

跨文化学的时代背景*

〔法〕金丝燕

摘要：20世纪的中国经历了对自己传统文化的怀疑。在与西方的碰撞中，中国最终选择了启蒙思想、达尔文进化论和马克思唯物主义辩证法。中西三次相遇的外部背景是，欧洲建立民族国家、工业革命，科学主义与暴力革命、乌托邦社会主义三者结合。中国内部空间出现强烈的现代化需求。中国进入“他者认同”。西方经济市场与中国的儒家思想发生冲突，而欧洲的民权、共和、现代性文学与中国新文化新文学在中国结合。引进西方思想模式，直接影响中国知识分子的思想 and 人文学科的研究方式。中国知识分子挪用西方批评体系，同时新文化与新文学运动的中国知识分子忽视了从中国历史典籍的传统批评方法与西方批评体系的相遇中发掘生成性对话的可能。

关键词：跨文化学 文化相遇 内在性 外在性 文化转场

近世以来，中国与西方三次相遇。

第一次相遇，以传教士来华开始、以“礼仪之争”结束。第二次相遇，以“鸦片战争”开始，以20世纪60年代结束。第三次，从“改革开放”开始，到今天尚未结束。

人类的历史进程千姿百态，归结起来，一如犹太智慧书（传道书，第三章）所说：“万事皆有时机，万物各有节律；一时投石，一时拾石；一时寻找，一时失落；一时保留，一时抛弃。”

* 本文是教育部人文社科重点研究基地重大项目“跨文化视野下的民俗文化研究”的阶段性成果，项目批准号：19JJD7500003。

“我”与他者的相遇，有两种态度。第一种态度是着力在他者身上寻找相同点，第二种态度则是寻找他者与自己的不同点。中西相遇的历史是这两种态度的生动演义。

一、中西第一次相遇

中西近代第一次相遇，始于传教士进入中国^①。万历三年（1575），奥斯定会西班牙籍修道士马丁·德·拉达（Martín de Rada，1533—1578）在厦门登上中国大陆。

万历十年（1582），罗明坚（Michel Ruggieri，1543—1607）和巴范济（Francesco Pasio，1554—1612）被允许在广东肇庆定居并传教。1583年，第二年利玛窦（Matteo Ricci，1552—1610）抵达肇庆。万历二十九年（1601），利玛窦、庞迪我（Didace de Pantoja，1571—1618）进京觐见明神宗，获准在京永驻。

耶稣会士抵达中国，在传教的同时把中国介绍给西方。传教士中，耶稣会教士所作的了解介绍中国文化的努力最大。其重点，在寻找西方与中国可能的融合点，如利玛窦1601年抵京。他理解并准许容许中国教徒继续遵行祭天、祭祖、祭孔的传统。他论证“天”和“上帝”，本质上与天主教所说的上帝为一体，祖先与孔子，则是中国人对先人与哲人的追思仪式，与信仰无关。不违反天主教教义。他的《天主实义》，皈依天主教的儒士严谟所著的《天帝考》。严谟（教名保罗 Paul）在中国儒家古代经典中找出六十五处有“天”和“帝”的段落，论证

① 古代传教士进入中国，最早在唐太宗贞观九年（635），大秦国（波斯）的阿罗本带基督教经书至长安，房玄龄迎入，唐太宗李世民接见。遂有景教。会昌五年（845年）唐武宗禁止佛教等其他宗教，基督教在中国首次被禁传播。唐宣宗大中四年（850），重开教禁。公元1012年色目人来华，景教再次发展。1265年意大利天主教徒尼古拉·波罗和马飞奥·波罗兄弟抵达蒙古帝国首都大都（今北京），受元世祖忽必烈接见，请罗马教廷派传教士来元帝国。1289年，罗马教宗尼古拉四世派遣天主教方济各会神父意大利人孟高维诺（1247—1328）为北京的主教，他1294年入元大都（今北京）。元末，基督教再次中断在华传教。

