

### 第三章 文獻探討 (二)

#### ：當代的民族與民族認同

由前一章的討論可以知道，我們今天所談論的民族和民族認同乃是歷史過程的結果，民族主義運動和民族-國家的建立產生了今日我們可以明顯區分的不同的民族。每個民族-國家的創建都有它不同的歷史條件和形塑過程，民族的涵義和民族認同內涵的構成也有所不同，民族一詞在使用上意義的差異往往使人困惑。儘管如此，民族和政治單元之間的連結是近代才出現的觀念，它的重要性在於民主論述中與政權正當性的關連，缺少這點，民族和其他群體(宗教、族群等)就沒有什麼差別(Eriksen, 1993; Hobsbawm, 1990)。民族所具有的這個政治義涵使它從一開始就和國家連結在一起，即使並非主權獨立的國家，民族認同一旦被提及也是指涉一個已經是或是希望組成自我治理的政治單元的群體身分認同，在多民族-國家和少數民族的民族主義可以看到這樣的使用。

這個傳統的民族概念在國家和正當性論述中或是在民族主義論述中，都以一種整體一致的形象標誌著它的獨特性和統一，這種同質性的民族時間空間的想像和支撐這想像的制度，在當代形勢中面臨愈來愈多的挑戰。民族主義和各式各樣的認同政治的興盛，資本、商品、及資訊等跨國流動對民族-國家邊界的侵蝕，以及人口與文化日益雜混化，這些都對民族原有的義涵帶來不同程度的衝擊，身分認同在這不確定性日益升高的環境中，成為高度關注和充滿爭議性的問題。

雖然不同的民族-國家或群體面對的問題並不相同，由於政治與社會權力不均衡或歷史因素，造成少數群體的反抗或是國內族群之間的爭戰並非今日才有，但在今日，民族與認同的問題涉及比以往更複雜的情境，也就是冷戰結束和全球化所帶來的新形勢。蘇聯的瓦解帶來一波新民族-國家的創建風潮，還有冷戰時期區隔不同陣營和人民的意識形態也失去它大部分的作用，杭亭頓(Huntington, 1997/ 2001: 1)指出在後冷戰時代「不但民族的定位發生重大變化，這些定位所象徵的意義也截然不同。全球政治生態開始沿文化斷層線重新修正--- 民族都簇擁於象徵其新文化定位的圖騰後面」。杭亭頓以兩德、兩韓及兩岸三地的中國人為例，說明這些曾經「因意識形態不同而分道揚鑣的人民，卻因文化而凝聚在一起」。文明(文化)的聚合導源於西方霸權沒落和現代化普及帶來「全球的本土化」，後冷戰時代的新世界秩序中衝突也將由意識形態轉向文明(文化)之間的衝突，它可能發生於國家與國家之間、國家之內、或國家與非政府組織之間。

在杭亭頓的分析裡，民族-國家在後冷戰時代仍有重要的位置，但是文化而不是意識形態成為聚合或衝突的主要根源。前蘇聯和東歐境內發生的民族主義和波斯灣戰爭這些事例，似乎也都指向文化在群體與群體之間衝突中的角色。相似地，福山(Fukuyama, 1989)以「歷史的終結」來說明冷戰結束代表著意識形態衝突的終結，新的衝突來自於宗教團體、民族主義、及各種現代或前現代的團體，

以及舊時的意識形態。不過福山認為共產主義的崩潰代表著自由主義和市場經濟的勝利，民族主義和其他團體的運動都缺少前者「普遍的意義」，而資本主義和持續的現代化會使得各個國家彼此之間更加相似，使「所有人類社會日益同質化」(Fukuyama, 1992: xiv)。

福山的論點和晚近對經濟全球化的一些論述有些類似，例如大前研一(Ohmae, 1995)所說的「今日跨國界文明的新鎔爐」，認為經濟全球化和資訊傳播科技會帶來更多的文化融合。不過許多人都認為文化的聚合和衝突，以及資本主義全球發展和它帶來新的軋合，同時標誌著當前這個世界的普遍情勢(Habermas, 1998/ 2002; Hobsbawm, 1990)，而全球化和文化的聚合或衝突之間也有許多的關連之處。哈維(Harvey, 1989)就指出晚近資本主義的全球擴展和新資訊傳播技術加快了生產和流通的速度，不只資本的週轉，消費及符號生產和汰換的速度也不斷地加速，它帶來高度的「時間－空間壓縮」的感知，這不斷流動、短暫、瞬息萬變的時空感知，同時也引發尋求較穩定和固定的事物的反作用力，宗教的復興以及在政治上尋求屬己性(authenticity)的民族主義、地方主義等，可以說此一時空參考架構變動的回應。當然，並非所有的認同政治或宗教復興運動都和全球化有關，就民族與民族認同的問題而言，資本、生產、及資訊傳播的全球化發展對民族-國家邊界的侵蝕，不僅衝擊到民族-國家的政治經濟，也對社會生活及文化層面產生巨大的影響。

民族空間的建構就如德·塞爾托(de Certeau, 1984)的分析所指出的，涉及民族-國家或其他組織這種「權力與意志的主體」從流動的空間流之中形成，這種「空間凌駕時間的勝利」使得權力得以對其內部進行正當化和規訓的策略，同時對外進行地緣政治的策略，維繫和鞏固了其邊界和內部統一。民族-國家空間的生產涉及複雜和多重的社會過程，疆域、速度、和傳播這些與空間化相關的變項，這些空間化使權力通過各種技術，官僚體系、交通運輸、都市計畫、工廠、醫院、學校、及傳播媒介，對此一疆域進行管治。但這空間也是一個「社會空間」(Bourdieu, 1989/ 1994: 439-40)，有它客觀的一面，它是被社會地結構起來，因為作用者或制度的特質，以非常不均等的機會組合呈現出來；但也有主觀的一面，它被結構起來是因為感知與評鑑的架構，特別是銘刻於語言中者，表現了象徵權力關係的狀態。因此，社會空間「具有象徵空間的作用，這是一種生活方式，以及具有不同生活方式的地位群體所形成的空間」。民族的社會空間也是一個象徵空間，其內部總包含著一定程度的不確定與模糊，因此具有一定程度的「語義彈性」，這提供了多元世界觀的基礎，也提供了關於製造與安置正當世界觀的權力的象徵鬥爭的基礎。

從另一面來說，也就是維繫和穩固民族空間的不同過程(資本、人口流動、意識形態、資訊等)，也可能使這空間及其邊界變得不穩定。在這空間中不同位置對此一象徵空間的鬥爭，可能改變建構社會世界的認知和評鑑結構，這空間也不會是同質性時間空間的構成。但是試圖重新定義民族的社會空間，安置一個新的民族實體，則是另一種象徵的鬥爭，民族主義運動即屬這種。全球化流動空間

穿透民族-國家疆域，對此一社會空間帶來許多的不確定性，人與文化的跨國流動以及資訊傳播科技所帶動的資訊與文化流，這些對民族的象徵空間產生的影響，和晚近發生的群體或文化間的衝突並非沒有關連，例如歐洲許多國家出現針對移民的排外的民族主義。全球化解除了長久以來一直以民族-國家作為政治、經濟與文化單位的確定性，全球化不同的過程對民族-國家的影響，無可避免地觸及到政治共同體及其認同的問題。

下面一節將討論全球化及其影響，以及日益流動與多文化情境中，政治共同體和認同的問題，藉此可以更清楚民族認同在當代情勢中的位置。第二節探討在當今形勢中，共同體、民主、與認同之間的問題。最後一節探討大眾傳播媒體的公共的性質，以及公共領域的角色。

## 第一節 全球化與民族認同

### 一、關於全球化

貝克(Beck, 1998/ 1999: 32)曾對新興的「全球性」做了這樣的定義：

全球性意謂：民族-國家和民族社會的統一性崩解了；形成的是新型態的權力和競爭關係，以及民族-國家的機構和行動者，與跨國行動者、跨國認同、跨國社會空間、跨國形式與過程間的衝突與交鋒。

貝克認為從不同的全球化面向和爭論中，全球化有一項「確定的事實」，那就是第一次現代的主要前提——在封閉且彼此隔離的民族-國家及其相應的民族社會中生活和行動的觀念——已不成立了。經濟、資訊、生態、技術、文化及公民社會各面向，因全球化而使得日常生活行為的疆界瓦解了，人們的行為和生活受到遠方事務的牽連日益加深，使得原有的距離感消失了。

距離感的消失打破並攪亂了民族-國家中政治和社會的權力機會、社會行動、生活和認知空間，從而形成各種跨國的連結與交錯的多樣化空間。在一方面，跨國企業不再侷限在民族-國家的遊戲規則體系中，於是出現了「民族-國家行動者」對抗「跨國行動者」的新型態的權力遊戲(*ibid.*, 90-3)，而在這遊戲中佔上風的將是跨國行動者。在另一方面，全球文化工業的象徵世界也使得國家、社會和認同無法在等同在一起，「人們的夢想、希望、日常生活中的幸福烏托邦，不再侷限於地緣政治的空間及其文化認同之中」。文化的全球化使得文化不再是過去附著在一定疆域上的觀念，而是一種「多數的」文化，也就是「非整合的、非彼此隔絕的、沒有統一性的多樣性」的文化，這種文化，貝克引述皮亞特斯(J. N. Pieterse) 的話，亦即「跨地方的多數文化，並非無附著地——只是將地方視為向外開放的——具有一種『對於在地的全球了解』」。從這觀點來看全球化的文化面向，全球化也就是「創造了跨國性的社會條件和空間，提高了區域文化的價值和

推動了各種第三文化的產生—『一些來自這個，一些來自那個，這便是新事物降臨世界的途徑』(魯西迪(Salman Rushdie)語)。貝克強調的全球化，著重於它在政治、經濟與文化上對民族-國家疆界的消解作用，民族-國家和社會的統一體為不同流動的過程所穿透，在文化上則是愈來愈趨向雜混和多樣的文化型態。

另一種定義較傾向將全球化視為跨國與民族-國家這地方之間的動態關係，麥克魯(McGrew, 1995: 470)指出全球化指涉「超越民族-國家的多重連結與相互關係」，在這過程中「世界某個地區的事件、決策、與行動，對遠在地球彼端不同地區的個人和共同體有著顯著的影響」。在當代世界，不僅財貨、資本、勞務、人、知識、形象、文化、犯罪、污染、時尚等等都已經形成跨越國界的流通，跨國的社會關係、運動、及網絡也都擴展到不同的活動領域(從學術到性)。貿易、金融、及生產的全球體系也以相當錯綜複雜的方式，把家庭、共同體、民族的繁榮與命運與全球體系緊密地連結在一起。不同社會之間各層面的相互連結與互動也不斷地擴展與加深，這些交錯的社會關係與文化的跨國發展，就如貝克所指出的，打破了原有以國家疆界分隔開的社會單位。隨著經濟全球化的加速與全球市場的崛起，以及交通與新資訊傳播科技的發展，人、財貨、資訊、及文化的全球化快速流動，使得原有的共同體與文化的疆界逐漸模糊化。麥格魯(McGrew, 1995)延續季登斯(A. Giddens)及哈維(D. Harvey)的觀點，指出全球化這個概念包含著不同國家與社會之間交互關係與連結在空間上的「延伸」與「深化」，也就是隨著資本主義及傳播科技的擴展，現代生活的「離根化」(disembedding)或「時間—空間的疏離」(time-space distancing)逐漸擴展到民族-國家以外的地方，而遠方的事物也不斷地影響人們日常生活的經驗；同時，全球化不斷加速和深化社會經驗的「時間—空間的壓縮」，加劇了不同國家與社會之間不同層面的交往、相互連結、與相互依賴。因此，在這「延伸」與「深化」的過程中，「每個人所擁有的地方的、現象的世界，真正來說大部分都是全球的」(季登斯語)，而全球化也就是「關涉到全球人類境況與地方和個體特定性之間日益增長的相互穿透」(ibid., 473)。

當跨國的或全球的相互連結與互動不斷擴大它的範圍，並且與人們日常生活的關連不斷加深，它也對人們生活的文化層面產生顯著的影響。人類學家漢納茲(Hannerz, 1996)因而指出，在這個「全球的世界」(global ecumene)中，當代的文化不再能夠被視為根植於特定空間的個別文化的組合，而是由遠距離的形象、財貨、及人的文化流動交織而成的複雜結構。雖然跨國的或全球的文化流動並非今日才有的現象，但是當代文化在這兩方面— 人類的流動以及透過傳播媒介的意義和有意義之形式的流動— 顯現出它的特殊性，這是由於媒體與交通科技發展，使得「這個世界--- 現在已是持續性互動與交換的、具有自覺的單一場域」(1996: 19)。這觀點和羅伯森(Robertson, 1992)的「把世界認知為一個整體的意識」相近，他們都強調全球化的文化面向，也就是人們認知到全球這個大範圍的場域。羅伯森認為晚近經濟、政治與文化全球化的加速發展，個體與集體跨國流動的經驗或透過大眾傳播媒體所認知到的全球化，已使得全球與地方的明顯的區分

變得不切實際，全球的「單一城市」(unicity)已是不可改變的趨勢(*ibid.*, 26)。

## 二、全球化與民族-國家

晚近這波由經濟全球化與新傳播科技所擴展和加速的全球化，其最直接而明顯的影響就是民族-國家。傳統上被視為各自分隔的政治、社會與文化活動的獨立單位，由於跨國政治、經濟、與文化的發展，使得過去以民族-國家為中心的這些活動趨向於分散與流動，國家所能掌控的範圍和程度也因而減少，全球化削弱了國家對社會的支配。有些人因而預測全球化終將帶來民族-國家的終結或衰微，未來將是超國家的大型組織與次國家小組織共存的政治型態(cf. Beck, 1999; Ohmae, 1995; Hobsbawm, 1990)；有些討論即使沒有這麼強烈的預言，也指出民族-國家的力量與重要性受到全球化諸多過程的侵蝕(Held et al., 1999; Castells, 1997; McGrew, 1995; Rosenau, 1990)，民族-國家並不會消失，但它的功能和全力將不復以往。

全球化對民族-國家的影響主要在於它對國家的能力、領土國家的主權、民族-國家的集體認同、及民族-國家的民主正當性這幾方面(cf. Habermas, 1998/2002: 84ff)。這些影響可以從全球化的不同過程來看：

**跨國經濟：**經濟全球化削弱國家為了控制宏觀經濟和進行重分配而承擔的調節功能，資本外流與稅收減少也使得國家日益「瘦弱」。由於國家規劃和調控經濟發展的功能隨著跨國資本、跨國企業、和跨國組織的發展，已大幅萎縮，國家在社會重分配和保障人民工作權和社會福利的能力(Beck, 1998)。後者的發展將使得國家無法滿足公民的重要需求，維持社會福利國家穩定的社會基礎，很可能會動搖到國家的正當性。就如貝克(Beck, 1998/ 1999: 131-3)所描述的，推動全球化的資本主義動力把越來越多地區和角落整合到資本主義體系中，地方與民族-國家的自我供應和經濟空間因而解體，這過程弱化民族-國家，「弱小的國家正是新世界秩序(太常被誤解為世界無秩序)」【包曼(Z. Bauman)語】。跨國經濟愈來愈擺脫民族-國家的控制，但其後果(不斷增加的失業與貧窮)卻必須由民族-國家承擔與解決。

面對日益壯大的跨國經濟勢力，民族-國家往往勢單力薄、進退失據，再加上隨著全球化而來的跨國人口流動、跨國犯罪與恐怖主義、及毒品、空氣污染等種種問題，國家越來越難單獨應付這些問題，因而促使了民族-國家間尋求跨國政治、經濟的合作，和建立跨國組織來解決相關的問題(Held et al., 1999; Hirst and Thompson, 1996/ 1999)。民族-國家間(尤其是歐、日、北美)透過協議來穩定匯率、協調財政與貨幣政策、和聯手抑制投機性的短期金融交易，或者透過國際組織(例如「世界貿易組織」、「國際貨幣基金會」、「世界銀行」)，來治理和監督經濟活動各層面。這些作為使得「超越民族-國家的治理」成為可能，而這也改變了傳統的國家主權的概念(Held et al., 1999/ 2001: 96)。建立跨國大型的經濟體和分

權給地區經濟，也是民族-國家對全球化的積極回應，前者有歐盟以及北美自由貿易區；後者則有義大利的愛米利亞-羅馬涅區(Emilia-Romagna)、德國的巴伐利亞地區。這些發展都影響了主權國家對其領土之內的治理功能，有些主權或決策的權力被讓渡出去，給較小的地方或地區政府，或者跨國的組織。

赫爾德等學者(Held et al., 1999/ 2001: 96-9)因而認為，全球化使得「有效政治權力不再歸屬一國政府，而由國家、區域與國際層級的各種不同勢力與機構共同分享與交涉」；而「有關民族自決團體政治命運一致的概念在單一疆界內不再有意義」，因為決定其內部與對外生存機會的基本勢力與過程多已超越單一國家範圍。此外，即使國家主權不盡然全盤破壞，許多區域內交錯複雜的忠誠行為、對權利義務的不同解釋、相互聯繫的法律與權威結構等特徵，「使主權概念不再具有無限、不可分割與排他性質的政治權力」。

然而，跨地域性的組織與資本嶄新的跨地域性，不僅加速其對弱勢區域的排擠，也逐漸擺脫民族-國家的控制，新出現的乃是「大分裂」的局面(Bauman, 1998/ 2001)。現代國家的立法與行政主權，是維繫於軍事、經濟與文化的三種主權的「三足鼎立」，金融市場的自由化及經濟全球化，已使得主權鼎立的三隻腳毀損。為了奪回其維護法律與秩序的權力，各國之間尋求同盟，從而奉送大半的國家主權。同時，也出現愈來愈多從民族-國家中分離出來的地域政治實體，自動放棄其政治、經濟與軍事的完整，以其加入歐洲共同市場這類的聯盟。包曼(Bauman, 1998/ 2001)認為資本嶄新的超地域性的發展，與民族-國家政治的分崩離析之間並非沒有關係：

爲了有移動的自由，爲了無拘無束地追求他們的目標，全球的金融、貿易與資訊工業都必須仰賴世界場景的政治分裂——一種細分(morcellement)。或許可以說，他們的既得利益在於「弱國家」(weak states)——亦即在於那些雖弱卻不失爲國家的國家。(Bauman, 1998/ 2001: 83)

