

Université Jean Moulin – Lyon 3

Université Centrale des Nationalités  
(Pékin)

École doctorale : Lettres: systèmes, images, langages

# **La Chine vue par des français**

*Une étude sur l'autre dans  
l'imaginaire culturel*

par Jinling ZHANG

thèse de doctorat en Étude de l'Asie et ses diasporas

sous la direction de Gregory LEE et Jianmin WANG

présentée et soutenue publiquement le 12 mai 2007

Membres du jury :

Jianmin WANG, Université centrale des Nationalités de Beijing en Chine

Gregory LEE, Université Jean Moulin Lyon 3

Jean-Pierre GIRAUD, Université Jean Moulin Lyon 3

Jiao PAN, Université centrale des Nationalités de Beijing en Chine

Naiqun WENG, Académie chinoise des Sciences sociales de Beijing en  
Chine

里昂第三大学

中央民族大学

Université Jean Moulin Lyon III Université Centrale des Nationalités

# 博士学位论文

“法”眼看中国

文化想象中的“他者”研究

**LA CHINE VUE PAR DES FRANÇAIS**

une étude sur l'autre dans l'imaginaire culturel

张金岭

指导老师

Gregory B. Lee 王建民

(答辯日期：2007年5月12日)

## 摘 要

此文研究的主题是文化想象中的“他者”建构，具体说来，是法国人对于中国的文化想象。而这里的“中国”，则是指“文化中国”；文化想象，则意即文化上的理解与认知。此文所探讨的问题在于，通过里昂的个案分析，研究法国人是如何通过中国文化来想象与建构“中国”这个与他们相对的文化上的“他者”的。

与传统的人类学民族志研究有所不同，本文不是讨论一个传统或典型的人类学社区中的群体，而是去研究一个以中国文化为纽带而集结起来的社会群体及其文化实践，其田野点主要集中在法国里昂。鉴于时下在法国当地社会所营造的一种深厚的中国文化氛围，此项研究以文化空间为着眼点、以“文化想象”作为关键词，把当地社会中法国人所从事的与中国相关的文化实践，纳入到文化空间的研究框架内，结合具体的田野调查资料，研究他们是如何在对他的者的想象中理解和认知中国文化的，以及这种文化认知与想象背后的社会文化动因何在，在现有的话语框架下该如何理解和阐释这样的文化现象。

借用人类学的理论关怀与研究方法，就一种民族文化对另一种民族文化的想象进行解读，是当代人类学研究的一种新尝试；在就某种文化群体对于另一种文化的想象的观察中，我们看到的更多的是前者自我文化的折射与表现。与此同时，此文研究不仅仅是针对如何来审视中国文

化在海外被接受的社会现实的一次人类学的田野尝试，更主要的是想在人类学研究介入现代复杂社会、复杂的文化现象方面进行一次实践性的探索。此文研究试图在对复杂社会或文化认知研究领域内注入一种文化人类学的学科关怀，其民族志文本，是法国人的文化实践经验，但这种经验又不完全是他们自我文化的经验，而是他们对一种异文化，即中国文化认知与理解的经验。研究法国人文化想象中的中国文化，落到实处，不是研究中国，而是研究法国当地社会的文化实践及其文化心理，思考该如何来看待这样的文化实践与影响，我们也可以从中学会理解人类生活的不同可能性。

此文研究的学理视角包含三个维度：一是历史维度，梳理法国历史上有关中国文化想象的主流话语；二是空间维度，关注当地社会中法国公众所处的中国文化空间，以及因各类文化互动延伸到中国而产生的一种连带性的文化空间；三是话语维度，借以分析当下消费社会中，法国人对于中国文化的一种景观性的消费与想象。而在这三种视角维度中，又包含两个层次：时间（历史）层次，即过去与现在；而“现在”又分别涉及到两个层面：现实的文化互动空间与话语层面的景观式想象。

基于理解田野资料的需要，文章第一部分以“文化想象”为关键词，梳理了自文艺复兴以来，法国社会有关中国及其文化想象之表述的相关文本，分析了这种文化想象与时代结构变迁，以及“元叙事”话语结构变化之间的关系，寻找其中结构性与文化性的影响因素，了解法国社会之中国想象的历史及其积淀。本文以为，在法国历史上中国文化形象不是固定不变的，亦非同质性的。这种变化一方面决定于社会时代的“元

叙事”结构与社会价值取向的变迁，另一方面又决定于法国社会所特有的文化因素，二者是互动的。但这种变化的最终目的则是指向于社会文化自身，是法国文化自我建构的需要。

本文第二部分主要是在文化空间的研究范畴下，针对当下法国社会中所萦绕的浓郁的中国文化氛围，观察和分析当地的法国人是如何在中国文化空间内进行互动的，将诸多类似的文化空间，纳入进人类学及文化研究的阐释框架内，解读对于文化“他者”的表述，及相关文化想象的现实意义，以及法国人对自己所处此种文化空间的理解，并关注着这一文化空间的解构意义。法国人文化想象中的中国，是一个不断地被他们贴上某种定型的文化标签的对象，中国文化中最令其感兴趣的是在他们看来所谓的“传统”，甚至往往是被“简约”为“过去”的传统。作为“他者”，中国文化所体现出来的异质性在某种程度上满足了法国人在当代社会中自我的文化诉求，无论是他们在当地所践行的中国文化传统，凝结于物中的有关中国的文化记忆与想象，还是远赴中国的文化之旅，都在文化互动中不断地建构和解构着他们的想象。但我们也从中看到了意义共享的差异，这种差异让我们看到他们通过中国文化这一“他者”在新的社会情境中进一步确认自我的需要与尝试。

该文第三部分则是借用“景观”社会与消费社会等颇具后现代主义色彩的文化批评理论，来观察分析在文化全球化的语境下，通过各类协会与商业组织，法国当地社会是如何把中国文化当成一种商品与“景观”来理解和“消费”的。在人类学与文化研究理论的关照下，解读这种文化想象与消费的社会机制，讨论有关中国文化记忆的当代再生产问题。

这一部分更加突出了人类学研究介入现实社会，贴近时代变迁节奏的学科优势。如何认识当地社会这种以文化消费为主要方式而产生的对于中国文化之想象的现象及其社会意义，是这一部分内容着意突出的地方。本文认为，中国文化已在法国当地社会变成了一种文化资本，这是新的时代结构与“元叙事”话语的影响；对于中国文化的消费，既有其背后的物质欲望的驱动，又有文化想象的诱惑所在，中国文化传统在成为法国人“经营”中国想象的一种资本的同时，也在打造着一种有关中国的被商业化的新知识；身处“景观”社会中的法国人，对于中国的文化想象也是“景观式”的：他们理解中的中国是景观的，其文化途径也是景观的。当代法国社会中有关中国之文化想象的互动，重新阐释着他们对中国文化“他者”的理解与认知，是一种当地社会有关中国文化记忆的当代再生产。

**关键词** 他者 文化想象 建构



## ABSTRACT

The theme of this dissertation is the construction of the Other in the cultural imaginary. Specifically, it is about the image of China in the cultural imaginaries of “the French”. But “China” here refers to a “cultural China”; cultural imaginary thus signifies cultural perception and cognition. This thesis discusses how “the French” have imagined Chinese culture.

Compared to traditional anthropological studies, this research does not focus on a specific or traditional anthropological community, but rather on a social group, formed through Chinese culture and cultural practices. The fieldwork took place in Lyon where there exists a kind of Chinese sub-cultural environment. In view of the fact that there are many French people interested in Chinese culture, this research takes “cultural space” as an analytical point of view and “cultural imaginary” as key words to understand the cultural engagement, in local society, of some French people connected with China, to analyse the underlying socio-cultural motivation of this engagement and to find an explanation for this cultural imaginary under the prevailing discourse about this phenomenon. While explaining the cultural imaginary of some French people regarding China with anthropological theories, what we see is rather the self-reflection of French culture and its cultural psychology.

The academic perspective of this study is constituted by three dimensions. First is the historical dimension through which the author

discusses the French historical dominant discourse of the imaginaries relating to China; secondly, is the spatial dimension: the Chinese cultural space existing in local French society, as well as a kind of cultural space extending to China through numerous cultural interactions; thirdly, a discursive dimension, which allows us to consider the spectacular consumption and imaginary about Chinese culture of some French people.

In view of the need to understand the fieldwork material, the first part discusses, through some French texts, the change in the ways China and its culture have been imagined in France, and the relation between the mutations of the times and meta-narratives. The author considers that the cultural image of China has historically neither been invariable, nor homogeneous in France, and its evolution has depended, on the one hand, on the change in meta-narratives in each epoch, and on the other hand, on certain French cultural factors. But the final intention of this change aims at the need of French culture to establish its self-cultural identity.

The second part, focusing on the local Chinese cultural space in Lyon and many cultural interactions relating to China, discusses the representation of the imaginaries of certain French people about Chinese culture. The French imagined China is a cultural Other marked by stereotypes, Chinese “traditions”, which are often reduced to a distant, mythical past. The otherness of Chinese culture satisfies certain French cultural interests corresponding to contemporary society. “The French” construct and deconstruct their imaginaries about China through their “Chinese” cultural practices, memories fixed in Chinese objects, their

cultural trips to China, and so on. In this “Chinese” cultural space, we see the differences of “shared” meaning, which reveal to us that some French would like to identify themselves in the new social context by instrumentalising Chinese culture as an Other.

Through many cultural events and from the points of view of Cultural Capital, Consumer Society and Spectacled Society, the third part explores the fact that French local society takes Chinese culture as a commodity to be understood and consumed in the context of globalization. That Chinese culture has become “cultural capital” represents the influence of a new meta-narrative about China. In the consumption of Chinese culture we see material desires and also the seduction of imaginary and commercialized knowledge about China. For some French, living in spectacular society, through some Chinese films and French media, they see also a “spectacular China” which represents equally the ways they imagine China. The dominant imaginary relating to China in French local society constitutes a contemporary production of a China imagined otherwise.

**KEY WORDS:** Other; Cultural imaginary; Construction

## RÉSUMÉ

Cette étude se penche sur la construction de l'« autre » dans l'imaginaire culturel. Spécifiquement, elle concerne la représentation des images de la Chine dans l'imaginaire dominant culturel des Français. Mais la « Chine » ici se rapporte à la « Chine culturelle » et l'imaginaire culturel ainsi signifie la perception et la cognition culturelles. Cet article discute comment les Français ont imaginé la culture chinoise dans l'histoire et de nos jours.

Comparée aux recherches anthropologiques traditionnelles, cette étude ne se concentre pas sur une communauté anthropologique spécifique ou traditionnelle, mais plutôt sur un group social, formé par la culture chinoise et des pratiques culturelles. Le travail sur le terrain a eu lieu à Lyon où il existe une sorte d'atmosphère profonde. Étant donné le fait qu'il y ait beaucoup de Français intéressants à la culture chinoise, cette étude prend « espace culturel » comme point de vue analytique et « imaginaire culturel » comme mots-clés pour comprendre l'engagement culturel, dans la société locale, de certains Français connectés avec la Chine, pour analyser la motivation socio-culturelle fondamentale de cet engagement et pour trouver une explication de cet imaginaire culturel sous les présents discours existants sur ces phénomènes. En expliquant l'imaginaire culturel de certains Français sur la Chine avec des théories d'études culturelles, ce qu'on voit est plutôt l'auto-réflexion de la culture française et sa psychologie culturelle.

La perspective scientifique de cette étude est constituée dans trois dimensions. Premièrement, est la dimension historique, par laquelle on discute les discours historiques français dominants sur les imaginaires concernant la Chine ; deuxièmement, est la dimension spatiale : l'espace culturel chinois existant dans la société française locale, ainsi une sorte d'espace culturel s'étendant à la Chine par nombreuses interactions culturelles ; troisièmement, une dimension discursive, qui nous permet de considérer la consommation spectaculaire de la culture chinoise de certains Français et leurs imaginaires.

Étant donné le besoin de comprendre les nouveaux phénomènes actuels, la première partie discute, à travers des textes français, le changement des manières la Chine et sa culture ont été imaginées en France, et la relation entre les mutations des époques et méta-récits. On considère que l'image culturelle de la Chine n'a été historiquement ni invariable, ni homogène en France, et que son évolution se dépendait, d'une part, du changement dans les méta-récits de chaque époque et, de l'autre part, de certains facteurs culturels français. Mais ce changement a l'intention pour établir sa propre identité de la culture française.

La deuxième partie, se concentrant sur l'espace culturel chinois à Lyon et sur nombreuses interactions culturelles concernant la Chine, discute la représentation des imaginaires de certains Français sur la culture chinoise. La Chine imaginée par des Français est un autre culturel marqué par des stéréotypes et des « traditions » chinoises, qui sont souvent réduites à un passé lointain et mythique. L'altérité de la culture chinoise satisfait aux

intérêts français dans le contexte de la société contemporaine. Les Français construisent et déconstruisent leurs imaginaires sur la Chine à travers leurs pratiques culturelles « chinoises », les mémoires attachées à des objets chinois, leurs voyages culturels en Chine, etc. Dans cet espace culturel chinois, on voit qu'il existe des différences des sens « partagés », qui nous relèvent que certains Français voudraient s'identifier dans le nouveau contexte en instrumentalisant la culture chinoise comme un autre.

Par nombreux d'événements culturels et à partir des points de vue de Capital culturel, de Société de consommation et de Société du spectacle, la troisième partie explore le fait qu'on prenne la culture chinoise comme une marchandise à comprendre et à consommer dans le contexte de mondialisation. Que la culture chinoise devient un « capital culturel » explique l'influence d'un nouveau méta-récit sur la Chine. Dans la consommation de la culture chinoise on trouve des désirs matériels et ainsi la séduction du savoir imaginaire et commercialisé sur la Chine. Pour certains Français, vivant dans la société du spectacle, à travers les films chinois et les médias français, ils trouvent aussi une « Chine spectaculaire », qui représente également les manières dont ils imaginent la Chine. L'imaginaire dominant concernant la Chine dans la société locale française constitue une production contemporaine d'une Chine imaginée autrement.

**MOTS-CLÉS:** Autre; Imaginaire culturel; Construction

# 目 录

绪 论 .....	1
一、问题 .....	2
二、理论 .....	7
三、方法 .....	27
<b>第一章 想象中国：结构性与文化性的“他者”想象史.....</b>	<b>44</b>
第一节 时代与他者的建构 .....	46
一、“元叙事”话语结构与时代划分 .....	46
二、文化传播与“他者”建构 .....	48
三、典籍译介——想象之始 .....	51
第二节 文艺复兴时代的“中国风” .....	55
一、蒙田与中国文化 .....	57
二、“中国风”与历史见证 .....	59
第三节 启蒙运动的双重想象 .....	65
一、再谈“结构” .....	66
二、伏尔泰 VS 孟德斯鸠 .....	69
三、启蒙思想与“他者”建构 .....	84
第四节 百年中国的想象与表述 .....	89
一、时代结构的变迁 .....	90
二、新东游的文化想象 .....	95
三、“中国狂热” .....	110
四、多元中国的结构转型 .....	118
第五节 小结：历史记忆中的文化表述 .....	119
<b>第二章 文化体验中的想象与解构 .....</b>	<b>129</b>
第一节 文化想象的空间与途径 .....	132
一、华人社区 .....	133
二、中国之旅 .....	154
三、新闻媒体 .....	157
四、影视文化 .....	159
五、协会组织 .....	161
六、出版与公共机构 .....	164
七、官方的文化交流 .....	167
八、商业与网络 .....	170
第二节 理解与认知的定型 .....	172
一、自我的“传统”与建构的“传统” .....	173
二、法国人眼中的“中国文化传统”——田野故事 .....	178

三、涵化的文化空间 .....	194
四、物与文化 .....	203
五、文化认知的内化 .....	211
第三节 寻找想象的文化之旅 .....	219
一、旅游与文化想象 .....	220
二、法国旅游工业的建构与解构 .....	225
三、中国文化之旅的愉悦 .....	235
第四节 小结：意义共享的异质性 .....	245
一、“差异”是必须的 .....	246
二、法国人文化想象中的差异 .....	249
<b>第三章 景观社会中的中国文化想象：消费与景象 .....</b>	<b>258</b>
第一节 景观、消费、文化资本与人类学关怀 .....	259
一、景观社会 .....	259
二、消费社会 .....	262
三、文化资本 .....	264
第二节 中国电影中的文化想象 .....	266
一、电影协会 Asiexpo .....	268
二、同法国人一起看中国电影 .....	275
三、法国影迷与中国电影 .....	284
四、想象的公共领域与后现代性 .....	287
第三节 读图时代的想象 .....	292
一、读图与想象 .....	292
二、《巴黎竞赛周刊》的中国特刊 .....	295
三、阅读中的中国景象 .....	304
四、表达者的景观与接受者的景观 .....	307
第四节 文化资本与想象 .....	310
一、“中国制造”（Made in China） .....	312
二、协会经济 .....	318
三、“茶园”故事 .....	321
四、文化传统成为资本 .....	329
第五节 “理想中的中国”之城 .....	330
第六节 小结：文化记忆的当代再生产 .....	336
<b>结语 结构、想象与文化“他者” .....</b>	<b>342</b>
<b>参考文献 .....</b>	<b>354</b>
<b>附 录 .....</b>	<b>366</b>



## 绪 论

“法”眼看中国？这里的“法”字，却非“法律、法制”之义，而是“法国人”，意即法国人眼中的中国。但这样的解释还不能够完全阐明此文研究的主题，因为在这么一个复杂的“后”现代社会的学术研究当中，任何一个词汇术语，若不加以释义，仅凭其自身的含义，是难以让读者明白它们在某项研究中的意义所在的。如同此文的副标题所表述的，这是一项有关文化想象中的“他者”的研究。很显然，是在研究法国人的文化性想象，而“中国”二字，与副标题相关，却仅指文化上的中国，也就是说，把中国放进文化范畴内的一种文化想象。<sup>1</sup>“他者”，在此便是中国文化，实指在法国人看来，作为“他者”的中国文化。但何为“中国文化”呢？或者有人会建议使用别的术语，比如“中华文化”等。想必一个中国人也难以说得出中国文化是什么，这是一个十分复杂的问题，仅就“文化”一词的含义而言，人类学家克拉克洪（Clyde Kluchholn）就曾列举过近 200 种释义，再加之“中国”二字作为限定，实在是一个庞大的复杂体系。但本文并非是想讨论对于这些词汇术语的意指和界定，而落入语言学讨论的泥潭。虽然我们讲不清、道不明中国

---

<sup>1</sup> 在许多国外学者看来，“中国”是复数的，有政治中国、经济中国、文化中国，甚至还有环境中国等，这一称谓不但呈现了中国现实本身的多样性，而且也表现出学者们看待中国之视野的复杂性。利大英（Gregory B. Lee）曾将其一本书的名字命名为 *Chinas Unlimited*，题中 *Unlimited* 不但代表着无限中国之意，且 *Chinas* 一词为复数。参见 Gregory B. Lee, *Chinas Unlimited: Making the Imaginaries of China and Chineseness*, London, New York, Routledge-Curzon, 2003.

文化是什么，但反过来，我们可以说得出、辨得明什么是中国文化。而且，在法国人眼中，他们也有着自己对于所谓的中国文化的理解。此文之所以采用“中国文化”这一说法，旨在意即在法国人看来，与现实中国、多维度的中国相关的文化，这是一个模糊的认知范畴，但它也有着较为明确的文化边界。通过厘清边界就有可能较为清楚地限定这一模糊性的研究认知范畴。因此，法国人文化想象中的将之纳入文化范畴的中国，是一个有着特定的文化关联的研究范畴。在此基础上，我们再来具体讨论此文研究的主要问题。

## 一、问题

如今，在世界范围内“谈论中国”不仅仅是一种需要，更变成了一种潮流与时尚。在法国，我们能够非常明显地体验到这样一种文化氛围。

法国与中国的文化交流历史悠久，里昂更是最早与中国建立文化交流的欧洲城市之一。作为一座有着悠久的历史沉淀的城市，在这里，我们可以发现几乎任何一个历史时代中法文化交流的历史遗存。由于历史的原因，在当地社会积淀下了一种浓厚的中国文化氛围。在这样一种文化空间内，法国人想象中的中国文化令人回味。生活在里昂，我能够深刻地体会到，这里既有她自己的文化特色，又在相当大的程度上表现出法国社会的共同性。从这个意义上讲，里昂可以被看成是法国社会的一个代表，也许至少表现出法国人想象中国的一种传统和现实形态。这里与中国相关的文化空间，既是里昂的，又是法国的。在这样一种情境下，透过里昂的个案研究，也恰恰体现出人类学研究在关注人文社会时所拥

有的独到的策略与方法，尤其是她“以小见大”的学科关怀。<sup>2</sup>

此文研究的主题是法国人对于中国的文化想象。<sup>3</sup>“想象”(imaginary, imaginaire)一词，在哲学家萨特(Jean-Paul Sartre)看来，主要是指代一种心理学与现象学范畴内的认知活动。<sup>4</sup>在此项研究中，“想象”不是指捏造(fabrication)和虚假(falsity)，是一个中性词，并无褒贬义之分，只是一种理解与认知。实际上，文化想象也是杜尔干(Emile Durkheim)所言的“社会事实”(le fait social)。那么为什么要使用此词呢？因为它形象地表达了文化理解与认知中的那种“不真实”状态，当然这里的“不真实”也是一个相对概念，那么使用“想象”这一术语则就更有意味了。<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> 目前，人类学界尚存有关小社会研究之典型性、代表性的争论。早在1950年代，就曾有过关于“小型社群的实地考察不足以代表中国的大社会”的讨论。实际上，人类学对小社会研究的发展已经证明了自身的重要价值。以社区为视角观察中国社会，曾经被早期社会人类学的中国学派当做方法论的立业之基。(参见：王铭铭：《小地方与大社会——中国社会人类学的社区方法论》，载《民俗研究》1996年第4期。)就我而言，人类学关注小社会研究，其“小问题、大视野”的方法论意义是不言而喻的。目前有关中国乡土社会及小民族的人类学研究，生动地揭示了当代中国社会变迁的具体个案，映射出文化多样性与文化变迁的诸多可能性，对于理解整体性的中国社会变迁，有着重要的借鉴意义。《江村经济》(费孝通)、《金翼》(林耀华)，以及《缅甸高地的政治制度》(利奇)、《努尔人》(埃文斯-普里查德)等都是研究“小社会”的优秀的人类学作品。而且，人类学有关社会的理论讨论也多是建立在具体的“小社会”民族志研究的基础上的，从而发现有关人类行为与文化的一般规则。利奇(Edmund Leach)在其《社会人类学》(Social Anthropology, 1983)中所主张的人类学对小社会的研究，其初衷则在于此，不同于费孝通想通过小社会来了解中国大社会的本意。此外，国外人类学者对于中国及东亚社会的研究也多是从小社会、小规模社区研究入手的。(参见：北京大学社会学人类学研究所编：《东亚社会研究》，北京：北京大学出版社，1993年9月。)

<sup>3</sup> 当然，“法国人”的构成是多元的，既有族群、阶级等的差别，又在职业、年龄、受教育程度等方面有所分化，不同的群体对于中国及其文化的想象必然地受到各自社会环境的影响；在讨论中国在法国人文化想象中的形象时，按理说应当考虑到“法国人”构成的多元性差别，但鉴于此项研究不是定量分析，而着眼于通过抓取法国人对中国之文化想象的不同可能性的表征，来展现一种作为“社会事实”之文化实践的存在，描述的是占主导性的有关中国的文化想象，尽管文中所提及的法国人来自不同的群体，但我未对之加以区分。而且，在田野调查中，我深刻地意识到，由于法国社会本身的发展而至，就有关中国的“文化接触”而言，大部分法国人，无论什么阶级、职业等，看到的，听到的，虽有差别，基本上却是一样的。鉴于研究主题的需要，在探讨法国人有关中国的主导性的文化想象时，我以为，那些有关法国人多元性构成的因素可以忽略掉。另外，此项研究的范围被限定在文化范畴内，很自然，那些多出现于政治、经济领域内的有关中国的负面话语不是论文讨论的主要内容。

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire : psychologie, phénoménologie de l'imagination*, Paris, Éditions Gallimard, 1986.

<sup>5</sup> 分析法国社会对于中国文化的想象，无论其表现形态如何，其目的不是要阐明其对与否，或哪些更客观、更真实，或哪一种更好，哪一种对中国更有利，而是要通过西方社会文化想象中

这项研究不同于传统的人类学民族志研究，不是去讨论一个传统人类学社区中的群体，而是一个以中国文化为纽带而集结起来的群体及其文化实践，田野点主要集中在里昂。其着眼点既不在于当地的海外华人社区研究，不完全拘于研究中国文化在海外的传播与表征，又不纯粹着眼于法国社会中某个社区的文化实践研究；而是以“文化想象”作为关键词，去研究法国人对于中国文化的理解与认知，并不对法国人的正面想象与负面想象作些政治意识形态性的分析，而是想把当地社会中与中国相关的文化实践，纳入到文化空间的研究框架内，结合具体的田野调查，研究他们是如何在文化想象中理解和认知中国文化的，为什么会有那么多人越来越喜欢中国文化，这种文化认知与想象背后的社会文化动因何在，在现有的话语框架下如何理解和阐释这样的文化现象，等等。

法国人与中国文化接触的社会呈现是非常复杂的。在田野调查中，我一直想做的不是将之进行归类，如同进行传统的民族志调查一样，把各类文化现象安放到百余年来被人类学家的研究已经模式化的固定的调查框架内，而是在面前这样一种复杂的文化场景中，试图理出一种理解（阐释）头绪。这样的尝试不仅仅是针对如何来审视中国文化在海外被接受的社会现实，更主要的是想在人类学研究介入现代化复杂社会、

---

对于中国文化的民族身份的认知与想象，来研究这种想象的社会话语背景的社会机制，揭示其对中华文化想象的文化本源，以及意义结构原则，以及这一切现象对西方文化认同的功能与意义，这才是我们客观地来研究“他者”生成及其意义的前提与意义。这一点，在我们这个“互看”的时代，这个似乎“没有什么可以发现的大陆”而使得我们的社会显得没有什么陌生感的时代，是非常必要的。全球化时代的“文化他者”与帝国主义时代所建构的“他者”形象，及其背后的动机是完全不同的。后者，是扩张和确立自身合理性、合法身份的需要，而前者，即便在研究完后，也难以（确切地说是不敢）找出一个明确的原由。西方社会对于中国文化身份的认同，永远都处于一种飘忽不定的状态，这种状态一是对于事物真实本质之认定的困难的客观写照，二是形象地表明了西方社会看待文化他者的标准的变化，也就是其自身利益的变化。因为，他者永远都是屈从于利益之下的一个生成物。他者对应的是现象中的某些事物，但绝非事物本身。

复杂的文化现象方面进行一种实践性的探索。

此文研究从三种维度入手，包括两个层次。一是历史维度，梳理法国历史上有关中国文化想象的主流话语；二是空间维度，分析当地社会中法国公众所处的中国文化空间，以及因各类文化互动延伸到中国，而产生的一种连带性的文化空间；三是话语维度，分析当下消费社会中，法国人对于中国文化的一种景观性消费与想象。这三种维度看似没有任何逻辑，至少从汉语语言的感觉上是这样。但在我看来，这恰也呈现了语言表义的弱势（或者是我语言水平的缺陷）。其实这三种维度包含有两个层次：时间（历史）层次，即过去与现在；而现在的时间层次，又分别两个层面：现实的文化互动空间与话语层面的景观式想象。

就第一种研究维度而言，基于调查与分析的需要，重新梳理自文艺复兴以来，法国社会有关中国及其文化之想象表述的相关文本，分析这种文化想象与时代结构变迁，以及“元叙事”话语结构变化之间的关系，寻找其中结构性与文化性的影响因素，了解法国社会之中国想象的历史及其积淀，为田野调查提供背景性知识，同时在论文写作当中，为分析民族志资料，奠定历史性的知识基础。第二种维度，主要是在文化空间的研究范畴下，分析当地的法国人是如何在中国文化空间内进行互动的，将诸多类似的文化空间，纳入进人类学及文化研究的阐释框架内，解读对于文化“他者”的表述与相关文化想象的现实意义，以及法国人对自己所处此种文化空间的理解，并关注着这一文化空间的解构意义。第三种维度，主要是借用消费社会的相关理论及“景观”社会理论，来观察分析在文化全球化的语境下，通过各类协会与商业组织，法国当地

社会是如何把中国文化当成一种商品与“景观”来理解和“消费”的。在人类学与文化研究理论的关照下，解读这种文化想象与消费的社会机制，讨论有关中国文化记忆的当代再生产问题。这一维度更加突出了人类学研究介入现实社会，贴近时代节奏的学科优势与学科研究关注点转型的现实意义。如何认识当地社会中这种以文化消费为主要方式而产生的对于中国文化之想象的现象及其社会意义，是这一部分内容着意突出的地方。

此文研究试图在对复杂社会或文化认知研究领域内注入一种文化人类学的学科关怀，其民族志文本，是法国人的文化实践经验，但这种经验又不完全是他们自我文化的经验，而是他们对一种异文化，即中国文化，认知与理解的经验。研究法国人文化想象中的中国文化，落到实处，不是研究中国，而是研究法国当地社会的文化实践，研究法国社会的文化心理，思考该如何来看待这样的文化实践与影响<sup>6</sup>，我们也可以从中学会理解人类生活的不同可能性。<sup>7</sup>与此同时，我也想借此研究，尝试一种反思性的民族志文本的写作。<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> 我以为，借用人类学的理论关怀与研究方法，对一种民族文化就另一种民族文化之想象的解读，是当代人类学研究的一种新尝试。传统的人类学研究都是直接研究某种文化群体的风俗习惯、政治、宗教信仰、艺术等等，而此项研究则是想通过某种文化群体对于另一种文化的想象来看待他们的文化折射与表现。

<sup>7</sup> 户晓辉在其文章《自我与他者——文化人类学的新视野》（《广西民族学院学报》，第22卷第2期，2000年3月）中，引用人类学家温奇（Winch）的话说，“通过研究其他文化，我们所学到的不仅是不同的做事方式及其他技术的可能性。更重要的是，我们可以学会理解人类生活的不同可能性……”

<sup>8</sup> 高丙中教授在其《人类学反思性民族志研究——一个范式的六种尝试》一文中，讲述了中国人类学民族志著述正在经历的从写实性到反思性的转变，他认为，对于越来越多的年轻学人来说，民族志不再是一种客观呈现科学研究成果的简单明了的文体，而是可以尽情发挥自己语言能力文章；不只是为了记录远方的对象，也是（或者说其实是）为了认识他们自己在选题和论文构思上都是具有反思意识的。民族志原本生产关于对象的知识，反思性使关于对象的知识客观性、独立性、权威性受到了限制，却意外地增加了获得关于研究者的背景（他自己的社会和文化）的知识的机会。反思的多种视角则让这种机会从多方面得以实现，这种由彼及此、由远及近的思想范式也就在实际研究中衍生出众多的方案。参见高丙中：《人类学反思性民族

## 二、理论

人类学研究只有田野资料，没有理论分析是不行的，拉德克利夫—布朗（A. R. Radcliffe-Brown）也说，“社会人类学中的田野调查需要的是比描述更多的东西，它需要理论分析。”<sup>9</sup>人类学应该有一个综合性取向，<sup>10</sup>这不仅表现在学科关注的问题领域上，更表现在对于其他学科理论的开放性态度上。理论关怀是不缺少的，它不仅是分析田野调查资料的工具，也是展开讨论的铺垫。<sup>11</sup>

作为全面研究人及其文化的学科，人类学在其理论范式与方法论方面都已建立起一套较为完整的体系，功能主义、结构-功能主义、文化与人格学派理论、象征人类学、阐释人类学等理论与学术思潮，为此项研究提供了基础性的理论分析视野。具体到这项研究而言，目前虽无类似研究成果问世，但相关研究成果亦为此项研究提供了很好的理论与方法论的支持。在此文研究中，鉴于分析与讨论的需要，我引用了不少在传统视野看来不是人类学的理论，其实这些理论所关注的问题与人类学的问题视域是一样的，只是在侧重点上有所不同。我认为，采纳其他学科的理论视点，可以突破人类学研究中的某些理论瓶颈，比如说理论关照的视野从小民族与小社会转向当代复杂社会等。。

---

志研究——一个范式的六种尝试》载《思想战线》，2005年第5期，第43页。

<sup>9</sup> 拉德克利夫·布朗（Radcliffe-Brown）著，夏建中译：《社会人类学方法》，北京：华夏出版社，2002年版，第95页。

<sup>10</sup> 相关讨论参见王建民：《论人类研究研究的综合性取向——从潘光旦先生学术生涯谈起》，载《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2002年第3期。

<sup>11</sup> 王建民教授曾撰文指出，在当今中国人类学的发展中，存在一个较为明显的问题，便是民族志田野工作与理论分析没有很好地结合。有些时候，我们看到某些民族志文本对一个村寨的问题进行了较为全面的叙述，但通篇却似乎很难找到一个明确的理论问题，让人觉得这种论著就是为了写民族志而写民族志。参见王建民：《民族志方法与中国人人类学的发展》，载《思想战线》，2005年第5期，第41页。

此文对于理论的具体运用，体现在字里行间的讨论与分析中，在此只是作些基础性的概述与铺垫，包括人类学的“他者”研究、萨义德（Edward Said）的东方学理论、霍尔（Stuart Hall）的表征与差异理论、鲍德里亚（Jean Baudrillard）的消费社会理论、德波（Guy Debord）的景观社会，以及布尔迪厄（Pierre Bourdieu）的“文化资本”理论等，当然上述理论也被有些学者纳入进所谓的后现代主义理论体系当中。

### （一）关于“他者”研究

人类学的诞生是从研究西方社会的异文化——殖民地文化开始的，也就是说，作为一门学科的人类学从一开始就已经不自觉地进行了对“他者”的研究，回顾人类学发展的历史，可以发现“他者”无论作为研究对象和研究角度，一直以不同的形式存在于不同的理论和流派之中。早期的人类学研究资料多半来自传教士、商人、探险者和航海家的笔下，其对异族生活的记述以所谓的奇风异俗为主，正是对他者的了解和认识，或者说对常人所不知晓的人群的独特知识，使得人类学得以在19世纪社会科学兴起之际抢占了一片独特的学科领域。

人类学研究要么是去理解他人（传统的人类学作品），要么是理解自己（流心的《自我的他性》<sup>12</sup>），当然，人类学学者在其研究中也讨论

---

<sup>12</sup> 本书是一本以高科技发展为题材的人类学研究专著。在1990年代后期出现亚洲金融危机而中国经济一枝独秀的背景下，作者通过参与观察，深入考察了华南一家高科技企业的成长过程，以点带面，由表及里地描述了当今中国社会生活的内在张力。在理论层面上，作者回应着社会科学中关于亚洲或另类资本主义的讨论，重点探讨了社会/文化资本在高速经济增长中的作用，并以此来重新思考20世纪后半叶中国激荡的社会生活以及人在这种生活中所面临的强烈反差。田野调查与叙事理论是这一重新思考之切入点。在方法论上，作者针对西方社会科学特别是人类学过去二三十年来形成的新批评思潮与挑战，努力探索了现代社会人类学研究的新途径。流心（Liu Xin）著，常姝译，《自我的他性——当代中国的自我系谱》（*The Otherness of Self—A genealogy of the self in contemporary China*），北京，上海：世纪出版集团，上海人民出版社，2005年。



关于自己与他者的关系问题。虽然“他者”开始于遥远的异邦，逐渐回到本土，但只要有差异存在，就有“他者”存在的必要和可能。而且，作为试图认识和理解人类文化和人性的人类学，研究“他者”已经成为其独特的学科特色和专长，因为人类学家相信通过研究他者能够比仅仅研究自己更为深刻地认识自己。

在许多人类学家看来，所谓的“他者”（others），不仅仅指向与自己不同的人群，更多的是指向与自己不同的文化（other cultures）。换句话说，人类学者所主要关注的不是作为人群的“他者”，而是文化意义上的“他性”（otherness）。<sup>13</sup>从这个意义上来讲，他者的涵盖非常之广，既可能是客观存在的异类群体和文化，也可能只不过是被人构建出来的他者，即所谓“想象的异邦”，这个异邦既可能真是在遥远的天边，又可能就近在眼前。事实上，这些对主流/主体文化的民族志研究完全可以看作是一种对异文化/他者的研究，只不过这个“他者”是从研究者所获得的现实意义上的异文化研究的成果这个角度来看的。迄今为止的人类学研究发展表明，人类学从研究异邦的他者（遥远的异邦），再到以异邦他者的眼光研究自己（内部的异邦），上升到了研究内部/本土的他者的层次，而下一步的发展也许就是走向以内部他者的眼光研究自己。研究对象和研究角度虽然不断变化，但他者的角色却一直存在，而人们对自己的认识显然一步步更为深刻，趋向准确。<sup>14</sup>

自20世纪60年代后期开始，一些人类学家开始对西方本土社会进行

---

<sup>13</sup> 参见 Michael Herzfeld, *Anthropology Through the Looking-glass: Critical Ethnology in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, 1987, pp.1-27.

<sup>14</sup> 黄剑波：《作为“他者”研究的人类学》，载《广西民族研究》，2002年第4期。

研究，他们收集了“异文化”研究的成果，反过来对西方社会和西方思考方式、社会形式与文化进行深入的反思和探究，指出了很多西方文化的迷思和成见。其中，施奈德（《美国人的亲属制度：一种文化的解说》）和格尔茨（《尼加拉：19世纪巴厘的剧场国家》）的研究代表了人类学回归本土的一种研究进路和试验，即运用人类学的理论和方法对西方本土文化观念加以反思性的分析。实际上，他们已经开始在不同程度上采用异文化/他者的角度和解释体系，对于异文化的解释体系而言，本土文化是不折不扣的“他者”。

在回归本土的潮流中，还有一些人类学家则采用第三种研究路径，运用人类学的民族志研究和描写方法对西方社会内部的文化差异、社会分化以及现代性进行解剖、分析，这些研究的共同特点就在于强调西方本土社会存在异文化的特质，也就是说，人类学家不用到遥远的异邦就可以找到“异文化”作为理想的他者。

事实上，近年来中国学术界所进行的农村社会研究，其主题也多为将农村社会作为城市主流文化的他者。其实，主张回归主流社会的都市人类学的情况也是一样，它的主要研究对象也是一些边缘性群体，如同性恋、乞丐、罪犯、艾滋病患者、养老院中的老人等，对于“我们”来说，这些群体显然也是“他者”，是“我们”所不熟悉的群体。由于世界的复杂性在日益增加，在文化领域内，变化的是认同和意义赋予的方式，这发生在很长时间内一直进行着互动的人群内部和人群之间。认识到任何一种“文化”都包含着许多来自其他“文化”的因素，这不是什么新发现，舶来因素再也不能被吸收和同化进更大的同质性整体，这是

缺乏整合过程的明显标志。<sup>15</sup>

对“他者”文化的理解实际上是对“自我”理解的一种延伸，这种理解是情境性的（*situational*），其中的事实判断和价值判断都是在特定时空内由特定文化语境中的人做出的，因而都不具有绝对真实性，从批判的立场看来，不存在没有先入之见的知识，为此，“人类学也改变了它的视角，从追求纯客观化的对某一事物的描述，到现在意识到这只是一关于某物的写作，同时有意识或无意识地，它也总是一种自我建构的行为。”<sup>16</sup>

对于“他者”这一概念，许多哲学家对之都有论述，其来源可以追溯到黑格尔的欲望主体理论。在黑格尔看来，“他者”是主体认识、扩张自身的外化疆界。萨特的二元本体论假设他者为分裂的主体追求与其世界统一的欲望对象。在拉康的精神分析理论中，他者又成为无意识领域与自我相对立并确认自我的一种象征秩序或象征性的地点，它以话语的形式表现出来，确定主体所缺失的与主体所必须追求的东西，从而引导着主体的欲望与命运。德里达假设他者向无限“延异”，是永远无法认同的异己性，到列维纳斯（Levinas）那里，“同一”与“他者”则构成一对最基本的概念，“同一”指世界的整体性，“他者”则是不可能被包容到同一中的、高于主体自我的东西。文化研究中的他者概念，借福柯与萨义德的理论，指一种文化通过塑造一个与自身对立并低于自身的

---

<sup>15</sup> 弗里德曼著，郭建如译，高丙中译：《文化认同与全球性过程》，北京：商务印书馆，2003版，第113页。

<sup>16</sup> 泰特罗著，王宇根等译：《本文人类学》，北京：北京大学出版社，1996年，第46页。

文化影像，来确定以自身为中心的价值与权力秩序并认同自身。<sup>17</sup>

“自我”与“他者”并非是一种简单的“主体”与“客体”的关系，而是一种辩证关系。在此项研究中，通过文化“他者”的自我表征，以及法国社会的认知来研究法国社会对于“他者”的建构与想象，这样的视角则摆脱了简单的“我”与“非我”的关系，“人”与“物”的关系，而成了“我与你”的对话。更重要的是站在“他者”的角度上来书写当地社会中的“他者”及人们对它的建构与想象。

对于“他者”的认知总是建立在“主观”标准之上的，因此，任何有关“他者”的印象与知识，总是不可避免地带有“想象”的成分。“他者”话语的定型，用法国哲学家卡斯托里亚迪斯（Cornelius Castoriadis）的说法是一个“社会想象的建制”（*Institution imaginaire de la société*），一个我们不可怀疑的现象。<sup>18</sup>西方对于东方的想象，也是一个令人不可怀疑的定性化的结论，这是一种彻头彻尾的想象，同样也是一种社会想象的建制。而且，对于“他者”的了解和认识在很大程度上都是通过形象认识来想象地建构的，反映了认识者的自我身份定位和“他者”与自我的相互关系，其核心便是以自我文化为中心，判断和确定被塑造的对象。因此，在自我建构“他者”的过程中，常常持有一种二元对立的意识形态的框架。今天，生活在里昂，当我与法国人聊天的时候，他们往往开头的第一句话，便是说中国文化是一种与西方文化截然不同的另一类文化。类似，在人们的头脑观念中，还未曾建立起一种真正的多元化

---

<sup>17</sup> 周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第3-4页。

<sup>18</sup> Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

的、多维度的审视角度。人们居于自我的位置，来看待他者的时候，往往只是注意到了二者间的差异，而忽视或根本看不到在人类普世性方面二者所具有的共同点。

现实生活中的“他者”与学术研究中的“他者”，其含义是不一样的。从方法论的角度来讲，现实生活中的“他者”是相对于个体而言的不同于自我的“另一个”，而学术研究中的“他者”，而是存在于被学术界所定型的“主体”之外的“另一个”，是一个学术界公认的“客体”。从现实的角度来讲，现实生活中的“他者”是一种“自我认同”的需要，它提供了“区分”的界限，而学术研究中的“他者”，提供了一种关于“另一个”的知识，体现的是知识的“力量与权力”(power)。<sup>19</sup>而这种“知识”的滥用则会使得这种理论与权力变成一种“武器”。现实生活中的“他者”与学术研究中的“他者”是互动的，既巩固了社会集体性历史记忆中的“他者”形象，(如刻板印象 *Stéréotype* 等)，又生产了种种有关他者的权力话语(以萨义德为代表的“东方主义话语”着实在很大程度上影响了西方社会对“东方”的认知，尽管萨义德所言的“东方”，并非今日的“东方”)。

## (二)“东方学”

在萨义德《东方学》中的“orientalism”一词，具有多种含义，在该书的绪论部分，他对此作了详细的介绍：<sup>20</sup>第一种含义是其作为学术

---

<sup>19</sup> 西方语境中 *knowledge is power* 与 *la naissance est le pouvoir* 等表述的翻译在汉语语境中，往往被忽视掉其中所包括的“权力”之意。在我看来，知识的“力量”处其表层的意义范畴，而“权力”则是其意识形态上的含义。

<sup>20</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第3-6页。

研究的一个学科的含义，这一点也最易于为人所接受。但这一词带有 19 世纪和 20 世纪早期欧洲殖民主义强烈而专横的政治色彩。即使东方学现在并没有过去那么繁荣，其关于东方和东方人的各种教条和学说也足以使其得以继续保持其学术生命力。第二种含义是讲，东方学是一种思维方式，在大部分时间里，“the Orient”（东方）是与“the Occident”（西方）相对而言的，东方学的思维方式即以二者之间这一本体论和认识论意义上的区分为基础。在西方，有很多人接受了这一东方/西方的区分，并将其作为建构与东方、东方的人民、习俗、“心性”（mind）和命运等有关的理论、诗歌、小说、社会分析和政治论说的出发点。这一点即是说明，东方学的含义多少具有想象的意味。第三种含义更多地是从历史的和物质的角度进行界定的。以 18 世纪晚期作为对东方学进行粗略界定的出发点，萨义德将东方学描述为通过做出与东方有关的陈述，对有关东方的观点进行权威裁断，对东方进行描述、教授、殖民、统治等方式来处理东方的一种机制，也就是说，他将东方学视为西方用以控制、重建和君临东方的一种方式。在他看来，如果不将东方学作为一种话语来考察的话，就很难理解这一具有庞大体系的学科，而在后启蒙时期（post-Enlightenment），欧洲文化正是通过这一学科以政治的、社会学的、军事的、意识形态的、科学的以及想象的方式来处理——甚至创造——东方的。在西方世界的眼中，正是由于东方学的存在，东方过去不是（现在也不是）一个思想与行动的自由主体。也就是说，每当“东方”这一特殊的实体出现问题，与其发生牵连的整个关系网络都不可避免地会被激活。在《东方学》一书中，萨义德所要力图表明的是，

欧洲文化是如何从作为一种替代物甚至是一种潜在自我的东方获得其力量和自我身份的。东方学的意义更多地依赖于西方而不是东方，这一意义直接来源于西方的许多表述技巧，正是这些技巧使东方可见、可感，使东方在关于东方的话语中“存在”。<sup>21</sup>

就方法论而言，萨义德所进行的有关东方学的研究，既不是做详尽的目录学式的梳理，也不是建立在显然经过精心挑选的文本、作者和观点的基础之上，而是尝试着对东方学的发展作一历史概括。在进行有关东方主义的研究之前，萨义德作出了一定的假设，即，东方并非一种自然的存在。作为一个地理和文化的——更不用说历史的——实体，“东方”和“西方”这样的地方和地理区域都是人为建构起来的。“东方”这一观念有着自身的历史以及思维、意象和词汇传统，正是这一历史与传统使其能够与“西方”相对峙而存在，并且为“西方”而存在。因此，这两个地理实体实际上是相互支持并且在一定程度上相互反映对方的。

东方学不只是一个在文化、学术或研究机构中所被动反映出来的政治性对象或领域，不是有关东方的文本的庞杂集合；不是对某些试图颠覆“东方”世界的邪恶的“西方”帝国主义阴谋的表达和表述。而是地域政治意识向美学、经济学、社会学、历史学和哲学文本的一种分配；它不仅是对基本的地域划分，而且是对整个“利益”体系的一种精心谋划；这是一种话语，这一话语与粗俗的政治权力绝没有直接的对应关系，而是在与不同形式的权力进行不均衡交换的过程中，被创造出来并且存

---

<sup>21</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第28-29页。

在于这一交换过程之中，其发展与演变在某种程度上也受制于其与政治权力、学术权力、文化权力、道德权力之间的交换。<sup>22</sup>

对于“东方”的理解，我们至少可以有几个维度。首先，“东方”有着地理的和文化的双重意象；其次，从时间的维度上，西方对于“东方”的理解，有一个历史的渐进过程，“东方”范围的开拓，既是一个地理区域的扩大，更重要的是一个时间政治概念的扩展。<sup>23</sup>不过，“东方主义并不仅仅是一种学术话语，它还是在各类可能的意义上的一种文化话语，仅仅是所知和被认定为理所当然的东西。从大众文化的角度上讲，东方主义无所不在，且十分有效。”<sup>24</sup>

### （三）表征与差异

在霍尔看来，表征是在我们头脑中通过语言对各种概念之意义的生产。它就是诸概念与语言之间的联系，这种联系使我们既能指称“真实”的物、人、事的世界，又确实能想象虚构的物、人、事的世界。意义是被表征的系统建构出来的，事物并没有意义，我们构成了意义，使用的是各种表征系统，即各种概念和符号；表征系统的符号具有物质维度，包括了声响、图像、痕迹等；作为一种实践，表征是一种借用物质对象及其效果的运作。有两类相关的“表征系统”处于文化中意义生产的核心：第一种系统使得人们可以通过在各种事物与人们的概念、概念图式间建立一系列联系或对应关系来赋予世界以意义；第二种系统依赖于在

---

<sup>22</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第16页。

<sup>23</sup> 李文堂：《文化乡愁与文化冲突》，载《批评家茶座》（第一辑），济南：山东人民出版社，2003年1月，第40页。

<sup>24</sup> Ziauddin Sardar, *Orientalism: Concepts in the Social Sciences*, Buckingham, Open University Press, 1999, p.114.



人们的概念图式与符号体系间一系列联系的建构，这些概念图式与符号体系被融进代表或表述这些概念的各类语言中。其实，表征就是通过语言生成意义。在文化圈内所使用的表征一词，具有两层含义：一是状物（to describe or to depict），二是象征化（symbolize）。霍尔认为，关于那些解释语言如何被用于表征世界的理论，可分为反映论的（reflective）、意向性的（intentional）和建构论的（constructionist）。似乎，对于建构论的理论解释，更具有说服力。因为，反映论意指语言单纯反映已经存在于那里的关于物、人和事的世界的一个意义；意向性理论则指语言仅仅表达说者或作者或画家想说的，表达他或她个人意向的意义；而建构论则强调，意义是在语言中或通过语言而被建构的。意义并不内在于事物中，它是被建构、被制造出来的，是意指实践的产物，即为一种生产意义、使事物具有意义的实践。<sup>25</sup>其实，西方世界中对于东方的话语，也是一种表征机制。或者，我们可以讲，萨义德的东方学其实就是一种关于他者的种族主义的知识（racialized knowledge of the Other），其深陷于帝国主义式的权力运作之中。<sup>26</sup>

对于中国文化之想象的表达/表述，也是一种表征，一个人在转述自己文化想象中的中国印象时，文本的读者或会话的接受者会将之当作是一种事实的表述，毕竟，如拉比诺（Paul Rabinow）所说，“表征就是社会事实”（Representations are social Facts）。<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> 参见 Stuart Hall, “The Work of Representation”, in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, pp.15-25.

<sup>26</sup> Stuart Hall, “The Spectacle of the ‘Other’”, in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, p.260.

<sup>27</sup> Paul Rabinow, ‘Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology’, in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, by James Clifford and George E.

列维-斯特劳斯 (Claude Lévi-Strauss) 在其《结构主义人类学》中提出的人类学的首要目标, 或者是唯一的目标, 便是分析和阐释差异。<sup>28</sup>霍尔认为, “差异” 是文化意义的必需 (“Difference” is fundamental to cultural meaning.), 它的形成是被我们称之为文化的象征秩序的基础, 文化决定于在一个分类系统中通过对事物位置的指定而获得的意义。表征和意义的一个重要原则, 是具有意指作用的事物之间的差异。<sup>29</sup> “差异” 是矛盾的。它既是积极的, 又是消极的, 差异也会产生负面的情感与实践。关于 “差异” 理论的讨论目前主要集中在社会/人类学和文化研究, 以及语言学、心理学等学科领域内, 霍尔在其《“他者” 的景观》 (The Spectacle of the “Other”) 一文中对此作了归纳, 下文在分析讨论中将对此进行详细论述。

#### (四) 消费社会、景观社会与文化资本

鲍德里亚的消费社会理论, 是其当代社会批评的核心概念, 其思想来源于他的老师勒费弗尔 (Lefebvre), 并在自己的《消费社会》(1970) 一书中进行了详细的研究与阐述, 进一步深化和发展了这一学说; 其实, 鲍氏所批评的当代西方社会与德波用 “景观社会” 这一术语来指代的是同一社会时代, 而且后者的批评言论比前者提出得要早, 可惜的是, 目前学界对后的重视与研究远不如前者。

在鲍德里亚看来, 现代社会从以生产为主导的时代转型为一个以消费为主导的时代, 它不断形成着符号系统, 时刻标记着消费社会的时代

---

Marcus (ed.), Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, 1986, pp.234-261.

<sup>28</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1958, p.19.

<sup>29</sup> Stuart Hall, “The Spectacle of the ‘Other’”, in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, pp.234-238.

特征。于鲍氏而言，消费之所以是当代社会的内在逻辑，源于消费的普遍性存在，社会生活中一切都成了消费品，包括物，也包括某种理念，而且在社会层面上的消费“同质化”之外，还包括个体层面上的消费行为“个性化”。消费是一个系统，它维护着符号秩序和组织完整：因此它既是一种道德（一种理想价值体系），也是一种沟通体系，一种交换结构。<sup>30</sup>作为当代社会重新型塑社会结构关系的一个重要因素，“消费”不再仅仅是满足个人需要的一种手段，更是将自我与他人区分开来的重要特征。“在这个后现代或者后物质时代，文化已经商品化，而商品又已经消费化。也就是说，文化只有成为商品进入市场，才能被‘炒’作和被关注。”<sup>31</sup>

德波在其《景观社会》（1967）中用“景观”（或“景象”）一词，批评当代资本主义社会从资本主义物化时代过渡到视觉表象化篡位为社会本体基础的颠倒世界，用以指代作为主导性本质的当代资本主义社会的新特质。作者在书中开篇便写道：

在现代生活条件无所不在的社会中，生活本身呈现为景观的庞大堆聚。直接存在的一切都全部转化为一种表象。<sup>32</sup>

虽然德波并未明确界定“景观”的概念，但他所描述的“景观”及“景观社会”的特质是明晰的，在他看来，景观意味着当代社会存在的主导性本质主要体现为一种被展现的图景性。处于景观社会中，法国人

---

<sup>30</sup> 鲍德里亚著，刘成富、全志钢译：《消费社会》，南京：南京大学出版社，2000年版，第68页。

<sup>31</sup> 王岳川：《博德里亚消费社会的文化理论研究》，载《北京社会科学》，2002年第3期，第126页。

<sup>32</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.15.

对于中国文化的想象即将之当作一种景观来理解，也将之转述为一种景观。此项研究借用德波的“景观社会”理论，指在把法国人对于中国的文化想象纳入进这一批评视野，去理解这样一种对文化他者的理解与认知实践。

布尔迪厄的“文化资本”又代表着另外一种对当下社会文化批判的理论视野，他所理解的文化资本具有三种形式：文化领域内的人力资本，文化产品与文化产业，文化制度，但就具体的理论阐述而言，我并不以为布尔迪厄理论的详细论述在此项研究中有重要的源引之处，也就是说，此文对于这一理论的采纳与借鉴更多地是在这一理念对于此项研究的启发上。田野调查清楚地让我意识到，中国文化作为一个物和文化实践的体系，越来越成为某些法国人眼中的文化资本。

综合上述三种理论观点，我们可以认为，由于社会时代的结构性影响，建立在一定的物质基础之上的人的文化实践，不可避免地打上了商品、消费、景观与文化资本的印记，法国人对于中国文化的想象，也是以一种所谓的“文化消费”，甚至是景观性的文化消费为特色的。鉴于分析讨论的需要，在下文中我将对上述理论进行详细阐述，在此不再赘笔。

### （五）文化空间

在本文论述中，涉及到对空间及文化空间的讨论，在此有必要做些理论铺垫。在布尔迪厄看来，一个人在社会空间中的位置是根据他在不同领域中具体的不同位置来确定的，社会场域可以被看作是一个多相度的位置空间，应该用多维坐标来确定一个人的社会位置。在社会学领域

内，社会世界被表达成一个构建在一些特性分化和分布原则上的空间。这些特性是能动的，它能赋予其持有者力量和权力。不同的人或不同的人群是根据他们在这个空间中所处的相对位置来确定的。不同的人或人群在这个空间中占据不同的位置，构成不同的阶级。一个人不可能同时占据不同的空间位置。由于被挑选来构建这个空间的特性是能动的，因此这个空间进而可被描述成一个力场，即一系列客观的权力关系，它强制人，不能被约化为能动者的动机，甚或能动者之间的互动。<sup>33</sup>

在《空间、力与社会》一文中，黄应贵指出，空间有多种含义：首先自然是具体可量的地理形式或建构的环境，它具有“物质”上的基础而有其经验性。其次，空间是以自然的地理形式或人为的建构环境为其基本要素及中介物的，同时还是在此之上依人的各种活动而有不断的建构结果，也就是说在物质性空间上建构其他性质的空间：最常见的就是视空间为一种社会关系，第二，是视空间为“某种先验的非意识”的认知结构，可应用到其他事物层面上而有共同的类比；第三，空间还可以被视为宇宙观或一种象征，如八方或风水等；第四，空间被建构为有如意识形态或政治经济条件；第五，空间被视为文化习惯，包括文化的分类观念与个人的实践，等等。最后，不同空间建构是上人的活动（及其文化意义）与物质基础的“相互结合运作”的结果，若不能将地理形式或建构环境的物质基础与其他各种具有文化意义的活动相衔接，势必将空间的研究化约为社会文化本身。同时，他还指出，透过人的活动与物

---

<sup>33</sup> 相关讨论参见朱国华：《社会空间与社会阶级：布迪厄阶级理论分析》，载《江海学刊》，2004年第2期。

质性空间的“相互结合运作”，不但可以避免空间研究脱离具体的物质性在地理形式中建构环境而落入社会文化化约的陷阱，更可以让我们看到“相互结合运作”的途径。<sup>34</sup>人类的文化空间，实际上就是一个聚集文化活动的场域。<sup>35</sup>

## （六）相关讨论

研究法国人对中国的文化想象，（后）现代性是一个核心概念，它是西方现代性文化的一种自我的投射，只有把这种文化想象放进西方社会的现代性叙事的语境中才能将其解释清楚。“现代性”（modernity）一词，最早见之于西方文艺复兴后期，即启蒙时期，作为西方文明史的一个发展阶段，它是在科学技术进步、工业革命以及资本主义经济、社会、文化等现代化变革中的一种时代意识特征。“后现代主义”是自1980年代以来的一个时髦词汇，每一个人都用它表示统一的丧失和综合的缺乏，它意味着彼此不可通约的多重话语、不同的“语言游戏”和生活世界。<sup>36</sup>“后现代知识并不仅仅是政权的工具。它可以提高我们对差异的敏感性，增强我们对不可通约的承受力。它的根据不在专家的同构中，而在发明家的误构中。”<sup>37</sup>

研究法国人文化想象中的中国，有两种知识立场：一是现代的、经验的知识立场，二是后现代的、批判的知识立场。这两种立场的差别不

---

<sup>34</sup> 参见黄应贵：《空间、力与社会》，载《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2002年02期。

<sup>35</sup> 相关讨论参见 Richard L. Morrill 著，薛益忠译：《社会的空间组织》，国立编译馆主编，台北：幼狮文化事业公司发行，1985年6月。

<sup>36</sup> [美] 罗兰·斯特龙伯格著，刘北成、赵国新译：《西方现代思想史》，北京：中央编译出版社，2005年版，第599页。

<sup>37</sup> Jean-François Lyotard 著，车槿山译：《后现代状态》，北京：三联书店，1997年版，第3—4页。

仅表现在研究对象、方法上，还表现在理论前提上。现代的、经验的知识立场，假设西方的中国形象是中国现实的反映，有理解与曲解，有真理与错误；后现代的、批判的知识立场，假设西方的中国观是西方文化的表述，自身构成或创造着意义，无所谓客观的知识，也无所谓真实或虚构。在后现代的、批判的理论前提下研究西方的中国形象，就不必困扰于西方的中国观是否“真实”或“失实”，而是去追索西方的中国想象，作为一种知识与想象体系，在西方文化语境中是如何生成、如何传播、如何延续的。<sup>38</sup>形象所透露出来的信息不仅包括了文化间的传统差异，也体现了某种形象生成过程中和成型时不同文化的区别。这一认识，有别于国与国之间的实体，更深入到了文化，以及人类文明史的探索。这是认识形象符号和所指之间的关系，以及与多种所指的相互关系。这些关系在一种文化的传统里、在不同文化的碰撞中都能够展示出来，进而为认识形象的多重意义提供了切入点。<sup>39</sup>

有关文化的定义，是一个基本的学科问题，被称为人类学之父的英国人类学家泰勒（Edward B. Tylor）对于文化的经典定义，以及英国文化研究的奠基人之一雷蒙德·威廉姆斯（Raymond Williams）<sup>40</sup>对于文化概念发展演变的梳理，至今在学界仍有深刻的影响。对于文化的概念，格尔茨则主张一种符号学（semiotic）的概念，“通过具体的分析而论证，以求得出一种狭义的、专门化的，从而也是理论上更为有力的文化概

---

<sup>38</sup> 周宁：《西方的中国形象史：问题与领域》，载《东南学术》，2005年第1期，第101页。

<sup>39</sup> 姜源：《异国形象研究中的文化意义》，载《社会科学研究》，2005年第2期，第67页。

<sup>40</sup> 雷蒙德·威廉姆斯（Raymond Williams），英国文化分析家和文学批评家。主要著作有：《文化和社会》（Culture and Society）（1963）与《漫长的革命》（The Long Revolution）（1965），以及《交流》（Communication）（1962）、《电视：科技与文化形式》（Television: Technology and Cultural Form）（1974）、《马克思主义与文学》（Marxism and Literature）（1977）、《文化》（Culture）（1981）和《乡村与城市》（The Country and the City）（1973）等。

念”，他不否认泰勒著名的有关文化是“最复杂的整体”的概念的创新性，但在他看来，“似乎是模糊之处大大多于它所昭示的东西”，“这种大杂烩（pot-au-feu）的理论方法会将文化概念带入一种困境”。<sup>41</sup>卡斯托里亚迪斯则把文化看作是社会的各种想象的制度或机构（les institutions imaginaires de la société<sup>42</sup>）。在此我不想赘述有关文化界定的各家说法，但法国思想家托多罗夫（Tzvetan Todorov）在其《我们与他们》（*Nous et les autres*）一书中的一种观点，值得引用：

文化代表着世界的分类，它可以让我们更加容易地适应这个世界；这是对于一个群体过去的记忆，这就意味着它是一种当下的行为符号，甚至是面向于未来的整体策略。  
43

读格尔茨的作品《巴厘的人、时间、行为》<sup>44</sup>，我们可以得到这样一种启示：对文化（体系）的理解要具有流动性和多样化的观点，将文化视为井然有序、环环相扣的体系，不如将之看作是一种复杂的混合物，人类的文化经验，会随着都市化、现代化进程导致的文化和社会变迁而不断改变，因此，人类对于文化（及其实践）的理解不应该本质化，不应该持有将之视为固定不变观念。

布罗代尔（Fernand Braudel）在其有关资本主义的著述中谈到历史和社会科学研究中的长时段（longue durée）问题时，曾经明确地提到，美国学术界，对于文化现象的研究，早已“采用了多学科的集体研究的

---

<sup>41</sup>（美）克利福德·格尔茨著，韩莉译：《文化的解释》，南京：译林出版社，1999年版，第4-5页。

<sup>42</sup> Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990, p.25.

<sup>43</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris: Éditions du Seuil, 1989, p.336.

<sup>44</sup>（美）克利福德·格尔茨：《巴厘的人、时间、行为》，引自《文化的解释》，纳日碧力格译，上海：上海人民出版社，1999年版，第361-483页。



形式”，社会科学工作者组成一定的研究班子——“文化场”，他们在把有关的技术知识实行汇总的时候，还必须不停留在自己独特的领域，不能对其他学科不闻不问，更不能重今轻古。<sup>45</sup>布罗代尔所谈的长时段的概念，对于归纳数百年来西方社会对东方，对中国文化想象之话语的变化趋势，有着理论上的依据，又有方法论上的指导意义。长时段不是一个时间上的点与点之间的距离，而是一种社会文化观念上的历史时段。长时段的历史时间观念，把社会的周期性波动放在研究的首位，着重研究波动的时候，由此视点出发，我们对于西方看中国的变化，也应当放到一个长时段的视角框架下，以变化作为标记历史时间点的符号。在研究法国社会对于中国文化的热爱与认知、想象时，是绝对不能拘于短时间的，因为对于那些依附于短时间的事件的过于“依赖”或相信/信任，会令我们的眼光与视角拘于特定的短时间点上的事件，这样的研究是无法令人信服的，因为“短时间是任性和最富欺骗性的时间”。<sup>46</sup>

鉴于短时间的局限/拘限性，本研究对于当代在法国社会内对于中华文化认知及想象的研究，只是作为一种文化现象进行分析，这一现象肯定是某一个长时段的一部分，但至于是哪一个长时段，我们不知道，需要在后续/后序的研究中，在历史时间序列的下游来审视这一问题，正如，我们今天来审视近数百年来变化一样。用布罗代尔的话来说，“调查现时并不能剖析结构的细微末节，除非人们先用假设和说明去重建现时，也就是说，不能单凭感觉去认识现实，而要经过一个去伪存真、

---

<sup>45</sup> 布罗代尔著，顾良、张慧君译：《资本主义论丛》，北京：中央编译出版社，1997年版，第174页。

<sup>46</sup> 布罗代尔著，顾良、张慧君译：《资本主义论丛》，北京：中央编译出版社，1997年版，第177页。

去粗取精的过程，先要离开已知的现实，以便更好地掌握现实”。<sup>47</sup>布罗代尔的理论，对于我这种作为“他者”而去调查自己的本文化如何被建构构成“他者”的研究过程，提供了一种理论/话语支持。他认为，“远离故土产生的新奇感是认识的重要手段，它能帮助你更好地理解周围的事物（距离太近看不清楚）”。<sup>48</sup>从法国人对中国文化的想象中，我们就可以较为深刻地认识到自己本源文化的某些特质，以及这种文化在向世界展示过程中的一些问题及原因。

当然，学术界有关中国的研究，尤其是有着最悠久的汉学传统的法国汉学界有关中国的研究，对于法国普通公众的文化想象也是有一定程度的影响的。学术圈内有关中国的想象话语，与平民百姓的有关中国的想象之间的关系，似乎有些“结构与能动性”之间的关系。今天，我们可能无法搜寻几个世纪以前普通的法国老百姓有关中国的想象话语，但从流传至今的历史记忆的积淀中，多少能看出些遗存。鉴于学界研究范畴的异质性，在此不做详述，在后文分析中均有所涉及。

当然在本文对法国人对中国的文化想象的分析中，所借用的理论，并不具备永恒的“现实”价值，而只是在现时阶段中的一种暂时性的“学术价值”，也就是说，它们为我们分析特定的文化现象提供了一种特定的视野，而且这种视野本身也受到学术研究的时代“元叙事”话语结构的影响。当人们所集中关注的问题发生转变时，随之也在改变自己思考问题的视角，那么，或许这样的理论也就被暂时抛之脑后了。

---

<sup>47</sup> 布罗代尔著，顾良、张慧君译：《资本主义论丛》，北京：中央编译出版社，1997年版，第186页。

<sup>48</sup> 布罗代尔著，顾良、张慧君译：《资本主义论丛》，北京：中央编译出版社，1997年版，第186页。

### 三、方法

人类学的田野调查是一个长期的过程，不是数个月的观察与访谈就能做好的，需要研究者去仔细地观察，用心体会。我前后在里昂生活了两年多的时间，对于在法国当地社会中所存在的这种与中国相关的文化空间，有着深刻的体察。在我看来，法国社会的互动，是立体且整体性的。也就是说，几乎在每一个地方都可以窥测到法国社会的全貌，法国社会也可以通过一个小地方的缩影被观察到。这样一种社会形态与发展阶段，让我更好地通过里昂这一地方城市社会，来观察和理解法国社会对于中国的文化想象。

任何一项研究，尤其是对于文化现象的研究，都应该注意现时与过去的相互结合。布罗代尔在批评传统的历史学家的研究与人文社会学者的研究时指出，“现时和过去应该互为说明”，“如果单一地观察狭隘的现时，人们的注意力将转向虚无缥缈的、喧赫一时和转瞬即逝的事件。而要观察社会，就必须注意全部事件，不论这是多么枯燥乏味。人类学家调查波利尼西亚人，只在当地停留三个月时间；工业社会学家交出最后一次调查的结果就算了事，或者用几个巧妙的问题拼凑出打洞的卡片，就以为完全摸清某个社会的结构。社会是个特别狡猾的猎物，这样急于求成不能把它捕获的。”<sup>49</sup>

此项研究所要关注的研究对象，是当地以中国文化空间为核心而集结的由法国人组成的异质性互动群体。研究对象表现出明确的非地域属

---

<sup>49</sup> 布罗代尔著，顾良、张慧君译：《资本主义论丛》，北京：中央编译出版社，1997年版，第187页。

性，因此需要培养一种针对调查对象的结构观念，寻找那些以中国文化为中心而组成的法国人的互动群体，尤其是那些小规模群体，以这种社会网络的方法确定具体的研究对象。这些互动的社会网络群体可能在空间上是分开的，但其互动性的存在保证了人类学参与观察的可操作性。

当然，作为一项人类学研究，观察与参与观察、访谈、文献与文本分析、主客位法等研究方法的运用是不可缺少的。田野调查以及民族志描述的焦点从传统的人的实际经验，转向人对文化“他者”的思想认知与实践，以此考察文化“他者”的建构问题，是此项研究有别于人类学经典模式之处。对于这些方法的运用，我不想就此多些着笔，而想谈一点有关方法论的问题。

此项研究关注法国人对于中国的文化想象，但不是要定性地对之进行概括或总结、归纳，而是在对这些文化想象具体分析的同时，试图建立一定的研究框架和观察视角，来尝试着理解复杂的社会。从这个意义上讲，学术研究的现实意义表现在试图打破对社会理解的角度同质化与长期形成的话语垄断，寻找社会现象的诸多侧面，建立多种理解途径，其理论意义而在于探求搭建尝试理解社会的框架，说得更宏观一些，则就是学术研究的范式问题。

从学科创建之初，西方人类学就开始关注非西方的“非现代性”故事，直到 20 世纪 80 年代，这一学科视野取向，才开始在人类学学科反

思中受到批评，<sup>50</sup>人们开始注意到西方和非西方不平等的权力关系，但基本的关注视野似乎没有多大的改变，西方的人类学，仍旧是建立在非西方社会的田野之上的。而此项研究，则是想反此潮流而行之，从非西方社会进入到西方做田野。当然，关注的对象，并非完全是对于西方社会的完全的民族志调查，而是当地社会中的某些文化实践，与中国文化相关的某些文化实践，及其文化参与中的想象。想象问题，在有关“他者”研究，及身份认同问题上，目前人类学的学科关怀还是比较的薄弱。尽管安德森（Benedict Anderson）写出了《想象的共同体》，但那是从族群内部的视野来研究族群身份的想象的。而本人要从事的这项研究，是从外部来看，一个文化群体是如何来审视和想象另外一个群体的文化身份的。

埃文斯-普里查德（Edward E. Evans-Pritchard）认为，启蒙运动以来，社会人类学的衰退是由于人们把该学科视为自然科学。他提出应该把它当作历史学，甚至是人文科学的一个分支。虽然我并不同意埃文斯-普里查德的看法，因为如果这一说法成立的话，那么我们就可以将所有的非自然科学的学科（甚至也包括自然科学）划归为历史学，首先毕竟任何学科都有自己的学科历史，其次基本学科的研究对象都以某种历史时性的时间序列存在于人类社会的发展历史当中；但我赞同埃氏的以下结论，“历史学家的问题通常是历史性的，而人类学家的问题是共时性的”<sup>51</sup>，尽管人类学的问题时常会涉及到某些历时性的问题，但其问

---

<sup>50</sup> 吴晓黎：《民族志与现代性故事——以罗香凝〈另类现代性——后社会主义中国的性别渴望〉为例》，载《思想战线》，2005年第1期。

<sup>51</sup> 阿兰·巴纳德著，王建民、刘源、许丹译，《人类学历史与理论》，北京：华夏出版社，2006

题的最终关怀常常是共时性的，正如埃文斯-普里查德所言，“历史不是一连串的事件，而是各事件之间的联系”。<sup>52</sup>

多年来，人类学的历史一直与对文化或社会的本源性问题的探讨纠缠在一起，人类学家希望通过对原始社会的探讨，找到他们关于人性本质问题的思考，是对人类社会最一般性、最抽象的诉求。尽管多有成就，建立了诸多解释社会的学说与模型，但我斗胆以为，这些都是不充分的，在某种程度上讲，仍然是作者自己的主观构造，是一些“理想型”，或者仅是社会事实的某个侧面，因此，研究复杂社会的身份问题，“他者”建构的问题，此文注重的是阐释和理解，而非追究本源性问题，社会的无序必然产生的是某种结果，而非诉说某种变化的原因。人类头脑中的知识，以及他们的理性观念，并非永远都是来自于对现实实在反映的民族志描述中，有时候，人们的理性认知还有可能来自于头脑中的创新与设想。比如说，今天在西方世界语境中被广泛应用的“跨文化”（transculturation）一词，就是古巴作家、人类学家欧提斯（Fernando Ortiz）在 20 世纪 40 年代杜撰的<sup>53</sup>，但这一词汇所反映的某种观念已经在后现代性时期和全球化时代获得了某种势头。而且就任何一种研究方法或民族志文本而言，如同克利福德（James Clifford）在其与马库斯（George Marcus）合作的《写文化》（*Writing Culture*）一书序言中所说的，田野民族志在表达上具有不完整性。<sup>54</sup>

---

年，第 174 页。

<sup>52</sup> 阿兰·巴纳德著，王建民、刘源、许丹译，《人类学历史与理论》，北京：华夏出版社，2006 年，第 174 页。

<sup>53</sup> Stephanos Stephanides, 'Verbe, Monde et Transculturation', in *Transtext(e)s Transcultures*, n° 1, Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, 2006, p.20.

<sup>54</sup> 阿兰·巴纳德著，王建民、刘源、许丹译，《人类学历史与理论》，北京：华夏出版社，2006

有些学者强调人类学学科的纯洁性，其实，这样恰恰束缚了人类学研究的问题意识，因为毕竟人文社会科学领域内的许多问题“并不是按照学科配置和安排的”，“在研究中一味拘泥于学科边界，很可能会束缚研究者的手脚，使研究者的视野受到限制，也无法求得更合理的解释”。<sup>55</sup>不过，注意学科纯洁性和寻求跨学科的方法，两者各强调一个方面，并不矛盾，至少在方法论的终极目标是统一性的，也就是说，在学术研究中两者是可以“合作”的。因此，在研究方法上，确实应当注意“跨学科”与“去学科”的问题，在此项研究中，我试图进行这样一种探索，也就是说，以人类学学科的关怀为主线，在理论视野与具体方法上寻求一种跨学科尝试。

如今人类学研究进入了一个多范式交叉的研究时代。所谓范式（paradigm），是指在特定学科领域内所形成的特定的理论学说、知识结构及推理方式等，或者说是那些从事科学研究的学者所提出的某种思想观点或分析视角与方法，也就是说是科学研究的成果。与之相对照的，那些我们称之为宇宙观（cosmology）的，则是用于分析社会与文化的某种观点或框架，是“传统”文化的产物，是社会历史过程中的既定产物。学界普遍认为，是哲学家库恩（Thomas Samuel Kuhn）于1962年在其著作《科学革命的结构》（*The Structure of Scientific Revolutions*）中最早提出“范式”这一概念的。尽管有学者认为，在库恩之前就有人在科学哲学的意义上使用“范式”一词的同义词或近义词（马赫、迪昂），

---

年，第182页。

<sup>55</sup> 参见王建民：《中国人人类学向何处去？——“学科重建以来的中国人人类学”学术研讨会综述》，载《中国民族报》，2006年12月8日，第6版。

或在科学哲学或科学社会学的意义上直接使用“paradigm”这一术语<sup>56</sup>，但在《科学革命的结构》中库恩把“paradigm”作为一个中心概念引进科学哲学（和科学社会学），赋予它以新颖的、丰富的涵义，以此描绘和解释科学发展、科学革命以及科学共同体的生活形式，造成了巨大而深远的学术和思想影响，从而在科学哲学（和科学社会学）的历史上竖立起一个新的里程碑。从人文社会科学的角度来看，理论是对社会现实某些侧面的系统解释，在特定的历史时期内，人文社会科学领域的研究工作往往会与特定的理论范式形成某种对话关系，研究工作中的理论假说，便是理论争鸣与建构新的理论范式的重要前提。

学科范式更主要的应该是关于学科方法论的基本观点。尽管人们常常把“理论”与“范式”联起来使用，但这两个概念是有一定区别的。范式指的是一般框架或视角，字面涵义就是“看事情的出发点”，它提供了观察生活的方式和关于真实实体特性的一些假设。相比之下，理论指用来解释社会生活特定方面的系统化的关联性陈述。因此，理论赋予范式真实感和明确的意义。范式提供视角，理论则在于解释所看到的东西。<sup>57</sup>

就理论范式的功能而言，它可以帮助研究者查缺补漏，完善研究工作；它设定了理性的分析框架，可以帮助研究者解释和理解所观察到的社会现象，它所构建的特定观点学说和分析模式，能够为实证研究指明方向。

---

<sup>56</sup> 李醒民：《库恩在科学哲学中首次使用的“范式”（paradigm）术语吗？》，载《自然辩证法通讯》，2005年第4期，第27卷，总第158期，第107页。

<sup>57</sup> 艾尔·巴比著，邱泽奇译：《社会研究方法》，北京：华夏出版社，2000年版，第69页。



人类学是一门多范式的学科，其理论范式的划分有多种方法。有学者从时间序列的角度将之划分为历时性、共时性与互动性的理论范式；也有人从研究对象的侧重点方面进行划分，包括社会理论范式与文化理论范式，还有人直接以人类学历史传统中所出现的不同的具体理论流派来区分不同的理论范式，而每一种理论流派同时又是以其他标准划分而来的多种理论范式交叉的产物，综合了多种研究与分析视角。

在人类学中，历时性研究强调跨越时间的事物之间的联系，比如进化论与传播论观点便属于历时性研究的理论范式，前者强调文化复杂性随着时间发展而增强，后者强调理念从一个地方传播到另一个地方。而共时性研究则注重在同一时间内存在的事物之间的联系，这种理论范式试图在不涉及时间前提下解释特定的文化运作，如功能主义、结构主义和阐释主义的理论等。与历时性与共时性研究相称的一类理论范式是互动性研究，这一理论范式更确切地讲是综合了历时性与共时性研究的观点，持有此种理论观点的学者拒绝大部分共时分析的静态特性，也拒绝古典进化论和传播论传统中的简单历史假设，有些学者用此种理论范式来研究循环社会过程或文化与环境之间的因果关系。

如今的人类学田野调查较之以往有一个明显的倾向性转变，很多研究的重点从外显的文化实践转向内隐的文化阐释，也就是说，从客观的行动转向主观的意义，即“客位”（etic）的民族志描述，转向为“主位”（emic）的文化体验与情感。<sup>58</sup>观察和理解法国人对于中国文化的热情，

---

<sup>58</sup> 在 1960 年代，人类学界曾经有过很多有关主位（emic）和客位（etic）研究方法的辩论，至今它们仍然是一个被经常讨论的话题。马文·哈里斯（Marvin Harris）认为，由于一般人们习惯地认定“客观的东西”就是“科学的”，“主观的东西”就是“非科学的”，所以运用“主观”

不是一件容易的事情，也不是一件短期内能真正了解的事情。而且，也不是一件只靠其自身的言语表达所能真正了解到的事情，毕竟一个人的言语不可能完全真实地表达其自身潜在的观念。这种自我表达本身也是一种“翻译”，而“翻译就是背叛”。所以，作为一个外来人，“客位”与“主位”相结合的观察与思考是不可缺少的。

人类学家是在客观地描述其所研究的对象吗？当然，回答是否定的。至少对于大多数人类学者来说，而在其他社会科学领域内，持反对意见的人或许更多。对于“人类学家如何描述被研究对象”这一问题，则有着多重见解。比如说，在《努尔人的宗教》一书中，埃文斯-普里查德所使用的“努尔人的宗教”一词，本身并不是一个努尔人的概念，而是人类学的一个概念。因为，在努尔人的生活中，有的是与埃文斯-普里查德所使用的人类学词汇相对应的社会现象，而没有相一致的称呼。《努尔人的宗教》这一书名所体现的体系是，作者想让读者通过词汇、符号及仪式想象和感觉努尔人信仰的本质。<sup>59</sup>人类学家的知识总是

---

和“客观”这对范畴讨论社会文化现象，经常会导致不恰当的结论甚至是引起人们观念上的混乱。为此，他主张应当解决两组不同的区别：一是思想事件与行为事件之间的区别；二是主位事件与客位事件的区别。（马文·哈里斯著，张海洋等译：《文化唯物主义》，北京：华夏出版社，1989年，第31页。）

“主位”和“客位”的概念源于语言学研究。在人类学研究中，“主位”方法强调，将在文化观察中当地人的观念和范畴为依据，以其所描述和分析的恰当性为最终的判断标准；而“客位”方法则把旁观者在描述和分析事件时所使用概念和范畴作为最终的判断依据。格尔茨（Clifford Geertz）的《地方性知识》（*The Local Knowledges*, 1983）强调了对当地人想法的研究，但对地方性知识的关注并不意味着站在当地人的观看立场，格尔茨作为解释人类学家，仍然坚持自己的解读。对“说明性的客位”（*explanatory etic*）和“解释性的主位”（*interpretative emic*）之间所持观点的异同，是1960年代文化生态学家与象征人类学家争论的核心之一，奥尔特纳（Sherry B. Ortner）在其《六十年代以来的人类学理论》（“*Theory in Anthropology since in the Sixties*”, in *Comparative Study of Society and History*, no. 26(1984), pp.126-166.）一文中认为，双方都存在一定的缺陷：象征人类学家放弃了所有“说明”的权利，而文化生态学家则忽视了人类行动得以发生的意义框架。

对于同一研究对象，研究者可从两个不同的角度，即参与者和旁观者的立场去观察和分析人们的思想和行为。这两种方法没有对与错之分，只是标明了不同的研究价值取向。而我则倾向于两种方法的结合。

<sup>59</sup> 阿兰·巴纳德著，王建民、刘源、许丹译，《人类学历史与理论》，北京：华夏出版社，2006

带有偏见的，因为人们不可能告诉你每一件事情；某些文化中最优秀的东西对你来说正是最难捕捉的；给你提供信息的人的知识无论如何总是不完全的，在某种意义上总是“错的”，因此，民族志与文学作品一样需要诠释。<sup>60</sup>

我认为，在田野调查中，最为关键的因素是要学会“关联”，这不只是功能主义与结构—功能主义理论的视野，而是所有人类学与文化研究理论与方法上的客观需要。只有学会“关联”，才能够从整体上更好地把握田野作业。正如王建民教授所言，“当代人类学田野工作的特点之一是在语境化中进行诠释。人类学家通过将所观察的个案材料嵌入到一个特定的分析文本中，可能会指出某一部分的细节与更大的语境之意的整体的、广泛的关联性。人们正是根据某些细节与其他观察到的细节之间的关联，用适用于这一语境的概念来解释一系列观察到的现象。”<sup>61</sup>

当下，作为专业术语的“民族志”逐渐演变为集方法与文体意义于一体的学术规范。<sup>62</sup>也就是说，一个民族志文本既是田野作业方法的集中体现，又是一种人类学学科关怀下意义与思考的文本创作。就研究方法而言，也牵涉到一个文本的写作问题，“在民族志撰写阶段，人类学家的首要任务是如何将收集来的丰富资料转换成人类学的概念性语言，最终问题是如何将被研究社会的文化范畴翻译为人类学语言，用人类

---

年，第 172 页。

<sup>60</sup> 泰特罗著，王宇根等译：《本文人类学》，北京：北京大学出版社，1996 年，第 47 页。

<sup>61</sup> 王建民：《田野工作与艺术人类学、审美人类学学科建设》，载《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），第 26 卷第 5 期，2004 年 9 月，第 38 页。

<sup>62</sup> 参见：《民族志问题反思笔谈二则——兼《思想战线》“民族志经验研究”栏目结议》编者按，载《思想战线》，2005 年第 5 期，第 39 页。

学语言进行描述。”<sup>63</sup>埃文斯-普里查德认为，“社会人类学应当把社会当作一个道德体系或象征体系而不是自然体系来研究。它更注重设计而不是过程，因此它寻求模式而不是法则，它展示社会活动的一贯性而不是它们的必然联系，它做阐释而不做解释。这是概念的不同而不仅仅是措词的差别。”<sup>64</sup>

在格尔茨看来，民族志描述是解释性的；它所解释的是社会性会话流（社会性对话的过程）；所涉及的解释在于将这种会话“所说的”从即将逝去的时间中解救出来，并以可供阅读的术语固定下来；而且民族志描述是微观的。<sup>65</sup>从事民族志撰述好似试图阅读（在“建构起一种读法”的意义上）一部手稿——陌生的、字迹消褪的，以及充满省略、前后不一致、令人生疑的校正和带有倾向性的评点的——只不过这部手稿不是以约定俗成的语意拼写符号书就，而是用模式化行为的倏然而过的例子写成的。<sup>66</sup>

在田野调查中所观察到，以及所付诸文字的有关法国人之中国文化想象的理解，也是一种在与他们互动的过程中，得到的一些对于这种文化现象的认知，而非是完全出自于法国当地社会的一种“地方性知识”。

<sup>67</sup>因为，民族志应该保持一种对话的方式，在一定程度上也应该是互惠

---

<sup>63</sup> 王建民：《民族志方法与中国人人类学的发展》，载《思想战线》，2005年第5期，第41页。

<sup>64</sup> 王铭铭主编：《西方人类学名著提要》，南昌：江西人民出版社，2004年版，第266页。

<sup>65</sup> 相关论述参见（美）克利福德·格尔茨著，韩莉译：《文化的解释》，南京：译林出版社，1999年版，第27页。

<sup>66</sup> （美）克利福德·格尔茨著，韩莉译：《文化的解释》，南京：译林出版社，1999年版，第12页。

<sup>67</sup> 赵旭东在《人类学的时间与他者建构》一文中，如此论述到，“民族志撰述所强调的是只有通过相互交往的活动，才有可能产生出对另外一种文化的新认识。但是在实际的文字表述中所显露出来的则是把这种与之交往的文化界定为是一种“远距离的异域”，并自欺欺人地把具体的解释、分析看成是从一个遥远的他乡获得的，而非是研究者与被研究者在一个互动的过程中获得的。”（参见赵旭东：《人类学的时间与他者建构》，载《读书》，2001年第7期。）

式的。<sup>68</sup>埃文思·普理查德在其《社会人类学》一书中也讨论过田野调查的所谓“信度”问题，也就是说，这种研究能否可以被验证。虽然他认为如果有另外一个人进行同样的调查，应该可以，但他觉着，“虽然研究同一民族的不同社会人类学家会在他们的笔记本中记录大量相同的事实，但我相信他们会写出不同的书。”“一个人只能从他的经验和他自己的角度去解释他所看到的，人类学家尽管共享一套知识，但在其他方面和任何人一样有不同的经验背景和不同的人格。人类学家的人格和历史学家的一样，无法被排除在他的工作之外。从根本上说，他不仅在尽可能准确地描述一个原始民族，更是在表达他自己。从这种意义上说，他的描述一定表现道德判断，尤其是触及到他感受强烈的问题时。”<sup>69</sup>

后现代主义思潮对人类学的挑战，无论是从方法论上讲，还是从问题意识与理论假设方面，都有较多的表现，其中一点便是格尔茨在分析完埃文斯-普里查德、马林诺夫斯基、列维-斯特劳斯、本尼迪克特等人的田野民族志文本中的想象和比喻之后，所提出的“人类学只是‘一种创作’”。<sup>70</sup>尽管有人对此持反对意见，无论格尔茨是否过于强调写作的重要性，其在民族志文本写作方面的实践确实让人类学展示出另一种魅力。

在此意义上讲，我认为人文社会科学研究成果的表述，有时候主要在于文字表述上。这是因为，文字表述向人们展现了一种分析事物的逻辑，引导人们逐步走向所指定的事物。正如安德森在论证其《想象的共

---

<sup>68</sup> 赵旭东：《人类学的时间与他者建构》，载《读书》，2001年第7期，第128页。

<sup>69</sup> 王铭铭主编：《西方人类学名著提要》，南昌：江西人民出版社，2004年版，第268页。

<sup>70</sup> 阿兰·巴纳德著，王建民、刘源、许丹译，《人类学历史与理论》，北京：华夏出版社，2006年，第176页。

团体》中所展现的较强的文字功力一样，他“擅长运用既有历史研究的成果，并将之与理论概念结合，然后以惊人的叙事能力，编织成一个同时观照古今东西的‘历史类型’或‘因果论证’的文本——谁说社会科学家不需要文学素养和文字能力？”<sup>71</sup>

晚年的埃文斯-普里查德提出人类学是“文化的翻译”，这一术语成为他许多学生文章里的关键词。人类学家要做的就是尽可能地贴近所研究的对象人群的群体思维，把异族观点“翻译”成自己文化中等同的观点。这当然不同于语言的翻译，埃文斯-普里查德反对列维-斯特劳斯提出的文化“语法”说，赞成在更微妙的日常话语中寻找文化的“意义”。无论“直译”还是“意译”，翻译的困难是在田野民族志中找到一个确切的对等物。如果对某种思想太“直译”（就是说，通过翻译某种思想的表述方式或外衣，如通过比喻而来的某种思想观念，只照字面意思翻译），那么特定文化群体之外的人就难以理解；如果太“意译”，就抓不到思想的本质。由此看来，人类学永远都处于“翻译”的两难境地。<sup>72</sup>翻译问题的逻辑，同样反映在阐释或是描述的两难境地上。有时候，进行客观的描述（尽管不可能完全客观）是必需的，但有时候为了让民族志文本的读者明白被观察对象的社会意义，需要民族志作者以自己在现场的亲身感受为基础进行必须的解释，前者便是直译，而后者则是意译，二者在逻辑序列上的有机结合，恰恰是民族志文本写作的一种表达状态，或者从更技术的角度上来说，是一种技巧。无论是一种状态，或

---

<sup>71</sup> 吴叡人：《认同的重量：〈想象的共同体〉导读》，载本尼迪克特·安德森《想象的共同体》，吴叡人译，上海世纪出版集团2005年版，第13页。

<sup>72</sup> 阿兰·巴纳德著，王建民、刘源、许丹译，《人类学历史与理论》，北京：华夏出版社，2006年，第173页。

是一种技巧，不仅仅意味着是民族志文本写作的文体形式，更是一种文化写作的意韵。

格尔茨在其《文化的解释》一书的第一章《深描说：迈向文化的解释理论》中开篇便谈及苏珊·兰格（Susanne K. Langer）的《哲学新解：动机、仪式和艺术的象征主义研究》（*Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*），讲“一些观念往往带着强大的冲击力突现在知识图景上……这些观念解决了如此多的重大问题，……人们都争先恐后地把它们奉为开启新的实证科学大门的秘诀，当作以此便可建构起一个综括一切的分析体系的中心概念”，为什么会有这样一种**大观念**（*grand idée*）的突然流行，一时间几乎排斥了所有其他的观念？在苏珊·兰格看来，是由于“这样一个事实：所有敏感而活跃的头脑都转向对这个观念的探索 and 开发。我们将它试用于每一个方面，每一种意图，试验其严格意义的可能延伸范围，试验其一般原理，以及衍生原理。”格尔茨继续讲到，“然而，当我们熟知了这一新观念之后，当这个观念成为我们的理论概念总库的一部分之后，我们对这个观念的期望便会与它的实际用途趋于平衡，从而它风靡一时的过分状况也就结束了。”<sup>73</sup>这段话给我们一种什么样的启示呢？在我看来，包含两个层面：首先，代表一种大观念的（学术）词汇<sup>74</sup>的产生和存在，其意义本身大于人文社会科学将之用于进行文化阐释的意义。因为词汇本身就意味着一种认知范式的出现，作为一种认知范式的符号，人们似乎更倾向于其象征意义，

---

<sup>73</sup> （美）克利福德·格尔茨著，韩莉译：《文化的解释》，南京：译林出版社，1999年版，第3页。

<sup>74</sup> 也不一定只是学术词汇，有时候一些流行观念先出现在人们的日常生活实践中，进而才被纳入到学术研究领域，成为主流词汇。

而非立马就能说得清楚这种认知范式的学术内涵。换句话说，也可能是因为这一词汇本身的新颖性，决定了人们跃跃欲试的学术心态，想尝试使用它来进行文化的阐释，时间长了，这一概念要么成为一种基本的学术视野，要么由于社会的变迁，变得不再适用或实用。而此时，变化最为明显的则是人们使用这一词汇的频率逐渐降低。其次，这一段话让我们意识到了学术研究中的一种“元叙事”话语结构。也就是说，在某种观念盛行一时之际，它本身也就限定了人们的思维方式与审视角度，虽然这种认知范式不一定决定了唯一的视野，但其显著性却明显地揭露出学术话语的时代结构性特色。我认为，也就是在这一意义上，格尔茨才讲到，在人们意识到某一词汇背后的大观念“并没有说明所有的东西”时，才“转向使我们摆脱这些观念在其最初盛极一时之际导致的大量伪科学的缠绕”。<sup>75</sup>就此意义而言，我以为将“景观社会”的理论引入此项研究，是一次有意义的尝试。

当我们谈到法国社会、法国人对于中国及其文化的想象的时候，往往首先想到的是作为一个整体的集体性的想象与文化建构，而忽略了个人的想象与建构。第一层次（即集体性的想象与建构）无疑是重要的，而且也是具有共性的想象的代表，但这种集体性的想象，似乎早已成为一种陈词滥调——正如长久以来，西方所形成的对东方、对中国的刻板印象一样，目前已无多少研究价值，因为人们都已基本上有了了解，而且它们并不能揭示这种想象的多样性。在此项研究当中，除了要考察作

---

<sup>75</sup> (美)克利福德·格尔茨著，韩莉译：《文化的解释》，南京：译林出版社，1999年版，第4页。



为集体性的认知的文化想象以外，还要考察个体的人的想象，以揭示这种想象的多样性，同时也从中寻找到中国文化在涌入西方的过程中的解构。同时，通过集体性想象与个体想象个案的对比，可以寻找出某种动态的关系。“东方曾经呈现出（现在仍然呈现出）诸多不同的面目，……然而，却从来不存在一个纯粹的、绝对的东方；同样，从来不存在与物质无关的东方研究，更不用说像东方的‘观念’这样纯粹的东西了。”<sup>76</sup>因而，我们对于法国社会就中国的想象与“他者”建构的研究，同样必须得依托于一定的“物质存在”，依托于与其想象相关的“物的实践”，比如中国文化产品，甚至包括中国语言、“中国式”观念等在法国的流行。同时，也正是这些物与实践的存在，及其与法国文化的融合，使得中国文化在法国社会中的渗透成为可能，使得这一文化解构成为可能。

要想全面理解法国当地社会对于当下中国文化这一“他者”的建构与想象，运用人类学传统的参与观察和访谈的研究方法，以“当地人”的身份去生活、思考，参与观察和访谈，是人类学者必备的素质，也是此项研究获得第一手资料的重要保障。但无论如何，人类学者是摆脱不了其间的“文化距离”的。有时候，我自己也会怀疑访谈资料的真实性。因为我所研究的是一个发达社会中的“他者”，而且作为研究者的本人，同时也是当地社会中的“他者”，被他们贴上一个“非我”的标签，因此，在有些情况下，访谈的结果应当是值得怀疑的。因为当一个当地人面对一个“他者”，讲述自己对这一“他者”文化及其文化群体的见解

---

<sup>76</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第30页。

与认知时，怎能会完全客观地、真实地表达自己内心的想法呢？讲求表达技巧，精措词令，当是题中应有之意。<sup>77</sup>因此，我以为需要进行阅读性的田野调查。所谓阅读性的田野调查，意指在田野实践中，搜集文本，对之进行解读，作为补充。因为我持有如下的方法论预设：出现在具体的田野情境中的文字资料，有时较之访谈对象所讲出来的内容，也许会更有说服力。而且，在实际的田野作业中，我也挖掘出了不少用以作为补充的文本，它们可以帮助我更好地在具体情境中理解田野中的所见所闻。也正是在这一层面上，我将之称为“阅读性”的田野调查。参与观察、访谈及“阅读性”的田野调查，在此项研究中，能够让我们较为真切地获取法国当地社会对于中国文化“他者”建构的现实情境、话语与想象。其实，实地的田野调查本身就是田野中进行的阅读，是对“文化”这一大文本的在场阅读，而具体的“文本”则体现出了文化的具体方面。不过，自我与“他者”在具体文化语境中的相遇，即会产生“相互的理解与沟通，也会带来误解、幻影和误读，文化之网的相互过滤、扭曲等”。<sup>78</sup>

文本对事物某一特征的重复与强调，往往制造出人们所知或惟一能知的东西。鉴于这种认识，田野作业中的文本分析也是必不可少的。从文化研究的角度来看，寻找具体的文本（广义上的文本），这样才使得

---

<sup>77</sup> 为尽可能地避免这样的问题，有些访谈我是既不带录音机，又不带笔记本的。只是一味地听，跟访谈对象谈话聊天，靠记忆，回来后赶快把重要内容记下来。这样做的目的是想让访谈显得场景更加自然，不使自己面前的报道人觉得拘紧，让他们感到不需要在我面前有意识地调整自己的言谈话语。阎云翔在东北下岬村跟自己的老乡聊天、访谈时，他同样不会拿个录音机，因为他喜欢那种“你知道吗”的感觉，聊家长里短，并从中得知了下岬村保存礼单的习俗，正是在这种“不动声色”的田野中，写出了他的《礼物的流动》。

<sup>78</sup> 户晓辉：《自我与他者——文化人类学的新视野》，《广西民族学院学报》，第22卷，第2期2000年3月，第26页。

研究工作具体可知可感，不显得空洞，也只有这样才能够真正地找得到尝试着从多种视角理解文化现象的途径。因为，任何文化现象，以及研究者对这些文化研究的分析与讨论，都是特定、特殊的，才能够真正地感触到文化的多样性，寻找最为基层性的文化感知。而非只是研究者在进行过一番调查与思考后，依据自己的主观判断而得出的建构。当然，任何研究都是主观性的，任何结论也都是主观性，不过，有了具体可“读”的文本作为田野观察的补充，至少可以保证研究内容的可感性。尽管人类学的田野调查可以让研究者以亲身实践的方式获得某些特殊的或者说是第一手的材料，但在远离田野地点的民族志文本的读者眼中，这种材料在其真实性上也是非常值得怀疑的。因此，在此项研究当中，各类文本的搜集与分析是必须的，田野经历以及在田野作业中的思考，则会使得我拥有更多的理解人人可以感知的文本的独特感受与视角。这种书斋阅读与田野调查实践相结合的研究方法和思考过程，是应当提倡的。这是我的一点看法，也是本人在研究过程中身体力行的。

## 第一章

### 想象中国：结构性与文化性的“他者”想象史

“中国是一个专制的国家，它的原则是恐怖。”<sup>1</sup>  
——孟德斯鸠（Montesquieu）

中国人不像其他民族一样，没有任何迷信，任何可以自责的骗术。<sup>2</sup>  
——伏尔泰（Voltaire）

在路易十四时代，人人都是希腊学家，而现在人人都是东方学家。<sup>3</sup>  
——雨果（Victor Hugo）

对于种族主义者来说，他者是不可转化的。<sup>4</sup>  
——卡斯托里亚迪斯（Cornelius Castoriadis）

法国与欧洲社会对于中国及其文化的接触，时间久远，情结深厚，远非一项简单的研究能够说得清楚，而且就其对于中国的文化想象而言，更是错综复杂，对于后人来说，确有“不识庐山真面目”的困难。那么，如何来梳理这段历史——尤其是一段对“他者”之文化想象的表述史，以更好地理解当代法国社会对于中国及其文化的想象情怀呢？鉴

---

<sup>1</sup> Montesquieu, 'De l'empire de la Chine', *Oeuvres complètes (II)*, Paris, Éditions Gallimard, 1951, p.368.

