

全球-地方化的汉学

——对“中国礼仪之争”研究的回顾与反思

【摘要】：经过 20 年的研究，“中国礼仪之争”突破了“民族-国家”的限制，确立了一种在世界范围内研究中国文化的历史观，在文化交流（多元文化、跨文化、比较文化）研究中的重要性确认无疑。由此启蒙进而获得“从世界看中国”的眼光，证明汉学研究的赞美异域，有其外部视野的合理与局限。东方民族的学者，只有带着自己进入同一个“文化比较”的环境，才能真正看清自己。从“中国礼仪之争”引申出来的对话理论引导我们摆脱萨义德“东方学”的后殖民主义与亨廷顿的“文明冲突论”的束缚，指引我们有可能往中间行走，然后在东西合并以后的整全论域中超越出来，建立一种把地方知识直接汇入全球体系的“全球-地方化的汉学”。限于篇幅，注释从略。

一、“中国礼仪之争”：20 年间的思考

1998 年 6 月，笔者在复旦大学历史系中国思想文化史研究室提交博士论文《中国礼仪之争：历史、文献和意义》，导师是朱维铮教授，答辩委员会主席是王元化先生。论文是汉语学术界较早研究“中国礼仪之争”的成果，通过答辩后，同年在上海古籍出版社出版专著，填补了这一论域的空缺。此前 400 年，这一领域的研究多为西文著作，中文作品仅有徐宗泽《中国天主教传教史概论》中有“礼仪问题”数千字，属条目式的翻译。罗光主教《教廷与中国使节史》中有较详细的描写，亦属于对西文文献的介绍。1990 年代开始，中文学者开始从事本专题的研究，国内较早有林金水教授发表《明清之际士大夫与中西礼仪之争》，台湾有黄一农教授发表《被忽略的声音：介绍中国天主教徒对“礼仪问题”态度的文献》。随后，关于这一主题的研究专著、博士论文层出不穷，成为中西思想、哲学、文化、宗教比较领域的重要话题。

最近 30 年汉语学者对“中国礼仪之争”研究的重新兴起，显然是和梵蒂冈耶稣会档案馆逐渐开放的相关汉语文献有关。1991 年，笔者担任美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所访问学者，开始接触这批文献。受马爱德神父委托，研究“中国礼仪之争”，发现“中国礼仪之争”确实是中国基督教研究、中西文化交流，以及明史、清史研究中最重要的事件之一，必须面对。争议虽然发生在欧洲，问题却存在于中西之间。朱维铮老师接受了这个突破中国文化边界“写到外国去了”的中国史题目，这和他历来重视中西文化交流的治学态度相一致。把中国放到世界中去，而不是以中国为中心看待一切，“在中西文化交流融合的过程中，非常需要一种外来的眼光来看待自己。……我们需要用比较的眼光来审视中国文化”。

最近几十年，欧美学者从破除“西方中心论”出发，提出要用近代 500 年来人类交往为主题的“全球史”来突破以民族-国家为单位集合而成的“世界史”。1990 年代我们开始“中国礼仪之争”研究的时候，“全球史”的概念还没有在中西学者中间普及，但也是要突破“民

族-国家”的限制，在全球范围内看中国。这一波从事“中国礼仪之争”的学者都意识到要跳出王朝边界的羁绊，确立一种在世界范围内研究中国文化的历史观。国内的“中国礼仪之争”研究群体还有一种倾向，即重视“求同”甚于“存异”。“求同”之后并非就是消极地“存异”，强调自己，变为相对主义，而是积极地辨析分歧，以促进对话的方式理解分歧。来自中国大陆学者的这种研究方法，既不同于亨廷顿突出信仰和文化差异的“文明冲突论”，更不同于萨义德判定东西方文化之间根本不可能达成相互理解的“后殖民理论”。1990年代，萨义德的“东方学”理论在中国流行成为一种单纯谴责“文化侵略”的批评学说，导致了东西对立，在某种程度上自我实现了亨廷顿的“文明冲突”预言。值得庆幸的是，这种研究方法，在中西文化交流学者中并不普遍。

