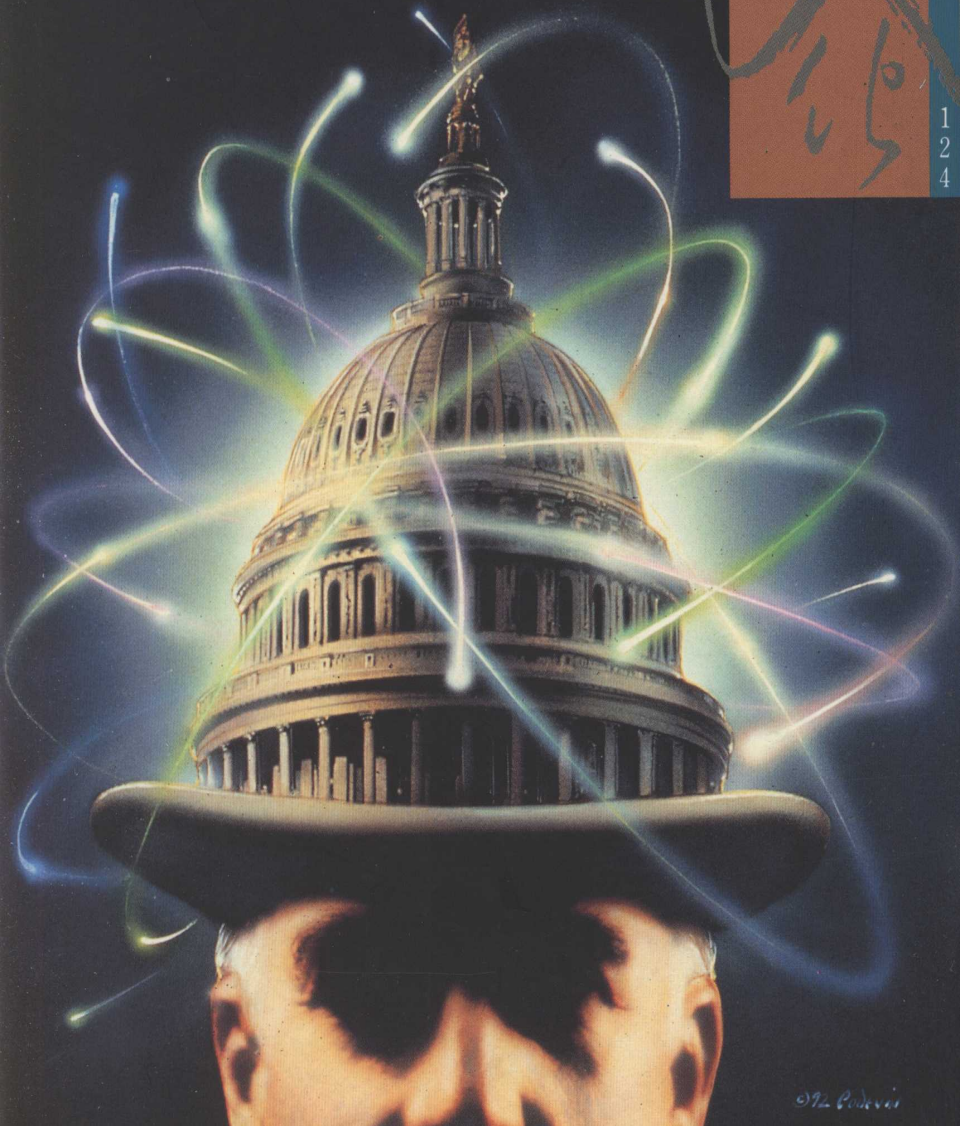


文化帝國主義

湯林森 ● 原著
馮建三 ● 譯

文化叢書

124



Cultural Imperialism

在媒體與學院的文化論述中，
在第三世界的反帝抗議行動和聯合國教科文組織的爭議中，
「文化帝國主義」已成爲常見的批判概念。
《朱門恩怨》電視影集和麥當勞速食店，則是美國文化宰制的表徵。
本書對西方（尤其英語世界）在1960年代以後的有關討論，
及其背後的理論、意識形態和政治立場，
做了一番清晰的分析、整理與介紹——
當然，也在分析和整理的過程中，介入論辯。

ISBN 957-13-1160-X (541)



9 789571 311609

00300



時報出版

BA124

NT\$300

文化叢書 ⑫

文化帝國主義

湯林森◎著 馮建三◎譯

ISBN 957-13-1160-X

目錄

解讀《文化帝國主義》 陳光興 7

譯序 15

第一章 文化帝國主義的論述

文化帝國主義這個概念 6

文化帝國主義的課題：盲人無象可摸 17

誰在那邊說話？ 24

談論文化帝國主義的四種途徑 39

文化帝國主義作為「媒介帝國主義」的一種論述 42

文化帝國主義作為一種「國族」的論述 47

第二章

媒介帝國主義

- 文化帝國主義作為批判全球資本主義的一種論述 50
文化帝國主義作為現代性的批判 54
怎麼讀？巴斯葛的建議 57

媒介帝國主義的理論與文化的隱退 71

解讀唐老鴨：批判「帝國主義文本」的意識形態 81

「收看朱門恩怨」：帝國主義者的文本與閱聽人研究 89

嘲笑卓別林：閱聽人研究的種種問題 98

媒介與文化 111

第三章

文化帝國主義與國族性的論述

文化認同：「聯合國教科文組織」的論述 138

民族國家與文化，其實是「想像出來的社群」 155

民族國家認同是現代性的一個結果 164

文化與時間 174

支配與文化自主 181

第四章 資本主義的文化

文化帝國主義：資本主義的先鋒？ 199

跨國資本主義與文化同質化 208

蘭姆甜酒與可口可樂：資本主義、消費主義與第三世界 216

西方的消費文化：「陶醉於抑鬱不樂之中」 231

「批評的道德化」 232

「批判理論與消費主義」 238

消費與資本主義的結構性脈絡 248

資本主義的文化 253

第五章 現代性、發展與文化宿命

現代性的曖曖昧昧 268

現代性是文化宿命 276

現代性的不盡意與怨懣：發展是「社會的想像」 289

現代性有什麼好譴責的？ 306

結論：帝國主義到全球化

索引 337

解毒《文化帝國主義》

陳光興

1

一九九四年二月廿日會是台灣史上重要的一天：在官方主導推動下，台灣第一個在海外建立的根據地——蘇比克灣工業園區——正式破土動工。這當然不僅意味着「南進」政策的象徵性實踐，更重要的訊息是：台灣帝國主義的形成。過去歐美帝國主義挾持資本優勢對亞、非、拉美各地的廉價勞動力大肆收刮，終於輪到第三世界地區以相同的邏輯進行下一波的內部殖民。南進也好，西進也好，所展現的都是資本與政治權力集團的結盟，對於勞動力的宰制。

在一片為國家機器辯解正名，企圖建立「台灣自主性」的聲浪中，所有關鍵性的分析字眼，如新殖民主義、多國公司主義、跨國資本主義、全球性資本主義，乃至於剝削、宰制與霸權，都無法進入「公共領域」成為辯論的參考座標。批判性思維的缺席，所投射的到底是民族主義自我中心的集體潛意識（以台灣帝國主義的形成為榮耀），還是批判性學術論述感染了後現代健忘症，在後冷戰時代來臨之際，將以往對資本主義的分析工具徹底掩埋？

《文化帝國主義》一書在這樣的歷史時空中出現在台灣，或許能夠重新招回些許被埋葬的幽靈，提供一些思考上的刺激，提醒我們面對過去殖民時期的傷痛，面對現今新殖民結構中依然受制於美日政經霸權及滲入日常生活各種形式的文化帝國主義，面對未來東南亞反殖民帝國主義運動中極可能成爲被攻擊的對象。

2

《文化帝國主義》準確的來說是對文化帝國主義「論述」的分析。它主要的企圖心在於整理西方（特別是英語世界）在一九六〇年代以後有關文化帝國主義的討論，分析對象以學院內的理論論述爲主軸，小部份觸及第三世界在聯合國教科文組織的立場。

作者的組織分析架構是將文化帝國主義視爲四個不同切面的論述，或是說四個不同的分析層次：媒體帝國主義，國族論述，對全球資本主義的批判，以及對現代性的批判；同時又企圖將前三者整合到對現代性批判的架構之下，因爲媒體、民族國家、全球資本主義都是現代性運作的主要面向及因子，也就是前三種論述都必須建立在對現代性討論的前提之上。

這個分析架構的提出大致上是循著一九七〇年代末，一九八〇年代初期起英美學院對媒體帝國主義，二次戰後民族國家形成的轉折，全球資本主義的再結構，以及現代與後現代論爭等重要議題的浮現，而將文化帝國主義這個主題鑲入其中；這種配置方式，在一個層次上，反映了八〇年代以後部份學術思潮的發展，在另一個層次上，一方面開展了更爲寬廣的討論空間，另一方面

卻也受限於這些論述原有的問題意識，並未能將文化帝國主義的議題作更為精細的扣連。例如，作者企圖將媒體、國家、資本主義與文化帝國主義的連結，收編到有關現代性討論的問題意識之下，但是原有的論述空間裡並未對文化帝國主義的理論位置提出深入的探索，而作者直接將「西方現代性」的爭辯轉接到全球化的議題之上，失之粗糙，甚至模糊了原先各層次辯論中原有的焦點。^①

3

然而作者如此的配置並非沒有脈絡可尋，任何理論的整編其實都暗示了論者的立場及發言位置。貫穿全書的理論（政治）立場是這樣的：資本主義、民族國家、大眾傳播、現代化（發展）是所有現代社會的特性，也是現代性文化狀況的決定因素；文化帝國主義應當被視為現代性的擴散，是文化「傳統」流失的過程而不是一種文化性的強制（imposition）狀態；所有對於文化帝國主義反抗所使用的語言（宰制、強制……）都不適切，因為這些語言中的意象都來自高度帝國主義及殖民主義時期，然而這一切都已經是歷史的陳跡，成為去過的記憶，不再適用於當下的現實狀況：一九六〇

^①有關現代性與文化帝國主義的討論，參見 David Morley (forth coming), "Postmodernism: The Highest Stage of Cultural Imperialism?" in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues*, London: Routledge.

年代以後，帝國主義已經不運轉，取而代之的是全球化(globalization)：兩者之間的差異在於帝國主義是動機及目的性極強的企劃性方案，企圖將一種社會體制強行推銷到全球，而全球化並沒有明顯的動機，結果卻是全球各個區域都相互依靠，相互聯結，這種全球化的效果對所有的國家都削弱了他們文化上的一致性；無力感、不確定性、困惑感是全面性的而非第三世界國家所專有。在另一個層次上，作者持續堅持的立場是雖然在政治經濟的環結裡，國與國，地區與地區之間，仍然存在著強制的關係，因為過去殖民帝國主義史使得西方仍處於主導性位置，然而在文化層次上如果仍然持有「強制」的這種概念，論者就必然跌入父權主義錯誤意識的論調，這也正是馬克思主義傳統對文化帝國主義批判的問題所在。從作者的觀點來看，對於文化主體而言，外來文化的滲入不是強制的結果，而是主體自我的選擇，因此不應該成為批評的對象。稟持著上述的基本立場，作者不儘整理各種論述，同時也對這些論述提出批判。

4

在鋪陳了《文化帝國主義》的分析架構及其基本立場之後，我們可以開始進行討論，以下的批評旨在點出本書所隱藏的問題，值得讀者思索，並不在於否定作者的重要貢獻：在一九九〇年代全球權力再結構的過程中，重新引爆文化帝國主義的討論，提醒所有本土在地的文化分析都必須面對全球化層次的運作，以及其間所暗含的權力關係。

在現代／後現代辯論的波浪中，作者很可以理解地選擇了現代性做為其統攝性的分析範疇，

但是這其中除了過份膨脹其時間空間的指涉外（現代性是所有現代社會的指稱），一方面抹煞了差異性，另一方面則呈現出最大分析範疇的混淆：在第五章中，作者多次使用「資本主義現代性」一詞，又強調現代性與資本主義之間關係密切，那麼到底資本主義的範疇大於現代性，抑或是現代性大於資本主義？事實上，論者從歷史的角度來觀察資本主義的轉變，會將帝國主義、殖民主義、民族國家的興起、現代化、科技、媒體、消費文化、生活世界，統合在資本主義發展的軌跡之中，以「全球跨國資本主義」來描繪資本主義的新歷程^②。這裡我們可以捕捉到分類的政治性。在作者的分類中，現代性不只是最大的分析範疇，同時也是全球性的文化宿命（Cultural fate），所有的社會都面臨同樣的走向，社會與社會的差異性被抹掉；而在跨國資本主義的圖像中，我們不僅可以掌握到結構中所佔位置的差異性，也能夠看到其間的權力關係，對於現象的解釋也更具說明力。作者的分類效果其實是在替資本主義優勢主體「脫罪」，掩蓋不均衡的權力關係。

作者的脫罪策略除了表現在隱而不見的分析範疇外，也呈現在將批判性字眼「中立化」（neutralization）——結論一章「從帝國主義到全球化」，點明了作者的立場。在作者的論證中，全球化過程似乎不遷涉結構性的資源、權力分配不均，沒有所謂的宰制與壓迫，一切的問題都是全人類要

^②參見 Masao Miyoshi(1993), "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-state", *Critical Inquiry* 19.

Arif Dirlik(1994), "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism" *Critical Inquiry* 20.

共同面對的；第一世界／第三世界，強勢／弱勢，資本／勞動，國家機器／社會主體：之間的差異都被全球化所劃平。帝國主義似乎已經被全然置換，其實是值得辯論的問題，六〇年代以降的去殖民帝國主義潮流確實遏阻了領土侵略式的帝國主義，然而新殖民帝國主義也立刻脫胎換骨，透過經濟資本、大型國家機器組織乃至於文化生產結構的直接間接控制，繼續對第三世界原殖民地進行結構性的剝削，生態環境持續惡化，農業傾銷、廉價勞動力的壓榨，文化資訊的單向交流，資本的愈發集中，軍事武力的集中：這些都顯示着資本主義的運動方向並沒有產生轉折，回過頭來攻擊廿世紀以來資本主義核心地帶。

作者潛意識的脫罪，或許必須連結到他的發言位置：第一世界白人男性的自由主義市場經濟國家中心論者。雖然他一開始即提出我們必須追問是誰在發言？而且認為不該替別人發言，但是「第三世界」一直是他所指稱的重要主體，而他所引用的資料却幾乎沒有第三世界發言的空間，就是有大致也僅侷限於國家機器的代言人，弱勢群體的觀點根本無法浮現，而是由他代言——「人們似乎並不反對這些成品的輸入，也不視這些東西是強加給他們的」。將第三世界徹底的同質化，也使得他在討論全球化過程中無法分辨地理、地緣位置上的差異性。將政經與文化徹底割裂，迫使其落入方法論上個人主義的陷阱（跨國文化產品的影響力必須在個人消費者層次來檢證）。

作者個人自由主義的立場雖然運用了傅柯「論述分析」的方法論，却忽略了傅柯的核心架構——權力關係；批判了古典馬克思主義錯誤意識的概念，卻又沒有面對葛蘭西「霸權」（hegemony）的分析架構。去除了「霸權」及「權力」，使得作者非得走上宿命論的死巷子，也將資本主義全球

化的過程徹底的去政治化。

5

如果說《文化帝國主義》受限於作者西方中心的發言位置而無法衝破其結構上的盲點，那麼身處第三世界台灣國家機器／資本之外的批判性論述又能如何面對文化帝國主義呢？

在進入全球跨國資本主義的過程中，我不認為文化帝國主義是可以輕易割除，為全球化所取代的概念；但是僅有文化帝國主義的概念也是不夠的，因為它並不能觸及本土／在地文化生產的核心問題。較為動態，歷史的來看，台灣的主流文化形構必須被放在第三世界所共有的結構性經驗來看待：殖民↓去殖民↓內部殖民及新殖民的資本主義運動過程。少了這個歷史的面向，文化帝國主義只是空洞的道德名詞，無法捕捉到歷史的痕跡，也無法解釋黨國資本機器如何在過去建造國族文化，如何壓制主體群 (subject-groups) 自主性的建立，更無法解釋大眾文化的形式何以混雜了美日商品文化的因子——也只有在這條軸線上，在地與全球才能夠辯證地扣連在一起。

過去我曾經提出「新國際在地主義」的觀點，企圖打破狹隘的本土民族主義以及以國家機器為核心的跨國聯結。這種立場我依然認為有它實質的意義存在，特別是資本、國家機器已經形成快速連結的情況下，處於結構性劣勢位置的主體群、另類文化，更需要交互連結，彼此提供資源，從不同的在地分析中拼貼出具有整體觀的地形圖。這樣的提法暗示著多重更為細緻的區分與反

省：「第一世界」、「西方」的論述不必然就是新殖民帝國主義的產物，事實上反帝、反資本、反種族歧視、反父權體制的反霸權論述都可能是第三世界批判性要聯結的對象及資源；但是，同時我們必須看到這些論述的盲點，極可能來自所處的結構性位置（「後殖民論述」雖然成功的接收、轉化後現代論爭的能量並將其政治化，但是在香港、澳門仍處於殖民狀態，在大多數第三世界地區仍處於新殖民時空，宣告後殖民文化結構的形成確實是肇因於其所處的政經結構位置）。同樣的，「第三世界」的論述不必然就是批判性的，它極可能打著民族主義的旗幟，親帝、親資本、親父權、親種族主義、親國家機器。在批判文化帝國主義的同時，如果只是導向絕對的本土化，所能挖掘的資源是極其有限的，甚至是殖民結構以降的產物；真正缺乏的不是第一世界的批判性論述，而是第三世界的反霸權論述。

面對國家機器／資本結盟的「南進」政策，（諷刺的是）批判性論述必須在這個契機中將目光轉向，連結、挖掘蘇比克灣邊緣的反霸權論述。

一九九四年四月五日

譯序

一九九四年元旦，墨西哥原住民薩帕斯民族解放軍，群起攻佔近鄰城鎮，引發墨國政府武力鎮壓。因為就在這一天，美國與這個拉丁美洲第二大國簽訂的北美自由貿易協定，正式生效，將使原本處於劣勢的墨國以農為生的原住民，加遽被剝削的程度。

位居中心的大資本集團，聯合半邊陲地區的小資本集團，在美墨兩國的國家機器共謀下，推進了相當「傳統的」帝國主義的政經行動。

同月十八日，「台灣學生反帝行動委員會」前往墨西哥駐台辦事處及美國在台協會，拉布條靜坐抗議。這個事件，雖然本地的新聞媒體幾乎沒有報導，但並不能抹煞台灣還是存在著進步青年，他們的行動微弱，卻明確表達了反帝的意識。

一九九三年十二月，歐洲聯盟與美國政府因為農產品與影視產品的貿易問題，險些大打出手，最後雙方各讓一步，以「文化免議」作決：電影、電視與錄影帶等等文化產品，不完全適用所謂的自由貿易原則。

資本主義世界經濟體系的兩個核心地區，因為文化財貨而起的經濟利益爭執，表現在美國好

萊塢爲首的影視集團，挾其超強優勢，希望透過「自由」貿易，打進歐洲每年百億美元以上的市場，歐聯方面，在法國政府的主導下，祭出文化訴求，作爲維護歐洲影視經濟與文化利益的依據。然而，或許可能出現的矛盾情況是，歐聯策略如果真要奏效，則其境內十餘個國家的影視業跨國經營幅度，必須擴大，速度也必須加快，但經濟上這個必要的邏輯，卻又可能危害到文化上追求多元的價值。

這個隨著歷史前移的新形態帝國主義，本質上仍然未脫不同資本（美國、歐聯）與不同國家機器之間的合縱連橫及對抗的過程，差別只在此時的爭議對象，是六十年前尚不致引起爭議的影視媒體文化產品。

經由視聽等文化品項而凸顯的衝突，同樣存在於台灣。一九九三年四月二十二日，數十位文化工作者發起緊急聯署，反對「美國帝國主義」強迫台灣修改著作權法禁止真品平行輸入^①，這是例子之一。一九九四年四月二十日，有線電視播送系統聯合會聲明，將從該日起，拒絕轉播美國籍媒體鉅子梅鐸（Rupert Murdoch）所擁有的衛視五個頻道的節目，因爲梅鐸要求台灣業者每年支付近千萬美元，極度不合理，這是例子之二。

^①這篇連署全文首刊於當日《中國時報》人間副刊，同日各大報對此聯署亦顯著報導，關於這個聯署的過程與意義，請見：〈新聞評論一定要找學院的知識份子嗎？〉：談學者與大眾媒介的關係，馮建三，收於臧國仁（編）一九九四，《新聞的學與術》，台北：政治大學新聞研究所。頁一六一～一七〇。該份聯署文字出現以後，三天之內，得到超過一百人以傳真支持，名單刊印於《島嶼邊緣》季刊，一九九三年七月，頁四。

不過，必須明白的是，相較於美歐的對抗，台灣與美國之間的衝突，並沒有強烈顯現，原因應該是美歐雙方位處資本主義世界經濟體系的核心，彼此實力相距未遠，而台灣地處半邊陲，資本家與國家機器的實力，過過落後於美歐的資本集團與國家機器。以小博大，或是微聲吶喊，甚或是無聲無息就走下舞台，其來有自。

Tomlinson 這本書，誠如陳光興序文所說，由於多處強調消費的主動意義，並且過度注重均衡論點的陳現，反倒容易讓人懷疑，作者是不是刻意，或至少是在無意間，「替資本主義的優勢主體脫罪」。雖然存在這層疑慮，但這本書仍然不失中上之作，整理並且清楚回顧了英語世界至一九八〇、九〇年代之交的相關論述，放在英語世界中，已是相當難得，放在台灣的讀物裡，尤其可貴，畢竟，本地民衆身處美國、日本與中國大陸三大勢力，以及黨國「資本主義」的夾縫情境，需要更多一些意識上的澄清、覺醒，希望這本譯書可以在這方面，扮演酵母角色。

初次在文字上知道光興，已有五年多，從光興及間接透過他而結識的朋友身上，領受到年齡既長，仍能找到同路人的快樂。謝謝他提筆助陣，為譯書撰寫序文；謝謝蔡雅純襄助頁碼對正、整理文稿。最後，借此篇幅抗議，由於資本帝國的版權規定，不分青紅皂白，致使這本譯書的售價，比應有的價格，高了一些。

猴山走筆架山，一九九四年五月十九日

The background features large, expressive calligraphic strokes in a dark, textured ink. On the left, a large, sweeping stroke curves downwards and then back up. On the right, there are several smaller, more delicate strokes, including a vertical one with a circular dot near the top and another that curves to the right.

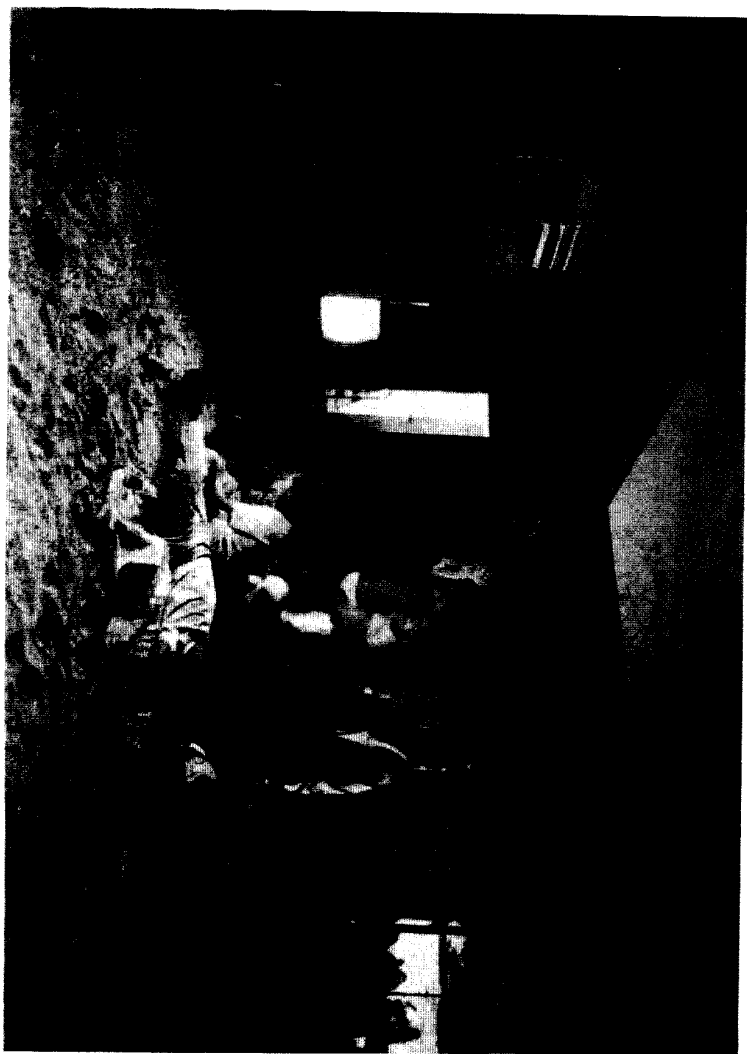
第一章 文化帝國主義的論述

請看下頁這張照片。多麼真實而又平凡的一幅家庭景像，家人圍坐看電視——每天晚上，我們當中總有千百萬人、上億的人，收看電視。然而，這幅景像顯然另有弦外之音，非比尋常，受其衝擊，我們立刻察覺到，圖中透露了舶來的氣息。這一家人觀看電視的地方是空曠的場地；他們並非坐在搖椅，而是席地坐在毛毯上、油皮鼓，或是乾脆以沙為椅。很明顯，他們都不是西方人，而畫面中突兀的環境，似乎把我們引到了一件事實：西方的科技產品刻正在撩撥他們的心弦。就這幅圖片而言，我們看不到西方的富裕景飾，電視出現在這樣的脈絡，讓人倍覺刺眼。這是一幅來自異域的非比尋常的景像，雖說其內容極其平凡。

在這張照片之旁，另有文字告訴我們，這是一個原住民社群的家庭，在澳洲偏遠的塔納米 (Tanami) 沙漠的邊側，收看電視。它隱含著一個意思，指出這些原住民的文化，正受到這些人看電視的活動而遭受威脅：它還指出，這個原住民社群已經設立他們自己的廣播機構——「瓦皮瑞媒介協會」(the Walpiri Media Association)，目的是要「捍衛它自己獨有的文化，避免受到西方文化波及。」了然於此，或許有人將因此認為，從這幅照片裡，我們已經嗅出支配 (domination) 的意味。因此，這幅圖片大有深意，我們很快就可看出，它表徵了文化帝國主義的現象。

本書的寫作旨趣，正是企圖了解，在諸如此類的圖像中，其支配關係的「形態」(kind) 到底是些什麼。

究其實，這幅照片導引著我們，讓我們認定電視本身正就是支配的焦點。電視散發出來的有害光線，支配了整個場景；全部人（或說大多數人）的注意力都集中於電視。旁側另有文字說，「朱



門恩怨(Dallas)與世紀之銷售(Sale of the Century)……從天而降，透過衛星到了澳洲的各個沙漠。」但威脅原住民族群文化的是什麼，是他們所收看的電視節目嗎？所謂帝國主義的真義，難道就等於外國節目的種種內容嗎？果真是如此，則這樣的影響過程，又是怎麼運作的？該幅照片顯示電視螢幕是空白的，我們並不知道人們到底在收看什麼。但螢幕空無一物，豈不表徵了一件重要的事實，此即我們無從知道人們如何解讀這些外來文本(texts)，我們因此也無從知道，這些外來文本的文化效果，到底是些什麼？正如同我們自己也經常是別人垂目的對象，當我們盯著這些人時，看著他們在凝神注視這個發光的怪物之際，他們究竟在想些什麼？或者，啓人疑竇的問題也許是他們究竟在「作」(doing)什麼……坐著、看著電視，而這樣的行為有賴於特種科技產品，並且這個產品可以說是與其文化無關、是「外來」的？如果支配的關係藏匿於此，那麼，或許電視也只不過是具體而微地表徵了更爲寬廣的文化帝國主義之現象……特種西方現代生活方式的擴散？然而，果真如此說，我們又爲什麼不說照片中，電視機下方的冰盒也同樣地表徵了一種文化侵略？其次，照片中的家庭很顯然是貧困的，他們的貧困是不是與文化帝國主義這樣的概念，有所關聯呢？這種貧困狀態的本身是一個文化問題呢，或說它是另一種帝國主義之形式的運作？

如果這兩者之間存在著關係，也就是「經濟」與「文化」這兩種支配形態互有關聯，那麼其關聯又是什麼？最後，尚有一個問題有待探討，類如收看電視這樣的行事作爲(Practice)，似乎是人們「自願如此」(choose)從事的，如果我們說這樣的自發行爲是一種支配形式，我們說的是什麼意思？

諸如此類的問題，本書均將逐次檢視。不過，我們不妨先後退一步來想，不妨將這幅照片放在特定的脈絡，然後嘗試加以剖視。第一次看到這張照片時，我在其下方發現到了如下字樣：四季平安(Season's Greetings)。原來，這張照片是聖誕卡片的一面，由一家英國電視公司致贈。①事實上，這家公司以義賣所得，支持「瓦皮瑞媒介協會」。當我們把這張卡片放在這樣的脈絡再作觀察，前面提及的那張照片的意義，又多了幾重，雖然我無法在這裡深入剖析，但至少有一點值得提出，那就是在此脈絡下，這張照片的消費者是西方人。象徵文化支配的影像，以及強烈象徵西方文化的聖誕節令之問候，並排共呈，著實深具諷刺意味。話說回來，這樣的現象也點明了一個更大的事實，此即我們所關心的論述(discourse)，深深鎖納於西方已開發國家的文化，我們無從逃遁。我們的論述主題，事關其他異文化的種種，以及這些文化生發不息的權力，但諸如此類的論述，主要卻又只是繫於西方「帝國主義國家」的胸臆。「文化帝國主義」這麼具有批判力的論述，猶然不脫西方國家的本位，猶然是它們以具有(支配力的)西方之文化術語及觀念，界定何謂各國文化的自主性，然後加以捍衛。這樣性質的論述，其重重的矛盾，正好來自於它本身的論述之權力位置。當然，一指向人、四指向己，以上所言，非但適用於本書所要檢討的文字著作，它也適用於這本書本身。

文化帝國主義這個概念

如實說來，「文化帝國主義」這個術語的歷史並不長。似乎是這樣的，在一九六〇年代出現了

許多以激切卻又基進精神批判社會的術語，其中之一就是文化帝國主義，從此以後，該詞在整個二十世紀的下半葉，一直是通行知識用語的一部份。雖說形形色色的人，都企圖推出定義，界定這個詞的內涵，但誠如就此主題有所專研的人所言：

人們貼近探討帝國主義之問題時，尤其是探討文化帝國主義的問題時，總是存在著一股焦慮之情。人們在援用這個散漫的 (General) 概念時，往往賦予它界定模糊的意義。②

正如同前引文作者所說，問題的部份根源，在於「文化帝國主義」確實是一個散漫的概念，它所指涉的現象極其廣泛，彼此相近程度也高。既然如此，我們也就很難期望任何一個單一定義，可以幫助我們捕捉這個術語的各個內涵。因此，我在研究這個問題時，刻意地避免劈頭下定義的方式：反之，筆者希望透過本書提出一個論點，說明文化帝國主義這個概念，「必須經由論述的過程，才能組合得出其梗概。」

這樣的研究取向，有其可取之處，我們不妨先來看看這個術語，原本就是混合而成。它是由兩個本身就極其複雜，並且引起疑義的字所組成；這個合成詞的目標，又在於提供類似防護傘的一個概念，容納非常廣泛的議題。不過，由於這個術語表面上具有相當的吸引力，它所含帶的繁複質性，反倒是隱而不顯了。舉個例子，前面所提之照片的原住民，到底在作些什麼呢？初看之下，下列的定義似乎相當合適：

運用政治與經濟權力，宣揚並普及外來文化的種種價值與習慣，犧牲的卻是本土文化。③

然而，只要再仔細一想，我們理當可以發現收看電視這樣的行為，實在不能說是直接由他人「加諸其上的」，亦即我們不能說廣播者的「用意」就是直接要「宣揚並普及」外來的文化與習慣，至於這整個過程是否又一定「犧牲本土文化」，也是讓人極為懷疑的。諸如此類的操作定義，問題並不只是它只能觀照局部的現象，而更在於這樣一來，它也等於是只願意奉行本身的定義不渝，等於從一開始就限定了分析的格局。如果遵照前面那樣的視野看問題，我們很容易就傾向於認為文化帝國主義的「本質」，在於宣揚並普及各種價值與習慣——而在此過程中，「經濟」權力只是扮演了工具性的角色。但是，正如同提出這個定義的著作所說，許多關於文化帝國主義的論述，事實上是更看重經濟角色的意義。通常，在閱讀相關著作時，我們會因此而認為真正引發爭端的是「這些東西」，而所有的文化因素，只不過是工具，一種用來輔助政治與經濟支配的工具。比方說，巴克(Martin Barker)不是這麼說的嗎？

到底「文化帝國主義」指的是什麼？幾乎沒有任何精確的定義。它似乎是說，帝國主義國家掌控他國的過程，是文化先行，由帝國主義國家向他國輸出支持帝國主義關係的文化形式，然後完成帝國的支配狀態。④

我們已經可以看出，關於文化帝國主義的定義，存在著兩股對比強烈的說法，一股說法強調

經濟權力是虛，其運作乃是服務了文化支配之實；另一股說法確反其道而論，認為文化權力是虛，用以服務經濟支配之實。本書將在後文指出，這樣的分野表徵了更為深層的知識上的與政治上的歧異。不過，在這裡，我們只需暫時指出，這兩種說法所提出的分析架構，都是饒富爭議的。

話說回來，想要找出一個公認而無所爭議的定義，憂憂乎其難，因為這樣的定義至少必須調適前面所舉視野的分歧。原因何在呢？因為每派見解對於這個術語的內涵，究竟由何構成，均有不同的理解。所以說，果真想要得到一個公認而無所爭議的文化帝國主義之定義，我們首先必須就「文化」與「帝國主義」兩個詞，找到大致可以為眾所接受的觀點。問題在於，真想這麼作的時候，不啻是進入了「崔斯特瑞姆酒」(Tristram Shandy)式的討論，主角在千呼萬喚之下，在整本書進行到了一半才出場，而在本書的情況下，甚至或許永不出場！倒底要怎麼樣才能理解界定這個詞所遭遇的困難呢？我們或許應該翻開威廉士(Raymond Williams)寫於《關鍵詞》(Keywords)這本書的相關短文。

尤其是，威廉士對於「帝國主義」一詞的派生，追蹤了兩種用法：用法之一，這個詞指的主要是「政治」體系的現象；用法之二則指涉「經濟」體系的現象。按照威廉士的觀點，第一種用法起源於十九世紀英格蘭的殖民統治經驗，第二種用法的根源是二十世紀初葉馬克思主義對於現代資本主義發展階段的分析，而正就是這兩種用法造成了帝國主義這個詞持續至今的模糊質素。他認為，現今援用帝國主義這個詞，是用來描述與抨擊美國與(譯按：前)蘇聯的種種行事與政策。然而，「美國帝國主義」所指的主要卻是經濟上的現象，它代表了資本主義已經滲透進入地球各個

角落，但並沒有「殖民」的政治形式；再看「蘇聯帝國主義」，在批評蘇共馬克思主義的人眼中，它所指的主要是政治上的現象，代表了蘇聯宰制了東歐「衛星國」。經此分析之後，威廉士點出了同樣一個詞，卻同時用來從負面意義，描述舉世兩個政經體系最為對立的國度。關於帝國主義，威廉士的結論是：

……帝國主義一詞，無法在語意上，化減成爲一個單一而允當的意義，這是任何指涉根本性政經社會衝突之字眼，共同具有的特性。這樣性質的字眼，各自具有歷史及當代特有的意義，若非放回其應有的脈絡研究，也就得不出其真實的指涉。⑤

具有這種屬性的字眼，在「文化」一詞上，尤爲明顯。威廉士曾經提出如下的警語，他說，文化「是英語字彙當中，一或二或三個最爲複雜的字眼。」⑥如果我們考量到底有多少關於文化的定義，我們當知威廉士所說的複雜性，並非子虛。一九五〇年代，兩位人類學家曾經整理出一份聲名卓著的名單，單是從美國與英國兩地，他們就羅列了一百五十個關於文化的定義。⑦光看這個事實，我們也就不難推測，如果這些定義沒有大大相互扞格之處，那就是「文化」乃是碩大無朋而無所不包的概念，因此也就能夠包容所有的定義：這些定義都掌握了文化這個複雜整體的某個面向。就事論事，後面那種情況很有可能是最流行的用法：十九世紀的英國人類學家泰勒(B. Taylor)曾經提出一個廣爲人引用的定義，它所透露的正是這個意思：

文化是……複雜生活的整體，包括了知識、信仰、藝術、法律、風俗，以及其他人作為社會成員所習得的各種能力與習慣。⑧

將文化視作「複雜的整體」，很顯然具有相當吸引力，因為它反映出我們的通見，此即認為人類生活是一個「整體」的經驗；因此，我們總得要有某種方法，足以讓我們描述整體的生活經驗。這樣一來，「文化」順理成章地提供了一個具有組合能力的概念，足以描繪集體的「生活方式」。「聯合國教科文組織」(UNESCO)曾經召開文化政策的會議，與會的各國代表在拿捏其主題時，也歸結於這個定義之下的文化觀。反覆推敲許多不同的定義以後，該項會議的報告如此陳述著，或說，「坦承」：「其他代表認為，社會架構之中，無處不有文化，文化的角色如此的突顯，也具有相當的約制力，我們甚至也不妨將文化與生活本身，等量齊觀。」⑨

明白了這層道理，我們也就能夠對這樣的觀點，深具同理之心，因為在一定程度，「生活本身」正是最終人們所能領會的複雜整體。但定義的問題還是沒有能夠解決。這就如同吉爾士(Cli-ford Geertz)所描述的「波澳肥(pot-au-feu)文化理論」⑩之難以建立，原因正是這樣的理論野心太大，難以企及。爲了要從「生活本身」擷取意義，人總是還得將複雜的整體分解成爲不同領域與元素，而既經分解之領域或元素，總是有它的特殊與獨到之處。就常人的認定，「文化」所表徵的領域，總是有別於其他社會領域。以文化帝國主義這個概念來說，顯然文化的指涉不同於「政治與經濟」的生活領域，但政治與經濟生活卻正是「帝國主義」一詞所關切的對象。

因此，如果把文化的定義，鎖定於衆所認可的說法，固然可以得到較高層次的概括作用，但卻也因而使它無法在理論上，發揮作用。羅彬森(Roland Robinsion)寫就了一篇文化社會學的論文，他拒絕爲文化立下定義，但認爲「我們應該玩味尼采的箴言，他不是說凡有歷史者，再怎麼爲它下定義，都是徒勞無功嗎？」^⑩這句評語力道深勁，在於它指出了事實，告訴我們這個詞之所以重要，全在於其複雜性，全在於這個詞在歷史發展過程的經歷。我們並不需要知道文化是什麼，我們應當明辨的是，在當代論述中，人們如何「使用這個詞」。

威廉士正是這麼做的。他指出，「關於文化的(當代)用法，大致上有三個常見的類目」：(1)用來「描述智識、精神與美學發展的一般過程」，(2)用於指涉「一個民族、一個時期、一個團體或整體人類的特定生活方式」；或是(3)用作表徵「智識，尤其是藝文活動的種種行事作爲與成品」^⑪如果縮小範圍，專就文化帝國主義來看，那麼第二與第三種關於文化的用法無疑是位居支配地位的。

所謂「特定的生活方式」，顯然脫胎於泰勒式的複雜整體之文化觀，不過，此處重要的字眼是「特定」。攸關整個概念的是，我們在此所說的是具有獨特風味而特別的「種種文化」(cultures)。誠如威廉士所言，文化這個概念開始具有複數含意之時，最早可以溯溯十八世紀德國浪漫派文人赫德(Johann Herder)，他代表了文化概念發展史上，具有決定性意義的一刻。爲什麼這麼說？關鍵在於，既然我們將「文化」以複數表達，我們也就對於所謂一個「正確」的人類發展類型之說法，提出質疑——而這樣定於一尊的定義，確實隱藏於歐洲中心論者的「文明」(civilisation)這樣的概念。「一個文化」(a culture)這樣的提法，代表了以多數來看待文化現象，此時，一個文化也

只是指涉一個集體之獨特的生活方式，這在現代（西方）思想史上，極具重要意義。比如，在學院之內，再沒有比人類學更是以「文化」作為其研究對象了，但人類學得以成立的一個奠基概念，卻正是這樣的一個認定。尤有進者，這個概念尚有更廣的含意，它等於是承認了各個特定文化，均有其「至高無上的權利」(sovereignty)。「徹底生活怎麼過」方屬合理，因此也就必須由生活於特定文化之下的族群，自行判斷，「他人不得置喙」。這樣的一個想法，一般說來，是現代自由主義思想的強烈主張，並且，整個文化帝國主義的討論，也是繞此而進行。反對文化帝國主義的思維，攙帶了濃厚的自由主義者的價值觀，因為自由主義思想對於複數形式的「生活方式」，抱持敬重之情。然而，這些價值觀有其特定的歷史與文化根源（亦即來自「西方的」自由主義），確為無可否認的事實，雖然其複雜而深邃的意涵，很少有人探索。

威廉士指出的第三種文化的「積極用法」，對於我們掌握文化帝國主義之論述的一個重要面向，同樣助益良多。誠如他所說，「智識，尤其是藝文活動的種種行事作為與成品」這樣的用法，相當普遍，很有可能是日常生活中，人們最為熟悉的一種關於文化之定義：對於大多數人來說，所謂文化，指的就是「音樂、文學、繪畫、雕刻、戲劇與電影。」^⑬（譯按：目前「文化」一詞在中國大陸的用法，似乎已經與「教育程度」少有差別。）

這樣的一個用法，分割了「複雜整體」這個概念，使它變成更為容易掌握與理解。我們很容易就可以分辨「特定生活方式」的這些面向，明顯不同於其他面向：讀本小說不同於清洗碗盤，觀賞電影不同於開車上班。經此說明，我們應當可以看出，現今人們提及文化帝國主義之時，他

們的文化觀，其實都脫胎於前舉第三種文化用法的某個「形式」；不過，其間還有一些小變化，那就是這裡的文化形式，已經從「智識與藝文活動的種種行事作為與成品」這個稍微帶有「高雅文化」的格調，擴充及於「流行文化」(popular culture)與娛樂，以及，更為重要的是，擴充到了大眾媒介。就如威廉士在另文所指出，經過擴張之後的這個文化的用法(事實上也就代表了威廉士整理出的第二與第三種意義之下的文化)，正是當今流派眾多之文化研究(cultural studies)所認定的文化觀，這裡的文化，指的是一個社會的「表意過程與行事」(signifying practices)，「包括的範圍廣泛，由語言、藝術、哲學，一路直到新聞、時尚與廣告。」^⑭

按照這個定義，文化本質上是一個「表意的體系」(signifying system)，而這樣一來，它也就使得關於文化帝國主義的論述，驅向於對準大眾傳播現象，因為時人大抵承認，大眾媒介確實代表了當代社會最為重要的「表意過程與行事」。本書下文將要指出，某些理論家確實將文化帝國主義，等同於「媒介帝國主義」。但是，只將文化侷限在這些媒介過程與行事，實乃誤導。如果我們想要完全掌握關於文化帝國主義論爭的多方面意涵，我們必須將其他常見的生活過程與行事，同樣視作「文化的」表現。不妨先舉個例子，本書第四章將指出，世界資本主義體系(global capitalism)有其獨特的文化面向之意義，因為在媒介的表意過程與行事之外，它也威脅到了其他「各種生活方式」。因此，為了掌握諸如此類的論點，我們必須體認文化的意義，實乃包括了密集市場行銷環境中，「消費」的過程與行事；而這些過程與行事，不僅包括了彼類「表意過程與行事」(比方說，廣告)，它們也包括了此類的過程與行事(比方說，上街購物，既是日常必須的例行工作，

也是一種「休閒活動」，但後一類過程與行事仍然事關「文化」，而並不直接涉及「表意」(signifying)。

就本書的寫作旨趣而言，善事區分二者，然後取中用宏，有其必要。一方面，文化可以定義為無所不包的「複雜整體」，另一方面，文化的定義是更為嚴格的，僅只涉及「表意過程與行事」。

但本書所指稱的文化，介乎二者之間，此即筆者所謂的文化，乃是指特定「脈絡」(context)之下，人們從其種種行動與經驗汲取「種種意義」(meanings)，並從生活中領悟甘苦。(就某些意義之下，「特定生活方式」的這個面向，截然不同於人們用以滿足其物質需要的各種過程與行事，我們不妨將後者泛稱為經濟過程與行事；再者，這個文化面向，也同於集體生活之內，以及許多社群之間的權力分配，我們不妨稱之為政治過程與行事。平實而論，前舉關於文化、政治與經濟的區分，雖說流於粗糙，也容易引起爭論，但對於我們從最為普遍性的層次，掌握關於文化帝國主義的各種論爭，儘已足夠。因為本書的基本主張，原本平常，它主張存在於現代世界的支配形式，非但僅止攸關政治與經濟領域，並且與人們以集體的身份，領悟其生活意義的過程與行事，大有關聯。

在合理範圍之內，這個特定層次的定義，均可適用。定於一尊的說法，意義不大。事實上，在描繪了前舉三種關於文化的常見用法以後，威廉士接著提出建議，他說，最好不要想去找出這個詞彙的「真正」定義：

就任何一個學科而言，清楚地界定概念的用法，有其必要。但是，話說回來，我們也知道，真正具有實質重要性的是，同一個詞彙的意義範圍及其重疊之處。錯落於繁複不一的意義之間，乃是精細而繁複的論證，從中我們才能發掘人類的一般發展，以及特定生活方式的種種關係；從中我們才能發掘人類的一般發展、特定生活方式，以及藝文與智力的運作過程及其展現的工作成品，三者之間的種種關係。¹⁵

「文化帝國主義」這個複合詞的「文化」這個字所引發的爭議，正是環繞這些繁複不一的意義，以及其所表徵的種種論證而進行。原因是我們所處理的詞彙，並非單一學術領域的技術性詞藻，它事實上顯現於許多類型的論述，比如，學術性的、議論性的、文學性的、科層組織的等等。在這些繁複不一的論述當中，不同用法但指涉相同的部份，相當可觀，而本書的責任就是揭示這些歧異用法的共同底線，掌握其更為深層的論點。威廉士認為，「文化」這個詞的用法尚在變化，如果我們同意此說，我們自然也就必須認為「文化帝國主義」這個詞所引發的種種意義，對於這兩個詞所指涉的微言大意，尚有「復加」的餘地。若說「文化」與「帝國主義」所指涉的特定含義，將因為「文化帝國主義」這個詞語本身的用法而衍變，自屬相當可能。因此，探尋的合理程序，似乎也可以由後往前回溯，先來研究「文化帝國主義」這個詞語的常見用法。筆者強調文化帝國主義這個概念必須經由其論述的剖析，方始能夠整理得出其骨肉，立意在此。

走筆至此，我們還得將本節提出的各個論點，作個摘述，因為這些論點對於本書以下章節，

具有重要意涵。我已指出，想要從一開始就「定義」什麼是文化帝國主義，其實沒有什麼價值，即便只是粗略地提出現成「而可供運作化的定義」。原因是這個概念在抽象層次上，具有繁複的分支意義，而這又大底是因為這個複詞的二個母詞，原本已經十分複雜，爭議性也很大。尤有進者，這個概念的常見用法另外又自行產生了許多特別而微妙的意義，它們不僅與其原有的二個母詞無關，反倒是反身回哺，實質上是「擴張」了原有母詞所能夠包括的意義範圍。所以說，我們也就必須檢視這個複詞在各種不同的論述脈絡中，以什麼樣的方式，產生了意義：透過概念的綜合而不是分析，求能得出文化帝國主義這個詞的蘊涵。當然，這樣一來，也就不可能簡潔與乾淨俐落，但它卻另有長處，這樣一來，我們也就比較能夠掌握尚在進行的智識上的、以及政治上的「不同論點」，倒底有哪些是重要的，而誠如威廉士所說，這樣的特性，方始稱得上是「文化研究」的真髓。

文化帝國主義的課題：盲人無象可摸

十三世紀的波斯神祕教(Sufi)教師儒沁(Rumi)，說過一個故事。他說，一群盲人單是憑著觸摸，就想描述象的模樣。盲人之一摸到的是象鼻，因此就說象好比是一條繩索；另一位摸到的是腿，他說象是一棵樹；最後一個摸到的是耳朵，他就說象好比是扇子。這則故事的寓意是，不明就裡而未受啓蒙的人，將有喪失對於整體真實的認知之虞：象乃是完整連貫而不可分割的實體象。

筆者在此節次中，將「翻轉」上則故事的比擬，也就是說，學術界衆多文獻在討論文化帝國主義這個題目時，彷彿是把這個概念當成是由整套連貫而完整的意義所組成，但其實這樣的完整概念並不存在。這樣的認定，在學界人士引用「文化帝國主義的課題」此一術語時，尤有可能出現。比如，坦士多(Jeremy Tunstall)是這麼說的：

「文化帝國主義這個課題」聲稱，由於大量主要來自美國的華而不實的商業及媒介產品之傾銷，肆無忌憚，致使許多國家的正宗的、傳統的，以及地方色彩的文化，為之淪喪。^{①6}

根據此說，我們是有了一個很像「定義」的東西，事實上，以此作為文化帝國主義的定義，確實相當合理，雖說如果我們想要再作探求，也可以在很多方面找出其疑點。我們對此可以存而不質疑，因為就本節次的旨趣而言，我們關心的是，前段引文「影射有人已經就此立言」。該文說的是「課題」(thesis)，也就是隱含某人在某個地方，已經凝煉得出文化帝國主義之說，並且已經就其內涵多方闡述。這與單純只是定義一個現象，有所差異。提及「課題」，明顯或隱含存在的發言人，已然尾隨其後。環顧文化帝國主義的文獻，四處充斥著諸如此類的引述。舉個例子，梁氏(D. Laing)寫過一篇關於音樂工業的論文，其中，他寫著：「相當明顯，文化帝國主義是左派提出的課題」。辛克萊(J. Sinclair)論及廣告時，舉手投足之間，表明了「親合於文化帝國主義取向的理論家」，乃是他取法之對象。^{①7}

諸如此類的行文，顯然是援用「文化帝國主義課題」這個公式，作為其學術標誌的簡稱，當

然，如此用法，並無令人不解的地方，因為下文經常還要引用這樣的簡稱。但我們總歸必須善事考量，將這樣的文化帝國主義當作「唯一的」課題看待，其意涵究竟是什麼？筆者認為，若是依此方式定義，不啻是賦予文化帝國主義之說，某種並不真實的「連貫性」；這樣的定義，讓人以為，就理論上來說，有一群特定的人，分享著、共用著一組前後連貫的意見。

然則，這樣的說法，又有什麼錯失之處？有的。因為如果我們認真考察，將會發現關於文化帝國主義的種種文字與說法，從來沒有出現如此連貫一致的使用法。站在馬克思主義立場的人，使用該詞作為批評的利器時，不同於自由主義者使用該詞的用意，也不同於各國駐聯合國教科文組織代表心中所指涉的東西。尤有進者，三者的差異，事實上至為「根本」——三者之不同，並不是說馬克思主義者、自由主義者，或是民族主義者各有某些基本主張，並不是其語調或基調各有分歧。但這樣一來，當我們談及「文化帝國主義課題」時，又容易流於舉某個參照基點作為判準，然後以之衡量其他隨之而來的「種種說法」。但所謂的「文化帝國主義課題」，根本沒有原初形式可言：有的只是「本來就不同的說法」。

考量文化帝國主義，另有比較好的方法，此即將它當作是繁複不一的闡述與接筭(*articulations*)，而它們各有若干互通的特點，但也有許多地方相互矛盾。若要加以形容，不妨稱之為「文化帝國主義的論述」。以「論述」(*discourse*)代替「課題」(*thesis*)，也就等於認定了在這個領域中，聲音眾多，因此這些闡述與接筭的符號，原本「難以駕馭」。

我們甚至可以說，「課題」這樣的用語，是「馴服」這個難以駕馭的論述之方法。這句話怎麼

說？不妨以傅柯(M. Foucault)為師，這位分析論述在社會之運作，手法最為精妙的學者，在〈論述的次序〉這篇論文中，這麼寫著：

在每一個社會，論述的生產過程都不是漫無定則的。必定存在著若干程序，控制著、選取著、組織著，以及重新分配著論述的生產；透過這些程序，論述生產過程所可能激發的多種力量與危險，也就能夠規避，論述生產過程所可能遭遇的偶發情事，也就得以掌握，論述生產過程所需涉及的拙難之具體現象，也就不難閃躲。①8

傅柯提出的論點之一，在於認定論述之原則，乃是廣袤無邊——論述「擴散四竄，無垠無涯」。無事無物不可言，但每一個社會自有種種圈圍的過程與行事(Practices of containment)，以此規範論述漫無邊際的擴散與增殖。最為常見的手法之一是「禁制」(prohibition)。望文知義，這是指直接限制論述的方法——。

設定某些題材為禁忌，佈下網羅，預先就言說過程安排特定儀式(比如，國會辯論時的種種繁文縟節)，或是限定在若干情境下，只有「符合資格的」人，方始能夠發表談話(法庭的法官、宗教儀式的神職人員、新聞事件中，受訪「專家」就媒體採訪的題材發表評論)。諸如此類的過程與行事，都具有圈圍論述的效果，其結果都是限制言論的內容，以及限制發言者的身份。不過，最為饒富趣味的圈圍過程與行事，或許是傅柯所說的「內造而自發」(from within)(至少狀似如此)的論述規範——不去禁制論述，而是嘗試以若干具有規範性的原則，力求論述不致脫軌。傅柯將

這些過程與行事命名為「程序純良稀釋法」(procedures of rarefaction)。「稀釋」是一個複雜的術語，它的一般性意義是「愈來愈不透明」(也就是「提煉」與「純化」)，但它也用以指涉人們談及的主題，其原本濃密度的質量，「愈來愈稀薄」。¹⁹至此，我們應當可以看出，傅柯嘗試以各種方法，描述狀似難以駕馭的濃密論述，在各個社會的正式論述過程與行事時，是怎麼被掌控的。

根據傅柯的說法，我們可以引伸而認為，人們述及關於「文化帝國主義的課題」這個概念時，似乎有兩個程序純良稀釋法，與此尤有相關。第一，學術「學科」的原則。大致說來，傅柯想要申辯的主旨是，各個不同的學科均試圖增強本身控制論述的能耐，其方法則是在各自的領域之內，建立由本身認可的規則，然後據以設定什麼才是合情合理的(legitimate)知識。「學科」這個觀念，也就相當地字如其義，是用來強化秩序與控制的東西。(譯按：「學科」的英文“discipline”又可解作「紀律、訓練」)在這種情況下，既然使用「課題」這個字眼，我們也就默認了學術上的論述，乃是討論文化帝國主義的「貼切」(appropriate)場域(而所謂學術論述，乃是植基於西方學院之過程與行事的制度性結構)。(譯按：此處「課題」的英文原字是“thesis”，另可當作「學位論文」，在英國通常用以指涉博士或副博士，在美國則用以指涉碩士的學位論文)但是，我們應該也必須承認，論述是遠遠超邁學術這個純淨的領域的。在傅柯看來，在每一個學科據地為王，自行設定合情合理的知識之範圍時，「整個知識領域所可能擁有的畸形(teratology)疆界，也就往後退縮一圈」²⁰所謂的「畸形」，指的是「良言美意」(marvellous)或「大逆不道」(monstrous)。傅柯提醒我們，無事不可言：無論是俗世的、理性的、良言美意的或大逆不道的。就某種意義而言，學術的過程與行事，乃是「逡巡於疆界」，

阻卻良言美意或大逆不道的現身。因此，我們自有必要了然於心，雖然我們大抵是在學術圈中論述，但這絕對不是侈談文化帝國主義的唯一途徑。身為西方人士，當我們以西方理性主義的言語，談及異文化之種種文化過程與行事之際，或許這一點尤其重要。我們理當記住，「大逆不道」也不過是我們用以形容吾輩智識疆界以外之東西的一種反映，這正如同中世紀時，繪製地圖的人，總以為居住在已知世界之土地的人，都是一群「惡魔」(monsters)。

第二，「作者」的原則。傅柯所謂的作者原則，並不只是寫作特定文本的真實個人而已，他指的是「群集論述的原則，並且『這些論述的意義乃源自此一原則、前後連貫，是這些論述前後連貫聚結的焦點』。」^②若以作者的身份論事，也就在某一個意義上認定了前後連貫性的存在，個中原因是我們通常都覺得「有權威的個人」(authorial self)是前後連貫的。(譯按：author 這個英文字的意思是「作者」，但其引伸之另一名詞 authority 則指「權威」)傅柯的寫作旨趣，在於讓我們意識到作者原則，實乃極具「限制論述功能」之能事，由於存在著這樣的原則，遂隱然造成了論說的內容，指涉了「身份的認同，代表了個人獨一無二的形式。」(G.S.) (譯按：這似乎就是「以人舉言，以人廢言」的問題。)舉個現成的例子，如果我們拿出直接以「文化帝國主義」為題而寫作的書籍與文章(包括了本書)，我們在衡量各本書或各篇文章的題旨時，很有可能先行浮現對於各文之作者的認識，然後加以比附，接著才產生對於文本的理解，畢竟時人總覺得作者是文本意義的泉源。傅柯的企圖超邁其上，他希望我們看待論述的時候，不要拘泥於作者權威的意向，而是要將文本與作者的關係，安放於更為具有疑點的位置觀察。不過，這個(各方爭論不休的)論點，對於本書來說，關係

沒有那麼地直接，更爲相關的一點，反倒是作者身份(authorship)居然能夠提供「前後連貫」的感覺。經由此處，我們可以接上「一本論文、一個課題」(a thesis)這個說法，因爲如此敘述時，正如同本書稍前所提，已經「影射了一位作者、一個權威的存在」。這樣一來，述及「文化帝國主義課題」之際，已經指涉了所有類型的論述，均已指向了一個(設定其存在，但名姓未知的)作者之存在，並且其人之論述顯現了前後連貫而一致的原則。這樣的情形，包括了所有真正署具作者名姓的文本(而這些不等的文本或許是相互矛盾的)，此外，它還包括了芸芸衆生的所有諺語，而同傅柯所說，這些諺語「只是流傳，但其意義或其效力，無源可溯、無作者可考：日常生活品頭論足，頃刻之間雲消霧散」。②如此一來，「一本論文、一個課題」這樣的修辭也就行雲流水，串連了所有文化帝國主義的可能論述，使之成爲隱然具有作者名姓的陳述，足資掌握。當然，我們將在本書盡力討論關於作者權威的種種說法，並在某種程度上，「責成不同作者爲其言論負責」。話雖如此，我們切莫以爲關於文化帝國主義的種種前後連貫而一致的論述，就此盡在吾人掌握之中。反之，傅柯說得好，他指出：

論述的本質，在其乃是斷裂的(discontinuous)過程與行事，每一次的論述交斜而過，有時則是比排並列，但也大有可能彼此互斥或是兩不相知……吾人切莫以爲外在世界的耳目清晰可辨，而吾人只需加以解碼……③

正就是這樣的認知，方始構成了合宜的取向，循之而我們得以探索種種關於文化帝國主義之

論述。我們應該切記，不可將耳之所聞目之所見，逕自等同於「整體化」之下的單一而前後連貫的實體。目盲之人，若能不先假定大象之存在，則可謂睿智矣。

誰在那邊說話？

一旦我們了然各種論述的道途中，充滿了這些斷裂與增殖的情況，我們也就打開了潘朵拉的魔盒。「課題、學位論文」的學術修辭，以及諸如此類的論述，其部份目的純屬「實際」(practical)，無非是發揮了限制與圈圍的作用而已，因為若不如是，數量眾多的論述，其實根本是「無法盡知」(unknowable)的哩——關於任何一個主題的材料，已經寫就的、曾經口述的，何其眾多，我們怎麼可能盡知？因此，「課題、學位論文」之流的說法，無非是將原本漫天而來的論述，設定於尚可處理的疆界之內，如此而已，它只是一種縮寫，代表「我已經接觸的那些書本與文章，並且我能斷言這些材料所處理的論述，在我所設定的學術社群之內，確在流傳並為人知。」但總的來說，在眾多關於文化帝國主義的解析與鋪陳之中，這樣的論述可能也只是其中非常零碎的一小部份。沒有包括在本書討論之列的相關論述，大有可能是以艱難或晦澀的外文書寫、出現於生命週期短暫的報紙文章、粉牆的口號、社會街頭運動過程所散發的傳單，以及人們鎮日數說但未筆之於書的話語。

對於所有的學術文字，以上所言均可適用；此外，我們也還得承認，這樣的情況亦是理所當然，因為學術與智識辯爭的論述，總歸已然形式化，也只是眾多言談形式之一，如果我們單就此

批評，恐怕只不過是陷入了無休無止的「語言遊戲」而已。但總括說來，就文化帝國主義這個脈絡而言，「是誰在那邊說話」是個具有特殊意義的問題。原因在於文化帝國主義的「過程與行事」(practices)，如果對於「誰說的」這個問題存而不論，則所謂「文化帝國主義的討論」本身，已然複製了文化帝國主義的現象。

我們終須承認極其明顯的一件事情，此即關於這個主題的絕大多數已經出版的文字，使用的是歐洲各國的語言。說得白些，「全部」已經出版的大多數文字，出於歐語。根據聯合國教科文組織的估計，「三分之一以上的印刷材料，以英語、俄語、西班牙語、德語及法語出版。」^{②4}我們只需再想到全球有約三千五百種口語，約五百種書寫文字，我們也就可以從這個簡單的事實，震驚而遙想歐語系本身已經製造了某種文化帝國的現象。這樣看來，相當弔詭的是，單就從本書乃是以這些占盡優勢的語言之一所寫就的這個事實看來，文化帝國主義的效果似已又複製再生了。實際效果是可能如此，不過，這並不僅是說，全球上書架的英文書本總量，已然因為這本英文著作而增加。更具有深意的是，在寫就關於文化帝國主義這個主題的書籍時，我的種種思維，源自英文著作，或是(很可能)從某種歐洲語言翻譯成英文的著作。或許，世界上另外存在著以桂族(Quechua)或瓜羅尼(Guarani)(譯註)語言的出版品，討論文化帝國主義，問題是我根本無法知悉它

譯註：Quechua 居住在南美洲祕魯中部的印第安人；Guarani 居住在南美玻利維亞、巴拉圭與巴西南部的印第安人。

們。我在這一方面的無知，事關緊要，因為無論我再怎麼盡心盡力，我所寫出來的書，必然也就排除了這些或許可能產生影響的文字，而這樣一來也就真的使得某些觀點，「見不著天日而無聲無息」。

順著這樣的思路，我們自然也就推知，寫作「任何題材」，都免不了複製「文化帝國主義」的形跡。我以英文寫作，因為這是我所「能夠」充份表達意思的語言；因為我假定閱讀本書的人，可能可以運用英語無礙。同樣地，我也倚仗翻譯取得知識的部份主要來源。即便我真能使用多種語言，它也大有可能侷限於相對說來，極為少數的歐洲語言，即便具備多語才能，我能運用的語言也不太可能是非洲大陸約一千二百五十種口語的任何一種。^⑤所有這些限制，均是「實際」存在而無法避免的，我的論述也就必然受其決定。再者，造成這些限制的原因，必須從歷史脈絡之內尋求，也就是歐洲帝國主義及其殖民地國之過去與現在的情境中尋求，我們甚至可以說，這些實際上決定了前述限制的語言現象，本身根本就是歐洲帝國史所決定的。關於文化帝國主義的種種論述，有無以桂族或瓜羅尼語寫作者？即便存在也不為人知。其原因是最先殖民祕魯與巴拉圭的西班牙人，壓制這兩種語言的書寫流傳；其次，現在這兩個國家在學術方面，都存在著種種制度性的機能，規範其出版及傳播事宜，原住民的這些語言，更是不能出頭。在這樣的前提下，不論這些機能再怎麼地遠離我與我文字的關係，我總歸是在這麼多的觀點已經「見不著天日而無聲無息」的情況下，進行我的寫作，因此，我所生產的論述，已經「隱然」成為我所想描述之支配過程的一種。

至為明顯，要想突破這個難關，沒有坦途。對於筆者來說，寫作本書之前，只能裝作這樣的問題並不存在，捨此別無他途。然而，相較於其他在不經意之間，複製了支配關係的英語著作，本書並沒有落入相同的陷阱。最低限度，我們已經瞭然困境之所在，不至於自滿。由於我在語言方面所能享有的優勢，筆者對於代人立論一事，也就自覺忐忑，同理，讀者諸君亦應操持相同理由，質疑本書。關於此點，可待言者尚有許多：以英語寫作這個主題這件事本身亦是文化帝國現象的一種，基於這樣的態度，筆者期望與讀者透過相互建構的過程，清理本書文本的意義；由於抱持這樣的態度，本書遂與實際上沒有體認英語亦是文化帝國現象之一的著作，有所區別。這個論點另行涉及了許多其他問題，筆者暫時不加評述，而是留俟本章最後一部份再作申論。

除了從語言本身的「支配」現象進行討論以外，「誰在那邊說話？」的問題，尚可從下列角度探討：

在「世界上可供聽聞之聲音」(voice in the world)當中，有哪些國家與哪些文化，得以占據一席之地？攸關利害之處，乃是關於文化帝國主義的論辯過程，何以是那些國家、那些文化占有一席之地或無立錐之境？

我們首先必須問的是，以「世界」眼光來看，所謂占有一席發言權，究竟是什麼意思？關於這個問題，我們誤蹈的第一個陷阱，可能是彷彿真有某些國家或文化，真的在「說」些什麼。當然，直接了當以此作為隱喻用法的情形，多所在有，比如英國廣播協會(BBC)的箴言以聖經般的

口吻，祈求共鳴——國與國之間，應該和平共勵。不過，諸如此類的言詞表達，放在其他許多脈絡中，同樣讓人熟稔：國際間的外交辭令、報紙標題、政治演說等等，但這等言詞背後真正用意是說，衆多國家或文化的某些「代表」，得有發言的機會。乍聽之下，這等言詞並無不妥，但援用這樣的簡單陳述，不免掩飾了這些所謂具有代表性的代表，到底具有「何等」代表性。我們將在下文就此再作申論，目前，權且容許我們繼續使用這個簡稱，唯應記住的是這個簡稱隱涵著前述問題，其次，我們也可以指出，所謂不同的國家與文化「談及」文化帝國主義之時，通常是透過兩種途徑。

① 第一，關於文化帝國主義的「論點」或「辯論」，一般說來，乃是學者、學術界人士、知識份子，透過學術期刊、書籍或會議論文等等媒介，持續提出的觀察。學院人士提及「文化帝國主義「論爭」」這個頗稱流行的說法之時，經常指此而言。此處涉及的觀念是，現今之世，有一群學者自成某種全球性的社群，其共同之處在於，他們都由共同的知識興趣與理想所維繫，故成社群。就某方面的意義來說，這是真實的：「是有」國際性會議與期刊不斷舉行與出版——其中不乏以一種語言以上出版論文的事例。有些書籍「確是」得到翻譯成他種語言的機會，學院人士「確是」四處講課並有學術交流。就這些意思來說，所謂全球性的學者社群，是有其存在的事實。

不過，這樣的一個學者社群，充其量也只是很鬆散的存在著，若以為它有任何積極意義，恐怕純屬幻覺。除了透過林林總總的全球性機構以外，再沒有任何具有實質意義的有機結構，足能肩負世界性知識傳播與溝通的工作。然而，一旦我們轉而詢問，何謂全球性機構，我們又須面對

另外一個難題。我們當然可以舉些例子，如「聯合國」、「世界衛生組織」、「國際貨幣基金會」等等。但參加這些組織的成員，以「國家」為單位，換句話說，這些組織存在於「國際」之間，而不是「全球性」或「世界性」。願意加入並繳交基金而成為其會員的國家，也就等於存在於「國際」；但實際上並沒有一個涵蓋一切的「全球」秩序，因此也就沒有任何國家能夠從中得到存在的保證。有些時候，國際間逕以「世界警察」稱呼「聯合國維持和平部隊」，但大家都知道，這個警察根本沒有遂行逮捕的權力。個中原因不難理解，在於世界上根本沒有足能整合不同國家之政治機構的體系，但個別的國家卻具有這份能力，而國家正是有了這份機構上的組合權能，才真正具有實質的警察權力。既然沒有「世界國家」，也就不可能有真正的世界警察。這樣一來，我們也就了解，為什麼國際機構確實存在而有其意義，但若說「全球性」機構，則勢將引發爭論。善事區別這個事實，則學術界與知識界的論述也就另有重要意義，此即除了若干特定機構如聯合國之流，任何言說之討論與記錄，均將由全球實際存在的狀況與條件所決定。這樣的一個實際狀況也就是「國際範疇」(internationalism)——也就是許多國家所組成的體系——再加上「多國範疇」(multinationalism)——也就是資本主義的生產體系。

在此，我們不妨以學術出版的問題，簡短考量受此實際狀況影響的是些什麼東西。就此而言，至少在西方世界是以私人資本家企業為主的各型出版公司，它們的主要營運目標是學術書籍、期刊等等市場。因此，究竟哪些書得以出版(也就是「誰在那邊說話」的問題)，主要也在於商業標準，亦即市場需求。經此運作的結果，乃是某些書籍與期刊得以在最具有權勢、最富裕的國家當

中流通，而這些流通的著作，通常也就被舉作代表了某項特定問題的「全球性辯論」。然而，不管從哪一個層次來說，這些文本的流通，都是由西方那些（相對來說）較為富裕的學術機構所決定的，而這些機構代表的又都是資本主義的利益，提供了（通常是多國籍的）學術出版公司所需要的市場。再怎麼看，這等情勢絕對不能等同於「全球性的辯論」，如果我們當真指的是「全球」。再有則是翻譯的問題。決定譯某本書為某種優勢語言，或是從某種優勢語言譯書，其考量通常不是想要促進全球性的了解，而是基於市場需求的實際考量。這樣一來，特定一本書是否得人譯成另一種語言，取決於商賈的認定，若他們認定出版之後，該書具有智慧商品的質性，或是該書在同類書籍的市場之質性為他們首肯，則翻譯之。但是，可以肯定的是，這樣的書幾乎沒有得到譯成桂族語或瓜羅尼語的可能。因為該地此類書籍譯本的市場，根本不存在。我們從這一個例子已經明顯察知，諸如南美印第安人的若干文化，永遠沒有成為知識份子與學者之所謂「全球性對話」的一環，明白這層現象，我們也就知道我們所說的全球性學者社群，其實純屬鬆散而泛泛之談。這個現象顯示的真意，倒還不在於學術界人士的目標就是關起門來，阻卻言路（雖說有些學界例子確是如此）。這個現象的意義乃是，構成這場知識份子之辯論的物質脈絡，在於「所有的」(all)「全球性傳播」；而這個物質脈絡又由各個國家的相關機構與制度組成，貫穿其間的則是國際與多國的資本主義市場。

筆者的各種意念與資訊，全然來自於這個知識市場的脈絡，飽受其形形色色的約制：撰寫學術論文的真面目在此，無論其主題是文化帝國主義、量子物理學或葉慈(W. B. Yeats)。既已注意

2)

及此，我們也就應當避免再犯錯誤，再將受制於特定脈絡的論述之過程與行事，理所當然地視作「關於文化帝國主義的全球性辯論。」比較可取的態度是，承認學術討論乃是一種得有特殊禮遇的意見(a privileged voice)，它只是在一個「潛在的」全球對話網中進行，但全球性對話卻永遠不可能出現。

不過，純就想像而言，全球性對話尚有第二層意思。這也就是本書稍前已經提及的若干國際性組織：就本書旨趣來說，主要的是聯合國，以及其專款補助，令其專注於文化事務的聯合國教科文組織。這類性質的團體，其名目上的結合宗旨正是提昇「全球性對話」。比方說，聯合國教科文組織的憲章，載有如下文字：

本憲章的簽署國相信所有人類，均有同等接受教育的機會；矢志追尋客觀真理不受阻礙；戮力於各種意見與知識的交流。本憲章簽約國均能同意，並且發憤開發、增加各種傳播管道，庶幾其民衆得以運用這些管道，促進彼此了解，並對彼此生活更爲了解，臻至更爲真實與完善的知識境地。^{②6}

