

■ 文化理论研究

文化帝国主义与文化全球化

——约翰·汤姆林森教授访谈录*

金惠敏

(陕西师范大学 文学院, 陕西 西安 710062)

摘要:对“文化帝国主义”论的批判并不意味着不存在文化帝国主义的事实,而是说“文化帝国主义”这一概念已经不足以表述如今的全球化及其文化后果,因而“全球化”应该被提升为一个新的概念,至少应该被作为一个新的视角。同样道理,也不能将“全球文化”或“文化全球化”理解为文化的西方化和同质化,理解为“文化帝国主义”,它们应该被作为对全球化时代文化变迁的一种新的概念化方式。或可期待,歌德和马克思“世界文学”概念将由此而得以丰富和更新。

关键词:文化帝国主义;文化全球化;汤姆林森;世界文学

中图分类号:G0 **文献标识码:**A **文章编号:**1672-4283(2012)06-0011-10

收稿日期:2012-08-20

基金项目:国家社会科学基金项目(10BZW010)

作者简介:金惠敏,男,河南浙川人,哲学博士,陕西师范大学曲江学者特聘教授,中国社会科学院文学研究所研究员,博士研究生导师。

金惠敏(以下简称“金”):汤姆林森教授,非常感谢您拨冗接受我的访谈请求。您的两部著作《文化帝国主义》^[1]和《全球化与文化》^[2]不仅在英语世界备受青睐,其中译本出版之后,在中国也旋即成为全球研究乃至整个文化研究(泛)学科的必读书目。您的《文化帝国主义》从解释学角度对“文化帝国主义”话语的否定,如今仿佛已成为国际媒介研究的一个权威观点。

然而,就中国情况来说,包括文化在内的许多方面,或者说甚至就是整个的中国吧,都经历了和正在经历着一个广泛而深刻的西化过程。且不论旧中国是一个半殖民、半封建性质的国家,即使当代中国在其特殊的岁月里(1949—1978),在许多人看来,其西化程度亦丝毫不逊从前。对中国而言,否认文化帝国主义的存在有悖事实。文化帝国主义实在就是中国的现代史与眼下的现实。如果您坚守您的观

点,那将如何面对这样的中国案例?

约翰·汤姆林森(以下简称“汤”):首先,我不得不回到促使我批判“文化帝国主义”论的起因上来。当时,学界有一批人,写了一批著作,称颂西方文化对非西方文化的影响。他们说,西方文化的主导性地位正在形成。这情形让我吃惊不小:不是接受西方文化的非西方人,反倒是西方人,断言有文化帝国主义这种事情的存在!您理解我的意思吧?您到非西方社会走走去,一般说来,那里的普通民众好

* 感谢英国学术院安排,本人于2005年11月走谒诺丁汉特伦特大学汤姆林森教授。访谈是在其办公室进行的,参加者有汤姆林森夫人张涛博士,首都师范大学易晓明教授,以及汤姆林森的一位中国访问学者。访谈录音由上海外国语大学副教授周敏博士转写,中国社会科学院研究生院李昕揆做了初译。

像并未感觉到他们正在接受着的文化占据主导地位,像西方电影啊,像可口可乐,还有麦当劳,等等。这些普通民众,在我看来,他们并不去想他们正在经历的东西是什么控制性的;而是那些知识分子认为普通民众的生活被控制了,特别是西方知识分子想要这样描写。所以,问题的关键在于,究竟是谁在做如此的宣称和判断。很吊诡,而非反讽,是西方知识分子在讲述非西方普通大众的经验!

金:您的意思是,我们这些非西方学者或者非西方民众才是宣称文化帝国主义的合适人选?

汤:那么,这就是困难所在!来自中国、非洲、拉美的人会说,看哪,我们并不喜欢这种说法,是知识分子们运作了这个事件。所以,会有不同的故事的。但这还只是原因之一。另一个原因是,我写作《文化帝国主义》的时候,学界的争论主要围绕的是上世纪80年代的状况。当时,美国依靠其经济霸权将其商品播散于全球,所以人们关心的主要不是“文化”帝国主义,而是“经济”帝国主义,或者说,是经济霸权。

金:很多时候,经济霸权确实比文化霸权更为恐怖,然而……

汤:是的,我不反对这个论断。经济帝国主义是20世纪现代性的一个基本特征。毋庸置疑,无论是政治的或经济的帝国主义对于弱势一方的经济都具有重大的影响和控制。然而,若是进一步断定经济帝国主义还具有文化上的控制力量,在我看,问题就不那么简单了。所谓“文化帝国主义”是说,一个社会主导着另一社会。我认为,一个社会不可能主导另一个社会。真实的情形是,一个社会影响着另一个社会或文化想象其自身的方式,影响着他们实际地思考的方式。这是一个很深入、很主观的问题。这就是说,文化帝国主义涉及的是人们的意识,人们构架世界的方式。谁要断言这中间有一种控制在作用着,对于其所认定的那个被控制的社会,谁就是出言不逊,谁就是以家长自居。因为,这种断言无异于说,所谓被控制的社会根本不知道如何去回应这种文化影响。而大量事例向我们证明,至少是向我证明,人们确实知道如何去回应。其他国家的人们,而非西方人,很精于阐释那些信息。所以,这是一个阐释问题,一个解释学的问题。

金:在您描述的场景中,我们看到了弱势文化对西方强势文化的接受。没有外在的逼迫,这种接受出自于全然的自愿、主动、本心,欣然为之。

汤:这很有趣,如果你是从西方的视点观察的

话。你可以立即说,这就代表了文化帝国主义。但是,问题的关键在于,我们实际上并不知道究竟发生了哪些影响。人们的意识就像荧屏,它总在流逝。我们无法进入人们的意识,不知道人们如何对媒介信息、再现做出反应,除非我们不怕麻烦,到达阿拉斯加去,但即使到了那儿,我们还是要解释他们做出回应的方式。这完全是一个解释学问题,一个贯穿于整个话语系统的解释学问题。因此,我觉得,“文化帝国主义”是一个宏大而不切实际的说法。

