

解构本真性的幻觉与神话
陶东风

文化认同及与此紧密相关的本土性、民族性问题,是全球化时代知识分子(尤其是第三世界知识分子)关注的核心问题,而其典型的理论表述则是后殖民主义批评与多元文化主义理论。在第三世界国家与前殖民地国家,由于历史与现实的复杂性,重建民族文化认同的努力显得更加困难重重。许多中国和西方的多元文化论者与后殖民主义批评家都认定,西方(尤其是美国)资本主义文化的扩张导致了第三世界民族文化传统与文化认同的危机,使得他们的文化身份变得模糊不清,产生了深刻的身份焦虑。于是回归本土并在本土文化的基础上重建认同是当务之急。

这种重建认同的焦虑当然是可以理解的,但是它的实际意义(无论是政治意义还是学术意义、理论意义还是实践意义),则取决于我们从什么样的立场、方法与路径出发来着手这一重建工作。这方面的一个误区表现为许多后殖民知识分子普遍持有一种本质主义的身份认同观,把文化的差异性绝对化,从而延续而不是消解了基于殖民主义的二元对立。

一个基本的、显而易见的事实是,冷战的结束以及全球化的加速发展已经使得国家(或民族)之间的文化交往变得空前剧烈与频繁,不同民族文化之间的互动与杂交成为当今世界文化的基本“特色”。正如阿帕杜莱指出的,“这个世界的起点与终点都是文化流动,所以寻求确定的参照点(就像批判的生活选择所做的)可能是非常困难的。正是在这样的氛围中,人为地发明的传统(以及民族性、亲缘关系和其他认同标志),恐怕只能是水中捞月,因为跨国交往的流动性总是会挫败寻求确定性的努力。”(阿帕杜莱:《全球文化经济中的断裂与差异》,《文化与公共性》,第545页)其结果必然是:任何一种纯粹、本真、静止、绝对的民族文化认同或族性诉求(即所谓“本真性”诉求)在知识与经验的意义上都是不可思议的(它只有情绪的与市场的意义);而对于一种多重、复合、相对、灵活的身份或认同的把握,则需要我们放弃基于本质主义的种种认同观念与论式(具体表现为以我/他、中/西、我们/他们等一系列二元对立模式),尤其是要抛弃狭隘民族主义情绪——后者总是把一个民族的族性绝对化、本质化且与殖民主义同出一源,用一种更加灵活与开放的态度来思考认同问题。

遗憾的是,在九十年代中国知识界恰恰随处可以发现本质主义、民族主义乃至新冷战的幽灵。这一点在中国九十年代的后殖民批评中表现尤其突出。

受后结构主义的影响,西方的多元文化论者、后殖民主义批评家对于“认同”与“族性”等概念一般都持有一种反本质主义的态度,致力于解构诸如西方中心主义、普遍主体以及文化同质性的神话;然而中国九十年代的后殖民批评却在运用解构主义理论批评

欧洲中心主义与西方现代性的同时，又悖论式地持有另一种本质主义的身份观念与族性观念，把中国的民族文化与所谓“本土经验”实体化、绝对化，试图寻回一种本真的、绝对的、不变的“中华性”，并把它与西方“现代性”对举，构成一种新的二元对立。从而告别“现代性”的结果必然是合乎“逻辑”地走入“中华性”。在这方面，《从现代性到中华性》（张颐武等，《文艺争鸣》1994年第2期）一文具有相当大的代表性。一方面，该文在批评西方现代性与西方中心主义的时候，诉之于后现代与后殖民理论，以中国已经置于多元化、碎片化的、众声喧哗的后现代社会为由指斥“现代性”普遍主义话语的不合时宜；而另一方面，却又用这种“后现代”的理论制造出一个新的民族主义话语，复制着本质主义的中/西二元模式。结果是：用以解构西方“现代性”以及西方中心主义等所谓“元话语”的武器（“后学”理论），终于又造出了另一个中心或元话语——“中华性”。这只能表明，中国式“后现代”与“后殖民批评”话语的操持者离真正的后现代精神还相当遥远；同时它也告诉我们，一种在西方第一世界是激进的学术理论话语在进口到像中国这样的第三世界时很可能会丧失它原有的激进性与批判性（参见拙文《文化研究：西方理论与中国语境》，《文艺研究》1998年第3期）。