聯合國教科文組織提供的全球論壇，其純度似乎精良許多。至少，它可以毋須受到傳播市場頃刻間即要求利的約制。誠如專研這個組織的學者所言，它代表了一種力量，企圖「超越錢櫃的視野，提升辯論領域，使國際之間關於社會、文化與人類的各種面貌，均能成爲交流的主體。」^{②7}但我們必須謹記在心，聯合國的各個分支機構，如上所述，充其量只是國際性而非全球性組織。

這個基本事實透露了至為緊要的意義，此即這些國際性組織是否能夠存在，永續地受制於各會員國參與對話的意願。經常有人認為，聯合國教科文組織提供的論述機會，各國各人得而用之，有這個想法的人，應當記住前舉事實，畢竟，各會員國如果無意承受，這樣的國際性論述空間，亦斷無存在的基礎。

聯合國教科文組織起草原始憲章的時候（一九四五年），計有二十個簽署國。其中，歷史久遠的歐洲殖民強權，加上美國，占盡了優勢。²⁸從一九四〇至一九八〇年代，情況卻有了變化，參加該組織的會員已經上達一百六十個左右。會員數成長的這段歷史，相當有趣，因為它反映了一件事實，此即得以加入這場「全球性對話」者，正是強國巧語之下的「新興國家」——亦即第二次世界大戰結束之後，摩肩接踵一個跟著一個，從歐洲殖民主國獲得政治獨立的國家。無庸贅言，政治上取得獨立，並不同與「經濟」上的獨立，也不代表具備了全球政治力量之類的東西。今人以「第三世界」、「較不開發」或「發展中」國家等等不同的用語，稱呼這些新興的國家，但他們在經濟事務方面，仍然依賴於「已開發國家」（就許多新興國家的例子來看，也就是依賴於他們先前的殖民母國）。²⁹因此，認定存在著新帝國主義現象的理論健將也就說，象徵第三世界國家「獨立」的旗幟下的儀式，就某種意義而言，根本是極盡嘲弄之能事，或說，最多也只是空洞的姿態而已。再怎麼說，這些新興國家只是從形式上，替教科文組織之流的團體，製造了「國家會員」的身份；而這些身份則替這些國家取得一個「聲音」——以及同等的投票權利。

有了這份權利，這就難怪第三世界國家開始在這些國際性組織加以運用，然後就對他們顯然

不利的許多問題，提出議案：他們經濟上的依附地位，以及由此而來的貧窮連年、人民的貧苦，他們在全球政治、文化與傳播等等事務的邊緣地位。第三世界國家所代表的聲音，從一九六〇至一九七〇年代，持續增強，到了一九七〇年代，他們在聯合國及教科文組織已然變成了可觀的投票集團。³⁰他們所具有的影響力，在兩個議案的提出過程，表現得最為清楚而有象徵意義。第一，一九七四年，他們在聯合國大會提出「新國際經濟秩序」(New International Economic Order)宣言，以及緊接該宣言之後，在教科文組織提出「新世界資訊與傳播秩序」(New World Information and Communications Order)。

該項決議案呼籲重建「新國際經濟秩序」(NIEO)，目標放在「矯正不平等的現狀、檢討現存的不公義，〔並〕盡力拉近已然日漸擴大的貧國與富國之差距」³¹這樣的一個決議案，等於也就是聯合國承認第三世界國家確實飽受歐美日第一世界所剝削。聯合國作此決議案，原因是其組成會員國已今非昔比、有所變異，但外在因素亦未可輕忽，尤其是第三世界國家當中，「石油輸出國家」(OPEC)所代表的新興經濟力量。³²之後，辯論話題緊隨經濟情勢變化而移轉，而聯合國教科文組織又增強其移轉的幅度，因為「新世界資訊與傳播秩序」(NWICO)這樣的觀念，從一九七〇年代中期開始，已然成為該組織最搶眼、最具優勢的論述主題。這股新近出土的呼聲，對於第三世界而言，意義重大，未可低估。名聞遐邇的「馬克布萊德報告」(MacBride Report)《眾聲喧嘩》(Many Voices, One World)，正就是教科文組織眾多會議與委員會的重要工作成果之一，就許多方面來說，該份報告直指已開發國家，挑戰其文化與傳播霸權。在此，我們尚須強調，如果沒有這些情

勢的發展，所謂的全球性對話將更形突兀而不知所云。

在此，值得注意的一點是，第三世界在聯合國教科文組織的發言權，其實只是「暫時性的妥協」。已開發國家壓根不喜歡「新國際經濟秩序」與「新世界資訊與傳播秩序」之類的主题。原因是該份報告措詞儘管小心翼翼、充滿外交詞令而言必稱聯合國，但其背後卻明白而直接挑戰了所謂的「全球」秩序，也就是質疑已開發國家在經濟及政治方面的支配權力。既然如此，已開發國家又爲了什麼還願意待在桌上談判呢？答案是，簡短的說，他們根本不願意。一九七〇至一九八〇年代，第三世界國家透過該份報告而宣洩的不滿之情，逐漸從含糊的外交辭令，轉成了更爲直來直往的挑戰，教科文組織愈來愈赤裸裸地譴責新殖民主義的現象，在這個時候，該組織最重要的兩個創始國，乾脆拂袖而去。美國先在一九八五年元月退出教科文組織，英國在一九八六年元月跟進。英美兩國官方提出的退會理由，固然極盡掩飾之能事，但只要稍微一瞥，我們已不難洞悉教科文組織所能提供的對話，其性質是如何的暫時而妥協了。^③事實極其簡單，占盡經濟上支配地位的國家，尤其是右翼政權當道的地方，對於整個辯論往急進化的方向發展，只能有限地容忍。雖說在某種意義上具有可觀的力量，但第三世界國家在教科文組織的發言權，終究是人在屋簷下的限定空間，得人之容忍，卻囿於物質面的拘束。美國與英國退出教科文組織的時候，連帶也撤走了其財政上的支援。就美國來說，這尤其是一大筆款項：大約是教科文組織的四分之一收入。^④如果已開發國家接二連三的撤走他們的財政資源，教科文組織很顯然將岌岌可危，難能存在。因此，我們不得不說，聯合國教科文組織所能提供的全球性對話，其範圍極其有限，並且終究必須

受制於現存全球經濟權力的分配狀況。這個結論又揭示了另一個更爲普遍的真理：論述的權力「總是」與物質也就是資本主義全球秩序的經濟權力連屬，二者不可分離。

此處尚有一個稱謂另須注意，此即我們不經意之間，已經使用了「國家的發言權」這樣的簡稱。現在，且讓我們重溫先前提出的警語：「誰在那邊說話？」包括了一個「代表」(representation)的問題。當我們說許多國家在類如聯合國教科文組織的團體，取得了發言權，實際上我們指的是不同的個人或是由個人組成的團體，「代替這些國家發言」。以本書的目的來說，這就引發了兩個主要的問題：哪些人被代表，而他們又是如何被代表的？

在聯合國教科文組織得有代表，得有一席發言權利，意謂著一個國家。這樣一來，在此國家「之內」，另有本身文化認同的種族或文化弱勢少數族群，也就被排除在外。所以桂族人或瓜羅羅人在教科文組織沒有代表。諸如此類的例子尚多，如西班牙的巴斯卡人(Basques)與加特蘭人(Catalans)、北愛爾蘭的天主教徒、斯里蘭卡的塔米爾人(Tamils)、(前蘇聯的立陶宛人。確實，教科文組織是有「關於」弱勢文化的論述，但並沒有弱勢文化「的」論述。³⁵就文化帝國主義的現象而言，這件事實意義重大，因爲無論是明言或隱喻，此處談及的論述大多指向民族文化的支配問題。我們必須追問：什麼是民族文化？本書將在第三章追問這些問題，並返身探照聯合國教科文組織的論述。

但即便我們無視這些問題的存在，代表究竟如何行使其代表權，仍是揮之未去的問題。就算各國代表真能在教科文組織爲國發言立論——爲其優勢族群之文化，也就是「民族文化」——他

們很有可能根本沒有充份發揮代表的職能。馬特拉(Michelle Mattelart)舉的例子，用來說明這種情況，極為貼切。她說，一九八二年，法國代表在教科文組織於墨西哥舉行的「文化政策世界會議」中，發表講演。席間，這位代表大力抨擊美國文化帝國主義的行徑，因為美國「朱門恩怨」之類的影集及其他文化財貨，在國際間占盡了文化生產及配銷的支配地位，他並呼籲各國奮起保衛並強化本身的民族文化。事後，法國民衆對其代表的這場講演，據馬特拉描述，是這樣的：

這場講演在法國報界，引發了直千塵囂的爭端，各方議論紛紛：義憤填膺的吶喊之聲，大力抨擊這種鴛鳥而沙文式的孤立想法、大力抨擊這種強硬的外交手腕、嚴正抗議這種愚蠢的自殺行為，因為在法國報界看來，美國(譯按：在影視文化)的霸權，再自然不過，因此也就是命定如此，霸權有理。《世界報》(Le Monde)趁著這樣的機會，為文訕笑「法國電視」的怯懦，不知反省，以及「法國電視散發的沉悶無趣之節目」。在報界的形容下，社會大眾等於是群起行使其公民投票權(plebisicite)，等於是在這個先進的工業時代，他們得到了機會，就所謂唯一專屬於他們的文化，表達意願。③⑥

我們從這個現象看出了一些相當複雜的問題。首先，不妨看看這位教科文組織的法國代表「為法國發言立論」的表現：在教科文組織之內，他代表法國的合法性，無人可以挑戰，否則該機構整個論述秩序的基礎，將會崩潰。但是，這位代表在法國境內的報紙，「是」遭受了挑戰；換句話說，法國報界等於是截然相左的詞彙，聲稱「代表法國」。認真看待，雙方又有哪一方真能代表

「法國」：雙方代表的只是法國文化見解的不同概念，各自有若干真正的支持者，但絕對不是整個國家，事理甚明。我們耳目之見聞，其實是兩個擁有特權的力量，分別「以（譯按：法國的）三色旗包裝著自己」，自拉自唱。法國的報紙固然雄辯滔滔，呼籲「社會大眾……表達意願」，但當它這麼訴求之時，豈不正是詭譎地設定了言詞，然後要求「法國」使用這些言詞來為法國發言立論嗎？

但法國無口，不能說話。所有形諸於外的見解，都只是表徵了「法國民族文化」的某些「版本」：也就是教科文組織之法國代表的左傾知識份子的建制觀點；法國報界自行影射的「民意」。這兩邊的見解，確實有其存在的基礎，因為法國民衆當中，同意其所代表的價值觀與信仰者，想來不乏其人。至此，我們可以說，永不會只有一個獨一無二、龐然巨大的所謂「法國民族文化」這樣的東西。這就如同「文化帝國主義」究竟何所指，從來也不可能定於一，勢須不同觀點相互競爭。不過，尚須注意的一點是，每一種觀點的支持者，事實上從來沒有說話的機會：都是別人代他們發言的。這種情形同樣建諸文化帝國主義的論述，而且持續不斷：我們援用五花八門的文本之時，文本所「代表」的文化事務，具有兩方面的意思。第一，這些文本代表了許多事務之狀態的描述（「法國文化遭受侵略」／「法國文化與法國政治領袖階層抗爭，反對孤立主義」），第二，這些文本代表了（通常是隱喻的）一種為某個文化發言的意思。

就如同我們稍前提及的語言問題，關於重現與代表的種種問題，同樣有其理論上的深邃意義。

⑦然而，筆者既然已經選定目前的概括層次，作為行文討論的準則，我們也就只能將在此概括層次之上的大多數哲學問題，放進「括弧」之內，以示暫時存而不論。不過，如同語言問題的難以處

理，我們自須意會這些問題仍然存在。舉個現成的例子，方才我引用了整句的話語，它所涉及的層層重現與代表，實乃遠遠超越我們至今所鋪陳者。在那段引文裡，馬特拉固然再現了這些問題，但她卻也是站在特定的立場（亦即馬克思主義者的文化評論）立論，也就隱含「爲了他人」立論之意——爲左派發言、爲基進而激烈文化的文化評論，而只要讀者接受了邀約，他／她也等於透過了這樣的修辭風格，與文本起了「共謀」作用。了然這些情況的存在，再加上「我」對馬特拉的詮釋（以及讀者諸君與我的詮釋之「共謀」），我們也就乍然發現，「誰在發言」這個簡單的問題，似乎是經常明滅不定而晦暗難明的概念。事理已經至爲明顯，我們根本不可能（我根本不可能！）在論述之過程，長期極富自覺意識地一直提醒自身，代表與重現的層次，竟是如此多變。我們能夠做的，也就只是我在討論語言問題時提及的原則：在建構文本時，維持相同的「態度」。我們將在本章最後一部份，再就此討論。

爲了什麼要反覆推敲「誰在那邊說話？」這個問題呢？無非是爲了襄助我們，讓「我們」在本書談及文化帝國主義時，能夠條理更爲順暢。至少，在說到「民族文化遭受侵略」、「第三世界有話要說」、「左派有話要說」，或甚至「知識份子有話要說」的時候，無論前面這些話語是前二段文末所指的哪一種情況，我們都知道，它們是不可能不冒點語意的風險的。「文化帝國主義課題」(cultural imperialism thesis)這樣的用詞，似乎是說我們可以找到連貫而一致的論述，描述文化帝國主義的現象，但我們已經指出這是誤導的說法：同理，如果認爲存在著所謂特定的若干團體，足以合理而合法的代表全球，進行井然有序的對話，那也是大謬不然。文化帝國主義這樣的論述，

滑溜而難以駕馭：有些話是說了，但沒有人聽；有些情形則是，某些人的代表性大有疑問，但仍為人發言。諸如此類的問題，不一而足。然則，在減低誤導情況至最少的前提下（當然，我們永遠不可能完全消除誤導的情況），就這麼一個滑溜難以駕馭而又支離破碎的論述，我們又如何發言呢？在下一個節次，我將提出觀點，主張唯有以若干方法，組織我們的論述，我們才有「可能」就文化帝國主義發言立論；也就是不是只有一套論述，而是許多可能的論述。

談論文化帝國主義的四種途徑

事實上，途徑有五，不過我們可以輕筆帶過第一種途徑。有些時候，批評文化帝國主義的人，逕以文化支配稱之。³⁸善事區別「帝國主義」與「支配」二者，是否具有實質意義？依我個人看法，沒有。「帝國主義」與「支配」(domination)這兩個詞，均具有相當高層次的概括性，但若說哪一個比較可取，則又需取決於更為精確的另一些詞語。因此，我們可以說「帝國」掌握的意思是一種特定的支配形式，也就是與「帝國」有關的支配。這樣一來，以第三世界的文化帝國主義問題看來，這個術語指涉的是目前的支配情形，與過去的殖民歷史有關。本書先曾經引述威廉士的看法(頁九)，他說帝國主義這個術語相當曖昧，游乎經濟與政治指涉之兩界；這個曖昧之處，對於我們現在談論第三世界的情况，具有重要含義。在援用「帝國主義」這個術語時，我們儘可任意選用特定的一個意指，但這樣一來，我們也就必須與不同指涉所內含的糾纏關係，繼續糾葛下去，直至我們選定了「文化帝國主義」這個詞的一個特定指涉：當它是殖民態度與行事過程的一種延

續類型，或當它是全球資本主義之內，現在仍在持續運轉的經濟關係之體系所造成的種種作為與後果。在此脈絡之下，挑精擇肥也就等於斷絕了其他可能的意義。

於是，正因為其概括性，「支配」也許比較可取了？有人也許會說，支配一詞比較可取的另一個原因，在於文化支配的種種說法，經常指的是歷史上殖民他人之國家，而不是受人殖民之國。比如，法國受支配於美國。但終極以觀，我認為名詞的挑選，並沒有那麼緊要：支配與帝國主義二詞，在概念上均有相當寬的餘裕與曖昧之處，足以海納大多數的用法。兩者之間或許另有若干細微的地方，可供玩些腦力遊戲，但我們應該自我節制，就此打住。如果執迷於區辨這些細節，或將因小失大，亡失更為重要的議題於不顧：我們將陷入克雷(Lan Craik)的妙語「腦筋轉不過的陷阱」(brain-teaser trap)之境。

這樣的一句妙語，其實指涉了吾人在討論社會理論時，經常面臨的許多陷阱之一。所謂「腦筋轉不過的陷阱」，意思是說，悶頭栽入了邏輯或哲學類型的「次級問題」，但這樣的問題卻又跟眼前我們關注的課題，沒有什麼大關係。還是克雷說得好，他說，玩賞這些謎題是在智識上，獲得某些滿足，「玩這些『腦筋轉不過』的東西，所能得到的愉悅情趣，有些時候也可以在高品質的週報上發現。」⁽³⁹⁾(譯註)

譯註：英國的報紙每週只出六天，週日另有同屬一家公司，但編採人員分立的週報。比如，泰晤士報(*The Times*)

週一至週六出刊，星期泰晤士報(*The Sunday Times*)則週日出刊。

但諸如此類的迷戀，往往讓我們積重難返，遺忘了我們理應關照的對象。尤有進者，這些引人入勝的抽象問題，如克雷所說，在某個意義上來說是「無解的」，這樣一來，結局很可能是正反兩面的議論，大可說得天花亂墜玄妙有加，但絲毫無助於澄清「當下具體」的課題。就「帝國主義」或「支配」的事例來說，如果我們推敲至極端，則雙方或將提出的觀點，或許即將出現這等局面。所以，我們自當永不斷續，時時提醒自己，切莫讓具有「實質」理論意義的課題，混同於「腦筋轉不過」的課題。

如果要兼取概括及有用程度，那麼「帝國主義」與「支配」二詞所包含的負面意涵，相當明顯，它們均指涉了權力、統治權(Dominion)或控制。但我們真正必須面對的問題，乃是關於文化帝國主義的種種說法，涉及了「層次不同」的權力、統治權或控制；掌握權力、統治權或控制權的主體，是國家呢？資本主義呢？或是發展過程所捲進的全球問題？抑或是內在於現代性的脈絡呢？這樣看來，我們還是回到了老問題，當再現(represent)前舉的多元性時，我們並沒有暗指存在著特定的「言談主宰」作為文化帝國主義的代言人：也就是說，我們並沒有如同盲人摸象一般地設定了象的存在。

依筆者的計議，解決這個問題的最佳取向，乃是設想究竟有多少方法，「可能」讓我們談論文化帝國主義這個主題。我的意思是說，純就可以理解的範圍來看，談論這個主題的方式，究竟有多少。依我的建議，不妨作四種，以下我將簡短分述之，然後在接下來的四章再據此細作申論。不過，先須說明的是，這並不是說特定的文本，一定密合於哪一種談論文化帝國主義的方式：有

些時候，相同文本之內，存在著二或三種彼此衝突的論述方式，當然，這種對衝的情況，只是偶或存在，倒不是說定然如此。

筆者所建議的取向，優點之一在於，討論文化帝國主義的方式，可以因此而在合理範圍之內，保持開放：在本書之內，總是有「其他」談論文化帝國主義的方式，沒有提及、沒有列舉申論，而所謂「全球對話」也沒有包括它們，自是無庸贅述。

文化帝國主義作為「媒介帝國主義」的一種論述

絕大多數關於文化帝國主義的已出版文字，均把媒介（電視、電影、收音機、印刷新聞媒介，與廣告）當作問題的核心。不過，其中有一個關於「文化帝國主義」／「媒介帝國主義」之實際用法的論點，我們必須在進入正題之前，認識清楚。在此，不妨參照李金銓在處理媒介帝國主義時，就此所作的區分。

李氏認為，「新馬克思主義者」偏好「文化帝國主義」這個術語，因為他們「採取一個更為具有整體性的媒介角色觀」，主張媒介必然是更為整體支配關係之一環。另一方面，李氏認為「非馬克思主義者偏好處理媒介帝國主義之內涵，而不是無所不包的『文化帝國主義』，因為他們並不認為較廣大脈絡之下的支配關係，是不證自明的現象，他們也不想當然地認為媒介帝國主義是支配關係的一部份。非馬克思主義者偏好採用的術語，必須能夠掌握「一個較為特定範圍的現象，讓人能夠以較為容易的途徑，嚴格檢驗其內涵。」^④

李氏的陳述相當平實，從中突顯的論點是「非馬克思主義者」，或者我們也不妨說「多元」理論者，經常刻意地限制「媒介帝國主義」這個術語的用法。^④照此看來，多元論者眼中的「媒介帝國主義」流於寬鬆，刻意不採取理論立場，他們可說是相當畫地自限，貼近於這場辯論的實徵證據而打轉。他們流於以媒介作為焦點，試圖只就「事實」說話，但卻避開文化帝國主義的一般理論性假設而不談。李氏指出，在這樣的視野之觀照下，即便媒介與其他文化面向確實存在著關聯，甚至即便「經濟、政治與文化」之間存在著聯接關係，多元論者並不因此就採用大型理論(a grand theory)的術語或概念來研究這些現象，因為這些關係仍然有待觀察——換句話說，有待經驗性證實。李氏雖然企圖在馬克思主義者與多元論者兩大取向之間，另闢蹊徑而尋求平衡點，但綜觀全書，李氏大底是接受了多元論者的說法之一，亦即他也認為「媒介帝國主義」在自行(刻意縮小其指涉範圍)的情況下，本身是可用的一個術語。

但這樣的一個取向，在我看來似乎是錯的，理由有二。第一，純粹就分析的需要來說，媒介固然可以有別於其他文化的面向，但若就人們的「生活經驗」而言，媒介卻又緊密扣連於這些其他面向的文化。舉個例子，八九不離十，人們收看電視的經驗是在家庭的文化脈絡裡進行的，而這個脈絡產生了饒富意義的中介效果。所以說，抽離整體文化環境而論事這樣的常見作法，實在大有問題。第二，多元論者的反理論取向，內涵危險，「媒介帝國主義」這個術語的「批判」用意，恐將喪失。稍前我曾指出，「支配」這個概念對於帝國主義這個概念來說，意義重大；因之，提及「媒介帝國主義」必然意味著使用這個術語的人，已經先驗地體認了支配關係存在於當代社會這

樣的事實。這個術語自有其理論上的假設作為基礎。好，現在回過頭再看李氏的著作，該書的一般意味清楚顯示，至少作者尚願接受適才所述的理論設定；但如若再將這些理論設定再予縮小，則該詞所具有的批判銳鋒，恐將耗損無存。而誠如李氏著作的評論人所說，就「媒介帝國主義」看來，事實上確實不乏文獻逕自引用這個術語，但卻「不具任何批判力」：

更重要的是，欠缺了理論的指引，也就等於沒有批判角度、沒有自成一格的標準與概念，因此也就使得我們無從判斷與評估援用這個術語的人，他們花在研究身上的種種努力，成果若何。

雷德(William Read)撰述的《美國的大眾媒介商賈》(*America's Mass Media Merchants*, 1976)，是個很好的例子，足以說明前舉論點。該書的研究主題是美國大眾媒介在海外的擴張過程，經驗性資料的舉證豐富，可以說正也是媒介帝國主義取向的關心主旨。但該書的論據主旨與結論，對照於先前就這個主題進行研究的衆多文獻之核心關懷，卻是南轅北轍大異其趣，因為雷氏居然說(Read, 1976: 181)該書旨在展示「透過市場體系的機能，美國的大眾媒介商賈於是得以與國外消費者互通有無，雙方均能享有不同、但有用的利益。」^{④2}

這也就是說，雷德口中有媒介帝國主義，但心中卻了無支配的想法。筆者想要指出的是，多元論者採取理論上的中庸看法(這樣的看法，從他們偏好使用「媒介帝國主義」而不是「文化帝國主義」一詞，概可想見矣)，終極以觀，適足以核可類如雷德的研究結論。

走筆至此，我們又移轉回到了更為理論性的議題：逕自以媒介帝國主義作為談論文化帝國主

義的方式，到底其中心問題何在？前文再三指陳，關於媒介的諸般議論，宜於當作文化帝國主義的若干面向看待，而不是將它獨樹一幟，分開立論，宛如存在著「媒介帝國主義」這樣的凌空現象，但卻與遠較寬闊的文化整體，未有可以歸屬的連結。所以說，就我的了解來看，媒介主義是談論文化帝國主義的一種特別方式。這並不只是用來研究開發中國家之媒介的一個名稱，也不只是用來探討國際市場中傳播事業的一個名稱。凡是文化支配這個概念所涉及的大大小的全部複雜之政治議題（甚至應該包括了政治上的「執著」[commitments]），媒介帝國主義均應與焉。

經過前面的說明，我們已然確立媒介帝國主義可以是論述文化帝國主義的方式之一，但我們尚須進而論及，從這樣的提法當中，可以提煉出哪些更爲具有興味的問題。在此，筆者暫且「存錄」這些議題，及俟第二章再作細論。

環繞媒介帝國主義論述的主要議題叢結，到底是哪些，取決於提出這個指控的人，究竟認爲支配之事實，如何產生。批評媒介帝國主義現象的人，通常是站在結構及制度面的觀點，審度全球媒介之諸般面向。假設他們基本上是從政治經濟學角度切入，批評支配的形式，那麼，這些政經批評的焦點，也就集中於廉價西方電視節目「傾銷」至第三世界國家，以及西方通訊社支配了外電新聞等等議題。這類型批評的言下之意似乎是說，「文化帝國主義」真正的面貌已經一盡於此。另有一些論事取向，卻與這些取向，截然對立：它們認爲支配現象當中，確實存在著特定的「文化」層次，但它們僅只是「假定」類如電視節目、廣告影片及漫畫等等進口文化財貨，能夠產生不證自明的文化效果。以上提及的兩類型假設都足以引發爭端，從中我們也看出了文化帝國主義

論述的困難。透過媒介帝國主義的論述，我們總算可以覓得第一個合宜的脈絡，考量文化支配的真正意義是些什麼。

不過，再反過來說，以媒介帝國主義作為文化帝國主義的表徵，也等於點出了一個重要的議題：關於文化帝國主義的種種說法當中，媒介居於何等核心地位的問題。有些時候，是有學者將這兩個概念當作同義詞了^④，而這也有可能只是說，一般提及的「文化帝國主義」之過程，媒介占據了無以倫比的重要性。在此，我們必須仔細衡量，逕自賦予媒介如此緊要的核心意義，是否另將造成差池。另一方面，大眾媒介正以平穩而快速的步調，擴張其技術能力，在西方社會當中，它們對於公私領域的生活，夾其滲透、報導及再現的能力，已經具備非凡的影響效能。就此而言，逕將媒介作為現代西方資本主義的核心文化參照基準，確有可取之處。實情果真如此，則不妨說文化帝國主義的現象，其中心關鍵在於媒介，而這麼說的意義有二：一，某種文化之媒介（文本及媒介之運作過程與行事），支配了另一種文化的媒介表現；二，「經由大眾媒介所中介的文化」已然擴散全球。以上提及的兩種解讀方式，各自代表了相當不同的意涵，而又以第二種含意遠較為寬廣。至於兩種意義的共通之處，在於它們都認為媒介是現代文化的樞紐。

但真是這樣嗎？《電視的力量》一書之作者，指陳有力而頗具矯正之功，他認為關於媒介社會學的林林總總著作，經常透露出這些媒介研究者的托大心態，他們傾向於誇張自己研究的主題之社會意義。^④現代社會的人收看一大堆的電視節目，沒錯，但現代人同時也作其他許多事情，如果過度強調文化行動及經驗的媒體再現面向，或許是把文化界定地太過狹隘了。確實，本文稍後

將指出，採取更為激烈而基進態度之媒介論者，似乎認為「媒介就是文化」這麼狹隘的說法，正是現代資本主義之民衆的生活寫照。雖然這樣的說法略有破除執迷的吸引力，但依筆者的看法，這終歸沒有那麼可信。真要了解關於文化帝國主義的各種主張，我們應當探討媒介與其他文化面向的關係，而不是一開始就認為媒介是文化的「核心」(centrality)。

文化帝國主義作為一種「國族」(nationality)的論述

若說關於文化帝國主義的討論，最常見的「焦點」是媒介，那麼，文化帝國主義的「過程」又應該如何接筭(articulating)於實際的生活呢？最為常見的說法是某種固有的本土文化為外來文化侵略。談及文化帝國主義的人，幾無例外，每一個人都或多或少這麼想著。前文已經提及典型的一個例子，(譯按：流通頗廣、影響亦深的《媒介是美國人的天下》)一書之作者(J. Tunstall)，不是這麼定義的嗎？他說「本地文化」在美國進口文化成品的衝擊下，頗受影響。

這個論述如此流行的原因，不難理解，這是因為它的內涵曖昧不清，因此反倒能夠海納各方說詞。本書將利用第三章的合理篇幅，釐清這些曖昧不清之處。這裡先行處理下列這個詞彙：「本土固有文化」(indigenous culture)。一著錯滿盤輸，若不注意，這個詞彙很快就會偏離了社會學上的要求，到底它是什麼意思？顧名思義，或許有人認為「本土固有」的意義無庸置疑，就是「本地」(native)的同義詞，指的是「專屬於某個地理區域」。但一個文化「如何」能夠「歸屬」(belong)於一個區域呢？由「本土固有」延伸而來的另一個意思，也許是「自然而然地歸屬於本地」(belong-

ing naturally), ④這樣的說法，雖然回答了一個文化如何能夠專屬的問題，但理論上卻充滿了疑問。因為，如果文化真有任何確定的題旨可言，則我們必須說，文化並非「不是」自然而然的現象。所謂文化，完完全全（甚至可以說是按其定義）是人類的產物。某種植物或動物區域，可以「自然而然」地歸屬於某地，固然沒有疑義，但若說某種文化專屬於某地，則並不允當。不但如此，如果經由這個方式論事，將文化與自然土地並列，則理論上難稱連貫。雖說理論上與名義上有這些乖隔，但許許多多的論述無視於此，仍然逕自以為「正宗的」文化多少是「自然而本土的」。④

這樣看來，我們確是需要另一種意思的「歸屬」。換個方式，就說某種東西「已經為某個地區接受或已經是某個地區習以為常的言行舉止」，如何？這個用法，從「自然而然而」轉移到了「歷史」的意義，是正確的。但一個文化的言行舉止，又怎麼經過時間的篩選而變成「習以為常」呢？這樣的過程費時多長？是不是說時間久長以後就產生了「正宗無二」的質性呢？文化生成而習以為常的過程可曾有終止完成的一天？我們針對以上問題所提出的解答，對於我們將會如何判斷文化帝國主義這個現象，饒富啟發意義。

不妨先以「本地」(local)代替「本地固有」。經過這個替換過程以後，「歸屬」的種種問題也就發生了變化(但仍然存在)：它製造了其他難題。要怎樣本地才算是本地呢？我們所謂的本地文化是指一個村落、一個地區、一個國族(nation)或一個跨越國族的地區(比如，拉丁美洲)？事實上，我們從下文可以知道，這類言談大多指涉國族，就某種意義來說，聯合國教科文組織兼且將其意義，限定於國族。(參見本書十一頁)既然如此，以下我們所討論的觀點，也就環繞在「一個國族的文

化認同」之周邊而運轉，我們關心的是文化帝國主義對一個國族文化認同的威脅。但是，我們亦須了解，雖然相關論述主要是關注國族文化被帝國支配的現象，然而在討論的過程，我們另須面對其他層次的「本地性」，因為總有人認定在這些層次裡，文化帝國主義的現象也是存在的。

以國族作為論述文化帝國主義的主軸，尚有一個引發疑義的地方，我們稍前已經提及：究竟在多大、多特定的層次上，我們可以說「文化的」支配已然發生？本書的第二章主要將處理(1)政治、經濟與文化的支配現象，如何區分？(2)文化「效果」，如電視節目的文化效果，如何為人感受？第三章則要處理更為一般性，亦即價值的問題，在此，我們所需面對的是找出支配這樣的說法，緣何而來；用以表達支配的修辭，奇異有加，乃是「侵略」、「攻擊」與「襲擊」這類饒富軍事意味的語言，反之，另一個中性，甚或是帶有正面價值的「影響」(influence)這個概念，卻沒有被採用。如果換個方式說明這個情況，則我們必須開始檢驗，人們用來批評文化帝國主義這個概念的基礎，到底是哪些價值。

基礎之一是「文化自主」(cultural autonomy)這個相當吸引人的價值、原則。不過，有兩件事我們必須先行釐清。第一，所謂的文化自主，可能代表什麼意思？其次，這個概念所提供的基礎，是否足夠穩固，我們有沒有辦法據此而展開對於文化帝國主義的批評？批判的基礎是什麼、是否足夠穩固，其實乃是所有關於文化帝國主義之論述的一個重要問題。(譯按：認知的過程是動態進行的)這個問題無法於此時底定，而將在全書適當的地方，反覆現身，透過這個主題的前後浮現，我們宛若得到了貫穿全書的引線，串連了種種的論述；畢竟，這是亙古以來即已存在的文化問題，

從來未曾解決。但筆者在第五章將權且將此問題暫作安措，我將在該章指出，事關爭議的並不是任何一些特定的文化價值，面臨了危急存亡的命運，爭議的重點其實是「一個集體」（譯按：族群、階級等）(a collectivity)，是否具備能力、多少的能力，並且足以運用這樣的能力，提煉得出「任何」讓人尚可滿足的敘述，說明在社會現代性的諸般條件下，文化之意義究竟是什麼？經此視野的轉換，我們也就等於援用了新的說話方式，亦即我們思考文化帝國主義的方式，此時已經由地理範疇（本地及外國文化），轉進為歷史範疇（傳統與現代）。第三章將另以部份篇幅，闡釋經此轉換所能得到的優點，也就是說，筆者認為，借用全球的、歷史的，以及資本主義現代性的前進等較為寬廣的術詞範疇，我們才能真確看清文化帝國主義的面貌。

文化帝國主義作為批判全球資本主義的一種論述

這個說法，向來是新馬克思主義者的觀點。就某特定意義來說，這個說法遵循的是列寧主義者的傳統定義，它從經濟面不是政治角度，界定賦予「帝國主義」的內涵^①。順此視野往下俯攬，這個世界是一個全球資本主義的政治經濟「體系」，不是所謂的衆多「民族—國家」(nation-state)所組合而成的政治集合體，雖然後者是更為常見的說法；因此，真正的帝國是資本主義本身，不是特定的「民族—國家」。我們不難看出，這樣的論述方式，迥然與前項（認為帝國主義是民族的論述）大相逕庭。然而，操持這個觀點的人，旋即也發現身陷於理論上的困難，他們因此也開始談及了特定「民族—國家」的活動（尤其是美國），或是「多『國』公司」的活動。這樣一來，想要

從資本主義抓出帝國主義之影魅的人，隱然又認可了常見的觀點（亦即把世界當作是衆多民族國家的集合體）。爲什麼這樣？這是因爲以全球這樣的語彙，思索、指陳資本主義的「存在」，是有困難。一方面，新馬克思主義者強調資本主義具備了巨大能量，足以在全球進行整編工作，這固然是很正確的看法，但另一方面，這個世界作爲民族國家的「政治實體而存在」，也是事實，如何將資本主義全球體系與此「圖併」(mapping)，是新馬克思主義者必須面對的問題。諸如此類的問題，是新帝國主義政治經濟論者、乃至新帝國主義的一般論述，所須回應的主要難題；對此，我們這個特定層次的論述，無法完善處理。話雖如此，認知這些困難的存在，自有其重要性，因爲日後遭遇這類質疑時，我們或許可以權且轉用若干新馬克思主義者論及文化帝國主義時，已經先行使用的理論設定。

對於馬克思主義者來說，「文化帝國主義」所代表的論述，讓人渾身不自在，原因有二。一方面，他們企圖在資本主義的支配，以及不同「民族—國家」的支配關係之間，建立對應圖，而這樣的企圖注定會造成緊張局面的出現；另一方面，馬克思理論原本拙於處理「文化」這個概念。表面上，這個大問題經常顯現爲所謂的馬克思主義的「經濟化約論」。粗糙的說，這句話的意思是，（有些）馬克思主義者習於不分青紅皂白，將任何一種現象（在本書的脈絡，則尤其是指文化過程），以他們自認爲存在的基本政經過程，（在另一些意義上，甚或是「因果的」政經過程），加以詮釋。我們將在第二章展開這個論題的初度探討，透過這個探討，我們期望了解新馬克思主義者，爲什麼習於將文化這個範疇的針砭，減約至媒介帝國主義；也就是說，原本是文化支配的特定元件，

轉約成爲全球資本主義市場之中，文化財貨的產權、控制及移轉的問題。除此之外，新馬克思主義化約了特定的文化議題之說法，尚有另一種內涵：此時，文化帝國主義的過程扮演了特定的功能，襄助了資本主義作爲一個經濟體系，以及作爲一整套階級關係的擴散。在此論述之下，西方資本主義國家所提供的文化財貨，幾乎就是精美小禮品的總稱，第三世界國家爲了消費這些東西，拿出他們的勞動力加以交換。本書稍後將指出，認爲「文化」以這個特定的過程，服務了階級支配的關係，是一個可以明顯察知的論述傾向，尤其是拉丁美洲國家對於文化帝國主義的觀感。但這個看法非但誤解了文化過程的本質，並且或許也誤解了資本主義複製本身之過程的本質。

諸如此類的特定困難之背後，隱藏著一個一般性的大問題：我們如何將資本主義，當作文化而加以考量？馬克思本人，毋庸置疑，是清楚指出資本主義不止是一個「生產模式」。^④資本主義蘊涵了一個文化整體，由技術的、經濟的、政治的、社會關係的、經驗上的，以及形象上的種種要素組合而成。因此，眞要把文化帝國主義當作資本主義文化的全球性支配，是應該有其言說的方法，而馬克思主義者的詮釋，其最令人激賞的部份，正是要朝此進行構聯（articulate）工作。但這終究是相當棘手的工作，而由於我們的文化沉溺於資本主義文化的「整體觀」，又加深了這個工作的困難度，我們可以舉列兩種論述這個問題的主要取向。

第一個取向說，資本主義是造成「同質」文化的力量，這個說法常見於批判文化帝國主義的論述。根據這個說法，世界上的任何一個地方，人們的眼界及感官態度，已然日漸比同。舉個例子，由於汽機車的驅力，舉世任何一個都市的特徵，都是同一而單調的；建築風格也亦步亦趨；

市面的商店販賣的財貨，大同小異；各地的機場——原本是走向文化多元的潛在通道——其風格也幾乎是「國際性」而全球皆同；西方的流行音樂由收音機而卡帶卡碟地流通，從紐約而至新德里，傾瀉而出。爲什麼如此呢？依據新馬克思主義的論述，這是跨國資本主義的經濟律令使然，驅動了文化的聚合現象。對於這個宛若神像(Juggernaut)的跨國資本主義，各地住民到底能夠有多少的文化抗拒能量？而這個神像的膨脹速度與幅度又是如何，是有爭議，但筆者認爲，在若干層次上，一般驅力是朝向文化聚合而發展，是證據確鑿而不容否認的。自此前提下，我們主要應該關心的是，若說這樣的過程是支配的一種形式，我們應當如何點破點明之。當我們這麼說的時候，它又涉及了我們對於資本主義文化的判斷，而兩者是明顯分立的：此時我們說的是，就某個意義來說，資本主義天生就沒有辦法提供讓人心滿意足而意義充份的文化體驗。

就此，我們又接上了討論資本主義文化的第二種取向，它的說法之焦點，主要是說資本主義文化的擴散，等同於消費主義這種文化的張揚：這樣的一種文化，將使得所有的文化體驗，捲進商品化的漩渦。當然，無論是文化帝國主義的論述，或是新馬克思主義者對於資本主義的批判，都經常可以讀到這樣的說法。不過，這個說法若要成立，尚有兩個困難必須面對。第一，消費文化「強加於」(imposed)開發中國家，這個命題是怎麼說的呢？其次，若說「消費主義」(consumerism)在更大的意義上，是一個文化的病態(二)，則這個命題又是根據什麼樣的標準而成立的？這些問題相當複雜，本章還會以更多的篇幅加以討論，但在此不妨先行提出一個較爲一般的結論：審度「資本主義文化」之所以困難，根源在於許多新馬克思主義者的論述，在升高資本主義文化的

抽象程度之進程，乃是將它置放於「現代性」(modernity)這個更為寬闊的社會文化脈絡裡看待的。茅頭對準資本主義的文化帝國主義之論述，必須接筭於對於現代性本身不滿之論述，兩相排列觀照。

文化帝國主義作為現代性的批判

言說文化帝國主義的最後一個方式，乃是強調它對整個世界所彷彿發揮的種種效應，而不是就個別文化體所受到的影響而立論。我們不妨將這個言說方式，稱作批判「現代性」(modernity)的論述。操持這個論述的理論家，並沒有聲稱他們直接以所謂的文化帝國主義作為對象，然後展開批判；不是的，這樣的論述是對於全球的歷史發展過程，提出了言說，而這些言說非但是包含了，並且在某些情況下更是重新塑造了文化帝國主義論者的看法。

如同我們稍後將了解的，「現代性」指涉的是全球發展過程中，文化衍展的主軸。依此了解，則第四章所指認的某種形式之全球文化同質性發展(雖尚須附帶若干但書，但這確是大勢所趨)，其源始是某一個特定的(亦即「現代的」)生活方式，盤據了支配性地位；而形塑、決定這個特定生活方式的因素是多重的，包括了資本主義(指的是一整套生產及消費行事)、都市化、大眾傳播現象的勃興、一個以「技術—科學—理性」作為基底的支配性意識形態、衆多(主要已是世俗化的)「民族—國家」的體系之形成、一種組織社會空間及經驗的特定方式，以及從個人自覺出發而發展得到的某種「主觀而存在主義式」的認知模式。作為對於現代性的批判，文化帝國主義隱涵的

批判對象，正是這些決定了全球文化發展的因素所占據的支配性地位。

這個批判所具有的理論成份，有深有淺。就其最膚淺的層次來說，它只是簡單地埋怨同質性的發展，以及擁護文化多元性 (diversity)，我將在第四章批評這樣的思維；其次，另一個也是簡化的說法是，它把現代性這個概念等同於「資本主義社會」。一方面，我們固然必須承認資本主義在形塑現代社會的過程，具有舉足輕重的地位，但我們卻必須同時指出，資本主義是現代性的某種「映射」(inflection)，而並不是說先有資本主義而後有現代性；更何況，同樣也是很重要的事實是，作為批判資本主義的主要理論視野之馬克思主義，在若干意義上，也必須安放於現代性的文化脈絡之中，才能求得適當的理解。

不過，批判現代性的理論，另有其深邃的一面，此時，它所反對的是全球發展之種種優勢而具有支配地位的趨向。尤有進者，它的論點之一，還包括了對於「發展」本身之意義的質疑。這是因為主流的觀點，總是將「矮化發展之世界」(under-developed world)的發展目標，設定為「現代性」(譯按：的趨近)。這樣一來，原本不定然具有關聯的概念，也就是「現代性」與「發展」，倒是被密切等同了。所以說，有關現代性之支配的最有興味的一些論點，就某個方面來說，乃是對於現代性自稱其內涵是所有文化發展的最後歸宿之質疑。

從這樣的角度批判現代性，其最主要的危殆之處，在於現代性的文化情境，原本曖昧，任何對其所回應的說法，不免陷入同樣的曖昧局面。西方世界批判現代性的人，傾向於從文化的及存在主義式的怨懟與不滿，反覆指責現代性，但他們卻又同時將現代性所帶來的物質收益，視作

理所當然而接受。但對於第三世界的許多國家，這樣子的焦慮很有可能沒有那麼突顯，因為它們的物質器用之層次，畢竟與西方社會的位階不同。粗暴地說，第三世界的人或許會認為，如果前景是「現代的」潔淨水源，那麼，在文化方面冒險，也還算值得。而如果潔淨水源值得，又爲什麼高速公路、速食、個人電腦與超級市場不值得呢？批判現代性的人，必須善事處理一個問題：批判現代性所導致的不滿與怨懟，但同時又能首肯現代性所帶來的舒適器物，唯其如此，批判之人才能免除耽溺的陷阱，不致於把「傳統」浪漫了。

我們將在第五章集中篇幅處理這個問題；面對它時，我們不但必須質疑種種「現代的」文化器物及行事，我們更要進一步挖其底盤，質疑支撐這些器物與行事的文化「敘事法」(narrative)：這個敘事法根源於西方(資本主義)世界的文化，它將諸如發展或「進步」之類的抽象概念，搬弄而約制成爲全球的文化目標。如果遵循這個方式重新打造文化帝國主義的論述，我們或許也就能夠看出，批判現代性的人，其主張其實是下列立場的一部份：否認這個敘事法已經窮盡了人類敘說其「真確故事」的方法；批判現代性的人，認爲人類應該如何組織其集體事務的敘事法，另有洞天。

以上所言，正也就是本書後續章節將順次安排的四種論述。當然，這樣的安排確是將我們的「學科紀律」(discipline)，強行加諸於論述的內容。套句傅柯的術語，本書所援用的分類過程，代表了筆者的企圖，在於「熟練地駕御」捉摸不定的文化帝國主義的「偶發且輕飄」的論述。再現(representation)的過程所產生的這種支配情況，無法走避：這是學術論述這個樹幹的影跡。但

就本意在於檢討支配問題之著作而言，牢記傅柯的見解自有其用處，傅柯說，任何一種論述都是「我們施加於各種事務的暴力」。學術聲音總是易於招致自得自滿之情，對此，我們知之甚稔，因此，在下個簡短的節次裡，我將提出一種態度，期望糾正這樣的情況。

怎麼讀？(B)斯葛(Blaise Pascal·譯按：1623-1662·法哲學家)的建議

在論述文化帝國主義的過程，本章已經處理了一些所謂的「後設問題」(meta-problems)。這些問題伴隨著寫作及閱讀您眼前的這個文本而來；因為讀寫這個文本之時，總涉及了「我們的論述」、涉及了各種行事作為，以及，更重要的，涉及了「權力」。

首先，語言就是一個問題。正如稍前所提，我們(譯按：這些英語世界的讀者)理當自覺而共同有某種程度的不安，因為事實上這本書(譯按：原先)是以舉世「最爲具有帝國主義面貌」的語言之一書寫而成的。就某個意義來說，以英語寫作，並且主要以英語資料作為取材的來源，那麼，在討論帝國主義的種種形跡時，其本身就已經是複製了文化帝國主義的諸般行事作為。我以英語寫作，你以英語閱讀，襄助了整個英語世界關於文化資產的辯論之進行。這絕非是偶然的：一整個全球支配的歷史、一整個帝國主義及殖民史的歷史，它們都活生生地站立在我們背後，顯示了我們目前的論述位置，有其優越性。

順著這個思考，我們也就挖掘了「再現」這個更爲寬廣的問題，亦即「誰在論述」文化帝國主義的現象。自始自終，我們都會反覆回視「誰在論述」這個問題，因為論及文化帝國主義這樣

的問題時，幾乎總是涉及了「爲人發言」這樣的政治性論題。但我們能力所無法企及的是，我們無法將再現所涉及的種種複雜問題，一一加以「外顯」表達。比如，順筆而下，我們很快就必須認定，我「爲人發言」而進行整個辯論，實乃無法走避的事實，雖說這是嚴加限制論述的來源之一。造成這個局面的原因有二，第一，由於無知，我在討論的過程，將使許多聲音「瘖啞無語」；其次，在已說出的，我又會以我的論述類目，組織並且「紀律化」整個論述的進行：我所設定的章章節節；我設定這些論點的框框架架。雖說我眼前的用意，在於分類問題的性質，但如果我們接受傅柯的意見，我們也就必須承認這樣的作法，對於這些意見及事件，都是「暴力」。就學術文本的要求而言，它有衆多常規必須遵循，因此，它也等於是以前一個非常特別的方式，「再現了」一個論述。我們總是必須謹記在心，（西方的）學術見解，相對於其他方面（譯按：非學術的、非西方的）的議論，盤據了一個優越的文化位置：它以占據了批判性的位置自居，「高於」其他形式的論述。但我們這個主題的本質，容不得我們耽溺於這樣的自滿情緒。如果我們認定各個文化均有權利，以其選定的不等術詞，界定其本身的經驗，那麼，我們也就不能再認爲他們有任何義務援用我們這些批判性的類目。以本書這樣的文本來說，既主張這麼一種文化上具有特殊意味的思考風格（西方的理性、某種形式的自由主義等等），也就等於將它設定爲「主子的論述」（master discourse），也就等於施加了暴力。

前述的種種困難，「就文本自身之內」的規律來說，我們無法排解。就在我寫的時候，我也等於是忘了我所差遣的語言之力量，我也忘了我所靜默的諸種聲音，至於我所援用的批判語彙之類

目，具有「文化上的相對」本質，我更是遺忘了。身為讀者的你，恐怕也歷經了相同的景況——因為，隨時隨地而外顯地意識到這些後設問題，並不切合實際。果真要如此做，那麼，每寫完一句，就必須附加若干按語——而不管是書寫什麼樣的文本，諸如此類的按語都要出現許許多多次——這樣一來，書寫也就無法穿透、無法得人理解了。

但我們總歸可以做些什麼的。在書寫及閱讀的過程，我們可以採取某種「態度」。就此而言，法國十七世紀的哲學家巴斯葛(Blaise Pascal)可以提供一些助益，讀者或許覺得唐突不以為然，但巴斯葛在《論偉大的條件》(*Discourse on the Condition of the Great*)一書中，規勸一位年輕貴族應該如何審度其本身的優越社會地位時，其話語確實頗具參考價值。他以一則寓言作為談話頭：有個人遭遇海難，海水把他沖到了一個無名島。島上的住民錯把這個人當成他們走失的國王，也就以國王之禮相待。這位仁兄呢，在歷經了一些憂懼疑慮以後，也就堂而皇之，「聽任好運的安排」而任由島上住民，把他當作國王來供養：

但這位仁兄到底是無法忘記他的真實處境，就在他享用各樣禮儀相待的同時，他很清楚自己並不是島上住民找尋的國王，而這片島國也不是他所擁有。這樣一來，他的矛盾想法也就油然而生：他被人當成國王是一回事，他的真實景況其實又是另一回事，而他眼前所寓居的處境，純屬意外所造成。⁽⁴⁹⁾

巴斯葛告訴這位年輕人，如果他要遵照上帝的旨意，符合道德及基督徒生活的條件而過日子，

那麼，他理當自忖，他的地位及財富，宛若只是「無邊幸運之神」眷顧的結果，而不是來自他個人的任何優點或天生的資質：

緊隨著這個而來的又是什麼呢？就是你理當具有矛盾的想法，就如同我們方才提及的那個人，就是說，如果你外在的表現如同那些地位與你相同的人一般，那麼，「稍作深思，誠實一些」，你終將承認，本質上你也並不比那些人來得優秀。⁵¹

好啦，在建構、讀寫本書之際，我們所需抱持的態度，正就是巴斯葛所說的「稍作深思，誠實一些」，也就是他在書中又再提出的「心靈背面的思索」。我們的處境有點像那位被誤當作國王禮遇的人，也有點像是那位年輕的貴族，畢竟，我們真正的行事作為（也就是我們的文本自身），無法「明顯地」辨認出，襄助我們取得如此有利論述位置的各種「幸運之神的眷顧」，究竟是哪些。直接將這本書當作是學術論述，寫出來只為作為西方人士的文化消費之用，固然可以，而就某個層次來說，本書確也是如此。但如果我們進行「心靈背面的思索」，我們倒也可以建構本書的不同讀法。思索什麼呢？在於我們必須意識到這本書得以寫作之背後，有其權力的諸般條件存在，亦即類如本書之類作品，源出西方資本主義的現代性之權力。了然於此，也就等於是養成了一種態度，在我們使用源自資本主義核心的西方世界之諸種價值觀及概念，然後據以談論其他異文化時，我們理當隨時「質疑」這些價值與概念。

不消說，這樣的態度並不能真正改變真實的世界。就如同馬林(Louis Marin)所說，巴斯葛的

「心靈背面的思索」，「仍然只是思索、是一種形式而不是行動。這樣的一個判斷，分毫無關乎行動，尤其是政治行動……」^⑤（譯按：雖然有所反思，）裝扮成國王的人猶然是國王，貴族依舊是統治者（也許稍稍仁慈一些），而我們寫成的文本，總還是無法脫離它的文化位置所散發出來的諸種思索風格及前提假設。就這個層次的意義來說，僅僅只是意識我們自身的文化優勢，並不能夠改變造成這個優勢的政治經濟之支配實體。自覺，也只不過是引發一些焦慮，但這樣的焦慮卻能夠讓我們在此從事於這樣的文化作爲時，尚可自圓其說。

註解

- ① 這張圖片與文字取自 Central Television, Birmingham 發行的聖誕卡，1989。
- ② A. Matterlart(1979)收於 A. Matterlart et. al., *Communication and Class Struggle*, 卷1，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 同前註，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, 吉爾士對於文化的看法，貼近於筆者所景從的人類學家，亦即文化是「意義的脈絡」，循此文化的行事作風與過程，才能為人領悟，p.14。

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

⑫ Williams, 前引書，p.90。

⑬ 同前註。

⑭ R. Williams, 1981, *Culture*, London: Fontana, p.11。我們從「表意的行事與過程」(signifying practices)這個詞，可以窺見語意學分析的影響力(尤其是巴特的著作)，深深及於當代的文化研究。「狹義」界定的語意取向，或許可以說是「一種企圖，想要將每一種社會行動，當作表意的形式看待(比如，語意學先驅之一，皮爾斯(Charles Peirce)是有此雄心)。但究其實，「表意的行事與過程」在實際運用時，通常用得相當寬鬆，若就關於文化帝國主義的討論時，以此嚴格定義作為語意學的內涵，並不常見。

⑮ Williams, 1983, 前引書，p.91。

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

⑰ D1 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) 亦將傅柯式的思考，用於分析西方對於「東方主義」的論述。若要了解「西方」與「東方」的文化與權力關係，Said 的著作無疑是相當重要的。筆者並沒有詳盡引述或討論 Said 的著作，原因是他的研究，與異文化在西方「之內」的再現有關，而不是直接論證於文化帝國主義。

⑲ 參見 Young 的前引書，p.49。

⑳ 參見 Foucault 的前引書，p.62。

㉑ (加重之語氣筆者所加)。

㉒ 同前註，p.58。

㉓ 同前註，p.67。

㉔ S. MacBride, 1980, *Many Voices, One World*, Paris: Unesco, p. 49。史密斯(Anthony Smith)提及，「單是在亞洲就有 140 家英語報紙」。爲什麼如此呢？史密斯說部份的原因是經濟性的：「就亞洲大多數書寫系統來說，複製等量的資訊，英語報紙所使用的紙張少了許多。」A. Smith, 1980, *The Geopolitics of Information*, London: Faber and Faber, pp.48-9。

㉕ MacBride, 前引書，p.49。

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

②7 T. L. McPhail, 1987, *Electronic Colonialism*. Beverley Hills, Sage, p.89。(譯按：本書有鄭植榮〔1992〕中譯本，書名《電子殖民主義》，台北遠流出版社）同前註，p.58。

②8 同上註，p.67-8。

②9 這一方面的議題，可以參見下面這一本優秀的論文選集：H. Alavi and T. Shanin(eds), 1982, *Introduction to the Sociology of Developing societies*, London: Macmillan, 尤其是該書導論，p.1-8。

③0 史密斯甚至認為，「聯合國教科文組織事實上已被第三世界接管」(Smith, 前引書，p.61)。

③1 United Nations, 1974, Declaration on the Establishment of a New International Economic Order, 間接引自 McPhail, 前引書，p.79。

③2 同前註，p.81。

③3 誠如 McPhail 所說，按照美國的官方說法，她退出聯合國教科文組織的理由，乃是基於美國對該組織的三點批評：「議題的政治化」、「促銷國家主義的概念」（換句話說，也就是敵視自由市場的原則），以及「預算與經營管理不善」（聲稱該組織揮霍無度、浪費資源）。英國撤出的理由，可想而知是根據相同理由而來的，但英國的決定卻是當時首相柴契爾夫人的個人意志，她置其下議院閣員的外交事務委員會之建議於不顧。同前註，p.258-263, 277-282。

③4 同前註，p.267。

③5 比如，參見 MacBride, 前引書，p.168-9。關於誰有資格參與聯合國的論述，最好的例子就是巴勒斯坦人。「巴勒斯坦解放組織」(the Palestinian Liberation Organisation) 是聯合國，包括聯合國教科文組織，承認的組織，但它只是具有「觀察員」的身份，卻沒有發言權。參見 E. Said and C. Hitchens, 1988, *Blaming the Victims*,

Lochnon: Verso, p.249。

③M. 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 在這方面提供最為細膩之取向的人，又是傅柯。尤其是參見 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(前引書)及 Boyd-Barrett(參見第二章的註⑥、⑦)。

④2 F. Fejes, 19681, 'Media imperialism', *Media, Culture and Society*, 3(3): 281-9。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，Lainig, 前引書，p.331。

④4 C. Lodziak, 1986, *The Power of Television*, London: Francis Pinter。

④5 除了另有說明以外，以下的所有定義，均取自 *The Concise Oxford Dictionary*。

④6 就此而言，參見巴特的聲稱。他說，文化批評的一個目標是「將自然本身建構為一個歷史過程」，R. Barthes, 1973, *Mythologies*, London: Paladin, p. 101。關於自然與文化之混淆，最精確的分析可能來自於女性主義的文學。

比如，參見，C. Delphy, 1984, *Close to Home: a materialist analysis of women's oppression*, London: Hutchinson。

④參見 V. I. Lenin, 1966, *Imperialism*, Moscow: Progress Publishers。亦請參見 Williams 的理論文字 (1983, 前引書, p.159)。

④⁸比如, 參見馬克思與恩格斯討論資本主義文化經驗的文字, 'Manifesto of the Communist Party', L. S. Feuer (ed), 1969, *Marx and Engels: basic writings on politics and philosophy*, London: Fontana。

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

④¹⁰同前註, p.379 (強調的部份為筆者所加)。

④¹¹L. 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
媒介帝國主義

在第一章的時候，筆者曾經追蹤媒介帝國主義的相關討論，而我的觀點是，我們不能爲了方便討論，就逕行將關於文化帝國主義的論述孤立看待——我們不能認爲媒介的表現及其機構可以獨立運作，因爲這只是媒介理論家的專業本位立場。這個論點非常緊要，以下的討論，與此息息相關。各家媒介理論自有其立足點可供使力，而在使力的過程，他們提煉得出的論述，充滿了文化帝國主義的色彩。他們在討論媒介帝國主義時，雖然通常只專注於分析各種媒介機構及形式，但派生自文化帝國主義的層層而又濃厚的概念架構與規範，卻又攏罩了他們的分析，雖然有時他們本身對此並無自覺。我們的目標，正是「透過」媒介帝國主義的論述，探討這些文化帝國主義的問題，而這樣一來，我們的研究範圍，應該會而也將會受到嚴格的限制。

我們所關心的議題有三個。第一，如何在政治／經濟這個較爲寬廣的脈絡，將「文化」的領域作個特定的安頓。媒介帝國主義的論述，經常回流而轉成一種經濟支配的關係，這樣一來，文化原本應該占有的特殊位置，似乎渺無出頭的痕跡。所以，審度關於媒介帝國主義的種種說法，有助於我們形成一個觀點，決定什麼應該，而什麼又不應該列入文化支配的領域。

第二的議題與前者相關。我們察覺，相關論述的趨向是，它們經常回引經濟性解釋，它們經常想當然爾地說，媒介帝國主義的多種文化「效果」，必然存在，而既然如此，人們非難這些想法，也就在所難免。這等論述又表現爲兩種情形，其一，它們很簡單地設定，單只是外國文化財貨的存在，已經不證自明而同時催生了（譯按：外國文化價值）；其二，行使這些論述的人，他們據以推論的基礎，相當粗糙。因此，第二個議題指的也就是，許許多多關於文化帝國主義的論述，可以說

是對於「詮釋學，懵懂無知」(hermeneutic naivety)。但究其實，已經有若干媒介分析師的研究成果，提供了良好的範例，足以證實筆者的說法是對的，非但如此，媒介理論本身也進行著辯論，想要爬梳「種種媒介效果」是不是可以如此輕易地推論得知。

第三個議題是，在當代西方文化圈之中，媒介到底占據了什麼樣的地位、角色？而媒介又在文化帝國主義現象當中占有什麼地位？畢竟，所謂文化帝國主義，其定義之一是西方經過媒體中介的文化，「強加於」他國之上。一般說來，在西方資本主義國家，媒介被當作其文化的核心，其原因是多重的，從實用的理由，直到出於較為理論性的原則，應有盡有。因此，如果想要了解文化帝國主義這個概念，我們必須思索當代西方文化，既然是透過媒體「中介」的本質，然後我們也須再問，「強加於」其他異文化的東西又是什麼。這些東西只是一整套的「媒介形象」而已，或是它們是更為複雜而經過「中介」的文化經驗？

進入探索這三個議題的胡同時，我們將仰仗、甚至寄生於媒介帝國主義的論述。但本章用意，既不在透過調查而呈現「媒介帝國主義辯論」的圖形，也無意於直接捲入特定而細緻的媒介分析家之諸般論斷。舉個例子，直播衛星到底具有哪些特定的意義？在第三世界國家，電視及收音機各具有多大的相對重要性？而西方跨國公司旗下的新聞通訊社，其市場結構為何？這些，相關的論證已經不知凡幾，但它們並不是本章直接關懷的重點。以上所列舉的問題，已經有眾多媒介分析家加以專研，其間，他們也生產了大底是經驗性的文獻，為數頗為可觀。^①

這些媒介分析家之所見，雖然不失其精彩的部份，但我們仍然必須割捨，除了因為篇幅不足

以外，主要還是基於策略上的考量。這也就是說，以批判的態度，維持我們與文化帝國主義的種種不同論述之距離，有其必要，因為每一種特定的論述，都有它的獨特之處，會以其特有的方式，吸引我們服膺其邏輯。如果把第一章所提的隱喻作個改變，我們可以將這些種種論述，比作文化帝國主義領域的「種種墾殖區」，而當拜訪這些不等的墾殖區時，我們切忌落地生根成為墾殖者。我們必須保持距離。我們的論述是一種「游牧式的」論述。

媒介帝國主義的理論與文化的隱退

一九八一年，費杰士(Fred Fejes)曾經撰文評估學界當時對於媒介帝國主義的研究狀況。他的主要結論是，這個領域之內，四處都是「描寫媒介帝國主義的具體實例」，但卻拙於產生一統的理論以容納這些經驗性資料。費杰士認為，當時大多數的研究，只不過是大量資料的堆砌，精細地顯示多種媒介工業在全球的運作情形，而其焦點則是西方跨國公司控制了多種媒介產品在世界上的流通及散布過程。彼時，費氏即曾指出，除非出現一個堅實有力的理論架構，並且能夠涵納這些經驗性描述，否則這方面的研究沒有進展可言。費杰士耗用了眾多的篇幅，再三指陳，力言全球媒介所有權與控制權的展示，必須納入已開發及開發中國家之諸般關係的政經分析架構中，方始能夠產生意義。

在文章行將結束之前，費氏將媒介帝國主義作了提升，使之成為文化帝國主義，在此過程裡，他所提出的優先次序，饒富意義：

媒介帝國主義的取向，如果要取得進展，則第三個必須轉注的問題，在於文化。衆多關於媒介帝國主義的關懷，起因於人們的疑慮，人們恐怕跨國媒介可能造成（譯按：不良的）文化後果，人們還恐懼這些外來的媒介對於第三世界各國的民族文化，將要造成斷傷，使得這些文化無法再連結成氣而發展。（譯按：但實際的情況如何？）除了逸聞瑣事之流的言談以外，這個領域幾乎毫無進展可言，「第三世界國家之中，到底有哪些環節，特別地受到了跨國媒介的文化衝擊」，簡直無所了解。跨國媒介在整個制度面所產生的種種問題，得到了主要的觀照，但就文化方面的衝擊而言，卻少有任何足以稱作細膩的研究可以聊作參考，人們只是將文化的衝擊，「當作就已經這麼樣發生了」，這樣的論事情形，實在觸目皆是。②

這裡，主要的話語是「第三世界國家之中，到底有哪些特定的環節，受到了跨國媒介的文化衝擊」。言下之意，這句話是說，是吾人所研究的媒介帝國主義這樣的現象，存在著一種支配形式，而我們可以將它稱作是「特定的文化環節」，與其他形式迥然有別。但有別於「什麼」呢？就這麼說罷，在某個意義上，（譯按：除了「特定的文化環節」以外，媒介支配的現象，指的是「其他」事務，而不是文化。）假使接受此說，我們立即遭遇另一個問題，亦即如何界定「文化範疇」是什麼。如果我們使用廣泛的取向，那麼也就沒有「任何」一種人類的行事作為可以排除在外，而這樣一來，顯然就沒有任何活動可以說是只與媒介相關了。順此往下推，則我們必須追問，費杰士所了解的「文化範疇」究竟是什麼？原來，他的意思是，「跨國媒介在整個制度面所產生的種種問題」是一回事，

種種媒介產品對於消費閱聽人的多重效果，又是另一回事，兩者不可混淆。

話分兩頭。第一，有一整組的問題與舉世之媒介產權及控制權相關：受到了這樣的因素之約制，尤其是強有力跨國公司的市場支配地位的制約，林林總總的媒介產品（電視節目、廣告及新聞）生產了出來而呈現在我們眼前。第二，在市場已為特定力量支配之下，對於接收這些文化財貨的人們而言，又產生了「哪些意義」呢？消費外國的電視節目等等情況，對於一個社會不等的文化類型，產生了什麼影響？比如，西方的「消費至上」（consumerism）的觀念及作為廣為流傳以後，是不是在重大程度內改變了本地的諸種文化價值？這樣的外來文化觀，是破壞了、取代了或是混雜而使得正宗、本地而傳統的文化變成隱而不顯？

以上第一組問題，通常被認為是政治經濟方面的，或是機構制度的「宏觀社會學」之問題。此處涉及的支配問題，大抵可以從經濟術語加以描述：它是新帝國主義的一部份，第一及第三世界國家的總體關係，受到其結構的限制。這個形態的支配，也就是開發中國家之「依附理論」所描寫的狀態，這也是費杰士的主張。其次，費杰士提出的第二組問題是「特定的一些文化環節」，迴異於經濟帝國主義。這樣的意念，也就暗指除了經濟之外，另有一個獨特的分析層次，而它包括了媒介各種文本的內容、人們接收這個內容的狀況，以及接受之後所受的衝擊，「廣大第三世界人口的諸般生活及人文關係」所受的衝擊。這就是「媒介的文化面向」，費杰士及其他學者都曾指出，論及媒介帝國主義的理論諸家，一般說來，都沒有能夠正視並回應這個問題。③費杰士認為，這樣的失敗，起因於內蘊在「文化面向」的諸種困難：「應該提出哪些問題呢？研究者對於基本

問題的形成方式都很少有共識，遑論研究方法及準則的適用。」④

在很多方面，我們都能同意費杰士的看法。不消說，衆位媒介分析家的產出，是有多數「確實」是與政經方面的事務或媒介制度的問題，很有關係。同等不可忽視的是，費杰士撰文的當年（譯按：一九八二），很少有人企圖研究媒介帝國主義與媒介效果的關係。該文發表之後迄今，若干研究已就此展開探索，本書將在下一節評介這些研究。但我們還得將費杰士所提出關於「文化」的說法，「權且保留」。如果文化指的只是媒介文本及閱聽人接收文本的狀況，而且相關研究者對此都沒有異議，那麼，事情倒還來得直接了當得多。但文化這樣的概念，具有內在的曖昧性，任何研究者至此面臨了宛若擱淺的狀態，因此相關的問題也就複雜了十分。

問題到底有多複雜呢？不妨將費杰士所批評的研究成果，找個代表性的例子，看看費杰士所說的特定「文化範疇」，在這些關於媒介帝國主義的研究例子當中，到底是如何的欠缺。

這裡所要舉的例子是許勒（Herbert Schiller）的短論〈跨國媒介與國家發展〉，（*Transnational Media and National Development*）這篇論文首刊於《國家主權與國際傳播》（*National Sovereignty and International Communication*）這本廣為徵引的論文集（由許勒及北安權 [K. Nordenstreng] 主編，一九七九年出版）。許勒是媒介帝國主義的論題方面，最為多產而廣為人知的研究者之一，長年以來，他在這些方面的立場，都能保持一貫。就若干方面來說，許勒的作品其實具有相當的個人風格，我們稍後將就此申論；但再一方面說，他的分析，卻十足是制度方面的關懷，而不是媒介文本的問題。

許勒的分析起點，在於揭示我們這個世界在經濟方面的運作，究竟是如何。他援用華勒斯坦 (I. Wallerstein) ⑤ 的理論，然後描繪了「現代世界體系」之內，包括了一個以全球作為運作範圍的資本主義市場經濟，其間，西方已工業化的「核心」國家支配了人文及自然資源的分配。(許勒的分析排除了國家計畫掛帥的東歐蘇聯集團)根據這個模式，這些第三世界國家無論是在經濟、科技、戰略或政治權力等方面，都遠離於掌握了控制權的核心國家很遠，它們位處「邊陲」。面處如此局面，許勒因而說，第三世界國家並不能字如其面地，依循「國家發展」這個字眼所應蘊含的路徑，自行控制其經濟(而甚至是其政治的)發展。外在於名義上是「獨立」主權國家的這些力量，實際上決定了發展的進行路線。

「世界體系」及「核心—邊陲」模式的想法，基本上是在探討全球政經權力關係之時，廣義的新馬克思主義典範者所採取的立場，我們可以稱之為「依附理論」⑥ 非常明顯的是，依附理論強調的是，先前的殖民國家仍然未能脫離依附西方的狀況，而這一線思維，最緊要的是(至少就許勒所採納的觀點而言)現代全球資本主義的「整編」而「系統性」的本質。就此研究取向而言，多國公司(有時亦稱跨國公司)扮演了關鍵性的角色，因為這些研究者認為，它們代表了整個全球資本主義「體系」最為重要的單位。跨國公司掌握了極為巨大的經濟權力(在許多情況下，甚至大於許多個別國家之經濟力)，⑦ 而它們開發全世界的市場、自然資源及勞動力之過程，在許多批判者的眼中，表徵了資本主義發展的巔峰，並且決定了第三世界的經濟發展。依附理論當然要大力推薦這樣的說法，尤其是它本來就亟思取代發展研究的典範，即「現代化理論」⑧ 不過，這裡必須

指出，許勒提出的論述，只能說是一個相當簡化的觀點，若干棘手的概念性問題，就在「體系」的說法之下，被輕描淡寫地帶過，「體系」也就變成了一個物化的概念，粗糙而顯現出僵硬的「功能主義者」的模樣。在這方面，許勒遭到了最多的批評，^⑨但目前這不是我們的重點，也就不予轉述。

許勒挺身而出，目的在於展示這些媒介的運作，切合於資本主義世界體系的運轉邏輯，他的分析焦點是展示這些媒介，實乃提供了「資訊的基礎結構，足以在意識形態上，支持現代世界體系的核心（也就是跨國公司）。」^⑩這麼看來，跨國媒介公司也就等於是馬前卒，為「提振、保障及延展現代世界體系，尤其是它的領導部門（跨國公司）」而努力。^⑪

許勒論點的重心是，媒介帝國主義的現象之所以發生，肇因於已開發國家（尤其是美國）的商業媒介角色之膨脹，波及了「開發中」國家。這樣的一個角色，許勒僅以不及半頁的篇幅加以描述，他所使用的語言備極媒介批判理論的術語。換句話說，這些媒介在許勒筆下，徒然是財團的行銷利器、是操縱閱聽人並且使他們變成資本主義所生產之「財貨的消費者」：

廣告訊息充斥，盈滿於任何的一種媒介，這已是很明顯的事實，它的目的就在於創造閱聽人，而閱聽人的忠誠已被定著於具有品牌的產品，他們對於社會實體的了解，經由這整個規模的商品滿足而來。^⑫（譯按：許勒這裡所說的閱聽人被當成商品販賣，說得太過簡單，比較複雜的觀點，請參見《廣告的符碼》〔遠流出版社，一九九二年〕之譯者導論及該書第三章。）