從這點來看，全球化帶給民族-國家的挑戰，並不全然在於國家主權地位受到侵蝕，畢竟個別民族-國家主權地位受到侵蝕的狀況，只發生在它被「更高權威或具有獨立性、非領土性、功能性等屬性的其他權威所取代時」(Held et al., 1999/ 2001: 65)。而且全球化影響國家決策的自主性(指國家獨立表達並實現政策目標的能力)，並不一定改變其主權地位。但全球化卻對國家的正當性和集體認同產生深刻的影響。一方面，這問題與全球化導致國家能力的縮限有關。在國家、地區、國際與跨國組織所形成的全球體系和跨國合作中，缺少明確的權力階序，民族-國家無法在這中間協調其公民與世界其他地方之間的利益，也缺少可用的政策工具，來回應公民要它爲人民利益採取行動的要求(Horsman and Marshall, 1994: 86)。

其次，就如貝克(1998)所說的，跨國的行動者依據其利益與目標的行動，與民族-國家及其行動者之間形成新型態的權力競爭。跨國公司、非政府組織、跨國化的社會運動、及跨國合作的地區這些行動者不僅瓜分國家在政策和政治控制上的權力，不同的利益、目標、及不同的忠誠行為，也使得附著於國家疆域中的

民族的「命運共同體」失去意義(Held, 1991)。政治共同體內部的碎裂化和重新區隔化，例如包曼(Bauman, 1998)所說的流動者與不流動者、全球的富裕者與窮人的再區分化，使得政治共同體失去其團結的基礎與相互依賴，而國家在這過程中所能採取的積極作為卻十分有限，導致民族-國家的正當性危機。

長久以來，民族被視為在國家疆域中建立起來的政治共同體，除了享有共同的政治經濟體制，也擁有許多共同的歷史記憶和文化(Smith, 1991)。這種共同體的形式在跨國經濟的新區隔化— 地區之間的不均衡發展、流動者與不流動者之間、富人與窮人之間— 之下出現許多新的分裂(Beck, 1999; Castells, 1999; Bauman, 1998)。跨國經濟使得勞工處於相對不利的位置，資本家可以逐「水草」而居，勞工和工會想要訴諸民族共同體成員的相互責任要求國家的保障，但國家往往不能提供適當的保障，於是社會中傾向於流動的和不動的勢力形成新的緊張關係(Bauman, 1998; Castells, 1996, 2000)。這些結構性的轉變促使人們以民族主義的形式表達抗議，和反抗被經濟勢力和跨國勢力所綁架的國家(Castells, 2000/ 2001: 364)。

在另一種情況中，共同體分離意識的形成比較複雜。大多數的民族-國家原本就包含著各種不同的共同體，這些共同體因為政治上的解放和經濟上的福祉，接受國家標準化的語言、教育等等措施，但不表示這些共同體認同會隨著民族化而消失(雖然有很多共同體被同化)，而是透過政治、經濟、與文化複雜的連結關係和較大的社會形成共存(Guibernau, 1999/ 2001; Williams, 1983)。而全球化的新形勢— 國家權力的減弱和區域經濟的發展— 為這些共同體的民族主義操作打開了一個新的空間，例如加泰隆尼亞、魁北克、蘇格蘭這些地區民族主義。

**人口的跨國流動：**大量跨國流動的人口和移民，對民族-國家傳統的民族共同體和民族文化的界定產生衝擊。二十世紀晚期人口跨國流動的特徵，在於由南向北、由貧窮的地區和國家向富裕社會的流動，大量移民和伴隨著他們而來的異文化使得許多社會實際上已成為移民社會，和多種異質性文化共存的社會，即使有些民族-國家不願公開承認這項事實<sup>29</sup>。亞、非等地區也有許多經濟因素帶動的遷徙，印度、孟加拉等地的人口向波斯灣產油國的遷移，東南亞和中國大陸的人口流向日本，許多亞洲人流向美、加、澳洲等國，南非吸引周邊國家人口的移入。對較富裕的國家來說，許多移民填補了這些社會不足的勞動人口，刺激了零售業、農業、紡織等行業的發展。但是大量種族、宗教、語言和文化分歧的人口加入，也對這些社會形成不同程度的壓力。對一些認為維持民族同質性相當重要的社會來說，文化異質性高的族群大量增加之後，同時要兼顧人權、公民權和文化的同質性將變得更加困難和複雜。

每個民族-國家以其不同的制度和社會基礎，大都會發展出被視為(至少被多

---

<sup>29</sup> 統一前的西德即使戰後移民的人口已近 1/3 (480 萬)，西德也不願承認它是移民社會，見哈伯瑪斯(Habermas, 1994), p. 145；除了美、加、澳這些移民國家，歐洲國家大都不願承認他們的社會已是多文化的社會，見Bhikhu Parekh (2000), *Rethinking Multiculturalism*, pp. 4-7。

數群體視為)屬於這個民族共同擁有的文化，包括祖先所留下的遺產、不同世代反覆傳誦的歷史記憶、在食衣住行上具體彰顯的文化特色、以及體現於政治、社會等制度上的信念和價值體系等等。這些在歷史過程形塑，並且在人們政治、社會實踐中保存、修改和不斷再創造的文化，創造出民族這種共同體的空間，也使得這文化帶有特定群體的特徵。這空間的創造或多或少仰賴於國家對邊界和公民權的控制，以使社會的文化再生產避免過多的「干擾」，即使這些國家並未完全拒絕移民，也是以提供歸化的途徑(語言的學習和教育)使移民融入社會。大量的外來人口則對這樣的結構帶來衝擊，少數族裔群聚而成的社區在許多城市和國家都日益增加，無論在政治上或社會上的顯著性都不斷上升。在一個交通便捷、資訊和傳播全球化的時代，遷徙不再像從前，離鄉背井的人們往往和他們的家鄉斷絕大部分的往來或音訊，今日的移民可以輕易地游走(身體或通過電子訊號)於祖國和移入國、族群社區和較大社會之間，保有他們原有文化和認同的比率也較高。這些種族與文化駁雜的人口的跨國流動，使得過去由邊界和文化封閉的空間不再，「(美國)鎔爐」也不無法創造它的神奇(Appadurai, 1996: 172)。

人口的跨國流動形成當代一種特殊的文化現象，離散族群，他們跨越不同的國界和帶著混雜的文化，他們可能擁有新居住國的公民權卻不一定抱有政治認同，或者喜愛居住國較好的環境和工作機會但仍希望保有原來的文化認同，或者他們往往兼具著不同的政治與文化認同。這些「後民族」的個人或團體，以及因為商務、工作、觀光、留學等不同原因的跨國流動，形成當代相當獨特的政治與文化的跨國空間，或是阿帕度賴(Appadurai, 1996)所說的「族群景觀」(ethnoscape)。透過傳真、網路等資訊傳播媒介，人們可以輕易地跨越不同地區和國家形成宗教的、學術的、族群等各式各樣的社區或虛擬社區，這些社區形成複雜多樣的傳播網絡，不僅在文化上，也在政治、經濟上發揮其影響力，例如對移入國要求完整的公民權、雙語教育、或文化平等權，他們也可能介入遠方祖國的各种事務，對集權政府的批評、進行遠距離的民族主義運動。這些跨國社區和形形色色的人與文化的跨國流動的影響不只如此，他們對有些社會既有的民族形象和文化認同也造成不同程度的衝擊，防衛型民族主義與多元文化主義的興起，可以說是對此一發展的不同回應。

**資訊與文化的跨國流通：**「全球」這種空間的隱喻，經常以相對於「地方」(the local)的意義出現，其意義也延伸至變動與固定不變、斷裂與連續性這些相對立的意義。因此，關於全球化與文化之間關係的討論中，尤其關注於傳播媒介之影響者，地方往往被視為可被全球化穿透、介入與影響的客體。大前研一(Ohmae, 1995/ 1996)認為全球流通的資訊與文化，會帶來一種全球的新文明或全球文化，使得民族-國家不再是人們文化認同的主要支柱。大前研一以「新鎔爐」指涉這樣的過程，他指出二十世紀末這波移民和同質化的潮流，表面上是因為全球化品牌和大眾文化所推動，可是也有「較深層的動力」：新興資訊傳播科技野火般的普及速度。而這一種「新的社會進程，前所未見，他將帶領我們前往一種新的社



會現實：真正沒有界線的文明」，此文明的特質是「所有人都能夠接觸共同的科技與資訊來源」，這使得不同地區同年齡層的人們之間的橫向聯繫，超過傳統同一地區世代之間垂直關係。連結這些在無國界國度移動人們的，是以消費為基礎的相同的生活型態和伴隨著它而來的相似價值觀，以及相同的媒介使用的經驗，他們都具有接觸英語、接觸網際網路、收看福斯電視、BBC、CNN、MTV，以及使用互動式媒體的共有經驗。

大前研一認為資訊傳播科技超越政治、社會特定的時間與空間，帶來一種新的無國界的集體。但是不同於麥克魯漢的科技決定論，電子傳播和快速傳輸的加速效應帶來人類經驗的「內爆」這種結構效果，大前研一將資訊與文化的全球化與經濟發展聯繫起來，新的集體並非只是資訊與認知上的連結，而是與消費主義有關的生活型態與價值觀的同質化。這種經濟與文化相伴的現象，曾經被批判為「美國化」、「西化」、或文化帝國主義(Hamelink, 1983)，但現在則被視為新興的全球文化(Appadurai, 1996; Tomlinson, 1999/2001)，全球化所帶動的文化跨國流通並不能被視為一種普遍的同質化過程，而是全球與地方產生的各式各樣的連結與互動。阿帕度賴(Appadurai, 1990/1996: 31)以政治、經濟、文化的「斷裂」(disjuncture)來形容這新的多重又互相不一致的過程。他將全球化的文化經濟分裂為五種(族群、媒介、科技、金融、與意識形態)流動的景觀(landscapes)，以傳播媒介為主的文化流是一種形象與符號的世界，帶來新興「無地方意識」(no sense of place)的共同体，一種「沒有記憶的懷舊」；機械生產的形象使得社會生活充滿著想像：「想像現在變成各種能動性形式的核心，它本身就是社會事實，而且是新全球秩序的首要組件」。

阿帕度賴(Appadurai, 1996: 53)強調「想像」在社會生活中扮演的角色愈來愈重要。他認為藉由戲劇、歌曲、幻想、神話與故事所表達的想像，在當代社會生活中已經成為一個新的權力，而這些想像的重要來源也就是大眾傳播媒體，通過大眾媒介「世界更多地區裡較多的人所思考的可能的生活方式，比起過去有更廣泛的組合」。阿帕度賴進一步地指出，由傳播科技所創造出的「全球文化秩序的一個首要的改變，與想像在社會生活中的角色有關」，過去社會生活大都具有一種惰性，受限於傳統所提供的有限的生活方式，如今想像或幻想已成為「一種社會實踐；它以多種不同的方式進入社會生活的虛構(fabrication)之中」。雖然阿帕度賴也表明這些實踐有其地方的、特定的、和機緣的面向，但是他更強調全球的、去疆域化的力量：「想像與社會生活的連結---- 已是愈來愈全球的、去疆界化的連繫。--- 民俗誌必須重新定義自身為說明大範圍的、想像的生活的多種可能性，其力量超越特定生活軌道的再現的實踐」。

全球化的文化工業與大眾媒體所帶來的無地方特性的形象、意義、與觀念，提供人們豐富的、不斷變換的社會生活的想像，這些想像可以無需藉由移居或旅行就得到，就像羅賓斯(Robbins, 1998: 1)所說的，「我們與各式各樣的地方連結在一起---包含我們從未到過，只在電視上看過的地方」。從這意義來說，當代媒介不只穿透各種有形的疆界，也具有解消無形的疆界這種作用。湯林森(Tomlinson,

1999/ 2001: 132)就指出「新的媒體技術提供的選擇權，造成解領域化(deterritorialization)」，因為「『消息靈通』意味著對事件的看法，將不受限於「當地文化」的視野，而且可以獨立於(國家，當地)的觀點來進行思考」。全球化帶來的解領域化也就是一種「文化的離根性」，人們日常生活受到多種全球化力量的影響，逐漸喪失和「當地」的連結。物品與文化的全球流動使得我們的日常生活與遠地的事物交錯連結，或被遠地的事物所滲透，這過程使我們「更難維持對『當地』穩固的文化認同(包括國家認同)」。

湯林森認為全球化對文化認同的影響，包含兩個層面。其中一個層面是遠端的事件對當地產生的影響，無論是直接經驗到的或是由媒體傳遞的事件，能夠延展個人的「現象世界」，人們日常經驗領域不斷的開展，改變了一般的「文化認同」，也改變了人們「滿足於當地生活，政治的環境的『生活計畫』」。在探討傳播媒介與經驗之間關係時，湯林森引用湯普森(Thompson, 1995)的「媒體中介的準互動」(mediated quasi-interaction)，來說明媒介經驗和面對面互動的直接經驗不同，它構成「個人生活世界的特殊『空間』」，媒體的使用延展了這個空間，使得媒體經驗滲入生活世界，私密領域與公共領域之間、真實與媒體中介的經驗之間的分野在這當中逐漸地模糊化。黛安娜王妃去世引發全球大眾的強烈反應，「電視社區」(television community)參與了這個事件，而哀悼者將私密的悲傷表達公開化，就如參與一種公眾的儀式化活動。

另一個層面則是大眾媒介的解領域化，使人得以在想像交織的國度中，將自身從當地的情境脫離，因此相較於受制於特定時間空間的民族文化，全球文化提供一個「逃離當地固定的疆界」、更寬廣的形象認同的空間。湯林森認為這並不表示全球的文化即將取代民族文化，他同意畢林(Billing, 1995: 129ff)的說法，即當今不論是激進的或日常的民族主義，民族認同的策略和實踐均呈現其持續性。即使如此，湯林森認為，媒介經驗對人們自我理解或認同的形成，和「將認同和地域結合的論述形式」並無不同，任何想要「在意識形態層面上提倡的日常民族主義(banal nationalism)<sup>30</sup>，或多或少必須和一系列隨機之解領域化形象，在同一領域中相互較勁」。雖然湯林森並不認為這波全球化對人們日常生活與文化面向的轉變是普世皆同的現象，但認為文化與人的流動與互相連結所形成的「全球文化」對原本與「當地」緊密連繫的關係造成根本的影響。而這結果「同時也意味著喪失了文化的確定性，甚至令我們喪失了外在世界、和熟悉而未受挑戰的國家／當地的兩者之間的區別。就這點而言，經由全球化媒體，開展視野的解領域化，也許是模稜兩可的狀況」。

### 三、關於全球化的幾個問題

湯林森所說的全球化這種模稜兩可的曖昧狀況，最明顯的莫過於在民族-

---

<sup>30</sup> 這裡的翻譯略有變動，譯本將Billing的banal nationalism翻譯為「平庸國家主義」，我將它譯為「日常的民族主義」。

國家衰微聲中卻不斷出現各種的民族主義，訴諸宗教、語言、地域、族群各式各樣認同的民族主義，以及民族-國家興起的文化民族主義與排外的民族主義，它們和全球化一樣受人矚目。全球化對民族-國家的集體認同有什麼影響，由此來看，很難說是朝向單一方向的發展，如果有文化雜混或全球文化的發展趨勢，那麼我們同時也看到許許多多的認同政治和民族主義。關於全球化，我們可以從以下三方面釐清其中的關係。

一、首先，我們應當區分全球化帶來不同的文化形式與文化過程，它們對民族-國家的影響並不相同。全球化在許多層面確有解除民族-國家文化疆界的趨勢，在交通與傳播技術發展的帶動下，各式各樣的人(外勞、移民、難民、觀光客、異國通婚者、空中飛人的經理人)與多種形式的文化(商品、電影與電視等大眾傳播媒介、宗教、民俗傳統、族群文化等)穿越國家邊界，使得許多社會比起以往更具有多文化、多民族的風貌，這也意味著把文化視為與特定群體、地方、或民族-國家相連的「文化包裹」(cultural package)的想法愈來愈不符合現實狀況(Hannerz, 1996: 19f)。但是貝克(Beck, 1999)指出全球化帶來「一些這個，一些那個」的雜混的、複數的文化，只是全球化的一個面向。不同的文化的匯集和碰撞在一個地理區域內可能顯現出多元文化的風貌，但也產生新的區隔方式，就如許多大都市中形成許多移民族群的新聚落，它們顯現的並不是大都會文化的雜混而是不同的小世界(Friedman, 1996: 76-7)。當住民的種族、民族風貌愈來愈呈現斑駁多樣之時，以文化作為群體區分也不斷被凸顯，這種以文化作為新的納入和排除機制，其結果不是文化的雜混而是新種族主義。

在當代大量資訊與符號可以隨著傳播科技全球流動的世界中，異質性的文化產物可以隨時進入我們的生活中，但是這些大都向消費物一般可以在我們的掌控之中，就像我們可以吃印度菜、看 CNN、聽雷鬼、到非洲觀光，這些商品可以被各式各樣的人消費。這種可選擇的經驗和我們生活中面對文化差異或是遭逢異己的情況不同，它們動搖我們習以為常的價值和身分認同，這種相遇(encounter)是文化上的成見(predispositions)與不熟悉的存在之間碰撞(Connolly, 1991: 36)。全球化過程中，人的大量流動將異質性的生活方式與價值帶入許多民族-國家，從而改變了民眾的種族、宗教和文化的結構，這過程促使社會過渡到多元文化社會。但在另一方面，這發展同時也「動搖了已經成為第二天性的公民團結的民族基礎」(Habermas, 1998/ 2002: 90-1)，不同文化生活方式相互碰撞過程強化了民族認同。

就如哈維(Harvey, 1989: 302)所指出的，全球化所帶來的時間空間變動的感知，往往促使「地方-認同」(place-identity)成為重要的問題。地方和家園變成人們尋求穩固的身分認同和確定性的依託，只是這種尋求往往具有兩面性(或者說是雙面刃)。地方是一種時間空間的社會建構，由於居住於此以及日常活動的涉入，親密性和記憶的累積，以及經由意象、觀念及符號等意義的賦予，這個空間被轉換為富含意義的「地方」。地方的社會建構包含著「關於事物的論述，或者

更廣泛地說是評鑑的論述，此乃評價事物與人的空間－時間實踐的根本」(Harvey, 1996: 221)，沒有「稱名(naming)、記憶、論述及其他類似的實踐」，地方的建構也就不可能。地方既是被結構化的時間空間建構，同時也持續為社會實踐所建構，「地方從人們的集體行動取得許多它們的凝固性(permanence)和它們的殊異性，那些居留於此、透過他們的行動形塑這塊土地、以及建造不同的制度--- 的人」(ibid., 310)。因此，地方和集體記憶及共同體緊密地關連著：

黏附於地方的集體記憶關連著歸屬的想像的建構(imaginary of belonging)。「想像的共同體」透過個體之間的實踐取得某些的真實性，這些實踐有許多是衍生自想像的建構和論述的連結(在我們的時代由「印刷和形象的資本主義」所中介)，如同衍生自面對面的接觸---。