这种以寻求纯粹的族性身份为标志的“本真性”诉求也在九十年代中国学界关于人文科学的所谓“失语”恐慌中鲜明而不乏滑稽地体现出来。作为一种对于中国知识分子自身文化境遇与文化身份的一种自我诊断，“失语”论者断言中国的人文科学研究，乃至整个的中国文化，都已经可悲地丧失了“自己的”话语，而其原因则在于近现代以来中国文化的所谓自我“它者化”（即西方化）。从这个意义上说，“失语”论者与西化论者一样延续了自我/他者、中国/西方的二元论式，虽然在价值取向上迥然不同。《文艺争鸣》杂志在1998年第3期推出了一组笔谈《重建中国文论话语》，其“主持人的话”曰：“在世纪末的反思中，中国文论界开始意识到一个严峻的现实：中国没有自己的文论话语，在当今的世界文论中，完全没有我们中国的声音。……找回自我，返回文化的精神家园，重建中国

文论话语成为当今文论界的一个重要课题。”同期中李清良的文章《如何返回自己的话语家园》指出：“没有自己的话语，也就等于说丧失了自己的精神家园。”建设新的学术话语体系，其实质是向其固有的文化精神回归，这是“一种根本性的返家活动。”那么是谁导致了中国文论与文化的家园的丧失？一方面是西方文化霸权，另一方面，也是更为重要的，是中国知识分子对于这种霸权的完全彻底的臣服以及由此导致的对于传统文化身份的彻底否定。因此，后殖民理论在中国不但被用做对于西方的文化霸权的批评，更被用作对于中国知识分子的所谓“自我殖民化历史”的清理（这是中国后殖民批判的一个值得注意的特点。相似的文章还可以举出许多，如1993年第9期《读书》上的那一组介绍赛义德的文章。关于“失语症”与重建本土话语的讨论还可以参见：曹顺庆、李思屈《重建中国文论话语的基本路径及其方法》，《文艺研究》1996年第2期；曹顺庆：《21世纪中国文化发展战略与重建中国文论话语》，《东方丛刊》，1995年第三辑）。

我之所以把这种“本真性”诉求称之为一种“幻觉”，乃是因为它实际上是部分中国后殖民知识分子的一种虚构，而在这种虚构背后隐藏着的则是一种把民族文化完全视作一个静止的空间实体而否定其时间纬度的思维方式。打破上述幻觉的主要方法依然是在关于文化认同的论述中引入时间—历史的纬度。如上所述，如果只以共时—空间的脉络来审视民族认同或多元文化主义问题，就可能想像出两种截然不同的文化：“我们的文化/生活方式”与“他们的文化/生活方式”，它的根本缺陷是未能体认文化的活动的、变化的、动态发展的性质。显然，“我们的生活方式”、“自我”、“我们的精神家园”等等从来不是固定不变的，而本质主义的、执着于空间概念的族性认同话语则要求我们将此过程想像成是固定的、静止的。事实上，“我们的”文化的内容与时俱变，民族文化身份的建构是一个长时间选择、提炼的过程。特定时期的所谓“我们”、“我们的文化”都是在特定文化记忆的选择基础上进行的人为建构。其间，国家的文化机构与媒介扮演了关键性的作用。

