

On Lin Yutang's Cultural Identity Constructing and Cultural Alternative

Liping Li

Abstract Any “diaspora” can meet own identity question. Lin Yutang also constructed his own “Trans-cultural identity” as a diaspora in the overseas. The East and West different society environment was the premise which his identity constructed, just precisely in the East/West, center/edge, Lin Yutang had constructed his own identity system in the East and West culture crevice in the overseas, and all this through destructing his original culture identity, then carrying on his own cultural alternative through his cultural identity system.

Keywords Lin Yutang, Overseas, Cultural Identity, Cultural Alternative

论林语堂海外文化身份的建构与文化选择

李立平

摘要：任何“族裔散居”者都会遇到自己的身份认同问题。“两脚踏东西文化”的林语堂在海外也建构着自己“族裔散居”者的跨文化身份。东西方不同的社会语境是他进行身份建构的前提，也正是在东方/西方，中心/边缘的二元对立中，林语堂通过对自己原有文化身份的解构，进而在东西文化的夹缝中建构了自己在海外的跨文化身份认同体系，并通过其文化身份认同体系进行着自己的文化选择。

关键词：林语堂；海外；文化身份；文化选择

1. 引言

任何“族裔散居”¹[1]者都会有自己的身份认同问题。而作为“两脚踏东西文化”的林语堂，从1936年移民美国，到1966年回到台湾定居，林语堂在海外整整呆了30年，他也成为了“漂泊离散”的“族裔散居”者。而正是在海外的这几十年，林语堂用英语创作了《中国人》（又译为《吾国与吾民》）、《生活的艺术》以及《京华烟云》等十多部小说，奠定了他作为海外华人作家的身份。那么林语堂在海外究竟塑造了怎样的文化身份，以及他如何通过他的文本表现海外华人的身份建构，也就是我们探讨的话题了。

2. 文化身份建构的语境

林语堂在 1936 年应赛珍珠之邀，举家迁往美国，尽管林语堂是主动应人之邀，不是被动前往，但他也就此成为了“族裔散居”者，即他是从一个弱势文化的东方——中国来到了当时被认为是强势文化代表的西方国家——美国。因此，对林语堂而言，他是作为一个作家的身份来到美国，但是，究竟怎样表述东方和建构自己的文化身份，也就成为了他自身亟待解决的问题。所以，我们探讨林语堂的文化身份，就不得不首先考察林语堂身份建构的语境。

这里所说的语境，也就是后殖民批评所说的“社会语境”。因为，无论任何人，其身份认同必须受制于一定的社会语境，而对于林语堂而言，东西方不同的社会语境决定了林语堂的身份建构的复杂性与“混杂性”。

在林语堂来到美国之前，有着游学欧美经历的他一直都是向中国人讲西方文化。在他的眼中，西方是强大的。所以，他不遗余力地“对中讲外”。无论是在社会急剧转型的五四时期，还是社会深刻变动二三十年代，林语堂都是以西方传教士的眼光向国人输入西方文化(唐弢语)。正是他的这一独特角度，林语堂向中国人讲西方文化的时候，他是站在西方的角度来看待欧美先进文化的，把西方当成了“自我”(self)，把东方(中国)当成了“他者”(other)；当林语堂向外国人讲中国文化的时候，他又站在东方的角度“对外讲中”的，即他把东方(中国)当成了“自我”(self)，把西方当成了“他者”(other)。

林语堂之所以用这一独特的角度关注东西文化，一方面是与他所受的教育背景有关。无论是启蒙时期的准西式教育，还是青年时期甚至后来的留学时期，林语堂所受的基本都是西式教育。所以，在他的骨子里，西方文化是优于东方文化的，这也就是他后来在五四时期极力鼓吹西方文化，主张改造国民性的原因了。

