

[国际学术丛刊]

差异

Difference

金惠敏 / 主编

第7辑

河南大学出版社





图书在版编目(CIP)数据

差异·第7辑/金惠敏主编. —郑州:河南大学出版社,2013.1

ISBN 978-7-5649-1128-7

I. ①差… II. ①金… III. ①社会科学-丛刊
IV. ①C55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 017601 号

责任编辑 纪庆芳

责任校对 樊柯

整体设计 马龙

出版 河南大学出版社

地址:郑州市郑东新区商务外环中华大厦 2401 号 邮编:450046

电话:0371-86059701(营销部) 网址:www.hupress.com

经销 河南大学出版社

排版 郑州市今日文教印制有限公司

印刷 郑州市今日文教印制有限公司

版次 2013 年 3 月第 1 版 印次 2013 年 3 月第 1 次印刷

开本 787mm×1092mm 1/16 印张 19.25

字数 399 千字 定价 38.00 元

(本书如有印装质量问题请与河南大学出版社营销部联系调换)

目 录

专题研究

财产作为再现

——对老子财产观的一个后结构主义阅读

..... 金惠敏(1)

趣味的历史

——对中国古代审美意识历史演变的一种考察

..... 李春青(23)

雷蒙德·威廉斯的文化生产论..... 樊柯(64)

麦克卢汉与媒介生态学

..... 兰斯·斯特拉特(胡菊兰译)(72)

霍加特研究小辑

本栏译审按语..... 许德金(96)

理查德·霍加特对文化研究的用途

..... 迈克·柏雷(贾海波 陈丽佳 王凯娜译)(97)

抵制与说服:工人阶级知识分子?《识字的用途》中的少数知识分子

..... 克里斯·戈尔迪(贺秀明等译)(109)

反抗与劝导:理查德·霍加特和工人阶级小说

..... 杰克·温德尔(贺秀明 薛倩 相传菊等译)(120)

再议瑞士工人阶级文化:霍加特式社会学的贡献和局限

..... 克里斯托弗·德莱(王磊 薛倩译)(131)

通过集群理论反思霍加特、文化与身份

..... 考斯塔斯·马龙尼提斯(吴一栋 杨广敏译)(143)

- 对工人阶级老年女性当代食物选择的理解
——霍加特《识字的用途》的持续相关性
…………… 斯苔拉·M. 维尔施(高洁 安阳 译)(152)

名家论布迪厄小辑

- 众声喧哗中的布迪厄
——本栏主持人引语…………… 朱国华(166)
- 社会文化再生产理论……………
…………… 让-克劳德·帕瑟龙(尹晶 译)(171)
- 阶级分层和文化消费
——皮埃尔·布迪厄著作中的几个主题
…………… 格雷厄姆·默多克(王嘉军 译)(185)
- 皮埃尔·布迪厄和文化社会学
…………… 尼古拉斯·加纳姆·雷蒙·威廉斯(何卫华 译)(195)
- 布迪厄论艺术:场域和个体……………
…………… 阿瑟·C. 丹托(周健 译)(216)
- 符号形式的碎片世界
——皮埃尔·布迪厄的文化社会学反思
…………… 阿克塞尔·霍耐特(何辉斌 译)(221)
- 美学价值问题…………… 彼得·比格尔(柏愔 译)(238)
- 遵从规则…………… 查尔斯·泰勒(岑哲 译)(250)

访谈录

- 西方文学理论的中国旅行
——王逢振教授七十华诞访谈录…………… 周敏(266)

著译者简介…………… (295)

英文目录…………… (297)

编后记…………… 金惠敏(299)

· 专题研究 ·

财产作为再现

——对老子财产观的一个后结构主义阅读

◎金惠敏

内容提要:在中外学界关于财产的众多讨论中,老子的财产观尚未引起一定的注意,对它作后结构主义语言学的阅读则更是罕见。本文首先给出老子财产观的对立面,即认为财产即人格(personhood)。这种理论虽在中国文化传统中有所表现,但在西方社会由于自由主义的推动却居于主流位置。老子将财产界定为分割、私有、圈定、排斥和占有,它是“有欲”,但更是“有名”,是“秀出于无意识和日常生活,因而也就是在语言中的存在,是后结构主义的“再现”。本文在把老子财产观引入当代学术视野的同时,其不得不做的另一项工作是,强力推行老子后结构主义式命题“道可道,非常道”于其整个文本。这虽是前一项工作的基础和前提,但亦具独立意义,是对老子研究的一种突破。

【1】

See Peter Garnsey, *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007, chapters 1 & 2. 该书讨论了柏拉图、亚里士多德等古代思想家的财产观及其在19世纪早期以前的接受史——例如说,洛克就持有与亚里士多德近似的“劳动”概念(See Ibid., p. 145)。作者声称:“我开始去挑战一种主流历史范式,它以为,对于权利理论,尤其是私有财产权,古代世界很少贡献,或者在某些叙述中就是毫无贡献。”(Ibid., p. 1)

财产问题就像柏拉图或亚里士多德一样古老^[1],然而它也像昼出夜伏的太阳一样,虽为同一者的往复循环,但总是给人以不同而新鲜的刺激和感受,有时也不乏令人震撼和恐惧的体验。在遭遇经济衰退因而失业率居高不下的欧洲、美国、日本,在兼有经济高速发展而同时让普通民众徒唤奈何、让其“信心”一挫再挫而几至绝望的通货膨胀的中国,在福山之“历史终结”论一经提出便已终结,社会主义与资本主义孰优孰劣的现代性辩论已经从知识层面推向以游行、示威、罢工、占领^[2]、暴乱和恐怖为形式的物质层面的“后冷战时期”,财产几乎就是每个人最真切经历和牵挂,甚至是其日常生活的“政治无意识”。于是,再自然不过的了,财产浮现为当今全球学术界一个新的兴奋点,吸引着愈来愈多的关注和投入。以“财产”为其首要论题的本次会议即是这样的—一个例证^[3]。

本文不拟提供一个关于财产的历史谱系,也不旁涉当代众多的财产理论,而是回到历史上一个与柏拉图或亚里士多德一样古老的老子的财产观,对它进行后结构主义的解读,探索其对于当代财产讨论特别是关于财产的文化研究和文化理论所可能具有的某些贡献。

一、财产作为人之生命存在的本体论

我们暂且不直接进入老子的财产观,而是先行给出一种与其旨趣初看起来可能完全相反的财产观。依据这种观点,第一,财产归属于人的生命存在;第二,财产同时也归属于人的主体性建构。前者为财产的本体论,后者为其认识论。综合言之,财产是人生在世的有力存在。

关于财产,中国传统文化中有许多说法。就个人经历而言,我听到的最早的一个说法来自于我的祖父。那是30多年前的旧事了。1978年我考上了大学,临行前,祖父要我多带些盘缠,说:“出门在外,钱是人的胆。”这是一种源远流长的民间智慧,文人雅士可以鄙夷金钱,贬其为身外之物,而对绝大多数普通民众而言,它实则是身内之物,构成了我们身体性和精神性的本己之在。我们说“艺高人胆大”,“腹有诗书气自华”,同样道理,我们也说“财大气粗”,尽管此说含有一些贬义。“艺”存于身,而“财”亦存于身,由外而内地进入身体。中国农民将盖房作为人生的一件大事,现在的城里人也热衷于购房,他们宁可为此背上终身的沉重债务,由此可见:拥有财产对于人的生命具有何等深刻的内在意义!俗谚之“人为财死,鸟为食亡”,虽有在取向于财产时对生命的不舍和无奈,但更可以理解为对生命本质的揭示、认可和达观:生命的过程就是将外物转化为己身的过程;生命耗费在以至最终消散在对外物的征服上,而生命之花却也正是绽放在这样一个征服外物的过程之中。鸟不觅食不成其为“鸟”,人不为财不成其为“人”,这既是生命以求延续其自身的本能性活动,也是生命建构其身份或主体性的社会活动。简言之,财产既是物质也是精神,是身体也是意识,是生理学也是心理学。

儒家亚圣孟子从“王道”的角度看到民众之拥有“恒产”对于稳定人心进而稳定社会秩序的巨大作用:

【2】

“占领”是指发端于2011年9月17日纽约的占领华尔街运动。在该运动的一份官方报纸上,有作者将最近三十年描述为这样一个时期:“人类历史上财富从底层向高层的最大转移。”(Cornel West, “A Love Supreme: ‘Deep Democratic Awakening’”, in *The Occupied*, *Wall Street Journal*, North American edition, November, 2011, Issue 5, p. 1)这场运动的焦点不是财富而是财富为谁所有即财产权的问题。

【3】

此文原为提交上海外国语大学主办的“财产、审美化与国际文化研究”国际研讨会(2011年9月21日至24日,上海)讲演稿,后做了修正和大幅补充。

民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心，苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。^{【4】}

【4】

《孟子·滕文公上》。

无恒产而有恒心者，惟士为能；若民，则无恒产，因无恒心，苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。^{【5】}

【5】

《孟子·梁惠王上》。

【6】

朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2006年，第211页。

【7】

关于“恒产”，推源孟子本人的解释，应该涵盖了生命活动的各个方面。孟子谓：“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。”（朱熹：《四书章句集注》，第211页）由此可知，“生—产”就是“养家糊口”，既包括为劳动者个人的生产，也包括为家庭成员的生产。换个角度说，“生—产”也是“养生丧死”（同上，第203页）。关于“丧死”，略做解释：在中国传统文化中，“死”不是肉体生命的终结，而根本的是“社会生命”的终结，它往往在肉体生命终结三年之后才告终结，在这段时间存在一个“丧死”的环节，即对死者的安葬与漫长的、复杂的祭祀，例如，古俗有“三年之丧”，今民间犹存。故，“丧死”在中国人的观念中亦属“生”的范畴。

【8】

转引朱熹：《四书章句集注》，第199页。

关于“恒产”，朱熹有注：“恒，常也。产，生业也。恒产，可常生之业也。”^{【6】}虽然严格说来，孟子的“恒产”并不就是现代意义上的“财产”，它是“生”—“产”，生命本身的再生产^{【7】}，维持生命存在的生产活动，用流行的话说是，稳定的工作和稳定的收入，但它毫无疑问又是与财产高密度交织的：它是物质的，贴己的，有盈余的，更重要的是，它具有心理的后果——唯有此心理后果，财产才能由外于人的存在而转化为人的内部存在，即人本身的存在。

如果说孔子更重外在形式，如“礼”，那么在儒学传承史上，孟子则代表了一个“心学转向”。关于孟子学说的心学特点，前人早有发现：“《孟子》一书，只是要正人心，教人存心养性，收其放心。至论仁、义、礼、智，则以恻隐、羞恶、辞让、是非之心为之端。论邪说之害，则曰：‘生於其心，害於其政。’论事君，则曰：‘格君心之非’，‘一正君而国定’。千变万化，只说从心上来。”^{【8】}这说的是，孟子凡事皆欲追溯其心理“依据”，但其“心学转向”亦应包括凡事皆有其心理“后果”这样的假定，如所引“有恒产者有恒心”所表明的。以“心”为核心，前后左右皆可以“心”视之。“心”是“端”（开始），心亦是“末”（终点），大千世界无不应之于“心”。“恒产”之所以重要，是因它对应于“恒心”，而“恒心”乃“礼义”、“王道”之始也。但孟子并不因此就是一个唯心主义者，如所看到，他重视的是心理形成的物质前提。

在对财产之心理向度的强调上，当代美国经济学家布坎南发展于洛克的观点或许可以说达到了一个新的高度，其核心命题是“财产即自由的保障”。根据该命题，人唯在自给自足状态中才能获得最大限度的独立性；反之，进入任何交换关系则都将意味着对他人活动的依赖，因而个人自由在某种程度上丧失。然而一个悲剧性的事实是，在专业化经过长期发展的现代经济中，没有谁能够外于市场，生活在一种与世隔绝的自给自足的状态之中。这就是说，在市场经济中，没有谁能够是自由的。布坎南指出，要获得自由，就必须有条件从交换关系中退出来或者拒绝进入其间。他发

现,这个条件就是拥有财产:“私有权使得个人能够退出因交换一市场所形成的相互依赖关系网络,而迈向宝贵的自给自足的状态。”^{【9】}例如说:“拥有住宅的家庭一直在生产它自己的住房服务,它不需要参加任何一种与供应者们订立的契约或者进行的市场交易。拥有他自己的汽车的个人日复一日地生产他所需要的交通运输服务。”^{【10】}尽管拥有而不是租用住宅或者汽车可能要付出更高的代价,但是人们仍然不计成本,原因是“个人赋予了从市场关系中退出的自由以绝对的价值”^{【11】}。

诚哉斯言!然而,财产给予人的绝非仅仅是“自由”,更非一种消极的自由,如“保证者”(guarantor)一词所暗示的。财产给予我们躲避市场风险的自由,它也能给予我们据以征服世界的自由,即积极的自由。财产要想增殖,必须转化为资本。如果说资本是积极的,那么潜在的资本即财产也将具有积极的一面。须知,对于现代性西方而言,首先要合法化财产权,然后才有可能为财产的再生产开辟坦途。这就是古已有之的财产问题何以在17~18世纪被凸显为一个时代主题的原因。对生命权利的保护虽则看似消极,然其隐含的意图即推动资本主义的发展却是一点儿也不消极的。美国胡佛研究院出版的一本面向大众读者的小册子将美国革命主要描述为捍卫财产权的斗争,如其最初的一个口号所表明的,这个口号是:“自由,财产,废除印花税!”该书相信,正是由于美国革命对财产权的誓死捍卫以及后来在法律和宪法上的实质性保证,“美国经历了在世界史上无与伦比的经济增长和个人自由”。没有财产权,就不会有“一个胜利的资本主义的时代”。虽然作者们并未忽略马克思、恩格斯《共产党宣言》废除私有财产的号召,但柏林墙的倒塌和前苏联体制的式微使他们坚持财产私有权是经济增长的必要条件。^{【12】}此处我们不拟辩论究竟是共产主义公有制还是资本主义私有制更有利于生产力的解放和发展,我们只是希望指出:作为生命的构成,财产也有生命力的外向和张扬,在胡佛研究院学者的宣传中,这种外向和张扬具体化为经济的“繁荣”。

财产是人的生命,其内在,其外在,其守持,其进取。安·兰德提醒:“必须记住,财产权是一种行动的权利,像所有其他权利一样:它不是对于一个客观对象的权利,而是对于行动的权利,对于生产或争取那一对象之结果的权利。”^{【13】}兰德说得还不够,我们想进一步说:财产是“权利”,也是“权力”。或许此话有些激进,但它

【9】詹姆斯·布坎南:《财产与自由》,韩旭译,中国社会科学出版社,2002年,第37页。

【10】同上。

【11】同上,第36页。

【12】See Terry L. Anderson and Laura E. Huggins, *Property Rights: A Practical Guide to Freedom and Prosperity*, Stanford, CA: Hoover Institution Press, 2003, p. xii & pp. 8-9.

【13】Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New York: Signet, 1964, p. 110.

的确也是为现代财产论做了奠基的洛克劳动财产论的题中之意：

【14】

John Locke, *Two Treatises of Government*, a critical edition by Peter Laslett, London & New York: Cambridge at the University Press, 1960, pp. 305—306. 此处引文对通行中译文(洛克:《政府论·下篇》,叶启芳、瞿菊农译,商务印书馆1986年版,第19页)有所改动。

【15】

John Locke, *Two Treatises of Government*, p. 305.

【16】

According to Maurice Cranston, *John Locke: A Biography*, New York: Macmillan, 1957, p. 115.

【17】

这里需要注意一下普鲁东从劳动的社会属性对劳动财产权的批判(See Pierre-Joseph Proudhon, *What is Property* ed. & trans. Donald R. Kelly and Bonnie G. Smith, Cambridge University Press, 1994, pp. 67—116.)。简单概括普鲁东的观点就是：“每个人的生产都含有全体人的生产”(Ibid, p. 115)，“我们是先消费，而后才生产”(Ibid.)。因此任何人都无权私有他自己的产品，那是全体劳动者的成果，人人有份；而若是私有自己的产品，即主张财产权，则将造成对他人劳动成果的“盗窃(theft)”——“财产权即盗窃！”

土地和一切低等动物尽管为一切人所共有，每人对他自己的人身(his own person)却享有一种财产权。除他以外任何人都没有这种权利。他的身体(his Body)所从事的劳动和他的双手所进行的工作，我们可以说，是正当地属于他的。所以只要他使任何东西脱离自然所提供的和那个东西所处的状态，他就已经掺进他的劳动，在这上面加入他自己所有的某些东西，因而使它成为他的财产。既然是由他来使这件东西脱离自然所安排给它的一般状态，那么在这上面就由这一劳动加上了一些东西，从而排斥了其他人的共有权利。^{【14】}

洛克走向财产权的逻辑路线很明显：首先是生命权，然后是身体权利，接着是身体的劳动权利，是劳动将自然之物转变为私有财产。洛克的“劳动”是对“自然”的占有、控制，是主体的建构过程，是通过降服他者而建构主体自身的过程。洛克的“自然”好像只是未被施以劳动的纯粹自然，然而当他说到“野蛮的印第安人既不懂得圈占土地，且尚是共有土地的佃户(the wild Indian, who knows no Inclosure, and is still a Tenant in common)”^{【15】}时，其含义显然已经扩大到他和他所隶属的“文明人”所认定的“野蛮人”和“野蛮人”的土地。在洛克的潜台词中，这些“野蛮人”的劳动是算不得“劳动”的，他们劳动于其上的土地也不能算是他们的排他性的财产。这些土地是“共有”的，不单独地属于任何人，因而也是任何人可以通过“劳动”而分有和占有的。无论洛克是否有意，其“劳动”概念在历史上呼应的是英国人以及其他西方人对美洲的残酷的殖民主义。洛克本人曾通过皇家非洲公司投资于奴隶贸易^{【16】}，他一定以为，这也是取得财产权的“劳动”，而有了这样的财产权，他就不仅是意识中的主体，也是物质世界的主人。^{【17】}我们知道，主体性在现代西方哲学史上属于纯粹认识论的范畴，例如在笛卡儿和康德那里，代表着思维对于存在所扮演的决定性角色。然而正如人们后来所醒悟的：“作为主体的欧洲人发现和殖民异域，基督徒归化他族，丈夫训导妻子，父母训导子女。作为主体的个人抑制自己的意愿和需要，同时普遍性原则排除那些不能被整合于其内的因

素。我相信,我们不再希望成为主体。”^{【18】}不掺杂政治批判、道德控诉,或者历史的审判,而是仍然循着自由主义的哲学思路,可以说:财产不只是意味着消极的自由,而且也是主体性的积极建构——无论在实践层面采取怎样的形式。

一句话,财产即人格(personhood),或者整体的人。^{【19】}

二、作为概念的美、善、仁义

很多人都认为《老子》首章中的“道可道,非常道。名可名,非常名”是统领全书的总纲,但很少人能够将此总纲贯穿于其主要观点,更不要说其每一观点了。我们认为,这是一个典型的后结构主义命题,讲的是言不称物,或者言不尽意,与《公孙龙子》的“物莫非指,而指非指”是一个意思。公孙龙的“指非指”在老子这里就是“道(言)非道(言)”、“名非名”。“物”的存在要靠“指谓”(道说与命名),而一经指谓,“物”便不复真实地存在了,它只在“指谓”中存在,这用德里达一个针对理性主义的说法就是,“文本之外无一物”。在阅读《老子》的过程中,我们发现,不贯彻“道非道”或“名非名”这一后结构主义的语言观,便无法疏通文义,甚至不知其所云。可以如此猜想,并非注经家不愿意以“道非道”或“名非名”对《老子》一以贯之,而是有时贯穿起来难度太大,故终于至放弃,于是《老子》读来就如残章断简。

有较易贯穿的,例如:

天下皆知美之为美,斯恶已。皆知善之为善,斯不善已。^{【20】}

陈鼓应先生的译文是:“天下都知道美之所以为美,丑的观念也就产生了;都知道善之所以为善,不善的观念也就产生了。”^{【21】}正确的是,陈译首先将美与丑、善与恶(“不善”)均作为概念来理解,然后指出这些概念之间的相互依赖和共存共亡的关系。它佐证以更明确的注解:“美恶之名,相因而有。”^{【22】}但是陈先生坚决否定了将“斯恶已”和“斯不善已”分别解读为“就变成丑了”和“就变成不善了”的可能^{【23】},这于是也就是否定了老子对于“美”“善”概念所产生的社会道德后果的揭露和批判。然而,否定了这一点,我

【18】

Ute Guzzoni, “Do We Still Want to be Subjects” in *Deconstructive Subjectivities*, ed. Simon Critchley and Peter Dews, Albany: State University of New York Press, p. 215.

【19】

最近,一批左翼学者或具有左翼倾向的学者将财产与人格(personhood)结合起来进行批判性研究,他们看到:“至迟从启蒙运动以来,如果不说更早的话,对财产的界定就一直包含着对拥有财产以及/或者臣服于财产的人(person)的相应的构型。”(Bill Maurer and Gabriele Schwab, “Introduction: The Political and Psychic Economies of Accelerating Possession”, in Bill Maurer and Gabriele Schwab [eds], *Accelerating Possession, Global Futures of Property and Personhood*, New York: Columbia University Press, 2006, p. 6)不管其实际研究成果,但将财产之视作人格则是对于现代性历史一个颇具启发意义的哲学表述。

【20】

《老子》第2章。本文《老子》引文多据陈鼓应《老子注译及评介》(中华书局,2009年);凡所不同者(主要在标点方面),则据其他注本,或参以拙见。

【21】

陈鼓应:《老子注译及评介》,第64页。

【22】

参见陈鼓应:《老子注译及评介》,第60页。

【23】

参见陈鼓应:《老子注译及评介》,第61页。

们将无法贯通老子接下来所标识的“圣人处无为之事，行不言之教”^{【24】}。

【24】
《老子》第2章。

【25】
《老子》第1章。

【26】
《老子》第18章。

【27】
陈鼓应：《老子注译及评介》，第133页。

【28】
高亨：《老子注译》，清华大学出版社2010年版，第38页。

【29】
任继愈：《老子今译》，古籍出版社1957年版，第13页。

【30】
Roger T. Ames and David L. Hall, "Daodejing: 'Making This Life Significant'", A Philosophical Translation, New York: Ballantine Books, 2002, p. 103.

圣人何以要“无为”、“不言”？原因有两重：其一，从认识论上说，一旦有所作为，一旦有所言说，则作为和言说的对象就被悬空起来，被抽象起来，而不再是其原初状态了。因而与其作为、言说而远离真实，还不如不为、不言，让真实保持其真实的状态。其二，美产生于与不美的区别，善产生于与不善的区别，而区别则意味着等级、歧视因而矛盾、对立和对抗。因此，“斯恶已”和“斯不善已”就具有双关的意义，即区别性的“美”和“善”概念将会走向它们的反面，本意求美、求善，结果反倒搞得天下不美、不善。

陈译的错误源于它只是浅浅看见一个作为语言学家的老子，就此止步，而未能进一步看到对于老子来说，后结构主义语言学只不过是其据以进行社会问题诊断和揭露的一个方法论。老子本质上是入“世”的，这一点与儒家没有区别，其所不同的只是将世界区分为“人为的世界”与“合乎自然之道的世界”，通过清除前者而试图达成后者。所谓“人为的世界”在老子首先就是语言的世界，为语言所创造、按照语言法则所创造的世界。而语言的根本特征则是区分：“无名，天地之始；有名，万物之母。”^{【25】}

有比较难以贯通和把握的，它需要复杂的阐释，例如：

大道[非概念]废，[因]有仁义[概念]。智慧[概念]出，有大伪。六亲不和，[因]有孝慈[概念]。国家昏乱，[因]有忠臣[概念]。^{【26】}

我们还是先看陈译：“大道废弛，仁义才显现；家庭不和，孝慈才彰显；国政昏乱，忠臣才见出。”^{【27】}高亨先生的译文^{【28】}，任继愈先生的译文^{【29】}，以及安乐哲和郝大维的英语译文^{【30】}，等等，恕不多列，与陈译均如出一辙。这种解读貌似合情合理：若“大道”未废，则无标举“仁义”之必要；若六亲和睦，则孝慈之教成了无的之矢；若国政清明，则忠臣无以表现为忠臣。这就是说，事实在先，概念随后；事实变化，概念亦当因之而有所不同。然而，这只是日常经验层面的解说。

老子并不这样认为，他是一个后结构主义者。其“道可道，非常道”早已为我们划定了“大道废”的意义范围：“大道”即“道”，此

“道”乃世界本身，自然而然，而绝非“道说”，因而即“常道”，永恒之道，不生不灭，不增不减，与变化无涉。这样的“道”是不会自行废弛的，“大道”之“废”的唯一原因是人为，是被“说道”——“道”一经言说，便不复为“常道”。那么，在此例，是什么，或者是谁，在言说并破坏着“大道”呢？

老子的回答很干脆——“有仁义”！以上引文出自《老子》第18章，在紧接着的第19章，老子以更加决绝的态度要求“绝圣弃智”，“绝仁弃义”。不必紧张，老子所弃绝的并非真圣真智、真仁真义，而是作为言说效果的圣智仁义，于是即虚假的至少是不辨真假的圣智仁义了。

显然，在老子看来，儒家的“仁义”具有语言学的性质，再现的性质，“仁义”被用来言说和呈现“大道”，并在此言说和呈现中恢复和拯救“大道”。对于孔子而言，需要记住，符号与其指称是一致的，甚或一体的。符号不是对物的语言“呈现”(expression)，而是物本身的自然“延伸”(extension)，因而属于物的一个构成部分。这就是汉儒董仲舒“天人合一”学说的语言学意味：“人”是“天”的一个部分，而“人”，不止是其肉体的存在，且更是其语言学的存在——肉体的存在总是“延伸”为语言学的存在。或许是拐弯抹角地受此启发，最低限度说，与此相类似，海德格尔将语言归结为人的生命实践，在他看来语言并不与存在相分离，相反，它是存在的家园。语言与存在浑成一体，不分彼此，于是有他给予本体论阐释的诗句“语词破碎处，无物存在”——词与物具有本体论的同一性。也在这种趋向中，叔本华将音乐作为意志本体的直接呈现，在这种直接性中，音乐与意志同一，是意志本身的活动。当然，在叔本华看来，并非一切呈现(形式)与被呈现者都具有直接的同一性。^{【31】}说到解构的德里达，他其实也看到了符号的“延伸”问题，消极地说，他并未彻底割裂能指与所指的链接，但他看见的只是符号的“踪迹”，特别是其无限的“延异”，即置“延伸”于“延异”之中，于是这符号便永远无法“延伸”到主体所意指的对象。然而，“延异”总在“延异”着，并不驻留于某个符号，它有真实对象的召唤，虽然在遥远处。^{【32】}

对于符号的态度，如果说孔子(以及海德格尔)是乐观的，那么老子(以及德里达)则是悲观的，他可能会以为孔子“文质彬彬”即“延伸”而非“呈现”的语言观极其幼稚和肤浅。在老子，作为符号

【31】

参见金惠敏：《意志与超越——叔本华美学思想研究》，中国社会科学出版社2007年版。

【32】

参见金惠敏：《自然与文化的解构限度——思考在德里达“之后”》，载其《后儒学转向》，河南大学出版社2008年版。

体系或概念的“仁义”根本就无法拯救那具有同样属性的“大道”，原因在于它们两者之间没有哪一个是老子“大道”的正确呈现。他坚持呈现的总是错误的呈现，包括孔子试图呈现“大道”的“仁义”。

由此说来，与陈译恰恰相反，老子文段的意思就是：大道之所以废弛，是因为有了“仁义”这样的概念；有了智慧即会思考、会表达，则就有了巨大的虚假；家庭之所以不和睦，是因为有了“孝慈”的概念；国家昏乱，是因为有了“忠臣”的概念。老子所使用的三个“有”字，不是指“向前”的发生，即不能解为“于是产生了”，而是“往后”的对原因的追溯，是“因为有了”的意思。“有”之意义方向不同，将导致两种截然相反的逻辑序列：事实先乎概念，抑或后乎概念？前者是日常生活经验，后者是对日常生活经验的语言学反思。

此处对老子的绎解，虽然是法国后结构主义式的，其实在中国历史上也是有过的，只不过未能引起其他经学家的重视罢了。宋人王介甫注谓：

道隐于无形，名生于不足。道隐于无形，则无小大之分；名生于不足，则有仁义智慧差等之别。仁者，有所爱也。义者，有所别也。以其有爱有别，此大道之所以废也。智者，知也。慧者，察也。以其有知有察，此大伪所以生也。孝者，各亲其亲。慈者，各自其子。此六亲所以不和也。忠者，忠于己之君谓之忠，忠于他人谓之叛。^{【33】}