金:这是否意味着,媒介本身即是信息,技术本身即是文化,进一步说,经济本身即是文化,而解释它们,或者怎样去解释,则是另外一个问题。

汤:准确地说,这不是我的观点。我的观点是,尽管我们能够看到技术,但我们还是要追问这样一个问题,一个很难的问题,即什么是文化。对此,迄今还没有谁给出一个令人满意的答案。但大体上似乎可以这样认为,文化与意义的生产有关,即我们如何在自己的生活中找出意义。而如果说文化就是意义的生产,那么接着必须搞清楚的是,人们在文化产品中赋予了哪些意义。有人说,人们观看美国肥皂剧、美国电影,或者,购买美国服装,等等,他们因此就受到了文化帝国主义的影响,影响了他们的意义建构。这种分析非常肤浅!因为,直觉告诉我,人们对意义的建构并非只是受他们所接触的来自于其他文化的东西的影响,起决定性作用的其实是他们自身所拥有的文化资源。这就是说,有一种混合在里边。

金:霍尔的编码/解码模式就是这个意思,他提出了一个积极的“解码”概念。“解码”这个词本身即暗含着反对、背离于“编码”的意指。

汤:在我撰写《文化帝国主义》一书之时,文化研究尤其是媒介研究已经有了一个相当成熟的“积极受众”概念,它要求,你不能视受众为消极、被动,他们是非常积极的。这是我质疑“文化帝国主义”论断的另一理论后援。我们不能简单地从经济过程推论出某物,这是其一;我们也不能简单地从意识形态附着物推论出某物。人们尽可以去观看这样的附着物,例如在迪斯尼经济中,尽可以对它进行意识形态阅读,分解出其中关于资本主义和西方价值的所有信息。但这仅仅处在附着性分析的层次,这种分析没有告诉我们受众究竟是如何回应迪斯尼经济的。

金:就此而论,您也算是一个“伯明翰学派”吧?

汤:不错,是可以在宽泛的意义上这么说的。

金:德国接受理论为您质疑“文化帝国主义”话语提供了有力的理论支撑。这种理论认为,意义产生于文本和读者之间,是二者相互作用的结果。施诸全球化分析,单程票的“文化帝国主义”将不复存在,因为还有回程票即来自于受众方面的反应没有考虑进去。我们确实应该考虑到受众的反应。但接受理论也从未放弃过文本对意义的决定性作用,例如伊瑟尔就感到难以将“Wirkung”译作英语,因为它同时有“效果”和“反应”两重意味。“效果”一词暗示文本乃意义之源,文本在根本上决定了读者的反应。这是典型的胡塞尔和德国现象学传统的思维方式,这个传统包括了海德格尔、伽达默尔、尧斯、伊瑟尔等人。他们这些人并非简单地支持一种对于文本的主观性解读。埃利胡·卡茨和泰玛·利贝斯在对美国电视剧《达拉斯》(Dallas)做效果研究时亦持这种观点。一方面,他们的目的是要证明受众之于所谓的“帝国主义文本”是积极的、协商性的,而另一方面,他们最终还是承认文本对于接受的支配性作用。您很熟悉这个例子。由此,我们是否能够说,“文化帝国主义”正误参半?我的意思是,在接受理论中,读者和文本都很重要,而您在质疑文化帝国主义时却过多地诉诸或者依赖读者一极。在我看来,在您似乎是说,读者决定了文本。

汤:您说到了辩证法……

金:我想争辩的是,既要看到受众的积极性,也要看到文化帝国主义在文本中的存在。两方面不能偏废。

汤:是的,我的意思很清楚:在文本与读者之间总是有相互作用,总是有相互交流。但是,我在书中批评的那些“文化帝国主义”论者,他们并未援引过任何解释学理论、文学理论。要知道,那些对文化产品徒放空论的人,他们属于一种不同的学术文化;他们不是文学中人,不是现象学家;他们是社会学家,但具有政治倾向,倾向于做出一种强烈的政治论断。您知道,我在书中所批评的是那种具有政治倾向的社会学家,而非传统上在此领域工作的学者。我的这本书当然要看是怎么读了,您也可以说我过分强调了积极受众,将读者置于文本之上,但这不是我的全部意图,我的主要意图是批评那些“文化帝国主义”论者,他们将一个文本抽离其语境,而称之为“文化帝国主义”文本,例如说将一文本抽离其美国语境,置之于一文化,认为它具有同样的效果。那些批评文化帝国主义的人,他们会说,美国人观看《达拉斯》,《达拉斯》包含着某种价值导向,即对美

国风格、美国价值观、个人主义的颂扬;他们接着还会说,《达拉斯》这类文化产品对于世界各地的受众具有一样的作用。从解释学的视角看,这种论断非常幼稚!我在书中着重讨论的就是这种观点。

金:您是说单是从读者的角度就可以否定“文化帝国主义”论调?

汤:不,我不很理解您的意思;您是说如果我采取读者的视角,那么……

金:如果您认为读者独立于文本,那么“文化帝国主义”论则的确不堪一击。

汤:但我不是这个意思。不是什么都要从读者角度看,读者与文本相互作用,文本有意识形态的负载。我的立论只是说,我们不能假定文本对读者具有直接的影响;我没有说,读者居于统治地位,或者,读者是全然独立的;我说的是,在揭示文本实际作用的复杂性时,必须把文本和语境都考虑进来,而读者则是语境的一个组成部分。这才是我的基本观点。我们不能认为,文化帝国主义总是一种主观建构,因为这显然有悖于事实。

金:在西方世界与非西方世界之间存在着一种动态的相互作用的关系。在这一点上,我很欣赏您把全球化作为“复杂联结”。但是,您担忧超级霸权的弥散,担忧其帝国主义工程的受挫,就像如吉登斯所说的,全球化将导致一个“失控的世界”。杰姆逊近年也表达过相近的担忧,他说,在全球化过程中,美国也被全球化了,美国因此而不再是从前的美国。美国文学批评家希利斯·米勒对我说过他有此同感。以英语为例,英语在其使用者的全球扩张中难以维持其最初的纯正,如果说曾经有过“纯正”的英语的话。如今的英语有很多变体,比如印度英语、澳大利亚英语,甚至中式英语等。但在第三世界国家,我们则总是担心被全球化或者西方化,这是我们的主流意识形态。我想知道,何以位处强势文化的人们如西方知识分子竟也像位处弱势文化的我们一样要担心自己的文化在全球化中被削弱、瓦解、涣散?他们何以会提出这样的问题?他们是在什么样的语境中提出这类问题的?