“全球史”(global history)是西方学者发动的左翼批判理论，有弗兰克《白银资本》等一批作品将中华帝国纳入“世界体系”的历史。按沃勒斯坦《现代世界体系》的观点，“全球史”试图突破以“民族-国家”为单位写作“世界史”的习惯，破除西方中心论。从摆脱自我中心论局限的角度来看，“文革”后大陆的中西交流史学者走在西方学者之前，一直都在批评自以为“上国”，处四夷之中的朝贡型“天下”观，改以“全球史”的眼光看待自己的历史和文化。中西文化交流史学者和西方左翼学者出发点不同，观点也常常相反，但在非民族主义的态度上完全一致。前几年，相同的意见有表述为“要从世界看国家，不要从国家看世界”，得到了普遍的认可。民族主义在20世纪东方国家具有天然的合法性，消解中国中心论并非易事。然而，中国学者摆脱中国中心论和西方学者摆脱西方中心论具有同等价值。东西方一起消除陈见，“人类命运共同体”才有共同的价值基础。显然，这个观点看上去就和著名汉学家柯文(Paul Cohen)教授提出的“中国中心观”有所不同。柯文教授在他的著作中认为：美国的中国学家依赖的费正清“冲击-反应论”带有“西方中心论”痕迹，新一代的中国学应该持“中国中心观”。

1998年9月，笔者赴哈佛燕京学社担任访问学者，到费正清研究中心拜访柯文教授，他马上记起了与笔者之间于1987年夏在复旦大学的谈话。他说：“我清楚记得当年我们的谈话，果然灵验了！”柯文教授的博士论文是《在传统与现代之间》(Between Modern and Tradition)，研究变法思想家王韬。1983年，我曾想以王韬为题做硕士论文，发现这本英文著作后便和他通讯。在复旦见面时，他在酝酿写作 *Discovering History in China*，准备修正他在王韬和基督教传教史研究时的“冲击-反应论”，询问我的意见。我当时说，您的观点倒是尊重了中国历史，从冯桂芬《校邠庐抗议》看清朝士大夫怎样从内部问题谈改革。但是中国读者会有误会，以为您是来助长中国人的民族自豪感，反而轻视西学。哈佛大学的这次见面，柯文教授则说：去年(1997)在北京三联书店读者服务部为《在中国发现历史》发行做讲座，真地发现自己被当作了中国民族主义的拥趸。“我怎么成了中国的民族主义者？我只是想好好地研究中国”。笔者的回答仍然是：您固然是破除了“西方中心论”，但“中国中心论”对中国人太有诱惑了。利玛窦早就发现了这一点，既有迎合，也有批评。400年来的中国读书人大多有“上国”心态，只有徐光启、李之藻等很少几个人能用陆象山的“东海西海，心同理同”^③来破解自我中心论，实属于偶然。

二、启蒙：获得“从世界看中国”的眼光

400年前，当“中国礼仪之争”发生的时候，欧洲人持欧洲中心论，中国人持中国中心论是一件相对正常的事情。在东西方文化初次相遇的时候，偶尔有人突破这样的限制，那是真正值得赞赏的事件。以地理观为例，欧洲人“航海大发现”之后率先画出了真正的世界地图，