另一方面，林语堂作为一个“族裔散居”者的作家身份来到了美国，但美国毕竟不是他的文化根基之所在。尽管林语堂受西方文化的影响甚多，但中西文化与政治的差异还是让他感到一种焦虑。所以，自己是谁，究竟自己的身份是什么，这一系列的问题始终困扰着他。因为在与异质文化碰撞与遭遇时，沉积在记忆深处的文化基因和成规就会自然显现，形成文化间的疏离、审视和认同的过程。海外华人作家身处两个甚至多个世界之间的特殊境遇，以及与异质文化的冲突也通过他们的笔尖流淌在字里行间。正是这种异质文化之间的紧张与冲突，为林语堂身份的叙事提供了一个语境，甚至一个无论是东方和西方的叙述者都无法超越的语境，那就是如何在异质文化语境里维持自己的文化身份。对于林语堂来说，也即一个有着中华民族的文化背景的他，在美利坚民族的土壤中是如何维系自己的文化身份。因为：“只要不同文化的碰撞中存在着冲突和不对称，文化身份的问题就会出现。”[2]。

显然，在今天看来，当时的林语堂身份建构的语境很类似于我们所说的“后殖民”语境，“后殖民”作为一个文化批评概念出现在文论界是由生活在第一世界，但又有第三世界背景的知识分子针对西方文化中心主义、霸权思想等提出来的。这些人都是具有双重身份的人。如赛义德是阿拉伯血统，但从小受西方教育，后来是美国哥伦比亚大学的校级终身教授。而斯皮瓦克则出生于西孟加拉的加尔各答，受的是前宗主国的教育，后又移民美国，靠自己的努力成为美国著名学者。其他如

霍米·巴巴、拉什迪等也都或多或少有相类似的背景。尽管林语堂与上面的后殖民学者的身份不完全一样，他只是一个作家，但他的背景和经历与上述知识分子有着很大相似。正因为如此，林语堂的身上也就不可能没有与他们相似的特征。所以，他“对于自己的文明与之欣赏和批评能有客观的、局外观察的态度。”[3]。在这样的语境下，林语堂借助西方文化开始了他的“精神漫游”，尽管林语堂觉得在白人主流文化的语境中自己处于“边缘性”地位(marginal position)，但另一方面，他正好又可以借此反观东西两面文化，以自己的“他者”，即以自己的背景为理论资源，提出有别于西方主流文化的话语建构，从西方文化内部对其进行批判解构，从而塑造他心目中东方(中国)在西方世界的形象。

至于林语堂塑造中国的形象是否客观，是否真实，我们姑且不论。但是，林语堂笔下的《中国人》究竟是西方人眼中的中国人还是东方人眼中的中国人，也的确曾经引起很多人的争论。林语堂塑造的中国人形象虽然适合西方人的阅读期待却遭遇到了自己国人的反感，唐弢的解释似乎为我们找到了答案，那就是林语堂是用传教士的眼光来看中国人的。所以，他笔下的《中国人》并不是中国人心目中的中国人形象，国人认为他的《中国人》是对中国以及中国人的误读也就是必然的了。

其实，从林语堂创作的语境和动机我们似乎也可以找到答案。首先，我们来看林语堂创作《中国人》和《生活的艺术》的动机。这里，我们不得不提到一个不争的事实，那就是林语堂的《中国人》是应赛珍珠之约而写的。赛珍珠曾经请一些中国作家为她写一部介绍中国的书，“它必须要是一本有真价值的书，浸满以中国人民的根本精神。”然而，当她每次翻开那一类著作，“初时总是注满了热情和希望，但终于失望地掩却了它，因为它是不真实的，是夸张的，盖由于太殷情以辩护那些毋庸置疑辩护的特点。它是专为对外人宣传而写的，所以不是中国人的特点。”正因为如此，她想到了林语堂，这个“两脚踏东西文化”的作家。而此时林语堂，他要想从边缘进入中心，要想让西方认同他，他只有写一部阐述中国的书。所以，“在这一部书里头，我只想发表我的意见，……中国是一个庞大的国家，而她的民族生命，涵育着太复杂的肉质，欲加以阐述……”[4]赛珍珠的激励，加上林语堂的创作欲望，真可谓一拍即合，于是，林语堂用英语创作了他的那部让后人毁誉不一的《中国人》。

