

文化之間：認同・別異・交流
Between Different Cultures:
Identification, Differentiation, and Exchange[§]

伍曉明
WU Xiaoming*

§ 本文初稿發表於中國浙江工商大學日本文化研究所與日本關西大學文化交涉學教育研究中心聯合舉辦的東亞文化交涉學方法論研討會（杭州：浙江工商大學，2010年9月27-28日）。筆者會後對此文做了修訂和擴充。筆者感謝《臺灣東亞文明研究學刊》匿名評審人提出的寶貴意見。

* 紐西蘭坎特伯雷大學資深高級講師。
Senior Lecturer, University of Canterbury, New Zealand.

壹、「交流」的可能性的條件

說的既然是文化之「間」，此所謂「文化」當然應該是漢語寫作中通常並不需要特意標誌出來的複數。而如果我們承認，諸文化必然相互有「間」，有必然既分開而又聯繫著不同文化的「間」，有必然即因此種「分開—聯繫」而構成著任何特定文化之為特定文化的「間」，那麼諸文化之間即必然會有所謂關係問題，而此關係似乎當然可以是合法的學術研究對象。當然，此處所謂「關係」也應該是複數形式，因為諸文化之間不可能只有一種（形式的）關係。

於是問題首先就成為，處於各種不同文化之間的——或處於文化的各種不同的間的——學者們將如何想像文化之間的種種關係或文化關係的種種形式。對此問題，我們這個學會本身之自我命名其實已經有所決定。「東亞文化交涉學會」字面上蘊含著：文化之間的關係被想像為某種形式的交涉。在漢語語境中，「文化交涉」讓人想到的可能會是：一文化如何就特定（文化）問題與其他文化打交道。我手邊的《現代漢語詞典》就是這麼定義「交涉」一詞的：「跟對方商量解決有關的問題。」我完全理解「東亞文化交涉學會」這一自我命名之中所蘊含的學術苦心，而且也非常欣賞創會會長陶德民君之欲在中日文交互語境中為「交涉」一詞賦予新意的嘗試。但此詞在漢語語境中之能否成為描述文化關係之（新）名，則仍然有待於時日。

從理論上思考文化之間如何交涉，當是很有意義的研究課題。漢語的「交涉」一詞（不知日語中是否亦如此）會讓人想到進行交涉的主體。但「文化主體」其實卻是個很麻煩的概念或問題。在經過所謂「後現代」理論長時間浸淫的今日，談論個體自我同一性（self-identity）或自我認同（self-identification）已經是很困難的事，界定文化的（集體）自我同一性或自我認同可能就更加困難。在學會的英文名中，與「交涉」一詞相對應的是"interaction"。"Interaction"，或「互動」，則既可以是主體間之事，也

可以是非主體間之事。例如，地球與月亮之間就有某種interaction或互動，而我們並不將此視為主體間有意識有計畫之事。如此說來，「文化交涉學會」的漢語與英語名稱之間頗有不能對應之處，而這將會使對於文化關係的理論思考無所適從。所以，在「文化交涉」這一新名在漢語語境中可能的或被期待的接受和流行之前，爲了從理論上考慮文化關係，亦即，形式地或抽象地考慮文化之間究竟會發生什麼，能發生什麼，將如何發生，而其理論含義又可能是什麼，讓我還是從一個更流行的漢語說法開始：文化交流。

「文化交流」其實也是頗爲模糊的概念。顧名思義，文化交流意味著文化之間的有來有往，而在此來往之中，總有些什麼東西被給予或被接受了。因此，這一漢語片語通常與英語的"cultural exchange"對譯，後者是指涉文化往來或文化之間的給予—接受活動的一個標準說法，儘管"exchange"的字面意思譯回漢語是「交換」而非「交流」。而"exchange"或「交換」這樣的觀念當然很明確地預設了交換者，亦即，進行交換的主體。既言「交換」，儘管是「文化」交換，某種經濟模式就立即被包含在對於此一觀念的理解之中了。但如果文化交流真可以被視為某種交換的話，文化之間所交換的究竟是什麼呢？而此種交換的文化意義又是什麼呢？而且，首先的問題是，交換如何才可能呢？如果一文化尚無屬於自己的東西，它又能拿什麼去交換呢？而爲了能有所謂「屬於自己」的東西，不是首先就需要有一個能夠作爲特定文化而存在、從而可以擁有此一文化的「主體」——一個文化自我——嗎？這也就是要問，文化交換或交流的最根本的可能性條件是什麼呢？或者說，怎麼樣才會有那能夠發現自己已經處於與其他文化的交流之中的特定單獨文化呢？

讓我們從對「交流」這一概念本身的分析開始。漢語「交流」的更字面的英語譯法應該是"interflow"。顧名思義，"interflow"或「交流」意味著，來自兩個不同源頭的水（或任何可以流動者，任何所謂流體）各自流向對方。但此「交一流」如何才有可能？又將如何開始？而這也就是要問，交流以何爲其可能性的條件？所謂「交一流」必然蘊含著流之所從出者，而此流之所從出者亦須爲流——其他的流——向之而入者。流之所從

出者即所謂「源頭」，而此「源頭」在交流之中亦必為「源尾」，亦即，必為流之接受者。不然即只會有單流或獨流，而無交流。

但源頭又如何可能？如何開始？如果始終汪洋一片，或一片汪洋，那就只會有漫無邊際的「（縱）橫（之）流」，而不可能有方向確定的「獨流」，更不可能有任何雙向或多向的「交流」。源頭之為源頭必然始於某種封閉，無論是自然所形成的封閉，如溪谷，還是人工所創造的封閉，如水庫。源頭之封閉不是水泄不通的封閉，隔絕阻斷的封閉，亦即，絕對的封閉，而是留有出口入口的封閉，容許流出流入的封閉，亦即，某種相對的封閉。封閉始造成內外，於是在內即為源，而在外即為流。有此內外或源流之別，方能有所謂交流：在內者之流向外，在外者之流入內。所以，需要源頭的交流始於封閉。沒有某種形式或某種程度的封閉，沒有封閉所形成的相對封閉體，能蓄積流體和發出流體的封閉體，沒有封閉所產生的內、外、源、流之別，即不可能有任何交流。

因此，如果文化之間也可以有所謂交流，比喻意義上的交流，那麼此交流就也需要開始於某種封閉。但此一為文化交流所必需的、使文化交流成為可能的「文化封閉」不含任何貶義，也不與所謂「文化開放」相對立。作為有意識的、自覺的活動，此一意義上的「文化封閉」其實乃是任何文化為了成為其所是者（亦即，成為一個有「自我認同」的特定文化）所必需者。正是此一在某種意義上可說是原初性的「文化封閉」，才使任何所謂「文化開放」——因而任何「文化交流」——成為可能。

貳、「內諸夏而外夷狄」

就此而言，《春秋公羊傳》所言之「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」（〈成公十五年〉），儘管不無內內外外或同同異異的歧視之嫌，其實乃是制約著文化交流的一種普遍規律。這就是說，中國歷史上春秋時代所發生的公羊學家心目中之「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」活動，在某種意義上可能對於一切文化都是必要的，儘管在此語的原初語境中，

其所謂「國」乃魯國，所謂「諸夏」乃中原諸侯之國，而所謂「夷狄」乃周邊之民族。¹在所謂文化交流中，一切都將始於某種形式的「內諸夏而外夷狄」或「內自己而外他者」或「內（自）己而外（他）人」的有意識活動。而這也就是說，始於形成一個可以蓄積（文化）流體的中心，從而阻住漫無邊際的流動（只有漫無邊際的流動時其實還無所謂流動）。其實，「中國」之名本身——或中國之為「中一國」，亦即，居中之國，中央之國——在很大程度上即得之於此一「內諸夏而外夷狄」或「內自己而外他者」或「內（自）己而外（他）人」的文化封閉活動。²

「內諸夏而外夷狄」或「內自己而外他者」之「內」與「外」是動詞。「內」意味著：使之內，使之在內；「外」則意味著：使之外，使之在外。但這樣說就可能蘊含著，已經有了為名詞「內」與「外」所指示出來的現成界域或空間，而動詞性的「內」與「外」則只不過是讓已在內或應在內者在內，讓已在外或應在外者在外而已。讓已在內與已在外者安於