自然把欧洲放在中间，这是朴素的欧洲中心观。明朝人不知道有“泰西”，《大明混一图》以中原为“天下之中”也算合理，也是一种朴素的中国中心观。在利玛窦家乡马切拉塔市立图书馆(前耶稣会学院)，笔者找到了1570年比利时地区出版的《世界新图》(Theatrum orbis terrarum)，就是把大西洋放在地图中央。这张新版世界地图，被认为是利玛窦读过的，即1602年他和李之藻在北京翻译《坤輿万国全图》的母本。不同的是，中文版的本图，利玛窦把中国移动到了地图的中央。关于这一点，利玛窦、金尼阁有一个交代，他们说：“利玛窦神父替他们(中国人)绘制一幅世界地图并以中国字加以标注时，他尊重他们的看法，便安排得使中国帝国多少占据着中央的地位。”很显然，在这里特别值得赞扬的是利玛窦，他率先突破了“欧洲中心”限制，尊重中国人的情感；同样值得赞扬的还有李之藻、徐光启，他们了解了中国在地球上的真实地位，便归信真理，放弃中土乃“天下之中”的看法，接受中国为“坤輿万国”之一的说法。

从人类的心智进步来讲，自以为是，排斥他人的“自我中心论”都要抑制和克服，人类作为一个整体，要同时放弃欧洲中心论和中国中心论，才能构造一个完整的“人类命运共同体”。如果世界还需要维持一个“一体多元”的全球文化，西方人有责任避免西方中心论、欧洲中心论、基督教中心论，相应的做法是中国学者也应该自觉批评自己的中心主义。顺着西方学者的自我批评，加码批判西方中心论，顺便还把中国中心论发挥一下，这不算一种“君子”的做法。1997年3月，笔者在巴黎和谢和耐先生的几次对话，对笔者写作“中国礼仪之争”影响很大。因为柯文教授提到谢和耐(Jacques Gernet)作品《中国与基督教》(China and Christian Impact, A Conflict of Cultures)对他的影响，笔者在巴黎法国人文科学院访问期间设法拜见了谢先生。在交谈中，谢先生认为：“中国文化的特殊性不应被改造，相反应被西方世界利用。”我提出不同的看法，认为：以明末清初的“中国礼仪之争”为例，“天主教耶稣会士给中国带来了新东西，不止在科学技术方面，在神学、哲学上也有可取之处”。中国文化的特殊性可以是一种优点，优秀的文化确实可以给世界分享。但是分享是双向的，“这其中包括中国分享世界和世界分享中国”两个方面。既然欧洲学习中国，那么欧洲也有中国可以学习的地方。谢先生说，你们应该和传统和解，笔者则以为需要对传统实施启蒙。笔者现在还是认为：欧洲学者批评欧洲中心论，赞美中国文化，这固然是他们的本分；然而，惟因如此，中国学者更应该像他们一样，自我审视，自我批评，理解西方文化中的现代性。笔者和谢先生的分歧只是侧重点不同。我们分别从东、西方两个方向出发，都超越了自己的文化，在更高的层面上达成一致。

当代欧洲汉学家持“文化多元论”，对“欧洲中心论”的批评和警惕十分严厉，形成了学术正确和学术纪律。比利时鲁汶大学学者钟鸣旦教授指出，在“中国礼仪之争”和中国基督教研究领域，西方研究者中有一个“范式转移”(paradigm shift)，即从布道学的欧洲中心(missiological and Europe-centred)转为汉学式的中国中心取向(Sinological and China-centred approach)。钟鸣旦指出的“转移”确凿无疑，20世纪的欧美学者早就从“多元文化”的角度，杜绝传教士心态，研究中国文化的独特性，用以肯定中国文化。钟鸣旦入学莱顿，留学复旦，研究明清天主教。因为赞赏在华耶稣会士的“多元文化观”投身该会，他的研究从一开始就摆脱了欧洲中心主义。钟鸣旦教授，还有如魏明德、梅谦立、雷立柏等在华从事教学、研究工作的欧洲籍教授，都是完成了“范式转移”的学者。尽管如此，欧洲和北美的“左翼”知识分子仍然以欧洲中心主义为名，不无过分地责备教会人士和教会史研究者，认为他们对中国文化尊重不够。詹启华《制造儒家：中国诸传统与普世文明》是一部以萨义德“东方学”观点批评耶稣会士和汉学家“歪曲”中国文化的获奖作品。钟鸣旦的回应文章《耶稣会士不曾制造“儒家”》(The Jesuits Did NOT Manufacture “Confucianism”)表明用“后现代”“后殖