必須指出的一點是，學者論及媒介所具有的操縱性及意識形態權力之時，經常「只見宣示」(assertion)(譯按：而不見展示)。媒介的批判理論總是揪住「媒介效果」的問題，大作評估，但我們後文將指出，這樣的說法必然碰到重大難處。許勒對於這類問題不感興趣；他想要做的是，釐清圖譜，找出「體系」擴展它的觸角之軌跡。既然在分析中，已經駐足長久，並且認清了媒介的操縱性角色，許勒也就很快轉而指出，這個體系有其需要，必須日復一日，贏取更多的市場及找尋更大的剝削領域，他也指出爲了達到這些目標，資本邏輯將會採用哪些策略。如此，他所描繪的圖譜是：一個接一個的媒介及其相關業務(印刷及廣電媒介、廣告、市場研究及公共關係等)，以及一波又一波的科技產品(電腦及資料、資訊科技、衛星廣播)，被整編進入了資本主義所支配的世界體系。諸如此類的描述，以及指認美國的官方機構(如「中央情報局」)在這過程以祕密的身份所扮演的「穩定」體系之角色，^⑬占去了該篇文章的剩餘篇幅。

許勒的結論最能昭示他的一貫立場。他在摘要中說，跨國媒介「是以資本主義的方式分配資源之世界體系，必不能欠缺的單位。」，這些媒介「創造並且強化了閱聽人的態度，使他們執守於整個體系的形形色色的關係、現象」。^⑭非但執守這個結論，許勒更進而刻意地「否定」從細部經驗這個層次，測量各種媒介效果的必要性。在他看來，個別的媒介文本不時在相互補強，展示了消費至上的價值觀及「美國式」(譯按：的行事作爲)，具有百般的吸引力。這些效果，雖然不能直接加以量化，但卻能產生累積而「整體的」作用，「我們可以看出，它已然變成一種生活方式的典型」。因此，對於許勒來說，跨國公司的媒介在第三世界國家所造就的「效果」，等於是一種發展路徑的

制度化：

至於中共，只有說聲抱歉，因為這也只是資本主義的發展路徑來理解。在走資的過程，力量及穿透力數倍於先前時代的媒介，扮演了工具性角色，吸引並教導其閱聽人沿著這條路而行進，但卻隱藏了更深一層的實體，也沒有告訴這些人路盡之後的後果。^⑮

許勒筆下的文化概念，相當寬廣，他指的是一整個「生活方式」——資本主義的文化——並且，真正重要的是，「資本主義體系」位居要津，貫穿了這種生活方式。他的立論強烈，直有法蘭克福學派之「批判理論」的若干影跡，^⑯也讓人想起資本主義體系的整編能力。西方社會各個層次的東西，從「軍事—工業」複合體一直到「公民—消費者」的親身經驗，全部受其形塑。由於這樣的一個「整體觀」太過強烈，許勒也就認為，消費者態度或政治價值在暴露於特定的媒介文本以後，是不是會產生變化，根本不值得研究，而且也不可能孤立看待。在他看來，證據已盡在資本主義無情而無可否認的擴散過程中，一清二楚。許勒認為，他的任務在於監視、在於勾勒資本主義的這個擴散過程，以及資本主義為達此目地所採用的日新月異之策略。這就是這樣的期許，許勒才能長年來沿著政經的主軸，進行分析。六年之後，他在一九八五年所發表的論文，〈電子資訊流通：全球支配的新基礎？〉，許勒的論點一成不變。他只是重彈老調：「晚近的一些發展，預卜了更為徹底、更為無所不包的資訊控制，已經創設完成。」^⑰該篇論文的副標題是〈跨國公司的企業結構與資訊買賣〉，揭示了許勒的論述結構，仍然頑強地抓住「宏觀層次」不肯放手。

但抓住宏觀面並不是許勒的獨門絕活。同樣是多產而論述媒介帝國主義的馬特拉，他在許多著作中也提出了相近的焦點，並且以此研究媒介制度及跨國公司策略。（我們將在下一節再檢視馬特拉的部份著作）^⑱就知識策略來說，這個相當常見的取向並非沒有奧援。比如，高丁及梅鐸是這麼說的，「文化依附是國際經濟支配體系這個根本現象的一環，所謂文化依附也只能在這樣的脈絡裡『才能理解』。」^⑲採取批判態度的媒介研究者，不乏懷抱強烈主張，認為無論就分析上或是政治目的上，政經分析都應占有「優先性」。撒馬拉吉瓦（Rohan Samarajiva）所寫的一篇論文，正是這個策略的佳例，文中，他展示了西方跨國公司的通訊社，透過哪些手段，控制了全球的新聞外電市場。就理論而言，撒馬拉吉瓦論文的「整體觀」，沒有許勒那麼強烈。該文提供了大量的資訊，討論的方式相當用心，臚列了資料，展示了何以單是經濟這道阻力，就已經排除第三世界國家進入全球通訊社市場的可能性。這種性質的分析，在幫助我們了解第三世界國家何以瘖啞沒有聲音，最能提供結構上的解釋力。不過，尤其具有意義的是，對於這種分析方式的必要，撒馬拉吉瓦提供了更具說服力的理由：

這個研究取向所揭示的，不在於新聞只不過是一種商品，也不在於說新聞永遠必須被視作是商品看待。（譯按：這些外電）「新聞對於第三世界國家之所以重要，原因是這些新聞具有政治及文化方面的重要意義……」不過，果真要達到政治及文化的目標，果真要挑戰現有的秩序，我們必須善事了解現有結構的強弱優劣之後，才能擬定務實的策略。從政經入手，分析新聞通訊社的世界

市場，是形成諸如此類政策的過程中，必不可少的步驟。⑳

撒馬拉吉瓦小心翼翼地提出經驗性分析，許勒的著作則是必欲引發爭論而後快，他逕自宣示支配關係的存在，兩人明顯不同。但雙方的共同點是，他們都堅持政經分析的優先性。確實，縱觀媒介分析家所累積的大量研究成果，我們應可察覺，「文化範疇」這個概念上有待開拓的問題，永遠永遠被往後延擱了。就如同崔西(Michael Tracey)所說的：

偏愛文化支配這個概念的人，雖然認為它是透過電視而進行，但卻僅止於研究各種公司的報告，而不是就活生生個別人物的生活現實，展開探索；他們偏好抽象地數說傳播的流通狀況，而不是這些流通內容的文化意義。㉑

企圖澄清支配的物質脈絡，理由至為正當，尤其是對於馬克思主義者而言，更是如此。但澄清之後，問題還是存在，此即這樣的分析，是不是真正能夠掌握文化支配的特殊性格。

費杰士顯然是抱持否定的看法。在他的眼中，「文化衝擊」的諸般問題，還得求證於個別消費者這個層次。對於類如許勒之流的理論家，他的部份批評是，他們的廣泛筆觸，橫掃千軍，但卻只是將媒介產品的操縱性效果，當作「想當然耳」卻不加檢視：

一般說來，認定控制媒介產品即足以造成文化效應的人，通常也就認為大眾媒介主要只是操縱工具，能夠對閱聽人的行為及世界觀，產生直接而沒有中介阻攔的多方效果。㉒

許勒的「整體觀」取向，似乎已經將資本主義設定「為」文化；而這個體系的擴散所產生的「種種效果」，單從個人浸淫其中的這個事實，已經可以明白揭示。但費杰士認為，另有一個分析的步伐必須邁開。這一步的關鍵，在於回答一個很困難的問題：到底人們「如何」體驗資本主義的文化？或許，資本主義的文化操縱力量並沒有那麼強大，而它的種種效果，在不同的個人身上，產生了互異的體驗？或許，消費者的價值觀，以及市場導向的倫理，在跨洋過海之後，隨著文化邊界的阻礙而有變化？宗教可能是一個明顯的例子，顯示中介性影響力的存在。諸如此類的考量，也就彰顯許勒的取向，流於空泛、淺薄，並且可能是太悲觀了。

所以說，問題依然未變，我們的職責還在於找出，以政經手法分析媒介帝國主義，究竟如何貼近其文化方面的意涵？費杰士的建議是，我們應該追蹤媒介產品，直至閱聽人接收這些產品之後的反應。到底這些媒介文本是怎麼「被詮釋的」？而這些詮釋是不是又會隨著不同文化脈絡的中介，致而產生差異？這樣的一個領域，真正能夠讓我們偵察得到豐盛的果實嗎？真正能夠讓我們充份掌握「文化範疇」嗎？

解讀唐老鴨：批判「帝國主義文本」的意識形態

許勒的批判凌空而廣泛，另有許多分析，與許勒迥然有別，他們對準特定的媒介文本，企圖揭示這些文本的帝國主義色彩。採取這個路徑的分析，數量沒有採行制度性分析的研究那麼多，但其間廣為人引用並且廣得佳評之作，乃是多夫曼(Ariel Dorfman)及馬特拉的《如何解讀唐老

鴨：迪斯耐卡通的帝國意識形態》。²⁴

如同書名所示，多夫曼及馬特拉的用意，在於展示，雖然華德迪斯耐的世界，披上了如此無邪、全然沒有惡意的外觀，但「隱藏」在它的背後，卻是種種彰顯帝國主義本質的價值觀。他們認為，迪斯耐卡通能夠成爲美國帝國主義的強大意識形態之工具，原因也在於它在小孩觀賞之際，顯得無害而有趣。多夫曼與馬特拉所提供的是，「以對立於主流的方式，解讀」迪斯耐。他們的手法，掀開了無邪的金玉外衣，暴露了意識形態的敗絮內裡，他們說明了這些卡通故事，很有可能使得西方資本主義的種種社會關係，讓人覺得很自然而正常。（譯按：專研漫畫文化的）貝克（Martin Baker），曾將多夫曼及馬特拉的論點，摘要如下：「美國的資本主義必須勸服受其支配的人，『美國的生活方式』正是他們想要的。美國人的優越性是自然而然的，符合每一個人的最佳利益。」

²⁴

《如何解讀唐老鴨》這本書寫作、出版於一九七一年的智利，當時正是艾倫德（Salvatore Allende）的「萬民齊心」（Popular Unity）政府揚舉革命社會主義的旗幟，短暫盛開的時候，因此，該書緊密地認同於這個時期的革命政治觀。在美國首肯默認之下，一九七三年的軍事政變結束了艾倫德的政治生命，軍事強人皮諾察（Pinochet）上台主政，這本書公開遭到焚毀的命運，兩位作者被迫流亡。過後不久，這本書廣泛被譯爲其他文字（曾有一段時間，美國禁止英譯本在其境內發行），並且成爲晚近批判帝國主義文化的古典教材。柏格（John Berger）（譯按：英國著名的藝文評論家，生於一九二六年，著作《看的方法》有中譯本）在《新社會》（New Society，譯按：英國的評論性週

刊，立場中間偏左，現與另一個刊物合為 *New Statesman and Society*，仍為週刊）為其英譯本撰寫書評，他說：「這本書已經成為擺脫殖民主義之影響的教科書。它所檢視的是華德迪斯耐卡通的意義：精確而深邃地檢視，這本書照亮了全球的處境。」²⁵

一九四〇年代以來，迪斯耐卡通即已風行第三世界國家，因此，把它當成是美國資本主義文化價值的潛在「負載者」自無不可。就此而言，柏格說多夫曼及馬特拉的分析「照亮了全球的處境」，倒也一點不差，產自西方的各種媒介文本，確實大量充斥於其他的文化。但關鍵性的問題是，這些文本的存在，就證明了文化帝國主義現象的存在嗎？至為明顯，「只是」存在還不足以言帝國主義。除非經過閱讀，否則文本在文化上並沒有重大的意義。在閱讀之前，任何文本的地位，與進口的白紙沒有兩樣：這樣的文化，在物質上及經濟是具有意義的，但它卻沒有直接的「文化」意義。就這個分析層次而言，判斷文化帝國主義現象的存在與否，取決於閱讀這些帝國主義文本的反應。所以說，順著費杰士注意媒介文本的「文化衝擊」的呼籲，我們也就必須了解，類如多夫曼及馬特拉的文本分析，實在只能有限度地提供文化帝國主義的證據。

評估《如何解讀唐老鴨》這本書，相當困難。這並不是一本嚴謹的學術著作，反之，它以公開挑釁的姿態，明白表示它有政治目標要達成。它的分析並不粗糙，但誠如該書的英譯本導讀者所說，該書出於「義憤填膺、意在嘲諷而政治熱情洋溢」。²⁶這本書非但「拒絕了」美國的消費資本主義的價值，它也分析了這些價值及它們對於智利這個社會的意識形態效果。這本書同時混淆了「美國」與資本主義本身，並把它當成「階級敵人」。由於具有這些特徵，而這些特徵又產生於

特定的時空條件，因此，如果將它當作是完整而連貫地論述文化帝國主義的著作，並不公允。但該書終究隱含了這類作品的一個共通性，亦即它們都乞靈於「帝國主義文本」所具有的「意識形態之力量」，並以它作為推衍其論述的核心概念。這本書的理論步驟，基本上有兩個：先確認帝國主義的意識形態，然後將其效果理論化。

兩位作者的第一個步驟，得到最多的注目。根據多夫曼及馬特拉，卡通夾帶了一連串的意識形態主題：對於金錢的執迷與「不消費會死的衝動」；不停地指向「異國情調」（也就是第三世界），把它們當成是財富的泉源，「就在那裡」等著西方探險家；描述第三世界國家的詞彙，極盡種族與文化刻板印象之能事（尤其是把這些國家的人民「當作小孩來看待」）；資本主義的種種階級關係，在其陳現下，變成自然而然、無法改變而在道德上有據；直接了當地「反共產及反革命的宣傳」；再現女性形象時，出以矮化而刻版的語彙等等。

這兩位作者的分析，就許多事例來說，相當可信可取，而對於「原本已經政治化的讀者」而言，他們的分析更顯得是義正詞嚴。不過，這個詮釋總有讓人欠難同意的地方。不消說，這本書的旨趣，本來就在於對抗迪斯耐卡通世界。但同樣無庸置疑的是，多夫曼與馬特拉的解讀，也與大多數兒童那種「無知」的解讀，甚或很可能也與多數成人的解讀，大相逕庭。更值得注意的是，已有證據顯示，其他批判迪斯耐卡通的人，他們反倒另有見解。晚近出版的一本專論卡通漫畫的書，最引人興味的就是，它指出多夫曼及馬特拉的批評核心，根本站不住腳。多夫曼及馬特拉認為卡通中要角，即唐老鴨的「史庫魯吉叔叔」（Uncle Scrooge）正是執迷於金錢這個主題的化身，

但是，不同的評論家筆下，卻展現了南轅北轍的詮釋。

在多夫曼及馬特拉的解讀下，史庫魯吉叔叔這位人物在設計之下，戴著「病態而傷感的孤獨情緒」的面具，以卡通百萬富翁而守財奴的形象出現，其實是掩飾了資產階級的組織化力量：

史庫魯吉叔叔的造形，用意是要讓支配賴以進行的種種機制，分毫無損而不受衝撞。攻擊史庫魯吉，就像撲倒守門員一樣，這樣的象徵很明顯，卻也只是次要的，而如此一來，高居在迪斯耐城堡的其他外人，也就免於被衝擊的命運。這麼樣一位過度誇張的拜金人物，是不是被用來分散讀者的注意力，使他們不再信任史庫魯吉，也不再信任其他任何一個人？⁽²⁷⁾

在這裡，他們的解讀所遵循的馬克思主義之路線，相當典型，其主旨是說，意識形態的運作目標，就在隱藏並「神祕化」資本主義底下，種種社會關係的真正本質，也就是階級的結構。在其運作過程，財富似乎很「自然地」就歸為某些個人手中所有，財富的力量隱而不顯，因為握有財富的「百萬富翁」彷彿就是一個無害的怪人。但其他論者曾經指出，關於這一個主題，總共另有三種觀點迥異的批評。說法之一將史庫魯吉比作刻意用來嘲諷「金錢拜物教」的荒謬，說法之二則將它推舉為「暗地裡批判了資本主義」，而史克魯吉則扮演了「資本主義競爭階段之中，刻薄又讓人訕笑的資產階級企業家」，第三個說法則認為，整個關於金錢的論述，敵不過一個更大的主題，也就是「人類以種種方式欺瞞自己、毀滅自己」。這樣的情況，就如巴克(Martin Barker)所說，「一樣資訊，四樣不同的詮釋。」⁽²⁸⁾

不必諱言的是，諸如此類的文本意識形態之批評，最易染上這樣的問題：它的言下之意是，它的批判穿透了文本的「表象」意義，挖掘到了「真正的」意識形態之意義。「真正地說」，迪斯耐卡通根本不是那一套，不是扮演叔叔的卡通人物，把一些小小的毛絨絨動物，送到那些叫作「印加布林加」(Inca-Blinca)、「阿特蘭」(Aztecland)或「安史台地思坦」(Unsteadystan)的夢幻之地，探險金礦：它們其實是敘事中，隱而可見的資本主義——帝國主義者的世界觀。但誰有最後的裁定權呢？迪斯耐以「無邪的」樣子呈現它的人物，多夫曼與馬特拉則說這些人物是「邪惡的」。巴克認為，「這些人物面貌太過多樣，也太複雜，沒有那麼邪惡，也沒有那麼無邪：我們必須認定，他們與其讀者之間，包括了拉丁美洲的讀者，建立了『複雜的』『契約』……」。②9這麼說當然很是正確。但歸根究柢，必須爭議的，並不是多夫曼與馬特拉的詮釋，具不具備文學批評的價值？也不是讚賞他們的社會經濟分析，正確無比，而是一般的讀者，到底怎麼解讀漫畫卡通的？這才是要點：換句話說，文本是不是產生了意識形態的效果，若有，又是如何產生的？

除非他們能夠有力地舉證，讓人相信，他們所看出的意識形態成份，確實對於智利的一般讀者有所影響，否則多夫曼與馬特拉的著作，仍然停留於一種「帝國主義文本」的政治化解讀這個層次，算不上是一個關於文化帝國主義的論述。他們的確提供了一種關於影響的論述，但並沒有再作任何的發揮、闡釋。在這方面，最後一章〈權力歸於唐老鴨？〉的討論最為集中：

然則這些支配階級的文化上層結構，亦即代表中心、都會地區之利益，同時也是生產力發展

過程所展現矛盾力的產物，到底是怎麼在這些矮化發展的國家，取得諸如此類的影響力，而它又是如何贏得歡迎的？到底爲了什麼迪斯耐可以得到如此戲劇性的效應？³⁰

但美國之夢又怎麼周遊列國的呢？對於他們自己提出的這個問題，多夫曼與馬特拉的答案，強調的是類如迪斯耐這樣的文化進出口品，在更大的經濟依附情境裡，占據了特定的位置。「我們的國家出口原料物質，但卻進口上層結構及文化財貨。」³¹

如此的局面，數說了舶來文化文本已然盈市，但並沒有解釋它們是否產生了效果。他們接著說：

爲了讓我們「單一產品」的經濟尚能立足，供給都市生活所需的行頭，我們也就往外送出銅礦，他們則送入機器，抽走銅礦，當然，還有可口可樂。可口可樂可不是簡單的事，在它背後頂著整個的上層結構，充滿各色的期望與行爲模式，隨之而來的現狀與未來的社會觀，以及對於過去的詮釋。³²

所以說，進口的文化財貨（如可樂與迪斯耐）多少也「包括」了美國消費資本主義的種種價值觀，它們隱然提供了詮釋，告訴我們什麼是好的生活。話雖如此，我們並沒有能夠看出這些文化財貨究竟是怎麼在傳輸內含於它們的種種價值，我們也並不知道它們「提供」的社會觀點是什麼。及至作者提出他們的詮釋時，坦白說，相當讓人失望：

在唆使之下，家庭主婦也就想要購買最新型的電冰箱或是洗衣機；已經家貧如洗的產業工人，飽受飛雅特（譯按：義大利的著名車廠）的亮麗形象的轟炸。（相同地），……矮化發展的國家，其人民間接地接觸了這些卡通，把它當作他們應該有的生活方式，也把它與外國的權力中心當作同一回事。^{③③}

論及意識形態效果這個緊要問題的時候，多夫曼與馬特拉的說詞，只能重新乞靈於媒介文本具有操縱性力量這個概念而不加質疑。他們只是「認定」翻看美國漫畫、看看廣告，以及接觸富裕的生活風格之圖片，就會產生一個直接的招風效果。他們所援用的效果模式，我們現在已經可以看出，與許勒如出一轍，而這正是費杰士的批評對象。儘管他們的研究焦點是文本而不是制度這個層次，但較諸許勒，多夫曼與馬特拉並沒有增益我們對於文化帝國主義論點的了解。若要真有任何的增益，那麼，研究文化帝國主義的人，應當分析「文本與閱聽人的關係」。這樣的一步，如同論者所說，正是批評文化帝國主義現象的人，鮮少跨出的：

目前，西方研究閱聽人的正統觀點，在於強調種種傳播現象為閱聽人接收的社會情境，它所強調的是個人具有主動而積極篩選與注意訊息的能力。這樣的一派主流觀點，似乎並沒有充份地用到關於第三世界為背景的研究……研究者低估人在心理上自作調適而予區隔化及合理化的能力，其程度讓人吃驚。我們需要更多的研究，調整其焦點，注意個人及團體，在詮釋、轉化與應用這些外來文化的時候，究竟是如何與他們自身的經驗，發生聯屬的。^{③④}

自從上面這一段話發表以後，已經有若干研究處理了這些問題。既然如此，我們現在就將焦點從迪斯耐轉到「朱門恩怨」(Dallas)，這個晚近為批評文化帝國主義的人，「恨之入骨」的電視節目。

「收看朱門恩怨」：帝國主義者的文本與閱聽人研究

對於許多批評者而言，美國的電視影集朱門恩怨，等於是一九八〇年代談論文化帝國主義必有的話柄。在《收看朱門恩怨》這本書裡，安(Ten Ang)的核心問題，正是處理這個德州肥皂劇在國際上廣受歡迎所引發的緊張關係：

……風行九十餘國，從土耳其到澳洲，從香港到英國，……街頭空無一人，但家庭用水量卻又戲劇性地下降，原因只在這個影集的一齣戲正在上演。這是人盡皆知的事實……

文化評論者對於這齣影集的「成功」，有如下反應：

朱門恩怨這個影集，再次顯示美國風格的商業文化，對於正統的民族認同，產生了威脅。比如，一九八三年二月，法國的文化部長朗傑克(Jack Lang)……甚至宣稱「朱門恩怨」是「美國文化帝國主義的象徵」。^③

在歐洲這些文化評論者的修辭中，安察覺了一個「大眾文化的意識形態」，也就是說，這些人

對於來自美國大眾文化工業的進口產品，存有一股大而化之的敵意，而這股敵意一骨腦地發洩到了「朱門恩怨」影集，滿口的輕蔑宣洩而出。她引了米雪·馬特拉(Michelle Mattelart)的批評話語：

關於文化之未來的討論，盡數籠罩在「朱門恩怨」無所不在的陰影裡，這並不是無所為而發生的：「朱門恩怨」變成了一個完整的符號，令人憎恨，這正是吾人所須對抗的：文化貧困。③⑥

一方面，「朱門恩怨」是這麼受到歡迎，再一方面，並排其側的是「專業知識份子」對這個節目的敵視與批判，並且以文化帝國主義指控之，這樣的一個現象，正好恰如其份地暴露閱聽人與媒介帝國主義的論述之問題。因為這裡的情況一如迪斯耐卡通的唐老鴨，文化評論人只會譴責朱門恩怨，但鮮少研究觀眾收看節目的真實過程。文化帝國主義再次被當作是文本自身所展示的意識形態質性。這些評論人認為，在摩天大樓閃閃發亮的影象裡，在昂貴而光鮮的服飾與汽車裡，在舒適豪華的擺設裡，在權勢與財富的杯觥交錯裡，就已經藏有了文化帝國主義的影跡。所有的這些場景，在他們看來，都對於觀眾產生了明顯地意識形態之操縱效果。李蘭(Lealand)是這麼說的：

隱然之間存在著一種假設，亦即認定進口自美國的電視節目，無論什麼時候、什麼地方播放，都會產生(譯按：負面)衝擊，但就此展開的實質調查，又幾乎絕無僅有。所謂的證據，大多也只是

街談巷聞或旁支佐證而沒有直接的關係。想想……阿爾及利亞的遊牧民族，在炙熱的沙漢裡猶然收看著「朱門恩怨」，也就被當作是充分證明了（譯按：文化帝國主義的存在）。^{③7}

然而，英國的媒介批判理論長足發展之後，^{③8}頗鼓舞了一些研究，以探索閱聽人對於「朱門恩怨」之類的「帝國主義文本」的反應為職志。雖說主要並不是思索媒介帝國主義的問題，但安的著作正好也是這個類型的研究之一。

安研究這個節目的觀眾、寫作這本書的初衷，起於印證她本人收看「朱門恩怨」的親身經驗。她察覺到，收看這個節目所得到的享受之情，以及她對它所具有的意識形態內容之警戒之心，是兩相抵觸的。她以「知識份子與女性主義者」的身份，批判地透視了它的意識形態，但與此同時，她卻也能愉快地收看這個節目，這也就是說，這份愉快之情與意識形態的效果無關，當然也不是伴隨意識形態效果而來的。她的論點是，回應文本所具有的意識形態效果之時，文化評論者忽略了閱聽人這層緊要的問題：「因為我們必須承認一件事：『朱門恩怨』受到歡迎，因為不知什麼原因，許多人收看的時候，是覺得『享受的』。」^{③9}

在安看來，該齣影集受到歡迎是個事實，雖然這也可能可以說成是帝國主義的意識形態力量的運作結果，但她認為其間的原因至為複雜，不能訴諸單因的解釋；她說，一大部份的原因是通俗劇敘事結構本身，帶有愉悅的性質。這齣影集具有能耐，將「通俗劇的想像空間」與它自身構聯了起來，而這樣的能力又提供了愉悅，兩相加權的結果，正是影集的成功祕訣，安認為，這些

並不一定與美國的文化力量或消費資本主義的價值觀，具有任何關聯性。文化評論者疏忽了一件事，亦即在外來文化價值與「文本的愉悅」之間，產生了矛盾以後，閱聽人是有可能加以利用而攫取好處的。

安的研究，取材的過程，相當不符合經驗性研究的正式程序。她在荷蘭的一本婦女雜誌刊登了一則廣告，邀請讀者寫信給她，說說他們喜歡或不喜歡「朱門恩怨」。她所接獲的來信，反應非常複雜，其中也包括了像安本人的情形，也就是她們同樣面臨了衝突，一方面是她們對於這齣影集的意識形態深不以爲然，但卻又在收看的時候感受到了愉快，因此也就必須解決這樣的衝突。比如，有一位讀者的回信是這麼說的：

「朱門恩怨」……老天，別再談它了罷。我簡直被它迷住了。但妳大概不會相信，居然有這麼多人對我說，「噢，我還以爲妳是反對資本主義的哩。」是啊，我是反對資本主義，但正因爲「朱門恩怨」誇張得如此離譜，它哪裡還跟資本主義有什麼關係呢？這個影集只不過是純粹的藝匠打造，堆砌出這些無聊的東西而已。④①

安的發現是，有許多回覆信件的人，反對「朱門恩怨」的種種文化價值，她認爲這些人的觀點，已然受到文化評論者對於「大眾文化之意識形態」的批判之影響。她的論點是，抱持這種反應的觀衆，已然內化了他們所認定的「正確」態度，他們已然對於進口的大眾文化產品有了立場——也就是專業知識份子抨擊外來大眾文化的立場。因此當他們覺得這齣影集讓人有些享受時，

他們同時也覺得必須找些理由來合理化這種衝突的情況，比如，採取一個反諷的姿態。如果沒有採取這個策略，那麼，安認為，「朱門恩怨」迷也可以採取「民粹主義」(populism)的意識形態，進行反駁知識份子的論述，此時，他們可以指控批判大眾文化的意識形態，乃是菁英份子與作之君作之師的作風，他們因此可以堅持，享受愉悅乃是天經地義的權利，無需覺得在文化上「有罪」(使用諸如「喜歡不必有理由」之類的流行箴言)。^④安以「朱門恩怨」的文本為例，分析意識形態的位置變化與抗爭，並非沒有值得訾議的地方。^⑤但她的研究仍然不失為實證之作，至少點明了一件事實，那就是暴露於帝國主義者的文本，就會立即產生意識形態上的效果之說法，實在太過於天真而不可信。回覆信件的人，她們的反應如此的複雜、深具自省能力而自覺，也等於是說明，文化評論者以為存在的前舉效果，實際上乃是大大地低估了閱聽人主動而積極與文本交涉的能力，也低估了普通觀眾／讀者所具有的細緻的批判力。

晚近另有一些研究也顯示，閱聽人的反應確實並不簡單，細緻得很。舉個例子，凱茲與李筆士(Katz and Liebes)兩人以更為正式、更具有經驗調查性質的研究，探討了多種對於「朱門恩怨」的反應。他們的研究是跨國性質的，規模很大，比較的是以色列境內不同種族的觀眾，他們對於「朱門恩怨」的反應，與美國的觀眾到底有哪些異同。凱茲與李筆士採取的立場，是媒介研究當中，聲勢日漸浩大的觀點，這個觀點認為，閱聽人是主動而積極的，而他們建構意義的過程，實在是與在特定的文化脈絡之中，與文本「協商的」。他們認為，這樣的一個觀點：

提出了一個問題，此即美國的電視節目，何以能夠輕而易舉地跨越文化及語言的界線？確實真是這樣，人們理所當然地就認為這個現象合該如此，至而幾乎沒有任何研究，以系統性取向，告訴我們為什麼這些節目能夠如此成功。這實在讓人納悶，原原本本是美國的節目，如何能夠被人賞析了解。吾人經常聽到的說法是，這是整個文化帝國主義過程的一部份，這個說法也就等於是認為，第一，美國訊息具有特定的內容與形式；第二，觀眾了然了這個訊息；第三，不同文化背景的觀眾，以相同的方式了然這個訊息。^{④③}

如同安，對於媒介帝國主義的說法，凱茲與李筆士大體都是抱持懷疑立場的：

既然這派的主張，經常只是從電視節目的內容本身推論效果的存在，我們也就實在很想知道，閱聽人當中，到底有多少人以明顯或不自覺的方式，吸收了批判者與學者宣稱他們正在接收的訊息。^{④④}

或許，他們以「朱門恩怨」作為對象所完成的報告，是截至目前為止，站在閱聽人反應這個角度審視媒介帝國主義的經驗性調查之中，最具有企圖心的一個研究。他們的方式是，先行組成五十個「焦點團體」，每個團體又各包括三對夫婦，各自觀看一集「朱門恩怨」。引導他們這個研究的前提之一是，無論是哪一種電視文本，其意義的獲取都是一個收看與論述詮釋的「社會」過程，因此，安排觀看影集的人，以一個團體作為單位而收看，對於這個研究來說，相當重要。他

們的這個假設，與晚近所流行的其他觀點，並無二致：④收看電視並不是孤立的個人行為，它必然是社會互動的一種，亦即一邊看電視，一邊與「重要的他人談話」，是詮釋與評估過程的重要部份。如果收看的節目是外來文化的產品，那麼這些節目或許還要來得難以「解碼」，因此群集而收看电视的重要性，或許更要增加幾分。

凱茲與李筆士挑選團體成員的標準，在於他們的階級背景必須相近（中下階級而教育程度在高等或以下），並且每一個團體成員都必須「來自均質性的種族」：

我們總共訪問了十個團體，各包括了住在以色列地區的阿拉伯人，新近從蘇俄移民至以色列地區的阿拉伯人，以及來自摩洛哥與齊布士(Kibbutz)的第一、第二代移民。我們以這些團體，作為收看「朱門恩怨」的觀眾，在全世界的縮影；然後，我們再以配對方式，舉洛杉磯十個美國人團體為例，研究他們對「朱門恩怨」的多種解讀情況。最後我們則比對這兩組團體的解讀狀況。④

這些團體在看完「朱門恩怨」以後，彼此進行一個小時的「開放而又結構性的」討論，再來就是個別填寫一份問卷。經過登錄整理以後，凱茲與李筆士也就得到了研究所需要的基本資料，他們稱之為「種族—記號學資料」(ethno-semiological data)。

他們邀請這些團體先就下列內涵進行討論：這齣影集到底演些什麼，「這個節目的敘事順序、主題、問題與基調」。④凱茲與李筆士發現，即便是在這個基本層次，解讀仍然歧異有別，並且這樣的分野乃是受到了各個團體的文化背景所影響、受到團體成員的互動而增強。阿拉伯人所組成

的團體之一，甚至「誤讀了」該節目的訊息，我們可以說這樣的解讀，在於使它更爲符合阿拉伯人的文化視野。受測團體所看的那齣影集，顯示女主角蘇·艾倫(Sue Ellen)帶著女兒離開了她的丈夫JR，並且搬去與她的前夫與前夫的父親合住。然而，阿拉伯人卻在彼此交談中，強化了他們既有的解讀方式，他們說，艾倫實際上搬到了她「自己的」父親家中。相同的敘事內容，產生了如此截然不同的解讀，其最低的意涵是，文本能夠穿越各個文化疆界而仍然分毫無差的說法，並不可信。

更重要的或許是，凱茲與李筆士發現各個種族在判斷節目的價值時，都把本族的價值觀帶了進去。他們引了一位摩洛哥猶太人的評估：

馬加夫(Machin)：是啊，我是一個猶太人，帶著一頂便帽。從這個影集裡，我總算知道，我們猶太人「的命運真是快樂，生活真是美好。」誰又知道JR與JR的小孩的什麼事呢？說不定JR的小孩有四或五個老爸哩？當然囉，蘇·艾倫是小孩的老媽，而潘(Pam)的老弟離開了。

誰又說得準呢？說不定他是老爸咧……我看他們幾乎是一群雜種私生子。④8

這種類型的反應，似乎還不只是否認了西方那已衰敗的價值，它事實上還強化了閱聽人本身的文化價值，包括了人際往還的問題、性道德以及節目中的拜金現象，都成爲觀眾強化本身價值的橋樑：「雖說他們有那些金錢，我的生活型態還是比他們來得高一些。」不過，在這個「真實生活的基礎」，凱茲與李筆士倒是發現，觀眾的典型反應，在於他們都同意金錢的重要性：

米如安(Miriam)：有了錢，什麼都能辦成。人們就是這麼衡情論事的。人們坐在家中，想看
看錢長個什麼樣兒。

約瑟夫(Yosel)：大家都想發財。有，還想有個更多。

札如(Zari)：哪有人不想發財？全世界的人都想發財。④9

諸如此類的反應，不消說，只能說是顯示了這些觀眾與「朱門恩怨」的若干面向的訊息，保有相同想法，我們不能說這足以證明節目的意識形態效果已然產生。我們必須假設，任何一種文化，都會就財富與快樂之關係等等問題，形成它本身的基本態度。或許，「朱門恩怨」的意義，正是在於顯示資本主義的全球支配性文化的籠罩下，這種態度的強有力的展現。但如果據此而認為，與生活如此密切相關而重要的態度，是觀眾得自相關影視節目對於這些態度的描寫，不是很豈有此理嗎？我們根本不說人們只是因為看了「朱門恩怨」，就想要變得更有錢一些！最多我們只能假設，節目的價值觀與觀眾的價值觀竟是相同或不同，都是人們與文本「協商」之後的結果。

凱茲與李筆士以小心翼翼的態度，避免從這組繁複的資料抽取不成熟的結論。但他們至少認為，該研究的成果足以支持他們的想法，亦即觀看節目的社會過程是積極而主動的，而這也說明一般人的論述解讀能力，相當細膩複雜。他們另有一個看法，頗為有趣。他們說，劇中衣著光鮮而富裕的主角，與這些主角遍佈全球的觀眾，在社會及經濟地位的差距，雖然很大，但並不怎麼打緊：「不快樂是打破所有藩籬，使人復歸平等的最大因素。」⑤0 這個說法頗能應合安的論點，她

說通俗劇的敘事本質，以及它的「悲劇感知結構」，才是造成「朱門恩怨」走紅全球的原因，劇中消費資本主義的炫耀光彩，不是打動觀眾之處。

透過這些經驗性研究，不論是安那種比較不正式的，或是凱茲與李筆士的大規模而正式研究，我們可以證實，閱聽人比我們想像的還要來得主動、複雜而有反省批判的能力，此外，他們的文價價值對於外來文化的操縱與「入侵」之抗拒能力，也比許多媒介批判家的想像，高了許多。假使我們可以說這些經驗性證據，足以回應費杰士的呼籲（深入調查這類「帝國主義文本」對於閱聽人的「生活及人際關係」的衝擊），那麼，我們不妨結論說，旨在以議論引發爭議的學者，如許勒、多夫曼與馬特拉，實在誇大了這個衝擊的嚴重程度。

嘲笑卓別林：閱聽人研究的種種問題

不過，有此認知並且接受以後，我們還必須記得，在這個領域裡，經驗性研究其實存在著若干難以克服的限制。以經驗性取向，探索閱聽人接觸文本以後，作何反應，這涉及了將原本在某個層次上，屬於「私人的」東西，攤開成爲公共的訊息，其間引發爭議之處，簡直是惡名昭彰：一個文本對於一個觀眾、聽眾或讀者的態度、信仰與思想，以及意識會有什麼些「效果」呢？（譯按：這實在是很私人的東西）。凱茲與李筆士採用的方法，算是非常可取，因爲他們在探詢閱聽人如何以言詞說明他們的意識過程時，只給予閱聽人若干必要的限制。他們以「開放式」問題，引導非正式團體進行討論，如此一來，研究者影響資料取得的程度，降到最低。但以「任何」方式控制

節目的收看，其本質都是「人爲而刻意安排的」，這也就無法不讓人懷疑，這些研究發現，效度是不是有一點問題？舉個例子，如果研究者「要求」受測者以「批判的」眼光收看節目，則這位受測者也就扮演了「批判者」的角色；而不再只是「觀眾」，這樣一來，他們必然會比一般人收看電視的日常經驗，來得積極主動與自我反省。

凱茲與李筆士認爲，比起個別收看電視的情形，他們以集體收看及討論的方式，更能接近常態的收視情境。這是持平的說法，但我們也必須承認，在這種「正式的」團體情境中看電視，然後討論，相較於日常家庭內非正式的收看過程，大大不同。由於正式及非正式情境勢將引起差異，因此，學者指出，「團體群聚而引起的動態關係，涉及了人與人之間的支配、禁制與趨同等等變數」，如何將諸如此類的問題排除，是有困難。^⑤在任何公開的社交場合，人們的言談，必然受到這個情境的微妙壓力與約束所影響。雖然研究人員在設計方法時，或多或少會以敏銳之心，處理這些問題；但再怎麼敏銳，遵循方誌學而進行研究的人，都無法完全擺脫這些問題，因爲告訴活生生的人，有人正在研究他們，或是要求他們公開在必然受到權力捆綁的言談過程，闡述他們的觀點，已經注定會遭遇這些難題。說了這些，只是強調一點事實，亦即人們在公開情境針對某個文本所發表的種種觀點，（換句話說，任何以經驗性方法所取得的材料，）相比於他們對該文本的「活生生的」經驗，一定不同，兩者之間必然存在溝渠，因爲後者是日復一日不受隔絕的經驗，川流不息，不受阻扼也沒有人在旁側監理。

類如這些效度問題，充其量只是從事媒介帝國主義的經驗性探討時，最常必須跨越的基本門

檻。觀眾親身收看電視的經驗，是「現象學上的」（譯按：主觀）資料，如何將它轉化成爲（譯按：客觀）實證資料，向來都是探討閱聽人之時，必須面對的難題，而這也是關於媒介的種種效果之辯論，無法走避的核心疑點。就某個層次而言，認爲存在著並批評媒介帝國主義現象的人，只不過是換了方式，重複了西方許多媒介批判的理論家再三指陳的「意識形態效果」之說法。⁵²（譯按：認定媒介發揮了意識形態效果的人，只是就其本國的情形而發言。）但就媒介帝國主義的例子來說，既然相關研究涉及了跨文化現象，另一層困難也就加了進來：這也就是「詮釋」（*interpreting*）實證資料的難題。這裡涉及的要點是，研究者是不是能夠憑藉自身的文化理解，正確地詮釋異文化子民的種種反應。不過，凱茲與李筆士似乎認爲，他們對於這些團體的反應之詮釋，相對說來，不會有什麼問題：他們似乎認爲，基本上，每一個人都使用相同而又批判性的論述「語言」。造成這個認定的原因，或許是因為他們研究的對象，彼此文化視野的差距，相當有限，並且研究者本身的文化視野亦涵蓋其中，於是，研究者與被研究者在常態假設下，也就能夠彼此互通而理解，並且，他們好比是運作在一個文化「之內」的共同架構。這樣說來，我們或許可以認爲，在凱茲與李筆士的研究對象之間，也就是各個不同的氏族團體之間，存在著一個共通的「大文化」（*meta-culture*）而足以將他們串連在一起囉？而這個「大文化」又怎麼界定呢？比如，可不可以說這是以電視媒介而形成的共通經驗？可不可以說這是以「正義」、「愛」、「忠誠」、「人格」等等概念所形成的共通文化？可不可以說這是社會「現代性」的共通經驗？唯有借用諸如此類的參照基點，各個不同文化的溝渠才能縮小，而也唯有如此，我們才能假定彼此尚能理解對方。

不過，我們還得再換個例子。假設凱茲與李筆士的研究，是在遙遠的亞馬遜林區的部落，以印第安人為對象而進行，也就不難想像這些假設將分崩離析而不能成立。比如，在凱茲與李筆士的研究裡，他們曾經以下列問題問一位蘇俄移民：「你是說毫不帶感情嗎？」那麼，南美的印第安人可能會怎麼回答呢？問話人當時的用意，在於澄清受訪人對劇中人物 J. R. 的人格及行為之了解，究竟如何，而受訪人對這問題的反應顯示「毫不帶感情」這個詞，是讓他們得以溝通的參照共同點——雙方都認為這個詞有其意義，與言談的脈絡是相關的。但在這個交談中，雙方體認而未公開言宣的「情感」(emotion)，其實是一個相對現代的術語，也是一個高度抽象的心理概念。這個術語與它所代表的概念，很有可能必須放在十九世紀以降，歐洲人文主義(及其影響之下)所形塑的特定文化組合當中，才具有意義。我們因此不能假設這個問題，對於這個文化影響圈以外的人，會有相同的(或說，「任何的」)意義。由此引伸，我們必須警覺，種種批判電視文本的論述，固然必須使用術語，然而，一旦將這些「普通的」術語，適用於其他稍有「距離」的文化環境，必然會出現詮釋學上的種種問題。

然而，真要掌握詮釋上的各個問題，我們倒也不必上下求索，倒也不必援引文化距離這個概念作為假想中的「原初情況」(primitive)，誠如琵娜曲歐妮(Irene Penachioni)在〈巴西西北部住民收看電視流行劇〉一文的展示。這篇論文的材料，取自作者在巴西最爲窮鄉僻壤的地區所作的研究，大抵是一種論點的挑撥，突刺了西方媒介批判學者種種想當然耳的假設。她舉了三個例子，「希望讓你們這些媒介學者量頭轉向。」^③例子之一是描述她本人在它雷西納鎮(Teresina)的經

驗：「這個東北部最窮、最貧瘠，最是臭名遠播的省鎮……一個熱帶市鎮，四周布滿了灰泥一片的沼澤……深居內陸的死鎮。」琵琶曲歐妮搭乘的飛機，由於緊急迫降的意外事件而把她帶到了這個人煙罕至的惡地，她筆下的市鎮是這樣的：

夜已深沉。街道幾乎空無一人。我們走到了市鎮中心唯一的廣場。頃刻間，從遠處看去有如被鬼影環繞的幾束昏暗、奇怪的光線，把我們吸引住了。是電視機發出的光線。我們聽到了陣陣的笑聲。從舌頭(Salio)來的一位男子，身材高佻，笑得人仰馬翻，不得不抓穩腳踏車。螢幕上演的是什麼呢？我們湊近一看，原來是卓別林在「淘金記」(Gold Rush)的麵包舞。所以說，所有在廣場爆笑的人，為的都是在相同時間看到了相同的東西。⑤4

但他們真是這樣嗎？琵琶曲歐妮繼續下筆而提出疑問：

這陣衝破了語言與文化差異而產生的笑聲，究竟緣何而來？如果我們對此都不能理解，我們又怎麼敢放聲高談電視的影響呢？⑤5

這裡的笑聲，正是需要解釋的地方。來自歐洲的這位社會學家，滿腹各種文化上的參照資料(卓別林「小人物」以悲愴作為喜劇經典默片)，又怎麼能夠知道讓她發笑的原因，與住在熱帶沼澤區的高腳農夫，「是相同的東西呢」？她唯一能夠自信的說的，豈不只是她與他都看到了影像而且發笑嗎？

或許，有人會認為抓著這些不確定的東西，打破沙鍋問到底，似乎有些乖張。真是這樣嗎？不妨先看看忽視了這些問題，可能會產生什麼結果。如果假設卓別林對於歐洲知識份子及拉丁美洲農民，具有同樣意義而會引起相同反應，我們也就很快會進而假設，卓別林的幽默，具有「普遍的吸引力」，而這位小人物的滑稽動態，觸動了人性共通的心弦，超越了文化差異。另有一位媒介評論家崔西(Michael Tracey)正是如此推論。第一次大戰之後，卓別林在崔西的家鄉老漢鎮(Oldham)廣受歡迎，這個事實在前，而琵琶曲歐妮妮所描述的情景在後，崔西將此二個異時的現象並列。崔西先前聽過這些幼童唱過一首歌，是由「老漢工匠」(the Oldham Tinkers)這個現代民俗團所製作的。順勢想下去，一個巨大網絡串連而成的影像，跨越了時間與空間，開始形成了，這位小人物所代表的「共通人性」，網羅了英格蘭北部的磨坊小鎮的淘氣鬼、紐約的電影觀眾、第三世界的農夫、巴黎的知識份子，一九二〇年代與一九八〇年代，在人性串連之下，都是大家庭的一員。這樣的一個印象把崔西迷得暈頭了，他自己坦白承認，如此的情形，真是文化帝國主義說法的逆轉，「實在是詭異至極」。老漢鎮小孩所唱的歌，他寫道：

這是不是好萊塢文化(譯按：卓別林的默片是美國拍製的)影響力的早期證據，這不是文化帝國主義力量肆虐另一個文化的原初情形？這樣的想法似乎很是乖僻。難道這位小人物不是帶來笑聲、歡愉的深井，只不過是這樣的歡愉具有普遍的訴求？這不是人性的表現嗎？事實上，這難道不是美國流行文化真正非凡之處，它比任何其他力量都來得有效，凝聚了共通的人性？⁵⁶

訴諸「共通人性」，或是如我們這裡所說的「普遍原則」，等於是否認文化具有本質的差異。這樣一來，也就產生了兩個意涵。第一，它意味詮釋學的困難，其實說過了頭，因為不同文化的某個「深層」元素，自有「共同了解的基礎」，我們因而會對相同的東西，產生笑意。第二，它否認有文化帝國主義這回事，「因為」它否認文化之間，存在根本性質的差別；所以，即使某種形式無所不在，這也談不上任何支配的問題，因為它總是可以說，訴求有其普遍性。行文至此，讀者應該已經覺察，安、凱茲與李筆士在揣測「朱門恩怨」受到歡迎的原因時，多少都以普遍性的存在，作為論證的基礎——訴諸「悲劇的感知結構」等等概念。崔西只是將這個概念往前稍稍推進了一步。順此邏輯而下，自然也就是認為全球的各種傳播，理當於「自由市場」中進行，捍衛這個原則不遺餘力的卜爾(Titziel de Sola Pool)因此聲稱：「經常有人指著世界文化的美國化而評論，品頭論足之餘又深表遺憾，但事實上，我們或許應當說，從中我們發現了世界的種種文化品味，原來就是這樣。」⁵⁷

普遍精神、訴求的存在這個意念，有什麼錯誤嗎？為什麼事理的行進，無法就像崔西所說地那麼簡單？就意識形態及詮釋學的觀點來說，「普同原則」這樣的說法可能會引來什麼指責呢？先看意識形態上的問題。西方媒介推銷西方形象的能力，無與倫比，單是這個事實就已經非常重要，但崔西卻予以淡化，這正是他掉落的主要陷阱。卓別林的幽默能夠普遍打動人心，是相當可信，但其主要原因之一，還在於他的影片「存在於」全球。事實極為明顯，如果他的影片從來無法在美國以外的地區行銷，他也永遠不可能成為廣受歡迎的人物。西方評論家向來也沒有舉出（譯按：

第三世界國家），如蒙古的或巴里島的喜劇片作為共通人性的顯著例子，由此一端，我們已經可以判斷這裡提出的論點，有其說服力。我們壓根不能夠將這個事實分離，無視於美國及這些國家在全球媒介權力的分配上，差異巨大。

以特殊為普遍，這是一個非常常見的意識形態策略：許多宗教，如基督教，在其福音與佈道的風潮中，都曾經企圖以人類代言人自居，說人類在某個深層位階上，都是「神的兒子」。非常明顯，言下之意，它也就否定了其他宗教的義理。而無庸贅述，馬克思也早就告訴我們，資產階級總是企圖將自身的利益，說成是「普同而全體所有的」。⁵⁸

對於這個普同意識形態的剖析，巴特(Roland Barthes)曾經寫過一篇短論，筆鋒銳利，「偉大的人類家庭」(The Great Family of Man)。這篇文章的篇名，取自巴黎的攝影展，這個展次的目標，在於展示何以某些人生主題與作為，見諸於世界各地文化。根據巴特的分析，這個層次的「神話」運作訣竅，在於從文化多元的眾多實例當中，將一個普同的人類社群，召喚出來：

這個神話的運作，分成兩個階段：首先，它先聲明人類林林總總的形構，是有不同，然後反覆強調奇風異俗的存在、人種變異的無窮無盡，膚色、頭骨與風俗習慣的多元性，不證自明，巴別塔(Babel)的形象從這樣的世界投射了出來，洋洋自得。接著，如此多元的一個形象，以神奇之姿，躍出某種統一性：凡是人，其生、其工作、其笑與死，天涯海角皆是相同；在這些活蹦鮮跳的行動中，如果不同種族的奇異仍然不可泯除，則橫梗在每一個人之下，至少存在著一個共同的

「本質」。⁵⁹

在巴特看來，這裡的論證手法，乃是援用「本質、自然」(nature)的言詞，抹煞了「歷史」。四海之內皆兄弟、皆姐妹的想法，出於情緒的感染，掩蓋了衆多歷史事實，掩蓋了不止是文化的差異，也掩蓋了支配及不平等的事實：巴特認為，正是在這些歷史條件之下，而不是在某種上天賜福的「自然」之人類情境下，人們體驗到了生老病死、工作與歡笑。巴特反對有所謂的普同精神、原則、共享，他否認人類真的那麼相像，因為口口聲聲這麼主張的人，幾無例外，都是優勢文化圈的人，夫子自道。他說，「我們不妨問一問，在巴黎 Goutte d'Or 區做工的北非工人，他們對於『偉大的人類家庭』這樣的說法，作何感想？」⁶⁰

簡短地說，揚學普遍原則的說法，幾乎都與支配他人的欲望有關：「人性本質」之類的說法，絕少出在異文化之口。

所以說，「共通人性」的講法，總有流於是一種意識形態上的妥協，相當危險。在這樣的情況下，為什麼崔西還要輸誠呢？理由可能是它提供了一個浮面的解釋，說明了琵娜曲歐妮與巴西農民能夠「共享笑聲」的原因。但為什麼說這樣的解釋流於膚淺呢？正是因為它並不提出詮釋學上的困難問題：雙方都笑，但這是「相同的」笑聲嗎？共通性——突破文化分野的人性——只是從笑這個模擬兩可的現象，為要寬心而得到的「推論」。因此，從詮釋學角度挑個毛病，我們必須說普遍而共通訴求的觀念，根本是忽略了詮釋的難題。琵娜曲歐妮另外提及了一個也是有關笑的例

子，它清楚展現爲什麼我們必須將這樣的說法，當作曖昧不清而有待詮釋：

在第三個例子裡，我們與瓊安(Juan)這位二十歲的年輕人，一起收看電視。瓊安不識字，一直住在內地舌頭(Sertão)，巴西東北部的乾燥僻壤。突然之間，螢幕中出現了狀極駭人的場景，一幅海怪般的特殊訊息：一架汽艇失了控，撞到了海灘，衝進日光浴人群，把這些人拋向了空中。他們當中有許多人因而死去……瓊安倒爆笑了。⑥1

很顯然，這樣背景下的笑法，並不是什麼「跨越語言及文化差異而有的共鳴。」琵琶曲歐妮無意就此提出詮釋，而我們當然也無法從文中所述的細部資料，進行詮釋。然而，這裡的笑聲與卓別林引出的笑聲，唯一的不同只在於我們的判斷，在於我們認定其是否合宜。我們從中得到的教訓是，僅從表面的現象，審度人們的反應，實在危殆。一件事是不是重要，總是必須放在特定文化的表意體系「之內」，才能說得準。因此，研究異文化閱聽人對於媒介文本的反應，其繁複程度恐怕遠遠超過任何實徵研究。經驗性研究涉及了多方面的詮釋問題，只此一端，我們亦應當戒慎小心，避免太早從研究中推演結論，至少，我們應避免將現有經驗性研究的結論，適用至其他或許更爲「遙遠的」文化脈絡。

順此思維而下，我們也就帶出了經驗性研究必須面對的最後一個問題。這也就是說，在這些實務的重重界限之內，我們是不是尚能認爲，理解文化帝國主義的現象，可以類推至一個讓人覺得滿意的層次。凱茲與李筆士說，接受他們調查的人——大抵是由以色列移民組成——可以當作

是「朱門恩怨」影集全球閱聽人的一個縮影」。②但對於這樣的一個說法，我們可以舉出各式各樣的反對意見。

他們舉以色列這個國家作為研究對象，除了因為這是多位主要研究人員的母國，因此比較方便之外，必然也是因為以色列具有文化「溶爐」的特殊質性，它是一個現代國家，並且由多元族群的新近移民組合而成。但，我們或許可以說，正也是因為這樣的便利，反倒使得他們聲稱其研究足以反映全球情境的說法，站不住腳。稍前我們已經提及，（譯按：第三世界的）種族群群與西方閱聽人之間，或許存在著一個更高的文化近親性，也就是社會現代性這個共通的「大文化」（*meta-culture*），沖淡了跨文化的相互瞭解問題。已然選擇移民而身為一個現代已開發國家的居民，必然在某些方面，已經顯示這些人與其「氏族身份」，並不相同。我們可以因而認為，他們與其文化「根源」的關係，必定與留在國內的居民，有所不同，也許強些，也許弱些。就事論事，相較於一般法國人或中國人，「所有」（包括了「住居既久的建制」以色列人、巴勒斯坦及新近的移民）以色列居民的文化認同感的問題，可能複雜些、啓人爭議一些。對於那些身處文化動盪的人、那些具有特殊種族認同問題的人來說，在接觸了類如「朱門恩怨」之流的文本以後，他們的反應可能比身處穩定文化條件的人，或許會有不同。有了這些想法，凱茲與李筆士的說法，認為他們的研究是全球「朱門恩怨」閱聽人的一個「縮影」，也就必須打個折扣。

談了這些，用意並不在批評凱茲與李筆士的研究：它只在於突顯，真要找出帝國主義文本的閱聽人之縮影，實在是非常艱難的工作。文中某處，凱茲與李筆士顯然帶著微愠的筆調而說，他

們的研究有多方的限制，而如果要將這樣的一個研究擴充，由「朱門恩怨」而擴充至其他類型 (genre) 的電視節目，其所需耗用的成本及涉及的繁複程度，(譯按：殆難估算)——「我們所作的，已經非常繁複。」⁶³這也正是我想要強調的意見。諸如許勒等人所懷抱的文化帝國主義之理論，由於涉及了全球不同國度的事務，確實超出了經驗性研究可以處理的範圍。凱茲與李筆士的研究，容或有其折衷妥協之處，但就我們可以得到的研究當中，這很可能已經是最好的了，因此，他們必然留下了一大片我們心存狐疑的領域，對此，我們也只能存而不論了。這樣看來，如果把它當成是一個經驗性的問題，想要從閱聽人對於媒介文本的反應這個角度加以回答，則文化帝國主義的論據，將很可能是一個無法回答的問題。對於這些方法學、詮釋學，以及純粹由規模而來的困難，有了認知以後，我們就可以得到一個較好的判準，評估文化帝國主義的經驗性研究，其價值若何。在我看來，這等研究的價值，似乎應該侷限於「暴露疑點」(problematising)，亦即質疑文化帝國主義論據當中，強勢說法的可信程度。這些「經驗性研究」的價值，在於彰顯人們非常的積極主動而複雜，因此，他們對於文本的反應，也就不可能支持文化操縱這個廣泛存在的說法。截至目前的論點，相當站得住腳；但我們也必須承認，經驗性研究並不真正能夠「否認」文化帝國主義的論據，因為環繞證據而起的種種限制，幾乎注定要證實這場辯論，本質上就無法得到定論。文末，凱茲與李筆士以反諷的語句所寫下的評論，將這個情境作了很好的註腳：

操持霸權說的列位理論家，很輕易就可以左右逢源，無論是接受或排斥「朱門恩怨」的價值，

在他們的詮釋下，這兩種截然相反的反應，都可以成爲體制內的訊息。假使說，艾文(E. W. Hobsbawm)的財勢引發觀衆不切實際的幻想，讓他們渴求社會流動與所謂的「美國風」，那麼，認同「朱門恩怨」的人物也就達到了這個目標。然而，另有一些觀衆，看了「朱門恩怨」以後，反倒提醒他們，沒有權勢的他們，比起劇中人物，好過許多。對於這樣的觀衆，又怎麼說呢？我們僅需費些許氣力，就可以看出，後者更是霸權作用已然發生的現象。這樣的反應，等於是叫大家安適其位，在各種可能存在的世界中，享受生活，而就讓那些怏怏不樂的少數人，照管其他人。②4

如果認同或拒斥某個媒介訊息(此時先需假設諸如此類的反應，可以信而有徵地列舉)，都可以解讀爲霸權形式的一種，那麼，很顯然，任何簡單的經驗性研究，是無從辯駁或確認文化帝國主義的現象，是否存在，這個時候，也只有理性及理論的層次，才能處理這個問題。到底怎麼樣才能算是文化帝國主義？至此，「各人安適其位」所發揮的支配作用，是不是與「美國風」的吸引所發揮的支配作用，屬於同一形態，已經不再是經驗性問題，而是理論考量。

這樣一來，最後我們不免要問，經驗研究要來何用？就目前所知及其實際限制來說，如果我們把經驗研究當作是範例，只是幫助我們「釐清」(thinking out)問題，而不是把它當作足以解決文化帝國主義問題的良方，似乎更要來得好些。比如，凱茲與李筆士以團體討論作爲研究方法，這就促使我們想到，觀看電視的種種效果，並不是個人的意識與文本遭遇之後的孤立現象，反之，效果的發生是在「社會性遭遇」當中完成的，媒介訊息是由更廣的文化脈絡中介的。琵琶曲歐妮

取自巴西的故事，支持了這樣的說法，它甚至隱約顯示，就巴西這個特殊的文化脈絡而言，觀看電視的社會性，迥異於歐洲脈絡的社會性：

我們這裡所處理的文化脈絡，取其最寬廣的意義，此時，歐洲那種二分法不再適用了。這種二分法的一方是閱讀文學作品或觀賞電影的經驗，它指涉了靜默、專注與孤單；另一方是他類文化脈絡，指涉了變化多端、吵雜與分心出神。但這裡是巴西……看電視是整合於一個集體的有聲空間之內，是在活動幾乎沒有中斷的環境中進行的。⁶⁵

所以說，關於巴西、以色列或其他任何地方的文化帝國主義的問題，我們必須將它們安置在更寬廣的閱聽人的文化「環境」中，才能釐清。但就在這裡，「文化」幽暗不明的魂魄，又告浮現。所謂的文化脈絡，究竟指的是什麼？這樣的一個文化脈絡，又與互動於媒介時候所建制的文化，如何區別？凡此種種都是複雜而難以回答的問題，最終，它們將為我們在現有媒介理論，開闢新天地。

媒介與文化

關於媒介帝國主義的辯論，值得我們駐足評估。截至目前為止，大多數的論述都認為，將「帝國主義媒介」當作一個簡單的觀念看待，頗堪懷疑，因為並沒有任何媒介能夠對於它們觸及的文化，產生直接而操縱性的效果。西方，尤其是美國跨國公司的媒介，在全球舞台占據了支配性地

位，這是事實，沒有人對此有任何異議，⁶⁶啓人爭議的部份，只在於這樣的地位，具有什麼樣的文
化意涵？

首先，我們經常可以接觸到關於「媒介帝國主義」的研究，但其分析層次通常是政治經濟面
或制度面，並且經常沒有分析文化支配這個特定的層面。這些研究雖然宣稱文化支配是其分析對
象（比如，許勒的著作是這麼標舉的），但到頭來，它們卻又退縮至經濟支配的領域。

其次，另有一些批評這種「宏觀」取向的人，如費杰士、崔西與巴瑞特（Boyd Barrett），忙不
迭地呼籲我們必須展示林林總總的文化效果，確實存在，而他們眼中的文化效果，則又指的是各
種媒介文本對於閱聽人的真正衝擊。然而，針對文本而分析，即便具有多夫曼與馬特拉的水準，
以相對精緻的意識形態解讀剖析文本，仍然無法證實這樣的衝擊，是否存在。這裡所不容易處理
的課題，在於判斷閱聽人究竟如何「回應」一個「帝國主義的文本」。在這方面，少數已經完成的
研究，卻又傾向於認為，閱聽人的主動積極、繁複而具有批判性的自覺，遠遠超出媒介帝國主義
的理論家所能想像的。尤有進者，西方許多社會的閱聽人研究，對於媒介「意識形態效果」這個
一般性的問題，亦有一些定論，支持了「主動閱聽人」的信念：一般說來，人們似乎並不像媒介
批判論者所認為地那麼容易受騙。

議論至此，則媒介帝國主義的主張已然有所動搖；話雖如此，我們另外還得在這幅圖像裡，
增添幾筆對於閱聽人反應之經驗性研究的批判。人們收看電視節目的經驗何其繁多，而我們所能
得知的現象學之資料，卻又何其有限，跨文化的詮釋問題，再加上跨文化研究所涉及的規模及實

際問題，亦是何其繁多，凡此種種，都已斷然否認經驗性的研究，能夠擁有最終的裁判權威。反之，我們理當將經驗研究的成果，當作是一種提醒、一種警語。當然，我們並不是說，大而化之的媒介帝國主義，較為可取，它只是說，媒介文本造成了什麼樣的衝擊，在若干程度上，仍然是還沒有得到解決的問題。

不過，關於經驗研究的價值，筆者想做最後一點申明，此即它有助於我們重新釐清我們所處理的問題。類如凱茲與李筆士的研究，強調了收看電視的社會脈絡，確實能夠讓我們的注意力，從「文本——閱聽人」的紐帶，移轉至更寬廣的架構，轉而就各種媒介形式在一個文化之內所占據的位置，提出問題。經過這層視野的轉換，被（或說，經由）經驗研究所彰顯的媒介帝國主義之主張，並非如此之「錯誤，而只是形成主張的方式，有所錯誤」。這樣看來，許勒所昭示的文化「衝擊」，雖然來自於政治經濟及制度上的支配，但如果就文本及閱聽人而提出質問，則這樣的支配是無法偵測得知的：因為它涉及了更為複雜的文化「中介」形式，而媒介專家所設計的研究計畫，迄今無法就此探討。甚至說，文化帝國主義或媒介帝國主義的掌握，超出了現有媒介研究的概念範圍之外。這樣的一個可能性，筆者已經多次提及：現在，我們必須再深入一步，這樣的可能性，隱設了什麼。

主要的隱設就是媒介與文化之間的關係，理當再作三思。媒介帝國主義的主張人與批判者，兩方面都隱然認定，某個意義之下，媒介是文化過程的核心，因此，文化支配的問題也就隨著媒介支配的問題而移轉。比如，誠如我們可以預料得到的，許勒聲稱，在文化支配的「滲透過程裡，

媒介是受其驅使的最顯明之例子」；但嚴厲批評許勒的巴巴瑞特同樣有此強調，他說，「除了正式的教育機構與制度以外」，媒介帝國主義「可能是構成文化帝國主義的單一最重要之成份。」⁶⁷確實，媒介是最明顯的一個目標，因此也就是最爲公眾所知悉。但這也正是危險之處，由於媒介是那麼觸目可及，我們也就可能認爲媒介的種種問題，正是文化帝國主義的實質問題，殊不知媒介問題，只是更爲深層結構之文化過程的指標而已。羅迪傑(Lodzick)曾就此提出警告，他說，這是一種「媒介中心論」的媒介理論，羅氏是借此說明，在這個領域工作的人，容易流於認爲他們所研究的文化及意識形態之過程，位居社會實體的中心。他認爲，正是由於這麼褊狹的視野，反倒扭曲了類如電視這個東西的整體社會意義：

人們既然已經隱設電視的影響力強大無比，則電視也就不再是分析的目標，而倒變成了規畫研究實務及理論推演的指引……以媒介做爲論理中心的理論，無法解釋電視何以逐漸變成了大多數西方社會的主流休閒活動，也不能掌握這個現象的社會意義。⁶⁸

大筆一揮，羅迪傑在挑戰了媒介理論家的同時，等於是執演了有若「哥白尼翻轉」(Copernican twist)的一擊，他重新定位問題：媒介理論家將自己位移至宇宙學的中心之外。這對於我們也是很妥善的提示。現在，時候已到，我們理當質疑研究文化現象時，將媒介置放在中心的種種思維。

在當代的文化論者當中，又有些人的主張，其媒介中心的色彩最爲濃郁，我們不妨以他們作爲起始，開展討論。雖說許多方面有其爭議之處，但這些人的論述，目前非常風行，它們是與布

西亞(Jean Baudrillard)、李歐塔(Jean-Francois Lyotard)與詹明信(Fredric Jameson)等人的「後現代」理論扣連的。筆者將在本書最後再就這些理論，提出看法；此處，筆者只需指出，在這類文化理論之內，確實存在著一股傾向，它幾乎等於是主張，在當代的各個社會，「媒介」與「文化」是二而為一的。克樓克(Arthur Kroker)與庫克(David Cook)這兩位加拿大社會學家，曾就電視提出了他們的主張，他們的說法，正可以用來作為前舉傾向的例子：

非常之真實，電視就是真實的世界，不是現代而是「後現代」文化、社會與經濟……這樣的後現代社會，特色是科技以洋洋自得之精神，呈現動態發展之勢；特色是真正的流行文化，只有在不堪入目的景象(*obscene spectacle*)所引起的狂喜與腐化交替的氣氛中，才能驅動——凡是沒有進入電視的真實世界、凡是沒有成為電視所指涉的認同原則、凡是沒有經由電視處理的現象與人事，在當代文化的主流趨勢裡，都成了邊緣，電視是「如假包換」的人我權力關係之科技器物。在後現代的文化裡，電視並不是社會的反映，恰恰好相反，「社會是電視的反映」。⁶⁹

在這麼誇張的修辭之背後，挺立著一種常見的想法，它認為當代的文化在大眾媒介的徹底滲透之後，我們再也不能夠區分立即而當下的「真實」文化經驗，以及我們從電視螢幕這個平面所體驗的文化，究竟有何差別。布西亞，這位克樓克與庫克的宗師，正是主張這個說法最為過度而不遺餘力的人，他說，真實本身已然讓步於媒介所生產之「超現實」，其中，「媒介與真實混合變成了星雲狀態，真真假假不再能夠分解。」⁷⁰事實上，布西亞的論述賦予了媒介太大的力量，而正

是這樣的力量又使得「媒介」這個概念，整個改觀。（譯按：果真如布西亞所說），則我們不再能夠將媒介當作是傳播賴以發生的「工具」(means) (形式與機構制度)：媒介變成了(後)現代文化經驗的某種「原則」，所謂具有意義的傳播活動，變成了空言。這樣的一個觀點，串連了兩種想法、立場：普遍見於後現代的論述，認為立即而當下的「生存實體」(lived reality)是否存在，頗堪懷疑；再就是對於媒介閱聽人，套用布西亞的常用術語則是「烏合麻思之大眾」(the masses)，採取了相當高高在上的 (patronising) 姿態。

不消說，諸如此類的主張，看在正統媒介研究者的眼中，必須嚴正批判，因為布西亞、克樓克與庫克這類型的學術工作者，根本就沒有提出任何經驗性證據，他們也沒有處理本章所已經提出的一些詮釋學上的問題。^①然而，我們倒也該有些同理心，體會這類型的理論家，企圖闡釋些什麼：他們的努力，代表了文化行事的扭轉，在相當重要的一個層次上，它改變了我們談論文化經驗之時所援用的語彙。比如，布西亞說電視影像之「不堪入目」(obscenity)，其實是想要掌握一個情境，此時，「我們最為貼身的生活過程，幾乎變成了媒介的傾銷場」(不妨想想，電視畫面出現了災難事件的新聞時，我們私下的反應，不是經常長吁短嘆，好像這是接觸這種場景時，我們應該有的反應嗎？)，與此同時，「整個世界好像也不請自來，出現在你家中的螢光幕前」(不妨想想，透過搖控器的不時轉台，大量毫無關聯的影像，不是突現在我們眼前嗎？) 凡此種種，在布西亞看來，「使得先前尚可在最低限度內，維持公私之別的景況，為之爆破而盪然不存。」^②「不堪入目」反倒是所有的現象極度「曝光可見」(visibility)的一種狀態。因此，它的言下之意也就是說，

電視可能以激烈而根本的方式，轉變了我們的文化「疆界」，如公領域與私領域之別，它使得所有的經驗同樣曝光可見，但也同樣「平淡無奇」(Flat)——剝奪了我們辨異的能力，缺此能力則任何事件不再具有特殊的意義。

後現代的媒介理論，其誇張的修辭手法，可以說是力求掌握某種文化的「感覺」(Feel)，而誠如哈維(David Harvey)對我們的提示，生活在這個文化的「一般美國人，據稱現在已經每天收看電視七小時以上。」^③但尚待解決的大問題，仍然存在：「誰」對於文化的感覺被人知曉、被人描述？」類如布西亞等理論家，宣稱種種文化意義的解組，與時下媒介的實際表現，兩者共時並進，但一般美國人真有這樣的體驗嗎？或者說，我們僅只是又看到了一個例子，顯示文化評論者的世界，以及安等人所偵測得知的媒介閱聽人之世界，二者確實存在著差距？^④

對於這個問題，我們可以再看看另一個例子，雖然遠遠沒有那麼極端，但它還是強烈的主張媒介具有核心的地位：霍爾(Stuart Hall)的例子。分析了西方社會之內，大眾媒介的發展之後，霍爾順勢而認為：

無論就是質或量的觀點來說，在資本主義高度發達的二十世紀，媒介在文化領域裡，已經取得了決定性與關鍵性的領導地位。單只是就經濟、技術、社會與文化資源來看，大眾媒介所能夠掌控的部份，比起目前還存在的所有更為傳統的、更為古老的文化管道，其素質優越了許多。^⑤

這段話的主張，無異是說現代社會當中，生活「日漸分裂而片斷，畫分作片面而各自區隔」，

此時，大眾媒介的巨大身形無所不在，已經使得其他更為久遠的社會傳播工具，徒具邊緣的身份。這樣一來，在烏合而大眾(massified)、「原子化的」，其社會關係已被片斷化的資本主義社會，人們尚且能夠保持一個社會「整體」感覺，察覺他們與社會的關係尚且存在的主要管道，也就只剩下大眾媒介：

這是現代媒介的首要文化功能：提供而選擇性地建構「社會知識」、社會影像，透過這些知識與影像我們才對於「種種世界」、「種種人們曾經生活過的實體」，產生認知，透過這些，我們也才以想像之情，建構他們的及我們的生活，使之併合為可資理解的「整體的世界」。(World-of-the-world) ②

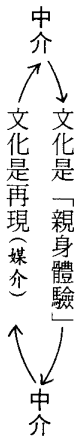
依霍爾之見，在現代資本主義文化的形構中，大眾媒介占有舉足輕重的地位，因為它們是讓組織有機化、產生意義，並「類型化」人們之經驗的主要泉源。就此而言，大眾媒介與現代資本主義的科技——經濟及社會過程，緊密相關，因為後面這些過程，非但生產了社會現代性「令人目眩的繁複質素」，它們也產生了這個經驗之複雜性賴以「中介」的技術工具。這樣看來，媒介之所以躍居文化核心，原因還在於特定社會形態使然：現代的資本主義社會所催生的社會經驗，以各種模式在各個層面，印烙了胎記：「在大大小小的區域、在各個階級與次階級、在各個文化及次文化、在各鄰里街坊與社區、在各利益團體與邊緣弱勢族群」③，我們還可以在這串名單，加上人際與「所有存在」而為人熟悉的模式。媒介並沒有取代這樣的一個生存經驗（雖然克樓克與庫克