其次，我们不能忽略的是，当时的社会语境对林语堂的创作也是有着很大的影响的。东西方文化和政治语境的差异使得“东方不是东方”，尤其是中国人的形象在西方人的眼中被严重扭曲了，中国经常被写成是欠缺理性、道德沦丧、幼稚不堪、荒诞无稽的世界，中国人则是落后的、野蛮的、蒙昧的人种。相反，西方则是先进的，文明的世界，欧美人是洋溢着理性光辉、道德完美、成熟可靠的人种。这种非正常、程式化了的东方形象是西方自己创造出来的，种种的扭曲早已偏离了真实，只是顺应了西方对东方进行殖民扩张的需要，制造出了西方全面优于东方的神话。为西方侮辱、侵害、征服东方提供了理性根据，让西方施之于东方的罪行披上一件合理性、正义化的外衣。这种阐述策略也就是后来的后殖民学者赛义德所说德“东方主义”。

所以，此时林语堂要做的，就是全面的、客观而公正的向西方阐述中国在世界的形象。而他首先必须要做的，就是要在东方/西方、中心/边缘的语境中建构自己的文化身份。

3. 文化身份的解构与建构

文化身份是随时间和空间变化而变化的。也就是说，文化身份的稳定性是相对的，变化是不断的。法国巴黎第十大学心理学教授埃德蒙·马克·李比扬斯基在《文化身份与传播》一书中写到：

文化身份的变化贯穿于人的一生。它不是[成分]的不断增加，而是来自[成分]的改组和或多或少取得了成功融合的尝试……，因此，文化身份的建构好似一个生气勃勃的进程，没有完成的时候，总是不断的进行，其中包含着断裂和危机。[5]

所以，对于一个从异域民族来的人，文化和政治语境的差异势必引起身份认同的危机，林语堂也不例外。于是，究竟如何在异域的环境里建构自己的文化身份，也就摆在了这位“两脚踏东西文化”的华人作家的面前。林语堂要想融入美国社会，要想让西方人接受他对中国的表述，他必须重构并进而建构自己的文化身份。因为：“文化身份层次上的融入……是以文化身份的解构位为前提的。而文化身份的解构对某些移民来说是个可能引起身份危机的痛苦过程，并意味着要重构文化身份。文化身份的重构对想融入接纳社会的移民来说不再是个自动或无意识的行为。”[6]。因此，正是这种文化和政治语境差异等社会语境的压力迫使林语堂不得不重新审视自己的文化身份。

要想在异域环境建构自己的文化身份，林语堂必须对自己原来的身份进行解构。如果说出国前的他是向中国人讲外国文化，建构的是激进主义知识分子的身份，那么此时的他是在向外国人讲中国文化，无论激进抑或保守都不能概括他此时的身份。因为林语堂的身份建构决不会那么简单，我们决不能把他归于激进/保守的二元对立。所以，在当时的社会语境下，林语堂惟有从“东方主义”和“西方主义”的夹缝中寻找空间，消除“东方-西方”非此即彼的二元对立，作为东方(中国)的代言人与西方(美国)在政治、经济、文化上的对话、沟通与交流，这样，既维护了中国在西方世界的形象，又满足了西方世界对中国的阅读期待。

所以，对林语堂而言，自己文化身份的建构必须突破自我与“他者”的二元对立，在东西文化的夹缝中与西方文化进行平等对话，从而建构自己独立的文化身份。那么，“身份”的建构和“自我”、“他者”的关系究竟如何定位呢？赛义德在他的《东方主义》就曾经有过阐述：

自我身份的建构——因为在我看来，身份，无论是东方的或是西方的，法兰西的或英国的，不仅显然是独特的集体经验之汇集，最终都是一种建构——牵涉到与自己相反的“他者”身份的建构，而且总是牵涉到对与“我们”不同的特质的不断阐释和再阐释。每一个时代和社会都重新创造自己的“他者”。因此，自我身份或“他者”身份决非静态的东西，而在很大程度上是一种人为建构的历史、社会、学术和政治的过程……简而言之，身份的建构与每一社会中的权力运作密切相关，因此决不是一种纯学术的随想(woolgathering)。[7]

