

知识分子图书馆

Culture Studies Reader

# 文化研究读本

罗钢 刘象愚 主编

中国社会科学出版社

知识分子图书馆

Cultural Studies Reader

# 文化研究读本

罗 钢 刘象愚 主编

中国社会科学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

文化研究读本/罗钢,刘象愚主编. 北京:中国社会科学出版社,2000.9

(知识分子图书馆)

ISBN 7-5004-2734-4

I. 文… II. ①罗… ②刘… III. 文化-现象-研究 IV. G0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 21157 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号 邮编:100720)

北京新魏印刷厂印刷 中华装订厂装订

新华书店经销

2000 年 9 月第 1 版 2000 年 9 月第 1 次印刷

开本:850×1168 毫米 1/32 印张:13.75 插页:2

字数:384 千字 印数:1-5000 册

定价:24.00 元

## 《知识分子图书馆》编委会

**顾问：**弗雷德里克·詹姆逊

**主编：**王逢振 J. 希利斯·米勒

**编委：**(按姓氏笔划为序)

J. 希利斯·米勒 王 宁 王逢振

白 烨 弗雷德里克·詹姆逊 李自修

刘象愚 汪民安 张旭东 罗 钢

章国锋 谢少波

FT 13/31

## 总 序

1986—1987年，我在厄湾加州大学（UC Irvine）从事博士后研究，先后结识了莫瑞·克里格（Murray Krieger）、J. 希利斯·米勒（J. Hillis Miller）、沃尔夫冈·伊瑟尔（Wolfgang Iser）、雅克·德里达（Jacques Derrida）和海登·怀特（Hayden White）；后来应老朋友弗雷德里克·詹姆逊（Fredric Jameson）之邀赴杜克大学参加学术会议，在他的安排下又结识了斯坦利·费什（Stanley Fish）、费兰克·伦屈夏（Frank Lentricchia）和爱德华·赛义德（Edward W. Said）等人。这期间因编选《最新西方文论选》的需要，与杰弗里·哈特曼（Geoffrey Hartman）及其他一些学者也有过通信往来。通过与他们交流和阅读他们的作品，我发现这些批评家或理论家各有所长，他们的理论思想和批评建构各有特色，因此便萌发了编译一批当代批评理论家的“自选集”的想法。1988年5月，J. 希利斯·米勒来华参加学术会议，我向他谈了自己的想法和计划。他说“这是一个绝好的计划”，并表示将全力给予支持。考虑到编选的难度以及与某些作者联系的问题，我请他与我合作来完成这项计划。于是我们商定了一个方案：我们先选定十位批评理论家，由我起草一份编译计划，然后由米勒与作者联系，请他们每人自选能够反映其思想发展或基本理论观点的文章约50万至60万字，由我再从中选出约25万至30万字的文章，负责组织翻译，在中国出版。但1989年以后，由于种种原因，这套书

的计划被搁置下来。1993年，米勒再次来华，我们商定，不论多么困难，也要将这一翻译项目继续下去（此时又增加了版权问题，米勒担保他可以解决）。作为第一辑，我们当时选定了十位批评理论家：哈罗德·布鲁姆（Harold Bloom）、保罗·德曼（Paul de Man）、德里达、特里·伊格尔顿（Terry Eagleton）、伊瑟尔、费什、詹姆逊、克里格、米勒和赛义德等。1995年，中国社会科学出版社决定独家出版这套书，并于1996年签了正式出版合同，大大促进了工作的进展。

为什么要选择这些批评理论家的作品翻译出版呢？首先，他们都是在当代文坛上活跃的批评理论家，在国内外有相当大的影响。保罗·德曼虽已逝世，但其影响仍在，而且其最后一部作品于去年刚刚出版。其次，这些批评理论家分别代表了当代批评理论界的不同流派或不同方面，例如克里格代表芝加哥学派或新形式主义，德里达代表解构主义，费什代表读者反应批评或实用批评，赛义德代表后殖民主义文化研究，德曼代表修辞批评，伊瑟尔代表接受美学，米勒代表美国解构主义，詹姆逊代表美国马克思主义和后现代主义文化研究，伊格尔顿代表英国马克思主义和意识形态研究。当然，这十位批评理论家并不能反映当代思想的全貌。因此，我们正在商定下一批批评家和理论家的名单，打算将这套书长期出版下去，而且，书籍的自选集形式也可能会灵活变通。

从总体上说，这些批评家或理论家的论著都属于“批评理论”（critical theory）范畴。那么什么是批评理论呢？虽然这对专业工作者已不是什么新的概念，但我觉得仍应该略加说明。实际上，批评理论是60年代以来一直在西方流行的一个概念。简单说，它是关于批评的理论。通常所说的批评注重的是文本的具体特征和具体价值，它可能涉及到哲学的思考，但仍然不会脱离文本价值的整体观念，包括文学文本的艺术特征和审美价值。而批评理

论则不同，它关注的是文本本身的性质，文本与作者的关系，文本与读者的关系以及读者的作用，文本与现实的关系，语言的作用和地位，等等。换句话说，它关注的是批评的形成过程和运作方式，批评本身的特征和价值。由于批评可以涉及到多种学科和多种文本，所以批评理论不限于文学，而是一个新的跨学科领域。它与文学批评和文学理论有这样那样的联系，甚至有某些共同的问题，但它有自己的独立性和自治性。大而化之，可以说批评理论的对象是关于社会文本批评的理论，涉及到文学、哲学、历史、人类学、政治学、社会学、建筑学、影视、绘画，等等。

批评理论的产生与社会发展密切相关。60年代以来，西方进入了所谓的后期资本主义，又称后工业社会、信息社会、跨国资本主义社会、工业化之后的时期或后现代时期。知识分子在经历了60年代的动荡、追求和幻灭之后，对社会采取批判的审视态度。他们发现，社会制度和生产方式以及与之相联系的文学艺术，出现了种种充满矛盾和悖论的现象，例如跨国公司的兴起，大众文化的流行，公民社会的衰微，消费意识的蔓延，信息爆炸，传统断裂，个人主体性的丧失，电脑空间和视觉形象的扩展，等等。面对这种情况，他们充满了焦虑，试图对种种矛盾进行解释。他们重新考察现时与过去或现代时期的关系，力求找到可行的、合理的方案。由于社会的一切运作（如政治、经济、法律、文学艺术等）都离不开话语和话语形成的文本，所以便出现了大量以话语和文本为客体的批评及批评理论。这种批评理论的出现不仅改变了大学文科教育的性质，更重要的是提高了人们的思想意识和辨析问题的能力。正因为如此，批评理论一直在西方盛行不衰。

我们知道，个人的知识涵养如何，可以表现出他的文化水平。同样，一个社会的文化水平如何，可以通过构成它的个人的知识能力来窥知。经济发展和物质条件的改善，并不意味着文化水平会同步提高。个人文化水平的提高，在很大程度上取决于阅读的

习惯和质量以及认识问题的能力。阅读习惯也许是现在许多人面临的一个问题。传统的阅读方式固然重要，但若不引入新的阅读方式、改变旧的阅读习惯，恐怕就很难提高阅读的质量。其实，阅读方式也是内容，是认知能力的一个方面。譬如一谈到批评理论，有些人就以传统的批评方式来抵制，说这些理论脱离实际，脱离具体的文学作品。他们认为，批评理论不仅应该提供分析作品的方式方法，而且应该提供分析的具体范例。显然，这是以传统的观念来看待当前的批评理论，或者说将批评理论与通常所说的文学批评或理论混同了起来。其实，批评理论并没有脱离实际，更没有脱离文本；它注重的是社会和文化实际，分析的是社会文本和批评本身的文本。所谓脱离实际或脱离作品只不过是脱离了传统的文学经典文本而已，而且也并非所有的批评理论都是如此，例如詹姆逊那部被认为最难懂的《政治无意识》，就是通过分析福楼拜、普鲁斯特、康拉德、吉辛等作家作品来提出他的批评理论的。因此，我们阅读批评理论时，必须改变传统的阅读习惯，必须将它作为一个新的跨学科领域来理解其思辨的意义。

要提高认识问题的能力，首先要提高自己的理论修养。这就需要像经济建设那样，采取一种对外开放、吸收先进成果的态度。对于引进批评理论，还应该有一种辩证的认识。因为任何一种文化，若不与其他文化发生联系，就不可能形成自己的存在。正如一个人，若无他人，这个人便不会形成存在；若不将个人置于与其他人的关系当中，就不可能产生自我。同理，若不将一国文化置于与世界其他文化关系之中，也就谈不上该国本身的民族文化。然而，只要与其他文化发生关系，影响就是双向性的；这种关系是一种张力关系，既互相吸引又互相排斥。一切文化的发展，都离不开与其他文化的联系；只有不断吸收外来的新鲜东西，才能不断激发自己的生机。正如近亲结婚一代不如一代，优种杂交产生新的优良品种，世界各国的文化也应该互相引进、互相借鉴。我



们无需担忧西方批评理论的种种缺陷及其负面影响，因为我们固有的文化传统，已经变成了无意识的构成，这种内在化了的传统因素，足以形成我们自己的文化身份，在吸收、借鉴外国文化（包括批评理论）中形成自己的立足点。

今天，随着全球化的发展，资本的内在作用或市场经济和资本的运作，正影响着世界经济的秩序和文化的构成。面对这种形势，批评理论越来越多地采取批判姿态，有些甚至带有强烈的政治色彩。因此一些保守的传统主义者抱怨文学研究被降低为政治学和社会科学的一个分支，对文本的分析过于集中于种族、阶级、性别、帝国主义或殖民主义等非美学因素。然而，正是这种批判态度，有助于我们认识晚期资本主义文化的内在逻辑，使我们能够在全球化的形势下，更好地思考自己相应的文化策略。应该说，这也是我们编译这套丛书的目的之一。

在这套丛书的编选翻译过程中，首先要感谢出版社领导对出版的保证；同时要感谢翻译者和出版社编辑们（如白烨、汪民安等）的通力合作；另外更要感谢国内外许多学者的热情鼓励和支持。这些学者们认为，这套丛书必将受到读者的欢迎，因为由作者本人或其代理人选择的有关文章具有权威性，提供原著的译文比介绍性文章更能反映原作的原汁原味，目前国内非常需要这类新的批评理论著作，而由中国社会科学出版社出版无疑会对这套丛书的质量提供可靠的保障。这些鼓励无疑为我们完成丛书带来了巨大力量。我们将力求把一套高价值、高质量的批评理论丛书奉献给读者，同时也期望广大读者及专家学者热情地提出建议和批评，以便我们在以后的编选、翻译和出版中不断改进。

王逢振

1997.10. 于北京

# 前言：文化研究的历史、理论与方法

文化研究是目前国际学术界最有活力，最富于创造性的学术思潮之一，有的学者甚至把它看作是后现代主义之后学术发展的主潮，但同时它又是一个最富于变化，最难以定位的知识领域，迄今为止，还没有人能为它划出一个清晰的学科界限，更没有人能为它提供一种确切的、普遍接受的定义。为了帮助本书的读者在一开始的时候就能对它有一个大致的印象，我们不妨在与传统文学研究的对比当中，勾勒出它的一些基本倾向，当然这种勾勒只是现象的描述，而不是完整的理论概括。这些倾向是：1. 与传统文学研究注重历史经典不同，文化研究注重研究当代文化；2. 与传统文学研究注重精英文化不同，文化研究注重大众文化，尤其是以影视为媒介的大众文化；3. 与传统文学研究注重主流文化不同，文化研究重视被主流文化排斥的边缘文化和亚文化，如资本主义社会中的工人阶级亚文化，女性文化以及被压迫民族的文化经验和文化身份；4. 与传统文学研究将自身封闭在象牙塔中不同，文化研究注意与社会保持密切的联系，关注文化中蕴含的权力关系及其运作机制，如文化政策的制订和实施；5. 提倡一种跨学科、超学科甚至是反学科的态度与研究方法。以上的描述是十分简略的，但即令通过这样一种极其简略的描述和比较，我们也可以发现，文化研究为我们提供了一种与传统的研究全然不同的、

新的学术视野和研究范式。

从六十年代英国一批马克思主义学者的倡导算起，文化研究在欧美已经经历了大约 40 多年的发展，目前许多欧美大学都建立了有关文化研究的系科，开设了文化研究的课程，文化研究在欧美学术体制内外都产生了广泛的影响。本文将对文化研究的历史、理论和方法作一初步的介绍，为了使论述较为集中，我们将以介绍英国文化研究，尤其是著名的伯明翰大学当代文化研究中心（CCCS）的工作为主。

## 一、文化研究的起源

狭义的文化研究是指第二次世界大战以后在英国逐步兴起，尔后扩展到美国及其它西方国家的一种学术思潮和知识传统。尽管霍尔声称，文化研究并没有一个“绝对的开端”，但在追溯其根源时，大多数学者都把五六十年代之交出现的几部著作，如理查德·霍加特的《文化的用途》（1958），雷蒙·威廉斯的《文化与社会》（1958）、《漫长的革命》（1961），以及 E. P. 汤普森的《英国工人阶级的形成》（1963），看作是它的奠基作。

理查德·约翰生指出，文化研究在政治和思想上各有其传统，在政治上，文化研究的产生与英国新左派的形成有着密切的关系。新左派并不是一个有组织的政治团体，而是五十年代末由一批前共产党知识分子（核心是一批党内历史学家），左翼文化人，以及激进的大学生结合而成的一种政治运动。新左派的目的是在英国重新确立社会主义的理论与实践，创造一种民主社会主义的政治。五十年代末发生的一系列重大的政治事件，如 1956 年英法入侵苏伊士运河，同年苏联出兵匈牙利，英国国内声势浩大的核裁军运动，推动他们走到一起。新左派的中坚力量是团结在《明理者》、《大学与左派评论》两个刊物周围的知识分子，前者的成员大多是

前英共党员，他们反对苏军入侵匈牙利，公开要求英共领导撤消对苏联侵略行径的支持，他们认为，无条件地接受苏共的政策实际上是放弃了马克思主义的批判精神和历史方法，他们批判斯大林主义乃是基于抽象的教条而不是活生生的现实经验，认为斯大林主义的破产是由于其经济化约论，即把社会、政治、道德和艺术维度简单地化约为经济和阶级结构。他们批评旧的经济基础和上层建筑的模式，要求用一种更复杂的方式来处理文化与经济的关系。后者的成员主要是牛津大学的一批激进的大学生，其政治成分和态度更加复杂，但在倡导一种民主的、人道主义的社会主义的政治主张上，他们和前者的基本立场是一致的，正是这种一致促使两个刊物的成员走到一起，并于1959年合并为著名的《新左派评论》。新左派与文化研究存在着密切的关系。这不仅是因为许多文化研究的奠基人，如威廉斯、汤普森、斯图亚特·霍尔等，同时又是新左派的核心成员。更重要的是通过他们，新左派对文化政治的特殊重视，尤其是新左派在文化问题上的一些重要观点，例如，第一，对经济化约论的批判；第二，把文化看作社会过程本身，而把经济、政治仅仅看作这一过程的构成因素，都对后来文化研究的发展产生了深刻的影响。

在思想来源方面，文化研究可以上溯到英国文学批评家李维斯和以他为代表的“细绎”集团。五十年代，由于商业电视的普及，大众文化在英国迅速崛起，并引起了学术界的注意。其实早在战前，以李维斯为首的一批文学批评家就已经开始对大众文化进行研究，如李维斯和丹尼·汤普生的《文化与环境》（1938）和Q. F. 李维斯的《小说与大众》（1932）便分别研究了广告和通俗小说。但令人遗憾的是，李维斯的历史观是保守的。对他来说，一种有机与和谐的社会秩序仅仅存在于十七世纪之前，它遭受到工业革命的破坏。李维斯认为，现代社会的危机并不是像马克思主义所诊断的那样，存在于经济方面，而主要存在于精神和文化方

面。李维斯主张，为了拯救现代社会，必须恢复古老的有机社会的价值观念，而这需要借助伟大的文学艺术作品的力量。站在这一立场，李维斯批评大众文化缺乏“道德的严肃性”和“审美价值”。文化研究的早期代表，如霍加特、威廉斯等在批评方法和文化观念上曾受到李维斯的影响，但在对待大众文化的态度上与李维斯等人却存在重大分歧，这种差异与两代批评家的出身和文化背景有关。李维斯等战前一代批评家大多出身于社会精英阶层，而在战后，由于经济重建的需要和福利国家带来的教育普及，许多出身于下层阶级的子弟也获得了接受高等教育的机会。威廉斯后来曾多次强调这种经验对于他们从事文化研究的重要意义，这种经验使他们有更多的机会接触到那些被排斥到边缘位置的非主流的社会集团，接触到为这些社会集团所熟悉的大众文化。

霍加特的《文化的用途》是英国文化研究的发轫之作。它的写作意图与新左派理论有着直接的关系。当时在自由主义知识界一个颇为流行的看法是，随着福利国家的建立，工人阶级正在逐渐中产阶级化，他们的生活条件、价值观念、文化趣味都日渐与中产阶级合流，因此传统意义上的工人阶级正在消失。而新左派则力图在新的历史条件下重新确认工人阶级的政治和文化身份，霍加特的著作可以看作是这种努力的一部分。霍加特既不同意上述自由主义的观点，也不同意旧左派把工人阶级看作是一成不变的僵化主张，他认为工人阶级的生活既有连续性，又有变化性。这种变化只有通过比较才能分辨出来。《文化的用途》一书分为两个部分，前一部分描绘了霍加特青年时代（二十世纪三十年代）英国工人阶级的文化生活，后一部分描述了五十年代美国式的大众娱乐文化对这种传统的工人阶级文化的冲击。李维斯的影响在书中清晰可辨，霍加特提供给我们的是一幅李维斯式的历史文化景观，一种健康、淳朴的文化正在逐步被一种堕落、时髦的文化所取代。不过，与李维斯把十七世纪看作理想的有机社会不同，霍

加特心目中的“美好的旧时光”是二十世纪三十年代的工人阶级文化。在书中，霍加特充满同情，兴味盎然地描绘了这种文化，他以赞赏的口吻谈到在工人阶级读者中流行的通俗故事所表现的纯朴的感情：“这些故事描写的是一个有限的纯朴的世界，以几种公认并信奉已久的价值为基础，它往往是一个幼稚而华美的世界，感情的迸发形成巨大的热情，但这些感情迸发的确在起作用，这不是一个腐败或虚伪的世界。”<sup>①</sup> 这些通俗故事“不是鼓励人们去逃避日常生活，而是强化人们对日常生活的热爱和兴趣”。<sup>②</sup> 这可以看作霍加特对他青年时代工人阶级通俗文化的总体评价。传统的工人阶级文化是自然、纯朴的，传统的工人阶级社区是一个有机的社会。霍加特在书中详尽地描写了工人阶级生活的各个侧面，工人聚集的小酒馆、工人俱乐部，工人中流行的期刊和故事，他们的体育活动、语言习惯与私生活、家庭和性别关系等。霍加特指出，在这各个方面之间存在着一种紧密的内在联系，存在着一种“共同的感受”，它的特征是集体价值和个人生活的紧密交织，这种内在的联系和共同感受使工人阶级文化构成了一个有机的整体。霍加特的著作具有浓厚的怀旧气息，他对战前工人阶级文化的赞美与对战后美国式大众文化的批判构成了鲜明的对比。后者缺乏有机性，缺乏在普通老百姓活生生的文化经验中牢固的根基，霍加特批评美国电视、流行音乐、犯罪小说等都是一文化赝品。在《文化的用途》的后一部分，霍加特采用李维斯提供的术语，如“健康”“严肃”等来批评这种大众文化，并力图建立一种系统地鉴别大众文化的标准。这样，在霍加特的著作中我们便可以发现一种矛盾，一方面，他仍然沿用着英国精英文化所建立的价值尺

---

① 理查德·霍加特：《人民的“真实”世界：来自通俗艺术的例证——〈派格报〉》，本书第121页。

② 同上。

度和意识形态假定，另一方面他又强调工人阶级通俗文化与其政治传统的统一性，这使他在书中常常从对通俗文化的社会功能的肯定不知不觉地滑向对其文本形式的批评，同时也使他忽略了大众文化自身的复杂性。

霍加特这部著作在研究方法上对早期英国文化研究产生了三点影响。第一，《文化的用途》是一部带有浓厚的自传色彩的著作，作者在书中充分地利用了自己童年时代的经验和记忆。在我们眼前生动逼真地复活了那一个时期工人阶级的生活和文化氛围，正如一个学者所说，该书的“强大的影响来源于这种自传，文学想像和批评感性的混合，读者依据一个置身于这种生活内部的人的视野看到了工人阶级生活的具体形象，并通过他亲炙了这种经验”。霍加特这种著述方式开创了英国文化研究中颇有特色的民族志传统。第二，霍加特曾接受过严格的文学训练，在书中他成功地把文学批评的方法应用于通俗文化，把流行音乐、通俗期刊等大众文化现象都作为一个个文本来加以分析，为早期文化研究提供了方法上的范例。第三，霍加特首次采用了跨学科的多维的视野，例如在书中他便同时采用了社会学、政治学与文学批评的视角。

尽管霍加特筌路蓝缕，功不可没，但对早期文化研究影响最大的应属雷蒙·威廉斯，正是威廉斯奠定了文化研究的理论基础。在《文化与社会》、《漫长的革命》等著作中，威廉斯明确地与那种传统的、超越功利的，仅仅囿于精英文化范围的文化定义告别。在《文化与社会》中，威廉斯追溯了从工业革命直至当代“文化”一词的内涵所发生的变化，威廉斯同意李维斯的意见，传统的最精致的部分体现在语言和文学中，但他不同意李维斯的观点，全部文化遗产都是由语言和文学承载的。威廉斯认为，李维斯忽略了其它的知识形式、制度、风俗、习惯等等，夸大了文学的作用，威廉斯在书中写道：“对于文化这个概念，困难之处在于

我们必须不断扩展它的意义，直至它与我们的日常生活几乎成为同义的。”<sup>①</sup>

在《漫长的革命》中，威廉斯对文化问题进行了更深入的思考，他用“漫长的革命”来形容过去两百年间欧洲发生的工业革命、民主革命和文化变革。威廉斯摒弃了庸俗马克思主义的“经济决定论”，他认为民主革命和文化变革并不是经济发展的自发的后果，而是社会整体进程的一部分。他说：“我们习惯了用政治和经济的术语来描绘我们的整个日常生活……但作为一个经验的问题，人和社会并不局限于权力、财产和生产。他们对经验的描绘、学习、说服和交换的关系同样是基本的。”<sup>②</sup>

在重视经验的基础上，威廉斯概括了文化的三种界定方式。第一种是理想的文化定义。这种定义把文化界定为人类完善的一种状态或过程，在这一项下文化是指我们称之为伟大传统的那些最优秀的思想和艺术经典。其次是文化的文献式定义，根据这个定义，文化是知性和想像作品的整体。第三种是文化的“社会”定义，文化是一种整体的生活方式，正是这最后一种定义，奠定了文化研究的理论基础。根据这种定义，文化研究的目的不仅仅是阐发某些伟大的思想和艺术作品，而是阐明某种特殊的生活方式的意義和价值，理解某一文化中“共同的重要因素”。文化的“社会”定义不仅涵盖了前两种定义，而且包括了被前两种定义排斥的，在很长时间内根本就不被承认是文化的众多内容，它们包括“生产组织、家庭结构、表现或制约社会关系的制度的结构、社会成员借以交流的独特方式等等”。<sup>③</sup>威廉斯要求我们把文化过程看作一个整体。因此，对思想和艺术作品的文本分析应当和对它们

---

① 雷蒙·威廉斯：《文化与社会》，第256页，纽约，1978年。

② 雷蒙·威廉斯：《传播》，第10页，企鹅丛书，1976年。

③ 雷蒙·威廉斯：《文化分析》，本书第125、126页。



所从出的社会制度和结构的分析结合起来。对他而言，文化分析，就是对整体生活方式中各种因素之间关系的研究，“就是去发现作为这些关系复合体的组织的本质”。<sup>①</sup>威廉斯的文化定义对于文化研究有着重大的意义，它为文化研究未来的发展开辟了广阔的天地。正如霍尔所说：“它把论辩的全部基础从文学—道德的文化定义转变为一种人类学的文化意义，并把后者界定为一个‘完整的过程’。在这一过程中意义和惯例都是社会地建构和历史地变化的，文学和艺术仅只是一种，尽管是受到特殊重视的社会传播形式。”<sup>②</sup>

经验是威廉斯文化理论中一个核心的范畴。威廉斯认为，某一文化的成员对其生活方式必然有一种独特的经验，这种经验是不可取代的。由于历史或地域的原因置身于这种文化之外，不具备这种经验的人，只能获得对这种文化的一种不完整或抽象的理解。这种为生活在同一种文化中的人们所共同拥有的经验，威廉斯称作“感觉结构”。他指出，所有的文化都拥有这种独特的生活感受，这种“独特和有个性的色彩”，“这种感觉结构就是一个时期的文化”。<sup>③</sup>

特纳指出，尽管威廉斯对所谓“感觉结构”并没有作出一个清晰的说明，但这个概念在英国文化研究中却产生了深远的影响。“重要的是意识到一个时期的‘感觉结构’可能是与统治地位的文化观念相对立的，这样，尽管在连续不断的支配的文化结构内遭到贬斥，英国工人阶级文化仍然能够保存下来，威廉斯用这个范畴作为一种方式来坚持一种有机的平民精神的存在，这种精神是紧密地与具体的生活条件和价值联系在一起，它们可能会也可

① 雷蒙·威廉斯：《文化分析》，本书第125、126页。

② 斯图亚特·霍尔等编：《文化 传媒 语言》，第19页，伦敦，1981年。

③ 雷蒙·威廉斯：《文化分析》，本书第132页。

能不会在其它文化层面上反映出来（也可能构成对其它文化层面的竞争和抵抗）。”<sup>①</sup>如果我们接受特纳的这种阐释，那么可以说，威廉斯实际上是用一种抽象和理论化的语言表述了霍加特在《文化的用途》一书中表达的同样的主题。对经验的强调使威廉斯与后来在文化研究中发生重大影响的结构主义分道扬镳，尽管威廉斯在这里也提到结构。在结构主义话语中，个人经验是居于从属地位的，是微不足道的。

E. P. 汤普逊的《英国工人阶级的形成》是早期英国文化研究的又一部代表作。书中汤普逊细致地追溯了工业革命初期工人阶级意识和文化的形成。与威廉斯相比，汤普逊更接近马克思主义立场，例如他不同意威廉斯把文化看作是一种“整体的生活方式”，而宁愿把它看作“不同生活方式之间的斗争”。汤普逊认为，文化是不同利益集团和社会力量相互竞争和冲突的结果，而其中最重要的就是阶级斗争。尽管威廉斯认为汤普逊的批评混淆了“阶级矛盾”（资本主义生产方式的一种结构性因素）和“阶级斗争”（一种积极、自觉的斗争形式），但从他七十年代改用葛兰西的霸权理论说明社会过程来看，他事实上接受了汤普逊的批评。

但从总的方面来看，汤普逊的观点和威廉斯十分接近。汤普逊也反对经济决定论，强调文化的独立性和重要性。反对庸俗马克思主义的阶级决定论，强调人类主体的能动作用。在《英国工人阶级的形成》中，他尖锐地批评了那种把工人阶级的出现看作是经济力量的消极反映的决定论观点。他说“工人阶级不像太阳那样在固定时间升起，它出现在它自身形成的时候”。<sup>②</sup>这种形成是一个积极的、富于对抗性的“文化”过程，它决不是单纯的经济关系所能解释的。汤普逊通过大量的事实证明，在英国工人阶

<sup>①</sup> 格瑞麦·特纳：《英国文化研究导论》，第58页，波士顿，1990年。

<sup>②</sup> E. P. 汤普逊：《英国工人阶级的形成序言》，本书第138页。

级意识的形成过程中，作家、革命者，工会组织者，尤其是宪章派思想家发挥过重大而直接的作用。汤普逊指出，阶级经验和阶级意识是不同的，“阶级经验大多取决于人们诞生于其中——或不自愿进入的生产关系，阶级意识就是从文化的角度处理这些经验的方式，它以传统、价值体系、思想和制度形式为其体现。”汤普逊认为，如果说阶级经验是由生产关系决定的，那么生产关系并不能整体地决定这种经验的文化反映，换言之，并不决定阶级意识。在阶级意识形成和塑造的过程中，文化发挥着更为重要的作用，在这一过程中，每一个个体都有着自由选择的空间，他们并不是经济必然性的俘虏。

霍加特、威廉斯、汤普逊等人的著作，批判了庸俗的经济决定论和阶级决定论，强调在社会发展过程中文化所起的关键作用，同时更把文化从传统的狭隘的精英文化的定义中解放出来，把它理解为一种特殊的生活方式，这样就为文化研究的进一步发展扫除了理论上的障碍。1963年，霍加特创建了伯明翰大学当代文化研究中心（CCCS），该中心的宗旨是研究“文化形式、文化实践和文化机构及其与社会和社会变迁的关系”。它的建立为文化研究在西方学术体制内部寻找到一个立足点。自此以后，以伯明翰中心为大本营，文化研究在英国获得了长足的发展。

## 二、意识形态理论：从阿尔都塞到葛兰西

意识形态是文化研究中最重要概念之一，正如詹姆士·卡雷所说：“英国文化研究可以被非常容易地，可能是更为准确地描绘为意识形态研究，因为他们以各种复杂的方式，把文化归结为意识形态。”<sup>①</sup>但是，我们注意到，意识形态这个概念在威廉斯等

<sup>①</sup> 詹姆士·卡雷：《传播与文化》，第97页，波士顿，1989年。

人的早期著作中很少露面，它在文化研究中频繁出现是在七十年代。这一变化与西方马克思主义理论自身的发展有关。佩里·安德森指出：“西方马克思主义作为一个整体，把全副精力集中于上层建筑的研究，文化构成了它关注的焦点。”<sup>①</sup>但在西方马克思主义发展的不同阶段，对文化的关注有不同的侧重，从卢卡契、柯尔施直到早期的威廉斯，他们主要是从批判经济决定论出发，强调文化的解放力量，强调人的主观意识的能动作用。直到七十年代，人们才逐渐把文化作为意识形态来进行分析。推动这种变化的一个关键人物是法国结构主义马克思主义思想家阿尔都塞。在整个七十年代，阿尔都塞对文化研究的影响超过任何一位近代欧洲思想家，只有意大利马克思主义者葛兰西可能是一个例外。

威廉斯在他后期的《马克思主义与文学》一书中曾指出，意识形态这个概念在马克思和恩格斯那里，其含义并不十分明确，它游移于两种意思之间。其一，“一种某个阶级特有的信仰系统。”其二，“一种可能与真实的或科学的知识相矛盾的幻想信仰系统，即伪思想与伪意识。”在后一种意义上，意识形态的功能是建构一种关于自我及其与历史关系的“虚假意识”。阿尔都塞的意识形态概念与上述两种意义都有根本的不同，在阿尔都塞看来，正如索绪尔认为语言提供给我们的仅仅是对现实的一种描述(Version)，而不是现实本身，意识形态也不存在真实与否的问题。意识形态是一种思想构架，通过它“人们阐释、感知、经验和生活于他们置身其中的物质条件里面”。意识形态建构和塑造了我们对现实的认识。阿尔都塞深刻地指出，尽管个人作为主体觉得自己是独立自主的，觉得自己在直接、自由地把握现实，但实际上，他的意识是由一系列思想体系和再现体系所限定了的，这种把握只是他想

---

<sup>①</sup> 佩里·安德森：《关于西方马克思主义的思考》，第75—76页，新左派丛书，伦敦，1976年。

像的结果，所以阿尔都塞把意识形态定义为“个人同他所存在于其中的现实环境的想像性关系的再现”。<sup>①</sup>

阿尔都塞的理论为文化研究开启了新的视角，提供了新的思考方式。如果把文化作为意识形态来考察，我们便不能像早期威廉斯等人那样仅仅把它看成是生活经验的表现，它同时还是产生这种经验的前提，是我们的意识和经验的基础。

集中体现这一点的是阿尔都塞对主体性的研究。很长时间以来，马克思主义一直把个人主义看作支持资本主义体制的一个中心神话，但击碎这种神话，把个人从历史的中心位置移置出来的努力却遭遇到顽强的抵抗。阿尔都塞以自己独特的方式成功地完成了这一移置。阿尔都塞指出，意识形态对人的控制并不是公开的，而是隐蔽的，我们内化了意识形态，因此不能意识到它的存在和效果。意识形态是无意识的。自从弗洛伊德以后，许多哲学理论都把无意识看作我们个性的核心，是我们天性的产物。而阿尔都塞却论证说，我们的无意识也是意识形态性的。意识形态从外部构筑了我们的“本质”和自我，因此我们所谓本质的自我不过是一种虚构，占据它的位置的实际上只是一个拥有社会生产身份的社会存在。阿尔都塞将它称为“主体性”(subjectivity)。这种主体性不像过去所说的主体那样是一个统一的、个性化的和独立自持的，它可能是矛盾的，并且随着不同的环境和条件不断地改变。事实上，我们是依赖于教育我们的语言和意识形态来看待自己的社会身份，来成为一个主体，我们对自我的看法不是由我们自己产生的，而是由文化赋予的。因而我们是文化的“主体”，但却不是它的创造者。在英文中，subject 一词本身就含有“主体”和“屈从体”两种意思，这里的“主体”显然也应当从这两方面来理解，即所谓主体并不是独立自持的，而是由文化建构的。这种

---

<sup>①</sup> 路易·阿尔都塞：《列宁与哲学》，第152页，伦敦，1971年，英文版。

“主体”的概念在文化研究中打下了深刻的烙印，伯明翰中心的第三任主任理查德·约翰生在《究竟什么是文化研究》一文中便这样界定文化研究的对象：“文化研究是关于意识或主体性的历史形态的。”所谓主体性的历史形态就是指由社会和文化建构并在历史过程中不断变化的主体性的独特形态。所以他又将这种主体性称为“社会关系的主观方面”。<sup>①</sup>他对主体性的理解显然来自阿尔都塞。根据对主体性的这种新的理解，研究主体性就是研究社会文化和意识形态对主体性的建构，七十年代《银幕》杂志的电影理论家便从这方面入手，探讨某一电影文本是如何在观影过程中为观众建构了一种主体性，或提供了一种主体位置。他们发现，观影者总是依据一种已经确定或已经被设计好的主体位置来回答电影文本的召唤，这种主体性和观影者观看其它电影文本时建构起来的主体性可能是不相同的。1975年劳拉·莫尔维在她那篇著名的论文《叙事电影的视觉快感》中便对电影文本对男性观影者主体性的建构进行了深入的分析。莫尔维指出，在西方电影中妇女同时占有着中心而又是从属的位置，她们是影片快感的一个主要来源，是被观看的对象。而男性，无论是作为影片中的角色还是观影者，都是积极的、主动的。“传统上，女性在两个层面上发挥其功能，作为电影中男性角色色欲的目标，和作为观众席上男性观影者色欲的目标”。<sup>②</sup>但在观影过程中，男性观众与这些角色的距离消失了，男性观众很快与这些角色认同，通过这种认同，他们不仅在男性角色成功的追逐行为中体验到快感，而且还像在镜象中一样确认了一个更优美、更完善、更强大的自我。莫尔维指出，这就是电影通过其符码提供给男性观众的主体位置，这种主体位置是不会提供给女性观影者的，因此女性观影者在这类电影

---

① 理查德·约翰生：《究竟什么是文化研究》，本书第10页。

② 《银幕》16卷3期，1975年。

中获得的快感是以否定女性的主体性为代价的。

阿尔都塞的主体性理论除了对影视研究，还对文化研究中关于性别、种族和文化身份的研究产生了广泛的影响。尤其是在性别研究方面，过去对两性之间的区别以及由此产生的对妇女的歧视，都是以一种对妇女“天性”的认定为基础的。例如，认为妇女不合作行政和经济管理工作，是因为她们“天性”上就缺乏“冒险精神”、“感情用事”；认为妇女适合的位置在家庭内部，是因为她们“天性”就喜爱儿童、缝纫和家务。但是根据主体建构的理论，这种妇女的“天性”其实并不是先天具有，而是由长期以来占据统治地位的男权主义意识形态建构的，因此现在进行性别研究的学者敢于大胆断言，实际上“并没有类似于非社会意义上的女人和男人这样的事物”，“女性特质和男性特质”都是“建构而成的”。关于妇女天性的种种本质主义的说法，实际上是“主导意识形态的组成部分，对于我们理解社会建构性别的各种方法是一个障碍”。<sup>①</sup>

阿尔都塞关于意识形态国家机器的论述也对文化研究产生了深远的影响，阿尔都塞认为意识形态不仅要通过语言和再现系统来研究，同时也要通过它的物质形式，如它的体制和社会实践方式来研究，这种思想推动伯明翰中心的研究人员开展了对电视的社会运作机制以及它的制度史的广泛探究，并取得了重要的成果。

正如霍尔在《文化研究：两种范式》一文中所指出的，阿尔都塞的理论代表了与早期威廉斯等人的文化主义不同的另一种范式——结构主义的研究范式。文化研究中的结构主义观点认为，文化不是某一社会集团的客观经验，而是一个生产意义和经验的领域。通过它，社会现实被建构，被生产，被阐释。从这一角度看，

---

<sup>①</sup> 佩内洛普·布朗、柳德米拉·乔达诺娃：《压抑性二分法：自然/文化之争》，本书第161—171页。

威廉斯等对人的经验和主观能动性的推重代表的是一种肤浅、落伍的浪漫主义和人道主义倾向。结构主义指出，既然人的意识和经验都是由文化和意识形态建构的，当我们已经能够研究它的构成机制时，为什么还要浪费时间去关注它的具体内容呢？然而，恰恰是在这一方面，结构主义暴露了自身的偏颇和局限。他们由于过分强调所谓“结构的整体”和这种整体的决定作用，牺牲了“过程”和具体经验的复杂性，牺牲了人的主观能动性。阿尔都塞的主体性理论具有浓厚的决定论色彩，阿尔都塞认为是“意识形态召唤个人成为主体”。根据这一观念，从笛卡尔、康德以降的近代“主体性哲学”都被解构了，人类不复是历史的主体，不复是历史的意义和归宿。意识形态占据了它留下的位置，成为历史的最终主体，而屈服于它的个人就此失去了自身的任何目的、计划、意志和理性。难怪汤普逊批评说阿尔都塞的结构主义马克思主义实质是一种新的神学。阿尔都塞理论的这一方面也给文化研究带来了消极的影响。莫利曾批评“许多早期文化研究著作的阿尔都塞倾向”，“这些著作把个人主体仅仅归结为特定结构的个别化，由超越他的主体性空间的话语所言说”。莫利希望能够“制定一个位置，从这里我们可以观察到个人从他或她的结构位置所能达到的文化资源中如何积极地生产意义。”<sup>①</sup>

正是阿尔都塞意识形态理论的这种缺陷，促成了文化研究中的所谓“葛兰西转向”。在《狱中札记》中，葛兰西像阿尔都塞一样，并不把意识形态看作一种“虚假意识”，而是看作一切社会构形必不可少的方面。但同时他又不像阿尔都塞那样，把意识形态和人类的主观意图同实践截然分割开来，从而在某种程度上克服了文化研究中“文化主义”和“结构主义”的对立。

在葛兰西的思想中，对文化研究影响最大的是他关于“文化

---

<sup>①</sup> 大卫·莫利：《家庭电视：文化权力与家庭闲暇》，第48页，伦敦，1986年。



霸权”的论述。所谓文化霸权 (cultural hegemony)，其实质就是一种意识形态领导权，所以这里的 hegemony 一词在中文也可以译为“领导权”。这种文化霸权或文化领导权在葛兰西的政治理论中占有十分重要的地位，葛兰西认为，马克思主义的上层建筑包括两个层面，“一个能够被称作是‘市民社会’ (civil society)，即通常被称作‘民间的’社会组织的集合体；另一个则是‘政治社会’或‘国家’”。政治社会的执行机构是军队、法庭、监狱等等，它作为专政的工具代表暴力；市民社会是由政党、工会、教会、学校、学术文化团体和各种新闻媒介构成的，它作为宣传和劝说性的机构代表的是舆论。在马克思关于社会结构的分析中，意识形态处于第三位，即经济基础——政治、法律等上层建筑——意识形态。换言之，意识形态最终受制于经济基础，直接受制于政治、法律等上层建筑。在葛兰西关于社会结构的分析中，意识形态居于第二位，即经济基础——市民社会（意识形态）——政治社会（政治、法律等上层建筑）。换言之，在上层建筑的范围内，市民社会是政治社会的基础。葛兰西认为，在西方资本主义社会，资产阶级的统治主要不是依赖政治社会及其代理机构，如军队、暴力等来维持的，而主要是依靠他们牢牢占有的意识形态领导权，依靠他们广为宣传并为大众普遍接受的世界观来维持的。因此要推翻资产阶级的统治，就必须首先颠覆它的文化霸权。

但是对葛兰西来说，文化霸权并不是一种简单的、赤裸裸的压迫和支配关系，并不像人们过去所理解的那样，是由统治阶级把自己的意识形态强制地灌输给从属阶级。他认为霸权的形成需要依赖被统治者某种自愿的赞同，依赖某种一致的舆论和意见的形成，而这总是一个过程和斗争的结果。托尼·本尼特对这一过程作过一个清晰的说明：“使葛兰西离开较早的马克思主义传统的是他认为，资本主义社会中统治阶级与从属阶级之间的文化和意识形态关系，与其说是前者对后者的支配，不如说是二者之间，即

统治阶级与主要的被统治阶级、工人阶级之间为了争夺霸权，换言之，为了争夺道德、文化、思想的领导权，最终是为了争夺对整个社会的政治领导权所进行的斗争。这绝不仅仅是一个术语的变更，霸权概念指出，统治集团的支配权并不是通过操纵群众来取得的，为了取得支配权，统治阶级必须与对立的社会集团、阶级以及他们的价值观念进行谈判（negotiation），这种谈判的结果是一种真正的调停。换言之，霸权并不是通过剪除其对立面，而是通过将对立一方的利益接纳到自身来维系的。为了说服那些心甘情愿接受其领导的人，统治阶级的政治取向必须有所修正，这就使得意识形态中任何简单的对立，都被这一过程消解了。”<sup>①</sup> 作为一种调停对立阶级文化因素的结果，资产阶级文化不再是一种纯粹的“资产阶级”文化，它成为了一种从不同阶级锚地取来的不同文化和意识形态的动态的联合，尽管这些不同的文化因素只是暂时地，只是在某一特殊的历史时刻和特殊的历史联系中，被资产阶级的价值、利益和目的所接纳。资产阶级意识和文化只能存在于这样一种能够包容某些对立阶级价值的妥协的形式中。

对于文化研究，尤其是大众文化研究来说，葛兰西的霸权理论具有重要的意义，它为大众文化研究开辟了新的、广阔的前景。过去以法兰克福学派为代表的学者把大众文化看作是资产阶级宣传自身的意识形态，欺骗群众的工具，忽视了大众文化内部包含的差异、矛盾和斗争。而从葛兰西的理论视角来看，大众文化既是支配的，又是对抗的，它的内容是由统治阶级获得霸权的努力和被统治阶级对各种霸权的抵抗共同构成的。它既不仅仅是统治阶级意识形态的通俗宣传，也不是一种自发的文化抵抗，而是一个谈判和斗争的领域。这一新的认识，一方面坚持了大众文化的政治性和意识形态性，另一方面又避免了庸俗的经济决定论和阶

<sup>①</sup> 转引自《英国文化研究导论》，第211页。

级决定论。

本尼特认为葛兰西关于文化霸权的论述对文化研究产生了四个方面的影响。一、它摒弃了把所有文化都看作某一阶级阶级性体现的阶级本质主义。二、它使我们对大众文化的分析，既可以超越精英主义完全批判的立场，又可以超越平民主义完全无批判的立场。三、它强调“文化实践的政治和意识形态阐述”的多种可能性。使我们认识到某一文化实践并不恒久地负载着某种特定的意识形态含义。四、葛兰西对阶级决定论的摒弃使文化研究能够将视野扩展到文化斗争的其它领域，如阶级以外的性别、种族乃至年龄压迫等。葛兰西把差异和矛盾看作文化和意识形态存在的基本方式，为研究这些领域的文化斗争提供了必要的理论基础。

霍尔在他对撒切尔主义的分析和对大众传媒的社会功能的研究中，都成功地应用了葛兰西的理论。他说：“文化领导权的概念——乃是葛兰西最杰出的理论贡献，霸权的获取，当然不排除意识形态的压抑。但更主要的是通过被支配阶级和集团的积极赞同来取得的。”<sup>①</sup>霍尔认为，传统马克思主义在理论上的一个弱点，就是他们不能从理论上说明被统治阶级对统治阶级领导权的这种自由的赞同 (free consent)。传统的马克思主义关注统治阶级在社会生活各个领域所拥有的政治权力，但他们不知道这种政治权力的获得，实际上依赖于统治阶级首先获得的文化领导权和无权者对它们积极或消极的赞同。这就使得传统的马克思主义很难解释当代资本主义政治发生的一系列复杂的现象。在1970—1980年间，由撒切尔夫人领导的英国右翼政党连续三次赢得大选的胜利。在这三次大选中，许多工人都主动投票支持撒切尔，这使左派人士感到沮丧和困惑。在分析这一现象时，霍尔说：“对于我们的目的什么是最有意义的呢？是撒切尔主义获得的普遍的支持，尤其

---

<sup>①</sup> 《文化 传媒 语言》，第85、87页。

是那些其利益在任何意义上都不可能由撒切尔夫人来代表的社会阶层的支持。”霍尔认为，造成这一状况的原因是，较之传统的保守主义，撒切尔主义在建立和保持意识形态霸权方面采取了特殊的策略，这种策略“能够围绕自身建立起一种普遍的赞同”。这种策略的核心是，撒切尔主义有效地利用了传统工人阶级文化中的某些重要因素。“这些话语直接利用了传统被压迫阶级的哲学和实践意识形态中的某些普遍因素。”因为这些因素“并没有内在的、必然的或确定的阶级含义”。通过这种方式，撒切尔主义“建构了一个赞同而不是反对权力集团的平民主义的政治主体”。<sup>①</sup>使许多英国工人阶级的成员变成了积极的撒切尔主义者。

在传媒研究中，霍尔关注的也是一个葛兰西式的问题，即西方国家的大众传媒是如何生产这种“普遍赞同”或“一致舆论”的。霍尔指出，主流的传播理论正确地认识到传媒在表达舆论方面的作用，但它错误地认为，这种一致的舆论原本就存在于社会之中，传媒只不过将它传达出来罢了。霍尔认为，相反，这种一致的舆论其实是由传媒生产或部分生产出来的。当然这种生产过程是异常复杂的，因为资本主义国家的传媒一般是独立于公开的压制和限制的，也不会赤裸裸地去鼓吹占据支配地位的意识形态霸权。霍尔指出，在二者之间存在着一种微妙的结构关系，它使传媒既能保持某种独立，又能遵从占支配地位的文化规则。“现在考虑一下传媒一再再现的方式，在其日常的运作中，它是公正和独立的，它不会围着权力的指挥棒转，也不会有意识地使自己对世界的描述符合占统治地位的规定，但它必须是对之敏感的，而且只能在其中才能合法地生存下来，它必须在普遍的范围之内或‘大家都赞同’的一致舆论的框架内生存下来，它使自己适应于这种一致的

---

<sup>①</sup> 斯图亚特·霍尔：《艰难的复兴之路：撒切尔主义与左派的危机》，第30页，伦敦，1988年。

舆论 (Consensus), 同时又试图形成这种一致的舆论, 传媒成了生产‘普遍赞同’的一个组成部分。”<sup>①</sup> 这种生产不能被理解为“偏见”或有意识地歪曲现实, 例如, 一个新闻评论员说“提高工人的工资是造成通货膨胀的一个主要原因”。这完全可能是他个人的自由的想法。但他这样说又是符合社会统治阶级利益的, 这当然是他个人对真理的认识, 但这种认识显然只是在一定的意识形态的思想构架内部形成的, 这种思想构架倾向于认可某些真理, 而排斥另一些真理。

上面引述的霍尔的分析, 只是两个例子, 从阿尔都塞到葛兰西, 意识形态理论为文化研究提供了使用得最广泛, 同时又是最有力的思想武器。

### 三、阶级 种族 性别

如果把文化作为意识形态来分析, 核心就是“再现”(representation)问题。阿尔都塞把意识形态界定为“一个再现的体系”。近年来, 由于后结构主义的推波助澜, “再现”问题受到普遍的关注。德里达说, 在当代“再现是一个最重要, 最富于生产性的问题”。<sup>②</sup> 德里达如此重视再现是有原因的, 对于德里达等解构主义者来说, 再现不仅是可能的, 而且是唯一的可能性, 是意识的唯一形式。因为绝对的“在场”(Presence)是不可能的, 在这个意义上, “文本之外一无所有”, 再现就是我们所能拥有的一切。德里达认为, 我们很难区分正确的再现与错误的再现, 区分真理与谬误, 区分现实与虚构, 事实上, 再现总是伴随着不可避免的虚构与错误, 因为再现宣称它指代的事物根本是不存在的。在

---

① 《文化 传媒 语言》, 第 85、87 页。

② 德里达:《发送:论再现》,《社会研究》1982 年夏季号。

这一点上福柯的意见与德里达相近,福柯排斥意识形态的概念,一个最重要的原因就是与“真理”的概念相对峙的,而在福柯看来,所谓真理只是一种“真理效果”,这种“真理效果”是由话语生产的,而话语无所谓真实与谬误。

在西方马克思主义内部,“再现”问题却因为其它原因被凸显出来,被后结构主义一笔勾销的正确再现和错误再现问题并未失去其意义。根据葛兰西的文化霸权理论,文化是一处斗争的场所,各个阶级和社会集团为取得文化领导权进行着持续不断的谈判、斗争和调停,这些谈判和斗争不仅不同程度地牵涉到真理与谬误,正确再现与错误再现的问题,而且暗示给我们,在一定的历史条件下,某些阶级、社会集团和个人可能作出比另一些阶级、社会集团和个人更正确、更公正、更直接的再现。从文化与权力关系角度看,再现行为本身就是文化内部权力关系的一种体现,那些能够再现自身和他人的人握有权力,而那些不能再现自身和他人的人则处于无权的地位,只能听凭他人来再现自己,于是我们常常看到这样的再现,“工人阶级是粗鲁的”、“妇女天生就是卑贱的”、“少数民族是愚昧无知的”,等等。由于这个原因,那些处于社会边缘的受压迫、受排斥、受支配的社会群体反对文化霸权的斗争,集中到一点,就是用一种对于自身以及自身与他者关系的更加真实、更加正确的再现来取代统治阶级和主流文化对自身的错误和歪曲的再现。在他们的研究工作中,从事文化研究的学者们发现“像阶级、性别、种族这些‘政治领域’都是在再现与错误再现,支配与从属的意识形态过程中建构起来的”。

在西方马克思主义传统内部,英国“文化马克思主义”与德国法兰克福学派有两点重要区别。一是对大众文化的不同态度,这一点我们将在下文详加讨论。另一点就是对政治行动的不同态度。法兰克福学派认为,在理论与实践难以统一的资本主义时代,批判理论本身就是革命实践的一种形式。而英国的左翼知识分子仍

然致力于推动理论与实践的结合，他们认为理论可以通过某种方式介入实际的政治运动。英国文化研究中对“阶级”“种族”“性别”等领域的文化再现和文化斗争的研究，就与同时期发生的政治运动，如五六十年代的学生运动，七十年代的女权主义运动和反种族歧视运动，无论在内容还是目标上，都有着一种内在的联系和呼应。

在“阶级”“性别”“种族”三个范畴中，“阶级”受到英国文化研究特殊的青睐。七十年代后期，伯明翰中心相继出版了一系列研究工人阶级文化的著作，如《工人阶级文化》（1979）、《仪式抵抗》（1976）、《学习劳动》（1979）、《制服危机》（1979）等。这些著作继承了霍加特、汤普森以及英共历史学家对工人阶级文化的关怀，同时与前者又存在重大的区别。理查德·约翰生指出，二者的区别就在于，早期的马克思主义者假定工人阶级文化具有某种共同的本质，并且致力于发现这一本质，而他和伯明翰中心的同事却“强调工人阶级文化的异质性和复杂性”。这种异质性是由工人阶级内部的种族、性别、年龄、地域及劳动分工等复杂的因素构成的，因此并不存在一种具有统一本质的工人阶级文化，也不存在铁板一块的工人阶级意识，存在的只是各种相互竞争的工人阶级亚文化（Subculture），每一种亚文化都具有“独特的生活方式”。七十年代伯明翰中心主要关注的是这些亚文化中的一种，英国工人阶级青少年的亚文化。

《仪式抵抗》是伯明翰中心成员集体撰写的一部著作，它广泛地研究了六十年代后期到七十年代初期，在英国工人阶级青少年中流行的一系列被视作“反文化”的社会现象，这些青少年或身着奇装异服招摇过市，或表现出一种离经叛道的生活方式与行为方式（如剃光头、开飞车、嬉皮士风格等），或沉迷于强刺激的黑人音乐。研究者认为，这种亚文化构成了对体现中产阶级价值观念的英国主流文化的一种象征形式的反抗。这部著作受到柯恩

1972 年对伦敦东区工人阶级社群研究的启发。柯恩认为，这种工人阶级青少年亚文化的出现，实质上是对更大范围的工人阶级“母体文化”内部的矛盾和紧张的一种意识形态的解决。这些矛盾包括传统工人阶级生活方式和新的消费主义意识形态之间的矛盾，工人阶级生活逐步中产阶级化的理想和大多数工人的生活实际上仍然未获得改善的现实之间的矛盾，在这些矛盾的发展过程中，传统的工人阶级社群趋于瓦解，传统的工人阶级文化也遭遇到严重的危机，工人阶级青少年从自己的阶级位置和与父辈的矛盾中感受到这种变化，在他们中间流行的亚文化就是对这种变化的反应。

克拉克在书中对光头仔的研究为柯恩的观点提供了一个例证。克拉克指出，青少年剃光头的行为表面上是在追求一种粗野强悍的形象或风格，但在其背后却隐藏着一种意识形态的企图。“光头仔的风格代表着一种通过野性青年的形象来重新塑造工人阶级社群传统的努力，他们用它来弥补后者事实上的衰落”。<sup>①</sup>因此，尽管这种离经叛道的亚文化缺乏明确的政治目标，霍尔仍把它概括为是“对一种前革命的社会、政治和组织问题的后革命的文化反应”。威利斯也对“嬉皮士和飞车党的确凿无疑的文化成就”表示赞赏，他确信“这是一种真正的批判性的成就——至少在文化政治的层面上”。<sup>②</sup>

威利斯本人的著作《学习劳动》也是伯明翰中心研究工人阶级青少年亚文化的代表作，在书中威利斯揭示了一群出身于工人阶级的青少年在学校内外的社会和文化关系。这些青少年把校方的管束看作是一种控制和操纵，他们拒绝学校当局的教诲：“你应

---

① 斯图亚特·霍尔等：《仪式抵抗：战后英国的青年亚文化》，第 99 页，伦敦，1976 年。

② 威利斯：《克鲁梭的足迹》，第 175 页，伦敦，1990 年。



当服从你的教师，因为他们教授给你知识，这种知识将会帮助你找到一份更好的工作。”他们也鄙弃学校灌输给他们的中产阶级文化，如循规蹈矩，注重仪表，彬彬有礼等，这群青少年创造了一种反学校的文化。威利斯著作是对美国激进的教育理论家鲍尔观点的一种回应。鲍尔批评西方流行的自由主义教育理论，这种理论认为，学校是为社会成员创造平等机会的一种主要方式。鲍尔指出，在资本主义社会，学校的首要任务是生产驯服的劳动力，因此与其说它剪除不如说它再生产不平等关系。威利斯同意鲍尔关于学校再生产资本主义生产关系的观点，但同时又认为这种观点过于机械。他认为，在许多情况下，学校的确试图改善工人阶级子弟的工作机会，是这些青年拒绝了学校的帮助，而力图再生产自己的阶级位置，他们并不是教育体制的消极的牺牲品，而在这一过程中扮演着积极、主动的角色。威利斯分析了工人阶级青少年拒绝学校教育的几种原因。一、学校承诺给他们的更好的工作是指那些脱离体力劳动的低收入的白领工作，接受这种工作就意味着脱离那种他们从小就十分熟悉并感到亲切的传统的工人阶级生活方式。二、这些工作并不必然地带来更丰厚的收入，至少在中短期内是如此。三、工人阶级青少年直觉地意识到，资本主义的经济体制最终仍然需要使用大量普通劳动力，他们未来从事的体力工作并不是毫无价值的。因此他们抵制学校的教育，有意识地使自己不适应中产阶级性质的工作。威利斯指出，他们与学校当局这种对抗实质上是对占支配地位的文化的一种政治抵抗。

在对工人阶级亚文化的研究中，伯明翰中心的学者采用了一种被称为“民族志”(ethnography)的独特的研究方法。这种方法源于文化人类学对异民族文化的考察，尤其是马林诺夫斯基创造的“参与观察法”。这种方法要求研究者亲身深入某一社群的文化，并在其中长期生活，从“内部”提供对该文化的意义和行为的叙

述。研究者要直接参与该社群的社会、经济、仪式等方面的活动，并通过学习该社群的语汇和思考方式，来理解它的文化。伯明翰中心的学者把这种方法移用来研究工人阶级的社区生活。霍加特的《文化的用途》通常便被认为是对两次大战之间英国北部工人阶级社区生活的民族志研究。这种方法在对青少年亚文化的研究中得到了更加自觉的实践。例如威利斯为了写作《学习劳动》，便曾花费三年时间进行这种民族志研究，他选择了一个由12个工人阶级家庭出身的男孩组成的群体进行观察，这些男孩关系亲密，并与学校构成了一种对抗性的文化关系。威利斯通过小组讨论、个别交谈、阅读日记等方式，从群体和个体的不同角度，对这些少年进行了长时间的追踪观察。他从中学二年级开始介入，伴随他们度过中学的最后一年以及参加工作的前六个月。在此期间，威利斯和他们一同听课，一同工作。在学习阶段，威利斯广泛采访他们的家长、教师、就业指导官员；在他们的工作阶段，威利斯采访他们的同事、老板和工会代表。威利斯还将这一组少年与其它五组来自于不同学校、不同家庭背景的少年进行比较，分析他们学校的控制结构和影响他们的意识形态体系。威利斯从这些少年的角度来观察他们的文化实践，因而能够深刻地揭示出这些少年表面上无目的的、破坏性的行为所具有的潜在意义，揭示出他们拒绝学校教育的深层的心理动机。

民族志是英国文化研究最具有特色的方法之一。尽管理查德·约翰逊本人偏爱结构主义，但他在《究竟什么是文化研究》一文中仍然为“伯明翰优秀的民族志”保留了一个重要的位置。在文化研究中，民族志的意义还不限于一种普通的方法，“民族志有一种强烈的民主性冲动，对那种太容易代他人说话的倾向（这种倾向在社会主义者中表现得最为突出），它提供了一剂有效的解药，它告诉我们一个显明但却常常被人们忽略的真理，对任何一种活动的陈述，如果忽略或轻视那些直接参加者的经验，这种陈

述便不能被认为是正确和真实的。”<sup>①</sup>换句话说，我们可以把民族志方法看作文化研究者为了克服自身的偏见和意识形态的影响，以求获得一种更真实、更正确的再现所采用的策略。它取得了一定程度的成功。但是，是否实践民族志方法的研究者就能够彻底克服他与研究对象之间的障碍，就能够做到完全真实的再现呢？这却仍然是一个疑问，正如理查德·约翰逊所说：“知识分子在描述他人的文化预设（Cultural assumption）时可能是伟大的，但在关系自身的时候，他们同样缄口不言。”例如，安吉比·麦克卢比便批评威利斯等人在亚文化研究中仍然流露出明显的男性中心主义，在他们的研究中没有妇女的位置，在《学习劳动》中，男孩们与家庭，与母亲，与姐妹和女友的关系都被忽略了。麦克卢比指出，工人阶级的文化生活不仅存在于学校和车间，也存在于卧房与餐桌。看来，布劳特林格的意见也许是正确的，他认为，在把文化再现作为一种特殊实践来进行分析时，我们最好是比较某一种再现较之另一种再现是否更真实一些，而不是匆遽地断言某一种再现是完全真实的，而另一种再现是完全虚假的。

麦克卢比的批评是一个信号，标志着英国文化研究内部在研究对象和研究视角方面发生了一些深刻的变化。正如霍尔后来承认的那样，由于马克思主义和新左派的影响，在英国文化研究中，阶级问题一直是关注的中心。从七十年代末开始，由于女权主义和民权运动的兴起和左翼知识界思想兴趣的转移，性别和种族的文化再现问题在文化研究中逐渐被重视起来。著名女权主义理论家凯特·米勒特在她的性别政治理论中，把女性长期以来遭受的压迫归结为再现问题，她认为自己发现了马克思主义未能发现的另一种权力关系，这种关系“建立在个人联系和各个界定清晰、内部统一的集团，如种族、等级、阶级、性别等成员的相互关系上，