天主教的上帝与中国天、帝的异同，并推断中国古代的“天”和“帝”就是西方的上帝。这种寻找相同性的努力使耶稣会教士比较平和地得到中国的认可并融入中国，在中国与西方的接触中起了非常重要的作用。中国方面，在历法、天文、数学等学科，通过传教士开始与欧洲交流。然而，耶稣会的这种努力受到巴黎索尔邦大学神学专家们的质疑。1704年，罗马教会颁布禁止中国天主教信徒祭祖的法令，1723年雍正颁令禁止天主教在华布教，第一次中西相遇在“礼仪之争”^①中中断。

中国在第一相遇中的态度，首先是在被动接受的前提下比较开放。以康熙皇帝为例。康熙在罗马教廷反复禁令的情况下，仍然派遣使者去教廷沟通，多次接见教廷使者，试图说明中国祭祖祭孔与基督教信仰并不冲突，他表现出很大的耐心和宽容。其次是对欧洲发生的中国热没有太大的兴趣。

而在古老的欧洲那一方，自16世纪始，中国与古希腊是两个遥远的理想国参照系。古希腊代表的是历史上遥远的欧洲文明起源，中国代表的是地理上遥远的当时文明。中国的形象：非一神的文明是如此先进、不迷信、不教条、物质丰富、理性。

① 1610年，利玛窦去世，意大利传教士人龙华民接任中国耶稣会总会长。尽管被利玛窦推荐为其继任，龙华民不赞同利玛窦的传教方法，引发“礼仪之争”。他于1597年（明万历二十五年）进入中国。他主张废除“天”、“上帝”、“天主”等词，依然用罗明坚的译音，将上帝音译为“陡斯”。

1631年，传教士道明会的高奇神甫从菲律宾抵福安，开始在华传教。其接任者黎玉范神父向教廷报告，批评耶稣会对中国祭天、祭祖与祭孔的理解与容忍态度。罗马教廷开始介入。1643年，道明会黎玉范（Morales, Juan-Baptista, 1597—1664）返欧，向罗马教廷提出关于中国传统礼仪的著名的十七问。

9月12日，罗马教廷经教皇英诺森十世批准，发布通谕禁止天主教徒参加祭祖祀孔，1656年教皇亚历山大七世决定准许耶稣会士照他们的理解参加祭孔等活动，只要不妨碍教徒的根本信仰。

1687年，法国路易十四国王派遣的国王数学家耶稣会士洪若翰、李明、张诚、白晋、刘应来到中国。四人赞成“利玛窦规矩”。刘应反对。

1704年11月20日，教皇克勉十一世（Pope Clement XI, r. 1700—1721）发出中国天主教徒禁止祭孔祭祖的禁约。

康熙六十年（1721）康熙颁令禁止天主教在华传教。

在向欧洲本土介绍中国文化的潮流中，传教士把翻译儒家经典作为进入中国文化和政治的要务，经过罗明坚等传教士开始的130年几代人的努力，对中国的介绍始具规模。1711年比利时传教士卫方济（Franciscus Noël，1651—1729）在布拉格出版拉丁文全译，书名为《中国六大经典》（*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*），包括《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》和《孝经》、《小学》。法国耶稣会传教士杜赫德（Jean Baptiste du Halde，1674—1743）在其1735年在巴黎出版的著作《中华帝国志》（*Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine*，BNF）中对此书有介绍。《中华帝国志》于1741年、1749年和1774年分别由英、德、俄三国翻译出版。英译本初版1736年为节译本，1741年出全译本。《中国六大经典》的法译本《中华帝国经典》（*Les Livres Classiques de l'Empire de la Chine*）由布鲁盖（François-André-Adrien Pluquet，1716—1790）完成，于1783至1786年间分七卷出版。1740年，法国耶稣会传教士刘应（Claude de Visdelou，1656—1737）在巴黎出版所译《尚书》（*le Chou-king ou le Livre par excellence: les Se-chou ou les Quatre livres moraux de Confucius et de ses disciples*）。他的《中庸》（*De perfectaimperturbabilitate*）拉丁文译本，与《书经》译本手稿藏于梵蒂冈图书馆。1728年，法国耶稣会士马若瑟（Joseph de Prémare，1666—1736）用拉丁文写成《汉语札记》（*Notitia Linguae Sinicae*），1831年出版。^① 1732年法国传教士马若瑟把元代纪君祥杂剧《赵氏孤儿》译成法文，题为《中国悲剧赵氏孤儿》（*L'Orphelin de la maison de Zhao, Zhaoshigu'er*）。

