

WENHUA DIGUOZHUYI

TangLinsen Zhu

Consider this picture. Its really a very ordinary domestic scene, a family watching television - something millions of us do every day.

Yet there is something extraordinary about the image, something that strikes an exotic note. The family is sitting on the floor, not in armchairs, they are in a room that is not obviously not Westerners, and they are concentrating on the television screen.



[英] 汤林森 著

The presence of the television is made strange in this context by the lack of the usual trappings of Western affluence. This is an extraordinary image of transported ordinariness.

文化帝国主义

101277

· 东方书林俱乐部文库 ·

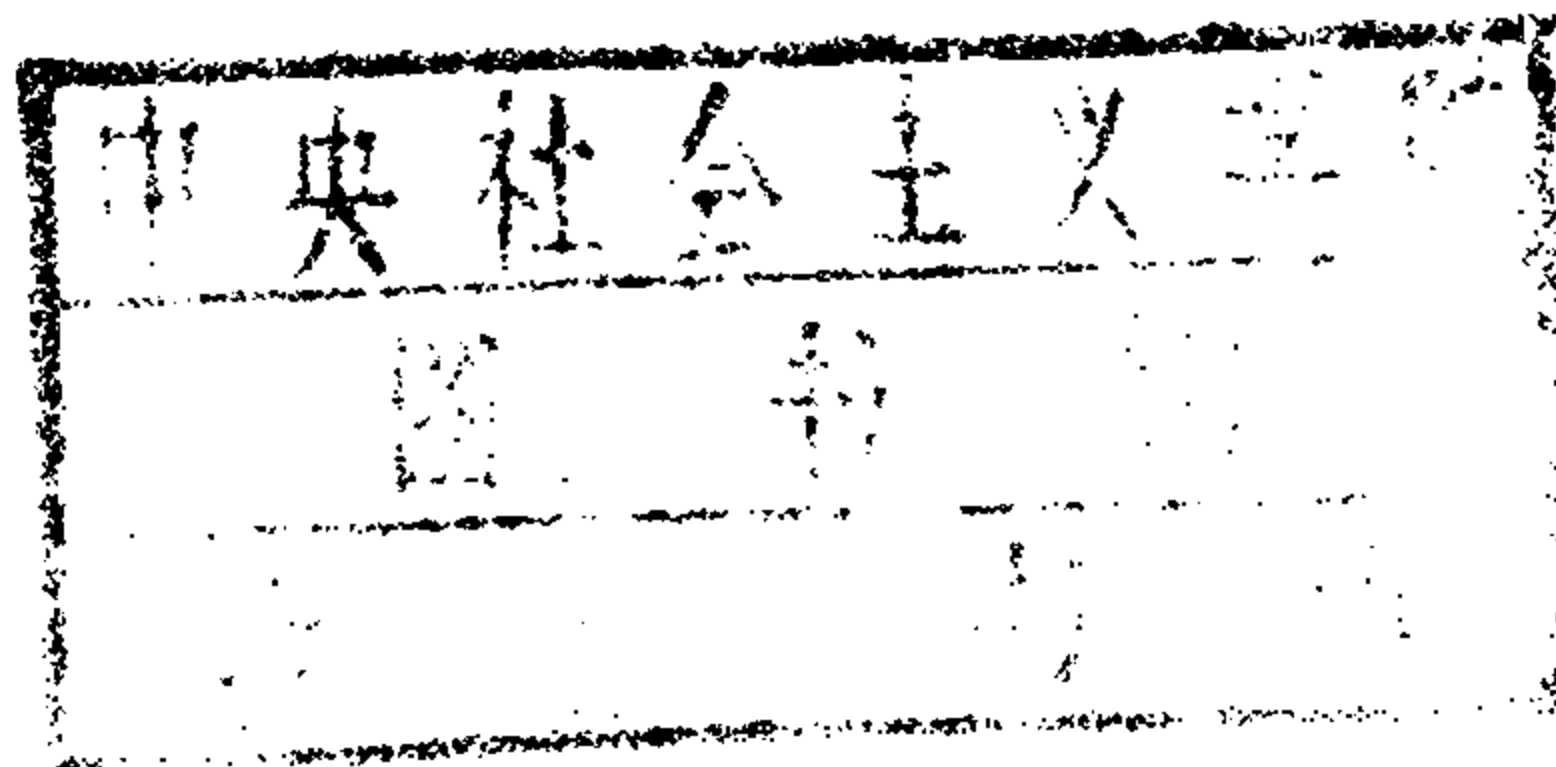
文化帝国主义



201012778

[英] 汤林森著 冯建三译 郭英剑校订

上海人民出版社



特约编辑 胡小静
封面装帧 杨德鸿

Copyright © 1991 by John Tomlison
Chinese Translation Reprinted By Arrangement with
China Times Publishing Company
For Distribution in PR China Only
All rights Reserved

·东方书林俱乐部文库·

文化帝国主义

[英]汤林森 著

冯建三 译 郭英剑 校订

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路 54 号 邮政编码 200020)

新华书店上海发行所经销 上海中华印刷厂印刷

开本 850×1092 1/32 印张 11.5 插页 2 字数 226,000

1999 年 1 月第 1 版 1999 年 1 月第 1 次印刷

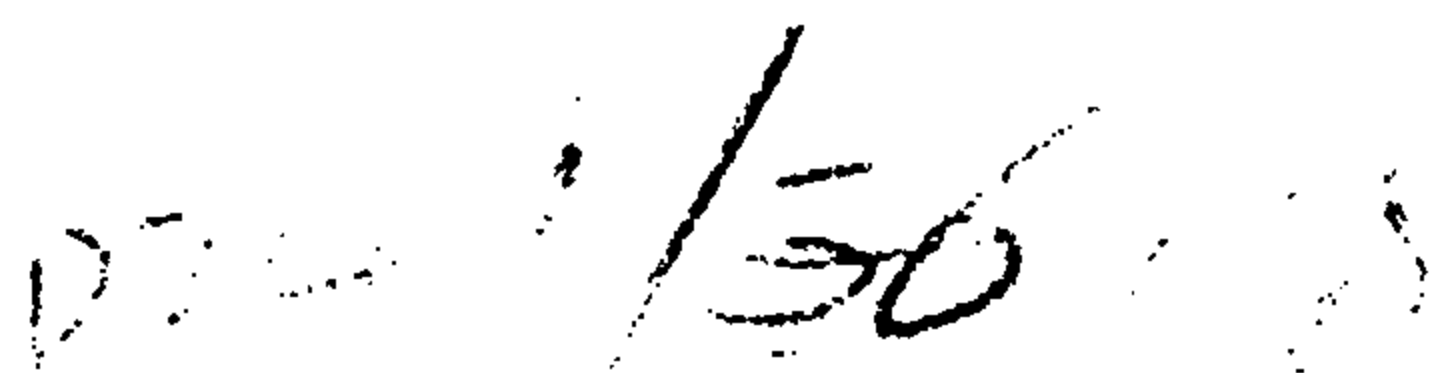
印数 1-10,000

ISBN7-208-03009-X/G·542

定价 18.00 元

文化帝国主义抑或全球化

(代出版说明)



郭英剑

—

在20世纪的60年代,出现了许多以激进的精神批判社会的术语,“文化帝国主义”是其中之一。众所周知,帝国主义的许多形式有一个共同的特点,那就是与扩张主义的经济制度密切相关。而所有形式的帝国主义都有着相应的文化制度,而这种文化制度,不是被人称作是扩张主义经济制度取得胜利后的必然结果,就是被人认为是扩张主义经济制度的先决条件之一。

因为帝国主义对中国的侵略有着一百多年的历史,所以在中国人的集体无意识当中,对“帝国主义”的一切形式有着本能的拒绝乃至深恶痛绝。我们中国人过去所接受的“帝国主义”的概念,主要依据的是列宁对帝国主义的论述,指称帝国主义是垄断的、寄生的、腐朽的、垂死的资本主义,

是资本主义发展的最高阶段。帝国主义的基本特征是垄断代替了自由竞争,形成了金融寡头的统治;对内残酷压榨劳动人民,对外推行殖民主义和霸权主义政策。帝国主义是现代战争的根源。

正由于此,在大多数中国人的脑海里,“文化帝国主义”所引起的联想,或者说我们通常理解的“文化帝国主义”,注重的是“帝国主义”的内涵在“文化”领域内的表现,比如对西方国家解放前在我国兴办教育、设立学校、派遣传教士等,我们通常就称之为是“帝国主义的文化侵略”。就此而言,我们对帝国主义与文化帝国主义的认识,更多的是取自政治、经济、军事的层面,也就是说,注重的是帝国主义的殖民主义侵略、掠夺、压榨和霸权。^[1]

事实上,帝国主义不仅仅是一整套经济、政治与军事殖民现象,它同样是一种思维习惯,是欧美发达世界中的一种主导观念,广泛表现在知识、文化与技术领域里。

如果说,早期资本主义阶段,殖民化主要是依靠西方国家的武装入侵来实现的话,那么,后期资本主义阶段,殖民化则主要是通过市场的全球化来实现的,而这种殖民化已经完全不限于西方发达国家对不发达的第三世界国家,同时也出现在西方发达国家之间。

据报载,近年来,文化产业在世界经贸中的比重激增,美国凭借优势,特别是在多媒体、互联网络、卫星电视等方面的强大势力,以贸易自由化为借口,积极打入他国文化市场,既渗透文化,又获取实利。美国的近邻加拿大首当其冲,受害最深。其95%的电影、93%的电视剧、75%的英

语电视节目和80%的书刊市场主要为美国文化产品所控制。加拿大政府对此深为忧虑:如果听任美国文化大举入侵,加拿大文化就有被美国文化淹没的危险。因此,几年来,加拿大采取了一系列保护本国文化的措施。^[2]同样的事情也曾发生在法国。法国电影界人士曾经大力呼吁政府采取措施,保护本国的电影业,阻止美国好莱坞的大肆入侵。

今天的中国,同样面临着西方经济和文化的渗透。

近20年来,中国发生了翻天覆地的变化。我们既引进了西方先进的生产设施设备,同时也引进了大批的文化产品。以可口可乐、麦当劳、好莱坞电影、迪斯尼、多媒体等具有象征意义的美国文化,一方面改变着我们的生活方式、也改变了我们的生活观念;而另一方面,它们同样极大地冲击着我国的文化工业。面对这样的文化冲击,我们中国学者对这些现象之中所蕴含的文化意义及其特征似乎缺乏系统的、富于理性的学术研究,更没有相应的对策。相反,在西方发达国家的学术界、以及一些身处第一世界的来自第三世界的学者则对西方发达资本主义国家对发展中国家的强劲的文化冲击波,进行了认真地观察和研究。

英国诺丁汉特伦特大学(Nottingham Trent University)的约翰·汤林森(John Tomlinson)博士^[3]的《文化帝国主义》(*Cultural Imperialism: a Critical Introduction*),即是对“文化帝国主义”的现象及其理论意义进行学术梳理和批评性介绍的一部专著。

二

由于“文化帝国主义”所指涉的现象既广泛又复杂,所以人们对这个术语的界定一直是模糊不定的。《文化帝国主义》借用了法国著名的哲学家福柯(M. Foucault)的“话语分析”理论,试图通过对文化帝国主义的“话语”分析,进而探讨自60年代以来西方有关文化帝国主义的论述。

顾名思义,文化帝国主义,无疑是由“文化”和“帝国主义”这两个词组成的。“文化”一词是英文词汇中最具复杂性的字眼了。有人把文化定义为复杂生活的整体,包括了知识、信仰、艺术、法律、风俗,以及人作为社会成员所习得的其他各种能力与习惯。但这个定义太宽泛。汤林森推崇雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)的说法,威廉斯认为,关于文化的当代用法大致有三个:用以描述知识、精神与美学发展的一般过程;用以指涉一个民族、一个时期、一个团体或全体人类的特定生活方式;象征知识、艺术活动的实践及其成品。基于此,汤林森得出自己关于文化的定义为,指特定语境(context)之下,人们从其种种行动与经验所吸取的种种意义。汤林森同样借用了威廉斯关于“帝国主义”的论述。威廉斯曾经探讨了“帝国主义”一词的复杂性,主要追溯了它的两种用法,一是指涉政治体系的现象,二是指涉经济体系的现象。汤林森接受威廉斯的上述有关“文化”和“帝国主义”的定义,源于他认为威廉斯的相关论述比较恰当地反映了文化帝国主义的内涵。

然而,汤林森认为,要对“文化帝国主义”这个概念下定义则是困难的,必须经由其话语的剖析,才能得出其梗概。为此,作者将文化帝国主义分为4个层次或是途径来加以解剖和分析。这4个层次或是途径为:媒介帝国主义、民族国家的话语、批判全球资本主义的话语以及对现代性的批判。由于媒介、民族国家、全球资本主义都是现代性运作的发展因素,所以作者把对前三者的论述都整合在对现代性批判的架构之下。

作为“媒介帝国主义”的话语,汤林森认为,绝大多数关于文化帝国主义的论述,大都把媒介作为谈论的重点,也就是把电视、电影、收音机、印刷新闻媒介、广告,现在更有国际互联网络等等当作是问题的核心。但他指出,虽然文化帝国主义的至关重要的方面,无不是通过媒介而将意识形态四处传播的,但媒介并不是现代文化的中心,它只是中性地、平等地扩散而不是把自己的意识形态强加于第三世界国家。

就现实生活而言,人们感受最深、谈论最多的所谓文化帝国主义,莫过于某种固有的本土文化遭受到外来文化的侵袭和侵略。在谈到文化帝国主义作为“民族国家”的话语时,作者对诸如“侵略”、“霸权”之类的军事术语用来描述文化的说法提出质疑。他使用的是一个相对中性的词汇“影响”。汤林森意在倡导以全球性的、历史性的眼光看待民族国家中的文化帝国主义。

就作为批判全球资本主义的话语而言,汤林森认为这是进行现代性分析的关键。他认为,上述的媒介帝国主义、

民族国家的帝国主义以及本章探讨的资本主义文化是一脉相承的。作者的观点是,资本主义文化的重点就是消费的行为过程与经验的商品化。他认为,资本主义是造成“同质”文化的力量,一切都追求“国际性”而全球皆同。另外,资本主义文化的扩散,实质上就是消费主义文化的张扬,而这样的一种文化,会使所有的文化体验都卷入到商品化的漩涡之中。作者进而对消费主义作了辩护。

文化帝国主义作为现代性的批判是《文化帝国主义》一书的重点。虽然学术界有“现代性的非文化理论”(acultural theory of modernity),亦即抛开文化的因素来考察现代性问题,但正如有的学者所指出的那样,“现代性的非文化论”者对于现代性的理解是片面与歪曲的,其错误在于把一切现代的事物都归属于必须来自西方的“启蒙的整套东西”。^[4]汤林森理论中的现代性,指涉的是全球发展过程中文化发展的主轴。由此我们可以见出汤林森基本的理论立场,就是:媒介、现代化发展、民族国家等都是现代社会的特性,同时也是现代性文化状况的决定因素。文化帝国主义乃是现代性的一种扩散。汤林森至关重要的一个论点是,自60年代以来,帝国主义已被“全球化”(globalization)取而代之。他认为,帝国主义致力于从一个权势中将某种特定的社会体系扩散到全球各地。而“全球化”则指涉全球各地域的相互关联与互相依赖,其发生过程相对来说没有那样明确的目的,但却相对削弱了各自文化上的同一性。由此观之,现代性已经转向后现代性。在这个意义上,帝国主义也已转向全球化,因此,文化帝国主义也变成了文化的全球

化。而这——后现代景观，就是我们当代的文化宿命。

三

汤林森在理论与方法上至少有两大缺陷，首先，最容易为批评家尤其是第三世界批评家所垢病的，就是他始终如一的西方中心论的立场。其次，汤林森虽然运用了福柯的“话语分析”的理论，但只运用了其方法，而舍弃了福柯理论的主干：话语与权力的关系。正由于这种立场，作者否定文化帝国主义对第三世界的“文化支配”以及相应的“文化殖民”和“文化霸权”，同时也忽视了“民族性”而过分强调“全球化”带来的“同一性”。

虽说如此，我仍然以为，《文化帝国主义》的意义在于它是对现代性的反思，同时试图分析和揭示出全球化的历史走向以及当代的文化宿命，其引人深思之处远大于它所提出的问题 and 相关的论述。我觉得以下几个问题就值得思考。

首先，媒介是不是如作者所说是中性地、平等地扩散而没有把自己的意识形态强加于第三世界国家。

以国际互联网络为例，它呈现在你面前的虚拟的世界完全不同于你身后的真实的现实世界。就个人的体验而言，一个人坐在电脑面前，只要上了因特网，就常常迷失在眼花缭乱的世界之中。在众多的选择中，在一个个五彩缤纷、动感的图画的引诱下，你往往会情不自禁地按动鼠标，跟随你头脑中一次又一次突然产生的、引发你兴趣的感觉

走,结果,令人欣喜不已的是:你会从中找到你多年来想要而未得的文件、数据、信息、图表,然而,更加令人沮丧的是:你忘记了你最初想要寻求的是什么!说一个人在电脑面前常常心猿意马、意乱情迷,是毫不夸张的。

这种电子时代带给人的视觉的冲击力与思想的冲击波,决不同于印刷时代书本所带给人的感觉。不能忘记的是,这个虚拟的世界,更多的是来自西方!这其中的主导文化与话语霸权的因素,是不能忽视的。正是在这个意义上,我对目前一种比较流行的说法——对第三世界来说,现代化方兴未艾,而目前学术界所谈的“现代之终结”的后现代性的话语,仍属于美国与西欧才有的体验——持怀疑态度。如果我们承认,全球化就是西方现代性的扩大、全球化产生了后现代主义,那么,我们就很难否认在中国这样一个第三世界国家全球化对她产生的巨大影响。就物质层面而言,国际互联网络、卫星电视都可以带给第三世界国家的人与发达国家的人同样的体验;就精神层面而言,一种先验或是超验的体察,尤其在哲学、社会科学与文学艺术方面,通常是无需等待某种时代的来临的。

其次,文化帝国主义能否为全球化所替代,是大可怀疑的。在最一般的意义上,全球化是指全球范围内不同社会、文化、机构及个人之间复杂的相互关系迅速发展的过程。这一过程引起时间与空间的压缩,从而使世界似乎变小,并且从某种意义上使人们相互靠得更“紧”。然而这一过程却又使社会关系得以延伸——它将影响我们日常生活的关系从地域情境移入到了全球情境之中。

然而,不管怎样描述,全球化仍是一个难以把握的过程,无论从理论还是从经验来讲都是如此。现在人们都承认,全球化已经成为文化、政治以及经济生活中许多领域里一个决定性的因素,它已经开始并正在改变着我们日常生活的机制。但是,全球化的重要性不仅在于经济力量,更在于我们的文化经验,也就是我们理解日常生活的方式。在全球化的进程中,所有文化都不可阻挡的被纳入了一个单一的“西方文化”的影响范围之内。其表现有目共睹:无处不在的西方文化产品充斥于世界,尤其是第三世界国家。目前,西方文化品味和西方文化习俗正在日趋全球化。无论是在服装、食品、电影、电视,还是在建筑设计方面,这样的例子俯拾皆是。可以说,在这个世界上,只要有人居住的地方都有大量西方的文化产品、西方的文化习俗和西方的文化样式的存在。如果说得更具体一些,全球大众文化中占主导地位的就是美国文化。

这种几乎可以说是无处不在的、纯粹物质的美国文化产品,在世界范围内将文化全球化,在某种意义上至少是美国文化帝国的一种延伸。对此,无论从文化传统上、还是从民族性上讲,人们都不可能无动于衷。

再次,无论是文化帝国主义还是全球化,还涉及到民族性、民族文化与民族主义的问题,这是《文化帝国主义》中较少论及的地方。

我们不应该忘记,全球化不可能完全改变一个民族国家的生活方式,因为全球化毕竟不是人们设想的技术乌托邦地球村。

民族文化无疑具有特殊性,但在全球化过程中,这种特殊性如何确立对世界制度的感知、如何思考自身文化的价值、如何在全球化的文化中再现自己,同样应该是加以考量的。詹姆逊(F. Jameson)提出的“文化—民族主义”或可给人以启迪。他认为,“文化—民族主义”不是采取排斥和否定的逻辑,而是战略性地吸收西方的科技和文化使之成为本土的东西。^[5]

汤林森极力强调全球化带来的文化的同一性,但却忽视了更为重要的一点,那就是:以同一性为原则的全球化,事实上反倒激发了一种寻求特殊性、地域性和差异性的现象,并从这种特殊性、地域性和差异性去反省西方现代性本身的局限。

民族主义的问题,同样值得深而思之。追根溯源,民族主义不是首先出现在欧洲的现象。就其现代意义而言,民族主义无疑是站在帝国主义的对立面,它经常被人们当作是反对文化帝国主义的一面旗帜。但有些论者认为,民族主义只不过是帝国主义的变种或是不同的手段而已。他们认为,作为一种意识形态,民族主义仅只是复制了它所隶属的那些话语而已。它通过种族、语言、历史等强调了自身的存在和认同感。它同样接受“文明”的各种各样的要求:现代化、发展、阶级划分等等。简言之,民族主义与后期资本主义和多国公司的全球化制度是融为一体的,其特点是在经济上依附、但却不停地强调文化上的独立。因此,一些批评家一方面认为民族主义是妨碍全球化社会经济形成的意识形态,同时又承认民族主义在反对西方文化、政治和经济

的殖民化斗争中具有战略意义。^[6]

毫无疑问,全球化这一术语是十分重要的。全球化带给人类文明的巨大变化之一,是各民族国家的文化的交流与互动,其交流的方式多种多样,交流的内容更是千差万别。在我看来,人们应该更加关注的是文化间的相互理解、冲突、兼容、共处等问题。然而,在判断全球化的指向方面仍然存在很多问题。全球化是二十世纪后期一个全新的现象呢,还是深深根植于人类文明的一种进程?全球化在本质上是指一个政治经济术语还是一个文化描述?它与现代性或后现代性有什么联系?与当代资本主义的性质或者资本主义“世界体系”的概念又有怎样的联系?“全球”与“国际”的关系又是什么?而对于这一进程,我们该使用何种批评理论?我们该如何面对文化全球化带来的结果?

《文化帝国主义》对我们思考当代文化的特征及其走向,无疑具有启迪作用。

无论如何,东西方的文化交流,应该成为一种对话,通过交流和对话以达到双方的互相渗透和互相影响。

为此,第三世界的批评家应该发言。

1998年9月3-6日南京大学荟萃楼301

注 释

[1] 实际上,作为一种制度,帝国主义与殖民主义有所不同。殖民主义是早期的、没有体制化的帝国主义。

[2] 苏北：“美加文化战祭出新法宝”，《中华读书报》1998年8月5日13版。

[3] 约翰·汤林森博士是诺丁汉特伦特大学英语和媒体研究系的主讲讲师，同时任该校人文学科部的国际交流与文化研究中心主任，1991年出版了《文化帝国主义》，目前他的研究兴趣在社会理论的文化交流等方面。

[4] 金耀基：“全球化、文化转向与多元现代性”，《中华读书报》1998年8月5日6版。

[5] 王逢振：“全球化和民族主义”，《外国文学动态》1998年3期。

[6] 王逢振：“全球化和民族主义”，《外国文学动态》1998年3期。

解读汤林森的《文化帝国主义》

赵修艺

冷战结束以后的 90 年代,关于文化问题的论争,可以说是一个为公众关注的热点。这一问题往往超越了狭义的文化本身。它已经成为涉及冷战后的世界格局和未来趋势的全局性的课题,摆在世界各国的面前。政治家、战略家们,从冷战结束后的世界格局的变化及其走势的估价和战略决策的高度,审视着这一问题,探究着文化在综合国力的激烈竞争中的地位和作用,试图以此为自己的国际战略和文化决策的选择找到依据。理论家,思想家,则试图从文化的本性以及文化和政治、经济的关系等等基本的理论问题上作出新的探索以便为估量当今时代的文化趋势和特点作出提供考察的概念工具。生活在大众媒介影响下的普通百姓,在他们的文化和娱乐生活中,也不时在思索那些铺天盖地的时时在变幻的文化品到底给我们带来了什么,应当如何去对待。企业家们也热衷于谈论企业文化,一方面给自己生产的消费品赋予文化的内涵,并且通过大众媒介,借助于一定的文化来推销自己的商品;另一方面则在企业内部

构建一种特有的文化氛围,以增强企业的凝聚力和竞争力。总之,文化的论争呈现出多层次,多侧面态势。

其中,最为引人注目的一个问题是,在冷战结束以后,在一个经济日趋全球化的世界上,在一个借助于最为先进的信息技术的大众媒介高度发达,文化的交往发展到空前规模的世界上,如何去看待世界上具有不同民族传统的文化之间的关系,如何估量文化交汇和冲突的态势,以及这种态势对整个世界格局的影响。1993年美国哈佛大学教授亨廷顿在《外交季刊》上发表的“文明冲突论”,语出惊人,认为在冷战后的世界,具有不同的文化传统的各主要的文明之间的冲突将左右国际政治。文化和文明的分界线,将成为未来冲突的交火线。此说一出,引起了世界范围的争辩。影响深远。尽管赞同者有之,反对者也有之,但是对文化问题的重视则几乎成为一种共识。即使在亚洲经济危机引发的全球性金融动荡的今天,人们在全神贯注于经济全球化及其后果这一迫切问题时,文化与经济的关系,尤其是亚洲的价值观念、文化传统与其经济模式的关系也是经济对策和经济分析论争中,时时出现的一个热门话题。如何看待当今世界的发展趋势,经济的全球化趋势是否带来了文化的全球化,各个民族国家之间的文化的相互影响和相互激荡,包括文化品的市场份额的争夺,究竟意味着文化的一体化、全球化还是文化的霸权和文化上的不平等的存在?这是摆在我们面前的一个迫切需要回答的问题。这一问题,既涉及对当今时代世界范围的文化格局的现实情况的判断,以及由此而引发的各个民族国家的文化政策的选择,也

涉及到有关文化以及文化与政治经济的关系等一系列基本的理论问题。因此从基本的理论上思考文化问题,也将引起更为广泛的关注。

汤林森的《文化帝国主义》一书,出版于1991年,主题是通过对60年代开始出现的在90年代又被人重提的“文化帝国主义”以及与此相关的“媒介帝国主义”等概念的剖析,对文化的问题作出了系统的理论分析,提出了自己对冷战后的文化态势的见解,自成一家之说。他的观点具有一定的代表性。英国《经济学家》周刊1998年9月12日刊登了一篇题为《文化大战》的文章,就1998年6月,加拿大在渥太华组织的一次有关美国文化统治地位的会议发表评论。对此次会议将美国明令排除在外,以自由贸易威胁各国自己的文化为根据,主张把文化产品排除在降低贸易壁垒的有关协定之外的做法,提出批评,其立论的根据就是类似于《文化帝国主义》一书的观点。

此书是一本有理论深度的著作。被一些评论者称为文化讨论中的“上乘之作”。之所以被称为“上乘之作”,主要在于作者对于当今世界的文化格局的讨论,采取了话语分析的方法,引用了解释学的理论,对许多文化理论进行了细致的分析和评论,具有一定的学术深度,而不是仅仅停留在事实的层面上对现实世界情况的概括。他对当今文化问题的剖析具有一定的穿透力。自成一家之说。既是一家之说,那么,无论是作者的立论依据,还是推论所得出的结论,也颇有争议。比如,将本书称为“上乘之作”向读者推荐此书的评论者就认为,作为作者立论的一个基本的依据“全球

性文化宿命”(cultural fate)的观念,断言所有的社会都面临同样的走向,社会的差异性被抹去,其实是掩盖了不均衡的权力关系。具有为美国为代表的大国资本主义“脱罪”的嫌疑。

对于此书的论述,读者可以作出各自的评论和分析。为了使读者便于作出自己的评论。这里我们仅就本书涉及的一些理论问题的背景,作一些介绍。

首先是汤林森评论的对象。

的确,“文化帝国主义”的论断正如汤林森所说,出现于本世纪的60年代。这是一个激进主义盛行的年代。以法兰克福学派为代表的激进主义对二次大战后的西方文化进行了全面的批判。他们认为以消费主义为特征的,借助于高技术手段进行大批量生产的文化工业的,尤其通过大众媒介广为传播的西方文化,其实是意识形态控制的新形式。这种对西方文化进行的激进批判,影响深远。与此相应,在国际上西方大国与不发达国家的文化关系的问题上,就出现了“文化帝国主义”的概念。这一观念后来引发了对“后殖民文化”的研究。他们提出的主要论点是,当今世界存在着文化霸权和殖民文化。比如斯塔夫里亚诺思(加州大学圣地亚哥分校教授,著有《全球通史》、《全球分裂——第三世界的历史进程》)提出当今世界存在着“思想意识上的帝国主义,或者说思想殖民化”问题。佩查斯(纽约州立宾汉顿大学教授)的《20世纪末的文化帝国主义》还提出了一个“文化帝国主义”的定义:“西方统治阶级对人民的文化生活的系统的渗透和控制,以达到重塑被压迫人民的价值观、行

为方式、社会制度和身份,使之服从帝国主义阶级的利益的目的”。哈里森(英国记者、作家,著有《第三世界——苦难·曲折·希望》)提出文化帝国主义是阴险的控制方式,征服人们的心灵,使之惟命是从。通过培植当地的买办,如印度的“受英国教育的阶级”;通过“比照集团行为”,将某一社会集团的生活方式和价值观念作为标准而使人刻意仿效。通过教育、广告、传媒,在第三世界面前树立一个“比照集团”引诱意志薄弱者追随仿效,放弃自己的民族传统。还有“第二比照集团”(如当今的雅皮士)。结果,一是摧毁了传统文化,二是“选择西方道路必然意味着政府开支集中于少数高质量项目,这只能给少数人带来好处,而大多数人却呻吟在人们视而不见的贫困之中”。总之,他们认为在二次大战之后,殖民主义受到民族解放运动的强大冲击,但是第三世界国家纷纷独立之后,殖民文化依然存在,依然是保持大国霸权,使第三世界永远处于落后的、被支配地位的手段。

此外他们对西方文化在表现形式和运行机制方面的新的特点作了分析。其中有些分析同法兰克福学派对西方意识形态控制的新特点的分析相类似。主要内容是:

第一,在文化交流的形式下实施不平等的文化霸权。以前的殖民者往往采用官方的形式,利用在当地掌握的行政权力,强行用殖民者的语言替代当地的母语,并培育一个当地的“比照集团”,如印度的“受英国教育的阶级”,将该集团的生活方式和价值观念作为标准,使人们刻意模仿。现在则主要采取非官方的形式,美国尤然,通过各种形式的文化交流大力推销文化工业产品——品质繁多的文化消费

品,并通过经济和技术的交往,尤其是各种消费品,将它们所负载价值密码和生活情趣推向世界,使“美国制造”的所谓“世界文化”在全球泛滥。这种借助于经济和技术优势,借助于原有的语言和文化优势,由西方大国控制着文化的输出权,把自身的文化作为普遍的价值标准,通过大众媒介向外灌输,使第三世界只有被动接受的份的做法,造成第三世界母语流失,文化传统被瓦解。因此当今第一世界和第三世界的文化交流是不平等的,实质上是一种文化霸权。

第二,着重借助于大众媒介。佩查斯(纽约州立宾汉顿大学教授)在《20世纪末的文化帝国主义》中认为,现代形式的首要特点是:着重于捕获大众;大众媒介——广播、电影、广告、流行音乐、通俗文化等,尤其是电视——侵入家庭,深入于无意识之中。它们形成全球规模,以“四海一家”的神化的欺骗形式出现。对第三世界的影响巨大。哈里森认为传媒、广告在第三世界的民众面前树立了一个可以称为“第二比照集团”的榜样,引诱意志薄弱者去追随仿效,从而放弃民族传统。美国杜克大学教授弗里特里克·杰姆逊认为,这同当代的多国资本主义有关。其文化上的特征是,大众媒介和资讯交流空前发达。为强大的经济实力和高技术手段所支撑的大众媒介和大批量生产的文化工业产品,使文化成为日常的社会消费品,流传于世,形成空前的文化强势。

第三,从内容上看,在大众媒介中大量传播的西方文化,也具有新的特点,那就是在西方日益膨胀的消费主义,以及鼓吹绝对的个性自由,攻击社会公德准则,凸现非理性

和价值相对主义的后现代文化。它具有消解民族认同的作用。著名罗马俱乐部的研究报告《学无止境》曾经指出,不发达国家争相进口发达国家的商业电视和过时节目,源源不断地播放西方的恐怖片、侦探故事、牛仔电影和肥皂剧,让人面对一个已经过去的或根本从来也没有存在过的世界。这种像镇静剂一般平庸的精神食粮,用老一套的模式、陈旧的观点,扼杀了第三世界人民的创造性和参与精神,使他们停留于维持性学习的境地。难以作出自己的创造,永远处于落后的状态。

此外,萨依德(哥伦比亚大学教授)的“东方主义”也可以视为“文化帝国主义”思潮的一个组成部分。他从文艺批评入手,提出了一套反对殖民文化的批评理论。他吸收了葛兰西的“文化霸权”说和福科的“权力知识”说,从批评英国康德拉的小说《黑暗的中心》入手,指出西方文化中有一种“东方主义”。其内容是,断言西方优而东方劣。他说:“东方几乎就是欧洲人的发明,它自古以来就是一个充满浪漫传奇色彩和异国情调的,萦绕着人们的记忆和视野的、有着奇特经历的地方,是西方人对东方的无知和偏见制造出来的一个神话。”东方主义有一种霸权心态,狂妄的优越感:西方给予的东方都应接受;他们从东方接受的是如同野物般的文化的猎奇对象。所谓“东方风情”即落后、奇异、怪诞、野蛮和丑陋。它“反映并表现某些企图制约‘东方’世界的‘西方’帝国主义阴谋”。

作为汤林森评论对象的“文化帝国主义”论的主要的论点就是这一些。这些观点得到了第三世界不发达国家的支

持,在联合国教科文组织的活动中,也有所反映。此外,“文化帝国主义”的观念不仅用于说明西方大国同第三世界的文化关系,而且也被用于说明美国文化与其他一些西方国家的文化的关系。比如法国的一些知识分子,就用“文化帝国主义”来指称以好莱坞电影为代表的美国文化对其他的民族的文化控制和威胁,包括对法国文化的威胁,并提出了抵制“美国文化帝国主义”的口号。这一主张也得到了法国某些官方人士和文化官员的支持。这也是汤林森评论的对象。

其次,是汤林森理论的立论的依据和分析的方法。

这里,首先要提出的是,汤林森虽然采取了话语分析的方法,但是他并不赞同福科“权力话语”和葛兰西的霸权理论。同时也不赞成对文化作意识形态分析的方法。他侧重于采用的是解释学的理论和方法(当然也引入了其他的一些观点和方法)。这一方法可以说是贯穿全书的。解释学或者说释义学的方法,主要是把文化当作一个文本,同时把文本的解读的过程视为解读者和文本之间的交互作用,而不是一种文化文本单向度地影响文化品的听阅者的过程。文化品的阅读者,一方面是受到本身的文化传统的制约的,有一定的文化背景的解读者,不是一张白纸;另一方面,解读者本身是主动的,有选择的,有自己的追求目标的。同一个文本在不同的解读者那里,会得到不同的解读。解读的过程是文本作者的解释学视界与解读者的解释学视界之间的视界融合。这一点在汤林森对“媒介帝国主义”的分析中表现得尤其明显。主张存在着“媒介帝国主义”的论者强

调,现在美国跨国公司的媒介,在全球舞台上占了支配性的地位,并在现代社会媒介在文化领域已经取得了决定性的和关键性的领导地位。原子化的社会关系下,大众媒介是使人能察觉到一个社会整体的主要管道,媒介其实已经扮演了一个管理者的角色。因此,美国媒介霸权地位就意味着一种文化的支配。汤林森则认为,文本和听阅人之间有一种文际交互的关系。不能低估听阅人的主动的选择和解读的作用。他还通过一些实证的调查来说明不同文化背景的人们对同一个文化品的理解是大不相同的,以此说明,媒介的支配地位和大国文化的支配作用的论点未必能成立。

解释学的另一个特点是把文本和文本的解读都放在一个时间过程中去理解。从这种观点看来,文化本身是在时间中存在的。确实,在文化问题上一直存在着两种不同的考察向度。一种是共时性的向度,一种是历时性的向度。历时性的向度侧重于从文化的变迁来考察文化,有的着重于从文化对经济和社会生活的依赖关系去考察,有的则侧重于文化本身的演进来考察。其立论也各不相同。有的强调文化作为一种意识形态对于阶级关系的变化的依赖,有的则持一种非意识形态的观点,强调以技术进步和经济增长为主要内容的现代化进程对于文化的影响。解释学的观点是历时性的考察的一种。共时性的向度着重于考察不同的地域,不同的空间的不同民族文化的区别。像汤因比的文化类型论,把世界上的文化区分为若干类型,并认为这些类型是很难变化的。亨廷顿的文明冲突论也持类似的观点。他甚至认为这些文化和文明之间的冲突是不可调和

的。在汤林森看来,“文化帝国主义”的概念,理论的依据也是这样一种共时性的方法。其要旨是,心目中保持两种空间上分割的,时间上固定的文化。所谓“文化帝国主义”指的是:“他们”的文化和生活方式威胁了“我们”的生活方式。但是,“如果只是完全以‘共时性——空间’的模式构思文化帝国主义的话语,但却忽略这些文化过程的本质,那么将在概念上出现许多问题”。首先是忽视了文化和生活方式从来不是固定于静态的环境。用这样一种观点来看待民族国家的文化认同,就看不到文化的认同是一个复杂的历史过程。

汤林森以文化过程动态本质为立论。对民族文化的认同以及传统文化和现代化的关系问题,提出了自己的见解。并以此对“文化帝国主义”的概念提出质疑。

“文化帝国主义”概念的一个重要的论据是,民族国家都有一个文化认同的问题。民族国家通过其语言、伦理、习俗、精神价值的认同,促进国家的发展和维护国家的统一。文化的认同涉及文化自主和主权的完整行使。他是同民族国家主权和力图独立等基本概念联系在一起的。而文化传统的维系,则是文化认同的一个不可或缺的环节。汤林森则认为,从民族文化认同的起源来看,民族国家及其文化是“想象出来的社群”。事实上绝大多数的成员本来就没有相互熟悉的机会,甚至没有相遇的机会的。只是到了近代资本主义的印刷文明才导致了共同的文化。它是现代性的一个结果。然而,时至今日的社会,日常行为的领域,已经不大可能形成具有意义的文化认同了,大多数人对于现实的

关怀,根本就与民族国家的文化认同感相去十万八千里。因此外来的生活方式的采纳,不会构成对民族文化认同的威胁。以大众媒介引起的外来的生活方式影响,不能认为是文化帝国主义的表现。总之,在当代,一般的文化归属感已经被“商品化”的例行社会经验所取代。认同的内涵,已经越来越不容易指出其内容了。只剩下语言和民族国家的历史了。

大国的文化霸权对本民族的文化传统的威胁,也是文化帝国主义的概念的一个重要的内容。对此汤林森也用文化构成的动态本质论,加以分析。认为每一个固定的时刻我们所认为的“我们”的文化,实际上都是当时文化记忆的“总体化”,它具有特定的选择性。在现代世界中,“我们的文化”从来就不可能是纯粹由“本地生产的”,都包含着先前对外来文化的借鉴以及影响,并且在成为这个总体化的部分之后,才仿佛变得“自然而本土”。他还引用了一位历史学家的“发明出来的传统”的概念来作论证。所谓“发明出来的传统”是说,现代社会的诸多传统,虽然貌似建立良久,似乎是根植于民族国家的历史,其实这些传统是晚近才出现的。之所以发明传统是要给人们提供一种“永恒不变”的感觉,一种文化幻觉,以加强民族国家的认同。赋予这种发明出来的礼仪习俗以“正统和权威”。然而这种“正统和权威”,在汤林森看来是令人怀疑的。因为,将某种行为和过程当作传统“包装”起来的时候,事实上也等于在破坏过去的“传统”。发明出来的传统的存在说明,事实上我们所谓的保存传统的行为与过程,并不是在捍卫某些原始的文化

的传统行为或过程。这样,那些人们所谓的传统,包括那些真正根源于古代的规范和礼仪,在现代社会的功能,似乎只是用文化的建构来告诉我们历史的恒定和稳固。所以,“文化帝国主义”对于现代文化类型的持续并无威胁,他所威胁的只是“我们的具体想象的内涵,以及我们心目中的确定不移的过去的文化”。

此外解释学的方法还十分注重对于任何一个文本和话语,要把握它的作者或提出者、使用者的解释学情境及其心理。因此要提出“谁在说话”的问题。这是汤林森分析“文化帝国主义”的时候一再提出和反复推敲的问题。在他看来,主要是少数专业的文化评论者,在说话,在提问,他们是想代表文化来发言,其实是一种虚假的意识。因此“文化帝国主义”本身,并不是一个正当的明晰的话语。

由于《文化帝国主义》一书涉及到的文化问题上的许多不同的流派,包括对西方资本主义文化持激进的批判态度的西方马克思主义者,和托夫勒等被汤林森称为“高科技乌托邦的预言家”的现代化理论,作者所持的立论,也颇为复杂。所运用的方法,不止是解释学的方法。这里就不再一一赘述。

需要注意的是,作者有一个基本的立论,即如果从文化过程的动态本质来考察,那么就应当认定,晚近的世界已经发生了重大的变化,我们正处于一个“崭新的时代”。其基本的特征是“全球化”。如果说60年代“帝国主义”这个词足以形容时代之特征,那么现在“全球化”已经取而代之。在汤林森看来,所谓全球化,不仅是指国际金融,跨国资本,

全球的环境问题和全球科技形成的层层网络,其生产和消费为人们所共享。而且形成了一种全球化的“文化经验”。由民族国家这个“想象出来的社群”所建构的文化经验,即相信“一个社群的命运”,相信一个社群能够管束自己,决定自己的命运的观念,在当时是正确的。但是,如今身处全球化时期的民族国家的政府愈发无法在政治经济领域,来去自如地运作了。人们发现他们的生活和生计愈来愈不受其母国的机构制度的影响,本来使他们得到安全和安定的文化归属感,一步一步地被吞蚀了。文化帝国主义的话语,也就只能跟着改变。不仅如此,“全球化的效果,势将削弱‘所有’民族国家的文化向心力,即便在经济上强势的国家(先前时代的‘帝国主义权势核心’),亦不能幸免于此”。于是文化的“同质化”就成为趋势,即便其后果是我们所不愿意的。在这一意义上,这是一个文化宿命。尽管,汤林森也认为,不能认为转变它毫无希望,但毕竟是一个宿命。这就是他的结论。汤林森的分析,可以给我们提供对现代化和全球化的现实情况的许多信息,也可以给我们提供对全球化进程的各种评论的信息,但是,到底民族国家的向心力和主权的削弱是一种“宿命”,还是像有大牌战略家之称的前美国总统国家安全事务顾问布热津斯基在《失去控制》一书中所说的那样,削弱民族国家的主权,增强美国的文化作为世界各国的“榜样”的文化和意识形态力量,是美国维持其霸权地位的必须实施的战略?确实是我们必须认真地谨慎地加以思考的问题。

1998/11/3

目 录

文化帝国主义抑或全球化(代出版说明)	郭英剑
解读汤林森的《文化帝国主义》	赵修艺
第一章 文化帝国主义的话语	1
文化帝国主义的概念	4
文化帝国主义的命题:盲人无象可摸	15
谁在说话?	22
谈论文化帝国主义的四种途径	38
文化帝国主义作为“媒介帝国主义”的一种话语	41
文化帝国主义作为一种“民族国家”的话语	46
文化帝国主义作为批判全球资本主义的一种话语	50
文化帝国主义作为现代性的批判	54
怎么读? 巴斯葛的建议	57
第二章 媒介帝国主义	67
媒介帝国主义的理论与文化的隐退	69

解读唐老鸭:批判“帝国主义文本”的意识形态·····	81
“收看《豪门恩怨》”:帝国主义者的文本与 观众研究·····	88
嘲笑卓别林:观众研究的种种问题·····	98
媒介与文化·····	112
第三章 文化帝国主义与民族性的话语·····	132
文化认同:“联合国教科文组织”的话语·····	136
“美国佬,滚出去!”·····	145
民族国家与文化,其实是“想象出来的社群”·····	153
民族国家认同是现代性的一个结果·····	162
文化与时间·····	173
支配与文化自主·····	181
第四章 资本主义的文化·····	195
文化帝国主义:资本主义的先锋?·····	197
跨国资本主义与文化同质化·····	207
朗姆甜酒与可口可乐:资本主义、消费主义与 第三世界·····	216
西方的消费文化:“陶醉于抑郁不乐之中”·····	231
“批评的道德化”·····	232
批判理论与消费主义·····	238
消费与资本主义的结构性背景·····	249
资本主义的文化·····	254
第五章 现代性、发展与文化宿命·····	264
现代性的模棱两可·····	267
现代性是文化宿命·····	276

现代性的不乐意与怨怼：发展是“社会的想象”	290
现代性有什么好谴责的？	309
结论：从帝国主义到全球化	324

第一章 文化帝国主义的话语

常见这么一帧照片。显现真实而又平凡的一幅家庭景象，家人在围坐着看电视——每天晚上，我们当中总有千百万人、上亿的人，收看电视。

然而，这幅景象显然另有弦外之音，非比寻常，我们立刻察觉到，图中透露了一种异国情调。这一家人观看电视的地方是空旷的场地；他们并非坐在摇椅上，而是席地坐在毛毯、油皮鼓上，或是干脆以沙为椅。很明显，他们都不是西方人，而画面中突兀的环境，似乎让我们注意到了——一个事实：西方的科技产品正在撩拨他们的心弦。就这幅图片而言，我们看不到西方的富裕景饰，电视出现在这样的场景，让人倍觉刺眼。这是来自异域的非比寻常的景象，虽说其内容极其平凡。

而这张照片的旁边，另有文字告诉我们，这是一个土著社群的家庭，在澳洲偏远的塔纳米(Tanami)沙漠的边侧，一家人正在收看电视。它隐含着——一个意思，指出这些土著人的文化，正受到这些人看电视的活动的威胁；它还指出，这个土著社群已经设立了他们自己的广播机构——“瓦皮

瑞媒介协会”(the Walpiri Media Association),目的是要“捍卫它自己独有的文化,避免受到西方文化的冲击”。了然于此,或许有人将因此认为,从这幅照片里,我们已经嗅出支配(domination)的意味。因此,这幅图片大有深意,我们很快就可看出,它表征了文化帝国主义的现象。

本书的写作旨趣,正是企图了解,在诸如此类的图像中,其支配关系的“形态”(kind)到底是些什么。

究其实,这幅照片引导着我们,让我们认定电视本身恰恰就是支配的焦点。电视散发出来的有害光线,支配了整个场景;全部人(或说大多数人)的注意力都集中于电视。旁侧另有文字说:“豪门恩怨(Dallas)与世纪之销售(Sale of the Century)……从天而降,透过卫星到了澳洲的各个沙漠。”但威胁土著人文化的是什么呢,是他们所收看的电视节目吗?所谓帝国主义的真义,难道就等于是外国节目的种种内容吗?果真如此的话,则这样的影响过程,又是怎么运作的?该幅照片显示电视荧屏是空白的,我们并不知道人们到底在收看什么。但荧屏空无一物,岂不意味着一件重要的事实,即我们无从知道人们如何解读这些外来文本(texts),我们因此也无从知道,这些外来文本的文化效果,到底是什么?正如同我们自己也经常是别人观看的对象,当我们盯着这些人时,看着他们在凝神注视这个发光的怪物之际,他们究竟在想些什么呢?

或者,启人疑窦的问题也许是他们究竟在“做”(doing)什么……坐着、看着电视,而这样的行为有赖于科技产品,并且这个产品可以说是与其文化无关、是“外来”的?如果

支配的关系藏匿于此,那么,或许电视也只不过是具体而微地表征了更为宽泛的文化帝国主义之现象……是一种西方现代生活方式的扩散?然而,果真如此说,我们又为什么不从照片中,电视机下方的冰盒也同样地表征了一种文化侵略?其次,照片中的家庭很显然是贫困的,他们的贫困是不是与文化帝国主义这样的概念,有所关联呢?这种贫困状态的本身是一个文化问题呢,或说它是另一种帝国主义形式的运作?如果这两者之间存在着关系,也就是“经济”与“文化”这两种支配形态互有关联,那么其关联又是什么?最后,尚有一个问题有待探讨,像收看电视这样的活动(practice),似乎是人们“自愿如此”(choose)从事的,如果我们说这样的自发行为是一种支配形式,我们说的是什么意思?

诸如此类的问题,本书均将逐步加以探讨。不过,我们不妨先后退一步来想,不妨将这幅照片放在特定的语境,然后尝试加以剖视。第一次看到这张照片时,我在其下方发现了如下字样:四季平安(Season's Greetings)。原来,这张照片是圣诞卡片的一面,由一家英国电视公司致赠。^[1]事实上,这家公司以义卖所得,支持“瓦皮瑞媒介协会”。当我们把这张卡片放在这样的语境再作观察,前面提及的那张照片的意义,又多了几重,虽然我无法在这里深入剖析,但至少有一点值得提出,那就是在此语境下,这张照片的消费者是西方人。象征文化支配的影像,以及强烈象征西方文化的圣诞节的问候,并排共呈,着实深具讽刺意味。话说回来,这样的现象也点明了更大的事实,此即我们所关心

的话语(discourse),深深根植于西方发达国家的文化,我们无从逃遁。我们的话语主题,事关其他异域文化,以及这些文化生发不息的权力,但诸如此类的话语,主要却又只是系于西方“帝国主义国家”的胸臆。“文化帝国主义”这么具有批判力的话语,依然不脱西方国家的本位,依然是它们以具有(支配力的)西方之文化术语及观念来界定何谓各国文化的自主性,然后加以捍卫。这样性质的话语,其矛盾之处,正好来自于它本身的论述权力的位置。当然,以上所言,非但适用于本书所要检讨的文字著作,它也适用于这本书本身。

文化帝国主义的概念

“文化帝国主义”这个术语的历史并不长。似乎是这样的,在60年代出现了许多以激进的精神批判社会的术语,其中之一就是文化帝国主义,从此以后,该词在整个二十世纪的下半叶,一直是通行知识用语的一部分。虽说形形色色的人,都企图推出定义,界定这个词的内涵,但诚如就此主题有所专研的人所言:

人们贴近探讨帝国主义之问题时,尤其是探讨文化帝国主义的问题时,总是存在着一股焦虑之情。人们在援用这个散漫的(generic)概念时,往往赋予它界定模糊的意义。^[2]

正如前引文作者所说,问题的部分根源,在于“文化帝国主义”确实是一个散漫的概念,它所指涉的现象极其广

泛,彼此相近程度也高。既然如此,我们也就很难期望任何一个单一定义可以帮助我们捕捉这个术语的各个内涵。因此,我在研究这个问题时,刻意地避免劈头下定义的方式:反之,笔者希望透过本书提出一个论点,说明文化帝国主义这个概念,“必须经由话语的过程,才能组合得出其梗概。”

这样的研究取向,有其可取之处,我们不妨先来看看这个术语,它原本就是混合而成。它是由两个本身就极其复杂,并且引起疑义的字所组成;这个合成词的目标,又在于提供类似防护伞的一个概念,容纳非常广泛的议题。不过,由于这个术语表面上具有相当的吸引力,它所含带的复杂性,反倒是隐而不显了。举个例子,前面所提之照片的土著人,到底在作些什么呢?初看之下,下列的定义似乎相当合适:

运用政治与经济权力,宣扬并普及外来文化的种种价值与习惯,牺牲的却是本土文化。^[3]

然而,只要再仔细一想,我们理当可以发现收看电视这样的行为,实在不能说是直接由他人“强加于人的”,亦即我们不能说广播者的“用意”就是直接要“宣扬并普及”外来的文化与习惯,至于这整个过程是否又一定“牺牲本土文化”,也是让人极为怀疑的。诸如此类的使用定义,问题并不只是它只能观照局部的现象,而更在于这样一来,它也等于是只愿意奉行本身的定义不渝,等于从一开始就限定了分析的格局。如果遵照前面那样的视野看问题,我们很容易就倾向于认为文化帝国主义的“本质”,在于宣扬并普及各种价值与习惯——而在此过程中,“经济”权力只是扮演了工

具性的角色而已。但是,正如提出这个定义的著作所说,许多关于文化帝国主义的论述,事实上是更看重经济角色的意义。通常在阅读相关著作时,我们会因此而认为真正引发争端的是“这些东西”,而所有的文化因素,只不过是工具,是一种用来辅助政治与经济支配的工具。比方说,巴克(Martin Barker)不是这么说的吗?

到底“文化帝国主义”指的是什么?几乎没有任何精确的定义。它似乎是说,帝国主义国家控制他国的过程,是文化先行,由帝国主义国家向他国输出支持帝国主义关系的文化形式,然后完成帝国的支配状态。^[4]

我们已经可以看出,关于文化帝国主义的定义,存在着两种对比强烈的说法,一种说法强调经济权力是虚,其运作乃是服务于文化支配之实;另一种说法却反其道而论,认为文化权力是虚,用以服务经济支配是实。本书将在后文指出,这样的分野象征着更为深层的知识上的与政治上的歧异。不过,在这里,我们只需暂时指出,这两种说法所提出的分析架构,都是颇具争议性的。

话说回来,想要找出一个公认而无所争议的定义真是难乎其难,因为这样的定义至少必须调适前面所举视野的分歧。原因何在呢?因为每派见解对于这个术语的内涵究竟由何构成,均有不同的理解。所以说,果真想要得到一个公认而无所争议的文化帝国主义之定义,我们首先必须就“文化”与“帝国主义”两个词,找到大致可以为众人所接受的观点。问题在于,真想这么做的时候,不啻是进入了“崔

斯特瑞姆酒”(Tristram Shandy)式的讨论,主角在千呼万唤之下,在整本书进行到了一半才出场,而在本书的情况下,甚至或许是永不出场!到底要怎么样才能理解界定这个词所遭遇的困难呢?我们或许应该翻一下威廉士(Raymond Williams)写于《关键词》(*Keywords*)这本书的相关短文。

威廉士特别对于“帝国主义”一词的派生,追踪了两种用法:用法之一,这个词指的主要是“政治”体系的现象;用法之二则指涉“经济”体系的现象。按照威廉士的观点,第一种用法起源于19世纪英格兰的殖民统治经验,第二种用法的根源是20世纪初叶马克思主义对于现代资本主义发展阶段的分析,而正就是这两种用法造成了帝国主义这个词持续至今的模糊不定的用法。他认为,现今援用帝国主义这个词,是用来描述与抨击美国与(译按:前)苏联的种种行为与政策。然而,美国所指的主要却是经济上的现象,它代表了资本主义已经渗透进入地球各个角落,但并没有“殖民”的政治形式;再看苏联,在批评苏共马克思主义的人眼中,它所指的主要是政治上的现象,代表了苏联主宰了东欧“卫星国”。经此分析之后,威廉士点出了同样一个词,却同时被用来从负面意义,描述举世两个政治经济体系最为对立的国度。关于帝国主义,威廉士的结论是:

……帝国主义一词,无法在语意上,减化成为一个单一而适当的意义,这是任何指涉根本性的社会与政治冲突之字眼所共同具有的特性。这样性质的字眼,各自具有历史及当代特有的意义,若非放回其应有的语境研究,也就得不出其真实的指涉。^[5]

具有这种属性的字眼,在“文化”一词上,尤为明显。威廉士曾经提出如下的警句,他说,文化“是英语词汇当中,数一数二的最为复杂的字眼”。^[6]如果我们考察到底有多少关于文化的定义,我们当知威廉士所说的复杂性,并非子虚。50年代,两位人类学家曾经整理出一份声名卓著的名单,单是从美国与英国两地,他们就罗列了一百五十个关于文化的定义。^[7]光看这个事实,我们也就不难推测,如果这些定义没有大大相互矛盾之处,那“文化”就成为了硕大无朋而无所不包的概念,因此也就能够包容所有的定义:这些定义都掌握了文化这个复杂整体的某个方面。就事论事,后面那种情况很有可能是最流行的用法:19世纪的英国人类学家泰勒(E. B. Taylor)曾经提出一个广为人引用的定义,它所透露的正是这个意思:

文化是……复杂生活的整体,包括了知识、信仰、艺术、法律、风俗,以及人作为社会成员所习得的其他各种能力与习惯。^[8]

将文化视作“复杂的整体”,很显然具有相当吸引力,因为它反映出我们的见解,即认为人类生活是一个“整体”的经验:因此,我们总得要有某种方法,足以让我们描述整体的生活经验。这样一来,“文化”顺理成章地提供了一个具有组合能力的概念,足以描绘集体的“生活方式”。“联合国教科文组织”(UNESCO)曾经召开文化政策的会议,与会的各国代表在理解其主题时,也归结于这个定义之下的文化观。反复推敲许多不同的定义以后,该项会议的报告如此陈述或说“坦承”：“其他代表认为,社会架构之中,无处不

有文化,文化的角色如此的突显,也具有相当的约制力,我们甚至也不妨将文化与生活本身等量齐观。”^[9]

明白了这层道理,我们也就能够对这样的观点表示同感,因为在一定程度上,“生活本身”正是最终人们所能领会的复杂整体。但定义的问题还是没有能够解决。这就如同吉尔士(Clifford Geertz)所描述的“波澳淝(pot-au-feu)文化理论”^[10]之难以建立,原因正是这样的理论野心太大,难以企及。为了要从“生活本身”撷取意义,人总是还得将复杂的整体分解成为不同领域与元素,而既经分解之领域或元素,总是有它的特殊与独到之处。就常人的认定,“文化”所表征的领域,总是有别于其他社会领域。以文化帝国主义这个概念来说,显然文化的指涉不同于“政治与经济”的生活领域,但政治与经济生活却正是“帝国主义”一词所关切的对象。

因此,如果把文化的定义,锁定于众所认可的说法,固然可以得到较高层次的概括作用,但却也因而使它无法在理论上发挥作用。罗彬森(Roland Robinson)写就了一篇文化社会学的论文,他拒绝为文化立下定义,但认为“我们应该玩味尼采的箴言,他不是说凡有历史者,再怎么为它下定义,都是徒劳无功吗”?^[11]这句评语发人深省之处,在于它指出了事实,告诉我们这个词之所以重要,全在于其复杂性,全在于这个词在历史发展过程的经历。我们并不需要知道文化是什么,我们应当明辨的是,在当代的话语中,人们如何“使用这个词”。

威廉士正是这么做的。他指出,“关于文化的(当代)用

法,常见的大致上有三个”:(1)用来“描述知识、精神与美学发展的一般过程”,(2)用于指涉“一个民族、一个时期、一个团体或整体人类的特定生活方式”;或是(3)用作象征“知识,尤其是艺术活动的实践及其成品”^[12]如果缩小范围,专就文化帝国主义来看,那么第二与第三种关于文化的用法无疑是位居支配地位的。

所谓“特定的生活方式”,显然脱胎于泰勒式的复杂整体之文化观,不过,此处重要的字眼是“特定”。攸关整体概念的是,我们在此所说的是具有独特风味而特别的“种种文化”(cultures)。诚如威廉士所言,文化这个概念开始具有复数含意之时,最早可以上溯 18 世纪德国浪漫派文人赫德(Johann Herder),他代表了文化概念发展史上,具有决定性意义的一刻。为什么这么说?关键在于,既然我们将“文化”以复数表达,我们也就对于所谓一个“正确”的人类发展类型之说法,提出了质疑——而这样定于一尊的定义,确实隐藏于欧洲中心论者的“文明”(civilisation)这样的概念。“一个文化”(a culture)这样的提法,代表了以多数来看待文化现象,此时,一个文化也只是指涉一个集体之独特的生活方式,这在现代(西方)思想史上,极具重要意义。比如,在学院之内,再没有比人类学更是以“文化”作为其研究对象了,但人类学得以成立的一个奠基概念,却正是这样的一个认定。更为重要的是,这个概念尚有更广的含意,它等于是承认了各个特定文化,均有其“至高无上的权利”(sovereignty):“到底生活怎么过”这样的观念如何才算是合理,必须由生活于特定文化之下的族群自行判断,“他人

不得置喙”。这样的—个想法，—般说来，是现代自由主义思想的强烈主张，并且，整个文化帝国主义的讨论，也是绕此而进行。反对文化帝国主义的思维，携带了浓厚的自由主义者的价值观，因为自由主义思想对于复数形式的“生活方式”，抱有敬重之情。然而，这些价值观有其特定的历史与文化根源（亦即来自“西方的”自由主义），确为无可否认的事实，虽然其复杂而深邃的意涵，很少有人探索。

威廉士指出的第三种文化的“积极用法”，对于我们掌握文化帝国主义之话语的一个重要方面，同样助益良多。诚如他所说，“知识，尤其是艺术活动的实践及其成品”这样的用法，相当普遍，很有可能是日常生活中人们最为熟悉的一种关于文化之定义：对于大多数人来说，所谓文化，指的就是“音乐、文学、绘画、雕刻、戏剧与电影。”^[13]

这样的—个用法，分割了“复杂整体”这个概念，使它变得更容易掌握与理解。我们很轻易就可以分辨“特定生活方式”的这些方方面面，明显不同于其他方面：读本小说不同于清洗碗盘，观赏电影不同于开车上班。经此说明，我们应当可以看出，现今人们提及文化帝国主义之时，他们的文化观，其实都脱胎于前举第三种文化用法的某个“形式”；不过，其间还有一些小变化，那就是这里的文化形式，已经从“知识与艺术活动的实践及其成品”这个稍微带有“高雅文化”的格调，扩充及于“流行文化”（popular culture）与娱乐，以及，更为重要的是，扩充到了大众媒介。就如威廉士在另文所指出，经过扩张之后的这个文化的用法（事实上也就代表了威廉士整理出的第二与第三种意义之下的文化），正是

当今流派众多之文化研究(culture studies)所认定的文化观,这里的文化,指的是一个社会的“表意的过程与行为”(signifying practices),“包括的范围广泛,由语言、艺术、哲学,一路直到新闻、时尚与广告。”^[14]

按照这个定义,文化本质上是一个“表意的体系”(signifying system),而这样一来,它也就使得关于文化帝国主义的话语,趋向于对准大众传播现象,因为时人大抵承认,大众媒介确实代表了当代社会最为重要的“表意的过程与行为”。本书下文将要指出,某些理论家确实将文化帝国主义等同于“媒介帝国主义”。但是,只将文化局限在这些媒介的实践,实乃误导。如果我们想要完全掌握关于文化帝国主义论争的多方面涵义,我们必须将其他常见的生活体验,同样视作“文化的”表现。不妨先举个例子,本书第四章将指出,全球化的资本主义体系(global capitalism)有其独特的文化方面之意义,因为在媒介的表意的实践之外,它也威胁到了其他“各种生活方式”。因此,为了掌握诸如此类的论点,我们必须体认文化的意义,实乃包括了密集市场营销环境中“消费”的过程与行为;而这些过程与行为,不仅包括了彼类“表意的实践”(比方说,广告),它们也包括了此类的过程与行为(比方说,上街购物,既是日常必须的例行工作,也是一种“休闲活动”),但后一类过程与行为仍然事关“文化”,而并不直接涉及“表意”(signifying)。

就本书的写作旨趣而言,最好是区分二者,然后取中用宏,有其必要。一方面,文化可以定义为无所不包的“复杂整体”,另一方面,文化的定义是更为严格的,仅只涉及“表

意的实践”。但本书所指称的文化,介乎二者之间,此即笔者所谓的文化,乃是指特定“语境”(context)之下,人们从其种种行动与经验汲取“种种意义”(meanings),并从生活中领悟甘苦(就某些意义之下,“特定生活方式”的这个面向,截然不同于人们用以满足其物质需要的各种过程与行为,我们不妨将后者泛称为经济过程与行为,再者,这个文化面向,也不同于集体生活之内,以及许多社群之间的权力分配,我们不妨称之为政治过程与行为)。平实而论,前举关于文化、政治与经济的区分,虽说流于粗糙,也容易引起争论,但对于我们从最为普遍性的层次掌握关于文化帝国主义的各种论争,尽已足够。因为本书的基本主张原本平常,它主张存在于现代世界的支配形式,非但仅止攸关政治与经济领域,并且与人们以集体的身份领悟其生活意义的过程与行为也大有关联。

在合理范围之内,这个特定层次的定义均可适用。定于一尊的说法意义不大。事实上,在描绘了前举三种关于文化的常见用法以后,威廉士接着提出建议,他说,最好不要想去找出这个词汇的“真正”定义:

就任何一个学科而言,清楚地界定概念的用法有其必要。但是,话说回来,我们也知道真正具有实质重要性的是,同一个词汇的意义范围及其重叠之处,错落于繁复不一的意义之间,乃是精细而繁复的论证,从中我们才能发掘人类的一般发展,以及特定生活方式的种种关系;从中我们才能发掘人类的一般发展、特定生活方式,以及艺术与智力的运作过程及其展现的工作

成品三者之间的种种关系。^[15]

“文化帝国主义”这个复合词的“文化”这个词所引发的争议,正是环绕这些繁复不一的意义以及其所表征的种种论证而进行。原因是我们所处理的词汇并非单一学术领域的技术性词藻,它事实上显现于许多类型的话语,比如,学术性的、议论性的、文学性的、官僚政治的等等。在这些繁复不一的话语当中,不同用法但指涉相同的部分相当可观,而本书的旨趣就是揭示这些歧异用法的共同底线,掌握其更为深层的论点。威廉士认为,“文化”这个词的用法尚在变化,如果我们同意此说,我们自然也就必须认为“文化帝国主义”这个词所引发的种种意义,对于这两个词所指涉的微言大意,尚有“复加”的余地。若说“文化”与“帝国主义”所指涉的特定含义,将因为“文化帝国主义”这个词语本身的用法而衍变,自属相当可能。因此,探寻的合理程序似乎也可以由后往前回溯,先来研究“文化帝国主义”这个词语的常见用法。笔者强调文化帝国主义这个概念必须经由其话语的剖析方始能够整理得出其骨肉,立意在此。

走笔至此,我们还得将本节提出的各个论点,作个摘述,因为这些论点对于本书以下章节,具有重要意义。我已指出,想要从一开始就“定义”什么是文化帝国主义,其实没有什么价值,即便只是粗略地提出现成“而可供运作化的定义”。原因是这个概念在抽象层次上,具有繁复的分支意义,而这又大体是因为这个复词的两个母词,原本已经十分复杂,争议性也很大。特别是,这个概念的常见用法另外又自行产生了许多特别而微妙的意义,它们不仅与其原有的

两个母词无关,反倒是反身回哺,实质上是“扩张”了原有母词所能够包括的意义范围。所以说,我们也就必须检视这个复词在各种不同的话语语境中,以什么样的方式产生了意义:透过概念的综合而不是分析,以求能得出文化帝国主义这个词的意蕴。当然,这样一来,也就不可能简洁与干净利落,但它却另有长处,这样一来,我们也就比较能够掌握尚在进行的知识上的、以及政治上的“不同论点”到底有哪些是重要的,而诚如威廉士所说,这样的特性,方始称得上是“文化研究”的真髓。

文化帝国主义的命题:盲人无象可摸

13世纪的波斯神秘教(Sufi)教师儒泌(Rumi)说过一个故事。他说,一群盲人单是凭着触摸,就想描述象的模样。盲人之一摸到的是象鼻,因此就说象好比是一条绳索;另一位摸到的是腿,他说象是一棵树;最后一个摸到的是耳朵,他就说象好比是扇子。这则故事的寓意是,不明就里而未受启蒙的人,将有丧失对于整体真实的认知之虞:象乃是完整连贯而不可分割的实体象。

笔者在此节中,将“翻转”上述故事的比拟,也就是说,学术界众多文献在讨论文化帝国主义这个题目时,仿佛是把这个概念当成是由整套连贯而完整的意义所组成,但其实这样的完整概念并不存在。这样的认定,在学界人士引用“文化帝国主义的命题”此一术语时,尤有可能出现。比如,坦士多(Jeremy Tunstall)是这么说的:

“文化帝国主义这个命题”声称,由于大量主要来自美国的华而不实的商业及媒介产品之倾销肆无忌惮,致使许多国家的正宗的、传统的以及地方色彩的文化为之沦丧。^[16]

根据此说,我们是有了一个很像“定义”的东西,事实上,以此作为文化帝国主义的定义确实相当合理,虽说如果我们想要再作探求,也可以在很多方面找出其疑点。我们对此可以存而不质疑,因为就本节的旨趣而言,我们关心的是,前段引文“影射有人已经就此立言”。该文说的是“命题”(thesis),也就是隐含某人在某个地方,已经凝炼得出文化帝国主义之说,并且已经就其内涵多方阐述。这与单纯只是定义一个现象有所差异。提及“命题”,明显或隐含存在的发言人,已然尾随其后。环顾文化帝国主义的文献,四处充斥着诸如此类的引述。举个例子,梁氏(D. Laing)写过一篇关于音乐工业的论文,其中,他写着:“相当明显,文化帝国主义是左派提出的命题”。辛克莱(J. Sinclair)论及广告时,举手投足之间表明了“接近于文化帝国主义取向的理论家”,乃是他取法之对象。^[17]

诸如此类的行文,显然是援用“文化帝国主义命题”这个公式,作为其学术标志的简称,当然,如此用法,并无令人不解的地方,因为下文经常还要引用这样的简称。但我们总归必须善事考察,将这样的文化帝国主义当作“唯一的”命题看待,其意义究竟是什么?笔者认为,若是依此方式定义,不啻是赋予文化帝国主义之说某种并不真实的“连贯性”;这样的定义,让人以为,就理论上来说,有一群特定的

人,分享着、共有着一组前后连贯的意见。

然而,这样的说法,又有什么错失之处?有的。因为如果我们认真考察,将会发现关于文化帝国主义的种种文字与说法,从来没有出现如此连贯一致的用法。站在马克思主义立场的人,使用该词作为批评的利器时,不同于自由主义者使用该词的用意,也不同于各国驻联合国教科文组织代表心中所指涉的东西。特别是,三者的差异,事实上至为“根本”——三者之不同,并不是说马克思主义者、自由主义者,或是民族主义者各有某些基本主张,并不是其语调或基调各有分歧。但这样一来,当我们谈及“文化帝国主义命题”时,又容易流于举某个参照基点作为标准,然后以之衡量其他随之而来的“种种说法”。但所谓的“文化帝国主义命题”,根本没有原初形式可言:有的只是“本来就不同的说法”。

考察文化帝国主义,另有比较好的方法,此即将它当作是繁复不一的阐述与连接(articulations),而它们各有若干互通的特点,但也有许多地方相互矛盾。若要加以形容,不妨称之为“文化帝国主义的话语”。以“话语”(discourse)代替“命题”(thesis),也就等于认定了在这个领域中,声音众多,这些阐述与连接的符号,原本“难以驾驭”。

我们甚至可以说,“命题”这样的用语,是“驯服”这个难以驾驭的话语之方法。这句话怎么说?不妨以福柯(M. Foucault)为师,这位分析话语在社会之运作手法最为精妙的学者,在《话语的次序》这篇论文里,这么写着:

在每一个社会,话语的生产过程都不是漫无定则

的。必定存在着若干程序,控制着、选取着、组织着以及重新分配着话语的生产;透过这些程序,话语生产过程所可能激发的多种力量与危殆,也就能够规避,话语生产过程所可能遭遇的偶发事件,也就得以掌握,话语生产过程所需涉及的拙难之具体现象,也就不难闪躲。^[18]

福柯提出的论点之一,在于认定话语之原则,乃是广袤无边——话语“扩散四霭,无垠无涯”。无事无物不可言,但每一个社会自有种种阻碍的过程与行为(*practices of containment*),以此规范话语漫无边际的扩散与增殖。最为常见的手法之一是“禁止”(*prohibition*)。望文知义,这是指直接限制话语的方法——设定某些题材为禁忌,布下网罗,预先就言说过程安排特定仪式(比如,国会辩论时的种种繁文缛节),或是限定在若干情境下,只有“符合资格的”人方始能够发表谈话(法庭的法官、宗教仪式的神职人员、新闻事件中,受访“专家”就媒体采访的题材发表评论)。诸如此类的过程与行为,都具有阻碍话语的效果,其结果都是限制言论的内容以及限制发言者的身份。不过,最为饶富趣味的阻碍过程与行为,或许是福柯所说的“内在而自发”(*from within*)(至少状似如此)的话语规范——不去禁制话语,而是尝试以若干具有规范性的原则,力求话语不致脱轨。福柯将这些过程与行为命名为“程序稀释法”(*procedures of rarefaction*)。“稀释”是一个复杂的术语,它的一般性意义是“愈来愈不透明”(也就是“提炼”与“纯化”),但它也用以指涉人们谈及的主题,其原本浓密度的质量“愈来愈稀

薄”。^[19]至此,我们应当可以看出,福柯尝试以各种方法,描述状似难以驾驭的浓密话语,在各个社会的正式话语过程与行为时是怎么被控制的。

根据福柯的说法,我们可以引申而认为,人们谈及关于“文化帝国主义的命题”这个概念时,似乎有两个程序稀释法与此尤有相关。第一,学术“学科”的原则。大致说来,福柯想要申辩的主旨是,各个不同的学科均试图增强本身控制话语的能耐,其方法则是在各自的领域之内建立由本身认可的规则,然后据以设定什么才是合情合理的(*legitimate*)知识:“学科”这个观念,也就相当地字如其义,是用来强化秩序与控制的东西。(译按:“学科”的英文“*discipline*”,又可解作“纪律、训练”)在这种情况下,既然使用“命题”这个字眼,我们也就默认了学术上的话语乃是讨论文化帝国主义的“贴切”(*appropriate*)场域(而所谓学术话语,乃是植基于西方学院之过程与行为的制度性结构)。(译按:此处“命题”的英文原字是‘*thesis*’,另可当作“学位论文”,在英国通常用以指涉博士或副博士,在美国则用以指涉硕士的学位论文)但是,我们应该也必须承认,话语是远远超出学术这个纯净的领域的。在福柯看来,在每一个学科据地为王,自行设定合情合理的知识之范围时,“整个知识领域所可能拥有的畸形(*teratology*)疆界,也就往后退缩一圈。”^[20]所谓的“畸形”,指的是“良言美意”(*marvellous*)或“大逆不道”(*monstrous*)。福柯提醒我们,无事不可言:无论是俗世的、理性的、良言美意的或大逆不道的。就某种意义而言,学术的过程与行为,乃是“逡巡于疆界”,使良言美

意或大逆不道陷入困境。因此,我们自有必要了然于心,虽然我们大抵是在学术圈中言说,但这绝对不是侈谈文化帝国主义的唯一途径。身为西方人士,当我们以西方理性主义的言语,谈及异域文化之种种文化实践之际,或许这一点尤其重要。我们理当记住,“大逆不道”也只不过是我們用以形容吾辈知识疆界以外之东西的一种反映,这正如同中世纪时,绘制地图的人,总以为居住在已知世界之土地的人,都是一群“恶魔”(monsters)。

第二,“作者”的原则。福柯所谓的作者原则,并不只是写作特定文本的真实个人而已,他指的是“群体话语的原则,并且‘这些话语的意义乃源自此一原则、前后连贯,是这些话语前后连贯聚结的焦点’。”^[21]若以作者的身份论事,也就在某一个意义上认定了前后连贯性的存在,个中原因是我们通常都觉得“有权威的个人”(authorial self)是前后连贯的。(译按:author这个英文字的意思是“作者”,但其引申之另一名词 authority 则指“权威”)福柯的写作旨趣,在于让我们意识到作者原则,实乃极具“限制话语功能”之能事,由于存在着这样的原则,遂隐然造成了论说的内容,指涉了“身份的认同,代表了个人独一无二的形式。”(p. 59)(译按:这似乎就是“以人举言、以人废言”的问题。)举个现成的例子,如果我们拿出直接以“文化帝国主义”为题而写作的书籍与文章(包括本书),我们在衡量各本书或各篇文章的题旨时,很有可能先行浮现对于各文之作者的认识,然后加以比附,接着才产生对于文本的理解,毕竟时人总觉得作者是文本意义的泉源。福柯的企图超越其上,他希望我

们看待话语的时候,不要拘泥于作者权威的意向,而是要将文本与作者的关系安放于更为具有疑点的位置观察。不过,这个(各方争论不休的)论点,对于本书来说,关系没有那么地直接,更为相关的一点,反倒是作者身份(authorship)居然能够提供“前后连贯”的感觉。经由此处,我们可以接上“一本论文、一个命题”(a thesis)这个说法,因为如此叙述时,正如同本书稍前所提,已经“影射了一位作者、一个权威的存在”。这样一来,述及“文化帝国主义命题”之际,已经指涉了所有类型的话语,均已指向了一个(设定其存在,但名姓未知的)作者之存在,并且其人之话语显现了前后连贯而一致的原则。这样的情形,包括了所有真正署具作者名姓的文本(而这些不等的文本或许是相互矛盾的),此外,它还包括了芸芸众生的所有谚语,而如同福柯所说,这些谚语“只是流传,但其意义或其效力,无源可溯、无作者可考:日常生活的品头论足,顷刻之间云消雾散”。^[22]如此一来,“一本论文、一个命题”这样的修辞也就行云流水,串连了所有文化帝国主义的可能的话语,使之成为隐然具有作者名姓的陈述,足资掌握。当然,我们将在本书尽力讨论关于作者权威的种种说法,并在某种程度上,“责成不同作者为其言论负责”。话虽如此,我们切莫以为关于文化帝国主义的种种前后连贯而一致的话语,就此尽在吾人掌握之中。反之,福柯说得好,他指出:

话语的本质,在其乃是断裂的(discontinuous)过程与行为,每一次的话语交斜而过,有时则是比排并列,但也大有可能彼此互斥或是两不相知……吾人切莫以

为外在世界的耳目清晰可辨,而吾人只需加以解码……[23]

正就是这样的认知,方始构成了合宜的取向,我们也因此而得以探索种种关于文化帝国主义之话语。我们应该切记,不可将耳之所闻目之所见,迳自等同于“整体化”之下的单一而前后连贯的体验。目盲之人,若能不先假定大象之存在,则可谓睿智矣。

谁在说话?