---

<sup>①</sup> 见沃纳尔等《重写英国：性别与阶级的文化政治》，第146页，伦敦，1985年。

恰恰是因为某些集团在一系列认可的政治结构中没有得到再现，他们受压迫的地位才会如此稳定，对他们的压迫才会如此长期地持续下来。”<sup>①</sup>文化研究对性别问题的关注，与女性主义有一定范围的重合，但与美国女性主义者相比，伯明翰中心的学者，如朱利叶·米歇尔、米切利·巴蕾特、安吉拉·麦克卢比等与马克思主义保持着更密切的联系，她们进一步深化了威利斯等人对英国工人阶级青少年亚文化的研究，将其扩展到对工人阶级少女的亚文化的分析。在这一研究中，她们采取了女性这一新的文化视角，但又并未放弃传统亚文化研究采用的“阶级”的视角，在《工人阶级女孩与女性文化》一文中，麦克卢比提出的问题是“究竟是什么对这些姑娘施以决定性的影响，将她们一一召唤为阶级的主体，这种主体位置又是如何在一种充分发展的阶级文化身份的水平上表现出来的。”和威利斯的工作相似，麦克卢比研究了工人阶级少女的“反学校文化”，这种亚文化同样是对支配文化的一种抵抗，所不同的是，这种抵抗从另一个方向把女孩重新送回到被支配的位置。“婚姻、家庭生活、时尚和美都对女性的‘反学校文化’产生着重大影响，而这些影响清楚地证明了这种所谓抵抗活动内在的矛盾。”

八十年代以后，在文化研究中把“性别”和“阶级”联系在一起的情况越来越少，而来自人类学、心理学等学科的影响却越来越大。这是因为，性别差异和性取向究竟是由生理本质决定的还是由文化建构的，始终是性别研究中的一个核心问题。而从马林诺夫斯基对特洛布里安德岛母系社会的研究，玛格丽特·米德对萨摩亚性习俗的调查，列维·斯特劳斯对禁忌的论述，人类学家们提供了大量的有说服力的证据，证明了两性关系是由文化建构而非生物本质决定的，他们的研究和阿尔都塞关于主体建构的

---

<sup>①</sup> 《克鲁梭的足迹》，第131页。

理论，为文化研究在这一领域的继续开拓提供了基础性的理论支持。

几乎与性别问题受到关注的同时，种族压迫问题也提上了伯明翰中心的日程。保罗·吉尔罗伊等人撰写的《帝国反击：七十年代英国的种族和种族中心主义》批评英国左派忽视了黑人和黑人斗争在形成和再形成工人阶级中所起的作用。该书还分析了七十年代日益强化的白人中心主义与英国资本主义社会危机的内在联系。但是，应该承认，尽管伯明翰中心后来也关注性别和种族压迫问题，但他们在这方面的的工作，其影响远不如对工人阶级文化的研究，也不能代表文化研究在这些领域取得的最重要的成果，在揭露反映在文化中的种族压迫和种族歧视方面，一些出身于第三世界或西方国家内部少数民族的学者产生了更富于冲击力的影响。例如，在揭露西方国家对被殖民被压迫民族的文化再现时，著名反殖民主义思想家法依所提出的“善恶对立寓言”（Manchean Allegory）便产生了广泛的影响。法依认为，这种“善恶对立寓言”是西方殖民主义者制造的殖民话语的一个基本模式，尽管它在西方对殖民地民族的文化再现中以各种变化的形式出现，如文明与野蛮、高尚与低贱、强大与弱小、理性与感性、中心与边缘、普遍与个别等等，但不变的是，在对峙的双方中，西方永远代表着前者，代表着善，而东方或被殖民地民族则永远代表着后者，代表着恶。从表面上看，这种“善恶对立寓言”是一种话语关系，但在话语背后，它体现出来的“西方与东方的关系是一种权力关系，一种支配关系，一种不断变化的复杂的霸权关系。”<sup>①</sup>同样出身于第三世界的美国学者赛义德，在他著名的《东方主义》（1978）一书中，借助福柯和葛兰西的理论，对西方在其对东方的文化再现中呈现出来的这种霸权关系，进行了系统而深入的揭露。他深刻

---

① 爱德华·赛义德：《东方主义》，第5页，伦敦，1978年。

地指出，从古希腊开始，在欧洲各种历史、哲学、文学和其它著作中呈现出来的东方，就不是作为一种历史存在的真实的东方，而是欧洲人的一种文化构想物，一种人为的话语实践，欧洲人用这种虚构的文化上的“他者”来陪衬和确证自身的优越，来维护自己的利益，为自己的侵略扩张服务。赛义德的《东方主义》如一石惊天，直接推动了八九十年代后殖民主义理论的迅速崛起。正如文化研究中的“性别研究”（gender study）与女性主义有密切联系一样，文化研究中的“种族研究”（race study）与后殖民主义理论也有相当程度的重合与交叉，但如同阿什克罗夫特所指出的，后殖民主义有着自己特殊的历史锚地，它“基于欧洲殖民主义的历史事实以及这一现象所造成的各种后果。”<sup>①</sup> 相较之下，文化研究的视野要更加宽广。

如果说威利斯的《学习劳动》代表了七十年代文化研究的一些重要特点，那么年轻的美国黑人女学者安·杜西尔的论文《染料和玩具娃娃：跨文化的芭比和差异销售规则》则集中显示了九十年代文化研究的新的特征。芭比娃娃即中国人通常说的“洋娃娃”，金发碧眼，身段窈窕，是小女孩的爱物，也是欧美最为风行的一件大众文化商品。“据曼托尔公司估算，三到十岁的女孩子百分之百地认识芭比这个品牌，其中百分之九十六的女孩至少有一个自己的芭比娃娃，大部分平均有八个，五年前芭比将届三十岁时，《新闻周刊》说已经卖出5亿个芭比……全世界几乎每秒钟就卖出两个芭比娃娃。”<sup>②</sup> 面对这一个人人们司空见惯的玩具娃娃，杜西尔能说出些什么呢？首先，杜西尔告诉我们，即令是一个简单的玩偶，也仍然负载着特定的意识形态功能，因为“玩具和游戏

<sup>①</sup> 阿什克罗夫特等《后殖民研究读本》导言，伦敦，1995年。

<sup>②</sup> 安·杜西尔：《染料和玩具娃娃：跨文化的芭比和差异销售规则》，本书第172—197页。

不是简单的娱乐开心的工具，它的关键作用是帮助儿童决定自身和周围事物的价值，玩具娃娃尤其诱导儿童仿照它们，按照玩具娃娃的形象来想象自我。”<sup>①</sup>从这种观点出发，杜西尔把芭比娃娃作为“当代商品文化的性别化和种族化的偶像”来加以分析。从性别这一角度来观察，她发现与其它激发和渲染母性的玩具娃娃不同，“芭比以其曲线分明，胸脯凸显，几乎完全成熟的身体召唤着性而非母性。”但与此同时，芭比的性器官又十分模糊，杜西尔认为正是在芭比这种矛盾的身体上刻写着男性所理想所渴慕的女性品质，“上部的肉感一目了然，下部却绝无性感，芭比的塑料身体里的确刻写着非常矛盾的荡妇/小姐合一的信息，父权制特别通过这种方式奚落，甚至摧残年轻女子。”<sup>②</sup>如果说在芭比曲线玲珑的身体上刻写着擦抹不去的男性中心主义的痕迹，在她的身体上也同样留下了擦抹不去的种族歧视的痕迹。为了在世界各地成功地推销其产品，生产芭比的曼托尔公司除了提供酷似白种美女的芭比，也提供其它肤色，身着其它民族服装的芭比，即所谓跨文化的芭比。但杜西尔对后者尤为反感，把它称做“假冒跨文化的‘世界的芭比’”，因为“它们大部分看上去都与其白色芭比原型非常相像，只是加了些颜色的调整和服装变化而已”。其它民族在芭比的世界里仍然找不到自己真实的存在，因为在这个世界里，他者不是按照自身的形象，而是按照白人的形象来塑造的，正如杜西尔所说“曼托尔将要卖出的世界异族娃娃就像它们‘传统金发碧眼’的地道美国女孩原型一样，没有牙缝，没有大耳朵，没有丰满的大腿或其它‘瑕疵’。出一个不大的价钱，就可以梦想自己进入芭比的完美世界，当然我必须以它的形象去梦想，那也许是

---

① 安·杜西尔：《染料和玩具娃娃：跨文化的芭比和差异销售规则》，本书第172—197页。

② 同上。

一个小小的世界，一个全新的世界，但是里面仍然没有我所以为我的位置”。<sup>①</sup>假如把芭比看作一种文化再现，那么无论从女性的角度，还是从有色人种的角度来看，它都是一种错误的、歪曲的再现。所以杜西尔在文章最后说：“芭比坏吗？芭比只是一块塑料，但是它就我们这个社会的经济基础所说的话——它就我们这个世界的性别和种族表明的意思——并不好。”

#### 四、快感 大众文化 观众研究

我们不能把文化研究简单地归结为大众文化研究，但大众文化显然是文化研究关注的中心，如果谈文化研究而不谈大众文化，就如同出演《哈姆雷特》却缺少了王子。

在文化研究之前，关于大众文化最集中，同时也是最有影响的论述来自法兰克福学派的理论家。阿多诺、霍克海默等人对大众文化采取一种完全否定的态度，这种态度集中反映在他们两人1947年出版的《启蒙的辩证法》一书中。四十年代，社会研究所转移到美国以后，发现在美国这样一个高度垄断的资本主义国家，却存在着一种既非法西斯，却又对社会具有极大操纵力的大众文化网络，它是由资本主义大众文化工业生产出来，这种大众文化工业是一个凭借现代科技手段大规模地复制、传播文化产品的娱乐工业体系。它以大众传播和宣传媒体，如电影、电视、广告、无线电、报刊、杂志等，操纵了非自发性的、虚假的、物化的文化，成为通过娱乐方式欺骗大众，束缚意识的工具。阿多诺等人对大众文化的批判主要集中在以下几个方面。一、大众文化具有商品化的趋向和商品拜物教的特征。在资本主义商品制度之下，文化

---

<sup>①</sup> 安·杜西尔：《染料和玩具娃娃：跨文化的芭比和差异销售规则》，本书第172—197页。



产品的生产和接受也纳入了根据市场价值规律进行交换的商品运行轨道，文化艺术沦为商品。二、大众文化生产具有标准化、统一化和同质化的特征，扼杀了艺术个性和人的精神创造力，并生产出一种同质的社会主体。三、大众文化具有强制性的支配力量，剥夺了个人的自由选择，控制和规范着文化消费者的需要。阿多诺等认为，大众文化这种商品化、标准化、单面性、操纵性、控制性的特征，压抑了人的主体意识，压抑了人的创造性和想象力的自由发挥，助长了工具理性，进一步削弱了在西方业已式微的“个体意识”和批判精神。

从一开始，英国文化研究在对待大众文化问题上就采取了与早期法兰克福学派对立的立场。霍加特对三十年代工人阶级通俗文化的描述，威廉斯早期对大众传媒的研究，都表现出对大众文化的积极的关注。这种传统为以费斯克为代表的新一代学者所继承，他们针对法兰克福学派的批评，提出了一种新的大众文化理论。

费斯克的理论直接利用了两种当代思想资源。其一是法国文化理论家德赛都的学说。德赛都在《日常生活的实践》一书中强调，被支配的社会集团可以通过采用某些策略，从占支配地位的文化体系中夺取某些局部的胜利。他指出，尽管大众文化的消费者不能控制它的生产，但却能控制它的消费。在这种意义上，文化商品不仅是消极接受的对象，也是接受者可以利用的资源 and 材料。接受者可以在使用过程中颠倒其功能，使之部分地符合自身的利益。德赛都指出，这种颠倒普遍地存在于阅读、购物、烹调，乃至租赁房屋等各种文化实践中。以租赁房屋为例，尽管租赁者并不是房屋的主人，但在整个过程中他并不是完全被动和消极无为的。“租赁使一个人的财产在一段时间成为另一个暂住者借用的空间，租赁者用自己的行动和记忆装饰了房间，就仿佛是说话者

用自己的方言、语调在语言中加入了自己的历史”。<sup>①</sup>德赛都指出，一方面，房东对租赁者拥有经济上的权利，租赁者必须按期交纳房租，服务于房东的经济利益。但另一方面租赁者也会对房屋的空间进行改造，即使简单地生活在一所公寓里，租赁者也可以通过重新装饰房间，更换家具，修剪花园，甚至通过以播放音乐或大声喧哗来惊扰四邻等方式，服务于自己的目的，挑战房东的权威。

德赛都所说的情形在亚文化中最为普遍，在亚文化中常常通过“拼贴”（bricolage）来生产和制作新的文化形式，这种制作本身就意味着一种抵抗、对立和挑战。例如青少年身着的奇装异服，它使用的材料都来自大众服装市场，但经过一系列有目的的改造以后，它却反过来挑战和颠覆了大众服装的惯例。任何大众文化形式在它企图施加控制的同时，都会导致颠覆或抵抗。中学生的校服原本是他们所在的教育机构的标志，但英国和澳大利亚一些中学生同时把它当作了战场。他们有意识地改变服装的细节，如裙子的长度，衬衫的颜色，领带的宽窄等，以此来挑战学校当局的权威。因此，一方面占据支配地位的社会文化结构企图利用大众文化来控制接受者对意义和快感的生产，另一方面接受者又可以利用这种资源来产生颠覆和抵抗的效果。

费斯克利用的又一思想资源是八十年代出现的“快感”理论。按照法兰克福学派的观点，大众文化所产生的快感不过是一种包裹意识形态的糖衣，当我们沉溺于通俗电影或摇滚音乐提供的感官快乐时，我们便不知不觉地屈从于意识形态的认知暴力。新的理论赋予“快感”一种完全不同的意义，它受惠于巴赫金的“狂欢化”理论，这种理论把快感看作是一种对等级秩序和权威控制进行抵抗的重要资源，但更重要的支持来自法国思想家罗兰·巴

---

<sup>①</sup> 德赛都：《日常生活的实践》，第11页，伯克莱，1984年，英文版。

尔特对身体快感的论述，巴尔特认为，身体是脱离意识形态的，因为它是自然而非文化的产物，这样它就构成了抵抗文化控制的最后一个据点。如果身体是与被意识形态建构的主体相分离的，那么意识形态就不是无孔不入、无远弗届的，身体为我们提供了一个抵御意识形态的有限的自由空间，属于身体的快感也就成为了意识形态的对立物，具有了积极的意义。

费斯克正是在吸收德赛都和巴尔特等人上述思想的基础上，建构了一种与法兰克福学派针锋相对的大众文化理论。首先，费斯克批驳了阿多诺等人关于“大众”的观念，阿多诺等人认为，由于现代社会组织和意识形态长期推行的非个性化和齐一化，大众已经变成了一种固定不变的、单质的群体。费斯克不同意这种观点，他认为大众并不是一个单质的整体，而是包含了各种由于利益关系、政治立场和社会联系形成的群体，是一个复杂的多元的组合。他说“关于大众化的任何讨论，都必须考虑内部的各种对立力量”，“尽管资本主义的主导意识形态具有同质化的力量，资本主义社会中的从属群体仍然保有相当多样的社会身份，而这要求资本主义生产与这些身份相适应的不同的声音”。<sup>①</sup>如果大众是复杂和多元的，大众文化要在广大的人群中流行，就必须适应复杂和多元的需要，因此它自身也就必然是复杂和多元的，然而，法兰克福学派恰恰忽略了大众文化这种复杂性。

大众文化这种复杂性是如何生产出来的呢？针对阿多诺等人对大众文化商品化趋向的指责，费斯克进行了深入的辨析。他承认大众文化具有商品属性，但他同时指出，这种文化商品不同于一般商品，它不仅在财经经济体制中流通，也在与之相平行的文化经济体制中流通。前者流通的是金钱，后者流通的是意义与快感。费斯克对两种体制的区分是有深刻用意的，如果从财经经济

---

<sup>①</sup> 费斯克：《大众经济》，参见本书第227—249页。

体制的角度来看，大众文化的接受者完全是被动的，因为在财经经济的生产和消费过程中，接受者自身也变成了商品。例如，电视节目制作人出资制作节目，然后把这个商品出售给消费者，购买节目的电视台。电视台购得节目后进入财经经济体制内又一轮流通，这时电视台播出的节目变成了生产者，它生产的商品是观众，观众这个商品再被卖给出钱作广告的客户，在整个过程中，观众扮演的是被动的角色。但如果我们要完整地理解大众文化的生产和消费，我们还必须从文化经济体制的角度来观察，从这一角度看，财经经济中被动的作为商品的观众现在变成了主动的生产者，他们利用大众文化提供的资源在消费过程中生产出意义和快感。这种意义和快感是他们自己生产，自己需要的。在文化经济中，意义和快感的生产大抵基于两种方式，一是逃避，一是对抗。费斯克说：“逃避和对抗是相互联系的，二者互不可缺少。两者都包含着快感和意义的相互作用，逃避中快感多于意义，对抗中则意义较之快感更为重要。”<sup>①</sup>事实上，快感与意义在大众文化中并不矛盾，快感不仅是逃避，它自身就是对一种新的意义的探索和诠释，就是对某种强制性的社会意义的抵抗。根据布尔迪厄关于“文化资本”的理论，费斯克指出，民众在这种意义和快感的生产中创造出一种“大众文化资本”，“这种大众文化资本包括从属阶级可利用的意义和快感，以表达和促进他们的利益，大众文化资本不是一个独一无二的概念，而可以有多种表达方式，但是它总是处于与主导力量相对抗的位置。”<sup>②</sup>在费斯克这些论述中，我们可以清楚地观察到德赛都和快感理论的影响。

费斯克还进一步揭示了这种对抗性意义产生的文本基础。巴尔特曾经对“读者性文本”和“作者性文本”作出区分，前者是

---

① 费斯克：《阅读大众》，第2页，波士顿，1989年。

② 费斯克：《大众经济》，参见本书第227—249页。

一种封闭性文本，通俗易读；后者是开放的，要求读者积极参与，和作者共同建构文本意义，但内容隐晦复杂。费斯克在巴爾特的基础上提出一种“生产性文本”的概念，这种“生产性文本”是“一种大众性的作者性文本”，它既是通俗易懂的，又是开放的，不言而喻，费斯克指的就是以影视为代表的大众文化文本。这种文本“为大众生产意义所用，尽管它并不情愿，但仍然让读者看到它预设意义的脆弱和局限，它包含着与设定声音不同的其它声音，尽管它同时又力图淹没那些声音。它的复杂的意义不是自身所能控制得了的，它的文本间隙使观众得以从中产生新的文本——也就是说，它是一种受（读者）控制的文本”。<sup>①</sup> 费斯克把文化定义为特定社会中意义的生产和流通，这种生产和流通既依赖于文本提供的意义框架和空白，又依赖于读者或观众积极的参与和创造，因此观众与文本的关系必然是十分复杂的。观众对文本的完全认同或完全不认同都不容易发生，更多的是霍尔所说的“一种在文本和具有确定社会性的观众之间的妥协阅读”。由于观众具有千差万别的社会特征，这种阅读所产生的“生产性文本”也是千差万别的，这样，法兰克福学派所担心的那种文化产品强制性的齐一化、标准化对同质性的社会性主体的塑造就很少有可能发生。

由于大众文化的“生产性文本”的特点，费斯克要求对大众文化的分析需要作“双重聚焦”，一方面是分析它的意识形态内容，从阿尔都塞的意识形态理论至葛兰西对文化霸权的论述为这种分析提供了重要的理论与方法。另一方面就是分析读者观众对它的接受特征。“研究大众如何与现存的制度打交道，如何阅读它所提供的文本，如何利用它的材料资源创造大众文化。”<sup>②</sup> 在后一方面，早在费斯克从理论上予以强调之前，伯明翰中心的学者就进行了

① 费斯克：《理解大众》，第104、105页，波士顿，1989年。

② 费斯克：《大众经济》，参见本书第227—249页。

长期的研究，其中具有开创性意义的是霍尔发表了七十年代的《编码，解码》。在这篇论文中霍尔批评流行的传播学理论把传播看作一种从发送者到接受者的直线运动，他指出，信息的发送并不意味着它可以以同样的方式被接收，在传播的每一个阶段，无论是编码（信息的构成），还是解码（信息被阅读和理解），都有其特殊的形态和对之施以制约的特殊条件。信息的生产消费是由多种因素决定的，其中包括传播采用的话语形式，产生这种话语的语境，负载信息的技术手段等，因此，传播过程实际上呈现为一个复杂的结构。最重要的是霍尔在论文中指出，编码和解码之间并没有给定的一致性，某一信息可以由不同的读者以不同的方式解码。霍尔指出，存在着三种不同的解码方式，第一种是采用主导——霸权符码来进行解码，在这种情况下，编码和解码使用的符码是一致的。第二种是采用协调符码来解码，这种符码结合了吸纳和对抗两种因素，它一方面承认主导——霸权符码的合法性，同时又试图保持自己的某些特殊规则，使各种主导的规定与自身的“局部条件”和团体地位相协调。第三种是采用对抗符码解码，它以一种“完全相反的方式解码信息”。<sup>①</sup>例如，当一个工人收听有关限制工资必要性的讨论时，他会把讨论中反复出现的“国家利益”统统解读成统治阶级的“阶级利益”。霍尔的解码理论告诉我们，由于编码者和解码者采用的符码不一样，文本的意义也就会随之发生变化，同时他还告诉我们，这种意义的断裂是由意识形态和政治的原因造成的，这使我们可以经由信息的编码和解码过程来探讨文化内部的政治和权力结构。

在霍尔的推动和启导下，文化研究者联系特定的社会语境对观众的阅读行为进行了多方面的研究，这种研究基本上都以电视观众为对象，重要的著作有莫利的《全国报道的观众》、《家庭电

<sup>①</sup> 斯图亚特·霍尔：《编码，解码》，本书第358页。

视》，霍布森的《十字路口：电视连续剧的戏剧性》，莱恩·昂的《观看达拉斯》等。

莱恩·昂的《观看达拉斯》是一部在文化研究领域颇有影响的著作。莱恩·昂在荷兰一家报纸上刊登广告，公开征求观众对当时风靡欧美的美国电视连续剧《达拉斯》的反应。莱恩·昂收到许多来信，她就根据这些来信分析观众对《达拉斯》的不同态度，在《达拉斯与大众文化意识形态》一章中，莱恩·昂将《达拉斯》的观众分为喜爱、憎恶和抱着矛盾态度三类，然后分析了她所谓的大众文化意识形态，即大众文化的消极形象和社会舆论对它的负面评价对这三类观众群体的影响。

观众研究中另一部值得介绍的著作是莫利的《家庭电视：文化权力与家庭闲暇》。莫利认为，电视与其它传媒不同，它的消费单位不是个别观众，而是一个家庭，因此“观看电视的不断变化的模式只能在家庭闲暇活动的整体语境中才能被理解”。而要研究电视在家庭中的使用情况，必然要涉及家庭内部的权力关系，尤其是家庭中两性权力的不平衡分配。在研究中莫利关注的主要问题有：一、家庭电视不断增多的用途，如收看新闻、玩电子游戏、处理电子文本等。二、家庭成员对特殊节目的不同参与和反应方式。三、家庭中电视的使用，如怎样选择电视节目；这种选择是如何在家庭中协商的；家庭成员在选择节目时的不同权力；在家庭成员之间如何讨论电视内容等。四、观看电视与家庭生活其它方面的关系。

莫利揭示了家庭内部权力关系对观看电视的影响。她认为，在大多数家庭里面，男人在这方面都占据着主导地位，而且常常表现出一种蛮横的态度。一些男人不仅为全家选择节目而且否定其它人的选择。男人喜欢默默地看电视，妇女和儿童在这种氛围中通常会感到压抑，于是妇女宁愿躲在厨房里看黑白电视。妇女很少有完整的闲暇时间观看电视，只能在烹饪和给孩子洗澡时抽空

看上几眼。莫利发现性别是“一种控制着所有家庭经济的结构原则，它控制着电视节目的选择，收看的时间，录像机的使用（莫利发现，妇女通常不会使用录像机），观看的方式等”。莫利在书中指出，控制着家庭中电视使用的“基本因素是，在这个社会中性别关系的支配模式里，家庭对于男人来说首先是休息的场所，有别于他们在外面的工作时间。而家庭对于女人来说是一个工作的场所（无论她们是否上班）。这就意味着，在家庭观看电视时男人可以全心全意，而妇女则只能是半心半意甚至是带着某种歉疚感来观看，因为她们承担着更大的家庭责任”。<sup>①</sup>

莫利指出，在家庭中使用和控制电视的权利是由家庭内部的性别角色决定的，而这种性别角色又是由社会建构的。费斯克认为，莫利的研究突破了霍尔在《编码，解码》中提供的理论模式，霍尔关注的是观众解码文本的方式，落脚点依然是文本。而莫利关注的是电视观众观赏这一社会过程本身。莫利发现，观众从收看电视中获得的意义和快感与他们在社会结构中的位置有着密切的关系，这就把我们对文本与观众关系的分析引向一种对范围更广大的日常生活的实践和经济的研究，即格尔兹所谓文化的“深描”。

罗钢 刘象愚

2000年春节于北京

---

<sup>①</sup> 莫利：《家庭电视》，第147页。



# 目 录

前言：文化研究的历史、理论与方法 …………… 罗钢 刘象愚(1)

## 什么是文化研究

究竟什么是文化研究…………… 理查德·约翰生(3)

文化研究：两种范式 …………… 斯图亚特·霍尔(51)

文化研究的流通…………… 劳伦斯·格罗斯伯格(66)

文化研究的必要性：抵抗的知识分子和

对立的公众领域…………… 亨利·吉罗 戴维·季维

保罗·史密斯 詹姆斯·索斯诺斯基(77)

置政策于文化研究之中…………… 托尼·贝内特(92)

## 文化研究的起源

人民的“真实”世界：来自通俗艺术的例证

——《派格报》…………… 理查德·霍加特(113)

文化分析 …………… 雷蒙·威廉斯(125)

《英国工人阶级的形成》序言 …………… E. P. 汤普森(138)

## 差异政治与文化身份

新的差异文化政治…………… 科内尔·韦斯特(145)

## 压抑性二分法:自然/文化之争

..... 佩内洛普·布朗 柳德米拉·乔达诺娃(161)

## 染料和玩具娃娃:跨文化的芭比和差异

销售规则 ..... 安·杜西尔(172)

少数者话语和经典构成中的陷阱 ..... 科内尔·韦斯特(198)

文化身份与族裔散居 ..... 斯图亚特·霍尔(208)

## 大众文化的政治经济学

大众经济 ..... 约翰·费斯克(227)

通俗文化:来自民粹主义的辩护 ..... 西蒙·弗里思(250)

浪漫小说的机构形成 ..... 詹妮斯·拉德维(270)

购物中心何为 ..... 米根·莫里斯(288)

走在城市里 ..... 米歇尔·德塞都(316)

如何才能做一个体育爱好者 ..... 皮埃尔·布尔迪厄(326)

## 传媒研究

编码,解码 ..... 斯图亚特·霍尔(345)

国际影像市场 ..... 阿尔芒·马特拉尔

格扎维埃·德尔古 米谢勒·马特拉尔(359)

《达拉斯》与大众文化意识形态 ..... 莱恩·昂(376)

## 广告的双重言说和意识形态:教师手记

..... 理查德·奥曼(397)

MTV:追逐(后现代)明星 ..... 劳伦斯·格罗斯伯格(415)

摇滚霸权:西海岸摇滚乐与美国的越战 ... 约翰·斯托雷(432)

# 究竟什么是文化研究

理查德·约翰生

文化研究现已成为一场运动或网络。它已被一些大专院校列为学位课程，拥有自己的杂志，并召开专题会议。它对一些学科产生了相当大的影响，尤其是在英语研究、社会学、媒体和传播研究、语言学和历史学等领域。在本文的第一部分，我想要谈谈关于文化研究学术符码化的一些赞成和反对意见。其最尖锐的问题是：文化研究是否想要成为一门学科？在第二部分，我将检验一些定义的策略问题，我认为，由于固守我们所寻求的那种统一性或一致性，这些定义都缺乏符码化。最后，我想要提出我自己喜欢的一些定义和论点。

## 批判的重要性

对方法或知识的符码化（如在正规大纲上或关于“方法论”的课程中将其制度化）与文化研究作为一种传统的某些主要特征恰好相反：如文化研究的开放性和理论的多样性，其反思性的甚至是自我意识的倾向，而尤其重要的是批判的重要性。我所说的是最充分意义上的批判：不是纯粹的批评，甚至不是论战，而是研究其他传统的方法，借以看出它们可能生产什么、可能禁止什么。

批判涉及到撷取最有用的因素，拒斥其余的因素。如是观之，文化研究就是一个过程，是生产有用知识的一种炼金术，若给它编码，你就可能停止它的反应。

在文化研究史上，最早出现的是文学批评。雷蒙·威廉斯和理查德·霍加特在不同方面发展了利维斯强调的文化的社会评价功能，但却把评价从文学转向了日常生活。还有一些类似的对历史的占用。第一个重要历史时刻是战后各种社会史研究的发展，这种研究聚焦于通俗文化，或尤其是以政治形式出现的“人民”文化。在这方面，40年代和50年代初对旧式马克思主义加以英国化和历史化的共产党历史学家小组（Communist Party Historians' Group）为其核心。在某种意义上，这一影响是自相矛盾的，因为这些历史学家们不太关心当代文化甚或20世纪文化，而把重点放在了英国从封建主义到资本主义漫长的历史过渡上，以及与此相关的民众斗争和诸种不顺从国教的传统上。成为文化研究之第二母体的正是这种研究。

文学和历史批评的核心是对旧式马克思主义的批判。第一批新左派的主要冲动是反对斯大林主义和对“价值”的重新发现，但后来贯穿整个“马克思主义危机”的连续线索是对经济主义的批判。当然，在这方面形成的文化研究我们可以自相矛盾地称之为现代马克思主义的复兴，以及标志着70年代特点的跨国借鉴。重要的是要注意到同一个人物在不同的民族路线上占据的不同位置。对阿尔都塞主义的接受一旦脱离英国主流知识传统的经验主义背景便是不可理解的了。这个特点有助于解释哲学的吸引力，这不是指专业追求，而是指对一般理性主义和抽象概念的兴趣。同样重要的是要注意到我们是如何把葛兰西作为一个批判的异端人物来借用的，他的著作在意大利占据着正统理论的席位。他为晚在70年代就已经部分形成的文化研究项目起到了巨大推动作用。

有些学习文化的学生仍然在名义上保留“马克思主义者”的

称号（尽管发生了这场“危机”及其他事件）。然而，更有趣的是要注意到文化研究在哪些方面受到了马克思的影响。每个人都有自己的一览表。我自己的一览表不打算用做正统理论的纲要，它包括三个主要前提。第一，文化研究与社会关系密切相关，尤其是与阶级关系和阶级构形，与性分化，与社会关系的种族建构，以及与作为从属形式的年龄压迫（age oppressions）的关系。第二，文化研究涉及权力问题，有助于促进个体和社会团体能力的非对称发展，使之限定和实现各自的需要。第三，鉴于前两个前提，文化既不是自治的也不是外在地决定的领域，而是社会差异和社会斗争的场所。这绝非穷尽了现存状况下仍然活跃的、充满生机的、随机应变的马克思主义因素，只要它们也在细致的研究中受到批判、得到发展的话。

其他批判都具有独特的哲学意味。在英国语境中，文化研究以其对“理论”的关注为标志，但与哲学的密切联系也只是在近来才显而易见。然而，在认识问题和立场（如经验主义、现实主义和唯心主义）与“文化理论”的关键问题（如经济主义、唯物主义或文化的特殊效果问题）之间仍存在着紧密的联系。在我看来，条条大路回归马克思，只不过对马克思的种种占有需要更宽阔的路面而已。最近，有人试图超越理性主义与经验主义之间相当贫瘠的对立，寻求对理论（或我现在喜欢用的术语“抽象”）与“具体研究”之间的关系进行更有成效的阐述。

近代史上比较重要的是衍生于妇女运动和反对种族主义斗争的批判。这些批判深化和发展了民主和社会主义事业，而这正是第一批新左派的主导原则。如果个人在核裁军运动（CND）的第一阶段就已经参加了政治活动，那就奇怪地没有性别之分了。因此，早期诸种运动的民主基础作为一种新型政治并不是建立在稳固的基石之上的。同样，在我们的传统中，关键文本和主题过去（和现在）都存在着严重的种族和英国中心论问题。当代英国明显

的保守民族主义和种族主义政治意味着这些问题愈加严重。因此，认为女权主义或反种族主义是对原来的阶级政治和与其相关的研究项目的干扰和偏离就是不正确的。相反，新左派之所以新恰恰是这些运动促成的。

女权主义批判产生的特定文化研究结果也同样重要。所涉及的远远超过了原来的问题：“如何对待妇女？”女权主义影响了日常工作方式，使人们广泛认识到生产效益取决于支持关系。它揭示出“左派”知识分子工作的一些未受承认的前提以及固守这些前提的男性利益。它产生出新的研究对象，迫使人们重新思考旧的研究对象。比如，在媒体研究中，它已把注意力从男性新闻和时事转向了重要的“轻松消遣”。它促进了（以测绘意义和表现现实为核心的）旧的意识形态批判向以社会身份、主体性、通俗性和快感为核心的诸方法比较普遍的转向。女权主义者还似乎通过让文学范畴和“审美”关注面对社会问题而为人文学科与社会科学的联合做出了特殊贡献。

我希望这些个案表明了批判的重要性及其与政治事业的广泛联系。下面提出一些问题：如果我们通过批判取得进步，那么，符码化不是有导致体制封闭的危险吗？如果研究的动力是努力寻找真正有用的知识，那么，学术符码化会对此有所助益吗？难道优先考虑的问题不应当是如何做到更加“通俗”而非更加学术化吗？这些问题从直接语境获得更大的力度。文化研究现已是被广泛教学的一门学科，因此，如果不予以充分注意，学生会视之为正统理论。无论如何，学生现在在文化研究领域听讲座、习课程并接受测验。在这种情况下，他们怎样才能以批判的眼光看待这样一个批判传统呢？

我们对学术和其他学科知识倾向的认识或当下了解使我们进一步看到这些问题的严重性。承认权力形式与知识的关系可能证明是70年代的重大发现之一。这是一个非常普遍的主题：在皮埃

尔·布尔迪厄和米歇尔·福柯的著作中，在激进哲学家和激进科学家对科学或科学主义的批判中，在激进的教育哲学和教育社会学中，以及在女权主义对主导学术形式的批判中。从70年代初对科学的高扬（阿尔都塞为主要人物）到我们现在所处时代对这种确定性的消解，这期间已经发生了明显的变化。学术知识形式（或其某些方面）现在看来已经成为问题的一部分，而不是结论的一部分。事实上，问题依然与以往没有什么太大的区别——从提供比较有用的知识因素的学术研究和技巧中能获得什么呢？

### 定义的迫切性

然而，仍然存在着定义的严重压力，存在着学院或学校微不足道的日常政治——并非如此微不足道，因为这涉及到职业、资源和有意义的工作机会。文化研究已经在这里赢得了真正的地位，而且必须保持和发展下去。（“大”）政治语境使这方面显得更加重要。在英国和美国也出现了保守的反改革运动（Conservative Counter-Reformation）。其表现之一是对公共教育制度大肆攻击，采取削减财政开支和用严格的资本主义术语限定有用性等手段。在这些语境中，我们需要给文化研究下定义，以便进行有效的斗争，索取资源，在纷乱的日常工作中理清思路，并决定优先教学和研究的項目。

最具决定性的也许是，我们需要一些方法来看待一个生机勃勃但却零散破碎的研究领域，即使不将其视做统一体但至少将其视做整体。如果我们不讨论自己的重要导向，那么，学术自我再生产的需要以及我们的学科得以部分从中发展的其他学科就会牵着我们的鼻子走。因此，学术倾向总是易于在新的领域再生产出来：现在有专门文学的、专门社会学或历史学的文化研究，正如存在着由理论偏见决定的不同研究方法一样。任何单一学科或问

题框架是否把研究对象视做整体这都没有什么关系,但在我看来,这并不是问题所在。每一种方法都涉及一个微小的方面。如果不是如此,我们就需要从事一项特殊的定义活动:重温现存的各种方法,识别其特定的客体及其正确含义,但也要了解它们的能力范围。实际上,这不是我们所需要的定义或符码化,而是进行进一步改造的线索。这不是拼凑现存方法(这里用一点社会学,那里用一点语言学)的问题,而是要改善不同方法之诸因素的相互关系问题。

## 定义的策略

存在着若干不同的出发点。在与学科的关系上,在理论范式上,或从其特定的研究对象出发,可以把文化研究定义为一种知识和政治传统。现在我最感兴趣的是最后一个出发点,但首先说说另外几点。

我们需要各种文化研究史来追溯反复出现的两难问题,并为我们现在从事的项目找到研究视角。但是,充分意义上的“传统”也能以较“神秘的”方式产生一种集体身份和共有的目的感。对我来说,许多有力的连续都包裹在“文化”这个单一术语之中,它的有用性不仅仅在于它是一个活跃的范畴,而且是历史的总和。它特别指涉为使文化研究驶出过去高雅艺术鉴赏和极度浓缩的非大众文化话语的不平等的锚地而付出的努力。在这种知识的重新定义背后,是前后显得不太一致的政治格局,从第一批新左派和第一次核裁军运动到1968年之后的各种潮流的一场连续运动。当然,在新左派内部,在新左派政治与这种政治所产生的知识倾向之间一直存在着明显的政治冲突。知识的迂回似乎总是沉溺于政治的。然而,把这个序列贯穿起来的恰恰是改良“旧左派”政治的斗争。这包括对旧式马克思主义的批判,也包括对旧的社会民



主的批判。它涉及到劳工运动内部与主导风尚的建设性争论，尤其是对政治的文化状况的忽视和对政治本身的机械限制。

知识与政治之间的这种联系对文化研究一直至关重要。这意味着文化研究和写作都是政治活动，但不是直接实用的政治。文化研究不是特殊政党或倾向的研究项目。也不把知识能量附属于任何既定学说。这种政治—知识姿态之所以可能，是因为我们旨在创造的政治还没有完全形成。正如政治涉及艰难漫长的努力一样，文化研究也必须范围广泛而深远，而且尽量使之在政治上有所指向。也许最重要的是抵制文化研究中的那种脱节，即把文化研究寓于纯粹的学术目的，或把（比如）对通俗文化形式的兴趣与对权力和各种社会可能性的分析割裂开来。

关于第二个定义策略——测绘我们与学科的否定/肯定关系——我已经谈了很多。文化过程实际上与学术知识的发展曲线并不是对应的。任何一门学科都不能掌握这种研究的全部复杂性（或严肃性）。文化研究就发展倾向来看必须是跨学科的（有时是反学科的）。比如，我感到现在很难自视为一位历史学家，尽管在某些场合称作当代历史学家似乎更贴切些。然而，历史学家的一些品质似乎有益于文化研究——如对运动、特殊性、复杂性和语境的关注。我仍然喜欢我在最佳的历史写作中发现的浓缩描写、复杂解释、主观甚至浪漫的形象再现的综合。我仍然感到大多数社会学描述单薄而显见，大多数文学话语聪颖但肤浅。另一方面，历史实践中根深蒂固的经验主义是个实实在在的累赘，常常阻碍了正常的文化解读。我认为其他学科也会处于相同的境遇。当然，歇脚的地方数不胜数，其中许多都可以用做文化研究的作坊，但是，在我看来，运动的方向必须向外，离开作坊而进入更加危险的地方！

我们的第三个定义策略——理论问题框架的分析和比较——直到近来一直是人们所热衷的。我仍然认为这是一切文化研究的

本质因素，但其棘手的地方在于，抽象的话语形式把思想与产生思想的或这些思想最初所指的社会复杂性割裂开来。如果这些不能得到连续的重建，或用做参照点，那么，理论的澄清就有独立的必要了。在各种教学活动或类似的交流中，理论话语对听者来说似乎是一种知识体操。关键是学习一种新语言，这需要时间和努力，但却仅仅是为了得心应手地使用它。同时，新的话语形式总是使人感到沉闷，也许是压抑。我认为对学生来说，这是非常普遍的体验，即使“理论”最终将赋予新的理解力和表现力。这就是我们许多人现在都认为从具体个案开始之所以有益的原因之一，要么历史地教学理论，将其作为连续的、语境化了的关于文化问题的论争，要么紧紧抓住理论问题和当代经验。

由此我想到我最喜欢的定义策略。关键的问题是：文化研究的特殊对象是什么？文化研究究竟研究什么？

### 简单的抽象：意识，主体性

我已经说明，“文化”作为提示物具有价值，但它不是一个确切的范畴；雷蒙·威廉斯曾挖掘过文化的巨大历史宝库。对文化这个多义词是没有什么定义的：如果以为我们可以说“因此，该词的意思是……”并指望把历史上（自不必说未来的）一连串含义整理出来，那就是理性主义的幻觉。所以，尽管我打着文化的招牌，而且要继续使用这个意义不准确的词，但就定义来说我寻求其他术语。

我所用的关键词是“意识”和“主体性”，而关键的问题现在也存在于二者之间的某处。对我来说，文化研究是关于意识或主体性的历史形态的，或者是我们借以生存的主体形态，甚或用一句危险的压缩或还原的话说，是社会关系的主观方面。这些定义采纳和解释了马克思的一些简单的抽象概念，但也重视它们在当

代引起的共鸣。我所说的意识是《德意志意识形态》中所说的意识。作为理解人类社会的（第五个）前提，马克思和恩格斯谈到人类“也有意识”。这种用法也见于晚期著作中。马克思在《资本论》第一卷含蓄地提到意识，在把最糟糕的建筑家与最优秀的蜜蜂相区别时，他说建筑家的产品在被生产之前就“已经理想地存在了”。它存在于意识中，存在于想象中。换言之，人类以一种理想或想象的生活为特点，在这种生活中，人类培养意志，产生梦想，提出各种范畴。在《1844年手稿》中，马克思称此为“类存在”的特征，后来，他称此为“普遍—历史范畴”，对一切历史都是真实的，是一个简单而普遍的抽象。尽管这种用法不那么明确，但马克思也习惯用指社会过程的“主观方面”。

在马克思主义话语中（我还不能确切地掌握马克思的话语），意识具有压倒一切的认知内涵：它与对社会和自然界的认识有关（尤其是正确的认识？）。我认为马克思所说的意识比这种含义要宽泛得多！它包括对自我的意识，一种能动的精神和道德的自我生产。然而，他无疑更感兴趣于经过概念组织的认识，尤其是在他对特殊意识形态的形式（政治经济学，黑格尔唯心主义等）的讨论中。在他最有意义的论思维性质的文本（1857年《政治经济学批判》导言）中，意识的其他方式，如美学、宗教等都被括除了。

“主体性”在这里尤其重要，它向意识中的诸种缺场提出了挑战。比如，主体性包括可能性，例如，它包括主观上能动的一些因素或冲动——它们感动我们——却又不被意识感知。主体性（在误导的传统区分中）突出被归于审美或情感生活以及常规认为属于“女性”符码的那些因素。它聚焦于“我是谁”或同样重要的文化上的“我们是谁”的问题，聚焦于个体和集体的身份。它相关于结构主义最重要的洞见：主体性是生产的而非给定的，因此是探究的对象而非前提或出发点。

在我对文化研究的全盘考虑中，我发现“形式”这个概念也

反复出现。这个术语背后隐藏着两个影响源。马克思在《资本论》（尤其是在《导言》）中审视经济流通的不同时刻时，不断使用“形式”或“社会形式”或“历史形式”等术语：他分析了金融形式、商品形式和抽象劳动形式，等等。在撰写意识或主观性时则不太经常使用这同一种语言。最著名的例子是1859年的《前言》：

总是应该把生产的经济状况的物质改造，这是由自然科学的精确性所决定的，与法律的、政治的、宗教的、审美的或哲学的生产——简言之，人们借以意识到这种冲突并加以抵制的意识形态形式区别开来。

这段话使我最感兴趣的是它暗示了与马克思自己的研究项目不同的一种平行项目。他所关注的是人类借以生产和再生产其物质生活的社会形式。他以较具体的叙述抽象、分析有时是重建了社会生活的经济形式和倾向。在我看来，文化研究也关注整个社会（或更广义上的社会构形）及其运动的方式。但却从另一个互补的视点审视社会过程。我们的任务是在具体研究中抽象、描述和重建人们借以“生活”、意识并主观地维护自身的社会形式。

结构主义的一些比较宽泛的见解进一步加强了对形式的强调。这些见解勾画出我们主观地栖居于其中的那些形式的被建构的性质，这些形式包括：语言，符号，意识形态，话语和神话。它们指出了形式的组织规则和原则——如果愿意也可以说是形式的形式性（form-ful-ness）。尽管常常定位于过高的抽象层面（如一般语言而非诸种特殊语言），但仍然强化了我们对社会形式的坚实、确定和实际存在的感觉，它们通过社会生活的主观方面施加压力。这并不是说对形式的如是描述就已经足够了。重要的是还要看到主体形式的历史性质。在这一语境中，历史用指两种迥异

的事物。首先，我们需要从压力或倾向尤其是矛盾方面看待主体性的形式。换言之，甚至在抽象分析中，我们也应该寻找运动和综合的原则。其次，我们需要主体性形式的各种历史，在这些历史中，我们可以看到这些倾向是如何被其他社会规定所改造的，包括通过物质需要而起作用的那些规定。

一旦我们将此作为任务提出来，我们就能看到我们迄今所用的简单抽象并未使我们走出很远。能够使我们明确阐述主体社会形式及其不同存在时刻的所有中介范畴都在哪里呢？就我们给文化下的定义来看，我们不能局限于专门实践、特殊文类或通俗消遣。一切社会实践都可以从文化的视点加以主观地审视，这是由社会实践的工作所决定的。比如，对工厂工作、工会组织、超级市场内部和周围的生活、以及像“媒体”（误导的统一体！）与其（主要是家庭的）消费方式的明显目标，都可以如是审视。

### 资本线路——文化线路？

所以，我们首先需要—一个比较复杂的具有丰富中介范畴的模式，它应比现存的一般理论含有更多层次。正是在这方面我发现，就现存理论状态提出—种现实主义的假设是有所裨益的。如果现存理论———以及与其相关的研究模式———实际上表达了同一复杂过程的不同方面的话，那该如何呢？如果它们都是真实的，但只是在这个过程中它们所涉及的、最清楚显见的部分是真实的，那又如何呢？如果它们都是虚假或不完整的，易于误导的，因为它们只是片面的因而不能把握整个过程，那又如何呢？如果（在不修改理论的情况下）“发展”这种能力的种种努力实际导致了粗糙危险的（意识形态）结论，那又如何呢？

我当然不想即刻同意这一论点的认识论前提。我希望能据其结果来判断。但整个论点的直接优点在于，它有助于说明一个关

键特征：即我们已经指出的理论和学科的破碎性。当然，这可以用我们已经考虑过的政治、社会和话语差异来解释：尤其是知识和学术的劳动分工，以及对文化资本的专门形式的社会再生产。然而，我发现把这些明显的差异与它们力图描写的过程联系起来则更令人满意。也许学术分化也是与相当不同的社会立场和观点相对应的，不同方面的文化线路就是通过这些立场和观点最明显表达出来的。这不仅能说明不同理论的差异，而且也能说明这些差异的**重复和持续**，尤其是在相近的众多方法之间。

展开这个论点的最佳方法是冒险对文化过程的不同方面或时刻进行临时描写，把不同的理论框架与之关联起来。这样一种模式如果能站得住脚的话，不可能是完全的抽象或理论。其价值将是探索性的或解释性的。它可能有助于说明为什么理论各不相同，但本身不能描述一种理想的方法。它充其量可以为未来理想方法的发展或这些方法的改造或综合提供向导。在下文中记住这些警告是很重要的。我发现（按照当代文化研究中心 [CCCS] 的悠久传统）以图解的方式提出一种模式是最容易的方法（见 16 页图）。这个图形旨在表明一种生产线路，即文化产品的流通和消费。图中的每一方框代表线路的一个时刻。每一时刻或方面都取决于其他方面或时刻，对于整体都是不可或缺的。然而，每一方面都是独特的，涉及形式的特殊变化。不言而喻，如果我们处于这个线路的某一时刻，我们大可不必看到其他时刻都在发生什么。在某一特定时刻对于我们最最重要的形式也许与在其他时刻的形式完全不同。结果，过程全部消失了。比如，一切文化产品都要求是被生产的，但却不可能通过将其作为文本而“细查”来推断其生产条件。同样，一切文化产品都要受到非职业分析家的“阅读”（否则它们的生产便会无利可图），但是，从我们自己的分析中，事实上从其生产条件中，我们无法预见这些阅读。众所周知，我们的全部交流都可能以无法辨认或至少是改造了的形式回归我们自

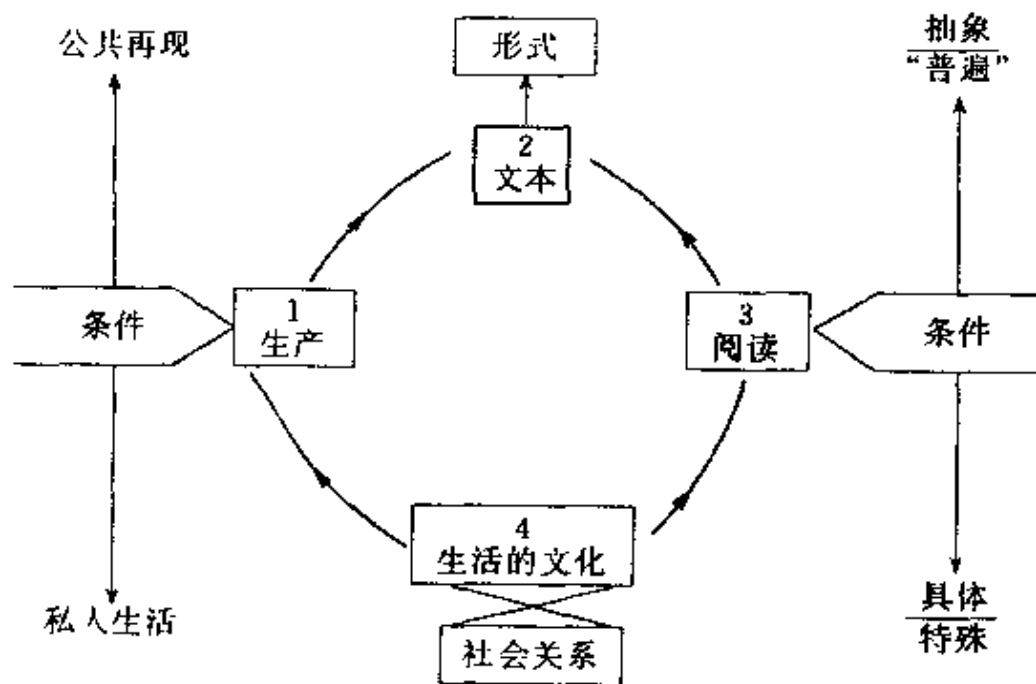
身。我们往往称此为误解，如果我们是称职的学术人，则称此为误读。但这种“失误”是如此普遍（存在于整个社会），以致于我们完全可以认为是正常的。那么，为了理解这些改造，我们就必须理解消费或阅读的特殊条件。这包括资源与权力、物质与文化的不对称。它们也包括在特殊社会环境中已经活跃的现存文化因素的综合（在图中称作“活生生的文化”），以及这些综合赖以存在的社会关系。话语和意义的这些储存反过来又成为新的文化生产的原材料。事实上，它们是特定文化生产的条件。

在我们的社会里，许多文化生产形式也采取资本主义商品的形式。在这种情况下，我们必须特别提供资本主义生产的条件（见指向时刻1的箭头）以及特殊的资本主义消费条件（见指向时刻3的箭头）。这当然不能说明有关这些时刻的一切，这也可以依照其他原则加以构建，但在这些情况下，这条线路就既是资本及其扩大再生产的线路，同时又是主体形式的生产和流通的线路。

如果我们举一个特殊的例子，线路的某些含义就更清楚了。比如，我们可以在这条线路周围匆匆驾驶一辆微型米特罗（Mini-Metro）车。我选择了米特罗是因为这是20世纪后期非常标准的资本主义商品，碰巧具有特别丰富的意义积累。米特罗是拯救了英国汽车工业的那种车，它打败了市场对手，解决了英国雷兰德（Leyland）尖锐的工业纪律问题。它已经成为解决这个国家内外威胁的办法。初次投放市场时所做的广告可谓非同凡响。在一个电视广告上，一队微型米特罗把一堆进口车追至（并显然落入）多佛白色悬崖，从这里，它们就仿佛飞机一样壮观地飞走了。这是以作为民族英雄的米特罗回归的敦克尔克精神。当然，这些是我想要抽取出来进行详细研究的一些形式——民族史诗，民众对二战的记忆，内外威胁，等等。但是，这也提出了一些有趣的问题，如是什么构成了这些例子中的“文本”（或这些抽象的原材料）？像巴尔特分析雪铁龙生产线那样分析米特罗本身的设计就足够了。

吗？我们怎么能够排除广告和汽车展厅的展览？我们是否应该把米特罗包括在关于民族经济复苏和道德复兴的话语之中？

假定我们对这些问题给以肯定的回答（并自找一些麻烦），仍然存在一些尚未提出的问题。特殊的消费者和读者群体私下里如何看待米特罗现象？我们将看到各种各样的反应。比如，雷兰德的工人对这种汽车的看法会完全不同于仅只购买这种车的人。此外，米特罗（及其已经改变了的意义）变成上班和接孩子回家的一种方式。它也可能有助于生产，如工作生活的取向，把工业“和平”与民族兴盛联系起来。然后，这一整个线路的产品当然要再次回归生产的时刻——作为重新投资的利润，但也作为市场调研员对“流程度”的发现（资本自身的“文化研究”）。接下来英国雷兰德公司采用的用以出售汽车和削弱工人的类似策略意味着是从这一插曲的（两种）大量积累。事实上，米特罗成了广为扩散的一种意识形态形式的小小范式，尽管不是第一种，对此，我们可以简括地称之为“民族销售”。





## 公共与抽象

迄今为止我笼统地谈到了围绕整个线路所发生的变化，而未特别说明哪种变化。在如此简短的讨论中，我将说明线路左右两侧标明的两种相关的形式变化。整个线路涉及公共与私下之间的运动，也涉及比较抽象和比较具体的形式之间的运动。这两极紧密相关：私下形式比较具体，范围比较特殊，公共形式比较抽象，但包括比较普遍的范围。如果我们再来看米特罗的例子，并由此追溯不同的文化研究传统，这种情况就更加清楚了。

作为设计者的想法和经营者的“概念”，米特罗是私下的，它甚至可以是秘密构思的，只有几个有关人士知道此事。在此阶段，的确很难把它从它被讨论的社会场合分离出来：董事会会议，酒吧闲谈，星期六高尔夫球比赛？但是，当这些想法一拿到“桌面上”，便呈现出比较客观和公共的形式。当实施这个“概念”的决策一经做出，便出现财经问题，于是再度成为“公共”形式。最后，这个米特罗想法与此后不久的米特罗汽车便完全“曝光”了。它赢得了比较普遍的关注，事实上，也围绕它搜集了一些相当重要的观点。它成为一个重要的公共问题，或是这类问题的象征。它也成为一件实际产品和一系列文本。它明显地被制成“具体的”东西：你不仅可以踢它，你也可以驾驶它。但在另一种意义上，这个米特罗又是相当抽象的。它停在展厅里，周围环绕着极富英国性的文本，一件闪光而意气风发的尤物。然而，谁能从这次展览看出这是谁的构思，它如何制造，谁为它吃尽了苦头，而对于拖着两个孩子刚刚走进展厅的面带愁容的妇女它究竟能派上什么用场呢？概括地说，在成为公共形式的过程中有三件事情发生。首先，汽车（与其文本）显然是公共的了：它赢得了即便不是普遍的但也是一般的关注。关于它的信息也得到了概括化，无拘无束

地越过了社会表层。其次，在意义层面上，公共涉及到抽象。汽车与其信息现在被视为与构成它的社会条件相对孤立的东西。第三，它要经过许多不同规模的公共评价过程（重大的公共问题）：作为与其他型号竞争的技术—社会工具、民族象征和阶级战争中的赌注。它成了就意义而进行的殊死斗争的场所。在这个过程中，它被迫“说话”，以评价的口吻为“我们所有（英国）人说话”。然而，需要注意的是，在消费或阅读的时刻，在面对眼前这位妇女和她的（对汽车有固定看法的）两个孩子时，我们不得不退回到私下场合，特殊和具体的场合，不管为他们的阅读而展示的原材料会是多么公共。

我想要说明的是，这些过程都是现代社会状况下文化线路内固有的，它们是由权力关系生产的，并生产权力关系。但对此最恰当的证据则在于文化研究诸种形式中反复出现的一些差异。

### 文化形式——研究形式

一个重要的理论和方法论分歧贯穿文化研究的始终。一方面，是坚持把各种“文化”作为整体、在其具体场合、按其物质语境进行研究的人。他们不相信抽象和“理论”，他们的实践理论实际上是“文化主义的”。他们往往沉迷于威廉斯或 E. P. 汤普森的那些系统阐述，认为文化是整个生活方式或整个斗争方式。从方法上看，他们强调复杂具体描述的重要性，尤其要捕捉文化形式与物质生活的统一性或同构性。因此，他们倾向于对文化或文化运动进行社会—历史的再创造，或进行民族志的文化描写，或从事再造社会局部“经验”的那种写作（如自传，口头故事，或现实主义小说）。

另一方面，是强调主体形式和指意工具的相对独立性或实际自治性的人。这里的实践理论往往是结构主义的，但却是推崇关

于环境和主体的话语建构的。他们喜欢用的方法是抽象地对待这些形式，有时极具形式主义特色，揭开语言、叙事或其他符号系统生产意义的机制。如果第一套方法通常植根于社会学、人类学或社会—历史，那么，第二套方法则大多派生于文学批评，尤其是文学现代主义和语言学形式主义传统。

在我看来，这种分化终究要成为文化研究发展的障碍。但重要的是首先要注意到这种分化的逻辑与我们这里概述的整个文化过程的关系。如果把我们所谈文化的公共形式与私下形式详细加以比较，那么，这种关系就变得更加清楚了。

私下形式大可不必是通常所说的个人或个别意义上的私下，尽管可能二者兼而有之。私下形式也可能是共有的，是公共形式所不具备的群体和社会形式。其作为私下形式的标志恰恰是它们的特殊性和具体性。它们相关于特殊的生活经验和历史地构成的特殊社会范畴的需要。它们并不假装为其他社会群体成员解释这个世界。它们是有限的、局部的、适中的。它们并不企望普遍性。它们也深嵌于日常社会的交往之中。在日常生活进程中，妇女们购物，会面，谈论她们的杂务、家庭和邻居。闲谈是一种私下形式，与我们社会中妇女所处的场合和关系密切相关。当然，抽象地描述闲谈的话语形式是可能的，如强调言语的相互性，但这确实似乎是对材料施以一组特殊的暴力，将其与这些话语文本于中产生的直接和可见的语境割裂开来。

一个更加惊人的例子是工作场所的工人阶级文化。如保罗·威利斯所表明的，这里，身体的劳动行为与工作场所的恶作剧和常识紧密相关。文化的整个话语模式就是拒绝体力实践与脑力理论之间的分离，而这种分离正是公共形式尤其是学术知识形式的特点。在这两种情况下——闲谈和工作场所文化——文化生产中都不存在明显的劳动分工。也不需要极其复杂的技术生产工具，尽管言语形式和人体的象征性应用已是足够复杂的了。文化形式的

消费者在形式或常规上与其生产者也没有什么区别，更没有相当大的时空距离。

我认为，特殊的探究和再现形式已经发展起来以处理私下形式的这些特征。研究者、作家和报告人已经按照当下最明显的文化特征调整了他们的方法。他们试图把主观的和比较客观的时刻聚拢在一起，往往不是为了在理论上区别它们，而在实践上完全忽视这种区别。把社会历史学家、民族志研究者和对“工人阶级写作”感兴趣之人的实际程序联合在一起的，正是对“经验”的这种强调（这个术语恰好捕捉到这种合并或同一性）。

与面对面遭遇的厚厚地叠在一起的卫生纸相比，“空气中传播”的电视节目似乎是非常抽象的、甚至像乙醚一样的产品。一个理由是，它是比（同样建构的）日常生活叙事要简明得多的（至多是）对“真实生活”的再现。它采取一种分离的、抽象的或客观的形式，以节目/文本的形态出现。它来自一个特殊固定的地点，放在起居室角落里的形状和大小都已标准化了的盒子。当然，我们从社会、文化和群体的角度来理解它，但它仍然拥有这种分离的时刻，比私下言语的文本要明显得多。这种分离的存在当然与生产与分配中复杂的劳动分工有关，也与生产时刻与消费时刻之间的物质和时间距离有关，这是一般的公共认识形式的特点。事实上，这种公共传媒允许对时空的超凡控制，如旧电影在电视上的复兴。

我认为，实际公共交流形式中这种明显的抽象已经成为通过象征形式自身建构现实的一整套方法的基础——以语言为其第一个模式，但关键时刻是语言在文本中的具体化。进行与此假设相关的一种历史探究将是引人入胜的，这将揭示交际形式的实际抽象与文化理论家的精神抽象之间的关系。我认为这两个过程并不能轻易地携手并进，也不能发生共时的变化。但是，我确信，文本的概念——作为我们可以孤立出来、固定、阐述和详细研究的

东西——取决于文化产品的广泛流通，这些文化产品已经脱离了它们的直接生产条件，在被消费之前还有一个被悬置的时刻。

## 公共化与权力

文化的公共和私下形式并不是相互隔绝的。形式之间存在着一种真正的流通。文化生产往往涉及公共化（public-ation），即私下形式的公开。另一方面，公共文本也在私下里消费或阅读。比如，像《杰克》（*Jackie*）这种女孩子杂志选择和刊登一些代表女性私下文化因素的东西，充斥着年轻女孩子们的生活。这种杂志在刊登这些因素的同时就将其交给大众评价了——如人们会做出“女孩读物”、“愚蠢”或“不足挂齿”之类的评价。它也在特定读者范围内把这些因素传播开来，创造了自己的公共场所。然后，这份杂志便成为数千名女孩——读者的原材料，她们将重新占用源自其亲身经历的文化和主体性形式的这些因素。

