

跨文化对话平台：思想与方法
新思想文库之二

他者的智慧

(法)米歇尔·苏盖

北京大学
法国夏尔·雷奥波·梅耶人类进步基金会

他者的智慧：在需要共同管理的世界中尊重文化差异

——分析和理解的问题列表式途径¹

(法)米歇尔·苏盖

首先，我想感谢所有支持并且允许《他者的智慧》中译本出版的人士，无论是在中国还是在法国。看着这本书，我不免几分忐忑不安。老实说，一开始，我还真有些不知所措，因为这是一本法国人写的、而且主要面向西方人的书。而后，我又发现，这恰恰是一个很好的契机，可以就我书中的一些观点进行讨论。我非常珍惜这个机会。

我认为，其实一部书的付梓并不意味着这部书的完成。它为我们提供一些途径，提出一些假设，或者提供某种看待社会的视角。然而，唯有通过其引发的回应、评论，通过它所激发的进一步研究的欲望，如作为补充、与之区别或论战性的文字，通过它带给工作方式、读者互动的影响，一部书要能获得更大的价值。

我今天真正想看到的是一场讨论，甚至是一场辩论，中国学者和法国学者就在需要我们共同创建的世界中如何对待文化的差异性问题的深入地交换意见。

作为这场讨论的一个引子，也为了照顾到尚未读过《他者的智慧》这本书的学者，我想首先概括一下本书的精神，并对在书中提出的对他者文化的观照方法作简要的说明。

值得庆幸的是，全球化远没有磨灭我们所处的这个星球上的一切文化差异。我们应当充分认识到这种差异性，将其视为一种资料，一个机遇，而非一种障碍，为我们提供更多有助于解决涉及到所有人问题的途径：如世界性的管理，主要是指环境、商业、金融方面；反对国际暴力的斗争；在公共卫生领域与大规模流行病的抗争等等。

因此，我想说的是，除了纯知识性的问题，跨文化几乎可以涵盖一切问题。跨文化的问题对我们的工作方式和合作的可能性都有实际的影响。

需要特别说明的是，本书主要针对打算到有别于自己文化圈子的地方工作的西方专业人士和学生。我们试图以一种更贴切的方式，去探究全球化语境中越来越多的“国际化职员”的境遇。我首先想激发他们的好奇心，培养他们质疑的能力和创造性思维，向他们传达一种警觉的文化，对伪造的证据提出询问，并时刻准备着接纳他人出乎意料的事情。

¹ 此为作者 2008 年 9 月 28 日在“跨文化对话暨丛刊十年庆国际研讨会”上的讲稿。

我既不是哲学家，也不是伦理学家，更不是人类学家，在这里，我也不想涉及理论或者教条方面的问题。我认为，文化之间的差异不能完全被消除，也不应完全摒弃批判他者世界的视角。我更多地将自己定位在一个主持人或培训人员上，系统地提出一些问题，呼唤一种简单的“职业道德”，在道德一词中还包含有知道、觉悟的意思，因此必然需要好奇心、注意力、他者的智慧，而且在任何异种人文环境进行探险时，不能不试着去了解其内在逻辑、世界观与生活方式和不提出任何疑问就自顾自地埋头苦干。

所有这一切，在我看来，都是具有他者的智慧。但是我也很清楚，我们在这里遇到了一个很大的困难，那就是翻译。我承认，“他者的智慧”这一表达方式非常法国化，将其翻译成我自己比较熟悉的英语和葡萄牙语，我都觉得很难。

法语中所说的“他者的智慧”，并不是说他者是智慧的。那么，我要站在怎样的立场上去评说这个人有智慧，而那个人没有智慧呢？

确切地说，他者的智慧指的是一种态度：当我意识到他者的相异性，将他者视为异于我的人，当我完全接受其相异之处的时候，我表现出的是一种他者的智慧。“他人即地狱”，著名文学家萨特曾借《禁闭》中的人物之口这样说道。而我认为，地狱，并不是他人，而是拒绝承认他者具有相异性。当我要求自己作出努力，去认识这样一个事实，即对他而言显而易见的事情对我来说不一定明显；他的眼镜与我的也完全不同，他制定的标准不一定适合我等等，这时，我表现出的是一种他者的智慧。当我拒绝将他变成和我一样的人，将他限制在我的语境中，当我试图不再将他纳入自己的范畴之中，吞食他，并将自己的节奏和做法强加于他的时候，我表现出的是一种他者的智慧。当我懂得在哪些方面我们可以互相支持，共同努力，当我明白自己无法享用他所带来的丰硕成果是一件多么愚蠢的事情的时候，我表现出的是一种他者的智慧。

这部书的出版要感谢梅耶人类进步基金会所主持的编辑和跨文化项目。这个项目，今天在座的不少学者都曾积极地参与过，而且皮埃尔·卡兰默总是一如既往地给予大力支持。

这部书同样带着我自己国外旅居经历的痕迹，这也是一个炙手可热的话题。因为我确实有过那样的经历，尤其是在非洲和拉丁美洲，从中我吸取了几点非常基本但我本人又极其重要的教训：第一课：他人的时间从来都不是我的时间。第二课：他人的逻辑，他人对自然、命运、金钱、人际关系的看法，永远不是我的看法。第三课：有些知识是一代一代口口相传的，或是从实践与观察中学到的，在任何书本或是数据库里都找不到。第四课：差异，只要是可辨别的，都不会妨碍对话——不仅可以对话，还能带来有益的结果。因此，这种沉浸于他者的经历，对于我和我的同行而言，都显得很困难。每一次，由于时间紧迫，我们感觉

他者的差异都成为我们的绊脚石。而每当我终于发现因为他人的互补性和团队合作而收获颇丰时，每当我愿意放松自己，任由自己享受出人意料的事情时，他者的差异又成为一贴无与伦比的兴奋剂。

所有这些都要求我们借助他者努力地放弃自我中心，因此，我建议利用一种问题列表的方式。

一些杰出的专家可以为自己了解他者文化而自豪。例如，几位伟大的法国汉学家，尽管他们之间的争执不断，却同样可以因为了解中国文化而沾沾自喜。然而，他们也承认自己的局限性，中国文化这一知识场的复杂性，以及中国文化并不是惟一的这样一个事实，每种中国文化的内部都有着各种不同的社会职业性文化，等等。

因此，我们很难真正地了解他者的文化，尤其当我们进入到职业生涯领域，这种情况也越来越常见，无论是不同的国家之间，不同的大陆之间，还是不同的行业之间。

但是，我们可以提出一系列的问题，这些问题涉及到将我们区分开与将我们联系在一起的基础。

我用了“基础”一词，因为这些问题不仅仅停留在表面，不仅仅局限于简单的技能层面。现在我们随处可见许多指南、手册，其中记述各种不同的与他人一起旅居国外或一起工作的经历，告诉你，比如说，如何握手，如何用餐，该说什么，不该说什么，结束一封信的套语，等等。而《他者的智慧》所涉及的绝不是这些。

当我们沉浸于另一种文化，并且产生不理解、不耐烦和对抗的情绪时，要避免以下两种反应：“这是文化的冲突，很正常，不同的文化之间是不能相互理解的”，或者“这些人都疯了，别再谈了，甚至没有讨论的价值”。

相反的，我们应该自问：我自己究竟有没有提出过可以解释这个难题的方法？有没有人可以一点一点地向我解释清楚我们的人际关系或职业关系？

我试图在本书中厘清几个重要观点，文化差异可以通过这些重要观点体现出来，甚至变得更为明显，这只是我的看法，也就是说来自于一个法国人的视角。我很快地将这些观点列出，以便大家之后进行讨论。

首先，我认为我们可以看到不同的文化间与历史、宗教、传统的关系有所不同。这一关系上的差别涉及到，例如，传统与现代性结合的方式。在法国，我觉得可以说大多数人是尊重传统的，但是传统仅仅流于表面，而且对日常生活和职业行为也不产生重大影响，这与中国、东南亚、非洲的情况不同。另外，还有“我”与“我们”的不同关系，这与传统的根源紧密相联。正是基于此，西方人建立了他们的政治体制以及经济政策，许多其它文化将团体、

家庭、谱系放在突出的位置。最后一点也非常明显，那就是宗教和精神的实际影响在不同的文化中迥然有异。

其次，我们还可以看到在与自然的关系、世界观、宇宙观方面，不同文化间的深刻差异。即使现在这些差异正日渐模糊，但依然可以区分出以控制自然的身份自居的文化（如犹太基督教义中“要生养众多，遍满地面，治理这地”）和共生文化，即自然世界与人是平等的或略优于他，人感觉自己是其中不可分割的一份子。

这些并不属于异国情调。比如以环境为例，人与自然之间的文化基础是至关重要的，因为出于不同文化中的人对管理自然资源的问题也会作出不同的反应。空气、水、土地等资源的象征意义，在不同的文化中可能完全不同：在此处是神圣的，在别处可能微不足道、只是和其它物品一样的商品。那么我们该如何共同管理这些资源呢？

第三个会产生分歧的问题：与时间的关系，具体表现在：如对过去时、现在时、将来时的不同运用；时间观的不同，有线性的，从一点出发到另一点的渐近，或是周期性的，季节性时间和生命周期的循环；时间运用方式不同，有同一时间内只做一件事的（单一时间），还有同时进行多种活动的（多元时间）。我认为，将我们各自的时间协调统一起来，是一个极为关键的问题。

第四个会产生分歧的问题：与工作、金钱、财富、贫穷的关系。西方人对这方面坚守着根深蒂固的信条，尤其是对富与穷的认识。不妨回顾一下几种非洲语言，其中“贫穷”与“孤独”是一个单词。而财富，对于他们来说，则是一种社会关系。

另外，还有一系列我们无法达成共识的问题：关于平等的概念，关于权威和等级，与年龄、性别（男性与女性）的关系，感恩问题（向谁汇报？），与荣誉及威望的关系，等等。

最后，必须意识到词汇和语言的玄机，言与不言，语言方面的理解与误解，这方面的问题有可译与不可译，语言对整个社会的影响，以及对工作方式的影响（语言，在词汇上：语言的建筑学，思想的建筑学？），不同文化之间非语言交流方式的巨大差异，文字与口语价值的不同。

如此多的问题摆在我们面前，促使我们不断地探索、研究，借助于文化的中介因素，寻求答案。我列出了很有代表性的 50 个问题，而这张列表同时也反应了我在自我拷问中的诸多疑惑。我希望大家能就这张列表本身展开讨论，不仅针对其列表式途径的贴切性，也针对这些问题，也许不同的文化会作出不同的回答。也许通过这样的方式，我们可以在某些方面达成共识，甚至是一些非常关键的方面，也可能在其它重要问题上依然存在分歧。当然，我对这些问题是根据个人对其重要性的判断进行增减的。

论文题目原文: *Pour une intelligence de l'autre :prendre en compte les différences culturelles dans un monde à gérer en commun——proposition d'une grille d'analyse et de compréhension*

原作者情况: Michel Sauquet

Directeur de l'Institut de recherche et débat sur la gouvernance

译者: 沈珂

通讯地址: 南京大学鼓楼校区招待所宿舍 515 室 (210093)

电话: 15850511498

邮箱: Agatheshen@yahoo.com.cn

第一部分：统一性、多样性、全球化：跨文化的必要性

第一章 从文化到跨文化，世纪转折之必然

上世纪中叶，两位美国人类学家阿弗烈·克鲁伯（Alfred Kroeber）和克莱德·克拉克洪（Clyde Kluckhohn）²总结并发表了他们所找到的所有“文化”一词的定义，至少 164 种。我们完全可以想象这一数字此后又增加了多少！

由于我们在论述跨文化问题之前不能不提及“文化”一词，而且不能仅仅局限于单一的定义，所以我们将粗略地回顾一下几个主要的派别——关于文化，人们怎么说——然后再探讨“关于文化，人们怎么做”，依我看来，后者才是最重要的。

第一节 文化：说什么

在现有的定义中，有上百个与“遗产、家产、智力”的概念相关，比如，西方国家从古希腊、古罗马以来积累了大量文化遗产，并在此基础上形成了各自的身份定位³。一个世纪又一个世纪过去了，欧洲越来越看重个人的“教养”，哈比斯（Hobbes）在《利维坦》（*Leviathan*）⁴一书中告诉我们，有教养的人拥有一种特权、一种文化，这文化不是别的，正是思想的训练与提炼（the training and refinement of mind）。

在其它定义中，文化（la culture）被指代一些“后天获得的习惯”，因此这种定位类似于文明（la civilisation）的概念。英国人类学家泰勒（Edward Burnett Tylor）1871 年的定义在很长一段时间里都具有权威性：“文化是一个复杂的整体，包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗，以及人作为社会成员而获得的任何其它能力与习惯。”林顿（Ralph Linton）在 1945 年下的定义与之相似：“文化是一套习得的行为及其结果，它的组成元素在给定的社会成员间分享与传递。”还有爱德华·霍尔（Edward Hall），他在著名的《生命之舞》（*La danse de la vie*）⁵里也是这样定义文化的，他把文化看作一种“心照不宣的规则集合，人从出生就在家庭范畴内开始早期的社会化进程，并被反复灌输那些行为准则”。无论我们是否意识到它们，那些规则都是心照不宣地、深深地铭刻在我们身上。法国政治家爱德华·埃里奥（Edouard Herriot）曾经说过，文化，就是当我们把一切都忘记之后剩下的东西……

上文提到过的人类学家克鲁伯（Kroeber）和克拉克洪（Kluckhohn）用五种成份来描述文化：体现感觉器官差异的“心理状态”，各种类型的行为（习惯、风俗……），才能（职业和对语言的掌握能力），此才能的物质体现（作品、建筑……），最后是体制与组织的集体模式。

最后我们想介绍的是雷蒙德·威廉姆斯（Raymond Williams）⁶，对于他说来，“文化”习惯上一方面被用于指代知识、精神、艺术、美学普遍的发展进程，包括其实践活动和被称为作品的活动产物；另一方面，也指称一种生活方式（way of life），特别是对于群体、社会、民族或者一段历史时期来说。

在所有这些定义中，我们发现文化的概念都与自然明确地区分开来，弗洛伊德说过“正是在这一点上，人类的生活超越了人作为动物的一面，并在这方面区别于野兽的生活。”此外我们还可以看到，尽管各种对文化的定义出发点不尽相同，但是都反复出现了

² *Culture: a critical review of concepts and definitions*. Papers of the Peabody Museum, 47, n° 1, Cambridge, MA, 1952. 《评文化概念与定义》，载于《皮博迪博物馆论文集》，47, n° 1, 剑桥出版社，MA, 1952 年。

³ 在正式介绍之前，我想在此补充一句话，只需看看近期公布的《欧盟宪法条约》草案（民族中心主义的典范）绪言的前四行，就不会对这一点有任何疑问：“受欧洲文化、宗教与人文主义遗产的影响，并由此 [!!!] 发展出普世的价值，包括 [……]，等等。”

⁴ Folio 丛书，伽里玛出版社。

⁵ 瑟伊出版社，1984 年。

⁶ 《文化与社会》，伦敦：Chatto and Windus 出版社，1958 年。

“社会”一词。我们是否应该说“有社会才有文化”？随处可见的关于归属感问题的看法将进一步说明这一点。

归属、脸谱化、社区主义

其它关于身份的定义将文化建立在归属感的概念之上。这是一种高度模糊的概念，因为它往往通过与其它归属地区的简单比较进行自我定位，而且并非不是来自于很具体的感觉、精神意象、脸谱化描述以及偏见：我对德国人的感觉就是，他们“直截了当”，而日本人很“神秘”，等等，而这一切，自然来自于我自己的标准和我随处听来的评价。在一篇题为《为了终结对俄罗斯的成见》⁷的言辞激昂的文章里，皮埃尔·弗索米（Pierre Forthomme）和艾瑞娜·安德莉乌斯臣柯（Irina Andryushchenko）探讨了几个在商业领域十分引人注目的成见：比如在俄罗斯谈生意时公共澡堂的功能，或者必须藏有一地窖的伏特加酒才不会冒犯对方失去合同。他们证明了这些脸谱化的看法完全错误，并呼吁外派的管理人员们要能够“撕掉标签”，“意识到我们的对话者来自于不同文化背景，并不意味着要给他们贴上标签，而是应该承认对于我们来说并非所有的事情都是同样的理所当然。我们应该努力地解释自己所遵循的基本原则，以避免误解和仅凭揣测而做出指责，在尊重文化差异的前提下，这些原则很快就能解释清楚。”

因此，一旦有了成见或是偏见（英文是 prejudice！意思是“提前判断”），我们在第一印象中就都不会有任何好感，无论是部分的还是任意的，因为这些看法从本质上讲，往往并不准确，有时甚至是伤人的。但是，它们也有可能成为迈出第一步并与他人交流⁸的最好方式。事实上一种没有任何脸谱化特征的文化是无所依凭的，或者说是无人知晓的。2004年，美国西部一位大学教员，马丁·坎农（Martin Gannon）出版了一本独特的书，题为《理解全球各种文化：在28个国家或地区的隐喻式旅行》（*Comprendre les cultures globales : voyages métaphoriques dans 28 espaces nationaux ou régionaux*）⁹。作者在此书中推荐了一种特别的理解文化的方法：“文化隐喻”法，也就是说通常从一种文化十分出名的方面入手展现其独特之处。书中列举了三十来个隐喻，都是随机选择的：印度的湿婆舞（Shiva）、巴西的桑巴舞、德国的交响乐、法国葡萄酒、美国橄榄球、中国长城、非洲撒哈拉沙漠南部的乡下出租车（Taxi-brousse）……结果比我们最初想象的更精妙也更具说服力。

脸谱化的看法也常常会因其引起的反驳而变得有用。比如我们将饶有趣味地读到乔治·库拉德（Georges Courade）主编的杰作《成见非洲》（*L'Afrique des idées reçues*）¹⁰，为了讲述真实的今日非洲，此书解构了一系列简单的说法，类似于“所有的矛盾源于部落制”、“非洲没有准备好迎接民主”、“非洲人都有许多配偶”、“非洲人都是顺从的”等等。

最后我们需要注意是，脸谱化往往不是理智构建的结果，而是许多个体如飞鸟苍蝇一般的从众行为，或者仅仅是因为少见多怪。我们熟悉那个关于英国人的老故事，当他在加来登陆时，在岸边看到一个红棕色头发的女人，就推论说所有的法国人都是红棕色头发。还有一个我们不太熟悉的中国故事，说的是一个瞎子偶然碰到大象的鼻子，就以为大象是一条巨大的蛇，在相距一米远的地方，另一个瞎子找到象腿，便以为所有的大象都长得像树干。

文化归属感不仅仅依据与其它文化的区别来定义。它也在社会团体的内部逐渐建立起

⁷ 载于《论坛》，2007年5月14日

⁸ 参见多米尼克·瓦尔顿：《思考交流》，巴黎：弗拉巴里翁出版社，1997。

⁹ 马丁·J·坎农：《理解全球各种文化：穿越28种民族、宗族与大陆的隐喻式旅行》（*Understanding Global cultures – metaphorical journeys through 28 nations, clusters of nations and continents*），伦敦：SAGE出版社（Sage Publication），2004。

¹⁰ 柏林出版社，2006年。

来，如皮埃尔·布尔迪厄强调 *habitus*（习性）这一概念时所指出的那样，社会结构自发而且长久地渗透到精神与躯体之中。这是一些存在、推理和行动的方式，是社会来源相同的许多个体的共性，来自于集体归属感所带来的实践与标准的无意识融合。在某种程度上，你我都是相通的。

最后，文化归属感概念的模糊性来自于它将人引入多元文化社会中的“社区主义”（*communautarisme*）。我们对“社区主义”了解甚少，它最初指的是一种相对宽容的美国思想运动，与美国社会的个人主义相对，而且鼓吹重建一些共同体，肯定其特性，重新创造这些特性各异的共同体之间社会联系。如果这样看，这个词的含义还能令人产生好感。但是近十五年来，它开始指称一种迥异的现实情况：它指的是欧洲和美国的贫民窟、是印度或非洲越来越多的民族分裂。在这个阶段我们看到，本质不在定义之中而是在实践之中。

此外，文化归属常常是多元的归属。在这本书中，我们将看到许多文化的交汇与相互影响的现象。同样，许多个体都拥有多重身份，人类团体的文化归属往往并非铁板一块。

第二节 文化：做什么

入土的文化

在迥异的形式下，有一种非常显著的身份概念存在于社会运动与国际组织的许多措施之中¹¹。基本原则很简单：文化作为社会发展的基础，应予以保护、使之恢复生机免于被人遗忘，特别是在这个全球化越来越严重、奔向整齐划一的世界中。在世界上还有许多非政府组织（ONG），从西藏到安第斯山脉，根据我们不能凭空设想的原则，努力地推动集体的同一性、无声的话语和一些边缘化的文化，使之越来越具有朝气，与最强大势力的同质化相抗争。这是一种非常重要的举措，不仅应该受到尊敬，而且即使这种文化最终被藏入博物馆也不应停止。

工具化的文化

与刚才所提到的方法相反，我应该停止对文化这一概念本身的怀疑，转而假设或者证明，如果文化存在，那么它只是一种“皮箱概念”（*notion-valise*，每个人都可以在里面放入自己想放的东西），是那些能够暗中操纵社会游戏的人所创造的。

约十五年前，梅耶人类进步基金会曾经召集了来自于 ONG 和相关研究领域、分布在四大洲的三十来位合作者，共同讨论多元文化中的管理问题。三天后，其中一位，法国-印度社会学家居伊·普瓦特万（Guy Poitevin）按捺不住说：“各位说来说去都在说一个虚拟的词，你们把文化放在一个雕塑似的底座上。但是在我的国家，文化是一种被高等种姓集团用来奴役低等人的‘东西’。在马哈拉施特拉邦（Maharashtra），文化就是压迫。”

所以，许多第三世界国家的社会工作者越来越与这种地区性文化保持距离，因为它表面上被理想化，实际上早已被工具化，是制造托词、幻想、政治性和社会性失明的机器，而且往往与国家现行法规相矛盾。

印度妇女的情况就是一个很好的例子；比如，伊莉莎白·莫雷蒂-罗兰德（Elisabeth Moretti-Rollinde）¹²完全有理由指出，虽然印度宪法从 1950 年开始就赋予男女平等的权利，

¹¹ Unesco（联合国教科文组织）为捍卫文化多样性而发动的战役也与此相关，但不限于此。我们将在下一章中谈到。

¹² 参见《印度妇女：在平等的公众‘文化’与歧视性的潜‘文化’之间》，载于《文化权利、得失与矛盾》，

营造一种平等的公众文化，这是欧洲妇女用了一个多世纪才争取到的权利，但是事实上在印度的城市与乡村，大部分还是非常具有歧视性的“潜文化”。女人在原则上说可以进入最高权力机关，但事实上她们被排斥于精英之外，仍然被局限于较低等的、与她们私下的身份地位相符的角色。以传统的名义，她们被束缚于作为妻子、媳妇、女工或是女信徒（特别是穆斯林妇女）的生活，有时还会被奸商毫不迟疑地推入现代奴隶买卖中。这样，当“文化”使地方当权者能将献给女神的少女们（les devadasis）纳为妻妾时，明显地只是被当作一种便利的借口，而当权者对她们感到厌倦的时候，就会抛弃她们，使她们成为神圣的“妓女”。

这一切在某种程度上与涂尔干（Durkheim）的看法一致，对于他来说，“一个民族的文明只是其社会现象的总和”。这似乎也与更早的列维·斯特劳斯的“结构主义人类学”的观念相合，他在《忧郁的热带》（*Tristes Tropiques*）中写道：“人们无论何时无论何地总在做同一件事，追求同一个目标”，在他们变化的过程中，“只有手段是不同的”。

文化垃圾

上文提到的居伊·普瓦特万（Guy Poitevin）常常引用一位达利特（dalit，印度独立前对社会底层民众的特定称呼，即“贱民”）领导人阿伦·康伯雷（Arun Kamblé）的诗。康伯雷在印度森严的种族制氛围中，将印地文化的模糊性总结为：灿烂的文化，没错，但是对谁有益？

我们：为了一小块面包，屁股上要被踢一脚还要被吐唾沫

你们：追求完美的人，呼唤着神的名字

我们：肮脏的垃圾场腐朽了我们的遗产

你们：唯一的神龛，智者的后裔

我们：从来都没有一个房间可以擦屁股

你们：保管着献祭用的金酒杯……

这首诗使我想起了整个巴西东北省（Nordeste）沿岸光彩夺目的巴洛克风格教堂里毫无装饰的小空间。这些空间位于大门旁边，是供低等出身的教民使用的，尽管正是他们用双手建造了教堂、为雕像镀金、用贵重的香精抛光墙裙，但他们只能在远远的地方参加弥撒，以免打扰其它社会地位更高的列席者。文化遗产中的垃圾！

从雨果到阿敏·马洛夫（Amin Maalouf）、到布莱顿·布莱顿巴赫（Breyten Breytenbach）、再到左拉，作家与诗人们曾经、而且仍然为和平与人权大声疾呼。但是也有人起着相反的作用。比如帕思卡尔·布吕克内（Pascal Bruckner），我往往完全不赞同他的观点。在《巴别塔之眩晕》（*Vertige de Babel*）¹³一书中，他认为“前南战争曾在一些小说家和诗人（如多布里察·乔西齐 Dobrica Cosic 与米洛拉德·帕维奇 Milorad Pavic）的作品中“准备并酝酿”，其中最著名的是公认的战犯拉多万·卡拉季奇（Radovan Karadjic）。”

