

● 主编 / 陈学超 ● 副主编 / 王晓凌

国际汉学集刊

CHINESE STUDIES IN GLOBAL VIEW



5

中国社会科学出版社

7



●主编 / 陈学超 ●副主编 / 王晓凌

国际汉学集刊

CHINESE STUDIES IN
GLOBAL VIEW

1

图书在版编目 (CIP) 数据

国际汉学集刊. 第1辑 / 陈学超主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2004.9

ISBN 7-5004-4698-5

I. 国… II. 陈… III. 汉学-研究-世界-丛刊 IV. K207.8-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 088649 号

责任编辑 罗 莉
责任校对 林福国
封面设计 毛国宣
版式设计 李 建

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720
电 话 010-84029453 传 真 010-84017153

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂 装 订 丰华装订厂

版 次 2004 年 9 月第 1 版 印 次 2004 年 9 月第 1 次印刷

开 本 710×980 毫米 1/16

印 张 26.5 插 页 2

字 数 405 千字

定 价 38.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

卷首语

陈学超

不管人们欢呼还是咒骂，国际化、全球化，正不由分说地压缩着时空，催迫着世界村变成一个实时互动的社会，并成为当代知识分子研究学问、关照现实的知识语境。现代中国人文研究（Chinese Studies），抑或传统中国学经典研究（Sinology），都和其他学科一样，已经被置于国际的大视野中，接受叩问和挑战。

清代雍正、乾隆年间论学之士笃守汉儒训诂章句之学，始独立“汉学”，以别“宋学”诸派，拒斥唐宋群儒“乱经”。有趣的是，近代散居欧美的中国学研究者，却把他们在域外各种思潮影响下所进行的不无另类、标新立异甚至“离经叛道”的中国学研究，统称为“汉学”，并约定俗成为一种学科代码。20世纪末叶以降，世道清明，国门洞开，兼容并包，择善而从，海内外中国学研究大举交流融会；这种在世界文化语境中对中国文化的阐发、解读和撞击，促使“国际汉学”成为一门新时代的“显学”。两岸三地国际汉学机构和书刊纷纷面世，进入国际学术对话的前沿。也许“国际汉学”这一学术范畴的内涵和外延还不甚清晰，也许“汉学”这一指称还多有争议，可是并没有影响新世纪国际汉学研究发展的锐势。用任继愈先生的话说，“我们并不准备花很多精力界定这个名词”，而要在国际汉学这个大题目下，做我们今天要做的甚有价值的工作。这就是，和港澳台、海外学者一道，宽口径、大学科地研究中华文明对于世界文明的贡献，探讨全球化语境下中国文化的价值重建，探索中国学各种经典的精义及其当代意义，传播国内中国学研究的最新成果，舶来海外中国学研究

的新视野、新方法。国际汉学的研究对象，包括中国语言、文学、历史、哲学、艺术、宗教等一切涉及中国思想文化的学问，它注重传统的经典文本，更注重国际化的延伸和传递；它具有多元化、边缘化和比较文化研究的性质，更需要超越国别文化研究的宽阔胸怀、知识结构和语言能力。语言学是当代前沿学科，汉语语言学研究自当是国际汉学的基础，汉语的计算机文字处理应用亦应受到关注；面向外国人的汉语作为第二语言的教学和研究，是国际汉学的未来和希望，也是建设对外汉语教学基地的需要，是国际汉学研究的重点之一。

国际汉学的交流，往往带来国际汉学研究的机遇。我幸运，曾经乘着国门开放的春风，到海外和香港进行国际汉学教学研究十多年，开阔了思维空间，吸取了域外成果；我更幸运，2003年夏日，著名汉学家、陕西师范大学校长赵世超教授在港台讲学访问之际，当面向我发出诚恳的邀请，希望我参与该校国际汉学院和国际汉学研究所的部分工作，使我有机会回报桑梓，再次领受内地国际汉学研究的硕果。在香港的吐露港畔编辑这本《国际汉学集刊》的时刻，我的心绪不时飞往汉唐古都长安，沉浸在那最令华夏儿女自豪的“汉唐气象”之中，沉浸在古风犹存、人文荟萃的现代大学城。往昔，长安曾经是与罗马双峰并峙的国际性封建帝国唐王朝的首都，也应该是国际汉学的发源地；当今，在这块古今文明共同浇灌的土地上，希望能够成功地栽种出中外文化交融的硕果——《国际汉学集刊》。