重要的是不要假定这种公共化，仅仅是或始终是以支配的或降尊纡贵的方式进行。我们需要仔细分析公共再现在哪里又是如何把社会群体封闭在现存的依赖关系之中的，在哪里又是如何体现它们的解放倾向的。若缺少这些细节的话，我们仍然要坚持把权力作为分析的一个因素的重要性，并说明权力是怎样在公共—私下关系中发挥能动作用的。

当然，在对公共领域的接触上也有深刻的差异。许多社会关怀也许根本无需公开。这不是因为它们仍然是私下的，而是因为它们被积极地私有化了，被控制在私下的层面。在这方面，仅就正式的政治和国家行动而言，它们是看不见的，没有公共的补救。这不仅意味着它们必须被承担，而且意味着在含蓄或群体的意义层面上存在着一种视其为邪恶的意识。在这个团体内，对这种痛苦的认识也许是深刻的，但并未深刻到期待解脱或发现这种痛苦

怪异的程度。

这种私下关怀往往公开出现，但只是在一定条件下，因此在一些特殊方面受到改造和限制。比如，闲谈的关怀以广泛多样的形式公开出现，而通常以“消遣”为伪装。它们常常出现在肥皂剧中，或由于与王族、明星或政治家的私生活相关而“体面”起来。同样，工作场所文化的各种因素也可以作为喜剧或各种行为而被搬上舞台，依据符码或样式进行的这种建构也许像一些理论家所认为的，不能完全损坏作为一种社会选择之基础的这些因素，但的确能把这些因素包括在占支配地位的意义的公共定义之中。

公共再现也可以根据较公共的惩罚或指责运作。在这些形式中，私下文化的各种因素被剥夺了原真性或理性，被建构成危险的、离经叛道的和古怪的了。同样，从属社会团体的经验也被展示为病态的，不是干预整个社会组织的问题，而是干预受难团体本身的态度或行为问题。这是具有复仇意味的再现：不是作为要求昭雪的主体、而是作为外来干预的客体的再现。

如果篇幅允许，应该比较一下这些过程跨越阶级、性别、种族和年龄依附等主要社会关系的不同方式。一个更普遍的机制是在公共领域建构公共/私下分化自身的定义。当然，这些听起来都是相当中立的定义：“大家”都一致认为最重要的公共问题是经济、国防、法律和秩序，也许还有福利问题。而其他问题——如家庭生活、性——基本上都是私下的。其难点在于：意义的占支配地位的定义都是社会上相当明确的，尤其与男性和中产阶级的“利益/兴趣”结构相对应。这部分由于这些定义开始从根本上向这些倾向发起挑战，在这些倾向中某些女权主义、和平运动和绿党乃是最具颠覆性的现代发展。

我已经冒离题之险强调了这些权力因素，因为文化研究实践必须被置于这个语境之中。无论是把比较抽象的公共知识及其基本逻辑和定义还是把文化的私下领域作为主要研究客体，文化研

究都必然深深卷入权力关系之中。它构成了它试图描述的那些线路的组成部分。与学术和专业知识一样，它可能维护公共/私下的关系，也可能批判这种关系。它可能参与对从属团体的主体性的监视，或努力比以往更充分地将这些主体性再现出来。它可能成为问题的一部分，也可能成为答案的一部分。当我们转向特殊的文化研究形式时，我们之所以不仅需要提出关于客体、理论和方法的问题，而且要提出围绕这个线路的不同视点的政治界限和潜力的问题，其原因就在于此。

### 生产的视角

这是一组特别宽泛和异质的方法。因为我在这个题目之下包括了具有明显不同政治倾向的方法，其中有广告商的理论知识、为大规模组织而参与公共关系的人、许多从事公共交际的自由—多元主义者、马克思主义和其他批评传统内部的绝大部分论文化的著述。至于学科之间，最常采纳这种观点的人有社会学家、社会历史学家、政治经济学家，或关注文化的政治组织者。

探讨文化生产的一个更加系统的方法是相对新近出现的对文学、艺术或通俗文化形式进行社会学的研究。这些研究是与关于大众传媒的争论齐头并进的，而且最初曾深受早期现代传媒条件下的国家宣传的影响，尤其是在纳粹德国。资本主义生产条件和大众文化商品市场对文化包括通俗艺术的“原真性”的影响，成了超越较具美学和政治意味争论的普遍关注的目标。这些传统内的生产研究也同样多种多样：从对大众传媒的政治经济学和文化病理学的宏大批判（如早期的法兰克福学派），到对新闻或特殊系列纪录片或电视肥皂剧制作的细致的经验性审视。更加现代的社会历史研究以迥异的方法关注“文化生产”，尽管这里指的是社会运动甚或整个社会阶级的文化生产。重要的是接受 E. P. 汤普森

从文化的角度阅读《英国工人阶级的形成》的邀请；保罗·威利斯的著作，尤其是《学习劳动》，在许多方面代表了与这种历史编撰传统相同的社会学传统。

然而，把这些相互迥异的著作连结在一起的，在于它们都采纳了关于生产的理论观点，即便不是文化生产者的观点的话。它们最感兴趣的是文化形式的生产和社会组织。当然，正是在这方面，马克思主义范式占据了非常核心的位置，即便这是一个一直有争议的位置。早期马克思主义文化研究断言要优先考虑生产条件，并往往把这些范式归结为思路狭窄的“生产力和生产关系”。甚至这种还原分析也具有某种价值：文化被理解成一种社会产品，而不仅仅是个人创造活动的问题。因此，文化服从于政治组织，无论是资本主义国家还是社会对立党派的组织。在后来的马克思主义研究中，文化生产和组织的历史形式——“上层建筑”——开始得到详细阐述。

在葛兰西的著述中，从生产角度进行的文化研究成为整个文化斗争和策略维度的一般关注点。葛兰西也许是把大众阶级文化作为严肃的研究和政治实践客体的第一个重要马克思主义理论家和共产党领导人。文化组织的所有现代特征也开始出现在他的著作中：他认为文化组织者和生产者不是以旧的革命或布尔什维克为模式的“知识分子”团体，而是围绕特定机构——学校，大学，法律，新闻，国家官僚和政党——聚集起来的整个社会阶层。葛兰西的著作是传统马克思主义文化生产研究的最复杂最丰富的发展。然而，我认为葛兰西仍然是一位完全的“列宁主义者”，这是英国新左派或学术争论中有时未能充分认识到的。就可到手的英语资料来看，我认为他所感兴趣的与其说是文化形式如何主观地运作，毋宁说如何在外部“组织”它们。



## 生产视点的限制

我发现由此视点观照文化有两个反复出现的限制。第一个难点是人皆熟悉的“经济主义”，尽管有用，我还是想从不同角度重申这个问题。这种模式有一种忽视文化生产特点的倾向。文化生产被一般的资本主义生产方式所同化，而没有充分注意到文化商品线路的双重性质。生产状况不仅包括生产的物质手段和资本主义的劳动组织，而且包括从过去的文化储存或从已经公共的话语领域吸取的众多既存的文化因素。构建（即使之商品化）这种原材料的不仅有资本主义的生产需要，而且还有资本主义和其他社会关系对现存的语言和话语规则，尤其是阶级和以性别为基础的斗争对不同社会象征和符号影响的间接结果。符号学要提供另一种唯物主义分析的主张之所以具有吸引力，其原因就在于此。换言之，研究生产的许多方法都可能从其所选理由上找到错误：作为文化生产和主体形式生产的叙述，它们充其量只能告诉我们某些客观条件和某些社会工作场所——典型的是资本主义商业的意识形态工作（如广告，商业媒体等），而不是政党、学校或各种“高雅文化”机制的工作。

第二个难点不是经济主义，而是我们可以称之为的“唯生产论”。经济主义和唯生产论往往是结合在一起的，但在分析上却是不同的。比如，葛兰西式的马克思主义就不是经济主义的，但却可以说是唯生产论的。这里的问题在于从生产条件推断文化产品及其社会应用的性质，就仿佛在文化事宜上生产决定一切一样。这种推断的普通形式是人所共知的：我们只需追溯一个观点的源头，就可宣布它是“资产阶级的”或“意识形态的”——于是就有了“资产阶级小说”、“资产阶级科学”、“资产阶级意识形态”，当然还有完全与其相对应的“无产阶级的”一套。抨击这种还原做法

的大多数批评家都认为它忽视了产生条件与政治倾向之间的联系。我本人就不想否认产生条件（包括生产者的阶级或性别立场）对产品性质发生的深刻影响。我发现比较实用的做法是不要把这种认同看做是“错误的”，而应视其为早熟的。也许根据当时的逻辑这些认同是正确的，但却忽视了文化形式的全部可能性，尤其是这些以消费或“读者”实现的文化形式。任何一种文化形式，在我们不仅检验了它在基本生产过程中的根源、而且还仔细分析了它的文本形式和接受方式之前，我认为是不可能给它贴上（普通的马克思主义批评意义上的）“意识形态”标签的。除非作为中性术语，否则在这种分析中“意识形态”就是最后才能用的术语，当然不是首当其冲的。

我仍然感到瓦尔特·本雅明与西奥多·阿多诺关于大众文化倾向的争论发人深省。阿多诺在庄严的论战中以风吹落叶之势分辨了资本主义的生产条件，追溯了以“拜物化”形式出现的文化商品的影响，并在通俗音乐迷的“倒退倾听”中看到了绝妙的赞美。他的推理中含有高度的归纳或推导因素，往往依赖首先由卢卡契构想的巨大理论跨越。作为其结果而产生的这种合并和还原在他（少有）的几个例子中可见一斑：即他对英国酿造标语——“我们所需要的是瓦特尼”的分析：

这种啤酒商标就像一句政治标语而被贴了出来。不仅这块广告板深刻认识到了这种先进宣传的性质，这种宣传既出售标语又出售物品……大众根据这块广告板把推荐给他们的商品作为他们自身行动的目标，而广告板所暗示的那种关系事实上在听众接受轻音乐的结构中再度清晰可见。他们需要并要求用骗术推销给他们的东西。

这段话的前两行无可挑剔。我喜欢把政治宣传与商品广告相并置

所体现出来的洞见，就仿佛是受德国时局所迫一样。这句标语也读来有趣，表明广告何以促进了一种积极的认同。但是，在我们一接触到“大众”时这个分析便偏离了轨道。实际被区别开来的瓦特尼酒消费者和这条标语的读者也被当作了酿造者讲腹语的傀儡，而没有介入任何其他决定因素。阅读标语和饮酒的特殊快感都被抽取出去了。比如，阿多诺对瓦特尼（或任何其他酒）在酒吧社交（被标识为“我们”）语境中的意义不感兴趣。饮者可能由于自身的理由而消费特定产品以及饮酒具有社交意义等可能性都被忽视了。

这是唯生产论的一个极端例子，但是，从对生产分析中推断效果或阅读的压力却是一个常项。比如，这是文化研究中主要分析公共话语的某些特殊领域的建树颇丰的一脉的特征。在当代文化研究中心的出版物中，《监控危机》(*Policing the Crisis*)和《非大众教育》(*Unpopular Education*)都是对我们所论的前两个时刻的分析——在这个例子中，分别是关于法律和秩序与公共教育等话语领域——以及关于其生产条件和历史——法律和秩序运动，媒体的庆祝动机，诸如法官和警察等“基本定义者”的工作，新的政治倾向的作用，“撒切尔主义”，等等。这两种研究都证明具有相当的预见价值，就《监控危机》来看，表明了撒切尔夫人1979年第一次大选成功之前新右翼政治的优点和深得民心。同样，我认为《非大众教育》也包含着对英国社会民主政治的基本矛盾、因而也是对工党的某些痛苦经历的敏锐分析。然而，作为政治纲领，这两种研究都不是完整的：它们都没有论及在文化生活中，尤其是工人阶级团体的文化生活中“1945年主义”的危机，也没有真正具体地说明新的右翼意识形态何以被大众接受。换言之，这两项研究大部分都依赖于对媒体和形式政治的“公共”认识，因而受到局限。所需要的远远超过了这些，特别是如果我们要超越批判而帮助促成新的政治项目和运动的话。

如果转向瓦尔特·本雅明的话，这番讨论便可以圆满了。本雅明对于大众文化形式的潜力当然采取了比阿多诺更加开放的视野。我们敦促文化生产者不仅要改善他们的作品，而且要改变工作方式。他描述了新型文化生产的技术：布莱希特的“史诗剧”。然而，我们看到，所有这些洞见基本上都是一位批评家就生产者理论或从生产的观点出发所做的评论。而正是在这里，创造者才真正应该采取革命的措施。的确，关于现代形式在读者与文本之间生产新的比较超然的关系的潜力，本雅明也提出一些有趣的想法，但这些洞见依然是抽象的，恰如阿多诺先验地采取悲观主义态度一样，本雅明则先验地采取了乐观主义的态度，因此没有植根于对特殊读者群的更广泛经验的分析之中。

我们举的第一个例子（生产）证明是一个有趣的论证，它将产生论证的一般形式。当然，我们必须从生产观点看待文化形式。这必须包括生产条件和生产手段，尤其是在文化和主体方面。在我看来，这还必须包括对实际生产时刻的叙述和理解——即主体和客体方面的劳动。我们不能喋喋不休地讨论“条件”，而不论及行动！这暗示了一种比较合理的方法的两个阶段。首先是承认特定生产时刻的独立性和特殊性——对其他时刻也采取同样的做法。这是反对形形色色的还原主义所要采取的必要的否定路线。但是，我们在分析中一旦采取这条路线，另一个阶段便显而易见了。不同时刻或方面实际上并非是不同的。比如，我们感到可以（相当谨慎地）说文本是“有生产力的”，也有明显的例子说明可以把阅读或文化消费视做生产过程，在这个过程中，第一件产品成了新的劳动的原材料。生产的文本是不同于阅读的文本的客体。阿多诺分析，或许还有一般的唯生产论分析所存在的问题在于，他们不仅从生产的文本推断出阅读的文本，而且，在这个过程中，他们还忽视了其他时刻的生产因素，而聚焦于生产者或批评家的“创造力”。也许这是知识劳动分工内部的作家、艺术家、教师、教

育家、评论家和鼓动家中所有偏见中最深的偏见！

## 基于文本的研究

整个第二组方法基本上研究文化产品。最常见的情况是，这些产品被视做“文本”；主旨是要提供关于这些文本的多多少少明确的“解读”。有两种发展似乎尤其重要：专业批评家与普通读者之间的分离，以及文化实践者与基本上靠评论他人著作为业的人的分离。这两种发展都与教育、尤其是与学术机构的发展和完善密切相关，但是，有趣的是，对文化研究影响至深的种种“现代主义”都是作为生产者的理论而缘起的，现在则在学术和教育语境中得到最细密的讨论。我现在尤其想到的是与立体主义和构成主义、俄国形式主义和电影制作、当然还有布莱希特的戏剧论相关的理论。

已知文化形式的文本组织大部分现在都设在传统上称作人文或艺术科学的学科之内。主要的人文学科，尤其是语言学和文学研究，已经发展了文化分析所不可或缺的形式描述手法。比如，我现在所想到的有对叙事形式的文学分析，对不同文类的辨识，还有整个不同的文类范畴，句法形式分析，语言学研究的各种可能性和变化，对言语行为和交流形式的分析，哲学家们对文化理论的基本形式的分析，以及批评与文化研究从符号学和其他结构主义方法的借鉴。

从外部来看，人文学科尤其是文学的境遇是极其自相矛盾的：一方面是分析和描写工具的强有力发展，另一方面是在分析工具和客体的应用上缺少雄心大志。这些工具仍然存有固守技术和形式的倾向。目前给我印象最深的例子是语言学，对文化分析来说，语言学似乎是无可置疑的一个百宝箱，但却被埋藏在高度技术化的神话和学术专业之中，幸运的是，它现已开始走出技术和学术

的樊笼。其他可能性似乎永远受到求新“需要”的禁锢，即关于有口皆碑的文本或颇有争议的作者的出新见解。还有时包括无拘无束的业余爱好者，他们一般的文化水平显然只能对几乎一切事物加以相当普通的自由判断。然而，其悖论在于，以辨别生活的主体形式为主要关注的人文科学已经孕育了文化研究的胚胎！

首先在文学（或有些种类的音乐或视觉艺术）中辨别出来的形式、规律和常规往往证明在社会上流行甚广。比如，女权主义对传奇的探讨追溯了通俗浪漫小说、公共婚姻仪式（如皇家婚礼）以及（即便仅仅通过亲身经历的）象征性解决浪漫爱情问题的主观努力之间的对应。在这个仍在发展的模式的激发下，类似的观点和研究也围绕男性、男孩—文化的战斗幻想以及史诗的叙事形式等发展起来。仿佛受到题词员的提示一样，福克兰/马尔维纳斯冲突（Falklands/Malvinas conflict）在特别富有戏剧性和真实的场合把这两种形式具体化（并合并起来）。也许再没有什么更好的例子能够说明把传奇或史诗等形式作为纯粹文学建构来对待的局限性了。相反，它们是最有力的和无处不在的社会范畴或主体形式，在对传统女性和男性的建构上尤其如此。人类必然要生活、爱、忍受死亡离异和战争之苦。

因此，一如已往，问题仍然是占用往往被闭锁在狭隘学科之内的方法，更广泛更自由地利用其真知灼见。那么，什么样的基于文本的方法最有用呢？我们应该寻找什么样的问题并努力克服它呢？

### 讲究形式的重要性

尤其重要的是所有现代主义和后现代主义的影响，尤其是与结构主义和后索绪尔语言学相关的影响。这里，我把符号学的诸种发展也包括进来，但也想把隔一代的表亲即英美语言学的一些

支脉包括进来。文化研究往往小心翼翼地接触这些支脉，尤其是对那些激烈的争论，那些充斥精神分析学的各种文本分析，但是，新的现代主义融合仍然继续成为各种发展的源泉。作为来自历史/社会学方面的人，我常常惊奇地和不加批判地被这些可能性所迷惑。

当代形式分析能提供确实详细和系统的对主体形式及其倾向和压力的描写。比如，它使我们能够把叙事性视做组织主体性的基本形式。它也把我们引向当代现存叙事形式的宝库，标志着不同生活方式之特点的那些实际的故事形式。如果我们把这些形式视做历史地生产的建构而非原型，那么，就广泛的材料进行有成效的具体研究便蕴含着无限的可能性。因为故事显然不纯粹是以书本或电影虚构的形式出现的，而且也存在于日常谈话中，存在于每一个人想象的未来和日常投射中，存在于通过记忆和历史建构的个人和集体的身份中。这里反复出现的原型是什么呢？我们能从这些最普通的文本中抽取出什么形式呢？在我看来，在对主体形式的研究中，我们正处于政治经济学的某一阶段，马克思在《导言》中视其为必然的但却原始的阶段：“仍然需要费力地把形式从物质上剥下来的时候。”

这里存在着一些抑制。其中一个强有力的抑制就是与抽象范畴的对立和对形式主义的恐惧。我认为这往往被严重地错置了。为了仔细清楚地描述形式、指出其变体和综合，我们必须把形式抽取出来。我认为罗兰·巴尔特在驳斥那种对“分析技巧”的不切实际的拒斥时是正确的：

历史批评不为形式主义的幽灵所吓倒，因此也可能不那么枯燥乏味；应该认识到对形式的特殊研究与必要的总体性和历史原则并不构成任何矛盾。相反：一个体系越是明确地限定它的形式，它就越经得起历史批评的检验。用一句名言

说，一点点形式主义使人离开历史，但许多形式主义又把他带回历史中去。

毋庸讳言，巴尔特的“历史”令人怀疑地冠以大写字母，并被倒空了内容。与马克思主义不同的是，符号学并未给我们呈现一种从不同形式中重建复杂整体的实践（巴尔特的小散文除外）。但我相信，如果我们更抽象地理解了某些形式及其构成这些形式的关系，我们就能更好地更清楚地解释历史。事实上，我认为在某些方面巴尔特的著作在形式上做得还远远不够。他晚期著作中的详尽阐述有时显得不必要：太复杂而失去了清晰度，实质性论述不够具体。在这些以及其他符号学努力中，我们听到的难道只是迅速逃避控制的那些自我生成的知识体系乱哄哄的嗡嗡叫吗？倘若如此，这是否是不同于真正的“历史”抽象得意鸣叫的一种噪音呢？

激进结构主义还有另一个理由使我激动不已。它们是经验主义批评发展的极致，如我在前面所说，这给文化研究奠定了哲学基础。这种激进的构成主义——文化中没有给予的东西，一切都是生产出来的——是我们不能落于其后的灼见。当然，这两种令人激动的主义是紧密相关的，第二种是第一种的前提。正因为我们知道我们不在自身主体性的控制之中，我们才如此迫切地需要辨别它们的形式，追溯它们的历史和未来。

### 究竟什么是文本？

但是，如果文本分析是不可或缺的，那么，文本是什么呢？记住微型米特罗作为“文本”向多形态发展倾向的例子；而托尼·贝内特举的詹姆斯·邦德样式则是更好的个案。公共话语领域联合再现的多产为当代文化研究的实践者提出了一些更大的问题。



然而，解决这些问题的方式总是有好有坏。我认为，最后得出的还是传统的文学结论：我们支持某一作者（如果这是可能的），支持一件或一系列作品，也许是一种独特文类。我们的选择现在可能是通俗文本，也许是电影或电子媒体，然而，这种准文学标准仍然是有局限性的。

比如，如果我们的确对某一特殊媒体内部可用的常规和技术手法构成再现的方式感兴趣，我们就需要比较地跨越文类和媒体。我们需要追溯文学传奇、作为公共景观的爱情与作为私下形式或叙事的爱情之间的异同。只有以这种方法，我们才能解决这里提出的一些最重要的评价问题：比如，传奇在多大程度上仅仅把妇女封闭在压抑性社会状况中？爱情观念在多大程度上表达了乌托邦的人际关系观念？我们当然不必非得把我们的研究绑缚于文学标准；其他选择也是可用的。比如，把“问题”或时期作为主要标准是可能的。虽然局限于相当“男性”的文类和媒体选择，但《监控危机》和《非大众教育》却属于这种研究。它们围绕一个基本的历史定义，检验了主要从70年代初开始兴起的新右翼的各个方面。这种方法的逻辑最近波及到当代文化研究中心基于媒体的研究：即对1981年10月核裁军运动的媒体再现进行广泛的研究，以及对从1982年圣诞节到1983年新年期间“后福克兰”节的媒体进行的研究。这最后一项研究尤其富有成效，因为它使我们根据可能的文类和媒体检验了一个节日的建构（尤其是公共/私下的戏剧），如电视肥皂剧和大众每日新闻。通过捕捉不同再现系统的当代和综合“效果”，我们也希望接近更普通的听、读、看的经验。这项研究的形式，即抓住了其历史性（1982年12月后福克兰时刻）和季节性（圣诞节）的连结，是以这样一个信念为前提的：语境在意义生产中至关重要。

在更为一般的意义上，研究的目的是要消解“文本”作为研究客体的中心。“文本”不再由于自身的缘故而受到研究，也不是

由于它可能产生的社会效果，而是为了它实现和使其成为可能的主体或文化形式。文本在文化形式中只是一个手段；严格说来，它只是一种原材料，由此特定的形式（如叙事，意识形态问题框架，表达方式，主体位置等）可以抽象出来。它也可能构成一个更大的话语领域的一部分，或在其他社会空间里有规律地出现的形式综合。但是，在我看来，文化研究的最终目标并不是文本，而是在每一流通时刻的主体形式的社会生活，包括它们的文本体现。这与对文本本身进行文学评价还距离很远，尽管主体形式的某些文本体现模式当然要优先考虑，尤其是在批评家或教育家那里——特别涉及到“高级”和“低级”文化问题——构成了文化和阶级理论的核心问题。但这是包容而非再造“文学”关怀的问题。关键在于评价“文学性”的这些标准本身何以在学术、教育和其他规定性实践中形成和立足。

### 结构主义的简缩

如何构成文本这是一个问题；另一个问题是其他时刻的倾向性，尤其是文化生产和阅读的倾向性，而更普遍的是文化的更加具体、私下的方面在阅读文本时的消失。围绕这种倾向，我们可以通过人皆熟悉的批评概念写出关于形式主义的整个复杂历史。我对形式主义持否定态度，不是从文本中抽取形式，而是从其他时刻抽取文本。这个区别对我来说至关重要，标志着对形式的合理和过分关怀。我将根据两组主要决定因素在否定的意义上解释形式主义：衍生于“批评家”的社会定位和特殊实践的局限性的决定因素，以及衍生于特殊理论框架即不同批评学派的工具的决定因素。尽管在“批评”与“形式主义”之间存有清楚的历史关联，尤其是在20世纪，但却没有必然的关联。

我最感兴趣的——因为总是有最需要搭救的——特定的形式

主义是与讨论文本、叙事、主体位置、话语等形形色色的结构主义和后结构主义相关的形式主义。这里，我有必要简要包括从索绪尔的语言学和列维—斯特劳斯的人类学，到早期的巴尔特和人们有时称之为的“符号学1号”，到截止1968年5月在电影批评、符号学和叙事理论方面的众多发展，包括阿尔都塞式马克思主义、后期符号学和精神分析学。尽管其众多变体，这些“指意实践”的方法都共有一些范式局限性，我称此为“结构主义的简缩”。

它们从根本上由于囿于文本分析而受到局限。即使超越了这个限制，它们也把其他时刻从属于文本分析。它们特别易于忽视文化形式的生产问题或其更大的社会组织问题，或把生产问题归结到现存意义体系的“生产活动”（我宁愿称之为“生产的能力”），这个现存意义体系就是形式语言或符码。它们也易于忽视读者的问题，把读者从属于文本的形式分析能力。事实上，它们易于从批评家自己的文本阅读中衍生出读者“叙事”。我想要说明的是，这两种局限性的共同之处是一种严重的理论缺乏——一种充分的后结构主义（毋宁说后—后结构主义）主体性理论的缺乏。这些方法本身明显突出了这种缺乏；事实上，人们对各式旧马克思主义的攻击就是它们缺乏一种“主体理论”。但是，这种缺乏得到了最不尽人意的补充，即用文本分析和精神分析阐述主体性，而这种阐述一直是非常抽象的，“薄弱的”和非历史的，而在我看来，还过分“客观”。总之，这些局限性的问题所在就是没有真正说明主体形式的缘起和人类栖居于这些形式之中的不同方式。

### 对生产的忽视

这是较容易说明的一点。比如，这是当代文化研究中心传统的文化研究、尤其是对葛兰西霸权理论的利用，与英国电影学院主办的电影批评杂志《银幕》反映的主要理论倾向之间的差异。在

意大利语境中，可以在“纯粹”符号学传统与文化研究传统之间进行比较。伯明翰的文化研究倾向于历史，更加关注特殊联合和制度定位，而英国的电影批评则采取另一种方式。最初，是旧式马克思主义对文化生产的关注，尤其关注作为产业的电影，关注英国和法国常见的电影联合制作。但是，与法国的电影杂志一样，《银幕》在70年代所愈加关注的不是作为社会和历史过程的生产，而是指意系统本身的“生产”，尤其是电影媒体的再现手段。人们曾对这一措施进行过公共讨论，不仅是对现实主义电影理论和现实主义的常规电影结构的批判，而且还对像爱森斯坦和布莱希特这样（深孚众望）的马克思主义实践者的“超现实主义”进行了批判。这构成了一次大规模运动的一部分，这次运动越来越重视一般的再现手段，提出我们必须在虚构的独立性和绝对确定的“指意”与向正统马克思主义的一致性的回归之间做出选择。正如某一高雅片面的夸张所说，是神话在讲述神话的制造者，语言在讲述说话者，文本在读读者，理论问题生产“科学”，意识形态或话语生产“主体”。

这种研究中有对生产的论述，但非常薄弱。如果我们认为生产涉及原材料、工具或生产手段，以及社会地组织起来的人类劳动形式，那么，《银幕》论述的电影就只狭隘地聚焦于生产/再现的一些工具或手段。我说“一些”是因为受符号学影响的理论倾向于颠倒旧式马克思主义研究生产的方法，仅只聚集于一些文化手段，事实上，是政治经济学忽视的那些手段。70年代的电影理论承认电影生产线的“双重性质”，但主要还是把电影作为“精神机器”。这是可以理解的优先考虑，但却往往是以超批评和非累积方式进行的。更严重的是对劳动的忽视，对人的实际生产活动的忽视。这本身又可能是对陈旧方法的夸张反应，尤其是在生产者（auteur）理论中，它本身就是淡化了的劳动概念！对（建构的）人类活动的忽视，尤其是对关于各种生产的冲突的忽视，回顾起来，

似乎是最明显的缺乏。尽管“实践”概念多有提及（如“指意实践”），但这种实践（practice）完全不是旧式马克思主义所说的那种实践（praxis）。由此而产生的结果在关于文本和主体的争论中尤其重要，对此我们将再次论及。

然而，这种批评却更进一步：导致一种非常有限的“手法”概念。在《银幕》的理论中，存在着一种只关注特殊的电影制作“手法”——电影符码——的倾向。这些手法与其他文化资源或条件的关系尚未得到检验：比如，现实主义符码与电影制片人的职业精神之间的关系，或一般媒体与国家和形式政治体制之间的关系。如果这些因素都可以视做手法（它们也可以看做是社会生产关系）的话，那么，生产的原材料也大部分是缺乏的，尤其是文化形式的原材料。与其他大众媒体一样，对电影来说，它只能从既存的公共话语领域——即是说，从整个领域，而非仅仅称作“电影”的那么一点——提取原材料，而在我们所检验的这种条件下，也要从私有知识里提取。对再现观念的批判（视其为现实主义批判所不可或缺的）使这些理论家更难于把对旧式比较充分的理论称作“内容”的任何精心思考植入他们的电影理论之中。电影（以及电视）评论仿佛只是“关于”电影和电视的评论，仅只再生产或改造电影或电视形式，而非吸收和改造首先在别处生产的话语。这样，电影文本就被从围绕和构成它的整个话语群（ensemble）和社会关系中抽取出来了。

大部分这种研究都存在的另一个严重局限性是拒绝涉及现存再现手法背后的解释措施，不管这是语言体系，一种特殊的“指意实践”，还是政治体系。论证被简缩成文本手法和（纯粹）文本“效果”。手法并未得到历史地思考，并未被认为它们都有自己的生产时刻。这并不是特殊分析中的局部问题，而是一种普遍的理论缺失，在最早的有影响的理论模式中就已存在。同样的问题也使索绪尔派语言学家惴惴不安。尽管语言体系的规则决定言语行

为，但对语言形式的日常应用似乎并未涉及语言体系本身。这部分由于对语言原理的思考是如此抽象，以致于无法窥见历史变迁或社会变体，但也因为语言系统本身没有真正的生产时刻。对语言和其他指意系统的真知灼见都因此而被遏制了：即是说，语言是生产出来的（或被区别出来的），是有社会组织的人的实践所再生产和改造的，没有说话者就不会有语言（除非是已死的语言），语言要不断地在其词语、句法和话语运用上辟出一条路径。为了重温这些真知灼见，对语言感兴趣的研究文化的学生就必须走出以法国符号学为主导的传统，而回归马克思主义语言哲学家沃洛什诺夫或跨越学科而投靠深受伯恩斯坦或哈利迪影响的独特的研究。

### 文本中的读者；社会上的读者

后期符号学的最典型特征是发展主体生产理论的主张。起初，这个主张是哲学上普遍针对人文主义简单的、统一的“我”或主体观念提出来的。这个“我”或主体理直气壮地矗立于思想、道德或审美评价的核心。这种结构主义特征与马克思关于资产阶级意识形态主体、尤其是关于政治经济学的前提的类似论点，以及与弗洛伊德对人格矛盾的非原子化都有相近之处。

“高级符号学”提出了对主体性加以理论化的若干层次，这些层次是很难揭示的。这些错综复杂的融合把重要理论家的真知灼见与理论界的灾难混杂在一起。在我看来，其深刻洞见在于，叙事或意象始终暗示或建构一个或多个位置，据此可以对它们进行阅读或观照。尽管“位置”仍然是有问题的（它是一整套文化能力，还是如这个术语所说，是对文本的某种必要的“屈从”？），但这一洞见的确实光彩照人，尤其是在应用于视觉意象或电影时。我们无法感知摄像机从新的角度从事的工作，它不仅呈现一个客体，

而且还把我们置于它的镜头之前。如果把这一见解补充进来，即，有些文本（“现实主义”）自然化了借以定位的手法，那么，我们就获得了极其有力的一种双重洞察力。它的特殊承诺是把迄今人们无意识地忍受痛苦（和享受快感）的过程付诸明确的分析。

在我自己论点的语境内，这些深刻见解的重要性在于，它们提供了把文本形式叙述与对读者主体性的交叉点的探讨相联系的方式。审慎、详尽和等级森严地论述文本中提供的阅读位置（如叙事结构或言说方式），在我看来，是文本分析限阈内迄今最先进的方法。当然，不应该认为这些阅读是对其他方法的否定：对文本的明显和隐蔽主题的重建，其外延和内涵时刻，其意识形态问题或限定性假设，其隐喻或语言策略，这些都是不应否定的方法。一个“位置”辨别的合法客体是主体形式的压力或倾向，它们感动我们的方向，也即它们的力量——俟找到栖身之所。如果认为这些倾向在读者的主体性中实现而无需附加的和不同的探究方式的话，困难就出现了——而且目不暇接。

这个理论诸多令人陶醉的地方使人对这样一个步骤跃跃欲试。但是，要从“文本中的读者”滑到“社会上的读者”就等于从最抽象的时刻（对形式的分析）滑到最具体的客体（实际读者，因为他们是社会地、历史地和文化地构成的）。这极易丢失——但作为理性的抽象却并不明显——我们现在必须考虑的大量新的决定因素或压力。按学科来说，我们从通常由文学研究所占据的地盘走向另一个对于历史学或社会学能力都比较熟悉的地盘，但这里共有的新因素是处理大量共存的、在许多不同层面运作的决定因素的能力。

这将引导我们对“阅读”进行长期复杂的探讨，以便努力衡量这一跨越的整个宽度。在把阅读作为自身是一种生产行为而不是接受或吸收的过程中，你只有强调一些难点的余地。如果文本是这种实践的原材料，那么，我们将再次遭遇所有关于文本界限

的问题。为进行学术研究而把文本孤立出来是一种特殊的阅读形式。更为常见的是，文本不加区别地与我们遭遇；它们通过各种共存的媒体、以不同的速度从四面八方向我们涌来。在日常生活中，文本材料是复杂多样的，重叠的，共存的，并置的，简言之，是“互文的”。如果我们用像话语一样脆弱的范畴，来表明切断不同文本的那些因素，我们可以说，一切阅读也都是“互话语的”（inter-discursive）。任何主体形式都不能单独行动。也不能通过形式或逻辑手段预示其综合，甚至不能对公共话语领域进行经验分析，尽管这当然意味着假设。相反，联系产生于更为特殊的逻辑——客体和主体方面、读者或读者群的被结构的生活活动：他们的社会位置，他们的历史，他们的主观兴趣，他们的私下世界。

如果我们考虑到这种实践的工具，或已经存在于特定社会环境内的符码、能力和取向的话，同样的问题也会产生。这也是不能从公共文本中预测出来的问题。它们属于私下文化，也即这个术语在文化研究中通常所指的那些文化。它们根据“生活方式”而归为不同组合。它们存在于混乱的历史地积淀的群（ensembles）之中，葛兰西称之为常识。然而，这些却必然决定那些特殊质询时刻的或长期或短期的结果，也就是我所说的总是发生在阅读之中的文化改造的形式。

所有这些都趋于通常所说的“语境”的中心性。语境决定特殊主体形式的意义、变化或特点，正如决定这个形式自身一样。语境包括上面描述的各种文化特征，但也包括直接环境的语境（如家庭环境）或更大的历史语境或时机。

然而，任何理论如果不注意到阅读行为本身和对阅读产品加以理论化的尝试就不可能是完整的。缺乏对读者行为的关注是形式主义理论的特点。甚至关注生产的、解构的或批判阅读的理论家（如布莱希特，《泰凯尔》和写出《S/Z》的巴尔特）都把这个能力归于文本的种类（在巴爾特的术语中叫做“可写的”



[writable] 和“可读的”[readable])，而根本不归于真正读者的历史。阅读中生产的这种缺乏与我们已经讨论过的把生产活动归于指意系统是并行的。特殊的阅读行为充其量被解做人类基本经验的重演。正如旧式文学批评寻求文本中的普遍价值和人类情感一样，新的形式主义批评把阅读解做分析地限定的精神机制的复活。以拉康镜像理论为基础的对观照者凝视的分析能辨别出男人运用妇女形象并与英雄相关联的一些意向。这种分析的确把文本与读者连结起来。对文化研究来说，弗洛伊德的批评范畴确实有巨大的潜力和批判性，正如马克思主义批评范畴所具有的或正在拥有的。然而，目前对这些范畴的使用往往要付出某种代价才能把文本与读者连结起来：即对社会主体进行极端的简化，把他或她归结为原始的、赤裸的、婴儿的需要。在此基础上很难详细阐明人们想要掌握的差异领域，甚至令人惊奇地难以说明性别的差异。在最糟糕的情况下，关于真实主体的非难归结到几个普遍项，正如现在文本只有几个基本特征使我们感兴趣一样。对一种常规方法有一些区别性限制，在否则便是变化的现象中，这种方法会发现相同的旧的机制产生相同的旧的效果。

这些理论还缺乏更加细腻地描写表面形式的尝试，这种表面形式就是内在言语和叙事的流动，是主体性在经验上最明显的方面。也许如此关注意识会被看做人文主义者吧？但是，我们不都是（难道不是吗？）连续地、巧妙地、绝对狂热地使用叙事和意象的吗？这些使用是部分地产生于头脑之中的，产生于伴随我们每一个行动的想象或理想的世界。我们不仅仅被关于我们自身的故事、关于别人的故事所定位。我们利用关于未来的现实主义故事做准备或计划，把描写危险和愉悦事件的脚本表演出来。我们利用虚构的或妄想的形式逃避或转移。我们利用记忆讲述关于过去的故事，同时建构关于我们现在是谁的表白。在形式主义分析中这一切也许不过是事先假定的，然而将其置于前景之中似乎具有

重要含义。它使得揭示主体性理论中自我生产的因素成为可能。它意味着在我们能够衡量新的质询的生产活动之前，或预测这些质询的流行之前，我们需要知道哪些故事已经到位。

所有这些都势必要超越似乎是形式主义的一个基本前提：“真正的读者”在每一次遭遇文本时都将被下一次质询置于新的位置（或解放），因而被“一扫而光”。后结构主义的修正强调语言或话语的连续生产是一个过程，但在这里不一定有多大用处，因为根本不清楚这种生产活动实际生产什么。这里没有真正的主体性理论，这部分是由于那个待解释的东西，即仍有待于说明的这种理论的“对象”仍然是被规定的。特别提出的是，像用话语术语对记忆重新加以理论化所允许的那样，没有人关心自我身份从一个话语时刻到下一个话语时刻的过渡或连续。没有人关心连续或关于常项或累积，没有人关心在成年生活中尤甚的自我感知的转化或重新安排。这些变化始终含蓄地指“外在的”文本形式，如革命或诗歌文本，通常是文学形式。是什么事先决定了读者要建设性地使用这些文本的意向？除文本形式本身之外是什么条件促进了革命关头的主体范畴？没有人关心这些问题。同样，由于对文本的这种强调，某些读者（大概也包括分析家）何以能批判地使用传统或现实主义文本的问题也没有人关心。最重要的是，关于我所说的斗争的主观方面也没有人关心，没有人关心在主体流动的某一时刻，社会主体（无论个体还是集体）何以能够说明自己的身份，成为意识的政治动因，即政治地构成了自身。要寻找这样一种理论并不是要否定结构主义和后结构主义的重要见解：即主体是矛盾的，“在过程之中”的，破碎的，生产出来的。但是，人和社会也努力生产连贯性和连续性，并通过这种连贯性和连续性对感觉、条件和命运实行控制。

这就是我所说的“后—后结构主义”的主体性理论。它要重新提出旧的但却重新阐述的问题——关于斗争，“统一性”和政治

意志的生产问题。它要接受结构主义的见解，将其作为对问题的陈述，我们是否在谈论我们自己已经破碎的自我或可能作为政治构成成分的客观或主观破碎。但也涉及到严肃对待在我看来是最有趣的理论导向：即主体话语自我生产的概念，尤其是以历史或记忆的形式生产。

### 社会探究——逻辑与历史

我们的第三组方法聚焦于“活生生的文化”，我希望其逻辑已经清楚了。姑且扼要重述一下，问题是如何掌握文化流通的更具体、更私下的时刻。这又确立了两种压力。第一种是施与方法的压力，这些方法能详尽阐述、重构、再现特定社会团体生活中出现的具有话语和非话语特征的复杂群。第二种压力是施与“社会探究”的，或主动寻找并非在公共领域出现的文化因素，或寻找仅以抽象或变化了的形式出现的文化因素。当然，文化研究者通过他们自己的经验和社会世界接触私下形式。这是一种连续的资源，如果自觉地对其明确限定、如果认识到它的相对性的话，那就更明显了。确实，这种文化自我批评是避免文化研究比较粗糙的意识形态形式的不可或缺的条件。但是，这里的第一课是要辨认主要文化差异，尤其是要超越把权力、隶属和不平等作为最重要赌注的那些社会关系。因此，在利用（有限的）个体或集体的自我知识时是有风险的，因为其代表性的局限性并不清楚，而其他方面——通常是无权力的方面——简直是未知数。这仍然是把别人的文化词语（往往是自己的词语的反面）作为主要对象的文化研究的存在理由。

我们必须对有时被称作“民族志”的历史谱系和当下的正统学说保持不安的警觉，这是一种再现他者文化的实践。这种实践，如该词一样，已经延伸了社会距离，建构了作为权力的知识关系。

“研究”文化形式实际上已经区别于比较含蓄的文化栖居，后者是所有社会团体主要的“常识”模式。（我是说所有社会团体——“知识分子”也许擅长描写其他团体隐含的假设，但当描写自己时却又与其他人一样“含蓄”。）

尤其是早期的新左派研究——40年代、50年代和60年代初——涉及研究的主客体之间的一组新的关系，尤其是超越阶级关系。与女性主义和黑人知识分子相关的知识运动已经改变（但没有废除）这些社会分化。基于社区的创作实验也在一定限度内确立了新的文化生产与出版的社会关系。即便如此，即使不怀疑这些实践本身，但对关于这些实践的叙述表示怀疑也是聪明的做法，这些叙述试图把所涉及的政治危险和责任限制到最小程度，或魔幻般地解决剩余的社会分化。由于基本的社会关系并没有改变，所以社会探究总是要回归旧时的根基上来，研究从属文化的病理，把主导形式规范化，至多在不给所再现之人正比例回报的情况下建树学术声誉。除了基本政治观点外——即研究者所持的政治立场——大部分要取决于特殊的理论工作形式，即所从事的那种民族志研究。

### “经验”的限制

在基于同情地认同的民族志（或历史）与经验主义或“表现性”文化模式之间似乎存在着紧密的联系。其压力是再现作为原真生活方式的活生生的文化（Lived Culture），并维护这些文化不受嘲弄或恩赐。这种研究往往用来批评主导再现，尤其是影响国家政策的再现。研究者们常常在私下工人阶级的世界（往往是其童年的世界）与公共领域的定义及其他的中产阶级砝码之间调停。维护从属文化的一个通用方法就是强调大众实践中主客体之间的紧密联系。工人阶级文化被视做无产阶级状况的真实表现，也许

是惟一可能的表现。这种关系或同一性有时由于“旧马克思主义”关于工人阶级正常意识状态的假设而得到巩固。一组类似的假设可以追溯到女权主义的文化批评，这种批评描写和颂扬反映妇女状况的一个独特的女性文化世界。最经常用来表指这个理论框架的术语是“经验”，颇具特色地把客观和主观方面融合在一起。

这种框架至少为研究者本人造成了极大障碍。如果把“自发的”文化形式看做社会知识完整的或必要的形式，那么，第二手的分析和再现(re-representation)就必定总是有问题的或冒犯的。在这个框架中，惟一合法的实践就是以颇似其自身术语的东西再现未加中介的一段真实生活经验。这种形式的文化经验主义是最重要的文化研究实践的一股旧势力，这也是最难将它抛弃的原因之一。

还有一种体系上的压力，即基本上以同质性和独特性呈现活生生的文化。这种理论压力在观念上相似于“整个生活方式”，当考虑到民族主义和种族主义问题时便显见得惊人。在“激进”但却浪漫的“工人阶级文化”与共享的英国性或白人种族性之间存在着一种令人不安的趋同。人们也在这里看到“生活方式”这个术语的使用就仿佛“文化”是巨大的指意石板，总是沉重地压在同一伙人身上。在左翼民族志中，这个术语往往与社会阶级内部非阶级关系和破碎化的不充分再现有关。

表现性理论中主要缺乏的是对作为特殊文化决定因素的指意手段的注意。形式分析与“具体研究”之间分离的最佳例子莫过于历史或民族志著述中语言分析的罕见。因此，与大多数结构主义分析一样，民族志研究往往使用简缩的生产线路，只有在这里，“公共”形式的整个弧线才往往缺失。因此，私下形式的创造性受到强调，这是日常生活连续的文化生产，而不是对公共生产的材料和方式的依赖。从方法上说，实质的抽象被避开了，这样，生活的文化的分离（或可分离的）因素就被揭示出来，其真正的复

杂性（而非本质的统一性）也被辨识出来。

## 优秀的民族志

我不想暗示说这种文化研究形式在本质上是折衷的。相反，我认为无论在知识上还是在政治上这都是一种特殊的分析形式。如果我简要论及伯明翰优秀的民族志研究的一些方面，也许就清楚了。

这些研究用抽象和形式描述辨别活生生的文化群中的关键因素。文化被当作“文本”得以解读。但是，人们也出于重建文化利用者的社会位置的考虑来看待这些文化。这里，在“结构民族志”与只关注意义层面、通常限于个体框架之内的倾向于民族志研究的方法之间存有天壤之别。比如，当代文化研究中心的女权主义研究就极其关注对妇女的位置加以理论化，并致力于“与女孩们谈话”。我们努力要把文化分析与以性别、阶级和种族为核心的（有时太概括化了的）结构社会学联合起来。

最独特的特点也许是在活生生的文化群与公共形式之间建立起来的联系。这些研究典型地占用了大众文化因素，以及依据社会团体的需要和文化逻辑而对这些因素进行的改造。对大众文化形式（通俗音乐，时装，毒品或摩托车），对亚文化风格的贡献的研究，对女孩子们对通俗文化的使用的研究，以及对男孩子们对知识和学校权威的抵制的研究，都是这方面的个案。换言之，对活生生的文化的最佳研究也必然是对“阅读”的研究。正是从这一观点出发——即公共和私下形式的交叉——我们才有最佳时机回答文化研究——正确地——不断重提的两组关键问题。

第一组关系到文化形式的“流行性”、快感和使用价值。为什么有些主体形式受到大众欢迎，成为生存原则？主体形式被栖居的方式有哪些——轻松地还是严肃地？依据非分之想还是理性协

定？因为这是要做的事还是因为这不是要做的事？

第二组问题涉及文化形式的成果。这些形式是否再生产从属的或压迫的现存形式？它们是否压制或保留社会雄心，而过分谦虚地限定需要？它们是否允许对现存关系提出质疑，或依据欲望而超越这些关系？它们是否指出可选择的社会安排？类似的判断不能仅仅依据对生产条件和文本的分析做出。只有在我们追溯了某种社会形式的变化路线，并努力将其置于社会内部的整个霸权关系的语境之中时，这些问题才能得到最好的回答。

### 未来文化研究的形态：取向

我要提出的论点是，文化研究有三种主要模式：基于生产的研究，基于文本的研究和对活生生的文化的研究。这种划分与文化发展线路的主要表象相一致，但在一些重要方面阻碍我们理解力的发展。每一种方法在与其紧密观照的那个时刻的关系上都有其自身的道理，但是，作为对整体的描述却显然不充分，甚至是“意识形态的”。然而，每一种方法也意味着对文化政治所持的一种不同观点。与生产相关的研究意味着努力控制或改造最有力的文化生产手段，或抛出借以实行反霸权策略的可选择性措施。这些话往往是针对制度改良派或激进政党的。基于文本的研究聚焦于文化产品的形式，通常关注各种可能的具有改革性的文化实践。它们绝大多数情况下是针对前卫实践者、批评家和教师的。这些方法尤其对大学和学校的职业教育家们具有吸引力，因为适于激进实践的知识已经（并非没有问题地）被改造成适于批评读者的知识。最后，对活生生的文化的研究与再现政治紧密相关，这种再现政治维护从属的社会团体的生活方式，用隐含的智慧批判主导的公共形式。政治研究甚至希望给通常私下的、被指责的或被压制的文化带来霸权的或非全体性质的转机。

重要的是要强调指出，这条线路并未作为对诸种文化过程甚或基本形式的充分论述而被呈现出来。它不是可以用来判断每一种片面方法的一组完整的抽象。因此，仅仅把这三组方法组合起来、在适当的时刻使用适当的方法，这决不是未来研究的充足策略。每一种方法以及我们对每一时刻的考虑如果不加以改造便不会发挥作用。一个原因是，在各种方法之间确实存在着理论的不相容性；另一个原因是，许多项目已经足够恢宏浩大的了！重要的是要认识到每一方面都有为避免简化而独立的自身生活，但是，此后，再根据其他时刻重新思考每一时刻，把通常与某一时刻相关的研究客体和方法引入下一个时刻，这也许更具改革意义。这些时刻虽说是可分离的，但实际上并不是不相关联的，因此，我们需要追溯马克思称作这些时刻之间的“内在联系”和“真实身份”。

与生产研究相关的方法需要更密切的观察，如对特殊的文化生产条件的审视。这将包括电视所依赖符码和成规的比较规范的符号学问题，以及电视改造这些符码和成规的方式。它还必须包括属于广泛的社会和政治关头的大量话语材料——意识形态主题和问题框架。但是，在生产时刻，我们将看到已经与特殊社会团体的活生生的文化多多少少建立了紧密的关系，即便仅仅是生产者的活生生的文化。话语和意识形态因素也可以在那里应用和改造。因此，在对生产时刻的研究中，我们“已经”可以预见这个更大过程的其他方面，为更加充分的论述奠定基础。同样，我们需要进一步发展与生产和读者相关联的基于文本的研究形式。在意大利语境中，符号学和文学传统势头如此猛烈，以致于基于文本的研究形式便是最重要的改造了。在文本中寻找生产过程的符号的确是可能的；这是改造对“偏见”的非生产性关注的一个有用方法，而这些“偏见”却仍然控制着“实际”媒体的讨论。把文本读作再现形式也的确是可能的，但要认识到我们始终是在分



析再现的再现。第一个客体，即文本中再现的客体，并不是一个客观事件或事实，而是在某一其他社会实践中已经被赋予意义的东西。这样，就有可能考虑某一社会团体的特定符码和成规与它们在肥皂剧或喜剧中的再现形式之间的关系，如果有的话。这不仅仅是一种学术实践，因为这样的论述对于确立这个特定团体或其他团体的文本特征起到本质的作用。现存的文本分析形式无疑是要抛弃的，但这必须适于而非取代对实际读者的研究。这里似乎应提出两个主要要求。首先，对文本的形式阅读必须是开放的和尽可能多层次的，当然要辨认偏爱的位置或框架，但也要辨认可选择的阅读和从属框架，即使它们只是主导形式中的碎片或矛盾。其次，分析者需要永久放弃批评读者的两种主要模式：基本上属于评价的阅读（评价文本的好坏），和希望把文本分析作为一门“客观科学”的阅读。这两个模式的问题在于，通过把我们的阅读行为非相对化，它们从自觉思考（但不是作为积极在场）中祛除了我们对更大文化语境和可能阅读的一般知识。我已经指出这里存在的难点，但还想要强调一下这个资源的不可或缺性。当“分析者”是一个团体时，这些难点得到了圆满处理，但没有完全克服。我本人在文化研究方面受到的最大教育来自这些关于文本阅读的组内对话，比如关于超越性别经验的阅读。这不是要否认确实要“细读”的学科，这里指的是“认真”意义上而不是“局限”意义上的“细读”。

最后，关注“具体”文化描写的方法实在是经不起对文本式结构和特殊话语组织形式的存在的忽视。我们特别需要知道的是，在基本组织模式上，是什么把私下文化形式与公共形式区别开来的。这样，我们就可能（比如在语言上）详细阐述社会团体与不同媒体形式的区别性关系，和所涉及的真实的阅读过程。

当然，特殊方法的改造将对其他方法发生影响。比如，如果语言分析考虑到历史的决定因素，或为我们提供了分析权力运作

的方式，那么，语言研究与具体理论的分化就瓦解了。对相关的政治研究亦然。就当下来说，由于不同见解和互不理解造成的领域间的障碍莫过于前卫理论家们和艺术实践者们与通过社区艺术、工人阶级写作、妇女写作等而注重较基础项目的人之间的隔阂。同样，很难说明大多数左翼政治对文化范畴竟然还是那么机械、那么无动于衷。如果说理论与观点相关是正确的，那么，我们所谈论的就不仅仅是理论发展，而且也是关于进行有效政治联合的条件。

(陈永国 译 罗钢 校)

## 文化研究：两种范式

斯图亚特·霍尔

在认真的、批判的学术工作中，既没有“绝对的开端”，也很少有不间断的连续性……相反，我们发现的只是一种具有不均衡发展特性的无序性。有重大意义的断裂是重要的——陈旧的思路在此处被打断，陈旧的思想格局被替代，围绕一套不同的前提和主题，新旧两方面的因素被重组。

[……]

文化研究作为一个引人注目的总问题，出现于二十世纪五十年代中叶那个时期。当然，与文化研究相关的一些具体问题，已经不是第一次被提上桌面了。完全相反，两本有助于去考察这一新领域的著作——霍加特（Hoggart）的《文化的用途》（Uses of Literary）和雷蒙·威廉斯的《文化与社会》——都以不同的方式（部分地）复活了对这一问题的研究。霍加特的书参考了“文化论争”的内容，扎根于“大众社会”的有关争论和与利维斯及《细读》认同的著作传统之中。《文化与社会》重构了一种悠久的传统，威廉斯将此传统的构成简单限定为：“对我们社会、经济和政治生活变化的众多重要而又连续的反应的记录”，并“以一种可以探求这种变化本质的方式”提供了“一种特殊的地图”（1963年版，第16页）。这些书初看起来，仅仅好像是这些早先涉及的问题与战后

世界有关的现代翻版。回顾历史，它们与自己置身于其中的思想传统的“断裂”和它们与传统的连续性相较，即使不能说前者较后者更为重要，也应该说一样的重要。《文化的用途》以强烈的“实践批评”精神，尝试去“阅读”工人阶级文化，以寻求显现在其模式和结构中的价值和意义：好像它们就是某种“文本”。但是，将这种方法运用于对现实文化的研究，并抛弃“文化论争”中高级文化/低级文化两极区分的术语，则是一种真正彻底的开端。在同一运动中，《文化与社会》构成了一种传统（“文化与社会”传统），限定了它的“统一性”（不是依据普通的立场而是依据其特有的问题关注和探寻习惯），对这一传统做出了独特的现代贡献，同时还写就了它的墓志铭。雷蒙·威廉斯随后的著作《漫长的革命》表明：“文化与社会”的反映方式要得到贯彻和发展，只有转移到别处——即那种有重大差别的分析领域——才能进行。《漫长的革命》中的一些表述难点——它试图使具有完全经验主义和个别主义的思维习惯传统“理论化”……部分地源于这种前进的决定论。《漫长的革命》中的“长处”和“短处”均缘于其作为“断裂性”著作的特定地位。可以说，这种看法同样适用于E. P. 汤普森的《英国工人阶级的形成》，尽管从时间上看它要出现得晚一些，但显然属于这一“运动”。很显然，这本书也被认为属于某种特殊的历史传统，如英国马克思主义史学、经济史和“劳动”史。但是，在突出文化、意识和经验问题的地方及其对能动者（agency）的强调中，这部书也构成了一种关键性的断裂：带上了某种技术进化论、经济还原论和组织决定论的色彩。

[……]

在雷蒙·威廉斯的《漫长的革命》中，可以从许多提示性的公式中引申出两种不同的界定“文化”的方法。第一种是将“文化”看作有关不同社会种种描述的总和，这些描述可以使社会获得意义并反映它们的共通经验。这一定义虽接受了早期强调“思

想”的观点，但却对它进行了完全重写。“文化”概念本身已被大众化和社会化了。它不再由那些“一直被认为和被说成是最好”、被认为是文明高峰的东西构成；而在其早期的意义上，那种完美的理想是人所共盼的。甚至连“艺术”——在早期理论框架中曾被委任以优越地位，并作为文明最高价值的试金石——现在也仅被重新限定为一般社会过程中的一种特殊方式：意义的给予和获取，“共通”意义的缓慢发展——这一特殊意义上的共通“文化”是“日常”文化（借用雷蒙·威廉斯最早试图将这一普通观点普泛化时的一个标题）。假如连文学著作中最高级、最精粹的描述也只是“创造惯例和体制的一般过程的一部分，在此过程中参与创造的公众对意义进行评价”，那么，此过程就肯定无法与社会过程中的其他众多实践相脱离、区别或分开……因此，文学描述中的交流，若从这一思路理解，也不能被置于其他事物之外并与之进行比较。

[……]

如果第一种定义是在“思想”领域内运用并复活了“文化”术语的含义，那么第二种定义则意在突出人类学意义，强调“文化”与社会实践相关的那一方面。从第二种定义来看，“文化是生活的整体方式”这一略显简单化的说法，已经太过于抽象了。雷蒙·威廉斯给概念的这一方面赋予了更带“记录性的”——即描述的，甚至民族志式的——术语含义。但是对我们来说，较早的定义似乎更为重要，因为“生活方式”已被融入其中。争论的要害在于，它是以社会因素之间积极而持久的关系为基础，还是以从社会正常分离出来的各种社会实践为基础。在这种语境中，“文化理论”被定义为“对整个生活方式中各个因素之间关系的研究”。“文化”不是一种实践，也不是对社会中的“民风习俗”的总体的简单描述，如同某种人类学倾向于描述的那样。它贯穿了所有的社会实践，是它们相互之间关系的总括。随后的问题是研

研究对象和解决问题的方法。“文化”是组织的那些模式，可被视为人类能动力量揭示自身的那些独特方式，这些方式存在于所有社会实践之内或以之为基础，具有某种“无法预期的同一性、对应性”和“无法预期的非连续性”。因而，对文化的分析就成为“努力去揭示作为这些关系复合体（complex）的组织本质”。这种分析开始于对“某类独特组织的形态的揭示”。人们在艺术、生产、贸易、政治和家庭教养这些被看成各自孤立的活动中将无法揭示这些形态，但通过“研究存在于某个特殊范例中的普遍的组织形式”可以达到。人们必须分析性地研究“这些形态之间的关系”。分析的目的，是为了把握一个特定时代、作为整个经验性存在的所有实践和社会形态之间相互影响的方式。这就是要分析的“情感结构”。

如果我们理解了威廉斯所要表述的问题，理解了他试图要避免的陷阱，就很容易看出他要到达的地方，看出他走上这种思路的原因。了解这一点是十分必要的，因为《漫长的革命》（像威廉斯的许多著作一样）与那些可替换的立场进行着潜在的、甚至“无声的”对话，这些立场通常与人们所希望的东西明显不一致。这里存在着与“唯心主义”的和“文明”的文化定义的明显对话——这两种“文化”等同于理念（ideas），同属唯心主义传统；这两种文化都被纳入理想，流行于“文化论争”的精英主义术语当中。但是，也有与某种马克思主义的更广泛对话，针对后者威廉斯有意识地提出了定义。他反对刻板地运用经济基础/上层建筑的隐喻，这个隐喻在经典马克思主义中把属于思想和意义的范畴置于“上层建筑”的领域，而上层建筑被看作仅仅是反映“经济基础”并受其决定的简单形式，它们没有自身的社会功能。换言之，威廉斯的论点是反对庸俗唯物主义和经济决定论的。与之相反，他提供了一种激进的相互作用论（interactionism）：即在所有实践之内的相互作用，从而将决定论放逐到了边缘。

[……]

威廉斯早期的立场已经有几次重大修正：每一次都十分有助于对文化研究是什么和应该做什么重新做出界定。我们承认威廉斯工作的示范性质，不断地反思，在继续思考中修正旧有的结论。通过这些原创性的修订，我们看到了一种鲜明的连续性。

[……]

雷蒙·威廉斯接受了 E. P. 汤普森对《漫长的革命》的批评（1961）——“整体的生活方式”无一能脱离斗争的维度和对立的生活方式的相互撞击，试图通过葛兰西的“霸权”概念去重新思考决定论的核心问题。他的《马克思主义文化理论中的经济基础与上层建筑》（1973）是具有开创性的文章，对占支配地位的、残余的和新出现的文化实践进行了详尽的阐述，重新回到了决定论即“限制和压力”的论争。文章重新有力地强调了以前的观点：“我们不能将文学和艺术与其他的社会实践种类分离开来，以致于将文艺划属于十分独特的规律之中”。威廉斯最近在其《马克思主义与文学》这部凝炼的杰作中对这一论点做了进一步简明而持续的发挥——实际上是激进的阐明。为了反对结构主义者对实践特殊性和“自足性”的强调，以及他们把社会分离成互不相关的部分的分析，他强调实践一般的“构成性活动”和“作为人类感性的活动”。