但是這種共同體與地方的連結也帶來一個問題，對地方的情感容易轉移到排除和狹隘地方視野的詮釋與政治，而使得地方變成無法溝通的場所。當今愈來愈常見到以文化來區分不同的群體，民族、族群、宗教這些不同群體都可以用文化作為區分，在有些多文化主義的視野中，文化等同於族群和身分認同，這種將文化凝固於特定群體的方式，成為種族主義區分與排除的新形式(Baumann, 1999; Gilroy, 1992: 50-5)。就如鮑曼(Baumann, 1999: 103)所說的，多文化主義經常不是化約人們的文化為宗教或者是族群認同，要不就是它的視野往往對民族認同不具批判性。此外，對共同體或地方的捍衛或追尋，就像排外民族主義這種形式，經常使得共同體和文化被美化，而且凝固於美好時光的想像，這是一種「民族的自我」的理想化，而且通常是以對他者的憎惡作為必要的補充(Ignatieff, 1994: 8-9)，這種認同政治拒絕任何跨越社會或文化分野的溝通和相互理解的可能，因此形成一種自我中心主義。

共同體的追尋成為新興認同政治的主要訴求，然而就如克利佛(Clifford, 1988: 338)曾指出的，共同體與文化的觀念經常包含著「尋根和一個穩定的領土的存在這種期望」，這種期望在當代人口與文化大量流動的世界中反而相當吊詭地日益高漲。而此一趨勢，就如上述討論所顯示的，經常是強化了既有的民族認同，但這同時，也不少的運動是和民族-國家背道而馳，此一趨勢並不是一個普遍一致的過程。詹明信(Jameson, 1998: 74)就指出，全球化中的認同政治不是對抗多樣化就是對抗統一性，其實都很類似，只是因為結構性的區位(locality)和位置(position)的不同(亦即權力與利益)而轉換。在社會及政治層面，差異往往以微政治的形式對抗國家或主導文化，大眾或民眾的文化有時就成為弱勢族群運用的資源。但是當身分認同的威脅來自全球的層面，民族文化(藝術、文學等高級文化)和國家就不再是敵人，而是對抗入侵者(例如美國化及標準化產品)的有利武器。或者，有時面對跨國資本和世界市場強大的力量，有些地區集結多樣性的草根文化作為反抗的動力。詹明信想要提醒我們的是，許多被訴諸的差異，與其說是因為差異，還不如說是它的定位或置位，也就是它在情境(民族-國家或全球市場)中位置與權力關係的問題。

在全球化日益流動的情境中，既有的地方和空間受到不同流動空間穿透的程

度不斷增加，個人或群體對區位或位置的鬥爭的在加劇中。柯司特(1996/ 1998: 428)曾指出：「我們的社會是環繞著流動而建構起來的：資本流動、資訊流動--- 流動不僅是社會組織裡的一個要素而已：它們是支配了我們的經濟、政治與象徵生活之過程的表現」。當「流動的空間」日益成爲一種支配性的勢力，它的趨勢想要「邁向網絡化、非歷史的流動之前景，意圖將其邏輯安放在四散的、片斷的地方裡」，那麼人們生活所在的地方空間和它的意義就成了鬥爭的地點。誰流動而誰動不了，那些擁有身體移動的管道(護照、簽證)和資訊通道的文化資本者，和那些沒有的，這個權力的幾何學，構成了當代流動空間與地方空間之間鬥爭的不同過程。

二、 全球金融市場和全球貿易削弱了國家的調節和重分配的能力，經濟日益脫離政治的控制而自由化，在這過程中，建立在《西伐利亞條約》基礎上不可分割、排他性的國家權力確已式微。但是，許多學者也指出，國家卻未必因此就凋零了(Held et al., 1999; Habermas, 1998; Castells, 1997)。一方面，就如赫斯特與湯普遜所指出的，跨國體系需要民族-國家「縫合」流程中的不同層面。但是曼恩(Mann, 1997)也指出，先進工業國家的國家事實上比起從前更爲強勢，全球化對國家的影響仍需視一個國家在全球政治、軍事與經濟體系中的位置，以及國內的政治經濟結構等因素而定。許多跨國公司基本上仍然以它們的母國爲基地，而且這些公司也都仰賴它們國家的市場、研發技術與人才、民族的文化、金融體系、以及國家在貨幣政策、教育、軍事及外交的力量。

曼恩(1993)也曾對民族-國家逐漸衰微的觀點提出批評，他認爲雖然戰後經濟與文化的跨民族主義(trans-nationalism)確實不斷地增長，但是「民族-國家--- 並沒有總體性地走向衰微(not in general decline)，不管在什麼地方都是如此」，而且：

除了少數的「次民族」— 加泰隆尼亞及魁北克— 地方和區域的限制在民族國家內部已經降低了。全國的教育體系、大眾傳播媒介、及消費市場仍然反制地方主義，而且同質化社會及文化生活爲最小範圍的單位，也就是民族的單位。

(Mann, 1993: 118)

曼恩認爲民族-國家在全球化經濟中仍然佔有一席之地，它也會持續運用它可動用的資源來維持民族共同體的忠誠，只是民族-國家面對來自多方面的權力競爭者，跨國的資本、組織、企業以及跨國的資訊與傳播，它的權力也不會同過去一樣。同樣地，柯司特(Castells, 1997: 304)認爲在這新的情境中，民族-國家會繼續存在，但是未來它的存在係於它「愈來愈變成較廣泛之權力網絡的節點(nodes)」，而且不斷面對各種流動權力的競爭。

面對全球化情勢中國家功能和權力的轉變，柯司特(Castells, 1997: 305)認爲我們應當從權力的理論，而不是現代的國家理論這個觀點來看民族與國家的關係，這也就是說，「我們必須重新建構這些範疇來了解多種權力關係，但不預設民族與國家之間必定有互動關係。這也就是說，把身分認同和工具性區分開來。

這些新的權力關係超越衰弱無力的民族-國家，必須被理解為根植於特定身分認同而有能力控制全球的工具網絡；或者，從全球網絡的觀點來看，能夠壓制身分認同已完成跨國的工具性目標。柯司特從近期中不斷出現的民族主義和它的性質，指出「社群自治主義」(communalism)所建構的認同，經常是它們建構／重建制度的主要動力，有些想要建立民族-國家，有些則否，但是這些認同政治都使得歷史建構的民族-國家產生危機：

在新興全球化社會，事實上是社群主義建構／維繫著國家，但是，在這過程中，它也關鍵性地弱化了現代(in the Modern Age)所建立的民族-國家，而且也許透過將民族-國家圈限於特定的身分認同中，它也質問了民族-國家這個觀念。

(1997: 307)

霍布斯邦(Hobsbawm, 1990)曾預言全球化這個新的發展將使得民族-國家走向終結，未來將是超民族與亞民族的時代，「在未來的歷史上，我們將看到民族-國家和族群語言團體，如何在新興的超民族主義重建全球的過程中，被淘汰或整合到跨國的世界體系中」。這項預言雖有待未來的驗證，但是從當代全球化的各種過程可以看到，推動這波全球化的資本主義對民族-國家的現代性的侵蝕，才是新興認同政治與民族主義發展的關鍵(cf. Wallerstein, 1995; Friedman, 1994)。就如霍布斯邦所觀察的，這些新興的民族主義不可能再現十九世紀或二十世紀早期「化身為全球各地的政治綱領」的風采，正因為放棄國家發展的現代主義認同，文化實體、地區、或經濟區域尋求獨立或自治，也就順理成章。華勒斯坦(Wallerstein, 1995/ 2001: vii)對此一發展論道：

在十九世紀，建構公民社會是西歐與北美國家的主要活動。二十世紀前三分之二葉，建設國家仍是世界體系的要務，並且可以說有更多國家要建構公民社會，但如今國家式微，公民社會正在解體，實屬必然。當代自由主義者所扼腕，保守主義者所竊喜之事，正是公民社會之解體。

戰後到七〇年之間，致力於國家(經濟)發展的意識形態主宰著世界各國的現代性方案，不管是東、西方集團或是第三世界國家。這個主控意識形態的衰微使得世界進入失序的時代，五〇年代被視為現代化阻礙的「文化」重新抬頭，人們向他們認為所屬的「集團」尋求保護成為當代的潮流，因為人們不再相信「國家能作為帶來解放的現代性媒介」，不再相信舊有的解放之道。

雖然如此，舊有的民族-國家或許失去它原有的優勢地位，國家和公民社會不太可能就此瓦解，只是它可能以「集團」為基礎進行重建，就如柯司特(1997: 349)所說的，公民身分仍然重要，畢竟人們對暴政的「集體記憶」讓他們不會輕易放棄民主制度，因此，「公民仍是公民，只是他們不確定屬於那個城市，以及誰的城市」。

三、 安德生在《想像的共同體》中賦與大眾傳播媒介(報紙)相當重要的位置，雖然他並沒有將傳播媒介視為支配性的動力，但是他將現代民族的形成與印刷資

本主義的發展關聯起來，這點對理解當代民族主義和全球化之間的問題頗有助益。資本主義和古騰堡的革命共同促成了現代民族的興起，其具體的結果也就是以國家疆界劃分出民族-國家。全球化的資訊傳播對民族-國家疆界的滲透，改變了大眾傳播與民族之間原本相對穩定的狀態，也就是以民族-國家為基礎的大眾傳播制度。在過去，不同國家的政治經濟結構與意識形態大體上決定了國家的大眾傳播制度與型態，例如公共或商業的廣播與電視制度、自由主義或集權或威權主義的傳播制度。儘管制度或有不同，從第一次大戰後到六〇年代，在傳播衛星和其他技術尚未出現以前，大眾傳播基本上都是「民族的」，它們無論是隱含的或是明顯表示的都傾向於「強化構成國家的這個共同體」(Price, 1995: 19)，不管它是否事實上包含著不同的族裔(nationalities)。

全球化的資訊與文化流動，意謂著國家與它的文化機器對其人民進行整合，或者說要求他們的認同，面臨較多的競爭和不確定性。這並不一定帶來民族認同的問題，除非這個國家操控了大部分民族認同的生產。教育和大眾傳播能夠在民族認同方面發揮整合功能，是因為整體而言民族的文化(再)生產的機制(法律、政治論述、知識生產、民意等)已經建立，即使是政府也不能違背這個架構。事實上，這個架構一旦建立，民族的意義和認同本身並不是人們日常政治生活中會去質疑的問題，除非它的基礎改變了或是有新的民族主義的出現，否則它會「自然而然」地隱含在許許多多「我們的」這類的敘述當中，並不需要國家特別去推動。就像畢林(Billing, 1995)所說的，它依舊每日在政治人物的話語、在新聞報導、在氣象報告、在足球賽中高高升起。只是畢林也必須承認，這時候蘇格蘭和威爾斯有不少人也同樣地打著它們不同的旗號。

從另一方面來看，國家對媒體從未放棄控制，藉由執照和法規，容許衛星頻道透過當地的有線電視播放而不是開放天空，限制外資對媒體的擁有權等等方式，對民族-國家內部的大眾傳播進行步同程度的控制(Price, 1995)。而且大眾媒體的市場導向也會將媒體的內容配合主要市場— 民族-國家，尤其是新聞這類的內容，民族共同的利益仍然決定新聞報導的觀點(Gurevitch et al., 1991)。雖然跨國傳播讓許多人可以在同一時間看到同一事件，這種共同的收視，或者在心靈接收到同樣的資訊和影像，也就將不同地方的人連結成「電視社區」。或者，由跨國傳播帶動不同地方人們對同一事件的討論，可以形成一種全球的公共領域或公民社會(Keane, 1991:116-162)。這種觀點必須考慮到絕大多數的跨國流通的新聞都掌握在西方的跨國新聞企業，WTN(Visnews and Worldwide Television News)、CNN、BBC 等企業和組織，這些新聞集團在市場差異的考量下，通常只提供「重點新聞」和視訊而不評論，讓不同地方的新聞媒體可以去詮釋這些事件(Dalhgren, 1995: 49)，這也意味著同一事件在不同地方，會產生不同的詮釋。對跨國新聞報導的研究則指出，不同國家為基地的跨國新聞機構，基本上仍然以它們母國的觀點來選擇和報導新聞，也就是它們會將外國新聞「國內化」(domesticating)(Gurevitch et al., 1991: 206)。因此，什麼才是有「新聞價值」的事件，有著不同的判斷，而且即使是「同一」新聞事件，所說的「故事」並不相同。

薩伊德(Said, 1981, 1997) 在《遮蔽的伊斯蘭》中對美國媒體和公共領域的批判，或許也可說明民族共同利益在媒體與特定知識份子已是一種框架，這種共識並不是陰謀，而是出於文化，或者更適當地說：「它就是文化本身」。這既說明民族認同本身具有一種自我中心的視野，當它被用來和政府的政策和立場同一化之時，媒體和知識份子也就失去他們的批判性。這也是政府往往以危機和敵人潛在或立即的威脅來動員人民，對他者的恐懼帶來國家內部強大的凝聚力，提供了政府和軍方行動所需的正當性。八九年波斯灣戰爭期間，主流媒體大敲邊鼓(Kellner, 1992)，異議公共領域聲音微弱不足以形成抗衡，這或許可以說明薩伊德所說的媒體「文化」。

在另一方面，美國媒體和特定知識份子對伊斯蘭的「東方主義」，也指出了異文化之間的了解的困難，「視域的融合」必須要先認識到自己的知識與觀點只是局部的，在詮釋的過程中得到對其他文化的知識，同時自己的知識也不會和原來的一樣。這也就是說，大眾傳播的資訊洪流，並不一定帶來更多的「溝通」，跨國資訊與文化的流通帶來的不一定是全球的公共領域，有時「差距和異己性被轉化為虛幻的親近性和騙人的接納」(Robins and Webster, 1999)。

跨國資訊傳播對民族認同的影響可能在另一方面：新資訊傳播科技帶來多樣、去中心化、跨國的傳播方式，有利於各種共同體和小敘事的發展。例如，有線電視提供地區性的或族群的傳播網絡，網際網路的發展也有助於各種「虛擬社群」(Rheingold, 1994)、長程(long-distance)民族主義(Anderson, 1992)、離散族群的公共領域(diasporic public spheres) (Appadurai, 1996; Gilroy, 1993)、以及各式各樣的認同政治與民族主義的發展。新傳播科技有利於相同語言與文化背景的社區的形成，即使是分散於不同國家或不同區域，也可以連繫起來，形成一個虛擬團體、公共領域、或者是一種「想像的共同體」。這些傳播科技的運用提供資訊與文化流動的許多新管道，尤其是被主流媒體邊緣化或忽略的群體，或者是少數民族與地方共同體，可以藉此形成文化和政治的公共領域，這也有利於多文化主義社會和多重公共領域的發展。

另一個則是資本主義與傳播科技共同帶來的影響。新資訊傳播科技的發展「把空間的地方轉化為流(flows)和通道—帶來生產與消費過程的「去地方化」(delocalisation)」(Castells, 1983: 5)，這也使得社會與空間之間的關係，進入重新建構的過程，而這與資本主義體系與資訊流動網絡之間形成階序化的不同區位緊密相連。不過，這個「去地方化」應當被視為去地方化和重新地方化同時進行的過程，民族-國家的創建和內部的統一化本身也是一種空間的再建構，季登斯(1990)所說的「時間與空間的疏離」(distantiation of time and space)這個現代性的主要動力，也就是指社會關係從傳統社會固定「地方」(指特定地理位置裡社會行動的具體情境)抽離出來，並且進行時間空間重新建構的過程。時鐘、曆法等機械時間把時間空洞化，同時也地控制了地方的差異性，使原本與地方連成一體的空間分離出來，造成空間的空洞化。這個時空疏離的「離根化」(disembedding)的過程，伴隨著這種時空觀念轉型相應的「符號標誌」(symbolic tokens)和專家



系統這個「抽離化機器」的抽象系統，使得個體脫離傳統社群固有的規律與規範，並且可以通過不同的方式重新整合產生新的連結，工會、政黨、社區、民族或公民社群。印刷術與大眾傳播媒介的發展與這抽象系統的發展亦步亦趨，它們的重要性在於它們在「現代制度的建構過程中，作為重組時間和空間的模板」。

但在電子媒介與舊媒介融合後，傳播媒介將空間從地點分離的作用後，這過程逐漸成爲一種「全球化」的現象。在現代性的條件下，大眾傳播媒介所傳遞的經驗具有兩個重要的特徵：一個是「拼貼效應」(collage effect)，「故事」與新聞並置這類的拼貼而非敘述的形式大量增加；第二個特徵是「遠距離事件侵入到日常的意識中」，許多被個人視爲外在的和遙遠的事件也會進入到日常活動中，有時會引起實際經驗還要真實的「真實倒置」的感覺(Giddens, 1991/ 2002: 23)。這些媒介傳遞的經驗愈來愈普遍，因而對個體的自我的反思性計畫(project)產生影響。現代的抽象系統隨著現代性的發展，在協調日常生活中各種連結中的作用愈加廣泛，抽離化的機制侵入到自我認同(self-identity)的核心，自我(the self)也就是個體負責實行的反思性計畫。現代所帶來的快速變遷與高風險的社會，以及與全球化連繫在一起的轉變，促使個體加強了他們反思性地運各種知識與媒介傳遞的經驗來組織其活動，包括了再建構自我認同和日常活動時的生活風格的選擇，以及反思性的組織起來的生活計畫。

大眾傳播媒介在這過程有兩個不同的作用。大眾傳播媒介的拼貼效應提供生活風格選擇多種並置的形式，這些形式與資本主義消費性商品和符號消費關聯愈來愈深，但是就像人們可以選擇性地將被傳遞的經驗要素納入日常生活的行動中，「個體會主動地在可能獲得的資訊類型中間做出區分」。在另一方面，大眾傳播媒介提供個體進入以前從來不會相互接觸的情境，克服了以前相互分離的情境之間的界限，遠端的事件可能成爲我們熟悉之事，並且對我們造成衝擊。在全球化與在地化的相互關聯中，大眾傳播媒介並不一定導致差異與分裂，在許多情況下，「情境的差異化也可促使一種自我的整合」，這有助於把不同情境的要素容納到「一個綜合性的敘述」中。