汤:我倒没有杰姆逊那样的担忧,我的观点不能归结为担忧。我说的是,如果一般说来存在文化的全球化,那么其效果将是削弱盎格鲁美国文化的主导地位。有人说美国文化本身非常强大,这种说法并不正确;我们也不能说,一个社会在文化上非常强大。美国的确在经济、在军事上都非常强大,然而我们难道就一定能够因此而推断它在文化上也是非常

强大的吗？难道我们因此而可以说美国在文化上非常自信，在文化上完整统一吗？显然不是。您知道，美国有为数众多的文化，如西班牙文化、黑人文化、盎格鲁宗派文化，也存在着从这些文化中产生出来的都市焦虑。

金：美国没有统一的或整体性的文化吗？

汤：这是一个很特别的问题。

金：美国文化是复数的。

汤：它是复数的。

金：的确有学者断言，没有所谓的“美国文化”。

汤：美国还是有自己的风格的，有自己的说话方式和交往方式。但如果以为，这就是某种深层的文化自信，恐怕就不符合美国的真实情况了。美国推崇文化大熔炉概念。它喜欢说，瞧，我们把一切其他文化都揽入怀抱，它们在这儿找到了家园。美国文化是建构的结果，是与其他文化比如中国文化比较着才建立起来的。我从来没觉着美国文化这个概念是毋庸置疑的，不证自明的；甚至同样也不能说，西欧文化是不证自明的。在我看来，宣称一种文化有原教旨主义的嫌疑，是为了建设和传扬一种文化。人们说有美国方式、美国价值，可一旦着手研究，你就会发现，它们并无什么特别引人之处。当然，你可以研究自由主义，自由主义经济和关系，那非常有趣；或者你可以观察宗教资源，如基要派神学，也很特别。但无论如何，全球化实际上就是摧毁，或者不一定是摧毁，然而一定是威胁到，世界上所有的文化自信。您知道，它对中国文化实际上就有此效果。由于西方文化的渗透，什么是中国、什么是中国身份等等现在都成问题了。西方亦如此。像我这个英国人，要我回答什么是英国人就比我父亲、我祖父要难得多，他们对自己作为英国人、对自己所处身的英国社会不会有什么不确定的感觉。我想这是由于在全球化到来之前，人们的身份与其领土紧密相连，基本上与外界绝缘，所以哪里有什么问题呀？全球化在本质上是向一个更大的世界敞开，以及由于这种敞开而带来的一系列新情况。研究全球化与文化的关系，很重要的一点是，必须看到文化帝国主义这一概念的困境。现在我们能够到哪儿去寻找西方价值、西方实践？它们并不只是存在于某个叫做西方的地方，它们同样也存在于中国、拉美，它们遍布全世界。这就是我所理解的现代性。在其本质上，现代性即是全球化。全球化让我们思索：谁是帝国主义者？谁能够宣称自己是文化意义上的帝国主义者？但这样的问题太难回答了，难道不是这样吗？

金：“文化帝国主义”概念与全球化的世界的确有不相宜的地方。吉登斯在其《现代性的后果》就持这样的观点。他所谈论的现代性的过程即是全球化的过程。他发现，全球化在粉碎，也在整合，结果是既不再有主体，也不再他者。主体与他者之间的二元对立终被打破。现代性之走向全球化的过程是一个自我否定的过程。用波德利亚的语汇说，现代性就是“外爆”，而“外爆”的结果则是后现代性的“内爆”。

汤：我批评文化帝国主义概念，或者，文化帝国主义之被架构的方式。如果您不介意的话，我想继续讨论文化力量问题。称一种文化有力量究竟是什么意思呢？这是我在您所提到的两本书中的一个兴趣焦点。什么是文化力量？一个国家尽可以是经济富足、军事强大，凭借这些它能够将某些东西推向全球，它尽可以有种种不同的理由这样做，但是，这其中不一定有文化方面的理由。这不是文化力量的本质！当我说一种文化有力量时，我是说，这种文化能够回答怎样才能把生活过得有意义，或者，一种有意义的生活应该是个什么样子。它能够回答这些深层次的问题。它必须回答我们何以会在这儿，我们的生活有什么目的吗，等等。它应该告诉人们，传递给人们，关于其生活或其生活目的的一种感受，一种叙述，一种故事。如果是从这方面看，我觉得，来自西方的故事倒是非常孱弱，非常无力，非常浅薄，也可以说，非常堕落，因为这些故事无非是要人们多多地挣钱，多多地消费，多多地享乐。这些故事不关心我们的工作究竟有何价值，有何意义。在后启蒙时代，许多其他文化都找到了它们对现实的阐释，伊斯兰原教旨主义即是一个例证，它强力拒斥西方文化对美好生活的世俗性定义。当然，关于美好生活的定义，我们并非一定要选取某种宗教的观点。现代性不允许我们这样做。一旦进入像现代性这种东西，它就像一张单程票，我们必须往回走才能找到上帝。美国文化就是这样，它们一方面极度地推崇物质主义，另一方面对上帝怀有一种肤浅的理解：他告诉你做的一切都是正确的，你的文化是世界上最好的文化，而且只要坚持这样的信念，你就能够一路走到天堂。伊斯兰原教旨主义也差不多如此，它给予你某种疗法，很狭隘的疗法，只是要你走向某种消费主义的反面，某种性道德的反面，追随卡万去搞一夫多妻制，一种圣方，一种神秘的疗法，等等，这些无一让人满意，当然消费主义也不能让人满意。所以这就是问题，这也是现代性所面临的问题。生活并没

