

目 录

总序.....孙有中 ix

前言.....单 波 xii

第一章 跨文化传播研究的问题与思维方法 1

1.1 主体间交往的不确定性 2

1.2 群体间接接触的他者化 9

1.3 语言间交流的差异化 14

1.4 文化间的权力支配关系 18

1.5 跨文化思维方法..... 23

1.5.1 主体间性的跨文化方法 25

1.5.2 边界—界面的思维方法 27

1.5.3 整合及反思整合的思维方法..... 29

第二章 文化与传播同构的悖论以及第三文化建构 32

2.1 文化与传播同构的话语逻辑..... 33

2.2 文化与传播同构的解释框架..... 35

2.3 同化、文化多元主义与第三文化建构..... 40

2.3.1 第三文化建构及其互惠性问题..... 43

2.3.2 第三文化建构的创造性 51

2.3.3 第三文化建构的反思性与可能路径 54

第三章 身份/认同与他者化的难题 **61**

- 3.1 身份/认同与他者化表征 62
- 3.2 他者化的表征与他者化的抵抗 69
- 3.3 群体间接触与偏见 73
 - 3.3.1 群体间接触理论..... 74
 - 3.3.2 偏见及其认知过程..... 78
- 3.4 共文化理论 83
 - 3.4.1 缄默群体 85
 - 3.4.2 身在其中的局外人..... 86
 - 3.4.3 污名者..... 86
 - 3.4.4 主导社会成员 87

第四章 文化冲突与跨文化传播 **89**

- 4.1 文化冲突与行为失调 90
- 4.2 陌生人社会交往的矛盾性与文化冲突..... 93
 - 4.2.1 在空间关系中体验不安全感 and 不确定感..... 94
 - 4.2.2 面向自我的陌生性体验意义危机 97
 - 4.2.3 陌生人与社会文化边界 102
- 4.3 站在两种文化边缘的边缘人..... 105
 - 4.3.1 边缘人经验的双向意义 106
 - 4.3.2 在差异情境中感知文化冲突..... 107
 - 4.3.3 文化冲突与差异同化是创造边缘人的基本要素 110
 - 4.3.4 边缘文化引发对主流文化的反思与批判..... 111
 - 4.3.5 区别边缘文化与边缘人 113
- 4.4 离散族裔与旅居者 115

4.5	移居生活的文化休克问题.....	121
4.5.1	文化休克.....	121
4.5.2	文化休克的发展阶段、形成机理及其社会后果.....	124
4.5.3	文化休克的态度、认知与技术消解策略.....	132
第五章	跨文化传播的语言问题	136
5.1	语言问题的三种视角.....	138
5.2	语言中的权力关系.....	141
5.3	语言间的权力关系.....	147
5.4	作为方法的“高/低语境”.....	151
5.5	“高/低语境”的不确定性与理论修正.....	156
第六章	价值观的跨文化理解	163
6.1	价值观冲突的两种类型.....	163
6.2	国家间文化差异的维度：理论与方法.....	165
6.2.1	霍夫斯泰德的六维度说.....	167
6.2.2	英格尔哈特的两维度说.....	170
6.2.3	施瓦茨的国家文化三维度说.....	173
6.3	价值观的跨文化理解的可能性.....	174
6.3.1	主体：平视的目光和自身文化“前见”的反思.....	174
6.3.2	互动：平等基础上往复交流.....	175
6.3.3	情境：混杂流变世界中去权力化的交往空间.....	177

第七章 跨文化敏感与跨文化能力 **180**

7.1 跨文化敏感 181

 7.1.1 测量模型的建构及其“非敏感性” 182

 7.1.2 面向不同群体的跨文化敏感性测量 191

 7.1.3 作为积极情感的跨文化敏感 195

 7.1.4 培养跨文化敏感性 198

 7.1.5 跨文化敏感研究的拓展空间 201

7.2 跨文化能力 204

 7.2.1 跨文化能力的概念化 204

 7.2.2 跨文化能力模型及其比较与反思 207

第八章 跨文化传播研究问题的延伸性 **217**

8.1 跨主体性 217

8.2 共通感 220

8.3 文化混合 223

8.4 跨文化关系与脑神经科学的结合 226

8.5 跨文化机器人学 228

参考文献 233

推荐文献 271

索引 273

后记 276

跨文化传播研究的问题与思维方法¹

自工业革命以来，全球化就把人类带入普遍交往的时代，向现代人发出了传播的邀请。当传播面临我们与他者如何交流的难题时，它又向现代人发出了跨文化传播的邀请。

告别现代传播所建构的“中心—边缘”关系、“传者—受众”关系，跨文化传播转向主体间传播关系的建构，主要对应三种英文表述：intercultural communication、cross-cultural communication与transcultural communication。尽管问题导向都在于如何与异文化中的个体进行交流，但是三者侧重不同，分别呈现了文化互动的“我”、文化交叉的“我”、文化融合的“我”，试图回应全球化时代“我”的生存图景：全球流动不断使人们体验普遍交往，遇见陌生人，经受文化差异与文化压力，进入文化适应，感受文化连接与分割的心理考验，由此引申出“跨文化传播如何可能”的追问。

人们急于通过这一追问把自己从“囚徒困境”和“对空言说”中解救出来，悄然远离起源于全球贸易、以传播效果和社会影响为导向的传播学问题，转向建构多元文化的传播关系，形成以“和而不同”、交往理性为导向的传播问题：不同文化背景的人之间的传播关系是如何形成的？这种

¹ 本章前四节内容源自：单波，2020，跨文化传播的问题域，《跨文化传播研究》（1）：1-30。在原文基础上有增删。

传播关系如何可能通向平等且互惠的关系？伴随着全球化进程，这一问题成为文化交流、转化、交叉、融合等传播实践中的公共问题，或隐或显地呈现于不同学科领域。主体间性哲学、跨文化人格、对他者文化的地方知识进行语境化理解、人类互动网络史观、群体间的互惠性相互依赖关系、传播与文化同构的语言观、对话理论、经济学的人类互惠性合作理论以及精神病理学的共情理论，连同传播学的仪式传播观，都从不同角度触及这一问题。不可否认，随着全球化的发展，跨文化传播研究一直为多元而杂乱的知识兴趣所笼罩，其问题域变得模糊不清。但随着越来越多具有边缘人身份或置身于多元文化交流实践的人占据学术空间，“跨文化传播如何可能”的问题越来越明晰化，且呈现为具有逻辑关系的问题链：从我与他者的交流实践出发，面向主体间交往的不确定性；在文化适应的过程中反思群体间接触的他者化；在跨文化对话中超越语言间交流的差异化；反思文化间的权力支配关系，恢复文化间交往的竞争性与互惠性。由此构成跨文化传播研究的“主体间、群体间、语言间、文化间”问题框架。

