

# 人类学视野下的中国镜像

---

刘文玲

三年前，法国谢阁兰基金会和中国国务院发展研究中心共同开展了一项中法形象调查。根据法国 Opinion Way 调查设计公司调查结果显示，法国人对中国的整体印象是中国是一个大国，但却造成一种令人不信任的感觉。这种感觉来源于长期以来西方世界对中国的一种误解，又或者说，是建立在“异国情调”观念基础上的一种偏见。尽管学术界有一种声音，认为随着互联网和信息交流的加强，这种偏见会逐步缩减。但是我们认为有必要对中、欧之间长期以来存在的误解做一探究。

本文希望以人类学的视野，对中法文化交流进行一次简单的回顾，探究法国学者对中国传统思想的理解和解读。中法交流的历史渊源已久，我们无法像历史学家那样将这段历史进行全面的梳理，我们所能做的，只是截取这段历史中的几个具有代表性的重要片段，考察西方学者对中国传统文化思想的理解和反思。我们尽量沿着西方汉学研究的历史来展开。但是因为我们毕竟不是在做历史梳理性工作，所以，有时会偏离历史的时间顺序，而着重强调汉学研究中对中国文化的理解和认识。其中儒家思想一直是汉学研究的中心议题，我们将会思考西方对儒家思想的研究和调查，因为这些思考也为我们提供了反思中国社会发展的一种可能性。

从汉学的历史发展过程来看，西方对中国的认识首先是作为一个具有“异国情调”的“他者”来研究，是一个学习研究的客体。所以这将不可避免地出现一个相异性问题。

## 1. 中国的差异性问题和误解

最近几年来，在汉学界对这个问题有不同的意见。是否可以把中国看作是完全具

有相异性的客体？对这个问题的回答说明走进中国世界，至少走进中国思想世界的困难性。

我们先来看一个客观事实，那就是在言语和书写领域。的确，在语言方面，相对于欧洲来说，中国绝对是一个具有相异性的他者。汉语属于不同于字母语言的另外一个语系，而汉语的书写也是独一无二的文字。这同印欧语系没有任何相同之处。这不是多样性的问题（多样性是以具有某些共同因素为前提），而是分散性的问题，或者说相异性问题（即完全缺乏比较因素）。汉语的语言和书写同法语的语言和书写没有任何相关之处，也没有任何可以相互理解的共同因素。当然，这不是根本的问题。因为人总可以学习一门外语或者将这门外语翻译成母语。问题在于思维模式，也就是说建构世界、表现世界的方式以及建立人与人之间的关系甚至社会政治计划的方式等等。

关于中国与西方思想的差异，首先引起西方学者争议的，就是中国的逻辑性和神的概念。曾经有这样一种误解，认为中国没有哲学，中国无视神的存在。然而，中国在过去有哲学理论，现在依然有自己的哲学理论。因为中国一直在寻找培养“圣贤”之路（值得一提的是，在希腊语中，哲学 *philosophie* 有“爱贤（l' amour de la sagesse）”之意。虽然，在古代汉语当中“哲学”这个词还不存在，而且在现代汉语中这个词也是借用西方的概念才出现在汉语当中。但是，这并不能够说中国没有哲学思想，正如葛兰言在他的《中国思维》序言中所提到的那样：“古代中国——其实更应该说是一种哲学——它拥有一种伟大的智慧。这种智慧是通过具有各种特色的著作表现出来的，而很少是通过理论概念阐述的形式表达出来的。”<sup>[1]</sup>

中国，确切地说中国思维只是具有相对的差异性，而没有绝对的差异性。因此，对于作为西方哲学思想基础的希腊思想而言，中国思想是没有可比性的，但是，中国思想却可以借助一些相对可比性的问题来理解世界。比如：是否有对错之分，如何趋近于好，人性是善还是恶，这些都是思想的预先假设，是彼此给出的答案。而且，中国的思维方式是在战国时期形成的，随后开始分化，形成多种体系，直到汉朝将儒家学说作为国家的正式思想理论。

从儒学时期开始，中国的思维就一直是希望自成为一种理论，或者是一种教义，而不是要自立一种体系。因此，中国思维对世界有多种理解方式，对人与世界、人与天之间的关系也有自己的解释。

---

[1] Marcel Granet, *La pensée chinoise*, (Paris : Editions Albin Michel, 1934), p. 5.