民”等文化批评理论来指责“中国礼仪之争”中耶稣会士对于中国文化的态度、观点、立场和研究方法并不合适。

无论如何，欧美学者对于破除“西方中心论”的想法是真诚的，中国学者每每被这种理性精神所感动。这种精神无疑是代表人类文明的进步，应该加以呵护和维持。但是，笔者有一个人主张，即反对中心论，东西方学者要有一些分工。西方中心论需要加以限制，中国中心论也需要为之警惕。道理很明显，在当前民族-国家认同的界限之内，我们不能一直只指责别人，盯住别人的弱点作批评，更经常地是要做自我批评，发现自己的隐蔽缺点和弱点。自我批评，有利于改造自己，对自己的文化进步有好处。批评，弄不好就是相互攻击，助长“文明冲突”，落入“亨廷顿陷阱”。实际上，目前为止，不同地点生活的人类群体，都还局限在自己的文化中，为自己特色文化所困，真正的“全球人”(Globalman)是很少的。批评别人，批评自己，都需要在相互比较的环境中进行。比较之后，才能有恰当的批评。1997年初，在巴黎和谢和耐先生的谈话给了笔者很大启发。谢先生说：“中国学者要和自己的传统和解”，令人震动。笔者思考后的说法则是：欧洲学者赞美中国文化，认真反省基督教、批判欧洲中心论。中国学者要学的不是现成的结论，而是“启蒙主义”的学者态度。东方民族的学者，只有带着自己进入同一个“文化比较”的环境，才能看清自己。在与西方文化中的现代性加以比较后，中国学者才能说出自己文化的真实性，发现自己的特点，无论其优、劣，都能坦然面对。经过如上的平衡比较之后，萨义德对西方学者的“东方学”批判才可能有一些他想说明的道理。

相应的，专业要求也很明确：欧洲学者研究用汉语，中国学者在专业中也应该掌握西文。欧洲学者研究“儒学与启蒙”，中国学者也应该重视“西学与启蒙”；西方学者既已尊重“远东”，中国学者也应该认识“泰西”。不懂得“西学”，“中学”“国学”也做不好；不懂得“西”字头的学术(西洋史、西方文学、西方哲学)，“中”字头的学科(中国史、中国文学、中国文化、中国哲学)也做不好。无论我们意识到与否，自400年前“中国礼仪之争”发生之后，中西文化就在一个完整和交流的背景下，平行而共同地往前发展。任何自以为是的说法，都必须放在一个“全球化”环境下加以检验，共同认可，否则都难以成立。

三、从“早期现代”破解“自我中心论”

人类的自我中心感(egoism)固然与生俱来，古代社会还没有民族-国家形式，也因为信仰、语言、生活方式的不同，存在各种类型的骄傲、鄙视和歧视，但真正出现以民族自豪感为标志的“自我中心观”(Self-centered thinking)的历史并不长。爱国主义(Patriotism)、民族主义(Nationalism)都是在18、19世纪“民族-国家”形成之后才出现的现代主义(modernism)。以民族为主体表现出来的“自我中心主义”是相当晚的一个现象，欧洲民族晚至19世纪，中华民族晚至20世纪。从这个基本判断来看，至少在“中国礼仪之争”的时代，来自今日拉丁文化地区的耶稣会士，和来自江南地区的儒家士大夫更加容易处理不同文化和信仰之间的差异问题，碰到冲突的时候，利玛窦和徐光启不会马上就诉诸于一个民族性的意识形态，而是先从自己的文化需求(如礼仪、教义、经典、社群等关系)来考虑解决方案。