1.1 主体间交往的不确定性

从生态学的视角看，万物互动、各种生命体之间的互动，使主体间性成为早于主体性的事实，前人类的主体间互动是人类文明能够出现的必要条件。从网络史观来看人类文明发展，主体间性与主体性同时存在于人类交流互动的网络。一方面，每个人的有目的行为都必定涉及他人，因此，所有的行为事实都是主体间的（赵汀阳 2023 a）；另一方面，互动中的个人不断生成自我意识，形成精神的独立性和自觉性，建构与他人互动时所需要的伸缩性“边界”，通向不确定的但可无限延伸的主体间性。

作为一种现代性的概念，主体性先于主体间性，它源于笛卡尔的“我思故我在”，这一命题确立了“我思”是精神的独立性和自觉性的必要条

件，帮助人们克服“不被别人引导就无法准确地运用自己的理性”（康德语）的蒙昧状态。但无论是经验自我还是先验自我，都无法证明全部“所思”完全属于“我思”，无法否认“我”与他人共在的事实。

1905—1935年间，胡塞尔转向主体间性（intersubjektivität）问题，他摆脱传统认识论的主客二元对立的思维模式，转而把人纳入社会交流关系之中，建立主体与主体之间的交互共在关系，即自我与他者的交往不再是主客之间的主从原则，而是主体与主体之间的交互原则，在这种视野下，“人”是在其具体交流构成中的自我—主体，人格是在共同体和意志的共同体中获得的，我与不同的自我主体建立了关系，两个主体的存在等同于两个主体都能感知到彼此“感知”的可能性（Husserl 1973: 103）。

这样一来，“从他者出发”是一个人走出自我的城堡、遇见另一个主体并与之建立主体间交往关系的第一步。可是，人类的各种语言竟然如此同步地用“陌生的、不同的、不确定的、可怀疑的”指称“他者”，把“他者”界定为一切恐惧的源泉和原型（Bauman 1993: 7），于是那个试图“从他者出发”的人彷徨不已，下意识地问自己：“谁是我们？谁是他们？”这一来源于跨文化情境之下的自我测试，表现出对同一的他者和差异的他者的想象程度，进而决定同化、融合、分离等交流策略的选择。

“我们与他们”的二元对立意识在一定程度上阻碍了“我”与“他者”的交流，这一难题被神学时代的“异端”思维和现代性的“主体”思维强化。如今，“我思故我在”使人怀疑一切，把人的主体性的领域和外在于主体性的领域分开，把主体看作一个个封闭的个体。这样一来，用怀疑的目光审视一切的主体，只能通过“我思”求证自我的存在，而无法通向他者。但从胡塞尔开始，主体性的理解转向“与世界的意义关系”，即人的意识是一种开放性的意识，我们始终活在与世界的意义关系之中，这种关系是意向性的、动态的。保罗·利科则进一步理解主体性中的主体间性，认为人本来就生活在一起，活在某种关系当中，只有在这种关系中，人才能理解所谓的自身是什么，形成普遍的“伦理追求”，即“与他人一起，

为了他人，在正义的制度中过‘好的生活’”(利科 2013: 255)。这里的主体性蕴含着一种主体间关系：我希望我的朋友也有“好的生活”，否则我的“好的生活”是有缺陷的。

哲学家的玄思得到大量科学证据的支持。神经科学领域的镜像神经元(mirror neuron)实验发现，在大脑的前运动区和布洛卡区(语言活动的区域)，镜像神经系统让个体感觉他人的行为意愿、情绪体验似乎就是自己的，也让个体能通过自己的动作系统感觉和了解到他人行为的价值和意义(里佐拉蒂、尼奥利 2018)，消除了主体性哲学建构出来的封闭“自我”，使得主体间的关系与交流变得容易理解。社会认知神经科学(social cognitive neuroscience)发现，我们的大脑天生就与他人相互连接，同时也指出一个难题：在与思考他人和思考自己相关联的脑区中，支持社会思考的神经网络与支持非社会思考的神经网络通常是矛盾的——它们更像一个“神经跷跷板”的两端，通常情况下，社会认知神经网络打开的程度越高，那么负责其他非社会思考的一般认知网络关闭的程度也就越高(利伯曼 2016)。也就是说，大脑天生与他人连接的人类，还必须面对支持非社会思考的神经网络的挑战。

布伯(2015)充分注意到人的矛盾性，把人与人的相遇表达为两种模式，即“我—你”模式和“我—它”模式。前者是平等交往的主体间关系，“我”显示为人格的我；后者是将对方看成达到某种目的的工具，“我”显示为殊性的我。“我—它”可以演变为“我—你”，但是“我—你”也会沦为“我—它”，这是一个交替变化的动态过程。这样一来，“我—你”相遇形成的关系世界并不稳固，跨文化交流依然没有保障。精神病理学家巴伦-科恩(2018)通过功能性磁共振技术发现人脑中的特定回路即共情回路，以及由此形成的“共情”和“共情腐蚀”，在一定意义上为马丁·布伯的观点提供了注解。共情使我们理解别人的想法或感受，并用恰当的情绪来回应这些想法和感受，对应“我—你”模式；共情腐蚀产生于人把其他人当作了物品，即交往变成“我—它”模式，共情随之关闭；

共情回路则显示共情受到身体状态、激素水平、神经系统状态、基因、腐蚀性情绪、文化约束等复杂因素的影响,表现出“我—你”关系的不确定性。那么,找到影响共情的因素是否意味着可以从精神病理上修复共情?这依然是一个有待继续探究的问题。

值得庆幸的是,共情回路的发现还为平等交往的主体间关系提供了可能性。这种可能性是从弗洛伊德开始的,他通过对欧洲上流社会夫人的精神分析,发现在“正常”与“病态”之间,不存在种族的差别,所谓文明人一样有潜意识、性本能(libido),从而击碎了欧洲文明优越论的神话,启发人们以人格平等的姿态进入交往。但弗洛伊德提供的主体间平等交往的可能性是非常脆弱的,因为自我(ego)、本我(id)和超我(super-ego)三者保持平衡才能实现人格正常发展,进而才有平等交流的可能,但这种内在的心理平衡受社会、文化等因素的影响常常表现为不平衡,“当自我中的某些东西与自我理想相符合时,总是出现狂喜的感情,而罪恶感(以及自卑感)也能被理解为自我和自我理想之间的紧张的表现”(弗洛伊德 2004: 97)。作为自我理想的“超我”的出现与“认同作用”(identification)密切相关。弗洛伊德(2004: 79)认为,认同作用是与对象产生情感联系的原始形式,它可以随着与某些个别人分享的共同性质产生任何新感觉而出现。遗憾的是,对性本能的集中探讨使他忽视了交流与沟通的重要性,在他那里,自我是自足的、生理的,而不是互动的、社会的。沙利文(2010: 99)反思了这一理论缺陷,把“我”的最初人格化分为“好我”(good-me)、“坏我”(bad-me)和“非我”(not-me)。“好我”是带给婴儿愉悦与满足的体验,如抚摸、慈爱等;“坏我”则是焦虑不断增长的最初体验,如婴儿一被母亲放下来便开始哭泣;“非我”则来自高度焦虑的体验,围绕着“好我”的诉求,“自我系统”(self-system)开始出现,它诠释了自我的人格化。源于互动、模仿的“自我意识”似乎可以成为跨文化交往的重要内驱力,但自我以不同形式出现,不同自我之间便注定会产生冲突,而且不同的自我会交替出现,导致行为的反复无常,形