除了经典的翻译外，法国传教士对中国的农业文明也很关注。法国耶稣会士金济时（Jean-Paul-Louis Collas，1735—1781）最早比较系统

① Quæsta xvii a Fr. J.B. de Moralez, “missionumsinarumprocuratore, propositaRomæ 1643 S. Congreg. deProp. Fide” (Rome, 1645); 参见张西平:《清代来华传教士马若瑟研究》, 载中国社会科学网 <http://www.cssn.cn/news/394180.htm>。

地、用书简的形式将中国农业结合天文介绍给欧洲，如（*Observations astronomiques faites à Pékin en 1775*）。

从1582年罗明坚和巴范济被允许在广东肇庆定居并传教，1583年利玛窦抵达肇庆，1601年利玛窦、庞迪我进京，到“礼仪之争”中失败遭到禁会并被解散，耶稣会士把西方的信息和先进的科学知识引进中国，同时，努力深入了解中国，不断向西方介绍他们所认识的中国，写下大量书简。他们在16世纪至18世纪中西第一次相遇中起到极为重要的作用，其著作与书简是当时的欧洲人了解中国的主要窗口，也是欧洲汉学的起步。

正是这些传教士的写作，使中西相遇不至于因为“礼仪之争”的相互禁教而终止，文化的交流已经深入，17、18世纪在欧洲形成历史上著名的“中国热”。德国沃尔夫·勒佩尼斯在法兰西学院讲座并出版的《何谓欧洲知识分子》一书中谈到，18世纪的欧洲是人化自然的时代。^①中国崇尚自然与儒家道德治国并重的文化正好可以回应欧洲的期待。17世纪下半叶至18世纪上半叶的欧洲启蒙运动中心在法国。法国百科全书派思想家从传教士的书信中了解中国。他们欣喜地发现，中国为自然神论国家，由儒家的道德思想治国。法国启蒙思想家开始崇尚儒家的“德治”。如伏尔泰（Voltaire，1694—1778），认为人类社会的典范是中国，它是“举世最优美、最古老、最广袤、人口最多而且治理最好的国家”。（《哲学辞典》）

法国学者霍尔巴哈（Paul-Henri Thiery，baron d'Holbach，1723—1789）把“中国这个世界上唯一的将政治与伦理道德相结合的国家”视为欧洲各国的治国典范，提出向中国那样“德治”。狄德罗（Denis Diderot，1713—1784）推崇儒学，认为“只须以理性和真理，便可治国平天下”。中国在这些启蒙运动的思想家们眼里是理想的善治坐标，是欧洲未来的模式。

^① 参见〔德〕沃尔夫·勒佩尼斯，《何谓欧洲知识分子》，李焰明译，桂林：广西师范大学出版社，2011年，第247页。

在“中国热”风行的欧洲18世纪，有一位法国年轻思想家作冷眼观。那就是写《波斯人信札》(*Lettres persanes*)和《论法的精神》(*De l'esprit des lois*)的孟德斯鸠(Montesquieu, 1689—1755)，他对中国的密切关注约始于1713年与中国青年黄日升(译名：黄嘉略，法语名，Arcade Huang, 1679—1716)的对话交往以及1729年在罗马与耶稣会士非主流派傅圣泽(Jean-François Foucquet, 1665—1741)神父的相见及多次谈话^①。孟德斯鸠的眼里，中国是专制国家，人民没有自由，不是改造欧洲的正面参照系。这一观点直到他1755年突然辞世，没有改变。