這麼認為），媒介只是提供了一個管道，循此而將人的生存經驗組織成爲一個前後一致、足資認識的「整體」——正是在這樣的意義上，媒介被賦予了文化領域的「領導地位」，因爲媒介已然「經理了」人的經驗。

霍爾的論點雖然強有力，卻也是相當謹慎的，因爲這樣的論點並沒有說現代的媒介，全盤地取代了所有形式的傳播及文化作爲，它只是說，大眾媒介扮演了一個獨特的經理功能。就資本主義高度發達的社會而言，這樣的論點也相當可信——舉個明顯的例子，在這些地方收看電視的習慣，幾乎是人們的例行作息，其程度近乎人們的大多數休閒時間，已經爲電視「殖民」。⑦⑧但是，以上所言容或是事實，媒介的重要性可能還是被過度地張揚了，而這正是這個論點的危殆之處。閱聽人研究容或存在著許多淺顯的問題，但它的研究成果確實可以讓我們說，媒介的經理功能，並沒有霍爾所說的那麼無往不利，其間是存在著爭論的，因爲媒介訊息本身，實乃透過其他文化經驗而產生作用：這也就是「積極而主動的閱聽人」這個概念所已然隱設。

在當代文化過程及行事之中，大眾媒介盤據了高高在上的地位，此事無可懷疑；另一方面，人們在接觸媒介時，卻又把他們得自其他文化資源的認知，亦加以應用，此亦事實確鑿。這兩種並存的現象告訴我們，媒介與文化的關係，可以視作是一種微妙的「種種中介的交互作用」(inter-play of mediations)。所以，我們不妨將媒介視作現代文化的「再現」面，而且媒介占據了支配的地位。然而，文化的「親身體驗」也包括了家人、朋友的言談互動過程，也包括了日常生活的物質存活經驗：吃喝、工作、身強體健或體態違和、時間流逝的感覺等等。下列的關係圖就此作了

很好的提示：



這個關係圖所隱設的是，文化經驗的一個層面，總是為另一個層面所中介：我們對於一個電視節目、一本小說或一篇報紙文章的想法、觀感，總是受到我們現實生活的百般遭遇之影響與形塑。但，同樣並存的事實是，我們的親身生活又受到了種種再現文化的影響，也就是我們的親身生活是「向我們展示的再現」(representations to ourselves)：我們的個人歷練、傳記，是局部的「文際互換」(inter-textual)。爲了要讓這些道理沒有那麼抽象，下面就舉個例子，分別說明這個交互作用過程的各個「瞬間」(moment)。

根據霍爾的說法，所謂媒介扮演了「管理的」角色，對於我這位住在英格蘭中部某城市的人而言，也就是說這個城市的一般住民，主要都是透過電視、報紙與雜誌等等媒介所提供的社會知識，組織他或她的「世界觀」。如果這個論點可以成立(在這個城市生意作得不差的所有的書報店、影帶出租店、電視機出租公司等，莫不對此說法表示支持，這是無庸置疑的)，那麼，生活在二十世紀晚期的資本主義的西方社會，其連貫而一致的感覺，來自於媒介影像無休無止的流入。可是，我也清楚地意識到，這個城市的人，在他們的每日生活裡，另有其「真正的」文化經驗，而對他們來說，這些親身經驗的某些優先性，比起媒介提供的(譯按：再現之)經驗，來得高些。這樣

的親身經驗大有可能更爲接近於人們對生活的認知：確實，它才是人們所感受到的「真實生活」，人們自覺它與媒介所再現的生活，迥然有別。經此說明，我們也就發現，這個很爲俗世但又貼近於經驗的存在層次（操心家人、料理日常生活、頭痛、閒聊作白日夢，與人分享笑話等等），必然「經理了」人們對於媒介影像的使用及認知。

愛情小說是一個很好的例子。每一週，電視平均提供觀眾一連串關於愛是什麼的想法：從肥皂劇的「寫實主義」(realism)到早期黑白影片的「羅曼史」。這些繁複不一的影像，必然因爲觀眾當時「真實」經驗之中介(譯按：而產生不同的作用)，至於這些經驗則包括了觀眾與家人、愛人的持續關係，觀眾對於朋友之問題與成功心喜之事的知識等等。因此，最能夠與個人親身經驗契合的媒介之再現內涵，從某方面來說，將最能夠讓人認爲「愛」的文化實體，就是如此。人們在判斷小說的再現之好壞之時，通常正是憑藉著這個共通的標準：到底小說再現的種種現象，是不是「忠於生活」？就此而言，這是真實的生活支配了再現的瞬間。

我們同樣可以再舉愛情小說作爲例子，說明另一個瞬間的支配：媒介的再現支配了真實的生活。「戀愛、沉浸在愛」的經驗，可能是個人的深層而「立即」之感受：因爲是特定的人，我們才感受到愛。就此而言，我們或許會認爲這等經驗的「種種再現」，總是源自「真實的東西」：企圖掌握並傳達某種本質上是「主觀的」東西。所以，福樓拜(Gustave Flaubert)描寫艾瑪·包法利夫人(Emma Bovary)「愛上」雷翁·杜布十(Leon Dupuis)的時候，他面臨了如何再現這個深層而又個人的感情之問題。對於包法利夫人那種執迷又神經質的愛戀本質，福樓拜是這麼描寫的：

她想要單獨自處，想像著她可以因此而耽溺在他的影跡，不受干擾而沉迷流戀。她幻想看看他本人的情趣，因而折損了。他的脚步聲讓她全身顫抖。但等到他真現身了，她的激動之情也平靜了下來，留下來的也只是深深的錯愕情緒，慢慢轉成了哀愁。^{⑦9}

這段文字如果引起了你的反應，而且是像我這樣，對它對於心理上的洞察入裡、它對於情緒上的撩撥之能量（在我看來，這段文字似乎頗能扣人心弦），產生熱切地反應，那麼，你應該問一聲，為什麼？是因為福樓拜特地經營文字，想要從語言裡，營造出「真正的生活」之若干特殊的面向？恐怕不是。福樓拜先前在小說裡，已經告訴我們，包法利夫人對於杜皮士的愛戀，大多歸因於她所讀過的愛情小說：

裡頭講的都是愛情、情侶、被迫害的、昏倒在荒僻的高樓的女人，在驛站被謀殺的驛馬伕。每一頁裡都有被人殺死的馬、陰森的樹林、感情上的煩惱、盟誓、嗚咽、眼淚和吻、月下的小艇、林中的夜鶯、勇武得像獅子的「公子」，卻又溫馴得像小羊，人品好到不可能的地步，永遠衣冠楚楚，哭起來卻像水瓶的人物等等。^{⑧0}（譯按：中譯文取自胡品清譯《包法利夫人》，一九七八，台北：志文出版社，頁六三）

所以說，這段愛的虛構經驗，事實上還真的是其他（虛構！）小說的產物哩。其次，「我們」讀福樓拜的時候，豈不是增加了「我們」對於「真實」之愛的感覺？吾人對於愛的經驗，局部來說，

或許至少是受到了種種再現形象之影響，我們沒有必要鑽入文本中的文本，反覆解釋所有這些繁複之處，也就可以理解這層道理。從這些道理，我們得到的隱喻是，每一本我們閱讀的浪漫愛情小說、每一齣我們收看的肥皂劇，在在增加了、形塑了或是中介了我們的「真實」經驗。這並不是說這些經驗因而比較沒有那麼「真實」：真正的關鍵是，當下的「實體」必然總是我們過往經驗的局部反映，而這些過往的經驗，就現代文化來說，通常是包括了我們得自於媒介文本的經驗。

所有的這些討論文字，都已顯示，「實體的生活經驗」與文化的（媒介）再現形象，二者的關係相互辯證而不能拆開各自分析：雖說人們能夠很正確地區分其本身的「真實生活」，以及他們在電視上看到、在書籍中讀到的東西，並不相同。但我們只要稍事思索，則不難察覺在這些層次有別的經驗當中，各個層次具有交叉滲透及中介的關係。只把真實的生活看成絕對是當下經驗的展現，完全與文化再現之種種形象之影響，毫無關聯，殊難讓人信服，這就如同把電視當作是「真實的世界」（克樓克與庫克之語），同屬不智。

既已承認各個層次的經驗，必然經常地交相中介，則我們應該將媒介安放在現代文化的哪個位置，才算恰當？在我看來，祕訣在於緊緊地掌握「中介」這個概念。每當理論家聲稱媒介具有「決定性」，而非中介性的文化經驗時，我們就覺得這實在是誇大浮華之詞，架高了媒介的力量，這個說法的毛病，正是它把媒介當作是萬事萬物的核心，而不是將媒介與其他行事作為與經驗，掛聯並舉。（譯按：爲了要打破這個執迷），我們首先應當牢記在心：古往今來的所有文化，都涉及了再現之形象與「實體生活」的互動，即便是那些更爲「傳統的」文化，也是這樣，儘管我們可以

認為，這些傳統文化與當代飽受大眾媒介中介的文化，迥然有別。現代社會與媒介文本的例行互動及彼此之滲透，比起「傳統的」社會，自然超出甚多，並且，誠如霍爾所說，這些飽受大眾媒介中介的文化，比起那些遠沒有受其滲透者，很可能存在著具有歷史意義的差異性。但我們並不能由此而推論說，媒介是現代文化的「中心」，說人們的文化實體之經驗，純然由媒介而來。現代社會的人們，捲入了收看電視以外的繁簡不一之關係與作為行事，若要合理省察這個事實，某些文化理論家筆下所已經賦予媒介的核心地位，理當被「去中心化」(decentre)。

本章至此的所有論點，應該已經能夠指出，評估「帝國主義者的」媒介，對於另一個文化所產生的諸般效果，最好不要只狹隘地從媒介帝國主義這樣的觀點看待，因為這個觀點全然以媒介機構及媒介文本作為分析對象，並不允當。更為允當的作法，很可能必須將文化帝國主義的現象，當作是一個遠較寬闊的文化變遷過程，其間媒介只是眾多運作要素的一種。假使我們認為西方媒介擴散至「開發中國家」的文化生活，有其重要性，那麼，我們或許應該把這樣的重要性，當作是「文化乃是實體的生活經驗」以及「文化乃是(譯按：媒介的)再現」的「變動辯證關係」，其平衡已然發生了變化：愈來愈多的人們，倚仗媒介的影像作為建構其實體生活的依據。然而，這樣的一個變化過程，其實並不是孤立進行的，它是人們其他生活經驗已在變動這個更大格局的一部份：(譯按：由鄉村移往)都市生活、仰仗大規模的資本主義工業取得收入與需要的滿足、(譯按：完融一體)的生活經驗化作片面分立的各個「領域」——工作、消費，以及「私人生活」等等。這些例行而日常的實體生活之演變(這其中也以各種方式，包括了媒介再現之中介)，或許可以稱作是資本主

義現代性的衝擊。筆者將在第四及第五章就此論說，指出了解文化帝國主義這個概念的最佳架構，應該是從資本主義之現代性的擴散加以闡述。

註解

- ① 這方面的文獻，參見諸如下列的期刊：*Media Development*, *Journal of Communication*, 以及 *Media, Culture and Society*。
- ② Fejes 前引書，p.287。
- ③ 同前註，亦見 M. Tracey, 1985, 'The poisoned chalice? international TV and the idea of dominance', *Daedalus*, 114 (4:17-56)。
- ④ 同前註。
- ⑤ 參見 I. Wallerstein, 1974, *The Modern World System*, NY: Academic Press。
- ⑥ 參見第四章第一節。有關「依附理論」的討論，請見 A. Webster, 1984, *Introduction to the Sociology of Development*, London: Macmillan, 以及 I. Roxborough, 1979, *Theories of Underdevelopment*, London: Macmillan(譯按：此書有中譯本，聯經出版社)。
- ⑦ R. Jenkins, 1987, *Transnational Corporations and Uneven development*, London: Methuen。
- ⑧ 參見第五章關於「現代化理論」的討論。
- ⑨ 參見 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(譯按：這篇文章有中譯本，收於《文化·社會與媒

體》·遠流出版社)。

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 同前註，p.23。

⑫ 同前註。

⑬ 許樂著作具有的特徵，在於他容易讓人以為，他說的是跨國企業與美國的戰略佈署，存在著「陰謀」關聯。比如，參見 Schiller, 1976, *Communication and Cultural Domination*, NY: M. E. Sharpe, pp.19-23。

⑭ Schiller, 1979, 前引書，p.30。

⑮ 同前註，p.31。

⑯ 參見第四章第四節與第五章第一節的討論。

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，參見 A. Mattelart, 1979, *Multinational Corporations and the Control of Culture*, Brighton: Harvester Press。本章下一節所要討論，由 Dorfman 與 Mattelart 合著的書，是這個一般取向的例外。

⑲ P. Golding and G. Murdock, 1979, 'Ideology and mass media', p.222 (強調部份為筆者所加) (譯按：本篇論文已由馮建三譯為中文，收於《資訊·錢·權》，時報出版公司)。亦見 P. Golding, 1977, 'Media professionalism in the Third World', in J. Curran et. al. (eds), *Mass Communication and Society*, London: Arnold。

⑳ R. Samarajiva, 1984, 'Third-world entry of the world market in news', *Media, Culture and Society*, 6(2): 119

-136). 引自 p.120-121(強調部份爲筆者所加)。

① Tracey, 前引書・p.45。

② Fejes, 前引書・p.287。

③ A. Dorfman and A. Mattelart, 1975, *How to Read Donald Duck: imperialist ideology in the Disney Comic*, NY: International General Editions。亦請參見 A. Dorfman, 1985, 'The Empire's Old Clothes', Pluto, 以及 Mattelart, 1979, 前引書(關於美國電視教育節目「芝麻街」之討論)。

④ Barker, 前引書・p.279。

⑤ J. Berger, 前引 Dorfman and Mattelart 前引書・p.3。

⑥ D. Kunzle, 1975, 'Introduction to the English edition', Dorfman and Mattelart, 前引書・p.11-21(前引 p.14)。

⑦ Dorfman and Mattelart, 前引書・p.78。

⑧ Barker, 前引書・p.287。

⑨ 同前註・p.299。

⑩ Dorfman and Mattelart, 前引書・p.97。

⑪ 同前註。

⑫ 同前註。

⑬ 同前註・p.98。

⑭ Boyd-Barrett, 前引書・p.193。

⑮ I. Ang, 1985, *Watching Dallas: soap opera and the melodramatic imagination*, London: Methuen, pp.1-2。

- ⑳ M. Mattelart, 引自前註所引之書, p.2。
- ㉑ G. Leland, 引自 Tracey, 前引書, p.36。
- ㉒ 尤其是參見 D. Morley, 1980, *The 'Nationwide' Audience*, London: BFI。
- ㉓ Ang, 前引書, p.4。
- ㉔ 同前註, p.4。
- ㉕ 同前註, p.113。
- ㉖ 參見 D. Webster 的批評, 1988, *Looka Yonder: the imaginary America of populist culture*, London: Comedia, p.202。Webster 的主要批評點是, 他認為 Ang 過度強調了她所描述之民粹主義的「自動自發」之本質, 但 Ang 並未夠體認小型報的作風, 同樣可以再作「組織」而重現於電視。
- ㉗ E. Katz and T. Kiebes, 1985, 'Mutuan aid in the decoding of Dallas', in Drummond and Patterson, 前引書, p.187。
- ㉘ 前引書, p.190。
- ㉙ 比如, 參見 D. Morley, 1998, *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。
- ㉚ Katz and Liebes, 前引書, p.188。
- ㉛ 同前註, p.190。
- ㉜ 同前註, p.193-4。
- ㉝ 同前註, p.194。

- ⑤ 同前註，p.197。
- ⑥ K. Richardson and J. Corner, 1986, 'Reading reception', *Media culture and Society*, 8 (4): 485-508，頁四 p.488。
- ⑦ 針對這些論點而作的批評，參見 C. Lodziak, 1986，前引書。
- ⑧ I. Penacchioni, 1984, 'The reception of TV in northeast Brazil', *Media, Culture and Society*, 6 (4): 337-341，頁四 p.338。
- ⑨ 同前註，p.339。
- ⑩ 同前註。
- ⑪ Tracey, 前引書，p.40。
- ⑫ I. Pool, 1979, 'Direct broadcast satellites and the integrity of national cultures', in Nordenstreng and Schiller, 前引書，p.145。
- ⑬ 比如，廣為引用的宣言：「統治階級的觀念，是每一個時代的統治觀念」。參見 A. Giddens, 1979, *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan, p.193，他認為這段話的意思是「將部份人的利益當作是所有人的普遍利益。」
- ⑭ R. Barthes, 1973, *Mythologies*, London: Paladin, p.100。
- ⑮ 同前註，p.102。
- ⑯ Penacchioni, 前引書，p.339。
- ⑰ Katz and Liebes，前引書，p.188。
- ⑱ 同前註，p.189。

- ④同前註，p.198。
- ⑤Penacchioni, 前引書，p.339。
- ⑥但請參見 Tracey(前引書，p.23)dr11 討論。他認為電視在世界上的流通相當複雜，並不見得完全吻合「美國全盤支配國際電視市場」的模式。
- ⑦Schiller, 1976 前引書，p.9, Boyd-Barrett, 1977, 'Media imperialism' in J. Curran, 前引書，p.119。
- ⑧Lodziak, 前引書，p.2-3。
- ⑨A. Kroker and D. Cook, 1988, *The Postmodern Scene*, London: Macmillan Education, p.268。
- ⑩J. Baudrillard, 同 D. Kellner, 1989, *J. Baudrillard*, Cambridge: Polity。
- ⑪參見 Kellner 的批評，前引書，p.73-76。
- ⑫J. Baudrillard, 1985, 'The ecstasy of communication', in H. Foster(ed), *Postmodern Culture*, London: Pluto, p. 130。
- ⑬D. Harvey, 1989, *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Basil Blackwell。
- ⑭參見 Kellner 批評 J. Baudrillard 的「唯理論是問」，前引書，p.74-75，亦請參見 Lodziak, 前引書，第四章，「惡意的閱聽人」。
- ⑮S. Hall, 1977, 'Culture, the media and "ideological effect"', in Curran et. al., 前引書，p.341。
- ⑯前引書，p.340-341。
- ⑰同前註。
- ⑱參見 H. Sahin and J. P. Robinson, 1981, 'Beyond the Realm of Necessity', *Media, Culture and Society*, 3 (1:

85-95)。

②G. Flaubert, 1950, *Madame Bovary*, Harmondsworth: Penguin, p.120。

③同前註・p.50。



第三章

文化帝國主義與
國族性的論述

本章的論述主軸，由具體而至抽象，乍看之下，前者以媒介為中心而展開論述，後者則概括性較高，以文化為中心。在媒介帝國主義的衆多論點當中，經常引發疑慮的似乎是「民族文化」(national cultures)將因此而飽受威脅。比如，北安權與許勒選輯編纂了一本關於媒介帝國主義的書，書名正是《民族主權與國際傳播》，他們並且在引文提及：「力主尊重所有民族的文化及政治主權。」好了，我們在前面章節已經清楚看出，許勒的真正批判目標是「世界資本主義體系」，而他的論述在很大程度上，出於馬克思主義的階級支配觀。但很顯然的是，論及全球問題的人，無法規避民族與民族性的討論。然而，對於馬克思主義者來說，這卻是很困難的一個論述。普爾是這麼說的：

民族主義是右派的教義，在此，右派最輕易就能臣服左派而取得發言權。就歷史的發展而言，自由主義者與激進者向來就是國際主義份子。馬克思的陳述，「工人無祖國」正是這個思維的縮影。自由主義的知識份子則為自由遷徙而戰、為免於檢查而戰、為世界文化之交流而戰，他們譴責種族中心論及偏見。①

所以說，就某些意義而言，一般從左派視野出發，卻因為要捍衛「民族文化」而批判文化帝國主義的說法，在意識形態上是頗富爭議性的。(譯按：撇開意識形態不論)但我們將再指出，即便就「概念上來」看，捍衛民族文化的說法，同樣富有爭議性。本章的旨趣，正是嘗試羅列若干問題，找出談及文化帝國主義常見的方式，亦即說文化帝國主義是彼民族文化支配了此民族文化，究竟

有些什麼值得斟酌之處。這些問題相當複雜，但我們可以將它們大略化成四個類目。

首先，所謂的一個民族文化，指涉的特殊內涵是些什麼？「文化」（也就是種種共同的實際作為與行事、價值觀與社會集體所共享的意義）與民族國家的界線，很難完全吻合配套，兩者並不重疊。在某個意義上，我們是可以說一個「民族文化」，但與此同時，我們卻也必須明白，在這些民族國家之內、甚至跨越了民族的疆界，可能都存在著種種文化認同的類型，它們與「民族文化」相當不同，有時甚至還有衝突。在當代世界裡，這些種類林立的「文化認同」與「民族文化認同」之間，經常出現了難以配對、不相吻合的情況，這是我們必須處理的第一個問題。本章第一節將以聯合國教科文組織為例，點出這個問題在該組織論述文化支配時，產生了哪些矛盾與曖昧之處。第二節則延展其討論，評估在現代眾多民族國家之多元文化的脈絡下，所謂一個民族文化遭受侵略，又是什麼意思。

就最概括的一個層次來說，以上這些考量告訴我們，「民族認同」只是人們經驗文化歸屬感的眾多方法之一，而這樣的一個方法在政治上及意識形態上，具有特殊的意義。平實以言，既然「民族—國家」是最重要的政經單位，據此而世界這個整體得所畫分，那麼，各個民族認同在誕生、形塑之際，經常涉及了大量的「文化建構」工作。但是，如果我們就因此而將民族認同當作是純粹意識形態之建構，則又大謬不然。人之所以感覺歸屬於某個民族，必有某些成份不能只是看成是意識形態的運作結果。所以，第三及第四節將就此再作深究：到底「民族認同感」起自什麼樣的「意識形態—心理過程」？它又有多繁複？

不過，另有一個次文本在這裡出現了。以下關於民族認同的種種討論，主要是認為這個文化認同的形式，只能放在更寬廣的歷史過程中，才能理解——尤其是那些催生了社會「現代性」的諸般條件之歷史過程。「民族國家」體系之形成，必須視為現代性的一個現象，方始能夠解析。因此，本章的基本論點，也是我在這裡提出的第三點，也就是我們必須將文化帝國主義的問題，作一個概念化的位移，先前我們主要當它是「空間」的問題，現在則主要必須從「時間」軸的觀點，再作審視。不消說，所有的社會現象——所有的現象——同時具有時間與空間的屬性。但我在這裡想到的是，論及文化帝國主義時，我們絕大部份傾向於從「空間」的概念加以檢視。談及「民族主權」很顯然是一種空間的談法：它涉及了民族疆界的形象。因此，在這個論述裡，容易流於從地理空間及共時現象談問題：這彷彿是說，我們所正處理的種種過程，均勻散佈於各個空間，但在時間上卻「凍結了」。這樣一來，美國文化支配了拉丁美洲國家的情況，通常是以「現在」及地方的稱呼表達之。比如，我們也許會想到每個都市的市中心，看起來都那麼相像；我們也會以文化近親及距離這樣的隱喻，再加形容；或說受支配的國家，其變成了北美國家的旅行勝地；或說，使用文化「侵略」這種帶有領土內涵的字眼，描述支配現象；或說，西方的電子媒介跨海而來，橫越國家疆土而滲透了文化空間。②諸如此類的觀念，絕大都是依循空間的平面而論述，然而，只要我們駐足想想，這些過程當然都需要時間才能進行——比如，我們應當說「每個都市的市中心『逐漸愈看愈』像了」。但事實上，我們通常並不將時間與空間合併考量，而在使用空間的語彙思索時，我們往往又流於忽略了時間這個要素。這個思維習慣的一個後果，造成了文化認同

變成是某種「靜態的東西」，時間凍結了——「英格蘭風格」、「美國人的方式」——我們倒沒有將它當成是經常在變化、在發展。一旦我們體認到了文化認同有其時間面向，我們也就等於立即質疑了文化帝國主義這個觀念，第五節將就此再作分析。

最後尚有一個價值的問題。這也就是諸如此類的論述，如何看待支配這個現象。先前，我們已經指出，如果將支配這個觀念與「帝國主義」媒介的文本合併考察，則必然發現其間具有高度的疑難。是以，此處我們將另以不同的方式，衡量文化支配的問題：這樣的一個觀念認定了「文化的自主性」，受到了外來文化影響的威脅。這樣的命題，正也是關於民族性的常見論述，引出了我們究竟要如何了解真正的「某文化」「是」什麼的問題。

文化認同：「聯合國教科文組織」的論述

進入民族文化問題，方法之一是考量這樣的一個概念，如何在聯合國教科文組織這個機構，被人使用、被人論述。在此，文化帝國主義的論述實乃運作於「國際性」機構的結論中，不能超越它所設定的尺度。在聯合國教科文組織之內，這個組織再生產本身之論述結構的基本需要，將形塑關於文化認同的種種定義：也就是說，在此論述之內，必須經常確保「民族—國家」在這場全球性的對話中，具有優於其他機構的合法發言位置。因為聯合國教科文組織的論述，主要也就是全球民族國家的對話場所。既然如此，其言下之意是，關於各個文化的言談，以及保障這些文化的必要性，如果是在聯合國教科文組織的架構下進行，則民族（譯按：國家）將因而取得優勢地位，

變成文化認同的場所——文化認同也者，將有流於合併於民族（譯按：國家）認同的傾向。所以，教科文組織的人，談及保障文化認同，使之免於受到文化帝國主義的侵略，他們事實上經常是在說保障民族（譯按：國家）文化的必要性。

然而，誠如史萊辛格（Philip Schlesinger）所說，③（譯按：一方面，教科文組織）又同時存在著「一股多元化的傾向」，認定「所有的」文化組成位元（而不是只有民族國家的文化），均具有平等的地位，這就使得該組織之內的論述，充滿了有趣的曖昧與緊張關係。簡單地說，受制於它自身對外的宣示，聯合國教科文組織在兩個對立的情境中搖擺：主張民族國家之認同（就一定是文化認同），以及否認民族國家之認同（一定是）文化認同。

一九八二年在墨西哥市，教科文組織舉辦了一個「文化政策世界會議」，該會議的報告清楚展示了這樣的一個兩難局面。這個會議的前身，可以上溯至一九七〇年在威尼斯召開的集會，它的目的在於討論，在國際事務方面，文化之本質與重要性，然後就此在文化領域裡，形成整套的政策建議。史拉納（Fernando Solana）在這場會議的開幕詞裡，如此地說：「在我們的議程裡，至為根本的目的就是尊重所有人的文化認同。」④

所以，就此而言，教科文組織替自身設定的職責，在於扛舉「所有人」（all people）之名，進行文化認同的辯論。這是具有重大意義的說法：文化認同之論述的建構，起始是「人」而不是「民族國家」。

大多數代表都強調人們對於其文化認同的意識，日漸增漲，人們也循此而有了更為多元的看法，更加認定他們應有權利與其他人不同，而他們也應當相互敬重彼此的文化，包括了弱勢少數族群的文化。⑤

這本約莫兩百頁的會議報告，一再反覆教科文組織的這個「多元」修辭：主張各種文化和平共存的權利：「所有與會者均能同意——承認並尊重他人、容忍、四海一家的兄弟之情與接受歧異之存在。」⑥在此，值得附帶提及的是，該文指出了「四海一家的兄弟之情」，另有其意識形態上的執著（雖說很不幸地，這個用語乃是性別歧視的語言）：執著於「人類一家」(humanism)的論述，認為其他論述，都必須以它作為基礎。先有了基本上是相同的假設（「兄弟之情」，一個共同的人性），然後才有對於各種歧異的寬容：「文化屬於人類——人類全體。文化是全體共有而不是專屬」（譯按：人、一地、一國）。⑦

「全體人類所共有的」這個修辭（言下之意是，我們在若干「基本」層次上，均具有相同的質素），⑧設定了教科文組織堅持捍衛文化差異的底線。此處，多元的觀點取自於人類一家的精神。雖說這樣的修辭，經常見諸此類報告，只是其編織天衣無縫之外交辭令的一部份，但它將多元主義與人類一家兩個概念並舉，確實奇怪。這是因為，主張所有人有其基本相同之處，原因竟然只是為了回答以下這個困難的問題：為什麼不同的文化「應當」相互容忍？聯合國教科文組織提出的答案是人們理當如此，因為在更深的一個層次裡，有個東西將人們網綁在一起了，人們理當在

歧異中和諧共處。這個答案的弦外之音，正是說這個東西使得「文化上的」差異，讓人可以容忍。家庭這個隱喻——「兄弟之情」——在這裡指涉的是更深一層的「連結」。事實上，這等於是說，我們認可差異存在的前提條件，必須先行主張更深層次裡，人們有其「相同之處」。造成這個矛盾的原因，幾乎全部出在教科文組織必須替自身的制度性角色，提出某種意識形態上的說項與支持。作為一個爲了履行全球對話而存在的機構，多元主義也就必然成爲教科文組織的一部份，所以，在其修辭之內，多元主義是容不得挑戰的原則：它是教科文組織論述的一個既定成份。「人類一家」則是大而化之、抽象的概念，因此也就沒有驚奇之處，它提供了多元價值在修辭方面，一個便利的「立足場所」：差異、容忍、寬恕、和平與共存等等價值，均能在此安身立命。但這樣的修辭禁得起多少的檢視：究竟爲什麼身爲人，我們就「應當」容忍其他人的行事作爲？這樣的一個多元原則，比如說，是不是應當適用於對於食人族的容忍？或是，更直接而立即相關地，適用於對於女性割禮或核子武器之儲備的容忍？順勢而行，我們也就走到了深淵的邊緣，因爲我們已經瞥見，其下可能是「任何的」價值，甚至是今日非常廣爲人接受而和善的寬容等等價值，都將「失去了立足場所」。所以，這裡我們權且縮手，不必將自己推入這個令人聞之沮喪的隱喻。多元精神，無論來自何方，都是聯合國教科文組織論述的一個必要成份。

然而，聯合國教科文組織另有一個制度性修辭，必須堅持，亦即它必須推崇民族性，此時，多元性的主張必須接受民族性的規範。因此：「許多代表……都認爲，談及文化認同之際，無法不同時重新確認民族國家主權及領土獨立等等根本概念。」^⑨這本報告的各個建議，經常將文化

認同等同於民族國家認同——「民族國家的種種精神價值：倫理、習慣，以及整個民族的風俗。」
⑩相近地，文化自主也被等同於民族國家主權——「本大會：宣示，文化自主與主權的完整行使，不可分離。」^⑪

作為一個國際團體，聯合國教科文組織有其本質，它使得「民族國家文化」變成模子，而文化認同必須受此模型的形塑。這樣一來，該次大會特地為文化支配現象提出的兩套特定政策性建議，絕大部份是使用民族國家作為行文的觀念，比如，它說（譯按：文化支配）「是威脅民族國家之文化認同的最嚴重禍害之一。」^⑫

但多元精神的堅持，何獨不然？它同樣不時要重新肯定自己：

然而，也有一些代表堅持，文化認同不能單單援用民族國家認同這樣的術語。個人的、群體的、社區的，以及階級的文化認同，事實上其本質是多面向的……因此，民族國家的認同可能根源於更寬的一種認同——比如說，認同於地域……而多元精神則可以適用於一個特定的民族國家，但也同樣可以適用於各弱勢邊緣團體或各社會階級。^⑬

似乎，聯合國教科文組織的論述，注定是要墜入外交辭令的閃爍不一致了。一方面，它必須全方位地在任何一個層面，強調多元精神的必要，另一方面，它又必須再以現有的民族國家的格局，作為捍衛文化的依據。情勢比人強，迫於情勢而產生曖昧，於是造成了概念上的混淆。比如，該份報告承認了文化論述當中，語言具有其核心地位，但誠如史萊辛格所說：

很顯然，如果語言對於文化認同的形成，居於核心地位，那麼，「文化」認同不能等同於「民族國家的」認同，因為一個特定的民族國家之境界內，可能居住著許多語言不同的族群，或者，相同語言的族群，也可能居住在特定民族國家的國境之外。¹⁴

面對這樣複雜的難題，聯合國教科文組織的論述也就難以前後一致。大會就文化支配的問題提出建議之時，如此呼籲其會員國：

增加國語的使用，目的是強化文化認同，並襄助民族國家恢復其自然應有的角色，此即傳達國境之內種種活動與生活的面貌，循此而促進了國家發展。¹⁵

簡短說一句，聯合國教科文組織關於文化認同的論述，其內裡是曖昧而矛盾的，而造成這些困難之處的部份原因，出在它是站在一個「國際」團體之身份，提出言說。這點很重要，因為它提醒我們，就文化帝國主義的論述而言，「誰在那邊說話」一向總是至為緊要的問題。

但並不是所有聯合國教科文組織的曖昧言詞，全部出在「外交」辭令所造成。就闡述什麼才是文化認同來說，其間所涉及的困難概念，真的很多，這些困難（譯按：加上外交辭令之所需）更是讓文化認同容易流於民族國家的認同。因為，相較於「一個文化」，「民族國家」「似乎」是一個更為具體而「足資辨認」的實體，而隱然存在的一個常識性假設也以為，民族國家與文化多多少少是相連共進退的。聯合國教科文組織向我們展示的一項課題是，就認知上來說，民族國家與文化兩

不相同，但談及文化支配之際，我們卻把它們當作「彷彿」是相同的，這在修辭上是可能的。

我們之所以要如此大費周章，明知困難，但仍然要辨明民族國家認同與文化認同的差別，主要原因就是文化帝國主義的大部份論述，當然也包括了其中最為知名的聯合國教科文組織之論述（其主題乃是由「美國化」這個詞所導引的，並且多數是談及媒介帝國主義），都將這個問題當作是彼民族國家文化支配了此民族國家文化的問題。但是，以此概念界定問題，唯有在一種情況下，才能使得論述前後連貫而有力：我們所指稱的民族國家認同，亦即所謂遭受「侵略」的文化，必須是統一的（united）。如果情況並非如此，如一個民族國家之內出現了氏族（ethnic）或地域（regional）文化的抗爭，則此一定義之下的文化支配的論述，必定捉襟見肘。這是因為宣稱民族國家文化已遭侵蝕或「取代」，可能也就等於製造了一個原本不存在文化統一性。這個說法在政治上產生的效果，或許是點燃了另一種文化支配的形式，並使之與現存的文化支配形式，產生對抗。建構文化「他者」（other）或甚至是「敵人」的論述，如果必須依仗民族國家之疆界作為憑據，則任何一種文化勢力，只要能夠自行宣稱代表「民族國家」，或是透過巧妙手腕而以民族國家文化的姿態發言，都能從中得到浮面而虛假的合法性。

很明顯，這個假用名器的問題，在不同國家的嚴重性，將有差別：以目前狀況為例，法國民族國家的文化，遠不如斯里蘭卡（Sri Lanka，譯按：有北方 Tamil 族人的獨立運動）與黎巴嫩（Lebanon，譯按：基督教與回教派的衝突）的民族國家文化來得具有爭議及抗爭性。但如果我們就此以為，相對統一的民族國家文化，是現代世界的常態，則恐怕是一場誤會。誠如史密斯（Anthony D. Smith）給予

我們的提示，實情正相反：

時至今日，愈來愈多的人已漸能了解世界是「多元的」；換句話說，所謂的「民族國家」之說，很少能夠與現實呼應，因為很少國家的族群組合，稱得上是同質的。相反地，大多數國家都是由兩個以上的族群組合成立的，他們彼此推擠，尋求施展自身影響力與權力的機會，或者，他們在國境之內，雖稱和諧共存，其實時生齟齬。^{①6}

所以說，大多數民族國家根本沒有同質的文化實體，非但如此，積極而活躍的抗爭與競技，此起彼落的情況，方才是當代政治與文化生活的顯著特徵。這並不是一個夕日餘暉的現象，並不是少數民族保育份子，爲了在統一的民族國家之內求生存，反之，誠如史密斯所論，這個現象大約是起自第二次世界大戰之後，所有國家普遍出現的重大「發展」趨勢；他以「氏族對抗」名之。史密斯列了一長串名單，顯示當代國家當中，是有許多國家「擁有相當大的少數族群」，值得我們再加引述：

加拿大、美國、墨西哥、巴西、千里達、玻利維亞、蓋亞那、巴拉圭、厄瓜多爾、英國、法國、比利時、瑞士、西班牙、南斯拉夫、羅馬尼亞、捷克斯拉夫、蘇聯、塞普陸斯、伊拉克、以色列、約旦、敘利亞、緬甸、沙烏地阿拉伯、埃及、土耳其與伊朗；巴基斯坦、阿富汗、印度、黎巴嫩、斯里蘭卡、中國、馬來西亞、印尼、越南、寮國、菲律賓、澳洲與紐西蘭；在非洲則有

摩洛哥、阿爾及利亞、蘇丹、伊索匹亞、烏干達、坦尚尼亞、尚比亞、津巴不威、南非、多米比亞、安哥拉、剛果、加麥隆、奈及利亞、千納、象牙海岸、獅子山、塞內加爾，以及許多其他的新興國家。^⑰

如果加入稍小的少數族群，則這個名單還可以延長，而根據史密斯的估算，只有很少的現代國家（包括了葡萄牙、希臘、愛爾蘭、挪威、馬爾他，以及，再設定若干條件之後的西德與日本）可以聲稱其族群組合具有高同質性。明白了這樣的現象，我們對於他說的「民族國家」這個詞實在是誤用」，也就很難否認，^⑱而我們也必須承認，現代世界的畫分，正確地說，應有兩大類群，一方是「包容了」文化多元性的國家，另一方則是潛藏著或實際上已經爆發了文化的抗爭。

以上這列名單，清楚展示，當今世界的每一個大洲均有類似的族群多元現象，「第三世界」及「第一世界」的社會都包括在內，而那些我們習稱為文化帝國主義國家的社會，也名列其中。一般說來，我們的印象是，族群多元是第三世界特有的問題，因為這些國家在獨立之後，仍然受到殖民時期的遺風之影響，必須在基於行政之方便而劃出的地理區域，建構其民族國家的認同：「拿出地圖，畫個線」。以上所言，確屬實情，但我們切莫以為「已開發」世界的文化認同，已經「成熟」而統一。就拿美國作為例子好了，他們的黑人如何呢？加拿大的法裔（譯按：魁北克省不是鬧著獨立嗎？英國的北愛爾蘭問題——以及，當然，蘇維埃集團之內的大大小小的族群分裂問題，最近，由於「開放政策」(perestroika)的影響，已經躍居台面而得到了外人的注意。

我們習知的「民族國家」單位，實乃具有文化多元性，因此，文化帝國主義的論點，似乎已為之崩解，它所建構的「民族國家」在兩方面是有差池的：其一，要在「受侵略國家」之中，辨認一個統一之民族國家的文化認同，原本困難；其二，同理，「入侵的國家」，其民族國家認同也很難說是統一的。所以說，威脅全球的「美國式」霸權到底是什麼？體認到了跨國界之後而產生的文化認同等等複雜疑難以後，我們在這些問題之上，還可以加上另外一些問題，其中最明顯的就是宗教。「回教世界」或「基督教世界」之類的表達方式，¹⁹或許錯誤地傳達了一統的印象，對此我們必須心存謹慎，但我們同時也應該知道，是有許多宗教儀式作為與戒律，對於文化認同是有相當重大的意義，而這些宗教作為與戒律，並無法輕易地與民族國家的政治疆界，吻合配套。附加這麼多條件以後，聯合國教科文組織在討論文化帝國主義之時，經常要揚舉的旗幟，還能飄盪無阻多久呢？彼民族國家文化支配了此民族國家文化的說法，能禁得起多大的風吹雨打呢？

首先，我們不妨研究「帝國主義」國家的文化多元性問題，很顯然，就此而言，美國這個超級帝國主義國家是最好的例子。如實說來，美利堅合眾國在文化方面，並不是像她自己所誇稱的那麼統一（譯按：美國的英文名稱當中，有 *United* 這個字，可以譯作「統一」：這座有名的「融爐」並未能夠從世界上已亂成一堆的烏合之衆，殺出一條路而形成一個同質的民族國家。²⁰即便如此，若是要確認美國文化的抗爭場域之內，作為一個霸權文化（或至少是期望成為霸權）的「美國式風尚」是什麼，我們可一點困難都沒有。比如，黑人、中南美洲人的後裔或是美國印第安人的文化，確是

貨真價實地受到了主流白人（盎格魯·薩克遜清教徒白人？）美國文化的支配。我們很有理由相信，正是這個「霸權」文化、這個美國的主流優勢「版本」，在由統合式資本主義向外輸出之後，被其他民族國家的人，以為這就是純粹的美國文化。「洋基人滾回家」這樣的口號，並不能夠認知到洋基人之文化的細緻差異。（譯按：洋基人，Yankees，指美國北部諸州的人）它所認知的只是在國內外都占據優勢的文化行事與作風的負載者：美元權勢與其展現於文化財貨的氣象；瑪丹娜與麥當勞。一種文化侵略的「現象學」，掌握住了這些耀目奪人的特徵。就此而言，麥當勞的風格也「就是」美國文化，紐約的比薩店、猶太人的熟菜店或（譯按：中國人的）雜碎食堂，都無法與其角逐美國文化的代表。所以說，純就外人的經驗來看，談及美國的霸權民族國家文化，並無不合理之處。這個霸權經驗可以得自於某些形象物質（粗厚棉布、賽璐璐（曾有一度是鎊），也可以得自於形象形式及不同面向的東西：高聳入雲的建築物、多線道的高速公路，以及購物中心（曾有一度「呈現流線形」了）。^{②1}

至為明顯，外人眼中「看到的」美國文化，並不是全部，它與更為複雜的一個「實體」並不相同，而在這個實體當中，以上提及的形象與其他「版本」的美國文化，居於對抗或矛盾的狀態，或至少兩相並行。這些林林總總的影像，正是巴特或許會稱之為美國「迷思」的東西。^{②2}但這樣的「迷思」本質，並不意味著它不會是一個「真正的」文化威脅：畢竟，麥當勞速食店四處林立，是一個具體的存在，實質上已經影響到了建物環境，對於一個文化的日常行事亦已產生衝擊。說了這些，結論只有一句，此即作為美國代表的麥當勞文化，以及多種文化實例組合而成的「真正

的」美國，兩者之間存在著鴻溝。終極以觀，我們或許可以認定，麥當勞所代表的文化，傳達的是一種時間上的，而不是空間上的（美國的）文化支配（「現代性」）。但此刻我們也得承認，認定麥當勞文化代表美國文化帝國主義的論述，至少亦有其連貫而一致的看法：也就是說，它彰顯了美國文化當中，具有「帝國主義」傾向的霸權文化之特徵。

這個關係的另一個面向，呈現了更多的問題。難道就因為民族的多元性，我們就不能說文化帝國主義對於某一「民族國家文化」產生了衝擊嗎？要釐清這個複雜的問題，最好的方法或許是就一個民族國家，進行考量。

一九八五年十一月，各個主要的西班牙都市都發生了示威場面，他們籲求西班牙退出北大西洋公約組織。原來，佛朗哥元帥（譯按：西班牙的獨裁軍事強人）死亡之後，一九七五年由蘇阿瑞（Adolfo Suárez）與所托羅（Leopoldo Calvo Sotelo）共同組成的西班牙中央偏右的「過渡」政府，加入了該組織。到了一九八五年，社會黨執政，示威活動於是展開，它們與其他活動都是公民投票運動的一部份，最後，社會黨首相龔查利（Felipe Gonzalez）（譯按：一九九三年第四度當選連任總理）於次年春天應允了運動者的訴求。示威運動者將公民投票的問題，與大批美國軍隊駐防於西班牙的事實，扣連緊密而共同作為向民衆訴求的主題，因為自一九五三年佛朗哥與美國簽約以後，美軍即已常駐西班牙。他們籲求，西班牙退出北約，同時，美軍基地應該從西班牙撤出。

示威群眾顯然「反美」。在塞維爾（Seville，譯按：西班牙南部濱地中海的大城）的一場示威，橫條標語 NO AL IMPERIO YANQUI 遊行走過圍牆，上頭寫著「洋基人滾出中美洲」。示威在四面大幅標

語被儀式性地，被從 Triana 橋擲入 Guadalquivir 河以後，達到了高潮，每一面標語的外形都是星條旗，拼起來正好是縮寫 OTAN（也就是 NATO，北大西洋公約組織）。這場示威是良性的，充滿了安達魯西亞的歡樂氣氛：但即便如此，這也仍然是反美的政治情緒，混合了反美的文化情緒。而這些又與西班牙的民族國家認同，有什麼關係呢？

究其實，這令人相當懷疑。群眾中，共產黨的紅色旗幟與安達魯西亞地區的綠色旗，交織在一起。群眾遊行走過當地佛朗哥式建築的政治總部，憤怒地頓足再作抗議，此時，除了可以在建築物頂端看到雙紅夾黃的西班牙國旗之外，在示威群眾中，反倒看不見。這些反美的示威，主要是以「地域的」認同作為訴求，而不是打著民族國家的旗幟。至於目標則確實是要求西班牙退出北大西洋公約組織，以及要求美軍撤出西班牙基地，而這些要求是有其階級與地緣政治的動機。當示威群眾為他們的「國家」而抗議時，他們站在安達魯西亞的立場發言的程度，如果沒有多於為西班牙發言，則至少相當。

地域認同是現代西班牙社會的一大顯著特徵。安達魯西亞雖然不是各個地域中，最為強力主張獨立的一區，但它自有強烈認知，認為自身與「西班牙」分立而不同，在它看來，西班牙是馬德里的中央行政體系。一九三〇年代西班牙內戰爆發前夕，安達魯西亞（Andalucia）、加特蘭（Catalonia）、加利西亞（Galicia）及巴斯卡（Basque）這四個地域，已經即將要爭取到政治自治（加特蘭事實上也做到了）。第二次世界大戰結束之後，佛朗哥以系統性的手腕壓制了這個地域主義，他以威權的中央化統治取而代之，由馬德里發號施令，這樣一來，他也等於憑藉各種手段，虛

構了一個「統一的西班牙」。這個壓制手段的一個主要文化形式，就是限制地域語言的使用：事實上，卡斯提語(Castilian)被欽定為西班牙語，而與其明顯不同的加特蘭語、加利亞語與曼士卡拉語(巴斯卡的語言)，則被禁止。既然這些被排除的語言，總加起來是西班牙大約四分之一人口的「母語」，我們大可以說，佛朗哥的政權是內部文化帝國主義的一個例子。²³

爲了增加對這個事實的了解，我們可以舉軍事作爲例子，看看佛朗哥式的「帝國主義者」在西班牙的各個地域之形象，究竟如何。在各個省城，軍營都顯然是一個權力的符號，代表了中央政府對地區的掌控。軍營上方，西班牙的國旗迎風飄搖，戍守營門的軍士很可能是從另一個地域所徵召來的，而營門上方，以卡斯提蘭語書寫著軍事標語 *Toda por la Patria*。這個詞語強有力地建構了民族國家的歷史感覺。它並不只是說「爲祖國奉獻一切」——如果要傳達這個意思，*Por* 這個字必須換成 *Para*。因爲 *Por* 這個字帶有「因爲」、「由於」或「透過」的意思。因此，這個標語是設計來建構一個歷史的「西班牙」，能夠如此，國家軍隊(如實說來，還有軍營大門所慣看的日常生活)之說才有可能成立。所以說，如實說來，*Toda por la Patria* 算不上是責成民族國家之統一的諄諄告誡，它倒更像是堅持歷史實體的存在與無可走避，它召喚出一個歷史長河、未見分裂的西班牙民族。²⁴

唯有面對諸如此類的實情，了解它們所涉及的獨特政治脈絡，我們才能明白，在像西班牙這樣的國家，地域主義的潛在力量，可有多大。在文化事務(語言及歷史)與力量之展現(駐軍之存在)被拉近至如此貼身的程度時，地域力量很顯然也就突顯了出來。英國軍隊在北愛爾蘭駐軍所引起

的反應，就某種程度而言，也呈現了類似的情境。佛朗哥之後的西班牙，歷經了自由化與民主化，這些地域也取得了可觀的政治自主權；但軍營這個勾引回憶、讓人想起軍事力量持續擁有的政治力量的東西，仍然存在。尤有進者，ETA 這個主張巴斯卡獨立的分離力量，仍然持續運作，這也就表示分權並沒有辦法解決地域主義問題。就西班牙（英國也應該可以列入）這類民族國家而言，其內裡原本存在著長期的「結構性」緊張關係，因為在她們的疆界之內，「內含了」數個獨特的文化認同。

再回到北大西洋公約組織示威的例子，我們立即可以看出其間內含的反帝國主義成份，其實非常複雜：在示威者眼中，美國是帝國主義者，但他們也有一股強烈的意識，把反中央當作反帝國主義，對於馬德里政府的深度不信任，已經是根深柢固。²⁵另外，示威群眾所高唱的一首流行曲，也在文化層次上，清楚展示了這股情緒。歌曲的主要內容是：

就讓他們滾，就讓他們滾，就讓洋基人滾出這裡，我們不要北大西洋公約組織，我們要退出北大西洋公約組織……

另一首歌詞的反美主軸，表現得相當有趣：

我們不喝可口可樂

我們喝克魯士坎波

標示「地方」的塞維爾啤酒克魯士坎波(Cruzcampo)，而不是馬德里的阿古拉(Aguila)，就其本身來說，雖是小道，已有深刻意義。其他的歌詞則表示愛地方的安達魯(Andaluz)(油滴滴帶著紅椒粉)，勝過愛北方的「精緻」奶油。有趣的是，批判文化帝國主義的流行說法，經常是沿著空間平面而運作，但卻沒有顧及國境之內的問題：都會區的品味，在這個論述裡，與「外國」品味相同，都可能讓人覺得遙遠而疏離。

這些例子已經足以顯示，民族國家及文化認同等等概念，實在很是滑溜而不易掌握，而關於它們的論述又是相當的複雜。但這些事例至少可以說明，在大多數民族國家都是由多元族群組合而成的情況下，人們既可以拒斥外邦的文化帝國主義，又可以同時否認他們所住居的國度，具有一統的文化觀。這樣看來，作為對抗文化「他者」(other)的文化帝國主義者，「民族國家」也就不再是唯一的依靠：人們可能警覺到，「美國化」對於一個地域的、一個都市的，「山這一邊」的文化等等，產生了連貫的威脅。此外，文化認同似乎可能隨著「許多」這類層次而運作。毫無疑問，參加反北約示威的人，在不同的時候(甚至也有可能同時)，可能會有不同的認同，時而以塞維爾人自居，時而自比安達魯西亞人，有時則是西班牙人。從前舉形式之一，或是所有的這些形式，維持本人的文化認同，對抗文化侵略，完全是可能的。

這個情況對於民族國家認同這樣的概念，深具意義，因為我們可以說，就第一步而言，民族國家認同只是眾多「歸屬」形式的一個，在原則上，它可以與其他形式共存。但問題是，就像類如巴斯卡分離抗爭所顯示者，情況當然通常不是如此。民族國家認同幾乎總是讓人困擾的一個認

同形式。這是因為它的「建構」過程，事實上是以領土之行政類目作為依歸的（「民族國家」），而它也是現代世界當中，政治及經濟權力的最重要「容受者」（container）。^{②6}由於事涉高度的政治及經濟利益，民族國家認同也就變成一種獨特的文化認同形式。既然還是有較多的人，將人民之認同與民族國家相提並論，而不是將人民與城市認同相提並論，那麼，刻意進行意識形態「工作」，試圖從形象層次建構民族國家認同，也就可能更多了。

就民族國家認同層次而論述文化帝國主義，常常會引發意識形態的爭議，因為民族國家的行政機構，刻意地設計了一些試圖引發認同感的文化要素（國旗與相關的儀式、國歌與國家禮儀等等）。然而，單是這些意識形態要素，似乎並不能窮盡民族國家認同的內涵。誠如季定思（Anthony Giddens）所說，人們的「民族國家認同感」很可能來得要複雜些，比如說，比起「意願全無或無所謂的人群在被強制後的接受成套形象與信仰」，^{②7}複雜了許多。民族國家認同所涉及的種種情緒，很可能也會見於文化認同的其他形式。

文化帝國主義的論述既然常以民族國家作為立論焦點，那麼，如果要提升我們對這個課題的認識，則我們必須找出一個更為清晰的概念，理解民族國家的認同，究竟是什麼。就如同西班牙地域主義所顯示的，民族國家的認同問題，不能只是從國籍著手，換句話說，政治意義上的歸屬於一個民族國家、擁有一本護照，遠遠不足以釐清認同的問題。如果文化帝國主義威脅到了民族國家的文化認同，它必然也威脅了歸屬的「經驗」。但歸屬於一個民族國家的經驗，又是什麼呢？這樣的經驗又是怎麼來的呢？

民族國家與文化，其實是「想像出來的社群」

關於民族國家認同的討論，大抵見於民族主義政治學的文獻中，但誠如史萊辛格所說，這些文獻很少專門就集體認同這個遠較普遍，而且具有「意識形態／心理」之複雜性的問題，「立定目標」而質疑之。²⁸最常見的情況是，民族主義論述的目標，是要探尋產生民族主義的歷史根源，並從「民族國家」及現代性(如資本主義、工業化及大眾傳播等等其他現象的形成過程加以深究。在諸如此類的解釋當中，民族國家之所以形成，常被看成是承襲某些發展的結果而來。比如，該爾納(Ernest Gellner)認為，這是因為工業社會成形的過程，必得生產「大量的、受過重點教育而文化同質性高的人群。」²⁹然而，如果這些情形真地存在，則其特定心理內涵是什麼？也就是民族國家認同的「現象學」，卻少見詳細鋪陳。³⁰但缺此則不足以言文化帝國主義，因為民族國家認同的這個經驗，亦即對於某個特定的(民族國家)文化之歸屬感，經常被說成是處於受威脅的局面。晚近，有些關於民族主義的討論，已經嘗試就此提出闡述。本章將評估兩個人的著作：班尼狄特·安德森(Benedict Anderson)與安東尼·季定思的論著。

安德森的名作，《想像出來的社群》(*Imagined Community*)，處理的主題是民族主義的歷史根源，在論著開始的時候，作者對於概念的定義，提出了一個有力的釐清。他說，民族國家是「一個想像出來的政治社群」：

這樣的社群是想像出來的，這是因為即使是最小的民族國家，絕大多數的成員，也是彼此互無所悉，他們也沒有相遇的機會，甚至未曾聽聞對方，但是，在每一個人的心目中，卻存在著彼此共處一個社群的想像。³¹

這個說法再平凡不過，但卻很重要，因為它立刻在一個抽象層次上，掌握住了民族國家認同的要素。在此，民族國家認同是「一個社群」，而且「只能」是想像出來的：如果我自己覺得屬於英格蘭民族，其原因不可能是因為我與為數不多的一些英格蘭人，有些具體的關係。尤有進者，在大多數情境下，我認識這些人的因素，可能是作為他們的家人、朋友與鄰居等等，而不是因為他們同是英格蘭人而產生相識的關係。但誠如安德森接著說的，想像中存在的共同體又是一個「實體」，無法否認：

「民族國家」是想像出來的「社群」，這是因為無論真正的不平等與剝削是如何的廣泛存在，民族國家總是被當成既深且廣的同胞關係。終極以觀，過去兩百年來，正是這樣的一種手足情份，讓千百萬人心甘情願地為這個極其有限的想像之情而捐軀，雖說尚未因此而殺生。³²

另外，安德森又附加了兩個更為特定的定義，使民族國家的定義，更見周全：第一，就空間而言，想像出來的民族國家有其「限度」——「其疆界雖然可以有些彈性，但總是有限的，亦即越此疆界則存在著另一些「民族國家」；其次，它是擁有「主權的」，亦即它是自主的，其他國家不能

干預其內部的立法權威。安德森研究這個問題的優點，套句史萊辛格的話，是它所代表的「民族國家之感覺，乃是由內向外的省察」，^③換句話說，也就是民族國家之情，究竟如何而成爲人們之「體驗」。這樣的體驗，我們可以名之爲民族國家認同之情，是一個想像出來的社群情感，但其界限是有限的，是受限於特定領土之內的，並且，它提供了其國人某些自由，足以行使民族國家的主權力量。（有個例子可以很適切地說明最後一點，此即英國籍的魯史迪，可以不受伊朗宗教領袖何梅尼之命令的影響。）（譯註）

這樣看來，在安德森眼中，民族國家認同只是存在於人們想像中的東西。但他又接著補充，連忙說這並不表示它是一種「錯誤的」想像，其言下之意也不是「另有一些社群『真正的』存在，致令民族國家的建構可以從中借力，取得有利的比附與排列。」安德森的論點是：

究其實，除了原始部落那種面對面接觸的社群之外（甚至這些社群也是如此），所有比它們規模大的社群，都是想像出來的。所謂的社群，並沒有真假之分，差別的只是不同社群，各有互異

譯註：一九八八年，印度後裔的英國籍作家魯史迪(Salman Rushdie)出版《魔鬼詩篇》一書，引發回教徒抗議。次年，何梅尼(Ayatollah Khomeini)下令懸賞，表示魯氏褻瀆回教，人人得而誅之。關於這個事件的意義，請見馮建三，《文化、賄賂、脫衣秀：解讀資本主義的傳播符碼》，一九九二年，時報出版公司，頁二〇九—二一〇。一九九三年七月三日，翻譯該書的土耳其作家內辛至土國中部西瓦斯市訪問，該地回教基本教義派份子前往西氏下榻的旅館抗議，縱火造成三十五人死亡。

的想像之風格。^{③4}

這個論點對於筆者的議論，具有重大意義，因為它已說明，所有的文化認同，無論是民族國家的、地域的或地方的，都具有相等的意涵。它們都是歸屬感的表徵（其意義是想像乃是一種表徵的能力）。安德森說得很正確，民族主義者的情緒，其「真實」程度並不亞於對於一個地域或甚至一個小但「有機的」社群之認同。人們每日生活之中，總會思及他人不在場的景像，此時，他們也就是「想像出來了一個（他們所歸屬的）社群」。

安德森論及每個社群各有其想像風格，他又論及民族主義起源的核心，二點至為相關。他的主要論點是，十八世紀末葉的一些歷史事件，齊聚發生，使得「民族感」的醞釀，有了可能性。在這些事件當中，最為緊要的是歐洲興起了「資本主義的印刷文明」。五花八門的書籍，以及，更重要的，報紙之生產，進入了商品化及機械化的階段以後，在民族國家意識的生產過程，扮演了決定性的角色。資本主義的動態發展，以及印刷科技的長足進步，使得印刷成品得以快速增長並散佈，這就造成了兩大方面的結果。其一，通俗語言的一種，變成了「國」語；其次，在這些印刷媒介的表意過程，由於它們將時間及空間聚合於一處，因此也就產生了另一種理解何謂民族國家「社群」的方式。

以上這些論點的第一個，並不難理解。最初，資本主義印刷成品的市場是「識字的歐洲人」，相對來說，他們數量很小的「雙語」菁英份子，他們除了能夠使用本地通用語言以外，同時能夠

使用拉丁文。等到這個市場飽和了以後，資本主義的擴張壓力，也就打開了「只能使用一種語言的大眾所代表的廣大潛在市場」，於是，以本地通俗語言作為印刷文字的時代，其來臨也就指日可待了。

資本主義的內在動力，在其他歷史事件的配合下（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語），也就催生了各地的印刷文字，其意義是「在拉丁文之下，但通俗口語之上，找出了交換及溝通、傳播的共通領域」。③歐洲史上，這是第一次特定領土之內，分居各處而使用不同方言的大眾，得以經由一個共通的印刷文字而了解彼此。許許多多不同的「法國人」及「英格蘭人」，不但可以透過書寫而了解對方，他們也得以自認為已經合而為一，因為有了共通的印刷文字：

在這個過程裡，他們逐漸意識到他們的特定語言領域，另外存在著成千成百，甚至數百萬的人，而與此同時，「也只有這些」成千成百或數百萬的人，與他們同類。這些同屬一類的讀者，他們經由印刷而彼此相連，以其俗世的、特定的、可見但又不可聞的方式，形成了想像出來的民族國家社群的胚胎。④

依安德森的眼光看來，「民族國家的想像能力」，實乃傳達了現代性的一個現象，這個體驗外界生活的形式，也只有在催生了現代資本主義社會的科技與經濟變遷之脈絡中，才有可能出現。民族情感的想像風格，本質上也就是一個中介大眾化的風格，是在傳播結構已有精良發展的識字

社會中，方始得以產生。這樣的一種想像能力，主要是得自於閱讀全國性報紙。③7

順著這個論點往下推，安德森的另一個主要看法是，大量印刷白話文字的效果，在於它具有協同社會時間及空間之想像的能力。他說，現代的小說，尤其是報紙，策動人們同步想像遠地發生的事件。同一國度，甚至是橫跨全球的任何角落，只要事件發生，那怕是本地的兇殺案、本地區的罷工或另一個大陸的地震，都根據它們乃是發生在相同時間（即相同的日曆日期）的單一原則，在日報的報導下，都產生了關聯。安德森認為，其間的含意是，這代表了現代人對於時間的了解，在於把它當成「中空而同質的時間」：時間是一個普遍的媒介，可以經由時鐘與曆書而測量，有了時間才有社會的「運轉」。由於有了這樣的時間觀（包括了「同時」這個重要的現代概念），大型民族國家的人們才有可能將他們自己與跨越廣大空間的其他人，聯想在一起。其次，安德森又再強調，對於時間的了解，是現代性這個更大過程的一環，而尤其是與俗世科學的發展相併連的。其中，報紙是這種理解觀的主要文化負載者，日復一日，它「同時」為我們複製了「文化——歷史」的想像能力。每日讀報有如例行公事，安德森說：

這個大眾儀式的重要性（黑格爾曾說，讀報是現代人的晨禱），說來矛盾。讀報是靜默無聲的私下活動，是在腦門之內進行的。然而，每位在進行溝通、讀報的人，都很清楚，相同的這個儀式，同時也由數千人（或數百萬人）進行著，這些人確實是存在的，但他們到底是誰，則他又一點也不知道。尤有進者，年復一年，這個儀式每日或每半日都無休無止地一直重複。對於這麼樣的

一個俗世、由歷史時鐘所定位的想像出來的社群，又有什麼樣的形容，能夠更爲栩栩如生呢？³⁸

安德森的論述取向之優點，在於它讓我們知道，認同於一個相當抽象的「民族國家」觀，何以「可能」。這個過程之所以可能完成，是因爲繁複的科技及表意方法的變遷，「現代」與「傳統」社會的文化想像力，兩不相同，原因在此。現代民族國家的興起，則與這些變遷互爲表裡。非但如此，安德森也解釋了爲什麼民族情感這樣的文化想像力「必然」出現，或是，換個方向說，爲什麼民族情感變成了文化認同的主流形式。這是社會因爲現代性興起之日，正是人們賴以定位自身意義的其他文化行事已見衰微之時。安德森尤其費時地討論了(1)基督教與回教的「神聖書寫語言」，這些語言正是「基督教、回教及其他王國得以橫跨大陸而產生」統合的原因；(2)在封建王朝時代，權威得自「神權」的君王，其社會之自然組織何以能夠得到信任；以及(3)「神聖時間」（與現代的日曆時間對立）這個概念之下，「宇宙哲學與歷史混雜在一起，無法分辨，世界與人的起源在本質上是相同的」：

縮合之後，這些意念也就將人的生命現象，深植於萬事萬物的本質，日常生活的宿命演變（尤其是死亡與奴役）因此而得到意義，而它們也提供了從中得到救贖的種種方法。³⁹

這些「日常生命現象原有的恒定意義，在資本主義的俗世理性精神衝擊之下，潰不成形，造成了某種文化方向的空虛：「可以這樣說，人們也只有繼續追尋，企圖找出新的道路，有意義地結

合人類情誼、權力與時間。」^④

總結安德森的立場，他的看法是，民族國家認同是一種特殊的「想像出來的社群」之風格，它之出現，是因為社會現代性的過程所催化，而從另一個意義來看，這也是現代化「必有」的產物：俗世的理性精神、一種根據日曆而來的時間觀、資本主義動力所催生的科技發展、大量的識字人口、大眾傳播、政治民主化與現代的民族國家。所有的這些特徵，總合起來，也就以繁複的方式，提升了對於民族國家的認同感，使其成為文化認同的最主要形式。

安德森的解释頗為值得推薦，這是因為他把相當抽象的概念，即「民族國家」的認同現象，說得清晰可解。也許有人認為，安德森過度仰賴「天主教對於集體表意的隱喻，因而過於強調一般性社群的感覺」，^④這樣一來，也就容易引起誤會，以為在民族國家的疆界之內，文化認同具有高度的同質性。但誠如我們前面所說，地域及氏族的分裂（其間又貫穿了階級分裂形成的繁複關係）是大多數現代民族國家長期以來的特徵。話雖如此，（譯按：我們無意以此非難安德森）因為他的目標是解釋民族國家情緒何以存在——對於那些認同於特定民族國家的人而言，這些想像是存在的。我們沒有理由認為民族國家的想像，一定會排除其他形式的認同，並且，如同我們即將指出的，民族情緒不一定盤據人們胸臆的最前哨。事實上，我們大可以認為，安德森論及的若干與民族國家認同有關的現代性元素，同樣能夠解釋現代的地域認同感。歸屬於類如安達魯西亞這樣的地域感覺，顯然同樣需要「隔空而遙遠的想像」，這與自覺為西班牙民族的一部份是相同的，它也大有可能是來自於類同的社會發展條件（大量的識字人口、地域性媒介等等）。資本主義的民族國家，

有如警佐，逡巡其文化疆界，單是這樣的力量之存在，已經足以說明，民族主義猶然遠勝於地域主義，但兩種形態的認同，似乎涉及了相當接近的心理過程。

所以說，安德森議論引人注目之處，在於它將民族國家的認同，連結於社會現代性的過程。民族國家的認同是一種想像之歸屬感，高度地受到中介，它在某種意義上，取代了先前的文化歸屬形式。因此，民族國家認同之興起現象，（在此，我們也應該附註，另有其他文化認同，如地域情感，與它競爭）以及現存的穩定感覺已因現代社會生活的輪轉而崩潰，二者之間存在著關聯。

依此想法衡量民族國家的認同，那麼，單是以為文化帝國主義乃是某個民族國家認同感，在另一個更強大的民族國家之壓力下，漸次腐蝕，也就顯得很有問題了。這是因為我們現在已經清楚看出，民族國家認同的根源，並不在於自然地依附於母國之文化歸屬感，而是涉及了繁複的文化建構過程，起源於特定的歷史條件。是有一個民族國家認同這樣的「實體存在著」，但這樣的實體卻是存在於表意之中，而不是一種直接而共同的團結情感。尤有進者，令人覺得弔詭的是，滋生民族國家認同的過程，完全與資本主義之擴張、西方理性之膨脹、「傳統」的崩潰與文化經驗的「飽受中介」，呈現同步進行的現象——而後面這些現象，就其他論述所說，不正是構成文化帝國主義的正身嘛。（譯按：民族國家的認同與文化帝國主義現象的出現，是比步同調的。）

所有的這些論述，似乎都指向了一個重點，亦即我們了解文化帝國主義的途徑，「最主要」的應該是採取歷史的，而不是一「空間且共時的」詞彙。接下來，我們再進一步來看看，是在什麼樣的文化現代性之脈絡下，產生了民族國家的認同，以下將借重季定思對於民族主義之詮釋。

民族國家認同是現代性的一個結果

一般認為，季定思提出的民族主義之論點，在一個相當高遠的抽象層次上，提供了一部份的社會理論之分析，但其視野更加遼闊。^⑫不過，他對於民族主義的觀點與我們現在所稱的民族認同很是相關，並且很容易就可以掌握其要旨，雖說季定思的相關觀點，最好還是與他更大的理論企圖，合併研究。

在季定思看來，民族主義大抵上是一種心理現象，而他也將這樣的心理問題，與嚴格說來是「制度性」（與民族國家有關）的問題，作了區分。他所論及的「民族主義」，實際上涉及了我們或許可以稱之為「民族認同」的那些依戀過程。其次，如同安德森，他也強調民族主義是現代性的一種現象，是一個心理「歸屬」的形式，特屬於資本主義發達以後，透過大規模而組織化的科技資源之運用而形成的現象之一，而民族國家則是這個現象當中，最為重要的「權力容器」。在他的民族國家分析之中，很重要的一部份是，他企圖以現代性的種種社會過程所催生的人類經驗之轉變，解釋為什麼會有這個特定的文化依戀形式。

季定思聲稱，歸屬於一個民族的感覺，正是吉爾士(Clifford Geertz)所說的「原初情緒」之一，經常見於部落社會及村落聚集，只不過它是「一種減弱的形式」而已。^⑬在前現代的這些文化脈絡裡，產生歸屬感的基礎是「高度的可見性」（季定思語），換句話說，也就是根據面對面與他人接觸所建立的關係網絡（在這裡，我們又看到季定思與安德森的論點，足堪對照）。在諸如此類的脈

絡之中，歸屬感是植基於氏族、宗教與「傳統」等等的結構。有了這些結構以後，人們也就從中得到了意義與道德尺度之參照，而他們安身立命的定向位置，也就此找到：凡此種種，都提供了梁氏(R. D. Laing)所說，而季定思援用的概念術語「本體的安全感」(ontological security)，亦即身處自然及人為世界的某種穩定的「存在」感覺。^{④④}

但在當代已然是「烏合而資本主義的」社會，這樣的安全感解體了：

以親身見面的關係作為基礎的社會解體以後，由傳統及氏族發展出來的原初情緒，也就被取代了，代之而起的是「每日生活」之更為例行而習慣性的作為……在資本主義擴張過程中所創造出來的「每日生活」，其具有「意義的生存」領域也就日形撤退，（譯按：撤退的方向有二）一面是親身而性別關係更見親密，另一面則是大眾烏合的儀式行為（比如，湊熱鬧式的運動以及政治上的典儀）。社會生活的諸般情況既然已經如此，個人日常生活的「本體安全感」，相較於時空均為氏族及傳統交織的網路所支配的社會，自然也就更為脆弱了。^{④⑤}

「現代世界的日常生活」包括的大抵是日常行事作為——在資本主義底下勞動討生活是最重要的一種——在這樣的情況底下，「傳統已然建立既久的道德規範，只能被取代，繼起的是經濟約制之下，廣泛存在的慣性動作」。^{④⑥}季定思認為，在此情況下，民族國家情緒之興起，可以視為維持本體安全感的一個途徑。現代性的日常例行作為，雖然「在道德上，缺乏意義」，但它造成的意義差距，卻在某種程度之內，又由歸屬於相同民族國家語言的社群所填補了。不過，季定思並沒

有說民族國家的情緒是一個常數（譯按：而不變動），也沒有說這會是一個持續永久的集體認同。在大多數時候的現代社會，本體安全感根本就是脆弱的；事實上，只有在民族國家形將崩潰之際——比如，爲了動員人民齊赴戰爭，致而使得日常的例行生活中斷——民族國家的情緒才容易找到最堅強的突出點。

接著，季定思提出了說明，以取自佛洛依德與（譯按：群眾心理學家）黎朋（Le Bon）的心理分析概念，解釋爲什麼民族國家情緒會產生力量，而它又爲什麼浮動不定。他認爲，危機來臨之時，「過時的認同形式也就再度出頭」。此時，人們更容易受到國家領導份子的影響，在其意識形態的進攻之下，將自身的依戀情緒投射在領袖身上，以及經由這些領袖而喚起的民族國家符號：

往後退而認同於一位領袖人物，以及認同於這位人物所代表的符號、內含於他或她的義理，根本就與民族主義的主要特徵，相去無幾，不管是良性的或黷武式的，民族主義在心理上與「我群」的想法，同樣具有親合性，伴隨我群之意識而來的，就是「非我族類」的想法，排斥他人。

⑴

季定思極力想要解釋的是，何以當今俗世而理性的社會，還會發生這種純然令人迷惘的現象，亦即「熱情無比的」民族主義。（譯按：一九八二年發生於英國及阿根廷的福克蘭戰爭，以及隨之而來的高漲民族主義情緒，正是一個可以舉證這種迷惘現象的例子，自由派及具有進步思想的人，經常爲此費神。這麼「極端的」民族國家認同，既然都已經浮現，我們也就很難否認季定思所描寫

