



Plural Culture: Spectacle, Sharing, Inter-sharing

Gao Xiaokang

Abstract: In the 21st century, the world faced the plight of multicultural conflict. The imagination of world civilization towards great harmony in the Age of Enlightenment, and the universal cultural concept brought by the trend of globalization at the end of 20th century, both dissipated along with the appearance of “cultural pseudomorphism”. The safeguarding of cultural diversity in the 21st century means to otherwise marginal culture from the standpoint of the preset pseudo-subject or to become cultural spectacles of false diversity sharing by improving and refining it; on the other hand, cultural pluralism may lead to cultural relativism and more profound cultural antagonism and conflict. Based on the complex and profound cultural conflict relationship, we need to have a new understanding of multicultural relations and turn from cultural relativism to a more positive and equal understanding and communication relationship, which rests with the possibility of the realization of mutually recognized intersubjectivity. In the past cultural studies, most of the researchers were staring, observing, organizing and interpreting objects, which is the cognitive way of elite culture in cultural interaction; this type of object-oriented interaction is apt to otherize or mirror self. But in the context of contemporary globalization and multicultural background, multicultural exchanges should be changed from “my” gaze and construction toward the “other” to the mutual discovery of different subjects, that is, the subject in the communication is also the object of the other, and “I” also becomes the “other” spectacle gazed and constructed by the counterpart. This kind of communication will become a kind of mirror experience for each subject in intercourse. This reciprocity of the self and the other makes the self restructured from this reciprocity to the opposite of the other; the phenomenological image construction then turns to self discovery and self critical examination. A real intersubjectivity is achieved by making the reversal of the subject and object through reciprocity: From the state of unilateral blind estrangement to mutual understanding, or from the universal “sharing” to the “inter-sharing” of intersubjectivity. This is a possibility to extricate from the dilemma of contemporary cultural conflict. To achieve the cultural inter-sharing means to have the inner understanding and communication between different cultures, and then build a new multi cultural relationship by the subject-object reciprocity of mirror image and self-construction in cultural exchange.

Keywords: cultural pluralism; pseudomorphism; spectacle and gaze; cultural inter-sharing

Author: Gao Xiaokang, graduated from Lanzhou University in 1982 with a bachelor of Liberal Arts, obtained master and doctor degrees from Nanjing Normal University in 1987 and 1998, and was granted the post of professor of College of Liberal Arts, Nanjing Normal University in 1995, professor and doctoral supervisor of Sun Yat-sen University in 2002. Now he is professor and doctoral supervisor of College of Liberal Arts, director of the Institute of Aesthetics, editor-in-chief of China Aesthetics in Nanjing University. Gao is mainly engaged in studying history of Chinese literary thoughts, literary aesthetics, urban culture and ICH. His representative works include *The Carnival Century: Entertainment Culture and the Modern Life*, *Game and Sublime: Urbanization and Evolution of the Value of Arts*, *Citizens, Scholars and Stories: The Narrative in Middle Ancient China*, *The Narrative Ideas and Ideology in Ancient China*, *Grassroots under Neon: ICH and Urban Folklore*, etc.

多元文化：景觀・共享・互享

高小康



[摘要] 在21世紀，世界面臨着多元文化衝突的困境。啓蒙主義時代關於世界文明走向大同的想象，20世紀末全球化趨勢帶來的普遍主義文化觀念，均隨着“文化假晶現象”的顯現而失敗。21世紀進行的保護文化多樣性，一方面是從預設的僞主體立場使邊緣文化他者化，或按照主流價值觀念改造與雅化，成為虛假多樣性共享的文化景觀；另一方面，多元文化主義則可能導致文化相對主義和更深刻的文化對立與衝突。基於當代這種複雜深刻的文化衝突關係，需要對多元文化關係進行新的認識，需要從文化相對主義轉向更積極、更平等的相互理解和溝通關係，這取決於相互承認的主體間性關係

實現的可能。在以往的文化研究中，研究者大多是在凝視、觀察和組織、闡釋對象，它代表了精英文化在文化交往中的主體認知方式，但這種面對客體的交往容易產生自我的他者化或鏡像化體驗。而在當代全球化與多元文化背景下，多元文化的交往應從“我”對他者的凝視和建構，轉向不同主體的相互發現——交往中的主體同時也是對方的客體，“我”同時成為被對方所凝視和建構的“他者”景觀。這種交往關係對每個交往主體來說，成為了一種互為景觀的鏡像體驗。這種自我與他者關係的互易，使自我從這種互易中重構為被反觀的他者，從現象學式的意象構建轉向自我發現和自我批判性審視，從而實現一種真正意義上的主體間性——通過互易使主客體反轉，從一方被遮蔽的隔膜狀態轉向相互溝通理解，從基於一元普遍性的“共享”轉向基於多元主體間性的“互享”。這是從當代文化衝突困境中解脫出來的一種可能性。實現這種文化互享可能性的前提，最緊要的就是通過在文化交流中主客體互易的鏡像反觀和自我重構，達到不同文化之間的內在理解與溝通，進而構建文化互享的新型多元化文化關係。

[關鍵詞] 多元文化主義 假晶現象 景觀與凝視 文化互享

[作者簡介] 高小康，1982年在蘭州大學獲得文學學士學位，1987年、1998年在南京師範大學獲得文學碩士和博士學位，1995年任南京師範大學文學院教授，2002年任中山大學教授、博士生導師；現為南京大學文學院教授、博士生導師，美學研究所所長，《中國美學》主編，主要從事中國文藝思想史、文藝美學、城市文化和非物質遺產保護研究，代表性著作有《狂歡世紀：娛樂文化與現代生活方式》《遊戲與崇高：文藝的城市化與價值訴求的演變》《市民、士人與故事：中國近古社會文化中的敘事》《中國古代敘事觀念與意識形態》《霓虹下的草根：非物質遺產與都市民俗》等。