1990年代以来，国内关于“中国礼仪之争”的讨论倾向于按照现代民族-国家关系原理来理解中西方历史上的文化冲突，常常忽略了400年间各自地区的文化越来越受到民族-国家意识形态的影响，一头一尾的情况很不同。把现在的中西文化差异、分歧和冲突，比拟为“第二次中国礼仪之争。”笔者觉得这个比拟虽然大致正确，“中国礼仪之争”确实是第一次的“中

西文化大遭遇”，罗马和北京之间通使确实开启了中欧文化关系的先河。但是，我们也警惕地发觉到一个差异，即“礼仪之争”起源于 Deus 的“译名之争”，它延续了中世纪的纯教义纠纷，和鸦片战争以后加入民族-国家利益纠纷的“教案”很不相同。“至少在‘中国礼仪之争’开始的时代，中西双方都只是为了维护宗教理念和文化上的纯洁性，主要目的是纯粹观念上的”。我们看到，哪怕是在中世纪，纯粹的信仰冲突，归根结底还是可以调和的。“译名之争”“礼仪之争”，都曾有解决方案。即使是纯粹的教义纠纷，耶儒之间的“文明冲突”也有解决方案。1939年，梵蒂冈终于解决了与日本、中国、印度和非洲的“礼仪之争”，证明“多元文化”之间的教义纠纷也能够得到妥善处理。

在400年前的“早期近代”(EarlyModern)，有一个跨文化的外部视域，全面地审视中国文化。不以自我为中心地看待世界，不以自己的利益标准权衡“他者”，而是按一个超越民族-国家的精神价值，把自身的文化看做是人类文明整体的一部分，这是“中国礼仪之争”给我们的一个重要启发。很多早期文明，如希伯来、希腊、波斯、印度、中华……，都讨论过“性善”“性恶”问题，貌似分歧严重，但是跳出这些分歧，不同文明在一起讨论人性的善恶问题，本身就是一个初步的统一关系。实际的情况是，1500年以来，人类社会既有善的展开(unfolding)，也有恶的延续(continuity)，在“早期近代”时期，人类反而更容易克服自我中心主义，进而改变自己，理解、欣赏、赞美别人，同时，当时的人类也更能找到各种各样的方法来维护自己正当的利益、权力、权利、生活方式、价值观念。在“早期近代”时期，在公义、公序比较稳定的社会，人性中真正为恶的那一部分其实很少，且很容易被发现，并不容易成为人际交往中的障碍。通过“礼仪之争”，我们发现对于各自的利益，在经济、政治、社会的意义上可以得到维护。在文化、习俗、信仰、教义等信仰范畴内，那些认识上的差异也是可以通融的，用妥协、倾听、对话的方式，都是可以解决的。

从“中国礼仪之争”引申出来的对话理论，肯定比“东方学”理论正确一些。人类历史上，在中西文化交流过程中，我们看到的情况不像萨义德那样认为不同文化间的误读、歧视根植于西方的人性之中，不可化解。我们还比“文明冲突论”乐观一些，因为亨廷顿似乎没有看到哪怕是在不同文化的核心层，冲突其实也是可以化解的。一旦把利益关系说清楚，解决好了，人类的精神问题也是可以化解、融合的。中国士大夫所谓“天道远，人道迩”“先小人，后君子”，或许包含着这种先谈利益，后谈义理，有序处理冲突问题的对话方法论。