在中国的思维当中极少有“概念”(concept),而更多的是“思想”(notion)。比如我们发现,在中国,“论”往往采用老师教诲弟子谈话的形式,这是一种具有权威性不需要定义的言辞。词义根据谈话的人和时间甚至是谈话的对象或者背景而有所改变。在《论语》当中,孔子关于“仁”的阐述,就有不同的解释。如:樊迟问仁。子曰“爱人”。又曰:“居处恭,执事敬,与人忠。虽之夷狄,不可弃也。”颜渊问仁。子曰:克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?又仲弓问仁。子曰:出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人。在邦无怨,在家无怨。可见,对一个词的解释,中国人是根据说话的对象、环境、背景等不同而有所变化,没有一个确定固定的概念。

关于神的概念,是中西讨论的另一个焦点问题。我们甚至可以说,这是西方人类学研究中国社会现象不可规避的一个问题。宗教的概念也不是中国本土文化中的概念,这同样也要追溯历史。

中、欧交往当中重要的几个历史时刻。早在西汉的时候中国就开始了丝绸之路的探索,直到罗马帝国的海岸线。到了16世纪末,意大利传教士利玛窦来到中国以后,陆续有西方传教士来到中国,将西方的文化和宗教思想带到了中国。直到这时,中国人才知道一神论的存在。但是中国一直是进行祖先崇拜的。中国人对无限和神秘性却有着自己真正的理解,这种理解是通过佛教思想,尤其是道家思想来实现的。因此,从普遍意义上说,西方传教士没有在中国完成自己的“真正任务”。但是,他们的活动却对此后直至今日欧洲对中国的观念起着决定性的作用。因为在利玛窦以来,前往中国的传教士都是学者型的,他们不仅在中国传播西方的基督教思想,而且积极地从事文化交流工作。17、18世纪是中、欧文化交流最为辉煌的时期。无论是为了自己在华的做法作为辩护也好,还是为在华传教争取更多的资助、吸引更多的传教士来华也好,总之,在这一历史时期,在华的传教士通过同中国的知识分子和民众的大量交流和学习,对中国的风土习俗、文化典籍尤其是儒家经典有深刻的了解。也正是在这个时期,在华的传教士写了大量的报告、书信、笔记、著作等。其中有号称18世纪欧洲关于中国的“三大名著”,即:《耶稣会士书简集》《中华帝国全志》以及《中国回忆录》。他们同时还翻译中国典籍,将他们对中国的了解介绍给西方人,增加了西方人对中国的认识。以前在欧洲人的眼里,中国一直是一个遥远的、充满幻想的国都。而通过西方传教士的描绘,欧洲人对中国的了解“不再是通过种种不可靠的传闻而获得的一个遥远而神秘的国土的模糊印象,而是建立起比较完整的知识体系”。也正是传教士们这些“真正的信息”,在“西方制造了最有影响的乌托邦”。这个被描绘成“天

堂般的地方”的中国成了后来启蒙思想家政治理想和社会理想的载体。比如 17 世纪的时候，法国的许多文人，如伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭等相继发展研究中国专制制度的好处，并进一步成为哲学讨论的主题。不仅如此，早期西欧的“中国热”对后来法国文学作家描写中国也起了一定的影响。这种理想化的“想象中的中国”形象延续了好几个世纪，构成了中国在西方人脑海中的形象。

## 2. 欧洲对中国的误解及相互影响

为什么法国会认可这样一个“想象”的中国呢？这里，我们应该认识到这样一个问题，那就是，中国对于法国来说是历史的一个选择。

首先，无论在宗教传播、政治交往及经济贸易方面都是“西方主动、中国被动”，而在文化交流方面同样如此。18 世纪的时候，启蒙运动面向未来、寻找坐标以确定如何重建社会。从中世纪就一直继承下来的君主制是一个问题，而不是一个解决办法，无论是罗马、希腊、埃及的法老都无法提供一个可以替代的模式。人们试图寻找这样的模式，但是却没有找到，这就导致革命以一种粗暴的形式临时创造一个模式，但是长期以来法国一直在研究两个相反的极端，希望从中找到第三条途径的思想：第一个极端是美国的原始行为所提供的极为流行的一种模式。很自然没有任何修饰，这种模式构想了一种在理想的无政府状态下的生活。相反，远在亚洲的中华帝国不怎么为人所知，但却使人充满幻想，体现了一种极高的理想主义文明。加之传教士的大量描述，为他们思考探索社会改造提供了思想素材。人们在两种表述中寻找礼仪，这种礼仪是在宫廷中长期培养出来的，但是要普及到整个国家，这将是 19 世纪的任务，直到共和派想将这种礼仪通过公共教育变成他们计划的理想模式。