[……]

汤普森著作的构成领域——阶级关系、群众斗争、意识的历史形式、历史特定性中的阶级文化，与威廉斯惯常运用的更具反映性和“概括”性的模式截然不同……汤普森在区分“社会存在”和“社会意识”（他习用的这两个术语源于马克思，而不是更为流行的“基础与上层建筑”）时，采用了比威廉斯更为“经典”的观念。威廉斯强调将所有种种实践都吸收进“真实的、不可分离的实践”总体性中，而汤普森则揭示了一种区分什么是“文

化”和什么“不是”文化的较陈旧的观念。“任何文化理论都必须包括文化与那些不是文化的东西之间互动的辩证概念”。然而，汤普森的文化定义毕竟与威廉斯的定义相差不是太远，汤普森说：“我们必须将生活经验中原生态的物质设定为一极，将人类社会中‘把握’、传达或歪曲那些原生态物质的万分复杂的律条和体系设定为另一极，这些律条或明或暗地成形于制度中或弥散于最小形式化的方式中。”汤普森关于所有独特实践下的“实践”共性的观点与此类似：“我坚持认为，人们行动的过程，也就是他们同时创造自己的历史。”〔……〕从汤普森的《英国工人阶级的形成》到《辉格党员和猎手》、《理论的贫困》及其他作品中可以得出简单的判断：“资本主义社会建立在同时存在的各种各样的经济、道德和文化剥削形式之上。拿本质上具有限定作用的生产关系来说……让它转动起来，它就时而显示出自身的这一面（工资—劳动），时而显示出那一面（贪婪的精神），时而显示出另一方面（诸如知识、技能等的异化，好像并不是充当生产角色的人所习得的）。”

尽管这儿存在着许多重大差别，还是可以勾勒出文化研究中有重大意义的思想轮廓，有人称之为主导（dominant）范式……它以不同方式论证文化与所有社会实践相交织；而那些社会实践，反过来又被认为是人类感性实践活动的共通方式，男人们和女人们通过这些活动创造历史。这与将理念和物质力量之间的关系公式化为基础—上层建筑二分方式，特别是将“基础”极为简单地看成受“经济”决定的观点正好相反。这种观点倾向于更为宽泛的公式—社会存在和社会意识之间的辩证关系：任何一方都不能脱离对方而单独存在……文化被定义为两方面：既是产生于各种独特社会群体和阶级中的意义和价值，这些意义和价值建立在既定的历史条件或历史关系基础上，各群体和阶级通过它们“把握”和应对各种生存条件；又是活生生的传统和实践，通过它们，那些（对生存的）“理解”被表现和显现出来。威廉斯围绕



“文化”概念，将定义和生活方式这两方面融合在一起。汤普森围绕“经验”概念，将意识和条件这两种因素融合在一起。他们两人的观点在这些关键术语上都存在着相当艰难的摇摆不定 (fluctuations)。威廉斯将“经验的定义”完全吸收进“生活方式”当中，并将二者都放进持久的、真实的一般物质实践当中进行思考，以便消除“文化”与“非文化”之间的差别。汤普森有时在较为普通的意识意义上使用“经验”概念，将它当作人们“把握”、传达或歪曲既定生存条件和原生态物质生活的集体方式；有时又将这一概念用作“生活过的”范围，相当于“条件”和“文化”之间的过渡领域；有时又用作客观条件自身，以便对照那些特殊的意识模式。但是，无论用哪一个术语，两人的观点均倾向于将关系结构看作与“生活”和“经验”方式相关的东西……这是在此分析中赋予文化——意识和经验以核心地位的必然结果。对这一范式中经验的拈出，对创造力和历史主体的重视，构成了上述人道主义立场的两种关键要素。因而，在任何的文化分析中，双方都给“经验”安排了被证明是可信的位置。[……] 所有不同实践在“经验”中相互交叉；不同实践在“文化”之内相互作用——即使建立在一种不均衡的相互决定基础之上。文化总体性的意义——作为整体历史过程的意义——取消了任何要保持事例和因素独特性的努力。在既定的历史条件下，在这种分析中，它们之间真实的相互联系必须有“思想上”的总体化运动与之相配。

[……]

文化研究中“文化主义”的线索，随着“结构主义”知识景观的出现被打断了。尽管结构主义可能比“文化主义”更为多变，然而它们还是共享了某些共通的立场和方向，这使它们在单一标题下的表述不致于令人完全迷惑。很明显，由于“文化主义”范式的界定可以无需参考“意识形态”概念的意义框架（当然这一

词语出现过，但并不是作为关键概念)，所以“结构主义”介入时大量围绕在对“意识形态”概念的阐释上：而由于坚持了自己更为纯正的马克思主义路线，“文化”的概念并不那么突出。马克思主义结构主义的情形大抵如此，但对于一般的结构主义来说充其量也不过只有一半的正确性。然而，目前人们所犯的普遍性错误是，把一般的结构主义完全归于阿尔都塞及其介入之后的影响，把“意识形态”的作用看作根源性的、而不是调节性的，并忽略了列维—斯特劳斯的重要性。然而，从严格的历史意义上来说，正是列维—斯特劳斯和早期的符号学，取得了最初的突破。尽管马克思主义结构主义替代了符号学，但是它们继承并将继续继承列维—斯特劳斯丰厚的理论遗产。正是列维—斯特劳斯的结构主义，挪用了索绪尔以后的语言学范式，为“人文文化（科）学（human sciences of culture）”提供了一种科学的、富有活力的全新前景。在阿尔都塞的著作中，更为经典的马克思主义主题被复活，马克思被以语言学范式去“阅读”和重构。比如在《阅读〈资本论〉》中，对不变的成分进行选择性的组合，可以将生产方式——姑且造一短语——理解为一种类似的“语言结构”。对非历史性和共时性的强调，与“文化主义”对历史性的强调相反，都有着一个类似的根源。带有独特的“社会的”先见也是如此，不是被用作形容词，而是被用作实体名词：这一用法是列维—斯特劳斯从杜克海姆而不是从马克思那儿学得的……

这种结构主义与文化主义一样，对基础/上层建筑这一源于《德意志意识形态》中的隐喻术语提出了完全不同的看法。尽管“对于上层建筑理论马克思几乎没有涉及”，而列维—斯特劳斯渴望有所贡献，但他的贡献与其整套指涉术语发生了根本的断裂，正如“文化主义”最终无法阻止地所做的那样。在这里——我们必须将阿尔都塞包括进这种特别的论述中——结构主义和文化主义都把侧重点置于“上层建筑”的具体性和效果、构成前提的相近

领域，使它们超出了“基础”和“上层建筑”的指涉术语。列维—斯特劳斯和阿尔都塞在他们独特的思路中都是反还原主义者、反经济主义者，他们激烈抨击那些长期以来冒充为“经典马克思主义”的转化的因果论。

列维—斯特劳斯对“文化”这一术语进行了持续不断的研究。……首先，他将“文化”概括为思想范畴、框架和语言，通过它们划分出不同社会的生存条件——首先（由于他是一位人类学家）划分出人类与自然世界之间的关系。其次，他认为行为方式和实践——思想范畴和精神框架通过它们产生并转化——大都与处于其中并在其中运作的语言本身的方式相类似——语言则是“文化”至关重要的媒介。他将其中独特的方式和运作看成“意义的生产”；它们首先是指意性的实践。第三，……他在很大程度上放弃了指意和非指意之间的关系——用别的术语，即“文化”与“非文化”的关系，目的是为了集中研究指意性实践内部制造意义的范畴方式的内在关系。这样就把决定论和总体性问题大体上搁置了。决定论的因果论被抛弃，以利于结构主义的因果论——组织的逻辑，内部关系的逻辑，在结构之内阐释部分的逻辑。所有这些方面在阿尔都塞及马克思主义结构主义者的著作中都确实出现过，甚至有时这些参照的术语被重新置于马克思主义的“无限理论革命”中。我们可以在阿尔都塞对意识形态的原创性阐述中看到这一点，他将意识形态定义为一组主题、概念和显现，男男女女在一种想象性的关系中“生活”，想象出与自己真实生存条件的关系（阿尔都塞，1971）……“意识形态”不是被概括为思想的内容和表面形式，而是概括为呈现生活条件的无意识范畴。我们已经评述了阿尔都塞的语言学范式思想的积极呈现——以上确认的第二种要素。而且，尽管“多元决定论”这一概念是阿尔都塞最富原创性和成果的贡献，但他还是回到了实践和决定论之间的关系问题，……他倾向于强调不同实践的“相对自主性”、内在

独特性、条件和效果，抛弃了带有典型同源性和对应性的总体性“表现”概念。

这些相互替代的范式除了在完全明显的知识和概念领域之内发展外，文化主义和结构主义尽管在某些方面有明显的重叠，但在某些方面是完全对立的。我们恰恰可以在围绕“经验”概念的最鲜明的一点上确认这种对立地位，及其在各自的观点中所起的作用。在“文化主义”中，经验——“活生生”的领域——是基础，意识和条件在其中相互交叉；而结构主义却强调“经验”不能被定义为任何东西的基础，因为人们只能在文化范畴、分类和框架之中并通过它们去“生活”，去体验自身的生存条件。然而，这些范畴并不源自或存在于经验之中，而经验倒是它们的“结果”。文化主义者将意识形态和文化定义为集体性的。但是，他们到此止步不前，在文化和语言方面远没有提出根本性的观点。主体被他/她在其中思考的文化范畴所“言说”，而不是“言说它们（范畴）”。然而，这些范畴不仅仅是集体性的，而且是个体创造的，对于结构主义者来说，它们是无意识的结构。这就是尽管列维-斯特劳斯只讨论了“文化”概念，而他的“文化”概念可以提供容易转化的理论基础的原因，阿尔都塞将这一概念转化为意识形态的概念框架：“意识形态实际上是一套‘再现’体系，在绝大多数情况下它们与‘意识’毫无关系；……它们首先作为结构而强加于绝大多数人，不是通过人们的‘意识’……在这种意识形态的无意识中人们成功地改变着人们之间和人们与世界之间的‘活生生的’关系，寻求着被称为‘意识’的一种新的具体的无意识形式”（阿尔都塞，1969，p. 233）。在这种意义上，“经验”被构造出来，不是作为本真的根源而是作为一种结果，不是作为对现实的反映而是作为“想象性的关系”。这距离阐释“想象性关系”的运作方式只有一步之遥，即“想象性关系”不单单服务于统治阶级对被统治阶级的支配，而且（通过生产关系的再生产，和劳

动力适于资本主义剥削方式的构成),服务于生产方式自身的扩大再生产。两种范式之间分歧的其他许多向度都源于这一点:“人”是言说和安置他们的结构的承受者,而不是创造他们自己历史的主动者的概念:对结构“逻辑”而不是历史“逻辑”的强调;……作为结构进程的历史重铸:……结构主义“机器”……

[……]

假如在“文化主义”和“结构主义”之间不能有任何容易的综合,就可以说,在目前所显示的情况中,无论“文化主义”还是“结构主义”都不足以将文化研究构造成一个有明确概念和充分理论根据的领域。但是,在对它们各自的活力和局限的粗略比较当中,可以显现出文化研究的一些根本原则。

结构主义的巨大活力在于对“决定性条件”的强调。这提醒我们,在任何特例分析中,如果不真正坚持命题双方之间关系的辩证法——即“人们……在不是由他们创造的条件基础上创造历史”——就将不可避免地导致一种天真的人道主义,随之带来必然的后果:庸俗和大众的政治实践。事实上,“人们”可以意识到他们的处境,能组织起来去与之斗争并改变它们——没有这一点甚至连任何积极的政治都不可想象,更不要说去进行政治实践了;但这一事实并不能消除对另一事实的认识,即男人们和女人们在资本主义生产关系中被安置为中介的代理人。“知识的悲观主义、意志的乐观主义”与简单地肯定英雄主义相比,是一个更稳妥的理论起点。结构主义能使我们开始思考——像马克思坚信的那样——那种不只建基于还原的“人们”之间关系的结构关系。正是马克思卓越的抽象能力,使他与明显带有错误的只从个别性入手的“政治经济学”起点发生了决裂。

但是这一点与第二种活力相关:结构主义不仅承认抽象的必要性,将它看作移用“真实关系”的思想工具,而且承认呈

现在马克思的著作中的一种产生于不同层面的抽象之间的连续而复杂的运动。因此，如“文化主义”主张的那样，在历史的真实性上，实践并不能完全清晰地呈现为各个个别的领域。然而，要想讨论或分析现实的复杂性，就需要思考的实践行动；这些又使抽象力和分析力的作用变得更加紧要，必须形成概念以分割现实的复杂性，以便更精确地揭示和照亮那些不能被肉眼所见、不能呈现也不能证实自身的关系和结构……因此，结构主义常常采取极端化的观点。因为没有“抽象力”，思想不可能进行，所以常有人将它与对概念形式层面提供绝对的前提相混淆——实际上只有在最高级、最概括的抽象层次上，大写的理论才可以变成法官和陪审员。但是这种极端化的方法恰好丧失了刚刚从马克思本人的实践中获得的洞见。因为在《资本论》中，很明显方法——当然出现在“思想”中（马克思在1857年《政治经济学批判序言》中诘问，除了在思想中，还会在什么地方呢？）——不是以简单的抽象为基础而是立足于运动和关系，即不同层次的抽象之间不断地建立起观点；为了讨论，每一层次使用的前提都必须有别于那些必须保持一致的层次……马克思的这一方法既没有在结构主义的“理论实践”绝对主义中，也没有在（汤普森的）反抽象的《理论的贫困》立场中得到充分的展现，后者正是文化主义似乎被迫要采取的相反立场。然而它确实是、也必须是真正理论的。在此，结构主义的观点——即思想并不反映现实，却阐释和移用现实，是一个很必要的理论起点。通过对这一论断的充分分析，可以产生出一种方法，使我们摆脱在抽象/反抽象与理论主义/经验主义虚假二分之间的摇摆不定，这些虚伪的二分既标明也歪曲了目前结构主义/文化主义之间的关系。

结构主义的另一种活力存在于“整体”这一概念之中。尽管文化主义不断强调实践的根本独特性，但是“总体性”的推断方

式背后仍有着“表现的总体性”的某种复杂的单纯性<sup>①</sup>。复杂性由实践之间彼此的出入流动所构成。[……] 结构主义在树立“结构”机器时走得过远，带上了自我生产的倾向，……配带有明显的事例。然而结构主义在概念方面表现出优于文化主义的地方，它提出了结构统一体不可避免的复杂性……而且，结构主义具有（较高）的概念能力，去思考由实践差异、而不是由实践同源性构成的结构统一体。[……] 但是，对差异统一体、复杂统一体的强调，可以以另一种方式来进行，这种方式最终指向更有成效的方向：指向相对自主性和“多元决定论”问题，指向对系统阐释的研究。当然，系统阐释包含着高度形式主义的危险。但它十分有助于我们将各种实践——这些实践阐释的矛盾并不都源于同一基础、同一时间或同一地点——的具体方式同时当作一个整体来思考。因此，结构主义的范式如果能得到适当的发展，能帮助我们在不脱离由不同实践构成的整体的条件下，真正开始对不同实践的具体性进行理论思考（分析性区别和抽象）。文化主义通常肯定不同实践的具体性——“文化”不能被吸纳入“经济”，但它缺乏建立这种自主性的充分的理论方法。

结构主义展现的第三种活力源于它对“经验”的解中心化，源于它对“意识形态”这一被忽视的范畴的原创性阐释。在马克思主义范式之内，很难构想出一种与“意识形态”范畴毫不相关的文化研究思想。文化主义当然也经常涉及这一概念，但实际上只停留在概念领域。强化“经验”的真实权力在文化主义和合适的“意识形态”概念之间设置了障碍。然而，没有“意识形态”，“文

---

<sup>①</sup> “表现的总体性”是阿尔都塞批判黑格尔方式的马克思主义时发展起来的一个概念。据此看来，社会整体的结构被认为决定于一种最根本或单一的矛盾——如生产力和生产关系之间的矛盾。意识形态和政治矛盾被看成是对最基本的决定性矛盾的“表现”——即是它的特殊的呈现方式。——原注

化”对特殊生产方式再生产的影响就不能得到理解。事实上，近来的结构主义者对“意识形态”概念的运用和阐释，再现出一种明显的功能主义倾向——将它看作社会结构的必要基石。从这一立场出发，正像文化主义正确指出的，实际上既不可能构想出不按“统治/决定”定义的意识形态，也不可能构想出斗争的概念（后者出现在阿尔都塞著名的《意识形态与意识形态国家机器》一文中，但用的是另一个词汇“姿态”[gestural]）。然而，已有的著作提示了一些将意识形态领域可以完全概念化为斗争领域的方法（如通过葛兰西及最近的拉克劳[Laclau]的著作——参看 Laclau, 1977），这些方法更带有结构主义而不是文化主义色彩。

文化主义的活力几乎全都源自以上所指出的结构主义观点的弱点，源自于结构主义的策略性缺场和沉默。文化主义正确地指出，某个确定时刻意识斗争的发展和组织是进行历史分析、意识形态分析和意识分析不可缺少的要素：这与它在结构主义范式中历来遭贬低的情形相反。在这里，主要是葛兰西为我们提供了一套更明晰的术语，他用这些术语将大量“无意识”、特定“常识的”文化范畴同更为主动的和组织性的意识形态方式联系在一起，后者可以介入常识和大众传统的基础，并通过这种介入组织男女大众。从这一意义上说，文化主义很恰当地复原了文化范畴中的无意识与自觉的组织环节之间的辩证关系：即使在具体的运用中，文化主义依然趋向于与结构主义对“条件”的过高强调相匹配，完全过于概括地（too-inclusive）强调了“意识”。因此，文化主义不但重现分析进程——将其作为任何分析的必要环节，在这一进程中，自在阶级（classes in themselves）基本上被界定为由经济关系限定的作为代理中介的“人”，他们成了历史和政治的积极自为的动力；与自身的反理论意义相反，文化主义还要求，在适当发展的契机，必须将每一环节理解为有分析在其中运作的抽象层面的意义。而且，葛兰西通过这种虚假的极化方式，在讨论“复杂的



结构与上层建筑、独特形式与时代之间的关系”中指出了一种道路。

[……]

我的论述足以表明，文化研究通过运用葛兰西著作中探讨过的一些概念，试图从结构主义与文化主义著作的最好要素中推进其思路，使其非常接近于对这一研究领域的需要。而且那样做的原因现在也已十分明显了。尽管作为自足的形式，结构主义和文化主义都将不复使用，但它们对文化研究领域有至关重要的意义，这是所有其他争论者所缺乏的。因为在它们之间（既有分歧也有共通）阐明了必定是文化研究的核心问题。它们不断将我们带回由具有二重性但并不互相排斥的文化/意识形态概念标示的领域。它们将两个相关的问题放在一块讨论，试图既思考不同实践的特殊性，又思考由它们构成的阐释的统一体的形式。假如说有缺陷的话，那就是它们不断地回归基础/上层建筑的隐喻。它们正确地指明，对所有非还原决定性问题的再现都是问题的关键所在：对此问题的解决将使文化研究的可能性发生转向，以替代唯心主义与还原主义之间的无休止的摇摆。它们面临——即使以完全相反的方式——条件与意识之间的辩证关系问题。在另一个层面上，它们提出了思维逻辑与历史过程“逻辑”之间的关系问题。它们继续坚持适当的唯物主义文化理论的承诺。在它们持续和相互强化的对抗中，它们不认为有一种轻易综合的前景。但是，它们在自己之间界定出空间的位置（假如有的话），界定出在其中可以构成那种综合的界限究竟为何物。在文化研究中，它们的理论就是“游戏的各种名称”。

（孟登迎 译 刘象愚 校）

## 文化研究的流通

劳伦斯·格罗斯伯格

文化研究正在迅速地进入当代美国思想和学术生活的主流。在传播学这门学科之内，文化研究似乎不再仅仅以其边缘存在而获得宽容；学科的统治集团向它送秋波，甚至赋予它以权力。这当然只限于一定的范围。它是这门相对年轻的主流学科予以合法化并收编的少数几种边缘思想和对立政治的学术主张之一。这在一定程度上已经使那些仍然坚持边缘立场的人出现了问题，他们把它的成功视为妄想代表他们的帝国主义企图。与此同时，文化研究却突然出现在其他学科之中，包括社会学和文学研究，但是几乎感觉不到它对这些传统学科表现出的激进挑战。

文化研究越来越以新的方式被商品化和制度化，这一事实提出了不少棘手的问题。作为商品，它几乎没有自身的同一性，让人称道的惟有它的流动性和进一步生成剩余资本的能力。作为一个制度化场地，它被重新刻入自己一贯反对的那些学术和学科的礼仪规矩。我想说文化研究的场地变化引起的一个后果是，我们对它谈得越多，越不清楚自己在谈什么。当文化研究变成某种确定无疑的主张时，它也就失去了特定性。这个术语出现的频率越来越高，它与特定英国作品的关系也就不复存在，而且更不清楚我们正居于一个什么样的空间。

这种困境是由两方面构成的。一方面，文化研究受到了某些力量的联合劫持，如学术工作的显然要求（文化研究应该凝结为可以定义和概述的一种主张）、工作分配的当务之急（已经从功能上抹掉了它的历史、它的内部差异和通过论争而进行的继续重构）、以及它作为切入政治且理论精细的作品实绩的成功。这在绝大部分情况下都意味着文化研究的特定范式应该是一种界定性的主张或模式，对文化研究的历史和范围予以稳定的表述；在最一般的情况下，应该是来自“当代文化研究中心”的作品某处的某种惟一的主张。另一方面，文化研究融入更加广阔的文化阐释世界（例如在现代语言学会 1988 年召开的文化研究研讨会上出现的情况），竟然以文化研究代替了批评理论这一更为含混的概念，结果是文化研究一盘散沙，丝毫不再说明它的学术和政治历史如何为解决文化和权力问题提供了不同的方式。

我们这些致力于“文化研究”的人发现自己既想界定和捍卫它的特定性，同时却绝不想看到任何界定行动把正在进行的文化研究史挡在外面。必须说，这是一种非某个简单的断言就可以解决的真正的二难处境。这不是“拥有”文化研究的问题，而是要探问为什么不同理论、政治和学科立场的人们突然之间都用起了这一名称。这下是“维护”疆界的问题，而是要认识到有一段学术和政治实践史是值得论争一番的。如果说正名之争真的涉及到一些至关重要的问题，那么“文化研究”的明细化工程也将拒绝丢弃一门特定的学术构成（及其自身的历史、矛盾、不平坦的发展经历、冲突、共性和差异，等等）给研究文化带来的东西。

文化研究的构成。文化研究的力量和魅力部分依赖于往往与它的当代占有形式直接矛盾的三个特征。第一，它拒绝把自身建构为可以自由穿行于历史和政治语境的一种完成了的和惟一的理论主张。文化研究史可以读解为在变化着的历史工程和思想资源中不断地重建自身的努力。然而，这并不意味着像有些人以为的

那样，文化研究史没有疆界，每一种文化理论，甚至每一种文化和政治理论，在文化研究领域都有其可行性。不能说文化研究没有同一性，而是说它的同一性总是处于纷争当中，总是多样的，总是变化的；文化研究是历史地阐发的“差异中的同一”。

第二，文化研究拒绝以学院的或狭隘认识论的术语来说明自身的理论精确性。文化研究中的理论是根据它与自身在当代世界的特定实践、结构和斗争的关系以及促进和介入的情况来衡量的。文化研究的动力是，它期望从自身的历史环境中建构种种直接的或想象的可能性。它不妄称总体性或普遍性，只祈求让我们更好地理解自己在什么地方，以便到达某个别的地方（我们希望那是一个更好的地方，那个地方建立在平等和更公正的财富以及权力分配的基础之上），以使我们对我们已经在制造的历史进行更多的控制。这并不是说它放弃了认识论问题，而是说它把这样的问题历史化和政治化了。本雅明所说的理论“切入现实”的能力是由理论在回应它面对的具体权力语境时所能表现的政治立场和方向来衡量的。正如日常生活中的人们一样，文化研究开始利用手头的资源和经验抓住并分析困难的政治局面；它借助并扩展理论，使之能够以新的方式闯入经验。由此，文化研究的发展并非一系列认识论的断裂或范型转换（那是理性主义者的幻想），而是正在进行着的对旧理论予以度量的努力，它看到出现了新的理论阐述、新的文化事件、社会生活的肌理和节奏的变化、新的社会关系结构以及新的主体性。

文化研究拒绝受纯理论考虑的驱使，它的议程总是由首先处于自己的理论议程外面的事件和资源来构成的。这一历史锚地使文化研究能够对付自身历史语境的无限复杂性。在这个历史语境里，理论向我们要求比我们所能提供的更多的东西；在这个语境里，一切都是证据且证据的变化之快远远超过我们所能载录的程度。

第三，它跨学科的形式特点所依据的是，认为理解文化实践和关系所需要的东西非常明显地正是文化。不管文化产生出什么样的结果，它们都不是可以放在其他社会关系形式的里面并与之比较的自律的事实。文化存在于和社会构成中的其他实践形式的复杂关系之中，这些关系决定、促进并约束文化实践的可能性。文化研究并不打算从文化的角度来解释一切，相反，它试图利用一切必要而可用的思想和理论资源来解释文化，这在一定程度上是由它的制度化形式和地点所决定的。总之，文化研究是一项集体的活动，当然它往往是单个作者的产物，再者它的集体性也有诸多差别，绝不能在任何特定历史和制度的语境之外预先限定。

如果文化研究没有固定不变的定义，那么至少可以辨识它的运作平台：文化研究主要描述并介入“文本”和“话语”（即文化实践）在人类日常生活和社会构成之内产生、插入和运作的方式，以复制、抗争乃至改造现存的权力结构。就是说，如果人们创造历史、但不能以创造自己为条件来创造历史（马克思），那么文化研究就要探究这一过程在文化实践之内并通过文化实践而进行的方式以及这些实践在特定历史构成之内的位置。但是这些话是充满危险的，因为它们暗示着文化研究史以及其中的种种差异可以再现为连续的对某种原初问题框架的重新表述。这样就会把文化研究简化为一种关于文化与社会或文化与权力之间关系的个别理论，把构成史看做一种更有力、更具启蒙性的关系理论所取得的目的论成就或理性成就。

我相信我们需要从比较麻烦的事情做起，承认文化研究的那些核心问题或问题框架是不断地被重塑或重新整合的。文化研究是进行着的界定自身所在的努力。不管在什么时候，文化研究工程都要牵涉对“文化”的定位，界定文化斗争以及这样的斗争置身并与之斗争的历史语境的特定性。它是这种关系的历史地建构的形式、结构和效果，而这关系本身正是界定文化研究介入场地

的历史平台。换言之，文化研究的要旨在于文化与社会或文化与权力之间的关系总是历史地构成的。因此也可以说，文化研究并非建立在文化特定性理论之上（通常用表意、意识形态、主体性或群体等术语来限定），相反，文化研究审视特定实践如何置于、以及它们的生产性如何决定于社会权力结构和日常生活现实体验之间的关系。正是由于这个原因，当前的后现代研究与文化研究发生了交叉；这并不是要把后现代主义当作一种政治和理论主张，而是要注意它对当代文化和历史生活性质的描述。

显然，任何给文化研究“定义”的努力都会顷刻陷入困境之中。并没有一个文化研究主张，无论是历时的还是共时的；总是有多个的、叠合的、变化的投向、所执和矢量，它正是依此来不断地重新阐发。文化研究一直不停地在变化着的学术和政治版图上反复谈判自己的同一性。它的同一性，乃至文化研究之内的所有主张或概念的意味，只能通过政治关怀与理论论争的不完整的历史来限定，正是在这种回应当中，不断考虑到替代立场，不断提出新的主张。但文化研究史并不是一个线性的或进步的发展过程，尽管这是它的特定性（作为一系列显现的行动和目标）的惟一居处。文化研究史从来就并蓄着多个主张和立场，总是不断地陷入论争，不仅在这些差异之内如此，而且与那些向来不算作文化研究的主张（当然它们有时也被文化研究占有并予以重新阐发）也经常论争。文化研究总是在断裂和游走中向前推进的，不断地拼力重新安排和重新界定工作平台本身的理论差异，以回应特定的历史问题和事件。因此，它总是迈上自己行将放弃的平台，而被放弃了的平台将被它重新占领。它经历过错误的开始，不得不全力从错路上离开；它经常被迫重新回溯走过的脚印，偶尔也会跳上自己几乎没有想到过的道路。从这个意义上说，文化研究就是在曾经占领过的理论或政治的地方不断进行的理论工作。

因此，把文化研究付诸实践并不简单地就是采取英国传统中

的不同个体或集团提出的主张，这样的占有未能认识到他们的种种复杂的尝试方式（如伯明翰中心或雷蒙德·威廉斯或《银幕》小组所做的工作）是由他们置身的英国特定情境和历史所决定的。也不是要抹掉英国传统的特定构成、弹道以及历史。这种“本土拜物教”与文化研究的目标是矛盾的，因为文化研究旨在探索地方语境与更大矢量（也许是全球）之间复杂而不断变化的关系。

**重新阐发的文化研究。**我们面对的任务是在已经占领过的地方重新工作，根据特定的美国语境重新阐发文化研究，在此过程中改造文化研究本身。但这似乎需要理解相关联的地方，需要探测我们准备占领的地方以及占领的方式。我建议不妨把文化研究的流动性和稳定性，即各种形式的“差异中的同一”，读解为不断努力阐发一套既与其他理论主张相异又能给它力图介入的政治空间以力量的信念。我并不是主张这些信念只能为文化研究所独有，也不是说它们的“源起”就在文化研究之内。事实上，我的相当一部分描述将着力于当代女权主义改造文化研究的社会、思想和政治条件时的激进方式。我会提出（动力来自我自己的语境和目标）自己选择的“力量倾向线”（tendential lines of force），它们经常推动文化研究，界定文化研究苦苦求解的那些概念，用它从未料想到的方式和方向把它阐发出来。

**唯物主义用物质实践描述人类现实：**人们做什么、如何改造世界。然而，这与其说是一个意图问题，不如说是效果问题。它更多地是源起问题，而不是分布问题（即，属于什么人的什么实践，进行了哪些实践）。尽管唯物主义确实认为现实是社会地建构的生物之躯，但是它并不把世界简化成躯体的集合。它的讲话对象是社会、文化、政治、技术以及经济关系之中的人们的世界；它谈论人们的观念、欲望、快乐和情感，如果要说明这一切，就离不开可以改造这些现实维度的形式和组织。从这个意义上说，观念是现实的，因为它们改造现实；它们制造差异。但这往往并非

观念的内容问题，而是观念被建构、改造并置入世界的实践之事。

反本质主义描述的是一个偶然的歷史，一切都无法预先保证，没有任何关系（对应）是必然的，没有任何特性是内在固有的。那些“本质”可以是历史地真实的，但并非必然的。我们能当然地认定的任何一个故事的开头总是另一个要讲的故事的结尾。历史在不断地锻造联系和发布实践，把这个文本与那个意义、这段经验与那一政治立场联结起来，产生特定的效果，并以此建构社会和历史生活的结构。“阐发”（articulation）就是对由一组关系建构另一组关系的描述，而再阐发（rearticulation）总是会造成一些误阐发（disarticulation）。这是一种不间断的奋斗，力图把实践重新置于变动不居的力场（field of forces）之内，建构事物的仿佛正当其位和摆脱了差异的结构。

我无意暗示这个场总是完全开放的，可以异想天开地重造历史。我们总是受到我们未曾创造过的历史的约束，我们所能进行的实践是分配好的，多种阐发的历史是一种非常有效的力量（留下一些“没有清单的踪迹”，紧紧地贴在那里，似乎是不可避免之事），界定更大历史空间的“倾向力量”时的那些阐发所依据的逻辑是多样且往往矛盾的。因此，创造历史的过程在一定程度上总是无名的，因为我们从来不能控制自身奋斗的结果。然而，这一过程是由真正的个体和集团的实践来进行的，这些实践或者是自觉的，或者是无意识的，或者是积极的，或者是消极的，或者是胜利的——胜利有时会带来灾难性的后果——或者是失败的。

文化研究正是在这个意义上经常被说成反人文主义的；文化研究并不否定任何现实的人，不过的确把他们置于同样现实的和多重决定的历史现实之中。所以，他们作为个体和人类的所是并非他们内在地固有的。我们的实践产生出我们的同一性和人性，它们往往出现在我们的背后。事实上，作为社会主体的个体的产生是一个非常复杂的也产生不同社会立场的过程，在经济的、政治



的、意识形态的和社会的主体之间并不存在必然的对应。个体们必须纳入这些立场，或者受到它们的质问。或者说他们只能以特定方式采纳这些立场，然后这些立场才能互相阐发（就像其他的意义和实践一样），似乎是某种文化的或意识形态的认同把主体拉进特定的政治立场。反人文主义并不否定个性、主体性、经验或能动性，它只是将它们及其建构和关系予以历史化和政治化。本质的人性是没有的，然而我们总是奋力制造它的疆界，构成一种有效的（因此也是现实的）人性；不过，这是随社会构成的不同而不同的人性。换言之，人性总是现实的，但绝不是普遍的、惟一的和固定不变的。只有在历史的斗争和阐发中，历史本身才得到赋形和定向，历史地构成的权力关系才找到它的位置。

权力是在人类生活的层面上运作的；它既非抽象的普遍结构，亦非主观经验。它既是限制性的，也是生产性的；它生产差异，形塑关系，制造同一性和等级结构，但是也促成实践，给社会主体以力量。每一个阐发毕竟为其他可能的阐发提供了条件，即使在它划定力场的界限和结构的时候，也是如此。在社会生活的层面上，权力牵涉到历史的“经济”生产——社会生产、分配和消费——和不同价值形式的生产（如资本、金钱、意义、信息、表征、身份、欲望、情感、快乐，等等）。社会主体进入这些价值的回路，价值回路组织了社会的可能性和差异，正是这样的阐发建构了社会权力的结构性的不平等。虽然不能保证说不同的经济都越过了同样的不平等界线，但不平等极少是偶发的。相反，诸多不平等在社会差异系统的周围流通并进入这些系统，而那些差异本身就是历史地建构的。再者，不同的经济可能以不同的方式运作，而我们不能忽视的事实是，资源的分配有时是通过阴谋、恫吓以及歪曲等策略而被操纵的。社会构成总是以这些复杂的方式组合成支配和从属关系。所以，权力斗争就是对不平等的资源分配制度与社会的同一性和差异之间的对应关系予以解构和重构。

反还原主义认为，人和实践总是以矛盾的方式隐含在权力的等级结构之中。这就使我们的故事既避免了一个过于简单的开头，也避免了一个过于直接的结尾。历史绝不是把一切都归结成一个等待解开的疙瘩。没有单一的结构能把全部历史都缝缀得齐齐整整，把结构的型式永远不变地织入历史的纤维。总之，不能把权力简化成任何可以设定为必然和永远根本的单一的价值维度。也不能把权力简化成任何单一的社会差异结构。没有任何一个发生权力剥夺、苦难或压迫的平面与历史有一种得到法权保证的关系。

遇合 (conjunction) 指文化研究的方法论对特定性的执著。它告知我们只能从内部来对待特定的语境，因为只有这里才有效地存在着同一性和关系。结构只有在特定语境里才是现实的和有效的，它总是在特殊的抽象层面上被界定的。例如，商品就是资本主义的一个必然结构。但是我们必须随即说，它是在一个非常抽象的层面上运作的，囊括了几百年和许多国家的范围，可是关于更具体的语境，它讲的极少。如果我们仍然停留在马克思写《资本论》时的那个更高的抽象层面，那么商品的效果似乎就是简单而直接的。当我们移到其他层面以建构“具体性”时，它的效果就被不断地推迟、延宕、绕过和杂交。到达它的实际“细部”效果的惟一途径是认识 (1) 它是如何被其他关系阐发的，(2) 它穿越时空产生效果的特定能力——它能接近或穿过社会构成。因此，文化研究实践试图建构一种遇合的特定性，遇合的适时性只能由眼前的思想和政治目标来决定。所以，这并非仅只承认语境、阐释文本并注重文本的事情。它还牵涉文化研究从阐释的或交互的观点向“更加历史的和结构的观点”的运动。

大众性是文化研究的一个必然焦点和追求。作为一种政治追求，它是反精英的；它要求我们不要把自己与群众完全分开。我们确实是人民的一部分，人民一直在全力影响他们自己的历史征程。这并不是说“人民”作为一个物化的范畴而存在，总是受到

某种固有特性的界说。“人民”作为一个历史地建构的社会范畴，是通过特定的质问（例如媒体文化里的游牧主体和霸权斗争中的民族进行斗争的场地。文化研究认为，从属毕竟与操纵不是一回事，也不完全是屈从。人们以复杂、矛盾而积极的方式体验着他们的生活位置，复制从属和抵抗从属，寻求根据自己想象的可能性和资源来改造和提高自己位置。他们的生活伴随着从属，陷于从属，反对从属，竭力改进加诸自身的东西，赢得一些对自身生活的控制，扩展自身及其资源。这并不是说他们总是在斗争，或他们的斗争总是有效的和胜利的，甚至也不是说他们的胜利是进步的。人们总是以某些方式从他们的所处位置得到力量，这样说并不需要把力量的获得与斗争、抵抗或对立等同起来；只需我们认识到人们生活在积极的复杂性之中。也无需否认人们有时候被摆弄，被误导，被歪曲，被蒙蔽；但我们不能把这种被动情形当作总体性或人民的构成性本质。我们要认识到，从属、授权、快乐、抵抗、乃至斗争，指的是一系列复杂的细部效果，它们之间的关系永远不能预先保证。

只有在这个杂乱的平台上，我们才能开始辨识人们是如何处于并通过大众文化实践来认识和改造自己和世界的。因此，我们需要讲清楚大众文化的特定形式本身如何被争夺以阐发更大历史的特定政治目标，这样的形式可能产生各种快感，可能以各种方式给观众以力量。所以“大众性”也是一个焦点，如果文化研究不登上人们自身的生活平台，为他们提供新的可能性，确定“人民”通过自己的文化实践来建构自身的方式，那么文化研究的介入就不会成功。只有进入大众性——大众的语言、文化、逻辑、感情、经验、道德、欲望和意识——我们才能更好地理解力场的意义，才能看到斗争在何处是实际化了的和可能的，才能帮助阐发、培育和支持这些斗争。只有通过大众性，我们才能发现从属关系是如何被体验和抵抗的，才能明白从属和抵抗的可能性是在支配

关系的结构之内被打开并指向这些结构之外。正是这种作为文化领域和日常生活的大众性使我们得以切入人们生活体验的那个复杂的权力场。

大众性既是追求，又是追求的焦点，迫使我们回到与真实人民的战略结合之中，存在于真实的权力关系之中。我们的任务既不是蔑视他们，也不是界说自己的乌托邦志向。文化研究并不赋予具体和大众的活动以不变的价值，也不会为了“让属下说话”而抹煞自己的思想劳动。它并不总是只讲大众的语言，但它必定拒绝奢侈的永无止息的自我分析。文化研究是一项经常的策略努力，阐发自己作为思想批判和政治介入的细部同一性，找到一个自身能够据以奋力重构我们更大的历史生活空间的地方。

（马海良 译）

# 文化研究的必要性：抵抗的 知识分子和对立的公众领域

亨利·吉罗

戴维·季维

保罗·史密斯

詹姆斯·索斯诺斯基

## 引 言

北美大学的文化研究因为专业化而显得零散，以至于一致的文化批评几乎是不可能的。植根于独立院系之中的相互分离的学科的历史发展产生一种合法化的意识形态，并在实际上压制了批评的思考。保护特定学科的完整性，分门别类调研的理性化有助于将不同学科的批评家相互分离及主流文化的再生。在鼓励专家们以自己的方式进行学术活动的学术自由的旗帜下，专业人士现在将自己诉诸于那种局限他们质疑天性的形式。

学科的实践者们研究文化现象——例如人类学、社会学、历史学、文学研究——但在他们共同关心的问题上交流却十分有限。以传统的文学研究为例，它拘泥于形式主义的范围内，这使得社会研究与小说研究之间有不可逾越的界限。与此类似，社会学家

在研究中利用文学的方式也使文学批评家感到陌生,诸如此类。传统的学科智慧就是让其他门类的研究者,以他们选择的方式做他们称之为自己工作的事——如果他们有这样的权利。这样发展的结果使得文化研究成为碎片式的。而且就专家们必须将他们自身置于由业余者组成的公众之上或对立面而言,专业化也使得知识分子与其他公众领域相脱离。批评无能为力,而社会与文化机质的再生却成为可能。

专家们的角色与知识分子的角色并不完全一样。如保罗·皮可纳所说:

除非脱离纯粹正式的、统计式的教育的衡量标准,很清楚,现代社会生产的只是异化的、私人化的、以及非文化的专家大军,他们只在定义明确的狭窄领域里显得渊博。这种专业的知识分子,与传统意义上的关心整体问题的思想家不同,他们正在大量出现,以操作日益复杂的官僚的和工业的机器。而它的理性在品格上是工具性的,因此只适于完成部分任务而不能解决社会组织与政治方向中的根本性问题。

本文的观点就是以为有必要存在一种文化研究,从事皮可纳所暗示的那种对严格意义上的社会与政治问题的批评,推进对于允许的和非允许的文化维度的理解。这意味着批评的发展与文化研究的形式应当与解放的利益相一致。对这种变革性的批评而言,一个重要的任务就是找出主流文化意识形态中的裂缝。在一个社会缺少能够批判地分析它的矛盾的知识分子的情况下,主流文化会更为有效地传播它的坏影响。而且,如果没有一个文化批评的领域,抵抗的知识分子在公众事务中就不会有自己的声音。

本文一开始就指出了学科的定义在历史上是如何人为形成的。随后讨论那些试图打破学科间人为界限以发展跨学科的努力。

力——如美国或加拿大研究，妇女研究，黑人研究等——是怎样失败的。文章接着讨论并指出传统人文的文化研究学科的基础理论是不适当的，它掩饰了文化成员成为文化构成过程中能动者的角色可能。这将我们引向讨论反学科实践的必要性。在这一点上，我们引入了“抵抗的知识分子”这一概念作为恢复学者们知识分子角色的教育形式的必要。下文各节就我们观点的暗示意义作了一些描述：知识分子从象牙之塔式的学院系科中回归到公众领域；从个人化的、奥秘的研究转向对社会问题的集体性探讨。全文最后以对文化研究发展状况的描述作结。

## 1. 学科的人为性和跨学科的失败

我们中的大多数人都把学科或多或少看作是被我们称之为专业的一系列自然范畴。英文之所以不同于历史学科，是因为文学与历史是完全不同的两类事物。但我们只要再深究一下，很快就会意识到用自然客体来界定一门学科似乎并不那么有说服力。首先一组特定的客体可以是很多学科的共同课题。同样一个文本，例如《汤姆叔叔的小屋》，它既可以被文学家研究也可以被历史学家研究。第二，一门学科研究的对象在学科的发展过程中也不是一成不变的。“文学”的研究对象——小说、诗歌和戏剧——直到19世纪初才形成。而且，范畴的界定方式也呈规律性的变化。直到19世纪末期，英文才被作为一门正式的研究领域；新兴的物理与化学方面的亚学科如雨后春笋般不断涌现。

某一学科的研究对象任何时候并不是自然客体，而是由该学科的实践研究确立的研究领域。这样的领域并不是人为的，因为它不是随心所欲的任意发展；然而它又可以被称作人为的，因为它随历史环境的变化而改变。因此它反映了文化的、社会的和体制的需要。就所有的研究领域而言，这都是客观存在的事实，在

自然科学以外的领域尤其如此。为了更深刻地认识这一点，我们很有必要再更深入地研究学科的构成。

米歇尔·福柯指出，纪律作为一种特定的社会控制和组织的策略起于古典时代的末期，盛行于近代，虽然福柯所指并不是学科，但他的许多分析，仍可运用于学科讨论中。学术的特性就在于它有标准化与等级化、同化与异化的双重能力。学科对差异的控制可以用来解释这种悖论。正因为精心制定和悉心维护的学术规范，学术偏差才能控制在一定的范围内。一门学科内专业人士的目的就在于以适当的方式使自己区别于他人从而使自己得到提升。

无需借助福柯的分析，我们就能知道学科对话语的束缚作用了。作为学科的一部分，意味着追问某些特定的问题，采用某类特定的术语和研究相对狭隘的某一系列事物。福柯的著作帮助我们看清这些局限性，这种戒律是如何通过与特权等级相关的各种奖惩而以法律的形式得到加强的。最终的惩罚就是：将你排除在外。如果一个人不在学科话题范围内说话，他就不再被看作是其中的一员。这并不意味着异教徒将被禁止上讲堂甚至出版他的著作，他们只是被边缘化了，对于那些新博士们来说形势是同样严重的，他们只有遵从主流学术话语的规范才能获准进入学术界。

即使按照库恩的观点，一般科学的发展已经将自然科学与其他学科分开了，“人文科学总是尽力地想摆脱它们的理论中社会或历史的背景”。在社会科学与人文科学中，有一种与各类学科专业化相一致的规范化倾向，但是很明显没有任何一门学科能够成功地完全摆脱其理论背景。形式化的技术可以通过排除社会技艺、体制，以及使事物特性分离的权力安排，使社会科学和人文科学中的一般科学成为可能。但这种实践忽略了社会学家与人文学者的社会实践与文化交流。

因为社会实践不是由自然科学构成的客体之一，“人们总希望



也有可能建立一种能界定并解决物理世界结构方面的无可非议的一般科学；但在社会科学领域内，这样一种无可非议的一般科学只能表明一种正统的建立，这种正统不是靠科学成就，而是靠无视背景和消灭所有论敌来确立其自身的。”虽然人文学科相对于自然科学的学科能容忍更为多样的行为，但这些行为本身却受着不同等级的价值标准的评判。举例来说，在英文中，新批评范式的一般研究指的是对文学经典中个别文本的非语境解读。其他的研究方法也是允许的甚至有时还颇受垂青，但始终无法取代新批评实践中标准方式的地位。比如，历史的研究虽然也受到重视，但它只不过被当作新批评的一种辅助手段。

尽管人文学科的工作并不以一般科学标榜，但它的学科结构却是以生产专家为目的的。文学、社会学、历史学和其他一些重要的研究文化分支的学科结构，总有一种将专家们的知识与公众领域隔离起来的倾向。学科研究要求对已构成现行专业点的极少几个问题给予持续关注。这些问题无疑早已远离了一种文化的真正争论焦点。

诸如美国研究和妇女研究之类跨学科运动之所以发展起来，就是因为人们意识到很多重要的问题丧失在僵化的学科分界线的缝隙里。因此，美国研究就是从一张追寻这类问题的日程表开始的。应当记住，在美国研究和加拿大研究中大行其道的民族主义是公开化和政治性的，而且美国研究的著作也对植根于美国文化经典的意识形态中的利益采取批判的立场。不过，美国研究对那些想要将文化研究当作一种跨学科的学科来确立的人来说，却是一个值得注意的例子。问题在于像美国研究这样的研究也不免有悖其先前的宗旨而最终发展为一门学科。因而，这些运动往往以非难者的面孔开始，在它们卓有成效的时候却从非难者的阵线上撤退下来。就这些运动的反学科特性而言，它们的严肃性恐怕也让人怀疑。它们的实践者们被看作业余者而非专家学者，他们的

进取心也像时尚潮流那样容易消褪。在美国研究中，跨学科的思想成为挑战某种特定等级制度的工具，它没有提供一种异于等级秩序的选择。当美国研究已立稳足跟，“跨学科”在这场运动的修辞方面的作用却降低了。

跨学科研究的批判精神难以持久，但如果将此归因于政治思想的压迫是不正确的。因为一位学者的政治观点与学科研究本身无关，谈论或思考政治问题与社会问题和文化研究是无关的。这种应用历史情境与社会要素的失败在传统学科设立的教育学中是再明显不过了。

### 文化研究中传统理论基础的困难

广泛说来，传统人文科学教育的理论基础在于它为学生提供了到达由经典构成的文化材料宝库的确切途径。当然，“经典”的定义相对而言是灵活的，因为它能合并且察知那些处在边缘或深奥的材料，它不会错过任何有价值的事物。这儿所指的价值根据不同的意识形态的要求而有所不同——例如现在已经可以非常确定地将妇女研究的或是文学理论的经典著作列入大学的课程中。但是，也总有一些含蓄的“黄金标准”用来衡量和制约这些临时性的增加与波动。最近威廉·本涅特搞了一次专门的调查，看看每位高中生在毕业之前应该读过哪些书。这份书单里一共有30本书，从柏拉图的《理想国》，维吉尔、乔叟、狄更斯、托尔斯泰等人的一些作品，到《麦田里的守望者》。这些书和作家代表了人文学科及其批评的特定的文化的衡量标准。对于这些固定经典核心部分的熟悉程度被认为使学生们更有能力吸收蕴含其中的价值，并把这些价值应用于更为边缘化和临时性的成分。最为重要的是，学生们可能已经接触到有人文影响的成果，但这些影响与生产人文科学成果的经济基础是一致的。

让我们把那些并非不重要的问题放到一边（诸如：人文学科

的文化研究是如何受到意识形态的影响，它与学生们的活生生的个人生活有何关系等），重要的是要知道，对于文化研究而言，是否有价值甚至有必要以某种形式利用同一种教育理论基础。毕竟恰如右翼人士所指出的那样，那种理论基础总是从意识形态和功能的角度慎重考虑该教点什么给学生。通过学习主流文化或者吸收它们所代表的价值体系，学生们理论上已经学到了在那种文化下的特殊的行为方式。这个问题显而易见（例如在妇女研究中就常常出现），教授一种新的经典，选择另一套东西，对于产生新的意识形态和建立新的政治行为很有影响。

但是，必须记住经典的人文学科的基础理论建立在等级制的经济基础上，文化客体据此而排先论后。其中一些（如莎士比亚的作品）被认为是西方文化中最好的，它们因此而代表了文化的本质。这恰是文化研究要反对的那种象征文化观点。新的经典正是建立在对于什么是学生们应当了解的和熟悉的知识中最为重要和最具价值的假设上，虽然它可能以一种新鲜的和一种尽可能少的破坏性的形式出现，其实它只不过是传统的等级文化的重复罢了。从另一方面讲，文化研究应当建立在另一种不同的经济基础之上，文化客体按它们的相互关系来排列。

这也就是说，文化研究应当带着怀疑的眼光去考察一切等级化的项目，文化由于这种等级制被限定在它的某几部分内，无论它们代表的是否是文化本质上的精华，或者即使它们代表着由政治或美学预先设定的重要性及价值，简而言之，文化研究应当放弃让学生们进入一种代表文化的领域的努力。相反，文化研究可以把文化看作一系列在不平衡的权力关系中存在及发展的活动，或者将它看作是不可能固定在知识宝库中某一不能缩减的过程。

通过研究与教学，说明文化在某种意义上是“未完成的”，文化研究可以确保其政治影响力。学生们，尤其是被那些主流文化的价值观排斥到边缘的人们，可以打消关于文化的这一错误念头：

他们所拥有的文化并非真正为他们所有；或者只有通过正确引导进入那些隐藏在经典著作中的价值才能为他们所有。文化研究引入新的（自然是非经典的）研究对象，以相互关系而非等级制的观点来实施这种研究，鼓励对于占主流地位的教育与政治实践的前提的质疑。最为重要的是，文化研究可以拒绝承认“文学或其他任何文化客体有异于政治”，因此也就可以重新审视一个或一些文本的意识形态的或政治的附属含义。

很明显，认为文化研究在学生中促进的，乃是为获得所做的预定的努力或一劳永逸的满足，而不是对自身存在状态不断的分析研究，是十分危险的。这种建立在完全颠覆传统文化学科前提假设基础上的行为，是对主流结构自觉的有效对抗的前提。

## II. 反学科实践的必要性

在本文的第一节里我们指出有关文化分析的学科，包括那些所谓的人文学科，试图以“一般科学”的形象来塑造自己。它们的目的在于描述文化，积累关于某种文化的知识。在上一节里我们指出这样的目标给学生们一个错误的印象：即文化有着某种亘古不变的特性，它的特殊结构可以以某种本质主义的方式加以描述。这样的过程在与人文研究相关的学科中是尤其有害的。因为它们无一例外地暗示文化是一种已形成的结构而非处于变化过程中。

文化研究需要抵制这样的倾向。这就需要我们远离语境化的文科实践观的概念而转到“人文实践的观念上去，强调人类既不是完全被动的客体又不是充分自由的主体”，因为对人类生活的研究，是对于某种特定的社会实践的研究，这种社会实践是根据人类的需要而调整的。

就西方学院中现行的学科体制而言，这种实践必然是反学科

的，因为它反对文化研究是关于知识积累的观念。在我们看来，正确的文化研究应当是与内在的，在充满压迫的社会中必须做的事相关的。这种行为的前提条件必然是对各种流行的实践批判与对抗。但是，这种对抗如果是随心所欲或各自孤立的则不会有多大成效；知识分子必须在这种对抗演化为有政治影响的实践的过程中扮演重要的角色。

### 抵抗的知识分子

我们关于文化研究的观念这一解放性目标的中心问题是对西方学院内外知识分子的角色的重构。我们同意葛兰西关于用政治术语看待知识分子重要性的论述。知识分子不仅是文人，也不完全是思想的生产者与传输者。知识分子同时也是仲裁者、立法者、思想生产者和社会实践者，他们天生就起着非常重要的政治作用。葛兰西严格区分保守的与激进的有机知识分子。保守的知识分子为主流阶层提供道德的与智力的领导权。作为现状的能动中介，这样的知识分子认同主流的权力关系，并且有意无意地成为其意识形态与价值观的传播者。他们为统治阶级提供经济理论基础，政治的与伦理的结构。

根据葛兰西的说法，保守的知识分子在发达的工业社会的各个阶层都可以找到——在工业组织中，在大学中、在文化机构中、在各式各样的企业中，等等。他宣称，激进的有机知识分子试图为工人阶级提供道德的与智力的领导权。更确切地说，激进的知识分子提供提高工人阶级政治意识所必需的教学与政治技巧，并帮助他们发展领导权并参与集体斗争。

葛兰西的分析有助于我们确立文化研究的一个中心目标：创造我们所谓的“抵抗的知识分子”。抵抗的知识分子与葛兰西所说的激进的有机知识分子有所不同，我们确信这样的知识分子应当来自并活跃在任何群体中；他们反抗形成他们自己的社会的令人

窒息的知识和实践。抵抗的知识分子可以为将对于被压迫情境的改革性批评作为出发点的人们提供道德的、政治的、教学的领导权。我们所指的“有机的”这个词不光指那些将工人阶级作为唯一的革命能动力量的知识分子。

多数情况下，目的与其说在开发项目不如说在精心建构学科。将了无生气的符号学、系统论、实用主义、实证主义与历史唯物论的古语古词融合起来。这些左派知识分子在他们各自的学科里不断获取可信性的永不衰竭的渴望，作为左派追寻和欣赏并成为它最富前瞻性的倾向，这是一个令人吃惊的证据：我们所缺乏的是一个革命性的知识分子运动。

布钦的话提醒我们，批评研究与具体的政治运动相脱离，激进的社会理论成为一种纯粹的学术期刊与学术会议的商品；激进的知识分子在聘任系统中获得可靠的安置，这种聘任系统为他们提供了证明，说明学院对自由的多元论作出了贡献。

远非对于这种学术与政治形式兼并的屈服，文化研究必须界定抵抗的知识分子，把它看作是可以避免和挑战霸权的一种反霸权实践。在通常情况下，我们可以指出以下的教学与战略活动。首先，文化研究必须发展强调知识分子仲裁与政治作用的课程与教学手段。这意味着为学生们提供他们所需的理解及拆除有害的社会实践的理论工具，同时挪用他们所需的知识和技巧用以重新考虑人类解放这个问题。其次，抵抗的知识分子必须积极参与表达他们自身在社会关系生产与合法化过程中批评角色的项目。这些项目不仅是与保守的知识分子论争时以及合法化过程中所出现的多层次语境所必须的，也是将理论与政治运动拓展到校园以外必不可少的。抵抗的知识分子必须在限定的学科讨论会、奖励制度（这些已经成为知识分子运动的惟一参照）范围以外发展和工作。

更为重要的是，这种项目拓展了教育的观念，并严肃地吸纳了葛兰西将社会视为一所大学堂的理论。此外，它鼓励抵抗的知识分子们活跃在许多公众领域，而这些公众领域正是从不同的意识形态的相互冲突中发展而来的。

文化研究因此假定了对于抵抗的知识分子的需要，他们可以在学院以内或以外建立起新的政治关系的形式。在这种理论背景下，文化研究响应了葛兰西呼唤激进的知识分子在新的历史集团周围建立联盟的号召。知识分子将在对立的公众领域赋予个人与团体的权力中扮演重要角色。

### 公众领域、大众文化以及文化研究

文化研究参与对立公众领域的重要性是这篇文章的一个重要前提。如果把听众仅仅局限在大学里，抵抗的知识分子们所从事的反学科实践活动不会有什么效果。它更应该存在于广阔的公众领域中。尽管许多大学身为公立学校，但我们却极少将它们看作是公众领域的一部分。如果文化研究被理解为一个对立的公众领域，它就不应被理解为是某个部门或划分职业与业余的界限。我们应该在对理论基础的重新审视中创造与之对立的实践，而不是用恰当的学科性的术语来看待它。举例来说，教室在传统上一直被认为是将知识传授给学生的场所。一门学科的专家要做的是将他们了解的关于某一具体事物的知识传授给学生；在此过程中，学生不是能动者，而是被动的和毫无批判的接受者。然而正如我们所说的，如果我们让学生们在文化形成的过程中充当活跃的角色，他们就能成为社会实践生产中的能动者。为了达到这个目的，我们必须培养各种抵抗的形式，我们需要一种批判的教学法：它能够促进在文本及其阅读中鉴别与分析危险的意识形态领域的利益。于是我们可以像抵抗的知识分子那样从事社会活动，并使得双方都能在各自己的文化形成中成为能动者。这种实践一个明显具

体的例证就是妇女对经典小说中提供的女性观点的抵制。它反映的是妇女对大规模压迫妇女的社会实践的抵抗。必须生产出这样的抵抗。

抵抗的知识分子要做的不是放弃学术研究，而是将其重新政治化。学术性的公众行为，用来区分由业余人士组成的公众与专业观点的特性的学科准则，并未真正到达公众领域。虽然在此谈论这一点有点不合时宜，我们同意：目前与文化研究相关的学科过多地被束缚在“学科研究”的前提下，也就是说，它们在以一种可挽回的方式收集和贮藏有关文化现象的各种描述。但如果我们把我们的行为理解为社会活动的生产，而非对社会活动的描述，我们在教室的行为就可以非常容易地扩展到公众领域。我们不能向这样一种学科观念投降，即：将该领域中的其他专家看作它的惟一读众。抵抗的知识分子必须认可为普通公众写作评论与书籍的观念。他们必须创造一种同时能够变革社会的语言来平衡批评语言。

这就意味着我们必须涉及大众文化的政治阅读。如斯坦利·阿罗诺维兹在《殖民化的消闲：琐碎的工作》中所说：“我们仍然需要调查一下大众文化是以何种方式成为社会现实的组成部分的。”学科实践中的训练将我们从研究文化与社会性的关系引开，而引向与日常生活脱离的文化物质的描述。正如阿罗诺维兹所指出的那样：

为了充分理解意识形态的影响与现存的传媒现象的多功能，评价当代大众文化的多层属性变得十分必要。除了影视中公开的意识形态内容——传播大众或多或少愿意模仿的新样式、价值、生活方式外，还有一系列隐藏于其中的控制性的信息，在无意识的层面上对受众产生影响……特别是，这些决定了观众们实践的经验，满足了他们无意识的愿望……



新创一系列匿名的满足，大众文化充当了一种社会调节者的角色，试图吸收日常生活的压力并使那些可能构成反系统的事实挫折与失败转入为系统服务的渠道。

因为文化研究的影响常常是无意识地被接受，我们要求一种强调批判的文化研究。正如在本文前面所指出的那样，选择文化的几个方面作为其研究对象的学科人为地限制了学科的研究对象——比如，把文学研究的领域定为经典著作。同时，他们为了统治阶级的利益将“低级”文化排除在所谓文学研究的领域之外，使专家与公众被隔离开来。我们也不应被电影、通俗小说、肥皂剧之类被接纳如文学系科课程中的事实所愚弄。只要这些文化产品被当作构成纯粹固定文化的材料。它们的学科描述就只能建立一个与活生生的文化毫无关系的知识库，与文化改革的关系就更无从谈起了。只有由抵制学科构成的知识分子发起的反学科实践才可能产生解放的社会行动。

文化研究必须反学科，意味着它不能像现在这样被固定在大学里。因此就需要反学院。应当出现由各种成员组成的各式各样的团体，各式各样的研究组织，反学科的研究机构，甚至是协会及学院。

这并不是说大学的学科结构与院系机制在不久的将来会消失。但是，把文化研究置于它们之中却是错误的。我们的选择应当是把学科当作我们关注中心的边缘，而从学科的管理者那儿获得一些重要的让步。这是必须通过在不同形势下不断谈判的战术问题。而我们可以进一步发展合作研究的模式，它们延伸到大学以外，以便与霸权公众领域作战，并与其他对立的公众领域结成联盟。在文化研究的背景下，只是生产特殊的对于文化产品的解释是不恰当的。反学科实践的最重要的目标是激进的社会变革。