【33】

见（明）焦竑：《老子翼》，黄曙辉点校，华东师范大学出版社2011年，第44—45页。

【34】

《论语·子路》。

【35】

《论语·颜渊》。

【36】

《老子》，第38章。

让我们感到十分宽慰的是，王注完全支持将“仁义”、“智慧”、“孝慈”、“忠臣”分别作为“大道废”、“大伪”、“六亲不和”、“国家昏乱”的肇事者——这在两千五百多年的老子接受史上若空谷足音。然而，或有疑虑，王注依据何在？而我们以王注为后结构主义之依据又何在？可能稍有遗憾，王注没有像我们这样大张旗鼓地渲染一个后结构主义语言学的视点，但其灵魂还是被它触摸到了，这就是“仁义”、“智慧”、“孝慈”、“忠臣”所具有的差异化性质，而“差异”，我们知道，只能来自于语言，来自于概念，来自于孔子的“正名”以及与“名”一样形式化的“礼”。在孔子是“必也正名乎”^{【34】}，在老子则将是“名也废大道”；在孔子是“克己复礼为仁”^{【35】}，在老子则已经是对“礼”的强烈谴责了：“夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”^{【36】}“礼”何以就成了“乱之首”？庄子之无意间将老子的“夫礼

者，忠信之薄，而乱之首”与下一句的“前识者，道之华，而愚之始”捏合为一句“礼者，道之华而乱之首也”^{【37】}，透露出老子和他本人对“华”之深湛的界定：“华”是道的表现，但它是错误的表现，“华”而不“实”，此“华”乃“虚华”，大丈夫“不居”也。就其共同作为道之“再现”而言，“前识”是“道之华”，那么“礼”又何尝不是呢？

“前识”，或抽象地视之为“先知”^{【38】}，一种纯粹的认识，或坐实为“预设”之“种种礼仪规范”^{【39】}，在实践层面，再或将两者结合起来：“前识，犹言先见也。华，荣也，道之散也。谓制礼之人自谓有先见，故因天理而为节文，以为人事之仪则也。然使人离质尚文，乃道之华也。渐至逐末忘本，奸诈日生。人之愚昧，自此始也。”^{【40】}这种结合的理路固然不错，值得赞许，但容易诱导一种印象，似乎“先见”与“节文”在内容上并无实质性关联，“节文”不过是“制礼之人”自以为是（“天理”）、率意而为的结果罢了。“先见”是否发而为“节文”？倒过来说，“节文”是否曾经预演为“先见”？要之，二者是否具有根本的同一性？如果以阿尔都塞的“意识形态”论观之，这根本就不是问题！在阿尔都塞，“意识形态”既是一种“认识”，同时也体现为“意识形态国家机器”，即作为“认识”的“意识形态”的体制化和现实化。“先见”之于“节文”，一如“意识形态”之于“意识形态国家机器”，二者实为一物，只是形态不同而已，一为观念，一为物质。借此辨识，老子之何以斥“先见”为“道之华”将呈现出更加丰富的内涵和清晰的理路：“前识”，无论是作为一种纯粹的认识，所谓前“识”，还是作为此认识之物质化，所谓“节文”；再者，无论是在时间上，所谓“前”识，还是在空间上，位处一定的物理空间，将都是对于“道”本身的一种外在性。是以庄子无咎。

对于“大道废”节，还有与我们的阐释几乎完全一致的，它较王注要更直接地切及语言的差异化性质，如吕吉甫注：

道不可名，名之为道，亦非道也，则又分而为仁义，岂道之全哉？则有仁义者固大道之废也。^{【41】}

其出发点是后结构主义语言学的，且直接说出了“大道废”于“有仁义”的意思，但是，如果不算苛求的话，我们愿意指出，吕注未能精确地辨析到，语言的特点本身即是“分”，“仁义”不是言说的“又分”，它本身即属于言说，因而其“分”亦只能是语言之“分”的一

【37】
《庄子·知北游》。

【38】
参见蒋锡昌：《老子校诂》，成都古籍书店1988年版，第250—251页。

【39】
陈鼓应：《老子注译及评介》，第210页。

【40】
范应元：《宋本老子道德经古本集注下》，续古逸丛书第十七，涵芬楼影宋本，“上德不德章第三十八”。

【41】
见焦竑：《老子翼》，第45页。

种体现。按照我们的意思，吕注应该改写为：“道不可名，名之为道，即非道也。仁义之为名，以其名道，以其分道，以其‘诠’道，岂道之全哉？则有仁义者固大道之废也。”任何“诠”释的结果都将是对象的分裂；语言试图构造观念的整体性，但也仅限于观念的整体性，而对象的整体性是不落言“诠”/“筌”的。

最后，我们再来分析一则近人冯友兰的解读——陈译有引，其目的是力避陷老子于“不仁不义”之境，而我们对老子的看法，一如前述，则完全相反：

“大道废，有仁义”，这并不是说，人可以不仁不义，只是说，在“大道”之中，人自然仁义，那是真仁义。至于由学习、训练得来的仁义，那就有模拟的成分，同自然而有的真仁义比较起来它就差一点次一级了。老子说“上德不德，是以有德”，就是这个意思。^{【42】}

【42】

冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社2001年版，上卷，第345页。

【43】

参见金惠敏：《自然与文化的解构限度——思考在德里达“之后”》。

冯友兰划分出两种“仁义”：一种是“自然仁义”，一种是“文化仁义”（他的说法是“由学习、训练得来的仁义”）。他举荐前者，称其为“真仁义”，而贬抑后者，叫它“差”“次”的“仁义”，如果不是“假仁义”的话。这种划分和褒贬说明他已经触摸到“文化”对“自然”的背离这一后结构主义的基本观点^{【43】}，不过，这只是隐隐约约的感觉，他尚未达到理论上自觉的程度以及论述上足够的连贯和清晰。我们略做梳理和推进：不错，“大道”即是“真仁义”，然而“大道”之“真仁义”由于不经语言之表述和呈现，即作为“不言之教”，其实是无所谓什么“仁义”与不“仁义”的，它既非“仁义”，亦非不“仁义”。“大道”之下，根本就没有“仁义”这样的概念。“大道”与“仁义”势不两立，有“大道”则无“仁义”，而有“仁义”则无“大道”。“仁义”是一种言说的效果，而“大道”则不堪被言说，因为“言之即非”。

诚然，冯友兰也想表达我们的意思，但由于拖着儒家的一个尾巴“仁义”，即硬说有“自然仁义”，硬把“自然”与“仁义”相提并论，他未能认识到“大道”一经“仁义”化即被言说便不再是“大道”了；或者说，“真仁义”，假定其存在的话，一经言说便不再是“真仁义”了。“自然”绝非“仁义”，而“仁义”亦绝非“自然”。这是《老子》多处申明过的观点，例如，在其第五章有谓：“天地不仁，以万物为刍

狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。”^{【44】}依据老子，“天地”者，自然也（自然还有终极的意义，如说“道法自然”）；“圣人”者，“大道”也；而“仁”者，实属“多言”，多言则数（速）穷，此乃天地不为、圣人不为也。在此，于我们的论述极为关键的是，老子显然是将“仁义”作为一种言说。他劝人不要言说仁义，要守住虚空之大道。老子何以反对“仁义”，原因于是就很清楚了：相对于“大道”，“仁义”就是“多言”。甚至，我还愿意这样理解：老子劝勿“多言”，并非说“少言”就可以，而是一言即多。言本身即是多，是冗余和赘疣，因为无论言之多寡，言即意识，即分离、区别，即多出和凸出于世界。老子“无言”之教不是不让人说话，而是要求不要把说话当成说话，让说话归属于自然——追到这一极限处，老子与孔子便会合了。不过，他们分别的走向是：既然言为物之“延伸”，那么孔子尽可以去推重“形式”而不会背离于物，而老子则是要弱化“形式”，以防其“延伸”过远而背离于物；于是，孔子乐此不疲地宣扬“礼”教，而老子对于语言则战战兢兢、如履薄冰，他要的是无言之言——言的本质是言，而非无言，以言作为无言，何其强之哉？

【44】
《老子》第5章。

陈鼓应未解上引《老子》“大道废”章所蕴藏的语言玄机，因而主张将其中的“智慧出，有大伪”当作衍文删去，否则，他以为，这“易使人将‘仁义’与‘大伪’并举，从而导致对仁义行为的否定。审察简本原义，却非贬抑‘仁义’、‘孝慈’、‘忠臣’。反之，认为在最美好的原始情境发生变化，在人际关系中出现问题，这时仁义孝慈的美德及忠臣的节操，显得难能可贵”^{【45】}。离开了老子的语言观，这真是越说越离谱了，离谱到荒唐可笑的地步：此处老子哪里有什么视仁义、孝慈为难能可贵的意思？丁点儿都没有！在老子看来，“仁义”即是“大伪”，毫不含糊，但这种说法绝不是要去否定仁义行为，贬抑仁义孝慈、忠臣，而是“仁义”作为一种概念就其本质而言就是对真实的伪饰。大道之中无“仁义”，而言说之中的“仁义”，率皆假仁假义。让我们再次高诵公孙龙的千古名言——“物莫非指，而指非指”。

【45】
陈鼓应：《老子注释及评介》，第132页。

不过，需要略略辩护的是，老子绝不是概念先行或者概念决定论，像黑格尔那样，而是规劝人们放弃对事物的概念化行为，老老实实在地回到事物本身，因为作为概念的“仁义”、“孝慈”既已作为概念，作为人类特有的智慧，则必然流于假仁假义、假孝假慈，即“大

伪”。这种观点可以理解为道家对儒家的语言论批判。顺便指出，从理论逻辑上说，儒家应该先于道家，因为若是没有儒家的概念化行为，何来道家之语言批判？以史实而论，如果说我们相信司马迁的一个说法，孔子曾问礼于老子，即如果说孔子学说的形成和流行晚于老子的话，那么在孔子之前儒家已焕然成章了，已蔚然成风了。孔子声称“述而不作”，诚不欺哉？

三、作为再现的财产：一个后结构主义的透视

老子对财产的拒斥和批判，可谓有目共睹，少有疑义。他说过，“不贵难得之货”^{【46】}，“难得之货令人行妨”^{【47】}，“富贵而骄，自遗其咎”^{【48】}，等等。然而很少人想要弄清楚老子究竟是从何种角度拒斥和批判财产的。

【46】
《老子》第3章。

【47】
《老子》第12章。

【48】
《老子》第9章。

如同对待美、善、仁、义一样，老子对待财产亦取后结构主义视角；不过，体味和证明这后一点，将比前述之以美、善、仁、义等为概念要面临更多的困难。其中根本的困难在于，如果说美、善、仁、义等本身即是评价，而一切评价均需诉诸标准、尺度，并由此而将其对立面不美不善不仁义区别出来，那么财产则首先是物质性的，或者说，最终均可还原为物质，即归根结底，财产是物质性的，而非观念性的。以“知识产权”为例，它不是说产权作为知识，作为观念，相反，是知识作为产权，是知识的产权化和物质利益化。显然，若对财产作概念化的理解，如我们拟依托老子所发展的那样，将面临着冒犯常识的危险，在经验层面上被指为无知的危险。

所幸，老子并不这么简单地理解财产。对他而言，实则存在两种物质性：一种是归属于“大道”的物质性，与整个物质世界贯通无碍，是其中的一个构成部分，是“有物混成”，是庄子所谓的“混沌”；另一种是被从物质整体性中分割出来的物质性，它虽来自于物质整体性但又不属于这个物质整体性，具有在观念上的独立性。在老子看来，物质性并非财产的决定性特征，尽管财产通常采取物质的形式。财产之所以为财产不是因为它是物质的，而是因为它是被分割出来的物质，与物质整体性不再相关的物质。这就是说，财产的本质是分割、私有、圈定、排斥和占有。在这样的意义上，财产仿佛被牢牢地掌控了，它不是一种飘忽、虚悬的观念，而是可触摸、可观看的物质实体，给人一种脚踏实地的感觉，一种稳定感、安

全感、力量感和控制感。这就是布坎南何以对财产寄以“自由”厚望的根本原因。

试看老子对“身体”的论述：

宠辱若惊，贵大患若身。

何谓宠辱若惊？宠为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。

何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？

故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。^{【49】}

【49】

《老子》第13章。

对于“身体”，老子区别出截然相反的两种情况：一种是“无身”的情况，另一种则是“有身”的情况。所谓“无身”者，“以身为天下”也；此身虽小，虽为“一己”之身，然可寄、可托天下之大，是以我身即天下；而当“此”一己之身与“彼”天下合为一体，当其与天下之间不再有边界的存在，不再有彼此之分，那么这也就是“无身”的情况了。“无身”不是说身体不复存在——非也，身体依然存在，身体的物质性依然存在——而是说其作为“一己”之存在消失了，其与世界的界限消失了。与此相反，所谓“有身”者，则是身体区别于世界整体而出现为“一己”之私，成为“一隅”之偏。

也许对我们困难的不是“无身”与“有身”之辩，而是它们同语言究竟有无关联。如果参照前文已经充分论述的美善仁义的语言本质，那么这里也不乏清晰的线索可循。我们可以设问，辱亦惊，宠亦惊，宠辱皆惊，果若此吗？受辱者惊恐，没有问题。至于受宠者，我们常见的是其得意洋洋、高人一等的优越感。假定说他们也有战战兢兢如履薄冰的谨慎和恐惧，那不是为其受宠，而是担心其受宠转化为受辱，即说到底，惊恐来自于“失”而非“得”。但依老子观点，这不过就是经验之谈和庸常之见。老子的意思是，“得”与“失”之间不是先后相继的时间关系，或者逻辑性的因果关系，而是一种同时存在或者一体两面的关系：“得”即是“失”，而“失”亦即“得”；具体于上面的引文，“受宠”即“受辱”，而“受辱”亦即“受宠”。何谓也，竟如此地“玄之又玄”？

兹再举一例，尔后一起回答。人们可能看不见，也可能看得

古棣、周英：《老子通》“上部·老子校诂”，吉林人民出版社1991年版，第187页。该书下部还援引了毛泽东《关于正确处理人民内部矛盾的问题》的观点：“在一定的条件下，坏的东西可以引出好的结果，好的东西也可以引出坏的结果。老子在二千多年以前就说过：‘祸兮福所倚，福兮祸所伏。’”又，“矛盾着的对立的双方互相斗争的结果，无不在一定条件下互相转化”。（参见该书“下部·老子通论”，第433页）对老子的祸福关系一说，冯友兰亦有“互相转化”的概括：《老子》也认识到，对立面是经常互相转化的。”他另以俗语“物极必反”来阐释。（冯友兰：《中国哲学史新编》上卷，第324页）

此说最早见于《韩非子·解老》：人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理，行端直则无祸害，无祸害则尽天年，得事理则必成功，尽天年则全而寿，必成功则富与贵，全寿富贵之谓福。而福本于有祸。故曰：“祸兮福之所倚。”以成其功也。

人有福则富贵至，富贵至则衣食美，衣食美则骄心生，骄心生则

见，“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏”，以及“正复为奇，善复为妖”。但又“孰知其极”呢？对于祸福之相倚伏、正奇善妖之相流转，若是谁看不见，那他就是只及眼前的凡夫俗子了，“福”或者“祸”是其全部的世界，有“福”则得意忘形，遭“祸”则悲观厌世；而若是谁看得见，他定然是深谋远虑的“智者”，得“福”而防“祸”，遇“祸”而仍能看到“福”光之熹微。至于“圣人”如老子者，他已更进一步看穿时间、因果之障，并非“祸”之后跟着“福”，“福”之后藏着“祸”，如不少注家所执迷不悟的，“祸福相互转化，永无终止”^{【50】}，而是，犹如“得”“失”之关系，“祸”“福”亦为一体两面，是同时发生而非先后相继的：“祸”业亦是“福”，而“福”业亦是“祸”。圣人既看见“祸”就知道其中有“福”，既看见“福”就知道其中有“祸”，而无待“福”或“祸”之实际降临也。老子感叹：“人之迷，其日固久！”^{【51】}

其实，若是借取后结构主义语言学之初照，“人之迷”将烟消雾散。凡“得”总是“一己”之得，“一隅”之得；若所得仅止于“一己”、“一隅”，那么这“得”的同时便是失掉了大千世界和世界整体。这不同于俗谚之谓“拣了芝麻丢了西瓜”，因为老子不在意“得”之多少，得多得少与世界整体相比都是少，对他重要的是“得”本身即是“失”掉了世界。在表述逻辑上相反而意思则相接近的是佛家之教导我们的“舍得”，有舍弃才有所得。既然说清了“得”“失”，则“祸”“福”便无复多言，因为“福”乃“得”，“祸”乃“失”。

老子之“得”，或之“宠”，或之“福”，实则是后结构主义者所见之符号或能指：当其有所表达时，同时亦即有所遗漏。对此悖论，庄子与后结构主义有着几乎完全相同的解说：

是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。^{【52】}

看来庄子十分熟稔于老子的“大道废，有仁义”，而且是深得个中后结构主义三昧。其“是非之彰也，道之所以亏也”，容不得任何怀疑和辩论，确定地将“大道废”归咎于“有仁义”——“是非”即“仁义”，“道亏”即“道废”。“道之所以亏，爱之所以成”看似颠覆了这种因果序列，即先有“道亏”，而后是“爱成”，“道亏”是原因，“爱成”

是结果——这当然是陈鼓应所乐意看到的；然细细按之，此话其实是说：“道亏”与“爱成”两者发生在同一时间，同一地点，以同一种方式；所以也完全可以将它颠倒过来：“爱之所以成，道之所以亏。”从后结构主义的角度看，“大道废”与“有仁义”之间不存在先后时间关系，不管是哪项在先或在后，而只有逻辑上的因果关系，一种容不得刹那之间隙的因果关系。此其庄子所论之一。

其二，是对昭氏鼓琴与否之成与亏的辨认。对此，郭象的诠释非常经典和清晰：“夫声，不可胜举也。故吹管操弦，虽有繁手，遗声多矣。而执籥鸣弦者，欲以彰声也。彰声而声遗，不彰声而声全。故欲成而亏之者，昭文之鼓琴也；不成而无亏者，昭文之不鼓琴也。”^{【53】}无关紧要但仍需给出的知识是，昭氏即昭文，姓昭，名文，古之善琴者。成玄英疏曰：“夫昭氏鼓琴，虽云巧妙，而鼓商则丧角，挥宫则失徵。未若置而不鼓，则五音自全。”^{【54】}这种疏解显非庄子本意。夫昭氏鼓琴所“遗”之声或者不鼓琴而“全”之声，乃自然之声，乃寂静之声，乃“道声”，它绝非宫商角徵羽等人为的和人为分解的声音，所以即或五音全备，然相对于“道声”，亦难免“声遗”之责，故老子有言“五音令人耳聋”^{【55】}，故有陶潜者挂无弦之琴——他们深谙：五音者，渠非道音也。“大音希声”^{【56】}！何谓“希”？“听之不闻，名曰希”^{【57】}。

其三，借昭氏之例以喻“道亏”与“爱成”之关系：“爱”是积极的行为，看起来似有所成就，而其实则是于“道”有所亏欠，成就多少，就是亏欠多少。与其有所爱，而爱有所私，有所偏，未若听任自然，以万物为刍狗，是以“道全”。对于“道亏”之另一种形式，此处庄子未予触及：昭氏不鼓琴，以“爱成”即人为的角度看，是于道无为，是于道无求，道是以被“冷落”一旁；然这种“道亏”恰是道本身所要求的，道在此“道亏”之中而达“成”。由是观之，“道亏”亦“道成”。前述老子之意，“得”即是“失”而“失”即是“得”，“福”即是“祸”而“祸”即是“福”，经昭氏鼓琴一例及庄子的阐说，已幽微毕现矣。

其四，更复奇妙的是，庄子所举昭氏之例竟与语言密切相关，它讲的是音乐“语言”。尽管音乐语言与文字语言有区别，特别是，如前所及，依据叔本华和海德格尔的观点，但就庄子此例，庄子之使用此例而言，乐声则与文字语言无异，它具有文字语言的性质和功用：庄子是从呈现（或遗漏，即未能呈现，因而仍是“呈现”）的视角来看待乐声之于道的关系的，他没有将乐声作为道声，作为“道”

行邪僻而动弃理。行邪僻则身死天，动弃理则无成功。夫内有死夭之难，而外无成功之名者，大祸也。而祸本生于有福，故曰：“福兮祸之所伏。”（陈奇猷：《韩非子新校注》，上册，上海古籍出版社2000年版，第386—387页。）

在客观辩证法中，祸福、好坏的“转化”是需要时间的，需要过程的——韩非子描述了一个复杂的“过程”；而在语言辩证法看来，它们之间容不下时“间”，即不存在时间的间隙，没有一个时间的过程，祸同时是福，福同时是祸，无需“转化”，好与坏亦然。

【51】

以上引文均见《老子》第58章。

【52】

《庄子·齐物论》。

【53】

（晋）郭象注、（唐）成玄英疏：《南华真经注疏》，曹础基、黄兰发点校，中华书局1998年版，上册，第39页。“繁手”，一本作“繁音”，不改变文意。

【54】

同上，第39—40页。

【55】

《老子》第12章。

【56】

《老子》第41章。

【57】

《老子》第14章。

的“延伸”。于是乎，经由“成”“亏”，老子所论之“得”“失”与语言，似乎一实一虚，难以宏通，就被庄子自然而然地衔接了起来。

如果说以上确乎也是老子关于“得”“失”的思想，而不是庄子的恣意发挥，那么，显然，经庄子之巧手，一个财产观方面的后结构主义老子形象便呼之欲出了。老子并不止步于就概念论概念，如对美丑仁义的后结构主义论述，而是将后结构主义推演至具有物质存在特性的财产，其结果将是财产的虚化，即财产的物质性为其概念性所取代。财产之所以成为财产，不是因为其可触可摸的物质性，而是其不可触摸、只可想象的概念性，它是后结构主义的。波德利亚曾称消费社会的商品为“物符”(object-sign)，那么财产在根本上看当然也是这样一种“物符”，物质的形态与符号的功用，然则，二者并不同等重要；不，更准确地说，重要的不是物质，重要的是符号！财产是符号的存在，概念的存在，想象性的存在；若是不在符号中，不在概念中，不在想象中，财产便不会存在。

老子是承认人的物质性需求的，而且将此物质性需求的满足作为其“小国寡民”之理想社会的一个标志：

小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。^{【58】}

【58】

《老子》第 80 章。

有“食”，有“服”，有“居”，这是否就是有“财产”了呢？如果衣食不算“财产”，那么房屋也不算“财产”吗？在老子看来，“财产”无关物品的数量、体积，而首先关乎它们是否超出人的生活需要：民有衣有食有房屋，但那些都在其生活所需的范围之内，都在其“俗”之中。“乐其俗”，用现在的话说是，满足于一定的“生活方式”，生活于自己的“文化”之内，而绝不外求，因为对于这样的人民而言，外部世界是不存在的，是以虽“邻国相望”然视而不见，虽“鸡犬之声相闻”然听而不闻，虽有什伯之器、舟舆兵甲然无“所”用之。“什伯之器”一说是“什伯人之器”，即十倍百倍于人力的器物，如舟舆甲兵之类，它们何以无“所”用之？因为，如此的场“所”或空间是超出于“乐其俗”者的生活和生活方式的，那是其想像力之外的世界。

作为老子抨击对象的“财产”是超出于人的生活需求的。

服文采，带利剑，厌饮食，财货有余，是为盗夸，非道也哉！^{【59】}

“服文采”以眩人，“带利剑”以威众，^{【60】}“厌饮食”从字面上看是贪图口腹之乐，其实应该还兼有炫耀社会等级差异的目的。试想，古代贵族何以要“钟鸣鼎食”？饮食以维持生命，这是饮食的本义；利剑以保护生命，这是利剑的本义；而“服文采，带利剑，厌饮食”则均超出了生命自身的需要。“财货有余”一语道破玄机：问题不在财货之有无，而在于财货是否“有余”。所谓“有余”是有余于生命本身的需要。“有余”乃“财货”之成为“财产”的转折点。因其“有余”，故所服之文采，所带之利剑，所饜足之饮食，则旋即转化为与“财产”同样性质的东西。就其“有余”而言，我们是也可以称其为“财产”的。

如果一件物品不能融入生命活动本身的轨道，它是“身外之物”，然而它又能够让人忧思难忘，透入身心，谁也无法否认其存在，那么它又在何处栖身呢？又以怎样的形式而存在呢？它只能在概念中栖身，以概念的形式存在！换言之，所谓“财产”只能是概念性的。或有疑：这是老子的观点吗？他在何处说过？查老子文本，确乎找不到这样直接的论述。然而，审读其理论纹路，财产的概念性存在不能不说就是老子学说的题中之意。

老子将“有余”视为“非道”，视为“盗夸”，而“道”则应归之于“无”。“乐其俗”而不越雷池者是一种“无”的状态，他们没“有”超出其本身的世界，他们无“余”，也就是，无“有”。这不只是一种社会，冯友兰发现，这还是“一种人的精神境界”^{【61】}。而具有这样精神境界的人，当为老子心目中的“圣人”。我们知道，老子不止从一个方面界定“圣人”。具体在其与“财产”之关系上，老子的界定是，“圣人积，既以为人已愈有，既以与人已愈多”^{【62】}；再有，“圣人去甚，去奢，去泰”^{【63】}；复次，“圣人欲不欲，不贵难得之货”^{【64】}；再复次，“众人皆有余，而我独若遗”^{【65】}。翻译老子几处的意思，综合言之，其所谓“圣人”就是不追逐财富的人，“安贫乐道”的人；提升一步说，则是以“无”为“道”的人，是“道人”，是“无人”（*man of nothing*），一无所有的人。

那么，在老子的哲学中，“无”是什么？“有”又是什么？老子财产论中的“有”与“无”，应该没有疑义，就是其哲学中的“有”与“无”

【59】
《老子》第 53 章。

【60】
参见《老子》第 134 页。

【61】
冯友兰：《中国哲学史新编》上卷，第 347 页。

【62】
《老子》第 81 章。

【63】
《老子》第 29 章。河上公注曰：“甚谓贪淫声色，奢谓服饰饮食，泰谓宫室台榭。”（《老子道德经河上公章句》，王卡校注，中华书局 1997 年版，第 119 页）

【64】
《老子》第 64 章。

【65】
《老子》第 20 章。按河上公的注释，“有余”既在财物亦在智慧方面：“众人余财以为奢，余智以为诈。”（《老子道德经河上公章句》，第 80 页）

的一个展开；因而，只要搞清楚其哲学之“有”与“无”之何谓，则其财产论之“有”与“无”之何谓将随之昭然若揭于我们。

循此而进，问题将出奇地简单而明了：“无”即“道”，“有”乃“名”。且让我们重温《老子》第一章的“道”“名”之辩：

道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其缴；此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

【66】

《老子》第32章。蒋锡昌认为：“‘道常’即‘常道’。……‘道常’者，道之真；‘常道’者，真之道；其实皆即道也。”（蒋锡昌：《老子校诂》，第215页）唯道堪以“常”称，故“常”即“道”也。

从根本上说，“道”是“无名”的（“道常无名”^{【66】}），而“道”一旦有了“名”，即被命名、称说，则就成了“非常道”或“非常名”。这一点鲜有争议，然“非常道”和“非常名”又将是什么呢？老子接着说，“无名，天地之始”——“无名”即“道”，即“常道”，即“道”的本然状态。与此相对，“有名，万物之母”——既然说“无名”为“常道”，那么“有名”当然就是“非常道”和“非常名”了。进一步，既然“有名”既可以说是“非常道”和“非常名”，又可以说是“万物之母”，那么“非常道”和“非常名”也就是“万物之母”了。再既然“道”为“无”，“非常道”和“非常名”当为“有”，且已知“非常道”和“非常名”为“万物之母”，那么“有”也就是“万物之母”了。复次，既然“有名”为“万物之母”，且又可以说“有”为“万物之母”，那么“有名”也就是“有”了。就此而言，“有名万物之母”是读作“有名，万物之母”为好，还是应该句读为“有，名万物之母”，便不再有争辩的意义。《老子》第四十章谓“天下万物生于有，有生于无”，这其中的“有”即是“有名”，与“有名，万物之母”是同一个意思，而“有生于无”则可理解为“有”是对于“无”的命名。

最后，既然“有名”即是“有”，且可以说“万物”因“名”而“有”，无“名”不“有”——是谓“有名，万物之母”。那么，对于万物之成为“万物”而言，其“有”（出现）就是其“名”（被命名）。简言之，“有”即是“名”。“有”不能是客观之“有”，在老子，客观之“有”是世界本身，是“道”本身，而“道”本身则是“无”，故其所谓“有”只能是主观之“有”，概念之“有”，是作为创始万物的命“名”活动。

但老子并不想抽掉“有”的物质性根基，使其概念性地飘忽起来，他坚持，“有”和“无”指向的是同一物。“无”与“有”，是“同出于道”而“异乎其名”。言“道”之为“无”也，是谓“道”之幽深难

测,不可言说;而言其“有”,则是指“道”之可言以致、言以见者。“无”为“玄”,“有”亦为“玄”,是谓“玄之又玄”。

或有问:“玄”是不可见,“有”是可见,倘若此,则“有”何以就成了“玄”呢?须知,此“有”非世界之本有,那是“无名”,而是世界之被呈现,是“有名”。世界本身不会自动呈现,凡呈现必是人为的呈现,在老子,是语言的呈现,是一个“有名”化的过程。“有名”看似很实在地“有”着,能够被想象,被谈论,而实际上“有名”乃是“非常名”、“非常道”。“道”本身已经是玄虚的,而“有名”还要再玄虚一次,用“名”将“道”遮蔽起来。“有名”无实,“有名”终归于“无名”——在这两重意义上,“有”可理解为“玄”。

再或有问:老子说“道”为“无”,何以还要说其为“有”呢?换言之,老子何以要“玄之又玄”呢?老子回答:玄之再玄的目的^[67],是让人看得见“众妙之门”。虽然道之则“非常道”,名之则“非常名”,但仍然要道之、名之,因为非如是,则不得“道”之边际,连个踪影都见不着——老子从正面上说,“常有,欲以观其缴”。

经此两问,“有”是什么与说“有”的意义就很清楚了:“有”是对于“无”的不确当“再现”,如果我们不说是错误的话。《老子》整书,一言以蔽之,是以“无”对“有”的批判。“有”为万恶之源。

了解了老子关于“道”之“有”与“无”的哲学观点,那么其财产论之“有”与“无”则是指:财产之“有”,像“万物”一样,是“有名”的结果。财产只能出现“有名”之中,出现为“有名”。而圣贤之视财产为“无”,那是说,他们能够将财产拒之于其概念、其意识之外。“无恒产而有恒心者,惟士为能”!