的心理過程，確實有些已沉澱而內化於人心，並且伺機而動，否則，我們又怎麼解釋民族國家的情緒，爲什麼經常反拒理性的論述？

但這個「極端的民族主義」，難道與「民族國家認同」是同一回事嗎？史萊辛格認爲兩者並不相同，因爲季定思沒有注意到一個很重要的分野：

這個解釋當中，相當詭異的一點是，季定思從來沒有清楚指出，民族主義與民族國家認同之間，有什麼差別，他只是將二者混同而已……我們或許可以同意，民族主義是一種特別的教條，而它流露出一個意思，意謂某個社群已被（至少部份地）動員，目的在追求一個集體的利益。但民族國家認同倒有可能不必一定涉及民族主義的，而只是作爲一種參照依據……只要民族國家的政疆界打造完成，那麼，就在所有隨之而來的「迷思——文化」機器中，民族國家認同也就安適其位了，但它卻不一定等同於民族主義。^{④8}

這是很重要的——個批評：史萊辛格想要說的是，民族「歸屬感」與「熱切的依戀」於民族主義，分別是兩碼子事，前者是日常生活常見的情緒。有了這個區別之後，他說，「我們也就可以知道，人的集體心緒，存在著一段變異區間，因此，我們不會再受到（民族主義這個）單一概念的限製，致而弄不清楚（譯按：人對於族群等團體的認同，原來存在著這麼大的差別）。」^{④9}聆聽國家領袖的長篇大論之後，起立致敬，在碼頭爲迎接歸來的「我們的孩子」而歡呼，唱國歌的時候起立，或是由外國返鄉所感受到的「回家」感覺，凡此種種，都是民族國家認同的表現形式，但如果我們說

它們之間，存在著重大的心理與政治上的差別，則應屬相當持平的看法。提出一種民族國家認同的「現象學」，讓我們能夠區分這些經驗的異同等級，對於化解左派在面對民族主義之問題時，遭人批評為無能善事處理的責難，很有幫助。就此而言，史萊辛格對於季定思的批評，尚屬正當。

不過，如果就現代社會經驗的「例行而日常的」層次討論民族國家的認同，那麼，這也就隱然提出了更強的觀點，挑戰了季定思對於現代性經驗的全盤說法，議論至此，則爭論點也就出現了。因為季定思在這裡提出的主要論點，只是說資本主義現代性的日常例行作為，已經走入了不堪的地步，亦即資本主義底下的社會經驗已經廣泛被「商品化」，由此而衍生的習慣性作為行事，取代了任何稍具強勢「公共」意味的文化依戀。在所有人類社會中，「日常例行作為」都是很重要的一部份，但季定思的論點是，資本主義的現代性，產生了一種道德上空無物而愚昧的「習慣」，統攝了大多數的日常例行作為。現代性降臨之後，飄然遠去的是「傳統」日常行事之中，「深具意義」的那些質素。⁵⁰「傳統」是另外一個滑溜的字眼，但這裡季定思用它來指涉「最為純淨」且最為懵懂的社會再生產模式」，⁵¹此時，人們根據流傳了許多世代的規矩，並且在一個社群內廣為人們接受的道德與現存的信仰，發為日常生活的行事。按照季定思的論說，傳統日常行事作為的意義可以持續久遠，但（現代的）日常行事作為則否。

時至當今的社會，所謂「公共的」領域，對於大多數人來說，純然是日常行事作為的領域，如工作、通車與購物等等。而這樣的（譯按：例行作為所構築的）脈絡，不太可能形成具有意義的文化認同。因此，這些認同更有可能從「私人」領域產生，亦即家庭、性的關係等等「邊緣」的領域，

以及本質上是「大眾烏合儀式」的代理領域，變成了文化認同的泉源。^⑤這段話的意思是，當代日常生活之中，人們能夠立即體驗的「公共」文化認同，其意義竟然已經消失殆盡。稍前筆者曾經指出，在日常生活當中，我之所以認同英格蘭人，是因為他們是我的家人與朋友等等，而不是因為他們是我的國人，這一點，可以說反映了公共文化領域已然減弱的事實。就此詮釋而言，季定思關於現代社會經驗的論點，實乃反對民族國家認同能夠持續貫穿於日常行事之說，他也不認為「習慣性的日常行事」內含了當下的文化認同形式。分析至此，史萊辛格批評季定思沒有能夠區辨民族國家之認同與「民族主義」，或許應該視作原則性問題的爭議。在季定思看來，在兩個意義上，民族主義是一種「遙遠的想像」：其一，它涉及了本質上透過中介而來的歸屬感，歸屬於空間上散播廣袤的「社群」；其次，它又與現勢當下的生活，保持「距離」。對於大多數人的大多數時間來說，他們的民族國家之認同，並沒有在他們當下的生活經驗，占有首席的地位。^⑥

好啦，我們現在可以回到文化帝國主義的問題，再作議論。如果季定思對於現代社會的日常生活之本質，作了正確的論斷，那麼，我們應該可以認定，大多數人們現勢的關懷，根本就與民族國家的文化認同感，相去十萬八千里。在每日的生活當中，人們從事工作、吃飯與購物等等活動，他們更可能關心立即的需求——他們的健康狀況、他們的家庭及人際關係，以及他們的財務收支等等。在這些情形之下，側身跨國公司而得有工作機會，在麥當勞吃個漢堡或是買件李維士 (Levi's) 牛仔裝，是具有文化意義，但人們不會認為這是對於民族國家認同的威脅，反之，人們對於這些活動的詮釋，乃是與他們的私人領域之意義，契合成網：家裡的小孩過生日，到麥當勞弄

個小派對，很是方便；穿件牛仔裝，是要從事休閒活動的衣飾符碼。

同樣的推理過程，也可以適用於日常的慣性媒介消費行為，雖說這裡所涉及的情境，複雜了許多。若說大多數人對於意義的關懷，集中於家庭及人際與性別的關係，那麼，他們對於類如「朱門恩怨」等節目的反應，很可能也是受到了這些關懷所塑造。所以說，我們可以從季定思的論點，^{⑤4}引申其意而得到相同於評論家安(Ans, 參見第二章, 頁八十九)得之於實徵研究的發現，亦即這些閱聽人從節目文本所得到的愉悅、快感，重要性遠高於節目所可能包括的文化帝國主義印象。既然如此，我們也就無須驚訝，一般人對於電視節目進口的問題，為什麼沒有「專業知識份子」那麼容易動容，事實上，安也發現了這點。另一方面，正如安德森所說的，媒介或許很有可能是民族國家認同感的主要散佈者。不論是怎麼樣的民族國家歸屬感(只是一種背景式的、是潛在的情緒?)，人們日復一日，很可能都是從全國性的新聞廣播習得的。這麼看來，媒介是造成強烈民族國家認同的「潛在」來源，這正如同湊熱鬧式的體育運動及政治典禮在舉行時，媒介也充作了「大眾儀式的舞台」一樣。^{⑤5}不過，經過這個中介過程而產生的認同感，會有「多深」、多長，具有多大政治意義，很有可能必須取決於媒介本身以外的因素，比如，該國社會及政治穩定程度的一般狀況。

所有這些論證都顯示，所謂文化帝國主義對於民族國家的認同之威脅，分有不同層級，我們必須善事區別。當大多數社會經驗都只是環繞例行作息而運轉時——我們或許可以稱之為資本主義現代性的「穩定模式」——民族國家的認同也就退隱意識之後，成為背景，這個時候，人們對

於外來文化財貨的例行接觸，也就與他們消費任何其他文化商品一樣，抱持了相同的態度，而且也受制於相同的需要。對比之下，等到社會情勢不穩定、出現異端意見，或是各方積極展開對於民族國家或地域認同的抗爭，或是本國遭到外邦威脅時，民族國家或地域認同等「遙遠的想像」，可以又會重新浮現於意識，而文化帝國主義之威脅也就顯得立即而明顯了。這層道理可以用來解釋許多例子，比如，在政治示威場合之下（如前面所說的塞維爾示威），群眾叫出 *los Yanquis* 這麼鮮明的憤恨之聲，相較於觀眾從西班牙電視機中，日以繼夜觀看美國影片川流不息，變成現代社會例行而習以為常的經驗，其間涉及的情緒反應，差距天壤。這並不是說唯有熾熱的民族國家情緒，才能撩撥起群眾對於文化帝國主義的反應，但筆者確實以為，季定思所言甚是，亦即在資本主義現代性的「穩定模式」當中，一般的文化歸屬感已經被「商品化的」例行社會經驗所取代，此時所有的「認同」都被商品化的現象淹沒了。在商品化日甚一日的現代生活，「比同的東西」也愈來愈多，此時，「群內認同」的「我們」，也就愈來愈是不容易指出其內涵了，我們只能說，其中包括了民族主義之意識形態所涉及的特定東西，如語言與「民族國家的歷史」。

安德森與季定思討論民族主義的文字，提供了我們若干有用的思緒，有助於我們評估民族國家的認同問題，其次，我們評估文化帝國主義的這個特殊論述之時，亦可從中得到助益。他們兩人同等強調這個歸屬感的「想像」、主要是透過中介的本質，它是現代性種種更寬廣之社會條件下的特定產物，尤其是在傳播等等器物發達以後，由科技將「社會空間及時間聚合為一」之後產生的情愫。他們兩人都認為，認同於民族國家，多少也取代了先前的文化認同感（前現代社會的人

民，其生存之確定感及本體上的安全感，都是由這些「既定」文化得來的。

然而，這股民族國家情緒是否將要持續不歇，是否有其「浮沉、高漲與衰退」？季定思與安德森的看法，有了分歧。就此問題而論，季定思從歐洲民族國家的例子取材，（安德森則從歐洲及其殖民的社會取材）他所建構的理論，接近於我所說的「資本主義現代性之穩定模式」。我們或許可以說這個模式代表了資本主義已然發達之西方社會的實況，是其主流文化經驗，而其隱喻也就是認為，我們應當將民族國家之認同，視作一種潛在的強大情緒，但它卻經常隱身意識之「背後」，它也與現代性習以為常的需要，多所乖隔。資本主義現代性之下，人們文化想像力之正常「前景」，大有可能是私人領域的事務（家庭、親身的性關係等），或是透過媒介而得到表徵的「公共」領域，或是公私交融的混合界域（想想在家收看肥皂劇的情形——我們不妨說，這是已然符號化的私人領域，卻經由媒介而變成了公共化的生活）。由於人們在商品生產（工作）與消費這個經濟領域的例行體驗已然如此，人們的認同感也就不大可能得自於立即而共通的文化「公共」領域，事實上，大多數現代性的理論家都認為，這確實已經式微。資本主義的現代性，以烏合而普遍同質化的原則，在「已然開發」之世界現了身，組織其社會經驗，而我們也很有理由相信，這種情形在「開發中」國家亦復如是（雖說可能是一種「不均衡的」、不穩定而經濟上更見腐化、「超級剝削」的風貌）。

⑥換句話說，了解了現代性的重要意義，也就意味著不再認為民族國家情緒是假造出來的意識形態，也就不再以為，已開發社會之真實共通文化的認同「核心」，被它掩飾了。

當然，我們必須立刻附加按語，補充前面話語的意義，也就是說，人的主動行事能力還是存

在的，人們對抗、反對、競爭或是對現代性的趨勢之怨懟，持續不斷。在這些林林總總的競爭趨勢當中，最重要之一股力量，來自於大多數民族國家與日俱增的地域及氏族抗爭，稍前，我們對此已經述及。很顯然，當這種事例發生了以後，文化認同的問題也就更加突出了。不過我們切莫以為地域及氏族抗爭，必然代表了對於現代性的社會原則之挑戰。這些抗爭雖然不乏「反現代性」趨勢的例子，如帶有強烈宗教情緒的抗爭。但是，另有一些抗爭根本就是植基於經濟與政治的理由，此時，它們大抵接受了資本主義現代性所使用的「種種詞彙」。隨著事例之不同，整個情況很明顯是高度複雜的，若要加以詳察，必須另外再作特定的經驗性分析，而這已超出了這本書的範圍。我們只能說，而且是泛泛地說，所有這些複雜而特定情事之生發，乃是在現代性的脈絡進行的。

討論至此，我們的申論是，評量文化帝國主義的最佳方法，並不是透過「民族國家文化」這個滑溜的概念而進行，而是審度現代性如何在特定的空間及歷史擴散。走筆至此，本章已然區分了兩種不同的文化帝國主義之論述。第一種，也就是筆者開始討論的一種，乃是我們相當熟悉的，認定文化帝國主義是對於民族國家／文化認同的攻擊，這個論述是環繞兩極對立而進行的，「我們與他們」、「共時——空間——空間」之平面，比如，動輒說「美國化」之類的論述。只要這樣的論述集中於「民族國家之認同」之類的概念，它也就是具有獨特風味的現代論述。我們是很有理由說這是一個想像出來的論述，因為它將「我們的民族國家」這個「想像出來的社群」，對立於「帝國主義國家」，並且它也援引了許多的「迷思」，比如，說是什麼「西班牙風尚」對抗「美國流風」。

然而，這個論述的基礎，實際上是認為文化帝國主義乃是「現代性本身的文化擴散」。這樣的論述代表的是一種歷史變遷之說、是一種「發展」，是一種全球性的運動，其間人的日常生活與其他活動，都已統攝於資本主義商品秩序的例行過程。我們說這樣的論述，視野更見寬闊，原因是唯有在現代性的脈絡「之內」，才有文化認同這個「想像出來的」論述可言。正是在這寬闊的視野裡，我們才有辦法將許勒對跨國資本主義的文化支配之批判，放在妥適的位置。我們在前章已指出，許勒「整體式的」分析並不細緻，但它至少提出了結構性變遷這個深層問題，而這個變遷對於全球文化經驗，具有深遠意義。第四及第五章將再就此申論，我們將進一步探討，這些深層的結構問題及其文化意涵，是不是可以單從批評資本主義而掌握，或是不是可以將它放在對於現代性之批判而理解。

文化與時間

本章以絕大部份的篇幅指出，如果只是完全以「共時——空間」模式構思文化帝國主義的論述，但卻忽略這些文化過程的本質，具有明顯歷史的向度，則將在概念上（並且，連帶在政治上）出現許多問題。

這段話的意思是，依照這個說法，我們心目中有兩種文化，空間上是分隔的，但「時間上是固定的」：所謂的文化帝國主義指的是「他們的生活方式」威脅了「我們的生活方式」。這個說法未能體認文化動態發展的本質。「我們的生活方式」從來不是「固著」於靜態的環境，而總是變動

不居，是一個過程。民族國家的文化及民族國家的認同，代表了一種政治論述，它「要求」我們將此過程想像成是「固定的」，怎麼想像呢？就是透過「民族國家的遺產」或我們的「文化傳統」等等概念而進行。但這樣「凍結固定」下來了以後，繁複的歷史過程也就被視而不見，（譯按：我們也因此不能體認，在此繁複過程「篩選」我們的文化」特徵實在高度可疑。以下，筆者將從文化過程所具有的動態本質立論，認真檢討這個觀點的種種意涵。

值得注意的論點有兩個。其一，「我們的文化」內容，與時俱變，誠如史萊辛格所說，「民族國家的（或其他的文化）認同之精煉，是一個長時間的過程」。⁵⁷因此，我們在某個固定時刻認定是「我們的文化」的東西，實際上都是當時文化記憶的「總體化」(totalisation)。但這個總體化又是特定而且具有選擇性的，其間，文化機構（國家機器與媒介）扮演了優勢的角色。第二，由於這個關係，現代世界中「我們的文化」也從來不可能是「本地生產的」，它一定包含了先前的（譯按：外來）文化之借貸及影響，並且在成為這個總體化的部份之後，也彷彿「變得自然而本土」。

以上談及的第一個論點，可以再舉史學家霍布斯班(Eric Hobsbawm)所說的「發明出來的傳統」為例，簡短說明它與若干文化作為之關係。霍布斯班說，所謂發明出來的傳統，指的是：

一整套行事過程，通常由外顯或默示而為人接受的規則所支配，其本質是儀式性的或是象徵層次的，它藉著重複再三而企圖傳授價值觀與行為規範，而這些價值觀與行為規範又自動地扣合於過去。事實上，在可能的情況下，它們通常企圖在現在與允當的過往歷史之間，建立連續性。

58

霍不斯班及其同僚關心的課題是，許多現代社會的「諸般傳統」，雖然狀似建立良久，而它們似乎也根植於民族國家之歷史，因此，其穩定未有變異的行事過程，彷彿套上了「光環」；然而，這些傳統實際上是晚近才出現的。對於史學家而言，了然這是實情（雖然是奇怪的實情）之後，會有什麼影響呢？不僅此也，這些傳統經常還是民族國家的種種機構制度，刻意「發明」的。霍不斯班舉了一個例子。他說，英國十九世紀重建國會之時，刻意地選用了哥德式(Gothic)的風格，第二次世界大戰以後，又完全全按照先前的基本計畫重建國會議廳，同樣也是刻意為之的；⁵⁹另一個例子是，事實上「比利時今日所教授的佛來明語(Flemish)，並不是佛蘭德人(Flanders)當年父祖之輩與其子祠說話的語言：簡單地說，就隱喻而言，它是，母語，但實際上它並不是。」⁶⁰其他的例子還有很多：劍橋大學國王學院的卡羅士(Carols)與九課節(Festival of Nine Lessons)，在耶誕夜透過廣播而傳遍世界，二者分別裝點成「傳統的」英格蘭的聖誕節風味，以及一所古老大學的禮俗，其實，是一九一八年以後才有的。⁶¹

根據霍不斯班的說法，這些「發明出來的傳統」，正如同所有的傳統，具有相同功能，都是用來提供一種「永恆不變」的感覺。在這些發明出來的傳統之羽翼下，文化幻覺也就更為張揚了，尤其是與民族國家認同相連結的（譯按：「傳統」），如國歌最早也只是從十八世紀中葉發展得出的，但這些文化幻覺總要讓人覺得這些行事非但代表了「現在的我們」，它們還可以上溯至「渺不可知

的從前」，亙古至今永恆不變。諸如此類的行事過程，號稱植基於所謂的根深柢固的文化，因此賦予了它們權威性，但究其實，這樣的「正統與權威」(authenticity)，卻經常頗讓人懷疑。

但整個問題的重點，還不全在於某個民族國家的某些「文化遺產」，居然搖身一變，竟然是最近才形成的。更具有意義的是，這些發明出來的傳統，可以視為是現代性的一個現象。單只是「承認」某種行事作為、過程乃是「傳統的」，也就等於突顯了它的地位，使它有別於傳統社會其他例行的行事作為與過程。季定思是這麼說的：

就某個意義來說，也唯有在傳統被「當作」傳統來了解時，傳統的剝落才算開始：當傳統被人理解為過去、現在(以及未來應該)如何處理之時，傳統發揮的力量才比較大。然而，等到真的將某些行事作為、過程當作是「傳統」，將它包裹起來，這也等於是破壞了傳統，而只是將它與其他賦予現勢合理性的既成行事過程，排比並列。⁶²

日常言談之間，我們常想在現代社會之內，保存「傳統的」行事作為與過程，但實際上我們說的傳統，又與捍衛或「保護」某些原初部落文化的傳統行事與過程，大相逕庭。霍不斯班描述的那些發明出來的文化，甚至那些真正根源於古代「傳統的」規範禮俗，我們大有理由認為，它們在現代社會的功能，似乎只是文化的建構，用來告訴我們，過往的歷史恒定而穩固。如此一來，文化帝國主義定於現代社會之文化類型的持續並無威脅：究其實，文化帝國主義威脅的是：我們的集體想像內涵，以及我們心目中確著不移的過往文化。⁶³

但是，「想像」這麼一個恆定如常的過去，其後果是模糊了文化的本質，其實是動態的發展及通常是「混血而來」。走筆至此，這樣的論點，對於一般習以為常的文化帝國主義概念（一種站在「共時——空間」之平面而立論的「現在的我們」／「現在的他們」之模式），具有相當明顯的意涵。因為「現在的我們」這個概念，在我們感覺裡，根本沒有照顧到我們與他們之間，所有在先前（通常是相當晚近的先前）已經有的互動關係。普爾（Thiel de Sola Pool）這位自由主義者對於文化帝國主義說法的批評，正是由此而來，他說：

禮讚民族文化的人，口開頌詞時，通常都把它說成是由來久遠的傳統……但在很大的一個程度裡，向太古洪荒探尋傳統，實在是神話一則。伴隨每一個世代成長的文化，每一代人都能親身體會。這個文化所引以為重的諸般價值觀及傳統，是他們從孩提時代所學習到的。這個文化所重視的價值觀，在一或二個世代以前，有許多成份是從外國來的，當時這些外來品也是頗具爭議性的。^{⑥4}

從這個論點出發，普爾想要進一步引申的是，抗拒進口的文化產品，實質上只是抗拒變遷，因為終其一生，人隨時隨地都在體會變遷的滋味（譯按：致使人對變遷，心生畏懼）：「人的天然衝動」是在「人尚年輕時，就想凍結變遷」。（譯按：不過）這個論點，如同任何一個將「人類本質」視為普遍存在的說法，都必須謹慎評估。尤其是，此處的這個說法，想要透過「可以理解」但卻是反動情緒的語彙，尋回文化的抗拒力。

但普爾的論點，亦有其可信之處：進口而來之文化產品、習性(practices)，被本地吸納的速度確實很快。《衛報》(the Guardian)的一則特寫報導，很能說明這種情況，該則特寫的故事記載了日本傳入的新年的奇怪禮俗：貝多芬第九(合唱)交響樂團的數百個業餘歌手的眾人齊唱。該則特寫告訴讀者，日本放送協會(NHK)電視網，透過什麼方法，在節目上教導觀眾怎麼唱出該曲的部份合音，節目中還有一位指揮家，操持許勒(Schiller)的德語 Ode to Joy，讓觀眾跟著練習。若是援用文化帝國主義的論述，我們如何了解這個現象的意義？(譯按：日本的)這個傳統，一般認為是第二次世界大戰結束之後才開始有的，雖說演奏西方古典音樂早在十九世紀時，隨著日本刻意追求的文化「現代化」政策，已經萌芽。但這個作法仍然是「外來」的文化行事嗎？這則特寫顯示，徹頭徹尾，這樣的演奏已經具備了「日本人的」文化意義。

許多日本人直把這場年度的貝多芬景觀，稱作是增進了解與友誼的節慶……對於《每日新聞》(Manichi Shinbun)的音樂評論家戶柳千之(Kazuyuki Toyana)而言，這已變成了「修楔」(misogi)譯按：日本人的習俗之一，於每年農曆三月初舉行，藉沐浴而將過往一年的不利事件、霉氣、清洗而盡。以上日語翻譯及說明，均得知於政大新聞系教授林元輝博士)的精神形式，一種淨化的神道儀式。⑤

如果要將這個情境解釋成文化帝國主義的一種表現，是有困難，因為我們已然知道，這些行事作為與過程，與時俱進而被「納入」成為(譯按：日本)文化的一部份了。雖說這是一個特別顯著的特徵，但整編的過程當然是很普遍的。不妨再以音樂作為例子，我們也想到了歐洲人先從美國

納進了爵士樂(英國的「傳統」尤其是很成功的將爵士樂「歸化」的例子)，然後是搖滾樂的過程；我們也想到了歐洲與拉丁美洲舞蹈音樂特別複雜的互動關係。⁶⁶在所有這些例子裡，整體的互動過程相當複雜，隨著時間演進，雙方互有影響(比如，想想一九六〇年代時，諸如英國樂團「披頭四」又把搖滾樂再輸出至美國了)。如果只是將文化認同定著於特定的歷史時刻，必定無法處理這些複雜的問題。語言是一個絕佳的例子：到處(譯按：作者似是指拉丁語系的國家)都是外來的語彙，到頭來，而事實上通常是很快地，它們又成爲「本地語」的部份標準，日後批評外來語的「入侵」現象時，這些語彙反倒變成了批評的依據。假使我們再想想類如拉丁美洲這些後殖民國家的文化史，則整個情勢又更複雜了幾分。這個地區的民族國家原先是由歐洲殖民者所創建的，因此它可以聲稱是「拉丁」文化，另一方面，這個地區又有本地原初的「美洲」文化，雖說它可能是殘餘之軀，當我們論及其文化的「正統性」時，不免感到困擾，是要選擇拉丁文化還是美洲文化？

相對說來，文化記憶是短暫的，因此我們也就遺忘了先前我們取用外來文化的過程，但體認這件事實以後，新的行事作爲及產品對我們的「侵略」，仍然爲我們親身體驗，我們的「經驗」並不因此而失真：單只是從歷史觀點出發，指出英國爵士樂狂反對美國搖滾樂「充斥」於英國的流行樂界，而這種反對意見有其不一致之處，說實話，很可能沒有什麼意思。話又說回來，既然已經體認文化變遷與互動的本質，至爲複雜且爲長期之過程，並且因此進而認識到文化認同其實經常處於重組狀態，則我們必然會質疑「正統文化」捍衛者的邏輯。歷經了文化的「異時」分析以後，所謂的「正統文化」必然要得到另一層的理解。並且，一旦這類概念被人質疑以後，從政治

及「倫理」角度反對文化帝國主義的理由，也就相當含混了。若說變遷是現代文化的常態特徵，又有什麼好反對？下一節次將就此再作探討，檢視研究價值問題時常見的一個取向：亦即飽受威脅的是文化「自主性」這個說法。

究其實，民族國家情感之論述，只是談論文化帝國主義的一種方式，雖說這可能是最為常見的說法，但它絕對不是最具意義的。稍前提及的日本貝多芬節慶之故事，《衛報》記者筆鋒一轉，提出了一個絕佳的觀察。他說，雷射唱片最長的演唱時間是七十二分鐘，是由日本製造廠商在一九九〇年代製訂的世界標準，其原因是確保貝多芬「第九號」交響曲的演奏能夠在一張雷射片中完成。或許，就長遠眼光看來，經過這個奇異之考慮而得到的標準規格（而不是認為一個正統的民族文化已然受到侵略），將有更大的文化意涵。

支配與文化自主

接下來，我們轉而探討這樣子的一種文化帝國主義論述，究竟是如何看待支配的問題。在什麼意義之下，「民族國家之文化」這個集合體，肆行著支配事實？

支配這個概念，其實是相當直接了當的一個說法，它的基本想法是，外來的文化產品及行事作風，「強加於」本地之文化。但在前文論述過程，我們已經就這個概念的主要問題，提出質疑。因為事實上，人們似乎並不反對進口這些產品及行事作風：他們並不認為這是「強加於」其身上的；因此，若要說支配是在一個特定的文化層次，而不是相關的經濟領域發生，難以成立。我們

從「朱門恩怨」之類的進口電視節目之閱聽人研究，已經看出這層道理。當然，還是有些人會站在民族國家／地域文化認同的立場，反對之、對抗之，他們或許會強化反對的陣勢。但即便如此，認為存在著、並且反對文化侵略的人，很可能還是侷限於一小群的知識份子——這也就是安(Ang)所說的「專業文化評論者」——以及，或許還有政治積極活躍份子。對於大多數人而言，至少在（譯按：資本主義）高度發達的國家是如此，其現代性既然完成於私人領域，並且是例行式為之，那麼，他們接收文化的情境，是否會讓他們產生強烈的文化認同，大有疑問，唯一的例外是在非常特殊的環境下，民族主義尚有可能「被鼓噪而出」。這些觀點很難化作確鑿不移的概括化論定，但我們應該可以安全地說，已開發國家的許許多多人，在收看類如「朱門恩怨」之流的「媒介帝國主義文本」時，將會心甘情願。這倒不是說他們因而成為受其意識形態訊息及價值觀欺騙的笨蛋。此外，亦有無庸置疑的證據顯示，「矮化發展的國家」，亦有甚多人相當熱中西方的種種文化產品，雖說他們如何使用他們產品、如何從中攫取意義，並不那麼能夠輕易得知。

總結以上的論述，主旨是說，單就個人反應這個層次來看，真要找出文化支配的事實，相當困難：除非體認其存在，否則支配並非實情：在一個文化社群之內，只要個人的觀感有些分隔，文化帝國主義的立論也就不容易站得住腳。感受到文化帝國主義確是一個威脅的知識份子，內心是有很大拉力，想要代表文化而「發言」，這樣一來，他們也就等於是說，那些沒有能夠體認到文化帝國主義之存在的社會大眾，心裡已經被某種形式的「虛假意識」籠罩了。就在這裡，批評文化帝國主義的人，碰上了堅實而難解的問題，事實上，許多左翼人士在批評「消費文化」時，同

樣都是面臨相同的問題，並且亦須承擔風險：究竟要怎麼樣才能知道人們的文化意識，以及甘冒作之君作之師政治態度的風險。⁶⁷

不過，所謂文化帝國主義的支配，另有一個方法可供理解，此即不從個人層次的反應立論，而是評估整體文化所受之衝擊。依此論證，則我們應該說：無論個人對於進口產品有些什麼反應，（譯按：都不能掩蓋一個事實，亦即）支配發生之時，一個文化的「自主性」（其大致定義是文化自行沿著本身的邏輯而發展）受到了外來力量的威脅。批評文化帝國主義的人，正是由「整體的」觀點界定文化，因此其言下之意也就認定外來的異邦文化，「取代」了本地固有的文化。在我看來，從「整體」的觀點界定文化，並無可以反對之處——因為全部「大於部份的總合」。就某種意義來說，文化如同社會，必然必須以結構及表徵、再現（我們再次要拿語言作為主要的例子）的觀點來看待，此時，文化自有其「本體上的獨立性」，不受該文化之個別成員的影響；這樣的一個整體觀，其正確的本質為何，就社會理論而言，確實是一個主要而長遠存在的問題。⁶⁸以下筆者想要深究的，並不是這個觀點本身，而是與其相關的想法（亦即認為「文化自主性」是一個道德與政治上的原則。文化自主的原則大抵是說，一個文化應有權利「自我規範」（self-legislation），並且它不應該受到他律的控制。支配也者，指的就是這個他律現象的存在：由外而內地操縱或控制某個文化。

我們先得檢視自主性這個概念，然後再評估前述的指控。所謂的自主性，是對於某種行動條件的描述，是一種道德及政治上的原則，適用於個人及集體這兩個層次。就個人行動的分析來說，自主性指的是自由道德動因的行使。誠如林德立(Lindley)所說：

一個自主的人，不被他人操縱，亦不被強迫執行其意志。一個自主的人，自有他或她的意志，並能夠追尋自己選定的目標。⁶⁹

此外，關於機構組織，尤其是民族國家之「行動」的政治分析，也很廣泛地運用了自主性這個概念。此處，它與「主權」(sovereignty)的概念是契合的，它指的是，在一個疆域固定的政治領域，自行規範而免於外來干涉的權利。在聯合國教科文組織的論述裡，我們可以看到這種用法的很好的一個例子，該組織在其會議中宣稱：「文化自主與(民族國家的)主權之完整行使，不可分離。」

在這兩個用法之中，自主性這個概念都透露出了兩大特徵：

1. 意味著免於受到外力控制、侷限或操縱(他律)的自由。
2. 意味著這個概念適用於「行動者」(agents)。換句話說，唯有行動的主體才有自主與否的問題可言。這樣的情境適用於個別人物，自然毫無困難，並且在擴大適用於種種社會機構之時，如政黨、政府或民族國家，亦深具說服性。

這樣說來，我們如果說個人擁有潛在的自主能力(或者更精確地說，擁有程度不等的自主性)，或是說爲了集體(民族國家或地域等)而行動的社會機構擁有或極力想要爭取自主，是有其意義的。但就機構這個層次來說，我們自己也必須承認，說他們能夠「行動」是比較抽象的說法：就更爲基本的分析層次而言，它實乃涉及了個別人物在這些機構的種種行動。話雖如此，在聽到類如

下列以機構作為行動主體的陳述時，大多數人並沒有不解之處：「英格蘭銀行強力介入，企圖阻止英鎊幣值進一步滑落。」就諸如此類的陳述進行社會與理論之分析，涉及了一些難以處理的問題。

我們關注的是「文化自主性」這個觀念，如果它要成爲一個具有意義的概念，我們必須將前述的兩個自主性之特徵，運用至「文化」。文化也者，此時必須是能夠免於外在控制的東西，並且必須是能夠「行動」，也就是必須是動因(agents)。政治分析家討論「文化自主」時，典型的作法是略過不談。比如，史密斯(Anthony Smith)是如此寫的：「所謂文化自主，意思也就是氏族社群的『代表』能夠完全掌控其文化生活的每一個面向，尤其是教育、報界、大眾媒介及法庭。」^⑩這個陳述的問題是，它所界定的文化，並不是一個「整體的」觀點：此處的自主並不是直指所有的文化風貌，而只是文化的「諸種代表」——個人或機構。所謂的動因及隨之而來的控制，實乃依附其上。但這個取向的問題，顯然重新撩撥我們現在應該已經很熟悉的疑點，「誰在那裡發言」？因爲一個文化的「諸般代表」可能自主地爲其所代表的文化而行動，但這並不等於說他們「爲整體文化而發言」。某個文化社群的「代表」可能反對某些文化品的進口，但相同社群的其他成員可能大表歡迎：至此，我們又回到了從個人層次分析問題的困境，先前的所有問題又都回籠了。

在這裡的重大難題是，一旦文化是個整體的形構，又被賦予了自主的能力，如何而可能？真正的問題是，就這個意義之下的諸種文化，「不能稱作是動因」。即便是抽象立言，我們也不能說文化類如政府機構，可以發爲「行動」。這個意義底下的文化，只是描寫特定歷史情境中「人們如

何在社群中行動」。此時的文化變成了個人與群體行事作爲的總合體：人們的生活之道。吉爾士提出了類似的看法：「文化不是權力，不是社會事件之因果關係的運作對象；文化是一種脈絡，是某種狀態，運作其間的社會事件可供描述……而爲人理解。」^①

比起吉爾士的觀點，我想提出的論點並沒有那麼強烈的意涵。文化在合理範圍內，將對個人的行動發生影響力，事實上，一般所謂行爲的文化「常模」效果，正隱涵了這樣的看法，對此，我並不否認。但這樣的影響並不同於「行動」，因爲動因這個概念隱含了意向(intentionality)，但前舉的影響模式並未如此設想。某特定文化的影響或決定性角色，取決於該文化在歷史過程中，如何將適當的行爲方式化作一個整體，取決於這個整體的「份量」，而不是取決於我們可以稱之爲「行動」的刻意目標或意向。

如果接受以上說法，不再認爲文化可以作爲動因，那麼，「文化自主」的說法就很難成立。這並不是一個理論上的詭辯：既已承認文化是集體行事作爲的總合體，我們應該也就能夠清楚得知，只要有足夠的人數以不同的方式行動，文化也就跟著改變。人們在現代社會中，於種種文化社群來來去去，而種種文化商品也不斷由外進入，被人消費，如此一來，「我們作些什麼」的平衡點，也就經常移轉。所以說，文化有如千變萬化的體質；其疆界變動不居，深具延展性。文化所具有的特質，並不包括一般認爲動因所具備的「恆定」、「完整如一」或「自我身份」。經歷以上辯證，我們必須說，文化行使自主性的權利（不在外力控制等等）不能夠適用於「整體性的」觀點，我們不能說文化在「本體上迥異於」個人，不能說文化比部份的總合還要大。自主的道德標準，

在邏輯上已經將我們的分析限制於動因 (agents) 及其行動。「某特定文化」的個別成員或許會抱怨文化帝國主義的現象，箝制了他們的自主，而他們也可能不會抱怨。放在機構制度性的背景（如聯合國教科文組織），其「文化代表」可能為整個文化與其自主而「發言」，但究其實，此處他們真的只是為了某些個人而發言，如此而已。但唯一不能說擁有自主性、不能說有言可發，有行動可採取的，還是文化本身。

所以，自主性原則並不能適用於整體觀定義之下的文化，我們無法從中得到批判文化帝國主義的倫理及政治基礎。在這個脈絡之下，自主性可以適用於個人，但這終究於事無補，因為批判文化帝國主義的人面臨了（為數眾多的）個別人物，絲毫不認為文化品的進口有什麼好反對的。

或許，另有一些獨立的理由足資提供批判文化帝國主義的基礎，筆者將就其中的兩個理由再作申論：一個是不依靠支配這個概念，但仍然力持批判，此處只需帶過即可；另一個是牽帶出文化帝國主義的其他面向——它與資本主義及現代性的關係——以下章節正是要就此而運筆發揮。

關於自主原則，很有趣的一點是，文化行事作為及其過程的「後果」是什麼，並不是自主與否所能置片語隻字的：只要這些文化過程沒有受到他力的控制，則自主原則已然完全心滿意足。這個論點的含義，至此變成了自主與否不再是問題，即便所有的文化都愈來愈相像。假設有朝一日，所有的餐廳都像極了麥當勞或比薩屋，所有的音樂都是西方電子搖滾樂的變種，所有的城市都像米爾頓·肯恩 (Milton Keynes, 譯按：英國中部的城市，英國科學城之一) 那般堅實而亮麗，所有的電視節目都是溫文雅致的「國際化」，世界上的每一個購物中心都能看見成群相同的購物者——只要這

種同質化的光景是自主性的選擇所造成的後果，那麼，捍衛自主的人，也是無怨無尤，眉都不皺一下。因為，自主「只是」關注行動的自由，而不論行動的後果。

對於文化帝國主義的「同質化」功能抱持（負面）評價的人，經常混雜著站在自主的立場而批判支配的聲音。但兩者是有別的問題：反對全球的同質化，不「必然」與自主有任何關係，甚至也不必然與支配有任何關係。因為，如果每件事務逐漸比同相像，又有什麼好反對的？我們或許會說，因為豐富多元而變化多端，本身就是好的，然而，另就其他標準再作考量，秩序、同一性與普遍性，又何獨不好？巴別塔式的衆聲喧嘩以及定於一尊的世界語，各有專擅，互有熱烈的追求者。真要反對全球的同質化（當然，如此說的時候，我們只是先假設此景已經發生），我們也就無法不反身訴求一個簡單的想法，直覺地以為任何文化的變異性，都是好事一樁。但我們終究不免要再追問，對誰好呢？誰又能夠享有文化差異的範疇呢？追問至此，我們已經不難發現偏好變異的人，可能正是那些能夠走訪世界各地的西方旅行人士，以及工作與此相關的那些人類學家。如果從更寬廣的意義來界定文化之同一性，那麼，很有可能我們更要強力主張同一性，此時，它隱含的意義是，比如，醫療健康保健、養命活口的科技器物、房舍的提供、教育等等的擴充至最大範圍，普及於所有的文化國度。至為明顯，此處我們又看到了與現代性本身之文化過程，極有相關的許許多多的重要價值之問題。反對「文化帝國主義」的理由（比如，「同質性」是一個很好的例子），並不都全部與左派批判支配的理由相同，並不都是那麼毫無曖昧性、爭議性的。甘冒累贅的風險，我們必須再次追問：「誰在那裡說話？」

本節所提出的價值問題，尾隨先前的一些論點，在在將我們拉離跨越空間、地理疆界的文化互動之分析，並將我們推向跨越「時間」的文化變遷之分析。就相關於自主性的問題，我採取了狀似「自由主義者」的立場，必定不能滿足心懷激烈且基進意識的人，他們所堅持的是，文化帝國主義必定涉及了支配問題，因為它毫無疑問，指涉了特色在於日常生活日趨「商品化」的「資本主義文化」，已然擴散。在這些批判者的眼中，資本主義現代性的過程代表了對於個人自主性的原初攻擊，因為掌握文化過程的「控制樞紐」，逐漸從個人及「代表公眾的集合體」遠離，轉而淪落於組合資本主義之機構及國家機器之手。因此，批判文化帝國主義之道，在於透過歷史的省察：它推進了資本主義的現代性，而其本質是極具支配意涵的，並且與人類的「自求解放的利益」違背。筆者這麼說，必須承認，其實是粗俗地將若干繁複而有力的論證，作了包裹而使其失了真。但藉著這樣的陳述，我們也不難得知，諸如此類的論點，必須面對哪些問題。（譯按：比如，）什麼是「資本主義文化」？作為一種文化經驗，「現代性」主要是由資本主義決定的嗎？或說現代性本身才是主宰的原則——而它必然涉及了支配之實嗎？所以說，——現代性是什麼？

註解

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

② 比如，參見 A. Mattelart et. al., 1984, *International Image Markets*, London: Comedia, 所提出的拉丁美洲「視

「聽空間」的觀念。

- 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 同前註，p.8。
- ⑥ 同前註。
- ⑦ 同前註。
- ⑧ 參見第一章第四節巴特關於「普遍人文主義」的討論。
- ⑨ Unesco, 前引書，p.22。
- ⑩ 同前註，p.59。
- ⑪ 同前註，p.61。
- ⑫ 同前註，p.60。
- ⑬ 同前註，p.23。
- ⑭ Schlesinger, 同前書，p.227。
- ⑮ Unesco, 前引書，p.60。
- ⑯ A. D. Smith, 1981, *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge University Press, p.9。
- ⑰ 同前註。
- ⑱ 同前註，p.10。

⑲ 比如，參見 Edward Said, 1978, *Orientalism*, London: R.K.P. 它對西方關於同質之「伊斯蘭世界」的觀感，素有批評。

⑳ 參見 Smith 就「同化」的討論，前引書，第八章。

㉑ 關於英國對於美國形式之形象觀感，參見 D. Hebdige, 1988, 'Towards a cartography of taste 1935-1962', in *Hiding in the Light*, London: Comedia。

㉒ 參見 Barthes, 1973, *Mythologies*, London: Paladin。

㉓ 這實在過度簡化了相當複雜的政治情勢。參見下列解釋：R. Carr, 1982, *Spain 1808-1975*, Oxford University Press; P. Preston (ed), 1976, *Spain in Crisis*, Brighton: Harvester Press。

㉔ 筆者深為感謝 Dr. anny Jones 就西班牙語言與文化所提供的諮詢。

㉕ 塞維爾示威現場的一幅旗幟，這麼寫著：「Felipe，說出你定約結盟的對象，我就知道你是誰。」示威者揶揄社會主義黨的總理 Felipe Gonzales，說他的形象與佛朗哥一樣，等於是重新執行了一九五三年的條約。而 Gonzales 是個安達魯西亞人，更是加深了這個反諷的意味。

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

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

㉘ Schlesinger, 前引書，p.236。該文這方面的文獻整理，非常有用。

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

㉚ Gellner 聲稱，「民族主義在人類心靈裡，並沒有任何堪稱深層的根源。」前引書，p.34。參考 Giddens, 1985, 前引書，p.214-215 認為心理方面的詮釋，有其必要。

- ⑬ B. Anderson, 1983, *Imagined Communities*, London: Verso。
- ⑭ 同前註，p.16。
- ⑮ Schlesinger, 前引書，p.247。
- ⑯ Anderson, 前引書，p.15。
- ⑰ 同前註，p.46。
- ⑱ 同前註，p.47。
- ⑲ Schlesinger, 前引書，p.249, 指出，安德森鮮少注意電子媒介，以及「電子媒介很輕易就可以跨越國界的意義」。當然，安德森的重大疏忽，確實在此。
- ⑳ 安德森，前引書，p.39。
- ㉑ 同前註，p.40。
- ㉒ 同前註。另外，這點與卡思陀瑞狄思關於「社會想像力」的討論，有其相關，參見本書地五章第三節。
- ㉓ Schlesinger, 前引書，p.249。
- ㉔ Giddens, 1981, 前引書，1985, 前引書，以及 1984, *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity。
- ㉕ Giddens, 前引書，p.193。
- ㉖ Giddens 關於「本體上的安全感」，討論最爲詳盡的出處在 1979, *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan, p.219 ff. Laing 就這個概念所作的原初模稜，請見 R. D. Laing, 1965, *The Divided Self*, Harmondsworth: Penguin, 第三章。
- ㉗ Giddens, 1981, 前引書，p.193-194。

④6 同前註，p.154。

④7 同前註，p.195。

④8 Schlesinger, 前引書，p.253。

④9 同前註，p.260。

⑤0 季定思亦已警覺，他的文字可能被他人解釋作「對於過去的浪漫情懷，人們住在地方社區，彼此和諧相處，無犯大自然。」針對這些批評，季定思體認到「傳統社區的社會生活，經常是危機四伏。」他所強調的論點是：「我們遵循的日常生活慣例，物質無虞而安全，但在心理上與道德上，卻是無法讓人稱心如意。」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。亦請參見本書結論部份，筆者亦就季定思對於現代社會的「道德正當性之危機」觀，有所討論。

⑤1 Giddens, 1979, 前引書，p.200。

⑤2 Giddens, 1981, 前引書，p.194。

⑤3 Giddens, 1985, 前引書，p.218。

⑤4 關於「私人化」(privatism)這個概念，亦可參考 J. Habermas, 1976, *Legitimation Crisis*, London: Heinemann; R. Williams, 1983, *Towards 2000*, London: Chatto and Windus; C. Lodziak, 1986, *The Power of Television*, London: Francis Pinter。

⑤5 Giddens, 前引書，p.194。

⑤6 參見本書第四章第一節後半與第五章第一節前半的討論。

- ⑮ Schlesinger, 前引書, p.261。
- ⑯ E. Hobsbawm, 1983, 'Introduction: inventing traditions', in E. Hobsbawm and T. Ranger (eds), *The Invention of Traditions*, Cambridge University Press, p. 1。
- ⑰ 同前註, p.2。
- ⑱ 同前註, p.14。
- ⑲ 亦請參見 D. Horne, 1986, *The Public Culture*, London: Pluto, p.8論「創造民族」的部份。
- ⑳ Giddens, 1979, 前引書, p.200。筆者將在第五章更詳細地加以討論。
- ㉑ 這同樣可以適用於「開發中國家」·參見第五章第二節中間的討論, 尤其是關於 Peter Berger 的部份。
- ㉒ Pool, 前引書, p.145-146。
- ㉓ J. Burgess, 1987, 'In Japan New Year Means the Ninth', *The Guardian*, 2 January.
- ㉔ 參見 Hebdige, 前引書, 以及 D. Laing, 1986, 'The music industry and the "cultural imperialism" thesis', *Media Culture and Society*, 8 (3: 331-341)
- ㉕ 參見本書第四章第四節後半的討論。
- ㉖ 參見 Giddens, 1979 前引書, 第二章, 關於這些問題與社會的關係。
- ㉗ R. Lindley, 1986, *Autonomy*, London: Macmillan Education, p.6。
- ㉘ Smith, 前引書, p.16。(強調部份為筆者所加)
- ㉙ C. Geertz, 1973, 前引書, p.14。



第四章
資本主義的文化

文化帝國主義究竟是媒介帝國主義，或是對於民族國家的文化認同之攻擊，或者是如本章所說，只是資本主義文化在全球的擴散過程？無論是哪一種，它們的內涵都不可能是一個「整體」而前後連貫，對於這樣的事實，我們應該謹記在心。究其實，這些內涵不一的論述，只是「不同的發言方式」，廣泛地說，它們論及的多種過程，有時甚至是彼此矛盾的，（譯按：我們將這些內涵放在同一個概念下；其實也祇不過是借助「文化帝國主義」的說法「加以串連組織」而已。所以，這本書各個章節的進階性論點，原先並沒有文如其面地，清淨乾爽而前後連貫地存在於「文化帝國主義課題」這樣的論述。

不過，若就筆者提出的批評而言，事實上它們倒是構成了整套進階連環的論據。單是就「媒介帝國主義」的參照語彙來看，我們無法充分而完整地掌握文化帝國主義的真義：它涉及了深層的文化認同問題。但要充分而完整地理解文化認同的問題，又不能單是從民族國家的支配論證著手，因為它是一種空間共時的論述，反之，唯有掌握文化變遷的「歷史」過程，尤其是「現代性」的過程（譯按：才能解開文化認同的謎。）論證至此，批判的角度開始產生了分叉。資本主義的多種文化面向，以及「現代性」的多種文化面向，其間的聯繫非常緊密，我們只能說是爲了分析之故，不得不將它們強行分割。分離二者的用意，在於善事比對現代性的批判與文化帝國主義的批判，因為這些批判總是將資本主義當作是主要的文化敵人。然而，分離二者以後，我們亦將發現單是在「資本主義文化」的問題叢結裡，我們並沒有辦法解決這些難題，因為這些難題是伴隨其他社會——文化變遷而來的。「資本主義的現代性」才真正是難題所在，而這也是論證開叉的原因。本章

及下一章的論述，應該當成是平行對比的討論才是。

首先，我們將檢視最爲常見的一種說法，它將文化帝國主義的發生，聯繫於資本主義的擴散。操持這個論點的學者，我們已經提及，包括了許勒、馬特拉夫婦、多夫曼等等。不過，認定兩者互有關聯的想法，在其他許多學者著作中，亦是屢見不鮮，尤其是新馬克思主義者對於文化帝國主義的論述。這個取向的獨到特徵，在於它認爲文化帝國主義是爲資本主義「服務的」，它認爲文化帝國主義代表了整套的行事作爲與過程，促使作爲經濟體系的資本主義得以向外擴散。這樣的視野，落入了「功能主義」的陰影，並且其本身也是值得爭議的（亦即作爲一種社會經濟變遷的理論，它是有問題的），它同時也沒有能夠將資本主義當作是一個文化整體而詳加掌握。

後面那個觀點，更加強烈而且也更爲有趣。我們必須將資本主義的擴散當作是其本身的獨特「文化領域」之擴散。因此，我們將進一步檢視跨國資本主義的本質，是否產製了同質化的全球文化。是有證據顯示，在某些層次裡，史無前例的文化聚合已然發生，但這個事實本身並不一定是負面意義的批判「文化同質化」的人，對此現象採取負面評價，但我們並不是不假思辨地立刻接受他們的見解。

我們必須先行弄清楚，是資本主義文化的什麼東西，讓我們在預測其擴散寰宇時，判定其前景必然敗壞？此處，我們必須嚴格限制討論的範圍。界定資本主義文化的特徵，方法很多，其理至明。有些特徵與資本主義創造出來的階級結構有關，有些則與隨之而來的「現代性」之某些面向有關——比如，文化行動的領域之中，「公共」與「私人」的分割，已經是日漸明顯的趨勢。此

處筆者將只就其中一個界定資本主義文化的取向，提出討論，現今文化評論當中，這是最為常見的。它說資本主義產製了「消費文化」，其間，所有的文化行動及經驗都「商品化了」。不少人認為，資本主義擴張以後，在第三世界的「開發中」國家，造成了「消費至上的主義、生活風尚」(consumerism)，我們對此議論，應當再作檢討。就其本身來說，這些論點沒有什麼力量，但它卻引出了連貫的論述，批判「西方的」資本主義是一種「消費文化」。最後，我們還得問，這樣的一個批判，其內涵是些什麼？若認為資本主義的擴散是一種文化帝國主義的形式，其可能的理由安在？

文化帝國主義：資本主義的先鋒？

認定文化帝國主義與資本主義密切相關的人，經常落入了某種功能論的窠臼，在他們看來，資本主義高度發達國家的文化產品，是用來引誘其他文化進入世界資本主義體系的法寶之一，甚至它是用來「制約」工人，圖謀跨國資本主義企業的擴張。我們已在第二章指出，按照許勒的分析，傳播及媒介科技是被用來作為「推動、保障及延伸現代世界『資本主義』體系」的代理人。在另一個脈絡，許勒提出了更是廣為引用的定義，他說，文化帝國主義是：

許許多多過程的總合，歷此而某個社會被捲進了現代世界體系之中；歷此而該社會的主要階層被吸引了、被脅迫了、被強制了，而有時候是被賄賂了，因此，他們塑造出來的社會機構制度

也就相應於，或甚至是提振了社會體系之中，位居核心位置而占據支配地位之國家的諸般價值觀與結構。^①

這段話透露了一個意思，指說文化帝國主義只是服務資本主義體系而已。言下之意是資本主義的消費至上的「美好生活」是個誘餌，勾搭了開發中國家的權勢階層，致令他們對資本主義世界體系投懷送抱，這正如同馬克思在其早期著作中，亦曾形容消費者的誘惑，有若「飛蟲投入樹枝陷阱一般」。^②有些時候，這個觀點是用媒介進口品之「展示效果」之類的術語傳達的。不止一次，許勒的文字滑落了功能主義更深的淵藪，他讓人覺得，文化帝國主義現象的存在，可以僅由「體系」本身的需求來作解釋：「這個世界體系的文化傳播部門，其發展必然是與整個體系的目標與企圖相契合，並且對它產生了襄助之功。」^③

許勒的這種功能論之說法，遭受到了批評，真是錯有應得——體系本身並沒有目標與目的可言。^④但他的分析並不單只是將文化帝國主義當作代理人，不停地替資本主義的經濟體系扮演徵召的角色。如同筆者在第二章所指稱的，許勒的資本主義世界體系觀，本身似乎就是一個文化整體，「一條發展路徑」。按此看法，文化帝國主義也就似乎是「資本主義的文化」之擴散了。然而，我們也必須說，許勒從來沒有在其著作中，告訴我們什麼是資本主義文化的本質。

這裡有兩種不同的論據，其分野很是重要。其一只是想要指控文化帝國主義是資本主義的馬前卒，為其清理得出了地基。其二則認為作爲一個社會經濟體系，文化帝國主義只是資本主義運

轉時，共同發生的文化現象。第一種觀點往往流於粗糙、化約的解釋，無法良善分析文化行事件為與過程。福洛拉夫婦 (Flora and Flora) 的論文〈Fotonovela 是階級及文化支配的工具〉，比許勒的例子，更能讓我們看出這個「系統」論點的曖昧模糊之處。兩位作者認為，fotonovela 是「漫畫愛情故事，以浮白線圈的旁白代表對話的進行……在拉丁美洲、北非、法國與義大利的群眾之間……四處可見」，執行了種種意識形態功能，「必然強化了資本主義的種種關係」。

首先是打破原初紐帶，將工人與農人整編進入都會的生活風格。其次是提供某個機制，逃脫於真實的問題。最後則是蠱惑人們，讓他們消費中產階級的語彙。⑤

福洛拉夫婦的論據，再怎麼看都是很有問題的：它一直認定「社會大眾」是「帶有虛假意識的，並且大抵被動地接受了社會政治經濟情勢的安排」；它完全忽略了解讀過程的積極主動、建構意義的本質；功能主義者的解釋方式，透過資本主義體系之「種種需求」而交待論據的缺失，盈溢全文。以上這些問題，正巧來自於作者研究其文化物質的方式，亦即他們僅只是將文化當作是資本主義體系的意識形態「工具」而已。兩位作者在討論他們所說的 fotonovela 的第一個功能，說是該文本使得農民文化崩解，並將工人重新整編進入都會生活風格時，他們這麼寫著：

資本主義的發展，仰仗高度流動而可以相互對調的勞動力。(Draveman, 1974) 創造流動勞工的第一個步驟，就是將個人從其原初團體抽離出來，然後強調他或她的重要性及調適能力，比團

體凝聚力及團體解決方案，還要來得重要。個人一旦被從團體的脈絡中被移走了，接受並被整編於資本主義或壟斷資本主義的價值觀，也就發生了。[otonovela] 既直接又間接地強調了價值觀的這個轉移。⑥

對我來說，以上的診斷在兩方面都是很不可信的。第一，[otonovelas] 的製作群，真有這個意向嗎？（又有什麼樣的陰謀系統，足以讓文本之情節，「直接成為跨國資本主義工業的結果？雖然他們生產並販賣這些文本給勞工階級（譯按：以榨取利潤）。」⑦第二，這些文本真有這些效果嗎？若說它的企圖是解釋開發中國家的勞工階級已然接受資本主義的工作紀律，則似乎又是多此一舉。馬克思所說的「索然無味的經濟分工」（亦即純粹是出售勞動力以換取生存之資的需要），已經足以解釋身處匱乏的所有開發中國家（譯按：之勞工階級，何以接受資本主義的工作紀律）。他們的分析之不可信，部份原因出在其分析所隱含的粗糙之功能主義者的觀點，一逕將文化行事視作工具。若只是將文化帝國主義當作是資本主義的「工具」，似乎誤解了資本主義過程本身的動態關係（比如，此時的資本主義變成了陰謀或是自我規範的體系），也誤讀了文化行事與過程的本質。

這樣的一種誤讀誤解，並不只是特別粗俗或理論程度不足之取向的閃失而已。因為即便是相對複雜，而且理論成份濃厚的分析，如薩立納斯與派拉定（Salinas and Paldan）的論文〈依附發展過程的文化：理論取向〉，都有這樣的問題。兩位作者的視野，來自於拉丁美洲所發展出來的「依附理論」，他們企圖勾勒外觀，突顯「依附發展的狀態是怎麼創造出來的，而這些依附社會的文化

領域在受制於一個外來的支配體系時，又是怎麼表達這個依附狀態的」。^⑧他們的分析與大多數依附理論的新馬克思主義陣線，立場相同，強調第三世界社會的發展過程，外力與本土力量是相互依賴的：這些國家的經濟是「依附性的發展」，並不只是已開發的西方國家或跨國公司的「外力」支配所造就的，而同時也是內部階級結構的支配關係之結果。在薩立納斯與派拉定眼中，本國或跨國資本主義的種種外顯行徑，都是文化帝國主義的主要原則所製，而這也就形塑了他們對於文化行事作為及過程的觀感：

任何一個社會的文化，都無法分離於基本的社會經濟結構而看待，因為文化乃是特殊的領域，它既是現存實體的理念反映，亦是其種種意義所形成的體系。文化總是一個具有歷史感的特殊現象，受到該社會的階級結構之約制……就資本主義社會而言，其文化領域主要是沿著階級的界線而分立的，因為它的階級結構原本是衝突的。^⑨

以上的陳述，相當平實地傳達了馬克思主義文化理論的基本假設，亦即文化行事作為與過程，再怎麼說，總是與資本主義社會的階級結構息息相關。薩立納斯與派拉定的分析，問題出在他們傾向於專研文化行事作為與過程對於階級抗爭的意涵，卻沒有深究資本主義文化本身之質性是什麼，就此而論，他們兩人倒是彰顯了許多馬克思主義取向的典型傾向。既已採取這個認知，他們也就倒向了一端，認定文化帝國主義是資本主義的「工具」，至於資本主義則是此階級傾軋彼階級的社會經濟支配體。他們兩人的論文設有專節，〈依附發展的文化表達形態〉，從中我們可以清楚

窺知前舉觀點，他們描述了世界資本主義體系裡，依附國家的情境可以從「文化領域的四個涇渭分明之效果」，得知一般。他們只有在這四種效果中的一個，結實地論及什麼是「資本主義文化」。

首先，依附國家的統治及受支配階級如何被「整編」，致而成爲經濟體當中，具有支配地位之「國際化」部門的一部份。就順服的一方面來說，資產階級對於跨國公司滲透進入本國之經濟，大表歡迎，因爲如此一來，他們也就能夠「分享近似於已開發經濟體的支配部門所維持的消費類型、生活風格與文化近親性」。^⑩再就另一方面來看，勞工階級，或是他們當中若干「具有優勢地位」的成員，察覺到他們的生計也是依附於跨國公司的滲透，因此他們的利益也被整編而成爲整體經濟滲透的一部份。這個論據，事實上是整個依附理論當中，概括層次更高的常見說法，^⑪其結果是第三世界經濟體的依附結構傾向於雙元的階級結構之分化：部門之一是經濟上連結於跨國公司所支配的「現代化」工業部門，部門之二是更爲「傳統」而本土的產業及農民生產，而後面這個部門在經濟「成長」過程中，被「邊緣化了」、被排除在外了。正是由於這第二個部門的存在，因此薩立納斯與派拉定也就堅持依附發展造就了如此這般的「效果」。

截至目前爲止，所有言詞的強調重點，都是說經濟帝國主義對於階級結構的衝擊。但經濟帝國及階級結構「表現在文化上的景況」，又是什麼？鮮少見到提及。被「整編」的部門據說是「受到了（已開發世界轉移進來的）科技及規範元素的影響」。本土被支配階級的次文化則「受到兩方面的塑造，一方是他們在物質生產領域所面臨的客觀情境之變化，另一方則是從中心國家轉移進來的文化——意識形態成份」。^⑫加總起來，所有這些指控只是說，資本主義改變了進入其軌道的所

有文化行事作爲及過程。很少人會否認這個命題，但在這個節骨眼上，薩立納斯與派拉定沒有提供任何證據，沒有告訴我們人們對於這些變遷是「如何」感受的（到底什麼是資本主義的文化？），或甚至說，爲什麼這些情況應該視爲「支配」？對於他們所宣稱的「規範性」及「文化」——意識形態——之影響，正如同福洛拉夫婦宣稱 *fononovela* 的意識形態之效果一般，都是我們必須從寬加以質疑、提出各種反對意見的。它所涉及的種種問題，在第二章討論大眾媒介之意識形態效果時，我們已經完全意識到。薩立納斯與派拉定在某個定點上，是規避了意識形態被整編究竟如何歸因的問題，他們只是順筆帶過，逕自說經濟依附對於第三世界國家的「邊緣」部門，必然產生文化效果。此時，他們認爲，這個文化效果可以直接從該部門之貧困找到答案。

就在某些團體落入了「舶來文化模式的影響」之時，另有一些團體的生計層次，根本不容許他們擁有任何丁點、最微量的文化權利，因爲貧窮已經是最具強制性的力量，他們只能先求生存。（這代表了）一種「文化的窮困」，它的意思是說，生活在這個文化底下的人，沒有能力提煉得出更爲複雜細膩的視野，因此不能解析男男女女及其環境的錯綜關係，造成這種結果的原因，在於他們必須全神貫注，解決他們物理上的存活問題。⑬

如果我們要說經濟及文化帝國主義之間，其關聯性無庸置疑，那麼，我們似乎應該從這個非常基本之「物質」層次著手。由於「結合各種可能性但又不均衡的發展」⑭之直接肆虐，亦即資本主義在全世界剝削勞動力及物質資源的後果，造成了依附國家的大量人民身陷貧苦窘困、流離失

所的境地，確實是普遍存在的現象，並且已經有了精確的紀錄。文中，薩立納斯與派拉定所指稱的困窘貧窮，發生於被跨國公司排除在外的邊緣部門，但許許多多證據顯示，這樣子的貧困，亦即法蘭克(Andre Gunder Frank)所說的「超級剝削」，有許多例子足以證明，延伸及於受跨國資本主義雇傭的部門。¹⁵只要貧困到了這等地步，那麼，受此貧困波及的人群，其文化視野，毫無疑問地將如同薩立納斯與派拉定所說，勢必萎縮。

馬克思的物質論，基本的認定是，唯有在人類需要得到充分的提供、物質「基礎」得到建立以後，才有「文化」可言，正就是因為這個理由，馬克思才在某個意義上說資本主義社會有其「進步性」：資本主義內含了科技變遷，它讓先前爲了與自然界對抗而取衣食的人，掙脫了低垂文化視野的限制，帶來了解放的契機。但現在可好，資本主義跨越全球，以不均等的速度帶來了成長，造成了人們重新退回爲了基本物質而爭戰的局面——套句法蘭克的術語，這也正是「矮化發展」的境地——那麼，極其明顯而毫不含混地，資本主義應該擔上邪惡文化效果的罪名：資本主義使得人們無從接觸文化經驗，阻卻了馬克思所說人類「基進需要與力量」的成長。¹⁶

然而，再怎麼真實，當人們論及文化帝國主義，並認定資本主義必須爲此負責時，他們心目中的考量的並不是前段所說的事實。一般所認定的問題，並不是起因於貧困而被「斷送了」文化經驗。薩立納斯與派拉定也只不過利用一小段就此帶過。適巧相反，正是由於資本主義的「成功」，將其消費文化及相關的價值觀與習慣等等，強行加諸於人們的生活方式，這才引起批判。混亂的根源也正在此，因爲批判資本主義的人，經常又被反過來指控，說他們想要兼得魚與熊掌。一方

面，批判資本主義的人指控它讓某些人無法享用其物質收益；但另一方面，資本主義的罪名卻又是散佈了一個空洞而又「物質取向的文化」（而這卻又正是建立在資本主義的物質成就之上的）：「送貨到家」。為什麼會有這層混淆存在呢？在我看來，這是因為批判文化帝國主義的人，沒有能夠完全掌握資本主義現代性的曖昧稟賦，換句話說，他們沒有能夠深究、探索資本主義文化的種種矛盾性。

造成他們失敗的部份原因，也在於筆者稍前已經述及的「功能主義」的觀點，亦即認為文化帝國主義是資本主義高度發達體系的「工具」。薩立納斯與派拉定所說的第三種文化「效果」，正是回歸到了這樣的觀點。比如，他們說，依附國家的教育及媒介等文化機構，實乃受其形塑，調適於「依附工業化的諸種需求」。這樣的指控，與他們其他論點都相同，都沒有談及資本主義文化的真正屬性與質素，究竟為何？任何一種文化機構，只不過變成了服務經濟體系的零件。只有到了第四點，也就是最後一個討論點之時，他們才描述了資本主義的文化，可能是些什麼。即便如此，他們在這裡所說的還是我們已經相當熟悉的老套：資本主義產製了文化的同質化。「究其實，伴隨加速都市化而來的依附工業化……可以視作是走向文化同質化的一個動力。」^{①7}

但我們已經指出，文化同質化的概念，並沒有那麼簡單。它或許是資本主義文化的一個重要特徵，但它的重要性並不是不證自明的：比如說，它並不是一個透明而必然負面的特徵。但他們並沒有在此深究文化同質性本身的重要性：同樣地，它只是被當作是擴散資本主義霸權的工具，「是再生複製整個社會作為一個支配體系」的工具。^{①8}此處，我們再次看到了一個文化現象的質性

之解剖，再度讓位於該文化據稱必然有的功能之分析，然後，這個文化現象的質性為何，也就被忽略了。終極以觀，我們在第二章指出的媒介帝國主義之討論，文化整個不見了的問題，在此又重演了。

走筆至此，新馬克思主義文獻的「功能主義」之傾向的缺失，應該已經相當明顯。現在，我們就轉往下一個更為困難的問題——如何界定、突顯資本主義的文化？

跨國資本主義與文化同質化

前文已經論及自主性，並曾說明，這樣的一個原則對於自主所帶來的文化結果，並不在意。既然如此，即便是全世界的文化社群的選擇都聚合而比同，只要他們都是自主的選擇，那麼，熱中於自主性追求的人，亦再沒有可以抱怨之處。然而，批判跨國資本主義的人，是經常地埋怨它走向文化聚合及同質化的傾向。綜觀批判文化帝國主義的論述，主要都是將資本主義當作其標的。很好的一個例子是黑默林(Cees Hamelink)的專書，《文化自主與全球傳播現象》。黑默林認知他的論點與許勒及薩立納斯具有親合關係，¹⁹然後將文化自主及文化同質化的問題(他以「文化同步化」名之)，作為他的分析焦點。放寬視野來看，他說目前的「文化同步化」(或同質化)的過程，史無前例，他又認為這些過程與全球資本主義的擴散，密切相關；這些，大抵正確。但他並沒有能夠成功地指出，為什麼文化同質化必須反對，尤其是，他也沒有能夠證明反對的理由在於文化上必須追求自主。

該書的第一章，黑默林就列舉了一連串個人「的國際經驗」，想要藉以說明他的論旨。比如：在一個墨西哥村莊，足球賽之前，先有傳統的跳舞儀式，但它的表演特徵卻是巨大的可口可樂瓶子。

新加坡的一個樂團穿著傳統的馬來服飾，卻模仿著 Fats Domino，唯妙唯肖。

沙烏地阿拉伯的電視台，只執行一個本地功能——喚醒回教徒祈禱。一天五次，北美的警探與搶匪輸給了傳統上報告禱告時刻的人。

國際萬商公司 (IBM) 的一個大型廣告活動，向納瓦瓜 (Navajo，譯按：墨西哥北方的) 印第安人保證，只要他們使用 IBM 以納瓦瓜字母製造而成的打字機，他們的文化認同也就能夠有效地得到確保。^②

以上例子，必須注意的第一個意義，正是它們是「個人的」觀察——我們並非要瑣碎地探討個人觀察的「主觀」本質。黑默林的觀點，傳達了有志西方人士面對整個讓人混亂莫名的全球現象之時，油然而生的文化立場。就其個人層次而言，我們必然能夠接受他的真誠，同時也能夠接受個人論述的效度：以個人立場表達他(她)對於世界走勢的反應，自然有其效度。但我們也還得承認，這種巡遊全球而指出文化帝國主義的實例，卻以特定方式形塑了相關的論述：「在這裡，資本主義導致了『相同性』——在這裡——以及，在這裡。」不管是自由主義者、基進份子或是批判份子，都是「遊客」角色的口吻。對於一位西方知識份子來說，同質化的問題自然會吸引他

的注意，因為他總認為全球文化的多元性及「豐富性」，已受到特定的威脅。但站在黑默林所引以為憂的各個例子所涉及的人之觀點來看，西方資本主義文化的經驗很可能具有相當不同的意義。除非這些人採取文化旅遊者的（優勢）角色審度事理，否則他們並不會感受到全球文化之同質化，會產生什麼威脅。對於美國或歐洲毫無所知（以及，或者根本沒有興趣的）Kazakhstan 部落的人，也就不太可能覺得他的卡帶錄音或錄影機，象徵了日漸逼近的資本主義之支配。這樣一來，毫無反諷，我們不能認為西方的知識份子之（更為有識見的）關懷，更為有效；再一次地，這又取決於「誰在那邊發言？」的問題。

話雖如此，黑默林從這些例子所抽離的經驗性結論，在我看來，倒是相當平實而無可爭議：有一個大家都接受的結論，似乎是毫無疑問：讓人印象深刻的諸多世界文化體系，正在萎縮，這是因為史無前例的「文化同步化」所造成的。^②

對於能夠將世界看作一個文化整體的人來說，文化聚合的某些過程刻正進行，是無可否認的事，並且，這些是新的過程。最後這點很是重要，因為黑默林仔細地認知到文化之間，彼此相互影響是常態，並且這樣的影響經常讓互動中的社群，彼此受益——「舉世最豐富的文化傳統，出現於文化顯著不同的薈萃之所，如蘇丹、瑞典、Indus Valley，以及墨西哥。」^②即便是在政治及經濟支配的脈絡下，文化互動在大多數例子裡，黑默林認為，總還是「雙邊交流的」，或至少容忍了文化多元性的存在。在他看來，這些類型的（譯按：文化交流）與現代的「文化同步化」，差異巨大：

自從二十世紀的後半葉以來，顯著不同於前文所舉稱的歷史事例之毀滅性過程，威脅了文化體系的多元性。以前從來沒有過，從來沒有一個特定文化類型的同步化，充斥全球到了這個程度、這麼樣的廣泛。^{②③}

倒底筆者與黑默林的共識在哪裡，容我先交待這點。在我看來，黑默林認為文化同步化是一個前所未見的全球現代性特徵，大抵並無錯誤。但他使用的字眼，帶有評價意涵的「毀滅性」，卻引發了較多較大的問題。認定文化多元性正被摧毀是一回事，但這件事實是否值得怨嘆，又是另一回事。後項陳述若要讓人信服，必須另作說明，但黑默林並不能夠提供。從前列引語之後，黑氏的陳述引出了部份的問題：「文化影響的過程從來沒有這麼平順、巧妙地進行，沒有流血，並且接受文化的一方還想著它先前也曾尋求這樣子的文化影響力。」^{②④}我們從最後這一句話可以推知，黑默林已然滑近虛假意識的問題叢結。我們先前已經不止一次說過，如果批判的觀點，立基於文化支配發生「在人所未見之處」的立場，那麼，它已經身陷麻煩之境域。若是一個文化社群想過它曾經試圖尋求文化影響力，那麼，至少就「表面看來」，這樣的影響力有其吸引人之處。

順此思緒而下，我們禁不住要問，文化同質化的過程本身，是不是亦有吸引人之處？我們可以舉出一些例子，證明任何人都會認為，以下文化行事作為，都應該普遍適用於各個地方：醫療保健、飲食衛生、教育機會的過程、種種「自由的」文化態度（如誠實、容忍、熱情等等）、民主而公開的過程等等。這裡必須說明，若以不當言詞描述這些「財貨」，仍然會引起爭辯；筆者也無