- 1 《春秋公羊傳·成公十五年》經文云：「冬，十有一月，叔孫僑如會晉士燮、齊高無咎、宋華元、衛孫林父、鄭公子魋、邾婁人，會吳于鍾離。」傳者公羊壽對此的評論是：「曷為殊會吳？外吳也。曷為外也？《春秋》內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄。」解詁者何休（129-182）的進一步解釋是：「內其國者，假魯以為京師也。諸夏，外土諸侯也。謂之夏者，大總下土言之辭也。」根據這一說法，《春秋》是以當時的魯國為諸夏之「中」，而諸夏則為夷狄之「中」。
- 2 「諸夏」不止一國，但皆為居於由東南西北四周的「夷狄蠻貊」之合圍所形成的「中心區域」者，故皆可稱為「中國」。「中國」觀念的構築因而離不開那在其之外者。無此「外（圍）」即無此「中（心）」，儘管這一「中/外」之對是成問題的並需要解構的。〔清〕劉寶楠（1791-1855）在《論語正義》中解釋說：「稱『中國』者，自我言之。王者政教之所及也。夷狄在四遠為外國，故謂諸夏為中國矣。」（見〈八佾〉篇孔子之語「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」之注「諸夏，中國」之正義。）「中」始終是從居中者自身而言之「中」，「外」則始終為此「中」之「外」。因此，「中國」之「中」與「中心主義」之「中」其實始終有某種我們應該加以警惕的難解之糾纏。又，「中國」之稱，不見於《論語》。《尚書》說及「中國」者僅有「皇天既付中國民，越厥疆土，于先王肆」一語（《周書·梓材》）。在《詩經》中，「中國」之稱見於〈大雅〉之〈民勞〉、〈蕩〉與〈桑柔〉三詩。在〈民勞〉中，「中國」與「京師」換用：「民亦勞止，汙可小康。惠此中國，以綏四方」；「民亦勞止，汙可小息。惠此京師，以綏四國」，似僅以「中國」為「京師」。《孟子》書中此語約九見，其中「蒞中國而撫四夷」（〈梁惠王上〉）一語，以「中國」與「四夷」對言，明確地反映出認「中國」為「四夷」之中的觀念。《荀子》書中約七見。其〈王制〉篇中云：「北海則有走馬吠犬焉，然而中國得而畜使之。南海則有羽翮、齒革、曾青、丹幹焉，然而中國得而財之。東海則有紫、紘、魚、鹽焉，然而中國得而衣食之。西海則有皮革、文旄焉，然而中國得而用之。」此雖似僅言來自四周邊遠之地的財物，但也反映著「外（物）」為「中（國）」用的傳統觀念。

其各自之在內與在外，這是鞏固和加強所謂諸夏與夷狄之間的既成秩序關係；讓應在內與應在外者分別實現其各自之在內與在外，此則是依據某種觀念或理想來形成秩序。「應在」之「應」又蘊含著，所應實現之事尚未實現，亦即，應在內或應在外者尚未在其所應在之內，或尚未在其所應在之外。

然而，為名詞「內」與「外」所指示著的特定界域或空間——那成為某種佔有與保持欲望之對象的處所——本身又如何可能？或者，更簡單地說，如何才能有這樣的內與外？既然在汪洋一片之時還根本無所謂內與外，那麼內與外就並非只是已經等在那裏被佔領的現成處所。從來就沒有什麼確定的內與外。相反，是作為活動的「使之內」與「使之外」，才首次創造出了內與外。³「使之內」與「使之外」首先就是進行分割，亦即：劃出畛域，標出疆界。此皆可以《莊子·齊物論》中所言之「分」來概括：「其分也，成也」。分是成，因為只有（互相）分（開）了才成就個體之為個體，於是才會有所謂「個體」，那能夠將自身封閉在其確定表面或邊界之內的個體，那能夠以某種方式待在自身之內的個體。因此，分本身同時也就是封，就是進行成就個體之為個體的封閉活動。因此，分其實始終都是「分一封」：分（割）一封（閉）。「分（割）一封（閉）」之結果則是反身向內的、折疊於自身之上的、自我同一的個體之形成。⁴放回到中國文化的歷史語境中，此種「分（割）一封（閉）」所形成的就是諸夏與夷狄之國。於是，作為我們理論術語的「分（割）一封（閉）」此處就與作為中國歷史上一個概念的「分封（諸侯之國或諸王之國）」發生了有趣的聯繫。

3 《莊子·齊物論》中有言：「道未始有封，〔……〕為是而有畛也。」

4 如果此處所言者尚嫌費解，不妨想一下我們在實際生活中剖分任何東西時所發生者。我們都有這樣的日常經驗，但此事的哲學含義卻仍有待於闡明。一刀下去，我們會將完整的西瓜分成兩半。從完整西瓜這方面說，此乃毀。但從半個西瓜這一方面說，此乃成，亦即，個體之形成。分在整體上所造成的切面——創傷——同時也就是分所形成的個體之表皮，而正是此表皮才使個體能將自身——一個在「分一封」之前尚不可能存在的自身——封閉在自身之內，從而能以一獨立於其他之物的身分而存在。因此，分必然始終都是「分一封」，或既分亦封。

因此，「使之內」與「使之外」首先只是「分」。是這樣一個作為活動的「分」，才同時使作為處所的內與外成為可能，並且同時也就使所謂在內者與在外者成為可能。（作為處所的）內與外，（作為佔據這樣的處所的）在內者與在外者，必然是在作為活動的分之中同時發生的。分即同時形成內與外，並成就內與外為其各自之所是者。因此，一如內與外本身，「使之內」或「使之外」這些表述中的代詞「之」也不能被理解為先已存在之某物。並不是先有此「之」，或先已有了諸夏和夷狄，然後再讓它們或進入內，變成內，或出至外，變為外。相反，是動詞意義上的內和外，作為活動或操作的使之內和使之外，才產生了此「之」，此作為內或外之「之」，此（能夠）在內或（能夠）在外之「之」。因此，似乎是作為結果的「（在）內」與「（在）外」本身其實從來都不會先於內化及外化活動（或操作）而存在。而此種內化和外化活動則必然是二者同時的，儘管那自以為在進行著（將自身）內化活動的（不）自覺主體對於此一同時性可能並無明確意識，或並不以為然。進行此內化活動的「（文化）主體」所思所欲者也許只是要讓自己成為內，讓自己佔據一個將他者排斥在外的內。但當「內」被如此形成並進入存在之時，與之相對的「外」亦同時開始相應地形成和進入存在。因此，在「內諸夏而外夷狄」的活動中，從諸夏（自身）的角度看，當然是進行內化的「諸夏」通過此一活動產生了其自我或自身。但當「諸夏」如此這般而讓自己成為「內」或成為「在內者」之時，所謂「夷狄」同時即成為「外」，成為「在外者」。在內之諸夏或「中（央之諸）國」其實始終皆僅相對於已經成為在外者之夷狄方為諸夏，而在外之夷狄亦始終皆僅相對於已經成為在內者之諸夏方為夷狄。

參、中國歷史之例：內外之必然混淆與難分

因此，歷史地說，所謂「諸夏」或「中國」與所謂「夷狄」之間起初其實並無明確界線，因而也很難說孰內孰外。司馬遷在《史記·匈奴列傳》中將匈奴的祖先經春秋時代之戎狄而向上追溯至夏后氏（夏禹）。據

唐司馬貞《史記》索隱，「夏桀無道，湯放之鳴條，三年而死。其子獯粥妻桀之眾妾，避居北野，隨畜移徙，中國謂之匈奴。」據此，匈奴竟是治水有功的華夏文化英雄夏禹的後代！只不過因為匈奴的直系祖先，夏代最後一位君主夏桀無道，被取其而代之的商湯流放遠處，其子孫才成爲「邊緣」之民。⁵所以，那在漢代被稱之爲「匈奴」的春秋時代之「戎狄」（成爲固定表述的「夷狄」之「狄」即由此而來），與「華夏」或「中國」其實可能本來一家。