16世纪到18世纪的中西第一次相遇，中国作为西方遥远的理想国形象得以建立。18世纪的启蒙运动推动西方“自我”主体意识的出现，无论西方传教士与知识分子对中国持何种态度，中国都是西方想象中一个使人莫名其妙却很有吸引力的“他者”，一个儒家的乌托邦，其儒学对西方哲学家洛克(John Locke, 1632—1704)、康德(Immanuel Kant, 1724—1804)、卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778)产生影响。而礼仪之争也对中国儒学产生冲击。

二、中西第二次相遇

16世纪的文艺复兴运动和18世纪的启蒙运动中，欧洲的眼光投向欧洲以外。与东方的商业交往和宗教活动，使欧洲的“自我”主体意识开始不满足于往来东方的冒险旅行家、商人与传教士的转述，欧洲出现进入遥远国度的渴望，其中包括对商业与财富的渴望。最早通往东方的航线是1498年葡萄牙人瓦斯科·达·伽马(Vasco da Gama, 1469—1524)从里斯本经南非好望角抵印度的航线。1510年在印度最小的邦国果阿建立第一块殖民地。

① 参见 René Etiemble, *L'Europe chinoise* (Paris: Gallimard, 1989), tome II, p. 65。

关于欧洲殖民史的分期，西方学界争论热烈。第一种观点以《大英百科全书》为代表，1450年至1763年为殖民主义的前期，1763年至今为殖民主义的后期。英国殖民史专家费尔德豪斯（David K. Fieldhouse，1925—）将殖民史分为三段。1500年至1815年，1815年至1845年为第二阶段。1845年至20世纪80年代为第三阶段。

19世纪中叶，也就是欧洲殖民的前期或第二阶段，1840年的鸦片战争敲开了中国的大门。此时的西方，不再满足于遥远地想象那个莫名其妙却很有吸引力的“他者”，那个儒家的乌托邦。他们要向中国输出各自的文化模式和经济模式，把中国纳入他们的经济市场体系。中国仍然是重要参照系。

这一次中西相遇，中国处于守势：被惊醒。第一次相遇中的不在乎不管用了。中国不得不向西方学习，以图革新与革命。中国在第二次相遇中的态度是务实、被动、卑微，但仍然自大。一切西方的东西，只要不危及政体，均要拿来。科学技术、文学、教育、哲学、经济、军事全方位地接受。这样的接受情形，表明中国没有与西方对话的平等心态，与“他者”的关系不是平等的关系。如果说第一次中西相遇是西方在文化和宗教上走向中国，那么，第二次相遇，是西方在经济和军事上进入中国，中国被迫面对西方并走入西方。中国成为西方“自我”认同与扩张的假设对象，成为进步与自由的反面。第二次中西相遇就这样在不平等和中国几乎否定自己的历史和文化中进行。然而，中国文化精神在历史上不曾接受殖民。中国在一定程度上丢失了自我，但也没有归化而成为他者。中国的尴尬与矛盾就这样在不断出现的民族主义与西化的反复交替中体现出来。这两种思潮其实是一个钱币的两面，其根源都是没有平等的对话精神。

中国文人们和受他们影响的执政者们坚信只有向强大的西方学习方能强大自己。如何学习西方呢？这一在第二次中西相遇中中国始终在问的问题，在第一次相遇中并不存在。在这样的历史和精神状态背景下，第二次相遇，经历了三个阶段：第一阶段，以洋务运动