在文明向自由民主世俗社会转变运动中，这个不为人所知的中国成为人们的一个坐标，一个反衬，有时是一个理想模式：对伏尔泰来说是一个模式，对孟德斯鸠来说是相反模式，因为中国的良好管理、高度文化（表现在 18、19 世纪中国装饰艺术的潮流），因而成为大家的一个参考模式。

可以说，中国文化对法国社会起了非常重要的影响。第一个影响反映的是风俗道德：法国在 16 至 18 世纪经历了一场比法国大革命还要深刻的革命，就是从暴力社会过渡到文明社会的革命。在中世纪的时候，已经发生了一次这样的革命：南方行吟诗人文化教化了骑士的粗暴野蛮，这将是第二次教化革命：19 世纪的时候为了镇压革命的极端暴力，从复辟到美好时期出现很多颠簸；接着在 20 世纪中叶，为清除 1914 年

至 1945 年的极端暴行。宗教战争时期和启蒙时期完成的长期的风俗道德革命是以凡尔赛为主要操作者，路易十四所采用的宫廷礼仪强制平和贵族之间的争吵，这一点在早些时间就由黎塞留开始实施了。文化成为国家权力与建设性发展的武器。

即使在 1572 年圣巴泰勒米用武力解决了宗教问题，这些问题 1656 年在《致外省人的信》，在 1699 年芬乃伦的《忒勒马科斯历险记》再次对这个问题进行讨论。在这一过程中，耶稣会的教士们的信件中提到中国模式，他们以中国为榜样，认为中国的礼仪对社会的发展很有好处。而中国模式间接地起了调解的作用。凡尔赛模式对欧洲也起了很大的影响，从那不勒斯到圣彼得堡，从马德里到里斯本，从巴伊亚到柏林甚至维也纳传播了风俗道德革命。风俗道德文明是法国 17 世纪这一伟大世纪所想象出来的，正如孔德塞所说，是从战争的封建时期过渡到人类思想进步时期的一种手段，它的动力来源就是中国为法国提供的形象，这个形象是教士们对基督教和儒家礼仪的综合分析给出的印象。这种革命就是“礼仪革命”，文明中国的榜样在其中起了重要的作用，在思想上提供了一种礼貌的理想模式，通过精致的礼仪取得平等甚至超过它。

这两个世纪的中西文化交流历史证明，在追寻知识、智慧和道德以及科学的过程当中，在发展的时代划分以及文化多样性方面，中国在很大程度上可以同欧洲相媲美。问题是欧洲一直自以为是世界的地理中心，而且还是世界的精神、智力甚至道德的中心。许多著名学者批评说，直到 10 世纪初，很多历史书写还依然以欧洲中心主义为中心。也就是说，他们是从欧洲的角度和看法来书写世界历史，而没有考虑他者的观念。无论是非洲历史、美洲历史还是亚洲历史，这些都是欧洲人眼中的历史。尽管这些批评有一定的道理，但是这种观念本身就带有西方思想。或者说，编造历史的历史学家没有充分意识某些文化的“西方”价值。所以，相对于中国文化来说，如果根据这种文化本身的标准，它将不会受到西方人的欣赏，但是如果根据西方文化的标准来看的话，将是另外一回事。

从心理上来说，我们只能通过自己的母语，尤其是我们的认识程序所形成的概念和思维方式来认识外界事物。比如，我们只能用我们所在的时代和我们所掌握的文化所赋予我们的思想理念来思考。从这个角度说，知识模式起了绝对重要的作用，但往往会被人们所忽略，人类学家对这一点非常清楚。要摆脱这样的束缚，就需要先放下种族中心主义的观念，以他者本身的参照系来考察他者的世界。所以，就应该尽可能地用中国人的惯例习俗来考察中国情况。而在这一点上，法国文人维克多·谢阁兰为我们做出了很好的榜样。

