

跨國女性研究通訊 第十二期 97.10.13

專書介紹

Turning a Shadow-behind into a Light-ahead in the Trans-culture Era: Redeeming the Past of Race and Ethnicity in America

成功大學外文系 賴俊雄老師

Published in *American Studies* 45, 2 (Spring): 136-7. 2004. (Reviewing *Race and Ethnicity in America: A Concise History*. Ed. Ronald H. Bayor).

History is not a “story” but the *telling* of stories. History is not a “fact” but the *interpretation* of facts. Moreover, the past is bound to be a captive of its own epoch, of its own historians and, to use Foucault’s term, of its own “discursive power.” Subsequent times, however, liberate the past from this captivity, and later historians are always called upon to assist in this liberation. That is, the past *per se*, being inherently heterogeneous and discontinuous, can never be fully revealed and neatly packed in the narrative parcel of history and thus always demands us a new interpretation to delimit and cross the given borders of the past. *Race and Ethnicity in America: A Concise History* edited by Ronald H. Bayor offers us just such a new and timely perspective to *redeem* a captive meaning of American past and a captive answer for the perennial question—“Who is the American?”—with respects to race, ethnicity and immigration.

This carefully researched and well written book provides us with a critical survey of the racial and ethnic configuration of the nation, exploring the racial and ethnic development of the U. S. from its origins as a land inhabited by Native American tribes and their conflicts with different colonists in the early 1600s to the culturally diverse but united country that we see today. The book is comprehensive in its coverage of racial and ethnic groups and their experiences of *becoming* American. To be more specific, the experience of different immigrant and minority groups—Africans, Latinos, Irish Catholics, German, Chinese, Japanese, Mexicans, Jews and many others—are well presented in this book. Topics related to America’s ethnic and racial history include: The Trail of Tear, the beginning of slavery, anti-Catholicism, the White City, Anglicization, the Civil War, the exclusion of citizenship, the Chinese Exclusion Act, The Mexican American War, the Ku Klux Klan, The Jim Crow laws, lynching, disfranchisement, the last Indian wars, Affirmative Action, residential segregation,

the Black Power movement, bilingualism, school busing, dual identity, multiculturalism and so forth.

Of history one would make *the* river that sings its glorious events to the night of timeless memory. Unlike the conventional introduction of American history, which usually narrates the nation's glorious events as what Nietzsche calls "monumental history," this volume can be seen as a "critical history" or "a history of otherness." It shows that some racial and ethnical minorities, in four hundred years, were coercively assimilated, and forced to adopt the language, religion, customs and traditions of the white majority. Other racial and ethnical minorities were treated as *invisible men* or *resident aliens*, subjected to physical segregation and economic discrimination, and denied political right. Traces of continuous struggle by racial and ethnical minorities against oppression, discrimination and exclusionary laws can be found throughout the pages in each chronological chapter. Reading this book therefore reminds us of Walter Benjamin's well-known argument: "There is no document of civilization which is not at the same time a document of barbarism." The book also shows, however, various and continual efforts have been made to protect racial and ethnical minorities, as well as to regulate the potential conflicts between white and non-white races and ethnics. After reading this book, readers are therefore urged to ponder on the most immediate problem faced by the conventional "monumental history": How can it remain credible in the face of its "critical history," or the history of the repressed, with which it must coexist.

The United States is a trans-racial/ethnic country. Its diversity of race, ethnicity and immigration was already notable in the early 1600s, long before there were any "Americans" and long before emergence of the "Melting Pot." Bayor is thus right to say "America is a nation of nations." Undoubtedly, we are now living in the era of both multiculturalism and human rights. The current studies of a critical history of race and ethnicity can certainly help us become more open to cultural diversity and more willing to accept the "others." Accordingly, this concise and helpful volume, unpacking and redeeming the past of otherness, is able to hold a torch for us, turning a *shadow-behind* into a *light-ahead*, and is thus able to serve our life *now* and *here* in this increasingly trans-cultural era.

研究心得分享--老師專欄

Transnational/racial Adoption: Subject and Trauma in Life Narratives of Korean Adoptees and Gish Jen's *The Love Wife*

中山大學外文系 陳福仁老師

本論文發表於 2008. The Sixth MESEA Conference: Migration Matters.

University Leiden, Leiden, The Netherlands 25-28 June 2008.

Across disciplines, including anthropology, politics, psychology, and social work, there has been a rapidly growing body of scholarship on adoption. With the expansion of the global economy, transnational/racial adoption, in particular, emerges as a serious subfield of study over the past decade in North America, the “Adoption Nation” as journalist Adam Pertman has called it. On the one hand, transnational/racial adoption provokes conventional issues of biological versus social determinism (nature over nurture, or vice versa), the adoption triad (the relationship among birth parents, adoptive parents, the adoptee), closed or open adoption arrangements (which refer to the degree of contact between the adopted child’s birth family and the adoptive family). On the other hand, transnational/racial adoption offers a new avenue for probing adoptive identity with reference to gender, race, hybridity, and class in the contexts of diaspora, post-colonialism, and the new global market. Adoptive identity is being questioned, re-experienced, and opened to negotiation.

Not only is identity in transnational/racial adoption complex and often ambivalent, but it also leads to contradictions and tensions in the lived experiences of such adoptees and in the scholarship on them. Is the transnational/racial adoption an act of altruism, salvation, exchange, or exploitation? Does it politically subvert or reinforce the existing social hierarchy? Do we patronize adoptees as a gift of love and see adoptive parents as caring-parent or adoptees as objects of consumption and adoptive parents as consumer-parents? Further, should we link the transnational/racial adoption to personal, familial, psychological narratives or to economic, political, global concerns? How do we deal with the impossible gap between abandonment and adoption, between biological origins and culturally chosen kinship, between a colorblind rhetoric and a race-conscious society?