“中国礼仪之争”中有一个很有趣的例子，非常能够说明“民族-国家”确立之前的跨文化关系，有一种难能可贵的柔韧性，可以用来化解冲突。“中国礼仪之争”高潮时期，康熙(1654-1722)、路易十四(1638-1775)和彼得大帝(1672-1725)同时在世。因为中、法、俄之间还没有形成后世的民族-国家关系，三大君主共同雇佣了耶稣会士作为外交代表传递信息，表达意愿，代签协议。康熙派往罗马的特使艾若瑟(Antonio Francesco Giuseppe Provana, 1662-1720)，也是罗马教宗回派到北京解决争议等问题的使节。法国耶稣会士徐日升(1645-1708)、张诚(1654-1707)、白晋(1656-1730)是路易十四派往中国的“国王传教团”成员，他们在清俄《尼布楚条约》谈判时却成了沟通康熙和彼得大帝的中介。一个国王使用第三方，甚至是对方人员做外交代表，用“纵横家”居间斡旋，可以避免误会和冲突，这是在19世纪民族-国家形成以后不可能发生的事情。现代民族主义在日常生活中窒息了许多文化交流的空间，这也是我们经常能看见的事情。

在新版《中国礼仪之争：历史、文献和意义》“后记”中，笔者对最近20年影响中国学术界的重要思潮提出如下看法：“20世纪90年代，中国学者趋附‘中国中心论’和‘后现代理

论’，‘中外文化交流’领域的学者们发展出来的却主要是普遍化的，以人类视野来观察中国文化的‘全球史’学术。《中国礼仪之争：历史、文献和意义》选择了非民族主义的视角来做研究，‘结语’中的一句话仍然可以坚持：‘中国礼仪之争’后，西方‘汉学’‘东方学’，以及人类学、民族学次第发展，对异国、异族的文化普遍加深了理解，增加了兴趣。反观中国思想界，在明末清初短暂地对西方文化有过兴趣之后，马上又回到了帝国式的‘中国中心论’，以致后来思想界抱残守缺、故步自封到愚昧无知的程度。”这里试图说明的差异是，西方学者因为“中国礼仪之争”，学会了开放自身，批评自己；同样在此事件之后，直到“戊戌”之前，中国读书人只有少数几位试图接续“利徐之学”，基本上没有像样的“启蒙”思想家，这不能不说是近代史上一个的遗憾。

四、赞美异域：外部眼光的合理与局限

经过 20 年的研究，“中国礼仪之争”在文化交流(多元文化、跨文化、比较文化)研究中的重要性确认无疑。按伏尔泰的说法，“中国礼仪之争”是法国思想界第一次接触东方文化，因而激发出空前的异域热情(exoticism)。17、18 世纪欧洲学者与中华文明初次相遇后，情况并非如萨义德指责的“东方学”，说是不顾事实地“想象”(imagination)和“发明”(invention)东方。启蒙思想家如莱布尼兹、沃尔夫、伏尔泰、孟德斯鸠没有到过中国，但他们研究中国文化是非常认真仔细的，哪怕是以 19、20 世纪的学院派“汉学”标准来看，都是有根有据的。学者之外，一般欧洲上层人士消费“中国风”(Chinoserie)，虽然可以说是一种“误读”，但并非是恶意的歪曲。一个很大的区别就在于，热爱“他者”的“异域热情”虽然带有夸张、虚幻的成分，但伴随这些热情的并不是“东方学”的“捏造”(manufacture)，而是出自真心的赞美(admiration)。对别人文化欣赏、赞美，如果有什么不真实，或者“过度诠释”，那也是一种积极的评价，更是对自己文化缺陷的一种间接的“批判”(criticism)。比如，李明、伏尔泰说，4000 年前，当中国人在崇拜一个纯洁的上帝时，欧洲人的祖先还过着树上摘果子的生活。这种赞美他者的夸张，其实就是启蒙思想家的自我批判。我一直认为：对异域文化(所谓“他者”)的赞美，其背后的情绪是一种高尚情操，而不是殖民者的倨傲。

