

# 全球主義意識形態和 比較文化研究

● 史華慈  
(Benjamin I. Schwartz)

## 一 全球主義的泛濫

本世紀末最普遍的陳腔濫調無疑是「全球主義」。一如許多陳腔濫調，它如實反映了我們生活的多個方面。冷戰時期黑白分明的兩極觀業已消失，資訊革命的驚人技術主宰着新興世界經濟，並已創造出全球性的商業——消費文化。它摻雜着少許地區文化特色，從四方八面包圍我們。現在人類居住的世界，處處可見機場、超級公路、高樓大廈和無遠弗屆的跨國企業商標。

當然，它還有一些明顯的對抗力量，而且這並非全部是「傳統主義的」。我不打算定義「民族主義」這個棘手的字眼，而僅要表明，我視民族主義為一種後啟蒙的現代傾向，儘管它和過往的文化有千頭萬緒的關係。它仍然存在於「現代西方」核心地帶。除了有人因為分享不到世界經濟利益而提倡經濟民族主義外，大多數起勁地參與全球消費經濟的人，也仍然把本身的民族社會視為身份認同的對象。

若看「高級」知識話語世界，包括西方和參與話語的非西方知識份子，就會發現一大堆相互衝突的趨勢，包括「現代主義者」和「後現代主義者」之間複雜和令人困惑的爭論。後者之中不少人對新國際媒體的「解構了的大眾文化」和「虛擬真實」甚感興趣，但有些又拒斥新全球主義的「理性中心霸權」。此外還有以過往文化和宗教真理代表自居者，繼續以傳統文化力量在全球進行抵抗。這些傳統主義運動和我稱為「全球主義意識形態」之間的關係是最複雜的，這尤以西方的「原教旨主義」和「宗教權利」運動為甚。

儘管有這種種抗衡力量，但每當我們接觸傳媒以及記者、政治家還有專家和「未來學者」的公共話語時，看到的卻是對50年代和60年代初所謂「現代化」和

我視民族主義為一種後啟蒙的現代傾向，它仍然存在於「現代西方」核心地帶。除了有人因為分享不到世界經濟利益而提倡經濟民族主義，大多數起勁地參與全球消費經濟的人，也仍然把本身的民族社會視為身份認同的對象。

「發展」理論熱烈和昂揚的重新肯定。我可以說，今天「全球主義意識形態」所持的「發展」觀念，比冷戰時代盛行的更狹隘和教條化。

我之所以說「重新肯定」，是因為在我看來，這套意識形態背後的基本構想既不新鮮也不原創。它們是濫觴於十九世紀多種相當分歧思潮之中某些共同的假設，而這些十九世紀的思潮又源於啟蒙思想。首先，它大體認為人類命運是一種直線的決定論式和進步式歷史或演化過程；更特別的是，它假設這種進步的原動力完全在於科技革新和理性化經濟增長。用韋伯 (Max Weber) 的話來說，這增長的機制可稱之為集中人類所有主要身心能量於工具理性化的大業。

## 二 全球主義的經濟觀

用馬克思語言來說，文化、政治和精神生活所有這些「上層建築」在功能上都從屬於「經濟基礎」，而上層建築的轉變是由科技—經濟基礎的轉變塑造的。因此，在全球主義意識形態裏，未來的全球文化將是全球經濟的「副產品」。在資訊時代，傳媒將自行決定它所傳遞的文化訊息。

我使用馬克思的概念，並非認為全球主義意識形態是來自馬克思主義或者它界定了馬克思教條的全部內容，而是因為事實上它是許多十九世紀針鋒相對的「主義」（包括斯賓塞 Herbert Spencer 結合古典經濟學和演進理論的嘗試）和二十世紀的現代化理論所共有的。馬克思、斯賓塞等人有一個共同看法：十九世紀民族國家經濟最終將融入世界市場經濟之中。對他們來說，民族國家的沒落是與政治事項的重要性減退緊密相關的。他們夢想的，不是出現世界政府，而是國家的消萎。當然，馬克思認為，這要以暴力逼迫資本主義世界就範來達到，而斯賓塞則認為它是一個有條不紊的、建設性的工業理性化過程，由之而產生一個繁榮的全球社會。