在20世紀末，關於世界文化狀況的一個關鍵詞是“全球化”。這個概念在“冷戰”結束之後曾經成為一種關於未來世界大同夢想的根據，在日裔美籍學者福山（Francis Fukuyama）《歷史的終結》和1990年代一些未來學家關於21世紀大趨勢的預言中得到表現。當然，與此同時，也有不同的聲音——斯塔夫里阿諾斯（L. S. Stavrianos, 1913—2004）的《全球分裂：第三世界的歷史進程》、亨廷頓（S. P. Huntington, 1927—2008）的《文明的衝突》以及薩義德（E. W. Said, 1935—2003）的《東方學》都表達了對全球文化衝突的焦慮。進入21世紀後的第一個大事件——“9·11事件”，粉碎了1990年代所有的世界大同夢想；而在同一年聯合國教科文組織發佈的《世界文化多樣性宣言》，則標誌着多元文化時代的到來。然而，多元文化主義並沒有帶來新的和平，祇是證明了世界文化的複雜性而已。正如美國人類學家博厄斯（F. Boas, 1858—1942）所說：“現代生活中諸多困境之一是理念的衝突的存在：個人主義與社會化、民族主義與國際主義、享樂與效率、理性主義與溫情主義，以及傳統與事實的邏輯。”^①人類在21世紀面臨最重要的挑戰，就在於斯。

一 涵化—衝突—“假晶”：多元化的現實與困境

當代文化衝突的根源在於現代文明的產生和發展。從大航海冒險和殖民者墾拓疆土開始，不同文明傳統相對獨立並行延續和發展的“軸心時代”就永遠結束了。雅斯貝斯（K. Jaspers, 1883—1969）認為：“世界歷史，即世界和人類的全球統一，今天它正在成為現實。它展現了真實的全人類的世界歷史。它的預備階段在地理大發現時代，並在本世紀真正開始。”^②科技和理性成為西方現代文明的基本特徵，也成為西方文明拓展和征服、涵化其他文明的力量。19世紀的進化論、社會達爾文主義和辯證的歷史主義都把這種文化發展趨勢解釋為整個生物界與人類社會的普遍規律，從而確認了現代文明的發展趨勢和特徵的當然合理性。英國進化論人類學家泰勒（E. B. Tylor, 1832—1917）的文化發展觀就是代表：

一方面，在文明中有如此廣泛的共同性，使得在很大程度上能夠拿一些相同的原因來解釋相同的現象；另一方面，文化的各種不同階段，可以認為是發展或進化的不同階段，而其中的每一階段都是前一階段的產物，並對將來的歷史進程起着相當大的作用。^③

但是，20世紀的世界史顯然不能簡單地歸結為泰勒式的統一階段序列，發展前景也不像雅斯貝斯想象的“世界和人類的全球統一”那麼簡單。事實是，一方面資本驅動着經濟、政治和文化交流的全球化；另一方面則是全球分裂：從民族主義對西方殖民主義的意識形態反抗到不同層次政治、貿易、地域、宗教、文化衝突的不斷出現和激化。全球化和全球衝突似乎是當代世界關係的辯證法。

關於當代文化衝突的認識雖然體現為各種不同的解釋和判斷，但大多有一個相似的預設觀念，就是文化衝突來自不同文化相互關係的內在必然性。換句話說，當不同文化在同一時空相遇和共存時，必然會產生相互影響和融合的趨勢——或者是“涵化”（acculturation），即優勢文化融合和消解弱勢文化；或者是“調適”（adaptation），即弱勢文化通過自我調節和適應性發展而得以共存；或者是對抗，即不同文化在反復衝突中消滅或重構彼此關係。福山的“歷史終結論”以一種黑格爾式的樂觀主義總體歷史觀信念預言，自由民主也許是“人類意識形態發展的終點”和“人類最後一種統治形式”，並因此構成“歷史的終結”，^④從而終止文化衝突。亨廷頓則提出了另外一種相反的觀點，認為世界正在走向“一個多文明的體系”：

① [美]弗朗茲·博厄斯：《人類學與現代生活》（北京：華夏出版社，1999），劉莎等譯，第129頁。

② [德]卡爾·雅斯貝斯：《歷史的起源與目標》（北京：華夏出版社，1989），魏楚雄、俞新天譯，第84頁。

③ [英]愛德華·泰勒：《原始文化》（上海：上海文藝出版社，1992），連樹聲譯，第1頁。

④ [美]弗朗西斯·福山：《國際學術前沿觀察：歷史的終結及最後之人》（北京：中國社會科學出版社，2003），黃勝強等譯，“代序”第1頁。

在20世紀，文明之間的關係從受一個文明對所有其他文明單方向影響支配的階段，走向所有文明之間強烈的、持續的和多方向的相互作用的階段……歷史學家所鍾愛的短語“西方的擴張”終結了，“對西方的反抗”開始了……非西方社會遠不祇是西方創造的歷史的客體，而是日益成為它們自己的歷史和西方的歷史的推動者和塑造者……由於這些發展，國際體系超越了西方，成為多文明的。^①