附庸风雅的文化

另一种我们在商业外派、国际组织或是人道主义组织中可以看到的观念是**民俗文化**，或者说附庸风雅的文化。这种肤浅的概念在很长一段时间里存在于从事国际交流工作的人身上，他们接受并宣扬所在国最肤浅的文化现象，学到只能应付出租车司机的支言片语（或

发展、自由与和平国际文献中心（CEDIDELP）出版，2005年12月

¹³ 阿尔丽亚出版社，1992年。

者学得很好)，就装出一副“当地人”¹⁴的模样，但是他们忘记了文化不仅是生活模式也是思想模式，所以将他们自己的方式与节奏强加于日常工作中。对于他们来说，旅行意味着知识的积累，文化仅仅存在于颜色、味道与声音之中，**而不是行为模式之中**。普鲁斯特在一个世纪前就曾经揭露了这种权宜之法的实质所在，他指出“真正的发现之旅不在于找寻新的风景，而是拥有新的眼睛”。而纪德在《地粮》中也坚持认为“关键在于目光，而非所见之物”。

人们不一定是有意不改变自己的目光，但这是不言自明的，特别是每当企业或机构文化压倒地区文化的时候。

商品文化

最后我们不要忘记，对于许多政治经济人士来说，文化也是市场，是一笔关于生产、消费与交易的生意。作为市场与挑战，它在关贸总协定（GATT）¹⁵和世贸组织（法语 OMC，即 Organisation Mondiale du Commerce；英语 WTO，即 World Trade Organization）的会议上，特别是在服务贸易总协定（法语 AGCS，即 Accord général sur le commerce des services；英语 GATS，即 General Agreement on Trade in Services）的协商中，引起了激烈的争论。正是为了反对这种概念及其实践形式，许多国家在联合国教科文组织围绕文化多样的的问题展开论战。我们稍后会谈到这一点。

第三节 永恒变化的各种文化

寻求身份定位的态度、怀疑的态度、肤浅的态度、逐利的态度……我们千万不要急于下结论：许多人同样也拒绝在考察一种文化时参照它与其它文化的关系，拒绝考察文化自身的变化与混杂现象。比如，当我们过快地将西方与世界其它部分对立起来的时候，另一种充满活力的文化便会被我们遗忘，在下文中我可能会常常因此而受到指责。西方，其实也是众多民族聚居¹⁶交汇之所，这里容纳了三千至五千万华人、五百至六百万印度人，这里是历史移民、政治避难者、逃亡学者们的目的地。有一则轶事，说的是在“新管理辩论学院”

（IRG，即 l'Institut pour un nouveau débat sur la gouvernance），我们为来自纽约哥伦比亚大学学生安排了两次课堂答辩，以期了解美国对一些焦点问题的看法，比如全球管理问题，或世界上非政府组织的空间分布。哥伦比亚大学代表了美国视角？从学校层面来看的确如此，但是答辩的七位学生中，却只有一位是美国人，其它的是马来西亚人、卢旺达人、印度人、日本人和中国人。何为美国？何为西方？

此外，我们在任何一个假定同质的文化领域中，都能提出这样的置疑。我过去在巴黎政治学院（Science-po）的一个学生，阿克塞尔-朗·勒鲁瓦·德瓦尔（Axel-Long Leroy Deval）在这里讲述了他在中国所体验到的异质性。

何为中国人？

在商业领域，法国人往往习惯于在工作关系中责备中国人，将他们的行为归于这样或那样的类型。但是，我曾在北京实习了六个月，身处于“中国”同事之中，我发现在处理问题的

¹⁴ 我 1991 年出版了一部小说《鸟骨架》（巴黎：弗朗索瓦·布兰出版社），那是在巴西利亚呆了两年回来后写的。在书中，关于这个问题我表现得有些恼怒，而且毫不掩饰。

¹⁵ 关贸总协定 General Agreement on Tariffs and Trade

¹⁶ 民族聚居点的活跃性详见著名的《世界移民地图册》（奥特芒出版社，2005 年）（Atlas des migrations dans le monde, Autrement, 2005），这是一个非常有趣的定义。

方式上，他们体现出极大的多样性。我印象最深的是两个同事之间明显的分歧——一个是北方人，另一个是南方人。我们所工作的办公室的领导来自广州，中国南方一个大城市。对中国了解甚少的人知道对中国南方人比较普遍的一种指责是——中国人自己也这么说——他们精于算计，而且不够诚恳。不夸张地说，我们上司的确给人十分冷淡的感觉。同样，以他的管理风格，也不会让办公室的每一位成员详细知道某些事情的最新进展情况。与他相反，另一位同事是北京人，他批评我们的上司缺乏透明度。这位同事在这个问题上符合中国人所说的北方人的特征：直率，有时甚至可以说宁折不弯。办公室里这两位同事之间冲突频繁，而这些冲突的深层原因往往是他们管理与工作方式的差异，这使我看到了脸谱化“普通中国人”的局限之所在。我觉得还需要补充的是他们自己的历史。上述两位同事曾在海外求学多年，但是在两个文化迥异的国家。我们那来自广州的上司曾在巴黎政治研究院（l'Institut d'étude politiques de Paris）受训，而北京同事则在蒙特利尔高等商业学校（HEC Montréal）学习。我觉得这些培训进一步巩固了他们身上固有的因地域差异而带来的特征，再新添了法国工作文化与北美的差异。因此，我对于以单一方式描述中国商业文化心存疑虑，对全球化环境中的管理技术标准化理念也不敢苟同。

阿克塞尔-朗·勒鲁瓦·德瓦尔，2007年5月

在《文化欺诈》（*L'Imposture culturelle*）¹⁷一书中，突尼斯作家、学者、联合国教科文组织官员埃莱·贝吉（Hélé Béji），以不落俗套的方式描述了此类对各种文化进行机械归纳所产生的偏差：“西方对旧殖民地人民有那么多偏见没有被揭露出来！而我们又是否注意到了反殖民者的偏见？这种无知是令人忧虑的，因为二者都没有看到西方不再是原来的西方而另一方又变得多么西方。知识分子是误会之王。在针锋相对的辩论中，每个人都以为自己面对的是永恒不变的事物，而文化意识正是在此处被僵化。这就像每个人都拒绝看到他人对自己的影响……每个人对他人保有一个虚假的印象，却不愿承认自身也是他人的俘虏。”

最近一位科学家对我提及计算空间声音轨道的异乎寻常的难度。如果声轨所连接的是两个固定物体，那就很简单。如果像猎人射杀兔子那样，声轨从定点出发，导向一个动点，就已经增加了难度。但是真正的问题在于，两个物体——比如地球和火星——都不停地发生位移！各种文化正是如此：我们的文化和他者的文化都在永恒的变动之中，而我们彼此的看法也应该随这种持续的变化而变。

文化渗透、跨文化、濡化、文化转型

Acculturation, intercultural, enculturation, transculturation

从来没有人进行过统计，但是我们知道各种文化深深地依赖于文化渗透现象或跨文化现象，文化间的互相影响甚至可以达到“文化杂交”甚至“诸说混合”的程度（不同地理文化或宗教元素被整合进同一类立场态度之中）。1936年，默维尔（Melville）将“文化渗透”定义为“一些现象的总和，这些现象源自各种不同文化的个体组成的集团间直接且连续的联系，以及随后此集团或彼集团文化类型的改变。”¹⁸还有一个现实情况无可争议地成为我们全球化社会中的巨大恐惧之源：在法国，极右派在狂热煽动抵制“领土伊斯兰化”¹⁹，但他们不是唯一的煽动者，还有害怕法语的纯洁性受到玷污，等等。在《符号突变》

¹⁷ 巴黎：斯多克（Stock）出版社，1997年

¹⁸ Redfield, R., Linton, R. et Herskovits, M. J. “Memorandum on the study of acculturation”, in *American Anthropology*, 1936, p.3.

R·雷德菲尔德，R·林登，M·J·赫斯科维茨：《同化研究备忘录》，载于《美国人类学》，1936年，第3页。

¹⁹ 参见最新书籍《浴缸中的绵羊》（*Un mouton dans la baignoire*），作者是阿祖·贝加（Azouz Begag），法亚尔出版社（Fayard）2007年出版。

(*La mutation des signes*)²⁰一书中，勒内·贝尔热 (René Berger) 认为当两种文化产生联系而且互相作用的时候，会产生三种情况：“一、较脆弱的民族让步，最终被瓦解（当今几乎所有原住民社会都是如此）；二、最稳固的民族达成社会文化上的妥协；三、新的意识形成，并从一种文化转化为另一种文化（……）。每个社会在其历史中都曾经被‘濡化’²¹和‘渗透’”。最后，需要注意的是古巴人弗尔南多·奥尔蒂斯 (Fernando Ortiz) 使用“文化转型”一词（特别是谈到美洲的非洲化时），描述一种文化转变为另一种文化的过程，“它必然包括前一种文化的遗失与消亡，这可以称之为‘去文化’ (déculcuration)，同时也会创造新的文化现象，即‘新生文化’ (néoculturation)”。

文化渗透的概念也令人想起，当我们为了职业目的解读他者文化时，我们也会强烈地感觉到交叉的影响，并可能在其中找到自身文化的某些东西。

“从那以后，”作家阿曼·马鲁夫 (Amin Maalouf) 写道，“人们看到自己的身份拥有多重表征，一些与人种史相连，另一些不是，一些与宗教史相关，另一些无关。自从人们在自己身上、从自己的来源与历程里看到了各种交汇、各种作用、各种混杂、各种微妙而矛盾的影响之后，与他人的关系便大不相同了，比如和他自己‘部落’的关系。不再是简单的‘我们’和‘他们’——荷枪实弹随时准备着为下一次冲突、下一次复仇而战。从此以后，在‘我们’这边，也有与我没什么共同点的人；在‘他们’那边，也有我能感觉十分亲近的人²²。”

这种观点，或者说这一现实，与美国一个古老的思想流派截然相反，文化主义 (le culturalisme)，我们后面将谈到塞缪尔·亨廷顿 (Samuel Huntington) 在某种程度上是该流派的继承者。

文化主义

文化主义强调“文化”因素具有决定性作用，特别是与社会生活中的其它决定性因素相比，玛格丽特·米德 (Margaret Mead) 认为，这些因素包括物质生产、甚至生物性别，这个文化主义的代表性形象。文化主义假设世界被分为一些文化域，这些文化域组成一些相对封闭的体系，个体的个性在其中磨练，而且人类行为首先依赖于他们自己所在域的文化因素（远胜于社会与经济因素）。由于强调各种文化之间的分离与不可还原性，文化主义较为轻视文化渗透现象。对于人类学家阿尔君·阿帕杜莱 (Arjun Appadurai) 来说，文化主义只是“为国家或是跨国政治服务的文化差异意识动员，（……）几乎总是为了更好地承认存在的民族国家”。

意识到不同世界间对话与互动的必要性，而且意识到其现实性，是将文化定义为一种有生命力的现象，一种能使“共同生活”更为美好、减少冲突、甚至推动经济发展的不可或缺的因素。这在某种程度上来说是实现从文化到跨文化的心理过渡。

第四节 从文化到跨文化

²⁰ 巴黎：德诺埃出版社 (Denoël)，1972年。

²¹ 濡化的概念，在英语中比在法语中更清晰，它是由默维尔·J·赫斯科维茨 (Merville J. Herskovits) 在《文化人类学基础》 (*Les bases de l'anthropologie culturelle*, François Maspero Editeur, Paris, 1967; 巴黎：弗朗索瓦·马斯佩罗出版社，1967年) 一书中提出的。濡化指的是个体在一生中吸收群体的传统，并依传统行事的过程。它首先是一种个体的现象，但对于社会也有着巨大意义，与文化渗透同时进行。

²² Maalouf, Amin, *Les Identités meurtrières*, Editions Grasset, 1998.

阿曼·马鲁夫：《致命的身份》，格拉塞出版社，1998年。

关于文化的合成词

我们已经看到文化方面出现了大量合成词。其中一些（Acculturation 文化渗透、interculturalité 文化间性……）指代一种现实，另一些（culturalisme 文化主义、multiculturalisme 多元文化主义）则代表着一种立场、一种学说。所有这些词揭示出“统一性-多样性”之争，都可以算得上新的语义上的中转站。

Pluriculturel 与 **multiculturel**（多元文化）只是指称文化现象的并置与多重性，与许多文化并存的社会相关，但是它们并未涉及这些文化之间的互动。种族隔离的南非曾经也是多元文化的社会，但是没有各种文化之间的对话。

为 **multiculturel** 一词加上“isme”的后缀，赋予其更多活力、更为重要的维度，尤其在加拿大、澳大利亚等国：这些国家的 **multiculturelisme**（多元文化主义），是在其国土上从官方角度完全承认文化的多样性，而且要求所有的文化社团，包括各地居民团体，都得到平等对待。阿尔芒·马特拉尔（Armand Mattelart）和艾瑞克·纳弗（Eric Neveu）²³对这一概念却不太温情，他们称它是“橡胶似的”（caoutchouteuse），而且将它归于意识形态一类：在美国，使用这一概念趋向社区主义（communautarisme）；在法国，“不合常理的是，它成功地挑起保守的文化身份论者的仇恨，同时也令支持共和模式普世主义的左派知识分子憎恶，而后者是拒绝盎格鲁-撒克逊典型模式‘社区主义’的”。

整体的多元文化主义、分散的多元文化主义

米歇尔·威维尔卡（Michel Wieviorka）在他的作品《差异》（*La Différence*）²⁴中，清楚明确地区别了两类多元文化主义。在澳大利亚、瑞士或加拿大，可以看到一种“整体的多元文化主义”：它将文化与社会问题联系起来，提出一些调节方式，既将文化差异记录在案，又减少打击少数民族成员的社会不公正现象。与之相反的是，在美国，存在着“分散的多元文化主义”，它主要体现在1965年林登·约翰逊（Lyndon Johnson）总统所提出的平权行动（法语：Affirmative action；英语：discrimination positive）。米歇尔·威维尔卡写道：“从那以后，政府（……）开始圈定应享受倾斜政策的民族与种族群体，并请学者进行计算，以确定这些群体在各类事业中应享有的优惠程度。”

跨文化一词涉及到文化之间的关系，这些关系可以十分平和，如同处于单纯共存或对话状态的军人，因此这需要采取一定的措施：跨文化指的不仅是一种现实，也可以看作是一门艺术，如同缓慢演变的结果，甚至产生新文化的方式。社会学家杜杜·盖耶（Doudou Gueye）曾经写过一篇关于塞内加尔移民家庭的论文，论证从**内部文化**（l'intraculturel：发生在同一个社区内部）到跨文化（l'interculturel）的转变，“完成这个过程的源动力在于，经过协调达成使所有主角都能接受的一种或多种新的实践形式²⁵”。因此，由于经济全球化而带来新的军事力量，与之相关的军队部署逐渐扩展，对于他们来说跨文化只是一种既定事实。如果说存在唯一的事实，那就是**文化间性**（l'interculturalité），文化之间确实存在的关系。

²³ *Introduction aux Cultural studies*, La Découverte, coll. « Repères », 2003.

《文化研究概论》，发现出版社，《定位》丛书，2003年。

²⁴ 巴兰出版社（Balland），2001年

²⁵ in Journet, Nicolas (dir), *La Culture, de l'universel au particulier*, Editions Sciences humaines, Auxerre, 2002.
转载自尼古拉·茹尔内主编：《文化，从普遍到个别》，欧塞尔：人文科学出版社，2002年。

跨文化现象的激增

我们别上了当！文化交锋、融合、冲击和混杂并非新生事物，而是像这个世界一样古老、像战争一样古老、像十字军东征一样古老、像丝绸之路东印度公司一样古老，像《波斯人信札》（*Lettres persanes*）《格列佛游记》（*les Voyages de Gulliver*）一样古老，像巴别塔的古老神话一样古老，而且它被严重误读了。

“这是巴别塔！”

为了表现不同国籍和语言的混杂，甚至为了描绘怪诞或混乱，人们常常会感叹道：“这是巴别塔！”。

不过，事实上巴别塔指的是完全相反的意思。在圣经故事²⁶中，巴别塔由一些“说同一种语言、使用同样词汇”的人建造，他们说“走！去建一座城市，造一座通天的高塔！这样我们就能流芳百世，而且不会被分散到各地。”所以，**巴别塔不是多样性的象征，而是统一性的象征**。在上帝生气地中断建塔工程之后，差异——从此被很多人视为神的礼物——便在人们之间产生了：“上帝从天上来看人们造的城市与高塔。看到后，他说‘好啊，他们是单一的民族，而且说同一种语言！如果他们一直如此，任何东西都不能阻止他们实现他们的计划了。来！让我们把他们的语言变得无序，使他们不能彼此沟通。’上帝将他们分散，强迫他们停止建设城市。这就是这座塔命名为 Babel 的原因。事实上，正是在这里，上帝将人们的语言打乱，而且从此使其分散到各地²⁷。”

但是时代变了：下面我们将随机地在一句话里，以普雷韦（Prévert）式的清单，混合成千上万书籍报刊文章里已谈到的话题：全球化、经济全球化、传播越来越快、人类机动性也越来越大、互联网革命、柏林墙的倒掉、中国的开放、互相依赖性增强、时间与空间的重组与压缩、工作活动的**捕食效果**在全球的扩展、文化与宗教在武装冲突中仍然显示强大力量、管理与国际协调的危机，等等。

十五至二十年以来，文化间的关系拥有一种毋庸置疑的新的强度，而且从根本上进行了空间的重组：个人空间变成了世界空间——不仅仅在于资本和人员的流通，而且受雇佣者也在流动迁移。人道与国际合作领域的空间也在近十年来发生了根本的改变。我记得我们在 1970 年和 1980 年组织了被称为世界性的交流活动。当时有非洲、拉丁美洲和欧洲的代表团，安排了法语、英语和西班牙语的翻译，我们以为全世界都已包括在内，其实完全忘记了占据我们星球一半面积的亚洲。

今天，在职人口越来越多地进入多元文化领域，职业也大量被国际化。据未经证实的数据称，至于 2005 年²⁸世界上有一亿九千万人在他们祖国之外生活，其中五千万是难民，其余的为了职业原因或是家庭团聚而背井离乡。在法国以外的法国人口，则达到了一千五百至两千万，在过去的十年里，这个数字增长了 40%²⁹！

²⁶ 创世纪，11，1-9

²⁷ 几年前我试着以文学视角改写了巴别塔的神话，名为《巴别塔之晨、曼哈顿之夜》（*Un matin sur Babel, un soir à Manhattan*），2001 年在阿尔特纳蒂夫（Alternatives）出版社的波伦丛书（Grand Pollen）中出版。我尝试着思考这份在当今世界中被错误对待的“差异之礼物”。

²⁸ 联合国社会发展部，网站：<http://www.un.org/esa/>

²⁹ 根据法国外交部侨居海外法国人管理处公布的数据。

因工作缘故而参考或思考文化差异不是，或者说不再是一种特殊现象。无论在哪里，各种文化都不是孤立的、与其它文化毫无关系的，并非它们从此不再是同质的，（它们曾经是同质的吗？）；而是我们所有的，或者说几乎所有的社会都变成多元文化的了。也许是出于自主选择；也许是因为需要，越来越多的专业人员——公司的、人道主义组织、维和军事力量、国际组织，等等——如今在一个并不属于他们自己的地理文化环境中生活和工作，或者出于人道和职业置身于完全多元的文化氛围中：教师、城市职业、社工等等。

跨文化的问题存在于现在许多职业实践之中，存在于所有全球化背景下的公民的介入行为之中。面对这种问题的激增，个人、社会群体和国家又该如何应对？

第五节 面对多样性时，态度的多样性

以跨文化为托辞

多样性有时是一种便利的借口。我们中间那么多人看到了不可调和的矛盾，就借口这是命运或者利用文化不同作为托词以避免解决问题！当两个个体或群体之间突然产生了矛盾，我们会很快听到这句草率而宿命的话：“我们在跨文化环境中”。当然，跨文化是无所不在的，特别是在不同职业与社会领域之间，或者在同一地区环境中“共同生活”时，当这个环境本身是多元文化的——学校、企业、都市、乡镇……但是这句“我们在跨文化环境中”比较容易使人想到**地缘文化传统**之间的关系。

皮埃尔·卡拉姆（Pierre Calame），梅耶人类进步基金会的主席，著有数部不落俗套的关于管理的作品³⁰，他习惯于揭示一些超越于国家之上的亚文化，它们来自于从地方性到世界性所有层面的社会“管风琴音管”式构造：这是一个被“肢解”社会，它依序运作，在这个社会中，洛杉矶与孟买的高级官员们如果在同一所公共管理学院接受同样的教育、拥有同样的知识背景，其行为举止便可能像克隆人一样，但是前者可能完全不知道洛杉矶黑人贫民区迅猛增长的原因，后者则可能一点也不了解自己门前**贫民窟**里贱民的生活。同样，传统认为一个中国人与一个法国人要互相理解，比两个都是法国人要难得多，但是这一点往往与目前社会工作中的现实情况并不相符。一位意大利精神病医生与一位泰国精神病医生之间的差异可能比法国学者与法国技术商务人员的差异要小，也比柏林高官与下萨克斯州农业工人之间的差异小。这样说，或者这样假设，那么任何人都不属于一个单一的世界。尽管我们的这两位精神病医生属于同一个精英团体、同一个科学社区，或者有着同样的职业思考，但是他们很可能在与家庭、宗教的关系与安排私人时间的方式上不尽相同。

如同多米尼克·布吕（Dominique Blu）³¹毫不留情面地指出的那样，文化可以承载一切：在所说的跨文化关系中，“区别什么属于文化问题——各种文化——什么属于权力问题或社会境遇，是种十分危险的训练”。的确危险。比如著名的在城市中的“管理少数民族”的问题，就远不是尊不尊重风俗习惯或理不理解彼此生活方式的问题。它与存在于城市中不同社会群体间的社会经济张力是密不可分的。

成套的笃定想法

与滥用的人相反，许多从事跨文化职业的人自然地置身于已知的跨文化环境之中，很少对于异种文化的基础与逻辑感到好奇，对于可能产生的误会也不太警惕，很少置疑。我

³⁰ 特别是《面包屑民主》（*La Démocratie en miettes*），夏尔·利奥波德·梅耶与笛卡尔·西出版社，2003年。

³¹ CDTM，《在跨文化环境中自我锻造——经验与建议》（*Se former à l'interculturel - expériences et propositions*），夏尔·利奥波德·梅耶出版社，编号为107的辩证材料，2000年

常常听到全球商务代表说选择在哪个国家工作是“次要的”！

有个古老的中国传说³²幽默地总结了退一步考虑问题的内在困难。一条鱼请朋友癞蛤蟆给它讲地面上的故事。它只了解水里的世界，想知道大地是如何变干的。癞蛤蟆用很长时间向它解释地上与空中的生活，鸟、米袋、大车，最后它让鱼重复刚刚听到的内容。鱼回答说：“你的世界里的鱼真奇怪！我没弄错的话，有会飞的鱼，鱼籽放在袋子里，然后用四个轮子的鱼运输这些袋子。”这是一种我们试图理解其它文化时会采用的记忆方式，我们自然地进行挑选分析，以**自己的参照物**来描述。

这通常是一种无意识的反应。哲学家海德格尔注意到，我们最不易看到的物品是架在自己鼻梁上的眼镜！人文主义人类学的先锋玛格丽特·米德（Margaret Mead）指出：“如果一条鱼可以作人类学家，那么它想研究的最后一样东西可能就是水³³”。

但是，一旦以我们自己的标准、自己的方式、自己的习惯来理解世界，我们会不由自主地试图使这个世界符合我们的标准、我们的方式、我们的习惯，其后果会非常严重。

因此，今日不少从事跨国职业的人在履行自己的“使命”时，怀着成套的笃定想法用各种方法和理所当然的事实将自己全副武装，有时带着点自命不凡，常常还带着份慷慨而不去问他们自以为的这些理所当然的事实对于所在国家的人们是否也是理所当然，而且这份慷慨，往往夹杂着极端的不耐烦。这样，由于忽视他者的视角，他们会不由自主地体验到戏剧性的差异，正如鸭兔的图片所展示的那样。

鸭兔

十九世纪末，美国心理学家约瑟夫·查斯特罗（Joseph Jastrow）以一张简单的图片（光学错觉）说明同一物体、同一事实，也有可能因观察角度不同而显出截然不同的模样。

（插图）

如图，我们正常地将这幅图放在面前时，会看到一只呱呱叫着的鸭子与地面平行、面向左侧，但是如果我们将图片竖起来，它就变成了一只兔子。在下文中，我们将看到许多从不同视角看同一现实的例子：时间、距离、权威……

我觉得这种观点几乎可以适用于所有领域：技术合作、国际法规、无政府组织、外交、企业等等。在工业或商业范畴里，许多协调、机构外派、迁移、融合、合资企业只注重经济手段，因无视文化差异而失败。正如L·赫伯特（L. Hebert）所指出的那样，产生的差异不仅仅来自于失误，而且也来自于“战略联盟伙伴间的紧张关系³⁴”。

我们强调这种失误所带来的危险，并不是妄图进行价值的判断：最常见的是，这些专业人员，不可避免地按其来源文化格式化了，他们的职业或他们所受的教育使他们对挑战不敏感，或者说不怎么敏感，特别是面对跨国工作中十分重要的，相异性的挑战。

相异性的挑战

³² 乐黛云在《独角兽与龙》（*La Licorne et le dragon*）一书中转述，夏尔·利奥波德·梅耶出版社，2001年

³³ 转引自G·斯宾德勒（G. Spindler）的《进行人种学教育》（*Doing the ethnography of schooling*），纽约：霍尔·莱因哈特与温斯顿出版社（Holt, Rinehart and Winston），1982年。