一旦我们了然各种话语的程序中充满了这些断裂与增殖的情况,我们也就打开了潘多拉的魔盒。“命题、学位论文”的学术修辞以及诸如此类的话语,其部分目的纯属“实际”(practical),无非是发挥了限制与禁止的作用而已,因为若不如此,数量众多的话语其实根本是“无法尽知”(unknowable)的——关于任何一个主题的材料,已经写就的、曾经口述的,何其众多,我们怎么可能尽知?因此,“命题、学位论文”之流的说法,无非是将原本漫天而来的话语,设定于尚可处理的疆界之内,如此而已,它只是一种缩写,代表“我已经接触了的那些书本与文章,并且我能断言这些材料所处理的话语,在我所设定的学术社群之内,确在流传并为人知”。但总的来说,在众多关于文化帝国主义的解析与铺陈之中,这样的话语可能也只是其中非常零碎的一小部分。没有包括在本书讨论之列的相关话语,大有可能是以艰难或晦涩的外文书写、出现于生命周期短暂的报纸文章、

墙上的口号、社会街头运动过程所散发的传单,以及人们整日数说但未写在书中的话语。

对于所有的学术文字,以上所言均可适用;此外,我们也还得承认,这样的情况亦是理所当然,因为学术与知识辩论的话语,总归已经形式化,也只是众多言谈形式之一,如果我们单就此批评,恐怕只不过是陷入了无休无止的“语言游戏”而已。但总括说来,就文化帝国主义这个语境而言,“是谁在说话”是个具有特殊意义的问题。原因在于文化帝国主义的“过程与行为”(practices),如果对于“谁说的”这个问题存而不论,则所谓“文化帝国主义的讨论”本身,已是复制了文化帝国主义的现象。

我们终须承认极其明显的一件事情,此即关于这个主题的绝大多数已经出版的文字,使用的是欧洲各国的语言。说得白些,“全部”已经出版的大多数文字出于欧语。根据联合国教科文组织的估计,“三分之二以上的印刷材料,以英语、俄语、西班牙语、德语及法语出版”。^[24]我们只需再想到全球有约三千五百种口语,约五百种书写文字,我们也就从这个简单的事实,震惊而遥想欧语系本身已经制造了某种文化帝国主义的现象。这样看来,自相矛盾的是,单就从本书乃是以这些占尽优势的语言之一所写就的这个事实看来,文化帝国主义的效果似已又复制再生了。实际效果是可能如此,不过,这并不仅是说,全球上书架的英文书本总量,已然因为这本英文著作而增加。更具有深意的是,在写就关于文化帝国主义这个主题的书籍时,我的种种思维源自英文著作,或是(很可能)从某种欧洲语言翻译成英

文的著作。或许,世界上另外存在着以桂族(Quechua)或瓜罗尼(Guarani)*语言的出版品讨论文化帝国主义,问题是我根本无法知悉它们。我在这一方面的无知事关紧要,因为无论我再怎么尽心尽力,我所写出来的书,必然也就排除了这些或许可能产生影响的文字,而这样一来也就真的使得某些观点,“见不着天日而无声无息”。

顺着这样的思路,我们自然也就推知,写作“任何题材”都免不了复制“文化帝国主义”的形迹。我以英文写作,因为这是我所“能够”充分表达意思的语言;因为我假定阅读本书的人,可能可以运用英语无碍。同样地,我也倚仗翻译取得知识的部分主要来源。即便我真能使用多种语言,它也大有可能局限于相对说来极为少数的欧洲语言,即便具备多语才能,我能运用的语言也不太可能是非洲大陆约一千二百五十种口语的任何一种。^[25]所有这些限制,均是“实际”存在而无法避免的,我的话语也就必然受其决定。再者,造成这些限制的原因必须从历史语境之内寻求,也就是欧洲帝国主义及其殖民地国之过去与现在的情境中寻求,我们甚至可以说,这些实际上决定了上述限制的语言现象,本身根本就是欧洲帝国历史所决定的。关于文化帝国主义的种种话语,有无以桂族或瓜罗尼语写作者?即便存在也不为人知。其原因是最先殖民秘鲁与巴拉圭的西班牙人,压制这两种语言的书写流传;其次,现在这两个国家在学术

* Quechua 居住在南美洲秘鲁中部的印第安人;Guarani 居住在南美玻利维亚、巴拉圭与巴西南部的印第安人。

方面,都存在着种种制度性的机能规范其出版及传播事宜,土著人的这些语言,更是不能出头。在这样的前提下,不论这些机能再怎么地远离我与我文字的关系,我总归是在这么多的观点已经“见不着天日而无声无息”的情况下进行我的写作,因此,我所生产的话语,已经“隐然”成为我所想描述之支配过程的一种。

很明显,要想突破这个难关,没有坦途。对于笔者来说,写作本书之前,只能装作这样的问题并不存在,舍此别无他途。然而,相较于其他在不经意之间,复制了支配关系的英语著作,本书并没有落入相同的陷阱。最低限度,我们已经了然困境之所在,不至于自满。由于我在语言方面所能享有的优势,笔者对于代人立论一事,也就自觉忐忑,同理,读者诸君亦应操持相同理由质疑本书。关于此点,可待言者尚有许多:以英语写作这个主题这件事本身亦是文化帝国现象的一种,基于这样的态度,笔者期望与读者透过相互建构的过程,清理本书文本的意义;由于保持这样的态度,本书遂与实际上没有体认英语亦是文化帝国现象之一的著作有所区别。这个论点另行涉及了许多其他问题,笔者暂时不加评述,而是留俟本章最后一部分再作申论。

除了从语言本身的“支配”现象进行讨论以外,“谁在说话?”的问题,尚可从下列角度探讨:

在“世界上可供听闻之声音”(voice in the world)当中,有哪些国家与哪些文化,得以占据一席之地?攸关利害之处,乃是关于文化帝国主义的论辩过程,何以是那些国家、那些文化占有一席之地或无立锥之境?

我们首先必须问的是,以“世界”眼光来看,所谓占有一席发言权,究竟是什么意思?关于这个问题,我们误蹈的第一个陷阱,可能是仿佛真有某些国家或文化真的在“说”些什么。当然,直截了当以此作为隐喻用法的情形并不少见,比如英国广播公司(BBC)的箴言以圣经般的口吻,祈求共鸣——国与国之间,应该和平共励。不过,诸如此类的言词表达,放在其他许多语境中同样让人熟稔:国际间的外交辞令、报纸标题、政治演说等等,但这等言词背后的真正用意是说,众多国家或文化的某些“代表”得有发言的机会。乍听之下,这等言词并无不妥,但援用这样的简单陈述,不免掩饰了这些所谓具有代表性的代表到底具有“何等”代表性。我们将在下文就此再作申论,目前,权且容许我们继续使用这个简称,唯应记住的是这个简称隐涵着前述问题,其次,我们也可以指出,所谓不同的国家与文化“谈及”文化帝国主义之时,通常是透过两种途径。

第一,关于文化帝国主义的“论点”或“辩论”,一般说来,乃是学者、学术界人士、知识分子,透过学术期刊、书籍或会议论文等等媒介,持续提出的观察。学院人士提及“文化帝国主义‘论争’”这个颇为流行的说法之时,经常指此而言。此处涉及的观念是,现今之世,有一群学者自成某种全球性的社群,其共同之处在于,他们都由共同的知识兴趣与理想所维系,故成社群。就某方面的意义来说,这是真实的:“是有”国际性会议与期刊不断举行与出版——其中不乏以一种语言以上出版论文的事例。有些书籍“确是”得到翻译成他种语言的机会,学院人士“确是”四处讲课并有学

术交流。就这些意思来说,所谓全球性的学者社群,是有其存在的事实。

不过,这样的一个学者社群,充其量也只是很松散的存在着,若以为它有任何积极意义,恐怕纯属幻觉。除了透过林林总总的全球性机构以外,再没有任何具有实质意义的有机结构足能肩负世界性知识传播与沟通的工作。然而,一旦我们转而询问,何谓全球性机构,我们又须面对另外一个难题。我们当然可以举些例子,如“联合国”、“世界卫生组织”、“国际货币基金”等等。但参加这些组织的成员,以“国家”为单位,换句话说,这些组织存在于“国际”之间,而不是“全球性”或“世界性”。愿意加入并缴基金而成为其会员的国家,也就等于存在于“国际”;但实际上并没有一个涵盖一切的“全球”秩序,因此也就没有任何国家能够从中得到存在的保证。有些时候,国际间迳以“世界警察”称呼“联合国维持和平部队”,但大家也都知道,这个警察根本没有施行逮捕的权力。个中原因不难理解,在于世界上根本没有足能整合不同国家之政治机构的体系,但个别的国家却具有这份能力,而国家正是有了这份机构上的组合权能,才真正具有实质的警察权力。既然没有“世界国家”,也就不可能有真正的世界警察。这样一来,我们也就了解,为什么国际机构确实存在而有其意义,但若说“全球性”机构,则势将引发争论。善事区别这个事实,则学术界与知识界的话语也就另有重要意义,此即除了若干特定机构如联合国之流,任何言说之讨论与记录,均将由全球实际存在的状况与条件所决定。这样的一个实际状况也就是“国际范畴”

(internationalism)——也就是许多国家所组成的体系——再加上“多国范畴”(multinationalism)——也就是资本主义的生产体系。

在此,我们不妨以学术出版的问题,简短考察受此实际状况影响的是些什么东西。就此而言,至少在西方世界是以私人资本家企业为主的各种出版公司,它们的主要营运目标是学术书籍、期刊等等市场。因此,究竟哪些书得以出版(也就是“谁在说话”的问题),主要也在于商业标准,亦即市场需求。经此运作的结果,乃是某些书籍与期刊得以在最具有权势、最富裕的国家当中流通,而这些流通的著作通常也就被举作代表了某项特定问题的“全球性辩论”。然而,不管从哪一个层次来说,这些文本的流通,都是由西方那些(相对来说)较为富裕的学术机构所决定的,而这些机构代表的又都是资本主义的利益,提供了(通常是多国籍的)学术出版公司所需要的市场。再怎么看,这等情势绝对不能等同于“全球性的辩论”,如果我们当真指的是“全球”。再有则是翻译的问题。决定译某本书为某种优势语言,或是从某种优势语言译书,其考察通常不是想要促进全球性的了解,而是基于市场需求的实际考察。这样一来,特定一本书是否需要译成另一种语言,取决于商贾的认定,若他们认定出版之后,该书具有智慧商品的品质,或是该书在同类书籍的市场之品质为他们首肯,则翻译之。但是,可以肯定的是,这样的书几乎没有得到译成桂族语或瓜罗尼语的可能。因为该地此类书籍译本的市场根本不存在。我们从这一个例子已经明显察知,诸如南美印第安人的若干文化,永

远没有成为知识分子与学者之所谓“全球性对话”的一环，明白这层现象，我们也就知道我们所说的全球性学者社群，其实纯属松散而泛泛之谈。这个现象显示的真意，倒还不在于学术界人士的目标就是关起门来阻碍言路（虽说有些学界例子确是如此）。这个现象的意义乃是，构成这场知识分子之辩论的物质语境，在于“所有的”（all）“全球性传播”；而这个物质语境又由各个国家的相关机构与制度组成，贯穿其间的则是国际与多国的资本主义市场。

笔者的各种观点与信息，全然来自于这个知识市场的语境，饱受其形形色色的制约：撰写学术论文的真面目在此，无论其主题是文化帝国主义、量子物理学或叶慈（W. B. Yeats）。既已注意及此，我们也就应当避免再犯错误，再将受制于特定语境的话语之过程与行为，理所当然地视作“关于文化帝国主义的全球性辩论”。比较可取的态度是，承认学术讨论乃是一种得有特殊礼遇的意见（a privileged voice），它只是在一个“潜在的”全球对话网中进行，但全球性对话却永远不可能出现。

不过，纯就想象而言，全球性对话尚有第二层意思。这也就是本书稍前已经提及的若干国际性组织：就本书旨趣来说，主要的是联合国及其专款补助，令其专注于文化事务的联合国教科文组织。这类性质的团体，其名目上的结合宗旨正是提升“全球性对话”。比方说，联合国教科文组织的宪章，载有如下文字：

本宪章的签署国相信所有人类，均有同等接受教育的机会；矢志追寻客观真理不受阻碍；戮力于各种意

见与知识的交流。本宪章签约国均能同意,并且发奋开发、增加各种传播渠道,以使其民众得以运用这些渠道,促进彼此了解,并对彼此生活更为了解,臻至更为真实与完善的知识境地。^[26]

联合国教科文组织提供的全球论坛,其纯度似乎精良许多。至少,它可以毋须受到传播市场顷刻间即要求利的制约。诚如专研这个组织的学者所言,它代表了一种力量,企图“超越钱柜的视野,提升辩论领域,使国际之间关于社会、文化与人类的各种面貌,均能成为交流的主体”。^[27]但我们必须谨记在心,联合国的各个分支机构,如上所述,充其量只是国际性而非全球性组织。这个基本事实透露了至为紧要的意义,此即这些国际性组织是否能够存在,永远受制于各会员国参与对话的意愿。经常有人认为,联合国教科文组织提供的话语机会,各国各人得而用之,存有这个想法的人,应当记住前举事实,毕竟,各会员国如果无意承受,这样的国际性话语空间,亦断无存在的基础。

联合国教科文组织起草原始宪章的时候(1945年),计有二十个签署国。其中,历史久远的欧洲殖民强权,加上美国,占尽了优势。^[28]从40至80年代,情况却有了变化,参加该组织的会员已经上达一百六十个左右。会员数成长的这段历史,相当有趣,因为它反映了一件事,此即得以加入这场“全球性对话”者,正是强国巧语之下的“新兴国家”——亦即第二次世界大战结束之后,摩肩接踵一个跟着一个,从欧洲殖民主义国家获得政治独立的国家。无庸赘言,政治上取得独立,并不等同于“经济”上的独立,也不代

表具备了全球政治力量之类的东西。今人以“第三世界”、“较不发达”或“发展中”国家等等不同的用语称呼这些新兴的国家,但他们在经济事务方面,仍然依赖于“发达国家”(就许多新兴国家的例子来看,也就是依赖于他们先前的殖民国)。^[29]因此,认定存在着新帝国主义现象的理论家也就说,象征第三世界国家“独立”的旗上旗下的仪式,就某种意义而言,根本是极尽嘲弄之能事,或说,最多也只是空洞的姿态而已。再怎么讲,这些新兴国家只是从形式上,替教科文组织之流的团体制造了“国家会员”的身份;而这些身份则替这些国家取得一个“声音”——以及同等的投票权利。

有了这份权利,这就难怪第三世界国家开始在这些国际性组织加以运用,然后就对他们显然不利的许多问题提出议案:他们经济上的依附地位,以及由此而来的贫穷连年、人民的贫苦,他们在全球政治、文化与传播等等事务的边缘地位。第三世界国家所代表的声音,从60至70年代,持续增强,到了70年代,他们在联合国及教科文组织已然变成了可观的投票集团。^[30]他们所具有的影响力,在两个议案的提出过程,表现得最为清楚而有象征意义。第一,1974年,他们在联合国大会提出“新国际经济秩序”(New International Economic Order)宣言,以及紧接该宣言之后,在教科文组织提出“新世界信息与传播秩序”(New World Information and Communications Order)。

该项决议案呼吁重建“新国际经济秩序”(NIEO),目标放在“矫正不平等的现状、检讨现存的不公义,[并]尽力拉近已然日渐扩大的贫国与富国之差距”^[31]这样的一个决议

案,等于也就是联合国承认第三世界国家确实饱受欧美日第一世界所剥削。联合国作此决议案,原因是其组成会员国已今非昔比、有所变异,但外在因素亦未可轻忽,尤其是第三世界国家当中,“石油输出国家”(OPEC)所代表的新兴经济力量。^[32]之后,辩论话题紧随经济情势变化而移转,而联合国教科文组织又增强其移转的幅度,因为“新世界信息与传播秩序”(NWICO)这样的观念,从70年代中期开始,已然成为该组织最抢眼、最具优势的话语主题。这股新近出土的呼声,对于第三世界而言意义重大,未可低估。名闻遐迩的“马克布莱德报告”(MacBride Report)《众声喧哗》(*Many Voices, One World*),正是教科文组织众多会议与委员会的重要工作成果之一,就许多方面来说,该份报告直指发达国家,挑战其文化与传播霸权。在此,我们尚须强调,如果没有这些情势的发展,所谓的全球性对话将更显突兀而不知所云。

在此,值得注意的一点是,第三世界在联合国教科文组织的发言权其实只是“暂时性的妥协”。发达国家压根不喜欢“新国际经济秩序”与“新世界信息与传播秩序”之类的主题。原因是该份报告措词尽管小心翼翼、充满外交辞令而言必称联合国,但其背后却明白而直接挑战了所谓的“全球”秩序,也就是质疑发达国家在经济及政治方面的支配权力。既然如此,发达国家又为了什么还愿意待在桌上谈判呢?答案是,简短地说,他们根本不愿意。70至80年代,第三世界国家透过该份报告而宣泄的不满之情,逐渐从含糊的外交辞令,转成了更为直来直往的挑战,教科文组织愈

来愈赤裸裸地谴责新殖民主义的现象,在这个时候,该组织最重要的两个创始国,干脆拂袖而去。美国先在1985年元月退出教科文组织,英国在1986年元月跟进。英美两国官方提出的退会理由,固然极尽掩饰之能事,但只要稍微一看,我们已不难洞悉教科文组织所能提供的对话,其性质是如何的暂时而妥协了。^[33]事实极其简单,占尽经济上支配地位的国家,尤其是右翼政权当道的地方,对于整个辩论往急进化的方向发展,只能有限地容忍。虽说在某种意义上具有可观的力量,但第三世界国家在教科文组织的发言权,终究是人在屋檐下的限定空间,得人之容忍,却囿于物质方面的拘束。美国与英国退出教科文组织的时候,连带也撤走了其财政上的支援。就美国来说,这尤其是一大笔款项:大约是教科文组织的四分之一收入。^[34]如果发达国家接二连三地撤走他们的财政资源,教科文组织很显然将岌岌可危,难能存在。因此,我们不得不说,联合国教科文组织所能提供的全球性对话,其范围极其有限,并且终究必须受制于现存全球经济权力的分配状况。这个结论又揭示了另一个更为普遍的真理:话语的权力“总是”与物质也就是资本主义全球秩序的经济权力连属,二者不可分离。

此处尚有一个称谓另须注意,此即我们不经意之间,已经使用了“国家的发言权”这样的简称。现在,且让我们重温先前提出的警语:“谁在说话?”包括了一个“代表”(representation)的问题。当我们说许多国家在类如联合国教科文组织的团体取得了发言权,实际上我们指的是不同的个人或是由个人组成的团体“代替这些国家发言”。以本书的

目的来说,这就引发了两个主要的问题:哪些人被代表,而他们又是如何被代表的?

在联合国教科文组织得有代表,得有一席发言权利,意味着一个国家。这样一来,在此国家“之内”,另有本身文化认同的种族或文化弱势少数族群,也就被排除在外。所以桂族人或瓜罗尼人在教科文组织没有代表。诸如此类的例子尚多,如西班牙的巴斯卡人(Basques)与加特兰人(Catalans)、北爱尔兰的天主教徒、斯里兰卡的泰米尔人(Tamils)、(前)苏联的立陶宛人。确实,教科文组织是有“关于”弱势文化的话语,但并没有弱势文化“的”话语。^[35]就文化帝国主义的现象而言,这件事意义重大,因为无论是明言或隐喻,此处谈及的话语大多指向民族文化的支配问题。我们必须追问:什么是民族文化?本书将在第三章追问这些问题,并转而观察联合国教科文组织的话语。

但即便我们无视这些问题的存在,代表究竟如何行使其代表权,仍是挥之未去的问题。就算各国代表真能在教科文组织为国发言立论——为其优势族群之文化,也就是“民族文化”——他们很有可能根本没有充分发挥代表的职能。马特拉(Michelle Mattelart)举的例子用来说明这种情况极为贴切。她说,1982年,法国代表在教科文组织于墨西哥举行的“文化政策世界会议”中发表讲演。席间,这位代表大力抨击美国文化帝国主义的行径,因为美国“豪门恩怨”之类的影集及其他文化财富,在国际间占尽了文化生产及配销的支配地位,他呼吁各国奋起保卫并强化本身的民族文化。事后,法国民众对其代表的这场讲演,据马特拉描

述,是这样的:

这场讲演在法国报界,引发了甚上尘嚣的争端,各方议论纷纷:义愤填膺的呐喊之声,大力抨击这种鸵鸟而沙文式的孤立想法、大力抨击这种强硬的外交手腕、严正抗议这种愚蠢的自杀行为,因为在法国报界看来,美国(译按:在影视文化)的霸权,再自然不过,因此也就是命定如此,霸权有理。《世界报》(*Le Monde*)趁着这样的机会,为文讥笑“法国电视”的怯懦,不知反省以及“法国电视散发的沉闷无趣之节目”。在报界的形容下,社会大众等于是群起行使其公民投票权(plebiscite),等于是在这个先进的工业时代,他们得到了机会,就所谓唯一专属于他们的文化表达意愿。^[36]

我们从这个现象看出了一些相当复杂的问题。首先,不妨看看这位教科文组织的法国代表“为法国发言立论”的表现:在教科文组织之内,他代表法国的合法性,无人可以挑战,否则该机构整个话语秩序的基础将会崩溃。但是,这位代表在法国境内的报纸,“是”遭受了挑战;换句话说,法国报界等于是以截然相左的词汇,声称“代表法国”。认真看待一下,双方又有哪一方真能代表“法国”:双方代表的只是法国文化见解的不同概念,各自有若干真正的支持者,但绝对不是整个国家,事理甚明。我们耳目之见闻,其实是两个拥有特权的力量,分别“以(译按:法国的)三色旗包装着自己”,自拉自唱。法国的报纸固然雄辩滔滔,呼吁“社会大众……表达意愿”,但当它这么诉求之时,岂不正是诡谲地设定了言词,然后要求“法国”使用这些言词来为法国发言立论吗?

但法国不能说话。所有形诸于外的见解,都只是象征了“法国民族文化”的某些“版本”:也就是教科文组织之法国代表的左倾知识分子的建制观点;法国报界自行影射的“民意”。这两边的见解,确实有其存在的基础,因为法国民众当中,同意其所代表的价值观与信仰者,想来不乏其人。至此,我们可以说,永不会只有一个独一无二、庞然巨大的所谓“法国民族文化”这样的东西。这就如同“文化帝国主义”究竟何所指,从来也不可能定于一,势须不同观点相互竞争,不过,尚须注意的一点是,每一种观点的支持者,事实上从来没有说话的机会:都是别人代他们发言的。这种情形同样建诸文化帝国主义的话语,而且持续不断:我们援用五花八门的文本之时,文本所“代表”的文化事务,具有两方面的意思。第一,这些文本代表了许多事务之状态的描述(“法国文化遭受侵略”/“法国文化与法国政治领袖阶层抗争,反对孤立主义”),第二,这些文本代表了(通常是隐喻的)一种为某个文化发言的意思。

就如同我们稍前提及的语言问题,关于再现与代表的种种问题,同样有其理论上的深邃意义。^[37]然而,笔者既然已经选定目前的概括层次作为行文讨论的准则,我们也就只能将在此概括层次之上的大多数哲学问题放进“括弧”之内,以示暂时存而不论。不过,如同语言问题的难以处理,我们自须意会这些问题仍然存在。举个现成的例子,方才我引用了整句的话,它所涉及的层层再现与代表,实乃远远超越我们至今所铺陈者。在那段引文里,马特拉固然再现了这些问题,但她却也是站在特定的立场(亦即马克思主义

者的文化评论)立论,也就隐含“为了他人”立论之意——为左派发言、为激进而激烈文化的文化评论,而只要读者接受了邀约,他/她也等于透过这样的修辞风格,与文本起了“共谋”作用。了然这些情况的存在,再加上“我”对马特拉的诠释(以及读者诸君与我的诠释之“共谋”),我们也就乍然发现,“谁在发言”这个简单的问题,似乎是经常明灭不定而晦暗难明的概念。事理已经至为明显,我们根本不可能(我根本不可能!)在话语之过程,长期极富自觉意识地一直提醒自身,代表与再现的层次竟是如此多变。我们能够做的,也就只是我在讨论语言问题时提及的原则:在建构文本时,维持相同的“态度”。我们将在本章最后一部分,再就此讨论。

为什么要反复推敲“谁在说话?”这个问题呢?无非是为了帮助我们,让“我们”在本书谈及文化帝国主义时,能够条理更为顺畅。至少,在说到“民族文化遭受侵略”、“第三世界有话要说”、“左派有话要说”,或甚至“知识分子有话要说”的时候,无论前面这些话是前二段文末所指的哪一种情况,我们都知道,它们是不可能不冒点语意的风险的。“文化帝国主义命题”(cultural imperialism thesis)这样的用语,似乎是说我们可以找到连贯而一致的话语,描述文化帝国主义的现象,但我们已经指出这是误导的说法;同理,如果认为存在着所谓特定的若干团体,足以合理而合法的代表全球,进行井然有序的对话,那也是大谬不然。文化帝国主义这样的话,滑溜而难以驾驭:有些话是说了,但没有人听;有些情形则是,某些人的代表性大有疑问,但仍在为人发言。诸如此类的问题,不一而足。然而,在减低误导情况

至最少的前提下(当然,我们永远不可能完全消除误导的情况),就这么一个滑溜难以驾驭而又支离破碎的话语,我们又如何发言呢?在下一节,我将提出观点,主张唯有以若干方法组织我们的话语,我们才有“可能”就文化帝国主义发言立论;也就是说不是只有一套话语,而是许多可能的话语。

谈论文化帝国主义的四种途径

事实上,途径有五,不过我们可以一笔带过第一种途径。有些时候,批评文化帝国主义的人直接以文化支配称之。^[38]善事区别“帝国主义”与“支配”二者,是否具有实质意义?依我个人看法,没有。“帝国主义”与“支配”(domination)这两个词,均具有相当高层次的概括性,但若说哪一个比较可取,则又需取决于更为精确的另一些词语。因此,我们可以说“帝国”掌握的意思是一种特定的支配形式,也就是与“帝国”有关的支配。这样一来,以第三世界的文化帝国主义问题看来,这个术语指涉的是目前的支配情形,与过去的殖民历史有关。本书先前曾经引述威廉士的看法(页7),他说帝国主义这个术语相当暧昧,游乎经济与政治指涉之两界;这个暧昧之处,对于我们现在谈论第三世界的情况具有重要含义。在援用“帝国主义”这个术语时,我们尽可任意选用特定的一个意指,但这样一来,我们也就必须与不同指涉所内含的纠缠关系继续纠葛下去,直至我们选定了“文化帝国主义”这个词的一个特定指涉:当它是殖民态度与行为过程的一种延续类型,或当它是全球资本主义

之内,现在仍在持续运转的经济关系之体系所造成的种种作为与后果。在此语境之下,挑精拣肥也就等于断绝了其他可能的意义。

于是,正因为其概括性,“支配”也许比较可取了?有人也许会说,支配一词比较可取的另一个原因,在于文化支配的种种说法,经常指的是历史上殖民他人之国家,而不是受人殖民之国。比如,法国受支配于美国。但终极以观,我认为名词的挑选,并没有那么紧要:支配与帝国主义二词,在概念上均有相当宽的余裕与暧昧之处,足以海纳大多数的用法。两者之间或许另有若干细微的地方,可供玩些脑力游戏,但我们应该自我节制就此打住。如果执迷于区辨这些细节,或将因小失大,失却更为重要的议题于不顾:我们或将陷入克雷(Ian Craib)的妙语“脑筋转不过的陷阱”(brain-teaser trap)之境。

这样的一句妙语,其实指涉了我们在讨论社会理论时,经常面临的许多陷阱之一。所谓“脑筋转不过的陷阱”,意思是说,闷头栽入了逻辑或哲学类型的“第二层次的问题”,但这样的问题却又跟眼前我们关注的命题没有什么大关系。还是克雷说得好,他说,玩味这些谜题是可以在知识上获得某些满足,“玩这些‘脑筋转不过’的东西所能得到的愉悦情趣,有些时候也可以在高品质的周报上发现。”^[39]

* 英国的报纸每周只出六天,周日另有同属一家公司,但编采人员分立的周报。比如,泰晤士报(*The Times*)周一至周六出刊,星期泰晤士报(*The Sunday Times*)则周日出刊。

但诸如此类的迷恋往往让我们积重难返,遗忘了我们理应关照的对象。特别是,这些引人入胜的抽象问题,如克雷所说,在某个意义上来说是“无解的”,这样一来,结局很可能是正反两面的议论,大可说得天花乱坠玄妙有加,但丝毫无助于澄清“当下具体”的课题。就“帝国主义”或“支配”的事例来说,如果我们推至极端,则很可能出现这等局面。所以,我们自当永不断续,时时提醒自己,切莫让具有“实质”理论意义的课题混同于“脑筋转不过”的课题。

如果要兼取概括及有用程度,那么“帝国主义”与“支配”二词所包含的负面涵义相当明显,它们均指涉了权力、统治权(dominion)或控制。但我们真正必须面对的问题,乃是关于文化帝国主义的种种说法,涉及了“层次不同”的权力、统治权或控制:掌握权力、统治权或控制权的主体,是国家呢?资本主义呢?或是发展过程所卷进的全球问题?抑或是内在于现代性的语境呢?这样看来,我们还是回到了老问题,当再现(represent)前举的多元性时,我们并没有暗指存在着特定的“言谈主宰”作为文化帝国主义的代言人:也就是说,我们并没有如同盲人摸象一般地设定了象的存在。

依笔者之见,解决这个问题的最佳取向,乃是设想究竟有多少方法,“可能”让我们谈论文化帝国主义这个主题。我的意思是说,纯就可以理解的范围来看,谈论这个主题的方式究竟有多少。依我的建议,不妨作四种,以下我将简短地分而述之,然后在接下来的四章再据此细作论述。不过,先须说明的是,这并不是说特定的文本一定密合于哪一种

谈论文化帝国主义的方式:有些时候,相同文本之内存在着二或三种彼此冲突的话语方式,当然,这种对冲的情况只是偶或存在,倒不是说定然如此。

笔者所建议的取向,优点之一在于,讨论文化帝国主义的方式,可以因此而合理范围之内保持开放:在本书之内,总是有“其他”谈论文化帝国主义的方式,没有提及、没有列举申论,而所谓“全球对话”也没有包括它们,自是无庸赘述。

文化帝国主义作为“媒介帝国主义”的一种话语

绝大多数关于文化帝国主义的已出版文字,均把媒介(电视、电影、收音机、印刷新闻媒介,与广告)当作问题的核心。不过,其中有一个关于“文化帝国主义”/“媒介帝国主义”之实际用法的论点,我们必须在进入正题之前认识清楚。在此,不妨参照李金铨在处理媒介帝国主义时,就此所作的区分。

李氏认为,“新马克思主义者”偏好“文化帝国主义”这个术语,因为他们“采取一个更为具有整体性的媒介角色观”,主张媒介必然是更为整体支配关系之一环。另一方面,李氏认为“非马克思主义者偏好处理媒介帝国主义之内涵,而不是无所不包的‘文化帝国主义’”,因为他们并不认为较广大语境之下的支配关系,是不证自明的现象,他们也不想当然地认为媒介帝国主义是支配关系的一部分。非马

克思主义者偏好采用的术语,必须能够掌握“一个较为特定范围的现象,让人能够以较为容易的途径,严格检验其内涵”。^[40]

李氏的陈述相当平实,从中突显的论点是,“非马克思主义者”,或者我们也不妨说“多元”理论者,经常刻意地限制“媒介帝国主义”这个术语的用法。^[41]照此看来,多元论者眼中的“媒介帝国主义”流于宽松,刻意不采取理论立场,他们可说是相当地自制,仅仅贴近于这场辩论的实证证据而打转。他们流于以媒介作为焦点,试图只就“事实”说话,但却避开文化帝国主义的一般理论性假设而不谈。李氏指出,在这样的视野之观照下,即便媒介与其他文化面向确实存在着关联,甚至即便“经济、政治与文化”之间存在着联接关系,多元论者并不因此就采用宏大理论(a grand theory)的术语或概念来研究这些现象,因为这些关系仍然有待观察——换句话说,有待经验性证实。李氏虽然企图在马克思主义者与多元论者两大取向之间另辟蹊径而寻求平衡点,但综观全书,李氏大底是接受了多元论者的说法之一,亦即他也认为“媒介帝国主义”在自行(刻意缩小其指涉范围)的情况下,本身是可用的一个术语。

但这样的一个取向,在我看来似乎是错的,理由有二。第一,纯粹就分析的需要来说,媒介固然可以有别于其他文化的面向,但若就人们的“生活经验”而言,媒介却又紧密连接于这些其他面向的文化。举个例子,八九不离十,人们收看电视的经验是在家庭的文化环境里进行的,而这个环境产生了饶富意义的中介效果。所以说,抽离整体文化环境

而论事这样的常见作法实在大有问题。第二,多元论者的反理论取向内涵危险,“媒介帝国主义”这个术语的“批判”用意恐将丧失。稍前我曾指出,“支配”这个概念对于帝国主义这个概念来说意义重大:因之,提及“媒介帝国主义”必然意味着使用这个术语的人,已经先验地承认了支配关系存在于当代社会这样的事实。这个术语自有其理论上的假设作为基础。好,现在回过头再看李氏的著作,该书的一般意味清楚显示,至少作者尚愿接受适才所述的理论设定;但如若再将这些理论设定再予缩小,则该词所具有的批判锐锋,恐将耗损无存。而诚如李氏著作的评论人所说,就“媒介帝国主义”看来,事实上确实不乏文献迳自引用这个术语,但却“不具任何批判力”:

更重要的是,欠缺了理论的指引,也就等于没有批判角度、没有自成一格的标准与概念,因此也就使得我们无从判断与评估援用这个术语的人,他们花在研究身上的种种努力成果若何。雷德(William Read)撰述的《美国的大众媒介商人》(*America's Mass Media Merchants*, 1976),是个很好的例子,足以说明前举论点。该书的研究主题是美国大众媒介在海外的扩张过程,经验性资料的举证丰富,可以说正是媒介帝国主义取向的关心主旨。但该书的论据主旨与结论,对照于先前就这个主题进行研究的众多文献之核心关怀,却是南辕北辙大异其趣,因为雷氏居然说(Read, 1976: 181)该书旨在展示“透过市场体系的机能,美国的大众媒介商人于是得以与国外消费者互通有无,双方均能

享有不同、但有用的利益。”^[42]

这也就是说,雷德口中有媒介帝国主义,但心中却了无支配的想法。笔者想要指出的是,多元论者采取理论上的中庸看法(这样的看法,从他们偏好使用“媒介帝国主义”而不是“文化帝国主义”一词,概可想见矣),终极以观,是认可类如雷德的研究结论。

走笔至此,我们又移转回到了更为理论性的议题:迳自以媒介帝国主义作为谈论文化帝国主义的方式,到底其中心问题何在?前文再三指出,关于媒介的诸般议论,宜于当作文化帝国主义的若干方面看待,而不是将它独树一帜,分开立论,宛如存在着“媒介帝国主义”这样的凌空现象,但却与远较宽阔的文化整体没有可以归属的连结。所以说,就我的了解来看,媒介主义是谈论文化帝国主义的一种特别方式。这并不只是用来研究发展中国家之媒介的一个名称,也不只是用来探讨国际市场中传播事业的一个名称。凡是文化支配这个概念所涉及的大大小小的全部复杂之政治议题(甚至应该包括了政治上的“执着”[commitments]),媒介帝国主义均应涵盖其中。

经过前面的说明,我们已然确立媒介帝国主义可以是论述文化帝国主义的方式之一,但我们尚须进而论及,从这样的提法当中,可以提炼出哪些更为具有趣味的问题。在此,笔者暂且“存录”这些议题,及俟第二章再作细论。

环绕媒介帝国主义话语的主要议题,到底是哪些,取决于提出这个问题的人究竟认为支配之事实,如何产生。批评媒介帝国主义现象的人,通常是站在结构及制度面的观

点审度全球媒介之诸方面。假设他们基本上是从政治经济学角度切入批评支配的形式,那么,这些政治经济批评的焦点,也就集中于廉价西方电视节目“倾销”至第三世界国家,以及西方通讯社支配了外电新闻等等议题。这类型批评的言下之意似乎是说,“文化帝国主义”真正的面貌已经一尽于此。另有一些论事取向却与这些取向截然对立:它们认为支配现象当中,确实存在着特定的“文化”层次,但它们仅仅是“假定”诸如电视节目、广告影片及漫画等等进口文化产品能够产生不证自明的文化效果。以上提及的两个类型的假设都足以引发争端,从中我们也看出了文化帝国主义话语的困难。透过媒介帝国主义的话语,我们总算可以觅得第一个合宜的语境,以考察文化支配的真正意义是些什么。

不过,再反过来说,以媒介帝国主义作为文化帝国主义的象征,也等于点出了一个重要的议题:关于文化帝国主义的种种说法当中,媒介居于何等核心地位的问题。有些时候,是有学者将这两个概念当作同义词了^[43],而这也有可能只是说,一般提及的“文化帝国主义”之过程,媒介占据了无以伦比的重要性。在此,我们必须仔细衡量,迳自赋予媒介如此紧要的核心意义,是否另将造成差池。另一方面,大众媒介正以平稳而快速的步调扩张其技术能力,在西方社会当中,它们对于公私领域的生活,夹其渗透、报导及再现的能力,已经具备非凡的影响效果。就此而言,迳将媒介作为现代西方资本主义的核心文化参照标准,确有可取之处。实情果真如此,则不妨说文化帝国主义的现象,其中心关键

在于媒介,而这么说的意义有二:一,某种文化之媒介(文本及媒介之运作过程与行为),支配了另一种文化的媒介表现;二,“经由大众媒介所中介的文化”已然扩散全球。以上提及的两种解读方式,各自代表了相当不同的涵义,而又以第二种涵义远较为宽广。至于两种意义的共通之处,在于它们都认为媒介是现代文化的枢纽。

但真是这样吗?《电视的力量》一书之作者,指陈有力而颇具矫正之功,他认为关于媒介社会学的林林总总著作,经常透露出这些媒介研究者的自大心态,他们倾向于夸张自己研究的主题之社会意义。^[44]现代社会的人收看一大堆的电视节目,没错,但现代人同时也作其他许多事情,如果过度强调文化行动及经验的媒体再现面向,或许是把文化界定得太过狭隘了。确实,本文稍后将指出,采取更为激烈而激进态度之媒介论者,似乎认为“媒介就是文化”这么狭隘的说法正是现代资本主义之民众的生活写照。虽然这样的说法略有破除执迷的吸引力,但依笔者的看法,这终究没有那么可信。真要了解关于文化帝国主义的各种主张,我们应当探讨媒介与其他文化面向的关系,而不是一开始就认为媒介是文化的“核心”(centrality)。

文化帝国主义作为一种“民族国家”(nationality)的话语

若说关于文化帝国主义的讨论,最常见的“焦点”是媒介,那么,文化帝国主义的“过程”又应该如何结合(articu-

lating)于实际的生活呢?最为常见的说法是某种固有的本土文化为外来文化侵略。谈及文化帝国主义的人,几无例外,每一个人都或多或少这么想着。前文已经提及典型的一个例子,(译按:流通颇广、影响亦深的《媒介是美国人的天下》)一书之作者(J. Tunstall),不是这么定义的吗?他说“本地文化”在美国进口文化成品的冲击下颇受影响。

这个话语如此流行的原因不难理解,这是因为它的内涵暧昧不清,因此反倒能够海纳各方说词。本书将利用第三章的合理篇幅,厘清这些暧昧不清之处。这里先行处理下列这个词汇:“本土固有文化”(indigenous culture)。一着错满盘输,若不注意,这个词汇很快就会偏离了社会学上的要求,到底它是什么意思?顾名思义,或许有人认为“本土固有”的意义毋庸置疑,就是“本地”(native)的同义词,指的是“专属于某个地理区域”。但一个文化“如何”能够“归属”(belong)于一个区域呢?由“本土固有”延伸而来的另一个意思,也许是“自然而然地归属于本地”(belonging naturally),^[45]这样的说法,虽然回答了一个文化如何能够专属的问题,但理论上却充满了疑问。因为,如果文化真有任何确定的题旨可言,则我们必须说,文化并“不是”自然现象。所谓文化,完完全全(甚至可以说是按其定义)是人类的产物。某种植物或动物区域,可以“自然而然”地归属于某地固然没有疑义,但若说某种文化专属于某地则并不允当。不但如此,如果经由这个方式论事,将文化与自然土地并列,则理论上难称连贯。虽说理论上与名义上有这些间隔,但许许多多的话语无视于此,仍然迳自以为“正宗的”文

化多少是“自然而本土的”。^[46]

这样看来,我们确是需要另一种意思的“归属”。换个方式,就说某种东西“已经为某个地区接受或已经是某个地区习以为常的言行举止”,如何?这个用法,从“自然而然”转移到了“历史”的意义,是正确的。但一个文化的言行举止,又怎么经过时间的筛选而变成“习以为常”呢?这样的过程费时多长?是不是说时间久长以后就产生了“正宗无二”的性质呢?文化生成而习以为常的过程可曾有终止完成的一天?我们针对以上问题所提出的解答,对于我们将会如何判断文化帝国主义这个现象,饶富启发意义。

不妨先以“本地”(local)代替“本土固有”。经过这个替换过程以后,“归属”的种种问题也就发生了变化(但仍然存在):它制造了其他难题。要怎样本地才算是本地呢?我们所谓的本地文化是指一个村落、一个地区、一个民族(nation)或一个跨越民族的地区(比如,拉丁美洲)?事实上,我们从下文可以知道,这类言谈大多指涉民族,就某种意义来说,联合国教科文组织兼且将其意义限定于民族。(参见本书8、9页)既然如此,以下我们所讨论的观点也就环绕在“一个民族的文化认同”之周边而运转,我们关心的是文化帝国主义对一个民族文化认同的威胁。但是,我们亦须了解,虽然相关话语主要是关注民族文化被帝国支配的现象,然而在讨论的过程,我们另须面对其他层次的“本地性”,因为总有人认定在这些层次里,文化帝国主义的现象也是存在的。

以民族作为论述文化帝国主义的主轴,尚有一个引发

疑义的地方,我们稍前已经提及:究竟在多大、多特定的层次上,我们可以说“文化的”支配已然发生?本书的第二章主要将处理(1)政治、经济与文化的支配现象如何区分?(2)文化“效果”,如电视节目的文化效果,如何为人感受?第三章则要处理更为一般性,亦即价值的问题,在此,我们所需面对的是找出支配这样的说法,缘何而来;用以表达支配的修辞,奇异有加,乃是“侵略”、“攻击”与“袭击”这类饶富军事意味的语言,反之,另一个中性,甚或是带有正面价值的“影响”(influence)这个概念,却没有被援用。如果换个方式说明这个情况,则我们必须开始检验人们用来批评文化帝国主义这个概念的基础,到底是哪些价值。

基础之一是“文化自主”(cultural autonomy)这个相当吸引人的价值、原则。不过,有两件事我们必须先行厘清。第一,所谓的文化自主,可能代表什么意思?其次,这个概念所提供的基础是否足够稳固,我们有没有办法据此而展开对于文化帝国主义的批评?批判的基础是什么、是否足够稳固,其实乃是所有关于文化帝国主义之话语的一个重要问题。(译按:认知的过程是动态进行的)这个问题无法于此时解决,而将在全书适当的地方反复现身,透过这个主题的前后浮现,我们宛若得到了贯穿全书的引线,串连了种种的话语;毕竟,这是亘古以来即已存在的文化问题,从来未曾解决。但笔者在第五章将权且将此问题暂作安置,我将在该章指出,事关争议的并不是任何一些特定的文化价值面临了危急存亡的命运,争议的重点其实是“一个集体”(译按:族群、阶级等)(a collectivity)是否具备能力、多少的

能力,并且足以运用这样的能力,提炼得出“任何”让人尚可满足的叙述,说明在社会现代性的诸般条件下,文化之意义究竟是什么?经此视野的转换,我们也就等于援用了新的说话方式,亦即我们思考文化帝国主义的方式,此时已经由地理范畴(本地及外国文化)转进化历史范畴(传统与现代)。第三章将另以部分篇幅,阐释经此转换所能得到的优点,也就是说,笔者认为,借用全球的、历史的以及资本主义现代性的前进等较为宽广的术词范畴,我们才能正确看清文化帝国主义的面貌。

文化帝国主义作为批判全球 资本主义的一种话语

这个说法,向来是新马克思主义者的观点。就某种特定意义来说,这个说法遵循的是列宁主义者的传统定义,它从经济而不是政治角度界定赋予“帝国主义”的内涵^[47]。顺此视野往下俯览,这个世界是一个全球资本主义的政治经济“体系”,不是所谓的众多“民族—国家”(nation-state)所组合而成的政治集合体,虽然后者是更为常见的说法;因此,真正的帝国是资本主义本身,不是特定的“民族—国家”。我们不难看出,这样的话语方式,与前项(认为帝国主义是民族的话语)大相径庭。然而,持这个观点的人旋即也发现身陷于理论上的困难,他们因此也开始谈及了特定“民族—国家”的活动(尤其是美国),或是“多‘国’公司”的活动。这样一来,想要从资本主义抓出帝国主义之阴影的人,

隐然又认可了常见的观点(亦即把世界当作是众多民族国家的集合体)。为什么这样?这是因为以全球这样的词汇,思索、指陈资本主义的“存在”是有困难。一方面,新马克思主义者强调资本主义具备了巨大能量,足以在全球进行整编工作,这固然是很正确的看法,但另一方面,这个世界作为民族国家的“政治实体而存在”也是事实,如何将资本主义全球体系与此“图并”(mapping),是新马克思主义者必须面对的问题。诸如此类的问题,是新帝国主义政治经济论者、乃至新帝国主义的一般话语所须回应的主要难题;对此,我们这个特定层次的论述无法完善处理。话虽如此,认知这些困难的存在自有其重要性,因为日后遭遇这类质疑时,我们或许可以权且转用若干新马克思主义者论及文化帝国主义时已经先行使用的理论设定。

对于马克思主义者来说,“文化帝国主义”所代表的话语让人浑身不自在,原因有二。一方面,他们企图在资本主义的支配以及不同“民族—国家”的支配关系之间建立对应图,而这样的企图注定会造成紧张局面的出现;另一方面,马克思理论原本难于处理“文化”这个概念。表面上,这个大问题的经常显现为所谓的马克思主义的“经济简化论”。大体上说,这句话的意思是,(有些)马克思主义者习于不分青红皂白,将任何一种现象(在本书的语境,则尤其是指文化过程)以他们自认为存在的基本政治经济过程,(在另一些意义上,甚或是“因果的”政治经济过程),加以诠释。我们将在第二章展开这个论题的初步探讨,透过这个探讨,我们期望了解新马克思主义者为什么习惯将文化这个范畴的针

贬减约至媒介帝国主义：也就是说，原本是文化支配的特定元件，转化成为全球资本主义市场之中，文化财富的产权、控制及移转的问题。除此之外，新马克思主义化约了特定的文化议题之说法尚有另一种内涵：此时，文化帝国主义的过程扮演了特定的功能，帮助了资本主义作为一个经济体系以及作为一整套阶级关系的扩散。在此话语之下，西方资本主义国家所提供的文化财富几乎就是精美小礼品的总称，第三世界国家为了消费这些东西，拿出他们的劳动力加以交换。本书稍后将指出，认为“文化”以这个特定的过程服务了阶级支配的关系，是一个可以明显察知的话语倾向，尤其是拉丁美洲国家对于文化帝国主义的观感。但这个看法非但误解了文化过程的本质，并且或许也误解了资本主义复制本身之过程的本质。

诸如此类的特定困难之背后，隐藏着一个一般性的大问题：我们如何将资本主义当作文化而加以考察？马克思本人，毋庸置疑，是清楚指出资本主义不止是一个“生产模式”。^[48]资本主义蕴涵了一个文化整体，由技术的、经济的、政治的、社会关系的、经验上的以及形象上的种种要素组合而成。因此，真要把文化帝国主义当作资本主义文化的全球性支配，是应该有其言说的方法，而马克思主义者的诠释其最令人激赏的部分，正是要朝此进行连结(articulate)工作。但这终究是相当棘手的工作，而由于我们的文化沉溺于资本主义文化的“整体观”，又加深了这个工作的困难度，我们可以列举两种论述这个问题的主要取向。

第一个取向说，资本主义是造成“同质”文化的力量，这

个说法经常见于批判文化帝国主义的话语。根据这个说法,世界上的任何一个地方,人们的眼界及感官态度已然日渐同化。举个例子,由于汽车的驱力,举世任何一个都市的特征都是同一而单调的;建筑风格也亦步亦趋;市面的商店贩卖的货物大同小异;各地的机场——原本是走向文化多元的潜在通道——其风格也几乎是“国际性”而全球皆同;西方的流行音乐由收音机而卡带卡碟地流通,从纽约而至新德里倾泻而出。为什么如此呢?依据新马克思主义的论述,这是跨国资本主义的经济规律使然,驱动了文化的聚合现象。对于这个宛若神像(Juggernaut)的跨国资本主义,各地的人民到底能够能有多少的文化抗拒能量?而这个神像的膨胀速度与幅度又是如何?对这些问题都是有争议的,但笔者认为,在若干层次上,一般驱力是朝向文化聚合而发展是证据确凿而不容否认的。在此前提下,我们主要应该关心的是,若说这样的过程是支配的一种形式,我们应当如何点破它。当我们这么说的时侯,它又涉及了我们对于资本主义文化的判断,而两者是明显分立的:此时我们说的是,就某个意义来说,资本主义天生就没有办法提供让人心满意足而意义充分的文化体验。

就此,我们又接上了讨论资本主义文化的第二种取向,它的说法之焦点,主要是说资本主义文化的扩散等同于消费主义这种文化的张扬:这样的一种文化,将使得所有的文化体验卷进商品化的漩涡。当然,无论是文化帝国主义的话语,或是新马克思主义者对于资本主义的批判,都经常可以读到这样的说法。不过,这个说法若要成立,尚有两个困

难必须面对。第一,消费文化“强加于”(imposed)发展中国家,这个命题是怎么说的呢?其次,若说“消费主义”(consumerism)在更大的意义上,是一个文化的病态(ill),则这个命题又是根据什么样的标准而成立的?这些问题相当复杂,本章还会以更多的篇幅加以讨论,但在此不妨先行提出一个较为一般的结论:审度“资本主义文化”之所以困难,根源在于许多新马克思主义者的论述,在升高资本主义文化的抽象程度之进程,乃是将它置于“现代性”(modernity)这个更为宽阔的社会文化语境里看待的。矛头对准资本主义的文化帝国主义之话语,必须连接对于现代性本身不满之论述,两相排列观照。

文化帝国主义作为现代性的批判

言说文化帝国主义的最后一个方式,乃是强调它仿佛对整个世界所发挥的种种效应,而不是就个别文化体系所受到的影响而立论的。我们不妨将这个言说方式称作批判“现代性”(modernity)的话语。持这个话语的理论家并没有声称他们直接以所谓的文化帝国主义作为对象然后展开批判;不是的,这样的话语是对于全球的历史发展过程提出了言说,而这些言说非但是包含了、并且在某些情况下更是重新塑造了文化帝国主义论者的看法。

如同我们稍后将了解的,“现代性”指涉的是全球发展过程中文化延展的主轴。依此了解,则第四章所指认的某种形式之全球文化同质性发展(虽尚须附带证明,但这确是

大势所趋),其源始是某一个特定的(亦即“现代的”)生活方式盘踞了支配性地位;而塑造、决定这个特定生活方式的因素是多重的,包括了资本主义,指的是一整套生产及消费行为、都市化、大众传播现象的勃兴、一个以“技术—科学—理性”作为根基的支配性意识形态、众多(主要已是世俗化的)“民族—国家”的体系之形成、一种组织社会空间及经验的特定方式,以及从个人自觉出发而发展到某种“主观而存在主义式”的认知模式。作为对于现代性的批判,文化帝国主义隐涵的批判对象,正是这些决定了全球文化发展的因素所占据的支配性地位。

这个批判所具有的理论成份有深有浅。就其最肤浅的层次来说,它只是简单地埋怨同质性的发展,以及拥护文化多元性(diversity),我将在第四章批评这样的思维;其次,另一个也是简化的说法是,它把现代性这个概念等同于“资本主义社会”。一方面,我们固然必须承认,资本主义在塑造现代社会的过程具有举足轻重的地位,但我们却必须同时指出,资本主义是现代性的某种“映射”(inflection),而并不是说先有资本主义而后有现代性;更何况,同样也是很重要的事实是,作为批判资本主义的主要理论视野之马克思主义,在若干意义上,也必须安放于现代性的文化语境之中才能求得适当的理解。

不过,批判现代性的理论另有其深邃的一面,此时,它所反对的是全球发展之种种优势而具有支配地位的趋向。特别是,它的论点之一,还包括了对于“发展”本身之意义的质疑。这是因为主流的观点,总是将“未发展之世界”

(under-developed world)的发展目标设定为“现代性”(译按:的趋近)。这样一来,原本不定然具有关联的概念,也就是“现代性”与“发展”,倒是被密切等同了。所以说,有关现代性之支配的最有趣味的一些论点,就某个方面来说,乃是对于现代性自称其内涵是所有文化发展的最后归宿之质疑。

从这样的角度批判现代性,其最主要的危殆之处在于现代性的文化情境原本暧昧,任何对其有所回应的说法不免陷入同样的暧昧局面。西方世界批判现代性的人,倾向于从文化的及存在主义式的怨怼与不满反复指责现代性,但他们却又同时将现代性所带来的物质收益视作理所当然而接受。但对于第三世界的许多国家,这样的焦虑感很有可能没有那么明显,因为它们的物质器用之层次毕竟与西方社会的层次不同。粗略地说,第三世界的人或许会认为,如果前景是“现代的”洁净水源,那么,在文化方面冒险,也还算值得。而如果洁净水源值得,又为什么高速公路、速食、个人电脑与超级市场不值得呢?批判现代性的人必须善事处理一个问题:批判现代性所导致的不满与怨怼,但同时又能首肯现代性所带来的舒适器物,唯其如此,批判之人才能免除耽溺的陷阱,不致于把“传统”浪漫了。

我们将在第五章集中篇幅处理这个问题;面对它时,我们不但必须质疑种种“现代的”文化器物及行为,我们更要进一步探讨,质疑支撑这些器物与行为的文化“叙述”(narrative):这个叙述根源于西方(资本主义)世界的文化,它将诸如发展或“进步”之类的抽象概念,搬弄而制约成为全球

的文化目标。如果遵循这个方式重新阐述文化帝国主义的话语,我们或许也就能够看出,批判现代性的人,其主张其实是下列立场的一部分:否认这个叙述已经穷尽了人类叙说其“真实故事”的方法;批判现代性的人,认为人类应该如何组织其集体事务的叙述另有洞天。

以上所言,正是本书后续章节将顺次安排的四种话语。当然,这样的安排确是将我们的“学科纪律”(discipline)强行加诸于话语的内容。套用福柯的术语,本书所援用的分类过程代表了作者的企图,在于“熟练地驾御”捉摸不定的文化帝国主义的“偶发且轻飘”的话语。再现(representation)的过程所产生的这种支配情况无法回避:这是学术话语这个树干的影迹。但就本意在于检讨支配问题之著作而言,牢记福柯的见解自有其用处,福柯说,任何一种话语都是“我们施加于各种事务的暴力”。学术声音总是易于招致自得自满之情,对此我们毫不陌生,因此,在下个小节里,我将提出一种态度,期望纠正这样的情况。

怎么读? 巴斯葛的建议

在论述文化帝国主义的过程中,本章已经处理了一些所谓的“元问题”(meta-problems)。这些问题伴随着写作及阅读您眼前的这个文本而来;因为读写这个文本之时,总涉及了“我们的话语”、涉及了各种行为,以及更重要的,涉及了“权力”。

首先,语言就是一个问题。正如稍前所提,我们(译按:

这些英语世界的读者)理当自觉而共同有某种程度的不安,因为事实上这本书(译按:原先)是以举世“最为具有帝国主义面貌”的语言之一书写而成的。就某个意义来说,以英语写作,并且主要以英语资料作为取材的来源,那么,在讨论帝国主义的种种形迹时,其本身就已经是复制了文化帝国主义的诸般作为。我以英语写作,你以英语阅读,帮助了整个英语世界关于文化资产的辩论之进行。这绝非是偶然的:整个全球支配的历史、整个帝国主义及殖民史的历史,它们都活生生地站立在我们背后,显示了我们目前的话语位置有其优越性。

顺着这个思考,我们也就挖掘了“再现”这个更为宽广的问题,亦即“谁在说话”这个文化帝国主义的现象。自始至终我们都会反复讨论“谁在说话”这个问题,因为论及文化帝国主义这样的问题时,几乎总是涉及了“为人发言”这样的政治性论题。但我们能力所无法企及的是,我们无法将再现所涉及的种种复杂问题,一一加以“外显”表达。比如,顺笔而下,我们很快就必须认定,我“为人发言”而进行整个辩论实乃无法回避的事实,虽说这是严加限制论述的来源之一。造成这个局面的原因有二,第一,由于无知,我在讨论的过程,将使许多声音“喑哑无语”;其次,在已说出的,我又会以我的论述看待,组织并且“纪律化”整个话语的进行:我设定章节;我设定这些论点的框架。虽说我眼前的用意在于分类问题的性质,但如果我们接受福柯的意见,我们也就必须承认这样的作法,对于这些意见及事件都是“暴力”。就学术文本的要求而言,它有众多常规必须遵循,因

此,它也等于是以一个非常特别的方式“再现了”一个话语。我们必须谨记在心,(西方的)学术见解相对于其他方面(译按:非学术的、非西方的)的议论,盘踞了一个优越的文化位置:它以占据了批判性的位置自居,“高于”其他形式的话语。但我们这个主题的本质,容不得我们耽溺于这样的自满情绪。如果我们认定各个文化均有权利,以其选定的不同的词汇界定其本身的经验,那么,我们也就不能再认为他们有任何义务援用我们这些批判性的范畴。以本书这样的文本来说,既主张这么一种文化上具有特殊意味的思考风格(西方的理性、某种形式的自由主义等等),也就等于将它设定为“主人的话语”(master discourse),也就等于施加了暴力。

前述的种种困难,“就文本自身之内”的规律来说我们无法排解。就在我写的时候,我也等于是忘了我所差遣的语言之力量,我也忘了我所静默的诸种声音,至于我所援用的批判语汇之范畴,具有“文化上的相对”本质,我更是遗忘了。身为读者的你,恐怕也经历了相同的景况——因为,随时随地而外显地意识到这些后备问题,并不切合实际。果真要如此做,那么,每写完一句,就必须附加若干按语——而不管是书写什么样的文本,诸如此类的按语都要出现许许多多——这样一来,书写也就无法穿透、无法让人理解了。

但我们总归可以做些什么的。在书写及阅读的过程,我们可以采取某种“态度”。就此而言,法国17世纪的哲学家巴斯葛(Blaise Pascal 1623—1662,法哲学家——译者)可

以提供一些助益,读者或许觉得唐突不以为然,但巴斯葛在《论伟大的条件》(*Discourse on the Condition of the Great*)一书中,规劝一位年轻贵族应该如何审度其本身的优越社会地位时,其话语确实颇具参考价值。他从一则寓言谈起:有个人遭遇海难,海水把他冲到了一个无名岛。岛上的居民错把这个人当成他们走失的国王,也就以国王之礼相待。这位仁兄呢,在经历了一些忧惧疑虑以后,也就堂而皇之,“听任好运的安排”而任由岛上居民把他当作国王来供养:

但这位仁兄到底是无法忘记他的真实处境,就在他享用各样礼仪相待的同时,他很清楚自己并不是岛上居民找寻的国王,而这片岛国也不为他所拥有。这样一来,他的矛盾想法也就油然而生:他被人当成国王是一回事,他的真实景况其实又是另一回事,而他眼前寓居的处境,纯属意外所造成。^[49]

巴斯葛告诉这位年轻人,如果他要遵照上帝的旨意,符合道德及基督徒生活的条件而过日子,那么,他理当自忖,他的地位及财富,宛若只是“无边幸运之神”眷顾的结果,而不是来自他个人的任何优点或天生的资质:

紧随着这个而来的又是什么呢?就是你理当具有矛盾的想法,就如同我们方才提及的那个人,就是说,如果你外在的表现如同那些地位与你相同的人一般,那么,“稍作深思,诚实一些”,你终将承认,本质上你也并不比那些人来得优秀。^[50]

好啦,在建构、读写本书之际,我们所需抱持的态度正是巴斯葛所说的“稍作深思,诚实一些”,也就是他在书中再

次提出的“心灵背面的思索”。我们的处境有点像那位被误当作国王礼遇的人,也有点像是那位年轻的贵族,毕竟,我们真正的行为(也就是我们的文本自身)无法“明显地”辨认出,帮助我们取得如此有利话语位置的各种“幸运之神的眷顾”究竟是哪些。直接将这本书当作是学术话语,写出来只为作为西方人士的文化消费之用固然可以,而就某个层次来说,本书确也是如此。但如果我们进行“心灵背面的思索”,我们倒也可以建构本书的不同读法。思索什么呢?在于我们必须意识到这本书得以写作之背后有其权力的诸般条件存在,亦即诸如此类的作品源出西方资本主义的现代性之权力。了然于此,也就等于是养成了一种态度,在我们使用源自资本主义核心的西方世界之诸种价值观及概念,然后据以谈论其他异域文化时,我们理当随时“质疑”这些价值与概念。

不消说,这样的态度并不能真正改变真实的世界。就如同马林(Louis Marin)所说,巴斯葛的“心灵背面的思索”,“仍然只是思索、是一种形式而不是行动。这样的一个判断,丝毫无关于行动,尤其是政治行动……”^[51](译按:虽然有所反思,)装扮成国王的人依然是国王,贵族依旧是统治者(也许稍稍仁慈一些),而我们写成的文本,总还是无法脱离它的文化位置所散发出来的诸种思索风格及前提假设。就这个层次的意义来说,仅仅只是意识我们自身的文化优势并不能够改变造成这个优势的政治经济之支配实体。自觉,也只不过是引发一些焦虑,但这样的焦虑却能够让我们在此从事于这样的文化作为时,尚可自圆其说。

注 释

[1] 这张图片与文字取自 Central Television, Birmingham 发行的圣诞卡, 1989。

[2] A. Matterlart(1979)收于 A. Matterlart et. al., *Communication and Class Struggle*, 卷一, NY: International General, p. 57。

[3] A. Bullock and O. Stallybrass(eds), 1977, *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, London: Fontana, p. 303。

[4] M. Barker, 1989, *Comics*, Manchester University Press, p. 292。

[5] R. Williams, 1983, *Keywords*, London: Fontana, p. 160。

[6] 同前注, p. 87。

[7] A. L. Kroeber and C. Kluckhohn, 1952, 'Culture: a critical review of concepts and definitions', *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard, 卷 47。

[8] E. B. Tylor, 1871, *Primitive Culture*, 引自 J. Goudsblom, 1980, *Nihilism and Culture*, Oxford: Basil Blackwell, p. 56。

[9] Unesco, 1982, *Final Report of World Conference on Cultural Policies*, Mexico City and Paris: Unesco, p. 8。

[10] C. Geertz, 1973, *The Interpretation of Cultures*, NY: Basic Books, p. 4, 吉尔士对于文化的看法, 贴近于笔者所追随的人类学家, 亦即文化是“意义的语境”, 循此文化的行为作风与过程, 才能为人领悟, p. 14。

[11] R. Robinson, 1988, 'The sociological significance of culture', *Theory, Culture and Society*, 5:3 - 23, p. 4。

[12] Williams, 前引书, p. 90。

[13] 同前注。

[14] R. Williams 1981, *Culture*, London: Fontana, p. 11。我们

从“表意的行为与过程”(signifying practices)这个词,可以窥见语意学分析的影响力(尤其是巴特的著作),深深及于当代的文化研究。“狭义”界定的语意取向,或许可以说是一种企图,想要将每一种社会行动当作表意的形式看待(比如,语意学先驱之一,皮尔斯[Charles Peirce]是有此雄心)。但究其实,“表意的行为与过程”在实际运用时,通常用得相当宽松,若就关于文化帝国主义的讨论时,以此严格定义作为语意学的内涵并不常见。

[15] Williams, 1983, 前引书, p. 91。

[16] J. Tunstall, 1977, *The Media Are American*, London: Constable, p. 57。

[17] Di Laing, 1986, 'The music industry and the "cultural imperialism" thesis', *Media, Culture and Society*, 8: 331-341, p. 331; J. Sinclair, 1987, *Images Incorporated: advertising as industry and ideology*, London: Croom Helm, p. 157。

[18] M. Foucault, 1981, 'The order of discourse', in R. Young (ed), *Untying the Text*, London: RKP, p. 52。值得一提的是, Edward Said(1979, *Orientalism*, London: RKP)亦将福柯式的思考,用于分析西方对于“东方主义”的论述。若要了解“西方”与“东方”的文化与权力关系, Said 的著作无疑是相当重要的。笔者并没有详尽引述或讨论 Said 的著作,原因是他的研究,与异域文化在西方“之内”的再现有关,而不是直接论证于文化帝国主义。

[19] 参见 Young 的前引书, p. 49。

[20] 参见 Foucault 的前引书, p. 62。

[21] (加重之语气笔者所加)。

[22] 同前注, p. 58。

[23] 同前注, p. 67。

[24] S. MacBride, 1980, *Many Voices, One World*, Paris: Un-

esco, p. 49。史密斯(Anthony Smith)提及,“单是在亚洲就有 140 家英语报纸”。为什么如此呢?史密斯说部分的原因是经济性的:“就亚洲大多数书写系统来说,复制等量的信息,英语报纸所使用的纸张少了许多。”A. Smith, 1980, *The Geopolitics of Information*, London: Faber and Faber, pp. 48-9。

[25] MacBride, 前引书, p. 49。

[26] 引自 H. Eek, 1979, *Principles governing the use of the mass media as defined by the UN and Unesco*, in K. Nordenstren and H. J. Schiller, *National Sovereignty and International Communication*, NY: Ablex, p. 176。

[27] T. L. McPhail, 1987, *Electronic Colonialism*: Beverley Hills, Sage, p. 89。(译按:本书有郑植荣[1992]中译本,书名《电子殖民主义》,台北远流出版社)同前注, p. 58。

[28] 同上注, p. 67-8。

[29] 这一方面的议题,可以参见下面这一本优秀的论文选集: H. Alavi and T. Shannin(eds), 1982, *Introduction to the Sociology of Developing Societies*, London: Macmillan, 尤其是该书导论, p. 1-8。

[30] 史密斯甚至认为,“联合国教科文组织事实上已被第三世界接管”(Smith, 前引书, p. 61)。

[31] United Nations, 1974, *Declaration on the Establishment of a New International Economic Order*, 间接引自 McPhail, 前引书, p. 79。

[32] 同前注, p. 81。

[33] 诚如 McPhail 所说,按照美国的官方说法,她退出联合国教科文组织的理由,乃是基于美国对该组织的三点批评:“议题的政治化”、“促销国家主义的概念”(换句话说,也就是敌视自由市场的原则),以及“预算与经营管理不善”(声称该组织挥霍无度、浪费资源)。英国撤出的理由,可想而知是根据相同理由而来的,但英国的决定却

是当时首相柴契尔夫人的个人意志,她置其下议院阁员的外交事务委员会之建议于不顾。同前注, p. 258 - 263, 277 - 282。

[34] 同前注, p. 267。

[35] 比如, 参见 MacBride, 前引书, p. 168 - 9。关于谁有资格参与联合国的论述, 最好的例子就是巴勒斯坦人。“巴勒斯坦解放组织”(the Palestinian Liberation Organisation) 是联合国(包括联合国教科文组织)承认的组织, 但当时它只是具有“观察员”的身份, 却没有发言权。参见 E. Said and C. Hitchen, 1988, *Blaming the Victims*, London: Verso, p. 249。

[36] M. Mattelart, 1988, 'Can industrial culture be a culture of difference?', in C. Nelson and L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London: Macmillan, p. 430。

[37] 在这方面提供最为细腻之取向的人, 又是福柯。尤其是参见 M. Foucault, 1970, *The Order of Things*, London: Tavistock。

[38] 比如, H. J. Schiller, 1976, *Communication and Cultural Domination*, NY: M. E. Sharpe。

[39] I. Craib, 1984, *Modern Social Theory*, Brighton: Wheatsheaf Books, p. 12。

[40] C. C. Lee, 1979, *Media Imperialism Reconsidered*, Beverly Hills: Sage, p. 41 - 42。

[41] 比如, 李氏引用了 Jeremy Tunstall(前引书)及 Boyd-Barrett(参见第二章的注[9]、[67])。

[42] F. Fejes, 1968, 'Media imperialism', *Media, Culture and Society*, 他在文中 p. 282 引用了 W. Read, 1976, *America's Mass Media Merchants*, Baltimore: Johns Hopkins University Press。

[43] 比如, Laing, 前引书, p. 331。

[44] C. Lodziak, 1986, *The Power of Television*, London:

Francis Pinter。

[45] 除了另有说明以外, 以下的所有定义, 均取自 *The Concise Oxford Dictionary*。

[46] 就此而言, 参见巴特的声称。他说, 文化批评的一个目标是“将自然本身建构为一个历史过程”, R. Barthes, 1973, *Mythologies*, London: Paladin, p.101。关于自然与文化之混淆, 最精确的分析可能来自于女性主义的文学。比如, 参见, C. Delphy, 1984, *Close to Home: a materialist analysis of women's oppression*, London: Hutchinson。

[47] 参见 V. I. Lenin, 1966, *Imperialism*, Moscow: Progress Publishers。亦请参见 Williams 的讨论文字(1983, 前引书, p.159)。

[48] 比如, 参见马克思与恩格斯讨论资本主义文化经验的文字, 'Manifesto of the Communist Party', L. S. Feuer (ed), 1969, *Marx and Engels: basic writings on politics and philosophy*, London: Fontana。

[49] B. Pascal, 1910, 'Discourse on the condition of the great', in C. W. Eliot (ed), *Blaise Pascal*, NY: Collier, p.378。

[50] 同前注, p.379(强调的部分为笔者所加)。

[51] L. Marin, 1979, 'On the interpretation of ordinary language', in J. V. Harari (ed), *Textual Strategies: perspectives in post-structuralist criticism*, London: Methuen, p.253。

第二章 媒介帝国主义

在第一章的时候,笔者曾经追踪媒介帝国主义的相关讨论,我的观点是,我们不能为了方便讨论就径行将关于文化帝国主义的话语孤立看待——我们不能认为媒介的表现及其机构可以独立运作,因为这只是媒介理论家的专业本位立场。这个论点非常关键,以下的讨论与此息息相关。各家媒介理论自有其立足点,而在使用的过程,他们提炼得出的话语充满了文化帝国主义的色彩。他们在讨论媒介帝国主义时,虽然通常只专注于分析各种媒介机构及形式,但派生自文化帝国主义的层层而又浓厚的概念架构与规范,却又笼罩了他们的分析,虽然有时他们本身对此并无自觉。我们的目标正是“透过”媒介帝国主义的话语,探讨这些文化帝国主义的问题,而这样一来,我们的研究范围,应该也将会受到严格的限制。

我们所关心的议题有三个。第一,如何在政治/经济这个较为宽广的语境,将“文化”的领域作个特定的安顿。媒介帝国主义的话语,经常回流而转成一种经济支配的关系,这样一来,文化原本应该占有的特殊位置似乎渺无出头的

痕迹。所以,审度关于媒介帝国主义的种种说法有助于我们形成一个观点,决定什么应该,而什么又不应该列入文化支配的领域。

第二的议题与前者相关。我们察觉,相关话语的趋向是,它们经常引述经济性解释,它们经常想当然地说,媒介帝国主义的多种文化“效果”必然存在,而既然如此,人们非难这些想法也就在所难免。这等话语又表现为两种情形,其一,它们很简单地设定,单只是外国文化财富的存在已经不证自明而同时产生了(译按:外国文化价值);其二,使用这些话语的人,他们据以推论的基础相当粗糙。因此,第二个议题指的也就是,许许多多关于文化帝国主义的话语,可以说是对于“阐释学的懵懂无知”(hermeneutic naivety)。但究其实,已经有若干媒介分析家的研究成果提供了良好的范例,足以证实笔者的说法是对的,非但如此,媒介理论本身也进行着辩论,想要梳理“种种媒介效果”是不是可以如此轻易地推论得知。

第三个议题是,在当代西方文化圈之中,媒介到底占据了什么样的地位、角色?而媒介又在文化帝国主义现象当中占有什么地位?毕竟,所谓文化帝国主义,其定义之一是西方经过媒体中介的文化,“强加于”他国之上。一般说来,在西方资本主义国家,媒介被当作其文化的核心,其原因是多重的,从实用的理由直到出于较为理论性的原则应有尽有。因此,如果想要了解文化帝国主义这个概念,我们必须思索当代西方文化已经是透过媒体“中介”的本质,然后我们也须再问,“强加于”其他异域文化的东西又是什么。这

些东西只是一整套的“媒介影象”而已,或者它们是更为复杂而经过“中介”的文化经验?