亨廷頓對這種多文明世界的發展前景遠不是樂觀的。在他看來，文明之間的關係不可能因為某種文化價值的普世性而消弭分歧走向融合。西方文明會因為鼓勵多元文化而走向自閉、退縮和衰落。他因此提出通過文明之間的“斷層線”（fault line）隔離來保衛西方文明的保守主義主張。

實際上，早在一個世紀前，斯賓格勒（O. A. d. G. Spengler, 1880—1936）在《西方的沒落》一書中就提出文化差異的不可融合性現象：即使是緊密聯繫、擠壓在一起的不同文化之間，也可能形成貌似融合而實際上分離並置的現象。他借用一個礦物學名詞稱之為“假晶現象”（pseudomorphism）：

一種礦石的結晶埋藏在岩層中，罅隙發生了，裂縫出現了，水分滲進去了，結晶慢慢地被沖刷出來了，因而它們順次祇剩下些空洞。隨之是震撼山嶽的火山爆發；熔化了的物質依次傾瀉、凝聚、結晶。但它們不是隨意按照自己的特殊形式去進行這一切的。它們必須填滿可填的空隙。這樣就出現了歪曲的形狀，出現了內部結構和外表形狀相矛盾的結晶，出現了一種石頭呈現另種石頭形狀的情況。礦物學家把這種現象叫作假晶現象。^②

他以帝國時代羅馬文明的分裂和近代俄羅斯文化的內在衝突作為“假晶現象”的案例，揭示了在一種主導文化的內部生成異質文化的可能性。“假晶現象”的存在意味着，現代歷史辯證法的核心觀念——進化、衝突到揚棄整合的否定之否定發展模式，可能在很多情況下祇是個由主流文化顯示構成的“假晶”。從啓蒙主義以來人們想象的世界大同、世界和平文明前景也因此而蒙上了陰影。

儘管斯賓格勒的“假晶現象”說被遺忘了近一個世紀，當代人卻無法忽略這樣一個越來越明顯的現象：在不同文化不同文明之間的交流越來越頻繁、當代主流文化在全球的影響越來越突出的今天，不同文化之間的差異、對立和衝突並沒有因此而消亡。“假晶現象”的隱匿性、不融合性比起顯現為國際政治關係的公開衝突更麻煩，也更令人困惑：“冷戰”時期清楚地劃分出來的“三個世界”和兩大陣營消解之後，如何解釋和應對未來的文化衝突在觀念上就成了難題。20世紀90年代後期，以後殖民主義文化批判為代表的文化衝突理論觀念影響越來越大，由此而形成了反主流文化霸權的文化多元主義思潮興起。聯合國教科文組織的《世界文化多樣性宣言》（2001）、《保護非物質文化遺產公約》（2003）、《保護和促進文化表現形式多樣性公約》（2005）等一系列國際文件正是在這種思潮背景下產生的：

在日益走向多樣化的當今社會中，必須確保具有多元、多樣和充滿活力的文化個性的個人和群體之間和睦交往和共處。促進所有公民融入和參與的政策，是增強社會凝聚力、市民社會活力及和平的可靠保障。因此，這種文化多元主義是適應於文化多樣性這一客觀現實的政策表達。^③

按照這個宣言表述的觀點，“文化多元主義”（cultural pluralism）是避免使當代世界的“文化多樣性”（cultural diversity）走向災難性衝突的根本策略。簡單地說，把“多樣性”轉化為“多元化”是解決文化衝突的根本路徑。但在亨廷頓看來，這種起自美國自由主義精英倡導的文化多元主義，可能是西方文明乃至世界文明的災難：

① [美]塞繆爾·亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》（北京：新華出版社，1998），周琪等譯，第39頁。

② [德]奧斯瓦爾德·斯賓格勒：《西方的沒落》（北京：商務印書館，1991），齊世榮等譯，第330—339頁。

③ 聯合國教科文組織：《世界文化多樣性宣言》第二條“從文化多樣性到文化多元主義”，2001年11月2日。http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

在歷史上，美國的民族認同在文化上是由西方文明的遺產所界定的，在政治上則是由美國信條的原則所界定的，即絕大多數美國人都贊同的自由、民主、個人主義、法律面前人人平等、憲政和私人財產權。20世紀末，美國認同的這兩個組成部分受到了為數不多但極有影響的知識分子和國際法專家集中而持久的攻擊……60年代民權法案通過後制定的各項立法也表現了多元文化的趨勢；而在90年代，克林頓政府把鼓勵多樣性化作為其主要目標之一……多元文化主義者還通過以集體權利代替個人權利來對美國信條的中心內容提出挑戰，而集體權利在很大程度上是根據種族、民族、性別和性別偏好來界定的……摒棄美國信條和西方文明，就意味着我們所認識的美利堅合衆國的終結。實際上，這也意味着西方文明的終結。^①亨廷頓顯然持一種不合時宜的保守主義立場，但他對文化多元主義的分析還是值得重視的。在他看來，文化多元主義是以種族、民族、性別等集體權利代替個人權利，因而否定了美國所代表的現代文明核心價值——對個人自由和權利的保護。多元化的集體權利保護祇會導致多元價值對立的文明衝突。