成所谓的“人格分裂”。霍尼(2016: 7-10)将冲突置于人格成长的中心位置,取代弗洛伊德将“性本能”作为个体发展的强大驱动力。她认为,生活中的冲突无可避免,而解决冲突则赋予我们无穷力量;冲突不仅存在于心灵内部,更来自人际交往,分为三种基本冲突:亲近他人、对抗他人与规避他人。这样一来,在解决冲突的过程中,主体间的平等交往关系才进入一个真实的情境之中。

可是,处于主体间交往关系的人还是面对一个根本性的疑问:人性是互助的,还是自私的?人们一般会首先想到达尔文(2009: 152)的“适者生存”学说,用“丛林法则”想象人类的生存与发展,极易忽略他对人的互助特性的解释。在他看来,利他行为并非人类独有,在高等动物里,最普遍的一种互助是通过群体感官知觉的联合为彼此提供危险的警告。社会性动物会为彼此提供小型服务,会对彼此的苦难或危险表示同情,也会“投我以木桃,报之以琼瑶”,这是一种强互惠;为了社群的利益,他们会关注旁人对他的毁誉,从而发展出一套道德、礼教,以及良心,这是一种间接的互惠。人具有这种社会性本能,并且拥有得较多些。猿猴们“随时准备多方面地帮助本队伍中的其它的猿,甚至为它们而死,也随时准备把失去了父母的幼猿抱养成长,但它们不得不承认,对人的那种最崇高的属性,爱及众生,不问亲疏,不计利害,它们却全不理解”(达尔文 2009: 189)。当然,如果把达尔文的互助论放在“适者生存”所主导的相互竞争语境之中,那还是免不掉一个疑问:人的互助行为在何种意义上成了竞争的辅助性策略?

道金斯的人类基因研究提供了另一种思路,即正因为人类生来自利,才会被教导着慷慨利他,恰恰是这种自私,才是物种进化的动力,也是利他的生物学本质。道金斯延伸了达尔文的思想,将自然选择的基本单位落在基因上,认为个体是一台被基因这一自私分子控制的机器,不断地从事着复制工作。正是基因的复制工作导致了物种们高度群居性的生存状态。沟通(communication)与基因的复制过程密切相关:“当一个生存机器对

另一个生存机器的行为或其神经系统的状态施加影响的时候，前者就在和后者进行沟通。”（道金斯 2012：69）而传播的目的，是促进自身基因的利益。由此，道金斯将达尔文的“适者生存”发展称为“稳定者生存”，正如生物多样性极为丰富的热带雨林，比拥有单一物种的森林更容易从毁灭性灾害中恢复过来。在这里，人的文化适应的整合策略又从人类基因中找到解释。

然而，在经济交往中，“亚当·斯密问题”让人困惑不已：《道德情操论》把同情或利他看作人的本性，而《国民财富的性质和原因的研究》把行为动机归结为利己或自私。博弈论证明，从利己出发的“理性的经济人”本能地怀疑他者，“我一他”双方总是选择“不给对方获得最大利益的机会以保证自己不吃亏”的策略，陷入理性的不合作所导致的“囚徒困境”；而始于德国的“最后通牒”实验表明，个体与个体之间为了达成分配，常常表现出公平、同情、互惠利他等社会偏好。在全球范围内开展“最后通牒”实验的塞缪尔·鲍尔斯、赫伯特·金迪斯（鲍尔斯、金迪斯 2015：1-2）细致观察了人在经济交往中的互惠性及其演化，认为人类是具有互惠性的合作性物种，其中包含两个命题：人与人的合作并不仅源于自利的动机，也是源于关心他人福利、维护社会规范的愿望，以及给合乎伦理的行为以正面的价值；由具备合作倾向和维护伦理规范倾向的个体所组成的群体，比起其他群体更加容易生存并扩展。也就是说，合作的行为是由自利的动机推动的，自私自利与互助利他统一于人的交往行为，才能使主体间交往关系成为可能。

当自私自利与互助利他统一于人的交往行为时，人才可能成为独立而开放的自我、具有跨文化人格的自我，进而像康德那样面向他者相异性问题：自己思考；在每个别人的地位上思考；任何时候都与自己一致地思考（康德 2017）。在这种情况下，每一个人既不把他人仅视为工具，也不把自我仅视为他人的工具，愿意自主并真诚地在互动沟通的过程中追求自由、真实、公平、正义，自主地选择及使用言辞行动，相互质疑言辞内容的真

实性或合理性，即可达成有效的沟通(哈贝马斯 2004)。这种跨文化道德可以归纳为四个原则：对不同文化的人采取自己希望得到的尊敬态度；尽可能准确地描述你所感知的世界；鼓励其他文化的人用他们独特的方式表达自己；努力寻找同其他文化的人的共同点(Kale 1999)。这样，我们才能像保罗·利科所说的那样，“与他人一起，为了他人，在正义的制度中过‘好的生活’”(利科 2013: 255)。

总的来看，一个人不能脱离人与人之间的联系而存在，必须转向基于“我—你”关系的主体间交往，但由于主体间的紧张关系是客观存在的，所以每一个人都面对一个根本的难题，即主体间交往的不确定性及其引发的焦虑。古迪昆斯特(Gudykunst 1988)把这一问题归纳为消减与陌生人交流的焦虑与不确定性，即交往中的人有着不确定性的上限和底限。上限指人们自己能预测他人的态度、感觉和行为，并在与他人交往中感到欣慰的最多的不确定信息量；底限则是人们与他人交往中不会感到乏味或骄矜的最少的不确定信息量。如果不确定性在底限以下或上限以上，人们就不能有效地交流，进而产生焦虑。与不确定性一样，焦虑亦有上限和底限，上限是人们能承受的最大焦虑阈，同时亦感到交往适意；底限为人们所能忍受的最小焦虑阈，同时仍在意与他人交往而无索然寡味之感。若焦虑高于上限，交流的有效程度便大幅降低，人们倾向于以简化方式处理信息，如依赖刻板印象。若焦虑低于底限，交流的积极性就会大大降低。欲保持交流中的积极性，焦虑须低于上限，而高于底限。这是一个极具复杂性的理论命题，由于适度的焦虑和不确定性对人来说是必要的，人正是以此辨析“我是谁”“我与他者的关系”，因此处于跨文化冲突中的人需要寻求焦虑与非焦虑、确定性与非确定性的动态平衡点。这种由主体间性所调动的交往理性就是跨文化传播。