赛义德师承维柯与福柯的历史学与知识论传统，认为每种文化身份的建构和维持都需要某种“他者”的存在。然而，“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。赛义德对身份建构和“自我”、

“他者”的关系的阐述为我们理解林语堂文化身份的建构提供了参照。

众所周知，在传统殖民主义话语中，西方作为“自我”，通过文学写作、学术研究对东方进行着一种重构，而在这个过程中，东方的文化失去了原有的本真形态，甚至被“妖魔化”了，被规定为西方文化的附属物。这也就是后来的“后殖民理论”所揭示的东西方的文化深沉矛盾，即西方文化在殖民主义时代对东方的文化进行了“殖民”，东西方之间并非平等对话的关系，而是带有一种强制性的权力关系。用赛义德的话说就是“东方主义话语”。很显然，“两脚踏东西文化”的林语堂，如何建构自己的身份，如何消除东西方这种强制性的权力关系，如何让东西方平等对话，也就摆在了他的面前。

此时的林语堂选择了用英语进行创作，用英语向西方表述中国。因为，语言不仅是交际工具，而且是文化的载体。在身份体系里，语言扮演着联络员的角色，其他成分(如价值观念、家庭体制、生活方式以及精神世界等)都通过语言起作用。所以，林语堂的英语创作，实际上是一种跨文化写作，我们可以把他的这种写作看成是沟通东西方不同文化之间的媒介，这种写作常常被描绘成一种文化间的对话。这种对话一个最直观的对话现象就是用了一个民族的语言来叙述另一个民族的历史，这一点，在林语堂的小说创作中尤其如此。

正因为林语堂是用英语来表述中国的，这里也就有一个叙述视点的问题。赛义德认为：“任何就东方进行写作的人都必须以东方为坐标替自己定位；具体到作品而言，这一定位包括他所采用的叙述角度，他所构造的结构类型，他作品中流动的意象、母题的种类——所有这一切综合形成一种精细而复杂的方式，回答读者提出的问题，发掘东方的内蕴，最后，表述东方或代表东方说话。”[7]。其实，当林语堂向外国人讲中国文化的时候，他是站在东方的角度“对外讲中”的，即他把东方(中国)当成了“自我”(self)，把西方当成了“他者”(other)。因为在林语堂看来，中国人并不比西方差多少，西方的高度文明反而导致了人的异化，惟有中国人的品德才能弥补西方的缺陷。所以，他的《吾国与吾民》就写了“中华民族之素质”。他如数家珍似的把“中国人的德性”、“中国人的心灵”、“人生之理想”等等一一讲述给西方人；接着他又写了“中国人民的生活”，把“妇女生活”、“社会生活和政治生活”、“文学生活”、“艺术家生活”娓娓道给西方的读者。此外，在《生活的艺术》中，他还津津乐道地给西方人大谈特谈起生活的艺术。他认为，西方人的生活“太严肃”、太紧张、太功利，只知进取不知退隐。而中国文化尚享乐，知进退，真正悟透了人生。他还认为，享受人生是共同人性的最基本内容，也是中西文化交流的基础。他认为最会享受人生的就是中国人。既然中国文化在这方面取得了突出的成就，恰好又是西方人之短处，所以西方人应该向中国学习。甚至在后来他还说道：

“东方人每有自卑感，样样要学西方，稍为不同，就认为惭愧，这是太幼稚了。……知道这一点道理，才知道我《吾国与吾民》的写法及立场。中国自有顶天立地的文化在，不必样样效颦西洋，汲汲仿效西洋。看到深处，才明白中国人生哲学之伟大，固不在西装革履间也。”[8]

从以上可以看出，林语堂并不否认东西方有差别，但东方文化自有它的长处。所以，东方人自卑是可笑而幼稚的，我们“不必样样效颦西洋，汲汲仿效西洋”。这也就是林语堂为什么把东方(中