2004年清明节 于香港大埔

目 录

卷首语	陈学超 (1)
“中国礼仪之争”与政治哲学问题	黄瑞成 (1)
社会性别理论的本土化解读	屈雅君 (12)
中国历史地理学的早期发展状况	
——来自日本的影响因素	侯甬坚 (22)
王阳明的讲学生涯和社会教化使命	林乐昌 (47)
从认知角度看现代汉语定语从句的表达	
形式	[美国] 濮明明 梁维亚 (63)
关于三种不同类型的周遍性意义句式	[日本] 杨凯荣 (87)
义句及其隐性意义	关会民 (111)
基频变化与疑问句判别	
——疑问词疑问句的音声实验	[日本] 杨晓安 (119)
台湾新词的“-族”后缀	[台湾地区] 竺家宁 (132)
关于古今字与通假字的划界问题	刘忠华 (146)
论上古汉语词汇演变的几种途径	[新加坡] 张连航 (154)
论以留学生为教学主体的对外汉语教学操作	邵 英 (176)

海外华人社会中汉语(华语)教学的若干问题:

- 以新加坡为例 郭 熙 (185)
- 结构语义学在对外汉语词汇教学中的应用 李英姿 (201)
- 读报课教学环节的改革与实践 王晓凌 (207)
- 对外汉语课堂教学中的词汇拓展技巧 李 锦 (217)
- 对外汉语初级口语课堂教学技巧略谈 刘 琨 (225)
- 香港中文书写与现代汉语规范 [美国] 陈炳藻 等 (234)
- 新加坡大学生汉字书写认知问题研究
..... [新加坡] 陈桂月 郭俊海 (246)
- 关于香港教育学院中国语言文化沉浸课程设计的
思考 [香港地区] 唐秀玲 (263)
- 当前汉语方言研究中的几个问题 詹伯慧 (290)
- 陕北神木话重叠式名词与儿化名词的比较 邢向东 (298)
- 安康方言内部分区概说 周 政 (307)
- 内蒙古丰镇方言“这”、“那”的指称、连接功能 周利芳 (332)
- 诺贝尔文学奖与中国现代文学 [香港地区] 陈学超 (341)
- 论路遥对外国文学的接受与创化 李继凯 赵长娥 (353)
- 仁义: 解读《白鹿原》伦理观念的钥匙 张国俊 (369)
- 鸳鸯蝴蝶派文学与中国早期电影的发展
——中国早期电影的本土化选择 王利丽 (379)
- 乔木: 丝萝的寄主
——网络文学网站的生态 [香港地区] 谢家浩 (389)
- 中美数字图书馆发展概述 张 力 (400)
- 中国与世界若干伦理问题评说 尤西林 (411)

【说明: 本刊所发表的论文经过海内外评委的匿名评审】

“中国礼仪之争”与政治哲学问题

黄瑞成

“中国礼仪之争”始于明末清初而迄于1939年罗马教皇庇护十二世的《众所周知》教令，是国际汉学研究领域“具有特殊意义的”重大课题。这个“特殊意义”在于汉学乃是“中国礼仪之争”的见证：不仅西方汉学的源头正是明代在华天主教传教士对中国文化与社会记录与研究，而且由“中国礼仪之争”所促动的对于中国文化特别是“中国礼仪”问题的研究，对于西方汉学的发展是一个实质性的深化。^[1]也正因为如此，“中国礼仪之争”同时成为“国际汉学”、“中西交通史”、“中外关系史”和“中国基督教史”研究的共同课题，且在中西学术界成果斐然。本文不再赘述“中国礼仪之争”的历史及其历史与文献研究，而尝试讨论这一重大课题所引出的政治哲学问题。

一

我不妨从引述美国旧金山大学神学和宗教研究中心副教授诺尔(Ray R. Noll)为George Minamiki的《中国礼仪之争：西文文献一百篇(1645—1941)》所作的《引言》之“结论”中的一段引文开始。