使情況更爲複雜的是，據司馬遷在《史記·匈奴列傳》說，公劉，真正奠定「中國」文化制度基礎的周之始祖后稷的曾孫，在失去其所擔任的夏朝農業官員（稷官）一職以後，即率其民遷至西戎定居。這在時間上更早於夏桀之被商湯流放。而公劉之民既然居於西戎之地，可能就少不了與西戎之民的「交涉」或「交流」。其實，豈止僅是「交涉」或「交流」而已。司馬遷在〈匈奴列傳〉中說的是：「公劉失其稷官，變於西戎。」這句話在《史記》的一種現代漢語譯本中被譯爲：「公劉失去了他的稷官職位，在西戎實現變革。」⁶但「變革」之說恐非確譯，或有某種「爲賢者諱」之嫌。我們知道，在與追隨欲行神農之言者（許行）的陳相論辯之時，孟子曾非常自信地說，「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。」（《孟子·滕文公上》）。所謂「變於夷」是爲夷所改變，或改變爲夷。因此，句法上與此完全一致的「變於西戎」也應該意味著：爲西戎（之文化）所改變，或改變爲（像）西戎（一樣）。這也就是說，在「文化上」與西戎之民接近或趨同（亦即，採取戎狄的遊牧生活方式）。所以，在某種意義上，司馬遷其實是反駁了孟子的說法：有用夏變夷者，亦有夏之變（自身）於夷者，而所謂夷夏之別其實自始即必然是朦朧不定的。我們甚至可以說，根據司馬遷的《史記·匈奴列傳》，周之祖先本來就是某種夷狄。

5 司馬遷：「桀不務德而武傷百姓，百姓弗堪。」（《史記·夏本紀》）

6 司馬遷：《史記全譯》，楊燕起（註釋）（貴陽：貴州人民出版社，2001年），頁3810。

如果根據《史記·周本紀》，那麼「變於西戎」的就是公劉之祖父不窋，而非公劉本人。⁷到公劉時，其民則已重新開始從事耕種，亦即，又回到農業文化之中了。周之初民與戎狄之民大概自此開始逐漸發展各自不同的生活方式或文化。後來公劉之子慶節率其民遷於豳地定居。周民似乎自此與戎狄相安無事約三百年之久。但之所以能有此安定，部分原因可能正是公劉之民與西戎之民此間雖已採取不同的生活方式，但仍然沒有明顯「文化差異」，而雙方的生活方式和經濟水準可能也大致相當，因此沒有重大衝突。⁸此後戎狄之攻打公劉後代大（太）王亶父所率之民，其原因可能主要是「經濟的」而非「文化的」。其所爭似為土地，因為那時周人可能已經主要在從事耕作，所以土地是周民生存之根本。⁹孟子曾這樣說到此事：

昔者大王居邠，狄人侵之。事之以皮幣，不得免焉；事之以犬馬，不得免焉；事之以珠玉，不得免焉。乃屬其耆老而告之曰：「狄人之所欲者，吾土地也。吾聞之也：君子不以其所以養人者害人。二三子何患乎無君！我將去之。」去邠，逾梁山，邑於岐山之下居焉。邠人曰：「仁人也，不可失也。」從之者如歸市。¹⁰

- 7 在《史記》中，〈匈奴列傳〉與〈周本紀〉的說法在此不合。根據後者，「后稷卒，子不窋立。不窋末年，夏后氏政衰，去稷不務〔案：此語有兩解。一說是夏代君主廢棄農官，不再從事耕種。另一說是，『去稷不務』可能指『不窋領導下的周人放棄了原有的農業，改採戎狄的生活方式。』後說見許倬雲：《西周史（增補本）》（北京：三聯書店，2001年），頁33。筆者以為，若據上下文，前說似近是〕。不窋以失其官而奔戎狄之間。不窋卒，子鞠立。鞠卒，子公劉立。公劉雖在戎狄之間，複修后稷之業，務耕種〔……〕周道之興自此始〔……〕公劉卒，子慶節立，國於豳。」
- 8 許倬雲認為，「周人若在后稷時代始有農業，在中國的新石器文化中，應算是後起的。不窋以後又有數百年不再務農，也說明了周人的農業文化還不夠穩定。不窋所『奔』的戎狄，已在農業文化圈外，由后稷開始以至古公的遷徙岐下，周人大約只能是徘徊於農業文化圈邊緣的一個集團。」（許倬雲：《西周史（增補本）》，頁34。）
- 9 參較《史記·匈奴列傳》中所記：「東胡使使謂冒頓曰：『匈奴所與我界甌脫外棄地，匈奴非能至也，吾欲有之。』冒頓問群臣。群臣或曰：『此棄地，予之亦可，勿予亦可。』於是冒頓大怒曰：『地者，國之本也，奈何予之！』諸言予之者，皆斬之。」
- 10 見《孟子·梁惠王下》。司馬遷《史記·周本紀》的講述與此有所不同：「古公亶父復修后稷、公劉之業，積德行義，國人皆戴之。薰育戎狄攻之，欲得財物，予之。已復

依此來看，是大王亶父在文化仍然相近而利益開始不同的兩族相爭之中的退讓贏得了民心，而那奠定了中國文化基本結構的周即由此岐山之下的新邑而興。¹¹

此後則是最終將成爲「中國」的逐漸強大之周不斷自我肯定的歷史：

其後百有餘歲，周西伯昌伐吠夷氏。後十有餘年，武王伐紂而營雒邑，複居於鄴鄙，放逐戎夷涇、洛之北，以時入貢，命曰「荒服」。（《史記·匈奴列傳》）

就是在這一時期內，周才開始逐漸使自己成爲明確的內，或明確的在內者，而使戎夷或夷狄成爲臣服於此內之外。但周道中衰之後，此內外之異又開始模糊起來。犬戎與周之申侯聯合殺周幽王（781-770BCE），重新進入已經成爲「中國」之地，於是又從外變爲某種內。而後來統一了整個「中國」的秦，其實原來也只能算是某種戎狄。只因秦襄公伐戎狄救周平王（770-719BCE）有功，秦才開始成爲諸侯之一。¹²周襄王（651-619BCE）時，戎狄與襄王的後母惠后和她兒子子帶，以及被襄王廢黜的狄后（娶自狄人）裏應外合，攻進周城，逐走襄王，而立子帶爲天子。那時的戎狄，據司馬遷說：

或居於陸渾，東至於衛，侵盜暴虐中國。中國疾之，故詩人歌之曰「戎狄是應」〔《詩經·魯頌·閟宮》「應」為

攻，欲得地與民。民皆怒，欲戰。古公曰：『有民立君，將以利之。今戎狄所為攻戰，以吾地與民。民之在我，與其在彼，何異。民欲以我故戰，殺人父子而君之，予不忍為。』乃與私屬遂去豳，度漆、沮，逾梁山，止於岐下。豳人舉國扶老攜弱，盡復歸古公於岐下。及他旁國聞古公仁，亦多歸之。於是古公乃貶戎狄之俗，而營築城郭室屋，而邑別居之。」

11 司馬遷《史記·匈奴列傳》：「其後三百有餘歲，戎狄攻大王亶父。亶父亡走岐下，而豳人悉從亶父而邑焉。作周。」

12 司馬遷《史記·匈奴列傳》：「〔犬戎〕遂取周之焦穫，而居於涇渭之間，侵暴中國。秦襄公救周，於是周平王去鄴鄙而東徙雒邑。當是之時，秦襄公伐戎至岐，始列為諸侯。」