有现成的良方,确定而有效,我们必须自己去建构我们的感觉,我们的选项,我们生活的意义。回到早前的问题,这就是为什么我要说西方文化或美国文化也不见得就比“第三世界”文化更有保障的原因。“第三世界”是个很成问题的概念。我不知道在什么意义上人们可以把中国这个国家归类为“第三世界”,这个归类大有问题,因为中国正在成为经济强国,也许20—30年后,中国将成为世界上超级经济强国。我们肯定不能在这个意义上把中国叫做“第三世界”。但同时中国贫困人口所占比例还很大。我们周围的世界变化很快,我们不能固守一些老掉牙的概念,如“文化帝国主义”概念,它们不能很好地帮助我们正确认识我们当前的世界。

金:可以抛弃单向传播的“文化帝国主义”概念,而转向交往、对话的观点。但是在文化对话的实际发生过程中,弱小的一方常常是被吃掉、化掉,如果不是消灭掉的话。力量悬殊的两方是无法进行对话的。从历史上看,例如说印第安文化,属于比较弱势的一方,它被强势的一方西方文化或美国文化完全整合了。似乎不再有印第安文化,而只有美国文化,一种混合的、杂交的文化,在其中显然是西方文化主导着,而原先的印第安文化从属着,有作用,但作用甚微。面对西方强势文化,中国文化担忧被西化掉,捍卫民族文化的呼声总是此起彼伏,时有高潮。我们绝不反对文化对话,但作为弱势文化一方,如何与强势文化进行一场平衡的、平等的对话则是一直困扰着我们的一个难题。

汤:是有这样的问题,但您的表述方式好像不够准确。我不十分熟悉您的例子,但我要说,您不能把文化仅仅与过去联系起来,即是说,把文化仅仅作为文化遗产,您要看到文化的创新性。文化总是变动的,不是吗?我们不能只是揪着文化遗产中的文化身份,而要面向现实,面向全球化、现代化对我们身份的修改。例如,如何回应技术的挑战?如何围绕着技术来建构意义?如果老是拘泥于文化的过去、文化保护,您当然会担忧美国文化的控制,当然会有您说的“平衡”问题。在全球化时代,所有的文化遗产,无论是哪里的,都将被侵蚀、破坏。所以,文化更应该是现时的,更应该是当下被实际地创造着的。很难说美国或西欧在文化的层次上就一定会发挥强势的作用。我感觉,“平衡”问题主要发生在经济层面。我想您会同意这一论断。

金:现在转入再一个问题。您宣称,“帝国主义”一词不再能够形容我们时代的典型特征,“全球

化”已经取而代之。这意味着,您是将“全球化”作为一个新的概念。我深受启发。同您一样,我也是将“全球化”作为一个新的概念,一个新的社会理论或文化理论概念,叫它“哲学概念”也可以。首先,从根源上说,全球化就是现代性计划,一项帝国主义计划。而从结果上看,第二,全球化的持续发展则会走向它的反面,您知道,帝国主义在全球化中被消解,换言之,现代性计划将永远停留于一个“未完成”态,这是全球化的后现代之维。由此,我认为,“全球化”应该就是一个综合和超越了现代性与后现代性及其对立的新的哲学概念。法国人没有“全球化”概念,他们有“世界化”概念,“全球”在他们是综合、超越的意思。我以为,“全球”可以想象为一个球状,是圆形的,没有终点。如果说全球化是对话的话,那么这个对话是没有终点的。对话本身同时包含了现代性与后现代性,但不能认为后现代性就是一个终点,一个结论。

汤:当您说全球化是一个没有终点的对话时,您知道我想到了什么吗?全球化不是由正题到反题、最后到合题这样一个过程。没有合题。它是一个持续不断的事情。我还想到了罗蒂,他经常受到左派的批判,他的立场是美国传统的实用主义。您的观点很重要,对话的目的不是要达于一个终点,达成一个合约。关键是让对话进行下去,让论争进行下去。这样一直下去,我们便越来越接近。正像美国哲学家米歇尔·瓦尔泽所说的,我们永远不可能跨越文化差异与普遍观念之间的鸿沟,但彼此之间可能越走越近。不要终结对话,要让对话进行下去!这真是一个非常智慧的观点。

金:罗兰·罗伯森将全球化界定为“球域化”(glocalization),一种双向互动的过程,普遍的特殊化和特殊的普遍化。尽管初看起来,该词有些怪异,如果不是别扭的话,但它非常传神地表现了全球化一种动态的混合性,既非地方的,亦非全球的,而是兼具两者。不过,这里存在一个问题:我们依据什么来区分、判别在全球交往中哪一方是“全球的”,而哪一方则是“地方的”?即是说,区别的标准是什么?我们总不能简单地以为,西方先来到中国,大规模地来到中国,那么西方就代表了全球性、普遍性,而中国则是地方性、特殊性;换言之,殖民主义者代表着全球性、普遍性,而被殖民者则是地方性、特殊性。全球性、普遍性必然是越界的,但越界并不必然意味着全球性、普遍性。越界至多是说越界者首先发出了对话邀请,而普遍性则是与被越界者对话的一种

