

日本關西大學文化交涉學教育研究中心  
中國浙江工商大學日本文化研究所  
2010年9月27-28日  
“東亞文化交涉學方法論”研究會  
会议论文（初稿，仅供讨论，请勿引用）

## 文化之“间” ——文化交流问题漫思

伍晓明

University of Canterbury, New Zealand

既然说的是文化之“间”，此所谓“文化”当然应该是汉语写作中通常并不需要特意标志出来的复数。而如果我们承认，诸文化相互有“间”，而且也许首先正是此“间”构成特定文化之为特定文化，那么诸文化之间即可能有一定的关系，而此关系似乎当然应该是合法的学术研究对象。然而，此处所谓关系也仍然应该是复数形式，因为诸文化之间似乎不可能只有一种关系，尽管所有的文化关系当然都是“关系”。

于是问题成为，我们要研究哪一种或哪些种文化关系？或者，首先，我们如何想象文化之间的关系。我们这个学会本身之自我命名其实已经对此问题有所决定。“东亚文化交涉学会”蕴含着：文化之间的关系可以是交涉，或者说，我们希望研究的是文化之间的交涉关系。在汉语语境中，“交涉”让我们想到的是一文化如何就特定问题与他文化打交道。我手边的《现代汉语词典》就是这么定义“交涉”一词的：“跟对方商量解决有关的问题。”我完全理解“东亚文化交涉学会”这一自我命名之中所蕴含的学术苦心，而且也非常欣赏创会会长陶德民兄之欲在一中日文交互语境中为“交涉”一词赋予新意的尝试。但此词在汉语语境中之能否被最终接受，则可能仍有待于时间。而在其可能的（我们所期待的）流行之前，以研究“文化交涉”为己任者经常需要面对的一个问题或许就是：你研究文化交涉吗？什么是文化交涉？文化之间如何交涉？

从理论上思考文化之间如何交涉，当是很有意义的研究课题。汉语的（日语抑或亦如此？）“交涉”一词会让人想到进行交涉的主体。但“文化主体”其实是很

麻烦的概念或问题（在经过所谓“后现代”理论洗礼的今日，谈论个体的自我同一性（self-identity）已经是很困难的事儿了。思考文化的（集体）自我同一性则可能更为困难）。在学会的英文名中，与“交涉”相对应的是“interaction”。Interaction，或互动，则既可以是主体间之事，也可以是非主体间之事。例如，我们知道，地球与月亮之间就有某种 interaction 或互动，而我们并不将此视为主体间之事。因此，为了考虑文化之间究竟会发生什么，能发生什么，如何发生，而其理论含义又可能是什么，我想从一个更流行的汉语说法开始：文化交流。

顾名思义，汉语的“交流”意味着，来自至少两个不同源头的水各自流向对方。但水之交流如何可能？交流始于封闭，某种相对的封闭。封闭造成内外。有内外，方有所谓流：流出，流入。没有某种程度的封闭，没有封闭活动所形成的相对封闭体，即无所谓交流，而只可能有一片汪洋，汪洋一片。因此，如果文化交流也是某种交流，尽管是比喻意义上的，那么文化交流就必须始于作为一种运动（我在更本原的意义上使用“运动 movement”一词，尽管我们这一、两代经过无数政治运动的人一听此词就会想到政治运动）或操作的文化封闭。不是绝对的封闭（从来不可能有绝对的文化封闭），而是相对的封闭。亦即，是使任何文化成为其所是者（其所是之特定文化）的封闭。所以，此处动词意义上的“封闭”不带贬义，也不与“开放”相对。

就此而言，《春秋公羊传》所言之“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”其实乃是一种普遍规律。亦即，中国历史上春秋时代所发生的公羊学家心目中的“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”运动在某种非常重要的意义上（对于一切文化可能都）是必然的。就文化而言，一切可能皆始于某种“内诸夏外夷狄”的运动（因此我们可以谈论一普遍化的“内诸夏外夷狄”的运动或操作，亦即，必然见之于一切文化之中的运动或操作）。其实，“中国”之名——或“中国”之为“中一国”——在某种程度上即得之于此一“内此而外彼”的运动或操作。