意說它們都是擴張資本主義現代性所饋贈的「禮物」。筆者將在下一章就這兩類問題提出反省。但這裡只想申明一點：若是從寬解釋「文化」，則文化應該含有許多可取的面向，即便是批判文化同質化最爲嚴厲的人，也可能期望全球各個角落都能出現這些面向。批判文化同質性的人，並非青紅皂白不加區分，事實上他們對於批判的對象是有選擇的，筆者認爲，這並沒有什麼不對，只要我們了解這樣的態度，有助於我們破除同質化「本身」一定是壞的這樣的觀念。但這樣一來，我們也就選用了整套相當不同的論據——不是反對資本主義文化的同一性，而是反對對資本主義邪惡特徵部份的擴張——如此一來，我們必須另覓迥然有別的標準，才能善事判斷。

既然我們已經體認同質化具有潛在吸引力，我們也就旋即看清一件事實：作爲一個具有批判性的概念，同質化是有問題的。但逼近而研究這個難題，另有其他方法，而表面上，黑默林的論據之一似乎要規避這些問題。他說文化同步化是個災難，因爲它威脅了文化的自主性。但筆者在前文已經論稱，若將自主性這個概念全方位地適用於「文化」，並不妥當；其次，我也並不認爲自主性這個概念與文化行事過程所造成的特定「後果」，具有任何邏輯關聯。就我的理解，自主性指的是行動者之選擇與行動完全不受限制與強制。但黑默林眼中的自主觀卻讓我深覺突兀，他說自主性是文化行事作爲與過程的一個特徵，對於任何一個文化社群的真正存在，自主性是必要的，甚至是「具有決定性的」。

黑默林的論說基礎，似乎是以爲任何社會的文化體系，具有「調適的」機能，因此該社會也就能夠在其「環境」中存在，而黑默林所謂的環境，似乎是指該社會在全球位置上的物理及物質

特徵：「由於氣候條件不同，比如，調適的方式也就跟著不同（換句話說，使用不同類型的食物、住家與服飾）。」²⁵這個論說，沒有什麼特別引起爭議的，除了我們或許很想說，現代性的許多文化行事作爲與過程，很顯然不同於那些更爲「原初的」體系，兩者更爲「相距遙遠了」，因爲前者不再只爲了存活而汲汲營營。但接著他卻從這個論點，跳到了另一個論點，他說文化體系的「自主」發展（免於「文化同步化」過程的影響），是任何社會「求生存」的必要條件。爲什麼是這樣呢？因爲「文化體系是否妥當，最好是由該社會成員自行決定，畢竟他們直接面對著生存與調適的種種問題」。²⁶

諸如此類的論點，有一些困難尙待解決。第一，黑默林所說社會的「求生存」，指的究竟是什麼？在一些時候，他說任何社會應該都具備基本能力，適應環境的變化，此時，他似乎是說文化讓其成員得有真正的形體上之存活能力。另有些時候，他乾脆說文化確實是指涉人們的形體存活。比如，他聲稱雀巢等嬰兒奶粉公司，在第三世界國家的密集促銷，對於生命造成極具威脅的後果：

以奶瓶代替母乳的哺育，在許多第三世界國家，造成了極大的災難。有效的、充分的以及便宜的一個方法，被昂貴的、不足的，以及危險的產品取代了……許多不識字的母親，由於無法正確地沖泡奶粉，不但不當地使用，她們也疏忽地在不合健康的條件下，把嬰兒食品變作了致命的產品。²⁷

這些「是」重要的問題，它與資本擴散過程中，催生的「結合各種可能性但又不均衡的發展」

模式有關，黑默林舉的例子確實很對：我們在前一個節次曾簡短地論述及此，我們將在下一節再回過來就此立論。黑默林這裡所舉的疾疫與死亡例子，是很讓人哀惋，但很顯然，它沒有能夠有力地支持所謂文化同步化影響了整個第三世界人口存活之說法。他說資本主義現代性的文化同步化，直接帶來了這個威脅，不能讓人信服。若說資本主義的生產，對於全球環境造成了長程的影響，因此也就影響了全球人口的存活問題，倒是相當可信，但這卻是另一個論點。

在任何時候，黑默林的存活觀念，似乎是從形體的存活，滑向了「文化本身的存活」。但黑默林本人據以立論的文化功能說，實在無法支持這樣不同的觀點。怎麼說呢？因為一個文化之失敗，無法以其「原來的」形式而存活，亦可以作為它已成功調適於新的「環境」（亦即資本主義工業的現代性）之明證。這樣看來，黑默林的論據等於是兜了一個圈子。起先，黑默林聲稱獨特文化興起於環境調適過程，因此他怨嘆威脅此一調適過程的他律作用力。但是，如果文化同步化不是指「調適於」資本主義社會環境的需求，則又是什麼呢？

在我看來，如此前後不連貫的論據，起因於黑默林企圖站在整體觀的立場，但卻淪於從功能論者的邏輯來看調適現象，亦即他想要使用文化語彙，限定自主性問題的討論。筆者已在第三章指出自主性的概念只能適用於動因（agents），但文化並不是動因。黑默林的論述卻不就這些問題專研，而只是順筆帶過，這樣一來，「自主性」的倫理、政治內涵消失了，它被化約成爲社會效率的指標（保證在特定環境下，「最佳的」社會組織形式）。他的論點之所以不連貫，正是因爲自主性無法如此化約：就文化關懷而言，「最好的」並不是利用簡單的形體之存活指標而測量的。事理遠比

它更爲複雜。文化自主的問題，必須探討行動者（另譯：動因）能夠擁有哪些自主選擇，因爲行動者才是構成文化社群的主體；這整套的問題，不能只是藉著功能論的訴求而擱置不論。黑默林輕易地放棄了整場論爭，而如前所述，他所採取的手段是指控這是一種文化「虛假意識」的形式，在另一些時候，他則說文化同步化是整套的文化行事與作爲，已「傳播至接受國，接受國信服了」。

⑳

依我之見，黑默林以自主性作爲訴求，並沒有能夠讓他對於文化同質化的批判，立基穩固。即便穩固，它所反對的也是文化被操縱而難以獨立，而不是反對全球文化因此變成「相同」。但話說回來，黑默林是想反對「相同」，我們從他經常談及文化的「豐富多元」已被威脅這個事實，推知他的心向。但又有什麼理由反對文化之「相同」呢？

就歷史事實來看，人們爲了與物理環境取得調適，在全球各地生產了多元的文化行事作爲與過程。然而，「保存」這樣的多元性（黑默林所要的正是如此）之正當理由，似乎是認定了文化多元本身是好事一樁。但是否真是如此，又須取決於你說話的位置。如果資本主義的單一現代性，吸引力大過多元性的魅力（就資本主義生活圈以外的人來說，也許正是如此），那麼，若要堅持主張保存這些差異有其優先性，有其困難。尤有進者，力主文化多元說不定還會造成反效果，違逆了批判資本主義者的初衷。因爲我們是有理由可以認爲，黑默林所調查的這些個別文化所拼湊成的豐饒之馬賽克，根本欠缺許多其他文化經驗，因爲如馬克思所已經觀察到的，他們受到了約束，必須向自然討生活，因此只能在這狹小的生活抗爭圈子裡打轉。㉑就某些例子來說，文化同步化增

加了文化經驗的變異範圍。

緊接著，我們必須立刻說，是有一些論述說，這些經驗（譯按：再怎麼變異，）其「本質」都只是反映了資本主義現代性的有所欠缺，因為這些文化實乃是淺薄、「單面向的」、「商品化的」等等。但這並不是專對同質化或同步化而批評：它所批評的是同步化所帶入的文化。反對某種壞東西（單一旦壞）的散佈，以及反對散佈單一性本身，兩者極為不同。若要作此區別，我們必須另有一套論據作為評量資本主義之文化的參考，以下文字正是要就此發揮。

我們有必要清楚指出，在黑默林看來，文化同步化的過程與資本主義的擴散，兩者自有關聯。他的看法與許勒相同，兩人都認為跨國公司是主要的玩家：「當代文化同步化的主要代理人，主要是大多來自美國的跨國公司，它們刻正模擬全球的投資計畫與行銷策略。」^{③⑩}

放到世界的任何一個角落看，跨國公司在組織資本主義之運作的過程，重要性無與倫比。就其經濟支配地位而言，這點重要性無可爭辯。但是，跨國資本主義的「文化」意涵，到底是些什麼？

蘭姆甜酒與可口可樂：資本主義、消費主義與第三世界

在資本主義擴散的過程，同質化的威脅被視為扮演了核心的角色，原因之一是人們已經認定跨國公司的市場邏輯是：行銷單一產品的成本效益造就了單一性的擴散——「世界品牌」。但是，就現有的證據判斷，雖說跨國資本家就其本位來說，是很希望永遠邁向單一的世界品牌，實際上

卻只有少數幾個例子能夠實現他們的願望。比如，辛克萊(J. Sinclair)就認為，跨國廣告必須考量其目標市場的「文化戒心」，然後據以調適它們的策略：

跨國公司在全球許多國家都打下了寡頭壟斷的市場，為它們的消費財打開了門路，即便如此，體驗文化差異的重要性仍然將在行銷過程中，扮演決定性角色。誠如經濟學家所說，「全球市場的競爭，是由規模經濟驅動的，每個人在某一點上都是相同的……因此，能夠靈敏地嗅覺到個別市場發展的公司，將因而取得比較優勢」……根據這個說法，假如世界品牌指的是「全球各地，不論接受國的個別經濟情況、文化與生活風格是否相同，產品都以大致相同的方法製造、包裝與定位」。那麼，真正能夠稱作是世界品牌的產品，也就非常之少。^{③1}

所以說，資本主義的競爭邏輯，很有可能導致其他的文化結局，而不是最粗糙形式的同質化。誠如辛克萊指出的，即便是最富侵略雄心的跨國公司品牌，如可口可樂、萬寶路(Marlboro)與麥當勞，都還必須費心確認他們各國目標市場的文化特徵。這些行銷策略的結果，可能是以弦外之音推銷廣告訊息，成為現成(但很有問題的)知識的部份，建構了「民族國家的文化認同感」。辛克萊舉了個例子，他說一九七〇年代通用汽車公司為了將其侯登(Holden)車賣到澳洲，推出了一句顯然是「澳洲本色」的訴求：「足球、肉餅、袋鼠，再來就是侯登車。南方星子照耀之下，他們身手相連並行。」這句口號是通用公司在美國行銷時，推出之口號的「權宜轉用」：「棒球、熱狗、蘋果派與雪佛蘭。在美好的美國大地，他們身手相連並行。」對於這個現象，辛克萊的評論是：

這個例子告訴我們，閱聽人根本無從知道廣告的詳情。乍看之下，似乎是以他們本國色彩的修辭向他們訴求的廣告，居然只是全球同一廣告運動的版本；我們也從中知道，全球行銷策略，遠比世界品牌（譯按：這個明幌的作法）還要來得陰柔而暗地潛行。^②

如果我們追問，為什麼商品以這樣子的方式，「殖民化」了民族國家之文化認同，似乎是危殆之事——還請先記得這等認同的本質，其實是一種「想像」（第三章）——那麼，答案可能是我們認為其間蘊涵了深層的文化轉化過程。「消費至上主義」的種種文化行事作為，而不只是民族國家的形象被「商業化」，方始是所謂的威脅之源。

好啦，徹底消費至上主義（consumerism）有什麼不對？動手找解答之前，我們還得知道這個威脅可以有兩種說法。其一，它也只是原已存在於西方社會的消費至上文化，我們只須就此批評即可：如果我們（譯按：西方人的）消費文化足資怨責，那麼，經由資本主義的擴散而散佈這種文化，其錯誤之處也就不證自明。這個論斷，初聞之下很是簡單，但再作分析則又不然，它將是下一個節次的分析對象。另一套論據則別有所指，它指涉的是資本主義文化散播全球的過程，實乃「並不均勻」（uneven）。我們早先已經看到了依附理論諸家，直指跨國資本主義對於第三世界國家之依附經濟所造成的決定性效果。這些效果包括了跨國的財貨生產，在依附國家創造了一個「被整編」的部門，它享用了「消費主義」的部份好處，同時並存的是「邊緣」部門也創造了出來，但後者卻只能淪落於貧窮的境地。以上這些論據，大抵還只是就經濟層次而發言，雖說這個經濟帝國主

義造成的文化後果，表現在邊緣化部門的「貧窮文化」，顯而易見。除此之外，關於「結合各種可能性但又不均衡的發展」，倒也還有另一些更為直接的「文化」論據，比如黑默林論及了跨國公司在第三世界促銷奶粉的問題。雖說他的主要論點是「文化同步化」，但黑默林提供了一個很好的例子，從中我們可以得知「消費文化」的「等差」效果，尤其是跨國公司在第三世界的廣告效果。黑默林列舉了三項理由反對跨國公司的廣告作法，包括了(1)這些公司企圖進行經濟剝削；(2)他們刻意地欺瞞與操弄第三世界的閱聽人；(3)他們引進了其本身並不可欲的商品，並在此過程中壓制了較好的「傳統」產品。所有這些指控都有一絲道理，但它們同時也蘊涵了危險，亦即如果不加思索，一路拿這些理由指控，可能會掉入以「君師」之立場，批評他人的「虛假意識」，或甚至會更糟地產生了「反現代主義」的浪漫情緒。

黑默林舉了有限的一些消費產品作為論證的依據，但他的選擇是化學藥品、嬰兒食品等等，似乎都毫無疑問地是「好的財貨」（譯按：英文 goods，是「財貨」之意，但作者這裡又兼取 good 的「好的」一意），這點，是作者可取之處。再怎麼看，化學藥品都不像是消費文化那種沒有裨益卻又誘人上癮的那種東西。它們似乎可以視為資本主義發展所提供的主要成果，至少表面上它們是用來服務人類基本需求的商品。此外，它們顯然另有其重要性，因為西方跨國公司在第三世界的市場販賣這些藥品，獲利巨大。眼見於此，我們的第一個批評是，這些產品利用人的基本需要，剝削了這個市場。黑默林認為，非但這些跨國公司的品牌產品，浮誇了太高的價格，而且其廣告言詞常有誤導情事，說什麼它們的藥效勝過「普通的」藥品：

在密集廣告的支持下，這些產品不實地宣稱它們的品質，勝過沒有品牌的產品許多。在廣告大舉肆虐下，它們的主要目標閱聽人，亦即藥劑師，也就得不到客觀而可以信賴的資訊。③③

在已開發國家，雖然存在著價格遠較便宜的「普通」替代品，但這些昂貴品牌化學藥品以其侵略性廣告進行促銷的實例，也是司空見慣，這顯然深具倫理意義，推論至最後，我們也就遭遇到了一個問題：醫療健康保健是不是應該受到資本主義市場領域的支配。放到第三世界的情境再作評量，爭議性就更大了，因為這裡的疫疾之威脅，更是嚴重而立即，並且大量的人口處於相對（有時候則是絕對）貧窮。就此而論，這些欺瞞的藥品「廣告」也就更為危險了，因為這些藥品的賣價，可能攫取了個人所得的一大部份。黑默林批評得對，這些「廣告」給了誤導的資訊，所為無他，只是賺錢而已。不過，指控第三世界的人容易受到廣告「傷害」的論點還有許多，其中有些不至於讓人以為這是虛假意識的作祟，有些則否。辛克萊將這些論點作了摘述：

為什麼第三世界邊緣部門的人，特別容易受到廣告的影響呢？是有若干相當可信的理由顯示，實情可能正是如此：容易受到影響，起因於他們不識字、貧窮、欠缺接觸消費財的經驗，以及當地沒有控制行銷的法律。③④

最後一個理由——沒有控制行銷的法律——似乎很是可信：即便是堅決主張徹底自由市場的，也要費盡心思才敢說廣告不應受到法律限制，事實上，西方社會有許多精細的制度性安排，

目的只在於確保廣告所言，套句英國廣告標準協會(the British Advertising Standards Authority)的知名字句，「合乎法律、入流、誠實不欺而真實。」諸如此類的制度性安排，對於整體消費文化的最終意義是什麼，容或有不同的見解，但應該沒有人會否認，欠缺這些限制的第三世界，將使得它們的消費者處於不利的境地，至少在廣告商刻意以虛假言詞作宣傳時，是不利的。類同道理，因為不識字而引起的傷害也是很明顯的，因為如此一來，他們根本不能夠直接接觸資訊，也就不能了解商品的品質或用法。

不過，聲稱欠缺消費財貨的經驗，另外引來了一些問題。我們可以說，這可能只是潛在之「誤導資訊」的另一個表現形式：身在西方的我們，領受消費資本主義的數個世代經驗告訴我們，愈是熱情的廣告廠商之說法，我們更應該謹慎小心，或許更要期望得低些，對於「堅強的販賣努力」，保有一些抵抗。我們可以認為西方文化已經積累大量的常識，民衆因此有能力以更為「靈通的」方式，面對廣告。所謂第三世界欠缺廣告的文化經驗，另一個詮釋的方法是，它們只是欠缺與廣告互動的「實際作為」。廣告廠商與閱聽人的關係，可以想像為兩造界定需要之「抗爭」，那麼，我們是可以認為，第三世界在這場抗爭中擁有的文化資源，分配不平均的情況，遠比西方來得嚴重。當然，這些事實也沒有什麼特別好讓我們驚訝的，因為第三世界與西方的所有其他資源之分配，原本不平均，廣告資源的不平均也只是其中一環而已。所以，相對欠缺消費文化的經驗，可以視作是造成了「耳朵軟而易受影響」。但是，假使我們將這個認定推論的太遠，以為我們這些西方人遠較其他文化的成員，「更為知道」他們的文化需求，那又有流於君師的專斷態度之危險了。

但是黑默林的許多論點，確實可能瀕於君師專橫態度的邊緣。比如，在討論化學藥品的行銷時，他聲稱廣告蠱惑人們放棄了更爲有效的「傳統」藥方：

以玻利維亞作爲例子，Alka-Seltzer的廣告增加了銷售量，儘管另有一些代用品（如薄荷茶）更爲有效而且便宜一些。祕魯許多地方的民衆完完全全地相信，藥店買的任何東西，都比自然草藥產品來得好。每一個自視的家庭都有Aspro，但他們服用的時候，卻是知識不足，並且比他們服用自然出產的藥品，還要有更多讓人不快的副作用。^{③5}

諸如此類的論點，很是危險，因爲它原先正確的出發點（批判廣告資訊的誤導），很容易就墜入深淵，轉而以爲第三世界的民衆需要外人「保護」，因爲他們沒有辦法辨別自身的真實利益。再怎麼說，大多數西方人寧願服用Aspro、Alka-Seltzer，而不是「天然草藥」，而既然如此，我們又有什麼理由認爲第三世界的民衆如此選擇時，是奇怪或錯誤之舉？對於這個問題，黑默林言下之意的答案有兩個：第一，就經濟上來說，這些選擇對於第三世界而言，比較沒有那麼理性——「外造的消費類型導致了支出的浪費」；^{③6}第二，既然有現存同樣好或是更好的天然另類藥品，選擇人工製造的藥品，又有什麼需要？但這兩個答案引發了相同的問題，它們不再只說第三世界的消費者欠缺資訊，而是說他們必然存有高低程度不等的「非理性」虛假意識。我們總得假設繼續選擇使用加工製造的藥品，與這些藥品的效果有些關係——如果不是這麼認爲，則我們真是在說使用加工藥品的人不理性了！因此，實情似乎是，第三世界消費者偏好加工製品，完全合乎理性，因

為經驗告訴他們這些藥品更為有效——換句話說，他們的經驗完完全全與西方的消費者相同，如出一轍。這並不是說加工製造的藥品「確實」更為有效，而只是說人們的經驗顯示了效果的「速度」較快——所以，認為成藥將產生副作用，很有可能是對的。但再怎麼說，無論是就第三或第一世界消費者來說，若說他們對於利益的認知存在著實質差別，並不可信。

就此而言，黑默林論點的一般性問題，在於它逾越分寸太多，行動者自然知道自身的利益何在，批判的聲音總不應該作出太不合理的批評；而事實上，心有戚戚的人，批判已發達國家與「矮化發展」之國家的文化「剝削」時，經常也冒犯這個錯誤。因為這樣一來，批判者等於是預設了不理性的虛假意識之存在。對於行動者的真正利益，我們又能夠說些什麼？涉及這個難題的知識範圍，早先已經由蓋斯(Raymond Geuss)談過良多，當時，他是在論及法蘭克福學派的「批判理論學家」時，提出了相關的推敲，畢竟這個學派對於意識形態批判的詳細論述，最能夠與真假利益的問題發生關聯。蓋斯指出，讓一個行動者找出其真實利益所在的方法之一，乃是假設一種「完整知識」的狀況下，他或她可能會發展得出的欲望是哪些，而他或她會作的選擇又是哪些：

「完整知識」包括了哪些內涵呢？想來它應該至少涵括科學所能夠提供的所有經驗性知識，但類如經由心理分析而得到的自我之知識，或是讓我滿足的那些知識，算不算呢？如果我掌握了「完整的」經驗知識，但還沒有使用過這些知識，也就不能夠正確反映我現時的種種欲求及利益，無法測試它們是否一致，那麼我算是知道自己的利益與興趣所在嗎？假使 Marquis de Sade 當年手

中握有大英百科全書的最後版本，那麼他當時所追求的會是他的「真正」利益與興趣嗎？³⁷

蓋斯的結論是「完整知識」不止應該包括簡單的經驗知識：它還應該身擁所有的主觀洞見與價值判斷，缺此則沒有任何行動者能夠意識到什麼是「好的生活」。誠如蓋斯所說，硬是要參酌「完整知識」的假想情況，無異是「進入了科幻小說的領域」，³⁸這也就是說沒有人能夠完全知道自身的興趣與利益何在。總的來說，最重要的是我們對於自身真實利益與興趣的認知，必然不可能只涉及簡單的「經驗性知識」。

就舉黑默林作為例子。他說品牌成藥的價格過高，果真如此，我們應該可以確定地說，不買這樣的財貨符合行動者的利益，因為另有比較便宜的替代品可用。問題的重點在於這些產品的「資訊」，假使行動者欠缺這等資訊，批評的人也就大有理由認定，他或她根本無從了解其利益何在。若是這樣，批判廣告的資訊誤導也就不致落空。這並不是說行動者如果選擇了比較昂貴的產品，則她一定是違逆了自身的利益，因為她或許另有考慮。好比說，購買品牌產品容易一些，或是當事人有「逛逛」的習慣（雖說後面這種情形比較可能在富裕階層發生）。歷經以上討論，我們應該說，心存批評的人在觀察外表行為之後，必須將眾多的因素列入考量，然後再評估是否存在著虛假意識（誤解真正利益所在）的問題。

黑默林討論民衆服用 Aspro 及 Alka-Seltzer 的文字，正是沒有考量這些因素，因此也就等於是指民衆選擇這些藥品不合理性，但黑氏的說法很難成立。因為就這個例子而言，我們所需處

理的並不是價位這麼簡單的資訊充份與否的問題，而是遠較複雜的「知識」問題，亦即這些產品的效果如何。行動者若是選擇了 Alka-Seltzer 而不是薄荷茶，那麼我們在哪些條件下，才可以說他（她）並沒有真正了解自己的利益所在？或許是薄荷茶比較便宜，同等或是更為有效，並且容易取得。但所有這些條件，都還取決於「有效性」這個問題，而正如筆者先前已指出的，藥品是否生效，涉及了一個複雜的「身心」經驗，非常地難以偵測。

黑默林（譯按：卻沒有就最後一個問題分析，而只是）說行動者的利益，可以從經驗上可以檢證的諸般條件，直接確認。比如，他聲稱第三世界貧窮民衆的種種需要，純就「經驗」上來說，與跨國公司所能提供的物品滿足，大相逕庭：

對於一個文化體系最為貧窮的人來說，能夠孕育一套工具性的、形象的與社會的關係，也就足夠了，而這些文化符號的作用，必須要能夠幫助他們「存活」，滿足他們食、衣、住與醫藥、教育等等基本需要。如果文化意義認同於肯德基雞塊、可口可樂、Aspro 或 Peter Stuyvesant 香煙的消費，這類需要也就不能說是得到了滿足。³⁹

這段話的意思是，第三世界的貧窮民衆之「需要」，因此也就是他們的利益，是很明顯易見的——由於明顯易見，所以我們這些外人可以辨認，並且宣稱「如果文化意義認同於肯德基雞塊等等的消費，則這類需要也就不能說是得到了滿足。」原先的「用意」是要攻擊跨國公司的行銷侵略，在這些文字之下，轉了樣，變成數落消費者的不理性，或至少是埋怨消費者的可塑性太高，

因為該段文字等於是說民衆誤認了需求，消費的選擇不合適。黑默林掉入了陷阱，因為他並沒有留下餘地，不能說明爲什麼民衆在身處「客觀的貧窮條件」下，人們還是選擇跨國公司的產品。權且舉個例子，抽根美國香煙，吞雲吐霧一番，對於某些人來說，說不定比「小心翼翼的」選擇花費有限的資源於「健康食品」，來得具有吸引力，因爲後一項消費只是基本存活的延伸，但前一項消費卻帶來了立即的酬報，而且挺有社會矚目的效果哩。涉及在內的根本是不同概念，對於什麼才是「好的生活」，各有看法；黑默林是可以不同意這些概念，但身爲局外人，他委實不能說這是錯的。

在此，我必須強調，對於黑默林所描繪第三世界民衆的「客觀」物質條件，筆者無意辯駁。因爲這些狀況在我看來是很明顯的，它們既然被全球資本主義的剝削機制納入體系（譯按：沒有這些狀況才是奇怪的），但對於他所說，我們可以爲在物質窮困條件下的民衆，找出一個「充分的文化體系」，以求「保護」他們免於被「誤導」地選擇我深表懷疑。由於第三世界國家很少對誤導的廣告資訊，採行法律限制，他們的民衆對於廣告的特定「語言遊戲」也比較沒有經驗，基於這些理由，我們是可以同意他們更爲容易受到行銷壓力的「傷害」。不過，如果我們逾越這個分寸，逕行裁定第三世界民衆的「真正利益」是哪些，那麼我們可就觸犯了蠻橫君師態度的危險。尤其是，我們將指控的「誤導」實例，正是西方民衆日常所必須作的選擇，他們對於下列東西，通常擁有更爲豐富而廣泛的經驗及背景知識：化學成藥優於「自然」藥方、「垃圾食品」、煙草等等。（譯按：在西方民衆擁有這些知識的情況下，如果我們還要說他們不知道自身的真正利益，那可真是蠻橫了。）就後面這

個考量來說，它的含義也就是我目前想要指出的，亦即批判第三世界消費至上觀的滲透，不能不及於批判西方的消費至上觀。

筆者一點都不認為黑默林企圖指控第三世界的民衆不理性。但他的書最後爲什麼會變成這樣？部份原因是他論據的邏輯，預設了廣告所具有的操縱力量——稍前(第二章)，在討論媒介所具有的意識形態力量時，我們已經論及這樣的預設之問題，兩種情形是相同的。黑默林原先立意良好的批評，爲什麼最終演變成蠻橫的君師態度，另有一個理由，這涉及他的基本想法，亦即他認定西方世界所能提供的東西，一般說來，並不值得擁有：垃圾食物、垃圾電視、煙草、依附盎格魯薩克遜族製造的日常用品、用奶瓶哺乳而不是母乳等等。言下之意是我們應該批判現存於西方現代資本主義的文化：套句馬庫色的話，也就是批判資本主義聲稱要「帶來好東西」的說法。但這又不真正是黑默林想做的；反之，他將這些批判的聲音，混同於他所說第三世界的「長足之文化體系」之揄揚，而這樣一來，豈不又偏向某種「反現代性」的言說？依他的文意，倒讓人覺得，第三世界有其特殊需要，甚至是一種特殊的「責任」，必須抵抗一個劣質而代用的商品文化之誘惑。第三世界的人自有其薄荷茶與哺乳的「天然」文化行事；他們總是更爲接近「基本的需要」，而我們已經失落於富裕之中。因此，我們理當敬仰他們的「無邪與天真」，將我們的文化救贖寄望其中——「這也是」爲什麼他們需要「保護」的理由。話既至此，等於是跨出了一步，最終也就會近似於一九六〇及一九七〇年代時，西方反文化的認同於第三世界的浪漫情緒。對於這樣的觀點，辛克萊是這麼描述的：

它的意思是說，第三世界國家應該捍衛他們傳統無邪的自然價值觀，切莫受到西方「物質主義」的腐化侵襲。這樣的觀點越是將邪惡之事浪漫化，越是將所有非西方的文化混同，並以君師態度拱衛真實的第三世界而不去顧及物質興革，我們越是不認為它在現今是合理的想法。④①

筆者無意指控黑默林將「邪惡之事浪漫化」，但如果我們真要避免自然／傳統文化與人造／現代文化的兩極對立，真要避免由此而產生的「浪漫」但不幸的含義，那麼，在提煉消費至上觀對「矮化」(under-developed)文化的衝擊之批判時，我們確實應該戒慎小心。

西方的文化批判者，經常面對一個誘惑，亦即他們會將關切自身文化困境之情，轉移至其他文化。人類學家李維史陀(Claude Lévi-Strauss)在《憂鬱的熱帶》(譯按：本書已由王志明翻譯，聯經出版公司發行，一九九〇年)這本書的一個章節，在略微不同的脈絡裡，已曾見證了這個問題，該章的篇名是「一小杯蘭姆酒」。李維史陀此處的關懷點，在於人類學家必須同時面對本身以及研究對象之文化，由此產生了曖昧的關係。他說，熱切關愛外邦文化的種種價值，在人類學界是常見的事，而這種現象通常「反映了人類學家鄙視、有些時候甚至是敵視流行於其母國之環境的禮俗」。④②若說人類學界有此現象，則西方批判文化帝國主義現象的人，更是如此！李維史陀說了一個故事，是關於他造訪波多黎各與馬汀尼克(Martinique)蘭姆酒廠的經過：

我曾經到過馬汀尼克，造訪了風塵滿佈、久為人冷落的蘭姆酒廠，十八世紀以來，那裡的設備與釀酒方法，從未改變。另一方面，波多黎各可就不不同了，該公司擁有的多個酒廠，幾乎壟斷

了整個的糖業生產，我在那裡看到了瑣瑣質酒庫與鎔管。但是，我所品嘗的馬汀尼克蘭姆酒，雖然是從古老的酒桶舀出的、是濃濃厚厚帶些雜質的，卻是甜美而香味濃郁；反觀波多黎各酒卻是苦中帶澀。這樣看來，我們或許可以假設，馬汀尼克蘭姆酒之微妙品質，在於雜性的持續存在，而這又是古舊生產方式才會容許的。⁽⁴²⁾

李維史陀以「文明的弔詭」作為隱喻，形容前舉對比：

它的吸引人之處，主要在於伴隨它而來的種種殘餘，即便如此，我們不能就此免除責任，聽任酒流混濁而不加淨化。加倍正確，也就承認了自己的錯誤。我們追求理性，因而企圖增加產量，以便壓低產製成本。但是在努力泯除不完美之處的同時，我們復又加以珍惜，也是對的。社會生活正在於摧毀活著的風味。⁽⁴³⁾

即使我們並不同意李維史陀所做的比喻，我們也不難看出資本主義現代性的種種矛盾，對於既想享有其便利，卻又嗟嘆它欠缺「風味」的人來說，這樣的矛盾很難逃脫。垂神冥思異文化是方法之一，容許我們略有逃脫這些矛盾的感覺：

我們自己身陷於我們自給社會的演化過程，因此就某個意義來說，已成利益相牽連的一部份。對於我們身處的環境，形勢比人強，自有其走向，我們無法著力；面對外國社會的情況則不同：我們無法得之於自己社會的客觀性，現在可以自由運用。既然我們不再是戲局中的行動者，而只

是變局正在發生之旁觀者，我們也就更能夠比較與評估它們的未來、它們的過去，因為此時它們不再是讓我們覺得精神焦慮的形式，而是可以讓我們進行美學上的冥思與知識上的反省之主體。

④④

我們已經是己身社會演化「利益體的一部份」，其重要意義在於我們與我們的「消費文化」，關係曖昧。無論就理論上或實際上，批評它無法進而推展成爲完全的排斥它，因爲我們是其中的一部份而它也是我們的一部份，因爲我們依附它而生存、而滿足我們的許多需求。就算是那些最爲心誠意堅的反現代運動份子、西方社會的反文化份子，他們都同樣陷入了這個矛盾困境之中。誠如卡思陀瑞狄思(Cornelius Castoriadis)的觀察所見：「幾乎沒有一個社會找不著錄音帶；而單是錄音機的存在已經浮現了現代工業的整體。」④⑤我們必須留心，切莫讓批評文化帝國主義的聲音，流於「藉口」而變成以不真誠的態度批判本身文化，畢竟這樣的批判，將有流於既要(譯按：工業便利)熊掌，又要文化之魚的譏諷。

所有的這些考量，都讓我們意識到，批判消費主義在第三世界的滲透，應該知所節制。一方面，雖說我們都能同意，結合各種可能性但又不均衡的全球資本主義發展，勢必造成真實的物質——文化效應(最重要的一種是它肆虐於依附國家的大量貧窮)，但我們卻不能不同時承認，消費文化對於其他國家的吸引力確實存在，除非、或是直到我們建立一套連貫的理論，批判我們「自己的」文化。

西方的消費文化：「陶醉於抑鬱不樂之中」

過去大約四十年來，分析資本主義的文化，大致上是把「消費」的文化作風與過程，置放於核心。這是很容易理解的，因為生產愈來愈多的財貨以作消費之用，正是資本主義的專長。在一個資本主義社會，「遞送文化財貨到家」的主旨，等於是儘量將更多的文化經驗，置放在市場之中，每樣東西都有個價格，從中則榨取利潤。這個事實並沒有遭遇太大的挑戰：即便是捍衛資本主義體系的人，也都同意，作為一個經濟體系，資本主義的文化「目標」就是消費。舉一個例子也就足以說明了。一九六〇年代，影響發展研究之現代化理論至為深遠的羅思托(W. W. Rostow)，在他的《經濟成長階段論》之中，以贊許之詞指出，資本主義現代性發展的最後一個階段（在他看來，這是所有社會的共通未來），正是「高度大眾消費的時代」。^{④6}

筆者要提出的討論要點，並不是已開發資本主義之高度消費的這個簡單事實，而是這個事實的文化意義。如果我們要在「經濟」與「文化」分析層次之間，作個區分，那麼，我們或許可以說，生產與消費的活動，一般說來，屬於前者，而消費主義、消費至上觀則屬於後者。作此區分的好處是，我們因而可以集中分析某套論據，但同時也把相當鬆散而相關的其他論據，「存而不論」。

強調經濟的不平等（資本主義造成消費的等差），並以此批評資本主義的人；或是強調資本主義唯一「成長」是求所造成的生態破壞，並以此批評資本主義的人，大致說來，都是經濟層次的批

判。這個層次所談論的問題是物質資源的控制、集中、分配與使用。從文化層次出發批評的人，更爲關心的是資本主義社會的直接「生活經驗」——人們賦予消費作爲的諸般意義，而這些意義又對於他們的目的地感、快樂與否及認同等等，有些什麼影響。這個現成但嫌粗糙的區分，尚有許多困難的問題不能解釋，但就資本主義乃是開發中國家所能取得之曖昧「禮物」的角度看，這樣的區分倒是讓我們得以專研其中最爲重要的若干論據。所有文化的所有人都在消費：問題出在「消費文化」或「消費主義、消費至上」這類的觀念，因爲這樣子的文化，其「最爲重要的心醉之事」，似乎只有消費而已。

爲什麼文化批判者反對消費主義、消費至上觀？有了以上的區分，隔開了經濟與文化的論據以後，仍然有一段漫長而複雜的故事。筆者並不算節要所有的論據，我的作法是以許勒爲師，在論及想像中的「傳統文化」，已然順著什麼樣的發展路徑走向資本主義的「消費文化」時（第二章），他提出了一些概括的反對理由，筆者將就此組合討論的綱要。

「批評的道德化」

在《最少的自我》這本書，拉許(Christopher Lasch)提及一九七九年卡特總統曾在一場演講中，指涉「美國的『病態』起因於自逐的精神與『物』的追求」。⁴⁷誠如拉許所說，這只是把消費主義當作是「一種道德敗壞」，而不是當它是緊密與資本主義生產方式有關的文化行事作風。當然，卡特這種「道德指控」是一種自由主義者的右派政治觀。因此，這樣的指控也就必須再接受批判，

畢竟它是假批評也是自相矛盾的，一方面它控訴消費主義的文化，另一方面卻捍衛造成消費主義的經濟體系。但卡特確實表達了，而且很可能是用意良善的、根深柢固的傳統信仰，他真是認為追逐消費財貨是有一些「本質的」差錯。在什麼樣的意義之下，這樣的道德直覺是真實的？

在我看來，一頭栽入購買並且擁有物品的欲望，致而比較不關心別人的需求（總之，變得比較自私），如果屬實，那麼，前面所說的道德直覺是有幾分真實。但我們倒也不能由此推論，認定富裕的消費文化，一定比任何其他文化更為自私。一個著名的「自私文化」的例子告訴我們，正是富裕消費主義的相反，也就是極端的物質貧乏，才更可能導致自私的普遍存在。這個例子是人類學家藤埔(Colin Turnbull)研究烏干達／肯亞交界的艾克人(Ec)之後發現的。^④艾克人處於饑餓邊緣，養成了極端的自私習慣與態度，對於大多數生長在富裕資本主義文化的人來，簡直不可理解。他們不單是心懷嫉妒地死守著自己的食物不放，他們甚至還要偷小孩子、老年人(包括他們的父母)及病人的食物。他們似乎從別人的饑饉與痛苦中，發現樂趣。

這個例子顯示了什麼意義？這是說貧窮而不是富裕，更為容易引起文化的普遍自私心態嗎？這麼說很可能會讓我們陷身於相當詭異的道德立場，因為我們的結論可能是說，我們這些富裕的西方人，比艾克人優秀(因為較不自私)，因為我們的物質環境較佳。如果我們能夠免除這麼自滿的一個結論，而筆者認為我們理當如此，那麼，我們所能說的也只是我們比艾克人，「在道德上更為幸運」，因為我們無須因為物質匱乏而養成了艾克人那些極端自私的行為。

但這樣一來，「自私」這個觀念又怎麼說呢？當然，行為只能「相對於」一個文化的物質環境

而作評估。根據我們文化的標準，我們可以在自身的文化環境中，辨認自私自行為。不過，我們通常想到一些景象，讓我們不至於見到親人垂死之困境而訕笑——如果這樣，是病態而不是自私。一旦將艾克人的行為置放在其極度匱乏的脈絡來看，我們也就不會說他們的行為是「病態的」。所以，無論一個社會是富裕或貧窮，我們很難說它造成了更多或更少的自私。西方資本主義的文化，一般說來，比起第三世界或那些（快速崩解的）東歐集團（譯按：已崩盤）的計畫經濟體，更為自私嗎？很難說。聲稱消費文化更為容易讓人養成自私的習性，很難成立。

這倒也並不是說消費文化談不上什麼道德判斷。比如說，西方資本主義社會明顯的富裕與浪費，卻同時存在著第三世界的貧窮及困窘，都是客觀的事實，這對我來說，很顯然是道德上的大錯大失。不過，我固然能夠作成這樣的道德判斷，但我並不就此捲入難題，冥思那種情況比較自私。

道德上的直覺，尚有其他面向足以讓人認為「物的追逐」本身是錯誤的，其中的一個面向是道德上，總有人懷疑「物質」勝於「精神」滿足的想法。（在西方，）這樣的直覺根源於基督神學的某些派別。現在可好，確實有些人根據這樣的宗教信仰，直接有了道德上的態度，並且採行了某些消費行事作為。這樣的態度又有各種表現，一端是理性而訴諸倫理的，另一端則是純基本教義派的清教作風。但在這些特定的多種（但又有限的）態度之背後，超然存在的是一種形上價值，認定人類生活的精神面向，總是勝過物質面向。廣泛流行於西方很大一部份世俗的膚淺文化觀念，正是這種想法。對於身體重於「精神」而獲得滿足之不信任，其痕跡可以從我們常見的一個陳述

窺知，它指控資本主義文化實在「太重物質」(materialistic)了。所謂「太重物質」是什麼意思呢？如果不是指身體的滿足與舒適在道德上是錯誤的，又是什麼？受用物質(materialism)不應該被混同於類如貪婪或「自私」等道德判斷(儘管實情經常如此)。這個情緒清楚明白地關注「本體」偏好的正當、正直；基督徒有句話，將此精神作了很好的表白，「徒有麵包，無法過活」。

那麼，事理也就相當地清楚，也就可以說明為什麼馬克思主義者在批判資本主義文化時，竟會認為過度的物質享用，是棘手的大問題。畢竟，(大多數)馬克思主義聲稱自身是「物質論者」(materialists)，亦即他們認為宗教上及其他將人類情境視作「精神」表現的觀點，其實只是意識形態而已——是一種「觀念論」(idealism)的作祟，這也正如同(某些)基督徒使用「物質論」這個詞時，語帶低貶一樣。摘述這個觀點最巧妙的人，正是馬克思主義文化研究者威廉士(Raymond Williams)：

經常有人認為，我們的社會過度重視物質，廣告則反應了這樣的事實。我們這個時代，所謂「消費財貨」正相對快速地流通分配，而廣告，既然它強調「把好的東西送貨到家」，也就被指為在這個過程扮演了核心角色。但在我看來，這卻正好顯示我們的社會，物質化程度還明顯的不足，而又為什麼會如此呢？弔詭的是，這也表示了種種社會意義、價值與觀念的失敗……如果我們真的是那麼地唯物是問，那麼就使用器物這個層面的生活來說，我們應該會察覺大多數廣告不但無關，而且愚蠢無聊。^{④9}

（譯按：接下來的一段話是：比如，光是說啤酒能喝不也就夠了？何必又多此一舉，說喝了它就會顯得雄糾而心神煥發，或是和藹容易親近？洗衣機是個有用的洗衣機器不就行了，何苦說有了它我們就比鄰居來得有見識，就是鄰居羨慕的對象？有些研究證據的顯示，前舉的那些隱喻或明言，真的是能夠用來促銷啤酒與洗衣機之類的產品，以此，我們可以明確地推知在我們的文化形態裡，光是物品本身還不能算數，假使要把它們推銷出去，還得把它們比附於特定的社會或人際意義，而這些意義在不同的文化形態裡可能比較容易讓人感受到一些。）

威廉士的基本論點是，一個文化的財貨之意義，按理應當與其滿足「真實需要」的能力相關。雖說這樣的認定另有問題，但至少馬克思主義很清楚地反對「反物質論的」道德情緒，因為它用「他世的」價值觀掩飾了實質的需要。站在馬克思主義立場的物質論者，反對這些價值的理由是，歷史上它們曾經讓壓抑他人的措施變成合法，或至少說它們曾被用來寬容物質不平等的存在，而為的只是天堂可能另有報酬，「天堂大餅」。誠如馬克思在《日爾曼意識形態》所寫：種種的社會價值，應當來自人類的「真實物質情境」，而不是「由天堂掉落人間」。⁵⁰

這樣看來，對於馬克思主義者而言，援用「反物質」的理由作為批判消費主義的道德基礎，恐怕是充滿了意識形態的陷阱，下文我們亦將發現，從純然的「道德化」角度批判消費文化的人，同樣也有可能落入這些陷阱，雖然道德家與馬克思主義者明顯的不同。從左翼觀點批評消費至上主義的人，由於對資本主義的浪費與過度消費之 irrationality，大抵相當怨懣，因此他們很容易就會身陷某種清教禁慾的立場。法蘭克福學派的理論家霍克海默，對身陷此種困境的危險，知之甚稔：

「社會學家鞭笞自我中心的作風之時，他們真正想要做的是，鼓起三寸不爛之舌，叫人快樂不起來。」^①我們從以上論點，可以得到一個體認，此即批判消費至上主義，應當以人類需求的滿足作為標準，而不是站在嚴苛律己的立場論事。

然而，批判消費至上主義的道德立場，並非全部身陷這種困境；比如，對於浪費或不平等的錯誤，另有一些相當獨立的道德判斷。馬克思主義者與其他任何從理性出發的人，在批判這些問題時，都必然會採取其道德立場。但採取一個道德上的批判，不同於「道德化」的批判，因為後者的道德認定，在意識形態上是啓人疑竇的。由於既有的道德律規範都具有這種讓人心疑的意識形態功能，許多馬克思主義者也就逕行駁斥任何道德判斷，認為它注定是一種意識形態；這個立場，在我看來，非但錯誤，而且自相衝突。^②然而，我們自然不能將任何道德立場視作理所當然，不分青紅皂白就加以接受——而這就是「道德化」批評的真正危險所在。檢視道德的種種前提，尤其具有必要，假使我們考量我們的主要關懷乃是：反對消費文化，在關懷文化的路途上，我們彷彿是替所有的文化反對消費文化。（譯按：為什麼要加以檢視呢？）這是因為這種「反物質」的反對聲音，顯然在這裡派不上太大用場，主要是因為這些反對意見的基礎，是道德宗教體系（比如，猶太基督的），而其他文化體對這些體系的認識，可能相當陌生。果真這樣，則其反諷也就非常高妙：等於是彼形式的文化帝國主義，企圖替換此形式的帝國主義。

批判理論與消費主義

批判消費主義的觀點，來自於許多不同的新馬克思主義之立場：英國方面，與威廉士有關的「文化論者」的立場；法國的「論據」(Arguments)流派，尤其是與雷夫了(Henri Lefebvre)的著作扣合；阿圖舍的後結構主義，以及更為晚近的布西亞；還有佛洛依德馬克思主義流派，如史奈德(Michael Schneider)以及許多其他獨立運思的左派思想家：郝氏(Wolfgang)、艾文(Stuart Ewen)、安參士堡(Hans-Magnus Enzenberger)等人。^⑤但若說最有影響力的一群，則很可能是法蘭克福學派的諸位批判理論家：阿多諾、霍克海默，尤其是馬庫色。至少，他們將我們導入了問題的軸心，逼我們反省，在批判至少在表面上廣受流行的文化行事之時，存在著哪些問題，下文正要以他們的取向作為焦點，展開探討。

有些時候，人們認為，法蘭克福學派對於消費主義的批判只是其概括層次更高之「整編」(incorporation)理論的一部份，它的大意是說資本主義文化的浮誇吸引力，誘惑了勞動階級，讓他們接受了資本主義經濟結構的安排：勞動階級被剝削與被臣服的階級位置。與這個觀點相關的是他們的信仰，認為為烏合的大眾懷抱著「虛假意識」，而媒介，或是套句霍克海默與阿多諾一篇廣為引用的論文之篇名，「文化工業」，具有非凡的操縱能力，這些觀念，說實話，是很具爭議性的。^⑥在法蘭克福學派的眾多著作之中，是有些地方可以讓人察覺「虛假意識」的說法，下文將就其中一個知名的例子，再作評量。但我們也必須先行說明，該學派的「批判理論」並非如此簡單，如果只

是將它說成是一個關於虛假意識的論述，則對它的曲解將很是嚴重。法蘭克福學派的雄心壯志，在於探討如何運用理性（最廣義的說法）將行動者從社會支配狀態中，解放出來。⁵⁵「解放」的意義之一可以是促使行動者免除意識形態的幻覺，但這並不是全部。簡短地說，許多人都說法蘭克福學派的批判理論，純然只是對於意識形態的批判，這實在是非常的謬誤，該學派的許多著作，其實是相當細膩的取向，與社會及文化行事的多個層次的支配有關。⁵⁶

所以說，針對消費主義而言，法蘭克福學派理論家的核心論點，不在於它是一種「整編的論述」（附加一句，整編的論述並不能說是一種文化理論，而只是功能論的一支，因為先前我們已經說過，它的議論徒然是「文化是資本主義的工具」而已），批判理論的核心論據，在於主張消費主義是資本主義「整體」更大更深之壓制機能的一部份。描述資本主義的「整體」（totality），甚至說是資本主義的「極權作風」（totalitarianism）最為知名的著作，自然是馬庫色的《單面向人》。馬庫色討論消費主義的文字，主旨是他關於「真與假的需要」之討論。由於這樣的區別，位居整個關於消費主義的論辯中心，也由於許多人將這個區分作了推論，說資本主義的文化在民衆心目中，廣泛散佈了虛假意識，我們不妨將相關的段落，不厭其長地整段引述如下：

我們可以區分真的與假的需要。說是「假的」，因為是由特定的社會利益集團，強加於個人身上而對他造成的壓抑：這些需要也就造成了痛苦、侵略性、貧困與不公義的永續存在。它們之容易得到滿足，或許最能夠討好個人，但這樣的快樂並不是值得維持與保護的情境，如果它凍結了

(他自己及他人的)能力，使他們無法辨認整體的疾病，無法抓緊治療這個疫疾的機會。終極結果變成了陶醉在抑鬱不樂之中。大多數流行於世的需要，要人放鬆、享樂、根據廣告的訊息而行為與消費，與他人同愛同憎，都可以歸類為虛假需要的類目。

這類型的需要有其社會內涵與功能，但卻是由外力所決定，受其影響的個人反倒無能加以控制；這些需要的發展與滿足是由他力所規範的。不管這類需要再怎麼變成個人自己的需要，經由他的種種存在條件而複製與強化；不管他再怎麼認同於這些需要、再怎麼從中發現滿足之情，它們仍然故我，與起始點相同——一個必須透過壓制而掌控利益的社會之產物。⁵⁷

再怎麼謬誤，這都是對於資本主義「文化」的直接批評，而不是文化評論的誤置，不是將它錯置為階級抗爭中的所謂文化功能性。馬庫色的辯稱，直指資本主義文化生活經驗，不是根據道德化批評而有的辯稱，而是認定消費主義所提供的滿足之情，都是「虛假的」。但這裡正是馬庫色遭受物議的地方，批評他的人指控他所說的虛假意識：談及真實的與虛假的需要，論及烏合大眾文化的種種行事作為是虛假需要的表現，似乎指此而來。批評馬庫色最嚴厲的人之一，麥因特(Alasdair MacIntyre)率直地將整個事理說白了：「……馬庫色哪裡得來的權利這麼說？別人的真假需要哪裡是他有資格說的？」⁵⁸在麥因特眼中，馬庫色聲稱現代主義的本質是「單面向的」，注定是要變成「菁英的身段」，如此一來，社會解放的概括性論述，也就不再適用於批判理論家自己的分析，而批判理論在社會實體之內，反倒占據了優越的位置。

就批判理論的細膩論證、立基於理性基礎而推敲的過程來看，麥因特的批評實在有欠公道，但他論及為他人之需要而作規範，是否於理有據，則顯然又不是無的放矢。個人需要的「主權」是自由主義陣營的王牌，因為「需要」大抵是個人經驗之事，我們很難說某人的經驗有錯失，除非縮小定義來談。如果某些人沒有注意自己身體的某種礦物質或維他命的需要，因此營養不均衡，那麼，我們是有理由說他們不了解自己的需要。類同的道理，如果有人認為每天日飲一瓶琴酒是個健康的行為，我們也可以說他誤解了他自身的健康「利益」與飲酒經驗的關係。諸如此類的誤解，說真的，都只是欠缺合宜資訊所致。但是，當我們面臨有些人企圖為他人的「原初經驗」或「生活目標」而發言時，虛假意識之類的爭議性問題就出現了。

再舉琴酒作為例子，假使這位飲酒的仁兄知道他的行為與後果之關係，但仍然認為他「需要」日飲一瓶，事情也就麻煩了，因為此時再不能以子之矛攻子之盾。因為如果這麼作，自然等同於否認他的經驗，或是必須強化某套「生活目標」（維持身體健康而延長生命）而削弱另一個目標（立即而短期的渴望之滿足）。在得有渴望的滿足之狀況下，我們也就不能說飲酒者的選擇不理性，我們因此也就必須說得到肝疾不失為一個生命的有用選擇。因為，到頭來，長壽健康而生活有節度，為什麼是勝過短命，為什麼前者是一個超凡的價值？如果這個價值對於我們來說是不證自明，這並不是因為亙古至今，所有人都認為健康與長壽是無可挑戰的價值，而只是因為它們是「廣為人共享的」目標。⁵⁹

這樣看來，自由主義所謂人的需要是至高無上的說法，有其洞見，它點出了一件事實，亦即

人的需要總是與某些目標或終極狀態有關，但這些終極狀態對於什麼是「好的生活」，又各有不同的觀感。就大多數有關消費主義的論據來說，除了嗜飲等等有限的例子以外，消費倒底有哪些不良效果，比較沒有那麼明顯。即便只是想要試著進言，認為行動者使用電視、微波爐、汽車、音響、流行時裝等等消費財貨的需要，或是這些需要所代表的「生活目標」不對，都等於是暴露了自身的君師專橫哲學。對於贊同資本主義市場體系的人來說，（譯按：消費者）主權實在是再方便不過，但正因爲如此，批判資本主義的人也就相當懷疑這個主權說的意識形態內涵；話雖如此，它猶然是一個相當具有說服力的論據。馬庫色本人亦已體認了需求主權的說法：

分析至最後，真的與假的需要之問題，也只有個人本身能夠回答，但只有在最後分析時才是如此；換句話說，如果而且當他們能夠自由說出自己的答案時。只要他們無能自主的狀態持續存在，只要他們仍然飽受教條灌輸與操縱（直入骨髓），我們就不能說他們對問題的回答是他們自己的。同樣道理，沒有任何人可以自封裁判，代理他人決定哪些需要應該開發與得到滿足。⑥

馬庫色心中自有答案，可以應對自由主義者的某些論據：他同意外力沒有權力規範個人的需要是什麼，並且最終看來，個人才是她或他自己經驗的專家。但他依舊堅稱，資本主義文化底下的民衆欠缺「自主」，也就不能就他們的需要進行合宜的判斷。就認定人們應該保有其自主性這點看來，馬庫色仍然相當受到自由主義者政治哲學的束縛。問題在於，等他又提及人們欠缺自主性時，虛假意識的題旨似乎又浮現了。馬庫色聲稱人們欠缺自主性的言詞，很顯然，並不能從意識

形態的層次，甚至不能從「深度心理」的層次來理解。滕納(Bryan Turner)將這個問題與人們對於消費主義的批評合併觀察，他說：

就此而言，近來許多關於消費的分析，大抵是負面的(Baudri Illard, 1975; Lefebvre, 1971; Marcuse, 1964)；它們將現代的消費視作是被動而消極的，是受支配的，因此人們再也不能實現自身的「真正」需要。……對於消費主義的批判，因而可以視為主控意識形態論的說法之一……它認為所有的消費者都均質而同一地被所有商品整編了。但實情絕非如此，消費者並沒有毫不保留，並非無可避免地吸納了大眾廣告的所有意義及目標。①

滕納所言甚是，消費主義的意識形態力量，確實被其批判者誇大了，就此而言，馬庫色當然該受指責。但諸如此類的意識形態之歸因，其危險性是它可能有誤認人類動因之虞，它把人當作「文化傻瓜」了。心向馬庫色的凱納(Douglas Kellner)都體認到了這些問題。凱納甚至更進一步論說，他認為，正是馬庫色的「整體化」傾向之取向誤事：

環顧全球批判商品的理論家，「所有的」商品都是「均質而相同」，是資本主義操縱人們的誘惑工具……這真是既有摩尼教徒(譯按：西元三世紀源自波斯，相信透過禁欲可以使精神超脫物質的羈絆。)的禁欲，又有清教徒的戒規。商品被渲染成爲階級支配的邪惡工具，(壞)交換價值與(好)使用價值……的區分也就隱然而生……它的言下之意是每當個人(或至少馬克思主義者)臣服於(壞)消費

主義時，他們就是虛弱的、可供塑造的、有所不足的……這正如同清教徒對於性欲與快樂的態度，如出一轍。⁶²

凱納知道得很清楚，馬庫色的一般立場絕對不是什麼「清教禁欲」，所以形容。他指出的是，由於馬庫色的「整體化」批評，沒有能夠區分有些形式的消費，其實還挺讓當事者覺得愉快、滿足但又「自主的」，這就逼使馬庫色走向某種「清教徒式的」態度，譴責所有現代社會的商品化娛樂。這樣的態度又轉化、被納入了「真的／假的需要」之結構邏輯，而馬庫色也就幾乎必須提供例子，說明什麼是「真的需要」，結果一來，他列出的也就只能是基本的需要了：「唯一我們毋須多作說明，就可以聲稱是必要的需要，都是事關緊要的一些——營養、衣物、文化水平所許可的住家。」⁶³

經常有人誤會馬庫色，以為他所說的「真的需要」，就只是這些相當嚴苛而基本的形體之索求。這並不是他說的；他只是說這些需要，是唯一「毋須多作說明」即可知道是必要的。他的意思是說，唯一我們可以確定不涉及意識形態之操縱的需要，正是這些基本需要的滿足：在追求身體的這些形體需要之滿足時，我們可以相當地確定，我們是很「自主地」採取了行動。所以說，是因為他的「單面向的」資本主義文化觀，催生了他的「整體化」理論，產生了意識形態上的狐疑，這才使得馬庫色所列出的「真的需要」之目錄，顯得像是清教徒一般。

凱納推演得到的論點是，我們在批判消費財貨時，必須更加善事區分。他希望維持馬庫色「真

的」與「假的」需要之分，但想要引進更詳細而特定的標準，判別什麼是「假的」需要。經過這個考慮，他的建議是我們在批評消費主義的需要時，應該先逐一檢視真實的、個別的商品：

在批判地檢視了一件商品以後，如果發現它確實能夠提升生活質素、真正有用、製作良好而價格適中，那麼，需要這樣的商品可以說是「真的需要」。如果該商品沒有能夠滿足原先的許諾，如果它不是有用、不能提升生活質素、無益，並且是可有可無、價格過高而製作不良，那麼，需要這樣的商品也就是「假的需要」了。^{⑥4}

但誠如凱納所體認的，事理並沒有這麼簡單。判斷哪些東西是「提升生活質素」或「真正有用」，仍然事涉價值，而我們也因此又回到了「消費者主權」的老問題，以及他或她之批判自主性的程度：電動開罐器「真正有用」嗎？個人立體音響「提升生活品質」了嗎？我們需要的仍然是決定，或說是記住，在社群之內文化滿足的基礎是些什麼？這些重大的問題，遠遠超出商品之經驗性檢視所以得知的。但假使沒有探索這些問題，我們幾乎也就不能就商品滿足的疑難，提出有用的判斷。就此，筆者同意凱納的看法，亦即在可能作到的前提下（畢竟，我們是在談完整社會快樂的意義），回答這些大問題，等於是先就某些文化價值，得出一個理性共識的形式。往這些問題追問下去，我們也就超脫了消費主義之批判，進入了「現代性」本身的理性基礎之問題，筆者將在下一章就此大問題再作處理。

重建了馬庫色的批判理論以後，凱納提出的問題，或許多過他所回答的。然而，他從草根層

次來處理這個問題是很正確的，因為誠如凱納所言，操持「整體化」的理論語言而說話，根本只是向已經輸誠之人再說教。「批判理論」的要旨是與所有的社會行動者對話，談談他們的經驗，而是有許多證據顯示，西方社會的許多民衆對於消費文化的經驗，至少是愛恨交加而情緒混雜，而當然，最常見的「綠色環保」問題並不因為最常見而較不重要。

凱納的論文最後是以古巴，這個第三世界的社會主義國家，作為例子，其間他提出了「批判理論」就有關文化帝國主義的問題，可以採取什麼「策略」。他發現，古巴人對於他們社會主義政治文化的某些方面，相當自豪，如教育與醫療保健。但古巴人對於消費領域中「低度開發」的部份（欠缺消費財貨、大排長龍、非主要財貨的優先性極低等等），覺得抑鬱不樂。簡單地說，凱納談及的古巴人似乎想要在社會主義經濟及文化體「之內」，求得較高的消費水平……

當然，古巴人並不想模仿資本主義高度發展的消費社會，但他們當然對商品與消費也絕無惡意。後者是疏離知識份子的立場，極力擁護社會主義者不作如此想法。反之，古巴人以及其他社會主義國家的人，認為商品與消費是一個社會主義國度的有機部份，事實上，有史以來，其民衆的基本需要第一次得到了滿足。⁽⁶⁵⁾

在筆者寫作這本書的一九八九年末尾，整個東歐集團的計畫性社會主義經濟體，蘇聯、波蘭、捷克、東歐與羅馬尼亞，發生了巨大而幾乎令人難以置信的快速政治變化，由於這個現象的湧現，我們也就不能不認為，這些社會的民衆，急切想要享有更高層次的物質消費。當然，這並不是說，

單是想要擁有更多消費財貨的欲望，就能催生了這些變化，事實上，如果有人認為，相同的一些因素，在每個地方正發揮相同的作用，則無異是愚笨的想法。反之，一般認為是西方社會之生活特徵的物質豐裕，若說沒有在變化過程中，產生重要作用，同樣也是不合理的：畢竟，從「物質論」來作解釋，前舉說法很能解釋諸如此類的歷史性變化。這些計畫性經濟體的變化，另有它吸引人的地方，此即渴求消費財貨的欲望，同時伴有追求自由民主政體的政治意涵，但卻並不一定有追求資本主義的意願。如果沒有完全被捲入全球資本主義體系之中，這些欲望是不是猶然能夠實現，則尚待觀察，因為就西方而言，資本主義、自由主義的民主，以及大體說來物質相對的豐裕，是同時顯現於歷史過程的。換句話說，我們尚未發現任何一個元素獨立存在，當然，這麼說並不意味任何一個依附於另一個元素。極其顯明，資本主義並不一定是自由政治氣候的接生者，畢竟第三世界許多資本主義國家的鎮壓實例，比比皆是。⑥資本主義也絲毫不能保證財富能夠平均分配。既然如此，我們隨之而有的推論是，根據民衆的物質豐裕及政治自由之期望而衍生的社會體系，不「必然」是資本主義社會，雖說現有的全球資本主義之壓力，明顯地朝著這個方向而運動。所以，眼見東歐政權的事件，隨即就快速的得到結論，說什麼它一定徵兆了資本主義的勝利、象徵著「歷史的終結」，實在大謬不然。

對於這些熱情擁抱資本主義的人，我們理當給他們來個當頭棒喝，指出伴隨物質富裕而來的許多罪惡，早就層出不窮於資本主義高度發達的社會。我們同意人們欲求物質財貨，我們也能同意這些欲望是開放衍展的，隨著生產之擴大而增加。⑦但人們另有其他欲望：健康、安全、免於焦

慮與追求自主（尤其是他們花用時間的方式）。資本主義文化提供這些「財貨」的效率，是不是如同它提供這些消費財貨一樣呢？我們一點都沒有把握。批判資本主義最爲有力、啓人深省的一點，正在這裡，它直指消費者之種種滿足，其實相當曖昧。就是在這樣的脈絡裡，馬庫色針對消費主義之經驗而作的描述，這才讓人記憶彌新：「陶醉在抑鬱不樂之中。」（*euphoria in unhappiness*）這句用語饒富著黑格爾式的辯證意味，十足掌握了批判理論的社會「整體」觀，（譯按：在資本主義社會裡，人們）再怎麼滿足，總是讓行動者意猶未盡，如果行動者能夠在最大自主權限下再作決定，他（她）總是會另有他圖。但這樣的文化脈絡所能允許的詮釋空間，遠非「真的／假的需要」這個區別所能窮盡，畢竟真假之說，問題太多。整個批判的著力點，可以放在更廣泛的「結構」脈絡裡，因爲消費者之滿足是「買自」這個脈絡的。透過這個認知而提出批判消費主義文化的人，可以舉「批判理論」的「第二代」傳人之一，也就是奧非（*Clauss Otte*）的著作作爲例子。他已經從「虛假需要」的批判，轉移到了筆者所認爲較可取的批判方向，下文就接著引介奧非的著作。

消費與資本主義的結構性脈絡

奧非研究消費文化的重點，在於強調彼文化與此文化的結構性差異。他所指認的關鍵性差異是各個消費社會所獨有的「結構分化」。它指的是現代社會的一個過程，其間，生活的許多不同領域逐漸彼此分離，而最明顯的分離則是家居生活與工作領域的分立，這個分立當然又與（資本主義的）工業化有關，它也是現代工業社會與「傳統」社會最爲不同而重要的區別，畢竟傳統社會的

家居與工作彼此契合，整合而為一個文化類型。隨著現代性的演變，這個分立的過程也就延伸進入許多其他領域：政教分離、道德與法律各自獨立，而國家則與市民社會分開，然後是生產過程的分工等等。誠如奧非所說，這樣的過程經常被人禮讚為現代社會「開啓了」更大更多的可能性與新的自由領域：比如，購買不是自家自行生產的消費財貨，自由地接受不同宗教與道德信仰而不再受制於國家。所以說，在一般眼光看來，結構分化是現代性「理性化」過程的一部份；雖說另一方面也有人認為，現代社會的分化過程前進得太快，造成了新的問題。

在奧非看來，這樣的情勢與現代社會的消費分析，具有直接的關係，因為「消費者」這個概念，也唯有在分化的類型之內，才彰顯出意義：

在類如我們這樣的社會，「消費者」這個概念代表了成串的一些行動、利益與情境，截然不同於其他的一些行動、利益與情境。在所謂的原初社會，或甚至是中古世紀的社會，其人群的分野以「社會地位」(estates)作為判準，因此也就已經受到分化過程的影響，對於它們來說，「消費者」這樣的觀念壓根沒有意義……唯有在現代化的社會結構，其行動體系已然分化，才有可能產生相對斬釘截鐵式的區分，個人因而「有了」消費者、勞動者、投票人、戶長等身份。⑥⑧

就此觀點來說，一個消費文化的獨具特徵，還不只是高層次的物質消費，而且還在於消費者這個領域，已分離於其他社會領域。對於消費文化的批判而言，這個事實有許多含義。第一，相對於其他相同「戲局」之成員，消費者的權力位置較不利，在已然分化的消費遊戲裡，製造廠商、

供應商與國家都比消費者有權，因此一般說來，消費者也就無法掌控他或她自身的利益。但再從實際接觸面來作觀察，分化後的角色，個人無論是消費者、勞動者或為人父母，卻都還是消費這個作為的決定者。奧非認為，結構的分化也就造成了「基於結構而強加於人的需要」。奧非的意思是說，人們經過市場機能而表達的需要，並不必然全部表達了人們主觀體驗的需要與欲望（但在自由主義者的認知裡，這樣的需要卻是行動者所感受到的「主權」），而也有可能是行動者生存之條件，「強加於」他們身上的需要。奧非以兩個例子闡述了這個論點。第一個例子：由於某些人的家居生活或工作環境比較不理想，因此他們也就產生較多的醫藥治療之需要。可見，消費領域所顯現的醫療需要，可以視作源生於個人鮮有控制能力的其他情況——最重要的是工作領域的不良。第二個例子，在我看來，更為有力的說明了奧非的論點，它突顯了消費文化的主要象徵，亦即汽車：

消費者通常並不認為汽車是一種滿足他們「需要」（比如，流動的欲望或開車的樂趣）的工具，反之，他們只當汽車是回應都會生活情境的方式，因為住在都會區，「沒有汽車幾乎活不下去」。在諸如此類我們經常聽聞的例子裡，顯示的是一種弔詭的需要，亦即我們事實上根本不需要汽車；換句話說，許多人心中都已經隱約感覺到，我們的需要，以及由於生活條件如此而強加於我們身上的需求，二者之間，存在著差距。⁶⁹

出於結構因素而強加於我們的需要，奧非的體認是，它「暴露了非常困難的理論建構工作」，

然而，他的堅持也很正確，他認為我們不能忽略這些結構上的條件。私家車當然是樂趣的來源，甚至對於某些人來說，它還是個人身份的一種投資。但另一方面，毫無疑問的是，汽車同樣是焦慮、挫折、甚至是危險的來源。尤有進者，如果從環保的眼光評估，或只是單純的從道路的交通流量來看，汽車實在是一種非常不理性的交通形式。行動者體認到了這些問題，也感受到了這些挫折，但卻仍然企盼下一款車型趕快問世，在我看來，這不是馬庫色所說的「陶醉在抑鬱不樂之中」，又是什麼！就這個例子來說，抑鬱不樂是許多日常行事的「背景」：交通阻塞、低度的神經緊張與攻擊性、都市的空氣污染、噪音。對比之下，「陶醉」於開車的樂趣包括了：權力的行使、控制與自由。不同的是，陶醉突出於抑鬱，並且被人們（理性地）擁抱，人們覺得這是個人可以立即掌握的生活方案。

在我看來，汽車確實是一個很清楚例子，展示了伴隨消費文化而來的不盡意與怨懟。在西方人將其文化行事作風提供給其他文化時，西方人也同時輸入了不盡意與怨懟之情。而這些不盡意與怨懟彷彿是「盤根錯結於」資本主義的現代性。不盡意與怨懟不僅內在於分化的各個行動領域，造成了「結構上強加於人的需要」，它也在分化的各個角色與利益之間，造成了緊張與矛盾：開車的人與行人、生產者與消費者、私人利益與公共利益、資本與勞動。就這麼樣，資本主義的現代性是一整個複雜的結構「包裹」，鄰國文化想要拒絕都有所不能。原因在於，這與廣告商所提供的各別消費財貨不同，用與不用不是個人層次所可以決定的。一整個消費文化的脈絡，本質是個都會的結構脈絡、是工業資本主義的現代性，不是任何個人可以決定買或不買的。若說會有一

個社會，完全用思量周全的共同決定之模式，「選擇」這個方案，則這是我們甚至連想都不敢想的：第三世界的政府，通常在短期的經濟考量下，會被逼的採取「現代化」政策。

這樣看來，批判消費文化真正能夠發揮力量的地方，還不在於所謂物質商品的「虛假滿足」之問題，而是因為它暴露了事實，讓我們清楚看出消費變成最讓人心醉的經驗，原因出在個人的「生活世界」，受到了結構性的限制與決定。再次地，我們看到了這裡的問題出在自主這個概念。奧非認為，結構脈絡下的現代性，在在使得個人難以自主地體認自身的需要與欲求：

在高度「分化」的現代情境，想要找出能夠確認一個人自身的需要之方法，相當靠不住。「五花八門的選擇」，有如洪水般衝向現代的消費者，他們也就發現，選擇、體認然後維持自身的需要，還真困難。種種的傳統習慣與「常規」的尋常標準，愈是不能夠作為參考，困難度也就愈大。^⑦

最後這一個論點等於是提出了疑問，質疑自由主義者的想法，因為他們總是認為，在現代性的「多元」脈絡裡，人的自主性一般說來是有增無減的。奧非的看法恰好與此相反：大量的選擇排山而來，但卻沒有「傳統的」文化規範與行事作為依歸，個人也就無法得到「定著」而持穩的自我意識，於是自主性反而可能減少。筆者將利用下一章篇幅，再度回過頭來探討自主性的問題，屆時，我們將援用社會現代性這個較為寬廣的類目，重新釐清這裡提出的若干議題。畢竟，走筆至此已得出了相當長的一段討論，如果我們能夠從中整理，廓清主要的線索，我們也比較能夠知道，將文化帝國主義的論述看作是對於資本主義文化的批判，成效若何。

資本主義的文化

本章處理的許多問題，歸根究柢必須從各個理論家審度資本主義的方式，著手剖析。核心的問題是，如何對資本主義的本質持平看待，既從其經濟面，又從其文化面探討。貝爾(Daniel Bell)提供的定義雖然簡單，卻很有用，相當能夠掌握這個雙元本質：

資本主義是一個「經濟—文化」體系，其經濟組織根據財產制度與商品生產而來，其文化的根本事實則是買與賣的交換關係，已經滲透到了社會的大多數層面。①

稍前我們討論的一些說法，流於相當詭異地將此複合體分立了，它們總說諸個「文化」面向，只不過是工具，只在於確保社會被整編於全球的「經濟」體系。根據這樣的觀點，文化帝國主義也就是「資本主義的馬前卒」而已。這個觀點的背後思維，我們可以理解。在所有緊要的議題當中，經濟支配的事實通常占據了相當的優先性，而就第三世界民衆所面對的種種疫疾來說，經濟方面的議題(就最廣意的物質內涵而言)理當放在優先處理的順序。馬克思早已明言，「所謂的生命，先是吃、喝、住、衣與許多其他(物質)使用，然後才是其他」，^②只要我們想到數以百萬計的人，每日的生活經驗就是爲了滿足這些「基本」目標(參見本章註⑮)而受苦、受損與焦慮，就會覺得馬克思這段話尤其具有說服力。資本主義的經濟邏輯必須爲此苦難而擔負重大責任，因此，我們是可以理解批判資本主義的人，將其經濟邏輯視爲主要敵人。