状态,如果不是结果的话。

汤:罗兰从日语中借取了“球域化”一词,它来自于日本商业理论,就此而论,它实在是很表面化的一个术语。例如索尼要推销它的商品,它就必须适应当地市场的需要。

金:“地域化”就是一个商业策略。

汤:这一策略在福特公司那里玩得比较娴熟。假定说,有人问到福特是做什么的,那么福特就会回答:那您是干什么的?我们生产了成千上万的福特牌汽车,如T型福特车,颜色应有尽有,黑色是多些,但这只是因为黑色较易生产而已。显然在一个经济体内部,尤其是欠发达经济体内部,福特销售很成功,因为有一个大众市场的存在;但是另一方面,拥有福特车的许多人还想着应该有些与众不同的东西。对于这部分人的需求,福特公司很清楚他们应该从文化上予以满足。再以麦当劳为例,虽说它是一种很恐怖的产品,很恐怖的食品,但它又很普及;在不同的文化区,它以不同的方式营销。例如在西班牙,它销售的奶昔与在英国的就不一样,因为西班牙人不喜欢喝鲜奶,他们喝消毒牛奶,他们口味不同,所以麦当劳就要适应他们。同样道理,麦当劳在印度不卖牛肉。不过,如果只是从这个角度看待“球域化”,则还是让人觉得肤浅了一些。或许我们能够谈得更有趣一些,例如我所提到的“解域化”(deterritorialization)概念。

金:您想用“解域化”替代“球域化”吗?不错的主意!

汤:是的,我想“解域化”可能会更好一些。该术语意味着我们不必去关心一种全球化的力量,而是要考虑全球化对于地方文化的效果。这个效果,不是摧毁地方文化,全球化不会摧毁地方文化。我绝不相信全球化有这样的效果。我走过世界上很多地方,美国货色比比皆是,国际风格随处可见。可一个人要是足够敏感的话,那他就会发现其间的差异,例如,即使在同属西方的柏林和伦敦之间也有不小的差异。文化肌理不同。所谓“解域化”就是透入地方文化,同时有一个地方化的过程,每一种文化都是锚定在一个地方。

金:对于全球化,吉登斯强调的是其“脱域”(disembedding)的方面。

汤:地方性确实会愈益“脱域”的,但不会被“脱域”。

金:我同意您的看法。“解域化”视角是比“球域化”更富洞见。不过,从哲学方面考虑,我更喜欢

说“超域化”或“互域化”。我倾向于把全球化交往的任何一方都看作地方性,全球化是一种地方性与另一种地方性的作用,而过去习惯于把强势的一方称作全球性或者普遍性,这是个“帝国主义”性质的错误。真正的全球性应该是超越了所有的地方性,包括强势一方的地方性,是各种地方性的可交流性。因此,全球化不是“球域化”,而是“超域化”或“互域化”。或者说,全球化应改写为“互域化”。

汤:对于全球化,这是一种非常有用的观察方式。

金:我是说美国文化或西方文化都是地方文化,中国的也是一种地方文化,当这两种地方文化相遇时,“超域性”便产生了。而“球域性”相反,它似乎总是难脱帝国主义之嫌疑。

汤:可这里也潜在着一个问题。您的“超域性”好像是说,有两种或更多的地方性,每一种地方性都有其特殊的本质,他们相遇了;这就是说,它们来自于各各不同的情境,而后相遇在一起。但是,从哲学上说这儿有一问题,就如“混杂性”概念所存在的问题一样。所谓“混杂性”是说各种文化走到一起,而后混合了;但这样说有一个前提,就是假定文化各有其起源,然后在一个点上它们会合了,而在这个点之前,它们则是彼此分离的。文化没有固定不变的本质。当然,也许我不能这么提问题。文化总是在超域;超域是文化的一种实际状态。这个问题非常有意思。

金:文化超域的结果是“全球文化”,但“全球文化”一语内涵悖论。我们已经习惯于认为任何文化都是地域性的,系乎一定的地方;依此,则“文化”与“全球”不可并置,即是说,不存在一种叫做“全球文化”的东西。不过,现在我又寻思,是否将会出现一种建立在“全球”之上的新的文化。可以这么想象,当所有的地方或地方感都被全球化之后,人们将不再认同于某一地点,而是认同于无地点、无地域。难道“文化”将随着“地域感”的消失而消失吗?难道歌德、马克思的“世界文学”不是一种“文化”吗?

汤:好问题!“全球文化”这个概念看起来确乎是自相矛盾的,不过要知道,这主要源自于我们业已接受的一种对于文化的定义方式。有对文化做精神性的理解,如在德国哲学中;不过,文化更经常地被理解为与疆域相关。在文化与疆域之间存在着一种连接。这种连接被一些研究文化的学科所强化,特别是被人类学所强化。人类学学者关注一定的人群与其地方环境的关系,使用诸如人工制品、再现形

式、交流形式等基本概念,其研究看起来非常地经验化,集中于某一地方,比如说,一个村庄。他们到村庄去,观察文化与那个环境、那个地方具有怎样的关联。这样的研究几乎注定会强化文化与地域的连接。但是,文化不只是与地点相关,而且重要的是,它也与人的传记或生命史有关。有一种时间性在文化里面,我们是历史性地与地点关联起来的。有人说,文化就是一段旅程,一个人的生命历程。依此理解,则可以构想,生命存在一个起点,然后是成长。当然成长需要土壤,需要培植、浇灌,成长必然是发生在某个地方,亚里斯多德的公民概念早就含有这个意思;但是,我们也完全可以按着生命史、生命轨迹、传记来思考文化,按照一个德语词“Bildung”(成长、教化)来思考文化,这就是说,采取一种时间的而非地点的视角。有人终生都待在一个地方,而有人则一生都在迁徙,这要区别对待才是。

金:过去是朝圣,现在是旅游,或者,由于各种原因的流动,但“文化”并不因此而消失。

汤:是呀,旅程,移徙,从一个地方到另外一个地方,所以在我看来,就应该有不同的研究文化的方式。我们不是要侵蚀什么文化与地点的感性连接,然而您知道,一旦我们按着旅程、传记来理解文化,那么其与地点的联系将开始被打破,以至于我们最后能够说,文化并非一定与地点相关。我们完全可以用不同的方式思考文化,比如游牧的文化,逐水草而迁徙,这也是一种对文化的概念化方式,以此方式,文化则不与地点或者某一地点相捆绑。

金:在全球化语境中,地点成了无地点,成了既在此处、亦在别处,成了无处不在;但这究竟也是一种地点,一种新的地点,确切说,一种新的地点“感”,或者,一种对于“无地点”的感觉。

汤:绝对正确!当然,您也可以把它说成是乌托邦,因为乌托邦从字面上看即是无地点的意思。乌托邦是我们的想象,是我们所向往的地方。美好的地方总是一种无地方,因为我们所在的任何地方都不是完美无缺的。旅程,朝圣,或者任何形式的移动,其目的都是要寻找、要达到某一地方,此乃“文化”之要义,然而这样的地方只能是无地方。由是观之,您所说的“全球”与“文化”两个概念之间的“困局”(aporia)便不复存在。

金:是否会产生一种无地点的身份?