在老子小国寡民的理想社会中,不好遽然断说就不存在财产:据其物质性言之,“其食”、“其服”、“其居”如果不算财产的话,那么“舟舆”、“甲兵”(也可能属于公有财产)也不算财产吗?但是,这只是物质性财产,人们并不当其为财产,也就是说,这些财产并没有出现在他们的概念和意识之中。如果将“乐其俗”的“俗”解释为人类学意义上的“日常生活”,那么老子的“乐其俗”则是说,“其食”、“其服”、“其居”,甚至“舟舆”、“甲兵”,只是存在于其没有反思性和概念性的日常生活之中,虽“在”而实“无”。乐于这样的俗,就是“无知无欲”^[68];老子亦以此标异于世,所谓“俗人昭昭,我独昏昏;俗人察察,我独闷闷”^[69]。如此“无”意识,“无”概念,所谓“昏昏”、“闷闷”,即拒绝意识和概念,财产便不复“有”了,不复为“有”了。

【67】

有汉学家将“玄之又玄”英译为“玄中的最玄”,原文为“[t]he obscurest of the obscure” (Roger T. Ames and David L. Hall, *Daodejing: “Making This Life Significant”*; *A Philosophical Translation*, p. 77)。中国注经家亦多持此说,如“言玄则尽矣,然犹有玄之心在焉。玄之又玄,则尽矣,不可以有加矣,众妙之所从出也”(焦竑:《老子翼》,第3页)。但问题紧接着就是:在“有”与“无”两者之间,究竟哪个是一般的“玄”,哪一个更玄或最玄呢?

【68】

《老子》第3章。

【69】

《老子》第20章。

【70】

此读法以魏王弼为代表。近人蒋锡昌先生有很雄辩的论证,他坚持“无欲”、“有欲”为老子特有名词,多次使用,并认为《老子》所言者大半为“欲”之问题(参见其《老子校诂》,第7—10页)。

【71】

《老子》第41章。

或有以“无欲”、“有欲”而句读者，即主张“故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼”这样的读法^{【70】}，似乎更得道家之真髓，但是如果知道了“无欲”与“有欲”分别表达了对“物”的拒绝和追逐，而对“物”的拒绝是对“物”的昏昏闷闷即无意识，对“物”的追逐是对“物”的昭昭察察即呈现于意识，一者视而不见，一者每思不忘——思即语言之思；那么按照以上解释，“无欲”也就是“无名”，“有欲”也就是“有名”了，或更简单地说，它们分别就是“无”和“有”。也许用不着重申，“无”即“无名”，“道隐无名”^{【71】}，道（之为道也）“因”（其）无名；“有”即“有名”，因“名”而“有”——“物莫非指”。“名”之“有”“无”，这是一条界线，将世界一分为二：作为“道”本体的世界，与被道说出来的世界。

结 论

这就是“财产”的本质：它是“有欲”，也就是“有名”。当物我一体时，物即我，我即物，何来“我一欲”？何来“欲一物”？而“有一欲”则是“有一物”，“物”不复默存于“道”，而被显豁豁地剥离出来，“物”于是成了客体，于是有了主客体之分别、之对立。由于“有欲”即“有名”，即一种语言化行为，而如果说是“有欲”造成了一个主客体二元对立构架，那么这一构架的出现在老子看来将最终归因于“有名”。究其实质，主客体关系乃是人与世界的一种语言关系，通过语言而建构起来的一种关系。可惜西方哲学只是到了后结构主义这里对此才有清晰的认识。而老子则已早早地宣示过了。

顺理成章，前文关于财产的论断，“财产的本质是分割、私有、圈定、排斥和占有”，就可以转换为现在的说法了：财产即“有欲”、“有名”。但需要即刻声明，不能说是先有欲望，而后才有语言，在人欲望总是与语言同时出现。自然的欲求不是“欲望”，而只有“贪欲”才是“欲望”。老子不反对自然的欲求，如前引“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”等，他反对的是“语言欲望”，即作为“有名”的“有欲”。“有名”化的“有欲”，或曰财产，是多出、冗余、赘疣，一种无法安居于自然之内而只能在概念中栖身的存在。

老子对财产本质的语言论揭示和批判，对于当今社会的拜金主义、金融主义和消费主义等等，应是一副不可多得的解毒剂。他教导我们，任何超出生命本身需要的追求都是一种对于虚“名”的

追求,都将导致人的“实际”生活亦即真实生命的枯萎和消逝。

尽管我们很难把握,哪些“语言”是人的“在世之在”,而哪些又是对人之实际存在的抽象和架空,以及财富拥有至何种程度是布坎南所谓的“自由的保障”,而出了哪个度则会变成“难得之货,令人行妨”,即让人失去行动的自由——对此,老子不能提供一个古今通用的、便于操作的标尺,任何理论家都没有这个能力,但是他提醒语言或财产有“再现”与“延伸”之别,总归是让我们在使用语言、在对财富的追求上保持一份警惕之心:“从心所欲,不逾矩。”【72】

【72】

孔子:《论语·为政》

趣味的历史

——对中国古代审美意识历史演变的一种考察

◎李春青

内容提要:“趣味”是一种精神旨趣,是社会价值观在感性与体验层面上的显现形式。中国古代审美意识、文学艺术观念都是某种“趣味”的表现。就主体而言,中国古代居于主导地位的“趣味”可分为三种类型:贵族趣味、士大夫趣味、文人趣味。它们呈现历时性接续关系,各自有着不同的特性、内涵以及社会功能。对“趣味”之历史演变的考察是在更深一个层面对文学观念史、文艺思想史、文论史、美学史的研究。

文艺理论,就其概括并揭示出文学艺术现象的某些客观性质而言,它是一种知识形态;就其蕴含着各种美丑好恶的判断与评价而言,它是一种价值系统;而就其与社会政治生活的密切关联性而言,它又是一种意识形态或乌托邦的话语形式。但是从历史的角度来考察文学理论的发生,我们就会发现,在多数情况下直接对文学理论基本形态——话语形式与价值取向——发生决定性影响的,却既不是文学艺术自身诸特性,也并非社会政治生活,而是一种居于主导地位的社会心理倾向——在特定时期具有普遍性的精神旨趣与价值关怀。这种精神旨趣与价值关怀当然具有观念形态的话语表征,但它又不仅仅是一种观念,而是渗透于人们生活的方方面面,并且也在人们的感性层面,例如审美领域中发挥主导作用的综合性社会心理倾向。对于这种普遍的社会心理倾向,我们可以称之为“趣味”。由于在不同历史时期这种“趣味”具有明显的差异性,而在同一时期又显现出明显的一致性,故而我们又可以把趣味划分为若干“范式”。这样我们就得到了一个新的概念:“趣味范式。”^[1]我们认为,把这个“趣味范式”视为一种研究视角,由此入手来考察一种具体的文学艺术思想或文论主张,至少应该是一种有

【1】

这一提法有下列三种思想资源作为参考:“范式”(Paradigm)概念是美国科学哲学家托马斯·库恩在《科学革命的结构》(1962)一书中提出的,尽管在他那里这个概念具有多种含义与用法,但就其对人文社会科学的影响来说,主要是启发人们去思考和揭示在一个时期里居于主导地位的那些因素。换言之,“范式”概念启发社会人文学科的研究者们,不仅应该用历史主义的眼光看待人类社会、学术思想、文学艺

意义的尝试。对于准确地观察和判断这种“趣味范式”的转换而言,法国年鉴学派代表人物布罗代尔的“长时段”历史观或许具有重要参考意义——在一个较短的历史过程中往往很难看出“趣味模式”的根本性变化^[2]。就中国的情况而言,自西周以降的三千多年之中,大约经历了从“贵族趣味”到“士大夫趣味”再到“文人趣味”、“现代知识分子趣味”,直至当下的“大众趣味”这五种趣味范式的转换。

一、关于“趣味”

关于“趣味”一词的含义,作为古已有之的汉语语词,《汉语大词典》以“情趣、旨趣、兴趣”为其基本义项。在西语中(德语:Geschmack;英语:Taste),据日本美学家竹内敏雄主编《美学百科辞典》的解释,是指“享受美的对象,判断它的价值的能力”。而“在一定时代、民族等情况下,全体一致的趣味,又可以成为一种‘客观的精神占统治地位(例如罗可可式趣味、中国式趣味等等)……’”根据这些解释,我们可以将“趣味”理解为:就个体主体而言,它是一种心理倾向,是人的兴趣之所在;就集体主体而言,则是一种在特定时期具有普遍性的精神旨趣^[3]。

中国传统文人最讲趣味,他们于琴棋书画、诗词歌赋、自然山水、宴饮交游之中都蕴含了丰富的趣味,但他们对于趣味的理解基本上限于个人审美情趣,即“个体主体”的范围内^[4];西方人自文艺复兴之后,在个人主义思潮的影响下,也对趣味给予了浓厚兴趣,鲍姆嘉通、康德、希勒等人的美学思想可以说都是建立在对“趣味”的关注与理解之上的。但他们对趣味的理解也基本上是在个人审美心理的范围内,因而有把“趣味”永恒化,甚至神圣化的倾向,似乎在人类历史上真的存在着一种超越时空的、无关利害的、纯粹的精神趣味。对趣味的这种理解即使在今天也还具有很大影响力,例如有不少人文知识分子依然把审美趣味视为精神独立与自由的象征,并试图以此来作为与金钱和权力等“异化”或“物化”力量相抗衡的精神武器。对趣味的这种理解自然有其文化历史原因,也有其一定的合理性。但是如果我们从知识社会学的角度出发,就不难发现,对趣味的这种理解缺乏历史视野,未能把趣味看做是产生于具体社会条件并且具有特定社会功能的精神现象,而是带着

术的发展演变,而且应该去揭示在一个时期里那些居于主导地位诸因素及这些因素所构成的关系样式。稍后米歇尔·福柯在其著名的《词与物》(1966)一书中提出“知识型”这一概念(后来在《知识考古学》中福柯用“认识阈”概念来取代“知识型”),用以指称在一个时期决定着知识形成、演变及其话语形态的深层结构或潜在规则。人类思想文化的历史演变归根到底是基于这种“知识型”的转换。而一种历史或任何话语建构的意义也只有在特定“知识型”或“认识阈”中才是可以理解的。后来深受后现代主义熏陶的美国著名马克思主义理论家弗里德里克·詹姆逊在《马克思主义与历史主义》(1979)一文中提出文化阐释的“主导符码”(a master code)说,认为人们对社会历史文化现象进行阐释时都会选择某种“阐释模式”作为其阐释话语的“主导符码”,例如马克思主义的主导符码就是“生产模式”(见《晚期资本主义与文化逻辑》一书,三联书店出版社,1997年版)。在这里詹姆逊也是在强调阐释活动的历史阶段性特征。

【2】

布罗代尔把历史分为“长时段”、“中时段”、“短时段”三个层次，各自代表不同的历史现象与内容。“长时段”是指那些在上百年甚至上千年都不易变化的历史因素，例如地理环境、气候、文化思想传统等等。（参见其《历史学与社会学：长时段》一文，见《论历史》，北京大学出版社2008年版。）按照布罗代尔的理论，“趣味模式”毫无疑问是属于“长时段”历史因素，具有稳定性与持久性特征。

【3】

关于“个体主体”和“集体主体”，是借鉴法国社会学家吕西安·戈德曼的说法，他用“集体主体”指称某社会阶级、阶层、集团的整体性，而用“个体主体”指称人的个别性。参见其《文学社会学方法论》一书，工人出版社1989年版，第97页、114页。

【4】

例如叶适《跋刘克逊诗》：“怪伟伏平易之中，趣味在言语之外；两谢、二陆不足多也。”（《水心集》卷二九）；又：酈道元《水经注·江水二》：“绝巘多生怪柏，悬泉瀑布，飞漱其间，清荣峻茂，良多趣味。”

“审美乌托邦主义”的价值诉求来理解它，因此也就缺乏对趣味本身的批判性反思^[5]。

在中国文化现代性的展开过程中，也有人趣味予以关注，并且把趣味的意义提升到前所未有的高度，例如梁启超就自称是“趣味主义者”，他说：

假如有人问我：“你信仰的甚么主义？”我便答道：“我信仰的是趣味主义。”有人问我：“你的人生观拿什么做根柢？”我便答道：“拿趣味做根柢。”^[6]

在梁启超这里，“趣味”是作为“信仰”和“人生观”的“根柢”来看待的，其重要性可谓无以复加了，因此“趣味”便成为一切意义之源泉：

趣味是生活的原动力。趣味丧掉，生活便成了无意义。

那么，在梁启超这里“趣味”究竟是什么，它具体表现于何处呢？他说：

凡属趣味，我一概都承认他是好的。但怎么才算趣味？不能不下一个注脚。我说：“凡一件事做下去不会生出和趣味相反的结果的，这件事便可以以为趣味的主体。”赌钱有趣味吗？输了，怎么样？吃酒，有趣味吗？病了，怎么样？做官，有趣味吗？没有官做的时候，怎么样……诸如此类，虽然在短时间内像有趣味，结果会闹到俗语说的“没趣一齐来”，所以我们不能承认他是趣味。凡趣味的性质，总是以趣味始，以趣味终。所以能为趣味之主体者，莫如下面的几项：一、劳作，二、游戏，三、艺术，四、学问。诸君听我这段话，切勿误会：以为我用道德观念来选择趣味。我不问德不德，只问趣不趣。我并不是因为赌钱不道德才排斥赌钱，因为赌钱的本质会闹到没趣，闹到没趣便破坏了我的趣味主义，所以排斥赌钱。我并不是因为学问是道德才提倡学问，因为学问的本质，能够以趣味始，以趣味终，最合于我的趣味主义条件，所以提倡学问。

由此可知,这种作为劳作、游戏、艺术、学问之本质的“趣味”既是人们行动的原动力,又是这一行动的目的之所在,它是一种把感性与理性、情感与判断、审美与认知融为一体的综合性心理或精神的倾向。就个人而言,它是一种推动着他去行动的心理内驱力;就其社会的普遍性而言,它关涉到包括艺术、学术在内的人类一切创造性活动;而就其本身的特性而言,则表现为主体的全身心的投入和发自内心的自我精神享受。简言之,梁氏的“趣味主义”旨在强调行为的自主、自愿,以及行为过程自始至终的身心愉悦。孔子尝云“知之者不如好之者,好之者不如乐之者”^[7],梁启超的“趣味”实质上即是“乐之者”。这里暗含了现代知识分子对思想独立与精神自由的向往。

已故法国社会学家皮埃尔·布迪厄对“趣味”的理解独到而深刻,特别是他能够从社会功能的角度来考察“趣味”,可谓独辟蹊径,发前人所未发。他认为社会出身、经济与政治地位固然是阶级划分的根本性因素,但不同阶级之间的差异,特别是在社会学意义上来说,绝不仅仅在于经济的和政治的因素。人与人的阶级差异、等级差异更主要的是表现所谓“教养”方面。在这里“趣味”具有决定性的重要意义,它是“阶级区隔”的主要因素,他指出:“人们出生高贵,但人们还必须变得高贵……换一句话说,社会魔力能够产生十分真实的效应。将一个人划定在一个本质卓越的群体里(贵族相对于平民、男人相对于女人、有文化的人相对于没有文化的人,等等),就会在这个人身上引起一种主观变化,这种变化是有实际意义的,它有助于这个人接近人们给予它的定义。”^[8]根据布迪厄的观点,趣味在贵族成为贵族、文明人成为文明人、“上等人”成为“上等人”、“上流社会”成为“上流社会”的过程中发挥着具有决定性的“区隔”作用,不同的趣味使社会明显地区分为不同的阶级与阶层。在布迪厄看来,一个社会居于主导地位的“趣味”是所谓“合法性趣味(Legitimate taste)”,也就是对合法作品——在社会上获得支配地位的阶级认可的高雅艺术作品——的趣味。他指出:“有机会和条件接触、欣赏‘高雅’艺术并不在于个人天分,不在于美德良行,而是个(阶级)习得和文化遗产的问题。审美的普遍性是特殊地位的结果,因为这种特殊地位垄断了普遍性的东西。”^[9]从这种“反思社会学”的视角来看,“趣味”——在一切文学艺术和日常审美活动中体现出来的雅与俗、美与丑、精致与粗糙、雅正与新奇

【5】

英国马克思主义理论家特里·伊格尔顿在《美学意识形态》一书中对康德以来的西方美学思想提出质疑,并深刻地揭示出现代美学与资产阶级争夺领导权的斗争之间的紧密联系。认为“审美为中产阶级提供了其政治理想的通用模式……在风俗、情感和同情的基础上调整了各种社会关系”(见该书第16页,广西师范大学出版社1997年版,王杰等译)。

【6】

梁启超:《趣味教育与教育趣味》,见《饮冰室合集》第5册,中华书局1989年版,以下对梁氏的引文均出于此。

【7】

《论语·雍也》。

【8】

[法]皮埃尔·布迪厄:《国家精英——名牌大学与群体精神》,杨亚平译,商务印书馆2004年版,第193页。

【9】

[法]皮埃尔·布迪厄、[美]华康德:《实践与反思——反思社会学导引》,李猛、李康译,中央编译出版社1998年版,第123页。

等等判断标准,都是一种“文化政治”的产物,与人与人之间的阶级差异、社会等级秩序密切相关。

布迪厄深受马克思主义阶级理论的影响,又接受了后现代主义某些基本观点,对于那些由抽象概念和逻辑建构而成的观念体系与知识形态持怀疑态度,因此很关注各种未曾获得话语形式的非理性因素。例如“惯习”、“性情倾向”、“社会无思”之类的提法就标示着他的思考路向。这些提法不是传统学术话语中那些内涵、外延都很清楚的概念,而是对那些客观存在着并且发生着重要作用,但又无法确切界定的因素的指认。它们和“趣味”都具有对“不可言说”之物进行言说的意味,在思维深度上属于同一层级并且具有深刻的关联性。例如“惯习”(habitus)一词,不是一般意义上的“习惯”、“习性”的意思,它是指某些社会关系、社会规则、价值观念的“内在化”,虽然体现于个体思维和行为方式中,但却代表着复杂的社会历史关系与积淀。“惯习”是“趣味”的生成原因,“趣味”是“惯习”的表现形式,二者都与社会的等级秩序密不可分,并且反过来确证并强化着这种秩序。

由以上叙述可以看出,“趣味”并不是某种单一的心理现象,而是由多种心理的和精神的因素构成的一个综合体,对此我们可以称之为“趣味结构”。这种把理性与感性、观念与体验、认识与审美融为一体的“趣味结构”应该是作为知识形态的文论话语产生与演变的最直接的决定性因素,同时也是其最主要的文化心理内涵。在我看来,把“趣味结构”作为人文学科提出问题、思考问题的一个视角是具有重要意义的,这种重要性至少表现在三个方面:一是把那些观念形态的文学思想观念还原为个体主体具体的性情倾向或心理体验,可以更深入地把握和揭示这种文学思想观念的具体内涵;二是通过对趣味形成、演变过程的深入理解,可以在一个更加深入细微的层面上解释某种文学艺术观念形成的历史轨迹;三是通过对趣味形成与诸种社会因素复杂关联性的剖析,可以对趣味及其作为它的表现形式的文艺观念之社会功能有准确揭示。

审美趣味是趣味的主要构成因素之一,也是其主要的显现方式之一。趣味通过审美趣味给予特定时期的文艺思想以决定性影响。趣味和审美趣味都是一个历史范畴,他们因受到不同历史条件制约而呈现不同样式,于是文艺思想也必然呈现出历时性特征。下面我们就从这一视角入手对作为中国古代文艺思想之决定性动

因的“趣味”的历史演变进行梳理,以期一方面更加清晰地把握古代文艺思想发展演变的历史轨迹,另一方面也加深对古代文艺思想所包含的深层文化心理内涵的认识。

二、贵族趣味及其审美呈现

本节的任务有二:一是描述并分析“贵族趣味”之基本构成;二是探讨贵族趣味如何呈现为艺术的或审美的价值范畴。

在中国真正称得上贵族等级制时代的是西周之初至春秋之末这五六百年历史。贵族时代的特征,在制度层面上最核心之点是“封建”,也就是“封土地,建诸侯”^{【10】}。由于“封建”的主要依据是宗法血亲,故而封建的结果一是形成了从王室到诸侯到卿大夫以至于士,即由国到室到家,从大到小许许多多“相似形”——以嫡长制为主线的自然辈分构成的等级关系结构,二是造就了一个以统治者宗族为基本成员的新的贵族阶层。贵族身份是以其政治和经济上的特权为基础的,这也就是所谓“世卿世禄”之制。但是贵族之成为贵族仅仅有政治和经济上的特权是远远不够的,这里还有一个合法性的问题。这种合法性从何而来呢?对此西周的政治家有非常清醒的认识。一方面他们成功地利用了殷商以来一直具有莫大影响力的天命思想,把周人的胜利归结为上天的恩赐^{【11】};另一方面又在国家政权刚刚稳定之后立即开始了大规模的文化建设,这就是在中国历史上具有划时代意义的“制礼作乐”。礼乐制度的确立是周人的一大创造,对此后中国三千年的政治和文化都发生了不可估量的重大影响。西周的礼乐制度固然吸纳了殷商及以前历代传承下来的祭祀活动中的乐舞、礼器乃至仪式,但它与以往的祭祀仪式的根本不同在于:西周的礼乐制度基本上已经不再是一种巫术的或原始宗教的祭祀仪式体系,而是将政治体制与精神文化融为一体的全新的政治制度。在这里政治制度戴上了“郁郁乎文哉”的外在形式;礼乐文化则包含了严酷冷峻的贵族等级制内核。二者互为依托,相辅相成,共同构成一种独特而有效的政治制度形式。那套繁文缛礼不仅仅使贵族统治者的一切活动看上去都庄严肃穆,而且使既定的贵族等级身份不断得到确认与强化。只要人们接受了这套礼仪,也就在无形中认可其华丽外衣下面隐含的等级区分。于是在金奏弦歌、钟鸣鼎食、揖让进退之间,周人

【10】

关于“贵族时代”之“封建”特征的论述可参考王国维《殷周制度论》,钱穆《国史大纲》第三章,张荫麟、吕思勉、蒋廷黻著《中国史纲》第二章,杨宽《西周史》第三编等。

【11】

《周书·大诰》:“天休于宁王,兴我小邦周,宁王惟卜用,克绥受兹命。”《周颂·昊天有成命》:“昊天有成命,二后受之。”《周颂·时迈》:“时迈其邦,昊天其子之,实右序有周。”这些周初文献都是周人用以证明自己翦灭殷商,建立周朝乃是上天之意志的。

的统治及其统治形式——贵族等级制——的合法性得以确立。周人创造的全部文化符号都具有强烈的政治性，因此西周的礼乐文化与其政治制度成为一个难以分拆的整体结构。

贵族等级制度一旦确立，如何使贵族成为贵族则成为一个重要问题。换言之，贵族除了在经济和政治上拥有特权之外，还必须在精神修养乃至言谈举止、衣食住行等日常生活的方方面面获得不同于庶人的独特性质。周人采取的办法很简单，就是教育垄断——凡是贵族子弟理论上说都要受严格而正规的教育。《礼记·内则》载：

由命士以上及大夫之子……六年，教之数与方名。七年，男女不同席，不共食。八年，出入门户，及即席饮食，必后长者，始教之让。九年教之数日。十年，出就外傅，食宿于外，学书计。……十有三年，学乐，诵《诗》，舞《勺》。成童，舞《象》，学射御。二十而冠，始学礼，可以衣裘帛，舞《大夏》，悖行孝弟，博学不教，内而不出。

这是对贵族从儿童到成年整个成长时期教育过程的记述。据《大戴礼记·保傅》，周代贵族更有“胎教”之说：

《青史氏之记》曰：古者胎教，王后腹之七月，而就宴室。

周后妃任成王于身，立而不跛，坐而不差，独处而不倨，虽怒而不詈，胎教之谓也。

由此可以看出周代贵族对教育的重视。据各种史籍，我们可以知道，周代贵族教育的主要内容分两个层次：一是“小学”，教授“礼乐射御书数”，是学习贵族所应具备的各种基本技能；二是“大学”，所谓“大学之道在明明德，在亲民，在止于至善”，是学习做人的道理，从而培养高远的人格理想。通过这种循序渐进的贵族教育，一个与其他社会阶层迥然不同的精英阶层出现了，这个阶层的成员都具备文才武略，他们不仅是执政者，而且是文化的创造者与主导者，是全社会的表率。他们创造了一套文化观念，并凭借其统治者的特权地位，使这套文化观念顺理成章地成为典则，为全社会所企慕向往。这样一来，贵族的统治地位和既定的等级秩序便得

到巩固与强化。概括言之,经过分封诸侯和“制礼作乐”之后,周代贵族就完成了从制度建设到意识形态与文化建设的完整过程。其政治制度是以宗法制度为内核的贵族等级制,与之紧密相关的是一套细密繁琐到无以复加程度的礼仪制度,而与礼仪制度水乳交融般结合的则是贵族的价值观念系统。礼仪制度与贵族的价值观念系统又反过来成为其建基于其上的政治制度的维系手段。

西周贵族的价值观念系统即是贵族趣味形成的直接基础。这套价值观念是由若干核心价值范畴构成的,包括正、直、柔、刚、明、睿、圣、仁、勇、信等等,而其总名则是“德”。

“德”在周人心目中具有极其重要的地位,在政治层面上,它被视为“小邦周”战胜“大国商”的主要原因,因而也成为周朝立国的根本依据。看《诗经》的说法:

大任有身,生此文王。维此文王,小心翼翼。昭事上帝,
聿怀多福。厥德不回,以受方国。(《大雅·大明》)

维天之命,於穆不已。於乎不显,文王之德之纯!
(《周颂·维天之命》)

於穆清庙,肃雍显相。济济多士,秉文之德。(《周颂·清庙》)

这些诗句都是歌颂周文王的——因为文王有高尚品德,得到人民和天下诸侯拥戴,因此才为克商打下坚实基础。再看《周书》的说法:

惟乃丕显考文王,克明德慎罚,不敢侮齔寡,庸庸,祗祗,
威威,显民。(《康诰》)

丕则敏德,用康乃心,顾乃德。(同上)

尔克用观省,作稽中德……兹亦惟天若元德,永不忘在王家。(《酒诰》)

先王既勤用明德,怀为夹,庶邦享作,兄弟方来,亦既用明德。(《梓材》)

在这些语例中,“德”都是指正道直行的好品行。对个人而言,“德”是一种自觉的道德修养,要求人们自觉奉行某种原则与规范,

【12】

《周礼·地官·师氏》：“以三德教国子。”郑玄注：“德行，内外之称，在心为德，施之为行。”可知“德”首先是发自内心的道德意识，其次才表现为一种社会行为。

具体言之就是约束自己的欲望以维护贵族等级制和礼乐文化的各种规定；对他人而言，“德”就成为一种善政或善行，即用柔和的、符合道德规范的手段管理社会^{【12】}。对“德”的重视与高扬是周代贵族政治的一大特色，也是周代文化的核心价值。

与“德”密切相关，“敬”也是周人念念不忘的重要价值范畴，一部《周书》，处处可见“敬”字。请看下列引文：

《康诰》：

敬哉！天畏棐忱。
呜呼！封，敬明乃罚。
惟文王之敬忌，乃裕民。

《召诰》：

呜呼！曷其奈何弗敬？
王其疾敬德！
王敬所作，不可不敬德。
惟不敬厥德，乃早坠厥命。

《洛诰》：

公不敢不敬天之休，来相宅，其作周匹休。
公其以予万亿年敬天之休。
汝其敬识百辟享，亦识其有不享。

这里的“敬”字具有虔诚、恭敬、谨慎、小心、敬畏等义项，表现出周初贵族统治者谨小慎微的心态，是所谓“忧患意识”的显现。“敬”与“德”具有密切关联，“德”是克制欲望、正道直行的道德规范，而“敬”在根本上乃是对“德”的持守与维护。有了“德”的指引，“敬”方有落实处；有了“敬”的态度，“德”才得以践行。