In my essay, instead of being merely engaged in the debate defined by the binary positions, I explore the very ground that conditions these contradictions and the very gap in

the shift of perspective of the discourse of transnational adoption. Using *Seeds from a Silent Tree* (the first published anthology written by Korean adoptees, 1997), Gish Jen's *The Love Wife* (the first novel about Chinese adoptees, 2004), and *Outsiders Within* (the groundbreaking collection of critical essays and personal narratives exclusively by transracial adoptees about their unique and complicated experiences, 2006), I begin with a comparative study of these three works, exploring controversial concerns about transnational/racial adoption, including "the primal wound" and "authenticity/authority." According to the Lacanian view of subjectivity and trauma, I shall argue that the adoptees are not traumatized by the absence of origin but its over-presence, not by a harrowing history in the past, but the present-day symbolic deadlock of being excluded. In addition, due to the denial of the fundamental antagonism in the social and subject, transnational/racial adoptees are caught between binary oscillations and, thereby, asked or expected to perform as a bridge or a link. They tend to romanticize the country of origin as a stark contrast to an America viewed as a nation sustained by exploitation, and see birth mothers as unwilling victims as opposed to white adoptive mothers seen as ignorant and self-interested. As a result, since the discourse of transnational/racial adoption is, on the whole, gendered as feminine, the binary profiles of birth and adoptive mothers reduce the discourse to a battle of the representation of two maternal figures or, rather, to a brawl among three women—two mothers and an adoptive daughter. Males are, hence, out of focus, shunning—or evading—criticism of himself in this discourse. In coda, I try to answer my self-raised question: "how must we face the contradictions and tensions in the discourse as well as the practice of transnational/racial adoption?" Rejecting the lure of any easy way out (from assuming color blindness, through assimilative universalism as well as ethnic interpellation, and to celebratory multiculturalism or cultural hybridity), we should confront head-on the antagonism of the discourse of adoption by, as many current scholars assert, first restoring history to the process of transnational/racial adoption. What is more, following Slavoj Žižek's critique of global capitalism and identity

politics, I argue for a more radical position: not to define the discourse of transnational/racial adoption as one bound to a group-specific narrative of suffering, but as one that can articulate a universal complaint and launch a global assault on the system. It is in the Lacanian end/aim of psychoanalysis that such a political and subjective breakthrough is suggested.

跨國現代主義：鬆脫現代性研究裡的歐洲本位主義*

「2004 國際論壇：多元文化與通識教育」

國立成功大學

台灣台南

2004 年五月 7-10 日

蘇珊·史丹福·傅德曼 / 成功大學外文系 劉開玲老師翻譯

我想以一個一直糾纏著我的故事開始。這個故事所講的奇特遭遇後來意外地帶來了高昂的情緒。那時我在上海，是 2001 年的七月，也是我到七個城市旅行的第三週。我坐在已經熟悉了的圓餐桌旁，同桌的是幾位復旦大學的老師和研究生。主人邱教授是中國研究維吉尼亞·吳爾芙首屈一指的學者之一，他致力研究吳爾芙的內在美學，並且將之與傳統中國詩學裡的暗示與隱語並比研究。我還發現他也是位太極拳師父。他和這些事情的牽連使他在文化大革命時吃盡了苦頭。幾位其他的老師和學生則陪坐桌旁；我們一邊吃著一道又一道的好菜，一邊又有一下沒一下地跟圓滾滾慢吞吞的蘇珊開著玩笑。

談著談著我們的話題慢慢遠離了太極拳——我才剛開始在麥迪遜學太極，我喜歡它那結合了沉靜的力道與伸展的連續動作，那緩慢而圓弧的美。我們開始談到上海的改變。我從來沒來過這個中國貿易與商業歷史上繁忙又活力十足的中心，可是我早就知道，這個原本由一些鄰近地區組合而成的城市直到 1992 年才開始轉變風貌，成為一個有巨型的摩天大樓和成群公寓的大城，這些公寓區裡的每一區都住著成千的居民。在這個可能是歷史上最快速的都會轉型中，老上海被毀滅了。最沒變的只有河邊頗有歷史的租借地，

* 本文由成大外文系劉開玲老師摘譯，並感謝成大外文系林明澤於翻譯過程中之協助。

外商公司以前在這兒稱王，以前法國租借地裡的一整塊地方原封不動地留著供觀光客參觀。其他所有地方現在都是大樓聳立——商用的大樓、住宅的大樓、供學校用的、市場用的、店舖用的大樓——大樓的頂端是我未見過的奇怪。我的朋友，北京大學的劉教授把它們叫做「中國帽兒」。城裡繁複的公路系統、交流道和高架道路比起洛杉磯在我看來是有過之而無不及，更別提它遠遠超過我所熟悉的美國中西部和東部的大都會了。有一條剛蓋好的高速單軌列車和這些公路的其中一條平行，但在它頂上、在一片模糊閃爍的霓虹燈采裡呼嘯而過——我可沒見過類似的景象。

有個研究生是個高高瘦瘦竹竿樣的女生，表情熱切。她主修政治學，那天下午參加我們性別的研討會。她一整天都沒說什麼話，可是上海閃電般快速的現代化的主題卻讓她突然變了。她神情激動，語帶哽咽的說，中國已經在狂暴的商業化過程中喪失了它的靈魂。西化帶來了「金錢第一」。她倒不是擔心星巴克和麥當勞。她在意的是西化摧殘了上海的週邊。她說她喜歡貝多芬和布拉姆斯的音樂，可她卻不懂中國的音樂。她說柏拉圖和亞里斯多德和霍布士和洛克很重要，可是在她的課程裡哪有研究中國任一個政治哲學家的呢？為什麼中國現代化就不能像日本一樣——建造世界第二大經濟強國但是仍堅持自己的不同，特別是它自己不同於世界其他各地的文化身分？我環視桌邊愣著的人。她正指責她的老師錯誤地教導了她，甚至更糟地否定了她通達中國性的路徑，最糟糕的可能是她的老師們把她搞得連那令人痛恨的日本人都比不上，而日本人還曾一度統治中國呢。有沒有人能介入化解這情況呢？有沒有人認識她的人能安撫她呢——因為她這麼公然地把她的焦慮和憤怒給曝露了出來？沒人說話。

我決定藉著分享我在上海和香港所受到的文化衝擊來回應。上海，特別是浦東，在短短的十年前還只是一片田野，但是今天上海卻是一個未來化的大都市，沒有什麼我「在西方」所看到的城市像上海一樣。而我三十年前住過的香港，露天的市場都不見了。在新界，代之而起的是一棟棟高大的公寓大樓，每棟大樓可以容納五千個人，大樓裡有居民自己的學校、餐廳、游泳池、和社區的組織服務設施等等。從外面卻看不到這一切。