「膺」，打擊〕」，「薄伐獫狁，至於大原」，「出輿〔《詩經·小雅·出車》「輿」為「車」〕彭彭，城彼朔方」。（《史記·匈奴列傳》）

當此之時，被逐於「外」之「夷狄」重又入「中國」之「內」。建立不久的內外之界岌岌可危，而「中國」當時似乎確實「不絕若線」。¹³

肆、外作為內所恐懼和所欲同化的他者

但如果「諸夏」或「中國」與「夷狄」本來即彼此相對，難分（孰）內（孰）外，所謂「中國之（爲）內」與「夷狄之（爲）外」又從何而言？因為內與外並非平等相對者，而是高下有別者。¹⁴所以，問中國與夷狄何以能被分成內外就是問，是誰能來決定何者爲內，何者爲外？何者（應）在內，何者（應）在外？以上言及之「進行內化活動的（不）自覺主體」對此其實已經有所暗示。僅言此一「進行內化活動之主體」（而不提進行外化活動者）並非思想之疏忽或舉例之任意，因為如果以上分析可以成立，那麼內化就必然已經蘊含外化，必然同時也是外化。欲成爲內者或欲在內者於通過「分一封」，亦即，通過讓自身折疊於自身之上而形成內——形成在內之自己或自己之在內——之時，即已同時產生了自己之

13 語見《春秋公羊傳·僖公四年》。此乃言齊桓公攘夷狄之事：「夷狄也，而亟病中國。南夷與北夷交，中國不絕如線。桓公救中國而攘夷狄，卒於前，以此為王者之事也。」孔子將桓公救「中國」之功主要歸於管仲：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！」（《論語·憲問》）「被（披）髮左衽」乃「中國」之「變於夷」的形象性說法。

14 英語"foreign"一詞蘊含著類似的內外意象，因此也為我們在另一語言或語系中見證著作為普遍規律的「內諸夏而外夷狄」的運動或操作。此詞之義為「外在於自己的國家、省份、地區」。而一旦指某地、某物、某人為"foreign"，某種「異內外」的活動或操作就已經開始了。此詞可自中世紀英語"forein"經古法語"forein, forain"而回溯至拉丁語"foras, foris"：「（在）外邊」，「（在）門外」。「Foris」（古拉丁語"fora"）之本義則為「門」。「門」之被引申為「門外」似乎應該不難理解：一旦有門，內與外即已同時蘊含於此意象之中了。門正是可以將某些人關在其外者。而被如此關在門外者即成為所謂「外人」，而其所居之地即為「外地、外邦、外域、外國」。這些，若按中國傳統說法，即所謂「夷狄」與「夷狄」之所居。

外，或那外於自己者。而爲了維持自己之爲內，亦即，維持自己之在內，或在內之自己，那現在已經成爲內者或已經在內者——「諸夏」或「中國」——就必須不斷保持內與外之分與二者之別，從而繼續保持自身爲（在）內（者），並保持他者（夷狄）爲（在）外（者）。

因此，總是那欲在內者並視自身爲已在內者才需要分出內外，確定內外，並保持內之在內，外之在外。因此，《春秋公羊傳》中所言之「異內外」其實始終都是從諸夏或「中國」之「內」所看到的夷狄之「外」，而不是從外在於此二者的第三者觀點所見之內外。所以，始終都是諸夏或「中國」在決定自身爲內或爲在內者，並決定夷狄爲外或爲在外者。因此，在這一由「內」或由「中國」本身發出的「異內外」話語之中（讓我們別忘了，《春秋公羊傳》的「異內外」之說是漢帝國的意識型態的構成部分），夷狄的（外在）角度是消失了的，夷狄的（外在）聲音是聽不到的。儘管其實無外即無所謂內，亦即，內作爲內亦必然始終都依賴外而爲其之所是之內（在此意義上，外其實是在以一種不可能的方式「先於」內），但在此種「異內外」的活動中，外卻不僅始終是內所欲排斥於自身之外者，而且也始終是其所欲最終加以消除者。¹⁵消除則以抹殺或同化爲兩種可能的形式。因此，從「內」本身的觀點來看，「外」始終都既是其所恐懼和排斥的他者，也是其所欲吸收或同化的他者。¹⁶

15 這在《春秋公羊傳》中是以一種目的論的形式表述出來的。《公羊傳》之傳者自闡發《春秋》的微言大義之始即強調「大一統」（隱公元年傳云：「何言乎王正月？大一統也。」）。正因為大一統是最終目的，所以當他將《春秋·成公十五年》經文中之單獨列出晉國叔孫僑如與吳國之使相會一事解釋為「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」之時，即給自己提出了這樣的問題：「王者欲一乎天下，曷為以外內之辭言之？」回答是：「言自近者始也。」何休對此的疏解是：「明當先正京師〔此指魯國〕，乃正諸夏。諸夏正，乃正夷狄。以漸治也。」目的最終是要使外內無別，「夷狄」同於「中國」，但為此卻又需要首先分出遠近，區別內外。這其實是在以某種方式印證著我們前述文化交流需要始於文化封閉之說。

16 所以，一方面必然是「戎狄是膺，荊舒是懲」（《詩經·魯頌·閟宮》），另一方面則需要「近者悅，遠者來」（《論語·子路》），「遠人不服，則修文德以來之」（《論語·季氏》），從而使「夷狄進至於爵，天下遠近小大若一」（《春秋公羊傳·隱公元年》）。我們可以在這樣的「異內外」活動中發現德里達（Jacques Derrida, 1930-2004）所分析的典型的形而上學操作：二元對立中居上位者通過排斥、壓抑或吸收、同化在下位者（他者）而保持自身爲居上位者，或唯一者。（這是德里達著作中幾乎隨處可見的對西方形而上學的分析。其*De la grammatologie* [Paris: Les Éditions de Minuit, 1967]一書

外對於內何以同時意味著此二極為不同或相反者？或者說，內對於外何以有此「矛盾」態度？這就正是因為內與外並不構成河東—河西式的對立關係，或嚴格意義上的可以換位的平等關係（在內者似乎從不欲成為在外者，而在外者卻似乎總欲成為在內者），而是構成某種環繞和被環繞——或包圍和被包圍——的差異關係。「內」乃為「外」所環繞或包圍者。環繞或包圍「內」之「外」必然形成一種時刻壓向此「內」的力量。而為「外」所環繞或包圍的「內」——如果此「內」欲維持自身為與外有別之內的話——亦必然有一相應的時刻抵抗著此「外壓」的「內力」。而如果內並非水泄不通的絕對密封體，那麼內與外之間的「交流」即必會因為此種雙向壓力的時刻存在而成為可能。其實，豈止是「成為可能」，而是勢在必行（因為「水無有不下」），不得不然，而並不等待內與外各自之從容決定。如此說來，文化之間的「交流」並非總是始於交流者的自發或主動，或始於交流者之願意進行平等交流。任何文化，當其時刻擔心自身之為他者所變（即孟子所謂「變於夷」），並因此而視其所不可能不遭遇的他者文化或文化他者為威脅其存在的「外」，視自身為需要時時面對來自此外在他者之壓力而維持自身的「內」之時，此自視為內的文化與被其視之為外的文化之間即必然會有某種「交流」，某種也許幾乎總是被動開始的交流。

此或可以漢朝初年與匈奴的和親關係為例。和親是漢朝不得已而為之的被動外交政策：漢朝無力對付匈奴時，就與匈奴和親；而匈奴無力對付漢朝時，也向漢朝請求和親。漢朝與匈奴的關係，直至武帝初年，一直是和親與絕和親交替的歷史。正是在這樣的關係中，「中國」（漢朝）的布帛絲綢流向「夷狄」（匈奴），「夷狄」的葡萄、馬匹則流入「中國」。這一「交一流」的目的並不是文化的，也不是經濟的，而是——至少首先是——政治的。但這樣的交流卻產生了文化意義，因此也可說是某種文化

在此方面尤為經典。此書英譯本為*Of Grammatology*, trans. by Gayatri Chakravorty Spivak [Baltimore: The John Hopkins UP, 1976。漢語譯本有汪堂家所譯《論文字學》，上海譯文出版社1999年出版。）然而，其所欲排斥、壓抑或吸收、同化者卻恰恰是其首先賴之以成者。是以我們才可以說，如果沒有「夷狄」，「中國」亦不再是「中國」。