在政治上，這種自我反思性計畫也具有高度的意義。季登斯指出，在高度現代化的社會，自我愈來愈成爲人們關切的核心，由於生活中不間斷的風險，和專家知識體系愈來愈無法提供人們解決問題的精確答案，而且專家系統無法提供人們在道德層面的關注，不安全感和焦慮使得「存在的問題」變得更加急迫。這種對自我的關注，在政治上顯現出來的是從傳統的政治樣態轉向「生活政治」。生活政治是一種「由反思性所調動起來的秩序」，它是現代抽象系統發展與自我反思性計畫共同作用的結果。相較於解放政治試圖將社會生活從權力與剝削、不平等的情境中解放出來，追求正義、平等這些目標，生活政治是在高度現代性的自由中，關切「選擇」的政治，亦即個體或集體如何在全球化背景下，創造能夠促進自我實現、符合道德的生活形式。而對身體的高度關切與認同的追求、全球的生態等風險與生活風格的選擇、及道德與存在的問題這些都是生活政治關切的議題。

全球市場及大眾消費、大眾傳播和大眾旅遊，這些大眾文化的標準化產品散播到世界各地。這些全球普及的大眾文化，在地化之後往往建立起一種新的多元性，不斷地形成新的歸屬感、次文化、和生活方式。因此，在後工業社會中，這文化過程強化了一種現存的趨勢：「個體化的趨勢和建立『普世政治認同』的趨勢」，這趨勢將不斷更新的生活方式和個體生活計畫建設性的分化過程連繫起來(Habermas, 1998/ 2002: 90-1)。大眾文化成爲個體自我-認同建構的重要來源，這和消費主義當道，當代「去組織化的資本主義」偏好差異和符號的生產(Lash and Urry, 1994)有關。而這也不限於個體自我-認同，其他個人的或集體的認同也同受影響。消費邏輯的大眾傳播(新聞及娛樂)所提供的生活風格與認同型態，愈來愈成爲人們建立認同的重要來源和通道，而且新型態的文化生產喜好差異與特殊性，從身體、性，到傳統、集體記憶、族群特色，無一不能在文化工業和大眾媒介系統中生產與傳播。這使得文化變得似乎是無所不包，漫無邊際，變得「無所不在」(Hannerz, 1996: 30)。

大眾媒介符號的豐盛和盈溢，在政治上帶來多重化和散播的效果，蓬勃發展的新社會運動(女性主義、同性戀、新世代運動等)、新族群認同、民族主義、或跨民族-國家的社會運動，大眾傳播與大眾文化在新認同的建構和共同體的建構上都是重要的場域(Appadurai, 1996; Ong, 1999; Gilroy, 1993)。這些運動的特徵在於符號的操作(Melucci, 1989: 75)，將它們的行動轉化爲對優勢文化符碼的挑戰；或者阿帕度賴(Appadurai, 1996: 7)所說的「神話表述」，把想像的力量，以及記憶和慾望，帶入人們的日常生活之中，進入不同於神話和儀式這種古典類型的神話表述(mythographies)之中。誠如包曼(Bauman, 1992: 18)所說的，市場的勢力偏好「文化的多樣性」而不是文化的統一性：

很明顯地，市場勢力新的宰制已經恢復了多樣性再生產的一個機制，這項機制曾經定位於自主的共同體，但後來在政治支持的文化統一運動和啓蒙的改宗這個時期表面上失落了一段時間。-----今天，將文化看作是持續不斷的、不可化約的(而且，大多數的情形是，可欲的而且值得有意識的保存)人類的多樣性，這已是一股不可抵擋的趨勢。

資本主義體系從商品大量生產轉向消費性的生產，它也改變了資本主義社會整合的原則，以工作爲中心將不同層面的個體、社會、及系統整合起來的原則，已逐漸讓位給消費，個人與社會之間的關係愈來愈像個消費者的角色，而不是生產者。消費所依據的是愉悅原則，消費者的自由變成衡量個人自由的重要指標，獨特性與差異的獲得和什麼是好的生活都與它不可分割，「誘惑」(seduction)於是「可以取代壓抑成爲系統控制和社會整合的首要工具」(1992: 51)。在消費社會，資本主義體系的再生產相當輕鬆容易，傳統的社會控制的機制：以共識爲目標的政治正當化、意識形態宰制、文化霸權所推銷的統一標準的規範，已經不再需要了。從這方面來看，「文化也失去了它與系統的生存和維繫的相關性」，或者，更貼切地說，文化的貢獻在於通過「它的異質性與分裂生殖的特性」而不是普同主義的文化統一運動維繫了系統的生存。

#### 四、小結

上述關於全球化與民族認同相關問題的討論，凸顯出當今認同問題位於全球化、民族-國家、和不同群體之間日益錯綜複雜的情境和關係中。許多全球化的論述都指向國家功能和權力日益衰退，但這並不代表民族-國家不再重要或即將消失，而且不同民族-國家顯現的問題也不相同，國家對馬來西亞、中國、或拉丁美洲國家而言仍然扮演重要的角色(Castells, 2000/ 2001; Lowy, 1998)。國家權力的衰退，以及伴隨著經濟全球化以及資訊、人與文化大量的跨國流動，帶給民族-國家的政治共同體許多新興的問題，其中之一就是不同群體之間沿著文化與認同在民族-國家或跨國家等不同層面的連結與衝突。

在全球化的「解疆域化」和「再疆域化」的過程中，空間的建構日益成為論述與權力鬥爭的核心，全球性、區域、民族-國家、共同體等。全球化帶來新的普遍化或同質化的趨勢，同時也帶來新的碎裂化與分化，這個雙重過程的動力不只作用於政治與經濟，也對社會生活與文化帶來巨大的影響。對「地方」的認同或對區位(locality)的建構，在流動和不確定性的情境中日益成為鬥爭的焦點(Harvey, 1996: 325; Keating, 1996; Appadurai, 1996)。當民族-國家面對全球化向上及向下的發展，使得「地方」(place)的意義愈來愈成為政治交換進行的場域和較大範圍的政治、經濟中的行動者(Keating, 1996: 52)，因此它提供了「一個非市場價值的公共的場域及空間，以及集體動員的能力」。但基亨也指出，這個「地方」的涵義已經不是市場與官僚權威尚未穿透、傳統型態社會關係的前現代情感所凝聚的共同體。這種對地方的再建構，不僅不再是前現代的共同體形式，它也已經是在地-全球雙重過程中，由多重社會交往關係所貫穿的地方，就如麥西(Massey, 1994: 121)所說的當今的「地方」已經是一種流動的社會關係網絡，它相對於其他地方的特殊性是由它內部行動者之間的互動所定義，這也是多重認同的運作。

流動空間對民族-國家被視為統一和固定的時間空間概念，帶來一種去穩定化和去中心化的作用。資訊傳播科技的解疆域化特別顯而易見，而且經常被強調。不過，資訊和影像的全球流通雖然打破地方之間藩籬，帶來一個新的全球的虛擬空間，這中間仍有不均衡的流動和權力階序關係的問題，而且資訊傳播科技廣泛地運用於跨國、國家與地方等各個不同層面，因而帶來新的劃分和空間多重化的可能。當資訊傳播所提供的資訊和影像，愈來愈成為個人及群體認同的一個重要來源，大眾媒體在政治與文化上的重要性也相對提高。市場力量已使得消費與大眾文化與高等文化之間的區分逐漸模糊化，民族-國家中作為教化和正當化的高等文化，面臨商業化的知識與文化在形塑身分認同上的競爭，同時也面臨來自於跨國流動和內部碎裂化的壓力。

高等文化原有優勢地位的下降，或者以伊果頓(Eagleton, 1999)的話來說事實上是「普遍文化」力量的消退，這不只削弱民族-國家中「正當化的文化」的力量，它同時也面臨「作為認同的文化」的興起。文化成為宗教、族群、民族等不

同群體的身分認同的同義字，這也使得文化成爲政治衝突的地帶。這些不同意義的文化之間的戰爭，使得民族認同作爲民族-國家這種政治共同體的集體認同—代表著公民的政治認同和具有特殊歷史與文化特徵的共同體認同合而爲一的認同形式—面對著來自於上和由下而來的挑戰。

## 第二節 政治共同體、民主與認同

在今日全球化和文化戰爭的新形勢中，民族-國家受到來自四面八方的伏擊，結合民族與國家這種現代的政治共同體概念也出現鬆動的跡象(Habermas, 1998/ 2002; Castells, 1997; Appadurai, 1996)。當民族的意義不再與國家連結在一起，由公民身分認同與文化認同相互調節來建構這個政治共同體的認同，民族的意義的模糊化也就無法避免。來自於內部的各種共同體的運動，以及跨國遷徙的新族群的興起，由文化與認同來定義自身的群體愈來愈普遍，從而改變了原有的民族共同體對外和對內的政治、文化邊界。這些不同的認同政治對民族-國家的影響雖有不同，但就如羅森瑙(Rosenau, 1990: 40)所指出的，全球化帶來「次團體主義」(sub-groupism)的繁衍和新認同的產生，分裂了原有的公民社群，使得國家的統治及其正當性都出現危機。

這些新的分裂帶來不同群體之間的衝突，也牽動著政治共同體原有的基礎可能瓦解的問題。如果民族認同就如哈柏瑪斯(1996)所說的，它本身就是公民身分與文化認同的雙重建構，文化群體之間的衝突就不僅僅是文化與認同的問題，也是公民社群與民主的政治共同體如何產生或持續下去的問題。全球化對民族-國家的侵蝕，使得各種跨國的治理機構和跨國的社會關係與組織成爲可能(Held et al., 2000; Hirst and Thompson, 1999)，但是這些並未，至少目前是如此，提供取代民族作爲正當性來源和民主政治共同體的方案 (Miller, 1999; Hirst and Thompson, 1999; Habermas, 1998)。因此，基本上民族仍是思考關於政治共同體問題的主要對象，在當代，這些問題包括：日益走向多文化的社會如何容納相異的文化、種族、宗教等群體，同時又不致於動搖公民團結的民族文化；以及，多族群／民族的國家不同文化群體之間的民族主義衝突能否在一個政治共同體之中共存的這個問題。

在前一章關於民族認同的部份已經提到過，民族認同的建構和現代國家與民族主義緊密關連著，它雖是政治共同體的認同，但是它也是一種文化認同，由語言與象徵所形構。雖然民族認同是建構的，這並不表示它是可以輕易改變或重新建構，就像我們會有多種身分認同，但有些(例如性認同與性別認同)卻是相對地具有穩固的性質，它們並非不會改變，但這涉及共同體文化的轉變遠甚於個人的選擇。從身分認同的建構來看，身分認同既有歷史沉澱的面向，同時它仍是一個持續的過程，因此也有一定程度的開放性。就如克利斯提娃(Kristeva, 1980: 24)所說的，主體在語言中建構，但語言也是說話的主體構築歷史與社會的過程。認

同的這個雙重性，也是我們重新自我與他人之間關係的一個有利的起點，但是從關切政治共同體的問題來看，文化與認同的爭議並非只是個人或共同體如何定位的問題，也涉及政治共同體核心的自由(平等和正義)的實踐，以及政治共同體的凝聚的問題。

## 一、多元文化與政治共同體

### 認同／差異政治的新課題

女性主義者楊格(Iris Marion Young, 1990)指出當代差異政治(族群的認同政治、同性戀運動、婦女運動、印地安人的民族主義等)的特徵，也就是對文化同化原則的反抗。文化同化論者的理想，假定對所有個人都平等的公民身分與權利，必須要依據相同的原則、規則和標準來對待每個人，而差異政治則是認為「作為參與和納入所有團體的平等，需要對被壓迫的或處於劣勢的團體有不同的對待方式」(1990: 158)。楊格認為從社會正義的觀點來說，社會政策應該要與這些要求配合，而且這種新的平等的概念和它所彰顯的異質公眾，也要反映在公共領域和決策機構的參與上，例如提供被壓迫團體與弱勢團體制度的機制和公共資源，包括由團體成員成立的組織、決策機構的政策採納其提案、這些團體對與其有關的政策有否決權，以保障其「團體代表權」(group representation)。楊格以參與式民主的觀點，主張公民個體與團體參與決策和公共討論的過程，才能讓公民確保其利益與需求能夠表達並且不受支配，「社會正義的目標--- 即社會平等」，而平等最重要的並非社會財貨的分配，而是「完全的參與並且把每個人都納入到社會的主要機構--- 發展和運用其能力和實現其選擇的機會」(1990: 173)。而對被壓迫的和弱勢團體而言，還需要在制度和公共領域上，針對這些團體在文化上的不利處境，承認他們不同的文化和他們的認同政治。所以一個民主的文化多元主義需要權利的雙元系統：一個是一視同仁的權利的普遍系統，以及一個較特定的系統以包含具有團體意識的政策和權利。

楊格也對普同主義的公民權和正義論述提出批判。她指出當代各種差異政治或認同政治的特徵，在於身體的政治，性別、性、種族等那些傳統上被歸於私領域的範疇，而共和主義的理想公眾則是建立在公共領域與私領域的區分之上，強調公眾必須超越利益和歸屬或認同的特定性，這樣的區分不利於被壓迫的和弱勢的群體的政治參與。公正的先驗的主體的理想，也就是一種「同一性的邏輯」(logic of identity)，它否認或壓制差異以達到一體性；它否認處境的特定性，理性表述的主體必須抽離其特定性，並且以同一道德規範看待所有情境；它要求主體的論證必須去除情感和不偏不倚；它要求的普同性將道德主體的多樣性化約為一個主體性。楊格(1990: 97)指出，不偏不倚的理想具有意識形態的功能，它「掩飾了宰制群體的特定觀點以宣稱其具有普同性」，並且以這種方式正當化決策的階序結構。

差異政治承認公眾的異質性，而不是尋求統一的公眾：「不同的社會團體有

著不同的需求、文化、歷史、經驗、和社會關係的感知，這些影響他們對意義和政策提案的詮釋，也影響他們政治推論的形式」(Young, 1995: 183)。因此公眾最重要的意義在於「開放和可進入」，在包含著各式各樣差異的社會中，任何關於良善生活之類的感知必須是公眾交往的結果，「在開放和可進入的公共領域或論壇中，一個人應當預期遭逢和聆聽那些不同的人們--- 他們的差異被認知和尊重」(1990: 119)。

楊格的差異政治強調在制度上給予被壓迫的和處於劣勢的團體符合社會正義的分殊化的待遇與權利，同時仍保有共同公民權的基本權利。不過這提議仍有一些問題不易解決，例如社會有各式各樣的差異，而且每個她所說的差異(種族、性別等)之中也有不同的團體和多種的差異<sup>31</sup>，制度化的公共領域如何保障「團體代表」，以及如何可能達成某種協議可能也是個問題(Kymlicka and Norman, 1995)。楊格的分殊化公民權的主張，和一些多元文化主義相呼應(e.g., Carens, 2000; Parekh, 2000; Kymlicka, 1995)，後者在思考民主政治如何因應多元文化社會時，同樣認為平等的公民權不能建立於無差異的公民權這種概念之上，必須將文化差異納入公共政策的制定與討論中，而且應視狀況給予不同文化群體文化的平等權或特殊的集體權利。分殊化公民權的觀念大都應用於多民族的國家(例如加拿大、印度)，美國也給予夏威夷、印地安人、及西語族群特殊的文化權利，但普遍來說相同的公民權仍是多數國家採行的方式。分殊化的公民權在多民族或多族群國家的應用，往往也意謂著這些國家在制度上，朝向多重共同體的政治結構。楊格將原住民的民族運動和同性戀等社會運動同樣歸類於社會團體，並未區分兩種政治的不同，因為她認為理想的國家是「由多元的文化群體或民族所組成，這些群體擁有與聯邦的平等權利和公民義務相容的自決和自治權」(Young, 1990: 180)。這點使她接近於一些社群主義的觀點，雖然她嚴厲批判後者，並且以「城市生活」(city life)取代共同體的理想和個人主義的公民集體的觀念，「城市生活」意指「陌生人在一起---- 的一種社會關係形式」(1990: 237)，而不是共同體概念的親密、透明的社會關係。

另一個同樣關切文化差異與政治的論述者是泰勒(Taylor, 1994)，他較傾向於以社群主義觀點來論述承認政治(politics of recognition)。泰勒指出當代政治的特點在於個體和集體的身分認同，以及想要自己的文化在公共領域中獲得「承認」(Taylor, 1994: 31)。文化的屬己性(authenticity)與人們的身分認同之間緊密地連繫在一起，也就是「我們是誰，『我們從哪裡來』」這類的提問，然而，對自我的理解並非是獨白式的由自我所產生，而是在與有意義的他人之間的對話中形成，因此，得到他人的尊重與「承認」(recognition)對身分認同而言是必要的條件。現代政治的問題並不在於「承認的需求」，而是在於「想要獲得承認的意圖無法達成的情境」，這促使了當代想要獲得承認的差異政治與多文化主義(multi-

---

<sup>31</sup> Nancy Fraser曾批評I. Young為仔細區分她的「社會團體」(social groups)本質上的差異，例如婦女團體和印地安人的民族團體，以及在政治和文化上不同的壓迫與抗爭形式，參見參見*Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. London: Routledge, 1997: 189-203.

culturalism)的興起。

對於這些文化群體而言，「無視於差異」、強調個體權利和程序的這類的自由主義，是一種歧視與霸權，由於它：(1)堅持定義權利的規則統一適用於全體而沒有例外，以及(2)它對集體目標的不信任，使它對差異的接納性不夠(in-hospitable)。因此，另一種由盧梭的傳統而來的自由主義模式，較能提供多元文化社會中不同群體對其集體認同和文化延續這些集體目標的要求。這模式保有自由主義傳統對基本權利的保障，但是區分這些基本權利和不同群體的差異性，在法律層面因應這些群體所需的特權和豁免權的要求。追根究底，這些模式不再是自由主義的程序模式，而是立基於「對什麼促成良善之生活所作的評價」，而這些評價中，「文化的完整」有著重要的位置。

泰勒贊同第二種的自由主義模式，以魁北克的例子來說，魁北克的「獨特的社會」此一訴求，要求地方政府追求其集體目標的政策(例如語言和教育)可以凌駕普同的個體權利，這不僅僅是確保其社會的「文化生存」，也是想要確保這個共同體的未來，也就是要以政策積極地尋求「創造共同體的成員」(1994: 58)。基於「文化生存」的要求，這個模式更賦與國家以政策推動某種「集體目標」的權力，這使得泰勒的主張接近於「整合主義」的模式，甚於「參與者」模式(Benhabib, 1992: 79)。這或許也是瓦爾澤(Walzer, 1994: 101)認為魁北克尋求的模式，也就是多數民族-國家所採取的做法，在語言和教育上都傾向於保障多數者的文化。但應用新的模式則可能帶來分裂的問題，因為它「區隔出不同的少數族群」，而這也可能促使另一個或數個魁北克的產生。