³⁴ Hebert, L., *La Gestion des alliances stratégiques, défis et opportunités*, Presses HEC, Montréal, 2000.
L·赫伯特：《战略联盟管理，挑战与机遇》，蒙特利尔：HEC出版社，2000年。

相异性是我们在跨文化领域常常遇到的词汇，也常常会被用错用偏。从最严格意义上来说，它指的是身为他者的事实、是他者的属性³⁵。加拿大研究者热拉尔·巴里勒（Gérard Baril）³⁶指出，问题在于当今世界“任何个体与任何群体都不愿被视为不重要（或者被拿来与标准文化相比），所有人都希望成为**重要人物**”。我们随处都可以看到，如果只存在相异性，最终会损害我们的同一性身份，并使异种文化之间的人们不能顺畅地对话。我们每个人都曾体会被分类、被定义、被置于对立情境中的尴尬。没有人可以仅仅因为国籍就成为他们国家的大使，也没有人愿意在合作、培训或者做生意时，作为法国人、中国人或者非洲人，不停地被要求描述其祖国的文化特征。

尽管存在着这些偏移——而这些偏移越来越多地涉及到某些人类学学派对异国情调的追求——相异性的概念仍然十分重要。相异性的概念，在原则上，而不是在单纯的表述上，由埃马纽埃尔·莱维纳斯（Emmanuel Lévinas）³⁷所创，我们不必理会它神秘主义与超验的一面，不过我觉得这个概念是跨文化工作中的关键词之一：在差异中承认他者，承认他者的智慧。

相异性的原则与宽容是相辅相成的吗？我不太确定，有时还会被宽容一词中所蕴含的危险的家长作风所吓到。和第二个相比，我更偏爱第一个原则。跨文化摩擦不能通过宽容来解决，而是通过学习、努力地了解并理解。在多元文化或异乡的文化环境中，如何才能在职业生活中，从“这些人简直疯了”的阶段过渡到“我们互相误解了”的阶段？这，依我看，是一个巨大的挑战。

民族中心主义、文化中心主义、自我中心主义 Ethnocentrisme, culturocentrisme, nombrilisme

难以走出自我、想使自己所属的人群拥有特权并使之成为参考模板的嗜好往往被称为**民族中心主义**或**文化中心主义**。但是，这种态度不只与民族相关，也与社会职业的格式化、人们所属的小团体相关。茨维坦·托多洛夫³⁸以一种非常宽泛的方式指出民族中心主义“以不适当的方式，将（我们）社会固有的价值上升为普世的价值”。这不一定是出于战略目的或有意控制；而是更糟。这是深刻的、无法根除的信仰，确信没有比我们更好的思维方式。

这种信仰有其历史的、象征的与深层的哲学根基，而且绝不是西方社会所特有的！我们甚至可以在一些城市的名字里看到这一迹象，这并不只是一些奇闻异事：库斯科（Cuzco），印加王国的首都，意思是“**nombril**”（肚脐、中央、中心）；墨西哥的前身，特诺兹提朗城（Tenochtitlan）曾经自认为是世界的中心，古罗马或北京（“中央之国”的首都）亦是如此。埃及人现在仍然在说开罗³⁹是“世界之母”。还有麦加城（La Mecque）：根据伊斯兰教教义，真主将克尔白圣石（la Kaaba）的材料放在混沌的中心，然后围绕它创造了其余的世界。我们还能想到特尔斐（Delphes），宙斯在地球的两极放飞了两只雄鹰并且让它们朝相反方向飞行，雄鹰相遇的地点便是特尔斐：希腊学者们接着用数学计算证明了“**Omphalos**”之石（阿波罗神殿里的圆锥型石）标志着它们的相遇地点，正是世界这个大圆盘的中心。我们也不会忘记塞尔维亚（Séville），十六世纪在这里曾有过一个日不落帝国；还有关闭巴别塔的巴比伦（Babylone）；哈里发的巴格达（Bagdad）；拜占廷（Byzance）

³⁵ 根据《罗贝尔词典》中的定义。

³⁶ 参见《相异性》（*Altérité*）杂志的一个注解（1996年秋季刊，第一卷，第一部）

³⁷ 参见（西蒙娜·普卢尔德）Simone Plourde的书《莱维纳斯，相异性与责任：阅读指南》（*Lévinas, Altérité et responsabilité : guide de lecture*），巴黎：塞尔夫出版社（Cerf），1996年。

³⁸ Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, 1989.

茨维坦·托多洛夫：《我们与他们-法国关于人类多样性的思考》，瑟伊出版社，1989年。

³⁹ 拉尔比·布格拉（Larbi Bouguerra）指出，在埃及普通阿拉伯语中，开罗（Le Caire）与埃及（l'Égypte）指的是同一个词：*Misr*。

……所有这些城市，在历史上的某一时期，都曾经自以为是世界中心，这些国家不知自己是众多国家中的一个，而是由衷地以为是唯一的大写的“帝国”。杰瑞姆·莫奈（Jérôme Monnet）注意到，在几乎所有的例子里，他们内部的复杂性都“使自身成为一个世界，同时反映并孕育了外部世界⁴⁰”！

各式各样的地球平面球形图也可以解释在世界中以自我为中心的内在逻辑。我们习惯了在平面球形图的中间看欧洲；美国人与中国人定然不是这样，而会把他们自己的国家放在中间。在澳大利亚，常常见到上下颠倒的地图，将澳大利亚放在最前面，一点都看不出它是南半球的国家，而是以一种挑衅的方式放在地图的上方。

（插图）

最后为了减弱自我中心主义（*nombrilisme*）一词的贬意成分，我想说的是，其实也可以用人身体的其它部分来象征自我中心：脸、眼睛、躯干……但事实并非如此，“自我中心主义（*nombrilisme*）”的词根不是别的，而是肚脐（*nombril*），或许正是这里使人回想起与母亲相联的生命之线，是分娩的符号。自我中心主义无可避免地展示出深厚的文化根基、与自己根源的紧密联系，是经过长期熏陶的结果⁴¹。

西方普世主义

因此，西方并未独占自我中心主义。但是它应该为自我中心主义附加的一项传统负责，这种传统解释了我们的许多反应的原因：这便是军事“普世主义”的传统，它既是宗教的（给所有民族送去福音），也是理性主义的，如启蒙时期、法国大革命、人权宣言。关于第一点——使人皈依的意愿——这个传统也不是西方所独有的，在伊斯兰教中亦是如此。关于第二点——理性主义的骄傲——则是西方文化遗产中特有的。许多过去与现在的普世主义者都坚信存在绝对的价值，适用于所有人，是人性所固有的⁴²，这些绝对价值毋庸置疑，而且自然而然地应该强加于仍然拒绝它们的地方。由于普世的人权宣言应该被所有想加入联合国的国家承认，而且既然事实上各国已是成员国，所以这一步很容易便跨过去了，更成为了这些绝对价值具有普世性的无可辩驳的证据，虽然大体上是西方的价值，但在此处已被打上了普世的烙印。

根据本雅明·马塔隆（Benjamin Matalon）⁴³的表述，当然也存在一种“宽容的普世主义，主要强调我们同属于人类这一共性”，但是，即便我们的哲学或历史文化只是装腔作势、附庸风雅，存在普世真理的观点仍以一种几乎不可磨灭的方式盘踞在我们的意识中。而在其它纬度地区，真理这一概念是相对的，而且往往更容易接纳其它文化元素。前不久，一位瑞士学者在泰国北部修道院访问时，问一位佛教僧侣对真理怎么看。僧侣想了很久，答道，这个问题很有趣，但他自己从没想过。他说：“事实上，您问我‘真理’（*la vérité*），我不知说什么好。但是在我的语言里，冠词是不存在的。如果您问我对‘真实’（*vérité*，无定

⁴⁰ Jérôme Monnet, conférence à l'Université de tous les savoirs, 12 avril 2000.

杰罗姆·莫奈，在全知大学的讲座，2000年4月12日。

⁴¹ 在上面提到过的《宗教的精神》（*L'Esprit des religions*）一书中，埃纳·卡约（Hesna Cailliau）指出，在西方“看自己的肚脐”暗指一个人过于关注自己，“而在亚洲恰恰是相反的意思，就像冥想的菩萨和佛像所表现的那样。事实上肚脐在佛教中是谦逊的象征：他使人想起生命是另一个人给予的。大自然安排了符号，在躯干的中部那么显而易见，为了使人们不要将自己看得过于重要”。

⁴² 欧洲十八世纪从神权中解放出来，代之以理智与知识。对于启蒙时期的哲学家来说，由于人是理性的存在，且人性是普世的，所以理性是普世的。

⁴³ In *Face à nos différences : Universalisme et relativisme*, L'Harmattan, 2006.

参见《面对我们的差异：普世主义与相对主义》，拉马丹出版社，2006年。

冠词) 怎么看, 就是另一回事了: 关于‘真实’有那么多需要了解、可以言说的东西, 我的脑袋太小都装不下, 也无法从所有维度去表述⁴⁴!”

似乎很难否认, 从一种文化到另一种文化、从一种智慧或一种宗教到另一种, 存在着相通的价值。无论如何, 这是安德烈·勒韦克 (André Lévesque) 小组对五大洲进行研究所得出的结论, 这一研究得到了梅耶人类进步基金会的赞助, 研究成果结集出版, 名为《品味与价值观》⁴⁵。但是, 在不同文化、不同情况下, 这些价值的等级制及其实现的方式可能显出极大差异。

我并不是完全赞同普世主义的对立面, 但是我觉得专门从事跨国工作的人员, 尤其是西方人, 应该越来越清晰地意识到自己身上普世主义的“执念”, 而且学习如何越来越好地解读他者的文化, 正如我们在开篇所提到的, 因为伦理与职业实践的需要, 这一点非常重要。

文化相对主义

有一种与普世主义相反的常见态度, 即“文化相对主义”, 一些人类学家的极力鼓吹这一态度, 他们认为文化间的差异是不能克服的。他们断言文化形成了一些互相分离的实体, 边界清晰可辨, 缺乏共同点, 无法比较。但是按照文化相对主义的观点, “所有文化都是等值的”, 不允许评价文化或为文化划分等级。人们往往错误地把这种态度当作宽容, 但是这种宽容也可以理解为: “原谅”他者的文化, 事实上这不是意味着不赞同吗?

直到有一天, “跨文化”这一概念为解决此问题找到出路。雅克·德莫尔贡 (Jacques Demorgon) ⁴⁶认为, 跨文化的意思“要么是横跨多种文化的共同特征, 要么是各种文化体系自己无法单独突显出来的共同特征。”在此概念中, 有趣的是他提出的问题: 存在文化共相 (des universaux culturels) 吗? 如果存在, 它们从何而来? 来自生物学? 还是来自伟大的精神遗产?

当我们随处使用普世价值一词时, 具体指的是什么? 什么是价值? 价值与信仰有何关系? 阿居斯提·尼古洛 (Agusti Nicolau) ⁴⁷认为价值是一种“虚构的根基, 每种文化往往无意识地在此根基上建立其看待真理的方式”, 这是真的吗? 文化是一些结构吗? 或者是借口、旗帜或统治工具 (自911之后, “善”与“恶”甚至意味着不平等)? 在我看来, 挥挥衣袖就妄图把问题理清的想法——“全世界人民分享着同样的价值基础”——和认为“不存在任何普世价值, 普遍概念毫无意义”的观点一样过于简单化了。不过我觉得, 当对共同价值的追求被用于传播自己的价值观或价值体系、并强加给他人的时候, 它显得更加不近情理。因此, 我们将进入解决“统一性-多样性”方程式的战略核心。

⁴⁴ 埃迪特·西苏 (Edith Sizoo) 在巴黎政治学院的研讨班上讲述了这个故事, 他补充说一位基督教神学家曾告诉他, 耶稣在他自己所用的语言里 (阿拉米语) 也忽视了冠词的使用, 他并没有说 “Je suis le chemin, la vérité, la vie” (约翰福音现在的译本, ch. 14-6, “我就是道路、真理、生命”), 而是 “Je suis chemin, vérité, vie” (去掉了定冠词), 这就大不相同了!

⁴⁵ Levesque, Georges et al. *Des goûts et des valeurs – ce qui préoccupe les habitants de la planète, enquête sur l'unité et la diversité culturelles*, éd. Charles Léopold Mayer, Paris, 1999.

勒韦克、乔治等著: 《品味与价值观 - 关注地球居民, 调查文化统一性与多样性》, 巴黎: 夏尔·利奥波德·梅耶出版社, 1999年。

⁴⁶ Demorgon, Jacques, Lipianski, Edmond-Marc, *Guide de l'interculturel en formation*, Retz, Paris, 1999.

雅克·德莫尔贡、爱德蒙·马克·利皮安斯基: 《成长中的跨文化指南》, 巴黎: 雷斯出版社, 1999年。

⁴⁷ Nicolau-Coll, Agusti, *Propositions pour une diversité culturelle et interculturelle à l'époque de la globalisation*. Disponible sur :

阿居斯提·尼古洛·科尔著: 《在全球化的时代提倡文化与跨文化的多样性》, 可以此网址下载: https://infotek.awele.net/d/f/2001/2001_FRE.pdf?public=ENG&t=.pdf

第六章 关于劳动与金钱

古罗马是一个在刑具上极具创新意识时代。奴隶们都曾受过 **tripalium**（一种三脚刑具）或 **trabacula**（一种小型拷问架）的酷刑，后者变为动词是 **trabaculare**：意思是“使人痛苦”。然而法语中 **travail**（劳动）一词正是由 **tripalium** 和 **trabacula** 演化而来。我们常说，劳动就是健康，但从词源上来讲，劳动却是痛苦。圣经中也不乏相应的文字，在犹太基督教里，劳动的概念与惩罚、赎罪工具、赎回原罪的方法之间是有历史关联的：亚当因为偷吃禁果而被逐出天堂，他必须汗流浹背讨生活⁴⁸，而夏娃须在痛苦中分娩⁴⁹……

这个通向真相的途径似乎过于简单化。首先，因为圣经本身（利未记 *Lévitique*、申命记 *Deutéronom*、雅各书 *épîtres de Jacques*）在每次抨击人对人的剥削行为时⁵⁰，都赋予劳动以崇高的地位。然后，大革命前旧体制下的劳动观念（只与第三等级相关，与贵族或教士无关），劳动价值尤其被工业新教所称颂，这个单词贬义的内涵被大大冲淡了。最后，通过玩味“**travail**”一词的词源，我们可以看到历史上它在文化和圣经影响下都同样具有逆来顺受的涵义，但如今它的含义已截然不同。比如德语里 *Arbeit*（劳动）一词与“遗产”相关。克莱尔·米沙隆（*Claire Michalon*）⁵¹甚至写道这是“体现骑士精神的光荣行为⁵²”。他补充道，与此相关的是，在德国“劳动是一种获得普遍认同的积极行动，无论是实践本身还是其目的都是毋庸置疑的”，这一特征给莱茵河外的整个社会打上深深烙印。此外，米沙隆还将这种积极的概念与日本进行比较。对于日本人来说，劳动是“*shitogo*”，这个词的本义是“知识增长的过程”和“服务”，它是企业里能使人融入社会的强大工具，文学化的翻译是“*kaisha*”，意指“社会生活小集团”。

这样，我们从其它语言中对劳动的定义，及其赋予劳动的价值，可以了解许多不同的视角、和具有模糊性的例子。不存在劳动行为和“劳动价值”普世的表现形式，劳动也不一定在任何地方都是一种价值，换句话说它不是只有一种模式。但是，如果我们跳到词语之外，更多地关注不同职业实践的区别，那么把这种模式与职场关系联系起来将会十分有用。我们在与异种文化中的人或社群共事时，应该理清以下几个概念：行动与进步，不确定性因素，富裕与贫穷。

第一节 关于行动、行动目的、发展与成功的观念

既然使用圣经作为开篇，那我就回忆一下路加福音⁵³里的一段著名章节，里面谈到耶稣在晚餐的时候来到玛利亚和马大的家里，玛利亚坐在耶稣脚下与他交谈，马大痛苦地抱怨她必须做厨房所有的事情，耶稣斥责她说：“马大，马大，你为许多的事，思虑烦扰。（……）；马利亚已经选择那上好的福分……”许多人或多或少地将这个章节阐释为对“思考生活”的至高无上的肯定，尽管这一说法有点过度阐释。此外，在别的章节里也进一

⁴⁸ “你必汗流满面才得糊口，直到你归了土……”《创世纪》第三章，第19节。

⁴⁹ “你生产儿女必多受苦楚”《创世纪》第三章，第16节。

⁵⁰ 关于这个主题，详见2004年11月21日的《生活》周刊：《基督教的社会源泉》（*Aux sources du christianisme social*）。

⁵¹ 详见《差异，使用说明》（*Différences, mode d'emploi*）。

⁵² 但是不只是如此。杜登大词典的解释是：“日耳曼语（德国中北部地区）中的 *arbeit*（……）可能是由一个曾被遗忘的动词衍生而来，意味着‘作为一个孤儿，被强迫从事沉重的体力劳动’（……）。与波兰斯拉夫语关于劳动的词‘*robota*’相似。这个单词最初意味着‘身体上所做的努力、痛苦与灾祸’，它在现代德国北部地区仍保留着这个含义。是路德去掉 *Arbeit* 这个词中大部分卑微辛苦的含义，转而强调劳动的道德价值，它是人存于世的职责，同时他重申了中世纪骑士观与中世纪的神秘论。此外，*Arbeit* 这个词指完成的作品”（*Werner Stark* 译为法文）。

⁵³ 路加福音，第10章，第38节。

步强调了这一点⁵⁴。这意味着基督教传统本身并不是狂热实践主义的。

效率：把握现实，或跟随大流？

这种要“行动”的执念与“生存”智慧之间的紧张关系是跨国工作中的一条分界线吗？无论如何，我们发现不同文化中有着不同的劳动目的和劳动效率，对事情轻重缓急的观念也不尽相同。在《论效率》（*Traité de l'efficacité*）⁵⁵一书中，弗朗索瓦·于连（François Jullien）展示了东西方的差异，在我们看来，效率来自于瞄准目标后的行动，将我们的意志强加于现实；而在中国的传统思想中，人们更重视学习和理解，并听任事情发展，“使事情顺其自然地发生，不是（直接地）瞄准它，而是包含它（作为结果）”。这样，便不再是控制与冲突的逻辑关系，而是“无斗争、无冲突、无事件，换言之，只是平常”。在当今的商业与国际关系中，我们不应完全忽视中国的这种传统遗产，尤其是道家思想。无为（*le wu-wei*），“任其发展”提倡以一种不与事件对抗、而是被它裹挟的方式进行控制。埃纳·卡约（Hesna Cailliau）⁵⁶注意到，对于许多中国人来说“策略是一种建立在观察之上的巧妙艺术。（……）关于这一主题，更贴切的应该是效能（*efficience*），而非效率（*efficacité*）。效能在于（……）与整体趋势相结合。它的效果是无形的，但总是能产生整体上的、逐渐的改变。效率在于挑战困难来实现自己的计划，它的效果是壮观的，但不一定产生改变（……）。中国式的、不引人注目的渐进策略打乱了我们的企业文化，因为我们的企业需要使效果看得见、壮观、可以迅速获得、并且直接达到所追求的目标。”

西方人执着于有形的活动——获得可测量的、快速的、明确的、便于报告的结果——我们常常在法国援外人员或企业家那里遇到这样的要求。但这一点在亚洲、非洲、拉丁美洲常常会碰壁，那里的生存哲学是长时间闲谈、任由时间改变事件、做决定前充分考虑，这使得西方人的执念毫无用处、完全落空，甚至还会使人变得暴跳如雷。而当我们认为他人拖沓、对职业缺乏投入的时候，我们很快便陷入道德评价之中（仅仅是出于懒惰），完全没有考虑他的价值观、人文环境和生活目标。可以说这是（犹太基督教）带有罪恶感的文化与共生文化之间的差别，上文提到过，在犹太基督教文化中劳动被看作是一种赎罪，而在共生文化里人是自然的一部分，劳动被看作是单纯的生存手段。

“你将和你父亲一样”

克莱尔·米沙隆（Clair Michalon）一生大部分的时间都在培养要去第三世界国家工作的志愿者与援外人员，在他著名的小书《文化差异，使用说明》⁵⁷中，他分析了第三世界的人们在不稳定局势下对时间的看法，大部分人性会在其中显现出来。他写道，“为了提高生存几率，每个人都必须模仿自己身边成功地生存很长时间的人，比如哥哥与父亲。‘你将和你父亲一样’这一说法便暗暗地成为团队里的指导性方针。”需要注意的是，这种对生活、对“发展”的意义（方向）的看法与我们的大不相同；在当代法国，对“社会阶梯”

（*ascenseur social*）的追求占据了主导地位，人们的态度是：“你应该超越现有状态、生活水平，超越你父亲在这个等级中所占据的位置”。

然而米沙隆敦促我们尽量避免对价值观的评价，避免抨击流传甚广的“第三世界国家人民反对进步、束缚于传统习惯”的观点。事实上，那些生活在最不稳定社群里的人很难冒险去享受奢侈，他们“坚决地延续着祖先们赖以生存的活动，以此为动力，并将它视为基本逻辑，宁死也不愿摒弃。‘你将和你父亲一样’是一种保存主义（*conservatoire*）态度，而非保守主义（*conservatrice*）态度。它以保证生存为目的，要求维持经受住考验的行为过

⁵⁴ 尤其是马太福音第6章，25至34节：“不要为生命忧虑吃什么，喝什么。为身体忧虑穿什么。生命胜于饮食吗？身体胜于衣裳吗？”

⁵⁵ 口袋丛书，2002年。

⁵⁶ 同上。

⁵⁷ 巴黎：塞比亚出版社，1997年。

程，而不是天真地更新习惯和信仰。”

与“保守主义”相对的“保存主义”概念非常重要。事实上它预留出自由的空间，使经济和社会得以实现渐进式的改革，不粗暴，由一部分人进行测试，他们准备好了将革新与已有做法进行比较，然后接纳新的做法，改革过程可以与这些实践行为一样地长久，因此也可以享有同样长时间的特权。米沙隆写道，“这种革新自然而然地符合‘你将和你父亲一样’的逻辑，它也证明了这一点。因此，集体性改变至少要持续一代人，二、三十年时间，然而这种情况下，那些来自外国的操作人员、援外人员、志愿者、传道士或技术员早都完全绝望了，他们急着要给眼睛只盯着年报的出资人提交报告。”米沙隆注意到新的解决方法也会变为传统，他引用夏多布里昂话说，“传统，是成功了的改革。”

想要改变社会：是必然还是荒唐的想法？

上文中我们用于测量工业社会与不稳定社会之间的主要差距的，是我们称之为“发展”的概念。还存在别的测量方法，因为每个人的世界观与责任不尽相同。这种差距在想改变社会的人眼中十分明显，但是对于外来者毫无意义。合作发展的情况便是一个几乎漫画式的例子。

我根据在非洲的援外经验，以及在职业生涯中与许多志愿者、外援技术助理或非政府组织、国际组织成员打交道的经历，总结出这些职业人员的一些共同特征。他们的工作？改变社会⁵⁸，但是从他们自身所处社会的外部来改变。他们的执念？做好自己的工作，无论发生什么事情，尽管有时自己都心存疑虑。他们要汇报，但有时更多地要向派出机构而不是接待机构汇报。他们的历程？个人行动比集体行动更多：执行个人任务多于集体冒险；他们不总有真正意义上的当地同事。他们的现状？“我们总是没有时间，我们无能为力。”当然我概括得比较简化，但我对这类不寻常的经验特征确信无疑。“改变社会”在非洲人、菲律宾人和安第斯山脉的居民眼里，和我们所说的意思一样吗⁵⁹？它只有一个含义吗？我们凭什么认为可以改变他人的命运？联系我们的发展观来看，“本该是”这一表达方式，是否无论在哪里都比“这是”更有的意义？

一定会有人提出反对意见——已经有人这么做了——对于一个吃住不愁、基本权利受到尊重的人来说，提出这类问题是很容易事情。然而，援外行动中总是存在各种问题。从弗朗索瓦·格雷卢（François Greslou）的《援外人员、传道士或调解人（*Le coopérant, missionnaire ou médiateur*）⁶⁰》，到斯特凡妮·泽斯（Stéphanie Zeiss）的《我，外国佬和农民们（*Moi, la gringa et les paysans*）⁶¹》，再到《淘气鬼比尔（*Bill, l'espiègle*）⁶²》中布基纳法索（Burkina Faso）的手工抽水者的不幸遭遇，在许多文学作品，尤其在梅耶人类基金会出版的书籍中，我们可以看到，一些援外人员们很快就收回了自己的想法，当他们明白他们所推动的社会改变破坏了所在国现有的平衡时：社区生活质量降低、社会关系恶化、有时甚至会打破环境平衡。在《词语未尽之言》中，埃迪特·斯荣（Edith Sizoo）讲述了喀麦隆一个乡村社区在“发展”名义下经历的故事。援外人员对村民们说，如果他们想要获得捐赠人的资金，他们需要设计一个“projet（计划）”，为此应该进行认真地“planification（规划）”。由于这些外国概念在当地人的语言中都不存在，就需要有人给他们解释。当好奇心得到了满足后，他们就开始用自己的词汇来翻译他们所理解的这些概念。从此以后，在这个村庄中，“发展”等于“制造骚乱”，“规划”变成了“白人的梦”，而“计划”意味着“向欧洲要钱”！