交流，儘管進行此種交流者本身卻並不一定有此自覺的文化意識。因此，我們應該重視所謂文化交流之中這一非常重要的「原始被動」成分。

視自身為內的諸夏或「中國」既欲維持自身為內，亦即，欲維持其自我同一性，或維持自己的文化認同——就必須設法減輕外之壓力。減壓的策略則必然不一而足：有些訴諸武力，有些訴諸文德。後者並非必然就優於前者。因此，我們不必予「修文德以來遠人」這樣的經典傳統「外交」口號以過多的信任。¹⁷這並不是說，「修文德以來遠人」只是諸夏或「中國」對待「夷狄」的政治策略或外交手段；而是說，第一，「修文德以來遠人」經常只是對於現實上可能並不平等的文化關係的某種理想化。第二，即使是最成功的「修文德以來遠人」，它也並非就像歷來所想像的那樣柔和溫婉，不含任何強制或暴力成分。因為，在「修文德以來遠人」這樣的表述中，「文德」其實已經是被想像或理解為具有征服力量的了（「軟實力」雖然可能很「軟」，但也仍然是「實力」）。以文德來征服也許是最少征服性（最少暴力性）的征服，但卻仍然是征服，因為這意味著前來歸順或歸屬之「遠人」失去其自身的文化認同（或其文化上的獨特性）。

伍、「文德」的相對性：質疑「文化主義」

所以，我們其實首先應該對這一似乎歷來皆受讚美的「文化主義」進行質疑。欲摒棄任何價值成見的莊子（C.369-286BCE）在此或許會如此問，怎見得諸夏之「文德」就必然也是夷狄所羨慕所嚮往者？¹⁸關於不同文

17 語見《論語·季氏》：「故遠人不服，則修文德以來之。」按照如今流行語言，「文德」乃是所謂「軟實力」。

18 《莊子·齊物論》：「吾惡乎知之！雖然，嘗試言之：庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民濕寢則腰疾偏死，鰥然乎哉？木處則惴栗恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞嗜鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鰥與魚遊。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然淆亂，吾惡能知其辯！」

化的高下優劣的相對性，司馬遷《史記·匈奴列傳》中所描述的已降於匈奴之漢朝使節中行說與漢朝來使的辯論，可以為我們提供一個很好的例子：

初，匈奴好漢繒絮食物，中行說曰：「匈奴人眾不能當漢之一郡，然所以彊者，以衣食異，無仰於漢也。今單于變俗好漢物，漢物不過什二，則匈奴盡歸於漢矣。其得漢繒絮，以馳草棘中，衣袴皆裂敝，以示不如旃裘之完善也。得漢食物，皆去之，以示不如湏酪之便美也。〔……〕漢使或言曰：「匈奴俗賤老。」中行說窮漢使曰：「而漢俗屯戍從軍當發者，其老親豈有不自脫溫厚肥美以齎送飲食行戍乎？」漢使曰：「然。」中行說曰：「匈奴明以戰攻為事，其老弱不能鬥，故以其肥美飲食壯健者，蓋以自為守衛，如此父子各得久相保，何以言匈奴輕老也？」漢使曰：「匈奴父子乃同穹廬而臥。父死，妻其後母；兄弟死，盡取其妻妻之。無冠帶之飾，闕庭之禮。」中行說曰：「匈奴之俗，人食畜肉，飲其汁，衣其皮；畜食草飲水，隨時轉移。故其急則人習騎射，寬則人樂無事，其約束輕，易行也。君臣簡易，一國之政猶一身也。父子兄弟死，取其妻妻之，惡種姓之失也。故匈奴雖亂，必立宗種。今中國雖詳不取其父兄之妻，親屬益疏則相殺，至乃易姓，皆從此類。且禮義之敝，上下交怨望，而室屋之極，生力必屈。夫力耕桑以求衣食，築城郭以自備，故其民急則不習戰功，緩則罷於作業。嗟土室之人，顧無多辭，令喋喋而占占，冠固何當？」¹⁹

降於匈奴的中行說此處之為難漢使，可能是欲報復漢朝過去一定要派不願出使匈奴的他出使匈奴。但既瞭解漢文化也瞭解匈奴文化的中行說與漢朝來使的論辯卻也的確表明，文化之間的高下優劣其實始終都是相對的。從

19 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1999年），頁2218-2219。

非「中國」的觀點來看，漢朝的「文德」可能並不值得羨慕。而這一點在很多討論「夷夏之辯」的論者那裡卻經常至今都是被忽視的。例如，強調「夷夏之辯」為《春秋公羊傳》的基本思想之一的當代學者蔣慶說：「夷夏之辯的標準在野蠻文明，而野蠻文明的標準即在仁義道德。」²⁰就好像這些價值都是絕對的一樣。但司馬遷記載的中行說的論辯表明，即使所謂「仁義道德」也必然是相對的。

如果以上的例子還沒有足夠的說服力，那麼我們也可以想像一下，近代西方帝國主義者和殖民主義者曾經生產過多少類似的論調。非西方文化難道不就經常被認為是應該羨慕嚮往西方「文德」之「遠人」嗎？當然，有人會說，雖然西方曾經（而且某種程度上仍然）相信自己有「文德」，但其對待非西方文化的做法卻遠非「修文德以來遠人」，而是「（以強力或暴力）置（其自以為是之）文德於遠人之身及遠人之國」。但二者之間的界線有那麼容易劃嗎？

而且，諸夏或「中國」其實也從來沒有天真到相信自己之「修文德」即必能「來遠人」。²¹因此，當有足夠力量之時，如果遠人不來（或者遠人不去），武力征服就可能繼之於文德懷柔。²²而無論前者還是後者，既然雙方或各方皆非僅僅封閉於自身之內，而與他者完全隔絕，諸夏或「中國」之「文一化」就必會以某種方式「流向」夷狄，而夷狄之文化（儘管在當時的「中國」的心目中，夷狄尚未「文一化」，因而也並無文化）也必會

20 蔣慶：《公羊學引論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995年），頁222。

21 其實，根據經典的中國歷史敘述（《尚書》、《孟子》、《史記》等），「中國」首先是「放罪人及遠人而變（為）（更）遠（之）人」，而非修文德以來遠人。因此後者乃後起之希望或理想。例如，《史記·五帝本紀》云：「於是舜歸而言於帝，請流共工於幽陵，以變北狄；放驩兜於崇山，以變南蠻；遷三苗於三危，以變西戎；殛鯀於羽山，以變東夷；四罪而天下咸服。」司馬遷此語中之四「變」字，《史記》索隱之解釋是：「變謂變其形及衣服，同於夷狄也。」正義的解釋則是：「言四凶流四裔，各於四夷放共工等為中國之風俗也。」筆者以為索隱之說近是。我們也知道，甚至文德昭於天的文王，也需要親自去征伐當初逼走古公亶父的戎狄（犬戎）。

22 例如，漢代和唐代國力強盛之時，其政策即從「和親」而改為對周邊民族大舉用兵。杜甫〈兵車行〉的詩句，「邊亭流血成海水，武皇開邊意未已」，雖然是以「武皇（漢武帝）」影射「（唐）明皇」，卻也道出漢唐兩代在國力強盛之時皆以相似的擴張政策對付周邊民族之事。

以某種方式「流向」中國。²³但自諸夏或「中國」之「內」視之，以所謂「修文德以來遠人」或「加文德於遠人」的方式表現出來的「文化之流」的目的最終乃是欲化外為內，以至於此內最終可以成為「至大無外」者。²⁴所以，起初是需要異內外，從而可以有一個內，可以保持內之為內，或保持自身之在內，他者之在外，最終則是欲無內外。這可能就是蘊含在中國傳統中的某種根深蒂固的「文化自我想像」。

如果所謂「中國」乃如此，那麼所謂「夷狄」呢？從諸夏或「中國」之「內」往外看，外於諸夏或「中國」之「夷狄」當然是壓力，是威脅，亦即，是始終有可能穿越區別內外之界線、因而使內失之為內、外亦不再是外者。試思「中國」歷史上種種複雜的外之化為內的情況：如漢代匈奴之一部由居於內而化為內；隋唐之重新「內化」自身的歷史實始自「外在」之鮮卑族（北方非漢族）的北魏；複雜的內外關係——遼、西夏、金、元——糾纏有宋一代三百年，以至我們很難分清彼時究竟誰內誰外；明末之在關外者最終成為在關內者，亦即，外成為內，在外者成為在內者；等等。那起初也許旨在「異內外」的長城，那欲保持諸夏或「中國」之為「中央之國」的長城，一道象徵性也許遠大於實質性的內外之界，其實始終都在不斷地被突破。