进入探索这三个议题的胡同时,我们将仰仗、甚至寄生于媒介帝国主义的话语。但本章用意既不在透过调查而呈现“媒介帝国主义话语”的图形,也无意于直接卷入特定而细致的媒介分析家之诸般论断。举个例子,直播卫星到底具有哪些特定的意义?在第三世界国家,电视及收音机各具有多大的相对重要性?西方跨国公司旗下的新闻通讯社,其市场结构为何?这些,相关的论证已经数不胜数,但它们并不是本章直接讨论的重点。以上所列举的问题,已经有众多媒介分析家加以专研,其间,他们也生产了大底是经验性的文献,为数颇为可观。^[1]

这些媒介分析家之所见,虽然不失其精彩的部分,但我们仍然必须割舍,除了因为篇幅不足以外,主要还是基于策略上的考虑。这也就是说,以批判的态度维持我们与文化帝国主义的种种不同话语之距离,有其必要,因为每一种特定的话语都有它的独特之处,会以其特有的方式吸引我们服膺其逻辑。如果把第一章所提的隐喻作个改变,我们可以将这些种种话语比作文化帝国主义领域的“种种垦殖区”,而当拜访这些不等的垦殖区时,我们切忌落地生根成为垦殖者。我们必须保持距离。我们的话语是一种“游牧式的”话语。

媒介帝国主义的理论与文化的隐退

1981年,费杰士(Fred Fejes)曾经撰文评估学界当时对

于媒介帝国主义的研究状况。他的主要结论是,这个领域之内,到处都是“描写媒介帝国主义的具体实例”,但却拙于产生统一的理论以容纳这些经验性资料。费杰士认为,当时大多数的研究只不过是大量资料的堆砌,精细地显示了多种媒介工业在全球的运作情形,而其焦点则是西方跨国公司控制了多种媒介产品在世界上的流通及散布过程。费氏曾指出,除非出现一个坚实有力的理论架构,并且能够涵纳这些经验性描述,否则这方面的研究没有进展可言。费杰士耗用了大量的篇幅再三指陈,力言全球媒介所有权与控制权的展示必须纳入发达及发展中国家之诸般关系的政治经济分析架构中方始能够产生意义。

在文章行将结束之前,费氏将媒介帝国主义作了提升,使之成为文化帝国主义,在这过程里,他所提出的优先次序饶富意义:

媒介帝国主义的取向,如果要取得进展,则第三个必须专注的问题在于文化。众多关于媒介帝国主义的关怀起因于人们的疑虑,人们恐怕跨国媒介可能造成(译按:不良的)文化后果,人们还恐惧这些外来的媒介对于第三世界各国的民族文化将要造成分裂,使得这些文化无法再连结成气而发展。(译按:但实际的情况如何?)除了逸闻琐事之流的言谈以外,这个领域几乎毫无进展可言,“第三世界国家之中,倒底有哪些环节特别地受到了跨国媒介的文化冲击”简直无所了解。跨国媒介在整个制度方面所产生的种种问题得到了主要的观照,但就文化方面的冲击而言却少有任何足以

称作细腻的研究可以聊作参考,人们只是将文化的冲击“当作就已经这么样发生了”这样的论事情形实在触目皆是。^[2]

这里,主要的话语是“第三世界国家之中,倒底有哪些特定的环节受到了跨国媒介的文化冲击”。言下之意,这句话是说,是我们所研究的媒介帝国主义这样的现象存在着一种支配形式,而我们可以将它称作是“特定的文化环节”,与其他形式迥然有别。但有别于“什么”呢?就这么说罢,在某个意义上,(译按:除了“特定的文化环节”以外,媒介支配的现象,指的是“其他”事务,而不是文化。)假使接受此说,我们会立即遭遇另一个问题,亦即如何界定“文化范畴”。如果我们使用广泛的取向,那么也就没有“任何”一种人类的行为可以排除在外,而这样一来,显然就没有任何活动可以说是只与媒介相关了。顺此往下推,则我们必须追问,费杰士所了解的“文化范畴”究竟是什么?原来,他的意思是,“跨国媒介在整个制度方面所产生的种种问题”是一回事,种种媒介产品对于消费者的多重效果又是另一回事,两者不可混淆。

话分两头。第一,有一整组的问题与整个世界之媒介产权及控制权相关:受到了这样的因素之制约,尤其是强有力的跨国公司的市场支配地位的制约,林林总总的媒介产品(电视节目、广告及新闻)生产了出来而呈现在我们眼前。第二,在市场已为特定力量支配之下,对于接收这些文化产品的人们而言又产生了“哪些意义”呢?消费外国的电视节目等等情况,对于一个社会不同的文化类型产生了什么影

响？比如，西方的“消费至上”(consumerism)的观念及其行为广为流传以后，是不是在重大程度内改变了本地的诸种文化价值？这样的外来文化观，是破坏了、取代了或是混杂而使得正宗、本地而传统的文化隐而不显？

以上第一组问题，通常被认为是政治经济方面的或是机构制度的“宏观社会学”之问题。此处涉及的支配问题大抵可以从经济术语加以描述：它是新帝国主义的一部分，第一及第三世界国家的总体关系受到其结构的限制。这个形态的支配，也就是开发中国家之“依附理论”所描写的状态，这也是费杰士的主张。其次，费杰士提出的第二组问题是“特定的一些文化环节”，迥异于经济帝国主义。这样的意念，也就暗指除了经济之外另有一个独特的分析层次，而它包括了媒介各种文本的内容、人们接收这个内容的状况以及接受之后所受的冲击，“广大第三世界人口的诸般生活及人文关系”所受的冲击。这就是“媒介的文化面向”，费杰士及其他学者都曾指出，论及媒介帝国主义的理论家们，一般说来，都没有能够正视并回应这个问题。^[3]费杰士认为，这样的失败起因于内蕴在“文化面向”的诸种困难：“应该提出哪些问题呢？研究者对于基本问题的形成方式都很少有共识，遑论研究方法及准则的适用。”^[4]

在很多方面，我们都能同意费杰士的看法。不消说，众多媒介分析家的结论，多数“确实”是与政治经济方面的事务或媒介制度的问题大有关系。同样不可忽视的是，费杰士撰文的当年（译按：一九八一），很少有人企图研究媒介帝国主义与媒介效果的关系。该文发表之后迄今，若干研究

已就此展开探索,本书将在下一节评介这些研究。但我们还得将费杰士所提出关于“文化”的说法“权且保留”。如果文化指的只是媒介文本及观众接收文本的状况,而且相关研究者对此都没有异议,那么,事情倒还来得直截了当得多。但文化这样的概念具有内在的暧昧性,任何研究者至此面临了宛若搁浅的状态,因此相关的问题也就复杂了十分。

问题到底有多复杂呢?不妨将费杰士所批评的研究成果找个代表性的例子,看看费杰士所说的特定“文化范畴”在这些关于媒介帝国主义的研究例子当中,倒底是如何的欠缺。

这里所要举的例子是许勒(Herbert Schiller)的短论《跨国媒介与国家发展》(Transnational Media and National Development'),这篇论文首刊于《国家主权与国际传播》(*National Sovereignty and International Communication*)这本广为征引的论文集(由许勒及北安权[K. Nordenstreng]主编,一九七九年出版)。许勒是媒介帝国主义论题方面最为多产而广为人知的研究者之一,多年以来,他在这些方面的立场都能保持一致。就若干方面来说,许勒的作品其实具有相当的个人风格,我们稍后将就此申论;但再一方面说,他的分析却十足是制度方面的关怀,而不是探讨媒介文本的问题。

许勒的分析起点在于揭示我们这个世界在经济方面的运作究竟如何。他援用华勒斯坦(I. Wallerstein)^[5]的理论,然后描绘了“现代世界体系”之内,包括了一个以全球作为

运作范围的资本主义市场经济,其间,西方已工业化的“核心”国家支配了人文及自然资源的分配。(许勒的分析排除了国家计划挂帅的东欧苏联集团)根据这个模式,这些第三世界国家无论是在经济、科技、战略或政治权力等方面都远离于掌握了控制权的核心国家很远,它们位处“边缘”。面对如此局面,许勒因而说,第三世界国家并不能字如其义地依循“国家发展”这个字眼所应蕴含的路径,自行控制其经济(甚至是其政治的)发展。外在名义上是“独立”主权国家的这些力量,实际上决定了发展的进行路线。

“世界体系”及“核心—边缘”模式的想法,基本上是在探讨全球政治经济权力关系之时广义的新马克思主义典范者所采取的立场,我们可以称之为“依附理论”^[6]。非常明显的是,依附理论强调的是,先前的殖民地国家仍然未能脱离依附西方的状况,而这一思维,最紧要的是(至少就许勒所采纳的观点而言)现代全球资本主义的“整编”而“系统性”的本质。就此研究取向而言,多国公司(有时亦称跨国公司)扮演了关键性的角色,因为这些研究者认为,它们代表了整个全球资本主义“体系”最为重要的单位。跨国公司掌握了极为巨大的经济权力(在许多情况下,甚至大于许多个别国家之经济力),^[7]而它们开发全世界的市场、自然资源及劳动力之过程在许多批判者的眼中,象征了资本主义发展的巅峰,并且决定了第三世界的经济发展。依附理论当然要大力推荐这样的说法,尤其是它本来就急欲取代发展研究的典范,即“现代化理论”。^[8]不过,这里必须指出,许勒的论述只能说是一个相当简化的观点,若干棘手的概

念性问题就在“体系”的说法之下被轻描淡写地带过，“体系”也就变成了一个物化的概念，粗糙而显现出僵硬的“功能主义者”的模样。在这方面，许勒遭到了最多的批评，^[9]但目前这不是我们的重点，也就不予转述。

许勒挺身而出，目的在于展示这些媒介的运作切合资本主义世界体系的运转逻辑，他的分析焦点是展示这些媒介，实乃提供了“信息的基础结构，足以在意识形态上支持现代世界体系的核心(也就是跨国公司)”。^[10]这么看来，跨国媒介公司也就等于是马前卒，为“振兴、保障及延展现代世界体系尤其是它的领导部门(跨国公司)”而努力。^[11]

许勒论点的重心是，媒介帝国主义的现象之所以发生，盖因发达国家(尤其是美国)的商业媒介角色之膨胀波及了“发展中”国家。这样的一个角色，许勒仅以不及半页的篇幅加以描述，他所使用的语言全是媒介批判理论的术语。换句话说，这些媒介在许勒笔下，徒然是财团的行销利器、是操纵观众并且使他们变成资本主义所生产之“财富的消费者”：

广告讯息充斥于任何一种媒介已是很明显的事实，它的目的就在于创造听众、读者与观众，而观众的忠诚已被定格于具有品牌的产品，他们对于社会实体的了解，经由这整个规模的商品满足而来。^[12](译按：许勒这里所说的观众被当成商品贩卖，说得太过简单，比较复杂的观点，请参见《广告的符码》[远流出版社，一九九二年]之译者导论及该书第三章。)

必须指出的一点是，学者论及媒介所具有的操纵性及

意识形态权力之时,经常“只见宣示”(assertion)(译按:而不见展示)。媒介的批判理论总是揪住“媒介效果”的问题大作评估,但我们后文将指出,这样的说法必然碰到重大难处。许勒对于这类问题不感兴趣;他想要做的是,厘清图谱,找出“体系”扩展它的触角之轨迹。既然在分析中已经驻足长久并且认清了媒介的操纵性角色,许勒也就很快转而指出,这个体系有其需要,必须日复一日赢取更多的市场及寻找更大的剥削领域,他也指出为了达到这些目标,资本逻辑将会采用哪些策略。如此一来,他所描绘的图谱是:一个接一个的媒介及其相关业务(印刷及广电媒介、广告、市场研究及公共关系等),以及一波又一波的科技产品(电脑及资料、信息科技、卫星广播),被整编进入了资本主义所支配的世界体系。诸如此类的描述,以及指认美国的官方机构(如“中央情报局”)在这过程以秘密的身份所扮演的“稳定”体系之角色,^[13]占去了该篇文章的剩余篇幅。

许勒的结论最能昭示他的一贯立场。他在摘要中说,跨国媒介“是以资本主义的方式分配资源之世界体系所必不可少的单位。”这些媒介“创造并且强化了观众的态度,使他们坚信整个体系的形形色色的关系、现象”。^[14]非但坚信这个结论,许勒更进而刻意地“否定”从细部经验这个层次测量各种媒介效果的必要性。在他看来,个别的媒介文本不时在相互补充,展示了消费至上的价值观及“美国方式”(译按:的行为方式)具有百般的吸引力。这些效果,虽然不能直接加以量化,但却能产生累积出“整体的”作用,“我们可以看出,它已然变成一种生活方式的典型”。因此,对于

许勒来说,跨国公司的媒介在第三世界国家所造就的“效果”等于是一种发展道路的制度化:

至于中国人,只有说声抱歉,因为这也只是从资本主义的发展路径来理解。在走资的过程,力量及穿透力数倍于先前时代的媒介,扮演了工具性角色,吸引并教导其观众沿着这条路而行进,但却隐藏了更深一层的实体,也没有告诉这些人路尽之后的后果。^[15]

许勒笔下的文化概念相当宽广,他指的是一个“生活方式”——资本主义的文化——并且,真正重要的是,“资本主义体系”位居要津,贯穿了这种生活方式。他的立论强烈,确有法兰克福学派之“批判理论”的若干影迹,^[16]也让人想起资本主义体系的整编能力。西方社会各个层次的东西,从“军事—工业”复合体一直到“公民—消费者”的亲身经验,全部受其影响。由于这样的一个“整体观”太过强烈,许勒也就认为,消费者态度或政治价值在暴露于特定的媒介文本以后是不是会产生变化,根本不值得研究,而且也不可能孤立看待。在他看来,证据已尽在资本主义无情而无可否认的扩散过程中,一清二楚。许勒认为,他的任务在于监视、勾勒资本主义的这个扩散过程以及资本主义为达此目的所采用的日新月异之策略。正就是这样的期许,许勒才能长年来沿着政治经济的主轴进行分析。六年之后,他在1985年所发表的论文《电子信息流通:全球支配的新基础?》,许勒的论点一成不变。他只是老调重弹:“晚近的一些发展,预想了更为彻底、更为无所不包的信息控制,已经创设完成。”^[17]该篇论文的副标题是《跨国公司的企业结构

与信息买卖》，它揭示了许勒的论述结构仍然顽强地抓住“宏观层次”不肯放手。

但抓住宏观面并不是许勒的独门绝活。同样是多产而论述媒介帝国主义的马特拉，他在许多著作中也提出了相近的观点，并且以此研究媒介制度及跨国公司策略（我们将在下一节再检视马特拉的部分著作）。^[18]就知识策略来说，这个相当常见的取向并非没有后援。比如，高丁及梅铎是这么说的：“文化依附是国际经济支配体系这个根本现象的一环，所谓文化依附也只能在这样的语境里‘才能理解’。”^[19]采取批判态度的媒介研究者，不乏怀抱强烈主张，认为无论就分析上或是政治目的上，政治经济分析都应占有“优先性”。撒马拉吉瓦(Rohan Samarajiva)所写的一篇文章正是这个策略的佳例，他展示了西方跨国公司的通讯社通过哪些手段控制了全球的新闻外电市场。就理论而言，撒马拉吉瓦论文的“整体观”没有许勒那么强烈。该文提供了众多的信息，讨论的方式相当用心，罗列了资料，展示了何以单是经济这道阻力就已经排除第三世界国家进入全球通讯社市场的可能性。这种性质的分析，在帮助我们了解第三世界国家何以喑哑没有声音最能提供结构上的解释力。不过，尤其具有意义的是，对于这种分析方式的必要，撒马拉吉瓦提供了更具说服力的理由：

这个研究取向所揭示的不在于新闻只不过是一种商品，也不在于说新闻永远必须被视作是商品看待。（译按：这些外电）“新闻对于第三世界国家之所以重要，原因是这些新闻具有政治及文化方面的重要意

义……”不过,果真要达到政治及文化的目的,果真要挑战现有的秩序,我们必须善事了解现有结构的强弱优劣之后才能拟定务实的策略。从政治经济入手,分析新闻通讯社的世界市场是形成诸如此类政策的过程中必不可少的步骤。^[20]

撒马拉吉瓦小心翼翼地提出经验性分析,许勒的著作则是必欲引发争论而后快,他径自宣示支配关系的存在,两人明显不同。但双方的共同点是,他们都坚持政治经济分析的优先性。确实,纵观媒介分析家所累积的大量研究成果,我们应可察觉,“文化范畴”这个概念上有待开拓的问题永远永远被往后延搁了。就如同崔西(Michael Tracey)所说的:

偏爱文化支配这个概念的人,虽然认为它是透过电视而进行,但却仅止于研究各种公司的报告,而不是就活生生个别人物的生活现实展开探索;他们偏好抽象地数说传播的流通状况,而不是这些流通内容的文化意义。^[21]

企图澄清支配的物质背景,理由至为正当,尤其是对于马克思主义者而言更是如此。但澄清之后,问题还是存在,即这样的分析是不是真正能够掌握文化支配的特殊性格。

费杰士显然是持否定的看法。在他的眼中,“文化冲击”的诸般问题,还得求证于个别消费者这个层次。对于类似许勒之流的理论家,他的部分批评是,他们的广泛笔触横扫千军,但却只是将媒介产品的操纵性效果当作“想当然耳”却不加检视:

一般说来,认定控制媒介产品即足以造成文化效应的人,通常也就认为大众媒介主要只是操纵工具,能够对观众的行为及世界观产生直接而没有中介阻拦的多方效果。^[22]

许勒的“整体观”取向,似乎已经将资本主义设定“为”文化;而这个体系的扩散所产生的“种种效果”,单从个人浸淫其中的这个事实,已经可以明白揭示。但费杰士认为,另有一个分析的步骤必须迈开。这一步的关键在于回答一个很困难的问题:倒底人们“如何”体验资本主义的文化?或许,资本主义的文化操纵力量并没有那么强大,而它的种种效果,在不同的个人身上产生了互异的体验?或许,消费者的价值观以及市场导向的伦理,在跨洋过海之后,随着文化边界的阻碍而有变化?宗教可能是一个明显的例子,显示了中介性影响力的存在。诸如此类的考察,也就彰显许勒的取向流于空泛、浅薄,并且可能是太悲观了。

所以说,问题依然未变,我们的职责还在于找出以政治经济手法分析媒介帝国主义,究竟如何贴近其文化方面的涵意?费杰士的建议是,我们应该追踪媒介产品直至观众接收这些产品之后的反应。倒底这些媒介文本是怎么“被诠释的”?而这些诠释是不是又会随着不同文化语境的中介进而产生差异?这样的一个领域,真正能够让我们的观察得到丰盛的果实吗?真正能够让我们充分掌握“文化范畴”吗?

解读唐老鸭:批判“帝国主义 文本”的意识形态

许勒的批判凌空而广泛,另有许多分析与许勒迥然有别,他们对准特定的媒介文本,企图揭示这些文本的帝国主义色彩。采取这个路径的分析,数量没有采用制度性分析的研究那么多,但其间广为人引用并且广得佳评之作,乃是多夫曼(Ariel Dorfman)及马特拉的《如何解读唐老鸭:迪斯尼卡通的帝国意识形态》。^[23]

如同书名所示,多夫曼及马特拉的用意,在于展示虽然华德迪斯尼的世界披上了如此无邪、全然没有恶意的外观,但“隐藏”在它的背后却是种种彰显帝国主义本质的价值观。他们认为,迪斯尼卡通能够成为美国帝国主义的强大意识形态之工具,原因也在于它在小孩观赏之际显得无害而有趣。多夫曼与马特拉所提供的是,“以对立主流的方式,解读”迪斯尼。他们的手法掀开了无邪的金玉外衣,暴露了意识形态的败絮内里,他们说明了这些卡通故事很有可能使得西方资本主义的种种社会关系,让人觉得很自然而正常。(译按:专研漫画文化的)贝克(Martin Baker),曾将多夫曼及马特拉的论点摘要如下:“美国的资本主义必须说服受其支配的人,‘美国的生活方式’正是他们想要的。美国人的优越性是自然而然的,符合每一个人的最佳利益。”^[24]

《如何解读唐老鸭》这本书写作、出版于1971年的智

利,当时正是艾伦德(Salvatore Allende)的“万民齐心”(Popular Unity)政府高举革命社会主义的旗帜短暂盛开的时候,因此,该书紧密地认同于这个时期的革命政治观。在美国首肯默认之下,1973年的军事政变结束了艾伦德的政治生命,军事强人皮诺察(Pinochet)上台主政,这本书公开遭到焚毁的命运,两位作者被迫流亡。过后不久,这本书广泛被译为其他文字(曾有一段时间,美国禁止英译本在其境内发行),并且成为晚近批判帝国主义文化的古典教材。柏格(John Berger)(译按:英国著名的文艺评论家,生于一九二六年,著作《看的方法》有中译本)在《新社会》(New Society,译按:英国的评论性周刊,立场中间偏左,现与另一个刊物合为New Statesman and Society,仍为周刊)为其英译本撰写书评,他说:“这本书已经成为摆脱殖民主义影响的教科书。它所检视的是华德迪斯尼卡通的意义:精确而深邃地检视,这本书照亮了全球的处境。”^[25]

40年代以来,迪斯尼卡通即已风行第三世界国家,因此,把它当成是美国资本主义文化价值的潜在“负载者”自无不可。就此而言,柏格说多夫曼及马特拉的分析“照亮了全球的处境”倒也一点不差,产自西方的各种媒介文本确实大量充斥于其他文化。但关键性的问题是,这些文本的存在就证明了文化帝国主义现象的存在吗?至为明显,“只是”存在还不足以言帝国主义。除非经过阅读,否则文本在文化上并没有重大的意义。在阅读之前,任何文本的地位与进口的白纸没有两样:这样的文化,在物质及经济上是具有意义的,但它却没有直接的“文化”意义。就这个分析层

次而言,判断文化帝国主义现象的存在与否,取决于阅读这些帝国主义文本的反应。所以说,顺着费杰士注意媒介文本的“文化冲击”的呼吁,我们也就必须了解,类似多夫曼及马特拉的文本分析,实在只能有限度地提供文化帝国主义的证据。

评估《如何解读唐老鸭》这本书相当困难。这并不是是一本严谨的学术著作,反之,它以公开挑衅的姿态,明白表示它有政治目标要达成。它的分析并不粗糙,但诚如该书的英译本导读者所说,该书出于“义愤填膺、意在嘲讽而政治热情洋溢”。^[26]这本书非但“拒绝了”美国的消费资本主义的价值,它也分析了这些价值及它们对于智利这个社会的意识形态效果。这本书同时混同了“美国”与资本主义本身,并把它当成“阶级敌人”。由于具有这些特征,而这些特征又产生于特定的时空条件,因此,如果将它当作是完整而连贯地论述文化帝国主义的著作并不公允。但该书终究隐含了这类作品的一个共通性,亦即它们都仰赖于“帝国主义文本”所具有的“意识形态之力量”,并以它作为推衍其论述的核心概念。这本书的理论步骤基本上有两个:先确认帝国主义的意识形态,然后将其效果理论化。

两位作者的第一个步骤,得到最多的注目。根据多夫曼及马特拉,卡通夹带了一连串的意识形态主题:对于金钱的执迷与“不消费会死的冲动”;不停地指向“异国情调”(也就是第三世界),把它们当成是财富的泉源,“就在那里”等着西方探险家;描述第三世界国家的词汇极尽种族与文化刻板印象之能事(尤其是把这些国家的人民“当作小孩来看

待”);资本主义的种种阶级关系,在其显现下变成自然而然、无法改变而在道德上有据;直截了当地反共产及反革命的宣传;再现女性形象时出以矮化而刻板的语汇等等。

这两位作者的分析,就许多事例来说,相当可信可取,而对于“原本已经政治化的读者”而言,他们的分析更显得是义正词严。不过,这个诠释总有让人欠同意的地方。不消说,这本书的旨趣本来就在于对抗迪斯尼卡通世界。但同样毋庸置疑的是,多夫曼与马特拉的解读,也与大多数儿童那种“无知”的解读,甚至很可能也与多数成人的解读大相径庭。更值得注意的是,已有证据显示,其他批判迪斯尼卡通的人,他们反倒另有见解。晚近出版的一本专论卡通漫画的书,最引人兴趣的就是,它指出多夫曼及马特拉的批评核心根本站不住脚。多夫曼及马特拉认为卡通中主角即唐老鸭的“史库鲁吉叔叔”(Uncle Scrooge)正是执迷于金钱这个主题的化身,但是,不同的评论家笔下,却展现了南辕北辙的诠释。

在多夫曼及马特拉的解读下,史库鲁吉叔叔这位人物在设计之下戴着“病态而伤感的孤独情绪”的面具,以卡通百万富翁却是守财奴的形象出现,其实是掩饰了资产阶级的组织化力量:

史库鲁吉叔叔的造形,用意是要让支配赖以进行的种种机制分毫无损而不受冲撞。攻击史库鲁吉,就像扑倒守门员一样,这样的象征很明显,却也只是次要的,而如此一来,高居在迪斯尼城堡的其他外人也就免于被冲击的命运。这么样一位过度夸张的拜金人物,

是不是被用来分散读者的注意力,使他们不再信任史库鲁吉,也不再信任其他任何一个人?[27]

在这里,他们的解读所遵循的马克思主义之路线相当典型,其主旨是说,意识形态的运作目标,就在隐藏并“神秘化”资本主义底下种种社会关系的真正本质,也就是阶级的结构。在其运作过程,财富似乎很“自然地”就归为某些个人手中所有,财富的力量隐而不显,因为握有财富的“百万富翁”仿佛就是一个无害的怪人。但其他论者曾经指出,关于这一个主题总共另有三种观点迥异的批评。说法之一将史库鲁吉比作刻意用来嘲讽“金钱拜物教”的荒谬;说法之二则将它推举为“暗地里批判了资本主义”,而史克鲁吉则扮演了“资本主义竞争阶段之中,刻薄又让人讪笑的资产阶级企业家”;第三个说法则认为,整个关于金钱的论述敌不过一个更大的主题,也就是“人类以种种方式欺瞒自己、毁灭自己”。这样的情况,就如巴克(Martin Barker)所说,“一样信息,四样不同的诠释。”[28]

不必讳言的是,诸如此类的文本意识形态之批评最易染上这样的问题:它的言下之意是,它的批判穿透了文本的“表象”意义,挖掘到了“真正的”意识形态之意义。“真正地”说,迪斯尼卡通根本不是那一套,不是扮演叔叔的卡通人物把一些小小的毛绒绒动物送到那些叫作“印加-布林加”(Inca-Blinca)、“阿特兰”(Aztecland)或“安史台地思坦”(Unsteadystan)的梦幻之地去探险金矿:它们其实是叙事中隐而可见的资本主义—帝国主义者的世界观。但谁有最后的裁定权呢?迪斯尼以“无邪的”样子呈现它的人物,多夫

曼与马特拉则说这些人物是“邪恶的”。巴克认为，“这些人物面貌太过多样，也太过复杂，没有那么邪恶，也没有那么无邪：我们必须认定，他们与其读者之间，包括了拉丁美洲的读者，建立了‘复杂的’‘契约’……”。^[29]这么说当然很是正确。但归根到底必须争议的并不是多夫曼与马特拉的诠释，而是它具不具备文学批评的价值？也不是赞赏他们的社会经济分析正确无比，而是一般的读者，倒底怎么解读漫画卡通的？这才是要点：换句话说，文本是不是产生了意识形态的效果，若有，又是如何产生的？

除非他们能够有力地举证，让人相信，他们所看出的意识形态成份确实对于智利的一般读者有所影响，否则多夫曼与马特拉的著作仍然停留于一种“帝国主义文本”的政治化解读这个层次，算不上是一个关于文化帝国主义的论述。他们的确提供了一种关于影响的话语，但并没有再作任何的发挥、阐释。在这方面，最后一章“权力归于唐老鸭？”的讨论最为集中：

然则这些支配阶级的文化的上层建筑，亦即代表中心、都会地区之利益，同时也是生产力发展过程所展现矛盾力的产物，到底是怎么在这些发展中国家取得诸如此类的影响力，而它又是如何赢得欢迎的？到底为了什么迪斯尼可以得到如此戏剧性的效应？^[30]

但美国梦又是怎么周游列国的呢？对于他们自己提出的这个问题，多夫曼与马特拉的答案强调的是类如迪斯尼这样的文化进口品，在更大的经济依附情境里占据了特定的位置。“我们的国家出口原料物质，但却进口上层建筑及

文化产品。”^[31]

如此的局面,诉说了舶来文化文本已经盈市,但并没有解释它们是否产生了效果。他们接着说:

为了让我们“单一产品”的经济尚能立足,供给都市生活的需求,我们也就往外送出铜矿,他们则送入机器,抽走铜矿,当然,还有可口可乐。可口可乐可不是简单的事,在它背后顶着整个的上层建筑,充满各色的期望与行为模式,随之而来的是现状与未来的社会观,以及对于过去的诠释。^[32]

所以说,进口的文化产品(如可乐与迪斯尼)多少也“包括”了美国消费资本主义的种种价值观,它们隐然提供了诠释,告诉我们什么是好的生活。话虽如此,我们并没有能够看出这些文化产品究竟是怎么在传输内含于它们的种种价值,我们也并不知道它们“提供”的社会观点是什么。及至作者提出他们的诠释时,坦白说,相当让人失望:

在唆使之下,家庭主妇也就想要购买最新型的电冰箱或是洗衣机;已经家贫如洗的产业工人饱受菲亚特(译按:意大利的著名车厂)的亮丽影像的轰炸。〔相同地〕,……发展中国家,其人民间接地接触了这些卡通,把它当作他们应该有的生活方式,也把它与外国的权力中心当作同一回事。^[33]

论及意识形态效果这个紧要问题的时候,多夫曼与马特拉的说词,只能重新仰赖于媒介文本具有操纵性力量这个概念而不加质疑。他们只是“认定”翻看美国漫画、看看广告以及接触富裕的生活风格之图片,就会产生一个直接

的招风效果。他们所援用的效果模式,我们现在已经可以看出,与许勒如出一辙,而这正是费杰士的批评对象。尽管他们的研究焦点是文本而不是制度这个层次,但较诸许勒,多夫曼与马特拉并没有增益我们对于文化帝国主义论点的了解。若要真有任何的增益,那么,研究文化帝国主义的人应当分析“文本与观众的关系”。这样的一步,如同论者所说,正是批评文化帝国主义现象的人少有跨出的:

目前,西方研究观众的正统观点在于强调种种传播现象为观众接收的社会情境,它所强调的是个人具有主动而积极筛选与注意讯息的能力。这样的一派主流观点,似乎并没有充分地用到关于第三世界为背景的研究……研究者低估人在心理上自作调适而予区分及合理化的能力,其程度让人吃惊。我们需要更多的研究,调整其焦点,注意个人及团体在诠释、转化与应用这些外来文化的时候究竟是如何与他们自身的经验发生联系的。^[34]

自从上面这一段话发表以后,已经有若干研究处理了这些问题。既然如此,我们现在就将焦点从迪斯尼转到“豪门恩怨”(Dallas)这个晚近为批评文化帝国主义的人“恨之入骨”的电视节目。

“收看《豪门恩怨》”:帝国主义者 的文本与观众研究

对于许多批评者而言,美国的电视剧《豪门恩怨》,等于

是80年代谈论文化帝国主义必有的话柄。在《收看〈豪门恩怨〉》这本书里,安(Ien Ang)的核心问题,正是处理这个德州肥皂剧在国际上广受欢迎所引发的紧张关系:

……风行九十余国,从土耳其到澳洲,从香港到英国,……街头空无一人,但家庭用水量却又戏剧性地下降,原因只在这个电视剧的一出戏正在上演。这是人尽皆知的事实……

文化评论者对于这出电视剧的“成功”有如下反应:

《豪门恩怨》这个电视剧,再次显示美国风格的商业文化对于正统的民族认同产生了威胁。比如,1983年2月,法国的文化部长朗杰克(Jack Lang)……甚至宣称《豪门恩怨》是“美国文化帝国主义的象征”。^[35]

在欧洲这些文化评论者的修辞中,安察觉了一个“大众文化的意识形态”,也就是说,这些人对于来自美国大众文化工业的进口产品存有一股大而化之的敌意,而这股敌意一股脑地发泄到了《豪门恩怨》这部电视剧,满口的轻蔑宣泄而出。她引了米雪·马特拉(Michelle Mattelart)的批评话语:

关于文化之未来的讨论,尽数笼罩在《豪门恩怨》无所不在的阴影里,这并不是无所为而发生的:《豪门恩怨》变成了一个完整的符号令人憎恨,这正是吾人必须对抗的……文化贫困。^[36]

一方面,《豪门恩怨》是这么受到欢迎,再一方面,并排其侧的是“专业知识分子”对这个节目的敌视与批判,并且以文化帝国主义加以指控,这样的现象正好恰如其分

地暴露了观众与媒介帝国主义的话语问题。因为这里的情况一如迪斯尼卡通的唐老鸭,文化评论人只会谴责《豪门恩怨》,但很少研究观众收看节目的真实过程。文化帝国主义再次被当作是文本自身所展示的意识形态质性。这些评论人认为,在摩天大楼闪闪发亮的影像里,在昂贵而光鲜的服饰与汽车里,在舒适豪华的摆设里,在权势与财富的杯觥交错里,就已经藏有了文化帝国主义的影迹。所有的这些场景,在他们看来,都对观众产生了明显地意识形态之操纵效果。李兰(Lealand)是这么说的:

隐然之间存在着一种假设,亦即认定进口自美国的电视节目,无论什么时候、什么地方播放,都会产生(译按:负面)冲击,但就此展开的实质调查又几乎绝无仅有。所谓的证据,大多也只是街谈巷闻或旁支佐证而没有直接的关系。想想……阿尔及利亚的游牧民族在炙热的沙漠里犹然收看着《豪门恩怨》,也就被当作是充分证明了(译按:文化帝国主义的存在)。^[37]

然而,英国的媒介批判理论长足发展之后,^[38]颇鼓舞了一些研究以探索观众对于《豪门恩怨》之类的“帝国主义文本”的反应为职责。虽说主要并不是思索媒介帝国主义的问题,但安的著作正好也是这个类型的研究之一。

安研究这个节目的观众、写作这本书的初衷,起于印证她本人收看《豪门恩怨》的亲身经验。她察觉到,收看这个节目所得到的享受之情,以及她对它所具有的意识形态内容之警戒之心是两相抵触的。她以“知识分子与女性主义者”的身份,批判地透视了它的意识形态,但与此同时,她却

也能愉快地收看这个节目,这也就是说,这份愉快之情与意识形态的效果无关,当然也不是伴随意识形态效果而来的。她的论点是,回应文本所具有的意识形态效果之时,文化评论者忽略了观众这层紧要的问题:“因为我们必须承认一件事:《豪门恩怨》受到欢迎,因为不知什么原因,许多人收看的时候是觉得‘享受的’。”^[39]

在安看来,该出电视剧受到欢迎是个事实,虽然这也可能可以说成是帝国主义的意识形态力量的运作结果,但她认为其间的原因至为复杂,不能诉诸简单的解释;她说,一大部分的原因是通俗剧叙事结构本身带有愉悦的性质。这出电视剧将“通俗剧的想象空间”与它自身构联了起来,而这样的能力又提供了愉悦,两两相加的结果正是电视剧的成功秘诀。安认为,这些并不必然与美国的文化力量或消费资本主义的价值观具有任何关联性。文化评论者疏忽了一件事,亦即在外来文化价值与“文本的愉悦”之间产生了矛盾以后,观众是有可能加以利用而攫取好处的。

安的研究,取材的过程,相当不符合经验性研究的正式程序。她在荷兰的一本妇女杂志刊登了一则广告,邀请读者写信给她,说说他们喜欢或不喜欢《豪门恩怨》。她所接到的来信反应非常复杂,其中也包括了像安本人的情形,也就是她们同样面临了冲突,一方面是她们的对于这出电视剧的意识形态深不以为然,但却又在收看的时候感受到了愉快,因此也就必须解决这样的冲突。比如,有一位读者的回信是这么说的:

《豪门恩怨》……老天,别再谈它了罢。我简直被

它迷住了。但你大概不会相信,居然有这么多人对我说,“噢,我还以为你是反对资本主义的哩。”是啊,我是反对资本主义,但正因为《豪门恩怨》夸张得如此离谱,它哪里还跟资本主义有什么关系呢?这个电视剧只不过是纯粹的工匠打造堆砌出这些无聊的东西而已。^[40]

安的发现是,有许多回复信件的人反对《豪门恩怨》的种种文化价值,她认为这些人的观点,已经受到文化评论者对于“大众文化之意识形态”的批判之影响。她的论点是,持这种反应的观众,已然内化了他们所认定的“正确”态度,他们已经对于进口的大众文化产品有了立场——也就是专业知识分子抨击外来大众文化的立场。因此当他们觉得这出电视剧让人有些享受时,他们同时也觉得必须找些理由来合理化这种冲突的情况,比如,采取一个反讽的姿态。如果没有采取这个策略,那么,安认为,《豪门恩怨》迷也可以采取“民粹主义”(populism)的意识形态反驳知识分子的话语,此时,他们可以指控批判大众文化的意识形态,乃是精英分子与家长式的人物的作风,他们因此可以坚持,享受愉悦乃是天经地义的权利,无需觉得在文化上“有罪”(使用诸如“喜欢不必有理由”之类的流行箴言)。^[41]

安以《豪门恩怨》的文本为例,分析意识形态的位置变化与抗争并非没有值得瞥议的地方。^[42]但她的研究仍然不失为实证之作,至少点明了一件事实,那就是暴露于帝国主义者的文本会立即产生意识形态上的效果之说法,实在太过于天真而不可信。回覆信件的人,她们的反应如此的复杂、深具自省能力而自觉,也等于是说明,文化评论者以为

存在的前举效果,实际上乃是大大地低估了观众主动而积极与文本交涉的能力,也低估了普通观众/读者所具有的细致的批判力。

晚近另有一些研究也显示,观众的反应确实并不简单,细致得很。举个例子,凯兹与李笔士(Katz and Liebes)两人以更为正式、更具有经验调查性质的研究,探讨了多种对于《豪门恩怨》的反应。他们的研究是跨国性质的,规模很大,比较的是以色列境内不同种族之观众,他们对于《豪门恩怨》的反应,与美国的观众到底有哪些异同。凯兹与李笔士采取的立场,是媒介研究当中声势日渐浩大的观点,这个观点认为,观众是主动而积极的,而他们建构意义的过程,实在是与在特定的文化语境之中与文本“协商的”。他们认为,这样的一个观点:

提出了一个问题,此即美国的电视节目何以能够轻而易举地跨越文化及语言的界线?确是这样,人们理所当然地就认为这个现象合该如此,进而几乎没有任何研究以系统性取向来告诉我们为什么这些节目能够如此成功。这实在让人纳闷,原本是美国的节目,如何能够被人赏析了解。我们经常听到的说法是,这是整个文化帝国主义过程的一部分,这个说法也就等于是认为,第一,美国讯息具有特定的内容与形式;第二,观众了然了这个讯息;第三,不同文化背景的观众,以相同的方式了然了这个讯息。^[43]

如同安一样,对于媒介帝国主义的说法,凯兹与李笔士大体都是保持怀疑立场的:

既然这派的主张,经常只是从电视节目的内容本身推论效果的存在,我们也就实在很想知道,观众当中到底有多少人以明显或不自觉的方式吸收了批判者与学者宣称他们正在接收的讯息。^[44]

或许,他们以《豪门恩怨》作为对象所完成的报告,是截至目前为止,站在观众反应这个角度审视媒介帝国主义的经验性调查之中最具有野心的一个研究。他们的方式是,先行组成五十个“焦点团体”,每个团体又各包括三对夫妇,各自观看一集《豪门恩怨》。引导他们这个研究的前提之一是,无论是哪一种电视文本,其意义的获取都是一个收看与话语诠释的“社会”过程,因此,安排观看电视剧的人,以一个团体作为单位而收看,对于这个研究来说相当重要。他们的这个假设,与晚近所流行的其他观点并无二致:^[45]收看电视并不是孤立的个人行为,它必然是社会互动的一种,亦即一边看电视,一边与“重要的他人谈话”,是诠释与评估过程的重要部分。如果收看的节目是外来文化的产物,那么这些节目或许更加难以“解码”,因此集体收看电视的重要性或许更要增加几分。

凯兹与李笔士挑选团体成员的标准,在于他们的阶级背景必须相近(“中下阶级而教育程度在高等或以下”),并且每一个团体成员都必须“来自同质性的种族”:

我们总共访问了十个团体,各包括了住在以色列地区的阿拉伯人,新近从苏俄移民至以色列地区的阿拉伯人(应为犹太人——译者注),以及来自摩洛哥与齐布士(Kibbutz)的第一、第二代移民。我们以这些团

体作为收看《豪门恩怨》的观众在全世界的缩影；然后，我们再以配对方式，举洛杉矶十个美国人团体为例，研究他们对《豪门恩怨》的多种解读情况。最后我们对比这两组团体的解读状况。^[46]

这些团体在看完《豪门恩怨》以后，彼此进行一个小时的“开放而又结构性的”讨论，再来就是个别填答一份问卷。经过登录整理以后，凯兹与李笔士也就得到了研究所需要的基本资料，他们称之为“种族—符号学资料”(ethno-semiological data)。

他们邀请这些团体先就下列内涵进行讨论：这部电视剧到底演些什么，“这个节目的叙事顺序、主题、问题与基调”。^[47]凯兹与李笔士发现，即便是在这个基本层次，解读仍然歧异有别，并且这样的分野乃是受到了各个团体的文化背景所影响、受到团体成员的互动而增强。阿拉伯人所组成的团体之一，甚至“误读了”该节目的讯息，我们可以说，这样的解读，在于使它更为符合阿拉伯人的文化视野。受测团体所看的那一集，显示女主角苏·艾伦(Sue Ellen)带着女儿离开了她的丈夫J.R.，并且搬去与她的前夫与前夫的父亲合住。然而，阿拉伯人却在彼此交谈中，强化了他们既有的解读方式，他们说，艾伦实际上搬到了她“自己的”父亲家中。相同的叙事内容，产生了如此截然不同的解读，其最低的涵义是，文本能够穿越各个文化疆界而仍然分毫无差的说法并不可信。

更重要的或许是，凯兹与李笔士发现各个种族在判断节目的价值时，都把本族的价值观带了进去。他们引了一

位摩洛哥犹太人的评估：

马加夫(Machluf)：是啊，我是一个犹太人，带着一顶便帽。从这一集里，我总算知道，我们犹太人“的命运真是快乐，生活真是美好”。谁又知道J. R. 与J. R. 的小孩的什么事呢？说不定J. R. 的小孩有四或五个老爸哩？当然，苏·艾伦是小孩的老妈，而潘(Pam)的老弟离开了。

谁又说得准呢？说不定他是老爸咧……我看他们几乎是一群杂种私生子。^[48]

这种类型的反应，似乎还不只是否认了西方那已衰败的价值，它事实上还强化了观众本身的文化价值，包括了人际交往的问题、性道德以及节目中的拜金现象，都成为观众强化本身价值的桥梁：“虽说他们有那些金钱，我的生活形态还是比他们来得高等一些。”不过，在这个“真实生活的基础”，凯兹与李笔士倒是发现，观众的典型反应，在于他们都同意金钱的重要性：

米如安(Miriam)：有了钱，什么都能办得成。人们就是这么衡情论事的。人们坐在家中，想看看钱长个什么样儿。

约瑟夫(Yosef)：大家都想发财。有了，还想有更多。

札如(Zari)：哪有人不想发财？全世界的人都想发财。^[49]

诸如此类的反应，不消说，只能说是显示了这些观众与《豪门恩怨》的若干面向的讯息保有相同想法，我们不能说

这足以证明节目的意识形态效果已然产生。我们必须假设,任何一种文化,都会就财富与快乐之关系等等问题形成它本身的基本态度。或许,《豪门恩怨》的意义,正是在于显示了资本主义的全球支配性文化的笼罩下这种态度的强有力的展现。但如果据此而认为,与生活如此密切相关而重要的态度,是观众得自相关影视节目对于这些态度的描写,不是很岂有此理吗?我们根本不说人们只是因为看了《豪门恩怨》,就想要变得更有钱一些!最多我们只能假设,节目的价值观与观众的价值观究竟是相同或不同,都是人们与文本“协商”之后的结果。

凯兹与李笔士以小心翼翼的态度,避免从这组繁复的资料抽取不成熟的结论。但他们至少认为,该研究的成果足以支持他们的想法,亦即观看节目的社会过程是积极而主动的,而这也说明一般人的话语解读能力相当细腻复杂。他们另有一个看法颇为有趣。他们说,剧中衣着光鲜而富裕的主角,与这些主角遍布全球的观众在社会及经济地位的差距虽然很大,但并不怎么要紧:“不快乐是打破所有藩篱,使人复归平等的最大因素。”^[50]这个说法颇能应合安的论点,她说通俗剧的叙事本质以及它的“悲剧感知结构”,才是造成《豪门恩怨》走红全球的原因,剧中消费资本主义的炫耀光彩不是打动观众之处。

透过这些经验性研究,不论是安那种比较不正式的,或是凯兹与李笔士的大规模而正式的研究,我们都可以证实,观众比我们想象的还要来得主动、复杂而有反省批判的能力,此外,他们的文化价值对于外来文化的操纵与“入侵”之

抗拒能力,也比许多媒介批判家的想象高了许多。假使我们可以说这些经验性证据足以回应费杰士的呼吁(深入调查这类“帝国主义文本”对于观众的“生活及人际关系”的冲击),那么,我们不妨得出结论,旨在以议论引发争议的学者,如许勒、多夫曼与马特拉,实在夸大了这个冲击的严重程度。

嘲笑卓别林:观众研究的种种问题

不过,有此认知并且接受以后,我们还必须记得,在这个领域里,经验性研究其实存在着若干难以克服的限制。以经验性取向探索观众接触文本以后作何反应,这涉及到将原本在某个层次上属于“私人的”东西摊开成为公共的讯息,其间引发争议之处简直是恶名昭彰:一个文本对于一个观众、听众或读者的态度、信仰与思想以及意识会有些什么“效果”呢?(译按:这实在是很私人的东西)。凯兹与李笔士采用的方法,算是非常可取,因为他们在探询观众如何以言词说明他们的意识过程时,只给予观众若干必要的限制。他们以“开放式”问题,引导非正式团体进行讨论,如此一来,研究者影响资料取得的程度降到最低。但以“任何”方式控制节目的收看,其本质都是“人为而刻意安排的”,这就无法不让人怀疑,这些研究发现,效果是不是有一点问题?举个例子,如果研究者“要求”受测者以“批判的”眼光收看节目,则这位受测者也就扮演了“批判者”的角色,而不再只是“观众”,这样一来,他们必然会比一般人收看电视的

日常经验,来得积极主动与自我反省。

凯兹与李笔士认为,比起个别收看电视的情形,他们以集体收看及讨论的方式更能接近常态的收视情境。这是持平的说法,但我们也必须承认,在这种“正式的”团体情境中看电视,然后讨论,相较于日常家庭内非正式的收看过程大大不同。由于正式及非正式情境势将引起差异,因此,学者指出,“团体群聚而引起的动态关系涉及了人与人之间的支配、禁止与趋同等等变数”,如何将诸如此类的问题排除是有困难。^[51]在任何公开的社交场合,人们的言谈必然受到这个情境的微妙压力与约束所影响。虽然研究人员在设计方法时,或多或少会以敏锐之心处理这些问题;但再怎么敏锐,遵循方法学而进行研究的人都无法完全摆脱这些问题,因为告诉活生生的人,有人正在研究他们,或是要求他们公开在必然受到权力捆绑的言谈过程阐述他们的观点,已经注定会遭遇这些难题。说这些只是强调一点事实,亦即人们在公开情境针对某个文本所发表的种种观点(换句话说,任何以经验性方法所取得的材料),相比于他们对该文本的“活生生的”经验一定不同,两者之间必然存在差距,因为后者是日复一日不受隔绝的经验,川流不息,不受阻扼也没有人在旁边监理。

类似这些效果问题,充其量只是从事媒介帝国主义的体验性探讨时,通常必须跨越的基本门槛。观众亲身收看电视的经验,是“现象学上的”(译按:主观)资料,如何将它转化成为(译按:客观)实证资料,向来都是探讨观众之时必须面对的难题,而这也是关于媒介的种种效果之辩论无法

回避的核心疑点。就某个层次而言,认为存在着并批评媒介帝国主义现象的人,只不过是换了方式,重复了西方许多媒介批判的理论家再三指陈的“意识形态效果”之说法。^[52] (译按:认定媒介发挥了意识形态效果的人,只是就其本国的情形而发言。)但就媒介帝国主义的例子来说,既然相关研究涉及了跨文化现象,另一层困难也就加了进来:这也就是“诠释”(interpreting)实证资料的难题。这里涉及的要点是,研究者是不是能够凭借自身的文化理解,正确地诠释异域文化人民的种种反应。不过,凯兹与李笔士似乎认为,他们对于这些团体的反应之诠释,相对说来不会有什么问题:他们似乎认为,基本上每一个人都使用相同而又批判性的论述“语言”。造成这个认定的原因,或许是因为他们研究的对象,彼此文化视野的差距相当有限,并且研究者本身的文化视野亦涵盖其中,于是,研究者与被研究者在常态假设下也就能够彼此互通而理解,并且,他们好比是运作在一个文化“之内”的共同架构。这样说来,我们或许可以认为,在凯兹与李笔士的研究对象之间,也就是各个不同的氏族团体之间,存在着一个共通的“元文化”(meta-culture)而足以将他们串连在一起?而这个“元文化”又怎么界定呢?比如,可不可以说这是以电视媒介而形成的共通经验?可不可以说这是以“正义”、“爱”、“忠诚”、“人格”等等概念所形成的共通文化?可不可以说这是社会“现代性”的共通经验?唯有借用诸如此类的参照基点,各个不同文化的间隙才能缩小,而也唯有如此,我们才能假定彼此尚能理解对方。

不过,我们还得再换个例子。假设凯兹与李笔士的研究,是在遥远的亚马逊林区的部落以印第安人为对象而进行,也就不难想象这些假设将分崩离析而不能成立。比如,在凯兹与李笔士的研究里,他们曾经以下列问题问一位苏俄移民:“你是说毫不带感情吗?”那么,南美的印第安人可能会怎么回答呢?问话人当时的用意在于澄清受访人对剧中人物 J. R. 的人格及行为之了解究竟如何,而受访人对这问题的反应显示“毫不带感情”这个词,是让他们得以沟通的参照共同点——双方都认为这个词有其意义,与言谈的语境是相关的。但在这个交谈中,双方承认但未阐明的“情感”(emotion),其实是一个相对现代的术语,也是一个高度抽象的心理概念。这个术语与它所代表的概念,很有可能必须放在 19 世纪以降欧洲人文主义(及其影响之下)所形成的特定文化组合当中才具有意义。我们因此不能假设这个问题,对于这个文化影响圈以外的人会有相同的(或说“任何的”)意义。由此引申,我们必须警觉,种种批判电视文本的话语,固然必须使用术语,然而,一旦将这些“普通的”术语适用于其他稍有“距离”的文化环境,必然会出现诠释学上的种种问题。

然而,真要掌握诠释上的各个问题,我们倒也不必上下求索,倒也不必援引文化距离这个概念作为假想中的“原初情况”(primitive),诚如琵娜曲欧妮(Irene Penacchioni)在《巴西东北部居民收看电视流行剧》一文的展示。这篇论文的材料,取自作者在巴西最为穷乡僻壤的地区所作的研究,大抵是一种论点的挑拨,突破了西方媒介批判学者种种想

当然的假设。她举了三个例子，“希望让你们这些媒介学者晕头转向”。^[53]例子之一是描述她本人在它雷西纳镇(Teresina)的经验：“这个东北部最穷、最贫瘠，最臭名远播的省镇……一个热带市镇，四周布满了灰泥一片的沼泽……深居内陆的死镇。”琵娜曲欧妮搭乘的飞机由于紧急迫降的意外事件而把她带到了这个人烟罕至的恶地，她笔下的市镇是这样的：

夜已深沉，街道几乎空无一人。我们走到了市镇中心唯一的广场。顷刻间，从远处看去有如被鬼影环绕的几束昏暗、奇怪的光线把我们吸引住了。是电视机发出的光线。我们听到了阵阵的笑声。从舌头(Sertao)来的一位男子，身材高挑，笑得人仰马翻，不得不抓稳脚踏车。荧屏上演的是什么呢？我们凑近一看，原来是卓别林在“淘金记”(Gold Rush)的面包舞。所以说，所有在广场爆笑的人，都是在相同时间看到了相同的东西。^[54]

但他们真是这样吗？琵娜曲欧妮继续下笔而提出疑问：

这阵冲破了语言与文化差异而产生的笑声究竟缘何而来？如果我们对此都不能理解，我们又怎么敢放声高谈电视的影响呢？^[55]

这里的笑声，正是需要解释的地方。来自欧洲的这位社会学家，满腹各种文化上的参照资料(卓别林“小人物”以悲怆作为喜剧经典无声片)，又怎么能够知道让她发笑的原因与住在热带沼泽区的高脚农夫“是相同的東西呢”？她唯

一能够自信地说的,岂不只是她与他都看到了影像而且发笑吗?