<sup>2</sup> Voltaire, *Les oeuvres complètes de Voltaire(62, 1766-1767)*, Oxford : The Voltaire Fondation, 1987, p.91.

<sup>3</sup> Victor Hugo, *Oeuvres poétiques*, (Pierre Albouy, ed.), Paris : Gallimard, 1964, 1:580.

<sup>4</sup> Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990, p.34.

于研究的需要，本人欲以文化人类学的观点，围绕着对于一个问题的追问来梳理这段难以说得清楚的历史，以期能够展现出分析当代法国社会之中国情怀的历史背景及其传统，这个问题就是：从社会历史结构与民族文化特质的角度来看，是什么决定并不断地改变着法国社会对中国及其文化想象之表述的基调？

进一步讲，这一章的讨论围绕着对以下问题的探讨而展开：以历史的维度来梳理和研究法国社会有关中国想象的历史，从文化人类学的视角来探讨，哪些想象是由时代的社会结构造成的，哪些想象是因法兰西文化的影响而致。“结构性”与“文化性”影响<sup>5</sup>，分别是我借以重新审视法国有关中国这一“他者”想象的两个基本立足点，在考察被法国人的想象所塑造的中国形象之变化的基础上，梳理在一种历史维度下有关“他者”想象的发展变化，借以理解有关中国及其文化想象的时代意义与历史功用。与此同时，从某个侧面来看管窥，历史是如何表述的，有关“他者”的想象史是如何被建构的，是如何获得其合法性的；并在探讨“结构性”想象与“文化性”想象的基础上，进一步探讨人类学研究中有关结构与能动性的问题；反观法兰西社会的文化逻辑，以“他者”的眼光来检视他者眼中的“他者”（自我）的表述机制。而且，对于法国社会有关中国及其文化之想象史的梳理，可以提供一种历史性的背景参照，也是我们理解当代法国社会之中国及其文化观的知识必需，有助于理解其想象的逻辑，成为本项研究后续分析的知识基础。

---

<sup>5</sup> 格尔茨 (C. Geertz) 也强调在文化研究中需“竭力澄清社会结构的概念与文化的概念”，以便了解其间的关系性质。参见 (美) 克利福德·格尔茨著，韩莉译：《文化的解释》，南京：译林出版社，1999 年版，第 425-426 页。Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p.362.

## 第一节 时代与他者的建构

### 一、“元叙事”话语结构与时代划分

在其《后现代状况》一书中，利奥塔（Jean-François Lyotard）用“元叙事”（meta narrative）<sup>6</sup>意指统摄具体叙事，并赋予知识合法性的某种超级叙事，如启蒙运动构筑的有关现代性的一整套关于理性、自由、进步等主题的宏大叙事，不仅确立了知识的规范，也确立了权力的体制。在某种意义上讲，“元叙事”又是“主宰叙事”（master narrative）。“元叙事”就是一种社会话语结构，左右着任何时代人文社会科学领域内的“认知范式”。

研究法国历史上“元叙事”话语对于中国及其文化想象的结构性影响，试图对于这一想象史进行阶段划分是必不可少的一项思考，但在在我看来，任何一种这样的尝试都似乎是徒劳的，却又是很有意义的。说其徒劳，是因为不存在着任何一种放之四海而皆准的划分标准；言其有益，则是指这样的划分呈现出一种特定的关注视野与研究方法。对于某个问题的研究，有时候方法论的意义，远远大于对被研究问题的结论。

在研读史料、精于思考的基础上，我意欲较为粗线条地把自古至今，法国对于中国之想象的历史结构划分为四个阶段：文艺复兴、启蒙运动、

---

<sup>6</sup> 参见利奥塔著，岛子译：《后现代状况：关于知识的报告》，湖南美术出版社，1996年版；Jean-François Lyotard 著，车槿山译：《后现代状况》，三联出版社，1997年版。

百年中国、多元中国。<sup>7</sup>文艺复兴代表着法国及欧洲社会在最初接触中国及其文化时表现出来的极大热情；启蒙运动则鲜明地体现出了中国作为“他者”被纳入进启蒙话语的欧洲文化的自我建构，以及中国形象开始趋于负面的转变；百年中国则总括着自启蒙运动后期，西方社会的帝国主义时代至 20 世纪末，一百多年间，法国社会对于中国总体性趋于负面的、刻板的认知模式；多元中国则意味着 20 世纪末以来，法国社会对于中国及其文化认知与想象模式的转变，也是此项研究田野调查的主要内容。

当然，这样的划分是一种非常主观的操作，看起来简单、肤浅，但我以为，从人类学的角度考察，它清楚地呈现出其中的想象性话语沿着历史发展而不断转化的轨迹，并显现出其历史性的结构特点。社会之历史就是这样演变着，无论从什么样的角度出发，我们似乎无从寻找到更好的方式来剖析这样的结构转换，这也恰恰说明了结构性因素的决定性力量。

这样的划分所揭示出来的特点，恰恰表达了我的一种研究判断：从时间的角度来讲，有关中国想象的结构性话语的转换，周期越来越短，这标明中法文化互相认知之程度的逐步加深；从其时代特色来看，想象

---

<sup>7</sup> 曾在中国上海从事过新闻工作的美国学者 Harold Robert Isaacs 在研究美国社会的中国形象时，对这一形象史做了一个编年史，他认为自 18 世纪以来，主要是在 20 世纪期间，美国人心目中的中国形象可以分为六个阶段：崇敬时期（18 世纪）、蔑视时期（1840~1905）、仁慈时期（1905~1937）、钦佩时期（1937~1944）、幻灭时期（1944~1949）、敌视时期（1949~）。（参见 Harold R. Isaacs 著：《美国的中国形象》，于殿利、陆日宇译，北京：时事出版社 1999 年版，第 86 页。）此项研究的继任者 Steven W. Mosher 沿用类似的逻辑，将自 1949 年至 1989 年间美国的中国形象划分为四个时期：敌视时期（1949~1972）、二次钦佩时期（1972~1977）、二次幻灭时期（1977~1980）、二次仁慈时期（1980~1989）。（参见 Steven W. Mosher 著：China Misperceived: American Illusions and Chinese Reality, New York, BasicBooks, 1990.）这样的划分，太拘于政治视角，其间所反应出的是政治、经济利益的冲突，忽视了对于中国民族文化特性的想象。因其视角集中于 20 世纪的中国形象，与当时中国同西方世界的关系合拍，这恰恰说明了元叙事话语的支配性力量。

性话语的变化，愈来愈受到主流意识形态，尤其是社会政治经济之意识形态的影响。当然，这不是一种预设判断，以下的相关分析也绝非是那种演绎式的逻辑推理，而是建立在深入思考的基础之上。由于这些文字的落实，是思考的结果，把这样一种基本的价值判断置放于此，是基于论述的需要。

## 二、文化传播与“他者”建构

法国与中国同时拥有着悠久的历史 and 灿烂的文明，作为东西方（文化）大国的代表，她们之间的第一次“亲密接触”出现在里昂是古代丝绸之路欧洲终点之一的时代，这是一条巨大的商业轴心，通过它亚洲与欧洲实现了文化、知识与商业的交流。

16 世纪中叶，因了耶稣会士<sup>8</sup>的传教往来，中西文化交流开始频繁和繁荣起来。一方面，中国开始接近西方的一些科学文化知识；另一方面，传教士的通信往来，以及相关译介与著述活动，向欧洲社会介绍了中国的文化，使得中学西渐。尤其是世人熟知的意大利人马可·波罗（Marco Polo, 1254-1324），早在 13、14 世纪就依其描述自己中国远游之行的《马可·波罗游记》而让欧洲社会开始接触到一个遥远异域邦国的存在。

但是，欧洲社会对于东方及中国的真实发现，则是在地理大发现时

---

<sup>8</sup> 耶稣会(Les Jésuites)（拉丁原名 Societas Iesu 或缩写为 SJ）是天主教的一个男性教团。它于 1535 年 8 月 15 日建立。这个团体主要是反对宗教改革的，产生于 15 世纪后，当时相当腐败的天主教受到新教的冲击非常大，天主教内产生了一股维新改革的思想，耶稣会的成立是这个势力的一部分。它的目的是从内部改革教会，同时教团成员希望能够以此获得一个更加靠近耶稣的地位。一般认为，耶稣会是最早进入中国的西方团体之一，我们熟悉的汤若望（Adam Schall von Bell）、利玛窦（Matteo Ricci）都是其成员。



代，也就是文艺复兴前后实现的，而在此之前的东方神话的小范围传播成为地理大发现的驱动因素之一，同时，地理大发现带回的有关东方的表述，也更加丰富了有关东方的神话。中世纪的西方，其中国形象是模糊不清的。地理大发现不仅仅导致了政治、经济领域内的拓展，也推动了知识与思想的扩张。

几百年来，西方社会关于中国的记述或著述，无论是带有文化色彩的偏见也好，或是建立于认真观察、深切体会之上的客观表述也罢，其作者大多都是在中国生活过多年的精英人士，从外交官、传教士，到商人、律师，再到记者、学者和作家等，其角色繁多，因而接触中国社会的范围广、层次深，“正是通过这些形形色色的观察者所写下的为数众多的著作，从而建立起了当时的西方世界里关于中国的形象。而这种形象，又构成今日西方人心目中中国形象的历史底板，并反复不断地被现实冲洗出新的照片。”<sup>9</sup>

在西方文化中，当然也包括在法国文化中，从现实意义的角度来讲，与其说中国是一个在地理上确定的现实的国家，不如说她是西方社会在自己的文化想象中存在的某一个具有特定意识形态意义的“异邦”，一个西方文化眼中的“他者的空间”。

由于西方在描述中国的过程中，建构起一个自我的他者，并通过这

---

<sup>9</sup> 引文参见黄兴涛、杨念群：《“西方视野里的中国形象”主编前言》，载（美）E.A.罗斯著，公茂虹，张皓译：《变化中的中国人》，北京：时事出版社，1998年版，第4页。“西方视野里的中国形象”是一套介绍西方的中国观的译丛，这些作品在西方曾经轰动一时，而在中国却长期鲜为人知，由时事出版社出版，包括《中国乡村生活》、《穿蓝色长袍的国度》、《中国人生活的明与暗》、《变化中的中国人》、《中国变色龙》、《十九—二十世纪西方的中国观》等。对于这些著作，黄兴涛、杨念群对之持有一定的肯定态度，“这些具有不同文化背景的人们对于中国的观察记述，确有中国人习焉不察的独特之点，相当一部分基层社会的记录，多系亲见亲闻，显得别致细腻，足以成为可补中文记载之阙的正史资料，尤其是对方兴未艾的近代社会史研究，具有不容忽视的史料价值。”

面他者的镜子来确认自我，为着自己的心理需求而所作的种种表述，其间所杂糅的想象，使得其正、负面兼有，因而“在这种情况下，其所记所述、所议所论，也就只有文化传播的意义了。”几百年来，中国及其文化在西方世界眼中的形象是一条地地道道的“变色龙”，总在不断地变化，这种形象，“我们怎样看待它并非至关重要，最重要的在于，它是不以我们意志为转移的客观存在——一种曾影响中西交往且至今仍影响着这一交往的历史文化因子。大凡健全自信的民族都是不会不正视它，不研究它的。”从这个意义上讲，认识一个民族及其文化是一件复杂而长期的事情。无论是认识者还是被认识的对象，都会受到历史的和现实因素的种种制约，且自身也并非一成不变。<sup>10</sup>

借用萨义德的理论来讲，每一种文化的发展和维持都需要某种对手即“他者”的存在，某种身份——无论是东方还是西方——建构时都离不开确立对手和“他者”，每个时代、每个社会都在创造它的“他者”，因为西方对东方的再现“有助于欧洲（或西方）将自己界定为与东方相对的形象、观念、人性和经验。”<sup>11</sup>那么，在这样的角度上讲，萨义德所揭示的东方主义身后的本质，正是几个世纪以来西方看东方的意识形态。

萨义德对东方主义者再现东方的真实程度非常怀疑，认为东方的意象群通过感官感应于东方主义者的头脑中，这一认识过程与东方主义者的愿望、思想、霸权和知识密切相关，在很大程度上，东方被东方主义

---

<sup>10</sup> 引文参见黄兴涛、杨念群：《“西方视野里的中国形象”主编前言》，载(美)E.A.罗斯著，公茂虹，张皓译：《变化中的中国人》，北京：时事出版社，1998年版，第5页。

<sup>11</sup> Edward W. Said, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (édition du Seuil, traduit de l'Américain par Catherine Malamoud), Paris, Seuil, 1980, pp. 13-14.

者扭曲而失去其真实性，这种扭曲导致了真实东方与重现东方之间的差异。在《东方学》中，萨义德所讲的研究对象正是“论说东方”的话语而不是东方本身，用他自己的话说，一个文化体系的文化话语和文化交流通常不包括“真理”，而只是对它的一种表述。<sup>12</sup>这种表述话语中所隐含的东西则值得人回味无穷。“外国人对中国的认识好比是一面历史的镜子，照一照这面西洋镜，从中领略生活于中国本土意识之外的人们对自己的看法，了解我们在西方的形象变迁史，无疑将有助于反省和完善自身的民族性格，在现代化建设和国际交往中，增强自我意识，更好地进行自我定位。这也是人们常说的‘借别人的眼光加深自知之明’的意思。”<sup>13</sup>

### 三、典籍译介——想象之始

在古代的西方传教士当中，有相当一部分人是非常优秀的汉学家，他们翻译了很多的中国古典文献。<sup>14</sup>如意大利传教士利马窦（Matteo Ricci）曾于1593年将四书（《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》）翻译成拉丁文。后来，法国的耶稣会士大量涌进中国，随之则出现了对中国五经（《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》）研究的繁荣，其中，较有名的有白晋（Jochin Bouvet, 1655-1730）、刘应（Claude de Visdelou, 1656-1727）、马若瑟（Joseph de Prémare, 1666-1735）、雷孝思（Jean

---

<sup>12</sup> [美] 爱德华·W·萨义德（Edward W. Said）著，王宇根译：《东方学》（Orientalism），生活·读书·新知三联书店，1999年版，第28-29页。

<sup>13</sup> 引文参见黄兴涛、杨念群：《“西方视野里的中国形象”主编前言》，载（美）E.A.罗斯著，公茂虹，张皓译：《变化中的中国人》，北京：时事出版社，1998年版，第5页。

<sup>14</sup> 在此意义上的“汉学家”，并非完全等同于法文中的 sinologue 和英文中的 sinologiste，他们可能在语言上有着惊人的娴熟能力，但在文化上的理解并非客观，因而，称之为“汉学家”有失公允，但就其语言能力而言，那是当之无愧的。

Baptiste Régis, 1663-1738)、宋君荣 (Antonius Goubil, 1689-1759)、孙璋 (Alexander de la Charme, 1695-1767)、蒋友仁 (Micheal Benoist, 1715-1774) 等。<sup>15</sup>这些传教士的努力, 极大地促进了欧洲对于中国文化的初步了解, 同时也为西方对于中国的想象奠定了文献基础, 提供了知识动力。除了研读并向西方社会推介中国的经书典籍外, 上述传教士还著有多种汉学研究作品。

这样的汉学传统, 从文艺复兴前后一直延续至今, 尤其是在文艺复兴与启蒙运动之间的近二百年间, 汉学的发展, 刺激了对中国及其文化的了解, 也加速了西方社会, 尤其是在法国, 对中国之想象的多元化。在这一阶段, 汉学研究, 甚至是整个东方学研究, 最显著的特征不是选择性的日益增强, 而是范围的日益扩大。<sup>16</sup>法国是第一个设立“中国事务”研究机构的欧洲国家, 早在 1814 年, 法国就率先在法兰西学院设立了汉学研究席位, 后于 1843 年在东方语言学校设立了现代汉语的教

---

<sup>15</sup> 白晋: 1687 年奉路易十六国王之命到中国, 此前为法国科学院院士, 精于天文历法, 曾为中国康熙皇帝教授几何学, 历时六年撰成《易学总旨》一书, 又有《诗经研究》, 其稿本现藏于巴黎的法国国家图书馆, 因其曾为康熙近臣, 著有《康熙皇帝传》(*Histoire de l'Empereur de la Chine*) 一书, 此外还著有《中文研究法》。刘应, 于 1687 年与白晋同时到中国, 对中国典籍研究广泛, 著有《易经概说》, 编入宋君荣所译《书经》之中。马若瑟, 1699 年访华, 喜好中国文物研究, 并乐于探讨中国古籍, 曾节译《书经》、《诗经》, 著有《经传议论》, 以及《书经以前时代及中国神话研究》(*Recherches sur les temps antérieurs à ceux dont parle le Chou-King et sur la mythologie chinoise*), 此外还有《汉语札记》(*Notia Linguae Sinicae*) 和《中国语文》(*Arte de L'Idioma Sinico*)。雷孝思, 亦于 1699 年到华, 曾参与测绘康熙王朝的地图, 对中国古籍多有研究, 在他人帮助下, 曾将《易经》译为拉丁文, 取名为《中国最古之书〈易经〉》(*I-King antiquissimus Sinarum Liber*)。宋君荣, 1722 年到中国, 文理兼通, 曾有译作《书经》出版, 其底本则是康熙年间印行的孔安国古文《尚书》满译本, 此人还翻译了《诗经》, 并于 1749 年将译文寄回欧洲, 但一直藏于教堂, 未曾付梓刊印; 此人对《易经》和《礼记》也颇有研究。孙璋, 1728 年来华, 曾以拉丁文翻译《诗经》、《礼记》, 1830 年, 他所译《诗经》取名为《孔夫子的诗经》, 由德国一家出版社出版, 这是《诗经》全译本在欧洲的首次刊行。蒋友仁, 1744 年来华, 曾以拉丁文译《书经》, 亦尝试过翻译《孟子》, 但未能卒业。上述资料整理于李喜所主编, 林延清、李梦芝等著:《五千年中外文化交流史》(第二卷), 北京: 世界知识出版社, 2002 年, 第 397-417 页。另参见: 李晟文:《明清时代法国耶稣会士来华初探》,《世界宗教研究》, 1999 年, 第 2 期。Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle France et en Chine*, Paris, Editions L'Harmattan, 2001.

<sup>16</sup> Edward W. Said, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (édition du Seuil, traduit de l'Américain par Catherine Malamoud), Paris, Seuil, 1980, p.67.

授席位，讲授汉语和同时代的中国文明。<sup>17</sup>到 18 世纪中叶，汉学家在东方学研究队伍中已经有了明显的地位；19 世纪中叶，东方学已经成为一个几乎无所不包的巨大的学术宝库。萨义德认为，东方研究最关键的一步首先是在英国或法国实现的。<sup>18</sup>

1685 年 3 月，法国国王路易十四（Louis XIV）派遣六名耶稣会士远赴中国，经过三年的跋涉，洪若翰（J. Fontaney, 1643-1710）、张诚（François Gerbillon）、白晋、李明（L. Le Comet, 1655-1720）和刘应等 5 位于 1688 年 2 月抵达北京。这些奉旨远行的传教士对于中国的考察是较为全面的，不仅涉及文化、文学、历史、政治，还包括天文、地理、工农、医学、理化等。

值得注意的是，18 世纪的欧洲出现了很多百科全书性质的文集，多有对中国历史的介绍，其中包括被称为 18 世纪欧洲汉学“三大名著”的《耶稣会士书简集》（*Lettres édifiantes et curieuses*）、《中华帝国全志》（*Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*）（1735）、《北京传教士报告》（*Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Moeurs, les Usages des Chinois par les Missionnaires de Pékin*）（本书共计 16 册）。<sup>19</sup>在这一时期，法国传教士对中医做过很多考察，其研究结果多收录在杜尔德（Du Halde）所著《中华帝国全志》和《北京传教士报

---

<sup>17</sup> 德特里（Muriel Détrie）著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》（*France-Chine: Quand deux mondes se rencontrent*），上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004 年版，第 50-51 页。

<sup>18</sup> Edward W. Said, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (édition du Seuil, traduit de l'Américain par Catherine Malamoud), Paris, Seuil, 1980, p. 31.

<sup>19</sup> 相关资料参见李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》（第二卷），北京：世界知识出版社，2002 年。

告》中。《中华帝国全志》第三卷介绍了中国医药学，辑有《脉经》、《脉诀》、《本草纲目》、《神农本草》、《名医必录》、《本草》、《医药汇录》等中医书典的法文节译本，并开列了一些药方。冯秉正（M. de Mailla）所著《中国通史》（*Histoire de la Chine*），在 18 世纪欧洲人所著有关中国文献中影响较大，社会上普遍认为其材料来源可靠，真实性强。1737 年，这部共计 12 卷的《中国通史》完稿，1773 年，其手稿在里昂大学图书馆被发现，1777 年至 1783 年，该书在巴黎陆续刊出，书名为《中国通史》，当时天主教教士格洛兹埃（Grosier）将自己所编《中国志》作为第 13 卷附录其后。<sup>20</sup>宋君荣精通汉学，译著丰富，被誉为“18 世纪最伟大的汉学家”、“耶稣会中最博学的教士”；其史学研究，着重于中国上古史和边疆民族史，著有《成吉思汗与蒙古史》（*Histoire de Gen-tchis-Canet des Mongou*）、《大唐史风》（*Histoire de la grande dynastie des Thang(618-907)*）、《西辽史》（*Notice sur les Liao occidentaux*）、《中国纪年论》（*Traité de la chronologie chinoise*）等；同时，此人还对中国天文学研究颇有成就，在此方面，著有《中国天文学简史》（*Histoire abrégée de l'astronomie chinoise*）和《中国天文学》（*Traité de l'astronomie chinoise*）等。<sup>21</sup>

到 19 世纪，则出现了许多编年史式的著作，正是这些著作夯实了有关东方的话语，如朱尔·莫勒（Jules Mohl）的《东方学研究之二十

---

<sup>20</sup> 李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》（第二卷），北京：世界知识出版社，2002 年，第 417-418 页。

<sup>21</sup> Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Shanghai, 1932, p.667. 转引自李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》（第二卷），北京：世界知识出版社，2002 年，第 418 页。

七载》(*Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales*)，古斯塔夫·迪加(Gustave Dugat)的《12 世纪至 19 世纪欧洲东方学专家史》(*Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle*)。还需值得一提的是，金尼阁(Trigault Nicolas)所著的最早的法文版《基督教远征中国史》于 1616 年在里昂出版。这一作品的问世，与里昂跟中国源远流长的经济、文化交流史密不可分。

自 17 世纪起，不远万里来到中国的法国传教士，基于传教的需要，努力研习儒家经典，适应中国文化，尽己所能，将中国的哲学思想通过译作或著述，传播到法国，乃至整个欧洲。

从上文所提到的传教士对于中国书经典籍的译介中，我们即可看出当时他们对于中国儒家学说的重视。但他们对于中国儒家学说的介绍，是有选择性的，比如，他们虽然赞成孔子学说，但对宋儒理学则持批判态度。<sup>22</sup>

## 第二节 文艺复兴时代的“中国风”

文艺复兴是地理大发现的时代，启蒙运动则是文化大发现的时代。地理大发现绘制了世界地图，文化大发现确立了地图的价值。<sup>23</sup>时处地理大发现时代的文艺复兴运动，将中华帝国确认为“最遥远的东方帝

---

<sup>22</sup> 参见李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》(第二卷)，北京：世界知识出版社，2002 年，第 450 页。

<sup>23</sup> 周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004 年 5 月，第 2 页。

国”，但此时，还未曾被蒙上“专制、愚昧、落后、停滞”等意为劣等的意识形态标签，其时的中国形象模糊不清，作为“他者”的中国，无论是积极的侧面，还是否定的侧面，都较有市场，总之，西方世界对于中国的认识还处于起步阶段。<sup>24</sup>

作为“他者”的中国形象，不是某种程度上反映或认识中国的现实，而是作为“他者”帮助确认了西方自地理大发现以来有关“地缘文明的观念秩序”，毕竟，“总要有一点点秩序，将我们保护起来，躲开混乱。最令人痛苦的莫过于某种思想难以捉摸，某种观念稍纵即逝，或遁于无形，或没于遗忘，或陷于我们不再能够把握的他者……”<sup>25</sup>这样的价值判断，清楚地表明了西方社会的那些带有某种焦虑的观念。

在欧洲，文艺复兴标志着中古时代与近代的分界，是现代欧洲历史的序幕；而在法国，甚至也在整个欧洲社会，有关中国之各类文献资料的推介，成功地奠定了有关这一“文化他者”的知识基础。为后来的启蒙运动，提供了着实丰厚的思想资源。就其文化想象而言，“最遥远的东方帝国”之中国形象被逐步确认下来。

人类历史——东方的或西方的——被视为一种发展潮流、一种叙事类型或一种系统地展现于时空之中的动态力量，被归属于一种充满本质论和理想色彩的东方或西方概念。由于感到自己站在东西分界线的交汇处，东方学家不仅用极为抽象的概括来进行表述，而且试图将东方或西方生活的每一方面都转变了用以代表与其相对的另一地理区域的直接

---

<sup>24</sup> 以我之见，这仅仅能算为时间上的起步阶段，因为时值今日，西方对于中国的认识也难以说是深刻。

<sup>25</sup> 相关讨论参见周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第3页。



符号。<sup>26</sup>

西方的中国形象在每一个时代的特殊的表现背后，都有一个既定的原型，即关于他者的、东方主义式的想象，它在西方文化历史中积淀而成，为每一时代西方的中国形象的生成、传播提供期待视野。<sup>27</sup>

## 一、蒙田与中国文化

在文艺复兴时代，就西方社会对中国及其文化的关注而言，代表人物首推蒙田（Michel de Montaigne）。<sup>28</sup>此人以“我知道什么”（Que-sais-je?）为座右铭，是启蒙运动以前的一位针对知识权威的批评家，社会人类学兴起以前的一位对其他民族文化进行冷静研究的学者。

蒙田在其著作中提到中国及其文化的地方可能仅有两处，但他已经开始明确地提及到中国的强大，中国历史文化的悠久与繁荣，并有意识地将之与自己的国家相比，借这个强大的远方王国来表达自己对于法国社会与文明的思考。

在中国，这个与我们没有经济往来，对我们了解不多的王国里，其政府体制与艺术在一些杰出的领域内超越了我们，其历史让我们懂得，世界之大、之丰富，是我们的祖先和我们自己所无法深刻了解的。……<sup>29</sup>

……我们惊呼于自己发明火炮与印刷术的奇迹；但已有其他的人，在世界的另一端——中国，于一千年前就已享有之。如果我们能够看到尽可能多的我们所没有看到的

<sup>26</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第315页。

<sup>27</sup> 相关讨论参见周宁：《中国异托邦：二十世纪西方的文化他者》，载《书屋》，2004年第2期。

<sup>28</sup> Michel de Montaigne (1533-1592)：出生于法国西部的波尔多（Bordeaux），其三卷《随笔》（*Essais*）（有人译为《尝试集》）使他后世留名。该书前两卷初版问世于1580年，第三卷为1588年。相关资料参见：Marie-Luce Demonet：《Michel de Montaigne, 'les Essais'》，Paris, Presses universitaires de France, 1986；Madeleine Lazard, *Michel de Montaigne*, Paris, Fayard, 2002.

<sup>29</sup> Michel de Montaigne, *Les Essais. Livre III / Montaigne ; édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux... par Pierre Villey ; sous la direction et avec une préf de V.-L. Saulnier*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p.1071.

世界，应该相信，我们可能会察觉到永久的不断自强与举措的改观。<sup>30</sup>

上述文字，可能几乎是蒙田在其《随笔》(Essai)中谈论中国绝无仅有的文字，却表现了西方巨子对东方古国的一种“陌生感及其对中国古老文明的神往之情”。<sup>31</sup>

“‘自知’与‘知人’是东西方圣哲执着探究的哲学命题”，“‘自知’能更好地‘知人’，因为‘每个人都是整个人类状况的缩影’，而‘知人’返观自我，更准确地认识自己，两者是相辅相成的。”<sup>32</sup>在蒙田看来，无论是认识自我，还是认识他人都是一种“对话”，认识自我就是与自我对话，认识他人就是与他者对话。这种“对话”之所以能够进行，是因为“你中有我，我中有你”，两者存在着共性；这种“对话”需要进行，是因为“我不同于你，你不同于我”，两者有着相异性。<sup>33</sup>

当我们借用今天的结构主义思想来分析这种陌生感与神往之情时，不难理解，这样的情感产生于当时东西方文明开始文化交流之初所处的特定的社会结构与东西方之间的对比关系。远来的东方文明的强大，足以能够唤起某些法国人对她的想象与向往。由于他们已经意识到远在东方的异域他者文明的存在，这面镜子，开始让他们有机会审视自己。抛开具体的热情，从整个社会之意识形态的角度来看，其中的核心不是远方的中国，而是他们自己。也就是说，这种文化想象的中心可能是中国，

---

<sup>30</sup> Michel de Montaigne, *Les Essais. Livre III / Montaigne ; édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux... par Pierre Villey ; sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p.908.

<sup>31</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第42-43页。

<sup>32</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第19页。

<sup>33</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第20页。

但其意旨中心却非中国。立足这样的视点，我们就可以客观地来看待这一想象中的中国形象，对其褒贬有着客观的判断，更不难理解其后在启蒙运动时期，法国社会对中国及其文化理解中的两大“刻板印象”。

## 二、“中国风”与历史见证

文艺复兴运动后期所兴起的对于中国文化风物的追求，在路易十四时代发展到极至，后来直接影响到 18 世纪法国及整个欧洲社会所出现的对于中国文化，尤其是其艺术作品与风格的推崇。<sup>34</sup>法国社会的这一文化热情，不仅仅是在学者的著述当中表现出来，而且，在艺术领域内也表现得相当强烈，并被后人称之为 *Chinoiserie*（有人译之为“中国热”），或者“洛可可风格”（rococo）。<sup>35</sup>直到 19 世纪，法国著名的浪漫主义诗人古提侬（Théophile Gautier）还写过一首名为《*Chinoiserie*》的诗，诗中无不显现出诗人那对中国充满异国情调的想象。<sup>36</sup>

欧洲艺术中的中国风格，出现于 17 世纪后期，源于传教士对于中国器物的研究与介绍，以及东印度公司在商贸往来中，从中国运回的各类文化艺术品，尤其是各类瓷器，以及中国的建筑园林艺术，给欧洲社会带来的异国情调。法国社会深受影响，在路易十四时代得到了极大的繁荣与发展。自 18 世纪初，法国派驻商团与领事到中国各地，全面展开了与中国的商贸往来，推动了当时法国社会各阶层对于中国文化及中国器物的了解，到 18 世纪后半叶，拥有一座中式亭子在法国是非常时

---

<sup>34</sup> Henri Cordier, *La Chine en France au XVIIIe siècle*, Paris, H. Laurens, 1910, pp.23-28.

<sup>35</sup> Rococo 一词源于法文 *rocaille*，意为假山或装饰用的贝壳。· · · · · ·

<sup>36</sup> Théophile Gautier, 'Chinoiserie', *Oeuvres poétiques complètes*, Édition établie par Michel Brix, Paris, Bartillat, 2004, p.315.

尚的事情。<sup>37</sup>“茶叶于 17 世纪被引入法国，起初被当作万灵药使用，到 18 世纪成为了一种日常饮料。”<sup>38</sup>在欧洲，对于中国建筑园林的推崇，最先兴起于英国，随后在欧洲大陆蔚然成风。法国对中国园林的了解，最先得利于传教士，1743 年，在华传教士王致诚（Jean-Denis Attiret）在给巴黎友人的一封信中，极力赞美中国的圆明园：

这是人间的天堂。人工的淋漓不像我们那样对称均匀地安排，而是布置得如此自然，仿佛流过田野一样，沿岸两旁镶着一些凹凸的石场，自然而无雕琢。河流的宽窄不等，迂回有致，如同萦绕天然的立石，两岸种植鲜花，花枝从石缝中挣扎出来，就像天生如此……<sup>39</sup>

这完全是一种猎奇的笔调，作者关心的是“异国情调”，而非对中国艺术的全面了解。1783 年至 1786 年间建于凡尔赛的 Marie-Antoinette 村就是当时对中国园林风格追求的一个完美展现。<sup>40</sup>其实圆明园在风格上深受欧洲建筑艺术影响，这位传教士对此似乎并未注意。

在我的田野调查中，明显地能够体验到法国历史上这一对中国风物的热情所遗留下来的痕迹。在里昂第二区某一狭窄小路（Rue de la Charité）的 34 号，有一座遗存下来的 18 世纪时曾经被用作为旅馆的楼房，地方不大，却座落着两个非常有名的私人博物馆：丝绸博物馆（Musée des tissus）<sup>41</sup>与装饰艺术博物馆（Musée des arts décoratifs）。<sup>42</sup>这里展示

---

<sup>37</sup> 相关资料参见 Henri Cordier, *La Chine en France au XVIIIe siècle*, Paris, H. Laurens, 1910, pp.23-28.

<sup>38</sup> 德特里（Muriel Détrie）著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》（*France-Chine: Quand deux mondes se rencontrent*），上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004 年版，第 28 页。

<sup>39</sup> 许苏民：《比较文化研究史》，昆明：云南人民出版社，1992 年版，第 119 页。

<sup>40</sup> 德特里（Muriel Détrie）著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》（*France-Chine: Quand deux mondes se rencontrent*），上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004 年版，第 25-26 页。

<sup>41</sup> 该博物馆前身为里昂工商会（la Chambre de Commerce et d'Industrie de Lyon）于 1864 年所建的艺术与工业博物馆（Musée d'Art et d'Industrie），自 1946 年以来，落户于现址。此地原为 18

着自文艺复兴以来，里昂悠久的纺织业的历史与辉煌，相应的发展阶段，及数百年来里昂与中国以丝绸为中介而进行的文化与经济交流的历史；还陈设着许多几百年前在法国的文艺复兴时代就已被私人收藏的中国艺术品，从中我们便可以窥见到当时法国社会对中国及其文化的热情。

2006年5月初，一个晴朗的周日，我第一次来到这两个博物馆。在装饰艺术博物馆的入口处不远，有两件艺术品，引起了极大的兴趣。第一件是一幅由皮勒蒙（Jean Baptiste Pillement, 1728—1808）创作的题为 *Chinoiserie* 的油画。上面画的是一幅中国山水画，有亭子（这是西方社会对于传统中国的印象），有流水小瀑，一位留着些许长胡子的老头正在垂钓；老头戴着斗笠，旁边是一位穿着漂亮的妇女，不知是其何人，此人身体微微倾向老头，像一位中国妇女，但又似法国人。亭子旁边有一棵看似椰树的植物。此画未注明创作时间，但由作者的生平来看，肯定创作于18世纪中后期，最晚也是在19世纪初。整幅画呈现的就是那种很是符合当时法国人文化口味的异国情调。从油画的题目就可以直接地体会到，这幅作品的创作明显地源于当时文艺复兴后期所遗留下来的对于中国文化的那份热情。

还有一件来自于清代康熙年间（1662-1722年）的瓷花盆。盆口呈菱形，周边画有花卉，上过釉彩，主色调是绿色。旁边的标签说明上，明确地写着相关的详细信息。当我在详细端详着那件艺术品的时候，一位博物馆的工作人员问我，是否想回中国再造一件。我笑了笑，没作回

---

世纪时的 *Hôtel de Villeroy*，这家旅馆建于1739年，由法国建筑师苏夫洛（Jacques-Germain Soufflot）设计建造。后来，1919年被买为私人财产。（资料来源：访谈。）

<sup>42</sup> 该博物馆于1925年建址于先前的 *Hôtel Lacroix-Laval*，自1947的迁户于现址。其内展示着古代法国贵族的家居装饰，其中有很多来自中国的或是中国题材的艺术品。（资料来源：访谈。）

答，倒是问了他一个问题：这是否是私人藏品。他说，是。而且，他还告诉我，在 17、18 世纪，很多法国人都以拥有来自中国的艺术品而自豪，这一现象不仅仅是因为中国艺术及其背后的异域文化打动了他们，而且此类物品的收藏还象征着财富与身份。

在丝绸博物馆中有一面很大的墙，展示着里昂丝绸业的发展史，其中清晰地标记着里昂丝绸业的四个基本来源，包括法国的阿维翁（Avignon）和意大利，以及中国和丝绸之路。早在 1420 年夏尔七世（Charles VII）时代，里昂举办第一届丝绸交易会（Foire）时，中国与里昂的丝绸交流就已经相当成熟。博物馆中还有一间专门用来展示远东丝品的大厅，展出的主要是中国和日本的丝绸制品；有一部分还是 1882 年里昂与中国某些城市（如上海）丝绸贸易往来中的样品，并用中文标注了诸多信息。展室中还挂着四幅用以解释蚕丝制作工艺过程的画，配有中法文的解释。

参观这样的博物馆，去寻找那些中国文化影响的痕迹，似乎总是一件漫无目的事情，有些东西常常会被忽略掉。寻着博物馆标记的参观顺序走下去，除了不时赞叹那些众多的在视觉上击人耳目的丝织品与神奇的手动纺织机械之外，双眼扫去，看到的往往是些那时自己不曾熟识的法文专业词汇，这么多陌生词的存在，有时候有些令人扫兴。由于注意到有一个不认识的词（*éttoffe*）频繁出现，我就礼貌地轻声向旁边一位正在津津有味地阅读那些文字说明的女士请教此词之义。她较为费劲地为我解释了一番后，问我是从哪个国家来的，得知我是中国人，她特意高兴地领我去看一幅刚才我已经看过的展品。要不是她，我可能就会因

为跳跃式的浏览而忽略了那幅作品。在这件展品一旁的解释文字上，清楚地写着这是一件以法国画家瓦特（Jean Antoine Watteau）的油画为原型而制造的丝绸布，正是这位画家首先在法国开创了华丽的“中国风”——洛可可风格（rococo），影响了 18 世纪法国社会对中国风物的推崇。早在 1708 年装饰巴黎一座城堡的工作中，瓦特就开始描绘中国场面；1731 年的《米尔基尔》杂志上又刊载了他的一套《中国人物画帖》，共 20 幅铜版画，是他在拉米埃特城堡所画而由波桑等几个版画家镌刻后出版的；这些画还用拉丁文拼译了中国题目，如“医生”、“宫妃”、“尼姑”等等。他的名作《发舟西苔岛》用墨色勾出画面轮廓，那远近朦胧的重峦叠嶂，在用色、构图及所表达的意境中都带有非常明显的“中国风格”，极易使人想起宋代山水画。<sup>43</sup>从这幅展品的解释文字中，还写道：

这些被里昂画家皮勒蒙（Jean PILLEMENT, 1728-1808）经常用来当做其画作主题的“中国风”，常常伴有岩洞、贝壳、假山与其他一些变化莫测、过于矫饰、不对称的主题等。

不可否认，这样的画作，形象地说明了当时法国人对中国式异国情调的想象，对于中国文化之民族特征的确认。在 17、18 世纪的法国艺术家队伍中，除了创始人瓦特（Jean Antoine Watteau）外，还有相当一部分人推崇并实践着“中国风格”，比如说，倍兰（Jean Bérain, 1673-1711）、欧德兰（Claude Audran, 1658-1734）、拉儒（Jacques de Lajoue, 1686-1761）、蓬巴杜（Madame de Pompadour）、布歇尔（François Boucher, 1703-1770）等。布歇尔是一位热心的中国文物收藏家，据说其

---

<sup>43</sup> 相关资料参见：李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》（第二卷），北京：世界知识出版社，2002 年，第 441-442 页；André Maurel：《L'enseigne de Gersaint : étude sur le tableau de Watteau, son histoire, les controverses, solution du problème》，Paris, Hachette, 1913.

画室里曾藏有相当数量的中国绘画，他最著名的杰作是为博韦（Beauvais）制造所设计的一套由九幅画面组成的中国主题壁毯，分别为《中国皇帝的召见》、《中国皇帝的宴飨》、《中国婚礼》、《中国捕猎》、《中国渔情》、《中国舞蹈》、《中国市场》、《中国风俗》和《中国花园》。据说这套壁毯是参照供职于清朝的传教士王致诚（Jean-Denis Attiret）在北京所作的画稿设计的。1764年，路易十五将这套壁毯赠给了中国的乾隆皇帝，乾隆帝为其开辟专室保存在圆明园中，后被八国联军焚毁，但这套壁毯的设计稿仍保存在法国贝尚松（Besançon）博物馆中。这些设计稿在对中国事物的描画上明显带有想象的成分，却又不失东方艺术风韵；瓦特和布歇尔因用中国风格作画而享誉欧洲，他们表现中国题材的作品也因此广为流传。<sup>44</sup>

上文中所提到的皮勒蒙（Jean Pillenment）是一位影响很大的里昂画家，<sup>45</sup>他与另一位名叫雨埃（Jean-Baptiste Huet）的画家，因其所谓的“中国式”的装饰图案集而出了名，很多法国装饰艺术家都从他们的图案集中找到了灵感，获得了启发。<sup>46</sup>在这一历史时期，中国丝绸因法国本土新出现的织物而受到挑战，不过，也有些布则以其在中国的原产地而命名，比如“北京布”实际上则是在离里昂南部不远的瓦朗斯（Valence）所产的一种丝织品；此时按照中国的样品生产的彩色墙纸也

---

<sup>44</sup> 相关资料参见：李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》（第二卷），北京：世界知识出版社，2002年，第441-442页；以及 André Michel： *François Boucher*, Paris, Librairie de l'Art, 1889.

<sup>45</sup> 相关资料参见：Henri Cordier, *La Chine en France au XVIIIe siècle*, Paris, H. Laurens, 1910., 以及 Jacques Guérin, *La chinoiserie en Europe au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie centrale des beaux-arts, 1911.

<sup>46</sup> 德特里（Muriel Détrie）著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》（*France-Chine: Quand deux mondes se rencontrent*），上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004年版，第29页。



取得了一次巨大的飞跃。帷幔、挂毯、家具布、壁画、家具、彩陶、服装等，渐渐地所有装饰艺术都被这股中国风所征服，争先恐后地仿制起那些最为著名的画家和装饰艺术家创制的花样与图案。<sup>47</sup>

博物馆的藏品从一定的侧面向我们展示了 17、18 世纪法国人对于中国文化的热情。作为对这一时代的总结，我们可以引用下面的一段话：“由东印度公司输入法国的中国产品和传教士所传布的信息渐渐影响了 18 世纪法国人的日常生活和口味。法国人醉心于所有的‘中国货’：很快，他们的目标不再仅仅局限于从中国进口的商品，也指向了仿制中国商品的物品，甚至更为广泛，包括了一切具有能使人联想起精致、豪华、轻巧和新奇等被认为是中国这个遥远国度所特有的品质的东西。在巴黎，中国商品专卖店出售各种各样的中国小摆设，不管是从中国进口的还是仿制的都同样抢手。‘中国浴场’出现于 18 世纪末，其装饰也许并不是真正的中国式样，但的确具有东方风格。”<sup>48</sup>

### 第三节 启蒙运动的双重想象

18 世纪的欧洲，正值启蒙运动时期，随着西方社会科学思想的发展，尤其是人类学、社会学思想的发展，一些社会达尔文主义者将生物

---

<sup>47</sup> 德特里 (Muriel Détrie) 著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》(France-Chine: *Quand deux mondes se rencontrent*)，上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004 年版，第 28-29 页。

<sup>48</sup> 德特里 (Muriel Détrie) 著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》(France-Chine: *Quand deux mondes se rencontrent*)，上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004 年版，第 27-28 页。

科学中的“适者生存”的观念移植到人文社会科学的研究与解释当中，把“进步”观念替换成了“进化”，其意识形态意味则更加强了。这股思潮与以前主宰整个欧洲的宗教神学思想格格不入，恰恰在这时，中国哲学思想的传入，大大地启发了启蒙思想家的思想源泉。启蒙运动是西方现代文明自我意识自觉的阶段，西方资本主义文明的世界观念则奠定于那个时代。达尔文进化论为西方社会确认自己的优越意识，贬低其他民族提供了知识上的合法性依据，尤其是西方人类学学科的发展，他们发现的所谓的原始部落，更加印证了他们的观念。

## 一、再谈“结构”

东方与西方二元对立的世界格局，以欧洲为中心、以进步与自由为价值尺度的世界秩序，是一种知识秩序，每一个民族都被归入东方或西方，停滞或进步、专制或自由的范畴；也是一种价值等级秩序，每一种文明都是据其与世界与历史中的地位，确定为文明或野蛮，优等或劣等，生活在东方、停滞在过去、沉沦在专制中的民族，是野蛮或半野蛮的、劣等的民族；还是一种权力秩序，它为西方资本主义经济政治扩张准备了意识形态基础，野蛮入侵与劫掠就成为正义的进步与自由的工具。在这一时期所确立的西方现代性“元叙事”中，“进步”与“自由”是居其中心地位的核心概念，而居于这两个概念之对立面的，则是作为“他者”的中国形象：“停滞”与“专制”。启蒙运动巩固了“二元对立”的观念体系，比如在社会发展范围内的进步与愚昧、文明与野蛮、低级与高级，在时间范围内的古代与现代，在空间甚至是政治范围内的西方与

东方，“这些二元对立的范畴，建立了以差异为基础的西方文化秩序，也构成西方的中国形象生成的意义语境。”<sup>49</sup>如同道森（Raymond Dawson）在《中国的遗产》（*The Legacy of China*）中所言，“欧洲和亚洲、西方和东方之间的对立，是我们借以思考这个世界和调整我们对世界的认识的重要范畴之一，所以毫无疑问，哪怕对东方研究有特殊兴趣的人，也难免在思想上受其影响。”<sup>50</sup>

然而，在后现代主义思想影响深远的今天，当人们开始反思在启蒙时代所确立的进步观念，以及欧洲中心主义的世界秩序时，当时所确立的负面的中国形象，也应受到怀疑。这种怀疑应有两个层面的含义：一是“史实”层面的认知怀疑，也就是说，对于在当时特定文化观念下产生的“史实”认知的怀疑，他们是否真实地了解到了中国当时的现实？二是思想范式层面的怀疑。受到特定的社会现实，以及特定的“元叙事”的话语权力等结构性因素的影响，启蒙时代的思想范式是否是客观公允的，中国在西方社会中的形象，究竟是真实中国的现状，还是他们自身的想象？树立中国形象的“他者”意义，究竟是来自于现实的中国，还是出于构建启蒙理想下新的世界秩序，尤其是文化秩序的需要？是在更深一步地理解中国（发现），还是在创造中国（发明）？当然，对于这种反思的两个层面，我们不可能孤立地将其锁定在某个特定的方面，各方面因素的综合影响必然有之。只不过，在反思思潮中，最重要的一点是要做出重新审视的努力。

---

<sup>49</sup> 周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第1-3页。

<sup>50</sup> 参见张隆溪：《非我的神话——西方人眼里的中国》，载史景迁（Jonathan D. Spence）著，廖世奇、彭小樵译：《文化类同与文化利用——世界文化总体对话中的中国形象》，北京：北京大学出版社，1990年版，第169页。

中国的社会现实是否停滞、是否野蛮，并不重要，重要的是启蒙运动的那些先驱思想家们找到了一面镜子，来映照他们的启蒙理想，中国很幸运地被他们固定在了那面贴满“他者”面孔的墙上，反衬着他们对于启蒙主义自由精神的渴望；西方文明的进步，甚至墙上的那幅形象，究竟是一幅来自遥远之东方的中国的照片，还是思想家们的杰出画作，都不重要，至少，人们看到了他们所需要的，找到了他们想看到的东西。

观念中的形象和现实中的国家是否一致，那些启蒙思想家们并无过多地关心，他们自豪的是他们完成了一种可以支持其启蒙理想的“现实”形象的建构，找到了建构自我认同的对立面，这样以来，便可以容易地确立“自我”。这可能就是启蒙运动时代，法国社会，乃至整个欧洲社会，对于中国想象的现实意义所在。

时代的元叙事结构，决定了人们思考问题的框架与视野，这样的限制不仅仅体现在普通人身上，即便是那些知识渊博者也难以幸免。萨义德在论述其东方学思想时，就曾提到：

“当一位学识渊博的东方学家到他所研究的国家去旅行时，他对其所研究的‘文明’总抱有一种抽象的自以为是普遍真理的固定看法……”<sup>51</sup>

像夏多布里昂（François-René de Chateaubriand, 1768-1848）这样一位朝圣者，一位著名的法国学者，也曾傲慢地声称他的东方之行完全是出于自身的目的：“我寻找的是意象；仅此而已。”

我旅行根本不是为了把它们写出来；我有其他的目标：我将之填充进了《*Les Martyrs*》一书中。我寻找的是想象；

---

<sup>51</sup> Edward W. Said, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (édition du Seuil, traduit de l'Américain par Catherine Malamoud), Paris, Seuil, 1980, p.69.

仅此而已。<sup>52</sup>

可以肯定地讲，时代的结构性影响所产生的后果，便是如同萨义德所言，“不管特定的例外事件有多么例外，不管单个东方人能在多大程度上逃脱在他四周密置的樊篱，他**首先是东方人，其次才是一般意义上的人，最后还是东方人。**”<sup>53</sup>

## 二、伏尔泰 VS 孟德斯鸠

当我们来审视启蒙运动时期，法国人对中国及其文化的想象中所隐含的结构性与文化性影响因素时，有两个人物是不能忽视的，一个是伏尔泰（Voltaire, 1694-1778），一个是孟德斯鸠（Montesquieu, 1689-1755）。

### （一）伏尔泰

18 世纪的法国，声势浩大的启蒙运动及其进步的思想家们，无不受到中国文化的熏陶和影响，有人还怀着惊喜的心情赞美中国。他们对于中国的了解，渠道多样，但大多是来自于传教士从中国带回来的消息，其论述面广泛，涉及到中国的政治、经济、文化、地理、资源等。作为被法国甚至是整个欧洲社会推崇备至的启蒙思想家与权威，伏尔泰持有的自然神论，成为启蒙运动挑战神权思想的重要武器，在他看来，神是一种不可动摇的自然规律。正因为中国儒家思想，可以使士人获得对神最纯真的认识，而无需求助于神的启示，他极为推崇中国的儒家思想。在当时，伏尔泰有“法国孔夫子”的美称，据统计，在其著作中，完全

---

<sup>52</sup> François-René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages(II)*, in Maurice Regard (ed.), Paris, Gallimard, 1987, p. 702.

<sup>53</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第133页。

论述中国或部分涉及中国的有 70 种之多，与朋友通信时，谈到中国的信件多达 200 余封。<sup>54</sup>

### 1. 伏尔泰之中国赞美的言论种种

1741 年，为了批评欧洲的自我中心主义，伏尔泰杜撰了这样一个道德故事：

1723 年，一个侨居荷兰的中国人，兼文兼商，在几个西方学者的陪同下，到一家书店购买一本书，“有人向他推荐译得极差的博絮埃 (Bossuet) 的《世界史论》。一听到‘世界史’这个气势不凡的词，中国人说：‘我非常荣幸，想拜读一下作者到底是如何介绍我们的大帝国，介绍我们拥有五千多年的历史民族，以及多少世纪以来统治我们的历代皇帝的……我想，本书作者肯定不了解两万两千五百五十二年前我们同东京 (Tonquin) 及日本 (Japon) 等好战民族进行的战争，也一定不了解那个庄严的使团，强大的蒙古皇帝曾在创世 50000000000007912345 年通过使团派遣向我们询问法律事务。’——‘遗憾。’——一位学者对他说，‘这本书不只是写你们的历史；你们算不了什么；书中的内容差不多都围绕着世界第一民族，唯一的民族，即伟大的犹太民族。’”<sup>55</sup>

伏尔泰之所以编撰这一道德故事，是想借一个中国人的口气，来鞭挞欧洲社会的基督教信仰，及其对基督教文化中心论的蔑视与否定，这正好体现了他作为启蒙思想家的勇气。

因为推崇中国儒家思想的原因，在涉及到中国历史问题时，伏尔泰也认为多有值得赞美之处。中国历史“几乎没有丝毫的虚构和奇迹怪论，绝无埃及人和希腊人那种自称受到神的启示的上帝的代言人；中国历史

---

<sup>54</sup> *Dictionnaire général de Voltaire*, publié sous la direction de Raymond Trousson et Jerom Vercruysee, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2003, p.198.

<sup>55</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002 年版，第 84-85 页。

从一开始起便写得合乎理性”。<sup>56</sup>伏尔泰认为中国的法律是合乎理性和自然法则的，因为在中国，“根本的法律是：帝国是一个家庭，因此，公共事业被视为首要义务”，“父亲的权威从未受到削弱……官员被当做一城一省之父，国王被当做帝国之父。这种深入人心的思想把幅员辽阔的国家组成一个家庭”。<sup>57</sup>对于中国的政治制度说，他则毫无掩饰地赞扬到，“人类的思想肯定不能再设想出一种比一切均由互相依赖部门决定的政府更好的政体了。这些部门的成员都是经过几场严格的考试之后而录取的……在这样一种政府机构中，皇帝不可能武断地行使权利。”<sup>58</sup>

让我们再来看一下，他是如何给中国人下结论的：

中国人不像其他民族一样，没有任何迷信，任何可以自责的骗术。至少在四千多年以前，中国政府就已经向人们证明，现在还在向他们证明着，可以支配他们，但不欺骗他们；他们并不是通过谎言来为真理之神服务；迷信不但毫无用处，还会对宗教有害。从不崇拜上帝对中国来说是如此地纯洁和神圣（*à la révélation près*）。我不是讲人民的派别，而是讲君王的宗教，讲所有司法人员的宗教，所有非下等之人的宗教。这么多世纪以来，中国那所有诚实的人的宗教是什么呢？这就是：天道、正义。没有哪一个君王不这样。<sup>59</sup>

伏尔泰热衷于赞美中国的道德与法律，在其言行及其著书论说中，极力地推崇中国，推崇孔子及其学说，他把孔子看作是“理性”和“智慧”的“阐释者”，有时候，甚至是故意曲解中国的历史和现实，依照

---

<sup>56</sup> 李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》（第二卷），北京：世界知识出版社，2002年，第455-456页；又参见 Voltaire, *Oeuvres complètes de Voltaire*, vol. III, Paris, 1986, p. 76.

<sup>57</sup> 李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》（第二卷），北京：世界知识出版社，2002年，第456页；又参见 Voltaire, *Oeuvres complètes de Voltaire*, vol. III, Paris, 1986, p. 79.

<sup>58</sup> 李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》（第二卷），北京：世界知识出版社，2002年，第456页；又参见 Voltaire, *Oeuvres complètes de Voltaire*, vol. III, Paris, 1986, p. 251.

<sup>59</sup> Voltaire, *Les oeuvres complètes de Voltaire*(62, 1766-1767), Oxford : The Voltaire Fondation, 1987, p.91.

自己的想法任意地加以阐释。作为一名进步的思想家，伏尔泰对于当时中国思想文化的推崇，绝非是出于猎奇的好奇心，而是他对于中国的接触，与其当时的启蒙思想，有不谋而合之处，产生了共鸣，使其从中汲取了思想营养，满足了当时他寻找某种思想以反对当时法国的基督教思想及其势力，反对封建主义的思想武器。伏尔泰正是借用了中国和其他东方国家的思想文化，才拓展了自己的思想视野，逐步形成了自己的启蒙思想体系。

伏尔泰还拿孔子的儒家学说来批评基督教的虚伪和迷信之处，他特别推崇“己所不欲，勿施于人”的道德法则。

他劝说人们忘记恶，只记住善。

要不断地自省，纠正过去的错误。

要克制冲动，培养友谊；要不奢华地施予，只接收最基本的需要，且要不卑不亢。

他根本不讲不要拿我们不希望别人对我们自己做的去对待别人（己所不欲，勿施于人）；这只是在为恶辩护：他走得更远，他提倡善：要像你希望别人对待你的样子去对待别人。

他不仅教授人们要谦虚，还要谦恭；他倡导所有的美德。<sup>60</sup>

伏氏将孔子视作理性的化身，对于人世间有着极大的教育意义。如果非得把儒家学说视作某种宗教的话，那它只能是道德化的理性宗教。

## 2. 从《赵氏孤儿》到《中国孤儿》

在法国，当伟大的启蒙思想家伏尔泰看到《赵氏孤儿》的马约瑟（Joseph Maria de Prémare, 1666-1736）氏译本后，立即肯定，“《赵氏孤

---

<sup>60</sup> Voltaire, 'De Confucius', *Les oeuvres complètes de Voltaire*(62, 1766-1767), Oxford : The Voltaire Foundation, 1987, pp.91-92.



儿》<sup>61</sup>是第一流的作品，其有助于了解中国人的心理，超过所有过去以至今后关于那个广大疆域的著述”<sup>62</sup>，遂决定改编。伏尔泰在“孔子的教导下”，把这一元曲故事改编成了元朝初年，成吉思汗攻入燕京追杀先朝遗孤，后来在道德感召下幡然悔悟的故事。在情节上，伏尔泰改变了很多，把故事背景从公元前5世纪的春秋战国时期，后移至13世纪的宋末元初；将诸侯国内部的文武不和，改编成两大民族间的文明与野蛮之战。并特意把西方人认为最不开化的成吉思汗，作为该剧的主要人物之一，并使之受到了中国文化的感化。该剧多次在巴黎等上演，获得了巨大的成功，在当时的欧洲影响甚广。

伏氏《中国孤儿》(L'Orphelin de la Chine)的副标题是“五幕孔子的伦理”，可见他所要表达的主要是其对中国伦理文化的理解，其更深层的目的是要用儒家道德来治疗欧洲社会的弊病。1755年夏初，伏尔泰曾写信给卢梭，驳斥其“文明否定论”和“回到自然去”的主张，后来，当《中国孤儿》出版时，伏尔泰把这封信放在剧本的前面，足见其创作该剧的真正用意。1755年8月20日，当《中国孤儿》在法兰西喜剧院首次上演时，立即在民众中引起巨大轰动，一连演出了很多场。

---

<sup>61</sup> 1732年，法国传教士 Joseph Maria de Prémare 将纪君祥的元杂剧《赵氏孤儿》译成法文《中国悲剧赵氏孤儿》(Tchao-Chi-Cou-Euïh, ou l'Orphelin de la maison de Tchao, tragédie chinoise)，并于1735年刊登于巴黎耶稣会士杜赫德(DU HALDE)编著的《中华帝国通志》中。随着该书被译成英、德、意等多种文字，《赵氏孤儿》在欧洲得以广泛传播。《赵氏孤儿》是第一部传入欧洲的中国戏剧，欧洲的“中国文学热”也由此蔚然成风。元剧《赵氏孤儿》故事大意为：晋灵公时，武将屠岸贾和文臣赵盾不和，屠欲将赵家斩草除根，赵氏门客程婴舍弃了自己孩子的生命而千方百计地救了赵氏唯一的后代，即“赵氏孤儿”，后孤儿亲自擒拿了屠，报了灭门之仇。

在这一时期，法国社会还出现过无数通俗的描写中国人和中国文化的书籍，有的是有出处的，如《中国小说情史集》(里昂，1712年)，大约来自冯梦龙的《情史类略》；有的是迎合法国人的中国情趣的胡编乱造，如所谓《中国间谍欧洲侦察记》之类等，都只是借“中国”这一异域的他者形象或概念，而实际言说的全是法国人自己的情调思想。这是一种“启蒙”的手段。(相关资料参见：许苏民：《比较文化研究史》，昆明：云南人民出版社，1992，第121页。)

<sup>62</sup> 李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》(第二卷)，北京：世界知识出版社，2002年，第444页。

就《中国孤儿》的戏剧艺术成就而言，伏尔泰对中国传统戏剧的理解不是很深，把握也不是很到位，他只能借用欧洲的古典主义法则来改造中国的艺术，但他敢把中国故事搬上法国的戏剧舞台，并借以表达自己的启蒙思想，这一点是难能可贵的。<sup>63</sup>《中国孤儿》的上演成功，不仅为当时法国，乃至整个欧洲的思想启蒙运动带来的新鲜的刺激，更激发了法国及欧洲其他国家对中国文化、思想、文学、艺术等方面的浓厚兴趣。

在官僚制度方面，18世纪的欧洲实行的仍然是贵族世袭制，相比之下，早在17世纪之初，被派往中国的传教士们所发现的中国的科举制度，有许多优越之处；启蒙运动时期，当新兴的资产阶级力量渴望打破政治垄断，进入国家权力体系时，中国以科举为特色的文官制度恰好为他们提供了理想的蓝本。伏尔泰还赞美当时中国的康熙、雍正皇帝，其目的，当然是想让法国当时的皇帝效仿他们，也是为自己的开明君主制的政治理想提供依据。

### 3. 借“他”己用

伏氏的做法，很明显地表示出他借用中国伦理观念来表达自己的启蒙思想的做法。这种“借他为己用”的做法，明显地点明了“他者”存在的现实意义。也就是说，他对于中国文化的研究与赞美，无论是站在一种什么样的审视与评价角度上，完全是一种“为我所用”的态度，借

---

<sup>63</sup> “相反，在18世纪大量存在的其他受到中国影响的戏剧（喜剧、歌剧、笑剧或芭蕾舞剧）中，如《中国国王》（*Le Roi de la Chine*, 1700）、《受法国教养的中国人》（*Le Chinois poli par la France*, 1754）和《中国婚礼》（*Les Noces chinoises*, 1772），却把一个个凭空想象出来的中国人搬上了舞台，他们的那些令人难以置信的奇遇，只是为了找机会炫耀一下迷人的布景和奢华的服装罢了。”参见：德特里（Muriel Détrie）著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》（*France-Chine: Quand deux mondes se rencontrent*），上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004年版，第30页。

之来表达自己的思想，建构“他者”（无论是正面的，还是负面的），确认自我。从某种程度上，这就标志着西方社会中知识分子开始有意识地寻找中国作为西方的“他者”，以确立自己的文化身份的开端。

史景迁（Jonathan D. Spence）认为 16 世纪末（中国明朝万历 20 年前后）中西方在相互认识前夕出现的许多著作有着惊人的相似。以后中国经历了明、清王朝的替代，西方进行了三十年战争，彼此有了一些初步的了解之后开始分道扬镳，“中西文化类同（equivalence）”也就结束了。<sup>64</sup>文化类同的结束，也意味着“他者”建构的开始。

任何有思想的人，都必须参考有关中国历史、风俗和思想的发现。您为什么偏要这位以其独特方式充当时代的“响亮回声”的伏尔泰，对其所处社会环境中那些有关中国的事情闭目塞听、不闻不问呢？<sup>65</sup>

艾田蒲（Étiemble）这一句话，也非常恰当地点明了伏尔泰有关中国的想象所受时代之结构性影响的事实。在伏尔泰时代，法国于 1702 年至 1776 年分卷出版了先前远赴中国的耶稣会传教士与欧洲学界大量的往来书信《耶稣会士书简集》，使法国逐渐熟知了中国文明的方方面面。中国在这些论述中的形象基本上是正面的：处于清王朝时代的中国是一个强大而繁荣的王国，君主开明，贤臣众多；中国人正直有德，社会文明开化；儒家学说因其一神论原则，不掺杂有任何道教和佛教所鼓励的迷信和偶像崇拜，而倍受推崇，后两者则受到指责。借用德特里（Muriel Détrie）的话来说，“这一理想形象的首要目的是表明耶稣会士

<sup>64</sup> 转引自陈立柱：《西方中心主义的初步反省》，载《史学理论研究》，2005 年第 2 期，第 56 页。

<sup>65</sup> René Etiemble, *L'Europe chinoise(II) : de la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Editions Gallimard, 1989, p.208. 译文转引自（法）艾田蒲著，许均、钱林森译，《中国之欧洲》（下），郑州：河南人民出版社，1994 年版，第 202 页。

福音传教政策成功的可能性，然而反常的是，它实际上却为哲学家们做好了再次向天主教和君权神授提出质疑的准备。”<sup>66</sup>不过，在 18 世纪中后期，耶稣会传教士向法国社会所提供的有关中国的各种信息，已经开始受到远赴中国的航海家们之见闻的异议，他们认为，中国远没有原先认为的那么好。

当然，伏尔泰也看到了中国停滞的一面，“这个国家已有 4000 多年光辉灿烂的历史，其法律、风尚、语言乃至服饰都一直没有明显的变化……”，在他看来，其原因在于：一是中国人崇古守旧，“认为一切古老的东西都尽善尽美”，二是难以驾驭的文字体系，造成前进中的极端困难。但这并不能妨碍他借对中国的赞美来表达他的启蒙理想。<sup>67</sup>

不过，我们也应该有另一种认识：在这一时代，法国社会对于中国的理解，或者说，关于中国想象的权威（权威人物和权威思想），仍然存在于法国的精英学者阶层。普通人缺乏对于中国的接触与了解，即使是像伏氏这样的大学者，其知识来源也仅仅限于远游东方的传教士写回的关于中国的文化散记，在品评这些类似于我们今天所讲的民族志文本的基础上所抛出的相关言论，其客观性的大小与想象的成分可想而知，尤其是其中的理性思考所占的份量是不言而喻的。换句话说，此时的中国，在法国的启蒙思想家眼中，是他们论说自己理想建构的一枚棋子，充当论据的工具。伏尔泰的这种情节是时代所然，这恰恰是其中的结构

---

<sup>66</sup> 德特里（Muriel Détrie）著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》（*France-Chine: Quand deux mondes se rencontrent*），上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004 年版，第 31 页。

<sup>67</sup> 伏尔泰：《风俗论》（上册），商务印书馆，1995 年版，第 207 页，参见周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004 年 5 月，第 27 页。

性因素。

## （二）启蒙时代的中国文化批评

### 1. 孟德斯鸠

启蒙时代的伏尔泰是一个十足的中国迷，是一个近似于全盘接受中国的中国迷，因为他在中国及其文化身上看到的是表达其自己启蒙理想的论据；而相比较来说，与其同时代的另一位启蒙思想家孟德斯鸠<sup>68</sup>却对中国持有几乎全为否定的态度。孟氏对于中国的认识，也陷入了“先入为主”的圈子，尽管他说，“我认为，要想认识中国，必须从摆脱先入为主的仰慕开始。”<sup>69</sup>他把那个时代其他人对于中国的赞美认定为是一种先入主的认知，将之否定，以另外一种方式来认识中国，并认为自己的视角是客观的，其间那种个人主观意识的偏执，不言而喻。皈依天主教而移居法国的黄嘉略成为孟氏有关中国知识的主要来源，他不仅告诉了孟氏有关中国的具体知识，还为之限定了一种“尺度和方法，即否定的负面的审视方法，这对孟德斯鸠中国观的形成无疑是具有十分深远的影响”。<sup>70</sup>

在孟德斯鸠所构建的自由法治思想中，中国被用作一个恰好的反例，在他眼中，中国与西方的差别，不仅仅是法律的优劣，甚至中国的道德与西方的道德也是不可比拟的。

孟德斯鸠铁了心地认为，“各方面的报道证明，中华帝国是专制帝

---

<sup>68</sup> 孟德斯鸠很多有关中国的知识，来自于赴法的天主教会会士黄嘉略，作为中国人的他，对孟氏所讲的有关中国的知识，在很大程度上都是其个人的主观见解，而孟氏将之作为主要的知识来源，对此深信不疑，这就不免陷入了“个人知识”的偏狭之中。

<sup>69</sup> 许明龙著：《孟德斯鸠与中国》，北京：国际文化出版社公司，1989年版，第95页。

<sup>70</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第124页。

国”，

“中国是一个专制的国家，它的原则是恐怖。”<sup>71</sup>

而他同时代的保罗·蒂里（Paul Thiry, 1723-1789）则认为，

中国是唯一一个以其政治、法律与道德紧密相联而知名的国家。<sup>72</sup>

孟氏论证了人世间的三种政体：共和政体、君主政体、专制政体，并一一作了界定；<sup>73</sup>他相信自己的政体原则是正确的，在为这三种政体寻找实例的时候，他们把中国固定在了专制政体的范畴内，并以自己的原则来推翻传教士们从中国带来的活生生的信息：

我们的传教士们告诉我们，那个幅员广漠的中华帝国的政体是可称赞的，它的政体的原则是畏惧、荣誉和品德兼而有之。那末，我所建立的三种政体的原则的区别便毫无意义了。

但是我不晓得，一个国家只有使用棍棒才能让人民做些事情，还能有什么荣誉可说呢？<sup>74</sup>

在孟氏这段话里，那种一厢情愿的固执体现得淋漓尽致。就此，我们还能说，西方社会中关于中国形象的话语，是一种客观现实的反映吗？他们主观建构的意味远远大于对于客观现实的认知，是一种对自身进行确认的主观建构，因其先入为主的想法，而放弃了事实。

《论法的精神》在谈到三权分立的时候，是比较激进的，是欧洲的

<sup>71</sup> Montesquieu, 'De l'empire de la Chine', *Oeuvres complètes (II)*, Paris, Éditions Gallimard, 1951, p.368.

<sup>72</sup> Paul Thiry, *Système social* (II, chapitre 7), 引自 Pierre Oster (dir.), *Dictionnaires de citations françaises*, Paris, Le Robert, 1978, p.608.

<sup>73</sup> “政体有三种：共和政体、君主政体、专制政体。用最无学识的人的观念就足以发现它们的性质。我假定了三个定义，或毋宁说是三个事实：共和政体是全体人民或仅仅一部分人民握有最高权力的政体；君主政体是由单独一个人执政，不过遵照固定的和确立了的法律；专制政体是既无法律又无规章，由单独一个人按照一己的意志与反复无常的性情领导一切。”参见：（法）孟德斯鸠著，张雁深译：《论法的精神》（上卷），北京：商务印书馆，1994年版，第二章，第一节，第107页。

<sup>74</sup> Montesquieu, 'De l'empire de la Chine', *Oeuvres complètes (II)*, Paris, Éditions Gallimard, 1951, pp.365-366. 中文译文参见（法）孟德斯鸠著，张雁深译：《论法的精神》（上卷），北京：商务印书馆，1994年版，第127页。

神学家所批判的；当其谈到欧洲的自由，亚洲的专制体制，及其地理环境决定论时，又是保守且偏执的，受到哲学家的批判。其实，孟德斯鸠的地理环境决定论既激进又保守。<sup>75</sup>孟德斯鸠在建构其法哲学理论体系时，不得不考虑到几个世纪来，西方社会越来越多地接触到的中国问题，他参阅过大量的有关中国的资料，从传教士的书简，到旅行者的散记，<sup>76</sup>但其结论则非客观地来自于上述资料，却是基于其立论的需要，拿中国来充当例证。正如法国在华传教的迪耶尔·马夏尔·西博（Dierre Martial Cibot, 1727—1780）在读过《论法的精神》后说，

那位《论法的精神》的著名作者也许是想把中国的法典纳入他的理论体系，抑或并未进行深入探讨，只是泛泛而论，总之，凡涉及到中国这个大帝国的方方面面，他几乎都是用小说的方式加以表现。与法兰西和西班牙国王相比，中国帝王并不更专制。<sup>77</sup>

也就是说，即使是在启蒙运动时代，同样有些西方人看到了与主流的“元叙事”结构束缚下的话语所讲述的不一样的中国形象，只不过，在那个时代，这样的声音处于劣势。这一事实，向我们展示了西方解构中国形象的任意性、时代性和结构性。当中国形象被定格在专制帝国这样一个位置上的时候，中国也就被纳入进了西方的东方主义传统之中。

## 2. 重农学派

启蒙时代的法国，在经济领域内，最有名的当数重农学派。他们把中国传统思想推广到政治经济领域，崇尚中国传统思想的“道”；其主

---

<sup>75</sup> 相关论述参见：Montesquieu, 'De l'empire de la Chine', *Oeuvres complètes (II)*, Paris, Éditions Gallimard, 1951, pp. 365-368.

<sup>76</sup> 相关论述参见周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第148-150页。

<sup>77</sup> René Etiemble, *L'Europe chinoise(II) : de la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Editions Gallimard, 1989, p.50.中文转引自（法）艾田蒲著，许均、钱林森译，《中国之欧洲》（下），郑州：河南人民出版社，1994年版，第24页。

要的代表人物是魁奈（François Quesnay, 1694-1774）和杜尔哥（Jacques Turgot, 1727-1781），前者著有《中国专制政治论》、《经济表》，其著述的主要资料来源则来自于《中华帝国全志》、《耶稣会士书简集》等。在《中国专制政治论》这部著作中，魁奈认为，“自然法”不仅是中国伦理道德的基础，也是中国政治制度与社会制度的基础。在该书的序言中，魁奈还公开为中国的专制政治辩护，认为中国的专制是依于国法行使主权的合法的专制，同法国压制人民的非法专制不同。中国“合法的专制政治”（despotisme légal）是世界上最好的政治形式。<sup>78</sup>这是对中国政治理想化的一个表现。他还对中西文化作了一番比较，认为，当时的中国，自然科学不及人文科学发达，而欧洲正好相反，因此，他主张西方人效法中国，弥补其在人文科学方面的不足。杜尔哥则是重农学派政治上的领袖，其经济思想直接受惠于中国经济思想，并影响了亚当·斯密（Adam Smith, 1723-1790）的思想。前者的《关于财富的形成和分配的考察》与后者的《国富论》（*The Wealth of Nations*）有许多相似之处。

启蒙运动时期，还有些法国学者曾采用其他的方法来表达自己的中国及其文化的想象。比如，让-巴特里斯特·德布瓦耶（Jean-Batriste de Boyer, marquis d'Argens）曾撰写过名为《中国人信札》（*Les lettres chinoises*, 1755）的著作<sup>79</sup>，里面构想了一个名为谢宙的中国人来法国的游历，以此为参照，借一个中国人的眼光，来表达他对于中国的想象，

---

<sup>78</sup> 李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》（第二卷），北京：世界知识出版社，2002年，第458-459页。

<sup>79</sup> 该书初版问世于1739年，1775年在荷兰又有六卷本的新版本出版，全名为*Les lettres chinoises, ou ecorrespondance philosophique, historique et critique entre un Chinois voyageur et ses correspondants à la Chine, en Moscovie, en Perse et au Japon*。1755年在海牙由Pierre Paupie出版。参见：钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第136页。



对于法国社会现状的思考与审察。在《中国人信札》中，作者借其笔下的中国人谢宙之口，旗帜鲜明、十分尖锐地指出，“假若上帝创造了物质，他是从哪里取来物质的呢？从他身外取来的吗？这不可能，既然在他之外什么也不可能有，而且若他被某物所限，他就不再是无穷的了。”<sup>80</sup>书中所设想的中国人具有很好的文化修养，作者借之张扬中国文化，批判基督教文化，这种“反其观之”的文化视角，在当时可谓十分难能可贵，这是一部文化游记，也是一部很好的文化人类学作品。

18 世纪法国和欧洲各国的哲学家，之所以对中国文化，尤其是中国哲学宠爱有加，原因主要是在于他们看上了中国哲学思想中朴素的唯物主义思想，将之视为批判欧洲的神学与基督教思想的有力武器，他们否定神权上帝的理论来源和论据。

我们如何来看待这种现象？当然，我们今天的理解，可能有两种基本立场：一是，承认中国文化对于法国文化及其社会的（深刻）影响，承认法国社会对于中国文化的融入式接纳。意思是说，法国社会在根本上乐意接受中国文化的某些东西。其次，第二种观点，则是把当时的中国文化热，看作是受法国思想家的影响，借助外力来实现“启蒙”的手段。只有引入一个“他者”，才能给自己一段距离，让自己远距离地来审视自己。这也就是为什么说，我们今天常讲，“他者”是一面镜子，用以来反观“自我”。对于这两种基本立场，从相对论的角度来讲，都是有一定的事实基础的。只不过，站在不同的意识形态立场上的人，在

---

<sup>80</sup> Jean-Batriste de Boyer《中国人信札》第二卷第 38 信，参见钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002 年版，第 151 页。

特定情形下，更乐于接受或更看重某种审视角度。

分析 18 世纪欧洲社会及法国思想启蒙的历史背景，我们可以发现，法国人对中华文明的热情并非偶然，但这不是出于对中华文明的诚心热爱，而主要是将之作为“异己”的对照与启蒙的“火种”。从某种意义上说，中国只是一个供其猎奇与遐想的异己的符号。就当时中西方的通讯、交通状况与文化交程度而言，18 世纪的法国对中国的了解不是全面的，其真正热情也许值得怀疑；对中国文化尤其是哲学思想的推崇及批判，是其启蒙理想的需要；而对中国器物，尤其是对中国瓷器与圆明园的溢美，倒也不防将之理解为是西方八国联军贪婪的前奏。<sup>81</sup>“为我所用”的意识形态，使得中国成为法国社会映照自己的一面看似真实，实为想象的镜子。

### 3. 孔多塞

在启蒙运动后期，负面的中国形象进一步得到了法国社会，乃至整个欧洲的认同。作为最后一位启蒙哲学家，孔多塞（Condorcet, 1743-1794）以另外一种方式呈现着他眼中的中国经验。在法国大革命时代，他遭到刽子手的追捕，就在四处逃难的过程中，他完成了自己的《人类精神进步史表纲要》，其中，有拿中国来表达自己的进化论思想

---

<sup>81</sup> 1860 年 10 月，法国的孟托班（Cousin de Montauban）带军队占领了圆明园，满眼的奇珍异宝使之眼花缭乱，如痴如醉，无法克制自己贪婪的士兵们对圆明园进行了抢劫，为了威胁清政府而下令将之烧毁。一年后，大文豪雨果（Victor Hugo）就此野蛮的洗劫，向报界写信讲到：“这就是文明对野蛮的所作所为。”（Nous, Européens, nous sommes les civilisés, et pour nous, les Chinois sont les barbares. Voilà ce que la civilisation a fait à la barbarie.）1879 年，吉美（Emile Guimet）曾在里昂展出过他的东方收藏品，后来又于 1889 年开办了亚洲艺术博物馆。19 世纪下半叶在巴黎举办的多届万国博会上，经常出现一些代表中国文化特色的展品，但其中所显露的感情却复杂得很，既有被中国艺术所吸引的艺术情怀，又有对中国的无知和蔑视。参见：德特里（Muriel Détrie）著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》（*France-Chine: Quand deux mondes se rencontrent*），上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004 年版，第 45-47 页；Victor Hugo：« Lettre au capitaine Butler », in *Le Monde diplomatique*, octobre 2004, p.18.

的文本：

……如果我们想知道这类体制——即使是不乞灵于迷信的恐怖——能够把它们那摧残人类的能力推向什么地步，那么我们就必须暂时把目光转到中国，转到那个民族，他们在科学、艺术方面曾经领先于其他民族，然而又眼看着自己最终被别的民族一一超过；火炮的发明未能避免这个民族被谈话征服，在那里，科学在众多学校中向所有公民开放，仅靠学校传授的科学就可以使人登上所有的显位要职；然而，由于种种荒诞的偏见，科学已永远沦为权力的卑微的奴仆；在那里，甚至连印刷术的发明，也全然无助于人类精神的进步。<sup>82</sup>

在同一时代，英国的马戛尔尼（George Macartney, 1737-1806）于1793 率领 400 人的庞大使团访华，他遭遇的文化冲突，至今仍是一个热门的话题。实际上，马戛尔尼使团在中国所遇到的不仅仅是一个礼仪之争<sup>83</sup>，在其看来，更重要的是，他们的所见所闻“都一一证实了半个世纪以来，欧洲渐渐流行开来的关于中国的反面形象：中国是一个腐朽僵化的专制帝国，文明的发展在那里早已陷入停滞，欧洲几个世纪以来流行的关于优越的中国文明的传说，是传教士们别有用心编造的一个骗局”，或者说，那辉煌的一切都已经成为过去。马戛尔尼在自己的日记中写道：“中华帝国只是一艘破败、疯狂的战船。如果说已在过去的 150 年间依旧能够航行，以一种貌似强大的外表威慑邻国，那是因为侥幸出了几位能干的船长。一旦碰到一个无能之辈掌舵，一切将分崩离析，朝不保夕。即使不会马上沉没，也是像残骸一样随波逐流，最终在海岸上

---

<sup>82</sup> 孔多塞著，何兆武、何冰译：《人类精神进步史表纲要》，北京：三联书店，1998 年版，第 36-37 页。

<sup>83</sup> 早在康熙年间，天主教传教士曾在中国引发了“礼仪之争”。所谓礼仪之争，开始时只是天主教内部两派关于天主教与中国传统关系展开的争论，主要涉及两个问题：一是天主的名义问题，二是祭祖祀孔仪式问题。相关资料参见：张海林：《近代中外文化交流史》，南京：南京大学出版社，2003 年版，第 69 页。

撞得粉碎，而且永远不可能在旧船体上修复。”<sup>84</sup>

在西方现代文化构筑的世界观念秩序中，中国形象的意义就是表现差异，完成西方现代文明的自我认同。中国是进步秩序的他者——停滞的帝国；中国是自由秩序的他者——专制的帝国。孔多塞没有去过中国，他是在观念中的历史时间里漫游，从时间（历史）里体验空间（中国）；作为英国的访华使团首领，马戛尔尼是在现实的空间中漫游，从空间（中国）中体验时间（历史）。无论是从启蒙理想中，还是从现实中，他们二人所看到的中国似乎是一样的：停滞、衰败的文明。孔多塞与马戛尔尼都明确表示，中国文明停滞的原因是政治专制，其中国观出现在西方的中国形象史的转折点上，他们不约而同地看到了中国文明的特征——停滞与衰败，以及停滞与衰败的原因——东方专制主义的愚昧暴政。<sup>85</sup>

### 三、启蒙思想与“他者”建构

在法国社会对于中国的想象中，中国形象的恶化源于对中国政体及其社会现状的批评，而这种批判视角则源于对进化论思想的接受。中国作为文明停滞的形象，始于18世纪末、19世纪初，出现于启蒙运动后的法国和英国，其语境是启蒙主义以欧洲的进步为核心的世界史观。<sup>86</sup>

启蒙主义的进步神话为资本主义的世界性扩张提供了思想武器，但并没为它提供必然的意识形态，也就是说，并无法支持帝国主义，而黑格尔却为西方的帝国主义、殖民主义的野蛮扩张找到了“历史哲学”意

---

<sup>84</sup> 参见周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第22页。

<sup>85</sup> 周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第1、6、5、23页。

<sup>86</sup> 相关资料可参见：张海林：《近代中外文化交流史》，南京：南京大学出版社，2003年版。

义上的“正义”的根据：如果进步是人类历史的绝对原则，那么，西方先进的文明入侵、消灭停滞腐朽的东方帝国，就是绝对的正义之举。<sup>87</sup>启蒙运动时代西方社会有关东方专制主义的话语几乎“收编”了所有的有关中国的认识。孟德斯鸠在其《论法的精神》中断定，从各方面看，中国都是一个专制的国家；进而，黑格尔总结到，中国政体是东方专制政体中最坏的，中国是“十足的、奇特的东方式国家”。<sup>88</sup>

一个世纪间，西方文化视野内的中国形象，反面的、文明停滞的特征逐渐掩盖了早期发现的“文明古国”的正面意义，最后，西方人认为，中国文明的启示意义不在于其肯定性的历史悠久，而在于其否定性的历史停滞。<sup>89</sup>将元杂剧《赵氏孤儿》翻译成法文介绍到西方社会的马若瑟神父一到中国，发现的便是中国的赤贫。“我且不说几年来别人在信中经常提到的这个国家的辽阔富饶，它所出产的丝绸、瓷器等等。我只谈一件事，而且这又是千真万确的事实。这个世界上最繁荣富饶的国家，在某种程度上又是最贫穷最悲惨的国家。尽管它有广阔肥沃的土地，但却养不活它的老百姓。还需要四倍于它的土地才能养活这些人口。……极度的贫困导致无穷的残酷。置身于中国就开始亲眼目睹中国的事情。母亲们杀死或抛弃她们的亲生儿子、父母为了一点点钱卖女儿是司空见惯的了。……不幸的中国穷人们承担的劳动简直令人不可想象。一个中国人每天都靠臂力来翻地，他经常要下到齐膝深的水田里，晚上回来吃一碗米饭、喝一碗汤就心满意足了。……贫困使父母们把小孩抛在城市

---

<sup>87</sup> 参见周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第6页。

<sup>88</sup> 参见：黑格尔：《历史哲学》，上海：上海书店出版社，1999年。

<sup>89</sup> 参见周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第30页。

街头或乡村田间，被野狗吞食。好多中国人认为这些无辜死亡的孩子对于减轻国家负担是必要的，谁也不花工夫去收尸，或把他们从死神手中拉回来……”<sup>90</sup>

启蒙时代的欧洲，各国启蒙思想的彼此影响深远。德国哲学家赫尔德（Herder）在《关于人类历史哲学的思想》（1787）中回顾了这一过程：“中国人这种优越的国家政体主要经传教士介绍，在欧洲家喻户晓、尽人皆知。不仅那些喜爱思辨的哲学家，甚至就连政治家们也都几乎称赞它为安邦治国的最高典范。由于人们在立场、观点上存有分歧，终于有人对中国那高度发达的文化产生怀疑，有人甚至不相信它的那些令人惊叹的特点。欧洲人的某些异议不幸在中国本身得到了印证，尽管这种印证几乎都是中国人自己的作为。”<sup>91</sup>赫尔德的结论，也非常耐人寻味，“这个帝国是一具木乃伊，它周身涂有防腐香料、描画有象形文字，并且以丝绸包裹起来；它体内血液循环已经停止，就如冬眠的动物一般。”<sup>92</sup>这句话，可以将之视作当时西方文化对于中国的集体性想像的代表。

与伏尔泰同时代的两位启蒙思想家狄德罗（Denis Diderot, 1713-1784）与霍尔巴赫（Paul-Henri Ditrich d' Holbach, 1723-1789）因三人曾经共同编纂百科全书，而得名为“百科全书派”。后两位是18世纪法国著名的唯物主义者，受中国文化影响较深。狄德罗推崇宋代理学，

---

<sup>90</sup> 朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海：上海人民出版社，1995年版，第25-26页。引文可参见：Prémare (1666-1736), *Lettre inédite du Père Prémare sur le monothéisme des Chinois* [Livre]; publiée avec la plupart des textes originaux accompagnés de la transcription d'un mot-à-mot et de notes explicatives par G. Pauthier, Paris, B. Duprat, 1861.