1990 年 12 月，费孝通先生在“人的研究在中国”会议演讲中提出一套箴言：“各美其美，美人之美；美美与共，天下大同。”费先生的这套箴言，说的就是“求同存异”，几乎就是一条所有跨文化对话从事者都应该遵守的基本定律。但是，自“改革开放”以后的“西学”高潮在 1990 年代初戛然而止，“国学热”在《学人》《原道》《读书》之间悄悄兴起之后，很长一段时期内，国内一些提倡“后殖民主义”的学者都主张要针对“西方”，标新立异、强调身份，凸显多元，这种主张靠近萨义德，也滑入了亨廷顿所忧虑的“文明冲突”陷阱。17 世纪中西文化早期相遇的时候，利玛窦、徐光启用一种“相互皈依”(mutual conversion)的默契关系来化解中西信仰上的差异。即使在“中国礼仪之争”的过程中，开明派都谋求对话，宽容跨文化身份。利徐的高贵之处，就在于认定“东海西海，心同理同”，相信人类既有文化上的不同，也有本性上的相通。“各美其美，美人之美”，即保存自己的优长，赞美对方的荣光。在日常的人际交往中，这是一种美德，而当“文明冲突”爆发的时候，这是解决问题的实际态度。

费先生这套“十六字诀”箴言，可以拿来化解文明冲突，甚至堪称是一条铁律。即便如此，我们仍然还会察觉这条铁律也有局限性，在某些难以预料的场合还需要做出修正。在一些国际学术场合，我们经常遇到，当欧洲族裔学者按惯例批判西方中心论，赞美东方文化的时候，少数族裔学者常常欣然接受这种赞美，一起批判西方中心论，乃至掩饰本民族的蒙昧，为其

护短。2018年夏天，旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所举办的“全球化时代的人文教育”会议，也遇到过这种尴尬，笔者便曾提出大家是否破除一下“政治正确”，也来剖析东方文化的病态。像伏尔泰那样赞美东方文化，固然令人开心；但像孟德斯鸠那样诊断东方文化的病理，却更应该为中国人所珍视。

自利玛窦以后的传教士汉学，以及伏尔泰以后的学院派汉学建立之后，西方学者看待中国文化形成两个不同维度的传统，一个是为了自身启蒙而“批判”的传统，即美化中国，当做一面镜子，照出自己不足，批判西方传统；另一个就是理性化中国的“人文”传统，即认为中国文化是天生的理性主义，人文主义，比西方文明更早“走出中世纪”。这两种汉学传统，都习惯说中国文化的好话。在全球20世纪亚、非、拉民族独立运动普及，民族主义意识形态形成的时候，东方学者在接触到“汉学”“东方学”以后，一面批判由西方学者发起的“非西方”观点，一面也接受了似乎已经在国际学术界形成共识的“是东方”理路。对于后来加入“国际学术界”的东方学者来说，西方学术界的这种带有自身启蒙特点的“汉学”“梵学”和“和学”，并不是一般意义上的“霸权”，但确实也像是一种“话语体系”(discourse)，东方学者一般也很难脱离。只有做过这样的限定理解之后，福柯、萨义德的“权力”理论才有自身想说明的意义。

这种在批判方法上借力发力，借助西方学术中的“异域情调”，确立东方思想需要的有效结论的做法，在印度、日本、中国的20世纪初期就已经出现，日本“佛学”、印度“梵学”在欧美学者扶持下，先于中国佛学、国学而复兴，其间都包含了明确的本土意识。1917年，章太炎等人在江苏教育会支持下组织“亚洲古学会”，是“亚洲文艺复兴”的一个例子；1935年王新命等十教授在上海租界发表《中国本位的文化建设宣言》也是一个例子。晚至1957年，张君勱、徐复观、唐君毅、牟宗三在香港发表《为中国文化敬告世界人士宣言》，说是“敬告”，其实很多内容西方学者早就知晓，更是一个例子。在笔者看来，这三个带有东方自觉意识的宣言，都是响应西方学者发起的“东方文艺复兴”号召，是在全球学术背景下进行的。只是受此运动影响的大小、主体化意愿的强弱，以及学术知识涵盖面的宽窄程度不同而已。鲁迅先生问“中国人失去了自信心吗”的时候，“新文化”学者正借用西方学说的一些“批判”理论，而“新儒家”学者则更多借用西方学者的“赞美”理论形成学术论争。“批判”和“赞美”，两者都是借力发力，即借西方之力，发中华之力，为中国文化重建“自信心”。这种思想方法，都是在一个东西方文化对视、对立的立场上看问题，跳不出这个窠臼。在这个窠臼里面，如果不是往中间的交融地带靠近，而是停留在某一个极端，就会出现一些不平衡的心态，要么自卑，要么自大。