国)当成“自我”，把西方当成“他者”的原因了。

但是，林语堂同时也不得不承认，虽然东方文化在某些方面令西方难以企及，但是西方文化也并不是一无是处。所以，这位“两脚踏东西文化”的作家，又以西方文化为参照，用他那双传教士的眼睛来观照东西文化了。他认为中国人“只想安宁这个现世的生命。生命是充满着痛苦与忧愁的，他们知之甚稔；他们和和顺顺工作着，宽宏大度忍耐着，俾得快快活活的生活。至于西方所珍重的美德自尊心，大志，革新欲，公众精神，进取意识，和英雄之勇气，中国人是缺乏的”。[4]

论文至此，我们也就明白了林语堂在对待东西方文化时为什么会有这样的心态，因为他是同时站在东方与西方的立场上说话。其实，张京媛在《后殖民理论和文化批评》一书中对文化身份的阐释也许能进一步阐释这个问题。她认为：“殖民话语往往极为复杂。谁是我们的听众？我们在哪里说话？发言的场所和讲话的对象影响我们想要表达的意思。”[9]。林语堂作为处于边缘的非中心非主流的第三世界的知识分子，他所借用来观照本民族文化的思想武器是西方的。他早在某些方面潜移默化地接受了西方强势话语的思想。所以，他不得不面对一个两难处境：在接受西方强使话语的同时，又要保护自己的民族性。因此，林语堂既有“东方主义”者的身份，同时也有“西方主义”者的身份。他的这种双重身份实际上是他的一种表叙策略，他不仅意识到了自己所处的场所，也意识到了自己是夹在意识形态之中。毕竟他一方面为了生存和进入所在国的民族文化主流而不得不与那一民族的文化相认同，但另一方面，隐藏在他的意识或无意识深处的民族文化记忆却又无时无刻不在与他的新的民族文化身份发生冲突进而达到某种程度的新的交融。所以，他一方面认同西方人既定的强势话语，甚至用西方的殖民话语表述；一方面又想为自己的民族寻找合理性和价值，替没有发言权的、处于失语状态的中国发言。

4. 文化认同与文化选择

前面讲过，林语堂的创作语境决定了林语堂的身份建构，反过来，林语堂建构的身份认同体系也决定了林语堂的文化选择。尽管林语堂在自己的文化认同上遭遇到一种“阐释的焦虑”，但他还是站在东西文化的夹缝中完成了他跨文化身份的塑造。所以，塑造中国形象也许能帮助他实现文化身份的建构。因为：“就中国而言，现代身份的‘重新书写’首先遭遇到一种‘阐释的焦虑’，即东方文化在现代化所谓西化的进程中，成为西方文化凝视(gaze)中的次等文化。在西方虚构出的东方形象中，中国文化被屡屡误读和误解，因此，在对自我身份的阐释和对当今世界文化的阐释的‘双重焦虑’中，难以正确书写自我身份。同时，中国文化的‘自我镜像’聚焦颇为模糊，如何清晰地看待自己，既消除狂妄的‘赶超’心理，又避免文化的‘自卑’情结，成为清除自我文化镜像焦虑的关键。只有破除这种阐释性焦虑，使自己获得正确的阐释角度、健康的阐释心理，以及对对象(西方)和自我(东方)的正确定位，才可能真正进入‘确认身份’时期。”[10]。所以，林语堂在他的一系列英文小说中，用西方的语言向西方人叙述中国的历史和文化。

但要指出的是，林语堂作为华人作家，位于边缘的文化身份使他在本土文化和异质文化两个方

面均形成了距离。流动在本土和异域之间的空间感导致了一种不即不离的特有形态。本土意识使他不断地产生并强化乡愁和寻根意识，异域的空间感使他又始终处于一种对比和反审的思考之中。距离感使他更为深切地体会到本土文化的内在精神，在文学中形成“乡土中国”的文本模式，与此同时，他又对所在国加以跨文化透视，在文学中形成“现实世界”的文本模式。正是这种独特的角度和体验，形成了本土作家难以拥有的书写方式，这种书写方式与历史、民族、文化在异域的延伸复杂地交织在一起，融会在记忆、展示、反抗、自我确定和维护以及性别意识中。故此，林语堂作为书写主体，其文化特征和“中国意识”也就凸显得更为明显，这在他的小说《京华烟云》、《唐人街》和《赖柏英》中表现得最为突出。