如果教会当局对1700年康熙的谕旨态度更缓和一点的话，就像以后在20世纪30年代对“满洲国”关于中国礼仪仅仅具有

民间世俗性质所作的答复那样，结果会如何呢？如果教会不谴责尊孔祭祖的礼仪活动，容许中国教徒使用这些礼仪，结果又会如何呢？^[2]

这段话是就《众所周知》教令承认“没有崇拜意义、不带迷信色彩”的“尊孔祭祖”活动为合法所作的设问。诺尔教授没有直截了当地回答这两个问题，而是紧接着引述了耶稣会士邓纳（George Dunne）在《巨人的一代》里关于“中国礼仪之争”的总结，并视这个总结为“恰当”。邓纳是这样说的：

实际上，禁止中国礼仪有两个方面的效应。禁止尊孔礼仪使得士大夫官员不可能进教，或者使得基督徒不可能成为一个士大夫，因而破坏了两者之间的同情和谐的关系，而当年按照耶稣会的传教方法，教会和平进入中国社会是以此为基础的。禁止祭祖礼仪，教会不得不摆出一种看来与中国的环境氛围不友好的姿态。基督宗教在中国不仅不能活跃发展，反而变成了中国社会文化体上的一种异物。这意味着文化适应的政策实际上的死亡。如果罗马教廷充分明白这些后果，它一定会感觉到要求完整的信仰需要付出如此高的代价。^[3]

由此可见，邓纳，当然也是诺尔都将“文化适应”或者说“对中国礼仪的宽容”视为基督宗教在中国取得发展的“必要条件”。如果不怀疑基督信仰本身的真理性，不怀疑传教士的神圣奉献，那么对于邓纳和诺尔而言，“文化适应”策略就成了基督宗教在中国生根发芽进而活跃发展的关键。也正是从这种理解出发，诺尔认为“梵二会议”以来罗马教廷的神学和文化宽容政策卓有成效，“很幸运，许多事情越来越好了。”^[4]

诺尔的上述看法，已越来越多地成为主张“文化宽容”的中外学者对于“中国礼仪之争”的见解。^[5]然而当一种见解几近成为共识的时候，疑问也就随之而来了：首先，为什么在“中国礼仪之争”中，传教士之间、传教士与儒道士之间，是势不两立乃至往往成为你死我

活的斗争，而“文化宽容”会被现代学者广泛接受？答案是由于现代民主原则使然，也就是说在现代文化处境中，斗争所依据的“独断论”是“非法的”，而合乎民主原则的“文化宽容”方为“政治正确”。

其次，也是最为重要的问题是，“文化适应”或“文化宽容”策略，果真就是基督宗教在中国生根发芽进而活跃发展的关键吗？我们不妨看看中国学者尤西林教授的“不同见解”：

中国传统文化与基督教文化的现代融汇，并非文化自身特质差异互补的自发要求，而是现代化与现代性的世界规模扩张所促成的局势；尤其是，现代化—现代性历史进程所造成的社会—文化处境，才是中国传统文化可能吸收基督教的基础；而基督教的世俗性（secularity）在其历史演进中所形成的辩证双重涵义则是相应的内在条件。脱离这一基础条件，无论是基督教传教士的热忱献身，或是文化自身的交流，都不足以造成基督教与中国文化的结合。^[6]

在尤西林教授看来，基督宗教在华土的扩张和深入乃是一个“现代性事件”，所谓“文化适应”和“文化宽容”乃至传教的热忱行动本身都是次要因素（次要并非不重要）。这个论断首先切合历史的事实：一方面，基督宗教真正广泛深入中国社会和思想，是传教事业在1870年代获得列强的政治庇护以后的事；另一方面，也正是由西方植入的现代性所导致的华夏道统的破裂，方才使得基督宗教成为了中国人超越“补儒”意向而寻求安身立命的一种可能抉择。^[7]如此看来，“基督教与中国”确是一个重大的政治哲学问题。