“内诸夏外夷狄”之“内”与“外”是动词。“内”意味着，使之内；使之有内。但如何才能“使之（有）内”？或者，更根本地说，内作为内如何才可能？答曰：通过划界，或分出畛域（《庄子·齐物论》：“道未始有封，……为是而有畛也。”）。亦即，通过《庄子·齐物论》中所言之“分”。分也者，成也。分同时形成内与外。因此，“使之内”与“使之外”必然只能是同时（发生）的。但代词“之”在此不应被理解为先在之某物。并不是先有此“之”，或先有诸夏，然后再把它变成内，或是它自己要成为内。相反，是动词意义上的内，作为活动或操作的内，产生此“之”，此作为内之“之”，此在内之“之”。当“内”被如此形成并进而存在之时，“外”亦开始相应地形成和进而存在。因此，作为“结果”的内与外本身其实从来不会先于内化及外化活动或操作而存在。在“内诸夏外夷狄”的活动或操作中，内（作为活动）所产生的是所谓“诸夏”。而当“诸夏”成为“内”之时，

“夷狄”即成为“外”。在内之诸夏（或“中国”）仅相对于现在已经成为其外的夷狄方为诸夏，而在外之夷狄亦仅相对于在内之诸夏方为夷狄。于是，现在既有内又有外，而内外必须被明确保持在各自的自身之内。是即为《春秋公羊传》所谓之“异内外”的运动。<sup>1</sup>

之所以要“异内外”，是因为内与外在此并非平等之对。尽管无外即（所谓）无内，亦即，内必然依赖外以是其之所是——内（在此意义上，外以一种不可能的方式“先于”内），但外在这里又不仅始终是内所欲排斥于自身之外者，而且也始终是内所欲最终加以消除者。因此，外始终既是内所恐惧的他者，也是其所欲吞并或同化的他者。<sup>2</sup>

让我们来具体想象一下这个“内外”意象之中所蕴含者。内与外并不构成河东一河西式对立。“内”为“外”所环绕。如果从欲望关系上说（亦即，从某种精神分析的角度来看），内可以是外的欲望对象（仿效的欲望，占为己有的欲望），而外则可以是内的恐惧对象（恐惧则促成排斥、征服或同化行动）。因此，环绕“内”之“外”必然形成一种压向此“内”的力量。而为“外”所环绕的“内”——如果此“内”欲维持自身为与外有别之内的话——则必然有一相应的抵抗此“外压”的“内力”。内外之间的某种“交流”即因为此种双向压力的存在而成为可能。其实，岂止是“成为可能”，而是不可避免。但此种最终说来必然是文化意义上的“交流”可能并非主动，而是势在必行，不得不然。在这样的意义上，我们应该说，至少是历史地看，所谓文化交流之开始首先总是“被动”的。

诸夏欲维持自身为内——或欲维持自己的文化，亦即，维持其自我同一性——即必须设法减轻外在的压力。减压的策略则必然不一而足。因此，我们不必给予“修文德以来远人”这样的经典文句或传统口号过多的信任。这并不是说，“修文德以来远人”从未作为诸夏或“中国”的真实“外交政策”或特定历史情况而存在过；而是说，第一，“修文德以来远人”最多也只可能是诸夏或“中国”的诸传统外交

---

<sup>1</sup> 英语“foreign”一词蕴含着类似的内外意象，因此也为我们在另一语言或语系中见证着作为普遍规律的“内诸夏而外夷狄”的运动或操作。此词之义为“外在于自己的国家、省份、地区”。而一旦指某地、某物、某人为“foreign”，某种“异内外”的活动或操作就已经开始了。此词可自中世纪英语“forein”经古法语“forein, forain”而回溯至拉丁语“foras, foris”：“（在）外边”，“（在）门外”。“Foris”（古拉丁语“fora”）之本义则为“门”。“门”之被引申为“门外”似乎应该不难理解：一旦有门，内与外即已同时蕴含于此意象之中了。门正是可以将某些人关在其外者。而被如此关在门外者即成为所谓“外人”，而其所居之地即为“外地、外邦，外域，外国”。这些，若按中国传统说法，即所谓“夷狄”与“夷狄”之所居。

<sup>2</sup> 我们可以在这样的异内外运动中发现德里达所指出的典型的形而上学操作：二元对立中居上位者通过排斥、压抑或消灭在下位者（他者）而保持自身为居上位者，或唯一者。然而，其所排斥、压抑或消灭者却恰恰是其首先赖之以成者。