我们不能听任大学给我们分配的角色。抵抗的知识分子应当

在学院内发展一种集体的、反学科的实践并使之在校园里产生影响。此刻在北美大学的历史上重要的战术问题是如何以文化批评的方式确立文化研究。我们建议成立文化研究的机构，它将组成对立的公众领域。

### III. 结论

如果文化研究要靠给予批评和社会变革以中心位置的政治项目来说明，它必须起始于双重认知。首先必须认识到大学有一组与主流社会相关的特殊联系。这些联系使大学既不是统治的中心也不是自由的中心。相反，大学有一定的自主性，其主要职能在于生产合法化的知识、技术以及具有社会主流权力关系特性的社会关系。如其他公共机构一样，大学包含着零散的抵抗与斗争的部分，在这些空间里意识形态与物质条件存在并生产出对立的话语与实践。这种认知不仅使大学和它与主流社会的关系政治化，也对文化研究作为批评领域和社会变革媒介的政治性提出质疑。这导向了第二点。

如果文化研究是一个激进的社会项目，它必须发展出一种自我调节的话语。我们所指的是一种包含批评语言及伴生可能性语言的话语。在第一种情况不，它必须揭露构成学科及其相互关系，以及学科形式与内容再生及使主流文化合法化的历史的特殊利益。这是文化研究的中心任务。因为如果要发展出对立的话语和质疑的方法，文化研究就必须体现历史，伦理以及社会相互作用的政治及规范的重要性，而不是否定它们。

文化研究的话语必须抵抗学术学科及院系中已确立的利益。它必须质问捍卫各类学科与院系的学术现状的知识要求与理智性模式常出现的围绕着在不许在学术学科领域内提出的问题的利益。同样重要的是，文化研究必须谴责学科未提出的问题中包含

的利益。也就是说，它必须把质疑的方法发展为质疑，为何在学术院系中，统治教学、研究和行政的现存的缺席与结构的沉默，否定知识与权力之间的联系，将文化减缩成一种不容置疑的主导客体，并拒绝承认主流学术话语产生和使之合法化的特殊的生活方式。

为了保持文化研究的理论与政治的统一性，它必须在发展批评知识形式的同时发展知识的批评本身。这种任务要求对学科的物化与零散化进行抵抗。学术结构由于它们的构成阻碍了彻底推翻学术的和社会的分工，因为它们自己置身其中并协助产生这种结果。文化研究要发展一种可能性的语言，这样，知识可以被看作与大学内外的斗争动力相联系的集体学习过程的一部分。在这种意义上，文化研究必须发展出一种对立的话语和一种反学科实践，围绕不同的再现序列，冲突的文化经验形式和对未来的不同设想而斗争。很明显，这种利益不能在传统院系的框架中得到解决。现在，大学的结构与压制想要为对立的公众领域而斗争的知识分子的利益紧密相关。这样的利益只有通过抵抗的知识分子们的集体努力，才能被瓦解并生产出更为激进的实践。

(黄巧乐 译 刘象愚 校)

## 置政策于文化研究之中

托尼·贝内特

我有意使这个标题产生歧义。因为，一种读法似乎表明，我只是想证明，在文化研究关注的范围内，应当给政策考虑一个更为核心的位置。然而，另外一种读法似乎表明，我提议将“政策”置于“文化研究”范围之内，目的在于使后者被置换或转换为别的事物，即文化政策研究。让我说得稍微清楚一点：我的观点并不含有第一种读法所暗示的那种适度。但是也没有包括第二种读法描述的范围，而且有充分的理由。目前“文化研究”的取向如此不确定，以至于我所倡导的视角要么包含在这个题目下未来研究的本质内容，要么需要建立一个独立的研究领域，用自己的术语将自身关注的内容与文化研究关注的内容区分开来。哪一种证明是必要的将取决于在未来几年中如何处理和解决这次会议上的各种争论。

然而，就目前而言，除了承认“文化研究”这个术语的用法灵活，我几乎没有别的选择。现在，使用这个术语在很大程度上是出于权宜之计，用以说明相当纷乱的理论和政治立场，尽管这些立场在其他方面大相径庭，但却都从它们与权力错综复杂的关系角度并从这种关系内部共同致力于考察文化实践<sup>①</sup>。既然认为这个领域的研究将来如何发展目前仍无定论，我想就此提出四项

主张，这是在理论和实践上令人满意地参与文化与权力关系研究所必须的条件。这四项主张是：第一，在将文化视为政府的一个独特领域的同时，需要将政策考虑包括在文化的定义中；第二，需要在文化这个总的领域之内根据其特有的管理目标、对象和技术区分不同的文化区域；第三，需要识别明确界定的不同文化区域所特有的政治关系，适当地在它们内部发展研究它们的特定方式；

---

① 我应当说明，我认为文化研究现在和过去从来不可能被界定为一个特定的民族传统、或是植根于一个特殊制度场所的思想流派。尤其需要指出的是，如果佯称由于某种原因文化研究产生于伯明翰；那么就不可能理解比起源神话更分散和样式更繁多的首创了，即便在英国语境下也是如此。这种谱系也无助于我们理解现在被置于“文化研究”标题下的一系列争论。这个术语现在不得不被确认为主要用来暂时标识一整套研究方法的标签，尽管这些研究方法可能在其他方面存在分歧，然而，它们却有一个共同的倾向，即从它们与权力之间的错综复杂联系以及它们处于权力关系之中这个角度来检验文化实践。相应地，这可以解释将这些研究方法所关注的内容与审美化的、道德化的或形式主义文化分析内容区分开来的更深一层的属性。

从这个角度来看，与其说构成文化研究的是一个特定的理论或政治传统或学科，不如说是一个引力场，许多知性传统都能从中找到一个临时汇合点。它指定了一个争论领域，其中，有些事物被视为当然，对话更能集中地进行。惟其如此，这些争论中惟一亟待解决的实质性内容涉及到发展将文化与权力之间关系理论化的方式，而这将有助于与这些关系并在它们内部进行的实际论战。

既然文化研究吸引了历史学家，那么，就需要思考最有助于实现这种目的的历史类型。仅就英国文化研究的描述而言，很有可能出现这样的情况，至少曾经有过这种情况，这类历史过于详尽重复文化研究形成的那些纯粹理论描述，追溯了文化研究从一种范式到另一种范式的转变——从文化主义中经结构主义到霸权理论。（其中影响最大的，见斯图亚特·霍尔〔1988a〕，以及本书所集他的文章。）它们倾向于一种英雄体的叙述模式，将文化研究转变为一个全面的、（似乎）能够代表自身投入战斗的学科，除此之外，这类描述最明显的弱点在于它们忽视文化研究在学术中的地位。只有当注意力从关注这类思想史转移到关注文化研究的制度条件，尤其是变化着的学生和教师的社会构成，才能产生更有趣和更有用的描述。就一部更有批评精神的文化研究史提出的问题 and 出现的种种可能进行的一些有趣反思，可见格罗斯伯格（1988a）。

第四，进行智力工作需要采取一种方式，即无论在内容上，还是在方法上，策划影响或维护相关文化区域内部可识别的能动者的行为。

然而如果说这样做是在为文化研究勾画可能出现的前景，那么显而易见，这个前景需要在许多方面与它的过去决裂。因此，与其细致绘制这种可能出现的前景，不如试图识别出各种政治和理论取向，我认为这正是沿着我曾经指出的改变文化研究方向的道路前进所需要的。我的做法主要是批判地研究——过去与现在——英国文化研究的一些发展轨迹，以便识别它们在哪些方面阻碍我勾画的各种立场的形成。我尤其将聚焦于这个传统的葛兰西式分析阶段，以及后来在与后现代主义的冲撞中流溢而出的差异政治学，我将指出，现在需要在三个关键方面看到它的不足：它的文化定义，它对由葛兰西霸权观念所提供的理论和政治参照术语的支持（不管它有多么胜任），及其能动作用（agency）理论。

鉴于在批评英国文化研究的这些方面时，我将使用贯穿于我本人早期著作的一些观点和立场，同时作一个简历式的注释也许是恰当的。事实上，在某些意义上，以下内容将在形式上对我以前的一些立场加以澄清，这是我最近在建立格利弗斯大学文化政策研究所时关注的问题。即在理论上、实践上和机构上将“政策”置于“文化研究”之中<sup>①</sup>。这是一个全面合作项目，在这个意义上，我的这篇论文是集体撰写的，融会了有助于这项工作发展

---

<sup>①</sup> 文化政策研究所建立于1987年，目的在于组织研究、出版和召开会议等活动，以便在澳大利亚文化政策形成过程中发挥积极作用。迄今为止，它已经同在博物馆、艺术、电影、语言和教育政策等领域内发挥作用的地方和全国性行政部门或准行政部门建立了形式多样的合作或顾问关系。

的许多交谈和争论<sup>①</sup>。

## 文化,政策,政府

让我首先谈一谈文化的定义问题。但是我谈论这个问题,要间接地通过思考它与在文化研究内部提出和理解文化政治问题的典型方式的关系。我在此区分两个主要问题。首先人际关系的变化——无论是读者、亚文化成员还是时尚的狂热追求者之间的关系——以及影响到这些关系的形成的那些文化形式。这里,政治的主要工具是批评,它的首要目标是改变诸如文本与读者之间的关系,从而使所论文本作为手段服务于读者的自我政治改造的实践。自我的这类实践所应该导向的地方,当然,随它们用以训练和提高读者文化能力的特定方法的变化而变化。它们会脱离意识形态的幻觉,达到真正的意识,并以此而导致革命,或者脱离父权制批判而在话语中寻求一种女性立场。然而,无论在何种情况下,这类批评政治通常有两个共同之处。首先,它们总是要为主体制定出一个方向,绘制一条路线。其次,它们生产出它们自身程序的产品,也就是既能够为它们提出的路线充当资源又能够充当风景的文本。阿尔都塞的马克思主义批评为读者绘制的路线,就是这样——一个被设计成穿过文学文本的认识论风景的路线。文学文本被悬置于意识形态产生的虚假认识效果和科学认识之间,这样塑造文学文本是为了帮助主体从意识形态转向科学,这就为读者提供了手段,通过经常衡量文学文本和意识形态文本之间的差异,读者借此摆脱了意识形态虚无缥缈的幻想从而踏上科学认识的金

---

<sup>①</sup> 这篇论文最先是在文化政策研究所举办的一次研讨会上提交的,并根据与会者的一些意见作了修改。我尤其感谢彼得·安德森、詹弗尼·科莱克和戴维·桑德斯,感谢他们就此提出的一些建议。

光大道。

这类旅程是如何被精确绘制的，文本的领域是如何被精确布置以支持这些旅程的，随着对文化和权力关系的叙述的不同而变化。如何看待这类关系也影响了与文化研究联系在一起的第二种文化政治。这包括在自我的不同转换轨道和所预示的各种政治主体或构成成分之间的那种联系，一方面，自我的不同转换轨道是根据批评政治的行为而设计出来的，另一方面，各种被预示的政治主体或构成成分可能是为支持特定的集体政治规划而被组织和动员起来的。尽管这个观点不止一种说法，但是，葛兰西或文化研究的传统特点，首先注重生产与各种多元权力形式相对立的主体，而这些相对立的主体就处于那些权力形式之中，其次，通过致力于系统的政治表述，将这些主体组织成对抗权力集团的集体政治力量，无论其组织多么松散，不稳定和仓促。

当然，这些粗略的总结不啻便捷。然而，我想表达的观点关注这两种政治所依赖的一种文化观的那些方面，这种文化观认为我想表达的观点属于指意实践领域。此外，在这两种情况下，文化政治的核心任务都要通过文化（指意的或话语上的）手段才能得以实施：在第一种情况下，对文本/读者关系进行特殊技术化，在第二种情况下，借助于不同的压迫和反压迫斗争形式之间的等价链的话语组织。在这方面，二者都容易招致这样一种批评，即它们没有充分地注意到制约文化的不同领域的制度状况。这反过来会导致对这类状况产生特定种类的政治问题和关系的方式的忽视，在发展受到适当注重的和实用的政治参与形式的过程中，需要考虑特殊种类政治问题和政治关系的细节。

然而，要说制度状况、以及更宽泛意义上的政策、政府状况和实施过程，是文化的不同形式和领域的构成因素，则要求重温“文化”这个术语的流行，因为它在文化研究的主要问题框架内举足轻重。在这方面产生最重要和独一无二影响的当然是雷蒙·威



廉斯的著作，尤其是他在著作中对不同文化的区分，作为“一个民族、一个时期或一个群体的特定生活方式”的文化，和在更严格的意义上，作为“知性的、尤其是艺术活动的作品和实践”的文化（Williams, 1976, 80）。尽管这种区分价值很大，但是它往往转移了人们——包括威廉斯本人——对以下这一事实的注意力，即他辨识出文化在现代的第三个用法，这就是“描述知性、精神和审美发展的一般过程的独立和抽象的名词”（80）。威廉斯认为这一用法最初在18世纪晚期固定下来，他同时指出，它在这一时期的流行并非没有前兆。实际上，当威廉斯阐明这个用法时，他极为详尽地论述了17世纪晚期的一个例子，即弥尔顿的《建立一个自由共和国的现成和容易途径》（1660），弥尔顿竭力主张有必要

通过将政府自然的热情关怀和文化更广泛地传播到现在所有被忽视的和默默无闻的最边远的地区，从而将更多的知识和文明，对了，还有宗教，扩大到全国各地。

对此，威廉斯进一步评论说，我们能够“在非常现代的意义上读解政府和文化”。不幸的是，他没有说明这么说的用意是什么。然而，显而易见，他认为将政府与文化放在等式的同一边没有什么矛盾之处。因为在弥尔顿的那段话中，文化既不是政府的目标，肯定也不是它的颠覆性的对立面；相反，它是政府的工具——这不但带有早期园艺意义的残余，并且具有社会和政治过程的概念性质——它将以政府的服务应用到所有那些“被忽视的和默默无闻的地方”。然而，在指出这种用法之后，威廉斯几乎立刻移开了视线，开始讨论另一种更为熟悉的轨迹，他首先追溯“文化”与“文明”（它们在弥尔顿的段落中还仍然结合在一起）逐渐剥离的过程，以及后来19世纪关于“文化”的意义发生了自相矛盾的转移，一方面，文化的意义受到了更严格的限定（限定在美学方

面),同时又被进一步扩展(始自于赫尔德尔,终止于威廉斯本人的“整体的生活方式”这条文化意义发展路线)。

解读和重新界定这两种“文化”意义可以作为撰写大部分英国文化研究史的根据:使用扩展的文化定义可以使对亚文化、大众文化和生活方式的研究合法化,并为它们找到依据;这种扩展的文化定义,为把文化建构作为与严格的主导和美学形式的文化相对立的象征性文化形式的有力依据<sup>①</sup>。然而,尽管受到充分重视,却几乎没有对上述区分的方法论假设进行批评检验,而这些假设正是构成威廉斯对“文化”的这些现代用法进行谱系叙述的基础。因而在此应当小心谨慎。正如肯·卢文审慎提出的,威廉斯“深信历史的隐蔽进程以某种方式积淀于少数所谓关键词中”(112),在这方面威廉斯的著作在很大程度上处于剑桥英语的影响范围之内。然而正如卢文进而指出的那样,威廉斯提出的这种观点的独特是很有用处的,他“将单个词的历时经与同类词产生的共时纬结合在一起”,在这种情况下,威廉斯提供的与其说是对制约话语场各组成部分的条件分析,不如说是对词典学家所追溯的转换语义视域的点滴认识。

组织威廉斯的关键词之间关系的指涉系统突出了这种局限。承认只有根据它与其他关键词的关系才可以说一个关键词的历史和意义是可书写的,所以,这些所指也充分表明,威廉斯对每一个关键词所处的语义域做出的判断,在一定程度上是武断的;对一些语义搭配的选择是以另一些语义搭配的损失为代价的。在威廉斯看来,“文化”的历史与意义就这样依据“文化”与“审美”、“艺术”、“文明”、“人文学科”和“科学”关系角度而被设想为可写的。尽管不否定这些选择的重要意义,它们的不完整性依然显

---

<sup>①</sup> 然而有必要将性别视角、同时还有阶级视角应用到文化的精英定义和扩展的定义之间的关系上。对艺术和审美等级制的性别方面尤应深入地思考。

示出来：如思考“文化”与“道德”和“礼貌”关系将会产生一些极不相同的后果——将分析指向话语的一些极不相同的领域的结果。

事实上，威廉斯——和随之而发生的，英国文化研究内部后来出现的大量定义讨论——由于没有进行这类思考而忽略了18世纪晚期和19世纪的转变一个最独特的方面，这种转变暗含变迁和冲突的“文化”的语义命运。这包括新的社会管理领域的出现，在这个过程中，文化既表现为管理的目标，又表现为管理的工具：只要这个术语指的是道德、礼貌以及社会从属阶层的生活方式，它就是目标或对象；只要它是较严格意义上的文化——艺术和知性活动领域——为政府提供干预手段，将文化当作道德、礼貌、行为准则等领域的制约手段，它就是工具。

在界定文化目标方面，认为威廉斯的扩展的文化定义具有丰富的内容，并与严格的审美意义形成对立，那么文化研究便至少误解了其研究领域的组织的某些方面。我想说明的是，将文化看做特定历史上的一套内在于制度的管理关系，而在这些关系中，不断增多的人们的思想和行为方式成为改造的目标——在某种程度上通过审美和知性文化的形式、技艺和养生法的社会身体的扩展来进行改造时，对文化的看法就更令人信服。就其本身而论，或许它的出现最好被当作逐渐增强的社会生活管理化过程的一部分，是福柯等人用训导（*police*）观念所指称的现代早期社会生活的特点。

尽管这个概念有多方面的意义，我在此仅指出两个方面。第一个方面在于它在权力的封建形式和现代形式之间进行的对比中。正如福柯所说，前者主要关注“法律主体之间的关系，只要他们因出生、地位或个人参与而卷入司法关系之中”（Foucault, 1988, p. 156）。相比之下，训导与个体们联系在一起“不仅仅根据个体们的法律地位，而且（只要个体们）是人，工作的，进行

贸易的，活生生的人”（p. 156），从而形成一套几乎是恒定的、时常扩大和积极的制度网络，以便介入个体们和特定人口的生活和生存状况。再次援引福柯的话说，训导的目标“在于长期不变地增加某种新东西的生产，这种新东西应当丰富市民生活和增强国家实力”（159）。此外——这引发出我的第二个观点——文化，在我方才界定这个术语的意义上，显然，从最早对这个概念进行的精心处理中，它就认为是训导不可或缺的组成内容。在德拉莫尔的《训导的特征》（1750）中，戏剧、文学和娱乐活动与公共健康和安​​全同样受到关注，而在英国语境下，帕特里克·科尔库霍恩在他的《论大都市的训导》（1705）中，却提倡文化约束形式，一个世纪后，一位理性娱乐倡导者出色地描绘了文化的约束形式：

鼓励、保护和控制无害的娱乐活动，保持公众良好的心态，给人民的心智提供正确的成见，这是训导科学的一个重要特征……既然娱乐对于文明社会是必不可少的，所有的公共表演都应当有利于道德的完善，有利于向人们的心灵中灌输热爱宪法的思想，有利于尊崇法律……这要比醉醺醺地坐在酒馆里密谋策划煽动和反叛或者沉迷于最为无耻的淫逸放荡这类破坏健康和道德的行为高贵得多。

（援引菲力普，1980，175）

根据这些思考就可以用类似于与多兹罗思想相关的那些术语来解释文化和文化的出现，多兹罗（1979）认为“社会”的形成和发展是社会管理的特殊外表。这将涉及到不同于那些寻求对文化特性进行某种超越历史建构的理论程序：例如作为社会构形的一个特殊水准，或作为指意实践领域，或既是生活的文化和文本实践又是二者间的相互关系。为了替代它们，有必要将文化当成历史形成的社会约束的一种外观，它的独特性需要从如下角度加

以识别和解释：①被确立为它的目标的某种特定的品质和行为方式；②建议用来维护或改造行为这些品质和行为方式的技巧；③将这类技巧组合成特殊的管理程序；④将这类程序刻写到特定的文化技术操作程序中。

尽管这不是我在此打算承担的任务，针对这种观点的某些历史内容，以及它的方法论和政治后果做出简短评论，将有助于我后来的观点的语境化。首先，让我简单地强调一下可追溯到18世纪的那个过程的历史独特性，艺术和知识实践通过这个过程逐渐被铭刻在管理实践中。这并不是说，在前现代时期，这类实践在组织统治者和被统治者关系方面没有什么作用。它们显然发挥了作用，但更多是以以下方式发挥作用的，诸如建立供精英人物交往的网络，从而将广大群众拒之门外，让人们感觉那种排斥的象征分量——公共博物馆的各种前身就属于这种情况——或者，假如我们回想起伊丽莎白时代的剧院的话，这种剧院成为上演和宣扬王权的工具。只是在启蒙运动及后来时期，艺术和知性的实践逐渐被当作可供使用的王具，以积极和富有成效的方式提高了普通民众特定的精神或行为属性——通常作为公民教育项目的一部分。

然而，将这类实践与这种项目合为一体，决不是因为它们自身的缘故，或仅仅由于它们自身的属性的缘故。这样认为就是相信苛刻的文化的倡导者——如柯勒律治和阿诺德这样的文化倡导者——所说是正确的，他们认为，在严格定义上，艺术和文化内在地具有教谕性质<sup>①</sup>。相反，正是由于这类实践作为特殊文化技术

---

<sup>①</sup> 然而，这也许是对阿诺德的诽谤，他在《文化与无政府》的一段文字中清楚地预料到，作为政府工具文化有效地发挥作用，它必须经历一个改造过程，他认为“文化伟人”是“那些不辞劳苦使知识摆脱所有粗陋、无教养、困难、抽象、职业、排他性”的人，“（他们使知识具有人性，使它在有教养的人和学识丰富的人组成的圈子外有效地发挥作用，然而同时使它依然是时代最优秀的知识和思想，成为愉快和智慧真正的源泉）”。

的构成因素而发挥作用的方式，以及随之而产生的为这些实践确立的使用和效果领域，它们才能够被用于市民或人的塑造的特殊类型或区域。伊安·亨特（1988A）分析了现代文学教育塑造文学文本，使它在伦理自我监督能力的发展过程中充当促进角色这个过程，提出了同类中最为充分的一种观点。然而，对这种观点仍可加以概括。19世纪视觉艺术被赋予的教化功能直接原因在于那种新的文化技术，即公共艺术博物馆。这方面尤其重要的是，艺术博物馆组织的艺术实践的新的语境化，正如卡罗尔·邓肯和阿兰·沃拉克（1980）所说，艺术博物馆所提供的是一种程序化了的体验，在这种体验中，参观者并没有像参观早期王侯的收藏品那样被当作主体，而是“充当一个理想的市民角色——一个理想化了的‘公众’中的一员，理想的、文明的历史的继承人”（451—452）。

然而，如果这是一种历史观点，那也是一种方法论观点。因为它指向更为一般的那种思考，即文化实践受制的程序、制度和管理条件——简言之，可以从理论上恰当地理解为政策的关系网络——实质上比这类实践的符号属性更重要。因为正是这类属性借助这些条件体现的“多元决定”，在某一特殊环境下，确立了与特定种类文化实践有关的人或市民形成的区域，以及作为发达技术的组成部分这类文化实践用以达到特定效果的方式。因而，只有赋予这类思考以一种方法论的优先性——而不是依赖文本或活生生文化的更直接可感知的性质——文化研究才能像马克思向我们提议的那样，在思想上占有“真实的具体”。

同样地，应当在实践理性的层面上处理被赋予实质性和方法论的优先性的事物。在文化主要被当作表意领域的地方，通过新的途径为参与者和使用者提供动力或文化资源，以这些新方式进行的文化实践批评，通常看起来既是文化政治的起点又是它的终点。然而如果我的分析有效，情况就并非如此。政策关系领域，正

如我刚才概括的那样，提出了排他性的批评政治所不能提出的政治问题。同样，如果不考虑一种特殊的批评政治出现和产生效果的政策关系领域，人们就无法预测这种特殊批评的政治。瓦尔特·本雅明（1973）曾经说过，向任何文学作品提出的关键问题并不在于它如何直接面对当时的生产关系——是支持这些生产关系还是渴望进行革命来推翻它们——而是要问作品在生产关系内部采取何种立场（87）。为了使这种观点适应我本人的目的，我的意思是，针对文化政治提出的关键问题包括：它在一种特定的文化技术内部采取什么立场？它的所作所为会对那种文化技术发挥什么影响？它将为那种文化技术指出什么新方向？这样说也就是开始思考表现为行政规划的一种政治可能性，也就是去思考一种目的在于产生知识的文化研究，而这种文化研究则有助于这种规划的开发，而不是永无止境地想方设法去组织主体，而这种主体们只是作为其自身修辞产生的幽灵般的效果而存在。

## 超越霸权

我过后再来谈这个问题。然而，在此之前，我想将迄今提出的要点与我一开始所说的有关葛兰西式分析在文化研究中的局限性联系起来。显然，我的观点大体上表现出福柯式的分析形式倾向<sup>①</sup>。然而，通过援引葛兰西关于资产阶级国家教育和道德功能的

---

<sup>①</sup> 然而并不是毫无保留的一个。强调权力关系具有多元性和分散性的倾向，尽管对于所有权力都源于国家这种观点而言，这是一个有用的纠偏办法，却常常倾向于过早地抛弃国家理论。忽略了在某些方面通过国家来协调不同的权力关系场域的功能，忽视这些方面常常导致统治性的不同场域的自主性被毫无限制地夸大；犯了从没有必要协调的立场转向根本不协调立场转变的错误。这类观点经常与福柯本人的论述产生冲突，尤其有悖于福柯的这种论点，即尽管并非所有权力关系源于国家，但是国家“将使自己能够发挥作用的全部权力关系符码化”。

历史的独特看法，我同样清楚地阐发了一些历史要点。在提出这些观点时，我没有利用葛兰西的谱系，这旨在表明——尽管葛兰西式的分析对于文化研究无疑是极为重要和富有成效的——我们现在不得不承认，按照葛兰西传统所能进行的文化研究确实存在局限。

其部分原因在于，人们想方设法要把葛兰西的霸权理论与设想与后现代主义和话语理论的方方面面调和起来，而这种努力却把葛兰西式的问题排挤出来。在我看来，由此产生的论述存在深刻的自相矛盾，特别是这些论述表现出的自由论倾向，在政治上是有害的，欧内斯特·拉克劳和钱特尔·墨菲对葛兰西著作的理论挖掘表明，构成葛兰西式霸权观念基础的许多假定——把阶级作为社会生活和政治生活的协调中心的角色——既在理论上无法证实，在政治上也不能应用<sup>①</sup>。

然而，我想起了与葛兰西式问题联系在一起的一个相当棘手的难点：它使我们过于自动地投入政治活动之中——因为它认为所有的文化活动必然都与争取霸权的斗争联系在一起——无论应用到什么领域，这种政治活动本质上都是相同的。结果，文化研究中的葛兰西式分析往往对制度持冷漠态度，未能充分注意在区分文化技术时产生的特定政治关系和预测形式的那些思考。

我举一个例子。葛兰西式把现代国家视作教育者的观念，大体上容纳了我所说的大部分——但并非全部——有关文化与管理关系的内容。此外，这种视角在很多方面有效地说明了这些文化技术——我想到了公共博物馆——它们的形成与现代国家——人民

---

<sup>①</sup> 见拉克劳与墨菲（1985）。在这部著作中，同在斯图亚特·霍尔（1986b）和狄克·海波第齐（1988a）的著作中一样，被选择的后现代主义的某些方面被并入葛兰西式的框架中，随之而产生的不和谐（尽管是源于拉克劳和墨菲自由主义的一种不同的政治抗议的不和谐）同样严重。我曾经在别的地方讨论过这方面的问题：见贝内特（1990a）倒数第2章。



关系观念的形成有着密切关系。邓肯和沃拉克（1980）曾不无裨益地指出，在某些方面，作为显示权力的工具的博物馆受制于早期管理皇家收藏品的另一些原则。因为博物馆的特征在于利用修辞将公众——被设想为市民的公众——纳入博物馆自身显示出的权力形式。然而皇家收藏的肖像都用来证实王侯们的显赫成就和权力，这样一来就把观照者置于从属于高贵权力的臣属关系之中，而公共博物馆通过指称他/她为“公民，因而是国家的股东”（457），从而确立了观照者与权力的一种新关系。也就是说，公共博物馆充当一种传递王具，为现代民主体制之下的公民呈现一种就像属于他们自身的权力。

这样，通过把观照者置于博物馆表现的权力之间的共谋关系之中，博物馆被看作是葛兰西思想中人民和国家关系的范例，当把霸权的现代形式和纯粹的支配相区分时，他提到了利用修辞调动“人民”来支持道德、文化和知识领导权计划<sup>①</sup>。尽管我无意反对这些观点，但是指出它们的局限性同样重要。我在此集中探讨两个方面，尽管它们是同一观点的两个方面：无论就一般说来将博物馆看作霸权机器这种观点多么有用，它却不能将博物馆特有的特定政治形式理论化，也不能在实践上有效地与在博物馆政治内部操作的实际力量（agents）发生密切关系。

就所论的第一个问题而言，影响博物馆的两种最典型最独特的政治需要源于自公共博物馆诞生之日起就刻写在它的制度内的两个矛盾<sup>②</sup>。第一个矛盾表现在，一方面，博物馆作为集体拥有文化财产的王具，它有责任使它的资源让所有可以算作公民的人平等自由地使用，另一方面，博物馆实际上充当了区别人口的工具。

---

① 在论述博物馆历史特性方面，实际上我充分利用了葛兰西的著作。见贝内特（1988a）。

② 试图更充分地识别和概括博物馆的政治理性产生的后果，见贝内特（1990b）。

虽说在理论上博物馆是民主的，向每一个人都开放。换言之，博物馆事实上被证明是发展社会区分惯例极有效的技术。在19世纪以及当代语境下，资产阶级和布尔迪厄所说的“统治阶级中受支配的少部分成员”凭借这些惯例寻求表现趣味原则和行为举止的方式，而这些趣味原则和行为举止的方式象征性地维护他们与大众阶级中非统治者之间的界限<sup>①</sup>。因此，正是博物馆在理论和实践之间产生的这种张力解释了一种博物馆占有政治的出现——这种政治活动就是无休止地也不可能终止地要求博物馆创造出为公众所使用和占有的更民主的形象。

不言而喻，这是特别针对公共博物馆提出的一项政治要求。私人博物馆或者其他展览机构则缺乏显示和促进这项要求的条件。制约着博物馆内部的再现实践政治要求的某种再现比例原则，也属于这种情况，即不同群体的文化在博物馆内应该得到同等再现，要么根据他们自己的主张再现，要么根本就不再现（“不要将我们包括进去”这种观点支配着土著居民向澳大利亚博物馆提出归还文化财产的要求）<sup>②</sup>。这是由以下这种矛盾造成的，一方面，再现空间的塑造是与公共博物馆的构成原则是相联系的——公共博物馆的目的在于讲述人类的经历，因此体现了一般的人类普遍性原则——而实际情况却是，从这种观点出发，任何特定的博物馆展出都有可能被认为存在不足，这是由于它对性别的、种族的、阶级的或民族的排斥原则和偏见造成的。正因为在这方面塑造了一个无法得到满足的再现标准——人——博物馆本身才引发出对它无休止的批评。因为按照这个标准，任何实际的再现都不能说是充分的，可以认为，博物馆的每一次展出都需要某种形式的补充，

---

① 见布尔迪厄（1984b）。

② 就目前土著对这些事物提出的要求做出明确而有影响的论断，见傅米叶（1989）。

从而产生了一种不可阻挡的再现政治，在并非以人类普遍性原则为基础的以前的收藏中——例如皇家收藏或古董储藏——这种再现政治是令人难以理解的。

当然这些只不过标志着不同文化技术焦点恰当的谱系，对标志着其特点的当下构成和功能特征的政治理性的说明。尽管如此，前面所说的内容已经足以证实我在这里提出的一般观点了。因为霸权观念所意味的那种政治类型——例如重建博物馆的再现实践以便促进反霸权的对立主体的出现——并没有提供与那些特定制度和话语状况联系在一起的方式，这些特定状况包含来自内外对博物馆施加的政治压力，决定了具有明显影响博物馆实践能力的那些力量（agents）的可以测量的形式。

### 与意识形态国家机器(ISAS)的对话

我们由此论及所论观点的最后部分：如果说，在把特殊的文化技术功能所特有的政治冲突和关系形式加以理论化的方面，葛兰西式视角的能力是有局限的，那么它们在促进实际上的政治形式的发展方面也同样具有局限性。这些政治形式在那些文化技术形式内部影响能动者的行动。最后，这就提出了我先前提到过的能动作用（agency）问题，而用布莱希特的话提出这个问题也许不无裨益，即仅仅写出真理是没有用的；他认为“人们不得不为别人和给别人写出真理；有人可能利用真理而有所作为”（转引自斯拉特，1977）。当然，布莱希特在这里指的是无产阶级。在葛兰西看来，它指的是被认为处于从属地位的总体社会力量的“人民”，他们汇入一个临时统一体，通过以修辞和话语为主要手段表述的政治集结在无产阶级周围。对文化研究中后葛兰西阶段来说，布莱希特的“有人”应当指的是一切从属社会力量的整体，比之他们自认为抵抗的同样在修辞上建构的权力集团，他们还没有集结

在无产阶级或任何其他特定的社会力量的周围，而在修辞上为自身夺取霸权。

然而，如像巴里·辛得斯（1988）所认为的，即便社会阶级也不可能被理解为能动者（agents）——也就是说，正像他界定的那样，他们不能被理解为能够决策并将其付诸实施的实体——很明显，无论是葛兰西式的还是后葛兰西式的对“人民”的解释，都不能符合这条检验标准。人们会发现，无论是阶级还是“人民”——在这个问题上，还有种族和性别——都不是明显活跃在博物馆政治领域内部的能动者。人们易于发现的当然是代表阶级或大众利益的主张，这些主张很可能是各行各业有影响的社会代言人（agents）们提出来的——博物馆批评家、妇女遗产与博物馆协会等局部压力团体、管理委员会、设计师团体、博物馆长，有时候甚至是由董事会等提出来的<sup>①</sup>。有些人还能指出，这类代言人打算在哪些方面将阶级、种族或性别作为他们的目标，意思是说，他们有意促成蓄谋已久的行动有益或有害地影响特定阶级、种族或者性别的生存状况。不过，尽管“阶级”和“人民”以及一些类似建构无疑既作为特定政治方案的目标又作为再现而真实存在，这些再现贯穿于社会能动者的说服策略，但它们自身却不是这样的能动者。

这肯定不是据理反对政治过程的那些修辞方面，这些方面想方设法促使处于同一社会地位的人们拥有共同的观点，或在不同的从属社会群体进行的政治斗争中组织同盟军。它也不反对以阶级、或妇女、或黑人、或这些人特定的结合为目标的、致力于改善他们的生活环境的各种政治行动。它所反对的是使得政治进程的这两个方面得以施行的方式，和把它们相互联系在一起的方式，这些方式预示了一个统一的阶级、性别、民族或种族作为社会能

---

<sup>①</sup> 妇女的遗产和博物馆，有关作品的细节见 G. 波特（1988）。

动者的产生，并为这种产生铺平了道路，这个社会能动者很可能最终从政治上在完成使他自身得以产生的过程中，采取决定性的行动<sup>①</sup>。这恰恰是因为，促动这些政治进程的政治计划和建构在很大程度上阻碍了更独特和更直接的政治设想和行动的发展，而这种政治设想和行动却有可能改善所论各种因素的社会状况和其他可能性。向大多数文化理论的虚幻能动者招手的马路上充满了已经错过过去的政治机会。

我回忆布莱希特的实用原则的目的在于表明，一种需要，必须更审慎、更详尽地计划，知识应该怎样和在哪里显现才能保持其重要性。福柯（1981）曾经辨识出，他所关注的内容就是我们通过特定真理管理制度的生产和流通而受支配和支配自身的方式，这些管理制度是在不同的社会约束领域内以特定方式组织知识和行动之间关系。根据这种观点以及根据我先前提出的观点，即，需要把文化领域看做管理构成的，来应用布莱希特的原则，就等于表明对文化理论和政治形式的需要，本身涉及到知识形式、功能性真理的形式的生产和定位，这会具体地影响那些独立实体的议事日程、计划和程序，这些实体就是人们认为在相关文化领域内部操作或与之有关的能动者。

这可能有多种含义。可能指服务于特定文化行动群体的细致

---

<sup>①</sup> 因此我的立场与斯图亚特·霍尔的看法产生冲突，他的看法体现在本次会议的发言中。他认为，文化研究应当致力于以“仿佛”为模式的有机知识的生产——也就是说，阶级、种族或性别的社会运动仿佛以使有机知识的功能为人所理解的形式而存在。在我看来，这似乎是一种与“新时代”相关联的方式，这种方式对新时代的新意几乎没有认可，因为，它过于明显地掩盖了对旧时代政治逻辑的渴望，这表现在它想要恢复完整主体这一强烈梦想，而主体的完整性正是产生这些主体的历史过程的产物。此外，将这种功能归因于过去是、现在仍然是以学术为主要基础的知识计划，表明了对它与其真实生存状况之间关系的误认程度，而这种真实生存状况只能被描述为意识形态的。

和集中的工作。可能指计划在特定文化制度内操作程序和政策过程内部进行更多的战略干预的知识工作。可能指用以使某些问题变得可见的艰难的统计工作，这种艰难的统计工作以某种方式使这些问题在政治争论的层面上出现或影响决策进程，以促进能够提出这些问题的行政管理程序的发展。可能指为私人公司提供这类信息。然而，有一件事情是肯定的：这将意味着与过去被称为意识形态国家机器的东西交谈或共事而不是一开始就否定它们，也不是当它们似乎证实人们最可怕的功能主义预言时，以一种自我实现的预言批评它们。

我必须承认，与其他为文化研究的不同未来可能将我们聚集在一起的号角相比，这些并不是令人陶醉的前景：在后现代主义走向毫无节制之前，或者像猎犬那样在最不可能想到的地方搜寻颠覆实践的机会时，也许还需要与后现代主义进行几年的激烈战斗。然而，在此我认为，只有通过使用那些通过置“政策”于文化研究之中而产生的补救办法，文化研究才能确实脱离那些庸俗形式，在一些地方，这些庸俗形式已经成为文化研究的主导，尽管同时也抵制那些争论的诱惑，其难以用语言形容的复杂性的故作外表使这些争论成为实际思考的致命陷阱。

（赵国新 译 罗钢 校）

## 人民的“真实”世界：来自通俗艺术的例证——《派格报》

理查德·霍加特

对人类状况的缜密细节产生无以复加的兴趣，是理解工人阶级艺术的第一个起点。首先，工人阶级的艺术基本上是一种“展示”（而不是一种“探索”），是对已知事物的一种表现。它起始于这样一个假定，人类生活本身是引人入胜的。它不得不处理可以认知的人类生活，不得不以图象为开端，不管它可能变得多么奇诡怪诞；它不得不由几条简单而严格的道德准则来加以巩固。

这就是《汤普森新闻周刊》的魅力的源泉，一种亲切备至的家庭魅力。就是这一点，决不是趋炎附势，使带有中产阶级背景的广播连续剧在工人阶级中间流行开来，因为这些连续剧每天反映的是日常生活的细节。就是这一点有助于确证最流行的报纸上的新闻报道属于下层社会想像或虚构的作品。工人阶级特别喜爱的那些读物、星期日漫谈类报纸、休闲类报纸，从整个不列颠群岛殚精竭虑地收集所有能找到的合适的材料，这对几乎全体成年的工人阶级都有吸引力。诚然，无论是在新闻报道中还是在故事中，他们的兴趣通常因“惊奇的”因素而增加——撞倒了一位非常“普通的”女孩子的男人竟然是一位电影明星；一位有吸引力的年轻寡妇原来已用砒霜除掉两个丈夫，把他们藏在地窖的石板

下；而且人们轻易就认为最流行的文字属于“惊奇的”类型。一个人首先应该想到是照相式地详细描述方面；关键下是暗示逃离普通生活，而是假设普通生活本质上饶有趣味。最初，人们把重点放在人和细节上，不管有没有“使人振奋”的犯罪、性或眩人眼目的东西。德·鲁蒙特说起无数人（尽管他心目中尤其是指中产阶级）“生活于一个浪漫的氛围中，在这个氛围的浓雾中，激情似乎是最高的考验”。我们会看到，在工人阶级文学中也有很多支持这一观点的东西。但对于长期存在的真正的工人阶级出版物来说，它们并不是最重要的东西。对于这些出版物，激情并不比稳定的家庭生活更有趣味。

英国广播公司的一些节目强调这一点。注意“家常”节目是怎样流行起来的——不仅仅是类似于《家中贵客》（“邻里和睦”这样的节目），也不仅仅是类似于《戴尔太太日记》、《射手》、《休格特一家》、《戴维森一家》、《格罗夫家》、《哈格里夫斯一家》这样的家庭连续剧和特辑；还有通常由许多节目组成的真正普通的家庭栏目，这些节目只是靠这个事实连在一起的，即它们都是描写普通人的普通生活的，就像比较过时的报纸一样。在我心目中有一些节目，像威尔弗雷德·皮克尔斯的《试一试》和理查德·丁布尔比的《走自己的路》。它们都没有特定的形式；它们不称道音乐厅意义上的“艺术”或娱乐节目；只是“把人表现为人”，并乐此下疲。这些节目也是如此：它们仍旧利用描写工人阶级生活的音乐厅“喜剧的”传统，像诺曼·埃文斯的《越过花园的墙》和阿尔·里德的绝妙的速写；没有必要为了成功而把节目搞成专业艺术的形式，如果节目是真正家常的、普通的，它就会使观众兴趣盎然，大受欢迎。

我曾经指出，一些杂志——例如，主要是工人阶级妇女阅读的那些杂志，通常被说成“《派格报》之流的杂志”——仅仅提供纯粹的幻想和情感，这一点已成共识。实际并非如此，在某些



方面，真正的工人阶级杂志更中意于较新的风格。它们在某些方面还嫌粗糙，但通常不仅于此；在其所迎合的这个群体中，它们仍有感受过生活肌理的感觉。我会把它们当作“较传统的杂志”来谈，因为它们带有《派格报》的传统，反映出工人阶级较陈旧的生活形式：事实上，大多数在现有的题目下都已有10年与20年之久了。

几乎所有节目都是由三个大的商业组织制作的：集团出版社、纽恩斯集团与汤姆森和伦格公司。但是，作者与插图画家看来对读者的生活和态度有着深刻地了解。人们惊奇于出版商零打碎敲地从外部吸取了他们的很多材料，正如诺丁汉袜商曾经做过的那样。大部分材料是传统的——反映出读者的态度；但那些态度决不像人们最初可能想的那样荒诞不经。与这些报纸相比，最近载于头版的一些观点就像年轻精明的儿子的观点，他头脑灵活、迎合新潮流，却生活在伤感的、迷信的和守旧的母亲身边。

这些旧杂志通常因其纸张而得以辨认，这是一种质地粗糙的新闻用纸，往往有一种气味——现在能强烈地勾起我的回忆，因为这气味也就是陈旧的童年时期的杂志与连环漫画的气味——是轻微有些潮湿的东西和真菌的气味。也可由内部的版面来辨认，上面往往只用几种字体；也可由通常“单调乏味”的封面来辨认，封面，在有限的范围内显示粗犷的色彩——几乎完全是黑色的，有蓝、红与黄等强烈的色调却鲜有中间色。常常每本卖三便士，题目包括《秘密》、《红星周刊》、《幸运星》（现已与《派格报》合并）、《奇迹》、《神谕》、《魅力》、《红字》与《银星》。它们主要是为青春期少女和年轻的已婚妇女而设计。因此，《红字》的读者中有三分之二的人不满35岁。也有些针对年长读者的杂志。它们各自的读者人数在33万至75万之间，大多数超过50万。会有很多重复订阅的人，但是读者总人数已相当可观，几乎全部是工人阶级。

在版面上，也都很相似。所有廉价的小丛书的封底上、最后几面正文页的大部分都有很多广告。封面、前几面正文页通常没有广告。彩色封面之后，内封一般留给正规的社论，或者是主要的连载故事，或者是该周“完整的戏剧性长篇故事”。整组杂志中，广告规律地出现，宣传很小范围的商品。一些化妆品依然利用贵族来作宣传，配以贵妇人为参加舞会装扮已毕的图片。同一种的病症屡屡出现于医疗专利的广告上，草率的读者可能由之而得出这样的结论，英国工人阶级生来就便秘、“神经质”。残疾往往使一个女孩子在舞会上受人冷落，有很多广告宣传称对此回天有术。“科学家告诉我们的”就是一个方法，但是，其先例“吉普赛人告诉我们”这种说法仍然举目可见。因此，时而也有深奥的印度补救办法——“很多年前约翰逊夫人在孟买时就从印度保姆那里得知了秘方。自那时起，数千人就有理由高兴地对她的秘方深信不疑。”有针对已婚妇女的洗衣粉的广告，有治疗头痛的药粉的广告，或儿童用加利福尼亚无花果果汁的广告。但是，一般而言，假设已婚妇女读者还算年轻，足可利用化妆与洗发香波以与未婚妇女一争高下。邮购公司为更年轻的妇女作别致的高跟鞋、尼龙内衣的广告，为年长的妇女作紧身胸衣的广告。对于所有群体，尤其是稍年轻而又少有余款的已婚妇女，似乎有大型的广告（这些杂志中很多是大幅的广告）邀请她们做代理人，以代理一个大的服装俱乐部或者普通信用卡俱乐部。这些俱乐部数量激增，主要来自曼彻斯特地区，通常代理人每卖出一镑可得现金两先令，这真是内容丰富的商品目录和免费便条用纸。

故事组成正文页的主体，也有正规的和应时的特别报道点缀其中。没有政治策略、没有社会问题、没有关于艺术的任何东西。这不是大众报纸的世界，因为大众报纸仍旧声称随时报道新闻；也不是那些妇女杂志的世界，因为妇女杂志偶尔倾心于“文化”。在一个闻名遐迩的电影名星的签名上、在一些朴素的家庭暗示中，常

常有美的意味。就个人问题而言，有来自“姨妈”或者保姆的半页建议——这类事情被嘲笑为“玛吉阿姨的建议”；事实上，它通常是非常明智的。尽管果真如此，我不是说从来就有一种严格的道德气息。但是其建议在操作上一般是实用的和合理的，谁的问题超乎记者的能力之外，询问者便会被告知去看医生或去一个咨询协会。也有一块占卜版面，它以星座或出生日期为基础。

故事可以很容易地被分为连载故事、本周完整的长篇故事与短篇故事（也许仅有一页长）。长篇故事与连载故事常常设置令人惊奇的悬念，例如一个年轻人被证实真正拥有财富或者一个女孩子发现她赢了一场选美比赛，尽管她一直认为自己像简·爱一样长相平平。这尤其见于连载故事中，连载故事必须是“戏剧性的”，逐周刊载悬念丛生、令人震惊的结果。因此，它们倾向于描写所谓狂暴的激情与凶杀事件。有一些潇洒的男子，放荡不羁，通常取名叫雷夫。但是更为有趣的是“迷人的骚狐狸”耶洗别的故事，正像大多数刊物预告宣称的那样。这些妇女立足于地方城镇，隐匿了她们有“一个可怕的未来”或者“一个可怕的秘密”存在于一百英里之外的从前的家中。她们把漂亮的年轻姑娘绑在船舱的箱子里翻下船，杀了她们，因为她们追求的那个男人被这些女孩吸引了；或者她们把电水壶变成一个致命武器：“她看起来并不邪恶——然而，她的风采倒像一个诅咒”——“这个女人是最美丽的天使，是魔鬼自己塑造成的典范。”

反对这种文学的强有力的例子，为人所熟知。我不打算轻易谈论这种情况。人们应该记住它适用于所有阶级的通俗文学。一个人已经讲述了令人胆战心惊的邪恶和罪行的故事之后，还有更多的话要说呢？一个人能将 these 故事与一般的通俗作品区分开来吗？丹尼斯·德·鲁蒙特指出，这种通俗小说，尤其是在为中产阶级而创作时，通常设法采用双向方法，尽管恶棍事实上从未得胜，他们在感情上却获得成功。例如，如果不贞的爱情是主题，这

些小说就暗示了情感的背叛。他们“坚持爱情的链条不可废除，从精神的立场暗示情妇对于妻子的优越性”。“因此”，德·鲁蒙特先生继续说道，“婚姻制度很坏，但是那没关系……因为中产阶级（尤其是在欧洲大陆上）熟谙这个制度不再以道德或宗教为基础，而牢牢地依靠经济基础。”德·鲁蒙特先生也强调对爱情/死亡主题的迷恋，对不贞的恋爱关系的迷恋，这种恋爱关系仅能在死亡中找到某种解决方法。

这种故事和大多数这些“老”杂志中“令人毛骨悚然的”故事之间看来有一种差别。这里看来极少有明确假设的情感背叛；惊险的效果之所以发生，是因为恶棍在冲击——“袭击”——一些东西，这是被置于个人激情的关系之上、关系到家庭与婚姻生活的完美意义上的重要的东西。因此，这里没有爱情/死亡主题，因为那个主题往往全然毁掉积极而又实际的家庭/婚姻主题。这个恶棍引发了一种通奸关系，看来很有趣，这不是因为他享受被禁止却渴望得到的关系，而是因为他攻击了被认为是非常重要的一切，这是令人震撼的一击。他是一种可怕的人，而不是一个伪装的英雄。不像德·鲁蒙特先生所描写的那种更为复杂的文学里通常发生的。这个恶棍在感情上没有获得成功。事实上，这是一种极其简单的文学。

然而，更为明显的是这些故事不同于后来的很多性与暴力故事，不同于连载于某些报纸周末版的那种故事。这些故事中强奸或者暴力事件发生时，作者试图表现一种温和的激情，接着就使整个故事陷入到空洞平庸的道德之中。它们甚至与两先令一册的、描写性与暴力的中篇故事相去甚远。它们根本不表现性刺激的场面，也不进行旨在刺激性的描写；我想这不仅是因为妇女通常不像男人那样对那种刺激作出反应，也因为这类故事属于另一个世界。工人阶级妇女杂志中的故事既不属于中产阶级世界，也不属于较现代的周末版报纸范畴，也不属于最新的中篇小说范畴，甚

至更不属于这样一个环境，即违法的关系能被称作“有趣的玩笑”，称作“精明”或“进步”的环境。如果一个姑娘在这里失贞，或一位妻子与人通奸，你就会听到，“那天晚上，我就这样堕落了”，或“我犯下了滔天大罪”：尽管显而易见有一种令人惊奇的兴奋，但你会感到堕落与罪恶的意义也是真的。

读过很多这类故事之后，最强烈的印象就是它们非同寻常地忠实于读者生活的细节。短篇故事与连载故事或长篇故事占的篇幅一样多，短篇故事看来主要是忠实地记叙普通生活中有趣的或令人担忧的琐碎事件。连载故事可能突然介入到出人意料的浮华世界中去，这个世界仍被称作“英国富丽堂皇的家园”，或者可能表现一个印度王公或阿拉伯酋长：但是通常这个世界是读者生活的世界，故事用相当精确的细节来描述这个世界，在这个世界也有适量的犯罪——如当汤普森夫人被怀疑入店行窃等等。我打开《银星》：在前面内封页上，完整的长篇故事《耻辱的信》开始了：

斯特拉·凯拉开 15 号大门的门栓，前门开了，母亲不安地招呼她。

“你回来这么晚，出了什么事？”她低声说道，“记着买香肠了吗？噢，好闺女！”

斯特拉看了看母亲红润的面庞和上好的花围裙。

有客人！她正急匆匆要把好消息告诉他们大家的时候！不得不沉住气了。

典型的一份《秘密》每周刊出的诗是《母亲夜出记》，是关于父母每周看一次电影的事：“星期一晚上，在 3 号，父母在匆匆忙忙地喝茶。事实上，可怜的父亲刚刚准备好，母亲就催促道，‘弗雷德，快点！’”

《神谕》的后边有一篇短篇故事《英雄回乡》，是这样开篇的：

“小百货店在雷珀路拐角处，大多数妇女都在那儿买东西。她们已听厌了博色姆夫人情人的故事，但是她们不能这么很坦白地告诉她，因为在紧急时刻她那么乐于助人有求必应。”《幸运星》的一篇微型故事这样开始：“莉莲·韦斯特膘了一眼厨房墙上的钟。‘天哪，’她想，‘这些天家务事我干得多快啊！’”接下来说，在她决定独自离开已婚的儿女，不至于再为麻烦的家务琐事操心以后。她意识到人们仍旧那么需要她，就发现了新的幸福。另一篇故事开头是这样的：“玛丽是一位普通的女孩子，在一家工厂里做一份普通的工作，”这概括了几乎所有这类故事的开头。

插图有助于营造相同的氛围。一些更新的杂志擅长于用快拍照相机摄制的照片做插图。“老式”杂志仍旧使用风格简单的黑白图画。尤其在较现代的出版物中存在着非常复杂的黑白线条画。与它们相比，在一些地方报纸中还能发现当地人绘制的漫画，这些漫画属于三十年前。因此，这种情况与大多数图画一起存在（连载故事或完整的长篇故事的主要插图有时是个例外）；他们在形式上并不巧妙，细节上几乎完全不够浪漫化。女孩子通常是漂亮的（除非甚至一个长相平平的女孩子都能找到好丈夫），但是她们的漂亮并不迷人，工人阶级的女孩通常都是这样，不迷人却非常漂亮。她们穿着宽松的衬衫、工作服再配上裙子，或者舞蹈连衣裙。能够看到工厂的烟囱矗立在一个角落，大街上断断续续地立着灯柱，在烟囱后延伸下去；街上有公共汽车、自行车、当地舞厅与电影院。

这样贴近读者生活的细节可能仅仅是序曲，随后便展开一篇表现实现愿望的故事。这篇故事是讲述非同寻常的事，它可能发生在来自那个世界的人身上。有时，故事中的社会层次偶尔也逐步升级，因此人们能够感受到居住在别墅或上等住宅区有多么好。但是所发生的事情往往可能发生在任何人身上，环境就是读者生活的那个环境。

如果我们更仔细地读一读故事，立刻就会注意到不同于“脸谱式反应”的情况：每一种反应都有固定的表现。我浏览了一遍同类故事中对审讯的报道：它们众口一词、主人公的面部“因兴奋而紧张”、浑身颤栗；主人公表现了“钢铁般的控制力”并以“冷酷的表情”面对捕快；注视着主人公的女友“心急如焚”，“内心痛苦不已”。但是这意味着什么呢？这意味着作者使用陈词滥调、读者看来需要陈词滥调、他们没有通过语言探讨经验、实现经验吗？的确如此。但是我重申，这些首先是陈述：利用画面表现已知事物。它们的读者几乎不可能解决可称作严肃文学的任何问题；但还有更坏的东西，尤其是在今天。如果把故事当做对生活忠实但戏剧化的表现，其形式与价值已为人所熟知，我们可能发现询问故事展现的价值是什么会更有用。仅仅嘲笑这些作品，没有任何好处：我们首先需要欣赏的是故事在平淡中表现出来的稳固而亲切的生活方式。圣诞卡和生日卡上的诗可能就是这样。这就是为什么人们精心挑选那些卡片，通常是因为那上面的诗“动人”而“恰到好处”。这些故事描写的是一个有限的、纯朴的世界，以几种公认并信奉已久的价值为基础。它往往是一个幼稚而华美的世界，感情的迸发形成巨大的激情。但这些感情迸发的确在起作用，这不是一个腐败或虚伪的世界。严肃的作家为更复杂的读者发现今天使用词汇的难度，这是可以理解的。这个世界使用极为大胆的词语，而今，为更精明的读者创作的严肃作家已发觉很难再用这些词语，另外许多作家即使使用，也意识到不能让人发现自己在用。正如我在另一场合谈到的那样，它使用种种意义上的“罪”、“耻辱”、“犯罪”、“罪恶”之类的词语。它完全接受并把这样一种观念作为其主要的参照点，即以爱、忠诚和快乐为基础建立的婚姻与家庭是一个妇女生活的正当目的。如果一个女孩“有了罪”，这不表示这个女孩背叛了自己而有罪，像另一范围的作家协会认为的那样，也不表示缺乏人际关系和社会关系之外的某种关

系，而是表示她毁掉了建立一个像样的家庭的机会，这补充了我前面在伦理上强调工人阶级的信仰时所说的话。这类连载故事的一个较为普通的结局就是这个女孩要么再找一个负责任的男人并嫁给他，要么就是找另一个男人，他尽管知道一切，但准备娶她、做那孩子的父亲并爱她们。人们可以欣赏那些不堪信任的“另类女人”的力量，她们是破坏家庭的邪恶女人，这类女人着手毁掉现存的婚姻或正要开始的婚姻。但，即便那心猿意马的男人要破坏婚姻，他也会获得短暂的救赎：因为在婚姻破裂之前，他遵奉的是教规，而非赋予荡妇的权力。

惊险故事提出一些大胆的缓和方式，以突出对抗这种基本格式，惊险故事不可分解地与这些缓和方式相联系。我不认为惊险故事促使读者模仿，或者常常使读者梦到这些惊险事件，其方式令人作呕。这些故事与其生活之间的关系，就像风筝与坚实的地面一样，都是从这个地面起飞的。普通生活的基本方式在所有杂志中把生活的经纬织进连载故事和短篇故事中。这就是主要构思的方式。

不要因为某个朋友离开了你，就破坏今天的气氛；不能说上帝剥夺了你的一切。生命太过短暂，不要生气，也不要伤心……

或者：

千百万桩琐事  
往往不知不觉地过去了  
这却组成了幸福

就人生观而言，实际上这依然是亨利·伍德夫人（《伊斯特·



林恩》、《戴恩斯伯雷山庄》、《希利伯顿夫人的烦恼》)、弗洛伦斯·L. 巴克利(售出一百万册的《玫瑰园》)、玛丽·科雷利的(《撒旦的悲哀》——对我姨妈而言是“古典作品”)、赛拉斯·K. 霍金(《艾维》、《她的本尼》、《他父亲》)、安妮·S. 斯旺(《分开的房子》)、或者鲁思·兰姆(《任性的受监护人》、《刁蛮的小姐》、《妻子还年轻》、《有思想的乔与他怎样得到名字》)的世界,并且也是很多其他作家的世界,其作品通常由宗教宣传册协会出版,作为奖品,分赠给主日学校的上流阶层。现在它正被更新的杂志所替代。顺便提一下,我想知道在苏格兰它是否在长时间地对抗更新的杂志:《人民的朋友》是一种非常普通而又有吸引力的周刊,每册三个便士。这种杂志仍在苏格兰出版;谢菲尔德的《电报周刊》是种相似的杂志,我相信,仅仅在几年前就寿终正寝了。一些“老式”杂志正试图创造新杂志的魅力,通常依靠夸大惊险故事的较陈旧的形式,借以保存自己。紧张、扣人心弦的新式连载故事在广告上宣传,利用大幅的插图,混合了老式的普通图片与新式的特写手法。

但是几种新式的杂志持续增加其已有的非凡的发行量。在很多方面,它们体现了和“老式”杂志相同的看法,尽管它们旨在吸引大量的读者,借以能与一个社会阶层相认同,这些新式杂志发表文章时相当精明,大概能够在家庭问题上比“老式”杂志提供更多的专业文章。“老式”杂志中有粗糙之处,摒除这些粗糙之处毫无遗憾。我没有强调这些特质,因为我关心的是展示与工人阶级生活更好的联系。但是在我看来,新式杂志的精明之处往往引申到它们的看法中,变化并不总是为了利益。精明容易变成花言巧语,这种杂志也强调金钱权威(新闻中,薪水或奖金数目填在人名后面的括号里),它更“着迷地”关注大众人格,比如工业巨头的同性恋妻子,或无线电和电影明星,也有嬉戏的家庭生活和相当顽皮或古怪的举止。

“用光纸印刷的杂志”旨在成功地吸引较年轻的妇女，这些妇女想变得精明、追赶时髦，不想落伍。“老式”杂志也许愿意赶上“用光纸印刷的杂志”，代价却是高昂的。它们大概还有足够多的读者，以维持旧的出版形式，并获得利润。我想，这种情况结束时，旧式杂志要么按照“用光纸印刷的杂志”的方向进行真正激进的变革，要么就是寿终正寝。

(王广州 译 丁泓 校)

# 文化分析

雷蒙·威廉斯

文化一般有三种定义。首先是“理想的”文化定义，根据这个定义，就某些绝对或普遍价值而言，文化是人类完善的一种状态或过程。如果这个定义能被接受，文化分析在本质上就是对生活或作品中被认为构成一种永恒秩序、或与普遍的人类状况有永久关联的价值的发现和描写。其次是“文献式”文化定义，根据这个定义，文化是知性和想像作品的整体，这些作品以不同的方式详细地记录了人类的思想 and 经验。从这种定义出发，文化分析是批评活动，借助这种批评活动，思想和体验的性质、语言的细节，以及它们活动的形式和惯例，都得以描写和评价。这种批评涉及范围很广，从非常类似于“理想的”分析过程，经过着重强调被研究的特定作品的过程（以阐明和评价这部作品为主要目的），同时对传统发生兴趣，并发现“世界上构思和写得最好的作品”，直到一种历史批评，在分析特定的作品之后，历史批评试图将它们与它们从中出现的特定传统和社会联系起来。最后，是文化的“社会”定义，根据这个定义，文化是对一种特殊生活方式的描述，这种描述不仅表现艺术和学问中的某些价值和意义，而且也表现制度和日常行为中的某些意义和价值。从这样一种定义出发，文化分析就是阐明一种特殊生活方式、一种特殊文化隐含