《京华烟云》是林语堂最有名的一部介绍中国历史的小说力作，在结构上他了模仿曹雪芹的《红楼梦》。小说以史诗的格局记叙了从庚子事变到抗战近40年的中国历史，塑造了木兰、立夫、曼娘以及姚家、曾家、牛家等家族数十个人物。小说以木兰为中心，通过叙述她从孩童时代到接近“知天命”之年的生活道路，以及同姚木兰密切相关的京城两大富贵之家在风云变换年代的生活变迁。正因为如此，有论者认为这篇小说不是一部成功的作品。“这主要是作者既远远脱离了中国的现实和人民生活，更不了解二十世纪以来中国社会为何动荡变迁，艺术上又过多地模仿代替了创作。”[11]。但是，笔者认为，林语堂写《京华烟云》并不只是为了记述中国的历史。尽管他自己说是“纪念全国在前线为国牺牲的勇男儿”[12]，他是要通过叙述一个个的故事向西方展示中国人的生活习惯和思想方法，他要为“乡土中国”代言，他要凸显“中国意识”，他要颠覆“欧洲关于东方的集体白日梦”。因为，以往的中国在西方人的心目中，所谓的“东方”（中国）只不过是西方人“想象的地域”，是经过了西方人“东方化”了的“东方”，这也恰如后来的后殖民论者赛义德所说的：

“东方学的这一权力与范围不仅生产出相当数量的关于东方的精确而确定的知识，而且生产出有着自身生命的第二位的知识。这些知识隐藏在“东方的”故事、关于神秘东方的神话、亚洲是不可理喻的这类观念之中，被基尔南(V·G·Kiernan)恰当地称为“欧洲对东方的集体白日梦。”[7]

很显然，林语堂的写作受到了西方人对中国的“集体白日梦”的潜在刺激，他正是要通过隐藏在“东方的”故事、关于神秘东方的神话来向西方人言说东方(中国)，他要颠覆西方世界中的那个“旧世界”，为“旧世界”建立一个全新的版本，也即赛义德所说的建立“一个全新的地方，人们到这里如同哥伦布到达美洲新大陆”[7]。他自己在《京华烟云》的小引中就提到了这一点：

“这本小说不在辩护当代中国人的生活，也不像许多晚近中国黑幕小说那样，在暴露它的弱点。它既不在表扬古旧生活的规范，也不在拥护新式的典型。它不过是一桩故事，讲那些当代的男男女女，怎样长大教养起来，怎样学着相依相存的生活过去，怎样的爱与憎，怎样的争辩与宽恕，怎样的忍耐与嫉妒，某种生活习惯和思想方法是怎样构成的，尤其当他们在‘谋事在人成事在天’的尘世上，怎样的图谋适应生活的环境。”[13]

从上面的小引我们可以看出，林语堂正是想通过一桩桩的故事，塑造像木兰等一系列人物形象，向西方传播中国文化(道家和儒家)，凸显“中国形象”。《京华烟云》等书在西方的成功，某种程度上是为了迎合西方人对“神秘的东方和不可理解的中国人”的好奇心。以往西方读者对中国的“神

秘”感受只是一种“想象”，中国只是一个“想象的地域”，现在由于林语堂以一种“汉学心态”[14]，用西方的文字而把它们展现在西方人面前，满足了西方读者对中国的“东方情结”和“集体白日梦”的阅读期待。这样，《京华烟云》在美国受人欢迎程度之高也就是在情理之中了。