或许,有人会认为抓着这些不确定的东西打破砂锅问到底似乎有些乖张。真是这样吗?不妨先看看忽视了这些问题可能会产生什么结果。如果假设卓别林对于欧洲知识分子及拉丁美洲农民具有同样意义而会引起相同反应,我们也就很快会进而假设,卓别林的幽默具有“普遍的吸引力”,而这位小人物的滑稽动态触动了人性共通的心弦,超越了文化差异。另有一位媒介评论家崔西(Michael Tracey)正是如此推论。第一次大战之后,卓别林在崔西的家乡老汉镇(Oldham)广受欢迎,这个事实在前,而琵娜曲欧妮所描述的情景在后,崔西将此二个异时的现象并列。崔西先前听过幼童唱过一首歌,是由“老汉工匠”(the Oldham Tinkers)这个现代民俗团所制作的。顺势想下去,一个巨大网络串连而成的影像,跨越了时间与空间开始形成了,这位小人物所代表的“共通人性”,网罗了英格兰北部的磨坊小镇的淘气鬼、纽约的电影观众、第三世界的农夫、巴黎的知识分子,20年代与80年代,在人性串连之下,都是大家庭的一员。这样的一个印象把崔西迷得晕头了,他自己坦白承认,如此的情形,真是文化帝国主义说法的逆转,“实在是诡异至极”。老汉镇小孩所唱的歌,他写道:

这是不是好莱坞文化(译按:卓别林的无声片是美国拍摄的)影响力的早期证据,是不是文化帝国主义力量肆虐另一个文化的原初情形?这样的想法似乎很是乖僻。难道这位小人物不是带来笑声、欢愉的深井,只

不过是这样的欢愉具有普遍的诉求？这不是人性的表现吗？事实上，这难道不是美国流行文化真正非凡之处，它比任何其他力量都来得有效，而且还凝聚了共通的人性？^[56]

诉诸“共通人性”或是如我们这里所说的“普遍原则”，等于是否认文化具有本质的差异。这样一来，也就产生了两个涵义。第一，它意味着诠释学的困难，其实说过了头，因为不同文化的某个“深层”元素，自有“共同了解的基础”，我们因而会对相同的东西产生笑意。第二，它否认有文化帝国主义这回事，“因为”它否认文化之间存在根本性质的差别：所以，即使某种形式无所不在，这也谈不上任何支配的问题，因为它总是可以说，诉求有其普遍性。行文至此，读者应该已经觉察，安·凯兹与李笔士在揣测《豪门恩怨》受到欢迎的原因时，多少都以普遍性的存在作为论证的基础诉诸“悲剧的感知结构”等等概念。崔西只是将这个概念往前稍稍推进了一步。顺此逻辑而下，自然也就是认为全球的各种传播理当在“自由市场”中进行，捍卫这个原则不遗余力的卜尔(Ithiel de Sola Pool)因此声称：“经常有人指着世界文化的美国化而评论，品头论足之余又深表遗憾，但事实上，我们或许应当说，从中我们发现了世界的种种文化品味，就是这样。”^[57]

普遍精神的存在这个意念，有什么错误吗？为什么事情无法像崔西所说的那么简单？就意识形态及诠释学的观点来说，“普遍原则”这样的说法可能会引来什么指责呢？先看意识形态上的问题。西方媒介推销西方形象的能力无

与伦比,单是这个事实就已经非常重要,但崔西却予以淡化,这正是他陷落的主要陷阱。卓别林的幽默能够普遍打动人心相当可信,但其主要原因之一,还在于他的影片“存在于”全球。事实极为明显,如果他的影片从来无法在美国以外的地区行销,他也永远不可能成为广受欢迎的人物。西方评论家向来也没有举出(译按:第三世界国家),如蒙古的或巴厘岛的喜剧片作为共通人性的显著例子,由此一例,我们已经可以判断这里提出的论点有其说服力。我们压根不能够将这个事实分离,无视美国及这些国家在全球媒介权力的分配上差异巨大。

以特殊取代普遍,这是一个非常常见的意识形态策略:许多宗教,如基督教,在其福音与布道的风潮中,都曾经企图以人类代言人自居,说人类在某个深层次上都是“神的儿子”。非常明显,言下之意,它也就否定了其他宗教的义理。而无庸赘述,马克思也早就告诉我们,资产阶级总是企图将自身的利益,说成是“普遍而为全体所有的”。^[58]

对于这个普遍性的意识形态的剖析,巴特(Roland Barthes)曾经写过一篇短论,笔锋锐利的《伟大的人类家庭》(The Great Family of Man)。这篇文章的篇名,取自巴黎的摄影展,这个展次的目标,在于展示何以某些人生主题与作为见诸于世界各地文化。根据巴特的分析,这个层次的“神话”运作诀窍在于从文化多元的众多实例当中,将一个普通的人类社群召唤出来:

这个神话的运作分成两个阶段:首先,它先声明人类林林总总的形成有所不同,然后反复强调奇风异俗

的存在、人种变异的无穷无尽,肤色、头骨与风俗习惯的多元性,不证自明,巴别塔(Babel)的形象从这样的世界投射了出来,洋洋自得。接着,如此多元的一个形象,以神奇之姿跃出某种统一性:凡是人,其生、其工作、其笑与死,天涯海角皆是相同;在这些活蹦鲜跳的行动中,如果不同种族的奇异仍然不可泯除,则横梗在每一个人之下,至少存在着一个共同的“本质”。^[59]

在巴特看来,这里的论证手法,乃是援用“本质、自然”(nature)的言词,抹煞了“历史”。四海之内皆兄弟、皆姐妹的想法,出于情绪的感染,掩盖了众多历史事实,掩盖了不止是文化的差异,也掩盖了支配及不平等的事实:巴特认为,正是在这些历史条件之下,而不是在某种上天赐福的“自然”之人类情境下,人们体验到了生老病死、工作与欢笑。巴特反对有所谓的普遍精神、原则、共享,他否认人类真的那么相像,因为口口声声这么主张的人,几无例外,都是优势文化圈的人之夫子自道。他说:“我们不妨问一问,在巴黎 Goutte d'Or 区做工的北非工人,他们对于‘伟大的人类家庭’这样的说法作何感想?”^[60]

简短地说,列举普遍原则的说法几乎都与支配他人的欲望有关:“人性本质”之类的说法,绝少出自异域文化之口。

所以说,“共通人性”的讲法,总是一种意识形态上的妥协,这相当危险。在这样的情况下,为什么崔西还要使用它呢?理由可能是它提供了一个浮面的解释,说明了琵娜曲欧妮与巴西农民能够“共享笑声”的原因。但为什么说这样

的解释流于肤浅呢？因为它并不提出诠释学上的困难问题：双方都笑，但这是“相同的”笑声吗？共通性——突破文化分野的人性——只是从笑这个模棱两可的现象，为要宽心而得到的“推论”。因此，从诠释学角度挑个毛病，我们必须说普遍而共通诉求的观念，根本是忽略了诠释的难题。琵娜曲欧妮另外提及了一个也是有关笑的例子，它清楚展现了为什么我们必须将这样的说法当作暧昧不清而有待诠释：

在第三个例子里，我们与琼安(Juan)这位二十岁的年轻人一起收看电视。琼安不识字，一直住在内地舌头(Sertao)巴西东北部的干燥僻壤。突然之间，荧屏中出现了状极骇人的场景，一幅海怪般的特殊讯息：一架汽艇失控撞到了海滩，冲进日光浴人群，把这些人抛向了空中。他们当中有许多人因而死去……琼安倒爆笑了。^[61]

很显然，这样背景下的笑法，并不是什么“跨越语言及文化差异而有的共鸣”。琵娜曲欧妮无意就此提出诠释，而我们当然也无法从文中所述的细部资料进行诠释。然而，这里的笑声与卓别林引出的笑声，唯一的不同只在于我们的判断、在于我们认定其是否适宜。我们从中得到的教训是，仅从表面的现象审度人们的反应实在危殆。一件事是不是重要，总是必须放在特定文化的表意体系“之内”才能说得准。因此，研究异域文化观众对于媒介文本的反应，其繁复程度恐怕远远超过任何实证研究。经验性研究涉及了多方的诠释问题，只此一例，我们亦应当谨慎小心，避免太

早从研究中推演结论,至少,我们应避免将现有经验性研究的结论,适用至其他或许更为“遥远的”文化语境。

顺此思维而下,我们也就带出了经验性研究必须面对的最后一个问题。这就是,在这些实务的重重界限之内,我们是不是尚能认为,理解文化帝国主义的现象可以类推至一个让人觉得满意的层次。凯兹与李笔士说,接受他们调查的人——大抵是由以色列移民组成——可以当作是“《豪门恩怨》电视剧全球观众的一个缩影”。^[62]但对于这样的一个说法,我们可以举出各式各样的反对意见。

他们举以色列这个国家作为研究对象,除了因为这是多位主要研究人员的母国,因此比较方便之外,必然也是因为以色列具有文化“熔炉”的特殊性质,它是一个现代国家,并且由多元民族的新近移民组合而成。但是,我们或许可以说,也正是因为这样的便利,反倒使得他们声称其研究足以反映全球情境的说法站不住脚。稍前我们已经提及,(译按:第三世界的)种种民族群与西方观众之间或许存在着一个更高的文化相近性,也就是社会现代性这个共通的“元文化”(metaculture),冲淡了跨文化的相互了解问题。已经选择移民而身为一个现代发达国家的居民,必然在某些方面已经显示这些人与其“氏族身份”并不相同。我们可以因而认为,他们与其文化“根源”的关系,必定与留在国内的居民有所不同,也许强些,也许弱些。就事论事,相较于一般法国人或中国人,“所有”(包括了“居住既久的建制”以色列人、巴勒斯坦及新近的移民)以色列居民的文化认同感的问题,可能复杂些、启人争议一些。对于那些身处文化动荡的

人、那些具有特殊种族认同问题的人来说,在接触了类似《豪门恩怨》之流的文本以后,他们的反应可能比身处稳定文化条件的人有所不同。有了这些想法,凯兹与李笔士的说法,认为他们的研究是全球《豪门恩怨》观众的一个“缩影”,也就必须打个折扣。

谈了这些,用意并不在批评凯兹与李笔士的研究;而只在于突然真要找出帝国主义文本的观众之缩影实在是非常艰难的工作。文中某处,凯兹与李笔士显然带着略为恼火的笔调说,他们的研究有多方的限制,而如果要將这样的一个研究扩充,由《豪门恩怨》而扩充至其他类型(genre)的电视节目,其所需耗用的成本及涉及的繁复程度,(译按:殆难估算)——“我们所作的,已经非常繁复”。^[63]这也正是我想要强调的意见。诸如许勒等人所怀抱的文化帝国主义之理论,由于涉及了全球不同国度的事务确实超出了经验性研究可以处理的范围。凯兹与李笔士的研究,容或有其折衷妥协之处,但就我们可以得到的研究当中,这很可能已经是最好的了,因此,他们必然留下了一大片我们心存狐疑的领域,对此,我们也只能存而不论了。这样看来,如果把它当成是一个经验性的问题,想要观众从对于媒介文本的反应这个角度加以回答,则文化帝国主义的论据将很可能是一个无法回答的问题。

对于这些方法学、诠释学以及纯粹由规模引发的困难,有了认知以后,我们就可以得到一个较好的判断标准评估文化帝国主义的经验性研究其价值究竟若何。在我看来,这等研究的价值似乎应该局限于“暴露疑点”(problematis-

ing), 亦即质疑文化帝国主义的论据当中强势说法的可信程度。这些经验性研究的价值, 在于彰显人们非常的积极主动而复杂, 因此, 他们对于文本的反应, 也就不可能支持文化操纵这个广泛存在的说法。截至目前的论点, 相当站得住脚; 但我们也必须承认, 经验性研究并不真正能够“否认”文化帝国主义的论据, 因为环绕证据而起的种种限制, 几乎注定要证实这场辩论从本质上就无法得到定论。文末, 凯兹与李笔士以反讽的语句所写下的评论将这个情境作了很好的注脚:

操持霸权说的各位理论家, 很轻易就可以左右逢源, 无论是接受或排斥《豪门恩怨》的价值, 在他们的诠释下, 这两种截然相反的反应都可以成为体制内的讯息。假使说, 艾文(Ewings)的财势引发观众不切实际的幻想, 让他们渴求社会流动与所谓的“美国风格”, 那么, 认同《豪门恩怨》的人物也就达到了这个目标。然而, 另有一些观众, 看了《豪门恩怨》以后, 反倒提醒他们, 没有权势的他们, 比起剧中人物好过许多。对于这样的观众, 又怎么说呢? 我们仅需费些许气力, 就可以看出, 后者更是霸权作用已经发生的现象。这样的反应, 等于是叫大家安适其位, 在各种可能存在的世界中享受生活, 而就让那些快快不乐的少数人照管其他人。^[64]

如果认同或拒斥某个媒介讯息(此时先需假设诸如此类的反应, 可以令人信服地加以引证), 都可以解读为霸权形式的一种, 那么, 很显然, 任何简单的经验性研究是无从

辩驳或确认文化帝国主义的现象是否存在的,这个时候,也只有理性及理论的层次才能处理这个问题。到底怎么样才能算是文化帝国主义?至此,“各人安适其位”所发挥的支配作用,是不是与“美国风格”的吸引所发挥的支配作用属于同一形态,已经不再是经验性问题,而是理论考察了。

这样一来,最后我们不免要问,经验研究要来何用?就目前所知及其实际限制来说,如果我们把经验研究当作是范例,只是帮助我们“厘清”(thinking out)问题,而不是把它当作足以解决文化帝国主义问题的良方,似乎更要来得好些。比如,凯兹与李笔士以团体讨论作为研究方法,这就促使我们想到,观看电视的种种效果并不是个人的意识与文本遭遇之后的孤立现象,反之,效果的发生是在“社会性遭遇”当中完成的,媒介讯息是由更广的文化语境中介的。琵娜曲欧妮取自巴西的故事支持了这样的说法,它甚至隐约显示,就巴西这个特殊的文化语境而言,观看电视的社会性迥异于欧洲背景的社会性:

我们这里所处理的文化语境,取其最宽广的意义,此时,欧洲那种二分法不再适用了。这种二分法的一方是阅读文学作品或观赏电影的经验,它指涉了静默、专注与孤单;另一方是他类文化语境,指涉了变化多端、吵杂与分心出神。但这里是巴西……看电视是整合于一个集体的有声空间之内,是在活动几乎没有中断的环境中进行的。^[65]

所以说,关于巴西、以色列或其他任何地方的文化帝国主义的问题,我们必须将它们安置在更宽广的观众的文化

“环境”中才能厘清。但就在这里，“文化”幽暗不明的魂魅又告浮现。所谓的文化语境，究竟指的是什么？这样一个文化语境，又与互动于媒介时候所建制的文化，作何区别？凡此种种都是复杂而难以回答的问题，最终，它们将会为我们在现有媒介理论的探讨中开辟新天地。

媒介与文化

关于媒介帝国主义的辩论，值得我们驻足评估。截至目前为止，大多数的论述都认为，将“帝国主义媒介”当作一个简单的观念看待值得怀疑，因为并没有任何媒介能够对于它们触及的文化产生直接而操纵性的效果。西方，尤其是美国跨国公司的媒介，在全球舞台占据了支配性地位，这是事实，没有人对此有任何异议，^[66]但引发争议的部分在于，这样的地位，具有什么样的文化内涵？

首先，我们经常可以接触到关于“媒介帝国主义”的研究，但其分析层次通常是政治经济方面或制度方面，并且经常没有分析文化支配这个特定的层面。这些研究虽然宣称文化支配是其分析对象（比如，许勒的著作是这么标举的），但到头来，它们却又退缩至经济支配的领域。

其次，另有一些批评这种“宏观”取向的人，如费杰士、崔西与巴瑞特(Boyd-Barrett)，忙不迭地呼吁我们必须展示林林总总的文化效果确实存在，而他们眼中的文化效果则又指的是各种媒介文本对于观众的真正冲击。然而，针对文本而分析，即便具有多夫曼与马特拉的水准，以相对精致

的意识形态解读剖析文本,仍然无法证实这样的冲击是否存在。这里所不容易处理的命题,在于判断观众究竟如何“回应”一个“帝国主义的文本”。在这方面,少数已经完成的研究却又倾向于认为,观众的主动积极、繁复而具有批判性的自觉远远超出媒介帝国主义的理论家的想象。而且,西方许多社会的观众研究对于媒介“意识形态效果”这个一般性的问题,亦有一些定论,支持了“主动观众”的信念:一般说来,人们似乎并不像媒介批判论者所认为地那么容易受骗。

议论至此,媒介帝国主义的主张已经有所动摇;话虽如此,我们另外还得在这幅图像里增添几笔对于观众反应之经验性研究的批判。人们收看电视节目的经验何其繁多,而我们所能得知的现象学之资料,却又何其有限,而跨文化的诠释问题,再加上跨文化研究所涉及的规模及实际问题,亦是何其繁多,凡此种种,都已断然否认经验性的研究能够拥有最终的裁判权威。反之,我们理当将经验研究的成果当作是一种提醒、一种警语。当然,我们并不是说,大而化之的媒介帝国主义较为可取,只是说,媒介文本造成了什么样的冲击,在若干程度上仍然是还没有得到解决的问题。

不过,关于经验研究的价值,笔者想做最后一点申明,即它有助于我们重新厘清我们所处理的问题。类如凯兹与李笔士的研究,强调了收看电视的社会背景,确实能够让我们的注意力从“文本——观众”的纽带,移转至更宽广的架构,转而就各种媒介形式在一个文化之内所占据的位置提出问题。经过这层视野的转换,被(或说,经由)经验研究所

彰显的媒介帝国主义之主张,并非如此之“错误,而只是形成主张的方式,有所错误”。这样看来,许勒所昭示的文化“冲击”,虽然来自于政治经济及制度上的支配,但如果就文本及观众而提出质问,则这样的支配是无法侦测的:因为它涉及了更为复杂的文化“中介”形式,而媒介专家所设计的研究计画,迄今无法就此探讨。甚至可以说,文化帝国主义或媒介帝国主义的掌握,超出了现有媒介研究的概念范围。这样的一个可能性,笔者已经多次提及:现在,我们必须再深入一步,这样的可能性,暗示了什么。

主要的暗示就是媒介与文化之间的关系,理当再作三思。媒介帝国主义的主张者与批判者,两方面都自觉认定,某个意义之下,媒介是文化过程的核心,因此,文化支配的问题也就随着媒介支配的问题而移转。比如,诚如我们可以预料得到的,许勒声称,在文化支配的“渗透过程里,媒介是受其驱使的最显明的例子”;但严厉批评许勒的巴瑞特同样有此强调,他说,“除了正式的教育机构与制度以外”,媒介帝国主义“可能是构成文化帝国主义的单一的最重要的成分”。^[67]确实,媒介是最明显的一个目标,因此也就是最为公众所熟知。但这也正是危险之处,由于媒介是那么触目可及,我们也就可能认为媒介的种种问题正是文化帝国主义的实质问题,殊不知媒介问题只是更为深层结构之文化过程的指标而已。罗迪杰(Lodzick)曾就此提出警告,他说,这是一种“媒介中心论”的媒介理论,罗氏是借此说明,在这个领域工作的人容易流于认为他们所研究的文化及意识形态之过程,位居社会实体的中心。他认为,正是由于如



此褊狭的视野,反倒扭曲了类如电视这个东西的整体社会意义:

人们既然已经暗示了电视的影响力强大无比,则电视也就不再是分析的目标,而倒变成了规画研究实务及理论推演的指引……以媒介做为论理中心的理论,无法解释电视何以逐渐变成了大多数西方社会的主流休闲活动,也不能掌握这个现象的社会意义。^[68]

罗迪杰大笔一挥,在挑战了媒介理论家的同时,等于是导演了类似“哥白尼翻转”(Copernicantwist)的一击,他重新定位问题:媒介理论家将自己位移至宇宙学的中心之外。这对于我们也是很妥善的提示。现在,时候已到,我们理当质疑研究文化现象时,将媒介置放在中心的种种思维。

在当代的文化论者当中,又有些人的主张,其媒介中心的色彩最为浓郁,我们不妨以他们作为起始来开展讨论。虽说许多方面有其争议之处,但这些人话语,目前非常风行,它们是与布西亚(Jean Baudrillard)、里奥塔(Jean-Francois Lyotard)与詹明信(Fredric Jameson)等人的“后现代”理论紧密相连的。笔者将在本书最后再就这些理论提出看法;此处,笔者只需指出,在这类文化理论之内,确实存在着一种倾向,它几乎等于是主张,在当代的各个社会,“媒介”与“文化”是二而为一的。克楼克(Arthur Kroker)与库克(David Cook)这两位加拿大社会学家曾就电视提出了他们的主张,他们的说法可以用来作为前举倾向的例子:

非常之真实,电视就是真实的世界,不是现代而是“后现代”文化、社会与经济……这样的后现代社会,特

色是科技以洋洋自得之精神呈现动态发展之势；特色是真正的流行文化，只有在不堪入目的景象 (obscene spectacle) 所引起的狂喜与腐化交替的气氛中才能驱动——凡是进入电视的真实世界、凡是成为电视所指涉的认同原则、凡是经由电视处理的现象与人事，在当代文化的主流趋势里都成了边缘，电视是“绝对卓越”的权力关系的科技器物。在后现代的文化里，电视并不是社会的反映，恰恰好相反，“社会是电视的反映”。^[69]

在这么夸张的修辞背后，挺立着一种常见的想法，它认为当代的文化在大众媒介的彻底渗透之后，我们再也不能够区分当下的“真实”文化经验，以及我们从电视荧屏这个平面所体验的文化究竟有何差别。布西亚，这位克楼克与库克的宗师，正是主张这个说法最为过度而不遗余力的人，他说，真实本身已经让步于媒介所生产之“超现实”，其中，“媒介与真实混合变成了星云状态，真真假假不再能够分解。”^[70]事实上，布西亚的论述赋予了媒介太大的力量，而正是这样的力量又使得“媒介”这个概念整个改观。（译按：果真如布西亚所说）则我们不再能够将媒介当作是传播赖以发生的“工具” (means) (形式与机构制度)；媒介变成了(后)现代文化经验的某种“原则”，所谓具有意义的传播活动变成了空言。这样的观点串连了两种想法、立场：普遍见于后现代的话语，认为现世的“生存实体” (lived reality) 是否存在令人怀疑；再就是对于媒介观众，套用布西亚的常用术语则是“乌合之众” (the masses)，采取了相当高高在上的

(patronising)姿态。

不消说,诸如此类的主张,在正统媒介研究者的眼中是必须严正批判的,因为布西亚、克楼克与库克类型的学术工作者根本就没有提出任何经验性证据,他们也没有处理本章所已经提出的一些诠释学上的问题。^[71]然而,我们倒也该有些同理心,体会这类型的理论家企图阐释些什么:他们的努力代表了文化行为的扭转,在相当重要的一个层次上,它改变了我们谈论文化经验之时所援用的词汇。比如,布西亚说电视影像之“不堪入目”(obscenity),其实是想要掌握一个情境,此时,“我们最为贴身的生活过程,几乎变成了媒介的倾销场”(不妨想想,电视画面出现了灾难事件的新闻时,我们私下的反应,不是经常长吁短叹,好像这是接触这种场景时我们应该有的反应吗?)与此同时,“整个世界好像也不请自来出现在你家中的荧屏前”(不妨想想,透过摇控器的不时转台,大量毫无关联的影像,不是突现在我们眼前吗?)凡此种种,在布西亚看来,“使得先前尚可在最低限度内维持公私之别的景况,成为泡影而荡然不存。”^[72]“不堪入目”反倒是所有的现象极度“曝光可见”(visibility)的一种状态。因此,它的言下之意也就是说,电视可能以激烈而根本的方式转变了我们的文化“疆界”,恰如公共领域与私人领域之别,它使得所有的经验同样曝光可见,但也同样“平淡无奇”(flat)——剥夺了我们辨异的能力,缺乏了这种能力则任何事件都不再具有特殊的意义。

后现代的媒介理论,其夸张的修辞手法,可以说是力求掌握某种文化的“感觉”(feel),而诚如哈维(David Harvey)

对我们的提示,生活在这个文化的“一般美国人,据称现在已经每天收看电视七小时以上”。^[73]但尚待解决的大问题仍然存在:“‘谁’对于文化的感觉被人知晓、被人描述?”就像布西亚等理论家宣称种种文化意义的解构,与时下媒介的实际表现,两者同时并进,但一般美国人真有这样的体验吗?或者说,我们仅只是又看到了一个例子,显示文化评论者的世界,以及安等人所探测得知的媒介观众之世界,二者确实存在着差距?^[74]

对于这个问题,我们可以再看看另一个例子,虽然远远没有那么极端,但它还是强烈的主张媒介具有核心的地位:霍尔(Stuart Hall)的例子。分析了西方社会之内大众媒介的发展之后,霍尔认为:

无论是就质或量的观点来说,在资本主义高度发达的20世纪,媒介在文化领域里已经取得了决定性与关键性的领导地位。单只是就经济、技术、社会与文化资源来看,大众媒介所能够控制的部分,比起目前还存在的所有更为传统的、更为古老的文化渠道,其素质优越了许多。^[75]

这段话的主张,无异是说现代社会当中,生活“日渐分裂而片断,画分作片面而各自分隔”,此时,大众媒介的巨大身形无所不在,已经使得其他更为悠久的社会传播工具徒具边缘的身份。这样一来,在乌合之众(massified)、“原子化的”,其社会关系已被片断化的资本主义社会,人们尚且能够保持一个社会的“整体”感觉,察觉他们与社会的关系尚且存在的主要渠道,也就只剩下了大众媒介:

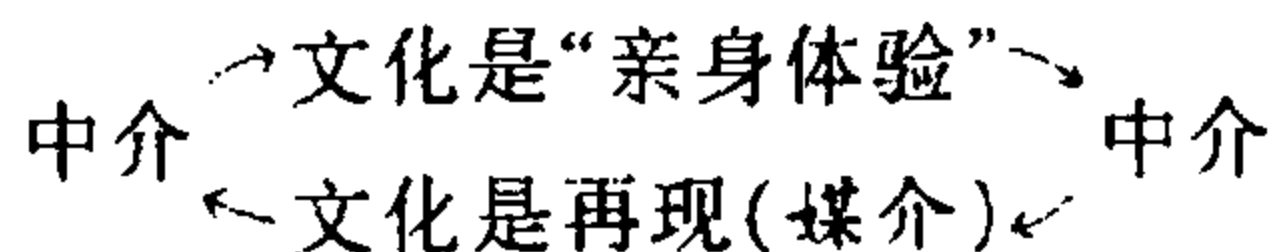
这是现代媒介的首要的文化功能：提供并选择性地建构了“社会知识”、社会影像，透过这些知识与影像我们才对于“种种世界”、“种种人们曾经生活过的实体”，产生认知，透过这些，我们也才通过想象建构他们的及我们的生活，使之合并为可资理解的“整体的世界”。(world-of-the-world)^[76]

依霍尔之见，在现代资本主义文化的构成中，大众媒介占有举足轻重的地位，因为它们是让组织有机化、产生意义，并“类型化”人们之经验的主要来源。就此而言，大众媒介与现代资本主义的科技——经济及社会过程紧密相关，因为后面这些过程，非但生产了社会现代性“令人目眩的繁复质素”，它们也产生了这个经验之复杂性赖以“中介”的技术工具。这样看来，媒介之所以跃居文化核心，原因还在于特定社会形态使然：现代的资本主义社会所催生的社会经验，以各种模式在各个层面打上了烙印：“在大大小小的区域、在各个阶级与次阶级、在各个文化及次文化、在各邻里街坊与社区、在各利益团体与边缘弱势族群”^[77]，我们还可以在这串名单，加上人际与“所有存在”而为人熟悉的模式。媒介并没有取代这样的一个生存经验（虽然克楼克与库克这么认为），媒介只是提供了一个渠道，依此而将人的生存经验组织成为一个前后一致、足资认识的“整体”——正是在这样的意义上，媒介被赋予了文化领域的“领导地位”，因为媒介已然“统领了”人的经验。

霍尔的论点虽然强有力，却也是相当谨慎的，因为这样的论点并没有说现代的媒介全盘地取代了所有形式的传播

及文化作为,它只是说,大众媒介扮演了一个独特的统领功能。就资本主义高度发达的社会而言,这样的论点也相当可信——举个明显的例子,在这些地方收看电视的习惯几乎是人们的例行作息,其程度近乎人们的大多数休闲时间,已经为电视“殖民”。^[78]但是,以上所言即便是事实,媒介的重要性可能还是被过度地夸张了,而这正是这个论点的危殆之处。观众研究即便存在着许多浅显的问题,但它的研究成果确实可以让我们说,媒介的统领功能并没有像霍尔所说的那么无往不利,其间是存在着争论的,因为媒介讯息本身实乃透过其他文化经验而产生作用:这也就是“积极而主动的观众”这个概念所已经暗示了的。

在当代文化过程及行为之中,大众媒介盘踞了高高在上的地位,此事无可怀疑;另一方面,人们在接触媒介时,却又把他们得自其他文化资源的认知亦加以应用,此亦事实确凿。这两种并存的现象告诉我们,媒介与文化的关系可以视作是一种微妙的“种种中介的交互作用”(interplay of mediations)。所以,我们不妨将媒介视作现代文化的“再现”面,而且媒介占据了支配的地位。然而,文化的“亲身体验”也包括了家人、朋友的言谈互动过程,也包括了日常生活的物质存活经验:吃喝、工作、身强体健、性欲、时间流逝的感觉等等。下列的关系图就此作了很好的提示:



这个关系图所隐设的是,文化经验的一个层面总是为另一个层面所中介:我们对于一个电视节目、一本小说或一

篇报纸文章的想法、观感,总是受到我们现实生活的百般遭遇之影响。但同样并存的事实是,我们的亲身生活又受到了种种再现文化的影响,也就是我们的亲身生活是“向我们展示的再现”(representations to ourselves):我们的个人经历、传记,是局部的“文际互换”(intertextual)。为了要让这些道理没有那么抽象,下面就举个例子,分别说明这个交互作用过程的各个“瞬间”(moment)。

根据霍尔的说法,所谓媒介扮演了“管理的”角色,对于我这位住在英格兰中部某城市的人而言,也就是说这个城市的一般居民,主要都是透过电视、报纸与杂志等等媒介所提供的社会知识,组织他或她的“世界观”。如果这个论点可以成立(在这个城市生意作得不差的所有的书报店、像带出租店、电视机出租公司等等,莫不对此说法表示支持,这是毋庸置疑的),那么,生活在20世纪晚期的资本主义的西方社会,其连贯而一致的感觉,来自于媒介影像无休无止的流动。可是,我也清楚地意识到,这个城市的人,在他们的每日生活里另有其“真正的”文化经验,而对他们来说,这些亲身经验的某些优先性比起媒介提供的(译按:再现之)经验来得高些。这样的亲身经验大有可能更为接近于人们对生活的认知:确实,它才是人们所感受到的“真实生活”,人们自觉它与媒介所再现的生活迥然有别。经此说明,我们也就发现,这个很世俗但又贴近于经验的存在层次(操心家人、料理日常生活、头痛、闲聊作白日梦,与人分享笑话等等),必然“统领了”人们对于媒介影像的使用及认知。

爱情小说是一个很好的例子。每一周,电视平均提供

观众一连串关于爱是什么的想法：从肥皂剧的“写实主义”(realism)到早期黑白影片的“罗曼史”。这些繁复不一的影像，必然因为观众当时“真实”经验之中介(译按：而产生不同的作用)，至于这些经验则包括了观众与家人、爱人的持续关系，观众对于朋友之问题与成功喜悦之事的知识等等。因此，最能够与个人亲身经验契合的媒介之再现内涵，从某方面来说，将最能够让人认为“爱”的文化实体就是如此。人们在判断小说的再现之好坏之时，通常正是凭借着这个共通的标准：到底小说再现的种种现象是不是“忠于生活”？就此而言，这是真实的生活支配了再现的瞬间。

我们同样可以再举爱情小说作为例子，说明另一个瞬间的支配：媒介的再现支配了真实的生活。“恋爱、沉浸在爱”的经验，可能是个人的深层而“立即”之感受：因为是特定的人，我们才感受到爱。就此而言，我们或许会认为这等经验的“种种再现”，总是源自“真实的东西”：企图掌握并传达某种本质上是“主观的”东西。所以，福楼拜(Gustave Flaubert)描写艾玛·包法利夫人(Emma Bovary)“爱上了”雷翁·杜布士(Leon Dupuis)的时候，他面临了如何再现这个深层而又个人的感情之问题。对于包法利夫人那种执迷又神经质的爱恋本质，福楼拜是这么描写的：

她想要单独自处，想象着她可以因此而耽溺在他的
的影迹，不受干扰而沉迷流恋。而见到他的真实形象，
则破坏了她美妙的白日梦。他的脚步声让她全身颤抖。
但等到他真的出现了，她的激动之情也平静了下来，
留下来的也只是深深的错愕情绪，慢慢转成了哀

愁。^[79]

这段文字如果引起了你的反应,而且是像我这样,对它对于心理上的洞察入微、它对于情绪上的撩拨之能量(在我看来,这段文字似乎颇能扣人心弦)产生热切地反应,那么,你应该问一声,为什么?是因为福楼拜特地着力于文字,想从语言里营造出“真正的生活”之若干特殊的面向?恐怕不是。福楼拜先前在小说里已经告诉我们,包法利夫人对于杜皮士的爱恋,大多归因于她所读过的爱情小说:

里头讲的都是爱情、情侣、被迫害的、昏倒在荒僻的高楼的女人,在驿站被谋杀的驿马夫。每一页里都有被人杀死的马、阴森的树林、感情上的烦恼、盟誓、呜咽、眼泪和吻、月下的小艇、林中的夜莺、勇武得像狮子的“公子”,却又温驯得像小羊,人品好到不可能的地步,永远衣冠楚楚,哭起来却像水瓶的人物等等。^[80]
(译按:中译文取自胡品清译《包法利夫人》,一九七八,台北:志文出版社,页六三)

所以说,这段爱的虚构经验,事实上还真的是其他(虚构!)小说的产物哩。其次,“我们”读福楼拜的时候,岂不是增加了“我们”对于“真实”之爱的感觉?我们对于爱的经验,局部来说,或许至少是受到了种种再现形象之影响,我们没有必要钻入文本中的文本,反复解释所有这些繁复之处,也就可以理解这层道理。从这些道理,我们得到的隐喻是,每一本我们阅读的浪漫爱情小说、每一出我们收看的肥皂剧,都在增加了、塑造了或是中介了我们的“真实”经验。这并不是说这些经验因而比较没有那么“真实”:真正的关

键是,现世的“实体”必然总是我们过去经验的局部反映,而这些过去的经验,就现代文化来说,通常是包括了我們得自于媒介文本的经验。

所有的这些讨论文字都已显示,“实体的生活经验”与文化的(媒介)再现形象二者的关系相互辩证而不能拆开各自分析:虽说人们能够很正确地区分其本身的“真实生活”以及他们在电视上看到、在书籍中读到的东西并不相同。但我们只要稍加思索,则不难察觉在这些层次有别的经验当中,各个层次具有交叉渗透及中介的关系。只把真实的生活看成绝对是现世经验的展现,完全与文化再现之种种形象的影响毫无关联,殊难让人信服,这就如同把电视当作是“真实的世界”(克楼克与库克之语)同属不智。

既已承认各国层次的经验必然经常地交相中介,则我们应该将媒介安放在现代文化的哪个位置才算恰当?在我看来,秘诀在于紧紧地掌握“中介”这个概念。每当理论家声称媒介具有“决定性”而非中介性的文化经验时,我们就觉得这实在是夸大浮华之词,抬高了媒介的力量,这个说法的毛病在于它把媒介当作是万事万物的核心,而不是将媒介与其他行为与经验同时并举。(译按:为了要打破这个执迷),我们首先应当牢记在心:古往今来的所有文化,都涉及了再现之形象与“实体生活”的互动,即便是那些更为“传统的”文化也是这样,尽管我们可以认为,这些传统文化与当代饱受大众媒介中介的文化迥然有别。现代社会与媒介文本的例行互动及彼此之渗透,比起“传统的”社会自然超出甚多,并且,诚如霍尔所说,这些饱受大众媒介中介的文化,

比起那些远没有受其渗透者,很可能存在着具有历史意义的差异性。但我们并不能由此而推论说,媒介是现代文化的“中心”,说人们的文化实体之经验纯然由媒介而来。现代社会的人们,卷入了收看电视以外的繁简不一的关系与作为,若要合理探察这个事实,某些文化理论家笔下所已经赋予媒介的核心地位理当被“去中心化”(decentre)。

本章至此的所有论点,应该已经能够指出,评估“帝国主义者的”媒介对于另一个文化所产生的诸般效果,最好不要只狭隘地从媒介帝国主义这样的观点看待,因为这个观点全然以媒介机构及媒介文本作为分析对象并不适当。更为适当的作法,很可能必须将文化帝国主义的现象当作是一个远较宽阔的文化变迁过程,其间媒介只是众多运作要素的一种。假使我们认为西方媒介扩散至“发展中国家”的文化生活有其重要性,那么,我们或许应该把这样的重要性当作是“文化乃是实体的生活经验”以及“文化乃是(译按:媒介的)再现”的“变动辩证关系”,其平衡已经发生了变化:愈来愈多的人们,倚仗媒介的影像作为建构其实体生活的依据。然而,这样的一个变化过程,其实并不是孤立进行的,它是人们其他生活经验已在变动这个更大格局的一部分:(译按:由乡村移往)都市生活、仰仗大规模的资本主义工业取得收入与需要的满足、(译按:完融一体的)生活经验化作片面分立的各个“领域”——工作、消费以及“私人生活”等等。这些例行的日常的实体生活之演变(这其中也以各种方式,包括了媒介再现之中介)或许可以称作是资本主义现代性的冲击。笔者将在第四及第五章就此论说,指出

了解文化帝国主义这个概念的最佳架构应该是从资本主义之现代性的扩散加以阐述。

注 释

[1] 这方面的文献, 参见诸如下列的期刊: *Media Development*, *Journal of Communication*, 以及 *Media, Culture and Society*。

[2] Fejes 前引书, p. 287。

[3] 同前注, 亦见 M. Tracey, 1985, 'The poisoned chalice? international TV and the idea of dominance', *Daedalus*, 114(4:17-56)。

[4] 同前注。

[5] 参见 I. Wallerstein, 1974, *The Modern World System*, NY: Academic Press。

[6] 参见第四章第一节。有关“依附理论”的讨论, 请见 A. Webster, 1984, *Introduction to the Sociology of Development*, London: Macmillan, 以及 I. Roxborough, 1979, *Theories of Underdevelopment*, London: Macmillan(译按: 此书有中译本, 联经出版社)。

[7] R. Jenkins, 1987, *Transnational Corporations and Uneven development*, London: Methuen。

[8] 参见第五章关于“现代化理论”的讨论。

[9] 参见 J. O. Boyd-Barrett, 1982, 'Cultural dependency and the mass media', in M. Gurevitch et al. (eds), *Culture, Society and the Media*, London: Methuen, p. 178(译按: 这篇文章有中译本, 收于《文化、社会与媒体》, 远流出版社)。

[10] H. I. Schiller, 1979, 'Transnational media and national development', in K. Nordenstren and H. J. Schiller, *National Sovereignty and International Communication*, NY: Ablex, p. 21。

[11] 同前注, p. 23。

[12] 同前注。

[13] 许勒著作具有的特征,在于他容易让人以为,他说的是跨国企业与美国的战略部署,存在着“阴谋”关联。比如,参见 Schiller, 1976, *Communication and Cultural Domination*, NY: M. E. Sharpe, pp. 19 - 23。

[14] Schiller, 1979, 前引书, p. 30。

[15] 同前注, p. 31。

[16] 参见第四章第四节与第五章第一节的讨论。

[17] H. I. Schiller, 1985, 'Electronic information flow', in P. Dremmond and R. Paterson (eds), *Television in Transition*, London: BFI, p. 11。

[18] 比如,参见 A. Mattelart, 1979, *Multinational Corporations and the Control of Culture*, Brighton: Harvester Press。本章下一节所要讨论,由 Dorfman 与 Mattelart 合著的书,是这个一般取向的例外。

[19] P. Golding and G. Murdock, 1979, 'Ideology and mass media', p. 222(强调部分,为笔者所加)(译按:本篇论文已由冯建三译为中文,收于《信息、钱、权》,时报出版公司)。亦见 P. Golding, 1977, 'Media professionalism in the Third World', in J. Curran et. al. (eds), *Mass Communication and Society*, London: Arnold。

[20] R. Samarajiwa, 1984, 'Third-world entry of the world market in news', *Media, Culture and Society*, 6(2: 119 - 136), 引自 p. 120 - 121(强调部分为笔者所加)。

[21] Tracey, 前引书, p. 45。

[22] Fejes, 前引书, p. 287。

[23] A. Dorfman and A. Mattelart, 1975, *How to Read Donald Duck: imperialist ideology in the Disney Comic*, NY: International General Editions。亦请参见 A. Dorfman, 1985, 'The Empire's Old

Clothes, London: Pluto, 以及 Mattelart, 1979, 前引书(关于美国电视教育节目“芝麻街”之讨论)。

[24] Barker, 前引书 p. 279。

[25] J. Berger, 引自 Dorfman and Mattelart 前引书, p. 3。

[26] D. Kunzle, 1975, 'Introduction to the English Edition', Dorfman and Mattelart, 前引书, p. 11 - 21(引自 p. 14)。

[27] Dorfman and Mattelart, 前引书, p. 78。

[28] Barker, 前引书, p. 287。

[29] 同前注, p. 299。

[30] Dorfman and Mattelart, 前引书, p. 97。

[31] 同前注。

[32] 同前注。

[33] 同前注, p. 98。

[34] Boyd-Barrett, 前引书, p. 193。

[35] I. Ang, 1985, *Watching Dallas: soap opera and the melodramatic imagination*, London: Methuen, pp. 1 - 2。

[36] M. Mattelart, 引自前注所引之书, p. 2。

[37] G. Lealand, 引自 Tracey, 前引书, p. 36。

[38] 尤其是参见 D. Morley, 1980, *The 'Nationwide' Audience*, London: BFI。

[39] Ang, 前引书, p. 4。

[40] 同前注, p. 4。

[41] 同前注, p. 113。

[42] 参见 D. Webster 的批评, 1988, *Looka Yonder: the imaginary America of populist culture*, London: Comedia, p. 202。Webster 的主要批评点是, 他认为 Ang 过度强调了其所描述之民粹主义的“自动自发”之本质, 但 Ang 并未承认小型报的作风, 同样可以再作“组

织”而重现于电视。

[43] E. Katz and T. Kiebes, 1985, 'Mutuan aid in the decoding of Dallas', in Drummond and Patterson, 前引书, p. 187。

[44] 前引书, p. 190。

[45] 比如, 参见 D. Morley, 1986, *Family Television*, London: Comedia, 以及 D. Morley and R. Silverstone, 1990, 'Domestic communication: technologies and meanings', *Media Culture and Society*, 12(1: 31 - 55)。

[46] Katz and Liebes, 前引书, p. 188。

[47] 同前注, p. 190。

[48] 同前注, p. 193 - 194。

[49] 同前注, p. 194。

[50] 同前注, p. 197。

[51] K. Richardson and J. Corner, 1986, 'Reading reception', *Media, Culture and Society*, 8(4:485 - 508), 引自 p. 488。

[52] 针对这些论点而作的批评, 参见 C. Lodziak, 1986, 前引书。

[53] I. Penacchioni, 1984, 'The reception of TV in northeast Brazil', *Media, Culture and Society*, 6(4:337 - 341), 引自, 338。

[54] 同前注, p. 339。

[55] 同前注。

[56] Tracey, 前引书, p. 40。

[57] I. Pool, 1979, 'Direct broadcast satellites and the integrity of national cultures', in Nordenstreng and Schiller, 前引书, p. 145。

[58] 比如, 广为引用的宣言: “统治阶级的观念, 是每一个时代的统治观念”。参见 A. Giddens, 1979, *Central Problems in Society Theory*, London: Macmillan, p. 193, 他认为这段话的意思是“将部分人的利益当作是所有人的普遍利益”。

[59] R. Barthes, 1973, *Mythologies*, London: Paladin, p. 100.

[60] 同前注, p. 102。

[61] Penacchioni, 前引书, p. 339。

[62] Katz and Liebes, 前引书, p. 188。

[63] 同前注, p. 189。

[64] 同前注, p. 198。

[65] Penacchioni, 前引书, p. 339。

[66] 但请参见 Tracey(前引书, p. 23) 讨论。他认为电视在世界上的流通相当复杂, 并不见得完全吻合“美国全盘支配国际电视市场”的模式。

[67] Schiller, 1976, 前引书, p. 9. Boyd-Barrett, 1977, 'Media imperialism' in J. Curran, 前引书, p. 119。

[68] Lodziak, 前引书, p. 2 - 3。

[69] A. Kroker and D. Cook, 1998, *The Postmodern Scene*, London: Macmillan Education, p. 268。

[70] J. Baudrillard, 引自 D. Kellner, 1989, *J. Baudrillard*, Cambridge: Polity。

[71] 参见 Kellner 的批评, 前引书, p. 73 - 76。

[72] J. Baudrillard, 1985, 'The ecstasy of communication', in H. Foster(ed), *Postmodern Culture*, London: Pluto, p. 130。

[73] D. Harvey, 1989, *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Basil Blackwell。

[74] 参见 Kellner 批评 J. Baudrillard 的“唯理论是问”, 前引书, p. 74 - 75, 亦请参见 Lodziak, 前引书, 第四章, “恶意的观众”。

[75] S. Hall, 1977, 'Culture, the media and "ideological effect"', in Curran et. al., 前引书, p. 341。

[76] 前引书, p. 340 - 341。

[77] 同前注。

[78] 参见 H. Sahin and J. P. Robinson, 1981, 'Beyond the Realm of Necessity', *Media, Culture and Society*, 3(1:85 - 95)。

[79] G. Flaubert, 1950, *Madame Bovary*, Harmondsworth: Penguin, p. 120。

[80] 同前注, p. 50。

第三章 文化帝国主义与民族性的话语

本章的话语主轴,由具体而至抽象,乍看之下,前者以媒介为中心而展开论述,后者则概括性较高,以文化为中心。在媒介帝国主义的众多论点当中,经常引发疑虑的似乎是“民族文化”(national cultures)将因此而饱受威胁。比如,北安权与许勒选辑编纂了一本关于媒介帝国主义的书,书名正是《民族主权与国际传播》,他们并且在引文中提及:“力主尊重所有民族的文化及政治主权。”好了,我们在前面章节已经清楚看出,许勒的真正批判目标是“世界资本主义体系”,而他的论述在很大程度之内出于马克思主义的阶级支配观。但很显然的是,论及全球问题的人,无法规避民族与民族性的讨论。然而,对于马克思主义者来说,这却是很困难的一个话语。普尔是这么说的:

民族主义是右派的教义,在此,右派轻易就能臣服左派而取得发言权。就历史的发展而言,自由主义者与激进者向来就是国际主义分子。马克思的陈述“工人无祖国”正是这个思维的缩影。自由主义的知识分

子则为自由迁徙而战、为免于检查而战、为世界文化之交流而战,他们谴责种族中心论及偏见。^[1]

所以说,就某些意义而言,一般从左派视野出发,却因为要捍卫“民族文化”而批判文化帝国主义的说法,在意识形态上是颇富争议性的。(译按:撇开意识形态不论)但我们将再次指出,即便就“概念上来看”,捍卫民族文化的说法同样富有争议性。本章的旨趣,正是尝试罗列若干问题,找出谈及文化帝国主义常见的方式,亦即说文化帝国主义是彼民族文化支配了此民族文化,究竟有些什么值得斟酌之处。这些问题相当复杂,但我们可以将它们大致化成四个类项。

首先,所谓的民族文化,指涉的特殊内涵是些什么?“文化”(也就是种种共同的实际作为、价值观与社会集体所共享的意义)与民族国家的界线很难完全吻合配套,两者并不重叠。在某个意义上,我们是可以说一个“民族文化”,但与此同时,我们却也必须明白,在这些民族国家之内、甚至跨越了民族的疆界,可能都存在着种种文化认同的类型,它们与“民族文化”相当不同,有时甚至还有冲突。在当代世界里,这些种类林立的“文化认同”与“民族文化认同”之间,经常出现了难以配对、不相吻合的情况,这是我们必须处理的第一个问题。本章第一节将以联合国教科文组织为例,点出这个问题在该组织论述文化支配时产生了哪些矛盾与暧昧之处。第二节则延展其讨论,评估在现代众多民族国家之多元文化的语境下,所谓一个民族文化遭受侵略又是什么意思。

就最概括的一个层次来说,以上这些考察告诉我们,“民族认同”只是人们体验文化归属感的众多方法之一,而这样的方法在政治上及意识形态上具有特殊的意义。而事实上,既然“民族—国家”是最重要的政治经济单位,据此世界这个整体得以划分,那么,各个民族认同在诞生、形成之际,经常涉及了大量的“文化建构”工作。但是,如果我们就因此而将民族认同当作是纯粹意识形态之建构则又大谬不然。人之所以感觉归属于某个民族,必有某些成分不能只是看成是意识形态的运作结果。所以,第三及第四节将就此再作深究:到底“民族认同感”起自什么样的“意识形态——心理过程”?它又有多繁复?

不过,另有一个层次在这里出现了。以下关于民族认同的种种讨论,主要是认为这个文化认同的形式只能放在更宽广的历史过程中才能理解——尤其是那些产生了社会“现代性”的诸般条件之历史过程。“民族国家”体系之形成,必须视为现代性的一个现象方始能够解析。因此,本章的基本论点,也是我在这里提出的第三点,就是我们必须将文化帝国主义的问题作一个概念化的位移,先前我们主要当它是“空间”的问题,现在则主要从“时间”轴的观点再作审视。不消说,所有的社会现象——所有的现象——同时具有时间与空间的属性。但我在这里想到的是,论及文化帝国主义时,我们绝大部分倾向于从“空间”的概念加以检视。谈及“民族主权”很显然是一种空间的谈法:它涉及了民族疆界的形象。因此,在这个话语里,容易流于从地理空间及共时现象谈问题:这仿佛是说,我们所处理的种种过程

均匀散布于各个空间,但在时间上却“冻结了”。这样一来,美国文化支配了拉丁美洲国家的情况,通常是以“现在”及地方的称呼表达的。比如,我们也许会想到每个都市的市中心看起来都那么相像;我们也会以文化相近及距离这样的隐喻再加形容;或说受支配的国家,其变成了北美国家的旅行胜地;或说,使用文化“侵略”这种带有领土内涵的字眼描述支配现象;或说,西方的电子媒介跨海而来,横越国家疆土而渗透了文化空间。^[2]诸如此类的观念,绝大多数都是依循空间的平面而加以论述的,然而,只要我们驻足想想,这些过程当然都需要时间才能进行——比如,我们应当说“每个都市的市中心‘逐渐愈看愈’像了”。但事实上,我们通常并不将时间与空间合并考察,而在使用空间的词汇思索时,我们往往又流于忽略了时间这个要素。这个思维习惯的一个后果,造成了文化认同变成是某种“静态的东西”,时间冻结了——“英格兰风格”、“美国人的方式”——我们倒没有将它当成是经常在变化、在发展。一旦我们意识到了文化认同有其时间面向,我们也就等于立即质疑了文化帝国主义这个观念,第五节将就此再作分析。

最后尚有一个价值的问题。这也就是诸如此类的话语如何看待支配这个现象。先前我们已经指出,如果将支配这个观念与“帝国主义”媒介的文本合并考察,则必然发现其间具有高度的疑难。因此,此处我们将另以不同的方式衡量文化支配的问题:这样的一个观念认定了“某文化的自主性”受到了外来文化影响的威胁。这样的命题,正是关于民族性的常见话语引出了我们究竟要如何了解真正的“某

文化”“是”什么的问题。

文化认同：“联合国教科文组织”的话语

探讨民族文化的问题,方法之一是思考这样的一个概念如何在联合国教科文组织这个机构被人使用、被人论述。在此,文化帝国主义的话语实乃运作于“国际性”机构的结论中,不能超越它所设定的尺度。在联合国教科文组织之内,这个组织再生产本身之话语结构的基本需要,将形成关于文化认同的种种定义:也就是说,在此话语之内,必须经常确保“民族—国家”在这场全球性的对话中具有优于其他机构的合法发言位置。因为联合国教科文组织的话语,主要也就是全球民族国家的对话场所。既然如此,其言下之意是,关于各个文化的言谈以及保障这些文化的必要性,如果是在联合国教科文组织的架构下进行的,则民族(译按:国家)将因而取得优势地位变成文化认同的场所——也就是说,文化认同将有合并于民族(译按:国家)认同的倾向。所以,教科文组织的人谈及保障文化认同使之免于受到文化帝国主义的侵略时,他们事实上经常是在说保障民族(译按:国家)文化的必要性。

然而,诚如史莱辛格(Philip Schlesinger)所说,^[3](译按:一方面,教科文组织)又同时存在着“一股多元化的倾向”,认定“所有的”文化构成(而不是只有民族国家的文化)均具有平等的地位,这就使得该组织之内的话语充满了有趣的暧昧与紧张关系。简单地说,受制于它自身对外的宣

传,联合国教科文组织在两个对立的情境中摇摆:主张民族国家之认同(就一定是)文化认同,以及否认民族国家之认同(一定是)文化认同。

一九八二年在墨西哥市,教科文组织举办了一个“文化政策世界会议”,该会议的报告清楚展示了这样的一个两难局面。这个会议的前身,可以上溯至一九七〇年在威尼斯召开的集会,它的目的在于讨论,在国际事务方面,文化的本质与重要性,然后就此在文化领域里形成整套的政策建议。史拉纳(Fernando Solana)在这场会议的开幕词里这么说:“在我们的议程里,至为根本的目的就是尊重所有人的文化认同。”^[4]

所以,就此而言,教科文组织替自身设定的职责,在于高举“所有人”(all people)之名进行文化认同的辩论。这是具有重大意义的说法:文化认同之话语的建构,起始是“人”而不是“民族国家”:

大多数代表都强调人们对于其文化认同的意识日渐增涨,人们也循此而有了更为多元的看法,更加认定他们应有权利与其他人不同,而他们也应当相互敬重彼此的文化,包括了弱势少数族群的文化。^[5]

这本约莫两百页的会议报告,一再重复教科文组织的这个“多元”观点:主张各种文化和平共存的权利:“所有与会者均能同意——承认并尊重他人、容忍、四海一家的兄弟之情与接受歧异之存在。”^[6]在此,值得附带提及的是,该文指出了“四海一家的兄弟之情”,另有其意识形态上的执著(虽说很不幸地,这个用语乃是性别歧视的语言):执著于

“人类一家”(humanism)的话语,认为其他话语,都必须以它作为基础。先有了基本上是相同的假设(“兄弟之情”,一个共同的人性),然后才有对于各种歧异的宽容:“文化属于人类——人类全体。文化是全体共有而不是专属——(译按:人、一地、一国)。”^[7]

“全体人类所共有的”这个观点(言下之意是,我们在若干“基本”层次上,均具有相同的质素),^[8]设定了教科文组织坚持捍卫文化差异的基本主张。此处,多元的观点取自于人类一家的精神。虽说这样的观点经常见诸此类报告,只是其编织天衣无缝之外交辞令的一部分,但它将多元主义与人类一家两个概念并举确实奇怪。这是因为,主张所有人有其基本相同之处,原因竟然只是为了回答以下这个困难的问题:为什么不同的文化“应当”相互容忍?联合国教科文组织提出的答案是人们理当如此,因为在更深的层次里,有个东西将人们捆绑在一起了,人们理当在歧异中和谐共处。这个答案的弦外之音,正是说这个东西使得“文化上的”差异让人可以容忍。家庭这个隐喻——“兄弟之情”——在这里指涉的是更深一层的“连结”。事实上,这等于是说,我们认可差异存在的前提条件必须先行主张更深层次里,人们有其“相同之处”。造成这个矛盾的原因,几乎全部出在教科文组织必须替自身的制度性角色提出某种意识形态上的说法与支持。作为一个为了履行全球对话而存在的机构,多元主义也就必然成为教科文组织的一部分,所以,在其观点之内,多元主义是容不得挑战的原则:它是教科文组织话语的一个既定成分。“人类一家”则是大而化

之、抽象的概念,因此也就没有惊奇之处,它在观点方面提供了多元价值,一个便利的“立足场所”:差异、容忍、宽恕、和平与共存等等价值均能在此安身立命。但这样的观点经得起多少的检视:究竟为什么身为人,我们就“应当”容忍其他人的行为方式这样的一个多元原则?比如说,是不是应当适用于对于食人族的容忍?或是,更直接而相关地,适用于对于女性割礼或核子武器之储备的容忍?顺势而行,我们也就走到了深渊的边缘,因为我们已经看到,最大的可能是“任何的”价值,甚至是今日非常广为人接受而和善的宽容等等价值都将“失去了立足场所”。所以,这里我们权且不必将自己推入这个令人闻之沮丧的隐喻。多元精神,无论来自何方,都是联合国教科文组织话语的一个必要成分。

然而,联合国教科文组织另有一个制度性观点必须坚持,亦即它必须推崇民族性,此时,多元性的主张必须接受民族性的规范。因此:“许多代表……都认为,谈及文化认同之际,无法不同时重新确认国家主权及领土独立等等根本概念。”^[9] 这本报告的各个建议,经常将文化认同等同于民族国家认同——“民族国家的种种精神价值……伦理、习惯,以及整个民族的风俗。”^[10] 相近地,文化自主也被等同于国家主权——“本大会……宣示,文化自主与主权的完整行使不可分离。”^[11]

作为一个国际团体,联合国教科文组织有其本质,它使得“民族国家文化”变成模子,而文化认同必须受此模型的塑造。这样一来,该次大会特地为文化支配现象提出的两套特定政策性建议,绝大部分是使用民族国家作为行文的

概念,比如,它说(译按:文化支配)“是威胁民族国家之文化认同最严重的祸害之一。”^[12]

但对多元精神的坚持,同样不时要重新肯定自己:

然而,也有一些代表坚持,文化认同不能单单援用民族国家认同这样的术语。个人的、群体的、社区的,以及阶级的文化认同,事实上其本质是多方面的……因此,民族国家的认同可能根源于更宽广的一种认同——比如说,认同于地域……而多元精神则可以适用于一个特定的民族国家,但也同样可以适用于各弱势边缘团体或各社会阶级。^[13]

联合国教科文组织的话语,似乎注定是要坠入外交辞令的闪烁不定。一方面,它必须全方位地在任何一个层面强调多元精神的必要,另一方面,它又必须再以现有的民族国家的格局作为捍卫文化的依据。形势逼人,迫于形势而产生暧昧,于是造成了概念上的混淆。比如,该份报告承认了文化话语当中,语言具有其核心地位,但诚如史莱辛格所说:

很显然,如果语言对于文化认同的形成居于核心地位,那么,“文化”认同不能等同于“民族国家的”认同,因为一个特定的民族国家之境界内,可能居住着许多语言不同的民族群,或者,相同语言的民族群,也可能居住在特定民族国家的国境之外。^[14]

面对这样复杂的难题,联合国教科文组织的论述也就难以前后一致。大会就文化支配的问题提出建议之时,如此呼吁其会员国:

增加国语的使用,目的是强化文化认同,并帮助民族国家恢复其自然应有的角色,此即传达国境之内种种活动与生活的面貌,依此而促进国家发展。^[15]

简短说一句,联合国教科文组织关于文化认同的论述,其内里是暧昧而矛盾的,而造成这些困难之处的部分原因,出在它是站在一个“国际”团体之身分提出言说。这点很重要,因为它提醒我们,就文化帝国主义的话语而言,“谁在说话”一向总是至为紧要的问题。

但并不是所有联合国教科文组织的暧昧言词全部为“外交”辞令所造成。就阐述什么才是文化认同来说,其间所涉及的困难概念真的很多,这些困难(译按:加上外交辞令之所需)更是让文化认同容易流于民族国家的认同。因为,相较于“一个文化”,“民族国家”“似乎”是一个更为具体而“足资辨认”的实体,而隐然存在的一个常识性假设也以为,民族国家与文化多多少少是相连共进退的。联合国教科文组织向我们展示的一项命题是,就认知上来说,民族国家与文化两不相同,但谈及文化支配之际,我们却把它们当作“仿佛”是相同的,这在修辞上是可能的。

我们之所以要如此大费周章,明知困难但仍然要辨明民族国家认同与文化认同的差别,主要原因是文化帝国主义的大部分话语,当然也包括了其中最为知名的联合国教科文组织之话语(其主题乃是由“美国化”这个词所导引的,并且多数是谈及媒介帝国主义),都将这个问题当作是彼民族国家文化支配了此民族国家文化的问题。但是,以此概念界定问题,唯有在一种情况下才能使得论述前后连贯而

有力：我们所指称的民族国家认同，亦即所谓遭受“侵略”的文化必须是统一的(unified)。如果情况并非如此，如一个民族国家之内出现了氏族(ethnic)或地域(regional)文化的抗争，则此定义之下的文化支配的论述必定捉襟见肘。这是因为宣称民族国家文化已遭侵蚀或“取代”，可能也就等于制造了一个原本不存在的文化统一性。这个说法在政治上产生的效果，或许是点燃了另一种文化支配的形式，并使之与现存的文化支配形式产生对抗。建构文化“他者”(other)或甚至是“敌人”的话语，如果必须依仗民族国家之疆界作为凭据，则任何一种文化势力只要能够自行宣称代表“民族国家”，或是透过巧妙手腕而以民族国家文化的姿态发言，都能从中得到浮面而虚假的合法性。

很明显，这个假用名义的问题，在不同国家的严重性大有差别：以目前状况为例，法国民族国家的文化，远不如斯里兰卡(sri Lanka, 译按：有北方 Tamil 族人的独立运动)与黎巴嫩(Lebanon, 译按：基督教与伊斯兰教派的冲突)的民族国家文化来得具有争议性及抗争性。但如果我们就此以为，相对统一的民族国家文化是现代世界的常态，则恐怕是一场误会。诚如史密斯(Anthony D. Smith)给予我们的提示，事实恰恰相反：

时至今日，愈来愈多的人已渐能了解世界是“多元的”：换句话说，所谓的“民族国家”之说，很少能够与现实相呼应，因为很少国家的族群的组合称得上是同质的。相反地，大多数国家都是由两个以上的族群组合成立的，他们彼此推挤，寻求施展自身影响力与权

力的机会,或者,他们在国境之内虽称和谐共存,其实时生齟齬。^[16]

所以说,大多数民族国家根本没有同质的文化实体,非但如此,积极而活跃的抗争与竞技此起彼落的情况,方才是当代政治与文化生活的显著特征。这并不是一个夕日余晖的现象,并不是少数民族的拥护者们为了在统一的民族国家之内求生存,反之,诚如史密斯所论,这个现象大约是起自第二次世界大战之后,所有国家普遍出现的重大“发展”趋势:他以“氏族对抗”称呼它。史密斯列了一长串名单,显示当代国家当中有许多国家“拥有相当大的少数民族群”,值得我们再加引述:

加拿大、美国、墨西哥、巴西、秘鲁、特立尼达、玻利维亚、圭亚那、巴拉圭、厄瓜多尔;英国、法国、比利时、瑞士、西班牙、南斯拉夫、罗马尼亚、捷克、斯洛伐克、(前)苏联、塞浦路斯、伊拉克、以色列、约旦、叙利亚、黎巴嫩、沙特阿拉伯、埃及、土耳其与伊朗;巴基斯坦、阿富汗、印度、缅甸、斯里兰卡、中国、马来西亚、印尼、越南、老挝、菲律宾、澳大利亚与新西兰;在非洲则有摩洛哥、阿尔及利亚、苏丹、埃塞俄比亚、肯尼亚、乌干达、坦桑尼亚、赞比亚、津巴布韦、南非、那米比亚、安哥拉、刚果、卡麦隆、尼日利亚、加纳、象牙海岸、塞拉利昂、塞内加尔,以及许多其他的新兴国家。^[17]

如果加入稍小的少数民族群,则这个名单还可以延长,而根据史密斯的估算,只有很少的现代国家(包括了葡萄牙、希腊、爱尔兰、挪威、马尔他,以及,再设定若干条件之后

的联邦德国与日本)可以声称其民族群组合具有很高的同质性。明白了这样的现象,我们对于他说的“‘民族国家’这个词实在是误用”也就很难否认,^[18]而我们也必须承认,现代世界的划分,正确地说,应有两大部分,一方是“包容了”文化多元性的国家,另一方则是潜藏着或实际上已经爆发了文化的抗争。

以上这列名单,清楚地展示了当今世界的每一个大洲均有类似的民族群多元现象,“第三世界”及“第一世界”的社会都包括在内,而那些我们习惯称为文化帝国主义国家的社会也名列其中。一般说来,我们的印象是,民族群多元是第三世界特有的问题,因为这些国家在独立之后仍然受到殖民时期的遗风之影响,必须在基于行政之方便而划出的地理区域,建构其民族国家的认同:“拿出地图,画个线”。以上所言确属实情,但我们切莫以为“发达”世界的文化认同已经“成熟”而统一。就拿美国作为例子好了,他们的黑人如何呢?加拿大的法裔(译按:魁北克省不是闹着独立吗),英国的北爱尔兰问题——以及,当然,苏维埃集团之内的大大小的民族群分裂问题,最近,由于“开放政策”(perestroika)的影响已经跃居台面而受到了外人的注意。

我们熟知的“民族国家”实在是具有文化多元性,因此,文化帝国主义的论点似乎已为之崩溃,它所建构的“民族国家”在两方面是有差异的:其一,要在“受侵略国家”之中辨认一个统一之民族国家的文化认同非常困难;其二,同理,“入侵的国家”,其民族国家认同也很难说是统一的。所以说,威胁全球的“美国式”霸权到底是什么?意识到了跨国

界之后而产生的文化认同等等复杂疑难以后,我们在这些问题之上,还可以加上另外一些问题,其中最明显的就是宗教。“伊斯兰教世界”或“基督教世界”之类的表达方式,^[19]或许错误地传达了一统的印象,对此我们必须心存谨慎,但我们同时也应该知道,是有许多宗教仪式与戒律对于文化认同是有相当重大的意义,而这些宗教的行为与戒律并无法轻易地与民族国家的政治疆界吻合配套。

附加这么多条件以后,联合国教科文组织在讨论文化帝国主义之时经常要高举的旗帜,还能飘荡无阻多久呢?彼民族国家文化支配了此民族国家文化的说法,能禁得起多大的风吹雨打呢?

“美国佬,滚出去!”

首先,我们不妨研究“帝国主义”国家的文化多元性问题,很显然,就此而言,美国这个超级帝国主义国家是最好的例子。如实说来,美利坚合众国在文化方面并不是像她自己所夸称的那么统一(译按:美国的英文名称当中,有 United 这个字,可以译作“统一”):这座有名的“熔炉”并未能够从世界上已乱成一堆的乌合之众中杀出一条路而形成——一个同质的民族国家。^[20]即便如此,若是要确认美国文化的抗争场域之内作为一个霸权文化(或至少是期望成为霸权)的“美国式风尚”是什么,我们可一点困难都没有。比如,黑人、中南美洲人的后裔或是美国印第安人的文化,确是货真价实地受到了主流白人(盎格魯·萨克逊清教徒白人?)美国

文化的支配。我们很有理由相信,正是这个“霸权”文化、这个美国的主流优势“版本”,在由统一方式的资本主义向外输出之后,被其他民族国家的人认为这就是纯粹的美国文化。“美国佬滚回家”这样的口号,并不能够认识到美国人文化的细致差异。(译按:美国佬,原文为 Yankees,指美国北部诸州的人)它所认识的只是在国内外都占据优势的文化行为与作风的负载者:美元权势与其展现于文化产品的气象;麦当娜与麦当劳。一种文化侵略的“现象学”,掌握住了这些耀目夺人的特征。就此而言,麦当劳的风格也“就是”美国文化,纽约的比萨店、犹太人的熟食店或(译按:中国人的)杂碎食堂,都无法与其角逐美国文化的代表。所以说,纯就外人的经验来看,谈及美国的霸权民族国家文化,并无不合理之处。这个霸权经验可以得自于某些形象物质[粗厚棉布、赛璐璐(曾有一度是铬)],也可以得自于形象形式及不同面向的东西:高耸入云的建筑物、多车道的高速公路以及购物中心(曾有一度“呈现流线形”了)。^[21]

至为明显,外人眼中“看到的”美国文化并不是全部,它与更为复杂的一个“实体”并不相同,而在这个实体当中,以上提及的形象与其他“版本”的美国文化,居于对抗或矛盾的状态,或至少两相并行。这些林林总总的形象,正是巴特或许会称之为美国“迷思”的东西。^[22]但这样的“迷思”本质并不意味着它不会是一个“真正的”文化威胁:毕竟,麦当劳速食店四处林立是一个具体的存在,实质上已经影响到了建物环境,对于一个文化的日常行为亦已产生冲击。说了这些,结论只有一句,此即作为美国代表的麦当劳文化以及

多种文化实例组合而成的“真正的”美国,两者之间存在着鸿沟。终极以观,我们或许可以认定,麦当劳所代表的文化传达的是一种时间上的,而不是空间上的(“美国的”)文化支配(“现代性”)。但此刻我们也得承认,认定麦当劳文化代表美国文化帝国主义的话语,至少亦有其连贯而一致的看法:也就是说,它显示了美国文化当中具有“帝国主义”倾向的霸权文化之特征。

这个关系的另一个面向,呈现了更多的问题。难道就因为民族的多元性,我们就不能说文化帝国主义对于某一“民族国家文化”产生了冲击吗?要厘清这个复杂的问题,最好的方法或许就是就一个民族国家进行考察。

1985年11月,各个主要的西班牙都市都发生了示威游行,他们吁求西班牙退出北大西洋公约组织。原来,佛朗哥元帅(译按:西班牙的独裁军事强人)死亡之后,1975年由苏阿瑞(Adolpho Suarez)与所托罗(Leopoldo Calvo Sotelo)共同组成的西班牙中央偏右的“过渡”政府加入了该组织。到了1985年,社会党执政,示威活动于是展开,它们与其他活动都是公民投票运动的一部分,最后,社会党首相龚查利(Felipe Gonzalez)(译按:1993年第四度当选连任总理)于次年春天应允了运动者的诉求。示威运动者将公民投票的问题与大批美国军队驻防于西班牙的事实紧密相连而共同作为向民众诉求的主题,因为自1953年佛朗哥与美国签约以后,美军即已常驻西班牙。他们吁求,西班牙退出北约,同时,美军基地应该从西班牙撤出。

示威群众显然反美。在塞维尔(Seville,译按:西班牙

南部濒地中海的大城)的一场示威,横条标语 NO AL IMPERIO YANQUI 游行走过围墙,上头写着“美国佬滚出中美洲”。示威在四面大幅标语被仪式性地,从 Triana 桥掷入 Guadalquivir 河以后,达到了高潮,每一面标语的外形都是星条旗,拼起来正好是缩写 OTAN(也就是 NATO,北大西洋公约组织)。这场示威是良性的,充满了安达鲁西亚的欢乐气氛:但即便如此,这也仍然是反美的政治情绪混合了反美的文化情绪。而这些又与西班牙的民族国家认同有什么关系呢?

究其实,这令人相当怀疑。群众中,共产党的红色旗帜与安达鲁西亚地区的绿色旗交织在一起。群众游行走过当地佛朗哥式建筑的政治总部愤怒地顿足再作抗议,此时,除了可以在建筑物顶端看到双红夹黄的西班牙国旗,在示威群众中反倒看不见。这些反美的示威主要是以“地域的”认同作为诉求,而不是打着民族国家的旗帜。至于目标则确实是要要求西班牙退出北大西洋公约组织,以及要求美军撤出西班牙基地,而这些要求是有其阶级与地缘政治的动机。当示威群众为他们的“国家”而抗议时,他们站在安达鲁西亚的立场发言的程度,如果没有多于为西班牙发言,则至少相当。

地域认同是现代西班牙社会的一大显著特征。安达鲁西亚虽然不是各个地域中最为强力主张独立的一区,但它自有强烈认知,认为自身与“西班牙”分立而不同,在它看来,西班牙是马德里的中央行政体系。1930年代西班牙内战爆发前夕,安达鲁西亚(Andalucia)、加特兰(Catalonia)、

加利西亚(Galicia)及巴斯卡(Bas-que)这四个地域,已经即将要争取到政治自治(加特兰事实上也做到了)。第二次世界大战结束之后,佛朗哥以一系列的手腕压制了这个地域主义,他以权威的中央化统治取而代之,由马德里发号施令,这样一来,他也就等于凭借各种手段虚构了一个“统一的西班牙”。这个压制手段的一个主要文化形式,就是限制地域语言的使用:事实上,卡斯提语(Castilian)被钦定为西班牙语,而与其明显不同的加特兰语、加利西亚语与忧士卡拉语(巴斯卡的语言)则被禁止。既然这些被排除的语言,总加起来是西班牙大约四分之一人口的“母语”,我们大可以说,佛朗哥的政权是内部文化帝国主义的一个例子。^[23]

为了增加对这个事实的了解,我们可以举军事作为例子,看看佛朗哥式的“帝国主义者”在西班牙的各个地域之形象究竟如何。在各个省城,军营都显然是一个权力的符号,代表了中央政府对地区的控制。军营上面,西班牙的国旗迎风飘摇,戍守营门的军士很可能是从另一个地域所征召来的,而营门上方,以卡斯提兰语书写着军事标语 *Toda por la Patria*。这个词语强有力地建构了民族国家的历史感觉。它并不只是说“为祖国奉献一切”——如果要传达这个意思, *por* 这个字必须换成 *para*。因为 *por* 这个字带有“因为”、“由于”或“透过”的意思。因此,这个标语是设计来建构一个历史的“西班牙”,能够如此,国家军队(如实说来,还有军营大门所惯看的日常生活)之说才有可能成立。所以说,如实说来, *Toda por la Patria* 算不上是责成民族国家之统一的谆谆告诫,它倒更像是坚持历史实体的存在与无可

回避,它召唤出一个历史长河、未见分裂的西班牙民族。^[24]

唯有面对诸如此类的实情,了解它们所涉及的独特的政治语境,我们才能明白,在像西班牙这样的国家,地域主义的潜在力量可有多大。在文化事务(语言及历史)与力量之展现(驻军之存在)被拉近至如此贴身的程度时,地域力量很显然也就凸显了出来。英国军队在北爱尔兰驻军所引起的反应,就某种程度而言,也呈现了类似的情境。佛朗哥之后的西班牙,历经了自由化与民主化,这些地域也取得了可观的政治自主权;但军营这个勾引回忆、让人想起军事力量持续拥有的政治力量的东西仍然存在。而且,ETA这个主张巴斯卡独立的分离力量仍然持续运作,这也就表示分权并没有办法解决地域主义问题。就西班牙(英国也应该可以列入)这类民族国家而言,其内部原本存在着长期的“结构性”紧张关系,因为在她们的疆界之内,“内含了”数个独特的文化认同。

再回到北大西洋公约组织示威的例子,我们立即可以看出其间内含的反帝国主义成分其实非常复杂:在示威者眼中,美国是帝国主义者,但他们也有一股强烈的意识,把反中央当作反帝国主义,对于马德里政府的深度不信任已经是根深柢固。^[25]另外,示威群众所高唱的一首流行曲,也在文化层次上清楚展示了这股情绪。歌曲的主要内容是:

就让他们滚,就让他们滚,就让美国佬滚出这里,
我们不要北大西洋公约组织,我们要退出北大西洋公
约组织……

另一首歌词的反美主题,表现得相当有趣:

我们不喝可口可乐,
我们喝克鲁士坎波

标示“地方”的塞维尔啤酒克鲁士坎波(Cruzcampo),而不是马德里的阿古拉(Aguila),就其本身来说,虽是细微之处,却有深刻意义。其他的歌词则表示爱地方的安达鲁(Andaluz)(油滴滴带着红椒粉),胜过爱北方的“精致”奶油。有趣的是,批判文化帝国主义的流行说法经常是沿着空间平面而运作,但却没有顾及国境之内的问题:大都市的品味,在这个话语里,与“外国”品味相同,都可能让人觉得遥远而疏离。

这些例子已经足以显示,民族国家及文化认同等等概念实在很是圆滑而不易掌握,而关于它们的论述又是相当的复杂。但这些事例至少可以说明,在大多数民族国家都是由多元民族群组合而成的情况下,人们既可以拒斥外邦的文化帝国主义,又可以同时否认他们所居住的国度具有统一的文化观。这样看来,作为对抗文化“他者”(other)的文化帝国主义者,“民族国家”也就不再是唯一的依靠:人们可能警觉到,“美国化”对于一个地域的、一个都市的,“山这一边的”文化等等产生了一连串的威胁。此外,文化认同似乎可能随着“许多”这类层次而运作。毫无疑问,参加反北约示威的人,在不同的时候(甚至也有可能同时)可能会有不同的认同,时而以塞维尔人自居,时而自比安达鲁西亚人,有时则是西班牙人。或是以前举形式之一,或是采取所有的这些形式,目的在于维持本人的文化认同,对抗文化侵略,这都是完全可能的。

这个情况对于民族国家认同这样的概念深具意义,因为我们可以说,就第一步而言,民族国家认同只是众多“归属”形式的一个,在原则上,它可以与其他形式共存。但问题是,就像类似巴斯卡分离抗争所显示的那样,情况当然通常不是如此。民族国家认同几乎总是让人困扰的一个认同形式。这是因为它的“建构”过程事实上是以领土之行政类型作为依归的(“民族国家”),而它也是现代世界当中,政治及经济权力的最重要“容纳者”(container)。^[26]由于事关高度的政治及经济利益,民族国家认同也就变成一种独特的文化认同形式。既然还是有较多的人,将人民之认同与民族国家相提并论,而不是将人民与城市认同相提并论,那么,刻意进行意识形态“工作”,试图从形象层次建构民族国家认同,也就可能更多了。

就民族国家认同层次而论述文化帝国主义,常常会引发意识形态的争议,因为民族国家的行政机构刻意地设计了一些试图引发认同感的文化要素(国旗与相关的仪式、国歌与国家礼仪等等)。然而,单是这些意识形态要素似乎并不能穷尽民族国家认同的内涵。诚如季定思(Anthony Giddens)所说,人们的“民族国家认同感”很可能来得要复杂些,比如说,比起“意愿全无或无所谓的人群在被强制后的接受成套形象与信仰”^[27]复杂了许多。民族国家认同所涉及的种种情绪,很可能也会见于文化认同的其他形式。

文化帝国主义的话语既然常以民族国家作为立论焦点,那么,如果要提升我们对这个课题的认识,则我们必须找出一个更为清晰的概念,理解民族国家的认同究竟是什么。

么。就如同西班牙地域主义所显示的,民族国家的认同问题不能只是从国籍着手,换句话说,政治意义上的归属于一个民族国家、拥有一本护照,远远不足以厘清认同的问题。如果文化帝国主义威胁到了民族国家的文化认同,它必然也威胁了归属的“经验”。但归属于一个民族国家的经验又是什么呢?这样的经验又是怎么来的呢?