这种建构而成的“我们的文化”就是霍布斯班所说的“发明出来的传统”。霍布斯班的意思是：许多现代社会的传统虽然貌似“历史良久”，实际上却是晚近出现的，甚至是国家机器刻意“发明的”。比如英国在十九世纪重建国会的时候，刻意选择歌特式的建筑；再如比利时现在所谓的“母语”（佛来明语），实际上也不是真正的母语。这种发明出来的传统与所有的传统一样都是为了提供一种“永恒不变”的感觉，在整个传统的羽翼下，关于民族国家的认同的文化幻觉得以张扬。它们不过借助根深蒂固的“传统”而获得权威性。（E·Hobsbawn: Introduction: Inventing Tradition, Cambridge University Press, 1983）可见，这些发明出来的传统本质上是一个现代性的现象，“传统”事实上只是今人的一种文化建构，而远远不是什么远古的或原始部落的规范习俗，文化帝国主义威胁到的不是什么现在的社会文化，而是我们心目中的过去的文化。这就是“族性政治”的基本悖论：它所诉诸的所谓“原质”、“本源”，不论语言还是肤色，邻里关系还是亲缘关系，早已经全球化了。它或者与跨国资本勾结，成为跨国资本加以利用的促销战略（比如在许多跨国公司的广告中，中国传统文化的命运就是如此。在这个意义上，九十年代中国文化界与学术界对于“中国身份”的寻求是一次后殖民与全球化语境中的带有极大商业炒作成分的文化促销或学术做秀。我甚至觉得中国的后殖民批评与其说是对全球化进程中“中国”身份危机的焦虑反应，还不如说是自觉认同国际国内学术市场逻辑的投机行为）；或者作为一种政治情绪，被政客别有用心地用以强调非西方世界的所谓“特殊性”，在抵抗西方文化一体化霸权的口号下为在民族国家内部的推行专制统治（常常披着“主权政治”的外衣）寻求借口。

从空间的角度说，当代世界中的“我们的文化”或“我们的身份”也不可能是什么纯粹“本地产生”的，它一定包含了外来的影响，这种外来的影响在成为总体文化的一部分以后也仿佛变得“自然而本土的”。想像一种“恒定”的“我们的文化”实际上模糊了文化的变化的本质，抗拒外来文化的实质不过是抗拒变迁而已。拉美地区的民

族国家是由欧洲殖民者所创，这个意义上可以说它的民族国家文化是拉丁文化；但是这些地区又有本地的美洲文化。这样就为文化正统性、本真性的论述带来极大的困难。同样，中国的民族国家创建于近现代，它的民族国家文化在很大程度上已经是西方文化（无论是三民主义还是马克思主义）。中国的民族国家文化是，而且必然是只能是一个混血儿。尤其值得警惕的是，如果多元文化论者或本土文化论者的“本土”文化诉求被纳入民族国家的框架，它就可能掩盖民族国家内部的文化差异，为在民族国家内部推行文化的同一化服务。

与上述本质主义的“本真性”幻觉相关的是另一种幻觉，即全盘西方化的幻觉。不管我们在理论上是否赞成全盘西方化，它都绝对不可能是一个社会历史或文化上的事实。当然我们不能否定由于现代性起源于西方，随着现代性的扩展，非西方国家也都不同程度地经历着西方化；但是非西方国家对于现代性的接受同时必然伴随对于西方现代性的重构与改造，而不可能是什么“全盘西化”（何况即使在“西方”国家内部，现代化也有区别）。因此，认为中国的现代化就是西化，把中国的现代史概括为全面“他者化”的历史（中国的后殖民主义批评家几乎一致地这么认为），或断言中国的现代文论完全丧失了自己的话语，并不完全合乎事实（只要翻翻中国现当代的文艺理论教科书就可以发现，它是一个集古今中西于一体的大拼盘，其中不仅有西化的中国古代文论，也有中国化的西方文论）。断言“中国已经不是中国”或“中国文化已经没有自己的话语”在很大程度上只是为文化本真性诉求制造的虚假前提（寻求“本真性”必须先要论证“本真性”已经全军覆没，重返家园的前提是“无家可归”或“国破家亡”）。

文化交往的历史必然是一个双向对话、相互改写的过程，尽管不同的国家因为国力的差异不可能是文化交往中的平等对手，因而设想任何民族间的文化交往中不存在权力问题是幼稚的；但是，一种完全彻底的“他者化”的情形作为一种情绪化表述或许是可以理解的，但作为一种事实描述则是不可思议的。对于全球化也