<sup>91</sup> 《在北京的传教士关于中国人的历史、科学、艺术以及风俗习惯的回忆录》（巴黎，1776）第二卷，第365页，转引自周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第30页。

<sup>92</sup> （德）夏瑞春编，陈爱政等译：《德国思想家论中国》，江苏人民出版社，1995年版，第84-85页。

由一个早期自然神论者发展成为一个公开的唯物主义无神论者。<sup>93</sup>狄德罗也批评中国的停滞与落后，究其原因，他认为，“中国人不缺乏聪明与智慧，但缺乏欧洲人的那种创造性的天才，其原因是‘东方精神’腐蚀了中国人的头脑。在他看来，‘东方精神’是贬义的，它是一种寻求安逸怠惰，囿于成规旧俗，只求眼前利益，没有远大目标，不思进取的精神。这种精神扼杀了中国民族的创造力量，使他们的科学艺术始终停留在原始状态。”<sup>94</sup>霍尔巴赫既是一位唯物论者，又是一位中国文化的热爱赞扬者，著有《自然体系》、《社会之体系》等。后者明显受到中国儒家思想的影响，“在该书中，他主张将政治与道德相结合，认为中国是世界上唯一的将政治和伦理道德相结合的国家，中国哲学充满理性主义色彩”，并宣称，“欧洲政府非学中国不可”。<sup>95</sup>

尽管我们讲，“他山之石，可以攻玉”，我们不否认 18 世纪中国哲学思想对于欧洲的启蒙主义者来说，是其用以攻击欧洲封建的基督教思想的有利武器，是其资产阶级思想萌芽的催化剂，但无论是歌颂也好，批评也罢，用我们今天的学术立场来看，当时的中国只是一个他们借以诉说自己的“他者”，尽管当时的人还未曾清楚地理论上认识到，中国是一个“他者”，但从实践的角度来讲，他们找到了一面可以用以衬托自己的“镜子”，在这面镜子中，可谓“仁者见仁，智者见智”，褒贬不一。中国是什么样的形象，并不是特别重要，重要的是她作为一个与当时的欧洲不一样的国家、民族、文化的存在，从功能主义的角度来讲，

---

<sup>93</sup> 李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》（第二卷），北京：世界知识出版社，2002 年，第 454 页。

<sup>94</sup> 忻剑飞：《世界的中国观》，北京：学林出版社，1991 年，第 212-213 页。

<sup>95</sup> 朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，福州：福建人民出版社，1985 年版，第 275 页。

她的存在，或者说，欧洲社会对于中国社会、文化、历史、政治、经济等方面的了解，满足了当时建构新的欧洲社会意识形态的需要，正如高洛冈（H. Cologan）所讲，“18 世纪的中国形象属于启蒙运动，它与现实中的那个中国没有关系。它并非历史研究的对象，而是意识形态的对象。”<sup>96</sup>

从某种程度上讲，启蒙具有“认识你自己”的含义。对于 18 世纪的法国来说，启蒙运动不仅担负着对传统进行反叛消解的思想解放使命，还需要重新审视原有的文化，寻求新的文化路径。无论前者还是后者，都需要有别于传统自我的一个参照或一面镜子，即“他者”，只有这样才能更好地“认识你自己”。时值启蒙运动的法国，对于中国文化的接受，仅仅是作为启蒙“理性”，宣扬“他性”的工具来加以利用的。在 18 世纪的法国，中国文化无疑成为她启蒙需要的一面镜子，一个能指的“他者”。史景迁认为，“我相信日本、印度、中东都没有如此强烈地吸引过西方，你可以说它们对西方也产生了影响，但中国四百年来自西方所具有的却是一种复杂的魅力”，“西方被中国迷住了”。<sup>97</sup>

18 世纪的欧洲，正处于即将走出漫长的神学一统天下的历史阶段，遥远的中华文明所体现出的人文精神，作为“他者”，对于启蒙时期的法国社会，甚至是整个欧洲社会有着特殊的意义，尤其是中国的“仁政”理想在法国启蒙思想领域内具有相当大的魅力。无论是肯定还是否定，无论是褒扬还是贬低，启蒙思想家们的中国文化观都是深刻与偏见共存

---

<sup>96</sup> 高洛冈：《启蒙思想家对中国的认识：启蒙时代之中国》，载《中国研究》，1984 年，第 3 期，第 35 页。

<sup>97</sup>（美）史景迁著：《文化类同与文化利用——世界文化总体对话中的中国形象》，北京：北京大学出版社，1997 年版，第 15 页。



的，对中国的一知半解和启蒙的需要是造成这种现象的根源。不过，无论是对于伏尔泰来说，还是就孟德斯鸠而言，对于中国文化的兴趣实际上是他们对欧洲文明之缺憾的兴趣，他们看到的中国文化，只是他们希望看到的部分，而非全面的中华文明。

伏尔泰与孟德斯鸠对于中国文化的立场，鲜明地体现出两种认识倾向，二者之间的不同，在于二人的切身经历不同而导致的价值取向不同，当然也与他们各自的启蒙思想趋向有关，对于这一点，我们可以理解为他们受到了文化性的影响。因为处于同一历史时代，唯一的不同之处则在于个人的文化经历不同。1755年伏尔泰出版《风俗论》，美化中国的道德风格与政治法律，这一年恰是孟德斯鸠去逝的那一年。他们对于中国的取舍，有着自己的文化性标准。而他们“不约而同”地以中国当作自己阐发启蒙思想的工具，则是受到了时代的结构性影响，即为启蒙时代的“元叙事”话语。

#### 第四节 百年中国的想象与表述

我们用喉咙听自己的声音，却用耳朵来听别人的声音，更为严重的是，我们用一种方式去理解别人，却用另一种方式去理解自己。<sup>98</sup>

——马尔罗（André Malraux）

启蒙运动的结束，使得法国及欧洲社会进一步明确了自己的文化身

---

<sup>98</sup> 原文参见，André Malraux, « La Condition humaine », in André Malraux, *Oeuvres complètes*, tome 1, Paris, Gallimard, 1989, p.540. 中文转引自钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第255页。

份，随着资本主义意识形态的扩张，逐步走向了帝国主义，与此同时，他们眼中的中国及其文化则变得似乎是更加不可救药。19世纪，“中国文化热”在西方处于退潮时期，曾一度进入文化史家所说的“中国摒弃期”。<sup>99</sup>西方社会中虽然有不少人仅凭借一扇中国屏风去遥想中国风情，或一件明代瓷器去体悟中国文化意蕴，或一部《道德经》去领略中国哲学神韵，但他们都习惯于把中国想象为与西方不同的“文化构想物”，幻化为一种“他性”。<sup>100</sup>

## 一、时代结构的变迁

自19世纪中期鸦片战争前后，到20世纪末，百余年的时间，中国形象在法国社会的文化想象中多有起伏，但就总体而言，始终未能走出其被置于（极端）负面的境地。19世纪末，被鸦片战争敲开大门的“开放的”中国，依然是一片狼藉，破败不堪；这一时期，中国成为法国为其正处于飞速发展中的工商业寻求销售市场所瞄准的目标。不断出现的冲突使两国互相对立而对于文化交流几乎毫无益处。当法国自认为在中国完成了一次“传播文明的使命”时，中国却只在法国对其实施的暴行中看到了“野蛮”的表现。<sup>101</sup>19世纪中后期，法国的汉学家只停留在对于中国的书本式研究上，而大量远赴中国游历的“普通法国人、传教

---

<sup>99</sup>（美）史景迁著，廖世奇、彭小樵译：《文化类同与文化利用——世界文化总体对话中的中国形象》，北京：北京大学出版社，1997年版，第68页。

<sup>100</sup>钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第12页。

<sup>101</sup>第一次鸦片战争后，英国与中国签订了中英《南京条约》，并未参战的法国从中看到了可乘之机，1844年，法国与中国签订了中法《黄埔条约》，为法国在中国沿海打开了五个通商口岸。第二次鸦片战争中，法国联合英国，从中国获得了更大的利益，扩大和巩固了其在亚洲的势力范围。相关资料参见：德特里著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》，上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004年版，第35-37页。

士和军人在中国进行着‘实地考察’”。<sup>102</sup>20 世纪上半叶，处于战争时期的中国，到处给远赴东方的西方人留下黑暗、阴霾的可怕印象；新中国的成立，则使得中国在西方对共产主义持有某种本能的惧怕的意识形态下，总体上再次成为一个极端的“他者”。

在参阅和整理相关文献资料的过程中，我意识到，随着法国及西方社会对中国及其文化的广泛接触与了解，人们对于中国的想象越来越趋于意识形态化。对其眼中的中国形象的阐释，很少有人会从政治（利益）角度去理解，而似乎更乐于从所谓的中国文化的根本上去寻找中国作为“他者”形象的根源。也就是说，他们没有意识到，自己眼中的中国及其文化只是自己主观见之于客观的一种自我的理解与反映。在这样的情境中，中国及其文化被进一步嵌套上了一系列的刻板印象（Stéréotype）。

在这百余年中，法国社会想象中的中国之形象是有很多变化的，而且变化的节奏越来越快。这恰恰与这一时期整个世界结构与“元叙事”话语的变化有着大致的相似之处。换句话说，中国形象的变化，仍旧受到不同历史时段“元叙事”话语结构的影响，法国社会想象中的中国及其文化，仍旧与诸多结构性因素的影响有关。史学家史景迁的话，准确地道出了这一百余年来西方对中国之文化性想象的情形：

西方国家终于或早或晚地实现了与中国的联系，而这一接触是由商人、传教士、外交官、军人或海员、医生、教师或技术人员而建立的。他们的报告有助于博学之人与理论家更好地在世界史中确立中国的位置，并试图预测其未来，总而言之，是其于到处搜集来的证据，将其融合进一个更加全球性的系统中。至于作家来说，他们依据各自

---

<sup>102</sup> 德特里著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》，上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004年版，第52页。

的倾向与商业野心，从这一套现实与见解中获益不少。在这越来越多的对中国感兴趣的人中，几乎没有人曾经是真正地中立或客观的。不管他们在中国待了多少年，也不管他们只是在中国进行了短暂的居留或他们压根就没有去过中国，这并没有多大区别。他们表现出一拨又一拨的激情，从畏惧到消遣，从愤怒到迷恋。

19 世纪末，在我们可以称之为“新的异国情调”的现象中，法国人从这些错综复杂的主题中，提取了一系列相互建构、相互融合的形象与感知。……<sup>103</sup>

难怪萨义德认为，在与东方有关的知识体系中，东方与其说是一个地域空间，还不如说是一个被论说的主题（*topos*），一组参照物，一个特征群，其来源似乎是一句引证，一个文本片段，或他人有关东方著作的一段引文，或以前的某种想象，或所有这些东西的结合。<sup>104</sup>他甚至这样总结到：“……有理由认为，（19 世纪的）每一个欧洲人，不管他对东方发表什么看法，最终都几乎是一个种族主义者，一个帝国主义者，一个彻头彻尾的民族中心主义者。”<sup>105</sup>西方社会帝国主义意识形态的扩张，不但未改变自启蒙运动以来对于中国的文化想象，反而进一步加剧了中国的负面形象，强化了其作为“他者”的负面意义。甚至帝国主义意识形态的扩张，滋生了一种救世主的心态，他们眼中的中国，需要西方的帮助，以便跟西方一样可以“进化”到现代文明。

很明显，现代文明只能用坚船利炮在中国开辟道路，也只有这样，才能阻止这个庞大帝国的衰落，虽然它下滑的速度缓慢，但是确定无疑的，因为在我们的这个时代，

---

<sup>103</sup> Jonathan D. Spence, *La Chine imaginaire : La Chine vue par les Occidentaux de Marco Polo à nos jours*, (traduction de l'anglais : *The Chan's Great Continent, China in Western Minds*, par Bernard Olivier), Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2000, p.161.

<sup>104</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年版，第 229 页。原文参见：Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979, p.177.

<sup>105</sup> 法文转引自 Edward W. Said, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (édition du Seuil, traduit de l'Américain par Catherine Malamoud), Paris, Seuil, 1980, p.234. 中文翻译转引自 [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年版，第 260 页。

停止不就意味着倒退吗？那就是这个中华帝国在此现状中沉睡的 3000 年。应该猛烈地摇其臂膀，使这一庞然大物动起来。<sup>106</sup>

思想家里罗-布里（Leroy-Beaulieu）讲到，“当一个社会自身已达到高度成熟的状态并且拥有巨大的力量时，它就会走向殖民”，“殖民是一个民族的扩展力，它的繁殖力、它在空间上的扩大和激增，就是将宇宙或宇宙的一部分完全纳入这一民族的语言、习俗、观念和法律之中。”

107

但是，这一时代的法国与整个西方，对于中国，甚至是整个东方的关注，在相当大程度上是基于自己在新世纪秩序建构中的力量，以及在中国与东方的地位与权力而考虑的。夏尔姆（Gabriel Charmes）于 1880 年所写的下面这段话即是其典型代表：

到我们不再出现在东方，我们在东方的位置由其他欧洲强国所取代的那一天，我们在地中海的商业，我们在亚洲的未来，我们在南部港口的贸易，都将彻底终结。我们国民收入最丰富的源泉之一将会枯竭。<sup>108</sup>

时代的结构性影响决定了大多数法国人，尤其是那些商人、政客、外交官等眼中的中国基于政治、经济、意识形态需要的负面形象。而从文化的角度来看，中国的异国情调仍旧左右着法国社会对于中国及其文化的想象。史景迁在《想象的中国》（*La Chine imaginaire*）一书中总结到，在法国，创建新的艺术形式与在法兰西学院从事中国语言与历史之研究的动力，源于自路易十四时代以来，法国社会对于中国异国情调的

---

<sup>106</sup> Ninette Boothroyd et Muriel Détrie, *Le Voyage en Chine : Anthologie des voyageurs occidentaux du moyen âge à la chute de l'empire chinois*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1992, p.579.

<sup>107</sup> 转引自（美）爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999 年版，第 279 页。Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979, p.219.

<sup>108</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999 年版，第 278 页。

热情。这也是西方汉学传统的巨大源头（Ce fut le grand début de la sinologie en Occident.）。<sup>109</sup>作者在书中对 19 世纪法国对中国文化异国情调的热情进行了归纳：

回顾以往，十九世纪法国对于中国异国情调的狂热看来基于四个领域的热情：首先，我们注意到的是对于中国风物之趣味与优雅精致的欣赏；这是一种对于映衬与织造的敏感，受启发于丝绸、瓷器和建筑的关联，后来演变成了一种审美情趣；二是法国人对于中国情欲的意识；这种意识最初与这样的审美有关，但很快便掺杂了一些更加粗鲁、绝对、不可知、危险和令人极度兴奋的东西，一些夹杂着芳香与汗水、夜晚空气潮湿的气味的东西。另外，法国人感觉存在一个充满暴力与中国式的野蛮、隐藏着残暴、具有不可抵抗的诱惑力与不可控制的冲动的世界，与其它所有与之不可阻挡地连接在一起的世界截然不同。最后，中国似乎是一个忧郁的王国，一个一直失落的王国——对于西方来说，因其麻木的物质主义它是失落的，对于中国来说，因其历史与积贫积弱的重负它是失落的。最后这一范畴自然的表征伴侣则曾经是忧郁与怀旧的鸦片与毒品。

<sup>110</sup>

19 世纪末、20 世纪初，以帝国主义扩张为主要特征的世界格局框定了西方看待中国的方式与结论，无论是欧洲，还是北美，大同小异<sup>111</sup>；这时的西方关注中国乃至整个东方的方式，已经为其后来对东方明目张胆的帝国主义用心做好了准备。也就是说，如何看，不仅是一种自然的、

---

<sup>109</sup> Jonathan D. Spence, *La Chine imaginaire : La Chine vue par les Occidentaux de Marco Polo à nos jours*, (traduction de l'anglais : *The Chan's Great Continent, China in Western Minds*, par Bernard Olivier), Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2000, p.162.

<sup>110</sup> Jonathan D. Spence, *La Chine imaginaire : La Chine vue par les Occidentaux de Marco Polo à nos jours*, (traduction de l'anglais : *The Chan's Great Continent, China in Western Minds*, par Bernard Olivier), Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2000, p.162.

<sup>111</sup> 19 世纪，美国著名的哲学家及文学家爱默生（Ralph Waldo Emerson）曾经这样诅咒当时的中国：“一系列严肃的没完没了的穿襁儿鞋的皇帝，他们生是一样的生，死是一样的死，他们统治着无数的动物，在欧洲人眼里，这些动物并不比同样多的绵羊的脸更好区分——没有一起有趣的事件，没有豁出去的革命，没有多变而丰富的行为和人物，统治者和被统治者，代复一代，表现出同样恼人的单调，就和他们的瓷器画一样平淡无奇”；“中华帝国享有的纯粹是木乃伊的名声，将世界上最丑陋的特征小心翼翼地保留了三四千年之久。我没有这种天赋能在这个非凡民族古老老板的生活方式中看到任何意义……中国，可尊敬的乏味！古老的白痴！”“这个天朝帝国——吊死这天朝帝国！我恨北京。我不会去喝黄海的水。”参见周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004 年 5 月，第 99-100 页。

文化的过程，也是一个理性过程。从文化的角度来评析，远至中国的法国旅行家，则以自己切身的文化感受，营造了一个有着特定的文化体味的中国，尽管其笔触与眼光，总也摆脱不掉时代话语的影子。其中，洛蒂（Pierre Loti, 1850-1923）<sup>112</sup>、谢阁兰（Victor Segalen, 1878-1919）、马尔罗（André Malraux, 1901-1976）、米修（Henri Michaux, 1899—1985）、戈蒂埃（Judith Gautier, 1845-1917）等人的作品流传广泛，对于普通法国人对中国文化之想象的影响力较大。

## 二、新东游的文化想象

新东游探索的新一代法国文人，有了更多的切身的中国经验，他们切身体验了经历西方文明碰撞的中国现实，两种文明与文化的碰撞，在一个西方侵略东方的时代，在一片被西方践踏过的中国土地上，他们感受到了另样的中国。1867年来到北京的法国人德·博瓦尔伯爵（Comte de Beauvoir），记忆中原先充满了马可·波罗对于中国的奇异的描述，然而，其亲身游历却使得他对于眼前看到的景象感到厌恶。这两种情感在其脑海中纠缠在一起，相持不下。他在自己的《环球游记》中，对中国作出了一个非常明确的结论：“这一文明很久以来就已停滞不前。”<sup>113</sup>

19世纪末在西方社会瓜分非洲的年代，种族主义在西方的兴起，同样地影响到了此时的中国想象。在当时的通俗文学、报刊、小说和戏剧中，中国和中国人的形象多以远赴中国的旅行家的记述为依据，而这

---

<sup>112</sup> Pierre Loti 原名 Louis Marie Julien Viaud，曾为法国海军军官，其作品多受启发于自己的旅行。

<sup>113</sup> Comte de Beauvoir, *Voyage autour du monde*, Paris, Plon, 1868, p.611. Cette civilisation s'est figée depuis longtemps.

些旅行家对于中国的看法往往受到殖民主义、种族主义偏见的局限和歪曲。种族主义将自然科学上的“种族”概念借用到人文社会科学领域内，将之视作一个社会问题，并成为一政治工具。这是一种民族自我中心主义的极端形式，认为人种的差异决定人类社会历史和文化的发展，依据自我的优越感而行种族歧视、种族隔离，甚至是种族灭绝之事。种族主义明显地表明了一种文化敌意。<sup>114</sup>正如卡斯托里亚蒂斯所言，

自种族主义定型的那一刻起，“他者”便不再只是被排除在外的和次等的；他们，无论是个体也好，集体也罢，变成了支持一种辅助性的想象性思想结晶的观点，这些想象赋予其一种象征性，以及在这些象征性背后一种邪恶的本质，正是这一本质证实了此前他们所遭受的一切。<sup>115</sup>  
种族主义不想转化他者，而是要他们死。<sup>116</sup>

总体上，这一时期在法国大众的想象中，中国人粗鲁、奸诈、虚伪，他们沉溺于吸食鸦片，只讲究酷刑和吃喝。凡尔纳（Jules Verne）在其《八十天环游地球》（*Le Tour du monde en quatre-vingts jours*, 1873）中，惟独选取了一个抽大烟的病夫作为中国人的典型来加以描写；其《一个中国人在中国的苦难》（*Les Tribulations d'un Chinois en Chine*, 1879）的主人公如果可以算做是英雄的话，那也是因为在接受了西方教育后，他已不再完全是中国人了。这种对中国人形象的极力贬低内在地拔高了法国人的自我形象，而且当时在法国社会上鲍毕诺（Joseph Arthur de Gobineau<sup>117</sup>）等人提出的关于“种族不平等”的伪科学论更强化了这一

<sup>114</sup> 有关种族主义的论述，可参见威廉·A·哈维兰著，王铭铭等译：《当代人类学》，上海：上海人民出版社，1987年版。

<sup>115</sup> Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990, p.32.

<sup>116</sup> Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990, p.34.

<sup>117</sup> 有关 Joseph-Arthur de Gobineau (1816-1888) 的种族主义议论，可参见其散论 *Essai sur l'iné*



点。<sup>118</sup>在这一时期，西方社会中“黄祸”论的兴起与蔓延，更加恶化了中国在法国社会文化想象中的形象。“黄祸”（Yellow Peril, Yellow Terror, le Péril jaune）是 19 世纪处于殖民时代的西方社会煽动对亚洲民族，尤其是对中国的偏见的一个用语，源于此时涌入西方社会，尤其是美国的中国及亚洲其他国家移民浪潮，它用亚裔移民的皮肤颜色来代指西方社会对于自身以为的来自于亚洲移民的潜在威胁的恐惧。大部分资料显示，这种恐惧直接受启于德国皇帝威廉二世（Kaiser Wilhelm II）于 1895 年所作的一幅漫画《世界上的民族，保护好你们最宝贵的财产》，漫画中一个佛骑着龙腾云驾雾从亚洲飞向欧洲，欧洲各民族的代表则不安地注视着他，这幅漫画也明确地显示出当时的西方社会对于亚洲力量崛起的确认。最早使用“黄祸”一词的则是希尔（Matthew Phipps Shiel），1898 年他发表了系列短篇小说集，名为《黄祸》（*The Yellow Danger*），内容强烈地表达了作者对于中国的反感。1904 年，当利（Danrit）出版社推出的流行小说《黄祸的入侵》（*L’Invasion jaune*）则极大地推动了这种负面言论在法国的广泛流传。到 20 世纪末，当亚洲经济力量迅速崛起的时候，这一词汇再次频繁出现在西方话语当中。

### （一）洛蒂（Loti）

中国的切身体验，让洛蒂认识到，“欧洲人的胜利只不过是一种对现实先存的破败状况的认同”。<sup>119</sup>作为“八国联军”中法国的海军军官，

---

*galité des races humaines*, 载: Joseph-Arthur de Gobineau, *Oeuvres I*, Paris, Gallimard, 1983.

<sup>118</sup> 德特里著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》，上海：上海世纪出版社集团，译文出版社，2004 年版，第 48 页。

<sup>119</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002 年版，第 213 页。

洛蒂曾两次出征北京（1900年10月、1901年4-5月），他有关北京逗留的散记，于1901年5月9日至12月30日，先后在费加罗（*Figaro*）报上连载，后来卡尔曼-列维（*Calmann-Lévy*）出版社于1902年将之结集出版，名为《北京末日》（*Les derniers jours de Pékin*），书中的文人气质显而易见，但文人的那种感触，把当时法国人对中国现状以及作为一个文化大国的形象表现得淋漓尽致。作家仍然是一个追求异国情调的文人，很多资料都表明，他在北京短暂逗留期间，曾经运回法国十箱中国物品，但就其获取来源，则似乎是一桩陈案，难以查证。<sup>120</sup>

“当联军撤离中国时，那曾一度被我们打开的陵墓，对于欧洲人来说将再次变得不可入侵，人们将长时间地对它一无所知，可能要到又一次新的入侵。那将会把这古老的黄色巨人彻底推翻……除非这巨人从千年睡梦中醒来，尚能够造成威胁，除非他最终拿起武器进行一场人们无法估量的复仇……我的天，当中国换下微弱的雇佣兵和强盗武装去全民总动员进行一次最后的暴动时，当它那正如我所见到的成千上万的朴实、残酷、精瘦但结实，熟谙各种操练，视死如归的年轻农民手中握有我们的现代武器时，这个国家将拥有怎样可怕的军队！”<sup>121</sup>

面对一个有可能“置于死地”而后生的中国，这位法国作家的情感是复杂的，这时他们对于中国的想象，最重要的似乎已不再是他们把中国想象成什么样子，作家有着怎样的多面的感知，而是为什么到了这个时候，作为一个法国人、一个西方人，他（们）依旧仍然抓住中国不放，

---

<sup>120</sup> 参见 Alain Quella-Villeger, *Pierre Loti : le Pèlerin de Planète*, Paris, Aubéron, 2000, p.290.

<sup>121</sup> 中文引自钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第213页。原文参见 Pierre Loti, *Les derniers jours de Pékin*, Paris, Balland, 1985, pp.249-250.

来表达那种对于“他者”的复杂情感：那种恐慌，那种怜悯。

作为一个作家，一个文人，引起洛蒂关注中国的因素，有可能仅仅是纯粹的文化的东西，比如说思想、艺术，甚至是纯美的风景，都有可能令文人产生出很多有关异国的情感。法国及西方读者从中感兴趣的，可能也恰是这种东方的异国情调。身处一个复杂的时代，一片复杂的土地，作家洛蒂所表现出来的情感是复杂的，在这种异国情调中，表现出一种寻求两种文化亲善的主张。在这位作家看来，居于中心地位的是文化或文明的对比。

## （二）马尔罗（**André Malraux**）

作为同样有着切身的中国经验的作家，马尔罗是一个有别于其他法国作家的“行动着”的作家，对于瓦雷里（**Paul Valéry**）所提出的“为什么要到亚洲去”的问题，他是这样回答的：“这是基于对其他民族文化的关注，我的素养乃至我的生命都因此而不同凡响。”<sup>122</sup> 马尔罗对中国文化的认知与追求，同样充满浓重的异国主义情调和文化冒险的色彩，具有认识历史、“警世”后人的意义。在其有关中国题材的小说中，很容易地判断出，东西关系在两次世界大战的间隙期间得到了急切的有关关注。

马尔罗的“亚洲三部曲”（《王家大道》（*La Voie royale*, 1928）、《征服者》（*Les Conquérants*, 1931）、《人的状况》（*La Condition humaine*, 1933）），把自己有关中国的想象淋漓尽致地表现了出来，无论就故事情

---

<sup>122</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第256页。

节，还是语言风格，以及作品所表达出来的另样的有关中国的看法而言，他都赢得了法国人的喜爱，尤其是当时代的法国青年人。在这三部作品中，《征服者》和《人的状况》有着浓厚的“中国情节”，故事场景完全是在同时代的中国土地上，主人公也是中国人，其身上体现出来的各种文化、道德因素，完全是作者对于当时的中国人之对应理解的具体写照。前者描述的是“我”在广州期间对于当地革命的亲身见闻，小说的时代背景，正是同时代的中国现实社会的反映；后者则把故事场景放到了二三十年代的上海，<sup>123</sup>在杂糅了20世纪20年代的上海革命运动的基础上，表现了1927年前后的中国革命斗争，小说中“贫困、肮脏、混乱、疯狂、仇恨、令人毛骨悚然的屠杀，已经把中国的这座城市涂抹成世界上最黑暗的地方。对于没有去过远东的西方读者来说，地狱般的上海既是一个现实的城市，又是一个想象的场景。”<sup>124</sup>其中人物的邪恶，恰恰表现出当时的中国社会令这位法国人及其读者对之产生某些文化情结的原因之一。

在《西方的诱惑》（*La Tentation de l'Occident*, 1926）一书，马尔罗虚构了一个在法国巴黎的中国青年梁某，同时还塑造了一个到中国访问的法国青年，通过他们之间的通信所表达出来的“互看互识”，马尔罗表达了自己对于当时中西文化的看法，尤其有关于文化的价值危机的问

---

<sup>123</sup> 1848年，法国人夏尔·德蒙蒂尼（Charles de Montigny）来到上海开始筹建法国领事馆，几十年后，这里诞生了一座典型的城中城，有大量的法国商人、文人、技术人员、艺术家、建筑师、教师、医生等各界人士来到这座被誉为“东方巴黎”的城市。借这一“根据地”，许多法国人开始更多地了解到中国的日常文化生活，但如同德特里（Muriel Détrie）所言，“对于中国，大多数法国人眼中只有异国情调的装饰而已”。相关资料参见：德特里著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》，上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004年版，第37-39页。

<sup>124</sup> 周宁著：《永远的乌托邦：西方的中国形象》，武汉：湖北教育出版社，2000年版，第11页。

题。在这部作品中，“中、法两个青年的书信交流，着力揭示了，东西方文化遭遇着同样骇人的价值危机，各自的文明，都处于焦虑无着、没落衰亡的状态。”<sup>125</sup>

马尔罗仅仅是个作家，他的中国题材作品，并不表明他在政治上的任何对中国革命的自觉意识，其有关中国的想象，是当时法国社会对于中国及其文化想象的一个缩影，因为作为知识分子的他，用自己的语言描述了自己眼中的中国想象，而法国读者对其作品的接受与喜爱则恰恰反映出普通法国人当时对中国的想象。

20 世纪法国文人笔下的中国，仍然是他们表达自己的依托。马尔罗是法国 20 世纪 30 年代新一代小说家的代表，这些作家所关注的，并不是怎么“使读者得到消遣娱乐”，“只是企图去影响他们的思想，他们在其作品中倡导一种生活方式，小说中的文化与道德内容占据了首要的位置”，<sup>126</sup>他们企图在与世界的剧烈的斗争中表现自我的愿望，他们把自己的价值理想放进自己的作品中，使之通过小说中的人物表达出来，让文学作品成为一种行动，而不是描写。马尔罗笔下的中国，不仅仅是来表达自己的，他还想表达人类的境遇；读者读到的不只是一个作为“他者”的中国，还是对于自己、对于人类的写照。让我们再来看一看，与马尔罗一样描述 20 世纪二三十年代的上海的朗德（Albert Londres, 1884-1984）<sup>127</sup>笔下的上海：

---

<sup>125</sup> 参见 André Malraux, *La tentation de l'Occident*, Paris, B. Grasset, 1984. 及钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002 年版，第 270 页。

<sup>126</sup> Michel Raimond, *le Roman depuis la Révolution*, Paris, Armand Colin, 1981, pp. 192-193. La génération qui s'impose vers 1930...

<sup>127</sup> 朗德（Albert Londres, 1884-1932），法国著名的新闻记者，1922 年作为法国《Le Petit Journal》报的记者，从日本到了中国。其有关中国的见闻集于其报道《La Chine en folie》中，在他去逝

有人告诉我说在上海只讲英语。其实这是一个非常危险的谎言。在那里，字母表是未知的。这个国家的语言不是字母语言，而是数字语言。人们不是这样交流：“您好，您怎么样？”而是“88.53 - 19.05 - 10.60”。要想变是百万富翁，会识字是没用的，只要会数数即可。

这是一头肥硕的金牛。

如果列宁见过上海，他是可以原谅的。

这是在中国，而不是一个中国的城市。她监禁着一百万中国人，这还不能说明什么。这一百万中国人让上海变得不再是上海，如同一匹小种马身上的上千条虱子让其变得不再是一匹马一样。<sup>128</sup>

从文化人类学的角度来看，在这样的想象中，直接激起法国人中国之想象兴趣的，在很大程度上可能不是那种人道主义的关怀，不是对于中国革命的同情，不是对于处于水深火热之中的中国人的怜悯，而同样是对异国情调的好奇；这个时代的中国异国情调，不同于此前历史上的中国形象，也不同于当时的法国及西方社会；对于另外一个世界的好奇心，对于“他者”的潜意识的渴望，使得当时的中国这一东方大国，仍旧成为法国及整个西方的一个极大的关注点。加之，作者有着切身的中国经历，这一点赢得了读者的期待，尽管作品中的中国场景，并非是真的中国。换个角度讲，马尔罗等人作品中对于遥远之中国的表述，适合、满足或者说是激发了法国读者对于中国的想象。

自1928年至1935年间担任法国巴黎亚洲研究会会长的西尔万·列维（Sylvain Lévi），1925年曾对东西问题的急迫性进行过认真的思考：

我们的职责是理解东方文明。当我们面对我们在亚洲的殖民地时，在知识的层面做出同情而明智的努力，以理解异域文明的过去和未来这一人文主义的课题，以一种特殊的方式提到了我们法国人的面前 [尽管英国人也许表达

---

后，法国于1933年设立了以其名命名的新闻奖，以奖励那些优秀的新闻从业人员。

<sup>128</sup> 参见：Tristan d'Huriel, *La Chine vue par les écrivains français*, anthologie, Paris, Bartillat, 2004, pp.235-236.或参见 Albert Londres : *La Chine en folie*, Paris, Serpent à plumes, 2001.

了同样的认识：这是一个全欧性的问题]。……

这些民族具有悠久的历史、艺术和宗教传统，他们并没有完全丧失对这一传统的感觉，而且可能急于使之一直延续下去。我们已经承担了干预其发展的职责，有时是单方面的强行干预，有时则是回应他们的请求。……我们声称，不管正确与否，自己代表着一个更优越的文明，并且因为这一优越地位所赋予我们的权利——我们不断满怀自信地确认这一权利，以至对当地人而言，它已成为一个无可置疑的事实——我们对他们所有本地的传统都提出质疑。……

于是，每当出现欧洲干预，当地人对自己总会产生一种绝望情绪，这是一种极为痛苦的情绪，因为他感到他的幸福和安乐——更多地是在精神的层面而非物质的层面——不但没有增加反而实际上已经减少。

这种失望在广袤的东方大地上被转变为怨恨，这一怨恨现在即将转化为仇恨，而仇恨正在等待着合适的时机爆发为行动。

如果由于懒惰或缺乏理解导致欧洲没能做出其利益要求它做出的那些努力，那么这出亚洲戏剧将日益临近其最后爆发之关口。

正因如此，那种作为一种生活形式和政治工具——也就是说，当我们的利益受到威胁的时候——的科学就将下面这一点视为自己的任务：秘密地渗入当地的文明和生活，以发现其基本价值和持久特征，而不是用欧洲文明一下子窒息当地的生活。我们必须使自己服务于这些文明，正如我们在对待我们在当地交换市场上的其他产品一样。……

129

萨义德这样评价道列维的这段话，他“毫不费力地将东方学与政治联系在一起”，“尽管他的人道关怀是显而易见的，尽管他对人类同胞的关心值得尊敬”，“却是以一种不那么令人愉快的方式来想象眼前的这一充满危机的关头的”。<sup>130</sup>在此，我们可以理出这样一种逻辑：在那个历史年代，西方社会已经开始将东方当作为“市场”，是一种经济市场、

<sup>129</sup> Frédéric Lefèvre, « Une Heure avec Sylvain Lévi », in *Mémorial Sylvain Lévi*, ed. Jacques Bacot, Paris, Paul Hartmann, 1937, pp. 123-124. 译文参见：[美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第317-318页。

<sup>130</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第318-319页。

文化市场（只不过，当时的经济市场的角色明显于文化市场的角色，而今日的市场，则是经济、文化齐驱的市场，不过，其动力则是经济与政治。），并将之作为可以消费的对象——讲得更彻底些，就是将之当作商品来消费。

### （三）谢阁兰（Victor Segalen）

中国的古老，在很多法国人眼中，早已在历史的演变中，积淀为一种“非我”的神话，神秘与差异，使得“他者”的标签在中国及其文化身上，不曾脱落，却不断翻新。借中国的存在，谢阁兰不断地完善着自己有关“审美价值多样化”的思考，中华文明的古老永远代表着时间上的久远，加之现实地理空间上的遥远，时空的距离所造就的差异，吸引着无数的法国人，在中国那片土地上，既有一个真实的国家，又有一个理想的世界。<sup>131</sup>中国，对于谢阁兰来说，是一个充满“异性”的国度。

132

身为译员、医生、民族学家、考古队领队的谢阁兰游历过中国许多地方，每到一处，他就把自己的感受以信件的形式记录下来，寄给其远在法国的夫人。中国之旅，对于这位文人来说，是时空上的神秘之旅，他曾经这样告诉妻子，“生活在中国是古怪的，因为人们在那逝去的千年历史中穿行”。<sup>133</sup>

伴随着实地旅行的中国想象，满足了作家对其个人理念，尤其是审

---

<sup>131</sup> 理想的世界，有可能是美好的世界，也有可能是邪恶的，这种理想是指合乎自己的精神与思想追求之意。

<sup>132</sup> Marc Gontard, *La Chine de Victor Segalen*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p.1.

<sup>133</sup> （法）谢阁兰（Victor Segalen）著，邹琰译：《谢阁兰中国书简》，上海：上海书店出版社，2006年版。



美观的追求，时间上的久远、空间上的异样，让作家在精神上饱浸着中国想象带来的美好感觉；从其创作的角度来讲，在中国想象中那时空交织的神秘感，满足了作家诗情画意之表达的需要，现实空间中的远游，同时也是其“自我内心深处的远游”。<sup>134</sup>

谢阁兰与中国文化的对话，可以称得上是精神对话。对待中国的落后，他虽然没有摆脱时代的成见，但也没有绝对性的种族偏见，对中国和中国文化的爱好，完全出自本能的人类学的观念。他爱好的是中国古典文化与造型艺术，第二次遨游中国，专事科学考古，发现了霍去病、秦始皇的陵墓，南京梁代的石兽等。这位文人感兴趣的，不是中国的命运和变化，而是远古时代的中国，是一个保存完好的中国，一块土地。对他来说，能在这块土地上远足，就是自我实现，因为探险正是发生在自我存在的层次上的。而探险的结果就是他傲人的作品，其中多为古代文化主题。谢阁兰在中国遨游，最敏感的似乎不是一个物质的有形的空间，一个地理的或人文的巧合的结果，而是空间的一种特定的理念。<sup>135</sup>

谢阁兰与其时代前后的作家、文人一样，他们的作品既是一种文化游记，又是非常好的人类学文本。谢阁兰对于中国的描述，集于他对中国那纯美的山水风情的赞美之中，不同于伏尔泰、孟德斯鸠等人那直接的说教，他笔下的中国是唯美意境中的异国情调。作家 1909 年第一次到中国时，由北京至华中探险的游历被收录在《砖与瓦》（*Briques et*

---

<sup>134</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002 年版，第 304 页。

<sup>135</sup> 程抱一语，引自《借东方佳酿，浇西人块垒——关于法国作家与中国文化关系的对话（程抱一、钱林森）》，载钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002 年版，第 10-12 页。

*tuiles*)中; 1914年第二次中国之旅的感受, 收于散文集《出征》(*Équipée*)一书中。这位大作家总是处在自己的想象世界与现实的中国之间: “真实”是对平常的中国现实的描述; 而“想象”既是指作家个人的观念世界, 又指对中国那种异国情调的隐喻。在其《古今碑录》(*Stèles*)中, 异国情调既不只是一种手段, 也不是一种目的, 其间隐喻的中国文化被用来表达自我, 而非阐明他者。<sup>136</sup>除了那些讲述自己的亲身游历的散文, 谢阁兰也写过很多中国题材的小说, 比如说《天子》(*Le fils du ciel*)和《勒内·莱斯》(*René Leys*)等。<sup>137</sup>

研究法国人对于中国的文化想象, 我们在关注事实的同时, 不能忽视文学, 这是一种在更广泛的程度上影响人的认知的文本形式, 其表现方式是生动的。那么, 我们如何来看待这些描述遥远的异国他乡的作品呢? 在此, 我们不解读作为文学的小说, 而是作为想象的小说。比如说, 谢阁兰的《勒内·莱斯》则就建立在其本人可靠的所见(但反映在头脑中的观念则是十分主观的)和不可靠的所闻之间的纠缠之上, 人们对于其中所描述的现实, 态度如何呢? 道理很明显, “中国人很可能会因其荒诞无稽而一笑置之, 西方人却完全可能因其神秘离奇而心醉神迷”。<sup>138</sup>

“谢阁兰身后得名, 并非依仗于中国地位的提高, 亦非凭借着东方的遥远和神秘, 实因他对‘异国情调’提出了迥异于同时代人的独特的观念。”

---

<sup>136</sup> Victor, Segalen, *Oeuvres complètes (II)*, édition établie et présentée par Henry Bouillier, Paris, Fobert Laffont, 1995, p.14.

<sup>137</sup> 《天子》是以中国光绪皇帝为题材的历史小说。《勒内·莱斯》是谢阁兰在中国所见、所闻(主要源于其年轻的汉语老师 Maurice Roy)在想象的基础上而产生的一部作品。其中的中国, 不是一个现实的中国, 而是想象的中国。物理场景是真实地源于作者的所见, 但在这些场景中所发生的故事, 则是不真实的。这部作品创作于1913年前后, 故事是围绕着1911年中华帝国覆灭前后宫墙内的梦幻与秘密而展开的。

<sup>138</sup> 郭宏安:《评〈勒内·莱斯〉——中译本代序》, 载谢阁兰(Victor Segalen)著, 梅斌译, 郭宏安校:《勒内·莱斯》, 北京:生活·读书·新知三联书店, 1991年版, 第6页。

<sup>139</sup>当年的马可波罗也是充分利用了自己的想象。1916年1月6日，谢阁兰从北京写信给一位好友说，“实际上，我来这里寻求的既不是欧洲，也不是中国，而是梦幻中的中国。我抓住它，一口咬住。”他梦幻的中国是什么样子？是他所向往的与古代中国文化密切关联，数百年来，在欧洲社会中所流传的有关中国的想象所描绘的中国，是一个与现已变化了很多的现实格格不入的中国。1913年1月26日，在写给另一位朋友的信中，谢阁兰讲到，“我在中国所极力寻找的不是思想，也不是主题，而是形式，鲜为人知、变化多端、高高在上的形式。”<sup>140</sup>

在法国历史上，对于“异国情调”的态度，有的是赞美的，有的是纯属猎奇、猎艳的，有的则表现出对异国文明的麻木不仁或不屑一顾，还有的就是以蒙田为代表的，倡导“文明”与“野蛮”共处的态度。<sup>141</sup>谢阁兰与后者则持有相同的论调，只不过，二人时隔三百年之久。谢阁兰对于异国情调的追求，既表现在空间的转移，又表现在时间的变化中，因此，无论是从空间、还是时间上来说都与之十分遥远的中国，很自然地成为其梦想的地方。

#### （四）中国与东方是一种需要

20世纪初，中国改良主义和革命运动的高涨、帝国主义野心的衰退以及第一次世界大战在法国所产生的价值危机，促使中法两国在20世纪上半叶建立起了一种基于合作和交流的新型关系，虽然在知识和政

---

<sup>139</sup> 郭宏安：《评〈勒内·莱斯〉——中译本代序》，载谢阁兰（Victor Segalen）著，梅斌译，郭宏安校：《勒内·莱斯》，北京：生活·读书·新知三联书店，1991年版，第1页。

<sup>140</sup> 郭宏安：《评〈勒内·莱斯〉——中译本代序》，载谢阁兰（Victor Segalen）著，梅斌译，郭宏安校：《勒内·莱斯》，北京：生活·读书·新知三联书店，1991年版，第11页。

<sup>141</sup> 相关讨论参阅：钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版；周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月；姜源：《异国形象研究中的文化意义》，载《社会科学研究》，2005年第2期，等等。

治方面有着明显区别，但彼此相互促进了艺术的创作。<sup>142</sup>20 世纪前后赴华的法国文人、作家，作为“东游探索”的新一代，“他们选择中国，多半出于对自身文明的怀疑和绝望，他们来到中国，是为了寻求根治西方文明危机的‘药方’”，“他们对中国文化精神的求索，就带有更多的文化历险和精神探魅的色彩”。<sup>143</sup>

对于这些作家及其作品的研究，并不是像文学研究那样，去理解作家情感及文本的互文性，去探讨那些表达技法，而是去追寻其间表达出来的一种作为文化认知的想象踪迹，分析其结构性与文化性的影响因素。

在这一时代，法国学者对于中国的关注，形象地解释了法国汉学的发展轨迹。<sup>144</sup>较之法国而言，中国及其文化所具有的那种异质性，始终吸引着无数的法国人。比如在对于中国文化的兴趣方面，克洛岱尔（Paul Claudel, 1868-1955）曾这样说，“在汉字中，我们可以看到一种图解的

---

<sup>142</sup> 德特里著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》，上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004 年版，第 59 页。

<sup>143</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002 年版，第 208 页。

<sup>144</sup> 到 20 世纪初，法国对于中国及其文化的学术研究已经发展到了相当高的水准，其代表人物包括著名的社会学家和汉学家葛兰言（Marcel Granet, 1884-1940）。他于 1911 年到北京留学，运用社会学理论及分析方法研究中国古代的社会、文化、宗教和礼俗，而且主要致力于中国古代宗教的研究。先后出版过专门研究上古时代中国原始宗教思想的专著《古代中国的节庆与歌谣》（*Fêtes et chansons anciennes de la Chine*）、以古代中国《诗经》时代的“媵”的婚姻制度为研究对象的《古代中国的婚姻制度和亲缘关系》（*Polygynie sororale et sororat dans la Chine Féodale*）、《古代中国的舞蹈和传说》（*Danses et légendes de la Chine ancienne*）、《中国人的思想》（*La Pensée chinoise : vie publique et vie privée*）、《中国人的宗教》（*La Religion des Chinois*）、《中国的文明》（*La Civilisation chinoise*）等，此外，后人还整理了他的相关著述，编撰成册，如《中国的封建制度》（*Féodalité chinoise*）、《关于中国的社会学研究论文集》（*Études sociologiques sur la Chine*）等。葛兰言有关中国及其文化的著述，主要集中在汉学及社会学、民俗学、人类学的学术讨论上，鉴于此项研究的主题，本文未对之着于笔墨。相关资料参见：葛兰言（Marcel Granet）著，赵丙祥、张宏明译：《古代中国的节庆与歌谣》，桂林：广西师范大学出版社，2006 年版；王铭铭：《西学“中国化”的历史困境》，桂林：广西师范大学出版社，2005 年版；杨堃：《葛兰言研究导论》，载王铭铭编《西方与非西方》，北京：华夏出版社，2003 年版；刘正著：《海外汉学研究：汉学在 20 世纪东西方各国研究和发展的历史》，武汉：武汉大学出版社，2002 年版；阎纯德主编：《汉学研究》（第三集），北京：中国和平出版社，1998 年版等。

生命，一个书写的人，像一个活着的人一样具有自己的性格和行为方式，固有的举止和内在的德行，身体结构和外形容貌。”<sup>145</sup>他是法国文学史上一个真正和中国有过直接接触并受到中国思想文化影响的重要作家，从20世纪20年代起，先后翻译过40余首中国古典诗词。

1925年3月27日，法国刊物《月鉴》(*Les Cahiers du mois*)在其第9-10期合刊中，刊登了在著名的知识分子中间进行的一项名为“东方的召唤”(Les Appels de l'Orient)的调查，被调查的作家包括东方学家及文学家。问题涉及东西方之间的关系，提出问题的方式尽管比较暧昧但却合乎时宜，体现出这一时期的文化氛围。其中有一个问题问的是东方与西方是否无法相互渗入，一个问题关于东方的影响是否对法国思想构成“严重威胁”，还有一个涉及到西方文化中使西方优越于东方的那些价值。<sup>146</sup>其中，瓦雷里的回答值得关注：

从文化的角度来讲，我并不认为目前我们对于东方的影响有多么恐惧。它对我们来说并不陌生。我们所有艺术和知识的起源都受惠于东方。我们可以很好地接受现代东方给我们的东西，如果确有新的东西从那里产生的话——对于这一点我有所怀疑。这一怀疑正是我们的保障和我们欧洲的武器。

此外，这类问题关键仅仅在于**理解领会**。而这正是并且一直是欧洲思维的重要特征。因此，我们的任务是继续保持这种选择、总体把握、将所有东西转化为我们自己的东西的强大力量，正是这些力量使我们成为现在的我们。希腊人和罗马人为我们树立了如何操纵亚洲妖孽、如何对

---

<sup>145</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第421页。

<sup>146</sup> Paul Valéry, *Oeuvres II*, édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris, Gallimard, 1960, pp.1556-1557. 这些问题包括5个，其中上文提到的有：1. Pensez-vous que l'Occident et l'Orient soient complètement impénétrables l'un à l'autre ou tout au moins que, selon le mot de Maeterlinck, il y ait dans le cerveau humain un lobe occidental et un lobe oriental qui ont toujours mutuellement paralysé leurs efforts? 2. Êtes-vous d'avis, avec Henri Massis, que cette influence de l'Orient puisse constituer pour la pensée et les arts français un péril grave et qu'il serait urgent de combattre...? 3. Quel est le domaine – art, lettres, philosophie – dans lequel cette influence vous semble devoir donner des résultats particulièrement féconds ?

其加以理性分析、如何吸取其精华的榜样。……地中海盆地对我们来就像一个的容器，广袤东方的精华一直流归这里，在这里得以凝炼。<sup>147</sup>

从上面的话中，我们可以看到的不仅仅是对东方根深蒂固的偏见，瓦雷里并不认为“落后”的东方同样可以使“先进”的西方得到什么东西，更重要的是让我们看清楚了当时的法国，乃至整个西方社会是站在什么样的立场上来看待东方的。东方世界的崛起，使得西方国家与亚洲国家的关系发生了改变，他们不得不了解他们东方，学会在一种有利于相互促进的关系中与他们相处，此时的中国，也同样关联到他们在东方的各类利益。中国被加以想象与理解的方式，永远也逃脱不了时代的整体影响。

### 三、“中国狂热”

20 世纪下半叶初期，在法国曾产生过一股对中国充满“狂热”情怀的思潮。大部分于 20 世纪 50 与 60 年代到过中国的法国知识分子，如萨特（Jean-Paul Sartre）等，在中国的社会主义成就面前兴奋不已，并且回到法国后毫不犹豫地出版了为社会主义歌功颂德的作品。<sup>148</sup>这一时期，有大量的关于中国的作品问世，如米歇尔·莱里斯（Michel Leiris）<sup>149</sup>的《中国手记》（*Journal de Chine*，1955 年写就，1994 年发表）、马尔罗的《反回忆录》（*Antimémoires*，1967）、皮埃尔·让-雷米（Pierre-Jean

---

<sup>147</sup> Paul Valéry, *Oeuvres II*, édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris, Gallimard, 1960, p.1558.

<sup>148</sup> 德特里（Muriel Détrie）著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》（*France-Chine: Quand deux mondes se rencontrent*），上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004 年版，第 79 页。

<sup>149</sup> Michel Leiris (1901-1990)，法国著名的作家与民族学家。

Remy)<sup>150</sup>的《火烧圆明园》(*Le Sac du Palais d'Été*, 1971)、阿兰·培勒菲特(Alain Peyrefitte)<sup>151</sup>的《当中国醒来的时候……世界将为之一震》(*Quand la Chine s'éveillera... le monde tremblera*, 1973)等。不过,如今看来,这些作品多有对当时中国现实的误读之处。

中国的文化大革命让那些亲华的激进的法国知识分子产生了一种强烈的政治乌托邦激情,他们理想中的新中国演变成一种政治神话与幻想。这是几百年后,有关中国乌托邦想象的延承。1960年创刊的《原样》(*Tel Quel*<sup>152</sup>)杂志,有代表性地反映出当时部分法国人对中国政治的狂热情怀,它收拢了很多的亲华作家,其领军人物是索莱尔(Philippe Sollers)。该刊物在经历了22年后,1982年嘎然而止,共发行94期。<sup>153</sup>刊物中有关中国的报道,不仅仅明显地表现出对新中国建设的热情,甚至表现出一种新中国法国代言人的意味。在这一历史背景下,其中最关键的是法国社会对于毛泽东思想的推崇。《原样》杂志时常在封面上引用毛泽东语录,或者刊载其手迹。同一时期,在法国还有一份报纸,即后来变成杂志的《今日中国》(*Aujourd'hui la Chine*),颇有影响力。

作为一份有关中国信息的双月刊,《今日中国》这份刊物主要是有关政治、经济方面的,主办者是法中友好协会(Association des amitiés

---

<sup>150</sup> 作者于1971年凭此书获得雷诺多文学奖(Prix Renaudot),此后还分别于1990年、2004年出过《中国》(*Chine*,由Albin Michel出版)、《北京黑屋》(*Chambre noire à Pékin*,由Albin Michel出版)等有关中国的书。

<sup>151</sup> 阿兰·培勒菲特,1925-1999,法国政治人物,当过多年的政府部长,1970年代初以国会议员的身份多次访问中国,并写就了《当中国醒来的时候……世界将为之一震》等多部在法国影响较大的作品,后来于1990年发表散论集《中国悲剧》(*La tragédie chinoise*),1997年发表一部姊妹篇《中国已觉醒》(*La Chine s'est éveillée*)。

<sup>152</sup> *Tel Quel*,有将之翻译为《如此即彼》、《泰尔盖尔》、《太凯尔》等。

<sup>153</sup> 自1973年9-10号,即第21期开始,套色印刷,并且还加上了中文名字:《今日中国》。

franco-chinoises), 他们虽然在政治上不完全赞同中国政府与共产党的思想和政策, 但对于新中国各个方面的建设成就, 及其相关的社会运动与变化, 似乎是持有肯定态度的, 至少是持有一定的热情。这份刊物很多文章的基调基本上是在阐释撰稿人对于中国社会的那份肯定性的热情, 我们可以说, 这是一份用法文出版的中国杂志 (Une revue chinoise en langue française), 它呼应着当时法国人对于中国的政治热情, 在 1968 年法国的政治运动中, 某些法国人对于中国的那份独有的狂热, 尤其是政治上的狂热, 便是这一报纸存在的一个重要的社会背景。<sup>154</sup>

自创刊初期, 这份刊物就已经在提醒人们要关注中国, 尤其是在政治与经济方面。在 1971 年 12 月的第 15 期中, 刊登了一篇题为《中国进入联合国: 全世界人民的共同胜利》(La Chine populaire à l'O.N.U. : victoire commune de tous les peuples du monde) 的文章, 报纸以协会的名义, 对于这一胜利, 作了分析:

中华人民共和国在联合国合法席位的恢复, 标志着她在世界格局中的地位发展演变的重要一步。这一事件在法国, 同样也标志着这种一样情形的演变:

——我们越来越多地在谈论中国, 谈其思想、谈其(在各个方面)的建设;

——中国越来越多地引起广泛的好奇、兴趣与热情。

不过, 如同我们早已强调过的, 中国的敌人越来越奸诈、越来越狡猾, 常常利用些断章取义、曲解和偏离其社会背景的信息。

我们应该考虑到这种新的情形, 在这些多样的情况下调整我们的工作。目前的问题是, 比以往任何时间都需要

---

<sup>154</sup> 有一部名为《中国人在巴黎》(Les Chinois à Paris) 的电影, 以虚构的故事, 呈现了当时法国人对于中国或狂热、或敌视的态度。故事大意为: 中国人占领了整个欧洲, 没有使用武力, 只凭一本红宝书 (livre rouge) 和人多势众, 法国的“合法”政府逃难美国, 中国军队在巴黎强制要求做两件事: 禁欲和汽车充公。最后, 中国军队以失败而结束了他们在巴黎, 甚至整个欧洲的“统治”。电影表现了 20 世纪 60 年代末、70 年初, 西方社会对于中国, 尤其是中国政治的复杂认知。导演为让·亚纳 (Jean Yanne), 1975 年出品。



知道谁要谈论中国，又是怎么谈论她的。社会主义的中国将会全面地在经济、政治、意识形态等方面得以展示，还是会被冠以断章取义的见解和曲解？

我们的协会应当尽到传播有关中国的全面的、准确的知识责任。恰是在这一前景展望下，12月12日在巴黎召开了一次全国委员会会议，我们将在下一期中对此作一介绍。<sup>155</sup>

纵览《今日中国》的内容可知，这份刊物基本上是跟着当时中国国内的形势走的。对于中国的政治运动、经济建设有着大致相同的步调，中国国内的政治热点，也是这报纸的报道的重点，比如在1972年2-4号中，它谈到了“五·七”干校（*école du 7 mai*），谈到了阶级斗争（*lutte de classes*），还谈到了大庆油田的建设等<sup>156</sup>，对于中国文化大革命也抱有相当的热情；1972年的夏天，中法友好协会还派人到中国学习社会主义建设的经验。<sup>157</sup>该报曾在第21期（1973年9-10月号）中，对上文提到的培勒菲特（Alain Peyrefitte）的《当中国醒来的时候……世界将为之一震》（*Quand la Chine s'éveillera... le monde tremblera*）一书作了广告和书评，认为此书令人着迷，充满智慧、令人敬佩。文章对于培勒菲特对中国的热情，给予了肯定，但却对他对待中国文化大革命的批评态度持有异议，文章引用卡洛（K.S. Karol）的话说，“培勒菲特先生，您喜欢中国，却不喜欢革命。”<sup>158</sup>

尽管在个别的政治观点上与中国政府和共产党的意见不一致，但这

---

<sup>155</sup> ‘Nouvelles de l'Association des amitiés franco-chinoises’, *Aujourd'hui la Chine*, Paris, Association des amitiés franco-chinoises, décembre 1971, No. 15, p. 7.

<sup>156</sup> “Visite à une ‘école du 7 mai’” (p. 8, p.7), ‘mener la lutte de classes’ (p. 4), ‘le champ pétrolifère de Taking’ (p.5), *Aujourd'hui la Chine*, Paris, Association des amitiés franco-chinoises, février-avril 1972, No. 16.

<sup>157</sup> ‘65 personnes envoyées par les AFC : L'ÉTÉ 72 EN CHINE’, *Aujourd'hui la Chine*, Paris, Association des amitiés franco-chinoises, 4<sup>e</sup> trimestre 1972, No. 17, p. 1.

<sup>158</sup> *Aujourd'hui la Chine*, Paris, Association des amitiés franco-chinoises, Septembre-octobre 1973 No 21, p. 3.

份报纸的基调跟中国国内基本是一样的，在很多方面反映着当时中国官方的意识形态，它几乎是以中国官方的口吻来报道和反映中国的现实情况。<sup>159</sup>虽然很多报道的出发点立足于中国的经济建设，但报纸过多地谈到了政治，因为他们以为中国当时的政治状况很好地适应了经济的发展。从某种程度上讲，这些由少数与中国有着很好的关系的法国人创办的刊物，实际上是复制了中国官方的意识形态宣传与话语。在那个年代，普通法国人对于中国及其文化的了解，大多只能通过创办这些刊物的精英们的宣传与报道来了解。他们可能感受到了与中国人一样的那种建设社会主义的热情，但这份热情是突如其来的，与长期以来在法国社会中所产生的对中国的印象有着鲜明的不同。从理论上讲，这种“不同”的存在，有可能成为改变人们有关中国的看法，转变某些刻板印象的契机，但随着中国社会现实的变化，法国人逐渐认识到新中国的另一面，中国社会的不稳定使得法国人对中国的兴趣与关注逐渐地发生了位移，因为他们再无法从中国现实中找到任何兴奋点，对于中国社会主义建设的热情也随之慢慢地冷却下来，变成为另外一种面孔。这份刊物后来基调的转变也证实了这一点儿。但这段历史在法国所产生的影响是不容忽视的，直到今天，我们还时常能够寻访得到当年的法国“红卫兵”，他们仍旧多少保留着年轻时代有关中国的那份热情。

认识卓塞特（Josette）是因为她对中国绘画的喜爱，但在后来的接触中，我发现原来她和丈夫都曾是法国 68 一代中的毛主义者。这对夫

---

<sup>159</sup> 比如，报纸上曾出现过批评中国对西藏实行“共产主义奴役”（joug communiste）的言论。见‘Visite à l’Institut Central des Minorités Nationales’, *Aujourd’hui la Chine*, Paris, Association des amitiés franco-chinoises, janvier-février 1973, No. 18, p. 4.

妇是于 1965 年，即中法建交的第二年来到北京的。此前，他们同时获得两个出国工作的机会，一个是去英国，另一个是去中国。虽然去英国工作工资高，交通也方便，但他们却最终选择了中国。因为他们觉着在毛泽东等中国革命家的领导下，中国这个东方古国发生了翻天覆地的变革，他们非常想亲眼看看新中国到底什么样。这一年的 8 月底，卓塞特的丈夫先行到达北京，应聘到北外法语系任教，而她则于 12 月来到中国，去《北京周报》社当改稿。三年的时间，让他们充分地感受到了一个与法国不同的中国，在那个年代，他们不仅仅惊叹于自己所亲眼发现的中国文化的奇妙，而且也深刻地体验着一种对于中国的政治热情。从小就喜欢美术的卓塞特，对中国绘画的喜爱，及其精湛的技艺，就是在于她于北京工作期间逐渐培养起来的。自 1968 年工作期满回国后，他们一直通过不同渠道关注着中国——一个直到今天在其外孙看来他们还经常挂在嘴上的国家。照她的说法，自己青年时代中最重要的 3 年是在中国度过的，是他们最重要的一段经历，无论如何是难以割舍的。后来他们有过几次赴中国的短期旅行，尽管眼前的中国已不再是原来的中国，但每回都会激起他们的怀旧情绪。我应邀去他们家中做客时，其丈夫刚刚应聘到中国人民大学进行短期工作（此前他曾于 2002 年到该校工作过两年），因此未能见到这位在卓塞特看来更加毛主义的法国人。她给我讲述了一段自己丈夫的故事。1965 年 9 月 30 日，其丈夫刚到中国不久，便作为外国专家应邀出席周恩来总理在人民大会堂举行的国庆招待会，亲眼见到了毛泽东、刘少奇、周恩来等中国领导人。他的席位离毛主席只有 30 米，周总理致词后，他热烈地鼓掌，把手都拍疼了。

因为他认为毛泽东、周恩来等人胸怀改造民族命运的伟大抱负，是一代伟人，令人敬佩；同时他认为新中国给世界带来了新希望。站在今天的立场上，有很多法国人都无法理解她那一代人对于中国的政治热情。

对于大多数法国人来说，虽然他们具有这份政治上的对于中国的热情，但从文化的角度来看，他们仍然难以改变长久以来对中国异国情调的着迷。1972年中法友好协会派代表团到中国访问，学习中国社会主义建设的经验，其中有人想了解一下中国少数民族的准确情况，便提出要利用本次机会访问一下位于北京西郊的中央民族学院（Institut central des minorités nationales）。<sup>160</sup>时值暑假，他们仍旧见到了一部分留在学校的学生。见到这些学生，除了他们所着民族服装吸引了他们的注意力外，“我们一下子就被他们各种各样的貌相所震惊了。有些人让人更多地想起地中海人的容貌类型，而非亚洲的”；甚至，当他们看到中国的文字时，对于那自上而下，从右至左的书写顺序都惊诧不已，令其震惊，可见他们对于中国文化之了解的“深刻”程度。<sup>161</sup>政治上的热情，是其时代的话语结构所致，而文化上的认知与了解，则依然处在肤浅的层次上，因为他们缺少理解这一文化的历史背景，眼下的想象几乎可以是一种随心所欲的行为。

在这一时期，在有关中国的文化想象中，政治话语的味道愈益浓厚，其中的主导因素，已不再是异国情调（尽管依然存在），而是对毛泽东

---

<sup>160</sup> 今日的中央民族大学，学校建于1951年，初名为“中央民族学院”，文化大革命其间曾停办，后又重开，于1993年更为现名。法国人对于“中央民族学院”一名的法语翻译也颇有意思，汉语中的“民族”一词是指中国所有的民族，并非仅指少数民族，而法文中的名字，则仅是少数民族之义。

<sup>161</sup> ‘Visite à l’Institut Central des Minorités Nationales’, *Aujourd’hui la Chine*, Paris, Association des amitiés franco-chinoises, janvier-février 1973, No. 18, p. 4.

领导下的中国政治神话的极度崇拜。面对着社会上某些反华的言论,《原样》杂志则会毫不犹豫地站出来为中国说话。1974年,法国共产党曾经利用一部关于中国的电影取笑中国,该刊物则在其编者按中,对之加以批驳:“一股反华的种族主义臭气开始在西方弥漫开来,其目的并不是要我们改变观点,正相反……欧洲中心论,自称老子天下第一的西方文化,又可以开始它们的毒化工作,散发臭气了,在那儿,‘左派’和右派乱七八糟地、不自觉地结成内在的联盟,政治和玄学的聚集。”<sup>162</sup>

但1974年四五月间,《原样》杂志组团的中国朝圣之旅,让他们意识到了自己对于中国的认识,曾经只是一种乌托邦式的幻想。1974年秋第59期刊物对他们的中国之旅进行了总结报导,此后在1976年秋第68期杂志上,借一篇题为《关于“毛泽东主义”》的文章,承认中国的真实现实让他们终于看到了真相,“睁开了眼睛”。同年12月22日,索莱尔在《世界报》上称:“据我看来,目前的中国形势,不是什么‘疑惑’或‘忧虑’的事,而是真正的悲剧。”<sup>163</sup>他们自觉地扭转了看法。

“‘原样’派作家1974年的‘中国之旅’,原本是‘朝圣革命’,但‘文革’‘横扫’的狂潮并没有激起他们‘参拜革命’的热情,倒使他们捕捉到了所熟悉的西方‘投影’,寻觅到了属于自己的‘乌托邦’理想,发掘出的只不过是他们建构自己理论的参照,而使中国成为西方语境中一个永远的‘他者’”。<sup>164</sup>

我们这个社会的时代结构,似乎限定了这样一种理解“他者”的框

---

<sup>162</sup> ‘Éditorial : Nouvelles contradictions, nouvelles luttes’, *Tel Quel*, No. 58, p.4.

<sup>163</sup> *Le Monde*, 22 octobre 1976.

<sup>164</sup> 钱林森著:《光自东方来——法国作家与中国文化》,银川:宁夏人民出版社,2002年版,第393页。

架，即政治介于经济与文化之间，而又高于二者。20 世纪下半叶，在 1980 年代以前，中国政治格局未发生根本性改变的时代，法国社会对于中国社会主义建设的热情，仅仅是法国人对于技术和经济理性的崇拜，而在文化领域内，并没有在根本上影响他们对于民族文化身份上的“中国特性”的认知，少数人在法国社会上所营造的有关中国的印象，远远没有文化互识的基础，更没有社会记忆的支持。

#### 四、多元中国的结构转型

20 世纪 80 年代末，在法国出版了一部比较文化巨著《中国之欧洲》(*L'Europe chinoise*)，作者为著名的汉学家艾田蒲 (René Etiemble, 1909-2002)；这部巨著分为两卷，先后出版于 1988、1989 年，1992 年有了中译本。这一大部头的著作，是建立在作者对中国文化的尊重与理解的基础上写就的，他本着对欧洲中心论的彻底决裂与扬弃的心态，对“异质文化的理性求证精神”与平等交流的原则，“精辟地论证了中国文化对自罗马帝国至法国大革命间的欧洲的影响，生动地再现了古老中国文明的昔日辉煌，其目的不是为了要重塑‘中国神话’，而旨在以独立平等的文化心态，力戒伏尔泰式的‘高调’评论和孟德斯鸠式的‘低调’观点，为西方人重塑中国形象——一个真实的中国形象”。<sup>165</sup>

自 20 世纪 70、80 年代以来，世界格局的变化，使得后殖民主义和后现代主义作为相互关联的话题频繁出现于学术话语当中。后殖民研究

---

<sup>165</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002 年版，第 404 页。

最令人感兴趣的一个发展是对经典的文化作品进行重读，其目的并非试图贬低这些作品的价值，而是对它们的某些假定前提进行重新审视<sup>166</sup>，对它们在新的历史时代，在新的话语结构下的意义进行阐释。尤其是1990年代以来，中国社会的变化，逐步引起了西方社会的另一种关注，中国经济的飞速发展和政治体制改革，全球化的加速，使得西方社会开始把中国纳入到另一种话语体系当中。20世纪末、21世纪初，是西方正在重构一种关于中国的宏大叙事的时期，对于这一时期的文化想象，我们难以在一般意义上作出定性的判断，但田野调查可以帮助我们通过现实生活中的文化实践，去观察法国人有关中国文化想象的实际形态与地方传统，为我们进一步理解当代法国社会对于中国的想象提供了具体的个案资料。下文将结合具体的田野资料对此详述。

## 第五节 小结：历史记忆中的文化表述

1750年前后，当西方启蒙主义者开始讨论中国停滞的时候，中国社会正处在帝制历史上最后一个盛世。从孟德斯鸠于1748年出版《论法的精神》到1793年孔多塞写就《人类精神进步史表纲要》<sup>167</sup>，中国

---

<sup>166</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第452页。

<sup>167</sup> 孔多塞将人类历史分为10个时代，描绘出了以进步为核心的线性发展的人类历史图式，并试图确定停滞在历史的过去的中国在人类文明史上的位置。这10个时代分别是：一、人类结合成部落；二、游牧民族；三、农业民族的进步；四、人类精神在希腊的进步；五、科学的进步；六、知识的衰落；七、科学在西方的复兴；八、从印刷术的发明到科学与哲学挣脱了权威的束缚的时期；九、从笛卡尔到法兰西共和国的形成；十、人类精神未来的进步。中国被冻结在第三个时代。转引自：周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第14页。

在西方社会中的形象，逐步完成转型，作为“他者”的意义已经调转。在伏尔泰的《风俗论》中百分之九十五的篇幅是讲欧洲及其扩张，亚洲只占其中的百分之五左右，而非洲根本就未曾被提及。很明显，这是一种欧洲中心主义的文化情节。把握着以自我为中心的重心，来看待世界，看待其他民族，其结果必然是有失偏颇的。伏尔泰和孟德斯鸠二人“具有认知中国双重价值的‘两极’观照，既体现了‘18世纪欧洲与中国’的一种主导倾向，又标示着18世纪法国作家与中国文化关系的一种深化”。<sup>168</sup>伏尔泰这样批评孟德斯鸠，《论法的精神》的作者曾在其著作中撒下了无数美妙的真理，但在证明他提出的真理，即含混的荣誉感是君主专制的基础，道德是共和国的基础的时候，却大错特错了，他在谈到中国人时指出，“我不知道在一群受棍棒驱使的民众间有什么荣誉感可言。当然，在中国用棍棒驱赶群氓，对无耻的流氓、无赖动以棍棒，这并不说明中国不是由一些互相监督的司法部门统治的，也并不说明这不是一种极好的统治方式。”<sup>169</sup>

尽管伏尔泰也能看到中国的不足之处，但在其眼中，他却想方设法确保中国的完美与优越，并为其辩护：“跟其他地方一样，中国也存在各种不良行为，但这些行为肯定会因法律的约束而有所抑制，因为他们的法律始终如一。《海军上将安森回忆录》的博学的作者因广州小民想方设法欺骗英国人，便鄙视和讽刺中国人。但是，难道可以根据边境群氓的行为来评价一个伟大民族的政府吗？假如中国人在我们沿海遇到

---

<sup>168</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第81页。

<sup>169</sup> 伏尔泰：《关于犯罪与刑法学一书的评论》，转引自艾田蒲：《中国之欧洲》（下），郑州：河南人民出版社，1994年版，第214页。



船难，根据当时欧洲国家的法律可以没收沉船的财富，而按照习惯又允许杀死货主，那么中国人又将怎样评论我们呢？”<sup>170</sup>

孟德斯鸠的很多判断都是来自于其理性思想，完全出自于他对于自己启蒙理想的需要。他有关中国是专制政体的定论，其结论方法不是归纳，而是先定性，尔后再搜寻证据。当然，这也是一种结构性因素使然。产出这样的结论，“显然是由他先验地所构架的原则、模式和他的主观偏见所致”。<sup>171</sup>比如说，在其《论法的精神》中，他曾经这样写道：“我们的商人从没有告诉我们教士们所谈的这种品德……是不是我们的教士被秩序的外表所迷惑了呢？”<sup>172</sup>

中法比较文化史专家艾田蒲在其《中国之欧洲》中也曾对孟氏的武断进行了批判。“最近法国一家法庭对出版商鲍韦作出了判决，罪名是他出版了萨德侯爵的某些作品。如果哪个中国社会学家得知这消息后写道：‘法国政体只有依靠禁书才能维持’，那么，这种评价的客观性，您又会作何感想呢？”<sup>173</sup>“孟德斯鸠根据建构自己政体理论的需要所设想的中国形象，虽然‘支离破碎并且自相矛盾’，他对中国的关照虽然冷峻而充满偏见，但它作为西方启蒙思想家的一种中国文化观，在18世纪中西文化交流史上，还是具有典型意义的。”虽然孟氏十分怀疑“耶稣会士对中国的正面描述，反对他们对中国大唱赞歌，但并没有由此导致对中国礼仪这一极富实际意义的道德的反对，还使他‘在哲学家的阵

---

<sup>170</sup> 伏尔泰（Voltaire）著，梁守锵译：《风俗论》（上册），北京：商务印书馆，1995年版，第216-218页。

<sup>171</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第129页。

<sup>172</sup> （法）孟德斯鸠著，张雁深译：《论法的精神》（上卷），北京：商务印书馆，1994年版，第127页。

<sup>173</sup> 艾田蒲：《中国之欧洲》（下卷），郑州：河南人民出版社，1994年版，第30页。

营中占据了一席之地’。”<sup>174</sup>很显然，这种矛盾的认知也是当时社会的结构性因素的产物，其想象中的智慧，是启蒙的需要。

从文化人类学的角度来看，孟氏与伏氏有关中国的论述，是结构性因素与文化性因素相结合的产物，在启蒙运动时期，同样的社会结构性因素，落实在不同的思想家身上，产生了不同的认知模式，产生出不同的形象，二者的社会意义是不可否认的，既是片面、虚假的，又是部分地真实的。站在今天的角度上来看，这两种想象形象，恰恰体现出中国对于法国启蒙运动的双重价值。

18 世纪的欧洲社会正在向往着美洲新大陆。在那里，空间上的未来，对于未来的追求与向往，恰恰是启蒙运动时期所推崇的进步思想。而在那遥远的东方，中国则代表着过去，与落后同名。启蒙思想塑造的停滞的帝国的中国形象，在鸦片战争前后进入中国的传教士与汉学家那里得到充分的证实。此时二元对立的“元叙事”结构，确认了东方与西方、进步与停滞的对立，西方社会意欲肯定自我，肯定西方的进步，就必须否定东方，否定东方的社会发展。“中国形象的变化，与其说是中国现实的变化，不如说是西方文化思潮的变化。中国形象是西方文化的‘他者’，任何时候西方人都是在自己的视野内构筑中国形象的。……只有在西方文化思潮的变化中才能找到中国形象变化的真正原因。”<sup>175</sup>在不同的历史时期，法国社会对中国的想象，有着不同的动机与演变过程，其存在的意义也与具体的社会语境有着密切的联系。西方各国人在

---

<sup>174</sup> 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版，第129-132页。

<sup>175</sup> 参见周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第39页。

中国的停滞中，看到了欧洲自身的危险，批判中国停滞可以鞭策西方不断进步。读《风俗论》可知，伏尔泰认为，中国停滞的原因主要在于中国认为古老的东西已经尽善尽美，无须改善，以及语言的复杂性阻碍了人们学习其他科学知识。

黑格尔认为，“世界历史的历时性发展阶段可以共时地展开在世界不同的文明区域或国家中”，于是时间的秩序也就对应着空间的秩序，在他看来，世界历史有三种主要的形态，欧洲基督教式的、伊斯兰式的、亚细亚式的；从时间上看，这三种形态表现出人类社会高级阶段与低级阶段的差异，体现为进步演化的阶梯；在空间上，这三种文明形态则表现为欧洲、近东、远东，这一地理空间上的推移延展。<sup>176</sup>也就是说，黑格尔将身处远东的中国，定格在人类历史的起点上。这种认识，是西方思想家在接受了进化论思想以后，审视现实世界的一种主观性结果，进一步强化了启蒙运动时期所逐渐形成了结构性的“元叙事”话语。甚至荒唐的是，日出东方，日落西方，也成为西方思想家们借以解释人类社会阶梯式演变发展的一个很好的例证。在他们看来，太阳的东升西落，恰是人类社会由初至终，由低级阶段向高级阶段的发展过程、发展次序。西方学者在这样的自然现象背后，在对进化论思想的理性接受当中，看到的恰恰不是说，东方较早地经历了人类社会发展的各个阶段，拥有人类社会物质进步过程中的各个文明阶段的历史，而是将其永远地定格在人类社会的起点上。在这种想象性话语中，其主观性地任意解读的意味

---

<sup>176</sup> 黑格尔著，贺麟、王太庆译：《哲学史演讲录》，商务印书馆，1981年版，第1卷，第132页。

表现得异常明显。

启蒙运动所树立的价值标准就是，崇尚进步与自由。西方社会在肯定自己的同时，就是肯定进步，人类社会的进步，因为他们毫不犹豫地接受了进化论思想的影响，认为欧洲社会处于人类社会发展的最高阶段。而在空间上处于东方的各国文明，因为其在时间上处于人类社会的过去，自然而然地就成为被西方社会所否定的对象。这也就是这个时代西方社会对于中国文化想象的学理逻辑。社会达尔文主义将生物学中的“适者生存”的观念植入社会科学，解释历史的发展，“进步”变成了“进化”；在社会进化论的背景下，西方人越来越多地从中国人的人性或民族性格方面寻找文明停滞的原因。停滞的原因一旦成为民族性，停滞也就成为不可改变的宿命。<sup>177</sup>代表人物斯宾塞（Herbert Spencer）将文明的进步理解作不明确的、无凝聚力的同质体向明确的、有凝聚力的异质性的进化，它不仅涉及到所有文明的进步，而且还表现在每一个部落、民族的进步中。<sup>178</sup>停滞的中国形象一旦定性、定型，就逐渐地向刻板印象（stéréotype）转变，后来的人首先是接受了这一种关于中国的“事实”，然后再通过各种途径寻找证据。

西方在文艺复兴时代将中华帝国确认为“最遥远的东方帝国”，但在文化内涵上并未将其认定为东方专制帝国。这一形象，是随着启蒙运动的兴起而逐渐被人们创造和接受的。英国发动的鸦片战争，由于其深远的影响，在很大程度上影响了整个西方社会中大众对于中国的想象。

---

<sup>177</sup> 参见周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第108页。

<sup>178</sup> Herbert Spencer, *Éssais de morale, de science et d'esthétique*, (traduit de l'anglais *Essays: Scientific, Political and Speculative*), Vol. I, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1879, p.17.

因为两次鸦片战争分别造就和巩固了一种关于中国的“神话”，那就是，鸦片战争是一场正义之战，文明的西方以此来改变愚昧、专制的东方，是人类文明的正义之举。在这样一种话语结构下，任何人眼中的中国，都千篇一律。在西方人看来，这是非常正常的，一个专制的帝国没有理由存在，一个沉浸在鸦片毒品中的民族不值得同情，这样一种话语结构，巩固了西方帝国主义扩张与侵略的意识形态。

西方对于中国专制帝国之形象的定论性话语，在黑格尔那里有了明确的表述，“中国是十足的，奇特的东方式国家”，这一结论的得出，似乎是建立在不争的事实基础上的，“在中国，实际上人人是绝对平等的，所有的一切差别，都和行政连带发生，任何人都能够在政府中取得高位，只要他具有才能。中国人既然是一律平等，又没有任何自由，所以政府的形式必然是专制主义。”<sup>179</sup>似乎很多启蒙时代的哲学家、思想家都乐于拿中国作为其表述的一个参照物。黑格尔“在《历史哲学》中对东方与东方之中国的分析，既是古希腊以来西方的东方专制主义神话的终结，也是东方式的中华帝国的专制主义神话的终结”；周宁认为，西方社会中的中国形象，即是一种“原型”，又是一种“神话”，因为它既具有符码意义，又具有构成性和虚构性，“中国形象一旦形成，就具有一种意义确定与规范作用，它可以在本土文化语境中按固定原型迅速生成各种关于特定异域的信息，或夸大或简单化，或遮蔽或发明，生成一种固定的、示差性的异域形象。在从大中华帝国到孔教乌托邦的中国形象时代，所有关于中国政体的信息进入西方视野，都按这种原型被‘修剪、

---

<sup>179</sup> （德）黑格尔著，王造时译：《历史哲学》，上海：上海书店出版社，2001版，第131页。

编辑’，反面内容或可能构成矛盾的信息被清除、遮蔽或忽视了，只有开明的道德政治方面的素材被夸大与发扬。而在中华帝国的东方专制主义形象中，明暗显隐的关系又被倒过来，有关中国政体的反面素材被刻意显露，过去曾经被夸张的信息现在被压抑或清除了。中国形象的某些特征被保留下来，如地域广阔、人口众多、家庭式政治，但它们都被赋予相反的意义。这是我们所理解的历史中生成的西方的中国形象”。<sup>180</sup>

自鸦片战争后，一直到 20 世纪初叶，我们看到的似乎是这样一种情形，进入中国的西方人士，不再像以往那样怀有一种“发现”的心理，而是一种“确证”的心理。他们到中国来寻找的是他们想象中的现实，而非一个对之不曾有过什么确定性假设的 (*prédisposition*) 中国形象。<sup>181</sup>

……西方心目中的中国是在历史过程中形成的形象，代表着被认为不同于西方的价值观念，这不同可以是好，也可以是坏。在不同时期，中国、印度、非洲和中东都起过对衬西方的作用，或者是作为理想化的乌托邦、诱人和充满异国风味的梦境，或者作为永远停滞、精神上盲目无知的国土。我们在理解非我之中无论有多少变化的进步，我们的理解总得通过语言，而语言本身就是历史的产物，并非处于历史之外。然而，一旦认识到我们已到某一限度或疆界，即便是我们生活于其中的文化的界限，我们同时也就处在至少有可能超越那个界限的关键时刻。如果我们想越出直接生活环境狭隘的范围而多所了解，如果我们决定扩大自己文化视野的疆界而认识人类的根本——我认为这正是不同文化比较研究的目的——那就绝对有必要打破作为想象的对立面的那个非我的神话。在文化上相对的东方和西方不过是文化的构想物，与它们所代表的实际上的东方和西方有很大的差距，对我们来说，认识到这一点十

<sup>180</sup> 参见周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004 年 5 月，第 185-186 页。

<sup>181</sup> 法国学者巴柔 (Daniel-Henri Pageaux) 认为，“形象即为对两种类型文化现实间的差距所作的文学或非文学，且能说明符指关系的表述”。在文学和哲学领域，形象所透露出来的信息不仅包括了文化间的传统差异，也体现了某种形象形成过程中和成型时不同文化的区别。这一认识，有别于国与国之间的实体，更深入到了文化，以及人类文明史的探索。这是认识形象符号和所指之间的关系，以及与多种所指的相互关系。这些关系在一种文化的传统里、在不同文化的碰撞中都能够展示出来，进而为认识形象的多重意义提供了切入点。参见姜源：《异国形象研究中的文化意义》，载《社会科学研究》，2005 年第 2 期，第 67 页。

分重要。<sup>182</sup>

纵观历史，我们可以发现，在法国社会，甚至在整个西方社会中（我们需要关注到整个西方社会的相关历史），一直存在着两种关于中国的想象，一种是存在于学者圈内所谓的学术想象，一种是流传于市井间的公众想象。前者是精英圈内思考中国的过程与结果，而后者可能更多地关注于那些来自于中国的文化器物，从中生发出对于中国文化的喜好，或者从那些有关于中国的奇闻趣事、通俗游记、虚构小说中满足自己猎奇的需要，而后逐步积淀为一种有关中国的知识储备。

尽管从学术研究的立场上，我们也清醒地意识到，任何对于这些想象话语的梳理都存在着一种简单化、类型化的危险（如同当时的法国乃至整个西方社会对于中国的想象一样，因为我们无法穷尽所有的文献资料，更不可能寻遍所有的法国人及其欧洲同胞），但毕竟，我们能够看到其中的主流。20 世纪以前，西方社会对于中国的了解，信息来源的途径狭窄，社会上有关中国知识的传播，存在着一种自上而下的，由精英圈子掌控的灌输式的话语生成机制。因为，有关中国的知识权威停留在传教士及社会上层的部分精英圈内，普通老百姓缺少接触中国的手段。随着鸦片战争后进入中国的西方人数量的增多，尤其是各类技术的进步，西方人了解到的有关中国的知识越来越多、越来越广、越来越深，后者开始在社会各个阶层内真正地“繁荣”起来，呈现出多样性。而在各类信息传输手段更加发达的今天，随着大众平民阶层对于中国了解的

---

<sup>182</sup> 张隆溪：《非我的神话——西方人眼里的中国》，载史景迁（Jonathan D. Spence）著，廖世奇、彭小樵译：《文化类同与文化利用——世界文化总体对话中的中国形象》，北京：北京大学出版社，1997 年版，第 170 页。

日益增多，有关中国的文化想象更加广泛地体现出今日法国社会对于中国的文化认知，以及这种文化想象背后的法兰西文化情结。

无论西方社会将东方，法国将中国置于文化想象的何种位置上，其功能是建构一个文化上的他者，一个表现差异的他者，西方从这种差异中来确认自己。法国社会眼中的中国形象，作为一种需要，是法国社会文化的集体想象物，并不完全等同于现实，是文化建构的产物，其功能便在于认同其自身。这样的事实既造就了，也决定于时代的“元叙事”话语结构。于此，法国社会历史上的中国形象不只是法兰西文化的派生，更是社会结构演变的产物。



## 第二章

### 文化体验中的想象与解构

不了解中国，就再无法理解世界。<sup>1</sup>

——布兹（Alain BOUZY）

载《中国时代》（*Match en Chine*）2002年

如今中国是法国人的梦。<sup>2</sup>

——来自田野

文化空间，其组成部分不仅包括体现为“物”的文化景观<sup>3</sup>，还包括体现为“场”的文化实践，<sup>4</sup>作为一个聚集文化活动的场域，一种“社会事实”，它在塑造和争夺民族身份中起着重要的作用。<sup>5</sup>在法国，中国

<sup>1</sup> Alain Bouzy, *Match en Chine*, février-mars 2002, p.23. « On ne peut plus comprendre le monde sans connaître la Chine. »

<sup>2</sup> 此语出自我在中国电影俱乐部（Ciné Club Chinois）所结识的一位女士之口。« La Chine est le rêve des Français aujourd'hui. »

<sup>3</sup> 王星、孙慧民、田克勤所著《人类文化的空间组合》一书认为，文化景观是地球表面文化现象的复合体，它反映一个地区的地理特征，每一种文化景观都是特定文化的反映，形象地反映了人类最基本的追求，也包含着有关文化起源、传播和发展方面的许多有价值的证据。文化景观的研究内容既多又杂，可以说人类所从事的任何活动都会在地球表面留下可直接观察到的印记，通过这些印记，我们可以透视文化的内涵，揭示文化史的本来面目，进而了解文化的地域性和民族性如何随着历史的发展而发生演变的。他们认为，文化景观可以分为两大部分：一是直观的文化景观，即不含人类精神因素的聚落和土地利用的格局；一是可领悟的文化景观，意指那些可以反映某一文化群体的文化精神、审美观、世界观的景观。此外，该书还论述了文化地域的时间变迁与空间分布，文化扩散与文化合流，世界文化综合体，以及文化区的概念，并对作为“第三空间”的流行文化地理进行了考察。其中的相关论述，亦对此项研究多有指导意义。以上内容，也恰是旨在研究世界各地文化在空间上的组合与分布，以及各种文化的差异和变化与地理环境之间的关系和表现的文化地理学所研究的主题及其主要观点。参见王星、孙慧民、田克勤著：《人类文化的空间组合》，上海：上海人民出版社，1990年3月。

<sup>4</sup> 相关讨论参见 Richard L. Morrill 著，薛益忠译：《社会的空间组织》，国立编译馆主编，台北：幼狮文化事业公司发行，1985年6月；以及黄应贵：《空间、力与社会》，载《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2002年02期。

<sup>5</sup> 相关论述参见 Elain Baldwin, Brian Longhurst, Greg Smith, Scott McCracken and Miles Ogborn, *Introducing Cultural Studies*, 《文化研究导论》，北京大学出版社，2005年版，第133-180页。

文化空间，既包括在当地社会中，人们所能够接触到的中国文化景观的自我表征，以及它们与当地人所形成的一种互动的社会空间，还包括法国人在各类文化互动中延伸到中国，而产生的一种连带性的文化活动空间。在这样一种文化空间中，中国文化的自我表征，以及法国人对她的认知与了解，从中华文明的悠久历史、高深玄妙的中国哲学、中国的“传统”，到中国的瓷器、丝织品、茶叶、园林艺术，再到当代中国的电影、美食等，都可以在法国人的生活中寻觅得到。很多人对于中国的兴趣，始于满腔热情地在异域中寻找某种文化异质的情趣。在与中国接触的过程中，其文化上给法国人带来的那些新奇感，是他们所津津乐道的。

在法国社会中所萦绕的中国文化空间，其最大的意义便在于“解构”，这种解构既意味着不断地趋于现实的对于中国文化的逐步认知与理解，又包含着在另外一个层面上的想象性建构。每一个法国人都有一个“自己”的中国，有一个自己的特殊的，于之代表着中国文化的事物。

如今，不但在寻常法国老百姓家里可以看到得中国绘画、书法一类的家具装饰品，而且在一些影视作品中，也经常会出现这样的中国文化物品，也时常能够在收音机里听得到中国音乐，中国文化之旅当然更是法国人休闲度假的满意之选，可见此类中国文化风物流行的普遍性。会讲几句中文都已经成了时尚，走在路上经常会有些热情的好事者，对着一个中国人模样的人讲“你好”！

在我看来，低估这一文化空间的解构意义，将会是错误的。直到如今，在很多法国人中间还流传着一个有关中国文化习俗的说法，“中国人特别喜欢吃狗肉”，在他们看来这实在是难以接受的。不过，显而易

见，这不是事实，但这种想象性话语就那么真实而又自然地在当地社会中蔓延着。其实，对于那些切身接触过中国的人来说，他们自身的经验，有效地解构了社会上所流行的某些刻板印象；同时也在建构着新的中国（文化）形象。

法国人有关中国的文化想象，固定了对于中国文化的认知，尽管他们处于一个异质多彩的文化空间内。在这里，传统是一种象征资本，因为人们可以随意“发明”传统。法国人眼中的中国文化传统，更是他们据以识别中国文化的标签，他们的文化想象也在这一范畴内有着多彩的展现。他们知道有一个现代的中国，但在他们眼中，最有价值的中国文化存在于过去。如同萨义德所言，人类现实是不断被建构和解构的，任何诸如稳定本质之类的东西都会不断地受到威胁。<sup>6</sup>也就是说，事物的本质不该也不可能是固定不变的，尽管在法国人的想象中，中国文化总是还原为过去。不过，我们也应当意识到，“物体的存在是独立于它们的话语连接方式的，是话语构造了社会的执行者的主体位置，而不是社会的执行者成了话语的源泉”。<sup>7</sup> 也就是说，中国文化空间中的想象与解构，其话语性力量是最为重要的。

---

<sup>6</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第428页。

<sup>7</sup> Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, 'Post-Marxism without apologies' in Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso, 1990, p.101. "The existence of objects is independent of their discursive articulation. ... it is the discourse which constitutes the subject position of the social agent and not, therefore, the social agent which is the origin of discourse."

## 第一节 文化想象的空间与途径

“想象”与理解或感知，当然是一种心理活动，是产生于人的大脑中的一种文化映象，但作为一种主观见之于客观的东西，它必然有其客观参照物。中国文化的表征活跃在社会当中，并深刻影响着那些对中国文化有某种赞同意识的法国人。如同萨义德借用葛兰西的“赞同”（consent）<sup>8</sup>观念所言，文化乃运作于民众社会之中，在此，观念、机构和他人的影响不是通过控制而是通过所谓的积极的赞同来实现的。<sup>9</sup>

我的田野调查地点主要集中在里昂。她坐落于法国东南部，是一座拥有着 2000 多年历史的城市，她曾经是古罗马帝国的首都，是 Rhône Alpes 大区与第 69 省 Rhône 省的首府。今日的里昂，一个集文化与工业于一体的城市，常住人口有 120 余万，是法国第二大城市，也是法国，乃至欧洲重要的经济文化中心。里昂共有 9 个行政区（arrondissement）<sup>10</sup>与其周边 50 多个城镇，组成了一个庞大的“城市共同体”，今日的“大里昂”（Grand Lyon）是一个互动的整体。里昂的城市建设既具备历史的厚重感，又有现代化大都市的特色，处处保持着人性化的一面，她不但拥有闻名于世的发达工业，而且有很多历史古迹被联合国教科文组织列入世界珍贵遗产之列。里昂与中国的经济文化交流历史悠久，可追溯至古代的丝绸之路，而且里昂闻名世界的丝绸工业与中国有着源远流长

---

<sup>8</sup> 在我看来，这里所谓的“赞同”，并非是一种完全意义上的“接受”，而是代表着一种或接受或反对的，愿意去思考某些事物的认知倾向。

<sup>9</sup> Edward W. Said, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (édition du Seuil, traduit de l'Américain par Catherine Malamoud), Paris, Seuil, 1980, p. 19.