有着东欧文化背景的法国哲学家托多罗夫(Tzvetan Todorov, 1939-2017)比较肯定欧洲学者的“异国情调”，称西方人习惯性地赞美“他者”是一种“善用他人”的便宜做法。“异国情调和民族主义说到底都是一种相对主义，只不过两者处于两个相对的极端。不管是异国情调，还是民族主义，人们崇尚的并不是一个恒定不变的对象，而是由观察者视角决定的某个国家或某种文化”。“他们对异国情调的抽象定义方式，说明他们不是在推崇他者，而是在批判自我；不是在描述事实，而是在勾画理想”。托多罗夫对“跨文化”的理解和萨义德的“东方学”理论很是不同。这种差别，就像一个保加利亚人在巴黎与一个巴勒斯坦人对纽约的感受会存在不同。那么，一个江南儒者，一个现代大都市里的知识人看世界，又会有什么样的“跨文化”理解？

在笔者看来，20世纪中国学者最强烈的心理感受，就是要冲破自身文化的局限，与西方文

化沟通。同时，这也是大家所说的中国文化取得更新进步的最大动力。但是，由于视野、知识、思想方法、乃至能力上的局限始终存在，中国学者用一百年的时间来突围，并不算是很长。欧洲学者自利玛窦东来以后，已经花了 400 多年时间研究“汉学”，从诸如“中国礼仪之争”中得到了教训和启发。相反，中国学者在“中国礼仪之争”后，或主动或被动地与“泰西”隔绝，以至于抱残守缺，偏于一隅，把那些弥足珍贵的与西方文明打交道的早期经验又刨去 200 多年。近百年来一些中国学者在一些问题上的看法之浅陋，观点之失据，盖缘于此。

更重要的是，由于近二、三个世纪里面“民族-国家”在全球各地兴起，改变了本来的多元文化交流存在于学者个体之间、不同学术团体之间进行的格局，一律都以民族文化为单位来进行。“国际”学术讨论会很多，但像利玛窦与徐光启、傅泛际与李之藻、艾儒略与杨廷筠等个人之间为翻译亚里士多德、孔夫子的作品，切磋、斟酌、协商、辨析的“席明纳”局面并不是很常见。我们似乎要消解“西方中心论”，但是一个个新的，以民族-国家为中心的“自我中心论”又层出不穷，这当然是 20 世纪东方民族构建“民族国家”的必然，但是它们妨碍东西方之间的文化沟通，也确实是一个现实的问题。人类需不需要“中心”？还有没有中心？哪些文明还可以自称是“中心”？“普世” VS “天下”，到底有没有意义？这些话题，都可以在人类四五百年跨文化交往中得到启发。

我们一开始就知道“中国礼仪之争”是一个世界性的命题，他的意义在于提示我们利玛窦开创了“汉学”(Sinology)，表达了欧洲人的“中国观”；徐光启开创的“西学”(Western Learning)，是中国人的西方观。现在，我们有可能往中间行走，然后在东西合并以后的整全论域中超越出来，建立一个东西方共融的宇宙观、价值观和文化观。关于中国，我们也会有一个克服了民族中心意识，以学者个体、学术群体的直接交流为特征的，中西方融会贯通的整全性学说。消解了民族中心意识，学者个人的研究直接连接到世界之理路，同时也是地方知识直接汇入全球体系的过程，我们称之为“全球-地方化的汉学”(Glocal Sinology)，或许也是可以的。