在「西方」並看不到這些，那為什麼要把這種我在上海和香港生活的形式稱之為「西化」呢？雖然摩天大樓起自西方，但現在世界上最高的三棟建築物可是在台灣和馬來西

亞啊。再換個角度談，研究日常生活文化的人說，在過去三十五年裡最大的改變之一是人們聽音樂的方法。現在，大家都戴著耳機走來走去，沉浸在私人的節拍和歌詞的世界裡。但是在以前，音樂卻是一種社區的經驗。那麼這種「現代」聽音樂的方式是來自何處呢？那位女研究生說，來自西方。我說，錯了。隨身聽是來自日本。新力公司領軍帶領世界把電子運用到日常生活裡。任天堂起源自日本。手機文化則在香港與日本發軔。影像電話起自亞洲。日常生活的現代性最先誕生於亞洲的都會，到西方的都會，然後再慢慢擴及鄉間地區。如果沒有快速成長的亞洲經濟的推動，我們今天所知曉的資訊年代和全球化根本不會存在的。

那麼，我們為什麼不談西方的亞洲化？或者，我們至少不再以帶有優劣、先進\落後的心態來使用東方或西方這兩個名詞。至少，我們必須承認，今天「現代性」的形成是不可以被說成是「非西方國家的西化」，這樣的句子將現代化過於簡化成公式了。

我還舉了中國絲路的例子和明朝泉州國際商務發展的例子來說明所謂的全球化並不是今日才有的。那位女研究生說沒聽過什麼泉州商業發展等等中國的歷史。我說她可以再去學習這些，我也說到在美國有許多運動使得女性的書寫還有其他屬於少數族裔的作品得見天日，我還說到主流的權威如何剝奪了某些群體的歷史感和他們的傳統。我無法說出口的是，真正切斷她那一代和中國的過去的其實是文化大革命。僅以西化來解釋她這樣的年輕人為何不懂中國音樂是過於片斷的解釋了。歷史的改變絕不是一個社會對另一個社會完全的壓制那麼簡單的。

我以這個小故事來說明我目前的一個企圖。這個企圖是我想鬆動現在充斥在許多有關現代性、現代化與現代主義的論述裡的歐洲本位主義。我要先解釋一下我對這三個名詞的定義。現代性是指一個歷史情境的斷裂，或是感覺到歷史情境的斷裂。現代化是指順著現代性的方向所發展出來的一個快速變遷的歷史過程。現代主義則是指現代主義在美學上的表述，特別是那些具有自我反射的美學表述，和企圖找到能夠感知和再現那種斷裂感的新形式的美學表述。更進一步地，我要說我在談這三個名詞的時候是對歷史變遷本身抱持著一種懷疑的態度。就像我在其他地方談到的，現代性的概念也帶出似乎和它相悖的一個概念--所謂的傳統。換句話說，現代性的這個概念假定了一個相對之下比

較靜止的傳統。而從這個靜止的傳統來看，現代性代表的就是一種激進的分割。事情改變的越多，就變的越像。現代性的概念模糊了歷史的連續性，也使得要造成真正的改變不那麼困難。現代性指的是歷史情境的改變，沒錯；但它也指的是一種心態，意識到斷裂，相信與過去的分割，又嚮往未來。它常常是一種烏托邦的熱誠，卻混合著對想像中的過去的懷舊，又混合著廣泛的文化失憶症--一個存心要去遺忘的決心。

要處理歐洲本位主義的議題，我們得放開對時間面向的重視，而把空間的面向納為分析的架構。我們在做歷史分析時，也要做地理分析，我們要發展空間的修辭來理解現代性，現代化與現代主義。這樣的空間修辭注重一些觀念如接觸區，文化接觸，混雜性，跨文化吸納，在地性和全球規模的交換--物品的、思想的、人民的和文化運用的。這些觀念可以彰顯每日生活的現代性，也彰顯各種和邦國，經濟，教育，宗教等等制式的現代性。這並不意味以文化來取代社會，或以對權力的分析來取代不注意文化疆域的去歷史性的分析。我們要做的分析重視的是在時間面向下地區\地域性的差異和其間的互動。

瀰漫在現代性與現代主義研究裡的歐洲本位主義極易把世界做二分法的區隔，第一\三世界，西方\東方，北方\南方，中心\邊陲。這些二分區隔整體來看是區分為西方和其它。這樣的分野忽視了不同地點的多樣性，又把所有社會給階級化了。以 Inderpal Grewal 和 Caren Kaplan 的話來說，這樣的分野忽視了在跨國場域裡「各自為政的主流社會」。這種區分法以為現代性是西方的特質，這種特質起自首先在歐洲然後在美國興起的工業化與國家制度，而現代性就是以這種現代性為標準。後來發展到世界其他地區的現代性的形式則是從這個中心散播到周圍的結果。對社會學者同時也是研究現代性的專家 Anthony Giddens 而言，西方是「現代的」，自主的；而其它的則是「傳統的」，面對西方千軍萬馬之勢，毫無招架之力。他的觀點和那位上海的研究生不謀而合。就像她一樣，他也不確定全球化怎麼可能會和他現代性的模式扯在一起？Giddens 現代性的模式並沒有全球相互依存的概念，也不重視在歷史中不同地點互相組合的本質。

文學研究以及美學形式的現代主義就比 Giddens 的來的國際化些，可是就它的界限分明來說，卻也不見得不那麼歐洲本位中心。我們不妨以 1999 年創立的「現代主義/性研究學會」的學會宗旨為例來說明：

現代主義/性研究學會致力於研究十九世紀末到二十世紀中，在各種社會、政治、文化、智識情境下的文藝研究。本組織旨在發展一個國際化而且又跨科技的論壇以鼓勵在現今這個活力十足、時時快速變化的現代化研究領域裡，學者彼此間的交流。(ww.jhu.etc.)