汤:您的意思是身份不再与地点相关。但首先要问:什么是身份?身份这问题非常复杂!许多人在谈论身份时常犯的一个错误是,他们将身份当做

某种实物,好像他们拥有这一归属于他们的东西。这很搞笑,因为“归属”(belong)意味着归属于某地,在英语中也指拥有某物,如我们身上穿的衣服。“归属”的意思模棱两可:一个人归属于某地,但也有某物归属于他。

我们不能将身份视作我们的所有物,那是很危险的。全球化的很多批评者倾向于认为,全球化摧毁了身份。他们立论说,以部落社会为例,一旦进入一个被全球化了的世界,其语言、传统、仪式、部落舞蹈等将迅即丧失,这些都是他们的所有物;而失去这些所有物也就意味着失去了身份。但是,身份问题不能如此看待。我认为,现代性不是那种摧毁身份的东西,相反,它生产身份。或者说,它生产的身份远多于它摧毁的身份。我们需要在作为范畴的身份与归属之间做出区别。每个人都有归属,都会有归属感,如说,这是我的家庭,这是我的邻居,这是我燕居时深深的存在感。然而身份却并非限于这些,有种种不同的身份。可以说,身份是现代社会的产物,让人能够直接地感受到其正式的和公开的归属。而在部落社会,想想看,若是问他们是否有身份,他们会怎样回答呢?他们绝不会说:“噢,我的身份在于,您懂的。”他们没有身份概念,身份是现代的概念;有了现代性,才会有各种各样的身份。我们有国家身份,有性别身份,有职业身份,有性身份,即性向身份,等等;而这些身份,在前现代社会,是不可能正式地或公开地存在的。身份是现代性的产物。一个人可以想象自己为英国臣民,女性,异性恋或者同性恋,资本家或工人,这样的想象具有政治含意,是身份政治。是现代性让我们做如此的想象,用福柯的话说,现代性甚至在我们出生之前就开始监控我们的行为。我们生来就在一个被构造的世界里,我们在其中取得自己的身份:阶级身份,种族身份,民族身份,性别身份,等等。身份是现代社会的结构性特征。而身份与地点的联系其实是很松散的:身份结合了各种不同的经验方式,它当然可以与地点相关联,但那是一种很特别的身份,是诸多身份中的一种。我把自己想象为英国人,诺丁汉市民,这是身份的地点形式。但同时,我也有别的或许是更重要的身份,比如,我作为丈夫的身份在某种意义上就比我作为英国人的身份重要,因为作为丈夫,我有决定家庭事务如选择何处居住的责任。换言之,我究竟身在何处远没有我作为一名家庭成员的身份重要。诚然,身份与地点密切相关,但身份更是动态的。返回您所讲的无地点身份问题,我觉得,若真是存在着各

种各样的身份,那么想象自己归属于世界整体也不为错。

金:由此,我想到商人这个群体。他们在不同的国家建立公司,在不同的地点生产和销售,其足迹遍布全球各个角落。由于其利益系乎多重场所,他们便不再像从前那样只是忠诚或认同于某一国家或地区。也许,他们具有无地点的身份。进一步也可以说,在他们的身份建构中,地点所扮演的角色已经变得无足轻重了。

汤:确乎如此!由于不再忠诚于任何特定的地点,这类人群便不会觉得哪种想象自我的方式会特别地值得艳羡。显然,他们是全域主义(旧译“世界主义”——译注)者。就像有些人喜欢宣称的,我居无定所,我只爱旅行生活。的确,你可以与任何一种特殊的文化相连接,它会给你一种自由感,你是自由的。这种说法很诱人,但是那多是因为方便于赚钱的缘故。问题的另一面是:我们是否可能拥有一个可被坐实的全域主义身份?不再持单一文化的狭隘视角,而是采用一种向着所有文化开放的视角,认同于整个世界。这当然就是全球性了。但是,我们很难设想一个人怎样才能建构起这种全球身份,我们不得不问什么是全球身份,因为我们的历史经验总是互不相同的。这个问题太难回答了。

金:如果说全球身份还不太靠谱的话,那么赛博身份则是如今愈演愈烈的一个事实。荷兰学者约西·德·穆尔认为,赛博空间突破了时空的物理性限制。确实如此,在赛博空间冲浪,我们会产生一种超越时空的感觉,不再被约束于某一地点,某一时区。全球化一点儿也不抽象,赛博空间给予我们一种具体而实在的全球感受。

汤:设想一种无地域的身份或全球身份或乌托邦身份,也许算不上多么困难;比较困难的是,在人的身份中,总有某种物质性的东西相伴随。从定义上看,赛博空间就是无处而在或无处不在。我们可以在赛博空间组建社区,加入专题讨论小组,等等。不过我更关心的是人的状况,而人的状况则必然包涵身体性方面。我们不能只是作为意识的存在,我们还是物理性的身体。您知道,身体总是把人交给了地点。