然而，如果不從諸夏之「內」往「外」看往「外」想，而是從諸夏之「外」往「內」看往「內」想，亦即，從夷狄（之「內」）來看「中國」或想「中國」，那麼也許夷狄非外，而「中國」非內。夷狄或許也始終都要面對諸夏或「中國」這一「外（在）」的壓力而保衛夷狄自身之「內」（此被諸夏或「中國」視為自身之「外」的夷狄其實乃是在那「內諸夏而外夷狄」的普遍運動中與諸夏同時形成的另一個「內」）。沒有某種最低限度的自保，夷狄可能早就不再會有任何內，任何自身，因而也就不再會

23 但經常代價巨大。因此唐詩中就有這樣的詩句：「年年戰骨埋荒外，空見葡萄入漢家。」（李頎：〈古從軍行〉）

24 《春秋公羊傳·隱公元年》有「至所見之世，著治大乎，夷狄進至於爵，天下遠近小大若一」之語。就其直接語境而論，這是說春秋時代的夷狄終於為諸夏或「中國」的文化所同化，於是即不再有所謂夷狄。從理論上說，此即是化外為內，以至於再無任何內外之分，於是內本身即成為「至大無外」者。但我們已經知道成為「至大無外」意味著什麼：不再是其所是，終結，消失。所以，不再有夷狄時，也不可能再有「中國」。

有任何所謂夷狄了。²⁵而如果沒有所謂夷狄，「中國」之為「中國」的整個歷史就可能都需要改寫，首先從其名稱「中國」開始。

因此，所謂「中國」文化，實始於「中國」之在「異內外」的活動中將自己區別於所謂「夷狄」，從而形成自己之為內，或形成內在之自己。這樣，中國文化才能開始在自身之內發展。如果沒有此一必要的「異內外」，或此一必要的「分（割）—封（閉）」，就無所謂與「夷狄」相對之「中國」。而如果無所謂「中國」，當然也就無所謂「中國文化」。文化交流始於必要的文化「分—封」，始於文化自我（民族，國家）之將自身內化。但問題在於，將自身內化同時也就是將他者外化。而一旦分出內外，文化自我與文化他者即不再平等。如果沒有任何文化會不視自己為內，而視他者為外，那麼文化之間的不平等就是必然的。視自己為內的文化在外之壓力強大時會力圖自保，而在自己的內力強大時則欲化他為我，成為至大無外者。因此，每一文化都即有抵抗他者文化內流的傾向（文化的自我認同，自我保護，甚至自我保存），也有推動自身文化外流的傾向（影響、輸出、擴張、侵略，而這些行為最終都必然在某種意義上是「文化」性的）。正是在這樣的意義上，所謂文化交流其實自始就已然在文化之間開始了，無論被捲入其中的文化是否有此自覺，或是否願意。

25 從這一角度看清代歷史（「現代中國」則是此一歷史的繼承者），也許會讓我們重新震驚於我們所已然遺忘或不願記憶（因而也不願談論）者。滿人以「夷狄」身分入主「中國」，卻成為「中國」，並且「成功地」將先前很多其他「夷狄」也納入「中國」的版圖之中。但「現代中國」在繼承這一歷史的同時，也繼承了蘊含於其中的、仍然需要無限的同情、理解、謹慎和策略來處理的問題。在當今世界上，我們在很多地方都可以看到已經被「內化」了的「夷狄」（大國中的少數民族文化）在進行著種種形式不同的「內夷狄而外諸夏」的運動（即「少數民族」所進行的各種文化自我認同）。這些運動乃是已經被「內化」了的、已經成為「內」之一部分的少數民族文化的自覺「外化」活動。亦即，欲將自己重新放到佔支配和統治地位的文化之外。而此「外化」當然同時也就是這些文化本身的「內化」，是其文化（重新）認同甚至文化自保。當然，此現象的複雜性遠遠超出此處的論述範圍。

陸、文化「勢差」與「被動的文化交流」

百度百科網上有對於「文化交流」的這樣一種描述：

文化交流發生於兩個或者多個具有文化源差異顯著的關係之間。沒有文化差異，沒有因文化差異產生的勢差，就不會很好的進行文化交流。例如先進文化和落後文化之間是最容易產生文化交流的。在不同的文化圈層中，也能產生很好的文化交流。但是，其前提條件是各文化主體之間須有很強的文化生產力，須有自己獨特的文化，須有文化自主權。他們的交流一般只會發生在各自尊重對方的前提條件下。此外，文化入侵現象，強勢文化壓制弱勢文化現象，都不是文化交流的表現。文化交流須有起始點和機會的平等。順從、勉強等都不是文化交流的本義。²⁶

排除了文化入侵和文化壓制現象的、真正尊重對方的文化交流當然是一種理想的交流。然而，如果文化之間必須有「勢差」才能有（很好的）文化交流，那麼文化交流——即使是理想的文化交流——之中也必然會存在著某些強力因素甚至暴力因素。因此，一方面，正因為處於勢差之中的下方，一些文化才會以種種方式有意抵抗湧流進來的外來文化；而另一方面，即使在強勢文化以種種方式將自身所有者強加給弱勢文化的現象中，也並非就完全沒有任何「文化交流」。

爲了說明文化交流可能並非始於文化主體各自的主動與善意，讓我們試以英國在中國販賣鴉片這一歷史事件爲例。

鴉片之因英國的販賣而開始在十九世紀中國的部分地區流行，此是否亦有某種文化交流的成分包含於其中，或亦爲某種「文化交流」？這當然是一個極端性的「例子」或「例（子）（之）外」，因而可能會讓在文化

26 見《百度百科》：<http://baike.baidu.com/view/568710.htm>。

交流這一研究領域中以常識感的名義發言者無法接受。但吸服鴉片卻確實成了中國十九世紀某些區域在一段相對較長時間內的「集體習慣」。這還不能讓論者感到有必要去考慮此中的「文化意義」——儘管可能是負面的——嗎？而且，鴉片貿易所造成的也並非只是單向之流或「獨流」。與英國的意在輸出的「鴉片文化」以種種「合法」的或非法的甚至暴力的手段「流」到中國之同時，我們知道，也有已經並將繼續產生深刻影響的事物從這一當時在某種程度上已經為「鴉片文化」所弱化所腐蝕所敗壞（但亦所驚醒）的文化——這一「鴉片文化」之流的「源尾」——「流」向其源頭：「大英帝國」的中國茶葉進口在十九世紀初中期的劇增，難道不是英國的「（下午）茶文化」——這一隨後將會「流」向其他文化，甚至包括現代中國——的基本形成因素之一？²⁷

在這一奇特的、甚至讓一方感到深刻屈辱，而另一方仍有待於表示真誠歉意的「文化交流」中，究竟發生了什麼？在中國十九世紀區域性的「（吸服）鴉片文化」以及甚至與之相伴的屈辱性的歷史記憶和文化記憶也似乎已經成為過去，而英國的原本貴族化的、紳士風度的、精緻文雅的茶文化已經成為世界諸多文化中的流行習慣（以至於今天在世界上很多地方，欲向你供茶者可能經常首先要問，「中國茶還是英國茶」"Chinese tea or English tea"？卻並不知道或已經忘記了，「中國茶」與「英國茶」並不形成對稱的兩極），甚至成為一些文化中一些人的高尚文化標誌時，難道不應該從文化交流研究的基本理論層面來重新提出這樣的似乎是頗為初級的問題：在種種所謂「文化交流」中，在其開端之處及其過程之中，究竟發生了什麼？我們應該如何發展一個能夠將種種複雜情況考慮之內的文化交流理論（文化交流問題是否最終乃為文化之間的對話問題？），或有關文化交流的方法論？這裡，我更傾向於說「文化交流理論」，因為在文化交流這一非常廣闊的研究領域中，方法——不僅是研究的方法，而且也