甚至從一個歐洲的立場來看，這裡的斷代--大約是 1890 到 1940 年代--忽視了許多大家所熟稔的人事，波特萊爾、福樓拜爾、還有形塑現代主義的法國象徵主義與印象主義，這些人或主義的出現都早於 1890 年；1890 年代這個紀元對英國，德國，俄國和義大利的現代主義的斷代倒是較正確的。這個斷代的終止年代--1940--卻又排除了和在亞洲，非洲，加勒比海等地興起的獨立國家發展中的現代主義；這時，像大英帝國、歐洲帝國、奧圖曼帝國和日本帝國則已分崩離析。

「現代主義/性研究學會」本身則不像它的宗旨所說的那麼侷限。學會在 1999 年舉辦的首次研討會，主題是「新現代主義〔複數〕」。這個會議的籌備小組竭力地彰顯複數的、開放的研究方法。學會之後舉辦的研討會也都刻意在方法、斷代和地理等面向多方包容--甚至容納了由 Laura Doyle 和 Laura Winkiel 所領導的「地理現代主義」。但是學會的宗旨卻維持不變。宗旨裡的斷代把地理中心位置放在西方，因而使得它所標榜的跨科際與國際化的鵠的滯礙難行。「東西一散開了，中心就撐不了了」，葉慈在「The Second Coming」這首詩裡這麼寫著。不管用保守或漸進的方式，現代主義的研究總是設定了一個以後會散開的中心，一個植基於歐洲文化大都的中心。在這個量表之內，不管有什麼樣特別的政治立場被提出來，西方總是那個創始者、那個中心、現代主義典律的化身。有些人覺得西方要變成不毛之地了、要破產了，所以就到其他地方去尋找新的形式、不同的精神支柱，想著也許能將這些帶回去，再度活化西方。這就是諸如艾略特，史特文斯基，湯瑪斯曼，畢卡索，喬哀斯和佛斯特等人所展示的所謂的國際主義。然而，這種國際主義觀以及它所推動的閱讀策略再度證實後文藝復興所建構出來的西方是文明的頂尖，也是現代性最榮耀又最難以滿足的發明者。地球上其他地方所產生的現代主義（複數）要不是被忽略，就是被當成西方美學產品的原料，或者被看成是西方現代主義毫無生氣的仿製品。歐洲和美國的全球霸權已經用它們將世界體系區隔為西方和其它、中心

和邊陲的二分法，不知不覺地型塑了我們對現代主義下國際主義的理解。

現代性與現代主義的新地理需要一個不同的國際主義，一個不把世界體系分為中心與邊陲的國際主義。這樣一個不同的架構已經在社會與文化理論中，藝術與文學中浮現了。例如在《現代性的疑問》一書中，Timothy Mitchell 挑釁地問道，「如果現代無可避免地一定得跟西方的興起與擴張掛勾，那麼我們所覺得的『現代』的浮現打從開始就是一個世界性的現象，而且『現代』也不只是獨獨發生於歐洲又有什麼重要呢？」我們所稱的中世紀時期的伊斯蘭帝國總被從討論西方興起的敘事裡排除，這件事尤其助長了 Mitchell 所批評的假設，就是說—西方以其特異的稟賦和想當然耳的優越感創始了現代性。歷史考古學者及回憶錄作者 Amitov Ghosh 在《置身於古風之地》裡說了一個不同的故事。這本書是奇蹟故事，是做研究的回憶錄，也是一個被遺忘的新月徽章的歷史。這個徽章被輾轉流傳在牽涉了多文化\多宗教的西班牙，北美，伊拉克，伊朗，和印度之間。還有什麼其它的現代性比這個更能被「遺忘」呢？更能被西方國度裡有關現代性起源的權威敘事壓抑的呢？

Daedalus 這本學術期刊有兩個專號，一個討論早期的現代性，另一個討論多元的現代性，試圖推翻那種獨白似的敘事，進而推薦一種不同於傳統以時間為主軸的比較地理。這種比較地理包含了全球場域不同的現代性。「早期現代性」的專號並不爭辯歐洲現代性的重要性，但是質問：「其它的文明有類似的發展嗎？如果有的話，是什麼時候發生的？如果它們在這個時候發生，主要是因為彼此的擴散，還是因為在地的因素？」(Eisenstadt and Schluchter 1-2)。與其要找些可以統合現代世界的敘事，專號的編輯 Eisenstadt 和 Schluchter 描繪好幾個文明如何合併，同時都是中心又各自為政，又能產生它們各自的動力 (3)。他們聲稱，「規範現代性歷史的不是統合而是分歧」(4)。不同的社會藉由創造性的挪用彼此的想法而發展，其間的途徑是造成「多重現代性」的「文化網絡與溝通管道的全球化」(5)。Sanjay Subrahmanyam 則在他為這期專號所寫的文章裡把這個過程描寫為「銜接性的現象，而非從一地傳到另一地的病毒」(100)。

順著銜接性與全球化架構的討論，接下來我要講的是現代主義的國際主義，以便提議如何發展一個跨國策略來閱讀全球場域裡彼此環環相扣，相互影響的各個中心。這個

現代主義的地理需要我們注意到地點的異質性與多元性，以及現代性在全球不同空間點和時間點的產生。這樣一個關注是地點性的，貼近地理的獨特性和歷史的多重決定性，而使每一種表現能展示它自己特殊的表述上的變化。其次，這種跨國策略能理解到現代主義在一個地方的形成會一直受到各式各樣文化交換的影響--並不是僅指來自歐洲和美國「文化大都」的文化交換，還有來自其它大陸的。

這新的現代主義地理學要我們注意思想與文化形式的旅行，跨文化的對話，相互影響與在地化，還有文化的混雜。我要說的是，現代性是一個歷史的狀態，它強化了混雜和運動，而後二者會造成知識論上的與再現上的異位。我以為在各種多元的現代主義之間的界線是多孔且可滲透的，雖然會有衝突但也會彼此互相融合。但我並不是在推薦一個烏托邦意味的跨國混雜。權力關係在跨國現代性的文化形成裡扮演著一個重要的角色。我所提議的全球景觀並不只是個理想，而是一個真真實實的空間，它時時刻刻都進行著改變和交換，而這些改變和交換常常伴隨著暴力和征服。