<sup>10</sup> 这一行政区划是法国巴黎、里昂、马赛所特有的。

的关系。今日之里昂名副其实地是一座大学城，现有 3 所国立大学，里昂一大、二大、三大，及里昂高等师范学校、里昂音乐学院、天主教大学等其他 10 余所高校，各高校均有各自的学科特长，在培养各类专门人才方面具备雄厚的实力，其教育、科研领域几乎覆盖所有学科。

那么，在我的调查研究中，当地的法国人，都有什么样的途径来接触与中国相关的文化事物呢？以下文字用来描述田野点的基本情况：

## 一、华人社区

在此，“华人社区”（*Communauté chinoise*）一词主要是指长期定居海外，从事商业或其他活动的华裔群体，在某种意义上，还指代这一社会群体所聚居的地域。对于当地华人社区里的中国人而言，生活于自己的本原文化（*original culture*）与居住国的当地文化之间，他们又产生出了新的文化形态，有些学者称之为“中间文化”（*la culture de « l'entre-deux »*<sup>11</sup>, *liminal culture, liminality*）。一些法国人正是在华人社区中，接触着被那些华人移民过滤过的文化表征，建构着自己对于中国的文化想象。

中国与法国的首次接触大约发生在里昂作为欧洲古代丝绸之路之终点的时代。早在 18 世纪，法国就曾通过传教士接待过来法的中国人。对于最早来法的中国人，无确切详实的资料可载，但据史学家史景迁考证，第一个来到法国的中国人，应该是于 1684 年辗转到巴黎的一位沈

---

<sup>11</sup> Philippe Dewitte, *Immigration et intégration--l'état des savoirs*, Paris : Ed. La Découverte, 1996, p. 248.

氏男子，他为当时的法国教会做了很多语言方面的工作。<sup>12</sup>后来 1702 年，有一位福建籍姓黄的中国人在一些法国传教士的影响下改信天主教，随他们来到了巴黎，并在那里从事业翻译工作，为法国国王服务，还编纂法汉词典，为当时的许多启蒙思想家，如孟德斯鸠（Montesquieu）等提供了很多有关中国的知识。<sup>13</sup>作为著名的“丝绸之都”，数个世纪以来，里昂与远东有着长期的贸易往来，自 16 世纪起，里昂从未间断过与中国的交流，尤其是 19 世纪末以来，与中国的文化与知识交流异常频繁。其中，里昂工商会在这一交流中起到了主导作用，在各地区工商会一致同意下，里昂工商会派出由皮拉（Ulysse PILA）率领的里昂特别使团曾于 1895 年至 1897 年间巡访过中国南部。<sup>14</sup>

### （一）法国的华人社区

如今，在法国，一半以上的华人社区集中在巴黎及其周围地区，主要是在 Île-de-France 大区，这种向巴黎地区集中的现象也呈现在其他“外国人”（étrangers）<sup>15</sup>，尤其是近来的非洲裔与亚裔移民的地理分布上。约有 38% 的“外国人”在此定居，其中亚裔居民占 30%，比此地的法国人和其它“外国人”都要多。而在这一批亚裔居民当中，有很多人就是法国人眼中的“华人”。如果就职业而言，这种情况会更加清楚，因为 Île-de-France 大区中 50% 的亚裔在巴黎工作，与此对照的是这一地区只

---

<sup>12</sup> [美]史景迁：《有历史记载的最早赴法国的中国人》，载《跨文化对话》，第 7 期，2001 年 9 月，第 170 页。

<sup>13</sup> Lynn Pan, *Encyclopédie de la diaspora chinoise* (traduit d'en anglais), Paris, Les Éditions Du Pacifique, 2000, p. 311.

<sup>14</sup> Annick Pinet, Danielle Li, *L'Institut franco-chinois de Lyon* (《里昂中法学院今与昔》), Institut franco-chinois de Lyon, 2001, p. 6.

<sup>15</sup> 指在法国拥有长期居住权的外国籍人（résidents étrangers），以及其国源为非法国的法国籍公民。

有 30% 的地道的法国人在此工作。<sup>16</sup>

19 世纪末 20 世纪初，在早期旅法的中国人中，除留学生与驻外使节外，来自浙江青田和湖北天门的旅法群体较为特殊，前者以贩卖石品为主，后者以贩卖纸花为营，这两地人几乎大多同时由陆路到达欧洲，而且知识水平有限，其当时的移民心态则是，随遇而安，一切唯命运是从，他们对于欧洲各国的相关情况不甚了解，对将赴之地的风俗、语言，更难以谈及有所了解，完全是一副冒险家的样子。<sup>17</sup>在这一时期，华人移居法国的规模小，且没有组织性，远远落后于美洲、大洋洲等地。华人社团的出现则在此后数十年内才鲜有显露。在第一次世界大战欧战之前，华人在法国主要以小本生意经营为主，且在法国社会中所留存的形象也不好，后来逐渐有部分人进入法国工厂工作或开设洗衣店，使情况略有安定，待欧战爆发，经济不景气，社会变动，驻法使馆不得不筹款将华人依次遣回，但仍有人继续留在法国。

也就是说，此时的华人在法国领土上，留给法国社会的深刻印象大多以其个体的存在为主，对于“族性群体”的认识，还远远谈不上，法国社会还没有认识到在其社会中存在着一个与之有着巨大的文化习俗与传统差异的所谓的“少数民族裔”的存在。因为，他们眼中看到的只是个体的人，还不是一个作为“他者”的群体。

华人在法国领土上的长期定居只是在第一次世界大战初期才明显开始。第一次世界大战爆发时，中国最初采取中立政策，随后在英、法

---

<sup>16</sup> Jean-François Doulet et Marie-Anne Gervais-Lambony, *La Chine et les Chinois de la diaspora*, Paris, Atlande coll. « Clefs concours », 2000, p.221.

<sup>17</sup> 张宁静著：《法国华侨概况》，台北：正中书局，1988 年，第 42 页。

压力下采取对轴心国家宣战，但民国初年中国本身并不稳定，而且以当时之国力，也无力派兵，所以虽对轴心国家宣战，并无实力支持。当时之协约国，如英国、法国，都是高工业国家，在战前人力既已不足，故常向他们自己的海外殖民地征调人力，战事爆发之后，人力更感不足，法国为解决这一问题，除了加紧向殖民地征调人力外，也将主意打到中国头上，遂向中国提出劳工赴法的提议，此提议后来成功了。在劳力市场上，法国政府使用外国劳力以补充由于参加战争而缺乏的本国劳动力。1916到1918年间，与英国相比，法国政府所雇佣的华工非常少，约为4万人，而英国则达10万左右。“华工”一词也就是在这一时期出现的，人数最多时达到20万。而中国决定派华工出国的目的，除了中国当时社会上有大批多余的人力外，从表面上看，非常简单，因为理由只有三个：一是扩张生计。民国初兴，列强虎视，民生凋蔽，派遣华工可以解决部分社会问题。二是输入实业知识。华工在外习得一技之长，返国后或可影响社会。三是改良社会。中国民俗多有与社会不合的地方，华工在外耳濡目染返国或可裨益民风，改良不合习俗。<sup>18</sup>这些工人被雇佣于各种各样的工作任务：建造防御工事、道路清洁、港口装卸、生产军需品，甚至包括掩埋战死于前线的士兵尸体等，华工并不直接从事战斗任务，但工作区域遍布全法国，多在矿场或担任运输，就是在前线的，也多为挖掘战壕及托运输重，所以直接死于战事的甚少。

当时的法国人法工作的华工的印象，在法国的许多档案中多有描述，但有相当一部分是负面的。就这些华工的人格特点，法国人对他们

---

<sup>18</sup> 张宁静著：《法国华侨概况》，台北：正中书局，1988年，第44-45页。



的评价缺乏换位思考的视角，没有设身处地地考虑到他们的现实处境，没有真正地理解他们的想法，相反却完全从自己的角度将之本质化。而且在那个时候，被雇佣在法国工作的中国劳工不但报酬低，也常常受到当地人的歧视。<sup>19</sup>

“华工”留欧，是中国人最大的一次向欧移民，而且又多居于法国，不过这些中国人是很少的，又是分散的，当时在法国，还是很难见到中国人。战争结束以后，这些由法国所招募的华工几乎全部被遣送回国。只有大约三千人<sup>20</sup>，留在了法国这片土地上，他们大部分来自于山东、河北、湖北和安徽等地，其中大约有两千人适于被雇佣在冶金行业工作，其它人则在巴黎郊区找到了在机械与飞机制造行业中工作的生计。

华工是典型的劳工，中国知识分子进入法国，当以 20 世纪初第一次世界大战后在中国兴起的“赴法勤工俭学运动”为最，规模亦大，且提高了中国人的形象与地位；20 世纪 20 年代初，大约有 2000 名勤工俭学的中国年轻人来到法国。鸦片战争以后，“洋务运动”在中国的兴起，以及受“中学为体、西为学用”，“师夷长技以制夷”等思想的影响，清廷政府开始有意识地派国人出洋留学，光绪初年（1875 年），李鸿章派学生 7 人赴德国学习陆军，次年，又有三十余人由福州船政学堂派到法国和英国学习造船。这些举措，在客观上加速了由官方刺激而成的中

---

<sup>19</sup> Nora Wang, *Émigration et Politique : Les étudiants-ouvriers chinois en France (1919-1925)*, Paris : Les Indes Savantes, 2002, p.22.

<sup>20</sup> Lynn Pan, *Encyclopédie de la diaspora chinoise* (traduit d'en anglais), Paris : Les Éditions Du Pacifique, 2000, p.311.对于战后留法及被遣回国之华工的准确数字，不同的史料，有不同的说法，在正中书局出版的《法国华侨概况》（张宁静著）一书中，仅记载有一千五百余人被遣回国，其余或死于战争，或死于瘟疫，或留法生活，并多与当地的女子结婚，生儿育女，成了华侨。

国人向外移民的浪潮，此后并在一定程度上形成了风气。<sup>21</sup>早在 20 世纪初，就已有人到过欧洲其他国家尝试半工半读的特殊生活，如 1904 年至 1906 年，吴稚晖在英国，蔡元培在德国柏林，李石曾在法国等；到 1912 年时，“勤工俭学”体制趋向成熟，中国政府决定在北京设立一个官方机构，取名为“赴法勤工俭学会”。从史料记载来看，“勤工俭学”并非完全是中国方面的意思。在第一次世界大战后，法国人很快就明白了，对于一个西方国家来说，确保东方学生的培养与训练，尤其是对之进行工业方面的培训，会在多大程度上有利可图。因此，战争冲突一结束，着眼于上述目标，法国人便向很多中国学生提出为他们到法国提供帮助。<sup>22</sup>“法国的这一创举反映了来自法国方面的一种意识的兴起，一个发达国家通过向一个显然正在经历工业化的国家出口工业技术，能够获得诸多利益。对于一种挑选的并受限定的移民的需求，则可能成为一种经济与技术辐射政策的完美工具。”<sup>23</sup>

大部分旅法勤工俭学的中国学生于 1921 至 1927 年间居住在法国，他们大部分人并不把自己仅仅看作是正在接受技能培训的劳工，而更倾向于把自己当成是正在走向末落的帝国所提供的奖学金的受益者。他们把很多勤工俭学的举动仅当作是政治需求，尤其是受过教育的中国年轻人的大潮流，一种将“工作”与“学业”联接起来的潮流，并抱有通过劳动而资助学业的野心，或者从一般意义上而言，跟在中国一样把劳动

---

<sup>21</sup> 张宁静著：《法国华侨概况》，台北：正中书局，1988 年，第 40-41 页。

<sup>22</sup> Nora Wang, *Émigration et Politique : Les étudiants-ouvriers chinois en France (1919-1925)*, Paris : Les Indes Savantes, 2002, p.19.

<sup>23</sup> Nora Wang, *Émigration et Politique : Les étudiants-ouvriers chinois en France (1919-1925)*, Paris : Les Indes Savantes, 2002, p.19.

与作为知识分子的活动联合起来。<sup>24</sup>

第一次世界大战中和战后来到了法国并最终定居下来的中国劳工和学生形成了在法国的中国人社区的雏形。第二次世界大战以后，有很多早年在法国居住的中国人，其中有很多商人，又选择了携家带口地回到了中国。尤其是在新中国成立以后，很多知识分子、教师及工程技术人员，为了建设新中国的理想，而回到中国。20世纪50年代中期以后，法国的华人人口开始相对较为稳定。1964年中法外交关系正常化以后，法国允许那些已在法国定居的中国人的家人移民法国，此时，又有很多中国人来到法国。

1970年代末，中南半岛的政局变动，使得很多生活于此的华侨因政治问题，纷纷背井离乡，远走他方，大约有十二三万中南半岛的中国人冒着九死一生的危险，用尽了各种办法来到法国，他们的到来，繁荣了法国华侨的社会，也繁荣了法国的商业活动。<sup>25</sup>

这批新来的华侨，人数众多，在思想及能力上都与早期移入法国的华侨很不相同，有些人在原居地已经有很大的事业，或者已经具备了谋生的专长，同时，在受教育的程度及视界方面都比早期的华侨要好，所以这批新来的华侨迅速地融入到法国社会各行各业。法国华侨把早期移入的华侨称之为“老侨”，后来的称为“新侨”。但实际上“新侨”、“老侨”都是一样的，只不过移入法国的时间有早、晚而已。“新侨”的行业，可以说五花八门，几乎每一种行业都有人参与，有投资于工业、成

---

<sup>24</sup> Nora Wang, *Émigration et Politique : Les étudiants-ouvriers chinois en France (1919-1925)*, Paris : Les Indes Savantes, 2002, p.23.

<sup>25</sup> 张宁静著：《法国华侨概况》，台北：正中书局，1988年，第49页。

农业、贸易、印刷业，以及其它生产事业的，职业也不仅限于商业，也有人从事自由职业，但大多数仍然以餐饮业为主。<sup>26</sup>到目前为止，餐饮业仍旧是法国华人谋生的第一大行业。

法国人对中国的认识原是很模糊的，但随着华人社区的逐渐壮大，法国人慢慢地对中国文化更加注意，并被之吸引，无形中宣扬了中国文化，而中国文化也借着旅法华侨的活动，在法国生根，逐渐地很多法国人对之产生了某些热情。

自 20 世纪 80 年代初中国对外开放以来，先后有不少中国人来到法国，尤其是近些年，以留学生为主体的来法华人越来越多。新一代华人总体说来很好地融入了法国社会，但没有抛弃他们原有的文化，更是在各种公共或私人的协会中，在多种公共场合通过多种手段来传播中华文化，促进了中法双方的互相认识。<sup>27</sup>

正因为法国“华人”这一族群的组成不是同质的，有着多种来源，“华人社群”也并非是一个同质的概念，它包含有不同的族群（*groupes ethniques*），也就是说，不同的社群之间在语言上不可避免地会出现互不理解的情况，但他们多少都能够通过汉语普通话的书面语（*mandarin écrit*）来交流。<sup>28</sup>这种状况既是法国华人社区异质性的一个显著特征，更是其不同的社会来源的一个重要结果。不同层次的华人先后出现在法国社会中，是一个有着深刻的历史背景的长久过程，这一过程既与中西

---

<sup>26</sup> 张宁静著：《法国华侨概况》，台北：正中书局，1988年，第49-50页。

<sup>27</sup> Murie Détrie l 著，余磊、朱志平译：《法国—中国：两个世界的碰撞》，上海：上海世纪出版集团、译文出版社，2004年7月，第88-89页。

<sup>28</sup> Jean-François Doulet et Marie-Anne Gervais-Lambony, *La Chine et les Chinois de la diaspora*, Paris : Atlande coll. « Clefs concours », 2000, p.221.

方（尤其是法国与中国的）间自然的历史文化交流有关，又与世间政局的动荡相联，既表现为华人个体的地理迁移，又与大规模的华人群体移民相关。

对于早年移民法国的华人来说，教育是延续其民族文化的根本办法。不论中国人走到世界什么地方，大家都会一致关心文化的延续，以及海外华人的文化认同问题。在法国人看来，华人社区中的“中国人”始终把持着自己独有的文化认同，并将之作为其文化遗产。<sup>29</sup>也正是因为这样，作为其他法国人的“邻居”，他们的文化实践，成为法国老百姓对中国之文化想象的重要来源之一。

华人社区中文化认同的异质性，在我看来表现得十分明显。在法国人眼里，那里生活着华人社区中的中国人，尽管那些老一代移民在法已经多年，但他们那种“作客”的心态，使其难以有种“法国人”的感觉。而他们在那些新一代居法读书的中国人眼中，又是“法国人”。

## （二）里昂的华人社区与里昂中法大学

海外华人社区的存在，直接代表着一种中国文化的呈现。在法国，华人社区的历史悠久，在里昂也有近百年的历史。里昂曾是最先与中国这个东方大国建立经贸、文化联系与教育合作的欧洲城市之一。自 19 世纪中叶开始，中国就变成了里昂最大的原料供应地之一，而且在某些里昂的大商人那里，逐渐地培养起了一种有关东方、亚洲和中国的商业口味，他们在亚洲市场上购买了大量优质的生丝或丝制品。<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> François Laplantine et Alexis Nouss, *Le métissage*, Paris, Flammarion, 1997, p.46.

<sup>30</sup> Arthur Kleinclausz, *Histoire de Lyon* (tome III, de 1814 à 1940), Paris, Pierre Masson, 1939, pp. 279-297.

## 1. 里昂中法大学

谈到里昂的华人社区，有一段不得错过的历史，即为“里昂中法大学”三十余年的历史。里昂中法大学成立于1921年7月8日，1921年至1950年设址在位于里昂第5区的圣依雷内（St. Irénée）城堡内，此后城堡中再无中国留学生，整个建筑物也被里昂大学收回作为学生宿舍，现为由法国政府下设机构 CROUS 管理的大学城的学生宿舍，名为阿里克斯公寓（Résidence Andre Allix），住着包括中国留学生在内的里昂各大学的在校生。

19世纪末20世纪初，西方列强的到来，及其因种种原因而受到的战争创伤，让中国这个已经有几百年闭关锁国之历史的落伍东方大国意识到自己的现实处境，觉悟到向西方学习的现实性和紧迫性，与此同时，20世纪初，中国国内“西学中用”思潮的高涨，使得探索寻找西方现代化教育体制模式成为当时部分知识分子紧扛在肩的任务，从在上海最先创立传授西方语言及科学技术的学校，到意识到“知识救国”的捷径是直接派遣青年学生去西方国家，领悟其“科学”的真正内涵，但当时阻力很大，1901年鼓励派遣学生去西方留学的皇家旨意到1905年才得到朝廷各部的批准。

1918年一战结束，法国士兵复员，军工厂关闭，法国社会失业率上升。勤工俭学生困难越来越大，但学生仍继续学习。在这样一种情况下，建立一所由两国共同主持的大学的想法孕育而生。1919年李石曾、

张继、蔡元培等人就此赴法考察，在“法华教育会”<sup>31</sup>建议下，到里昂考察。考察后，里昂被选定为建校之地。中国政府当时驻法国公使陈籙曾这样写道：“选择里昂这座美丽的大城市是完全正确的。里昂是法国的第二大城市，但在中法贸易交流方面却首居第一。”<sup>32</sup>当时选择里昂的原因主要有：里昂与中国的传统文化交流历史悠久；地域文化环境独特，自1900年起，里昂大学就开设了中国语言文化课程<sup>33</sup>；里昂高校体制完善，学科种类齐全；政治环境有利，机会难得。

1921年8月9日，“法国政府公报”刊登了 Institut Franco-Chinois de Lyon 成立的正式公告，中文称为“里昂中法大学”，简称“里大”。在建校时的章程中，第一条就明确规定里昂中法大学的校长由中国人担任。<sup>34</sup>首任法方负责人为 Jean LEPINE，中方校长是当时的北京大学教授蔡元培。同年9月24日，第一批经过考试录取的127名新生抵达马赛（其中，女学生13名，男学生114名，除此之外还有15名在法招考的学生），次日，在中国招收的127名学生成了里昂中法大学的首届学

---

<sup>31</sup> 华法教育会(Société franco-chinoise d'éducation)，为1916年6月22日在巴黎成立的法国中法学者文化教育学术团体，后在北京、上海、广东等地设立分会。由蔡元培、李石曾及部分法国学者 Aulard 等人创建，首任会长为 Aulard 与蔡元培。其宗旨为“发展中法两国之交通，尤重以法国科学与精神之教育，图中国道德、智识、经济之发展。”其主要工作是翻译中法文书籍，联络中法学者和学术团体，介绍中国学生到法国留学，并介绍法国人游学中国，组织留法华工教育，在法国设立华文学校或华文讲习班。经费主要来源于会员的会费、捐款、公益捐助和产业生息。1921年，该会因财政亏空，遂宣布与中国留法学生脱离经济关系，致使会方与留学生矛盾激化，会内派系林立，管理不善，终至解散。参见：清华大学中共党史教研组编：《赴法勤工俭学运动史料》，1980年。

<sup>32</sup> *Letter de CHEN Lu, Ministre de Chine, publiée dans les Annales Franco-chinoises*（里昂中法大学季刊），no. 1, p. 8, mars 1927. Bibliothèque Municipale de Lyon.

<sup>33</sup> 在里昂工商会的合作和支持下，里昂大学早在1900年就开办了中文教学，并于1913年设立了第一个教授中国语言和文化的大学教师职位。即便是汉语课程在里昂的设置也具有很浓重的殖民主义的色彩，虽然早在20世纪初，当时的里昂大学就设立了汉语教学的教授席位及相关课程安排，但却是被纳入进当时所谓的“殖民地教学”（enseignement colonial）计划当中的，以便培训殖民官员，并加强与亚洲的商业往来。

<sup>34</sup> *Règlement de L'Institut franco-chinois de Lyon*, in Yann Philippe, *L'Institut franco-chinois ; un exemple réussi de collaboration en éducation ?*, mémoire de maîtrise, sous la direction de Mme Cornet, Université Lumière LYON II, Faculté GHHAT, p.252.

生。我在里昂市立图书馆四层专门收藏里昂所在 Rhône-Alpes 大区资料的书库内，找到了刊登在《里昂进步报》(*Le Progrès de Lyon*) 1921 年 9 月 26 日头版右侧的一篇文章，题目为《欢迎你，中国朋友!》(*Hoan yin ni ! Amis chinois !*)

里昂中法大学目标有两个：一是向中国输送现代化的科学知识与技术，二是让西方更好地了解中国。而实际上，这样的目标在法国人的感情图式上还体现着一种自 19 世纪末以来的中国形象，一个落后的中国，并以为她永远都需要帮助。<sup>35</sup>对于法国来说，当时的里昂中法大学是一个巨大的文化合作工程，她承载着很多的想法。借用当时里昂中法大学的秘书总干事、里昂大学的第一位中文老师 Maurice COURANT 的话来说，“我们在向着未来播种” (« Nous semons pour l'avenir »)。<sup>36</sup>

经济和意识形态性的文化考虑，似乎永远都是一种动机和目标。对中国来说，这是一所建在法国的中国大学。其宗旨是让年轻的中国学生接触西方文化和教育，掌握现代科学技术以填补中国在这些方面的空白，<sup>37</sup>而法国人对此也有着自己的“小算盘”。对于在里昂中法大学学习中国学生来说，他们希望能够在中法两种文化间有一种真正的文化交流，以致于可以形成雷克路 (E. Reclus<sup>38</sup>) 所说的“大和谐”的想法。

---

<sup>35</sup> “L'amitié franco-chinoise”, A. Vicard, in *La Vie Lyonnaise (VL)*, 3<sup>e</sup> année, no 67, 10 décembre 1921, p. 22, in Yann Philippe, *L'Institut franco-chinois ; un exemple réussi de collaboration en éducation ?*, mémoire de maîtrise, sous la direction de Mme Cornet, Université Lumière LYON II, Faculté GHHAT, p. 22.

<sup>36</sup> “Par dessus la grande muraille de Chine : coup d'oeil sur les intérêts français en Chine », dans *Sud-Est Républicain*, 28/11/1921, in Yann Philippe, *L'Institut franco-chinois ; un exemple réussi de collaboration en éducation ?*, mémoire de maîtrise, sous la direction de Mme Cornet, Université Lumière LYON II, Faculté GHHAT, p. 22.

<sup>37</sup> Annick Pinet, Danielle Li, *L'Institut franco-chinois de Lyon* (《里昂中法学院今与昔》), Institut franco-chinois de Lyon, 2001, p. 5.

<sup>38</sup> Elisée Reclus (雷克路) (1830-1905) 无政府主义地理学家，他的足迹几乎遍布世界各地，却从未踏足亚洲。然而因其借庞大多重的关系网而收集的丰富信息，他晚年有很多关于亚洲的



而就法方而言，他们则把目标定位在有利可图的经济发展上，希望这些中国学生回到中国后，能够进入到中国的管理阶层，成为联结中法之间的“连字符”（« le trait d'union entre la France et la Chine »）。<sup>39</sup>

法国曾经是一些中国无政府主义者活动的摇篮。从 1919 年以后，无论是勤工俭学运动，还是里昂中法大学，旅法的中国知识分子们不但在法国这片土地上接受新式的西方教育，一些无政府主义者、民族主义者和共产主义者，都进行过大量的政治运动，1922—1924 年间，在法国存有诸多中国人的政治团体，并出版自己的政治刊物，其中较为有名的有中国共产党旅欧支部（ECCO）、中国社会民主党（SDP）等。<sup>40</sup>

在里昂市图书馆所编的《里昂中法大学博士论文目录》—《里昂中法大学海外部同学录》（两项内容合为一本）（*Catalogue des thèses de Doctorat des étudiants de l'Institut franco-chinois, établie par Jean-louis Bouilly, Liste des noms des étudiants de l'Institut franco-chinois de Lyon (1921-1946), établie par Danielle Li (Li Chensheng)*）中，详细地记录了里昂中法大学学生中从事工程学、医药学、物理学、数学、法律等多个科学专业学习，并顺利通过博士论文答辩者的论文清单，以及根据过去里昂中法大学注册处及事务处的学生档案而编制的 473 名学生名录索引，

---

著作。他崇尚东西方文明的源远流长，即使二者不具有共同的起源，并为它们在时间（历史）和空间（以兴都库什和天山山脉作为天然屏障，从卑路支到鄂毕河之间的山脉和沙漠的分隔）中的逐渐疏远而叹惜。雷克路认识到东西方在世界势力版图上存在的力量差别，即：优势处在欧洲和美洲一方，他从遥远的时间和广阔的空间领域寻找造成这种差别的原因，从地理历史学和地缘政治学的角度来进行研究，突破了当时地理学科的界限。

<sup>39</sup> Maurice Courant, “L'Institut franco-chinois: suite et fin”, dans *Bulletin des soies et des soieries (BSS)*, 12/03/1921, in Yann Philippe, *L'Institut franco-chinois ; un exemple réussi de collaboration en éducation ?*, mémoire de maîtrise, sous la direction de Mme Cornet, Université Lumière LYON II, Faculté GHHAT, p. 23.

<sup>40</sup> Yann Philippe, *L'Institut franco-chinois ; un exemple réussi de collaboration en éducation ?*, mémoire de maîtrise, sous la direction de Mme Cornet, Université Lumière LYON II, Faculté GHHAT, p. 186, venant de M. Levine, “Chinese politics in France during the 1920's” in *Ouvrages en langue chinoise de L'Institut franco-chinois de Lyon 1921/1946*, BML, 1995, p.xxix.

并按其入学日期排列。<sup>41</sup>著名的雨巷诗人戴望舒曾在此学习过，2005 年为纪念这位著名的中国诗人，里昂三大还在 Manufacture des tabacs 校园里，安置了一块纪念牌。

作为知识分子，里昂中法大学的学生，有着强烈的与法国当地社会交往的愿望（至少在法国人看来，是这样的），与法国当地社会在所谓的“知识”领域内有着很好的沟通与合作，而且他们比较成功地融进了部分知识分子圈内。<sup>42</sup>比如张若名所撰写的是以纪德（André GIDE）为主要研究对象的论文，他们二人之间维系着比较好的关系；戴望舒离开里昂到巴黎以后，跟那里很多法国有名的知识分子圈子比较熟，如马尔罗（André Malraux）还为他提供过经济上的帮助。这些都在里昂中法大学的档案中找得到以当时的通讯信件为证的相关对应材料。

里昂中法大学于 1942 年录取了最后 24 名学生，1946 年为学校最后一个注册学年度，至本学年止，注册学生的总数达 473 名，其中 51 名为女性。1951 年后，圣依雷内城堡不再接受住读学生，招生停止，赞助资金断绝；其中大多数学生以论文答辩、获得学位而完整地结束了学业，有 125 篇博士论文，其中包括 8 篇女学生的博士学位论文。1955 年，里昂大学收回了圣依雷内城堡。

在各方面的积极配合下，自 1978 起，老一代对中法大学深有感情的人就开始在酝酿重建里昂中法大学。1980 年 2 月，“里昂中法交流学

---

<sup>41</sup> 参见：李尘生编：《里昂中法大学海外部同学录》，里昂市立图书馆馆藏资料，1987 年，第 29 页；及 Jean-louis Bouilly, *Catalogue des thèses de Doctorat des étudiants de l'Institut franco-chinois*, Bibliothèque Municipale de Lyon, 1987, p.12.

<sup>42</sup> Yann Philippe, *l'Institut franco-chinois ; un exemple réussi de collaboration en éducation ?*, mémoire de maîtrise, sous la direction de Mme Cornet, Université Lumière LYON II, Faculté GHHAT, pp. 126-127.

院” (Institut Lyonnais d’Échanges Franco-Chinois) 正式成立。一周之后，即 3 月 8 日，“法国政府公报”上公布了这一消息。据《里昂中法学院今与昔》一书所讲，“‘里昂中法交流学院’的命名是为了区别于当年由两国政府领导、中法双方共兼职务，设置于圣依雷内堡的里昂中法大学。”然而，由于负有相同的文化使命，学校在第二年便更改了名字，重新采用具有历史意义的称谓“Institut Franco-Chinois”，而在中国方面，则称之为“中法学院”。<sup>43</sup>此时，这位沉睡了长达 30 年之久的中法文化使者再换新颜，其目标和任务一如既往：帮助培训中国青年使其成为国家骨干力量。<sup>44</sup>但其机构性质已与往日的中法大学不同，她只是一个民间的协会组织，着重于两国间地区性的交流。经费来源则主要是个人捐款。曾在里昂三大工作过多年，并参与了中法学院重建、出任学院秘书长多年的李老师<sup>45</sup>告诉我，重建之初，学院每年接收大约有 30 多名医学学者，后来专业领域扩展到理工及人文社会科学，但因经费问题，人数逐年减少。目前，中法学院接待了二百余名来自中国的进修学员，进修期一般为 9 个月，期满后大部分学员都回到了中国。

法国社会对中国这个“他者”的印象，除了保留在一个“陌生”的

---

<sup>43</sup> Annick Pinet, Danielle Li, *L’Institut franco-chinois de Lyon* (《里昂中法学院今与昔》), Institut franco-chinois de Lyon, 2001, pp. 50, 52.

<sup>44</sup> parole de professeur J.-F. CIER, Doyen Honoraire de la Faculté Mixte de Médecine et de Pharmacie de Lyon, in Annick Pinet, Danielle Li, *L’Institut franco-chinois de Lyon* (《里昂中法学院今与昔》), Institut franco-chinois de Lyon, 2001, p. vii.

<sup>45</sup> 李老师 1927 年出生于北京，其父亲为早年中法大学音乐学专业的学生，母亲为法国人。在她 30 岁时，几经周折，全家迁至法国，同其外祖父母住在一起。后来在她 47 岁时进入当时的里昂二大教授汉语，后又成为里昂三大中文系的负责人。里昂中法大学的重建是 1978 年 11 月在武汉召开的第六届中华医学会外科年会上提出来的。当时，来自里昂的 马来基

(MALLET-GUY) 教授与范秉哲（北京）、刘崇智（昆明）、石毓澍（天津）、曹清泰（合肥）等几个早年中法里昂大学的学生表达了希望能够重建里昂中法大学的愿望，MALLET-GUY 教授回国后便开始与相关部门联系此事。李老师参与了当时所有的重建工作，并任秘书长多年，全面负责中国交流学者的进修事务，包括法语培训、相关行政手续等。

层面上以外，还存在一个过于“熟悉”的层面。这个意思是说，从 19 世纪末开始，西方列强打开中国国门以后，中国认识到西方成为中国未来之路的向导，需要向其学习，于是在社会发展的各个层面上，寻求“西方化”，从勤工俭学到中法里昂大学等一系列相关联的赴西方“师夷长技”的历史运动，给西方社会，包括法国，留下了一种基本的深刻印象，那就中国是一个跟在自己后面追赶着自己前进与发展的国家。这种印象培养了西方人的一种优越意识，而且成为一种文化上的象征资本，在今天这样一个“互看”的时代，这样一种资本让人失去了一种中立、客观的立场。这种象征资本在社会历史空间中的积存，逐渐变成为一种公认的社会事实，成为后人信以为真和引以为据的文化象征。

## 2. 里昂的华人社区

里昂的华人社区壮大于 20 世纪 70 年代，第一代大规模的华人移民是 1975 年从越南来此定居的华裔，<sup>46</sup>主要聚居在位于第 7 区的 Guillotière 地铁站附近，靠近罗纳（Rhône）河，人们喜欢称之为“中国城”。其核心地带则延展于 Rue de Marseille、Rue Pasteur、Rue Passet 等街道两旁，大约有 50 余家中国店铺。几乎所有的中餐馆或华人超市（如协兴、金塔、大金塔、新金塔<sup>47</sup>、坤记士多等）、亚洲影像店的店铺招牌上，都写有几种语言：中文、法文，还有越南语、泰语等。华人开的商店大多集中在这一区域，另外在 Vénissieux 还有一家大的中国食品及杂货店——“巴黎超市”（Paris Store）。在这一社区中，活跃着一个里昂华商联谊

---

<sup>46</sup> 相关资料可参见：«L'Asie au coeur du 7<sup>ème</sup>», *Lyon Quartiers*, décembre 2000, pp.24-25.

<sup>47</sup> 金塔、大金塔、新金塔由同一家族的兄弟姐妹管理着。

会 (L'Association des Chinois d'Outre-mer, Lyon et Rhône Alpes), 这是一个华人互助团体, 肩负着年轻一代海外华人的文化教育与传承的责任。里昂还有一部分近几年才开张的华人商店, 主营中国的一些工艺品与家具装饰等, 它们散落在华人聚居区以外的其他地方, 比如位于第 2 区的中艺家居装饰 (ChineArt) 主营各类家居装饰品, 可谓琳琅满目; 位于第 4 区的博园 (Comptoir Chinois) 经营范围除家具装饰外, 还有各类服饰、书画作品、武术器械、中医器具、茶具, 以及法国人喜欢的所谓的中国传统游戏“麻将”等。

位于第六区的 TAOYUAN (桃源) 商店, 则是一家专门经营中国传统工艺品的商店, 商店主人解女士毕业于北京外国语大学, 居法多年。她发现很多法国人喜欢中国, 是因为他们喜欢中国历史的那种所谓的“厚重感”, 喜欢中国的一些很有文化特色的传统工艺品。她不想把自己的商店开成一个中国古董店, 则精选那些她认为在法国人看来很有中国文化特色的实用与装饰工艺品。据她讲, 很多法国人只是隐约地知道中国文化会在什么样的范畴内, 但要让他们说清楚, 无论如何他们是做不到的。不过, 他们能从代表中国文化的器物上找到自己对于中国文化的某些感觉, 或者说去迎合他们对于中国的文化想象。有一位住在商店对面的老太太, 从未去过中国, 但一直梦想着中国, 自解女士的商店开张以来, 每逢进货, 那位太太总是第一个跑来, 把自己赏心悦目的东西买走。如今, 在其家中, 摆设着特别多的中国器物。这一点, 我也有所体会, 在很多法国人家中, 都有为数不少的中国物品, 要么是他们从中国旅行带回来的, 要么是朋友送的, 要么就是他们在法国买的。解女士

告诉我，谈到法国人对于中国文化的兴趣与想象，存在着一个非常“异质”的群体，也就是说，法国人在想象中国时的角度与眼光不同，口味也不一样，中国文化在他们的观念中有着异质的呈现，而他们对于这一异样文化的想象与表述也有着异样的呈现。在她看来，有些人喜欢中国的文化器物，是因为从中找到了某种审美愉悦，而有些人则只是从中感觉到了某种异样的口味；还有人只是为了赶时髦，对自己摆设在家中的东西有何文化意趣，他们倒是说不上来，把书画作品挂倒了的情况屡见不鲜，至于上面的汉字，有些人可能一直都未曾知晓，甚至也没有想过要打听一下。在这家桃源店里，所卖的东西大部分都是很有中国特色的日常生活用品及装饰品，比如服饰、灯具、茶具等，在解女士看来，是些很有中国家居特色的东西。有一次，一位先生看中了几个小巧玲珑的保温瓶，觉着特有意思。由于法国人不习惯于喝开水，只有在泡咖啡或茶时才临时烧开水，故而在其日常生活中几乎没有这样的用具。见到中国的保温瓶，加之其精彩的图案，这位先生当然是对之爱不释手。不过，很长时间过后，他又回到这里来，多少有些失望地告诉解女士说，可能由于闲置了很长时间，前一天第一次使用其中一个保温瓶时，发现不能用。其实，解女士发现，原来是他不会正确使用。作为一个中国人，生活在里昂这样一个到处都可以寻得到中国文化之影的城市里，常常会发现一些类似的与中国文化相关的趣事。

在里昂，中餐馆到处都是，据说有 200 余家。这一数据无法找得到官方统计数字得以证实，我是从一位在中餐馆打工的中国学生口中了解到的。漫步里昂，不经意间就会在某个拐角处或街道旁边，发现一家中

餐馆或快餐店。实际上，有些所谓的中餐馆，所提供的饭菜几乎没有什么中餐，但还是明确地写着“中餐”，而且在取名上，也尽可能保持些中国特色。说到中餐馆，有两件事是非常有意思的。

一是餐馆的颜色。纵览所有的中餐馆，不难发现，其主色调为红色与金黄色。在典型的中式装饰中，红色多为底色，金黄色则用在餐馆名字的书写上。这在很多人眼中，即为华人社区，或者说是中国文化的代表色。甚至有时候，远远寻见一处红色的招牌，走过去十有八九便是一家中餐馆。这样一种文化的颜色呈现，似乎在提醒着人们自 19 世纪末以来西方社会所流传的有关“黄祸论”与“赤祸论”的种族主义歧视的论调。华人社区选择这样的颜色是基于自己的文化传统，而西方社会选择这两种颜色，则是基于一种形象地指代其指责对象的需要。如今看来，这两种带有某些贬低与歧视意味的颜色，始终呈现在当地社会对中国之文化想象的底片上，是“想象中国”的基本色调。

第二件值得注意的事情便是中餐馆招牌上所使用的各种语言的名字。就中法文名字来说，大部分中餐馆两种语言的名字在语义上没有一致性，而且差异极大。在我看来，中文名字反映着餐馆主人所寄托的中国文化意韵，而法文名字则是为了适应法国传统，甚至是为了取悦于法国人，展示着中国文化的异国情调。比如说，有一家中餐馆中文名字为“皇城酒楼”，而法文名字则为“Palais du sourir”，意即“笑宫”；还有的餐馆取法文名为“Royal Jean Jaurès”，意思是说“Jean Jaurès 路上的皇家酒馆”，但中文名字则为“食为先酒家”；名为“Jardin Indochine”（意为“印度支那花园”）的餐馆同时也叫“一路发大酒家”；“法国里

昂金华园酒家”的法文名字则为“金宫”（Le Palais d'Or）；“汉朝酒店”在法文中则对应着人们熟知的“*Au Mao*”（意即毛氏酒家）；“*La Chine*”餐馆则叫“新华酒家”等。

在里昂第七区离我住的地方不远，有一家名为“金山快餐”（*La Colline d'or*）的中餐馆，主人姓杨，早年从柬埔寨移民到法国的华人，他的父亲5岁时从中国到柬埔寨，后又来到法国。餐馆的装饰跟其他人家一样，非常中式，红色与金黄色的主色调，用中法文写就的招牌；走进去，墙上挂着很多中国绘画，柜台旁边供着财神，环境幽雅，古香古色。餐馆的名字是杨先生的父亲定下的，源于他在文化上的“根”，是他对自己中国故土的怀念。在商定法文名字时，他们没有另择他名，而是依照中文意思，取了翻译后的名字。受其父亲之意，他想把餐馆经营得很“中国”，不但要做尽可能地道的中国菜，更要以餐馆为介向当地社会展示一种地道的中国文化礼仪。我觉着，从其言谈举止和待人接物上看，杨先生很是“中国”。由于种种原因，杨先生各类身份证件上，继承了母亲的姓氏，而非父亲的“吴”姓，这使得他那位中国传统文化观念十分强烈的父亲很不高兴。为此，杨先生尝试着想改成“吴”姓，但终因手续太过复杂、漫长，且未必定有结果而作罢。

尽管出生在柬埔寨，但每当有人问起他的祖籍，杨先生从来都是说自己是中国人。在法国，华人群体的文化身份是非常复杂的。像杨先生这样出生在东南亚，成长在一个传统的中国家庭里，生活工作在法国的华人非常多，尤其是那些20世纪70年代移民来到法国的人。在自己的内心深处，他跟父亲一样，认同着自己的中国“根”；但对于自己的故



乡柬埔寨来说，那也是自己在文化上的一种归属。如今在官方身份上已是法国人的他，处于三种文化身份间，有时候文化认同是很复杂的，虽然中国文化身份总是占主导地位。这一点，在他父亲身上体现得更加明显。这一复杂的认同观念，也体现在餐馆印有三面国旗的名片上。居于名片底层的是法国的三色旗，成为整个名片的背景图案，左上角印有中国国旗，右上角则是柬埔寨国旗。从“左为上”的中国观念来看，在这一家人心目中，其文化上的中国“根”还是非常强烈的。但毕竟人在法国，眼前的一切都是法国，这种心态在法国国旗在名片中的位置上一目了然。这也正是杨先生所说的，虽然自己打内心深处认同自己的中国“根”，可是自己最多也只有百分之九十的“中国”。不过，这比起很多同样开中餐馆的越南裔和柬埔寨裔来说，他自己已经很“中国”了，那些人最多只有百分之二十的“中国”，因为他们没有中国“根”。虽然他们的餐馆叫“中餐馆”，其实毫无中国文化的根源在其中，只能说是他们可以提供些在法国人看来叫中餐的食物。据我了解，“金山快餐”是里昂仅有的两家中西文名字相一致的中餐馆之一，另一家为中国城（Chinatown），在里昂地区共有 3 家分店（其中一家分店取外文名为 New China）。

在我看来，餐馆主色调的集中，既是华人自我文化认同的一种自发性的表征，又在某些程度上回应了法国人对于中国文化的想象，凝固了他们的想象性话语。而中餐馆名字的差异，则解释着华人在文化认同上的一种错位与差异认同的趋向。这也是一种人与文化的错位。

## 二、中国之旅

法国人远赴中国旅行的历史由来已久，而且这一群体的异质性也很高，如上文所述，早期那些旅行者从中国带回了他们的见闻感观，丰富了法国社会对于中国的文化想象。如今，远赴中国工作、学习，尤其是旅行的法国人越来越多，他们都在梦想着“发现”（découvrir）中国。但在我看来，今天的他们与20世纪80年代以前的上几代法国“游客”有所不同，他们的前辈是去寻找和“发现”一个未知的中国，去寻找一种未知的想象；而今天的游客，则是去印证法国社会中所积淀下来的有关中国的想象，当然在另外一个层面上讲，中国之旅中所发现的中国的变化也足以成为他们酝酿新的文化想象之话语的资源。无论是就政治上的便利性而言，还是从经济实力上来讲，法国人到中国旅游是非常简单的。难怪，早在几十年前，萨义德在写其《东方学》一书时便讲到，“西方人士意欲了解东方，他们凭借自己在经济、技术等方面的优势，想去就去，想思考就思考，几乎没有什么阻力。”<sup>48</sup>

据国家旅游局《2004年中国旅游业统计公报》数据，2004年我国共接待入境外国游客1693.25万人次，比2003年增长48.5%，其中欧洲游客来华数量增长45.4%。法国居16个主要客源国之列，入境旅游人数达28.11万人次，比2003年增长80.1%。<sup>49</sup>而仅就国家旅游局所公布的2006年8月份外国游客入境旅游的数据来看，欧洲和法国的旅客多

---

<sup>48</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第10页。Ils pouvaient y aller, y réfléchir sans guère rencontrer de résistance de la part de l'Orient.

<sup>49</sup> 数据来源：中国旅游年鉴编辑部、国家旅游局：《中国旅游年鉴》，2005年版，第175-214页。

得很。

2006年8月入境外国游客人数（按目的分） <sup>50</sup>						
洲际 （国别）	目的					
	合计	会议/商务	观光休闲	探亲访友	服务员工	其他
			.....			
欧洲	528 123	122 850	326 978	339	49 497	28 459
法国	38 459	6 814	24 478	83	2 500	4 584
			.....			

如今，法国的旅游工业非常发达，组织境外旅游的旅行社到处都是。在法国，几乎所有的旅行社在里昂都有分理机构，如 Objectif-Asie（第2区）、Mekong Evasion（第7区）、Atalante le Monde Est Fait pour l'Aventure（第9区）等旅行社常年组织中国及亚洲各国的文化旅游，而且，这几家旅行社在里昂较有实力和影响力。据我了解，主张和从事中国之旅自助游的法国人多得很。

在法国，无论何时，当一个渴望了解所谓的“中国特色”（Chineseness）的旅行者浏览一本旅游手册，或走进一家旅行社，比如亚洲（Asia）、Kuoni、中国之家（La Maison de la Chine）或任何一家其他的法国旅游机构，人们都会向他介绍各种各样的中国之旅的服务套餐，以满足其了解异国情调的欲望，这些推介产品常常带有十分诱人的标题，如“帝国之光”（Lumières impériales）、“中华之光”（Lumière de Chine）、“地道的中国南方”（Chine du Sud authentique）、“传统的汉家中国”（Chine classique des Han）、“天国”（L'Empire céleste 或 La Chine céleste）等等。旅行者同样也能看到一些其他的内容，如“黄山”（Les montagnes jaunes）、“太极之源”（Aux sources du Tai Chi）、“孔子与东方

<sup>50</sup> 国家旅游局2006年10月10日数据，来源：公安部出入境管理局，参见：国家旅游局中国旅游网：[www.cnta.gov.cn](http://www.cnta.gov.cn) 访问时间：2006年10月16日。

之巔”(Confucius et le Pic de l’Est)、“相遇承德”(Les rencontres de Chengde), 甚至是“红色中国”(Chine rouge)或“龙之帝国”(L’empire du dragon)等。<sup>51</sup>此外, 还包括“皇家传奇”(Les légendes impériales)、“孔子故土”(au pays de Confucius)、“文明的摇篮”(au berceau de la civilisation)、“做客新疆维族之家”(Chez les Ouighours du Xinjiang)、“行走在帝国乡间”(sur les routes de l’empire), 等等。<sup>52</sup>尽管其形式多样, 但作为一种叫卖的旅游产品, 中国从未逾越过被旅游工业的想象所圈设的闪耀路径。

与此对应, 目前关于中国旅游的指导手册有很多个版本, 比较有名的有《CHINE》, 既有 GUIDES ARTHAUD 出版社的版本, 又有 Lonelyplanet 出版社的版本, 以出版各类词典为名的 Hachette 出版社也有自己版本的中国旅游手册。<sup>53</sup>此外, 还有《量身定做的亚洲个人游》(*Toute l’Asie en voyage individuel sur mesure*)等很多种。<sup>54</sup>如若走近像 FNAC、Décitre 等书店里, 会发现专门介绍中国旅游指南手册及地图的书架。专门写中国之旅的游记也非常多, 且很受欢迎, 如《中国之旅》(*Le Voyage en Chine : Anthologie des voyageurs occidentaux du moyen âge à la chute de l’empire chinois*)、《华夏腹地之旅》(*Voyage au centre de*

---

<sup>51</sup> Florent Villard, ‘China in French Tourist Industry Discourse: From Orientalist Imaginary to Chinese Postmodernity’, in *Transtext(e)s Transcultures*, n<sup>o</sup>. 1, Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, p.139.

<sup>52</sup> *Match en Chine*, n<sup>o</sup>5, mars-mai 2004.

<sup>53</sup> 值得令人品味的是, 这本中国旅游手册的名字为《中国+香港》(*Chine + Hong Kong*), 且有一段文字: 请注意, 很明显西藏未被纳入这本旅游手册中。请参见专门介绍尼泊尔与西藏的旅游手册。(Attention, le Tibet n’est évidemment pas traité dans ce guide. Se reporter au guide Népal, Tibet.)

<sup>54</sup> 再比如: *Guide du Routard Chine*(Hachette Guides Tourisme), *Guide Bleu Chine de Pékin à Hong Kong* (Hachette Guides Tourisme), *Petit guide de survie de l’homme d’affaires en Chine* (Patrick Robin), *Guide historique de la Chine* (Tableaux synoptique de l’histoire), *Les français de Chine font le guide* (Publibook), *Guide Bleu Chine du sud-ouest* (Hachette Guides Tourisme) 等等。

*la Chine*)<sup>55</sup> 等。与此并行, 各种各样的中国之旅网站<sup>56</sup>、博客 (Blog)、论坛等都在讲述着如何到中国去体验神奇的文化之旅, 并载有大量的照片。诸如此类种种, 对于一个法国人来说, 到中国旅游几乎是非常便利的一件事情, 而且鉴于这些文字或图片的广泛传播, 在他们未出发之前便在一定程度上预设了有关中国之想象的底片。

中国之旅, 满足了他们想象的愿望, 而又带回了他们想象中的印象。当然, 有很多的印象存在于他们的大脑中, 有的被转写进他们的日记或游记中, 被刻录在他们的 DV 里, 或者印在他们的照片及相册里, 或者直接依附在他们在中国购买的各类纪念品中被带回到自己的家里。这些纪念品中, 或许有些很“普通”(tantôt très ordinaire), 但与其却是中国文化特色 (或者说是传统) 的代表; 或者也许非常“奇怪”(tantôt très étranger), 不过, 那也是游客眼中的中国, 也许如同谢诺(Jean Chesneaux) 所言, 这些买回的“有意义的”纪念品, 可能不再会被主人拿出来, 那么这样的文化印象, 便被永远地埋藏在了文化想象当中。<sup>57</sup>

### 三、新闻媒体

新闻媒体在造就社会集体性文化想象的过程中, 其作用是不容忽视的, 甚至在有些时候起着决定性的作用, 充当着引导政治意识形态的工具。比如, 早在 19 世纪中叶, 美国的新闻媒体所鼓吹的有关华人移民

---

<sup>55</sup> Ninette Boothroyd et Muriel Détrie, *Le Voyage en Chine : Anthologie des voyageurs occidentaux du moyen âge à la chute de l'empire chinois*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1992. Frédéric Bobin, *Voyage au centre de la Chine*, Mas de vert, Éditions Philippe Picquier, 2007.此外, 还有 Jules Roy, *Le voyage en Chine*, Paris, René Julliard, 1965; Lord Macartney, *Voyage dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie*, Genève, Édition Olizane, 2005(1978)等。

<sup>56</sup> 类似网站如 <http://www.voyages-en-chine.com/>, <http://www.lonelyplanet.fr/>, 等等。

<sup>57</sup> Jean Chesneaux: *L'art du voyage*, Paris: Bayard éditions, 1999, p.264.

的某些所谓的“种族污点”的话语言论，便“奠定了此后长达 140 多年来美国和欧洲有关华人和东方人的主流印象”，“在 19 世纪美国反华的种族主义偏见中，广泛发行的报纸真正地变成了制造和宣传这种特别的种族主义，并使之在法律上制度化的首要工具”。<sup>58</sup>

我在法国先后生活过近三年的时间，感觉到新闻媒体中有关中国的介绍一年比一年多，主题一年比一年丰富。这一感觉也在旅法近二十年，目前在里昂第二区经营着一家中国家具店的徐先生那里得到了证实。他告诉我，几年以前，在法国的电视上几乎看不到有关中国大陆的节目，那个时候普通法国老百姓对于中国的了解不是很多，直到这几年才“热”起来。我的一位法国朋友也讲到，10 年以前，在法国的电视中很少看得到中国的影子，而现在很多媒体都在讲中国，似乎一夜之间，法国人看到的是“满眼的中国”。如今在法国国家电视台的 3 台和 5 台，以及 ARTE 电视台的节目中，经常可以看到一些有关中国的新闻纪录片，题材多样，有一次我还曾在凌晨 1 点多钟的时候，观看过一部讲述上海房改故事的法文纪录片《房东王先生》。此外，还有不少旅游类专题节目介绍中国各地的风俗与文化，甚至有时候还会播放一部分法国人自助中国游的 DV。

法国的大众杂志与报纸琳琅满目，在《世界报》(*Le Monde*)、《观点》(*Le Point*)、《新观察家杂志》(*Le Nouvel Observateur*)、《国际通讯》(*Le Courrier International*) 等发行量大且影响广泛的媒体上，也经常可以看到有关中国的报道。深受大家喜爱的《国家地理杂志》(*Geo*) 上，

---

<sup>58</sup> Gregory B. Lee, *Troubadours, Trumpeters, Troubled Makers: Lyricism, Nationalism, and Hybridity in China and Its Others*, Durham, North Carolina: Duke University Press, 1996, pp.180-184.

有关中国的旅游文化报道比比皆是。而且,《巴黎竞赛周报》(*Paris Match*)这份历史悠久、影响大的周刊上,不但经常报道中国,还自2001年起,于中法两国互办文化年(2003-2005)前,就开始出版特刊《中国时代》(*Match en Chine*),至今已有6期,这是该杂志第一个以某个国家为主题的号外特刊;自2005年以来,他们又推出了《世界周刊》(*Match du Monde*),至2006年底,先后出版12期,其中以中国为主题的就两期(第3期与第11期),中国是在这12期当中,唯一一个主题重复的国家,尤其是第11期的《世界周刊》中国特辑,在里昂的报刊店里,早已脱销。

法国读者买、看那些载有中国报道的报刊杂志,不仅仅是一种传播现象,或者消费行为,还反映了一种文化现象,即了解中国的愿望,尤其体现了在法国社会中那种了解中国的“热”度。于此观点,反观媒体本身,他们选择中国,当然有着多种原因,政治、经济原因是不可少的,但回应读者群的口味也是很重要的参考标准。而就诸多媒体呈现的内容而言,它们在引导着一种有关中国的“眼光”与认识,或者说引导着一种有关中国的“口味”。在我看来,他们以自己作为媒体的那种特有的力量(有人称之为第四种权力),引导法国老百姓消费着一种有关中国的“景象”,从文化上消费着“中国”这个在他们看来既古老又非常后现代主义、既熟悉又陌生的社会。

#### 四、影视文化

影视文化应当是当代社会的一个消费时尚,但隐藏在这一影像消费

背后的则是一种文化传递的力量，其生动、形象的表现方式，让人们在无形中体验着所谓的“文化消费”中各类意识形态之渗透的权力表征。

法国人越来越喜欢中国电影。仅就里昂而言，在各大影院中，经常有中国电影上映。而且，十多年以来，每年都有一个由一家名为 Asiexpo 的协会组织的“亚洲电影文化节”，其中中国电影占有很大的份量，在当地拥有非常庞大的观众群体。至今我还清晰地记着，2003 年 9 月，初到法国之日，里昂的大街小巷上贴满了中国电影《英雄》的宣传海报。此外，在位于 Bron 的 Allizés 影院中，则有一个名为 Club Cinéma Chinois 的中国电影俱乐部非常活跃，早在 8 年前，由舒玫爱（Catherine）及一些中国电影爱好者组建；该俱乐部每月至少推荐一部中国电影在此上映，每次在影片结束后都要组织一个小型讨论会与中国美食品尝会。我的田野调查有很大一部分是围绕着这样的中国影视文化团体与活动而展开的，有时候，谈论一部中国电影也是我田野作业的切入点之一。

当然，不同的人对于中国电影的口味与喜好不同。以“中国功夫”为代表的一系列电影，在西方打响了中国电影的名声，这也恰好回应着和造就了西方社会有关中国文化的想象。李小龙、李连杰这样的人物在法国几乎是家喻户晓，中国“武术”成了中国电影走向世界的敲门砖，以致于很多法国人以为所有的中国人都懂且常习“武术”。在里昂的“中国城”，人们可以租得到在法国人看来比较传统的有关中国及亚洲文化的音像资料，如 Asiam Vidéo，此店始于 1985 年，初创人祖籍常州。有关中国功夫的影视作品，很受人欢迎，顾客不仅包括亚裔群体，还有很多的法国人，这也是他们获得中国文化印象的一个主要的来源渠道。



萨义德在其《东方学》一书中曾就有关东方主义的观念群与文本作品的影响作过讨论，<sup>59</sup>很明显，二者是互动的。从文化想象的角度来看，对于中国及其文化的认知，带有中国色调的物品及其相关文化产品（文学、影视作品等），与超越于物质之上的一般观念群有着非同一般的互动。而且，影视作品所营造的那种文化想象的空间，更加生动、有质感，在许多人看来更加“可感”，尽管有些人在理智上不完全相信其中被当作现实反映的信息，但他们无法拒绝将之作为一种文化想象的可能性。

正如当代法国著名的思想家、实验主义电影艺术大师、当代西方激进文化思潮和组织——情境主义国际（*Situationisme International*）的创始人德波（Guy Debord）所言，作为“被解放了的娱乐活动”，影视作品中，视觉表象化已经篡位为社会本体基础的颠倒世界，“景观—观众的关系本质上是资本主义秩序的牢固支座”；“在真实的世界变成纯粹影像之时，纯粹影像就变成真实的存在——为催眠行为提供直接动机的动态虚构的事物。”<sup>60</sup>在展现某些中国景观的影视作品中，法国人去寻找和体验着对于中国的文化想象，而与此同时，他们也发现了一个“作为景观社会”的中国。

## 五、协会组织

法国是一个拥有众多协会（*association*）的国家，早在 1901 年，在 Waldeck-Rousseau 的努力下，法国就在其本土及海外殖民地的几乎绝

---

<sup>59</sup> Edward W. Said, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (édition du Seuil, traduit de l'Américain par Catherine Malamoud), Paris, Seuil, 1980, p.20.

<sup>60</sup> 参见德波（Guy Debord）著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006 年版，第 174 页。

大部分地区（Bas-Rhin, Haut-Rhin, Moselle 三个省除外）实行了一项有关协会的法律（Association Loi de 1901）。根据这项法律，一个协会至少得由两个人组成，即便是一个未成年人也有权利成为某个协会的会员，甚至组建一个协会。协会组织可以有一定的营利，并在税收方面有一定的优惠政策。当时的里昂中法大学就是在“协会”这一体制下建立的，是一种非盈利性、非商业化、不从属于任何政治、宗教组织团体的独立机构。中法大学协会（Association universitaire franco-chinoise）就是在认定中法大学应以“协会”形式为其法律基础的共识上建立的，在成立之初的章程中有明确的规定，协会内部相关职务均设中法双职。<sup>61</sup>其实，此前在中国人赴法勤工俭学期间，就已有许多中法协会成立，在教育、择业等方面帮助远道而来的年轻的中国人，使之更好地融入到当地社会，如中法互助委员会（Comité franco-chinois de patronage）、中法互助友好协会（Association amicale et de patronage franco-chinoise, 1906），以及上文提到的法华教育会（Société franco-chinoise d'éducation, 1916）等。<sup>62</sup>目前，法国约有 1 百万家协会。<sup>63</sup>

如今中法两国在文化、商业、教育等合作与交流领域内，活跃着很多的中法协会（association franco-chinoise），单在里昂就有很多。这些协会的存在，推动了中国文化在当地的传播，它们所组织的各类文化活

---

<sup>61</sup> *Statuts de l'Association Universitaire Franco-chinoise*, in Yann Philippe, *l'Institut franco-chinois ; un exemple réussi de collaboration en éducation ?*, mémoire de maîtrise, sous la direction de Mme Cornet, Université Lumière LYON II, Faculté GHHAT, p. 248.

<sup>62</sup> Geneviève Barman et Nicole Dulioust., *Étudiants-ouvriers chinois en France 1920-1940 : catalogue des archives conservées au Centre de Recherches et de Documentation sur la Chine Contemporaine de l'École des Hautes en Sciences Sociales*, Paris : École des Hautes en Sciences Sociales, 1981, pp. xi-xii.

<sup>63</sup> 资料来源：CERPHI (centre d'études et de recherche sur la philanthropie) : *Evolutions de la France associative*, publié en novembre 2004 - hors série « Association mode d'emploi ».

动，成为很多老百姓了解中国、熟悉中国文化的重要窗口与途径。其中较有代表性的协会有，里昂地区法中友好协会（Association des Amitiés Franco-chinoises Lyon et Région）<sup>64</sup>、中文教学促进会（AEC-UJM）、法中交流协会（Association d'échanges franco-chinois）、中事协（Association Chine Services）以及上文提到的中国电影俱乐部（Club Cinéma Chinois）等，还包括很多旨在推广中国气功与中医的协会，如位于第 2 区的里昂气功协会（Association Lyonnaise de Qi Gong），该协会常年组织一些气功与中国传统医术学习班，并且还推出专门面向女性的气功课等。座落于里昂第 5 区的冲绳少林功夫学院（Okinawa-Shaolin）实际上也是一家协会组织，旨在向那些喜欢中国武术、气功、太极拳，以及某些日本健身术的法国人提供相应的培训课程。当然，在华人群体内部也有很多的协会组织，比如上文中提到的里昂华商联谊会（Association des Chinois d'Outre-mer）等。

冲绳少林功夫学院成立于 1991 年，创建者是华裔 Kea 先生及其法国妻子。如今在这里学习武术、气功、太极拳的人越来越多，Kea 先生也经常组织些中法两国之间的交流活动，比如把中国的师傅请进来，带自己的法国学员到中国见习等等。在田野调查期间，我还曾同一些气功爱好者在那里参加过两次专门的气功学习班。

法中友好协会（AAFC）在里昂的影响力比较大，在组织一些中国文化观展活动时，它与相关的政府及民间组织机构有着密切的互动关

---

<sup>64</sup> 该协会是整个法国法中友好协会联盟（Associations de la Fédération des Amitiés Franco-Chinoises）的一个“成员”，这一联盟在全法国共有 23 家分会。

系。协会现任会长是一位热心的女士，与她接触，对于我的田野调查大有裨益。协会的主旨在于发展中法两国间的友谊，推动和加强两国在所有领域，尤其是文化、艺术、人文与科学领域内的交流与互助，并与里昂所在大区议会与里昂市政府密切配合，发展与中国的合作关系，同时也与里昂地区所有意欲与中国建立某些合作与交流关系的组织有所联系。协会主张要更好地了解中国，了解其文化财富，甚至包括中国的诸多问题，因为在他们看来，这些问题也有可能成为法国社会问题的一部分。目前，该协会的文化活动主要面向里昂地区广大的中国文化爱好者，集中于以下几个领域：中文课程（5种阶段水平），中国书法及绘画课，组织各类文化观展活动（如中国节日、中国文化旅游、展览、文化讲座等），提供有关中国电影、演出与展览的信息，提供相关翻译服务，接待里昂中国留学生，并出版与中国文化相关的信息简报（Bulletin）等。

## 六、出版与公共机构

在法国的生活经历让我意识到，法国是一个爱读书的国度。时常看到有人在等车或乘坐公共交通工具时，手里拿着一本书在看。法国人有关中国的知识，有相当一部分来自于各类读物。<sup>65</sup>出版业在这里非常发达，今天在法国，有关中国的著作数目大得惊人，可谓卷帙浩繁，它们在一定程度上表明法国社会对于中国的了解越来越多，且益愈重视。在

---

<sup>65</sup> 在法国有很多小说类的有关中国的通俗读物，比如：Sonia FOURNER, *Poupée de Chine*, Paris, Editions Jules Talladier, 1953; Claude RANK, *Le camarade*, Fleuve Noir, 1966; Gérard DE VILLIERS, *Les trois veuves de Hong-Kong*, Plon, 1968; Pierre NEMOURS, *Yung Ho s'est mise à table*, Fleuve Noir, 1970; Michel BRICE, *Les poupées chinoises*, Plon, 1980; Susan NAPIER, *Rêve de Chine*, Harlequin 1990; Gérard DE VILLIERS, *Shangga express*, Vauvenargues, 1997; Jacques VENULETH, *La boutique du vieux Chinoise*, Le livre de poche jeunesse, 2003.

法国的很多书店中，还有专门的中国专架。有关中国的各类图书到底有多少，实在是一个难以统计的数字，即便是在法国国家图书馆内，也无法寻得找一个准确的说法。

在中法文化年期间，法国思想传播协会(Association pour la diffusion de la pensée française) 编辑出版了一本荟萃在人文社会科学领域内用法文出版的有关中国的书目总集，名为《法国-中国：以中国为研究对象之法文图书》(*France-Chine: Des livres en français sur la Chine*)，此书不失为一本很好的有关中国的文献总集，生动地昭示着在法国有关中国之图书读物的丰富。无论如何，这些书在建构一种有关中国之文化想象的话语体系过程中，其影响是不可忽视的。在图书馆或书店的书架上，常常看到新进的有关中国的译著或法文原著，尤其是那些中国作家的作品，更是非常受欢迎。老一代中国现当代作家们的作品，有着广泛的读者群。加之高行健及其获诺贝尔奖的名作《灵山》，与山飒<sup>66</sup>等华裔作家的影响，有关中国的阅读逐渐地形成一大风气。因此“令法兰西大大小小出版商家纷纷闻风而动，竞相紧盯中国作家之新作，唯恐错失良机也。”<sup>67</sup>

里昂市立图书馆，不但藏有大量的用法文及西方其他语言印刷的有关中国的图书杂志，还订有中国的《光明日报》、《大公报》等中文报刊，

---

<sup>66</sup> 山飒，现居法国的华裔女作家，生于北京，原名阎妮，2001年其作品《围棋少女》(La Joueurse de go) 获法国龚古尔中学生奖(Prix Goncourt des lycéens)，是一本深受欢迎的畅销书。龚古尔中学生奖是一项文学奖，建于1988年，其评审委员会由遍及全法国的1500名中学生组成。

<sup>67</sup> Jean-Pierre Angremy, 载 Marie Laureillard, Jean-Claude Thivolle, Thierry Sanjuan (中文翻译为韦遨宇), *France-Chine: Des livres en français sur la Chine* (法国-中国：以中国为研究对象之法文图书), Paris, ADPF, Association pour la diffusion de la pensée française : 2004, pp.10-11. « Quant à la nouvelle littérature chinoise, ...grands éditeurs français comme petites maisons d'édition font la chasse aux titres, aux auteurs... »

并与上海图书馆、广州市图书馆有着密切的合作关系。最为重要的是，该图书馆拥有一个中文书库（Fonds Chinois），这一书库是法国外省唯一一个专业性的由地方政府设置的中文书库，也是目前欧洲最大的中文书库，面向所有对中国感兴趣的公众开放，有很多研究人员从欧洲各国及美洲远道而来，寻找资料。该书库建于 1970 年代，当时接收了原里昂中法大学图书馆的藏书，1990 年代末，原先尚提利（Chantilly）天主教图书馆的中文文献（大部分为 André d'Hormon 的私人藏书）又并入该库；后来又有很多早年在中国居住过的法国人士，捐赠了自己的私人藏书，市立图书馆将之列为以其个人命名的单独书库中，如著名的外交官 Jacques Guillermaz 将军，以及汉学家 Michelle Loi 与 Michel Soymié 等人的私人藏书。该库现有藏书 5 万余册，其中包括近 800 册期刊，长达 25 米的线装档案等。

在里昂市立图书馆，经常组织一些面向公众的讲座（conférence），其中以中国为主题的讲座，不但是周期性的，而且几乎场场爆满。我曾参加过中文书库负责人瓦伦提娜（Valentine）组织的关于中国“笔、墨、纸、砚”的文化讲座，虽然前后举行过好几场，但总是满足不了公众的需求，注册人数远远超出物质资料设备所能提供的最大限度。

每每到里昂七区位于 Jean Macé 的图书馆借书时，一位知道我正在做研究的管理人员，总是非常热心地向我推荐新进的有关中国的图书。中法文化年期间，这里还专门举办过中国图书展。法国老百姓对于中国

的热情，足可以从相关图书的借阅中窥见一斑。由 Éric Meyer<sup>68</sup>所撰写的介绍他作为记者在北京的工作经历的书《Robinson à Pékin》在不到一年的时间内竟被借阅 12 次。正如法兰西学院院士、中法文化年法方主席安格勒米（Jean-Pierre Angremy）所言，“有关中国之图书昔日仅为专家学者所专有，而今亦已遍布於整个文化市场矣。”<sup>69</sup>

作为一种公共文化机构，图书馆在传播知识的同时，担负着一定的社会教育功能，蕴含着一定的知识权力，它在塑造公共文化体系方面有着巨大的潜移默化的力量，同时，在形塑文化想象方面的作用也是不可估量的。<sup>70</sup>萨义德在《东方学》一书中也讲到，有关东方的想象正是通过各种样的途径，比如各类著作等，进行传播，以达到“以疆传疆”的；从某种意义上说，东方学正是一种引述其他著作和其他作家的体系。<sup>71</sup>

## 七、官方的文化交流

自 20 世纪 80 年代以来，法国与中国之间官方的文化交流活动不断，2003 年 1 月，中国在西欧开设的第一个文化中心在巴黎正式成立。此外，还有众多的中法城市缔结了友好姐妹城市关系，并在这一合作框架下进一步推动了中国文化在法国的传播，使当地法国人增加了对于中国

---

<sup>68</sup> Éric Meyer 是一名法国记者，自 1987 年起与其家人长驻北京，为法国各大媒体，及其它法语媒体撰写有关中国的新闻稿件，如 *France Inter*, *Radio Canada*, *Ouest-France*, *Sud-Ouest*, *Les Dernières Nouvelles d'Alsace*, *La Tribune de Genève* 等。目前他已出版与中国相关的散论集 6 本：*Pékin, place Tien An Men* (Actes Sud, 1989), *Sois riche et tais-toi* (Robert Laffont, 2002), *Voir la Chine du haut de son cheval* (Éditions de l'Aube, 2003), *Les Fils du dragon vert* (Ramsay, 2004), *L'Empire en danseuse* (Le Rocher, 2005), *Robinson à Pékin* (Robert Laffont, 2005)。

<sup>69</sup> Jean-Pierre Angremy, 载 Marie Laureillard, Jean-Claude Thivolle, Thierry Sanjuan (中文翻译为韦遨宇), *France-Chine: Des livres en français sur la Chine* (法国-中国：以中国为研究对象之法文图书), Paris, ADPF, Association pour la diffusion de la pensée française : 2004, pp.10-11. L'«offre de Chine», proposée à quelques spécialistes hier, envahit à présent tous les marchés culturels.

<sup>70</sup> 相关资料参见：陈素：《社会中的图书馆》，载《图书馆学研究》，1991 年第 2 期。

<sup>71</sup> Edward W. Said, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (édition du Seuil, traduit de l'Américain par Catherine Malamoud), Paris, Seuil, 1980, p. 37.

及对应地区的了解。比如，早在 1986 年 11 月，里昂所在大区罗纳-阿尔卑斯大区 (Rhône - Alpes Region)，就与上海市建立了姐妹关系；1988 年 1 月，广州市与里昂市签署了缔结友好城市关系的协议书。如今在里昂，人们对于广州的了解很多，两地间的文化往来频繁，里昂市图书馆与广州市图书馆的合作也非常密切。

早在 1999 年，法国就举办过“巴黎中国文化周”，2000 年 11 月至 2001 年 1 月，则又举办了“中国文化季”，当时在法国，在普通法国人心中，就已刮起了一阵又一阵的“中国风”。而自 2003 年 10 月至 2004 年 7 月，在法国举办的“中国文化年”，则让法国人在更大范围内，更深层次上了解了中国。这样大型的文化活动，以具体的文化项目，展现了在不同意识形态、社会制度与文化传统之下的一种了解与沟通的可能，建构了一种新的交流与理解的话语空间。

中国文化年确立了三大主题：古老的中国、多彩的中国、现代的中国，旨在向法国展示中国悠久、灿烂的古代文化，绚丽多彩的民族民间传统和艺术以及不断创新发展的当代文化精神，以大文化的视角诠释中国，以期反映中华民族的精神。或者说，她展示着中国的文化遗产、中国的多元化以及中国的创造性和现代性。其中涉及到 61 个重点文化活动，包括“古老的中国”理念下的 10 个：如“三星堆”文物展、“神圣的山峰”文物展、孔子文化展、康熙时期艺术展、中国敦煌艺术展、古乐精华——中国乐器展、燃烧的辉煌——景德镇陶瓷精品展、中国旧石器时期展、中国丝绸展，等等；“多彩的中国”框架下的 24 个：如中央民族乐团音乐会、中华民族服饰表演、《今夜星光灿烂》杂技晚会、中



国旅游推介会、中国武术表演、少数民族服饰展和歌舞表演、中国茶文化展、中国水墨风情画展、中国戏曲展演，等等；“现代的中国”范畴内的 27 个项目：如中国当代艺术展、走近中国—中国当代生活艺术展、东方既白——二十世纪中国绘画展、中国图书展、中国当代文学系列讲座、东方花园——中国当代雕塑展、时尚中华——当代中国优秀时装设计师作品展示会、“外国摄影家眼中的中国”摄影展、中国电影展映、吴作人画展、中国数码美术作品展，等等。

具体到里昂，在中国文化年期间，当地政府及相关文化机构团体所组织的主要活动达 48 项，包括中国舞剧表演、茶艺表演、音乐会、诗歌朗诵会、焰火晚会、中国旅游推介会，书画展、电影巡映，以及当代中国文化系列讲座等，里昂人算是真正地在自己的家门口近距离地接触到了中国文化。

综合各方面的资料，以及我个人的亲身体会，在中国文化年期间，很多法国人都表现出了对于中国文化的浓厚兴趣，而时隔两年多，这份热情似乎有增无减。作为一项两国政府间的文化交流活动，其组织方面的力量是不可忽视的，不过，没有法国人对于中国的那份热情，中国文化年难以真正地获得成功。在我的田野调查中，有这样一种察觉，那就是，在法国，从一般层次上讲，对于中国了解的改变在于人们谈论中国的次数多了，有关中国的话题多了，但至于是否真正了解，还是一个需要时间来回答的问题。中国文化的自我展示是一回事，法国人的理解与想象又是另外一回事。

中国文化年在法国的举办，有着深厚的政治与经济背景，在官方看

来，是两国文化交流的一个里程碑，也是两国政治、经济、文化合作向纵深发展的标志，或者说是一种寻求合作的“文化对话”；而从人类学与文化研究的关怀视野出发，我却同时看到了这样一种趋势：“文化”走向消费时代，成为景观社会的“旗手”。

## 八、商业与网络

如今，偶尔走进一家里昂的工艺品店，都可以找得到有中国文化特色的器物。在里昂市政府广场附近有一家专门经营“迷你”模型的商店，名叫 Côté Décon，我无意间发现里面卖的东西中有很多中国器物和中国人物形象，如茶壶、茶碗、太极图牌、中国的元宝、中国古装人物等，还有一只坐在一个铜钱上的青蛙，上面印有“道光通宝”字样。从这样一个偶然间发现的例子中，我们不难窥测到，全球化的商业运作，为文化财富的鉴赏和收藏提供了极为便利的条件；商业活动让很多法国人能很容易地接触到许多中国文化产品。

处于一个商品社会与全球化的时代，中国商品几乎可以在世界的任何地方找得到，但能代表中国文化的，却非那些工业化生产的商品。在里昂的各类商店中，我们不但能够找得到中国品牌的工业产品（尤其是电器类产品）<sup>72</sup>，也能找得到那些明显地带有中国文化色彩的器物。比如说，法国老百姓可以在“世界之家”（Maison du Monde）中买得到中国的灯笼，以及各式各样的室内摆设用品，也可以在“易物岛”（Troc de

---

<sup>72</sup> 当然，至于以“中国制造”代表“劣质”的诸类经济话语，以及某些中国商品口碑，则是另外一个话题，也非我意欲在此文中详细讨论的内容。

l'île) 这样的旧货市场上淘得到二手的中国家具<sup>73</sup>, 甚至标明为中国特色的成品汤料也在法国超市的货架上寻得到。如同圣诞节、情人节等西方节日在中国受到某些商家的着意包装与推销, 以及某些群体的推崇一样, 如今也有些商业组织在当地社会打起中国“春节”的主意。即便是在上文中所提到的有关中国的各类协会组织中, 也有专事与中国进行商贸活动的协会, 比如法中交流协会 (Association d'échanges franco-chinois), 自成立之日起, 即致力于法国与中国之间的贸易、文化, 以及其他方面的交流, 协会目前主要从事中国果脯以及新鲜水果的欧洲代理。

我们的时代, 更是一个以网络为鲜明特色的时代, 人们可以从网络上了解到几乎所有自己想知道的一般性知识。网络不但充当着法国人获得有关中国文化想象的基本的知识资源, 而且也为他们提供了一个互动的平台。比如说, 由诸家与中国相关的法国协会、企业, 联合部分中国的组织机构所建立的网站“欧博网—中法互动”(Amitié franco-chinoise - [www.obopo.com](http://www.obopo.com)), 为所有对法国感兴趣的中国人, 以及对中法感兴趣的法国人, 提供了一个良好的交流与互动的平台。网络资源, 多得很, 杂得很, 每一个法国人都可以在自己相对独立的个人空间内, 充分享受网络中的中国印象, 作为一个虚拟的、极为复杂的文化想象空间, 我言及此处, 主要是为了勾画出田野调查的时代特征, 并无意着墨于此。

---

<sup>73</sup> 我曾在 Troc de l'île 遇到一位法国女士, 她很自豪地告诉我, 六年前, 自己花近 1 万法郎在这里买到了一套非常漂亮的中国家具, 其做工精细、精美, 如同一位打扮得非常漂亮的女子, 让人喜爱。

## 第二节 理解与认知的定型

中国文化博大精深，不是任何一个人能够完全理解得了的，在法国人面前，中国文化则往往会被“简约”为某些固定的文化原型。他们乐意且善于固定某种框架去理解和想象中国文化，这也就是为什么，在法国及西方历史上有那么多关于中国的刻板印象。即便是在今天，这种情况也无例外。在很多法国人眼里，他们对于中国及其文化的印象，不仅仅有一些固定的、陈词滥调式的看法与言论，更重要的是他们持有某些固定的视角框架，总是把中国及其文化放在特定的、几乎不变的视野内加以审视。

霍尔（Stuart Hall）在谈到文化表征的时候，提醒人们要注意文化表征过程中的“简约”（reduction）。为了便于分类，便于将自己的认知划归到已有的认知范畴之中，人们往往抛开一些具体的情况不谈，而将对所要认识的事物，“减缩”为某种本质，而这种所谓的“本质”根本不能真实地反映事物真正的本质。与之相关的“刻板化”，意即“减缩为少许的本质，少许地固定在本性上，简化特性”。<sup>74</sup>为什么人们在认识事物的时候，习惯于划分类型呢？因为，借用戴尔（Richard Dyer）的话来说：

一种类型，就是任一简洁、生动、难忘，被容易抓取和广泛公认的刻划描绘，其中，某些特征被得以突出，且

---

<sup>74</sup> Stuart Hall, “The Spectacle of the ‘Other’”, in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, p.249. (... ‘stereotyped’ means ‘reduced to a few essentials, fixed in Nature by a few, simplified characteristics’.)

其变化或“发展”被限定在最小的范围内。<sup>75</sup>

实际上，任何关于某种“他者”文化的理解，都必须得装进特定文化中的人的理解框架中，装入其特定的知识范畴内，这就是一种认知的定型与过滤。比如，东西方间对于人的名字的称呼，中国人要把西方人的名字，很笨拙地翻译成中文汉字，才能够被广泛地接受；同样西方社会在拼读中国人的名字时，也是按照自己的拼读习惯来称呼他们，以致于时常出些可笑的事情。

法国社会对于中国文化的理解，实际上是被过滤掉的一种形象。田野调查让我逐渐地趋向于这样一种认识，他们想象中的中国文化，集中在他们所谓的中国文化传统中，进而又固定在一些特定的文化实践上。实际上，这样的文化原型在西方文化历史中积淀而成，“为每一时代西方的中国形象的生成、传播提供着期待视野”。<sup>76</sup>这种文化想象的定型，反映着时代结构的诸多特色，既包括中国社会的时代特性，也包括法国社会的文化生态。

## 一、自我的“传统”与建构的“传统”

在田野调查中，我强烈地意识到，法国人对于中国文化的理解，大多都是围绕着所谓的中国文化“传统”而呈现的。不是所有的中国传统文化他们都感兴趣，但他们感兴趣的都是中国的“传统”？那么何为传统？他们看到的是中国人眼中的“传统”，还是他们自己心目中的“中

---

<sup>75</sup> Dyer Richard (ed.), *Gays and Film*, London, British Film Institute, 1977, p.28. "...a type is any simple, vivid, memorable, easily grasped and widely recognized characterization in which a few traits are foregrounded and change or "development" is kept to a minimum."

<sup>76</sup> 周宁：《中国异托邦：二十世纪西方的文化他者》，载《书屋》，2004年第2期。

国传统”？

那么何谓传统呢？在吉登斯（Anthony Giddens）看来，传统“是一种途径，通过它，过去在现在中活着，从而塑造着未来。传统涉及如下特质：它们依赖礼仪，尽管这种礼仪往往并非总是采取集体仪式的形式；它们涉及重复性，因而有一定的经典性；它们暗示着一种‘礼仪真理性’的概念。传统的真理性体现在其实践体系之中。传统总是具有集体性：虽然个人可能会拥有自己的礼仪，但是这种传统却是集体特性。其原因正如法国社会学家哈尔勃瓦科（Maurice Halbwachs）所指出的，传统属于集体记忆的一种形式，它通过礼仪来传授经验。”<sup>77</sup>

我认为，传统本身并不是一成不变地冻结在历史的记忆当中，它被一代代地传承，甚至发明着。“传统不会是曾经的传统。”<sup>78</sup>虽然我们无法说得清楚传统是什么，传统代表着什么，但我们可以点明什么是或不是传统，什么代表或不代表一定的传统。既然传统不是，也不可能，被固定在人类历史的坐标上，那么当社会场景发生变化时，以所谓的传统而积淀下来的社会文化实践的形式或者其价值核心则会在所难免地发生着变化。那么从某种意义上讲，即是“传统的发明”。

英国著名的左派史学家霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）和兰格（Terence Ranger）合著的《传统的发明》<sup>79</sup>一书，以官方记忆取向为主，提醒人们重新审视那些貌似古老的传统的“来历”，并对其发展历程作

---

<sup>77</sup> 安东尼·吉登斯、克利斯多弗·皮尔森著，胤宏毅译：《现代性——吉登斯访谈录》，北京：新华出版社，2001年版，第105页。

<sup>78</sup> Gérard Lenclud, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain*, Numéro 9, Habiter la Maison, octobre 1987.

<sup>79</sup> 相关资料可参见：[英] E. 霍布斯鲍姆、T. 兰格著，顾杭、庞冠群译：《传统的发明》，上海：译林出版社，2004年版。

些深入剖析：那些表面看来或者声称是古老的“传统”，其起源的时间往往是相当晚近的，而且有时是被发明出来的。<sup>80</sup>官方为了政治目的会发明一些“政治传统”，它们通常是一整套由已被公开或私下接受的规则所控制的实践活动，具有一种仪式或象征特性，试图通过重复来灌输一定的价值和行为规范，维持和确立社会成员对它的顺从和忠诚，而且必然暗含与过去的连续性。<sup>81</sup>用后现代的语言来表述，“发明传统”是一种地道的话语建构的过程。比如说，现代民族国家的政治传统就是官方为了获得政治利益而进行的一种文化与政治投资。<sup>82</sup>

于此意义，在当今文化商业化和全球化的语境下，再来看所谓的“文化传统”，则更有些耐人寻味的不同寻常的意义。为了商业目的，许多商家打着所谓的“传统”，甚至是所谓的原生态文化传统的幌子，大赚商业鸿润。即便是在非商业领域内，为了某种文化的宣传，取“传统”之道，以彰显文化的悠久或者丰富，也是现代化语境下，人们认知文化历史的一种无意识的手段。

那么，我们应当如何来看待所谓的文化传统呢？在此，可能有两种

---

<sup>80</sup> Eric Hobsbawm and Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Canto, Cambridge University Press, 1992, p.1.

<sup>81</sup> Eric Hobsbawm and Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Canto, Cambridge University Press, 1992, p.1.

<sup>82</sup> 霍布斯鲍姆提到，官方一般采用“发明传统”的三种形式来维持他们的统治地位：第一，初等教育的发展。官方建立了一整套的价值体系，通过学校灌输给每一个学生，国家教育的标准化将每个人都转变为一个特定国家的公民。第二，公共仪式的发明。例如国庆节的庆典活动。第三，公共纪念碑的大规模出现，纪念碑上一般都会有很多老百姓的形象，这是将选民和国家联系起来的一种纽带。在公共生活领域，许多象征和仪式活动都是被发明的。国家将正式的与非正式的、官方与非官方的、政治和社会传统的发明结合到了一起，干预公民生活的程度在日益加深，这与哈贝马斯的公共领域转型理论不谋而合。霍布斯鲍姆认为：“只要有可能，国家和政权都会把握每一个机会，利用公民反对‘想象的共同体’的情感与象征，来加强国家爱国主义。”官方经常就是依靠“发明传统”，乃至“发明民族”，来达到国家整合的目的。民族主义的根本效忠对象，有时已经不是“这个国家的原版”，而是经过政府改写后的版本，即由意识形态所建构起来的国家。当民族处于危亡之际，民族主义特别有利于国家权力集团统治合法化。相关资料可参见：[英] E. 霍布斯鲍姆、T. 兰格著，顾杭、庞冠群译：《传统的发明》，上海：译林出版社，2004年版。

眼光须值得同时把持。一是自我的眼光。由于自我总是处于一种实时的动态当中，对于自我文化历史的把握，难以寻找到一个较为稳定的支点，也就是说，总是缺少一个相对而言，较为妥当的比较点，因此难以截取一个文化断面，来准确地确定自我的文化传统。二是他者的眼光。基于他者文化的比较，在他者眼中，另外一个文化的特色，尤其是其历史性地传承下来的文化特色，可以较为明显地呈现在他者的文化认知图式上。所以，考察他者对某种文化的认知与理解，可以抓取到某些自我文化传统的断面。但是，我们又要问，这样的传统对于自我本体而言，又有多大的认知意义呢？他者眼光中的文化传统，是基于他者的比较而言的，缺少现时代的节奏感，使得这样得出的所谓传统的认知，缺少特定的时代气息。如同寻找他者是为了确立自我一样；言说传统，则是为了明确当下的社会文化实践。他者眼中的传统，缺乏对自我当下情境的认知，故而没有多少现实性的认知意义。也就是说，从法国人对于中国文化之文化性想象的认知与理解中，可以找到我们中国文化传统的某些影子，但那毕竟是他者眼光中的传统呈现，对于我们理解当下的中国文化实践，并无太多的现实性认知意义。

自我认知的传统与他者眼中的传统有何不同呢？自我眼中的文化传统，依赖着日常生活中的礼仪及其重复性的实践，作为一种集体记忆性的动态积淀，它模糊地固定在人们日常的文化实践中。而他者眼中的传统，或者说，传统在他者眼中是什么样子呢？他者眼中的传统则表明一种指向于他者文化、具备一定历史厚度的文化特色的诉求。自我眼中的传统与他者眼中的传统是永远不会完全一样的。在法国人眼中，中国



文化传统与中国人眼中的传统，即有不同，又有交叉。积淀在自我的文化实践中的所谓传统，在他者那里，仍旧是他者自我的反映。

在法国举行的中国文化年，就官方举办的各类文化活动而言，尽管被纳入到上文言及的“古老的中国、多彩的中国、现代的中国”三大主题之内，但人们难以寻找得出一个明确的所谓的中国文化“传统”的主线。这不仅仅是因为文化及其传统本身的复杂性，而且也是因为人对其认知的“无能”，或者说“无法驾驭”。

法国人建构自己眼中的中国文化传统的过程，实际上就是一个“类型化”（stereotyping）的文化认知过程，是一个刻板定型的过程。霍尔总结了类型化的特征：首先是类型化在某种文化基础上，或简约（reduce），或扩大（exaggerate），或简化（simplify），或固定（fix）了某种文化特质，以此作为不同之处；其次，类型化是一种“封闭”和“排他”的实践惯例，它象征性地固定了边界，把一切不属于其内的排除在外；第三，刻板印象往往是出现于权力极大失衡的地方。<sup>83</sup>客观来讲，这也是一种正常现象，借用符号学家托多罗夫（Tzvetan Todorov）的话说，因为“就相对一普世的对照而言，对于一种态度的选择是不可避免的。”<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Stuart Hall, “The Spectacle of the ‘Other’”, in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, p.258.

在此，还应当提及 Dyer Richard 所言的作为二元对立范畴的社会类型（Social-types）和刻板类型（stereo-types）。Dyer Richard 在其《同性恋与电影》（*Gays and films*）一书中谈到，“社会类型和刻板类型是指那些，好像如此，在常态边界内外的东西。类型分别是表明居于社会规则之内的事物（社会类型），和被规则拒绝接纳的事物（刻板类型）的具体实例。”“a system of social- and stereo- types refers to what is, as it were, within and beyond the pale of normalcy. Types are instances which indicate those who live by the rules of society (social types) and those who the rules are designed to exclude (stereotypes).” Dyer Richard (ed.), *Gays and Film*, London, British Film Institute, 1977, p.29.