对“德”与“敬”的高度重视与弘扬奠定了周代贵族治国方略的基调，从而也开启了中国古代“以德治国”的基本政治路线之先河。用道德修养的方式达到政治的目的乃是这一政治路线的基本特点。后世儒家的“明明德、亲民、止于至善”和“格物、致知、正心、诚

意、修身、齐家、治国、平天下”所谓“三纲领”、“八条目”，亦即所谓“内圣外王”之道，可以说正是秉承周人的治国方略与政治路线而来。而儒学于汉代以后能够成为主流意识形态也与周代贵族长达五六百年“以德治国”的政治实践有着密切关联。

政治上以宗法制为核心的贵族等级制、文化上以礼乐仪式为核心的符号体系、价值秩序上以“德”为核心的观念系统相互作用，互为依托，共同构成了西周至春秋时期独特的文化历史语境，正是在这样的语境中贵族趣味结构得以孕育形成。这种贵族趣味结构有两个层面：在社会生活层面上表现为两个相互关联的向度，一是鲜明的身份意识，二是强烈的道德荣誉感。在精神层面上也包括两个相互关联的向度，一是对“文”之形式的热衷，二是对“和”之境界的向往。

贵族的身份意识是对自身在贵族等级制序列中的位置以及所应享受的权利、所应承担的责任与义务的自觉认同。在先秦儒家典籍中常见“礼别异，乐和同”一类的说法，这正是对贵族社会中“礼乐仪式”之功能的高度概括。“礼别异”是说“礼”的规定与仪式是用来发挥“区隔”作用的，这种“区隔”不是规定差异，而是使已有的差异合法化。就是说，分封制与世卿世禄制导致的贵族在经济、政治上的既定差异需要“礼”进一步予以认定和确证。因此可以说正是这种具有“区隔”作用的“礼”使得贵族成员的身份意识鲜明起来。他们甫一降生就生活于“礼”之中，“礼”所给出的种种规定成为他生活的一部分，久而久之则成为布迪厄所谓的“惯习”。《礼记·檀弓上》记载的那个著名的“曾子易箦”的故事即表现了这种贵族的身份意识。曾子在弥留之际突然发现自己身下铺的竹席是“华而脆”的“大夫之箦”时坚持左右换掉，然后才死去，因为他的身份是“士”而非“大夫”。我们这里再举两例：

冬，齐侯使管夷吾平戎于王……王以上卿之礼飨管仲，管仲辞曰：“臣，贱有司也，有天子之二守国、高在。若节春秋，来承王命，何以礼焉？陪臣敢辞。”……管仲受下卿之礼而还。（《左传·僖公十二年》）

晋郤至如楚聘，且莅盟，楚子享之，子反相，为地室而悬焉。郤至将登，金奏作于下，惊而走出。（《左传·成公十二年》）

第一例，管仲见周天子，后者以上卿之礼招待他，被他辞掉，因为他自认为自己虽然在齐国执政，但在身份上却还没有达到上卿的地位。第二例，晋国大夫郤至到楚国访问，受到金奏待遇，把他吓跑了，因为悬钟金奏乃是两国君主相见时才应有的高规格礼仪，他作为一个大夫是不该享受的。在《左传》、《国语》中这样的例子不胜枚举。尽管春秋时期西周建立的礼乐制度已然遭到很大破坏，僭越违礼之事层出不穷，但是在许多有教养的贵族那里，按照传统的礼制行事依然是他们自觉恪守的行为准则。一般而言，在春秋之时违反礼制的行为并不会像西周时那样受到制裁，甚至许多贵族，包括诸侯君主在内，已经不很清楚西周礼乐制度的那些规矩了，但是在舆论上，那些违反礼制的行为还是受到谴责或蔑视，而自觉遵守礼制的行为就会受到赞美。贵族的身份意识在失去了礼法的约束之后依然规范着他们的行为。这也恰好说明文化“惯习”的力量之大。对于春秋时期的许多贵族知识分子来说，礼乐文化依然是在他们心中占据主导地位的“性情倾向”。在春秋战国之际发展起来的儒家学说可以说正是以这种“性情倾向”为社会心理基础的。

与身份意识密切相关的是贵族的荣誉感。如前所述，贵族之为贵族除了其经济政治特权之外，还必须有一套文化观念与符号作为表征与标志。贵族的荣誉感是指贵族们对这种文化观念与文化符号的高度认同与持守。为了维护这套文化观念与文化符号的神圣性，他们甚至不惜牺牲自己的生命——这与欧洲中世纪贵族不惜以决斗的方式来维护个人或家族的名声颇为相像。看《左传》、《国语》等史籍，这类事例可谓随处可见，现仅举二例为证：

战于穀也，晋梁弘御戎，莱驹为右。战之明日，晋襄公缚秦囚，使莱驹以戈斩之。囚呼，莱驹失戈，狼睥取戈以斩囚，禽之以从公乘，遂以为右。箕之役，先轸黜之而立简伯。狼睥怒。其友曰：“盍死之？”睥曰：“吾未获死所。”其友曰：“吾与女为难。”睥曰：“《周志》有之，勇则害上，不登于明堂。死而不义，非勇也。共用之谓勇。吾以勇求右，无勇而黜，亦其所也。谓上不我知，黜而宜，乃知我矣。子姑待之。”及彭衙，既陈，以其属驰秦师，死焉。（《左传·文公二年》）

狼曠因勇猛而受到晋襄公重用，后又因为主帅先軫不了解他的勇敢而被废黜，他感到受了侮辱，为了维护自己的荣誉，他在后来的一场战斗中故意冒死进入敌阵而战死。其间他的朋友怂恿他杀死先軫来报复，被他严词拒绝，因为在他看来那样做就不能维护自己作为勇敢者的荣誉了。也正是这里误解了狼曠的那位主帅先軫，在殽之战结束后，因为晋侯听信夫人的意见而放走了秦国的重要俘虏，大怒之下，在晋侯面前“不顾而唾”，大失君臣之礼，后来晋侯并没有丝毫责怪他，但他却不能原谅自己的失礼行为，也在一次狄人入侵晋国时，不穿盔甲即驰入敌阵而战死，维护了一个贵族应有的尊严与荣誉。

郑人立子良，辞曰：“以贤则去疾不足，以顺则公子坚长。”乃立襄公。襄公将去穆氏，而舍子良。子良不可，曰：“穆氏宜存，则固愿也。若将亡之，则亦皆亡，去疾何为？”乃舍之。（《左传·宣公四年》）

这里郑国宗室子良面临巨大的诱惑——做君主和巨大的威胁——被驱逐，他为了自己恪守的文化观念而宁肯放弃做君主的机会而甘愿被驱逐，这无疑是在贵族荣誉感的体现。

看重身份、维护荣誉是周代贵族普遍的精神倾向，这是贵族文化的必然产物。与此相关，他们还形成了对形式和秩序高度重视的精神旨趣。作为话语形式，这种精神旨趣集中表现在周代贵族们常常言及的“文”与“和”两个语词上。

首先我们来看“文”。这是典型的贵族趣味，其核心乃是对人的精神创造行为及其产物的强烈兴趣与热衷。关于“文”的基本含义及其词义衍生前人已有极为丰富的研究梳理，我们这里无须再重复。概括来说，在《左传》、《国语》的文化语境中，“文”大致有两方面的基本含义：一是形式方面——凡属人为创造而非自然形成之物大抵可归为“文”的范畴^{【13】}。《国语·周语上》：

穆王将征犬戎，祭公谋父谏曰：“不可。先王耀德不观兵。……先王之于民也，懋正其德而厚其性，阜其财求而利其器用，明利害之乡，以文修之，使务利而避害，怀德而畏威，故能

【13】

后世儒者的“天文”、“地文”之说（见《易传》）均非“文”之本义，乃是在“天人合德”、“合外内之道”之语境中“文”义的衍生。

保世以滋大。”

【14】

《国语》，上海古籍出版社 1998 年版，第 1 页。

韦庄注云：“文，礼法也。”^{【14】}这个“礼法”基本上包括了礼乐制度全部内容^{【15】}。

又《左传·襄公二十五年》：

【15】

参见《论语·子罕》：“文王既没，文不在兹乎？”朱熹《四书集注》：“道之显者谓之文，盖礼乐制度之谓。”

仲尼曰：“《志》有之：‘言以足志，文以足言。’不言，谁知其志。言之无文，行而不远。晋为伯，郑入陈，非文辞不为功。慎辞也！”

这里的“文”是指语言的修饰与文采。

“文”的另一层意义是道德的自我约束与人格的自我提升——把自己改造成一个不同于一般人的高尚的人。《周语下》云：

襄公有疾，召顷公而告之，曰：“必善晋周，将得晋国。其行也文，能文则得天地。天地所胙，小而后国。夫敬，文之恭也；忠，文之实也；信，文之孚也；仁，文之爱也；义，文之制也；智，文之舆也；勇，文之帅也；教，文之施也；孝，文之本也；惠，文之慈也；让，文之材也……

天六地五，数之常也。经之以天，纬之以地。经纬不爽，文之象也。文王质文，故天胙之以天下。夫子被之矣，其昭穆又近，可以得国。”

【16】

《国语》，上海古籍出版社 1998 年版，第 96 页。

韦庄注云：“文者，德之总名也。”^{【16】}这里“文”又包含了周代贵族道德修养的全部内容。由此可知，在西周至春秋时期，“文”基本上就是贵族教养的别名，是贵族趣味的集中体现。作为一种“趣味”或文化惯习，“文”在贵族生活的方方面面都有所表现，贵族之为贵族而不同于常人之处，主要就在这个“文”上。但是这里有必要强调指出，“文”固然是那套为贵族等级制提供合法性依据的文化符号系统与价值观念体系的总名，但“文”之“趣味”却并不是一种观念或认识，而是一种包含着感觉、情感、体验等非理性因素在内的综合性精神倾向，甚至可以说它就是贵族思维方式与生活方式本身。在功能层面上，“文”除了为贵族等级制提供合法性之外，它还是彼时阶级“区隔”的主要手段，是贵族自我神圣化的方式。

对于后世而言,周代贵族开创的“文”的趣味得到历代知识阶层的继承与弘扬,成为中国传统文化之命脉。

鲜明的身份意识与强烈的荣誉感,再加上这“文”的修养,这种“趣味结构”,贵族不仅“实际上”是一个特权阶层,而且“看上去”也是不同于黎庶百姓的上等人。钱穆先生曾大赞春秋时期贵族们的教养:

大体言之,当时的贵族,对古代相传的宗教均已抱一种开明而合理的见解。因此他们对于人生,亦有一个清晰而稳健的看法。当时的国际间,虽则不断以兵戎相见,而大体上一般趋势,则均重和平,守信义。外交上的文雅风流,更足表现出当时一般贵族文化上之修养与了解。即在战争中,犹能不失他们重人道、讲礼貌、守信义之素养,而有时则成为一种当时独有的幽默。道义礼信,在当时的地位,显见超过富强攻取之上。……他们识解之渊博,人格之完备,嘉言懿行,可资后代敬慕者,到处可见。春秋时代,实可说是中国古代贵族文化已发展到一种极优美、极高尚、极细腻雅致的时代。^[17]

春秋文化是西周文化的延续,并且已经到了衰落的阶段,其文采风流尚且如此,这种贵族文化兴盛时期的辉煌是不难想见的。遗憾的是年代久远、文献不足,其具体样态我们很难全面领略到,只能从“三礼”、《诗经》、《周书》、《逸周书》等典籍中,窥见其一斑了。

在周代贵族的趣味结构中还有一个重要的维度,即对一种亲密融洽的人伦关系的高度重视向往,此种心理倾向集中体现在一个“和”上。森严的贵族等级制需要某种柔性的因素来调节,而且周人的贵族制度毕竟是以宗法血亲为基础的,因此礼乐文化在严格冷酷的礼法规定的另一面,便是对人与人之间脉脉温情的向往与高扬。这就是“和”成为西周至春秋贵族文化中重要价值范畴的主要原因^[18]。

荀子尝论“乐”之功能云:

恭敬,礼也;调和,乐也;谨慎,利也;斗怒,害也。《《臣

【17】

钱穆:《国史大纲》上册,商务印书馆1996年版,第71页。

【18】

参见下列语例:《书·康诰》:“惟民其教悉和。”《周礼·天官·大司徒》:“一曰六德:知、仁、圣、义、忠、和。”《周礼·春官·大司乐》:“以乐德教国子:中、和、祗、庸、孝、友。”《论语·学而》:“有子曰:‘礼之用,和为贵。’”《国语·郑语》:“夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之。”

道》)

故乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲；乡里族长之中，长少同听之，则莫不和顺。故乐者，审一以定和者也。比物以饰节者也，合奏以成文者也。（《乐论》）

“制礼作乐”、“礼崩乐坏”云云，“乐”作为礼仪中的一个组成部分如何可以和“礼”相提并论呢？在逻辑上是有问题的。古人之所以“礼”“乐”并提，主要是着眼于二者的功能，即所谓“礼别异，乐合同”。“乐”的全部价值指向就在于一个“和”字。细究“和”字隐含的逻辑，情况可能是这样的：周代以宗法血亲为根基的贵族等级制以及“以德治国”的政治路线决定了贵族统治者对和谐、和平之人伦关系的向往，于是试图用文化教育手段来达到这一政治目的，这就是他们赋予“乐”的政治功能。为了给“乐”的这一政治功能找到更有力的合法性依据，他们便借助于天地万物、阴阳四时、和谐有序的自然状态作为“乐”的取象之源，于是天地万物的自然秩序也就成为人世之社会秩序的取法对象。音乐效法了天地自然的和谐有序，具有了“和”的特性，于是也就具备了反过来导致社会和谐有序的功能。

《国语》载周大夫单穆公语云：

夫乐不过以听耳，而美不过以观目。若听乐而震，观美而眩，患莫甚焉。夫耳目，心之枢机也，故必听和而视正。听和则聪，视正则明。聪则言听，明则德昭。听言德昭，则能思虑纯固。以言德于民，民歆而德之，则归心焉。……夫耳内和声，而口出美言，以为宪令，而布诸民，正之以度量，民以心力，从之不倦。成事不二，乐之至也。（《周语·下》）

在周人看来，音乐能够表现出“和”的特性，于是也会给听者心理造成“和”的影响。在音乐熏陶下心平气和的执政者，发为政令，则必为善政，从而导致天下归心。可知“和”虽然是一种美的风格，但在生活中却被赋予了重要的政治功能。这里的逻辑大约是这样的：和谐有序的社会关系是周代贵族所衷心企望的，他们有见于食物的美味需要多种原料的调和，图像的美观需要多种颜色的搭配，

美妙的音乐需要各种声音的协调,而天地万物又无时无刻不处于和谐一致状态,这些日常生活及自然现象与贵族思想家们所向往的多样统一的秩序具有相通性,于是擅长类比思维的他们就拈出一个“和”字来标示这种相通性。这样一来音乐的“和”与人世间的“和”便产生了密切的关联。^[19]

一般研究中国美学的人都愿意把“和”作为儒家的审美理想来看。这并不能算是错的,但是却不能不说是十分简单、粗疏的概括。首先,“和”作为一种审美趣味绝不是儒家独有,事实上它原本是西周至春秋时期贵族趣味的集中体现,在儒家产生之前就久已存在了。其次,“和”也绝不仅仅是一种审美理想,而是一种内涵丰富的综合性精神趣味,是人生理想与社会理想的最集中的表现形式。它是一个复杂的“趣味结构”的组成部分。第三,“和”在春秋时期越来越受到普遍重视也与诸侯之间尔虞我诈、彼征我伐的政治现实密切相关,表现出贵族思想家对现实的一种矫正的努力。当然,后世儒家的确继承了“和”之趣味,但是也为之赋予了某些新的内涵与意义。在贵族思想家那里,“和”是一种意识形态话语,目的是维护与强化已有的政治格局;到了儒家思想家那里,“和”就成了某种乌托邦话语,成了他们为改造社会而提出的批判性超越的话语表征。再到后世文人那里,“和”的趣味得到进一步纯化,成了琴棋书画与诗词歌赋中的一种趣味、风格,例如琴声之协调、韵律之工稳、构图之虚实相配、笔墨之浓淡相宜之类。其所蕴涵的那些政治功能与文化意义是荡然不存了。

三、士大夫趣味与儒家文学思想之形成

春秋战国时期,中国社会发生了根本性变革,其最直接的结果就是贵族等级制的解体与中央集权君主官僚政体的诞生。这种政治变革反映到中国文化发展史上便是一个有划时代意义的事件:一个新的知识阶层产生并渐渐取代贵族知识分子的文化统治地位。这个新产生的知识阶层就是士大夫阶层。“士”与“大夫”原本是贵族社会政治序列中两个等级。按周代官制,在天子或诸侯君主之下,列有卿、大夫、士三等;各等中又分上、中、下三级。后来渐渐以“大夫”为任官职者之通称。“士”是周代贵族等级序列中最低一级,人数众多,承担着各种文武职事,故而《说文解字》训曰:“士

【19】

表达这一见解的先秦文献很多:《尚书·尧典》:“诗言志,歌永言,声依永,律和声。八音克谐,无相夺伦,神人以和。”《国语·郑语》:“夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之。若以同裨同,尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂,以成百物。是以和五味以调口,刚四肢以卫体,和六律以聪耳,正七体以役心……故王者居九畴之田,收经人以食兆民,周训而能用之,和乐如一。夫如是,和之志也。”《礼记·乐记》:“大乐与天地同和,大礼与天地同节。和,故百物不失。节,故祀天祭地。”《吕氏春秋·仲夏纪》:“凡乐,天地之和,阴阳之条也。”

者,事也。”在《左传》、《国语》等记载春秋贵族事迹的典籍中,“士”常常被称为“国人”,可以说是贵族统治的社会基础。因此,在先秦典籍中谈论到这两个贵族等级时,常常按照等级次序称之为“大夫士”。例如《荀子·礼论》:“故王者天太祖,诸侯不敢坏,大夫士有常宗,所以别贵始。”《吕氏春秋·上农》:“是故天子亲率诸侯耕帝籍田,大夫士皆有功业。”这是泛指君主之下的各个贵族等级。到了战国时期,社会上出现了一批不凭借“世卿世禄”之世袭制而是凭借个人的才能与努力进入统治者政治序列的人物,其身份已经不再是原来意义上的贵族,常常被称为“士大夫”。如《战国策·秦策二》:“楚王曰:‘诸士大夫皆贺,子独不贺,何也?’”《荀子·君道》:“论德而定次,量能而授官,皆使人载其事而各行其所宜。上贤使之为三公,次贤使之为诸侯,下贤使之为士大夫,是所以显设之也。”这里的“士大夫”都是指诸侯以下的各级官吏。他们已经不是原来意义上的贵族等级了。

【20】

关于“士大夫”的含义可参考阎步克《士大夫政治衍生史稿》一书,其有云:“大致说来,如果要用现代语言对士大夫之特征做一个最简化概括的话,那么,我们不妨暂时将之定义为官僚与知识分子这两种角色的结合。”(该书第5页。北京大学出版社1996年版)。如果从“角色期待”意义上说,这一说法是可以成立的,但实际上,许多一生并未做官的读书人亦属于“士大夫”阶层范畴。马克斯·韦伯曾准确地指出:“中国的知识阶层,从来就不是一个像婆罗门一样的自主的学者阶层,而是一个由官员和官职候补人组成的阶层。”(见《儒教与道教》,洪天富译,江苏人民出版社1997年版,第145页。)

严格说来,先秦典籍中的“士大夫”也包含着那些凭借武功和其他功绩而获得官职的人,不仅仅是指凭借文化知识而做官者。我们这里用“士大夫”这一称谓则主要是指一个新的知识阶层,即代替原先的贵族阶级成为文化知识之创造者、传承者的那批人物^{【20】}。他们许多人出身于破落贵族之家,因贵族制度的轰毁而沦为庶民。他们通过“私学”等方式把文化传播到民间,其中的佼佼者则在原有贵族文化基础上依据现实经验而创造出新型文化系统,这便是诸子百家之学。他们的基本身份是“士”,属于“民”的范畴,即所谓“士农工商”的“四民之首”。但是在诸侯争霸的历史境况中,君主们为了获得优势地位需要大批有才学的人来辅佐,于是就有许多机会使他们成为官吏。因此他们即使是“民”,其身份认同也是“官”;又由于他们没有法定的贵族特权,故而他们即使做“官”,也具有某些“民”的意识。由于身份不同,士大夫阶层与以往的贵族知识分子就有了根本性区别,这主要表现在下列几个方面:

其一,贵族知识分子是整个贵族社会的有机组成部分,他们生来就是统治者,因此他们没有也不可能具有独立于统治阶级的思想观念;士大夫在社会身份上则具有相对的独立性与可塑性:或者为民,或者为官,常常上下流动,这就使他们时而站在“民”的立场上向着统治者言说,时而又站在统治者立场上向着“民”言说,而且还

常常可以同时超越“民”与“官”两种身份而向着全社会言说,这也就是只有士大夫才具有“以天下为己任”之志向的根本原因^{【21】}。正是这种在一定程度上超越了“民”和“官”两种身份的“天下”意识,使这个新兴的士大夫阶层以全社会的“立法者”——为全天下制定价值秩序——的身份来进行话语建构,从而形成了一种对统治者和被统治者都具有约束力的社会文化系统,即“士大夫文化”^{【22】}。

其二,由于贵族阶级既是绝对的统治阶级,又同时是唯一的社會知识阶层,因此贵族文化同时就是统治阶级意识形态,这种文化或意识形态与其建基于其上的贵族等级制度了无间隔地融为一体,二者之间不构成任何“张力”或“紧张关系”。因此,贵族文化尽管极为庄严肃穆,灿烂辉煌,却缺少变化与活力^{【23】},士大夫所创造和承担的文化形态则具有相对的独立性,因此也就具有了宝贵的批判性品格。从根本上说,这种文化形态不是要稳定或巩固什么已有的东西,而是描述和呼唤应有的东西,因此,如果说西周的礼乐文化是典型的国家意识形态,那么春秋战国时期的士大夫文化则具有鲜明的乌托邦性质。^{【24】}这种具有相对独立性和乌托邦性质的话语系统已经具备了构成对统治阶层的某种压迫与制衡作用、对被统治阶级的教化与引导作用的潜在可能性。

其三,士大夫文化具有“多元性”,因此能够形成内部的竞争,而这正是一种文化得以蓬勃发展的主要动因。卡尔·曼海姆的下列论述是有启发性的:

从社会学的观点看,与中世纪的情况对照,现时代决定性的事实是,由教士特权阶级把持的对世界的解释的垄断权已经被打破,取代一个严密地组织起来的知识分子阶层的是一个已经兴起的自由的知世界。它的主要特征是,它正越来越多地从不断变化的社会阶层和生活条件中补充人员,它的思想模式不再受一个类似等级组织的管理的支配。由于不存在他们自己的社会组织,知识分子允许表达各自的思维方式和经验方式,以在其他阶层的更广阔的世界中获得公开的彼此竞争。^{【25】}

曼海姆这里是讲欧洲文艺复兴之后的情况,与我们考察的对

【21】

贵族阶层总是以宗族以及围绕着宗族形成的国家为己任的,他们没有“天下”意识,只有国、家、室的意识。有一个典型的例子就是屈原,他虽然是战国时期的人物,但却基本上是一个传统意义上的贵族,因为他出身楚国宗室。因此在中原各诸侯国的诸子们大讲“一天下”、“平天下”时,他却只关注楚国的命运,并且把自己的命运与楚国的命运紧紧捆绑在一起。尽管屈原做过“三闾大夫”的官,但他从来就不是一个真正的“士大夫”。

【22】

由诸子百家为代表的新型文化形态在学界通常被称为“士人文化”,我们之所以不沿用这一称谓而名之曰“士大夫文化”是因为“士”与“大夫”两种身份是很难分离开来的——不做官时是“士”(或称为“游士”、“布衣之士”、“处士”);做官之后则称为“大夫”(或称为“任士”)。他们的文化创造与传承活动并不因其身份的变化而改变,例如孔子做官前后的思想是以一贯之的。秦汉之后的士大夫就诚是如此。因此称为“士大夫文化”比较符合实际。

【23】

根据有关史籍记载,我们有足够的理由相信西周时期的“乐”(音乐、舞蹈)都是音调平和、节奏缓慢的。因此像魏文侯、齐宣王这样的战国君主听了之后会昏昏欲睡(“唯恐卧”),他们喜欢的是欢快活泼的“郑卫新声”(“不知倦”)。厚重、沉稳、缓慢是西周礼乐文化的特点,这与贵族等级制社会“政教合一”的现实是相吻合的。

【24】

根据卡尔·曼海姆在《意识形态与乌托邦》一书中的分析,虽然乌托邦在根本上也是一种意识形态,但一般来说,意识形态是指向现实的,即与现实保持一致性的,而乌托邦是指向未来的,当其落实为行动时,则具有破坏现实的作用。(参见该书第四章,商务印书馆,2000年版,第196—200页)

【25】

[德]卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,商务印书馆2000年版,第12页。

象相去甚远。但是由于二者之间有着某种相似性质,故而其观点颇有启发意义。我国春秋战国之际形成的士大夫阶层在摆脱原来的政治体制束缚、获得一定言说自由等方面与文艺复兴之后欧洲知识阶层具有相似性,而在为了影响其他社会阶层(主要是统治阶层)而形成激烈竞争这一点上也颇为相像。战国时期的“百家争鸣”局面在整个人类历史上都是极为难得一见的文化勃兴盛况,对中国文化传统的形成,对中国人性格的塑造,都具有极为重大的意义。

在士大夫阶层特殊的社会境遇与文化语境中孕育出了极具生命活力的“士大夫文化”,其想象之丰富瑰丽、思维之细密深邃、气象之恢弘阔大、志趣之高远奥博都是很少文化形态可以望其项背的。直至今日,这种文化依然是中国人生存智慧、政治智慧取之不尽的源头活水。士大夫阶层的“趣味结构”即是这种文化的主体心理依据,又是它的文化心理内涵。这一“趣味结构”主要由下列几个相互关联的维度构成。

第一个维度是鲜明的、带有某种自恋色彩的自我意识。士大夫阶层甫一诞生,便开始具有明确的身份认同——对“我是什么人”、“我应该做什么”之类的问题有着强烈的追问兴趣。孔子是这一阶层早期的代表人物,在他的话语系统中,“士”、“君子”、“仁者”等称谓都是对士大夫阶层的认识。诸如:“君子不重则不威。学则不固。”(《学而》)“唯仁者能好人,能恶人。”(《八佾》)“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”(《里仁》)“士而怀居,不足以为士矣。”(《宪问》)孟子也有“士之仕也,犹农夫之耕也”(《滕文公上》)、“士之托于诸侯,非礼也”(《孟子·万章下》)等说法。儒家是如此,其他诸子也不例外。例如《墨子·杂守》将士人分为“谋士”、“勇士”、“巧士”、“使士”;《庄子·刻意》将士人分为“山谷之士”、“平世之士”、“朝廷之士”、“江海之士”、“导引之士”等;《韩非子·六反》有“贵生之士”、“文学之士”、“有能之士”、“辩智之士”等。诸子们这些关于“士”的说法说明什么?一方面说明他们对自己身处的这个阶层极为关注,有十分清楚的了解,而且有很高期许,另一方面也说明这种自我意识表明“士”或“士大夫”作为一个阶层不仅已经形成,而且已经走向成熟,成为社会上一个重要的群体。

第二个维度是高远到令人难以企及的人格理想。仔细考察先秦士人的自我意识就不难发现,这并不是一种寻求自我理解的客

观认知,而是包含着明确价值判断的道德评价,其核心乃是士人的自我规范、自我提升意识,是士大夫人格的自我塑造。对儒家来说是做君子而不做小人,做仁者而不做奸佞之徒——最终目的是成为博施济众的圣贤;对道家来说就是做顺应自然的高明之士而不做蝇营狗苟的利禄之徒;宁做返璞归真的“赤子”、“婴孩”而不做道貌岸然的伪君子——最终目标是做“与造物者游而不敖倪于物”的“真人”、“至人”。其他诸子也各有其人格理想。先秦士人开出的人格理想构成了中国传统文化的重要组成部分,为后世士大夫阶层的自我认同提供了基本的类型模式与可能性,从而在很大程度上决定了中国传统文化的基调。以士大夫文化为核心的中国古代主流文化尽管异彩纷呈,但从某种意义上说都主要是在回答着一个问题:“如何做人。”可以说,就其主流而言,中国文化就是探讨“如何做人”的文化。