手段之一，第二，即使是最成功的“修文德以来远人”，它也并非就像历来所想像的那样温婉柔和，不含任何强制或暴力成分。（所以，我们在此应该对这一几乎历来都被赞美的“文化主义”质疑。欲摒弃任何价值成见的庄子在此或许会如此问，怎么见得诸夏之所谓“文德”就必然也是夷狄所羡慕所向往者？<sup>3</sup> 如果这还没有足够的说服力，那么我们也可以想像一下，近代西方帝国主义者和殖民主义者曾经生产过多少类似的论调。非西方文化难道不经常被认为是应该羡慕向往西方“文德”之远人吗？当然，有人会说，即便如此，西方也并非“修文德以来远人”，而是“置（其自以为是之）文德于远人之身（亦即，侵略）”，但二者之间的界线有那么容易划吗？）因为，在“修文德以来远人”这样的表述中，“文德”其实已经是被想像为具有征服力量的。以文德征服也许是最少征服性（最少暴力性）的征服，但却仍然是征服。而且，诸夏或“中国”其实也从来没有愚蠢到相信自己之“修文德”即必能“来远人”。因此，当有足够力量之时，如果远人不来（或者远人不去），武力征服就可能继之于文德怀柔。<sup>4</sup> 而无论前者还是后者，诸夏或“中国”之“文一化”皆会以某种方式“流向”夷狄。但自诸夏或“中国”之“内”视之，以所谓“修文德以来远人”的方式或“置文德于远人”的方式表现出来的“文化之流”的目的最终乃是欲化外为内，以至于此内最终可以成为“至大无外”者。起初是需要异内外，从而可以开始有所谓内，而最终则是欲无内外。<sup>5</sup> 这可能就是蕴含在中国传统中的根深蒂固的“自我文化想像”。

---

<sup>3</sup> 《庄子·齐物论》：“吾恶乎知之！虽然，尝试言之：庸詎知吾所谓知之非不知邪？庸詎知吾所谓不知之非知邪？且吾尝试问乎女：民湿寝则腰疾偏死，皯然乎哉？木处则惴栗恟惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猿狙以为雌，麋与鹿交，鳧与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩！”

<sup>4</sup> 参见上海《东方早报》2010年5月30日第B04版杨国强口述，黄晓峰整理的特稿《中国人的夷夏之辨与西方人的“夷夏之辨”》：“由于春秋大义里的夷夏之辨本身内含的模糊性和多义性，遂使春秋大义里的夷夏之辨同时又为后人留下许多余地。所以汉代和唐代国力未盛之日，可以用和亲为办法来对付夷狄。和亲之外，有时每年还要向被当成夷狄的一方送岁币。杨联陞先生曾说，这种事倒过来看，便是中国在向诸夷朝贡。当然，做过朝贡的汉人后来夷夏之辨演为以万里封侯的边功对了无穷期的边患，于是而有“边境数惊，士卒伤亡，中国槽车相望”的震荡和勒石燕然的纪功。”（[http://epaper.dfdaily.com/dfzb/html/2010-05/30/content\\_267729.htm](http://epaper.dfdaily.com/dfzb/html/2010-05/30/content_267729.htm)）

<sup>5</sup> 《春秋公羊传·隐公元年》：“至所见之世，著治大平，夷狄进至於爵，天下远近小大若一。”此语在后来的论述中有被过度诠释之嫌。就其直接语境而论，这是说夷狄终于为诸夏或“中国”的文化所同化。从理论上说，此即化外为内，以至于再无任何内外之分，内本身成为“至大无外”。但我们已经知道成为“至大无外”意味着什么：不再是其所是，终结，消失。

那么夷狄呢？从诸夏之“内”想，外于诸夏之夷狄是压力，是威胁，亦即，是始终有可能打破区别内外之界线、因而使内失之为内、外亦不再是外者（汉代匈奴之成为内，隋唐之重新“内化”之始自“外来”的鲜卑族（北方非汉族）的北魏，终有宋一代之复杂的内外关系，以及明末之在关外者之最终成为在关内者：那实质性和象征性的内外之界，长城，其实始终都在不断地被突破）。然而，如果不从诸夏之“内”往“外”看往“外”想，而是从诸夏之“外”往“内”看往“内”想，亦即，从夷狄（之“内”）来看诸夏想诸夏，那么也许夷狄非外，诸夏非内。夷狄或许也一直要面对诸夏这一“外（在）”的压力而保卫夷狄自身之“内”（此被诸夏视之为“外”的“内”乃是在“内诸夏外夷狄”的普遍运动中与诸夏之“内”同时形成的）。没有某种最低限度的自保，夷狄可能早就不再会有任何内，任何自身，因而也就不再会有任何所谓夷狄。<sup>6</sup>而没有所谓夷狄，“中国”之为“中国”的整个历史可能都需要彻底改写。