50年代的現代化理論家大多經歷過大蕭條、共產主義、法西斯主義對經濟自由主義的反擊，以及冷戰時期激烈的國際衝突。他們雖然普遍支持市場經濟，但大體上並不是緊抱着最原初的資本主義觀點不放；對於改良市場經濟的「新政」和「福利國家」觀念，他們事實上是接受的。

隨着蘇維埃共產主義及其全球性「指令經濟」構想的崩潰，我們現在看到的是，「自由市場」理論中的「經濟基礎」和非經濟「上層建築」的關係再次被近乎狂熱地予以肯定。我們又再看到斯賓塞夢想中的世界市場經濟，它令民族國家乃至政治事項在人類事務中的功能逐步消失。因而，非關經濟的「上層建築」關懷和憂慮（無論是社會、倫理宗教、政治、生態方面的），因其可能妨礙科技改革和無止境經濟增長，就應當也必將被這種被視為勢不可擋的發展過程宰制。最後，科技—經濟發展本身將會促成輝煌的未來全球文化的興起。

在討論現今的全球主義意識形態與比較文化研究的關係之前，我要表明以上言論並非對後啟蒙現代文化各個層面的整體攻擊，亦並非對全球主義意識形

隨着蘇維埃共產主義及其全球性「指令經濟」構想的崩潰，「自由市場」理論中的「經濟基礎」和非經濟「上層建築」的關係再次被近乎狂熱地予以肯定。我們又再看到斯賓塞夢想中的世界市場經濟，它令民族國家乃至政治事項在人類事務中的功能逐步消失。最後，科技—經濟發展本身將會促成輝煌的未來全球文化的興起。

態各層面的守舊反應。今日世界有系統地追求科技進步和經濟增長，使培根 (Francis Bacon) 夢想中的「人類狀況的緩和」成為可能。在世界各地，它滿足了基本經濟需要，改善了無數人的健康，亦使許多人得享舒適生活以及物質和精神上的享受。若非抱着出世的禁欲主義，以上好處的確是美滿生活不可或缺的部分——雖然也不是全部。儘管過去和目前的科技革新以及無節制經濟增長造成了一些人所共知的惡果，但也帶來了以上份量不輕的好處。另一方面，就算撇開生態危機、貧富懸殊、核戰威脅、權力集中於不負責的國際財閥手中等問題，我們還必須面對一個主要問題，即在滿足現有欲望和需要，以及無止境追求技術進步而「創造的新欲望和需要」這兩者之間的界線應如何劃分。韋伯這位全球工具理性的理論家，對無限的工具理性化範圍以外的人生關注有深刻體會。

### 三 全球主義下的民主問題

然而，全球主義意識形態還有另一個層面，我個人對它的興趣比對經濟增長的無止境追求更大，這就是它所宣稱奉行，而我們稱之為政治民主的那一系列具普世意義的理念。

在全球主義意識形態中，「政治民主」往往被視為無止境的科技—經濟增長的必然副產品。我們在此無法討論這個極之龐雜的問題，但要指出，這一系列

在全球主義意識形態中，「政治民主」往往被視為無止境的科技—經濟增長的必然副產品。然而，政治民主概念本身，並沒有產生無止境的科技—經濟增長理念所引發的烏托邦幻想。它並不提供完全的個人自由，保證社會和諧，或者解決人類存在意義的問題。它所能做的，只是建立一個講理和減低暴力衝突最小的環境，好讓人類繼續努力解決那些憑暴力或壓迫無法解決的問題。



理念和制度發展，雖然在十八世紀西方自由憲政民主思想中才達於頂峰，其歷史根源卻在古代，所以絕非經濟理性化必然產生的「上層建築」的副產品。事實上，已有證明，不受控制的「私人」力量之高度集中，可能嚴重危害政治民主。

芸芸政治民主的觀念之一，是以法律和一套「遊戲規則」來保障個人和團體權利(包括經濟權利)，這兩者節制權力並使政治人物承擔責任，而且透過民眾選舉和以法律管束行政官僚系統來為政治權力的傳承提供法律程序。這各種元素之間的緊張，以及這套系統內可能出現的腐敗，是眾所周知的。政治民主概念本身，並沒有產生無止境的科技—經濟增長理念所引發的烏托邦幻想；「遊戲規則」系統本身，也不能消弭一切人際和團體之間深刻和互相對立的差異。它並不提供完全的個人自由，保證社會和諧，或者解決人類存在意義的問題。它所能做的，只是建立一個講理和暴力衝突最小的環境，好讓人類繼續努力解決那些憑暴力或壓迫無法解決的問題。