但是這樣的「資本主義工具」取向，在筆者看來，犯下了兩點錯失。第一，它未能處理文化帝國主義本身的諸多難題：這個取向很快就將問題轉了向，它談的是經濟問題，不是深入探討文化化經驗的過程，反之，它將這些文化現象視作是資本主義體系整編社會力的功能性工具。第二，由於沒有能夠處理資本主義之內「人所經歷的文化」等等問題，這個取向也就無法作為解釋資本主義何以擴散的理論。這又是因為它只是相當負面地認為，民衆通常只是（並且大量而麻木地）受到了意識形態上的操縱，並且資本主義的運轉依附於民衆在意識形態上，能夠被人操縱。平實地說，現代世界中的所有國家，在某些意義上均已被整編進入世界資本主義體系，這是「既成事實」。「文化就是資本主義的工具」，這麼認為的理論家之謬失，在於他們很偏狹地將文化視作（可有可無的？）意識形態工具，他們並沒有從一個較寬的視野看問題，沒有以更為細膩而複雜的眼光，以伴隨資本主義之生產而來的「生活世界」作為審度文化的座標。

好，我們就從這個較寬的視野進行批判，經常聽人說，資本主義現代性的本質之一，就是同質化的原則。全球行銷本身是否具有力量，得以造成全球的文化同質化，雖然並不很清楚，但相當明顯的事實是，世界各個文化體似乎是出現了聚合的過程。這些變化包括了都市化、大眾傳播等等，一清二楚地與資本主義的擴散有關，我們是可以透過「資本主義現代性」這個術語加以理解。但又怎麼說這個過程是一個威脅呢？在我看來，這又取決於一個人在世界上所站的位置。對於同質化的批判，到頭來也很可能是西方中心、西方獨有的關懷，如果這個論點的用意，只在於認為各個文化必須保持其分立的認同，而其目標只是因此而可以讓人世間更為多元、更為有趣。

伴隨現代性而來的物質實利，強烈代表了一種聲音，贊成在若干重要項目方面，同質化實乃相當可取。批判的人必須指出，這個過程另有「黑暗」的一面——這樣的一個論題，涉及了另一個相當不同的批判次序。

因此，批判的人必須指出，資本主義所提供的文化經驗，有其差池。我們早先已經說明，為什麼黑默林批判西方資本主義對於第三世界文化的影響，淪於為人發言而隔靴騷癢的問題。無論這樣的批判再怎麼出於善意，它總是滑落至君師態度之側，並且欲語還羞，意圖批判西方資本主義文化的本身：它只是批評了代理人。我們無意否認已開發與「開發中」世界的文化關係，實乃由支配原則而運作。但事理亦甚為明顯，（譯按：若要批判文化帝國主義，還得先行建立基礎，批判西方的資本主義文化再說。

基於這樣的考量，筆者以貝爾及其他許多人的意見為焦點，認定資本主義的文化之重點是：消費的行事過程與經驗的「商品化」。消費文化引起人興味的因素之一，在於良知的批判並不容易。大多數（左派與右派的）文化評論都覺得專注而熱情於消費的文化，是有毛病，但我們必須區分「道德化」與「批判」取向的差異。為什麼社會上普遍存在著對於消費文化的渾身不自在的感覺？或許原因是「消費主義」成長的環境，或甚至它在某種程度上已「征服」的環境，是由現代性的其他發展所遺留下來的「道德—文化」空間。稍後我們將再引申這個論點。過去，我們賴以研究消費文化的諸多取向，確實過度倚仗消費者得自於消費財貨的滿足，實乃虛假的觀念，因為如此一來，我們就陷入了僵局而與「消費者主權」之說起了衝突。除此之外，另有一個較為可取的取向，

在於揭開消費者得到滿足的「脈絡」，其實相當曖昧。誠如奧非所說，或許掌握消費主義真髓的作法，是將它視為資本主義現代性這個更大的「結構性脈絡」之一部份，是將它視為資本主義現代性造成的「例行」不盡意與怨懟。

有了這些認知以後，批判文化帝國主義的論述將往什麼方向發展？似乎，批判資本主義的擴散，必須處理資本主義最爲外顯的特徵（也就是消費）以外的議題。我們才能完整掌握消費文化的重要性，唯有從文化行事過程，已經從「傳統」轉移到「現代」這樣的事實出發。這兩個術語都是很曖昧而且饒富爭議性的，對於馬克思主義者而言，尤其如此。但再怎麼說，馬克思主義者確實提供了架構，透過它，我們必然可以發現任何社會的經濟結構（最重要的是資本主義的政經基礎）與文化行事過程與經驗，有其關聯。這麼看來，批判資本主義文化，似乎也就跟著批判了（資本主義的）現代性。本書的下一章節，正是移往這個領域，檢視文化帝國主義的最後一個論述說法：套句巴茲（Octavio Paz）的話，所有的文化都受到了「現代性的詛咒」。⁷³

註解

- ① Schiller, 1976, 前二書，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, 前二書，p.6。

- ④關於認定體系有其目的之一般性謬失，參見 Giddens, 1979, 前引書，p.7。至於就這些線索而批評許勒之作，參見 Boyd-Barrett, 1982, 前引書，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. 正文見 p.135。
- ⑥ 同前註，p.142。關於布雷夫曼則見 H. Braverman, 1974, *Labor and Monopoly Capitalism*, NY: Monthly Review。
- ⑦ 同前註，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, 前引書，p.83。
- ⑨ 前引書，p.84。
- ⑩ 前引書，p.90-91。
- ⑪ 參見 F. H. Cardoso, 1982, 'Dependency and development in Latin America', in H. Alavi and T. Shannin(eds), 1982。
- ⑫ Salinas and Paldan, 前引書，p.91。
- ⑬ 同前註。
- ⑭ 筆者借用的這個術語，原先是由托洛斯基模鑄的，它指的是資本主義擴散過程，在全球各個社會的經濟狀況，具有等差不一的效果，從而「製造」了我們習知的「發展」與「矮化發展」。
- ⑮ 參見 A. G. Frank, 1981, *Crisis in the Third World*. London: Heinemann Educational, 尤其是第五章。

- ⑮參見 Marx, 1975, 前引書；亦請參見 B. Ollman, 1971: *Alienation*, Cambridge University Press。
- ⑯ Salinas and Paldan, 前引書, p.92。
- ⑰ 同前註。
- ⑱ C. J. Hamelink, 1983, *Cultural Autonomy in Global Communication*, NY: Longmans, p.xiv。
- ⑳ 前引書, p.2-3。
- ㉑ 前引書, p.3。
- ㉒ 前引書, p.4。
- ㉓ 同前註。
- ㉔ 同前註。
- ㉕ 同前註, p.1。
- ㉖ 同前註。
- ㉗ 同前註, p.15。
- ㉘ 同前註, p.5。
- ㉙ 馬克思在其《資本論》第三卷,曾就「必需品／匱乏之領域」(realm of necessity)與「自由的領域」(realm of freedom)作了分辨,這點與此相關。參見 Ollman 的討論,前引書, p.118-119。
- ㉚ Hamelink, 前引書, p.22-23。
- ㉛ J. Sinclair, 1987, *Images Incorporated: advertising as industry and ideology*, London: Croom Helm, p.166。
- ㉜ 前引書, p.167。

- ②③ Hamelink, 極左論・p.14。
- ②④ Sinclair, 極左論・p.161。
- ②⑤ Hamelin, 極左論・p.14。
- ②⑥ 同極左。
- ②⑦ R. Geuss, 1981, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press.
- ②⑧ 同極左・p.53。
- ②⑨ Hamelink, 極左論・p.15。
- ②⑩ Sinclair, 極左論・p.158。
- ②⑪ C. Levi-Strauss, 1973, *Tristes Tropiques*, London: Jonathan Cape, p.383。
- ②⑫ 同極左・p.384。
- ②⑬ 同極左。
- ②⑭ 同極左。
- ②⑮ C. Castoriadis, 1985, 'Reflections on "rationality" and "development"', *Thesis Eleven*, 10/11: 18-36, 同文刊
 頁 p.34。
- ②⑯ W. W. Rostow, 1960, *The Stage of Economic Growth*, Cambridge University Press。參見本書第五章，第一
 節關於「現代化理論」的討論。
- ②⑰ C. Lasch, 1985, *The Minimal Self*, London: Picador, p.24。
- ②⑱ C. Turnbull, 1973, *The Mountain People*, London: Picador。

- ④ R. Williams, 1980, 'Advertising: the magic system', in *Problems in Materialism and Culture*, London: Verso, p.185。
- ⑤ K. Marx and F. Engels, 1970, *The German Ideology*, London: Lawrence and Wishart, p.47; 亦見 F. Engels, 1978, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Moscow: Progress Publishers。
- ⑥ 同條引自 M. Featherstone, 1983, 'Consumer culture', *Theory Culture and Society*, 1 (3: 4-9), 引自 p.8。
- ⑦ 參見，比如，L. Althusser, 1969, *For Marx*, London: Allen Lane。阿圖塞「反人文」之處，亦被批評，見 N. Geras, 1983, *Karl Marx and Human Nature*, London: Verso。
- ⑧ 這方面的文獻繁多，不過，尤其值得推介的是：Williams, 前引書；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 Same 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, *Understains*, London: Comedia; 以及 *Theory Culture and Society* 1(3) 關於「消費文化」的多篇論文。
- ⑨ T. Adorno and M. Horkheimer, 1979, 'The culture industry', in *Dialectic of Enlightenment*, London: Verso。
- ⑩ Geuss, 前引書：D. Held, 1980, *Introduction to Critical Theory*；亦見本書第五章，第一節後半。
- ⑪ 就這方面的關聯，參見 Lodziak, 1986, 前引書，第五章對於法蘭克福諸位理論家的細緻解讀。
- ⑫ H. Marcuse, 1972, *One-Dimensional Man*, Abacus, p.19。

- ②A. MacIntyre, 1970, *Marcuse*, London: Fontana, p.64。
- ②Gauss, 前引書・p.46 ff。
- ②Marcuse, 前引書・p.20。
- ②B. Turner, 1984, *The Body in Society*, Oxford: Blackwell, p.26, 他所指涉的著作包括 J. Baudrillard, 1975, *The Mirror of Production*, St. Louis: Telos; H. Lefebvre, 1971, 前引書・H. Marcuse, 1964, 前引書。亦見 N. Abercrombie et. al., 1980, *The Dominant Ideology Thesis*, London: Allen and Unwin。
- ②D. Kellner, 1983, 'Critical theory, commodities and consumer society', *Theory Culture and Society*, 1 (3: 64-84) 引文出自 p.71。
- ②Marcuse, 前引書・p.19。
- ②Kellner, 前引書・p.77。
- ②Kellner, 前引書・p.80。
- ②比如，請參見 Roxborough, 1979 的第八章，論及了第三世界的形式形構。
- ②比如，請參見馬克思的討論文字，「先前只是可有可無之東西，經過何等轉變而成爲必須品，變成是歷史上創造出來的必須品」，Karl Marx, *Grundrisse*, London: New Left Reivew / Allen Lane, p.528。
- ②C. Offe, 1984, *Contradictions of the Welfare State*, London: Hutchinson, p.221。
- ②前引書・p.225。
- ②前引書・p.226。
- ②D. Bell, 1979, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heinemann Educational, p1 14(譯按：本書

有中譯本，桂冠出版公司）。

⑫ Marx and Engels, *The German Ideology*, 前二書・p.48。

⑬ O. Paz, 前二書 M. Berman, 1983, *All That is Solid Melts into Air*, London: Verso, p.125。



第五章

現代性、發展與文化宿命

探討文化帝國主義的最後一個方式，乃是透過文化現代性的論述。這麼樣的一個論述充滿了弔詭與曖昧。打從前頭說起，「現代性」這個詞就相當曖昧，也向來都是飄渺飛逸，內涵捉摸不定。一般人通常只是將它用作指涉文化「現狀」(present)的概念，但社會及文化理論家卻另有想法，他們的典型企圖是將它當作(歐洲)歷史上，某個定點的某些根本性轉變(轉至現代性)。這個轉捩點大約起於十六至二十世紀，因此其內涵也就彈性甚大。就時間上來說，將「現代性」安置在歷史的哪個定點，已經多所困難，再就社會或文化分析的其他架構來看，如何將這個概念適得其所的看待，也是充滿了困難與曖昧。比如，如何從階級分析審度現代性？或是說，如果我們將現代性發生的日期往前推移，我們又如何將它與「工業社會」的諸個理論掛連？儘管有(或甚至是由於)這些深淺不一的曖昧之處，生活在西方的人，每當談及我們自身的文化經驗時，最常見的還是以現代性代表之。這一章將要提出的問題是，如何「批判」現代性？因為如果真如巴茲所說，全球所有的文化都受到了「現代性的詛咒」，那麼，批判文化帝國主義也可以及於對於現代性的批判。

放在二十世紀的西方思想脈絡，巴茲這句話尤其能夠引起共鳴。比如，它反映了存在哲學的一個主題：西方對於自身文化現代性困境的主要回應之一。沙特(Jean-Paul Sartre)的名句，人類都受到了「自由的詛咒」，包裹了他超級志願哲學的核心觀念，一種弔詭的宿命論：我們受到了詛咒(我們的宿命是)存在的「焦慮」(Angst)與不安全，因為正是自由使我們如此。一種極端狀態的自由，就沙特存在主義的定義，就是吾人知覺到人類意識不受任何的決定，造成了詭異但又確鑿的人類命運：「我們無法自由決定不要自由。」^①於是，在沙特看來，人類陷入了窘境，無法逃

脫但又徒勞無功地追尋自我的定義。自由這一份厚禮，極盡曖昧之能事，但我們卻無從拒絕。

巴茲的問題意識，可以看成是相近的一種弔詭。所有的國家都被整編，在結構這個層次上，被納進「民族—國家」體系與全球資本主義市場的次序，這是所有文化體在社會經濟層面現代性的「宿命」；但這個整編過程是一個結構的「既成事實」，不是一個文化上的「選擇」，一了百了，永不可能回頭地更動了文化的內涵，因為它所帶動的是單方向的流動，從「傳統」到「現代」的旅程。這個旅程是人類啓動的，開啓了新的種種可能性（新的選擇、新的欲望、新的自由），我們可以透過「存在的」語彙加以理解。這樣一來，「文化宿命」也就與個人自由的實現，發生了連屬。文化之所以受到了「現代性的詛咒」，原因還不只是經濟發展的「結構」過程有以致之，它更是人類「自求發展」的過程。

相較於我們先前評估過的大多數關於文化帝國主義的論述，上一段所提，以自求發展與社經結構的「辯證」結果，作為了解全球文化移轉的研究取向，具有一個很大的優點。它知道文化過程總是涉及行動者的繁複文化選擇，雖說他的選擇，套句馬克思的話，並不是在他所能決定的條件中進行。在我看來，這個優點之所以稱得上是優點，在於它可以克服先前我們探討「文化支配」這個概念時，遭遇的衆多難題。因為我們了解文化變遷的視野，作了轉換，認定個人在若干「已被命定」的社會條件中，仍有選擇餘地，那麼，我們等於也是不再願意將文化行動者當作「文化傻瓜」看待，我們也就不再認為凡是資本主義所帶來的文化，就該鄙視。

本書自始至終，都很強調人類行動的重要性，前舉文化現代性的論述對此既有所回應，也就

具有可資寄望的潛能，或許可以提供一個脈絡，讓我們了解資本主義消費文化、都市工業化與大眾媒介等等在全球擴散過程中，帶有多少的文化支配之實。但這樣的一個論述又有其內在曖昧之處，是以，我們援用的時候，或許可能嗅不到丁點的文化支配味道：所謂現代性，變成了文化變遷乃是一種「文化宿命」，而其強烈蘊涵的意思則是這樣的過程，在歷史上是不可避免的（雖然是「悲劇的」）。這樣一來，又等於放棄了理性文化批判的雄圖大業。筆者將勉力不要掉進如此的困境，作法是，比如，堅持前一章所說，資本主義與現代性具有緊密關聯。雖說資本主義並不是推動文化現代性的單一力量，但它確實以特殊的方式，「反映了」現代性，也正因為如此，「種種支配的結構」也才可以確認經歷。探索了這些結構以後，我們才得以掘出根深柢固的成套社會原則，發現資本主義作為全球經濟文化體系的「成功」原因，正在於這些原則的運行。質疑這些根深柢固的原則，或許適足以掌握批判現代性本身的關鍵。

關於現代性的論述，範圍太寬，我們必須嚴格限制我們的討論才是。首先，我們將直接追問，廣為人知的說法，所謂現代性是一種「本質上相當曖昧的」文化情境，倒底指的是什麼。所有十九世紀的偉大社會理論家，都以不等的方式同意這個洞見，而歷來的社會及文化評論，也就都援用他們所界定的概念、語彙。倒底人們如何從這些曖昧之處提出問題，對於文化帝國主義論述所隱含的文化批判，會是哪些具有重大的意義。簡短地說，雖說現代文化情境是有許多曖昧之處，不能超越這些曖昧而議論的論述，也就不再成為批判性的論述。我們以下就要借用柏曼(Marshall Berman)與卡思陀瑞狄思的著作，直指這個核心問題：在現代性擴散寰宇的同時，我們如何加以理

解但又不喪失批判的力道？亦即將現代性的文化不盡意與怨對，化約為文化的宿命。

現代性的曖曖昧昧

對於十九世紀的古典歐洲社會理論家來說，「現代性」扮演了一個核心的概念。馬克思、韋伯、涂爾幹與許多其他理論家，包括了齊末爾與涂尼斯，紛紛展開其理論建構，其中心旨趣是歐洲各國的戲劇性變化過程，朝向了「現代世界」而發展。外界這些巨大的變化，催生了社會學本身的問題意識，而這些角度有別的理论家，又各有重要的差別，對於外界變化的詮釋並不相同，即便他們用來掌握這個轉變過程的語彙類目，都有分野。「傳統」到「現代」、「機械連帶」到「有機連帶」、「前資本主義」到「資本主義」、「社區」到「社會」等等，不一而足。這些立場林立的說法，引領了衆多流派的社會思潮，儘管他們互有重疊合流之處，但仍然代表了社會理論陣營中，對立的視野，其中最為明顯而為人知曉的分流，乃是馬克思主義者與其他非馬克思主義者的差別。但再怎麼說，他們在一個緊要點的看法，實乃相同，亦即這些理論家所居住的社會，並不只是當下社會的「現代」歷史變遷連續體的最近一個瞬間，而是說這些社會呈現的現代性，與先前的社會，截然不同。就這點而言，以前的社會理論家，無分流派，都能同意，而時至現在，占據政治光譜不同位置的人，亦都領首稱是。

除此以外，古典社會理論家也都同意，現代世界造福人類、帶給人類快樂的能力也是曖昧的：伴隨現代社會而來的種種吸引人之處，是五花八門的威脅。「傳統的」或「前資本主義的」我們就

權且只稱之為「前現代的」社會，特徵在於它充滿著各種各樣的物質匱乏，讓人手足難伸：由於技術進展不發達，也就意味著大多數人的生活時光，必須持續與大自然及物質匱乏的情況作戰；正因為抗爭時光占去了大多數人的一生，他們的文化經驗也就相當狹窄，自我發展的可能性也就受到了限制；人們陷入迷魅魘魘的世界，執迷在教條或迷信的宗教信仰；市民及政治權利幾乎不存在，專制威權是一切的規範。現代性，尤其是科學理性及自由民主的政治宏圖，帶來了「啓蒙」作用，解放了人類，使他們免脫於許多這些支配形式之外。但現代性並沒有帶來完整的解放結果。馬克思、涂爾幹與韋伯實際上是以不同的概念，試圖掌握人類追求現代性過程所付出的「成本」，他們用來描述文化病態的新形式之概念是：「異化」、「失序」(anomie)與工具理性的「鐵籠」。②觀點儘管互有差異，但他們關心的共同點是，彼支配形式，只不過讓步給了此支配形式。他們互有出入的地方，在於他們對造成支配的根源提出了不同的分析。

二十世紀的社會與文化理論，對於現代性的不盡意與怨對之評估，是有差異。就光譜的一端來看，是有些派別完全體會不出現代性有什麼曖昧之處，其中的一個派別與本文這裡所要陳述的論據，有一定程度的關聯，因為它與第三世界國家有特別的關係。

這也就是所謂的「現代化理論」，它對於一九五〇與一九六〇年代的發展社會學，有相當大的影響，本書第二與第四章已經提及。一般說來，現代化理論是西方資本主義國家，尤其是美國的主流知識社群，為其母國之「發展政策」所提出的理論基礎，他們試圖以此為甫脫離殖民而得到名義上之政治獨立的新興國家，建構發展藍圖。這整個學派已然遭受猛烈的批判，無論是其明顯

的意識形態偏差、理論之簡化而難以自圓其說，以及其視而不見的巨量歷史盲點，都受到義正詞嚴的非難。③

狀極明顯，現代化理論解釋後殖民國家的「矮化發展」(under-development)，純然只企圖將發展與否，當成是一個「內發的」過程，也就是內在於社會本身的種種因素所單獨決定。這一手往內歸因的策略，或可以視為這個學派的主要意識形態手法，因為這樣的觀點，當然也就便宜行事，置「矮化發展」的外塑因素於不顧：殖民時代的經濟剝削史，以及全球資本主義的市場結構之下，此等剝削的持續存在。真要把這些真實但難以處理的問題置諸腦後，是有可能，方法是它僅需廣為製造一種「現代化」的論述，幼稚地從古典社會學家(至為明顯，馬克思是個例外!)假借一些分析類目，然後假裝第三世界國家與十六至二十世紀的歐洲國家相同，都是獨立地從「傳統」到「現代」。這樣一來，低度發展的狀態之所以持續存在，也就可以歸因於「傳統的」態度與文化行事作風，頑強地不肯離去，而解決貧窮、欠缺社會給養與政治的不穩定等等迫在眉梢之間題的方法，也就只能祈靈於教育課程等等途徑，期望它們能夠廣為「散播」現代的態度。第三世界國家求發展的路途無他，只能「求助於」已長大成人的西方兄弟。類如「傳統」與「現代性」等字眼，一經如此使用，徒然成爲資本主義的遁詞、藉口，掩飾了它在帝國主義與新帝國主義時代所幹下的歷史骯髒工作。

有了這樣的背景，發展的批判理論家傾向於徹底地唾棄現代化理論，也就無足爲奇，對於批判理論而言，這個態度也沒有什麼損失，因爲現代化的理論家對於現代性之古典理論的危害巨大，

徒然將後者化約為心理學的特徵之闡述，致使現代性之理論，盡失其文化理論的內涵。④然而，就另一方面來說，以這個態度面對現代化理論，對於基進而激烈的發展理論而言，倒也有所損失，這是因為如此一來，就產生了兩派理論的形同水火，一邊是援用傳統及現代性之主題的理論，另一邊則是徵引「已開發」與「矮化發展」之國家的歷史關係之理論。亞拉維與夏寧(Alavi and Shanning)在一本發展社會學的批判讀本之導論，如此寫著：

開發中社會的社會學研究，起始點不應該是「傳統的」與「現代的」社會這類刻板印象，而是進行歷史的分析，探討當代第三世界（也就是我們存活的地方）的形成過程。⑤

他們所言甚是。但研究以此作為起點，應該不能忘了，現代性所引發的文化疑問，還得列入分析的對象。文化分析的難題在於，現代化理論家既然已經伸展其綠山之爪，染污了文化現代性的所有理論，這就使得基進而激烈的理論家，臨事縮手，一直到晚近都還不肯以平等的視野，關照發展與現代性的問題。這股不情願的態度，部份原因是因為現代化理論以簡馭繁，輕輕地把全球資本主義之擴散所催生的現代性之種種細微的文化意涵，三兩句就一筆帶過；部份的原因則是我先前所說，現代化理論的意識形態效能，在於掩飾了支配的物質結構；再有部份原因則是因為它所提供的現代性經驗之描述，樂觀之程度，流於「犯美化」(Panglossian，譯按：Pangloss的形容詞。Pangloss則為伏爾泰小說《慧德》主人翁慧德的家庭教師，性情樂觀，認定現存世界，是所有可能存在之世界當中，最好的一個世界。本書有中譯本，方瑜、映菡合譯，一九七六年，臺北：志文出版社)。現代化理論的

衆多擁護者，在遙想、慶賀資本主義乃是所有社會的歸宿時，對於古典理論家所再三致意的不盡意怨對與曖昧，全然視而不見。尤其讓人跌宕的是，有些人甚至將這些理論化約至個人的心理特徵的層次，致而認為我們可以使用心理計量測驗，「證明」現代性「轉移至」開發中國家的過程，只見平順與甜蜜。⑥

第一與第三世界的種種文化關係，確實需要理論化，我們在建構這項工作時，必須將「現代性」這個概念拉高，不讓它滑落至「現代化理論」的貧乏中空之內涵。但是，在回應現代性之光譜的另一端，又有一些人將傳統浪漫化了，他們對於資本主義現代性帶來的收益，同樣視而不見。我們在先前數章已經看出，批判文化帝國主義的人，經常犯下這個毛病。我們目前急迫需要的批判取向，必須在承認被強行嵌鑲進入政治經濟體系，致而造成的現代性之不盡意與怨對之餘，同時認知現代性對於許多「傳統的」社會，確實具有可觀的吸引力。

但說是很容易的，下手的時候就難了：實際上，創造得出這麼樣的一個批判取向，非常之困難。在所有戮力進行這項墾建工作的努力當中，沿續十九世紀理論家之批判而加以開發者，最爲重要的作品之一，應該算是來自法蘭克福學派霍克海默與阿多諾的《啓蒙的辯證》，如其書名所示，尖銳地彰顯了二氏的關懷，與這些前輩理論家投入心血的現代理性之曖昧問題，並無二致。霍克海默與阿多諾的企圖，乃是勾勒西方文明在進境之際，在掙脫傳統社會種種不自由的束縛時，究竟在什麼樣的情況下，轉了路徑，致使「人類不但沒有臻至真正的人文情境，而反倒是沉淪到了一個新的野蠻畛域。」從培根(Francis Bacon)以降的思想家，莫不以爲「啓蒙」的目標在於「解

放人類，讓他們不再恐懼，並建立人類的主權」。《啓蒙的辯證》寫於一九四〇年代，兩位作者在歐洲納粹、法西斯與史達林主義的陰影下，以及在美國冉冉上升之消費資本主義的籠罩下，勉力想要解釋爲什麼這個歷史宏圖已然失敗：何以「完整接受啓蒙的大地，輻射出了災難的凶光。」他們的主要論點在於指出，這些「災難」並不是歷史過程的偶發事件，反之，它們是須與內造於啓蒙大業本身的。他們立下志願，矢願以哲學之論辯，探索理性本身的曖昧：

我們完全地相信，而這也正是我們的「原初假定」(petitio principii)，沒有啓蒙思想，也就沒有社會自由可言。然而，我們相信，我們也同等清楚地認知，我們這樣的思維方式，以及夾織其間的真實歷史形式(種種的社會制度與機構)，都同樣已然播下了逆轉的種子，這在今天已是相當明顯而普遍存在的事實。飽受科技教誨的麻思大眾，謎一般地陷入了獨裁暴風圈的影響範圍之下；理性思維以自我毀滅的近親性格，接棒於大眾的狂執；理性思維反倒呈現了讓人百思不得其解的荒謬……凡此種種都突顯了現代理論的能耐，其實非常薄弱。⑦

毫無疑問，法蘭克福學派的早期理論家，十足掌握了現代性的核心問題：它並不只是資本主義體系的不公不義，也不只是社會偏差的多種外顯形式，也不只是占有式個人主義的意識形態。問題的關鍵在於所有的現代社會，都根據一個特定而狹隘的理性觀(也就是韋伯所說的「工具理性」)在運作，這樣的理性觀盤據了社會主要社會機構的核心：「經濟體」、以科層組織進行社會控制、科學與科技。霍克海默與阿多諾直指這些所謂的理性機構之運作，認爲它們才是現代性之種

種不自由的根源。理性的歷史任務是解放人類，但他們認為，迄今為止的政治與歷史紀錄卻顯示，其結果是慘不忍睹的失敗景況。到此為止，他們的論點顯然是相當能夠讓人信服，大多數人都能同意，現代社會距離理性的允諾園地，相去遙遠。不過，誠如時人現在所同意者，法蘭克福早期的這些理論家，爲了想要解釋啓蒙理性的失敗，已把自己逼到了理論的牆角。他們的問題，環繞他們自己對於其批判觀點的嚴苛要求而來。他們要在理性本身之外，找尋批判「理性」核心題旨的立足點。這實在是相當高而險阻的志業。理性思想(的歷史)結構之外，再覓思想的依託，如何可能呢？他們這些概念，比如，真理(truth)這個概念，在變形的理性陣中，變成了隱而不顯，既然他們聲稱扭曲的理性，已經佈滿他們所存活的社會。對於這個問題，哈伯瑪斯有如下陳述：

「啓蒙的辯證」，反諷味十足：它向理性之自我批判，昭示真理之路；同時，它又質疑，「在此完全異化的階段，真理是否可能企及？」^⑧

法蘭克福學派的揪鬥對象，是有如謎一般的哲學思想，但它又不只是學術上的事情而已；他們企圖從較高的一個抽象層次，理解現代性的矛盾經驗。制度化的「理性」帶來了高度物質生活標準，帶來了「顯耀性消費」與浪費，但同時也帶來了緊隨而來、令人慘不忍睹的貧窮，對於這樣的理性，他們只能拒絕；這樣的理性可以將最高技術水平的專業知識，用於製造戰火的器械，可以將文化變作工業，可以將「娛樂變作工作的延長」。^⑨但他們的批判之所以反諷味十足，是因爲他們試圖在這個「理性」之外，另闢思考的園地。批判理性的失敗是一回事，另覓替代的理性

則又是另一回事。

當代的批判理論學者，如哈伯瑪斯，揪打的對象與法蘭克福學派的早期理論家，並無不同，但他們採取了一個相當不同，或許可以說是比較沒有那麼不願意協商的取向。大致說來，哈伯瑪斯覺得霍克海默與阿多諾對於啓蒙理性本身的批判是謬失的：現代性的不盡意與怨對並不是「內在」工具理性的問題，而是「來自於現代世界所開展出來的理性，雖然具備了各種不同的面向，但這些面向無法以均衡的方式發展、無法均衡地制度化。」^⑩在關於現代性之本質的一個主要、非常複雜的辯論當中，哈伯瑪斯的著作位居核心地位。^⑪這裡的篇幅，不足以讓我們公允地呈現這場辯論的複雜性，而哈伯瑪斯本人也相當戒慎小心，他承認它的理論是「以歐洲作為本位的侷限性看法」，不足以適用於第三世界的脈絡。^⑫在本章最後，我們將再簡短地回返哈伯瑪斯著作的一個面向，再作討論。

我們從法蘭克福學派對現代性的批判，可以知道現代性本身的曖昧，是如何的根深柢固：在這些文化問題的根部，橫陳著巨大的諸多疑難，它們與理性的本質有關，也與理性的社會批判是否可能，有所關聯。雖說我們必須意識到這些疑難的存在，我們倒也可以免除陷入批判理論的「大論述」(meta-discourse)之難關，可以不必受其糾纏。避免的方法是，我們僅從文化乃是現代性的「經驗」切入。我們可以從許多途徑來思考這個經驗，無須立即思慮這些途徑是不是可以轉化成為批判的理性基礎。

現代性是文化宿命

對準文化現代性的種種曖昧之處而落筆，柏曼的《所有堅定不移者，轉瞬消融於氣塵》(All That is Solid Melts into Air)是最引人入勝的著作之一。該書的副標題是「現代性的經驗」，它清楚昭示了柏曼的取向。這本文化論述之作，內涵豐富而持平，柏曼以迷人而頗富原創性的理解，論及了許多歐洲思想家與作家(包括哥德、馬克思與波特萊爾 [Charles Baudelaire])，他同時也解讀了「現代主義」的文學及藝術原型。但柏曼並不是將它們當作是風格、形式或結構來看的，他是將它們當作是共通「文化經驗」的一個模式，然後透過「現代性」的鏡片加以解讀。柏曼在本書正文伊始，立刻以下列段落開頭，確鑿地樹立了如此的一個經驗性取向：

有一種經驗模式，非常重要，是一種對於時間與空間的經驗、對於自己與他人的經驗、對於人生之可能性與滅絕之經驗，現今全世界的人，男男女女，都共同擁有這種經驗。這整個的經驗體，我稱之為「現代性」。身入現代，也就發現我們進入了一個環境，它允諾我們機會、權力、歡樂、成長，以及我們自己和世界的轉變。同時，這樣的環境卻也對我們產生了威脅，我們所擁有的每件東西、我們所知道的每件事情，我們所具有的各種身份，似乎都要煙飛灰滅。現代環境貫穿了所有的地理疆界、所有的氏族、所有的階級與民族，貫穿了所有的宗教與意識形態：就此而言，現代性可以說造成了人類的統一。但這卻是一個弔詭的統一、分裂中的統一：它將我們丟進

了恆久解體與更新的漩渦、捲起抗爭與矛盾的漩渦、曖昧兼有焦慮的漩渦。進入了現代狀態，也就成爲了普遍現象的一部份，於此，馬克思曾說，「所有堅定不移者，轉瞬消融於氣塵。」^⑬

透過對於現代性的活生生經驗之描繪，柏曼將現代性的曖昧之處，輪廓鮮明的突顯了出來。這正是他這本書的主要目標之一：他聲稱，關於現代性文化情境的思想，到了二十世紀之時已經「停滯，甚至後退」，因此，他的目的在於重建危殆與機會之間的精微，但卻尖銳的連帶關係，因爲他發現十九世紀的思想家，「同時蘊涵著現代生活的熱情與敵意」。^⑭對照之下，柏曼認爲，二十世紀的思想卻已經平淡無奇，它將現代性的曖昧與矛盾，簡單地化作了兩極。一方面，現代性「被人以盲目而不加批判的熱情擁抱著。」柏曼在這裡舉出的例子包括了第一次世界大戰之前，美術圈「未來畫派」運動(Futurist)近乎法西斯般的放縱狂想，建築界的現代主義運動(Mies van der Rohe Le Corbusier)，一九六〇年代的高科技烏托邦預言家，如托佛勒(Alvin Toffler)與麥克魯漢(Marshall McLuhan)，以及，頗爲引人興味的，發展研究中的現代化理論家。另一方面卻是批判現代性的人，以「一種新的奧林匹克精神，遙遠而置身事外的輕蔑」，譴責現代性。柏曼認爲後一線的想法，根源自韋伯關於「鐵籠」的著名描繪，但卻失去了韋伯批判洞見的某些重要面向，於是乎，他們也就只能流於輕蔑「烏合的大眾」。他在這裡舉出的例子包括了，「大眾社會」的文化批判者，如奧特加(Ortega)與艾略特(T. S. Eliot)，同時也包括了一九六〇年代的新左派，尤其是馬庫色，因爲他的《單面向人》顯露了太多悲觀之情。^⑮在柏曼看來，這兩種對立的立場，適足

以顯示我們這些二十世紀的人，「不知道如何運用我們的現代主義；我們已經錯失了，或是打破了我們之文化與我們的生活之連結。」^{①6}

我們瞭解這個連帶關係的方式，在於透過「辯證」這個概念，其間則現代性的經驗是個核心的中介詞。因此，柏曼說「現代化」實在是整套的「世界歷史過程」，催生了現代性的經驗。在他筆下，這些過程顯得栩栩如生，生動異常，現代性的經驗包括了：各種物理科學的戲劇性發現、生產的工業化造成了人類環境的急遽改變、人口組成的變化、「數以百萬計的人們從父祖居住之地，被撕裂拋離家園，一頭撞進新的生活世界」、「急遽而通常是環環相扣的都會成長」、「大眾傳播現象「糾集然後捆綁住」了大多是素不相識的人群與社會」、強有力的民族國家及同時興起的大小小科層等等。在整個大漩渦之後，正是「日夜以繼擴大、急遽變奏的資本主義市場」扮演著推動的角色。^{①7}柏曼的用意，並不在於詳加探討這些事實的錯綜關係。比如，他並不要進入社會與理論的辯論，他並不想辯明資本主義與工業社會是否不同。對他來說，重要的是捕捉整套客觀的情境，這些大抵是社會經濟的情境，但又不是全部——人們是在其間發現自己的。這些林林總總的情境，也就組成了「現代化」的辯證瞬間。

在柏曼所界定的辯證觀，（譯按：前舉社經等客觀條件之外的）另一個側面就是人類對於現代化的諸種回應：他說，這些回應的企圖，在於「讓男男女女，既是現代化的客體，又是現代化的主體」，在於「賦予人類力量，改變刻正改變人類的世界」，總括一句，這些回應也就是「現代主義」(modernism)。一般人對於這個詞的界定較為狹隘，但柏曼筆下的現代主義之內涵，擴大了許多，

不再侷限於文學或視覺藝術理論等等的定義。雖然柏曼的現代主義觀，同樣包括了，比如說，文學與建築現代主義的種種面向，^⑱但在他看來，更為重要的或許是，現代主義代表了一種文化行事作風與過程的俗世傾向，是一種他在另一篇論文中，稱之為「街上的符號」(the signs of the streets)的東西。^⑲是以，柏曼這麼寫著：

真要作為一個現代主義者，自然也就意味著身處這樣的漩渦，還得泰然自處，隨著它的韻律而起伏，在它的流風支脈之內，在它洋溢卻又危機四伏的春泉之中，找尋真實的不等形式、美的變幻形式、自由的莫測形式與公義的顯現形式。^⑳

這麼樣的論述是辯證演動的：現代化——現代性——現代主義。由於提出這樣的說法，柏曼也就能夠強調普通人在現代文化的生產過程，同樣有其積極主動的涉入，這一點，誠如柏曼所說，在許多抱持悲觀情懷批判現代性的人，是被低估的。基於這樣的考量，爲了把冗長但卻細微的論據，壓縮成爲一個更寬廣的主題旨趣，柏曼也就試圖遊走兩極，在二十世紀文化分析家建構的兩個牛角尖之困境，左右搖盪，在他筆下的現代性，是客觀社經結構與「主觀」的實體建構兩種力量交互作用的文化環境。依此看法，現代性原本也就是令人焦燥、不確定，甚至危險的地方：但再怎麼說，這總是我們的地方，最終它總是「我們的世界」，而我們是有可能成爲其文化主宰。尤有進者，如果我們只是鄙疑現代文化，我們也等於是鄙疑人們的企圖心，鄙疑人們想在現代化的漩渦中，泰然自處的努力：絕然的否定現代性，就柏曼之見，無論是左派或右派，都是反動的表

現。柏曼這本書的立場，乃是出自寬闊左派的視野，但他卻是以迎接現代性的心情著書的，至少，放在這本書反對若干左派的狹隘批判，硬把現代性只當作是資本主義強加於人心之上的文化，則柏曼確是心向現代性的。這麼看來，這確是一個大膽而具有挑逗意味的論點，對於文化帝國主義，也就是現代性的強行加諸人心之說法，它也提出了若干有趣的問題。

柏曼的整個論據起點，直指人的經驗；現代性是「一種活生生的經驗模式」。對於這個定義的挑戰，明白地說，就是，「誰的經驗」？柏曼相信，他的讀者應該有能力憑直覺，辨認這樣的經驗模式。他是一名紐約知識份子，品讀著「街上的符號」與閃爍飛躍的影像，他所引發的能量與危險，反映了他自身的文化處境。但將這樣的看法往外延伸，認為全球的人都有份，所謂「現今世界的所有男男女女都能享用」，則很明顯有些危險，干犯某種種族中心論的色彩。確實有這個危險，但筆者還是覺得這個險值得冒，因為唯有如此，我們才能夠將現代性的諸般文化面向，置放於經驗這個層次來討論。我們不妨這麼認為，柏曼所描述的現代性之經驗，是他所描述之種種現代化情境的一套「推演」。「現代化」，作為一套客觀的政治經濟結構，似乎當然是全球的宿命。現在的問題是，柏曼所指出的辯證關係，是不是在全球每一個文化體都存在著？在推演論據的某些階段，柏曼是特意地指涉第三世界的國家，而根據文意，他是很清楚地說第三世界國家的文化，亦受到了政經現代化的波及。比如，書中柏曼曾經論及，若干第三世界國家的政府（是哪些？柏曼並沒有具體指出。）企圖「保護其民衆，使其不受現代主義的負面影響」：

如果這個文化真正如同大多數第三世界的政府所說，專屬於西方所特有，因此與第三世界無關，那麼，這些政府還有必要大費周章，如此耗費精神壓制它嗎？這些政府想要投射於外國人的東西，說是「西方人的腐敗」，因此必須禁止，其實是他們自己子民的精神力、欲望與批判精神。政府發言人及成群宣傳家大言不慚，宣稱他們的政府不受這種外來文化的影響，他們實際上只是在說，他們已然力圖以政治與精神的大帽子，扣在其民衆的頭上。一旦帽子掉落，或是被風吹跑，首先飛奔而出的就是現代主義的精神：這正是受迫害者的反撲。^{②1}

由這段話，我們看到了幾乎完全與標準的文化帝國主義之論斷，逆向而論的文字。柏曼似乎說，文化支配之實確定存在，但第三世界政府卻是徒勞無功，他們根本不可能在戰役中打贏，不可能在現代主義能量四處湧現而廣受歡迎的情況下，保持「傳統」。因此，現代性不是文化上的強制接受，而是人類精神的解放。他舉的例子包括了拉丁美洲文學有名的「風潮」(boom)，中國大陸異議份子的大字報等等。^{②2}在他看來，這些事例適足以顯示，現代主義的文化「在今天許多非西方的世界，仍然生猛有力暢通了批判性思想與自由的想像力」。

我們必須知道，柏曼絕非幼稚之輩，他從來沒有幼稚地追求、肯定經濟「現代化」的過程。他說壓制現代主義只能是徒勞無功，是因為他眼見現代社會的客觀結構尚在運作。他說，第三世界政府發現他們自己身陷反動的立場，原因是他們「被迫沉淪，或是泅泳於世界市場的漩渦裡、被迫賣命地積累資本、被迫不開發就解體」，或就誠如柏曼接著說的，兩種景況兼而有之。^{②3}在另

外一些地方，柏格控訴某些第三世界政府的發展計畫，根本就是思慮有欠週全，根本就是抱著虛矯浮華、妄想兼自大的新浮士德的態度，絲毫沒有考慮他們的人民之真正需要。^{②4}他的主要論點，似乎在於指出，位居第三世界社會權勢中心的人物，必須接受經濟開發的文化後果，就是如此，無論這樣的發展路徑是不是出諸他們個人的野心與剛愎自用。現代化的兒子正是眾所接受的現代主義，正是這麼樣的一個事實，因此無法壓制。

以這個取向研究文化現代性，如同本章起始所說，優點在於我們可以瞭解，所謂文化現代性是在有限條件下而作的選擇，而這些選擇亦自有值得尊重之處。柏曼的「民粹主義」(populism)是認真而嚴肅的企圖，他想要進行文化批判，但又不想立基於君師的態度。但這樣一來，柏曼卻又有些假設，恐怕流於怪異的文化宿命觀，也恐怕陷於某種批判的窘境。關於這點，談得最好、最具睿見的人是培瑞·安德森(Perry Anderson，譯按：第三章提及之班尼狄特·安德森的弟弟，英國《新左評論》(New Left Review)的編輯委員之一)，他以馬克思主義的觀點，評論了柏曼的書。

安德森的洞見是，《所有堅定不移者，轉瞬消融於氣塵》這本書的核心概念，其實就是「發展」。很顯然，現代化必然涉及了經濟與科學技術的發展，並且與資本主義的市場有關，但對於柏曼的辯證觀而言，同等重要的是「自求發展」的概念。這一點，安德森認為，正是柏曼整個現代性經驗的概念，可能引發爭議之處：

這樣的經驗是什麼？對於柏曼來說，這本質上是一個漫無限制的自求發展之過程，因為風俗

習慣或角色的傳統障礙已經解體，這樣的經驗必然同時是解放、煎熬、雀躍、失望、令人驚嚇與興高采烈兼而有之。這就是這麼樣永無休止洶湧向前的動力，衝進了精神心靈的海域，不知方位，於是現代主義的世界的、歷史的持續性，得以輪輪波動。(25)

由於柏曼認定自求發展的過程漫無限制，他也就認為現代性具有「宿命的本質」。整個故事就從此開始。如影隨形，崩裂與不可逆轉的決斷於過去，伴隨著技術與經濟發展所給予人的解放，一起降臨。種種傳統的世界觀、價值信念，不再對於任何個人有任何的拘束，但這些解放並沒有提供資源，人們先前所擁有的道德的與存在的意義與確定性，已經消逝，不再能夠支撐穩定的文化。到此為止，整個故事聽起來相當熟悉：自從韋伯以降，西方關於文化價值之辯論的脈絡，向來就是如此。柏曼在整個論辯脈絡畫下的曲斜線，既有英雄色彩，卻也狀極宿命。他的意見是，生活在現世的男男女女，只能自行調適，因為人生在這樣的世界，原本沒有什麼事可以說是確鑿不移的，如果套句沙特的話，也就是活著，但「沒有任何保證」。自求發展的「本質」就是欠缺穩定、不斷的改變與種種價值觀持續遭受破壞。為什麼這樣的文化宿命無法走避呢？因為這是每位個人自己「選擇」的：以意志影響支配的類型是不可能的，因為那是傳統的信仰才有的特徵。比如，一旦我們已然經歷了文化的多元，其他文化體的形形色色人類潛能，也就不再可能只是受到傳統的限制，不變的文化行事作風與「向來都是如此的作事方法」，瀕臨之垂死，份量輕微，也就不再能夠限制人的潛能。接觸媒介的時候，只不過是傳送這類現代性經驗的一個面向。現代化

是單方向的旅途、是不歸路，改變了人類了解自己的概念與用語。

在柏格(Peter Berger)看來，這種無可逆轉的變遷是真的，這位現代性的另一個知名理論家，就此又有一個很好的詮釋。柏格舉的故事發生於坦尚尼亞的一個集體農業墾殖區。這個村落住著來自不同部落的人，他們現在以互助方式共同生活。這是一個由傳統轉向現代的社區。有位訪客問及，這些各色各樣的部落，是不是仍然各有各的舞祭，村中有位長老說有的，在特殊情形下，每年或每兩年舉行一次。長老又說，這對整個社區有好處，因為它讓不同部落的成員，彼此更能瞭解對方。柏格以此作為例子，舉證他所說的現代化，實乃涉及了「由被給予、設定的狀態，轉至選擇意義的層次」。他的評語是：

先前，各個部落的舞祭是根據傳統的節慶而進行的，現在，情況有了不同，這些舞祭的時機，轉成由村莊議會所選擇。先前，舞祭的表演是不可以沒有的，現在，它卻是經由選擇而表演，而既然是選擇，也就可能決定「不」在某個特定日期舉行。最後，祭舞的表演內造了一個理由：先前，人們跳舞的原因，是因為非如此不可，他們很有可能只是根據反射的習性而舞蹈之，就如同他們吃飯與呼吸一般。現在，他們跳舞的原因，想來或許是因為這對於提振村人的士氣，是件好事，他們將災難事件關防在外，這將使得人們忘了先前發生過什麼事，現代化的移轉，由被給予、設定的狀態，轉至有所選擇，似乎已是不可逆反。一旦個人意識到了選擇的可能性存在，要他裝作他的選擇其實只是非得如此不可，也就相當困難了。

柏曼與柏格所作的比較，相當具有啓發意味，柏格在文化政治上的光譜，雖有差異，也就是柏格的政治立場遠較柏曼來得右偏，但他們兩人都能同意，現代性的文化情境特徵，乃是一種存在自覺與意識到自己的選擇權利。社會結構容或可以改變，但個人的自求發展卻是不歸路，有進無退。而這正是弔詭的文化宿命現象之根源。

在柏曼筆下，自求發展的動力，一旦在現代化的條件發動下，無可限制，已經將所有的文化體，推入變動不居而不穩定的狀態。這種永恆無休止的印象，最強有力的塑造，其實也正是來自柏曼的書名「萬事盡已」消融」。柏曼的書名則取自馬克思《共產黨人宣言》那段強勁有力的文告，馬克思描述了「資產階級時代」的文化後果：

生產工具不斷變革，社會景像紛亂無狀，人心離亂，游移難定。先前固定不移的關係，負載於古老而又滿懷偏頗觀點的列車上，轉瞬間就將被摧毀；所有新近成形的關係，在還沒有來得及固定下來以前，已然過時；所有那些固定不移的也都消融於氣塵中，所有那些神聖的也都被玷污褻瀆了。最終，人被逼得必須嚴正以待，坦誠面對生活百態，面對他與其他人群的關係。②⑦

解讀這段話的方式之一，或許是「標準的」方式，是強調這段話的第一與最後的部份。這也就是將馬克思的意思，詮釋成資產階級資本主義的時代之後，將要冉冉升起之社會的「真實基礎」之前，必有的肅清工作：資產階級與無產階級「這兩大對抗中的階級」浮現之日，正是人們日漸警覺，看清「他們生活之真實情境」之時，他們身處「被迫依附」的種種經濟關係之中。這是批

判意識形態與(譯按：古典)政治經濟學家的馬克思。但柏曼不此之圖，他所截取而強調的是這段話的中間，據他的解讀，馬克思也就成爲了「現代主義者」。馬克思這裡的散文風格，「亮麗有光、發熱熾人」、「綿密雄渾使人透不過氣來」，勁筆掃動讀者心弦，所有固定不移的行事與信仰之基礎，盡數消融。就此而言，柏曼認爲，《共產黨人宣言》可以視爲文化現代主義的宣言。

柏曼自己認爲，他在許多文字段落中，可以找到足夠的證據，支持他對於馬克思的解讀。果真如此，他卻不能不問一個非常緊要的問題：假使「每一樣東西」都消融在資本主義現代性之中，共產主義的營建基礎又從哪裡找尋呢？他說，這已經彷彿是馬克思迷戀在自己的觀點中，無法自拔，因此隱含著說資本主義力能破除迷信的動力，「遠遠超出了這個原定計畫的議論範圍，甚至到了馬克思的革命腳本都必須爲之徹底地重新建構的地步。」就在這一點，柏曼與大多數正統馬克思主義者，分道揚鑣。依照柏曼鋪設的腳本，「革命」變成了「永續存在」的文化體之狀態，這樣一來，馬克思主義者的觀點，認定有一個定點定時的革命，將人類導入共產主義社會，屆時將出現穩定而理性的現代性形式，也就非常難以成立：

我們如何防止消融資本主義的社會力量，轉而消融了共產主義？如果所有新近成形的關係，在還沒有來得及固定下來以前，已然過時，團結、博愛與互助等等，又怎麼能夠長青不墜？那麼，極具反諷意味的，我們在這裡看到了現代性的辯證力量，翻轉回來，重新又造就了它所描繪之社會的命運，它引燃了動力與意念，將這些動力與意念消融在自己的氣塵中。⊗

這樣的觀點無法為馬克思主義者接受，因此絲毫不足為奇，因為它造成的衝擊，不止是歷史物質論而已，它也撼動了最起碼的文化穩定性的假設，換句話說，也就是支持歷史物質論的種種「固定的」社會主義價值觀。安德森認為，柏曼代表了一種將馬克思過度個人化的觀點(an over-individualist version)，一個更接近於盧梭的馬克思。柏曼強調所有文化不穩定的源由，全部出在他認為現代化釋放出來的自求發展之動力，漫無限制不可阻扼。但培瑞·安德森的批評是，這種認定人類本質是個人主義式的，因此自求發展也就沒有限制，並不是馬克思的觀點：

在馬克思看來，自我並不是「先於」自我與他人的關係而存在，而是從生下人世以後，就被這種關係「建構」；所有的男男女女是「社會性的」個人，他們的社會性並不是在他們的個性之後而存在，而是同時與個性並存，而如果自我的發展內在而重疊於個人與他人的關係網絡，個性的發展也就永遠不可能是「漫無限制而無可阻扼」，自求發展的動力不可能是類如柏曼所說地單元進行：因為與他人共存必然就總是「存在著這樣的一個限制」，沒有這樣的限制則「發展這個現象本身也不可能發生」。(24)

安德森在此為馬克思主義之宏圖所作的辯護，重點在於主張另一種不同的人類本質：相對抗於柏曼那種漫無休止的個人主義，他提出了本質上是社會性的、「互助合作」的人類觀，自求發展最終將必須受到限制，原因正在於我們必然相互依賴。依此立言，則理性的文化穩定性之可能性，似乎因而提高了。誰是對的呢？作為馬克思的不同詮釋，我們得說，「兩者都對」：就如同其他許

多議題，想要從馬克思龐大著作中找到支持自己論點的人，都不難找到。³⁰若要超出這種純粹是解釋學上的論據，我們倒也很難說誰對誰錯，因為關於人類本質的不同觀點，在某種意義上總只是冥思人之（文化的、政治的）行為的性向而已。或許，更爲可以得到實質收效的作法，乃是討論有哪些社會與文化因素，會與這類行為產生關聯。

按照柏曼的說法，涉入其間的主要因素是現代化的政治經濟過程。但另有其他因素。關於現代性，另有一些盛大的文化敘事：我們以自己的經驗編織出來的集體故事，我們以自己的努力換取完成願望的可能性，我們自行設定的人類目標之概念等等。而這些文化上的「想像」，並不來自於某些人類自求發展的「內部動力」；它們其實就是發展本身的「故事」，這些企圖了解社會自身的努力，就在一個文化的詮釋文本之內，獲得存續與擴大。柏曼對此是有所體認：在討論馬克思之時，他說貫穿馬克思的所有著作，都可以發現馬克思執迷於發展這個概念，它包含、連結了個人的心理與社會經濟意義。瞭解馬克思在這方面影響力的方法之一，其實可以審度他提出的發展理念，如何成爲當今一個盛大敘事之一。所有柏曼論及的現代主義思想家，實際上，柏曼本人的書也算在內，都在這個敘事上，增添了一筆。所以說，柏曼所謂第三世界的文化亦已「受到了現代性的詛咒」，他並不只是指資本主義市場、都市化等等所設下的「種種客觀結構」，他還指涉第三世界國家已經被發展的文化敘事襲捲、納入顯然是從西方文化起始的敘事。

柏曼等於作繭自縛，但我們至少可以打出一條路，掙脫這種要命的困境。那就是批判，批判是在什麼樣的文化敘事裡，致使現代性變成等同於「發展」？這樣子的文化想像力，容或傲慢，但

對它保持開放的心胸，也就無異於掙脫了柏曼英雄式的，但卻仍然是命定觀的思維，因為他總是認為所有文化體的人們，對於過去那種或真或虛幻的「固定不移而快速沉澱的關係」，應該「不再有任何懷古鄉愁式的渴望」，反之，人們應該從流動中取得快樂歡愉、從更新中興旺、引領企盼未來就其生活條件而發展。③

現在，我們且進一步，貼近審度這樣的「發展」之文化敘事，評估這樣的敘事之下，我們對於現代性的了解，是不是會將它看成是文化上（譯按：由他國的）強制而來，而不是將它看成是（譯按：各國自行追求的）全球文化宿命。

現代性的不盡意與怨懟：發展是「社會的想像」

照柏曼的眼光論事，現代化是整套「社會—制度性的」過程，它造就了現代性的經驗，使之與個人自行形塑的文化行動，產生辯證的互動關係。現在，促動整個辯證過程的是現代化本身。資本主義現代性的「活生生之文化」，實乃透過西方社會的主要社會經濟機構而傳送，亦即透過資本主義的市場、科層組織、科學與技術、大眾傳播等等柏格稱之為「現代性的帶原者」。④就某種清楚顯明的「政治經濟」意義而言，我們可以說這些過程確實是強行加諸非西方文化體的，因為它們整個是與政經帝國主義與殖民主義串連而不可分離，在這麼一段歷史裡，西方一直是，而現在仍然是占據了支配的位置。但若說它們是一種「文化」上的強制，則就很難說是那麼明顯了。這是因為現代性所帶來的物質與社會政治上的收益，亦代表了一種解放力量，使人們不再受制於

「傳統的」經濟、政治與世界觀。同時，這也是因為位居現代性核心的理性，帶來了整套而多種的選擇，大大擴張了個人的發展潛能，而且更具意義的是，這代表了一個文化社群追尋自我了解的列車，已然開啓，駛向了不歸路。概括言之，這些現代性的收益，已然統合於「發展」這個概念之下，而這樣的概念，誠如我們先前已經指出，即便是批判資本主義如馬克思，都還抱持肯定的態度。

柏曼身陷的困境，確實相當窘迫，其原因是，若依他的觀點，則發展的某些面向，可以不被任何理性批判。發展變成只是持續的文化、規範性的「破壞」，任何既定而有成的批判立場，「破壞」，任何「固定而快速凍結」的規則。下文，筆者將引介另一種批判發展的觀點，它可以繞過這個困境而不身陷其中。

卡思陀瑞狄思發表了一篇論文，〈反思理性與發展〉，文中提出了這樣的批判觀點。他認為，由於「發展」在西方文化之中，具有舉足輕重的角色，「發展」也就成爲第一與第三世界建立彼此制度性關係的主控題旨（「發展政策」、「發展研究」、「經濟發展機構」以及「開發中國家」這樣的術語等等）。但有件相當重要的事實，我們必須弄清楚，西方的各個開發總署等等機構所代表的制度性設計，盡皆源出於西方，傳達了西方的發展觀。卡思陀瑞狄思說，前進、擴張與成長等等觀念，很顯然並不是「本來就是這樣」。換句話說，它們並不是內在所有人類社會的特徵、潛能；反之，它們只不過是西方特有的質性與價值觀，而西方人自認爲她必須以此「教育」其他的社會。雖然這樣的訓育過程，最主要的還只是發生在經濟層面，但它卻更是另一股更大企圖心的表現，亦即

它想將形塑西方社會的若干基本概念與觀念，一股腦全盤轉移到其他社會，「這樣一來，西方也就征服了世界，而即便西方社會在物理意義上被摧毀，西方還是等於征服了世界」。³³

因此，在卡思陀瑞狄思看來，西方的經濟支配地位，必然（譯按：與西方的文化擴散互為表裡）因為西方人必須主張他們所發現的「生活方式，是『唯一』適合所有人類社會的生活方式」。這個問題，既涉及了西方社會本身的穩定與否，也事關全球支配關係的形成；但再怎麼說，它在「已開發」及「開發中」世界之間所建立的連帶，亦可視為一種文化支配的形式。

接著，卡思陀瑞狄思並不停手，他又拆解了發展這個概念，在西方所設定的「萬世同系」之人類歷史，它占據了核心角色。卡思陀瑞狄思細說從前，上溯希臘哲學對於發展的看法：

什麼是發展呢？有機體漸次向生物成熟的階段而演化，就是發展。我們盡其所以，力求清楚地說明某個概念可能「涵蓋」些什麼，則我們也就是在發展（開發）這個概念了。簡短地說，發展指涉的是一個實現本體的過程，由 *dunamis* 而至 *energeia*，由潛能（*potentia*）而至行動（*actus*）。很顯然，這也暗指「是」有 *energia* 或行動的存在，我們則可以決定、界定、評估，「是」有個規範存在，可以很貼切地探究刻正發展之東西的本質；或者，套句亞里斯多德的話，這樣的一個本質，在一個「最後的」形式之定義下，即將成為充份的規範：*the enelecheia*。³⁴

我們可以廓清卡思陀瑞狄思使用亞里斯多德語彙的意思，事實上，卡氏說的是，「發展」是一個有「自然限制的」過程。在亞里斯多德看來，發展是一個實現內在潛能的過程，最簡單地就是

「自然界的」目標種子的潛能，就是成長變作花；兒童長成之後就是大人。就諸如此類的例子而言，發展的極限是不證自明的。我們從不認為植物或動物是「漫無止境的生長」，而是認為它們有一個明顯的目標或成熟形式的「終極目標」(telos)。如果我們的發展模式，一如希臘人取自自然一般，那麼，發展是有其限制而定量的過程。這個早期的觀點有其重點，它認為發展的自然「目標」提供了一個內裡的社會「規範」：貼切的發展無它，逐漸「逼近」既定的成熟狀態而已。古希臘哲學家引伸了這樣的模式，他們轉而用以評量教育、社會化與政治思想等等領域的有機構成；他們認為，青年人政治社會化的規範目標，在於養成完整的公民資格。但誠如卡思陀瑞狄思所言，諸如此類的規範必將造成問題，他們所謂「文化上相對的東西」(用點政治口吻來說，什麼樣的「城市」界定「好公民」的規範，可以普遍適用?)對於這些希臘哲學家而言，必定是難以克服的難題，「在他們的思想疆界裡，這是黯淡不明的一點」。³⁵

西方的發展觀念，根源於另一種思想體系以及相關的價值體系，但兩者都與西方現代性的根源，極為不同。差異的關鍵在於雙方對「無限」(infinite)、「沒有止息」(without end)的評價與觀感。在希臘人眼中，現代性所說的「無限可能」之正面價值，並非前二個語彙的內涵，反之，希臘人使用這兩個詞的用意，在於指涉沒有完成或不完整。簡單地說，「漫無止境的發展」(open-ended development)對於古希臘人來說，根本不可想像。

卡思陀瑞狄思的論點是，整個宇宙觀與價值觀的轉變，最先是從猶太基督神學的擴散而開始的：有了上帝是無窮無限的觀念(God as infinite)。但有很長一段期間，這樣的瞭解之外延意義是

很有限的，因為人們只認為上帝是無限的，而上帝並不在這個世界，而是在另一個地方。所以說，在基督教的價值體系當中，最終能夠就有限之人類本質，提供內在規範與限制的泉源，只有上帝。猶太基督教只是引進了無限的（缺席）「原則」；到了無限性入侵「這個」世界時，轉變就發生了」。

③6 於此，卡思陀瑞狄思無意進行詳細的歷史分析，但他倒是作了素描，指出大致從十四世紀開始，種種事件類型的「意外」與「聚合」：資產階級以階級的身份興起、科學的數學化、中古世紀代議體系的覆亡、宗教改革、啓蒙時代的哲學家（笛卡爾、萊布尼茲）認為「理性」是人類掌控「自然」的鑰匙。在此，不用「發展」這樣的字眼就很難了，對於卡思陀瑞狄思來說，這些事件確是昭示了一個意義重大的環節，雖說它的意義在歷史上還延伸於未來。他認為，「這裡存在著一層歷史上的事實，無以名之，只能說這裡提及的跨行但怪異的結合，是唯一可以作其表徵的，萊布尼茲、亨利·福特、國際萬商公司（IBM），以及某些烏干達或卡薩斯坦（Kazakhstan）的不知名的計畫者，一些從來不知道萊布尼茲是誰的人，他們的行動交錯而進行。」③7

卡思陀瑞狄思嘗試描述的是，無限發展這個概念，其可能性、價值與文化目標，已經成爲主要的組織原則，它已進入了西方的文化。他把這樣的一個觀念，稱作「想像的社會表意」（imaginary social signification）。在卡思陀瑞狄思的著作裡，這是一個重要的概念，值得我們簡短地說明，其內涵是些什麼。

就此目的而言，我們還得從卡思陀瑞狄思主要的著作下手，《社會的想像制度》（*The Imaginary Institution of Society*）。這部著作相當複雜而困難，其內容廣泛而跨越了當代主要的社會

——理論、歷史與文化的辯論。如同柏曼(就此而言，下一節所要評估的哈伯瑪斯亦同)，卡思陀瑞狄思是一位左翼思想家，並且源出於馬克思主義的左翼，他將對於資本主義的批判，定位於對現代性的批判架構中，而這樣的現代性則在馬克思主義本身，已經可以見出端倪。在這個重新評估社會理論的批判大業裡，「想像的社會表意」是個核心概念，在批判主要的社會理論視野時(尤其是馬克思主義、結構主義與功能主義)，卡思陀瑞狄思將它置放在整個篇幅浩長的批判脈絡中。或許，最好的方法是評量卡思陀瑞狄思舉的例子，看看他是怎麼看待上帝在宗教文化的地位：

不論在人們認定中的實體，上帝贏得了多少的支持；不論對於若干文化體而言，上帝作為一個外環世界的組織原則，具有多大的理性效力，上帝實際上既不能表意任何真實的東西，也不能表意任何理性的東西，上帝既不是上帝的名字，也不是人們可能賦予他的任何影像，不是任何諸如此類的東西。所有這些符號都有祂，所有這些符號都指向祂，在每一個宗教，祂都是賦予這些符號宗教符號的根由，這是一個具有核心意義的「表意」，組織能指詞(*signifier*)與所指詞(*Signified*)，使之成爲一個系統，而這樣的表意，既與任何認定的(實體)無關，又與人們思索的(理性)無關，它只是一種想像的表意。⊗

照這樣看來，一種想像的表意只不過是一種表徵，既非「真實」而可以爲人認知或可以經由經驗而檢證，它也不是「理性的」，因爲人們無法透過文化的思想規則而加以推演。但再說回來，這也並不是說它是具有貶義的「不真實的」或「不理性的」，雖說在現代的西方文化，這兩個詞具

有貶義。卡思陀瑞狄思的論點之精要，在於指出，想像「先於」真實與理性而運作：它是文化創造行動的產物，其後的任何一個文化表意體系均根源於此。這個概念相當難以掌握，因為我們必須超出現有的文化論述之語彙，必須超出其限制而思索，唯有如此我們才能夠體認它的根源。但上帝這個例子很有幫助，因為我們可以輕易接受卡氏的說明，上帝並不是一個認知的對象，也不是一個實存的實體，因為在邏輯上我們僅能假設其存在而非證實，但作為一個原則，上帝仍然不失其超凡的力量，可以發揮長足的文化效果。所以，上帝是個想像的表意，「與實體無涉」(reality)，這樣的東西「呈現自己的方式，只在於其後果、其結局及其衍生之現象」，亦即宗教思想與行事過程的整個體系。逼近這個概念的另一個方式，必須透過卡思陀瑞狄思使用的語意學語言。站在想像這個平面上，不同於真實或理性的平面，能指詞所指涉的所指詞「幾乎不可能就此即可了解、掌握；它的『存在模式』是一種不存在的模式」。所以說，上帝並沒有一個(現世的!)存在，但「樹」或「民主」卻有；「上帝」這個所指詞的字眼或形象，除了作為宗教論述之原初條件以外，並沒有「獨立的」存在過。因此，想像的社會表意，絲毫沒有了點的「外延」意義，但卻「內涵」十足，能夠無所不指涉。³⁹

我們既然已經了解這個相當難解的概念，我們也就可以接著評估，在整個社會形構中，卡思陀瑞狄思認為它扮演了什麼角色。這倒是一個重要、主要的角色提供一個社會的「定向」：

迄今為止，每一個社會都曾企圖就下列問題，提出解答：作為一整個集體，我們是誰？我們

爲了彼此的什麼？我們在哪裡而我們又是什麼？我們要什麼；我們的欲望是什麼；我們又欠缺什麼？社會必須界定其「認同」，其內部各事務與現象的關聯，它與外在世界、這個世界之目標、需要與欲望的關係。如果沒有就這些「問題」提供「解答」，沒有這些「定義」，也就沒有人類世界這回事，沒有了社會，也沒有文化，因爲這樣一來，每件事務與現象也都沒有等差分化，混亂一團。想像的表意之角色，正在於提供這些問題的解答，而這樣的解答，也很明顯，既不是「實體」所可提供，亦非「理性」所能置語。⁽⁴⁾

卡思陀瑞狄思隨即又說，「問題」與「解答」之類的語彙，只是一種隱喻的用法：事實上，只有在社會實際行事過程之中，才有「解答」可言，而「這樣的社會行事，只有當成是（一個集合體）隱然向自己提出的問題之答覆，才能理解」。這是一個很重要的附加條件，因爲卡思陀瑞狄思無意給人他是「觀念論者」的印象，卡氏並不認爲各個社會集合體有了成套尚未具體實現的「觀念」，就可以複製本身。他贊同馬克思主義的「物質論者」之傾向，至少他是認爲社會意義與社會行動是不可分離的，是與「實踐」須臾不可分的。正因爲如此，他與常見的馬克思主義者之看法相同，他們都指控宗教與哲學的觀念，替階級社會執行了某種意識形態上的功能。但除此之外，他亦有不能贊同馬克思主義的地方，他認爲馬克思主義說社會行事之意義很是簡單而「不證自明」，比如，使用「滿足物質需要」等等類似功能主義者的詞彙，實在是謬誤的。整個人群之集合從事於某些行爲，是可以理解爲是爲了滿足需要，但與此同時，（譯按：需要並非憑空而來）這些需要實際上是文

化上的自我了解之「展現」，是透過社會的想像而來的。基於這層考量，卡思陀瑞狄思也就認為馬克思主義反倒投誠於某種形式的功能主義，它反倒否認了人類在其物質行事過程，定位並「解答」大的「存在」問題；而這樣的能力，卡思陀瑞狄思轉用馬克思著名的隱喻，正是人類實踐過程不同於蜜蜂的活動之所在。^④這樣說來，種種社會想像的表意，實乃各類文化行事作風及過程的主要組織者。相對來說，只要我們想想「傳統的」文化，比如，宗教或巫術系統，也就能夠清楚看出這些表意，為什麼其本質是想像的；但我們的現代性之特徵之一，乃在於它容易忽略了、或說是否認了我們自己的文化，其核心仍然由想像構成。現代性裝模作樣，自認為是徹頭徹尾的理性化身，因而也就「容許自己鄙視或是以敬而遠之的狐疑心情，對待奇風異俗、創造及先前社會的種種想像的表徵」。卡思陀瑞狄思的論據之劍尖，指向於揭露「現代世界的的生活，一如古代或歷史上的任何一個文化，盡皆仰仗想像」。^⑤

比如，他談及「經濟」這個概念，其實是受到社會想像的支配。乍看之下，經濟彷彿是「理性」在現代社會的核心中樞：經濟幾乎是所有理性決策的參照點。但究其實，這樣的理性只不過是「功能的」理性而已，因為資本主義底下的經濟活動「點」，根本無法以理性的言詞加以說明。我們目前所存活的體系，早就超越了「基本需要」這個簡單的滿足層次，於是，要求持續增加生產與消費的諸般理由，也就不再能夠從理性中發現，而是必須從想像之表意下手，唯其如此，單純只是要求數量的成長，才能躍居社會的定向目標。在這過程，我們看到了獨斷專橫，看到了現代性的經濟活動，根本欠缺任何堪稱清晰的質化方向。緊抓住這一點，卡思陀瑞狄思拉回正文，

鋪陳關於發展的討論。

在此，卡氏議論當中，最富有啓發性的一點，乃是對於個人在經濟體之位置的看法。經濟思維的功能理性，造成人不成爲行動者意義之下的人，而是位在一個準機械體系之內的「功能執行者」：勞動者變成「機械內的螺絲釘」，經理變成「執行者」(executive)。卡思陀瑞狄思說，諸如此類的形容，馬克思稱之爲「物化」，唯有透過想像的表意之運作，才有可能讓人們被物(things)的類目所吸納：這樣的情況既不是真實的，也不是理性的，它只是與「原初」文化當中，人們有時對於動物或鳥的形容之性質相同，二者都在同一個表徵層次：

把人當作一件物來看待，或是把他(她)當作一個純粹的機械系統來看待，遠比只是將人視爲貓頭鷹，還要來得具有想像力；如此的比擬，更是投入垂神於想像之中。這是因爲一個人與一隻貓頭鷹的「真實」類似關係，遠比人與機械來得大了許多，不但如此，更是沒有任何一個原初社會曾經如此激切，將人與物的吸納關係做了這麼大的適用，但現代工業對人之自動化這個隱喻，卻如此做到了。遠古社會在進行吸納的過程，似乎總是保持了某個複本，但現代社會堂而皇之，在其行事過程，乾脆直接了當將其最純稚的風尚，盡數吸納。^{④3}

卡思陀瑞狄思並不止是想要展示文化體系的相對觀，事實上，他試圖說明的是，在所有的文化體之核心，對於想像都有個共同的訴求，並且，更重要的或許是，在現代社會裡，這樣的想像遠比「傳統」社會，還要來得引起爭論。爲什麼這樣呢？誠如卡氏所說，原因出在「現代社會的

想像，沒有自己的骨肉，它向理性的內涵借貸、向理性瞬間所呈現的東西借貸，然後將它轉變為一個假理性的東西」。^{④④}他的意思是，現代社會的「定向」，並非來自何足資讓人信服的獨立敘事之文化目標，（譯按：而從前的）神學或萬靈信仰，卻能夠達到這個目標。現代性的理性化過程，使得這些觀念不再可以企及。但對於社會的主要現存文化「問題」，徒然是「理性」也不足以提供任何解答。這整個結果也就是現代社會的社會想像，只是向理性的片片斷斷「借貸」其內容。最終結局是，想像變成空想，中虛無物，不再具有任何存在的目標或慰藉，想像再也不能扮演任何的文化角色。依照卡思陀瑞狄思的診斷，現代性的文化不盡意與怨對之核心，正在這裡。