第三个维度是被神圣化了的“师”的角色意识。在诸侯之间征伐不断、战乱不已,所谓“争城以战,杀人盈城;争野以战,杀人盈野”的春秋战国时代,诸子所代表的士人们何以会那样注重人格的自我提升呢?这既与他们的政治理想直接相关,也与他们的现实境遇直接相关。从政治理想上来说,先秦士人本质上都是所谓“人世”者,都希望凭借自己的力量来改造现实,使社会从无序恢复到有序。诸子百家之学从根本上说都是救世之学。从现实境遇上说,士人是一群手无缚鸡之力的“布衣”,在那些“万乘之王”、“千乘之君”面前显得卑微而渺小。然而他们却人人志存高远,以天下为己任。于是就出现了一个强烈的反差:目标的至远至大与手段的孱弱无力之间的严重不平衡。在这样的情况下先秦士人采取怎样的策略来实现自己的宏图大志呢?他们唯一能够选择的策略是“说服”——用自己的治国方略来游说执政者,借助于他们的权力来实现自己的政治理想。先秦士人之所以又称为“游士”,就是因为他们主要依靠到处奔走游说来兜售自己的政治理念。从孔孟这样的一流思想家到“四公子”豢养的纵横策士以及鸡鸣狗盗之徒,莫不如此。“游说”或“说服”的本质是通过讲道理而令别人听从自己的意见,所以“说”就含有“引导”、“指导”,也就是“教”的意思。简言之,“说”就是教人如何做人或做事,如此而已。于是每个游说过程实际上无不隐含着—一个“师”的身份,游说者在心里都是以“师”自居的。

“师”这个词有很久远的历史。师的本义是指军队，即使在记录春秋史实的《左传》和《国语》等典籍中，军队也还是这个词的基本用法。如“晋师”、“秦师”、“齐师”等。但从西周开始，这个词也用来指某个级别的高级军官，称为“师氏”。后来，西周的贵族学校——辟雍、泮宫——中的教师也称为“师氏”，简称“师”，那是因为最初这些教师是由被称为“师氏”的高级军官担任的^[26]。按周代官制，有“太师”一职，乃为教导、辅弼国君之官。《书·周官》：“立太师、太傅、太保。”孔传：“师，天子所师法。”后来掌管礼乐的最高长官也称为“师”或“太师”。《国语·鲁语下》：“昔正考父校商之名颂十二篇于周太师。”韦昭注：“太师，乐官之长，掌教诗、乐。”《荀子·乐论》：“使夷俗邪音不敢乱雅，太师之事也。”总之，在西周乃至春秋时期，“师”已经有了教师这一义项，而且无论是作为君主之辅弼的行政长官或掌管礼乐的长官，还是作为贵族教育机构的教师，“师”的地位都是很崇高的。

【26】

由于贵族社会没有独立知识阶层，凡是贵族子弟都有机会受到全面教育，所以即使贵族的高级军官，也都是文武兼备的，我们看看《左传》就知道，春秋时期各诸侯国那些卿大夫们大都既是治国的文臣，又是统兵的将军，这就是贵族教育的结果。而且，西周的贵族教育中，军事训练也是主要的内容，因此西周时由“师氏”来担任教师也就是顺理成章的了。关于这一问题可参见杨宽著《西周史》第六编第二章，上海人民出版社1999年版。

【27】

《孟子·万章下》

在士大夫阶层的话语系统中，“师”的含义渐渐发生变化，最终成为在这个阶层心目中最崇高的社会角色。在孔子那里，“师”是指有道德、有学问，可以效法的人：“三人行，必有我师焉。”（《论语·述而》）“温故而知新，可以为师矣。”（《为政》）已经不同于春秋以前的语义。到了战国诸子那里，“师”已经成为士大夫最为向往的社会角色。例如，孟子就认为，君主对待士大夫应该像对待“师”那样礼敬，不能有丝毫怠慢，不能随意召见：“为其多闻也，则天子不召师，而况诸侯乎？为其贤也，则吾未闻欲见贤而召之也。”^[27]在孟子等士人思想家看来，君主应该以“事”，即侍奉的态度来对待他们这样的人，必须怀有足够的敬意才行，否则他们就拒绝与之合作。这也就是“士不托于诸侯”的意思。《战国策·燕策一》载在燕昭王询问如何才能使燕国强大，以报齐国入侵之仇时，“郭隗先生对曰：‘帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处。诎指而事之，北面而受学，则百己者至；先趋而后息，先问而后嘿，则什己者至；人趋己趋，则若己者至；冯几据杖，眄视指使，则厮役之人至’。这里孟子和郭隗的言论可以说是先秦士人阶层“帝师”或“王者师”意识的集中表述。也就是说，在先秦士人思想家那里，做帝王或君主的老师乃是人生最高理想。这种人生理想一直影响了中国的读书人两千多年之久。他们为什么会有这样的人生理想呢？这与这个阶层诞生时的社会境遇直接相关——他们作为

破落贵族或者侥幸受到教育的平民百姓，在政治上没有任何权力可言，但当时社会赋予他们的历史要求却是治国平天下，他们如何才能完成自己的历史使命呢？自己没有权力就只有借助于别人手中的权力了，于是他们寄希望于现实的诸侯君主们。有人问孔子“自奚不为政”？他回答说：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”（《论语·为政》）这就是先秦士人们的政治策略——施加影响于执政者，借助于他们的力量来实现自己的政治目的。同时这也是此后两千多年间中国古代士大夫阶层的基本政治策略。他们总是绞尽脑汁来教育、引导、制约执政者，试图让他们成为自己实现社会理想的工具。他们的这一政治策略所导致的究竟有怎样的效果？可以有两种完全相反的答案。是那些政治野心家们利用士大夫为自己打天下、控制天下服务，还是士大夫们利用那些政治野心家们实现自己的理想？这也就是古代士人就开始争论的“用”与“被用”的问题^[28]。从一个角度看，士大夫其实空有一腔大志，并无实际上操控政治、制衡君权的能力，除了说说冠冕堂皇的大话之外，他们只能充当统治者的工具而已^[29]。从另一个角度看，由于士大夫阶层是文化知识的创造者、传承者与传播者，他们因此也是社会价值观的制定者，是实际上的“立法者”。在他们一代一代建构起来的文化空间中，一个人从读书、识字甚至学说开始即已受到这种士大夫文化的塑造，从而在不知不觉之中接受他们的价值观。士大夫阶层所坚守的“道统”对于君权所代表的“政统”的制衡作用并不表现在一时一事上，而是表现在即使是“政统”也是在“道统”设置的语境中形成的。帝王们在不知不觉之中依然被“道统”所“询唤”，成为其价值观的实践者^[30]。

那么究竟应该如何看待士大夫在中国历史上的作用呢？从个人的关系来看，在君臣之间自然是作为“臣”的士大夫们处于劣势地位，常常受到君主的打压、迫害甚至诛杀，他们的某项具体建议也常常遭到否定。翻开史书看看，这类事例可谓比比皆是；但是从整个阶层的角度来看，则君权系统与士大夫阶层之间的确处于一种相互制约的关系之中，特别是到了宋代之后，这种相互制约作用表现得极为明显。实际的情况应该是这样的：士大夫在向君主兜售自己的价值观时，往往打着为君主服务——为某个既定的政治秩序提供合法性——的旗号，并且实际上也的确是这样做；君权系统在接受士大夫的价值观时，又常常根据自己的利益加以修正，

【28】

例如宋儒程颐就谈论过是张良用高祖还是高祖用张良的问题。他说：“人言高祖用张良，非也，张良用高祖耳。秦灭韩，张良为韩报仇，故送高祖入关；既灭秦矣，故辞去。及高祖兴义师，诛项王，则高祖之势可以平天下，故张良助之。”（《二程遗书》卷十八）这里有两层意思，一是说张良利用刘邦为韩国报仇，因为他本是韩国诸公子；二是说张良利用刘邦平天下。不管程颐所说是否符合历史实际，这里透露出古代士大夫一种精神，也就是做“帝师”、“王者师”的意识。

【29】

鲁迅先生著名的“帮忙与帮闲”之论就是此类观点的典型代表。另外如著名史学家余英时先生虽然对于古代士大夫的“道统”建设有充分肯定，但对于此一“道统”对于“政统”的制衡效果则持怀疑态度，认为缺乏必要的制度保证，士大夫们很难对君权有实际上的约束作用，因而最终难免沦为君权的工具。（参见余英时《中国知识分子的创世纪》一文，见《余英时文集》第四卷，广西师范大学出版社2004年版；又见余英时《中国知识分子的古代传统》一文，见《士与中国文化》第三章，上海人民出版社1987年版）在现在的学界认为中国古代士大夫完全是统治者的御用工具，毫无独立性、批评性而言的学者大有人在。

【30】

早在1915年马克斯·韦伯就曾指出：“2000多年来，士人无疑是中国统治阶层，至今仍然如此。虽然他们的支配地位曾经中断，也常常受到强烈挑战，但是总会复苏，并且进一步扩张。”（见《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社1997年版，第127—128页）

【31】

《周礼·春官·大司乐》：“凡有道者，有德者，使教焉。”郑玄注：“道，多才艺。”这里的“有道”显然不同于后世儒家们所说的“有道”，可以视为“道”这一词语比较早期的语义。

【32】

孟子对“道”的高扬可谓不遗余力。而且他还直接把“道”与“势”对立起来，构成一个张力结构，在这一框架中扬“道”而抑“势”。在此之后，“道”（还有“天爵”）就成为士大夫精神的代表，而“势”（还有“人爵”）就成为现实政治权力的代称。而通过弘扬“道”来制衡、约束“势”也就成为两千多年中国古代知识阶层干预政治的主要方式。

使之更有利于巩固自己的统治，而为了得到士大夫阶层为自己的统治提供合法性依据，他们也不得不在一定程度上接受他们的价值观。于是就出现了真正意义上的“协商”、“妥协”、“讨价还价”的关系。而居于主导地位的文化或意识形态就既不完全是在士大夫创造或传承的那种文化形态，也不完全是统治者所希望的文化形态，而是必然是折中与妥协的产物。

士大夫趣味结构的第四个维度是“道”的终极价值。士大夫的“自我意识”、“人格理想”、“师”的角色意识等维度构成了这个阶层趣味结构的基础，在此基础上形成了强烈的社会责任感与历史使命感。这种社会责任感与历史使命感表现为话语形式则是这一趣味结构的标志性因素——“道”。同时，“道”也是整个士大夫文化的标志性范畴。对于这一判断可以从下列几个方面论证。

首先，在贵族文化系统中没有“道”这一价值范畴。我们看那些可以确定是西周时期的文献中，到处可见“德”这个字，却从未有作为价值范畴的“道”字出现。这说明在西周贵族那里，“道”还不是一个重要的概念^{【31】}。这是为什么？原因其实很简单，“道”虽然是一个价值范畴，但却不是指任何具体的道德规定，而是指一种终极价值，或一切道德之总名。它身上带有某种神圣性，是天地宇宙之间至高无上的价值范畴。西周的贵族统治者是以“天”、“天命”、“帝”来作为自己获得政权的合法性依据的，他们通过各种政府文告（如《周书》所载）、礼仪中普遍使用的乐章（如《诗经》所载）以及器物铭文等种种方式成功地说明了周人是如何凭借“德”而得到上天的眷顾，从而剪灭殷商，建立大周的。因此他们不需要另外确定一个最高价值范畴来证明自己。士大夫阶层则不同，他们并没有现实的政权，所以也就不需要证明自己的政治权力的合法性，他们只有言说的权力，为了使言说具有影响力，能产生实际的效果，他们需要为自己的言说寻找合法性依据。于是他们找到了“道”，并且不断加以神圣化，使之成为不容置疑的权威性话语^{【32】}。可以说，“道”是士大夫阶层创造的一个最高层级的、本原性的价值范畴，其产生的原因，自然也有知识论方面的因素，但更主要的应该是一种言说的策略，是出于政治角逐的需要。因此，“道”成为具有终极意义或道德之总名意义的概念是在春秋后期。此时许多原来的世袭贵族开始破产，独立于贵族政治体系之外的民间知识阶层开始出现，他们在身份上已经与统治阶层拉开了一定距离，在思想

上也就获得某种程度的独立性。于是“道”便成为他们独立思想的标志。^{【33】}至于后世帝王们也标举一个“道”字,那一半是窃取士大夫的话语,使之成为国家意识形态的结果,另一半也是士大夫对君主们产生实际影响的标志。

其次,与“道”相伴随的,甚至可以说是“孪生”的一个重要范畴是“圣”。在西周的典籍中,“圣”这个字的基本含义是明达事理。《尚书·洪范》:“思曰睿……睿作圣。”郑玄注:“圣,于事无不通也。”《诗·小雅·小旻》:“国虽靡止,或圣或否。”毛传:“人有通圣者,有不能者。”这里的“圣”都是指聪明睿智,通达事理而言。到了春秋时期“圣”开始具有了道德高尚的意义。例如孔子曾被鲁国大夫孟僖子称为“圣人之后”,因为孔子的祖上弗父何被宋国人称为“圣人”。弗父何之所以被称为“圣人”,不是因为他聪明,而是因为他品德高尚,能够把本应是他的国君位置让给兄弟。又如子贡问孔子:“如有博士于民能济众,何如?可谓仁乎?”孔子回答说:“何事于仁,毕业圣乎!尧舜其犹病诸!”(《论语·雍也》)可见在孔子心目中,“圣”是比“仁”更高的道德范畴。而到了孟子之后的儒家话语系统中,“圣”就成为人最高尚的道德人格。《孟子·尽心下》:“充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神。”而有此道德人格之人就是“圣人”。《孟子·万章下》:“孔子,圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成也者,金声而玉振之也。”《中庸》:“诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。”在儒家的话语系统中,“圣人”成为一种近于先知先觉、良知良能的人物,儒家塑造出这样一种人物实有不得不如此的原因。盖儒家提出“道”这一最高价值范畴作为自家学说的标志性符号,也作为与君权(“势”)相抗衡的武器,原本是不得已的办法,但即使是这样的办法,也需要更有力的学理支撑才行——例如他们极可能会面临这样的追问:你何以能够掌握“道”,并以此为名来教导“寡人”呢?他们必须回答这样的追问才行,因为如果没有足够的理由,类似齐宣王、梁惠王那样的君主是很难听信儒家之“道”的。于是“圣人”便“应运而生”了——他们是生而知之者,其道德人格与聪明才智都是常人无法企及的。只有这样的人才能够发现“天之道”,并本着“以先觉后觉,以先知觉后知”的精神教导他人,使大道得以在人间传承。因此,“圣”或“圣人”是为“道”而生的。随着“道”成为士大夫价值观的标志性符号,“圣”也就获得至高无上的先知先觉地位。

【33】

春秋时“道”这个概念也已经具备了一定价值内涵,例如《左传·桓公六年》:“所谓道,忠于民而信于神也。”《左传·成公十二年》:“天下有道,则公侯能为民干城,而制其腹心,乱则反之。”但这里的“道”或“有道”显然与《老子》和《论语》中作为最高价值范畴的“道”是不同层级的概念。

对这个道理后世的刘勰讲得很清楚：

爰自风姓，暨于孔氏，玄圣创典，素王述训，莫不原道心以敷章，研神理而设教，取象乎河洛，问数乎蓍龟，观天文以极变，察人文以成化。然后能经纬区宇，弥纶彝宪，发挥事业，彪炳辞义。故知道沿圣以垂文，圣因文而明道，旁通而无滞，日用而不匮。《易》曰：“鼓天下之动者，存乎辞。”辞之所以能鼓天下者，乃道之文也。赞曰：道心惟微，神理设教。光采玄圣，炳耀仁孝……（《文心雕龙·原道》）

这里对“道”、“圣”、“文”之间的关系辨之甚详。这种关系并不是一种客观的事实陈述，而是从孔孟以来就开始的儒家士人的话语建构，是士大夫阶层政治诉求的话语形式。在那些一流的士大夫思想家心目中，作为人世间一切价值之本原的那个“道”从来都是由本阶层来承担的，于是便形成了“道统”。而在这一“道统”源头矗立着的便是圣人。“玄圣”、“素王”之类的说法都暗含着这样一层意思：士大夫虽然没有君主手中的那种现实的政治权力，但由于有“道”在手，所以他们在价值层级上甚至要高于现实的执政者们。

最后，“道”具有多元性。就其产生而言，士大夫阶层并不是“体制内”的社会阶层，而是因为社会转型而自然生成的一类人，他们唯一的相同性就是都拥有文化知识，都有可能凭借自己的知识和才能而成为统治者序列中的一员。所以，他们虽然都不满足于动荡的社会现实，不满于社会价值失范，并且都绞尽脑汁为“救世”开药方，但是他们的所思所想却大相径庭，因此开出的药方也是五花八门。这种情况就决定了“道”的多元性。儒家之道，就其社会层面而言，是一种理想的社会政治状况，主要表现为君主宽厚仁义，礼敬士大夫；就个人而言，“道”表现为一种圣贤人格，所谓“廓然大公，物来顺应”或“与天地合其德，与日月合其明”之类。老庄之道，就其社会层面来说，就是自然古朴的原始生活状态，人与自然融而为一，摒弃那些与生存没有直接关系的人为的文化创造；就个人而言，则是能保持“虚静”心态，达到“心斋”、“坐忘”境界，亦即“吾丧我”的精神状态。其他诸子百家也各有其“道”——如此看来，“道”实际上就是某一家学说的总名。如果要问何为“儒家之道”，那就

是仁义礼智信等儒家学说的全部要义；要问何为“老庄之道”，则诸如“自然”、“朴”、“妙”、“致虚极，守静笃”、“心斋”、“坐忘”之类无不包容，缺一不可。这就是说，“道”是多元的，它并没有特定内涵，只是表示着至高无上、本原、不容置疑这些含义而已。也正因为如此，孔子才会说：“道不同，不相为谋。”（《卫灵公》）因此它与一切独断论哲学的核心概念一样具有自明性特征。

“道”作为士大夫趣味结构的集中体现，它并不是作为观念或抽象范畴存在的，它是士大夫对他所服膺的某一学说或人生智慧的虔诚的认同与企慕。背后隐含的是历史使命感与社会责任感。当孔子说“道不行，乘桴浮于海”时，其心中所体验到的应该是历史使命感和社会责任感遭受重大打击的挫折感。当孔子说“人能弘道，非道弘人”时，他表达出来的是一种坚毅和自信。因此“道”从来就不是一种认识论范畴，它并不表达什么客观的含义与所指；“道”代表的是一种精神指向，是对某一学说的无条件信服与恪守，因此它是士大夫阶层主体精神的标志性符号。

强烈的历史使命感与社会责任感是士大夫趣味结构的基本内涵。他们的自我意识、人格理想、“师”的角色意识以及“道”的终极关怀，根本上都是建立在这种强烈的历史使命感与社会责任感基础上的。士大夫阶层自认为对江山社稷、黎民百姓，甚至天地自然都承担着重大责任，他们欲凭借自己的力量来改变这个世界。在这方面孟子颇有代表性，让我们看看下面一些论述：

夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？（《孟子·公孙丑下》）

天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身。行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。（《孟子·告子下》）

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。（《孟子·滕文公下》）

从这些文字中我们可以体验到一位士人思想家的宏图大志与宏大气象，可以感受到像大海波涛一样荡漾不已的激情。又《中庸》云：

为天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

这是士大夫阶层最为高远宏伟的志向——参赞天地之化生万物，得与天地并立而三。这是古代士大夫阶层之主体性的最高表现，也可以说是中国传统文化中最具有现代意义的内容了——在与天地自然和谐相处的基础上，更尽人之力以促进自然万物的和谐与繁盛。既发挥了人不同于万物的杰出能力，又丝毫没有“人类中心主义”之偏颇，可谓极为高明通达之思想。

古代士大夫阶层的这种历史使命感与社会责任感是与这个阶层实际上掌握着文化领导权这一历史事实直接相关的。在绝大多数人民都是文盲的古代社会，士大夫阶层具有特殊的社会地位与历史责任——他们是立法者，有能力因而也有责任通过话语建构为社会确定价值秩序。这是历史赋予他们的责任。他们塑造出“圣人”、“道”这样的标志性符号，不过是为了使自己一直从事的立法活动获得合法性而已。

由以上分析，我们可以看出中国古代士大夫文化的特点与功能。实际上，在士大夫文化中包含着大量贵族文化的因素。也完全可以说，士大夫文化是在重新解读贵族文化的基础上形成的。这一工作从孔子即已开始，历经孔门弟子、再传弟子，直至荀子、汉儒都是通过整理、传注贵族经典而建构士大夫文化的。

如前所述，“文”乃是贵族阶层趣味结构中具有标志性的因素。这一因素在士大夫文化中得到继承^[34]。中国古代主流文化始终有一种重形式、重排场的倾向；中国传统文人士大夫始终有一种重“面子”的惯习，这都与尚“文”的精神趣味密不可分。至于魏晋以后文人士大夫把琴棋书画、诗词歌赋作为身份性标志和“名士”的入门条件，则是这种重文传统结出的丰硕成果。士大夫文化，包括后来的文人文化都带有浓厚的贵族趣味，这都是西周至春秋时期文化的遗存。在中国文化史上，周文疲弊导致百家争鸣，而在百家争鸣之后，周人的文化作为一种“历史流传物”依然发挥着重要作用。

“德”是周代贵族治国之本，是周人政权的合法性依据，因此周人对“德”的重视可谓无以复加。士大夫文化不仅全盘接受了这一

【34】

应该指出的是，在士大夫阶层生成的早期阶段，其成员对“文”的态度是不尽相同的，甚至是对立的。儒家对“郁郁乎文哉”的周文化无限向往，故而对礼仪极为重视，甚至可以说是热衷于繁文缛礼。但是崇尚节俭的墨家，主张顺应自然的道家，主张尊君卑臣、奖励耕战的法家都不重视，甚至否定“文”之价值。尽管如此，贵族阶层开创的重文传统随着儒家文化获得主导地位，还是得到了充分的传承与发扬。贵族的礼仪许多都成为士大夫文化的组成部分，而贵族的道德自律与人格理想更是在士大夫阶层这里得到继承与弘扬。

优良传统,而且在此基础上根据自身的需要大加发挥,使周人的尚德传统成为更加完整细密的道德文化系统。如果说“以德治国”是中国古代儒家政治的基本主张,那么这一政治主张的开创者就是西周贵族阶层——他们在作为“小邦周”而取代“大国商”的惶惑不安之中,为了使新政权获得合法性,也为了借鉴商纣的教训,使自己的政权真正能够长治久安,发现了“德”之价值并予以推崇与弘扬,遂奠定了中华文明数千年尚德传统之根基。

由此观之,所谓士大夫趣味实际上乃是贵族趣味的发展与演变。其所承继者固然不容置疑,而其所新变者亦昭然若揭。士大夫文化与贵族文化根本不同之处有二:一者,知识阶层之独立意识与主体精神乃为士大夫文化最突出之特征,而为贵族文化所无。二者,超越现实的乌托邦色彩乃是士大夫文化重要特点之一,而为贵族文化所无。所以我们可以说秦汉之后,以儒学为主体的士大夫文化是从西周至春秋时期的贵族文化演化而来,却不可把二者混为一谈。汉唐儒者常常“周孔”并称,那就是只见二者之同,不见二者之别之故;宋以后儒者始“孔孟”并举,那是真正意识到士大夫文化独特性之后的产物。

贵族阶层的趣味结构中“德”为基本因素之一,所以在强调“文”的价值时往往是以“德”为前提的,也就是说,以“德”为内涵的或基础的“文”才是有意义的。孔子说“有德者必有言”是站在贵族立场上言说的。“修辞立其诚”之谓,也是如此。在贵族阶层看来,一切的“文”都是为了昭示“德”的。《左传·桓公二年》载鲁大夫臧哀伯语曰:

君人者将昭德塞违,以临照百官,犹惧或失之,故昭令德以示子孙。是以清庙茅屋,大路越席。大羹不致……昭其俭也。衮、冕、黻、珽、带、裳……昭其度也。……火、龙、黼、黻,昭其文也。五色比象,昭其物也。锡、鸾、和、铃,昭其声也。三辰旌旗,昭其明也。夫德俭而有度,登降有数。文物以纪之,声明以发之,以临照百官,百官于是乎戒惧而不敢易纪律。

《国语·晋语八》载师旷语曰:

夫乐以开山川之风也,以耀德于广远也。风德以广之,

风山川以远之。风物以听之，修诗以咏之，修礼以节之。夫德广远而有时节，是以远服而途不迁。

从器物、服饰到音乐、诗歌，人的一切文化创造均与“德”密切相关，是昭示美德的手段。后来儒家士人津津乐道的“君子比德”之说，完全是承继西周贵族文化而来。

与贵族阶层不同，士大夫的趣味结构是以“道”为标志性符号的，因此士大夫阶层的文学思想也是围绕“道”展开的。如前所述，“道”在孔子的话语系统中有着极为重要的位置。他甚至有“朝闻道，夕死可矣！”之谓。在他看来，学道乃是人生之要务，尝言：“君子学道则爱人，小人学道则易使。”（《阳货》）其“兴于诗，立于礼，成于乐”（《泰伯》）之说，即是讲人学道的过程与顺序。其所言“志于道，居于德，依于仁，游于艺”（《述而》），这是讲人格修养以“道”为其根本，而以“艺”为其枝叶。由这些论述可知，中国古代延绵两千多年之久的“道”“文”关系之说正是滥觞于此。孟子对孔子的这一思想有了进一步发挥。其云：

我知言，我善养吾浩然之气。……其为气也，配义与道；无是，馁也。（《公孙丑上》）

流水之为物也，不盈科不行；君子之志于道也，不成章不达。（《尽心上》）

言近而指远者，善言也；守约而施博者，善道也。君子之言也，不下带而道存焉。（《尽心下》）

“养气”说在儒家话语系统中乃是孟子的一大创见，对后世儒者的人格修养有重大影响，在诗文创作领域也有重大影响，曹丕有“文以气为主”之说，韩愈有“气盛言宜”之说，苏辙也有“文者气之所形”之说。“养气”被视为诗文创作的基础性工夫。在孟子这里，“气”只有与“道”和“义”结合，才会充沛不息，至大至刚。也就是说，“道”乃是“气”之源泉与根本。所谓“君子之志于道也，不成章不达”，按朱熹的注释是“所积者厚，而文章外见也”，即“道”之修养深厚，自然有文章见之于外。所谓“君子之言，不下带而道存焉”，也就是“言近旨远”之意，是说“道”就寓含于君子浅近的“言”之中。由此可知，孟子已经是用“道”来衡量并规定“文”或“言”的价值了。

到了荀子那里，“道”与“圣人”互为依托，二者的地位都进一步得到提升，最终获得了至高无上之神圣性。其云：

圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣。故《诗》、《书》、《礼》、《乐》之归是矣。《诗》言是，其志也；《书》言是，其事也；《礼》言是，其行也；《乐》言是，其和也；《春秋》言是，其微也。（《荀子·儒效》）

从荀子的逻辑看，“圣”因“道”而为圣，“道”借“圣”而彰显。二者相互依凭。《诗》、《书》、《礼》、《乐》等人世间一切人文创造均归本于此。这样一来，“道”与“圣人”的“法”与“立法者”的地位就同时确立了，而“言”或“文”则被永久性地绑在了“道”的战车之上，成为“道”的外在形式。在士大夫的话语系统中，“文”的价值只存在于“道”之中。

这里有必要指出的是，士大夫阶层的旨趣有一个从多元趋于统一的漫长过程。在春秋战国之际，士大夫阶层刚刚诞生，他们虽然都激于世事而有欲所言说，但由于秉承不同，角度有异，故而是各道其所道，并无一致的价值观与政治策略，而且常常相互攻讦，彼此驳难，这便导致了“百家争鸣”的局面。到了秦汉代之后，在大一统体制下，执政者始终在寻求统一天下思想、建构一体化国家意识形态的方式与方法，只是由于种种原因，在差不多一个世纪时间里他们——无论是秦始皇还是汉高祖直至文帝、景帝——都没有能够建构起一套真正有效的意识形态话语，因此在此期间士大夫阶层依然处于多元化价值取向状态。只是在汉武帝立五经博士之后，在高压与利诱的双重作用下，那些非儒家出身的士大夫们才放弃了诸子百家之学而转向儒学。此后，儒学独大，其他学说或者沉没不闻（如墨家），或者被吸纳于儒学之中（如阴阳家、名家），或者放弃话语建构而沉落为一种政治实践手段（如法家），或者作为一种边缘性的话语而存在（如道家）。魏晋之后，尽管老庄佛释之学有时会大兴于世，但是在主流话语系统中，作为最高价值范畴与精神趣味的“道”就只能是儒家之道了^{【35】}。

【35】

所谓儒家之道，汉唐时偏于“外王”，讲求礼制，故称“周孔之道”；两宋之后，偏于“内圣”，修谈心性，故称“孔孟之道”。整体言之则是西周之“以德治国”的政治理念及相应的礼乐精神与孔孟之修身思想结合而成的一套政治伦理话语。