27 根據《維基百科》(Wikipedia)「茶的歷史」("History of tea")條目，到1750年時，從中國進口的茶已經成為全英國的飲料。「時至今日，茶在全世界被視為『英國性』的一個象徵；當然，對有些人來說，它也是英國過去的殖民主義的一個象徵(To this day tea is seen worldwide as a symbol of "Britishness," but also, to some, as a symbol of old British colonialism)。」在19世紀初，英國每年消費兩千萬磅茶葉。到了19世紀20年代，茶葉的消費量幾乎達到三千萬磅。(http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_tea#United_Kingdom)

是、甚至首先就是實踐的方法，亦即，文化之間具體應該如何交流的方法，或指導文化交流的政策——可能經常需要因時、因地、因事而制宜，亦即，需要研究者和實踐者（領導或主持文化交流者）的發明或創新能力，而基本理論的闕如或不足，則會讓我們在此極其豐富也極其誘人的研究領域中不知方向，無所適從。

如果前述中英或英中的「鴉片文化」與「茶文化」在所謂文化交流之例中屬於非典型情況或「例外」，亦即，並不能算是（「正常」的、真正的）「文化交流」，那麼，爲了緩和一下這個「（非）例子」的刺激性，我們也可以想一下目前在世界各地（各個文化中）常見的「可口可樂文化」，「麥當勞（或漢堡包）文化」，「速食麵文化」，或（字面意義上的）「速食文化」等等所包含的複雜理論問題。²⁸此類現象之所以屬於文化交流研究的對象，是因爲它們已經是可以較爲具體地界定的大眾生活方式和感受方式，故所涉及之問題遠非某種對具有異國文化風情的食物或飲料的單純喜愛而已。麥當勞文化或可口可樂文化之在其起源之處的美國之外大行其道，乃是其他文化（之中的部分人以某種方式）對一種遠遠超出某些具體的食物和飲品的生活方式和文化價值的接受。²⁹這似乎當然應該屬於文化交流研究者的研究範圍。但我們也知道，對此種輕鬆的、讓人省去很多繁文縟禮的「現代文化」之接受也並非從未在作爲接受者的文化中產生

28 爲什麼有些東西能夠「流出」一文化，並在另一文化中「流行」？此問題可能比看上去的更爲複雜。我曾經基於極爲片面的個人觀察而非理論性地，亦即，經驗性或「常識」性地想過一個類似的問題：日本的清酒在西方有相對的知名度，在也像西方的中國餐館一樣流行的西方日本餐館中似乎總能見到，但中國的白酒或黃酒卻好像沒有相對的「文化成功」。如果考慮到中餐本身在西方和世界上其他地方的流行和成功（似乎超過日餐），那麼白酒或黃酒之尚未能在西方餐飲文化中成爲一種獨特的「酒文化」，也許就不能僅以任何偶然原因來解釋。是否不同文化在酒的問題上更具有保守性？是否酒文化——飲何酒，如何飲——更與特定文化的「深層結構」有關？我們知道，相對於普通食物與飲品而言，酒乃有意培養出來的文化口味和習慣，因而人在飲酒時是否更是在與自己的文化進行有意的認同，而接受其他的酒類是否就更是一種向其他文化敞開自己的表現，一種走向文化他者的表現？同時，國外中餐館之一般並不提供中國白酒或黃酒，是否也與中餐館本身的「成見」有關：外國人喝不了白酒？

29 我沒有留意過有關麥當勞速食文化在中國大陸之接受與流行情況的研究，但知道這一美國速食在中國大陸似乎已經很成功。據網上發表的一項收回了82份有效問卷的調查說，在中國大陸，「麥當勞作爲美國文化的符號意義比它作爲速食的符號意義更爲明顯」（〈關於課題「麥當勞對中國人飲食文化的影響」的問題〉。網址：<http://zhidao.baidu.com/question/75539609>）。

關切甚至焦慮（例如，試思法國等一些國家對麥當勞文化——對其中所體現的某些「美國文化價值」——的種種抵制）。³⁰

因此，儘管不像因為巨大文化勢差而從英國「流入」中國的「鴉片文化」那樣具有非常明顯的問題，這表面看來似乎單純明快的麥當勞文化之從美國「流向」其他文化，也並非就完全可以免於在一文化將自身或自身中之某一部分交流給或強加於另一文化這一複雜現象中必然會有的種種問題。因為，任何所謂文化交流——即使是雙方或各方似乎皆完全自願的積極主動的交流——都並非完全「清白無辜」。因為，「文化交流」之「流」——流動，從一方流向另一方——的可能性的條件必然是源頭文化與源尾文化之間的一定的「勢差」或不對等。而如果所說的確是「交一流」，那麼情況就會更為複雜。這將意味著一文化相對於與之「交流」的其他文化必須既高又低，否則就不能有所謂「交流」。而一旦說到文化勢差或文化之間的不對等，我們就不可能不涉及到一文化在某一或某些方面的相對於其他文化而言的強勢甚至霸權。正是一文化的相對於另一文化的某種強勢甚至某種霸權，才會在那已經在整體或局部上處於某種弱勢的接受者文化中產生對自身之文化同一性或認同（self-identity）的關切，甚至為自身之實際存在而感到的焦慮。

柒、為他者負起責任的文化交流

如果由於文化勢差而發生的諸種「被動的或被迫的文化交流」總有令人遺憾的成分，因而尚非真正的文化交流，那麼我們也許可以說，真正的文化交流還仍然有待於到來，有待於開始。但真正的文化交流將不再是由文化勢差所被動地和偶然地決定的，亦即，不再總是由視自身文化為內，並以此為基準而決定如何去對付自己之外這樣一種模式所決定的。這樣一

30 儘管曾有人將麥當勞在中國大陸的流行說成「文化入侵」，但很多這樣的關切或焦慮是不自覺的。例如，對於在國外也不大吃麥當勞的我來說，如今在北京街頭似乎已經很難尋到的一種可稱之為中式速食的食品——一屉小籠包子，一碗綠豆粥，又可口又舒服又便宜——總是懷舊情緒中的一個對象。

種模式始終受著以己為中心這一觀念的支配，因而即使在最好的情況下也只能達到實際層面的文化互利而已。而一旦自我利益受到威脅，這樣的交流關係就會轉變為競爭或對抗關係，甚至敵視和戰爭關係。真正的文化交流將會由文化之間的另一種不平等所決定。此一不平等不是文化勢力之間的不平等，而是責任之間的不平等。對等的責任當然經常都是支配自我與他者之實際關係的基本原則。然而，如果責任僅被理解為這樣的對等和互利，那麼責任就並不是真正的責任。因為所謂責任應該意味著，無論對方如何，己方都已經有責。這樣的責任或可被稱為「絕對責任」。當然，在現實中，此種絕對責任的履行必然會受到種種條件的制約，並必然因此而變為有條件的責任，或「相對責任」。以法國哲學家德里達有關「好客」（hospitality）的思考為例：一方面，在原則上，對於來自其他文化者，每一文化都有「好客」之責，或接待之責。作為倫理原則，好客應該是無限的。然而，另一方面，在實際上，一個文化對來自其他文化者的接待或好客必然會受到種種現實考慮的限制。所以，一個文化不可能在事實上對他者完全絕對開放，因為那將意味著此一文化作為特定文化的終結。³¹然而，在原則上，作為始終已經面對其他文化者，每一文化都對其他文化負有無可推卸的責任。無論其他文化如何對待我！每一文化即皆因為其乃為對其他文化負有無可推卸之責任者而不與其他文化平等。這一不平等因而乃是平等者之間的不平等，是每一需要負責者與其必須對之負責的他者之間的不平等。此種不平等是萊維納斯（Lévinas）所說的那種自我與他者之間的不平等。³²而正因為這樣的「不平等的責任」，所以每一文化都應該以最能尊重他者的方式在自身之內真正好客地接待其他文化，接待那「交流」到自身文化之中者，並且讓自己之文化財富謙卑地「交流」到其他文化之中。

如果概括成模式的話，在一切——自覺的或不自覺的，被迫的或主動的——文化交流中，我們是否可以設想以下數種情況：

31 Jacques Derrida, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, trans. by Rachel Bowlby (Stanford, California: Stanford University Press, 2000).