好，現在我們再回到卡思陀瑞狄思的觀點，他認為發展其實就是社會想像的表意，我們可以看出，發展之現代「漫無邊際」版本的展示，正就是「假理性」，是它從經濟、科學與科技借貸而來的功能理性。認為現代社會指的是成長與前進，是這些社會的核心想像表意之一，但這樣的想像不再能夠提供「定質的目標與觀點」，不再能夠意識到前進有其完成的一日，不再意識到整個社群的行進方向。這樣一來，所謂「發展」徒然只是沿著未加界定的軸心，無休無止的運動；成長的意思，也只是提供「愈多」，「愈多的商品、活得愈長、全球適用的常數字值十進位點愈來愈多、更多的科學出版品、更多擁有博士學位的人」。^{④⑤}作為文化行事及表徵，「發展」完全如同「上帝」，具有同等的力量，但更重要的是，就定質文化定向之角色而言，「發展」卻只能扮演一個失敗的角色。這個失敗又是兩方面的：第一，發展的社會想像所啓動的種種實際行事與作為，其實只是假理性；其次，價值觀的危機，這是因為發展變成「除了迎新賀喜之外，什麼都不是」，發展這個概

念已經變得貧乏中空。

關於失敗的第一個面向，卡思陀瑞狄思先列舉了若干設定，並說明這些假定直接源出發展的想像表意，然後加以批判。只消一個例子，就足以說明卡氏論點的趨向。這個例子與科技在現代性所占據的位置有關，這也是卡思陀瑞狄思著作的核心題旨。^④他說，科技被人想像成具有「幾乎無所不能之力量」，亦即控制並賦予自然世界所有事務秩序的潛在力量。用這些大膽的詞句陳述這麼一個全盤掌控觀，誠如卡氏所說，顯得似乎很荒謬：沒有人會相信這是一個正式的命題。但不管實況如何，科技萬能論的迷思，猶然在科技的行事及實際作用中得到強化，後者並且反過來維繫了前者的迷思。科技的運作方式，讓人「彷彿覺得」，有朝一日，每件東西都會臣服在其控制之下；就此而言，它又是被另一個發展的設定所鼓動的，卡思陀瑞狄思稱之為「漸近線的前進」觀。

「漸近線」是數學上的一條線，它在既定的一段距離內，持續地逼近於一個曲線，但卻與曲線不交叉；那麼，漸近線前進這個觀念，指涉的也就是人力擴張的能量，雖然不是絕對的，但卻「幾乎是」無限的；我們大可以保持擴張的狀態，將愈來愈多自然世界的面向，納入控制之中。這個觀念的錯誤謬失之處，非常之深，我們從目前綠色運動已經體認的巨大生態問題，足以清楚看出它的荒誕，卡思陀瑞狄思從中學了一些例子，他說在某個定點行使權力，將另外在某一點製造紛擾「日漸無力或甚至是『反作用力』(anti-power)」。^⑤比如，臭氧層的破壞、酸雨的肆虐、「溫室效應」，以及海洋的污染，這些並不只是現代性的技術問題，也就是不是更多的科技就能解決的問題。這些問題，實乃暴露了現代社會想像制度的匱乏。比如說，科技控制這樣的概念，其運作問題在

於，它實乃在一個急遽被截頭截尾的「顯要時間」之視野之內提出的。在此，卡思陀瑞狄思舉避孕藥作為說明的例子：關於這個再生產科技的社會論述，僅只侷限於它對婦女使用者所可能產生的副作用，所有關於技術上的發展，也都集中在這些問題。但卻沒有人從遺傳生物學這個層次，提出避孕藥對人類的長期效果是些什麼，亦無人問及這對人類器官的根本調節過程之干預，會造成什麼影響。如果將這些問題放在更長的時間規模來看，比如一千個世代（二萬五千年），相干之處才可以顯現，但事實上，這麼長的時間卻對我們沒有任何意義。所以說，「在時間是直線進行，並且是無垠無涯的情況下，我們的行動彷彿是在說，唯一具有意義的時間區段，只有我們生命所及的未來。」^④現代性的假理性，以及現代性的傲慢，部份徵象是它無能掌握相關的時間感。作為現代人對時間感的對比，卡思陀瑞狄思談及他父祖之輩的希臘：

即使進入了老年，他們還是繼續種植橄欖樹與柏樹，毫不考慮成本與回收。他們知道總有一天他們會死，他們會安然離開地球，對後來的人會有好處，或許只是為了地球好而已，他們從來沒有想到無限這樣的概念，也許他們也不會了解那個字的意義；但他們的行動、生活過程與死亡，卻真正是在「漫無止息」的時間中進行的。狀態明顯，這個國家尚未開發。^{④B}

單是以這段話作為例子，我們已經可以說，如果只是就經營管理地球的物理資源來看，從這個極為簡單的層次來看，則現代「已開發的」社會是否能夠說它獨占了智慧，顯然大有疑問。這並不是說我們必須向浪漫的觀點輸誠，並非我們必須向傳統行事尋求「自然的智慧」。反之，我們

從中得到的主要體認是，現代性的種種問題、不盡意與怨懟，並非來自於無可走避的理性，而是來自於社會想像，它才是一個文化了解自我的核心關鍵。所以說，「現代化」的種種過程，在柏曼看來，甚至說在馬克思眼中（「生產力的擴張」），幾乎就是歷史的「必然授予之物」，但在卡思陀瑞狄思看來，現代化卻是文化的投射，與想像的表意息息相關。

這樣的現代性觀念，開啓了柏曼沒有注意到的批判層次，因為卡思陀瑞狄思主張，我們必須「將理智與理性安置在適切的視野，將它們視為人類在歷史所創造的東西」。^④這個看法牽引出了卡思陀瑞狄思所說的第二個面向，發展之現代社會想像的失敗，乃是因為它不能提供一套文化定向的敘述。對於柏曼說人類已得到解放，不再受到傳統的世界觀之決定（卡思陀瑞狄思說這是理智打破「形骸」[physis]），是一個不可逆轉的過程，他表示同意；他也同意這個情境造成了社會價值的危機，造成所有社會規範的不穩定。但兩人又有不同。柏曼將這個人類精神有進無退的不可逆轉之趨勢，看作是「宿命的」，但在卡思陀瑞狄思的取向，這是文化想像力的失敗。發展之誕生，並不必意味著穩定文化規範的覆亡，因為發展本身的定位，指的是想像力的創造性宏圖。在卡思陀瑞狄思看來，現代性的漩渦並不是「文化的宿命」。這是因為社會想像力這個觀念，足資讓卡氏認為，傳統社會的規範是以「自然」作為界定的依據（比如，發展意味著自然有機成長，取其「封閉」的隱喻），他也因此認為，現代性的「理性」與「進步」的需求，是以相同的「模式」存在的。卡思陀瑞狄思將發展這個觀念放回歷史想像的空間，因此能夠將人類的動因(human agency)重新抓回辯論之中。

這是很重要的一步，因為柏曼雖然敬重人的選擇能力，他的困境卻是昭然若揭，可以追溯至他的立場，其實對於文化生產中的人類動因，信心已經減弱。柏曼筆下的現代性，充滿了力道：個人心靈層次的「動力與發展之力量」，幾乎具備了心理分析意義之下的「驅力」、是「永恆解體又更新的漩渦」、是「奮進」、是「消融」、是「漂浮不定」等等。這是現代文化緊繃外表之後的優雅召喚（尤其貼近於柏曼筆下的紐約），但等而下之，它卻減弱了人類對於文化的控制，人徒然只有現代主義者的回應方式，「反動」(reactive)而已。對比之下，雖然卡思陀瑞狄思同樣接受現代性之內，運作著種種的制度性力量，他也同意個人是相對無力的，但卡氏仍然堅持很重要的一點主張，亦即在文化的驅動座席上，人性精神依舊在。我們所創造的制度（這些制度則可能反過來影響我們）並非由外在於人性的東西所決定，而是經由社會想像力所創造。文化永遠不會是「宿命的」，而總必須歸根究柢於我們的決定。

了然於此，我們也就能夠看清，存在於現代社會的不盡意與怨懟，並非我們爲了物質上的收益，就必須付出的、忍受的代價。對於現代社會本身，這樣的觀點具有重要的政治意涵，因爲它已孕育了信念，不再認爲創造穩定的規範，徒然完全是只能四處撞壁而沒有出路。卡思陀瑞狄思勉力主張，至少，創造具有意義的社會生活之種種新形式，仍屬可能，即便我們所能憑藉的，除了集體意志之外，別無長物。⁵⁰

但以這個觀點審度現代性，對於「開發中」國家，更具有重要的意涵。現代性是由西方強加於第三世界的文化現象，反對這種說法的人，主要的問題是他們必須面對傳統社會，卻又將其種

種不自由的束縛，浪漫了、美化了。就現代性提振個人自主性這一點而言，我們很難表裡一致地否認異文化之功。結果是，現代性彷彿是社會經濟現代化的決定性條件下，開發中國家的個人之「選擇」。不過，如果我們再將這樣一個社會經濟現代化，與社會想像力併合觀察，我們是可以看出這個現代化確實是一種文化強制的形式。因為這樣一來，我們已經清楚看出，科技與資本主義企業（經濟帝國主義）的出口，同時也是西方的發展觀、西方的社會想像力之出口。依此看待，「文化帝國主義」可以說是彷彿現身於「想像力之平面」了。所以說，儘管與西方現代性的文化接觸，不可避免地將會導致種種傳統世界觀與行事作風的敗壞，這並不是說取代這些固有之物的，一定是那些西方的（貧乏）文化敘事內涵。西方國家的「發展」觀，投射於第三世界，可以看成是第三世界社會之社會想像力被殖民的實例。

用這個方式指陳文化支配的意義，尙得仔細說明。比如，我們說社會想像力已被殖民，並不是說個人的意識已經被操縱。我們這麼說的時候，並非重蹈文化帝國主義的「標準」窠臼，我們並不認為在西方進步景觀的炫爛光芒下，個人受到了誘惑，看不出它雖然華麗，但其實是庸俗的。真正的問題出在現代性挾其社會制度的強制力，產生的種種效應。我們應當還記得卡思陀瑞狄思所說，社會想像力能力的存在，並非只是某些毫不具體、毫不體現的「觀念」，反之，它是一個集體的制度化行事之表現，我們理應可以看出，諸如此類的制度，其結構所發揮的強制作用，資本主義、科層組織、都會化、工業化不啻決定了社會想像力的範疇。確實，社會想像力的表意，總是人類創造力的表現。但眼前的問題是，就已然受到制度性壓縮臣服的第三世界社會而言，我

們是可以聲稱這個創造行動，已被西方的新殖民活動所僭越。以整個制度面來看，非西方社會臣服於西方國家有幾分，他們文化上的自我更新形塑能力，也就減弱幾分。這並不是人類想像力的臣服，而是想像力賴以存在、發揮的脈絡與制度，已被臣服，已被先前行事過程積累得來的「沉重壓力」臣服。^⑤催生現代性制度的各種行事過程，不消說，純屬西方所有。

所以，就這個意義來說，第三世界社會尚未得到社會想像力這個層次的「自主」。假設他們能夠得到這個層次的自主，他們或許會提出極為不同的方案，解答他們自我定位的集體性問題、解答他們社會規範的建制問題等等，而可以預期的，這些方案可能與西方資本主義的消費社會之方案，大相逕庭。但我們在這裡必須存有如履薄冰的態度，因為從社會想像力這個層次談「自主」的問題，也許不小心之下，就退回了「整體觀的」「文化自主」概念，而我們在第三章已經駁斥這種自主觀。以這個方式提出自主觀的說法，似乎規避了一個問題，此即文化不能與文化之成員的行動分離：我們必須說行動者才是「自主」的主體，因為他們才是構成文化的份子。我們必須面對的問題是，假使說社會想像力真如我們所說，已被殖民化，則資本主義的消費觀，為什麼仍然在第三世界許多文化體之內，廣受歡迎？在筆者看來，兩者並不衝突。因為我們此處只是說，「個人的自主性」受到了異邦制度之強制力所約束，難以發揮。假使卡思陀瑞狄思稱之為資本主義現代性的「成長與器械」，得到個人青睞而被選擇，則這樣的選擇仍然是受到限制的，因為該社會的制度所能、所願意提供的東西，就只有這些。這樣論事，我們也就可以發現，個人的選擇，只是反映了有限範圍的「想像」，而這樣的想像逕行設定了一個文化體之內，什麼才是可以得到的「美

好生活」。社會想像力被殖民的結果，造成了個人自主的侷限，因為終極來說，一個中空貧乏的想像表意力，已經強行籠罩在個人之上，並且卡思陀瑞狄思聲稱（附加了若干但書），這個表意力在西方已經身陷危機之中。

卡思陀瑞狄思的著作，提供了一個很有用的路徑，讓我們思索現代化過程擴散全球時，其間涉及的文化支配問題。這條路徑既沒有批判文化帝國主義者的缺陷（這些缺陷，我們已經評估過），也不認定現代性是一種「文化宿命」。它無意以輕率態度，提供政治方案，作為解決現代性不盡意與怨懟的依據。他堅稱，「心有不滿，則任何結果都可能出現。」不論是在第一或第三世界，從來也就沒有歷史上的證據足以讓我們相信，美好而有意義的社會最終將可現身。從理論上進行攻防，是可以揭露現代性的某些「迷思」，但是如果真要改變一個社會的定向，唯有行動者的意志才是依靠。這樣的一個變遷，是不是可能浮現，卡思陀瑞狄思無言，他持守不可知的態度：

五千五百萬英格蘭人、五千五百萬法國人、二億三千萬美國人等等，他們當中有多少人真正願意負責任地採取行動，承受自己的命運？這是問題的癥結。他們有這樣的願望嗎？或者他們只是想跟往常一樣，打開電冰箱，然後盯著電視機看，流連而忘返？^②

現代性有什麼好譴責的？

卡思陀瑞狄思的批判，在於揭示現代主義的文化資源確實不足，因此它的現代社會想像力也

就失敗了，它不能提供集體生活的意義，不能造就社會集體的定向。原先韋伯稱之為「解除世界的魔咒」的現象，亦即傳統信仰與行事魂魄的崩解，卻在文化的中心留了一個洞穴，而卡思陀瑞狄思認為，單只是成長或發展的故事，不足以填滿其空虛。

持此觀點，則文化帝國主義之論說所得到的隱喻，也就變成了資本主義現代性的擴散過程，並不是「強勢」文化侵略「弱勢」文化，而幾乎是恰恰相反，西方某種敗落的文化，擴散至世界其他地方。柏格就曾指出，如果從傳統社會的視野觀察，現代性似乎是「一種病疫、一種深深的病態，一種具有毀滅性偏差的走勢，如果按照人原先（依自然、依上帝的）方式而生活，是不會有這種偏差的」。⁵³這個思維方式很有用，因為我們因此而可以知道現代性的擴散，雖然是「強勢」社會與「弱勢」社會透過其物質資源而互動，但這樣的政治與經濟之支配，轉換至文化層面時，並不一定會呈現完全相同的結局。資本主義現代性所造成的文化衝擊，可以視作是某種「損失」，而不是以「強制」視之。就表面來看，文化平面上的活動與干預介入似乎很多，而正也是在這個層面（尤其是大眾媒介更是最為明顯），吸引了批判文化帝國主義的人之全神貫注。但最為重要的，可能也是最能持久的批判，或許必須著力於指控尾隨現代性而來的文化之疲弱不振。

我們思索資本主義現代性的擴散，在文化方面的意涵，真的應該是這樣嗎？我們真的應該認為它造成了社會之文化（形象符號的、規範性的、定向的、想像的）資源的中衰嗎？這真的是文化帝國主義的關鍵問題嗎？在筆者看來，這些問題的答案是一個附加條件，但最為重要的還是附加哪些條件。

第一，我們切莫誇大了事態，因為這樣一來，將只能落得文化悲觀症的下場。資本主義現代性的文化，非常複雜，我們只要稍加援用不同的隱喻，就會得到不同的印象，也就得到了不同的理解。以「旋風」比擬現代性，我們得到的是危險的印象，但也感受到了能量與動力；說它是「疫疾」，則我們四處都看到了變遷與墮敗。⁵⁴長遠地看，批判文化的現代性，並不只是依靠這些動人的隱喻。我們必須體認，由於我們所處理的過程太過複雜，任何企圖，如果想要憑藉單一而涵蓋面廣的概念加以掌握，總是會捉襟見肘。在這個限度之內，我們必須接受現代文化情境，其本質確實是相當曖昧的。批判現代性之同時，我們可以接受其曖昧性，但仍然指出現代性的文化，在哪些地方確實是「失敗的」。

不過，第二，這個失敗的內涵是些什麼，我們可得要仔細模鑄。我們應該勉力擺脫一個觀念，不要認為文化可以脫離文化行動者的行事作為而「獨立」存在或發生「功能」。我們在使用諸如「文化已被削弱或文化正在式微」的語彙時，也許會讓人感染到（譯按：文化與行動者在）本體上是分離的印象。由此印象產生的危殆之處是，政治上，我們或許會沒有體認到行動者才是進行文化選擇的主體。在黑默林宣稱文化帝國主義，威脅了文化的生機之時（第四章第三小節），我們看到了這個危殆的表現。在我看來，以此方式模鑄整個事態，太過簡化了，因為它讓人以為，一個文化的完整與「自主」，是與文化社群的選擇，背馳了大段距離。但所謂的文化生機，是文化行事過程之生機，是文化行動者在既定的條件下，運力而作。所以說，如果行動者放棄了某些宗教儀式、民俗舞蹈，但轉而從事其他的活動如看電視、踢足球，則這個文化的「生機」也就不在於其原有的形

式，但這樣的轉變並不是批評的著力點，除非我們認為這些已然轉換的選擇，實乃錯誤或實乃被人誤導。

我們必須援用同樣嚴格的模鑄程序，探究文化無能提供定向與意義的說法，有些什麼內涵。如果我們認為文化的「功能」在於提供這些資源、在於形塑「想像的表意力」，我們也必須清楚地明白地指出，在這個過程裡，文化行動者的選擇，扮演了什麼角色。我們已經指出，卡思陀瑞狄思論及社會想像力時，（很正確地）說它是文化實踐的創造性產物。但筆者接著又已指出，資本主義現代性的種種制度，殖民了「較不開發」國家的文化空間，而這樣一來，也就使得這些國家的文化實踐的「創造」過程，不再能夠激生令人滿足的文化體驗，不再能夠提煉敘事方式取代隨著傳統之解除魔咒而遠揚的文化經驗。在制度這個層次上，我們是感受到了文化支配的事實。但我們必須同時記住卡思陀瑞狄思的堅持，他說，人們必須想要「負責任的行事，唯其如此，他們才能肩負自己的命運」。終極以觀，人們必須心有所向，但亦必須擁有制度性空間，作為創造文化意義的敘事依據。由此得到的啟示是，當我們談及現代性的文化「式微」時，我們應該體認，這其實是「民衆集體意志之形成模鑄過程，已然失敗」。由於現代性制度的擴散，致使全球文化身陷現代性的情境之時，這些文化體也都面臨了相同的問題，亦即他們都沒有辦法模鑄形成一個集體的意思，沒有辦法提煉大家能夠共享的意義及定向之敘事方法。

等到我們重新模鑄形成了這個現代性的文化式微觀之後，另一個隨之而來的問題是，是什麼因素阻卻了這個集體意志的發展？解答了這個問題，我們也就等於廓清了另一個問題的答案，此

即我們討論現代性的整個言詞，都藏匿著一個問題：如果有的話，現代性的不盡意與怨懟，「有什麼好譴責的」？如果我們想要在現代性的擴散與文化帝國主義的論述之間，搭起強烈的關聯，後面這個問題是我們幾乎不能走避的。

卡思陀瑞狄思的著作至少指出了一般性原則，讓我們知曉吾人應該開始探究這些問題的答。誠如我們指陳歷歷者，現代性的種種制度，並不是第三世界各個文化體真正的「選擇」；它們是政治經濟帝國主義過程的部份產物，是強制的。但我們也可以說，就連這些制度也不再能夠說是西方社會行動者的「選擇」；社會制度已經從社會集體身份的意志，「疏離而異化」。這樣的過程卡思陀瑞狄思稱之為一個制度的「自主化」，也就是說「它有了自己的慣性、自己的邏輯；也就是說它的持續存在與其效果超越了、凌駕了其功能，超越了其『目標』，超越了它『存在的理由』。」

⑤⑤ 個別主體集合而成的社會集體行動與制度之運作功能，二者之間的紐帶斷裂了。

評估現代性的曖昧情境之方法有很多，其中之一是將它當作一種情境，於此，制度的「自主化」變作常規之日，正也是個人這個行動主體，從傳統世界觀之不自由得到解放之際。下文將簡單引介哈伯瑪斯的論述，闡明筆者的這個觀察。哈伯瑪斯認為，現代性的不盡意與怨懟，起因於他稱之為「生活世界的殖民化」之現象。所謂「生活世界」的意思，哈伯瑪斯大致是指「理所當然」之意義的領域，個人是在這個領域之內體驗世界的：行動者在其互動的過程，從這個文化資源汲取其經驗。對於這塊領域，他的描述是，「它立於每個參與溝通的人之背景，它提供了解決溝通問題的資源。」

⑤⑥ 這裡的主要關鍵在於生活世界的本質，實乃言而不宣、只充作「背景」。哈伯

瑪斯辯稱，一旦這些背景假設攤開得一清二楚（因此也就可以供人反省與批評），它們也就失去了力量，不再能夠提供存在的「確定感」，它先前提供的共享意義之視野，也就不再免於受人質疑。

在哈伯瑪斯看來，生活世界失去其言而不宣、免於受人質疑的本質，是現代化的一個「正面」特徵，因為這正是從傳統的前理性力量，得到解放的意思。所以，就正面意義來看，哈伯瑪斯將現代性當作「生活世界的某種程度理性化」。在其他所有條件均相同的情況下，這個觀點認為透過社會傳播，是有可能產生某些理性世界觀與文化規範。換句話說，我們應該能夠共同行事，建構敘事內涵，探討什麼才是人類、什麼才是我們的集體目標，而我們與同是公民的伙伴，又應該如何互動，以及我們應該根據理性而不是盲目的信仰與自然界互動。這也就是說，現代性應該帶來理性的、集體意志的模鑄過程，擔當「啓蒙」的職能。

但實情並非如此。哈伯瑪斯辯稱，生活世界的理性化，卻將傳播行動的空間「殖民化」了，這是因為專屬於資本主義現代性的主要制度，亦即「體系的律令」之作祟所致：經濟與科層行政等等機構制度。與卡思陀瑞狄思相同，哈伯瑪斯也認為這些制度被「自主化」了，或說，套句哈氏的話，「與生活世界脫離了」。這等於是說，社會的、存在的意義變成臣服於「脫離的」制度性力量，或甚至是這些意義，重新借用脫離的制度性力量之語彙，模鑄本身的內涵，並且，使得整個社會組織之體系得以運作的動力，來源於此。哈伯瑪斯說這些制度性力量的需求，來自於兩個主要的「導航媒介」：錢與行政權力。他的意思是說，社會行動實乃由匿名的體系需求所導進（比如，資本主義市場），而不是由傳播、溝通的互動過程所決定。其間之緣由，自然也涉及了某種形

式的「理性」，一種與物質科技給養有關的「工具理性」。但是，對於生活世界所引以為重心的社會的、存在的意義等重大問題，工具理性卻無力解答。以下這段話，或許是哈伯瑪斯對於這個問題，最為直接的模鑄、形塑：

時至今日，經濟與行政律令正逐步進逼，侵犯了更多的生活世界之領域，我們不可以再退讓。我們權且徹底簡化整個事態，直至晚近為止，鋪向資本主義現代化的毀滅過程，催生了種種新的制度之出現。在這些新制度的作用之下，社會物質從生活世界的主權領域，移轉到了另一些界域，並且其行動是媒介導向的、是由正式法律所組織規約的。這樣的情況如果僅止於觸及物質再生產的功能，關係倒也不大，因為物質再生產並不一定要求組織化的溝通。與此同時，這些體系的律令似乎侵犯了意義截然有別的另一些領域，在這裡，我們可以證明，如果其間的運作欠缺井然有秩的溝通結構，則沒有發為行動的空間。就文化再生產、社會整合與社會化等等職責而言，都屬於這種情況。^{⑤7}

這樣看來，「生活世界的殖民化」，指涉了一種情境，其間，形成、模鑄集體意志的空間，被經濟與行政體系的侵略性邏輯殖民了。哈伯瑪斯因此將人們對於現代性的許多不盡意與怨懣，歸因於這樣的情境：比如，為什麼會有消費至上的態度與占有至上的個人主義之出現呢？原因出在日常生活的日趨「現代化」，因為此時的生活目標，不再是集體就共同主題進行討論。在世俗而例行的存在空間，根本已經不再有機會，容不得人們檢視他們側身的環境，大多數人徒然只是被經

濟所決定的例行事務纏身，不知所以。每日生活的「意義」，變成賺錢與花錢這股逼人就範，但卻未加反省、檢驗的邏輯所模鑄、形塑。這類行動屬於經濟的範疇，但它卻已具備了概括化的功能，足以規約人類社會存活的整體過程。^{⑤8}再回到卡思陀瑞狄思的語彙，消費活動的「終極目標」，在生活世界已被殖民化的情況下，不再有人探討，這也許能夠解釋為什麼財貨愈來愈多，但挫折之情所引發的混亂狀態，亦是日甚一日。從另一組概念架構，思考什麼才是「美好生活」的文化空間，日形邊緣化、窄化了。但在現代資本主義體系之下，是興起了一些「新社會運動」，挑戰現狀，它們包括了和平運動、環保運動、婦女運動、各種大小不一的弱勢族群的解放運動、福利運動、地域自主運動，甚至是各種宗教的基本教義運動。這些，在哈伯瑪斯的理論架構裡，正都顯示了人們「對抗生活世界之殖民化的趨向」。諸如此類的「新政治」，訴求關懷的重點並不是物質資源的分配，反之，它關心的是如何「保衛並重建危在眉梢的生活方式」：它們都與「生活的韻律規約形式有關」，表達了種種的不盡意與怨對。^{⑤9}

這裡沒有那麼多篇幅，容不得我們深入跟隨哈伯瑪斯針對現代性之成本的解析，但我們倒也已經鋪陳了足夠的文字，明白哈伯瑪斯的批判基礎，在於指陳「不均衡的」生活方式，造成了惡果，亦即現代性的經濟與行政制度支配了社會的存續。由於有了這個不均衡的現象，因此生產意義的文化過程也就失敗了，為什麼呢？誠如哈伯瑪斯所說，種種傳統信仰那種嚴格而又狹隘的「虛假意識」，到了現代性升起之時，已然讓位給「片面而區隔的意識」，它所建構的社會意義之理性敘事，無法讓人滿意。

很顯然，這樣的情境看來並不像是文化宿命。誠如柏因斯坦 (Richard Bernstein) 所說，由於哈伯瑪斯堅持主張現代社會的理性實乃不平衡，並且是「有選擇性的」，我們這也才能夠「看清楚事實，究竟聲稱現代化的邏輯『無法避免』是什麼意思」。⑥所以，我們大可以說，源自西方而傳至「發展中世界」的那種現代性，並不是掙脫傳統束縛的唯一可能路徑。這個事實本身或許也顯示了現代性的擴散過程，其實已然涉及了文化支配的現象。但惱人的問題還是存在：這倒底有什麼好譴責的？這是一個特別難以回答的問題，筆者也不認為存在著完整而讓人心服口服的答案。但我們還是可以將困難之處在哪裡，拼湊出來，並以此作為結論。

若說該責備的是「西方世界」，只能說部份有道理。種種「西方的現代」制度，都多多少少原封不動地移轉到了第三世界，其間涉及了支配脈絡的建立，（譯按：為什麼如此呢？）我們大有理由說，這是因為現代性的源生過程，起自西方，而西方國家的帝國主義行徑，亦扮演了核心而關鍵的角色。但單是譴責「西方」並不意味譴責西方的行動主體，全盤地主導了一個連貫而富有集體意義的籌謀。因為我們透過前面文字的討論，已經發現，西方行動者與第三世界的行動者，都同樣對於如何掙脫傳統之路徑，鮮有主控的能力。

似乎，如果我們援用卡思陀瑞狄思的語彙，明白指出現代性的「自主化制度」，才真正是該譴責的對象，則比較合乎道理。但是，如果我們就這些制度當中最為重要的那個，亦即資本主義，作為譴責對象，則我們多少都找到了貼切的言詞作為「譴責」之用。假使我們將它當成跨國公司的「行事作風及過程」（這正是許勒的說法），那麼，我們得到的是相當常見的一幅「合該譴責」

之圖像：這是一套制度化的行事過程，目的在於為某個優勢集團謀取利潤，並且順帶也剝削他人。問題在於，我們先前亦曾指出，這是一個經濟支配的觀點，它還沒有碰上文化支配的邊。真要就文化支配而冤有頭債有主的「譴責」，我們還得以更寬闊的視野，審度資本主義，不再只是將它當成個別資本主義組織（不論多大多強而有力的）的行事作風與過程。由此寬闊視野往下望，資本主義是現代性關鍵性的自主化組織之一，而一般人與個別資本主義組織的慣常行事作爲與過程，都被深鎖其間。在此寬闊意義之下，我們才能說這裡談的是資本主義的「文化」。但這樣一來，「譴責」的觀念就更加引起爭議了；我們所譴責的並不是個人的行事作爲與過程，我們譴責的是整個脈絡化而約制人的結構；此時，資本主義並不只是經濟行事作爲與過程而已，它在集體存續之社會等差位階之內，尚且扮演了「核心（主控）的角色，評列經濟行事作爲與過程的位階」。

這個方式的譴責，意味減弱了一些，它也在現代性的批判性論述，以及文化帝國主義的其他論述之間，畫下了一條差異線。就後者而言，某些清楚而「現存的」行動主體，被確認為支配的源頭：大眾媒介、美國、跨國資本家。這樣的說法等於是將責任歸屬為這個行動主體，而批判也者，不啻是轉嫁責任而已。但我們在這裡可得要想想，譴責一個「情境」，對於具有批判性的心靈來說，是讓人較不滿意的。以現代性這樣概念作爲思考參照，相當不同於文化帝國主義論述所持有的批判模式。比如，揭示現代性的問題，似乎是說我們的文化不盡意與怨對，來自多重的複雜決定因素，是從過去多年來陸續出現的，因此，就「眼前」來說，並沒有任何行動主體可以完全「負責」。

但承認現代性的論述，總是不脫某種程度的曖昧，以及某種程度的因果複雜性，並不等於說這樣的談法是一種文化宿命的論述。我們是說批判的對象，並不是那麼輕易就可以找出單一的負責主體，但這也並不是說社會現象合當如此。類如哈伯瑪斯之流的思想家，認為種種樣式不一的現代性之社會運動，正是抗拒現代性之文化匱乏貧困的力量。相較於柏曼等類型的看法，以為生活在現代世界，我們別無選擇而只能接受漫無標的之力量的驅使，則哈伯瑪斯的觀點顯然大異其趣。

或許，現代性的視野出發，求能了解種種文化帝國主義論述的方法之一，在於將它們當作是拒絕接受現代文化條件的各種力量之串連接合。這些論述充滿了前後對立不一，以及概念上的朦朧模糊。但我們如果要找到足以貫穿這些論述的核心題旨，則可以說他們都聲稱人們需要的東西，現代性並不能夠適格地提供。這並不是要求物質富裕的需要，也不是追求政治解放的需要，而是一個特定的文化需求：在最寬闊、最可能的集體基礎上，決定我們如何生活、我們珍惜的價值是什麼、我們的信仰是什麼，對於我們的日常生活，我們如何賦予意義。文化帝國主義的種種論述，共同指向現代性的失敗，在於現代性的種種自主化制度，未能滿足這個文化需求。但不論是文化帝國的各種論述也好，或是所有其他批判現代性的論述（女性主義、綠色政治理念等等）也好，這些聲浪的存在本身，在在說明了現代性的多種文化形式，並非固定不變，而是開放性的、是容許挑戰的，而更重要的是，再怎麼困難，它都是可以改變的。

註解

- ① J. P. Sartre, 1956, *Being and Nothingness*, NY: Pocket Books, p.576。
- ② Marx, 1975, 前引書；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，參見 A. G. Frank, 1969, *Latin America*, New York: Monthly Review; I. Roxborough, 前引書。
- ④ 比如，我們在 David McClelland 的書中可以發現這種看法，1961, *The Achieving Society*, New Jersey: Van Nostrand, 他聲稱他已經發現發展中國家的人，比較不具備企業驅力，或說，比較沒有「成就動機」。參見 Frank, 前引書，p.53 對此論的批評。
- ⑤ Alavi and Shannin, 1982, 前引書，p.4; A. Webster, 1984, 討論「現代化理論」的部份。
- ⑥ A. Inkeles 與 D. Smith, 1975, *Becoming Modern*, London: Heinemann Educational 本書有何欣中譯本，黎明出版公司。對於「異化」或「脫序」問題叢結的整個文化爭論，是將它們化約為「心理調適」的問題——「現代性越高的人，心理調適越好」，p.264。
- ⑦ Adorno and Horkheimer, 1979, 前引書，p.XI-xii。
- ⑧ J. Habermas, 1984, *The Theory of Communicative Action*, 卷 1，p.383, London: Heinemann。
- ⑨ Adorno and Horkheimer, 前引書，p.137。
- ⑩ T. McCarthy, 1985, 'Reflections on rationalization in The Theory of Communication Action', in r. J. Bernstein (ed), *Habermas and Modernity*, Cambridge University Press, p.176。

- ⑪ Berstein, 前引書；亦見 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 Berman, 1983, 前引書, p.15。
- ⑭ 前引書, p.24。
- ⑮ 前引書, p.28。柏曼與許多晚近的人都一樣，他們都錯過了馬庫色微細的論證。
- ⑯ 前引書, p.24。
- ⑰ 前引書, p.16。
- ⑱ 柏格意識到了他所討論的東西，亦即一九七〇年代的某些文化生產，在別人看來已是「後現代主義」了；前引書, p.345-348。我與柏曼的看法相同，我們都認為審度文化的後現代主義，必須戒慎待之。現代性(或說，應該是「晚期的現代性」，筆者將在結論再作說明)，在這裡似乎是更爲有用的批判類目。
- ⑲ M. Berman, 1984, 'The signs in the street: a response to Perry Anderson', *New Left Review*, No. 144: 114-123。尤其是參見柏曼強調的重點，我們必須了解「街頭上的一般人及其日常生活」(p.123)。
- ⑳ Berman, 1983, 前引書, p.346。
- ㉑ 同前註, p.124-125。
- ㉒ 一九八九年六月四日的中國天安門事件，或可視爲支持柏曼立場的證據，但若就此快速地提出文化上的結論，恐怕不智。
- ㉓ Berman, 1983, 前引書, p.125。

- ⑳ 同前註・p.77。
- ㉑ P. Anderson, 1984, 'Modernity and revolution', *New Left Review*, No. 144: 96-113, 引句取自 p.109。
- ㉒ P. Berger, 1974, *Pyramids of Sacrifice*, Harmondsworth: Allen Lane, pp.197-198。(譯按：本書有中譯本，巨流出版社)
- ㉓ Marx and Engels, 同前 Berman, 1983, 同前註・p.95。
- ㉔ Berman, 1983, 同前註・p.104-105。
- ㉕ Anderson, 同前註・p.110-111。
- ㉖ 同前註・參見 K. Soper, 1981, *On Human Needs: open and closed theories in a Marxist Perspective*, Brighton: Harvester Press; 以及 N. Geras, 1983, 同前註。
- ㉗ Berman, 1983, 同前註・p.96。
- ㉘ Berger, 1974, 同前註・p.200。
- ㉙ C. Castoriadis, 1985, 同前註・p.21。
- ㉚ 同前註・p.23。
- ㉛ 同前註・p.23。
- ㉜ 同前註・p.24。
- ㉝ 同前註・p.25。
- ㉞ C. Castoriadis, 1987, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge University Press, pp.140-141。
- ㉟ 同前註・p.143。

④⑥ 同前註，p.146-147。

④① 這裡的比喻取自《資本論》，馬克思寫道：「蜜蜂在營建蜂穴時，許多建築家將因而相形見绌。但最好的蜜蜂與最差的建築師之不同，在於建築師一開始勞動時，已將其結構『想像』了出來。」（卷一，p.176）（強調部份是筆者所加的）這段引句的要旨是，馬克思思想之中，「文化」成份占有基礎的地位：他筆下的人類，是「實踐」的創造者，他的生產性勞動總是有其「目標」（社會想像的）。就此提出廣泛但清楚的討論，請見 Olman, 1971，前引書。

④② Castoriadis, 1987, 前引書，p.156。

④③ 同前註，p.157-158。

④④ 同前註，p.160。

④⑤ Castoriadis, 1985, 前引書，p.25。

④⑥ C. Castoriadis, 1984, *Crossroads in the Labyrinth*, Brighton: Harvester Press。

④⑦ Castoriadis, 1985, 前引書，p.33。

④⑧ 同前註。

④⑨ 同前註，p.35。

④⑩ 同前註，以及 Castoriadis, 1987, 前引書，p.373。

④⑪ 認為先前的實踐決定了現在這個觀念，與沙特的「實踐貫性」（Practico-inert），有些相近，參見 J. P. Sartre, 1982, *Critique of Dialectical Reason*, London: Verson。筆者將在下一節再回到這個問題，屆時將論及卡思陀瑞狄思的「自主化制度」這個概念。

- ②Castoriadis, in B. Bourne et al. (eds), 1987, *Voices: modernity and its discontents*, Nottingham: Spokesman, p.50。
- ③Berger, 前二書・p.199。
- ④柏曼說現代性宛若「漩渦」的說法，取自盧梭。參見 Berman, 1983, 前二書・p.17。
- ⑤Castoriadis, 1987, 前二書・p.110
- ⑥Dews, 前二書・p.109。
- ⑦阿德里甘・p.112。亦見 J. Habermas, 1987, *The Theory of Communicative Action*, 卷1・p.384 ff, Cambridge: Polity。
- ⑧Habermas, 1984, 前二書・p.xxxii。
- ⑨Habermas, 1987, 前二書・p.392-394。
- ⑩Bernstein, 前二書・p.23。



結 論
帝 國 主 義 到 全 球 化

筆者在第一章就開宗明義地說，文化帝國主義的確鑿意義，無法一了百了，反之，我們必須從相關的論述，組合整理，才能得到其內涵。我們談論了四種言說帝國主義的方式，而每一個方式，又各有它的文化觀點與政治關懷；每一個方式又各自以其論述，進行批判。然而，誠如筆者所試圖展示的，每一個論述方式所涉及的參照語彙或想法，實在是盤旋直上，漸次擴張的。前面三個方式，事實上，總合起來，可以說是批判現代性的論述。因為資本主義、民族國家與大眾傳播，都是現代社會的獨具特徵，它們共同決定了現代性的文化景況。筆者利用最後一章的篇幅，辯稱各種對於帝國主義的批判，可以當作是（就某些例子來說，還是胚芽初發）對於（資本主義）現代性擴散的抗議之聲。

可惜的是，這些抗議之聲，通常都使用一種不甚恰當的支配語言，這種文化強制的語言，其實是取自帝國主義與殖民主義風潮高漲的時代。諸如此類的形象，（這讓人想起十九世紀歐洲傳教士在聽到了幼童使用部落母語時，以手洗其口腔的情景）讓人以為這種文化強制，出於「高壓脅迫」。然而，雖然我們必須這些記住這些行事作風與過程，實乃西方人替自己在全球支配的體系，找到了優越位置，但它們顯然並不是思索當前文化帝國主義的最佳方式。批判文化帝國主義的聲浪，沒有能夠解釋的是，在不再存在實質高壓脅迫的環境脈絡裡，一個文化行事作風與過程，如何能夠稱作是強制。

但如果我們翻轉方向，將文化帝國主義當作現代性的擴散來研究，這些問題就可以迎刃而解了。因為在這擴散所涉及是一個過程，不是文化強制的過程，而是文化損失的過程。假使我們只

是將文化問題，看作是文化財貨在全球市場的流通，那麼，對於文化帝國主義的批判，似乎就落入了自由個人主義的論述窠臼與疑難。這是因為如此一來，試圖建立文化批判的同時，也就不能不墜入陷阱，變成必須仰仗虛假文化意識這樣的概念而論事。然而，一旦我們採取不同的文化觀，將文化視為是一種資源，從中人們汲取個人的敘事方法、言詞，社會意義與目標亦從中得到啓示，那麼，整個論據的走向就急遽的轉變了。有了這樣的轉換以後，我們對於文化帝國主義的抱怨，更是能夠振振有詞了，埋怨這些資源在現代性的條件之中，代表了普遍存在的、全球性的失敗。

筆者已經論稱，資本主義的現代性，在科技與經濟方面，實在強而有力，但在文化方面，卻「薄弱不堪」。我們可以說文化的薄弱，彰顯了巨大有力的生產力，卻無能導引自身走入坦途；其結果很明顯地見於快速增長擴散的全球環境危機。各國家的政府與資本主義的跨國公司，對此現象束手無策，單是這個情況，已足以顯示問題的癥結，還不只是科技層面的失敗，而更是「文化意志」的失敗。套用卡思陀瑞狄思的術語，問題出在資本主義現代性的社會想像力，已然中空虛無。斷斷續續、支離破碎，點點滴滴地，我們看到了「操縱與控制」環境的動作在進行，但所欠缺者，正是長期的方向感。而這又是因為除了量化的社會目標以外，吾人眼界再也容不下質化的觀感。由此看來，人類面對的這些巨大、具體而物質性的問題，以及人們必須瞭解爲什麼他們做著這些事的（譯按：文化性的問題，是有關聯的。對於後列這些問題，季定思認爲是道德正當性的一個危機：

若說現代社會破壞了自身道德正當性的基礎，我必須說這樣的想法，非常之真實。換句話說，在處理生命過程的生、老、病死等等危機時，我們並沒有任何道德上的訴求，可以讓人寬心，因為這些道德層面的東西，已讓我們所存活之世界的本質斬斷了，這個世界只知有科技與控制。日復一日，我們只是生存，但對大多數的現象，不能說出個所以然。我們有衣就是穿，有路就是走，有事就是做，我們也出現在電視節目上，這些大大小小的事，都只是每一天每一夜社會活動的部份組成，但我們沒有人真正解釋這些東西，（譯按：到底是怎麼一回事？）除了說因為它們在那裡，所以我們也就做了，我們也很難多說些什麼。①

爲什麼我們應該認定當今的文化帝國主義，其實是一個損失的過程？在筆者想來，爲了要瞭解這個原因，我們必須掌握西方道德正當性的危機何在。我們大有理由認爲，這個危機是相當晚近（就說最近二十年罷）的現代性特徵。西方文化當前對於「後現代」這個概念的執迷，等於是印證了我們的看法。比如，哈維(David Harvey)分析「後現代之條件」，在書首的分期，非常準確：「大約從一九七二年前後，無論是文化層面，或是政治經濟層面，相關的行事作風及過程，在在都開始了排山倒海式的變化。」②推動後現代文化理論湧現的動力，正也昭示了富裕西方資本主義社會自求瞭解的需求，晚近已經出現危機。「後現代」這個概念，曖昧之處，說來實在是盡人皆惡，而我們已在第二章亦曾指出，「後現代文化」的列位理論家，著實也流於浮誇。不過，無須身陷「後」這個字首詞所引起的種種疑團與困難問題，我們可以知道是有相當大一群人，認爲眼前

這個「現代性」與稍前時期的「現代性」迥異十分。③這樣的一個認知，相當能夠啟發我們對於文化帝國主義議題的認識，因為它隱含了一個看法，亦即當代的主控文化，相較於十九世紀末葉的「帝國主義高度發達」(high imperialism)時代之文化，其實已大不相同，(譯按：雖然)當前所謂的文化強制的觀念，只是直覺而並未深思，還是從後者而來。當今流傳於世的「後現代」(或說「晚期現代性」也許好些)狀態，充滿了不確定、矛盾，欠缺道德正當性，也沒有什麼文化的方向感。非常明顯，對比於十九世紀時歐洲人四處殖民，胸懷壯志的相對文化自信，這已經不可同日而語。即便再對照一九五〇年代的富裕美國，當時躊躇滿志而洋洋自得的氣氛，「現代化理論」的全球發展進程於焉興起，亦不可復見於今日。最近出版的一本論文集，極力想要掌握這樣的轉變過程，套句它的書名，我們現在正住在「嶄新的時代」(New Times)。④

筆墨將盡，走文至此已是結論的時候。筆者認為，我們先前所討論的種種關於文化帝國主義之論述，其實可以從全球勢力之不同方位結構，加以詮釋；這樣的方位結構，正是這些「嶄新的時代」之特徵，它取代了我們習知之所謂「帝國主義」的全球勢力分佈圖。直到一九六〇年代，帝國主義這個詞正足以形容時代之特徵，但現在，「全球化」已經取而代之。

全球化與帝國主義差異之處，在於它並沒有那麼前後連貫而首尾緊隨，它在文化方面的企圖，方向也有欠明晰。但就帝國主義這個概念來看，它容或游走於政治與經濟意涵之間，曖昧不清，但它卻有其意定的宏圖：「致力於」從一個權勢中，往外將某特定的社會體系，擴散到全球各地。「全球化」這個概念卻指涉全球各地域的相互關聯與互相依賴，但其生發過程卻比較沒有那麼具

有目標。這樣的情勢之所以出現，是由於經濟與文化行事與過程之結果所致，但它們本身並非有意朝向全球之整編行進，雖然它們還是產製了這樣的景況。更為重要的是，全球化的效果，勢將削弱「所有」民族國家的文化向心力，即便經濟上的強勢國家（先前時代的「帝國主義權勢核心」），亦不能倖免於此。吳瑞(John Urry)說，全球化過程，是「組織有致之資本主義形將終結」的徵兆：

眼前所見，是一個經濟的、社會的，以及政治關係的「全球化」過程，每一個社會的向心凝聚力、整體及統一的感覺，已因此而遭受破壞。諸如此類的發展，包括了跨國公司的成長（其年度營業額使許多小規模國家的歲入，相形見絀，小巫見大巫），大眾傳播工具的興起，它們可以同時讓全世界百分之二十至三十的人口，共享相同的文化經驗；科技帶來的災難陰影，無分國界，潛在窺伺。^⑤

我們可以順著吳瑞的最後一個論點，再作檢討。全球化其實是一個「有欠組織的」過程，爲什麼呢？「晚期現代的」生產與消費行事，雖然是我們所共享，但它造成的後果，卻不是我們意欲如此的，只此一端，我們就可以清楚看出原委。事態的明顯程度已經日復一日，西方毫不保留、不受阻扼的追求經濟成長，以及自由市場的政治經濟原則，加上消費者主權觀的肆虐，刻正造成令人聞而喪膽的全球環境問題。誠如史都華(Fred Steward)所說：

人類影響星球環境的能量，看來似乎上達了一個新的水平，它所造成的後果，不再限於產品生產者與消費者。核能發電廠的事故，雖然在地方上發生，卻經由放射性的外漏而對全球造成衝擊。使用帶有碳氫氟化合物(CFCs)噴霧器的人，雖然是個別的消費，但卻影響了整個星球體系，如臭氧層。環境生態的衝擊愈來愈是日積月累，間接而宛轉。漫漫時空，雖然日久常新，不知止期，但這些環保問題再三顯現(譯按：終有引爆的一天)。^⑥

誠然，如史都華接著說的，伴隨資本主義大量生產與消費的種種危險，愈來愈明顯，但想以政治手段規範環保問題，越發困難了。這是因為這類環境困頓，超越了國界，不是特定疆域可以圈限的，但截至目前為止，又沒有超越國族軀域的政治實體，具有足夠實力控制生產與消費。照這樣看來，環境問題的全球化，是超越了「主權」民族國家的政治想像力之外。

雖然最爲戲劇化，但環境問題全球化的例子，也只是許多事例之一，還有許多情況顯示，先前的全球秩序是在崩解中。主權民族國家無能，對於自己與其他國家的科技行事所造成的物質副效應，束手無策，就此而言，我們所看的世界貨幣市場之相互依賴，但複雜卻又宛若無政府的狀態，可作呼應。關於美國經濟的謠言，可以對東京市場的行情造成影響，然後又可能在英國造成利率的提高，增加了房屋貸款的負擔。生活在這中間的人們，其經驗可能是混沌不清的、不確定的，也是備感無力的。因爲，倒底要責備誰，譴責誰呢？我們所得到的答案，只有一句話，「全球市場力量」的作祟。這樣的回答讓人難以滿意，因爲它並沒有辦法讓人了解，作爲政治社群的一

份子，他們的存在是否與此社群有任何關聯。就現存民族國家的政治架構來說，我們毫無辦法認可全球經濟力量的正當性，尤其是其力量如此無垠無涯，如此巨大。對於跨國公司與金融貨幣市場的存在與運作，我們毫無能力可以憑藉選票說要或不要，但這些體系似乎對於我們的生計與生活的影響，遠大過我們票選的國內政府。

凡此種種，都可以視作是全球化的「文化經驗」，延伸到了世界上的所有國家。在「帝國主義時代」，那些位在「中心」國家的人，其文化經驗是由民族國家這樣的「想像出來的社群」所建構的。套句黑德(David Held)的話，這代表了「一個民族社群的命運」，一個社群而能夠管束自己，亦能決定自己之未來，這是正確之舉。⑦文化帝國主義這個概念，在那個時期的內涵，指涉的是相對安全的文化社群，影響及於其他另一些「較為弱勢」的文化。時至今日，景物變了。身處晚期現代性的民族國家之政府，愈發無法在政治經濟領域，來去自如地運作，一切的一切，於是變了。時至今日，人們發現他們的生活、生計，愈來愈是不受到其母國的機構制度之影響，他們發現經由這些機構制度而得到特定的「政體」觀，不再可以依恃，於是，他們歸屬於安定安全的文化感覺，也就一步一步被吞噬了。一般的歐洲人以及北美洲人，很有可能再也無法從他們的民族國家之認同，取得往常的文化安全感。所以，時至今日，主控文化生產的領域，再也不能與文化信心契合，在此狀況下，論及文化帝國主義的參照語彙與標準，似乎只能跟著變異。

某一些考慮更為周詳的「後現代性」想法，對於尾隨全球化而來的文化不安定感，描述得比較好。比如，詹明信(Fredric Jameson)就說，「至少就目前來說，我們的心力確實有所不足，我們

身陷巨大的全球跨國公司與分散之傳播網路，同時並舉的情況，作為個別的主體，我們是被此情此景牢牢抓住了，但卻無法清楚描繪它的圖樣。」^⑧詹明信嘗試論稱的是，現時出現了一種他稱之為新的「文化空間」：「截至目前為止，跨國公司或晚期資本主義的某種新世界體系，它所創造的原始空間，尚未能夠理論化。」這等情況，他說，是由資本主義第三大擴張期所創造出來的空間，緊隨第一期的全國性市場，以及第二期的「已成過去式的舊帝國主義體系」。^⑨資本主義晚近這一次擴張，造就出了一個真正的「全球」體系，不僅見於國際金融與跨國資本主義式的生產，它更是讓人們在其所創造出來的空間脈絡中，體驗了文化。詹明信說的是，人們的經驗被全球的過程所形塑，這樣的層次超出了我們想像力的範圍。但還是有種種的嘗試，企圖構連、接合這樣的經驗內涵，我們在當代的流行文化，可以發現若干成份。比如，詹明信指出，流行小說對於「高科技偏執」的敘事，非常著迷：

在這個時候，複雜但又通常是超出正常人能力所能解讀的狀況，存在著宛若迷宮一般難解的陰謀，主角狀似自主，其實死寂一般，他們是既連結又競爭的衆多資訊代理單元，他們透過某些假想中的全球電腦進行串連，真的有如說故事一般地形成了電子線路與網路，並且加以運用。但我們可別忘了，這樣的一個陰謀理論（以及它那華麗的敘事表白），可真是一個格調低下的企圖，它透過先進科技之比擬，想要模擬當代世界體系那不可能存在的整體性的光景。^⑩

全球科技所形成的層層網路，是一個「實體」，它每一分每一秒都在影響我們（電腦在轉瞬間

就把資本環繞全球跑了一圈，但我們只能以隱晦的文化語詞略加形容。這是因為我們沒有一個人真正「生活」在此等過程發生的全球空間：一個資訊科技網路並不是一個真正的「人類」空間。我們每一天的生活經驗，必然是「在地的」(local)，但這個經驗卻又日復一日，由全球的種種過程所形塑。誠如我們在第三章所說，若要人們將民族國家「想像成爲一個社群」，是有可能，即便這樣的社群在空間上延展得相當廣袤。但在全球這個層次上，這就不可能了，因爲目前既沒有一個能夠有效運作的全球機構，足以在全球這個層次訂並執行規範，我們也看不出「全球認同」在文化上的表徵，是些什麼。現世的生活，經常見人，尤其是大眾媒介，「提及」全球的文化空間，但這樣的空間，卻讓我們手足無措，不知道我們的親身經驗，應當擺放在哪裡。套句詹明信的術語，我們需要將這個全球的文化空間，「描繪出一個圖樣」。

注意，以批判性的觀點，論述文化帝國主義，與今世何干？在筆者看來，二者並不是不證自明的。如果我們要讓人們認爲批判文化帝國主義，有其時代意義，則必須將整個問題放在晚期現代性已然全球化之脈絡中，才能了然二者確實相關。雖然我們身處的世界已經改變，我們不再認爲衆文化國度的差別，可以簡單地畫分爲「帝國主義」文化與「被支配、臣服」之文化，但是，以批判的角度論述文化帝國主義，仍然不失其爲正當的抗議之聲。在這裡，引出下面這段話，應當算是饒富興味的：它顯示出，許多心懷批判觀點的人，將全球化的過程，與「在地化」(localisation)的文化需求，並聯觀察。比如，賈奎士(Martin Jaques)如此寫道：

權勢的游動，由民族國家向上盤旋，兀自攀往更大的國際社群。正因為如此，另一股對應之勢油然而生，這股勁勢的根源繁複不一，因為它的行進方向，是趨下移動的……在全球性力量推擠下，人不再被當作是人，因此，新興升起一股欲求，渴望認同與差異，而這個情況最後終究會催生新民族國家與氏族的需求。^①

這些需求似乎舉世可見：第一、第二與第三世界，率皆如此。雖然人們以民族主義與氏族認同等語言，表達這些需求，但或許這等言詞類目，只是比較好用，而人們只是以它們作為線索，構連更為一般性之需求。這是社群得以遂行文化判斷的基礎：因為社群的規模到了一定大小以後，個人總需要互生關聯之情，而社群也需要令人滿足的理由，解釋我們目前的生活，是如何變成這幅光景的，又為什麼我們是如此的生活。最重要的是，這樣的需求，終極目標是要讓社群能夠形成某種質化的文化目標，也就是卡思陀瑞狄思稱之為「社會想像力」的東西。但晚期現代社會之下的全球化條件，似乎不能滿足這類需求。某些形式的文化帝國主義之論述，尤其是那些利用民族或氏族認同而構連的論述，未來似乎將會增加。若是要解決這些論述所昭示的根本問題，不太可能假借民族國家或地域的自主性政治規畫。因為問題之本質，遠比民族國家還要深入許多。我們需要做的是，重新急遽而基進地，就界定與執行人類文化目標的方式，再作結構性重組。這個原則所隱喻的是，晚期現代性已然「自主化」的全球機構與制度，必須予以解構。

這是一個令人望而生畏的使命，畏縮之餘，我們因此也就油然產生強烈的情緒，傾向於認定

晚期現代性的景況，是我們的文化宿命。然而，誠如卡思陀瑞狄思的觀察，他說，「只要吾人一息尚存，兩眼尚能目睹，再沒有道理會讓我們首肯，憑藉人力轉變這等歷史的可能性，無復存在。」

⑫卡氏想要說的是，歷史這個界域的事理，最後「總是」人類行動在作仲裁的界域。我們的機構與制度，無論再怎麼「自主化」、再怎麼強有力地高高在上，我們也不能聽任自己一路放縱思緒，認定轉變它們毫無希望。終極以觀，人類世界的塑造，總還必須看作是隨著文化意志而變幻的。實情確是如此，假使我們懷疑這層信念，「文化」這樣的概念，也就多此一舉，可有可無了。心裡存有文化動因的想法，隱含在批判文化帝國主義的論述（需求人生在世，總要得有發言的機會），或許我們應該將它看作是一塊空間，可供岩楔鑲嵌，足登其上，我們因此還能開始想像、開始進行理論建構，並且開始朝向營建不同的文化空間之路，邁開步伐。在這麼一塊空間裡，原住民的電視螢幕不會再是空無一物，也不會再塞滿了異邦人士炫爛奪人的影像，取而代之的則是電視觀眾本身的另類內涵，我們不能、也不應該在此越俎代庖，擅自代為想像、構思的另類內涵。

註解

① Anthony Giddens, in B. Bourne et. al., 1987, 前引書, p.113-115。

② D. Harvey, 1989, *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Balcwell, p. vii。其他大多數就「後現代性」寫作的人，亦將轉型期定為這個時間附近，但很少人冒險給定特定之年份。

③ 比如，參見收於 Bourne et. al. 前引書的多篇論文。

- 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, 前引書, p.97。亦見 J. Urry and S. Lasch, 1987, *The End of Organised Capitalism*, Cambridge: Polity。
- ⑥ F. Steward, 'Green Times', in Hall and Jacques, 前引書, p.67。
- ⑦ D. Held, 'The decline of the nation state', in Hall and Jacques, 前引書, p.202。
- ⑧ F. Jameson, 1984, 'Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism', *New Left Review*, No. 146: 53-92, 114 p.84。
- ⑨ 同前註, p.88。詹明信的歷史分期, 取自馬克思主義經濟學家 Ernest Mandel, 1975, *Late Capitalism*, London: Verso。
- ⑩ 同前註, p.80。另外, 詹明信亦將這點與「後現代」建築環境的空間錯亂經驗, 作了關聯, 前引書, p.80-84。
- ⑪ M. Jacques, 'Britain and Europe', in Hall and Jacques, 前引書, p.237。亦參見 Hall, 前引書, p.133。
- ⑫ C. Castoriadis, 1987, 前引書, p.373。

索引

原住民

 澳洲 3

學術辯論 21, 23, 27, 58

學術出版 30

阿多諾 240

 文化工業 241

 啓蒙的辯證 274, 276

廣告 76, 219, 220-224, 226, 229

外來文化（亦見文化支配） 179, 181

美國帝國主義 9, 51, 81-98, 111, 143,
145-154

安德森 B 170-172

 想像出來的社群 155-162

安德森 P 284, 289

 現代性與革命 288

安 I. 182

 收看朱門恩怨 89-98, 170

人類學家 230-231, 235

 類比 273

 與自傳 133-135, 141-147

 與文化 10-11, 13, 61

 與魔術 289-291

 與神秘 192-236

 與傳統 148

 對比 254, 284-296

反帝國主義 81-88, 149-153

論據流派 240

亞里斯多德 293

閱聽人研究 99, 113

 詮釋 100-105

 卓別林 103-105

 朱門恩怨 89-98

澳洲 3, 219

作者論 22-23

汽車 252-253

自動化 312-313, 316-317, 336-337

自主 183-186, 243-245, 305-307, 311

貝克 82, 86

巴特 65

布西亞 115-118

邁向現代性 170

貝爾 255, 257

柏格, J. 83

柏格, P. 286-287

柏曼 269, 278-285, 287-292, 295, 303-
304, 320

 所有堅定不移者，轉瞬消融於
 氣塵 278-279, 284

巴西 102, 107, 111
資本主義 75-77
 與消費至上主義 200,
 207-208, 249-257
 與文化帝國 51-53, 171,
 199-258
 與文化與馬克思主義 13,
 44-47, 50-52, 74-81, 254-258
 與馬克思主義 286-291
 與大眾媒介 74-78, 81-90
 與現代性 268-269, 281
 歷史根源 159
 同質功能 187-189, 200,
 209-218, 255-258
 結構分化 250-254
卡思陀瑞狄思 232, 269, 292-308, 309,
311-313, 316, 328, 336-337
智利 82, 84
中國 283, 320
消費者的選擇 224-229
中央情報局 77
漫畫 45
傳播 313, 334
 與大眾媒介 118-120, 160
共產黨宣言 287
消費財 219, 220, 245-247, 252-253
消費至上主義 13, 53, 54, 169, 313
 與資本主義 201,
 207-209, 217-257
 與批判理論 240-250
 與本地產品 221

與大眾媒介 73, 76-
83, 169-171
與道德 235-240
與第三世界國家
 104, 217-234
選擇 224, 225, 226,
268, 310
東歐 248
結構分化 250-254
西方 233-235

庫克 D :

 核心邊陲模式 75

反文化 230, 232

克雷 I. 40-41

批判理論 277

 與消費主義 240-250

 與論據學派 240

古巴 248

文化自主性 49, 182-189

文化聚合 53

 同質化 187-189, 200, 209-
 218

 普同現象 102-107, 140

文化支配 39, 43, 164, 182-189, 268,
306-307, 316-318

 剝削 207, 221, 225, 226

文化宿命 267-269, 277-290, 304

文化財貨 52, 88, 122

文化同質化 187-189, 200, 209-218

文化認同 49, 105, 135-148, 174-181,
214-217, 332

文化帝國主義：

- 與資本主義 48-54, 171, 199-258
- 與經濟 8, 9, 42-51, 315-318
- 與弱勢族群 35
- 與現代性 53-57, 136-138, 199-258, 267-318, 327-331
- 與國族性 46-48, 135-188
- 與政治 10, 45, 51
- 與貧窮 5
- 與電視 3-6, 7, 36, 41, 45-48, 73
- 定義 6-17
- 論述 19-24
- 全球化 330-333, 335-336
- 詮釋學 70, 74-98
- 語言學 23-25, 57
- 媒介帝國主義 41-47, 69-126
- 反抗 13
- 理論 17-25, 39-54
- 第三世界國家 39, 70, 72-73
- 文化制度 114, 209, 315-318
- 文化弱勢族群 35, 145-155
- 文化多元性 162, 173
- 西班牙 149-152

美國 147-149

- 文化 79, 135-137
- 外來 179, 182
- 與人類學 10, 13, 62
- 與資本主義 14, 45-47, 51-53, 74-82, 254-256
- 與經濟 12, 15, 69, 72-75
- 與歷史時間 160-163, 174-182, 199
- 與大眾媒介 14, 112-126
- 與國族性 135-139, 154-164
- 與政治 11, 15, 69
- 與反文化 232
- 定義 10, 12, 15, 17, 138
- 失敗 311, 315, 318
- 本土的 8, 35, 46-48, 135-138, 206
- 本地的 48-49
- 流行的 13, 90-99, 104, 108, 110, 112-126
- 多元性 11-14
- 文化與自私 235-237
- 朱門恩怨 89-95, 97-98, 104, 109, 110, 170
- 辯論 20, 58
- 學術 21, 24, 28, 58
- 國際的 28-29, 31-32, 36, 138, 142-143
- 限制 19-22
- 依附理論 75, 204
- 發展過程 291-296, 297-306, 321

直播衛星 70
迪斯耐 82-83, 85-90
優勢語言 25
唐老鴨 82, 84-85
多夫曼,A:
 如何解讀唐老鴨 82, 84
東歐 10, 236, 248
經濟獨立 32, 75, 205-208, 282-285
經濟：
 與文化帝國主義 8, 9, 49-52,
 317-318
 與文化 11-12, 15-16, 69-70,
 72-74
 貧窮 5
教育 114, 208
英語 25-27
啓蒙 274-275
安參士堡,H-M 240
歐洲語言 25-26
艾文, S. 240
存在主義 267
剝削 207-208, 221, 225
極端國族主義 167
福克蘭戰爭 166
假性需求 246-247
費杰士, F 71-74, 80-81, 112
福樓拜 122-123
福洛拉夫婦 202-203, 207
傅柯 20-23, 58
法國 36-37, 40

法蘭克 AG 208
法蘭克福學派 78, 225, 239, 274-277
 據學派 240
 批判理論 240-241,
 243, 248, 250, 277
 整編理論 240
弗洛伊德-馬克思主義 240
功能主義 200-203, 209-210
未來主義 279
吉爾士, C 11, 62, 164, 186
通運汽車公司 219
蓋斯,R 225-226,
季定思,A 164-172, 177, 193, 328
全球化 330-333, 336
哈伯瑪斯 276-277, 295; 312-315, 317-
318
霍爾,S. 118-121
黑默林, C 257, 210-218, 221-222,
224-230, 310
哈維,D 329
郝格 240
黑德,D 333
他律性 184
歷史過程與文化 160-162, 174-182,
199
霍不斯班 ,E. 175-178
同質化功能,資本主義 188, 200,
209-218, 255-258
霍克海默,M. 239, 240
幽默 102-112
意識形態效果 72, 76, 87-92, 93, 93-

99, 115-126, 204, 239
 閱聽人研究 90-113
 族群 95-96
意識形態 203
 美國 82-84, 87-90
帝國主義 146, 272, 327-338
 美國 10, 51, 81-98, 112,
 144, 145-155
 反帝國主義 81-90, 149-
 154
 定義 10
 蘇俄 10
整編理論 240
獨立：
 經濟 32, 55, 206-208, 282-285
 政治 32, 75
自我發展 284-287
本土文化 8, 46-50, 135-139, 206
本地文化 48
資訊：
 控制 76-79
 誤導 226, 228-229
愛爾蘭與英國 152
詹明信, F. 115, 333-334
賈奎士, M. 336
凱茲, E. 94-99, 104, 108-109, 110-111
凱納, D. 245-248
語言 176
 與文化帝國主義 23-26, 28
 支配 27

歐洲 25
英語 25
拉丁 159
弱勢 25
地域 150
符號學 157
壓抑 26
翻譯 25-26, 30
方言 159
拉許, C. 235
拉丁美洲 51, 81-84, 85, 100-104, 106,
110-180
 與美國 204-210, 283
李蘭, G. 91
李金銓 CC 42
雷夫了, H. 240
李維史陀, C. 230-232
李筆士, T. 93-101, 104, 108-111
生活世界的概念 312-315
語言弱勢族群 26
本地文化 48
本地產品
 與消費至上主義 220, 225
羅迪傑, C. 114-115
李歐塔, J-F 115
麥克布萊德報告 33, 63
麥克夫蘭, D. 319
麥當勞 148-149, 170
麥音塔, A 242-243
麥克魯漢 279

麥飛,T. 64
馬庫色,H. 240-241, 253, 242-248, 250, 279
馬克思主義 138, 51, 135, 208, 237-239
 與資本主義 270, 287-290
 與發展 291-296, 297-308, 321
 新馬克思主義 40-44, 48-52, 53, 74-77, 199-201, 203-210
大眾媒介 14, 118-120
 廣告 76, 217-218, 221-230
 與資本主義 74-78, 81-90, 171
 與消費至上主義 73, 76, 82, 168-171
 與文化 13, 112-126
 與第三世界 77-80, 81-90
 閱聽人研究 89-94
 傳播 118-119, 160
 效果 72, 76, 87-90, 93, 95-98
 資訊控制 76, 78, 226-228
 媒介帝國主義 41-47, 69-126
 通訊社 45, 70, 79-80
 報紙 45, 158-160
 後現代理論 115-126, 328-331
 印刷 158-159

出版 29-30
 電視 3-6, 8, 35, 42-48, 70, 89-100, 112-126
馬特拉夫婦 35, 38, 90
媒介效果 73, 77
弱勢族群 119
 與文化帝國主義 35
 與聯合國教科文組織 35
 文化 34, 145-155
 族群 34, 143-146, 148
 語言 25-26
現代化理論 75, 271-274
現代主義 278-281
現代性 160-175
 曖昧 269-277, 278-279
 與資本主義 268-269, 280, 282
 與文化宿命 276-290
 與文化帝國主義 52-58, 136-139, 199-258, 267-318, 327-331
 與社會經驗 297, 304-306, 312-315
 與科技 301-302
 與第三世界國家 272, 282-287, 290, 291-294
 是社會想像 291-308
 反文化 221, 230, 231
 文化聚合 53-55, 102-107, 140, 209, 213
 定義 270-273

失敗 307-318, 327-329
後現代主義 329-330
問題 301
結構分化 250-252
音樂 179-180
國歌 177
國族認同 332-335
 與文化帝國主義 46-50,
 135-188
 與文化 49, 105, 135-148,
 154-164, 174-183
 與歷史時間 160-163, 174-
 183
 定義 155-156, 163
 極端 167
 歷史根源 154-163
 心理 166
 傳統 174-181, 314-317
北大西洋公約組織：
 與西班牙 149-153
新左派 279
新世界資訊與傳播秩序
 (NWICO) 33
石油輸出國家組織(OPEC) 33
派拉定,L. 204-209
巴勒斯坦解放組織 65
巴斯葛, B. 59, 60
父權作風 221-231, 240-243, 255-258,
314-316
巴茲,O. 258, 268

琵琶曲歐妮,I. 102-103, 107, 111
完美知識概念 226
製藥 221-227, 253
多元理論 43, 138, 139-145, 254
政治獨立 32, 75
政治
 與文化帝國主義 9, 44, 50-51
 與文化 11-12, 15, 69-70
普爾,I. de Sola 135, 178-179
貧窮 5
流行文化 13, 112-126
後現代主義 115-126, 328-331
後結構主義 240
理性主義 161-162, 166-167
雷德,W. 44
宗教 105, 158-161, 237, 293-298
羅彬森,R. 12
浪漫化：
 第三世界國家 228-230,
 233
羅思托,W.W. 233
薩立納斯,R.：
 文化與依附發展過程
 203-210
撒馬拉吉瓦,R.：
 世界新聞市場 79
沙特 J-P. 267, 322
許樂 H. 74-82, 112, 114, 201-202, 234
史萊辛格,P. 139, 155, 157, 167, 175
史奈德,M. 240

時間的概念 160-163, 174-183, 199, 270, 303

托佛勒 A. 279

極權主義與資本主義 241

崔西, M. 80, 112

傳統價值 55, 164-170, 273-276

傳統 174-181, 310-317

翻譯 25-26, 30

運輸 253

真實需要 246-247

藤埔, C. 235

泰勒, E.B. 128-9

聯合國 28, 29, 31-33

 新國際經濟秩序 33

 新世界資訊與傳播秩序 33

聯合國教科文組織 11, 19, 31-37, 64-65

 與文化認同

 138-147

 與弱勢族群 35

 文化政策世界

 會議 139

英國與愛爾蘭 152

美國 34, 40, 332

 與拉丁美洲 137

 與西班牙 149-151

 與第三世界國家 75

 中央情報局 77

 文化多元性 147

 意識形態 81-92

帝國主義 9, 51, 81-100, 112, 144, 145-155

跨國公司 218

吳瑞, J. 331

價值：

 消費至上主義 13, 53-56, 73,

 76-83, 169-172, 201, 207-210,

 217-258

 強加的 8

方言 159

韋伯, M. 279, 285, 308

威廉士, R. 12-14, 16-17, 39, 237-238, 240

文化政策世界會議，

 墨西哥 (1982)

 139

世界體系 75

文化叢書⁽¹²⁴⁾

文化帝國主義

(Cultural Imperialism)

著者——湯林森 (John Tomlinson)

譯者——馮建三

發行人——孫思照

出版者——時報文化出版企業有限公司

台北市廬和平西路三段二四〇號四樓

發行專線——(〇二)三〇六六八四二

讀者服務專線——(〇二)三〇二四〇九四

(如果您對本書品質與服務有任何不滿意的地方，請打這支電話。)

郵撥——〇一〇三八五四〇時報出版公司

信箱——台北郵政七九〇九九信箱

主編——廖立文

責任編輯——李維美

校對——蔡雅純·郭美玲

排版——正豐電腦排版有限公司

製版——成宏照相製版有限公司

印刷——華展彩色印刷有限公司

初版一刷——一九九四年五月三十日

定價——三〇〇元



◎行政院新聞局局版台業字第〇二一四號
版權所有 翻印必究

(缺頁或破損的書，請寄回更換)

Copyright © John Tomlinson 1991

Chinese copyright © 1994 by the China Times Publishing Company

ISBN 957-13-1160-X

Printed in Taiwan