因此，文化交流始于文化封闭，而此封闭首先并非任何文化自觉或自愿的选择。甚至首先并非出于任何选择的活动，而是不得不然。封闭是同时“内化”/“外化”的运动。有相对的封闭体才有所谓流进流出。而一旦相对封闭形成，并在历史中得到相对程度的固定，每一封闭体就都可能具有外流的倾向（扩张，侵略，而这些行为最终都必然是“文化”性的），但也都有抵抗内流的倾向（文化的自我认同，自我保护）。正是在这样的意义上，所谓文化交流其实自始就已然在文化之间开始了，无论被卷入其中的文化是否有此自觉。

为了写作本篇会议论文，我曾在百度百科网上查到对于“文化交流”的这样一种定义性的描述：

文化交流发生于两个或者多个具有文化源差异显著的关系之间。没有文化差异，没有因文化差异产生的势差，就不会很好的进行文化交流。例如先进文化和落后文化之间是最容易产生文化交流的。在不同的文化圈层中，也能产生很好的文化交流。但是，其前提条件是各文化主体之间须有很强的文化生产力，须有自己独特的文化，须有文化自主权。他们的交流一般只会发生在各自尊重对方的前提条件下。此外，文化入侵现象，强势文化压制弱势文化现象，都不

---

<sup>6</sup>在当今世界上，我们在很多地方都可以看到历史上、传统上被“外化”或“夷狄化”的文化（民族）在进行着种种形式不同的“内夷狄而外诸夏”的运动（所谓“少数民族”所进行的文化自我认同）。这些运动正是这些“少数文化”面对传统上和现实中一直以“诸夏”自居的文化的巨大压力而进行的文化认同甚至文化自保。

是文化交流的表现。文化交流须有起始点和机会的平等。顺从，勉强等都不是文化交流的本义。<sup>7</sup>

词条作者的这些话说得很自信，但却自相矛盾。如果必须有“势差”才能有（很好的）文化交流，那么文化交流之中必然存在着强力因素甚至暴力因素。因此就很难说，强势文化压制弱势文化这类现象中就完全没有任何“文化交流”。

为了说明文化交流可能并非始于文化主体各自的主动与善意，试以英国在中国贩卖鸦片这一历史事件为例。

鸦片之因英国的贩卖而开始在十九世纪的中国流行：此是否亦为某种“文化交流”？这当然是一个极端性的例子，可能会让在文化交流这一研究领域中以常识感的名义发言者无法接受。但吸服鸦片当然成了中国十九世纪某些区域在一段相对教长时间内的“集体习惯”。这还不能不让论者考虑此中的“文化意义”——尽管可能是负面的——吗？而且，鸦片贸易所造成的也不是单向之流或“独流”。与意在输出的英国“鸦片文化”以种种“合法”或非法甚至暴力手段“流”到中国之同时，我们知道，也有已经并将继续产生深刻影响的事物从这一在某种程度上已经为“鸦片文化”所弱化所腐蚀所败坏（但亦所惊醒）的文化——这一“鸦片文化”之流的“源尾”——“流”其向源头：大英帝国的中国茶叶进口在十九世纪初中期的剧增难道不是英国的“（下午）茶文化”——这一随后将会“流”向其他文化，甚至包括现代中国——的重要形成性因素之一？在这一奇特的、甚至让一方感到深刻屈辱，而另一方仍有待于表示真诚歉意的“文化交流”中，究竟发生了什么？在中国十九世纪区域性的“（吸服）鸦片文化”以及甚至与之相伴的屈辱性的历史记忆和文化记忆亦似乎已成为过去，而英国的贵族化的、绅士风度的、文雅的茶文化已经成为几乎可说是世界多元文化中的可见部分（以至于今天在世界上很多地方，欲向你供茶者可能要先问，“中国茶”还是“英国茶”，**Chinese tea or English tea?**）甚至成为一些文化中一些人的高尚的“文化标志”时，难道不应该从文化交流研究的基本理论层面来重新提出这样的似乎是颇为初级的问题：在种种所谓“文化交流”中，在其开端之处及其过程之中，究竟发生了什么？我们应该如何发展一个能够将种种复杂情况考虑之内的文化交流理论（文化交流问题是否最终乃为文化之间的对话问题？），或文化交流的方法论？（我更倾向于说文化交流理论，因为在这一非常广阔的文化交流研究领域中，方法可能经常需要因时因地因“事”治宜，亦即，需要研究者的发明或创新能力，而基本理论的阙如或不足，则会让我们在此极其丰富也极其诱人的研究领域中不知方向，无所适从。）