這裏，就出現了一個有關文化正當性的糾纏：文化多元主義主張的目的是反對單一文化霸權對文化多樣性的壓制，而亨廷頓認為文化多元主義是對個人自由和文化權利的壓制。換句話說，當代世界文明面臨的是兩難處境：一方面是全球化造成的對多樣性文化生態的破壞，一方面是文化多元主義的多文明對立固化造成的對現代文明基本價值的衝擊。當代文化衝突中的文化保守主義與文化多元主義，事實上是一對處於糾纏態的價值觀念。要擺脫這種價值觀念的困境，首先得從簡單的二元對立形態糾纏中解脫出來，把保護文化多樣性與固化文化差異的文化相對主義區別開來，把人權、自由觀念與文化保守主義區別開來，尋求在當代全球化與多元文化背景下重構文化保護、交流與可持續發展的生態關係。

二 景觀與凝視：他者的構建與身份異化

自21世紀初聯合國教科文組織先後頒佈一系列宣言、公約提倡保護文化多樣性以來，無論在國際社會還是在中國，對傳統文化、文化多樣性保護的認識和實踐有了重大發展。儘管如此，保護文化多樣性的身份立場、價值觀念和倫理問題等基本觀念並沒有形成合理的解釋和普遍的共識，有關多元文化正當性的理論糾纏因此而不斷發生。

事實上，關於對鄉土傳統、土著社會、少數族群文化的認知和保護從一開始就存在着預設的僞主體身份，即超越特定文化身份的先驗主體和預設的價值觀。對原始文化、民間文化和形形色色的異族土著文化的興趣以及保護實踐是從啟蒙主義和浪漫主義時代就興起的文化思潮。但是，早期興起的這種文化保護思潮其實是古典人文主義者們基於對現代文明的批評立場而構造的關於野蠻、原始、自然的想象和重新定義。意大利哲學家維柯（G. B. Vico, 1668—1744）的《新科學》中對原始民族“詩性智慧”的讚美、法國哲學家盧梭（J-J. Rousseau, 1712—1778）《論科學與藝術的復興是否有助於使風俗日趨純樸》中對現代文明的抨擊、德國詩人歌德（J. W. v. Goethe, 1749—1832）《論德意志建築藝術》中對“野蠻風格”的推崇等等，這個時代許多偉大的人文主義者都表現出對於文藝復興以來現代西方文明與其他文明之間比較評價態度的一種轉變：對外來的“野蠻人”（Barbarian）、原始的土著部落、古老的鄉民社會和粗獷的大自然的態度從忽視、鄙視乃至恐懼轉為讚美和推崇。

然而，這種態度的轉變並不是主體的轉換，祇是一種關於他者文明的評價轉變。從古希臘到啟蒙主義時代，西方思想史上關於對世界的認知和評價通常是以預設的普遍主體為默認的前提，笛卡爾（R. Descartes, 1596—1650）所說的“我思故我在”就是確認了“我”是認知“思”的前

^① [美]塞繆爾·亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，第352—354頁。

提。“我”即是主體，並不意味着某個特定個人自我的特殊性等同於主體性。人文主義者相信人的認知能力和思維邏輯的普遍性，即人同此心、心同此理，因此“我”就是所有具有理性的人。對“野蠻人”從鄙視轉為讚美並非轉到“野蠻人”的特殊身份立場上，而是人文主義對現代文明批判態度的投射。從這個意義上講，自啟蒙主義以來的保護文化多樣性主張，實質是從理性主義和人文主義的文化身份立場建構的身份異化的文化景觀。

薩義德在《東方學》一書中提到近代西方人對東方的想象時指出，除了對東方的學術研究之外，還有“由旅行家、貿易公司、政府機構、軍事遠征、小說及異域探險記的讀者、自然史研究者和朝聖者所共同確定的一種興趣範圍”。^①當代文化中的各種邊緣文化與亞文化，可以說是主流文化主體通過想象的興趣構造起來作為凝視對象的景觀。這種建立在景觀凝視關係構造中的文化保護不是邊緣文化的自主行為，而是主流文化通過被構造的景觀展示來吸引精英文化圈的保護弱者意識。如同福柯（M. Foucault, 1926—1984）在談到臨床醫療中的“凝視”（gaze）診斷方法時所說：

人們有什麼權利把一個因貧窮而被迫到醫院尋求幫助的病人變成臨床觀察的對象？他是來尋求救助的……現在他被要求成為一種目視（凝視）的對象……一個病人只能在社會裏治療他的疾病，因此，把某些人的疾病變成其他人的經驗，使痛苦展示出來，這樣做是公正的……這就是富人與窮人在組織臨床經驗方面的契約條款。^②

臨床醫學式的保護契約能否真正起到對被保護者有價值的作用呢？主流文化居高臨下的“凝視”能否使被景觀化展示的邊緣文化得到保護，這一點是有疑問的。加拿大籍美國城市學研究者雅各布斯（J. Jacobs, 1916—2006）在考察美國的貧民社區改造時提到這樣一個案例：

在紐約東哈萊姆有一個住宅區，那兒有一塊很顯眼的長方形草坪，它成了那裏居民的眼中釘。這個草坪的問題被提出來的頻率如此之高，使得一位經常往那裏去的社區工作者驚訝不已，無意間她發現居民們非常討厭那塊草坪……有一天，一位能說會道的居民說出了完整的理由：“他們建這個地方的時候，沒有人關心我們需要什麼。他們推倒了我們的房子，將我們趕到這裏，把我們的朋友趕到別的地方。在這兒，我們沒有一個喝咖啡或看報紙或借五美分的地方。沒有人關心我們需要什麼。但是，那些大人物跑來看着這些綠草說：‘豈不太美妙了！現在窮人也有這一切了！’”^③