我所提出的現代性與現代主義牽涉到強烈且繁衍不斷的接觸區。這些接觸區兼容並蓄各式各樣的差異，還有不斷交融混合的各種文化形式；它們交互包含、猛力擠壓、或者不自覺地演化。這種文化的混雜，不管它的地理位置或權力關係是什麼，都蘊含了 Eisenstadt 和 Schluchter 所稱的「創造性的挪用」，但我則喜歡用一個比較中性的名詞，稱它為「在地化」，取用自移民研究和人類學。我所說全球景觀裡的現代化包含了各種流動的思想、文化運作、機構、人民的高度在地化。薩伊德在他 1982 年的論文〈旅行理論〉裡稱此過程為「翻譯」或「移植」，而就像所有的翻譯一樣，這種組合不會是完全吻合的。這個在地化過程的結果是，旅行的這個意見\想法完全或部分地被調和或合併；就「某種程度而言，這個意見\想法是被它的新用途、它在新時空下的位置給改化了」(〔薩伊德〕227)。

文化翻譯暗指從一種文化運作跨越到另一種文化運作，這其間無可避免地會有從一個地點到另一個地點之間的差距。這個差距就可能產生在地化的現象，文化上的同類相食，也就是會產生一種對他者的吸納，可是這樣的吸納同時會改變吃人的人和被吃的人。我知道把現代性和在地化、同類相食聯想在一起好像是一般我們把這些詞彙跟傳統與原

始聯想在一起。也許文化移植的隱喻由於它和科學的聯想看起來比較合適些。但是我喜歡這些名詞所暗示的矛盾，因為我相信而且我在其他地方也清楚地說明了這些個代表現代化與傳統的概念是彼此相互組構的（〈定義的旅行〉—傳德曼教授的一篇論文，譯註）。

除此以外，這些名詞會改變我們對歐洲模仿非西方的他者的看法。舉例來說，畢卡索將非洲面具文化翻譯為《亞威農的女人們》畫作裡的裸女。與其把這說是挪用非洲文化形式，為什麼不說是畢卡索把這些面具給在地化，把它們給吸納進歐洲的藝術裡去呢？（其實是評者，而非畫者把畢卡索的畫作叫做「美術」，而把非洲的前輩叫做原始人的。）這個詞的改變—從挪用到在地化代表什麼呢？第一，它代表認可非洲面具的製造者是藝術文化的生產者，他們的藝術足以成為畢卡索模仿的對象。其次，它使我們注意到非洲人民和非洲文化長期以來就創造了許多藝術的傳統，包括在上個世紀末的西非就有人用歐洲的藝術形式來造就和畢卡索同時但是他們自己的現代主義藝術形式。

西方應用非西方的傳統而使其在地化的這個觀念同時也認可了西方的現代性和全球其它的現代性是同時組成的，而不是各做各的。另一個例子是英國的紡織工業。集中在孟加拉的新興紡織工業肇始於十六、十七世紀由蒙古、印度與波斯文化交換的過程中所產生的印度現代性。英國的紡織工業開始時部份就是靠著對印度比較先進的產品貿易，但後來英國卻完全停止了印度的產品。這個過程不只是因為蒸汽引擎的發明使用，還因為十八世紀在英國本土上英國殖民勢力的興起。類似的例子還有十九世紀末埃及的現代性。英國為了要擴張它在逐漸衰微的奧圖曼帝國的勢力，因此而扶植了埃及君主精英的權勢。二十世紀末中東的現代性霸權之所以高漲，部分是因為它利用了衰敗的奧圖曼帝國，減除了埃及沒有在地化的現代性。

旅行中文化及運作的在地化是多向而非單向的。在地化擔負了一個人類學家所說不斷進行的文化上的模仿。追究這個字的歷史到亞里斯多德，模仿一詞也是介於社會理論與詩學之間最好的橋樑。文化模仿牽動了不同表述相互的在地性。文化模仿則有助於銜接歷史現代性的討論和美學的現代主義。

這樣混合著歷史與美學的關懷促成了一本在 2003 年出版混雜的書，叫做《在德黑蘭閱讀羅利塔：回憶書》。這本書是回憶錄，是文學批評，是接受研究，也是教學論文。

Azar Nafisi 寫後革命時期伊朗現代性的掙扎，寫她的家庭和朋友，特別是她的年輕學生。Nafisi 被她所任教的德黑蘭大學撤職，因為她拒絕戴面紗。伊朗和伊拉克戰爭時期，她到比較開放的大學教書，然後就從對女性歧視的公開場所退到自己家，在家裡暗中教一群女學生西方文學和波斯的古典文學。她在書中寫著，在伊朗顛沛的時候讀《大亨小傳》特別能感受到書中主人翁的情境和伊朗人情境的類似處，兩者都想藉由重覆過去來完成夢想，到頭來卻發現過去已死，未來也不在視線之內（145）。《大亨小傳》裡傳統與現代性的相互作用在五十年後革命時期的伊朗在地化了。對她那些被迫要接受所安排的婚姻又被限制了自由的學生而言，閱讀《傲慢與偏見》使她們看到珍奧斯汀當時的現代性--堅持婚姻要植基於雙方的互愛與互敬，而非由於家運和習俗。Nafisi 保守的男學生引用薩伊德批評奧斯汀和帝國與奴役的掛勾而覺得他們根本不該讀這本不道德的書，但對在她家裡才能拿掉面紗的女學生而言，奧斯汀對愛情和權利的重新形構替她們的未來發了聲，這是很有革命性的。

Tayeb Salih 棒極了的小說《遷徙季節》是另一個好例子來說明現代主義全球景觀現代性與在地性的交錯/會。這是當代阿拉伯文小說裡最著名的小說之一，作者是蘇丹當紅作家，出版於 1967 年，英文版則出版於 1969 年。直到今天，它在阿拉伯世界仍是引人議論，議者以為此書負面勾勒伊斯蘭世界。它的英文版則常被視為後殖民而非現代性或現代主義的讀本。從小說的背景來看，這本小說彷彿回應了康拉德的《黑暗之心》。但相反於 Kurtz 逐漸走入黑暗大陸的內陸，Mustafa Sa'eed，一位蘇丹的飽學之士，在 20 世紀初期由南向北遷徙，直到殖民都會的核心，從 Khartoum 到開羅，再到倫敦與牛津。就像《黑暗之心》，Mustafa 的故事主要由一個年輕人敘述，這個年輕人像康拉德的 Marlow 一樣，他說的故事到後來變的越來越不可靠，在他說著那個神秘的陌生人的故事時，也漸漸透露了他自己的黑暗之心。就美學的層次來說，Salih 的這本小說十分現代主義，比康拉德還更遠離寫實主義的規範。