<sup>84</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p.95. « Les choix d’une attitude par rapport à l’opposition universel-relatif

## 二、法国人眼中的“中国传统文化”——田野故事

对中国文化感兴趣的人，并非只是喜欢一件东西、一样事物，他们对中国文化的那份热情使之同时喜欢着很多，当然如上文已经提及的，他们所热衷的当然是所谓的“中国传统文化”。那么，他们眼中的“中国传统文化”是什么呢？

如若向某些法国人问起他们那份中国文化热情的历史，不是一件容易说得清楚的事情。跟玛丽亚娜（Marianne）<sup>85</sup>接触的时间长了，我对她就中国文化的那份近乎于痴情的喜欢，感受颇多，而她自己却不知道，究竟是在什么时候，在什么地方，又是如何产生了对于中国文化的那份情谊；对她来说，说得清楚是很难的。

1957 年出生的玛丽亚娜成长在一个对外来文化持有某种开放态度的家庭里，这使得她打小就对其他文化有着浓厚的兴趣。早在 1972 年在进入高中学习的时候，她就想选择汉语作为第三门语言，可是在要去的中学里并没有中文课。<sup>86</sup>年轻时代，受到学习外语的影响，她总是学着试图采用另外一种方式来思考问题。那个时候，“嬉皮士”是时代的文化象征，在法国社会中，有关印度文化的游记或见闻广泛传播，尤其是 1968 年代的影响还在社会上有着广泛的深刻迹象，这样的成长环境

---

est inévitable. »

<sup>85</sup> 文中对于报道人的姓名，我只提及其名字，而不讲其姓氏。在法国，名字相同的人太多，因而我保留了大部分报道人的真实名字。不过，按照惯例，玛丽亚娜（Marianne）则是匿名，之所以取此名，是因为在法国，Marianne 这个女性名字不但非常普遍，而且是法兰西共和国的喻意象征，代表着“自由、平等、博爱”，我们在法国“国徽”上所看到的那个头像，便是 Marianne。而在这里，我所要讲述的田野故事，是在精挑细选的基础上决定的，是一个真实的故事，在当地社会也非常具有代表性，而且主人公是一位女性。故而，想取玛丽亚娜这一法国名字的象征意义，来指代这一实例的典型性。

<sup>86</sup> 据玛丽亚娜讲，在那个时候，在里昂只有一所中学教授汉语。

使得她对于其他的地方和另外一种文化，逐渐地产生了越来越强烈的吸引力。尽管当时的她很年轻，没有多少自觉意识，但以“和平与爱情”这一口号作为标志的时代，使得她萌发了这样一种观念：普世性的思想即将把所有的民族团结起来，共同致力于和平。

谈到对于中国的文化印象，她说，“我怎么能够去想象中国这么一个如此庞大的国家呢？”在学校里，她曾经学过描画中国的疆域轮廓，学过中国历史及其翻译过的省份名字。“这个国家的形象对我来说，令人着迷，令人惊讶迷惑，这一形象当然不可避免地包括其广阔的疆域，其不同的地域，众多的民族与文化、习俗，以及数千年来自守家门，拥有共同的文字等。”直觉告诉她，在中国那个遥远的地方，可能存在一种崭新的生活艺术，让人们和睦相处，互相交流。随着对中国了解的不断深入，她越来越深刻地意识到，不论是在知识，还是道德或宗教方面，中国与西方社会都存在着区别，它们存在于语言及文化当中，也存在于自己的感觉之中。那个时候，这种对于中国文化的感觉，只可以称得上是一种感觉。

后来，在 1990 年代，她对于中国的热情又开始苏醒了。她开始了解到传统的中医，并喜欢上了它。那个时候，她的一个女性朋友已经开始练习太极拳，由于空闲时间少，她只参加过几次学习。2000 年到越南和老挝为期 5 周的旅行，是她第一次离开欧洲，远赴他处，正是这次旅行让她有了很大的改变。

旅行后不久，她从朋友那里开始接触到了中国的风水文化。虽然时隔六七年的时间，但那个时候，在法国，人们谈论风水还是比较少的。

向其传授风水文化的老师，后来又向她介绍，且帮她慢慢接触到了中国的《易经》。她曾经参加过两次由雅瓦里（Cyrille Javary）<sup>87</sup>组织的《易经》学习班，此人是一本法文版的《易经》的作者。自那个时候起，玛丽亚娜脑中就萦绕着一个强烈的念头：“我要学习汉语。”

玛丽亚娜说，自中学时代她就喜欢读书，但不善于向老师寻求某些问题的答案，而是求助于书本及自己的阅读。这样的习惯使她喜欢独立思考问题，而且别人都说她思考问题“很哲学”。正是在她这样一种“很哲学”的个人观念中，中国文化精神具有一种接受事物变化的能力，并将之作为基本原则，这样的价值观念可以让人们更好地理解宇宙万物，而与之相比，西方文化精神则总是需要一定的确定性与不变性，喜欢理论化、知识化所有鲜活的东西，却把它在理论上或哲学上提出的基本问题置于一旁，没有答案。玛丽亚娜逐渐地意识到，让她对中国着迷的东西，是被其称之为中国文化精神的东西，她在所有学习的新领域内都能找得到它。对她而言，中国语言用一种与西方语言及文化截然不同的方式去思考和表达，它极有想象力，所有的法文词汇、英文词汇、西班牙语词汇等都难以匹及，它不仅仅是一种语言，还是一种哲学、一种思想。2004年9月，她开始学习汉语；2005年8月，还在北京参加了为期4周的中国语言文化之旅。回来以后，她又注册了中国书法课，同时还参加里昂的周易学习小组每月组织的有关《易经》学习的各类活动。自2006年9月以来，她又开始定期学习太极拳，还参加了气功启蒙班的

---

<sup>87</sup> 西里尔·雅瓦里出生于1947年，作家，中国现代、古代文化与文明顾问与培训师，还是诸多讲座的主持人，是他翻译了中国的《易经》（Yi Jing, « Classique des Changements »）。他在巴黎及法国各地，西班牙、比利时、瑞士以及意大利与巴西，先后开设了很多有关中国文化的课程与讲座、研讨会，同时还发行了很多音像资料介绍中国文化。

学习。

听她讲述自己与中国文化的接触历程，我真是有些难以相信这样一种情趣。尤为重要的是，她对于中国文化的某些理解，还特有见地，所有这些活动都是在其繁忙的工作之余的极大乐趣。而我以为，对于玛丽亚娜来说，蕴藏在中国文化当中的另外一种文化价值观念让她对中国文化着迷。

### 走近传统中医

玛丽亚娜告诉我，在她看来，传统中医中蕴藏着一种“适中”（« juste milieu »）的哲学观念，她从中察觉到的满是传说中的中国智慧，令其吃惊。与中医相处，她认识到，中国传统中医并非仅仅限于以前人们只提到的针灸，还同样包括按摩推拿、饮食，以及“健身文化”（« culture physique »），如气功等，还有大量的中医药（植物、药草，等等）；她对中医“望、闻、问、切”的诊断方法极为欣赏，“在中医专家那里，手是一个神奇的工具，是其工作的基本用具。”

早在 20 世纪 50、60 年代，中国的推拿按摩技术或针灸技术就已在法国开始有所普及，如今借用法国国家图书馆的图书检索系统检索有关中医的法文普通读物，不下百种。<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> 早在 17、18 世纪就已有中国传统医学著作被译介到法国。20 世纪初曾在中国任外交官的 Soulie De Morant（1878-1955），在回国后积极推进传统中医的临床与教学，并于 1934 年出版了《真正的中国针刺术》一书，以及 12 本介绍中国医学的小册子。但直到 20 世纪中期以后，中医实践才在法国普通流行起来，而且在里昂医学院等各大医学研究机构中建立了相关的中医研究学术团队。目前法国约有近 3000 个中医诊所在使用中药、针灸和推拿。法国国民的 50% 有授受针灸治疗的经历。参见：张浩：《法国中医概况》，载《浙江中医药大学学报》，1986 年第 6 期；繁星：《中医药在法国》，载《中华养生保健》，2004 年第 6 期等。当时比较流行的书有：J.E.H. Niboyet, *Le Traitement des algies par l'acupuncture et certains massages chinois*, Paris, Editions Jacques Lafitte, 1959. Jacques A. Lavier, *Le micro-massage chinois et les techniques qui en dérivent*, Paris, Edition De La Librairie Maloine, 1965. Jean-Claude Tymowski, *Massage Chinois*, Paris, Edittion Ami, 1965.

玛丽亚娜用一个非常简单故事给我讲述了她是如何走近传统中医文化的。作为一个非常健康的人，她从来没有过医生。跟法国的其他人一样，这似乎是一个惯例。在其第一份职业，即作护士的时候，她开始了解和学习起相关的西医知识。后来，为了两个孩子，她开始经常去看医生，原因在于，如今在法国看医生似乎是孩子成长所必须的。她的嗓子一直不好，经常发炎，甚至有时让她说不出话来。她曾经去看过西医专家，但对他们所推荐的需手术的治疗方法一点儿也不满意，后来就放弃了。有一天，在吃晚饭的时候，大家问起她嗓子的问题，有一个朋友告诉她说，有一个越南裔的女士懂传统中医，且医术高明。第二天，她就毫不犹豫，或者说，很自然地，跟那位医生约定了个看病的时间。两三次的针灸治疗过后，她的嗓子就好了。那位越南裔大夫，毕业于西贡医学院，曾经专门学习过传统中医。她们很聊得来，那位医生还答应借给她一本有关中医的书。书很厚，且装订样式也不同寻常，大得很。刚开始读这本书的时候，玛丽亚娜感觉到云里来雾里去的，由于没有读过类似的东西，不确信自己是否明白已读过的内容。随后，“我就开始将之当作诗歌来读。”<sup>89</sup>

最近几年当中，为了其年迈且有很多健康问题的父母，她经常出入医生诊所或医院。有时候，她不是很满意父母从那里得到的治疗。她的父亲完全相信西医，曾经是一个非常大的西药消费者，长期受着慢性支气管炎和心绞痛的折磨。2005年7月，在其82岁的时候，他在医院的

---

<sup>89</sup> 我也接触过一名叫 Viviane 的法国医生，她相信中医、练习气功，对中国文化到了“痴迷的地步”，这是一位介绍我认识她的台湾籍的老师原话。我们有过一次简短的访谈。在她的家里，跟其他喜欢中国文化的法国家庭一样，有着各种各样的中国文化器物，字画、茶具、家具、工艺品等等。

一家病床上去世了。此前，他的健康状况非常差，瘦得皮包骨头。数月来他无法正常呼吸，整日躺在床上，这也没有改善他的身体状况。

“我感觉到，我们的西医每天都在不停地进行研究，开发新的药物产品，新的完美的诊断仪器，而它却只有一种化学药物治疗的方法，这种方法变得越来越复杂造作，越来越贵，而其疗效却是二流的，有时候还会是有害的。”

在与中医打交道的过程中，玛丽亚娜体会到的更多的是一种文化。在她看来，西医忽视了预防，它从来就不知道怎样帮助人们保持身体健康，也不教人们如何恢复身体的力量。西医不断地发展尖端的医学研究，建议不断改善技术水准，生产很多复杂造作的技术设备，以便应对在我们的现代社会中出现得越来越多的疾病与事故。它看起来感兴趣的是“病”，而不是“病人”。从文化的角度来看，西医被当作是一门技术，总是求助于越来越复杂的技术，而中医却更多的是一门生活的艺术：健康生活，健康饮食，调养生息，运动健身，它既使用很多的自然资源，又包括调动人身体本身的资源，它可以让每个人保持其拥有的“健康资本”。在这样一个不懂得“适中”的现代社会中，我们在很快地浪费着这一健康资本。玛丽亚娜及其法国同胞对于中医的热爱，与 2006 年国内掀起的“中医存废”<sup>90</sup>争论，形成了鲜明的对比。

### 研究风水

对于普通法国老百姓来说，似乎只要是了解一点儿中国文化的人，

---

<sup>90</sup> 综合各类新闻资料：读中医已逾 30 多年的学者张功耀，认为中医不科学，西方医学比中医药可靠，并于 2006 年 10 月，在网上征集签名呼吁推动中医退出国家医疗体制，从而引发了有关“中医存废”的争论。

都会理所当然地把风水文化当作是一块文化宝贝。玛丽亚娜是这样来看待风水文化的，“现如今，风水教会我们如何调整自己的居家、工作环境，使之和谐。生活在大城市里，人必须得学会调节平衡，以保证健康，因为城市生活越来越远离土地，缺乏地气。”是一个注意到玛丽亚娜对环境有着不同寻常的敏感性的女性朋友，跟她谈到了风水，并建议她一起注册了一个为期两年的学习班，每月选定一个周末有一次学习时间。

“我有机会跟一个曾经受益于正规训练的人学习风水，此人是在风水这一文化现象作为时代浪潮刚刚登陆法国的时候学习的；风水曾经激起了人们很多的热情，但持续的时间并不长。后来又慢慢地流行起来。

“各类读物<sup>91</sup>与培训机构的繁荣，本应该能够推进风水在更大范围内的传播与学习。但遗憾的是，以前风水经常要么被净化为某种纯粹的中国哲学，要么被简化为某些待以实用的方法（比如，通过某种我们未知的神秘的魔术，让人们更加幸福、健康，甚至更加富有）。人们绝对从来没有考虑过它在万物与空间中所独有的那一方面的智慧，也未考虑过它们可以经常改变人们对于世界的某种眼光与见解。

“自从学习和了解了风水以后，我开始不断地在自己家里，在朋友的家里，在亲戚家里，或者在办公室里，运用我所学到的东西，我对这门生活艺术非常感兴趣，以至于我尽可能地去寻找与此有关的读物来看。有时候，在朋友之间，我们只谈论风水，每一个人都要请我去他们家里帮着布置一番。

---

<sup>91</sup> 有关风水的读物如 Karine Van Li, *Le Feng Shui dans votre maison*, Editions Exclusif, 2000.; Paul Joly, *ABC du Feng Shui*, Editions Grancher, 2001.等。



“好像是我对风水似曾相识过，我曾经总是尽可能地让自己居住或办公的地方充满活力，而自己并不知道倒底是怎么一回事。我只是简单地相信对于自己所处场所的感觉。我记得，很多朋友看到我经常会依照季节变化，或一些重要的事件，而换置家具位置，改变物品摆设，或者改变颜色或材料，他们觉着非常惊讶。我总是有些困难地向他们解释这样做可以激起某些活力，而非一门随便的艺术。

“慢慢地，因为对于风水逐步了解的原因，我懂得了自己对事物的敏感促使我本能地去做的一些事情，以及它们如何影响着我们的言谈举止。我在家里这么做，在朋友家里这么做，在办公室里也这么做。取乐也好，好奇也罢，有些人让我帮着布置家居，但却对此有所怀疑，不过他们觉着如果见效的话，他们就会相信。就我而言，相信不相信，完全是一种感觉。至少其中的‘和谐’原则是我最为看中的。我感觉到风水这门艺术非常得惊奇，它通过改变房间的设置，可以让人们保持一种良好的状态。对于我来说，我想在生活中寻找到一种平衡。

“对于风水，我只学了一点基础性的东西，没有能够继续下去。然而，我将自己的所学为己所用，与具体的生活与工作实践紧密结合。我的许多朋友，或亲戚受到我这一热情的感染，有时候让我帮他们做些什么，但他们不是特别相信，可能好奇的成分占了多数。

“我感觉到，西方文化精神有时候难以接受这样一种观念：我们与环境有着密切的联系，围绕于我们周围的许多力量能够改变我们的生活、健康与未来。同样，尽管有时候西方文化以为准备好了可以应对许多事物，但往往证明其缺乏一定的热情，或开放精神，甚至在所期望的

结果未能很快显现时表现出极大的不耐烦。

“从一种文化跨越到另一种文化间的旅行，是一个困难的过程。但这样可以明晰我们的眼光与视野，教会我们很多有关自己，有关自己对于“他者”观念的东西。对于我而言，学习风水，如同学习另外一种语言，一些新的思想结构。学到的有关中国文化的东西越多，我越是能够意识到一种语言对于一定的思想状态的发展，是以损害其他被忽视或未被发现的思想为前提的。跟传统中医或太极拳一样，风水艺术是一门千年艺术，它建立在以细心且经验性的观察为基础的传统之上，以高深的智慧为依据。其中许多建议至今仍在我们的生活中被应用着。

“如果说，风水是中国特有的一门艺术的话，那么它则关涉到整个人类共同的生活经验，它教会我们如何在我们的住所这一‘小世界’中更好地生活。风水在西方社会中的普及，催生了大量严肃不一的读物，以及数量众多的培训学习机构，然而令人遗憾的是他们往往是由一些在这门艺术上技艺不精的人管理着。”

在我看来，玛丽亚娜对于风水文化的理解的确很哲学，比许多中国人的感觉都细腻和理智得多。

### **相识《易经》**

“我们经常把《易经》描述成一个帮助做出决定的知识手册，但却在书店的玄学（ésotérisme）书架上才能找到它。实际上，它在西方享有盛名是因为人们将其当作一本占卜著作的名声，尤其是因为在上个世纪六十年代嬉皮士们对它的滥用。《易经》一直被认为是一本非理性的

著作，其深奥的智慧源自中国道家思想的艰涩难懂。<sup>92</sup>

“当我在学校里读书的时候，我从未遇到过像风水或《易经》那样对我而言，能提供些简单且有效的解决问题的方法的科学理论，或科学手册，或心理学著作。我不得不对中国传统文化生有敬佩与感激之意，是它不断点亮我的思想观念，让我的生活在这么一个绝对毫无“适中”之意的西方世界里更加愉悦。

“《易经》是我的一个好伙伴，我喜欢翻看阅读，有时候是为了阅读的快乐，有时候则会在我对某个路线、某种态度、某个选择犹豫不决之际，或当我处于难决的困境时，我会参阅它。我总能找到最接近自己处境的某种选择，它时刻都准备着为人服务，这真不愧是一个良友。我认为，变化本身就是生活，《易经》可以帮助每一个人尽可能最有效地做出决定。甚至，《易经》可以做为政治科学的一部重要著作。”

玛丽亚娜对于《易经》的了解，源自她在中国文化圈内的法国朋友。后来，她购买了由雅瓦里翻译的法文版《易经》，并参加过由雅瓦里主持的“周易中心”（Centre Djohi）<sup>93</sup>的相关活动。直到现在，她还经常

---

<sup>92</sup> 嬉皮士（Hippie, Hippy, Hippies）是一个用来描绘 20 世纪六七十年代，西方国家中，尤其是美国，反对西方文化传统与当时的国家政治的年轻人的词。他们主张一种边缘的、公社化或公社式的生活方式，没有统一的宣言，其运动也不是一个统一的文化运动。他们极力反对当时的越南战争，反对西方传统的资产阶级文化价值观，有很多人当时对东方社会的形而上学与宗教实践，以及美洲原住民部落的宗教与图腾信仰有很大的兴趣，中国的《易经》很被推崇，1970 年代这一价值观取向演化为一种玄学运动。此词后来演变为一个具有一定贬义色彩的词。

<sup>93</sup> 周易中心是这样介绍《易经》的：《易经》是一部有关阴阳的著作，在中华文明中所占位置可与《方法论》（Discours de la Méthode）在西方思想中的位置相媲美。它被当作是概念依据，用语汇编，以及几乎所有黄河两岸思想整体的参考。在很长一段时间内被看作是一部占卜著作，现在它找回了在古代中国曾经拥有的位置，作为一部“世界规划图”（« plan du monde »），它既是抽象的，又具有活力，是一部帮助决策的实用手册，在古代中国，所有想当官的人都必须得了解它。“周易”（« Djohi »）是《易经》在中文里普遍叫法的语音转写。“周易研究中心”（Centre Djohi）是一家非盈利性的协会，旨在学习和使用这部著作。请不要在网上寻找“卦签”，也不提供收费咨询，更不占卜未来，“周易研究中心”不卖任何东西，它只想建立一个网络，其目标在于推广对于《易经》的个人使用，在所有对变化感兴趣的人之间建立一个互动性的纽带。资料来源：该中心宣传资料。

跟在里昂的许多《经》友接触，一块读《经》。因为她喜欢其中的智慧的启示，在她看来这是一门智慧的艺术，绝非很多人观念中的迷信。

有一天晚上，玛丽亚娜邀请了几位包括我在内的中法朋友到其家中小聚。饭后闲聊时，一位名叫玛丽（Marie）的朋友，说起近来自己有些事情颇令其闹心，因其知道玛丽亚娜了解易经，就如同此前，主动请她帮自己利用易经参谋参谋。于是，玛丽亚娜请她在客厅的小桌子那儿一遍一遍地抽签，最终取得数爻，然后分别在书中寻找释义，玛丽亚娜仔细地向她解释自己对于爻文的理解。我跟一位名叫帕特里克（Patrick）的朋友，在一旁观看了整个抽签的过程。看到玛丽亚娜与玛丽认真的样子，帕特里克还时常打趣地说她们过于严肃，但二人丝毫不受影响。在解读那些汉法对照的爻文时，她们还偶尔向我询问过，应当怎么理解书中所讲的“山中有片天”之类的话。由于是私事，我同帕特里克未曾过问，也不曾偷听过二人的讨论。不过，最后玛丽连连向玛丽亚娜道谢，并对我说，易经里边真是有些很奇妙的东西，它可以指导人好好地从不同的角度思考问题，没有它，她在某些事情面前，眼光总是很窄，而有了它的帮助，自己视野开阔起来，看问题的心态也有了很大的改变。她也把《易经》当成了自己的一个知心朋友。

### **学习汉语与中国书法**

在开始学习汉语的时候，玛丽亚娜感觉到自己终于发现了一门蕴含着奇妙的文化内涵的语言，或者说，它是一种思想方式，通过一些具体且类似的词汇运转着。在玛丽亚娜眼里，汉语是一门消除了各类分歧的语言，它解决了西方语言中所积累的那些分歧与对立。汉语消解了很多

困境，而西方文化思想却很容易自陷其中。在大学中，学习过法语语言文学，而后被汉语中的那些文化思想所深深地吸引住，玛丽亚娜并不觉着这是什么令人惊奇的事情。中文蕴含着许多有意义且实用的东西，与她所处的过于理性的西方文化思想极为不同。

“正是基于此，我才想要学习汉语，这门句法不那么严格但却能够创造出许多具体生动的形象的语言。”在她看来，汉语拥有很多谚语、比喻修辞，极富有表现力，而且有些用语将两个具体形象的词语联结起来用以表达抽象的概念，十分有意思，比如‘大小’表示尺寸，‘长短’表示长度，‘宽窄’表示宽度等。

“中国文化精神不需要像西方文化精神那样去分析或统计。它不需要发明些学术词汇或术语，也不需要‘证明’，只需感觉即可：行或不行。中国文化思想始终与世界、与自然相连，这是建立在经验与智慧的基础之上。如同不同风格的书法作品所展现的那样，正是那些富有表现力、生动形象的表达方法，展现了中国人文化智慧的活力。

“我学习汉语，还有另外一个动机，那就是我希望有一天能够直接欣赏这门语言中许多精巧的应用，切身感触一下那些存在于古典文献中的富有知识性，且有诗意的微妙的差异。我一直喜欢读书和写东西，我的愿望曾是要学会书写所有的中文字词。我所读到的所有有关中国文人思想的东西，让我想读其中文原文。汉语中的意味、精细及艺术感集中在中国的绘画、音乐与书法当中，形式多样且文雅精致。

“然而，尽管这对于我来说可能会是一个我难以克服的挑战，但我会坚持下去，因为于我而言，这是一项美丽的探险，可以去发现和探寻

好些美妙的中国汉字。虽然这需要我用上几十年的时间。由于缺少日常性有规律的学习，我还未能真正地开始走上这么一条道路。汉语口语，考虑到那变化多样的拼音及声调变化，对我来说不是一件简单的事情。”

玛丽亚娜非常喜欢中国谚语，从中她总能找到些对自己来说有意义、生动而富有表现力、有想象力、有一定的比喻和修辞意义、毫不缺乏诗意的解释。所有这些解释都代表着一种中国文化的实际经验与生活：没有理论，也不理论化，没有那些专家们的行话，也没有需要死记的学术性套语，没有复杂的计算，是些简单、自然的观念，它们接近于自然或者说人文环境。

开始对汉字有了真正的感觉，找到了其中的文化韵味，是玛丽亚娜在第二年学习中国书法的时候。走进她那不大的卧室里，有一张专门用来盛放书法用品的桌子，上面整齐地摆放着各种毛笔及废旧报纸，加之墙上悬挂的书法作品，多少倒也能让人体味到一些中国文人的书香之气。她的书法老师是一个兼教阿拉伯文字书法的阿拉伯人，他对中国书法很有研究。有一次，我同玛丽亚娜从里昂第5区的冲绳少林武术学院回来，经过圣让（Saint Jean）教堂的时候，看到他正在教堂门口摆摊，卖他的书法作品。

“在学习书法之初，我惊讶地发现，写书法，只会研墨、执笔是不够的，还必须得了解汉字书写时笔画的粗细变化，学会用力、运笔等。要想学好书法，还必须要有正确的身体姿势。实际上，是整个身体，而非仅是手或胳膊，参与运笔。错误的姿势可能会导致气力的偏颇或堵塞。

“现在有越来越多的地方在教授书法，这不得不让人觉着惊奇。而

且，就材料来说，较其他艺术，简单易得，也不贵。对于初学者，只要有一支毛笔，有一张吸水的纸，有中国墨水即可。

“书法，作为一种介于书写语言与绘画之间的艺术，可以让人们学会如何把握某种姿势，改善对于汉字的视觉感官与记忆，以及对于空间与节奏的感觉。”

在我看来，法国人之所以喜欢汉语，主要是因为作为表意文字的汉语，以其方块字充分地表达了西方表音文字所不具备的那种文化特性。在语言表达与书写形式之间，法国人找到了一种文化审美。这也难怪，我在很多法国人家中都能见得到挂在墙上的中国书法作品，尽管有时候，他们难以分得出倒正来。

### 练太极拳

在北京逗留期间，玛丽亚娜经常在清早去公园里散步，喜欢看一些人做各种健身运动。“我在那些练习太极拳的中国人脸上看到了安详、闲适，这与我在法国看到的老年人的脸色形成了鲜明的对比。在北京的所见所闻，让我一回到里昂就坚定了要学习太极拳的意愿。

“在我看来，太极拳是一门防御艺术，既需要像搞拳击的人那样的力量，又需要玩击剑的人那样的灵巧。它可以跟剑合起来用（需要力量、技巧和敏捷），也可以跟刀、枪、棍、扇等合用。太极拳动作自然、和谐，可以提高身体运动的协调，改善其反应。气力的使用是最基本的，自然的身体姿势可能消除任何气力的阻塞，肌肉总是放松的。练太极拳可以提高自身的敏捷性，胳膊的灵活性，控制身体的旋转，腿脚的活动能力。我们可以获得一种平稳性，保护眼睛，获得身体的柔韧性。太极

拳中显露着一种实用哲学：探讨如何保持平衡、柔韧、饱满，学会自控，它在所有的生活领域内都有帮助，可以让自己更自信。就个人而言，练习太极拳可以帮助我驱赶压力，消除紧张，让我感觉浑身更和谐。太极拳让我们学会了如何调控自己的身体协作，提高准确性，提高自信心。其中所带有的那种自由精神，对我来说，越来越重要。”

正是因为太极拳的健身功用，使得它在法国大受欢迎，越来越多的多少有些健康问题、身体各部位协作问题的老年人在练习太极拳，如同其他的中国文化艺术，太极拳在法国获得了越来越多的人的青睐。<sup>94</sup>玛丽亚娜感觉到，太极拳不但动作精确，而且其名字也非常富有表现力，如“海底捞针”（«l'aiguille au fond de la mer»）等。在法国人的语言词汇与用语中，越来越多的跟中国文化相关的术语，如“气”（«le chi»）、“活力”（«l'énergie vitale»）、“元气”（«le souffle primordial»）等加入了进来。“我们开始懂得了阴与阳（Yin et Yang），盈与亏（vide et plein），静与动（l'immobilité et le mouvement），合与分（la dispersion et la réunion）等说法的文化内涵，这些词汇既不属于法语本来的词汇，又不属于其文化，尽管它们互相对立，却为一种基本原则，组织和管理着充

---

<sup>94</sup> 在此，我还想提及另外一件小事。艾迪娜（Edyna）原籍波兰，在里昂已经生活了近二十年，是一个中国气功、太极拳迷，而且她也在一个体育协会教中国太极拳，这是她的事业。一个周三的中午，我应邀走进了她的课堂。这一天的课，共有 11 人，3 位男的，8 位女的，其中包括一个调课新来的大约有 50 多岁的女士。此前，她就告诉我，来上课的大部分是老年人，有些人还行动不便。他们来这里学习气功，是为了强身健体。有些人，对于动作要领的掌握，实在是慢得很，常常学了那个忘了那个，即便是看着老师的样子照做，有时候都会把左右搞混，而艾迪娜则不厌其烦地一遍一遍地重复教他们。在我看来，很多人并不了解某些太极拳动作的精髓何在，只是照猫画虎似的学，有些像是在舞台上演戏；但他们相信练太极拳对身体有益，而且有些人也已经有所受益。他们每周来这里学习一个半小时，每次都觉着时间过得很快。艾迪娜告诉大家我是为了论文的研究而来的，很多人主动跟我打招呼，表示愿意接受我的采访；有位老太太，告诉我他儿子曾在香港工作过多年，其间，她每年都要去一次香港。而且，她还是在中法正式建交的第二年（1965），跟随戴高乐将军到中国旅游的第一批法国游客的其中一员，为此，她非常自豪。



满活力的事物。”

作为一位好朋友和访谈对象，在经过了很长时间的接触以后，我曾经试图让玛丽亚娜对自己的中国文化热情作一个总结，她的话的确“哲学”得很：西方文化与西方语言在其身体与思想之间所形成的分离（séparation），毫无疑问是造成如今让很多人遭受痛苦，却在思想上期盼一种从未降临的治愈这样一种情形的主要原因。在与中国文化实践接触的过程中，无论是传统中医、风水、《易经》，还是气功或太极拳，她从中发现的是同样的惊奇与乐趣：集中国文化传统、哲学，及智慧、实用于一体。“我所接触到的中国文化实践，处处都体现着一种生活艺术的智慧与文化精神，以致于有时候，我会问自己，在中国文化中，‘艺术’所占的位置，是否跟所谓的‘科学’在我们西方文化中的位置一样。<sup>95</sup>中国文化精神，在我看来，要比西方文化精神更加谦逊得多，后者总是梦想着尽可能地征服世界，扩展其疆域。”

玛丽亚娜还告诉我，在法国，向那些在风水方面有较高资质的专家学习，是非常困难的，因为首先应当把他们从美国、澳大利亚等国外请来，学习费用变得异常昂贵。同样，在法国学习气功、武术，无论是本土的老师，还是外请的中国师傅，都需要缴纳价格不菲的学费。<sup>96</sup>我们

---

<sup>95</sup> 有一天，我突然问自己，“法国人会不会利用一种宗教视野去理解中国文化？尽管有些人不信教，但他们毕竟是有一种宗教意识的。”思考了一段时间以后，我以为，回答这个问题，可以反向思维，答案应该是肯定的。他们在对中国文化进行想象的过程中，所体现出的宗教意识，就是他们在中国文化身上所寻找到的某些“非宗教意识”。这一点，也在我的调查中得到了体现。

<sup>96</sup> 比如在位于里昂第5区的冲绳少林功夫学院，一个成年人若要注册全年的太极拳学习班（每周2次，每次1个小时左右），需要423.74欧元（2006年度费用）。在此，我的意思并非是要批评那些传播中国文化的人有什么经济利益方面的不当企图，而是纯粹从客观的角度来看，了解一种文化需要一定的经济基础，而且中国文化在海外的普及也有一定的经济方面的障碍。作为中国文化传播的使者，无论是远赴海外的中国人，还是本土的法国人，他们在中国文化的推介方面所作的贡献是不容忽视的。

从法国人对于中国文化的热情中不仅仅看到了一个文化关于对于另外一种文化关怀的认知与想象，而且还看到了其背后的经济意识形态。既然有人喜欢这样的文化实践，那么就有人将之融入到与所谓的文化培训等相关商业活动当中。知识的获取不是免费的，而知识的授予同样也需要报酬。在海外，“中国文化”正在变成一种收入可观的经济资本。毕竟，这也是一种文化消费。

### 三、涵化的文化空间

在田野调查中我意识到，法国当地社会的中国文化空间其实是一种涵化了的文化空间，中国文化于其间的呈现跟其在中国的情形是不一样的。换句话说，在里昂吃中餐，绝不是真正的中餐。人们常常用这样一句话来描述法国人吃中餐一事，“On mange chinois à la française”，意即“人们用法式进餐的方式来吃中餐”。

涵化（acculturation），是文化变迁理论的一个重要概念。人类学家用以解释不同文化由于相互接触而发生的彼此间的渗透性影响，既包括变化的过程，又包含其结果。与美国人类学家喜用“涵化”一词不同，英国人类学界则用“文化接触”来指代同一文化现象。目前，对于“文化涵化”这一概念的定义，尚无明确的定论，但人类学家对于涵化的研究已有百余年的历史，“涵化”作为一个学术术语进入到人类学领域，则是最早由美国首任民族局局长鲍威尔（J. W. Powell）使用的，1880年在其《印第安语言研究导论》中，鲍氏谈到了在百万文明人的压倒之势的情况下，涵化的力量造成土著文化巨大的变迁；博厄斯（Franz Boas）

在 1896 年写就的《美洲神话学的成长》一文中，讨论北太平洋沿岸印第安人民间故事的散布时指出，不同部落的涵化，其结果使他们大多数的文化特征变得一样。1938 年，赫斯科维茨（M. J. Herskovits）出版《涵化——文化接触的研究》，专论涵化研究，对当时已有的涵化研究成果进行了评论，讨论了涵化研究的方法论，涵化研究对文化动力问题及有关个人与其文化之间的关系问题。<sup>97</sup>

涵化不是一个孤立事件，与文化传播有着密切的关系，是一种文化从另一种文化中获得文化元素，对新的生活条件的适应过程。接受、适应或者排斥<sup>98</sup>，都有可能出现在文化的涵化之中。而且文化涵化既是有意识的，又是无意识的。在田野调查中，我能够明显地感觉到，中餐馆在当地社会的适应，明确地体现出一种有意识的和无意识的涵化。

正如人类学家张光直先生所言，了解一种文化，首先需要从饮食文化开始。在我的田野调查中，有关中国文化的话题，也常常是从中国的饮食文化开始谈起的。作为中国文化的一个重要元素，中式饮食确实吸引了很多法国人，甚至有人这样告诉我，如今在西方社会，如果没有吃过中餐的话，就如同没有吃过麦当劳一样“老土”。中国饮食倒也帮了我不少忙，每逢与访谈对象见面，或是去法国朋友家里做客，带一盒在里昂的“中国城”买的点心，就非常讨人喜欢。从某种程度上讲，中国食品，于我而言，也成了一种文化资本。

---

<sup>97</sup> 相关资料参见：黄淑娉、龚佩华：《文化人类学理论方法研究》，广州：广东高等教育出版社，1998 年版，第 215-220 页；又见 M. J. Herskovits, *Acculturation – The Study of Culture Contact*, Cloucester, Mass., Peter Smith, 1958.

<sup>98</sup> 有关涵化三种反应的论述，参见：孙秋云主编：《文化人类学教程》，北京：民族出版社，2004 年版，第 46-47 页。

一个周四晚上，里昂中法友好协会（Association des amitiés franco-chinoises de Lyon）借某个汉语学习班一个学期结束的机会，举行了一个小小的总结酒会，邀请了包括里昂市立图书馆中文部的负责人和我在内的协会友人。<sup>99</sup>那位女士是意大利人，讲得一口流利的汉语和法语。地点选在了位于里昂第2区马诺（Marnot）广场附近的一家名为“新华酒家”的中餐馆。餐馆面积不大，其外部装饰是典型的中国阁楼样式，主色调为红色，从远处一看就知道是中餐馆。里面的装饰也非常富有中国特色，完全是一种中国古香古色的味道。据协会的会长介绍，这是他们最喜欢的一家中餐馆，不但环境宜人，而且餐馆的大师傅是从北京来的，做得一手地道的中国菜。我到那里的时候，他们已经开始在商量着点菜了。

服务员问大家谁要用筷子，很少有人应声，只有几个人说是想尝试一下。而坐在我旁边的一位老先生则小声嘀咕道，自己是永远也学不会用筷子的。他拿起自己的那套刀叉，跟同桌的各位讲道，“还是我们的这些东西用着方便”。随后向我笑笑，问我用什么。我示意服务员用筷子，但同时也保留了手边的刀叉。打眼一看，每个人眼前的餐具就已经几乎占满了整个桌子。有些人拿到筷子以后，难以驾驭，就照着包装纸上的说明来操作。对于中餐馆里使用的筷子上印有法文的使用说明<sup>100</sup>，

---

<sup>99</sup> 早在1982年，当时有些人士想在里昂当地的中学里推广汉语教学，鉴于当时在政治方面的便利性，他们想到了与新加坡合作，成立了里昂-新加坡协会（Association Lyon-Singapour），每两年一次，互相交流中学生到对方进行短期的语言学习；后来在1997年，该协会又与上海一所外国语学校建立了交流关系，每年互派学生。目前，在里昂已有6所高中开设汉语课程。

<sup>100</sup> 在里昂的有些中餐馆里，筷子包装纸上印的是英文。红色的主色调，用金黄色印刷着双“喜”字，以及“福、禄、寿、禧”等代表幸福和吉祥的词汇，还鼓励人们尝试这一典型的中国饮食文化传统。筷子使用说明及其包装，可以向我们传递一种中餐文化全球化的信息，无论是在原材料供应，还是在形象表征方面，都在一定程度上体现出全球性的网络运作特色。法文版筷子

我早注意到了，但这一天倒是第一次见人认真地“按照说明来操作”。但那些说明文字把筷子的使用讲得既过于复杂，又过于简单了。第一次使用筷子的人，如若只照此说明来做，是绝对不得要领的。后来的经历，也多少证实了我的看法，而且尽管餐馆中提供的筷子有的用法文或英文来解释其使用方法，但内容几乎是一样的；我还跟法国朋友就这些解释的清楚程度或正确与否有过争论。打那以后，我也逐渐地讲养成了在法国收集筷子使用说明的习惯。

菜是由协会的几位负责人在征求大家（在我印象中，女多男少）意见的基础上点的。照着法国的饮食习惯，他们点了三道菜：开胃菜、正餐和甜点。在等菜的时候，他们依旧照着自己的习惯，要喝点东西。有人点了在法国甚是有名的青岛啤酒，也有人点了红酒。会长问我喝什么酒，我说是红酒，他们便开玩笑说，中国人不喜欢自己的啤酒。当大家举起杯子的时候，都习惯性地用各种语调的汉语讲道“干杯”，并且依旧如他们法国人的习惯，碰杯的人彼此用眼睛对视，以示尊重。开胃酒的时间不算很长，其间所有的人都在谈论他们在中国的经历，他们对中国及其文化的印象。有人谈得很起劲，尤其是当讲到在中国享受中国食物的时候，那眉飞色舞的样子，着实让人羡慕他们的切身经历。他们也向我问起一些有关中国人习惯的问题。当然，作为一个法国人，席间非正式地讲些政治方面的话题，是其家常便饭。这回，他们彼此间也多有交流自己从各种渠道获取的有关中国的消息。坐在斜对面的一位夫人，

---

使用说明举例（配有简单的图示）：怎么使用筷子：1.拿第一根筷子的样子如同您拿一支铅笔；2.将第二根筷子放于中指与无名指之间；3.第二根筷子保持不动，只动第一根。

见我对他们的话题多少有些不知所云，就探过头来告诉我，他们用的法语词汇“土”得很，她也有些不明白，但每回聚会，谈谈中国，那是他们的乐趣，对于有些人来说，那是一种享受。

菜上来的时候，每一个盘子都配有一套公用的刀叉。主菜点了很多，口味确实很地道，他们也想以我这个中国人的品评，来印证一下他们的判断。因为有人在比较了其他中餐馆的菜和自己在在中国吃的菜后，觉着这家餐馆的中国菜还是很地道的。到了吃饭的时候，实际上只有我自己不时地用一下筷子。

吃过甜点，餐馆的老板娘过来问大家是否要 **Baki**（音），我当时不明白，没有要。其中有两位女士和一位先生要了，端上来一看，原来是在一种特制的酒杯里盛上白酒给大家喝。瓷酒杯底部有一个小玻璃，底端有小图片，只在有酒的时候，图像才能看得见。酒没有了，也就看不见了。两位女士拿的酒杯底部画的是健硕的裸男，那位先生的则是裸女。难怪刚才服务员绕了个圈子把酒杯放在了那位先生面前，原来是要对号入座的。看到这一情景，当时我的第一反应便是：异国情调的“文化展示”。我悄悄地跟旁边的一位女士讲，这不是中国传统，也不是什么新近的习惯。见我有些吃惊的样子，她告诉我说，尽管餐馆名为 **La Chine**（中国），但大家都知道这不是中国传统，是越南特色。不过，在我看来，他们倒是满享用这样的饮食特色的。“酒足饭饱”，大家免不了向老板道谢，夸赞一番这里的中国菜。

从饮食文化的角度来审视法国人对于中国文化的想象，明显地能够看得出中法两种文化之间的间性特质，也就是说，法国人在“吃中国菜”

时，喜欢什么，不喜欢什么，及其“吃法”，都表达出他们对于中国文化的想象。

一个有关“使用筷子”的小小故事，便有诸多耐人寻味的文化现象值得思考。在里昂，无论饭菜口味如何地道，没有一家中餐馆不提供法式刀叉餐具。不管中餐馆里的装饰与陈设多么中国化，但餐桌上的餐具是绝不可以只有中式的。中国文化的角度来看，这是中国文化在地方的本土性适应；就法兰西文化而言，这是法国人文化接受的一道门槛，无论中国菜多么可口好吃，使用筷子是大多数法国人都难以成功做得到的事情。也就是说，在接受中国文化方面，法国人还是有一些文化、习俗方面的界限的。

在此，我并不以为“使用筷子”是一个简单的技术问题，而是一个文化问题。有些人是能够使用筷子吃饭的，但他们“习惯性地”使用刀叉吃中餐，这样“吃得自在”。

首先，享受中餐的美味，是一种普普通通的饮食欲望。在田野调查中，我似乎从未听到过对于中国饮食的厌恶，不过，对某些地方性饮食的辛辣口味，能够接受者不多罢了。但凡能够吃得了辣椒的人，对于“辣椒饮食”喜欢得要命。

其次，使用自我文化的饮食餐具，其目的是为了自我的舒适；这些餐具象征着一种文化审视的工具，也就是说，用“自我”的“适意”标准来“规化”外来文化的本土适应，或者说，对他者文化进行“整形”。这只是就饮食工具而言，如若讲到中餐的口味，其本土性适应那就是一个千差万别、更加复杂的事情了。

再次，享受中国饮食，就是在享受中国文化。作为一种文化象征，中餐的复杂谱系，口味多样，非常自然地落入到某些法国人有关中国文化“异国情调”的想象当中。有些没有去过中国的人，去中餐馆用餐，是想真切地寻找一下异国情调的滋味；而对于那些去过中国的人来说，在中餐馆里，可以让自己找回在中国的感受。尽管，他们知道，这不是真正的中餐，但却是适合自己“口味”（饮食习惯、文化口味）的中餐，是可以让自己体验到一种所谓的中式“原生态”文化的场所。

中餐文化的自我表征，在展示中国饮食文化特色的同时，又在解构着自己本来就有的多种面貌。因为，它掺和了众多的外来文化因素。上文提到的“裸体酒杯”一事，本身是外在于中餐饮食文化的，但出于种种商业性目的，它的存在无形中为法国人的中国文化形象增加了异国情调的色彩，尽管有人知道这不是中国的特色，但作为整体去想象中国的时候，又会有谁在意地排除这样的细节呢？

法国当地华人社区的文化空间，明显地是一种“杂交”的文化空间，体现在华人对于中国文化的呈现上，在很多情况下表现为一种“文化罐头”。也就是说，他们在异国他乡所实践的文化传统，是在一代代海外华人群体间所流传下来的有关其源文化(original culture)的集体性记忆。

每年春节，里昂中国城的所有商家都会集中在一起组织些庆祝活动，其中舞狮表演与鸣放鞭炮是必不可少的项目。大年初一下午2点左右，当我匆匆赶往中国城的时候，老远就听到了噼哩啪啦的鞭炮声。位于中国城中心的一条街道上，满是闻声赶去的人群，看面孔，中国人不是很多。鞭炮过后，我们听到了喧嚣的锣鼓声，随之欢快起舞的两只狮



子，在人群中律动着。走近刚才放鞭炮的那家中餐馆门前，两只狮子跃跃欲试，想摘下悬挂在门口上方的一棵 *salade*（生菜），尝试几次，一只狮子站在另一只的肩上，终于将那棵绿色的生菜吞吃在口中，于是便赢得众人齐声喝彩。随后，两只狮子走进餐馆，在里面舞动了有一阵子，之后在锣鼓队的追随下前行至隔壁的一家中国超市。人群也跟着移动起来。

位于中国城的中餐馆和超市大多分布在两条交叉的街道两旁，因而舞狮队表演也就在那里转了个圈。在每家商店或餐馆门前的表演几乎是大同小异的，只不过，鞭炮与生菜的数量，以及悬挂生菜的高低不等，其摘取的难度也不同。当然，不是所有的商店都准备了鞭炮和生菜，但家家都多少有所修饰，喜庆的节日气氛浓浓欲滴。在有些商店门口，一串串的鞭炮连着响个不停，有些震耳欲聋的感觉，害得人们手捂双耳，退避三舍。不过，另外不同的还有两只舞狮所得红包的大小。舞狮表演是由里昂华商联谊会组织的，招募了不少志愿者，每一家商店或餐馆为了图个吉利，都要给个红包的。

挤在人群中，我听到有些法国人不解地自言自语，“狮子为何要登高摘取生菜？”我也私下里想着这个问题，觉着商家大概是取“生财”的谐音。这一想法，在同去的朋友那里得到了证实。恰在这时，听到人群里有人喊我，原来是一位访谈对象，他在里昂电视台工作，就住在中国城街区。在场的还有他扛着摄像机的同事，他不是来采写新闻报道的，但同事问其是否了解这些舞狮活动的文化象征意义。他想不清，恰巧在人群中看到了我的身影。我随即便把商店意欲借之企盼来年发财的想法

告诉了他。不一会儿，他带着扛机器的同事又来找我，说是想让我对着镜头讲一下这一庆祝活动的文化含义。此时围过来很多人，听了我的话，他们似乎恍然大悟地点着头，说是非常有意思。在第二天晚上的新闻节目中，播放了采访我的那一段，于是我猜想，可能还会有更多的法国人第一次闻悉“舞狮择财”这一习俗的文化喻义吧，尽管华人社区在当地已有几十年的历史。

后来，我向从国内南方来里昂读书的很多人都咨询过，说是即便在南方，类似的庆祝活动都比较少，它们都已经作为一种文化传统，仅留在了有关传统的记忆当中。在海外华人的文化实践中，类似的传统却还鲜活地向当地社会展示着中国文化的特色。就当地的华人社区而言，这样的文化传统，如同其他很多的文化习俗一样，是一种被当作“文化罐头”自其第一代移民起就被贮存于他们集体性记忆当中的文化实践。尽管其文化源地的习俗实践已经有所变化，但远于文化故土，这种罐头式的文化传统则难于改变，其保存时间长，而且也不具备一种“新鲜”的口味，意即其社会性的文化变迁较小，即便有，也是表现出与当地社会文化的涵化。

在此，有一点必须要谈到，那就是，当地华人社区的主体多是从东南亚移民至此的华裔，尽管有一部分法国人知道这一情况，但如同他们只用“Chinois”一词来指代这一群体一样，在他们眼中——那些不了解中国城华人历史的人更是如此——中国城的一切文化实践都是“中国的”或“有中国文化特色的”，忽视了东南亚文化的涵化与过滤，用法语来说，则是一个简单的词：Chinois。也就是说，在法国当地社会中

“Chinois”一词指代的是一个多元的华裔群体的概念。

鉴于这种现象的存在，作为华人社区之邻居的当地法国人，他们所感受到的中国文化空间，是一种变迁、涵化了的文化空间，他们借此想象中的中国文化当然也就与其真实面目大相径庭。

如果说，华人社区的各类华人店铺，最初面向的只是华人或亚裔群体的话，那么，很快他们就明白了其商业前途还同样建立在西方消费群体上。为了吸引这些顾客，他们便很快地在“文化与习俗”上适应了当地的文化传统。在我看来，这是诸如“中餐文化”转向法国消费群体等中国文化实践在当地社会中涵化的基本动因，从而也就逐步建立了一种“杂交”式的混合餐饮文化。换句话说，是法国人对于中餐文化消费的象征性期待，促使中餐文化发生了这样的转变。

#### 四、物与文化

在很多法国人眼中，中国文化依附在他们所拥有或接触到的中国文化器物上。他们把收藏的中国文化器物挂在家中的墙上，摆放在桌子上，放进橱柜内，依照某些人的想法，那就是中国文化的展示，他们将之放在了家里。

自 1960 年代以来，卓塞特收藏了大量的中国文化物品，可能这多少也与她在绘画方面的爱好有关。她擅长在羊皮纸上画画，就是那种在古老的法国书籍当中看得到的画。去她家做客，走进客厅，四周墙上挂满了装裱或镶了框的中国山水绘画，渲染了一种中国文人书房的气氛，客厅前突的开间里，一幅书画作品中，写着一个大大的红色“福”字，

彰显着一种在她看来十分浓厚的中国气息。“福”字下方，横放着一个如今在中国家庭中都比较少见的枣木的中国式雕花衣柜。客厅里摆放着中国红木写字台，高高的红木多宝格里摆满了大大小小的中式礼品盒，里面当然少不了各类茶叶与茶壶，还有其他花瓶之类的中国瓷器，很多手工布艺玩偶是她的中国朋友送给她的。那是一个十足的中国宝藏，是她与丈夫多年的藏品。<sup>101</sup>书架上有很多关于中国的图书，当然都是法文的。虽然她与丈夫曾于 1960 年代在中国工作过三年，但至今会讲的汉语少得可怜。

我们谈话的相当一部分时间，是听她讲自己对中国绘画的喜爱，有些词我听不懂，她就简单地说，这说明中国绘画的许多精细之处她很喜欢。其实，我认识卓塞特也是因为她的绘画，而且是中国绘画。一位法国朋友为了把我介绍给她，特意请我们去她家吃饭，那天晚上，卓塞特带去了她的中国绘画，在场的还有两位越南裔法国人，他们对此赞叹不已。我是一个绘画的外行，但至少能感觉到那是很有些中国韵味的中国绘画。她把画中国画当成与中国保持联系的一种方式，经过多年努力，其画作水平已很高，于是她办画展，举办学习班，教法国孩子画中国画，让更多的法国人感受中国。2005 年 12 月 6 日，《人民日报》国际副刊还专门以《情系中国四十年》为题，报道了她与中国结下的文化情谊。

<sup>102</sup>这篇报道的复印件经一位法国朋友转至我手中。

---

<sup>101</sup> 我还访谈过一位名叫若埃勒（Joëlle）的女士，因其祖父曾在中国工作过，她有幸跟丈夫一起去过中国两次，并带回了很多精美的瓷器、饰物、针织品和绘画等，摆满了她客厅内的壁橱。此外，她还先后收藏了十几本厚厚的中国画册，那里边珍藏着她的中国记忆。由于婚姻变故，丈夫带走了一部分中国物品，还有一部分被毁坏了，至今她都对此惋惜不已。

<sup>102</sup> 参见张祝基：《情系中国四十年》，载《人民日报》2005 年 12 月 6 日第十六版。

不仅仅是在绘画方面，法国人会注意到中国文化的精、细、美，在一些传统的手工艺品中，他们也能够发现诸多赏心悦目的精美之处。在我的田野调查中，每逢做客法国人家，均能发现许多做工精细的法式工艺品，体现着法国的文化特色，而往往是，这些法国人同时也有自己收藏的中国工艺品，而且常常是那些在他们看来带有某些所谓的中国“传统”文化特色的器物，它们所体现出的精细之美与法式艺术交相映照，令其喜好不已。在我看来，中法文化艺术品的精细之处，“细”在不同的细节，法国人对于这些艺术品的收藏，折射出的不只是两种民族文化的不同，更是审视这种“文化差异”的眼光，文化“互看”依旧是倾向于寻找一种与“己”不同的文化表征。

卓塞特不仅常在里昂组织各类活动，向人们展示她自己理解中的中国文化，还被邀请到外地举办展览。2006年6月，她应邀到位于法国西南部的隆市（Lons），举办了一场以其个人收藏为主的中国文化展，计有二百多件作品，题为《中国：昨天与今天》（Chine d'Hier et d'Aujourd'hui）。在她看来，那些木版画、书画、扇子、剪纸、服饰、建筑摄影作品，以及中国的文房四宝“笔墨纸砚”等，代表着古老的中国，是其“昨日中国”这一主题的主要内容；而“今日中国”，则对应着她所收藏的有关中国人口及少数民族文化、中国饮食、中国人日常生活的相关实物与图片资料等。做客家中，卓塞特告诉我，这次展览受到当地人的热烈欢迎。

她回忆说，参观者各个年龄段的都有，大家对展出的很多东西都感到惊讶，因为在那个城市里，人们缺乏对中国文化的了解。在开幕仪

式上，她向人们介绍了自己的中国文化情节，并简单说明了这些展品的来源，有些是她从中国带回法国的，有些是朋友从中国送来的。当时她身着中国旗袍，气质优雅，有人见了连连赞叹，因为那个人此前只是在电视和期刊杂志上见过中国旗袍，亲眼所见，那天是第一次。整个展览多为实物，文字不是很多，除极个别的图片标注了拍摄地点及图片内容外，其余作品仅是说明了艺术品的名称及质地材料。参观者当中，有人对那些剪纸作品，尤其是展出的一套“十二生肖”的彩绘剪纸兴趣浓厚；也有人特别喜欢那些精美的贺卡，它们都是近年来一些中法朋友从中国寄至里昂的。对她来说，那既是一些艺术品，又是自己中国情节的生动见证；也有很多她至今都不曾舍得使用的筷子。展品中有一套图片是她在西安某食品市场上拍摄的，是些卖五谷杂粮及肉食蔬菜的摊位，还有一个露天拉面馆现场制作拉面的全部过程；有些人对其中所展示的当地人的风俗习惯甚感兴趣。此外，还有一套图片是专门用以展示中国书画作品的创作过程的，有些人向她谈起过，用一只小小的毛笔能写得出精美的图画文字，实在是一件不可思议的事情。卓塞特告诉我，观展的人中有很多长时间在一张旁边加注法文释义的《中国各民族示意图》前驻足，他们不但惊讶于中国少数民族各异的服饰，而且对其风土民情多有询问，但她的回答总不能满足大家，因为她并不是很了解中国的少数民族文化。

展览的筹备较为简单，只是需要在现场进行一下精心布置即可，因为展品都是近年来她在他处展出过的东西。谈到这次异地展览的感受，她觉着很高兴，因为它让更多的人了解到了中国文化，虽然不多，但毕

竟有些人是通过她的展览亲眼见到了很多此前他们不曾知晓的东西。而在我看来，拥有这样的文化物品，在某种程度上成就了她自己建构一种文化身份的愿望。鲍德里亚所讲的消费社会中的消费，已不再仅仅是为了满足人的物质需要，更是一种用以将自己与他人相区别开来的手段。与此逻辑相似，她的收藏品也在潜意识帮助她以一种特殊的“社会文化身份”来区别于她周围的人。卓塞特常以拥有从多的中国文化器物而自豪，这也是为什么每当有人惊叹于她的个人收藏品时，她总是非常得意，因为她从别人对这些藏品的赞赏中得到了满足。

在理解有关中国及其文化的各种展览时，我们不妨借用罗兰·巴特（Roland Barthes）的“形象修辞学”的符号学理论来加以阐释。这些展览是一种符号的表征，其第一层级符号是语言学的符号，比如一些介绍性的文字，还包括声音文字，以及具体物件或整个展览所呈现的形象。无论是语言的，还是具物的，解读这些符号所需要的就是一种对于有关中国及其文化之知识的一般了解，甚至对于那些不了解中国及其文化的人来说，只要有对一般意义的文化的知识即可。这些知识让参观展览的人能够通过所感触到的能指，而联想到其背后的一般意义上的所指，即“这是文化方面的东西”，或“这是与中国文化相关的”，等等。第二层级符号是符号学意义上的（*signe sémiologique*），其意义是需要具体到特定的事物上进行解读的，通过具体的形象（能指），来理解蕴含于其背后的象征意义（所指）。<sup>103</sup>而恰恰是这第二层意义的解读，往往内含了很多有关中国的“法国式的知识”，这些知识基于法国社会对于中国

---

<sup>103</sup> Roland Barthes, 'Éléments de sémiologie', in Roland Barthes, *Oeuvres complètes*, tome 1, 1942-1965, Paris, Éditions du Seuil, 1993, pp.1484-1487.

及其文化的理解，中国人难以明显地看得出法国人想要表达的真正含义。这是一个非常简单的道理，如同巴特在其《图像—音乐—文本》一书中所举的例子一样，对于一幅法国的有关意大利的 Panzani 的广告作品，“要一个意大利人直接意识到这一名称的含蓄意指，这和他从西红柿和胡椒上意识到意大利性一样是不可能的”。<sup>104</sup>

法国人在中国文化器物中所要寻找的，是一种对于所谓的“中国性”（Chineseness）的感觉，但实际上，“中国性”只对华人有着本质性的意义。对于法国人来说，任何在他们看来“是中国”的东西，都具有“中国性”。所谓的“中国性”不是一个固定的概念，而是变化的，除了其自身的变化之外，法国人眼中，一人一个对于“中国性”的理解。<sup>105</sup>

福柯（Michel Foucault）在其《言与物》中，对中华传统文化较之于西方的差异作了如下描述，“我们对中国文化的传统印象是，最讲究细节，最严守清规戒律，最不顾时间的变动，最关注纯粹空间的轮廓。我们想到的中国便是横陈在永恒天空下的一种沟渠堤坝的文明，我们看见它展开在一片大陆的表面，宽广而凝固，四周都是围墙。甚至它的文字也不是以横行再现声音的起伏逃逸，却以直行树立起静止的、尚可辨认的事物本身的形象。……如此看来，在我们所居之地球的另一端，

---

<sup>104</sup> 参见 Stuart Hall, “The Work of Representation”, in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, p.70.

<sup>105</sup> 居住在澳大利亚的华裔学者洪美恩（Ien Ang）在书评文章《中国性的移民》和专著《论不说中文》里，以亲身经历阐述了海外华人的“中国性”情结，反思了有关“中国性”的问题——一个涉及海外华人文化认同的核心问题。她指出：“中国性”不是督促移民“回家”，而是希望其他人认识到，他们的所言和所为是出自特定的历史和文化。它永远是处在双向而不是单向的流程之中。洪美恩的结论是，“中国性”是海外华人“想象社群”（imagined community）的核心，它是一个公开的能指，也是一个共同的所指，它内部的差异性、特殊性和分裂性是无法抹杀的。而它们恰恰也是统一和集体身份的基石所在。参见陆扬：《“中国性”的文化认同》，《文艺报》，2003年8月26日，第4版。



似乎有一种文化完全专注于安排空间的次序<sup>106</sup>，但却不是把天下万物约归为我们能命名、能说、能想的任何范畴里。”<sup>107</sup>从文化想象的角度讲，法国学术话语中的中国想象与普通大众的想象有着不谋而合（或是相互影响？）的一致性。

同样的文化物品，在中国跟在法国，所表征的意义是不一样的。用拉克劳（Ernesto Laclau）和莫弗（Chantal Mouffe）的话说，就是“物理事实相同，但其意义是不同的”。<sup>108</sup>丹尼尔（Daniel）曾经向我展示过他收藏的十几个中国文化 T 恤衫。在我看来，这是些非常普通或者说没有多大收藏价值的文化衫，但他却常常津津乐道地向我讲述这些 T 恤衫背后的中国故事，并有些“批评意味”地说，在我们普通中国人当中，很多人并没有这些东西。我回答他说，中国人有的很多关于法国的东西，很多法国人也没有。

在丹尼尔所收藏的文化 T 恤衫中，大部分都是些上面印有简单的图案、写着汉字的短袖衫。其中，画有龙图案的不少，跟其他的法国人一样，在他眼中，龙这种根本不存在的神奇动物，代表着中国。而且，最

---

<sup>106</sup> 就中国人在当今西方人心目中的形象而言，有人作过如下几个方面的归纳：在总体特征上，西方人喜欢将中国文化说成是一种空间文化，即在西方人眼中，中国人在应事观物中尤其关注空间秩序而缺乏时间观念；在交往方式上，西方人心目中的中国人是不注重人与人之间直面交流的，而只推重一种间接会意方式，即中国人不注重西方人所看重的一套人为约定的规则，而只看重即兴会意的交往方式；在性格特征上，西方人心目中的中国人具有着惊人的克制性；在信仰方面，一般西方人心目中的中国人是信佛而不信上帝的，即中国人不信上帝的恩赐，惟信此生的修炼。这样的归纳，或者说这样一种一概而论，或普遍化的做法，在我看来，虽然描绘了西方社会有关中国人文化想象的某些方面，但并非全部，而且也远非上述文字中所言的如此同质化，只能作为一种参考而已。参见王才勇：《中西语境中的文化述微》，上海：上海人民出版社，2004年，第38-42页。

<sup>107</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, pp.4-5. 译文参考张隆溪：《非我的神话——西方人眼里的中国》，载史景迁著，廖世奇、彭小樵译：《文化类同与文化利用——世界文化总体对话中的中国形象》，北京：北京大学出版社，1990年版，第148页。

<sup>108</sup> Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, 'Post-Marxism without apologies' in Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso, 1990, p.100. "...the physical fact is the same, but its meaning is different."

为重要的是，按照中国的生肖属相来说，他属龙。<sup>109</sup>由于经常到中国旅游，他也收藏了些很时髦的文化衫，比如上面写着“新北京、新奥运”的T恤衫等。其中，给我印象最深刻的是他收藏的一件有关1997年香港回归的白色T恤。这件T恤背面没有任何图案与文字，正面上方用英文写着红色的“Hong Kong”，紧跟其下的是蓝色的“1997”四个数字，然后接下来有一个工人正坐在一个从高处垂掉下来的架子上，粉刷一面还剩一半的英国国旗，另一面已被刷成中国国旗，左上方已显有那五颗星星。他喜欢这些T恤衫，是因为他在中国旅行时曾经穿过，上边凝结着他的中国文化情结，更重要的是，它们见证着他每次去中国旅游所看到的中国的文化，体验到的中国的变化与不同。换句话说，那里保留着他对于中国的记忆。

凝结于“物”中的有关中国的文化记忆与中国的“传统”紧密相联，似乎时刻让法国人意识到，中国文化是一种属于“过去”的文化。法国后结构主义大师利奥塔（Jean-François Lyotard）曾经深刻地指出，“叙

---

<sup>109</sup> 如今，在法国知道自己的中国属相也是一件非常时髦的事情。不经意间所碰到的某个人，都能够说得出自己是属什么的。有时候由于人们搞不清楚中国农历与公历的关系，对于那些在公历1月中下旬和2月中上旬出生的人来说，很难一下子说得清楚他们是什么中国属相，必须得查询历表才行。对于这一点，我的那位法国朋友玛丽亚娜精通得很。有一次我们一起去里昂北部的一个地方参观当地众多的葡萄园及葡萄酒作坊，天下着小雨，我们照着路边的招牌，下了高速路，随便进了一个小村庄，以品酒（dégustation）为名，依照路牌随便走进了一户人家。男主人请我们在其客厅坐下，便取出自家作坊的白酒，让我们品尝。其夫人见我是一个外国人，便主动问是从哪里来的。当她得知我是中国人时，很高兴地告诉我们，她们16岁的小女儿特别喜欢中国，她的卧室里满是中国的东西。她把自己的女儿从房子的另一头喊了出来跟我们聊天。那是一位正在上高中一年级的小姑娘，有些腼腆，身上穿的运动服上绣着三个汉字，由于没有什么逻辑，我未能记得住。我跟朋友都问起她为何喜欢中国，她也说不上来，总觉得潜意识里自己跟中国有缘，现在她从媒体上、网络中了解到的中国越来越多，但对她来说，这还是一个不熟悉的国家。她想将来学习汉语，还梦想着自己要嫁给一个中国人。这是一个16岁的法国小女孩的梦想。谈话间，不知为何我们讲到了中国的属相，一家四口，各自都知道自己的中国属相，并主动告诉了我们，这倒是让我不觉得特别惊讶。当那位小姑娘说自己属羊时，玛丽亚娜问她是几月出生的，她回答说是1月29号，1991年的1月29日。玛丽亚娜马上说，她不一定属羊，有可能属马，因为那一年的1月底，不一定过了中国新年。后来，回到里昂，我查阅了万年历，结果确实如此，1991年1月29日是农历庚午腊月十四。那位小姑娘应该属马。

述一段故事可以有很多方式，但是如历史叙事这样一种叙述则可以被视为一种技术装置，它是一个民族存储、组织、提取信息单位亦即事件的手段。更确切地说，这些叙述就像时间过滤器，其功能是将与事件相连的情感负荷转变为可感知的，并可构成有意义的东西的信息单位序列。现在很清楚，这些文化装置构成了其具相对广延性的记忆形式，并仍紧密地与它所在的历史和地理背景相连。正是这种背景性所谓记忆提供了大部分它应掌握和存储的事件，并使其中性化和可供使用”。<sup>110</sup>这段话同时还让我们认识到，历史上有关中国文化想象的社会性积淀对于当今法国人之中国文化想象的影响。

对很多法国人看来，中国器物中所映射出来的中国文化形象，作为一种文化隐喻或象征，是对其大脑中缺席的或根本不存在的“中国文化”这一抽象概念的具体呈现，既包含着一种对于现实的潜意识认知，又有一种对于“论说中国的模式”的社会话语的应对，还包含着某种“自我认同”的隐喻性表述或象征。依附在中国器物上的中国文化形象，是“一种变形”，摆脱不掉法兰西文化的影子。<sup>111</sup>

## 五、文化认知的内化

用“文化认知的内化”这一说法，意在表明在田野调查中所观察到的法国人整合、理解中国文化的方式。普通人去理解中国文化，不像那些学者一样，会有一种理性的范式去引导他们尝试着采用特定的方式，

---

<sup>110</sup> [法]让-弗朗索瓦·利奥塔（Jean-François Lyotard）：《非人》，罗国祥译，北京：商务印书馆，2000年，第69页。

<sup>111</sup> 有关认知形象中“变形”的论述，参见姜源：《异国形象研究中的文化意义》，《社会科学研究》，2005年第2期，第67页。

他们理解中国文化的方式，相对于其自身的法兰西文化理念而言，是一种非常自然的方式，他们把自己想象中的中国文化转变成自己的东西，也就是说，将之内化为自己能理解的内容，用自己能接受得了的方式去接触它。培勒（Frédéric Perret）在其论文中提到，法国人对于中国文化的认知总是停留在唐诗、传统绘画等这样的事物上，中国文化艺术似乎被型铸在一个假定的时期，从不变动。<sup>112</sup>也正是在这种意义上讲，“西方对中华传统文化的接受和阐释，鉴于其明显的价值取向，与中华文化的完整真实还有一段距离”。<sup>113</sup>

法国人眼中的中国文化，并不是对于中国文化整体面貌的感观，进入到法国人文化想象中的文化表征也不代表中国文化的整体，只是其中的一部分。所谓的中国文化传统，博大精深，有着千差万别的表现，为什么法国人眼中只有气功、风水等，那些在他们看来具有些异国情调的东西呢？

人类大脑拒绝接受未曾经过处理的新异的东西是非常自然的；所有的文化都一直倾向于对其他文化进行彻底的皈化，不是将其他文化作为真实存在的东西而接受，而是为了接受者的利益将其作为应该存在的东西来接受。<sup>114</sup>

萨义德的这段话，尽管有些偏激，但不无道理。借用王才勇的说法，“当一种文化遭际另一种文化时，彼此见出反响或进入视线的从不会是各自的整个系统，而总是各自引起对方关注的特定方面，恰是这些方面

---

<sup>112</sup> Frédéric Perret, *La Chine et les Chinois dans l'imaginaire populaire français*, mémoire de maîtrise de Langue, Littérature et Civilisation Chinoises, sous la direction de M. Gregory B. LEE, soutenue en septembre 2003, p. 96.

<sup>113</sup> 王才勇：《中西语境中的文化述微》，上海：上海人民出版社，2004年，第43页。

<sup>114</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第86页。

具体展现了不同文化间的关联。”<sup>115</sup>不同文化在交互中会显现出一些特性，这种特性恰恰反映出一种文化在另一种文化中的异样呈现。

这样的文化想象展现出一种文化的意义差异，出现于与“他者”的关联当中，标识出一种文化的“间性特质”，<sup>116</sup>“文化间性特质的形成是由于谁都是由自身特定的视界出发去理会和梳理他者的”，“一种文化的间性特质——与特定的其他文化交遇时显出的意义关联，也是作为该文化的一种隐性物质而客观存在的。”<sup>117</sup>

法国人正是根据自己文化无意识中的原型来规划世界秩序，理解或构筑对于中国的文化想象的，这种原型具有广泛的组织力与消化力，因为任何外部知识都必须经过它的过滤与组构变成可理解的形象。进一步说，“他者几乎总是被习惯化/制度化地定位于从属的位置”<sup>118</sup>，我以为，在卡斯托里亚迪斯的这样一种价值判断中，没有什么民族主义，而是客观的。

不过，从文化的角度来看，有些以自我为中心的观念是无论如何也摆脱不掉的，因为它们总是客观地存在着的。比如，人类的亲属称谓，“它们定义个人的社会地位是根据其与一个具体社会角色的关系”而实

---

<sup>115</sup> 王才勇：《中西语境中的文化述微》，上海：上海人民出版社，2004年，第232页。

<sup>116</sup> 在《中西语境中的文化述微》一书中，作者王才勇把文化在与他者的交往时发生的交互与意义重组中所体现出来的特性称之为“文化间性”。他认为，“孤立地看，每一文化在其静态层面上都是自成一体的系统，但从意义的生成实际来看，每一种文化又只有在被接受时才获得其意义。换句话说，一种文化只有在与它的接收者处于某种关联时才能实现其意义。同样，在不同文化间的交互作用中，一种文化的意义只能生成于该作用过程本身，离开这个关联所言说的文化只能是从其生命实际中抽离出的静态要素，因而对它展现效用的实际不具有真正的切入能力。而指向这种关联的言说揭示的就不再是抽离出的要素，而是活生生的文化间性特质，即于此意义生成关联中显出的特质，因而，与他者的关联是文化间性特质得到呈现的具体所在。”

参见：王才勇：《中西语境中的文化述微》，上海：上海人民出版社，2004年，第231-232页。

<sup>117</sup> 王才勇：《中西语境中的文化述微》，上海：上海人民出版社，2004年，第232、233、234页。

<sup>118</sup> Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe III*, Paris : Seuil, 1990, p.31.

现的。<sup>119</sup>也正是从这一层面上讲，“在一定程度上，中华传统文化的某些方面已融化到了西方现代文化中并成了其中的一部分，哪怕是很小的一部分，甚而经过了多次中介和转型。具体来说，西方历史上曾出现并发生过广泛的社会影响的有关中国的观念和想象，在历史长河中已积淀成了一种传统，一种西方人心目中有关中国之形象的集体无意识，恰恰是这种成了传统的集体无意识不断以各种各样的方式影响着当今西方人心目中有关中国之形象的生成，影响着当今西方人与中国人交往方式的先期定位。”<sup>120</sup>

当然，文化想象中认知的内化容易定型为刻板印象。“刻板印象是对这个世界心理表征的一种野蛮形态。……由于在自我与他者之间不存在真正的界限，那就必须得做出一种想像的界限；因此对介于自我和他者之间的绝对的差异的幻想，从来不会遇到什么麻烦，这一界限如同自我一样，是其改变自身之能力的动因。”<sup>121</sup>

不过，照萨义德的剖析：“每一文化的发展和维持都需要一种与其相异质并且与其相竞争的另一个自我的存在。自我身份的建构——因为在我看来，身份，不管是东方的还是西方的，法国的还是英国的，不仅显然是独特的集体经验之汇集，最终都是一种建构——牵扯到与自己相反的他者的身份的建构，而且总是牵扯到对于我们不同的特质的不断阐释和再阐释。”<sup>122</sup>如姜源所言，由于有的形象的再现“固定于主体的无

---

<sup>119</sup> (美)克利福德·格尔茨著，韩莉译：《文化的解释》，南京：译林出版社，1999年版，第428页。

<sup>120</sup> 王才勇：《中西语境中的文化述微》，上海：上海人民出版社，2004年，第37页。

<sup>121</sup> Sander Gilman, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1985, pp.17-18.

<sup>122</sup> [美]爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999

意识”，形象的产生和形成也就会受到沉淀于无意识中的众多因素的影响和制约，在个人心理中形成的外部事物形象常常是本能地根据自我需要确定了标准问题。<sup>123</sup>法国人对于中国文化认知的内化，恰是一种文化本能上的自我认知。

就意义认同和价值取向而言，王才勇认为，当今的西方世界明显地表现出两种特征：一方面，他们日常的应事观物是功利性的，推崇最大限度的工具理性；另一方面，他们所谓的心灵或文化活动是非功利性的，以宣泄在工具理性思维中所受到的约束与控制为目标，其文化生活中的变化多端与标新立异，无不反映了这一认同取向。<sup>124</sup>这恰恰也从另一个侧面解释了法国人对于中国文化的多元追求。身处一种崇尚工具理性的社会情境当中，中国文化中潜在的另类价值取向，满足了许多法国人在思想上逃离这种“工具理性禁锢”的想法，他们在与中国文化接触的活动空间里，享受到的是另外一种心境，远没有自身所处社会的那种约束张力。比如，我有一个访谈对象，十余年来，他已经到先后到中国旅游行过7次，每次都至少要住2个月，整个中国他几乎都跑遍了。

文化间性，实际上就是不同文化在交互中所显现出来的特性。法国人也在与中国文化接触及想象中获得了一种自我的认同。心理学家格根（K. L. Gergen）提出了关于“自我的社会建构”的观点，后来赫克特（M. L. Hecht）、莫克罗斯（H. B. Mokros）对他的观点做了有力的补充，他们认为自我认同是一个“共建”的过程，它是由个体与他人的互动，

---

年版，第426页。

<sup>123</sup> 姜源：《异国形象研究中的文化意义》，《社会科学研究》，2005年第2期，第67页。

<sup>124</sup> 王才勇：《中西语境中的文化述微》，上海：上海人民出版社，2004年，第82页。

以及通过与社会讨价还价的过程并与环境互动而获得的。<sup>125</sup>

人类学家许烺光将以祖先崇拜为主线的家族组织 (clan)，看成是与西方的“俱乐部”(club)及印度的“种姓”区别开来的文化特征。<sup>126</sup>社会组织单元的不同，影响了对于“他者”的理解不同。因为社会组织单元是社会的基本单位，基于不同的社会组织单位成长起来的人，在看待其他基于不同的社会组织单位成长起来的人时，总以自己的成长背景为标准。法国社会的家庭组织并非特别重要和发达，因此他们在看待当地社会中的华人以及遥远中国的传统文化时，对于这种以家族组织为主线的文化特征自然而然地持有一种特别的眼光。“祖先崇拜和缺乏祖先崇拜是中国和西方的根本差别之一”<sup>127</sup>，在一个缺乏足够的对祖先的记忆的社会里，对于他的记忆何以代代相传呢？没有对祖先的记忆，但有对历史的记忆。法国人喜欢历史，喜欢有着历史厚重感的历史文化古迹、文化遗产等等，这种对于历史的信赖与偏爱，使得他们乐于从历史上，从历史记忆中继承些什么东西，自然而然他们对于某些特定事物的理解与认知，对于“他者”的想象与理解，在很大程度上来源于他们集体性的历史知识与集体或个体的历史记忆。从一定意义上讲，这样一种状况也客观地造成了法国人在中国文化中寻找中国之古老特性的文化追求。

巴特 (Fredrik Barth) 在族界理论中强调族群认同是一种自我认定的归属，也是被别人认定的归属，它既强调“主观的辨认”，也强调族群认同和族界生成于具有不同内在文化价值取向的人群之间的社会互

---

<sup>125</sup> Sherry Lynn Wien, *Part-time work and self-identity: A case study of adjuncts in higher education*, New Brunswick, The State University of New Jersey, 2002.

<sup>126</sup> Francis L.K. Hsu, *Clan, Caste, and Club*, Princeton, Ban Nostrand Co., 1963.

<sup>127</sup> 王铭铭：《人类学是什么》，北京：北京大学出版社，2002年，第141页。



动，其作用在于组织和结构他们之间的互动。<sup>128</sup>在调查研究中，我深刻地体会到，法国社会中借以文化的表征与想象来形成的某种关于中国文化的族性特征，甚至是中国民族划分的某些知识标准，在很大程度上是一种缺少深度性互动因素的单边知识，是片面的；而这些认知知识的传播，弥漫于西方社会，以个体知识的身份渗透进学术话语，进而依附于政治、意识形态的力量，转变成为某种强大的话语力量，这样看来，又是危险的。这是一种非常明显的关于“中国知识”的制造途径，也是一种制度性的想象。

通过对于中国文化的想象，法国人也在固定着他们对一个“族群”或“民族”的理解，在“规约”着一种群体的外部认同。在我们这个今天以东、西方为两个主要的对立极而组成的世界中，西方对于东方某些群体的认定，借助于它所具有的话语优势地位，将其观念传播得更广泛、影响更深远。进而，在客观上铸造了“互看”时代，他们心目中的“民族”划分，而对某些“族性”群体内部的自我认知、自我认同而置之不理。比如说，似乎是西方世界一直在置疑中国关于“中华民族”的这一称谓，其原因是这一称谓不符合他们的知识标准，既包括学术的，又包含大众的。他们已经依据自己的标准将生活在中国这片土地上的人和群体，进行了划分，他们依据这些知识（这些知识对于生活在中国的人和群体来说，是一种来自于外部的力量），来否定这些群体内部的自我认同的结果（“中华民族”是一个内部自我认同的结果）。“民族”在西方

---

<sup>128</sup> 庄孔韶主编：《人类学通论》，太原：山西教育出版社，2002年，第344-345页。

语言中所主要对应的“nation”一词，即是一个理想化的人民群体，<sup>129</sup>它虽然与“国家”概念有着密切的联系——似乎是一个“民族”对应着一个“国家”，即所谓的“民族—国家”——但那毕竟是西方社会现代性的产物，并不完全适合于非西方世界。西方人用 Chinese 和 Chinois 等词来仅仅代指他们眼中的“汉族人”，而非中国人观念中的全部的“中国人”，很明显，作为一个国家概念的“中国”所统摄下的群体，在西方人眼中，远远大于他们观念中“Chinois”一词的所指，他们理解中的“Chinois”与汉语中的“中国人”不是对等的。<sup>130</sup>当然，在他们的观念当中，这些西文词多少也有些地域性的知识标准，但如果他们置疑说中国的那些穆斯林民族和边远山区的南方少数民族，不是“Chinois”，不是“中国人”的话，那显然，他们就又一次掉进了臭名昭著的人种主义和种族主义的陷阱。

某些法国人群体，对于中国风物的热情，如热衷于看中医、学气功等，完全对应着霍尔所说的，“表征实践是一种拜物主义”，在气功、风水等这些所谓的“传统”面前，他们寻找到了很多文化精神上的力量。<sup>131</sup>在霍尔看来，强调文化实践是重要的，因为事物自身几乎从不会有一个单一的、固定不变的意义，其意义“取决于它所处的某个特定的使用背景”，人们通过表征它们的方法，赋予其特定的意义，在某种程度上，

---

<sup>129</sup> 吴叡人：《认同的重量：〈想象的共同体〉导读》，载本尼迪克特·安德森《想象的共同体》，吴叡人译，上海世纪出版集团 2005 年版，第 16 页。

<sup>130</sup> 综合上文讨论，我们看到法国人对于“中国人”（Chinois）的认识，其内含也是多元的，但与中国人理解中的“Chinois”的多元有所不同（中国人理解中的“Chinois”等同于汉语中包含了 56 个民族的“中国人”），“法”眼中的这一“多元性”的表征受限于他们对“nation”概念的理解。

<sup>131</sup> Stuart Hall, “The Spectacle of the ‘Other’”, in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, p.264.

我们凭自己带给它们的解释框架给各种人、物与事以意义。事物的意义是通过表征与认知系统而形成的，而表征与认知系统的变化，则导致了事物意义的变迁。中国文化在海外的“他者”形象所表现出来的中国特性，均是由于文化的表征与社会的认知系统之不同而被建构起来的。

西方社会的历史性积淀中有关中国文化的集体无意识印象，使得他们在提到中国及其文化时，都会有意无意地落入到这种定型化的、模式化的社会集体性记忆中。甚至即便在主张新闻自由、客观报道的西方媒体当中，对有关中国及其文化的报道，仍旧“有意无意地选取那些印证西方人心目中有关中国形象的方面进行渲染”。<sup>132</sup>

### 第三节 寻找想象的文化之旅

作为商品流通且被当成是人文流通的副产品的旅游业，实际上是去看一些变得庸俗的东西。将旅行中的时间去除掉的现代化，同样也去除了空间的真实性。<sup>133</sup>

——德波（Guy Debord）

生活在法国，浸染于自己的法兰西文化，法国人也接触着一种处于从属地位的中国文化空间。如上文所言，这一中国文化空间，不仅仅是中国文化在当地社会中的自我表征，以及法国人的互动性参与所建构而成的文化空间，还包括通过文化旅游而延展到中国的一种连带性文化空间。实际上，很多法国人去中国旅游，是去寻找自己对于中国的文化性

<sup>132</sup> 王才勇：《中西语境中的文化述微》，上海：上海人民出版社，2004年，第42页。

<sup>133</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.164.

想象。

## 一、旅游与文化想象

法国当代著名思想家谢诺（Jean Chesneaux）在《旅行艺术》（*L'Art du voyage*）一书中讲到，“旅游大约是一种体验，而不是拥有；对于旅游者来说，声称把去旅游的国家的一部分据为己有，将之带回家，可能是非常有讽刺意味的。”<sup>134</sup>

自 1960 年代以来，在世界范围内，旅游已经变成了一种新的文化实践。兴起于 20 世纪 60、70 年代的西方旅游工业，不断地把自己的同胞送往世界各地，去体验一种想象中的“他者”文化。而且，在学术界，“文化旅游被各类社会-人类学家所形塑了”，<sup>135</sup>逐渐地旅游成为构筑“他者”文化知识的想象体系，<sup>136</sup>在不断地夯实着一种集体性的想象话语；尽管不断地发生着个人层面上的解构，但事实上，往往是新的解构，又在另外一种视野下，落入了既有话语的泥潭，成为新的建构性力量。从这一意义上讲，大众旅游中的文化想象，是一种互动性的话语建构的力量。正如托多罗夫所言，对于异国情调的最初含义的解释跟其本身历史一样久远；但这一解释自 19 世纪以来在重大的发现之旅中获得了巨大的推动力。<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> Jean Chesneaux, *L'Art du voyage*, Paris: Bayard éditions, 1999, p.264.

<sup>135</sup> Rachid Amirou, *Imaginaire du tourisme culturel*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000, p.1.

<sup>136</sup> 也有人将旅游人类学所说的旅游概括为三个基本要素：对异文化的体验、对我群的反思和对神圣性心理的诉求。参见光映炯：《旅游人类学再认识——兼论旅游人类学理论研究现状》，载《思想战线》，2002 年第 6 期。

<sup>137</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris : Éditions du Seuil, 1989, p.358.

对于文化旅游，可以有多种认识，一种休闲活动，一种商业文化等等，但在此项研究中，我想着重突出其作为一种文化想象的文化体验的特性。<sup>138</sup>依照阿密鲁(Rachid Amirou)在其《文化旅游的想象》(*Imaginaire du tourisme culturel*)一书中所表述的观点来看，旅游中的某些话语，是已经先于旅游或现代性而存在的，对于这些话语，很难准确地推定其年代，也难以辩明其归属于哪一种文化或哪一个确切的时代，它们先验于历史，具有跨历史想象的性质，尽管在某一个时代人们对于某一话语的强调胜于另一个。阿密鲁还讲到，“首先是一种想象使得一个本来中性的地方变成了旅游胜地”。<sup>139</sup>换个角度来思考，这句话中还隐含着另外一种意思，也就是说，人们到某个地方去寻找想象中的某些东西，逐渐地使得这些地方成为了旅游胜地。所以，文化想象应当被看作是旅游的“元动力”。

文化旅游，简单地讲，就是一种文化接触，但借用法国哲学家卡斯托里亚蒂斯的话来说，

接触只会产生两种可能性：他者处于从属地位，他者与我们平等。经验证明，往往出现的只是第一种情况，第二种可能性几乎从未出现过。原因很明显。说他者“与我们平等”并不是说不管什么都平等：因为这意味着，比方

---

<sup>138</sup> 詹姆斯·克里福德(J. Clifford)在其著作“*Traveling Culture*”(1992)中提出了“旅行文化”的概念。他是从这样一种感觉出发的：人类学家们和其他的研究文化的人错失了一些正在发生的最有趣的事物，这是因为他们相信文化可以被整齐地归类并被限制于特定地点之上。他提出，不应研究呆在家里的人而应研究旅行。这种旅行包括多种形式，其中向海外迁徙，将一种文化带入另一种文化环境里，是一种重要的文化旅游。克里福德认为，谈论“旅行文化”的概念可以避免用“我们”和“他们”这样的观念来思考文化，而把它作为一个个互相关联的整体来理解。在他看来，新世界的遭遇不能只被理解为是单纯的“文化接触”，或者甚至是“文化冲突”，而应被看作是跨大西洋的不同形式的旅行和居住的杂交与混合。我以为，这只是他自己在研究方法和关注视角方面的主张和倡导，而在现实中，“我们”和“他们”的区分与敌意是永远存在的。参见阿雷恩·鲍尔德温等著，陶东风等译，《文化研究导论》，北京：高等教育出版社，2004版，第181页。

<sup>139</sup> Rachid Amirou, *Imaginaire du tourisme culturel*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000, pp.1-3.

说，跟我们一样吃或不吃猪肉，是否割断小偷的手指等等。因此，一切都会变得无关紧要，并有可能消失。这应该就是说，他者只是他者；换句话说，不仅仅是语言，或风俗，或饮食方式，而是整个的习俗与制度，从整体到细节，都是不可理解的。从某种意义上讲，这才是真正的现实，上述内容不可能“自然地”出现在历史中，也不难于理解为什么。对于被考虑的文化之主体而言，这种“不可理解性”容易让人想到在他者内部忍受着对于他们来说是憎恨的东西；尽管今天的人权捍卫者做了很多努力，这种“不可理解性”会在文化冲突中产生些在理论上无法解决的问题。<sup>140</sup>

我们不妨换种视角来看待有关于“旅行者”<sup>141</sup>的“眼光”或“态度”

<sup>140</sup> Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe III*, Paris : Seuil, 1990, pp.30-31.

<sup>141</sup> Tzvetan Todorov 在其《我们与他们：关于人文多样性的思考》(*Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*)一书中，对“旅行者”进行了归纳整理，将其划归为十个范畴：一是同化者 (l'assimilateur)：这一思想源于卢梭 (Rousseau) 和谢阁兰 (Segalen)，同化者是那些想改变他者的人，以使他与自己一样，其代表人物是那些基督教的传教士，他们想让他者归依其自己的宗教。二是牟利者 (le profiteur)：这是一类从事商业活动的人，其对他者的态度在于站在自己利益的角度上利用之；他们把投机的希望寄托在他者的“异性”上，以便更有利可赚。牟利者适应各类环境的能力很强，不需要任何意识形态的支持。如今，几乎没有了以往那种前往殖民地的移民，但出现了一种新的人物，即那些由发达国家派往前殖民地国家的援外专家。这些人通常利用的不再是他者，而是与他者相比所处的非常特殊的境况；这类人对他的兴趣，只发生在能使其享受某些特权的情况下。三是游客 (le touriste)：游客是匆忙的参观者，他们更喜爱人文古迹。旅行的迅速性已经成为其单调偏好（相对于活泼生动的而言）的一个原因：如同夏多布里昂 (Chateaubriand) 所言，对于人文风俗的了解需要时间。但对于这种选择，还有一个原因，即缺少与不同主体的交流更让人安心一些，因为这样绝不会使我们的身份成为问题；看骆驼要比看人的危险性更小些。游客力图做的是在其旅行中尽可能地多看些古迹；这就是为什么他们对于语言的形象赋予更多的特权，照相机成为其标志性的器械，后者可以使其有关古迹的收藏具体表现出来，永久地保存下来。游客对所去国家的居民并不是很感兴趣；但在不知不觉中，前者影响了后者。四是印象主义者 (l'impressionniste)：印象主义者有更多的时间，有扩大了对于人文的视野，他们带回家的不再是些简单的影像或言语的陈腔滥调，而是些草图（图案）、带色彩的东西或书写的东西。他们在自己的家乡不再能够感受到生活，因为其他国家的环境可以使其重新找到生活的滋味，他们向往寻找一种与其生活经验、与其所境遇的客观存在相宜的环境。五是被同化者 (l'assimilé)：这些人只做单向旅行，即移民。他们想了解他者，因为他们需要生活在他者中间；他们想变得跟他者一样，因为他们希望能够得到他者的接受。其举止行为与同化者正好相反。六是寻找异国情调者 (l'exote)：这是谢阁兰所造的一个词。处在自己的日常生活中，一切都变成了惯例，而在异处他乡，人们所拥有的是与自己不同的习俗。对于寻找异国情调者而言，他们需要的是介于惊奇 (surprise) 与熟悉 (familiarité)、距离 (distanciation) 与认同 (identification) 之间的平衡。他们的满足感是非常脆弱的，他们不太了解他者，也不理解他者，如果他们了解他者的话，那么他们将不再会看得到他者。七是流亡者 (l'exilé)：流亡者是指那些生活于他乡，却不以为那是自己的家的人，但他们也因此原因而非常珍惜流亡生活。流亡者感兴趣于自己的生活，甚至是自己的民族。八是讽喻者 (l'allégoriste)：讽喻者说话常有弦外之音，在讽喻者眼中，他者形象不是来自于观察，而是他们自己所感觉到的特征的翻转。九是醒悟者 (le désabusé)：醒悟者是那些到处旅行，但最后在那些深居简出的人那里结束其旅行的人。走得很远，他们才发现，原来旅行是没有必要的，人们可以在集中思考一些熟悉的事物的过程中，品尝到同样多或者甚至更多的东西。十是哲人 (le philosophe)：哲人式的旅行是否曾经发生过，不太确信，但是人们可以想象一下这种旅行。哲人式的旅行应该有两种性质，谦恭与傲慢；有两种活动，要学的教训和要警示的教训。观察不同，是一项学习工作，一项熟悉人文多样性的工作，如米修 (Michaux) 所言，旅行的目的是为了更好地了解自己。但观察不同，不是旅行的终极目的，它只是为了发现人与物、情

的问题。在这种情况下，

不再涉及到对于他者的判断，无论是积极的，还是消极的，无论是鄙弃，还是赞美；在目前的视野下，无论旅行者是相对主义者或普遍主义者，还是种族主义者或民族主义者，抑或主张原始主义或持有异国情调的观点，这些都不重要。关键的是，他们与他者得以进入其旅行当中所凭借的互动形式。我们谈到的是一种不再为表征（我们怎么看待他者）的关系，而是一种相邻、共存的关系（我们如何跟他者一起生活？）<sup>142</sup>

用社会学家布尔迪厄提供的术语来说，旅游者身份的背后隐藏着他们的“文化资本”，亦即他们的主流性价值观和思维模式。这些资本在旅游过程中将决定他们对“他者”文化的理解和评价。<sup>143</sup>而旅游人类学家格雷本（Nelson H. Graburn）所提出的旅游者所具备的两大特征，除了他们的经济身份（“有可供支配的收入”，因为旅游的费用是昂贵的）外，还有其文化方面的特质，所谓的“文化的自信”其实就是一种主流文化的优越感或是一种“我族中心”的价值观。<sup>144</sup>

“想象”这一观念，可以帮助我们简单地描绘出一个主体与精神活动所处场域，如艺术、思想、神话、宗教及旅游等之间的关系，这是一种迪朗（G. Durand）所讲的“人类学路径”。<sup>145</sup>正是想象，成为自我认

---

境与惯例之特性的手段。受益于经常出走他乡，哲人找到了普世主义的视野（尽管这些视野从来都不是决定性的），这些视野既可以让哲人去学习什么，也可以去做出判断。法文原文参见：Tzvetan Todorov, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp.452-463.

上述文字为 Tzvetan Todorov 法文著作的简单摘要，对于以上见解，我不敢完全苟同，但鉴于本文主题，在此不作详细分析。

<sup>142</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris : Éditions du Seuil, 1989, p.451.

<sup>143</sup> 参见光映炯：《旅游人类学再认识——兼论旅游人类学理论研究现状》，载《思想战线》，2002年第6期。

<sup>144</sup> 参见：张晓萍、黄继元：《纳尔逊·格雷本的“旅游人类学”》，载《思想战线》，2000年第1期；或（美）瓦伦·L·史密斯著，张晓萍等译，《东道主与游客——旅游人类学研究》，昆明：云南大学出版社，2002版，第43页。

<sup>145</sup> Rachid Amirou, *Imaginaire du tourisme culturel*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000, pp.3-4.

知他者的一种途径，也是远出旅游的文化动因，更是自我与文化他者之间的桥梁，不断地更新着自我的文化想象。我以为恰恰是在这一层面上，阿密鲁讲到，“旅游预兆着一种过渡空间”。<sup>146</sup>

文化之旅不但在“实现”着旅游者自己的文化想象，也在不断地改造着这样一种文化认识。“带着自己的文化视界进入陌生异域的旅行家，很可能发现本土与异域的差异太大，全面客观的观察不可能，疏漏与忽略不说，即使是简单的比较与分类也难以进行。观察的界限在不断接触中扩大，但仍有许多描述的障碍。旅行者被限制在本土的语言与经验中，描述的过程可能成为省略与曲解的过程。旅行者可以误读异域，大众还可能误读旅行者的纪事。”<sup>147</sup>

从现实的角度来看，文化的“真实性”与“商品化”，同样也是文化旅游中的两个重要问题。宣传符号与文化符号之间的错位，很容易就扭曲了旅游者对他族文化的认知与旅游地民众对本族文化的认同，进而还会导致旅游目的地社会与文化格局的断裂、异化和重组。而正是生产者和购买者的双重需要导致了文化的商品化，这是社会发展和经济变迁的必然结果。但文化的商品化，也并不见得毫无是处。马康纳（Mac Cannell）就认为，不同的游客对文化的“真实性”有不同的要求，文化“真实性”在不同的场合下也会产生不同程度的变化和转型。而真实的文化被再现，再造的文化被发明，又可以使传统文化得到修饰并重新获得生机和活力。甚而，这种“为外来者”的艺术创作还强化了本族的自

---

<sup>146</sup> Rachid Amirou, *Imaginaire du tourisme culturel*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000, pp.3-4.