況且，政治民主並不等於政治事項從人類事務中消失。雖然經濟和科技範疇似乎可以視為決定論式和非個人的過程，而政治範疇中的官僚—行政層面也是如此，然而政治活動和人本身以及人作出倫理—政治決策的權力是分不開的。不論決策者是暴君、封建主抑或民選議員，我們都得承認，即使人類可能犯大錯，他也還必須賦有決定人類事務的權力，即使牽涉到所謂非個人過程時也不例外。跟哈耶克(Friedrich A. von Hayek)的看法相反，人類行事者或會犯錯，但並不比所謂人類社會生活的非個人過程錯得更厲害。

在十九世紀末和二十世紀的西方思想史中，反對線性進化論的主要思潮，是某些文化人類學理論，它們強調不同時空的人類文化的重大差異。因此，有人甚至認為，文化人類學展現了一種抗斥全球演進論這一「主調」的文化相對論。

#### 四 文化相對論的問題

既然承認了全球主義意識形態的許多方面是合理可取的，為何還堅持比較文化研究有現實意義呢？在十九世紀末和二十世紀的西方思想史中，反對線性進化論的主要思潮，是某些文化人類學理論。它們強調不同時空的人類文化的重大差異，並把這些文化視為整合、封閉且恆久不變的思想和行為模式，有時甚至認為其結構是由語言結構決定的。不管文化這一詞是用於「原始」社會、整體文明世界抑或民族文化，它們強調的是其多樣性和差異；雖然大家公認文化總是關乎普世性的人類關懷，但文化人類學強調，對這些關注的事情的處理和反應可以有極大差別<sup>①</sup>。因為這種觀點背後的「科學」姿態，它避免對不同文化下價值判斷，所以甚至有人認為文化人類學展現了一種文化相對論，抗斥進步式全球演進論的「主調」。實際上，以文化相對論真正倡導者自居的後現代人類學家，往往並不認同早期人類學工作在這方面的價值，理由是西方人類學仍自認為具有普遍有效性，是一種先驗科學。

對於這一強調文化差異的人類學觀點，提倡現代化的全球主義者有不同的看法，他們強調所有這些文化(包括前現代西方「傳統」文化)差異都已成過去：要點是，它們全屬於人類社會—經濟發展的農業甚至漁獵階段。它們之間那些

雖然有趣但無關宏旨的差異，主要是關乎次級「上層建築」問題的；其反駁的持論是，「現代社會」與「傳統社會」的主要區別在於：後者的發展停滯不前或極端緩慢，可說全都具有妨礙人類現實發展這一共同致命傷。

對於發展理論家來說，人類演進中存在一個大問題，即發展優先次序出現高度扭曲。到底是甚麼妨礙了科技革新和經濟增長的前進？在幾十萬年前的史前時代，人類已經有意識地運用技術和思考來控制外在環境，當時肯定已經意識到不斷改進和革新的可能。許多古代文化都崇拜與發明有關的神祇和英雄。公元前二千年文明文化興起，因而出現物質和社會技術的大革新。貿易、貨幣、城市發展、文書、水利、國家和軍事組織，引領人類社會進入穩定和有系統的「理性化」階段。蘇格拉底和柏拉圖等希臘思想家甚至意識到工匠技藝和邏輯—數學理性的確切真理間的密切關係。可是，他們卻更為熱衷於把「高等理性」應用到倫理、政治和形而上學方面。那些在建造大教堂時巧奪天工、匠心獨運的中世紀建築師，並不曾把心思用到改善廁所上去。

當然，十八世紀啟蒙運動以來，對發展優先次序的扭曲這一問題已有人提出種種答案，例如人類受帝皇和教士的自利意識形態支配而偏離了真正重要的事；也有溫和一點的看法，認為人類的進步猶如小孩子的成長，得花點時間。