在這個案例中，人們看到的就是“大人物”的凝視與平民的感受之間的差異。精英們關於平民生活的想象與真正的平民文化之間的隔膜，決定了這種居高臨下的關心和保護可能並非平民的需要。中國文學家魯迅（1881—1936）在短篇小說《風波》中也表現過這種文化隔膜：

老人男人坐在矮凳上，搖着大芭蕉扇閑談，孩子飛也似的跑，或者蹲在烏柏樹下賭玩石子。女人端出烏黑的蒸乾菜和松花黃的米飯，熱蓬蓬冒煙。河裏駛過文人的酒船，文豪見了，大發詩興，說，“無思無慮，這真是田家樂呵！”

但文豪的話有些不合事實，就因為他們沒有聽到九斤老太的話。這時候，九斤老太正在大怒，拿破芭蕉扇敲着凳腳……^④

這裏的“文豪”所構建的“田家樂”景觀，與紐約“大人物”們對貧民區草坪的認知類似，都是基於主流文化立場的景觀構建和感受，與作為凝視對象景觀的他者文化自身意義無關。

保護一種瀕危的文化，與診斷一個垂死的病人畢竟不同。病人獲得疾病治療與他人換取醫學知識在本質上是同一知識體系的運作和發展，這種同一性的前提是每個人都是潛在的病理主體和醫療對象。而文化保護則不同，當一種文化作為他者被凝視和展示時，這種文化事象的主體身份

^① [美]愛德華·薩義德：《東方學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999），王宇根譯，第259頁。

^② [法]米歇爾·福柯：《臨床醫學的誕生》（南京：譯林出版社，2001），劉北成譯，第92頁。

^③ [加]簡·雅各布斯：《美國大城市的死與生》（南京：譯林出版社，2005），金衡山譯，第14頁。

^④ 魯迅：“風波”，《新青年》1（1920）。

已經異化。20世紀90年代興起的文化生態博物館建設，就是這樣一種從當代文化保護者立場出發構建的凝視與展示場所。1995年，由中國、挪威兩國共同合作在貴州省六盤水市梭戛鄉興建了第一座“生態博物館”；此後，又陸續建起了鎮山、隆里、堂安等三座生態博物館，從而在貴州省建成了一個生態博物館群。1998年10月31日，梭戛生態博物館正式建成並對外開放。“生態博物館”從名稱來看就帶有展示場所的意味，那麼，博物館的參觀凝視者和被展示者是處於怎樣的關係呢？有位研究者在多次考察梭戛生態博物館後說：

“生態博物館”這一概念的核心和運作的最終目的仍是保護傳統的文化藝術，而所有的“保護”行為本身並不是來自當地居民自發的內在要求和自覺意願，而是一種純粹的外在行為，因而對當地居民來說，整個保護的過程都是被強加的，也是被動地接受的……我的身影剛一出現在村口，一群正在勞動的中青年婦女就立即放下手中的活路上來問我要不要她們穿衣服照相……顯然，隴戛村已徹底旅遊化了……^①

作者指出的被保護者的被動，導致文化身份的異化——對集體記憶、情感認同和生活智慧的傳承變成了展示；文化保護變成了約翰·尤瑞（John Urry）所說的“遊客凝視”，一種收集標誌建構文化符號的休閑活動。^②保護文化多樣性，變成了保護文化景觀的多樣性和當代文化旅遊休閑內容的多樣性。

聯合國教科文組織在2001年發佈的《世界文化多樣性宣言》中提出“從文化多樣性到文化多元主義”，意味着保護文化多樣性不應再是他者化的景觀展示與遊客凝視，而應是文化主體的自覺和對不同文化主體的尊重。對保護文化多樣性概念的重新解釋，帶來了21世紀的多元文化主義觀念和實踐的發展，也因此帶來了新的文化衝突問題。

三 改造與共享：雅化的鄉土

中國的民俗學和民間文化保護觀念興起於20世紀早期，基本上是在西方民俗學、民族主義等思潮影響下發生的由學者和文化精英們推動的社會改造運動。1949年後，由國家意識形態所倡導的民族化、大眾化文化建設運動對鄉土文化和少數民族文化的保護與發展起到了推動作用。20世紀50—60年代的民族化、大眾化文化政策對傳統鄉土文化和少數民族文化的保護，首先表現在對各種文化遺產的發掘、收集和整理，對民間藝人、手藝人等文化傳承者進行資助、支持和培養。同時還有更重要的一方面工作，就是對傳統文化遺產進行“取其精華，棄其糟粕”的審查、選擇，對作為“精華”的文化遺產資源進行創作開發和傳播教育時遵循的原則是“普及和提高”，即“普及基礎上的提高”和“提高指導下的普及”：

人民要求普及，跟着也就要求提高……這種提高，為普及所決定，同時又給普及以指導……所以，我們的提高，是在普及基礎上的提高；我們的普及，是在提高指導下的普及。^③這是1942年毛澤東（1893—1976）在延安召開的文藝座談會上針對文藝工作者的服務對象、目的等問題提出的觀點，基本立場是文藝活動應為文化教育程度較低的普通民眾（工人、農民、士兵）服務，應當從普通民眾接受水平出發逐步向更高的文化和藝術修養層次提高。1949年後，這一觀點被確定為中國文藝工作的指導性觀念，並被用於對鄉土文化、少數民族文化等民間文化的保護與傳承工作中。這意味着，文化保護和傳承工作不僅要關愛和認真收集、整理、保護那些處於邊緣和衰落狀態中的文化，同時在保護工作中還需要有超越這些被保護對象的文化價值觀念作為衡量取捨的標準，並且在取捨的基礎上進行改造以提高到超越傳統民間文化的文化和美學境界。