或外显的意义和价值。这种分析将包括总是被提及的历史批评，在历史批评中，分析知性和想像的作品与特定的传统和社会联系起来，但是这种批评也包括对生活方式中诸因素的分析，而文化其他定义的追随者认为这些因素根本不是“文化”：生产组织、家庭结构、表现或制约社会关系的制度的结构、社会成员借以交流的独特形式。此外，这类分析涉及的范围包括“理想的”重点，即发现某些绝对的或普遍的、或至少是高级或低级的意义和价值，中经以阐明一种特殊生活方式为主要目的的“文献式的”重点，一直到这样一种重点，它研究特殊意义和价值、目的不在于对它们进行比较以确立一种标准，而是通过研究它们的变化方式，去发现从总体上更好地理解社会和文化一般发展的某些一般“规律”或“趋向”。

在我看来，上述每一种定义都有价值。因为，不仅在艺术和知性作品中，而且在制度和行为方式中，寻求意义和价值、寻求创造性人类活动记载，看来肯定都是非常必要的。与此同时，在我们对过去许多社会和我们自己的社会的发展阶段的认知中，我们对保持重要交流能力的主要知性和想像作品的依赖程度，使从这些角度对文化进行描述，即便不够全面，至少也是合理的。的确可以这样认为，既然我们可以比较宽泛地描述“社会”，我们就能够将“文化”恰当地限制在这种比较有限的指涉中。然而，“理想的”文化定义的一些因素，在我看来也很有价值，它们鼓励保留宽泛的指涉。现在记录的许多比较研究结束之后，我发现很难将人类完善的过程与“绝对”价值的发现等同起来，就像平常所界定的那样。我接受了这种批评，这些“绝对”价值通常是一个特殊传统或社会的价值的延展。然而，如果我们不将这个过程称作人类的完善，人类的完善意味着我们努力的目标是一种已知的理想，而称之为人类的进化，以表示作为物种的人类的一般发展过程，我们就能够认出其他定义可能排斥的事实领域。因为，在

在我看来，特定个体在特定社会中发现的、社会传统所保存的、特定种类的作品体现的意义和价值，确实被证明是普遍的，即，当被人们所掌握时，它们在任何特定情况下都完全有助于发展人的能力，以便丰富生活、管理社会和控制环境。我们深刻地意识到以特殊技巧的形式，出现在医学、生产和传播中的这些因素，但是，显而易见，这些因素不仅依赖比较纯粹的知性学科，这些学科只有创造性地掌握经验才能产生，而且，这些学科本身，连同某些基本伦理前提和某些主要艺术形式，被证明同样能够被汇集成一种一般的传统，而这种一般的传统，通过许多变化和冲突，似乎代表了一条共同的发展路线。称这个传统为一般的人类文化，并补充说它只有在特定社会发挥作用、是由受到较多当地和临时系统的塑造的，似乎很有道理。

我认为，在文化作为一个术语而使用的过程中，意义和指涉的变化，不但必须被看做阻碍任何简捷和单一定义的一种不利条件，而且必须被看做一种真正的复杂性，与经验中的真实因素相一致。三种主要定义中的每一种都有一种重要的指涉，如果情况确乎如此，值得我们注意的是它们之间的关系。在我看来，任何充分的文化理论必须包括这些定义所指向的三个事实领域，相反，排除彼此指涉的任何一种特殊的文化定义，都是不完备的。因此，“理想的”定义试图将它描述的过程从它详细的体现和特定的社会塑造中抽象出来——把人的理想发展看做脱离、甚至对立于他的“动物本性”或物质需要的满足——在我看来，这种定义无法接受。此外，只从书写和绘制的记载中看到价值、将这个领域同人的其他社会生活截然分开的“文献式的”定义，同样不可取。另外，“社会”定义将一般过程或艺术和学术总体当作纯粹的副产品，是对社会真正利益的消极反映，在我看来同样是错误的。然而，无论在实践上有多大困难，我们必须将这个过程视为一个整体，即便不显著至少通过终极指涉，将我们的特殊研究与实际和复杂组

织联系起来。

我们可以从分析方法中拾取一个例子对此进行说明。如果我们分析某一件特殊艺术作品，例如索福克勒斯的《安提戈涅》，我们可从理想的角度进行分析——从中发现了某些绝对的价值，或者从文献式的角度进行分析——以某种艺术手段传达某些价值。无论从哪一种分析中都会得到许多东西，第一种分析指向尊崇死者的绝对价值；第二种分析通过合唱队与双重哀歌这种独特的戏剧形式以及诗歌具有的特殊的激情，表达了人与人之间某种基本的紧张状况。然而，很明显，无论哪一种分析都是不全面的。作为一种绝对的价值，对死者的尊敬，在剧中仅限于独特的亲属关系系统及其传统的义务职责——安提戈涅愿意为一位兄长而不是为丈夫做这一切。同样，戏剧形式、诗歌的韵律背后不仅有一种艺术传统、许多人的作品，它们不仅仅受到体验需要的塑造，也受到使戏剧传统得以发展的独特的社会形式的塑造。我们能够接受从我们最初的分析当中引申出来的内容，但我们不能继续接受这样一种看法，由于是引申出来的内容，所以尊崇的价值或者戏剧的形式及特殊的诗歌，只有在我们赋予它们的语境下才有意义。通过这类内容浓缩的例子来认识尊崇，已超出它的语境，进入到人类意识的普遍发展之中了。戏剧形式超出了它的语境，在许多不同的社会中成为主要的一般戏剧传统中的一种因素，戏剧本身作为一种特定交往形式超越了塑造它的社会与宗教，并可能被重新创造，以便直接向想像不到的观众述说，这样，尽管我们不能抽象出理想的价值或特定的文献，也不能把这些都归结在某一特定文化自身的术语之内进行解释。如果我们在任何一种实际的分析当中研究真正的关系，我们便认识到，我们是在一个特殊的例子当中研究一个一般的组织，而在这个组织之中我们又无法从中抽象出或分离出一种因素。认为价值或艺术作品在不参照它们得以表现的特定的社会情况下是可以充分进行研究的这种看法当然

是错误的，但是，认为社会的解释是决定性的，或者说价值与艺术品不过是副产品的看法也同样是错误的。因为我们意识到了艺术作品或价值是如何受到它们从中得以表现的整个背景的深刻影响，我们就习惯于用一种标准形式去询问和这些关系有关的问题：“这种艺术与社会有什么关系？”但是，在这个问题中“社会”是一个貌似有理的整体。如果艺术是社会的一部分，那么在艺术之外，就没有一个坚实完整的我们以问题的形式承认其优先性的整体了。艺术作为一种活动，同生产、贸易、政治、养家糊口一样，就在那里存在着。为了充分地研究它们之间的各种关系，我们必须积极地去研究它们，把所有的活动当作人类能力特定的同时代的形式来看待。如果我们从这些活动中抽出任何一种，我们就能看到，有许多其他的活动以各种各样的方式，按照整个组织的性质，从这种活动当中反映出来。似乎同样可能的是，我们能够区分出为某些特定目的服务的任何特殊活动，这一事实表明，没有这种活动，当时当地的人类组织的整体就不可能实现。因此，艺术显然与其他活动相关的同时，可以认为它在以那个组织的措辞表达那个组织内的某些因素，而且那些因素也只能以这种方式表达。这就不是把艺术与社会联系起来的问题，而是在不承认我们选择抽象出来的任何一种活动具有优先性的情况下，研究各种活动以及它们之间相互关系的问题。正如我们经常遇到的那样，如果我们发现了某一特殊的活动开始彻底改变整个组织的时候，我们还不能说其他的所有活动一定与这个活动有关；我们只能在变化着的组织内部去研究各种特殊的活动以及它们之间的相互关系受到影响的方式。进而言之，因为这些特殊的活动要为变化着的、有时是相互矛盾的目标服务，我们必须去寻求的那种变化则很少是一种简单的变化：持续、调整、无意识的吸收、积极抵制、替代性的努力等因素通常都要出现在特殊的活动与整个组织当中。

从文献角度分析文化极为重要，因为它能产生它从中得以表

现的整个组织的特殊根据。我们不能说我们了解社会的一个特殊形式或时期，也不能说我们将看到它的艺术和理论如何同它联系在一起，因为在了解这一切之前，我们的确不能宣称自己认识了社会。这是一个方法问题，这里提到它是因为，许多历史实际上都是在这样的一个假定基础上书写的，即社会的基础，它的政治的、经济的和“社会的”分类构成了核心事实，而艺术和理论可以从中得以引证作为边缘性说明或“对照”。在文学、艺术、科学、哲学等学科的历史中，这个过程被利落地颠倒过来了，当这些学科被描述成按它们自身的规律发展的事物时，一种被称为“背景”的东西（在普遍的历史上居于核心的东西）也被概述出来了。显而易见，在概述讲解时选择某些活动加以强调是必要的，在暂时的分类中去追寻发展的独特线索也是完全合理的。但是文化史是从这类独特的工作中慢慢地积累而形成的，只有当积极的关系被重新建立起来，所有的活动都受到平等对待时，编写文化史才是可能的。文化史肯定大于这些特定的历史的总和，因为这些特定历史之间的关系、整个组织的特定形式才是它所特别关注的。我则愿意把文化理论定义为是对整体生活方式中各种因素之间的关系的研究。分析文化就是去发现作为这些关系复合体的组织的本质。在这个语境之下分析特定的作品或体制，就是去分析它们的组织的基本种类，分析作品或制度作为总体组织各个部分而加以体现的关系。这类分析中的一个关键词是模式：任何有用的文化分析始自于发现一个独特种类的模式，总体的文化分析所关注的正是这些模式之间的相互关系，这些模式有时揭示出迄今分别加以考虑的活动中出乎意料的同一性和对应，有时又揭示出出乎意料的非连续性。

只有在我们自己的时代和地点，我们才能够期望本质地认识一般组织。我们能够了解有关其他地点和时代的大量生活，但是，在我看来，某些因素总是无可挽回的。甚至那些能够弥补的，也



是通过抽象得以弥补，而这至关重要。我们将每一种因素当作一种积淀来认识，但是，在这个时代的活生生的经验中，每一个因素都在稀释，都是一个复杂整体不可分割的一部分。在研究过去任何一个时期时，最难以掌握的事情就是，这种感觉到的对特殊地点和特殊时代生活性质的感知：把特殊活动结合成一种思考和生活方式的感知。我们能够在某种程度上恢复一个特殊生活组织的概貌；我们甚至能够复原弗洛姆所说的“社会特征”或本尼迪克特所说的“文化模式”。社会特征——态度和行为的一种评价系统……是以正式或非正式的方式被传授的；它既是一种理想又是一种方式。“文化模式”是对利益和活动的一种选择和构形，而且是对它们的一种特殊评价，产生了一个独特的组织，一种“生活方式”。而当我们将它们复原的时候，即使这些通常也是抽象的。可是，我们很有可能获得对一种更为常见的因素的感知，这种因素既不是特征也不是模式，而是它们在某种程度上借以存活的实际经验。这可能非常重要，我想事实是，我们深刻地意识到一个时期的艺术中的这类联系。很可能发生的事情是，当我们拿这些去衡量这个时期的外在特征，允许单独变化的时候，仍然存在我们不能轻易定位的某种重要的共同因素。我认为，如果考虑到对我们自身共有的一种生活方式的类似分析，我们就能最深刻理解这一点。因为我们在此发现了对生活的一种感知，几乎不需要表现的一种特殊的体验群体，通过它，外部的分析家所描述的我们的生活方式的特征都以某种方式传递下去，给予它们一种特殊和独特的外表。当我们注意到从不以“同一种语言”交谈的各代人之间的对比的时候，或当我们读到社群之外的人对我们的生活的描述时，或当我们在学习我们的方式、但未在这种方式中长大的人身上观察到言语或行为风格的细小差异，我们通常深刻地认识到这一点。几乎任何形式描写都过于粗糙，无法表现对一种特殊和与生俱来的方式的非常独特的感知。在我们所熟知的生活方式

中，如果情况果真如此的话，那么，当我们处于来访者、学习者和另一代人的位置上，情况肯定如此，事实上，当我们研究过去任何时期的时候，我们都处在这个位置上。尽管它很可能被转向琐碎的叙述，然而具有这种特点的事实既不是琐碎的也不是边缘的，它令人感觉到非常关键。

我建议用以描述它的术语是感觉的结构，它同结构所暗示的一样严密和明确，然而，它在我们的活动最微妙和最不明确的部分中运作。在某种意义上，这种感觉的结构是一个时期的文化：它是一般组织中所有因素产生的特殊的现存结果。正是在这方面，一个时期的艺术，包括论证中的独特研究方法和基调，非常重要。如果这个特点在某处得以表现的话，那么就是在这里，它的表现通常是不自觉的，但却通过以下事实表现出来，在我们仅有的载体的被记录的传播例子中，实际的现存感觉，使交往成为可能的强烈的共同性，被自然地加以利用。我的意思并不是说，比起社会特征，感觉的结构为社群中许多个体以同样的方式占有。但我认为它是所有实际社群中一种非常深刻和非常广泛的支配，因为确切地说，它正是传播所依赖的。尤其有趣的是，它似乎并不是以各种形式习得的。一代人训练自己的后继者，在社会特征或一般文化模式方面获取尚好的成功，但是，新的一代人将有其自己的感觉的结构，他们的感觉结构好像并非“来自于”什么地方。极为独特的是，因为在这里，变化的组织产生于有机体中：新的一代人将会以其自身的方式对他们继承的独特世界做出反应，吸收许多可追溯的连续性，再生产可被单独描述的组织的内容，可是却以某些不同的方式感觉他们的全部生活，将他们的创造性反应塑造成一种新的感觉结构。

一旦这种结构的载体死去，文献式的文化是我们接触这种重要因素最便捷的途径，从诗歌到建筑和服装时尚，正是这种关系赋予从文献角度界定文化以意义。这决不意味着文献是自主的。只

是说，正如以前所认为的那样，我们必须根据整个组织来寻求一种活动的意义，整个组织决不是它的各部分的总和。我们一直寻求整个组织在那里表现的真实生活。最为明显的是，文献式的文化的意义在于，当活着的见证人沉默的时候，它直接向我们表现那种生活。与此同时，如果我们反思一种感觉的结构性质，看到即便密切接触它的活着的人们，在掌握包括当代艺术在内的大量材料的同时，也未能完全理解它，这时，我们认为，我们所做的不过是利用各种渠道形成一种方法，一种粗略估计而已。

我们需要就文化最一般的定义区分文化的三个层次。在一个特定时期和地点活生生的文化，只有生活在那个时代和地点的人才能完全理解它；各种被记录的文化，从艺术到最普通的事实；一个时期的文化，也存在把活生生的文化和时期文化相联系的因素，选择性传统的文化。

当一个时期的文化不能再存活下去，但以更狭隘的方式残存在记录中时，直到我们感到我们对它的文化产物，它的文化特点，它的活动和价值的一般模式及其感觉的结构，有一番清晰的言之成理的了解之后，我们才能细致地研究这一时期的文化。然而这一时期文化的残存物不是受这个时期本身所支配，而是受逐渐构成一个传统的新时期所支配。甚至一个时期的大多数专家也只知道它的记录的一部分。例如，人们可以很自信地说，没有人真正了解19世纪的小说；没有人读过或能读完从装订成册到廉价连载的如此大范围之内的全部小说。真正的专家可能读过几百本，一般的专家读过的稍微少一些，受过教育的读者的阅读量则递减，尽管他们对这一主题都会有明确的认识。一个严格选择的过程便即刻显而易见，每一个活动领域都是如此。当然，19世纪的读者也同样不会读完所有的小说，这个社会的每一个个人读过的不过是选集。但是生活在这一时期的每一个人都有我认为后世任何一个人无法全部追寻的东西：对这些小说写作时代的生活的感觉，而

现在我们只能通过选择出来的作品来接近这种感觉。在理论上，一个时期被记录下来；在实践上，这个记录融入了一个有选择的传统之中，两者都不同于活生生的文化。

试图理解一种选择性传统的运作是非常重要的。在某种程度上，选择始于这一时期自身内部；从全部活动中选择出某些事物加以评价和强调。这种选择一般会反映这一时期的整体组织，尽管这并不意味着这些评价和强调以后将被证实。这一点我们从过去的时期那里看得足够清楚，但是，我们决不真正相信我们自身情况是这样。我们能够以过去十年的小说为例。没有人真正读完20世纪50年代的所有小说；阅读速度最快的读者，即使每天阅读20小时，也无法做到这一点。可是，显而易见，在印刷品和教育当中，不仅这一时期的小说的某些一般特点已有定论，而且人们已经制定出一个达成共识的合理的简短的书目，包括看起来是最佳和最重要著作的书目。如果我们使这份书目大约包括30种著作（实际上这已经是非常严格的选择了），我们可以假定，50年后，研究20世纪50年代小说的专家将了解这30种，而一般读者或许将了解其中的五六种。然而，我们完全可以肯定，50年代过后，新一轮选择过程将重新开始。在减少这些著作数量的同时，新一轮的过程在某些情况下也将大大地改变表达过的评价。的确如此，当50年过后，很有可能做到比较合理的永久评价，尽管这些评价会继续波动。然而，对于经历过这段漫长过程我们中的任何一个人来说，仍将面临这种情况，在我们看来很重要的一些因素被忽略了。我们将以一种缺乏说服力的倚老卖老的方式说，“我真不理解为什么这些年轻人不再读某某作品了”，不光如此，而且会更为肯定地说“不，不是那么回事；这只是你的看法”。因为任何一个时期都至少包括三代人，我们总是看到这种例子，一种复杂因素是，甚至在我们的最重要的时期，我们中没有一个人会保持原来的看法不变；有许多调整我们不应该反对，有许多省略、扭曲和

重新阐释我们应当加以接受或没有注意到，因为我们是产生这一切变化的组成部分。但是，当活生生的见证已经故去，进一步变化将会发生。经历过的文化不仅仅被缩减为入选的文献；而且它将其简化形式部分地被用作对人类发展一般路线的贡献（虽是相当小的贡献）；部分地被用于历史的重建；此外，作为已经结束了与我们的关系的，所以部分被用作命名和定位过去一个特定阶段的方式。这样一来，在一个层面上，选择的传统产生了一种一般的人类文化；在另一个层面上，产生了特定社会的历史记录；在第三个层面上，也是最难以接受和评价的层面，产生了对曾经属于活生生的文化的许多领域的弃绝。

在特定的社会内部，选择受到包括阶级利益在内的许多种特殊利益的制约。正如实际社会状况在极大程度上支配当代的选择一样，社会的发展，历史变化的进程，也将会极大地决定这个选择传统。一个社会的传统文化总是倾向于与它同时代的利益和价值系统保持一致，因为它绝对不是全部文学作品而只是一种持续的选择和阐释。在理论上以及在实践的有限范围内，这些在形式上关系到保持传统生命力的制度（尤其是教育和学术制度）是致力于总体传统的，而非致力于根据当代的利益而作出的某种选择。这种献身是十分重要的，因为我们在某一选择性传统的活动中经常可以看到，明显被当成故纸而弃之不顾的文学作品常常被翻案和被重新发现，显而易见，只有当学术机构保存着过去文化的大部分内容，即便没有活力，但至少可资利用时，这种可能性才能存在。选择性传统遵循一个社会的成长道路，这是自然的和不可避免的。但是，因为这种成长是复杂的并且是持续进行的，所以往昔文学作品在将来的重要性是不可预料的。有一种自然的压力迫使学术机构遵循社会发展的道路，但是一个明智的社会，在保证获得这种重要性的同时，将鼓励学术机构为保存一般的作品留有充分的资源，并且抵制那种任何特定时期都可能满有信心地提

出的批评，即认为这种活动的大部分内容是没有意义的、无用的。许多学术机构，在很大程度上自身保持永恒不变并且抵制变化，这对一个社会的发展常常是一种障碍。如果有必要的话，应该在新的学术机构中进行一些改革，但是如果我们能正确理解了选择性传统的过程，并经过一段足够长的时期之后对它进行审视，以便真正意识到历史的变化和动荡，那么这种永恒性所具有的相应价值就将为人们所称道。

在一个整体社会中，在它的全部活动之中，文化传统可被看做对先人的持续选择和重新选择。特殊的发展路线将被勾画出来，往往长达一个世纪之久，然后，在发展过程中，由于某一新阶段的突然出现，这些路线将被取消或削弱，从而勾画出新的路线。在当代文化分析当中，选择性传统的现存状态至关重要，因为情况往往是，这个传统的某种变化——确立有关过去的新路线，突破或重新勾画现存路线——是一种激进的当代变化。我们往往低估文化传统不仅作为一种选择而且作为一种阐释的程度。我们通过自身的经验来看待大多数往昔的著作，甚至没有努力从它们起源的角度来看待它们。分析所能做到的并不是要扭转这种局势，使一部作品复归到它所在的时期，二是通过显示历史的替代选择，使阐释变得有意识；将阐释与它所依赖的特定当代价值联系起来；通过探讨作品的真实模式，使我们面对我们正在做出的选择的真实性质。我们将发现，在某些情况下，我们使作品存活是因为它真正对文化的发展做出了贡献。我们将发现，在其他情况下，我们正出于自身的目的以一种特殊方式使用作品，认识到这一点，比无条件地信奉“伟大的评价者，时间”这种神秘主义要好。为了利用时间这个抽象物，我们自身主动选择的责任就是压制我们的经验的核心部分。所有的文化作品，要么能够与它从中被表现的整个组织联系起来，要么与它从中被利用的当代组织联系起来，联系得越是主动，我们越是清楚地看出它的真正价值。这样一来，

“文献式的”分析从作品中走出来而成为“社会”分析，无论是在一种经历过的文化中，过去的一段时期，还是在自身是一个社会组织的选择性传统中。如果我们在这个层面上，并不是将这个过程当作人类的完善（走向决定价值的运动），而是将它当作许多个体和群体为之做出贡献的人的一般进化的一部分来接受，发现永久的贡献将导致同类的一般分析。在这个意义上，我们分析的每一种因素都将是能动的：在许多不同层次上，每一个因素都将体现一些真实关系。在描述这些关系的过程中，真正的文化过程将显现出来。

（赵国新 译）

## 《英国工人阶级的形成》序言

E. P. 汤普森

本书的题目有些笨拙，但还是达到了它的目的。之所以用“形成”这个词，是因为它研究的是一个能动的过程，这个能动过程缘起于能动作用就如同缘起于条件作用一样。工人阶级不像太阳那样在固定时间升起。它出现在它自身形成的时候。

由于诸多原因，本书目的之一就是考察阶级 (class)，而不是许多阶级 (classes)。二者间当然有区别。“工人阶级” (working classes) 是一个描述性术语，既难以捉摸又具有明确的意义。它将一大堆分离的现象松散地联系在一起。此处的裁缝，彼处的织工，他们一起构成了工人阶级 (working classes)。

我理解的阶级是一种历史现象，将许多根本不同的、看似不相关联的事件统一起来，既包括在经验的原材料中又在意识中的事件。我强调它是一种历史现象。我不把阶级看做一个“结构”，甚至不把它看做一个“范畴”，而是将它看做人类关系中实际发生的某种事物（而且能够表明是已经发生过的事物）。

不啻如此，阶级观念引发出历史关系的观念。同其他关系一样，它流动不定，如果我们将它固定在特定的时刻剖析它的结构，它便规避分析。即便最严密的社会学网络也不能给我们提供一个纯正的阶级标本，如同它不能提供一种尊崇或爱的标本一样。关



系一定总是体现在真实的人们和真实的语境当中。此外，我们不可能有两个独特的阶级，每一个都有独立的存在，然后再使其彼此关联以形成关系。我们不可能没有爱人而产生爱，也不可能没有乡绅和劳动者而产生尊崇。一些人由于具有共同（继承的或共有的）经验的缘故，感觉和系统表达了他们之间利益的同一性，而反对利益不相同（通常相反）的人们，于是阶级就产生了。阶级经验大多取决于人们诞生于其中——或不自愿进入的——生产关系。阶级意识就是从文化角度处理这些经验的方式；以传统、价值体系、思想和制度形式为其体现。如果经验看起来是被决定的，阶级意识则不然。我们能够在经历相似经验的相似职业群体的反应中看到一种逻辑，但我们不能断言任何规律。阶级意识在不同时间和地点以相同方式出现，但决不以仅有的相同方式。

今天，一个常在的诱惑假定阶级是一个事物。这不是马克思在自己的历史著作中阐述的意思，可是，这个非马克思主义的错误错误地引导了后来的许多“马克思主义”著作。“它”，工人阶级，被假定具有一种真实的存在，几乎可以精确地加以界定——如此众多的人们都与生产手段处于某种关系之中。一旦如是假定，如果“它”能正确地意识到自己的位置和真实利益，就有可能推断“它”应当具有（但实际很少具有）某种阶级意识。这种认识可以通过一种文化上层建筑在许多不充分的方面显示。这些文化“迟滞”和歪曲是很令人讨厌的，这样一来很容易从这种理论转移到某种替代理论：政党、派别或理论家揭示的并不是原本的、而是应当具有的阶级意识。

如果牢记阶级是一种关系，而不是一个事物，我们就不会以这种方式思考。“它”的存在既不是为了拥有某种理想的利益或意识，也不是要像病人那样躺在带调节器的手术台上。我们也不能把问题本末倒置，就像一位权威（在阶级研究中过分关注方法论，以至于排斥对真实历史语境中惟一真实的阶级状况的审视）告诉

我们的那样：

阶级是建立在与某些位置有关的合法权力的差异基础上的，也就是说，建立在有关其权威期待的社会角色的结构基础上的……个体根据权威的观点，通过扮演相关的社会角色而成为一个阶级的成员……他属于一个阶级是因为他占据了社会组织中的一个位置；也就是说，阶级成员身份源于社会角色的位置<sup>①</sup>。

问题当然在于个体是如何充当这种“社会角色”的，以及（具有财产权利和权威结构的）特殊社会组织是如何存在的。这些是历史问题。如果我们将历史固定在一个特定的点上，那就不会存在阶级，存在的只是具有无数经验的无数个体。但是，如果在足够长的社会变迁中观察这些人，我们就会观察到他们的关系、他们的思想和他们的制度的模式。阶级是由亲身经历过自身历史的人所定义的，并且，最终这是它惟一的定义。

即便我已经表现出对某些社会学家在方法上的先入之见缺乏足够的理解，我仍然希望本书被认为有助于理解阶级。因为我确信，除非把阶级看做一种社会和文化构形，我们才能理解阶级，这种构形产生于许多过程，只有当这些过程经历相当长的一段历史时期，产生结果，才能对它们加以研究。从1780年到1832年这段时期，大多数英国工人开始感觉到他们之间的利益是一致的，与他们的统治者和雇主的利益相悖。这个统治阶级自身是四分五裂的，事实上，只有在所经历的相同年月里，面对反叛的工人阶级，某些反抗得以化解（或逐渐变得无足轻重），它才获得内聚力。这样一来，在1832年，工人阶级的存在就成了英国政治生活中最重

---

<sup>①</sup> R. 达伦多夫：《工业社会中的阶级和阶级冲突》（1959），第148—149页。

要的因素。

本书是这样安排的。在第一部分，我探讨了在18世纪一直存在的流行传统，这些传统影响了18世纪90年代极其重要的雅各宾骚乱。在第二部分，我从主观影响转移到客观影响——工业革命期间工人群体的经验在我看来尤为重要。我也试图评价新的工业工作纪律的特征，以及卫理公会对它的影响。在第三部分，我拣取了平民激进主义的话题，中经勒德主义一直到拿破仑战争结束时期的英雄时代。最后，我将讨论19世纪20年代和30年代政治理论和阶级意识的一些方面。

这是一组相关主题的研究，而不是按照逻辑顺序进行的叙述。在选择这些主题的时候，我时常有意识地利用写作反对流行的正统观念的影响。首先有费边社的正统观念，它认为，除了少数有远见的组织者（著名的弗朗西斯·普拉斯）外，绝大多数劳动人民都是被动的放任主义的牺牲品。其次有经验派的经济史学家的正统观念，这种观念把劳动人民看做一种劳动力，流动工人，或统计基数的资料。然后还有“天路历程”式的正统观念，根据这种观念，故事发生的时期被翻了个底朝天以寻找福利国家的先驱——倡导者，社会主义共同体的发起人，或（较晚近的）理性工业关系的早期典范。这些正统观念中的每一种都有其合理性，都丰富了我们的认识。我与第一和第二种正统观念的争执在于，它们往往掩盖了劳动人民的能动性，掩盖了他们通过有意识的努力为历史的形成做出贡献的程度。我与第三种正统观念的争执在于，它根据后来的先入之见解读历史，而不是将历史作为实际发生的事情解读。只有成功者（就其志向预示了后来的演变而言的成功者）为人们所牢记。绝境、失败的事业和失败者本人却被遗忘。

我希图将贫穷的织袜工、反对机械化的佃农、“被淘汰的”手工操作织布机的织工、“乌托邦”工匠，甚至被欺骗的乔安娜·苏斯考特的追随者，从后人了不起的屈尊俯就的态度中解救出来。他

们的手艺和传统可能正在消亡。他们对新工业主义的敌视看上去已经时过境迁。他们的公有社会的理想可能是幻想。他们反叛的密谋可能很鲁莽。但是他们经历过剧烈的社会动荡，而我们却没有。就他们自身的经验而言，他们的志向是合理的；如果他们是历史的受害者，那么，在他们遭受谴责的自身生活中，他们仍然是受害者。

我们惟一的判断标准不应该根据后来的演变证明人行动的合理性。毕竟我们自身没有处于社会演变的终结时期。在工业革命时期人民的一些失败的事业中，我们发现了有关社会罪恶的一些深刻见解，这些罪恶是我们必须要祛除的。此外，当今世界的大部分国家仍旧面临工业化问题和民主制度的形成问题，在许多方面与我们自身在工业革命时期的经验相似。在英国已经失败的事业，很可能在亚洲或非洲获得胜利。

最后，是向苏格兰和威尔士读者致歉的说明。我忽视这些地方历史的原因不是出于沙文主义，而是出于尊重。阶级既是一种文化构形，同样也是一种经济构形，正因如此，在归纳英国以外的经验时，我一直很谨慎。（我探讨了爱尔兰人，但不是爱尔兰的爱尔兰人，而是英格兰的爱尔兰移民）。苏格兰的记录，同我们自己的记录一样，非常具有戏剧性，同样遭到歪曲。苏格兰的雅各宾骚乱更激烈，更具有英雄色彩。但是，苏格兰的经历极为不同。卡尔文主义与公理会教义不是一回事，尽管在19世纪早期很难说哪一个更糟糕。我们在英格兰找不到与高地移民相似的农民。流行文化也很不相同。至少在19世纪20年代以前，还是有可能认为英格兰和苏格兰的经验是独特的，因为工会和政治联系是短暂的和不成熟的。

（赵国新 译 罗钢 校）

## 新的差异文化政治

科内尔·韦斯特

在20世纪的最后几年中，批评家和艺术家的感性和世界观发生了重要变化。事实上，我要走得如此之远以至于宣布，与一种新的差异政治相关的一种新的文化工作者正在形成。这些新的思想意识形态提出了关于艺术家和批评家使命的新观念，企图破坏学术界、博物馆、大众媒体和艺术馆网络现行的学科分工，同时保留对全球村中无处不在的文化商品化的批判模式。新的差异文化政治的显著特点是以多样性、多元性和异质性之名抛弃单一和同质；依据具体、特别和特殊拒斥抽象、一般和普遍；通过突出偶然性、临时性、可变性、试验性、转换性和变化性实行历史化、语境化和多元化。自不必言，这些姿态在批评史或艺术史上并不是什么新鲜事，但使这些姿态——及其它们生产的文化政治——新奇的，是差异的构成和构成差异的种种因素，它在再现中被赋予的价值和引力，以及诸如种族灭绝、帝国、阶级、种族、性别、性取向、年龄、民族、自然和地区等重要问题在这个历史关头与前此一些文化批判形式断裂和分裂的方式。坦言之，新的差异文化政治包含着对我们所处时刻的确切现状的反应——尤其是边缘化了的第一世界媒体，它们躲避堕落的自我再现，取而代之的是依据高度商品化的北大西洋资本主义文化造成的当代恐怖、焦虑

和惧怕（以及越来越严重的针对有色人、犹太人、妇女、男同性恋者、女同性恋者和老年人的恐外症）而表达的历史流动感。正在消解的、然而却仍然顽固的第二世界前文化（以及对残存的霸权党派的追随者的越来越多的民族叛逆），被国际通讯联合企业所窒息的、被后殖民精英所压制的（如埃塞俄比亚有时以共产主义的名义进行的压制）、或在世界银行和国际金融基金的严酷政策下饥饿致死以致臣服于北美（如智利的自由市场资本主义）的全球大多数居民的各种各样的文化，都在这个新的文化领域里找到了生机勃勃的分析领域。

这种新的差异文化政治既不简单是抵制主流包容性的对抗力量，也不是先锋意义上的为震惊传统资产阶级观众的僭越。相反，它们是天才的（往往是特权的）文化促进者的独特表达，这些人想要与被非道德化的、被遣散的、被剥夺政治权利的和被开除组织的人们站在一起，以便获得权力，促进社会活动，而如果可能，也为发展自由、民主和个性而招募集体造反的力量。这一视角迫使这些文化批评家和艺术家揭示他们直接的工作语境（如学术界、博物馆、艺术馆、大众媒体等）中内部权力的运作，将其作为其生产的必要组成部分。然而，这个策略也把他们置于一种难以逃避的双重束缚之中——在把他们的活动与对这些机构进行基本的、结构的革新相联系的同时，他们往往又在财经上依赖这些机构（而“独立”的创造也就到此为止了）。对这些文化批评家来说，他们的姿态既是进步的，同时又是与这些机构共谋的。然而，在没有来自这些机构外部的社会运动或政治压力（如近来开展的“国会外”和“大纲外”等社会运动）的情况下，改造就将变成单纯的适应和纯粹的停滞，而这种“共谋的进步”的作用——不管人们所用的颠覆性词语多么激烈——都更加难于表述。在这个意义上，在不发生某种文明危机的情况下是不可能发生艺术的突破或社会进步的，这样一种危机往往是由组织或集体生发的，这些

组织或集体说服普通人拿自己的身体和生命去冒险。当然，不能保证这样的压力会产生人们欲想的结果，但是，如果没有丝毫压力的话，维持现状或倒退便是肯定无疑的了。

这种新的差异文化政治面对三种基本挑战——知识的、生存的和政治的挑战。知识的挑战——近来往往以方法上的论争为形式，而在这些形式中，经院的表达形式垄断了知识生活——在于如何根据历史、文化和社会思考再现实践。今天人们如何理解、分析和实施这些实践？要充分地回答这个问题，我们只能首先与前人的洞见和盲视达成一致，根据不同历史、文化和社会中演进的危机来解决这个问题。我将简要勾勒一幅谱系图——历史地追溯其偶然缘起和往往是不光彩的结果，作为对这个问题的典型的批评回应。

## 知识的挑战

欧洲时代留下的模糊遗产是我们讨论这一问题的恰当的出发点。以1492年至1945年间，欧洲在海洋运输、农业生产、国家建设、政府机构、工业化、城市化和帝国统治等方面的突破，建构了现代世界的构架。个人尊严（个性）或机构对民众的责任感（民主）等宝贵的理想传遍了世界各地。对不合法权威的有力批判——抵制罗马天主教的新教改良运动，抵制国教的启蒙运动，抵制极权国家和封建行会统治的自由主义运动，抵制管理臣属的工人们，抵制白人和非犹太人至上论的有色人和犹太人，抵制恐惧同性恋的律法的男女同性恋者——都是由在欧洲时代的熔炉里冶炼过的这些宝贵理想激发和激化的。然而，崇高的措辞与生活现实、闪光的原则与实际习俗之间的鸿沟却愈趋明显。

到欧洲时代的最后一个世纪——欧洲对全球大部分地区的统治在本质上没有遇到抵制和挑战的最后一个时期——一个新的世

界似乎在蠕动。在作为欧洲主要强国的英国的巅峰时期，其代表性的文化批评家马修·阿诺德在《写自查尔特勒修道院的诗节》中痛心地谈到，他好像“在两个世界间徘徊，一个已经死亡，另一个软弱无能，等待着出生”。顺从谨慎的改良和对无政府的恐惧的伯克式感性，阿诺德承认，曾经不牢固地、往往不成功地把衰弱的各个欧洲政权黏附在一起的旧的胶质——即宗教，在19世纪中叶已经失去了效力。与法国的阿列克西斯·德·托克维尔一样，阿诺德看到，当时的民主情绪将形成未来的浪潮。所以，他提出一种新的文化观念——一种世俗的、人文的文化观念，这个观念在巩固和稳定一个正在出现的资产阶级公民社会和帝国主义国家的过程中将起到集成的作用。他对衰亡的贵族所固守的物质主义、对新兴的中产阶级的庸俗市侩、对工人阶级大多数潜在的爆炸力的著名抨击，都出自这样一种欲望，即在19世纪欧洲急速变化的时刻创造新型的文化合法化、文化权威和文化秩序。

我的谱系学的第二个历史坐标是美国作为世界强权的出现（用安德烈·马尔罗的话说，美国是没费吹灰之力便成为强权的第一个国家）。美国并未打算占据世界强权的地位。然而，随着斯大林俄国的复兴（在损失了两千万人的生命之后），美国迫切地感到要在全球显示其威力的重要性。而后，随着马歇尔振兴欧洲计划的出台，美国似乎显然无法逃脱承担世界强权的义务了。

当被同化的美国犹太人进入了高层次的文化机制（学术界、博物馆、艺术馆、大众媒体等）时，美国经受了第一次沉重打击。利奥奈尔·特里林就是一个象征性人物。这位进入美国文化排外机构的反犹太主义和父权制批评话语的犹太人开创了缓慢但却稳固发展的破解美国男性特权阶层的文化霸权和同质性的运动。特里林把马修·阿诺德的策略用于自己的政治和文化目的——据此在拆解旧的美国男性特权的审查制度的同时，围绕复杂性、困难、多样性和变化等价值的冷战和反共表达建立了一个新的第二次世界



大战后的自由学术审查制度。特里林著名的文章《论现代文学教学》表达了这种对知识学术化的怀疑。

特里林为这样一个事实感到惋惜，即大学教育往往压制和驯化了激进和颠覆性艺术作品，将其变成了“单纯习惯观照的”对象。这个“反社会的社会化、反文化的文化化或颠覆的合法化”过程使特里林进而“提出这样的疑问，在我们的文化中，文学研究是否还是发展和纯化智力的适当工具？”他提出这个问题并不是要诋毁和贬低学术，而是要强调一种阿诺德式文化观念可能遭受的失败，即保留他视之为庸俗和无政府的因素，这两种因素——大众文化和激进政治，对于60年代的学生来说简直易如反掌。

这种威胁部分相关于我的谱系中的第三个历史坐标——第三世界的反殖民化。如果要理解欧洲时代的结束和美国作为世界强权的出现的意义，那就必须认识到这个世界历史进程的重要性。自某一西方国家被某一非西方国家打败以来——日本打败俄国（1905年），波斯革命（1905年），土耳其革命（1908年），墨西哥革命（1911—1912年），中国革命（1912年），以及后来印度（1947年）和中国（1949年）的独立，加纳的胜利（1957年），——一个抵制殖民化的全球现实已经凸现出来。反殖民运动产生于暴力斗争、意识的提高和身份的重建，同时也使人们重新审视久已腐烂了的欧洲时代的黑暗面（其中，殖民统治代表了“进步”、“秩序”和“文化”的损失），也要求对美国的经济繁荣进行新的解读（美国的黑色、褐色、黄色、红色、白色人种与女性、男女同性恋者和年长的工人阶级的生活费用与其本国和美国制下的拉丁美洲太平洋周边市场的廉价劳动开支是相同的）。

引发反殖民运动的粗暴野蛮和道德暴行在弗朗茨·法依的《地球上不幸的人们》（1966）中得到了淋漓尽致地描写：

反殖民运动的初衷是要改变世界的秩序，但显然是一场

完全无序的运动……反殖民运动是两股力量的汇聚，这两股力量本质上是相互对立的，而事实上其原创性来自产生于殖民地状况和由殖民地状况所孕育的那种实体化(substantification)。它们的初次相遇以暴力和共同生存为特点——即殖民者对原住民的剥削——是通过震天价响的大炮和刺杀声继续下来的。

法依的激烈言词描写了英国占领军与北爱尔兰的被殖民者之间、以色列占领军与约旦河西岸和加沙地带被征服的巴勒斯坦人之间、南非军队与黑人居住区被压迫的南非黑人之间、日本警察与在日本的韩国人之间、俄国军队与被臣服的亚美尼亚人与俄国东部和南部的其他人之间的感情和思想。他的言词也部分使人想起了许多美国黑人对待市中心警察局的态度。换言之，法依表达了长达一个世纪以来在强权排外的欧洲、美国、俄国和日本等帝国主义国家的统治下被贬低和被鄙视、被痛恨和被斥逐、被压迫和被剥削、被边缘化和被非人化的人民的心声。

在20世纪50年代末、60年代和70年代初的美国，这些反殖民的感性激发和激化了民权运动、黑人权力运动以及学生反战运动、女性主义运动、老年人、褐色人种、男女同性恋者的运动。在这个时期里，我们目睹了美国男性特权阶层文化同质性的破碎，和短命的自由审查制度的垮台。非裔美国人、拉美裔美国人、亚裔美国人、美国土著和美国妇女都融入了文化的批评话语之中，结果产生了激烈的知识论战和不可避免的观念对立，这些论战和对立主要聚焦于美国男性特权阶层文化同质性的排外、沉默和盲目性，以及与之相伴共生的阿诺德式的经典观念。

此外，这些批判促进了影响这个国家知识生活的三个关键过程。第一个是占用战后欧洲理论的过程——尤其是法兰克福学派(马尔库塞、阿多诺、霍克海默)；法国和意大利的马克思主义

(萨特、阿尔都塞、勒斐弗尔、葛兰西)；结构主义(列维—斯特劳斯、托多罗夫)和后结构主义(德鲁兹、德里达、福柯)的理论。这些多样而各异的理论——都关注欧洲时代结束后激进运动的存活问题——都倾向于把各种离经叛道的欧洲现代主义与马克思主义或后马克思主义的左派政治融合在一起，异口同声地回避“后现代主义”这个术语。第二个过程是根据白人男性工人、非裔美国人、美国原住民、拉美裔美国人、男女同性恋者的斗争恢复和修正美国历史。第三个过程是诸如电视、电影、音乐视像甚至体育等大众文化形式对高级文化的影响。风靡全世界的、以黑人为基础的青年嬉皮—霍普(hip-hop)文化就是一个极具说服力的例子。

1973年以后，随着世界经济的全球性危机，美国生产力的下降，石油输出国组织向北大西洋国家石油生产的垄断发起的挑战，来自日本和西德日益严重的高科技经济的竞争，以及国际债务结构的愈加脆弱，美国进入了自信心逐渐丧失(水门事件更加加重了这种自信心的丧失)和几乎是经济紧缩的时期。随着中产阶级生活标准的下降——由于通货膨胀的失控和失业、不充分就业和犯罪率的急速增长——生活的质量对大多数普通人来说都下降了，而宗教和世俗的新保守主义则再度猖獗起来。热烈的新民族主义、传统的文化价值与“自由市场”政策的这种融合为里根—布什时代奠定了基础。

当我们与欧洲的、美国的、日本的、苏联的和第三世界的反人类罪行以及对人类的贡献达成一致时，欧洲时代的模糊遗产、美国的优越地位和反殖民运动仍然萦绕着我们的后现代时刻。非洲人在新世界的生存困境在这方面是极具教益的。

到1914年，欧洲海上帝国占据了全世界一半以上的土地，统治着三分之一的民族——大约七千二百万平方公里的地域和五亿六千万的人口都在殖民统治之下。自不必言，这种欧洲统治包括

对散居的黑人人口的残酷奴役、制度恐吓和文化瓦解。几个世纪以来大约有七千五百万非洲人死于奴役，跨越大西洋的奴隶贩卖只不过是摧残黑人人性的一个备忘录。黑人在新世界奴隶制下的散居状况——在这种制度下他们只被看做具有生产价值的商品，而不具正当的合法地位、社会地位或公共价值——按照奥兰多·帕特森的说法，可说成是先天异化（natural alienation）。散居的非洲人出生时就忍受的这种永久的、遗传的被统治状况导致了现代散居黑人的无形（invisibility）和无名（namelessness）问题。白人优越论的实践——在教会、印刷媒体和科学学术机构等著名文化权威的庇护下实行的白人优越论，提倡黑人卑贱论，构成了黑人散居人口为身份、尊严（自信、自尊、自爱）和物质资源而斗争的欧洲背景。

现代黑人散居人口的无形和无名问题可以解做相对缺乏黑人权力的状况，因此不能把自身作为复杂的人类展示给自己和别人，因而也不能抵制白人优越论观念提出的众多否定和贬低的原型形象。黑人在卷入这种欧洲化的漩涡之中时的最初反应，就是抵制由非黑人准则和模式确立的错误再现和讽刺，并为自我认可而战斗。每一个现代黑人，尤其是文化传播者，都遭遇到这种无形和无名的问题。黑人散居人口对此的最初反应是一种抵抗模式，它在内容上是道德主义的，在性质上是群体生活的。即是说，为再现和认可而进行战斗突出了关于黑人的“正面”形象和反对白人优越论确定的原型的道德判断。这些形象“再现”了单一的、同质的黑人群体，用以取代过去对这些群体的错误再现。斯图亚特·霍尔曾讨论过这些反应，视其为改变“再现关系”的尝试。

为抵抗种族主义文化习俗而进行的这些勇敢但却有限的战斗在两个方面不加批判地接受了非黑人的标准和传统。首先，他们从同化论的角度表明黑人实际上与白人没有什么区别——从而避开了黑人与白人之间（在历史和文化上）的差别。黑人的特异性

和特殊性就这样为了获得白人的接受和赞同而被抹除了。其次，黑人的这些反应依靠一种同质化的冲动，认为一切黑人实际上都完全相同——因而抹掉了黑人之间（阶级、性别、地区、性取向）的差异。我承认，这两种主张中都有一定的合理性，而结论却是无法证明的，因为一个基本的事实是，正是非黑人范式确定了这些反应的条件。

第一种主张体现的灼见在于，在某种重要的意义上黑人和白人是相同的——即是说，在人类同情、道德牺牲、服务于人、智力和美等肯定的能力方面是相同的；或从否定的意义上说，他们都具有施行残酷暴力的能力。然而，他们在从同化论的角度提出这个主张时就已抛弃了他们所共有的人性，因为这种同化论把黑人的特殊性从属于一种虚假的普遍论，即非黑人的习俗和原型。同样，第二种主张中体现的灼见在于，在某种重要的意义上，所有黑人都是“难兄难弟”——即是说，都屈从于白人优越论的滥用。然而，这一普遍状况当从同质化的角度看待时却过于宽泛，以致忽视了种族主义的态度由于阶级、性别、性取向、民族、地区、肤色和年龄的不同而大不相同。

黑人散居人口对社会和心理涂抹的最初反应有其道德的和群体的方面，这不能简单地分成肯定/否定、好/坏形象的二元对立，这种二元对立依据白人的标准强调第一个术语，所以，黑人的努力仍然被刻写在使其被非人化的那个逻辑之中。下面的事实使这种状况更加复杂，即这些反应主要是由充满焦虑的黑人中产阶级知识分子（主要是男性和异性恋者）提出来的，为他们的双重意识感——即他们感到自身身份、媒介和观众的危机——而痛苦地挣扎着，既要征得白人的赞同和接受，又要努力克服一种内化了的与卑贱相关的黑人性。我认为，现代黑人散居知识人口的这些复杂焦虑是促成两种重要观点的部分原因，这两种观点是刚才概述的同化道德论和同质群体论的基础。

柯贝纳·莫塞尔曾把这两种观点说成是反映论的和社会工程学的观点。反映论的观点认为，争取黑人再现和认可的斗争——反对白人种族主义的原型的斗争——必须反映或映照真实的黑人群体，而不仅仅是对黑人群体的否定的和消极的再现。社会工程学的观点认为，由于任何再现形式都是建构的——根据广泛的目标而加以选择的——所以，黑人再现（尤其是就黑人接触权力位置以便生产黑人形象的困难而言）应该提供积极的形象，据此抵制种族主义的原型。这两种观点的隐在的前提是，我们无需中介就能接触到“真正的黑人群体”和“积极的形象”。简言之，这两种观点预先决定了将要质疑的现象，因此，预先排除了应该作为研究主题的那些问题。

关于“真正的黑人群体”和“积极形象”的任何观念都是充满价值含义、社会内容和意识形态内容的。继续这种讨论就等于质疑这些似乎从未有过争议的观念的可能性。霍尔正确地称这种遭遇为“天真的结束或本质的黑人主体的天真观念的结束……认识到‘黑人’本质上是在政治和文化上被建构的一个范畴”。这种认识——在后现代黑人散居知识分子中越来越流行——部分是由欧洲时代海上帝国缓慢但却无疑的消解促成的，也是由全球前殖民地人民获得的新的政治机会和文化表现促成的。

这个反殖民过程的一个重要教训是，大多数第三世界有权威的官僚精英都采用“同质的民族群体”和“积极形象”等本质主义的修辞，以便压制和控制其多样异质的人口。然而，在黑人散居人口中，尤其是在第一世界国家中，这种批判并非来自左派的黑人男性成员，而来自黑人妇女运动。把后现代的黑人知识分子推向新的差异文化政治的决定性步骤就是黑人散居妇女（如托尼·莫里森）的有力批判和建设性探讨。用来埋葬本质主义黑人主体的天真观念的棺材已经钉死，这就是黑人男性对黑人主体建构的垄断的结束。在这方面，黑人散居妇女的批判比完全强调阶

级、帝国、年龄、性取向或自然的批判发生了更大的影响。

导致黑人天真的终结的这一决定性步骤——尽管在詹姆斯·鲍德温、阿米利·巴拉卡、安娜·库珀、W. E. B. 杜波依斯、弗朗茨·法依、C. L. R. 詹姆斯、克劳迪亚·琼斯和后来的马尔克姆·X 等人那里已有不同程度的预示——迫使黑人散居文化工作者不得不面对霍尔所说的“再现政治”。现在，主要的目标不仅仅是为了生产同质群体的积极形象而接触再现——尽管广泛的接触仍然是一个实际的政治问题。而基本的目标也不是抵制原型——尽管抵制仍然是重要的但却有限的冒险。效仿黑人散居人口的音乐、体育和修辞传统，黑人文化工作者必须形成和保持话语和制度网络，破解以前的现代黑人身份的构成策略，破解融合阶级、父权制和恐惧同性恋偏见的权力关系的神话，建构更多价的、更多维度的反应，以表达黑人在现代和后现代世界上实践的复杂性和多样性。

此外，黑人文化工作者必须研究和质疑黑人性/白人性的他者。如果不将黑人性/白人性本身引申到它的对立面，就不能破解黑人性的二元对立逻辑。然而，纯粹的破坏是不能发生作用的——因为异质解构的社会理论观念是一种矛盾修饰。然而，社会理论却是审视和解释历史形成的特定方式所必需的，其中，“白人性”是寄生在“黑人性”之上的一种历史地建构的范畴，我们可以根据这种解释构想所谓“种族”、“族群”和“民族”的深刻的杂交性质。自不必言，这些探讨必须跨越“男性/女性”、“殖民者/被殖民者”、“同性恋/异性恋”的界限。

祛魅对那些提倡新的差异文化政治的人来说是最具启发性的理论探讨模式。对帝国、种族灭绝、阶级、种族、性别、自然、年龄、性取向、民族和地区进行的社会结构分析是认真对待历史（和女性历史）的批评实践的最理想跳板——尽管不是着陆点。祛魅试图追溯制度与其他相关的权力结构的复杂动力，以便揭示可选择的改造性实践。它也试图掌握再现性策略对新的环境和状况

给以创造性反应的方式。这样，人类主体的核心作用（总是在并非由个人选择的情况下进行）——无论是批评家、艺术家或赞助者和观众——便得到了强调。

我把祛魅批评称做“预言式批评”——适于新的差异文化政治的批评方法——因为它以社会结构分析开始，但也阐明道德和政治目的。这种批评是党派性质的、有倾向的、有政治目的的和以危机为中心的，然而，总是以警惕的目光避免教条的陷阱，过早的封闭，公式化的表述和僵化的结论。除了社会结构分析、道德和政治判断、以及纯粹的批评意识之外，确实也有评价。然而，这种评价的目的既不是让艺术像参赛的赛马一样相互竞争，也不是创造永恒的经典，从而使当代成就无聊、沮丧，甚至相形见绌。我们聆听劳里·安德森，凯瑟林·巴特尔，路德维希·贝多芬，查理·帕克尔，卢西阿诺·帕瓦罗蒂，萨拉·沃恩，或史蒂夫·万德尔；我们阅读安东·契可夫，拉尔夫·埃利森，加布里埃尔·加西亚·马尔克斯，多利斯·莱辛，托尼·莫里森，托马斯·品钦，威廉·莎士比亚；或观看英格马·伯格曼，勒·柯布希埃，弗兰克·格里，巴巴拉·克鲁格，斯皮克·李，马丁·普耶，帕伯罗·毕加索或霍华德纳·品戴尔的作品——不是为了支持贵族的意见，或活跃鸡尾酒会的谈话，而是听从其风格的召唤，他们就是用这些风格表达深刻的洞见、快感和挑战的。然而，一切评价——包括从艾略特诗中获得的一丝快乐，尽管他在政治上反动，或左拉·尼尔·赫斯顿小说中的一丝爱意，尽管她带有共和党的偏见——都是不可分割的，尽管不能简约到社会结构分析、道德和政治判断，和一种奇异的批评意识的机制，所有这些都与评价也不是同一回事。

祛魅的致命陷阱——以及任何形式的预言式批评的陷阱——都是还原主义的，不管是社会学的、心理学的还是历史的。所谓还原主义，我是指单一因素的分析（即粗糙的马克思主义、女性



主义、激进主义等等)，这种分析产生一种一维的功能主义，或是一种超细密的分析视角，它不接触艺术作品的形式的特殊性，也不涉及艺术作品得以接受的语境。文化工作者，不管属于哪种类型，都极少在进退维艰的还原主义与唯美主义之间走钢丝索——然而，祛魅（或预言式）批评家必须要冒此风险。当然，由于今日的许多艺术实践也以批评为目的，这对艺术家也是真实的。

### 生存的挑战

新的差异文化政治面对的生存挑战可以简单地阐述为：批评家或艺术家如何获得生存资源和使事业兴旺的文化资本？所谓文化资本（皮埃尔·布尔迪厄语），我不仅指从事批评实践所要求的高质量的技术，而更重要的，还指自信心、纪律和耐力，这些都是成功所必需的，而无需求得主流的赞同和接受。这种挑战是所有预言式批评家所共同面对的，而对于有色批评家来说则尤其困难。现代欧洲对有色人的智力、能力、美和性格的普遍否定给有色批评家和艺术家背上了一个沉重的负担，他们要依据白人确立的标准和模式“证明”自身，而这些白人自己的遗产却贬低了有色人的价值，使他们非人化了。简言之，在批评和艺术的法庭上——或关于精神生活的任何事务上——有色人直到“证明”清白（是“我们”可以接受的）之前都是有罪的（即不能符合知识成就的标准）。

这与其说是个人态度问题，毋宁说是结构困境。欧洲时代严重的种族主义和性歧视遗产给我们留下了一整套深嵌于内心的关于有色人的认知，这当然包括有色人的自我认知。毫不奇怪，过去大多数有色知识分子都把太多精力和努力用于获得“白人规范审视”的接受和赞同。这种新的差异文化政治规劝有色批评家和艺术家把这种精神束缚模式抛在一边，从而把自身解放出来，对

他们受某些传统所束缚的方式提出质疑，同时，从这些标准和模式中吸取教训，从而建立自己的标准和模式。在任何斗争的语境中，突出的智慧就是避免机械的拒斥和不加批判的接受。

对再现感兴趣的有色人可有四种基本选择——如果他们想要作为严肃的所从事行业的实践者而生存和发达的话。第一种是布克·T. 诱惑(the Booker T. Temptation)，即个人全身心地投入主流和主流合法化的权力。大多数有色批评家和艺术家都挡不住这个诱惑。这几乎是无法避免的，然而，极少有人获得实质性的成功。并非偶然的是，他们当中最具创造性的思想深邃者——尤其是具有持久耐力而不仅仅为赶时髦的昙花一现者——往往都处于主流的边缘。甚至过去几十年中风靡的有色文化实践者的职业化也没有产生能够在既定的白人赞助制度下站得住脚的杰出人物，而把奖励和声望给予对美国社会有所贡献的入选者的又正是这个制度。

在这个制度内拥有一些可信的联盟当然是有所助益的，然而，进入这个制度并在这个制度内保持其位置的大多数人都易于失去其创造性，涣散其预言力，并淡化其批判精神。尽管如此，对具有创造性的有色人来说，要回避白人的赞助制度是不现实的。尽管一些白人联盟确实感到了重新思考身份政治的极大必要性，但要以为能够非常舒适地跻身于这个制度之中，而不影响你的工作、你的观点、而最重要的是你的灵魂，那便是天真的想法，即便你可以成为别人的赞助者。

第二个选择是天才的第十诱惑(the Talented Tenth Seduction)，即向傲慢的绝缘团体迈出的一步。这种选择具有一种有限的功能——在对付主流的同时保持理智和自我感。然而，这至多是一种过渡性和转瞬即逝的活动。如果这要成为一个永久的选择，那就是一种自我挫败，因为这种做法往往会强化微妙的种族主义主流所提出的那种卑贱情结。因此，这容易使人沉湎于偏狭主义，怂恿一种狭隘的种族主义和大男子主义的世界观。

第三个策略是“我行我素”的选择。这是一种极端的拒斥主义视角、逃逸主流和绝缘的团体。几乎每一个有色批评家和艺术家都在其朝圣途中的某个时刻思考或实践这一选择。颇有助益的是，这反映了人们已经独立地、批判地、怀疑地感觉到了对人的创造力的明显束缚。然而，最终，如果你要在知识上成长、发展、成熟，那么，要维持生存即便不是不可能的，但也是困难的，就好像与某一群体的对话的假象对于每一种创造实践几乎都是必要的一样。

对于促进新的差异文化政治的有色人来说，最可取的选择就是一种批评的有机催化剂(a Critical Organic Catalyst)。我借此指的是与主流所能提供的最佳选择——范式、观点和方法——保持一致、却又保持肯定和促进亚文化批评之基础的人。预言式有色批评家和艺术家应该是它所指的为知识自由战斗的典范，即在置身(随同)主流的同时明确采取团体立场的文化工作者，这些团体立志要保持潜在的批判和抵制传统。在这方面，人们可以以伟大的有色音乐家或牧师为线索，他们都面对其他传统所提供的最佳选择，却又植根于以某一重要遗产的伟大成就为基础的孕育这些传统的亚文化之中。对他者开放——包括对主流开放——并不能导致整体合作，而团体自治性又不是团体绝缘。路易·阿姆斯特朗、艾拉·巴克尔、W. E. B. 杜波依斯、小马丁·路德·金、乔斯·卡罗斯·马里阿特鸠、温顿·马萨里斯、M. M. 托马斯和罗纳尔德·塔卡蒂都对此深有感触。

新的差异文化政治只有在有色人的群体、团体、组织、机构、亚文化和网络的存在的情况下才能发展，有些有色人培养批评感性和个人的可信度，而不抑制个体的表达、好奇心和特异性质。就美国急速发展的种族敌意、暴力和两极分化的情况看，这是特别需要的。然而，这种批判的聚合大可不必是对社会地位的狭隘关闭。相反，这是一种强化培养，能够锻造更坚固的同盟和联合。这

样，预言式批评——以历史特性和艺术复杂性为重点的批评——就能直接面对知识的挑战。有色人的文化投资——以自信、纪律、耐力和亚文化批评为重点——也努力要满足生存的需要。二者相互强化。二者都以对个性和民主的深切献身为动机。即实现对政治挑战给以创造性回应的那些道德和政治理想。

## 政治的挑战

对知识和生存挑战的有力回击为新的差异文化政治的实践者提供了面对政治挑战的武器。这种挑战主要是建立有色人与白人进步分子之间牢固可靠的联合，他们的目标是在群体、国家和跨国企业等层次上，即是说，在公司、信息和传播集团中，实现道德和政治的更大民主和个性自由。杰西·杰克逊的“虹”就是在这方面进行的一次大胆但却不完美的联合——谓之大胆是指其领袖及其追随者的巨大能量、视域和勇气，谓之不完美，是因为它未能严肃对待自身操作内部的批判和民主感性。

新的差异文化政治的批评家和艺术家现在该是广泛撒网、充分准备、拒不把视域、分析和实践局限在特定领域的时候了。目的就是要重新塑造、重新定义和修正“现代性”、“主流”、“边缘”、“差异”、“他性”等观念。我们现在已经进入了为争取自由和尊严而进行的永久斗争的一个新阶段。虽然大多数第一世界知识分子都采取了保护充满危机的现在的回顾性和保守观点，但我们仍然提倡一种对未来充满希望、充满无限可能性和潜力的预言性幻想，对当下承受社会消耗的人来说则尤其如此。我们回顾过去，寻求的是力量而不是安慰；我们目睹现在，看到人民在消亡，而不是剧增的利润；我们展望未来，立志要使其不同于现在，并比现在更好。