此外种种误解往往源于这样一个事实，欧洲人很难明白最受期待的进步并不总是经济

⁵⁸ 荷兰志愿者援外官方组织甚至谈到“从结构上改变社会”。

⁵⁹ “社会”一词本身对不同的文化来说指的是同一种现实吗？

⁶⁰ 夏尔·利奥波德·梅耶/西罗斯出版社，1995年。

⁶¹ 详见《农民，专家和自然》（*Le paysan, l'expert et la nature*），ECLM出版社，1992年。

⁶² 夏尔·利奥波德·梅耶/Lieu Commun出版社，1992年。

上的进步。一位从菲律宾回来的大学生向我讲述了他在某非政府组织里实习的奇特经历，此非政府组织斗争的目的是重新评估该国某地区工人悲惨的工资待遇。他得意扬扬地来到一位工人家里，告诉他已经为他和工厂同事们争取到了涨 10% 的工资，可是大学生得到的回答却是：“太好了！我可以少工作 10% 的时间了，赚着同样的工资，能有更多的时间照顾家庭！”这些在贫困线上挣扎的人的话发人深省，促使我们好好地思考在面对财富时的跨文化差异。

不同文化对“进步”有着不同的看法，这促使我们在评价其他文化的进步能力时保持最谨慎的态度。我们所谈论的是什么？是哪种进步？哪种命运？我们都记得 2007 年 7 月 26 日法国总统在达喀尔大学的演讲所引起的反应。他的演讲并非毫无趣味，但似乎失之武断：“非洲农民（……）的理想生活是与自然保持和谐，他们只知道以同样的动作、同样的言语和同样的节奏永无休止地重复不变的生活。在这个一切都可以永远重复的想象中，人既不会冒险，也不能进步。（……）人永远都不会奔向未来。永远不能走出重复以创造属于自己的命运。”非洲的确受周期性时间的影响，但我们在第五章里谈了许多它所涉及的范围与现状，特别是我们从未想过“前途”和“发展”的观念在非洲并不存在。简单的说，由于视角和价值观不同，进步绝不仅仅是从经济的角度考虑。

第二节 关于劳动中的不确定性

面对不确定性所引起的劳动和情感，工人们的反应不尽相同，虽然不只是因为文化背景的差异，但是有些人，特别是吉尔特·霍夫斯泰德（Geert Hofstede），按国别进行了分析。

和已提过多次的爱德华·霍尔（Edward Hall）一样，吉尔特·霍夫斯泰德大概是当今研究跨文化管理问题的学者中最为著名的人物。他原籍荷兰，是马斯特里赫特大学（l'Université de Maastricht）的名誉教授，因三十年泰坦巨人式的工作而闻名，他的第一份研究成果于 1980 年刊登在《文化的后果：关于工作价值观的国际差异（*Culture's consequences : International differences in work-related values*）⁶³》一书中。事实上，说这份工作是泰坦巨人是因为，他将 116 000 份问卷寄给 IBM 公司分布在 40 个国家的中层管理人员，并仔细分析答卷。为了测定国家之间的文化差异，霍夫斯泰德从中提炼出一个系列共四种因素：距离的力量、个人主义程度、对不确定因素的控制、男性化程度或女性化程度；此外，他还增加了第五个因素：“远期定向”的程度，即规划未来的能力⁶⁴。

不得不承认，我对他的某些指数并不完全信服，尤其是关于男性化程度的指数，我不确定它是否能适用于所有情况，毕竟这份研究只是基于对带有强烈企业文化色彩的 IBM 公司的观察。此外，如果忘记这些数据的来源，胡乱使用霍夫斯泰德所提出的一些说法，那是有点儿可怕的事情。比如他对 40 个国家的“个人主义色彩”浓度进行排序，列出表格：巴西（指数 38）比危地马拉（指数 6）有着更浓的个人主义，但是比意大利（指数 76）的个人主义淡，这种判断的意义何在？去圣保罗城（city of Sao Paulo）或是格洛布（Globo）电视台的广播室看看，您看到的都是极具个人主义的人。若是去里约热内卢（Rio de Janeiro）或者累西腓（Recife）的贫民窟转转，则是集体的世界。

但是“对不确定因素的控制”或“避免不确定因素”的概念，意味着或多或少地接受未来存在变量这一现实，十分有利于展开广阔的前景。

勇气与犯错的权利

⁶³ Sage 出版社，Newbury Park，CA，1980 年。

⁶⁴ 提出这最后一个元素的原因是，作者本人考虑到他研究的问卷是由西方研究者完成，并没有反应出东方的文化观点。他和一些中国研究者共同设计了新的问卷，加上儒家思想的启发，他提出文化的第五个维度，“善与真”，这能够帮助人们更好地理解某些亚洲国家在经济上的成功。

霍夫斯泰德调查了 IBM 职员三个方面的问题：工作压力、对规则的需求和对持久职业状况的渴望。不出意料的是，镇静剂使用创纪录的法国，出现在对不确定性忧虑度最高的国家中，仅次于日本；根据霍夫斯泰德的研究结果，英国、印度或美国由于在职业领域里的职业规章和等级制度不那么严格，所以对不确定性的忧虑度指数也较低。

无论霍夫斯泰德的研究范围多么具有局限性，他的想法都有利于敦促每一个移居国外的人去思考其对话者们对于勇气与冒险的态度：要么比他更愿意革新、付出和投入，要么就是给出在对方看来很轻率的建议，使之犹豫不决。

但是这里也涉及一个值得警觉的补充因素：我们的对话者，他们有错误的权利吗？错误引起的后果对于他们和对于我们是一样的吗？我与克莱尔·米沙隆⁶⁵一样，由于亲眼见过很多农学家在田间劳作，仍然坚持国际援助促进发展的观点。许多的援外人员认为，他们的工作就是促进革新：在耕作技术上、技术适应上、使用产品上、家庭管理方式上等等。问题是他们的工作是帮助农民，而农民们的生存平衡力非常脆弱，任何预测性的错误，任何革新不能预料的事件都能剧烈地扰乱和毁灭他们的生活，而援助者们甚至可以在工作结束前回到自己的家乡。米沙隆写道，“在一个不稳定的世界里，对于没有行动余地的人们来说，弄错的人们就会被淘汰（……）；错误是死亡的同义词”，他还意味深长地补充道，在秘鲁的艾马拉语中，“错误”一词也意味着主动性、选择、风险和危险！

第三节 关于金钱、财富与贫穷

有一系列词语，它们的含义并不像我们以为的那样明确，“财富”、“贫穷”、“不稳定”便是其中一部分。2000年联合国制定了著名的“千年发展目标”，他们所设定的贫穷指数被地球上的所有人认同吗？这可不一定。

即使我们在基督教传统中可以找出许多文字说明贫穷是具有创造性的美德，甚至说这是个使人渴望征服的目标（圣·弗朗索瓦·达西兹 Saint François d'Assise 的贫穷夫人“Dame Pauvre”），西方文化仍是赞美财富而哀叹贫穷的，他们认为这两个概念与物质和货币领域是不可分割的。正是基于这种精神，欧洲在第三世界国家的发展政策主要瞄准了财富的创造与资本的积累。

孤单，所以贫穷

需要明白的是，对于不同的人来说，财富的含义可能大不相同。克莱尔·米沙隆⁶⁶引用一句沃洛夫的俗语来概括非洲的某些等级价值观：“什么人 是穷人？穷人是没有朋友的人。”一个人的关系越多，他就被认为“富有”，这个观念对于判断人类活动孰重孰轻产生一些影响，他接着说，“在生活中，维持群体持久关系的最好且唯一的方法是花气力维持个体间的人际关系。其它活动（生产、行政管理等）都是次要的，可以不用着急处理（……）”

这样我们就不奇怪为什么在某些非洲语言中，贫穷被译为孤独和缺乏联系了；在其它语言（马林克语）中，贫穷被译作虚弱无力（fangantan），与强大有力（fagama）相反，但是在这个词里，总是含有被排斥在社会之外的含义。在完全没有社会保障的国家，社群成为真正的“社会保障体系”，在这个意义上，缺乏关系网就会成为一个悲剧。

而且，即使不承认这一点，我们还会看到，对于贪污——我们最憎恶的事情——在非洲人和其它第三世界国家地区的人眼里，看法也不尽相同；用公款给亲朋好友买礼物、贿赂商业伙伴、偶而混淆公司账户和个人账户、付钱给官员以简化行政程序……这些当然是我这个欧洲人无法赞同的行为。但在许多情况下，他们的目的并不是为了增加个人的财富（几乎

⁶⁵ 《文化差异，使用说明》，同上。

⁶⁶ 详见《文化差异，使用说明》，同上。

所有富人都主动把赚的钱慷慨花掉，使他们的亲朋好友受益），而更多的是为了维持、扩大或者加强社会关系，这个比金钱本身更为重要的人类生活目的。有些非洲人甚至跟我说，他们认为贪污使财富得以重新分配，在人际关系网中的投入迟早会使“捐赠人⁶⁷”所在的社区受益。他们说，这个体系不一定比现代经济体系更不公正，因为在一些后殖民主义国家，抓住机会没收一份财产返还给社会，从而补偿过去遭受的不公正待遇，是很正常的现象⁶⁸。

当然，在这方面应避免过于美化，或在文化主义中投入过多。某些地方掌权者的不正当财富，无论如何都不会被认同，因此国际金融机构把反贪列为他们拨放援助款的首要条件。但是他们的标准缺乏灵活性，他们习惯性地对非洲的贪污与欧美的贪污一视同仁。他们都完全被灌输了极具西方特色的资本积累逻辑，然而非洲更倾向于资本的重新分配。

这种重新分配的神秘思想将非洲与欧洲明显区分开来，在欧洲，个人完全可以将他的全部收入都用在自己身上。而一个非洲人涨工资时，为了不被看作自私和在社会上得到恶评，他有必要让没有像他运气这么好的亲人们也从中受益。为了投资而进行资本积累，在这儿就会产生一些问题。

西方习惯于把贫穷仅仅与物质和货币因素联系在一起，1998年诺贝尔经济学奖得主阿马蒂亚·森（Amartya Sen）对西方这种习惯提出强烈的质疑。在剑桥三一学院（Trinity College）执教后，如今阿马蒂亚·森在哈佛授课，他是西方学界的一个重要人物。他推动了贫穷观的变化，不再只看金钱与数量，更多地进行质量上的考察，拒绝将人类的需要归结于单纯的数字，这是他儿时在孟加拉的观点，也是许多第三世界国家的观点。他认为，贫穷也是一种缺乏能力（capabilities），缺乏存在与行动的自由。正是这一点促使他在二十世纪九十年代推动制定了联合国开发署（PNUD）认定的著名的人类发展指数（IDH: Indicateurs de développement humain）。

金钱与宗教

在金钱、财富和贫穷的问题上，宗教与灵修有着反差强烈的影响。情况有点混乱，我们可以首先回忆一下天主教传统里福音书在文字阐释（或实践）中对剥夺财产的赞扬（“一个人不能事奉两个主⁶⁹”，“要变卖你一切所有的，分给穷人，就必有财宝在天上。你还要来跟从我。⁷⁰”），还有印度耆那教和佛教的苦行僧们（Sadhus）：我们还记得富有的王子在菩萨面前财产被剥夺的事情，我们也知道佛教的僧侣是必须乞讨的。

新教教义对金钱的看法不尽相同，金钱代表一种手段，而不是目的。如果富裕能为集体发展做贡献，那么这种使每个人都受益的财富增加就是正当的，甚至可以被看作是一种责任。我们知道马克斯·韦伯（Max Weber）在《新教伦理与资本主义精神⁷¹》中的观点，他认为十八世纪资本主义的发展是出于严格的道德规范（积累财富，而不直接享受），由此认为经济上的成功只是命中注定的符号。

犹太教教义里也有类似的道德规范。在巴黎九大⁷²一个关于灵修与管理的研讨会上，巴黎矿业学院经济学教授，Chabbat 办公室行政管理顾问克洛德里弗利纳（Claude Riveline）先生，再次提起了犹太人关于金钱的几个主要观点。首先，神圣与财富是可以相容的，因为生产劳动是一种宗教义务（《出埃及记》中，“六日要劳碌作你一切的工，但第七日是向耶和华你神当守的安息日⁷³”）。接着，富人的义务是把财富的10%给予穷人，但永远不会超过20%：“当一个富人给予的少了，他会被视为小偷（……）。给予超过了20%，就会危

⁶⁷ 1925年社会学家马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）在他著名的《论捐赠》里认为，捐赠不是无偿的。

⁶⁸ 埃迪特·斯策（Edith Sizoo）转述道，喀麦隆人会谈到“热钱”（« argent chaud », 用于人际关系、并受人际关系控制）和“冷钱”（« argent froid », 来自其它地方，可以想怎么花就怎么花）。

⁶⁹ 马太福音，第六章，第24节。

⁷⁰ 路加福音，第十八章，第22节。

⁷¹ 1989年口袋书系出了一个版本。

⁷² 转引自艾蒂安·佩罗（Etienne Perrot）的一篇文章：<http://www.portstnicolas.org/spip.php?article1831>

⁷³ 《出埃及记》，第二十章，第9至10节。

害到富人的财富。不过，既然他是富人，那是因为上帝把比别人更多的治理世界的任务交给了他，因此他没有权力去逃避这个任务”。最后他提到，在商业中富人们不应利用别人的弱点。

宗教史学家米歇尔·马勒布（Michel Malherbe）对这点进行了补充，他将金钱观与犹太人的政治社会背景联系起来，正如其它少数民族一样：“当社会体系不能给人安全感的时候，储蓄可以。这个事实促使受威胁的少数人追求经济的力量。小的宗教团体亦是如此。犹太人因放高利贷和财迷心窍而著称，并因此遭到驱逐：基督教国家在很长时间里都禁止犹太人从事武器或者土地经营方面的职业，因此他们只好从商了。对大屠杀的恐惧进一步加强了他们对金钱这个生命保障的依赖。无独有偶，基督教亚美尼亚人在奥斯曼帝国或波斯帝国时期也是这种情况，锡克教徒或者琐罗亚斯德教徒在印度是类似地位，阿尔及利亚的哈瓦利吉派姆扎布人，马来西亚的中国人或者埃及的科普特人也是一样……⁷⁴”

对于伊斯兰教来说，金钱并不违反道德或被鄙视，但它应该有利于社会。事实上，古兰经提出金钱和地上所有的资源一样也属于神，人类的责任是让它为集体带来成果。带利息的借贷是禁止的，而资本收入却不是，因为它要冒一定风险：生产性投资是被鼓励的，因为它为增加财富和福利做出了贡献。会被谴责的是，把神的用来给集体的金钱积攒起来或挥霍掉。致富是正当的，甚至是被鼓励的，但条件是要创造财富（因此禁止投机和纯凭偶然的赌博），而且致富不能是个人行为，应该是集体的。为了保证这一点，古兰经倡导向最贫穷的人施舍，扎卡特（**zakat**：伊斯兰教徒每年一次的慈善捐款）是伊斯兰教的支柱之一。扎卡特也有义务关注周围人的需求：比如，它可以用于周边的社会基层建设⁷⁵。

我们也可以从心理学层面比较不同文化中“所有权”的概念，这一概念与现行政治制度无关，在不同文化中表现不尽相同。我们已经在第四章中提到很多非洲人对于土地的特殊态度（对祖先的感激）。我们同样也可以看到，在某些语言比如土耳其语中，“拥有”事实上被表达成“存在”的意思。埃纳·卡约（Hesna Cailliau）认为由此可以看出在这里“占有的含义很淡，而所有权也不发达，毕竟‘边界’和‘侵占’的概念都是刚刚从西方引进的⁷⁶”。

外派人员和文学艺术资助者

70年代，我在埃塞俄比亚尝试过让自己尽量“融入”当地生活条件。我尝试过在沃莱塔茅屋里与臭虫和老鼠共处一室，和农民们一起在烈日下行走，并因此日渐消瘦，我玩着这样一个极限生存的游戏，最终发觉，作为来自世界另一端的人，想象着别人能够忘记我的身份，这是多么地可笑。无论有意还是无意，无论怎样努力地装作适应别人的生活环境，一旦出现问题，援外人员永远都是马上买机票回国的那种人。我很欣赏一位德国人斯特凡妮·蔡司（Stéphanie Zeiss）以很简单的方式体会到的这种幻象（她曾被外派到拉美）：

“一个外国佬来了。她是谁？她来干嘛？她想要什么？对于我们的生活和习惯她为什么这么好奇？（……）我对自己说，一开始，我们之间会有很大的距离，（……）他们有这些疑问也很正常，因为事实上自古以来，所有来到这里的外国人都曾利用过他们。当然包括许多殖民者和农场主，但如今也有高工资的乡村发展计划工程师、出来视察拉选票的政治家和从另一个世界来到这里写论文的实习生。他们很自然会想到，所有来这里的人都从中得到了好处，因为如果没有好处，他们就不会来。那么他们这一边的农民，想试着从中得到好处，也是很自然的，甚至是公平的事情：向各机构的工程师们要信息、材料或支持；（……）向外国佬要钱、面包或水果。什么是“乞讨”？难道我不也是在乞讨吗？乞求一点点友谊、乞求

⁷⁴ Michel Malherbe, *Les Religions de l'Humanité*, t. II, Hachette littératures, coll. « Pluriel », 1993.

米歇尔·马勒布，《宗教与人性》，第二卷，阿歇特文学出版社，多元丛书，1993年。

⁷⁵ 详见马克西姆·罗丹松（Maxime Rodinson）的《伊斯兰教和资本主义（*Islam et capitalisme*）》一书，瑟伊出版社，1966年。

⁷⁶ *Op. cit.*

被接纳、还有信息与解释。这是一种交换，仅此而已：如果说我们外国人可以来到他们家，不请求允许就进入他们中间，不去问他们是否接受我们；那么他们也可以向我们要求一些东西，难道不是吗⁷⁷？”

关于这一点的另一个动人例证，就是我们在第三章中提到过的安娜·德威斯（Anne Dewees）旅行日志的片段。

外国人 (*La waiguoren*)

夏天来到了，随着它的到来，头发乱蓬蓬的蹩脚吉他手开始出现在长安街（长久宁静的街）的众多地下通道里，我的办公室就在长安街旁一栋高楼的第十三层。地下通道里还有一个浑身污垢伤心地撅着嘴的小男孩，他躺在地上，在弹奏着齐特拉琴的老年盲人旁边。音乐声奇怪地回响在这个地下建筑物里，这里混杂了白领的脚步声和农民们的低语，后者刚从北京火车站下车，还拖着红蓝条纹的大塑料袋。在这条地下通道里，我与昨天和今天的中国错身而过。小贩们兜售着《绝望主妇 (*Desperate housewives*)》和《背包族 (*les Backpackers*)》的DVD，西方人毫不害羞地炫耀着百慕大短裤和太阳帽，而老人则继续弹奏着他祖传的、悲伤嘶哑的旋律。再往东去一点，就是国贸站，CBD的开端，北京的商业区，那里有很多外形疯狂的高楼大厦。那里已经是未来了，然而在北京的其它地方，郊区的农民们仍赶着马车来城里卖西瓜。

而我，走过这条地下通道，我这个外国女人。我看着这个我无法左右的世界；这个我慢慢学着体会的世界，但在这里我就像风中羽毛，被置于风浪中，飘在世界之外，东奔西跑，不在汽车、自行车或是中国人身上停留。我以我的方式成为这个世界背景的一部分，但我在本质上仍然彻彻底底地是个外来者，一个 **waiguoren**，一个局外人。（……）当我声嘶力竭地唱着歌，或是背着大提琴走过办公楼大门时，大厦的门卫们都对我微笑。我的游泳教练也总是和蔼地称赞我，我每天都多嘟哝几句中国话。但是有一个根本性的障碍仍然存在。走廊上的简短交谈几乎总是围绕着我“外国人-法国人”的身份。在另一方面，生活方式也是一个话题。像“啊，你会用筷子！啊，你会讲中文！啊，你喜欢喝豆汁？”这样的惊呼与奇怪的眼神从未停止过。我是绿眼睛的白人，我来自一个富裕的国家，就是这么简单，我从未如此深刻地感觉到这一点（……）。

安娜·德威斯，2007年6月

即使正如我们所看到的，对于很多人来说最大的贫穷是缺乏人际关系，但金钱的重要性还是会随着人们想法的变化而显著变化着。比如，对于所有的志愿者或援外人员来说，由于他们并非来自不稳定的社会，他们可以控制钱的问题，或是完全不予考虑；而对于那些生活在没有安全感或是没有保障的社会中的人们来说，一切破坏经济平衡的情况都会立即导致人道灾难。

如果在人道主义组织中也是这样的情况的话，那么第三世界国家里的工商业外派人员更应该意识到他们的职业与社会关系会引发的偏差。皮埃尔·维翁（Pierre Vuong）被一个大石油公司派到外国度过了他的职业生涯，他强调⁷⁸外派人员与本地职员工资和购买力的差异会引起沮丧、嫉妒和受到不公正对待的情绪，更何况在这些领域里，财富往往是权力的同义词。金融圈尤其会受到金钱的诱惑，越来越多的企业尝试着通过减小工资差距来保持职工们的诚实。

⁷⁷ 详见《农民，专家与自然 (*Le Paysan, l'expert et la nature*)》，夏尔·利奥波德·梅耶出版社，1992年。

⁷⁸ 在巴黎政治学院2006年的跨文化讨论班上。

在金钱观上的南北比较，不会使人忘记它们在工业化世界的内部也存在着巨大的差异，比如，北美人和法国人之间的差异那么明显，以至于都不必展开论述：一个对于赚到的钱十分自豪，而且会说出来；另一个会忌讳提及工资和财产。此外，这些差异也可以在大西洋两岸对文艺、科学、体育等事业的资助行动上看出来。在欧洲，慈善行为应该是匿名的，否则就会抵消他慈善的性质（福音书中说“不要叫左手知道右手所作的”）。相反，在美国，为了奖励捐赠人的慷慨行为，他的名字将在活动中公布，或是他所创立的基金以他的名字命名。

第七章 关于平等与等级：人与人之间的关系及权力与知识的挑战

我们和他们：个体与群体面对他者时应如何自处？如何平衡自我与他者的权利义务？应该使用怎样的尺度？遵循怎样的标准？在权力层面如何处理？这些自古已有的问题至今仍影响着国际事务。它促使我们探寻不同文化之间的关系，下面将涉及这样一些概念：平等、权威与等级制、年龄与性别、责任（对谁负责）以及知识。

第一节 关于平等概念

自由，平等，博爱：这是刻在我们建筑物门楣上显而易见的箴言，它们在别的地方却会引起困惑，相对于博爱和自由而言，平等尤甚。在中国，平等这一概念被认为是舶来品，往往被忽视，在中国的传统中，社会基础总是建立在等级制度之上。儒家的一个主要观点就是上下级的关系，并由此衍生出父/子、夫/妻等各种等级关系⁷⁹。陈立川（音 Chen Lichuan）解释道，在中国人们不说“我向您介绍我的兄弟或我的姐妹”，而总是说“我的哥哥、我的妹妹”等等。即使毛泽东时代同样不以公民平等思想为中心。只要看一看文化大革命时期铺天盖地的肖像和南京长江大桥桥头树立起的巨大雕塑，就可以明了这个问题。那些一个排一个人物次序依据他们社会职务的种类、职业受尊敬程度而定：最前面是工人和农民，然后是士兵，最后才是教师和知识分子（这一排行颠覆了孔子提出的次序：首先是知识分子，其次是手工业者、商人……）。今天这一顺序又发生了变化，但甚至财富平等的观念对于大部分中国人来说仍然是陌生的，于是我们看到在一个共产主义政党领导的国家里形成了资本主义式的巨额财富。社会建立在等级制的基础上，因此陈立川说：“不平等是中国的社会秩序所固有的。应该用礼仪、团结、博爱等原则来削弱这种不平等。”

等级制及不平等的中国

在古代中国，三个基本原则决定着中国的合法等级制关系，它们是：君-臣，父-子，夫-妻。清代著名儒士曾国藩说过：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，是地维之所赖以立，天柱之所赖以尊。故传曰：君，天也；父，天也；夫，天也。……君虽不仁，臣不可以不忠；父虽不慈，子不可以不孝；夫虽不贤，妻不可以不顺。”

这三个基本的原则完美地符合让-弗朗索瓦·比尔蒂埃（Jean-François Billetier）所阐释的中国历史的长期特点：“在孔子的思想中尤为明显，关于人事构成中首要的不是个体的人，而是两个人等级化的关系——君与臣的关系、父与子的关系、兄与弟的关系、夫与妻的关系。这个‘二项式’是一切的基础。人甚至在它的定义中也是分等级的。平等是不可想象的。这一广泛的不平等思想将中国的君主制发展成一种尽可能唯一的政权，而不是多种政权分立。”

陈立川，巴黎政治学院跨文化讨论班，2007

在实行种姓制度的印度⁸⁰，平等同样不被看作社会的组织原则。印度的机构看似平等，实际上印度公民在社会、经济地位和受教育权利等方面的决定标准仍受着种姓思想的控制。婆罗门掌控着数不清的机构，并且他们被认为是知识的占有者。相反，在大多数情况下，那些“愚笨”种姓的人(**other backward casts**)被排斥于显赫职位之外。当今印度由于经济增长

⁷⁹ 孔子说：“君君，臣臣，父父，子子。”

⁸⁰ 在这个问题上我们参考的是克里斯托夫·雅弗尔罗（Christophe Jaffrelot）的著作《民主在印度，宗教、种姓和政治》（*La Démocratie en Inde. Religion, caste et politique*），巴黎：法亚尔出版社，1998年。

与活力在国际舞台上大放异彩，而它的这种种姓思想则令我大为惊讶，几年前当我和一个班加罗尔（Bangalore）的朋友讨论时，他告诉我，即使在他所在的一个信奉天主教的印度少数民族（只占印度人口的3%）里，当一个种姓的信徒在去另一个种姓的神父那儿忏悔时也要考虑再三！埃纳·卡约（Hesna Cailliau）解释道：“或许可以将印度社会比作象棋，每个棋子都有它自己的角色和行进方式。在这个执著于秩序（dharma）的国家，一切都已经体制化，没有什么东西是灵活的。（……）自由和平等的概念只是空洞的名词，只用于政治话语，在印度民族的灵魂中激起的反响微不足道。”⁸¹

印度独立时，安贝德卡博士（Dr. Ambedkar）创立了平权行动（法语：Affirmative action；英语：discrimination positive），在大型机构与印度政府中为所谓贱民争取了数量可观的职位，显著地改善了这一文化上的不平等。拉热·伊萨（Raj Isar）⁸²提到，它为下等种姓打开了通往印度管理机构或科学机构的大门，这些机构90%的毕业生都可以到美国或欧洲定居，如同所有上层种姓所渴望的那样。这些“公正的不平等”弥补了印度社会固有的不平等的缺点。

第二节 关于权威和等级

“等级距离”

我们前文讨论不确定问题时提到过的吉尔特·霍夫斯泰德（Geert Hofstede）提出了一个 **power distance**（等级距离，或权力距离）的概念。这一概念对我而言指出了（如前文所述，他的研究方法有其局限性，对此我持保留意见）一个专业领域进行跨文化比较的有趣元素。这个等级距离的概念使我们重新审视前面章节中讨论过的平等与不平等的差异。Power distance 研究的是一个人在多大程度上能影响另一个人的行为，在多大程度上能命令另一个人，个体与他所属的等级的偏差，以及相对于权力的独立程度有多大。霍夫斯泰德在他的研究中用对以下三个基本问题的回答作为指数来评测独立程度：可以向上司表达不同意见吗？上级的层次是如何表现出来的？上司应该是怎样的：家长式的、专制的、还是可咨询的？Power distance 还研究企业中的雇员对不平等条款和权力的接受程度：那些权力最小的人是怎样同意权力分配的、怎样承认这种不平等的。霍夫斯泰德的这一概念涉及的是企业，但是将它的范围放大，也可以帮助我们审视在父母-子女、男人-女人、统治者-被统治者的关系中不同文化间的差异。它不可避免的指向我们上文提过的历史遗留问题，指向形形色色的封建传统和奴隶主-奴隶的传统等等。

权威的等级、权力中心化的程度、专制权力的程度在等级距离大的文化中很强——亚洲（尤其是日本）、拉美、非洲，但是也同样存在于欧洲的拉丁国家，我们可以把这些归入“等级制”国家。企业和组织的结构是僵硬的，能动性较弱，与工会的谈判艰难，工会本身也是如此。

与之相反，在盎格鲁-萨克逊国家、斯堪的纳维亚国家、澳大利亚和新西兰，这些 power distance 小、社会和职业能动性强的国家，等级关系更为灵活，这可能是相对于法国等国来说，在这些国家即使是位高权重的职位也不是那么精英主义的。一项很早的研究⁸³揭示：法国的雇主在当时有4/5强出身于所谓上层社会，或受惠的阶层；而北美的雇主

⁸¹ 同上。

⁸² 巴黎政治学院2006年跨文化讨论班。

⁸³ De Bettignies, H.C., Evans, P., *The cultural dimension of top executives careers: a comparative analysis*, Culture & management, Londres, penguin Books, 1997, cite par Camilleri, Carmel et Cohen-Emeriauem Margalit *Choks des cultures: concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, L'Harmattan, 1989.