對處於現代文明邊緣的各種民間文化形態進行取捨和提高，本質上是一種雅化和共享化的文

^① 潘年英：“變形的‘文本’——梭戛生態博物館的人類學觀察”，《湖南科技大學學報（社會科學版）》2（2006）：105。

^② [英]John Urry：《遊客凝視》（桂林：廣西師範大學出版社，2009），楊慧等譯，第5頁。

^③ 毛澤東：“在延安文藝座談會上的講話”，《毛澤東選集》（北京：人民出版社，1991），第3卷，第862頁。

化改造活動。因為，基於現代文明發展而建立的取捨和提高的標準對於被保護對象來說是外於其傳統的文化觀念，因此，在實際操作中，這種雅化改造和提高同時也帶來負效應——往往會脫離原始生態基礎而成為一種去身份化的過程。經過20世紀50—60年代的民間文化遺產保護、整理、創作形成的新的民間文化形態大都經過雅化提高，因而具有比傳統形態在文化內容上更符合當代社會趣味和意識形態標準、在美學上更合乎經典藝術觀念所要求的完美性。例如，在地方戲曲整理過程中，許多地方戲曲仿京劇、越劇、粵劇等大劇例以省級行政區域的簡稱重新規範化命名，如隴劇、吉劇、晉劇、徽劇、贛劇、瓊劇、黔劇等；與劇種名稱的規範化相應，許多地方戲在表演形態與內容方面——如角色設置、服飾造型、表演模式、曲調規範、核心劇目等——也向已成為經典的京劇等大劇種靠攏，被有些研究者稱為“京劇化”；最極端的形態就是20世紀60—70年代的“樣板戲”移植，許多地方戲在移植京劇樣板戲中，不僅內容和表演原封不動，甚至連京劇過門的旋律都照搬到地方戲中，變成了“轉基因”的戲曲形態。

來自不同鄉土環境的民間文化經過雅化改造後已不再是原生態的文化，因而產生了不同於原生態文化的意義和價值。成功的改造可以實現更大文化範圍的共享性，即成為主流文化所凝視和欣賞的奇異文化景觀；不成功的改造則會造成本地人看不懂、外地人不喜歡的雙重他者化結果，如地方戲移植京劇樣板戲即屬此例。

從21世紀的文化保護理念來看，這種雅化改造後的文化共享化最重要的問題是造成了本土文化的去身份化——剝離或遮蔽了原始的文化生態內涵。因此，自2001年《世界文化多樣性宣言》和2003年《保護非物質文化遺產公約》頒佈後的文化保護中，保護文化的“原生態”成為一種突出的主張和訴求。

實際上，“原生態”是個在學術上難以界定、文化保護實踐上也無法嚴格實施的概念，但它有一種重要的觀念價值，就是對多元文化主體性的主張。有位學者將“原生態”稱之為“被擠出來的概念”：

“原生態”是一個被擠出來的概念……這一新概念的出現，是由於近年來全球化、現代化越來越直接而深刻地作用於我們的文化觀念和社會文化生活，在時尚、快餐文化流行的社會背景的擠壓下，傳統意義上的文化、藝術從概念到生產過程，從流通到大眾文化消費都發生了質的變異。個性、獨創性、地方性越來越多地被標榜着規範、統一的科學體系和無所不在的市場所異化或整肅，傳統處於不斷地邊緣化的過程之中（雖然這不是唯一的原因）。我們的文化母體（從歌而論的“原生態”民歌），因為不適應所謂的科學體系和評價標準，已經難以進行良性的文化傳承，無法進入主流文化的評價、傳播體系。更令人難堪的是，面對衆多的“晚輩”，我們的民族民間傳統文化，連用以標明身份的名稱也無以為繼了。於是，產生了帶有強烈文化訴求的“原生態”概念。^①

作者談論這個“被擠出來的概念”的背景是，2006年，中國中央電視臺以“原生態”名義舉辦的第十二屆青年歌手電視大獎賽，引起了媒體、學術界和社會高度的關注。在這次演唱會上，人們驚訝地發現了與習慣中熟知的由專業的民歌唱法歌手演唱的“民歌”相去甚遠的民歌——真正來自少數民族鄉土的歌手用家鄉傳統的唱法演唱的傳統民歌。

這是一次令觀眾、媒體和學術界專家評委們都感到震驚的體驗，是以“原生態”名義對被雅化、商業化改造後作為“共享”文化形態的偽民間文化進行的一次祛蔽。通過這種祛蔽，文化的多樣性開始展現出真實的“原生態”內涵——使觀眾遇到另一個不同於自己的文化主體，傳承不同的記憶、不同的身份、不同的生活方式與趣味的群體。保護文化多樣性的意義從主體與他者轉向主體間性的“為承認而鬥爭”。^②

^① 李松：“原生態——概念背後的文化訴求”，《光明日報》，2006-07-07。

^② [德]阿克塞爾·霍耐特：《為承認而鬥爭》（上海：上海人民出版社，2000），胡繼華譯。

四 反身的鏡像：發現與互享

從主流文化構造的他者文化多樣性景觀到文化多元主義，21世紀這種文化保護觀念的演進帶來的新問題是主體間性關係的破裂：從為承認而鬥爭轉向拒絕價值共享的文化相對主義；從對歷史敘述偏見的批判到對歷史客觀性的懷疑；從對西方文化霸權的批判到對人類普遍價值的否定；從對男權文化的批判到對性別差異的拒絕和性別選擇的任意性……文化相對主義把文化多元主義的批判性觀念推到極端，導致不同文化主體之間相互承認的不可能。保護文化多樣性因此可能會轉向拒絕不同文化的共享性，結果可能使得保護文化多樣性變成自我否定的悖論。