民族国家与文化,其实是 “想象出来的社群”

关于民族国家认同的讨论,大抵见于民族主义政治学的文献中,但诚如史莱辛格所说,这些文献很少专门就集体认同这个比较普遍而且具有“意识形态/心理”之复杂性的问题,“确立目标”而质疑之。^[28]最常见的情况是,民族主义话语的目标,是要探寻产生民族主义的历史根源,并从‘民族国家’及现代性(如资本主义、工业化及大众传播等等其他现象的形成过程加以深究)。在诸如此类的解释当中,民族国家之所以形成,常被看成是承袭某些发展的结果而来。比如,该尔纳(Ernest Gellner)认为,这是因为工业社会形成的过程,必得产生“大量的、受过重点教育而文化同质性高的人群”。^[29]然而,如果这些情形真地存在,则其特定心理内涵是些什么?也就是民族国家认同的“现象学”,却少见详细论述。^[30]但缺此则不足以言文化帝国主义,因为民族国家认同的这个经验,亦即对于某个特定的(民族国家)文化的归属感经常被说成是处于受威胁的局面。晚近,有些

关于民族主义的讨论已经尝试就此提出阐述。本章将评估两个人的著作：班尼狄特·安德森(Benedict Anderson)与安东尼·季定思的论著。

安德森的名作《想象出来的社群》(*Imagined Community*), 处理的主题是民族主义的历史根源, 在论著开始的时候, 作者对于概念的定义提出了一个有力的厘清。他说, 民族国家是“一个想象出来的政治社群”:

这样的社群是想象出来的, 这是因为即便是最小的民族国家, 绝大多数的成员也是彼此互不了解, 他们也没有相遇的机会, 甚至未曾听说过对方, 但是, 在每一个人的心目中却存在着彼此共处一个社群的想象。^[30]

这个说法再平凡不过, 但却很是重要, 因为它立刻在一个抽象层次上把握住了民族国家认同的要素。在此, 民族国家认同是“一个社群”, 而且“只能”是想象出来的: 如果我自己觉得属于英格兰民族, 其原因不可能是因为我与为数不多的一些英格兰人有些具体的关系。而且, 在大多数情境下, 我认识这些人的因素可能是作为他们的家人、朋友与邻居等等, 而不是因为他们同是英格兰人而产生相识的关系。但诚如安德森接着说的, 想象中存在的共同体又是一个“实体”, 无法否认:

“民族国家”是想象出来的“社群”, 这是因为无论真正的不平等与剥削是如何的广泛存在, 民族国家总是被当成既深且广的同胞关系。终极以观, 过去两百年来, 正是这样的一种手足情分让千百万人心甘情愿

地为这个极其有限的想象之情而捐躯,虽说尚未因此而杀生。^[32]

另外,安德森又附加了两个更为特定的定义,使民族国家的定义更见周全:第一,就空间而言,想象出来的民族国家有其“限度”——“其疆界虽然可以有些弹性,但总是有限的,亦即越此疆界则存在着另一些民族国家”;其次,它是拥有“主权的”,亦即它是自主的,其他国家不能干预其内部的立法权威。安德森研究这个问题的优点,套句史莱辛格的话,是它所代表的“民族国家之感觉,乃是由内向外的省察”,^[33]换句话说,也就是民族国家之情究竟如何成为人们之“体验”。这样的体验,我们可以称之为民族国家认同之情,是一个想象出来的社群情感,但其界限是有限的,是受限于特定领土之内的,并且,它提供了国人某些自由,足以行使民族国家的主权力量(有个例子可以很贴切地说明最后一点,此即英国籍的拉什迪,可以不受伊朗宗教领袖霍梅尼之命令的影响。*)

这样看来,在安德森眼中,民族国家认同只是存在于人们想象中的东西。但他又紧接着补充,说这并不表示它是

* 1988年,印度后裔的英国籍作家拉什迪(Salman Rushdie)出版《撒旦诗篇》一书,引发伊斯兰教徒抗议。次年,霍梅尼(Ayatollah Khomeini)下令悬赏,表示拉什迪亵渎伊斯兰教,人人得而诛之。关于这个事件的意义,请见冯建三《文化、贿赂、脱衣秀:解读资本主义的传播符码》,1992年,时报出版公司,页二〇九——二一〇。1993年7月3日,翻译该书的土耳其作家内辛至土耳其中部西瓦斯市访问,该地回教基本教义派分子前往西氏下榻的旅馆抗议,纵火造成三十五人死亡。

一种“错误的”想象，其言下之意也不是“另有一些社群‘真正的’存在，导致民族国家的建构可以从中借力，取得有利的比附与排列。”安德森的论点是：

究其实，除了原始部落那种面对面接触的社群之外（甚至这些社群也是如此），所有比它们规模大的社群都是想象出来的。所谓社群，并没有真假之分，差别在于只是不同社群各有互异的想象风格。^[34]

这个论点对于笔者的议论具有重大意义，因为它已说明，所有的文化认同，无论是民族国家的、地域的或地方的，都具有相等的内涵。它们都是归属感的象征（其意义是想象乃是一种象征的能力）。安德森说得很正确，民族主义者的情绪，其“真实”程度并不亚于对于一个地域甚至一个小但“有机的”社群之认同。人们每日生活之中，总会想到他人不在场的景象，此时，他们也就是“想象出来了一个（他们所归属的）社群”。

安德森论及每个社群各有其想象风格时，又论及民族主义起源的核心，二者至为相关。他的主要论点是，18世纪末叶的一些历史事件齐聚发生，使得“民族感”的产生有了可能性。在这些事件当中，最为紧要的是欧洲兴起了“资本主义的印刷文明”。五花八门的书籍，以及，更重要的，报纸的生产，进入了商品化及机械化的阶段以后，在民族国家意识的生产过程扮演了决定性的角色。资本主义的动态发展以及印刷科技的长足进步，使得印刷成品得以快速增长并散布，这就造成了两大方面的结果。其一，通俗语言的一种，变成了“国”语；其次，在这些印刷媒介的表意过程，由于

它们将时间及空间聚合于一处,因此也就产生了另一种理解何谓民族国家“社群”的方式。

以上这些论点的第一点并不难理解。最初,资本主义印刷成品的市场是“识字的欧洲人”,相对来说,他们是数量很小的“双语”菁英分子,他们除了能够使用本地通用语言以外同时能够使用拉丁文。等到这个市场饱和了以后,资本主义的扩张压力也就打开了“只能使用一种语言的大众所代表的广大潜在市场”,于是,以本地通俗语言作为印刷文字的时代,其来临也就指日可待了。

资本主义的内在动力在其他历史事件的配合下(比如,清教徒的宗教改革,偏好通俗的方言而不是天主教徒的拉丁语),也就产生了各地的印刷文字,其意义是“在拉丁文之下,但在通俗口语之上,找出了交换及沟通、传播的共通领域”。^[35]欧洲史上,这是第一次特定领土之内分居各处而使用不同方言的大众,得以经由一个共通的印刷文字而彼此了解。许许多多不同的“法国人”及“英格兰人”不但可以透过书写而了解对方,他们也得以自认为已经合而为一,因为有了共通的印刷文字:

在这个过程中里,他们逐渐意识到他们的特定语言领域另外存在着成百成千甚至数百万的人,而与此同时,“也只有这些”成百成千或数百万的人与他们同类。这些同属一类的读者,经由印刷而彼此相连,以其俗世的、特定的、可见但又不可闻的方式形成了想象出来的民族国家社群的胚胎。^[36]

依安德森的眼光看来,“民族国家的想象能力”实乃传

达了现代性的一个现象,这个体验外界生活的形式,也只有在产生了现代资本主义社会的科技与经济变迁之背景中才有可能出现。民族情感的想象风格,本质上也就是一个中介大众化的风格,是在传播结构已有精良发展的识字社会中方才得以产生。这样的一种想象能力,主要是得自于阅读全国性报纸。^[37]

顺着这个论点往下推,安德森的另一个主要看法是,大量印刷白话文字的效果,在于它具有协同社会时间及空间之想象的能力。他说,现代的小说,尤其是报纸,策动人们同步想象遥远地方发生的事件。同一国度,甚至是横跨全球的任何角落,只要事件发生,那怕是本地的凶杀案、本地区的罢工或另一个大陆的地震,都根据它们乃是发生在相同时间(即相同的日历日期)的单一原则,在日报的报导下,都产生了关联。安德森认为,其间的含意是,这代表了现代人对于时间的了解,在于把它当成“空洞而同质的时间”:时间是一个普遍的媒介,可以经由时钟与历书而测量,有了时间才有社会的“运转”。由于有了这样的时间观(包括了“同时”这个重要的现代概念),大型民族国家的人们才有可能将他们自己与跨越广大空间的其他人联想在一起。其次,安德森又强调,对于时间的了解是现代性这个更大过程的一环,而尤其是与俗世科学的发展相并连的。其中,报纸是这种理解观的主要文化负载者,日复一日,它“同时”为我们复制了“文化——历史”的想象能力。每日读报有如例行公事,安德森说:

这个大众仪式的重要性(黑格尔曾说,读报是现代

人的晨祷)说来矛盾。读报是静默无声的私下活动,是在脑门之内进行的。然而,每位在进行沟通、读报的人都很清楚,相同的这个仪式,同时也由数千人(或数百万人)进行着,这些人确实是存在的,但他们到底是谁,则他又一点也不知道。而且,年复一年,这个仪式每日或每半日都无休无止地一直重复。对于这样的一个俗世、由历史时钟所定位的想象出来的社群,又有什么样的形容能够较之更为栩栩如生呢?^[38]

安德森的论述取向之优点,在于它让我们知道,认同于一个相当抽象的“民族国家”观何以“可能”。这个过程之所以可能完成,是因为繁复的科技及表意方法的变迁,“现代”与“传统”社会的文化想象力两不相同原因在此。现代民族国家的兴起,则与这些变迁互为表里。非但如此,安德森也解释了为什么民族情感这样的文化想象力“必然”出现,或是,换个说法,为什么民族情感变成了文化认同的主流形式。这是社会因为现代性兴起之日,正是人们赖以定位自身意义的其他文化行为已见衰微之时。安德森尤其着重讨论了(1)基督教与伊斯兰教的“神圣书写语言”,这些语言正是“基督教、伊斯兰教及其他王国得以横跨大陆而产生”统一的原因;(2)在封建王朝时代,权威得自“神权”的君王,其社会之自然组织何以能够得到信任;以及(3)“神圣时间”(与现代的日历时间对立)这个概念之下,“宇宙哲学与历史混杂在一起无法分辨,世界与人的起源在本质上是相同的”:

综合之后,这些意念也就将人的生命现象深植于

万事万物的本质,日常生活的宿命演变(尤其是死亡与奴役)因此而得到意义,而它们也提供了从中得到救赎的种种方法。^[39]

这些日常生命现象原有的恒定意义,在资本主义的世俗理性精神冲击之下溃不成形,造成了某种文化方向的空虚:“可以这样说,人们也只有继续追寻,企图找出新的道路,有意义地结合人类情谊、权力与时间。”^[40]

总结安德森的立场,他的看法是,民族国家认同是一种特殊的“想象出来的社群”之风格,它的出现,是因为社会现代性的过程所催化,而从另一个意义来看,这也是现代化“必有”的产物:世俗的理性精神、一种根据日历而来的时间观、资本主义动力所催生的科技发展、大量的识字人口、大众传播、政治民主化与现代的民族国家。所有的这些特征总合起来,也就以繁复的方式提升了对于民族国家的认同感,使其成为文化认同的最主要形式。

安德森的解释颇为值得推荐,这是因为他把相当抽象的概念,即“民族国家”的认同现象说得清晰可解。也许有人认为,安德森过度仰赖“天主教对于集体表意的隐喻,因而过于强调一般性社群的感觉”,^[41]这样一来也就容易引起误会,以为在民族国家的疆界之内文化认同具有高度的同质性。但诚如我们前面所说,地域及氏族的分裂(其间又贯穿了阶级分裂形成的繁复关系)是大多数现代民族国家长期以来的特征。话虽如此,(译按:我们无意以此非难安德森)因为他的目标是解释民族国家情绪何以存在——对于那些认同于特定民族国家的人而言,这些想象是存在的。

我们没有理由认为民族国家的想象一定会排除其他形式的认同,并且,如同我们即将指出的,民族情绪不一定盘踞在人们心中的最前哨。事实上,我们大可认为,安德森论及的若干与民族国家认同有关的现代性元素同样能够解释现代的地域认同感。归属于类似安达鲁西亚这样的地域感觉显然同样需要“遥远的想象”,这与自觉为西班牙民族的一部分是相同的,它也大有可能是来自于类同的社会发展条件(大量的识字人口、地域性媒介等等)。资本主义的民族国家,有如警察、逡巡其文化疆界,单是这样的力量之存在已经足以说明,民族主义犹然远胜于地域主义,但两种形态的认同似乎涉及了相当接近的心理过程。

所以说,安德森议论引人注目之处,在于它将民族国家的认同连结于社会现代性的过程之中。民族国家的认同是一种想象之归属感,高度地受到中介,它在某种意义上,取代了先前的文化归属形式。因此,民族国家认同之兴起现象,(在此,我们也应该附注,另有其他文化认同,如地域情感与它竞争)以及现存的稳定感觉已因现代社会生活的运转而崩溃,二者之间存在着关联。

依此想法衡量民族国家的认同,那么,单是以为文化帝国主义乃是某个民族国家的认同感,在另一个更强大的民族国家之压力下逐渐腐蚀,也就显得很有问题了。这是因为我们现在已经清楚看出,民族国家认同的根源并不在于自然地依附于母国之文化归属感,而是涉及了繁复的文化建构过程,起源于特定的历史条件。是有一个民族国家认同这样的“实体存在着”,但这样的实体却是存在于表意之

中,而不是一种直接而共同的团结情感。特别令人觉得自相矛盾的是,滋生民族国家认同感的过程完全与资本主义之扩张、西方理性之膨胀、“传统”的崩溃与文化经验的“饱受中介”呈现同步进行的现象——而后面这些现象,就其他论述所说,不正是构成文化帝国主义的正身嘛。(译按:民族国家的认同与文化帝国主义现象的出现,是同步同调的。)

所有的这些论述,似乎都指向了一个重点,亦即我们了解文化帝国主义的途径,“最最主要”的应该是采取历史的而不是“空间且共时的”词汇。接下来,我们再进一步来看看,是在什么样的文化现代性之语境下产生了民族国家的认同,以下将借重季定思对于民族主义之诠释。

民族国家认同是现代性的一个结果

一般认为,季定思提出的民族主义之论点,在一个相当高远的抽象层次上提供了一部分的社会理论之分析,但其视野更加辽阔。^[42]不过,他对于民族主义的观点与我们现在所称的民族认同很是相关,并且很容易就可以掌握其要旨,虽说季定思的相关观点最好还是与他更大的理论企图合并研究。

在季定思看来,民族主义大抵上是一种心理现象,而他也将这样的心理问题与严格说来是“制度性”(与民族国家有关)的问题作了区分。他所论及的“民族主义”,实际上涉及了我们或许可以称之为“民族认同”的那些依恋过程。其

次,同安德森一样,他也强调民族主义是现代性的一种现象,是一个心理“归属”的形式,专属于资本主义发达以后,透过大规模而组织化的科技资源之运用而形成的现象之一,而民族国家则是这个现象当中最为重要的“权力容器”。在他的民族国家分析之中,很重要的一部分是,他企图以现代性的种种社会过程所催生的人类经验之转变,解释为什么会有这个特定的文化依恋形式。

季定思声称,归属于一个民族的感觉,正是吉尔士(Clifford Geertz)所说的“原初情绪”之一,经常见于部落社会及村落聚集,只不过它是“一种减弱的形式”而已。^[43]在前现代的这些文化语境里,产生归属感的基础是“高度的可见性”(季定思语),换句话说,也就是根据面对面与他人接触所建立的关系联络(在这里,我们又看到季定思与安德森的论点,足堪对照)。在诸如此类的语境之中,归属感是植根于氏族、宗教与“传统”等等的结构。有了这些结构以后,人们也就从中得到了意义与道德尺度之参照,而他们安身立命的定向位置也才就此找到:凡此种种,都提供了梁氏(R. D. Laing)所说,而季定思援用的概念术语“本体的安全感”(ontological security),亦即身处自然及人为世界的某种稳定的“存在”感觉。^[44]

但在当代已然是“乌合资本主义的”社会,这样的安全感解体了:

以亲身见面的关系作为基础的社会解体以后,由传统及氏族发展出来的原初情绪也就被取代了,代之而起的是“每日生活”之更为例行而习惯性的作为……

在资本主义扩张过程中所创造出来的“每日生活”，其具有“意义的生存”领域也就日形撤退，（译按：撤退的方向有二）一面是个人的与两性关系更见亲密，另一面则是大众聚集的仪式行为（比如，凑热闹式的运动以及政治上的典礼）。社会生活的诸般情况既然已经如此，个人日常生活的“本体安全感”，相较于时空均为氏族及传统交织的网络所支配的社会，自然也就更为脆弱了。^[45]

“现代世界的日常生活”包括的大抵是日常行为——在资本主义底下劳动讨生活是最重要的一种——在这样的情况下，“传统已经建立既久的道德规范只能被取代，继之而起的是经济制约之下广泛存在的惯性动作”。^[46]季定思认为，在此情况下，民族国家情绪之兴起可以视为维持本体安全感的一个途径。现代性的日常例行作为，虽然“在道德上缺乏意义”，但它造成的意义差距却在某种程度之内，又由归属于相同民族国家语言的社群所填补了。不过，季定思并没有说民族国家的情绪是一个常数（译按：而不变动），也没有说这会是一个持续永久的集体认同。在大多数时候的现代社会，本体安全感根本就是脆弱的；事实上，只有在民族国家行将崩溃之际——比如，为了动员人民齐赴战争导致日常的例行生活中断——民族国家的情绪才容易找到最坚强的突出点。

接着，季定思提出了说明，以取自弗洛伊德与（译按：群众心理学家）黎朋（Le Bon）的心理分析概念，解释为什么民族国家情绪会产生力量，而它又为什么浮动不定。他认为，

危机来临之时，“过时的认同形式也就再度出头”。此时，人们更容易受到国家领导分子的影响，在其意识形态的进攻之下，将自身的依恋情绪投射在领袖身上，以及经由这些领袖而唤起的民族国家符号：

往后退而认同于一位领袖人物，以及认同于这位人物所代表的符号、内含于他或她的义理，根本就与民族主义的主要特征相去无几，不管是良性的或蹊武武的，民族主义在心理上与“在群体中”的想法同样具有亲合性，伴随在群体中之意识而来的就是“非我族类”的想法，排斥他人。^[47]

季定思极力想要解释的是，何以当今世俗而理性的社会还会发生这种纯然令人迷惘的现象，亦即“热情无比的”民族主义。（译按：一九八二年发生于英国及阿根廷的）福克兰战争以及随之而来的高涨民族主义情绪，正是一个可以举证这种迷惘现象的例子，自由派及具有进步思想的人经常为此费神。这么“极端的”民族国家认同既然都已经浮现，我们也就很难否认季定思所描写的心理过程确实有些已沉淀而内化于人心并且伺机而动，否则，我们又怎么解释民族国家的情绪，为什么经常拒斥理性的话语？

但这个“极端的民族主义”，难道与“民族国家认同”是同一回事吗？史莱辛格认为两者并不相同，因为季定思没有注意到一个很重要的分野：

这个解释当中，相当诡异的一点是，季定思从来没有清楚指出，民族主义与民族国家认同之间有什么差别，他只是将二者混同而已……我们或许可以同意，民

族主义是一种特别的教条,而它流露出一种意思,意谓某个社群已被(至少部分地)动员,目的在追求一个集体的利益。但民族国家认同倒有可能不必一定涉及民族主义的,而只是作为一种参照依据……只要民族国家的政治疆界改造完成,那么,就在所有随之而来的“神话—文化”机器中,民族国家认同也就安适其位了,但它却不一定等同于民族主义。^[48]

这是很重要的一个批评:史莱辛格想要说的是,民族“归属感”与“热切的依恋”于民族主义是两码事,前者是日常生活常见的情绪。有了这个区别之后,他说,“我们也就知道,人的集体心绪存在着一段变异区间,因此,我们不会再受到(民族主义这个)单一概念的限制,从而弄不清楚(译按:人对于民族群等团体的认同,原来存在着这么大的差别)。”^[49]聆听国家领袖的长篇大论之后,起立致敬,在码头为迎接归来的“我们的孩子”而欢呼,唱国歌的时候起立,或是由外国返乡所感受到的“回家”感觉,凡此种种,都是民族国家认同的表现形式,但如果我们说它们之间存在着重大的心理与政治上的差别,则应属相当公正的看法。提出一种民族国家认同的“现象学”,让我们能够区分这些经验的异同等级,对于化解左派在面对民族主义之问题时,遭人批评为不能善事处理的责难很有帮助。就此而言,史莱辛格对于季定思的批评尚属正当。

不过,如果就现代社会经验的“例行而日常的”层次讨论民族国家的认同,那么,这也就隐然提出了更强的观点,挑战了季定思对于现代性经验的全盘说法,议论至此,则争

论点也就出现了。因为季定思在这里提出的主要论点,只是说资本主义现代性的日常行为已经走入了不堪的地步,亦即资本主义底下的社会经验已经广泛被“商品化”,由此而衍生的习惯性作为取代了任何稍具强势“公共”意味的文化依恋。在所有人类社会,“日常例行作为”都是很重要的一部分,但季定思的论点是,资本主义的现代性产生了一种道德上空洞无物而愚昧的“习惯”,统摄了大多数的日常行为。现代性降临之后,飘然远去的是“传统”日常行为之中“深具意义”的那些因素。^[50]“传统”是另外一个圆滑的字眼,但这里季定思用它来指涉“‘最为纯净’且最为懵懂的社会再生产模式”,^[51]此时,人们根据流传了许多世代的规矩,并且在一个社群内广为人们接受的道德与现存的信仰成为日常生活的行为。按照季定思的论说,传统日常行为的意义可以持续久远,但(现代的)日常行为则远非如此。

时至当今的社会,所谓“公共的”领域,对于大多数人来说,纯然是日常行为的领域,如工作、通车与购物等等。而这样的(译按:例行作为所构筑的)场景,不太可能形成具有意义的文化认同。因此,这些认同更有可能从“私人”领域产生,亦即家庭、性的关系等等“边缘”的领域,以及本质上是“大众聚集仪式”的代理领域,变成了文化认同的泉源。^[52]这段话的意思是,当代日常生活之中,人们能够立即体验的“公共”文化认同,其意义竟然已经消失殆尽。稍前笔者曾经指出,在日常生活当中,我之所以认同英格兰人,是因为他们是我的家人与朋友等等,而不是因为他们是我的国人,这一点,可以说反映了公共文化领域已经减弱的事

实。就此诠释而言,季定思关于现代社会经验的论点,实乃反对民族国家认同能够持续贯穿于日常行为之说,他也不认为“习惯性的日常行为”内含了当下的文化认同形式。分析至此,史莱辛格批评季定思没有能够区别民族国家之认同与“民族主义”或许应该视作原则性问题的争议。在季定思看来,在两个意义上,民族主义是一种“遥远的想象”:其一,它涉及了本质上透过中介而来的归属感,归属于空间上散播广泛的“社群”;其次,它又与现实的生活保持“距离”。对于大多数人的大多数时间来说,他们的民族国家之认同,并没有在他们当下的生活经验占有首席的地位。^[53]

好啦,我们现在可以回到文化帝国主义的问题再作议论。如果季定思对于现代社会的日常生活之本质作了正确的论断,那么,我们应该可以认定,大多数人们对现实的关怀根本就与民族国家的文化认同感相去十万八千里。在每日的生活当中,人们从事工作、吃饭与购物等等活动,他们更可能关心立即的需求——他们的健康状况、他们的家庭及人际关系,以及他们的财务收支等等。在这些情形之下,侧身跨国公司而得有工作机会,在麦当劳吃个汉堡或是买件李维士(Levis)牛仔装,是具有文化意义,但人们不会认为这是对于民族国家认同的威胁,反之,人们对于这些活动的诠释乃是与他们的私人领域之意义相契合:家里的小孩过生日,到麦当劳弄个小派对,很是方便;穿件牛仔装,是要从事休闲活动的衣饰符码。

同样的推理过程,也可以适用于日常的惯性媒介消费行为,虽说这里所涉及的情境复杂了许多。若说大多数人

对于意义的关怀,集中于家庭及人际与性别的关系,那么,他们对于类似《豪门恩怨》等节目的反应,很可能也是受到了这些关怀的塑造。所以说,我们可以从季定思的论点,^[54]引申其意而得到相同于评论家安(Ang,参见第二章,页91)得之于实证研究的发现,亦即这些观众从节目文本所得到的愉悦、快感,重要性远高于节目所可能包括的文化帝国主义印象。既然如此,我们也就无须惊讶,一般人对于电视节目进口的问题为什么没有“专业知识分子”那么容易动容,事实上,安也发现了这点。另一方面,正如安德森所说的,媒介或许很有可能是民族国家认同感的主要散布者。不论是怎么样的民族国家归属感(只是一种背景式的、是潜在的情绪?),人们日复一日,很可能都是从全国性的新闻广播得知的。这么看来,媒介是造成强烈民族国家认同的“潜在”来源,这正如同凑热闹式的体育运动及政治礼仪在举行时媒介也充作了“大众仪式的舞台”一样。^[55]不过,经过这个中介过程而产生的认同感会有“多深”、多长,具有多大政治意义,很有可能必须取决于媒介本身以外的因素,比如,该国社会及政治稳定程度的一般状况。

所有这些论证都显示,所谓文化帝国主义对于民族国家的认同之威胁,分有不同层次,我们必须善加区别。当大多数社会经验都只是环绕例行作息而运转时——我们或许可以称之为资本主义现代性的“稳定模式”——民族国家的认同也就退隐至意识之后成为背景,这个时候,人们对于外来文化产品的例行接触,也就与他们消费任何其他文化商品一样,持有相同的态度,而且也受制于相同的需要。对比

之下,等到社会情势不稳定、出现异端意见,或是各方积极展开对于民族国家或地域认同的抗争,或是本国遭到外邦威胁时,民族国家或地域认同等“遥远的想象”可以又会重新浮现于意识,而文化帝国主义之威胁也就突现了出来。这层道理可以用来解释许多例子,比如,在政治示威场合之下(如前面所说的塞维尔示威),群众叫出“美国佬,滚出去”这么鲜明的愤恨之声,相较于观众从西班牙电视机中日以继夜观看美国影片,变成现代社会例行而习以为常的经验,其间涉及的情绪反应差距有天壤之别。这并不是说唯有炽热的民族情绪才能撩拨起群众对于文化帝国主义的反应,但笔者确实以为,季定思所言甚是,亦即在资本主义现代性的“稳定模式”当中,一般的文化归属感已经被“商品化的”例行社会经验所取代,此时所有的“认同”都被商品化的现象淹没了。在商品化日甚一日的现代生活,“相同的东西”也愈来愈多,此时,“群体认同”中的“我们”也就愈来愈是不容易指出其内涵了,我们只能说,其中包括了民族主义之意识形态所涉及的特定东西,如语言与“民族国家的历史”。

安德森与季定思讨论民族主义的文字,提供了我们若干有用的思绪,有助于我们评估民族国家的认同问题,其次,我们评估文化帝国主义的这个特殊话语时,亦可从中得到助益。他们两人同等强调这个归属感的“想象”,主要是透过中介的本质,它是现代性种种更宽广之社会条件下的特定产物,尤其是在传播等等媒介发达以后,由科技将“社会空间及时间聚合为一”之后产生的情愫。他们两人也都认为,认同于民族国家,多少也取代了先前的文化认同感

(前现代社会的人民,其生存之确定感及本体上的安全感都是由这些“既定”文化得来的)。

然而,这股民族国家情绪是否将要持续不断,是否有其“浮沉、高涨与衰退”?季定思与安德森的看法有分歧。就此问题而论,季定思从欧洲民族国家的例子取材(安德森则从欧洲及受其殖民的社会取材),他所建构的理论接近于我所说的“资本主义现代性之稳定模式”。我们或许可以说这个模式代表了资本主义已经发达之西方社会的实况,是其主流文化经验,而其隐喻也就认为,我们应当将民族国家之认同视作一种潜在的强大情绪,但它却经常隐身意识之“背后”,它也与现代性习以为常的需要多有分离。资本主义现代性之下,人们文化想象力之正常“前景”大有可能是私人领域的事务(家庭、个人的性关系等),或是透过媒介而得到象征的“公共”领域,或是公私交融的混合界域(想想在家收看肥皂剧的情形——我们不妨说,这是已经符号化的私人领域,却经由媒介而变成了公共化的生活)。由于人们在商品生产(工作)与消费这个经济领域的例行体验已经如此,人们的认同感也就不太可能得自于共通的文化“公共”领域,事实上,大多数现代性的理论家都认为,这种情形确实已经在下降。资本主义的现代性,以乌合而普遍同质化的原则在“已经开发”之世界现了身,组织其社会经验,而我们也很有理由相信,这种情形在发达国家亦复如是(虽说可能是一种“不均衡的”、不稳定而经济上更见腐化、“超级剥削”的风貌)。^[56]换句话说,了解了现代性的重要意义,也就意味着不再认为民族国家情绪是假造出来的意识形态,也就

不再以为,发达社会之真实共通文化的认同“核心”被它掩饰了。

当然,我们必须立刻附加按语补充前面话语的意义,也就是说,人的主动行事能力还是存在的,人们对抗、反对、竞争或是对现代性的趋势之怨怼持续不断。在这些林林总总的竞争趋势当中最重要的一股力量,来自于大多数民族国家与日俱增的地域及氏族抗争,稍前,我们对此已经述及。很显然,当这种事例发生了以后,文化认同的问题也就更加突出了。不过我们切莫以为地域及氏族抗争,必然代表了对于现代性的社会原则之挑战。这些抗争虽然不乏“反现代性”趋势的例子,如带有强烈宗教情绪的抗争。但是,另有一些抗争根本就是植基于经济与政治的理由,此时,它们大抵接受了资本主义现代性所使用的“种种词汇”。随着事例之不同,整个情况很明显是高度复杂的,若要加以详察,必须另外再作特定的经验性分析,而这已超出了这本书的范围。我们只能说,而且是泛泛地说,所有这些复杂而特定情事之发生,乃是在现代性的语境进行的。

讨论至此,我们的结论是,思考文化帝国主义的最佳方法,并不是透过“民族国家文化”这个圆滑的概念来审度现代性如何在特定的空间及历史扩散。走笔至此,本章已经区分了两种不同的文化帝国主义的话语。第一种,也就是笔者开始讨论的一种,乃是我们相当熟悉的,认定文化帝国主义是对于民族国家/文化认同的攻击,这个话语是环绕两极对立而进行的,“我们与他们”、“共时——空间”之平面,比如,动辄说“美国化”之类的话语。只要这样的话语集中

于“民族国家之认同”之类的概念,它也就是具有独特风味的现代话语。我们是很有理由说这是一个想象出来的话语,因为它将“我们的民族国家”这个“想象出来的社群”对立于“帝国主义国家”,并且它也援引了许多的“神话”,比如,说是什么“西班牙风尚”对抗“美国流行风”。

然而,这个话语的基础,实际上是认为文化帝国主义乃是“现代性本身的文化扩散”。这样的话语代表的是一种历史变迁之说、是一种“发展”,是一种全球性的运动,其间人的日常生活与其他活动都已统摄于资本主义商品秩序的例行过程。我们说这样的话语视野更见宽阔,原因是唯有在现代性的语境“之内”,才有文化认同这个“想象出来的”话语可言。正是在这宽阔的视野里,我们才有办法将许勒对跨国资本主义的文化支配之批判放在妥适的位置。我们在前章已指出,许勒“整体式的”分析并不细致,但它至少提出了结构性变迁这个深层问题,而这个变迁对于全球文化经验具有深远意义。第四及第五章将再就此讨论,我们将进一步探讨,这些深层的结构问题及其文化意涵,是不是可以单从批评资本主义而把握,或者是不是可以将它放在对于现代性之批判上而加以理解。

文化与时间

本章以绝大部分的篇幅指出,如果只是完全以“共时——空间”模式构思文化帝国主义的话语,但却忽略这些文化过程的本质具有明显历史的向度,那么将在概念上(并

且,连带在政治上)出现许多问题。

这段话的意思是,依照这个说法,我们心目中有两种文化,空间上是分隔的,但“时间上是固定的”:所谓文化帝国主义指的是“他们的生活方式”威胁了“我们的生活方式”。这个说法未能意识到文化动态发展的本质。“我们的生活方式”从来不是“固定”于静态的环境,而总是处于变动之中,是一个过程。民族国家的文化及民族国家的认同代表了一种政治话语,它“要求”我们将此过程想象成是“固定的”,怎么想象呢?就是透过“民族国家的遗产”或我们的“文化传统”等等概念而进行。但这样“冻结固定”下来了以后,繁复的历史过程也就被视而不见,(译按:我们也因此不能意识到,在此繁复过程)筛选“我们的文化”特征实在高度可疑。以下,笔者将从文化过程所具有的动态本质立论,认真检讨这个观点的种种内涵。

值得注意的论点有两个。其一,“我们的文化”内容与时俱变,诚如史莱辛格所说:“民族国家的(或其他的文化)认同之精炼,是一个长时间的过程”。^[57]因此,我们在某个固定时刻认定是“我们的文化”的东西,实际上都是当时文化记忆的“总体化”(totalisation)。但这个总体化又是特定而且具有选择性的,其间,文化机构(国家机器与媒介)扮演了优势的角色。第二,由于这个关系,现代世界中“我们的文化”也从来不可能是“本地生产的”,它一定包含了先前的(译按:外来)文化之借鉴及影响,并且在成为这个总体化的部分之后,也仿佛“变得自然而本土”。

以上谈及的第一个论点,可以再举史学家霍布斯班

(Eric Hobsbawm)所说的“发明出来的传统”为例,简短说明它与若干文化实践之关系。霍布斯班说,所谓发明出来的传统指的是:

一整套行为过程,通常由外显或默示而为人接受的规则所支配,其本质是仪式性的或是象征层次的,它藉着重复再三而企图传授价值观与行为规范,而这些价值观与行为规范又自动地扣合于过去。事实上,在可能的情况下,它们通常企图在现在与适当的历史之间建立连续性。^[58]

霍布斯班及其同僚关心的命题是,许多现代社会的“诸般传统”,虽然状似建立良久,而它们似乎也根植于民族国家之历史,因此,其稳定未有变异的行为过程仿佛套上了“光环”;然而,这些传统实际上是晚近才出现的。对于史学家而言,了解这些实情(虽然是奇怪的实情)之后,会有什么影响呢?不仅如此,这些传统经常还是民族国家的种种机构制度刻意“发明”的。霍布斯班举了一个例子。他说,英国19世纪重建国会之时,刻意地选用了哥德式(Gothic)的风格,第二次世界大战以后,又完完全全按照先前的基本计划重建国会议厅,同样也是刻意为之的;^[59]另一个例子是,事实上“比利时今日所教授的佛来明语(Flemish),并不是佛兰德人(Flanders)当年父祖之辈与其子嗣说话的语言:简单地讲,就隐喻而言它是母语,但实际上它并不是”。^[60]其他的例子还有很多:剑桥大学国王学院的卡罗士(Carols)与九课节(Festival of Nine Lessons)在圣诞夜透过广播而传遍世界,二者分别装点成“传统的”英格兰的圣诞节风味,以及

一所古老大学的礼俗,其实是1918年以后才有的。^[61]

根据霍布斯班的说法,这些“发明出来的传统”,正如同所有的传统,具有相同功能,都是用来提供一种“永恒不变”的感觉。在这些发明出来的传统之羽翼下,文化幻觉也就更为张扬了,尤其是与民族国家认同相连结的(译按:“传统”),如国歌最早也只是从18世纪中叶发展得出的,但這些文化幻觉总要让觉得这些行为非但代表了“现在的我们”,它们还可以上溯至“渺不可知的从前”亘古至今永恒不变。诸如此类的行为过程号称植根于所谓的根深柢固的文化,因此赋予了它们权威性,但究其实,这样的“正统与权威”(authenticity)却常常令人怀疑。

但整个问题的重点,还不全在于某个民族国家的某些“文化遗产”居然摇身一变,竟然是最近才形成的。更具有意义的是,这些发明出来的传统,可以视为是现代性的一个现象。单只是“承认”某种行为、过程乃是“传统的”,也就等于突显了它的地位,使它有别于传统社会其他例行的行为与过程。季定思是这么说的:

就某个意义来说,也唯有在传统被“当作”传统来了解时,传统的剥落才算开始:当传统被人理解为过去、现在(以及未来应该)如何处理之时,传统发挥的力量才比较大。然而,等到真的将某些行为、过程当作是“传统”将它包裹起来,这也等于是破坏了传统,而只是将它与其他赋予现势合理性的既成行为过程排比并列。^[62]

日常言谈之间,我们常想在现代社会之内保存“传统

的”行为与过程,但实际上我们说的传统又与捍卫或“保护”某些原始部落文化的传统行为与过程大相径庭。霍布斯班描述的那些发明出来的文化,甚至那些真正根源于古代“传统的”规范礼俗,我们大有理由认为,它们在现代社会的功能似乎只是文化的建构用来告诉我们,历史恒定而稳固。如此一来,文化帝国主义定于现代社会之文化类型的持续并无威胁:究其实,文化帝国主义威胁的是:我们的集体想象内涵以及我们心目中确定不移的过去的文化。^[63]

但是,“想象”这么一个恒定如常的过去,其后果是模糊了文化的本质,其实是动态的发展及通常是“混血而来”。走笔至此,这样的论点,对于一般习以为常的文化帝国主义概念(一种站在“共时——空间”之平面而立论的“现在的我们”/“现在的他们”之模式),具有相当明显的内涵。因为“现在的我们”这个概念,在我们感觉里,根本没有照顾到我们与他们之间所有在先前(通常是相当晚近的先前)已经有的互动关系。普尔(Ithiel de Sola Pool)这位自由主义者对于文化帝国主义说法的批评正是由此而来,他说:

礼赞民族文化的人口开颂词时,通常都把它说成是由来久远的传统……但在很大的一个程度里,向太古洪荒探寻传统实在是一则神话。伴随每一个世代成长的文化,每一代人都能亲身体会。这个文化所引以为重的诸般价值观及传统,是他们从孩提时代所学习到的。这个文化所重视的价值观,在一或二个世代以前,有许多成份是从外国来的,当时这些外来品也是颇具争议性的。^[64]

从这个论点出发,普尔想要进一步引申的是,抗拒进口的文化产品实质上只是抗拒变迁,因为终其一生,人随时随地都在体会变迁的滋味(译按:致使人对变迁心生畏惧):“人的天然冲动”是在“人尚年轻时,就想冻结变迁”。(译按:不过)这个论点,如同任何一个将“人类本质”视为普遍存在的说法,都必须谨慎评估。尤其是,此处的这个说法,想要透过“可以理解”但却是反动情绪的词汇,寻回文化的抗拒力。

但普尔的论点亦有其可信之处:进口而来的文化产品、习性(practices),被本地吸纳的速度确实很快。《卫报》(*the Guardian*)的一则特写报导很能说明这种情况,该则特写的故事记载了日本传入的新年的奇怪礼俗:贝多芬第九(合唱)交响乐团的数百个业余歌手的众人齐唱。该则特写告诉读者,日本放送协会(NHK)电视网,透过什么方法,在节目上教导观众怎么唱出该曲的部分合音,节目中还有一位指挥家,操持许勒(Schiller)的德语“欢乐颂”,让观众跟着练习。若是援用文化帝国主义的话语,我们如何理解这个现象的意义?(译按:日本的)这个传统,一般认为是第二次世界大战结束之后才开始有的,虽说演奏西方古典音乐早在19世纪时随着日本刻意追求的文化“现代化”政策已经萌芽。但这个作法仍然是“外来”的文化行为吗?这则特写显示,彻头彻尾,这样的演奏已经具备了“日本人的”文化意义:

许多日本人一直把这场年度的贝多芬景观,称作是增进了解与友谊的节庆……对于《每日新闻》

(*Manichi Shimbun*)的音乐评论家户柳千之(*Kazuyuki Toyana*)而言,这已变成了“修楔”(misogi)(译按:日本人的习俗之一,于每年农历三月初举行,藉沐浴而将过往一年的不利事件、霉气,清洗而尽。以上日语翻译及说明,均得知于政大新闻系教授林元辉博士)的精神形式,一种净化的神道仪式。^[65]

如果要将这个情境解释成文化帝国主义的一种表现,是有困难,因为我们已经知道,这些行为与过程与时俱进而被“纳入”成为(译按:日本)文化的一部分了。虽说这是一个特别显著的特征,但整编的过程依然是很普遍的。不妨再以音乐作为例子,我们也想到了欧洲人先从美国纳进了爵士乐(英国的“传统”尤其是很成功的将爵士乐“归化”的例子),然后是摇滚乐的过程;我们也想到了欧洲与拉丁美洲舞蹈音乐特别复杂的互动关系。^[66]在所有这些例子里,整体的互动过程相当复杂,随着时间演进,双方互有影响(比如,想想1960年代时,诸如英国乐团“披头士”又把摇滚乐再输出至美国了)。如果只是将文化认同定于特定的历史时刻,必定无法处理这些复杂的问题。语言是一个绝佳的例子:到处(译按:作者似是指拉丁语系的国家)都是外来的语汇,到头来,而事实上通常是很快地,它们又成为“本地语”的部分标准,日后批评外来语的“入侵”现象时,这些语汇反倒变成了批评的依据。假使我们再想想类似拉丁美洲这些后殖民国家的文化史,则这整个情势又更复杂了几分。这个地区的民族国家原先是由欧洲殖民者所创建的,因此它可以声称是“拉丁”文化,另一方面,这个地区又有本地原

始的“美洲”文化,虽说它可能是残余之躯,当我们论及其文化的“正统性”时,不免感到困扰,是要选择拉丁文化还是美洲文化?

相对说来,文化记忆是短暂的,因此我们也就遗忘了先前我们取用外来文化的过程,但意识到这件事以后,新的行为及产品对我们的“侵略”仍然为我们亲身体会,我们的“经验”并不因此而失真:单只是从历史观点出发指出英国爵士乐狂反对美国摇滚乐“充斥”于英国的流行乐界,而这种反对意见有其不一致之处,说实话,很可能没有什么意思。话又说回来,既然已经意识到文化变迁与互动的本质,至为复杂且为长期之过程,并且因此进而认识到文化认同其实经常处于重组状态,则我们必然会质疑“正统文化”捍卫者的逻辑。历经了文化的“异时”分析以后,所谓的“正统文化”必然要得到另一层的理解。并且,一旦这类概念被人质疑以后,从政治及“伦理”角度反对文化帝国主义的理由也就相当含混了。若说变迁是现代文化的常态特征,又有什么好反对?下一节将就此再作探讨,检视研究价值问题时常见的一个取向:亦即饱受威胁的是文化“自主性”这个说法。

究其实,民族国家情感的话语只是谈论文化帝国主义的一种方式,虽说这可能是最为常见的说法,但它绝对不是最具意义的。稍前提及的日本贝多芬节庆之故事,《卫报》记者笔锋一转,提出了一个绝佳的观察。他说,激光唱片最长的演唱时间是七十二分钟,是由日本制造厂商在1970年代制订的世界标准,其原因是确保贝多芬“第九号”交响曲

的演奏能够在一张激光唱片中完成。或许,就长远眼光看来,经过这个奇异之考虑而得到的标准规格(而不是认为一个正统的民族文化已然受到侵略)将有更大的文化内涵。

支配与文化自主

接下来,我们转而探讨这种文化帝国主义的话语究竟是如何看待支配的问题。在什么意义之下,“民族国家之文化”这个集合体肆意支配事实?

支配这个概念,其实是相当直接了当的一个说法,它的基本想法是,外来的文化产品及行为作风“强加于”本地之文化。但在前文论述过程中,我们已经就这个概念的主要问题提出了质疑。因为事实上,人们似乎并不反对进口这些产品及行为作风:他们并不认为这是“强加于”其身上的;因此,若要说支配是在一个特定的文化层次而不是相关的经济领域发生,难以成立。我们从《豪门恩怨》之类的进口电视节目之观众研究已经看出这层道理。当然,还是有些人会站在民族国家/地域文化认同的立场加以反对与对抗,他们或许会强化反对的阵势。但即便如此,认为存在着、并且反对文化侵略的人,很可能还是局限于一小群的知识分子——这也就是安(Ang)所说的“专业文化评论者”——以及,或许还有政治积极活跃分子。对于大多数人而言,至少在(译按:资本主义)高度发达的国家是如此,其现代性既然完成于私人领域,并且是乐意为之,那么,他们接收文化的情境,是否会让他们产生强烈的文化认同大有疑问,唯一的

例外是在非常特殊的环境下,民族主义尚有可能“被鼓噪而出”。这些观点很难化作确凿不移的概括化论点,但我们应该可以安全地说,发达国家的许许多多的人,在收看类如《豪门恩怨》之流的“媒介帝国主义文本”时将会心甘情愿。这倒不是说他们因而成为受其意识形态讯息及价值观欺骗的笨蛋。此外,亦有无庸置疑的证据显示,“发展中的国家”亦有甚多人相当热衷西方的种种文化产品,虽说他们如何使用他们产品、如何从中攫取意义,并不那么能够轻易得知。

总结以上的论述,主旨是说,单就个人反应这个层次来看,真要找出文化支配的事实相当困难:除非意识到它的存在,否则支配并非实情:在一个文化社群之内,只要个人的观感有些分隔,文化帝国主义的立论也就不容易站得住脚。感受到文化帝国主义确是一个威胁的知识分子,他们迫切地想要代表文化而“发言”,这样一来,他们也就等于是说,那些没有能够体认到文化帝国主义之存在的社会大众,心里已经被某种形式的“虚假意识”笼罩了。就在这里,批评文化帝国主义的人,碰上了难解的问题,事实上,许多左翼人士在批评“消费文化”时,同样都是面临相同的问题,并且亦须承担风险:究竟要怎么样才能知道人们的文化意识,以及甘冒为人师的政治态度的风险。^[67]

不过,所谓文化帝国主义的支配,另有一个方法可供理解,此即不从个人层次的反应立论,而是评估整体文化所受之冲击。依此论证,则我们应该说:无论个人对于进口产品有些什么反应,(译按:都不能掩盖一个事实,亦即)支配发生之时,一个文化的“自主性”(其大致定义是文化自行沿着

本身的逻辑而发展)受到了外来力量的威胁。批评文化帝国主义的人,正是由“整体的”观点界定文化,因此其言下之意也就认定外来的异邦文化“取代”了本地固有的文化。在我看来,从“整体”的观点界定文化,并无可以反对之处——因为全部“大于部分的总合”。就某种意义来说,文化如同社会,必然必须以结构及象征、再现(我们再次要拿语言作为主要的例子)的观点来看待,此时,文化自有其“本体上的独立性”,不受该文化之个别成员的影响;这样的一个整体观,其真确的本质为何,就社会理论而言,确实是一个主要而长远存在的问题。^[68]以下笔者想要深究的,并不是这个观点本身,而是与其相关的想法,亦即认为“文化自主性”是一个道德与政治上的原则。文化自主的原则大抵是说,一个文化应有权利“自我规范”(self-legislation),并且它不应该受到他律的控制。所谓支配,指的就是这个他律现象的存在:由外而内地操纵或控制某个文化。

我们先得检视自主性这个概念,然后再评估前述的指摘。所谓的自主性,是对于某种行动条件的描述,是一种道德及政治上的原则,适用于个人及集体这两个层次。就个人行动的分析来说,自主性指的是自由道德动因的行使。诚如林德立(Lindley)所说:

一个自主的人,不被他人操纵,亦不被强迫执行其意志。一个自主的人,自有他或她的意志,并能够追寻自己选定的目标。^[69]

此外,关于机构组织,尤其是民族国家之“行动”的政治分析,也很广泛地运用了自主性这个概念。此处,它与“主

权”(sovereignty)的概念是契合的,它指的是,在一个疆域固定的政治领域,自行规范而免于外来干涉的权利。在联合国教科文组织的话语里,我们可以看到这种用法的很好的一个例子,该组织在其会议中宣称:“文化自主与(民族国家的)主权之完整行使不可分离。”

在这两个用法之中,自主性这个概念都透露出了两大特征:

1. 意味着免于受到外力控制、局限或操纵(他律)的自由。
2. 意味着这个概念适用于“行动者”(agents)。

换句话说,唯有行动的主体才有自主与否的问题可言。这样的情境适用于个别人物自然毫无困难,并且在扩大适用于种种社会机构之时,如政党、政府或民族国家,亦深具说服力。

这样说来,我们如果说个人拥有潜在的自主能力(或者更精确地说,拥有程度不等的自主性),或是说为了集体(民族国家或地域等)而行动的社会机构拥有或极力想要争取自主是有其意义的。但就机构这个层次来说,我们自也必须承认,说他们能够“行动”是比较抽象的说法:就更为基本的分析层次而言,它实乃涉及了个别人物在这些机构的种种行动。话虽如此,在听到类似下列以机构作为行动主体的陈述时,大多数人并没有不解之处:“英格兰银行强力介入,企图阻止英镑币值进一步滑落。”就诸如此类的陈述进行社会与理论之分析,涉及了一些难以处理的问题。

我们关注的是“文化自主性”这个观念,如果它要成为

一个具有意义的概念,我们必须将前述的两个自主性之特征运用至“文化”。所谓文化,此时必须是能够免于外在控制的东西,并且必须是能够“行动”,也就是必须是动因(agents)。政治分析家讨论“文化自主”时,典型的做法是略过不谈。比如,史密斯(Anthony Smith)是如此写的:“所谓文化自主,意思也就是氏族社群的‘代表’能够完全掌握其文化生活的每一个面向,尤其是教育、报界、大众媒介及法庭。”^[70]这个陈述的问题是,它所界定的文化并不是一个“整体的”观点:此处的自主并不是直指所有的文化风貌,而只是文化的“诸种代表”——个人或机构。所谓的动因及随之而来的控制,实乃依附其上。但这个取向的问题,显然重新撩拨我们现在应该已经很熟悉的疑点,“谁在发言”?因为一个文化的“诸般代表”可能自主地为其所代表的文化而行动,但这并不等于说他们“为整体文化而发言”。某个文化社群的“代表”可能反对某些文化品的进口,但相同社群的其他成员可能大表欢迎:至此,我们又回到了从个人层次分析问题的困境,先前的所有问题又都回来了。

这里的重大难题是,一旦文化是个整体的结构,又被赋予了自主的能力,如何而可能?真正的问题是,就这个意义之下的诸种文化,“不能称作是动因”。即便是抽象的话语,我们也不能说文化像政府机构可以变为“行动”。这个意义底下的文化,只是描写特定历史情境中“人们如何在社群中行动”。此时的文化变成了个人与群体行为的总合体:人们的生活之道。吉尔士提出了类似的看法:“文化不是权力,不是社会事件之因果关系的运作对象;文化是一种语境,是

某种状态,运作其间的社会事件可供描述……而为人理解。”^[71]

比起吉尔士的观点,我想提出的论点并没有那么强烈的内涵。文化在合理范围内,将对个人的行动发生影响力,事实上,一般所谓行为的文化“规范”效果,正隐含了这样的看法,对此,我并不否认。但这样的影响并不等同于“行动”,因为动因这个概念隐含了意向(intentionality),但前举的影响模式并未如此设想。某特定文化的影响或决定性角色,取决于该文化在历史过程中如何将适当的行为方式化作一个整体,取决于这个整体的“份量”,而不是取决于我们可以称之为“行动”的刻意目标或意向。

如果接受以上说法,不再认为文化可以作为动因,那么,“文化自主”的说法就很难成立。这并不是一个理论上的诡辩:既已承认文化是集体行为的总合体,我们应该也就能够清楚得知,只要有足够的人数以不同的方式行动,文化也就跟着改变。人们在现代社会中,于种种文化社群来来去去,而种种文化商品也不断由外进入,被人消费,如此一来,“我们作些什么”的平衡点,也就经常移转。所以说,文化有如千变万化的体质;其疆界变动不定,深具延展性。文化所具有的特质,并不包括一般认为动因所具备的“恒定”、“完整如一”或“自我身分”。经历以上辩证,我们必须说,文化行使自主性的权利(不在外力控制等等)不能够适用于“整体性的”观点,我们不能说文化在“本体上迥异于”个人,不能说文化比部分的总合还要大。自主的道德标准,在逻辑上已经将我们的分析限制于动因(agents)及其行动。

“某特定文化”的个别成员或许会抱怨文化帝国主义的现象箝制了他们的自主,而他们也可能会不会抱怨。放在机构制度性的背景(如联合国教科文组织),其“文化代表”可能为整个文化与其自主而“发言”,但究其实,此处他们真的只是为了某些个人而发言,如此而已。但唯一不能说拥有自主性、不能说有言可发,有行动可采取的,还是文化本身。

所以,自主性原则并不能适用于整体观定义之下的文化,我们无法从中得到批判文化帝国主义的伦理及政治基础。在这个语境之下,自主性可以适用于个人,但这终究于事无补,因为批判文化帝国主义的人面临了(为数众多的)个别人物,丝毫并不认为文化品的进口有什么好反对的。

或许,另有一些独立的理由足资提供批判文化帝国主义的基础,笔者将就其中的两个理由再作申论:一个是不依靠支配这个概念,但仍然力主批判,此处只需带过即可;另一个是牵带出文化帝国主义的其他面向——它与资本主义及现代性的关系——以下章节正是要就此而加以发挥。

关于自主原则,很有趣的一点是,文化行为及其过程的“后果”是什么,并不是自主与否所能涵盖的:只要这些文化过程没有受到他力的控制,则自主原则已经完全心满意足。这个论点的含义,至此变成了自主与否不再是问题,即便所有的文化都愈来愈相像。假设有朝一日,所有的餐厅都极像麦当劳或比萨屋,所有的音乐都是西方电子摇滚乐的变种,所有的城市都像米尔顿·肯恩(Milton Keynes,译按:英国中部的城市,英国科学城之一)那般坚实而亮丽,所有的电视

节目都是温文雅致的“国际化”，世界上的每一个购物中心都能看见成群相同的购物者——只要这种同质化的光景是自主性的选择所造成的后果，那么，捍卫自主的人也是无怨无尤，眉都不皱一下。因为，自主“只是”关注行动的自由而不论行动的后果。

对于文化帝国主义的“同质化”功能保持(负面)评价的人，经常混杂着站在自主的立场而批判支配的声音。但两者是迥然有别的问题：反对全球的同质化，不“必然”与自主有任何关系，甚至也不必然与支配有任何关系。因为，如果每件事务逐渐等同相像，又有什么好反对的？我们或许会说，因为丰富多元而变化多端本身就是好的，然而，另就其他标准再作考察，秩序、同一性与普遍性，又有什么不好？巴别塔式的众声喧哗以及定于一尊的世界语，各有专长，互有热烈的追求者。真要反对全球的同质化(当然，如此说的时候，我们只是先假设此情此景已经发生)，我们也就无法不反身诉求一个简单的想法，直觉地以为任何文化的变异性都是好事一桩。但我们终究不免要再追问，对谁好呢？谁又能够享有文化差异的范畴呢？追问至此，我们已经不难发现偏好变异的人，可能正是那些能够走访世界各地的西方旅行人士，以及工作与此相关的那些人类学家。如果从更宽广的意义来界定文化之同一性，那么，很有可能我们更要强力主张同一性，此时，它隐含的意义是，比如，医疗健康保健、养命活口的科技产品、房舍的提供、教育等等的扩充至最大范围，普及于所有的文化国度。至为明显，此处我们又看到了与现代性本身之文化过程，极有相关的许许多多

多的重要价值之问题。反对“文化帝国主义”的理由(比如,“同质性”是一个很好的例子),并不都全部与左派批判支配的理由相同,并不都是那么毫无暧昧性、争议性的。甘冒累赘的风险,我们必须再次追问:“谁在说话?”

本节所提出的价值问题,尾随先前的一些论点,又一次将我们脱离跨越空间、地理疆界的文化互动的分析,并将我们推向跨越“时间”的文化变迁的分析。就相关于自主性的问题,我采取了状似“自由主义者”的立场必定不能满足心怀激烈且激进意识的人,他们所坚持的是,文化帝国主义必定涉及了支配问题,因为它毫无疑问指涉了特色在于日常生活日趋“商品化”的“资本主义文化”已经扩散。在这些批判者的眼中,资本主义现代性的过程代表了对于个人自主性的原初攻击,因为掌握文化过程的“控制枢纽”逐渐从个人及“代表公众的集合体”分离转而沦落于组合资本主义之机构及国家机器之手。因此,批判文化帝国主义之道,在于透过历史的省察:它推进了资本主义的现代性,而其本质是极具支配意义的,并且与人类的“谋求自身解放的利益”相违背。笔者这么说,必须承认,其实是粗略地将若干繁复而有力的论证,作了包裹而使其失了真。但藉着这样的陈述,我们也不难得知,诸如此类的论点,必须面对哪些问题。(译按:比如。)什么是“资本主义文化”?作为一种文化经验,“现代性”主要是由资本主义决定的吗?或说现代性本身才是主宰的原则——而它必然涉及了支配之实吗?所以说,——现代性是什么?

注 释

[1] I. Pool, 1979, 'Direct broadcast satellites and the integrity of national cultures', in Nordenstreng and Schiller, 前引书, p. 139。

[2] 比如, 参见 A. Mattelart et. al., 1984, *International Image Markets*, London: Comedia, 所提出的拉丁美洲“视听空间”的观念。

[3] P. Schlesinger, 1987, 'On national identity', *Social Science Information*, 26(2:219 - 264)。

[4] Unesco, 1982, *Final Report of World Conference on Cultural Policies*, Mexico City and Paris: Unesco, p. 179。

[5] 同前注, p. 8。

[6] 同前注。

[7] 同前注。

[8] 参见第二章第四节巴特兰于“普遍人文主义”的讨论。

[9] Unesco, 前引书, p. 22。

[10] 同前注, p. 59。

[11] 同前注, p. 61。

[12] 同前注, p. 60。

[13] 同前注, p. 23。

[14] Schlesinger, 前引书, p. 227。

[15] Unesco, 前引书, p. 60。

[16] A. D. Smith, 1981, *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge University Press, p. 9。

[17] 同前注。

[18] 同前注, p. 10。

[19] 比如, 参见 Edward Said, 1978, *Orientalism*, London: PKP, 它对西方关于同质之“伊斯兰世界”的观感, 素有批评。

[20] 参见 Smith 就“同化”的讨论,前引书,第八章。

[21] 关于英国对于美国形式之形象观感,参见 D. Hebdige, 1988, 'Towards a cartography of taste 1935 - 1962', in *Hiding in the Light*, London: Comedia。

[22] 参见 Barthes, 1973, *Mythologies*, London: Paladin。

[23] 这实在过度简化了相当复杂的政治形势。参见下列解释: R. Carr, 1982, *Spain 1808 - 1975*, Oxford University Press; P. Preston (ed), 1976, *Spain in Crisis*, Brighton: Harvester press。

[24] 笔者深为感谢 Dr. anny Jones 就西班牙语语言与文化所提供的咨询。

[25] 塞维尔示威现场的一幅旗帜,这么写着:“Felipe: 说出你约定结盟的对象,我就知道你是谁。”示威者揶揄社会主义党的总理 Felipe Gonzales,说他的形象与佛朗哥一样,等于是重新执行了 1953 年的条约。而 Gonzales 是个安达鲁西亚人,更是加深了这个反讽的意味。

[26] 参见 A. Giddens, 1985, *The Nation-state and Violence*, Cambridge: Polity, p. 13。

[27] 参见 A. Giddens. 1981. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London: Macmillan, p. 192。

[28] Schlesinger, 前引书, p. 236。该文这方面的文献整理,非常有用。

[29] E. Gellner. 1983, *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell, p. 35.

[30] Gellner 声称,“民族主义在人类心灵里,并没有任何堪称深层的根源。”前引书, p. 34。参考 Ciddens, 1985. 前引书, p. 214 - 215 认为心理方面的诠释,有其必要。

[31] B. Anderson, 1983, *Imagined Communities*, London: Verso.

[32] 同前注, p. 16。

[33] Schlesinger, 前引书, p. 247。

[34] Anderson, 前引书, p. 15。

[35] 同前注, p. 46。

[36] 同前注, p. 47。

[37] Schlesinger, 前引书, p. 249, 指出, 安德森很少注意电子媒介, 以及“电子媒介很轻易就可以跨越国界的意义”。当然, 安德森的重大疏忽, 确实在此。

[38] 安德森, 前引书, p. 39。

[39] 同前注, p. 40。

[40] 同前注。另外, 这点与卡思陀瑞狄思关于“社会想象力”的讨论有相关之处, 参见本书第五章第三节。

[41] Schleinger, 前引书, p. 249。

[42] Ciddens, 1981, 前引书, 1985, 前引书; 以及 1984, *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity。

[43] Ciddens, 前引书, p. 193。

[44] Giddens 关于“本体上的安全感”, 讨论最为详尽的出处在 1979, *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan, p. 219 ff。Laing 就这个概念所作的原初模铸, 请见 R. D. Laing, 1965, *The Divided Self*, Harmondsworth: Penguin, 第三章。

[45] Giddens, 1981, 前引书, P. 193 - 194。

[46] 同前注, p. 154。

[47] 同前注, p. 195。

[48] Schlesinger, 前引书, p. 253。

[49] 同前注, p. 260。

[50] 季定思亦已警觉, 他的文字可能被人解释作“对于过去的浪漫情怀, 人们住在地方社区, 彼此和谐相处, 不冒犯大自然。”针对

这些批评,季定思意识到“传统社区的社会生活经常是危机四伏。”他所强调的论点是:“我们遵循的日常生活惯例,物质无虞而安全,但在心理上与道德上,却是无法让人称心如意。”A. Giddens, 1989, 'A reply to my critics', in D. Held and J. B. Thompson, *Social Theory and Modern Societies*, Cambridge University Press, pp. 278 - 279。亦请参见本书结论部分,笔者亦就季定思对于现代社会的“道德正当性之危机”观,有所讨论。

[51] Giddens, 1979, 前引书, p. 200。

[52] Giddens, 1981, 前引书, p. 194。

[53] Giddens, 1985, 前引书, p. 218。

[54] 关于“私人化”(privatism)这个概念,亦可参考 J. Habermas, 1976, *Legitimation Crisis*, London: Heinemann; R. Williams, 1883, *Towards 2000*, London: Chatto and Windus; C. Lodziak, 1986, *the Power of Television*, London: Francis Pinter。

[55] Giddens, 前引书, p. 194。

[56] 参见本书第四章第一节后半与第五章第一节前半的讨论。

[57] Schlesinger, 前引书, p. 261。

[58] E. Hobsbawm, 1983, 'Introduction: inventing traditions', in E. Hobsbawm and T. Ranger (eds), *The Invention of Tradations*, Cambridge University Press, p. 1.

[59] 同前注, p. 2。

[60] 同前注, p. 14。

[61] 亦请参见 D. Horne, 1986, *The Public Culture*, London: Pluto, p. 8 论“创造民族”的部分。

[62] Giddens, 1979, 前引书, p. 200。笔者将在第五章更详细地加以讨论。

[63] 这同样可以适用于“发展中国家”:参见第五章第二节中间

的讨论,尤其是关于 Peter Berger 的部分。

[64] Pool, 前引书, p. 145 - 146。

[65] J. Burgess, 1987, 'In Japan New Year Means the Nineth', *The Guardian*, 2 January.

[66] 参见 Hebdige, 前引书, 以及 D. Laing, 1986, 'The music industry and the "cultural imperialism" thesis', *Media, Culture and Society*, 8(3:331 - 341)

[67] 参见本书第四章第四节后半的讨论。

[68] 参见 Giddens, 1979 前引书, 第二章, 关于这些问题与社会的关系。

[69] R. Lindley 1986, *Autonomy*, London: Macmillan Education, p. 6.

[70] Smith, 前引书, p. 16。(强调部分为笔者所加)

[71] C. Geertz, 1973, 前引书, p. 14。

第四章 资本主义的文化

文化帝国主义究竟是媒介帝国主义,还是对于民族国家的文化认同的攻击,或者是如本章所说,只是资本主义文化在全球的扩散过程?无论是哪一种,它们的内涵都不可能是“一个整体”而前后连贯,对于这样的事实,我们应该谨记在心。究其实,这些内涵不一的论述,只是“不同的发言方式”,广泛地说,它们论及的多种过程,有时甚至是彼此矛盾的(译按:我们将这些内涵放在同一个概念下),其实也只不过是借助“文化帝国主义”的说法“加以串连组织”而已。所以,本书各个章节的论点,原先并没有文如其义地清静干爽而前后连贯地存在于“文化帝国主义命题”这样的话语。

不过,若就笔者提出的批评而言,事实上它们倒是构成了整套阶段连环的论据。单是就“媒介帝国主义”的参照词汇来看,我们无法充分而完整地掌握文化帝国主义的真义:它涉及了深层的文化认同问题。但要充分而完整理解文化认同的问题,又不能单是从民族国家的支配论证着手,因为它是一种空间共时的话语,反之,唯有掌握文化变迁的“历史”过程,尤其是“现代性”的过程(译按:才能解开文化认同

的谜)。论证至此,批判的角度开始产生了分歧。资本主义的多种文化面向以及“现代性”的多种文化面向,其间的联系非常紧密,我们只能说是为了分析之故,不得不将它们强行分割。分离二者的用意,在于善事对比现代性的批判与文化帝国主义的批判,因为这些批判总是将资本主义当作是主要的文化敌人。然而,分离二者以后,我们亦将发现单是在“资本主义文化”的问题里,我们并没有办法解决这些难题,因为这些难题是伴随其他社会——文化变迁而来的。“资本主义的现代性”才真正是难题所在,而这也是论证分歧的原因。本章及下一章的论述,应该当成是平行对比的讨论才是。

首先,我们将检视最为常见的一种说法,它将文化帝国主义的发生联系于资本主义的扩散。持这种论点的学者,我们已经提及,包括了许勒、马特拉夫妇、多夫曼等等。不过,认定两者互有关联的想法,在其他许多学者著作中亦是屡见不鲜,尤其是新马克思主义者对于文化帝国主义的论述。这个取向的独到特征,在于它认为文化帝国主义是为资本主义“服务的”,它认为文化帝国主义代表了整套的行为与过程,促使作为经济体系的资本主义得以向外扩散。这样的视野落入了“功能主义”的阴影,并且其本身也是值得争议的(亦即作为一种社会经济变迁的理论,它是有问题的),它同时也没有能够将资本主义当作是一种文化整体而详加把握。

后面那个观点,更加强烈而且也更为有趣。我们必须将资本主义的扩散当作是其本身的独特“文化领域”的扩

散。因此,我们将进一步检视跨国资本主义的本质,是否产生了同质化的全球文化。有证据显示,在某些层次里,史无前例的文化聚合已经发生,但这个事实本身并不一定是负面意义的批判“文化同质化”的人对此现象采取负面评价,但我们并不是不假思辨地立刻接受他们的见解。

我们必须先行弄清楚,是资本主义文化的什么东西,让我们在预测其扩散寰宇时,判定其前景必然败坏? 此处,我们必须严格限制讨论的范围。界定资本主义文化的特征方法很多,其理至明。有些特征与资本主义创造出来的阶级结构有关,有些则与随之而来的“现代性”之某些面向有关——比如,文化行动的领域之中“公共”与“私人”的分割,已经是日渐明显的趋势。此处笔者将只就其中一个界定资本主义文化的取向提出讨论,现今文化评论当中,这是最为常见的。它说资本主义产生了“消费文化”,其间,所有的文化行动及经验都“商品化了”。不少人认为,资本主义扩张以后,在第三世界的“发展中”国家,造成了“消费至上主义”(consumerism),我们对此应当再作检讨。就其本身来说,这些论点没有什么力量,但它却引出了连贯的话语,批判“西方的”资本主义是一种“消费文化”。最后,我们还得问,这样的一个批判,其内涵是些什么? 若认为资本主义的扩散是一种文化帝国主义的形式,其可能的理由是什么?

文化帝国主义:资本主义的先锋?