(1860—1894)为代表,口号是:“师夷之长技以自强。”在本土建立军事工业为学习西方之首要任务。同时,1872年到1875年间,由留美学生容闳(1828—1912)倡议,洋务派领袖曾国藩(1811—1872)、李鸿章(1823—1901)的支持下,清政府派出四批共一百二十名青少年学生赴美留学。1895年甲午战争,北洋水师全军覆灭,标志洋务运动失败。

中国知识分子痛切感到向西方学习军事、工业科学技术,不足以强国,必须走政治体制的改革。中西相遇在这样的背景下进入第二阶段,戊戌变法(1898年6月11日—9月21日),以康有为(1858—1927)为代表的维新派希望推动光绪皇帝,让中国学习西方的科学文化,改革本国政治、教育制度,发展农、工、商。从康有为1902年避难时写下的《大同书》中,读者可以清晰地看到儒学、基督教、佛教、达尔文(Charles Robert Darwin, 1809—1882)进化论、柏拉图(Platon, 427—347)的共和国与法国空想社会主义者傅立叶(François Marie Charles Fourier, 1772—1837)、罗伯特·欧文(Robert Owen, 1771—1858)的影响。戊戌维新的失败标志中西第二次相遇所激发的政治改革也不成功。

仅仅几年后,20世纪初,一批年轻的中国知识分子出现了,他们比前代的改革家们更决然:新文化运动、走文学的道路,用文学改变人的思想、拯救中国。1915年陈独秀创办《青年杂志》(1916年改名为《新青年》)。《新青年》的译者,大多是新文化运动、新文学运动的倡导者,他们翻译介绍外国文学的目的,是希望引入新思想、新文学,借以打破中国文化思想停滞不前的局面,并作为我国新文学的楷模。

从《新青年》对外国文学的接受情形看,这些新文学的楷模各有其用。小说上,俄国的译作居突出地位,接受者们认为俄国的国情与中国相似,而俄国的小说在反映社会上尤为出色。瞿秋白(1899—1935)在1920年3月写的《俄罗斯名家短篇小说集序》中写道:

俄罗斯文学的研究在中国却已似极一时之盛。何以故？最主要的原因就是，俄国布尔什维克的赤色革命在政治上、经济上、社会上生出极大的变动，掀天动地，使全世界的思想都受他的影响。大家要追溯他的原因，考察他的文化，所以不知不觉全世界的视线都集中于俄国，都集中于俄国的文学；而在中国这样黑暗悲惨的社会里，人都想在生活的现状里开辟出一条新的道路，听着俄国旧社会崩裂的声浪，真是空谷足音，不由得不动心。因此大家都要来讨论研究俄国。于是，俄国文学就成了中国文学家的目标。^①

这里，俄国文学事实上指的应该是俄国的小说。因为从《新青年》（1915—1921）及《小说月报》（1921—1925）两个杂志的文学接受情形看，俄国的戏剧与诗歌的翻译介绍远远不及俄国小说的翻译与介绍。俄国小说被中国接受者作为新文学的楷模。

至于居《新青年》外国小说翻译第二的法国小说，究竟什么引起中国接受者的重视呢？莫泊桑（Guy de Maupassant，1850—1893）的小说对社会与人性进行了强烈的讽刺与揭露。其现实主义的文学倾向看来对中国的接受者有很大的吸引力。《新青年》1915—1921年的外国小说翻译中，只有莫泊桑一人有四篇作品得到翻译，其次是俄国作家库卜林（A.I.Kouprine，1870—1938）。莫泊桑成为中国现代翻译文学史上最早被译、最重要的法国小说家之一。巴尔扎克（Honoré de Balzac，1799—1850）似乎后来者居上，至今受到中国法文译者极大的关注。但巴尔扎克小说翻译高潮要比莫泊桑晚20年，即于40年代才由傅雷发起。因此，在20年代中国早期接受文学工作中，莫泊桑代表法国小说为中国接受者所重。因此，《新青年》的翻译从一开始就明显地受新文化运动的制约。