金:如《新约》所言,神若要显示给世人,就必须把自己肉身化。耶稣即是他的一个肉身化形式。反过来说,这也是人的世俗性使然。

汤:我不是从神学角度考虑此问题的。我的出发点很简单,很实际,或者说,是存在本身。由此出

发,则人既是意识也是身体。赛博文化研究有一种趋向,就是忽视或者忘记了身体化;甚至更糟糕的是,它鄙视身体化,以为身体化是可以避开的,以为人可以离开其身体。这是很危险的。事实上,身体代表着处所,人不能不深陷其中。身体把我们投放在世界的某个地方。而赛博空间却是让我们逃离身体、地点,它将身体仅仅视作一个起点。所以想象一种无地点的文化,认为它不局限于某一特殊的文化视角,是很成问题的。我们没有材料来建设这种文化,没有范型可供参照。让我们看看世界史吧!世界史不是某个单一文化的浮现,它是各种文化彼此碰撞的一个过程。兴许如今的全球化会导致单一文化。但现在我还找不出什么证据、范型来发展我的全球想象。我们无法想象自己属于世界整体而非某个地方。这种图景不能想象。这就是问题!也许全球化进程会迫使我们去发展这样的图景,然而这会造出许多无法解决的困难。究其本质,我想,这恐怕只是纯思辨的东西。

金:在谈论全球文化时,您经常提到普遍主义问题。您认为,普遍主义原则上并非坏事。如果说普遍主义不是帝国主义的话,那它又是什么呢?

汤:这取决于究竟是哪种普遍主义。

金:大部分时候,我就是个普遍主义者。多数中国人也都是普遍主义者,而非地方主义者。历史上,我们有一个“文化天下”的观念,类似于今天的文化帝国主义。

汤:在某种程度上,人是一种普遍性的动物。所以很多人都是认同人的状况的。回首五十年前关于全球论争的大范围转向,对于那时的西方人来说,普遍主义并不是一个问题;它之成为一个问题跟后结构主义、后现代主义有关,跟文化研究的兴起有关,原因就是我所说的坏的普遍主义。这种普遍主义就是种族中心论或欧洲中心论,以为我的经验就是普遍的经验,以为我的特殊的经验也一定是普遍的经验。显然,这里有一个很成问题的假定,就是说,一个人的地方经验优于其他人的经验,或者,世界上只有一种美好的和真正的生活方式。不过,这个坏的普遍主义对于建构普遍主义的一种积极形式也是有一些潜在价值的。积极的普遍主义虽仍相信普遍性,但同时也珍视世界其他地方。它既向文化差异开放,又坚持人类存在的某些方面是通适于一切人的,无论他们偶然地、各别地出生在何处,他们的文化状况和位置有何不同。例如,关于人权的主张,我真不知道怎样才能想象出一种不属于普遍主义的人

权话语。怎么可能呢?! 我个人认为或直觉地认为人之为人应该有某些权利。应该有自由表达的权利, 应该有向别人生活水准看齐的权利, 应该有不被折磨的权利, 自由思考的权利, 饮用清洁水的权利, 等等。这些权利在我都是无可辩驳的, 我想不出什么强有力的反对理由。所以在这个层面上的普遍主义是毋庸置疑的, 我还未遇到过能够说服我相信人类不应该有这些权利的理论。不能去折磨别人, 不能对别人不公, 连想都不要去想, 更勿论去做论证了。我没见谁论证过。显然, 就此而言, 普遍主义是正确的。但是它也有出现问题的情况, 假如说, 在与其他信仰体系相冲突时, 有人仍然坚持普遍主义的立场, 例如宗教信仰与自由主义的冲突。去年在法国发生过这么一件大事, 法国政府坚持世俗和自由的立场, 批评伊斯兰妇女佩戴面纱与人权相冲突, 认为在是否佩戴面纱上伊斯兰妇女应该有其自决权。但妇女佩戴面纱是伊斯兰的宗教传统。那么, 这就是冲突: 一方面是非常不错的人权主义基本原则, 另一方面是文化的特殊性, 我们应该尊重和容忍文化差异。面对这样的困境, 我们是不是普遍主义者其实并不重要, 重要的是在某些情境下我们应该让普遍主义介入对文化差异的主张。这就回到您关于持续对话、对话永无终结的理论。对话是唯一的出路, 在对话中我们没有必要辨认真究竟谁是主导者, 凡参与对话者都有妥协的那一时刻。

金: 伽达默尔指出, 越是一场真正的对话, 越是无人能够主导, 对话者都在被对方牵着走。

汤: 完全如此, 这就是在对话中为什么我们不能预先假定一个结论。《真理与方法》这本书很不错。

金: 是的, 但关键是如何阐释普遍主义。在其合著的《期望中国》一书, 哲学家郝大维 (David Hall) 与安乐哲 (Roger Ames) 对语词的作用和性质做过有趣的探讨。在他们看来, 尽管日常交往离不开语词, 但这并非要求人们必须弄懂每一词语的含义或每一词语的所有含义, 完成一次交往行动实际上只需知悉部分词语或其部分含义就足够了。这也就是说, 交往只是在语词上的相遇, 换言之, 语词只是人们的相遇之点。勒维纳斯的概念“面对面” (face à face) 异曲而同工: 人们相遇而不识、熟视而无睹, 人们无法整合彼此之绝对的他者性。以您之见, 郝氏和安氏的语词视角是否有助于通向一种更好的普遍主义?