透過 Mustafa 和其他人，敘述者逐漸知道 Mustafa 在英國是個人物。他在那兒拿到學位，是英國左派的寵兒，寫書，還替行政者提供經濟與發展方面的諮詢。他對使他異國化的文化是又愛又恨，因此成了個「黑英人」，得到了他周遭人的疾病，就像 Kurtz 在

剛果「變成當地人」一樣。他獵誘了許多白種女人。其中兩個沉迷於他的東方原始味兒，自殺了。他和第三個結了婚，又在一次性虐交時謀殺了這個老婆。英國法庭由於良知的罪惡感而只判了他很輕的刑罰，覺得他是個被殖民的受害者，剝除了他對他自己行為負責的自由與尊嚴。厭惡之餘，Mustafa 回到蘇丹，選了個尼羅河畔的村莊，突然出現在那兒買地，買農場，娶了個當地人當太太，幾乎就被當成一個有個不為人知的過去的陌生人一般看待。有一天，當他覺得一切都打點好了以後，他就消失了。村人以為他意外或自殺地被淹死了，但也有人說他秘密地回英國去了。在倒數第二章，敘述者打開了 Mustafa 沒讓任何人知道的秘密房間。這個房間在沙漠裡，是一個英國紳士圖書館的複製，裡面有書，還有個上面掛著他過世白人妻子照片的壁爐。震驚又絕望，敘述者到尼羅河游泳，游向北方。雖然敘述者選擇活著而不是淹死，這本小說的結尾卻沒能讓我們知道敘述者最後的命運，我們也不知道 Mustafa 最後到底怎麼了。

在一個訪談裡，Salih 用地理政治報復來解釋 Mustafa 的心態。這種報復依賴殖民主義把殖民者與被殖民者之間的關係性別化。Salih 說，「比喻來說，歐洲以暴力地強姦了非洲。Mustafa Sa'eed，書中的主人翁，曾經反向對抗強權統治，意圖報復。當他暴力地征服女人時，他是想把歐洲加諸在他族人身上的侮辱還諸歐洲。他想要以一個隱喻的方式來強暴歐洲」（Berkley and Ahmed 15-16）。

當然，這小說好生批判了非洲在後六零年代獨立時期的殖民主義和新殖民主義。更進一步地，Mustafa 之被刻劃成一個「黑英人」是本於法農的《黑皮膚，白面具》，再把色情化了的親英者與恐英者他們被殖民者的心理給戲劇化。除此以外，Mustafa 和敘述者兩人最後未知的結局可以被解讀為對抗北方、現代性和現代化的道德訓誡。還有，Salih 文化模仿康拉德的小說展示了巴巴所說的「殖民仿擬」的特質。亦即被殖民者的模仿殖民者--有差別的模仿，而且這個差別使得本來看起來自然而然的殖民者的優越感與核心性變得不自然起來。

但是《遷徙季節》不只是《黑暗之心》的殖民仿擬或者對北方現代性所帶來的病態和污染預言性的警告。終究，這本小說拒絕簡單地二分北/南，殖民者/被殖民者，現代/傳統。相反地，Salih 顯示了在英國和蘇丹都發生的各種對立的交錯混合，更特別去探究

現代性就是西方，傳統就是非洲的矛盾。Salih 刻意製造他自己和敘述者與 Mustafa 之間反諷的距離，藉此說明「傳統」總是一直在改變之中，而「現代」則永遠不會像它看起來那樣完全拒絕過去。北方和南方總是相互組成。性別與性才是探測絕對的文化差異只是一種幻想的途徑。Salih 把康拉德逕赴他者之心旅途的比喻給在地化成為一個暴露家鄉黑暗的方法。在康拉德的故事裡，汽船逆流航行在剛果河揭露了在剛果的歐洲（至少是比利時）帝國主義的虛偽；在 Salih 小說裡的北方之旅則不但揭發了北方的病態，還揭發了尼羅河蘇丹村落傳統的殘暴。要這麼去理解這本小說，我們就得注意小說裡處處都是的反諷和它細緻地挖掘在北方和南方都有的幻想。

對 Mustafa 和敘述者來說，尼羅河的村落是傳統生活的縮影，是一個單純而沒有變化的地方。但是經由小說，這個想法卻被揭發為一個靠著懷舊而存在的謊言，而這種懷舊又是從北/南，殖民者/被殖民者，現代性/傳統性這樣意識形態上的二分法發展出來的。

社會學家 Madan Sarup 說，「傳統是流動的。它總不斷地被再造。傳統是有關於變化的——那未被承認的變化」（97）。小說裡的村落並不像敘述者與 Mustafa 想像中的一成不變，它到處都有變化的痕跡，像邦浦代替了水車，像蓋了一半的醫院，像負責監工的敘述者的兒時友伴 Mahjoub。甚至 Mustafa 就是這些變化的催生者，他教 Mahjoub 現代財政、會計、和菲賓的社會主義，所以 Mahjoub 身為當地國家民主社會黨的領導者和農業發展委員會的主席才能現代化整個村落。Mustafa 還把他的事業經營教授給太太 Hosna，訓練她自己做判斷，把她轉變成村人蔑稱的「城市女人」（66）。