应当如此看待。一味地强调全球化的同质化方面必然忽视全球化同时也是一个异质化/本土化的过程(有人把这个过程称为“全球地方化”, globalization, 参见罗兰·罗伯森《全球化: 社会理论与全球文化》, 上海人民出版社, 2000年)。就拿今日国人忧心忡忡的所谓中国文化的“麦当劳化”来说, 作为一种西式快餐, 麦当劳确乎已经遍布中国的大中城市, 这是一个显然的事实。但是由此断言中国文化的麦当劳化, 乃至危言耸听地惊呼殖民主义的卷土重来, 只不过是一种情绪的宣泄, 并没有多少经验的依据。因为在中国, 所谓中国文化的麦当劳化是与麦当劳的中国化同步发生的现象, 在中国吃过麦当劳的人想必都知道, 中国人并不只是把麦当劳当作一种速食快餐(吃完就走), 他们常常拖家带口或三五成群地在那儿边吃边聊。这种带有独特的中国文化特征的用餐方式必然使得麦当劳这种起源于西方的快餐中国化。结果是中国的麦当劳既不同于传统的中国饮食文化, 也不同于它的西方“原型”。关于这个问题的富有成果的研究可以参见翁乃群《麦当劳中的中国文化表达》(《读书》杂志 1999 年第 11 期)。该文介绍了美国加州大学人类学系阎云翔的研究成果《麦当劳在北京: 美国文化的地方化》, 指出: “阎云翔通过在北京麦当劳的田野调查, 给读者讲述了麦当劳地方化(localization)的过程, 并分析了中国消费者与麦当劳的经营管理者及其员工如何在互动中将这一原本‘地道’的美国饮食文化赋予中国文化的意义。”比如该文写道: “在美国, 以快捷、价廉取胜, 并被大众广泛接受的麦当劳, 虽然在北京也得到了热烈的欢迎, 但其中被赋予的意义与其美国祖源地却有很大的不同。在北京, 麦当劳的‘快捷’慢了下来。光顾北京麦当劳的中国顾客平均就餐的时间远远长于在美国麦当劳顾客平均就餐的时间, 作为美国便捷快餐店象征的麦当劳, 在其北京的许多顾客眼里是悠闲消遣的好场所。麦当劳店里宜人的温控环境和悦耳的轻音乐, 使不少中国顾客把麦当劳作为闲聊、会友、亲朋团聚、举行个人或家庭庆典仪式、甚至某些学者读书写作的好地方。”麦当劳的中国化成为麦当劳公司的一种自觉的行为, “他们力促适应中国文化环境。他们努力在中

国百姓目前把北京麦当劳塑造成中国的麦当劳公司, 即地方企业的形象。”由北京麦当劳的这种个案研究所得出的理论启示是: “对‘全球化’不能理解为一体化, 或者是全般西化、‘美国化’、一种单向的同化。这样理解全球化只是一种虚幻、一种神话。”可以补充的一个有趣的例子是, 笔者本人有一次在北京航天桥西侧的一家肯德基快餐店居然发现有人在下象棋。

相比之下, 西方的后殖民批评对于本质主义身份观与族性本真性幻觉有着更自觉的警惕。比如赛义德在他为《东方主义》1995年的修订版所撰写的《东方不是东方》这篇著名后记中, 着重批评了有些第三世界读者对于《东方主义》的基于本质主义的误读。在这些读者的眼中, 似乎赛义德在批评东方主义把东方与西方“本质化”的同时, 力图建构一种真正的、本真的“东方”。赛义德重申了自己的反本质主义立场, 并表明自己从未宣扬过什么“反西方主义”。赛义德指出: “这些关于《东方主义》的漫画式替代令人不知所措, 而本书作者及书中的观点明显是反本质主义的。我对一切如‘东方’、‘西方’这种分门别类的命名极为怀疑, 并且小心翼翼, 避免去‘捍卫’乃至讨论东方或伊斯兰”, “我并无兴趣更没有这种能力去阐明到底什么是真正的东方, 什么是真正的伊斯兰”。这就是说, 不但西方的东方学者不可能建构一个本真的“东方”, 就是东方人自己也不可能做到。关键在于: 像“东方”、“西方”这类术语根本就不是什么“恒定的现实”, 而是“经验与想像的一种奇特的结合。”赛义德师承维柯与福柯的历史学与知识论传统, 认为每种文化的发展和维持都需要某种对手即“他者”的存在, 某种身份——无论是东方或西方——建构最终离不开确立对手和“他者”, 每个时代、每个社会都一再创造它的“他者”。然而, 赛义德强调: “自我或‘他者’的身份决不是一件静物, 而是一个包括历史、社会、知识和政治诸方面, 在所有社会由个人和机构参与竞争的不断往复的过程。”这也就是说, 所谓身份、认同等都不是固定不变的, 而是流动性的、复合性的, 这一点在文化的交流与传通空前加剧、加速的全球化时代尤其明显。在这样的一个时代, 我们已经很难想像什么纯粹的、