二

“中国礼仪之争”有广义和狭义两种内涵：就狭义而言，“中国礼仪之争”专指天主教内部耶稣会传教士与方济各会和多明我会等修会

传教士之间，就是否宽容“中国礼仪”、“天主”汉语译名等问题而展开的论争；就广义而言，除了上述内容之外，还应当加上天主教传教士与儒道士之间就“中国礼仪”问题的冲突。事实上，离开广义的“中国礼仪之争”背景，狭义的“中国礼仪之争”无非是天主教内部的神学或教派斗争；而只有将狭义的“中国礼仪之争”放在广义的“中国礼仪之争”背景中考察，方能显出“中国礼仪之争”的深刻政治意义。为此，我们不妨先看看中国学者刘小枫博士的见解：

基督宗教的传统性格并没有挑战世俗权力御世纲纪的正当性法权的意愿，只有争夺人的个体灵魂的意愿。佛教入华同样损害中国礼俗，“道教真精神，新儒家的旧途径”都无法阻止无数中国人的灵魂被佛法争夺过去，天主教教恩从中国礼俗手中夺取了几个中国灵魂又有什么大不了？问题的关键在于，当“礼仪之争”竟然要由一个教廷来裁决时，儒教帝国御世的纲纪法权就受到了挑战。从这一角度看，“礼仪之争”实在是一场误会。^[8]

看来，刘小枫博士认为“天主教教恩从中国礼俗手中夺取了几个中国灵魂”没有什么大不了的，然而果真如此吗？就“中国礼仪之争”问题而言，“天主教教恩”与“中国礼俗”的冲突，并不在于夺取中国灵魂的“个数”。当初追随耶稣的使徒也不过十二子矣，且还在耶稣被钉死之后，四散逃命。然而福音居然在这十二子手中普世而得传扬。既如此，谁又能肯定“天主教教恩从中国礼俗手中夺取的几个中国灵魂”之中，就不会有耶稣的“中国使徒”？在我看来，问题的关键毋宁在于“中国礼俗”在华夏文物政教之制中的地位。

孔子曰：“夫礼，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。”^[9]在圣人看来，“礼”事关“生”、“死”。当然圣人所谓“生死”不独为“几个中国灵魂”的“生”与“死”，而是国家之“生死”。所以孔子接下来说：“故圣人以礼示之，故天下国家可得而正也。”^[10]圣人所谓“正”者，“政”之“正”也，而“正”也正就是“政”。由此可见，若失“礼”，小则人连“老鼠”都不如，大则“天下国家不正”，如此说来，“天主教教恩从中国礼俗手中夺取了几个中

国灵魂”，就是“大之又大”的“大事”。这也正是天主教传教士与儒道士之间就“中国礼仪”而冲突的根本原因。也因此，“礼仪之争”无论从哪个角度看都不会是“一场误会”。现代学者所谓“文化宽容”或“文化适应”的“政治正确”若运用于“中国礼仪之争”，恐怕是一个“时代错误”。

现代学者所赞赏的耶稣会传教士利玛窦神父的“文化适应”传教方略，首先是被迫的，这也印证了“中国礼仪”之于中国社会的极端重要性。其次，利玛窦神父的目的固然是“天主教教恩从中国礼俗手中夺取所有中国灵魂”，但利玛窦神父能认识到打破“中国礼仪”必然造成社会的动荡。^[11]在我看来，这一点是利玛窦神父最为难得之处。然而为什么？或者说耶稣会的教义与利玛窦神父等耶稣会传教士的“文化适应”方略之间是怎样的关系？尤西林教授指出：“以依纳爵·罗耀拉（Ignatius of Loyola）为领袖的耶稣会，是文艺复兴以来基督教与人文主义相结合最杰出的产物之一。”^[12]刘小枫博士亦转述尼采指出：“耶稣会教义是解脱欧洲灵魂痛苦的第一次伟大企图。”^[13]依我看，耶稣会士如利玛窦神父者，已然亲眼目睹由新教之改革而导致的欧洲社会与精神的动荡与不安，故而采取了以“学识人格”为进路的传教方略，以避免激烈的社会冲突。

再次，也是迄今少有人论及的，即是儒学对于利玛窦神父本人的影响。尝读利玛窦神父《天主实义》，甚为其对儒家典籍、特别是儒家经书的娴熟及其文言之练达所折服。如果所谓文本释义必然是“互释”，那么贯穿于所有儒家典籍的“礼教”精髓，就不会不对利玛窦神父产生影响，尽管这种影响的效力不会盖过了其天主信仰。然而这种影响到底怎样，尚是一个需要深究的问题。