汤: 这要看怎么去理解您说的“相遇”了。若“相遇”仅指“穿行”的意思, 那么其情景就如英语习

语所讲的彼此擦肩而过的夜行船, 虽然照面过, 但并未“结识”。两船之间没有建立关系, 没有会合, 它们是各走各的道。也许可以这么悲观地看待“相遇”吧, 即是说, 有相互作用, 然无意义之发生。不过, 这只是“相遇”的一种方式。其实, 在其相交点上, 在其接合点上, 肯定有心灵或什么的会聚。这是您的意思吧? 显然, 这样看待“相遇”将具有更多的正面意义。对于理解普遍主义, 这是一种很好的思维方法。依此, 则普遍主义就不再是明摆在那儿, 不再是一种标准, 不再要求来自不同文化的每个人都同意, 像我刚才提到的人权。非也! 普遍主义是说, 两种或两种以上的文化走到一起, 相互发生作用, 承认某些共同的价值。在此意义上, 普遍主义就是会合, 其中存在着共识, 存在着人们一致认可的东西, 一致接受为真理的东西。因此普遍主义就有那么点作为条件的意思, 它是会合的前提, 对话的前提。它不是独立的, 文化上中立的, 它不是一种标准。您可能会问: 一个文化体究竟应以哪些权利为标准? 这是困扰着许多人的问题。德里达甚至会称, 人权或人权话语来自于一个特殊的文化史, 来自于基督教, 例如宽恕、忏悔等观念。而儒教、佛教就不大会有犹太人、亚伯拉罕传统的这些观念。然而今天它们被一些世俗组织如联合国、被一些看似不相干的东西给体制化了。普遍主义是西方的传统, 在这一点上, 德里达是对的。但是, 依照您的理解, 普遍主义是那种具有某一会合点的东西, 而出自单一文化的普遍主义则不能妄称普遍主义。米歇尔·华尔兹 (Michael Waltzes) 讲过同样的看法。他在普林斯顿, 实际上是一位政治哲学家。他写过一本很不错的书, 叫《厚与薄——在国内和国外的道德主张》, 其主题就是如何调和差异论与普遍主义。他与您很接近, 认为普遍主义不能独立存在。

金: 普遍主义与差异论应该没有矛盾, 只要它们能够在某一点上交合, 相遇和相知。

汤: 这么说, 困难当然就不会很多了。可是在一些复杂的情境下, 仍然会有很多的困难, 因为理论终究是理论。在现实中, 例如, 一个怀有强烈的伊斯兰经卷意识的人与一个信仰体系相异的西方自由主义者就会发生冲突。理论上没有问题了, 但不等于政治上不会有问题。

金: 是的, 在具体问题上的确不好说在哪儿会合才好。

汤: 在我看来, 这就是全球化提出的最重大的问题。或许它也是我们这个时代最重大的道德、政治

和文化问题。如何从概念、知识、政治、实践等方面去调和这些问题是一项艰巨的任务。

金:午餐时,您问我霍尔是怎么看待当今的英国文化研究^①。我有个印象,似乎伯明翰学派已不复存在。迈克·费瑟斯通和您的成果代表了文化研究的一个新的转向,就是从英国性转向国际性。我们刚见到贵校的罗杰·布罗姆利(Roger Bromley)教授,他领导的国际文化研究系这个系名对我触动很大:文化研究已经从体制上开始国际化了。

汤:遵奉谦虚的美德,我不能这么说话,但从事实上看,您说的完全正确。我没有什么贡献;费瑟斯通的著作可能更多地参与了这一转向。1960年代兴起的英国文化研究与英国社会有很大的关系。它是向内看的,面向英国文化特有的问题讲话。因而,其视野有一定的局限性。它应当将目光转向外部,看看其他文化或全球文化。它必须调适自身,分身有术。实际上英国文化研究界现在已开始谈论流散文化、后殖民文化了,开始关注我们适才提到的身份问题,还有性别、种族等等。

金:社会学差不多也经历了同样的一个转向。罗伯森将社会学的发展分为三个阶段。第一个阶段是国内阶段,其主题是国内的问题;第二阶段是国际阶段,专注于国与国之间的问题,或者,在国际框架内研究国内问题;第三个阶段是全球化阶段,将全球化既作为一个研究对象,也作为一个观察方法。

汤:绝对正确。全球化力量既改变了当代社会的性质,也改变了概念化这一社会的方法的性质。全球化摧毁了一些学科赖以建立的基础。以社会学

为例,它主要以代表了社会的民族国家范型为基础,它有疆域的限制。这就是所谓的“社会”学。而全球化则就是对界定社会之传统概念的挑战。不过,每个学科都有其存在的合理性,所以社会学也会存在下去,学校仍然会开设这方面的课程。例如我们这里就有一门社会学课程,叫做《当代英国社会》,学校让我做该课程的主考。它与多元文化主义有关,对象是英国社会,但又不拘于英国社会;它不能这样,必须的,它必须涉及其他社会之进入英国社会的方式。是吧,当今的社会非常悖论!

金:这就是全球化的“社会”后果:在全球化时代,没有孤立的社会,我们也不能孤立地研究社会。社会已经被全球化了:“全球社会”虽然听来悖论,但正在成为现实。谢谢您,也谢谢您夫人张涛博士的款待。

(本文由中国社会科学院研究生院李昕撰初译)

[参 考 文 献]

- [1] 汤林森[汤姆林森]. 文化帝国主义[M]. 冯建三,译. 上海:上海人民出版社,1999.
- [2] 汤姆林森. 全球化与文化[M]. 郭英剑,译. 南京:南京大学出版社,2002.

[责任编辑 张积玉]

① 在谈访汤姆林森之前,本人在伦敦拜见了霍尔,详情参见金惠敏《听霍尔说英国文化研究》,《首都师范大学学报》(哲学社会科学版)2006年第5期。

Cultural Imperialism and Cultural Globalization

——Notes of Professor John Tomlinson's Interview

JIN Hui-min

(College of Chinese Language and Literature, Shaanxi Normal University, Xi'an 710062, Shaanxi)

Abstract: Criticism of the theory of “cultural imperialism” doesn't mean that cultural imperialism is not there, but that this idea is far from enough to state the current globalization and cultural effects caused by it. Therefore, the “globalization” should be upgraded to a new idea, or should at least be seen as a new perspective. Similarly, “global culture” or “cultural globalization” cannot be regarded as cultural westernization or homogenization or “cultural imperialism”. Rather, they should be considered as a new form of concept of cultural changes in times of globalization. As a result, it may be expected that the idea of “world literature” introduced by Goethe and Marx will gain enrichment and innovation.

Key Words: cultural imperialism; cultural globalization; Tomlinson; world literature