也許有人會覺得我有點浪漫懷古，但我認為令「原始」和「文明」文化產生「偏離」的那些人類關懷仍然存在，而全球資訊時代的來臨也並不一定能把它們消除或者解決，甚至可能使其中一些問題更形迫切。我們想到的問題包括：人際（包括團體間的）關係這永恆之謎；生死愛欲等人生大事；人際間的權力關係與身份認同的問題；還有人和外在自然環境關係這無法究竟的課題。這包括生存之道；對各種自然現象的工具性和直觀探索；對世界神聖、優美和令人怖懼或敬畏本質的思考；以及對想像和儀式作用的探究。

生存和經濟生活當然也是所有文化面對的迫切問題。雖然從酒神膜拜、巫覡和神話中或可看出人類欲望是永無厭足的，但卻並不一定導出科技—經濟有系統和無止境進步的觀念。在許多文化中出現了以正義的再分配手段來改進社會的理念，其背後所持的是增長有其止境這一原則。希伯來先知、中國士大夫和希臘哲者不僅關心經濟分配，同時也關注物質和社會技術發展造成富者愈富、權貴愈強的不良後果。目前人類集中精力於科技—經濟理性化過程所展現的驚人能力是前人未能預見的，因而也沒有轉移他們對上述非經濟問題的關注。

在幾十萬年前的史前時代，人類已經有意識地運用技術和思考來控制外在環境，當時肯定已經意識到不斷改進和革新的可能，但卻並不一定導出科技—經濟有系統和無止境進步的觀念。在許多文化中出現了以正義的再分配手段來改進社會的理念，其背後所持的是增長有其止境這一原則。

## 五 非西方文化崛起的問題

過去幾年間，現代化理論的「下層建築／上層建築」教條觀念出現了修正。雖然大家仍相信「突破」最先是出現於現代西方，但我們現在發覺東亞和其他一些非西方社會能夠把科技—經濟增長過程化為己用。儘管自由市場經濟是全球性的，非西方社會在成功打入世界經濟市場的同時，仍能保持自己的文化特

色。東亞小龍(包括中國大陸)的成就，甚至使人重估傳統文化在「現代化」過程中的角色。雖然儒家學說和其他東亞文化思想這些「上層建築」，曾被視為經濟理性化突破的絆腳石，但現在它們所產生的行為和思想模式又往往被認為對科技—經濟發展極有幫助。這並不是說儒家學說或者東亞文化作為整體指導方向能自發地促成工業革命。它可能不是「充分條件」，但作為文化指向，它卻能為已經啟動了的現代化過程提供有利環境。事實上，近年已有人提出，也許在經濟理性化繼續邁進時，不僵守市場模式教條的東亞模式會比西方更具優勢。不過，目前世界經濟波動的某些逆轉，似乎使人對西方超級資本主義的全球模式恢復了信心，認為它最終將勝過所有其他「模式」。

過去幾年間，現代化理論的「下層建築／上層建築」教條觀念出現了修正。東亞小龍(包括中國大陸)的成就，甚至使人重估傳統文化在「現代化」過程中的角色。不過，目前世界經濟波動的某些逆轉，似乎使人對西方超級資本主義的全球模式恢復了信心，認為它最終將勝過所有其他「模式」。

然而，一如亨廷頓(Samuel P. Huntington)最近宣稱，一個完全全球化的經濟，並不一定會帶來一個源於西方模式的、全然同質的全球文化。其他文化的指導方向不但可能和不同程度的經濟理性化相容，還可能會導致觸發嚴峻國際衝突的文化「民族主義」。這裏所謂「民族主義」，不僅泛指那些以國家為單位的社會，也包括伊斯蘭、中華或印度文化世界這些龐大體系。我們很清楚，雖然西方民族社會都屬於共同的西方「文明」文化，但它們的身份認同感和團體沙文主義則是以各民族的「次文化」差異來宣揚的。

是否果真如此，那很取決於我們的文化觀念。有的觀念會導致未來衝突，但也有些觀念能幫助我們更加了解過去和現在各種不同的、豐富多采的人類經驗，而這種經驗正和前述的人類問題相關。之所以要對人類豐富各異的集體經驗有透徹的了解和欣賞，並不在於這些從原始到文明的不同文化可以解決所有人類生存的困惑，而是因為它們全部一直竭力解決這些困惑，這就使我們能接觸到這種持續進行中的交流互動，從而把我們從目前單向度、偏頗和貧乏的全球主義意識形態中解放出來。