翟博思、P·伊万著：《高层行政职业的文化维度》，文化与管理丛书，伦敦：企鹅出版社，1977年。转引自卡麦尔·卡米列里、马尔加列特·科恩-埃马利奥姆著：《文化冲击：跨文化实践的概念与关键问题》，拉马丹出版社，1989年。

这一数字不到 10%，还有三分之二出身于中产阶级，四分之一来自大众阶层。等级状况的不同必然受到不同社会特点的影响。

在法国我们是如此习惯于严格的等级机制（帕思卡尔·博德里 Pascal Baudry 告诉我们，法国人只有在垂直层面上依据与他人的关系才能形成自我定位）⁸⁴，以至于我们意识不到其特性几乎是非同寻常。与美国的对比是有说服力的。在月刊《扩张》（*L'Expansion*）的一篇文章中，I·罗杰斯（I.Rodgers）引述了一位医药材料企业总经理的话：“在法国，总统或是合作者接见你时，与你交谈的态度将大不相同。在美国不是这样。美国人认为，权力不是能让你远离普通人的理由，高级官员的身份也不妨碍他与下级人员公平地谈话。他也得亲自把行李提到饭店，有时这会让接待他的拉丁裔主人感到羞愧。”⁸⁵

日本的等级差距并不比法国小。我们很多人都对阿梅丽·诺冬（Amélie Nothomb）的自传体小说《惊愕与颤抖》（*Stupeur et Tremblements*）⁸⁶印象深刻，书中露骨地描述了等级观念下可怜的女主人公遭受到的一系列对新人的捉弄。我们上文提到的尼古拉·曼维埃尔（Nicolas Minvielle）也讲述了一家巴黎公司在日本的子公司的法国总经理的遭遇。这位总经理习惯很早去办公室，比日本人通常的习惯要早得多，他惊奇地发现他的日本下属们比他还早到位置上。他们中并不是因为真正的工作上的需要而表现得如此勤奋，但是不可以比总经理到得晚——实际上尽管他并没有这样要求——他们更不可能说出为什么要来这么早。

综上所述，等级距离的表现方式在不同社会中是非常不同的，尤其是在公司里。米歇尔·莫拉尔（Michel Morol）⁸⁷说，如果要一个日本人形容这种距离感，“他可能会说这是尊敬而不是距离，而德国人可能会选择服从或纪律等字眼。‘依靠’这个词含有服从的意味。其他人倾向于用一些表达关系的描述方式。理查德·刘易斯（Richard Lewis）的描述是权威领导（法国）、双方同意的（亚洲）、均等（瑞典）或任人唯亲（阿拉伯和拉丁国家）。”

此外，关于权力关系，莫拉尔先生区分了三种概念：经常出现在亚洲、南美和南欧的“平静等级制”；盎格鲁-萨克逊工业国家或北欧国家的“平均主义”，以及法国、比利时和非洲法语国家的“沮丧的等级制”。区分、类型化和对立有助于思考，但也应该适度。

最后值得注意的是，等级制虽然表面上被废除，但并不会阻碍权力活动几乎是自然而然地重新展开。巴西“参与”学说（*participation*）的一些案例可以作为例证。利拉·沃尔夫（Leila Wolff）在他的名作《日常民主》⁸⁸中说明了如何安排椅子、放置或撤掉讲台，以及在参与者中维持一个或大或小的空间，这些手段能把一个参与性的过程完全引入歧途，使之真正成为一种专制手段⁸⁹。

第三节 工作，私生活和个人“汽泡”

工作和私生活的分离在法国是一个真正的信条，在英国或许更甚⁹⁰。不过这点同样也

⁸⁴ 这一说法出自一本有趣的书：《法国人与美国人，彼岸》（*Français & Américains*），地球村出版社（Village mondial），2004

⁸⁵ « Latins et Anglo-saxons », *L'Expansion*, janvier 1986, également cité par C. Camilleri et M. Cohen-Emerique, *op. cit.*

《拉丁人和盎格鲁-萨克逊人》，载于《扩张》杂志，1986年1月，同样转引自上述卡麦尔·卡米列里、马尔加列特·科恩-埃马利奥姆的著作。

⁸⁶ 阿尔班·米歇尔出版社，1999年。

⁸⁷ Dans *Le Manager global*, Dunod, 2004.

详见《环球经理人》，迪诺出版社，2004年。

⁸⁸ 西罗斯/夏尔·利奥波德·梅耶出版社，1993

⁸⁹ 职业空间的管理（办公室、会议室的布置、培训场所的安排等等）同样很有意义。在《隐藏的维度》一书中，爱德华·霍尔（Edward Hall）致力于一种“比较空间关系学”（英语 *comparative proxemics*；法语 *proxémique comparée*），他观察美国、德国和日本的办公室里门的差异：此处是敞开的，彼处是关闭的，都揭示了工作透明性与集中性观念的差异。

⁹⁰ Cf. Geoffroy, Christine, *La Mésentente cordiale*, Grasset, 2001.

参见克里斯廷·杰弗里著：《真诚的不和》，格拉塞出版社，2001年。

不是放之四海而皆准的。例如，埃纳·卡约（Hesna Cailliau）⁹¹曾说，阿拉伯或土耳其的企业就是一个“人际关系比项目和工作的组织更重要”的地方。“不同职员不被认为是可以互相替换的，他们之间不存在竞争。（……）从底层到高层，职员们都会被其他人的事情牵连，每个人最小的细节经验都被记录下来。”拉热·伊萨（Raj Isar）⁹²说：在印度，办公室电话和私人电话都在同一张名片上出现；一个商人在和客户会谈时可以接私人电话，并告诉后者可以给他家里打电话：从不在工作和生活是否要分开的问题上伤脑筋；而在家接与工作相关的电话会被家人认为是身份重要的表现。

个人与所处环境关系的其他方面：爱德华·霍尔（Edward Hall）⁹³将个人空间的维护称为“空间关系学”（proxémique），研究的是在人们交流时物理空间所扮演的角色。霍尔解释道，所有人在自己身体周围都有一个或大或小的“气泡”（bulle），它的扩展收缩取决于这样一些和它的相关的东西：如情绪、一天中的哪个时段、职业或社会状况、文化来源、习惯等等。不顾这个气泡的存在而突然闯入有可能会引起对方的恐惧或攻击性反应。我想我们在工作、社会或家庭环境中都已对此有所体会，通常是愉快的，但偶尔也可能是令人生气的。

“空间关系学”这一概念使我们可以比较人和人之间保持的距离，这里更多的指的是文化习惯，而不是这个词中要“保持距离”这种冷淡和高傲之含义。亚洲人打招呼时保持着明显的距离，而很多非洲人却很靠近，大部分美国人毫不犹豫便上前拥抱以显示尊重，即使不一定是熟悉的人。巴西人不管对方性别或熟悉程度就来一个具有性意味的 *abraço*，任何人都不能对另一个再保持自己背部最下端的神秘性。这种“气泡”在中国或斯堪的纳维亚比拉丁欧洲或拉美要大。如果忽略这些，我们有时会做出错误的诠释：当我感到一个人冷漠、保守、“冷淡”时，我立刻对他表现出敌意，但实际上他的态度可能只是说明他的“气泡”、他的个人距离和我的不同而已。

第四节 关于年龄和性别

在我们国家，企业中年纪大更多情况下被当作是劣势，而不是优势。很难想象那些重视传统及祖先崇拜的文化中两代人之间关系的重要程度。再次以日本为例：通常会出现一个年轻人拒绝接受一个重要的职位，原因是他太年轻了，这一安排有可能对他的文化和父母造成侮辱。

在中国、非洲和拉美，我进行工作谈判时经常会有一些比我小十多年的同事陪同，但是在我看来，他们的能力、想法、智力资源并不比我差。几乎每次我都得以实事求是的态度和耐心武装自己，使对方平等地与我们交谈。实事求是的态度，是试着让自己明白这样一个事实：他们之所以只与我对话，很简单，只是因为他们的文化习惯坚持认为年长者是主管，年轻人是其助手；要有耐心，因为当对方最后终于明白年轻人和年长者拥有同样多的谈判资源、决策能力和谈判手段时，这一倾向总是会反转过来。拒绝实事求是的态度、拒绝在谈判中给彼此时间互相包容，不仅仅是忽视对方的文化，而且是将自己的东西强加给他们。

埃迪特·斯莱（Edith Sizoo）讲了她在非洲组织培训时的一次不幸的经历。这个“非洲式”的会议本应该参与度越大越好。她首先让最年长者发言，她以为自己做得很好，考虑到了非洲传统中老者的优先权。不料在这一地区，传统习俗是长者应该在所有人讲完之后才讲话。结果是：没有人敢开口讲话，因为老者已经讲过了，会议就此结束。

在一些西方大学里，亚洲学生经常因为作业中充满太多引用而被处罚。对一个法国或美国的教育者来说，这只能说明一个事实：缺乏独创性，该学生没有能力表达自己的意见。

⁹¹ 同上。

⁹² 巴黎政治学院 2007 年跨文化讨论班。

⁹³ Dans *La Dimension cachée*, Seuil, 1996.

详见《隐藏的维度》，瑟伊出版社，1996 年。

当被询问时，这些亚洲学生说，他们的祖先和老师关于同一主题写过的东西比他们自己发明的想法有趣的多。对他们来说，知识存在于年长者的经验和工作中，而不是在学习过程中。

不同文化中性别（男性/女性）和等级的关系也值得探讨，不过在這一领域中，将会有很多老生常谈。

霍夫斯泰德在上述他的研究中也涉及到这一问题，他指出在职业生活中男性的价值观十分重要（成功和拥有的价值观），而女性的价值观操作性不那么强，却更为人性化（关注社会环境、互助等）。他还指出男女角色差异越大（日本、德国、意大利、墨西哥或哥伦比亚），这一国家男尊女卑的倾向就越严重；而男女角色可以互换的程度越高，男尊女卑程度越低（法国、斯堪的纳维亚国家、荷兰等）。他认为这一因素影响到等级关系和如何处理公司中的冲突，在男性文化中正面解决，在女性文化中以非正式或商议的方式解决。男女有所不同故而行事方式有所区别。

这一描述方式或许过于简单化。然而它还是提出了世界上男-女等级关系的一个显著特点：任何一个社会都没有成功地建立起男女之间关系的持久平衡和固定规则，但是有些文化比其他文化更歧视女性，我们对此都有所了解。但需要我们更加细致地去观察的是，在职业、宗教、家庭和社会生活中，妇女们在多大程度上“接受”这种地位的不同。有些人会不假思索地提到穆斯林妇女的复杂性，他们在一开始惊讶于女性的地位之低，但当他们了解到尽管在政治权力和职业方面妇女的地位很低，但她们在家庭关系、对孩子的教育、指引和决定孩子的选择上有很大的决定权之后，这种惊讶会减弱。

第五节 责任的问题：向谁负责？

这一问题在今天讨论的越来越多，它包括两个方面。首先是盎格鲁-萨克逊人用 *accountability* 指代的各个企业、机构、各种组织的负债：这些实体欠谁的债，关于什么？要求“企业的社会责任”（RSE: *responsabilité sociale des entreprises*）的呼声在欧洲越来越高，或者也可以说成企业在“社会层面上的责任”，这一概念提出企业不仅对要对它的股东和职员负责，也要对社会大众负责，因为工业活动所影响到的范围远远超出了企业与直接相关的那个小圈子。同样，媒体、无政府组织、大学也对它们的活动影响到的所有社会大众负有社会责任。从这个角度看，文化间的差异是显著的，无论是在职业部门还是在全球文化氛围方面。我们经常的一个例子是，非洲的小型企业主认为既要对自己的家庭负责，又要对股东负责（如果存在的话），同样还要向职工负责。卡特琳娜·蔡兹（Catherine Chaze）和费利西泰·特拉奥尔（Felicite Traore）对此做过深入研究，她们认为家庭会限制企业主：“必须接受不那么认真的侄子或表兄弟为学徒，企业主信任的家庭成员侵吞公司资产，在一些关系到企业生存的重要事项、疾病或葬礼上面不得不支出费用，等等。（……）为了避免这些危险，获得家族的资金支持，企业主不得不满足家族里各种各样的要求。赠予金钱、礼物等等，有时这与企业的经营利益无法调和。正如几内亚的铜器商米亚比（Miabi）所说的：‘我的姐姐向我要一台磨花生面粉的机器，我的父亲要 10 万几内亚法郎，我的岳父要我给他一套房子。在这种情况下怎么还能节省？怎么还能投资？’”⁹⁴

责任的另一方面关系到个人本身和他在自己所处的不同社群中的位置。从日本劳动者总是长期把自己的前途与企业的前途联系起来的心理，到非洲与家庭和家族密切联系的心理，是与企业的等级制同样重要的负责目标的问题。法国的情况是个人只对（他所处的等级）其他个体负责，各国情况都存在着细微的差别。

法国人总惊讶于可以在很多非西方文化中观察到的很强的社会控制力。最著名的例子莫过于格拉门银行（Grameen Bank），根据诺贝尔和平奖得主穆罕默德·尤纳斯

⁹⁴ *Les Défis de la petite entreprise en Afrique*, éd. Charles Léopold Mayer, 2000.
《非洲小型企业的挑战》，夏尔·利奥波德·梅耶出版社，2000年。

(Mohammed Yunus) 的提议于二十五年前在孟加拉设立。我们知道这个银行的宗旨，它已成为微观信贷发展最初的成功尝试之一：Grameen Bank（意思是“农村银行”）经常被称作“穷人的银行”，它向被排除在银行体系之外的普通孟加拉妇女们⁹⁵提供资金，帮助她们创办或发展手工业、农业或服务活动；放贷标准不同于普通的考虑收入水平或要求金融风险担保的银行标准。提供保证的是乡村里的共同体，借贷者的联合体（以小组的方式组织起来）。小组督促受惠于贷款的妇女偿还贷款。成果是：还款率高达98%，因为小组为了不失去银行的支持，对于偶尔失败的借贷者会提醒她履行自己的责任。

第六节 关于荣誉和威望

本章仍不提供解决问题的秘诀，只是提出问题。法国人所认为的社会地位中最重要的东西、人际关系或工作环境中希望拥有的地位，在其他文化中并不一定重要。荣誉的概念或许是每个文化都不会摒弃的，但是这一表达方式背后的涵义却是千差万别，尤其是在谈判和对话的环境中。

我们知道对于中国人来说，面子是十分重要的，不应该驳别人的面子，而有时我们却在草率的谈判中忘记这一点。同样，中国人从不真正说“不”，而宁可说“我们将考虑考虑”。

西方人对别人怎么看待自己并不十分在意，也意识不到并不是哪儿都和他们一样。实际上，不同文化关注的侧重点有不同，有些文化关注集体价值——和谐、孝顺、维持面子；而另一些更关注个人价值（自由、舒适、平等）。应当引起注意的是不同文化中各自产生的冲突是不同的。在《孙子兵法》一书中（并非克劳塞维茨 Clausewitz 那本《战争的艺术》），生活在老子时代之后的中国古人孙子在公元前数世纪之前就指出：“不要直接与敌人发生冲突而且为了保证胜利是长久的，要留一条出路”。埃纳·卡约（Hesna Cailliau）⁹⁶评价这种思考事物的方式：“中国的战略思想是以各种方法寻求避免直接冲突：或绕过阻碍，或等待更佳时机，或用计谋及诡计。在中国人眼里诡计并非不道德的，相反，它是智慧的组成部分，预见未来、调整适应、保持谦卑。”

甚至在西方世界，荣誉和正义的概念也是有所区别的：法国人经常很害怕“被愚弄”，总是把荣誉与自卫或不信任联系起来。英国人和北美人的态度相对弹性较大，并更加习惯妥协。帕斯卡尔·博德里（Pascal Baudry）⁹⁷在《法国人和美国人：对岸》中说：美国人强调事物的积极面，强调“win-win”，双赢。而法国人长期怕受到伤害，具有强烈的批评精神，因此有一些常用语如“没有什么可指责的”，就像总是想着要指责什么一样；对谢谢的回答是“没有什么”，而美国人说的“You are welcome”并非否认感谢而是加强它。

第七节 知识的平等与不平等：权力的跨文化问题

知识的问题和权力的挑战在跨文化研究中占有重要地位。在当代社会中，无论是不是“现代化”的社会，权力和知识的问题都是纠缠在一起的：非洲传统酋长⁹⁸掌握权力的部分原因是他掌握传统知识，法国的高等学校里对学生进行排名奖励以决定他们在公司等

⁹⁵ 格拉门银行（Grammen Bank）贷款的受惠者中96%是女性。最初贷款政策并非向妇女倾斜，不过后来发现她们在还款方面比男性更为可靠……

⁹⁶ *L'esprit des religions, op. cit.*
《宗教的精神》，同上。

⁹⁷ Éd. Village mondial, 2004, *op. cit.*
地球村出版社，2004年，同上。

⁹⁸ 在巴里科（Bamako）的研讨会上，一位马里的与会者说，在曼丁族（mandingue）社会里，应该符合三个智力和技能的条件：“1.勇敢，是好战士和好猎手。2.十分理智、思想深邃、善于分析和演讲。3.合乎祖先的灵魂。”

级里的层次。

知识的中心主义是我们自然的倾向，特别是当我们身处异国，被公司、无政府组织或国际机构派遣，揣着指令、指导、知识手册、公司文化等等，有时甚至有着“专家”的名头。此时苏格拉底与我们的精神世界相距甚远，带着他“我知道我不知道”（Je sais que je ne sais pas）的名言。此外，如果接待国指责我们欺诈，我们大可以说：如果你们不知道，你们在这儿干嘛？

然而，从不理解他者的话、他者的工作方式或思维逻辑，到认为他什么都不懂或不具备良好的知识，中间只有一步之遥。这里不探讨科学知识或管理科学的有效性或普遍性，管理科学的问题我们已经在第二章讨论过，阿尔芒·马特拉尔（Armand Mattelart）认为它是“无国界的”。我们这里只探讨不同知识之间对话的可能性，然后要进一步明确我们所处的异国文化中存在着大量我们无法想象的知识。

民间知识、现代知识：不一定是敌人的两兄弟

几年前，秘鲁利马的 Instituto de la Papa（关于块茎和土豆的国际科学研究机构）的研究员们研制出一个块茎的新品种，其产量惊人：每公顷的产量几乎是现在农民们目前种植的土豆的两倍。研究员把它推荐给一些农庄主实验，但他们很快又种回了父辈和祖先流传下来的品种，这让研究员们很无奈：有什么不同？外观？不是。口味？不是。

农民们向这些专家们解释道：你们没有考虑蒸煮这些土豆的问题。研究者没有注意到新品种比旧品种需要两倍的时间才能煮熟，这增加了本就紧缺的木柴的使用数量，最终这一创新无法带来利润。了解文化实践不同元素间的关系，就像了解祖先们在能源生产、建筑、固定山坡等方面的知识一样，能揭示出农民们无法表达的知识⁹⁹，但正是后者使农民们生存了数十年。

我曾有机会观察埃塞俄比亚农民具有高超智慧的农业技术，在他们必须依靠它来养活全家很多口人的半公顷田地里，成功地安排种植了 60 多种不同的作物。他们这种技术并没有写下来，而是祖先口传下来的。祖先们在实践中发现了哪种作物可以放在另一种作物的上面，怎样排列才能使它们都获得丰收，等等。这里的人们更重视代代相传的知识，而不是从外界学到的知识。我们也可以从法国的农业合作历史中找到很多类似的例子，尝试用自以为可以简化劳动的现代技术（理性化、引进新的施肥方法，等等）粗暴取代农业劳作，而这些尝试最终以失败告终，不得逐渐不意识到在创新之前更应先向农民咨询一下他们的知识、逻辑和技术。被称作“研究-发展”的政策正是基于这种认知。

Gret（研究与技术交流小组：Groupe de recherche et d'échanges technologiques）在第三世界国家做了大量关于这些问题的研究工作。首先，在 1970 年代和 80 年代的很多措施看起来很像是跨文化研究中一些棘手的工作，这些都总结在一本标题很有说服力的书中：《为了他者的机器》¹⁰⁰。但是他们也考查人类和社会发展方面的问题，我记得这使我们清楚地看到技术转让和交流方面跨文化的障碍，这种考查使它必须寻求能够将当地传统的农业和手工业技术与外界（包括南方国家）传来的技术结合起来的最佳方法。

不同知识的互补性在其他领域中也有所体现，尤其在健康领域。很久之前我们就已经了解到中国传统医学可以与现代医学相结合，长期以来人们就在巴西将印度精神健康实践与现代精神病学结合起来的试验¹⁰¹，长期以来，现代医学就对亚洲、非洲、拉丁美洲的传统医

⁹⁹ 这促使一些无政府组织在拉美促进民间知识和传统技术的搜集计划：参见《历史、知识和人》（*Des histoires, des savoirs et des hommes*）中描述的普拉特克（Pratec）的经验，夏尔·利奥波德·梅耶出版社，1994 年。

¹⁰⁰ Odeyè-Finzi, Michèle, Bricas, Nicolas et al., *Des machines pour les autres – vingt ans de technologie appropriées : expériences, malentendus, rencontres*, éd. Charles Léopold Mayer, 1996.