认定文化帝国主义与资本主义密切相关的人经常落入

了某种功能论的窠臼,在他们看来,资本主义高度发达国家的文化产品,是用来引诱其他文化进入世界资本主义体系的法宝之一,甚至它是用来“制约”工人,图谋跨国资本主义企业的扩张。我们已在第二章指出,按照许勒的分析,传播及媒介科技是被用来作为“推动、保障及延伸现代世界‘资本主义’体系”的代理人。在另一个地方,许勒提出了更是广为引用的定义,他说,文化帝国主义是:

许许多多过程的总合,经历了这个过程导致某个社会被卷进了现代世界体系之中;同时导致该社会的主要阶层被吸引了、被胁迫了、被强制了,而有时候是被贿赂了,因此,他们塑造出来的社会机构制度也就相应于甚至是加强了社会体系之中的位居核心位置而占据支配地位之国家的诸般价值观与结构。^[1]

这段话透露了一个意思,即文化帝国主义只是服务于资本主义体系而已。言下之意是资本主义的消费至上的“美好生活”是个诱饵,勾搭了发展中国家的权势阶层,致使他们投入了资本主义世界体系的怀抱,这正如同马克思在其早期著作中,亦曾形容消费者的诱惑,有若“飞虫投入树枝陷阱一般”。^[2]有些时候,这个观点是用媒介进口品之“展示效果”之类的术语传达的。不止一次,许勒的文字滑落入功能主义更深的渊藪,他让人觉得,文化帝国主义现象的存在可以仅由“体系”本身的需求来作解释:“这个世界体系的文化传播部门,其发展必然是与整个体系的目标与企图相契合,并且对它产生了帮助之功。”^[3]

许勒的这种功能论的说法遭到了批评,真是错有应得

——体系本身并没有目标与目的可言。^[4]但他的分析并不只是将文化帝国主义当作代理人,不停地替资本主义的经济体系扮演征召的角色。如同笔者在第二章所指出的,许勒的资本主义世界体系观本身似乎就是一个文化整体,“一条发展路径”。按此看法,文化帝国主义也就似乎是“资本主义的文化”之扩散了。然而,我们也必须说,许勒从来没有在其著作中,告诉我们什么是资本主义文化的本质。

这里有两种不同的论据,其分野很重要。其一只是想指出文化帝国主义是资本主义的马前卒,为其清理铺平了道路。其二则认为作为一个社会经济体系,文化帝国主义只是资本主义运转时共同发生的文化现象。第一种观点往往流于粗糙、简略的解释,无法很好地分析文化行为与过程。福洛拉夫妇(Flora and Flora)的论文(《Fotonovela 是阶级及文化支配的工具》),比许勒的例子更能让我们看出这个“系统”论点的暧昧模糊之处。两位作者认为, fotonovela 是“漫画爱情故事,以浮白线圈的旁白代表对话的进行……在拉丁美洲、北非、法国与意大利的群众之间……四处可见”,执行了种种意识形态功能,“必然强化了资本主义的种种关系”:

首先是打破原初纽带,将工人与农人整编进入都市的生活风格。其次是提供某个机制,逃脱于真实的问题。最后则是蛊惑人们,让他们消费中产阶级的词汇。^[5]

福洛拉夫妇的论据无论怎么看都是很有问题的:它一直认定“社会大众”是“带有虚假意识的,并且大抵被动地接

受了社会政治经济情势的安排”；它完全忽略了解读过程的积极主动、建构意义的本质；功能主义者的解释方式，透过资本主义体系之“种种需求”而交待论据的缺失，盈溢全文。以上这些问题，正巧来自于作者研究其文化物质的方式，亦即他们仅只是将文化当作是资本主义体系的意识形态“工具”而已。两位作者在讨论他们所说的 fotonovela 的第一个功能，说是该文本使得农民文化崩解，并将工人重新整编进入都市生活风格时，他们这么写着：

资本主义的发展，仰仗高度流动而可以相互对调的劳动力。(Braverman, 1974) 创造流动工人的第一个步骤，就是将个人从其原初团体抽离出来，然后强调他或她的重要性及调适能力，比团体凝聚力及团体解决方案还要来得重要。个人一旦被从团体的集体中移走了，接受并被整编于资本主义或垄断资本主义的价值观也就发生了。fotonovela 既直接又间接地强调了价值观的这个转移。^[6]

对我来说，以上的论断在两方面都是很不可信的。第一，fotonovelas 的制作群，真有这个意向吗？又有是什么样的阴谋系统，足以让文本之情节“直接成为跨国资本主义工业的结果？虽然他们生产并贩卖这些文本给工人阶级（译按：以榨取利润）。”^[7] 第二，这些文本真有这些效果吗？若说它的企图是解释发展中国家的工人阶级已经接受资本主义的工作纪律，则似乎又是多此一举。马克思所说的“索然无味的经济分工”（亦即纯粹是出售劳动力以换取生存的需要），已经足以解释身处匮乏的所有发展中国家（译按：工人

阶级,何以接受资本主义的工作纪律)。他们的分析之不可信,部分原因出在其分析所隐含的粗糙之功能主义者的观点一直将文化行事视作工具。若只是将文化帝国主义当作是资本主义的“工具”,似乎误解了资本主义过程本身的动态关系(比如,此时的资本主义变成了阴谋或是自我规范的体系),也误读了文化行为与过程的本质。

这样的一种误读误解,并不只是特别粗俗或理论程度不足之取向的闪失而已。因为即便是相对复杂,而且理论成分浓厚的分析,如萨立纳斯与派拉定(Salinas and Pal-dan)的论文《依附发展过程的文化:理论取向》,都有这样的问题。两位作者的视野来自于拉丁美洲所发展出来的“依附理论”,他们企图勾勒外观,突显“依附发展的状态是怎么创造出来的,而这些依附社会的文化领域在受制于一个外来的支配体系时,又是怎么表达这个依附状态的。^[8]他们的分析与大多数依附理论的新马克思主义阵线立场相同,强调第三世界社会的发展过程,外力与本土力量是相互依赖的:这些国家的经济是“依附性的发展”,并不只是发达的西方国家或跨国公司的“外力”支配所造就的,而同时也是内部阶级结构的支配关系之结果。在萨立纳斯与派拉定眼中,本国或跨国资本主义的种种外部的行径,都为文化帝国主义的主要原则所制,而这也就形成了他们对于文化行为及过程的观感:

任何一个社会的文化都无法分离于基本的社会经济结构而看待,因为文化乃是特殊的领域,它既是现存实体的理念反映,亦是其种种意义所形成的体系。文

化总是一个具有历史感的特殊现象,受到该社会的阶级结构之制约……就资本主义社会而言,其文化领域主要是沿着阶级的界线而分立的,因为它的阶级结构原本是冲突的。^[9]

以上的陈述,相当平实地传达了马克思主义文化理论的基本假设,亦即文化行为与过程,再怎么讲,总是与资本主义社会的阶级结构息息相关。萨立纳斯与派拉定的分析,问题出在他们倾向于专研文化行为与过程对于阶级抗争的内涵,却没有深究资本主义文化本身之性质是什么,就此而论,他们两人倒是彰显了许多马克思主义取向的典型倾向。既已采取这个认知,他们也就倒向了一端,认定文化帝国主义是资本主义的“工具”,至于资本主义则是此阶级倾轧彼阶级的社会经济支配体。他们两人的论文设有专节《依附发展的文化表达形态》,从中我们可以清楚了解前举观点,他们描述了世界资本主义体系里,依附国家的情境可以从“文化领域的四个泾渭分明之效果”,得知一般。他们只有在这四种效果中的一个来论及什么是“资本主义文化”。

首先,依附国家的统治及受支配阶级如何被“整编”,从而成为经济体当中,具有支配地位之“国际化”部门的一部分。一方面,资产阶级对于跨国公司渗透进入本国之经济大表欢迎,因为如此一来,他们也就能够“分享近似于发达经济体的支配部门所维持的消费类型、生活风格与文化近亲性”。^[10]另一方面,工人阶级,或是他们当中若干“具有优势地位”的成员,察觉到他们的生计也是依附于跨国公司的

渗透,因此他们的利益也被整编而成为整体经济渗透的一部分。这个论据,事实上是整个依附理论当中概括层次更高的常见说法,^[11]其结果是第三世界经济体的依附结构倾向于双元的阶级结构之分化:部门之一是经济上连结于跨国公司所支配的“现代化”工业部门,部门之二是更为“传统”而本土的产业及农业生产,而后面这个部门在经济“成长”过程中被“边缘化了”、被排除在外了。正是由于这第二个部门的存在,萨立纳斯与派拉定也就坚持依附发展造就了如此这般的“效果”。

截至目前为止,所有言词的强调重点都是说经济帝国主义对于阶级结构的冲击。但经济帝国及阶级结构“表现在文化上的景况”,又是什么?很少见到提及。被“整编”的部门据说是“受到了(发达世界转移进来的)科技及规范元素的影响”。本土被支配阶级的次文化则“受到两方面的塑造,一方是他们在物质生产领域所面临的客观情境之变化,另一方则是从中心国家转移进来的文化——意识形态成分”。^[12]加起来,所有这些指控只是说,资本主义改变了进入其轨道的所有文化行为及过程。很少有人会否认这个命题,但在这个节骨眼上,萨立纳斯与派拉定没有提供任何证据,没有告诉我们人们对于这些变迁是“如何”感受的(到底什么是资本主义的文化),或者为什么这些情况应该视为“支配”?对于他们所宣称的“规范性”及“文化——意识形态”之影响,正如同福洛拉夫妇宣称 *fotonovela* 的意识形态之效果一般,都是我们必须从宽加以质疑、提出各种反对意见的。它所涉及的种种问题,在第二章讨论大众媒介之意

意识形态效果时,我们已经完全意识到了。萨立纳斯与派拉定在某个定点上,是回避了意识形态被整编究竟如何归因的问题,他们只是顺笔带过,迳自说经济依附对于第三世界国家的“边缘”部门必然产生文化效果。此时,他们认为,这个文化效果可以直接从该部门之贫困找到答案。

就在某些团体落入了“舶来文化模式的影响”之时,另有一些团体的生计层次根本不容许他们拥有任何一丁点、最微量的文化权利,因为贫穷已经是最具强制性的力量,他们只能先求生存。[这代表了]一种“文化的穷困”,它的意思是说,生活在这个文化底下的人,没有能力提炼得出更为复杂细腻的视野,因此不能解析男男女女及其环境的错综关系,造成这种结果的原因,在于他们必须全神贯注解决他们物理上的存活问题。^[13]

如果我们要说经济及文化帝国主义之间,其关联性无庸置疑,那么,我们似乎应该从这个非常基本的“物质”层次着手。由于“结合各种可能性但又不均衡的发展”^[14]之直接肆虐,亦即资本主义在全世界剥削劳动力及物质资源的后果,造成了依附国家的大量人民身陷贫苦窘困、流离失所的境地,确实是普遍存在的现象,并且已经有了精确的纪录。萨立纳斯与派拉定所指称的困窘贫穷,发生于被跨国公司排除在外的边缘部门,许许多多证据显示,这样的贫困,亦即法兰克(Andre Gunder Frank)所说的“超级剥削”,有许多例子足以证明,延伸及于受跨国资本主义雇佣的部门。^[15]只要贫困到了这等地步,那么,受此贫困波及的人

群,其文化视野毫无疑问地将如同萨立纳斯与派拉定所说将会萎缩。

马克思的物质论,基本的认定是,唯有在人类需要得到充分的提供、物质“基础”得到建立以后才有“文化”可言,正是因为这个理由,马克思才在某个意义上说资本主义社会有其“进步性”:资本主义内含了科技变迁,它让先前为了与自然界对抗而取衣食的人挣脱了低垂文化视野的限制,带来了解放的契机。但现在可好,资本主义跨越全球,以不均等的速度带来了成长,造成了人们重新退回为了基本物质而争战的局面——套用法兰克的术语,这也正是发展中的境地——那么,极其明显而毫不含混地,资本主义应该担当邪恶文化效果的罪名:资本主义使得人们无从接触文化经验,阻碍了马克思所说人类“基本需要与力量”的成长。^[16]

然而,再怎么真实,当人们论及文化帝国主义并认定资本主义必须为此负责时,他们心目中思考的并不是前段所说的事实。一般所认定的问题,并不是起因于贫困而被“断送了”文化经验。萨立纳斯与派拉定也只不过利用一小段就此带过。恰恰相反,正是由于资本主义“成功”地将其消费文化及相关的价值观与习惯等等强行加诸于人们的生活方式,这才引起批判。混乱的根源也正在于此,因为批判资本主义的人,经常又被反过来指控,说他们想要兼得鱼与熊掌。一方面,批判资本主义的人指控它让某些人无法享用其物质收益;但另一方面,资本主义的罪名却又是散布了一个空洞而又“物质取向的文化”(而这却又正是建立在资本主义的物质成就之上的):“送货到家”。为什么会有这层混

淆存在呢？在我看来，这是因为批判文化帝国主义的人，没有能够完全掌握资本主义现代性的暧昧秉赋，换句话说，他们没有能够深究、探索资本主义文化的种种矛盾性。

造成他们失败的部分原因，也在于笔者稍前已经述及的“功能主义”的观点，亦即认为文化帝国主义是资本主义高度发达体系的“工具”。萨立纳斯与派拉定所说的第三种文化“效果”正是回归到了这样的观点。比如，他们说，依附国家的教育及媒介等文化机构实乃受其影响，调适于“依附工业化的诸种需求”。这样的指控，与他们其他论点都相同，都没有谈及资本主义文化的真正属性与因素，这究竟为什么？任何一种文化机构，只不过变成了服务经济体系的零件。只有到了第四点，也就是最后一个讨论点时，他们才描述了资本主义的文化可能是些什么。即便如此，他们在这里所说的还是我们已经相当熟悉的老套：资本主义产生了文化的同质化。“究其实，伴随加速都市化而来的依附工业化……可以视作是走向文化同质化的一个动力。”^[17]

但我们已经指出，文化同质化的概念并没有那么简单。它或许是资本主义文化的一个重要特征，但它的重要性并不是不证自明的：比如说，它并不是一个透明而必然负面的特征。但他们并没有在此深究文化同质性本身的重要性：同样地，它只是被当作是扩散资本主义霸权的工具，“是再生复制整个社会作为一个支配体系”的工具。^[18]此处，我们再次看到了一个文化现象的质性之解剖，再度让位于该文化据称必然有的功能之分析，然后，这个文化现象的质性如何也就被忽略了。终极以观，我们在第二章指出的媒介帝

国主义之讨论,文化整个不见了的问题,在此又重演了。

走笔至此,新马克思主义文献的“功能主义”之倾向的缺失应该已经相当明显。现在,我们就转往下一个更为困难的问题——如何界定、突显资本主义的文化?

跨国资本主义与文化同质化

前文已经论及自主性,并曾说明,这样的一个原则对于自主所带来的文化结果并不在意。既然如此,即便是全世界的文化社群的选择都聚合而相比,只要他们都是自主的选择,那么,热中于自主性追求的人亦再没有可以抱怨之处。然而,批判跨国资本主义的人,是经常埋怨它走向文化聚合及同质化的倾向的。综观批判文化帝国主义的话语,主要都是将资本主义当作目标的。很好的一个例子是黑默林(Cees Hamelink)的专著《文化自主与全球传播现象》。黑默林认为他的论点与许勒及萨立纳斯具有亲合关系,^[19]然后将文化自主及文化同质化的问题(他以“文化同步化”名之)作为他的分析焦点。放宽视野来看,他说目前的“文化同步化”(或同质化)的过程史无前例,他又认为这些过程与全球资本主义的扩散密切相关;这些大抵正确。但他并没有能够成功地指出,为什么文化同质化必须反对,尤其是,他也没有能够证明反对的理由在于文化上必须追求自主。

该书的第一章,黑默林就列举了一连串个人的“国际经验”,想要藉以说明他的论点。比如:

在一个墨西哥村庄，足球赛之前先有传统的跳舞仪式，但它的表演特征却是巨大的可口可乐瓶子。

新加坡的一个乐团穿着传统的马来服饰，却模仿着胖胖多米诺，唯妙唯肖。

沙特阿拉伯的电视台，只执行一个本地功能——唤醒回教徒祈祷。一天五次，北美的警探与抢匪输给了传统上报告祷告时刻的人。

国际万商公司(IBM)的一个大型广告活动，向纳瓦瓜(Navajo, 译按：墨西哥北方的)印第安人保证，只要他们使用 IBM 以纳瓦瓜字母制造而成的打字机，他们的文化认同也就能够有效地得到确保。^[20]

以上例子，必须注意的第一个意义，正是它们是“个人的”观察——我们并非要琐碎地探讨个人观察的“主观”本质。黑默林的观点，传达了有志西方人士面对整个让人混乱莫名的全球现象之时油然而生的文化立场。就其个人层次而言，我们必然能够接受他的真诚，同时也能够接受个人话语的效果：以个人立场表达他(她)对于世界走势的反应，自然有其效果。但我们也还得承认，这种巡游全球而指出文化帝国主义的实例，却以特定方式形成了相关的论述：“在这里，资本主义导致了‘相同性’——在这里——以及，在这里。”不管是自由主义者、激进分子或是批判分子，都是“游客”角色的口吻。对于一位西方知识分子来说，同质化的问题自然会吸引他的注意，因为他总认为全球文化的多元性及“丰富性”已受到特定的威胁。但站在黑默林所引以为忧的各个例子所涉及的人之观点来看，西方资本主义文

化的经验很可能具有相当不同的意义。除非这些人采取文化旅游者的(优势)角色审度事理,否则他们并不会感受到全球文化同质化会产生什么威胁。对于美国或欧洲毫无所知(以及,或者根本没有兴趣的)Kazakhstani 部落的人,也就不太可能觉得他的卡带录音或录影机,象征了日渐逼近的资本主义的支配。这样一来,毫无反讽,我们不能认为西方的知识分子之(更为有见识的)关怀更为有效;再一次地,这又取决于“谁在发言?”的问题。

话虽如此,黑默林从这些例子所抽离的经验性结论,在我看来,倒是相当平实而无可争议的:

有一个大家都接受的结论,似乎是毫无疑问:让人印象深刻的诸多世界文化体系正在萎缩,这是因为史无前例的“文化同步化”所造成的。^[21]

对于能够将世界看作一个文化整体的人来说,文化聚合的某些过程正在进行是无可否认的事,并且,这些是新的过程。最后这点很是重要,因为黑默林仔细地认知到文化之间,彼此相互影响是常态,并且这样的影响经常让互动中的社群彼此受益——“举世最丰富的文化传统出现于文化显著不同的荟萃之所,如苏丹、瑞典、印度流域,以及墨西哥。”^[22]即便是在政治及经济支配的背景下,文化互动在大多数例子里,黑默林认为,总还是“双边交流的”,或至少容忍了文化多元性的存在。在他看来,这些类型的(译按:文化交流)与现代的“文化同步化”差异巨大:

自从20世纪的后半叶以来,显著不同于前文所举称的历史事例之毁灭性过程,威胁了文化体系的多元

性。以前从来没有过,从来没有一个特定文化类型的同步化,充斥全球到了这个程度、这样的广泛。^[23]

倒底笔者与黑默林的共识在哪里,容我先交待这一点。在我看来,黑默林认为文化同步化是一个前所未见的全球现代性特征,大抵并无错误。但他使用的字眼带有评价意义的“毁灭性”,却引发了较多较大的问题。认定文化多元性正被摧毁是一回事,但这件事实是否值得怨叹,又是另一回事。后项陈述若要让人信服,必须另作说明,但黑默林并不能够提供。从前列引语之后,黑氏的陈述引出了部分的问题:“文化影响的过程从来没有这么顺利、巧妙地进行,没有流血,并且接受文化的一方还想着它先前也曾寻求这样的文化影响力。”^[24]我们从最后这一句话可以推知,黑默林已经滑入虚假意识的问题之中。我们先前已经不止一次说过,如果批判的观点立于文化支配发生“在人所未见之处”的立场,那么,它已经身陷麻烦之境域。若是一个文化社群想过它曾经试图寻求文化影响力,那么,至少就“表面看来”,这样的影响力有其吸引人之处。

顺此思绪而下,我们禁不住要问,文化同质化的过程本身,是不是亦有吸引人之处?我们可以举出一些例子,证明任何人都会认为,以下文化行为都应该普遍适用于各个地方:医疗保健、饮食卫生、教育机会的过程、种种“自由的”文化态度(如诚实、容忍、热情等等)、民主而公开的过程等等。这里必须说明,若以不当言词描述这些“财富”仍然会引起争辩;笔者也无意说它们都是扩张资本主义现代性所馈赠的“礼物”。笔者将在下一章就这两类问题提出反省。但这

里只想申明一点：若是从宽解释“文化”，则文化应该含有许多可取的面向，即便是批判文化同质化最为严厉的人，也可能期望全球各个角落都能出现这些面向。批判文化同质性的人，并非青红皂白不加区分，事实上他们对于批判的对象是有选择的，笔者认为，这并没有什么不对，只要我们了解了这样的态度，有助于我们破除同质化“本身”一定是坏的这样的观念。但这样一来，我们也就选用了整套相当不同的论据——不是反对资本主义文化的同一性，而是反对资本主义邪恶特征部分的扩张——如此一来，我们必须另觅迥然有别的标准才能善加判断。

既然我们已经意识到同质化具有潜在吸引力，我们就旋即看清一件事实：作为一个具有批判性的概念，同质化是有问题的。但逼近而研究这个难题，另有其他方法，而表面上，黑默林的论据之一似乎要回避这些问题。他说文化同步化是个灾难，因为它威胁了文化的自主性。但笔者在前文已经论称，若将自主性这个概念全方位地适用于“文化”并不妥当；其次，我也并不认为自主性这个概念与文化行为过程所造成的特定“后果”具有任何逻辑关联。就我的理解，自主性指涉的是行动者之选择与行动完全不受限制与强制。但黑默林眼中的自主观却让我深觉突兀，他说自主性是文化行为与过程的一个特征，对于任何一个文化社群的真正存在，自主性是必要的甚至是“具有决定性的”。

黑默林的论说基础似乎是以为任何社会的文化体系具有“调适的”机能，因此该社会也就能够在其“环境”中存在，而黑默林所谓的环境，似乎是指该社会在全球位置上的物

理及物质特征：“由于气候条件不同，比如，调适的方式也就跟着不同（换句话说，使用不同类型的食物、住家与服饰）。”^[25]这个论说没有什么特别引起争议的，除了我们或许很想说，现代性的许多文化行为与过程很显然不同于那些更为“原初的”体系，两者更为“相距遥远了”，因为前者不再只为了存活而忙忙碌碌。但接着他却从这个论点跳到了另一个论点，他说文化体系的“自主”发展（免于“文化同步化”过程的影响），是任何社会“求生存”的必要条件。为什么是这样呢？因为“文化体系是否妥当，最好是由该社会成员自行决定，毕竟他们直接面对着生存与调适的种种问题”。^[26]

诸如此类的论点，有一些困难尚待解决。第一，黑默林所说社会的“生存”，指的究竟是什么？在一些时候，他说任何社会应该都具备基本能力，适应环境的变化，此时，他似乎是说文化让其成员得有真正的形体上之存活能力。另有些时候，他干脆说文化确实是指涉人们的形体存活。比如，他声称雀巢等婴儿奶粉公司，在第三世界国家的密集促销对于生命造成极具威胁的后果：

以奶瓶代替母乳的哺育，在许多第三世界国家造成了极大的灾难。有效的、充分的以及便宜的一个方法，被昂贵的、不足的以及危险的产品取代了……许多不识字的母亲，由于无法正确地冲泡奶粉，不但不当地使用，她们也疏忽地在不合健康的条件下，把婴儿食品变作了致命的产品。^[27]

这些“是”重要的问题，它与资本扩散过程中，催生的

“结合各种可能性但又不均衡的发展”模式有关,黑默林举的例子确实很对:我们在前一节中曾简短地论述及此,我们将在下一节再回过头来就此立论。黑默林这里所举的疾疫与死亡例子很让人哀惋,但很显然,它没有能够有力地支持所谓文化同步化影响了整个第三世界人口存活之说法。他说资本主义现代性的文化同步化直接带来了这个威胁不能让人信服。若说资本主义的生产对于全球环境造成了成长过程的影响,因此也就影响了全球人口的存活问题,倒是相当可信,但这却是另一个论点。

在任何时候,黑默林的存活观念,似乎是从形体的存活滑向了“文化本身的存活”。但黑默林本人据以立论的文化功能说实在无法支持这样不同的观点。怎么说呢?因为一个文化之失败,无法以其“原来的”形式而存活,亦可以作为它已成功调适于新的“环境”(亦即资本主义工业的现代性)之明证。这样看来,黑默林的论据等于是兜了一个圈子。起先,黑默林声称独特文化兴起于环境调适过程,因此他怨叹威胁此一调适过程的他律作用力。但是,如果文化同步化不是指“调适于”资本主义社会环境的需求,那又是什么呢?

在我看来,如此前后不连贯的论据,起因于黑默林企图站在整体观的立场,但却沦于从功能论者的逻辑来看调适现象,亦即他想要使用文化语汇限定自主性问题的讨论。笔者已在第三章指出自主性的概念只能适用于动因(agents),但文化并不是动因。黑默林的论述却不就这些问题专研,而只是顺笔带过,这样一来,“自主性”的伦理、政

治内涵消失了,它被简化为社会效率的指标(保证在特定环境下,“最佳的”社会组织形式)。他的论点之所以不连贯,正是因为自主性无法如此:就文化关怀而言,“最好的”并不是利用简单的形体之存活指标而测量的。事理远比它更为复杂。文化自主的问题,必须探讨行动者(另译:动因)能够拥有哪些自主选择,因为行动者才是构成文化社群的主体;这整套的问题,不能只是藉着功能论的诉求而搁置不论。黑默林轻易地放弃了整场论争,而如前所述,他所采取的手段是指控这是一种文化“虚假意识”的形式,在另一些时候,他则说文化同步化是整套的文化行为,已“传播至接受国,接受国信服了”。^[28]

依我之见,黑默林以自主性作为诉求,并没有能够让他对于文化同质化的批判立论稳固。即便稳固,它所反对的也是文化被操纵而难以独立,而不是反对全球文化因此变成“相同”。但话说回来,黑默林是想反对“相同”的,我们从他经常谈及文化的“丰富多元”已被威胁这个事实可以推知这一点。但又有什么理由反对文化之“相同”呢?

就历史事实来看,人们为了与物理环境取得调适,在全球各地生产了多元的文化行为与过程。然而,“保存”这样的多元性(黑默林所要的正是如此)之正当理由,似乎是认定了文化多元本身是好事一桩。但是否真是如此,又须取决于你说话的位置。如果资本主义的单一现代性,吸引力大过多元性的魅力(就资本主义生活圈以外的人来说,也许正是如此),那么,若要坚持主张保存这些差异有其优先性有其困难。而且力主文化多元说不定还会造成反效果,违

逆了批判资本主义者的初衷。因为我们是有可能可以认为,黑默林所调查的这些个别文化所拼凑成的丰饶之马赛克,根本欠缺许多其他文化经验,因为如马克思所已经观察到的,他们受到了约束,必须向自然讨生活,因此只能在这狭小的生活抗争圈子里打转。^[29]就某些例子来说,文化同步化增加了文化经验的变异范围。

紧接着,我们必须说,是有一些论述说这些经验(译按:再怎么变异,)其“本质”都只是反映了资本主义现代性有所欠缺,因为这些文化实乃是浅薄、“单面向的”、“商品化的”等等。但这并不是专对同质化或同步化而批评:它所批评的是同步化所带入的文化。反对某种坏东西(单一且坏)的散布以及反对散布单一性本身,两者极为不同。若要作此区别,我们必须另有一套论据作为评价资本主义之文化的参考,以下文字正是要就此发挥。

我们有必要清楚指出,在黑默林看来,文化同步化的过程与资本主义的扩散,两者自有关联。他的看法与许勒相同,两人都认为跨国公司是主要的玩家:“当代文化同步化的主要代理人,主要是大多来自美国的跨国公司,它们设计了模拟全球的投资计划与营销策略。”^[30]

放到世界的任何一个角落看,跨国公司在组织资本主义之运作的过程,其重要性无与伦比。就其经济支配地位而言,这点重要性无可争辩。但是,跨国资本主义的“文化”内涵,倒底是些什么呢?

朗姆甜酒与可口可乐：资本主义、 消费主义与第三世界

在资本主义扩散的过程中，同质化的威胁被视为扮演了核心的角色，原因之一是人们已经认定跨国公司的市场逻辑是：行销单一产品的成本效益造就了单一性的扩散——“世界品牌”。但是，就现有的证据判断，虽说跨国资本家就其本位来说是很希望永远迈向单一的世界品牌，实际上却只有少数几个例子能够实现他们的愿望。比如，辛克莱(J. Sinclair)就认为，跨国广告必须考察其目标市场的“文化戒心”，然后据以调适它们的策略：

跨国公司在全球许多国家都打下了寡头垄断的市场，为它们的消费打开了门路，即便如此，体验文化差异的重要性仍然将在营销过程中扮演决定性角色。诚如经济学家所说，“全球市场的竞争是由规模经济驱动的，每个人在某一点上都是相同的……因此，能够灵敏地嗅觉到个别市场发展的公司将因而取得优势”……根据这个说法，假如世界品牌指的是“全球各地，不论接受国的个别经济情况、文化与生活风格是否相同，产品都以大致相同的方法制造、包装与定位”。那么，真正能够称作是世界品牌的产品也就非常之少。^[31]

所以说，资本主义的竞争逻辑很有可能导致其他的文化结局，而不是最粗糙形式的同质化。诚如辛克莱指出的，即便是最富侵略雄心的跨国公司品牌，如可口可乐、万宝路

(Marlboro)与麦当劳,都还必须费心确认他们各国目标市场的文化特征。这些营销策略的结果,可能是以弦外之音推销广告讯息,成为现成(但很有问题的)知识的部分建构了“民族国家的文化认同感”。辛克莱举了个例子,他说70年代通用汽车公司为了将其侯登(Holden)车卖到澳洲,推出了一句显然是“澳洲本色”的诉求:“足球、肉饼、袋鼠,再来就是侯登车。南方星子照耀之下,他们身手相连并行。”这句口号是通用公司在美国营销时,推出的“权宜转用”口号:“棒球、热狗、苹果派与雪佛兰。在美好的美国大地,他们身手相连并行。”对于这个现象,辛克莱的评论是:

这个例子告诉我们,观众根本无从知道广告的详情。乍看之下,似乎是以他们本国色彩的修辞向他们诉求的广告,实际上只是全球同一广告运动的版本;我们也从中知道,全球营销策略,远比世界品牌(译按:这个明幌的作法)还要来得阴柔而暗地潜行。^[32]

如果我们追问,为什么商品以这样的方式“殖民化”了民族国家之文化认同,似乎是危殆之事——还请先记得这等认同的本质,其实是一种“想象”(第三章)——那么,答案可能是我们认为其间蕴涵了深层的文化转化过程。“消费至上主义”的种种文化行为不只是民族国家的形象被“商业化”,方始是所谓的威胁之源。

好啦,倒底消费至上主义(consumerism)有什么不对?动手找答案之前,我们还得知道这个威胁可以有两种说法。其一,它也只是原已存在于西方社会的消费至上文化,我们只须就此批评即可:如果我们(译按:西方人的)消费文化足

资怨责,那么,经由资本主义的扩散而散布这种文化,其错误之处也就不证自明。这个论断,初闻之下很是简单,但再作分析则又不然,它将是下一节的分析对象。另一套论据则别有所指,它指涉的资本主义文化散播全球的过程实乃“并不均匀”(uneven)。我们早先已经看到了依附理论诸家,直指跨国资本主义对于第三世界国家之依附经济所造成的决定性效果。这些效果包括了跨国的产品生产在依附国家创造了一个“被整编”的部门,它享用了“消费主义”的部分好处,同时并存的是“边缘”部门也创造了出来,但后者却只能沦落于贫穷的境地。以上这些论据大抵还只是就经济层次而发言,虽说这个经济帝国主义造成的文化后果,表现在边缘化部门的“贫穷文化”显而易见。除此之外,关于“结合各种可能性但又不均衡的发展”,倒也还有另一些更为直接的“文化”论据,比如黑默林论及了跨国公司在第三世界促销奶粉的问题。虽说他的主要论点是“文化同步化”,但黑默林提供了一个很好的例子,从中我们可以得知“消费文化”的“等差”效果,尤其是跨国公司在第三世界的广告效果。黑默林列举了三项理由反对跨国公司的广告作法,(1)这些公司企图进行经济剥削;(2)他们刻意地欺瞒与操纵第三世界的观众;(3)他们引进了其本身并不奢求的商品,并在此过程中压制了较好的“传统”产品。所有这些指控都有一丝道理,但它们同时也蕴涵了危险,亦即如果不加思索,一路拿这些理由指控,可能会掉入以“君师”之立场批评他人的“虚假意识”,或甚至会更糟地产生了“反现代主义”的浪漫情绪。

黑默林举了有限的一些消费产品作为论证的依据,但他的选择是化学药品、婴儿食品等等,似乎都毫无疑问地是“好的物品”(译按:英文 goods,是“物品”之意,但作者这里又兼取 good 的“好的”一意),这点,是作者可取之处。再怎么看,化学药品都不像是消费文化那种没有裨益却又诱人上瘾的那种东西。它们似乎可以视为资本主义发展所提供的主要成果,至少表面上它们是用来服务人类基本需求的商品。此外,它们显然另有其重要性,因为西方跨国公司在第三世界的市场贩卖这些药品获利巨大。眼见于此,我们的第一个批评是,这些产品利用人的基本需要剥削了这个市场。黑默林认为,非但这些跨国公司的品牌产品标示了太高的价格,而且其广告言词常有误导说什么它们的药效胜过“普通的”药品:

在密集广告的支持下,这些产品不实地宣称它们的品质胜过没有品牌的产品许多。在广告大举肆虐下,它们的主要目标是观众,因此药剂师也就得不到客观而可以信赖的信息。^[33]

在发达国家,虽然存在着价格远较便宜的“普通”替代品,但这些昂贵品牌化学药品以其侵略性广告进行促销的实例也是司空见惯,这显然深具伦理意义,推论至最后,我们也就遭遇到了一个问题:医疗健康保健是不是应该受到资本主义市场领域的支配。放到第三世界的情境再作评论,争议性就更大了,因为这里的疫疾之威胁更是严重而立即显现的,并且大量的人口处于相对(有时候则是绝对)贫穷。就此而论,这些欺瞒的药品“广告”也就更为危险了,因

为这些药品的卖价,可能攫取了个人所得的一大部分。黑默林批评得对,这些广告给了误导的信息,所为没有其他目的,只是赚钱而已。不过,指控第三世界的人容易受到广告“伤害”的论点还有许多,其中有些不至于让人以为这是虚假意识在作祟,有些则相反。辛克莱将这些论点作了摘述:

为什么第三世界边缘部门的人特别容易受到广告的影响呢?是有若干相当可信的理由显示,实情可能正是如此:容易受到影响,起因于他们不识字、贫穷、欠缺接触消费品的经验以及当地没有控制营销的法律。^[34]

最后一个理由——没有控制营销的法律——似乎很是可信:即便是坚决主张彻底自由市场的人,也要费尽心思才敢说广告不应受到法律限制,事实上,西方社会有许多精细的制度性安排,目的只在于确保广告所言,套句英国广告标准协会(the British Advertising Standards Authority)的知名字句:“合乎法律、入流、诚实不欺而真实。”诸如此类的制度性安排,对于整体消费文化的最终意义是什么或许有不同的见解,但应该没有人会否认,欠缺这些限制的第三世界,将使得它们的消费者处于不利的境地,至少在广告商刻意以虚假言词作宣传时是不利的。同此道理,因为不识字而引起的伤害也是很明显的,因为如此一来,他们根本不能够直接接触信息,也就不能了解商品的品质或使用方法。

不过,声称欠缺消费产品的经验另外引来了一些问题。我们可以说,这可能只是潜在的“误导信息”的另一个表现形式:身在西方的我们,领受消费资本主义的数个世代经验

告诉我们,愈是热情的广告厂商之说法,我们更应该谨慎小心,或许更要期望得低些,对于“坚强的贩卖努力”保有一些抵抗。我们可以认为西方文化已经积累了大量的常识,民众因此有能力以更为“灵通的”方式面对广告。所谓第三世界欠缺广告的文化经验,另一个诠释的方法是,它们只是欠缺与广告互动的“实际作为”。广告厂商与观众的关系,可以想象为两方的“抗争”,那么,我们可以认为,第三世界在这场抗争中拥有的文化信息分配不平均的情况远比西方来得严重。当然,这等事实也没有什么特别好让我们惊讶的,因为第三世界与西方的所有其他资源的分配原本就不平均,广告资源的不平均只是其中一环而已。所以,相对欠缺消费文化的经验,可以视作是造成了“耳朵软而易受影响”的结果。但是,假使我们将这个认定推论的太远,以为我们这些西方人远较其他文化的成员“更为知道”他们的文化需求,那又有流于为人师的专断态度之危险了。

但是黑默林的许多论点,确实可能濒于为人师专横态度的边缘。比如,在讨论化学药品的行销时,他声称广告蛊惑人们放弃了更为有效的“传统”药方:

以玻利维亚作为例子,Alka-Seltzer 的广告增加了销售量,尽管另有一些代用品(如薄荷茶)更为有效而且便宜一些。秘鲁许多地方的民众完完全全地相信,药店买的任何东西都比自然草药产品来得好。每一个家庭都有 Aspro,但他们服用的时候,却因知识不足,造成了比他们服用自然出产的药品,还要有更多让人不快的副作用。^[35]

诸如此类的论点很是危险,因为它原先正确的出发点(批判广告信息的误导),很容易就坠入深渊,转而以为第三世界的民众需要外人“保护”,因为他们没有办法辨别自身的真实利益。再怎么说明,大多数西方人宁愿服用 Aspro' Alka-Seltzer,而不是“天然草药”,而既然如此,我们又有什么理由认为第三世界的民众如此选择时,是奇怪或错误之举?对于这个问题,黑默林言下之意的答案有两个:第一,就经济上来说,这些选择对于第三世界而言,比较没有那么理性——“外造的消费类型导致了支出的浪费”;^[36]第二,既然有现存同样好或是更好的天然另类药品,选择人工制造的药品,又有什么需要?但这两个答案引发了相同的问题,它们不再只说第三世界的消费者欠缺信息,而是说他们必然存有高低程度不等的“非理性”虚假意识。我们总得假设继续选择使用加工制造的药品与这些药品的效果有些关系——如果不是这么认为,则我们真是在说使用加工药品的人不理性了!因此,实情似乎是,第三世界消费者偏好加工制品完全合乎理性,因为经验告诉他们这些药品更为有效——换句话说,他们的经验完完全全与西方的消费者相同,如出一辙。这并不是说加工制造的药品“确实”更为有效,而只是说人们的经验显示了效果的“速度”较快——所以,认为成药将产生副作用,很有可能是对的。但再怎么说明,无论是就第三或第一世界消费者来说,若说他们对于利益的认知存在着实质差别并不可信。

就此而言,黑默林论点的一般性问题,在于它逾越分寸太多,行动者自然知道自身的利益何在,批判的声音总不应

该作出太不合理的批评；而事实上，一些忧患之士在批判发达国家与发展中国家的文化“剥削”时，经常也冒犯这个错误。因为这样一来，批判者等于是预设了不理性的虚假意识之存在。对于行动者的真正利益，我们又能够说些什么呢？涉及这个难题的知识范围，早先已经由盖斯(Raymond Geuss)谈过许多，当时，他是在论及法兰克福学派的“批判理论学家”时提出了相关的论点，毕竟这个学派对于意识形态批判的详细论述最能够与真假利益的问题发生关联。盖斯指出，让一个行动者找出其真实利益所在的方法之一，乃是假设一种“完整知识”的状况下，他或她可能会发展得出的欲望是哪些，而他或她会作的选择又是哪些：

“完整知识”包括了哪些内涵呢？想来它应该至少包括科学所能够提供的所有经验性知识，但类似经由心理分析而得到的自我的知识，或是让我满足的那些知识算不算呢？如果我掌握了“完整的”经验知识，但还没有使用过这些知识，也就不能够正确反映我现时的种种欲求及利益，无法测试它们是否一致，那么我算是知道自己的利益与兴趣所在吗？假使 Marquis de Sade 当年手中握有大英百科全书的最后版本，那么他当时所追求的会是他的“真正”利益与兴趣吗？^[37]

盖斯的结论是“完整知识”不止应该包括简单的经验知识：它还应该拥有所有的主观洞见与价值判断，缺此则没有任何行动者能够意识到什么是“好的生活”。诚如盖斯所说，硬是要参酌“完整知识”的假想情况，无异是“进入了科幻小说的领域”，^[38]这也就是说没有人能够完全知道自身

的兴趣与利益何在。总的来说,最重要的是我们对于自身真实利益与兴趣的认知,必然不可能只涉及简单的“经验性知识”。

就举黑默林作为例子。他说品牌成药的价格过高,果真如此,我们应该可以确定地说,不买这样的物品符合行动者的利益,因为另有比较便宜的替代品可用。问题的重点在于这些产品的“信息”。假使行动者欠缺这等信息,批评的人也就大有理由认定,他或她根本无从了解其利益何在。若是这样,批判广告的信息误导也就不致落空。这并不是说行动者如果选择了比较昂贵的产品,则他或她一定是违背了自身的利益,因为他或她或许另有考虑。好比说,购买品牌产品容易一些,或是当事人有“逛逛”的习惯(虽说后面这种情形比较可能在富裕阶层发生)。通过以上讨论,我们应该说,心存批评的人在观察外表行为之后,必须将众多的因素列入考察,然后再评估是否存在着虚假意识(误解真正利益所在)的问题。

黑默林讨论民众服用 Aspro 及 Alka-Seltzer 的文字正是没有考察这些因素,因此也就等于是暗指民众选择这些药品不合理性,但黑氏的说法很难成立。因为就这个例子而言,我们所需处理的并不是价位这么简单的信息充分与否的问题,而是远较复杂的“知识”问题,亦即这些产品的效果如何。行动者若是选择了 Alka-Seltzer 而不是薄荷茶,那么我们在哪些条件下才可以说他(她)并没有真正了解自己的利益所在?或许是薄荷茶比较便宜,同等或是更为有效,并且容易取得。但所有这些条件,都还取决于“有效性”

这个问题,而正如笔者先前已指出的,药品是否生效,涉及了一个复杂的“身心”经验,非常地难以探测。

黑默林(译按:却没有就最后一个问题分析,而只是)说行动者的利益,可以从经验上加以验证的诸般条件直接确认。比如,他声称第三世界贫穷民众的种种需要,纯就“经验”上来说与跨国公司所能提供的物品满足大相径庭:

对于一个文化体系最为贫穷的人来说,能够孕育一套工具性的、形象的与社会的关系也就足够了,而这些文化符号的作用,必须要能够帮助他们“存活”,满足他们食、衣、住与医药、教育等等基本需要。如果文化意义认同于肯德基鸡块、可口可乐、Aspro 或 Peter Stuyvesant 香烟的消费,这类需要也就不能说是得到了满足。^[39]

这段话的意思是,第三世界的贫穷民众之“需要”,因此也就是他们的利益,是很明显易见的——由于明显易见,所以我们这些外人可以辨认,并且宣称“如果文化意义认同于肯德基鸡块等等的消费,则这类需要也就不能说是得到了满足。”原先的“用意”是要攻击跨国公司的行销侵略,在这些文字之下转了样,变成数落消费者的不理性,或至少是埋怨消费者的可塑性太高,因为该段文字等于是说民众误认了需求,消费的选择不合适。黑默林掉入了陷阱,因为他并没有留下余地,没有说明为什么民众在身处“客观的贫穷条件”下,人们还是选择跨国公司的产品。权且举个例子,抽根美国香烟,吞云吐雾一番,对于某些人来说,说不定比“小心翼翼的”选择花费有限的资源在“健康食品”上来得具有

吸引力,因为后一项消费只是基本存活的延伸,但前一项消费却带来了立即的酬报,而且挺有社会瞩目的效果哩。涉及在内的根本是不同概念,对于什么才是“好的生活”各有看法;黑默林是可以不同意这些概念,但身为局外人,他委实不能说这是错的。

在此,我必须强调,对于黑默林所描绘的第三世界民众的“客观”物质条件,笔者无意辩驳。因为这些状况在我看来是很明显的,它们既然被全球资本主义的剥削机制纳入体系(译按:没有这些状况才是奇怪的),但对于他所说,我们可以为在物质穷困条件下的民众,找出一个“充分的文化体系”以求“保护”他们免于被“误导”地选择,我深表怀疑。由于第三世界国家很少对误导的广告信息采取法律限制,他们的民众对于广告的特定“语言游戏”也比较没有经验,基于这些理由,我们是同意他们更为容易受到行销压力的“伤害”的。不过,如果我们逾越这个分寸,径行裁定第三世界民众的“真正利益”有哪些,那么我们可就触犯了蛮横的为人师的态度的危险。尤其是,我们或将指控的“误导”实例,正是西方民众日常所必须作的选择,他们对于下列东西通常拥有更为丰富而广泛的经验及背景知识:化学成药优于“自然”药方、“垃圾食品”、烟草等等。(译按:在西方民众拥有这些知识的情况下,如果我们还要说他们不知道自身的真正利益,那可真是蛮横了。)就后面这个考虑来说,它的含义也就是我目前想要指出的,亦即批判第三世界消费至上观的渗透,不能不及于批判西方的消费至上观。

笔者一点都不认为黑默林企图指控第三世界的民众不

理性。但他的书最后为什么会变成这样呢？部分原因是他论据的逻辑，预设了广告所具有的操纵力量——稍前（第二章）在讨论媒介所具有的意识形态力量时，我们已经论及这样的预设之问题，两种情形是相同的。黑默林原先立意良好的批评，为什么最终演变成蛮横的为人师的态度，另有一个理由，这涉及他的基本想法，亦即他认定西方世界所能提供的东西，一般说来并不值得拥有：垃圾食物、垃圾电视、烟草、依附盎格鲁萨克逊族制造的日常用品、用奶瓶哺乳而不是母乳等等。言下之意是我们应该批判现存于西方现代资本主义的文化：套用马库色的话，也就是批判资本主义声称要“带来好东西”的说法。但这又不真正是黑默林想做的；反之，他将这些批判的声音混同于他所说第三世界的“长足之文化体系”的揄扬，而这样一来，岂不又偏向某种“反现代性”的言说？依他的意思，倒让人觉得第三世界有其特殊需要，甚至是一种特殊的“责任”，必须抵抗一个劣质而代用的商品文化之诱惑。第三世界的人自有其薄荷茶与哺乳的“天然”文化行为；他们总是更为接近“基本的需要”，而我们已经失落于富裕之中。因此，我们理当敬仰他们的“无邪与天真”，将我们的文化救赎寄希望于其中——“这也是”为什么他们需要“保护”的理由。话既至此，等于是跨出了一步，最终也就会近似于60及70年代时西方反文化的认同于第三世界的浪漫情绪。对于这样的观点，辛克莱是这么描述的：

它的意思是说，第三世界国家应该捍卫他们传统无邪的自然价值观，切莫受到西方“物质主义”的腐化

侵袭。这样的观点越是将邪恶之事浪漫化,越是将所有非西方的文化混同,并且以为人师的态度捍卫真实的第三世界而不去顾及物质变革,我们也就越不认为它在现今是合理的想法。^[40]

笔者无意指控黑默林将“邪恶之事浪漫化”,但如果我们真要避免自然/传统文化与人造/现代文化的两极对立,真要避免由此而产生的“浪漫”但不幸的含义,那么,在提炼消费至上观对不发达(under-developed)文化的冲击之批判时,我们确实应该戒慎小心。

西方的文化批判者经常面对一个诱惑,亦即他们会将关切自身文化困境之情转移至其他文化。人类学家李维史陀(Claude Levi-Strauss)在《忧郁的热带》(译按:本书已由王志明翻译,联经出版公司发行,1990年)这本书的一个章节,在略微不同的语境里,已曾见证了这个问题,该章的篇名是“一小杯朗姆酒”。李维史陀此处的关怀点,在于人类学家必须同时面对本身以及研究对象的文化,由此产生了暧昧的关系。他说,热切关爱外邦文化的种种价值在人类学界是常见的事,而这种现象通常“反映了人类学家鄙视、有些时候甚至是敌视流行于其母国之环境的礼俗”。^[41]若说人类学界有此现象,则西方批判文化帝国主义现象的人更是如此!李维史陀说了一个故事,是关于他造访波多黎各与马汀尼克(Martinique)朗姆酒厂的经过:

我曾经到过马汀尼克,造访了风尘满布、久为人冷落的朗姆酒厂,18世纪以来,那里的设备与酿酒方法从未改变。另一方面,波多黎各可就不同了,该公司拥

有的多个酒厂,几乎垄断了整个的糖业生产,我在那里看到了珐琅质酒库与铬管。但是,我所品尝的马汀尼克朗姆酒,虽然是从古老的酒桶舀出的、是浓浓厚厚带些杂质的,却是甜美而香味浓郁;反观波多黎各酒却是苦中带涩。这样看来,我们或许可以假设,马汀尼克朗姆酒之微妙品质,在于杂性的持续存在,而这又是古旧生产方式才会容许的。^[42]

李维史陀以“文明的自相矛盾”作为隐喻,形容前举对比:

它的吸引人之处,主要在于伴随它而来的种种残余,即便如此,我们不能就此免除责任,听任酒混浊而不加净化。加倍正确,也就承认了自己的错误。我们追求理性,因而企图增加产量,以便压低生产成本。但是在努力泯除不完美之处的同时,我们复又加以珍惜也是对的。社会生活正在于摧毁活着的风味。^[43]

即使我们并不同意李维史陀所做的比喻,我们也不难看出资本主义现代性的种种矛盾对于既想享有其便利,却又嗟叹它欠缺“风味”的人来说,这样的矛盾很难逃脱。从异域文化思考是方法之一,容许我们略有逃脱这些矛盾的感觉:

我们自己身陷于我们自给社会的演化过程,因此就某个意义来说,已成利益相牵连的一部分。对于我们身处的环境,形势比人强,自有其走向,我们无法改变;面对外国社会的情况则不同:我们无法得之于自己社会的客观性,现在可以自由运用。既然我们不再是

戏局中的行动者,而只是变局正在发生之旁观者,我们也就更能够比较与评估它们的未来、它们的过去,因为此时它们不再是让我们觉得精神焦虑的形式,而是可以让我们进行美学上的深思与知识上的反省之主体。^[44]

我们已经是自身社会演化“利益体的一部分”,其重要意义在于我们与我们的“消费文化”关系暧昧。无论是就理论上或实际上,我们都不能从批评它进而推展成为完全的排斥它,因为我们是其中的一部分,而它也是我们的一部分,因为我们依附它而生存、并且满足我们的许多需求。就算是那些最为心诚意坚的反现代运动分子、西方社会的反文化分子,他们都同样陷入了这个矛盾困境之中。诚如卡斯陀瑞狄思(Cornelius Castoriadis)的观察所见:“几乎没有一个社会找不着录音带;而单是录音机的存在已经浮现了现代工业的整体。”^[45]我们必须留心,切莫让批评文化帝国主义的声音流于“借口”而变成以不真诚的态度批判本身文化,毕竟这样的批判将有流于既要(译按:工业便利)熊掌又要文化之鱼的讥讽。

所有的这些考察都让我们意识到,批判消费主义在第三世界的渗透应该有所节制。一方面,虽说我们都能同意,结合各种可能性但又不均衡的全球资本主义发展势必造成真实的物质——文化效应(最重要的一种是它肆虐于依附国家的大量贫穷),但我们却不能不同时承认,消费文化对于其他国家的吸引力确实存在,除非、或是直到我们建立一套连贯的理论批判我们“自己的”文化。

西方的消费文化：“陶醉于抑郁不乐之中”

过去大约四十年来,分析资本主义的文化,大致上是把“消费”的文化作风与过程置于核心地位。这是很容易理解的,因为生产愈来愈多的物品以作消费之用正是资本主义的专长。在一个资本主义社会,“递送文化物品到家”的主旨等于是尽量将更多的文化经验置放在市场之中,每样东西都有个价格,从中则榨取利润。这个事实并没有遭遇太大的挑战:即便是捍卫资本主义体系的人也都同意,作为一个经济体系,资本主义的文化“目标”就是消费。举一个例子也就足以说明了。60年代,影响发展研究之现代化理论至为深远的罗思托(W. W. Rostow),在他的《经济成长阶段论》之中以赞许之词指出,资本主义现代性发展的最后一个阶段(在他看来,这是所有社会的共通未来),正是“高度大众消费的时代”。^[46]

笔者要提出的讨论要点,并不是发达资本主义之高度消费的这个简单事实,而是这个事实的文化意义。如果我们要在“经济”与“文化”分析层次之间作个区分,那么,我们或许可以说,生产与消费的活动,一般说来,属于前者,而消费主义、消费至上观则属于后者。作此区分的好处是,我们因而可以集中分析某套论据,但同时也把相当松散而相关的其他论据“存而不论”。

强调经济的不平等(资本主义造成消费的差别)并以此批评资本主义的人;或是强调资本主义唯“成长”是求所造

成的生态破坏并以此批评资本主义的人,大致说来,都是经济层次的批判。这个层次所谈论的问题是物质资源的控制、集中、分配与使用。从文化层次出发批评的人,更为关心的是资本主义社会的直接“生活经验”——人们赋予消费行为的诸般意义,而这些意义又对于他们的目的感、快乐与否及认同等等,有些什么影响。这个现成但嫌粗糙的区分,尚有许多困难的问题不能解释,但就资本主义乃是发展中国家所能取得之暧昧“礼物”的角度看,这样的区分倒是让我们得以专研其中最为重要的若干论据。所有文化的所有人都在消费:问题出在“消费文化”或“消费主义、消费至上”这类的观念,因为这样的文化,其“最为重要的心醉之事”似乎只有消费而已。

为什么文化批判者反对消费主义、消费至上观?有了以上的区分,隔开了经济与文化的论据以后,仍然有一段漫长而复杂的故事。笔者并不打算节要所有的论据,我的作法是以许勒为师,在论及想象中的“传统文化”,已经顺着什么样的发展道路走向资本主义的“消费文化”时(第二章),他提出了一些概括的反对理由,笔者将就此组合讨论的纲要。

“批评的道德化”

在《最少的自我》这本书,拉许(Christopher Lasch)提及1979年卡特总统曾在—场演讲中指涉“美国的‘病态’起因于自逐的精神与‘物’的追求”。^[47]诚如拉许所说,这只是把

消费主义当作是“一种道德败坏”，而不是当它是紧密与资本主义生产方式有关的文化行为作风。当然，卡特这种“道德指控”是一种自由主义者的右派政治观。因此，这样的指控也就必须再接受批判，毕竟它是假批评也是自相矛盾的，一方面它控诉消费主义的文化，另一方面却捍卫造成消费主义的经济体系。但卡特确实表达了，而且很可能是用意善良的、根深柢固的传统信仰，他真是认为追逐消费物品是有一些“本质的”差错。在什么样的意义之下，这样的道德直觉是真实的？

在我看来，一头栽入购买并且拥有物品的欲望，致而比较不关心别人的需求（总之，变得比较自私），如果属实，那么，前面所说的道德直觉是有几分真实的。但我们倒也不能由此推论，认定富裕的消费文化一定比任何其他文化更为自私。一个著名的“自私文化”的例子告诉我们，正是富裕消费主义的对立面，也就是极端的物质贫乏，才更可能导致自私的普遍存在。这个例子是人类学家藤埔（Colin Turnbull）研究乌干达/肯尼亚交界的艾克人（Ik）之后发现的。^[48]艾克人处于饥饿边缘，养成了极端的自私习惯与态度，对于大多数生长在富裕资本主义文化的人来说简直不可理解。他们不单是心怀嫉妒地死守着自己的食物不放，他们甚至还要偷小孩子、老年人（包括他们的父母）及病人的食物。他们似乎从别人的饥馑与痛苦中发现乐趣。

这个例子显示了什么意义？这是说贫穷而不是富裕更为容易引起文化的普遍自私心态吗？这么说很可能会让我们陷身于相当诡异的道德立场，因为我们的结论可能是说，

我们这些富裕的西方人比艾克人优秀(因为较不自私),因为我们的物质环境较佳。如果我们能够免除这么自满的一个结论,而笔者认为我们理当如此,那么,我们所能说的也只是我们比艾克人“在道德上更为幸运”,因为我们无须因为物质匮乏而养成了艾克人那些极端自私的行为。

但这样一来,“自私”这个观念又怎么说呢?当然,行为只能“相对于”一个文化的物质环境而作评估。根据我们文化的标准,我们可以在自身的文化环境中辨认自私行为。不过,我们通常想到一些景象,让我们不至于见到亲人垂死之困境而油笑——如果这样,是病态而不是自私。一旦将艾克人的行为置放在极度匮乏的背景来看,我们也就不会说他们的行为是“病态的”。所以,无论一个社会是富裕或贫穷,我们很难说它造成了更多或更少的自私。西方资本主义的文化,一般说来,比起第三世界或那些(快速崩解的)东欧集团(译按:已崩盘)的计划经济体系更为自私吗?很难说。声称消费文化更为容易让人养成自私的习性很难成立。

这倒也并不是说消费文化谈不上什么道德判断。比如说,西方资本主义社会明显的富裕与浪费,却同时存在着第三世界的贫穷及困窘,都是客观的事实,这对我来说,很显然是道德上的大错大失。不过,我固然能够作出这样的道德判断,但我并不就此卷入难题,冥思那种情况比较自私。

道德上的直觉,尚有其他面向足以让人认为“物的追逐”本身是错误的,其中的一个面向是道德上,总有人怀疑“物质”胜于“精神”满足的想法。(在西方,)这样的直觉根

源于基督神学的某些派别。现在可好,确实有些人根据这样的宗教信仰直接有了道德上的态度,并且采取了某些消费行为。这样的态度又有多种表现,一端是理性而诉诸伦理的,另一端则是纯基本教义派的清教作风。但在这些特定的多种(但又有限制的)态度之背后,超然存在的是一种形而上的价值,认定人类生活的精神面向总是胜过物质面向。广泛流行于西方很大一部分世俗的肤浅文化观念正是这种想法。对于身体重于“精神”而获得满足之不信任,其痕迹可以从我们常见的一个陈述窥知,它指控资本主义文化实在“太重物质”(materialistic)了。所谓“太重物质”是什么意思呢?如果不是指身体的满足与舒适在道德上是错误的,又是什么?受用物质(materialism)不应该被混同于类如贪婪或“自私”等道德判断(尽管实情经常如此)。这个情绪清楚明白地关注“本体”偏好的正当、正直:基督徒有句话,将此精神作了很好的表白,“徒有面包,无法过活”。

那么,事理也就相当地清楚,也就可以说明为什么马克思主义者在批判资本主义文化时,竟会认为过度的物质享用是棘手的大问题。毕竟,(大多数)马克思主义声称自身是“唯物主义者”(materialists),亦即他们认为宗教上及其他将人类情境视作“精神”表现的观点,其实只是意识形态而已——是一种“观念论”(idealism),这也正如同(某些)基督徒使用“物质论”这个词时语带贬低一样。摘述这个观点最巧妙的人,正是马克思主义文化研究者威廉士(Raymond Williams):

经常有人认为,我们的社会过度重视物质,广告则

反应了这样的事实。我们这个时代,所谓“消费物品”正相对快速地流通分配,而广告,既然它强调“把好的东西送货到家”,也就被指为在这个过程中扮演了核心角色。但在我看来,这却正好显示我们的社会物质化程度还明显的不足,而又为什么会如此呢?自相矛盾的是,这也表示了种种社会意义、价值与观念的失败……如果我们真的是那么地唯物是问,那么就使用物品这个层面的生活来说,我们应该会察觉到大多数广告不但与此无关,而且愚蠢无聊。^[49]

(译按:接下来的一段话是:比如,光是说啤酒能喝不也就够了?何必又多此一举,说喝了它就会显得雄纠纠而心神焕发,或是和蔼容易亲近?洗衣机是个有用的洗衣机器不就行了得,何苦说有了它我们就比邻居来得有见识,就是邻居羡慕的对象?有些研究证据的确显示,前举的那些隐喻或明言,真的是能够用来促销啤酒与洗衣机之类的产品,以此,我们可以明确地推知在我们的文化形态里,光是物品本身还不能算数,假使要把它们推销出去,还得把它们比附于特定的社会或人际意义,而这些意义在不同的文化形态里可能比较容易让人感受到一些。)

威廉士的基本论点是,一个文化物品的意义,按理应当与其满足“真实需要”的能力相关。虽说这样的认定另有问题,但至少马克思主义很清楚地反对“反物质论的”道德情绪,因为它用“他世的”价值观掩饰了实质的需要。站在马克思主义立场的物质论者,反对这些价值的理由是,历史上

它们曾经让压抑他人的措施变成合法,或至少说它们曾被用来宽容物质不平等的存在,而为的只是天堂可能另有报酬,“天堂大饼”。诚如马克思在《日尔曼意识形态》所写:种种的社会价值应当来自人类的“真实物质情境”,而不是“由天堂掉落人间”。^[50]

这样看来,对于马克思主义者而言,援用“反物质”的理由作为批判消费主义的道德基础,恐怕是充满了意识形态的陷阱,下文我们亦将发现,从纯粹的“道德化”角度批判消费文化的人,同样也有可能落入这些陷阱,虽然道德家与马克思主义者明显的不同。从左翼观点批评消费至上主义的人,由于对资本主义的浪费与过度消费之非理性大抵相当怨怼,因此他们很容易就会身陷某种清教禁欲的立场。法兰克福学派的理论家霍克海默,对身陷此种困境的危险知之甚稔:“社会学家鞭笞自我中心的作风之时,他们真正想要做的是,鼓起三寸不烂之舌,叫人快乐不起来。”^[51]我们从以上论点可以得到一个认识,此即批判消费至上主义应当以人类需求的满足作为标准,而不是站在严苛律己的立场论事。

然而,批判消费至上主义的道德立场并非全部身陷这种困境;比如,对于浪费或不平等的错误,另有一些相当独立的道德判断。马克思主义者与其他任何从理性出发的人,在批判这些问题时都必然会采取其道德立场。但采取一个道德上的批判,不同于“道德化”的批判,因为后者的道德认定在意识形态上是启人疑窦的。由于既有的道德规范都具有这种让人心疑的意识形态功能,许多马克思主义者

也就径行驳斥任何道德判断,认为它注定是一种意识形态:这个立场,在我看来,是自相冲突的。^[52]然而,我们自然不能将任何道德立场视作理所当然,不分青红皂白就加以接受——而这就是“道德化”批评的真正危险所在。检视道德的种种前提尤其必要,假使我们考察我们的主要关怀乃是:反对消费文化,在关怀文化的路途上,我们仿佛是替所有的文化反对消费文化。(译按:为什么要加以检视呢?)这是因为这种“反物质”的反对声音,显然在这里派不上太大用场,主要是因为这些反对意见的基础,是道德宗教体系(比如,犹太基督的),而其他文化体对这些体系的认识可能相当陌生。果真这样,则其反讽也就非常高妙:等于是彼形式的文化帝国主义企图替换此形式的帝国主义。

批判理论与消费主义

批判消费主义的观点来自于许多不同的新马克思主义之立场:英国方面,与威廉士有关的“文化论者”的立场;法国的“论据”(Arguments)流派,尤其是与雷夫了(Henri Lefebvre)的著作扣合;阿图舍的后结构主义,以及更为晚近的布西亚;还有佛洛伊德马克思主义流派,如史奈德(Michael Schneider);以及许多其他独立的左派思想家:郝氏(Wolfgang)、艾文(Stuart Ewen)、安参士堡(Hans-Magnus Enzenberger)等人。^[53]但若说最有影响力的一群,则很可能是法兰克福学派的诸位批判理论家:阿多诺、霍克海默,尤其是马库色。至少,他们将我们导入了问题的轴心,

逼我们反省,在批判至少在表面上广受流行的文化行为之时存在着哪些问题,下文正要以他们的取向作为焦点展开探讨。

有些时候人们认为,法兰克福学派对于消费主义的批判只是其概括层次更高之“整编”(incorporation)理论的一部分,它的大意是说资本主义文化的浮夸吸引力诱惑了劳动阶级,让他们接受了资本主义经济结构的安排:劳动阶级被剥削与被臣服的阶级位置。与这个观点相关的是他们的信仰,认为乌合大众怀抱着“虚假意识”,而媒介,或是套句霍克海默与阿多诺一篇广为引用的论文之篇名,“文化工业”,具有非凡的操纵能力,这些观念,说实话,是很具争议性的。^[54]在法兰克福学派的众多著作之中,是有些地方可以让人察觉“虚假意识”的说法,下文将就其中一个知名的例子再作评论。但我们也必须先行说明,该学派的“批判理论”并非如此简单,如果只是将它说成是一个关于虚假意识的论述,则对它的曲解将很是严重。法兰克福学派的雄心壮志在于探讨如何运用理性(最广义的说法)将行动者从社会支配状态中解放出来。^[55]“解放”的意义之一可以是促使行动者免除意识形态的幻觉,但这并不是全部。简短地说,许多人都说法兰克福学派的批判理论,纯然只是对于意识形态的批判,这实在是非常的谬误,该学派的许多著作其实是相当细腻的取向,与社会及文化行为的多个层次的支配有关。^[56]

所以说,针对消费主义而言,法兰克福学派理论家的核心论点,不在于它是一种“整编的话语”(附加一句,整编的

话语并不能说是一种文化理论,而只是功能论的一支,因为先前我们已经说过,它的议论徒然是“文化是资本主义的工具”而已),批判理论的核心论据在于主张消费主义是资本主义“整体”更大更深之压制机能的一部分。描述资本主义的“整体”(totality),甚至说是资本主义的“极权作风”(totalitarianism)最为知名的著作,自然是马库色的《单面向人》。马库色讨论消费主义的文字,主旨是他关于“真与假的需要”的讨论。由于这样的区别,位居整个关于消费主义的论辩中心,也由于许多人将这个区分作了推论,说资本主义的文化在民众心目中广泛散布了虚假意识,我们不妨将相关的段落不厌其长地整段引述如下:

我们可以区分真的与假的需要。说是“假的”,因为是由特定的社会利益集团强加于个人身上而对他造成的压抑:这些需要也就造成了痛苦、侵略性、贫困与不公正的永久存在。它们之容易得到满足,或许最能够讨好个人,但这样的快乐并不是值得维持与保护的情境,如果它冻结了(他自己及他人的)能力,使他们无法辨认整体的疾病,无法抓紧治疗这个痼疾的机会。终极结果变成了陶醉在抑郁不乐之中。大多数流行于世的需要,要人放松、享乐、根据广告的讯息而行为与消费,与他人同爱同憎,都可以归类为虚假需要的类型。

这类型的需要有其社会内涵与功能,但却是由外力所决定的,受其影响的个人反倒无法加以控制;这些需要的发展与满足是由外力所规范的。不管这类需要再怎么变成个人自己的需要,经由他的种种存在条件

而复制与强化；不管他再怎么认同于这些需要、再怎么从中发现满足之情，它们仍然故我，与起始点相同——一个必须透过压制而控制利益的社会之产物。^[57]

再怎么谬误，这都是对于资本主义“文化”的直接批评，而不是文化评论的误置，不是将它错置为阶级抗争中的所谓文化功能性。马库色的辩称，直指资本主义文化生活经验，不是根据道德化批评而有的辩称，而是认定消费主义所提供的满足之情都是“虚假的”。但这里正是马库色遭受非议的地方，批评他的人指控他所说的虚假意识：谈及真实的与虚假的需要，论及乌合大众文化的种种行为是虚假需要的表现似乎指此而来。批评马库塞最严厉的人之一，麦因特(Alasdair MacIntyre)率直地将整个事理说白了：“……马库塞哪里得来的权利这么说？别人的真假需要哪里是他有资格说的？”^[58]在麦因特眼中，马库塞声称现代主义的本质是“单面向的”，注定是要变成“精英的身段”，如此一来，社会解放的概括性话语也就不再适用于批判理论家自己的分析，而批判理论在社会实体之内反倒占据了优越的位置。

就批判理论的细腻论证、立论于理性基础而推敲的过程来看，麦因特的批评实在有欠公道，但他论及为他人之需要而作规范是否于理有据，则显然又不是无的放矢。个人需要的“主权”是自由主义阵营的王牌，因为“需要”大抵是个人经验之事，我们很难说某人的经验有错失，除非缩小定义来谈。如果某些人没有注意自己身体的某种矿物质或维他命的需要，因此营养不均衡，那么，我们是有理由说他们不了解自己的需要。相同的道理，如果有人认为每天日饮

一瓶琴酒是个健康的行为,我们也可以说他误解了他自身的健康“利益”与饮酒经验的关系。诸如此类的误解,说真的,都只是欠缺合宜信息所致。但是,当我们面临有些人企图为他人的“原初经验”或“生活目标”而发言时,虚假意识之类的争议性问题就出现了。

再举琴酒作为例子,假使这位饮酒的仁兄知道他的行为与后果之关系,但仍然认为他“需要”日饮一瓶,事情也就麻烦了,因为此时再不能以子之矛攻子之盾。因为如果这么作,自然等同于否认他的经验,或是必须强化某套“生活目标”(维持身体健康而延长生命)而削弱另一个目标(立即而短期的渴望之满足)。在有渴望的满足之状况下,我们就不能说饮酒者的选择不理性,我们因此也就必须说得肝疾不失为一个生命的有用选择。因为,到头来,长寿健康而生活有节度,为什么是胜过短命,为什么前者是一个超凡的价值?如果这个价值对于我们来说是不证自明,这并不是因为亘古至今所有人都认为健康与长寿是无可挑战的价值,而只是因为它们是“广为人共享的”目标。^[59]

这样看来,自由主义所谓人的需要是至高无上的说法有其洞见,它点出了一件事实,亦即人的需要总是与某些目标或终极状态有关,但这些终极状态对于什么是“好的生活”,又各有不同的观感。就大多数有关消费主义的论据来说,除了嗜饮等等有限的例子以外,消费到底有哪些不良效果,相对来说没有那么明显。即便只是想要试着进言,认为行动者使用电视、微波炉、汽车、音响、流行时装等等消费品的需要,或是这些需要所代表的“生活目标”不对,都等于是

暴露了自身的为人师专横哲学。对于赞同资本主义市场体系的人来说,(译按:消费者)主权实在是再方便不过,但正因为如此,批判资本主义的人也就相当怀疑这个主权说的意识形态内涵;话虽如此,它犹然是一个相当具有说服力的论据。马库色本人亦已意识到需求主权的说法:

分析至最后,真的与假的需要之问题,也只有个人本身能够回答,但只有在最后分析时才是如此;换句话说,如果而且当他们能够自由说出自己的答案时,只要他们无能自主的状态持续存在,只要他们仍然饱受教条灌输与操纵(直入骨髓),我们就不能说他们对问题的回答是他们自己的。同样道理,没有任何人可以自封裁判代理他人决定哪些需要应该开发与得到满足。^[60]

马库塞心中自有答案,可以应对自由主义者的某些论据:他同意外力没有权力规范个人的需要是什么,并且最终看来,个人才是她或他自己经验的专家。但他依旧坚称,资本主义文化底下的民众欠缺“自主”,也就不能就他们的需要进行合适的判断。就认定人们应该保有其自主性这点看来,马库色仍然相当受到自由主义者政治哲学的束缚。问题在于,等他又提及人们欠缺自主性时,虚假意识的题旨似乎又浮现了。马库塞声称人们欠缺自主性的言词,很显然,并不能从意识形态的层次,甚至不能从“深度心理”的层次来理解。滕纳(Bryan Turner)将这个问题与人们对于消费主义的批评合并观察,他说:

就此而言,近来许多关于消费的分析,大抵是负面

的(Baudri llard, 1975; Lefebvre, 1971; Marcuse, 1964); 它们将现代的消费视作是被动而消极的, 是受支配的, 因此人们再也不能实现自身的“真正”需要。……对于消费主义的批判, 因而可以视为主导意识形态论的说法之一……它认为所有的消费者都均质而同一地被所有商品整编了。但实情绝非如此, 消费者并没有毫不保留, 并非无可避免地吸纳了大众广告的所有意义及目标。^[61]

滕纳所言甚是, 消费主义的意识形态力量, 确实被其批判者夸大了, 就此而言, 马库色当然该受指责。但诸如此类的意识形态之归因, 其危险性是它可能有误认人类动因之虞, 它把人当作“文化呆子”了。心向马库塞的凯纳(Douglas Kellner)都意识到了这些问题。凯纳甚至更进一步论说, 他认为, 正是马库塞的“整体化”倾向之取向有误:

环顾全球批判商品的理论家, “所有的”商品都是“均质而相同”, 是资本主义操纵人们的诱惑工具……这真是既有摩尼教徒(译按: 西元三世纪源自波斯, 相信透过禁欲可以使精神超脱物质的羁绊。)的禁欲, 又有清教徒的戒规。商品被渲染成为阶级支配的邪恶工具, (坏)交换价值与(好)使用价值……的区分也就隐然而生……它的言下之意是每当个人(或至少马克思主义者)臣服于(坏)消费主义时, 他们就是虚弱的、可供塑造的、有所不足的……这正如同清教徒对于性欲与快乐的态度如出一辙。^[62]

凯纳知道得很清楚, 马库塞的一般立场绝对不是什

“清教禁欲”所可以形容。他指出的是,由于马库塞的“整体化”批评没有能够区分有些形式的消费,其实还挺让当事者觉得愉快、满足但又“自主的”,这就逼使马库塞走向某种“清教徒式的”态度,谴责所有现代社会的商品化娱乐。这样的态度又转化、被纳入了“真的/假的需要”之结构逻辑,而马库塞也就几乎必须提供例子说明什么是“真的需要”,结果一来,他列出的也就只能是基本的需要了:“唯一我们毋须多作说明就可以声称是必要的需要,都是事关紧要的一些——营养、衣物、文化水平所许可的居室。”^[63]

经常有人误会马库塞,以为他所说的“真的需要”,就只是这些相当严苛而基本的形体之索求。这并不是他说的;他只是说这些需要是唯一“毋须多作说明”即可知道是必要的。他的意思是说,我们唯一可以确定不涉及意识形态之操纵的需要正是这些基本需要的满足:在追求身体的这些形体需要之满足时,我们可以相当地确定,我们是很“自主地”采取了行动。所以说,是因为他的“单面向的”资本主义文化观催生了他的“整体化”理论,产生了意识形态上的狐疑,这才使得马库塞所列出的“真的需要”之目录显得像是清教徒一般。