## 六 比較文化研究的意義

我要在此提出的文化觀念並非像某些文化人類學學派那樣，把文化視為建基於一些固定主導原則的緊密、封閉和高度整合系統。如上面所說，這種觀點甚至常常假定文化基本上是由語言結構決定，而且是隔絕於本文化範圍以外的影響。就「原始」文化而言，我們幾乎可以套用列維—施特勞斯(Claude Lévi-Strauss)的假定：這些「冷社會」不會促成文化中的任何重大歷史性轉變。儘管所有這些社會都關注到普世性的人類問題，但重要的只是它們對這些問題的反應迥然不同。

然而，當談到「文明」文化時，我認為應當利用較寬鬆、較薄弱和較複雜的「文化整體」概念。某些社會的特徵是它們持續具有共同的、主導的文化指向。就中國來說，在公元前二千年間這些指向已大致融合於華北了。這些共同的指向並不形成一個界限分明的整體，亦不能阻止整體內的「高等」文化之間，或「高等」文化和流行文化之間出現緊張關係，更不會防止重大歷史轉折的出現。由於

高度自覺的個人和團體對於文本有不同解釋，它們甚至會導致複雜和相異的知識傳統的衍生。

不可忘記，我們在此談的，並非抽象的文化指向，而是實在的個人自覺行為。由於這些文化與普世性的人類關懷密切相關，所以處於某一文化的人不可能不受其本文化以外的觀念影響，儘管外來文化在逐譯時有其困難，但仍被認為是有意義的。經過多個世紀，中國融會了博大的佛教思想，從而產生到底是佛教「改變」了中國，還是中國把佛教「吸收」進中華文化體系的無窮爭論。但如果我們把中華文化和印度文化視為寬鬆和不穩定的化合物，而不是已成形的整體系統，那麼，就沒有必要去找絕對肯定或否定的答案了。如果說其他文化有其絕對獨特、與別不同的特質，那麼它最可能出現於感性和審美領域。古埃及壁畫、東亞山水畫、中國和印度烹飪都可能代表絕對獨特的特質。但這種獨特表現模式卻又正是最容易感受和傳播的。

視文化為僵固整體系統的觀點還有一個問題，就是它忽略了在所有文化中規範和現實的鴻溝。文化結構常被視為具有自發強制力的規範性理想，而深切認識規範理想與現實行為間的鴻溝則是所有「文明」文化的要務。中國古代諸子百家也許共享某種共同的文化指向，但他們最關切的仍是自身現實社會的紛亂和慘況。他們關注的方向相同，但所作的闡釋迥異，這正就是其文化的核心。因此，我認為，前文所提到對簡單化和整體性的文化觀念，一方面極易淪為非黑即白的二元論（比如「西方是個人的，中國是社會的」），另一方面則會落入對過去文化的一味歌頌。這種文化觀往往成為支持民族目標或「團體認同感」的工具。

本文的題目不但指文化研究，也提出「比較文化」研究。「比較文化」意味着我一直確信有一些跨越文化的、普遍的人類關懷。我並不低估跨文化觀念逐譯的困難，或者文化限制和時間限制的問題，但認為文化差異最終是可以理解的。誠然，現在非西方知識世界盛行的學科分類用語，像宗教、經濟學、政治學和哲學等，都是源於當代西方的。然而，即使在西方本身，這些概念仍然極其複雜和具有彈性，它們將來很可能會被涵義更廣的分類取代。但在目前，對人類整體文化經驗進行比較研究是既可行且必須的，因為只有這樣，才能矯正目前全球主義意識形態的單維度和偏頗本質。

「比較文化」意味着對跨越文化的人類普遍關懷的恆久信念。我們並不低估跨文化觀念逐譯的困難，或者文化限制和時間限制的問題，但認為文化差異最終是可以理解的。在目前，對人類整體文化經驗進行比較研究是既可行且必須的，因為只有這樣，才能矯正目前全球主義意識形態的單維度和偏頗本質。

林立偉 譯

#### 註釋

- ① Clifford Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", in *The Interpretation of Cultures* (New York: Harper Basic Books, 1973).