事實上，文化共享是全球化時代形成的一個烏托邦想象，是源自“軸心時代”之後啟蒙主義帶來的世界大同想象。文化共享觀念的潛在前提是人性的普遍性——理性的客觀性、道德的絕對性以及美感“無目的的合目的性”，康德（I. Kant, 1724—1804）的這些關於普遍人性的先驗觀念構成了理性主義時代關於人類共同性的基本認識，也是構建文化共享理念的知識基礎。然而，文化的多元性意味着對啟蒙主義理性所預設的普遍性的懷疑，因而也意味着對基於人性普遍性的文化共享觀念的懷疑——既然普遍性祇是某種文化的設定，那麼“共享（share）就可能意味着某種主導文化的“獨享”（lion's share）。文化相對主義的拒絕由此而發生。

文化多元主義能否從文化相對主義轉向更積極、平等的相互理解、溝通關係，取決於相互承認的主體間性關係實現的可能。“為承認而鬥爭”意味着在文化交往中從“我”對他者的凝視和建構轉向不同主體的相互發現。也就是說，交往中的主體同時也是對方的客體，“我”同時成為被對方所凝視和建構的“他者”景觀。這種交往關係對每個交往主體來說，成為了一種互為景觀的鏡像體驗。傳統的人類學、社會學、民俗學等學科對邊緣、土著、鄉民文化的研究，都是研究者在凝視、觀察和組織、闡釋對象。這也代表了一般主流和精英文化在文化交往中的現象學認知方式。

但是，在這種面對客體的交往中，也會產生自我的他者化或鏡像化體驗。比如，魯迅在散文《社戲》中描述他在不同年代看傳統戲曲的體驗：兩次是成年後在北京看正規的京劇，似乎觀感不佳；後來回憶起兒時“遠哉遙遙”看好戲的記憶，但真正美好的不是劇中的老旦咿呀唱戲，而是白篷船和偷吃羅漢豆。在這些敘述中，讀者看到了魯迅筆下構建的傳統戲曲景觀；但同時也通過敘述者與傳統文化環境的疏離感，投射出了一個孤獨高傲的自我鏡像。在新文化運動時期，這種孤獨不群被視為體現文化精英批判精神的性格，具有當然的文化正確性和主體性。但在此後一個世紀的文化反思過程中，新文化運動時代的精英與大眾、傳統文化之間的反差和對立逐漸顯現反身觀照的鏡像，映照出精英文化的另一面：與民間文化傳統的隔膜，以及由此產生的文化批判觀念的片面性。

從凝視他者到反身觀照，意味着從現象學式的意象構建轉向自我發現和自我批判性審視。福柯把與日常生活空間對立的“異質空間”（heterotopia）視為與主體相對的鏡像：

異質空間也是現實中存在的鏡子，是我所處位置的對立面。從那裏凝視，就如從鏡面另一邊虛擬空間的位置看到自己，反觀自己；我再次直視自我並在此處重構自我。^①

以異質空間為鏡反觀和重構自我，意味着自我與他者關係的互易，自我從這種互易中重構為被反觀的他者。這纔是實質意義上的主體間性——通過互易使主客體反轉，從一方被遮蔽的隔膜狀態轉向相互溝通理解；從基於一元普遍性的“共享”轉向基於多元主體間性的“互享”（Intel-share）。這是從當代文化衝突困境中解脫出來的一種可能性。實現文化互享可能性的前提，就是在文化交流中通過主客體互易的鏡像反觀和自我重構，達到不同文化之間的內在理解與溝通。

^① M. Foucault, “Of Other Spaces, Heterotopias”, *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (1984): 46-49.

這種自我批判和相互溝通的文化互享關係是否可能實現？在當代保護文化多樣性和文化衝突並存的複雜環境中，如何實現對現代文明觀念的祛蔽具有重要意義。美國人類學家薩林斯（Marshall Sahlins）在研究從原住地遷徙後的因紐特人（舊譯作“愛斯基摩人”）文化狀態時發現了一個與一般觀念相悖的現象：按照一般人的想法，那些還處在“原始文明階段”的土著人離開原來的生存環境後，傳統習俗和文化觀念就會隨之改變和消亡；但他發現了相反的情況：

愛斯基摩人還在那裏，並且還是愛斯基摩人……最近幾個世紀以來，與被西方資本主義的擴張所統一同時，世界也被土著社會對全球化的不可抗拒力量的適應重新分化了。在某種程度上，全球化的同質性與地方差異性是同步發展的，後者無非是在土著文化的自主性這樣的名義下做出的對前者的反應……這是一種由不同的地方性生活方式組成的世界文化體系。^① 薩林斯描述的是一種相互適應的多元文化主義進程。在這個進程中，相互之間的理解是實現互享的社會心理條件。

與薩林斯的因紐特人可比較的還有一個有特色的案例，是美國加州一家醫院首次引入苗族薩滿巫醫為病人治病。從現代文明的立場看，無論對古老的土著文化懷有多少浪漫想象，也無法接受明顯反科學的巫術迷信作為醫療方法。這個案例的近乎極端性，恰恰有助於分析不同文化相互理解共享的可能性。