### 3. 维克多·谢阁兰及其文学镜像中的汉学研究

长期以来汉学界对维克多·谢阁兰的认识是，他只是一位作家、诗人，而完全忽略了他在西方认识中国社会中所发挥的真正作用，也忽略了他在中国黄土高原、青藏高原、四川盆地、长江流域等地所做的实地考察。他的学术论著完全是来自早期的人类学研究方法。另外我们也看到，他在中西文化交流中还承担着另一个作用：因为谢阁兰笔下的中国深受他的先驱者“想象的中国”的影响，所以激起汉学研究的无限遐想，从而促进了汉学使命的诞生。当然，这种转变并没有引起20世纪初汉学界的足够重视，甚至往往被汉学家所忽略和否认，因为他的作品被认为缺少某些严肃性。

对于汉学家来说，谢阁兰延续了关于中国问题所遗留下的思想，正是根据这种思想来发展他们的汉学研究方向。正如我们前面所提到的那样，这种早期的“汉学”研究所遗留下来的问题，一方面表现了知识分子的态度，他者的“生活方式”作为一种身份特征的标志，而学者本身与所观察对象之间的差异性和独立性构成了学者本身的人文特性；另一方面，这也表现了对中国认识的方式方法，这种认识是以对西方的“不了解”为基础。而恰恰相反，正是这种“不了解”促进双方加强彼此了解的愿望。

对于法国思想家朱利安（François Jullien）来说，谢阁兰如同克洛岱尔一样，都是“游记式”纪录的代言人，他们对奇特的东西尤其感兴趣，以丰富的语言表达了自己的愿望，受语言能指的诱惑。所以对于他们来说，汉学研究的客体变成了学习客体，逐渐偏离了研究对象的神话光环，在对这一客体进行分析的时候，放弃了一切可能的调查质疑的能力。从某种意义上说，这是艺术家梦想中的汉学，而不是学者式的汉学梦想。

而法国汉学家毕来德（Jean-François Billeter）从谢阁兰身上看到了一种“中国最根本的他者神秘性”的“终极精华”，<sup>[1]</sup>验证了一种“普遍化的简单化的比较主义，这种比较主义将‘中国思想’同‘西方思想’对立起来”。<sup>[2]</sup>所以，汉学家应该摆脱这种简单化的比较主义，而展开“类比法”“重叠法”以及“（中西）传统交融法”的汉学研究，从而发现在“每一种传统文化当中都存在着断裂、矛盾性和未完成性”。<sup>[3]</sup>

[1] Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, (Paris, Editions Allia, 2006), p. 9-11.

[2] Jean François Billeter, *Etudes sur Tchouang-tseu*, (Paris, Editions Allia, 2006), p. 273.

[3] 同[2]。

在人们的眼中，谢阁兰应该是一个典型的对中国文化感到好奇又尊重中国文化的游客。然而事实上，谢阁兰并不是这样一个简单的游客。对于他来说，“不是将（中国）古老的形式拿过来，然后根据一种新的兴趣爱好或风格要求加以重排。而事实上，是讲一种古老的语言，以一种属于新世界的方式来讲，但是却并因为如此而必须要符合新世界的风格”。<sup>[1]</sup>关于中国的他者性，英国学者李约瑟指出“中国文明代表着一种令人无法抵抗的完全‘他者’的吸引力，只有那些完全‘他者’的人才能对他产生深深的爱慕，同时产生一种强烈的期望去对他进行了解和认识”。而法籍华裔学者程抱一似乎并不同意这种排他的思想。他认为，谢阁兰表现了一种“双重逆转”，<sup>[2]</sup>因为谢阁兰对中国的描述留下了很多“具有无可估量的见证性文献价值”；<sup>[3]</sup>如果说程抱一在为“通过内在化的个人真实生存经历而产生的创造”做辩护，在为“开放、颠覆、同化以及变化所做出的巨大努力”辩护的话，他同时也在提醒大家：“（谢阁兰）认识中的空白足够一个旅行者了解处于世界另一头的国家的历史和文化事实，并从中获得极大的利益。”程抱一还对谢阁兰敏锐的视角大加赞许。