《新青年》的外国文学翻译活动所开始的中国现代翻译文学史至20

^① 转引自陈玉刚：《中国翻译文学史稿》，第113—114页。

年代进入高潮。文学研究会、创造社、少年中国会、未名社集中了一大批新文学作家翻译家，对外国文学进行有目的、有计划、有专题的翻译介绍，数量之大，前所未见。其间，文学研究会的机关刊物《小说月报》的翻译介绍工作尤为突出。《小说月报》对外国文学的接受并未囿于其名而只局限于小说，翻译面较广，涉及东西方小说、戏剧和诗歌。共有649篇作品被译成中文，其中321篇为小说，占总数的49.46%；38篇为戏剧，占总数的5.86%；290篇为诗歌，占总数的44.68%。从这些数字看，小说与诗歌的翻译在《小说月报》的外国文学接受中居几乎相等的重要地位。这与《新青年》的接受情形不同。《新青年》的译诗高居翻译之首，占总数的62.5%，而小说居二，占总数的28.1%。《小说月报》中的小说译作受到译者最大的关注。有35个国家的文学作品得到翻译，外加当时尚未立国的犹太作家的作品。《小说月报》的接受情形：在小说的翻译方面，印度居首，有65篇作品被译，俄国居次，62篇译作；法国居三，44篇译作；德国居四，33篇译作；丹麦居五，27篇译作；日本、波兰居丹麦之后，各有14或13篇译作。

俄国、法国小说翻译一前一后居重要地位这一情形自《新青年》始。而在《新青年》小说翻译中为零的印度小说，此次一跃而居首，是文学翻译中一大变化。可以解释为《小说月报》重视弱小民族文学的结果。在戏剧方面，日本居首，有6部剧被译，英国、法国和印度居二，各有4部剧被译。比利时、西班牙和新犹太（用意第绪语写作）居三，各有3部译剧。在《新青年》居外国戏剧翻译之首的英国（4部译作）退居第二，挪威（4部译作）退居末位，仅1部译剧。而原在《新青年》只有1部译剧的日本，在《小说月报》有6部译剧，居译剧之首。日本戏剧在中国对外国文学的接受中受到重视。在诗歌方面，与《新青年》1915—1921年接受情形相比，也有变化。原在《新青年》诗歌翻译中以30首译诗（占总数38%）高居首位的日本，在《小说月报》1921—1925年的诗歌翻译中仅23首诗被译，占总数8%。而原居第二的印度，此次以135首译诗遥居各国之首（占总译诗的47%）。英

国由在《新青年》的第三位（13首译诗，占总数的16%）前移至《小说月报》译诗的第二位，39首译诗，占总数的14%。《小说月报》的译者似乎只对泰戈尔（Tagore, 1861—1941）感兴趣，从1921至1925年（第12卷至第16卷）长达5年的时间内，印度诗人只有泰戈尔被译，换句话说，135首印度译诗全部为泰戈尔所作。看来，对于《小说月报》的接受者，诗歌的外来楷模非泰戈尔莫属了。若看中国新诗所受的泰戈尔及日本短诗的影响，《小说月报》诗歌译者的偏好是有历史意义的。

两个杂志前后十年的外国文学翻译工作重点看来是一致的；以现代当代的文学为主^①。从总体上看，《小说月报》的外国文学介绍与研究（包括外国文学批评译文和中国关于外国文学批评的论文）尤重20世纪。264篇评论（包括译文）中，137篇（占总数的51.89%）论及20世纪外国文学（作家或作品）。90篇涉及19世纪，26篇涉及古典时代的外国文学。11篇（其中9篇译文）为文学理论。264篇论文或评论译文中，除11篇文学理论外，其余253篇的内容涉及作品评论、作家生平、外国文学派别、思想、动态。在这一以介绍批评为主题的接受中，最受《小说月报》关注的是俄苏、法国、英国文学。该杂志整个接受情形是第二次相遇的一个很好的案例。首先，中国接受者重时间意义上的现当代文学。20世纪外国文学在翻译与介评中分别占总数的56.7%与51.89%。而“海外文坛消息”在1921至1925年间发的208条消息均为当时的文学动态。其次，重现实主义文学。俄苏、西欧文学中的现实主义文学倾向符合《小说月报》接受者“艺术为人生”的观念。接受者们希望借此类文学的引进，发起呐喊与反抗，拯救中国人的灵魂。第三，接受者重文学状况的介绍。《小说月报》的外国文学介