三

众所周知，“中国礼仪之争”的结果即是对天主教的禁绝，这与基督教当初在罗马帝国的遭遇无异。“欲明了政治的重要原则及信条曾有何等变化，必须忆及古代社会为上古宗教所组织……由宗教而产

生法律……亦由宗教建立政府……宗教、法律、政府皆行混合，不过一物的三种不同状态而已。”^[14] 基督教信仰及其教会正是威胁到罗马帝国的传统宗教，从而威胁到奠基于其上的帝国政治，故而遭到禁绝。另一方面，基督教在罗马帝国“合法化”的前提，乃是四世纪以降帝国的衰微，究其根本乃是帝国政治的衰微。^[15] 同样，如前所述，由西方植入的现代性所导致的华夏道统的破裂，是基督教得以广泛深入中国社会与人心的前提。

因此，在中华帝国的宗法制度之下输入纯全的基督信仰，必然被判为“非法”，因为它必然与中华的礼教传统相抵牾，因而成为一个严重的政治问题。而一旦采取“文化适应”的传教方略，则不可避免地会与基督教信理相矛盾，方济各会、多明我会与耶稣会的争执也正在于此。事实上，耶稣的被钉，乃是信仰冲突导致政治冲突的最好见证。耶稣固然说过“上帝的归上帝，恺撒的归恺撒”，然而上帝只有一个，而“恺撒”却有无数个，那么“究竟是归于哪个恺撒”，仍是一个悬而未决而又不得不决的重要问题。

在现代处境中，信仰成为个体的生存论抉择。“政教分离”原则是现代民族国家宪政的一致主张，这使得个体对基督的“认信”获得了不受限制的“正当性”。现代学者所一致赞赏的，由耶稣会传教士所秉承的利玛窦神父的“文化适应”传教方略，在现代中国应当不再成为问题。既如此，在现代性处境中重提“中国礼仪之争”，如果不是为现代民主之“政治正确”作注，又有何现实意义？在我看来，“中国礼仪之争”的故事提请我们重新审视“中国礼仪”的现代意义。然而要达到这个目的，我们却不得不首先回溯到“中国礼仪”的源头。

中国传统的“礼”首先指作为儒家经典的“三礼”：《周官》、《仪礼》和《礼记》。《礼记》有《大戴礼》与《小戴礼》之分，而后者对后世影响最大。“三礼”中除成书最晚，也是影响最大的《礼记》，即《小戴礼》外，而就《周官》和《仪礼》的作者和成书时间，汉以来即备有争议。^[16] 事实上任何信仰和文化传统中都有类似关于经典的论争，比如基督教传统中围绕《圣经》的作者和成书的论争。虽然不同信仰传统中关于经典的种种论争有完全不同的实际内容，但此类论争

的实质却完全相同：每到某一信仰传统发生危机时，关于经典的论争便纷纭而起。也正是于人类前所未有的现代转折之关头，关于经典的论争在所有信仰传统中都达到历史上前所未有的激烈程度——对经典的“历史化去魅”乃至怀疑经典本身之“真伪”，即是其极端表现，比如斯宾诺莎的《神学政治论》、青年黑格尔学派对《圣经》的历史批判、康有为的《新学伪经考》，等等即属此列，中外皆然。经典在现代性处境中的遭遇本身，就是现代性的重要内容。

然而不管怎样，《周官》、《仪礼》和《礼记》作为儒家“三礼”的经典地位的确立，最终靠的是其内在义理。汉以来《周官》隐而不行于世，而以《仪礼》和《礼记》特别是后者广为流行，犹如在基督宗教中《新约》的地位总是要高于《旧约》。而《礼记》作为汉代儒士戴圣所述“礼”之“记”，所以成为“经”，与使徒所述之“福音书”和保罗“书信”之为“经”是一个道理。问题的关键是“记”或“书和信”所内涵的“礼”与“启示”。因此，对“经典”的怀疑乃是“乱世之象”，相反回复到“经典”以重新发皇其义理，则是应对乱世的努力。孙诒让于中华帝国前所未有之大变局中以二百三十余万言述《周礼正义》，王国维于中华帝国崩溃之后著《殷周制度论》，卡尔·巴特（Karl Barth）于纳粹上台后著《〈罗马书〉释义》，均属此类。