<sup>147</sup> 参见周宁：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月，第41页。



我身份和自我价值。<sup>148</sup>李世众在其《人类学视野中的旅游现象》一文中，借用文化人类学的观点，讲到“人类是唯一使自己的自我意识普遍概念化的动物”，“当一个旅游者涉足异地，接触另一种文化时，从猎奇中获得的鲜明的反叛更加强烈地衬托出自己母文化的特征，其结果是加深对母文化的认同，从而在某种程度上满足了自我的归属需要。”<sup>149</sup>

彭兆荣曾撰文指出，在旅游中，鲜明地体现出“东道主/游客”这样一种新型的结构关系，二者间打上了具有现代性的深深烙印，它所反映出的不仅仅是指具体的人的行为，还包含着一种自然生态或者生产形态的改变，携带着资本和“后工业时代”的生活方式。<sup>150</sup>那么，我们可以这样认为，旅游中所映现出的文化想象，同样也反映着一种对于时代的社会结构，对于自我与他者的关系结构的一种潜意识的认知。

我们很难说，哪一种旅游更有文化意味，或者说，文化意义上的旅游不存在本质上的差别，但就旅游者而言，从文化的角度看，在他们兴趣的满足程度上是存在有差异的。<sup>151</sup>这种差异，我认为应该来自于他们在远赴旅游目的地之前已经对之所拥有的文化想象与期望。

## 二、法国旅游工业的建构与解构

很多法国人远赴中国旅游，是想寻找他们心目中有关中国的文化想象，而法国的旅游工业则服务于他们的想象。中国的古老与过去，在法

---

<sup>148</sup> 参见光映炯：《旅游人类学再认识——兼论旅游人类学理论研究现状》，载《思想战线》，2002年第6期。

<sup>149</sup> 李世众：《人类学视野中的旅游现象》，载《探索与争鸣》，1997年第11期。

<sup>150</sup> 彭兆荣：《“东道主”与“游客”：一种现代性悖论的危险——旅游人类学的一种诠释》，载《思想战线》，2002年第6期。

<sup>151</sup> Rachid Amirou, *Imaginaire du tourisme culturel*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000, p.5.

国的旅游工业中，并非仅仅体现在它向人们所展示的文化器物上，而且还存在于它意欲引导人们观看和体验的文化实践中，因为在中国，当代中国扎根于过去古老的文化传统，每一种文化实践都代表着一种千年文化的神秘。<sup>152</sup>而且，存在于法国人潜意识当中的对于中国异国情调的想象，完全可以在这样一种切身经历中得到体验和满足。这也就是为什么，有那么多法国人愿意到中国的少数民族地区旅游，因为在其他非少数民族地区，由于历史的原因，“现代化”与“现代性”的社会现状，让他们无法在最大程度上享受到他们文化想象中的所谓的“当地传统”。

如若要分析法国旅游机构对于中国文化之旅的呈介，所涉内容不仅包括人类学与文化研究的观点，还需要有符号学、历史学、传播学等学科的介入，从字、词、句，到图片、颜色，再到文化习俗与地名翻译、卖点推销等各个方面，对被选定的旅游地点进行细致研究，其间的丰富性可能大多集中于语言文字的修辞艺术，而就其间文化想象的理论归宿而言，则无疑就是沉溺于被纳入到东方主义传统中的“中国性”。这一词汇，只有对中国人才是有本质意义的。而且，普通法国人从字里行间中读出的互文性意义，加之早已留存于大脑当中的话语印象，一种异常丰富的中国形象便被无数个个体具体化了。正如明恩溥（Arthur Henderson Smith）所言，其实“很多被当作是中国人性格的某些特点仅是对西方人来说都有共识的特征。至于在多大程度上，这样的认知是正确的，则与每位读者据其个人的经验所做出的判断有关。”<sup>153</sup>

我们来看一下，2007年菲利贝尔旅行社（Philibert Voyages）在推

---

<sup>152</sup> *Asietours 1999*, Accortour, p.1; *Toute l'Asie 2002-2003*, Asia, p.4.

<sup>153</sup> Arthur Henderson Smith, *Moeurs curieuses des Chinois*, Paris, Payot, 1927, p.11.

介中国文化之旅时的宣传与安排。<sup>154</sup>其宣传与行程介绍文字的标题是：*La Chine des Mandarins: Révélation du plus secret des empires*，意为：“士官中国：揭秘最神秘的帝国”。<sup>155</sup>文字上方还配有简单的行程路线图，以及中国的古式殿宇图片和狮子像等。此词及配图用意，明显地突出了一种中国存在于过去及神秘的色彩。以下为历时 14 天，起价为 2260 欧元（折合人民币约为 22600 元）的中国之旅的行程安排：

第一天：里昂/北京 从里昂 Lyon-Saint-Exupéry 机场出发，乘坐日常航班，中间转机。机上用餐过夜。

第二天：北京 上午到达北京，入住宾馆。中国首都之旅第一步为参观天安门广场。午饭。登景山<sup>156</sup>看紫禁城全景。参观天坛及其壮丽的圆式建筑，一座“祈求取得好收获”的庙宇（temple de la « prière pour de bonnes moissons »）。晚饭：北京烤鸭。

第三天：北京 上午参观紫禁城，原为中国帝王住宅，现为博物馆。午饭。下午参观颐和园、昆明湖，以及仁寿宫（le palais de la Bienveillance et de la Longévité）、剧院（le Théâtre）。晚间，丝绸区（quartier de al soie）自由市场漫步。晚饭。晚上：在前门大剧院观看京剧。

第四天：长城/西安 远足慕田峪长城，长达 6350 公里的杰作，可以在月球上看得见。午饭。回市里，参观雍和宫（temple des Lamas）、孔庙及其碑林。晚上乘坐一等卧铺列车去往十一朝古都西安。

第五天：西安 早间到达西安。在老城区漫步：穆斯林社区及其神奇的圆形尖塔清真寺，漫步古城墙脚下。午餐。参观新的考古发掘展品陈列博物馆。速览大雁塔。夜间老城区漫步，唐代宫廷歌舞表演。

第六天：西安/上海/苏州 参观神奇的秦始皇兵马俑，新发现的两辆铜制战车坑。午饭。乘坐飞机去上海。小憩。乘坐长途大巴至苏州。

第七天：苏州/甬直（Luzhi）/上海 参观苏州。横跨

<sup>154</sup> 这家旅行社在法国共有 10 家分社，其中里昂分社（Lyon Brotteaux）位于第六区，离里昂市区中心的火车站不远。下述文字来源于该旅游的宣传手册：*Les circuits & les séjours 2007*, Philibert, p.18.

<sup>155</sup> 在法文中，“madarin”一词意为：（中国古代的）官，官员；（中国的）官话；国语，普通话；以及引申的贬义：知识名流，学术权威等。

<sup>156</sup> 宣传手册将北京景山称为“la colline de Charbon”，意即“煤炭丘陵”，如此称谓，何以能够让法国游客，尤其是那些对中国文化、历史了解不多的人恰切地理解和想象中国？当他们到达目的地后，无论如何是找不到先前既有的与文字对应的文化想象的。

水乡河道的美丽石桥，东方威尼斯（la Venise d'Orient）名不虚传，奢华的丝绸，古代文人官相规划治理的消遣娱乐园林。赶赴甬直，参观私家园林，佛家保圣寺，“万盛米行”（Musée de « négociation du riz »）。河道边岸漫步。开赴上海。

第八天：初次相识中国大都市，在著名的浦东区矗立着过去外国租界的高大楼房。南京路商业街漫步。午饭。溜逛旧城：茶馆小憩，然后参观豫园（Jardin du Mandarin Yu）以及玉佛寺。晚上，观看著名的上海马戏团艺术家们的杂技表演。

第九天：上海/桂林 由上海飞往桂林，令人惊叹的自然美景，以及恬静的山陵。参观这座被誉为“桂花之林”的城市，其大多数街道两边均有香甜的桂花树。参观芦笛岩（La Grotte des Flûtes de Roseau）。

第十天：桂林/阳朔 航游于漓江仙境，峡谷两岸为村庄及竹林，直至阳朔（约4小时）。船上午餐。达到阳朔后自由活动：可以闲逛于街道之间，或骑自行车参观村庄及位于奇形怪状的溶岩山脚下的稻田。

第十一天：桂林/广州 回桂林飞往位于中国南海岸的广州。参观令人着迷的清平市场，在那里可以找到粤菜原料，参观六榕寺，信步越秀公园，直至兰花园（Jardin des Orchidées），参观陈氏书院（Temple de la famille Chen）。

第十二天：广州/香港 乘坐滑行舰去往香港（历时3个半小时），一座令人震撼且迷人的城市，满是东方神秘色彩的魅力与兴奋。往往位于九龙（Kowloon）半岛的酒店。参观香港岛：维多利亚山峰（le Pic Victoria）高出海平面552米，驻足上面港湾及其周边的视野毫无阻拦。过去的渔村香港仔（Aberdeen）因其鱼市及两家漂在水上、星光点缀的餐馆而闻名遐迩。除了那些少数顽固者不愿放弃其飘浮的习俗，及浅水湾（Repulse Bay）美丽的海滩外，村中大多数人已经被安置在“城市”里。港湾巡航。参观庙街（Temple Street）夜市。

第十三天：香港/里昂 自由活动。欢送宴会，乘飞机经中转回里昂。机上用餐过夜。

第十四天：回到里昂机场。<sup>157</sup>

在阅读这份材料的法文原文时，有很多对于中国文化事物的描述，

我很难第一眼就辨得出是什么，需要琢磨一下才能明白其法文称呼的所

<sup>157</sup> 上述费用只是一个起步价，包括国际、国内旅行机票，中国国内交通费，以及观看京剧、唐代歌舞及杂技表演等三次演出的费用，不包含申请签证等各种税费，不包含游客个人旅行住宿的特殊需求（如个人单间、增加床位等），并且旅行社提醒游客，在中国小费已经非常流行，要每人每天准备3.5欧元左右的小费，供导游和司机分配。

指。这里面有一个现象是非常有意思的，也就是说，语言的转译，本身就为对“异国情调”的想象创造了客观条件。

萨义德也讲到，旅行书籍或指南这类文本像人们所能想到的任何书籍一样“自然”，其撰写和使用像任何书籍一样合乎逻辑，原因在于，当在陌生地方旅行所碰到的不确定性因素威胁到内心的平静时，人们往往会救助于文本。许多旅行都谈到当他们在陌生的国土上旅行时他们所经历的与他们所预期会出现的差异，也就是说与书中所说的不同。人、地方和经历总是可以通过书本而得到描述，以至于书本（或文本）甚至比它所描述的现实更具权威性，用途更大。<sup>158</sup>

在旅游工业不发达的 20 世纪初，远赴中国的法国旅行者同样是寻找自己心目中的中国，尽管他们没有受到大众媒体及相关旅行社的宣传的影响，但受那一时代结构的影响，他们在既定的社会话语结构下，有着自己的文化想象。如今，在法国旅游工业所营造的有关中国文化之旅的话语当中，明显地呈现出两种倾向的文化想象，而且这两种倾向是并置的（juxtaposing）：一种是有关“传统”中国的文化想象，一种是有关“现代”中国的文化想象。与飞速的经济发展相联的快速现代化，在过去 20 年中的中国一直持续着，但与其对应的是，这一现象在法国媒体和大众文化中的表征，作为一个超现代化的资本运作，经历着令人眼花缭乱，甚至令人担忧的变化的国家，还是一个非常近来的事情。在 1990 年代末，法国旅游机构所推介的中国，主调仍旧是他们对于一个古老、

---

<sup>158</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999 年版，第 121 页。

传统中国的想象，作为“他者”，是一个永恒的具有东方主义话语情调且被西方人东方主义化的国家，充满神奇与神秘的色彩。而到了 21 世纪初，一个现代的、当代的中国，开始出现于法国旅游机构的宣传当中，然而人们想象中的现代中国，仍旧无法拒绝他们对于一个不变的、充满异国情调的东方主义国家的想象。<sup>159</sup>

受到所谓历史与现代性的保护，将中国描述成为一个永恒不变的国家的话语，在法国的旅游工业当中是一个持久的特色。不过，如同所有的其他国家一样，法国的旅游工业所叫卖的中国不是一个“传说”中的过去，也不是一个“博物馆”式<sup>160</sup>的过去，而声称是一个存在于现有“中国”中的过去，那种过去是现时而生动的。<sup>161</sup>通过强调在中国文化之旅中能够见证到的“传统的”文化实践，许多旅游机构一直想向旅游消费者呈现一种有关中国过去的当代性，这种呈现之所以可能，是因为在他们看来，中国文化是不变的，也符合他们对于中国的文化性想象。这种文化呈现的重点则在于中国的文化习俗，以及各类“非物质文化遗产”或“活文化遗产”。<sup>162</sup>可能这也正是德波所说的，文化的喻意只能通过

---

<sup>159</sup> Florent Villard, 'China in French Tourist Industry Discourse: From Orientalist Imaginary to Chinese Postmodernity', in *Transtext(e)s Transcultures*, n<sup>o</sup>. 1, Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, p.141.

<sup>160</sup> 博物馆中的文化事物是经过了所谓的将之视为文化遗产的“保护处理”的。就博物馆中的文化遗产与艺术作品之间的区别而言，阿密鲁（Rachid Amirou）认为，因为所谓的“遗产”受到时间和人类的威胁，因此我们要“保护”，而陈列于博物馆中的艺术作品，则被认为是不易不变的，可以经受住时间和各类人为事件的影响，我们将之“保存”下来。参见：Rachid Amirou, *Imaginaire du tourisme culturel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p.77.

<sup>161</sup> Florent Villard, 'China in French Tourist Industry Discourse: From Orientalist Imaginary to Chinese Postmodernity', in *Transtext(e)s Transcultures*, n<sup>o</sup>. 1, Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, p.141.

<sup>162</sup> 阿密鲁认为“活文化遗产”是在一个群体日常生活中，所有传统及现有游戏实践的整体；换句话说，是组成一个群体或一个社会之文化身份基础的所有文化模式或价值观念。参见 Rachid Amirou, *Imaginaire du tourisme culturel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p.23.

文化的现实否定来保持。<sup>163</sup>

当然，如同弗兰克·米歇尔（Franck Michel）在其《渴望他处：旅游人类学散论》（*Désirs d'Ailleurs: Essai d'anthropologie des voyages*）一书中所讲到的，旅游工业一直在试图寻找某些不同、异样的东西，以便能够吸引游客，无论是文化上的、空间上的，还是时间的不同，只要能够帮助有助于增加其旅游目的地的吸引力即可。<sup>164</sup>但是，我们需要考虑的一个问题是，旅游目的地有没有吸引力，及其强度有多大，并不完全取决于到此地旅游的客观事实，也不取决于旅游中介的宣传，还决定于旅游者在其文化想象的基础上，对于目的地的首肯程度。照此逻辑，法国的相关旅游机构在推介中国文化之旅的时候，一方面有自己业务方面的拓展与探索，意即去发现更多的未曾被法国旅游所熟识的文化旅游路线，另一方面，还必须得考虑到其顾客的接受程度，也就是说，如何激发他们的兴趣，迎合广大游客对于中国文化想象的口味，也是非常关键的。与此同时，他们对于中国文化之旅的推介也在一定程度上培养了旅游者的文化想象。这样以来，二者之间的互动便在大众间营造了一种有关文化中国的想象性话语。

他们去中国旅游，寻找的是一个“呈现过去的现在的”中国。即便是在现代化的大都市中，他们也忘不了其中所谓的中国文化的“古老”与“传统”，毕竟，有相当多的法国人深信，“中国的灵魂，是其传统，永恒的传统”（*L'âme de la Chine, c'est la tradition, l'éternelle*

---

<sup>163</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.210.

<sup>164</sup> Franck Michel, *Désirs d'Ailleurs : Essai d'anthropologie des voyages*, Strasbourg, Editions Histoire & Anthropologie, 2002, p.180.

tradition.<sup>165</sup>)。现在呈现着过去,那就意味着现在在某种程度和某种意义上的停滞。毕竟早已有人下过定论,且影响深远,“中国是静止不动的国家”(La Chine est le pays de l'immobilité.)<sup>166</sup>,中国保留着一种含糊的、超越时间的形象(un aspect vague et intemporel)。<sup>167</sup>这种种结论性、定论性的话语将中国形象牢牢地捆绑在了法国人对于中国的文化想象之中。时间上的永恒(timeless)<sup>168</sup>意味着停滞,加之在这一层面上被加以突出强调的“他性”,着实让中国成为法国人想象中的文化旅游胜地。人类学家 Franck Michel 在其亚洲之旅当中,也这样讲到,“今昔一样,谈到静止的中国,总是隐晦地意味着一种可以使之按照我们的意愿动起来的想法”。<sup>169</sup>

就旅游而言,中国的“他性”,表现于在各类旅游手册中反复出现的有关“‘阴’与‘阳’之神秘”(les mystères du yin et du yang)、“神性与智慧”(divinités et sages)等可以强化或激发法国人对于中国之异国情调想象的描述性话语,中国到处是充满神奇的地方。当然,这里的神奇,其语义色彩是与异国情调紧密相连的。

从经济理性的逻辑出发考虑,旅游工业势必首先得迎合公共的文化想象,并进一步引导和创造着一种集体性的文化想象。如同阿密鲁

---

<sup>165</sup> Louis Carpeaux, *Pékin qui s'en va*, Paris, Maloine, 1913.

<sup>166</sup> Charles de Chassiron, *Notes sur le Japon, la Chine et l'Inde*, Paris, Dentu et Reinwald, 1861, p.X.

<sup>167</sup> Jonathan D. Spence, *La Chine imaginaire : La Chine vue par les Occidentaux de Marco Polo à nos jours*, (traduction de l'anglais : *The Chan's Great Continent, China in Western Minds*, par Bernard Olivier), Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2000, p.168.

<sup>168</sup> 甚至也有人曾经试图从语言入手,来理解中国文化,说明其不存在时间观念,处于一种永恒状态:在中国语言中,将来时态是不存在的,更不用说其它的动词时态。中国只是讲,“干活,挣钱”,后面两个字一直是其思想的中心观念:于其而言,“时间关系”不存在。参见: Arthur Henderson Smith, *Moeurs curieuses des Chinois*, Paris, Payot, 1927, p.54.

<sup>169</sup> Franck Michel, *En route pour l'Asie : le rêve oriental chez les colonisateurs, les aventuriers et les touristes occidentaux*, Strasbourg, Editions Histoire & Anthropologie, 1995, p.73.



(Rachid Amirou) 引用一家旅行社的理念所言，

不要从您梦想着卖给他想法出发；而是要从考虑他  
想买的梦想出发，这样您就可以让自己的卖点与其想法一致。  
170

从这层意义上讲，旅游工业叫卖的中国也是其潜在的消费群体所梦想的  
中国，也就是说，他们在其各类旅游宣传手册中所用以代表中国的  
东西，“不是中国的现实，而是一个存在于大众想象中的中国”。<sup>171</sup>用阿  
密鲁的话来说，所有的旅行者都是去寻找自己“已知的未知”(un inconnu  
connu – a known unknown)，寻找自己已经知道的东西。<sup>172</sup>阿费尔冈  
(Francis Affergan) 也认为，有关他者的形象，在旅行之前就已经建构  
好了，它没有什么惊奇，也不算什么大事，因为其认识论上的功能便是  
密切地追随这一模式。<sup>173</sup>

“作为一种话语身份”，中国“经常被交织在旅游工业的想象当中”，  
而且有关中国大众形象的混杂，说明“文化身份”只是一种知识性的创  
造，而且也绝不会是集中单一的 (monolithic)。<sup>174</sup>在法国的旅游工业推  
介当代中国的文化实践之际，其主要意图并非是要展示意味着一定演变  
过程的、已经实现的现代性，而是想着意强调一种对于中国式后现代主  
义理解的观念，他们寻找自己眼中的后现代，以及所谓的中国文化之

---

<sup>170</sup> Rachid Amirou, *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p.49.

<sup>171</sup> Florent Villard, 'China in French Tourist Industry Discourse: From Orientalist Imaginary to Chinese Postmodernity', in *Transtext(e)s Transcultures*, n° 1, Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, p.144.

<sup>172</sup> Rachid Amirou, *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p.94.

<sup>173</sup> 参见 Rachid Amirou, *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 94.

<sup>174</sup> Florent Villard, 'China in French Tourist Industry Discourse: From Orientalist Imaginary to Chinese Postmodernity', in *Transtext(e)s Transcultures*, n° 1, Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, p.139.

“根”。<sup>175</sup>

历史中国，一个永恒的中国，总是呈现于，而且或许越来越生动地呈现于其被拯救于红色年代，且被重新粉刷上深红颜色的庙塔当中，时值今日，越来越多的城市商人光顾类似场所，在其开始一项艰难的谈判之前，他们会毫不犹豫地去做祈求上天保佑。<sup>176</sup>

旅游作为一种商品生产，其资本特色可能已不再仅仅局限于它生产什么，推销什么，更重要的是通过其旅游产品的推广，它倡导了一种知识生产方式，创造了另外一个世界。具体到法国老百姓对于中国的文化想象，法国的旅游工业则在另一层面上引导，甚至是创造了，当代社会法国人对于中国的文化想象。这种旅游工业话语跟媒介话语一样，不但影响广泛，而且力量强大，影响深远。在跟法国人聊天时，几乎很多人都拿自己在中国之旅中的见闻，或者相关旅游节目中的所见所闻来引证自己的中国文化认知。

最近一两年来，法国各类媒体才真正地开始将注意力放到中国身上，尽管相关的新闻节目不甚多，但各类纪录片的广泛传播，让法国人从媒体上了解到了一些中国社会的“现实”，媒体中的“现实”为其中中国文化想象提供了丰富的资源。

媒体和旅游工业一方面在整合和创造着集体性的想象话语，另一方面又在迎合着法国老百姓了解中国、想象中国的需要。二者的合谋，创

---

<sup>175</sup> 比如他们眼中的上海：Poussée par une jeunesse créative et ambitieuse, Shanghai affiche fièrement sa vitalité ravageuse. Nouvelle économie, musique techno, galeries avant-gardistes sont les moteurs d'une population enthousiaste, qui ne renie rien de ses racines et sait se ressourcer dans des jardins zen immuables. 参见 *Toute l'Asie en voyage individuel sur mesure, 2004-2005, Asia*, p.164. 再比如他们对于北京的描述：Nous sommes dans les hutongs, entrelacs d'allées et de maisons familiales qui faillirent bien disparaître dans les grands travaux urbanistes de Pékin, mais qui sont aujourd'hui heureusement sauvés et réhabilités par les jeunes cadres branchés de la capitale désireux de retrouver un peu de leurs racines dans un cadre traditionnel modernisé. 参见 *Tentations: Toute l'Asie en circuits, 2004-2005, Asia*, p.72.

<sup>176</sup> *Toute l'Asie en voyage individuel sur mesure, 2004-2005, Asia*, p.163.

造了一种法式的中国文化想象观，有关中国及其文化的认知被纳入到这样一种文化认知中，既有社会经济、政治结构的影响因素，又包含着法国社会及其个人的文化性因素。

尽管在今天法国旅游工业话语中所呈现出来的主流的中国形象与19世纪末的相差不大，但它却适应着当代西方有关中国的东方主义式的文化想象。我们不但能够感觉到，在法国公众与旅游工业之间的互动中所呈现出的那种想象性话语的相互建构，而且还明显地察觉到一种“文化经济逻辑”，从现在回到过去，用现代主义，甚至是后现代主义的眼光，去寻找过去，都是需要钱的，且价值不菲。实际上，受经济理性的影响，他们是在想象中消费中国，消费中国的异国情调，消费中国的“古老”与“传统”，消费对中国的想象，消费中国的“他性”。

### 三、中国文化之旅的愉悦

中国地大物博、历史文化悠久、形态万千，类似集体性的文化认知话语，一直滋润着法国人到中国旅游的想法。似乎，远赴中国作一次文化旅行，是很多人梦寐以求的渴望。这种渴望不是想展示自己在经济上的“文化购买力”，而是受到一种文化想象的驱使。那么法国人渴望什么样的中国文化旅行呢？2004年春天《巴黎竞赛周刊》刊出的“中国特刊”，为此联合香港的国泰航空公司（Cathay Pacific），作了一个很好的“总结”。它在一张大大的中国地图上，用图片和文字把他们理想中的目的地一一标注了出来，并在地图背面对相关地点进行了详细的介绍。东西南北，整个中国，似乎没有没有法国人到过的地方。自然地理

景观、人文历史遗址，很多法国人眼见到的要比我这个中国人多得多。法国的众多旅游机构向其同胞们推销什么样的中国文化之旅呢？我们来看一下其目的地便可知晓。

毫无疑问，北京当然是不可错过的一站，城内的历史文化名址，以及长城、十三陵等是中国文化历史悠久的象征；山东曲阜的孔府孔庙、五台山少林寺、平遥古城、西安兵马俑、敦煌莫高窟无论如何也会被考虑在首选之内；再者苏州园林，江南的“东方威尼斯”，以及长江三峡、云南丽江、四川国宝大熊猫，还包括云贵川、新疆、西藏之地的少数民族风情，可都是许多法国人向往的旅游之地。在田野调查中，我发现似乎这样的地方给大家留下的印象极为深刻。上海、深圳、香港这样的现代化大都市，可是中国现代化一面的优秀代表，当然也是法国人驻足观赏的好去处。<sup>177</sup>

据国家旅游局《中国旅游年鉴》统计数据，近年来，我国入境旅游市场呈现出蓬勃发展的态势；就目前最新的统计数据来看，在上述受法国旅客青睐的中国地区与城市中，2004年国际入境旅游（外汇）收入越过1亿美元的城市有北京、上海、深圳、桂林、苏州、昆明等26个，北京市的国际旅游（外汇）收入达31.73亿美元，居全国城市第一位。而这些外国游客入境中国的主要门户则是广东，2004年接待外国入境过夜游客377.68万人次，继续居全国第一位。<sup>178</sup>在田野中，我也发现他们到达中国的第一站主要是广东、北京和上海，然后以此为中转，前

---

<sup>177</sup> *Match en Chine*, n°5, mars-mai 2004, 卷末地图。

<sup>178</sup> 数据来源：中国旅游年鉴编辑部、国家旅游局：《中国旅游年鉴》，2005年版，第213、214页。

往各旅游景点。

从地域上讲，法国游客几乎遍足整个中国；从人文历史的角度来看，他们可能体验到了中国文化的多样性，及其悠久历史的厚度。在我看来，尽管上述地图仅是一份旅游广告，但它同时也是一张全面介绍近几年来法国人赴中国旅游之主要目的地的分布图。纵览全图，与各大旅行社所推销的中国文化之旅，以及据我所了解到的去过中国旅游的法国人的所到之处，尤其是所到的主要景点相比，后者几乎没有超出过这张地图所圈设的重点范围。星罗棋布的旅游景点，可用不同的路线将之串联起来，也有些喜欢自助旅游的人，自行设计旅行路线图，不过，其中的主要驿站仍是上述地方。

19 世纪远赴中国游历的法国人，出自各个社会阶层，从传教士、海员、军人、科学工作者，甚至到普通法国人，他们在中国的“实地考察”加深了他们对于中国及其文化的认识，他们“通过绘制中国未经勘探地区的地图和清点这些地区的资源为法国的殖民扩张提供了便利”。

<sup>179</sup>或者从另外一个角度上来讲，对于中国地理区域的认识是由某些法国人借助自己的实地勘探来完成的，他们所认识的中国的区域地理范围，并非中国观念中的本土中国，而是法国人自己想象中的中国；他们向法国社会带回什么样的所谓的中国地图，法国人当然就理所当然地接受了

---

<sup>179</sup> 德特里 (Muriel Détrie) 著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》(France-Chine: *Quand deux mondes se rencontrent*)，上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004 年版，第 52-54 页。1885 年至 1887 年间，在中国南部和西部进行游历勘察的里昂赴中国商务考察团，应该是法国历来对中国国土做系统考察的使团中最为重要的一个。这个考察团主要是由里昂商会 (Chambre commerciale de Lyon) 出资赞助，也得到了政府的支持，并在当地处处受到法国的外交官、军人和传教士后勤上的援助，他们此行的目的是欲“确定这些地区的生产和消费能力”，其考察成果一经公布就在法国乃至整个欧洲引起了极大的反响。其后，中国便开始成为法国及其他西方国家从中进行经济投机的主要目标，丑陋的“鸦片贸易”则是此前此后几十年间最为明确的例子。

这样的“事实”，加之法文当中对于“chinois”一词的族性、地域性的释义，现在看来，有些法国人可以随便脱口而出地讲道，“某某某个地方，那不是中国”，是显而易见的了。在田野调查中，常常能够感觉到，有些法国人在其潜意识中，并不认为有些中国省份，尤其是“西藏”是中国的一部分，甚至有些人还要我接受他们自己的认知标准。

夏多布里昂（Chateaubriand）是法国最早的一代旅行作家，其旅行笔记使得在其之后的 19、20 世纪里，有很多人纷纷效仿。<sup>180</sup>正是他们的旅行，加强了法国，乃至整个欧洲对于其“他者”的感知。对于他来说，旅行是限定一种思考的对象，“在旅行者那里，一切都简化为在异域他乡用记忆去换取某些幻觉”。<sup>181</sup>几百年来法国一直把持着一种对于异国情调的文化喜好，尤其是那了谢阁兰那里，更是发展到了更深层次的一步，对于他来说，“异国情调就是所有那些身为他者的东西”，“是‘他性’的匿名词”，“本质上的异国情调就是客体对于主体而言的异国情调”，“所有人都曾经被异国情调的习俗所折服过”。<sup>182</sup>我以为，其实在谢阁兰到中国之前，中国已经被法国社会异国情调化了。

---

<sup>180</sup> 在里昂市立图书馆的中文书库中，我发现了许多 20 世纪初中法友好协会的简报（Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise），上面刊有大量一、二年代，远赴中国旅游的法国人所撰写的游记。在阅读这些文献时，我感觉到了在这些旅行者身上那种几乎与生俱来的先天性的优越感，那种文化上的自我中心主义，正是这种带有高高在上的优越感的目光，使得中国及其文化永远是其作为附署（附属）的朋友。其实，这也是一种差异，正是这种让人难以察觉的差异，使得中国与法国的文化合作有了深刻的意义，使得两个民族、两种文化的“互看”多了一层深长的意味。在法国人有关其中国之旅的描述中，有时候所流露出的那种令人不容置疑的有关中国的判断，实在是让人有些局促不安。有一位法国朋友经常跟我开玩笑说，作为一个中国人，我不如他更懂中国。这句话，或许在有些层面上是对的，但肯定也有不对的地方。在此提到这一点，我并不是想批评或否认法国人对中国及其文化的某些看法，而是借此揭示出那种根深蒂固的、直到现在还一直未能摆脱掉的那种西方文化的优越感。

<sup>181</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris : Éditions du Seuil, 1989, p.377.

<sup>182</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris : Éditions du Seuil, 1989, p.431. 另外参见 Victor Segalen, *Équipée* (1915), Plon, 1970 ; *Essai sur l'exotisme* (1904-1918), Montpellier, Fata Morgana, 1978.

田野调查中，我与很多法国人的访谈往往都是从他们的中国之旅开始的。这样的话题让他们兴奋不已。有很多人利用各种工作出差的机会，到中国旅游，也有很多人是专程去中国体验所谓的神秘的文化之旅的。让-马克（Jean-Marc）在法国航空公司的一家售票处工作，每年他都有机会免费搭乘一次国际航班，近些年来，他常常是借这样的机会去中国旅游。米歇尔（Michelle）曾多次到中国旅游，为满足其从未去过中国旅游的儿子心愿，她还专程作儿子的向导，陪他在中国的各大文化名胜旅游点转了一圈。在由 Asiexpo 协会于一家名为吉贝尔·约瑟夫（Gibert Joseph）的音像店内组织举办的一次中国书画作品展上，我碰上了一位名叫卡特丽娜（Catherine）的女士，她是一位画家，曾经学过中国书法。跟我讲起对中国的印象，她感叹到中国在保护文化遗产方面做得实在是太差。2004年，她到亚洲部分国家（印度、中国、韩国、泰国、越南）采风，后来产出了不少绘画作品，当时其中大部分正在展出，名为“亚洲之旅”。后来，在里昂第2区一家名为“讲述地球故事（Raconte moi la terre）”的书店的咖啡厅里，我们聊起了她的中国之旅。可能由于是画家的原因，她对事物有着不同寻常的敏感性，在她给我看的两幅中国人物速写作品（一幅是在新疆时的作品，一幅是在山西平遥的作品）的照片中，我从里面看到了中国人特有的一种神情。中国之旅给了她很多的绘画灵感，让她体验到了另外一种文化的丰富性与历史的厚重感，并对中国文化充满了更多的想象与热情。当她告诉我，自己登上长城后，都激动得哭了的时候，我倒是觉着有些难以置信：何以一个外国人在中国的长城上观光游览时会激动得哭起来？此次旅行在她看来，最大的收获

便是其画作的主题。当她踏上中国土地的那一刻，她就决定了第二次中国之旅是不可缺少的。我不懂绘画，但从她的作品中能看出一些中国的影子，却又似是若非。这样的绘画作品，不同于摄影，摄影所反映出来的东西，除了能看出作者的关注视角外，对于作者自己的情感处理似乎是没有的。而绘画则直接反映着作者的关注视角以及对自我文化想象的处理。据说，她的作品很受人喜欢。在参观其作品很长一段时间后，我应邀去她家里，她那间不大的工作室里满是绘画作品，有不少题材是关于亚洲，尤其是关于中国的。

对于有些法国人来说，中国是寻找另一片天地的目的地，是世界的另一端，是人们饭后谈资的主要内容。他们可以津津乐道地描绘自己在中国旅行期间的一些奇风异俗，一些印象深刻的见闻，他们可以把中国经历的路线完完整整地描述下来。他们对自己中国之旅绘声绘色的讲述，可以富有感染力地让别人明白，到中国一行，是值得的，是必须的。今年 60 多岁的丹尼尔是我在里昂第七区的一个邻居，从 1991 第一次中国之旅至今，他已经到中国旅游过七次，退休以后，几乎每年一次，平均每次逗留 2 个月左右。<sup>183</sup>他从未参加过法国旅行社的团队，虽然觉得自助游在时间上比较自由，但每次旅行，他所到之处与那些组团的人看到的東西差不多。丹尼尔几乎跑遍了整个中国，在各地结识了不少朋友，有很多人乐意当他的向导。至今他都保留着自己每一次的旅游路线图（参见附录）。闲下来的时候，他就顺着这张图，拿出一大堆照片来回

---

<sup>183</sup> 甚至有人自 1986 年以来，每年都要到中国旅游，在中国南方的多民族地区收集了大量的少数民族服饰，并曾在里昂的丝绸博物馆展出过自己的私人藏品；也有人在里昂第 4 区专门举办过以贵州为主题的摄影展，观者络绎不绝。



忆自己的中国之旅。每次自助旅游，出发前都要花很长时间来精心设计旅行路线，其资料来源都是那些法文出版的旅游图册。我曾拿着上文提到的那张《巴黎竞赛周刊》的地图与丹尼尔自行设计的旅游路线图进行对比，结果发现，把他前后数次旅游的实际路线串起来，其所到之处几乎没有超出过上文的范围。他笑着说，可能是那些旅行社偷偷地总结了他们的旅游路线，又把这些应该去的地方“卖”给了他们的消费者吧。当然，由于他是自助旅游，时常也会源于途中结识的中国朋友的建议而对最初的计划稍作改变，看到了一些其他法国人不太常去的地方，比如很多交通不便的穷乡僻壤等，但他很高兴能有这样的机会，与其他法国人不一样，看到了真正的当地人的生活。谈到他对所到之处的印象，他能够借助那些照片把一部分现场的细节回忆起来，但那些深藏于记忆当中的东西，还是一种在他看来与法国很是不同的一种异国情调的观感。

中国之旅，有两类地方是他最想去的：一是有着悠久历史的城市，而不是那些现代化的大都市，如北京、西安、拉萨等。尽管他去过那些大都市，但并不喜欢长时间待在那儿，那里有太多的东西，自己无法理解；二是那些有着特别的文化风情的少数民族地区，中国西南各省是他数次旅游路线的交叉点，每次必要到这一地区的某个地方去看看。他在里昂的 AAFC 协会学过一点儿汉语，但其水平不足以交流，与其向导或中国旅行伙伴的沟通，要么是讲一点儿英语，要么是打手势；他告诉我，即便是有交流上的困难，他还是喜欢到中国旅游。自从在观看一场中国电影时相识以后，他多次请求我帮他翻译与中国朋友之间的书信往来，他告诉那些中国朋友，他们可以用汉语给他写信，因为他在里昂也有很

多中国朋友，帮他读信，并用汉语回信。在丹尼尔家里，从客厅、书房，到卧室，甚至是厨房、卫生间里，几乎摆满、挂满了他从中国带回来的各类中国器物，有些是朋友送的，有些是自己买的。翻着那十几本厚厚的相册，<sup>184</sup>他告诉我，等将来，自己再无法去中国旅行的时候，那些东西可以让他想起在中国的美好回忆，想起那个与自己的完全不一样的东方大国的文化。

在调查期间，有很多人都去过中国旅游，每次回来之后，他们便约见我，讲述其旅行中的快乐。其间，我有一个毫不令人惊讶的发现，那就是他们所去的地方，所见所闻，几乎与各大旅行社所推销的相差无几，除了带回一些“眼见为实”的感受外，似乎没有多少改变他们关注中国文化的视野。尽管做过大量的笔录，但鉴于本文论证的需要，我并无意于展示他们个人的旅游路线，而想讨论一下他们从中国文化之旅中得到了各种各样的文化想象中的愉悦。

有些人在厌倦了同质化的文化之际，从中国文化身上找到了某种异质性。在田野调查中，我遇到了一位音乐教授，他没有去过中国，但非常喜欢中国音乐，认为走在中国的田野街头，都会感觉到一种异样的音乐，并向往能够到中国去旅游，去寻找那份在自己心中渴望已久的不同于自己文化的乡土音乐。

如今在很多法国人团体间，彼此分享着他们中国文化之旅的喜悦。留存于大脑中的记忆，印记于相册、摄像机中的影像，都是他们想象中国的见证。甚至近两年来，还有人把个人中国之旅的 DV 贡献给电视台，

---

<sup>184</sup> 每次旅行，他都要天天背着一个重达 8 公斤的小包，里面盛满了各类影像设备。

以飨公众。<sup>185</sup>那些法国人到中国旅游带回的各种各样的纪念品,均是“见证其文化想象”的物件;这些东西,其实,越过了历史和现实,只是一种旅游消费的见证。<sup>186</sup>受媒体影响,有很多法国人不仅去寻找中国的古老,而且还去寻找中国的后现代性特征。后现代一词,是西方社会的观念,借用这一认知范畴,他们似乎不承认一种自然发展变化的中国文化,而是倾向于这样一种分类视野,要么是后现代的,要么是古老和传统的。其实,“现代性中国”(modern China)并不等于“当代中国”,因为“现代性”一词早就出现于西方思想及话语当中,他们早就开始用“现代性”和“现代的”等词汇来描述中国。当初他们描述的当代中国,并非今日中国。也就是说,“现代性的中国”,其实是一个过去的中国,如同有一种生物学意义上的“中国文化身份”一样。尼采(Nietzsche)对于现代性的批评,可以称之为一种多样现代的“当前主义”,而这一多样的现代则缺乏传统的意义,是过去的断章取义,被剥夺了前途。<sup>187</sup>在某些人的潜意识当中,他们不希望中国改变。勒南(Ernest Renan)也这样说到,“从某种意义上说,中国就是一个无法臻于完美的欧洲:自其童年时代,她就一直从未两样过,这也是其处于次等地位的原因。”<sup>188</sup>

西方人对于中国少数民族文化的喜爱有增无减,原因不一而足。在我的调查中发现,于其潜意识中,那种集中体现出来的东方主义的情调

---

<sup>185</sup> 有一天晚上,我在法国电视三台看到一个节目,一个不懂汉语的法国人到中国旅游,把其行程用DV记录下来,其中有许多故意搞笑、捉弄中国人的场面。此人在乌鲁木齐郊区的一个农庄,挑了一位正在地里干活的中国女性,向其递了一个写有汉字的纸条,并蹩脚地用汉语说,“今天晚上我去你家睡觉可以吗?”本来没什么,但说完,他满脸坏笑,其捉弄之意,跃然纸上。

<sup>186</sup> 相关讨论参见 Gilles Lipovetsky, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004, p.127.

<sup>187</sup> Pierre-André Taguieff, *L'Effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000, p.98.

<sup>188</sup> Tristan d'Huriel, *La Chine vue par les écrivains français*, anthologie, Paris, Bartillat, 2004, p.98.

是他们津津乐道的，尽管也有许法国旅客会在中国那些贫困的少数民族地区，发出一些人道主义的感慨，但去发现那里的“贫穷”，远非其文化之旅的动因。有些中国少数民族的文化习俗，他们了解得非常清楚，就曾有多位经常到中国旅游的人向我讲述过，他们在泸沽湖畔发现的摩梭人的故事。关于摩梭人的“走婚”习俗，了解让包括法国人在内的西方人士对之感兴趣的原因，我们不妨引用一下张柠在其《文化的病症：中国当代经验研究》一书中，对于杨二车娜姆的个案分析中的一段文字：

杨二车娜姆之所以引人注目，是因为她从摩梭人的母系社会，一步就跨进了后现代社会。人类社会进化史，在一位女子短暂的生活史中得以集中体现，这是一件多么令人惊奇的事情！在车娜姆身上，我们看到了古代与现代、东方与西方融洽地混杂在一起的希望。

杨二车娜姆的成名，与摩梭人的“走婚”习俗分不开。这让西方人类学家激动万分，认为这种“走婚”的原始文化形态，是对“一夫一妻制”的嘲弄，具有自由和进步意义。西方人由此开始了他们对摩梭人泸沽湖的想象。西方人夸张地说，摩梭人文化闪耀着破鼓乱人捶的女权主义光芒。然而，摩梭人的“走婚”文化，恰恰是“男权中心主义”的，只允许男人往女人那里走，女人不能随便走，只能被动地在家里等待和期盼。男人到处走，女人在家里怀孩子、养孩子。如果不是旅游经济的兴趣，摩梭人也许根本就不稀罕这种“光芒”。<sup>189</sup>

对于游客来说，尽管在出发之前，他们已经有了对于所去之处的一种想象，但当他们亲眼见证到之前所想象的事物时，无论与先前的想象一致与否，都会产生另外一个层次上的认知与想象。因为：

出现于一个主体眼前的新的事物，不仅仅是一个新的刺激，还是一个因为它而主体需要一种来自于他者的确认的刺激。<sup>190</sup>

<sup>189</sup> 张柠：《文化的病症：中国当代经验研究》，上海：上海文艺出版社，2004年版，第367-368页。

<sup>190</sup> Robert Francès, *La perception* (collection « Que sais-je ? n° 1076. ), Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.119. « L'objet nouveau qui apparaît aux yeux d'un sujet n'est pas seulement un

从语言上的翻译来看，这句话有些难懂，不过，其实道理很简单，就是说，新的事物让主体产生了一种来自于“他者”的对于自我身份确认的需要。去中国旅游的法国人，不仅从中满足了“见识”自己的文化想象的需要，还使得他们从中进一步产生了一种确认自我的需要，或者说，从中完成了对于自我的确认。从这一层面上讲，中国文化之旅是愉悦的。此外，旅游之所以对他们就中国的文化想象重要，还是因为“每一种身份或话语对象都是建构于具体的行动背景之中的”。<sup>191</sup>在文化想象中，最为关键的一个因素便是差异性的存在，它不但是想象之动因的组成要素，更是寻找想象的目标之一，而且，文化想象中意义的共享也是异质的。

#### 第四节 小结：意义共享的异质性

一个人只有在疏远与亲近二者之间达到同样的均衡时，才能对自己以及异质文化做出合理的判断。  
<sup>192</sup>

——萨义德 (Edward W. Said)

无论是就法国人在当地社会中所萦绕的中国文化空间中所接触的所谓的中国文化“传统”而言，还是他们到延展于中国的另外一种文化空间中去寻找自己的文化想象也罢，我们都可以明显地感觉到一种意义

---

stimulus nouveau, mais un stimulus pour lequel le sujet a besoin d'une confirmation venant d'autrui.

»  
<sup>191</sup> Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, 'Post-Marxism without apologies' in Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso, 1990, p.101.

<sup>192</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第332页。

共享的异质性。这种异质性首先表现在中国人与法国人、中国与法国相对比的层面上，也就是说，二者所理解的中国文化不一样；其次，即便是在法国人内部，对于中国文化的指向也不一样。这些“不一样”都表现为“差异”。而且，在这样一种意义共享的异质性中，我们看到了作为一个西方社会中的个体，某些法国人潜意识中对自己所处社会的焦虑，与中国文化的接触，在另外一个似乎让人感觉不到的层面中慢慢地缓解着他们的焦虑。

## 一、“差异”是必须的

目前关于“差异”问题的理论讨论，有代表性的主要存在于语言学、心理学、社会/人类学和文化研究等学科领域内，霍尔在其《“他者”的景观》（*The Spectacle of the ‘Other’*）一文中对此作了归纳。<sup>193</sup>我以为，这几种理论并非互相排斥，而从不同的角度对“差异”进行了阐释与分析。

第一种理论来自于索绪尔（*Saussure*）及语言学，“差异”之所以重要，是因为它是意义生成的必需；没有它，意义将不会存在。<sup>194</sup>也就是说，恰恰是事物之间的差异具有意指的功能，包含着意义。进一步讲，意义依赖于对立事物之间的差异。正如德里达（*Jacques Derrida*）所表明的，很少会存在中性的二元对立。在二元结构中，将另一方包含进自己的“势力范围”内的一方，通常是处于支配性地位的。差异是意义生

---

<sup>193</sup> Stuart Hall, “The Spectacle of the ‘Other’”, in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, pp.234-238.

<sup>194</sup> ‘difference’ matters because it is essential to meaning; without it, meaning could not exist.

成的基本原则，包括一系列的二元对立范畴，……不同的范畴，随着历史语境的变化，可能发生变化，但其最基本的二元对立原则并没有改变，而且变异中亦存在着许多连续性因素。另外，任何一组对立的范畴，又暗示着一系列相关的对立范畴，……这些二元对立的范畴，构成一个总体性的想象世界秩序的基础，一种西方中心的文化秩序，也构成西方的中国形象生成的意义语境。<sup>195</sup>

第二种理论阐释同样来自于语言学，但来自于与以索绪尔为代表的学派有所不同的一派。在此，其论据主要是，我们需要“差异”，是因为我们只能通过与“他者”的对话来建构意义。<sup>196</sup>此派以前苏联语言学家及批评家巴赫金（Mikhail Bakhtin）为代表。他认为，意义并不归属于任何一个讲话者，它产生于不同谈话者之间的“授受”之中；意义是通过对话来建立的——它在根本上是对话性的。我们所表示、所意谓的所有事物，都是受到与他人的互动与相互影响的调整的。意义产生于在任何对话中参与者之间的“差异”。简言之，“他者”是意义的必需。当然，霍尔也指出了巴赫金理论的负面意义：也就是说，照巴赫金的理论，意义是不可能被固定的，并且一个单独的群体绝不可能完全地享有意义。

第三种理论来自于人类学的解释，主要代表人物是杜盖（Du Gay）与霍尔。<sup>197</sup>这种理论认为，文化决定于在一个分类系统中通过对事物位

---

<sup>195</sup> 周宁、宋炳辉：《西方的中国形象研究——关于形象学学科领域与研究范型的对话》，《中国比较文学》，2005年第2期（总第59期），第155页。

<sup>196</sup> We need 'difference' because we can only construct meaning through a dialogue with the 'Other'.

<sup>197</sup> P. Du Gay, S. HALL, et al.: *Doing Cultural Studies, the Story of the Sony Walkman*, London, Sage, The Open University, 1997.

置的指定而获得的意义，“差异”的形成是被我们称之为文化的象征秩序的基础。他借用道格拉斯的例子，点明社会群体通过分类、组织，把事物放进不同的分类系统，而将意义强加给世界，“差异”是文化意义的必需，同样，差异也会产生负面的情感与实践；真正扰乱文化秩序的是，当事物出现于不恰当的分类范畴之中，或当事物难以适应于任何分类范畴时，也就是说，出现了“不适位”的情况。“象征边界对于所有文化都是居于中心地位的。区分‘差异’使得我们象征性地相互靠拢文化，并支持它，同时对任何被定义为不洁净、不正常的事物打上烙印，将之驱逐。然而，自相矛盾的是，这也使得‘差异’具有某种力量，强烈的吸引力，恰恰是因为它是被禁止和禁忌的，对文化秩序来说具有某种威胁性。这样以来，‘从社会的角度来说，处于外围的，通常是象征性的中心’”。<sup>198</sup>

第四种理论来自于心理学，并且跟“差异”在人们精神生活中的角色有关。“他者”对于自我建构，对于作为主体的我们和性别身份，是根本性的。我们的主体性取决于我们与其他重要事物的无意识关系。与“他性”（otherness）相关的“差异”是矛盾的，它既是积极的，又是消极的，对于意义的产生，语言与文化的形成，对作为一个有性别的主体之自我的社会身份和主体感，是必需的；而与此同时，它又是危险的，是对于“他者”来说，具有危险、负面情感、断裂、敌意和攻击性的地带。

上文中，谈到法国人想象中有关中国文化“刻板印象”的问题，在

---

<sup>198</sup> B.Babcock, *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1978, p.32.



在我看来，刻板印象表达了一种差异，因为“刻板印象出现于自我整合受到威胁的时候。因此，它们是我们处理对世界的感知之不稳定性方法的一部分。这并不是说，它们是好的，而仅仅是说，它们是必需的。我们能够，且必须在病态的刻板化与我们所需要的，用来保护我们对自我和世界之控制的幻想的刻板化之间做一个区分。”<sup>199</sup>实际上，固化为话语的过程，也就是定型“差异”（stereotyping the “difference”）的过程。

## 二、法国人文化想象中的差异

就法国文化与中国文化之间的差异而言，田野中的观察告诉我，从一般意义的角度上讲，法国人常常将之划归为两类：一类是“文化性”的差异（cultural difference），一类是“自然性”的差异（natural difference）。为什么要在与“cultural”和“natural”相对应的两个中文词后，加上“性”呢？是因为，就第一种差异而言，是指那些在他们看来可以通过文明化过程（civilisation）的加强而消除的差异性；第二种则是具有“天生的”意味，是固定的，永久地存在的。无论在什么样的情景下，当谈到中国人的习俗时，常常有人这样评价道，“中国人从来都这样”，或是“这样做，就快变成一个法国人的样子了”，尤其在那些民族自我中心主义观念强烈的人那里，这种态度非常自然地流露于他们的惯性思维与眼光，及言谈举止当中。

威廉姆斯（Raymond Williams）在《文化与社会，1780—1950》一书的绪论中说：“文化观念的历史是我们在思想和感觉上，对我们共同

---

<sup>199</sup> Sander Gilman, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985, p.17.

生活的环境的变迁所作出的反应的记录”；“我们共同生活的整体形态的改变产生了一种必然的反应，使人们注意力的重点放在整个形态上。特殊的改变将会修改一个习惯性的规则，转化一项习惯性的行动。在普遍的改变自身完成之后，会促使我们回顾自己的一般计划。……文化观念的形成是一种慢慢地获得重新控制的过程。”<sup>200</sup>法国人在自己的中国文化实践中，形成了一种新的文化观念，这种观念不完全是法国的，但似乎也看不到多少真实的中国文化精神的影子。

法国人对于中国文化的热爱，恰恰展现出了他们在文化上的追求。在他们看来，与西方文化、法兰西文化不同的中国文化，为他们提供了另外一种文化指向，尝试着体验这样一种“他者”文化，就是尝试着体现另一种思考方式、生活方式，一种社会实践方式。尽管，他们也在中国文化身上找得到与其自身文化相似的地方，但他们看到的更多的是不同。进一步讲，他们在与中国文化交往互动的过程中，看重的是中国文化所表现出来的文化间性特质，他们“对文化间性特质的言说绝非单纯地指向该文化与他者的同或异，而是指向该文化与其他文化兴奋点之间的关联，惟有居于这种关联的东西才是能在对方引起关注的，才是能在对方引起反响的，进而也就是能在对方作用下出现意义重组的”。<sup>201</sup>

法国人对于太极拳、气功的爱好，从我的田野调查来看，最根本的原因不是他们对于那种“神奇”传统的惊奇，而是源于他们对于健康的追求；而且，在他们的文化视野中，中国人的太极拳、气功恰恰是中国

---

<sup>200</sup> 转引自汪晖：《关键词与文化变迁》，载《读书》1995年第2期，第114页，生活·读书·新知三联书店出版社。

<sup>201</sup> 王才勇：《中西语境中的文化述微》，上海：上海人民出版社，2004年，第235页。

人传统的养生之道，是其保持身体健康的一种重要的文化实践。他们相信这是一种有益的文化实践，因而会参加各类学习班；至于在具体接触这些文化事物的过程中所呈现出来的具体的理解，则是另外一个角度的文化常识的问题，而组织这些日益增多的学习班，向普通法国人推销这样一种所谓的“养生艺术”的人，其目的与动机，相对于中国文化本身而言，则又是一个文化商业化和文化全球化所引起的新的文化现象。

即便是在中国文化的自我表征中，法国人也看到了差异的存在，中国文化年的三个主题，让人们看到了当代社会中国文化的三个侧面。不过，对于这三种“文化中国”，在法国人眼里各有印象，这又是另外一个层面上的差异。

此外，法国人在当地社会中所体验到的中国文化空间，其实是一种“罐头空间”，一种“文化罐头”。这种现象背后的文化差异，可能也是法国人在其文化想象中难以回避的一个问题。保存在当地华人社区中的中国文化，显然是一种“文化罐头”。文化传播（尤其是 *diaspora* 的存在），在全球背景下，异常明显地突显出一种“文化罐头”，或“罐头文化”。本文借用此词，意指一种在其本源国之外存在，与其本源相比有着类似的基本文化要义，但却失去某些文化色彩，甚至是某些核心要义的文化。在文化全球化过程中，人们看到的似乎只是一种“同质化”现象的加剧，其实在我看来，其间还有一小部分逆向的潮流。当今世界，遍及世界各地的华人，在客观上推进了中国文化的全球化影响，但在各地的海外华人社区中，却慢慢地保留了很多中国文化中所谓的“传统”与“过去”的东西。从这一角度讲，在文化领域内，民族文化的自我留

存，会在社会演变中丢失了自我，而进入到全球化背景下，世界各地却都变成了储存器，增长了它的寿命。这里的“罐头”一词至少有两层含义：一是在时间与空间意义上的含义：随着时间的流逝，罐头文化保留了很多在其本源地本已在社会演变中（几近）消逝的文化。举一个非常浅显的例子，就如同，在没有冰箱以前，在没有蔬菜大棚以前，夏天制作的西红柿罐头，可以使得人们在冬天吃得到西红柿。二是文化特色上的含义：罐头作为一种食品工业革命的产物，它的存在延续了食品储存期，方便了运输，但其新鲜程度却比之新鲜食物差得远。罐头文化与其本源地的特色相比，“原汁原味”远远谈不上，是一种“走了样”的文化。但正是由于罐头文化的存在，还可以让我们了解到在另外的时空中所存在的和曾经存在过的某种文化形态。当华人离开自己的故土，远走他乡的时候，他们就把对自己故乡文化的诸多表征装进了自己的记忆中，在这样一种罐头记忆里，他们几十年不变地延续和传承着自己的本源文化。尽管在遥远的故乡社会发现了巨大的变化，所谓的文化传统早已有所变迁，甚至在这样一个全球化的时代，变得面目全非。这是一种民族文化的庆幸之处，也是一种悲哀。

2006 年底，我跟一位法国朋友到位于里昂第 5 区的冲绳少林功夫学院，先后参加了两次为期一天的气功培训。老师是一位从北京来的刘老先生，70 多岁，身体健硕，在法国人面前，对于展示气功的功效，确实非常有说服力。刘师父在巴黎，以及意大利和北欧各国、美国都设有气功学校；美国的气功学校由其女儿与儿子负责。刘家世代为中医，他常年奔走于欧洲各国，传授气功；家安在巴黎，但只会讲一点点法语，

这次培训，还是功夫学院的老板临时为他找了翻译，第一次是一个在里昂的中国留学生，第二次是一个曾在北京中日友好医院工作过，目前在里昂北部的另一个城市开设中医诊所的医生。功夫学院教授的主要是太极拳、功夫，以及包括日本空手道在内的其他健身与防身术。学习健身术的人主要是些年轻人，他们对于中国功夫及日本的拳术很是痴迷；而学习太极拳的则大多数为中老年人。这次请刘师父来里昂教气功，是应大部分太极拳学员的要求。

刘师父教的是其刘家编创的“梅花椿”。最初，他向大家解释这套气功为什么叫“梅花椿”，当他讲到“绽放在严寒中的梅花，其五瓣花朵，犹如人的五指，内涵五行，向天纳阳气，向地纳生气，把天之能量，地之质量同人融为一体，产生强烈的心理激力，达到点燃生命激情，调动自我潜能，天人合一，再造人生”时，那些法国学员听得云里雾里，一脸茫然。中间休息时，我问同去的一位老先生感受如何，他说缺少更多的中国文化背景，他不明白刘师父的解释，但他以为，明白练习气功有益身心健康，对他来说就已足够了。学习过程中，刘师傅一直夸大家对于动作要领的掌握很快，武术学院的老板告诉他，那是因为他们都有一定的太极拳的知识基础。<sup>202</sup>

刘师父第一次来里昂时，大家对那位中国学生的翻译，不是很满意，倒不是仅仅因为他法语语言水平不高，而且还因为他对于中国文化的了

---

<sup>202</sup> 刘师父用汉语对气功所做的解释，有时候倒是非常深入浅出，他喜欢用些日常生活的例子，告诉大家在练习气功时为什么要注意气息和谐，身心一致等。但这是对于我这样一个中国人来说。同样的道理用法语传授给法国人时，他们却不太明白。此外，在他卖给大家的学习手册上，还印有这样一句话：“良好的健康心身，才是你最宝贵的财富。提高健商理念，打造快乐人生。”在我看来，“气功”这一中国文化传统身后，同样也是商机无限。

解程度不深；刘师父讲的有些东西，在他看来，都难以理解，何况是翻译。当时，在那 20 多个参加者当中，除了我，还有一个台湾籍的中国人，他是画家，在法国已生活多年。后来，有人告诉我们，你们中国人对于自己的文化了解也不太够啊。而且，很多法国人对于我参加这样的活动有些不理解，一个中国人来法国学习气功？因为他们一直以为在中国练习气功就像家常便饭一样普及，人人都做的。其实，他们并不知道，在中国，气功的普及程度远非没有法国人想象的那么高。这样的问题，倒是让我再次深刻地意识到一点，在海外传播的很多在外国人看来代表我们中国文化的东西，其实，我们普通人接触得非常少，而他们却把这样的文化习俗与知识看作是我们基本的文化风俗。

这种文化标的的差异，直接导致了文化认知与想象的差异。当我们在谈论中国文化的时候，中国人眼中的中国文化，与法国人眼中的中国文化，所对应的并不是完全一致的事物。而且，那些所谓的“中国文化大使”们的文化交流，以及在官方的某些宣传当中，有意或无意地忽略了我们当今现实文化实践的某些部分，去迎合法国人的口味。而他们的口味，则源于数百年来，有关中国文化想象之印象的社会积淀，也就是说，我们展示的还是一个法国人希望看到的中国及其文化形象。我们恰恰把这些东西称之为传统，并在“发扬和光大传统”的口号下，塑造着一个贴有“历史标签”的中国形象，甚至仍旧带有异国情调的色彩。当然，这并不占据中国形象的全部，但至少，从纯粹的文化、传统文化的角度来看，这种现象占有相当的比重。今日中国的现代文化，在法国人的想象中除了在经济领域内有所展现外，在我的田野调查经历当中，几

乎没有多少可圈可点的内容。与日本、韩国文化相比，今日中国文化的海外形象，仍旧未能跨进新世纪的大门。

“我们可以描绘出时间的色彩吗？”是文森特·德什康（Vincent Descombes）在《现代法国哲学》一书中提出的一个非常有趣的问题。他追述了思想史上不断变幻的底色，这些变化对 20 世纪后半期的西方社会科学产生了莫大的影响。<sup>203</sup>而我以为，法国人在中国文化想象中所寻找的那些“传统”与“差异”，形象地描绘着在他们自己的文化图式中，中国文化的时间色彩。在法国人文化想象中的中国文化，实际上是被法国人“捉见”出来的中国文化的某些侧面，而在这样的文化关联中，这些文化特质，“往往会以不同于其本然状态的面貌出现”。<sup>204</sup>从法国人对于中国文化的侧面感知中，我们可以从另外一个角度感受到自己文化的某些方面。这就是为什么，当我刚刚进入田野调查之时，对于某些法国人所讲述的有关中国文化的东西，大为吃惊，因为他们给出了另外一种文化阐释，而这样的理解方式可能在我们看来（至少在我这么一个中国人看来）是从未尝试或体验过的。

试图在两种文化间寻找某种差异，或者说如上文所述，“文化间性”，在某种意义上表达了法国人的一种自我认同的缺失。我们不妨借用“文化乡愁”的观念来描绘这一种现象。文化乡愁差不多是同所有文明进程始终相伴的文化意象，它或者是时间性的，或者是空间性的，但往往是

---

<sup>203</sup> 流心（Liu Xin）著，常姝译，《自我的他性——当代中国的自我系谱》（*The Otherness of Self—A genealogy of the self in contemporary China*），北京，上海：世纪出版集团，上海人民出版社，2005 年，第 135 页。

<sup>204</sup> 王才勇：《中西语境中的文化述微》，上海：上海人民出版社，2004 年，第 232 页。

两者相糅合的。<sup>205</sup>其实，这里所讲的“文化间性”与人类学中的族群理论有着同样的学理逻辑。在人类学中，族群性普遍被认为是用来表达文化差异的，它产生于两个或者多个族群关系之间，不是一个族群内部关系的产物，是群体之间依靠各自特性之间的文化差异进行持久性和系统性交流的结果，它显示出文化差异是被制造于相应的社会互动中，它是关系性和情景性的。<sup>206</sup>

认识到文化想象中的这种差异有两个层次上的意义：站在中国文化的角度上看，如何审视自己在另外一种文化眼光中的“他者”形象，对于自我身份的确认有着至关重要的借鉴意义；站在法国人的角度上讲，他们在中国文化想象中所感受到的一切文化体验，都是其试图在当下社会情境中从文化上进一步确认“自我”（社会文化意义上的自我，以及个体意义上的自我）的尝试与实践。从差异中，我们看到了他们自己的“缺”与“失”，看到了他们自身的文化基点，甚至是社会整体的意识形态在个体与群体身上的浓缩与表征。在很多群体中，这样的尝试常常会明显地表现在对中国的文化想象中，而折射出社会整体话语结构的转移。因为在我们这个混杂的当代社会，似乎人们只能通过所谓的“文化”才能找得到一种自我的感觉，只有通过“想象”才能接近“他者”，才能在自己的社会情境中确认自我的一种特殊存在。

---

<sup>205</sup> 李文堂：《文化乡愁与文化冲突》，载《批评家茶座》（第一辑），济南：山东人民出版社，2003年1月，第36-37页。但李文堂在上文中也指出：文化乡愁导致的文化认同的危机，在一定条件下会转变成文化冲突，而在特定政治、经济环境中甚至导致流血。文化差异可以造就多元和谐，所以不应该夸大和渲染差别可能导致冲突的命题，更不应该模式化这种冲突。但文化冲突的现实也一再提醒我们，这一现象仍然必须直面。

<sup>206</sup> Thomas Hylland Eriksen, 'Ethnic Identity, National Identity and Intergroup Conflict: The Significance of Personal Experiences', in Richard D. Ashmore, Lee Jussim and David Wilder (ed.), *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 42-70.



当然，研究法国人在当地社会与延展的文化空间中对于中国的文化想象，并非只是想表明这样一种差异的存在，或者说，意义共享之异质性的存在，在此专节论述这一问题，并非意味着本章内容论述的重点最终归根于此，而作为一项研究，如何从学科关怀的角度来呈现和表述这样的文化现象也是非常重要的。希望本章上述文字能够达此目的。

## 第三章

### 景观社会中的中国文化想象：消费与景象

已整个变成成为商品的文化，必定同样成为景观社会的明星商品。<sup>1</sup>

——德波（Guy Debord）

当代西方社会正处于一个鲍德里亚（Jean Baudrillard）在其《消费社会》（*La Société de consommation, ses mythes, ses structures*, 1970）中所说的消费社会时代，这是一个从以生产为主导的时代转型为以消费为主导的时代，而不断形成的符号系统则时刻标记着消费社会的时代特征，消费已不再只是为了满足自我的需要，更是自我区分的手段，社会的文化系统同样建立在消费的社会意义之上；而在此之前，德波（Guy Debord）就在其《景观社会》（*La Société du Spectacle*, 1967）中提出了景观社会的理论，并用“景观”一词来指代作为主导性本质的当代资本主义社会的新特质，即从资本主义物化时代过渡到视觉表象化篡位为社会本体基础的颠倒世界。无论是景观社会也好，消费社会也罢，人们在一定的物质基础之上，所从事的文化实践，必然地受到时代的结构影响，我们可以称之为消费文化或景观文化，甚至是景观性的消费文化。消费

---

<sup>1</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.187. « La culture devenue intégralement marchandise doit aussi devenir la marchandise vedette de la société spectaculaire. »

文化是以商品生产为前提的，而且商品消费成为一种自我认同与区别的标记，景观性的消费文化，让人们不断地获得一种存在的快感。与上述批评理论相对照的，还有布尔迪厄（Pierre Bourdieu）所讲的文化资本理论，它们是相互联系的，至少在此项研究当中，它们成为分析田野资料的理论基础。法国人所处的当地社会，是一种景观性的消费社会，他们对于中国文化的想象与认知，结合此项研究的田野调查资料来看，也带有这样的景观性消费倾向。此章内容将人类学与文化研究学科关怀的视野集中在这一点上，从另外一种维度来审视法国当地社会中的中国文化想象。

鉴于下文论述的需要，我想先就有关景观社会、消费社会与文化资本的理论同人类学研究的学科关怀间的关联，以及对此项研究的借鉴意义作一下梳理与铺垫，以便更好地分析田野资料。

## 第一节 景观、消费、文化资本与人类学关怀

### 一、景观社会

“景观社会”（La Société du Spectacle，也有人译作“景象社会”<sup>2</sup>）是当代法国著名的思想家、当代西方激进文化思潮和组织——情境主义

---

<sup>2</sup> 参见居伊·德波著，肖伟胜译：《景象的社会》，载《文化研究》第三辑，天津：天津社会科学院出版社，2002年1月版。

国际的创始人居伊·德波（Guy Ernest Debord, 1931-1994）<sup>3</sup>的重要术语与理论；1967年，他出版了《景观社会》一书，以社会批判和文化证伪为主题，集中体现了作者本人及情境主义国际所提出的“日常生活革命”等变革思想。全书实为作者本人所撰写的221段文字，看似零散，但有着自己明晰的理论逻辑。<sup>4</sup>依照德波的理论，当代西方社会已经发展到了景观阶段，在这一阶段里，生活的每个细节几乎都被异化成景观的形式，所有的活生生的东西都仅仅成了表征，“景观-观众的关系本质上是资本主义秩序的牢固支座”。如同哲学家莫里佐·劳瓦若托（Maurizio Lazzarato）所言，当代社会的商品生产，其资本已不再以“生产模式”（mode de production）作为特色，而是以“模式/世界的生产”（Production de mo(n)des）作为特色。<sup>5</sup>

德波并未在书中明确界定景观的概念，但在其研究性的分析中，我们可以对之有所了解。“景观”（spectacle）一词，源自拉丁文“spectare”、“specere”，原意为一种被展现出来的可视的客观景色、景象，也指一种主体性的、有意识的表演和做秀。作为德波社会批判理论的一个关键词，该词被用来概括他所看到的当代资本主义社会的新特质，即当代社会存在的主导性本质主要体现为一种被展现的图景性。

---

<sup>3</sup> 1931年12月，居伊·德波出生于巴黎的一个商人家庭，于1957年组建情境主义国际，试图以各种先锋派艺术的方式，反抗或改造异化了的西方社会现实。情境主义国际是20世纪中后期欧洲非常重要的一波社会文化思潮，在法国1968年的“红色五月风暴”中，作为一种批判的艺术观念，情境主义在西方近现代历史进程中第一次成为所谓的新型“文化革命”的战斗旗帜。参见张一兵：《德波和他的〈景观社会〉》，载王昭凤译《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版。

<sup>4</sup> 下述内容摘自我在阅读《景观社会》时所做笔记，相关资料文献参见王昭凤译《景观社会》（南京大学出版社，2006年版），王一兵所做代译序《德波和他的〈景观社会〉》，以及Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992。

<sup>5</sup> Maurizio Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2004, p.96.

在当下时代中，“景观社会”并非仅仅存在于西方社会，非西方社会也有鲜明的景观特色，而且“景观”意识也不仅仅存在于人们的日常生活实践中，还渗透进了人的思维中，成为文化认知与想象的一种潜在的主体意识。支配德波景观概念的是一种二元性人本主义价值悬设逻辑，其眼中的社会景观与社会的真实存在处于一个对立的“是”与“应该”的批判张力之中。景观是人们自始至终相互联系的主导模式。<sup>6</sup>

在德波所讲的景观社会中，景观是一种由感性的可观看性建构起来的幻象，它的存在由表象所支撑，以各种不同的影像为其外部显现形式。尤为重要的是，景观的在场是对社会本真存在的遮蔽。景观是一种更深层的无形控制，它消解了主体的反抗和批判否定性，在景观的迷入之中，人只能单向度地默从。“现实显现于景观，景观就是现实。这种彼此的异化乃是现存社会的支撑与本质。”<sup>7</sup>在今天的资本主义社会里，物质生产方式中的决定性结构开始转向以影像方式为主导的景观生产方式。景象成了决定性的力量。

景观自身展现为某种不容争辩的和不可接近的事物。它发出的唯一信息是：“呈现的东西都是好的，好的东西才呈现出来。”原则上它所要求的态度是被动的接受，实际上它已通过表象的垄断，通过无需应答的炫示实现了。<sup>8</sup>

不能抽象地将景观与具体的社会活动相对立，这一划分本身就是分裂的。<sup>9</sup>

景观呈现的作为永恒不变的东西，其实仍然以变化为基础，并一定随着其基础的变化而变化。<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> [法] 居伊·德波著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版，第174页。

<sup>7</sup> [法] 居伊·德波著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版，第4页。

<sup>8</sup> [法] 居伊·德波著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版，第5页。Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.20.

<sup>9</sup> [法] 居伊·德波著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版，第4页。Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.18.

<sup>10</sup> [法] 居伊·德波著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版，第27

在此借用德波的“景观社会”理论，并非取其全部意义上的景观学说，而是就此理论，把法国人对于中国的文化想象当成是在西方社会中所呈现的景观社会的一部分，表明这种“社会事实”的历史场景；或者说，他们不仅处在一个德波所言的景观社会中来想象中国文化，而且对于中国文化的认知也是某种意义上的景观性认知。

## 二、消费社会

在鲍德里亚的消费社会理论中，“消费”是当代社会重新型塑社会结构关系的一个重要因素，对于社会个体而言，消费的目的不再仅仅是满足个人需要的一种手段，更是将自我与他人区分开来的重要特征。但从另外一个角度讲，它又模糊了人与人之间的差别。与法国人对中国文化的想象相伴随的消费行为，同样也存在着这样一种潜在的被消费意识形态所形塑了的文化价值追求。不但有人以拥有某些中国文化物品，或了解一些有关中国的文化知识而自豪于自己的“社区”，而且有些主打文化品牌的商人也介入进这样的景观性消费场域中，通过各种文化活动，来实现一些以消费为目的的商业行为。如此评价法国人与当地社会中国文化空间的互动，毫无任何褒贬之义，仅仅是想借用当代社会的相关理论来冷静地分析这一认知“文化他者”的想象。

在鲍德里亚看来，消费之所以是当代社会的内在逻辑，源于消费的普遍性存在，社会生活中一切都成了消费品，包括物，也包括某种理念，

---

页。Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.65.

而且在社会层面上的消费“同质化”之外，还包括个体层面上的消费行为“个性化”。

消费是一个系统，它维护着符号秩序和组织完整：因此它既是一种道德（一种理想价值）体系，也是一种沟通体系，一种交换结构。<sup>11</sup>“在这个后现代或者后物质时代，文化已经商品化，而商品又已经消费化。也就是说，文化只有成为商品进入市场，才能被‘炒’作和被关注。”<sup>12</sup>

有人指出，“无意识”是消费社会的共谋者，消费社会实际上是一个全面的主动的结构。<sup>13</sup>这样的判断，不完全切近现实，但至少解释了消费行为多样化的一个原因。正是因为消费者拥有一定程度上的主动性，在其消费过程中，就可以依据个人的实际经验来选择消费品，享受特定的消费过程。具体到此项研究上来，选择中国文化作为一种文化消费，也是一种个体层面上的“自我”选择，而当地社会所能提供的有关中国文化消费的社会场景，则是一种被社会结构化的具体结果。

从某种意义上讲，被消费的物都具有文化意义，没有只具有功能的物，更重要的是，甚至物的功能也是由文化决定的。<sup>14</sup>“消费是一场仪式，主要功能是让一系列进行中的事件产生意义。”<sup>15</sup>处在消费社会当中，文化商品成为文化想象所指向的欲望与着迷的对象，不完全是受一种所谓的消费意识形态的驱使，还有文化认知层面上的动力。

---

<sup>11</sup> 鲍德里亚著，刘成富、全志钢译：《消费社会》，南京：南京大学出版社，2000年版，第68页。

<sup>12</sup> 王岳川：《博德里亚消费社会的文化理论研究》，载《北京社会科学》，2002年第3期，第126页。

<sup>13</sup> 参见仰海峰：《消费社会批判理论评析——鲍德里亚〈消费社会〉解读》，载《长白学刊》，2004年第3期。

<sup>14</sup> 罗钢：《西方消费文化理论述评（上）》，载《国外理论动态》，2003年第5期。

<sup>15</sup> 玛丽·道格拉斯、贝伦·伊舍伍德：《物品的用途》，载罗钢、王中忱主编《消费文化读本》，中国社会科学出版社，2003年版。

消费行为不纯然由经济因素决定，而是更带有社会象征和心理意味，并且自身成为一种地位和身份的建构手段，在消费社会中充当了社会地位的标志。<sup>16</sup>有些学者在肯定德波所讲的景观社会是商品社会的完成阶段的同时，也认为，这是一个意象统治一切的社会。<sup>17</sup>

客观地讲，消费“他者”实际上早已走出了在殖民时代对于“他者”所拥有的那种以“种族主义”为明显特征的态度，而相应地转化成为一种时尚性的文化资本。在此提及有关消费社会的理论，并无意多些着墨，而是想勾画出该项研究所处的现实社会。法国社会所处的消费社会时代，结构性地决定了消费“中国文化”的出现。从学科关怀的角度出发，我着意观察和思考的则是法国人如何来想象性地消费中国文化。

### 三、文化资本

法国社会学家布尔迪厄提出“文化资本”这一术语，旨在描述文化与（经济）资本二者之间的关系，而且用来表示本身即作为一种资本形式的文化；按照布氏的理解，资本具有不同的形态或类型，如经济资本、文化资本、社会资本、象征资本等。在一定的条件下，不同的资本可以互相转化，但每一种资本的存在和运作都有其相对自主性。

布尔迪厄所讲的三种形式的文化资本，有人将之阐释为如下三种类型：文化领域内的人力资本，文化产品与文化产业，文化制度。<sup>18</sup>在此

---

<sup>16</sup> 参见高亚春：《波德里亚对消费社会的研究及其理论意义》，载《同济大学学报》（社会科学版），第15卷第4期，2004年8月，第91页。

<sup>17</sup> 参见仰海峰：《商品社会、景观社会、符号社会——西方社会批判理论的一种变迁》，载《哲学研究》2003年第10期，第23页。

<sup>18</sup> 参见薛晓源、曹荣湘：《文化资本、文化产品与文化制度——布尔迪厄之后的文化资本理论》，



项研究中所讲的文化资本，应当是一种杂糅于上述三种类型的文化资本，是在一种整体性且模糊意义上采用布氏的文化资本概念。因为中国文化在法国当地社会成为一种文化资本，不仅仅拘于对中国文化器物的经济运作，还在于由于文化认知的作用，有些人从理念上把中国文化当成是一种财富，一种从文化上来区别自我，确立自我文化社会地位的手段。在某种程度上，了解中国文化，在个人的社会交际圈内，就拥有一定的“谈资”，这不只是一种时尚，也是一种社会话语结构转型的必然产物。

有学者认为，布尔迪厄将文化视为资本，与人类学界的进化论者及功能论者不同，后两者分别认为文化是“对外界的适应”和“对需求的满足”，体现了文化的被动、消极的一面，而文化被视为资本，则体现了文化的主动、积极的一面。<sup>19</sup>“文化本身并不是由符号构成的，而是由符号背后的意义构成的。这个意义只存在于文化参与者的思想之中，但是它是通过操纵使意义对象化的符号而表现出来的。”<sup>20</sup>意义所依赖的不是记号的物质性，而是其符号功能。正因为一种特定的声响或词代表、象征或表征一个概念，它才能在语言中作为一个符号去起作用并传递意义——或者，如构成主义者所说，去意指（符号化）。<sup>21</sup>

---

载《马克思主义与现实》，2004年第1期。

<sup>19</sup> 参见李全生：《布尔迪厄的文化资本理论》，载《东方论坛》，2003年第1期，第11页。

<sup>20</sup> 萧俊明：《文化与符号——当代符号性研究探析》，载《国外社会科学》，2000年第4期，第43页。

<sup>21</sup> Stuart Hall, “The Work of Representation”, in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, p.26.

## 第二节 中国电影中的文化想象

在其《景观社会》的第一章前面，德波引用了费尔巴哈（Feuerbach）的话说，“对于符号胜过实物、副本胜过原本、表象胜过现实、现象胜过本质的现在这个时代，……真理被认为是亵渎神明的，只有幻象才是神圣的。事实上，神圣性正依真理之减少和幻想之增加的程度而增加，所以，最高级的幻想也就是最高级的神圣。”<sup>22</sup>在消费社会中，声音和影像，尤其是后者，约定审美，主宰公众，这几乎是不可避免的。<sup>23</sup>

萨义德在其《东方学》中讲到，20世纪50年代以来，尤其是在西方社会中的电子的、后现代的社会里，社会时代的特征是，“东方形象的类型化趋势不断增强。电视、电影和所有媒体资源都将信息塞进越来越标准化的模式之中。就东方而言，标准化和文化类型化加剧了19世纪学术研究和公众想象中‘妖魔化东方’的倾向。”<sup>24</sup>

对于某种文化民族性的理解，不是指定好的刻板印象（stéréotype），而常常是获得来的事物，而在当代社会中，文化全球化的影响，使得影视作品成为“获得”民族性的手段之一。因为电影作为一种民族文化形式，一种具备“民族化”功能的公共机构，具有潜在的意识形态效力。就民族内部成员来讲，电影是自我认同的手段，而就对于“他者”的认

---

<sup>22</sup> [法] 居伊·德波著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版，第1页。

<sup>23</sup> 参见孟建：《视觉文化传播——对一种文化形态和传播理念的诠释》，载《现代传播》，2002年第3期。

<sup>24</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第34页。

知而言，电影也是认知“他者”民族性的一种手段。电影，不但是西方人了解中国的途径，也是创造其眼中的中国的手段，西方早已有了用影片来展现他们想象中的中国及中国人的传统。<sup>25</sup>

很长时间以来，对中国功夫的文化想象成了西方认知中国过程中的一个重要特征，即使今天也概莫能外。法国人对于中国功夫电影的喜爱，可谓有增无减，尤其是由李安执导的《卧虎藏龙》，强化了他们通过功夫来想象中国的方式，或者说是中国功夫在西方文化想象中的一个新时代。有人从中看到了中国电影的自我异国情调化，失去了中国文化的真实性，也有人喜欢其中所包含的中国的隐喻性文化。应当肯定的是，法国社会，乃至整个西方，对中国功夫的想象，现代影像的力量和作用无可替代。西方社会开始关注中国功夫，应该始于李小龙，从“李小龙时代”到“卧虎藏龙时代”，中国功夫变成了全球化过程中一个时尚的文化符号。李小龙与1970年代的香港电影，以及在西方社会，中国武术培训的兴盛，明显地标记着对于中国文化的一种西方式的想象，以致于今天的很多法国中学生经常向中国人提问一些在中国人看来非常奇怪的有关在中国武术教学的问题。

我们应当明确的是，任何人在中国电影中看到的就是中国社会及文

---

<sup>25</sup> 早在1913年，英国通俗小说家萨克斯·罗默（Sax Rohmer）开始创作有关“傅满楚”（Dr. Fu Manchu）的系列小说，其主人公所代表的就是西方大众想象中关于黄祸的恐慌。而自1929年起，好莱坞开始拍摄有关傅满楚的恐怖电影，在美国公众中影响很大，“傅满楚”也由此变成了一个众人皆知的银幕形象。他集中了当时美国白人对东方华人世界所有最恶劣的想象，这也是好莱坞在塑造这一形象时的用意所在。在西方社会中，傅满楚的形象为广泛流行的“黄祸论”提供了一个活生生的刻板印象原型。萨克斯·罗默有关傅满楚的书有：*The Insidious Dr Fu Manchu* (1913)、*The Return of Dr Fu Manchu* (1916)、*The Hand of Fu Manchu* (1917)、*Daughter of Fu Manchu* (1931)、*The Mask of Fu Manchu* (1932)、*The Bride of Fu Manchu* (1933)、*The Trail of Fu Manchu* (1934)、*President Fu Manchu* (1936)、*The Drums of Fu Manchu* (1939)、*The Island of Fu Manchu* (1940)、*The Shadow of Fu Manchu* (1948)、*The Wrath of Fu Manchu* (1952)、*Re-Enter Fu Manchu* (1957)、*Emperor Fu Manchu* (1959)等。相关资料参见：Jenny Clegg, *Fu Manchu and the 'Yellow Peril': The Making of a Racist Myth*, Stoke-on-Trent, Trentham Books, 1994.

化的一种表征形式，并非等同于现实，不是中国现实的全部，但很多法国人经常会把他们在电影中看到的影像概化为中国现实的全部写照。如同萨义德对西方社会有关东方的研究所做的批评一样，它们常常是以点盖面，以偏代全的研究，“东方学家往往被理解为（并且视自己为）在对整个东方做出陈述，并借此而对东方进行总体性的综合。因此，对单个东方事物的每一具体研究都将以总括的方式同时确认这一事物内在具有的总体东方性。”<sup>26</sup>

## 一、电影协会 Asiexpo

里昂是世界电影的诞生地，在第八区有一个以电影发明人卢米埃（Lumières）兄弟命名的电影学院（Institut Lumière）及一座电影博物馆（Musée Lumière），在其大门口左侧的墙壁上刻有所有到过此地的世界著名电影导演的名字。生活在电影文化的发源地，里昂人对于电影确实独有钟情。各大影院、各类电影协会的存在，生动地写照了里昂电影文化的丰富，而中国电影则在这样一种浓郁的影像文化中占有着越来越重要的位置。如同中法文化年法方主席安格勒米（Jean-Pierre Angremy）所言，“法兰西如同世界其他诸国也，吾人一如既往，继续关注於充满勃勃生机之中国电影创作。”<sup>27</sup>

Asiexpo 是一个亚洲影迷协会，在里昂的影响很大。1995年1月，

---

<sup>26</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第326页。

<sup>27</sup> Jean-Pierre Angremy, 载 Marie Laureillard, Jean-Claude Thivolle, Thierry Sanjuan (中文翻译为韦邀宇), *France-Chine: Des livres en français sur la Chine* (法国-中国: 以中国为研究对象之法文图书), Paris, ADPF, Association pour la diffusion de la pensée française : 2004, pp.10-11.