### 多元文化與公民團結的問題

認同政治與多元文化主義對公民權與政治共同體的重新詮釋，使得傳統立基於民族-國家的相同公民權的概念和共同體團結的基礎，成為爭論的焦點。波寇克(Pocock, 1995: 47)曾說過：

一個要求全體效忠的共同體或一個主權可能排除了個人選擇成為這種或那種人的自由；那是早期現代和現代的危險。為數眾多的共同體或主權相繼要求個人的忠誠---是在拒絕一個人對其身分認同做最終承諾的自由，而那正是後現代的危險。

民主國家的政治共同體需要其成員一定程度的忠誠，缺少凝聚力的政治共同體不僅可能面對內部分裂的問題，而且也帶來國家暴力與集權主義政權介入社會整合的可能。民主社會需要一定程度的凝聚力，但民主社會也不能不回應其公民的個人或群體對文化平等的要求，多元文化主義或認同政治本身也是民主的一部分，這中間於是形成一種中心化和離心化之間的緊張關係。

民主必須立基於特定政治社群和民主也是一組處理差異的程序，這兩者之間本來就存在著緊張關係(Mouffe, 1995)。莫非從施密特(Carl Schmitt)對自由主義代議民主的批判，指出現代民主的論述與自由主義之間有著根本的分歧。施密特批判代議民主制度違反民主的真諦：自由主義的個人主義和代議制並不能得到統治

者與被統治者之間的同一性；議會的公共討論原則為政黨協商和利益計算所取代，完全失去人民對它的信賴。施密特也認為如果民主的原則基本上是指統治者與被統治者、法律與普遍意志(the general will)之間的同一性(identity)，那麼威權主義或集權主義的政權雖然是反自由主義，卻並不必然是反民主的。從施密特拒絕多元主義和將國家視為政治－神學的概念，以及他後來對納粹的支持，莫菲(1995: 246)認為拒斥自由主義民主的論述同樣具有危險，這些論述或者傾向於取消政黨、議會這些「達到真正民主的同質性的阻礙」，或者拒絕多元主義、夢想著一種有機的共同體。她建議從另一種觀點來思考民主政治，也就是檢視它的空間是否「納入多元主義和個體的自由」，因為只有同一性的原則無法保障對人權的尊重，當「人民」不再能夠被視為一個同質性的和一致的實體，只有政治的自由主義對個體自由的保障，才能避免使人民主權淪為暴政。

但是，多元主義的保障必須與民主的基本原則結合，使其不至失去政治共同體的可能，因為就如施密特指出的，若無政治的統一體就不會有國家，公民需要某些共同的事物，才能在民主中將彼此視為平等的人。莫菲(1995: 257)指出在一個民主社會多元主義必須有所限制，對抗的正當性原則和自由聯合的政治共同體之間不可能共存，在這層次的多元主義必定導致國家這個政治實體自動消失。在自由民主的政體，多元主義運作於另一個層次，除了多元的政黨之外，它也是文化的、宗教的和道德的多元主義。在正當性的問題上，莫菲認為只有民主的程序不足以創造出民主的政治一致性，它需要「更具實體性的同質性」，但它也不能直接被視為「沒有一些程序中介的事先給定的(pre-given)」，這會「使得多元主義沒有存在的空間」(ibid.: 255)。因此，議會和其他政治的公共領域就扮演著重要的角色，以海爾(Heller, 1971)的話來說，雖然民主需要一些共享的政治價值與某個程度的社會同質性，這不代表取消社會的競爭勢力，通過議會這些程序中介取得的共同基礎並「不在於公共討論的這種信念，而是在於相信討論存在著一個共同的基礎這個信念，以及對對手公平的這個觀念，這對手是一個人人在排除武力使用的情況下希望能與他達成協議之人」(Mouffe, 1995: 255)。

莫菲試圖結合自由民主政治的多元主義和個體的自由，以及民主的等同和同一性的原則，她認為只有等同與同一性的原則，容易帶來威權主義或集權主義的暴政；但自由主義的個人主義和非對抗性的多元主義也忽略集體認同的問題。莫菲(1995: 258)也認為這兩者之間的平衡並不容易，民主一方面要以「一套處理多元性的程序」來理解，在另一方面則是以「民主固著於賦予共同存在特定模式的一些價值」來理解。但也正是「認同邏輯和差異邏輯之間緊張關係的存在，定義了多元主義民主的本質，並且使它特別適合於現代政治這種不可決定(indeterminate)的性格」。莫菲的觀點強調自由與平等對民主而言同樣重要，但自由有它的限制，也就是共同存在、共同體和他者性(施密特所說的朋友－敵人的關係)，個體的自由與多元主義無法延伸到共同體的同一性，因此需要一致性，但她也認為這一致性不能是全然沒有程序中介的實體性的或給定的內容，而是倫理-政治概念的同質性：「對某些數量之政治原則達成協議(agreement)」，而「對這



些原則的認同，提供了民主公民所必需的共通的實質內容」。以這個達成的協議作為政治共同體的基礎，而這政治空間也就是對抗的多元主義政治運作的空間。

哈伯瑪斯(1998/ 2002: 92-3)在一篇針對全球化和移民對民族認同影響的論文中指出，「多元文化的公民社會」的確立必須要有一系列的政策和管理，但它們也就「動搖了已經成為第二天性的公民團結的民族基礎」。由於任何一個公民的認同都和集體認同緊密地連繫在一起，建立在「相互承認」的基礎上，如果一種政治追求的是實現不同種族共同體、語言共同體及宗派等不同生活方式之間的平等共存，這在具有一定歷史背景的民族-國家開啓了一個既棘手又痛苦的過程。因其歷史的複雜性，主流文化成為了民族文化，如果要實現多元文化，「就必須用共同的政治文化，來取代這種成為了民族文化的主流文化」，如此，就必須將公民團結轉移到「憲政愛國主義」這個「更抽象的」基礎上。

哈伯瑪斯的「憲政愛國主義」強調以「政治文化」作為公民團結的基礎，也就是將民族認同視為一種倫理-政治(ethical-political)的自我理解，在法律的共同體和落實基本權利的民主過程中，對特定群體而言什麼才是共同之善的倫理觀點就已經貫穿其中了(1994: 126)。這些對共同之善的決定，事實上是取決於公民的組成，他們在共享的文化傳統與生活與經驗所形成的視域(horizon)，以及公民在這視域中試圖對自我理解獲致協議進行倫理-政治的論述。在多元文化的社會，所有的個人必須被承認他屬於不同「倫理共同體的成員」，對良善生活有著不同概念，因此這種倫理-文化的集體認同，必須和公民社群的倫理-政治的集體認同區分開來。後者的整合必須立基於憲政愛國主義這個「公分母」(the common denominator)，例如瑞士和美國的公民團結的形式，它可以同時彰顯共存於一多元文化社會中不同生活方式的多元性，同時也藉由公民實踐的政治文化促成公民的團結。哈伯瑪斯(1994: 134)認為這種共通的政治文化也就是：

根植於從民族的歷史經驗對憲政原則的一種詮釋。在這範圍之內，那個詮釋不會在倫理上是中立的。也許有人想要做得更好，提出詮釋的一個共同的視域，把目前引發關於公民政治自我理解的議題可以在這之中進行公開的辯論----這些為所有的憲政愛國主義形構了固定的參考點，將權利系統定位於一個法律共同體的歷史情境中----(透過公開辯論)將公民的動機和信念持續不斷地連繫起來---因此，這個讓公民肯認他們為他們政體一份子的共享的政治文化，同時也貫穿著倫理。

這種政治共同體團結的方式對有些學者而言太過「薄弱」，泰勒(1992: p.61)<sup>32</sup>就指出，即使是法國和美國這些最符合憲政愛國主義模式的國家，仍然免不了許多民族-國家的陷阱，例如開國的神話、民族的象徵、歷史的和準族群共同體的理想。有些學者認為美國雖是自由主義的國家(an liberal state)，但其政治共同體

---

<sup>32</sup> 轉引自Will Kymlica and Wayne Norman, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory, in Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, New York: State University of New York Press, 1995, p. 315 (fn. 34).

的團結並不只是建立在對憲法的忠誠之上，而是在社會文化層次也建立了一種民族的認同(cf. Miller, 2000: 131; Scruton, 1990: 323)。對泰勒及社群主義者而言，公民的身分是根據歸屬於一個自我決定的倫理-文化共同體的成員地位來定義，公民對於政治共同體就如同部分對於整體般構成一體，因此他們只有共同的傳統和政治建制的界域之內形成個人認同和社會認同。就如山德爾(Sandel, 1982: 172-3)所強調的，個人對自我理解的構成總是涉及更大的主體，家庭、部落、城市、階級、族群或民族等以構成性意義所定義的共同體，而造成一個共同體並不是某些價值或共同的終極目標而已，「而是言談的一種共同的詞彙和深信不疑的實踐和理解的一個背景，在此之中，私人的不透明性被降低，即使它終究不會被消解掉」。對社群主義者而言，共同體成員所共享的語言和公民德行與責任被實踐的情境這些共同性，使得私人具有一定的透明性，而能夠凝聚成爲一個共同體，這種共同體本身就體現出共同之善，也是正義適當的舞台，「因爲正義根植於對地方、榮耀、工作等各種事物不同的理解，這些構成了一個共享的生活方式。想要凌駕那些理解(總)是不正當的(unjustly)行爲」(Walzer, 1983: 314)。這種特定主義的觀點否認正義具有普遍的判準，它的合理性只有奠定於特定共同體的共識之上，這觀點基本上認爲什麼是良善的生活和正義兩者之間不能分開。

哈伯瑪斯對公民身分認同的觀點，基本上也是站在共和主義這邊，他認爲它的優點在於「它揭示了政治自主--- 這種目標的實現是沒有人能夠孤立地、作爲私人在追求其自身利益中加以實現的，而只能由大家普遍地通過一種主體間參與的實踐才能實現。公民的法律地位是通過相互承認這種平等關係的網路而構成」(1992/ 2003: 543-4)，而且共和主義模式也提醒我們，受憲法保障的自由建制，只有對「習慣於政治自由，適應於自決實踐的『我們視角』」的人們才有許多價值，以「法的形式建制化的公民角色必須根植於自由的政治文化的情境中」。社群主義者堅持公民「愛國主義地」認同於他們的生活形式，泰勒還要求此愛國主義就是「對一種基於某些價值的歷史共同體的一種共同的認同--- 但這共同體：它的核心價值中包括自由」。哈伯瑪斯認爲這觀點並沒有適當地區分共和主義和民族主義之間，它們在概念上並沒有相互關係。他指出泰勒的考慮只導致「民主法治國家普遍原則當根植於某個政治文化之中」，然而，憲法的原則只有「置身於由公民構成的民族的歷史情境中，從而與公民的動機和意圖建立起聯繫，才在社會實踐中具有形式，並成爲動態理解地建立自由的人與平等的人的聯合體這個方案的推動力量」。就如瑞士和美國多文化社會的例子所顯示的，憲政原則可以生根於政治文化，不必依靠所有公民都共有的種族上，語言上和文化上的共同來源：

一種自由的政治文化所培育的只是一種憲法愛國主義的公分母，它使人們對一個多文化社會的各不相同但彼此共存的生活形式的多樣性和整體性這兩方面的敏感性都得到加強。在未來的歐羅巴聯邦共和國中，同樣的原則也必須從不同的文化傳統---加以理解。各自的傳統必須從一個藉別人的視角而相對化了的角度而加以掌握---民主的公民身分不需要根植於一個民族(Volk)的民族認同(national identities)之中。但是，儘管各文化生活形式的多樣性，民主的公

民身分確實要求所有公民在共同的政治文化之中經歷的社會化過程。(1992/2003: 544-5)

將政治共同體奠定於憲政原則及公民實踐所培育的政治文化之上，如此，則不同文化傳統與民族認同的人們能夠在同一普遍原則之下，逐漸發展成既有整體性同時又存在著不同生活形式的政治共同體。這種跨民族或跨文化的公民團結，需要更大範圍和更複雜的政治參與和溝通的渠道，才不至於使得公民身分與權利變成消極的自由權利和社會分享權利。哈伯瑪斯提出一種「商議政治模式」(1992/2003: 549-50)，想要藉由各種交往形式所構成的網路，其核心是規範性的民主程序和公共領域作為基本結構的公共交往網絡。這個交往權力對公共管理產生合理的約束，並且也使經濟系統在不觸動其自身邏輯的情況下，受到社會和生態觀點的限制。這種模式的出發點「不是一個共同體整體的大我，而是無人稱地彼此連接的一些討論」，在這商議作為中心的結構中，一邊是非正式的、非整體性組織的公共交往過程；另一邊是決策機構的商議必須是可以被這些自由公共領域的主題、價值取向、建議和綱領所影響。

## 二、公共領域和政治共同體

就如前面所提到的，哈伯瑪斯的構想是將公民身份從民族認同之中獨立出來，以公民身分作為政治共同體整合的奇點，而不需要根植於一個前政治標準的民族觀念。他提出的「商議政治模式」想要將公民的政治參與和政治意見和法律的合法性連結起來，藉由民主程序把商談原則轉化為民主原則；前者在人們交往中形成的公共領域，可以就關於實務的問題、善的問題和正義的問題進行不同的商談，在這無限制的公共領域中形成的政治意見，和立法部門和憲政的政治意志形成過程連接起來，形成流動的交往過程，相互交織、相互影響。

哈伯瑪斯在《事實與格式》(1992/2003: 146-50)中，以鄂倫(Hannah Arendt)的「交往權力」的概念來鋪陳他的商議性政治。這種權力，以鄂倫的話來說，是無人能夠真正的「佔有」，它是「隨著人們開始一起行動而產生的，一旦他們分散開去，它就馬上消失」。因此，哈伯瑪斯指出，法律和交往權力同源地產生於那種「眾多人們公開地贊同的意見」，一方面這權力不同於為了自己利益而將別人意志工具化的「暴力」，而是「與他人協調一致地行動的能力」。這種政治權力並非實現集體目標或利益的潛力，或是達成集體決定的行政權力，而是表現於合法之法的制定、建制創立之中的「授權」力量。根據此一模式，哈伯瑪斯將政治權力包含政治系統中行政權力的運用和法律的實施，以及交往權力，而法律和立法部門作為兩者的媒介，民主政治重要的是交往權力轉化至法律和行政權力的過程：

只有在交往模式— 它擺脫了關於作為一種實體的人民之代表這樣的具體主義理解— 那裡，上述的思想才得以展開。一方面事建制化的意見形成和意志形成，另一方面是通過文化而動員起來的公共領域中非正式意見形成的過程---

這種連繫之所以可能，既不是因為人民的同質性和人民意志的同一性，也不是因為理性— 被認為有能力去**現成地找到**潛藏著的同質的普遍利益的理性— 的同一性。---公民主權因為交往而具有流動性，如果這種公民主權是通過公共商談的權力而發生作用的，而這種商談又是起源於自主的公共領域，形成於**程式上民主的、政治上負責**的立法團體中，信念和利益的多元主義就沒有被壓抑---在這種交往自由的漩渦之中，除了民主程序本身之外就再無其他支點，而這種程式的意義，在權利體系中就已經得到確定。(1992/ 2003: 183-4)<sup>33</sup>

哈伯瑪斯的商議政治不同於自由主義將民主過程視為實現利益妥協的形式，而是將政治意見和意志形成過程置於民主過程的核心，但相對於共和主義的參與式民主，它更強調制度這一面，不把法治國憲法理解為次要的。在另一方面，商議性政治的成功，也並非取決於一個有集體行動能力的全體公民，而是取決於建制化，以及建制化商議過程與非正式的公共領域之間的共同作用。其次，商談論放棄意識哲學的這些主題：把公民自決實踐賦予一個全社會範圍的主體，以及把匿名的法治加於彼此競爭的眾多單個主體之上。通過民主程序或政治公共領域的交往網絡種種的理解過程，體現一種「高層次的主體間性」，這些無主體的交往過程，包括公共意見的形成、立法的決定、及選舉過程，其目的是確保通過立法過程將輿論和交往權力轉譯為行政權力。這模式也就將市民社會— 自主公共領域的社會基礎— 和經濟行動系統和公共行政其他這兩個社會整合機制區分開來。一旦放棄主體性哲學的概念架構，就不需要將主權放在具體的人民，也不需要放棄給無人稱的憲法結構和憲法權力部門，「自我組織的法律共同體的『自我』消失於無主體的交往形式之中，這些交往形適用特定方式來調節商談性意見形成和意志形成過程，這些過程具體可錯性的結果享有被假定為合理結果的地位」(ibid., 306)。

從這模式可以看到，商議政治基本上是以雙軌的方式進行，公民的交往行動和公共領域的意見形成，可以活化建制化的政治意見形成與意志形成，並且兼顧了後者的合法性，但公民並不能隨意支配法律共同體的規範，而且這些交往並不作為社會關係來看待，也不反映社會整體。哈伯瑪斯以分化的、理性化的複雜社會的觀點來看待商議政治的功能，這種社會乃是系統分化為諸多的系統，而且系統對生活世界的合理化已使得政治系統深度介入人們生活，人民的意見和意志與決策的合法性之間聯繫變得迫切。商議政治視政治系統為諸系統中的一個系統，通過法律媒介而和其他系統聯繫，透過立法部門等商談和公共領域，並且依賴其自由的政治文化和開明的政治社會化，以及形成公共意見的各種聯合體，把該系統與生活世界聯繫起來。

商議政治的雙軌形式包含兩種商談類型。其中一個是建制化的意見形成與意志形成過程的商議，這些以論證方式和專家為主的商談是一種程式化的商談，受憲法原則所調節與限制，由實用商談、倫理-政治商談或談判、道德商談、及法

---

<sup>33</sup> 引文及本文中的強調均為原文所加。

律商談構成合理的政治意志形成的過程。當實用問題的偏好與利益的衝突與共同體生活形式有關，這裡就開始倫理-政治的問題，它是從一些成員對所共用的生活形式及其理想的視角提出，而此問題的商談，是對我們歷史傳承下來的生活形式的自我理解進行「詮釋學澄清」，並且重新確定一個價值組合，被視為總體上對我們是好的。在政策和法律上，這綱領還需要考慮到正義的問題，也就是這綱領可接受與否還需取決於有關的實踐是否「對所有人都是同等地好的」(ibid., 163)，這道德問題是從規範性觀點而非目的論而來，此觀點考察我們「如何根據所有人的平等的利益而調節我們共同的生活」。一個規範只有當所有人在此情境中都意欲它為每個人所遵守，它才是正當的。道德律令可以被理解為對我們來說絕對目標的「應當」，其相應的實踐是正義的，它的問題在道德商談中進行論證，決定結果的論據必須是「可普遍化的」。