---

<sup>7</sup> 见百度百科，<http://baike.baidu.com/view/568710.htm>。

如果前述中英或英中的“鸦片文化”与“茶文化”在所谓文化交流之例中乃并不典型或过于极端，甚至可能被认为根本就不属于（“正常”的）“文化交流”，那么，为了缓和一下这个“（非）例子”的刺激性，我们可以想一想目前在世界各地（各个文化）中常见的“可口可乐文化”，“麦当劳（或汉堡包）文化”，“方便面文化”，或（字面意义上的）“快餐文化”等等所包含的理论问题。此类现象之所是文化现象，是因为它们已经是可以较为具体地界定的集体生活方式和感受方式，故所涉及之问题远非某种对并非源自本文化的食物或饮料的喜爱而已。<sup>8</sup> 麦当劳文化或可口可乐文化之在其起源之处的美国之外大行其道，乃是其他文化（之中的部分人以某种方式）对一种远远超出某些具体的食物和饮品的生活方式和文化价值的接受。这似乎当然应该属于文化交流研究者的研究范围。但我们也知道，对此种轻松的、让人省去很多繁文缛礼的“现代文化”之接受也并非从未在作为接受者的文化中产生关切甚至焦虑（试思例如法国对麦当劳文化——其中所体现的美国文化价值——的种种抵制）。因此，尽管不像被英国“输入”中国的“鸦片文化”那样具有似乎非常明显的问题，这表面看来似乎单纯明快的麦当劳文化之从美国“流向”其他文化，也并非就完全可以免于在一文化将自身或自身中之一部分强加于另一文化这一复杂现象中的种种问题。因为，任何所谓文化交流——即使是非常积极的、主动的、双方或各方皆完全“自愿”的交流——都并非完全“清白无辜”。如果允许我们用一点顾名思义，那么“文化交流”之“流”——流动，从一方流向另一方——的可能性的条件是源头文化与源尾文化的一定的位差或“势差”（而如果所说确是“交流”，那么情况就会更为复杂。这将意味着一文化相对于其与之“交流”的其他文化必须既高又低，否则就不能有所谓“交流”）。而此处比喻说法上的文化位差或势差，具体说来，则不可能不涉及一文化在某一或某些方面的相对于其他文化而言的强势甚至霸权。正是一文化的相对于另一文化的相对强势甚至某种文化霸权，才会在处于“接受”者一方的在整体或局部上已经成为弱势文化的文化中产生对自身的文化同一性（self-identity）的关切，甚至为自身之实际存在而感到的焦虑。

---

<sup>8</sup> 我正是在这一意义上，曾经非理论性地，亦即，经验性或“常识”性地想过这样一个基于我极为片面的观察而来的问题：日本的清酒在西方有相对的知名度，在也像西方的中国餐馆一样流行的西方日本餐馆中似乎总能见到，但中国的白酒或黄酒却似乎没有相对的“文化成功”。如果考虑到中餐本身在西方和世界上其他地方的流行和成功（超过日餐），那么在白酒或黄酒之尚未能在西方餐饮文化中成为一种独特的“酒文化”，也许就不能仅以任何偶然原因来解释。是否不同文化在酒的问题上更具有保守性？是否酒文化——饮何酒，如何饮——更与特定文化的“深层结构”有关？我们知道，相对于某种普通食物与饮品而言，酒乃有意培养出来的文化口味和习惯，因而人在饮酒时更是在与自己的文化进行有意的认同，而接受其他的酒类是否就更是一种向其他文化敞开自己的表现，一种走向文化他者的表现？同时，国外中餐馆之一般并不提供中国白酒或黄酒，是否也与中餐馆本身的“成见”有关：外国人喝不了白酒！