村落裡技術的改變促成了性別化現代性通俗劇的上演，使殖民的復仇劇情更加複雜。Mustafa 誘姦白種女性的事情在這被傳統給保護著的村子裡也有相對的事情上演著。Mustafa 的未亡人 Hosna 拒絕了眾多的追求者，而只矚意被 Mustafa 指定為她兒子們的監護人的敘述者。她甚至找敘述者的爸爸，要他叫他兒子娶她。敘述者的媽媽很不屑 Hosna。敘述者雖然也對 Hosna 有意思，卻對自己能吸引 Hosna 感到不安，更不敢對 Hosna 有任何回應。不但如此，敘述者還替決意要娶 Hosna 的老不休 Wad Rayyes 說項。這老不休是敘述者祖父的好友。老不休有 Hosna 父兄的同意在握，有恃無恐，說道：「你們在學校學的狗屁玩意兒對我們一點兒用也沒有。在這個村子裡男人就是所有女人的監護

人」(97-98)。雖然村裡有人開老不休的玩笑，要他別老牛吃嫩草，也有人糗他腦袋長到老二上去了，卻沒有人做任何動作來阻止他。Mahjoub 後來還跟敘述者說：「女人是屬於男人的，而且男人就是男人，即使是他老了也是一樣」(101)。

水車的現代化是一回事，摩登女人可是一定得制止。結果是悲慘的。Hosna 做了她告訴敘述者如果她被迫嫁給 Wad Rayyes 她會做的事--殺了他再自殺。有一晚村民聽到 Hosna 的慘叫卻不加理會，結果發現 Hosna 和 Wad Rayyes 雙雙死亡，滿是鮮血。Hosna 滿是咬傷抓傷，而 Wad Rayyes 則被捅了十來刀。

Salih 告訴我們，這個村子是部分被現代化了，但這現代性卻不包容女孩和女人還有家庭的律法。強暴不只是殖民剝削和後殖民報復的隱喻。它也是當「女人屬於男人」時就會發生的事。Hosna 的城市作風喚醒的不是只有不敢回應的敘述者，還喚醒了那個老不休--他那麼一味想要佔有她似乎就是個抗拒現代性的寓言。

再次地，為了解構簡單二分北方與南方，Salih 把村子裡的性別暴政與蘇丹南北的奴隸制度連結起來。奴隸制度預示了 Hosna 的命運。還沒告訴他的朋友他要娶 Hosna 的決心以前，Wad Rayyes 以一個故事款待他們。他說他綁架了「一個在下游的年輕女奴」，她在一個辦喜事的人家裡明艷照人，而後他很爽的一次又一次強暴她(74)。在 Wad Rayyes 強暴 Hosna 前幾天，敘述者的祖父和他的朋友盡興地享受這個下流故事強化了小說反諷在表面平靜的村中生活裡的暴力。經由這麼做，Salih 在地化了康拉德《黑暗之心》的計畫。就跟康拉德暴露歐洲文明的虛偽，Salih 點明村子隱藏的殘暴，它對現代性的曖昧，它拒絕將來給女性安全和自由。在這些故事的情境之下，北方與南方的地理被重新形構了。這地理代表的不再是西方與非洲的競爭，「北方」和「南方」代表了內戰的地理，也代表了在蘇丹之內被護持著壓迫他者的暴力。

讓我再回到開始時所說的上海和那個研究生吧。拿 Azar Nafisi 把 Jane Austen 移植到德黑蘭的例子來看，我很好奇那位研究生會怎麼看我以在地化的角度來閱讀 Salih 的小說。當我在北美閱讀《遷徙季節》的英文本時，我如何把他的故事移入我要講的現代性的故事？那個研究生在抗拒她所說的西化時那麼在意的中國過去和那個「尼羅河邊的小

村落，那由南往北流的河會一瞬間變的游西往東游」有什麼關係呢？老上海，老中國，也許不能這麼字面上的被劃進蘇丹的村子。可是那小說所提出的問題和我對上海那學生提出的問題是相關的。我想說的是，現代性並不是西方的財產而要被購買，販賣或者硬塞給其他的。現代主義並不只是在 1890 到 1940 年代間歐洲，英國，美國文化大都裡的美學表述。地球上沒有任何一個地方可以把自己孤立於其他地方旅行的思想，商品，技術，運用，和人民之外。我們需要一個新的現代性地理學和歷史學，它不能被限制在歐洲中心的定義裡。我們需要一個新的空間修辭來思考現代性與現代主義。我們需要這些才能在見識上全球化，具比較性，跨越歷史界線，才能呼應文化模仿和文化差異。

研究心得分享--研究生專欄

「不正確」的選擇—如何以齊澤克(Slavoj Žižek)來思索跨國女性主義？

成大台文所 / 李淑君

這幾年，當薩依德，傅科，史畢娃克變成大家耳熟能詳的名字之後，新的學界當紅炸子雞又被創造出來了。齊澤克(Slavoj Žižek)正是這位紅透半邊天，卻又讓人望之怯步的理論明星。讀一讀最新 2008 的 Violence，倒是覺得挺有趣，這位大鬍子的後馬克思，居然可以將日常生活進行另一層次的想像。

2008/9/14

齊澤克(Slavoj Žižek)在Violence一書中，對「多元文化主義」進行批判，認為所謂的多元文化論中，不公正、剝削、與不公義的問題被淡化了，而文化差異被單純地簡化為「寬容」的問題。[1]也就是文化多元論要求文化差異與多元文化應該要被尊重與寬容，但是進一步追問尊重與寬容之後呢？誰在尊重誰？誰是寬容的主體？誰又是寬容的客體呢？很顯然地，是權力位階高者尊重其他的邊緣位置的文化差異，因為只有位階高者有「寬容」他人的權力；而位階低的人，根本無法參與遊戲規則的制訂，所以往往成為嚮往主流文化企圖改變社會位置；或是反抗主流文化創立並次文化來標新立異。因為，

弱勢者從來就不是「包容」主流價值的主體。所以「多元文化論」是讓既有的體制與權力關係在貌似「寬容」的表面下被維持與鞏固。

宋國誠在〈《閱讀左派》理論蒼白？或實踐軟弱？—斯拉沃熱·齊澤克的「執爽真實」論〉一文中，提及「新的霸權是通過鼓勵、放寬甚至支持對它的攻擊並在取得「消耗戰」後的剩餘優勢下建立起來的，一如資本主義以最大限度的容忍和最多元化的平等，來收編和吸納一切對它的攻擊，一如全球化新自由主義告訴我們的，他們將以更多的承諾來換取當前的尚未兌現的承諾，以更多元的選擇來彌補今日在差異與分配不均下的有限匱乏。於是，抽象的承諾將今日具體的痛苦推向未來，精明的右派把自己打扮成激進左派，好讓左派看起來像個溫和的雅皮烏托邦。」[2]，新的霸權給予貌似多元的選擇，並且尊重反對的聲音來收編所有對資本主義體制的攻擊。所以多元文化論所提倡的寬容，只是在維護傳統文化的同時，去維護這種文化在權力位置中的弱勢處境。