而谢阁兰关于中国的文学作品或者说“考古汉学系列作品”为我们思考汉学研究与文学的关系提供一定的考察空间。过去汉学研究一直被当作是对文学中的中国的研究，只不过是作为著名文学中的中国在可能性条件下的“祛神话化”，汉学研究同样也可以作为一种现代知识（有效积极的、可传递的、客观的知识）被“祛神话化”，所以也可以说是“重新神话化”（消极的、不可传递的、主观的知识），或者说是一种神秘真知的回归。实际上，在文学背后，汉学知识的出现如同本体宗教学末期一种不可能的知识一样，而文学是这种知识的重新阐述。

在基督教传统失去信誉，神学成为一种难听的理论的时候，也是在分析汉学的文学使用性的同时，汉学成为一种可以选择的知识，一种可以填补额外负担的真知。正如谢阁兰所说：“这不是用法语来说汉语，也不是用简单的汉语来解释汉语”；<sup>[4]</sup>而是用汉语来说法语，或者说是用汉语来讲法语所无法表达或者不再可能表达的东西；“用汉语表达”意味着“无法用法语表达”出来；汉语的可能性就是法语不可能性的反面，这也就是谢阁兰笔下的汉语（不是“简单的汉语”）。从另一个角度来看，中国不是汉

[1] Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, (Mansempuy, Trans-Europ-Repress, 1990), p. 78

[2] 程抱一, *L'un vers l'autre : en voyage avec Victor Segalen*, (Paris, Albin Michel, 2008).

[3] 程抱一, "Je renonce à être fait Dieu" in *Victor Segalen*, (Paris, Editions de L'Herne, 1998), p. 71; 同时参阅秦海鹰, 《谢阁兰与中国》(法文版) (Paris, L'Harmattan, 2003), p. 117 & "sinologue avéré" in *Wei Keling, Victor Segalen & Claude Ollier - Récits de l'étranger*, (Paris, L'Harmattan, 2008), p. 99.

[4] Victor Segalen, *Correspondance II, 1912—1919*, (Paris, Fayard, 2004), p. 123.

学研究的真正客体，不仅如此，他只是学习的客体。正如法国学者 Olivier Descamps 所指出的那样，中国对于谢阁兰来说，只是发现的一种可能性，是借用不同于中国本身的一种考据学。换句话说，中国是一个参照物，一个镜像。

直到现代汉学的兴起，才逐渐将中国从“想象”中剥离出来，以真正文化人类学方法对中国的城市和农村社会现象进行全面的考察和思考，重新关注中国的现实社会。

#### 4. 当代学者对新儒家的解读

进入到 21 世纪，西方的汉学家越来越关注中国社会思想文化的变化，尤其是中国儒家复兴现象。他们的思考和研究从“想象中的具有异国情调”的中国回归一种理性的现代社会分析。法国人类学家杜瑞乐 (Joël Thoraval)<sup>[1]</sup> 从 2004 开始在中国海南、广东、山东等地进行了深入调查，以一种新的文化人类学视野对中国新儒家主义的兴起展开了全面的思考。

首先他指出的是，新儒家是重新解读传统的现代主义者。经过几千年的历史变迁，当今“儒家”的概念已经变得含混不清。对于新儒家的现代哲学性和宗教性问题，应该从多个层面多角度来思考，比如可以从政治生活、个人的智识参与以及民众的行为模式等多个层面来探讨。关于新儒家的宗教性问题，他指出，需要将这个问题置于一定的范畴之内来考虑，这不仅关系到学者的知识体系，同时也关系到社会的各个领域。因此，为了清楚地区分官方机构对儒家宗教思想的定义，他区别了儒家宗教性的三个范畴：“个体宗教”“市民宗教”和“国家宗教”。他认为，儒家的个体宗教成为个体自我完善的一种途径，寻找个体内心深处的平静，关心个体或集体的命运，实现“安身立命”的最终目标。在现代社会中“信”的概念在社会关系当中逐渐消失，相反却具有多种含义，从个体之间的“信赖”逐渐走向对某种宗教思想体系的“信仰”。

在梳理新儒家宗教性概念时，作者还指出，在 20 世纪三四十年代，诞生了中国社会学人类学派。这一知识群体的出现使信仰与实践之间的分裂才得以重建，超越了现代政治关于“信仰”“宗教”或“迷信”的概念，以协调一致的方式建立起来。经过几个世纪的变革，儒家思想的这种宗教特性再一次引起人类学家的思考。但是这种宗教特性没有否定儒学思想的世俗化教育，相反，而是壮大了儒学教育并为这种传统

[1] Joël Thoraval (1950-2016) et Sébastien Billioud, "Anshen liming ou la dimension religieuse du confucianisme", in *Perspectives Chinoises*, N. 3, 2008, p. 96-116.