1.2 群体间接触的他者化

跨文化传播研究以不同文化背景的人与人之间的交流作为观察点，这里的人不是抽象的人，而是在各种群体中生活的人。生物学试图证明，聚族群居是动物界进化的本源，群居共生是物种间生存的常态，人的合群性是一种广泛存在的本能，教导动物和人在互助和互援的事件中获得力量，在群居的生活中获得愉快(克鲁泡特金 1963: 11 - 12)。但聚族群居也不可避免地导致人类的悲剧，如领地欲、等级制和争夺生存资源而形成的群体间冲突与群体外歧视。

在这种聚族群居的生活中，人习惯于用祖先、宗教、语言、历史、价值、习俗和体制来界定自我。因为这种认同，人从群体中获得力量，也会失去与他者的交流。他者是由认同生成的，所谓认同(identity)又称同一性、独一性(uniqueness)和一致性(unity)，因此，认同生产“他者”，不断产生排他性力量。这种认同的力量深深地制约了19世纪和20世纪的欧洲思想，导致了种族主义、民族主义等思潮交替出现，并且以某种颇具感染力或感召力的方式，把人们引向非人格的“自我”，诸如民族同一性(身份)、种族同一性(身份)、国家同一性(身份)、教派同一性(身份)等。这样的认同偏向于建构文化的本质和文化间的本质差异，不可避免地产生群体间偏见。

任何族群的历史都经历了相似的群体间偏见：从“他者”(other)到“他者化”(othering)。后者即人们通过将负面特点加诸他者(其他群体或其他个体)而获得的自我身份认同的过程，在这一过程中，他者被视为卑微、劣等的对方，自我的满足感与优越感由此得到进一步确立。但他者化的合理性被以资本为导向的社会流动性打破，德国社会学家西梅尔(G. Simmel)通过观察流动社会的互动形式，发现了漫游于文化体系之间的陌生人(stranger)，且不同文化群体的人彼此之间是陌生人。这些由熟人社会走入陌生人社会的人在与异文化群体的交往中拥有多元文化视角，

因而能在交流中以对方的视角看问题，用普遍、客观的方式看问题。这无意中触及了跨文化传播研究的起点：人与陌生人的传播关系，生发出群体间接触的基本问题，即种族关系圈、社会距离或陌生度（degree of strangeness）、群体间偏见、文化适应等。

19世纪以来，群体间交往遭遇的最大挑战是进化论预设的他者化逻辑。其一是种族主义的逻辑：人由于其自然归属于价值不等的、“进化度”不同的种族，因而其价值也不同，应当以不同的方式对待他们（塔基耶夫 2003）；其二是西方人类学古典进化论宣扬的“蒙昧的他者”，其典型观点即摩尔根（2007：11）将古代社会分为“蒙昧（低级、中级、高级）”“野蛮（低级、中级、高级）”与“文明”几个等级，认为东西半球处在同一阶段的文化显然是不同的，从澳大利亚、波利尼西亚，到美洲的印第安人部落，再到罗马与希腊刚好符合从中级蒙昧到古代文明的各个阶段。也就是说，非西方世界是西方世界的早期阶段，是“蒙昧的他者”，其存在的意义在于证明西方文化的先进性。但是当观察视角转移到现代人的城市生活之后，他者化的进化逻辑转化为群体间城市生态逻辑，社会学家帕克（R. E. Park）表述为“种族关系圈”：所有群体都在为获得可利用资源而斗争，不同的群体开始接触后就发生冲突，冲突过后是适应阶段，各群体之间的界限被明确地标示出来，然后进入分离阶段，最后便是同化阶段，下属群体接受了上属群体的方式，最终消失在其中（柯林斯、马科夫斯基 2006：296）。从不同地方迁移到城市里的人不再被视为进化程度不等的人，而是被他命名为边缘人（marginal man），即生活在两个不同世界、对两个世界都陌生的人，他们也是“文化混血儿”，是在未完全相融的文化边缘生活的个体。他们从差异性（differency）层面感知社会距离（social distance），既主观地测量一个人感觉自己和他人熟悉或不熟悉的程度，亦客观地观察两人或更多人熟悉或不熟悉的程度。

边缘人所聚焦的跨文化传播问题是，那些来自不同文化背景、有不同观念信仰的人们在互动过程中如何说明和理解意义。具体包括：描述特

定文化之间传播的性质，揭示文化的异同；基于对文化异同的理解，研究消除人们由于文化屏障造成的传播差异的途径；最终更好地理解自己的文化，理解文化的创造和分野的进程（Goldberg 1941）。人类学的传播论者无意中为城市边缘人问题提供了新思路，即文化是交映生辉的，文化不是要解决谁高谁低的问题，而是如何在新环境“落地生根”的适应问题。如果说古典进化主义者强调的是时间的延展，那么传播论则侧重空间的扩散：长途贸易、技术传播、帝国与殖民活动、大规模移民以及动植物的远距离扩散，使人类之网慢慢联结在一起。在传播论者看来，“他者”没有那么落后，并且是可交流的，这种交流往往是间接的，需要触发机制或者沟通的中介。顺着这种思路，文化人类学家雷德菲尔德（R. Redfield）、林顿（R. Linton）和赫斯科维茨（M. J. Herskovits）等人（Redfield *et al.* 1936）发现，群体间接触过程中的文化适应（acculturation）现象，即由个体所组成，且具有不同文化的两个群体之间发生持续的、直接的文化接触，导致一方或双方原有文化模式发生变化。这种群体间的接触使人感知到外来文化与本文化的差异，并在外来文化的刺激下主动或被动地予以借鉴和吸收。可问题是，偏见限制了群体间接触。

对处于群体间交往的人来说，差异与偏见如影随形，人们通过比较文化差异来认识群体间交往中的人。但事与愿违的是，文化比较常常是化约的，陷入本质的、抽象的比较，从而制造出更大的偏见。最为典型的就东方主义话语的比较性偏见：东方是欧洲的病人；东方是被西方男性征服的女人；东方是东方学家的舞台，而东方人是看客；东方是被审判者，西方是法官；东方是儿子，西方是父亲（萨义德 1999）。这种比较性偏见试图使偏见合理化，从而动摇了跨文化传播的基础。社会学家塞纳纳（W. G. Sumner）提出“内群体/外群体”“民族中心主义”，超越本质主义（essentialism）的比较，把比较性偏见还原为一种群体心理。所谓内群体就是个体认同的集合，内群体通过夸耀自己和藐视外部的人来提升自己，个体不假思索地将内群体的价值视为完美的，并自动地运用它们去判断他

人以及自己不熟悉的价值与行为，把具有这些价值与行为的人定义为外群体；所谓民族中心主义就是个人判断其他文化比自己民族的文化低等的度，它是人们将自己归属于内群体的结果。这种群体心理或隐或显地以不同形式表现，构成跨文化传播的内在阻力。