米歇尔·奥代耶、尼古拉·布里卡等著：《为了他者的机器——二十年的适应技术：经验、误解、交流》，夏尔·利奥波德·梅耶出版社，1996 年。

¹⁰¹ Voir en particulier le livre d'Adalberto Barreto, Jean-Pierre Boyer *l'Indien qui est en moi*, Descartes et Cie,

生们的工作感兴趣，并不恭维他们，却相信他们的潜力。《南方的知识》¹⁰²一书指出贬低南方国家知识是不公平的，因为在很多时候西方国家除了种植技术、医学之外，还学习了南方国家的社会活动组织方法、建筑等等。有时是学习，有时是剽窃，比如现在开始进行诉讼的关于亚马逊印第安人起诉美国和欧洲公司的生物剽窃案件。

我们已经进入了一个超出本书框架的研究和观察范围。我们只需记住不同知识之间的对话或冲突是具有高度跨文化性质的冲击，它们体现了不同历史、不同职业和不同经验的差别。不成熟的自以为是、各种中心主义、各种显著的冲击都在这里汇聚。

权力，是知识赋予它合法性？

在法国，我们知道在有一些文化中，权威有时（但不是永远）是建立在研究型知识上面的，并且一旦建立就自我保持（大学、人文机构的高级职员和主管的地位是不可动摇的）；而另一些文化权威属于那些“表现权威”的人，有时源于他的知识或他的成就，有时是他的经验。法国和盎格鲁-萨克逊文化之间的比较在这个方面具有代表性。英国人和美国人总是惊异于文凭在法国的作用。在美国，应聘者主要被考查的是他们最后所从事的工作，文凭只代表一个大学生学习的能力，而不是做事的能力。

另一个明显的区别是一个专业人士对自己不知道某些知识而感到的羞愧的程度。在法国这一程度很高——领导被认为应该对什么都能做出解答；而在其他地方如果不是完全没有，那就是很低。安德烈·洛朗（André Laurent），过去曾任跨文化管理的教师，做了一份比较性研究，考察民族文化对管理者关于自己角色的概念的影响。他访问了十几位不同民族的管理者，他提出的56个问题说明了不同文化最显著的不同，比如：对于“管理者对下属提出的大部分有关他们工作的问题都给予准确的回答很重要”这一论述，管理者们被要求在分成5分的同意/不同意等级中选择自己的位置。同意这一题目的人数解释了不同国家之间的巨大差异。例如，被问到的管理者中美国人只有18%同意这一关于他们职责的论述，法国人这一数字是53%，日本是78%。安德烈·洛朗说：“对于美国人来说，管理者的职责是整合资源。他的工作只需完成这一目的，因此没有必要比下属拥有更多的知识。他可以协调不同专家，这并不意味着他本身必须是个超级专家。另外，美国的总经理们很容易从一家碳酸饮料公司转行到一家信息公司。他们对自己的下属的专业知识的了解很少或几乎为零。他们通常会认为对专业懂得太多是危险的，因为这很有可能对下属的工作造成有害的干扰。于是美国管理者们毫不犹豫地摒弃了认为知识是管理的基础这一想法。对日本人来说却似乎完全相反（……），他们不认为管理者职位是工具性的，而是更加社会化，更加包罗万象。一个日本管理者怎么可能不对下属的问题做出详细回答，尤其是当这问题涉及到他职位的**牢固程度**？此外人们告诉我，没有一个日本下属会提出上司可能不会回答的问题。应该极力避免让上司丢脸！”¹⁰³

1996.

详见阿达尔贝托·巴雷托和让-皮埃尔·布瓦耶的《我身体里的印度人》，笛卡尔&西出版社，1996年。

¹⁰² Réseau réciprocity des relations Nord-Sud, *Savoirs du Sud- connaissances scientifiques et pratiques sociales : ce que nous devons aux pays du Sud*. Ed. Charles Léopold Mayer, Paris, 2000.

北-南相互关系网，《南方的知识——科学知识与社会实践：应归功于南方国家的东西》，巴黎：夏尔·利奥波德·梅耶出版社，2000年。

¹⁰³ Alejandro Abbud Torrés-Torija 和 Stéphane Laurent 在巴黎政治学院 2007 年跨文化讨论班，采访安德烈·洛朗的报道。

第八章 词汇和语言的玄机：言与不言，理解与误解

个人之间、或集体之间，他们是如何交流的？又为什么交流呢？这问题范围太广，这里一时也无法说清，但它的确是我长期关注的问题。在《邻居懂得许多事情》¹⁰⁴以及《世界村的白痴》（合作）¹⁰⁵引言中，我对最下层群体的交流手段进行过一番探究，试图说明：为了交流，他们并不指望现代信息技术或交流技术的到来，而是以一种高超的创造力来发挥自身文化中的传统表达形式——艺术、演出、言说的传统——使自己的声音、逻辑以及所关心的事情被人听到。同时，他们也越来越多地显示出开发最尖端技术的能力，首当其冲的是互联网——尽管信息科技的获取途径并不均衡。我的分析，尤其是关于巴西、印度以及欧洲的部分，已经包含了跨文化交流的内容——如果说跨文化交流注定要在同一个国家的不同社会职业领域间挑起争论。不过，我们这里主要讨论的是本地、或不同地理文化区域的侨民之间的交流问题。

首要的问题，就是语言的理解或者误解。仓促言之，就是跨文化管理人员所谓的“语言障碍”。

在这个几百年来让专家（尤其是语言学家和翻译家）百思不厌、使诸多文学相伴而生的主题中，为避免晕头转向，我试着提出五个问题——所有和不同母语伙伴一起工作的人，都可以问同样的问题。问题很简单，回答起来却不容易：首先，词汇的翻译是一劳永逸的吗？其次，语言由词汇和言语组成，那语言的架构是如何影响人们的交流方式和工作方法的？第三，人们能用他者的语言思考吗？第四，除了“听”与“读”，跨文化间的交流仅有“说”与“写”两种方式吗？最后，第五，在不同语言之间，“书写”与“言说”是否具有同样的价值？

第一节 词语和再现：可译与不可译

在《关于翻译》¹⁰⁶这本小书中，哲学家保罗·利科用了几篇文章讲翻译行为描述为“既让人兴奋”，又“终不可行”——它是名副其实地“痛并快乐着”。不过，利科也多次强调，从蒙昧时代就开始的翻译行为显示出人类想了解他者文化的好奇心及渴望：“翻译首先意味着好奇心——17世纪的理性主义者会问，怎样成为波斯人呢？我们知道孟德斯鸠的悖论：设想一下波斯人对西方人、希腊/拉丁人、信基督的人、迷信的人以及理性主义者们的风俗习惯如何解读就行了。安多纳·贝尔曼在《异域的考验》¹⁰⁷中所谓的‘翻译欲’，正嫁接在对异国的好奇心上。”

远近丛书

我想，正是对他者文化的强烈好奇心，启发了北京大学（北大）比较文学研究中心主任乐黛云女士——并让我第一次听到了她的创意：编一套小册子，将一些日常用词搜集起来，考察它们在一个中国人和一个法国人眼中分别是什么样子。那是1995年，“超越文化基金会”的发起人阿兰·勒皮雄（他曾帮助夏尔·雷奥坡·梅耶基金会与中国建立了最初的联系）将我带到她面前；当时我并

¹⁰⁴ Syros / FPH, 巴黎, 1990

¹⁰⁵ 夏尔·利奥波德·梅耶出版社, 2004

¹⁰⁶ 巴雅尔出版社, 巴黎, 2004

¹⁰⁷ 伽里玛出版社, 巴黎, 1984

不觉得我们的相遇有什么特别的意义。乐黛云在纯文学领域里从事研究，尽管我个人对此不无兴趣，但是我所代表的基金会却完全与此无关。必须要说，我们一见面便碰出了火花——在相互理解的努力中，在对词语的翻译中，显然存在着许多“想当然”的错误。

一开始，乐黛云想让她懂法语的中国学生完成这项工作。我提议，可以让法国学生来完成法语的部分，中国学生完成中文的部分。由此出发，我们希望邀请两个国家的作家，在同一个日常用词中为自己确立位置——梦、死亡、自然、旅行等——他们要主观地说出这个词语让他们想到什么，对该词如何感同身受；关于这个词，在两国各自的文化中，哲学家、政治家、小说家或诗人，都说过些什么。

第二年，远近丛书¹⁰⁸沿着这个思路启动了。南京举办了一个国际交流会，与会者包括作家、人文科学专家以及包括戴克雷·德布鲁威和上海文艺出版社在内的出版商。戴克雷·德布鲁威和上海文艺出版社确定，在独立出版联盟和跨文化藏书的框架下，以各自语言出版 13 本小书，每本包括一个法国人和一个中国人就同一词语所写的阐释文章，包括：建筑、美、死亡、自然、夜、梦、旅行、对话、科学、味觉、家庭、智慧、激情。

这套丛书的内容限于中法比较，对于我们所要探讨的问题，是相当发人深省的。一方面，书名中的“近”没有被肆意诠释。中国人与法国人都紧扣字面，正如丛书的主编之一金丝燕所说，“两个国家的人有着同样的敏感，想从语文学和词源学的角度，对词语当初如何生成刨根溯源”。另外，同一些词的含义会在两种文化中出现交集，例如中国远古传说中有“无玷受孕”的概念，无论在中国还是欧洲，人死后都会“升天”，还有两个民族对“三”的共同迷恋——应该指出，法国人往往错将中国文化当成二元文化，因为总有人轻率地跟法国人解释，“阴阳”两极是如何对立的。然而，程抱一和《智》的作者庞朴（Pang Pu）都解释过，在中国，什么都是携“三”而行的，包括“阴”和“阳”——没有怀阴抱阳的最高境界“太极”，它们就无法彼此冲和。携“三”而行：天、地、人。携“三”而行，而又统一于“三”。这把追求和谐钥匙，正好与基督教中三位一体的传统不谋而合。近得让人迷惑不解的，还有中国作者龚刚对味觉的描述：对比普鲁斯特在吃玛德琳蛋糕时所作的剖析，龚刚写到如此的情景：“他的嘴半张，脸颊微红”，一道菜的味道让他回到几十年前，仿佛又到了初恋时代。

不同的语义场

另一方面，标题中“远”的含义在这 13 本书中是比较清楚的。上文提到的那些巴黎政治学院国际商务硕士生们，曾就这 13 本书进行过精彩的中法比较研究。他们认为，切入概念的时候，中国的视野往往比法国人更宽。远近丛书中的大部分主题，对法国人来讲都有非常具体的含义，而中国人则更通过个人的诠释，挖掘词汇的多义性。他们以“家”为例：在中国，“家”可以是整个社会、甚至祖国，也可以是“居然之家”（如壁炉、屋顶、食物、房屋、城堡、精神的避风港）。又如关于“自然”的主题，法国人视其为可以被科学解释和组织起来的元素的集合；中国人却不这样想，认为“自然”是个整体，人的灵与肉都包含其中。关于“夜”，对于中国人来说，它远远超出了从躺在床上到日出这段时间，

¹⁰⁸ 由金丝燕、乐黛云和卡特琳·盖尔尼耶主编的论文集，1999-2005 年间由巴黎的戴克雷·德布鲁威出版社出版，上海文艺出版社出版中文版。

能够带出一整套中国人的传统与联想。

这些例子告诉我们，将不同语言对峙、寻找完全对等的词义是非常困难的；针对同一事实，不同语言可供使用的词语数量是不一样的。我们知道，一句话包含多少单词，很大程度上反映了事实被评价、被估测的方式。同样，在菲律宾的主要语言他加禄语中，形容词 *malungkot* 可以同时具有“悲伤的”和“孤独的”两种含义。相反，爱斯基摩语中描述雪的词语共有 6 个，分别表示：下着的雪、地上的雪、带有痕迹的雪等。在阿拉伯语中，描述水的词有几十个（如流动的水、蒸发的水……），而关于骆驼、剑、狮子的词有上百个。我们不难想象，它们会让翻译家如何绞尽脑汁：法语中的桔红色、朱红、玫瑰红、紫红、胭脂红，如果统统翻译成“红色”，问题是同样严重的。里夏尔·艾里¹⁰⁹告诉我们，在祖鲁语中，不同色调的绿就有 39 个词，如湿润的橡树叶之绿、野草之绿……

Passion¹¹⁰与词

一切都似乎表明，在和讲不同语言的人一起工作的时候，必须保持警醒，了解他们在说什么，寻找他们的言外之意。记得远近丛书里有一分册是关于“passion”的，我是这本书的两位作者之一。这是一次有趣的经历，它表明：语言的形式从属于形成这种语言的文化，并会让一些国家之间本就存在的问题和阻隔显得更加突出——这一点，许多西方国家并没有意识到。2000 年初，中国出版社的同仁（他们经常会做得比我们快一步）在北京见到我们说：“好了，我们已经向一位中国作者约稿，写‘Passion’的文章。现在该你们找法国作者了。”此前，这个主题并未想过，但是，为什么不挑战一下呢？于是，我们与中国同事进行了一番讨论，结果，我们不无惊讶地听到：在中国，“Passion”是不存在的。“Passion”这个词不存在！这是一个完全从西方拷贝过来的概念，中国诗人所谓的 Passion，仅仅是对法语诗歌纯粹的意译。我们问，既然不存在，你们为什么还要写呢？回答：“事实上，我们想写的是‘爱情’。”我们追问：那为什么不直接写“爱情”呢？回答：“那不行！在中国，‘爱情’是有失体面的！”¹¹¹他们就这样写了一本书，围绕一个并不存在的概念，借以暗示另一个无法明说的概念。那还是 2000 年的事情。后来，中国社会发生了翻天覆地的变化，这种概念上的偷换应该不会再发生了吧。

之后，中国同事请我负责撰写这本书的法语篇。对此，我非常乐意。而且，这会帮我对于同一个词语（就像是 *passion*）背后存在于两种语言之间的鸿沟进行更加准确的把握。这套书的一个游戏规则是：交出自己的手稿前，中法两位作者不许阅读对方的文章，以免相互影响，产生“假交汇”或“假分歧”。写完对 Passion 三方面词义（爱情、痛苦、迷恋）的理解之后，我读了叶舒宪的文章，发现他只谈爱情了，而我则完全忘记讨论中文文章里的那个核心的概念——性！

世界上的词

南京国际研讨会之后，我们毫不犹豫地 will 将眼光转向更复杂的问题，决定在独立出版联盟的框架下，启动另一套丛书《世界上的词》¹¹²。这套书讲把针对同一

¹⁰⁹ 见莫拉尔和米歇尔合著的《全球管理》，同上。

¹¹⁰ Passion: 可勉强译作“激情”，行文中，它的含义将随作者讨论背景有细微变化。——译注

¹¹¹ 叶舒宪在为 Passion 写的一篇文章中提到了同样的禁忌：“谈‘爱’色变，充分折射了那个时代我们的日常生活；正如惊鸿一瞥，投向我们符号世界中的那个充满忌讳的禁地。”

¹¹² 纳迪亚·塔兹主编的论文集，巴黎发现出版社，并由中国、印度、摩洛哥、南非及美国的 5 家出版社分别出版。全目索引见：www.alliance-editeurs.org。2004 年已出版：《经验与阴阳性(l'Expérience, et Masculin-Féminin)》

个事物相距甚远的眼光汇聚起来，揭示迥然相异的文明在貌似对等的词汇后面竭力展现的东西：它们将由印度、中国、美国、法国、摩洛哥和南非的出版社用4种语言（法/汉/英/阿）合作发行，其主旨与《远近》类似——文学性减弱，但更具哲学性，在文化领域的延展上会有更强的抱负（每个词，都有来自上述6国的6个切入点），焦点词汇也将集中在人文学科上，与跨文化专业内部的个中奥妙直接相关：经验、身份、男性与女性（英语中的性别）、真理……

这套书并没有像预期那样进行到最后（南非的出版社中途放弃了）。但现有的题目——真不容易啊——已经显现出在内容及研究取径上的不同；它们在哲学家马蒂娜·拉丰女士主持的一本精彩出版物中得到了精妙的概括。

有很多发人深省的东西。比如说吧，这套丛书建议选择一个词（该词描述的是某种与真理一样棘手的现实，它须在通史、法律和国际法庭等领域里经常成为争论的焦点），然后将中国人、印度人、美国人和阿拉伯人针对该词的不同说法进行比较。从印度人“虚幻世界”、“现实高于真理”（“真理”无法理解也无法言说）的观念，到中世纪阿拉伯哲学“真理是唯一的，真理之道却殊途同归，不止一条”的观点，再到法国人“真理不容争辩，因为它的定义就是‘所言即所是’”的思想，我们发现，充满跨文化误会的生成性多重视角构成了一个蔚为大观的色谱：在某种程度上，中法之间的观念相当接近（孔子认为，了解事物，必须放弃主观成见，实事求是；这也可以说是一种“从事实出发追求真理”的态度）；相反，正如道格拉斯·帕特森所言，美国思想带有相对主义色彩，认为“话中寻真理，狂妄不自量”——我们有权说出自己的想法，却无权画蛇添足，保证我们说的就一定对。

Identité¹¹³，困惑

同样发人深省的是，《世界上的词》中有一本书，围绕的是一个我们至今广泛使用、以体现文化差异的词：identité。在这个充满务实的歧视性政策和身份追诉、全球一体化后果频仍的世界中，理解文化与文化之间 identité 的意思是否存在差异，是至关重要的。我们看到，这个词在不同文化间含义的迥然相异，与彼此的民族历史、政治背景、宗教及传统参照息息相关。因此，该书的摩洛哥作者阿兹·阿勒·阿兹莫说：“关于 identité 的论述，无论它带有伊斯兰主义的色彩，还是文化民族主义的烙印，都建立在一种纯粹且纯洁的状态上——只不过，这种状态后来受到外族及其帮凶的入侵和玷污，堕落了。”这是一种关于 identité 的纯洁性和永久性的神话。同样，王斌（该丛书创作班底中的几个中国哲学家之一）回忆了他二十年前收到身份证（当时的中国，身份证还是一种新兴的文件）时产生的困惑。他想，在中国，这种新的身份证明模式是否意味着个人与“集体身份”的尝试性融合，就像马蒂娜·拉丰总结的那样：“将‘我’原封不动地稀释到国家、人民、党派、历史、文化、传统……中”。非洲作者马姆·曼达尼也谈到了一种“identité 指定”，但是他更侧重于殖民时代，指出在非洲，identité，包括集体 identité，已不再是一种数据，而是一套外部强加给你的歧视性体制。他认为，卢旺达的悲剧，与这种现象不无关联。至于印度，国内的大多数语言都对 identité 的原始概念一无所知，但是在宗教传统上，个人与其它事物一样，要纳入宇宙的等级之中，与 identité 有关的事实是极其突出，且非常复杂的。印度作者 N. 贾拉亚姆特别强调了 identité 问题的冲突性特征：“不同竞争群体觊觎同一种财产或者稀缺资源的矛盾，为不同的社会阶层维系了一种政治流

¹¹³ Identité：可勉强译作“身份”，行文中，它的含义将随作者讨论背景有细微变化。——译注

动性，这种流动性正是建立在不同的 *identité* 或者是次 *identité* 的基础上。”由此可见，同一概念，有这么多不同的视角，不无其历史跟源。

想当然的错误

作为文化误会的最终说明，我想介绍一次有点痛苦却相当振奋人心的经历，就是十多年前我们曾在夏尔·雷奥坡·梅耶基金会的支持下搞了一次大型译事活动，翻译对象是同一片文章，针对的是各国读者。

我在第2章提到过基金会资助了“有责任感的、多元的、团结的世界同盟”活动。该同盟的重要基础，是几年前刊登在许多欧洲报纸（在法国是《外交世界报》）上的一篇联合声明，题目是《为负责而团结的世界搭建平台》。顺理成章，这个世界同盟的负责人很快就着手找人翻译这篇文章，涉及的语种很多，大概有二十多种，大部分都是非西方语言，包括中文、珀勒语、阿拉伯语、马来语、巴姆巴拉语、毛利语、荷兰语、沃洛夫语或英语……。

几个月后，各国纷纷出现评论文章，讨论这份声明究竟能在多大程度上贴近各国国情，笔调越来越尖锐。基金会想知道发生了什么事，便将译者们召集起来。结果让人非常惊讶，正如一位译者家所吐露的那样：“我的确翻译了‘plate-forme’这个词，但是将它在我们那儿推而广之？没那个胆量。我可不想成为大家不再认真对待的人。”我们发现，尽管没有明说，译者在几乎所有词汇的翻译中都遇到了麻烦。连题目“Plate-forme”这个词的翻译都遇到了非常大的困难，“monde”也一样，还有“responsable”、“solidaire”……翻译工作希望内容统一，却步步是坎儿：像“citoyen”、“valeurs”、“signature”，甚至连“nous”这样的词，不同文化之间的含义都是大相径庭的。

举两个例子。首先是“monde”（世界？）这个词。从盎格鲁-撒克逊语的词源上看，它的意思是“人类的共居地”。然而非洲的译者不忘指出这个词的西方印迹——它不见得是一个以人类为中心的可见的“monde”——对于非洲人来说，“monde”的含义要广阔的多，它包括：可见的世界和不可见的世界；不仅为人所建、而且为祖先、神灵、动物而建的世界。法语中“monde”这个词源于拉丁语中“*movere*”，意思是“运动”，而这也使很多视世界为“静”的西方文明无法接受——它们认为，“monde”是一个包含诸多矛盾力量的地方，但不见得一定要动。

另外一个例子是“*déséquilibre*”（失衡？）。同盟的组织者们非常关心全球范围内在生态、经济、社会等方面的失衡现象。但是欧洲人和中国人在“*déséquilibre*”的概念上却难以达成共识。在我们国家，这个词显然带有损贬的内涵。相反，中国人重视“阴”和“阳”的概念，它们貌似对立，却又统一于“太极”——生命的元气游走于“阴”、“阳”留下的虚空地带，并使它们能动地相互作用。因此，中国人无法将 *déséquilibre* 视为灾难。传统的非洲更不接受这个词的消极内涵。特别是一位珀勒语的译者这样说道：“在我们的文化中，*déséquilibre* 恰恰体现了整个人类社会多样性的核心；*déséquilibre* 被视为相互依存的基础，从而为维持一个稳定的社会关系所必需。”

词语未尽之言

艾迪特·斯佐在《词语未尽之言——缩减跨文化误会的几许踪迹》¹¹⁴中描述了

¹¹⁴ 夏尔·雷奥坡·梅耶出版社，2000

翻译家们的交锋。这是本精彩著作，值得通读。它帮助我们了解为什么一些对法国人来说明确无误的词汇在别人哪儿会变得含糊不清。比如说“solidarité”，对于我们而言，它是一种道德价值，一种愿望；对于中国那种纯粹而严格的共产主义，以及马来的社区主义来说，它代表一种义务；在非洲人眼里，它“不怀好意”；荷兰人觉得它有“匿名”的内涵；一位刚果的译者说这个词意味着“développement”（发展），只会让西方感到不安¹¹⁵；而在印地语中，这种个人的“责任”可以说完全不存在……等等。

译者经验的对峙，事实上造成了一些后果。首先的一个大动作，就是“同盟”改名了，变成“负责、多元、团结世界之同盟”。其次，本应在《为负责而团结的世界搭建平台》这篇文章之后发表的《人类责任宪章》，有始无终，并未最后成型，仅成了一个随地理和社会职业环境而随时改变的机动性文件。它作为一个非常简约的共识性主干，将在不同地区和主题区域的应用中被重写¹¹⁶。

必须承认，这次经历让我印象深刻。当然，这本是可以预见的。即使同一个民族区域之内，问题也是存在的。你请一位在国际合作背景中工作的农学家谈谈“recherche-développement”，他会回答说：这意味着对农学性逻辑的观测、欧洲各门科学知识的交集、传统学问等等。同样的问题问一位工业管理干部，他讲到的仅仅是一种工业技术手段、或某种针对市场的技术性工作如何发展。在同一个家庭内部，词语的误会就会少吗？黛柏拉·泰南在《你就是不明白》¹¹⁷一书中不无幽默地指出，同一些词，哪怕夫妻之间的理解都会发生分歧（丈夫在妻子过生日的时候问她有什么“愿望”，本指望她回答一件具体的东西，结果她妻子的“愿望”是：丈夫要爱她，并且足够了解她，不要再问诸如此类的问题了）。

上述材料的核心意思是：很多法语词在外语中是不可译的。相反的现象显然同样重要。很多外语中的核心观念在我们这里不为人知，或者只能靠想象获得。陈立川用三个例子说明：“如果接受‘叛逆’、‘偏离’和‘失落’，一切都是可译的。”他解释到，中文的“虚”常被译成法文的“vide”，而“虚”并不完全是“vide”，而是“非盈”（non-plein）。“无为”（见第6章）是另一个西方人难以理解的词。在法语中它被翻译成“non-agir”。立川先生认为，“non-agir”对于中国人来说是一种智慧的行为方式：非必能有功，便但求无过，防止人为扰乱大自然的和谐。这让我们想起医学上的第一要务：“无损原则”！最后他说中文中最难理解、最难翻译的词是“道”，在法语中直译为“la Voie”。道既是“宇宙万物的起源和调解律，广而言之，又是使万物臻于至善的绝对体系，是支配一切自然现象的法则。它相当于苏格拉底所谓的‘知识’、柏拉图所谓的‘理念’、亚里士多德所谓的‘至善’、康德所谓的‘道德律令’、梵语中所谓的dharma，意即佛陀的训言及觉悟之道（通往真理的路）。说真的，仅用一个词，就翻译这样一个观念，怎么可能呢¹¹⁸？”

深而言之，上述词汇的“等价”与“不等价”引出了另一个问题，即在当

¹¹⁵ 在喀麦隆的巴萨地区，développement 意味着“混乱”（见 C·米沙隆，同上）。德柏拉·纽丝（我在巴黎政治学院所开讨论课上的一位女生）告诉我 développement 在印度的另一个涵义：“我报名参加一项 développement 计划。当地的非政府组织对我解释，说他们做的事不是 développement，而是 seva。我不懂这个词，就追问他是什么意思。把这个词译成法文的‘服务’（service），并不到位，因为‘服务’可能要付钱，seva 则是免费的。Seva 带有一种长期的宗教虔诚和执着。无论结果如何，seva 本身是好的。从事 seva 的人不想改变世界，而是想服务于这个世界。服务者和被服务者是密不可分的，不存在二元对立的关系。两个人处于同一个关系网中，都同时追求精神上的圆满和物质上的富足。”

¹¹⁶ 关于《宪章》，见 http://www.alliance21.org/lille/fr/resultats/charte_resp.html

¹¹⁷ 巴兰坦丛书；乐普兰出版社（1991年5月）

¹¹⁸ 2007年春巴黎政治学院跨文化讨论班

下，对话者对古文化与现存文化（当代文化）的观念是否“等价”。我们如何对一些我们没有的，或者知之甚少的东西进行翻译？在互译中，我们怎能忽视各自的背景、历史和时代环境？很显然，连词汇的翻译都不是一劳永逸的，遑论范围更广的语言、以及在词汇之外游移不定的东西？