① 649篇外国文学译作中，398篇译自英语，占总数的61.33%；57篇译自俄语，占总数的8.78%；42篇译自日本，占总数的6.47%；29篇译自法语，占总数的4.47%；11篇译自世界语，占总数的1.7%；其余为德语5篇，意大利语3篇。从被译作者所处的年代，即从时间的选择角度看，198位被译的外国作家中，有95位生活在19至20世纪交界的年代，占总数的47.98%；《新青年》的被译外国作家处同一时代的为总数的48.65%。

评者为丰富中国新文学，介绍批评重点放在作者生平、著述目录、文学动态或文学史。文学理论的译介则放在第二位。264篇外国文学介评（包括译评）中，有11篇为文学理论。

研究中国新文学初期、中国象征派诗歌诞生之前（1925）的中国对外国文学的接受情形（翻译、介绍批评研究）是中西相遇框架下一研究论题。中国在第二次相遇的第三阶段，即文化与文学的接受中，对与之同时代或相近时期的西方作品与运动极为关注。这一关注体现的是中国接受者对现代性的认识：现代的、同时代的就是现代性。这一点在七十年代末开始的第三次相遇中更为显著。

《新青年》与《小说月报》的接受研究仅为其中一小部分^①。对该时期各期刊、出版物作全面的、系统的整理统计，是勾勒整个中国当时对西方和国外的接受情形、研究中国对他者的期待视野所必须的工作，需要研究者集体的力量、长期细致一致的努力。

20世纪的中国经历了怀疑、否定传统文化的时期。在与西方的相遇中，中国最终选择了启蒙思想、达尔文进化论和马克思唯物主义辩证法。第二次中西相遇的外部背景是，欧洲建立民族国家、工业革命，科学主义与暴力革命、乌托邦社会主义三者结合。中国内部空间出现强烈的现代化需求。中国进入“他者认同”。西方以经济市场与中国的儒学思想发生冲突，而欧洲的民权、共和与现代性文学与中国新文化与新文学在中国结合。引进西方思想模式，直接影响中国知识分子的思想 and 人文研究方式，以概念迁徙论题框架为例。中国知识分子挪用西方批评体系——结构主义与解构主义，超现实主义的自动写法和德里达的“差延”理论——作为分析工具，而对中国文字的占卜性起源与西方神学性背景下发展的语言体系尚未有深入比较研究，借用西方

① 参见金丝燕，《文学接受与文化过滤——中国对法国象征主义诗歌的接受》（“Réception littéraire et filtration culturelle—Etudes de la réception de la poésie symboliste française en Chine”），北京：人民大学出版社；*La Métamorphose des images poétiques 1915–1932—Des symbolistes français aux symbolistes chinois*（Bochum: Edition Cathay, ProjektVerlag），1997。

的概念而没有探究这些概念在西方文化传统中的本意及其演变。同时，新文化与新文学运动的中国知识分子忽视从中国历史典籍的传统批评方法与西方批评体系的相遇中，发掘与生成对话的可能。

与中国这一弃绝传统的态度相反，中国文化在欧洲知识分子眼里，仍然是遥远的理想参照。这一参照的作用，到20世纪60年代达到最大化。中国在经过洋务与戊戌维新两中尝试后进入新文化运动，从本质上看，这是从科学技术与政治的逻辑中走出，再次与第一次相遇会合，继续从文化的内在性与外在性相合的层面去企及互识。（未完待续）