32 這是法國哲學家萊維納斯（Emmanuel Lévinas）在分析自我與他者的關係時最為堅持的論點之一。其 *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (*Phaenomenologica* 54, 1974, fifth printing 1991, Kluwer Academic Publishers) 一書隨處可見，例如頁201、頁202-203。

一、理想的或「將一來」的情況：皆從自身所負之「不平等責任」或「絕對責任」出發的「文化主體」之間的交流。在此「交流」之中，每一方皆真誠地向對方敞開自身，給出自身，給出自身之所有者，並接受對方，接受其「異（於）（自）己（的獨特）性」，接受其文化贈與。在此「交流」之中，每一方都首先慷慨地給予，但也寬厚地接受。每一方都不以自身為「中」，以對方為「外」；相反，每一方都既承認自己的文化相對性，也承擔自己的並非相對的或並不平等的文化責任。每一方在這樣的文化交流中都將既更加開放，又更是自己。這將是健康的文化贈予與健康的文化吸收。這將是老子所謂「聖人不積，既以爲人已愈有，既以與人已愈多」（《道德經·八十一章》）在真正的文化交流之中的體現。

二、各方文化在不期而遇或被迫接觸之時各以自我為中心或本位，並皆唯恐喪失各自的文化自我。在遭遇或接觸對方之時，每一方對於對方都沒有瞭解和尊重，也不準備接受和款待對方的文化。有的只是對彼此文化的誤解、恐懼、猜忌、歧視、輕蔑。因而每一方都既不準備接受另一方的東西，也不準備給予另一方以任何東西（如乾隆皇帝致英王喬治三世信中所云者）。而如果各方之間即便如此也還不得不有某種交流，或任何所謂「接受」或「給予」的話，那麼前者最多也只是某種受貢，而後者則最多也只是某種賜予。既然已經互相遭遇或正在接觸的文化各方都沒有起碼誠意，結果只能是，或者各方皆退回自身，維持一個因以此種方式遭遇他者而得以強化的、但卻不無虛幻性的自我認同，或者一方積極地準備征服另一方。中國歷史上與北方游牧文化的情況？中國近代與西方文化的情況？

三、文化交流不成，文化征服開始。強勢文化讓弱勢文化以種種方式屈服。屈服的結果之一可能是弱勢文化之被強勢文化同化，但也可能是前者被迫開始「自新」或「自強」運動。而此類自新或自強運動則幾乎總是包括向強勢文化的「學習」為其基本形式之一（例如，中國近代曾經試圖採取的「師夷之長技以制夷」的策略）。此種因被動而主動的學習則有可能轉變為某種激進的「文化他者化」運動。（就世界近代史而言，很多非西方文化的「西化」或「歐美化」運動似即為此種「文化他者化」之例。

日本的明治維新是否一定程度上即屬於此種情況？中國近代以來的某些全盤西化論的主張是否亦反映著這樣的「文化他者化」的欲望？)

四、「文化他者化」的後果有可能是文化自我的完全喪失，也有可能是已在某種程度上他者化了的文化開始經由此種「異化」而恢復自身的「文化健康」，並從而重新進行自身的文化自我認同。此時可能發生的情況之一是：以表面上只是回歸、恢復、發揚、光大自我文化傳統的方式而實際上重新「發明」/「創造」(reinvent)自身的文化傳統(其基本形式是：重新講述一個有關文化自我的「大故事」)。但此種情況所包含的危險是，刻意地去重新排斥其實已經深刻地影響和改變了此一文化自我的文化他者，並天真地相信或自欺地肯定自己現在是在回到一個比他者文化更為優越的自我文化傳統之中(例如，中國三十年代出現過的「歐洲物質文明破產」和「中國精神文明優越」論，以及現在中國大陸所謂「國學熱」中體現出來的某些傾向)。而在此種情況中，即可能開始出現對於自身的某種新的盲目崇拜和對文化他者的某種新的盲目排斥。一個其實已經受益於他者的文化又開始以為自己可以完全無他者而存在或存在得更好。而另一文化，在反思自身過去的(文化殖民主義?)的歷史責任的同時，也有可能開始不無盲目性地(此種盲目性源自對於自身和他者文化傳統的缺乏真正理解)美化他者(此乃我們可以在當代漢學或主要是西方的中國文化研究中感到的一種情況，一種其實應該引起我們高度重視的情況)。

但無論何種情況，其中所蘊含的都是，一文化不可能不遭遇文化他者。此並不僅僅只是在所謂「全球化」時代的今日才會如此。任何特定文化都必然是在遭遇他者之中成為自己的。而此一「成為自己」則必然是在某種「內諸夏而外夷狄」或「內自己而外他者」的活動中發生的。在一個非常根本性的意義上，「異內外」乃是任何具有自我同一性者或始終需要進行自我認同者(個人、共同體、民族、國家、特定文化)為了成為其所是者而必然會進行的活動。但與此種無可避免的「異內外」活動相伴而來的則是不同文化之間應該如何相處以及如何交流的問題。「異內外」必然在內化自身時外化他者，並傾向於忘記，「內」不僅必然依賴於「外」才成為「內」，而且「內」在成為「內」之時即已成為對一切「外」負有無

可推卸之責任者，並因此而成爲必須向一切「外」開放者。因此，通過「異內外」而誕生的文化自我必須「回憶」自身的誕生過程，並且主動自覺地逆轉「異內外」的方向。而這也就是說，將自身之內翻轉出來，從而讓此內暴露於外，或暴露於外在之他者。暴露於他者則意味著，承擔起他者，承擔起對於他者的責任。對於文化來說，這就是，作爲特定文化而去爲其他文化負責，成爲能夠爲他者負責的文化倫理主體。

因此，無論一特定文化如何具體地或歷史地遭遇了另一特定文化（亦即，一文化有可能是被迫與另一文化發生關係或開始「交涉」或「交流」的。西方殖民主義爲我們留下了很多這樣的痛苦記憶），此一特定文化都必然首先已經對他者文化或文化他者說了「是的」（oui/yes）或做出了原始的回應。³³與此「是的」而來的則是一文化對他者的無可推卸的責任，而此責任則必然也包括甚至首先就是對於此一文化自身的文化責任。一文化之因遭遇他文化而開始的、並始終都會繼續著的文化自我認同過程既是爲自身負責，也是爲他者負責。只有如此，只有當一文化能如此爲自身和他者真正負責之時，才可能有真正的文化交流，多形式多方位多層面的文化交流，讓每一文化都因此而更加充實、更加豐富也更加負責的交流。否則，無論一個國家能舉辦多少奧運或世博，或建立多少文化交流機構（歌德學院、英國文化交流協會、孔子學院等等）。

33 這個原始的「oui/yes」是萊維納斯（Emmanuel Levinas）在思考他者問題時所著重論述的問題。在他看來，我對他者的第一反應必然是一個無條件的「是」，或一個無條件的回應。德里達在論述萊維納斯的關於他者的哲學思想時既肯定了又解構性地發展了這個有關第一或原始之「是」的重要思想。他認為，其實沒有原始或原初的「是」或第一個「是」，因爲此「是」始終乃我對他者之應，而作爲應或回應，此「是」乃應他者之召而來者，因此已經是後來者，而不是第一者。德里達說：「如果只是他者才能說是，說『第一個』是〔按：德里達此處是在接著萊維納斯的話說〕，那麼歡迎〔按：這是萊維納斯的一個被德里達主題化了的表述〕就總是他者的歡迎。〔……〕如果我給『第一個是』的『第一個』加上了引號，那是為了要進行這樣一個幾乎無法想像的假定：沒有第一個是，〔因為〕是已爲一回應〔按：亦即，對他者的回應〕。但既然一切都必然始於某個〔作爲對他者之回應的〕是，所以回應開始了，回應命令著〔按：亦即，我被命令對他者做出回應〕。〔……〕必須始於回應。因此，從一開始就不會有第一個詞。」見 Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. by Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Stanford, California: Stanford University Press, 1999), p. 24。