第二节 语言，在词汇之外：语言的架构，思想的架构？

众所周知，语言不是词汇的简单堆砌，鳞次栉比又互不相干。地球上的大部分语言（3000种？亦或7000种？¹¹⁹）是有其自身架构的，各具精密，并呈现多种层面。首先是词法，即词的组合。语言不同，词法的复杂程度也不一样。在一些语言中，如英语，构词系统较短，而另外一些，如阿姆哈拉语（埃塞俄比亚的官方语言），曾让我心惊体汗——同一个词根下经常汇集着众多的前缀、后缀、间缀，表示动词变格、名词阴阳性及系词的种种变化……还有些语言，如德语，会把法语中分开的词连在一起使用。

语言架构的第二个要素是句法，即词与词相互依靠、彼此相构的组合方式。

第三个要素是语义学：即词汇的意义，它们所再现的事物。它正如前文所述而又不止于此。语义学同样关注的是：单词是如何依靠它们之间的互相搭配来表达意思的——这种现象存在于全世界的所有语言中，只不过程度各异罢了。最典型的是中文，正如J.白乐桑所说¹²⁰“（中文）建立在意义单位上，其物理表皮是汉语方块字。”他解释道，这些意义单位笼罩在“一层模糊的光晕之中，只有在其它意义单位的配合下，才能变得清晰。”汉语比大部分其他语言都更具归纳性，它从一些具体的图画出发，慢慢走向广义的光明地带。白乐桑举了一个汉字为例，它与某一个单字组合之后的意思是（客观的）“形势”或“局面”。而从另一个角度看来（即和另一个单字组合），同样的符号、同样的意义单位，意思则变成了“感受”——对于西方人来说，这是一个非常主观的词。白乐桑由此问道，我们凭什么断定它想说的是“形势”，还是与之相反的“感受”呢？——凭借的正是旁边的另一个符号。

中文的例子，正像阿拉伯语乃至英语的例子，似乎提出了一个核心的问题：不同的语言深深植根于大异于法文的不同语言法则之中，这对人的思维、切割世界的方式，乃至人的工作手段怎能不产生影响？这个问题经常困扰我。我深深意识到，当我组织这个问题时，我是以希腊/犹太/基督文化作为思维工具的，而这种文化向来将语言与思维、言语和行为联系在一起【《圣经》上说：太初有道；希腊语中的逻各斯（*logos*），既是语言，也是思维】。我知道，21世纪的现实已使这种思维模式有所削弱，美国人的工作方式不像英国人，更不像印度人或南非人，法国人的工作方式也不像瑞士人或魁北克人。但我认为，这个问题还是值得一提。

普遍主义和语言的相对主义

实际上，我们在语言理论作品中也找得到关于普遍/相对主义的辩论，它们和贯穿于文化研究始末的辩论差相类似。

¹¹⁹ 《人种学家》（第13版，巴巴拉·F·格莱姆斯出版社，夏季语言学研究所，1996年）中的语言汇编搜集了6700种语言；米歇尔·马来博在《人类的语言》（罗贝尔·拉丰出版社，1993）给出了3000种。对于语言的数量以及语言和方言的差别，本书无意参与争辩。

¹²⁰ 见《中国墨》，同上

N. 乔姆斯基是语言普遍主义的主要辩护人。今天，乔姆斯基被某些领域看作是反全球化的明星，而不是生成语言学的先锋。其实，他在语言科学中的影响力是举足轻重的。他认为，语言中存在通用的法则，证据之一是所有语言里都有肯定句、否定句和疑问句。他认为有一种普遍语法，存在于无意识之中，是神经元结构通过基因决定的：神经元造就了语言，因此，语言结构的均质性和人类的生物均质性紧密相连。根据乔姆斯基的观点，翻译的困难远非不可克服。

“（语言的）结构是普遍通用的，它的基础是生物必然性，而非历史的偶然事件。语言结构源自该物种的精神特征。¹²¹”

20世纪中叶的，在乔姆斯基的学术立场之前登场的，是语言相对主义：它的秉承者们相信，每种语言都有其切割现实的独特方式。语言间的任何比较、找出它们共同背景的任何尝试，都是徒劳无功的。这套理论最有力的捍卫者是人类学及语言学家爱德华·萨皮尔，以及一位在保险公司自学成才的工程师本雅明·沃尔夫。著名的“萨皮尔-沃尔夫猜想”，即认为“语言是社会现实的向导¹²²”，“在词汇和语法形式背后，还有某些思维形式，它们或多或少隐藏于无意识之中【……】人类文化受语言基础直接影响，并在语言基础中得到表达¹²³。”

这种微妙理论（尽管未曾像乔姆斯基的理论那样经历过严密论证）让我们不由想到：各民族的精神和文化世界在各自的语言中得到表达，而语言又反过来影响着他们的世界观、推理方式和工作方式。1966年，爱德华·霍尔在《隐藏的维度》中以自己的方式描述了语言的特点。“语言不仅是思维的表达方式，而且是影响思维形成的主要因素。此外，正像电脑编制程序那样，人类对周围世界的感知是被其所说的语言所编程的。两种不同的语言经常能够以完全不同的方式编程同一组事实，任何信仰、任何哲学体系都无法脱离语言的参照而被独立思考。”

这种想法得到了许多跨文化交流分析人士的认同，我本人也是一样。这方面的例子已经有很多，其中一些已在论述“时间关系”和“工作关系”的其它章节中有所提及。

首先，动词过去时与现在时形式的有无体现了对生命进程或者工作发展的理解。如上所述，许多东南亚语言没有过去时与现在时的形式之分；阿拉伯语有过去时，但它通过助动词将未完成体、现在时和将来时容纳在同一种形式下。与伊斯兰文化紧密联系的阿拉伯语（其最可靠的标准在《古兰经》里）强调的是超越人类经验的必要性，并将自己的未来交付神明。真主安拉掌管着未来所能发生的一切，因为根据古兰经的教义，幻想控制未来是一种亵渎圣灵的行为。

第二，主语/谓语/宾语的结构可能对人们的行为产生一定的影响。阿拉伯语是以动词开始的，法语则以主语开始。一些个人主义色彩较浓的语言经常使用甚至滥用主语，另外一些语言却不用主语。例如，英语中可以说（或写）“*I brought my book with me*”，而日语只说“书被带”，或者像巴西人说的“*trouxe o livro*”¹²⁴……弗莱德·冉德特¹²⁵指出，如果一个美国人独自在沙漠里穿越了一天，一个人也没有看见，他会坐下，口说心想“*I feel lonesom*”，而一个日本人会说一句 *shabishii*，道出“孤独”这一普遍经验，而不指明主语。我们发现的另外一个意味深长的事实是，某些语言有很多词表示“我们”这个概念：在他加禄语中，表达“我们”的词 *tayo* 包括对话者，而另一个“我们” *kami* 则不包括对话

¹²¹ 《句法结构》，瑟伊出版社，1979

¹²² 萨皮尔，E.，《语言学》，午夜出版社，1971

¹²³ 儒尔纳，尼高拉，《语言，历史，自然和应用》，人文科学出版社，2001

¹²⁴ “*Ai*带着书。”

¹²⁵ 《跨文化交流导言》，萨日出版，奥克兰，2004

者。还有一个“我们” *kita* 表示的是“我和你”。在阿拉伯语中还有一种双数复合的形式（我们两个），等等。

第三，语法对世界观及人类行为的影响在某种情况下也体现于文字。在《中国烙印》¹²⁶一书中，J.白乐桑认为中西方的文化差异某种程度上可被两者在文字上的本质差异所解释。“谜一样的中国字画出的是意思，而非声音，文字符号借助于形象（而非字母）连接起来【……】阅读一个中国字，等于辨认一张脸，再把它与一个名字联系起来；而阅读字母文字中的一个词，等于先读出一个名字，再通过这个名字想象那张脸。”白乐桑还说道：“中文和拉丁字母、西里尔字母阿拉伯语、希伯来语或日语不同，它是唯一一种不通过发音来进行分析的文字形式。中国文字是意义单位和谜样拼板的奇妙组合。”这种组合对中国人感知空间的方式不无影响。白乐桑指出：“一篇文章中的所有文字都占据同样大小的空间每字的第一笔预示了整个字体的走势，笔意收放，均蕴含其中。”这种文字特点，对于充满务实精神、善于规划宏伟蓝图的中国人来说，并不陌生。

英语 vs 法语

母语如何影响人的自然行为和职业行为，影响人的精神模式、结构世界的方式以及世界本身——帮助我充分理解这些的另外一种比较性锻炼，是将英、法两种语言对峙起来。我强调“母语”，是因为语言对人的“格式化”，是在家庭、学校和大街上的“最初”见习中发生的，在之后的人生道路或职业生涯中的学习中，作用反不明显。

一般认为，英语比法语简单，它的语法没那么难，句子也更短，倾向于用一种更直接的方式表达和工作——至少，我从前是这么想的。后来和美国人、英国人交流多了，就开始怀疑这种简单概括是否真的理由充分。美国人的“直接”是毋庸置疑的，但于公于私，它和英国人的行为方式都相差极远——英国人非要作一番长篇开场白才开始谈正事，不肯直接切入主题¹²⁷。

不过，盎格鲁-撒克逊人和拉丁人在职业领域里的差异具有语言上的根源——这可不是痴人说梦。帕思卡尔·博德里（《法国人与美国人，彼岸》）坚持认为，法语是喜欢趋向复杂的：“法语在好几个世纪都是欧洲的宫廷语言，并不像大家以为的，因为它是最精确的语言，而是因为——它是一种能以最精确的方式表达不精确的语言。它能够表达尚未成型之物¹²⁸，能够在各方趋向一致的步调中，将非黑非白的各种灰色地带描述出来的；在过渡阶段，它发出的言外之音让人觉得说话者并非在彻底反对……”

英语则趋向于最简单、最直接。在职业描述、参考词汇以及对事物的阐述中，它都显得更直接。巴黎政治学院的法国学生，再小的主题，他们也要列出2到3个部分，下面再细分成2到3个小部分，然后将主题切割、重组、分拆又重新构架，最好要包括正题、反题与合题，正话要说尽、反话也要说尽，用超长的句子将推理过程像蛇一样拐弯抹角地慢慢推进，最后头都快咬到尾巴，让人幻觉他说得很精妙；他们极尽语法之能事，把话说得八面玲珑，最后仍然停留在博德里所谓的“不清不楚”上；而在这个时候，英美人循序渐进地把话讲清楚。如果3小就能说清楚，英美人不会歪曲事实，炮制出更多的内容；如果非要说27点

¹²⁶ 金丝燕，白乐桑，Joel，《中国烙印——中法眼光之对接》，尼高拉·菲利普出版社，2005

¹²⁷ 同样，魁北克人的工作方式也与法国人很不一样。

¹²⁸ 法语的这个特点，我们深有体会。我们曾在“管理研究所”向来自哥伦比亚大学和巴黎政治学院的学生提出同一个问题：“关于世界 *governance* 改革，法国人和美国人的看法是否存在差异？”美国学生开始好一会儿发蒙，才意识到想让对方讲话，必须更换用辞，而不能将“*gouvernance mondiale*”这个词直译成美国英语。根本就不存在的事物，是没法命名的。

不可，他们也会一点一点列出来。书中有一章的结论让我大为倾倒，关于在“简明”这个问题上的差异：“我们可以简单地说——尽管法国人不愿承认这一点——如果一个美国人说了一件事，那他想说的很可能就是这件事……”

奥立弗·阿里丰在一篇名为《是否存在法式的外交谈判？》¹²⁹的趣文中，对上述看法进行了肯定和完善，并且为我们对自身的反省提供了有用的材料。他写道“法语的标准，就是‘不清楚’。‘所说之物’和‘所指之物’的间距在法语表达法中似乎成了一种‘真实的必要’，换言之，法国语言和法国文化是比较‘不精确’的。暗示、共同的历史参照、对‘话说半句’及环境的理解……诸如此类的东西一一落户在‘不精确’造成的缝隙里。这很符合法国人的心态，他们最喜欢的就是在他人的接触中把握‘关系’上的分寸。相对而言，德语更加精确它将不精确的东西，以及交流中‘关系’的分量缩减至极。”

英语，是一种“非外语”

在一个英语占主导地位的世界里，语言特征在极大程度上影响人的存在方式和工作方式——综合前文所述，面对这一事实，我们不由得感到眩晕。如今，英语成为欧洲的中枢语言，基尔·魏尔本¹³⁰认为其原因在于：“精心把握各民族语言中的分寸，真是既费力，又费钱”，于是，欧盟内部语言的多样性就这样被草率地抹煞了¹³¹。一个香港商人与一个日本人进行商务谈判，或者一个韩国工厂主为了在沙特建厂去和人磋商，用的都是英语。英语是巴黎无数跨国企业管理人员的唯一工作语言，也是很多科学家使用的唯一推理语言；搞物理或搞化学的朋友竭力宣扬反美主义，工作时却也只能用英语。诸多行业已经接受了英语，会英语是保证你不会被某个圈子排挤的必要手段：学术研究或国际谈判中，不使用英文会受到被边缘化的惩罚。英语成为义务，是一种“非外语”。

是否可以，如果说，如果枢纽语言不是英语而是另外某种语言的话，世界的面貌将根本不同呢？英文是门技术性语言，拙于抒情；它仅适用于经济和科学领域，越来越成为不争之实。很多在驻外企业里工作的法国人早就想清楚了这一点。他们视英文为一种简单的交流工具，不带任何历史、文化参照的超级世界语¹³²。我们认为，用英文也没什么不好，如果我们只强调技术层面，跨文化交流存在与否是无所谓的。只不过，在国际交流中，尤其在发展性工程中，技术层面只是深刻现实的冰山一角。一个外派人员是否应当在工作中运用简单的英语之余，最低限度地学习一下当地的某种、或某些语言呢？——我认为，这个问题，不是无足轻重的。

第三节 用他者的语言思维，可能吗？应该用他者的语言讲话吗？

在埃塞俄比亚工作的时候，我发现我有一个小毛病，就是不能很快的投入到对当地两种语言的学习中。沃拉米涅语是当地的土语；阿姆哈拉语，在当时是一种字母化话的语言，用于小学教育和公共管理，我供职的联合国农业服务署用这种语言修订了一套教材。当然，在1974年的埃塞俄比亚，中高等教育还是

¹²⁹ 详见《文化与人，世界一体化的人类学钥匙》，帕斯卡尔·拉尔德里耶主编，Harmattan，《社会逻辑》，2005

¹³⁰ 《跨文化社会》，瑟伊出版社，2001年。

¹³¹ 我们注意到，2005年发布的欧洲宪法条约草案，对“语言的多样性”问题几乎只字未提，好像语言只是件技术活儿，只有寥寥几言提到了保持多样语言的必要性（I-3：“（欧盟）尊重语言和文化的多样性，将致力于欧洲文化遗产的保护和促进。”）。只将《条约》翻译中涉及的语种列了个清单！连中枢语言的问题都未涉及。

¹³² 这个说法是一位干部在接受克里斯提纳·吉奥伏洛瓦访问时提出来的。见《由衷的不和》（PUF，2001）

用英语进行的，而且我周围所有同事的英文都没问题。学习当地语言，对我来说只是一个额外活儿，不是必须的，但对日常交流很有用。

一年后我发现，语言学习的奥妙远不止它所带来的便利性。必须对自己进行一次真正的语言培训，至少是阿姆哈拉语——尽管我可能会再次感到自己学语言不行。阿姆哈拉语是一种复杂而精妙的语言，承载着几个世纪的历史（5世纪以后，《圣经》就被翻译成了 guèze 语，这是一种古代的南部闪族语言；guèze 语之于阿姆哈拉语，便如拉丁语之于法语）；在这个倾向于口语的大陆上，阿姆哈拉语和阿拉伯语一样，自古以来就有独一无二的书写形式。在索多小店里听到只言片语，便能理解言外之意；了解阿姆哈拉语的词序，知道它和德语及拉丁语一样，把动词放在句末，知道它把从句放在主句前面，了解它像阿拉伯语那样从动词词根出发敷衍出诸多用词的精妙布局……这一切，都能帮助我理解他们的思想展开逻辑（其中不无纠缠之处）以及推理过程，其中很多地方是法国人始料不及的。用一点时间，深挖词汇的含义，我明白了埃塞俄比亚传统中那个对立统一的逻辑——“蜡与黄金¹³³”，“蜡”代表的是词的“显义”，而“黄金”代表的是它的“隐义”。

因此，在与埃塞俄比亚同事的合作中，他们将我用英文概括的东西翻译成阿姆哈拉语的处理方式，我也能更好地理解跟进、深入领会了。我们的工作方式如下：为了准备分工、协作、市场、货币管理等方面的教学材料，先进行实地调查（包括外省来的埃塞俄比亚同事）在翻译人员的帮助下用沃拉米涅语进行访谈。后面的工作步骤需在埃塞俄比亚工作组的协作下进行：我用英文写出教材的最初结构，再请我的埃塞俄比亚伙伴用意译的方式处理成阿姆哈拉语¹³⁴——我的推理过程及教学方式，都要一丝不苟地传达过去。英语文章经过这样的处理，如果最后变得我自己都无法阅读和理解，则说明我没有抓住访谈中的真正玄机，一旦工作深入下去，就会让人精神分裂——我有我的欧洲逻辑，我的同事有他们的埃塞俄比亚逻辑。

一个显而易见却容易被遗忘的事实是：他者的语言，并不是指为了交流而设的枢纽语言。我们俩都能讲一口正确的英文——一口“非外语”——，却会彼此漏掉最核心的东西。讨论“无国界的管理科学”，以及上文阿尔芒·马特拉尔（Armand Mattelart）所谓的商务问题，用英语是没有问题的，但一旦涉及到更人性化、有象征性、更神圣、更有感情色彩的东西（水、土地、森林、部落、家庭、冲突……各具价值），一切就变得复杂了。

对于翻译者的依赖

最低限度地了解他者的语言——了解其中妙处，还可以想一下对口、笔译人员的依赖性问题。我对专业的口、笔译人员充满崇敬，但不得不说的是，在以往的经验里，通过口译者和人交流，总会在这里或那里出现一些别别扭扭的地方，尤其在需要对话双方建立互信的时候。原因是多方面的：首先是地位殊异，这尤见于发展中国家的“口译者”和“被口译者”之间，因为前者的收入往往比后者高出很多；同时，“被口译者”也不信任“口译者”——前者应将后者看作“自己人”，却不愿意把什么都告诉他；我曾对我的一位口译产生困惑，甚至是怀疑，因为他不是简化我的发言（草率翻译？还是有所禁忌？），就是没完

¹³³ 见列维纳，多纳德，《蜡与黄金——埃塞俄比亚的传统与革新》，芝加哥大学出版社，1972

¹³⁴ 确切地说，这些教材用阿姆哈拉语写成，很少用当地土语，因为整个制度建立在一个先天就不无悖论的观念上，即“针对不识字农村家庭的函授教程”。在农村，教材主要给会说阿姆哈拉语的农民阅读。非政府组织的志愿者定期开设培训课，对课程进行补充，同时组织通过由“识字者”替为填写的调查表和现场辩论进行的互动活动。

没了地肆意发挥（谁在讲话？我，还是他？）；我总觉得别人讲给我的话，他只翻译了一部分（来审查的吗？只告诉我他认为我想听到的话，有必要吗？）……如果会讲一点他者的语言，类似的别别扭扭会有所减轻吗？当然可以：我会对全局更有把握；在某些情况下，口译者也会更小心一点儿，避免在翻译中过分发挥。

我在巴西工作时，曾与BIT一起对一组农民进行工作性调查。当时我的葡萄牙语还不流利，有一位巴西同事大包大揽，将我的问题进行自作主张的“复译”。有时，他用的是同样的措辞（仅仅是纠正外国人口音，因为他直觉农民们会听不懂），有时会变换辞藻，甚至加上和我所提问题完全无关的个人诠释。有一次，我和一位农民聊一个有关卫生防疫活动的广播节目，这个节目是塞阿拉(Ceará)州的国家卫生秘书处制作的。“您认为这种信息怎么样？他们做得好吗？适合你们的生活条件吗？”而经过我同事的“复译”后，问题变成了另外一种样子：“您明白他想知道什么吗？他想知道那个节目，您是不是看得懂。”我本来想诱导农民的批评精神，结果农民以为自己被人当傻子，不忘反驳道：“再怎么讲，我们也是受过教育的！”就像多年前在埃塞俄比亚那样，我花大力气学习当地的语言，遇到的问题就少多了¹³⁵。

语言的变形

不要凭空幻想。努力学习工作所在地的一门或几门语言是有必要的，但还不够。有一些语言和法语很近，如葡萄牙语，同样的细腻变化¹³⁶，同样的习惯用法——但在表达时，我仍会因找不到贴切的词汇、精准的说法而感到绝望。问题的关键也许是：我们听到了对方想说的话，却因自身的局限妨碍了交流。菲利普·罗思在小说《任务》里成功塑造了一位移民美国的法国女子，因在当地找不到男人而苦苦思索。小说家写道：“那个为自己能讲一口流利的英文而骄傲的她，那个的确把英文讲得很流利的她，事实上并不会讲英文【……】我不能理解的，不是他们说出来的东西，而是他们在讲话时并未说出的东西【……】她说，在异国他乡，她所有的智力优势都丧失殆尽……她说，她的视野边缘失明了：她看得见眼珠中央发生的一切，眼角却一无所见。在这里，她之所见，非像她如此智力的女子应之所见。她见到的世界改变了形状，移民女子的视野，本是有盲点的……”

真正能用一门语言“听说写”，需要某种“天赋”；除朱利恩·格林、程抱一等等个别例外，这种“天赋”只有“当地人”才具备¹³⁷。这一点，翻译家早就有所意识，也不得不承认保罗·利科¹³⁸所谓的“为绝对完美的翻译服丧”；不过，他们仍然尽力避免语言自身特点的变形。在最近出版的一份材料¹³⁹中，美国学习委员会陈列了一些意见，其中包括：“一般认为，英文比较其它语言更喜欢用简短的句子。英语译者总是要把句式复杂、含义多元的法语文章翻译成意义明晰、短小精悍的句子。不过，简短本身不是优点，即使在英文中【……】。英文完全可

¹³⁵ 不是所有人都同意我的看法。一个朋友曾对我说，学习当地语言，会让人产生自己很强大的幻觉，好像不再是“外国人”了。虽然如上文所述，译者有这样或那样的缺陷，但他仍不失为弥足珍贵的调停者和信息提供者。

¹³⁶ 虽然听起来不像法语，但葡萄牙语里有很多与法语一样的成语和细微表达，两种语言间的过渡、乃至思维在两种语言间转换，都因此变得容易。举个小例子：un service qui laisse à désirer(服务优待提高)在葡萄牙语里是 um serviço que deixa a desejar: 完全一样！

¹³⁷ 帕特里斯·马尔汀和克里斯多夫·德勒维对来自非洲、亚洲、欧洲和拉丁美洲的各国作家进行上百次的访谈，讲述他们直接用法语写作的心得，也见证了这一观点。见《别处所见之法国》，Emina Soleil/Tarik 出版社，卡萨布兰卡，2001

¹³⁸ 《关于翻译》，同上。

¹³⁹ 《人文科学译文选》M.H.荷姆和A.W.提莫斯基共同主编，ACLS, 纽约，2006，布鲁诺·彭萨拉尔译。

以忍受更长的句子。多将精力放在句法（和标点）上，就可以在不损伤英语自身气质的情况下复制出一些长句。译者应领会如下精神：句法是具有所指功能的。句法中的信息也许没有词汇中的信息那么直接，却能影响我们感受和展开论据的方式。走得更远一点，让翻译中充满“异域的笔触”，是件值得期待的事【……】。”

成语和俏皮话：运用为难

即使听说无碍，他者的语言仍然在多文化工作环境中让我们不时感到惊讶。那些传统的、轶事性的，或偶然形成的词组，法国人能少用则少用。我说的就是那些成语和形象表达法。对于我来说，“*devoir une fière chandelle à quelqu'un*（直：欠某人一根骄傲的蜡烛；意：欠某人一个很大的人情）”、“*renvoyer aux calendes grecques*（直：推迟到希腊的朔日；意：无限延期）”、“*ne pas être dans son assiette*（直：不在自己的盘子里；意：感到不自在）”、“*semer la zizanie*（直：播撒杂草；意：制造不和）”或“*mener une vie de bâton de chaise*（直：过着椅子腿儿的生活；意：生活放荡）”，这些短句的意思很清楚，用上它们，我就能在我的推理过程中很好地装点门面、或脸上贴金。而对于一个母语不是法语的人来说，不能理解的正是这些。同样的，我用了很多年才明白巴西人说的 *acabar em pizza*¹⁴⁰和英语中 *loose cannon*¹⁴¹是什么意思。

“幽默”也是一样。它也许是世界上最通用东西，却远不是最容易理解的。同一个屋檐下，同一个家庭里，不同的人对幽默的理解都是不一样的。上课时、开会时，我们常会揣测别人话中暗藏的机锋。我个人很难在一个团队会议或者大学的讨论课上连续十分钟不讲一个笑话。笑话使人放松，既能增加人气，又能宣泄压力。不过事后我总是自责。不仅因为我的部分听众——要知道，这些外国学生的法语没有任何问题——被抛在了一边（因为这些俏皮话他们听来没有任何意义），也因为我的幽默一旦被误解，就会形成无意的伤害。如果不是处在心领神会的文化环境下，幽默时多谨慎都不为过：幽默会在每个民族的历史中自动寻根，固能让听者得意，也会不时触痛对方。从一个世界到另一个世界，那些让人笑或让人笑不出来的话题，可能像对角线一样截然相峙。