绝对的、本真的族性或认同(比如“中华性”),构成一个民族认同的一些基本要素,如语言、习俗等,实际上都已经全球化,已经与“他者”文化混合,从而呈现出不可避免的杂交性(hybridity)。我们只能在具体的历史处境中、根据具体的语境建构自己的身份。此可谓后现代身份观。

另一位后殖民主义批评家普拉卡什也认为:民族主义与马克思主义都没有摆脱欧洲中心主义,民族主义只是东方主义的颠倒。它由于“肯定了历史中的民族本质而使得东方主义的本质永久化了。如果说摒弃元叙事是不容置疑的,则拒绝一切空间的同质化和时间目的论,就是必不可少的。”在普拉卡什看来,必须摒弃基础主义的历史写作,基础主义设定“历史归根结底是以某种同一性——个人、阶级或结构——为基础的,并且是通过同一性表现出来的,这种同一性拒绝进一步分解为异质性。”(参见德里克《后殖民气息:全球资本主义时代的后殖民批评》,《文化与公共性》第449页)

值得进一步追问的是:为什么这些变动不居、异常丰富的身份建构难以被人接受呢?为什么大多数人拒绝这样一个基本信念:人的身份不仅不是与生俱来的、固定不变的,而且认为是建构的,有时甚至就是制造出来的?在赛义德看来,根本原因是它“动摇了人们对文化、自我、民族身份的某种实在性及恒定的历史真实性的朴素信仰。”因此对于《东方主义》的误解的深层原因还在于:“人们很难没有怨言、没有恐惧地面对这样的命题:人类现实处于不断的创造和消解之中;一切貌似永恒的本质总是受到挑战。”(赛义德:《东方不是东方》)而这种对于永恒本质的迷执是爱国主义、民族主义与沙文主义的根源,也为东方主义者与伊斯兰教徒共同拥有。这样我们就可以理解,为什么赛义德为解构本质主义(对于东方主义的解构本来就是为了解构这种本质主义)而撰写的著作,却被伊斯兰与中国的民族主义者用来建构一种新的本质主义——在中国就是“中华性”或“中华主义”。在这个意义上,第三世界的此类读者与东方主义者拥有共同的预设(虽然立场相反)。

可见,不排除民族主义情绪,就很难不导致对于《东方主义》或

后殖民主义的误读。对于许多带有民族主义情绪的第三世界读者来说,后殖民主义批评的特殊“吸引力”在于迎合了自己心中的“本真性”诉求以及民族复仇情绪。正如赛义德描述的,“我记得较早的阿拉伯人的一篇评论,将本书作者形容为一个阿拉伯主义的拥护者,……他的使命是用一种英雄的、浪漫的方式与西方权威徒手格斗。这尽管有些夸张,但确实表达了阿拉伯人长期遭受西方敌视而产生的某种真实情感。”中国的读者对于《东方主义》的热衷在很大程度上也是如此。这种阅读同样违背了赛义德的初衷。他指出:“我从不以为自己在助长政治和文化上对立的两大阵营之间的敌意。我只是描述这种敌意的形成,试图减轻它所造成的严重后果。”“我的目的,……并非是要抹杀差异本身——谁也不能否认民族和文化差异在人与人关系中所起的建设性作用——而是要对这样一个观念提出挑战:差异意味着敌意,意味着一对僵化而又具体的对立的本质,意味着由此产生的整个敌对的知识体系。”(赛义德:《东方不是东方》)