(陈永国 译)

# 压抑性二分法：自然/文化之争

佩内洛普·布朗  
柳德米拉·乔达诺娃

## 导 论

自然与文化之间的差异是近代西方思想界的基础。这个差异有多种多样的表现，因此要阐明这种表现就要付出相当大的努力。自19世纪中期以来，自然与文化之间的对立已经成为进化理论以及相关学科的中心问题，成为遗传与环境、自然与培育、智力测量与教育方法之间论争的中心问题。在人类主宰的王国里，自觉的社会行为和个人行为符合一种重要的权力尺度。无中介的、难以驾驭的自然与人类主宰的王国之间的差异充斥上述所有这些领域。人类能够控制自然这一信条在我们的文化中联系着科学、医学和技术的发展，联系着它们赖以为基础的理性的精确分析。我们以科学为基础的文化依靠抽象研究，大多是对物理科学的抽象研究，依靠与工程技能相关的技术。科学与工程都等同于男性成就，等同于数学和逻辑推理能力，等同于机械技能；二者在字面和比喻意义上都指男性活动。相比之下，女人则始终被等同于所谓细心的工作，即护理、教学和社会工作。由于她们的情感比较

细腻，在人类关系的王国中，她们注定要被赋予这样的王作。女人成就的模式就是母性。相应的流行形象就是温柔的同情心超出理性与才智。一般强调母亲与子女的同--时，都暗示女人与自然的同一。生育与哺养子女的生物功能孕含着妇女与自然相关的特有地位。而妇女对还不是完全的社会人，尚无自卫能力、心理尚未定形的子女的呵护进一步巩固了这个看法。

自然/文化的两极对立在当代社会中以各种各样的方式既明显又潜在地发挥着功能。用整整一章来细说这些方式是有可能的。本文的目的则不同。我们只希望记录下文化中无所不在的二分法、它的影响力，继而表明我们能够从审视历史，特别是审视人类学理论中提出的这些观点的运用中学到有价值的客观教训。目前人类学中的论争，类似于自然科学中的论争，倚重于某种阐释性差别的方法，我们感到有必要对之进行批判的审察。这将有助于认识到，科学家与人类学家运用的前提有一个漫长复杂的历史。接下来，我们将概述主要的人类学论点、指明其中一些主要问题，然后，在西方思想界的历史语境中简明扼要地考查这些论争。

### 作为客观教训的人类学论争

正如我们在本章的下文中要澄清的那样，由女人联想到自然与由男人联想到文化决不是新问题。最近在学院式的人类学范围内进行的论争就利用了几个世纪以来深深铭刻在文化中的假定和成规。当前，论争集中在这个二分法上，即被认为更贴近自然的女人与被认为更贴近文化的男人，并且运用它来“解释”这个显然很普遍的事实，即女人在所有社会中居次要地位。女性主义者对这个争论感兴趣有两个原因。第一，它揭示了在归纳关于妇女地位的公认观点时遇到的困难。第二，它表明了我们将称之为关于两性的本质主义思维的流行性和可信性；我们借此指的是这样

一个共同信念，即性别意义上的性差别最终是指男人与女人之间具体的生理差异。我们把这一点与相对主义立场加以对比，当认可生理的性差别时，就要强调性征的社会建构。根据后面这个观点，就没有类似于非社会意义上的女人和男人这样的事物；女人和男人，或者更确切地说女性特质和男性特质，是根据阶级、年龄、婚姻状况等特殊的文化背景建构而成的。我们进而主张，关于性别的本质主义思考是主导意识形态的组成部分，对于我们理解社会建构性别的各种方法是一个障碍。

自然/文化之争在 20 世纪社会理论中采取了各种各样的形式。其中最重要的贡献是克劳德·列维-施特劳斯的著作。对于他而言，人类思维是通过一系列的二元对立进行的，例如自然/文化、野生/驯养、生食/熟食。他声称自然/文化差异是个普遍的民间概念，以同样普遍的人类倾向为基础，就是使社会脱离非社会。……他还假定建构人类思维特别是为了认识二元对立。对他来说，这些二分法是处于无意识之中的；它们需要由人类学家来确定，因此，他为社会科学家的的工作所树立的范式是理性的、逻辑的破译。

列维-施特劳斯以生物学为基础树立文化观，所以他遭到了很多批评。批评者指出自然与文化并非不涉及价值的术语，也不能够用来解释任何现象，他们认为附着于二者身上的意义带有文化上的偏见。自 18 世纪以来，西方的自然观和文化观关注人种的起源和进化。因此，我们将“自然的”理解为我们原始遗产中与生俱来的，而“文化的”则是任意的和人为的。此外，西方传统特别强调通过文化、尤其是通过科学、医药和技术来控制自然，这在下文中将予以澄清。但是，自然观和文化观在非西方社会中是截然不同的。因此，在运用我们的自然观和文化观来解释其他社会的信仰和行为时，我们会遇到这样的危险，即将我们的理论与其他社会的认知结构相混淆。

20 世纪 70 年代早期，阿登纳和奥特纳发表了两篇文章，显而

易见是各出机杼。通过这两篇文章，讲英语的民族就熟知了自然、文化与性别之争。它们引发了一场激烈的辨认，而这场辨认导致了在经验和理论上对这种观念的挑战，即女人普遍被看作更接近自然、男人更接近文化。批判来自两个维度：在理论维度上，批判辨认的逻辑和前提；在经验维度上则运用详细的民族志描述来说明，在特殊的社会里，这些概念既不以所要求的形式存在，又不与性别始终如一地相联系。……

阿登纳与奥特纳都不认为女人更靠近自然。确切地说，他们试图解释截然不同的社会成员如何而且为什么将女人看作是更接近自然的。他们一致认为，这样的女性观点的起源应归之于男人所认识的女性生物学，归之于女人被限制在家庭范围内的事实。二者都依靠人类假定的稳定性，即将象征性意义归于女性解剖学。

阿登纳和奥特纳的论点的潜在逻辑都基于这样一个前提，即惟一的一成不变的性差异是繁殖结构和角色并由此而得出结论，即必须立足于以性的社会身份即性别为基础的社会差异。我们已经强调过，这是一个粗糙的生理宿命论，社会生物学家也许认为是生理规律造成了性差别。阿登纳与奥特纳二人都拒斥这一立场。但实际上他们所做的仅仅是给因果关系的链条上加一个额外环节。社会界定把女人置于比男人更接近自然的地位，生理差别为之提供了基础，这就为女人普遍的从属地位提供了基础。实际上，两位作家仅仅假定女人普遍地从属于男人，并以解释这一“事实”为己任。……

前面我们提到过，人种学材料也曾被用来攻击女人与自然的同一（麦科马克与斯特拉森编，1980）。最近的论述表明自然与文化不是普遍的本土的范畴，至少在我们社会中不是以这种形式被概念化。文化高于自然、统治自然的观念并不普遍。在存有这种观念的社会中，男性与女性之间并不必然具有一种单一的或者一成不变的关系。在对这场论争进行经验的和理论的批判中，隐含



着对理性主义话语价值的否定。自然与文化是相对的概念，其含义来自它们在特殊的形而上学中的地位；二者在西方思想界或跨文化领域并不具有相同的含义。

在人类学理论中，很多人不喜欢把自然/文化这对概念与女人/男人联系起来。但这不是认为社会团体倾向于把自身界定为“我们”，把它们所反对的界定为“并非我们”；而是它们断言，与他们相异的“并非我们”等同于自然，因而是低级的。“我们”与“并非我们”能够割裂为两个对称的部分，而不是按等级排序。

当然，现在我们不得不研究一下“并非我们”这个群体的构成。至少，区分“我们”与“并非我们”的某个标准将以性为基础而且是以性别，而不是严格的生理学意义为基础，假定这一点似乎是合情合理的。给不生育的女人、寡妇、“阴阳人”、决不参加男性活动的男人等边缘人定位，在文化上是极其困难的，生物学上的性不一定就是决定因素。

在运用社会理论中二分的双方来解释和描述社会行为时，我们时常会遇到极其棘手的问题，我们的许多评论都是关于这种问题的。这部分地使我们明白了针对社会理论应该采取的形式提出的许多哲学异议的核心内容，并且明白了这些异议针对对人类思维方式和如何运用心理分析和语言理论提出的许多心理学异议的核心内容。然而，我们在本文中关注的是一些相当简单的错误，即我们相信在分析女人时共犯的错误。即使我们认可女人与自然、男人与文化有一个普遍的形式联系，它也不应当滑入关于对普遍的价值判断（好/坏，高等/低等）的断言，或滑入关于对支配权（上级/下级）的争议。而这个危险不只限于人类学。

上面谈到的这种滑入可能是因为这种方式，即我们将女人和男人概念化为拥有约束他们生活的共同特点。女性主义者反对这一点，认为文化造成的性差别几乎千变万化。因此，生理构成不会始终扮演一个决定性的角色。女人与男人是社会关系的产物，假

如我们改变了社会关系，就会改变“女人”与“男人”的范畴。在政治和理智的基础上，我们会直言不讳地宣称，是社会关系决定性差别，而不是生物学的性产生性别之间的社会分类。

男人与女人之间的生理差别导致社会差别，这个观点当然极其普遍，而且通过最近大量的社会生物学家的著述而轰动一时。这是我们前面所说的主导意识形态。现在我们要说明，它以西方思想为基础，尤其以科学、医学和技术为基础，因而它成为主导。

## 科学与性征

很多世纪以来人们进行了种种尝试，把在环境（自然）中看来是难以驾驭的问题与易于由人类中介（文化）左右的东西区分开来。上帝统治着自然界与人类，有关上帝的权力形式的种种观念便与这种分化紧密相连。只是到最近这一点才得到论证：即人类主宰自己的环境。这样一个信条比认为与神相比人类孱弱无能，仅仅是代表神保护自然界的信条更为重要（格拉肯，1967）。我们使用的例子取自18世纪中期以降。这个时期开始使用一种世俗的、自觉的科学性语言，对“人”的生理和社会方面、自然与环境的研究开始大规模展开（乔达诺娃，1979）。19世纪，自然/文化的划分看来始终应用于性别划分，结果是女人的原型变得越发僵化。这种对性分化的强化所赖以产生的方式引人注目，一成不变的原型与性征的生物学界定息息相关，这就越发令人感兴趣。

正如前文中人类学材料中所暗指的那样，人们使用的暗喻之间的关系，人们分开表达的活生生的经验，其方方面面都是极其复杂的。暗喻包括各种矛盾、张力或者甚至包括所有作为逻辑的自相矛盾而打动我们的一切，但是这些暗喻决非有损于意象的历史力量。例如，18世纪在自然理性、贞操与清纯的意义上用女人来象征真理，同时用来象征感情与情操，也用以类比自然，但是

与非理性与迷信相联系。自然/文化划分在很多不同的层次上于西方传统中运作。除各种各样的神话、图像和符号，在加强和再次界定女性与自然和男性与文化的同一中，一以贯之的科学性自我意识扮演了一个至关重要的角色。

科学努力与男性性征相连，然而，由男性科学展示的被动性与女性性征相同一。在 18、19 世纪，将自然人格化为女人和母亲在很多英文作品中比比皆是。此外，一种科学文化的建构过程恰恰被想像为男性理性与女性迷信这样不同因素之间的斗争。神秘主义阻碍了人类的发展。因为要追求进步的文明，换言之，知识与社会秩序的力量便不得不战胜这种蒙昧神秘主义。男人会以科学的名义断言他们的文化胜过女人及她们的宗教信仰。对于很多人而言，天主教堂及经常光顾的信徒——女人就是迷信和非理性活动的代表，哲学家中的知识分子精英、饱学之士以及受启蒙的医学界人士则从科学和理性的立场出发削弱教堂和妇女的迷信和非理性活动，这就是传统势力与现代势力之间的权力之争。[……]

两性之间的纷争对于启蒙思想家而言构成了人类历史的组成部分。进步的思想意识深深地包容在启蒙思想中，这表明，随着作为变化的原动力的知识与科学的发展，理性的、人道的和文明的社会发展变得重要起来。因此，允许男性价值体系盛行，是发展文化的过程中的一个主干，以便控制未开发和无中介的自然。人类掌握自然的能力应该不断加强，这就是历史，这就是科学。如同自然一样，女人会被控制，更确切地说，在人类历史中会被导入代替自然的正确角色。

利用自然/文化二分法，将男人与女人概念化为对立的、相辅相成的双方，尽管这是我们关心的运作方式，但是强调下面这一点是十分重要的，即 18、19 世纪自然与文化尚未被必然视为无可比拟的范畴。显而易见因为人类要拥有文化，自然就不得不屈服于人类的操纵。自然，包括人类在内，被限定为文化的结果。因

此，我们必须要小心，不要将自然的概念解释为仅仅意味着由难以驾驭的、与生俱来的特质构成的一个世界。尽管自然不同于环境、文化、文明与社会，但我们还是能看到它们之间频繁的相互作用。我们称作本质论的观点对性的看法是与科学的自然观相连的，这固然是事实，但将这等同于一个粗糙的决定论立场则过于简单化。18世纪自然哲学和医学著作中对某些方式进行了广泛的讨论，我们可以称之为生活方式的行为通过饮食、锻炼、习惯与职业等方式融入到体内。结果是，文化不断地影响着自然物体，尤其是人体；在肉体 and 道德的层次上，文化被确定为健康与疾病的主要决定因素。男人与女人都是按照自然与文化之间的这种辩证关系来看待的。

从生理学角度来讲，女人因其作为女性的职业与任务而与众不同。决不可仅仅根据她们的性器官来界定女人。尽管这些势必要与她们的生育角色紧密相连，但强调生活方式是人体特点的决定因素，这就为18世纪与19世纪早期的自然/文化关系提供了重要的线索。强调职业是健康的一个决定因素，导致在性别之间划下一条根本的界线。这一点的理论基础是很少认可界线的生理学；它融合了道德与肉体、精神与身体，并创造了一种语言，这种语言能够包容生理的、心理的和社会的思考。18世纪后期法国的医生们运用这些生理学前提来论证女人在生理上自动地有别于男人（尼别勒，1976）。他们认为，既然女人已经没有履行其角色，那么，只有根据她们的生活方式和应该履行的角色才能够理解女人的全部生理系统。职业的健康范式将社会舞台上所做的工作（对于女人而言，就是生养、哺育照顾子女，在家庭中树立天生的道德感）与健康 and 疾病紧紧地联系在一起。当然，职业的范式既应用于男人也应用于女人，但对于后者容许的职业根据“自然的”标准严格地界定下来。因此女人的健康状况取决于她们是否完成一个有限的社会角色，这个角色似乎是她们能够生育子女的必然结

果。男人是最广泛的社会和文化群体的成员，而女人的活动范围则被限定在家庭中——人类稳定性的终极保证者，因为家庭是社会生活的基本的生物学单位。这些论证导致女人被概念化为在体力上是虚弱的，没有男人的保护就不能生存，是轻佻的、非理性的。女人在进行情感联想而非逻辑推理时不同于男人，这种看法在19世纪演变为一种复杂的心理学理论，它断言女人缺乏进行理性的科学思维的能力，却有很高的多愁善感的天赋。（普洛斯等人，1935）……

权力问题无疑是一个至关重要的问题，而且显然是把女人与自然相联的各种矛盾方法的关键。这个问题掌握着解决矛盾的关键。上面我们强调过，女性性征一般被等同为迷信，即等同于非理性的、不合法的、神秘的力量。但是，它也与道德再生相关；女人作为自然的造物内在地拥有成长与进步、以美德的力量超越邪恶的可能性。确实，在隐含的意义上，女性发挥积极力量涉及神秘因素，尤其是母子间的特殊连带，但这是可靠的，甚至是可向往的。……

自然/文化之间各种对立将这一论证引申为一种革命的框架，19世纪对这些论争的阐释有时很明显就是男人与女人之间的权力之争。这些关注焦点在很多19世纪中期的文献中浮现出来。这些作品描写了人类社会的发展，试图解决所有社会是否经历了母权阶段（菲，1974）。这些著作思考了性角色的经济基础，并与这样一些流行的看法紧密相关，即女人进入劳动力市场的能力有限。

19世纪后期，关于女人进入医学行业的论争在经济的意义上应用了相同的自然与文化的两性对立的观点，因为人们认为在这个行业中女人难以与男人公开竞争。女人生来就缺乏从事科学研究的能力，因而不能做医生，现在这个论点已是众所周知。人们也认可这一点，即只有已婚妇女才有从事这种工作所必需的“经验”，但是她们又因生儿育女和其他的家庭责任而被排除在外。另一方

面,也许未婚妇女的生活方式宜于从事这一职业,但是必定缺乏必要的“经验”(唐尼森,1977;德拉蒙特和达芬,1978,第46—47页)。

区分已婚与未婚妇女意义重大。18世纪末期,医学文献强调已婚妇女健康的重要性,并呼吁已婚妇女不要离开家庭,要考虑做母亲的责任。在同一时期,职业妇女越来越多地来自各阶层年轻的未婚女孩。工作上的分化不仅仅限于女人与男人之间,而且一方面表现为男人与单身妇女,另一方面还表现为男人与已婚的、多次生育的妇女。职业妇女提出一个问题,因为通过出卖劳动力,她们进入到男性世界,那里有存在客观价值的抽象商品。她们打破了严明的范畴差异。应该在此语境中理解的是,19世纪普遍关心的是女职工的谦和。女职工由于其性征而联系着与家庭情感相关的私人的、神秘化的舞台,而不是公开的工作常规。她把无法控制的情感潜能带到生活舞台上,这个舞台被认为是控制力与客观性的缩影,或更全面地来讲,是男人与金钱的缩影。

把家与家庭生活理想化为女人的特有区域证明了女人在经济上的不活跃。女人在家庭中的优势本身要根据她们的生育角色来解释,它是在人类进化过程中产生的。因此,在生物学的、生理的和社会的劳动分工之间就建立了令人愉悦的和谐。女性的生物规则变化,尤其是月经周期,被当作最完美的自然法则的实例。女人不得不服从身体的波动与变化,丈夫与医生和善地注视着她的身体的波动与变化。自然/文化差异应用于性别区分时就传达着权力形式。但要认识到权力分配不单纯是男性力量与女性服从的问题。事实上,权力的两种形式都被证实,而且都有积极的一面和消极的一面。第一,感情使女人成为好妻子、好母亲和首要的道德支持者,感情王国中有影响力的人是女人。值得称颂的特点与破坏性的特点相对立;过于情感化、迷信与轻信的倾向使女人在教条的宗教与政治实践方面易于受到攻击。女性力量的这两个方面,对自然自身表现了其矛盾心理:女性力量是所有知识、终极

的伦理权威的源泉，同时，也能够造成无法预言的破坏。另一方面，是在公众范围而不是私人范围内形成了男性支配权。它以对自然法则和抽象关系的理解为基础；在观点上适合在19世纪欧洲复杂的经济中生存。男性力量表现了当代的文化观念，它洞察、理解自然的法则，并且现在处于操纵自然法则的地位。其消极的一面就是缺乏认同他人的同情心。

这种意识形态建构的一个最显著的特点就是将每一性别与普遍的生理范畴相联系，仿佛所有女人和所有男人真的可以无视种种阶级或者其他社会差别，事实上这种观点明确地否定了阶级差别。前面，我们把这个观点描述为关于性别的本质主义方法。而且，论述男人与女人的行为的种种方法暗示资产阶级的生活方式是基本的人类标准，工人阶级的生活方式则不然。这提出一个基本的问题：无论是过去还是现在，究竟出于谁的利益而详细阐述一套以生物学为基础、对立的范畴——刻意忽视了（或者近乎模糊了）社会区分的范畴？同时，女人被概念化为科学运作的被动接受者。这个二分法涉及到社会生活的很多领域：行业组织、劳动分工、观察政治与社会稳定性的方法，以及在婚姻与生育子女中丈夫和妻子各自的角色。

我们不是在说明科学思维近乎固定地归于男性支配，而是在说明科学理论与实践为我们的文化提供了一种最基本的方法以考察与理解两性分化。我们也可以说各种性征观念就是思考科学活动与基础。男性与女性、科学与自然之间的这些区分没有停留在理论化的层次上，但为今天西方世界仍在进行的全部具体的斗争确立了条件。女性主义研究仍有待完成的一个任务就是发现其他文化中的情景，提防不要在性征领域内误用自然/文化的二分法。

（王广州 译 丁泓 校）

## 染料和玩具娃娃：跨文化的 芭比和差异销售规则

安·杜西尔

从新英格兰来到圣阿格的白人传教士们对我们非常亲切。贝西和我的这些漂亮的瓷娃娃就是他们给的，可能很昂贵。当然，那些玩具娃娃是白人，那时候，不可能有其他种族的玩具娃娃。哎，我还是很喜欢我的那些玩具娃娃，就是那么回事儿，但是你知道贝西干了什么？她拿起也是他们给的一个艺术家的调色盘，坐下来把颜料搅和成像她的肤色一样的褐色。然后她就涂那个白色玩具娃娃的脸！那些白人传教士们对此一言不发。妈妈和爸爸只是笑。

（莎拉·迪拉妮，《让我们说》）

这是我的玩具娃娃的故事（写种族问题的每个黑人记者总会碰到这样的故事）。在我开始玩芭比娃娃的那时候，还没有克里斯迪（芭比的兄弟，生于1968年），也没有黑色的芭比们（它们生于1980年，褐色塑料倒入金发芭比的模子）。我有两个金发芭比，是用我的压岁钱从女同学手里买来的。

我剪去它们的头发，给它们穿上非洲印染的织物。它们和一个黑色的G.I. 乔生活在一起（我猜是一夫多妻），那个



乔是我从楼下邻居舍普家的男孩子们手里换来的。那里经过学校里的一次“变故”之后（学校里所有的女孩看上去都像芭比，没有一个看上去像我），我拿着一个芭比蹦下楼梯，它的金发敲击着每一根栏杆，哒得，哒得，哒得。然后蹦上楼梯，哒得，哒得，哒得，最后它的脑袋掉了，掉在楼梯井后面的院子里。后来我一根一根地扯掉了肋骨，在楼梯上坐了很长很长时间，手里晃荡着它的躯干，就像晃荡着一根警棒。

（莉莎·琼斯，《乡村之音》）

在1950年代和二战的影子下成长的孩子们自然想玩战争的游戏，这其中也包括我的两个黑人兄弟和我自己。我们模仿从收音机上听来的和从我们家崭新的落地式摩托罗拉黑白电视机里看来的事情。在那些战争游戏里，人人都想当盟军，那是些大无畏的、所向披靡的白人男英雄，他们使民主在世界上不受威胁，而且再次把我们从黄祸中拯救出来。当然，谁也不想扮演敌人——敌人往往不是德国人或意大利人，而是日本人。因此，敌人成了看不见的人，更恰当地说，一直是看不见的人，隐伏在草丛里，我们把棍子用作步枪，向他们射击，假装用刺刀戳他们。我们高喊“抓住那东西！”用那些表示种族侮辱的惯用语放肆地喊：“就是那东西！就是那东西！”太好玩了，我们真够狠的。在开战时，没有不可以叫骂的东西。我们几乎不明白自己说的是什么意思，根本不懂得我们的这种儿童游戏在多大程度上反映了一个民族的感情，这个民族即使在它比较美好的战前岁月里，也没有把它的亚洲移民视为自己的公民，没有把移民们生在美国的后代视为自己的同胞手足。

我们的谩骂也许只是一种幼不更事的模仿，然而一个夏日的下午，母亲生气的声音永远打断了我们的谩骂。她穿过打开的窗户斥责我们：“不能说东西。马上打住。那不好。你们说的是日本

人。日一本一人，明白吗？再不要让我听见你们用别的叫法喊他们。”那天晚饭后，给我们上了一课，不是让我们知道日裔美国人的历史、非正义的拘禁、或广岛的恐怖，只是让我们知道在我们叫喊的名称后面，有一个真正的民族；那种叫法总是会伤害某个人，总是会损害某个人的美德。我们幼小的心灵被引领着走过一段从“日本佬”到“黑鬼”的简短旅程；那时幼小的我们还不懂得所有此类贬义词的来源和要义，但是已经能够明白这样的一个词会带来痛苦。

我不敢说这次早期的经历消除了我的偏见，但是它有助于成长中的我豁然意识到自己的“不同”地位，意识到这种标签对其他人的排斥。然而应该说明的是，我对自己的差异的意识不仅因为家长的介入而得到认定和证实，还因为我长大的那个小镇的可怕的一，几乎清一色地住着白人。在马萨诸塞州东布里奇的周边，我周围的大人都是白人（只有我的父母除外），比如教我课的教师，使我激动不已的作家（他们给我植入对文学的热爱），以及邻居的孩子，他们一会儿叫我黑鬼，一会儿称我朋友。我的兄弟们和我分路走进各自的性别圈子，我的玩具娃娃像周围的其他绝大多数事物一样，也是白色的：贝特西·威特西，小泪蛋，玩友潘提。

现在当我想起早已逝去的那些儿时旧事时，似乎最突出的一点是我当时竟然没有注意到玩具娃娃身上没有黑色，而那是我自己天天如此的最醒目的标记啊。贝特西·威特西的橡胶皮肤是肉粉色的，小泪蛋的秃头一片白茫茫，玩友潘提长着金发碧眼。我从未像伊丽莎白·迪拉妮那样想把玩具娃娃涂成像我一样的褐色，或者像莉莎·琼斯那样给它们穿上非洲印染的织物。（我确实没有这类织物的任何概念，对出产这类织物的那个“黑色大陆”几乎一无所知。）我的童年大都沉湎于奇思幻想，完全交托给虚拟物的王国，既没有注意到、也不会在意我的玩具娃娃与我不相像。我

甘愿投入并相信的那个虚拟世界完完全全是白色的，就是说，我捏造了一个“我”，我想象出一个“我”，在我五彩缤纷的梦幻里的自我并非像我一样是黑色的，而是像我的玩具娃娃。在我五十年代直至六十年代的童年时光里，那个黑色的他者就是我的自我，但是只能被想象成没有面孔的、遥远的和完全陌生的自我，就像我们的战争游戏里作为他者的外国人的身体。

正如本文标题所示，我将利用跨文化的芭比这个形象讨论种族和性别差异的商品文化问题。然而，我想回到刚才的那个话题，回到芭比身上，我把它看做当代商品文化的性别化和种族化了的偶像。深入进去，深入公认进行着竞斗的个人平台，描绘儿童游戏的意识形态作用。玩具和游戏绝不是简单的娱乐开心的工具，它们的关键作用是帮助儿童决定自身和周围事物的价值。玩具娃娃尤其诱导儿童仿照它们，按照玩具娃娃的形象来想象自我。那么，如果小女孩子得到玩具娃娃之后，不模仿着玩，那会怎么样呢？如果我根本没有投入我的玩具，那对我意味着什么？

如果说我小时候的日本和非洲仍然是想象不到（更不用说涉足）的地方，那么今天的孩子们却能在游戏中随心所欲地畅游四海，即时地、举手而来地见到自我和他者。还有许多主要的奇幻制造者们告诉我们这类事情，如迪斯尼公司、哈斯布罗公司和曼托尔公司，特别是它们的 G. J. 乔（黑白影视中的男性“动作人物”）和芭比（现在有各种肤色和种族的芭比）；它们对跨文化教育贡献出了包括阿拉丁少年在内的许多玩物（电影，录像，玩具娃娃）。迪斯尼乐园的河流穿过不同的国家，像曼托尔公司的世界系列玩具娃娃一样，教导我们“世界太小了”。非洲、亚洲、澳大利亚、乃至北极的北冰洋地区（对，弗吉尼亚，那里有一种爱斯基摩芭比），那些曾经遥远的地方现在像本地的 RUs 玩具和 F. A. O. 施瓦茨一样近在咫尺。你瞧，这些异国他乡的居民和我们没有两样，从迪斯尼的詹斯米公主到曼托尔的牙买加芭比，到处

是美国白种美人原型的染色翻版。这不仅是一个小小的世界，而且正如获得格兰美唱片奖的《阿拉丁》告诉我们的那样，“简单是一个全新的世界”。

许多主要的玩具制造商都有一种全球眼光或曰近视眼光，把这个全新的世界建构成一个可以消费的具有文化差异的小东西。这种普遍化的近视也许在芭比玩具娃娃的生产、销售和消费过程中表现得最为清楚。据曼托尔公司估算，三到十岁的女孩子百分之百地认识芭比这个品牌，其中百分之九十六的女孩至少有一个自己的芭比娃娃，大部分平均有八个。五年前芭比将届三十岁时，《新闻周刊》说已经卖出了五亿个芭比，二亿个 G.J. 乔——“美国和欧洲每一个男人、女人和儿童都有了”（坎特罗维茨 59—60）。那些玩物在过去五年里飞速增加，目前全世界的芭比人口已达八亿之众。仅 1992 年卖出的芭比及其附属物品就值 10 亿美元。去年，芭比娃娃平均每周卖出一百万，总销售量超过前一年创下的最高纪录 10 亿美元。波士顿《环球时报》报道了 1994 年 3 月 9 日芭比三十五岁生日的盛况，全世界几乎每秒钟就卖出两个芭比娃娃；大约百分之五十五的芭比娃娃是在美国购买的。

时下的芭比热在一定程度上可能是玩具娃娃及其市场营销中新的跨文化指向的发展所产生的结果。1990 年秋天，曼托尔公司宣布了一项新的促销策略，公司将在广告中“走多民族之路”，为已经热销的芭比娃娃制造它的黑人和西班牙人版本，并为之发动一场广告运动。尽管早就有黑人的、亚洲人的以及拉丁美洲人的芭比，但是在 1990 年秋季之前，曼托尔的印刷品和电视广告里只见白人芭比。在《新闻周刊》所称的对异族开支能力予以资本化的过程中，当市场调查显示大部分黑人和西班牙人消费者对公司的异族芭比一无所知时，曼托尔便开始在“非洲中心”的出版物如《本质》杂志和以拉丁语为主的表演节如“培朴普拉塔”（Pepe Plata）中，为跨文化的芭比投放广告。据《新闻周刊》援引的工

业分析数据，这种目标明确的广告是非常漂亮的一招，因为“西班牙人每年要买1700亿美元的物品，黑人花的钱更多”。据报道，在这次针对异族的广告战役之后的一年里，黑人芭比娃娃的销售额确实翻了一番。<sup>①</sup>但是曼托尔公司决心在表现经济的英明决策的同时，也表现政治的正确性，它不失时机地指出异族的芭比爱好者也能从公司新的重点营销运动中得到益处，他们现在能买到与自己相像的玩具娃娃了。据黛博拉·米切尔说，芭比是所有拥有它的人的角色样板，而米切尔自己是非洲裔美国人。她断言：“芭比让每一个小女孩有自己的梦想”，《新闻周刊》的记者（似乎不无讥讽地）补充说：“异族的芭比爱好者们现在可以按自己的形象去做梦想”（Berkwitz, 48）。

按自己的形象去梦想？《新闻周刊》的专栏作家一不留神就撞上了困扰着许多家长、女权主义学者以及文化批评家们的芭比问题。这类玩具引起、激发乃至需要的具有毁灭潜力的过程不仅是想象的，而且是质询的。有人指出，当小女孩子们幻想自己进入芭比的那个明白无误的消费、靓丽、完美以及厌食的世界时，她们很少“按自己的形象去梦想”。<sup>②</sup>芭比娃娃可以染成各种不同的颜色，穿上不同的服装，但它们总是呈现出同样的神话般的形象：身瘦、腿长、头发浓密的健康美人。曼托尔公司和其他玩具制造商们不妨说把异族爱好者的利益挂在心里，使他们的用品实现一体化，但是人们不得不回敬说，在这种差异销售规划的后面，实际动机仍然是利润。<sup>③</sup>

---

① 曼托尔公司于1991年推出莎妮娃娃，这也推动了销售额的上升，特别是公司与专门针对异族对象的一家公关公司联手之后，上升更快。

② 当然，“按照自己的形象去梦想”的说法绝对是成问题的，因为顾名思义，梦想牵涉的是与“真实”不同的某种东西。

③ 奥尔麦克玩具公司是一个名叫伊拉·伊逊的非洲裔美国妇女创办的，该公司推出一种黑人和拉丁人的芭比娃娃，叫做伊玛妮系列。包装盒上的招贴画画的是“非

因此，我绝不是玩弄自己去年得到的六十来个玩具娃娃，我对它们的态度是非常严肃的。事实上，我像路易·阿尔都塞可能会做的那样，把芭比以及类似的玩具娃娃看做以最不易觉察的方式、以儿童游戏的伪装进行父权制和资本主义勾当的东西。正如女权主义自芭比进入市场的那一刻起就提出的抗议一样，它不仅仅是儿童的一件玩具或少年中流行的一种玩具娃娃，它是一种偶像，是真正的白种女人和阴柔品性的偶像，这种象征之中不可能没有美国（小姐）梦和其他的种族和性别神话等构成的意识形态的东西。

芭比娃娃是曼托尔公司的创立人鲁思·汉德勒发明的，名称取自他女儿的名字。曼托尔在1959年美国玩具博览会上推出芭比娃娃，此后一直是美国玩具市场的真正力量。当时的玩具店主们大都是男人，他们是不无疑虑的，但是事实上，第一批五十万个芭比娃娃和一百万件服装很快就卖出去了。第一批芭比娃娃是照着个性感的德国玩具娃娃和名叫莉莉的喜剧脱衣舞女的样子设计的，一律白色；1967年，首次推出了黑色的芭比娃娃，叫做“有色人弗朗丝”。“有色人弗朗丝”就像前一年推出的“白皙娃娃弗朗丝”一样，可能是芭比的小堂妹。白色的弗朗丝是按好莱坞的吉列特的形象设计和推向市场的，一直引起国际性的反响，但是有色的弗朗丝却注定不会取得像其原型那样大的成功。“黑色是

---

洲裔美国公主”和“美籍拉丁人的梦幻”，在设计这些玩具娃娃的形象时，也是心里装着黑人儿童的自我形象，在伊玛妮的包装盒上写着：“关于我们的产品，我们心里只装着一件事，那就是让我们树立尊严。我们的孩子通过玩具获得对自我的重要性的意识。因此我们使它们看上去像他们。”尽管伊玛妮娃娃笔直的长发和纤细的塑料身躯看上去显然像芭比娃娃，但是并不像“他们”，不像“真实的”黑人孩子，而是像它们的原型。据说伊逊的儿子曾经宣布说他当不了超级英雄，因为他不是白人，她因此而大为苦恼；倘若如此，那么她可能真的想给黑人孩子“看上去像他们”的玩具。可是，为了与长期被曼托尔和哈斯勃罗主宰的市场竞争，她的公司似乎除了认同芭比模式外，没有多少选择的余地。

美丽的”诚然是民权运动和黑人权力运动的主题，但它也许本来是为美丽的黑色玩具娃娃暗示一个潜在的市场，可是有色的弗朗丝确实卖得不好。

伊夫林·勃克哈特是加利福尼亚帕罗阿托芭比名人纪念馆的主人、操作者和馆长，16000个芭比娃娃在这里安家；勃克哈特把有色的弗朗丝的商业失败归因于时代的种族观念大气候。玩具娃娃的购买情况似乎反映了全国其他地方也能感觉到的对取消种族隔离运动的抵制。有色的弗朗丝所隐含的与白色的芭比的亲缘关系所表达的不仅是取消种族隔离，简直是人种混杂；这种虚拟的种族混合可能妨害了有色弗朗丝娃娃的真正的市场价值。《芭比：美国玩具娃娃的三十年》(*Barbie: Thirty Years of America's Doll*, 1989)的作者辛西娅·罗伯茨坚持认为，有色的弗朗丝所以不受欢迎，是因为它的头发太直，而且显露出高加索人的特征，她的观点现在看来似乎比那时更容易让人接受。曼托尔公司把第一个黑色芭比叫做“有色的弗朗丝”，这决策本身无疑也促成了这个玩具娃娃的退位。在民权运动和黑人权力运动蓬勃开展的形势下，使用“有色”这样的一个过时的、甚至是种族主义的词语，这表明尽管弗朗丝也许是“现代的”，但是曼托尔却仍然没有走出那些蒙昧的黑暗年代。总之，黑人和白人爱好者都不买芭比的有色亲戚的账，曼托尔于是在1968年把这种玩具娃娃突然从市场上撤下，代之以一个叫做克里斯蒂的黑色玩具娃娃。

在整个六十年代后期、直至七十年代，出现了许多黑色玩具娃娃，其中朱莉娅娃娃是按照黑人歌唱家和女演员黛娜安·卡罗尔扮演的一个电视剧人物形象设计的。然而直到1980年，曼托尔才推出了名字也叫芭比的黑色玩具娃娃。今天，芭比娃娃终于呈现出各种肤色、种族、异族和民族织成的一道真正的彩虹，它们大部分看上去都与其白色芭比原型非常相像，只是加了些颜色的调整和服装的变化而已。牙买加芭比，尼日利亚和肯尼亚芭比，马

来西亚芭比，中国芭比，墨西哥、西班牙和巴西芭比，等等，等等，我要说的正是这些假冒跨文化的“世界的芭比”。在我看来，这些玩具娃娃象征和表征着多元文化主义在当代商品文化之下的处境：它已经成了摆脱欧洲中心主义的一条简单而利润巨大的途径，因为欧洲中心主义表面上给了我们文化的多样性，但是失去了种族差异的特殊性。

如果我能在此列出当前芭比的九十九种肤色、文化以及其他存在形式，那么它的那种决不松动的同一性（至少是相似性）就会立刻昭然若揭。甚至两个就可以达到目的：例如白色的“我的第一个芭比”和黑色的“我的第一个芭比”；或白色的“西部快乐芭比”和黑色的“西部快乐芭比”。它们除了染色不同之外，其他都是相同的，同样的身躯、身高、身材和衣着。或许我应该说差不多相同，因为在某些例子中、特别是黑人和亚洲的芭比身上（亚洲芭比千篇一律地斜着眼睛，而黑人芭比则都是厚嘴唇），色调和其他方面的细微变化仅仅显示出编码形式不同的面部特征。

在其他例子中，当芭比跨过与种族界线相对立的文化界线时，使一个异族群或民族与另一个民族群区别开来的不是肤色，而是服装。例如，尼日利亚和牙买加都是用褐底色的身体来代表的，但是却穿着不同的民族服装——或者说曼托尔公司设想的那种土著服装。<sup>①</sup>除了服装上的一些其他变化之外，这一类属的黑色身体就变成了西部快乐芭比或海洋芭比或沙漠风暴芭比、乃至总统候选人芭比，顺便还有南希·里根的那种参与事情时穿的红色套装，以

---

<sup>①</sup> 我给驻在华盛顿特区的牙买加大使馆打了多次电话，也给牙买加国内的各种文化组织打过许多电话，我认定牙买加芭比的服装与那种被估计成岛民的传统民间服装的样子很相像：拖在地上的带围裙和包头的宽松连衣裙。然而，我还是不明白决策的过程：为什么代表牙买加的玩具娃娃做成婢女的样子，而代表大不列颠等民族的玩具娃娃则像一个女士：金发碧眼的芭比娃娃穿着充满幻想的带靴子和帽子的女式骑装。



及红的、白的和蓝的各种典礼舞会服。许多亚洲类属的玩具娃娃也是这种情况，有时叫做基拉，穿着各种界定民族差异的裙子。换句话说，就芭比来看，衣服不仅是打扮女人的，而且标明了种族和/或文化的差异。

曼托尔国际系列里的每一个玩具娃娃都伴随着一些文化史和语言课程，其中也有这种差异标志。例如，牙买加芭比的盒子上向我们写道：“来自牙买加大地的问候，那是一个热带天堂，有饮誉四海的异国水果和甘蔗、激动人心的海滩和雷盖舞曲！”这个盒子接着解释说，大部分牙买加人的祖先是来自非洲的，所以“即使我们的官方语言是英语，但我们说混合土语，说一种‘牙买加话’，里面既有英语词，也有非洲词。”课程以一个简短的生词表（八个单词）和几个“牙买加话”的例句来结束，后面还跟着译文：“欢迎到牙买加来！多保重，朋友！”想的真不错，我以为；但是在我看来，这些快餐式的人种学课程只会更加推动这些冒牌的跨文化芭比们把种族和异族差异看得像收藏品一样，为商品文化而不是它们宣称要激发的跨文化意识作出更大的贡献。

时下对黑色或有色身体、尤其是女性身体的迷恋是1920年代的原始主义的当代翻版吗？跨文化主义对于后现代主义就像原始主义对于现代主义吗？我的第一个黑人芭比娃娃是我于1993年3月去参加一个关于该问题的圆桌讨论会议的途中买的。这些有色的曼托尔玩具是对一个已经存疑的原物的碳素摹本，在我看来，它们是用以说明我的观点的绝好工具：跨文化主义已经瓦解成多元主义，只会增加已经被建构出来的他者，丝毫不会触动西方文化的根本戒律和范式，或者就曼托尔的情况而言，不会改变它的模子。

曼托尔公司对这样的批判也并非无动于衷，它在开发和发卖最新系列的黑色芭比娃娃时向黑人父母征求专家建议，咨询早期

童年专家。被征求者中主要的一位是临床心理学家达勒纳·鲍威尔·霍普森，她和丈夫德莱克·S. 霍普森合著了关于种族主义的研究专著《不同和奇妙：在有种族意识的社会里抚养黑人孩子》（*Different and Wonderful: Raising Black Children in a Race-Conscious Society*, 1990）。该书的部分研究重复了黑人心理学家肯尼斯和玛米·克拉克在1940年代进行过的突破性研究。

克拉克夫妇用黑色和白色玩具娃娃来揭示种族主义和种族隔离对黑人儿童产生的消极影响。在面对黑色玩具娃娃和白色玩具娃娃之间的选择时，被调研的将近百分之七十的黑人孩子选择了白色玩具娃娃。克拉克夫妇的发现成了1954年的《褐色与教育董事会》（*Brown v. the Board of Education*）中的一个重要因素。更近时的一些学者们质疑的问题已经不再是克拉克夫妇的发现，而是他们的阐释和假说：在虚拟物的王国里，一个黑人孩子选择白色玩具娃娃必然反映一种否定性的自我概念。<sup>①</sup>但是在霍普森夫妇看来，克拉克夫妇的研究仍然是令人折服的。他们于1985年重复了克拉克夫妇的玩具娃娃试验，发现参加试验的黑人孩子中选择白色玩具娃娃的竟然占百分之六十。而且百分之七十六的被采访的孩子说他们觉得黑色玩具娃娃“不好看”。

霍普森夫妇在书里除了把玩具娃娃用于他们的临床实验外，还相当重视他们所称的“玩具娃娃游戏”，特别提到了芭比。他们建议黑人父母们：“如果你们的女儿喜欢‘芭比’玩具，那就想办法给她买一个。但是也要从芭比世界里选一些黑色的玩具娃娃。你

---

① 其中可以参看莫里斯·罗森伯格的著作《设想自我》（*Conceiving the Self*, 1979）和《社会与青少年的自我形象》（*Society and the Adolescent Self-Image*, 1989）以及威廉·E. 罗斯的《黑人的阴影：非洲裔美国人身份中的多样性》（*Shades of Black: Diversity in American Identity*, 1991），这些著作都对克拉克夫妇的发现提出了挑战。例如罗斯指出，克拉克夫妇混淆或夸大了两个不同的问题：对一般种族的态度和对特殊自我的态度。一个人对种族的感觉不一定能显示他的自尊。

们不想让自己的孩子在成长过程中只想着白色的玩具娃娃，进而扩展到以为只有白色的人是漂亮动人的”（着重号原文如此）。霍普森夫妇并不是建议父母们只给孩子提供黑人的或其他异族的玩具娃娃，而是要他们加入孩子们的游戏。他们还提出了具体的建议：“帮助孩子打扮玩具娃娃，同时还要夸奖孩子和玩具娃娃：‘这个玩具娃娃真漂亮；长得像你一样；瞧它的头发，像你的一样漂亮；你还不知道你的鼻子像你的玩具娃娃的一样漂亮吗？’”他们还建议父母使用“可爱、漂亮或真好这类赞美的词，使孩子学会把自己的形象与玩具娃娃联系起来”。

帮助孩子们获得很好的自我感觉，这肯定是非常重要的。然而也可以说，“像你一样”这种明喻和这些建议中至为重要的漂亮的玩具娃娃形象，霍普森夫妇所称的这种积极的游戏也是危险的，可能给孩子传输同一个旧美人神话的有色版本。它们像芭比娃娃本身一样，使美成为一种身体特点的东西，并且使身体特点隐含身价。

尽管霍普森夫妇把“漂亮的”玩具娃娃游戏与积极的自我形象化联系起来，其意图是良好的，但是也能听出曼托尔公司的营销运动的回音。因此不足为奇的是，霍普森夫妇的发现以及他们设计的使用玩具娃娃以灌输种族自豪感的介入策略引起了曼托尔公司的注意。1990年，达勒纳·霍普森受邀为公司的产品部经理黛博拉·米切尔和设计师基蒂·布莱克-珀金斯（均为非洲裔美国人）就开发一个新系列的“逼真地塑造的”黑人时装玩具娃娃进行咨询。霍普森同意了，一年之后，莎妮和它的朋友阿莎和妮切尔就成了永远扩大的芭比家族中的成员了。

根据为记者准备的参考资料，“莎妮”在斯瓦希里语中的意思是“奇特”。但是据《乡村之音》的专栏作家莉莎·琼斯说，这个名字还有另外的意义：“惊人，神奇，新奇”。我自己的研究显示，莎妮是斯瓦希里语中的女子用名，意为“奇特”，而在基斯瓦希里

语中，“莎妮”被转译为“惊奇，不凡”。由此看来，曼托尔公司的新玩物不光是奇特，简直是奇特得无以言表了。不过，这个名字也提示它是差异的化身，是一个新奇之物，一项新的创业，或者说作为一个黑人女性他者，往往是异域之物。在我看来，“黑色是美丽的”这种差异既是曼托尔公司炒起来的，也被它所利用。正如它在包装背面所写：

在斯瓦希里语中，莎妮的意思是奇特……它是奇特的！它与阿莎和妮切尔等朋友们活生生地表现了非洲裔美国妇女的特有风韵和美。

每一个玩具娃娃都有其独特的美，有其独特的肤色色调和面部特征。它们的头发颜色和质地各不相同，可以非常自如地辮、卷、盘成各种别致的发型！它们的衣服也生动地反映了肤色和人种特点，表现了异国长相和服饰风味！

莎妮、阿莎和妮切尔把你带进它们的奇妙世界，分享充当一个最佳模特的乐趣和兴奋。不妨想象出现于各种杂志的封面上，在时装表演中独领风骚，参加好莱坞的派对，你和莎妮、阿莎以及妮切尔一起生活在美与成功的梦想之中，热爱这奇妙的每一分钟！

这些话试图传递一种黑人自豪感的信息——这是模仿霍普逊为积极的游戏提出的那些建议；然而，这信息显然是与一头浓发、华贵而洋气的衣服以及其他看得见的美丽、财富和成功等外表符号而非头脑的符号联结在一起的。莎妮可以是最佳时装模特，但是别去麻省理工学院找她（或者按照曼托尔经常阐发的关于芭比扮演模特角色的理论，也别想在那里找到你自己或你的孩子）。

就像任何一个开始踏入社交圈子的姑娘的自豪而有钱的家长一样，曼托尔在1991年2月的国际玩具博览会上为莎妮举行了亮相派对。这个盛会包括向黑人设计师献礼，流行演唱组出场演唱黑人民族颂歌《同声歌唱》，这支歌显然是被曼托尔形容为“明日之非洲裔美国妇女”的玩具娃娃挑选的。莎妮的朋友们阿莎和妮切尔也初次亮相，它们的黑色塑料皮肤的色调明显不同，这在一定程度上应归功于达勒纳·霍普逊的影响。莎妮是这个系列品种的标识性存在，它的肤色是我们在文化中所称的“褐肤色”；阿莎是蜂蜜色（也可能有人说是浅褐色）；妮切尔是赤褐色。1992年补上了它们的男友加玛尔，完成了这个系列。

不管人们是否相信，这些玩具娃娃最写实的特征可能是这个莎妮四件组的三比一比率——三个黑人女性对一个黑人男性。然而在曼托尔的眼里和广告中，莎妮和它的朋友们是主流玩具市场历来生产的最真实的黑人女性的东西。根据产品部经理黛博拉·米切尔的说法，“明日之非洲裔美国妇女”（莉莎·琼斯已经指出，这种叫法是《本质》中的“今日之黑人妇女”的重复和再现）的髋部更宽、嘴唇更厚、鼻子更阔。主设计师基蒂·克莱克-珀金斯自从黑肤色的芭比于1980年诞生以来，一直为它们设计衣服；她补充说那些莎妮娃娃也有它们的特色，它们穿着用“风味独特的民族织物”缝的衣服，反映独一无二的特定文化；它们不用那种虚幻的粉色或淡紫色——那些颜色显然表示浅淡的肤色。

更厚的嘴唇，更阔的鼻子，更宽的髋骨，更高的臀部，以为这些特征总能使莎妮娃娃更像真实的非洲裔美国妇女，这种想法使可靠性、真理以及总是存疑的真实和象征、典型和类型等范畴面对着许多难题。当我们说一个玩具娃娃看上去像或不像“黑人”时，那意味着什么？黑人的长相是什么样的？如何才能使一个玩具娃娃看上去像真的非洲裔美国人？在这种关于真实性的声明中刻写着什么样的先入为主的、规定性的、理想而合法的黑人

特色呢？玩具娃娃的制造商们或其他所有的形象制造者们——例如电影业——如何才能既关注文化、种族以及表型差异，同时又不致仅仅热衷于那种简单化的厚唇/宽臀的公式化的形象？这样的形象使我们许多人、尤其是黑人咬牙切齿（我们的牙齿像珍珠一样洁白整齐）。如何才能生产出能够更充分地反映非洲裔美国人像其他所有人民一样具有的各种各样的身高、身材、肤色、发型、职业、能力以及残疾等的玩具娃娃？换句话说，会不会有差异？

如果有可能在一个玩具娃娃身上实现这样的特殊性、这样的民族“真实性”，那么我猜想它的购买价格就会比曼托尔这类受利润驱使的公司愿意付的价格高得多。我想再次用莎妮来证明我的观点。一方面，曼托尔在生产一种不犯种族错误的黑色玩具娃娃时是谨慎有加的，在开发和销售莎妮系列时咨询了达勒纳·霍普逊等黑人形象专家。然而最终而言，公司并不愿意听从那些专家的意见，因为这样做会使公司的成本超过追加的印染和民族织物的价格。

例如，据报道霍普逊提出不仅莎妮娃娃的皮肤色调应有层次，而且体形和长度以及发型都应有变化——这儿剪一缕或那儿不对称地剪一缕。曼托尔公司也承认这些看法具有合法性和普遍性，但是利润动机反对公司本来想在这些玩具娃娃身上实现的真实性。黛博拉·米切尔向莉莎·琼斯承认：“如果要真的逼真的话，有的莎妮娃娃应该留短发。但是所有种族的小女孩都喜欢玩头发。我们加强了质地。我们不能改变的事实是，可以梳理的长发仍然是一个关键的卖点。”

当然，米切尔的话不无道理。消费者的趣味毕竟刻写在易梳理的芭比的长发上。我曾经在 R Us 玩具店积满灰尘的侧廊里翻寻和研究档案，其间遇到一个十多岁的黑人小姑娘，她也像我一样正在搜寻最新的黑色芭比。在随即进行的一个即兴采访中，我的采访对象用血淋淋的形象的细节描述了她在过去若干年里谋杀

和肢解过的许多芭比。她好几次特别强调地说：“头发，就是那种头发，我想要的就是那种头发。”她的话让我想起自己小时候与那些拉直头发的梳子、烫发钳以及两周一次改造我的卷毛的鬃发矫直剂进行的痛苦斗争，我的头发“像一个绵球似的”绞缠起来，那些白人男同学们对我的“克娄巴特拉式的直发”惊叹不已。有一次我和母亲和拉直头发的梳子又在一起进行那种两周一次的工作，我竟然傻乎乎地大声说出我早就想说的话：我要有学校里白人女孩子的那种直头发。我仍然记得母亲受到的伤害，她意识到女儿的种族异端表现。米切尔和曼托尔确定是有道理的。真正的困难恐怕是，莎妮和黑色芭比对于黑人小女孩的吸引力部分在于这些玩具娃娃直顺的长发表现了她们对自己往往更短而不易梳理的头发的一种逃脱。

芭比的苗条身材像它的易梳理的长发一样，也成了莎妮的体形。而且市场销售似乎压倒了曾经申言抓住“非洲裔美国人的特有风韵和美”以及“独特的面部特征”的努力。根据阿默斯特马萨诸塞大学的人类学家杰奎琳·乌拉和艾伦·斯威德伦的看法，即使报道过的那些以为表现莎妮的黑人差异的微妙变化也只不过是一些选择性的幻象，例如加大的髋部和提高的臀部。有一段时间，他们一直在研究芭比的人体测量数据；他们认为尽管莎妮的髋骨似乎更宽一些，但是实际上比其他芭比娃娃的髋骨周长和宽度更小。终究而言，所有的玩具娃娃都必须能共穿衣服，这就使体形方面不会出现任何大的改动。乌拉和斯威德伦认为，通过改变玩具娃娃的后背的角度，达到了提臀的效果。换言之，莎妮娃娃的臀部似乎是一律提高了的，但是它与所有其他十一英寸半规格的玩具娃娃并没有根本的不同。

莉莎·琼斯在她发表在《乡村之音》上的那篇讨论芭比娃娃的文章中指出，在莎妮的后面是像霍普逊和米切尔那样的黑人妇女，她们期望这个玩具娃娃不仅仅是一个黑脸的芭比。霍普逊特

别期望不同（我想用这个词）的差异，但是她却坚持认为莎妮娃娃展示了“曼托尔的社会意识”。英国式芭比的设计师和超级芭比迷比利·鲍艾也以类似的原因称赞曼托尔公司把芭比家族与第一个有色的弗朗丝统一起来，后来在1960年代又与克里斯蒂统一起来。将近三十年之后，我认为可以原谅曼托尔公司的有色人弗朗丝那个有失检点的错误了，或许还可以称赞它的作为。但是如果莎妮（1993年，索尔特莱恩推出一种衣着很少的莎妮娃娃）真的反映了曼托尔公司“走多民族之路”的努力，真的要垄断“逼真地塑造的”黑色玩具娃娃的主流市场，“活生生地反映”“非洲裔美国妇女的特有风韵和美”，那么它的基础并不稳固。

然而，如果单单把曼托尔公司挑出来作为反映全国或国际现象的例子，那也是有失公允的。种族差异就像异族的芭比一样，是一种走俏的商品，赚钱的不仅仅是曼托尔。《哈泼斯杂志》的特约编辑戴卫·里夫这样说：

一切都可以变成商品，甚至非洲中心主义（不仅在黑人社区，而且在黑人社区的某些阶层中激起愤怒的所有那些肯特织物和宽扎行头也可以赚钱）、双语制（目前最火的市场是出版西班牙语儿童书籍）以及保守主义者非常害怕的美国社会中的其他“多元”文化倾向也可以商品化。

*(Harper's, August 1993)*

里夫甚至把这种新的全球化的消费经济称为多元文化主义的沉默无言的伙计。然而，我想审慎地表达自己对多元文化主义和明显的差异消费之间关系的关注，以免我的批判显得与里夫所指的那些保守主义者同气相投；他们害怕可能出现的对社会、文化以及经济秩序的真正改造，而我却的确欢迎这样的改造。

并非所有的文化商品都制造成平等的东西。在我看来，不管



生产西班牙语儿童书籍对于出版业来说多么有利可图，它们总是会对特定的读者发挥一种有用的教育功能。另一方面，即使考虑到黑人女孩需要黑色玩具娃娃这一论点，我也很难在曼托尔公司的塑料小妇人身上找到赎救的社会价值，它们被染成褐色，用肯特布料和库菲帽打扮起来；新的索尔特莱恩莎妮就是这样打扮的。大批的黑人消费者肯定会对克拉罗尔、莱夫伦以及玛丽凯等主流公司把黑人头饰产品和化妆品推向市场感到高兴，但是我不太相信 J. C. 佩尼的爱好者们真的能在肯特布料做的防烫垫、餐巾环以及擦碟干巾上发现很多文化乐趣，尽管当前的玩具店是把这些东西作为“文化自豪的表现”来卖出的。

J. C. 佩尼在《时装的影响》中开列的单子显然是为了讨好被视为黑人爱好者的那些趣味，作者建议把家用器皿、民族手工艺制品以及具有“非洲中心风情”的单纯时装设计分类安排。这批特产里还有四种具有文化启发意义的三件套棉织巾：01 宽扎，02 肯特，03 马丁·路德·金，04 马尔科姆·X，每套棉织巾卖 50 美元。顾客可以再用 40 美元买一个宽扎针绣枕头，与宽扎棉织巾配套。（佩尼还给那些多元文化知识贫乏的店主讲了一堂文化历史课：“在斯瓦希里语中，‘宽扎’的意思是收获的第一批果实”，活动单子上对此有解释。“宽扎节是一个七天的文化庆祝节日，综合了非洲的许多庆祝丰收的节日。”）于是消费者们就知道了他们购买的佩尼的货物在政治上是多么正确，商品目录上的许多描述告诉店主们这些非洲中心的物品都是在美国制造的，例如，象牙海岸的台布包装上印着“地道非洲织物之色彩斑斓的阐释……美国制造”。肯特枕头是用非洲进口的布料在美国制造的。而 M. L. K（马丁·路德·金）和马尔科姆套巾则完全是美国制造的。换言之，具有文化和社会意识的美国消费者花上如此不菲的价格，购买诸如此类的地道非洲灵感——美国制造的阐释——物品时，可以找到某种结合的标签。

因此，从用进口的西非马里布料缝制的具有地方风情的卧室套巾到参照“皇室人员在特殊场合才穿的盛装”而设计的绣花带金属长袖长袍，J. C. 佩里用这份利用黑人兴趣的商品目录进行着文化差异的贸易，也不妨说这是利用花错钱的种族自豪感做贸易。虽然我怀疑佩里公司是否真的关心谁买它的库菲帽、擦碟干巾以及“辨人游戏”，但是公司不会在所有人身上都浪费这样的目录，这是很清楚的。例如，我曾经做过多年佩尼公司商品目录的忠实购买者，我收到每年的换季目录以及宣传特大号时装的广告传单。然而，我近来只能偶尔收到佩尼公司的利用黑人兴趣的商品目录，这种目录现在不是寄给我这个忠实的购买者的，也不是寄给我家的，而是寄给卫斯里大学非洲裔美国人研究中心的。尽管我的购物历史把我归在大号一类里，但是我并没有什么表明自己的黑人身份的购物模式。佩尼的市场销售部似乎非常聪明地把非洲裔美国人研究中心看成一个居住着具有文化意识的黑人中产阶级消费者的地方，以为这些消费者可能实际上能够承受它的非洲中心产品目录上价格很高的东西（这实在是打错了算盘）。

我怀疑这种目录不仅寄给大学的黑人研究系所，也会寄给黑人美容院（我真的在自己剪发的那个店里得到一份斯皮格尔公司的类似目录）和黑人教堂，在那种地方肯定有一个很好的市场，需求周日聚会穿用的帽子、高跟鞋以及女士上教堂的套装。目录里充溢着“一种非洲中心的风情”，通过这个特殊的目录，可以买到六个黑人芭比——黑色的沙漠风暴芭比、肯芭比、索尔特莱恩芭比，以及它们的三个朋友阿莎、妮切尔和加玛尔。我们的讨论到此正好完整地环绕一周。部队的芭比和肯穿着“真正的沙漠工作服，佩戴着表明不同身份的真正徽章”，而莎妮娃娃则穿上了“电视劲舞者”的装束。但是千万别让这些爱国的、地道美国型的男孩女孩们蒙了你，它们全是从马来西亚进口的。

## 芭比的身体政治学

芭比的身体就是消费对象本身，是展示少年丰富的梦幻生活中的盛装和壮观场景的载体。它的非凡身体不仅是供给男人注视和迷恋的那种典型的女性体形，而且是一种以其形式引诱观者并卖出附属品的商品载体，是公司利润的真正来源。正像博戏中的筹码一样，谁也不可能给玩具娃娃只买一套服饰。芭比是晚期资本主义时代的女孩的化身。

（迈尔·麦科姆比，《芭比：我们是玩具？》）

焦点也许已经更多地集中在种族差异而非性别差异的销售规划上了。当然，我并不是说种族身份可以与性别身份分开，即使在玩具娃娃身上，此二者也不能分开。我也不是暗示白人原型似乎无穷尽的重现是这些玩具娃娃存在的惟一问题，尽管我认为曼托尔公司的“世界的玩具娃娃”中起码大部分看上去与该公司所称的“传统的金发碧眼芭比”非常相像。实际上最值得注意的是，芭比发挥着一种 M.G. 洛德称为不分种族或民族地教化女性品质的功能。洛德在今年晚些时候将出版的《永远的芭比：一个真正的玩具娃娃非授权的传记》(*Forever Barbie: The Unauthorized Biography of a Real Doll*) 一书中把芭比描写成“太空时代的繁殖力偶像。它看上去像个现代女人，但它绝对是女性权力的原始图腾”。

很久以来，芭比一直使女权主义者感到非常不快，她们抨击它是毁灭式的女性美和女性身体神话的表现，父权制通过大众文化和商品文化之类的载体使这个神话长久不衰。然而，柜台叙事里的芭比并不是一个无脑的物质的尤物，还得向它教授数学课，而是一个女权主义英雄，它第一个投入战争（它是参加了海湾战争