四、文人趣味的生成及其对文学观念之影响

战国以降,士大夫趣味渐渐取代贵族趣味而成为主流文化的社会心理依据。但这种“取代”并不是简单的抛弃旧的,建立新的,而是在保留了贵族趣味的许多重要因素的基础上,在新的社会需求的引导下,进行的一种话语重构工程。“士大夫”趣味也并非一个整体,事实上,它也呈现为一个不断变化的过程:在先秦时期可以说是“游士趣味”阶段,其主体乃是那些时而奔走游说,时而授徒讲学的布衣之士。到了秦汉之后,可以说真正进入了“士大夫趣味”阶段。其主体是那些凭借读书而做官或可能做官者。自汉代大一统之后,中国古代政治体制中形成了一种特有的机制,可以简称为“读书做官机制”——除了帝王及其宗亲、开国功臣及功臣之后、宦官、外戚、地方豪强等集团或个人分享一个朝代的权力之外,还有一个凭借读书而做官的社会阶层,这就是所谓“士大夫”。尚未做官时他们是“耕读传家”的平民百姓;做官以后他们是“诗书传家”的“世族”,无论做官与否,读书都是这个社会阶层安身立命之本,而做官——治国平天下——又是他们读书的目的,因此尽管他们实际上是分为“官”与“民”两大类型,具有巨大的社会差异^{【36】},他们还是一个有着同一性的社会阶层。

【36】

无论是在汉代“征辟察举”、“乡举里选”的选士制度之下,还是在隋唐以后科举制度之下,“士大夫”阶层中的大多数人实际上穷其一生也没有做官的机会。但由于读着同样的典籍,有着同样的自我角色期待,故而他们就形成了统一的价值观念体系,正是这个统一的价值观念体系使这批人构成一个社会阶层的。

如前所述,士大夫阶层价值观念体系的最高范畴是“道”,这里暗含着士大夫阶层的权力意识,是他们抗衡君权之主体精神的符号形式。对“道”的推崇与信守构成了士大夫精神趣味的基本维度。然而这个阶层毕竟是社会文化的创造者与主导者,有着极为丰富的精神世界,绝非仅仅囿于狭隘的政治领域。随着君主官僚政治体制的稳定、成熟,随着社会价值观念体系的确立,士大夫阶层充当“立法者”角色的社会需求已然不再那么迫切,君臣关系早已成为一种既定的模式,士大夫阶层作为君权合作者和主要社会基础的重要性已经得到确认,他们的特殊社会地位也被承认,于是这个阶层的精神追求也就开始变化。一方面,他们传承着先辈们开创的文化传统,维护着既定的价值观念体系,并且根据具体社会历史语境的需要进行着某种调整甚至新的创造;另一方面,这个阶层也渐渐形成了一个新的精神活动场域,诸如诗词歌赋、琴棋书画之类。在这些新的场域中渐渐形成了等级秩序与评价系统,最

终为这个阶层乃至整个社会所认可，于是士大夫阶层就获得了新的身份性标志——琴棋书画、诗词歌赋之类成为这个阶层“入门”的基本条件，就如同遵守礼仪乃是贵族阶层的基本条件一样。于是士大夫阶层除了“道的承担者”、“社会管理者”、“社会教化者”这些固有身份之外，又增加了一个新的身份——“文人”。所谓“文人”就是有文采之人，亦即诗词歌赋、琴棋书画样样精通之人。在今天看来就是文学家兼艺术家。

“文人”原是个很古老的词汇，只是其本义与我们所说的文人相去甚远。《尚书·文侯之命》：“父义和，汝克昭乃显祖，汝肇刑文武，用会绍乃辟，追孝于前文人。”孔传：“使追孝于前文德之人。”又《诗·大雅·江汉》：“釐尔圭瓚，秬鬯一卣，告于文人。”郑笺：“告其先祖诸有德美见记者。”孔疏：“汝当受之以告祭于汝先祖有文德之人。”可知这个词语最早的含义是指有美好品德的先祖。就今天可以见到的文献材料看，在我们所使用的意义上的“文人”一词是东汉时期才出现的。我们看看王充《论衡》一书中对这个词语的使用情况：

广陵曲江有涛，文人赋之。（《论衡·书虚》，《四部丛刊》本，卷四）

通书千篇以上，万卷以下，弘畅雅闲，审定文读，而以教授为人师者，通人也。杼其义旨，损益其文句，而以上书奏记，或兴论立说、结连篇章者，文人鸿儒也。（《论衡·超奇》，《四部丛刊》本，卷十三）

故夫能说一经者为儒生，博览古今者为通人，采摭传书，以上书奏记者为文人，能精思著文连结篇章者为鸿儒。故儒生过俗人，通人胜儒生，文人踰通人，鸿儒超文人。故夫鸿儒，所谓超而又超者也。以超之奇，退与儒生相料，文轩之比于敝车，锦绣之方于缁袍也，其相过远矣。（《论衡·超奇》，《四部丛刊》本，卷十三）

夫鸿儒希有而文人比然。（《论衡·超奇》，《四部丛刊》本，卷十三）

文章之人滋茂汉朝者，乃夫汉家炽盛之瑞也。天晏列宿焕炳，阴雨日月蔽匿。方今文人并出见者，乃夫汉朝明明之验也。（《论衡·超奇》，《四部丛刊》本，卷十三）

在上述引文中我们可以得到下列信息：第一，“文人”是指“辞赋之士”。第二，“文人”也就是“文章之人”，是指那些能够“兴论立说，结连篇章”的人。第三，“文人”是指“文吏”，即“采掇传书，以上书奏记者”。这就是说，在王充的语境中，“文人”一词已经包含了后世这一词语的义项，但还不是专指，其范围较为宽泛，大抵能够遣词造句、布局谋篇而成文章者，均可涵盖在内。为了更清楚“文人”一词的含义及其演变，有几个相关的语词有必要加以辨析：

文学与文学之士。在先秦，“文学”作为“孔门四科”之一，是指有关西周礼乐仪式与典籍的各种学问。《论语·先进》：“德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语：宰我、子贡。政事：冉有、季路。文学：子游、子夏。”邢昺疏：“若文章博学，则有子游、子夏二人也。”朱熹集注：“弟子因孔子之言，记此十人，而并目其所长，分为四科。孔子教人各因其材，于此可见。”因此秉持儒家学说之人便被称为“文学之士”。《韩非子·六反》：“学道立方，离法之民也，而世尊之曰文学之士。”又《吕氏春秋·去囿》：“中谢，细人也，一言而令威王不闻先王之术，文学之士不得进。”到了汉代，“文学”一词则主要有三层含义：一是指儒家经典。汉代自武帝之后便进入经学时代，“文学”便泛指各种儒家典籍。《史记·儒林列传》：“郡国县道邑有好文学，敬长上，肃政教，顺乡里，出入不悖所闻者，令相长丞上属所二千石，二千石谨察可者，当与计偕，诣太常，得受业如弟子。”又《后汉书》卷十六：“少有大志，不好文学，禹常非之。”二是指官职。古代官制，汉代于州郡及王国置文学掾一职，简称文学。曹魏时期置太子文学，魏晋以后有文学从事。《后汉书》卷八十：“笃后仕郡文学掾，以目疾，二十余年不窥京师。”《后汉纪》卷七：“上与功臣宴饮，曰，诸君不遭际会与朕相遇，能何为乎？邓禹对曰：‘臣尝学问，可郡文学。’上笑曰：‘言何谦也。’”作为官职的“文学”主要职掌文书之类，属于“文吏”一类。三是指导儒生。桓宽《盐铁论》：“大夫曰：‘文学言治尚于唐、虞，言义高于秋天，有华言矣，未见其实也。’”由此三义来看，汉代语境中之“文学”一词，基本上是延续先秦典籍“文学”的词义而来，与“文人”一词有着很密切的关联。

诗人与辞人。以屈原为代表的楚辞对汉代文化影响深远^{【37】}，西汉的散体大赋就是在楚辞的影响下发展起来的。贾谊、司马相如、东方朔、枚乘等一批人物以擅长撰写辞赋而受到帝王青睐，显名一时。这些人被称为“辞人”或“辞赋之士”。例如扬雄有著名的

【37】

李长之先生认为：“不过我们大可注意的是，汉的文化并不接自周秦，而是接自楚，还有齐。原来就政治上说，打倒暴秦的汉；但就文化上说，得胜利的乃是楚。这一点必须详加说明，然后才能了解司马迁的先驱实在是屈原。”（见《司马迁的人格与风格》，《李长之文集》第六卷，河北教育出版社2006年版，第193页。）

“诗人之赋丽以则，辞人之赋丽以淫”之说。在他看来，像屈原那样能够继承《诗经》传统，表达忧国忧民之情并且“怨诽而不乱”的辞赋作品可称为“诗人之赋”，仅能玩弄词藻、铺陈扬厉的乃为“辞人之赋”。这里已经表现出对于文学两种不同的态度了。汉儒关于辞赋“劝百讽一”以及“雕虫小技”的说法，体现出他们对于文学的矛盾态度。

“诗人”一词在扬雄乃至整个汉代语境中，都是专指《诗三百》的作者而言，例如：《春秋繁露·如天之为》：“夫王者，不可以不知天。知天，诗人之所难也，天意难见也。”^{【38】}又《前汉纪》：“下至幽、厉之际，朝廷不和，转相非怨。诗人疾而刺之曰：‘民之无良，相怨一方’。众小人在位而邪议，滢滢相是而背君子……”^{【39】}又：《后汉纪》：“今海内溃乱，百姓涂炭，民之思汉，甚于诗人之思邵公也。”^{【40】}在这一语境中，“诗人”其实是暗含着“古圣贤”的意味，一般辞赋之士是不能称为诗人的。

文士与文吏。“文士”是熟悉文献典籍、能撰写文章之人的通称。《战国策·秦策一》：“文士并饰，诸侯乱惑。”《韩诗外传》：“传曰：鸟之美羽勾啄者，鸟畏之……人之利口贖辞者，人畏之。是以君子避三端：避文士之笔端，避武士之锋端，避辩士之舌端。”从这些语例可知，“文士”并不是一种职业，而主要是从人的能力角度说的。但是汉代典籍中普遍出现“文士”一词，则说明此时士大夫阶层一种身份特征的逐渐凸现——博通经典并且以撰写文章来参与时事。因此“文士”一词之内涵虽尚不同于后世之“文人”，但毕竟已经有所重合。

“文吏”则不同于“文士”，主要是从职业角度说的。《后汉书·光武帝纪下》：“退功臣而进文吏，戢弓矢而散马牛，虽道未方古，斯亦止戈之武焉。”这里的“文吏”是指文职官吏。《史记·张释之冯唐列传》：“终日力战，斩首捕虏，上功莫府，一言不相应，文吏以法绳之。”又《汉书·宣帝纪》：“狱者万民之命，所以禁暴止邪，养育群生也。能使生者不怨，死者不恨，则可谓文吏矣。”此处之“文吏”乃指“文法吏”或“文法之吏”而言，是掌管刑罚的司法官吏。王充笔下的“文吏”则是指掌官府文书、处理各种具体事务的官吏。在《论衡·程材》中王充对“文吏”与“儒生”进行了全方位对比，由此我们可以看出文吏的职能与特点：

【38】董仲舒：《春秋繁露》，四部丛刊本，卷十七。

【39】荀悦：《前汉纪》，四部丛刊本，卷二十二。

【40】荀悦：《后汉纪》，四部丛刊本，卷一。

论者多谓儒生不及彼文吏，见文吏利便而儒生陆落，则诋訾儒生以为浅短，称誉文吏谓之深长。是不知儒生亦不知文吏也！儒生、文吏皆有材智，非文吏材高而儒生智下也。文吏更事，儒生不习也。谓文吏更事儒生不习，可也；谓文吏深长儒生浅短，知妄矣！世俗共短儒生，儒生之徒亦自相少。何则？并好仕学宦用吏为绳表也。儒生有阙，俗共短之；文吏有过，俗不敢訾。归非于儒生，付是于文吏也。夫儒生材非下于文吏，又非所习之业非所当为也。然世俗共短之者，见将不好用也。将之不好用之者，事多已不能理，须文吏以领之也。夫论善谋材，施用累能，期于有益。文吏理烦，身役于职，职判功立，将尊其能；儒生栗栗，不能当剧，将有烦疑不能效力。力无益于时，则官不及其身也。将以官课材，材以官为验，是故世俗常高文吏，贱下儒生。

……儒生不习于职，长于匡救。将相倾侧，谏难不惧，案世间能建蹇蹇之节，成三谏之议，令将检身自敕不敢邪曲者，率多儒生；阿意苟取容幸，将欲放失，低嘿不言者，率多文吏。文吏以事胜，以忠负；儒生以节优，以职劣。二者长短，各有所宜，世之将相，各有所取。取儒生者，必轨德立化者也；取文吏者，必优事理乱者也。

从王充的议论中我们可以知道，至少在东汉时期，士大夫阶层已经分裂为两大类型，一是儒生，二是文吏。儒生就是“经生”，乃以诵读传承儒家经典为业者。王充《论衡·超奇》：“故夫能说一经者为儒生，博览古今者为通人。”儒生或经生大约有两种人，一是“体制内”的，即五经博士及其弟子员，享受国家俸禄；二是民间修习经典者。后者又有两种情形，一是家学，即累世治一经或数经者，代代相传。看《汉书》、《后汉书》，这样的家族不胜枚举。二是从师而学者，如贾逵、许慎、马融、郑玄这样的经学大师都有许多弟子随之问学。儒生靠精通经书和良好的道德修养——所谓“经明行修”——而获得声誉，然后等候被官府征辟的机会，从而跻身官僚队伍之中。自西汉公孙弘之后，多有出身博士或博士弟子而位至丞相者。“文吏”则是靠识文断字而官府属吏，如果确有能力和得到好的机会也可以位列三公。由此可见，在汉代的政治体制中，“儒生”与“文吏”都是读书人的晋身之阶，都是统治者需要的人才。

换言之,诵经传经也罢,读书为吏也罢,都是仕途之门径。做官乃是其根本动力。

但是儒生与文吏毕竟是完全不同的两种身份,代表着士大夫阶层两种不同的价值取向。在战国时期,孟子、庄子为代表的诸子思想家捍卫着各自的“道”,不肯屈从于诸侯君主们的权势,是士大夫中之有操守者;而范雎、蔡泽、苏秦、张仪为代表的纵横策士则凭借自身才干取悦于诸侯,博得高官厚禄。汉代的儒生可以说是前者的继承者,而文吏则是后者的嫡传。后世历朝历代士大夫阶层均可作如是观。看上去儒生是恪守形而上之“道”者,有精神追求;文吏只是具体事务管理者,缺乏价值关怀,实际上,二者并无如此明显的差异。作为士大夫阶层中的两种类型,儒生与文吏的差异是职业性的,有些类似于今天的人文知识分子与科技知识分子之别。职业上的差异并不意味着价值观的不同。实际上儒生是儒家经典的诵习、整理与传承者,从事的常常是知识性工作,而文吏作为从事具体事务的人则往往是儒家价值观的实践者。司马迁笔下的那些“循吏”大抵如此。相反,那些整日从事儒学研究的人,在实际的生活中,也许并非有道德操守之人,像公孙弘那样“曲学阿世”者也不是个别现象。

在王充的语境中,文吏的命运似乎远好于儒生。或者在彼时之人看来文吏有处理实际事务的能力,而儒生只会纸上谈兵;或者是因为文吏升迁较快,儒生较慢。对儒生的这种看法与后来唐宋之人看六朝那些只会清谈玄学的名士、明末清初的人看只会侈谈心性的道家颇有些相类。但在汉代,无论是儒生还是文吏,尽管他们都是靠读书而立身者,却都还算不上是后世的所谓“文人”。对比王充的用法,“文人”范围较宽,是指一切文章写作之人。而“文章之士”、“文士”、“诗人”、“辞人”几种提法庶几与后人所谓“文人”语义相近。

我们这里所说的“文人趣味”是包含着“审美之维”^{【41】}的。所谓“审美之维”包含两方面基本要素:就写作内容而言,要求有个人情感、情绪或者某种情趣的表达;就写作形式而言,则要求具有“美”的特点。在中国古代,文章写作方面的美常常是用“丽”、“藻”、“文”等词语表示的。那么这种包含着“审美之维”的“文人趣味”是从何时开始形成,又经历了怎样的演变过程呢?下面我们就来讨论这一问题。

【41】

“审美之维”(the aesthetic dimension)原是德国法兰克福学派著名理论家赫伯特·马尔库塞于1978年出版的一本著作的名称。在这本书中,作者强调了文学艺术之纯形式因素的重要性,认为艺术品的政治潜能或者革命性仅仅存在于它的审美层面。我们这里借用这个词语来指称中国古代文人“趣味结构”中对于表现形式方面的兴趣。在我看来,在一种趣味结构中,只有当这种对纯形式因素的关注占有相当的比重时,这种“趣味结构”才是“文人”的。

西周和春秋时期的贵族阶层对于“文”——礼乐仪式——的高度重视毫无疑问是开创了一个仪式化的文化传统。战国以后，无论是社会管理者还是文化承担者的角色，贵族阶层都已经为官僚士大夫阶层所取代，但是贵族文化，特别是那套繁文缛礼，却在很大程度上被保存下来，尽管剩下来的基本上已经是脱离了内容的纯形式，但它却因获得新的政治文化功能而受到士大夫阶层的高度重视。也许正是这套有名无实的贵族文化形式，使得士大夫阶层尽管在实际上不是真正的贵族，却在自我想象中成为比贵族还贵族的精神贵族。因此，仪式化，或者重形式便成为中国文化三千年不变的基调。^{【42】}中国古代灿烂辉煌的文学艺术成就正是植根于此。在贵族等级制社会中，“文”是贵族阶层身份的自我确证、进行“阶级区隔”的主要手段，从这个意义上说，没有以礼乐文化为核心的“文”之系统，也就没有贵族阶层。在后人——包括我们——看来，周代贵族创立的那套礼乐文化，无论是堂皇的仪式、华丽的服饰、精致的器物，还是诗歌、音乐和舞蹈，都具有极高的审美价值，是不折不扣的美的创造。然而或许是因为这些文化形式的政治功能过于强大而直接，在周人对它们的理解中并没有透露出多少纯粹的审美意识。在他们那里，形式的美完全是从属于政治功能的。因此，彼时的审美乃是一种“政治化”或者“道德化”的审美。例如周大夫内史过对周襄王说的一段话就颇能说明这一点：

【42】

西方人论及中国文化或中国人的特性时，每每提及中国人“好面子”的特点。这是一种准确的观察——中国人确实太看重自己的脸面了。所谓“死要面子活受罪”的事例比比皆是，至今依然。但是人们——无论是洋人还是国人——却很少有人能够了解中国人“好面子”究竟意味着什么，其背后的文化基因是什么。如果能够“长时段”地观察中国历史，我们就不难发现，实际上“重面子”这一国人的传统特性乃是西周至春秋时期贵族文化之遗存，也是士大夫文化之遗存。其积极成分是古老的贵族之荣誉感，其消极成分则是鲁迅笔下的孔乙己精神和阿Q精神。

古者，先王既有天下，又崇立上帝、明神而敬之，于是乎有朝日、夕月以教民事君。诸侯春秋受职于王以临其民，大夫、士恪位著以做其官，庶人、工、商各守其业以共其上。犹恐有其坠失败也，故为车服、旗章以旌之，为贄币、瑞节以镇之，为班爵、贵贱以列之，为令闻嘉誉以声之。（《国语·周语上》）

又如周襄王言于晋大夫隋会云：

服物昭庸，采饰显明，文章比象，周旋序顺，容貌有崇，威仪有则，五味实气，五色精心，五声昭德，五义纪宜，饮食可飧，和同可观，才用可嘉，则顺而德建。（《国语·周语中》）

从上述言论中可知，周代贵族的统治有一个完备的系统：通过

敬神而确立最终的合法性依据，严格等级秩序而确定统治者与被统治者以及统治者内部的关系，然后借助于服饰、器物、仪式以及一切属于“文”的形式系统来从人们的感性层面确证既有秩序的合法性。因此建立于宗法等级秩序之上的“文”的系统实际上发挥着意识形态的重要功能。这种情形即使到了春秋之季所谓“礼崩乐坏”的时代，依然是如此，我们从著名的“季札观乐”以及孔子大量关于诗乐的论述中可以看出。这就是说，西周至春秋时代的确已经有了文学和艺术，但它们都不是作为文学和艺术而存在的。

尽管如此，贵族趣味中的“审美之维”毕竟开始萌芽了。例如，周景王欲造“无射”之钟，周卿士单穆公表示反对，并云：

夫乐不过以听耳，而美不过以观目。若听乐而震，观美而眩，患莫甚焉。夫耳目，心之枢机也，故必听和而视正。听和则聪，视正则明。聪则言听，明则昭德。听言昭德，则能思虑纯固。以言德于民，民歆而听之，则归心焉。上得民心，以殖义方，是以作无不济，求无不获，然则能乐。夫耳内和声，而口出美言，以为宪令，而布诸民，正之以度量，民以心力，从之不倦，成事不二，乐之至也。（《国语·周语下》）

景王又咨询乐官州鸠，后者云：

夫政象乐，乐从和，和从平。声以和乐，律以平声。金石以动之，丝竹以行之，诗以道之，歌以咏之，匏以宣之，瓦以赞之，革木以节之，物得其常曰乐极，极之所集曰声，声应相保曰和，细大不逾曰平。如是，而铸之金，磨之石，系之丝木，越之匏竹，节之鼓而行之，以遂八风。于是乎气无滞阴，亦无散阳，阴阳序次，风雨时至，嘉生繁祉，人民稣利，物备而乐成，上下不疲，故曰乐正。今细过其主妨于正，用物过度妨于财，正害财匱妨于乐，细抑大陵，不容于耳，非和也。听声越远，非平也。妨正匱财，声不和平，非宗官之所司也。

从这两段话中我们可以看出下列信息：其一，周景王的时代虽然已经是春秋后期，但周王室中依然有人恪守着西周以来的价值观，坚持以德治国理念。单穆公的观点不是他自己想出来的，而是

【43】

在春秋之末到战国时期诸侯君主的个体性审美意识更加强烈,而且具备很高的审美能力。《孟子·梁惠王下》:“庄暴见孟子,曰:‘暴见于王,王语暴以好乐,暴未有以对也。’曰:‘好乐何如?’孟子曰:‘王之好乐甚,则齐国其庶几乎!’他日,见于王,曰:‘王尝语庄子以好乐,有诸?’王变乎色,曰:‘寡人非能好先王之乐也,直好世俗之乐耳。’曰:‘王之好乐甚,则齐其庶几乎!今之乐犹古之乐也。’”《礼记·乐记》:“魏文侯问于子夏曰:‘吾端冕而听古乐则唯恐卧,听郑卫之音则不知倦。敢问古乐之如彼,何也?新乐之如此,何也?’”《战国策·魏策》:“魏文侯与田子方饮酒而称乐。文侯曰:‘钟声不比乎,左高。’田子方笑。文侯曰:‘奚笑?’子方曰:‘臣闻之,君明则乐官,不明则乐音。今君申于声,臣恐君之聒于官也。’”

对周代思想的继承,在卿大夫中很有代表性。其二,周人对“美”已经有清醒的认识。音乐、器物的审美属性已经得到肯定,只不过认为物的审美属性应该从属于政治与伦理教化的需要,因此尚不承认事物独立的审美价值。换言之,周人的审美观是彻底的功利主义的,凡是无利于国家既定秩序与伦理道德的就不能承认是美的。其三,在周人看来,事物的审美属性虽然是作用于人的耳目感官,但却对人的心灵具有重要影响。如果符合一定规范(“和”、“正”、“平”),那么这种审美属性可以有利于人的道德修养。倘若追求不符合规范的感官享受,则会有害于人的品德乃至社会秩序。其四,周人的审美标准,诸如“和”、“正”、“平”之类不能看做是“审美场域”内部形成的评价系统,而是来自于更具主导作用的相关场域——政治生活。“和”、“正”、“平”看上去是评价音乐风格的,实际上是贵族阶层对于社会秩序以及贵族内部关系之政治诉求的表现。因此,在周人的审美标准与其政治理想之间存在着“同构”关系。后世儒家的审美观基本上是承继周代贵族这一传统而来的。

然而无论是单穆公还是州鸠,他们所代表的实际上都是一种传统观念,完全是从政治立场上言说的。在实际生活中,人们并不总是把审美与社会功用联系在一起的。至少在春秋时期,在贵族的生活里,“美”实际上早已经获得了独立性,只是这种独立性还没有被主流话语所认可而已。因此在“美”与“用”之间存在着一种紧张关系。一般的情况是:君主,包括周天子,常常表现出一种纯粹审美的需要,甚至仅仅满足于感官享受,而那些有责任感的卿大夫们反而更恪守传统^{【43】}。下面一段话很能说明问题:

灵王为章华之台,与伍举升焉,曰:“台美夫!”对曰:“臣闻国君服宠以为美,安民以为乐,听德以为聪,致远以为明。不闻其以土木之崇高、彤镂为美,而以金石匏竹之昌大、器庶为乐;不闻其以观大、视侈、淫色以为明,而以察清浊为聪。……今君为此台也,国民疲焉,财用尽焉,年谷败焉,百官烦焉,举国留之,数年乃成。愿得诸侯与始升焉,诸侯皆距无有至者。而后使太宰启疆请于鲁侯,惧之以蜀之役,而仅得以来。使富都那竖赞焉,而使长鬣之士相焉,臣不知其美也。夫美也者,上下、内外、小大、远近皆无害焉,故曰美。若于目观则美,缩于财用则匱,是聚民利以自封而瘠民也,胡美之为?”

从这段话中可以看出，无论是楚灵王还是伍举，毫无疑问都认为章华台是极为壮美的。二者的区别在于：楚灵王看到了美，也承认其为美；伍举看到了美，却不承认其为美。这里的区别不在于审美实践，而在于审美观念。“目观则美”是审美实践，仅涉及感觉与体验，在这一点上伍举与楚灵王并无不同；“所于财用则匮”是审美观念，即关乎把什么当作美的问题。在这里二人有着迥然不同的看法。一个是从个人审美实践的角度看，不计其余；一个是从国计民生的角度看，已然超出了审美的范围。吴季札之聘鲁观乐所发表的见解与伍举如出一辙，都是承认在审美实践意义上对象之美，然后用超越审美范围的标准来进行评价。这说明在春秋时期，对于贵族思想家来说，审美标准是从属于政治与道德的标准的。从春秋时期这种“美”与“用”的紧张关系中我们可以看出，在贵族阶层的精神生活中，可以说是有“美”之实而无“美”之名。他们在生活的方方面面都离不开审美实践，既有美的创造，也有美的欣赏，但在观念上却始终不肯承认“美”的独立价值。这一传统后来为儒家所继承，对中国古代审美意识的发展影响深远。

到了士大夫阶层成为文化领导者的时代，由于这个阶层就整体而言有着过于强烈的历史使命感与社会责任感，故而贵族趣味中那种“美”与“用”的紧张关系依然存在着。只不过由于士大夫趣味以“道”为指归，而“道”又呈现多元化状态，因此这个阶层在审美趣味上也表现出不同倾向。在西周至春秋时代，“文”代表着在精神领域中占主导地位的贵族趣味，因此士大夫阶层在审美趣味上的差异往往表现在对“文”的不同态度上。

墨家与法家都有过于重“用”而轻“文”的特点。墨家虽然继承了贵族阶层“以德治国”的传统，却不赞成其“文物昭德”思想，对周代贵族们极为热衷的繁文缛礼持严厉的否定态度；法家继承了贵族阶层对等级秩序的高度重视，却对其形式化倾向不感兴趣，不承认“德治”的有效性。这两家都承认华丽的服饰、车舆、乐舞、庄严肃穆的仪式是美的，但却并不承认其存在的合理性，因为在他们看来或者使老百姓丰衣足食，或者富国强兵才是最重要的事情，那些美的东西因为要耗费财力，无益且有害于他们的政治理想，因此被否定。

道家的情况就复杂得多。就对“文”的态度而言,道家的否定是最彻底的。可以说无论老子还是庄子,其学说的基点就是“对周文疲弊而发”的,是试图在彻底否定贵族文化的基础上重建全新的价值观念体系。在他们看来,周人那套繁缛的礼乐仪式也罢,严密的道德规范也罢,其效果都与其建构者的初衷刚好相反,不仅不能使天下大治,而且正是天下动乱之源。所以道家主张一切回归自然状态,以自然为人立法,放弃一切的文化建构。然而正是这种对贵族文化彻底的否定主义态度,开启了一条意义深远的审美之维。在道家文化的语境中,那些没有任何人为色彩的自然之物闪现出真正的美的光辉。“大象”、“大音”、“天籁”、“大美”、“自然”、“混沌”、“素”、“淡”、“朴”、“拙”等才是真正的美。因此,就审美趣味而言,道家在彻底否定了贵族趣味之后有着极为重要的建设,打开了中国古代审美趣味一片全新的天地,足以与周人开启的重“文”传统并行而不悖,相得而益彰。在这一方面,墨、法诸家不能望道家之项背。只有继承并改造了贵族趣味的儒家可与之并驾齐驱。后世的文人趣味可以说正是儒家的重“文”传统与道家的重“自然”传统的并立与合流。

审美实践是一种古老的人类行为,或许可以把审美理解为人类的天性之一。只不过在人类漫长的发展过程中,在很长的历史时期,审美并不是独立的精神活动。康德所说的那种“无利害关系”的纯粹的审美大约只是在纯粹个体心理的意义上才是有可能的。事实上,根据文化人类学家的研究,人类早期的审美活动常常是与巫术仪式、原始宗教的祭祀仪式等具有强烈功利目的的精神行为直接相关的,甚至就是其不可缺少的组成部分。在国家出现之后,审美实践又与政治、道德结合在一起,例如我们所说的贵族趣味、士大夫趣味都是如此。只有当审美获得独立性,而且为 mainstream 审美观念所认可之后,文人趣味才真正形成了。如前所述,文人并不是士大夫阶层之外的一个独立阶层,他是士大夫阶层的一种新的身份。这种新身份的标志就是在他们社会管理者(官吏或官吏后备军)、社会立法者(“道”的承担者)的身份之外出现了一个相对独立的精神活动领域——对美的创造与欣赏。这意味着,在士大夫阶层身上出现了看上去与政治、道德、宗教都没有直接关联的精神旨趣与情趣,而且这种精神旨趣与情趣渐渐构成一个或许多个相对独立的场域,最终在这个场域之中形成被普遍接受的评价机制。

雷蒙德·威廉斯的文化生产论

◎ 樊 柯

内容提要:威廉斯在 20 世纪 70 年代进行了建构文化社会学的尝试,文化生产论是其重要的理论构成。他强调文化生产的物质性特征,通过研究文化生产手段的物质材料变迁,对文化生产力与文化生产关系之间的互动进行了历时性的考察,他的文化生产论契合了马克思关于生产力与生产关系的论述,是在文化领域内对马克思主义生产范式的阐释与发展。

随着文化研究的推移,国内学界对雷蒙德·威廉斯的认识也愈加深入,从威廉斯对文化的传统定义的颠覆,到他对“基础与上层建筑”命题的解构性诠释,乃至他推陈出新的文化传播观念,学者们开始涉及威廉斯思想的另外一个重要领域——文化社会学。与同时代的人相比,威廉斯几乎是最早自觉进行文化社会学建构的学者,他所表现出的学术远见常常令其他学者望尘莫及,20 世纪 70 年代,威廉斯开始充满学术自信地构建宏大的理论体系,《文化社会学》一书是他在这一时期的尝试。在威廉斯的文化社会学建构中,文化生产论是一个非常重要的组成部分。

一、文化生产的物质性

威廉斯走向文化社会学的起点是承认文化与文化生产的物质性,“一旦文化生产本身被看作是社会的和物质的,整个社会进程的不可分性就有了一个不同的理论基础”^{【1】}。他对文化物质性的恢复是通过对生产概念和生产力概念进行历史辨析而实现的。因而,文化生产在威廉斯的文化社会学建构中具有举足轻重的分量。威廉斯强调,文化社会学的研究对象特别集中于文化生产和文化

【1】
Raymond Williams,
Politics and Letters,
Verso, 1981, p. 139.