对他者的贬抑与恐惧筑起群体间交流的“墙”，那么，每个人走出心理上的这堵“墙”，走进群体间接触，是否可以减少偏见呢？1954年，美国心理学家奥尔波特（Allport 1979: 441）在《偏见的本质》（*The Nature of Prejudice*）一书中提出了群体间接触（intergroup contact）的概念。他探寻了社会主导群体与少数群体间的接触可以减少偏见的基本条件，即交往双方处在平等地位上、寻求共同目标与团体之间的合作，且依托于社会、制度、习俗与法律等的支持。这些条件有赖于宽容人格（tolerant personality），持这种人格的人善于处理内心的冲突与社会交往，可以从内心汲取力量，更加平和地面对自我与他者。但不幸的是，与之相对的“偏见人格”（prejudiced personality）或“专制人格”（authoritarian personality）阻碍了群体间交流，持这种人格的人长期处在压抑之中，他们既疏远自身，又渴望远离外部世界，因而用非黑即白、将冲突外化等功能性偏见（functional prejudice）来进行自我保护。这就进一步引出了新的问题：“偏见人格”或“专制人格”是否会在社会主导群体与少数群体间的接触中发生改变？

少数群体与社会主导群体的关系设定来源于移民、难民与主社会群体的交往问题，单向同化曾经是移民、难民的主要选择。从1971年开始，随着加拿大、澳大利亚、新西兰、荷兰等国先后推行多元文化政策，明确宣称不主张同化，不主张消除文化差异，每个人都能在一个团结统一的国家中和平共处，在保持本族文化的前提下彼此共享文化特色和价值观念，这意味着移民、难民与主社会群体之间获得平等的条件。心理学家约翰·贝利（John W. Berry）重拾人类学的文化适应概念，使之延伸到群体间接触的心理层面的适应（情绪稳定性、社会工作、文化移情）、对

多样性的接受程度(开放性、灵活性)和社会交往能力(寄宿经历、语言能力)。根据他在1997年提出的文化适应双维度模型,当主导群体施行熔炉(melting pot)策略时,非主导群体通常会采取同化(assimilation)策略;当主导群体施行种族隔离(segregation)政策时,非主导群体通常会采取分离(separation)策略;当主导群体施行排外(exclusion)时,非主导群体通常会边缘化(marginalization);当主导群体实行文化多元主义(multiculturalism)策略时,非主导群体通常会采取整合(integration)策略。也就是说,原来的单向同化转向单向适应,即非主导群体对主导群体的适应,同化策略会导致陌生的消除甚至他者的消失,分离和边缘化策略都会伴随偏见与他者化,而整合策略则有待超越他者化,以及在形成新的文化群体之后的“再他者化”。

为多元文化主义设定一个“整合”的美好结局,认为每一个人会更加愿意和异文化人群交往,会抱着积极或者互惠的心态与异文化者交往,从而实现文化间整合,这其实是一种脱离交往实践的想象。实际上,多元文化主义为群体间接触清晰呈现多维度的社会差异,如权力距离、不确定性避免、个体主义与集体主义、男性与女性气质、长时导向与短时导向。这些社会差异依然保留了生产偏见及转化为“他者化”的可能性。

与此同时,群体间接触还面临“面子协商”(face-negotiation)(Ting-Toomey 1988)的难题:每一种文化群体的成员都会为他们想要拥有的面子,而与外群体成员互动、协商,而从自我面子出发定义他者,必定会产生话语偏见;要想进入与他者的面子协商,只有交互体验他者的面子,但交互式体验并不保证形成共同面子。

在一个由权力竞争所主导的结构性社会中,与主流群体相对的是共文化群体,即被视为附属的、劣势的、少数的、非主流的、亚文化的、缄默的群体。可以说,群体间接触脱离不了主流群体与共文化群体之间的权力竞争关系。共文化群体成员会基于某种具体的经验领域,以他们所偏好的结果和传播方式与主流群体成员进行策略性交流,在某种具体的情境中反

抗支配性权力，与那些企图使他们沉默的主流社会结构之中的人进行协商。因此，从根本上讲，群体间跨文化关系是由群体间的权力竞争关系生产的，并不存在被多元文化主义安排好的群体间跨文化关系。正因为如此，群体间接触才有多样的可能性。

1.3 语言间交流的差异化

人在交流与沟通方面与生俱来的潜能与欲望，使得人发明了语言，不仅在表达复杂与抽象内容方面超越了非语言符号，而且具备了在部落间 (intertribal) 与文化间 (intercultural) 交流与沟通的可能性 (单波 2010: 29)。另一方面，语言是人类精神的创造活动，是人类精神以不同方式、不同程度自我显示的结果，每一种语言都在它所隶属的民族周围设下一道樊篱，由此呈现的人类语言结构差异把人束缚在语言之中 (姚小平 1995: 135-136)。因此，当一个人像维特根斯坦那样体验到“我的语言的边界就是我的世界的边界”，就意味着他既把语言作为主要的身份认同内容，又成为语言的囚徒，难以实现不同语言间的交流。这是跨文化传播难以回避的难题。

产生于20世纪30年代的语言相对论假说 (也称作Sapir-Whorf hypothesis或Whorf hypothesis, Whorf 1940) 认为，人们是透过语言所构造的心理范畴来观察和理解世界的，语言的结构影响着人们理解世界的方式，或者说语言的不同导致了文化的不同；而对语言惯常的、规则化的使用就产生了该文化特定的思维模式，语言塑造着思维。根据这种假设，文化以其独特的方式把语言和各种现实联系起来，这种联系可能是关于人类文化差异的主要信息来源之一。与此同时，这些说着不同语言的人又具有乔姆斯基 (Chomsky 2002: 37-39) 所说的“语言官能”的矛盾性，一方面，语言官能赋予人认知世界的巨大能量和能力，使人用一种逻辑结构

来观察、认知和理解世界，因而人才有无限认识世界的可能性，才有属于人的创造性和综合判断能力；另一方面，人的认知能力受限于人的“语言官能”及其提供的语言程式。如此说来，语言差异与语言官能的矛盾性似乎注定使人迷失在语言的世界里。

语言差异带来了可译性难题，翻译学家为此苦恼不已。以communication在亚洲各语言中的可译性为例，除了印地语可以找到相同词汇之外，锡兰语、汉语、印尼语只能找到大致与之相同的词汇，而用孟加拉语、菲律宾语、日语翻译后的词汇与英文内涵不同(关世杰 1995: 240)。而对于一个单一的叙事而言，似乎永远只能在单一的文化语境下行使其功能，获取其意义，翻译只能使单一叙事以不同的功能在多种文化之间扩散。在扩散过程中，人们不得不忍受意义的丢失或误解。但是，翻译学家看到了语言间的语言交际现象，即语言交际产生于社会场合，如果从抽象的语言中回到特定的社会语境加以分析，就可以呈现语言参与者和语言的关系、话语参与者作为特定语言群体相互之间的关系，以及把信息源发送者和信息接收者串联起来的方式(Nida 1969)，以此理解语言间的意义交换，消解语言间意义的丢失或误解。