的战士，身披国旗），它第一个见到和平（1990年它召开了自己的峰会，它是联合国儿童基金会的长期朋友，这个基金会“爱全世界的儿童”），它永远活在国人的心中（美国人平均每秒钟买一个芭比）。我这里没时间复述和评估所有已知的对芭比的批判和辩护，只想简要地讨论本人认为这个大于生活的小夫人所包蕴和传达的一些性别理念，讨论芭比如日中天的俏热对于当代美国文化而言意味着什么。

卡伦·珊舍-艾普勒在《触及自由：流产、女权主义和身体政治学》(*Touching Liberty: Abolition, Feminism, and the Politics of the Body*, 1993)中指出，所有的玩具娃娃都是为了教会小女孩理家的本领。如果芭比的这项教育使命并非秘密之事，那么它的教育方法比我三十年前玩的贝特西·威特西和小泪蛋等幼儿玩具娃娃复杂得多，矛盾得多。那些玩具娃娃激发和渲染母性，它们与奶瓶和尿布混在一起，诱导我们做些偎依、呵护和抚育之类的事情。而芭比却以其曲线分明、胸脯凸显、几乎完全成熟的女性身体召唤着性而非母性，感官的女人而非养育的母亲。正如迈尔·麦科姆比所指出，芭比并不像一个玩具娃娃那样演习家长之道，而是以其成年的身体鼓励儿童不断地打扮出一个时髦的玩偶，它所传递的信息是性感、消费和少女生活。换种方式，可以说芭比是彻头彻尾的挑逗人的玩具。

然而，尽管芭比全无忌惮，但是它坚实的塑料乳房并没有乳头——没有可能引起不恭之嫌的东西，丝毫没有显露自己的快感。而且如果说它那凸出的塑料小包意味着十足的肉感，那么它没有生殖器，对此我们还有什么话可说吗？麦科姆比表示，芭比的性器官的模糊性可以读作对“高雅品味的敬重”和“反映了少女中流行的道德态度——既性感而成熟，又保持童贞”。我同意它的身体可能引发这样的读解，但是我也觉得芭比的两腿分叉处并没有什么不清楚的地方。它消失于无行动之中。肯和加玛尔等男性玩

具娃娃在“下处”有包，而且有时还模拟出相应的塑料内裤，但是大部分芭比却没有内裤，甚至丝毫没有让人想到需要遮掩起来的地方，好像“它”已经被遮掩起来或已经被擦去了。于是，作为理想化了的女性品质的偶像，芭比被锁进了一个虚幻之境，它即使不可能有性，也永远是性感的。上部的肉感一目了然，下部却绝无性感，芭比的塑料身体里的确刻写着非常矛盾的荡妇/小姐合一的信息，父权制特别通过这种方式奚落、甚至摧残年轻女子。

关于芭比的乳房的这类想法引起它的创造者鲁思·汉德勒的批评，他谴责成年人的腐朽思想：“在我看来，人们对乳房注意得太多了。”汉德勒夫人也说过一句（或两句）话：“它们只是身体的一部分。”当我坐在这里思忖一个塑料身体的器官和性生活时，感到的不只是好笑。然而，引人着迷的、我认为值得研究的、既诱发亦抵制理论化的，并非称为芭比的一堆塑料，而是并非芭比的那种想象的生活——那是我们的发明。作为一个文化制品，与我们就这个女性玩具娃娃所能说出的相比，芭比也许能讲出更多的关于我们自己和我们的社会的事情。——更多关于社会对其女人们的态度的事情。

十九世纪，亚历克西斯·德托克维尔等人指出，通过妇女的地位和受到的对待，可以判断一种文明的特点、品质以及进步程度。在即将到来的二十一世纪，妇女在美国的社会地位如何？芭比能够成为测量妇女社会地位的晴雨表吗？在我看来，芭比是社会化和性别化和种族化过程中的关键角色，这一过程始于童稚之时，受到几乎所有与这个社会有关的东西的进一步推动，包括儿童读物，他们的玩具以及他们在电视上看的动画片。

有个星期天早晨，我换频道时碰上一个动画片，仅仅瞟了一眼就让我情不自禁地看下去。在我开始看的那个场面里，一只高大、凶猛的灰毛叭喇公狗朝一只可爱的浅色小猫狂叫，小猫只是

拍打捆着它的绳子，发出喵喵叫的风骚声音，用它那小巧的猫类的身体回应和磨擦着叭喇狗的粗腿。狗叫得越凶狠，猫咪得越温柔，猫用它那柔滑的身体和雌性的小诡计赢得叭喇狗。它的策略发挥作用了，在我的眼前——我想也是在孩子们的眼前，那条暴烈的野兽被改造成惹人怜爱的小犬，猫走到哪里，它就跟随到哪里，一再地解救猫于危难之中。那只叭喇狗一次又一次地把柔弱而招祸的小猫咪从坠落的大梁、眼看要发生的交通事故和其他困厄中解救出来，而天真柔弱的小猫咪竟然一概不晓得这些祸患。最后，狂暴的叭喇狗被彻底驯化了，它那不再狠毒的身体成了猫咪依偎的一张好床。

当然，可以用多种方法来读解这个动画片里的性别和种族政治。芭比被理论化为视男人为附属品的女权主义英雄，我以为这种思维过程也可能把小猫咪看做女权主义的猫类，用女权主义的小诡计取得胜利。然而，这个动画片引起我共鸣的是它的美人和野兽、浅色/深色、善/恶、男/女等种族和性别符码。浅色、聪慧、像猫一样的女性品质驯服了怒气冲冲的、黑色的男性和野性。可是别搞错了，战胜了野蛮的并非智慧，而是没有头脑、照顾不了自己的那种女性品质。

有趣的是，这类信息往往是童话和儿童故事里的内容。白人骑士把困厄中的小美人从这样那样的深肤色的恶势力手中解救出来。正如达勒纳和德莱克所指出，“在儿童文学作品中，可以看到这种把白人写成好人、黑人写成坏人的浮躁而简单化的表现”，邪恶的黑人巫师和良善的白人玉女——身着白衣的英雄和身着黑衣的坏蛋——在儿童文学中屡见不鲜。

芭比娃娃、上面简述的动画故事、乃至我们读给自己孩子的那些看似真纯无染的童话，它们的共性在我看来都是编织在童话符码里的种族和性别神话。杰奎琳·乌拉和艾伦·斯威德伦坚持认为，芭比的体型把其他妇女的身体建构为偏常类型，使不可

能的美的标准更加持久。也有人指出，接近芭比理想的努力造成了少女的饮食和购物秩序，带来的不是梦想，而是梦魇。而对这些指控，芭比最坚决的支持者之一比利鲍伊起而为他的女英雄辩护，坚持说芭比的身体比例并无异常。他甚至肯定：“它体现了西方文化自1920年代以来一直坚守的理想：长腿、长胳膊、细腰、高而浑圆的胸脯、长颈”。具有讽刺意味的是，比利鲍伊也许说对了。不管是否“真实”，反正芭比的体重和身高比例（这个比例恰好相当于一个女人身高5英尺6英寸，体重110磅，三围39—18—33）与勃特·帕克斯以前经常唱到的那些美皇后的比例不差上下：“她来了，美国小姐。她来了，我们的理想。”<sup>①</sup>如果说芭比是恶魔，它也是我们的恶魔，我们的理想。

“芭比坏吗？”某天一个人问我如果一个黑色玩具娃娃看上去像个白人娃娃，那么压根儿没有它是否更好。我必须承认自己对这个问题以及我自己的批判所提出的不少问题并没有现成的答案。我在本文开头已经承认，虽然我小时候玩的布娃娃是白色的，但是我仍然记得自己第一次看到一个黑色玩具娃娃时的情景。在我看来，它是我所见过的最美丽的东西；我说什么都想得到它，从此我不再满足于白色玩具娃娃贝特西·威特西和金发碧眼的玩友潘提。它像我一样，也是某种另类，而且我想，那正是它的魅力和我的欲望的根源。

我没有意识到自己玩的那些玩具里并没有自己，不过我猜想那种缺失也对自己产生了深刻的影响。我们只要读一读托尼·莫里森的那部令人不寒而栗的小说《最蓝的眼睛》(*The Bluest Bye*)，

---

<sup>①</sup> 美国小姐大赛尤其为了回应女权主义者的批评，曾经试图把它的竞争美貌改为比赛智慧，其真正目的是为了把大学奖学金授予那些漂亮而有才情的女人（她们只是碰巧在穿上泳衣或夜礼服时才显得好看）。大赛放弃它大肆宣传三围以及身高体重的悠久做法，只是为了显得它更注重每一位参赛者的智商，而不是她们的胸围大小。

就会看到白人美女神话对黑人孩子产生的影响。我的情况并不比莫里森小说里的人物佩科拉·布里德拉夫的遭遇更惨，但是我未能免于在一个白人世界长大的黑人会遭遇的结果，那个白人世界几乎不承认我的存在。我长大时，总以为自己很丑：纠结的头发，宽大的臀部，露缝的牙齿。我在笑的时候，总是用手掩着嘴，以便挡住那条牙缝，直到念了研究生才开始改掉那个习惯，因为那时有几个尼日利亚男子告诉我，在他们的文化里，我的体形比芭比的更叫好，这样的牙缝是大美人的标志。我不知道当孩提时的我看到一个门牙开缝的大臀黑色玩具娃娃或其他什么颜色的玩具娃娃时，会是什么情形。

今天，只要花上 24.99 美元，曼托尔就会跨过大半个世界，把尼日利亚芭比递给像我一样的黑人小姑娘。这个公司通过神奇的塑料、染料和大批量生产，把一个我小时候甚至不知道其存在的尼日利亚人送到非洲裔美国孩子们的家里。曼托尔将要卖出的世界异族玩具娃娃就像它们“传统的金发碧眼”的地道美国女孩原型一样，没有牙缝，没有大耳朵，没有丰满的大腿或其他“瑕疵”。出一个不大的价钱，就可以梦想自己进入芭比的完美世界，当然我必须以它的形象去梦想。那也许是一个小小的世界，一个全新的世界，但是里面仍然没有我所以为我的位置。

这，就是我最后的玩具娃娃的故事。格鲁乔·马克斯说他不想属于一个要收他做会员的俱乐部。照着他的话来讲，我也不太肯定我们大部分人是否会买一个“看上去像我们”的玩具娃娃。生产和销售这种更逼真的玩具娃娃实际上并没有取得很大的商业成功。像我这样的文化批评家们可以尽情地向它投掷理论石头，但是芭比的无限魅力在于其完美化过程，它不仅是西方白种美人的主导理想的产物，也是这种理想的供应者。

什么是黑美人？如果三十年前有色的弗朗丝的失败在一定程度上是由于它的高加索人特征，那么对黑人芭比和莎妮在眼下的走



俏和商业成功该如何解释呢？只因为头发直？我们是否进一步看到“差异”并无不同？或者说我们退一步看到“差异”只能设想为相似，设想为一个被中介的文本，不管它最终染上什么颜色，必然读成白色。听一听我们的语言：我们“容纳差异”；我们实行“种族宽容”。通过质询和普遍化的复合骨折，他者不是按其自身的形象被复制，而是按我们的形象去复制。如果我们已经离开了“我们”和“他们”，那也许只是因为他们是他们。

芭比坏吗？芭比只是一块塑料，但是它就我们这个社会的经济基础所说的话——它就我们这个世界的性别和种族表明的意思——并不好。

（马海良 译）

## 少数者话语和经典构成中的陷阱

科内尔·韦斯特

在这个历史时刻探究经典构成的情形，有什么意义呢？人文学科中普遍流行的危机是如何阻碍或促进新经典的构成的？在扩充某种经典或构成多样且相互冲突的经典时，经典遴选家们的阶级和职业利益起着什么样的作用呢？我将以一个非洲裔美国文化批评家的批评学术活动的自我编目形式讨论这些问题。这个自我编目将包括三个时刻。一、我将把自己的文化批评置于对当代人文学科危机的特定历史读解之下；二、我将审视自己在面对非洲裔美国文学批评中的经典构成过程时的极为含混的情感；三、我将提出自己所理解的反对派文化批评家在面对我们时代流行的经典构成形式时可能发挥的作用和功能。

所有旨在扩大旧经典或构成新经典的努力，都会首先对经典化有待发生的历史时刻作出阐释。本世纪西方主要的文学经典男性遴选家们是 T. S. 艾略特、F. R. 利维斯、F. O. 马西森、克林斯·布鲁克斯、诺斯洛普·弗莱、M. H. 艾布拉姆斯以及保罗·德曼，他们无不首先对自己的经典化努力为何因应时代要求和如何发挥积极作用进行一番特定的阐释。当代的文学批评家们仍然对这些经典遴选家重新评价和重新调整旧经典的非凡之举神往不已。作为一个文化批评家，我认为应该更多地注意种种现行的对

促进、引导和调节经典化努力的文化危机所作的历史阐释。从这个意义上说，对文学经典的修正或重构离不开先在的——尽管往往是心照不宣的——阐释行为，对一定程度上赋予文学经典以权威的那种危机作出历史的经典读解（canonical reading）。因此，经典构成之战的第一个回合必然要对争取经典地位的危机作出历史的阐释。

例如，T. S. 艾略特经典化努力的力量离不开他对第一次世界大战的空前浩劫之后欧洲文明的危机所作的经典读解有关，也与他作出的玄学派诗人和德莱登胜过斯宾塞和弥尔顿的文学评价或他早年对浪漫派诗歌和维多利亚诗歌的全盘否定有关。作为一个非洲裔美国文化批评家，我的自我编目里的第一个时刻不会聚焦于选择什么样的文本来扩充旧经典或构成新经典，而是集中对当今美国文明的危机进行历史的读解。这种经典读解力求显示文学经典之形成本身的得当方式和应该包含的文化档案类型。这样的读解具有一种特殊的历史感，冲突、斗争和对抗处于显著位置。它强调修辞实践之间的复杂的相互作用（及其效果，例如理性的说服和思想的愉悦）以及强力和权威的运作（及其效果，例如从属和抵抗）。

我对目前的文化危机的历史读解始于 20 世纪的一个鲜明特征，即第三世界的非殖民化，它是与那些被欧洲文明所压迫、剥削和贬损者的历史能动性相联系的。这个阐释条目绝非无所不包，它并不触及我们时代的其他重要方面，但它也并非任意的。这是一个世界——历史性的进程，不仅从根本上改变了我们的自我观念和“他者”观念，而且更重要的是，改变了我们对自己曾经如何建构且仍在建构的自我、主体和族群等关于我们自己和他者的概念。简言之，对于第三世界的非殖民化解放出来的态度、价值、感性以及视角，我们尚未予以充分的接受。

具体而言，非殖民化进程标志着从 1492 年直到 1945 年的欧

洲时代的终结。欧洲统治的瓦解和欧洲人口的衰减促成了破解欧洲文化霸权之神秘性和欧洲哲学大厦之结构的学术活动。换言之，美国在二战以后成为世界主要强国，欧洲自信心的漫长时期终于结束，欧洲文明衰落的方方面面甚至可以从特权精英白人的高等教育体制的上端感觉出来，其中包括它的人文学科。从非特权白人的美国知识分子中出现了第一批主要的亚文化圈子，如所谓的纽约知识分子、抽象表现主义者以及波普爵士艺术家，他们是挑战忠于老旧剥蚀的欧洲文化的美国男性特权白人文化精英的主要力量。

第一次有分量的打击来自已经融入学界上层的犹太裔美国人。哥伦比亚大学的莱昂奈尔·特里林、哈佛大学的奥斯卡·汉德林、耶鲁大学的约翰·布拉姆，他们分别开始对男性特权白人的文化同质性进行缓慢但确凿的拆解：那种同质性不外是趋炎附势的礼貌、党同伐异的文明和制度化的忠诚构成的相对共识，建立在阿诺德式的文化观念及其经典的基础之上。莱昂奈尔·特里林的天才表现在为了自己的政治和文化目的而占有这种观念，以此破解旧的男性特权白人的共识，同时根据冷战反共时期编排的复杂性、困难性和调节性等价值观树立一种新的自由主义的学术共识。此外，战后美国经济的腾飞带来了人文学科教学的职业化和专业化，因而推广了新批评派的细读技巧——那种技巧是从他们保守的有机主义者的反资本主义（或反工业主义）意识形态中切割出来的。新批评像特里林修正了的阿多诺的批评一样，一心关注着悖论、反讽和多义性，这种学术思想不仅促成了现代派文学的经典化，而且为新的文学研究读者提供了一种形式的整饬和思想的活力，以支撑陷入一种扩张的技术中心主义文化围剿的人文主义的自我形象。新的美国研究课题尤其为具有进步情怀的美国第二代移民提供了一个难得的话语空间，可以从这里推出显现中的对自由主义共识的批判，这个空间甚至受到战后沸腾一时的

美国民族主义的限制，这在一定程度上促进了跨学科活动；也受到随后的麦卡锡主义的压抑氛围的限制，结果打击了明确具体的社会批评。

在我对目前的文化危机所作的概述中，60年代是一个分水岭。在那十年间，我们目睹了男性特权白人文化同质性的瓦解和短命的自由主义共识的坍塌。更突出的是，非洲裔美国人、西班牙裔美国人、亚裔美国人、本土美国人以及美国妇女加入学界，使文学研究重新政治化，从根本土反对旧的男性特权白人文化霸权和修正了的新的自由主义共识。人文学科的重新政治化使思想论战纷纭莫辨，使意识形态不可避免地多极化；它们主要针对着现行的文明、礼貌和忠诚形式以及相伴随的文化和经典标准的局限性、盲视性和排他性。

有色美国人、美国妇女和新左派的白人男子对男性欧美文化精英进行的激进而彻底的质疑将国家生活中的三个关键过程推向高潮。第一，接受了从欧陆旅行过来的理论，尤其是法兰克福学派、法国马克思主义、结构主义和后结构主义的著作。这些理论的一个显著特征是，它们紧紧抓住法西斯主义垮台和英法在亚非的帝国坍塌以来欧洲文明的劫难、衰落和朽败。美国在接受这些理论时无疑为了学术消费的缘故而对它们进行了驯化。但是这些理论也使美国的人文主义话语走出北大西洋，走向国际。在职业的文学研究领域，第一次显示出拉了美洲裔、非洲裔以及亚裔著述者们的重要地位。

60年代推进的第二个重要进程是从那些属下阶层的角度恢复和修正了美国历史。马克思主义的历史、新的社会历史、妇女的历史、有色人的历史、男女同性恋的历史，都对从事文学研究的学者提出了新的要求。我要说的第三个进程是电影和电视等大众文化对断文识字的高雅文化的全面进攻。美国技术在资本的庇护之下改造了文化界域和人们的日常生活，并且对印刷文字的地

位、存在和权力提出质疑。

拥护人文学科既成体制的人们作出的回应是，容纳新的社会力量。为了避免学科门类之间的明争暗斗，克服同仁之间的话语龃龉，出现了多元主义意识形态，以调和结构零散的部门里互相冲撞的方法和视角。这些意识形态一方面可以包含且往往掩盖不可调和的冲突，另一方面还可以为那些雄心勃勃、不断攀升的年轻教授们确保肥缺，他们焦躁不安地挂念着自己教授兼经理的阶级地位，陶醉于自己大胆僭越的辞令，尽管他们在政治上相当畏葸而沉寂。不言而喻，学界之内、尤其是学界之外保守派的发言人们为他们感觉到的所谓“对精神生活的攻击”而哀伤，怀旧似地号召人们回到先前的共识形式。当代对经典构成之意识形态的思考就是在这种文化异质性、政治斗争以及学术争鸣的语境中发生的，这个语境本身就是对当前争夺经典地位的文学经典构成之战所作的一种特殊的历史批评读解。

就非洲裔美国文学批评而言，为经典构成提供正当性和合法性的努力是在多元主义的名义不进行的，这并不奇怪。在我们目前的历史语境里（它的选择余地是非常有限的），这些努力有必要得到批评的支持。不过，我仍然对它们有所怀疑，理由基本有二。其一，它们往往使非洲裔美国批评家们为了一种新的或正在出现的经典而把精力放在对美国黑人文学文本的细绎和辩护上，全然不去破解既有经典的神秘性。如果仅仅把非洲裔美国人的文本置于经典之列，但不作任何明确有力的解说，那么我们会看到新换的经典显露了经院多元主义意识形态的最坏的一面。如果不通盘重新考虑既有经典，就不会形成任何严肃的非洲裔美国文学经典。这并非因为像 T. S. 艾略特在他那篇颇有影响的文章《传统与个人才能》里所说：“现存的不朽作品联合起来形成一个完美的体系。由于新的（真正新的）艺术品加入到它们的行列中，这个完美的体系就会发生一些改变。”其二，经典与非经典是相互依赖的，

旧的经典文本与新的经典文本是相互作用的，这就需要对承认这种相互依赖性和推动这种相互作用的当前危机进行历史的读解，并且审视这种读解所能发挥的至关重要的作用。如果仅仅关注已经置于文学研究里的边缘和少数民族居住区的非洲裔美国文学文本，就会在一种扩充了的经典或独立的经典里落得一个边缘和少数民族居住区的地位，提前封闭了对目前危机的审视并因此而将扭转局面的行动排除在外。

这种提前封闭并非偶然，它表征着非洲裔美国批评家的阶级利益：学术上关于一个切片是扩大了的经典还是单独出来的经典，他们说了算。如此之大的非洲裔美国文学文化监理人的权力——包括重要的咨询活动以及有时与有势力的白人经院批评家和出版商保持的恩主关系——不仅仅为黑人文学学者在竞争激烈的英文系科确保了位置，更重要的是，这些位置本身可以引为现行多元主义意识形态成功的证据。如此这般的成功，掩盖了大学日益增大的决定美国文学文化的权力，更掩盖了黑人文学教授经理们在非洲裔美国文学实践和产品方面日益增长的权威。这权威必然会对文学文本的品种产生强烈的冲击，况且非洲裔美国文学课题越来越生产着文本的写作者。理查德·莱特、安恩·佩特里和拉尔夫·艾里森是幸运的，他们不曾在这样的权威之下劳作。我想干脆指出，非洲裔美国文学在40年代至70年代近40年的时间里一直与种族主义狭路相逢，现在突然进入一种文化反思，这种沧海巨变是以某种复杂的中介方式与黑人和白人教授经理阶级的生存需要和得过且过的价值观相关联的，他们是这种文学的主要评估者和发行者。

请不要误解，我并非暗示如果没有非洲裔美国文学批评家或他们更少一些，文学研究就会出现起色。我也并不是说，非洲裔美国文学批评家们不应当遴选经典。首先，非洲裔美国人的经典构成受到多元主义意识形态的约束，与其说这是当代人文研究中

的普遍危机的表征，不如说是对这种危机的创造性回应。第二，尽管这种活动的积极效果是有限的，比如使高品位的非洲裔美国文学文本大白于天下，但是它主要复制和加强了在我们职业化的文学产品监视中的现行文化权威形式。第三，把黑人包括在这些权威形式之中，让黑人文学批评家看管黑人的经典，这主要是为非洲裔美国文学的经院批评家们的阶级利益服务的。

只要对非洲裔美国批评的历史和现状稍加浏览，就可以得出这些看法。像西方世界尤其是美国的大部分黑人读书人的活动一样，非洲裔美国文学批评也总是采取守势；就是说，它把自身看作证明经常受到主导文化质疑的黑种人人性和思想能力的证据。不难理解，这种姿态渗透着自我怀疑和自卑的焦虑。而且它往往会导致自吹自擂地奢谈黑人文学的成就。在讲道术和音乐领域，黑人是充分自信的，因为他们有着丰富的生命力很强的各种本土传统；但与他们的实践形成巨大反差的是，黑人文学艺术家和批评家们竟然提出一种从未发生过的哈莱姆文艺复兴，提出最终成为强烈但狭窄的社会抗议媒介的小说家的突破（例如《土生子》），提出由才华参差不齐但性别和肤色大致相当的妇女作家形成的文学运动。这种防守姿态忽视和降低了20世纪主要的非洲裔美国文学艺术家们的伟大贡献，如吉恩·图默尔、拉尔夫·艾里森、詹姆斯·鲍德温（他的随笔比小说更伟大）、托妮·莫里森以及依什米尔·里德。之所以会发生这样的减损，是因为这些作者生不逢时地与一群黑人作家搅在了一起，与非洲裔美国思想史上的一个特殊主题联系起来，遮挡了他们的文学深刻性，突出了他们不太重要的方面。

例如，图默尔别出心裁的现代派形式技巧和他在《甘蔗》一书中与南方黑人文化的沮丧遭遇被遮盖了，说什么他以20年代的“新黑人”而自豪。艾里森的小说实践浸染着存在主义色彩，深深植根于非洲裔美国人的音乐、民间传说、西方文学的人文主义以



及美国的多元主义意识形态，但是这些方面被掩盖了，他被归入“后莱特派黑人文学”。鲍德温是随笔大师，将詹姆士的文笔与黑人布道的节奏混合在一起，给人留下深刻的印象，但却遭到了类似的待遇。托妮·莫里森以魔幻现实主义的形式描绘了非洲裔美国人的文化断裂和转型，她与描写被殖民人民及其遭到束缚的能动力量的当代拉丁美洲文学的联系比与一心扑在自我实现和姐妹关系上的美国女性主义的联系更为紧密。依什米尔·里德的后现代主义小说波谲云诡，不同凡响，完全脱离了黑人文学的世系和谱系。总而言之，如果不对这些主要人物的文学力量和历史意义加以驯化和稀释，那就很难想象会形成非洲裔美国人的经典。

非洲裔美国文学批评最近的发展集中于文本的修辞性语言，与早期非洲裔美国文学批评家们的那种呆板的内容分析、含混不清的黑人美学以及政治说教相比，的确是一种提高。不过，这种新的黑人形式主义过分跨越了旧方法的界限，仅仅抓住了文本的修辞特征，但却将文本的形式和内容非历史化了。它忽视了权力、政治斗争和文化身份等问题是如何刻入文本的形式结构之内的，因而未能对环绕文本的危机进行历史的读解和揭示；实际上，文本不可避免地在这种危机作出微妙的回应。

这种新的形式主义甚至迷失得更远，用批评家亨利·路易斯·小盖茨的话来说，它试图“转向黑人传统，以求建立我们的文学所特有的批评理论”。它迷失得如此之远，是因为它糊涂地以为批评理论一定是从文学本身发展出来的，无论是乡土文学、口头文学还是高雅文学。不客气地说，这种观念所依赖的是一种文学拜物教，即对一套被推崇的文化档案仿佛自律和脱离其他社会实践的魔幻力量投以宗教般的信念。难道电影批评只能从电影本身发展出来吗？难道爵士乐批评只能从爵士乐本身产生吗？一套特别的文化档案绝不能还原或理解为另一套文化档案，批评本身亦复如此。可是，如果不把它与特定历史时刻的更广阔的其他文

化和政治实践联系起来，就不可能理解一套特定艺术实践的复杂性和多维性。从这个意义上说，非洲裔美国文学批评家从诺斯洛普·弗莱的神话结构主义（及其关于文学宇宙的自律性的假说）和保罗·德曼的苛刻的解构主义批评（及其关于文学文本的自反修辞和自相矛盾修辞的主要观念）移到富有活力的黑人乡土文学的表意活动，只不过是以一种形式主义代替另一种形式主义而已，只是从欧美的精英派形式主义移到非美的民粹派形式主义，继续抵制从形式本身审视政治冲突和文化对抗。

从当前的经典构成形式来看，反对派文化批评家的恰当角色和功能是三重的。第一，我们这些文学批评家们决不能再以为自己审视文学对象——我们壁垒森严的职业化学科的对象——的眼光是受过专门培养的，只能或主要对这些对象的文学属性进行判断。诚然，任何有效的文化批评都有无法逃避的价值评价的向度。不过，我们聚焦的文学对象本身就是对特殊历史时刻的特定危机的回应。因为这些危机和时刻本身必须通过文本建构的中介，所以我们审视的文学对象绝不仅仅是文学的，应该从意识形态的内容、角色和功能来细读文本，否则就是将文学文本非历史化和非政治化。因此，说经典的形成只涉及形式标准，这种观点是大可置疑的，无论它是精英派的形式标准，还是民粹派的形式标准。

第二，文化批评家适应了铭刻在文本修辞中的政治冲突和斗争之后，就应该把这样的冲突和斗争与发生在社会、文化以及经济里的更大的制度和结构斗争联系起来。这就意味着对于严肃的文化批评家来说，关于复杂的历史编撰学的知识和精当的社会理论视角是不可或缺的。换言之，就像以前的文化批评家一样，我们必须知道比职业文学批评训练所能提供的更多的东西。这里的关键不仅是跨越现存的学科疆界，而且更迫切的是拆解学科化的知识方式，对学科疆界本身提出质疑。

最后，文化批评家们应该改进经典构成的类型，使它们在如

何更好地回应我们置身的社会和文化的当下危机的战斗中发挥战略武器的作用。这一观点并不导致一种粗糙的、单向度的、工具式的文学方法，它只是承认所谓非工具的方法本身总是已经隐含在我们置身的社会和文化的激烈战斗之中。根本的问题并不是一个人的经典如何超越这场战斗，而是旧的或新的经典、扩充了的或互相冲突的经典如何指导关于这场战斗的特定历史阐释，使个体和集体能够在战斗中采取行动。我只是希望非洲裔美国文化批评家和其他人在遴选经典的时候，能够全力避免我前面勾画出的陷阱。

(马海良 赵万鹏 译)

## 文化身份与族裔散居<sup>\*</sup>

斯图亚特·霍尔

描写加勒比海的一部新影片问世了，它加入到其他“第三类电影”的行列中。它相关于、但又不同于描写散居在西方的非裔加勒比（和亚洲）“黑人”的生动影片或其他视觉再现形式。这些黑人是新的后殖民主体。所有这些文化实践和再现形式都把黑人主体置于中心，对文化身份（Cultural identity）的问题提出质疑。谁是影片中刚刚出现的新的主体？他/她从哪里说话？再现实践总是把我们说话或写作的位置——阐述的位置牵连进去。最近的阐释理论指出，虽然我们“以自己的名义”讲述自身和自身的经验，然而，讲述的人和被讲述的主体决不是一回事，决不确切地在同一个位置上。身份并不像我们所认为的那样透明或毫无问题。也许，我们先不要把身份看作已经完成的、然后由新的文化实践加以再现的事实，而应该把身份视做一种“生产”，它永不完结，永远处于过程之中，而且总是在内部而非在外部构成的再现。这种观点对“文化身份”这个术语的权威性和真实性提出了质疑。

我们试图在这里就文化身份和再现的主题展开对话，进行探

---

<sup>\*</sup> 族裔散居（diaspora）指某一民族由于外部力量的强制或自我选择分散移居到世界各地的情形，在本文中根据上下文需要又译作“移民社群”。——编者注

讨。当然，在这里写作的“我”也可以看作“被阐述的”内容本身。我们都从特定的时间和地点写作和说话，所由的历史和文化也是特定的。我们所说的话总是“在语境中”，是被定位的。我出生在牙买加的一个中下层阶级的家庭里，在那里度过了童年和少年。我的成年生活都是在英国、在黑人移民社群的影子下——“在野兽的肚子下面”度过的。我是以终生的文化研究为背景写作的。如果本文带有先入的移民社群经验及其叙事置换，那么，应该记住的是，所有话语都是“被给定的”，而心灵自有其道理。

关于“文化身份”，至少可以有两种不同的思维方式。第一种立场把“文化身份”定义为一种共有的文化，集体的“一个真正的自我”，藏身于许多其他的、更加肤浅或人为地强加的“自我”之中，共享一种历史和祖先的人们也共享这种“自我”。按照这个定义，我们的文化身份反映共同的历史经验和共有的文化符码，这种经验和符码给作为“一个民族”的我们提供在实际历史变幻莫测的分化和沉浮之下的一个稳定、不变和连续的指涉和意义框架。这里所说的“一”是所有其他表面差异的基础，是“加勒比性”、是黑人经验的真实和本质。加勒比人或黑人移民社群必须通过电影再现的手法发现、挖掘、揭示和表达的正是这个身份。

这样一种文化身份的观念在彻底重构我们所生存的这个世界的一切后殖民斗争中起到了关键作用。处于诸如艾米·塞萨尔(Aimee Cesaire)和列奥波尔德·桑戈尔(Leopold Senghor)等本世纪初描写“黑人性”的诗人和泛非洲政治活动的视界(Vision)的核心的，正是这种文化身份的观念。在迄今出现的对边缘化民族的诸多再现形式中，它继续发挥一种强大的创造性力量。在后殖民社会里，对这种身份的重新发现往往是弗朗茨·法依曾经称之为的“热情研究”的客体：

暗地里希望超越现时的痛苦、超越自卑、顺从和放弃而

发现某一异常美丽的辉煌时代，它的存在不仅对我们自身而且对其他人都将是一次更新。

这些社会里新的文化实践形式都满有理由地致力于这项研究，如法依所说，在最近的过去，殖民化不纯粹满足于控制某一民族、倒空土著人头脑中的一切形式和内容。借助一种反常的逻辑，殖民化转向被压迫民族的过去，并曲解、肢解和毁灭它。

法依的洞见所提出的问题是，这种衍生于新的视觉形式和电影再现的“深刻研究”的性质是什么？是否仅仅是挖掘殖民经验所埋葬和覆盖的东西？仅仅揭示殖民经验所压抑的隐蔽的连续性？抑或会导致一种相当不同的实践——不是重新发现身份，而是生产身份。不是根植于考古学中而是植根于对过去的重述中（re-telling）的一种身份。

我们当下不应该低估或忽视关于重新发现的本质身份的观念所导致的想象性重新发现行为的重要性。“隐蔽的历史”在我们时代出现的许多重大社会运动——女性主义、反殖民主义和反种族主义——中起到了关键作用。牙买加和拉斯特法里派艺术家的新一代摄影作品，或像阿梅特·弗朗西斯（生于牙买加，8岁后一直在英国生活的摄影家）等视觉艺术家的作品，都证明了这种身份观念在新生的再现实践中持续的创造力。弗朗西斯在非洲、加勒比海、美国和英国拍摄的“黑三角”各民族的照片试图以视觉语言重构“殖民化和奴隶制分布在非洲各移民社群的黑人的基本统一”。他的文本是一次想象性的统一行动。

重要的是，这些形象提供了一种方法，把一种想象的一致性强加给分散和破碎的经验，而这种分散和破碎就是所有被强迫的族裔散居人口的历史。他们通过把非洲再现为或“视做”这些不同文明的源头而做到了这一点。这个“三角”归根结底是非洲的

“核心”。非洲就是那个缺失的名字，是位于我们文化身份核心的那个二难困境（*aporia*），直到最近它才给予这种身份以它所一直缺乏的一种意义。根据流放、奴隶制和移民的历史来看待这些文本形象的人都不能不看到，作为加勒比人经验的重要组成部分的这种断裂性分离，这种“身份的丧失”，只有在这些被忘却的联系再次被置于适当的位置时，才开始弥合。这些文本恢复了想象的圆满或丰富性，抵制过去那些已经被打破了的规则。它们是抵抗和身份的资源，用以面对那种经验在西方电影和视觉再现的主导领域内被重建的那些破碎和病态的方面。

然而，关于文化身份还有另一种相关但却不同的观点。这第二种立场认为，除了许多共同点之外，还有一些深刻和重要的差异点，它们构成了“真正的现在的我们”；或者说——由于历史的介入——构成了“真正的过去的我们”。我们不可能精确地、长久地谈论“一种经验，一种身份”，而不承认它的另一面——即恰恰构成了加勒比人之“独特性”的那些断裂和非连续性。在这第二种意义上，文化身份既是“存在”又是“变化”的问题。它属于过去也同样属于未来。它不是已经存在的、超越时间、地点、历史和文化的东西。文化身份是有源头、有历史的。但是，与一切有历史的事物一样，它们也经历了不断的变化。它们决不是永恒地固定在某一本质化的过去，而是屈从于历史、文化和权力的不断“嬉戏”。身份绝非根植于对过去的纯粹“恢复”，过去仍等待着发现，而当发现时，就将永久地固定了我们的自我感；过去的叙事以不同方式规定了我们的位置，我们也以不同方式在过去的叙事中给自身规定了位置，身份就是我们给这些不同方式起的名字。

只有从这第二种立场出发，我们才能正确地理解“殖民经验”痛苦而令人难忘的性质。黑人民族和黑人经验被定位和被屈从于主导再现领域的方式是文化权力的批评实践和规范化的结

果。按照赛义德的“东方主义者”的意义来理解，我们不仅仅被这些主导领域建构为西方知识范畴内部的异己分子。它们有权力迫使我们自身视做和体验为“他者”。每一个再现领域，如福柯所说，都是由“权力/知识”这致命的一对儿所构成的权力领域。但这种知识是内在的，而不是外在的。把一个主体或一些民族定位为某一主导话语的他者是一回事；而使其臣服于那种“知识”，不仅仅将其作为由内在驱策力和与规范保持一致的主观意愿所强加的意志和统治问题，则完全是另一回事。这就是法依在《黑皮肤，白面具》中对殖民化经验的深刻洞察而给人的教益——那种抑郁的崇高。

对文化身份的这种内在占有具有破坏和毁形的能力。用法依的生动的话来说，如果不抵制它的沉默，它们就会生产出“没有锚地、没有视野、无色、无国、无根的个体——天使的种族”。然而，把他性作为内在驱策力的这种观点改变了我们的“文化身份”观。从主观视角出发，文化身份根本就不是固定的本质，即毫无改变地置身于历史和文化之外的东西。它不是我们内在的、历史未给它打上任何根本标记的某种普遍和超验精神。它不是一成不变的。它不是我们可以最终绝对回归的固定源头。当然，它也不是纯粹的幻影。它是某物——不是想象玩弄的把戏。它有历史——而历史具有真实的、物质的和象征的结果。过去继续对我们说话。但过去已不再是简单的、实际的“过去”，因为我们与它的关系，就好像孩子之与母亲的关系一样，总是已经是“破裂之后的”关系。它总是由记忆、幻想、叙事和神话建构的。文化身份就是认同的时刻，是认同或缝合的不稳定点，而这种认同或缝合是在历史和文化的的话语之内进行的。不是本质而是定位。因此，总是有一种身份的政治学，位置的政治学，它在没有疑问的、超验的“本原规律”中没有任何绝对保证。

关于文化身份的这第二种观点远不是人们所熟悉的，更不是



稳定的。如果身份不是沿着某一径直连续的路线产于固定的本原，那么，我们该怎样理解它的构成呢？我们可以认为加勒比黑人的身份是由两个同时发生作用的轴心或向量“构架”的：一个是相似性和连续性的向量，另一个是差异和断裂的向量。必须依据这两个向量之间的对话关系来理解加勒比人的身份。一个给我们指出过去的根基和连续。另一个提醒我们，我们所共有的东西恰恰是严重断裂的经验：被拖入奴隶制、流放、殖民化、迁徙的民族大多来自非洲——而当那种供应结束时，这种断裂又由来自亚洲次大陆的契约劳工而临时补充进来。（这个被忽视的事实说明了当你访问圭亚那和特利尼达时，你为什么看到在那些人的脸上象征性地刻写着克里斯托弗·哥伦布所犯错误的自相矛盾的“真实”：通过向西航行你能够发现“亚洲”，如果你知道朝哪个方向看的话！）在现代史上，令人难忘的断裂莫过于这些强行的从非洲的分离——在欧洲人的想象中，非洲已经被看作“黑暗的大陆”。但是，奴隶也来自不同的国家、族群、村庄、语言和神。在加勒比人的精神生活中起到深刻构成性作用的非洲宗教与基督教一神论迥然有别，上帝如此万能以至于只能通过众多的灵魂显现才能认识他，这些显现遍布自然和社会世界的各处。这些神继续以地下的生存方式存活，构成了一个混杂的宗教宇宙，其中有海地的伏都教，狂热的循序渐进教，本土的五肋骨教，黑人浸礼教，拉斯特法里教和黑人圣拉丁美洲天主教。其悖论在于，正是奴隶制和流放制度的彻底消灭和向西方世界的种植园经济（以及象征性经济）的渗透才使这些民族跨越差异而“统一”起来，在同一时刻也切断了他们与过去的直接联系。

因此，差异在连续中、并伴随着连续持续存在。在长期离开之后再回到加勒比人中就等于经历同一与差异的“双重”撞击。第一次参观法属加勒比海地区，我还看到马提尼克岛与牙买加的天壤之别：而且这不仅仅是地貌或气候的差异。这是文化和历史方

面的深刻差异。而这种差异至关重要。它把马提尼克人和牙买加人置于既相同又不同的位置。此外，差异的界限又据与不同差异点的关系而继续重新界定。在与发达西方针锋相对这方面，我们是大体“相同的”。我们都属于边缘民族、未发达民族、周边民族、“他者”。我们都在外部边缘上，在都市世界的“边缘”——总是别人“北辙”的“南辕”。

与此同时，我们与各都市中心并非处于相同的“他性”关系之中。每一个中心都以不同方式协商其经济、政治和文化从属性。而这种区别，不管我们喜欢与否，都已经刻写在我们的文化身份之中。反过来，正是这种身份的协商使我们与拉丁美洲的其他民族相对立而拥有一种相似的历史，但又是不同的加勒比人，相对于大陆的“岛国人”。然而，牙买加人、海地人、古巴人、瓜德罗普人、巴巴多斯人，等等，又都是针锋相对的。

那么，如何在同一性内描写差异呢？共同的历史——奴隶制，流放，殖民化——都具有深远的构成性。因为这种历史使我们所有这些社会跨越差异而统一起来。但它并未构成一个共同的本原，因为无论在隐喻意义上还是在直义上，它都是一种翻译。差异的刻写也是明确而至关重要的。我用了“嬉戏”一词，因为隐喻的双重意义至关重要。一方面，它意味着不稳定性，永久的无定性，任何终极结论的缺乏。另一方面，它提醒我们，这种双重性发挥最有影响力的地方，正是各种加勒比音乐“演奏”的地方。这种文化“嬉戏”在影片中不可能再现为简单的二元对立——“过去/现在”、“他们/我们”。其复杂性超越了再现的这种二元结构。不同的地点、时间，与不同问题的关系，界限都已重新设定。它们不仅是过去的往往相互排除的范畴，而且现在也常常是一个滑动阶梯上的许多区别点。

一个微屑的例子是，马提尼克岛既是法国的又不是法国的。当然，它是法国的一个部门，这在其生活的准则和方式上反映出来。

法国是比金斯顿更富有、更“时髦”的地方——后者不仅明显贫穷，而且本身正处于英国非洲方式与美国非洲方式之间的过渡时期——这是对那些能够付得起任何这样一种“时髦”的人而言。然而，“马提尼克人”的特征只能根据那种独特的补充来描写，这是黑人和混血儿的肤色附加在衍生于巴黎女子时装的“精美”和先进之上的：即是说，这种先进由于是黑色的，所以总是违法的。要捕捉这种并非是纯粹“他性”的差异感，我们需要利用像雅克·德里达这样的理论家的词语游戏。德里达以他的方式把不规则的“a”写入了“difference”—différance—中，干扰了我们对词/概念的既定理解或翻译。它使词语向新的意义运动而不抹除其他意义的踪迹。他所说的异延，如克里斯托弗·诺里斯所说，

搁置在两个法语动词“区别”与“延搁”之间，这两个词促进了文本力度，但又都不能完整捕捉其意义。如索绪尔表明的，语言取决于差异……不同命题的结构构成了它的基本经济。德里达的出新之处……在于把“区别”置于“延搁”的阴影下……提出了意义总是被延宕的观点，也许借助指意的嬉戏达到了无休止的补充的程度。

差异的第二种意义向稳定意义和再现的二元结构提出了挑战，表明意义何以永不完结或完成，而是连续不断地包容其他附加的或补充的意义，如诺里斯在别处所说，这“搅乱了语言和再现的古典经济”。没有差异关系，再现就不能发生。但是，在再现内部所构成的东西总是要受到延宕、动摇和序列化。

那么，同一性在哪里才能介入意义的这种无限推延呢？德里达在这里不可能给我们更多的帮助，尽管“踪迹”观念已经表现出这趋势了。这似乎是德里达允许门徒占用他的理论灼见的地方，即对形式“嬉戏”的高扬，从而抽空了这些真知灼见的政治意义。

因为如果指意过程取决于对区别性术语的无休止的重新定位，那么，在任何特定的例子中，意义便取决于偶然的或任意的停顿——即语言无休止的符号运动中必要和暂时的“断裂”。这并不诋毁原创的洞见。而如果我们把同一性的这种“切断”——这种使意义成为可能的重新定位——视做自然和永恒的，而非任意和偶然的“结局”的话，那就会威胁到原创的洞见。但我认为每一个这样的位置都是“策略的”和任意的，因为在我们结束的特定句子与其真正意义之间并没有永久的对等。即是说，意义不断展开，超越了在任何时刻使其成为可能的任意封闭。它总是要么受到过分决定，要么未受到充分决定，要么过分，要么增补。总是有一些“剩余”的东西。

有了这种“差异”观，就可能根据至少三种“在场”关系重新思考加勒比人文化身份的定位和重新定位，借用艾米·塞萨尔和列奥波尔德·桑戈尔的隐喻来说，即非洲的在场，欧洲的在场，和第三个最含混的在场——一个滑动的术语，美洲的在场。当然，我眼下正在摧毁构成加勒比人复杂文化身份的许多其他文化“在场”（印度的，中国的，黎巴嫩的等）。这里，我说的美洲并非指“第一世界”的美国——即我们占据其“边缘”的北方邻国，而是第二种意义上的、广义的美洲，那片“新大陆”。

非洲的在场是被压抑的场所。非洲显然由于奴隶制经历的权力而久已失去了声音，事实上，它无处不在：在奴隶区的日常生活和习惯中，在种植园的语言和庭院里，在名字和往往与词类无关的词语中，在言说其他语言的秘密的句法结构中，在讲给孩子们的故事和童话中，在宗教实践和信仰中，在精神生活、艺术、技艺、音乐以及奴隶社会和解放后社会的节奏中。非洲，这个在奴隶制社会里不能得到直接再现的能指，过去是，现在仍然是加勒比海文化中未被言说的、不可言说的“在场”。它“隐藏”在每一个动词变位中，“隐藏”在加勒比海文化生活的每一次叙事转变中。

它是用来“重新解读”每一个西方文本的秘密符码。它是每一个节奏和身体运动的基音。这是过去的——现在的——“非洲”，“移民社群里活生生的非洲”。

20世纪40年代和50年代我在金斯顿长大时，我被移民社群这个非洲的符号、音乐和节奏包围着，它只不过作为漫长断续的一系列变化的结果而存在。但是，尽管几乎我周围的每一个人都是褐色或黑色的影子（非洲在“言说”！），但我从未听到一个人说 he 自己是、或在某方面、或在过去某段时间里曾经是“非洲人”。只是到了70年代，这种非洲加勒比人的身份才历史地为国内外大多数牙买加人所接受。在这个历史时刻，牙买加人发现自己是“黑人”——正如在同一时刻他们发现自己是“奴隶”的子孙一样。

然而，这种深刻的文化发现不是也不可能是毫无“中介”地直接获得的。它只能通过对后殖民革命的大众生活的影响，通过民权斗争、拉斯特法里文化和雷盖音乐获得——这些都是重建的“牙买加性”的隐喻、形象或能指。这些指的是新世界上一个“新”非洲，它的基础是“旧”非洲：在加勒比人中，一次精神发现的旅行导致了一场本土文化革命；我们可以说，这就是必然“被延宕了的”非洲——一个精神的、文化的和政治的隐喻。

在这个形式中，正是非洲的在场/缺场成了加勒比人身份新观念的特权能指。加勒比海的每一个人，无论种族背景是什么，早晚都要与这种非洲在场相一致。黑人、褐色人、混血儿和白人——都必须直面非洲的在场，言说它的名字。但是，在这个意义上，它是否是我们身份的本源，经过400年的置换、肢解和流放而丝毫没有改变的身份，我们能否以终极的或直接的意义回归这个身份，是更值得怀疑的。原来的“非洲”已经不在那里了。它也得到了改造。在那个意义上，历史是不可颠倒的。我们不能与西方同谋，西方恰恰是通过把非洲僵化为一个原始的亘古不变的过去而占用非洲，将其规范化。加勒比人最终必定要考虑非洲的，但不可能

是任何简单意义上的恢复。

对我们来说，它不可改变地属于爱德华·赛义德曾经说过的“想象的地理和历史”，它有助于“精神通过把附近和遥远地区之间的差异加以戏剧化而强化对自身的感觉”。它“已经获得了我们可以命名和感觉的想象或比喻的价值”。我们对它的归属构成了本尼迪克特·安德森所称的“一种想象的共同体”。这个非洲是加勒比人想象的必要组成部分，我们却不能在直接的意义回归它的家园。

这种被置换的“归家”旅程——其长度和复杂性——生动地出现在许多文本中。托尼·塞维尔的纪实照片，《伽威的孩子们：马库斯·伽威的遗产》，讲述了“回归”非洲身份的故事，这种回归当然历经艰险才进入伦敦和美国。它的“结局”不是在埃塞俄比亚，而是在牙买加圣安娜图书馆前面的伽威塑像：不是以传统的族群歌曲，而是以“滚烫的矛”和鲍布·马莱的救赎歌的音乐结束的。这是我们漫长的归家之路。德里克·彼什顿大胆的视觉和书面文本《黑心人》——讲述一个白人摄影师“在希望的国度里”旅行的故事——从英国开始，通过埃塞俄比亚的莎什米尼，许多牙买加人在这里找到了寻找希望国度和奴隶制的路径；但是，它却在牙买加的皮那克尔结束，拉斯特法里教的第一个居民区就建在这里，而“在此之外”——在20世纪金斯顿和汉兹沃斯街头的流浪者中，彼什顿第一次开始了他的探险旅行。这些象征性旅行对我们都是必要的——而且必然是循环的。这是我们必须回归的非洲——但要走“另一条路线”：非洲在新大陆变成了什么，我们把“非洲”变成了什么：“非洲”——我们通过政治、记忆和欲望所重述的“非洲”。

身份等式中第二个棘手的术语——欧洲在场又该作何解释呢？对我们许多人来说，这个问题既不是太不充分，也不是太过分。非洲是未被言说的一个例子，欧洲则是无休止地言说的一个

例子——而且是在无休止地言说我们。欧洲在场打破了加勒比海整个“差异”话语中的清白，引进了权力的问题。在加勒比海文化中，“欧洲”不可挽回地属于权力的“嬉戏”，属于武力和发号施令的路线，属于主导的角色。就殖民主义、不发达、贫穷和肤色歧视而言，欧洲在场在视觉再现中把黑人主体置于其主导再现领域之内：殖民话语、冒险与探险文学，异国传奇，人种研究和旅游视野，旅游观光的热带语言，旅游指南、好莱坞和暴力，毒品和城市暴力的色情语言。

由于欧洲在场是关于排除、强行和侵占的，所以，我们往往把那种权力看做完全外在于我们的——一股外来力量，它的影响是可以摆脱的，就像蛇蜕皮一样。弗朗茨·法侬在《黑皮肤，白面具》中提醒我们，这种权力已经成为我们自己身份的构成性因素。

他者的运动、态度和目光固定在我身上，这就是说，在这种目光中一种化学溶剂被一种染料所固定。我愤怒了；我要求给予解释。没有解释。我愤然离开了。现在，所有的碎片已经被另一个自我拼凑起来了。

从他者那里射来的目光不仅把我们固定在暴力、敌意和侵略之中，而且固定在其欲望的矛盾之中。我们所面对的不单是作为整合的场所或“场面”的主导的欧洲再现，它积极加以分解的其他在场就是在这里重新组合的——重新建构的，以新的方式拼合起来的；但这也是严重分裂和重叠的场所——霍米·巴巴所说的“种族歧视世界上的矛盾的认同……在殖民身份变态的画面上刻写的自我的‘他性’”。

权力与抵抗、拒绝与承认之间的对话，无论赞成还是反对欧洲在场，都几乎像与非洲的“对话”一样复杂。仅就大众文化生

活而言，没有地方去寻找其纯洁、远古的状态。它总是已经与其他文化融合、汇合在一起了。它总是已经混合了——没有迷失在中途（Middle Passage）以外的地方，但却始终存在：从我们音乐的泛音，到非洲的基音，在每一点上都使我们的生活相切和交叉。我们如何把这种对话搬上舞台，这样我们就能不借助恐怖或暴力给它定位，而不是永远地被它所定位？我们能否认识它的无法颠倒的影响，同时又能抵制它那帝国主义的目光？这个谜目前还不能解决。这要求有最复杂的文化策略。比如，想一想每一个加勒比海电影制片人和作家以一种或另一种方式与西方主导电影和文学的对话——年轻的黑人制片人与欧洲和美国影业的先锋派的复杂关系。谁能把这种紧张而受折磨的对话说成是“单程旅行”呢？

第三个在场，即“新世界”的在场与其说是权力毋宁说是土地、地方和领土的问题。这是许多文化支流交汇的枢纽，是来自地球上每一个其他角落的陌生人相互冲撞的一片“空旷之地”（欧洲殖民者掏空了它）。现在占据这些岛屿的人——黑人、褐色人、白人、非洲人、欧洲人、美国人、西班牙人、法国人、东印度人、中国人、葡萄牙人、犹太人和荷兰人——没有一个原“属于”那里。这是混合、同化和汇合的协商之地。新世界是第三个术语——原始场面——非洲与西方之间灾难性的/致命的遭遇在这里被搬上了舞台。也必须把这里解做许多连续的置换发生的地方：原来的前哥伦布时代的居民，被迫永久离开家园、惨遭杀害的阿拉瓦克人，加勒比人，美洲印第安人；以不同方式被迫离开非洲、亚洲和欧洲的其他民族；由于奴隶制、殖民化和征服而导致的其他置换。它表明加勒比人注定“迁徙”的数不清的方式：它本身就是迁徙的能指——作为厄运、作为命运的旅游、航海和回归；作为现代和后现代新世界游牧民之原型的安的列斯群岛居民，在中心与周边之间不断地徘徊。这就是加勒比海影片与许多“第三电影”所共有的对运动和迁徙的先占，但却是我们的限定性主题之



一，它注定要跨越每一个电影脚本和银幕形象的叙事。

美洲在场继续实行其沉默、其压抑。彼得·休姆在《魔幻岛》(1987)一文中提醒我们。“牙买加”一词是本土语阿拉瓦克——“树木和水的国度”——的西班牙形式，哥伦布将其重新命名为“圣地亚哥”，从此未被置换。阿拉瓦克在今天已是幽灵般的存在，只见于这些岛屿上的博物馆和考古场地，几乎无人知晓、无有任何用处的“过去”。休姆注意到，牙买加民族遗产信托的纹章上并没有阿拉瓦克人，而被选中的却是迪戈·皮米恩塔 (Diego Pimienta)，“1655年为西班牙主人反对英国入侵而战的一个非洲人”——如果说曾经有过牙买加人的再现的话，这就是牙买加身份延宕的、换喻的、乖巧的和滑动的再现！他讲述了首相爱德华·希伽如何力图改变牙买加纹章的故事，纹章上有两个阿拉瓦克人，手里拿着五个菠萝，上面是一条鳄鱼。“被征服的和绝迹的阿拉瓦克人能代表牙买加人大无畏的性格吗？这个吊挂的几乎绝迹的鳄鱼、这冷血的爬行动物能象征牙买加人热烈高涨的精神吗？”首相希伽振振有词地问。几乎没有任何政治主张能如此雄辩地证明试图用单一的、霸权的“身份”再现具有多元历史的一个多元民族的复杂性。幸运的是，希伽先生向绝大多数具有非洲血统的牙买加人发出的挑逗，即首先通过“忘却”来开始“记忆”，得到了他极其应得的惩罚。

这个“新世界”在场——美洲，新大陆——本身就是族裔散居的开始，是多样性、混杂性和差异的开始，正是这种在场使牙买加非洲人成为移民社群的民族。我这里所用的这个术语并非取其直义，而取其隐喻意义：移民社群不是指我们这些分散的族群，只能通过不惜一切代价回归某一神圣家园才能获得身份的族群，即便它的意思是强迫其他民族进入大海。这是旧的、帝国主义的、霸权的“种族”形式。我们已经看到了巴勒斯坦人民由于这种落后的移民社群观而遭受的厄运——以及西方与这种观念的同谋。

我这里所说的移民社群经验不是由本性或纯洁度所定义的，而是由对必要的多样性和异质性的认可所定义的；由通过差异、利用差异而非不顾差异而存活的身份观念、并由杂交性来定义的。移民社群的身份是通过改造和差异不断生产和再生产以更新自身的身份。我们只需要想一想这里独特的——“本质的”加勒比人：恰恰是肤色、天然色和面相的混合；加勒比人烹饪的各种味道的“混合”；用迪克·赫布迪格警醒的话说，是“跨越”和“切拌”的美学，这也是黑人音乐的灵魂。英国年轻的黑人文化实践者和批评家越来越承认并努力探讨他们作品中的这种“移民社群美学”及其在后殖民经验中的形成：

有一种综合动力跨越一整套文化形式批判地占用主导文化的主符码的各种因素，将其“混合”起来，肢解给定的符号，重新阐述其意义。这种杂交倾向的颠覆力量在语言自身的层面上表现得最明显，在这个层面上，混合语、方言和黑人英语，通过战略变音、重新规定重音和在语义、句法和词汇符码方面的其他述行步骤，对“英语”——民族语言的宏大话语——的语言控制加以解中心、非稳定化和狂欢化。

（莫塞尔，1988）

正是由于这个新世界为我们构成了地点，一个置换的叙事，才导致如此深刻和丰富的想象，再造了回归“丢失的源头”、回到母亲的怀抱、回到初始的无限欲望。一旦走出蓝绿色的加勒比海，谁还会忘记那些魔幻的岛屿？在这个时刻，谁还不知道对失去的源头、对“过去的时光”已经掀起的压倒一切的怀旧波涛？然而，这种“回归初始”就如同拉康的想象界——既不能实现，也不能满足，因而只是象征和再现的开端，是欲望、记忆、神话、研究、发现的无限更新的源泉——简言之，是我们电影叙事的宝库。

我们迄今试图以一系列隐喻激发对过去的一种不同感觉，因而以一种不同的方式思考文化身份的问题，这在新生的加勒比海电影和黑人英语电影的话语中将构成新的认识问题。我们迄今试图对身份加以理论化，视其为在再现之内而非之外构成的；因此，将电影视做能够把我们构成新型主体、因而能够发现言说的地点的一种再现形式，而不是反映已经存在的事物的二度镜子。本尼迪克特·安德森在《想象的共同体》中指出，用以区别群体的不是其虚假性/真实性，而是它们借以被想象的风格。这是现代黑人电影的使命：允许我们观看和辨别我们自身的不同组成部分和历史，建构我们在回顾中称之为“文化身份”的那些认同点，那些位置。

我们因此绝不能满足于为了抵制殖民主义虚伪和有害的企图而寻找连贯的因素并因此才深入探讨一个民族的过去……民族文化不是民间文化，也不是自以为能够发现一个民族的真正本性的抽象的民粹主义。民族文化是一个民族在思想领域为描写、证实和高扬其行动而付出的全部努力，那个民族就是通过这种行动创造自身和维持自身生存的。（法依，1963）

（陈永国 译 罗钢 校）

# 《知识分子图书馆》书目

① 文学行动

[法] 雅克·德里达 赵兴国等 译

② 解构之图

[美] 保罗·德曼 李自修等 译

③ 读者反应批评：理论与实践

[美] 斯坦利·费什 文楚安 译

④ 批评旅途：六十年代之后

[美] 莫瑞·克里格 李自修等 译

⑤ 快感：文化与政治

[美] 弗雷德里克·詹姆逊 王逢振等 译

⑥ 布莱希特与方法

[美] 弗雷德里克·詹姆逊 陈永国 译

⑦ 论解构

[美] 乔纳森·卡勒 陆扬 译

⑧ 重申解构主义

[美] J. 希利斯·米勒 郭英剑等 译

⑨ 海德格尔分析新时代的技术

[德] 冈特·绍伊博尔德 宋祖良 译

- ⑩ 后殖民主义文化理论  
[美] 斯皮瓦克 荷米·芭芭等 罗钢 刘象愚 主编
- ⑪ 抵抗的文化政治学  
[加] 谢少波 陈永国 汪民安 译
- ⑫ 后革命氛围  
[美] 阿里夫·德里克 王宁等 译
- ⑬ 赛义德自选集  
[美] 爱德华·赛义德 谢少波 韩刚等 译
- ⑭ 政治无意识  
[美] 弗雷德里克·詹姆逊 王逢振 陈永国 译
- ⑮ 历史中的政治、哲学、爱欲  
[英] 特里·伊格尔顿 马海良 译
- ⑯ 本雅明文选  
[德] 瓦尔特·本雅明 陈永国 马海良 编
- ⑰ 文化研究读本  
[英] 雷蒙德·威廉斯等 罗钢 刘象愚 主编
- ⑱ 狱中札记  
[意] 安东尼奥·葛兰西 曹雷雨 姜丽 张跣 译
- ⑲ 全球化中的知识左派  
[美] 布鲁斯·罗宾斯 徐晓雯 译
- ⑳ 后现代性的起源  
[英] 佩里·安德森 张子清 译
- ㉑ 文化转向  
[美] 弗雷德里克·詹姆逊 胡亚敏 译

责任编辑 汪民安  
责任校对 林福国  
封面设计 李颖明  
版式设计 李 建



















































































































































































































































































































































































































































































