【2】

Raymond Williams,
*The Sociology of
Culture*, New York:
Schocken Books,
1982, p. 14.

实践方面。^{【2】}这里需要指出的是,在威廉斯那里,生产和生产力概念都是在普遍性的意义上使用的,并不局限于资本主义条件下商品性的经济生产和生产力。因而,生产概念既包括了商品性的经济生产,也包括了政治秩序、社会秩序和文化观念的生产,生产力概念则不仅仅局限于经济的物质生产手段,而是被视为对现实生活进行生产和再生产的所有一切手段。

在马克思关于生产劳动的表述中,曾经有过物质生产、精神生产、人的自我生产(指人类的生育和种族繁衍)、社会关系生产、资本生产、艺术生产等提法。荣跃明认为,资本生产是特殊历史阶段出现的生产形式,艺术生产则是精神生产的一种特殊形式,因而前四种生产才是具有普遍性的生产形式,在这四种普遍性的生产形式中,物质生产和精神生产又是最基本的,人的自我生产和社会关系生产都是从这两种基本生产形式的相互关系中派生出来的。^{【3】}我们认同这种理解,不过同时也要指出,作为理论上的分析性概念,这样区分是有意义的,但是具体的生产活动往往兼容了物质生产和精神生产的因素,必须警惕那种非此即彼,不是把现实生产活动归于物质生产,就是把现实生产活动归于精神生产的简单化做法。马克思关于蜜蜂建筑蜂房的比喻是广为人知的一个比喻,人与蜜蜂的不同之处在于,他在实际建造房屋之前,已经在自己的脑海中有设计的蓝图,也就是说,在实际的生产劳动过程中,人的劳动包含了意识客观化的内容。根据马克思关于劳动过程中意识客观化的解释,可以得出这样一个推论:许多生产活动既是物质性的,同时又是精神性的。

【3】

荣跃明:《文化生产论
纲》,博士论文,2009
年,第10-11页。

然而在通常的理解中,物质生产与精神生产作为相互对立的一对范畴,通常被接受为关于生产形式的一种常见分类,直接被作为标签套用于现实生产活动。人们一般把文化理解为精神性的文学、艺术、观念等,其逻辑后果就是把文化生产等同于精神生产,使其与物质生产对立,这种对立逐渐演变成常识,被视为“文化的”与“物质的”之间的对立,“精神劳动”与“物质劳动”之间的对立,文化生产被视为是某种精神性的、审美性的与物质生产无关的活动。这种理解显然不符合马克思的观点。按照威廉斯的文化定义,文化是一种“整体生活方式”,是通过整体生活得以展现的表意实践,从而文化就被赋予了物质性的特征,精神生产与文化生产虽然有重叠的地方,但是二者并不完全等同,因而把文化生产等同于精神

生产的观点是误导性的。

根据威廉斯的看法,“文化的”与“物质的”之间的对立是误导性的,不管文化实践的目的如何,文化的生产手段无可争辩地具有物质性的因素。^{【4】}文化生产手段要么依赖人体天生的资源,要么依赖人体外部的物体,不管哪种情况都是物质性的。“根据历史的证据,‘精神劳动’的生产力本身不可避免地具有物质性的因而也是社会性的历史。”^{【5】}正如澳大利亚学者保罗·琼斯所评价的那样,这是威廉斯关于文化生产力具有物质性的最为明确的表述,^{【6】}这一表述在威廉斯的文化社会学建构中是非常重要的,它把马克思主义理论中关于物质生产的生产范式延伸到了文化和文化分析领域。

威廉斯把文化生产所依赖的物质手段分为两种,一种是借助于人体内在资源的物质手段,这些手段包括语言传达,也包括肢体、手势、面部表情等非语言的传达,通过这种物质手段生产的文化形式有舞蹈、歌曲等。另一种是借助非人体资源的物质手段,通过使用、转化人体之外的物体或力量进行文化生产,其文化产物有绘画、雕塑等。生产手段属于生产力的范畴,威廉斯对文化生产手段进行划分的目的是要理清不同文化生产手段与相应的社会关系之间的内在联系,与马克思主义一般理论中考察生产力与生产关系的生产范式完全是一致的。

二、文化生产力与文化生产关系

在文化生产过程中,根据使用生产手段所涉及的社会关系,非人体的物质性生产手段可以再进行进一步进行细分,某些非人体物质手段的使用所涉及的社会关系是使用人体内在资源手段所涉及的社会关系的延续;而另一些非人体物质手段的使用就引发了新的社会关系。威廉斯所关注的是后者,关注的是这些文化生产手段的使用如何导致了新型社会关系的产生。

威廉斯认为,导致了新型社会关系的非人体性文化生产手段包括两种类型:

第一,独立的物质表意系统的发展,这些物质表意系统的发明是为了传达文化意义,其中最典型的是书写。书写是较为独立的文化生产手段,单独凭借它就可以从事文化实践活动,实现文化的生产。书写在人类文明早期主要是一种管理技术,通常掌握在少

【4】

Raymond Williams, *The Sociology of Culture*, New York: Schocken Books, 1982, p. 87.

【5】

Raymond Williams, *What I Came To Say*, London: Hutchinson Radius, p. 211.

【6】

Paul Jones, *Raymond Williams's Sociology of culture*, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 48-49.

数人手中,大多数人作为被管理、被统治者,几乎没有机会接触这种文化技术。掌握书写这种文化技术的关键是具有读写能力,读写能力的培养则完全依赖于长期的专门训练,威廉斯认为对书写技术的垄断是前现代社会能够长期制造并保持文化鸿沟与阶级统治关系的一个重要原因。^[7]资本主义现代化工业的生产逻辑导致了对具有读写能力的劳动者的社会需求,从而推动了教育的普及,读写能力在全社会范围内逐渐得到发展,越来越多的普通劳动者掌握了书写技术,这是现代社会民主政治发展的一个动因,也深刻地改变了统治者与被统治者之间的社会关系形式。

【7】

Raymond Williams,
*The Sociology of
Culture*, New York:
Schocken Books,
1982, pp. 94—95.

第二,复杂的放大、复制等技术的发展,这些方法使得此前所有非人体性文化生产手段类型的新型呈现成为可能。放大、复制等技术是催生新型社会关系的另一类非人体性文化生产手段,与书写技术相比,这些文化生产技术较为复杂,往往与利用人体资源的文化生产手段或者其他非人体性文化生产手段结合在一起实现其文化生产功能。以复制为例,复制有多种形式存在。威廉斯指出,早期的印章、硬币、勋章等物品是文化复制技术的典型体现,这些复制形式与不断扩张的贸易和君权政治直接相关,经过复制的视觉符号图像被用于分辨一个与信用或者权力相关的社会领域,体现了某种特殊的政治关系或者经济关系;此外,在政治与宗教领域,还存在着君主肖像与神像的复制形式,这些复制形式显然具有宗教或者意识形态的功能,通过复制技术,宗教的影响或者君主的政治影响得到了延伸和强化,然而由于精美的做工,这些肖像和神像,以及用于王室与宗教的装饰功能的物品后来在现代意义上被称为艺术作品,在这些领域,复制技术变成了一种重要的文化生产模式。以上这些复制形式所体现的早期复制技术往往不是专门用于文化复制的技术手段,在文化领域之内而言还不成熟,无法形成文化复制的规模效应。随着纸张和印刷术的出现,新的文化复制技术在欧洲得到广泛使用,被大量用于宗教画和道德画,通常印数以百万计。另一方面,印刷技术也被用于印制日历、年鉴、语法书等,而且很快被用于经典文学文本、知识书籍等其他形式的印刷和传播。^[8]复制技术的进步导致了文化生产在许多重要方面的革新,为文化和艺术的独立提供了更多新的形式和机遇。威廉斯没有明确谈论印刷技术作为文化生产手段所带来的社会关系的变化,但是从历史的经验中我们可以得知,随着封建社会向资本主义社会

【8】

Raymond Williams,
*The Sociology of
Culture*, New York:
Schocken Books,
1982, pp. 95—98.

的发展,经济结构上的变化使得以书写技术和读写能力作为垄断性统治工具的方法失去了存在的基础,资本主义的发展需要大量的技术工人、文职雇员和职业经理人,劳动者必须具有一定的学习能力才能胜任,而学习能力的关键就是读写能力,在资本主义社会中,再也不能像在封建社会中那样对书写技术进行垄断。因而,印刷技术被用于普及图书和教育,作为一种文化生产手段的复制技术与蒸汽机和火车一起改变了社会的结构,建构了资本主义的新型社会关系。

文化生产手段的发展本质上体现了文化生产力的发展,重要的文化生产手段方面的发展和变化往往导致了文化生产关系方面的重大改变。对于文化生产力的进步所导致的现代文化生产关系的变化,威廉斯是从两个方面进行考察的:第一,文化生产技术发展所导致的文化生产控制方式的变化,从政府控制走向了市场控制;第二,文化生产技术发展所导致的现代文化生产领域里的三次社会分工。

首先,我们来看看新的文化生产技术所导致的文化生产控制方式的变化。根据威廉斯的考察,中世纪早期教会曾经颁布过禁书令,以控制异端思想的传播。后来,以印刷术为代表的文化生产手段和方式的变化导致了文化控制形式的变化,更多地强调预防而不是惩罚。在教会中,1487年规定了预先审查制度。英国政府则从1531年开始建立了世俗权力机构指导下的预审许可制度,类似这样的制度形式一直持续到1695年。除了预先审查制度之外,政府对文化生产的控制还表现在新闻出版立法和对出版物征收印花税方面,政府通过立法禁止淫秽内容或者禁止传播官方信息,通过行政权力和司法权力对文化生产施加了控制。^[9]现代文化生产技术,特别是复制技术的发展使文化生产的规模化和市场化成为可能,市场的力量日益壮大,逐渐取代政府成为控制文化生产的主要力量,导致文化生产关系形式和文化生产控制方式发生了根本性的变化。与政府相比,市场在文化生产发展的很多历史阶段一直扮演了解放的角色,它一直在反抗旧有的以政府为主导的文化支配形式。然而不能忽视的是,市场的角色并非外表看来那么简单,随着文化生产技术手段的不断发展,它通过商业化的文化选择而形成了文化生产的另一种控制形式。当文化产品成为一种商品,文化生产为利润而服务的时候,市场生产什么样的文化产品既

【9】
Raymond Williams,
ibid., pp. 100-105.

是大众的选择,也要受到生产成本和利润预期的影响,正是在这里,明显的商业控制与选择模式事实上成了文化生产的一种模式。这在现代文化生产领域,例如电影业、唱片业、传媒业中是非常普遍的现象。

其次,除了考察文化生产力的发展所导致的文化生产控制方式方面的变化之外,威廉斯还研究了随着文化生产力的发展,在文化生产关系发展过程中所出现的三次社会分工。^{【10】}

【10】

Raymond Williams,
*The Sociology of
Culture*, New York:
Schocken Books,
1982, pp. 115—116.

在读写技术作为一种垄断的、享有特权的技术手段的时期,文化生产者通常是作为个体、作为独立的作者出现的,其生产形式是典型的个体生产占主导地位,作家、画家、雕塑家、作曲家显然都处于这种文化生产关系之中,艺术的“自治”命题与这种独立性的文化生产状态有着密不可分的联系。随着文化生产力的发展和文化生产方式的变化,在文化生产过程中出现了集体生产和实质性的劳动分工。例如在古希腊戏剧阶段,劳动分工主要是职业性的,依据职业的性质,有演员、歌手、乐手、舞者和写手等,不过在这一阶段,文化生产过程中各个工种的协调和管理还是不太分明的,不存在与后来的制片人、导演相对应的固定角色。更为正式和规范性的劳动分工所建立的基础不仅是职业化,还有自觉的管理,这些与文化生产方式的新阶段相对应,在戏剧的发展中特别明显,制片人、导演、经纪人机制的出现和成熟是其体现。我们不妨把威廉斯所观察到的这一阶段称为文化生产方面的第一次劳动分工。

随着新型复制技术的发展,出现了文化生产方面的第二次劳动分工。新技术要求更为精细的专业化分工,以电影为例,根据在电影生产过程中的不同任务,参与其中的生产者被分为作家、演员、摄影师、录音师、编辑和负责协调的导演。随后在安装、维护和某些技术运作形式方面出现了进一步的劳动分工,电工、木匠、后勤人员也成为电影生产过程中的必不可少的参与者。在现代报纸的生产过程中也出现了类似的情形,某些体力工人负责印刷报纸,他们与文化生产的内容没有任何真正的关联,但是没有他们的劳动,文化生产过程就无法顺利完成。在上面这两种情形下,文化生产过程内部就出现了一种等级方面的分工。一方面存在着那些拍摄电影或者写作新闻报道的人,另一方面存在着那些从事电影剧务或者印刷报纸的人,前者被视为是在进行真正的文化生产,而后者仅仅被看做是工具性的。这时,存在的不仅仅是一种职业分工,

同时也是一种劳动等级的分工。

文化生产领域的第三次分工是所有权与生产经营权的分离。某些个体艺术家可能会直接拥有文化生产资料的所有权,在产品的销售发行中与他人处于典型的市场关系之中。某些专业团体可能会拥有文化生产资料,较为直接地接触它的公众。但是在发达的技术阶段,特别是文化生产过程极度依赖复制技术的当今时代,在重要的文化生产部门,例如电影、电视和广播领域,直接从事制作的团体几乎不可能直接拥有生产资料。这时就出现了第三种日益稳定和常规化的分工形式:文化生产资料的所有权和经营管理权分离了。

根据威廉斯对于文化生产分工的相关历史梳理,我们可以总结如下:第一次分工是文化生产的专业化分工;第二次分工是在专业化分工基础上出现的更为精细的劳动等级分工;第三次分工是文化生产过程中所有权和管理权之间的分离,它构成了文化生产的终极控制形式,其他分工形式必须在这种终极控制形式中运作,每一种类型的文化生产者,在这种高度资本化的发达生产体系中都成为文化生产资料所有者的一个雇员或者管理人员,他们根本不必与文化生产发生直接的关联。关于文化生产过程中所有权与管理权之间的分离,威廉斯认为这是现代资本主义基本矛盾的一个典型例子——日益社会化的生产形式受到生产资料私有化的限制和控制,唯一可以与之相提并论的矛盾形式是生产资料由政府直接拥有所有权并加以控制的情况。这些问题是与文化生产方式,特别是重要的复制技术的发展不可分割的。^{【11】}

结 语:

文化生产控制方式与文化生产领域劳动分工方面的变化归结底体现的是文化生产关系方面的变化。通过研究文化生产技术在这些方面所造成的变化和影响,威廉斯实际上考察的是文化生产力的发展对文化生产关系所造成的影响,这种思维逻辑和传统马克思主义对生产力和生产关系进行分析的生产范式是完全一致的,我们完全可以有把握地说,威廉斯把生产范式延伸到了文化和文化分析领域。但是威廉斯这样做似乎有把马克思主义生产范式生搬硬套、简单地应用于文化分析领域的危险。事实上,把马克

【11】
Raymond Williams,
*The Sociology of
Culture*, New York:
Schocken Books,
1982, pp. 117-118.

思主义的生产范式用于解释文化生产,这种做法并不始于威廉斯,更不限于英国。法兰克福学派的阿多诺和本雅明在威廉斯之前就已经进行了这种尝试。本雅明曾经有一篇论文《作为生产者的作家》,在论文中他要求作家思考自己在文化生产过程中的地位,认为“对于作为生产者的作家来说,技术进步也是作家政治上进步的基础”^[12],在应用马克思主义“生产力决定生产关系”的生产范式的时候,已经表露出了一种简单化的倾向。威廉斯在《马克思主义与文学》中称赞了本雅明关于波西米亚人的研究,^[13]他对本雅明运用生产范式的尝试应该是有所了解的。

学者马尔卡斯(Markus)认为,当威廉斯把生产范式应用于文化分析的时候,他与阿多诺和本雅明面对的是同样的理论难题,也就是说,应用物质生产的生产范式不可能处理主要作为文化意义载体的文化对象的特殊性。^[14]这一判断是有证据支持的。威廉斯在把马克思主义生产范式应用于文化领域的时候,所关注的是文化生产的手段、条件和文化生产关系等外部因素,却忽略了考察文化生产对象的内容。也许这种忽略并不是偶然的,恰恰是因为使用生产范式无法解释文化生产和文化现象不同于一般生产的特殊性,所以威廉斯无法针对具体文化对象进行微观层面上的具体分析。威廉斯的文化生产论不可避免地会存在一些理论缺陷,但是其理论价值却毋庸置疑,足资我们借鉴和参考。

【12】

[爱尔兰]贝克特等著:
《普鲁斯特论》,沈睿等
译,社会科学文献出版
社 1999 年版,第 158
页。

【13】

Raymond Williams,
Marxism and Literature,
oxford University
Press, 1977, p.
138.

【14】

Paul Jones, *Raymond
Williams's Sociology
of culture*, Palgrave
Macmillan, 2004, p.
51.

麦克卢汉与媒介生态学

◎ 兰斯·斯特拉特^[1] 胡菊兰 译

一、媒介生态学

我们可以这样来理解媒介生态学：它源于古代社会的一种知识传统，这种传统在对 19 世纪和 20 世纪的传播和技术革命做出回应的过程中与之融合，并逐渐在 21 世纪得到进一步的发展。马歇尔·麦克卢汉的学识成就代表了一个最初的伟大综合体，这一综合体是由构成媒介生态学研究领域的不同研究线索组成，并且就其本身而言，麦克卢汉的研究是这一学术领域的基础和中心。这并不意味着媒介生态学的所有研究都与麦克卢汉的思想有关，也不是说麦克卢汉所写的一切就一定属于媒介生态学。这仅仅是说在此领域，麦克卢汉的著述是最常被人引用的作品，尤其是其《理解媒介》(Understanding Media, 1964)一书；在所有从事这一知识传统研究的学者当中，麦克卢汉的思想是最具有影响力的。同样，我们还可以这样说，用媒介生态学来概指麦克卢汉的观点和主要研究成果，在表述上最为准确，它比用媒介研究更具专有特性。

除麦克卢汉之外，在此领域还有两位重量级的人物，即沃尔特·昂(Walter Ong)和尼尔·波兹曼(Neil Postman)，他们两人深受麦克卢汉思想的影响。对沃尔特·昂而言，媒介生态学是一种可以使他(1977)称作“生态关怀”的内容得以具体化的观念，他把“生态关怀”描述为“一种新型观念，最根本的开放生态系统的意识。它的主要驱动是书写与印刷相脱离之动力的辩证对立”(p. 324)。沃尔特·昂还认为：

【1】

兰斯·斯特拉特(Lance Strate)为传播学与媒介研究教授，福德汉姆大学新媒介计划专业研究中心主任。著有《回响与反思：论作为一个研究领域的媒介生态学》(Echoes and Reflections: On Media Ecology as a Field of Study, 2006)、《论时间的固定偏向以及普通语义学和媒介生态学》(On the Binding Biases of Time and Other Essays on General Semantics and Media Ecology, 2011)，并合编有几部文集，其中包括《麦克卢汉的遗产》(The Legacy of McLuhan, 2005)。他是媒介生态学会的创始会长，任期长达十余年；并持续担任该会学术期刊《媒介生态学探索》(Explorations in Media Ecology)主编达 6 年之久。

生态关怀的当代问题乃是达尔文著作中达到极点的早期

思想的回响——这种早期思想表明了，为何那些早期被认为是生命闭合生态系统的基础，并在哲学思想中被作为主要基础的物种自身不是固定的，而是通过个体与环境之间开放式交互作用所带来的自然选择的进化。新近在哲学上出现的对由电子传播媒介、电话、无线电设备，以及后来电视所孕育的开放性的关注，似乎与先前处于孤立之中的人类族群之间的相互开放并不是没有关联的。(p. 324)

在其他著作中，沃尔特·昂(2002)还提出，电子媒介环境已经上升成为一种新型的互联文化，以及一种新型生态时代：

现在，我们对各种生态学的入迷，与标志着我们时代特点的信息爆炸是一致的。……由于信息爆炸，我们越来越意识到我们周围宇宙中各种生物和结构之间的相互关系，而且随着我们对宇宙和有机体的进化有了愈来愈详细的了解，我们也最终意识到在对生命的建构和以生命为中心之间所存在的相互关系，然而，对我们而言，终究还是要落到对人类生命的意识当中。当然，人类的生存环境不仅仅只是地球而已，而是整个的宇宙，其广袤的区域依然无法计量，其时间大约已有120亿到140亿年之久。这才是人类出现之后以至今日仍然生存的真正的宇宙空间。(p. 6)

生态关怀对于麦克卢汉的媒介研究来说至关重要，正如他在其《理解媒介》(2003a)一书第二版前言中所解释的那样：

就电子时代而言，“媒介即信息”(The medium is the message)意味着一种完全崭新的环境被创造出来。这一全新环境的“内容”是工业时代固有的机械化环境。然而，这一全新环境又从根本上使旧的环境再生，正如电视从根本上使电影再生一样。因为电视的“内容”就是电影。电视是环境的，且不易觉察，如周围所有的环境一样。我们只感觉到“内容”或原有的环境。当机械生产更新时，它会逐渐创造一种其内容仍然是农耕生活与工艺的旧有环境。这种较为古旧的环境借助新的机械环境被提升为一种艺术形式。从而，这种机械

也同时把“自然”变成了一种艺术形式。(p. 13)

在麦克卢汉的启发下,波兹曼于1968年在一次英语教师全国委员会年会的讲话中,正式引用了“媒介生态学”这一术语(于1970年以“The Reformed English Curriculum”为标题出版)。他对听众说道:“关于媒介生态学,我首先要说的是,这不是我的发明,我只是把它说出来而已。”(p. 161)这里,波兹曼没有把一个学科的创立者归于自己的名下,也没有点出任何人的名字作为“媒介生态学”这一术语的发明者,他对这一领域的发端留有余地,暗含媒介生态学自古以来就一直以一种或另一种形式存在着。因此,为了使其研究能够分门别类,研究者也可以不使用“媒介生态学”这一术语。甚至,当这个术语被创造出来使其用于界定媒介生态学时,关于它的起源也没必要去一直追究。然而,波兹曼的确提出了“把媒介作为环境研究”(the study of media as environments)(Postman, 1970, p. 161)这一媒介生态学的概念,他解释到,主要问题是“传播媒介如何影响人类的洞察力、理解力、感觉和价值观,我们与媒介的相互作用又如何促进或阻碍我们的生存机会。生态学这个词意味着对环境的研究:环境的结构、内容以及对人的影响”(p. 161)。环境的构成不但有科技,而且有技巧;不但有工具,而且有符号;不但有机械,而且有信息系统。环境不但由通常被认为是媒介(虽然“媒介”这一用语用于囊括所有上述东西)的东西同时也由各种传播模式组成。波兹曼在他与查尔斯·维因加特纳(Charles Weingartner)合著的《软革命》(*The Soft Revolution*, 1971)中把媒介生态学也描述为“对人们之间相互作用,以及人们的信息和信息系统的研究”(p. 139)。

或许,我们可以从波兹曼在2000年媒介生态学协会的开幕式上所作主题演讲中找到他对媒介生态学研究最具说服力的解释,其题目是“媒介生态学的人文主义”。他讲道:

关于这一主题,我们的第一个想法就受到生物学隐喻的引导。大家会记得,当你第一次了解细胞培养皿时,媒介即被定义为能够孕育一种文化的物体。如果你用“技术”这一词语替代“物体”这一词语,这一定义就会作为一种媒介生态学的基本原则而存在:媒介是能够孕育文化的技术;这就是说,媒

介构成了文化的政治、社会组织和习惯性思维方式。以此为出发点,我们引出另一种生物学隐喻,即生态学隐喻……我们把“媒介”一词放在“生态学”的前面,表明我们不仅仅对媒介感兴趣,而且对媒介与人类之间的相互作用是如何给予文化其特性的方式——有人还可能说——并帮助文化保持象征性平衡的方式感兴趣。(pp. 10—11)

然而,与波兹曼把媒介生态学界定为一个研究领域相比,麦克卢汉在使用媒介生态学这一术语时则更强调实践性。例如,在1977年的一次电视采访中,在回答“简单地说,媒介生态学到底何谓”这一问题时,麦克卢汉说道:

媒介生态学是指让各种不同的媒介彼此互相帮助,这样一来它们之间就不会互相抵消,而是一种媒介强化另一种。例如,你或许会说对于读写能力而言收音机的帮助比电视大,可电视对于语言教学则是一位极好的助手。所以,你就可以用某些媒介做一些你借助其他媒介不能做的事情。这样一来,如果你能关注整个领域,你就可以预防由一种媒介消除另一种媒介所带来的浪费。(麦克卢汉,2003b, p. 271)

在给克莱尔·布兹·卢斯(Claire Booth Luce)的信(刊载于*The Letters of Marshall McLuhan*, 1987)中,麦克卢汉写道:“至于对电视使用性的限制,这肯定是媒介生态学研究的一部分。”(p. 534)对于波兹曼来说,实践的表现形式首先是教育。在《革新的英语课程》(Postman, 1970)一文中,波兹曼甚至提出把媒介生态学作为标准中学英语教育的一种选择——一个没有流行开的“适度提议”。在《软革命》(Postman & Weingartner, 1971)一文中,他重新制定了媒介生态学博士研究的大纲。他说道:“这种研究计划大学正在考虑”,并发出邀请,“请复印本校的招生目录”(p. 138)。实际上,到这本书真正出版时,纽约大学已经认可了这一研究计划,1973年针对该计划有了第一篇重要专论,把媒介生态学列为一个正式的研究领域,这就是克莉丝汀·尼斯钝(Christine Nystrom)的博士论文,其题目是《走向媒介生态学学科:对人类传播系统研究的综合概念范式构想》(*Towards a Science of*

Media Ecology: The Formulation of Integrated Conceptual Paradigms for the Study of Human Communication Systems)。在该论文中,她把媒介生态学的性质描绘为“观念,或新兴元学科(metadiscipline)……概括性地将其定义为作为生态环境的综合信息系统研究”,并涉及“传播的媒介、技术、手段,以及与人类感觉、思想、价值观念与行为的作用过程”(p. 3)。