另一個則是非正式的公共領域的意見形成過程，這是由一般公眾集體為載體的公共意見的形成，由於這些公眾集體的空間邊界、社會邊界和內容邊界都是流動的，與決策相分離的意見形成過程，就是「在這一個由諸多重疊的亞文化公眾所構成的開放的、包容的網路中進行的」(ibid., 312)。在不同社群中所形成的公眾集體是「普通公共領域」，不具有正式的形式，原則上也是無限制的交往之流，這些公眾集體一起構成一個「未受馴服的」複合體。由於這種無政府的結構，普通公共領域具有不同於議會等有組織的公共領域：一是它比後者「更容易受到不平等分佈的社會權力、結構性的暴力和受系統扭曲之交往的壓抑性影響和排外性影響」；二是它「具有一種無限制交往之媒介的優點」(ibid., 312)。由於這些特點，與受程式調節的公共領域相比，在普通公共領域，新的問題情境的感受更加敏銳，自我理解的討論可以更廣泛、更明確地進行，對集體認同和對需要的詮釋可以得到強制性較少的闡述。

民主地構成的政治意見和意志形成的過程，仰賴這些非正式公共意見的供給，而此公共領域必須以平等公民權利、具社會效力的社會作為它的基礎，才能發揮不受拘束的文化多元性的潛力。這些潛力不僅在於產生意義的生活形式，也在各種衝突中大量存在著，「用交往方式來處理這些衝突，構成陌生人之間— 那些放棄暴力，並且通過合作地調節其共同生活而承認對方**仍然做**陌生人的權利的陌生人之間— 的團結的唯一來源」。哈伯瑪斯強調建立在市民社會這個基礎上的公共領域在商議政治中重要性，在這裡，公共領域既具有流動性質的交往之流，「一個關於內容、**觀點**、也就是**意見**的交往網路」(ibid., 365)，它的語言是日常生活的語言，同時也和其他的系統(如宗教、學校、家庭)及其他再生產的功能(科學、道德、藝術)相聯繫。在另一方面，公共領域的特徵並非日常交往的功能或內容，而是「在交往行動產生的**社會空間**」，這個空間是一個用語言構成的空間，可以從很具體的與集會、活動、展示這種親身到場的場所，到通過傳播媒介中介的虛擬性在場。

公共領域基本上是通過基本權利所構成，包括集會自由、結社自由、與言論自由一起確立這個空間，但這交往結構還依賴於充滿活力的市民社會，構成其核

心的是「一些非政府的、非經濟的聯繫和自願聯合，它們使公共領域的交往結構紮根於生活世界的社會成分中」(ibid., 371)。社會運動、社團、工會或商會等組織、出版及廣電媒體等這些不同的公共領域行動者的行動，構成這樣的空間，同時也是公共領域的再生產。公共領域的作用，除了通過它自己的公共意見對議會等組織造成影響，繼而影響政治系統的權利迴圈，還有也反思性地影響市民社會和公共領域，以及行動者對自己認同和行動能力的確定。在複雜社會，公共領域也形成一種高度複雜的多樣、相互重疊的領域，以及不同功能視角和議題(科學的、文學的、宗教的、女性主義的、另類的等)的公共領域。

在哈伯瑪斯商議政治模式中虛擬的法治國，可以看作是憲法原則與公民自由與平等實踐共同作用所構成的政治共同體，由交往權力所建制化的權威與規範，以及仍然持續不斷的交往行動與交往權力所共同構成。哈伯瑪斯想以商議政治作為民主過程的核心，把法律系統和政治系統的合法性奠定於人民交往行動中所形成的政治意見與意志，但也不想避免掉參與式民主可能帶來的多數暴力和民粹政治。因此，公共意見需通過建制化的意見形成與意志形成的程式過濾，轉化為交往權力，由立法而後賦予政治決策合法性。以此作為發展憲法愛國主義的模式，它基本上是以「法律共同體」的形式出現，它雖然和社會有所聯繫，但並非依賴於具體生活形式的道德，而是由法律調節共同的生活，而這透過商議政治迴圈所定的法律具有人民意見與意志的基礎。

然而公共領域並不僅只提供決策和法律的合法性，它也是具有推動轉變和不穩定的潛能，哈伯瑪斯指出了公共政策與法律的改變，有賴於積極而有活力的市民社會和公民非利益導向的公共領域，女性主義與環保等社會運動、非政府組織、及大量的傳播媒介所形成的公共領域，以及對國家的非暴力的公民反抗，這些都具有推動改變的潛力。在公民違抗這種危機狀況也指出了，憲法本身的規範性意味著「詮釋和闡發權利體系的任務是對每一代人都重新提出的---- 作為一個持續立憲的長期過程，合法地制定法律的民主程序具有突出的價值」(ibid., 388)。但是哈伯瑪斯也指出，歷史性的憲法應當被理解為「對同一實踐— 自由、平等的公民的自決實踐— 進行闡發的諸多方式」，這實踐也是處於歷史中的，參與者必須以「他們各自當下的實踐」作為出發點，去了解這種實踐的一般性義涵。這也就是說行動者對權利體系提出更好的詮釋或修正，是不同社會情境的不同詮釋，它們從特定出發而後折射到各種法律範式的光譜中。

哈伯瑪斯的模式提供我們一種公民團結的架構，相較於自由主義的商議政治模式，例如愛克爾曼(B. Ackerman, 1980)擱置歧見以尋求同意的中立原則，哈伯瑪斯模式的優點在於它並不限定商談的議題或歷史形成、隨社會結構變化的公、私領域的界限，倫理問題或道德問題都不能被預先排除，原則上所有需要政治調節的事務都可以付諸商議。哈伯瑪斯之前的商談論中所提的商談原則，在這裡大都讓位給民主原則，後者已經預設了賦予法律合法性的所有事物，都在商談和談判中進行論證的可能。道德的商談所要求的可普遍性，並非參與者的聲稱必須具

有「普遍的有效性」這個普遍主義的預設，道德規範的普遍性是以“D”這個商談倫理的前提出現：「有效性的只是所有可能的相關者作為合理商談的參與者有可能同意的那些行動規範」。

雖然商議政治模式不可能排除既有的生活方式和集體認同，在商談過程中所採取的視角，或是社會權力在此的影響力。但是，這模式提供我們一種觀點，那就是公民自由平等的實踐，可以作為政治共同體的構成性要素的這種可能，這種可能蘊含於公民社群之中公共交往所形成的論述網絡，以及這些觀念、意見的交往網絡所形成的社會空間，而不僅僅是法律、建制化的機構和程序。而這種可能奠基於公民形諸於社會運動、自由集會與結社等自決的實踐，以及這個社會批判和開放的政治文化。

### 三、再描述與團結

羅蒂(Rorty, 1989/ 1998: 123)認為關於「我們社會是否道德」或是正義的問題都不存在一種普遍的原則或真理作為判斷的依據與行為的指導，「道德乃是一組實務所構成，一組我們的實務」，內含於語言的歷史的偶然產物。羅蒂的反諷者揚棄所有形上學的和普遍主義的原則，也拒絕人類團結奠定於人性和普遍理性這類的概念，而是將人的團結視為「只是歷史環境下產生的幸運結果」，它無法奠定於非歷史的條件，而是在歷史過程中創造出來，我們對共同體的義務產生自身於共同體成員而形成的「我們-意圖」，這種道德義務來自於一群對話人之間實際的或潛在的「交互主體同意」以及獨特的情感。至於這個「我們」是否能跨越民族的界限？羅蒂的回答是否定的，「除了我們所認同的社群的『我們-意圖』之外，我們別無其他義務。這民族中心主義弊端的消除，不在於相信最大的這類群體乃是『人類』----乃是因為這民族中心主義的『我們』(自由主義者)致力於擴充自己，創造更大更複雜多樣的民族」(1989/ 1998: 335)。

為此，他提出「自由主義的反諷者」這種觀點，這樣的自由主義者：「將我們的語言、我們的良知，和我們最崇高的希望視為偶然的產物，視為偶然產生出來的隱喻經過本義化的結果」，而自由主義社會的改革是透過說服而不是武力，是「透過當前語言及其他實務之自由和開放的交往，提出新實務的建議」。他也將這公共的反諷者和對自我意象不斷重新描述的私人反諷主義嚴格地區分開來，後者的再描述(re-description)往往暗示人的自我和世界是一文不值或毫無意義的，往往帶來侮辱，而且對公共生活方面無法帶來增強的力量，羅蒂認為個人的「終極語彙」與公共行為息息相關的那部分須警覺於侮辱他人的種種可能，自由主義反諷者必須盡量發揮想像力，熟悉別人的終極語彙，因為人類的團結並非建立在共同的語言，而是「大家都普遍有一個自私的希望，即希望自己的世界一個人放入自己終極語彙中的芝麻小事— 不會被毀滅。在公共目標方面，只要每一個人的終極語彙和別人的有足夠的重疊，讓每一個人對於是不是值得進入自己和他們的幻想世界，都有表達意見的語言，那麼每一個人的終極語彙各不相同，

根本是無所謂的」(1989/ 1998: 169)。

對羅蒂而言，隸屬不同社群而產生的相互衝突的道德義務，並沒有更高的法庭可以解決，由於「沒有事物如何的描述來自上帝之眼的綜覽(God's-eye-view)---所以超越我們教養最好的機會是於一個不是單一整體的文化中成長並為此感到自豪— 為它包容多元的次文化和它願意傾聽週遭相鄰的文化而感到自豪」(1991: 13-4)。接受自由主義的多元文化之外，從現有的終極語彙中尋找擴充或修改的蛛絲馬跡，如此：

藉由增加新的選擇— 以新語彙措詞的信念和欲望的新候選者—我們的心靈慢慢地成長更廣大和更強健和更吸引人。這種成長的首要方式---乃是藉由隱喻地使用舊有的標記和雜音逐漸地擴展我們的想像力。

雖然羅蒂和哈柏瑪斯一樣強調自由討論的重要，一種立基於民主政治制度的溝通，不同的是羅蒂並不支持任何普遍有效性的主張。羅蒂認為自由討論重要的不是意見的會合所達成的普遍有效性，而是在避免殘酷等共同目標上達成「自由協議」，意見會合表示愈來愈多人願意在多元的情境中共同生活，也就是說這不是差異逐漸消除的趨同而是愈來愈承認社會的多元文化。而且羅蒂認為自由主義社會在避免殘酷的進展上，創新與想像力比起理性行動更為重要，文化的改變來自於對原有形式的「再描述」，而民主制度的目標和實務都可以被重新描述。「再描述」不宜稱發現事物的本質，因此新的語彙也不以再現實在(reality)並取代其他語彙為目標，它只是另一個語彙、另一個人類的規劃、另一個個人選擇的隱喻。將此應用於社會的團結，對他人生活與痛苦的描述有助於我們對自我的重新描述，從而創造出更大範圍的團結：

團結不是反省所發現到的，而是要被創造出來的。透過加強對其他不熟悉者所遭受之痛苦與羞辱特定細節的敏感度，我們可以創造出這團結。一旦我們提升了這敏感度，我們就很難把和我們不同的人邊緣化，認為「他們的感受和我們不同」或是「既然苦難必然存在，為何不讓他們受苦？」逐漸把別人視為「我們之一」，而不是「他們」，這過程其實就是詳細描述陌生人和重新描述我們自己的過程。承擔這項任務的不是理論，而是各種文本類型，例如民俗誌、新聞記者的報導、漫畫書、紀錄片、以及格外重要的小說。(1989: xvi)

對羅蒂而言，民俗誌及小說等這類的文本，以及電影和電視節目，這些文類對我們未曾察覺可能帶給他人種種的痛苦的描述，能夠促使我們對自我的重新描述，而不是理論。因此，他主張從理論轉向「敘述」，也就是放棄想要用單一觀點來涵蓋生命的一切面向，或者用單一的語彙來描述這些，他所預期的一種歷史主義和唯名論的文化，也就是坦然接受「一方面連結現在與過去，另一方面連結現在和與未來的種種烏托邦」的敘述，而且視這烏托邦的實現和更多烏托邦的構想為一種「永無止盡、不斷衍生的『自由』的實現」，而不是朝向既已存在「真理」的軫合過程。



#### 四、小結

羅蒂對「事實」與「真理」的實用主義觀點，以及他對政治與團結問題的關切，和哈伯瑪斯相近。和哈伯瑪斯一樣，羅蒂也認為正義的語彙是公共的，尼采、海德格、德希達、傅柯等這類的「私人反諷者」所關切的自我創造，屬於私人的語彙，不適合公共的論證交往。不過他和羅爾斯(J. Rawls)一樣堅持正義的觀念深嵌於特定政治共同體的公共文化與歷史傳統之中，那些已被視為「我們-意圖」的信條。這種特定主義的觀點和其他自由主義者，例如瓦爾澤(M. Walzer)、基姆利卡(W. Kymlicka)、和米勒(D. Miller)，在處理民主與多文化社會之間所發生的衝突時，往往也採取同樣的觀點。從這觀點而來，限制移民是可證成的，因為「自由主義國家的存在不僅為了保障個人同等的權利和機會，也為了保護人民的文化成員的歸屬地位」(Kymlicka, 1995: 125)。羅蒂的「反諷的」自由主義被批評帶有強烈的「北大西洋民主」(Jenkins, 1995: 121)或「北大西洋公約組織」文化版的觀點(Eagleton, 2000/ 2002: 59, 71-2)，因為羅蒂並未真正面對他所處文化的「偶然性」。伊果頓(Eagleton, 2000/ 2002: 71)批評羅蒂雖然公開承認他所認同的文化傳統純粹是個偶然，這些包括西方世界的、中產階級的、自由主義、啓蒙思想、社會民主及後現代主義等，「即使如此，羅蒂依然擁護這個傳統，視之為普遍的善。這個傳統並沒有普遍的基礎——羅蒂所做的是把偶然性提升至普遍性，又同時保留其偶然性，因而使他的歷史主義和絕對化的西方意識形態能夠和平相處」。

伊果頓的批評並非站在普世主義的立場，而是我們應當妥適地處理文化與政治，文化認同的好惡無關理性(a-rational)，但是選擇民主或獨裁則不然：

民族-國家在理想上結合了氣質(*ethos*)和抽象權力、種族特性和政治普遍性、禮俗社會和法理社會(*Gemeinschaft and Gesellschaft*)、凡夫俗子和胸襟開闊的知識階層。就理想而言，地方性的虔誠、風俗習慣和親密感——一言以蔽之，即文化——均被保存下來，但某種政治統一亦將接踵而至。實際上，事務並非那麼和諧團結；現在我們呼籲要在更高、更普遍的層次上，重新創造團結，一種我們曾經在更狹隘的文化領域中所享有的團結。我們現在必須學習將以往專為親友族人、地方精神以及部落，自系譜所儲備的能量，灌注於政治領域本身之中。民族國家是個有潛力的普遍社區，其中公民享有自由與平等，就像浪漫主義的象徵成為世界精神的具體化一樣。(ibid., 75-6)

哈伯瑪斯的憲法愛國主義想要處理的也是創造一種新的團結的可能，他的思考是從憲政的普遍原則出發，尋求跨越共同體與特殊文化認同的團結。在他對移民開放問題的討論中，哈伯瑪斯批評瓦爾澤等共同體主義(即社群主義)時指出，共同體主義對保護政治共同體生活形式完整的論證具有「特殊主義」的含義，根據這含義，公民身分雖然不與民族認同重疊，卻與歷史過程中鑄成的一定文化認同相重疊，但是「只要這個政治共同體本身是實行普遍主義的憲法原則的話。政治共同體的認同——它也不應該受外來移民的觸動——主要依賴根植於政治文化

的法律原則，而不完全依賴於一個特定的倫理-文化生活形式」(1992/ 2003: 556-7)。從這觀點來看，對移民的要求僅止於他們對「政治文化的適應」，而不包括他們社會化的全部。哈伯瑪斯強調民主自決權雖然包括保衛自己的「政治文化」的權利，這文化為公民權提供一個具體的情境，但它不包括「固守一個被賦予特權的文化生活形式的權利」；在民主法治國之中，多樣的生活形式可以平等共處，但他指出這些生活形式須「重疊於一個共同的政治文化」，而這文化又須不拒絕來自新生活形式的碰撞。這種國家的公民身分也因而具有「世界公民」的準備條件，它們之間構成一個連續的集合。

這樣的觀點或者說這種理想的落實，必須從個別政治共同體的情境重新思考文化認同、公民身分與政治共同體之間的關係，這並非是件簡單的任務，政治共同體認同和文化認同之間的關係，通常並非可以清楚地分割出政治文化與其他文化，尤其是自認為單一民族或統一文化的國家。不過，在面對政治共同體之中發生的文化群體之間的衝突，哈伯瑪斯所提的商議的民主原則，可以作為一種規範性的觀點，讓我們去澄清和批判那些違犯自由與平等以及非暴力協商的決策與公共論述，包括對具有象徵暴力性質的公共領域進行批判。溝通與協商固然是不訴諸暴力來解決衝突的不二法門，但是溝通理論往往忽視言說與權力之間的關係，羅蒂所說的承認我們認同與文化的「偶然性」可以作為自由討論的起點，因為只有我們了解自己的身分認同是歷史的，對我們身分認同的重新描述才有可能。克利斯提娃(Kristeva, 1993: 58)認為考量民族認同的歷史的性質要求我們「重新評估傳統的民族記憶」，這個作為具體而言就是「召回」和「重新賦予價值」他們自己歷史中的多文化共存和共和主義傳統。這種對民族自身的肯定是重要的，因為沒有人能夠強力推動肯認(recognition)到超越他自身，只有以令人滿意的方式確立自己，認同才可能超越自身。

其次，公民自決的實踐一旦以民族自決的形態出現會大大壓縮溝通與協商的作用，這問題在民主社會出現分離民族主義對抗時最為尖銳，因為這些民族主義的宣稱往往立基於民主的原則，但是它們「將民主的基本原則轉向對抗它自己的制度安排」(Beck, 1997: 45)。這是因為民主的基礎— 一個體的自決和政治共同體的垂直和橫向聯結— 都是「四處漂浮的」、不確定的，沒有制度、共同存在、或建構可以確保它們不變，也沒有什麼能夠確保民主秩序所依賴的憲政共識能夠持久，「這個根本的難題隨時可能從理論轉變為實際上的問題」(Kielmansegg, 1977, 轉引自 Beck, 1997: 46)。莫菲(Mouffe, 1995)指出多元文化只能在政治的層次運作，不能在正當性的層次，否則政治共同體也不可能存在。但是差異政治對個體所屬的政治、社會或文化共同體應享有的權利的宣稱，雖然可以通過制度化的政治競爭與公共領域中的辯論尋求解決(Habermas, 1994: 140)，但是卻無法限定它不能挑戰憲政原則。這原則即使是尋求民族自決的群體在建立自己的國家之後，也面對同樣的問題。就如前一章曾提及的，現代的民主本身沒有根基。這是因為在現代民主，人民、民族的象徵與實體之間的分隔，使得所有的動員信念來型塑民族形象的符號與象徵，它們本身可以被詮釋和再詮釋(Lefort, 1988: 232-2)。具