翻译家似乎又忽略了另外一个语言交际现象：意义表达又依赖于对“差异”的感知，因为“差异”是意义的根本，没有它，意义就不存在；意义是在对话中通过参与者之间的“差异”而显示出来的。同时，人们对“差异”的感知又极具危险性，可以形成各种消极的情感、社会文化分裂以及对“他者”的敌意和侵犯(Hall 1997: 234-236)。此时，语言差异就转变为语言间的差异化，成为意义理解的阻隔。如果特定语言的文化偏好沉淀到人的表达习惯中，成为“制造共识”的潜在力量，那么共识之间的差异就会被抽象为比较性的刻板印象。比如，研究者曾经根据使用第一人称单数代词比率来断定：汉语的比率最低表明中国人的个人主义偏低，而英国英语和美国英语的比率最高，表明英美国家的个人主义文化特性。而实际上，随着时间的推移，除英国英语外，其他语言中第一人称单数代词

的使用频率都增加了 (Yu *et al.* 2016)。但如果根据第一人称单数代词的使用情况判断, 个人主义呈现全球上升趋势, 并且跨语言的个人主义水平之间的差异也在减少, 那就意味依然没有摆脱比较性的刻板印象。

人类学家在语言差异中看见文化差异, 并体验到文化多样性。语言标示着人的文化身份。在事关身份认同时, 人非常矛盾地存在于语言的世界里: 如果坚守语言的城堡, 人们就获得了一种认同的力量, 但同时意味着失去跨文化交流的能力, 失去创新文化身份和建构跨文化身份的能力。如果走出语言的城堡, 向其他语言群体流动, 人们就会成为边缘人、离散族裔, 就有可能丢失“文化的根”。这种矛盾性隐含着一种担心: 以语言为基础的群体之间的权力和资源(物质的和非物质的)的不平等分配合法化、有效化和再生化 (Kramsch 2000: 76)。也就是说, 在全球范围内, 说英语的人享有更多的权力和资源; 在一个语言区域内, 说标准口音的人比地方口音重的人享有更多的权力和资源, 而后者被认为社会身份更低, 更容易成为被调侃对象。有关春晚小品节目口音中的文化身份建构研究表明, 口音的固化模式已清晰形成, 普通话的使用者对自己身上的权威性和中立调停者的形象更加深信不疑, 而南北口音的使用固化了人们对特定群体的认识; 不同群体之间的身份出现不平衡, 人们更加期望离开地位较低的群体 (纪莉、吴逸悠 2015), 由此构成对文化多样性的负面影响。

可是, 人们一边感受语言的差异化带来的难以承受之重, 一边又通过言语代码 (speech code) 建构身份关系, 制造某种权力关系。从日常谈话来看, 每个文化都有自己的言语代码, 即历史上制定和社会中建构的与传播行为相关的说话方式、意义、前提和规则体系; 每个代码揭示出该文化中自我、社会的策略性行为的结构层次 (Philipsen 1992: 27)。在美国芝加哥南部的“卡车司机之村”(Teamsterville), 形成了一个工人阶级语言社区, 人的身份在谈话方式中显现, 人们对待不同身份的人采取不同的谈话方式。比如, 在该语言社区, 普通成年男子相互之间多通过谈话来进行沟通、理解与说服, 因为他们之间的地位相近; 对于那些地位低于他们的

人,如妇女、孩子以及一些从贫困地区来的经济地位不如他们的人,他们则较少采用谈话方式交流,而是更多地通过一些动作之类的非语言传播方式来传递信息或命令;对于那些地位高于他们的人,如自己的上司或从一些富裕地区来的经济地位高的人,他们也同样很少直接通过谈话来交流,而是更多地通过第三者来传递相关的信息(单波 2010: 152)。在这里,身份决定着话语策略,话语策略又体现着人与人之间的身份关系。随着文化间权力关系的非平衡的加剧,话语倾斜和话语缺失就成为一个无法回避的交流问题。

在日常交流中,语言的差异化直接引发“话不投机”的疏离感和受语言宰制的异化感,群体间语言偏见(linguistic intergroup bias)理论深刻地揭示了人的这种处境。在群体间交往的语境下,预设观念蕴含在语言之中,也影响着人的语言表达,而语言策略又为建构权力关系服务。当遇到与关涉内—外群体的预设观念不一致的信息时,语言的使用体现着刻板印象的痕迹。当描述一个内群体成员的积极行为或外群体成员的消极行为时,人们往往使用更为抽象的语言;而当提起内群体成员的消极行为或外群体成员的积极行为时,人们则使用更加具体的语言(Maass *et al.* 1989)。其语言玄机在于:抽象的语言描写着从具体的可观察到的行为中高度抽象出来的性情和持久的状态,暗含与刻板印象匹配的意义或导向刻板印象的意义;具体语言描述着具体的、可观察到的、有始有终的行为,表达的是具体情境之中的特定行为,具有不可归纳性和偶然性。它揭示出这样的事实:既存的群体间偏见致使语言策略偏见化,而语言策略的使用又维系着既存的偏见。

人如果长期为群体间语言偏见所困扰,就会产生社会学意义上的异化(alienation),它代表一种疏离感,觉得自己无能为力与人沟通。社会心理学研究表明,少数族群的异化同时涉及少数族群和多数族群的语境,异化所造成的文化疏离感使个人排斥普遍持有的价值观,少数族群对主流社会的疏离感意味着其成员认为自己不是社会的一部分,受到了种族歧视,

不管他们如何努力都永远不会融入社会，他们认为自己在价值观上与大多数族群截然不同、不能调和。有关这一现象的研究表明，少数族群的看法受到有偏见的媒体报道的强烈影响，间接地导致了日益增长的少数族群的异化，媒介在一定程度上造成少数族群的敌对性感知 (Tsfati 2007)。

对人类来说，真正可怕的不是语言差异，而是某一种语言凌驾于其他语言之上。语言霸权扼杀了人们乐于表达自己并希望被别人听见的话语权力，而且还会让语言权力关系的“绳索”捆住语言间交流，不能关注他人的话语权力，不去熟悉他人的言语代码，听不到他人的声音，找不到群体间的共同话语。因此，尊重话语权力，是我们寻找语言间交流的最终出路。

1.4 文化间的权力支配关系

是静态地看待文化，还是动态地看待文化？是固化文化的边界以强化文化特性，还是还原文化边界的模糊性、交叉性与复杂性，在跨文化关系中发展文化？一部分研究者选择了后者，并因此转向跨文化传播领域。