凯纳推演得到的论点是,我们在批判消费物品时,必须更加善事区分。他希望维持马库塞“真的”与“假的”需要之分,但想要引进更详细而特定的标准以判别什么是“假的”需要。经过这个考虑,他的建议是我们在批评消费主义的需要时,应该先逐一检视真实的、个别的商品:

在批判地检视了一件商品以后,如果发现它确实

能够提高生活水准、真正有用、制作良好而价格适中,那么,需要这样的商品可以说是“真的需要”。如果该商品没有能够满足原先的许诺,如果它不是有用、不能提高生活水准、无益,并且是可有可无、价格过高而制作不良,那么,需要这样的商品也就是“假的需要”了。^[64]

但诚如凯纳所意识到的,事理并没有这么简单。判断哪些东西是“提高生活水准”或“真正有用”仍然事涉价值,而我们也因此又回到了“消费者主权”的老问题,以及他或她之批判自主性的程度:电动开罐器“真正有用”吗?个人立体音响“提高生活品质”了吗?我们需要的仍然是决定,或说是记住,在社群之内文化满足的基础是些什么?这些重大的问题,远远超出商品之经验性检视所可以得知的。但假使没有探索这些问题,我们几乎也就不能就商品满足的疑难提出有用的判断。就此,笔者同意凯纳的看法,即在可能作到的前提下(毕竟,我们是在谈完整社会快乐的意义),回答这些大问题,等于是先就某些文化价值得出一个理性共识的形式。往这些问题追问下去,我们也就超脱了消费主义之批判,进入了“现代性”本身的理性基础之问题,笔者将在下一章就此大问题再作探讨。

重建了马库塞的批判理论以后,凯纳提出的问题有许多胜过他所回答的。然而,他从草根层次来处理这个问题是很正确的,因为诚如凯纳所言,操持“整体化”的理论语言而说话,根本只是向已经输诚之人再说教。“批判理论”的要旨是与所有的社会行动者对话,谈谈他们的经验,而有许

多证据显示,西方社会的许多民众对于消费文化的经验,至少是爱恨交加而情绪混杂,当然,最常见的“绿色环保”问题并不因为最常见而显得不重要。

凯纳的论文最后是以古巴这个第三世界的社会主义国家作为例子,其间,他提出了“批判理论”就有关文化帝国主义的问题可以采取什么“策略”。他发现,古巴人对于他们社会主义政治文化的某些方面相当自豪,如教育与医疗保健。但古巴人对于消费领域中“低度开发”的部分(欠缺消费物品、大排长龙、非主要物品的优先性极低等等)觉得抑郁不乐。简单地说,凯纳谈及的古巴人似乎想要在社会主义经济及文化体“之内”求得较高的消费水平:

当然,古巴人并不想要模仿资本主义高度发展的消费社会,但他们当然对商品与消费也绝无恶意。后者是疏离知识分子的立场,极力拥护社会主义者不作如此想法。反之,古巴人以及其他社会主义国家的人,认为商品与消费是一个社会主义国度的有机部分,事实上,有史以来,其民众的基本需要第一次得到了满足。^[65]

在笔者写作这本书的1989年末尾,整个东欧集团的计划性社会主义经济体系,苏联、波兰、捷克、东欧与罗马尼亚发生了巨大而几乎令人难以置信的快速政治变化,由于这个现象的涌现,我们也就不能不认为,这些社会的民众急切想要享有更高层次的物质消费。当然,这并不是说,单是想要拥有更多消费物品的欲望,就能催生了这些变化,事实上,如果有人认为,相同的一些因素,在每个地方正发挥相

同的作用则无异是愚笨的想法。反之,一般认为是西方社会之生活特征的物质丰裕,若说没有在变化过程中产生重要作用,同样也是不合理的:毕竟,从“物质论”来作解释,前举说法很能解释诸如此类的历史性变化。这些计划性经济体系的变化,另有它吸引人的地方,此即渴求消费物品的欲望,同时伴有追求自由民主政体的政治内涵,但却并不一定有追求资本主义的意愿。如果没有完全被卷入全球资本主义体系之中,这些欲望是不是犹然能够实现则尚待观察,因为就西方而言,资本主义、自由主义的民主以及大体说来物质相对的丰裕,是同时显现于历史过程的。换句话说,我们尚未发现任何一个元素独立存在,当然,这么说并不意味任何一个依附于另一个元素。极其显明,资本主义并不一定是自由政治气候的接生者,毕竟第三世界许多资本主义国家的镇压实例比比皆是。^[66]资本主义也丝毫不能保证财富能够平均分配。既然如此,我们随之而有的推论是,根据民众的物质丰裕及政治自由之期望而衍生的社会体系,不“必然”是资本主义社会,虽说现有的全球资本主义的压力,明显地朝着这个方向而运动。所以,眼见东欧政权的事件,随即就快速的得到结论,说什么它一定征兆了资本主义的胜利、象征着“历史的终结”实在大谬不然。

对于这些热情拥抱资本主义的人,我们理当给他们来个当头棒喝,指出伴随物质富裕而来的许多罪恶早就层出不穷于资本主义高度发达的社会。我们同意人们欲求物质财富,我们也能同意这些欲望是开放衍展的,随着生产之扩大而增加。^[67]但人们另有其他欲望:健康、安全、免于焦虑

与追求自主(尤其是他们花用时间的方式)。资本主义文化提供这些“物品”的效率是不是如同它提供这些消费物品一样呢?我们一点都没有把握。批判资本主义最为有力、启人深省的一点正在这里,它直指消费者之种种满足,其实相当暧昧。就是在这样的背景里,马库塞针对消费主义之经验而作的描述才让人记忆犹新:“陶醉在抑郁不乐之中。”(euphoria in unhappiness)这句用语深含着黑格尔式的辩证意味,十足掌握了批判理论的社会“整体”观,(译按:在资本主义社会里,人们)再怎么满足,总是让行动者意犹未尽,如果行动者能够在最大自主权限下再作决定,他(她)总是会另有他图。但这样的文化语境所能允许的诠释空间远非“真的/假的需要”这个区别所能穷尽,毕竟真假之说问题太多。整个批判的着力点可以放在更广泛的“结构”背景里,因为消费者之满足是“买自”这个背景的。透过这个认知而提出批判消费主义文化的人,可以举“批判理论”的“第二代”传人之一,也就是奥非(Clauss Offe)的著作作为例子。他已经从“虚假需要”的批判,转移到了笔者所认为较可取的批判方向,下文就接着引介奥非的著作。

消费与资本主义的结构性背景

奥非研究消费文化的重点,在于强调彼文化与此文化的结构性差异。他所指认的关键性差异是各个消费社会所独有的“结构分化”。它指涉的是现代社会的一个过程,其间,生活的许多不同领域逐渐彼此分离,而最明显的分离则

是家居生活与工作领域的分立,这个分立当然又与(资本主义的)工业化有关,它也是现代工业社会与“传统”社会最为不同而重要的区别,毕竟传统社会的家居与工作彼此契合,整合而为一个文化类型。随着现代性的演变,这个分立的过程也就延伸进入许多其他领域:政教分离、道德与法律各自独立,而国家则与市民社会分开,然后是生产过程的分工等等。诚如奥非所说,这样的过程经常被人礼赞为现代社会“开启了”更大更多的可能性与新的自由领域:比如,购买不是本家自行生产的消费物品、自由地接受不同宗教与道德信仰而不再受制于国家。所以说,在一般眼光看来,结构分化是现代性“理性化”过程的一部分;虽说另一方面也有人认为,现代社会的分化过程前进得太快造成了新的问题。

在奥非看来,这样的情势与现代社会的消费分析具有直接的关系,因为“消费者”这个概念唯有在分化的类型之内才彰显出意义:

在我们这样的社会,“消费者”这个概念代表了成串的行动、利益与情境,截然不同于其他的一些行动、利益与情境。在所谓的原始社会,或甚至是中古世纪的社会,其人群的分野以“社会地位”(estates)作为评判的标准,因此也就已经受到分化过程的影响,对于它们来说,“消费者”这样的概念压根没有意义……唯有在现代化的社会结构,其行动体系已经分化,才有可能产生相对斩钉截铁式的区分,个人因而“有了”消费者、劳动者、投票人、户长等身份。^[68]

就此观点来说,一个消费文化的独具特征,还不只是高

层次物质消费,而且还在于消费者这个领域已分离于其他社会领域。对于消费文化的批判而言,这个事实有许多含义。第一,相对于其他相同“戏局”之成员,消费者的权力位置较不利,在已经分化的消费游戏里,制造厂商、供应商与国家都比消费者有权,因此一般说来,消费者也就无法把握他或她自身的利益。但再从实际接触面来作观察,分化后的角色,个人无论是消费者、劳动者或为人父母,却都还是消费这个作为的决定者。奥非认为,结构的分化也就造成了“基于结构而强加于人的需要”。奥非的意思是说,人们经过市场机能而表达的需要,并不必然全部表达了人们主观体验的需要与欲望(但在自由主义者的认知里,这样的需要却是行动者所感受到的“主权”),而也有可能是行动者生存之条件“强加于”他们身上的需要。奥非以两个例子阐述了论点。第一个例子:由于某些人的家居生活或工作环境比较不理想,因此他们也就产生较多的医药治疗之需要。可见,消费领域所显现的医疗需要,可以视作源于个人鲜有控制能力的其他情况——最重要的是工作领域的不良。第二个例子,在我看来,更为有力的说明了奥非的论点,它突显了消费文化的主要象征,亦即汽车:

消费者通常并不认为汽车是一种满足他们“需要”(比如,流动的欲望或开车的乐趣)的工具,反之,他们只当汽车是反应都市生活情境的方式,因为住在都市区,“没有汽车几乎活不下去”。在诸如此类我们经常听闻的例子中,显示的是一种自相矛盾的需要,亦即我们事实上根本不需要汽车;换句话说,许多人心中都已

经隐约感觉到,我们的需要,以及由于生活条件如此而强加于我们身上的需求,二者之间存在着差距。^[69]

出于结构因素而强加于我们的需要,奥非的认识是,它“暴露了非常困难的理论建构工作”,然而,他的坚持也很正确,他认为我们不能忽略这些结构上的条件。私家车当然是乐趣的来源,甚至对于某些人来说,它还是个人身份的一种投资。但另一方面,毫无疑问的是,汽车同样是焦虑、挫折、甚至是危险的来源。而且,如果从环保的眼光评估,或只是单纯的从道路的交通流量来看,汽车实在是一种非常不理性的交通形式。行动者认识到了这些问题,也感受到了这些挫折,但却仍然企盼下一款车型赶快问世,在我看来,这不是马库塞所说的“陶醉在抑郁不乐之中”又是什么!就这个例子来说,抑郁不乐是许多日常行事的“背景”:交通阻塞、低度的神经紧张与攻击性、都市的空气污染、噪音。对比之下,“陶醉”于开车的乐趣包括了:权力的行使、控制与自由。不同的是,陶醉突出于抑郁,并且被人们“理性地”拥抱,人们觉得这是个人可以立即掌握的生活方式。

在我看来,汽车确实是一个很清楚的例子,展示了伴随消费文化而来的不尽意与怨怼。在西方人将其文化行为作风提供给其他文化时,西方人也同时输入了不尽意与怨怼之情。而这些不尽意与怨怼仿佛是“盘根错结于”资本主义的现代性。不尽意与怨怼不仅内在于分化的各个行动领域,造成了“结构上强加于人的需要”,它也在分化的各个角色与利益之间造成了紧张与矛盾:开车的人与行人、生产者与消费者、私人利益与公共利益、资本与劳动。就这样,资

本主义的现代性是一整个复杂的结构“包裹”，邻国文化想要拒绝都有所不能。原因在于，这与广告商所提供的各别消费物品不同，用与不用不是个人层次所可以决定的。一整个消费文化的背景，本质是个都市的结构背景、是工业资本主义的现代性，不是任何个人可以决定买或不买的。若说会有一个社会，完全用思量周全的共同决定之模式“选择”这个方案，则这是我们甚至连想都不敢想的：第三世界的政府，通常在短期的经济考察下会被逼采取“现代化”政策。

这样看来，批判消费文化真正能够发挥力量的地方，还不在于所谓物质商品的“虚假满足”之问题，而是因为它暴露了事实，让我们清楚看出消费变成最让人心醉的经验，原因出在个人的“生活世界”受到了结构性的限制与决定。再次地，我们看到了这里的问题出在自主这个概念。奥非认为，结构背景下的现代性，再次使得个人难以自主地认识自身的需要与欲求：

在高度“分化”的现代情境，想要找出能够确认一个人自身的需要之方法相当靠不住。“五花八门的选择”有如洪水般冲向现代的消费者，他们也就发现，选择、认识然后维持自身的需要还真困难。种种的传统习惯与“常规”的寻常标准，愈是不能够作为参考，困难度也就愈大。^[70]

最后这一个论点等于是提出了疑问，质疑自由主义者的想法，因为他们总是认为，在现代性的“多元”背景里，人的自主性一般说来是有增无减的。奥非的看法恰好与此相

反：大量的选择排山而来，但却没有“传统的”文化规范与行为作依托，个人也就无法得到“稳定”而持稳的自我意识，于是自主性反而可能减少。笔者将利用下一章篇幅，再度回过头来探讨自主性的问题，届时，我们将援用社会现代性这个较为宽广的类型，重新厘清这里提出的若干议题。毕竟，走笔至此已得出了相当长的一段讨论，如果我们能够从中整理、廓清主要的线索，我们也比较能够知道，将文化帝国主义的话语看作是对于资本主义文化的批判成效若何。

资本主义的文化

本章处理的许多问题，归根究柢必须从各个理论家审度资本主义的方式着手剖析。核心的问题是，如何对资本主义的本质持平看待，既从其经济面又从其文化面探讨。贝尔(Daniel Bell)提供的定义虽然简单却很有用，相当能够掌握这个双元本质：

资本主义是一个“经济——文化”体系，其经济组织根据财产制度与商品生产而来，其文化的根本事实则是买与卖的交换关系，已经渗透到了社会的大多数层面。^[71]

稍前我们讨论的一些说法，流于相当诡异地将此复合体分立了，它们总说诸个“文化”面向只不过是工具，只在于确保社会被整编于全球的“经济”体系。根据这样的观点，文化帝国主义也就是“资本主义的马前卒”而已。这个观点的背后思维，我们可以理解。在所有紧要的议题当中，经济

支配的事实通常占据了相当的优先性,而就第三世界民众所面对的种种疫疾来说,经济方面的议题(就最广意的物质内涵而言)理当放在优先处理的顺序。马克思早已明言,“所谓的生命,先是吃、喝、住、衣与许多其他(物质)使用,然后才是其他”,^[72]只要我们想到数以百万计的人每日的生活经验就是为了满足这些“基本”目标(参见本章注^[15])而受苦、受损与焦虑,就会觉得马克思这段话尤其具有说服力。资本主义的经济逻辑必须为此苦难而担负重大责任,因此,我们是理解批判资本主义的人为何将其经济逻辑视为主要的敌人。

但是这样的“资本主义工具”取向,在笔者看来,犯下了两点错误。第一,它未能处理文化帝国主义本身的诸多难题:这个取向很快就将问题转了向,它谈的是经济问题,不是深入探讨文化经验的过程,反之,它将这些文化现象视作是资本主义体系整编社会力的功能性工具。第二,由于没有能够处理资本主义之内“人所经历的文化”等等问题,这个取向也就无法作为解释资本主义何以扩散的理论。这又是因为它只是相当负面地认为,民众通常只是(并且大量而麻痹地)受到了意识形态上的操纵,并且资本主义的运转依附于民众在意识形态上能够被人操纵。平实地说,现代世界中的所有国家,在某些意义上均已被整编进入世界资本主义体系,这是“既成事实”。“文化就是资本主义的工具”,这么认为的理论家之谬失,在于他们很褊狭地将文化视作(可有可无的?)意识形态工具,他们并没有从一个较宽的视野看问题,没有以更为细腻而复杂的眼光,以伴随资本主义

之生产而来的“生活世界”作为审度文化的座标。

好,我们就从这个较宽的视野进行批判。经常听人说,资本主义现代性的本质之一,就是同质化的原则。全球行销本身是否具有力量,得以造成全球的文化同质化,虽然并不很清楚,但相当明显的事实是,世界各个文化体似乎是出现了聚合的过程。这些变化包括了都市化、大众传播等等,一清二楚地与资本主义的扩散有关,我们是可以透过“资本主义现代性”这个术语加以理解。但又怎么说这个过程是一个威胁呢?在我看来,这又取决于一个人在世界上所站的位置。对于同质化的批判,到头来也很可能是西方中心、西方独有的关怀,如果这个论点的用意只在于认为各个文化必须保持其分立的认同,而其目标只是因此而可以让人世间更为多元、更为有趣。伴随现代性而来的物质实利,强烈代表了一种声音,赞成在若干重要项目方面同质化实乃相当可取。批判的人必须指出,这个过程另有“黑暗”的一面——这样的一个论题涉及了另一个相当不同的批判次序。

因此,批判的人必须指出,资本主义所提供的文化经验有其不足。我们早先已经说明,为什么黑默林批判西方资本主义对于第三世界文化的影响沦于为人发言而隔靴搔痒的问题。无论这样的批判再怎么出于善意,它总是滑落至为人师的态度一面,并且欲语还羞,意图批判西方资本主义文化的本身:它只是批评了代理人。我们无意否认发达与“发展中”世界的文化关系实乃由支配原则而运作。但事理亦甚为明显,(译按:若要批判文化帝国主义,)还得先行建

立基础,批判西方的资本主义文化再说。

基于这样的考虑,笔者以贝尔及其他许多人的意见为焦点,认定资本主义文化的重点是:消费的行为过程与经验的“商品化”。消费文化引起人兴味的的原因之一,在于良知的批判并不容易。大多数(左派与右派的)文化评论都觉得专注而热情于消费的文化是有毛病,但我们必须区分“道德化”与“批判”取向的差异。为什么社会上普遍存在着对于消费文化的浑身不自在的感觉?或许原因是“消费主义”成长的环境,或甚至它在某种程度上已“征服”的环境是由现代性的其他发展所遗留下来的“道德——文化”空间。稍后我们将再引申这个论点。过去,我们赖以研究消费文化的诸多取向,确实过度倚仗消费者得自于消费物品的满足,实乃虚假的观念,因为如此一来,我们就陷入了僵局而与“消费者主权”之说起了冲突。除此之外,另有一个较为可取的取向在于揭开消费者得到满足的“背景”,其实相当暧昧。诚如奥非所说,或许掌握消费主义真髓的作法是将它视为资本主义现代性这个更大的“结构性背景”之一部分,是将它视为资本主义现代性造成的“例行”不尽意与怨怼。

有了这些认知以后,批判文化帝国主义的话语将往什么方向发展?似乎,批判资本主义的扩散,必须处理资本主义最为外显的特征(也就是消费)以外之议题,我们才能完整掌握消费文化的重要性,唯有从文化行为过程已经从“传统”转移到“现代”这样的事实出发。这两个术语都是很暧昧而且饶富争议性的,对于马克思主义者而言,尤其如此。

但再怎么讲,马克思主义者确实提供了架构,透过它,我们必然可以发现任何社会的经济结构(最重要的是资本主义的政经基础)与文化行事过程与经验有其关联。这么看来,批判资本主义文化,似乎也就跟着批判了(资本主义的)现代性。本书的下一章节,正是移往这个领域,检视文化帝国主义的最后—个话语说法:套句巴兹(Octavio Paz)的话,所有的文化都受到了“现代性的诅咒”。^[73]

注 释

[1] Schiller, 1976, 前引书, p. 9。

[2] K. Marx, 1975, 'Economic and Philosophical Manuscripts', in *Karl Marx: early writings, translated by R. Livingstone and G. Benton*, London: New Left Review/Penguin, p. 359。

[3] Schiller, 1976, 前引书, p. 6。

[4] 关于认定体系有其目的之—般性谬失,参见 Giddens, 1979, 前引书, p. 7., 至于就这些线索而批评许勒之作,参见 Boyd - Barrett, 1982, 前引书, p. 278。

[5] C. Flora and J. Flora, 1978, 'The Fotonovela as a tool for class and cultural domination', *Latin American Perspectives*, 5 (2: 134 - 150). 引文见 p. 135。

[6] 同前注, p. 142。关于布雷夫曼则见 H. Braverman, 1974, *Labor and Monopoly Capitalism*, NY: Monthly Review。

[7] 同前注, p. 149。

[8] R. Salinas and L. Paldan, 1979, 'Culture in the process of dependent development', in K. Nordenstreng and H. I. Schiller (eds), 1979, 前引书, p. 83。

[9] 前引书, p. 84。

[10] 前引书, p. 90 - 91。

[11] 参见 F. H. Cardoso, 1982, 'Dependency and development in Latin America', in H. Alavi and T. Shannin(eds), 1982。

[12] Salinas and Paldan, 前引书, p. 91。

[13] 同前注。

[14] 笔者借用的这个术语, 原先是由托洛斯基发明的, 它指的是资本主义扩散过程在全球各个社会的经济状况, 具有等差不一的效果, 从而“制造”了我们习知的“发达”与“发展中”。

[15] 参见 A. G. Frank, 1981, *Crisis in the Third World*, London: Heinemann Educational, 尤其是第五章。

[16] 参见 Marx, 1975, 前引书; 亦请参见 B. Ollman, 1971: *Alienation*, Cambridge University Press。

[17] Salinas and Paldan, 前引书, p. 92。

[18] 同前注。

[19] C. J. Hamelink, 1983, *Cultural Autonomy in Global Communication*, NY: Longmans, p. xiv。

[20] 前引书, p. 2 - 3。

[21] 前引书, p. 3。

[22] 前引书, p. 4。

[23] 同前注。

[24] 同前注。

[25] 同前注, p. 1。

[26] 同前注。

[27] 同前注, p. 15。

[28] 同前注, p. 5。

[29] 马克思在其《资本论》第三卷, 曾就“必需品/匮乏之领域”

(realm of necessity)与“自由的领域”(realm of freedom)作了分辨,这点与此相关。参见 Ollman 的讨论,前引书, p. 118 - 119。

[30] Hamelink, 前引书, p. 22 - 23。

[31] J. Sinclair, 1987, *Images Incorporated: advertising as industry and ideology*, London: Croom Helm, p. 166。

[32] 前引书, p. 167。

[33] Hamelink, 前引书, p. 14。

[34] Sinclair, 前引书, p. 161。

[35] Hamelin, 前引书, p. 14。

[36] 同前注。

[37] R. Geuss, 1981, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press.

[38] 同前注, p. 53。

[39] Hamelink, 前引书, p. 15。

[40] Sinclair, 前引书, p. 158。

[41] C. Levi - Strauss, 1973, *Tristes Tropiques*, London: Jonathan Cape, p. 383。

[42] 同前注, p. 384。

[43] 同前注。

[44] 同前注。

[45] C. Castoriadis, 1985, 'Reflections on "rationality" and "development"', *Thesis Eleven*, 10/11: 18 - 36, 引文出自 p. 34。

[46] W. W. Rostow, 1960, *The Stage of Economic Growth*, Cambridge University Press。参见本书第五章、第一节关于“现代化理论”的讨论。

[47] C. Lasch, 1985, *The Minimal Self*, London: Picador, p. 24。

[48] C. Turnbull, 1973, *The Mountain People*, London: Picador。

[49] R. Williams, 1980, 'Advertising: the magic system', in *Problems in Materialism and Culture*, London: Verso, p. 185.

[50] K. Marx and F. Engels, 1970, *The German Ideology*, London: Lawrence and Wishart, p. 47; 亦见 F. Engels, 1978, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Moscow: Progress Publishers.

[51] 间接引自 M. Featherstone, 1983, 'Consumer culture', *Theory, Culture and Society*, 1(3:4-9), 引自 p. 8.

[52] 参见, 比如, L. Althusser, 1969, *For Marx*, London: Allen Lane. 阿图塞“反人文”之处, 亦被批评, 见 N. Geras, 1983, *Karl Marx and Human Nature*, London: Verso.

[53] 这方面的文献繁多, 不过, 尤其值得推介的是: Williams, 前引书; H. Lefebvre, 1971, *Everyday Life in the Modern World*, London: Allen Lane; J. Baudrillard, 1981, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis: Telos; E. Fromm, 1956, *The Sane Society*, London: RKP; M. Schneider, 1975, *Neurosis and Class Struggle*, NY: Seabury; W. Haug, 1985, *Critique of Commodity Aesthetics*, Cambridge: Polity; S. Ewen, 1976, *Captains of Consciousness*, NY: McGraw - Hill; H. M. Enzenberger, 1976, *The Consciousness Industry*, NY: Seabury; W. Leiss, 1976, *The Limits to Satisfaction*, London: Marion Boyars; C. Myers, 1986, *Under stains*, London: Comedia; 以及 *Theory, Culture and Society* 1(3)关于“消费文化”的多篇论文。

[54] T. Adorno and M. Horkheimer, 1979, 'The culture industry', in *Dialectic of Enlightenment*, London: Verso.

[55] Geuss, 前引书; D. Held, 1980, *Introduction to Critical Theory*; 亦见本书第五章、第一节后半。

[56] 就这方面的关联, 参见 Lodziak, 1986, 前引书, 第五章对于

法兰克福诸位理论家的细致解读。

[57] H. Marcuse, 1972, *One - Dimensional Man*, Abacus, p. 19.

[58] A. MacIntyre, 1970, *Marcuse*, London: Fontana, p. 64.

[59] Geuss, 前引书, p. 46 ff.

[60] Marcuse, 前引书, p. 20.

[61] B. Turner, 1984, *The Body in Society*, Oxford: Blackwell, p. 26, 他所指涉的著作包括了 J. Baudrillard, 1975, *The Mirror of Production*, St. Louis: Telos; H. Lefebvre, 1971, 前引书; H. Marcuse, 1964, 前引书。亦见 N. Abercrombie et. al., 1980, *The Dominant Ideology Thesis*, London: Allen and Unwin.

[62] D. Kellner, 1983, 'Critical theory, commodities and consumer society', *Theory, Culture and Society*, 1(3:64 - 84), 引文出自 p. 71.

[63] Marcuse, 前引书, p. 19.

[64] Kellner, 前引书, p. 77.

[65] Kellner, 前引书, p. 80.

[66] 比如, 请参见 Roxborough, 1979 的第八章, 论及了第三世界的形式形构。

[67] 比如, 请参见马克思的讨论文字, “先前只是可有可无之东西, 经过何等转变而成为必需品, 变成是历史上创造出来的必需品”, Karl Marx, *Grundrisse*, London: New Left Review/Allen Lane, p. 528.

[68] C. Offe, 1984, *Contradictions of the Welfare State*, London: Hutchinson, p. 221.

[69] 前引书, p. 225.

[70] 前引书, p. 226.

[71] D. Bell, 1979, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heinemann Educational, p114(译按: 本书有中译本, 桂冠出版公司)。

[72] Marx and Engels, *The German Ideology*, 前引书, p. 48.

[73] O. Paz, 引自 M. Berman, 1983, *All That is Solid Melts into Air*, London: Verso, p. 125.

第五章 现代性、发展与文化宿命

探讨文化帝国主义的最后一个方式，乃是透过文化现代性的话语。这样的一个话语充满了似是而非与暧昧。打从前头说起，“现代性”这个词就相当暧昧，也向来都是飘渺飞逸内涵捉摸不定。一般人通常只是将它用作指涉文化“现状”(present)的概念，但社会及文化理论家却另有想法，他们的典型企图是将它当作(欧洲)历史上某个定点的某些根本性转变(转至现代性)。这个转捩点大约起于16至20世纪，因此其内涵也就弹性甚大。就时间上来说，将“现代性”安置在历史的哪个定点已经有所困难，再就社会或文化分析的其他架构来看，如何将这个概念适得其所的看待，也是充满了困难与暧昧。比如，如何从阶级分析审度现代性？或是说，如果我们将现代性发生的日期往前推移，我们又如何将它与“工业社会”的诸个理论加以联结？尽管有(或甚至是由于)这些深浅不一的暧昧之处，生活在西方的人，每当谈及我们自身的文化经验时，最常见的还是以现代性代表之。这一章将要提出的问题是，如何“批判”现代性？因为如果真如巴兹所说，全球所有的文化都受到了“现代性的

诅咒”，那么，批判文化帝国主义也可以及于对于现代性的批判。

放在 20 世纪的西方思想背景下，巴兹这句话尤其能够引起共鸣。比如，它反映了存在哲学的一个主题：西方对于自身文化现代性困境的主要回应之一。萨特(Jean - Paul Satre)的名句，人类都受到了“自由的诅咒”，包裹了他超级意识哲学的核心观念，一种似是而非的宿命论：我们受到了诅咒(我们的宿命是)存在的“焦虑”(Angst)与不安全，因为正是自由使我们如此。一种极端状态的自由，依照萨特存在主义的定义，就是我们知觉到人类意识不受任何的决定造成了诡异但又确凿的人类命运：“我们无法自由决定不要自由。”^[1]于是，在萨特看来，人类陷入了窘境，无法逃脱但又徒劳无功地追寻自我的定义。自由这一份厚礼，极尽暧昧之能事，但我们却无从拒绝。

巴兹的问题意识，可以看成是相近的一种似是而非。所有的国家都被整编，在结构这个层次上，被纳进“民族—国家”体系与全球资本主义市场的次序，这是所有文化体在社会经济层面现代性的“宿命”；但这个整编过程是一个结构的“既成事实”，不是一个文化上的“选择”，一了百了，永不可能回头地变动了文化的内涵，因为它所带动的是单方向的流动，从“传统”到“现代”的旅程。这个旅程是人类启动的，开启了新的种种可能性(新的选择、新的欲望、新的自由)，我们可以透过“存在的”语汇加以理解。这样一来，“文化宿命”也就与个人自由的实现发生了联系。文化之所以受到了“现代性的诅咒”，原因还不只是经济发展的“结构”

过程导致如此,它更是人类“自求发展”的过程。

相对于我们先前评估过的大多数关于文化帝国主义的论述,上一段所提,以自求发展与社会经济结构的“辩证”结果作为了解全球文化移转的研究取向具有一个很大的优点。它知道文化过程总是涉及行动者的繁复文化选择,虽说他的选择,套句马克思的话,并不是在他所能决定的条件中进行的。在我看来,这个优点之所以称得上是优点,在于它可以克服先前我们探讨“文化支配”这个概念时遭遇的众多难题。因为我们了解文化变迁的视野作了转换,认定个人在若干“已被命定”的社会条件中仍有选择余地,那么,我们等于也是不再愿意将文化行动者当作“文化呆子”看待,我们也就不再认为凡是资本主义所带来的文化就该加以鄙视。

本书自始至终都很强调人类行动的重要性,前举文化现代性的论述对此既有所回应,也就具有可资寄望的潜能,或许可以提供一个背景,让我们了解资本主义消费文化、都市工业化与大众媒介等等在全球扩散过程中,带有多少的文化支配之实。但这样的一个论述又有其内在暧昧之处,所以,我们援用的时候,或许可能嗅不到丁点的文化支配味道:所谓现代性,变成了文化变迁乃是一种“文化宿命”,而其强烈蕴涵的意思则是这样的过程,在历史上是不可避免的(虽然是“悲剧性的”)。这样一来,又等于放弃了理性文化批判的雄图大业。笔者将尽力不要掉进如此的困境,作法是,比如,坚持前一章所说,资本主义与现代性具有紧密关联。虽说资本主义并不是推动文化现代性的单一力量,

但它确实以特殊的方式“反映了”现代性,也正因为如此,“种种支配的结构”也才可以确认。探索了这些结构以后,我们才得以掘出根深柢固的成套社会原则,发现资本主义作为全球经济文化体系的“成功”原因正在于这些原则的运行。质疑这些根深柢固的原则,或许足以掌握批判现代性本身的关键。

关于现代性的论述,范围太宽,我们必须严格限制我们的讨论才是。首先,我们将直接追问广为人知的说法,所谓现代性是一种“本质上相当暧昧的”文化情境,倒底指的是什么。所有 19 世纪的伟大社会理论家,都以不同的方式同意这个洞见,而历来的社会及文化评论,也就都援用他们所界定的概念、词汇。倒底人们如何从这些暧昧之处提出问题,对于文化帝国主义话语所隐含的文化批判会是哪些具有重大的意义。简短地说,虽说现代文化情境是有许多暧昧之处,不能超越这些暧昧而议论的话语,也就不再成为批判性的话语。我们以下就要借用柏曼(Marshall Berman)与卡思陀瑞狄思的著作直指这个核心问题:在现代性扩散寰宇的同时,我们如何加以理解但又不丧失批判的力量?亦即不将现代性的文化不尽意与怨怼,简化为文化的宿命。

现代性的模棱两可

对于 19 世纪的古典欧洲社会理论家来说,“现代性”扮演了一个核心的概念。马克思、韦伯、涂尔干与许多其他理论家,包括了齐末尔与涂尼斯,纷纷展开其理论建构,其中

心旨趣是欧洲各国的戏剧性变化过程,朝向了“现代世界”而发展。外界这些巨大的变化催生了社会学本身的问题意识,而这些角度有别的理论家又各有重要的差别,对于外界变化的诠释并不相同,即便他们用来掌握这个转变过程的语汇类型也有分野。“传统”到“现代”、“机械连带”到“有机连带”、“前资本主义”到“资本主义”、“社区”到“社会”等等,不一而足。这些立场林立的说法,引发了众多流派的社会思潮,尽管他们互有重叠合流之处,但仍然代表了社会理论阵营中对立的视野,其中最为明显而为人知晓的分流,乃是马克思主义者与其他非马克思主义者的差别。但再怎么讲,他们在一个紧要点的看法,实乃相同,即这些理论家所居住的社会,并不只是当下社会的“现代”历史变迁连续体的最近一个瞬间,而是说这些社会呈现的现代性与先前的社会截然不同。就这点而言,以前的社会理论家,不分流派都能同意,而时至现在,占据政治不同位置的人亦都颌首称是。

除此以外,古典社会理论家也都同意,现代世界造福人类、带给人类快乐的能力也是模棱两可的:伴随现代社会而来的种种吸引人之处是五花八门的威胁。“传统的”或“前资本主义的”我们就权且只称之为“前现代的”社会,特征在于它充满着各种各样的物质匮乏,让人手足难伸:由于技术不发达,也就意味着大多数的生活时光必须持续与大自然及物质匮乏的情况作战;正因为抗争时光占去了大多数人的一生,他们的文化经验也就相当狭窄,自求发展的可能性也就受到了限制:人们陷入迷魅魍魉的世界,执迷在教条或

迷信的宗教信仰；市民及政治权利几乎不存在，专制权威是一切的规范。现代性，尤其是科学理性及自由民主的政治宏图带来了“启蒙”作用，解放了人类，使他们脱离于许多这些支配形式之外。但现代性并没有带来完整的解放结果。马克思、涂尔干、韦伯实际上是以不同的概念，试图掌握人类追求现代性过程所付出的“成本，他们用来描述文化病态的新形式之概念是：“异化”“失序”(anomie)与工具理性的“铁笼”。^[2]观点尽管互有差异，但他们关心的共同点是，彼支配形式，只不过让步给了此支配形式。他们互有出入的地方，在于他们对造成支配的根源提出了不同的分析。

20 世纪的社会与文化理论，对于现代性的不尽如人意与怨怼之评估，是有差异。就一方面来看，是有些派别完全体会不出现代性有什么模棱两可之处，其中的一个派别与本文这里所要陈述的论据有一定程度的关联，因为它与第三世界国家有特别的关系。

这也就是所谓的“现代化理论”，它对于 50 与 60 年代的发展社会学有相当大的影响，本书第二与第四章已经提及。一般说来，现代化理论是西方资本主义国家，尤其是美国的主流知识社群，为其母国之“发展政策”所提出的理论基础，他们试图以此为脱离殖民而得到名义上之政治独立的新兴国家建构发展蓝图。这整个学派已然遭受猛烈的批判，无论是其明显的意识形态偏差、理论之简化而难以自圆其说，以及其视而不见的巨量历史盲点，都受到义正词严的非难。^[3]

显而易见，现代化理论解释后殖民国家的“不发达”

(under-development), 纯然只企图将发展与否当成是一个“内在的”过程, 也就是内在于社会本身的种种因素所单独决定。这种往内归因的策略, 或可以视为这个学派的主要意识形态手法, 因为这样的观点, 当然也就适宜行事, 置“不发达”的外在因素于不顾: 殖民时代的经济剥削史, 以及全球资本主义的市场结构之下, 此等剥削的持续存在。真要把这些真实但难以处理的问题置诸脑后是有可能, 方法是它仅需广为制造一种“现代化”的话语, 幼稚地从古典社会学家(至为明显, 马克思是个例外!)假借一些分析类型, 然后假装第三世界国家与16至20世纪的欧洲国家相同, 都是独立地从“传统”到“现代”。这样一来, 不发达的状态之所以持续存在, 也就可以归因于“传统的”态度与文化行为作风顽强地不肯离去, 而解决贫穷、欠缺社会给养与政治的不稳定等等迫在眉梢之问题的方法, 也就只能祈灵于教育课程等等途径, 期望它们能够广为“散播”现代的态度。第三世界国家求发展的道路没有别的, 只能“求助于”已长大成人的西方兄弟。类似“传统”与“现代性”等字眼, 一经如此使用, 徒然成为资本主义的遁词、借口, 掩饰了它在帝国主义与新帝国主义时代所干下的历史肮脏工作。

有了这样的背景, 发展的批判理论家倾向于彻底地唾弃现代化理论也就无足为奇, 对于批判理论而言, 这个态度也没有什么损失, 因为现代化的理论家对于现代性之古典理论的危害巨大, 徒然将后者简化为心理学的特征之阐述, 致使现代性之理论尽失其文化理论的内涵。^[4]然而, 就另一方面来说, 以这个态度面对现代化理论, 对于激进而激烈

的发展理论而言,倒也有所损失,这是因为如此一来,就产生了两派理论的形同水火,一边是援用传统及现代性之主题的理论,另一边则是征引“发达”与“不发达”国家的历史关系的理论。亚拉维与夏宁(Alavi and Shannin)在一本发展社会学的批判读本之导论中如此写道:

不发达社会的社会学研究,起始点不应该是“传统的”与“现代的”社会这类刻板印象,而是进行历史的分析,探讨当代第三世界(也就是我们生存的地方)的形成过程。^[5]

他们所言甚是。但研究以此作为起点,应该不能忘了,现代性所引发的文化疑问还得列入分析的对象。文化分析的难题在于,现代化理论家既然已经伸展其绿山之爪,染污了文化现代性的所有理论,这就使得激进而激烈的理论家临事缩手,一直到晚近都还不肯以相等的视野,关照发展与现代性的问题。这种不情愿的态度,部分原因是因为现代化理论以简驭繁,轻轻地把全球资本主义之扩散所催生的现代性之种种细微的文化内涵三两句就一笔带过;部分的原因则是我先前所说,现代化理论的意识形态效能在于掩饰了支配的物质结构;再有部分原因则是因为它所提供的现代性经验之描述,乐观之程度,流于“泛美化”(Panglossian,译按:Pangloss的形容词,Pangloss则为伏尔泰小说《慧第德》主人翁慧第德的家庭教师,性情乐观,认定现存世界是所有可能存在之世界当中最好的一个世界。本书有中译本,方瑜、映荻合译,1976年,台北:志文出版社)。现代化理论的众多拥护者,在遥想、庆贺资本主义乃是所有社会的

归宿时,对于古典理论家所再三致意的不尽如人意与模棱两可全然视而不见。尤其让人跌宕的是,有些人甚至将这些理论简化至个人的心理特征的层次,致而认为我们可以使用心理计量测验,“证明”现代性“转移至”发展中国家的过程,只见平顺与甜蜜。^[6]

第一与第三世界的种种文化关系,确实需要理论化,我们在建构这项工作时,必须将“现代性”这个概念拉高,不让它滑落至“现代化理论”的贫乏空洞之内涵。但是,在回应现代性的另一端,又有一些人将传统浪漫化了,他们对于资本主义现代性带来的收益同样视而不见。我们在先前几章已经看出,批判文化帝国主义的人经常犯下这个毛病。我们目前急迫需要的批判取向,必须在承认被强行镶嵌进入政治经济体系,致而造成的现代性之不尽如人意与怨怼之余,同时认知现代性对于许多“传统的”社会确实具有可观的吸引力。

但说是很容易的,做的时候就难了:实际上,创造得出这样的—个批判取向非常困难。在所有努力进行这项筹建工作的努力当中,沿续 19 世纪理论家之批判而加以开发者,最为重要的作品之一,应该算是来自法兰克福学派霍克海默与阿多诺的《启蒙的辩证》,如其书名所示,尖锐地彰显了作者的关怀,与这些前辈理论家投入心血的现代理性的模棱两可问题并无二致。霍克海默与阿多诺的企图乃是勾勒西方文明在进展之际,在挣脱传统社会种种不自由的束缚时,究竟在什么样的情况下转了路径,致使“人类不但没有臻至真正的人文情境,而反倒是沉沦到了一个新的野蛮

畛域。”从培根(Francis Bacon)以降的思想家,莫不以为“启蒙”的目标在于“解放人类,让他们不再恐惧,并建立人类的主权”。《启蒙的辩证》写于40年代,两位作者在欧洲纳粹、法西斯的阴影下,以及在美国冉冉上升之消费资本主义的笼罩下,竭力想要解释为什么这个历史宏图已经失败:何以“完整接受启蒙的大地,辐射出了灾难的凶光”。他们的主要论点在于指出,这些“灾难”并不是历史过程的偶发事件,反之,它们是须臾内造于启蒙大业本身的。他们立下志愿,矢愿以哲学之论辩,探索理性本身的模棱两可:

我们完全相信,而这也正是我们的“原初假定”(pettio principii),没有启蒙思想,也就没有社会自由可言。然而,我们相信,我们也同等清楚地认识到,我们这样的思维方式,以及夹织其间的真实历史形式(种种的社会制度与机构),都同样已经播下了逆转的种子,这在今天已是相当明显而普遍存在的事实。饱受科技教诲的麻痹大众,谜一般地陷入了独裁暴风圈的影响范围之下;理性思维以自我毁灭的近亲性格,吻合于大众的狂热;理性思维反倒呈现了让人百思不得其解的荒谬……凡此种种都突显了现代理论的能耐其实非常薄弱。^[7]

毫无疑问,法兰克福学派的早期理论家,十足掌握了现代性的核心问题:它并不只是资本主义体系的不公不义,也不只是社会偏差的多种外显形式,也不只是占有式个人主义的意识形态。问题的关键在于所有的现代社会,都根据一个特定而狭隘的理性观(也就是韦伯所说的“工具理性”)

在运作,这样的理性观盘据了社会主要社会机构的核心:“经济体”、以官僚组织进行社会控制、科学与科技。霍克海默与阿多诺直指这些所谓的理性机构的运作,认为它们才是现代性的种种不自由的根源。理性的历史任务是解放人类,但他们认为,迄今为止的政治与历史纪录却显示,其结果是惨不忍睹的失败景况。到此为止,他们的论点显然是相当能够让人信服,大多数人都能同意,现代社会距离理性的允诺园地相去遥远。不过,诚如人们现在所同意者,法兰克福早期的这些理论家,为了想要解释启蒙理性的失败,已把自己逼到了理论的墙角。他们的问题,环绕他们自己对于其批判观点的严苛要求而来。他们要在理性本身之外找寻批判“理性”核心题旨的立足点。这实在是目标远大但却非常危险的举动。理性思想(的历史)结构之外,再觅思想的依托,如何可能呢?他们这些概念,比如,真理(truth)这个概念,在变形的理性阵中,变成了隐而不显,既然他们声称扭曲的理性已经布满他们所生存的社会。对于这个问题,哈贝马斯有如下陈述:

“启蒙的辩证”,反讽味十足:它向理性之自我批判昭示真理之路;同时,它又质疑,“在此完全异化的阶段,真理是否可能企及?”^[8]

法兰克福学派的揪斗对象,是有如谜一般的哲学思想,但它又不只是学术上的事情而已;他们企图从较高的一个抽象层次理解现代性的矛盾经验。制度化的“理性”带来了高度物质生活标准,带来了“炫耀性消费”与浪费,但同时也带来了紧随而来、令人惨不忍睹的贫穷,对于这样的理性,

他们只能拒绝；这样的理性可以将最高水平的专业知识，用于制造战火的器械，可以将文化变作工业，可以将“娱乐变作工作的延长”。^[9]但他们的批判之所以反讽味十足，是因为他们试图在这个“理性”之外另辟思考的园地。批判理性的失败是一回事，另觅替代的理性则又是另一回事。

当代的批判理论学者，如哈贝马斯，所抓的对象与法兰克福学派的早期理论家并无不同，但他们采取了一个相当不同或许可以说是比较没有那么不愿意协商的取向。大致说来，哈贝马斯觉得霍克海默与阿多诺对于启蒙理性本身的批判是谬误的：现代性的不尽如人意与怨怼并不是“内在于”工具理性的问题，而是“来自于现代世界所开展出来的理性，虽然具备了各种不同的面向，但这些面向无法以均衡的方式发展、无法均衡地制度化”。^[10]在关于现代性之本质的一个主要、非常复杂的辩论当中，哈贝马斯的著作位居核心地位。^[11]这里的篇幅，不足以让我们公允地呈现这场辩论的复杂性，而哈贝马斯本人也相当谨慎小心，他承认它的理论是“以欧洲作为本位的局限性看法”，不足以适用于第三世界的背景。^[12]在本章最后，我们将再简短地回到哈贝马斯著作的一个面向，再作讨论。

我们从法兰克福学派对现代性的批判，可以知道现代性本身的模棱两可是如何的根深柢固：在这些文化问题的根部，横陈着巨大的诸多疑难，它们与理性的本质有关，也与理性的社会批判是否可能有所关联。虽说我们必须意识到这些疑难的存在，我们倒也可以免除陷入批判理论的“元话语”(meta-discourse)之难关，可以不必受其纠缠。避免

的方法是,我们仅从文化乃是现代性的“经验”切入。我们可以从许多途径来思考这个经验,无须立即思虑这些途径是不是可以转化成为批判的理性基础。

现代性是文化宿命

对准文化现代性的种种模棱两可之处而落笔,柏曼的《所有坚定不移者,转瞬消融于气尘》(*All That is Solid Melts into Air*)是最引人入胜的著作之一。该书的副标题是“现代性的经验”,它清楚昭示了柏曼的取向。这本文化论述之作内涵丰富而持平,柏曼以迷人而颇富原创性的理解论及了许多欧洲思想家与作家(包括哥德、马克思与波特莱尔[Charles Baudelaire]),他同时也解读了“现代主义”的文学及艺术原型。但柏曼并不是将它们当作是风格、形式或结构来看的,他是将它们当作是共通“文化经验”的一个模式,然后透过“现代性”的镜片加以解读。柏曼在本书正文伊始以下列段落开头,确凿地树立了如此的一个经验性取向:

有一种经验模式非常重要,是一种对于时间与空间的经验、对于自己与他人的经验、对于人生之可能性与灭绝之经验,现今全世界的人,男男女女都共同拥有这种经验。这整个的经验体,我称之为“现代性”。身入现代,也就发现我们进入了一个环境,它允诺我们机会、权力、欢乐、成长以及我们自己和世界的转变。同时,这样的环境却也对我们产生了威胁,我们所拥有的

每件东西、我们所知道的每件事情,我们所具有的各种身份,似乎都要灰飞烟灭。现代环境贯穿了所有的地理疆界、所有的氏族、所有的阶级与民族,贯穿了所有的宗教与意识形态:就此而言,现代性可以说造成了人类的统一。但这却是一个似是而非的统一、分裂中的统一:它将我们丢进了恒久解体与更新的漩涡、卷起抗争与矛盾的漩涡、模棱两可兼有焦虑的漩涡。进入了现代状态,也就成为了普遍现象的一部分,于此,马克思曾说:“所有坚定不移者,转瞬消融于气尘。”^[13]

透过对于现代性的活生生经验之描绘,柏曼将现代性的模棱两可之处,轮廓鲜明的突显了出来。这正是他这本书的主要目标之一:他声称,关于现代性文化情境的思想,到了20世纪之时已经“停滞,甚至后退”,因此,他的目的在于重建危殆与机会之间的精微但却尖锐的连带关系,因为他发现19世纪的思想家,“同时蕴涵着现代生活的热情与敌意”。^[14]对照之下,柏曼认为,20世纪的思想却已经平淡无奇,它将现代性的模棱两可与矛盾简单地化作了两极。一方面,现代性“被人以盲目而不加批判的热情拥抱着。”柏曼在这里举出的例子包括了第一次世界大战之前,美术圈“未来画派”运动(Futurist)近乎法西斯般的放纵狂想,建筑界的现代主义运动(Mies van der Rohe Le Corbusier),60年代的高科技乌托邦预言家,如托夫勒(Alvin Toffler)与麦克鲁汉(Marshall McLuhan),以及,颇为引人兴味的,发展研究中的现代化理论家。另一方面却是批判现代性的人,以“一种新的奥林匹克精神,遥远而置身事外的轻蔑”,谴责现

代性。柏曼认为后一线的想法源自韦伯关于“铁笼”的著名描绘,但却失去了韦伯批判洞见的某些重要面向,于是乎,他们也就只能流于轻蔑“乌合的大众”。他在这里举出的例子包括了,“大众社会”的文化批判者,如奥特加(Ortega)与艾略特(T. S. Eliot),同时也包括了60年代的新左派,尤其是马库色,因为他的《单面向人》显露了太多悲观之情。^[15]在柏曼看来,这两种对立的立场,恰恰足以显示我们这些20世纪的人“不知道如何运用我们的现代主义;我们已经错失了,或是打破了我们的文化与我们的生活的连结”。^[16]

我们了解这个连带关系的方式,在于透过“辩证”这个概念,其间则现代性的经验是个核心的中介词。因此,柏曼说“现代化”实在是整套的“世界历史过程”,催生了现代性的经验。在他笔下,这些过程显得栩栩如生,生动异常,现代性的经验包括了:各种物理科学的戏剧性发现、生产的工业化造成了人类环境的急速改变、人口组成的变化、“数以百万计的人们从祖辈们居住之地,被撕裂抛离家园,一头撞进新的生活世界”、“急速而通常是环环相扣的都市成长”、大众传播现象“纠集然后捆绑住了大多是素不相识的人群与社会”、强有力的民族国家及同时兴起的大大小小的官僚组织等等。在这整个大漩涡之后,正是“夜以继日扩大、急速变奏的资本主义市场”扮演着推动的角色。^[17]柏曼的用意并不在于详加探讨这些事实的错综关系。比如,他并不想要进入社会与理论的辩论,他并不想辩明资本主义与工业社会是否不同。对他来说,重要的是捕捉整套客观的情境,这些大抵是社会经济的情境,但又不是全部——人们是

在其间发现自己的。这些林林总总的情境,也就组成了“现代化”的辩证瞬间。

柏曼所界定的辩证观,(译按:前举社会经济等客观条件之外的)另一个侧面就是人类对于现代化的诸种回应:他说,这些回应的企图,在于“让男男女女,既是现代化的客体,又是现代化的主体”,在于“赋予人类力量,改变正在改变人类的世界”,总括一句,这些回应也就是“现代主义”(modernism)。一般人对于这个词的界定较为狭隘,但柏曼笔下的现代主义内涵扩大了许多,不再局限于文学或视觉艺术理论等等的定义。虽然柏曼的现代主义观同样包括了,比如说,文学与建筑现代主义的种种面向,^[18]但在他看来,更为重要的或许是,现代主义代表了一种文化行为作风与过程的俗世倾向,是一种他在另一篇论文中称之为“街上的符号”(the signs of the streets)的东西。^[19]所以,柏曼这么写着:

真要作为一个现代主义者,自然也就意味着身处这样的漩涡还得泰然自处,随着它的韵律而起伏,在它的流风支脉之内,在它洋溢却又危机四伏的春泉之中,找寻真实的不等形式、美的变幻形式、自由的莫测形式与公义的显现形式。^[20]

这样的论述是辩证演进的:现代化——现代性——现代主义。由于提出这样的说法,柏曼也就能够强调普通人在现代文化的生产过程同样有其积极主动的涉入,这一点,诚如柏曼所说,在许多保持悲观情怀批判现代性的人,是被低估的。基于这样的考虑,为了把冗长但却细微的论据压

缩成为一个更宽广的主题旨趣,柏曼也就试图游走两极,在20世纪文化分析家建构的两个牛角尖之困境左右摇摆,在他笔下的现代性,是客观社会经济结构与“主观”的实体建构两种力量交互作用的文化环境。依此看法,现代性原本也就是令人焦躁、不确定甚至危险的地方:但再怎么讲,这总是我们的地方,最终它总是“我们的世界”,而我们有可能成为其文化主宰。而且,如果我们只是鄙疑现代文化,我们也等于是鄙疑人们的企图心,鄙疑人们想在现代化的漩涡中泰然自处的努力:绝然的否定现代性,就柏曼之见,无论是左派或右派,都是反动的表现。柏曼这本书的立场,乃是出自左派的宽阔视野,但他却是以迎接现代性的心情著书的,至少,放在这本书反对若干左派的狭隘批判,硬把现代性只当作是资本主义强加于人心之上的文化,则柏曼确是心向现代性的。这么看来,这确是一个大胆而具有挑战意味的论点,对于文化帝国主义,也就是现代性的强行加诸人心之说法,它也提出了若干有趣的问题。

柏曼的整个论据起点直指人的经验;现代性是“一种活生生的经验模式”。对于这个定义的挑战,明白地说,就是,“谁的经验”?柏曼相信,他的读者应该有能力凭直觉辨认这样的经验模式。他是一名纽约知识分子,品味着“街上的符号”与闪烁飞跃的影像,他所引发的能量与危险反映了他自身的文化处境。但将这样的看法往外延伸,认为全球的人都有份,所谓“现今世界的所有男男女女都能享用”则很明显有些危险,具有某种种族中心论的色彩。确实有这个危险,但笔者还是觉得这个险值得冒,因为唯有如此,我们

才能够将现代性的诸般文化面向置放于经验这个层次来讨论。我们不妨这么认为,柏曼所描述的现代性之经验,是他所描述之种种现代化情境的一套“推演”。“现代化”,作为一套客观的政治经济结构似乎当然是全球的宿命。现在的问题是,柏曼所指出的辩证关系,是不是在全球每一个文化体都存在着?在推演论据的某些阶段,柏曼是特意地指涉第三世界的国家,而根据文意,他是很清楚地说第三世界国家的文化,亦受到了政治经济现代化的波及。比如,书中柏曼曾经论及,若干第三世界国家的政府(是哪些?柏曼并没有具体指出。)企图“保护其民众,使其不受现代主义的负面影响”:

如果这个文化真正如同大多数第三世界的政府所说,专属于西方所特有,因此与第三世界无关,那么,这些政府还有必要大费周章,如此耗费精神压制它吗?这些政府想要投射于外国人的东西,说是“西方人的腐败”,因此必须禁止,其实禁止的是他们自己人民的精力、欲望与批判精神。政府发言人及成群宣传家大言不惭,宣称他们的政府不受这种外来文化的影响,他们实际上只是在说,他们已经力图以政治与精神的大帽子扣在其民众的头上。一旦帽子掉落,或是被风吹跑,首先飞奔而出的就是现代主义的精神:这正是受迫害者的反扑。^[21]

由这段话,我们看到了几乎完全与标准的文化帝国主义之论断逆向而论的文字。柏曼似乎是说,文化支配之实确定存在,但第三世界政府却是徒劳无功,他们根本不可能

在战役中打赢,不可能在现代主义能量四处涌现而广受欢迎的情况下保持“传统”。因此,现代性不是文化上的强制接受而是人类精神的解放。他例举了拉丁美洲文学有名的“风潮”(boom)加以佐证。^[22]在他看来,这些事例足以显示现代主义的文化“在今天许多非西方的世界,仍然生猛有力畅通了批判性思想与自由的想像力”。

我们必须知道,柏曼绝非幼稚之辈,他从来没有幼稚地追求、肯定经济“现代化”的过程。他说压制现代主义只能是徒劳无功,是因为他眼见现代社会的客观结构尚在运作。他说,第三世界政府发现他们自己身陷反动的立场,原因是他们“被迫沉沦,或是泅泳于世界市场的漩涡里、被迫卖命地积累资本、被迫不开发就解体”,或就诚如柏曼接着说的,两种状况兼而有之。^[23]在另外一些地方,柏曼控诉某些第三世界政府的发展计划,根本就是思虑有欠周全,根本就是抱着虚矫浮华、妄想兼自大的新浮士德的态度,丝毫没有考虑他们的人民的真正需要。^[24]他的主要论点,似乎在于指出,位居第三世界社会权势中心的人物必须接受经济开发的文化后果,就是如此,无论这样的发展途径是不是出自他们个人的野心与刚愎自用。现代化的儿子正是众所接受的现代主义,正是这么样的一个事实,因此无法压制。

以这个取向研究文化现代性,如同本章起始所说,优点在于我们可以了解,所谓文化现代性是在有限条件下而作的选择,而这些选择亦自有值得尊重之处。柏曼的“民粹主义”(populism)是认真而严肃的企图,他想要进行文化批判,但又不想立于为人师的态度。但这样一来,柏曼却又有

些假设恐怕流于怪异的文化宿命观,也恐怕陷于某种批判的窘境。关于这点,谈得最好、最具睿见的人是培瑞·安德森(Perry Anderson,译按:第三章提及之班尼狄特·安德森的弟弟,英国《新左派评论》[*New Left Review*]的编辑委员之一),他以马克思主义的观点,评论了柏曼的书。

安德森的洞见是,《所有坚定不移者,转瞬消融于气尘》这本书的核心概念其实就是“发展”。很显然,现代化必然涉及了经济与科学技术的发展,并且与资本主义的市场有关,但对于柏曼的辩证观而言,同等重要的是“自求发展”的概念。这一点,安德森认为,正是柏曼整个现代性经验之概念可能引发争议之处:

这样的经验是什么?对于柏曼来说,这本质上是一个漫无限制的自求发展的过程,因为风俗习惯或角色的传统障碍已经解体,这样的经验必然同时是解放、煎熬、雀跃、失望、令人惊吓与兴高采烈兼而有之。正是这样永无休止汹涌向前的动力,冲进了精神心灵的海域,不知方位,于是现代主义的世界的、历史的持续性得以缓缓波动。^[25]

由于柏曼认定自求发展的过程漫无限制,他也就认为现代性具有“宿命的本质”。整个故事就从此开始。如影随形,崩裂与不可逆转的决断于过去,伴随着技术与经济发展所给予人的解放一起降临。种种传统的世界观、价值信念,不再对于任何个人有任何的拘束,但这些解放并没有提供资源,人们先前所拥有的道德的与存在的意义与确定性已经消逝,不再能够支撑稳定的文化。到此为止,整个故事听

起来相当熟悉：自从韦伯以降，西方关于文化价值之辩论的语境向来就是如此。柏曼在整个论辩语境画下的曲斜线，既有英雄色彩，却也状极宿命。他的意见是，生活在现世的男男女女只能自行调适，因为人生在这样的世界，原本没有什么事可以说是确凿不移的，如果套句萨特的话，也就是活着，但“没有任何保证”。自求发展的“本质”就是欠缺稳定、不断的改变与种种价值观持续遭受破坏。为什么这样的文化宿命无法回避呢？因为这是每位个人自己“选择”的：以意志影响支配的类型是不可能的，因为那是传统的信仰才有的特征。比如，一旦我们经历了文化的多元，其他文化体的形形色色人类的潜能，也就不再可能只是受到传统的限制，不变的文化行为作风与“向来都是如此的作事方法”，濒临垂死，份量轻微，也就不再能够限制人的潜能。接触媒介的时候，只不过是传送这类现代性经验的一个面向。现代化是单方向的旅途、是不归路，改变了人类了解自己的概念与用语。

在柏格(Peter Berger)看来，这种无可逆转的变迁是真的，这位现代性的另一个知名理论家，就此又有一个很好的诠释。柏格举的故事发生于坦桑尼亚的一个集体农业垦殖区。这个村落住着来自不同部落的人，他们现在以互助方式共同生活。这是一个由传统转向现代社区。有位客人问到，这些形形色色的部落，是不是仍然各有各的舞祭，村中有位长老说有的，在特殊情形下，每年或每两年举行一次。长老又说，这对整个社区有好处，因为它让不同部落的成员彼此更能了解对方。柏格以此作为例子，举证他所说

的现代化实乃涉及了“由被给予、设定的状态，转至选择意义的层次”。他的评语是：

先前，各个部落的舞祭是根据传统的节庆而进行的，现在，情况有了不同，这些舞祭的时机转成由村庄议会所选择。先前，舞祭的表演是不可以没有的，现在，它却是经由选择而表演，而既然是选择，也就可能决定“不”在某个特定日期举行。最后，祭舞的表演内造了一个理由：先前，人们跳舞的原因，是因为非如此不可，他们很有可能只是根据反射的习性而舞蹈之，就如同他们吃饭与呼吸一般。现在，他们跳舞的原因，想来或许是因为这对于提高村人的士气是件好事，他们将灾难事件关防在外，这将使得人们忘了先前发生过什么事，现代化的移转，由被给予、设定的状态转至有所选择，似乎已是不可逆反。一旦个人意识到了选择的可能性之存在，要他装作他的选择其实只是非得如此不可也就相当困难了。^[26]

柏曼与柏格所作的比较相当具有启发意味，柏格在文化政治上的图解，虽有差异，也就是柏格的政治立场远较柏曼来得偏右，但他们两人都能同意，现代性的文化情境特征，乃是一种存在的自觉与意识到自己的选择权利。社会结构或许可以改变，但个人的自求发展却是不归路，有进无退。而这正是似是而非的文化宿命现象之根源。

在柏曼笔下，自求发展的动力，一旦在现代化的条件发动下无可限制，已经将所有的文化体推入变动不居而不稳定的状态。这种永恒无休止的印象，最强有力的塑造，其实

也正是来自柏曼的书名,万事尽已“消融”。柏曼的书名则取自马克思《共产党宣言》那段强劲有力的文告,马克思描述了“资产阶级时代”的文化后果:

资产阶级除非使生产工具,从而使生产关系,从而使全部社会关系不断地革命化,否则就不能生存下去。反之,原封不动地保持旧的生产方式,却是过去的一切工业阶级生存的首要条件。生产的不断变革,一切社会关系不停的动荡,永远的不安定和变动,这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的古老的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了,一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切固定的东西都烟消云散了,一切神圣的东西都被亵渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看他们的生活地位、他们的相互关系。^[27]

解读这段话的方式之一,或许是“标准的”方式,是强调这段话的第一与最后的部分。这也就是将马克思的意思,诠释成资产阶级资本主义的时代之后,将要冉冉升起之社会的“真实基础”之前必有的肃清工作:资产阶级与无产阶级“这两大对抗中的阶级”浮现之日,正是人们日渐警觉,看清“他们生活之真实情境”之时他们身处“被迫依附”的种种经济关系之中。这是批判意识形态与(译按:古典)政治经济学家的马克思。但柏曼所截取而强调的是这段话的中间,据他的解读,马克思也就成为了“现代主义者”。马克思在此文中的散文风格,“亮丽有光、发热炽人”、“绵密雄浑使人透不过气来”,劲笔扫动读者心弦,所有固定不移的行事

与信仰的基础尽数消融。就此而言,柏曼认为,《共产党宣言》可以视为文化现代主义的宣言。

柏曼自己认为,他在许多文字段落中可以找到足够的证据支持他对于马克思的解读。果真如此,他却不能不问一个非常紧要的问题:假使“每一样东西”都消融在资本主义现代性之中,共产主义的营建基础又从哪里找寻呢?他说,这已经仿佛是马克思迷恋在自己的观点中无法自拔,因此隐含着说资本主义力能破除迷信的动力,“远远超出了这个原定计划的议论范围,甚至到了马克思的革命脚本都必须为之彻底地重新建构的地步”。就在这一点,柏曼与大多数正统马克思主义者分道扬镳。依照柏曼铺设的脚本,“革命”变成了“永远存在”的文化体之状态,这样一来,马克思主义者的观点,认定有一个定点定时的革命,将人类导入共产主义社会,届时将出现稳定而理性的现代性形式也就非常难以成立:

我们如何防止消融资本主义的社会力量,转而消融了共产主义?如果所有新近成形的关系,在还没有来得及固定下来以前已然过时,团结、博爱与互助等等又怎么能够长青不坠?那么,极具反讽意味的是,我们在这里看到了现代性的辩证力量翻转回来,重新又造就了它所描绘之社会的命运,它引燃了动力与意念,将这些动力与意念消融在自己的气尘中。^[28]

这样的观点无法为马克思主义者接受,因此丝毫不足为奇,因为它造成的冲击不止是历史物质论而已,它也撼动了最起码的文化稳定性的假设,换句话说,也就是支持历史

物质论的种种“固定的”社会主义价值观。安德森认为,柏曼代表了一种将马克思过度个人化的观点(an overindividualist version),一个更接近于卢梭的马克思。柏曼强调所有文化不稳定的源由,全部出在他认为现代化释放出来的自求发展之动力漫无限制不可阻扼。但培瑞·安德森的批评是,这种认定人类本质是个人主义式的,因此自求发展也就没有限制,并不是马克思的观点:

在马克思看来,自我并不是“先于”自我与他人的关系而存在,而是从生下人世以后就被这种关系“建构”;所有的男男女女是“社会性的”个人,他们的社会性并不是在他们的个性之后而存在,而是同时与个性并存,而如果自我的发展内在而重叠于个人与他人的关系网络,个性的发展也就永远不可能是“漫无限制而无可阻扼”,自求发展的动力不可能是类如柏曼所说地单元进行:因为与他人共存必然就总是“存在着这样的一个限制”,没有这样的限制则“发展这个现象本身也不可能发生”。^[29]

安德森在此为马克思主义之宏图所作的辩护,重点在于主张另一种不同的人类本质:相对抗于柏曼那种漫无休止的个人主义,他提出了本质上是社会性的、“互助合作”的人类观,自求发展最终将必须受到限制原因正在于我们必然相互依赖。依此立言,则理性的文化稳定性之可能性似乎因而提高了。谁是对的呢?作为马克思的不同诠释,我们得说,“两者都对”:就如同其他许多议题,想要从马克思庞大著作中找到支持自己论点的人,都不难找到。^[30]若要

超出这种纯粹是解释学上的论据,我们倒也很难说谁对谁错,因为关于人类本质的不同观点,在某种意义上总只是冥思人之(文化的、政治的)行为的方向而已。或许,更为可以得到实质收效的作法,乃是讨论有哪些社会与文化因素会与这类行为产生关联。

按照柏曼的说法,涉入其间的主要因素是现代化的政治经济过程。但另有其他因素。关于现代性,另有一些宏大的文化叙事:我们以自己的经验编织出来的集体故事,我们以自己的努力换取完成愿望的可能性,我们自行设定的人类目标之概念等等。而这些文化上的“想象”,并不来自于某些人类自求发展的“内部动力”;它们其实就是发展本身的“故事”,这些企图了解社会自身的努力,就在一个文化的诠释文本之内获得存在与扩大。柏曼对此是有所认识:在讨论马克思之时,他说贯穿马克思的所有著作,都可以发现马克思执迷于发展这个概念,它包含、连结了个人的心理与社会经济意义。了解马克思在这方面影响力的方法之一,其实可以审度他提出的发展理念如何成为当今一个宏大叙事之一。所有柏曼论及的现代主义思想家,实际上,柏曼本人的书也算在内,都在这个叙事上增添了一笔。所以说,柏曼所谓第三世界的文化亦已“受到了现代性的诅咒”,他并不只是指资本主义市场、都市化等等所设下的“种种客观结构”,他还指涉第三世界国家已经被发展的文化叙事席卷、纳入显然是从西方文化起始的叙事。

柏曼等于作茧自缚,但我们至少可以打出一条路,挣脱这种要命的困境。那就是批判,批判是在什么样的文化叙

事里致使现代性变成等同于“发展”？这样的文化想象力或许傲慢，但对它保持开放的心胸，也就无异于挣脱了柏曼英雄式的但却仍然是命定观的思维，因为他总是认为所有文化体的人们对于过去那种或真实或虚幻的“固定不移而快速沉淀的关系”，应该“不再有任何怀古乡愁式的渴望”，反之，人们应该从流动中取得快乐欢愉、从更新中兴旺、引领企盼未来就其生活条件而发展。^[31]

现在，我们且前进一步，贴近审度这样的“发展”的文化叙事，评估这样的叙事之下，我们对于现代性的了解，是不是会将它看成是文化上（译按：由他国的）强制而来，而不是将它看成是（译按：各国自行追寻的）全球文化宿命。

现代性的不尽意与怨怼： 发展是“社会的想象”

照柏曼的眼光论事，现代化是整套“社会—制度性的”过程，它造就了现代性的经验，使之与个人自行形成的文化行动产生辩证的互动关系。现在，促动整个辩证过程的是现代化本身。资本主义现代性的“活生生的文化”，实乃透过西方社会的主要社会经济机构而传送，亦即透过资本主义的市场、官僚组织、科学与技术、大众传播等等柏格称之为“现代性的携带者”。^[32]就某种清楚显明的“政治经济”意义而言，我们可以说这些过程确实是强行加诸非西方文化体的，因为它们整个是与政治经济帝国主义与殖民主义串连而不可分离，在这么一段历史里，西方一直是而现在仍然

是占据了支配的位置。但若说它们是一种“文化”上的强制,则就很难说是那么明显了。这是因为现代性所带来的物质与社会政治上的收益,亦代表了一种解放力量,使人们不再受制于“传统的”经济、政治与世界观。同时,这也是因为位居现代性核心的理性带来了整套而多种的选择,大大扩张了个人的发展潜能,而且更具意义的是,这代表了一个文化社群追寻自我了解的列车已经开启,驶向了不归路。概括言之,这些现代性的收益,已然统合于“发展”这个概念之下,而这样的概念,诚如我们先前已经指出,即便是批判资本主义如马克思,都还保持肯定的态度。

柏曼身陷的困境,确实相当窘迫,其原因是,若依他的观点,则发展的某些面向可以不被任何理性批判。发展变成只是持续的文化、规范性的“破坏”,任何既定的批判立场,“破坏”,任何“固定而快速冻结”的规则。下文,笔者将引介另一种批判发展的观点,它可以绕过这个困境而不身陷其中。

卡思陀瑞狄思发表了一篇论文《反思理性与发展》,文中提出了这样的批判观点。他认为,由于“发展”在西方文化之中具有举足轻重的角色,“发展”也就成为第一与第三世界建立彼此制度性关系的主导题旨(“发展政策”、“发展研究”、经济发展机构,以及“发展中国家”这样的术语等等)。但有件相当重要的事实,我们必须弄清楚,西方的各个开发总署等等机构所代表的制度性设计,尽皆源于西方,传达了西方的发展观。卡思陀瑞狄思说,前进、扩张与成长等等观念,很显然并不是“本来就是这样”。换句话说,它们