第四节 语境和言语

High context cultures 和 low context cultures

处于职业或社会关系的他者说的话，未在其文化中淫浸过的我，懂得多少？又能懂多少？

在三十多年前出版的《超越文化》¹⁴²一书中，西北大学人类学教授爱德华·霍尔就此提出一种虽有争议也有价值的模型化理论（这种模型在跨文化文学中得到了相当的发挥），区分了 High context cultures 和 low context cultures。它们普遍被翻译成“富裕式交流”和“贫瘠式交流”，我认为这样译并不妥当，因为原文似乎包含着一种价值判断。我想，不妨保留英文的说法。

霍尔强调的是交流行为所处的语境。不了解他者言语的语境，就只能抓住它的一部分信息，因为词语不足以表达隐藏在信息背后的所有价值、历史经历和文

¹⁴⁰ 即“用比萨饼结束”。意思是：在政治或社会事件中，意见不一的各个派别最终达成一致，把原来的立场统一放进一个奇形怪状的（装比萨的）罐子里。

¹⁴¹ 指自行其是的公众人物，其言行出人意料，甚至匪夷所思。

¹⁴² 《超越文化》（Beyond Culture），瑟伊出版社，1979。

化参照。然而，从一种文化到另一种文化，这套遁词，即部分隐藏的信息，是迥然不同的。

霍尔认为，在 High context cultures（中国、日本、朝鲜半岛……）中，信息在乎“人”——即它所代表的“人”——，在乎它后面的参照，尤甚于在乎信息所言之物。我们通常会低估亚洲文化——正如在非洲文化和安第斯文化中——“未言”的重要性以及非语言交流的重要性。我们执著于“显性信息”，却看不到他者反应中呈现出来的集体象征，以及深刻的历史根源与宗教根源。西方犹太基督文化的宗教本质（是就说是、不是就说不是，免得遭到末日审判¹⁴³）使我们难以看到他者口中“是”这个词的限度。它可能只表达这样一个意思，即信息已经被理解。它也可能与“表示赞成”风马牛不相及。

当不可理解的东西脱离了解释

有部电影——尽管是轶事性的——能够充分说明言语在 High context cultures 和 low context cultures 中的地位差异，那就是阿伯德拉马纳·希萨柯拍摄的《芭玛戈》（2006）。电影里的诉讼是虚构的，并不可信，世界银行的案子，论据也尽人皆知……一切都很像是个“闷片”。但对我来说，这是部精彩的电影。精彩并非来自诉讼本身，而是那些与之相伴的东西，如容纳法庭的院落、各色细节，以及几个非洲人的闷声叫嚷。一个当过小学教师的人被唤出庭，他有太多东西要申述，临场却反而什么都说不出来——法国人就据此断下结论，觉得他没什么可说的。几小时前，一位瑟努弗的艺术家径直走到法庭被告席正中的麦克风前站定。他是来说话的。却不让他说。人们告诉他，有人问时，才轮到你说。他坚持要说。大家让他闭嘴。他还是坚持。没有办法。他黯然归座，坐到院子深处怪柳下的一把生锈破椅上。大家把他忘了，电影继续，法庭证供一个接一个。旁边的房子里，一个男人快要死了，一场婚礼穿过聚集的人群，两个（真正的）法国律师展开一番针锋相对的辩护说辞，雄辩有力，仿佛在作戏。就要退庭了，观众屏住了呼吸。突然，那个被遗忘的艺术家叫嚷起来，然后开始唱歌，挥舞着苍蝇拍像念经一样申述着什么。他情绪激扬，叫嚣着、讲述着，法庭上仿佛只剩下他一个人，大家只能随着他走。与前面不同，电影开始不打字幕；然而，尽管我们一句瑟努弗语也不会说，却能完全听懂，不愿意漏掉他的每一句话。这个萨荷尔人，他那把嘶哑的嗓音真是太奇妙了！其实这是非洲大陆在说话，不再需要别处的律师，不再需要统计数字，不再需要什么论证。这就是真理，风的真理、沙子的真理、村落的真理、在非洲交谈的真理、舞蹈的真理、饥饿的真理，低矮的灌木丛的真理、一头头牲畜的真理、老人的真理、全体生命的真理、死产婴孩的真理、日益推进的沙漠的真理、看得见的真理、看不见的真理、饭盒里米饭的真理、卡车里棉花球的真理、荣誉的真理、耻辱的真理，以及历史的真理——历史，无论是否全球化，都一定会演化，会变形，同时，被述说、再述说。这把声音没有说出任何明确的东西，却让你哑口无言：重要的，是说话的人，是说话的环境，是它的背景。是它的 High context cultures。

相反，在 low context cultures 中（德国、瑞士、北美），信息更在乎“显性”。

¹⁴³ 《雅克使徒书》，第5章，12节。

职业关系并不那么取决于对当地文化的深刻了解。很多西方人都沉溺于“话语宗教”的传统之中。首要的东西是消息本身，口说笔写，清晰透明。

很多西方人，不等于所有西方人！我们会意识到，法国人和美洲人的“显/隐文化”迥然相异；这时，西方人“均质的”假象就变得一目了然。帕思卡尔·博德里¹⁴⁴对此解释得很清楚。他将大写的历史——或者更确切地说，美利坚共和国的短暂历史——与如下事实联系起来：在职业活动中，美国人对“显性”（“显性”的准则是：“一个词就等于一件东西”）的崇拜远甚于法国人：“像欧洲那么辽阔的土地，用大概 200 年的时间就将 2 亿 8 千万外国人融合到一起（其中大部分人语言并不精通），势必要建立这样一种文化：不知道就问，提问本身却不会成为判断提问者的标准；提问的同时，期待得到一个真正的、在所提问题同样的层次上被组织起来的答案，以便更有效率地行动。”博德里认为，美国文化是二元对立的。美国人拙于应对措辞中的细腻，法国人却能得心应手地处理暧昧和模糊。“法国人的准则是‘隐’【……】，过多的解释会被称作幼稚。”按照霍尔的分类，法国文化属于 High context（说话者将部分意义留在阴影里，留待语境去补充），美国文化则属于 low context cultures（一切尽在言中）。

第五节 非要张嘴才能说话吗？非语言交流

谈谈“聋人的对话”吧。那是在巴西的一天，一位东北方来的女士送我回家她学问很好，并且有长期与“听障人士”相处的工作经验。对我来说，聋人对话就等于没有对话。不过，她说，进行交流的，恰恰是这些聋子，他们用的不是音响符号（我们这些听觉无碍者少了它们就会完全一头雾水），而是一整套精良高效的代码。

非语言代码

聋人语言显然只是个案——他们用的是一种肢体语言，我们可以像学习外语一样学会它。不过，用非语言代码交流几乎是世界各地都普遍存在的现象。无论是 High context cultures 还是 low context cultures 地区，不用张嘴的语言经常和原始意义的语言一样重要。难道这就是文化交流误会产生的根源？不总是！差远了。40 多年来，研究人员致力于将不同文化间非语言交流现象进行比较，尤其是美国心理学家保罗·艾克曼和 W·V 弗里森¹⁴⁵，他们指出世界各地的人们都能根据面部表情判断出愤怒、恶心、快乐、恐惧、沮丧、惊奇、鄙视等情绪。事情真的这么简单吗？当有惨剧发生时，我们经常见到欧洲人面部扭曲，亚洲人却面露我们所谓“谜样的微笑”，而个中痛苦，实不亚于前者。其实，我们人人都有不同文化纬度之间进行错误诠释的著名先例。

最著名的也许是印度人左右摇头，划成一个 8 字，表示同意，而在我们法国人看来，这是表达“不”的方式。另一例子是弗莱德·冉德特¹⁴⁶的：在伊朗的美国小学教师发怒了（估计是在 A.霍梅尼时代之前），因为学生们不作任何笔记，只是消极地看着老师；他认为，这说明学生对他的课不感兴趣。美国的教学经验是，堂上讲课是对书本知识的补充，他认为不作笔记是一种非语言的交流

¹⁴⁴ 《法国人与美国人，彼岸》，同上。

¹⁴⁵ 艾克曼，P.，弗里森，W·V.，O'沙利文，M.，陈，A.，狄阿科亚尼-塔尔拉兹斯，I.，海德，K.，克劳斯，R.，勒孔特，W.A.，皮特凯恩，T.，里茨-比提，P.E.，谢勒，K.，托米塔，M.，&特扎瓦拉斯，A.（1987）。《面部表情判断中的全球差异与文化差异》，人性与社会心理报，53（4），712-717。

¹⁴⁶ 见《跨文化交流导言》，萨日出版社，2006。

方式，意味着没有兴趣。他当时并不知道，伊朗的习惯是：上课就是一字不差地念书上的课文，学生根本用不着作笔记。

无声与手势

无论非语言交流有意还是无意，在异域文化背景中工作的人对非语言交流的不同面目保持警醒是非常重要的：对话者之间或远或近的物理距离（即霍尔所说的 *proxémique*），身体的运动，尤其是手的运动（手的姿势、“手势学”）在不同的地区都可能表示相反的意思。另如辅助语言（笑、语音的张弛变化等）、穿着方式的含义、触摸的意义、符号学（研究符号及其意义的科学）的势力所及……也许还应包括“无声”的使用。

在西方，“无声”往往是交流中代表“空缺”的符号，这种符号让我们怕，让我们不安（所谓的“冷场了”），是软弱、缺乏主动的表现。其实，在很多文化中，“空缺”被赋予极高的价值，尤其是亚洲。在这些文化里（中国、印度、日本），“无声”可以表示赞同，或者是必要的“歇一口气”——这对惧怕空缺的欧洲本性来说，是难以理解的。日本有句精妙的谚语：“未竟之言，便如无声之花。”我喜爱的另一句阿拉伯谚语异曲同工，谨转引之，以省本书笔墨：“如果你想说的话不比‘无声’更漂亮，那就闭嘴！”¹⁴⁷

N.C.冉和 A.玛图卡马里¹⁴⁸指出，在印度，“无声”被看作一种存在的方式，一种接近真理、促进和谐与合作的手段。这是一个代表着相互尊重、个人尊严和智慧符号。对集体而言，它也可以表示抗议，印度独立前被甘地广泛使用。“亚洲智慧的秘密并不让我们惊奇，”艾迪特·斯佐在《词语未尽之言》¹⁴⁹中如是说道，“无声是交流的最高形式，其次是手势；言辞只是第三位的。”当然，上述说法更适用于传统的亚洲，而非商务和指数增长的亚洲。不过，经济世界中的职业人深深扎根在“无声”文化之中，往往见著于平日的一言一行，我们西方人无法理解的事情时有发生。

谁对谁说？

最后，社会语言学探讨语言的社会维度和文化维度，它能够帮助我们对语言及非语言交流中可能发生的误会保持警觉，同时又走得更远。H.艾克哈德·沃尔夫¹⁵⁰指出，社会语言学家尤其对下列典型问题感兴趣：谁对谁说（这段话是对我说的，还是对我同伴说的？我讲话，面对的真是某一个人，还是想通过这个人向他的老板、同胞、同行递话¹⁵¹？）；在哪里说、什么地方说（社会文化的场地和背景；和农民说话，在“田里”和在办公室里可能用不同的方式）；为什么要说，用这样的语言想达到什么目的（实用功能）？等等。我再补充几个问题：说话人拥有怎样的信息？通过私人对话，双方素材、领域和参照物交流所得的产品是什么？发言是在怎样的条件下实现的？为了让对方的言语得到释放，都作过些什么？

就像沿途视平线上的路标所写的那样，一辆火车可能挡住另一辆；同理，“无声”可能掩盖一番条理分明的言语。由此，我想起了在巴黎政治学院跨文化

¹⁴⁷ 苏珊·比基耶指出，犹太人经常说《摩西五经》的真正含义，藏在字里行间的空白处。

¹⁴⁸ 见《沉默的功能在印度：跨文化交流研究的几个问题》，东方碰撞西方：跨文化交流第二次国际学术会议，比较哲学与比较宗教，长滩，1993年。

¹⁴⁹ 同上。

¹⁵⁰ 见《语言与社会》中，贝尔·埃纳与德雷克·纽尔斯合作的文章《非洲的语言》，Karthala/AUI 2004。

¹⁵¹ 在印度，黎明时分，马哈拉施特拉邦的屋顶上会升起磨房的歌声，居伊·普瓦特万和埃玛·莱尔卡莱卡在《地球村的白痴》（ECLM 2004）中指出，这些歌甚少唱给神明——它们往往是女人唱给并不在场的丈夫或婆婆的。

系列讲座上发生的一段小插曲。我请一位中国的记者朋友给我们分享一下他在跨文化方面的经验。在那之前，一位校际交流的中国女生刚刚作了一个发言，内容是：就她了解，中国是如何看待世界其它地区的。这位女生刚好在北京某部委工作过10年。我的那位记者朋友便针对女生发言中的若干要点，进行了一番长篇的驳斥——当然了，也很精彩——他毫不委婉地讲述对中国现有政治体制的看法。教室里随即展开了一场辩论，女学生始终一言不发。我有点惊讶，怕她最后颜面无存，就问她是否愿意在下课之前对正在辩论的话题发表观点。结果，她针对记者的非难话语中不能同意的地方一一驳斥，论点针锋相对，论据步步为营。说得非常好，很精彩，显然经过了一番苦心经营。不过，如果我没有打破她的无声状态，她也许会出于礼貌始终无所回击。

第六节 从一种文化跨到另一种文化，“言说”与“书写”是否具有同等价值？

本书未附有一张关于他者文化的调查表，其中大部分要点，无意于为地球的现存状况进行事无巨细的全景描述，而只是想提个醒：我们脑海里有很多“想当然”的东西。其中有一点，对法国人来说还真不算小事一桩，即：“书写”具有凌驾于其它表达形式的无上地位。

居伊在《世界村的白痴》的一篇文章中对“言说”在印度的传统力量、尤其是它的巨大影响进行了阐述。文中提到，这些言说形式借助于人体（歌唱、戏剧、舞蹈），表现出极大的多样性，它们象征的是创造的自由、民众丰富的想象力和创造力，而这些只有依靠“非技术性”、或者说“非书写性”的东西才能实现。没有任何外在因素可以阻挡他们磅礴充沛的语言、时有悲情色彩的表达，以及语言的自发性。我们知道，尽管印度的宪法字斟句酌，书面立法也名目繁多，而最下层人群对抗当地巨头统治，最保险的方式就是在街头演戏。一点幽默、一点嘲讽足以说明言说形式在这种文化中所占的分量。在欧洲和拉丁美洲，狂欢节曾经、并且还在扮演这种角色。

立字即可为证？

言说与书写的不同地位也体现在商界中。我们知道，法国人和美国人具有明显的书面文化特征，不仅因为我们的文学传统，同时——也许是更重要的因素，是我们对“口头磋商”与生俱来的鄙视。书面形式的合同，是规避未来意外风险的有效工具。一旦立下字据，便无论如何不能反悔。米高梅公司的总裁塞缪尔·戈尔德温出了名地憎恶文学，也以讲话爱放厥词闻名于世，塞缪尔·戈尔德温对未被书面形式规定下来的一切表示不屑，在20世纪20年代说了句被载入史册的话：“对我来说，口头的合同还没有写书面合同的纸值钱¹⁵²！”

相反，一位洞察日本人生活和跨文化关系的睿智观察家让-卢克·阿兹拉指出¹⁵³：“日本式的口头磋商是建立在彼此忠诚的基础上的，也就是说，这是一种非书面形式的长期契约。（法国人）认为，一旦作出决定，就必须立字为证，免得将来有争议。相反，日本人在和法国人磋商事情时，往往觉得结论下得不好共识尚未达成，细则尚不完善，只是临时性的。在这种情况下，他们不会将会谈决议视为束缚；在他们的思维体系中，决议不是一劳永逸的。”

¹⁵² 引自一本语调轻盈但论据极为充分的书，建议所有热爱语言的人找来一读：《金玉良言》，作者是克洛德·加尼耶尔，“书籍”，罗贝尔·拉封，巴黎，1996。

¹⁵³ 可以参见他对在法国作决策的日本经纪人所写的评语：<http://handai.ifrance.com/interculturel/prise-decision-azra.htm>

也许，西方人对书写价值认同感的多样性给予关注，是十分重要的。不过，全球化进程使商业习惯和商业程序逐渐统一，各地差异正在日趋缩减。

签名的意义

在《词语未尽之言》¹⁵⁴一书中，埃迪特·斯佐提到了在“为负责而团结的世界搭建平台”的经历中可能遇到的困难：国际性工作往往要求从业人员或团队在联合性文件下签名。她说，这不是四海皆准的通例，也不是个能“轻易劳动工作人员起身的最佳理由。”她援引了好几位文件译员的话作为佐证。塞内加尔译员认为：“在珀勒¹⁵⁵，一份文件即使签了名也不见得公认有效，比如说‘家规’；传统领导人或言论领袖的口头声明反而可能被社会全体成员所实行。”希腊译员说：“作为承诺的言语、商品的订购、有证人在场并以个人名誉发出的诺言，（和书面材料）具有同等价值。”马来译员说：“在马来，法律承认婚姻，哪怕这些婚姻并没有签名的文件作为保障。（就算没有书面材料），妻子（也）可以向丈夫索要伙食费和财产。如果年轻的姑娘能向法官提出足够的证据表明一个男子曾许诺娶她，后来又反悔，就可以要求得到赔偿。”

言说在非洲

言说的力量也体现在非洲的传统中，它能够解释非洲伙计们在职业生活中采取的某些工作模式——他们做事总要“慢慢来”，并且非常依赖于“不断重复”。有阿玛杜·汉帕戴·巴《珀勒的孩子》¹⁵⁶一书为证：“我的同代人、以及——推而广之地讲，那些无法依赖书写、言说传统很深的民族——，都具有非常牢靠几乎惊人准确的记忆力。我们从小就练习观察、细看、倾听，结果我们的记忆力就像原蜡一样具有可塑性，任何事件都被镶嵌进来（……）。想要描述一个场景，我只要在脑海里重现一遍就够了；有人给我讲一件事，我的记忆拷贝下的不光是他讲述的内容，也包括整个场景：叙述者的态度、穿着、动作、手势、周围的声音（……）。重新组织这个事件的时候，脑子里的纪录片会从头至尾完全放映一遍。也是因为这个，对我们这一代非洲人来说，“概括”是件苦事——要么什么都讲，要么什么都不讲。同一个故事，我们不厌其烦地听一次又一次！对我们来说，不断重复不是什么缺点。”

因此，文化与文化之间言说和书写的功能与互补性是不尽相同的。言语地位本身，无论就其价值还是就其功能，也是在变化的：真实性、诚恳、礼节、语言策略，闪烁其词……

*

* *

在我进行研究，准备补养前面章节的时候，马丁·维拉汝斯也在 IRG 的框架下进行了一项关于行政管理用词的研究。他一方面指出了文化与文化之间的鸿沟；另一方面，文化具有自己的模糊性，模糊性又将诸多文化定义弄得暧昧不已，马丁·维拉汝斯专门阐述了模糊性和暧昧性在文化中的开发利用。我认为，他的研究恰好与我的形成互补，我们决定在一下章节中联手丰富本书的内容。下章的诸多段落都超越了简单的词汇问题，它们将深入说明、并有效补充前文调查中提到的诸多方面，如与政权的关系、与时间的关系，以及与传统的关系。

¹⁵⁴ 同上。

¹⁵⁵ 珀勒 (peul)：指非洲西部和中部拥有共同的语言和众多方言的人种。——译者注

¹⁵⁶ 我读过，巴黎，2000年。

当我们在跨文化环境中工作，过于强调差异却不注重统一性时，总是比较危险的。冒昧地说，我希望至少能够展现出这些差异的略微不同的意象，和多样性多样化的意象。事实上，我们常常看到，这并不单纯地与地理位置相关。多样性还与年龄、性别和社会职业有关。

我格外希望没有给这种多样性添加负面形象。事实上，这样焦虑地观察差异不是最终目的，我更多地是希望把差异视为一种资料，能使我们行为得当，而且可以丰富我们处理问题的方法。应该说这不可能是先天的。在巴黎政治学院的讨论班上，我们曾邀请一位在中国工作多年的工程师，一个学生问他这段工作经验给他带来怎样的改变，他又从中学到了什么。工程师回答道：“学会了怎样与中国人谈判。”学生又问，那您的工作方式有什么变化呢？“知道了面对中国人时应避免什么，如果想要占领市场。”但是，您说这些中国人很喜欢我们的行为方式，那么您在法国或其它国家工作时，在日常工作中学到什么呢？“说实话，什么都没学到。”

我坚信差异能充实我们，还能帮助我们更好地了解自己，在自己身上发掘过去忽略的东西。用马丁尼·拉丰（Martine Laffon）的话说，当看着他者的时候，我们会“违背自我（en flagrant délit d'être nous-même）”，此外，我们的内在总是被种种文化矛盾与社会的多样性意象穿透、撕裂，我们比自己想象得要更为复杂。我的同事印度人拉热·伊萨（Raj Isar）习惯于一语双关地使用英语单词“roots”，他暗示这个词中“根（racine）”与“路（routes）”的双重含义不可分割，事实上，这些生活的道路渐渐使我们的根基更为繁盛，也使我们不能只从来源或只从经历的事件出发思考问题。

撰写此书之前，三年以来在跨文化交流讨论班上，我常常对我的学生们强调三个原则，这些原则可能略具进攻性，但是我觉得它们十分重要。

第一个原则：**了解自己身上的自我中心主义**，无论我们是不是西方人。

第二个原则：**要做事，先做人**。做事能力使我们可以解决实际问题，但是无法处理好关系。做人，这是一种态度、一种面对他人的智慧，它是谨慎、是好奇、也是尊重，没有它文化便不可能有交流。而且，做人不能与做事混淆¹⁵⁷。前者超越了后者。

第三个原则：**怀疑**，怀着能被置疑的态度，通俗地说，是任由自己“被意外轰炸”。我应该说，在撰写本书过程中查找各种必需的资料，使我成为一个被浇灌的浇灌者，我甚至怀疑写这样一本书是否恰当、我是否有权冒险做这件事情。

比如，我在研究中撞上一个令人困惑的悖论：我自己作为西方人，公开地——而且可能有时以一种道家学家的方式——批评许多西方人不尊重他者的价值，批评他们将自己的观点与行为方式强加给世界各地的人。但是，至少对于亚洲来说，这种批评可能与一种被忽视了的现实相冲突：许多文化**主动要求**这种外在的影响，而且积极地向这个方向发展。日本就因先后吸收了中国、欧洲和美国的的文化而闻名。至于中国，难道它没有吸收印度的佛教？没有吸收土耳其、蒙古、苏联，还有二十世纪末美国的资本主义和技术？某些人，比如本书中常引用的埃纳·卡约（Hesna Cailliau）甚至毫不犹豫地中国现在的开放比作日本的明治时期。而印度人又怎么说？虽然没有触及种姓等级制度，但是他们学到了英国的语言和议会民主！亚洲的文化是被人强加的，还是主动“消化”的呢？人们可能不知道，在法国，“模仿”一词是贬义的“复制”，而在日语和中文里是指“学习”。

最后一个疑问：本书认为援外人员的工作十分重要，这主要是因为这种职业本身具有很大的现实意义，还是因为它正在逐渐消失？比如，过去十五年间法国政府援外人员的

¹⁵⁷ 用陈立川的话来说。

数目下降了百分之十五到二十；北方国家非政府机构派往南方国家的志愿者也比过去少了许多，因为这些机构越来越多地让当地人来做这些工作，他们这么做无可厚非。因此，提及2007年这些专业人员的工作便没有意义吗？可能并非如此，因为这些工作中所体现出来的许多文化关系文化现象我们在商务、企业、外交与研究中同样会遇到。

*

* *

那么，还能剩下些什么呢？问题列表和母体（*matrice*）。我提出了五十个问题。它们列在附件中，是各章节的关键点所在。这是一个分析的框架吗？这么说可能有点自大。这份清单可以溜进未来从事跨国工作的专业人员脑子里，占据一个小小的角落，他们将在异种文化中认真而长期地工作。有可能。列出这些问题是为了促使他们战胜第一次的文化冲击、超越“表面”的元素，这些应该在第一时间给他们解释清楚（日常生活中交流与生活技能的符码，语言的、非语言的等等，还有当地基本的工作方式）。本书的目的是探讨这些符码与行为的文化根源何在。最好不要忘记这类问题，或者当我们沉浸在新的文化中时，隔几个月或几年就偶尔想想这些问题。在这样的生活工作中，可能会形成一种既好奇又警惕的反应，不是建立在“一切都不同”的原则上，而是对“忽视差异”保持警惕。这是“跨文化意识（*intercultural awareness*）”的工具。

但是，不仅仅是框架，我更希望说是母体（*matrice*）中的元素。五十个问题代表了思考的主线，但也可谨慎地想象成一些柱子。不可能按照国别从整体上一个一个地回答这些问题。关于工作、宗教的分量、进步的理念和社会控制，可能根据考察的社会类别不同便完全不同。因此，应该以截然不同的方式来区分所有这些问题：根据相关文化地理区域中的社会类别、职业种类、国家或文化领域，但是千万不要将经济视为文化世界的差异。

最后，不要忘记思考相关文化中什么是最重要的，甚至问问自己这些问题：对于非洲人、中国人、印度人来说，什么是需要忌讳的，什么是交流中最为重要的？这份清单毕竟还是法国人所列。因此，等级划分显然在于伦理、价值、孰重孰轻的观念，在于人们赋予文化间的对话以怎样的重要性。