许多影迷决定在里昂创办一个致力于印度文化与电影推广的电影节。同年 11 月份，借由阿兰·科尔诺（Alain Corneau）于 1989 年改编自安东尼奥·塔布基（Antonio Tabucchi）的小说的电影《印度之夜》（*Nocturnes Indiens*）为名的电影节正式面向里昂当地的老百姓介绍印度电影。而且从一开始，电影节就已经具备了许多走向成功的因素，包括广大观众对于电影的热情、协会成员的社交组织能力及其广泛的兴趣爱好等等。电影节“印度之夜”成为法国第一个以印度为主题的年度电影节。

从 1997 年开始，电影节的视野逐渐地开阔起来，内容也进一步得到了充实与丰富，所有亚洲国家的电影在电影节的放映安排中均有所涉及，如中国电影、日本电影等，与印度电影一起，开始通过协会与电影节的努力，逐渐被里昂当地的法国老百姓所了解。电影节中所播放的电影不但地域广泛，而且种类也呈现出多样化。也就是从这一年开始，电影节取名为“亚洲电影文化节”（Festival cinémas & cultures d'Asie）。

4 月底的一天下午，我在里昂第三区的一栋居民楼里见到了 Asiexpo 协会的负责人，也是创建人之一的让-皮埃尔（Jean-Pierre）先生。由于协会没有固定的办公场所，几位主要负责人的家便是他们各自的办公室。在其个人办公室中，满满地堆放着许多电影资料，这是他们的宝库，让-皮埃尔先生非常热情地向我介绍了协会的许多活动。此前，我们是通过电子邮件约定见面时间和地点的，从其回复邮件的速度和言语措辞，我便猜知这是一位非常好客的先生。果不其然，没有太多的客套话，我们便进入了谈话的正题。他说话语速很快，没等自己提出是否可以录音的时候，他就问我愿不愿录音，以便过后可以重复地听一听。这是我

开始做田野调查以来，第一次碰上主动要我录音的人。

让-皮埃尔先生告诉我，Asiexpo 协会并非仅仅旨在推广中国电影，但中国电影确实占了相当大的比重，而且里昂当地的观众想通过中国电影来了解中国的需求越来越大。五六年前，中国电影还不是特别受欢迎，但近些年来，观众开始把一部分兴趣从美国、日本等其他国家的电影转移到中国电影上来。在他看来，电影的供应是非常重要的，它引导着观众的口味。正如协会自成立以来，其主旨有过四次变动一样，协会内部成员对于电影口味的兴趣转移，影响到他们对于电影推广的兴趣，进而也带动了观众兴趣的转移。不过，这只是问题的一个方面，此外，观众群体本身兴趣的转移才是最根本的动因。这些年来，法国社会对于中国的了解及其需求越来越多，在协会组织的相关调查中，有很多人主动提出观看更多的中国电影的要求。建立在这样一种广泛的社会性需要的基础上，协会在中国电影方面的选择与推介，则在另外一个层面上深刻地影响着广大中国电影影迷的口味。也就是说，作为一家半商业性的电影文化推广机构，Asiexpo 协会既通过自己的具有专业水平的工作引导着当地社会电影观众的口味与兴趣，拓展中国电影等亚洲电影的市场，同时又努力适应着因社会变化而导致的观众自身趣味的变化。由于协会尝试着引进了很多反映中国社会现实题材的纪录片，收到了积极的反响。2005 年的纪录片《北京一日》（*Un jour à Pékin*）、《外面》（*Outside*）等深受欢迎，观众对于后者的反响，我是有所亲历的。

让-皮埃尔先生说，这两年来《青红》（*Shanghai Dreams*）和《可可西里》（*Kekexili*）这两部电影颇受当地法国观众的欢迎。他承认法国观

众的口味与中国观众的不同，这当然是受到文化因素的影响，那些能够呈现出中国社会阶段性变化的电影开始慢慢地在一些“有中国文化修养”的影迷中闯出了市场。而在相当一部分法国观众当中，对于中国电影的印象，要么是与“贫瘠、脆弱”的印象有关，要么是那些体现“功夫”题材的作品，由于李小龙、李连杰等人的名声在西方较大，很多人对于中国电影的想象便是那些神奇的功夫片，甚至很多人都以为所有的中国人都会功夫。<sup>28</sup>

十余年来，由该协会组织的电影节每年一届，成为当地老百姓不可错过的一项重要的文化盛事，观众甚至包括从法国各地和瑞士赶到里昂的人，其目的就是为了观看一场由协会推荐的，自己喜爱的国家的电影，在他们看来这是了解这一国家的重要途径。而且，每年大约有十五家新闻媒体在电影节期间集中报道这一文化活动。可以说，电影节向观众提供了有关亚洲电影之今与昔的一个全面、广泛、真实的概览，其地域范围自中东远及远东，播放单元逐渐地划分为未正式出版发行的电影（*inédit*），预展电影，经典影片，等等。

截止 2006 年底，电影节已经举办了 12 届，每届为期一周，大都是在 11 月份的第二个星期举行。2005 年共有观众 10000 余人，102 部各类亚洲影片在里昂各大影院及相关文化机构放映，其中有三分之一的影片是在欧洲或海外首映。在田野调查中，我参加过第 11 届和 12 届电影

---

<sup>28</sup> 2005 年 3 月，应一位朋友的邀请，我参观了一所由她任校长的中学，并旁听了五年级的中国地理历史课，应任课老师的要求，回答了学生们的许多问题，其中，很多学生都特别想知道在中国他们的同龄人是否天天都要练习功夫。当我否定了他们的想法的时候，他们多少有些失望，因为我的回答打破了他们对于自己的中国同龄人的文化想象，包括他们对之多少有些向往的中国文化形象。

节。从中结识了不少为协会和电影节义务工作的志愿者，以及许多当地的观众，他们当中有很多人都是中国文化，尤其是中国电影的影迷。他们看过的有些中国电影，在中国是难有机会看得到的，因为许多电影只是在海外放映的。

十余届的电影节，已经向法国观众证明，亚洲电影作为一项宝贵的文化财富，不言而喻。由于协会与电影节的不断努力，如今在里昂甚至是法国其他地方，法国观众可以看得到来自亚洲各地的电影，比起几年前，不但数量多，而且种类也很丰富。对于有些中国电影和日本电影，协会还尽可能地邀请其导演或者制作人来里昂，参加影片放映之后的小型讨论会，回答观众各类提问。尽管如此，协会还通过各种渠道向当地的观众传递着这样一种信息，相对于数量巨大的亚洲电影制作而言，只有很少一部分能够到达当地荧屏：原因是多样的，受到时尚、电影供应商之间的竞争，以及美国电影所占的优势地位的影响等等。不过，在协会看来，至少在里昂当地，亚洲电影还是有其位置的，尤其是中国电影和日本电影，深受许多不同年龄段观众的喜爱。实际上，相对于整个电影影迷群体来说，由于社会整体缺少对于亚洲文化了解的基础，就观众的口味而言，亚洲电影所占的位置还是比较微弱的。鉴于此，在第12届电影节中，协会进一步开拓了寻找好电影的视野，争取用最优秀的亚洲电影来活跃里昂当地荧屏，以满足部分观众（重新）了解中国、日本等亚洲各国社会文化现状的渴望。很多中国文化迷们，非常看重这样一种了解中国的渠道。

早在2003年，Asiexpo协会就在电影节期间举办了一项名为“不可



错过的中国电影”的中国早期电影作品回顾展，其中包括许多中国纪录片，上海美术电影制片厂的电影，以及由香港演艺学院精选的部分电影作品，同时还举办了多个由中国电影制作人参加的圆桌会议。2004年，该协会还与一家中国青年导演协会（22 Film-影像即生活）合作，邀请了10位中国电影导演到里昂交流，他们的电影作品包括各类纪录片、动画片、故事片及试验片中的短片与中长片。这一成功的合作使得协会加强了与中国电影界的联系，编织了友谊的网络，而且他们“共同努力”展示电影的愿望也催生了一项将在中国展示法国电影的计划。这一计划，最初于2005年6月由22 Film Café主持，自2006年2月起由XwhyZ<sup>29</sup>主持，后于2007年5月起，将在中国举办法国及欧洲电影节。鉴于Asiexpo的经历与电影网络，她可以成功地以电影为中介在法国与亚洲之间建立起一座文化交流的桥梁。

22 FILM是一家自称为中国独立电影制作人的协会，主张“影像即生活”，组织一些电影作坊，电影制作人与观众之间的交流，以及相关影视技术传播等活动，自1999年以来，管理着一个名为www.22film.com的网站。因其名称中的“独立”二字，使得Asiexpo协会将之视为主要的合作伙伴，以搜索相关的“非主流”的中国电影。恰是这样一种寻找异样的他者的眼光，在向法国的普通观众推广着一种异常的审视和想象中国的文化视野。在我的田野调查中，有关该协会及其电影节的参与观察，让我对于这一点有着强烈的感受。

---

<sup>29</sup> XwhyZ (XwhyZ Vision & Technology) 是北京一家年轻的影视技术团队，由影视艺人、造型艺术家、画家、网络制作人、摄影家、音乐家等组成，旨在通过在中西文化间搭建沟通的桥梁而借以在各个领域内推广中西文化艺术。依照Asiexpo协会在北京分部的负责人Julien Deldyck的说法，XwhyZ是一个画廊、放映厅、咖啡馆、影视工作室，也是一个展示与创意的空间。

如今，Asiexpo 协会每月都举办两项固定的活动，一是亚洲电影俱乐部（Asian Ciné Club），定期推介优秀的亚洲电影，一是 Manga 百分百（Soirées 100% Manga），向喜爱日本动画片的青年人开放。Asiexpo 每年都要组织十余项文化活动，除电影之外，还有音乐会、舞会等，此外也包括主要是以汉语为主的亚洲语言的培训等。在协会的具体运作上，实行会员制，并与里昂当地的其他相关协会、影院等机构的会员联动，其会员共同享受跨协会间的优惠服务。对于不是会员的法国电影爱好者，协会也时常通过电子邮件、信件等各类渠道向其传发各类影视信息。

在每年的电影节中，所有上映影片均被相应地标注如下标签：世界首映（Première Mondiale）、海外首映<sup>30</sup>（Première Internationale）、欧洲首映（Première Européenne）、法国首映（Première Française）、公映预展（Avant-Première）、未发行（Inédit）、经典老片（Grand Classique）等。一般情况下，除电影本身自带法文配音外，协会倾向于在电影放映时保留原声，另加注法文字幕。与中国电影相关的此类工作，大都是由里昂当地那些懂中文的法国人及中国留学生以志愿者的身份来做的。

从自己的中国电影经历来看，让-皮埃尔先生认为有相当一部分法国普通老百姓是愿意从自己的文化意愿上把持住中国文化的古老特性的。由于他们在心目中已经有了一种对于中国文化的认知，将之定位在一种具有古老特性的范畴内，一旦出现些与之不相称的文化现象，他们便以为那不是中国。其实，如上文所述，持有如此理念的法国人，把对

---

<sup>30</sup> 首次在电影产地国之外的国家上映。

于中国的文化想象过于类型化了，他们眼中的中国及其文化，充其量是一个自己想象中的过去的中国及其文化，他们似乎意识不到应该首先转变自己的认知观念，然后再来看待今日中国的变化。实际上，在一部分法国人眼中，这样的认知模式不是他们做不到，而是在其潜意识中未曾想过要改变。他们的认知标准，似乎首先便是一个固定不变的中国，然后再谈具体的文化细节。

当然在有些法国人眼中，中国及其文化则是既具备古老特性，又有非常开放的一面，正如让-皮埃尔先生所说，很多法国人对于中国的文化想象，一旦打开了自己的视野，就难以再关得上了。在很多人的眼中，今日中国在各方面的发展变化，尤其是文化形态的变迁是不可思议的，或者说是一个神话，集西方话语中的“保守与开放”，“古老传统”与“现代性”，甚至是“后现代性”于一体。在本身就是个矛盾体的今日中国文化面前，法国人对它的理解不一，想象万千，也就不难理解了，因为毕竟是“仁者见仁，智者见智”。

## 二、同法国人一起看中国电影

2005年11月7日，是由Asiexpo协会组织的第11届亚洲电影文化节的第一天，晚上八点半在Bellecour广场附近位于共和国之路的Pathé影院播放影片《七剑》(Seven Swords)。<sup>31</sup>我在北京的时候没有看过这部

---

<sup>31</sup> 《七剑》改编自梁羽生的武侠作品《七剑下天山》，导演为徐克，2005年7月在亚洲各地同时上映。故事讲述的是，1600年间满清虽已入关，但中原武林仍隐藏不少反抗力量，满清亲王哆格多颁布“禁武令”，并派前朝降清高手风火连城剿杀各地违令武林人士，而风火连城的下一个目标便是西北边陲的武庄。武庄是反清组织天地会分舵人马。路见不平的侠医傅青主认为要解武庄之危，只有带了两位武庄青年武元英和韩志邦上天山求助。

片子，据说是一部由大陆、香港和韩国联合制作的电影。不用说，这当然是一部武侠片，我料想可能会有很多人来看的。果不其然，人太多，一个容纳近 700 人的放映厅内，座无虚席。这是一部在法国公映前预展的片子。只是排队买票，就花了半个多小时的时间。本片的重头戏即在其动作武打场面，要强调并呈现所谓的“真功夫”。电影是比较血腥的，有些镜头，我不敢看，而法国人却看得津津有味。电影原声，没有配音，有法文字幕，不过有些字幕较原声含义稍有失真，也多有法国人不甚明白，对之会意一笑的地方。

两个半小时的时间，影片有些长了。结束时，我问在影院入口处偶遇的一位老朋友弗蕾德莉克（Frédérique）电影怎么样，她觉着很好，场面好、功夫棒，但故事内容，她多有不明之处。在走下楼梯的时候，我又问起两位女士，她们觉着电影长了一些，但很有意思，虽然杀人的镜头很多、很残忍，但整个故事和里面的功夫很吸引人。听那说话的语气，她们似乎在强调是后面的因素引起她们极大的兴趣，正符合他们印象中的中国文化。其实，整部电影在动作方面的刻画确实别出心裁，很有新意。可能这些人以前也看过很多中国功夫片，但这部电影更吸引人。放映期间，没有一个人中途退场，全部完完整整地看了下来。我告诉这两位女士，实际上影片的内容并非是真的中国，即使是在历史上。她们说，知道。但从她们的表情来看，他们还是宁愿相信这就是文化上的中国。

随后的一天下午，在位于里昂第一区里昂市政府一旁小路的剧院影院（Cinéma Opéra）里，Asiexpo 协会组织放映了两场中国电影。第一

部片子是一个纪录片《Outside》，制作时间是 2001 年 1 月至 2005 年 4 月，导演和制作人都是王我。组织者转达导演的说法，这部长达 1 个半小时的片子，是献给其父母和中国电影一百周年的。整个纪录片，没有背景音乐，没有旁白，全是在现实生活中摄取的真实片断，有些镜头不排除偷拍的可能性。影片中的声音全部都是原声，也就是被拍镜头中的声音。前半部分是中文字幕，后来有些英文字幕，用以解释相关人物的对话，或注释镜头中的汉字。整个放映厅里大部分观众是 50 岁以上的中老年人，男女参半。他们都看过宣传册，应该知道这是一部纪录片的，而且是真实地以一种非常个人的眼光来拍摄中国，主要是发生在北京的现实生活。导演在展示自己关注生活的眼光与思考的同时，也呈现了在现实社会中对“他者”的思考。这些法国人看得津津有味，尽管他们听不懂汉语，看不懂汉字，仅凭一少部分英文字幕也无济于事，但这并不影响他们对整部片子的总体理解，因为电影那活灵活现的呈现手段，非常形象、生动地把现实直接地反映了出来。他们对中国感兴趣，所以就抱着一个“了解”的态度来观看此片。但看过之后，所有在场的观众会是一种什么样的感觉呢？是加强了他们原有的对中国及其文化印象的感知？还是从中看到了新的东西？这一点我不敢揣测，毕竟人各有异。但影片结束之后的一段谈话，让我看到了他们关注此部影片的另一种眼光，即是寻找一种文化上的“他性”。

我对纪录片中所呈现的镜头片段与生活场景作了一下统计，并将之归纳为 50 组镜头，有些是前后呼应，反映了同样的主题：一般人不曾注意到的中国社会场景。不过，我感觉没有什么明显的逻辑线索，时间

也是前后杂糅的。但没有逻辑也是一种逻辑，任何一种杂乱无章的排列，都会呈现出一种逻辑。其实，这也就是社会生活的复杂之处，也是文化书写的一种复杂性。整个纪录片中，除了八个片段不是在北京拍摄外，其余所有镜头都是在北京完成的。

如果不被冠以过于主观的帽子，我想说的是，这部纪录片其实更适合中国人看，因为他们了解具体、鲜活的生活场景，有外国人无法完全理解的生活经验。此片可以让那些有着类似的生活体验的中国人，看到自己平时不会特别注意到的生活片断；或者，即便是自己能够注意到，但通过镜头播放出来的生活场景，与自己在生活中亲自体验到的，存在着一定的距离，这种技术距离，同时也是一种文化距离，它可以让我们跳出原有的生活场景，从另外一种角度来思考问题。思考生活中的某些文化现象，思考社会发展的重大问题，如农民工问题、污染问题等等。但有意思的是，这竟是一部“全球首映”的纪录片，地点是在法国，是在异域他乡，是播放给那些没有具体的类似生活体验的法国人。我曾不断地问自己，这些法国观众会不会就从此认为，这就是中国，尤其是北京，并将之当作现实生活的全部呢？其实，从某种意义上讲，这是一部非常有意思的人类学片子。纪录片所反映的内容，全是在中国人的日常生活中可能经常遇见的场景，但却是在相当多人的观念中所呈现的现实生活主流的“反面”，这样说，不是想否认这些负面场景的隐喻意义，而是说，这是对于中国人而言的“负面”，对于外国人来说，这不是现实生活的全部，也不一定是主流，但他们可能会因为这部片子，把自己对中国文化的想象定型于此，甚至推向一种极端。

影片刚刚结束，我还没有从片子给自己带来的沉重的回味中反应过来，有一位先生走来问我，他不明白影片开始部分，为什么有很多人蹲在火车站的站台上，还有警察赶他们上车。听到他的问题，接着又走过来好几个人，他们都想知道这个问题的答案。因为影片当中没有做出什么解释。其实，这也是片子的一种处理手法。越是这样，越是容易产生一些文化联想。我把自己的理解告诉他们，或许是这些在北京生活或工作的外乡人没有在北京的暂住证，或者他们是火车站的非法票贩子。他们都唏嘘一番。或许，有些可能是他们在中国之旅中看不到的场景，很多地方给了他们极大的震惊。我不明白，为什么法国人要推出这部中国片子。看完后，从影院出来我问起一位工作人员，为什么选了这部片子。他反问了一句：“Pourquoi pas?” 是呀，为什么“不选”呢？他们可能不会说得出具体的什么原因来，也讲不出条条有理的道理，但在他们的潜意识当中，这部片子，法国人会感兴趣。为什么法国人会感兴趣？作为一个半商业性的文化机构，Asiexpo 协会也在揣测和迎合着观众的口味，近年来，到中国旅游，想亲身体验一下中国社会的人越来越多，这样的题材，会揭露出中国社会的另一面，他们心中的那份好奇心，可以通过这部片子得到一定程度的满足。或者有些场景，在他们亲身的中国旅游经历中多多少少地能遇得到。一位女士讲到，她在北京看到了很多类似的场面，这部影片又一次强化了她对于中国的“陌生”感，她还得再回去。

接下来，下午又看了场名为“山水情”的一组中国山水画动画片，包括《螳螂捕蝉》、《草人》、《猴子捞月》和《山水情》等。这次电影节，

Asiexpo 协会一直在讲展示的是中国文化的传统部分，中国的传统文化：绘画与音乐。<sup>32</sup>如同上文所言，在很多法国人的印象中，这就是中国的传统文化，而且只是这样的东西。在我看来，实际上这不也是中国现代文化的一部分吗？直到今天，不仍然还有很多人在画山水画吗？难道它们成为中国文化传统的代名词是因为这种艺术历史悠久？动画技术不也是现代技术手段的一部分吗？可能他们眼中的传统文化是传统艺术，是那些画面画得怎么样？那些艺术手法怎么样？但他们就没有注意到与这些传统艺术相结合的动画艺术吗？这一组动画是 1981 年到 1988 年之间的作品，是在中国大踏步走向改革开放和市场经济之前，难道走向了改革开放以后的中国，其文化就不再具有传统意味了吗？这也是一个非常有意思的问题。当然，或许观众并不会认为这就是传统文化的全部，但这确实属于传统文化的一部分。Asiexpo 协会之所以想展示这样的中国文化，从某些方面来讲，是因为这样的艺术作品满足了法国观众的审美需求，毫无疑问的是，他们对于什么是中国传统文化的认识是非常零散的，对于中国人来说，自己的传统文化是什么都难以说得清楚，何况外国人呢？上述问题是我当时对于自己身临其境的追问，如今看来，作为一种对中国文化的主流性想象，这样审视中国的眼光已经不再让我觉着惊讶。

---

<sup>32</sup> 在里昂，相比较于电影而言，中国音乐相对少得多。某日，我去参加一个由 Asiexpo 协会组织的中国书法作品展，地点在名为 Gibert Joseph 的一家图书音像店内。我曾向工作人员询问是否有中国音乐，那位男士，对之非常地不确定。最后，在名为世界音乐的货架上发现了三张音乐 CD：一张名叫《Chie/China : l'Opéra de Pékin/The Pekin Opera》；一张叫《China Racine, China roots》，封面上还写着一个大大的红色“根”字；还有一张是中国文化年期间的作品，名为《Chinese memories》。这一经历倒也让我回想起一件事情，一次，在里昂市图书馆所组织的有关中国的讲座上，一位听众问《L'Année du coq : Chinois et rebelles》一书的作者，从文化上讲，中国与印度，他对哪一个国家更感兴趣，这位作者随口讲到，印度有好听的音乐，而中国却没有音乐，当然是喜欢印度。当时全场一片吹嘘。



2005年11月份的法国，各地稍有一些发泄对社会不满的破坏性活动，有一段时间，里昂实行宵禁，晚上六点以后，不满18周岁的人不许外出，而且所有公共交通一律停运。恰是在这一时期，有一天晚上，我徒步近2个小时，到位于里昂东侧的Bron小城的Les Alizés影院中观看了另一场让法国人着迷的中国电影《武松打我》(Lost in Wu Song)，容纳百余人的放映厅人，连个空座都没有。此部片子，也是本届电影节为庆祝中国电影一百周年特意推出的三部片子之一，旅居法国的导演陆一同也应邀到场。此片出产于2005年，是以北京作为故事的发生地，讲述了一个年轻的电影导演门德松，梦想着把自己心目中的英雄武松搬上银幕，但在其梦想与现实之间却有很多无奈。而且，最后他也从其理想主义的梦想中走了出来。影片主题简洁明了，用导演的话说，也“非常明确地反映了当代中国的现实”，批判了一种理想主义的生活愿望。一开始，我觉着电影有些沉闷，但后来感觉着不错。影片结束后，Asiexpo协会组织了一个简短的问答会。有一位先生问，有关英雄崇拜的事情，是否是经常发生在中国的现实生活中。导演很肯定地回答了他，而且还告诉他很多人都是生活在对英雄崇拜的理想情意中的。后来还有人问，既然这部片子旨在反映现实的社会问题，为何能通过审查。导演告诉大家，他剪除过一些东西，所以才得以通过审查。很明显，这一回答，更强化了法国人对中国影视、新闻等话语作品进行审查的某些想象，在有些人看来，越是中国禁止的，越是最有意思的，尽管很多国家包括法国在内都有类似的官方审查。

香港导演黄精甫的几部片子《江湖》、《青梅竹马》、《唐狗与北京狗》

等，在本届电影节中特别引起法国观众的关注。后两部现实题材的影片，表达了对于家庭教育、伦理等社会问题的另类思考。有些法国观众应邀前来参加电影公映的黄精甫，为什么会想到拍这样的电影，他回答说，是为了表达自己对于社会问题的一种思考。就我个人而言，这样的回答，非常“泛”，但法国观众的问题也体现出他们对于中国的一种关注意识。他们拿同样的社会现实问题，将中国与法国进行比较，至少说明了一种关注视野的变化，他们以影像（电影）为中介关注着景象中的中国社会。

在一个下着小雨的下午，六百余名法国观众聚集在一起观看了又一部在法国首映的，非常能够回应法国人对于中国文化之想象的“功夫”片《江湖》。据说这部早在 2004 年初就在中国国内首映的电影，在很多法国的中国影迷中已有所谈论，大家的兴趣颇高。此部影片表现了香港“江湖”社会中到处充满了欺诈，人与人之间无义气可言，侧重写黑帮中的事件，导演说影片于 2003 年底拍完，后期制作只用了 7 天，其中包括 4 天的音乐制作。演完后，导演黄精甫与观众见面。有一个法国女观众问：是不是在香港的现实生活中，经常可以看到这样的黑帮打架的场面？黄精甫的回答非常巧妙：我从来没有在香港见过黑帮打架，而且，我相信，他们也不会打得这么慢的。听到这样的问答，我心想，这就是法国人，乃至西方社会和全世界对中国香港的想象。由于近些年来，香港产出的影片有相当一部分反映的是香港社会黑帮争斗的题材，所以使得很多观众相信那是香港社会实实在在的另外一面，可能就是景观中的黑社会。尽管如此，导演的回答并没有让那位观众满意，因为她在黄回答完后，接了句“我不明白，但没有关系”。似乎看起来，她是想从导

演的口中得到一个肯定性的答案。有一位离我不远的观众就影片中反映出的“兄弟情谊”问，在中国社会里兄弟情谊是不是非常重要，这回，导演立马肯定了他的想法。那位先生回应了一句：非常明白，且似有所悟地点点头。

另一部在中国国内非常受欢迎的影片《可可西里》（法文名翻译成 *La patrouille sauvage*<sup>33</sup>，意为“野外巡逻队”）借电影节的机会，第一次与法国观众见面。影片放映被安排在离里昂市政府比较近的另一家名为 *CNP Terreaux* 的影院中。这样一部电影远不如《七剑》、《江湖》一类的片子有受众群，法国人对于后一类的中国电影喜爱有加，毕竟他们对于中国的文化想象大都集中在那样的影片里。但如同《可可西里》这类的片子，在相当一部分法国人当中也是有一定市场的，我将之理解为一种对于“非官方主流文化”偷窃的欲望与喜悦。能容纳百余人的小型放映厅内，倒也只有寥寥几个空座。电影放映前，*Asiexpo* 协会及电影节的工作人员，一直向观众强调，这部片子通过了中国的电影审查。我不甚明白，为什么那位法国女士一直在重复这个问题，给我的一种印象，似乎是想说，这部片子有些禁止的东西？或者说这部片子得之不易？反正，这样的评价，更加加深了法国观众对中国电影及社会的种种神秘感，尤其是政治中国的负面印象。观众对于影片的反响是非常强烈的，有几个人告诉我，在此之前他们已经通过许多渠道，如网络、电影节的宣传资料等了解到了影片内容的大概，但看完后，还是有很多的震惊，他们

---

<sup>33</sup> 在该影片的相关宣传资料中，可可西里被说成是中国西部一个“perdue”的省份，“perdu”一词，在法文中，不仅仅有“偏远”之意，还引申有“失落”、“没有希望”的意思。一种话外之义，跃然纸上。

说自己有一种内心的同情。我问他们是对谁的同情，他们说，自己也不清楚，但至少对于中国有一种更加复杂的难以言说的理解与认识。

法国人在看中国电影时所提出的那些问题虽然细小琐碎，但这也恰恰反映出他们是通过电影在思考中国，尽管有时候这种思考只是一种暂时性的，也不够深入，但至少电影为他们提供了这样一种审视中国的文化途径。

### 三、法国影迷与中国电影

安娜（Anne）是一所中学的校长，还是Asiexpo协会的成员。在她家中的书架上摆放着很多中国电影，如《卧虎藏龙》、《无间道》以及李小龙的作品等。跟其他对中国文化感兴趣的人一样，安娜家中照样有很多中国文化器物，而她置于客厅墙壁上专门用来练习书写汉字的纸板倒是让我觉着很有趣味，与众不同。

安娜所喜欢的中国电影，既包括中国大陆，也包括港、澳、台地区的电影，之所以喜欢，是因为它们代表着一种不同的文化，尤其是与在她看来“有些泛滥”的美国电影有着很大的不同。对她来说，东方电影总保持着一种文化上的开放性，它们涉及到一些东西方共同的社会话题，比如香港的警匪片中对于社会问题的思考，但东方电影所介入的手法不同。中国电影，在其眼中，不是所谓的“大众文化”的一部分，首先是因为它们在各大影院中的上映率小，其次，有一些电影与她们通常所看到的十分不同，而且不是那么容易理解。当然也有一些电影，如《卧虎藏龙》、《英雄》等，在有些人看来，是为了取悦于观众，于她则不是，

她看到了一种人性的关怀。与之相比，很多美国电影成为欧洲文化氛围的一部分，它们数十年来已经成功地介入进了法国百姓的文化生活，构建了一种很有美国味的文化空间。在她周围的人当中，人人都知道巩俐、张子仪这样的中国影视名星。她说，看中国古装电影的人有可能不是仅仅因为对亚洲文化感兴趣，而是他们同时也在练太极拳。

尽管电影是安娜了解中国文化的一个窗口，但她告诉我，她不能因为自己读过一些有关中国的书，看过五十余部中国电影，一些中国纪录片，去中国旅游过，就声称自己了解“中国文化”，因为这一文化实在是博大精深。不过，在电影中她看到了很多与西方不同的东西，即便是就生活方式来讲，尽管中西方有着某些共同的习俗，但她看到的更多的是不同之处。她对很多中国电影中有关吃饭的场景特别感兴趣，即便是在《大事件》(*Breaking News*)这样的警匪片中，有关吃饭的场景也给予观众一种带有人性色彩的维度。于她而言，似乎在每一部中国电影里，都暗含着东方文化的根。而且有些法国人也能够在很多中国电影里，比如《花样年华》(*In the Mood for Love*)、《2046》等，寻得到某些所谓的现代文化中的异国情调，从娱乐与文化想象的角度来讲，《少林足球》(*Shaolin Soccer*)、《功夫》(*Kung Fu*)等电影也非常新颖，异样地有趣。他们对于当代中国所处的一种近乎“杂交”的都市文化，很感兴趣。

安娜在中国电影中寻找的是一种智慧，一种属于中国文化的价值观念。在中国电影中，她更多地看到了中国文化中存在的那种权威与等级的观念，在她看来，这似乎体现于所有的中国电影之中。在历史题材的电影中，这一观念的呈现是必然的。在《青红》(*Shanghai Dreams*)、《看

车人的七月》(*Un été à Pékin*)、《十七岁的单车》(*Beijing Bicycle*)等电影中<sup>34</sup>，她还看到了当代中国社会几代人之间交流的困境，中国人文化观念中根深蒂固的宿命论，她认为这是当代中国一个非常重要的社会问题。在她看来，“中国文化”不是大众文化的一部分，她不喜欢像美国文化那样几乎没有什么“历史感”的文化。安娜说特别喜欢中国电影中的故事片，我能够明显地意识到，在中国电影中，她寻找到了自己对中国文化的某些印象，但似乎没有改变过多少她早已形成的关于中国的观念与想象。

在安娜看来，喜欢中国文化的人，其动因来自于一种文化上的开放精神，了解一种古老文明的欲望，有些人从中寻找一种思考方式，一种生活方式，有些人寻找一些所谓的古老知识。当然还有些人对代表东方及中国特色的艺术感兴趣，就电影而言，中国电影首先区别于源自美国的“同质化”（或全球化）的电影。

每次在Les Allizés影院有中国电影放映，那些法国影迷们总是会早早到场，与我们印象中的“迟到”截然相反。就在那小小的放映厅里，我结识了对中国文化持有各式各样的态度的法国人，他们关注中国文化、中国电影，各有各的出发点。一次，影院放映的是根据王朔小说改编的《看上去很美》(*Les petites fleurs rouges*, 《小红花》)，在随后照例

---

<sup>34</sup> 有关中国电影中英法文名字相异的问题，我以为，这不仅仅是一个语言的问题，更重要的是一种文化认知的问题。很多中国电影的法语名字，失去了很多原有的文化内涵，其意思要比中文原名更加能够激得起人们对于中国式异国情调的想象。每年暑期，里昂电影博物馆都要在七八月间安排为期两个月的晚间露天影院，每周二晚，面向公众免费放映些电影力作。按照惯例，每年都要选一部中国影片，2006年选的是《十面埋伏》，而该片法语名为“*Le secret des poignards volants*”，意即“飞刀传奇”。在影片放映前，就有很多坐在我四周的观众向我赞许中国的武术功夫，观后，对于影片中张子仪所扮角色之顽强的生命力，更是“唏嘘”不已，电影情节有力地呼应了片名所映射出的文化想象。

举行的小型问答会上，在座观众向主持人所提的问题五花八门：有人从中看到的是儿童的成长，想到了自己的童年；有人提到了中法幼教理念的差异；有人联想到了上个世纪中国60年代的社会问题；有人感叹到中国父母与子女的关系问题；也有人看到了爱心与人性在影片中的体现，谈到了文化价值观的差异；但还有一些人非常认真地问大家，为什么能在影片中看得到一些士兵在操练，还有医院的病人，为什么一个小小的幼儿园竟可以设在那么漂亮的古老建筑内，那实为一种浪费，等等。我们不能说哪些问题有价值，哪些没有价值，但至少我们看到了他们关注中国影片的侧重点所在——实为他们关注中国的兴趣点。

当然，在普通人眼里，电影毕竟主要是一种娱乐产品。中国影片中的“喜怒哀乐”都是一种消遣素材，在不同的电影情境中，法国观众体验到的是不同的中国经验，与具体的问题相关；但就整体而言，我以为，中国电影的价值则在于它们满足了法国观众文化审美的需求。这一需求中居于核心地位的则是中国文化价值观念中的那种差异性，与法国文化相比，这种差异性是明显的，但其背后又透露出一种人文共性；就在这么一种中法文化交叉的情境中，法国人体验到了一种“和而不同”的价值观的碰撞。尽管这种碰撞在有些人看来不是很清晰，但潜意识中它却是驱使法国人关注中国电影、中国文化的一种动力。

#### **四、想象的公共领域与后现代性**

电影所提供的图像空间，实际上是现代媒体所铺设的一种文化想象的公共领域。在此意义上，中国电影也成就了一种有关中国文化想象的

公共领域。在德国哲学家哈贝马斯（Jürgen Habermas）看来，公共领域，是一个哲学与社会学概念，与私人领域（private sphere）相对，是指介于国家和社会之间的一个公共空间，公民们假定可以在这个空间内自由参与公共事务而不受干涉。这一概念是由 20 世纪 50 年代德国女思想家阿伦特（Hannah Arendt）最早提出的，但由哈贝马斯在 20 世纪 60 年代通过论文《公共领域的结构转型》进行了充分阐释，并产生了广泛影响。在他看来，资产阶级公共领域首先可以理解为一个由私人集合而成的公众的领域；但私人随即就要求这一受上层控制的公共领域反对公共权力机关自身，以便就基本上已经属于私人，但仍然具有公共性质的商品交换和社会劳动领域中的一般交换规则等问题同公共权力机关展开讨论。<sup>35</sup>公共领域的特征是非强制地参与，在体制化的保障之下自由、公开和理性地讨论普遍利益问题，促使公共权力的合理化。公共领域的交往行为需要一定的传播和影响手段，各类传媒便是公共领域的媒介。哈贝马斯的公共领域概念是一个具有特定历史内涵和理论规定的概念，通过对这一范畴的结构性转换的描述，哈贝马斯试图对当代西方社会问题作出诊断。但是，在广泛的传播和运用过程中，这一概念也被移用于其它历史语境。<sup>36</sup>不过，曹卫东也批评说，学术界对于哈氏“公共领域”的理解过于泛政治化。<sup>37</sup>“公共领域”这一术语的提出，为多个学科领域提供了一个新的研究视角，比如说，就人类学而言，“公共领域”实际上

---

<sup>35</sup> [德]哈贝马斯，《公共领域的结构转型》，曹卫东等译，上海：学林出版社，1999 年版，第 32 页。

<sup>36</sup> 参见汪晖：《公共领域》，载《读书》，1995 年第 6 期。

<sup>37</sup> 参见曹卫东：《公共领域》，载文化研究网（<http://www.culstudies.com>），访问时间 2006 年 10 月。



是一个凝聚着一定群体的社会范畴，可以用之来取代传统意义上的“族群”观念，使得人类学能够介入到现代性复杂社会的研究之中，以强调人类学的学科关怀。

在中国电影中，似乎隐藏着很多法国人想知道的秘密，比如说，他们对于那些所谓的在中国“禁放”的影片特别感兴趣，无论是出于什么原因在中国国内禁放，只要是被冠以“禁”字的电影，他们都想看，从而在文化想象中强化了一种政治话语的神秘性，在某种程度上，也恰恰是这种神秘性，增强了电影作品在他们文化想象中的某种现实意义。而且，在很多法国人眼中，中国电影不仅仅是一种纯娱乐意义上的文化享受，还是体验中国文化的一个重要场域，他们可以在电影中找到他们想象中的中国文化，甚至是一种有关中国当代社会文化的（后）现代状态。

在利奥塔看来，后现代性不是一个新的时代，而是对现代性自称拥有的一些特征的重写，首先是对现代性将其合法性建立在通过科学和技术解放整个人类的事业的基础之上的宣言的重写。<sup>38</sup>有关“现代性”的思想，在西方社会随着资本主义的起源而趋于形成，它不只是预示着社会化的组织结构方面的转型，同时也是社会理念、思想文化、知识体系和审美知觉发展到特定历史时期的表现。在批判的理论家看来，现代性与其说是一项历史工程、成就或可能性，不如说是历史限制和各种问题的堆积。现代性总是伴随着自我批判而不断建构自身，这使得现代性在

---

<sup>38</sup> 利奥塔著，谈瀛洲译：《后现代性与公正游戏状态：利奥塔访谈录、书信录》，上海：上海人民出版社，1997年版，第165页。

思想文化上具有持续自我建构的潜力。<sup>39</sup>

在人文社会科学的思想家眼中，现代性更主要体现在精神文化变迁方面。韦伯、哈贝马斯、福柯、利奥塔等人都从各自的角度对现代性有过入木三分的阐释，并把现代性看作是一种价值取向。尤其是利奥塔，在其《后现代状况：关于知识的报告》一书中，把“现代性”理解为一种宏大叙事，一种以元叙事为基础的知识总汇，具体地说，也就是现代理性、启蒙、总体化思想以及历史哲学。他认为，现代知识依赖元叙事来建立合法化的话语体系，而那些元话语又明显地援引某种宏大叙事，这里面显然存在同语反复，理性双方在共识的基础上达成知识的创建。

<sup>40</sup>历史学家汪晖也谈到，现代性作为“一种进化的、进步的、不可逆转的时间观，不仅为我们提供了一个看待历史与现实的方式，而且也把我们自己的生存与奋斗的意义统统纳入这个时间的轨道、时代的位置和未来的目标之中”。<sup>41</sup>

后现代性是一个极其庞杂的思想与话语体系，它几乎包括了今天我们所谈论的一切，比如消费主义、全球化、权威的瓦解以及知识的商品化，等等。在我看来，（后）现代性作为一种西方观念，也限定了他们看待非西方社会的视野与眼光，在法国人的文化想象中，对于所谓的中国文化的（后）现代性，他们有着一种潜意识的追问，以及用所谓的“（后）现代性”眼光而进行的判断。因了“后”现代主义观念的影响，他们理解中的中国文化，有时候是游离于“中国人”这一实体的，或者说，出

---

<sup>39</sup> 陈晓明：《现代性与文学研究的新视野》，载《文学评论》，2002年第6期。

<sup>40</sup> 陈晓明：《现代性与文学研究的新视野》，载《文学评论》，2002年第6期。

<sup>41</sup> 参见汪晖：《死火重温》，北京：人民文学出版社，2000年版，第4页。

现了一种文化与人的错位。

本雅明 (Walter Benjamin) 认为, 电影是机械复制技术的典型代表, 体现了机械复制技术品的所有典型性特征。机械复制时代, 不仅在不断地复制着文化物品, 而且还借物品的复制, 批量生产着某种文化观念与生活模式。我对于本雅明所提出的有关“光韵”<sup>42</sup>一说, 并没有太大的兴趣, 但他所提出的机械复制的观念, 让我们清楚地认识到, 机械复制强化了文化的符号特征, 或者说是一种文化复制。进一步讲, 借用文化的复制, 人们拥有了更多的机会去感知“异”文化, 也深刻地影响着所谓的“文化传统”的变迁。如今遍布里昂的中国文化器物, 以及中国电影, 都是机械复制时代的产物。恰是在这些“复制品”上, 依附着法国人对于中国的文化想象。

如同德波所言, 景观不能被理解为一种由大众传播技术制造的视觉欺骗, 事实上, 它是已经物化了的 worldview。<sup>43</sup>从对于中国文化的消费与景观性认知的角度来看, 我们可以说, 法国人目前处于一个正在把中国文化越来越多地当作一种符号来认知的过程当中。他们所处的文化想象的环境, 是一个充斥着符号象征的环境。

---

<sup>42</sup> “光韵”(Aura)是本雅明独创的概念,用以概括传统艺术最为根本的审美特性,他首次提出这个概念是在他1931年的《摄影简史》中。“光韵”有三个含义:一是艺术品的原真性(Echtheit);二是指作为传统艺术基础的膜拜价值(Kultwert);三是审美上的距离感。在本雅明看来,机械复制技术的出现给传统艺术所带来的最大影响就是“光韵”的衰竭,机械复制作品没有了神圣的“光韵”光环的围绕,艺术从神坛上走下来,由独一无二走向复制,走向大众化。传统艺术往往追求独一无二性与永恒性,而机械复制则是打破这种特权,“把一件东西从它的外壳中撬出来,摧毁它的光韵”,追求的是“世间万物皆平等的意识”,它是和暂时性、重复性联系在一起的。相关资料参见:本雅明(Walter Benjamin)著,王才勇译:《机械复制时代的艺术作品》,北京:中国城市出版社,2002年版。

<sup>43</sup> 参见:德波著,王昭凤译:《景观社会》,南京:南京大学出版社,2006年版,第3页。又参见:Guy Debord, *La Société du Spectacle*, Paris, Édition Gallimard, 1992, p.17.

### 第三节 读图时代的想象

“应当明确的是，我们不了解中国，但她却丰富了我们的想象，对于我们的未来很重要。”

——《巴黎竞赛周刊》之《中国时代》(2003)

读图时代是一个以影像为主要认知手段的时代，而且形成了一种弥漫于日常生活中的媒介景观，这是指将对于社会现实的认知戏剧化（景观化）的一种媒体文化现象。<sup>44</sup>安德森也论证了“印刷资本主义使得迅速增加的越来越多的人得以用深刻的新方式对他们自身进行思考，并将他们自身与他人关联起来”，是作为商品的印刷品（print-as-commodity）孕育了全新的同时性观念的关键。<sup>45</sup>此文并非是想研究媒体，但考察法国人对于中国文化的想象，不应该忽视在当地影响甚广的有关中国的媒体，正是它们在所谓的读图时代，引导着对于中国的一种景观性的文化想象。

#### 一、读图与想象

一位报道人告诉我，10年以前，在法国的电视中几乎看不到有关中国的节目，而近三四年以来，似乎一夜之间，法国人在电视上、报刊杂志上，看到的是“满眼的中国”，而且越来越多。对于这一点，我深有同感。

---

<sup>44</sup> 凯尔纳著，史安斌译：《媒体奇观——当代美国社会文化透视》，北京：清华大学出版社，2003年版，第2页。

<sup>45</sup> 本尼迪克特·安德森《想象的共同体》，吴叻人译，上海世纪出版集团2005年版，第33-39页。

人类早就有了视觉（Visual）经验，即“看”的经验，这也应当说就有了视觉文化，有了视觉文化传播。视觉，亦可视为通俗的“观看”。

“观看，可以说是人类最自然、最常见的行为，但最自然、最常见的行为并非是最简单的。观看实际上是一种异常复杂的文化行为。我们对世界的把握在相当程度上依赖于视觉。看，不是一个被动的过程，而是主动发现的过程。”<sup>46</sup>我以为，这一主动发现的过程，实际上就是理解表征的过程，但

表征是一件非常复杂的事情，尤其是涉及到“差异”的时候，它牵扯到感觉、态度和情绪，它会在画面中调动起恐惧与焦虑，其程度要比我们用简单的、常识性的途径能够解释的深得多。<sup>47</sup>

表征和想象，对于文化意义的生成来说，似乎有一种霍尔所谓的编码和解码的关系，但又不完全是这样的关系。对于霍尔所讲的三种解码类型：主导性解码、协调性解码、对抗性解码，<sup>48</sup>用之进行分析文化表征与想象，似乎有些机械，但却也提示了其间的文化逻辑。想象过程的角色，其实就是一种解读的过程，而这一过程尽管有社会情境的影响，但主观成分较大。文化想象的中介生成物即为各类形象，形象可能产生于个人或集体，涉及人或事。针对个人的感官而言，形象是一个物体或者一种景象在大脑里的记录。“形象”（image）一词出自拉丁语 *imago*，

---

<sup>46</sup> 周宪：《读图、身体、意识形态》，载《文化研究》第3辑，天津社会科学院出版社，2002年1月，第68页。

<sup>47</sup> Stuart Hall, “The Spectacle of the ‘Other’”, in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, p.226.

<sup>48</sup> 主导性解码：即解码过程本身是在元符码内部进行的，并再生产原符码的定义；协调性解码：旨在形成宏大意义（抽象的）的霸权性界定的合法性，而在一个更有限的、情境的（定位的）层次上，它制定自己的基本规则，依据背离规则的例外运作；对抗性解码：即以一种俨然相反的方式去解码信息。参见：Stuart Hall，王广州译：《编码、解码》，载罗刚、刘象愚主编：《文化研究读本》，北京：中国社会科学出版社，2000年，第356-358页。

意指“图片”、“外观形象”（semblance），或者“相似性”（likeness）。形象是所观察到的事物的再现（representation），这一术语通常既用于指由文字描述在脑海里产生的再现，又指这些描述和特征（characterizations）本身。<sup>49</sup>

根据传播学的理论，大众传媒具有“议程设置”（agenda setting）<sup>50</sup>的功能，也就是说，大众传媒的新闻报道在一定程度上设置了当前相关社会问题重要性的次序。议程设置的功能不但限定了信息传播的社会环境，同时也限定了社会舆论的焦点。在此情况下，人们对于信息的接触受制于大众传媒通过其信息传播活动而预设的议程，有时候难以摆脱这种限制，他们对有关问题的认识难以突破已被传播送上议事日程的束缚。也就是说，在特定的时期内，大众传媒报道什么，不报道什么，采用什么样的表达方式，在多大程度上给予关注，潜在地引导甚至决定了人们对于这些被传媒广泛报道和讨论的事物的认知状况。因此，人们的好印象或坏印象的形成都在很大程度上取决于他们与大众传媒的接触。从这一点说开去，大众传媒同时拥有“传递信息和构筑信仰的力量”（convey information and construct beliefs），<sup>51</sup>给人们的社会生活所带来的影响，无论在政治、经济，还是文化方面，都是深远的，它们深刻地影响着社会舆论（the public opinion）的发展。

在现代社会中，关于意义生成的一个重要特征便是，意义积累来源

---

<sup>49</sup> 姜源：《异国形象研究中的文化意义》，载《社会科学研究》，2005年第2期，第66页。

<sup>50</sup> Jame Watson and Anne Hill, *A Dictionary of Communication and media studies*, London, E. Arnold, 1984, pp.12-13.

<sup>51</sup> John Eldrige, Jenny Kitzinger and Kevin Williams, *The Mass Media and Power in Modern Britain*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pp.161-162. “to convey information and construct beliefs”

于文本与媒体的叠加。读图时代的图像之意义，并非仅仅存在于图像本身中，还存在于图像与文本的结合当中，而且，本人认为，恰恰是这种结合，深化了话语的表达能力，加深了其渗透力。

## 二、《巴黎竞赛周刊》的中国特刊

《巴黎竞赛周刊》(*Paris Match*) 是一家新闻实事及图片周刊杂志，由普罗沃斯 (Jean Prouvost) 创建于 1949 年，其著名的座右铭为“文字有份量，图片能惊人” (Le poids des mots, le choc des photos.)，目前发行量达 60 万余册，在法国各地及其周边法语区影响力颇大。在里昂做田野调查期间，有许多人曾向我推荐过这本杂志，用以了解法国人有关中国的集体性想象。

对于《巴黎竞赛周刊》来说，“题材无禁区”<sup>52</sup>，她用图片和文字记录着天下故事，每一期大约有十个左右的故事，每个故事都有自己独特的韵律和风格。她注意培养有创造天赋的摄影记者，善用整幅照片，配以整版文字，在这么一个图文结合的时代，这样的表现策略，拉近了受众群与事件和文化间的距离。她所呈现的不仅仅是停留在书面上的符号，更是一种被读者转化入大脑当中的“景象”。

自 2001 年 5 月至 2004 年底，《巴黎竞赛周刊》联合欧洲最大的中文日报《欧洲时报》先后推出六期中国特刊，命名为《中国时代》(*MATCH EN CHINE*)，目的在于“摄取中国的不同瞬间”，介绍一个“新旧交替”

---

<sup>52</sup> 参见社论：《中国向我们走来》(«La Chine se rapproche»)，*Match en Chine*, no 1, mai 2001, pp. 21-23.

的中国，<sup>53</sup> “在中法文化之间创设一种对话，架设一座桥梁”。<sup>54</sup>据该刊的历史资料来看，这是有史以来规模最大的一次专题性“号外特刊”。<sup>55</sup>自2005年初《巴黎竞赛周刊》又推出了《世界专刊》，平均每两月一期，至2006年底共出版12期，其中第3期（2005年6月9日）与第10期（2006年9月14日）分别为中国特刊，是截止2006年底唯一一个被重复的主题，足见中国在这一信息传播中的份量。《巴黎竞赛周刊》的“中国特刊”系列应该是迄今为止，在西方主流社会大量发行的唯一一份以中国为主题的刊物，而且成为法国及其他欧洲读者的抢手读物，着实引导着对于中国现实社会，尤其是对于中国文化的一种“景观性”想象与认知。

从一般意义上讲，有关中国的报道是一种综合性的信息传播，但从另外一种角度来看，还是一种“景象消费”。在《巴黎竞赛周刊》“中国特刊”中，所涉主题、文字表达、图像选择等都给人一种强烈的吸引力，一种“景观”的冲击力。这样的印象是任何人都无法回避和拒绝的。就本文研究而言，我想从此份周刊观察、表达中国及其文化的方式与所涉领域入手，试图去理解这些信息传递中所含有的对中国各方面的文化性想象，以及对于法国普通老百姓所产生的潜在影响是什么。

目前，法国有关中国的读物很多，除了那些学术著作以外，还有大

<sup>53</sup> 参见社论：《中国向我们走来》（«La Chine se rapproche»），*Match en Chine*, n°1, mai 2001, pp.21, 23.

<sup>54</sup> « Destins croisés », *Match en Chine*, n°3, février-mars 2003, p.3.

<sup>55</sup> 这六期“中国特刊”号外的出版时间分别为：

期号	出版时间	期号	出版时间
第一期	2001年5月	第四期	2003年10-11月
第二期	2002年2-3月	第五期	2004年3-5月
第三期	2003年2-3月	第六期	2004年11-12月



量的通俗读物，如《是否应该害怕中国？》（*Faut-il avoir peur de la Chine ?*）<sup>56</sup>、《中国 ABC》（*L'ABCédaire de la Chine*）<sup>57</sup>等，它们在向西方世界介绍中国方面，起到了很大的作用。作为一份发行量最大的媒体周刊，《巴黎竞赛周刊》传播范围及影响力远远大于上述读物，而且如上文所言，在田野调查中，我发现有很多人都阅读过这些中国特刊。鉴于理解读图时代法国人透过媒体想象中国的需要，我们有必要在此引用霍尔在论述表征原则时的一种观点，

言语与图像包含着任何人都不能完全掌控的内涵，这些边缘和亚边缘的意义浮出到表面，使得不同的意义得以被建构，不同的事物被得以展示和述说。<sup>58</sup>

中国报道的主题多样、领域广泛，就我而言，如何归纳这些主题，则直接关系到如何来审视这里面所包含的文化想象，从而也可以更好地去理解在田野调查中所体验到的那种文化想象的情境。当然，分析这样的文本材料，可以从很多种角度去思考，但我察觉到，在这样的图文呈现中，内含着一种对于中国的“矛盾性”理解，一种矛盾的眼光，一个矛盾的中国，也就是说，中国被纳入进了很多对立的认知范畴内，人们看到的中国是一个复杂而双重对立的中国。

《巴黎竞赛周刊》以图文并茂的报道，向其法国同胞表达着一个他们眼中的中国：古老的中国、（后）现代的中国，落后的中国、开放的中国，遥远的中国、熟悉的中国，以及文化中国、经济中国、人物中国、矛盾中国、发展中国、环境中国，等等，中国形象，不一而足，实为一

---

<sup>56</sup> Boris Cambreleng, *Faut-il avoir peur de la Chine ?*, Toulouse, Éditions Milan, 2006.

<sup>57</sup> Philippe Paquet, *L'ABCédaire de la Chine*, Mas de vert, Éditions Philippe Picquier, 2004.

<sup>58</sup> Stuart Hall, "The Spectacle of the 'Other'", in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, p.270.

顿丰盛的中国景观的盛宴。普通法国人从中大有“享受”（se régaler）。在我的调查中，不但有人津津乐道地向我转述其中的中国故事，而且还以此作为蓝底，想在下次中国之旅中寻找自己印象中的中国。处在这样一种情境中，有时候难以分得清究竟是以《巴黎竞赛周刊》为代表的法国媒体在迎合着公众的文化想象，还是在创造着他们对于中国的理解，这样的文化互动，实为现代社会中，文化认知与认同的一大特色。很难说这样的矛盾对比，具体或完全突显在哪一种形象上，至少，所呈现的中国景象的总体，让我这样一个中国人，或者说，这样一个从事这方面研究的人，有这样的判断。

### 古老与（后）现代

一个现代的，甚至是后现代的中国，存在于“幻境与奇迹”之间，北京、上海、重庆、广州、深圳等中国现代化大都市的现代性所在，远比法国的大城市要浓郁得多。<sup>59</sup>2001年《巴黎竞赛周刊》第一期《中国特刊》的封面，是一幅在西方家喻户晓的巩俐的个人照，身着传统的中国红色旗袍，中国意韵尽在不言之中。左侧醒目的大标题写着“中国变了”（«La Chine change»），文字配以黄色，真可谓是巧妙的设计，“中国红”（对应着自殖民时代以来的“赤祸”论调）与让人容易想到的“黄祸”，对比鲜明，的确符合西方世界中的中国想象。当然，如此描述这一期特刊的封面，并非着意批判这样的喻意对比，只是想陈述一种法国社会对于中国想象与表述的方式。陕西西安与新疆的考古发掘、神秘的

---

<sup>59</sup> 参见 « Entre mirage et miracle », *Match en Chine*, n°1, mai 2001, pp.23-31. « Shenzhen, comme la Chine est belle en son miroir », *Match en Chine*, n°4, octobre-novembre 2003, pp.60-65.

东巴文字<sup>60</sup>、敦煌石窟<sup>61</sup>、中国南方的龙舟表演<sup>62</sup>等等，这一切都代表着中国古老的一面，代表着所谓的“中国文化传统”，时常激起法国人准备去那里旅行的愿望。

当然，代表中国传统的还有中国的气功——一种“成为当代人解除疲劳、陶冶性情的有效方法”之一，以及中国的传统中医、中国的美食等。<sup>63</sup>中国航天技术的发展，也是中国强大的一个象征。<sup>64</sup>作为“中法文化年”形象代言人的成龙，在西方人的眼中，跟李小龙一样，首先是一个功夫明星，而对于武当山的介绍，则会更能激起人们对于中国功夫的想象。<sup>65</sup>对于中国园林的展示，完全符合法国人对中国文化传统的“口味”。<sup>66</sup>如今在法国，有关“风水”的书到处都是，既然法国人喜欢这样的“中国传统文化”，《巴黎竞赛周刊》的中国特刊当然少不了要大加展示一番。<sup>67</sup>

### 贫穷与富裕

有关中国经济发展力量的话语，不仅仅体现在那些令人咋舌的数字里，还体现在对于中国新富们生活的关注中。<sup>68</sup>有关远东的回忆，也在

---

<sup>60</sup> 参见：《Bouddha s'est arrêté à Karadong》，《Le secret des livres dongbas》，*Match en Chine*，n°1，mai 2001，pp.62-67，72-77。又参见，《Match en Chine》，n°2，février-mars 2002，pp.72-77。

<sup>61</sup> 《Les grottes de Dunhuang : La terre saintede Bouddha》，*Match en Chine*，n°5，mars-mai 2004，pp.103-109。

<sup>62</sup> 参见：《Mao ? Connais pas !》，*Match du Monde*，n° 10，octobre-novembre 2006，p.90。

<sup>63</sup> 参见《Qi Gong》，《Gastronomie》，*Match en Chine*，n°1，mai 2001，pp.96-97，98-99。《Médecine chinoise》，*Match en Chine*，n°2，février-mars 2002，pp.100-104。有关中国美食的介绍，每一期后半部分均有专栏介绍。如今，还很多的法文中国菜谱出版，如Éditions ATLAS出版的Cuisine chinoise, indienne et exotique，并配有精美的图片。

<sup>64</sup> 《L'Espace leur donne des ailes》，*Match en Chine*，n°2，février-mars 2002，pp.68-69。

<sup>65</sup> 《Jackie Chan, un fils du ciel à Paris》，《Wudangshan, la montagne magique des arts martiaux》，*Match en Chine*，n° 4，octobre-novembre 2003，pp.50-59。

<sup>66</sup> 《Le lettré en son jardin》，*Match en Chine*，n°5，mars-mai 2004，pp.5-7。

<sup>67</sup> 《Les maîtres du fengshui》，*Match en Chine*，n°5，mars-mai 2004，pp.27-31。

<sup>68</sup> 参见：《Bienvenue chez les nouveaux patrons》，《économie》，*Match en Chine*，n°1，mai 2001，pp.68-71，78-82。又见《Milliardaires et communistes》，*Match en Chine*，n°2，février-mars 2002，pp.78-83。

提醒着法国公众过去对于中国的印象，让人们想起那些流传甚广的刻板印象。<sup>69</sup>曾在中国境内四处搜寻中国日常文化财富的道特雷思莫（François Dautresme），对中国的民间艺术甚感兴趣，为其法国东方-中国公司（la Compagnie française de l’Orient et de la Chine）找到了很多的中国家具、餐具、服饰等，通过这位被其所到之处称为“老杜”的法国人的双眼，或者在其所拍摄的照片中，法国人看到了中国贫穷、落后的一面；<sup>70</sup>四川西贡盐矿的矿工生活也是中国特刊所关注的焦点<sup>71</sup>，这些都是他们眼里现实的中国。媒体有关“经济中国的神话”让许多年轻的法国新一代对中国充满了“幻象”。

### 熟悉与陌生

如同《巴黎竞赛周刊》第一期中国特刊的社论所言：

中国，从来没有像今天这样近若比邻，但依然是一个遥远的国度。

说近，是因为她通过申请加入世贸组织，表达了成为一个完完全全的国际经贸伙伴的意愿。此外，她还刚刚批准加入了联合国“经济、社会和文化权利国际公约”，该公约使罢工的权利合法化。第三，中国正在争取主办2008年奥林匹克运动会，以“体育”这种方式进入世界竞争当中。

中国仍是一个遥远的国度。因为自从有马可波罗游记，有维克多·谢阁兰的小说，有丁丁和兰莲花的故事，世界上最古老的文明国度始终保持着她的神秘。<sup>72</sup>

景象中的中国，对于普通法国人来说，确实是既熟悉又陌生的。法国的天主教徒越来越少，而人们却看到越来越多的中国人改信天主教。

---

<sup>69</sup> « Le petit train du Far East », *Match en Chine*, n°2, février-mars 2002, pp.58-67.

<sup>70</sup> « Bonjour M. Lao Du », *Match en Chine*, n°4, octobre-novembre 2003, pp.72-79.

<sup>71</sup> « Les forçats du sel », *Match en Chine*, n°3, février-mars 2003, pp.48-51.

<sup>72</sup> 参见社论《中国向我们走来》，«La Chine se rapproche», *Match en Chine*, n°1, mai 2001, pp.21, 23.

<sup>73</sup> 疯狂的李阳英语或许会让法国人感到些许陌生。<sup>74</sup>

### 开放与保守

2006 年以中国为主题的第十期《世界专刊》上，一个醒目的标题《毛？不知道！》（«Mao? Connais pas!»）<sup>75</sup>下贴满了在西方社会眼中，中国社会后现代性的一面：中国年轻人的另类，金钱观的变化，性观念的开放，夜总会等，<sup>76</sup>其后还讲述了中国新贵们雇佣私人保镖的生活，点明中国新的社会阶层的文化生活。中国最后一代小脚老太的文化生活，也是组成保守的中国景象的一部分。<sup>77</sup>中国的男同性恋群体则代表着开放的中国的另一面；<sup>78</sup>从以棉棉为代表的新一代中国作家身上，法国人同样看到了多样开放的中国，<sup>79</sup>中国的裸体艺术更是让法国人从那些艺术家身上看到了后现代性且开放性的一面。<sup>80</sup>

### 神秘与透明

中国少数民族文化吸引着法国人对于中国东方主义的那种异国情调的向往，摩梭“女儿国”既让法国人感到兴奋，又令其担忧，她可能会慢慢地消失在旅游潮流的入侵中，或者被野蛮的经济发展所清除。<sup>81</sup>新疆维吾尔族同胞的生活与宗教信仰，<sup>82</sup>贵州苗族的服饰文化，<sup>83</sup>也是他

---

<sup>73</sup> « Catholiques chinois : Le Christ s'est arrêté au Shaanxi », *Match en Chine*, n°3, février-mars 2003, pp.38-43. « Mission », *Match en Chine*, n°6, novembre-décembre 2004, pp.72-79.

<sup>74</sup> « My Gourou Is Rich », *Match en Chine*, n°6, novembre-décembre 2004, pp.62-65.

<sup>75</sup> 参见： « Mao ? Connais pas ! », *Match du Monde*, n° 10, octobre-novembre 2006, p.90.

<sup>76</sup> 另参见 *Match en Chine*, n°2, février-mars 2002, pp.34-37.

<sup>77</sup> « Avec les dernières femmes aux pieds bandés », *Match en Chine*, n°3, février-mars 2003, pp.62-67.

<sup>78</sup> « Le gay Pékin des petits 'camarades' », *Match en Chine*, n°3, février-mars 2003, pp.68-71.

<sup>79</sup> « Phénomène, Les bonnes adresses de Mian Mian », *Match en Chine*, n°5, mars-mai 2004, pp.20-21.

<sup>80</sup> « Bienvenue le Nu », *Match en Chine*, n°5, mars-mai 2004, pp.74-79.

<sup>81</sup> 参见： « L'empire des femmes », *Match en Chine*, n°1, mai 2001, pp.32-39.

<sup>82</sup> « Ouigours : Une fenêtre sur l'islam », *Match en Chine*, n°2, février-mars 2002, pp.42-47.

<sup>83</sup> « Guizhou, Les cornes des belles amoureuses », *Match en Chine*, n°6, novembre-décembre 2004, pp.22-28.

们感兴趣的中国文化故事。对于中国艾滋病人的关注，则体现出法国人去捕捉中国诸多复杂性的眼光；<sup>84</sup>而对中国名山名水的关注则一贯代表着法国人眼中的东方神秘色彩与传统文化。<sup>85</sup>此外，大量的有关中国旅游的广告，着实能够激起人们享受中国的愿望。<sup>86</sup>

### 现实与神话

正因为很多法国人是从电影中了解中国的，他们对于以巩俐、张曼玉、张子仪这样的影视名星，以及其后的陈凯歌、张艺谋、冯小刚等导演，耳熟能详。巨幅的张子仪照片，及其个人生活的描述，以及以崔健为代表的摇滚音乐，职业舞蹈家的生活，<sup>87</sup>不但展现着电影中的中国景象，也在讲述着中国现实中的景象故事。借用学者张颐武的说法，“以往，外界对于中国的印象，应该是那种沉重的，比如油画《父亲》的那种形象，现在代表中国的是李宇春，是章子怡”，“中国的形象在朝青春化发展”。<sup>88</sup>

中国特刊也向人们讲明，中国新一代有钱人的生活“小资，却非放荡不羁”。<sup>89</sup>Asia 旅行社还声称自己是中国旅游的创意者，不但意即自己具备高水平的组织能力，而且她所推介的中国文化之旅，能帮助人们

---

<sup>84</sup> « Moi, Tom, 38 ans, malade du Sida en Chine », *Match en Chine*, n°2, février-mars 2002, pp.70-71.

<sup>85</sup> « Voyage initiatique dans les montagnes sacrées », *Match en Chine*, n°5, mars-mai 2004, pp.96-100.

<sup>86</sup> « Tourisme », *Match en Chine*, n°6, novembre-décembre 2004, pp.103-114.

<sup>87</sup> 参见：« Cui Jian : Son rock leur en fait voir de toutes les couleurs », « Jin Xing, officier et danseuse étoile », *Match en Chine*, n°1, mai 2001, pp.16, 10. *Match en Chine*, n°2, février-mars 2002, pp.56-57. « Ces chanteurs ne sont pas des 'clones' », *Match en Chine*, n°3, février-mars 2003, p.12. « J'ai deux amours... », *Match en Chine*, n°5, mars-mai 2004, pp.32-39.在法国人眼中，张曼玉既是一个情感剧演员，更是一个代表中国功夫的演员。

<sup>88</sup> 杨时旸：《张颐武：中国形象正在青春化》，载《财经时报》，2006年1月2日，第29版。

<sup>89</sup> « Bourgeois mais pas bohèmes », *Match en Chine*, n°4, octobre-novembre 2003, pp.88-93.

去发现那些被隐藏的文化瑰宝。<sup>90</sup>三峡建设在西方看来，是中国经济大发展的象征，简直就代表着中国社会发展的神话，配以形象迷人的照片，无须太多的文字表述，或者无论言语措辞如何，都在向公众阐释着一个正在中国发生的“后现代主义”的神话。<sup>91</sup>

面对着中国的难以理解，有两种态度，要么把这一难题（*énigme*）定为死罪，要么尝试着去理解她。<sup>92</sup>《巴黎竞赛周刊》的中国特刊，也通过社论向其法国同胞们传递着这样一种信息：

当政治上的误解依然存在的时候，文化是不可缺少的关键，以便能够与这一有着极大的生活趣味、热情好客的民族建立联系。文化是一种普世性的语言，它面向于人类的智慧、感情与心灵。<sup>93</sup>

《中国特刊》上还刊登广告说，不是所有的人都能去中国，但所有的人都可以在法国东方-中国公司买一件礼物，赠送给别人。<sup>94</sup>在法国，汉语是一门非常受欢迎的外语，学习的人越来越多，是近年来就学生数量、开课班级数量及教师职位等而言，增长最快的一门语言。<sup>95</sup>我们似乎可以这样认定，法国人从中所看到的中国景象，远非一场普通的景观场面所能匹及的。无论是从纯粹的文化景象的介绍来看，还是从以文化作为资本的商业动机来讲，都可谓是一个精彩无限的景观中国。

---

<sup>90</sup> 参见广告，*Match en Chine*, n°3, février-mars 2003, p.13.

<sup>91</sup> 参见：*Match en Chine*, n°1, mai 2001, pp.32-39.

<sup>92</sup> « Destins croisés », *Match en Chine*, n°3, février-mars 2003, p.3.

<sup>93</sup> « Éditorial : Re Lie Huan Ying ! Bienvenue ! », *Match en Chine*, n° 4, octobre-novembre 2003, p.3.

<sup>94</sup> *Match en Chine*, n°2, février-mars 2002, pp.20-22.

<sup>95</sup> 《学汉语吧！》，*Match en Chine*, n°4, octobre-novembre 2003, p.112.

### 三、阅读中的中国景象

报刊杂志在普通法国人的日常生活中占有比较重要的份量，人们不但在自己的家里读刊阅报，而且有很多公共场所，提供免费阅读的报刊，在某些咖啡店、酒吧里，在特定的时间段内，顾客常常是那些来看报的人。普通人眼中的中国印象，也多是从小报中获得的，因为近年来，与中国相关的内容频频出现，人们耳濡目染，有关中国的知识渐渐丰富起来。田野经历让我深刻地体会到，《巴黎竞赛周刊》的“中国特刊”在营造当地社会中有关中国的集体性、主流性想象方面发挥着不可估量的作用。

丹尼尔第一次看到这份被命名为《中国时代》的特刊，是在 ATAC 超市的报刊架上，当时他老远就看到了封面上引人注目的巩俐的照片，这位在很多法国人看来相当于法国的玛丽亚娜 (Marianne) 的中国女性，代表着一种现代中国的新形象，但却又不失其传统文化的意韵。此后，他随时关注着每一期特刊的出版，包括后来在《世界周刊》系列中所出的中国特辑。作为一个自以为了解中国比别人多的人，去过中国很多地方旅游，见过中国“世面”的人，他对于这一系列特刊中所表现的中国，还是有很多的震撼和陌生之处的。用他的话说，他的中国亲历，已经让他改变了很多早先有关中国的印象，而这些特刊仍旧在不断地否定和刷新着他心目中的“中国景象”。但有意思的是，就我看来，从增加有关中国的知识角度来讲，丹尼尔是在不断地改变着对于中国的了解，但他看中国的眼光，似乎有时候比他认为已经非常复杂的特刊的视野还要超



前和复杂；与自己的中国亲历相比，他觉着周刊没有完全展现出一个复杂、多面的中国。他也时常以一个西方人的眼光批评自己看到的中国，并以此与周刊上的相关内容作为比较讲给自己周围的人听。他曾经向很多人，包括我，批评过中国的飞速建设，从大都市的变化，到三峡工程，这一切，在他看来，着实让中国变成了一个巨大的建筑工地。他给周围的人对现代中国的印象，蒙上了一层灰土。但他对传统的中国文化，对那些满是异国情调的风土民俗，尤其是少数民族文化，却令之津津乐道。他也告诉过我，在这方面，中国文化更丰富得多，可是人们从各种渠道中所了解的非常少，只有身临其境才能深刻地体会到。《巴黎竞赛周刊》的“中国特刊”，在某些方面印证了他自己对于中国的看法，让他在自己的朋友圈内，赢得了声誉，因为，那些没有去过中国的朋友，最初是不太相信他的介绍的，尽管他还觉着周刊没有完全把中国表达出来。他在中国亲历中读到的中国，与报刊上读到的中国，相似却又不同。

由于早在 20 世纪 60 年代，曾在北京生活工作过一段时间，卓塞特至今对于中国的总体印象仍旧停留在那个时代，民风纯朴、穷而足；作为法国 68 年代的人，跟自己的青年时代一样，她对中国始终保持着一种亲切、熟悉的感觉。自 1990 年代以来，偶尔去过两次中国，尽管看到了中国社会的变化，但他未曾改变自己对于中国的总体印象；直到近两年来，她从各类媒体上看到了另一个中国，一个让她觉着十分陌生，有些遗憾而且不可思议的中国，这一切让她有些无所适从。卓塞特跟自己的家人同样地关注着中国特刊，从那里她看到了中国社会的贫困，看到了与以前不一样的就她而言有些负面意义的多彩景象，一个让她无法

理解的中国，但她也在艰难地接受着这一切。不过，对卓塞特来说，中国社会与中国文化不一样，她喜欢中国文化，但对自己心目中原有的中国社会的那种亲近感的渐行渐远，感到由衷的遗憾。她在努力地接受着这种事实的变化，接受着这么一个多彩、复杂的中国形象，也在继续着她对中国文化的迷恋。为了亲身体验中国的变化，为了验证一下媒体中所展现的今日中国，她早早地就决定了在 2007 年中国新年来临之前，远赴中国，逗留数月，去体验，也是去寻找自己心目中的中国新景象。

田野调查中，很多人告诉我，从文化上讲，20 世纪 60 年代初，在法国印度曾是一个非常时髦的话题，人们不但喜欢印度的文化器物，而且也想设法去印度旅行。直到现在，里昂城区内仍有很多那个年代开设的印度器物专卖店与餐馆。后来，在 1970 年代，南美洲则变成了一个时尚，有很多年轻人向往着那里。而时值今日，中国几乎变成了法国人的梦，在社会上人们看到的是满眼的中国，即便是那些对中国不是特别感兴趣的人来说，他们也不得不耳濡目染地了解着这个国家及其文化。对于那些不太了解中国的人来说，中国特刊为他们勾画了一幅崭新的中国印象图。

珠俐 (Julie) 向我介绍过她的一对邻居夫妇，二人此前不曾了解多少中国，直到他们在报刊店里看到了第 3 期的中国特刊，从中读到了五花八门、情调迥异的中国，才开始想了解中国，并想方设法找来了先前的两期特刊，认真地阅读起中国来。此后，他们还决定要精心地收藏这套特刊。后来，他们也逐渐地养成了剪报的习惯。不过，他们并没有被中国“迷”上，而是被她“吓”着了，因为他们觉着中国是一个无法理

解的社会，千变万化，难以捉摸。他们这一代人，并不是不知道中国，而是他们看待中国的出发点，往往总是还原为政治上的理解；中国这么一个庞然大物式的共产主义国家，是无法让他们从政治上接受和认同的。尽管其中的文化风俗，让他们大开眼界，但无论如何，他们是难以走出原先的政治话语，以及其中所营造的那种“马赛克式”（mosaic）的社会形象。虽然他们无从知道，人们会用“后现代主义”这样的词汇来描述中国，但却非常理解她所展现出来的强大力量。而且，恰恰是后者让其深感不安。原因主要在于他们的儿子。其子在一家工厂工作，据说产品与中国相关行业有些竞争，对于儿子将来工作前途的不乐观态度，不断地夯实着他们在中国景象中看到的焦虑。甚至，有时候他们只用一个词来描述中国：“incroyable”（难以置信），用以表达自己的惊叹与不安。

每一个法国人都有一个具体的中国景象，彼此交织，却又呈现着一种主导性的集体性想象。如上文所述，中国形象总是处于古老而现代、开放而保守、熟悉而陌生、现实而神秘等一组组相互对立的范畴之内，这不仅仅是由于中国社会现实的复杂，也是法国人文化想象中的矛盾所在。

#### **四、表达者的景观与接受者的景观**

尽管影像中的中国是多彩的，但人们从中所看到的中国及其文化想象中的中国的现实，与其媒体呈现是明显分离的。正如德波所言，

分离是景观的全部。<sup>96</sup>

“中国对于我们是陌生的，因为我们总是停留在过去的陈词滥调中，远离了沸腾的现实。”<sup>97</sup>在中国景观中，法国人所寻找的似乎不是一种绝对的好与坏、善与恶的中国，而是一个被融合的景象。

由于自我和世界之间分裂为“好”和“坏”的对象，“坏”的自我被疏远，被识别为“坏”的对象的心理表征。这一影像举动避免了自我面对任何的呈现于自我“好”、“坏”两方面所必需的整合中的矛盾。我们对于自我和世界之感知的深层结构建立在对有“我们”和“他们”两种分野的世界的幻像中。“他们”或“好”或“坏。”但清楚的是，这是一种非常原始的分，对多数个体来说，在其发展中，早就被整合的幻像所替代了。<sup>98</sup>

由于对殖民时代的痛苦记忆，非西方社会大多有意识地动用本土的、传统的文化或意识形态的资源，来灵活处理和融合现代性带来的社会生活的各种变化，小心翼翼地抵御西方的价值解读；现代性被工具化了，它被部分地从西方文化中剥离出来。<sup>99</sup>虽然现代性起源于西方，但它并不意味着西方，在非西方社会，现代被本土化地改写了。不过，西方社会看待非西方社会的眼光还是采用他们观念中的“现代性”。这让我们想起了萨义德的话，西方是东方人所有行为的目击者和审判者。<sup>100</sup>

表述是一种建构物（formations），或者如罗兰·巴特在论证语言的运行机制时所说的，是一种变构物（deformations）。东方作为欧洲的一种表述，建构——或变构——在对被称为“东方”的这一地理区域越来

<sup>96</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.27. [法]居伊·德波著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版，第8页。

<sup>97</sup> «Destins croisés», *Match en Chine*, n°3, février-mars 2003, p.3.

<sup>98</sup> Sander Gilman, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1985, p.17.

<sup>99</sup> 李文堂：《文化乡愁与文化冲突》，载《批评家茶座》（第一辑），济南：山东人民出版社，2003年1月，第39页。

<sup>100</sup> [美]爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第142页。

越具体的理解和认识的基础之上。研究这一区域的专家之所以要对它进行研究，是因为东方学家这一职业要求他们为自己的社会提供东方形象，东方知识，对东方的洞见。在很大程度上，东方学家向他自己的社会所提供的东方形象，（1）打上了他自己的独特烙印，（2）表明了他对东方可以是什么样、应该是什么样的看法，（3）有意识地与别人对东方的看法不一样，（4）为东方学话语提供彼时彼刻最需要的东西，以及（5）与这一时代的特定文化、学术、民族、政治和经济要求相适应。很明显，尽管确实的知识（positive knowledge）不可或缺，但它的作用远非绝对。相反，“知识”——永远不可能是原初的、未经沾染或纯然客观的——只不过是东方学表述上述五大特征所传布和重新传布的东西。<sup>101</sup>

萨义德的上述议论，可以帮助我们来理解，读图时代，法国人对中国的文化想象所遭受的一种内置的意识形态的影响，即为理解中国是重要且必须的。这种意识形态一方面来自于各类公共媒介机构，掺杂着无数混合话语（政治话语、经济话语、学术话语等）的图像，一方面出自文化认知需要的一种了解的愿望。我们无须对这一读图时代的文化想象作一些媒介批评式的具体分析，只需将之纳入进人类学与文化研究之学科关怀的视野之内，便可令人清楚地意识到，在这么一个普遍被媒体化的社会中，在一个景观式的表征中，对于“他者”的文化想象是多么得容易被操纵，被建构，或者说，被修饰，被抹除。因为，

景观是对表象的肯定，是对全部人类生活，也就是说，如同纯粹表象的社会生活的肯定。<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第350页。

<sup>102</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.19.

在上述文字所谈论的景观中，包含着两个层次的意义，一是表达者的景观，二是接受者的景观。很明显，二者的具体内涵与表征形式是不完全一致的。作为表达者，这里主要是指那些掌握着一定的“社会权力”（政治权力、经济权力，甚至可以说是一种景观的表达权力）的群体，他们对于中国想象的呈现，既掺杂着个人的因素，又主要地体现着一种权力制约下的话语表征；作为接受者，自己的文化想象不断地被这样的景观话语冲洗与重组。在景观社会的“同质化”趋向中，媒介收拢了个体的文化想象，创造着一种更新的话语形式。我以为，也正是在这种意义上，德波讲到，景观不断地更加精确地重新发现自己的种种假定。<sup>103</sup>如果人们跟随着社会主流话语来看待中国，追随着现代化的通讯、传媒手段所传播的内容来认识中国，那么他们对于中国的处理，就是机械的和图式化的（insensitive schematization），整体呈现为景观化的想象。

#### 第四节 文化资本与想象

当我们在里昂的大街小巷、在各类商店，甚至是各种宣传广告、服装上，看到中国汉字成为基本的装饰图案的时候，我们无论如何都不能否认当下存在着一种将中国文化当作消费品的“景观性”的想象与意识形态。<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.30.

<sup>104</sup> 在法国，还有些电视广告讲的是汉语。就此而言，电视广告中使用汉语，并非是针对法国

在法国，很多学者、著作、言论都论及中国未来的经济之路，讲中国将成为世界最强的经济大国。<sup>105</sup>这样的判断中所透露出的观念向法国人、向西方世界强化了一种结构性话语：中国必定会在经济上强大起来的。“经济”一词所呈现的含义很多，最容易让人想到的便是“消费”，便是我们今天所处的，无法摆脱掉其影响的“消费社会”。换句话说，有关中国经济力量的言论，正在慢慢引导着一种有关中国“消费社会”的文化想象。在西方世界中，法国人对自己的“消费社会”有着特定的景象认识，那么，当他们把此类意识与眼光转移到中国身上的时候，自然而然地便产生了一种有关中国的“景象意识”。在这样一种文化想象中，他们消费的是一个“多样的中国”。

读布尔迪厄有关文化资本的理论可知，文化资本是对一定类型和一定数量的文化资源的垄断性占有。不过，社会资源只有在一定的条件下才会成为资本，甚至于才会成为资源。或者说，资本总是在一定的社会空间内形成的。某些文化资源，不论是文化实践，还是文化产品，在一定的社会历史条件下，可以成为稀有资源，成为不同社会主体和社会阶级的争夺对象，占有这类资源可以获取一定的物质的和象征的利润。在这种情况下，文化资源就开始成为文化资本。有些法国人利用了公众对于中国文化感兴趣，但缺少一定的资源的现实，将他们对于文化的热情，切切实实地转化成为了一种经济资本。

文化资本，或者说将资本的概念引入文化研究，旨在消解资产阶级

---

的华人社区，而是利用了中国文化作为一种时尚所具有的号召力与吸引力，似乎是更加突出了一种全球化时代的“跟进”观念。

<sup>105</sup> 如 Jean Mandelbaum et Daniel Haber, *La victoire de la Chine : l'Occident piégé par la mondialisation*, Paris, Descartes et Cie, 2001.等等。

意识形态的另一个伟大的神话，即文化与利益的脱节乃至对立。布氏区分出了文化资本的三种存在方式：文化能力、文化产品与文化体制。文化产品是文化资本的客体化形式，它可以作为经济资本被物质性地占有，也可以作为文化资本被象征性地占有。<sup>106</sup>

中国文化成为西方社会中的一种资本，似乎可以追溯至文艺复兴时期，那时候人们就已经意识到中国文化器物的商品价值。据相关资料记载，1700年，法国东印度公司一大型商船从广州返航时，船上装满了以江西景德镇为主的160箱“极上等的瓷器”，估计有数万件之多。法国曾派出不少商船远航中国，进口数量巨大的瓷器，获得了惊人的利润。法王路易十五还曾下令将法国所有银器熔化，以充国用，而以瓷器取代，于是举国皆争相购买瓷器。<sup>107</sup>

在那个时代，这种“资本”（既是文化的，又是经济的）主要地依附于“物”上，时至今日，中国文化中的某些“实践”也成为一种资本。田野调查中的实例让我切实感受到了这样一种现状。

## 一、“中国制造”（Made in China）

2006年8月底的一天，去里昂市中心的Part-Dieu火车站送人，出来的时候，有人站在有轨电车（Tramway）站旁分发免费的《体育》周刊（*Sport*）。我没有太在意，因为瞟了一看，我看到封面是关于足球的

---

<sup>106</sup> 参见薛晓源、曹荣湘：《文化资本、文化产品与文化制度——布尔迪厄之后的文化资本理论》，载《马克思主义与现实》，2004年第1期；李全生：《布尔迪厄的文化资本理论》，载《东方论坛》，2003年第1期等。

<sup>107</sup> 相关资料参见李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》（第二卷），北京：世界知识出版社，2002年，第435-436页。



报道，由于不喜欢足球也就没接那位小伙子递过来的周刊。等我走到47路汽车站边时，发现还有一大堆同样的周刊摆在那儿，这会儿我看清了封面上的标题，讲的是《世界杯过后，法国足球值什么？》（« après le mondial, que vaut le foot français ? »）。<sup>108</sup>由于汽车还得等些时候，我就拿了份周刊，想看看里边说些法国足球什么。拿过来，随便一翻，便立即被里面一个名为《中国制造》（Made in China）的大标题吸引住了。对开的封面上，左侧是醒目的“中国制造”，右侧是一个西方女子练气功或是太极拳的图片，蓝色的背景和右下侧模糊的青草，看得出此人是在户外，衬托了自然的氛围。这是一个名为 *Bien-être Santé*（舒适健康）的栏目，从其肩题中可以看出，是要告诉人们保持舒适感觉的15种观念或态度（*Pour se sentir encore mieux, 15 idées ou attitudes...*）。文章副题是这样说的：

数千年来，中国人在预防健康问题的技艺方面是大师。中医学、营养学，受大自然启发的体操，在这个中华帝国中，舒适永远居于日常生活的中心。<sup>109</sup>

接下来列举了15种中国人的养生之道，从内容上看，字里行间充满了对于中国文化的想象与将之当作文化商品来推销与倡导消费的决心，其景象社会的特质形象表现得淋漓尽致。

#### 1. 作为各类调料来源的大豆

西方人在将饮食与健康相关联方面还仍旧有很多事情得做，在同等程度上，中国人长久以来是营养学的专家。请食用大豆：它富含蛋白质、磷、钙、铁、钾和维生素B1，它具有高含量的蛋黄素——胆固醇的自然天敌。

<sup>108</sup> *Sport : le magazine sort free attitude*, No 103, 25 août 2006, 免费体育周刊，每周五发行。

<sup>109</sup> 原文为 *Depuis des millénaires, les Chinois sont passés maîtres dans l'art de prévenir les pépins de santé. Médecine douce, diététique, gym inspirée par la nature..., dans l'Empire du milieu, le bien-être est en permanence au centre de la vie quotidienne.*

## 2.富含维生素的豆类

中国人情愿为能够饱吃一顿红豆而下地狱。请遵循他们的做法，因为这些晒干的蔬菜，除利尿和含有维生素 B9 之外，还有助于预防心血管疾病，并因其低微的脂肪而能够预防肥胖。还请多多食用姜（有助于消化、提高性欲），桂皮（有助于血液循环），藻类植物（富含多种矿物质）以及竹笋（滋补强身）。

## 3.采用“蒸”的办法

言及中国饮食，必谈到“蒸”的炊事方法，一种破坏程度最小、最轻的烹饪方法，因为它不必添加油脂类物质。此外，它不会破坏隐含在蔬菜内的维生素，通常情况下，用水烹饪时高温会破坏掉蔬菜内的维生素。最好的方法是使用 Clipso de Seb 压力锅。

## 4.永葆青春的灵丹妙药

中国人习惯讲，喝绿茶比吃药好。实际上，这种带有轻微苦味，甚至有些涩的饮品，含有多酚物质（超强防腐剂），可以降低胆固醇浓度，预防龋齿，提神，补充机体的维生素 C……

## 5.针灸

针灸可用于治疗大面积疼痛、偏头痛，以及便秘，还可以治疗带状疱疹，枯草热或腰酸背痛……不能否认中国这一诞生于此前 2000 年到 3000 年间的传统做法的成功之处。在一些小针的作用下，通过激活全身贯于 12 大经络的某些穴点，它能够重新维持供养我们机体的神秘的能量与气之间的平衡。

## 6.冬季来临前的面诊预防

针灸首先代表着一种预防医学（过去，在中国，人们即便没有病也要支付医生的费用），请在冬季来临之前做一次“针灸”面诊，以便增强您的自然抵抗能力。法国针灸协会秘书处（01 43 20 26 26）将向您提供您所在当地最可靠的（诊所）地址。

## 7.治病雪茄

单独或配合针灸使用，“灸”是些晒干的艾蒿杆儿，其一端很热，被置于所选针灸点周围几分钟。这样做的目的是调动能量，调理体质。

没有什么会禁止在自己家里使用这些疗病用的“雪茄”，在阅读 Yves Réquena 编写的《中医针灸实用手册》（Grasset 出版）后，可安全使用。

## 8.根除病根的植物

中医药典的另外一个千年支柱：植物疗法，基于以具有治疗特效的植物为基础的“神奇药水”的配制。适应症多，可以去除多种日常病痛：消化紊乱、荨麻疹、支气管炎、疲劳、失眠、憔悴……（参见网站

www.medecines-douces.com)

#### 9.充满活力的按摩

在中国，“推拿”是医学治疗的有机组成部分。这种按摩平衡阴阳（两种我们在生活和万物的各个方面均可找得到的对立互补的原则）。它可以减轻大量与血液循环相关的疾病的痛苦，有助于感觉到“滑润”舒适，并提高运动机能。

#### 10.神奇的脚

中国了解足底反射疗法的功效已有 5000 年的历史。基本原则为：在我们身体的主要器官和布满神经末梢的足底的某些特定部位之间，可能存在着某些关联。有针对性的灵巧地按压将会对相关器官有益，使得肉体与心理协调一致。欲知更多：[www.reflexologues.fr](http://www.reflexologues.fr)。

#### 11.最安全的防身之术

老子讲过：“守柔曰刚。”气功把受启发于蛇的慢、柔，和谐的动作，与深呼吸、聚精会神的练习集于一身，是一种推动和便于全身气力循环的身体锻炼。相关信息参见：[www.federationqigong.com](http://www.federationqigong.com)。

#### 12.身体休眠

在中国，午睡的权利被写进宪法（constitution）！<sup>110</sup>这是一种公益性的措施，要知道，从基因的角度来讲，人的机体会在下午之初趋于运转缓慢。理想的做法：如若可能，在下午 1 点到 2 点半之间，小憩片刻，15 到 35 分钟（最多）。

#### 13.跟李小龙一样

作为“中国制造”的最好的运动，可以让人们学会在不打扰他人的情况下，排解过剩的精力，疏导其挑衅性，自我表现更佳？功夫，既是身体的，又是心智的。俱乐部名单参见：[www.wushufrance.org](http://www.wushufrance.org)。

#### 14.幸运之家

处理我们周围物品正负面的影响，这是风水的信条，一项因可能安排好空间以便感觉舒适而值得称道的祖传规则。在家中，请清除那些有锋利棱角的家具，把您的床靠在没有窗户的墙上，睡觉时千万不要把脚放在朝门的方向，浴室中采用蓝色和绿色，在厨房中不必计较空间太小。

#### 15.顺心的工作环境

在办公室里，把您的扶椅背靠在墙上，面对着门口。挂一幅呈现一种安详之印象的油画（如没有太锋利的山峰的山地风景画），放置些绿色植物。请读一下 Hélène Weber 的话吧：风水，家中的舒适，办公室里的和谐。

<sup>110</sup> Constitution，在法文中意为“构成、组织、成分；体制，体格；宪法，政体；任命、指定”等，在此为一种比喻，意即午休是长期以来中国人几乎将之视为一种制度的习惯。标题（un roupillon constitutionnel）中的 constitutionnel 一词则含有“构成的，体制上的”之意。尽管这是一种比喻说法，依旧为中国人普普通通的生活习惯增添了很多的神秘色彩。

类似的文本，或是相关的宣传小册子，实质上是一种广告——以“中国文化”作为商品的广告，将他们宣传的所谓的中国文化“传统”实践，当作一种知识商品来销售。作为商家惯用的宣传策略，其用语简洁、精当，充满吸引力，甚至是诱惑力，这是无可厚非的。但是，文中字里行间所流露出的那种对于中国文化的理解与想象，以及所使用的表征手法，却值得人，尤其是一个中国人，一个像我这样从事这方面研究的中国人的特别注意。对于这些文字的理解，我得坦白地说，并不是看完后，马上就能完全理解的，主要问题在于词汇。其间所用之词，虽是法文，但却是对应着经常出现于中国文化当中的事物，有一些词，由于不太常见，普通法国人<sup>111</sup>也难以完全理解，更难以在其头脑（观念）中落实清楚相应的事物与理念。

同时，就我个人的理解而言，其中也有诸多表述不准确的地方。不知道，我们该把这些东西理解为，是这些法国文化商人或广告商个人的文化想象的真实反映，还是他们意欲引导公众，想在其中间建构某些有关中国文化的想象？本人以为，二者兼而有之。首先，仅就文化而言，在一种以“异国情调”为基调的看待“他者”的框架下，这些中国文化推广商的个人知识储备与理解是有限的，绝非是一种客观、公正的认识（即便是中国人自己，也绝不可能做得到完全理解自己的文化，并能够准确、恰当地表述出来）；其次，其商人身份，决定了他们从中寻找文化商品卖点的意识形态，也就是说，他们有意地突出，甚至是夸大某些

---

<sup>111</sup> 我曾经将此文呈给几位法国朋友看，他们对于其中讲述的许多有关中国文化的东西，甚是模糊，难以即刻理想清楚，倒是增添了不少对于中国文化难以言状的神秘感。

东西。比如说，抛开具体的内容不谈，单就这些文字的证据而言，有几点是值得注意的：

首先，是那种不容置疑的肯定态度。尽管明显带有某些想象的成分，这些文字对于某些事物的描述与认定，完全是一种确信无疑的态度。虽然就语言学来看，其法文时态有时候使用了条件式，但语言背后的事件表述却是确定性的。比如，“中国人情愿为能够饱吃一顿红豆而下地狱”，将之理解为生动形象的比喻也好，调侃的事实表述也罢，这种确定性的口气，似乎是一种文化商人难得的品质。

其次，是其普遍化（*généralisation*）的做法。中国之大，文化底蕴之深厚，使得“中国文化”这一表述所呈现的具体事物不是同质性的。即便不谈历史性的演变，单就区域差异来讲，地方之间的文化差别也是很大的。即使在这些文本表述的文化事物的范畴之内，各地的文化习惯也不一致。但这些文字认定，“中国人长久以来是营养学的专家”，“中国人习惯讲，喝绿茶比吃药好”等等，这样的说法，未免太过于“普遍化”，未曾对中国文化在地区间的差异加以区别。甚至，在我看来，或者这是一种无意识的忽略，源于在其文化想象中，缺乏这方面的知识；或者是一种有意识的“缺场”，以便借助于强化这种文化形态在中国的涵盖面，来提高其文化商品的吸引力，增加卖点。单就喝茶这一点来说，认为“中国人都喜欢喝茶”便是一种误解，有些人甚至缺乏对于茶的了解，何谈“中国人习惯讲，喝绿茶比吃药好”？我就是这样一种文化想

象成功转型的产物，因为本人喝茶的习惯是法国人培养出来的。<sup>112</sup>也难怪，几乎所有的法国人都认为，中国人个个练习武术、气功等。

再次，是选择性夸大突出、有意误解的做法。为服务于其推广中国文化商品的目的，有所选择地去表述和理解中国文化中的某些东西，倒真的“是为常理”。“过去，在中国，人们即便没有病也要支付医生的费用”，“在中国，午睡的权利被写进宪法！”这样的说法，充满着商品化的意识形态，不但有可能再次定型法国人对于中国文化的某些理解，更会再次使人们产生新的“异国情调”。

## 二、协会经济

在法国这样的西方社会中，各类协会遍地皆是，其中相当一部分与中国文化有关，并在这一社会体制下从事着相关的培训、教育活动；从某种程度上讲，他们宣传中国文化，其实目的是为了教授这些东西，将之变成商品，其本质似乎更接近于经济活动。而且，现代通讯设施，尤其是网络的发达程度足以使各类协会在相关的信息传播方面得心应手，如今有很多法国人会利用周末时间到里昂的某个中国文化协会或中心“学艺”。

欧洲气功与内功联盟（La Fédération Européenne de Qi Gong et Arts Énergétiques—FEQGAE）诞生于 2003 年 3 月，由两个主要的气功联盟

---

<sup>112</sup> 在这么一个“互看”的年代里，自己往往会从他者对于自己（他者眼中的他者）的形象中寻找某些文化归属。刚到法国学习时，每每到法国人家里做客，他们问及我喜欢喝点什么时，常常是没来得及等自己回答，主人就说，“你们中国人喜欢喝茶”，为了不失“中国人爱喝茶”的面子，出于礼貌，尊重主人的提议，我选择喝茶，久而久之，倒也真是喝出习惯来了。一是确有了喝茶的习惯，一是以后作客他家，倒是多次主动提出喝茶，倒也赢得法国朋友的赞许，“你们中国人还真是喜欢喝茶！”田野调查中，我是以一种来自一个爱喝茶的国度这么一种形象出现在法国人面前的。

合并而成，其前身分别为气功教师与协会联盟（La Fédération des Associations et Enseignants de Qi Gong）、欧洲气功及相关训练联盟（La Fédération Européenne de Qi Gong et Disciplines Affinitaires），这些联盟自 1994 年起就开始在法国传授气功。该联盟旨在在法国及欧洲其他国家推广气功，让人们了解并认可气功，并将之视为一门强身健体、保持身心健康的艺术，且意欲在祖传文化、艺术生活，以及教育、健康保健等领域内发展壮大这门艺术。<sup>113</sup>

就 2006 年的统计数字来看，欧洲气功与内功联盟拥有 330 余名气功教员，9 个气功学校，以及相关会员与气功爱好者 7000 余人。欧洲气功与内功联盟每年面向公众组织相关的气功表演，尤其是自 1995 年以来，每年 6 月份组织“全国气功日”（« Journées Nationales de Qi Gong »）；同时还编写面向广大气功爱好者的通讯，只须一个简单的需求信息，联盟便可向公众提供相关地区气功教员的通讯方式。<sup>114</sup>这样的组织理念，方便了联盟与广大气功爱好者间的沟通，为后者接触中国气功艺术提供了便利条件。

欧洲气功与内功联盟还组织相应的气功比赛，并为在此学习气功的学员颁发文凭。颁发文凭前需要经过由中国和法国的气功专家组成的评审委员会的评估，既包括理论测试，又含有技术演示，以检验申请人的技艺习熟程度，以及是否具备传授气功的教学方法与经验，合格后便可向申请人颁发由联盟出具的证书。这样的考试，由该联盟技艺与教学委

---

<sup>113</sup> 资料来源：该联盟宣传资料。

<sup>114</sup> 资料来源：该联盟宣传资料。

员会（Le Comité Technique et Pédagogique）负责，每年组织两次，分别是3月份和9月份的第一个周末。对于在联盟所属气功学校学习的学员，可以直接向其老师咨询考试的评估标准，并在老师同意的前提下，直接向联盟秘书处注册考试；对于自由练习者，或者接受过非此联盟所认可的气功培训的人，须直接跟秘书处联系询问相关评估及注册标准，并提供相关培训及其经历证明。

该联盟所辐射的气功课程涉及到法国周边的其他国家，如比利时、瑞士、德国、意大利、西班牙等，截止2007年初，共有418个教学点。下面是在里昂及其周边卫星城市气功教学点的相关情况，其中，名字显示为粗体的教员是在欧洲气功与内功联盟协会取得气功文凭的教师：

<b>1</b>	<b>ECOLE DE LA VOIE INTERIEURE France</b>					
	. ALBERT LAURENT					
	69 RHÔNE-ALPES LYON 03		69003	FRANCE	04 78 95 12 85	
<b>2</b>	<b>ECOLE DE LA VOIE INTERIEURE France</b>					
	. ALBERT LAURENT					
	69 RHÔNE-ALPES LYON 05		69005	FRANCE	04 78 95 12 85	
<b>3</b>	<b>ECOLE DE LA VOIE INTERIEURE France</b>					
	ALBERT LAURENT					
	69 RHÔNE-ALPES LYON 08		69008	FRANCE	04 78 95 12 85	
<b>4</b>	<b>AIKI KAI DU RHONE</b>					
	. BERNARD GEORGE BATIER					
	69 RHÔNE-ALPES ST PRIEST		69800	FRANCE	04 78 20 35 70	
<b>5</b>	<b>AMICALE LAÏQUE VOLTAIRE</b>					
	. BERNARD CHARBONNIER					
	69 RHÔNE-ALPES LYON		69009	FRANCE	04 78 36 51 52	
<b>6</b>	<b>EDENTAO</b>					
	. PACAL THOMAS					
	69 RHÔNE-ALPES LYON		69000	FRANCE	06 12 92 12 92	
<b>7</b>	<b>EDENTAO</b>					
	. PACAL THOMAS					
	69 RHÔNE-ALPES VILLEURBANNE		69100	FRANCE	06 12 92 12 92	
<b>8</b>	<b>EDENTAO</b>					
	. PACAL THOMAS					
	69 RHÔNE-ALPES CALUIRE CUIRE		ET 69300	FRANCE	06 12 92 12 92	
<b>9</b>	<b>ENSEIGNANT LIBERAL</b>					



VERONIQUE AUSTRUY	69 RHÔNE-ALPES LYON	69000	FRANCE	06 16 87 20 04
<b>10 ENSEIGNANT LIBERAL</b>				
VERONIQUE AUSTRUY	69 RHÔNE-ALPES VILLEURBANNE	69100	FRANCE	06 16 87 20 04
<b>11 ENSEIGNANT LIBERAL</b>				
JOELLE GRENIER	69 RHÔNE-ALPES STE FOY LES LYON	69110	FRANCE	06 20 17 23 38

上表涉及到 5 个气功学校，分别是 École de la voie interieure France、Aiki Kai du Rhône、Amicale laïque voltaire、Edentao、Enseignant libéral，其中在里昂市区的授课地点有 6 处，分布在第 3 区、第 5 区、第 8 区、第 9 区等。

对于上述机构庞大的气功联盟组织，在经济上他们是如何运作的，鉴于该研究主题的需要，我未曾进行过详细考察，但有一点是相当明确的，这些协会组织创造了大量的工作机会，很多人都是全职工作的。至于类似气功与武术课程的相关费用，在第二章行文中已经有所涉及，在此还想提及一下里昂气功协会（Association Lyonnaise de Qi Gong）的培训与学习费用，该协会一周的气功课要收 200 欧元到 290 欧元不等；一年的中医课要收 1500 欧元，课程只有 9 个周末的时间。此外，我还随同法国朋友到冲绳少林功夫学院参见过两次气功培训，每次不足 4 个小时的时间，每位练习者的注册费用为 80 欧元。这些事实都让我们意识到，中国文化真是博大精深，足有很大的商业空间。

### 三、“茶园”故事

圣诞节前的某一天，让-马克邀请我去家里做客，他向我展示了前

一天跟姐姐在位于里昂第二区的主营中国茶叶的“茶园”店里买的龙井茶，50克，花去25欧元，而且还是打了半折的价钱，并观看了在他看来令人赏心悦目的茶艺表演。他跟我开玩笑说，“中国文化就是金钱！”茶艺表演背后的文化因子是一种茶文化，而经济因素则是物质资本与文化资本，这些资本合聚于仪式表演当中，集中体现了一种景观式的文化消费。可能也正是在这一层面的意义上，德波讲到，

资本变成为一个影像，当积累到相当程度时，景观也成为资本。<sup>115</sup>

茶园（Cha Yuan, Le Jardin des Thés, Thé Cha Yuan International）是由纳迪亚（Nadia）于1990年建立的，目前在里昂拥有两家店，分别位于第二区和第六区。一个周二的下午，我在第二区的茶园店里见到了这位在里昂非常有名的“茶店老板”。这是茶园主店，主要有两间屋子，一间是茶柜，清一色的红色茶罐，加之萦绕其间的中国传统音乐，着实能够让人们感受到一种中国文化氛围；另一间小屋子则是一个小型茶馆，来此喝茶的人真的不少，倒是与墙上那幅写有“茶友云集”的书法作品相符。

CHA YUAN 为其法语名字，虽然商店名字的汉字对应的是“茶园”，但在其所有商标印章上却是“茶缘”，用纳迪亚的话来说，她也玩了一回中文文字游戏。不过，“园”字解释了“茶”字的物性，“缘”字则代表着她对于中国茶文化的那份热情与缘份。

不像其他的法国人，纳迪亚从小就不爱喝奶制品，也不喝咖啡，家

---

<sup>115</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.32. « Le spectacle est le capital à un tel degré d'accumulation qu'il devient image. »

人则给他喝大人不太喜欢的茶，而她却非常喜欢，因为她喜欢尝试些新的东西。她的童年时代，人们对于茶的喜爱还达不到如此的程度，而她打小就深深地在内心埋藏了一种喜欢茶的情怀。在那个时代，法国社会上能够买得到的茶非常少，她便想将来要让人们认识到，并喝到更多其他种类的茶，而且是真正地道的、品质最好的茶。为了其“茶”的梦想，她跑到国外“寻茶”，首先去了印度，后来在中国，她才找到了真正的“茶园”。在那里，她才真正地感觉到自己的事业，她决定要通过努力架起一座沟通中国与法国之间的“茶文化”的桥梁。在中国，她几乎跑遍了所有产茶的省份与大的产茶区。当她再次回到某些地方时，有很多人能认得出她来，“那个卖茶的法国人又来了”，她认为这是当地人对其茶事业的肯定。

作为“茶园”茶叶商店的经理，对于纳迪亚来说，“茶园”的目标并非只是商业性的，还是文化性的，她想借此帮助公众去了解茶文化及其源头。对她而言，这是长久以来的梦想，也是其多年的热情所在。为此目标，她曾经跑遍了整个亚洲，尤其是常常在茶的故乡——中国游历。她想了解到所有形形色色的茶叶及其相应的文化，因为她觉着，这不再仅仅是一种饮料：历史、艺术、书法等，整个文化情境都是“茶艺术”（l'art du thé）的组成部分。在这一方面，她是一个任何问题都难不倒的人。可以说，她了解整个地球，了解所有的茶叶产区，茶叶的制作工艺，每一种茶叶的特质，以及与这种神奇饮品相关的所有礼仪。在里昂第二区的茶园店里，每日去茶馆喝茶的法国人非常多，室内回响着传统的中国民乐，但环境依旧非常安静。来买茶、喝茶的人什么年龄都有，

大多都是在 30 到 60 岁这一年龄段的人，他们善于接受和尝试新的事物，并且对中国文化抱有积极的热情。谈到人们对于中国茶的喜爱，纳迪亚以为，不仅仅是因为很多人已经认识到了它对健康有益，在现如今的社会当中，喝茶更是已经成为一种时尚。就其本人而言，作为一个信奉佛教的人，她不仅喝茶，而且还练气功，她愿意把自己喜欢的中国文化串通起来理解。她常常这样讲，不喜欢喝茶，就不算是了解中国文化。

经营茶叶店的想法是纳迪亚十余年不断探索的结果，完全基于她对于茶叶的不断发现 (découverte)；试图展示茶文化的精神，让公众理解在喝茶这一简单现象背后的文化内涵，是她一直想向人们传递的一种信息。为了能够不断深化自己有关茶文化的知识，她每年都要安排两三次远赴中国的茶叶考察。如今，在其茶园店的员工或家人当中，几乎每个月都有人来往于中国与里昂之间，几乎每天都有两地间的电话、邮件等，这样的交流频度，可以让她有充足的机会与中国的“茶世界”接触，保证其茶园店能够觅得到最新、最高品质的中国茶叶。

“茶园”是一家拥有注册商标权的品牌连锁经营店，其总部设在里昂，另外，其旗下在法国北部的里尔(Lille)、西南部的图卢兹(Toulouse)，以及里昂南部的瓦朗斯 (Valence) 和格勒诺布尔 (Grenoble) 等城市均有连锁经营的分店，并统一使用汉语拼音拼写的“CHA YUAN”名称，为便于法国老百姓的理解，还用法文“Le Jardin des thés”做出标注。

在茶文化这一领域内，可以说纳迪亚是永不满足的，她亲自负责每一家茶园店所有的装饰和摆设布置，以便完美地呈现她意欲展示的茶文化。在任何一家茶园店，事无巨细，均出自其手。任何一家“茶园”连

锁店的员工均须参加由她组织的数个星期的培训，而且自开业伊始，纳迪亚同样要通过电话进行跟踪。尽管这样，所有的“茶园”店却不是完全一样的，因为，照她的说法，“每一个地方都保持其独有的特色”。

纳迪亚祖籍里昂，在离开里昂 20 余年后，她又回到了自己的故土。她觉着除了在这个曾经是高卢首都的地方，她可能无法启动自己的商业计划，因为在她看来，“里昂两条河的交汇，以及不远处的金岭山脉，在中国文化的价值尺度内，阐释着一种吉利的创造力量”。<sup>116</sup> 相对于纳迪亚日益兴盛的茶文化商业来说，这确实是一个非常美丽的解释。

创业之初，纳迪亚的想法还是非常令人吃惊的：这茶里能有什么我们没有见过的东西呢？又有什么使她对之如此痴迷呢？然而，所有与茶有关的故事，就那么很平常地发生了，简单而且令人信服，远没有原先考虑的那些与茶及其文化相去甚远的问题。

“茶园”的故事，既源于一种对于中国茶文化的热情，又源于法国社会对于茶及其文化的需求（*exigence*）。实际上，十余年来，纳迪亚不断地夯实与中国相关茶叶网络的联系：在她看来，考察中国的产茶省份、著名的茶园，是能够接触到真正优质茶叶的唯一途径；她不断地与相关协会，公认知名的产茶企业以及相关的茶叶研究机构沟通与交流，她非常耐心地花心思去熟悉难以数计的茶叶及其相关的文化习俗、礼仪与茶艺等。正是她所做的这样的工作，使得今天的纳迪亚赢得了法国甚至整个欧洲“茶文化大使”的称号。2004 年 5 月 28 号的《Le Pays》报以《大使夫人……》（*Madame l'Ambassadrice...*）为题，介绍了她与“茶园”

---

<sup>116</sup> La rencontre des deux fleuves, et la chaîne des Monts d'Or à proximité, dans les valeurs chinoises, traduisent une énergie propice à la création.