美國的赫蒙人（Hmong）是20世紀70年代前後為逃避戰亂由老撾來到美國的苗族人。他們相信，靈魂容易迷失或者被惡毒的神靈所捕獲，因此，外科手術、麻醉、輸血和其他一些平常的醫療手段都是被禁止的。據《紐約時報》2009年9月20日報道，在舊金山市東南部120英里的默薩德仁慈醫療中心（Mercy Medical Center），開展了薩滿教巫師計劃。它是用來加強醫生和赫蒙人的信任感，並為了解多年來赫蒙人對醫療機構的誤解。

關於薩滿巫醫的怪誕治病方法是迷信還是騙術，列維-斯特勞斯（C. Lévi-Strauss, 1908—2009）在《結構人類學》中有過細緻的描述。書中提到一名“自學成才”的巫師奎薩利德，他相信薩滿巫醫都是騙局，所以專門以自創的“巫術”與老巫師們鬥法，屢屢獲勝：

他掌握了大量的訣竅，揭露着騙子們的伎倆，對薩滿充滿了蔑視……那麼他本人是真是假呢？對這個問題直到自傳結束我們仍然很難定論。但顯而易見，他十分認真地操持着他的職業，對自己的成就感到頗為驕傲，在與其他薩滿流派的競爭中堅決地捍衛了那種噴吐帶血羽毛的療法。儘管開始時他曾對這種療法極端輕蔑，可後來似乎對它的荒謬性就視而不見了。^②

奎薩利德的經驗表明，薩滿巫醫並非現代醫學科學的真偽、療效範疇所能夠檢驗判斷的對象。它和特定族群的世界觀、信仰和集體無意識相關。作為一種地方性知識，這種醫術可能是不盡可靠和難以通用的；但其中包含的被現代醫學理念所遮蔽的人的身心關係問題卻是值得瞭解的。默薩德仁慈醫療中心從這個意義上解釋引進薩滿巫醫的意義：西醫救身、巫醫救心，即提供適合特定文化群體需要的心理適應和康復治療理念及方法。有的醫學研究者更進一步試圖從不同醫療理念的比較和對話中尋找這類貌似荒誕不經的小傳統知識對現代健康理念的啟發：

越來越多的學者認為，薩滿教療法對現代醫學的建構具有重要價值。薩滿教這種古老傳統，提醒我們在文化整體觀中理解治癒過程和健康的概念。這種在歷史地理上分佈廣泛的醫療模式，包含着理解人類的要素。薩滿教關於疾病、變化、增長的觀念，在疾病治療的過程中對儀式的利用，對死亡和垂死的關注以及治療過程中意象的使用等，和我們當代的治療實踐在法則上是高度一致的。確切地講，薩滿教療法是補充療法模式之一。我們必須從一種跨文化的視角來理解治癒疾病的過程。所有的疾病的治癒，感染、身體創傷和心理壓力，都需

^① [美]馬歇爾·薩林斯：《甜蜜的悲哀》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000），王銘銘等譯，第119—123頁。

^② [法]克勞德·列維-斯特勞斯：《結構人類學》（北京：文化藝術出版社，1989），第13頁。

要對身體恢復功能進行刺激和管理。中國傳統中醫學對其進行了最好的描述，許多補充療法也證明了這一點。免疫系統在治療過程中是至關重要的，而免疫系統的功能則通過內、外部變數加以調節。外部變數即感染和創傷的性質，內部變量則是病人對疾病性質的理解、體驗以及病人圍繞疾病產生的意象。顯然，對內部變量進行操縱，將有利於治癒。這種操控可以是自發的，此時，可被稱為安慰劑效應、好的臨床態度和自發緩解；這種操控也可以由病人或醫師自發地帶來。^①

這裏的比較研究科學性和學理性如何還待進一步探索，但重要的是表達了一種關於知識的互享性理念：通過對異質文化的反身觀照和理解，尋求多元文化之間的真正溝通。列維-斯特勞斯也就兩種不同思維方式的差異和互享提出了自己的看法：

與科學的解釋相反，這裏的問題不是將種種雜亂無章的狀態、情感及表現歸因爲某一客觀原因，而是將它們聯結成一個整體或系統……由於巫師與病人的紊亂彼此互補，兩者便把一種對抗關係具體生動地展現在觀衆面前，這種關係爲所有的思想所固有，祇是它的表達一般都是模糊不清的……即使現在，將心理分析與更加古老、流傳更廣的心理療法相比較仍然能促使前者去對自己的方法及原則進行有益的反思……人如同宇宙一樣，其意義永遠難以窮盡，而思想對於它能夠涉及的一定量的客體來說，它的涵義總是過多……^②

列維-斯特勞斯並未簡單地認爲巫醫可以變成一種非理性的心理療法，但現代科學文化面向傳統神秘文化而進行的鏡像反思，對於拓寬當代人的知識視野，從而促進不同文化之間尤其是與歷史、觀念、習俗、信仰差異巨大的文化之間的相互理解和文化互享具有互補的意義——“人如同宇宙一樣，其意義永遠難以窮盡，而思想對於它能夠涉及的一定量的客體來說，它的涵義總是過多。”文化互享，意味着在當代文化多元化的環境下有可能獲得更多的認識、理解、解釋人類文化的可能。

① 李世武：“薩滿教醫療文化與現代醫學的比較研究”，《廣西民族大學學報》6（2014）：37—40。

② [法]克勞德·列維-斯特勞斯：《結構人類學》，第17—19頁。