并不是内在所有人类社会的特征、潜能；反之，它们只不过是西方特有的质性与价值观，而西方人自认为她必须以此“教育”其他的社会。虽然这样的训育过程，最主要的还只是发生在经济层面，但它却更是另一股更大企图心的表现，亦即它想将形成西方社会的若干基本概念与观念，一股脑儿全盘转移到其他社会，“这样一来，西方也就征服了世界，而即便西方社会在物理意义上被摧毁，西方还是等于征服了世界”。^[33]

因此，在卡思陀瑞狄思看来，西方的经济支配地位，必然（译按：与西方的文化扩散互为表里）因为西方人必须主张他们所发现的“生活方式，是‘唯一’适合所有人类社会的生活方式”。这个问题，既涉及了西方社会本身的稳定与否，也事关全球支配关系的形成；但再怎么讲，它在“发达”及“发展中”世界之间所建立的连带关系，亦可视为一种文化支配的形式。

接着，卡思陀瑞狄思又拆解了发展这个概念，在西方所设定的“万世同系”之人类历史它占据了核心角色。卡思陀瑞狄思细说从前，上溯希腊哲学对于发展的看法：

什么是发展呢？有机体渐次向生物成熟的阶段演化就是发展。我们尽其所以，力求清楚地说明某个概念可能“涵盖”些什么，则我们也就是在发展（开发）这个概念了。简短地说，发展指涉的是一个实现本体的过程，由 *dunamis* 而至 *energeia*，由潜能（*potentia*）而至行动（*actus*）。很显然，这也暗指“是”有 *energeia* 或行动的存在，我们则可以决定、界定、评估，“是”有个规范存

在,可以很贴切地探究正在发展之东西的本质;或者,套用亚里斯多德的话,这样的一个本质,在一个“最后的”形式之定义下,即将成为充分的规范:the entelecheia。^[34]

我们可以廓清卡思陀瑞狄思使用亚里斯多德语汇的意思,事实上,卡氏说的是,“发展”是一个有“自然限制的”过程。在亚里斯多德看来,发展是一个实现内在潜能的过程,最简单地就是“自然界的”目标种子的潜能,就是成长变作花;儿童长成之后就是大人。就诸如此类的例子而言,发展的极限是不证自明的。我们从不认为植物或动物是“漫无止境的生长”,而是认为它们有一个明显的目标或成熟形式的“终极目标”(telos)。如果我们的发展模式,一如希腊人取自自然一般,那么,发展是有其限制而定量的过程。这个早期的观点有其重点,它认为发展的自然“目标”提供了一个内里的社会“规范”:贴切的发展无它,逐渐“逼近”既定的成熟状态而已。古希腊哲学家引伸了这样的模式,他们转而用以评估教育、社会化与政治思想等等领域的有机构成;他们认为,青年人政治社会化的规范目标,在于养成完整的公民资格。但诚如卡思陀瑞狄思所言,诸如此类的规范必将造成问题,他们所谓“文化上相对的东西”(用点政治口吻来说,什么样的“城市”界定“好公民”的规范可以普遍适用?)对于这些希腊哲学家而言,必定是难以克服的难题,“在他们的思想疆界里,这是黯淡不明的一点”。^[35]

西方的发展观念,根源于另一种思想体系以及相关的价值体系,但两者都与西方现代性的根源极为不同。差异

的关键在于双方对“无限”(infinite)、“没有终极”(without end)的评价与观感。在希腊人眼中,现代性所说的“无限可能”之正面价值,并非前二个语汇的内涵,反之,希腊人使用这两个词的用意,在于指涉没有完成或不完整。简单地说,“漫无止境的发展”(open-ended development)对于古希腊人来说,根本不可想象。

卡思陀瑞狄思的论点是,整个宇宙观与价值观的转变,最先是从小犹太基督神学的扩散而开始的:有了上帝是无穷无限的概念(God as infinite)。但有很长一段期间,这样的了解之外延意义是很有限的,因为人们只认为上帝是无限的,而上帝并不在这个世界,而是在另一个地方。所以说,在基督教的价值体系当中,最终能够就有限之人类本质,提供内在规范与限制的泉源只有上帝。犹太基督教只是引进了无限的(缺席)“原则”;“到了无限性入侵‘这个’世界时,转变就发生了”。^[36]于此,卡思陀瑞狄思无意进行详细的历史分析,但他倒是作了素描,指出大致从14世纪开始,种种事件类型的“‘意外’与‘聚合’”:资产阶级以阶级的身份兴起、科学的数学化、中古世纪代议体系的覆亡、宗教改革、启蒙时代的哲学家(笛卡尔、莱布尼兹)认为“理性”是人类把握“自然”的钥匙。在此,不用“发展”这样的字眼就很难了,对于卡思陀瑞狄思来说,这些事件确是昭示了一个意义重大的环节,虽说它的意义在历史上还延伸于未来。他认为:“这里存在着一层历史上的事实,无以名之,只能说这里提及的跨行但怪异的结合,是唯一可以作其表征的,莱布尼兹、亨利·福特、国际万商公司(IBM),以及某些乌干达或哈

萨克斯坦(Kazakhstan)的不知名的计划者,一些从来不知道莱布尼兹是谁的人,他们的行动交错而进行。”^[37]

卡思陀瑞狄思尝试描述的是,无限发展这个概念,其可能性、价值与文化目标已经成为主要的组织原则,它已进入了西方的文化。他把这样的一个观念,称作“想象的社会表意”(imaginary social signification)。在卡思陀瑞狄思的著作里,这是一个重要的概念,值得我们简短地说明其内涵是些什么。

就某些目的而言,我们还得从卡思陀瑞狄思主要的著作入手,《社会的想象制度》(*The Imaginary Institution of Society*)这部著作相当复杂而困难,其内容广泛而跨越了当代主要的社会—理论、历史与文化的辩论。如同柏曼(就此而言,下一节所要评估的哈贝马斯亦同),卡思陀瑞狄思是一位左翼思想家,并且源于马克思主义的左翼,他将对资本主义的批判定位于对现代性的批判架构中,而这样的现代性则在马克思主义本身已经可以见出端倪。在这整个重新评估社会理论的批判大业里,“想象的社会表意”是个核心概念,在批判主要的社会理论视野时(尤其是马克思主义、结构主义与功能主义),卡思陀瑞狄思将它置放在整个篇幅浩长的批判语境中。或许,最好的方法是评议卡思陀瑞狄思举的例子,看看他是怎么看待上帝在宗教文化中的地位:

不论在人们认定中的实体上帝赢得了多少的支持;不论对于若干文化体而言,上帝作为一个外环世界的组织原则具有多大的理性效力,上帝实际上既不能表意任何真实的东西,也不能表意任何理性的东西,上

帝既不是上帝的名字,也不是人们可能赋予他的任何影像,不是任何诸如此类的东西。所有这些符号都有他,所有这些符号都指向他,在每一个宗教,他都是赋予这些符号宗教符号的根由,这是一个具有核心意义的“表意”,组织能指词(signifier)与所指词(Signified),使之成为一个系统,而这样的表意,既与任何认定的(实体)无关,又与人们思索的(理性)无关,它只是一种想象的表意。^[38]

照这样看来,一种想象的表意只不过是一种象征,既非“真实”而可以为人认知或可以经由经验而检证,它也不是“理性的”,因为人们无法透过文化的思想规则而加以推演。但再说回来,这也并不是说它是具有贬义的“不真实的”或“不理性的”,虽说在现代的西方文化,这两个词具有贬义。卡思陀瑞狄思的论点之精要在于指出,想象“先于”真实与理性而运作:它是文化创造行动的产物,其后的任何一个文化表意体系均根源于此。这个概念相当难以把握,因为我们必须超出现有的文化话语之语汇,必须超出其限制而思索,唯有如此我们才能够意识到它的根源。但上帝这个例子很有帮助,因为我们可以轻易接受卡氏的说明,上帝并不是一个认知的对象,也不是一个存在的实体,因为在逻辑上我们仅能假设其存在而非证实,但作为一个原则,上帝仍然不失其超凡的力量,可以发挥长足的文化效果。所以,上帝是个想象的表意,“与实体无涉”(areality),这样的东西“呈现自己的方式,只在于其后果、其结局及其衍生之现象”,亦即宗教思想与行事过程的整个体系。逼近这个概念的另一

个方式,必须透过卡思陀瑞狄思使用的语义学语言。站在想象这个平面上,不同于真实或理性的平面,能指词所指涉的所指词“几乎不可能就此即可了解、掌握,它的‘存在模式’是一种不存在的模式”。所以说,上帝并没有一个(现世的!)存在,但“树”或“民主”却有;“上帝”这个所指词的字眼或形象,除了作为宗教论述之原初条件以外,并没有“独立的”存在过。因此,想象的社会表意丝毫没有丁点的“外延”意义,但却“内涵”十足,能够无所不指涉。^[39]

我们既然已经了解了这个相当难解的概念,我们也就接着评估,在整个社会形构中,卡思陀瑞狄思认为它扮演了什么角色。这倒是一个重要、主要的角色提供一个社会的“定向”:

迄今为止,每一个社会都曾企图就下列问题提出解答:作为一个集体,我们是谁?我们为了彼此的什么?我们在哪里而我们又是什么?我们要什么;我们的欲望是什么;我们又欠缺什么?社会必须界定其“认同”,其内部各事务与现象的关联,它与外在世界、这个世界之目标、需要与欲望的关系。如果没有就这些“问题”提供“解答”,没有这些“定义”,也就没有人类世界这回事,没有了社会,也没有文化,因为这样一来,每件事务与现象也都没有等级分化,混乱一团。想象的表意之角色,正在于提供这些问题的解答,而这样的解答,也很明显,既不是“实体”所可提供,亦非“理性”所能置语。^[40]

卡思陀瑞狄思随即又说,“问题”与“解答”之类的词汇,

只是一种隐喻的用法：事实上，只有在社会实际行为过程之中才有“解答”可言，而“这样的社会行为，只有当成是（一个集合体）隐然向自己提出的问题之答覆才能理解”。这是一个很重要的附加条件，因为卡思陀瑞狄思无意给人他是“观念论者”的印象，卡氏并不认为各个社会集合体有了成套尚未具体实现的“观念”，就可以复制本身。他赞同马克思主义的“物质论者”之倾向，至少他认为社会意义与社会行动是不可分离的，是与“实践”须臾不可分的。正因为如此，他与常见的马克思主义者之看法相同，他们都指控宗教与哲学的观念，替阶级社会执行了某种意识形态上的功能。但除此之外，他亦有不能赞同马克思主义的地方，他认为马克思主义说社会行为之意义很是简单而“不证自明”，比如，使用“满足物质需要”等等类似功能主义者的词汇实在是谬误的。整个人群之集合从事于某些行为，是可以理解为是为了满足需要，但与此同时，（译按：需要并非凭空而来）这些需要实际上是文化上的自我了解之“展现”，是透过社会的想象而来的。基于这层考虑，卡思陀瑞狄思也就认为马克思主义反倒屈从于某种形式的功能主义，它反倒否认了人类在其物质行为过程，定位并“解答”大的“存在”问题：而这样的能力，卡思陀瑞狄思转用马克思著名的隐喻，正是人类实践过程不同于蜜蜂的活动之所在。^[41]这样说来，种种社会想象的表意，实乃各类文化行为作风及过程的主要组织者。相对来说，只要我们想想“传统的”文化，比如，宗教或巫术系统，也就能够清楚看出这些表意，为什么其本质是想象的；但我们的现代性之特征之一，乃在于它容易忽略了、

或说是否认了我们自己的文化,其核心仍然由想象构成。现代性装模作样,自认为是彻头彻尾的理性化身,因而也就“容许自己鄙视或是以敬而远之的狐疑心情,对待奇风异俗、创造及先前社会的种种想象的象征”。卡思陀瑞狄思的论据,指向揭露“现代世界的生活,一如古代或历史上的任何一个文化,尽皆仰仗想象”。^[42]

比如,他谈及“经济”这个概念,其实是受到社会想象的支配。乍看之下,经济仿佛是“理性”在现代社会的核心中枢:经济几乎是所有理性决策的参照点。但究其实,这样的理性只不过是“功能的”理性而已,因为资本主义底下的经济活动“点”,根本无法以理性的言词加以说明。我们目前所存在的体系,早就超越了“基本需要”这个简单的满足层次,于是,要求持续增加生产与消费的诸般理由也就不再能够从理性中发现,而是必须从想象之表意入手,唯其如此,单纯只是要求数量的成长才能跃居社会的定向目标。在这过程,我们看到了独断专横,看到了现代性的经济活动根本欠缺任何堪称清晰的质化方向。紧抓住这一点,卡思陀瑞狄思拉回正文,铺陈关于发展的讨论。

在此,卡氏议论当中最富有启发性的一点,乃是他对于个人在经济体之位置的看法。经济思维的功能理性,造成人不成为行动者意义之下的人,而是位在一个准机械体系之内的“功能执行者”:劳动者变成“机械内的螺丝钉”,经理变成“执行者”(executive)。卡思陀瑞狄思说,诸如此类的形容,马克思称之为“物化”,唯有透过想象的表意之运作,才有可能让人们被物(things)的类型所吸纳:这样的情况既

不是真实的,也不是理性的,它只是与“原始”文化当中人们有时对于动物或鸟的形容之性质相同,二者都在同一个象征层次:

把人当作一件物来看待,或是把他(她)当作一个纯粹的机械系统来看待,远比只是将人视为猫头鹰还要来得具有想象力;如此的比拟,更是投入于想象之中。这是因为一个人与一只猫头鹰的“真实”类似关系远比人与机械来得大了许多,不但如此,更是没有任何一个原始社会曾经如此激切,将人与物的同化关系做了这么大的适用,但现代工业对人之自动化这个隐喻却做到了。远古社会在进行同化的过程,似乎总是保持了某个复本,但现代社会堂而皇之,在其行为过程,干脆直接了当将其最纯稚的风尚尽数同化。^[43]

卡思陀瑞狄思并不止于想要展示文化体系的相对观,事实上,他试图说明的是,在所有的文化体之核心,对于想象都有个共同的诉求,并且,更重要的或许是,在现代社会里,这样的想象远比“传统”社会还要来得引起争论。为什么呢?诚如卡氏所说,原因出在“现代社会的想象,没有自己的骨肉,它向理性的内涵借贷、向理性瞬间所呈现的东西借贷,然后将它转变为一个假理性的东西”。^[44]他的意思是,现代社会的“定向”,并非来自任何足资让人信服的独立叙事之文化目标,(译按:而从前的)神学或万灵信仰却能够达到这个目标。现代性的理性化过程,使得这些观念不再可以企及。但对于社会的主要现存文化“问题”,徒然是“理性”也不足以提供任何解答。这整个结果也就是现代社会

的社会想象只是向理性的片断“借贷”其内容。最终结局是,想象变成空想,空洞无物,不再具有任何存在的目标或慰藉,想象再也不能扮演任何的文化角色。依照卡思陀瑞狄思的诊断,现代性的文化不尽如人意与怨怼之核心正在这里。

好,现在我们再回到卡思陀瑞狄思的观点,他认为发展其实就是社会想象的表意,我们可以看出,发展之现代“漫无边际”版本的展示,正就是“假理性”,是它从经济、科学与科技借贷而来的功能理性。认为现代社会指的是成长与前进,是这些社会的核心想象表意之一,但这样的想象不再能够提供“定性的目标与观点”,不再能够意识到前进有其完成的一日,不再意识到整个社群的行进方向。这样一来,所谓“发展”只是沿着未加界定的轴心无休无止的运动;成长的意思,也只是提供“愈多”,“愈多的商品、活得愈长、全球适用的常数字值十进位点愈来愈多、更多的科学出版品、更多拥有博士学位的人”。^[45]作为文化行为及象征,“发展”完全如同“上帝”,具有同等的力量,但更重要的是,就定性文化定向之角色而言,“发展”却只能扮演一个失败的角色。这个失败又是两方面的:第一,发展的社会想象所启动的种种实际行为与作为其实只是假理性;其次,价值观的危机,这是因为发展变成“除了迎新贺喜之外,什么都不是”,发展这个概念已经变得贫乏空洞。

关于失败的第一个面向,卡思陀瑞狄思先列举了若干设定,并说明这些假定直接源出发展的想象表意,然后加以批判。只消一个例子,就足以说明卡氏论点的趋向。这个

例子与科技在现代性所占据的位置有关,这也是卡思陀瑞狄思著作的核心题旨。^[46]他说,科技被人想象成具有“几乎无所不能之力量”,亦即控制并赋予自然世界所有事务秩序的潜在力量。用这些大胆的词句陈述这么一个全盘控制观,诚如卡氏所说,显得似乎很荒谬:没有人会相信这是一个正式的命题。但不管实况如何,科技万能论的神话犹然在科技的行事及实际作用中得到强化,后者并且反过来维系了前者的神话。科技的运作方式让人“仿佛觉得”,有朝一日,每件东西都会臣服在其控制之下;就此而言,它又是被另一个发展的设定所鼓动的,卡思陀瑞狄思称之为“渐近线的前进”观。“渐近线”是数学上的一条线,它在既定的一段距离内,持续地逼近于一个曲线,但却与曲线不相交;那么,渐近线前进这个观念,指涉的也就是人力扩张的能量,虽然不是绝对的,但却“几乎是”无限的;我们大可以保持扩张的状态,将愈来愈多自然世界的面向纳入控制之中。这个观念的错误谬失之处,非常之深,我们从目前绿色运动已经意识到的巨大生态问题,足以清楚看出它的荒诞,卡思陀瑞狄思从中举了一些例子,他说在某个定点行使权力,将另外在某一点制造纷扰“日渐无力或甚至是‘反作用力’(anti-power)”。比如,臭氧层的破坏、酸雨的肆虐、“温室效应”,以及海洋的污染,这些并不只是现代性的技术问题,也就是不是更多的科技就能解决的问题。这些问题实乃暴露了现代社会想象制度的匮乏。比如说,科技控制这样的概念,其运作问题在于,它实乃在一个急遽被截头截尾的“显要时间”之视野之内提出的。在此,卡思陀瑞狄思举避孕药

作为说明的例子：关于这个再生产科技的社会论述，仅只局限于它对妇女使用者所可能产生的副作用，所有关于技术上的发展，也都集中在这些问题。但却没有人从遗传生物学这个层次，提出避孕药对人类的长期效果是些什么，亦无人问及这对人类器官的根本调节过程的干预会造成什么影响。如果将这些问题放在更长的时间规模来看，比如一千个世代（二万五千年），相干之处才可以显现，但事实上，这么长的时间却对我们没有任何意义。所以说，“在时间是直线进行，并且是无垠无涯的情况下，我们的行动仿佛是在说，唯一具有意义的时间区段，只有我们生命所及的未来。”^[47]现代性的假理性，以及现代性的傲慢，部分特征是它不能掌握相关的时间感。作为现代人对时间感的对比，卡思陀瑞狄思谈及他祖辈的希腊：

即使进入了老年，他们还是继续种植橄榄树与柏树，毫不考虑成本与回收。他们知道总有一天他们会死，他们会安然离开地球，对后来的人会有好处，或许只是为了地球好而已，他们从来没有想到无限这样的概念，也许他们也不会了解那个字的意义；但他们的行动、生活过程与死亡，却真正是在“漫无终极”的时间中进行的。状极明显，这个国家尚未发展。^[48]

单是以这段话作为例子，我们已经可以说，如果只是就经营管理地球的物理资源来看、从这个极为简单的层次来看，则现代“发达的”社会是否能够说它独占了智慧，显然大有疑问。这并不是说我们必须向浪漫的观点认输，并非我们必须向传统行为寻求“自然的智慧”。反之，我们从中得

到的主要认识是,现代性的种种问题、不尽如人意与怨怼并非来自于无可回避的理性,而是来自于社会想象,它才是一个文化了解自我的核心关键。所以说,“现代化”的种种过程,在柏曼看来或甚至说在马克思眼中(“生产力的扩张”),几乎就是历史的“必然授予之物”,但在卡思陀瑞狄思看来,现代化却是文化的投射,与想象的表意息息相关。

这样的现代性观念,开启了柏曼没有注意到的批判层次,因为卡思陀瑞狄思主张,我们必须“将理智与理性安置在适当的视野,将它们视为人类在历史所创造的东西”。^[49]这个看法引出了卡思陀瑞狄思所说的第二个面向,发展之现代社会想象的失败,乃是因为它不能提供一套文化定向的叙述。对于柏曼说人类已得到解放,不再受到传统的世界观之决定(卡思陀瑞狄思说这是理智打破“形骸”(ph-ysis))是一个不可逆转的过程,他表示同意;他也同意这个情境造成了社会价值的危机,造成所有社会规范的不稳定。但两人又有不同。柏曼将这个人类精神有进无退的不可逆转之趋势看作是“宿命的”,但在卡思陀瑞狄思看来,这是文化想象力的失败。发展之诞生,并不必意味着稳定文化规范的灭亡,因为发展本身的定位,指的是想象力的创造性宏图。在卡思陀瑞狄思看来,现代性的漩涡并不是“文化的宿命”。这是因为社会想象力这个观念足资让卡氏认为,传统社会的规范是以“自然”作为界定的依据(比如,发展意味着自然有机成长,取其“封闭”的隐喻),他也因此认为,现代性的“理性”与“进步”的需求,是以相同的“模式”存在的。卡思陀瑞狄思将发展这个观念放回历史想象的空间,因此能

够将人类的动因(human agency)重新抓回辩论之中。

这是很重要的一步,因为柏曼虽然敬重人的选择能力,他的困境却是昭然若揭,可以追溯至他的立场,其实对于文化生产中的人类动因,信心已经减弱。柏曼笔下的现代性充满了力量:个人心灵层次的“动力与发展之力量”,几乎具备了心理分析意义之下的“驱力”、是“永恒解体又更新的漩涡”、是“奋进”、是“消融”、是“漂浮不定”等等。这是现代文化紧绷外表之后的优雅召唤(尤其贴近于柏曼笔下的纽约),但等而下之,它却减弱了人类对于文化的控制,人徒然只有现代主义者的回应方式,“反动”(re-active)而已。对比之下,虽然卡思陀瑞狄思同样接受现代性之内运作着种种的制度性力量,他也同意个人是相对无力的,但卡氏仍然坚持很重要的一点主张,即在文化的驱动座席上,人性精神依旧存在。我们所创造的制度(这些制度则可能反过来影响我们)并非由外在于人性的东西所决定,而是经由社会想象力所创造。文化永远不会是“宿命的”,而必须归根究柢于我们的决定。

了然于此,我们也就能够看清,存在于现代社会的不尽人意与怨怼并非我们为了物质上的收益就必须付出的、忍受的代价。对于现代社会本身,这样的观点具有重要的政治意涵,因为它已孕育了信念,不再认为创造稳定的规范徒然完全是只能四处撞壁而没有出路。卡思陀瑞狄思勉力主张,至少,创造具有意义的社会生活之种种新形式,仍属可能,即便我们所能凭藉的,除了集体意志之外,别无他物。^[50]

但以这个观点审度现代性,对于“发展中”国家更具有重要的内涵。现代性是由西方强加于第三世界的文化现象,反对这种说法的人,主要的问题是 they 必须面对传统社会,却又将其种种不自由的束缚浪漫了、美化了。就现代性提高个人自主性这一点而言,我们很难表里一致地否认异域文化之功用。结果是,现代性仿佛是社会经济现代化的决定性条件下,发展中国家的个人之“选择”。不过,如果我们再将这样一个社会经济现代化与社会想象力并合观察,我们是可以看出这个现代化确实是一种文化强制的形式。因为这样一来,我们已经清楚看出,科技与资本主义企业(经济帝国主义)的出口,同时也是西方的发展观、西方的社会想象表意能力之出口。依此看来,“文化帝国主义”可以说是仿佛现身于“想象力之平面”了。所以说,尽管与西方现代性的文化接触,不可避免地将会导致种种传统世界观与行为作风的败坏,这并不是说取代这些固有之物的一定是那些西方的(贫乏)文化叙事内涵。西方国家的“发展”观投射于第三世界,可以看成是第三世界社会之社会想象力被殖民的实例。

用这个方式指陈文化支配的意义尚需仔细说明。比如,我们说社会想象力已被殖民,并不就是说个人的意识已经被操纵。我们这么说的时侯,并非重蹈文化帝国主义的“标准”窠臼,我们并不认为在西方进步景观的炫烂光芒下,个人受到了诱惑,看不出它虽然华丽,但其实是庸俗的。真正的问题出在现代性挟其社会制度的强制力产生的种种效应。我们应当还记得卡思陀瑞狄思所说,社会想象表意能

力的存在,并非只是某些毫不具体、毫不体现的“观念”,反之,它是一个集体的制度化行为之表现,我们理应可以看出,诸如此类的制度,其结构所发挥的强制作用,资本主义、官僚组织、都市化、工业化不啻决定了社会想象力的范畴。确实,社会想象力的表意总是人类创造力的表现。但眼前的问题是,就已经受到制度性压缩臣服的第三世界社会而言,我们是可以声称这个创造行动已被西方的新殖民活动所僭越。以整个制度面来看,非西方社会臣服于西方国家有几分,他们文化上的自我更新形成能力也就减弱几分。这并不是人类想象力的臣服,而是想象力赖以存在、发挥的背景与制度已被臣服,已被先前行为过程积累得来的“沉重压力”臣服。^[51]催生现代性制度的各种行为过程,不消说,纯属西方所有。

所以,就这个意义来说,第三世界社会尚未得到社会想象力这个层次的“自主”。假设他们能够得到这个层次的自主,他们或许会提出极为不同的方案,解答他们自我定位的集体性问题、解答他们社会规范的建制问题等等,而可以预期的是,这些方案可能与西方资本主义的消费社会之方案大相径庭。但我们在这里必须存有如履薄冰的态度,因为从社会想象力这个层次谈“自主”的问题,也许不小心之下就退回了“整体观的”“文化自主”概念,而我们在第三章已经驳斥过这种自主观。以这个方式提出自主观的说法,似乎规避了一个问题,此即文化不能与文化之成员的行动分离:我们必须说行动者才是“自主”的主体,因为他们才是构成文化的份子。我们必须面对的问题是,假使说社会想象

力真如我们所说,已被殖民化,则资本主义的消费观,为什么仍然在第三世界许多文化体系之内广受欢迎?在笔者看来,两者并不冲突。因为我们此处只是说,“个人的自主性”受到了异邦制度之强制力的约束难以发挥。假使卡思陀瑞狄思称之为资本主义现代性的“成长与器械”,得到个人青睐而被选择,则这样的选择仍然是受到限制的,因为该社会的制度所能、所愿意提供的东西就只有这些。这样论事,我们也就可以发现,个人的选择只是反映了有限范围的“想象”,而这样的想象径直设定了一个文化体系之内,什么才是可以得到的“美好生活”。社会想象力被殖民的结果造成了个人自主的局限,因为终极来说,一个空洞贫乏的想象表意力已经强行笼罩在个人之上,并且卡思陀瑞狄思声称(附加了若干证明),这个表意力在西方已经身陷危机之中。

卡思陀瑞狄思的著作提供了一个很有用的途径,让我们思索现代化过程扩散全球时,其间涉及的文化支配问题。这条途径既没有批判文化帝国主义者的缺陷(这些缺陷,我们已经评估过),也不认定现代性是一种“文化宿命”。它无意以轻率态度提供政治方案作为解决现代性不尽如人意与怨怼的依据。他坚称,“心有不满,则任何结果都可能出现。”不论是在第一或第三世界,从来也就没有历史上的证据足以让我们相信,美好而有意义的社会最终将可现身。从理论上进行攻防,是可以揭露现代性的某些“神话”,但是如果真要改变一个社会的定向,唯有行动者的意志才是依靠。这么样的一个变迁,是不是可能浮现,卡思陀瑞狄思没有说,他持守不可知的态度:

五千五百万英格兰人、五千五百万法国人、二亿三千万美国人等等,他们当中有多少人真正愿意负责任地采取行动,承受自己的命运?这是问题的症结。他们有这样的愿望吗?或者他们只是想跟往常一样,打开电冰箱,然后盯着电视机看,流连而忘返?^[52]

现代性有什么好谴责的?

卡思陀瑞狄思的批判,在于揭示现代主义的文化资源确实不足,因此它的现代社会想象力也就失败了,它不能提供集体生活的意义,不能造就社会集体的定向。原先韦伯称之为“解除世界的魔咒”的现象,亦即传统信仰与行为魂魄的崩解,却在文化的中心留了一个洞穴,而卡思陀瑞狄思认为,单只是成长或发展的故事不足以填满其空虚。

持此观点,则文化帝国主义之论说所得到的隐喻也就变成了资本主义现代性的扩散过程,并不是“强势”文化侵略“弱势”文化,而几乎是恰恰相反,西方某种败落的文化扩散至世界其他地方。柏格就曾指出,如果从传统社会的视野观察,现代性似乎是“一种病疫、一种深深的病态,一种具有毁灭性偏差的走势,如果按照人原先(依自然、依上帝的)方式而生活,是不会有这种偏差的”。^[53]这个思维方式很是有用,因为我们因此而可以知道现代性的扩散,虽然是“强势”社会与“弱势”社会透过其物质资源而互动,但这样的政治与经济之支配,转换至文化层面时,并不一定会呈现完全相同的结局。资本主义现代性所造成的文化冲击可以视作

是某种“损失”，而不是以“强制”视之。就表面来看，文化平面上的活动与干预介入似乎很多，而正也是在这个层面（尤其是大众媒介更是最为明显）吸引了批判文化帝国主义的人之全神贯注。但最为重要的，可能也是最能持久的批判，或许必须着力于指控尾随现代性而来的文化的疲弱不振。

我们思索资本主义现代性的扩散在文化方面的内涵，真的应该是这样吗？我们真的应该认为它造成了社会之文化（形象符号的、规范性的、定向的、想象的）资源的中衰吗？这真的是文化帝国主义的关键问题吗？在笔者看来，这些问题的答案是一个附加条件，但最为重要的还是附加哪些条件。

第一，我们切莫夸大了事态，因为这样一来，将只能落得文化悲观症的下场。资本主义现代性的文化非常复杂，我们只要稍加援用不同的隐喻就会得到不同的印象，也就得到了不同的理解。以“旋风”比拟现代性，我们得到的是危险的印象，但也感受到了能量与动力；说它是“疫疾”，则我们四处都看到了变迁与失败。^[54]长远地看，批判文化的现代性，并不只是依靠这些动人的隐喻。我们必须意识到，由于我们所处理的过程太过复杂，任何企图，如果想要凭藉单一而涵盖面广的概念加以把握，总是会捉襟见肘。在这个限度之内，我们必须接受现代文化情境，其本质确实是相当暧昧的。批判现代性的同时，我们可以接受其暧昧性，但仍然应该指出现代性的文化在哪些地方确实是“失败的”。

不过，第二，这个失败的内涵是些什么，我们要仔细思量。我们应该勉力摆脱一个观念，不要认为文化可以脱离

文化行动者的行为而“独立”存在或发生“功能”。我们在使用诸如“文化已被削弱或文化正在消亡”的语汇时,也许会让人感受到(译按:文化与行动者在)本体上是分离的印象。由此印象产生的危息之处是,政治上,我们或许会没有意识到行动者才是进行文化选择的主体。在黑默林宣称文化帝国主义威胁了文化的生机之时(第四章第三小节),我们看到了这个危息的表现。在我看来,以此方式思量整个事态太过简化了,因为它让人以为,一个文化的完整与“自主”是与文化社群的选择背驰了大段距离。但所谓的文化生机是文化行为过程之生机,是文化行动者在既定的条件下运力而作。所以说,如果行动者放弃了某些宗教仪式、民俗舞蹈,但转而从事其他的活动如看电视、踢足球,则这个文化的“生机”也就不在于其原有的形式,但这样的转变并不是批评的着力点,除非我们认为这些已然转换的选择实乃错误或实乃被人误导。

我们必须援用同样严格的思考程序,探究文化不能提供定向与意义的说法有些什么内涵。如果我们认为文化的“功能”在于提供这些资源、在于形成“想象的表意力”,我们也必须清楚明白地指出,在这整个过程里,文化行动者的选择扮演了什么角色。我们已经指出,卡思陀瑞狄思论及社会想象力时,(很正确地)说它是文化实践的创造性产物。但笔者接着又已指出,资本主义现代性的种种制度,殖民了“发展中”国家的文化空间,而这样一来,也就使得这些国家的文化实践的“创造”过程不再能够激生令人满足的文化体验,不再能够提炼叙事方式取代随着传统之解除魔咒而远

扬的文化经验。在制度这个层次上,我们是感受到了文化支配的事实。但我们必须同时记住卡思陀瑞狄思的坚持,他说,人们必须想要“负责任的行为,唯其如此,他们才能肩负自己的命运”。终极以观,人们必须心有所向,但亦必须拥有制度性空间作为创造文化意义的叙事依据。由此得到的启示是,当我们谈及现代性的文化“消亡”时,我们应该意识到,这其实是“民众集体意志之形成思考过程,已经失败”。由于现代性制度的扩散,致使全球文化身陷现代性的情境之时,这些文化体也都面临了相同的问题,亦即他们都没有办法思考形成一个集体的意志,没有办法提炼大家能够共享的意义及定向之叙事方法。

等到我们重新思考形成了这个现代性的文化消亡观之后,另一个随之而来的问题是,是什么因素阻挡了这个集体意志的发展?解答了这个问题,我们也就等于廓清了另一个问题的答案,此即我们讨论现代性的整个言词都藏匿着一个问题:如果有的话,现代性的不尽如人意与怨怼,“有什么好谴责的?”如果我们想要在现代性的扩散与文化帝国主义的话语之间搭起强烈的关联,后面这个问题是我们几乎不能回避的。

卡思陀瑞狄思的著作至少指出了一般性原则,让我们知晓我们应该开始探究这些问题的答案。诚如我们所指出的,现代性的种种制度,并不是第三世界各个文化体系真正的“选择”;它们是政治经济帝国主义过程的部分产物,是强制的。但我们也可以说,就连这些制度也不再能够说是西方社会行动者的“选择”;社会制度已经从社会集体身份的

意志“疏离而异化”。这样的过程卡思陀瑞狄思称之为一个制度的“自主化”，也就是说“它有了自己的惯性、自己的逻辑；也就是说它的持续存在与其效果超越了、凌驾了其功能，超越了其‘目标’，超越了它‘存在的理由’”。^[55]个别主体集合而成的社会集体行动与制度的运作功能，二者之间的纽带断裂了。

评价现代性的模棱两可的情境的方法有很多，其中之一是将它当作一种情境，于此，制度的“自主化”变作常规之日，正也是个人这个行动主体从传统世界观之不自由得到解放之际。下文将简单引介哈贝马斯的论述，阐明笔者的这个观察。哈贝马斯认为，现代性的不尽如人意与怨怼，起因于他称之为“生活世界的殖民化”的现象。所谓“生活世界”的意思，哈贝马斯大致是指“理所当然”之意义的领域，个人是在这个领域之内体验世界的：行动者在其互动的过程中，从这个文化资源汲取其经验。对于这块领域，他的描述是，“它立于每个参与沟通的人的背景，提供了解决沟通问题的资源。”^[56]这里的主要关键在于生活世界的本质，实乃言而不宣、只充作“背景”。哈贝马斯辩称，一旦这些背景假设摊开得一清二楚（因此也就可以供人反省与批评），它们也就失去了力量，不再能够提供存在的“确定感”，它先前提供的共享意义之视野，也就不再免于受人质疑。

在哈贝马斯看来，生活世界失去其言而不宣、免于受人质疑的本质，是现代化的一个“正面”特征，因为这正是从传统的前理性力量得到解放的意思。所以，就正面意义来看，哈贝马斯将现代性当作“生活世界的某种程度理性化”。在

其他所有条件均相同的情况下,这个观点认为透过社会传播,是有可能产生某些理性世界观与文化规范的。换句话说,我们应该能够共同行事,建构叙事内涵,探讨什么才是人类、什么才是我们的集体目标,而我们与同是公民的伙伴,又应该如何互动,以及我们应该根据理性而不是盲目的信仰与自然界互动。这也就是说,现代性应该带来理性的、集体意志的思考过程,担当“启蒙”的职能。

但实情并非如此。哈贝马斯辩称,生活世界的理性化,却将传播行动的空间“殖民化”了,这是因为专属于资本主义现代性的主要制度,亦即“体系的规则”在作祟所致:经济与官僚行政等等机构制度。与卡思陀瑞狄思相同,哈贝马斯也认为这些制度被“自主化”了,或说,套句哈氏的话,“与生活世界脱离了”。这等于是说,社会的、存在的意义变成臣服于“脱离的”制度性力量,或甚至是这些意义,重新借用脱离的制度性力量之词汇思考本身的内涵,并且,使得整个社会组织之体系得以运作的动力来源于此。哈贝马斯说这些制度性力量的需求来自于两个主要的“导航媒介”:钱与行政权力。他的意思是说,社会行动实乃由匿名的体系需求所导进(比如,资本主义市场),而不是由传播、沟通的互动过程所决定。其间之缘由,自然也涉及了某种形式的“理性”,一种与物质科技给养有关的“工具理性”。但是,对于生活世界所引以为重心的社会的、存在的意义等重大问题,工具理性却无力解答。以下这段话,或许是哈贝马斯对于这个问题最为直接的思考与答案:

时至今日,经济与行政法则正逐步进逼,侵犯了更

多的生活世界之领域,我们不可以再退让。我们权且彻底简化整个事态,直至晚近为止,铺向资本主义现代化的毁灭过程,催生了种种新的制度的出现。在这些新制度的作用之下,社会物质从生活世界的主权领域移转到了另一些界域,并且其行动是媒介导向的、是由正式法律所组织规约的。这样的情况如果仅止于触及物质再生产的功能关系倒也不大,因为物质再生产并不一定要求组织化的沟通。与此同时,这些体系的法则似乎侵犯了意义截然有别的另一些领域,在这里,我们可以证明,如果其间的运作欠缺井然有序的沟通结构,则没有成为行动的空间。就文化再生产、社会整合与社会化等等职责而言,都属于这种情况。^[57]

这样看来,“生活世界的殖民化”指涉了一种情境,其间,形成集体意志的空间被经济与行政体系的侵略性逻辑殖民了。哈贝马斯因此将人们对于现代性的许多不尽如人意与怨怼归因于这样的情境:比如,为什么会有消费至上的态度与占有至上的个人主义的出现呢?原因出在日常生活的日趋“现代化”,因为此时的生活目标不再是集体就共同主题进行讨论。在世俗而例行的存在空间,根本已经不再有机会,容不得人们检视他们侧身的环境,大多数人徒然只是被经济所决定的例行事务缠身,不知所以然。每日生活的“意义”,变成赚钱与花钱这股逼人就范但却未加反省、检验的逻辑所形成。这类行动属于经济的范畴,但它却已具备了概括化的功能,足以规约人类社会生存的整体过程。^[58]再回到卡思陀瑞狄思的词汇,消费活动的“终极目

标”，在生活世界已被殖民化的情况下，不再有人探讨，这也许能够解释为什么财富愈来愈多，但挫折之情所引发的混乱状态亦是日甚一日。从另一组概念架构思考什么才是“美好生活”的文化空间，日形边缘化、窄化了。但在现代资本主义体系之下，是兴起了一些“新社会运动”，挑战现状，它们包括了和平运动、环保运动、妇女运动、各种大小不一的弱势族群的解放运动、福利运动、地域自主运动，甚至是各种宗教的基本教义运动。这些，在哈贝马斯的理论架构里，都显示了人们“对抗生活世界之殖民化的趋向”。诸如此类的“新政治”，诉求关怀的重点并不是物质资源的分配，反之，它关心的是如何“保卫并重建危在眉梢的生活方式”：它们都与“生活的韵律规约形式有关”，表达了种种的不尽如人意与怨怼。^[59]

这里没有那么多篇幅，容不得我们深入跟随哈贝马斯针对现代性的本源的解析，但我们倒也已经铺陈了足够的文字，明白哈贝马斯的批判基础在于指陈“不均衡的”生活方式造成了恶果，亦即现代性的经济与行政制度支配了社会的存在。由于有了这个不均衡的现象，因此生产意义的文化过程也就失败了，为什么呢？诚如哈贝马斯所说，种种传统信仰那种严格而又狭隘的“虚假意识”到了现代性升起之时，已然让位给“片面而分离的意识”，它所建构的社会意义之理性叙事，无法让人满意。

很显然，这样的情境看来并不像是文化宿命。诚如柏因斯坦(Richard Bernstein)所说，由于哈贝马斯坚持主张现代社会的理性实乃不平衡，并且是“有选择性的”，我们这也

才能够“看清楚事实,究竟声称现代化的逻辑‘无法避免’是什么意思”。^[60]所以,我们大可以说,源自西方而传至“发展中世界”的那种现代性并不是挣脱传统束缚的唯一可能的道路。这个事实本身或许也显示了现代性的扩散过程其实已经涉及了文化支配的现象。但恼人的问题还是存在:这到底有什么好谴责的?这是一个特别难以回答的问题,笔者也不认为存在着完整而让人心服口服的答案。但我们还是可以将困难之处在哪里拼凑出来,并以此作为结论。

若说该责备的是“西方世界”,只能说部分有道理。种种“西方的现代”制度,都多多少少原封不动地移转到了第三世界,其间涉及了支配语境的建立,(译按:为什么如此呢?)我们大有理由说,这是因为现代性的源生过程起自西方,而西方国家的帝国主义行径亦扮演了核心而关键的角色。但单是谴责“西方”并不意味谴责西方的行动主体全盘地主导了一个连贯而富有集体意义的阴谋。因为我们通过前面的讨论已经发现,西方行动者与第三世界的行动者,都同样对于如何挣脱传统的道路鲜有控制的能力。

似乎,如果我们援用卡思陀瑞狄思的词汇,明白指出现代性的“自主化制度”才真正是该谴责的对象,则比较合乎道理。但是,如果我们就这些制度当中最为重要的资本主义作为谴责对象,则我们多少都找到了贴切的言词作为“谴责”之用。假使我们将它当成跨国公司的“行为作风及过程”(这正是许勒的说法),那么,我们得到的是相当常见的一幅“合该谴责”之图像:这是一套制度化的行为过程,目的在于为某个优势集团谋取利润,并且顺带也剥削他人。问

题在于,我们先前亦曾指出,这是一个经济支配的观点,它还没有碰上文化支配的边。真要就文化支配而冤有头债有主的“谴责”,我们还得以更宽阔的视野审度资本主义,不再只是将它当成个别资本主义组织(不论多大多强而有力)的行为作风与过程。由此宽阔视野往下望,资本主义是现代性关键性的自主化组织之一,而一般人与个别资本主义组织的惯常行为与过程都被深锁其间。在此宽阔意义之下,我们才能说这里谈的是资本主义的“文化”。但这样一来,“谴责”的观念就更加引起争议了;我们所谴责的并不是个人的行为与过程,我们谴责的是整个语境化而制约人的结构;此时,资本主义并不只是经济行为与过程而已,它在集体存在之社会等级差别之内尚且扮演了“核心(主控)的角色,并列经济行为与过程的位置”。

这个方式的谴责,意味减弱了一些,它也在现代性的批判性话语以及文化帝国主义的其他话语之间,画下了一条差异线。就后者而言,某些清楚而“现存的”行动主体被确认为支配的源头:大众媒介、美国、跨国资本家。这样的说法等于是将责任归属为这个行动主体,而批判不啻是转嫁责任而已。但我们在这里可得要想想,谴责一个“情境”对于具有批判性的心灵来说,是让人较不满意的。以现代性这样概念作为思考参照,相当不同于文化帝国主义话语所持用的批判模式。比如,揭示现代性的问题,似乎是说我们的文化不尽如人意与怨怼,来自多重的复杂决定因素,是从过去多年来陆续出现的,因此,就“眼前”来说,并没有任何行动主体可以完全“负责”。

但承认现代性的话语,总是不脱离某种程度的模棱两可以及某种程度的因果复杂性,并不等于说这样的谈法是一种文化宿命的论述。我们是说批判的对象,并不是那么轻易就可以找出单一的负责主体,但这也并不是说社会现象应当如此。像哈贝马斯之流的思想家,认为种种样式不一的现代性之社会运动正是抗拒现代性之文化匮乏贫困的力量。相对于柏曼等类型的看法,以为生活在现代世界,我们别无选择而只能接受漫无目的之力量的驱使,则哈贝马斯的观点显然大异其趣。

或许,从现代性的视野出发,求能了解种种文化帝国主义话语的方法之一,在于将它们当作是拒绝接受现代文化条件的各种力量之串连接合。这些话语充满了前后对立不一以及概念上的朦胧模糊。但我们如果要找到足以贯穿这些话语的核心题旨,则可以说他们都声称人们需要的东西,现代性并不能够适宜地提供。这并不是要求物质富裕的需要,也不是追求政治解放的需要,而是一个特定的文化需求:在最宽阔、最可能的集体基础上,决定我们如何生活、我们珍惜的价值是什么、我们的信仰是什么,对于我们的日常生活,我们如何赋予意义。文化帝国主义的种种话语,共同指向现代性的失败,在于现代性的种种自主化制度未能满足这个文化需求。但不论是文化帝国的各种话语也好,或是所有其他批判现代性的话语(女性主义、绿色政治理念等等)也好,这些声浪的存在本身,再次说明了现代性的多种文化形式并非固定不变,而是开放性的、是容许挑战的,而更重要的是,再怎么困难,它都是可以改变的。

注 释

[1] J. P. Sartre. 1956, *Being and Nothingness*, NY: Pocket Books, p. 576。

[2] Marx, 1975, 前引书 E. Durkheim, 1984, *The Division of Labour in Society*, London: Macmillan; M. Weber, 1971, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Unwin。

[3] 比如, 参见 A. G. Frank, 1969, *Latin America*, New York: *Monthly Review*; I. Roxborough, 前引书。

[4] 比如, 我们在 David McClelland 的书中可以发现这种看法, 1961, *The Achieving Society*. New Jersey: Van Nostrand, 他声称他已经发现发展中国家的人, 比较不具备企业驱力, 或说, 比较没有“成就动机”。参见 Frank, 前引书, p. 53 对此论的批评。

[5] Alavi and Shannin, 1982. 前引书, p. 4; A. Webster, 1984, 讨论“现代化理论”的部分。

[6] A. Inkeles 与 D. Smith, 1975, *Becoming Modern*, London: Heinemann Educational, 本书有何欣中译本, 黎明出版公司。对于“异化”或“失序”问题的整个文化争论, 是将它们简化为“心理调适”的问题——“现代性越高的人, 心理调适越好”, p. 264。

[7] Adorno and Horkheimer, 1979, 前引书, p. xi-xii。

[8] J. Habermas, 1984, *The Theory of Communicative Action*, 卷一, p. 383, London: Heinemann。

[9] Adorno and Horkheimer, 前引书, p. 137。

[10] T. McCarthy, 1985, 'Reflections on rationalisation in the Theory of Communication Action', in R. J. Bernstein (ed). *Habermas and Modernity*, Cambridge University Press, p. 176。

[11] Bernstein, 前引书; 亦见 S. K. White, 1988, *The Recent Work*

of J. Habermas, Cambridge University Press; J. Habermas, 1987, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge University Press.

[12] P. Dews (ed), 1986, *Autonomy and Solidarity*, London: Verso.

[13] Erman, 1983, 前引书, p. 15。

[14] 前引书, p. 24。

[15] 前引书, p. 28。柏曼与许多晚近的人都一样,他们都错过了马库塞微细的论证。

[16] 前引书, p. 24。

[17] 前引书, p. 16。

[18] 柏格意识到了他所讨论的东西,亦即 70 年代的某些文化生产,在别人看来已是“后现代主义”了;前引书, p. 345 - 348。我与柏曼的看法相同,我们都认为审度文化的后现代主义,必须谨慎对待。现代性(或说,应该是“晚期的现代性”,笔者将在结论再作说明),在这里似乎是更为有用的批判类型。

[19] M. Berman, 1984, 'The signs in the street: a response to Perry Anderson', *New Left Review*, No. 144: 114 - 123。尤其是参见柏曼强调的重点,我们必须了解“街头上的一般人及其日常生活”(p. 123)。

[20] Berman, 1983, 前引书, p. 346。

[21] 同前注, p. 124 - 125。

[22] 似乎拉丁美洲文学有名的“风暴”,可视为支持柏曼立场的证据,但若就此快速地提出文化上的结论,恐怕不智。

[23] Berman, 1983, 前书引, p. 125。

[24] 同前注, p. 77。

[25] P. Anderson, 1984, "Modernity and revolution", *New Left Review*, No. 144: 96 - 113, 引句取自 p. 109。

[26] P. Berger, 1974, *Pyramids of Sacrifice*, Harmondsworth: Allen Lane, pp. 197 - 198. (译按:本书有中译本,巨流出版公司)

[27] Marx and Engels, 引自中共中央马恩列斯著作编译局编:《马克思恩格斯选集》(一)第 254 页,人民出版社 1972 年第 1 版。

[28] Berman, 1983, 前引书, p. 104 - 105.

[29] Anderson, 前引书, p. 110 - 111.

[30] 比如,参见 K. Soper, 1981, *On Human Needs: open and closed theories in a Marxist Perspective*, Brighton: Harvester Prsee; 以及 N. Geras, 1983, 前引书。

[31] Berman, 1983, 前引书, p. 96.

[32] Berger, 1974, 前引书, p. 200.

[33] C. Castoriadis, 1985, 前引书, p. 21.

[34] 同前注, p. 23.

[35] 同前注, p. 23.

[36] 同前注, p. 24.

[37] 同前注, p. 25.

[38] C. Castoriadis, 1987, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge University Press, pp. 140 - 141.

[39] 同前注, p. 143.

[40] 同前注, p. 146 - 147.

[41] 这里的比喻取自《资本论》,马克思写道:“蜜蜂在营建蜂穴时,许多建筑家将因而相形见绌。但最好的蜜蜂与最差的建筑师之不同,在于建筑师一开始劳动时,已将其结构‘想象’了出来。”(卷一, p. 178)(强调部分是笔者所加的)这段引语的要旨是,马克思思想之中,“文化”成分占有基础的地位:他笔下的人类,是“实践”的创造者,他的生产性劳动总是有其“目标”(社会想象的)。就此提出广泛但清楚的讨论,请见 Ollman, 1971, 前引书。

- [42] Castoriadis, 1987, 前引书, p. 156。
- [43] 同前注, p. 157 - 158。
- [44] 同前注, p. 160。
- [45] Castoriadis, 1985, 前引书, p. 25。
- [46] C. Castoriadis, 1984, *Crossroads in the Labyrinth*, Brighton: Harvester Press。
- [47] Castoriadis, 1985, 前引书, p. 33。
- [48] 同前注。
- [49] 同前注, p. 35。
- [50] 同前注, 以及 Castoriadis, 1987, 前引书, p. 373。
- [51] 认为先前的实践决定了现在这个观念, 与萨特的“实践贯性”(Practico-inert), 有些相近, 参见 J. P. Satre, 1982, *Critique of Dialectical Reason*, London: Verson。笔者将在下一节再回到这个问题, 届时将论及卡恩陀瑞狄思的“自主化制度”这个概念。
- [52] Castoriadis, in B. Bourne et. al. (eds), 1987, *Voices: modernity and its discontents*, Nottingham: Spokesman, p. 50。
- [53] Berger, 前引书, p. 199。
- [54] 柏曼说现代性宛若“漩涡”的说法, 取自卢梭。参见 Berman, 1983, 前引书, p. 17。
- [55] Castoriadis, 1987, 前引书, p. 110。
- [56] Dews, 前引书, p. 109。
- [57] 同前注, p. 112。亦见 J. Habermas, 1987, *The Theory of Communicative Action*, 卷二, p. 384 ff, Cambridge: Polity。
- [58] Habermas, 1984, 前引书, p. xxxii。
- [59] habermas, 1987, 前引书, p. 392 - 394。
- [60] Bernstein, 前引书, p. 23。

结论：从帝国主义到全球化

笔者在第一章就开宗明义地说，文化帝国主义的确凿意义无法一了百了，反之，我们必须从相关的话语组合整理才能得到其内涵。我们谈论了四种言说文化帝国主义的方式，而每一个方式又各有它的文化观点与政治关怀；每一个方式又各自以其话语进行批判。然而，诚如笔者所试图展示的，每一个话语方式所涉及的参照词汇或想法，实在是盘旋直上渐次扩张的。前面三个方式，事实上，综合起来，可以说是批判现代性的话语。因为资本主义、民族国家与大众传播都是现代社会的独具特征，它们共同决定了现代性的文化景况。笔者利用最后一章的篇幅，辩称各种对于帝国主义的批判，可以当作是（就某些例子来说，还是萌芽初发）对于（资本主义）现代性扩散的抗议之声。

可惜的是，这些抗议之声通常都使用一种不甚恰当的支配语言，这种文化强制的语言，其实是取自帝国主义与殖民主义风潮高涨的时代。诸如此类的形象（这让人想起 19 世纪欧洲传教士在听到了幼童使用部落母语时，以手洗其口腔的情景），让人以为这种文化强制出于“高压胁迫”。然

而,虽然我们 must 记住这些行为作风与过程实乃西方人替自己在全球支配的体系找到了优越位置,但它们显然并不是思索当前文化帝国主义的最佳方式。批判文化帝国主义的声浪,没有能够解释的是,在不再存在实质高压胁迫的环境里,一个文化行为作风与过程如何能够称作是强制。

但如果我们翻转方向,将文化帝国主义当作现代性的扩散来研究,这些问题就可以迎刃而解了。因为在这里扩散所涉及的是一个过程,不是文化强制的过程,而是文化损失的过程。假使我们只是将文化问题看作是文化财富在全球市场的流通,那么,对于文化帝国主义的批判似乎就落入了自由个人主义的论述窠臼与疑难。这是因为如此一来,试图建立文化批判的同时,也就不能不掉入陷阱,变成必须仰仗虚假文化意识这样的概念而论事。然而,一旦我们采取不同的文化观,将文化视为是一种资源,从中人们汲取个人的叙事方法、言词,社会意义与目标亦从中得到启示,那么,整个论据的走向就急遽的转变了。有了这样的转换以后,我们对于文化帝国主义的抱怨更是能够振振有词了,埋怨这些资源在现代性的条件之中代表了普遍存在的、全球性的失败。

笔者已经论称,资本主义的现代性在科技与经济方面实在强而有力,但在文化方面却“薄弱不堪”。我们可以说文化的薄弱,彰显了巨大有力的生产力,却无能导引自身走入坦途:其结果很明显地见于快速增长扩散的全球环境危机。各国家的政府与资本主义的跨国公司对此现象束手无策,单是这个情况已足以显示问题的症结,还不只是科技层

面的失败,而更是“文化意志”的失败。套用卡思陀瑞狄思的术语,问题出在资本主义现代性的社会想象力已经空洞虚无。断断续续、支离破碎,点点滴滴地,我们看到了“操纵与控制”环境的动作在进行,但所欠缺者,正是长期的方向感。而这又是因为除了量化的社会目标以外,我们眼界再也容不下质化的观感。由此看来,人类面对的这些巨大、具体而物质性的问题,以及人们必须了解为什么他们做着这些事的(译按:文化性的)问题,是有关联的。对于后面这些问题,季定思认为是道德正当性的一个危机:

若说现代社会破坏了自身道德正当性的基础,我必须说这样的想法非常之真实。换句话说,在处理生命过程的生、老、病、死等等危机时,我们并没有任何道德上的诉求可以让人宽心,因为这些道德层面的东西,已让我们所存在的世界的本质斩断了,这个世界只知有科技与控制。日复一日,我们只是生存,但对大多数的现象不能说出个所以然。我们有衣就是穿,有路就是走,有事就是做,我们也出现在电视节目上,这些大大小小的事,都只是每一天每一夜社会活动的部分组成,但我们没有人真正解释这些东西,(译按:倒底是怎么一回事?)除了说因为它们在那里,所以我们也就做了,我们也很难多说些什么。^[1]

为什么我们应该认定当今的文化帝国主义其实是一个损失的过程?在笔者想来,为了要了解这个原因,我们必须掌握西方道德正当性的危机何在。我们大有理由认为,这个危机是相当晚近(就说最近二十年罢)的现代性特征。西

方文化当前对于“后现代”这个概念的执迷，等于是印证了我们的看法。比如，哈维(David Harvey)分析“后现代之条件”，在书前面的分期非常准确：“大约从1972年前后，无论是文化层面，或是政治经济层面，相关的行为作风及过程，都再次开始了排山倒海式的变化。”^[2]推动后现代文化理论涌现的动力，正也昭示了富裕西方资本主义社会自求了解的需求晚近已经出现危机。“后现代”这个概念模棱两可之处，说来实在是臭名昭著，而我们已在第二章亦曾指出，“后现代文化”的各位理论家着实也流于浮夸。不过，无须身陷“后”这个字首词所引起的种种疑团与困难问题，我们可以知道是有相当大一群人，认为眼前这个“现代性”与稍前时期的“现代性”十分迥异。^[3]这样的一个认知，相当能够启发我们对于文化帝国主义议题的认识，因为它隐含了一个看法，亦即当代的主导文化，相对于19世纪末叶的“帝国主义高度发达”(high imperialism)时代之文化，其实已大不相同，(译按：虽然)当前所谓的文化强制的观念，只是直觉而并未深思，还是从后者而来。当今流传于世的“后现代”(或说“晚期现代性”也许好些)状态，充满了不确定、矛盾，欠缺道德正当性，也没有什么文化的方向感。非常明显，对比于19世纪时欧洲人四处殖民，胸怀壮志的相对文化信心，这已经不可同日而语。即便再对照50年代的富裕美国，当时踌躇满志而洋洋自得的气氛，“现代化理论”的全球发展进程于焉兴起，亦不可复见于今日。最近出版的一本论文集，极力想要掌握这样的转变过程，套句它的书名，我们现存正处于“崭新的时代”(New Times)。^[4]

笔墨将尽,走文至此已是结论的时候。笔者认为,我们先前所讨论的种种关于文化帝国主义的论述,其实可以从全球势力之不同方位结构来加以诠释;这样的方位结构,正是这些“崭新的时代”的特征,它取代了我们熟知的所谓“帝国主义”的全球势力分布图。直到60年代,帝国主义这个词正足以形容时代之特征,但现在,“全球化”已经取而代之。

全球化与帝国主义差异之处,在于它并没有那么前后连贯而首尾紧随,它在文化方面的企图,方向也有欠明晰。但就帝国主义这个概念来看,它或许游走于政治与经济内涵之间,模棱两可,但它却有其意定的宏图:“致力于”从一个权势中,往外将某特定的社会体系扩散到全球各地。“全球化”这个概念却指涉全球各地域的相互关联与互相依赖,但其生发过程却比较没有那么具有目标。这样的情势之所以出现,是由于经济与文化行为与过程的结果所致,但它们本身并非有意朝向全球的整编行进,虽然它们还是产生了这样的景况。更为重要的是,全球化的效果势将削弱“所有”民族国家的文化向心力,即便经济上的强势国家(先前时代的“帝国主义权势核心”)亦不能幸免于此。吴瑞(John Urry)说,全球化过程,是“组织有序的资本主义形将终结”的征兆:

眼前所见,是一个经济的、社会的以及政治关系的“全球化”过程,每一个社会的向心凝聚力、整体及统一的感觉,已因此而遭受破坏。诸如此类的发展,包括了跨国公司的成长(其年度营业额使许多小规模国家的

岁入,相形见绌,小巫见大巫),大众传播工具的兴起,它们可以同时让全世界百分之二十至三十的人口共享相同的文化经验;科技带来的灾难阴影,不分国界,潜在窥伺。^[5]

我们可以顺着吴瑞的最后一个论点再作检讨。全球化其实是一个“缺乏组织的”过程,为什么呢?“晚期现代的”生产与消费行为,虽然是我们所共享,但它造成的后果却不是我们意愿如此的,只此一端,我们就可以清楚地看出原委。事态的明显程度已经日复一日,西方毫不保留、不受阻扼的追求经济成长,以及自由市场的政治经济原则,加上消费者主权观的肆虐,正在造成令人闻而丧胆的全球环境问题。诚如史都华(Fred Steward)所说:

人类影响星球环境的能量看来似乎达到了一个新的水平,它所造成的后果,不再限于产品生产者与消费者。核能发电厂的事故,虽然在地方上发生,却经由放射性的外漏而对全球造成冲击。使用带有碳氟氟化合物(CFC_s)喷雾器的人,虽然是个别的消费,但却影响了整个星球体系,如臭氧层。环境生态的冲击愈来愈是日积月累,间接而宛转。漫漫时空,虽然日久常新,不知止期,但这些环保问题再三显现(译按:终有引爆的一天)。^[6]

诚然,如史都华接着说的,伴随资本主义大量生产与消费的种种危险,愈来愈明显,但想以政治手段规范环保问题越发困难了。这是因为这类环境困顿超越了国界,不是特定疆域可以圈限的,但截至目前为止,又没有超越民族区域

的政治实体具有足够实力控制生产与消费。照这样看来,环境问题的全球化是超越了“主权”民族国家的政治想象力的。

虽然这最为戏剧化,但环境问题全球化的例子,也只是许多事例之一,还有许多情况显示,先前的全球秩序正在崩解中。主权民族国家无能,对于自己与其他国家的科技行为所造成的物质副效应束手无策,就此而言,我们所看到的世界货币市场的相互依赖,复杂却又宛若无政府的状态,可作呼应。关于美国经济的谣言,可以对东京市场的行情造成影响,然后又可能在英国造成利率的提高,增加了房屋贷款的负担。生活在这中间的人们,其经验可能是混沌不清的、不确定的,也是备感无力的。到底要责备谁,谴责谁呢?我们所得到的答案只有一句话,“全球市场力量”在作祟。这样的回答让人难以满意,因为它并没有办法让人了解,作为政治社群的一份子,他们的存在是否与此社群有任何关联。就现存民族国家的政治架构来说,我们毫无办法认可全球经济力量的正当性,尤其是其力量如此无垠无涯,如此巨大。对于跨国公司与金融货币市场的存在与运作,我们毫无能力可以凭藉选票说要或不要,但这些体系似乎对于我们的生计与生活的影响远大过我们投票选举的国内政府。

凡此种种,都可以视作是全球化的“文化经验”延伸到了世界上的所有国家。在“帝国主义时代”,那些位在“中心”国家的人,其文化经验是由民族国家这样的“想象出来的社群”所建构的。套句黑德(David Held)的话,这代表了

“一个民族社群的命运”，一个社群而能够管束自己，亦能决定自己的未来，这是正确之举。^[7]文化帝国主义这个概念，在那个时期的内涵，指涉的是相对安全的文化社群影响及于其他另一些“较为弱势”的文化。时至今日，景物变了。身处晚期现代性的民族国家的政府，愈发无法在政治经济领域来去自如地运作，一切的一切，于是变了。时至今日，人们发现他们的生活、生计，愈来愈不受到其母国的机构制度之影响，他们发现经由这些机构制度而得到特定的“政体”观不再可以依恃，于是，他们归属于安定安全的文化感觉也就一步一步被吞噬了。一般的欧洲人以及北美洲人，很有可能再也无法从他们的民族国家之认同取得往常的文化安全感。所以，时至今日，主导文化生产的领域，再也不能与文化信心相契合，在此状况下，论及文化帝国主义的参照话语与标准似乎只能跟着变异。

某一些考虑更为周详的“后现代性”想法，对于尾随全球化而来的文化不安定感描述得比较好。比如，詹明信(Fredric Jameson)就说：“至少就目前来说，我们的心力确实有所不足，我们身陷巨大的全球跨国公司与分散之传播网路，同时并举的情况，作为个别的主体，我们是被此情此景牢牢抓住了，但却无法清楚描绘它的图样。”^[8]詹明信尝试论称的是，现时出现了一种他称之为新的“文化空间”：“截至目前为止，跨国公司或晚期资本主义的某种新世界体系，它所创造的原始空间尚未能够理论化。”这等情况，他说，是由资本主义第三大扩张期所创造出来的空间，紧随第一期的全国性市场，以及第二期的“已成过去式的旧帝国主

义体系”。^[9]资本主义晚近这一次扩张,造就出了一个真正的“全球”体系,不仅见于国际金融与跨国资本主义式的生产,它更是让人们在其所创造出来的空间中体验了文化。詹明信说的是,人们的经验被全球的过程所塑造,这样的层次超出了我们想象力的范围。但还是有种种的尝试,企图构连、接合这样的经验内涵,我们在当代的流行文化中,可以发现若干成份。比如,詹明信指出,流行小说对于“高科技偏执”的叙事非常着迷:

在这个时候,复杂但又通常是超出正常人能力所能解读的状况,存在着宛若迷宫一般难解的阴谋,主角状似自主,其实死寂一般,他们是既连结又竞争的众多信息代理单元,他们透过某些假想中的全球电脑进行串连,真的有如说故事一般地形成了电子线路与网络并且加以运用。但我们可别忘了,这样的一个阴谋理论(以及它那华丽的叙事表白),可真是一个格调低下的企图,它透过先进科技之比拟,想要模拟当代世界体系那不可能存在的整体性的光景。^[10]

全球科技所形成的层层网络是一个“实体”,它每一分每一秒都在影响我们(电脑在转瞬间就把资本环绕全球跑了一圈),但我们只能以隐晦的文化语词略加形容。这是因为我们没有一个人真正“生活”在此等过程发生的全球空间:一个信息科技网络并不是一个真正的“人类”空间。我们每一天的生活经验,必然是“地方的”(local),但这个经验却又日复一日,由全球的种种过程所塑造。诚如我们在第三章所说,若要人们将民族国家“想象成为一个社群”,是有

可能,即便这样的社群在空间上延展得相当广阔。但在全球这个层次上,这就不可能了,因为目前既没有一个能够有效运作的全球机构足以在全球这个层次制订并执行规范,我们也看不出“全球认同”在文化上的象征是些什么。现世的生活,经常见人,尤其是大众媒介,“提及”全球的文化空间,但这样的空间却让我们手足无措,不知道我们的亲身经验应当摆放在哪里。套句詹明信的术语,我们需要将这个全球的文化空间“描绘出一个图样”。

注意,以批判性的观点论述文化帝国主义,与现实何干?在笔者看来,二者并不是不证自明的。如果我们要让人们认为批判文化帝国主义有其时代意义,则必须将整个问题放在晚期现代性已经全球化的语境中,才能了然二者确实相关。虽然我们身处的世界已经改变,我们不再认为各个文化国度的差别可以简单地划分为“帝国主义”文化与“被支配、臣服”的文化,但是,以批判的角度论述文化帝国主义,仍然不失其为正当的抗议之声。在这里,引出下面这段话,应当算是饶富兴味的;它显示出,许多心怀批判观点的人,将全球化的过程与“地方化”(localisation)的文化需求并联观察。比如,贾奎士(Martin Jaques)如此写道:

权势的游动,由民族国家向上盘旋,兀自攀往更大的国际社群。正因为如此,另一股对应之势油然而生,这股劲势的根源繁复不一,因为它的行进方向是向下移动的……在全球性力量推挤下,人不再被当作是人,因此,新兴升起一股欲求,渴望认同与差异,而这个情况最后终究会催生新民族国家与氏族的需求。^[11]

这些需求似乎举世可见：第一、第二与第三世界，全都如此。虽然人们以民族主义与氏族认同等话语表达这些需求，但或许这等言词类型只是比较好用，而人们只是以它们作为线索构连更为一般性之需求。这是社群得以对文化判断的基础：因为社群的规模到了一定大小以后，个人总需要互生关联之情，而社群也需要令人满足的理由解释我们目前的生活是如何变成这幅光景的，又为什么我们是如此的生活。最重要的是，这样的需求，终极目标是要让社群能够形成某种质化的文化目标，也就是卡思陀瑞狄思称之为“社会想象力”的东西。但晚期现代社会之下的全球化条件似乎不能满足这类需求。某些形式的文化帝国主义之话语，尤其是那些利用民族或氏族认同而构连的话语，未来似乎将会增加。若是要解决这些话语所昭示的根本问题，不太可能假借民族国家或地域的自主性政治规划。因为问题的本质远比民族国家还要深入许多。我们需要做的是，重新急遽而激进地就界定与执行人类文化目标的方式再作结构性重组。这个原则所隐喻的是，晚期现代性已经“自主化”的全球机构与制度必须予以解构。

这是一个令人望而生畏的使命，畏缩之余，我们因此也就油然产生强烈的情绪，倾向于认定晚期现代性的景况是我们的文化宿命。然而，诚如卡思陀瑞狄思的观察，他说，“只要我们一息尚存、两眼尚能目睹，再没有什么道理会让我们首肯，凭藉人力转变这等历史的可能性不复存在。”^[12]卡氏想要说的是，历史这个领域的事理，最后“总是”人类行动在作仲裁的领域。我们的机构与制度，无论再怎么“自主

化”、再怎么强有力地高高在上,我们也不能听任自己一路放纵思绪,认定转变它们毫无希望。终极以观,人类世界的塑造,总还必须看作是随着文化意志而变幻的。实情确是如此,假使我们怀疑这层信念,“文化”这样的概念,也就多此一举可有可无了。心里存有文化动因的想法,隐含在批判文化帝国主义的话语(需求人生在世,总要得有发言的机会),或许我们应该将它看作是一块空间,可供岩石镶嵌,足登其上,我们因此还能开始想象、开始进行理论建构,并且开始朝向营建不同的文化空间之路迈开步伐。在这么一块空间里,土著人的电视荧屏不会再是空无一物,也不会再塞满了异邦人士炫烂夺人的影像,取而代之的则是电视观众本身的另类内涵,我们不能、也不应该在此越俎代庖,擅自代为想象、构思的另类内涵。

注 释

[1] Anthony Giddens, in B. Bourne et. al., 1987, 前引书, p. 113-115.

[2] D. Harvey, 1989, *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell, p. vii. 其他大多数就“后现代性”写作的人,亦将转型期定为这个时间附近,但很少人冒险给定特定之年份。

[3] 比如,参见收于 Bourne et. al., 前引书的多篇论文。

[4] S. Hall and M. Jacques, 1989, *New Times: the changing face of politics in the 1990s*, London: Lawrence and Wishart.

[5] J. Urry, 'The end of organised capitalism', in Hall and Jacques, 前引书, p. 97. 亦见 J. Urry and S. Lasch, 1987, *The End of Organised Capitalism*, Cambridge: Polity.

[6] F. Steward, 'Green Times', in Hall and Jacques, 前引书, p. 67。

[7] D. Held, 'The decline of the nation state', in Hall and Jacques, 前引书, p. 202。

[8] F. Jameson, 1984, 'Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism', *New Left Review*, No. 146:53-92, 引自 p. 84。

[9] 同前注, p. 88。詹明信的历史分期, 取自马克思主义经济学家 Ernest Mandel, 1975, *Late Capitalism*, London: Verso。

[10] 同前注, p. 80。另外, 詹明信亦将这点与“后现代”建筑环境的空间错乱经验, 作了关联, 前引书, p. 80-84。

[11] M. Jacques, 'Britain and Europe', in Hall and Jacques, 前引书, p. 237。亦参见 Hall, 前引书, p. 133。

[12] C. Castoriadis, 1987, 前引书, p. 373。