若欲概括成模式的话，在文化交流中，是否可以设想以下数种情况：

一、互为负责的“文化主体”之间的交流：此似为理想的情况，其中每一方皆了解并接受对方，其中每一方都既有所予，亦有所取。每一方都从自身出发，以自身为基础，根据自己的需要取，并给出自己可以给出者。为他者负责的文化主体。健康的文化拿来主义和健康的文化赠予。每一方都在这样的文化交流中都既更加开放，又更加是自己。

二、各方固守唯恐丧失的文化自我：每一方在与另一方开始遭遇或接触之时都没有对对方的了解，也不准备接受对方。有的只是恐惧、猜忌、轻蔑。因而每一方都既不准备真正接受另一方的东西（如乾隆致英王乔治三世信中所云者），也不准备真正给予另一方以任何东西。而如果各方之间还有任何所谓“接受”或“给予”，那么此种接受最多只是受贡，而此种给予也只是赐予。但既然已经遭遇或接触的文化各方都没有“诚意”，结果只能是，或者各方皆退回自身，维持一个因以此种方式遭遇他者而得到巩固或强化的、但却不无虚幻性的自我认同，或者一方积极地准备征服另一方。中国历史上与北方游牧文化的情况？中国近代与西方文化的情况？

三、文化交流不成，文化征服开始。强势文化让弱势文化以种种方式屈服。后者被迫开始“自新”或“自强”。而自新或自强的方式则几乎总是向强势文化“学习”（所谓“师夷之长技以制夷”）。此种因被动而主动的学习则可能成为狂热的“文化他者化”（就世界近代史而言，非西方文化的“西化”或“欧美化”似即为此种“文化他者化”之例。日本的明治维新？中国近代以来全盘西化论者的理论主张？）。

四、“文化他者化”的后果可能是文化自我的完全丧失，也可能是已经在某种程度上他者化的文化开始因此种“异化”而恢复了自身的某种“文化健康”，并从而欲恢复或重新发展自身的文化自我认同。此时可能发生的情况是：以表面上是恢复、发展和弘扬自我文化传统的方式重新“发明”/“创造”（reinvent）自身的文化传统（重新讲述一个有关文化自我的“大故事”）。但此种情况所包含的危险是，刻意地去重新排斥其实已经深刻地影响和改变了此一文化自我的文化他者，并天真地相信或自觉地（但同时也是自欺地）肯定自己现在是在回到一个比文化他者更优越的自我文化传统之中（所谓“国学热”中体现的某些倾向似乎即是例子）。而此中即开始出现对于自身的某种新的盲目崇拜和对文化他者的某种新的盲目排斥。一个其实已经受益于他者的文化重新开始以为自己可以完全无他者而存在。而另一文化，在反思自身过去的（文化殖民主义？）的历史责任的同时，也可能开始不无盲目性地（此种盲目性源自对于自身和他者文化传统的缺乏真正理解）美化他者（此乃我在当代汉学或外国的中国文化研究中感到的一种情况，一种我以为其实应该引起我们重视的情况）。

其实，无论何种情况，其中所蕴含的都是，一文化不可能不遭遇文化他者。此不仅在所谓全球化时代之今日必然如此。任何特定文化都必然是在遭遇他者之中成为自己的。而当一文化遭遇其他者之时，此文化即成为需要对他者负责的“文化”伦理主体。因此，无论一特定文化如何历史地或具体地遭遇了另一特定文化他者（亦即，一文化有可能是被迫与另一文化发生之间关系或开始“交涉”的），此一特定文化其实都必然首先已然对他者说了“yes”（莱维纳斯 Levinas，德里达 Derrida）。与此“yes”而来的则是一文化对他者的无可推卸的责任，而此责任则必然也包括甚至首先就是对于此一文化自身的文化责任。一文化之因遭遇他文化而开始并始终继续的文化自我认同过程既是为自身负责，也是为他者负责。只有如此，只有当一文化能如此为自身和他者负责之时，才可能会有真正的文化交流，多形式多方位多层面的文化交流。否则，无论有多少奥运，多少世博，或多少孔子学院，负责的——真正为他者并为自身负责的——文化交流都不会真正出现。

2010年9月20日

写于大地震之后的新西兰基督城