教育提供了另一种发展方向。

田野调查还发现，人们对儒家思想的热忱往往同佛教思想混合在一起。以儒学为名义，佛教承担着另一个任务，即民族传统文化思想的道德精神教育。在上个世纪儒家思想的机构性遭到摧毁以后，一些学者认为佛教思想可以成为唯一对抗西方势力的思想体系，因为佛教思想的理论构成具有复合性，同时具有慈善性，所以这种温和思想体系可以鼓励人民的爱国主义精神。到了21世纪，中国社会状态变化再次使佛教和儒教最终达成一致默契有了进一步的理由。而且法国学者还发现，中国某些宣传儒家传统思想的网站或者出版物，实际上是由佛教的忠实信徒主持的，两种宗教思想形成了信仰和实际经济利益评估交叉混合的联盟。这有助于儒家文化在民间的日常生活中留下很深的影响并加以实践。但是这些重新建构古老“民间儒学”的碎片的生活实践同日常生活混合在一起，很难被人所觉察，只有人类学家的好奇心，通过新的人类学方法才能够加以考察。尽管目前中国某些大学开始开设国学课或者中国古代文化课，但是这些课程依然局限于对古典文本的解读、对传统文化观念和学术价值的讨论，学术界对儒教在日常生活的重新实践少有探究和关注。

相反，到了21世纪，随着发展速度的加快，整个社会成员的增长以及新的传播方法在日常生活中越来越凸显它的重要性，影响中国社会中的各种因素混合交流的速度也在加快。无论是物质交流还是智力交流都大大增强，这就为思考儒家思想的范畴问题提供了可能性。在机构性范畴当中，“儒家”传统所存留下来的东西从政治的角度上看十分有限，在社会的表现当中缺乏自然性，而更多地带有某些不确定性的特性，甚至带有问题性。可以说儒家思想在社会表现中具有相对脆弱性，这种脆弱性是双重运动影响的结果，即社会上层和底层双向运动的影响。一方面，因为专业划分造成传统“国学”被分成几块，使国学的意义和内部联系缺乏理解性，因此，一些高校精英开始质疑专业划分的合法性。所以，在2002年中国人民大学成立国学院的时候曾引起学界的讨论，对建立在西方模式基础上的科学专业化所产生的矛盾影响展开讨论，从而很难对文本进行综合性的思考，因为这些文本要求同时从文学、历史和哲学等方面进行全面的考察研究。另一方面是民众本身促进了“新儒学”的发展，通过各种模糊不确定的言语和形式表达出来，而所产生的影响同先前的学术分类有所不同。如果说在上个世纪二三十年代的时候，儒学曾以“哲学”的面貌出现在世人面前，是一种躲避；那么如今儒学以各种形式适应社会的发展，尤其是以宗教形式在中国社会重新出现。而儒学的科学性同样在经历着我们无法预测的命运。

## 5. 总结

“中国是欧洲的法国，法国是亚洲的中国。”对中法两国文化的这种理解虽然有些简单化，但却不无道理。中法如同镜子的两面，互为参照，很难辨识谁为主体谁为客体。在彼此的交流过程中，有误解、有冲突、有认可也有排斥，但更多的是吸引，是相互接受。西方文化思想对现代中国社会的影响至深，同时西方人也承认中国文化对欧洲的重要影响。在16世纪的时候，弗朗西斯·培根就意识到这一点，他说如果没有中国的四大发明，欧洲的历史将重新改写。

西方对中国的理解通过多种形式和表述来完成的，我们这里所叙述的只是历史（或者正在进行的历史）的几个瞬间。这几个瞬间也许不具有时代划分的特征，但却尽量在逻辑思想当中理解西方人对中国印象的发展变化。无论是对中国传统文化的文本解读，还是对中国社会实践的深入调查，其目的都是将中国作为一个镜像，来反思自己的文化价值体系。