在大部分文化定义之中，我们可以看见人们为文化划界的偏向，但跨文化传播研究发出的疑问是：如果文化仅是植入心灵的精神芯片，那么我们如何能适应新环境并发展自己？如果文化是封闭的、静态的，那么区隔化的人类是如何走向全球化的？

人们生活其中的文化的确是有边界的，并且主要由族群、语言、性别、地域、年龄、阶级、宗教而界定。人不由自主地认同某种文化边界以寻求对于“我是谁”的确定性表达，但自由本性使人倍感文化认同所带来的定型化、标签化的压抑，试图通过跨文化交流实现自由交流，走向个人身份、群体身份和跨群体身份的三位一体的交流空间。文化适应的过程表明，移民、旅居者或者商人成功融入一个新的文化环境建立“跨文化身

份”(intercultural identity),用来标识个体超越自身原有文化、适应一种新的文化,并在这一过程中获得对两种文化的另类见解。

人为什么会划定自己的文化边界又常常跨越自己的文化边界?根本原因在于,交往中的人要以文化方式而存在,在文化差异中保持自己的存在感,即保持自己的语言、历史、习俗、仪式、价值记忆,同时也要保持自己的文化选择自由,即选择特定的文化认同或不认同的自由、认同多个文化的自由、认同某些文化的某些部分而不认同另一些部分的自由,从而表现自己的文化精神。用一句套话来讲,选择若不自由,则差异亦无意义。

正因为这样,交往中的人同时具有差异权和选择权,对应于文化适应的两个维度,即保持传统文化身份、选择与其他文化群体交流。两个权利的非平衡性造成了跨文化传播的难题:偏向于差异权,则容易强化自我文化的同一性而排斥他者;偏向于选择权,则文化的多样性与统一性失去平衡。跨文化传播由此把关于文化多样性的生态学想象转变为平衡差异权和选择权的实践,既保持文化差异和平等竞争的权利,又维护文化互动交流、自由创造的权利。

文化多样性在人类历史进程中表现为网络化形态以及网络化的权力关系。历史学家麦克尼尔父子(麦克尼尔、麦克尼尔 2011: 2-6)发现,相互交往的网络塑造了人类历史。从弓与箭在世界大部分地区的传播,他们推测出距今12,000年左右人类交往的第一个松散的世界性网络,而农业文明又催生出各种紧密的地方性和地域性交往网络,都市网络则成为这种紧密交往的明证,500多年前打通的海路又成为世界交往网络的标志,160多年前电报技术又进一步使得人类交往进入全球化时代。在这种交往史观视角下,世界历史不再是单一的文明史以及孤立的文明发展史,而是各种文明之间、文化之间相互交流、相互作用的历史,体现人类交往、合作与竞争的整体历史。这种网络化的历史总是为权力支配关系所困扰,“地方”仰赖于语言、文字、符号、信息交流等活动得以形成,地方与地方通过交往发生联系,某些地方的力量扩张形成全球交往,地方共同体以

迎合或抵抗的方式书写自己的历史。无法否认的是,交往网络让我们一直生活在一个合作与竞争的交往漩涡之中。交往使人凝聚、维系合作,将自身技能专业化,劳动分工细化,使社会更加分层化、非公平化;同时,网络也带有敌意竞争和对抗纷争的“副作用”,信息的分享有时是依靠威胁和掠夺来完成的。因此,在不同层级的大小网络之间便存在着不可调和的冲突与矛盾。更可怕的是,由于某些地方的力量扩张形成全球交往,“世界”的数量逐渐从几十万个相应递减,范围迅速扩张,彼此交织的联系越来越密切,直到连为一个整体的“地球村”。

为了克服文化间的权力支配关系,重返文化间的竞争与融合实践,人类建立了各种接触区(contact zones),即地理和历史都分隔的人们彼此接触对方的一个空间,使得不同文化背景的人在此相交(Pratt 1992)。处于这个接触区的人最重要的特征就是在一段时间内进入文化上的“迁徙”。作为跨文化交流的接触区,在中国最为典型的地域是曾经作为东西方交通十字路口的敦煌,因文化接触而产生融合,构成敦煌文化的三部分内容:儒、道、汉化佛教为主的汉文化;混居在敦煌和西域地区的汉族、吐蕃、回鹘、粟特、于阗与当地民族的融合文化;印度、中亚、西亚地区来的移民与当地民族汇聚而成的“嫁接”文化(张广达 2008: 98-99)。而在丝绸之路这个大的接触区,不同宗教也形成适应性关系,即外来宗教对本土文化的适应、本土信仰对外来因素的适应以及不同外来宗教之间的适应。自1492年哥伦布开辟新航道之后,世界贸易通道开始偏离丝绸之路,逐步陷入疯狂的掠夺之中,进化论、种族主义、殖民主义与资本扩张相互呼应,原有的跨文化基础被逐步消解掉,全球化时代的人们重新面对文化间的权力支配关系。

这种权力由“接合”构成,即通过连接众多不同的领域,通过一种用协商、妥协,有时用策略性退却战术达至共识等方式来巩固权力的弥合过程,进而取得权力的最大化效果。那么,这是否意味着文化间的竞争性与互惠性失去可能,只剩下“权力间”的冲突?按照斯图尔特·霍尔的说

法,“构连”(articulation)¹就是人“可以”在一定条件下将两个不同的元素,连接成一个统合体的接合形式,这种接合的扣环并不是永远必然的、被决定的、绝对的、本质的;一个话语的“统合体”实际上是不同的、相异的元素的构连,这些元素可以经过不同的方式重新构连,因为这些元素并无绝对的归属(唐维敏 1998)。这样一来,我们的文化身份不是先在的给予,而是在文化竞争中构连的;构连有可能使主流文化成为共同分享的意义,但是主流文化不能预设构连的效果,因为人们随时可以解除与之相连的“环扣”。

文化间的竞争性和互惠性紧密相连,隐含在文化间的网络关系之中。考古发现一直在证明:人类的历史是一个不同人群和文化之间相互影响、交流接触的过程,这一过程隐含历史的“网络化思维”,每一个地方的文化系统都是网络,并且在与其他网络系统互动中连成更大的网络。所有的网络都包含着合作与竞争两种属性:合作使人凝聚,使文化之间发生互惠性关系;竞争则生产文化间的敌意、冲突与矛盾,力量均衡的竞争在一定意义上维持了文化的多样性。人类学的传播论者也试图证明,地理位置分割开的不同文化可能会由于人对物质和富裕生活的需求而开始了文化间的互动,而每一种文化都是互动性的存在,表现出三种普遍的互动特点:人像其他生物一样,按照某种方式与环境发生互动以维持生存;人与他人的互动是生活在集体中的一种功能;一定的社会文化结构表现为按照某种方式互动。