體形塑民族的各種象徵與符號，都與「民族的論述」—人民主權這類的權力論述—不可分割，國家權力會想要建立其一體性，但是它的效果受限於公民社會的個人和團體的志向以及在公共領域的銘刻。在另一方面，當民族賦與一種集體認同，它同時也「內含於這認同之中」，它仍然是一個「浮動的表徵」(a floating representation)，民族的起源、它創立的階段、和它命定的方向持續地移位，而且總是受制於某一時期和時間中想要「命名」他們自身的社會行動者。

以現在的情況來說，民族主義的衝突並非不能循民主原則找尋解決衝突的方式，魁北克、加泰隆尼亞的例子說明了這個可能性，但這仍然是大家願意接受這樣的原則，而且願意將正義和權利視為政治空間中可爭辯的。事實上，自由民主的制度並不一定能夠確保政治共同體的存在，人民珍視政治自由與平等、對文化差異的接納、以及願意以民主程序和協商解決爭議，都與它息息相關。就如哈伯瑪斯(1995: 263)所說的，「憲政自由的制度只有全體人民成就它們時才具有價值」。這個政治共同體團結的問題無法由國家生產，必須在此共同體中尋求解決。許多民族主義延續浪漫主義的觀點，把政治共同體與文化緊密地連結在一起，這種觀點最主要的問題在於它和民主原則之間可能的衝突，特別在於多文化社會。就如克利斯提娃(Kristeva, 1993: 53-5)所說的，如果我們不能將民族的概念從赫德的 *Volksgeist*，和黑格爾的「民族的精神」(“the spirit of the people”)，轉化到包含風俗習慣、過去的事例、法律、政府原理、宗教等廣泛和多層次的社會連結，民族不難轉變為自戀的、敵視異己的退步勢力。克利斯提娃引用孟德斯鳩的「普遍的利益」(*esprit general*) 的觀念，說明「民族」為一異質性的組合，「公民社會」是各式各樣的文化與利益的私人所組成，只有私人自由(例如傳統、習俗、習慣、宗教)獲得法律各方面充分的保障，個人才會尊重較普遍層次的聯合，「普遍利益」也就是奠基於公民社會之上這種較普遍的自由聯合。

最後，當代公共領域面對來自區隔化與分化的公共領域的問題，不下於文化霸權的問題，就如波寇克(Pocock, 1995)所憂慮的，後現代政治不斷分隔化和細分化帶來公民政治共同體的分裂。波寇克認為後現代政治不斷繁衍的論述，源自於公民身分一開始就具有虛構性，自由主義所定義的公民身分涉及到對「個人(person)的發明」(擁有財產和個性)—理想的公民乃是一社會存有，參與到無限系列的社會行動—公民是能夠聲稱自己權利的行動者；因此公民身分變成「權利的實行(the practice of rights)、追求自己的權利、以及假想其它的權利---」。這個內在的因素受到當代許多發展的影響而更加極端化，後現代論述主要的生產不再是真實的客體，而是「虛構與形象」，這些在語言中所生產的「比說話的人更加真實」。在這新的情境中我們更需要「公民的行動」，但是「肯定公民身分卻缺少對我們身為公民的共和政體缺少充分的共識」可能是相當危險的，它可能使我們身在沒有自由、被利用的共和國中。此外，隨著社會—民主政治的沒落和資本主義科技的發展，人們「愈來愈成為資訊的消費者」，大量增生、沒有作者的語言和電子媒介的建構逐漸佔了上風，它們「控制和決定個體和行動」而不是個體和行動控制、決定或生產它們；而公民的主權共同體日益臣屬於市場勢力的跨國

運作。

波寇克指出了當代政治在後現代主義與新自由主義的影響下，主權的公民共同體出現了分崩離析的危機。雖然這並不表示國家的消失或凋零，而是意味著市場的邏輯和日益區隔化的公眾，逐漸取代了風險分擔的公民共同體(Habermas, 1998; Beck, 1997; Ignatieff, 1995)。資本主義技術的發展帶來愈來愈個體化的資訊傳播媒介和全球化的傳播網絡，它穿透民族-國家疆界的全球資訊與符號的流通，提高了經驗與特定地方(例如民族-國家疆域)疏離的「無地方感」(no sense of place)(Meyrowitz, 1985)，這是否帶來波寇克所憂慮的公民政治共同體的弱化或者是政治的轉型，也是目前值得關注的一個問題。

### 第三節、大眾傳播媒介、公共領域與認同

哈伯瑪斯在論述商議政治模式中把大眾傳播媒介視為當代一個重要的公共領域，雖然不是完全樂觀的態度，但是相較於他在多年前《公共領域的結構變遷》(1989)中對大眾傳播媒介的批判，其態度已明顯不同。不過他對傳播媒介公共領域角色的論述大多從規範性的角度思考，從新聞界的職業規範和倫理的自我理解，以及傳媒作為一個自由的新聞出版組織這些原則，提出傳播媒介權力中立化的原則。而且，他將傳媒發揮公共領域正面功能的時機，放在民意被動員起來的情況之下，也就是政治系統外一些特定議題的公共領域(環保運動、婦女運動等)被動員起來的時候，這些動員如果引起傳媒的注意，使它們有可能得以面對大眾及之後排入政治領域的「公共議程」中(1992/ 2003: 378-381)。

大眾傳播媒體在現代社會中已是連繫政治領域和大眾之間不可或缺的媒介，這個政治的功能，從現代早期報業在言論自由抗爭之中取得它作為輿論媒體(the press)的角色。但是傳媒在當代社會中的角色並不僅止於此，它所提供的資訊包含著駁雜多樣、大眾化的知識與文化類型。這些流通的資訊和它們符碼化的意義類型，和人們認為什麼才是良善生活和他們的認同之間並非沒有關聯。無論在政治上或文化上，傳播媒介都不是論壇、競賽場這類建築物隱喻般中性的空間。它是現代社會橫跨地方的公共空間，因此，大眾傳播的公共領域在當今政治生活中，已是無法避免的中介，它的重要性不言而喻。

#### 一、公共領域的變遷與傳播媒體

哈伯瑪斯在《公共領域的結構變遷》(1989)中指出，十七世紀歐洲市民社會的發展，公共、私人之間的區分逐漸成形，私人聚集於俱樂部、咖啡館這些地方或者透過報刊等媒介，對文學等議題形成討論與辯論的公共領域。而政治的公共領域則是由這文人的公共領域轉變而來，資產階級與知識份子對公共事務和民意

代表的關切，並且想要藉由理性討論的民意影響國家。十七世紀末英國廢除言論檢查制度，代表著公共領域發展的新階段，尤其是透過報紙和其他的印刷品，有關政府和議會的事務可以被批評與討論，而且觸及範圍更大的公眾。這種公共領域所展現的公共的特性(*publicity*)，擁有財產的私人對於與國家施政有關的事務進行公開、理性的辯論，以及這理性討論的結果—民意，後來成為許多立憲國家憲法的組織原則，明定於法律中：保障理性-批判的辯論的言論自由、出版自由、集會結社自由等基本權利；私人自由的保障；以及財產權的保障。這些基本權利保障公共和私人的不同領域，公共領域的制度和工具(新聞媒體和政黨)，以及私人既為公民也是財產擁有者的功能(*ibid.*, 83)。

這個資產階級公共領域在十八世紀末到十九世紀中期之間，也是自由主義和資本主義快速發展的時期，在連繫國家與社會之間扮演著重要的角色。但是隨著普遍選舉權擴大了公民群體、經濟事務公共化和國家介入社會的範圍日廣、以及大眾傳播的商業化和機構化，這個古典模式的公共領域已經瓦解。公眾擴大使得政治的公共領域中的利益衝突愈來愈尖銳，促使自由主義國家轉型到福利國家，國家介入公民社會不斷加深逐漸模糊化兩者之間的區隔，這使得立基於國家與公民社會區隔這個意識形態的資產階級公共領域趨於瓦解。公共領域不再是個別私人的參與，而是變成爭取國家相關福利的各種社會組織，透過對政治領域的公共領域的參與來爭取它們個別的利益。

在另一方面，傳播媒介隨著市場經濟的擴展逐漸商業化與大眾化，資訊和公共事務的辯論已經被消費性的內容和娛樂取代，批判和理性的論述被象徵與形象的操弄取代。報業在進一步地商業化與機構化之中將目標轉向大眾的消費者，大眾化報紙擴大了大眾進入公共領域的管道，但是「這個擴大的公共領域失去了它的公共性格」。為因應這個擴大的閱讀大眾，新聞媒介以政治議題取代政治評論，新聞的故事取向進而模糊了資訊與文學、事實與虛構的分際。商業化對大眾媒介的影響不僅如此，政治公關及民意調查這些技術的發展，更使得大眾媒介的政治的公共領域功能，轉而成為政治及經濟勢力操弄大眾心理及大眾認同的工具：「公共關係並不真正關切民意，而是聲望(*reputation*)涵義的意見。公共領域成為那些公眾聲望可以在它之前(*before*)展示，而不是公眾批判的辯論可以在這之中(*in which*)展開的場域」(*ibid.*, 201)。

這樣的公共領域就像封建時期的公共性，是一種「再現」(*representation*)的形式。不同的是，公共性在現代社會是政治及社會勢力所必須獲得的，並以此來宣稱它獲得民眾同意，在這種情況下，認同(*identification*)不再是「既與的」(*out there*)，而是需要「被創造」，公共領域成為必須要「被製造出來」的。透過大眾媒介及公關的操作讓政黨、政治人物或一些議題取得公眾的名聲及民眾的認同，已使得理性辯論的、批評的公共性，被轉化為形象操弄的展演和管理的整合(*a principle of managed integration*)原則，公眾成為政治人物操弄認同的客體。在這種情況下，公共辯論都不再具有它凝聚民意的功能，只是表達不同的勸服訴求：「公共性失去了它的批判功能而傾向於一種公開的展示；即使是論辯也被轉變為

象徵(symbols)，個人不能以論辯來回應，只能認同它們」(Habermas, 1989: 206)。

哈伯瑪斯以資產階級公共領域作為理想的公共領域模式，一種理性與批判的言說所形成的空間，它對國家權力產生監督與制衡的力量，同時也不受經濟勢力的干擾。雖說社會結構的轉變使得資產階級公共領域瓦解，民意的觀念仍在存在於立憲國家的制度中，只是不再能由公民公眾的行動中辨識出一個真正存在的實體。現代國家預設人民主權的原則，民意關係著國家的正當性，對這個問題，出現兩種界定民意的方式：一種是自由主義的立場，它想要將公共領域的溝通交予一些代表，那些「比較清楚事理、最有知識、和最有道德的公民」；另一種則是將民意這概念侷限於議會及政黨這些機構。

這兩種定義民意的方式都考量到大眾民主的民意形構過程，不能不由組織對人民的動員與整合，不過，哈伯瑪斯認為這理論的缺點，在於無法分辨民意是由公共溝通或是透過民意管理所形成的。而民意作為「憲法中的虛構」，一旦和公眾行為分開，它就只能維持這個「虛構的」性格，這也促使經驗的社會學研究開始以技術的方式－民意調查－來直接建立「民意」。民意調查是以社會-心理學的途徑，對個人或團體的意見的蒐集，這些「非公共的」意見和公共討論和辯論的民意相距更為遙遠，這過程反而使民意成為宰制的客體，雖然它會對這些意見進行妥協或迎合，因為這些意見既不受公共討論規則或普遍言說形式的束縛，也不一定與政治問題或政治權威有關。

這種情況帶來兩種相對的政治溝通領域，非正式的、私人的意見以及正式的、組織形式且被賦予權威的意見。私人領域的非正式意見容易受傳播媒介和文化工業的影響，「這個整合文化所傳遞的退化的、具心理取向罐頭商品，被以公共服務的方式提供給私人去消費－而且作為團體內部交換意見中需要被評論的東西」(1989: 246)。機構的正式意見透過聲明、宣言、公告、演講等方式備賦予一種權威，這種「準民意」(quasi-public opinion)雖然缺少理性-批判的辯論過程，透過大眾媒介，它們可以面對廣大的公眾。哈伯瑪斯把正式意見領域中的「準民意」和傳播媒介的和公關組織的「公開展現的」意見區分開來，後者是為了吸引大眾的作秀和意見的操弄。在當代不同的溝通領域需要加入「批判的公共性」，哈伯瑪斯將這可能灌注於組織內部的公開討論的過程，透過這過程把私人的意見和準民意之間能有所對應；而此組織內公共領域透過傳播媒介和其他社會組織和國家機構進行溝通。這些公共溝通的過程及其程度，可以作為評估民意具多少公共性的評估方式。

從這些不同的陳述中可以看到，大眾傳播媒介在哈伯瑪斯的公共領域模式中具有正、負兩面的評價。一方面商業化的傳播媒體和文化工業的發展，被視為促使資產階級公共領域沒落的部分原因。哈伯瑪斯延續法蘭克福學派對文化工業及消費的批判，傳播媒體所帶來的大眾化，並非文化的普遍為大眾所分享，而是剝奪了文化的批判性內涵。以阿多諾和霍克海默(1972: 131)的觀點來看，「說到文化，它總是對立於(contrary to)文化」，文化工業對精神創作的威脅，在於那些被聚攏在一起稱之為「文化」的東西已被「中立化」，失去其批判性。不僅如此，

他們還認為文化工業製造的「刻板形象」(stereotypes)，將人們形塑為同一類的「拷貝」，對這範疇的認同使人不再是獨立的個體，而是「可以交換的一個拷貝」(1972: 145)，大眾文化因而帶來同質性大眾社會的危險。商業取向的大眾傳媒為了要取悅消費大眾，以輕鬆、容易理解而且又帶有娛樂效果的內容，取代嚴肅的政治資訊和批判性的政治評論，消費的邏輯不僅把公民轉變為消費者，它也入侵政治領域，政黨與政治人物和公眾之間的公共溝通轉變為公關手法的作秀和展演。

但在另一方面，在已經是大眾政治的社會，大眾傳播媒體中介社會不同領域、機構與個人之間的連繫已經無法避免，哈伯瑪斯於是希望藉由組織或社會團體內部的公共領域，以及組織和團體之間的公共溝通，以避免大眾媒介可能帶來民粹政治的問題。後來哈伯瑪斯在《溝通行動理論》(1987)的最後，強調了社會運動(新社會運動)帶來批判公共性的潛能，對大眾傳播媒介的角色，他也略做調整。他認為大眾媒介可以透過建立虛擬當下超越時空的溝通網絡，提供跨越各種情境的訊息，並且使受限於特定時空情境的溝通過程自由化，促使不同公共領域的形成。大眾媒介的單向流動—從中心向邊緣及由上至下的流動，增強了社會控制的效能。但是，這種威權主義的潛在性是不確定的，因為傳播結構本身就具有一種解放潛能的對抗力量：

大眾媒介可以同時情境化及具體化達致了解的過程，只是首先它必須將互動從是／否的回應，轉向可批判的有效性聲稱。雖然這些傳播被抽象化，而且相當密集，也不能認為它們會阻擋可回應的行動者(responsible actors)反抗的可能。(p.390)

雖然哈伯瑪斯承認大眾傳播媒介的傳播具有潛在的對抗力量，但是他仍想以「有效性聲稱」使其言說具有合理性，這個理性主義傾向使得哈伯瑪斯把傳媒的政治與文化角色，化約為溝通行動，並進一步化約為理性的有效性聲稱。他認為生活世界的交往可以建立於溝通理性之上，這種可能性存在於「普遍的語用學」，所有的語言都包含著對真理、正義與審美的有效性聲稱，公共領域的參與者對不同有效性聲稱的論辯，可以使最好的論證脫穎而出。哈伯瑪斯也假設一個「理想的言說情境」，參與者排除其社會位置的影響，以自主的、批判性地使用自由於公共領域的交往；這個理想的情境同時也包含著參與者皆抱持著想要達成共識的目的來進行論辯，這共識的取得也就是論辯就道德-規範的普遍原則達成一致的協議。

哈伯瑪斯溝通理論中的公共領域模式最引人詬病的就是他的「共識」這個預設，雖然它以主體間性(intersubjectivity)取代意識哲學的主體，但他延續啓蒙的觀點認為什麼是良善的(good)是可以證成的。但就如麥因塔(MacIntyre, 1988: 336-344)所說的，什麼是良善的生活只是主觀的偏好，不可能有普遍化的證成。哈伯瑪斯堅持正義／倫理、規範／價值的區分，認為需求或偏好這類特殊價值如果與既有的規範發生衝突、而提出正當性(rightness)的質問時，必須以道德上可證成的程序來取得共識，這種批判因此只是規範節制下的內部批判。如果論辯的

參與者都接受這些基本的規範而不質問，他們在論述上是同質性的。這樣的「規範節制」的自我表述，在文化異質性高而又存在著經濟、文化不平等的社會，就產生很大的問題(McCarthy, 1992: 61)，因為參與者必須同意每個需求的詮釋，這就涉及不同的詮釋學的起點，規範的普遍共識可能就難以達成。

這些問題在哈伯瑪斯(1992/ 2003)的商議政治模式中做了部分的修改，他把溝通行動理論中的理性溝程序置到法律和建制化的政治公共領域，不再運用於普通公共領域的溝通，後者只立基於平等的公民權利之上。普通公共領域也就是在日常生活中交錯複雜的交往之流中，由言說行動所構成的空間，由於它們是「無限制的」，因而特別適合「有關需要之詮釋的鬥爭」，關於公領域與私領域的邊界、良好生活的設想等議題，都可以在這場域中加以討論。在一個複雜和分化的社會，公共領域形成政治系統和私人部份及功能分化的行動系統之間的中介結構，這些公共領域，從專業的公共領域、劇場、集會、到大眾媒介這個抽象的公共領域，彼此之間都是「相互開放和滲透的」，文本之間的上下文關係，建造出文本之間的詮釋學橋樑。由於「內在於自由的公共領域之中無限制包容和平等的權力，排除了傅柯式的排他機制，並為自我轉變的潛能提供基礎」(1992/ 2003: 378)。