在性別議題中，「寬容」這一議題也成為女性主義者必須去思考的問題。當被要求要尊重文化差異的同時，被尊重的對象是否被留在「原地」等著被「觀看」？

比如「第一世界」的女性主義者如果要避免被指責為以拯救者的姿態來面對「第三世界」時，那麼抱持著「寬容」與「尊重」的文化多元論，是不是一個好方法呢？如此一來，白人女性主義可以避免被扣上以「白人菁英女性主義姿態『他者化』第三世界女性」的這一頂大帽子。但是在「寬容」的假面之下，被寬容的對象被放在既有的權力關係中被凝固了。所以在介入與不介入之間應該如何選擇呢？或是介入是否有其他方法呢？

宋國誠在詮釋齊澤克（Slavoj Žižek）時討論了在新霸權形成的情境之下，如何去產生新的行動來撼動難以被撼動的體制呢？文中認為應該如同列寧修正馬克思一樣，必須重新在思索與實踐的雙重層面上去修正馬克思主義。所以必須重新思考一種具有全球維度的、政治與經濟雙面鬥爭的社會主義革命方略。「這種方略不是那種針對『單一議題』（水污染、墮胎權、無核化……）的、窮追猛打的、微觀的社會干預行動，這只是一種

試圖去挽救已經沒什麼可挽救的資本主義災難：不改變資本主義的生產邏輯，再激進的運動也挽救不了地球的暖化。另一方面，新的革命方略也不是那種『激進政治』所主張的，相信建構一種更自由、更民主、更多元、更包容的『民主形式』，可以用之克服資本主義的寡頭民主。這種以更多的民主參與來取代較少的民主參與的想法，實際上只是以同樣的民主取代另一種同樣的民主，就像換一個較大尺寸的同款衣服來穿一樣，根本上是一個資本主義的邏輯：以更大的市場去擴大市場，以更大的消費去滿足消費。」[3]，所以在複雜的全球化情境之下，「單一議題」的思考已經無法因應複雜歷史情境所產生的問題。必須去思索議題跟議題之間的相關性，所以女性主義者不能單純去思考女性或是性別問題而已，她必須去思考全球經濟、全球暖化、生態污染等各種問題之間的關係，如同思索跨國女性主義的問題時，女性議題已經無法被視為一種單一問題了，因為在各種歷史結構跟歷史碰撞之下，女性主義的議題也必須跟其他議題、其他區域的女性相連結，才更能理解問題的形成。所以女性主義理論中所提倡的跨越學科疆界的問題，便是破除單一議題的思考方式，而且應該去看在全球父權資本主義體制之下，不同地區、不同時空、不同議題之間的問題如何產生連結。然後去思考如何進行女性主義行動與介入的可能。如同Mohanty 在《無疆界女性主義》(Feminism without Borders)一書中，提出無疆界女性主義(Feminism without Borders)的概念。認為女性主義應該跨越邊境來達到社會正義，也就是提出無疆界女性主義來進行新的政治結盟(politics of solidarity)，並取代「全球性的姐妹情誼」(sisterhood is Global)這樣的說法。

那麼，在介入行動之前，必須先將「多元文化論」的假面戳破。

多元文化論是民主的「自由的選擇」嗎？什麼是「自由選擇」呢？事實上，因為當我們被賦予「自由選擇」的同時，我們經常在文化養成的過程中，被賦予什麼是「正確的」選擇。所以「選擇」的另一面不是「不選擇」，而是選擇「不正確的選擇。」，選擇「不正確」的選擇是不被允許的，所以「自由選擇」的項目中已經被體制所劃定。

齊澤克(Slavoj Žižek)在Violence中舉幾個例子來說明什麼是「正確的選擇」與「空

姿態」。比如在日本，每個人一年有 40 天休假，但是他們被期待不要去使用這些權利，隱形的合約與同意認為不應該超過一半的假期被使用。或是在實際的情況中，當兩位好朋友為了工作升遷而競爭時，贏得升遷的那一位朋友，最好的方式是撤銷，讓友人得到升遷。而友人最好的方式是拒絕這個建議。這樣一來，兩人的友誼就可以持續。這事一種為了被拒絕而建立出來的姿態。但是如果情況不一樣，那麼情況會導致原本附屬於社會秩序的自由分解。這就如同社會本身的分解，社會連結的分離。革命也是如此，打破習慣。[4]那麼女性主義行動如何破除「我們擁有自由選擇」的迷思，去產生行動呢？首先，我們必須將對社會正義的關注拉回來，要重新思索社會公平與正義的問題，而不應該簡化為「寬容文化差異」的問題。另外，在「選擇」與「不選擇」之間，去想什麼是「不正確的選擇」，因為「不正確的選擇」才是可以打破被體制建立起來的習慣，進而去打破體制。在「民主」與「寬容」的社會選項當中，應該拒絕既有體制提出的「選項」，因為要拒絕的就是「體制本身」，而非選擇。

參考書目：

Slavoj Žižek，〈《Violence》〉，頁 119。

宋國誠，〈《閱讀左派》理論蒼白？或實踐軟弱？—斯拉沃熱·齊澤克的「執爽真實」論〉，《破報》，vol.443，2007。

[1] Slavoj Žižek，〈《Violence》〉，頁 119。

[2] 宋國誠，〈《閱讀左派》理論蒼白？或實踐軟弱？—斯拉沃熱·齊澤克的「執爽真實」論〉，《破報》，vol.443，2007。

[3] 宋國誠，〈《閱讀左派》理論蒼白？或實踐軟弱？—斯拉沃熱·齊澤克的「執爽真實」論〉，《破報》，vol.443，2007。

[4] Slavoj Žižek，〈《Violence》〉，頁 136-138。