《周官》、《仪礼》或为孔子及其弟子所记，而《礼记》所记大抵为孔子及其弟子的言论，然“三礼”的核心无异是由孔子所阐发的圣人之“礼”。对我们的问题而言，孔子为何要阐发“礼”以“承天之道”、“治人之情”？而“礼”又何以能“承天之道”、“治人之情”？

昔孔子之世，“礼崩乐坏”，三代一统之贵族政制遂告崩溃。如何收拾“礼崩乐坏”之后的社会与人心，何为天下重归大治之道，诸术家争论不休。唯孔子主张“重新”发掘周公之礼教法度，以其微言大义（或施特劳斯学派所谓“隐微之术”）将这一贵族之学转换为一种平民之学，将人的自然欲望引导到一条逐渐上升的道途上来。孔子对其政治哲学的集中表述，是记录在《礼记·礼运》中的“大同”与“小康”之论。孔子将“礼”放在“大道之行”与“大道既隐”之间，认为“礼”乃是“大道既隐”之世“承天治人”的方略，乃权宜之计也。^[17]孔子视“禹、汤、文、武、成王、周公”六君子为以“礼”治

国的典范,这说明“大道之行”与“天下为公”乃理想政治,同时孔子没有说这样的理想政治是否实现过,或者何时能够实现。然孔子曰:“大道之行也,与三代之英,丘未之逮也,而有志焉。”^[18]

刘小枫博士引黑格尔所谓“精神”离中国人“很远”为注,^[19]以推进传统文化的自我反思。他认为黑格尔的“精神”包括两个层面:一为绝对的超越精神;二为绝对精神的政治化。然而细辨孔子的政治哲学,“精神”是否真的离中国人“很远”,则大为可疑。孔子说:“何谓人情?喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲,七者弗学而能。何谓人义?父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠,十者,谓之人义。……人藏其心,不可测度也。美恶皆在其心,不见其色也,欲一以穷之,舍礼何以哉?”^[20]然而什么是“礼”?孔子说:“是故夫礼必本于大一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神。其降曰命,其官于天也。夫礼必本于天,动而之地,列而事之,变而从时,协于分艺。其居人也曰养,其行之以货力、辞让、饮食、冠、昏、丧、祭、射、御、朝、聘。”^[21]孔子将“人情”与“人义”对举,以“礼”为由“人情”而达“人义”的道途,无非是将欲望的人引入合乎“自然”的政治秩序之中,能说孔子如此“承天治人”的“礼治之道”中没有“精神”?若无“精神”又何以“治”?

孔子没有明言“大道之行”是否实现过,又何时能够实现,孔子也没有明言“大道”是因人而“隐”或是“大道自隐”,这说明“大道”超出圣人的意愿之外,在此我看不出孔子所谓“大道”如何不是“绝对超越的”。重要的是孔子对“大道之行”又“有志焉”,政治哲人的情怀溢于言表。

然而这绝不意味着孔子所谓“大道”就是黑格尔所谓“精神”,黑格尔的“精神”是“基督教的”,而孔子的“大道”与苏格拉底的“神”一样是人心可以体知的。“历史哲学”只有在“无中生有”的创世启示说传统中方才是可能的,“无限进步论”、“近代历史观念”和“历史主义”均是如此。这说明现代性从来就是“犹太—基督教的”,或者说所谓“基督教的现代性批判”乃背谬之论,尼采的“敌基督”、施特劳斯学派力主回到柏拉图正是有见于此。

列奥·施特劳斯认为重新解读柏拉图，就可以在精神上超越现代性，那么重读孔子就一定不能吗？孔子的“修齐治平”之说、“承天治人”之论，难道不及柏拉图“高贵的谎言”？大治中国两千年的礼教传统中，未必就没有“克服现代性”的资源。在我看来，现代新儒家提出“儒教传统的创造性转化”，正是于这一方向上作努力。但问题在于新儒家旋即陷入韦伯“陷阱”，转而发皇所谓“儒教传统中的现代精神”，从儒教传统中为现代之正当性找实据，实乃重入现代性之牢笼。^[22]