在這裡，哈伯瑪斯對公共領域的闡述，朝向多元和去中心化社會的概念，他不再堅持將價值與身分認同中立化和抽離的公共性，同時也加強了社會運動和大眾傳播媒介的份量。不過，他強調從市民社會中產生的民主運動必須放棄「總體讓自我組織之社會」的這種嚮往，市民社會能夠轉變的只有它自己，對政治系統的轉變只能起間接的作用。這觀點也就是放棄了馬克思主義的革命觀或其他整體性革命的運動，同時也維持著國家與社會之間的分隔。至於大眾傳播媒介這種性質的公共領域，依據哈伯瑪斯的看法，對於透過大眾傳播媒介所連接起來的公眾，其範圍愈廣闊，則戲台出場的行動者和觀眾之間的區別就愈明顯，公眾的肯定或否定的態度是一種自主的信念，或是權力過程的結果，就愈難以判定。不過，公共交往過程越是「服從一個來自生活世界的市民社會的內在機制」，它的進行就越不受扭曲。這也就是說，大眾傳播媒介是否發揮它正面的公共領域功能，部份出於它本身規範性的自我理解之外，也仰賴於合理化的生活世界和市民社會的行動者。這些條件有助於阻卻受民粹主義鼓動的大眾的群聚，在另一方面把通過大眾傳播媒介連結的那些分散的批判潛力聚攏起來，此一運動政治不同於「列隊性的公共領域」的重要性也就在此。

然而，哈伯瑪斯並未對大眾傳播媒介的公共溝通形式提出較詳細的說明，大眾傳播媒介的公共性質並非僅止於溝通和意見形成，語言的作用並不只是溝通，雖然這很重要，但語言也充滿著矛盾與權力關係。從這觀點來看，公共領域本身並非是「零度文化」的場域(Fraser, 1993: 17)，它也無法避免語言的納入與排除的機制。雖然自由的社會就如哈伯瑪斯所說的，自由與平等的權利所開啓的政治空間中存在著各式各樣的公共領域，由平等權衍生的文化權的爭議，對家暴或性的公、私領域的劃界問題，或者對集體生活形式與認同的提起。這些異議言說所



形成的公共領域，必須以顯著的行動引起媒體的注意，使它們的議題呈現於大眾眼前，才能引起大眾和立法與行政部門的關注，而後可能排入公共議程之中。從這點來看，大眾傳播媒介的公共領域佔據著主流公共領域的位置，它的空間本身就定義什麼才是公共的。

以公共領域的觀念來看待傳媒並不全然是規範性的，因為傳媒中介的虛擬互動以及通過它所提供的資訊所進行的各種交往，早已經滲入人們政治生活與社會生活的各層面。湯普森(Thompson, 1995: 81)就指出，傳播媒介的發展，「創造出新形式的行動和互動以及新形式的社會關係」。透過傳播媒介所連結的「中介的準互動」(mediated quasi- interaction)的形式，跨越時間-空間的地點限制，創造出不同於傳統同一空間中共同在場的中介公眾。而這種公共領域不再是「對話」形式的溝通，而是一種以「可見性」(visibility)為主的公共性。這種性質的交往形式在我們的社會，無論在政治或是文化上，都佔據重要的位置，但是它也顯現大眾傳播媒體的公共性，具有雙重合意的曖昧性。

## 二、中介的公共與可見性

大眾傳播媒介最受強調的特性在於它跨越時間-空間限制，創造出可延伸的抽象空間，這點在全球化的傳播網絡形成之後日益顯著。湯普森(Thompson, 1995:246)就描述大眾媒介所中介的公共是一種開放的「空間」或「非地方的」(non-localized)的空間，在這裡「新的象徵形式可以被表達，新的用語及形象可以很快地出現，眼前沒有的、藏匿的資訊可以被發掘出來，而我們也無法預料及控制變成可見的這事的後果」。對湯普生而言，媒介創造的可見性空間可以「政治化日常生活」，當媒介將日常生活的事件呈(再)現於大眾眼前，這些事件就成為其它情境行動的催化劑，就像 1992 年洛杉磯警察攻擊黑人的事件，透過大眾媒介不斷播放該事件的錄影帶，這事件觸動了許多美國黑人的日常經驗，引發了後來的暴動事件。

大眾媒介與日常生活政治的關係，也就在於大眾媒介創造了媒體中介的公眾(mediated publics)— 大眾媒介對特定議題或事件的報導，讓人們與他們日常生活經驗相連，引起特定群體的關注，並對此有所回應，而中介公眾對政治的問題或社會不公義問題的關切與介入，有助於「改變社會政治及權力的本質」。湯普森倒置傅科的敞視監獄的權力模型，把大眾傳播媒介的「可見性」視為具有對權力進行反制的潛能，因為媒介把掌權的少數人置於公眾的眼前。而且，「中介的可見性」具有高度的不確定性，因為政治人物會想辦法對其公共形象進行管理，但仍會有失言、洩漏和醜聞被揭露的可能，政治領域也出現一種新的「脆弱性」(ibid., 145)，而且隨著跨國傳播，這個脆弱性也超出國家範圍以外。

大眾傳播的跨國化對人們日常生活帶來一種新的影響，湯普森稱之為「從日常生活空間-時間情境中象徵疏離的強化」，傳媒所提供的象徵物，可以讓個人和其日常生活情境疏離化，接收各種不同生活方式的形象，這些形象也可以構成個

人反思其生活方式的一個來源，雖然它們往往也是文化衝突與緊張的來源。傳播媒介與文化和認同之間也有相當廣泛的連結，除了季登斯(Giddens, 1991)指出的生活風格與自我-認同的方案之外，湯普森也指出，大眾傳播媒介不只挑戰或破壞一些傳統的生活方式與價值，它也用於許多傳統的擴展和鞏固。湯普森首先批評現代性理論中指出現代化破壞傳統，現代生活形式取代傳統的說法，他認為有些傳統(例如宗教)並未被毀壞，只是在現代化中轉型了。隨著傳播媒介的發展，許多傳統的傳遞和形式日益依賴大眾傳播媒介這種非直接互動的形式，傳統和大眾傳播之間相互交織，傳統逐漸地出現「去儀式化」、「去私人化」、和「去地方化」這些取向。

但傳統的離根化(*uprooting*)和媒體中介化並非使得傳統無目標地四處流動，而是必須要在日常生活的實踐情境中「重新紮根化」(*re-embedded*)，無法在日常生活中紮根的傳統，勢必逐漸失去它的重要性。有些傳統經常被視為歷史悠久的傳統，例如蘇格蘭的風笛和格子裙以及英國王室的許多儀式，實際上是相當新穎的「傳統」，有些就如霍布斯邦和藍吉(Hobsbawm and Ranger, 1983)所說的是「發明的傳統」。這些新傳統的出現和傳播媒介中介角色，和想要將傳統紮根於領土單位和形塑民族集體認同這些因素息息相關。湯普森認為值得注意的並非傳統是真實的或是人造的，而是這些傳統和中介的象徵形式日益交織在一起這個事實：在一個日益為傳播媒介穿透的世界，「傳統依賴中介的象徵形式的情況已經加深；它們變得不再安居於特定地點，而且重新紮根於社會生活中」(Thompson, 1995: 202)。

隨著大眾傳播的全球化以及人口的跨國流動，帶來傳統的離根化、流動、和重新紮根化，也帶來不同生活方式之間的交會與衝突。湯普森認為不管如何，在今日新的形勢中傳統愈來愈無法避免來自於他者的影響，而個人在傳播媒介中介的訊息和形象日益穿透生活領域的世界中，比以往接觸更多非直接經驗的、遠距的象徵物，自我(*the self*)愈來愈被視為一種反思性計畫，運用媒介中介的象徵物於自我的其他想像或實驗。這些條件讓我們重新思考公共性、公眾與民意的涵義。

湯普森認為傳統上對大眾傳播媒介公共性的觀點，在今日已經不再適合。其中一個是自由主義對新聞媒體的自由放任的模式，這模式立基於防範國家權力的假設，而今天傳播媒體的自由與多元性必須防範國家之外，還要防止經濟勢力對媒體的寡頭壟斷，這必須透過立法將傳播制度建立於「管制的多元主義」之上。其次，傳播媒體中介的公共，不能以傳統的「對話」模式來思考，媒體中介的公共是一個「可見性的空間」，它是非地方化的、非對話形式的、和開放的空間。以這種特性來說，「可見性的鬥爭」(*ibid.*, 245-9)就成為二十世紀晚期社會與政治生活中最顯著的特徵，認同政治和新社會運動所從事的鬥爭，亦即是對傳播媒介中的可見性的鬥爭，而且這些鬥爭不再受限於國家範圍。從另一面來說，媒體的資訊和形象，提供人們對日常生活中正義與不正義的感知與省思，正義的問題或政治的問題就不再侷限於特定地點或機構，日常生活的政治和公民參與式的民主，就有了發展的機會，而這些政治也不受限於國家範圍，透過傳播媒介它們也

可以成為國際層次的政治。

### 三、小結

大眾傳播媒介的公共領域不同於親身在場的對話模式，而是「可見性的空間」，也就意味著傳播媒介的形式，而不只是它的內容，構成了我們的政治與社會生活中重要的一部分。湯普森指出了當代傳播媒介的重要性，在於媒介本身就是一種「象徵權力」(Thompson, 1995: 16-7)，它並非只是資訊生產者與觀眾之間的中介，它的中介性質也帶來政治與社會生活根本的轉變。不過，湯普森強調傳播媒介帶給個人一種賦權的作用，遠甚於傳播媒介本身的象徵權力，無論是個人使用中介的資訊與形象於打造自我的象徵計畫，或是積極主動參與公共領域的公民，傳播媒介中介都是增強個人能力的象徵來源。傳播媒介在「政治化日常生活」這方面的作用，不只顯現於當代環保、消費者運動，也顯現於關注身體政治的社會運動的發展，這些運動聚焦於性、性別、族群、種族的身分認同與文化的問題，甚於意識形態的政治。因此，運用媒體中介的象徵形式於反思性建構認同的計畫，不限於個人層次，不同範圍的集體認同，在今日跨國流通的傳播網絡中都有發展的潛能(Appadurai, 1996)。

傳播媒介突破地方限制和具有空間延伸的特性，這方面不斷為全球化論者所強調，但擴大了資訊與文化遠距離接觸的範圍，卻不一定帶來相互了解。湯普森也認為把傳播媒介公共領域視為對話是一種「幻想」，它的公共性在於它是一個可見性的空間，重要的是在這空間中的展現或展演，而不是對話。湯普森對哈伯瑪斯公共領域模式的批評，主要在於他認為這種「對話的」模式基本上是延續古希臘那種面對面互動的形式，不適合傳播媒體中介的時間、空間移位的公共性。他認為哈伯瑪斯的資產階級公共領域雖然是報紙等印刷媒介的閱讀公眾，這也是一種中介的公共性，但是哈伯瑪斯是以根植於資產階級社群這個共享的地點中的對話的形式，來設想此一公共領域，例如沙龍、俱樂部、咖啡館等地點。湯普森(1995: 132)認為傳播技術不斷地推陳出新，公共領域早已脫離在同一地點對話的觀念，如今它「已經去空間化和非對話的」，而且它愈來愈連結到「媒介(尤其是電視)所生產的或由此取得的獨特的可見性種類」。

湯普森強調傳播媒介公共領域的可見性，固然是當代大眾傳播的主要特徵，可見度、人氣指數這些都隨著電視的出現以及媒體的商業化而變得重要，政治的競爭和媒體可見性的競爭被關連起來。可見性也可作為評估傳播媒體是否包含多元聲音的一種判準，尤其在多文化的社會，對良善生活與正義有著各種不同詮釋與要求的聲音能否在公共領域中發聲，可以作為對傳播媒介公共領域的一種規範性的觀點。但是，這些不同聲音的敘述也是一種對話，即使並非同一地點在場的交談，即使這對話也不是最終要得出結論的持續交談，每一種言說都蘊含著它的讀者和訴求的對象，因此它也是一種對話。依據巴赫汀(Bakhtin, 1976/1994: 58)的觀點，對話並不限於面對面的交談，而是廣泛地涵蓋任何形態的言語溝通

(verbal communication)，例如書籍這種印刷形式的言說行動，也是言語溝通中的一項，它不僅被用於日常交談的討論，它本身也已經計算了讀者專注地閱讀和內在的回應等等積極的感知，以及特定領域中各種形式的有組織的、印刷的回應。

對巴赫汀而言，言說是一種「雙向的行動」(a two-sided act)，它是「說者與聽者、發話者和接收者之間相互關係的產物」(ibid., 58)，每一個言說都無法免除來自他者的影響。這影響不只來自預期的接收者的回應，同時也來自於它之前的言說，發話者的言說總是為其他人的觀點所形塑，最終也為他所屬的共同體的觀點所形塑。巴赫汀說道「每個言說(utterance)<sup>34</sup>，不管自己本身或其內部多有份量和完整，它只是言語溝通持續不斷的過程中的一個時刻」，言說可以說是位於以及過去與未來之間的特定時刻，而且也位於自我與他者之間的交界地帶。但是這個持續不斷的字語溝通同時也是一個既存社會集體持續、全部包含的生產過程中的一個時刻，這具體的字語溝通和外在情境之間有著不同的關連，有些較直接的情境，有些則是較廣泛的情境，字語溝通的了解和解釋「不能外在於(它)與一具體情境之間的這個連結」。

大眾傳播媒介中包含不同形式的言說(敘述、評論、論證等)，這些言說也都預設了它們的讀者(包含觀眾、閱聽人)和訴求的對象，雖然它的大多數的讀者無法對這些言說做出直接的回應，但這樣的情境，也是這類言說形式的構成元素，就像文學作品或學術論文發表的情境，和它們所預設的讀者構成這些作品，傳播媒介的言說在結構上也內含著這種情境和讀者。這種情形就像地方報和全國性報紙之間的差異，或者國家的電視新聞和 CNN 的新聞之間的差異。由於傳播媒介的讀者是被稱為「大眾」的公眾，隨著傳播技術的發展這公眾可以把整個同一時代的人都包含進來，大眾傳播媒介的文本可以為不同詮釋社群進行不同的解讀和使用，而媒介文本的上下文，也可能是傳播網絡中交錯複雜的資訊流中的片斷。這種情形對讀者來說，是他者的言說和觀點不斷進入他們日常生活的世界，波斯特(Poster, 1995: 57)認為這會帶來一種新的主體，「多樣、分散和去中心的，而且不斷被召喚為不固定的身分認同」。

但是，讀者並非生活在文化真空的情境，人們位於複雜但更加流動的交往網絡之中，但他對訊息的理解仍受限於所屬的群體和社會。威廉斯(Williams, 1982: 313)曾說過，關於傳播／溝通的理論，同時也是共同體的理論，傳播技術和一般溝通過程的關係，越是不從共同體來做評斷，而是從「空缺或不完整的共同體」(也就是認為共同體是宰制的)這個觀點而來，它們之間就越沒有關連。這問題在今天仍然重要，當傳播科技發展已形成各種資訊傳播媒介負載的大量資訊、觀

---

<sup>34</sup> 在巴赫汀的論述中，言說(utterance)並非「語句」(sentence)這種語言學的單位，而是具有意義的單位，從語詞(word)到較大的文本都可以涵蓋，在他對索緒爾(Saussure)符號學的批判中，巴赫汀指出，對說話者而言，語言形式重要的並不是固定而且永遠自我-等同的符號，而是「它是一個永遠可改變的和可適應的符號」(1973/ 1994: 33)。對巴赫汀而言，語言和它的形式乃是「一個既有言說共同體成員之間長期社會交往的產物」，我們學習語言並非逐字逐句地學，而是學習已經準備好在那的「言說」，和適合不同情境的言說格式，這些都產生自這共同體廣泛的交往領域。參見*The Bakhtin Reader: Selected Writings of Bakhtin, Medvedev and Voloshinov*. Ed. By Pam Morris. London: Edward Arnold, 1994, pp. 33, 41, 251.

念、表徵穿透社會不同層面，此一去疆界化、離根化的趨勢，同時也伴隨著重新紮根化和再疆域化。傳播媒介所扮演的詮釋社群的角色，仍是我們理解此一紮根化和再疆域化的重要場域，就如在第一節所論及的，全球-地方的辨證關係

湯普森從傳播媒介的特性，指出了這種媒體公共領域是一種可見性的空間，從這觀點，我們可以理解在今日所謂的公共，也就是通過傳播媒介，原本屬於私人的事物被轉換為公共的。社會權力體現在這納入與排除之中，傳播媒介並非掌握這權力的代理人，這權力主要是論述／權力。社會運動上街頭這種展現或展演，並不改變它們的行動是一種言說行動，想要把原本不可見的、不可知的、被排除正當性的某些真實以宣稱它們是不正義的這種方式，試圖改變公共與私人之間的界限或關於什麼是好的或什麼是正義的定義。羅蒂(Rorty, 1997: 126)曾以女性主義說明正義如何通過及在重新描述中獲得新的定義，「即使對深受其害之人，不正義可能不會被理解為不正義，直到---某個人有一個夢想、一種聲音、和一種描述這夢想的聲音，那個看起來像是自然的東西才開始看起來像是文化，看起來像是命定的東西開始看起來像是道德上的惡習」。

如果傳播媒介就如湯普森所說的，是現代社會不可或缺的中介的交往形式，它的言說和溝通的作用，仍然是它作為一個公共領域的重要功能。在它可見性空間中的言說，從這些言說中的誰在說話、它所訴求的對象(所屬的群體或其他的群體，或更大範圍的群體)、和這言說所訴求的目標(社會正義、良善的生活等)，我們仍然可以了解媒介公共領域中的可見性，往往也蘊含著社會之中存在的各種衝突與對話；而媒介公共領域不只是一個可見性的空間，它也是社會中持續對話的過程中的一部分。

哈伯瑪斯的公共領域模式，不能限制於一種親身在場的對話形式，而是在語言中的交往行動所形構的公共領域，在當代社會，傳播媒介仍是個重要的場域。跨國流動的象徵資源，包括各種觀念、反抗的論述、或是不同的生活方式，也必須重新紮根於一個社會或共同體，尋求在地的理解或運用於改善特定的處境，而這些也都需要公共領域的詮釋。對一個政治共同體而言，媒介這個可見性的空間，仍是公眾之間交往所不可或缺的公共領域，它對這個政治共同體而言，也具有構成性的意義。在全球化的趨勢中，愈來愈多社會面臨著文化和群體之間的衝突，公共領域中自由與平等的溝通，仍是解決衝突和尋求可以共存的協議的首要方式。這種溝通不在於是否是理性的論辯或是可否達成普遍性的共識，而是透過眾多不同的公共領域不間斷的敘述，和對自我存在的再描述，而能逐漸擴大公民之間的團結。