文化间的竞争性和互惠性还表现在文化与传播的同构关系之中:文化就是按照某种方式互动和创造某种互动的方式,而传播是创造、修改和转变一个共享文化的过程(单波 2010: 87-91)。文化主要指那些既存在于人的行为中,又存在于人的精神和物质产品中的构想、信念、观念和世界观所组成的一个基本信息系统,它包含着语言与非语言互动形式。按照

1 唐维敏(1998)在此把articulation译为“接合”。还有译者译为“链接”。

霍尔(1991: 209-211)的“文化之图”来表述,文化的基本信息系统包含着十种独立的人的活动:互动、联合、生存、两性、领域、时间、学习、消遣、防卫、利用。其中,互动是文化领域的核心,是万物的根源;联合是集体化的互动形式,时间和空间是发生互动的范围,其余则是专门的互动形式(霍尔 1991: 41),精神价值则运行其间。在这里,文化不是关于普遍人性的某种宏大的、一贯的叙述,而是多样性的特定生活方式,每一种都有自己独特的发展规律。这种独特的发展规律不是通过某种先验的本质去理解,而是通过互动去感知的。

文化间的竞争性与互惠性显现在个体的“跨文化敏感”(intercultural sensitivity)之中。一般说来,个人应对跨文化差异过程中获得融合视角的过程分为六个阶段,即否认(在早期“种族中心主义”阶段简直没认识到差异)、防御(承认差异但认为一种文化比另一种优越)、最小化(采取表面的普遍主义把差异估计得最小)、接受(在后来的“种族相对主义”阶段,以一种简化的相对主义的方式接受了差异)、适应(个人能够以其他文化作为参考框架)、整合(个人采用了双文化的视角,利用多种文化框架为参照)(Bennett 1986)。否认和防御阶段显现出文化间的非互动性竞争,或缺少差异比较,或先验地确立文化优越感;最小化和接受阶段则开始进入有限的互动性竞争,建立基于差异的平等关系;到了适应阶段,进入反观自我文化的互动性竞争,而整合阶段则显现为文化间的互惠性,这种互惠性有可能创造性地生成新的文化形式。此时,处于交往关系中的人趋向跨文化人格,不再以文化中心主义的口吻说自己的文化是最好的,或以文化相对主义的方式说每种文化都一样好,而是产生出一个不同的、更好的文化观(Evanoff 2006)。其理论逻辑在于,整合并不是一种价值观完全取代另一种,也不是把两种文化并置调和,它伴随着对两种文化的批评;整合并不是单向适应而是一个相互改变的过程,在这个适应过程中,跨文化交流者不可避免地遭遇价值观念的失范现象,因为指导他们行为的规范还需要在对话过程中创造出来。不可预测的失范现象会表现为跨文化交流者的自我

异化，体验一种疏离感，觉得自己无能为力与人沟通，认为自己是陌生人、局外人，没有归属感，脱离于多元文化认同。就像身份协商理论所证明的那样，那些认为自己身份被长期误解或挑战的交流会与交流地文化和语言保持分离状态，并且变得更不愿参与跨族群传播（Ting-Toomey 2005）。

但是，一个人并不能因此而逃避交流，只能通过交流治疗交流的问题，只有在与他人的互动中才能把陌生的变为熟悉的，进而把自己从自我异化中解救出来。在与他人的互动之中，个体可以体悟到巴赫金（1988：344）所说的“视野剩余”，即每个自我在观察自己时都会存在一个盲区，就如同我们不可能看见自己的脸和后背一样，所谓独特的个体视野即每个个体都拥有的“视野剩余”，但是这个盲区却可以被他者看见，“视野剩余”可以在社会互动中得到补充。个体只有把自己融入一个主体间共同承担的生活世界，才能摆脱自我异化。于是，人不得不选择跨文化对话，而跨文化对话是一种抵抗文化间权力支配关系的实践，其前提是破除民族中心主义以及区隔化的多元文化主义。不仅如此，跨文化对话还会面对一种新的冲突，即混杂性力量 and 同质性力量的持续冲突。“混杂性”（hybridization）指向一种既非内在文化又非外在文化的情境，是一种处在边界线上的第三空间，其间有着不同道德伦理的人们可以积极建构他们的共同基础，批判现存的规范，形成新的规范，即创造出协同的“第三文化”（third cultures）。混杂性存在于反殖民、反霸权的斗争过程之中，到今天成为颠覆文化权力的后现代主义文化实践，同时，它还是一种反文化同质性和独立性假设的交流方式，强调文化混合与创造。

1.5 跨文化思维方法

跨文化的立场就是超越主体性的立场，走向主体间性、文化间性立场，强调主体性和文化性都是依“间性”而定的，可以概括为间性思维。

所谓间性 (interality), 指的是存在于事物之间的空隙、裂隙或边缘地带, 它们既不属于一个确定的整体, 也不是完全分离的实体, 而是一种包含着潜在可能性和创造性的中间状态。同时, 这个概念指涉两种或两种以上具有互涉意义的对象相遇时“交互作用、交互影响、交互镜借的内在关联, 它以承认差异、尊重他者为前提条件, 以文化对话为根本, 以沟通为旨归”(蔡熙 2009: 80)。由此通过肯定差异性、共在性、连接性、互惠性、互化性, 建构跨文化的交流空间。

间性思维主要包括三个方面: 其一是关系性, 既包括在我与他人的关系中建立的“弱主体间性”, 也包括在与他人共情或与他人共在 (being-with) 之中产生的“强主体间性”。如果说, 爱是主体对他人的最真诚的肯定关系, 还不能摆脱以爱的名义排斥他人的想法, 那么仁爱则是主体间互动的结果, 或者说是主体间性的产物, 是对主客二分的超越。《说文》云: “仁, 亲也, 从人二。”《孟子》云: “仁也者, 人也。”“仁”不但与“人”形成了内构, 而且与“伦”同构, 而“仁”的方法强调的是“为仁由己”式的反躬自省和“推己及人”式的共情共在。当然, 儒家的“仁爱”是一种以血缘和亲疏为基础的“差等之爱”, 是一种由“爱亲”而“爱人”(泛爱众)的爱, 还必须由亲情之孝进入仁民之情再进入到万物一体之仁, 实现亲爱、人爱、物爱的有机统一(李建华 2024), 形成具有普遍性的思维方法。

其二是间距性, 一般说来, 传统的差异与比较思维远离情境, 受困于量表的偏差, 容易造成文化刻板印象以及跨文化交流中的“刻舟求剑”(林升栋 2021), 在朱利安(2013: 26)看来, 差异的生成终究未能脱离“同一”的引力, 甚至以“差异”为名, 却暗示着更深层与更普遍的“认同”。当我们追求文化间更普遍的认同时就会意识到, 我们不可避免地陷入“文化的上游只有一种作为共有认同的初始认同”的成见之中, 而难免不将其其他文化视为该初始文化的变形。于是, 朱利安(2013)提出间距 (L'écart) 概念, 指向一种反同一性的生成性空间, 以超越传统的差异与比较思维。