仕途，官至监察御史、殿中侍御史、武部员外郎等。天宝十二年（753年），因受杨国忠排挤，被贬出任平原郡（治所地位于今山东省德州市陵城区）太守。平原郡属已任范阳、平卢、河东三镇节度使的安禄山管辖范围。安禄山对朝廷委派来的官员，都是采取利诱拉拢的策略，自幼深受家训熏陶的颜真卿自是不肯与之同流合污，但他注重方法策略，表面不张扬，暗中积极备战。他时常会同一众文人诗友，聚在一起吟风弄月、饮酒写字、编撰书籍。同时，他又假托阴雨不断，以预防洪灾为名，积极登记壮丁、疏浚河道、囤积粮草、高筑城墙（至今唐代城墙在当地仍有留存）。颜真卿和任常山郡太守的堂兄颜杲卿书信缜密、遥相呼应，在两兄弟努力下，平原、常山两郡被打造成河北重镇，安史之乱爆发后成为叛军后方两块难啃的骨头。

天宝十三年（754年），此时的安禄山反意已决，他派人赴平原郡游说颜真卿。颜真卿假作懈怠松弛，带使者饮酒泛舟。在与使者同游东方朔故里时，见书有夏侯湛赞文的东方朔碑已残缺漫漶，便亲书赞文，重刻石碑。使者认定颜真卿不过是一介文人，对安禄山叛军不会构成威胁，便未对他特别重视。

颜真卿书此碑时正值盛年（45岁），书体笔法已臻于成熟。出于历史的巧合，此碑集三个不同时代的历史名人于一身，因此享有“三奇”美誉，即奇人——东方朔、奇文——夏侯湛赞文、奇书——颜真卿书法。“三奇”珠联璧合，交相辉映，堪称中国文苑一株奇葩。特别是其中颜真卿的书法，苏轼评曰：“颜鲁公（颜真卿封鲁郡公）平生写碑，唯《东方朔画赞》为清雄，字间栉比而不失清远”。当代书法家欧阳中石认为，此碑“字满格充盈，无行间字距之空白，然而字字伸展松动，未曾流于板滞，当是大字榜书之极轨”。

终于，“渔阳鼙鼓动地来”，安禄山起兵造反。河北诸郡官军几乎都不战而降而逃，一时间“河朔尽陷”。唐玄宗哀叹：“河北二十四郡，竟无一忠臣！”但他此时不知，颜真卿治下的平原郡正在坚守城池、顽强抵抗。直到颜真卿派人突出重围到长安报告战况，玄宗得知消息既惊喜且喜：“朕不识颜真卿形状如何，所为乃若此！”

颜真卿不仅忠贞为国，而且富于谋略。平原郡周边地势平坦，无险可守，颜真卿命人用当地黏土烧成坚硬球状，布于叛军骑兵必经之路上，致其人仰马翻；或于从城墙上发射，作为城防利器。至今当地仍不时出土此类“武器”的遗存。

安禄山大军直驱潼关，后方空虚。颜真卿瞅准时机，毅然出击叛军后路，一时间河北诸郡纷纷响应，这其中包括常山郡太守颜杲卿。颜杲卿设计斩杀叛将，传檄河北诸郡共同抗敌平叛。就在河北形势好转之际，朝廷内部一些将领却心怀鬼胎，只图保存实力，手握重兵却坐视河北义军陷于叛军重围。因孤立无援，颜杲卿在常山郡城破被俘，颜氏家族30余人被杀害。

噩耗传来，颜真卿悲痛异

颜真卿与《东方朔画赞碑》

□ 周倩

常，却因战事危急，无暇也无力处理后事。直到两年后才得以派人寻访亲人尸骨，将颜季明等人归葬长安凤栖原祖墓，并援笔作文，写下《祭侄赠赞善大夫季明文》，即后世名篇《祭侄文稿》。书写此文时，颜真卿悲愤填膺、椎心泣血、肆意挥笔，根本无心经营笔墨，还不至于涂涂抹抹，纯粹是平日书法功力的一气呵成和自然流淌。恐怕颜真卿自己也未曾料到，这篇边措辞、边下笔的作品，在后世与王羲之《兰亭序》、苏轼《黄州寒食帖》一起，被誉为“天下三大行书”。

安史之乱后的大唐陷入长久而混乱的藩镇割据。782年，淮西节度使李希烈叛乱。宰相卢杞与此时尚为朝廷重臣的颜真卿不睦，他居心叵测地向唐德宗上奏：“颜真卿四方所信，使喻之，可不劳师旅”。怂恿德宗让颜真卿去劝降李希烈。昏聩的德宗居然同意。诏令一出，满朝皆惊——这对于颜真卿来说，几乎是意味着有去无回。颜真卿对此自是更为清楚，但他一生光明磊落、忠贞为国，哪怕此时已年近八旬，哪怕明知前路是深渊火海，也只说一句“君命也，焉避之”，就领命而去。到达淮西后，李希烈诱劝颜真卿做他的宰相，颜真卿怒斥：“吾年八十，知守节而死耳，岂受汝辈诱胁乎！”之后，李希烈又屡次威逼，颜真卿始终不屈不挠、不为所动。在被囚的牢中，他准备好给德宗的遗书、自己的墓志和祭文。最后，李希烈在行将兵败之际，将被囚近两年的颜真卿缢杀。

颜真卿以自己光明坦荡的一生，乃至最终以生命，向世人诠释了颜氏一族平实家训中所蕴含的家国大义。这种凛然大义，贯穿于他一生的为官、为人、也蕴藏在他所开创的“颜体”之中。颜真卿其人笃实纯厚、忠烈公明，死后追赠司徒，谥号“文忠”；其书雄健劲拔、遒劲严正，与柳公权并称“颜筋柳骨”，二者浑然一体、不可或分。后世对他给予很高的评价，不仅是因为他的书法功力和贡献，更在于他的磊落人格、刚正品行和家国大义。