纵观林语堂的小说，不管他自己是否意识到，对文化身份的探讨虽然不是他小说创作的圭臬，但在潜意识里面，林语堂通过他的小说试图探讨海外华人的文化身份。在某种意义上，林语堂也正是通过他的英文创作，自发地审视和建构自己的文化身份。从其作品《唐人街》里面的人物来看，显然林语堂认同的是戴可和义可的文化身份建构模式，他要与作品中的人物一样，与西方取得身份和价值上的认同。而从其自传小说《赖柏英》中主要人物新洛的身上，我们又看到了林语堂文化身份建构的两难：新洛对自己文化身份的困惑，又何尝不是林语堂对自己文化身份建构的困惑呢？所以，我认为，“两脚踏东西文化”的林语堂在海外建构的是一种跨文化身份，但是，他两脚的用力却不是一样的，他是把重心偏在中国一方。尽管他身在海外，但他内心仍然皈依着中国的传统文化。正如有学者指出的：“林语堂的作品潜隐着依归西方典律的立场，典型地体现了一部分 20 世纪中国知识分子基于西方他者规范的权威认同。如果说鲁迅用西方话语是为了对中国的历史和现实进行实践的批判，那么林语堂则是通过抽象的中西文化比较来体认其文化价值，显然后者更能印证赛义德的文化理论。”[15]。有的论者则更为直接，认为“林语堂的著作揭穿了西方的宏大话语的虚假性。对中国本土文化的关注，就是意在要从‘东方主义’和‘西方主义’缝隙中寻找为能被这个宏大话语纳入的本土文化母题，从而去揭示出西方文化的不足”。[16]。

5. 结语

从以上论证可以看出，林语堂海外文化身份是极其复杂的。东西方不同的社会语境是他进行身份建构的前提，也正是在东方/西方，中心/边缘的二元对立中，林语堂确立了自己的身份认同体系，进而建构了自己的文化身份。所以，引入文化身份的理论，为我们进一步了解林语堂，揭开连他自己都无法解开的“一捆矛盾”提供了新的思路。对林语堂海外文化身份的探讨，也为我们研究海外华人作家的身份的提供了参照。

参考文献

- [1] William, S. (1991) *Diasporasin Modern Societies: Myths of Homeland and Return*. *Diaspora*, 1, 83-99. <https://doi.org/10.1353/dsp.1991.0004>
- [2] Jorge, L. 意识形态与文化身份——现代性和第三世界的在场[M]. 戴从容, 译. 上海: 上海教育出版社, 2005: 194.
- [3] 林语堂. 林语堂自传[M]. 南京: 江苏文艺出版社, 1995: 23.
- [4] 林语堂. 吾国与吾民·八十自叙[M]//林语堂. 林语堂文集(第8卷). 北京: 作家出版社, 1996: 8, 61.

- [5] [法]让-克罗德·吕雅诺-卜巴兰. 文化身份: 个人, 群体, 社会[M]. 巴黎: 人文科学出版社, 1999: 26-27.
- [6] [加拿大]张裕禾. 文化身份的重构问题[M]//乐黛云, 等, 主编. 跨文化对话(第 13 辑). 上海: 译文出版社, 2003: 139-142.
- [7] (美)E·W·赛义德. 东方学[M]. 上海: 三联书店, 1999: 426, 27, 65, 73.
- [8] 林语堂. 论赤足之美[M]//林语堂. 林语堂名著全集(第 16 卷). 长春: 东北师范大学出版社, 1994: 16.
- [9] 张京媛. 后殖民理论和文化批评·前言[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999: 6.
- [10] 王岳川. 中国镜像——90 年代文化研究[M]. 北京: 中央编译出版社, 2001: 192-193.
- [11] 万平近. 林语堂论[M]. 西安: 陕西人民出版社, 1987: 204.
- [12] 林语堂. 林语堂自传[M]. 南京: 江苏文艺出版社, 1995: 253.
- [13] 林语堂. 京华烟云·序[M]//林语堂. 林语堂名著全集(第 1 卷). 长春: 东北师范大学出版社, 1994.
- [14] 陈旋波. 汉学心态: 林语堂文化思想透视[J]. 华侨大学学报, 1997(4): 68-72+48-129.
- [15] 阎开振. “流浪文学”: 对林语堂小说创作的一种把握[J]. 淄博师专学报, 1997(2): 61-65.
- [16] 孟建煌. 从“后殖民主义”话语看林语堂的东西文化观[J]. 赣南师范学院学报, 2001(1): 33-38.