如果“克服现代性”是中西哲人的共同难题，那么在“基督教与现代中国”的主题下重提黑格尔的“精神”，用意何在？依我看，仍然是挟西学之强势也。依列奥·施特劳斯将现代性上溯到马基雅维利，西方现代性已愈四百年之久，而中国被迫卷入现代性不过百六十年。重要的是西方现代性批判是“自我反思”，而汉语知识人则长久惶然于“现代性究竟为何”，这也是天命使然。^[23]如今端赖汉语学人中之俊秀者接引西学之功，汉语现代性批判已然改观。然而无论如何，对传统或经典的反思必要一个道德前提，那就是“审慎”，国际汉学研究的丰硕成果向来是在这个前提之下所取得。《礼记》曰：“今人而无礼，虽能言，不亦禽兽之心乎？”^[24]“中国礼仪之争”乃关于“中国礼仪”之论争也，重读这段历史公案，若能将我们的目光引向对“礼”的关注，则意义深远。

《礼记》中记载，鲁哀公问于孔子曰：“夫子之服，其儒服与？”孔子对曰：“丘少居鲁，衣逢掖之衣；长居宋，冠章甫之冠。丘闻之也，君子之学也博，其服也乡，丘不知儒服。”“丘不知儒服”，何等高傲的哲人！然而政治家鲁哀公听过高傲的哲人一席话，竟然感言：“终末吾世，不敢以儒为戏。”^[25]

哀公之言，可以为志。

（作者单位：陕西师范大学政治经济学院哲学系）

注 释

- [1] [法]裴化行《利玛窦神父传》（管震湖译），“第八章 欧洲汉学的发端”，商务印书馆，1995年，第153—176页。
- [2] [美]苏尔·诺尔编《中国礼仪之争：西文文献一百篇（1645—1941）》（沈保义、顾卫民、朱静译），“引言”，上海古籍出版社，2001年，第18页。
- [3] 同上书，第18—19页。
- [4] 同上书，第21页。
- [5] 参见[法]裴化行《利玛窦神父传》，同前；顾卫民《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社，1996年；王晓朝《基督教与帝国文化》，东方出版社，1997年；李天刚《礼仪之争：文献、历史、事件》，上海古籍出版社，1999年；[法]杜赫德编《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》（郑德弟、吕一民、沈坚译），“中文版序”、“法文版前言”，大象出版社，2001年。
- [6] 尤西林《现代性与世俗性——基督教对于中国现代化的双重意义》，见《基督教文化评论》，香港汉语基督教文化研究所2003年（19），第242页。
- [7] 参见拙文《民族主义与中国基督教的现代性》，见《基督教文化评论》，香港汉语基督教文化研究所2001年（15）。
- [8] 刘小枫《圣灵降临的叙事》，北京：三联书店，2003年，第28页。
- [9] 李学勤主编《十三经注疏（标点本）》，《礼记正义（中）》，《礼运第九》，北京大学出版社，1999年，第662页。
- [10] 同上。
- [11] [法]裴化行《利玛窦神父传》，“第六章 民族习俗和礼仪”，同前，第425—439页；顾卫民《基督教与近代中国社会》，同前，第45页。
- [12] 尤西林《现代性与世俗性——基督教对于中国现代化的双重意义》，见同前，第239页。
- [13] 刘小枫《圣灵降临的叙事》，同前，第9页。
- [14] 古郎士（Fustel de Coulanges）《希腊罗马古代社会研究》（李玄伯译），中华教育文化基金会董事会编辑，商务印书馆发行，第324页。（吾于显然原属某传教士的一批旧书中偶得此书，原著版本及发行日期均不详。）
- [15] [英]詹姆斯·布赖斯《神圣罗马帝国》（孙秉莹、谢德风、赵世瑜译），“第2章 蛮族入侵前的罗马帝国”，商务印书馆，2000年，第4—12页。
- [16] 参见黄宛峰《礼乐渊藪：〈礼记〉与中国文化》，河南大学出版社，1997年；谢芳琳《〈三礼〉之谜》，四川教育出版社，2000年。