“德”的文化精神

□ 隋云鹏

《论语·为政》首句指出：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”在中国传统社会，一个人一生最大的成功不是建功立业、著书立说、富贵荣华，而是拥有高尚的品德。这一点从宋明理学家寻“孔颜乐处”，都极为推崇颜渊可以看出，他们认为孔子弟子三千，独颜子好学；学者当学颜子，入圣人为近；颜子没，而圣学之正派遂不尽传矣；等等。以世俗眼光来看，颜子居陋巷，一簞食一瓢饮，没有大富大贵，其人生并不显赫，但文化巨人却普遍认为颜子的人生最为成功，因为惟有德者才能如此安贫乐道，从而为普通人的人生成功提供希望和路径。世界上能拥有富、贵的人很少，因而富、贵无法成为普遍意义上的成功，但“德”人人都可以通过修身获得，具有普遍性、非功利性。《史记》把《伯夷列传》作为列传之首、把孔子列入世家，也是出于有德者居上的考虑。

“德”字的甲骨文字形是“行”与“直”的结合，表达人在街道上向正前方直道而行之意；“道”字的甲骨文字形是“行”与“人”的结合，表达人在街道上行走之意，可见，“德”字与“道”字的甲骨文字形相似，而且都具有共同、规范等含义，所不同的是前者比后者多了“直行”之意。因此，《道德经》将“道”与“德”前后并列论述有着非常悠久的传统和渊源，与此相互印证的，是《论语·述而》也认为德与道以及仁、六艺有着内在联系，“志于

道，据于德，依于仁，游于艺”。金文中的“德”字字形在“直”字下面加了一个“心”，意味着“德”字的含义从“直行以德”发展为“直心为德”，反映了殷周之际发生的变化变革。“直”字甲骨文字形为“目”与直线的结合，表达直视、正见之意，引申出正直、公正、正义等含义。《孟子·离娄上》有一段论述，非常精彩地表达了“德”字本身所蕴含的文化精神与思想精义，“存乎人者，莫良于眸子。眸子不能掩其恶。胸中正，则眸子为焉；胸中不正，则眸子眊焉。听其言也，观其眸子，人焉廋哉？”

古人认为“德”源于天，例如《论语·述而》说：“天生德于予”，“直”字的甲骨文字形也似乎说明了这一点。如果我们把“目”上方的直线看作光线的话，那么“德”与“目”便可建立起联系，而这假设绝非无端揣测。《诗经·小雅·大东》说：“周道如砥，其直如矢”，《论语·卫灵公》说：“直哉史鱼！邦有道，如矢；邦无道，如矢”，可见古人以矢喻直、喻德，而最直、最远之矢为太阳光线，《墨子·经说下》说：“景，光之人，照若射”。因此，矢与光线，进而与时间有了内在联系，冯时认为“矢所具有之与时间的双重象征意义正决定了陶寺圭表以矢铤垂正晷表的独特做法，反映了圭表致日的固有传统”。可见，“光阴似箭”的观念有着异常久远的源头。

先民在观象授时、圭表致日的过程

中，发现天具有因理性守时而表现出来的信、诚、公、直、明等高尚品德，这些品德也体现在观测者（圣王）朝乾夕惕、公而忘私、兢兢业业制定历法、指导农时、服务民众的高尚行为上，从而构建起了“德”（品德）与“道”（天道）的内在联系。《周易·乾·文言》对此进行了全面总结，明确指出“德”是天人合一的产物。

上古时期，天文历法学是维护统治的主要科学和工具，统治者掌握着观象授时的权力，天文历法学知识也只在统治集团内部私相传授，例如《论语·尧曰》说：“‘咨！尔舜，天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。’舜亦以命禹”。从春秋时期开始，随着科技的进步和生产力的发展，观象授时在维护统治中的作用日益降低，“德”也不再为圣王所独有。以孔子创办私学为标志，知识和“德”的话语权开始从统治者手中转移到知识分子手中。由此我们会注意到，孔子之前，圣人同时也是统治者——圣王；自孔子始，圣人也可以是不在位而有德的知识分子。不仅如此，文化巨人普遍阐发人人具有德性，可以成为圣人，例如《孟子·告子下》认为“人皆可以为尧舜”，《荀子·性恶》认为“涂之人可以为禹”。《大学》则论述了人皆可以成为圣人的实现路径，仁体现在子女身上是孝，体现在父母身上是慈，体现在君主身上是仁爱，体现在臣子身上是恭敬，体现在人与人交往上是诚信，每一方面

做到至善都是仁，因此，自天子以至于庶人，人人不论高低贵贱和社会分工，只要努力修身，提升道德修养和精神境界，都是成功的人生。

《周易·坤·文言》《孟子·尽心上》认为，随着道德修养的提升，一个人会发生由内而外的变化，美在其中，畅于四支，发于事业。《孟子·尽心下》则提出了道德修养提升的几个阶段，“充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神”。

《史记·五帝本纪》认为“天下明德皆自虞帝始”，陶寺时期天文历法的巨大进步可以与此相互印证，从此，先民把个体生命的有限人生与无限光明联系在一起，为我们确立了“充实而有光辉”的人生意义，所以“德”常常与“明”连用为“明德”。千百年来，我们发展出了庞大的美德体系，涵盖了信、诚、公、直、明、仁、义、忠、孝、善、良知等，为不同的个体生命提供了不同的成功路径。阳光普照在每一个人的身上，人生成功的密码也蕴藏在每一个人的心中，虽然每个人的能力有大小、地位有高低、财富有多少，但只要心中有“德”，都是充实而有光辉的成功人生。