的故事。文章的副标题讲到，其建于里昂的茶园拥有 50 余名员工，茶园的成功对于她来说，其最大的感激之情来自于中国，而很多中国人认为，多亏了她，茶文化才属于世界。<sup>117</sup>

最初，纳迪亚是通过电话向里昂当地的法国老百姓提供茶叶销售，展示她的茶文化世界的，后来，她先后通过自己的茶园商店，以及再后来在外地的连锁店，成功地让很多法国人分享到了这份有关中国茶文化的热情。如今，在里昂，喝茶早已成为很多法国家庭用以替代咖啡的饮品，百喝不厌，很多人正是通过“茶园”才正直地了解到中国茶文化的。

2003 年 11 月，纳迪亚在里昂成功地举办了首届欧洲茶文化节。其间，从中国邀请了七位年轻的中国女性，通过她们首次向法国老百姓介绍了中国部分地区茶艺的文化意义；并有 30 余位中国茶叶专家在法国巡回讲演，并受到各地方政府的接待。在此之前，2002 年的春天，她已经在斯特凡娜·巴舍兹（Stéphane Bachès）出版社出版了一本有关茶的书，名为《茶：中国的茶文化》（*Le Thé: la culture chinoise du thé*）<sup>118</sup>，这本书是其个人 15 年间有关茶文化研究的成果结晶，与大多数类似书籍不同，这不是一个相关文章的汇编，而是一项真正的有关茶文化这一领域的研究成果，涉及到民族学、社会学、技术学、烹饪学，甚至是医学方面的内容。在很多人看来，如同茶叶最初被引入西方的历史，茶还是一种包治百病的饮品。此书自出版伊始，就很受欢迎，立马成为畅销书，一年间，销售量达到 1000 余册，并先后有了英文和葡萄牙文版本，

---

<sup>117</sup> 有关“茶园”的相关报道可参见：*Le Pays*, 28 mai 2004 ; *Le Progrès*, 22 novembre 2004 ; *Entrepreneurs* ; *Sofitel*.

<sup>118</sup> Nadia Bécaud, *Le Thé : La culture chinoise du thé*, Paris : Stéphane Bachès, 2002.

远销美国纽约以及葡萄牙等。如今，纳迪亚以其优异的表现被公认为是中国茶文化专家，她曾是唯一一个被邀请到中国参加茶文化国际研讨会的欧洲人，并经常被邀请到各种场合，包括在中国官方杂志上，展示其有关茶文化的各类成果。由于茶文化，她享受到很多的名誉头衔，比如在茶文化传统依旧非常活跃的江西省，她被授予茶艺术名誉教授称号，她还是中国茶文化国际研究院的名誉理事。当然，在纳迪亚的“茶园”店里，尽管中国茶文化占了主要的份量，但还包括日本、印度和斯里兰卡的茶叶，并呈现着与之对应的茶文化。“茶园”有自己的品牌，尽管大部分茶叶来自中国，但在包装上，都统一印有“CHA YUAN”字样，在“茶园”的宣传资料及各类广告中，都明确地写着 *le thé à l'origine*，意即“最地道的茶”。<sup>119</sup>

“茶是一个富有多种意欲被表达的声音的世界。”这正是多年来，茶园在茶文化领域内努力展示的东西。茶园不但卖各种各样的茶，<sup>120</sup>而且还卖各式的中国茶壶、茶碗、茶杯、茶罐、茶筒、保温瓶，以及法国人喜欢使用的各类滤茶器<sup>121</sup>等，也包括与茶相关的音乐 CD 等各类相关的配件，甚至还有配套的练习“功夫”时使用的物品。当然也包括一部分其他来自各国的适宜用作饮品的天然植物。

---

<sup>119</sup> 当然，*le thé à l'origine* 还有另外之意，*origine*，不仅含有“地道、权威”之意，更有“来源、源头”的意思。在上文中所提到的，YUAN 对应着“园”与“缘”二字，实际上按照 *le thé à l'origine* 的思路来看，它还可以解释为“源”字，表达了“茶园”向法国同胞展示最地道的、来自源头的茶文化的意愿。

<sup>120</sup> 由于很多茶名不是用汉语拼音标注的，而是法文，如 *Oie Sauvage*（野鹅）、*Brume du soir*（晚间轻雾）、*Route de la soie*（丝绸之路）等，于我这样一个中国人而言，各类茶品的法文名称较之其中国文化意韵而言，相去有别。从这一层意义上讲，出自茶园的中国茶文化，多少也给普通的法国老百姓带来了很多的异国情调。

<sup>121</sup> 在我的田野调查中，发现很多法国人是不适应直接把茶叶放进壶中冲泡的，他们习惯于把茶放进一个带有滤茶器的茶壶中，或是通过一个竹制的或金属材料的像漏斗一样的东西中，用开水冲泡，将之直接沏入茶壶或茶碗中。他们不喜欢把茶叶倒进茶杯，也有些人惊叹，问我为什么在喝茶的时候，能够用嘴把茶叶阻挡在口外，将之留在杯中。

纳迪亚还一直向人们传递着这样一种信息，只会品茶，而不懂茶文化，不算真正地了解茶。公众对于茶叶及其背后的文化所表现出来的兴趣，正是茶园致力普及的事情，其措施则是通过纳迪亚组建的“茶叶研究院”（L'Institut du thé）来组织各类讲座、研讨会，以及培训或是茶艺展示，借以让公众了解相应的文化习俗与意义。“茶研究院”每期的学员大约在 50 人左右，参加的人不只是来自里昂及周边地区，还有从巴黎赶来的人，甚至也有人从瑞士的日内瓦、比利时的布鲁塞尔赶来看其茶艺表演，听她的茶文化讲座。也有人平日因为工作忙，会单独约她在周末的时候举办些小型的茶艺活动。对于茶之多样性的解释，她无法让人们完全明白，但非常喜欢用法国的红酒来作比喻，她以为这不失为一种形象的对比。

奋斗在自己的茶文化事业当中，对于纳迪亚来说，最大的乐趣就是茶店又多了一位上门找茶的新顾客，而最让她觉着难过的则是有很多的人还不了解茶，甚至不喜欢茶。她有一个梦想，那就是将来在法国，让所有的人都能够喝到最地道的、品质最好的茶，并真正地了解“茶”文化。

在“茶园”故事里，我们看到了这样一种现象，对于中国文化的热情带来了丰富的经济利润，培养了一种消费中国文化的风气，同时，这样一种文化消费反过来又被这一不断升温的热情所滋养着。在这一消费现象中，深藏背后的不只是一种把“中国文化商业化”的经济意识形态，更伴随着种种有关中国的景观式想象。



#### 四、文化传统成为资本

只要需要是一种社会梦想，这一梦想也将变成社会需要。<sup>122</sup>

——德波（Guy Debord）

如今在里昂乃至整个法国，有很多人在宣传中国文化，并借机享受着其中的文化经济。在当地各类报刊，如《里昂进步报》（*Le Progrès*）、免费的文化月刊《..491》、免费的影视文化周报《小简报》（*Le Petit Bulletin*）等上面，几乎每天都可以看得到那些协会组织或企业机构刊登的有关中国文化的广告，要么是语言培训、风水、气功与太极拳学习，要么是中医诊所的广告，要么是中国文化艺术展，要么是中国电影，要么是中国文化器物鉴赏与交易，要么是中国文化之旅的推介等。

文化传统成为资本实际上是文化资本的一种具体表现形态。越是本土化的文化产业，越具有吸引“他者”、进入全球化历程的潜力。这也是中国文化走向全球化，走向消费领域的社会结构性背景之一。这说明，中国文化作为一种“传统的本土文化”，而非美国式的“大众”或“流行”文化，正在慢慢地变成为一种新的文化工业。在我看来，这两种文化工业的差别便在于二者背后的文化历史维度。中国的文化传统受到人们喜欢，是因为其背后的悠久的历史，而美国所推销的大众文化，则缺少这一文化尺度。在这一历史维度中，中国文化展现出了很多的“异质”特性，实际是后者成为吸引法国公众的重要因素。这是人们体验中国的

---

<sup>122</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.24. [法]居伊·德波著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版，第7页。

一种方式。不过，恰如利奥塔所言，把文化转变成一种工业的过程，其实是就是一个对于现代性的重写。<sup>123</sup>把中国文化纳入其文化工业体系，也是西方对于中国现代性的重写，更是他们中国文化想象的一种景观性手段。对于这一点，上文中所谈及的法国旅游工业也为我们展示了一幅清楚的景观性图景。

消费中国文化是一种时尚，传统变成了一种象征资本。中国文化传统变成了一种象征资本，于中国方面而言，它们在展示着中国；就某些法国人而言，它们则象征着一种文化价值观念的追求与知识水准。把中国文化“传统”当作一种知识商品来销售，其社会基础不纯粹是作为“物”的商品意识，更是以法国人对于中国文化的热情为背景的，任何认知与想象最终都体现在对于某些物品或文化实践的关注与喜爱上。这些所谓的文化商品，在消费社会时代，成为有关中国景观的重要组成部分，甚至是人们所体验到的景观—消费社会的全部。

## 第五节 “理想中的中国” 之城

在真实的世界变成纯粹影像之时，纯粹影像就变成真实的存在，催眠行为的有效动机。<sup>124</sup>

——德波（Guy Debord）

在里昂第8区有一个以著名的建筑学家托尼·加尼耶(Tony Garnier)命名，建于1985年的托尼·加尼耶城市博物馆（Musée Urbain Tony

<sup>123</sup> 利奥塔著，谈瀛洲译：《后现代性与公正游戏状态：利奥塔访谈录、书信录》，上海：上海人民出版社，1997年版，第165页。

<sup>124</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.23.

Garnier), 这是一个非常特殊的博物馆, 其馆藏是一幅幅展现在博物馆所在的“美国区”建筑上的近 30 幅壁画, 这些建筑大都建于 1920 至 1933 年间。壁画由一家名为“创意之城”(Cité de la création) 的企业负责绘制, 主题大都反映了 20 世纪初西方工业社会的景观, 以及里昂著名的建筑工程等。作为非常特殊的、世界上绝无仅有的一家博物馆, 它展示着一种特殊的文化, 1991 年联合国教科文组织 (UNESCO), 将其誉为“十年来世界文化发展”的标签 (label de la «Décennie mondiale du développement culturel»), 法国文化部则将其誉为“20 世纪文化遗产”(«Patrimoine XXIème Siècle»)。

在这一特殊的博物馆中, 有数幅展示世界各国文化的壁画, 被纳入进“世界理想之城”(Les cités idéales du Monde) 的项目内。

2005 年, 该博物馆联合地方政府、相关协会等多家机构, 启动了一项旨在实现一幅名为“中国理想之城”(La Cité Idéale Chinoise) 的壁画的动议, 作为上述这一主题项目的第 7 幅作品。这一计划产生于当地政府与上海市缔结姐妹友好城市关系 20 周年纪念的历史背景下。为敲定一幅壁画作品, 博物馆于 2006 年 1、2 月份集中展出了由 16 位上海画家设计的草案, 以便让小区居民投票选出自己喜爱的一幅。这 16 幅作品, 从不同的角度展示了每一位画家自己对于中国文化的理解, 将自己对于中国文化的理念转变成生动的图像, 以供当地的法国人“鉴赏”。这样的文化展示, 既呈现了中国文化的古老特性, 又呈现了中国文化的现代性, 借用中国文化年的说法, 16 幅作品的主题集中展示了中国艺术家眼中的“古老的中国、现代的中国、多彩的中国”。除有一幅作品,

鲜明地有一些政治意味外，其他 15 幅作品完全是从一种纯粹的所谓的“文化”或者说“传统”的意义上表达中国的。那一幅较为特殊的预选作品编号为 9，其主体是一个巨大的毛泽东头像，由象征着诸多重大事件的形象（image）组成，组织者在介绍这幅作品时讲，这幅毛泽东的头像代表着中国文化的面具，影响着世界。很明显，这幅预选作品非常符合一些人对于中国的文化口味，尤其是在那些政治家、记者眼中，以致于在预选作品展出之际，当地的报纸讲到，在这 16 幅备选作品中，一幅特“红”的人物肖像非常引人注目，并仅将此幅预展作品刊登在报纸上。<sup>125</sup>这样一种说法，其间混杂的有关中国的各种话语、各类想象的意识形态显而易见。

然而，当地社区居民最终选出的结果却让媒体有些失望，那幅被媒体看好的作品竟排在第 10 位；“公众之声无可挽回”，<sup>126</sup>报纸上又刊登了这幅作品的大幅照片，似乎在提醒着一种意见，“可能大家都错了”，“真遗憾，这幅作品不在被选之列”。被法国公众推选居于第一位的那幅作品编号为 15，得票 964 张，第 8 幅作品则以 823 票居于其后。<sup>127</sup>第 15 幅作品是一幅典型的中国山水画，意在主张对于自然与环境相和谐的追求。第 8 幅作品则将众多的历史人物、事件、图腾、建筑等集为一体，用以表达一种集传统与现代于一体的中国文化观，并指明“儒释道”

<sup>125</sup> 参见：Lyon Plus, jeudi 9 février 2006, p.3.

<sup>126</sup> 参见：Metro, vendredi 24 février 2006, p.6.

<sup>127</sup> 参选作品最终得票数（括号内数字为排名）：

作品编号	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>	<b>8</b>
得票数量	319(10)	632(5)	261(11)	168(13)	388(8)	211(12)	601(6)	828(2)
作品编号	<b>9</b>	<b>10</b>	<b>11</b>	<b>12</b>	<b>13</b>	<b>14</b>	<b>15</b>	<b>16</b>
得票数量	326(9)	127(15)	152(14)	479(7)	319(10)	657(4)	964(1)	786(3)

数据来源：Musée Urbain Tony Garnier 博物馆

三家思想指引着中国人的文化与精神生活。

从这样的评选结果中，我们可以看出，普通法国人对于中国的文化想象，与政治话语有着很大的差别，尽管有时候前者会受到后者的操纵，但在有关中国的信息渠道越来越多的今天，公众间文化想象的话语不再如同以前那样非常广泛地受限于各类媒体中的政治宣传。而且，普通人对于中国文化之想象的关注点也不一样。以山水画为主题的第 15 幅作品之所以能选中，不仅仅因为它标明所要追求的主题是一个时代性话题，广泛受到关注，在我看来，还有一个重要的原因，便是它呼应着法国人对于中国文化的想象；在他们眼中，那些包括绘画在内的能代表中国“古老之特性”的东西作为传统的中国文化，集中体现着中国的文化传统。这一点，在上文有关法国人对于中国文化的热情与实践中，我们便已经有所体会。

普通公众只是其中一个评审会，还有一个所谓的专家评审会拥有斟酌权，或者说来最终决定被画上墙的作品。但非常有意思的是，最终被画在墙上的根本就不在这 16 幅预选作品之列，而是由另外一位上海画家单独创作了一幅，并取名为“上海壁画”。这幅作品仍是一幅混合景象与场景的融合：有代表着中国现代性的高楼大厦；也有讲中国历史之悠久的秦始皇兵马俑、古代建筑；有京剧人物，也有身着旗袍的中国女性；高大而显眼的狮子，回应着西方社会对于“东方雄狮”的话语；草书写就的“龙”字当然“理所当然”地代表着中国；红色的天空，则是西方结构下有关中国政治想象的意识形态话语的象征；抽象的面具，则实为对中国之不可想象的一种表征，或者说是对于中国之忧虑的投射；

法国人所喜爱的中国器物，当然不可能不在其内。真可谓一个“多彩的中国”，景观的中国。

鉴于诸种难以言说的原因，对于最终决策的前因后果，我未能知晓，但就与之相关的许多所谓的文化操作，倒有些对于此事的理解。所选作品，或者说所有的 16 幅作品，可能都不很令组织者满意，为什么？因为那不是他们自己想象中的“中国理想之城”，他们需要在自己的社区内画出自己对于中国的理解与想象。当然，这里的“想象”，既有可能是组织者对于其法国同胞之集体性想象的理解，也有可能是他们个人的想象，或者也有可能为了迎合某种特殊性的，如政治、经济等的需要。或许是为了能有所交待，位居前 5 位的投票作品，被画在了与“上海壁画”所在的同一栋楼房的侧面，极小的面积，依次竖列于楼层之间的墙面上，普通公众眼中的“理想中的中国”之城被撂在了一旁……

我们不禁要问，应那些所谓的专家们的意见创作出的“代表中国及其文化特色的作品”，能真正地有代表性吗？显而易见，它代表的是真正的作为一个“权力”集合体的组织者自己眼中的中国与文化，也就是说，是他们自己对于中国的文化想象。混合的形象组合既表明他们眼中的中国与文化是混杂的，也代表着他们看待中国的眼光与角度是混杂的。而这种混杂则集中体现在他们对于中国的景观式想象中。

作为两地姐妹友好城市建交 20 周年纪念的庆祝活动之一，2006 年 9 月，上海市政府与里昂所在大区的政届人物出席了“上海壁画”的揭幕仪式，组织者还举办了大型的露天京剧表演。真可谓是一幅动静结合的中国文化之景观，“精彩”而耐人寻味。从此，当人们开车走过这一

交通路口，或散步经过此地时，轻意就可以见到这幅巨大的“中国理想之城”，眼前的这幅图像，恰是一种象征性的文化符号，它在潜意识地“收拢”着当地的法国老百姓对于中国的文化想象。这幅壁画生动地呈现着景观的中国社会，人们在想象着这一多彩的中国文化景观，也在消费着这样一种景观性话语。而在这一话语整体中，就法国人而言，最为明显的也在于两种观念：差异与他性。

从广义上讲，就“差异”与“他性”如何在特定的文化当中，在任何时刻，被得以表达而言，我们可以看到相似的表征实践与形象，在不同的表征文本或场所间，有所变化地得到不断重复。意义的积累通过不同的文本得以实现，其中一个图像涉及到另一个，或者其意义会因其在其它图像的具体场景中被加以“阅读”而有所改变，这种意义的积聚就被称之为“互文性”。…“差异”在任何历史时刻所借以被表征的想象与视觉影响的整体功效，是一种“表征机制”；这非常接近于彼得·汉密尔顿（Peter Hamilton）所说的“表征范式”。<sup>128</sup>

图像的力量是强大的，但其意义却是模糊的。在想象中国、描述中国的过程中，任何一种思维方式，一种想象视野，及其使用的语言、图像，都具有实在论（realism）的特性；很多事物一旦被固定于某种语言词汇、某种具体形象，这一词汇与形象便被视为对现实的表达，甚至是现实本身。想象中所呈现出来的各种景象与话语都是一种新生成的符号，其背后的能指是其所使用的各类语言（包含图像、声音等），所指则是这些能指概念的外延。在我们这个景象社会的时代，把这些想象当作是一种符号来理解，增添了景象时代的立体感。也就是说，景象，既有可感可知的，又有不可感知的，它存在于人们的意念中，但是又会/

---

<sup>128</sup> Stuart Hall, “The Spectacle of the ‘Other’”, in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, p.232.

能通过各种形式表征出来，从中人们看到了既熟悉却又未知的中国。

霍尔讲到，表征是在我们头脑中通过语言对各种概念的意义的生产。它就是诸概念与语言之间的联系，这种联系使我们既能指称“真实”的物、人、事的世界，又确实能想像虚构的物、人、事的世界。<sup>129</sup>很明显，如同“上海壁画”这样一种表征/阐释着中国文化之景观性的符号集合，是在法国人对于中国文化之想象主导下的中法合谋。当代知识学的整个发展已经确立了这样一种观念：不存在能使其意义得到透明的理解的事实。在我们这个读图时代的消费社会与景观社会中，通过图像所反映出来的意义多样、模糊、不定，但当他们被加注一定的标题时（caption），其特定的意义便从众多可能性中被挑拣出来，被加以固定。当然，这些固定有时候也不是唯一的，但至少缩小了其意义外延的范围，限定了读者、观众思考与想象的视野。

## 第六节 小结：文化记忆的当代再生产

作为当今物品生产不可缺少的饰物，作为制度合理性的一般陈述，作为一个直接塑造不断增长的影像对象的发达经济部门，景观是当今社会的主要生产。<sup>130</sup>

——德波（Guy Debord）

当下，整个法国正在全面地拓展自己对于中国的文化视野，但目前

---

<sup>129</sup> Stuart Hall, “The Work of Representation”, in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi: Sage, 1997, p.17.

<sup>130</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, pp.21-22.



阶段可资利用的资源是有限的，因而对于那些有机会拥有或接触这些资源的人来说，他们所从事的文化实践成为一种符号象征，确立着他们在新社会环境中的社会位置。田野调查中，我发现很多人都以自己与中国及其文化实践有些“关系”而自豪，因为较之其周围那些对中国“毫无所知”或知之甚少的人来说，他们享有了一种相对特殊的文化资源，这也是当代消费社会中的一种符号。

对于中国文化的热爱，在一定层面上讲，是一个社会的集体性“消费”，但又是一个非常个体化的现象。时代的社会话语结构影响着集体性的文化观念，但个体的经验则直接决定着其自身文化实践的动机。

“消费的实质功能在于它有意义”。<sup>131</sup>物的意义与社会实践紧密地联系在一起，它表征着潜在的社会分野，积极参与着社会秩序的塑造，是社会关系的文化再生产的重要组成部分。<sup>132</sup>作为能指的中国文化器物，已经成为法国当地社会消费文化的一个重要指向，这不但源于社会结构本身的变化，也源于在文化认知领域内，对于“他者”观念的变化。有意义的消费乃是一种系统化的符号操作行为，为了构成消费的对象，物必须成为符号。对于中国文化的消费，源于法国人文化上的某种需求，而这样的文化需求又在当今全球化的消费社会中被不断地创造着。

鲍德里亚有关商品生产及其消费社会的相关理论，告诉我们这样一种现实：在处于日常消费生活的“白色社会”中，西方社会中“自我”（Ego）与“生态”（Eco）间原有的平衡与和谐被破坏掉了，产生了一

---

<sup>131</sup> 玛丽·道格拉斯、贝伦·伊舍伍德：《物品的用途》，载罗钢、王中忱主编《消费文化读本》，中国社会科学出版社，2003年版。

<sup>132</sup> 罗钢：《西方消费文化理论述评（下）》，载《国外理论动态》，2003年第6期。

定的人文生态危机。<sup>133</sup>作为一个被动的个体，无论如何是无法跳出社会的结构性限制的，但在对于消费物品的“选择”上，个体有一定的自由，他们可以通过选择不同的文化产品来“治疗”自己在这一人文生态危机中的不适，回避在自我文化中所感觉到的“厌倦”。在这样的情况下，异质的文化刺激，最容易激起人们尝试的愿望，而恰恰是在这样的一个时期，政治、经济等多个层面的互动影响，使得中国进一步走近了法国社会，普通法国人有了越来越多的机会了解中国，中国文化作为“他者”恰为一剂兴奋剂，刺激了某些人文化意识中的活力，他们对于中国的想象进而也丰富起来。

按照当代的诸多学术理论，处在西方的社会日常生活中，个体几乎完全消失在一中同质化的社会生活方式中，<sup>134</sup>这种现象也激发了某些个体对于异质文化的兴趣，以便于将自己与“大众”、“常人”区分开来；在我看来，喜欢中国文化，从事某些中国文化实践的人，在其潜意识中，明显地表露出了他们对于西方社会生活、文化中某些难以抗拒的意识形态的无意识反抗。那些因为种种原因率先走出第一步去接触中国文化的人，也在形塑着一种模式，进而，也有人如同跟随时尚一样，走进了这一群体。

---

<sup>133</sup> 相关讨论参见王岳川：《消费社会中的精神生态困境：博德里亚后现代消费社会理论研究》，载《北京大学学报》（哲学社会科学版），第39卷第4期，2002年7月。

<sup>134</sup> 海德格爾的下述一段话，有助于我们加深对西方社会的同质生活模式的理解：“在利用公共交通工具的情况下，每一个人都和其他人一样。这样的杂然共存把本己的存在完全消解在‘他人的’存在方式中，而各具差别和突出之处的他人则又更是消失不见了。在这种不静止而又不能定局的情况中，常人展开了他的真正独裁。常人怎样享乐，我们就怎样享乐；常人对文学艺术怎样阅读怎样判断，我们就怎样阅读怎样判断；甚至常人怎样从‘大众’中抽身，我们也怎样抽身；常人对什么东西愤怒，我们就对什么东西‘愤怒’。这个常人不是任何确定的人，而一切人（却不是作为总和）都是这个常人，就是这个常人指定着日常生活的存在方式。”参见（德）海德格爾著，陈嘉映、王庆节译：《存在与时间》，北京：三联书店，1987年版，第156页。

田野经历告诉我，法国人文化想象中的中国，其实也是西方社会景观系统选中的产品。景观是对社会异化和物化的文化需要的一个完美回答，<sup>135</sup>处在日常生活中集体性的景观式想象里，久而久之，会作为一种知识而形成一种传统（而且还是动态意义上的知识积淀）。一种话语，对从这一传统或话语中产生的文本真正起控制作用的，是这一传统或话语的物质在场或力量，而不是某一特定作者的创造性。其实，在对于中国文化的景观性消费中，我们也可以察觉到一种乌托邦式的文化想象。利科认为，“乌托邦是一种方式，在这种方式下，我们彻底反思什么是家庭、消费、政府、宗教等。从‘无处’喷发出了对现存事物最激烈的争论。就这样，在其最初核心内，乌托邦正好表现为作为社会整合功能的我们的第一个概念的对立面。”<sup>136</sup>

文化的多元性，决定了文化不具备政治、经济那样的社会整合力量，而恰恰是因为它的多元性，使之成为了解通过政治、经济而无法了解到的事物的重要窗口。在马尔库斯（George E.Marcus）与费彻尔（Michael M.J.Fischer）等人看来，由于工业化和全球化的影响，现代社会中不同民族乃至国家间，在社会组织形式和制度上的差异性正在飞速减少，出现了一种全球性的社会制度上的显著的“同质化”现象。传统的仪式与社会活动面临着消失、衰退的命运，取而代之的是带有全球化大众文化印记的艺术、审美、休闲活动。<sup>137</sup>在后现代主义理论家看来，商品化的

---

<sup>135</sup> [法] 居伊·德波著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版，第174页。

<sup>136</sup> 保尔·利科：《在话语和行动中的想象》，载孟华主编，《比较文学形象学》，北京：北京大学出版社，2001年版，第59页。

<sup>137</sup> 参见乔治·E·马尔库斯、米开尔·M·J·费彻尔等著：《作为文化批评的人类学——一个人文学

普及、现代传媒的飞速发展和全球化所带来的社会的景观化，使得包含了诸多文化意识形态的商品弥漫于各个领域，发生着无意识的渗透性影响；文化形象进入人们的生活，一切也就都成了景观。形象开始悄悄地，但却有力地影响着现实，同时也影响着后现代主义的文化形态。

德波讲到，

“景观不是影像的堆积，而是以影像为中介的人们之间的社会关系。”<sup>138</sup>

在生存状况的实际改变中，景观是对一种无意识状态的贮存。<sup>139</sup>

从整体上理解景观，它不仅是占统治地位的生产方式的结果，也是其目标。景观不是附加于现实世界的无关紧要的装饰或补充，它是现实社会非现实的核心；在其全部特有的形式——新闻、宣传、广告、娱乐表演中，景观成为主导性的生活模式。<sup>140</sup>如同我们必须认识到萨义德笔下的东方学这一学科的逐步权力化一样（东方学的权力，复活、甚至创造了东方；这一权力藏身于进步所带来的新的语言学 and 人类学技巧之中<sup>141</sup>），我们也应该看到法国社会有关中国想象的权力化，甚至是其结构化的力量。当法国人的理性与想象被叠加在中国事物之上，其作为法国人的理性、想象原则也被随之认定为是中国自身的原则。

从这一层意义上讲，人们对于他者的认知与想象，被景观化了。诸多有关中国的文化景象，正在积极地创造着法国社会中对于中国文化的

---

科的实验时代》，王铭铭、蓝达居译，北京：三联书店，1998年。

<sup>138</sup> [法] 居伊·德波著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版，第3页。Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.16.

<sup>139</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, pp.27-28.

<sup>140</sup> 参见：居伊·德波著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版，第3-4页。又参见：Guy Debord, *La Société du Spectacle*, Paris, Édition Gallimard, 1992, pp.17-18.

<sup>141</sup> [美] 爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第158页。

新记忆，或者说，由当代法国社会各行业所创造的中国文化景观，实际上是对中国文化记忆的当代再生产。

而且，我们也应当清楚地看到这种文化记忆的当代再生产中所暗含的权力问题。尽管，福柯（Foucault）与葛兰西（Gramsci）有关权力的理论有着很大的不同，后者强调，权力介于“阶级之间”，而前者向来拒绝把任何主体或作为主体的群体认定为权力之源，但他们却有着诸多相似之处，即权力牵涉到知识、表征、观念等，权力不仅可能借助于势力或压迫而获得，它还可以引诱、恳求、诱导、赢得赞成。从这一意义上讲，这种文化记忆的当代再生产，实际上就是景观社会中文化想象的权力再生产。

## 结语 结构、想象与文化“他者”

“君不见於今处处可见中国之存在乎？”<sup>1</sup>

“中国”，在很多法国人看来，不只是一个复数的现实国家，也是一个含义为复数的文化概念，他们对中国知道得越多，越觉着不了解她。作为一种文化现象，法国人对中国的文化想象，本身是没有正面或负面之义的区分的，但就其影响而言，则会有些积极或消极的因素潜于其中。诗人朱湘也说，“一件东西本利无善无恶可言的，只有影响上才可分个善恶。”<sup>2</sup>因而，从现实的文化交流来看，此文题目中的“‘法’眼”二字，我们可以讲，“法”字此处还可取其“方法、理性”之意，意在需要寻找一种人文社会科学的审视角度，从人类学的关怀出发，来看待目前在法国所流行的这一浓厚的中国文化热。

在法国历史上，中国的文化形象不是固定不变的，亦非同质性的。这种变化一方面决定于社会时代的“元叙事”结构，比如说，文艺复兴时代、启蒙运动时代、殖民时代，以及整个动荡的 20 世纪等造就的价值观念框定了社会特定时代的话语结构，法国（乃至整个欧洲社会）对

---

<sup>1</sup> Jean-Pierre Angremy, 载 Marie Laureillard, Jean-Claude Thivolle, Thierry Sanjuan (中文翻译为韦遨宇), *France-Chine: Des livres en français sur la Chine* (法国-中国: 以中国为研究对象之法国图书), Paris, ADFP, Association pour la diffusion de la pensée française: 2004, p.11.

<sup>2</sup> 罗念生编:《朱湘书信集》,上海:上海书店出版,1983年,第138页。

于东方、中国的文化想象，受到不同时代社会结构性思潮的影响，这些思潮集中体现出当时社会价值取向的定位，其最终的目的是指向于法国社会文化自身。实际上，中国形象在法国人文化想象中的变化，即是构筑中国形象的西方文化自我意识的变化。作为一个文化他者，不同时代的中国文化形象，体现出不同时期法国社会自身建构的价值观需求。作为一个表现差异的他者，一面映射法国自身文化的镜子，中国及其文化帮助法国社会在差异中找到了自我。<sup>3</sup>文艺复兴时代的中国文化热，启蒙时代以伏尔泰与孟德斯鸠为代表的两种截然不同的中国观与双重想象，殖民时代百年中国形象的变迁，以及始于上个世纪末多元中国形象的变化，都清楚地表明，结构性因素对于法国人文化想象中中国形象的约束。从另外一个角度讲，这种变化还是一种文化性因素所导致的，有关中国文化的想象性话语同样来自于某些文人学者个人的文化体验，他们对于中国文化器物的赏识，对于中国文化异国情调的好奇等，都是因为一种文化性因素才慢慢地在法国公众间“繁荣”起来的。通过梳理文本，考察法国社会历史记忆中有关中国的文化表达，我们看到的既有中西方两大文明的交流与碰撞，彼此间的吸引力，文化想象的异彩纷呈与刻板印象，又把握到了有关中国文化想象之主流话语的变迁；看到了结构与文化的互动，也了解到今日法国社会中国文化热再次兴盛的社会历史渊源。

---

<sup>3</sup> 道格拉斯（Mary Douglas）有关社会分类体系的研究，对于我们研究文化的“他者”很有借鉴意义。她认为，干净与肮脏取决于分类体系以及事物在该体系中的位置，肮脏意味着两个条件：一是事物的分类和秩序体系；二是对于此秩序体系的违反。由此引伸开来，在一定的社会文化结构中，某些群体之所以被称为“他者”，在一定程度上是缘于在它们既定的社会分类体系中所处的位置，及其对于特定社会秩序的“违反”。在此意义上，作为法国人眼中的文化“他者”，中国文化也不仅仅是一种异国情调的代名词，还是对当地社会体系中文化呈现的一种折射。

当下的法国社会，明显地萦绕着一种浓郁的中国文化氛围，尤其是在某些群体内部，对于中国文化的那份热情更是有增无减。从文中就里昂诸多个案的分析，我们能够明确地体察到这一点。<sup>4</sup>当地社会中所逐渐营造起来的中国文化空间，加之因文化旅游等互动而产生的一种延伸至中国的连带性文化空间，更加丰富了法国人对于中国的文化想象，同时也在不断地解构着先前主流的文化想象的话语形态。解构意味着另外一个层面上的建构。深入这一文化空间中，我们可以发现，法国人文化想象中的中国，是一个不断地被他们贴上某种定型的文化标签的形象，或者说，他们也在另外一个层次上“发明”着自己想象中的中国文化。在法国人的理解中，中国文化最令其感兴趣，且最有价值的东西存在于所谓的“传统”，或者说是中国的“过去”当中。<sup>5</sup>而且，博大精深的中国文化，在他们眼中，传统仅仅局限于他们所热衷的某些文化器物与实践，这也恰为霍尔所谈的文化表征的一种“简约”形式，是一种“类型

---

<sup>4</sup> 支持此文讨论的田野资料来自里昂，虽然不能将之概化为整个法国的情况，但作为一个个案，如同在绪论中所讨论的，里昂的个案研究代表着法国人文化想象中中国形象的一种传统；此外，鉴于人类学“以小见大”的学科关怀，文中讨论既立足于取自里昂的田野资料，又着眼于整个法国社会。早在1960年代，法国学者 Michel de Certeau 曾经写过一本书，名为“*L'Invention du quotidien*”（意即“日常生活的创造”，英文译为 *The Practice of Everyday Life*），书中的讨论建立在对里昂第四区 Croix Rousse 一带人们日常生活之观察的基础上，后来 Lefebvre 和 Boudriard 等人有关消费社会、日常生活的讨论也都是从这里引发出去的，形成了一股新的学术思潮，直至影响到今天。就此意而言，个案研究的代表性也体现在它所呈现出来的事物的新质当中。

<sup>5</sup> 法国人对于中国文化传统的热情，对于中国的“过去”有着极大的兴趣，那么，我们如何从认识论上来阐释这样一种文化认知现象呢？尽管费彻尔（Fischer）说，“族群记忆是，或者应该是，以将来，再不是以过去为中心的”（*Ethnic memory is thus, or ought to be, future, not past, oriented*），但在我看来，那是针对族群内部有关自我的认同而言的，而从族群外部来看，对于某种族性的确认，则恰恰相反，它指向于这一族群的过去，而不是未来。未来是未知的，人们无从确认其特性（不像是就族群内部成员而言，族群特性的建构指向于未来，这是一个共同的奋斗目标），而只有从“他们曾经是什么，做过什么”来确认其特性。因而，在法国人的文化想象中，对于中国文化是什么，他们不是从“将来的中国文化是什么”去考虑的，甚至也不是从“现在的中国文化是什么”去考虑（因为，人类对自己所处的当前时刻总处于一种未知的状态），而是从“过去的中国文化是什么”去认知。这也能在认识论上清楚地阐释法国人为什么执著于中国文化的过去，为什么喜欢所谓的“中国文化传统”。英文引文出自 Michael, M. J. Fisher, 'Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory', in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, by James Clifford and George E. Marcus (ed.), Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, 1986, p.201.



化”。<sup>6</sup>

为什么有些法国人特别喜欢中国文化？最主要的原因在于她代表着一种不同于西方、不同于法兰西文化的文化，也就是说，是文化“他性”起了最重要的作用。在此，我想引述一位报道人写给我的访谈回信，他很好地概括了法国人对于中国文化的主流性想象：

大部分的法国人崇尚中国的传统文化，他们觉着那是非常古老且神奇的文化。一般来说，中国文化在很多法国人眼里是非常精巧、感性且细致的，无论是中国绘画、古建筑，还是瓷器、古代服饰，他们喜欢中国文化中那份精细，也喜欢中国的饮食、茶艺等等。常常是因为他们一致认为中国文化与自己的十分不同，他们被中国文明的神秘所吸引，甚至是着迷。在法国人的想象中，中国文化包含着某些魔术般的事物，比如说，古代中国的智慧，远比其他文明要先进得多，中国人早就发现了调控身体及万物之力的秘密。同样，法国人对于中国功夫大师们非常着迷，后者能够仅凭自己的全神贯注与对气力的调控便可打败人多势众且比他们强悍的敌人。在法国人的想象中，所有关于身体、气力的知识，均与亚洲相关，尤其是与中国相关。此外，还有中国神话中的神奇动物，尤其是在法国人对这一神秘力量之想象中极有代表性的源自中国文明的龙等，都丰富着法国人对于中国文化的一种神秘的想象。法国华人社区的文化活动，比如每年的春节，同样让那些对中国文化感兴趣的人感到惊奇与赞许。中国人练习的气功与太极拳等，让法国人从中感受到了一份安静闲适，以致于人人都想模仿，并将之带入进自己西方的生活模式之中。在法国人眼中，中国的长城是中国文明之古老的完美见证。中国代表着一种“大”的观念，但这不只是地域和人口上的“大”。在法国，人们习惯于把中国称之为“中央帝国”（l'Empire du milieu），这也不是偶然的。再者，对于到中国旅游的法国人来说，北京的紫禁城更是法国人想象中的一种符号象征，即包括“大”与“强”的方面，又因其“禁”字而有“神秘”之意。

---

<sup>6</sup> 我发现，就所有想象的过程而言，存在着一种非常有力的想象方式或途径，那就是简约（to reduce），这种简约，不同于概化（to generalise），而是这样的：人们往往非常容易地忽略了具体、复杂的背景，而习惯于、倾向于把对问题的分析简单化，因为这样做的目的，一是便于尽快地找到原因，容易记住，而且更容易将之当作一个结论，来传播、传授。被简约过的有关中国的结论信息，经过多次传播，最终将以凝结了众多想象智慧的话语的形式固定下来，成为中国文化的某个侧面。这种简约，我们可以将之称为集体无意识，绝非是一种理性的抽象概括。其实，这就是一种断章取义（tronqué）。

同样是在这样一种观念下，中国传统中医在法国激起了不少的好奇与兴趣，尤其是中国的针灸因其神奇的疗效而赢得了声誉。对于我的很多法国同胞们而言，这一医术代表着中国文化中的哲学思想，因为它看起来如此复杂且神秘，因而特别地“中国”。法国人有一种非常形象的说法，*casse tête chinois*，意味着一个复杂且难以解决的问题，如果说，*C'est du chinois*，同样也是说某件事情复杂难懂。在我看来，这是一般法国人所共享的一种集体性的对于中国文化的想象，“chinois”一词可以说，代表着“神秘”与“复杂”（对于一个“普通”的法国人来说，是很难理解的）。

文化是知识及经验表征的一般领域。<sup>7</sup>作为一个物和文化实践的体系，在当代法国社会中，中国文化变成了一种文化资本，一种文化价值观念的追求与知识水准的象征资本，一种被卷入进商品与消费社会、景观社会中的经济资本。至少，了解中国及其文化成为法国人的一种文化“谈资”，是一种文化象征资本、一种文化招牌。尽管我们的社会处于一个全球化的时代，被卷入经济领域内的中国文化由某些人精心地在商业领域内“经营”着，但她却不同于美国的大众（流行）文化，因为中国文化的背后，有一段在法国人看来久远的历史，他们对之有一种令其难以割舍文化“他性”的情怀，甚至在某些人眼中，今天的文化“他性”，仍旧几乎全部“简约”为文化的异国情调。

法国人的文化想象，畅游于他们自己眼中的中国传统文化传统里，表现出一种对于文化他性的诉求，这样的互动，也容易让我们看得出中法两国的“文化间性”。当然，法国人眼中的中国文化不是孤立的，而是相互关联的器物与实践的组合，奇妙的语言与文字<sup>8</sup>、美味的中餐、神奇

---

<sup>7</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p.177.

<sup>8</sup> 在今日的法国，中文成为许多年轻人跃跃欲试的一门热门外语，虽然在欧洲社会中的实用性并不大，但她却也拥有强大的资本化倾向，一是学术资本，二是经济资本。研究中国是个热门，与中国从事商贸往来更是个热门。而这一切，首先得从语言开始的。

的中医、满是东方情调的风水，以及在想象中征服了几乎所有法国人的中国功夫等。在当地社会中的华人社区里，中国文化的呈现是被涵化了的，或者说是一种杂交（hybride）的文化，但法国人从中也寻到了他们文化想象中的某些期待，换句话说，某些文化器物与实践让他们找到了自己眼中的中国文化。

凝结于“物”中的文化记忆与想象，作为一种文化隐喻的表征，强化了法国人对于中国文化的定型性认知，表现出一种内化的认知形式，即他们把自己想象中的中国文化转变成自己的东西，将之内化为用自我的文化理念能够理解的内容，用自我文化中无意识的认知原型来规划想象中的中国文化。这也表明了为什么法国人在对中国的文化想象中会出现“简约”的认知，进而固定了他们对于中国文化民族特性的理解。任何文化接纳外来文化，都会摒除自己难于接受的部分而只作有选择的认同。这种选择往往出于本土文化的需要。人们由于无法解决现实生活中的问题和不满，就会构造出一个“非我”来与“自我”相对立，把一切理想的、圆满的、在我方无法实现的品质都投射于对方，构成一种“他性”而使矛盾得到缓解。这时起主导作用的不一定是对方的现实，而是我方的需求。<sup>9</sup>萨林斯（Marshall Sahlins）也讲，“人类行动的世俗环境没有不可或缺的义务，必须要符合特定的人们用以理解它们的范畴。”<sup>10</sup>任何一种想象都是一种文化构成物，我们从法国社会对于中国的文化想象中，看到的不仅仅是中国及其文化在法国人文化视野中的表象，更是

---

<sup>9</sup> 乐黛云：《中国文学在国外》丛书总序，见钱林森著：《中国文学在法国》，广州：花城出版社，1990年版，第3页。

<sup>10</sup> 马歇尔·萨林斯著，蓝达居等译：《历史之岛》，上海：上海人民出版社，2003年版，第325页。

其自身的文化表征，是其自身的投射与表现。

很多法国人在中国文化之旅中体验到了无限的愉悦，这种愉悦一方面来自于法国旅游工业的“引诱”，一方面来自于法国人内心深处寻找中国之想象的驱动力，他们想见证自己眼中的中国。为什么对于很多法国人来说，远赴中国的文化之旅成为他们想象中国的必不可少的一种方式呢？原因有很多，我们可以从现代生活的消遣追求等诸多方面来阐释，在此，我只想强调一个方面，一个在认识论层面上的原因。其实，在出发之前他们已有的那种有关中国的想象，是留存在他们大脑中有关中国认知的一种记忆。读利科的《记忆、历史与遗忘》（*La mémoire, l'histoire, l'oubli*）一书，我们可以知道，他用了很大的篇幅在阐述一个问题，记忆（*la mémoire*）是与地点（*le lieu*）分不开的，地点在记忆中的“时”（*le temps*）与“事”（*les choses*）之间，是不可缺少的。<sup>11</sup>中国，作为一个承载其文化想象的地点，对于某些法国人来说，当然有一种需要，这种需要可以使得他们因为在某个地点上的“在场”，而满足他们想象的意愿，进而满足他们保留这一记忆的需要。

实际上，在这样的文化接触中，他们所寻找的是早已存在于他们想象中的某些东西，法国旅游工业的推介，以及法国人所寻找、体验的不外乎中国的古老与文化上的“他性”，这些在他们看来能够表现某种文化差异的东西。<sup>12</sup>但在这样的文化体验中，我们看到的则是意义共享的

---

<sup>11</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, pp.183-191.

<sup>12</sup> 我们不能忽视法国人从中国之旅所带回的那些印象与记忆，它们的广泛传播，在营造着另外一个层面上的有关中国的想象，而且，正如保罗·利科所言，“正是通过叙事的功能，记忆才被掺入进身份的建构与确立中”。这些随着时间的流长而逐渐褪色的记忆，可能只会沉淀下他们想象中的在其看来最为本质的东西，无论其性质如何，毕竟，这影响到他们对于中国及其文化

异质性：一是中法两国对中国文化意义共享的差异，二是法国人内部对中国文化内涵与外延之理解指向的差异。这种差异是必须的。就法国人而言，其必要性在于认识自我，在自我社会情境中从文化上进一步确认自我，或者说也在于体验一种文化愉悦；而从中国文化的角度来看，审视这种自我在另外一种文化眼光中的“他者”形象，对于自我身份的确认同样有着至关重要的借鉴意义，至少在我们这个“互看”的时代，它是反思本土文化的一种视角来源。

我们再来谈有关对中国文化资本、消费与景观性想象的问题。消费、景观、文化资本等颇具后现代主义色彩的文化批评理论，既非仅仅存在于西方社会，也并非仅仅是对于社会现实中物质生产的描述，其实，受到时代结构与“元叙事”话语的影响，一切文化实践，以及对于“他者”的文化想象都鲜明地体现出这些词汇所指代的时代特质。在现代社会中，人们对于“异质存在”的追求，有时候是出于一种理性的驱使，法国人对于中国文化的兴趣，也反映出在西方社会中，他们对于自己社会、文化、宗教等方面的一种焦虑与担忧，不过，这也并不代表着他们已经走出了“自我中心”的文化意识形态情境。<sup>13</sup>对于中国文化的消费，其背后不但有一种物质欲望的驱动，还有一种文化想象的诱惑力，文化的互动，进一步夯实了这样一种以“物性”的消费为显性表征，以文化“他性”为标的的“自我”与“他者”的关系。这是时代结构与文化想象的

---

的认知。法文引文出自 Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p.103.

<sup>13</sup> 西方绘制的世界地图，亚洲处于整个世界的东方。而中国绘制的地图，我们所说的西方，处在地图的两端，亚洲处于中间。虽然人们一直在强调，尽可能地抛弃掉自我中心主义，但在在我看来，这是无论如何也难以百分百地做得到的。

共谋。

从文化消费的领域来看，中国文化成为一种资本，鲜明地体现在“中国制造”这样一种口号当中。上文所述，某些协会组织对于中国文化器物与实践的推介，着实为一种以文化为中介的经济运作。当然我们绝不能否认其背后的文化动机，但这种现象倒也让我们意识到文化“他性”中的商机，一种充满异国情调的消费盛宴。冷眼观之，在法国当地社会消费领域内的中国文化被不同程度地概化<sup>14</sup>（普遍化）与夸张，这也是一种文化商品包装的意识形态<sup>15</sup>，进而创造了一种中国文化消费时尚。在这一消费时尚中，所谓的中国文化“传统”成为主打品牌，被纳入进西方现代性的文化工业体系当中，在当地社会重写着对于中国（后）现代性的认知。而且，对于中国文化的消费，还体现在将对于中国的了解转化为一种知识——一种理性化、商业化的知识的趋势中。

学界目前正在热烈地讨论着全球化的问题，从上文讨论中，可以看出，如果说中国文化也被卷入进全球化的进程中的话，那么这种全球化的形式仅仅局限在它的经济形式上，比如说法国旅游工业对于中国文化之旅的推广，在当地社会被卷入进协会与商业经济的中国文化传统的

---

<sup>14</sup> 具体、生动的事物，在某些人的想象中，变成为被概化和类型化的事物。在人们的记忆中，无论现实世界中的事物多么生动，呈现何等多样的面貌，最终都会被集体性地抽象、概括为某种作为共识的终极形式，而得以保存在人们集体性的记忆当中。或许，只有那些从事学术研究的人才能够真正地体味出现实与学术文本的生动差异，只有那些亲身经历过，并善于思考的人才会察觉出其前后经验的不同。

<sup>15</sup> 在上文分析中，我一直未曾明确地讨论有关政治意识形态的问题，主要是想尽可能地在所谓的“非政治领域内”讨论法国人对于中国的文化想象。但这一文化现象绝不是孤立于意识形态而存在的，在分析特定问题时，我们可以暂且将之搁置不谈，不过，绝不能忽视其存在及影响。保罗·利科在分析了格尔茨在其《文学的解释》中所提到的意识形态问题后，指出，“归根结底，意识形态围着权力转。”有关中国的文化想象中，明显地体现着一定的意识形态问题，而其背后的权力问题，不是指国家的行政权力那一类的力量，而是一种在既定的社会政治、经济结构下，所呈现出的一种文化关系抗衡的权力。就个人层面而言，法国人可能感觉不到它的存在，但从他们集体性文化想象的整体角度来看，这种意识形态的问题，异常明显。法文引文参见：Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p.101.

实践，以及作为消费品的各类中国文化器物等，但就其“文化精神”而言，中国文化却远非美国大众文化那样，具有极强的文化与意识形态的渗透力。对于这一点，我以为源于法国及整个西方社会历史上对于中国文化想象之话语的积淀，因为，中国文化压根就没有从“他者”所从属的次等位置上走出来。<sup>16</sup>而后殖民主义批评家霍米·巴巴(Homi Bhabha)认为，全球化过程创造了一种文化杂交的第三空间，这种空间使其他立场的出现成为可能，这种第三空间替代了那些构建了它的历史，并建立了还不能为现有的智慧所完全理解的新的权威结构和新的政治推动力。就目前法国当地社会对中国文化的热情来看，霍米·巴巴的上述议论颇应值得注意。<sup>17</sup>

我以为，“景观”一词几乎可以包容目前所有对于我们所处时代之社会现状的认知，消费也好，资本也罢，人们生活在这种景观式的情境中，所闻所见是景观性的，对于“他者”的认知也是由景观性图景构建的，甚至，人们看到的完全就是一幅景象，所有的社会现象最后集聚为一幅图景。这一点，我们在里昂城市博物馆所组织的“理想中的中国”之城的评选中，看到了其鲜活的本质；所有对于中国的理解、认知与想象，全部化归为这样一种景观，代表着他们想象中的中国现实：一

---

<sup>16</sup> 罗兰·罗伯逊(Roland Robertson)的《全球化：社会理论和全球文化》(*Globalization: Social Theory and Global Culture*, 1992)一书认为，“作为一个概念，全球化既指世界的压缩(compression)，又指认为世界是一个整体的意识增强。”经济全球化带来的一个直接后果就是文化上的全球化或趋同化现象，它使得西方的(主要是美国的)文化和价值观念渗透到其他国家，在文化上出现趋同的现象，它模糊了原有的民族文化的身份和特征。参见王宁：《全球化与文化：西方与中国》，北京大学出版社，2002年6月，第1页。

<sup>17</sup> 参见 Homi Bhabha, "The Third Space", interview with Jonathan Rutherford in J. Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1994.

个景象中国。<sup>18</sup>正如德波所言，“现实显现于景观，景观就是现实。”<sup>19</sup>景观是一种决定性的力量。

“景象中国”，不仅仅是法国人对中国文化之想象的一种折射，还代表着他们了解中国的一种途径与方式。电影及读图时代的媒体中的中国，以其鲜活的场景，验印在法国人的知识图式中。这完全是一种景观消费。景观统摄着数种新型的公共领域，影院、媒体、商业场所等，景象中的中国文化经验，作为一种视觉经验，一种文化表征，不只是满足了法国人对现代性文化消遣的一种追求，而且还在不断地验证、形塑着他们对于中国的文化想象。景观呈现着当下法国及西方社会文化图式中的多元中国，机械复制时代的中国文化景观，被不断地重复传播着，既包括景象本身，还包括文化想象的社会复制；当然后者不同于前者，前者的表现形态是一样的，而后者在不同的文化主体上，所折射出来的文化想象是异质的，与之对应的话语体系异常复杂。如前文所言，就对中国的文化想象来说，表达者的景观与接受者的景观，其内涵与形式是不完全一样的。这很明显地体现出时代的结构性影响，毕竟如同费孝通所言，“个人的价值判断离不开他所属的文化和时代”。<sup>20</sup>

当代法国社会中有关中国文化想象的互动，重新阐释着一种对文化

---

<sup>18</sup> 一位法国朋友送给我一套在其律师事务所收到的有关汽车销售广告卡片，共12张，其背面为典型的中国古典人物装饰图案，主色调为红色，每张卡片的正面，是不同的汽车照片，其背景则为一幅幅中国国画，但也多少有些日本风格，有几张画中题有汉字。通览这套广告卡片，文中没有任何文字提到中国，但其所展现的景象，似乎在告诉人们一种与汽车有关、与中国文化精神相联的生活理想与愿望，因为它在问人们“准备好要改变自己的命运了吗？”至于看了广告的人具体在想什么，我倒难以对之作出猜测，毕竟人各有异，但“景观式地消费”中国的一种意识形态则不言而喻。

<sup>19</sup> [法]居伊·德波著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版，第4页。

<sup>20</sup> 费孝通：《人的研究在中国——一个人的经历》，载《东亚社会研究》，北京：北京大学出版社，1993年9月第1版，第12-13页。



“他性”的理解与认知，无论在内容或是形式上，都呈现出一种景观性表征，是一种当地社会有关中国文化记忆的当代再生产。

## 参考文献

### 著作

#### 中文原著

- 北京大学社会学人类学研究所编：《东亚社会研究》，北京：北京大学出版社，1993年9月。
- 高丙中著：《居住与文化空间》，广州：中山大学出版社，1999年。
- 黄淑娉、龚佩华：《文化人类学理论方法研究》，广州：广东高等教育出版社，1998年。
- 李尘生编：《里昂中法大学海外部同学录》，里昂市立图书馆中文部馆藏资料。
- 李喜所主编，林延清、李梦芝等著：《五千年中外文化交流史》（第二卷），北京：世界知识出版社，2002年。
- 李亦园：《人类的视野》，上海：上海文艺出版社，1996年。
- 林惠祥：《文化人类学》，北京：商务印书馆，1991年。
- 刘海翔：《欧洲大地的中国风》，深圳：海天出版社，2005年7月。
- 刘康：《全球化/民族化》，天津：天津人民出版社，2002年。
- 罗刚、刘象愚主编：《文化研究读本》，北京：中国社会科学出版社，2000年。
- 罗钢、王中忱主编：《消费文化读本》，北京：中国社会科学出版社，2003年版。
- 罗念生编：《朱湘书信集》，上海：上海书店出版，1983年。
- 马树德：《中外文化交流史》，北京：北京语言大学出版社，2000年12月。
- 孟华：《比较文学形象学》，北京：北京大学出版社，2001年版。
- 钱林森著：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年版。
- 钱林森著：《中国文学在法国》，广州：花城出版社，1990年版。
- 石奕龙：《应用人类学》，厦门：厦门大学出版社，1996年。
- 宋蜀华，白振声：《民族学理论与方法》，北京：中央民族大学出版社，1998年。
- 孙秋云主编：《文化人类学教程》，北京：民族出版社，2004年版。
- 汪晖：《死火重温》，北京：人民文学出版社，2000年版。
- 汪宁生：《文化人类学调查：正确认识社会的方法》，北京：文物出版社，2002年。
- 王介南：《中外文化交流史》，太原：书海出版社，2004年3月。
- 王铭铭：《人类学是什么》，北京：北京大学出版社，2002年版。
- 王铭铭：《社会人类学与中国研究》，北京：三联书店，1997年。
- 王铭铭：《文化格局与人的表述——当代西方人类学思潮评介》，天津：天津人民出版社，1997年。
- 王铭铭：《西方与非西方：文化人类学述评选集》，北京：华夏出版社，2003年。
- 王铭铭主编：《西方人类学名著提要》，南昌：江西人民出版社，2004年版。

- 王宁：《全球化与文化：西方与中国》，北京：北京大学出版社，2002年。
- 王星、孙慧民、田克勤著：《人类文化的空间组合》，上海：上海人民出版社，1990年3月。
- 夏建中：《文化人类学理论学派——文化研究的历史》，北京：中国人民大学出版社，1997年。
- 忻剑飞：《世界的中国观》，北京：学林出版社，1991年版。
- 许明龙著：《孟德斯鸠与中国》，北京：国际文化出版社公司，1989年版。
- 许苏民：《比较文化研究史》，昆明：云南人民出版社，1992年版。
- 杨念群主编：《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究文化精选集》，上海人民出版社，2001年。
- 张海林：《近代中外文化交流史》，南京：南京大学出版社，2003年版。
- 张海洋：《中国的多元文化与中国人的认同》，北京：民族出版社，2006年。
- 张京媛编：《后殖民理论与文化认同》，台北：麦田出版公司，1995年。
- 张茂桂等著：《族群关系与国家认同》，台北：业强出版社，1993年。
- 张宁静著：《法国华侨概况》，台北：正中书局，1988年。
- 张柠：《文化的病症：中国当代经验研究》，上海：上海文艺出版社，2004年版。
- 赵旭东：《反思本土文化建构》，北京：北京大学出版社，2003。
- 中国旅游年鉴编辑部、国家旅游局：《中国旅游年鉴》，北京：中国旅游年鉴出版社，2005年版。
- 中国社会科学杂志社编：《人类学的趋势》，北京：社会科学文献出版社，2000。
- 周宁著：《历史的沉船》，北京：学苑出版社，2004年5月。
- 周宁著：《永远的乌托邦：西方的中国形象》，武汉：湖北教育出版社，2000年版。
- 朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海：上海人民出版社，1995年版。
- 朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，福州：福建人民出版社，1985年版。
- 庄孔韶主编：《人类学通论》，太原：山西教育出版社，2002年版。

#### 中文译著

- (美) 安德森 (Benedict Anderson) 《想象的共同体》，吴叡人译，上海世纪出版集团 2005 年版。
- (美) 巴比 (Earl Babbie) 著，邱泽奇译：《社会研究方法》，北京：华夏出版社，2000 年版。
- (英) 鲍尔德温 (Elain Baldwin) 等著，陶东风等译，《文化研究导论》，北京：高等教育出版社，2004 版。
- (英) 巴纳德 (Alan Barnard) 著，王建民、刘源、许丹译，《人类学历史与理论》(History and theory in Anthropology)，北京：华夏出版社，2006 年。
- (法) 鲍德里亚 (Jean Baudrillard) 著，刘成富、全志钢译：《消费社会》，南京：南京大学出版社，2000 年版。
- (德) 本雅明 (Walter Benjamin) 著，王才勇译：《机械复制时代的艺术作品》，北京：中国城市出版社，2002 年版。
- (美) 博厄斯 (Franz Boas) 著，刘莎、谭晓勤、张卓宏译，王建民校：《人类学

- 与现代生活》，北京：华夏出版社，1999年。
- (法) 布罗代尔 (Fernand Braudel) 著，顾良，张泽乾译：《法兰西的特性：人与物》，北京：商务印书馆，1995年。
- (法) 布罗代尔 (Fernand Braudel) 著，顾良、张慧君译：《资本主义论丛》(Écrits sur le capitalisme)，北京：中央编译出版社，1997年版。
- (法) 孔多塞 (Marie Caritat de Condorcet) 著，何兆武、何冰译：《人类精神进步史表纲要》，北京：三联书店，1998年版。
- (法) 德波 (Guy Debord) 著，王昭凤译：《景观社会》，南京：南京大学出版社，2006年版。
- (法) 德特里 (Muriel Détrie) 著，余磊、朱志平译：《法国-中国：两个世界的碰撞》(France-Chine: Quand deux mondes se rencontrent)，上海：上海世纪出版集团，译文出版社，2004年版。
- (法) 艾田蒲 (René Etiemble) 著，许均、钱林森译，《中国之欧洲》，郑州：河南人民出版社，1994年版。
- (英) 弗思 (Raymond Firth) 著，费孝通译：《人文类型》，北京：华夏出版社，2002年。
- (美) 弗里德曼 (Jonathan Friedman) 著，郭建如译，高丙中译：《文化认同与全球性过程》，北京：商务印书馆，2003版。
- (美) 格尔茨 (C. Geertz) 著，韩莉译：《文化的解释》，南京：译林出版社，1999年版。
- (美) 格尔茨 (C. Geertz) 著，纳日碧力格译：《文化的解释》，上海：上海人民出版社，1999年版。
- (英) 吉登斯 (Anthony Giddens)、克利斯多弗 (Christopher Pierson) 著，胤宏毅译：《现代性——吉登斯访谈录》，北京：新华出版社，2001年版。
- (英) 吉登斯 (Anthony Giddens) 著，赵旭东，方文译：《现代性与自我认同：现代晚期的自我与社会》，北京：三联书店，1998年。
- (德) 哈贝马斯 (Juergen Habermas) 著，曹卫东等译：《公共领域的结构转型》，上海：学林出版社，1999年版。
- (美) 哈里斯 (Marvin Harris) 著，张海洋等译：《文化唯物主义》，北京：华夏出版社，1989年。
- (美) 哈维兰 (W.A. Haviland) 著，王铭铭等译：《当代人类学》，上海：上海人民出版社，1987年版。
- (德) 黑格尔 (G.W.F. Hegel) 著，贺麟、王太庆译，《哲学史演讲录》，第1卷，北京：商务印书馆，1981年版。
- (德) 黑格尔 (G.W.F. Hegel) 著，王造时译：《历史哲学》，上海：上海书店出版社，2001版。
- (德) 海德格尔 (M. Heidegger) 著，陈嘉映、王庆节译：《存在与时间》，北京：三联书店，1987年版。
- (英) 霍布斯鲍姆 (Eric Hobsbawm)、兰格 (Terence Ranger) 著，顾杭、庞冠群

- 译：《传统的发明》，上海：译林出版社，2004年版。
- (美) 凯尔纳 (Douglas Kellner) 著，丁宁译：《媒体文化：介于现代与后现代之间的文化研究、认同性与政治》，北京：商务印书馆，2004年。
- (美) 凯尔纳 (Douglas Kellner) 著，史安斌译：《媒体奇观——当代美国社会文化透视》，北京：清华大学出版社，2003年版。
- (美) 流心 (Liu Xin) 著，常姝译，《自我的他性——当代中国的自我系谱》(The Otherness of Self—A genealogy of the self in contemporary China)，北京，上海：世纪出版集团，上海人民出版社，2005年。
- (法) 利奥塔 (Jean-François Lyotard)：《非人》，罗国祥译，北京：商务印书馆，2000年。
- (法) 利奥塔 (Jean-François Lyotard) 著，车槿山译：《后现代状态》(La condition postmoderne)，北京：三联书店，1997年版。
- (法) 利奥塔 (Jean-François Lyotard) 著，岛子译：《后现代状况：关于知识的报告》，湖南美术出版社，1996年版。
- (法) 利奥塔 (Jean-François Lyotard) 著，谈瀛洲译：《后现代性与公正游戏状态：利奥塔访谈录、书信录》，上海：上海人民出版社，1997年版。
- (英) 马凌诺斯基 (Bronislaw Malinowski) 著，费孝通译：《文化论》，北京：华夏出版社，2002年。
- (美) 马尔库斯 (George E. Marcus)、米开尔·M·J·费彻尔 (Michael M. J. Fischer) 等著，王铭铭、蓝达居译：《作为文化批评的人类学——一个人文学科的实验时代》，北京：三联书店，1998年。
- (法) 孟德斯鸠 (Montesquieu) 著，张雁深译：《论法的精神》(上卷)，北京：商务印书馆，1994年版。
- (英) 莫利 (David Morley)、罗宾斯 (Kevin Robins) 著；司艳译：《认同的空间：全球媒介、电子世界景观与文化边界》，南京：南京大学出版社，2001年。
- (美) 毛礼 (Richard L. Morrill) 著，薛益忠译：《社会的空间组织》，国立编译馆主编，台北：幼狮文化事业公司发行，1985年6月。
- (英) 拉德克利夫-布朗 (Radcliffe-Brown) 著，夏建中译：《社会人类学方法》，北京：华夏出版社，2002年版。
- (美) 罗斯 (Edward Alsworth Ross) 著，公茂虹，张皓译：《变化中的中国人》，北京：时事出版社，1998年版。
- (美) 萨林斯 (M. Sahlins) 著，蓝达居等译：《历史之岛》(Islands of History, Historical Metaphors and Mythical Realities)，上海：上海人民出版社，2003年版。
- (美) 萨义德 (Edward W. Said) 著，王宇根译：《东方学》(Orientalism)，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年版。
- (法) 谢阁兰 (Victor Segalen) 著，梅斌译，郭宏安校：《勒内·莱斯》，北京：生活·读书·新知三联书店，1991年版。
- (美) 史密斯 (Valene L. Smith) 著，张晓萍、何昌邑等译，《东道主与游客——旅游人类学研究》，昆明：云南大学出版社，2002版。

- (美) 史景迁 (Jonathan D. Spence) 著, 廖世奇、彭小樵译:《文化类同与文化利用——世界文化总体对话中的中国形象》, 北京: 北京大学出版社, 1997 年版。
- (美) 斯特龙伯格 (Roland N. Stromberg) 著, 刘北成、赵国新译:《西方现代思想史》(An Intellectual History of Modern Europe), 北京: 中央编译出版社, 2005 年版。
- (爱尔兰) 泰特罗 (Antony Tatlow) 著, 王宇根等译:《本文人类学》, 北京: 北京大学出版社, 1996 年。
- (英) 泰勒 (Edward B. Tylor) 著, 连树声译:《人类学: 人及其文化研究》, 桂林: 广西师范大学出版社, 2004 年。
- (法) 伏尔泰 (Voltaire) 著, 梁守锵译:《风俗论》(上册), 北京: 商务印书馆, 1995 年版。
- (德) 夏瑞春编, 陈爱政等译:《德国思想家论中国》, 江苏人民出版社, 1995 年版。

#### 外文原著

- AICARD, Jean, *Les beaux voyages en Chine*, Paris, Les Arts Graphique, 1911.
- AMIROU, Rachid, *Imaginaire du tourisme culturel*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000.
- AMIROU, Rachid, *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso, 1991.
- ASHMORE, Richard D., JUSSIM Lee and WILDER David (ed.), *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- BABCOCK, Barbara, *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1978.
- BALDWIN, Elain, LONGHURST Brian, SMITH Greg, MCCRACKEN Scott and OGBORN Miles, *Introducing Cultural Studies*, 《文化研究导论》, 北京大学出版社, 2005 年版。
- BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.
- BARTHES, Roland, *Oeuvres complètes*, tome 1, 1942-1965, Paris, Éditions du Seuil, 1993.
- BEAUVOIR, Comte de, *Voyage autour du monde*, Paris, Plon, 1868.
- BECAUD, Nadia : *Le Thé : La culture chinoise du thé*, Paris : Stéphane Bachès, 2002.
- BOOTHROYD, Ninette et DÉTRIE Muriel, *Le Voyage en Chine : Anthologie des voyageurs occidentaux du moyen âge à la chute de l'empire chinois*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1992.
- CAILLOIS, Roger, *Approches de l'imaginaire*, Paris, Éditions Gallimard, 1974.
- CAMBRELENG, Boris, *Faut-il avoir peur de la Chine ?*, Toulouse, Éditions Milan, 2006.
- CARPEAUX, Louis, *Pékin qui s'en va*, Paris, Maloine, 1913.

- CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Sujet et vérité : dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002.
- CHASSIRON, Charles de, *Notes sur le Japon, la Chine et l'Inde*, Paris, Dentu et Reinwald, 1861.
- CHATEAU, Jean, *Les sources de l'imaginaire*, Paris, éditions universitaires, 1972.
- CHATEAUBRIAND, François-René de, *Oeuvres romanesques et voyages(II)*, in Maurice Regard (ed.), Paris, Gallimard, 1987.
- CHESNEAUX, Jean, *L'Art du voyage*, Paris: Bayard éditions, 1999.
- CLEGG, Jenny, *Fu Manchu and the 'Yellow Peril': The Making of a Racist Myth*, Stoke-on-Trent, Trentham Books, 1994.
- CLIFFORD, James and MARCUS George E. (ed.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, 1986.
- COLLEYN, Jean-Paul, *Éléments d'anthropologie sociale et culturelle*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1998.
- CORDIER, Henri, *La Chine en France au XVIIIe siècle*, Paris, H. Laurens, 1910.
- CUCHE, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1996.
- D'HURIEL, Tristan, *La Chine vue par les écrivains français*, anthologie, Paris, Bartillat, 2004.
- DEBORD, Guy, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1992.
- DEMONET, Marie-Luce : *Michel de Montaigne, 'les Essais'*, Paris, Presses universitaires de France, 1986.
- DEWITTE, Philippe, *Immigration et intégration--l'état des savoirs*, Paris : Ed. La Découverte, 1996
- DOULET, Jean-François et GERVAIS-LAMBONY Marie-Anne, *La Chine et les Chinois de la diaspora*, Paris, Atlande coll. « Clefs concours », 2000.
- DU GAY, Paul & HALL Stuart., et al., *Doing Cultural Studies: the Story of the Sony Walkman*, London, Sage, The Open University, 1997.
- DUCROS, Albert, DUCROS Jaqueline et JOULIAN Frédéric, *La culture est-elle naturelle ? : Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, Paris, Éditions Errance, 1998.
- ELDRIGE, John, KITZINGER Jenny and WILLIAMS Kevin, *The Mass Media and Power in Modern Britain*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- ETIEMBLE, René, *L'Europe chinoise(I, II) : de la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Editions Gallimard, 1988, 1989.
- FARCHY, Joëlle, *La fin de l'exception culturelle ?*, Paris, CNRS Éditions, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.
- FRANCES, Robert, *La perception* (collection « Que sais-je ? n° 1076. ), Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- GAUTIER, Théophile, *Oeuvres poétiques complètes*, Édition établie par Michel Brix,

- Paris, Bartillat, 2004.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
- GERNET Jacques, *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1990.
- GIDDENS, Anthony and PIERSON Christopher, *Making Sense of Modernity : Conversations with Anthony Giddens*, Cambridge, Polity Press, 1998.
- GILMAN, Sander, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1985.
- GOBINEAU, Joseph-Arthur de, *Oeuvres I*, Paris, Gallimard, 1983.
- GONTARD, Marc, *La Chine de Victor Segalen*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- GUERIN, Jacques, *La chinoiserie en Europe au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie centrale des beaux-arts, 1911.
- HALL, Stuart (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, California, New Delhi, Sage, 1997.
- HERSKOVITS, M. J., *Acculturation – The Study of Culture Contact*, Cloucester, Mass., Peter Smith, 1958.
- HERZFIELD, Michael, *Anthropology Through the Looking-glass : Critical Ethnology in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, 1987.
- HOBSBAWM, Eric and RANGER Terence (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Canto, Cambridge University Press, 1992.
- HSU, Francis L.K., *Clan, Caste, and Club*, Princeton, Ban Nostrand Co., 1963.
- KLEINCLAUSZ, Arthur, *Histoire de Lyon* (tome III, de 1814 à 1940), Pairs, Pierre Masson.
- LACLAU, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of our Time*, London, Verso, 1990.
- LAPLANTINE, François et Alexis Nouss, *Le métissage*, Paris, Flammarion, 1997.
- LAUREILLARD, Marie, THIVOLLE Jean-Claude, SANJUAN Thierry (中文翻译为韦遨宇), *France-Chine: Des livres en français sur la Chine* (法国-中国: 以中国为研究对象之法文图书), Paris, ADPF, Association pour la diffusion de la pensée française : 2004.
- LAVIER, Jacques A., *Le micro-lassage chinois et les techniques qui en dérivent*, Paris, Edition De La Librairie Maloine, 1965.
- LAZARD, Madeleine, *Michel de Montaigne*, Paris, Fayard, 2002.
- LAZZARATO, Maurizio, *Les révolutions du capitalisme*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2004.
- LEE, Gregory B., *Chinas Unlimited : Making the Imaginaries of China and Chineseness*, London, New York, Routledge-Curzon, 2003.
- LEE, Gregory B., *La Chine et le spectre de l'Occident*, Paris, syllepse, 2002.
- LEE, Gregory B., *Troubadours, Trumpeters, Troubled Makers: Lyricism, Nationalism, and Hybridity in China and Its Others*, Durham, North Carolina: Duke University Press, 1996.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1958.
- LIPOVETSKY, Gilles, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.
- LOTI, Pierre, *Les derniers jours de Pékin*, Paris, Balland, 1985.



- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- MALRAUX, André, *La tentation de l'Occident*, Paris, B. Grasset, 1984.
- MARIN, Louis, *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.
- MASSON, Bernard, *Lectures de l'imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- MEMMI Albert, *Portrait du colonisé*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1976.
- MICHEL, Franck, *Désirs d'Ailleurs : Essai d'anthropologie des voyages*, Strasbourg, Editions Histoire & Anthropologie, 2002.
- MICHEL, Franck, *En route pour l'Asie : le rêve oriental chez les colonisateurs, les aventuriers et les touristes occidentaux*, Strasbourg, Editions Histoire & Anthropologie, 1995.
- MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais. Livre III / Montaigne ; édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux... par Pierre Villey ; sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.
- MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes (II)*, Paris, Éditions Gallimard, 1951.
- NIBOYET, J.E.H., *Le Traitement des algies par l'acupuncture et certains massages chinois*, Paris, Editions Jacques Lafitte, 1959.
- OSTER, Pierre (dir.), *Dictionnaires de citations françaises*, Paris, Le Robert, 1978.
- PAN, Lynn, *Encyclopédie de la diaspora chinoise* (traduit d'en anglais), Paris : Les Éditions Du Pacifique, 2000.
- PAQUET, Philippe, *L'ABCédaire de la Chine*, Mas de vert, Éditions Philippe Picquier, 2004.
- QUELLA-VILLEGGER, Alain, *Pierre Loti : le Pèlerin de Planète*, Paris, Aubéron, 2000.
- RAIMOND, Michel, *le Roman depuis la Révolution*, Paris, Armand Colin, 1981.
- RICHARD, Dyer (ed.), *Gays and Film*, London, British Film Institute, 1977.
- RICHARDSON, Joanna, *Judith Gautier*, traduit de l'anglais par Sara Oudin, Paris, Seghers, 1989.
- RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- RUTHERFORD, Jonathan (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1994.
- SAEZ, Guy (dir.), *Les notices : Institutions et vie culturelle*, Paris, Les notices de la documentation Française, 2004.
- SAID, Edward W., *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (édition du Seuil, traduit de l'Américain par Catherine Malamoud), Paris, Seuil, 1980.
- SAID, Edward W., *Orientalism : Western Conceptions of the Orient*, London, PENGUIN BOOKS, 1995.
- SARDAR, Ziauddin, *Orientalism : Concepts in the Social Sciences*, Buckingham, Open University Press, 1999.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Imaginaire : psychologie, phénoménologie de l'imagination*, Paris, Éditions Gallimard, 1986.
- SEGALEN, Victor, *Oeuvres complètes (II)*, édition établie et présentée par Henry Bouillier, Paris, Fobert Laffont, 1995.

- SMITH, Arthur Henderson, *Moeurs curieuses des Chinois*, Paris, Payot, 1927.
- SPENCE, Jonathan D., *La Chine imaginaire : La Chine vue par les Occidentaux de Marco Polo à nos jours*, (traduction de l'anglais : *The Chan's Great Continent, China in Western Minds*, par Bernard Olivier), Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2000.
- SPENCER, Herbert, *Éssais de morale, de science et d'esthétique*, (traduit de l'anglais *Essays: Scientific, Political and Speculative*), Vol. I, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1879.
- TAGUIEFF, Pierre-André, *L'Effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000.
- TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- TYMOWSKI, Jean-Claude, *Massage Chinois*, Paris, Edittion Ami, 1965.
- VALERY, Paul, *Oeuvres II*, édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris, Gallimard, 1960.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire général de Voltaire*, publié sous la direction de Raymond Trousson et Jeroom Vercruysse, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2003.
- VOLTAIRE, *Les oeuvres complètes de Voltaire(62, 1766-1767)*, Oxford : The Voltaire Fondation, 1987.
- VOLTAIRE, *Oeuvres complètes de Voltaire*, vol. III, Paris, 1865.
- WANG, Nora, *Émigration et Politique : Les étudiants-ouvriers chinois en France (1919-1925)*, Paris : Les Indes Savantes, 2002.
- WATSON, Jame and HILL Anne, *A Dictionary of Communication and media studies*, London, E. Arnold, 1984.
- WIEN, Sherry Lynn, *Part-time work and self-identity: A case study of adjuncts in higher education*, New Brunswick, The State University of New Jersey, 2002.
- ZHENG, Li-Hua, DESJEUX Dominique et BOISARD Anne-Sophie, *Comment les Chinois voient les Européens: Essai sur les représentations et les valeurs des Chinois*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

## 文章

### 中文期刊文章

- 陈立柱：《西方中心主义的初步反省》，载《史学理论研究》，2005年第2期。
- 陈素：《社会中的图书馆》，载《图书馆学研究》，1991年第2期。
- 陈晓明：《现代性与文学研究的新视野》，载《文学评论》，2002年第6期。
- 繁星：《中医药在法国》，载《中华养生保健》，2004年第6期。
- 高丙中：《人类学反思性民族志研究——一个范式的六种尝试》载《思想战线》，2005年第5期。
- 高亚春：《波德里亚对消费社会的研究及其理论意义》，载《同济大学学报》（社会科学版），第15卷第4期，2004年8月。
- 光映炯：《旅游人类学再认识——兼论旅游人类学理论研究现状》，载《思想战线》，2002年第6期。
- 户晓辉：《自我与他者——文化人类学的新视野》，载《广西民族学院学报》，第22卷第2期，2000年3月。

- 黄剑波：《作为“他者”研究的人类学》，载《广西民族研究》，2002年第4期。
- 黄应贵：《空间、力与社会》，载《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2002年02期。
- 姜源：《异国形象研究中的文化意义》，载《社会科学研究》，2005年第2期。
- 李全生：《布尔迪厄的文化资本理论》，载《东方论坛》，2003年第1期。
- 李世众：《人类学视野中的旅游现象》，载《探索与争鸣》，1997年第11期。
- 李文堂：《文化乡愁与文化冲突》，载《批评家茶座》（第一辑），济南：山东人民出版社，2003年1月。
- 李醒民：《库恩在科学哲学中首次使用的“范式”（paradigm）术语吗？》，载《自然辩证法通讯》，2005年第4期，第二十七卷，总第158期。
- 陆扬：《“中国性”的文化认同》，载《文艺报》，2003年8月26日，第4版。
- 罗钢：《西方消费文化理论述评》（上下），载《国外理论动态》，2003年第5、6期。
- 孟建：《视觉文化传播——对一种文化形态和传播理念的诠释》，载《现代传播》，2002年第3期。
- 彭兆荣：《“东道主”与“游客”：一种现代性悖论的危险——旅游人类学的一种诠释》，载《思想战线》，2002年第6期。
- 汪晖：《关键词与文化变迁》，载《读书》1995年第2期。
- 汪晖：《公共领域》，载《读书》，1995年第6期。
- 王才勇：《中西语境中的文化述微》，上海：上海人民出版社，2004年版。
- 王建民：《论人类学研究的综合性取向——从潘光旦先生学术生涯谈起》，载《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2002年第3期。
- 王建民：《民族志方法与中国人人类学的发展》，载《思想战线》，2005年第5期。
- 王建民：《田野工作与艺术人类学、审美人类学学科建设》，载《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），第26卷第5期，2004年9月。
- 王建民：《中国人人类学向何处去？——“学科重建以来的中国人人类学”学术研讨会综述》，载《中国民族报》，2006年12月8日，第6版。
- 王铭铭：《小地方与大社会——中国社会人类学的社区方法论》，载《民俗研究》，1996年第4期。
- 王岳川：《博德里亚消费社会的文化理论研究》，载《北京社会科学》，2002年第3期。
- 王岳川：《消费社会中的精神生态困境：博德里亚后现代消费社会理论研究》，载《北京大学学报》（哲学社会科学版），第39卷第4期。
- 吴晓黎：《民族志与现代性故事——以罗香凝〈另类现代性——后社会主义中国的性别渴望〉为例》，载《思想战线》，2005年第1期。
- 萧俊明：《文化与符号——当代符号性研究探析》，载《国外社会科学》，2000年第4期。
- 薛晓源、曹荣湘：《文化资本、文化产品与文化制度——布尔迪厄之后的文化资本理论》，载《马克思主义与现实》，2004年第1期。

- 杨时旻：《张颐武：中国形象正在青春化》，载《财经时报》，2006年1月2日。
- 仰海峰：《商品社会、景观社会、符号社会——西方社会批判理论的一种变迁》，载《哲学研究》2003年第10期。
- 仰海峰：《消费社会批判理论评析——鲍德里亚〈消费社会〉解读》，载《长白学刊》，2004年第3期。
- 张浩：《法国中医概况》，载《浙江中医药大学学报》，1986年第6期。
- 张晓萍、黄继元：《纳尔逊·格雷本的“旅游人类学”》，载《思想战线》，2000年第1期。
- 张祝基：《情系中国四十年》，载《人民日报》2005年12月6日第十六版。
- 赵旭东：《人类学的时间与他者建构》，载《读书》，2001年第7期。
- 周宁、宋炳辉：《西方的中国形象研究——关于形象学学科领域与研究范型的对话》，《中国比较文学》，2005年第2期。
- 周宁：《西方的中国形象史：问题与领域》，载《东南学术》，2005年第1期。
- 周宁：《中国异托邦：二十世纪西方的文化他者》，载《书屋》，2004年第2期。
- 周宪：《读图、身体、意识形态》，载《文化研究》第3辑，天津社会科学院出版社，2002年1月。
- 朱国华：《社会空间与社会阶级：布迪厄阶级理论分析》，载《江海学刊》，2004年第2期。
- (美)史景迁(Jonathan D. Spence)：《有历史记载的最早赴法国的中国人》，载《跨文化对话》，第7期，2001年9月。
- (法)居伊·德波(Guy Debord)著，肖伟胜译：《景象的社会》，载《文化研究》第三辑，天津：天津社会科学院出版社，2002年1月版。

#### 外文文章

- BARMAN, Geneviève et DULIOUST Nicole, *Étudiants-ouvriers chinois en France 1920-1940 : catalogue des archives conservées au Centre de Recherches et de Documentation sur la Chine Contemporaine de l'École des Hautes en Sciences Sociales*, Paris : École des Hautes en Sciences Sociales, 1981.
- GAUVIN, François, 'La Chine, une passion européenne', *Le Point*, hors-série, mars-avril, 2007.
- PERRET, Frédéric, *La Chine et les Chinois dans l'imaginaire populaire français*, mémoire de maîtrise de Langue, Littérature et Civilisation Chinoises, sous la direction de M. Gregory B. LEE, soutenue en septembre 2003.
- PHILIPPE, Yann, *l'Institut franco-chinois; un exemple réussi de collaboration en éducation ?*, mémoire de maîtrise (dir. Mme Cornet), Université Lumière LYON II, Faculté GHHAT.
- PINET, Annick et Danielle Li, *L'Institut franco-chinois de Lyon* (《里昂中法学院今与昔》), Institut franco-chinois de Lyon, 2001.
- STEPHANIDES, Stephanos, 'Verbe, Monde et Transculturation', in *Transtext(e)s Transcultures*, No.1, 2006.
- VILLARD, Florent, 'China in French Tourist Industry Discourse: From Orientalist Imaginary to Chinese Postmodernity', in *Transtext(e)s Transcultures*, n<sup>o</sup>. 1, Lyon,

Université Jean Moulin Lyon 3.

*Asia, Toute l'Asie en voyage individuel sur mesure, 2004-2005.*

*Aujourd'hui la Chine*, Paris, Association des amitiés franco-chinoises , n°. 15-18.

*Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise*, 里昂市立图书馆中文馆藏资料。

*Le Monde*, 22 octobre 1976.

*Le Pays*, 28 mai 2004.

*Le Progrès*, 22 novembre 2004.

*Lyon Plus*, jeudi 9 février 2006, p.3.

*Match du Monde*, n°.1-12.

*Match en Chine*, n°.1-6.

*Metro*, vendredi 24 février 2006, p.6.

*Sport*, n°.103, 25 août 2006。

*Tel Quel*, n°. 58.

## 附录

(以下照片除注明出处外，均为笔者所拍。)



18 世纪中叶的法国装饰画，画中人物形象和装饰风格深受“中国风”（chinoiserie）的影响。（《中华文化画报》2006 年 1 月）



“中国风” (*La chinoiserie en Europe au XVIIIe siècle*)



18 世纪以中国为题材的油画《梳妆》(《法国-中国：两个世界的碰撞》)



法国 18 世纪画有中国器物的油画（《中华文化画报》2006 年 1 月）



• 里昂中法大学旧址





位于里昂 Part-Dieu 商业中心的中餐馆



位于里昂第3区的一家中餐馆



春节期间的中国超市



“中国城”内的新年舞狮表演



中国书画展



中国文化年  
L'ANNEE  
DE LA CHINE  
2003/2004



Daniel 和他的中国之旅路线图



Daniel 家中工作室一角



在冲绳少林功夫学院（Okinawa-Shaolin）学气功（Okinawa-Shaolin）



中国功夫之旅（Okinawa-Shaolin）



Asiexpo 第 12 届亚洲电影文化节日程安排



“茶园”在法国



位于里昂第2区的茶园店



位于里昂第6区的茶园店



茶园店内的茶馆





FEQQAE 联盟



Maison du monde (世界之家) 商店里出售的中国灯笼



旧货市场 Troc de l'île 内出售的中国家具



《巴黎竞赛周刊》之《世界专刊》的中国特刊



法国超市货架上的中国汤料



旧货市场 Troc de l'île 内出售的中国电影



Josette 家中的客厅



Josette 的中国文化藏品展



专营中国家具的一家商店（里昂 2 区）



绘在里昂第8区的“理想中的中国”之城——上海壁画