初次把媒介生态学作为一个领域进行重要研究的是威廉·库恩斯(William Kuhns),他的研究题目是《后工业先知书》(*The Post-Industrial Prophets*, 1971)。虽然没有使用“媒介生态学”这一术语,但是他在论述科技学者路易斯·芒福德(Lewis Mumford)、齐格弗里德·吉迪恩(Siegfried Giedion)和雅克·埃吕尔(Jacques Ellul)、媒介理论学家哈罗德·英尼斯(Harold Innis)和马歇尔·麦克卢汉,以及信息系统开拓者巴克明斯特·富勒(Buckminster Fuller)和诺伯特·维纳(Norbert Wiener)等人的成就时就已经使用环境、生态和系统等术语了。库恩斯还写了一本关于技术和当代文化的小册子,向信奉基督教的读者宣讲,其书名为《环境人》(*Environmental Man*, 1969)。虽然《后工业先知书》强调未来主义,但是媒介生态学关心的仍然是在一定历史环境中理解媒介,也即上述沃尔特·昂所强调的区域。所以,由戴维·克罗雷(David Crowley)和保罗·海尔(Paul Heyer)编辑的读物《历史上传播》(*Communication in History*) (1991—2010)的六个版本与《后工业先知书》相比,它对该领域的研究表现出了某些不同但却较具新意的尝试。克罗雷和海尔展示了媒介生态历史研究的一个范例,他们强调媒介的影响或结果,但都与库恩斯一样不使用“媒介生态学”这一用语。随着林文刚(Casey Man Kong Lum)编辑的《文化、技术与传播面面观:媒介生态学之传统》(*Perspectives on Culture Technology and Communication: The Media Ecology Tradition*)的出版,于2005年初次出现了把媒介生态学作为一个领域进行研究的重要尝试,该书囊括了这一领域里的大部分理论、基本概念及发展。继林文刚的选集之后,兰斯·斯特拉特的《回响与反思:论作为一个研究领域的媒介生态学》又作了全面的回顾,最近,兰斯·斯特拉特在其《论时间的固定偏向兼普通语义学和媒介生态学》(Strate, 2011)中又进行了补充。

在已往的36年里,“媒介生态学”这一词语的使用已经慢慢地

从纽约和多伦多向外扩散,甚至在某些地方的使用中还出现了其本义流失或被歪曲的现象。与此同时则有其他一些术语被引入,用于指称相同的研究视域和知识传统,如“多伦多学派”(Toronto School)(Goody, 1968, 1977),“媒介理论”(Meyrowitz, 1985),“美国文化研究”(Carey, 1989, 1997),以及“媒介科学”(mediology)(Debray, 1996)等等。由于这一词语与沃尔特·昂(1982)有着密切的关系,“口语—文字研究”(orality-literacy studies)有时就被用做媒介生态学的同义词。但是,在近几年“媒介生态学”已经逐渐地被广泛接受为首选用语,尤其是自1998年媒介生态学协会成立以后。从1968年该用语被引用以来,“媒介生态学”已经被理解作为一种观点或者方法、一种探索或研究的领域,以及一门课程。而从最基本与最具体的角度说,它还被人们理解为阅读书目、参考文献或者引用模式。的确,识别媒介生态学这门知识的方法,就是通过这类作者参考文献的确切来源而获得(例如麦克卢汉、昂、波兹曼等)。

同时,媒介生态学也逐渐被理解作为一种知识传统,卡米尔·佩格利亚(Camille Paglia, 2000)即将其描绘为明显具有北美特性的一种知识传统,因为这是20世纪媒介生态学历史发展的所在之地。无疑,这与北美近两个世纪以来对技术和传播的重视有很大关系。当然,这并不是说媒介生态学仅仅与北美有关系,事实也正是如此,但是,这个领域的发展演变确实是一直受到北美实用主义及开放性的影响。因此,媒介生态学是那些“创造性地重塑传统并使学科交叉、新老并置,从而创造出那种一直保持着新生的意想不到的关联”(Paglia, 2000, p. 22)之独立思想者的一种传统,诸如麦克卢汉、沃尔特·昂和波兹曼之类便是。同时,媒介生态学也是基于沃尔特·昂(1977)指称为“开系(open-system)意识”(p. 324)的一种知识传统。或许,没有任何人能比马歇尔·麦克卢汉能更好地释证这一思想独立、跨学科交叉繁殖、具有生态学思想和开系意识的知识传统。

二、麦克卢汉现象

媒介大师(Media Guru)、宝瓶宫的圣人(Sage of Aquarius)、电子时代的神谕者(Oracle of the Electronic Age)、加拿大知识分

子的彗星(Canada's Intellectual Comet)、《连线》杂志的守护神(Patron Saint of *Wired* magazine)。所有这一切一直是马歇尔·麦克卢汉(1911—1980)独特的社会身份,作为一名学者,他于20世纪60年代一举成名,从此成为公众一直关注的焦点。作为一名有争议的人物,他曾使一些人愤怒,也使很多人受到鼓舞,无论怎样,是麦克卢汉把媒介研究推向了学苑的图谱之中。同时,他也成了媒介学家的原型(archetype),成为知识偶像的名人圣殿中如笛卡儿、达尔文、爱因斯坦和弗洛伊德之类的人物。这些年来,不足为奇的是已有数十人荣耀地成为“新麦克卢汉”,在法国,已经有几位批评家被叫做“法国的麦克卢汉”,如:吉诺斯科(Genosko, 1999)。对麦克卢汉衣钵的竞相猎取一直延续至今,但是他作为典范的影响仍然是他遗产的一部分,一点也没减少。

毫无疑问,麦克卢汉以一种非凡的和前所未有的方式把观念和图像结合起来。正是媒介把麦克卢汉从一位不知名的学者变成一位国际名人。从令人捧腹大笑的《搞笑》电视栏目(*Laugh—In*),到《黑道家族》(*The Sopranos*),他的名字时常出现,甚至还出现在汽车的尾贴上,以及卡通动画和连环漫画里,同时在美术和严肃文学中也不时闪现。这导致麦克卢汉主义(McLuhanism)(法语 Macluhanisme)和麦克卢汉式的(McLuhanesque)词语出现。他的存在还可以在电影里观看和感受到,如伍迪·艾伦(Woody Allen)的电影《安妮·霍尔》中的一个配角;布莱恩·奥布利维翁(Brian O'Blivion),麦克卢汉在大卫·柯南伯格(David Cronenberg)的《录像带谋杀案》(*Videodrome*)里激发出的另一个角色;还有电影《冷酷媒体》(*Medium Cool*),等等。他已经成为电视、视频纪录片、音频录音、电脑软件和网站的主题。他的容貌出现在加拿大2000年2月17日发行的邮票上。在2011年,全世界的个人和组织都在表示和庆祝他的百年诞辰。麦克卢汉的名字和观点不断地(难以计数地)在一篇文章和一部部图书中被引用。

正如媒介使麦克卢汉成为一位大众偶像一样,麦克卢汉使媒介成为一个流行的主题。虽然其他人肩负着媒介技术的发明,但麦克卢汉的贡献是在修辞学上对媒介(THE MEDIA)的创造,并从而使媒介作为一种措辞和范畴进入大众话语。在麦克卢汉之前,只有美国宪法第一修正案所批准的两种传播模式:报刊和演讲。在麦克卢汉之前,有演出、展览会、艺术和娱乐活动、大型典礼

和广告。在麦克卢汉之前,有技术和技巧,符号与编码。在麦克卢汉之前,有大众传播、大众文化和大众媒介。后者是一种范畴,通常局限于出版、广播、电影和录音;相比而言,麦克卢汉在《理解媒介》(1964)中却考察了作为媒介的演讲、写作、自行车、电灯、电话、游戏、服装、房屋、城市和武器等。麦克卢汉揭示了把所有这些与先前一直被认为与其互不相干的、没有任何牵连的许多其他现象连接起来的隐藏区域。他帮助我们看清语言是一种技术,工具和机器是传播形式,而且所有这些都是媒介。这,即是他遗产的一部分。

麦克卢汉具有显著的措辞天赋,他能借助其措辞传达很多他自己的关键性深刻见解。他的核心性原理,“媒介即信息”(1964, p. 7),已经被无数次地引用,得到支持,或遭否定,更不用说修改,甚至被麦克卢汉本人修改,例如:“媒介即信息”改为“媒介即大众时代(mass-age)”(参看 McLuhan & Fiore, 1967)。他对受瞬时电信支配的世界生活的比喻,即“地球村”(the global village),已被证明是个不朽的、能引起共鸣的新词。他对“热与冷”(hot and cool)(McLuhan, 1964)的分类,仍然在通俗的和学术性的讨论中周期性地出现。麦克卢汉具有迅捷而明敏的智力,能接二连三地抛出新的思想——有时他的思想似乎在快速向前移动,而别人还用(用一个媒介比喻)定格在原处。他思考的速度能够使他紧跟瞬息万变的社会,而且使他渐渐成为公认的未来主义者和先知。然而,麦克卢汉自己却解释道:预言者仅仅是描述目前的情况,而其他人则沉浸于过去,通过后视镜看待生活(参见 McLuhan & Fiore, 1967)。

速度往往难耐。麦克卢汉是一位过于热切的探索者,以致使他不能对自己已发现的区域做出全面的图绘。他把自己的想法称之为探索和认知(与概念和戒律形成对立)。他反对建立连贯的理论体系、拒绝提供详尽的逻辑阐释或进行定性评价,他把这一切留给别人去做。有时他的论证很难追踪,许多人在他身上发现一种适合于电子媒介和电子文化格式的、玄妙深奥、恰似参禅般的特性(这也容易使人联想起与道家学说相似的特性)。虽然麦克卢汉在理解文化动态时强调感觉的重要作用,但是他本人却擅长于观察和信息处理。虽然他强调需要通过数据在电子调速器上的移动进行模式识别,但是他却能识别出学识、文学乃至商业贸易中复杂多

样的潜在趋势的共同模式。他从历史的发展方向和事件中鉴定连续性和非连续性,从战后文化和社会的混乱漩涡中发现秩序(漩涡,是麦克卢汉从埃德加·艾伦·坡的短篇小说中引用的一个比喻,他最喜欢用此比喻表示对模式识别的需求;参看 McLuhan, 1951)。

三、麦克卢汉的媒介与环境

麦克卢汉不是把媒介视为以不同的方式使用的工具,而是视为我们环境的一部分,常常渐渐消失在幕后,从而对所有意向和企图来说都成为无形的但却以高度有效的方式影响和塑造着我们。换句话说,麦克卢汉认为,在事实上,媒介即环境。在媒介环境,即媒介生态学的研究中,首先要做的是使无形的环境有形,使幕后走向前台,通过交换图形和场所培养意识。在这一点上,麦克卢汉最初得到他母亲埃尔希(Elsie)的帮助,他母亲作为一位独白者和演说家,具有成功的经历。从他母亲那里,麦克卢汉学会了处理语言声音,并知道他可以通过演讲——他精心选择的媒介形式,进行交流。他喜欢方言、对话和辩论、声乐表演和口头交流、机智说话和口头文字游戏。他擅长交谈和讲课,并是一位才华出众的教师。作为一名天主教徒,与乡土版本的平易亲切相比,麦克卢汉更偏爱于拉丁文弥撒的听觉美感。作为一名学者,他强调在中世纪、古代和史前人类环境中传播的声能模式的重要性,以及通过电子技术对其进行恢复的重要性。

虽然麦克卢汉是“一位耳听八方之人”,但他的工作媒介仍然是书籍。他于1928年至1934年间在马尼托巴湖大学读书,在这里获得了英国文学学士学位和硕士学位。他的学业使他远渡重洋来到剑桥大学,在此他于1936年获得了第二个学士学位,1940年获得第二个硕士学位,并于1943年获得了博士学位。他的论文《托马斯·纳什在他那个时代的学术地位》(*The Place of Thomas Nashe in the Learning of His Time*)考察了三学科(trivium)变化中的动力学,即来源于远古世界,由语法、修辞和辩证法或逻辑组成的中世纪课程。麦克卢汉一方面强调发生在辩证法与逻辑之间为期一千年的矛盾冲突,另一方面又强调修辞和语法,显然他更偏爱语法,因语法与媒介概念的语言结构非常契合。在剑桥大学,麦

克卢汉接受了 I. A. 理查兹(I. A. Richards)、威廉·恩普森(William Empson)和 F. R. 里维斯(F. R. Leavis)(参看 McLuhan, 2006)的新批评和实用批评方面的训练。他学会了欣赏诸如艾略特(Eliot)、叶芝(Yeats)、庞德(Pound), 尤其是乔伊斯(Joyce)等现代作家的作品。在乔伊斯的语言实验中, 麦克卢汉为自己对口头、文字与电子之间相互作用的研究找到了无尽的灵感。

1936年麦克卢汉开始在威斯康星大学英语系当助教。由于受新教徒家庭教育的影响, 麦克卢汉越来越多地受到天主教的吸引, 并于1937年3月30日加入了罗马天主教会。为了寻找一种与他的宗教信仰一致的学术环境, 他于1937年在圣路易斯大学英语系找到一份当教员的工作, 由于当时美国主要是耶稣会制度, 这所学校“被誉为美国最好的天主教大学”(Marchand, 1989, p. 47)。在1939年夏天, 他与科林·路易斯(Corinne Lewis)结婚, 并与她一起回到剑桥大学继续撰写他的博士论文; 1940年他重新开始履行他在圣路易斯大学的职责, 并在此一直呆到1944年, 值得一提的是, 在此期间他指导了沃尔特·昂论杰勒德·曼雷·霍普金斯(Gerard Manley Hopkins)的硕士论文; 他还指导昂选择了论早期现代教育家彼得·拉姆斯(Peter Ramus)的哈佛大学博士学位论文选题。昂后来的学识受到麦克卢汉的影响, 反过来昂也影响了麦克卢汉本人的研究。麦克卢汉在圣路易斯大学期间, 通晓了托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)的哲学, 随后他把自己视为一位托马斯主义者。同时, 麦克卢汉通过路易斯·芒福德(1934)和齐格弗里德·吉迪翁(1947, 1948)的著作转向了技术研究, 并对他心目中的一位知识分子英雄、作家和艺术家温德姆·路易斯(Wyndham Lewis)进行了一次拜访。1944年秋天麦克卢汉离开圣路易斯大学, 成为安大略省温莎市圣母学院英语系主任。两年之后, 他成为多伦多大学圣米迦勒学院的一员, 在此, 他度过了除1967—1968年在福德汉姆大学之外他所有学术生涯的其余时间。

在多伦多, 他完成了在密苏里大学圣路易斯分校开始撰写的著作《机器新娘: 工业人的民俗》(*The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man*, 1951)。利用自己善于搞文学分析的背景, 他转向当时的主要媒介形式, 如广告、报纸、电影和漫画。他认为大众文化像高雅艺术一样也值得批评界关注, 但他的分析是以文化

保护主义为基础的。麦克卢汉后来逐渐把《机器新娘》中机械和工业上的亮点看作后视镜思想,从而把注意力转向了电力、电气技术和电子媒介。但是,他在《机器新娘》中的研究目标是媒介产品和文化大众,他的分析是基于技术史,这与麦克卢汉后来的研究都是一致的。

麦克卢汉是在哈罗德·A·英尼斯(1950, 1972),一位政治经济学家的影响下转而研究媒介的,哈罗德·英尼斯在其生涯的晚期开始从事传播研究,麦克卢汉认识他时,他是多伦多大学研究生院的院长。另外,麦克卢汉是通过与多伦多大学人类学系的同事艾德蒙·卡彭特(Edmund Carpenter, 1973)的合作,从而开始聚焦于媒介、文化和意识之间的关系研究。由福特基金会提供拨款,麦克卢汉与卡彭特一起创办了一本叫《探索》(*Explorations*)的学术期刊,在1953年至1959年之间,该期刊提出9大问题,同时出版一本该期刊的精选集(Carpenter & McLuhan, 1960)。虽然这仅仅是迈出的一小步,但却很有意义,因为该期刊把人类学家、艺术理论家、语言学家和历史学家带到了一起,共同聚焦于文化和传播的研究,由此可以认为该期刊建立了多学科交叉研究领域,即后来所谓的媒介生态学,这是初始迈出的重要一步。不管专家对这个领域的评价怎么样,所有参与者都关心媒介形式与认知结果之间的关系,例如,齐格弗里德·吉迪恩的贡献就在于他强调表征形式与人类空间概念的相互作用,多萝西·利(Dorothy Lee)研究语言形式如何支配我们对现实的理解(Carpenter & McLuhan, 1960)。《探索》为麦克卢汉从文学、内容取向转而聚焦于研究媒介结构和媒介结构的文化和认知蕴含提供了一些概念上的基础。这本期刊还是麦克卢汉最早涉足媒介效果研究的一个论坛,并在接下来的10年里,使他的探索达到顶点。

麦克卢汉在为(美国)教育广播协会做由《国防教育法》提供资金的课题的同时,努力完善自己的媒介思想。他的目标是为第十一年级课程制订一个传播媒介研究大纲。该大纲于1960年出版,标题是《理解新媒介课题的报告》(*Report on Project in Understanding New Media*, 1960),并成为麦克卢汉两部论媒介著作的基础:《谷登堡星云:印刷人的诞生》(*The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, 1962)集中论述了字母作为西方文明的基础作用,以及印刷机作为把西方从中世纪精神转向现代性

的媒介作用；《理解媒介：人的延伸》(*Understanding Media: The Extensions of Man*, 1964), 则集中论述当代的媒介环境, 尤其是电视的转型力量。《理解媒介：人的延伸》是麦克卢汉最重要的著作, 并为他赢得了公众的赞誉。

当麦克卢汉遭遇英美文化时, 加拿大对他来说成了反主流环境, 使他能够中和文学与艺术中的英国传统和科技与技术中的美国革命。在二者中, 美国一直是用力拉着他。他的妻子来自德克萨斯州, 他的儿子埃里克(Eric)出生于圣路易斯。纽约市对他具有独有的吸引力, 是新地球村的媒介首都和北美艺术与文学的中心。在纽约, 麦克卢汉找到了同族的学术精神, 如哥伦比亚大学的路易斯·福斯戴尔(Louis Forsdale); 约翰·卡尔金(John Culkin), 他是福德汉姆大学的一位耶稣会教徒, 他后来在社会研究新学院创立了媒介研究工程; 尼尔·波兹曼, 是福斯戴尔的一位学生, 他在纽约大学开了媒介生态学研究课程。此外, 纽约的媒介把麦克卢汉推向了公众, 包括《纽约》杂志, 该杂志出版了汤姆·沃尔夫(Tom Wolfe)著名的麦克卢汉简介《如果他是真的怎么样?》(“What If He is Right?”, 1965)和《哈泼斯》(“Harper’s”), 该杂志同年后期出版了理查德·席克尔(Richard Schikel)的文章《马歇尔·麦克卢汉: 加拿大的知识彗星》(1965)。1966年, 论述麦克卢汉的文章铺天盖地, 《财富》《新闻周刊》《生活》《君子》《时代杂志》《全国评论》《党派评论》《展望周刊》《纽约客》《国家》《周六文学评论》《纽约时报杂志》《文汇》《家庭天地》《时尚》《小姐》——诸如此类, 很多很多。仅仅在1967年, 即麦克卢汉开始在福德汉姆大学任期的那一年, 在《纽约时报杂志》上, 关于麦克卢汉的文章就有27篇(McLuhan, 1987, p. 175)。此外, 《纽约客》的杰罗姆·艾杰尔(Jerome Agel)与他的同事昆廷·费雷(Quentin Fiore)一起, 结合麦克卢汉引语和创新的封面设计, 为麦克卢汉制作了一本畅销书。书名是《媒介即信息: 效果一览》(*The Medium is the Message: An Inventory of Effects*), 于1967年出版。哥伦比亚广播公司(CBS)随后为此书出版了录音版, 由艾杰尔制作(1998年索尼音乐娱乐公司以光盘的形式再次发行), 并且(美国)全国广播公司(NBC)制成了网络电视纪录片, 题目是**这就是马歇尔·麦克卢汉: 媒介即信息**。艾杰尔于1968年做了一个增补本, 《地球村中的战争与和平》(*War and Peace in the Global Village*) (对此书的写

作,麦克卢汉起了积极的作用)。艾杰尔的另一两本书常常被嘲笑为应时作品,但实际上这两本书发起了一场以有线杂志的形式而告终的平面造型设计革命,这场革命于1993年在圣弗朗西斯科开始。麦克卢汉与加利福尼亚州之间的渊源也要追溯到1960年代。在此,麦克卢汉的作品走进大众视野是通过两位西海岸商业顾问:杰拉尔德·费根(Gerald Feigen)和霍华德·哥萨奇(Howard Gossage)。然而,使麦克卢汉被确认为媒介圣人(*Media Sage*)的却是纽约市的媒体。

麦克卢汉与纽约的联系在1967至1968学年得到进一步加深,当时他在福德汉姆大学担任人文学科艾伯特·史怀哲教授职位(the Albert Schweitzer Chair)。受到福德汉姆大学通讯中心主任约翰·卡尔金的邀请,麦克卢汉带着艾德蒙·卡彭特、以多伦多为基地的艺术家哈利·帕克(Harley Parker),还有几年来一直担任其助手的儿子埃里克一起前往福德汉姆大学。保罗·赖安(Paul Ryan,1974,1993)也加入了他们的行列,后来保罗·赖安成了一位开拓型视频艺术家,同时麦克卢汉频繁地接触纽约广告设计家、媒介制作人托尼·施瓦兹(Tony Schwartz,1974,1981)。另一方面,朝圣者和爱慕者如源源不断的溪流一样寻找着他们心目中神圣的听众,正如卡尔金(1988)所描述的:

拜访者常常突然出现,要与麦克卢汉交换意见。有一次,他与科林接受斯坦利·库布里克(Stanley Kubrick)的邀请参加一部尚未公映影片的个人私下放映(2001)。十分钟之后,他就告诉科林该离开了,因为他已经看出这部影片的剧情会如何发展。他被(他的女儿)特锐(Teri)哄诱着呆在那里,况且如果不是处于清醒状态,他也确实会呆在那儿。(p. 113)

卡尔金(1988)所谓“麦克卢汉纽约遇险”指的是麦克卢汉脑瘤的发现,迫使他在哥伦比亚长老会医院做了一个长达十七个多小时的手术,这是当时最长的脑科手术(手术整个过程由新闻媒体忠实地转播)。他及时得到恢复并参加福特汉姆大学春季学期的工作。到了本学年末,福特汉姆大学暂时失去了史怀哲教授职位(参见Culkin,1988),麦克卢汉回到了他在多伦多大学的教授岗位,在多伦多大学为他成立的文化与技术研究中心工作。

在1960年代晚期,麦克卢汉继续延续着他写作者的人生经历,虽然是以非传统的形式。除了艾杰尔的著述之外,他重印《探索》上他自己的材料作为《言语—声象—视象探微》(*Verbi-Voco-Visual Explorations*, 1967)的内容,并且为同年出版的杰拉尔德·史提恩(Gerald Stearn)编的选集《麦克卢汉:热与冷》(*McLuhan: Hot and Cool*)做出了很大努力。于1968年出版了一本比此书更具批评性的选集,即《麦克卢汉:赞成和反对》。他出版的另两本书《穿越消失点》(*Through the Vanishing Point*, 1968)和《逆风》(*Counterblast*, 1969)是与艺术家哈利·帕克合作的。麦克卢汉先前发表的论文在1969年又由尤金·麦克纳马拉(Eugene McNamara)编辑,以论文集的形式出版,书名为《内部景观:马歇尔·麦克卢汉论文学批评,1943—1962》(*The Interior Landscape: The Literary Criticism of Marshall McLuhan, 1943—1962*)。另外,1969年是值得注意的,因为《花花公子采访:马歇尔·麦克卢汉》一书在该年出版(此书表现了麦克卢汉对口头表达的偏爱,而且这次采访是对麦克卢汉已公开发表的思想的一次最明晰的阐释)。第二年,麦克卢汉为《机器新娘》(1951)创作了增补本,书名是《文化是我们的产业》(*Culture is Our Business*, 1970),并与威尔弗雷德·沃森(Wilfred Watson)合作出版了《从陈词到原型》(*From Cliché to Archetype*, 1970)。在1972年,他出版了与巴林顿·奈维特(Barrington Nevitt)合写的《把握今天:退出游戏的行政主管》(*Take Today: The Executive as Dropout*)。他一生中出版的最后一本书是与他儿子埃里克以及凯瑟琳·哈琴(Kathryn Hutchon)合写的一部教科书,书名是《作为课堂的城市:理解语言和媒介》(*City as Classroom: Understanding Language and Media*),该书1977年出版,1980年以《媒介、信息和语言:作为你们的课堂的世界》(*Media, Messages and Language: The World as Your Classroom*)再次印刷。

麦克卢汉于1979年9月患了中风,从此他不能说话、阅读和写作。1980年6月,多伦多大学关闭了文化与技术研究中心。据传记作者菲利普·马钱德(Phillip Marchand, 1989)所说:“对于麦克卢汉的许多朋友来说,中心的关闭象征着同时也掩盖了多伦多大学长期对麦克卢汉以及他的作品的不反感。”(p. 273)马歇尔·麦克卢汉于1980年10月31日仙逝。

四、麦克卢汉的遗产

麦克卢汉留下了一个内容充实、范围广阔但刚刚起步耕耘的研究领域。到 20 世纪 80 年代末,麦克卢汉的一些新作品,伴随着原作品的再版,开始涌现。麦克卢汉书信集(McLuhan, 1987)出版之后,1988 年麦克卢汉以前发表过的几篇文章(连同几篇考察他的生活和工作的文章)以《安蒂戈尼什评论》(*The Antigoniish Review*, Sanderson, 1988)专刊的形式出版,在随后的 1989 年,又以《麦克卢汉:人与信息》(Sanderson & Macdonald, 1989)为书名重新印刷。麦克卢汉去世时,一直在研究“媒介的四种定律”,该书最终由他的儿子埃里克完成,并以书名《媒介定律:新科学》(*Laws of Media: The New Science*, McLuhan & McLuhan, 1988)出版。他的另一位合作者,布鲁斯 R. 鲍尔斯,在麦克卢汉去世后出版了以《地球村》(*The Global Village*, McLuhan & Powers, 1989)为题目的另一本书,陈述麦克卢汉的四种法则和其它材料。

在 20 世纪 90 年代,又出版了很多新书:麦克卢汉作品摘录和主要文章被收集在《麦克卢汉精粹》(*Essential McLuhan*, McLuhan & Zingrone, 1995)中。很多引言都被收进《透过后视镜看未来》(*Forward Through the Rearview Mirror: Reflections On and By Marshall McLuhan*),该书让人想起艾杰尔—费雷作品(the Agel-Fiore productions, Benedetti & DeHart, 1996)。另一本文集《媒介研究:技术、艺术、传播》(*Media Research: Technology, Art, Communication*, Moos, 1997)收集了一些麦克卢汉论媒介中不太为人所知的文章。《媒介与光:对宗教的反思》(*The Medium and the Light: Reflections on Religion*, McLuhan, 1999)则收集了一些论宗教的作品。麻省理工学院于 1994 年出版《理解媒介》的一个修订版,其特点是多了《哈泼斯》杂志(*Harper's magazine*)总编辑路易斯·H. 拉普曼(Lewis H. Lapham)的前言,由特伦斯·戈登(Terrence Gordon)编辑的一个评述版于 2003 年在银杏出版社(Gingko Press)出版,银杏出版社一直在一本本重印麦克卢汉的作品,同时在出版《媒介即信息》、《探索之圣经》(McLuhan & Carson, 2004)、创新格式化的《马歇尔·麦克卢汉已解脱束缚》和麦克卢汉的博士论文:《古典三学科:托马斯·纳什在他那

个时代的学术地位》(*The Classical Trivium: The Place of Thomas Nashe in the Learning of His Time*, 2006)的过程中,还出版了一些新的文集,如另一部实验性作品。其他出版商也推出了一些新的作品,包括另一本文集《理解我:讲座与采访》(*Understanding Me: Lectures and Interviews*),于2005年出版;还有在麦克卢汉百年纪念活动期间出版的两部合著本:一部是由艾瑞克与马歇尔·麦克卢汉合著的《传播理论》(*Theories of Communication*),回顾了麦克卢汉研究方法的文学根源;另一部是由麦克卢汉和艾瑞克·麦克卢汉合著的,受到很高赞誉的《媒介和形式的原因》(*Media and Formal Cause*),这本书为麦克卢汉的《理解媒介》提供了重要的哲学环境,还有早期的合著本《媒介定律》。

麦克卢汉的另两部大型传记也已出版,一部由菲利普·马尔尚(Phillip Marchand, 1989)撰写,另一部由特伦斯·戈登(Terrence Gordon)撰写。戈登还写了《初学者的麦克卢汉》(*McLuhan for Beginners*, 1997a),以连环漫画版式出版的一本初级读本;《人人麦克卢汉》(*Everyman's McLuhan*)的阐释方式在某种程度上类似于《媒介即信息》;还有《麦克卢汉:迷途指津》(*McLuhan: A Guide for the Perplexed*, 2010)等。关于麦克卢汉的传记材料和反响可在《麦克卢汉如是说:探索感官浏览器》(*Who was Marshall McLuhan: Exploring a Mosaic of Impressions*, Nevitt & McLuhan, 1995)和其他一些地方(例如: Benedetti & DeHart, 1996; Sanderson & Macdonald, 1989)查询。正值麦克卢汉的百年纪念之时,著名作家道格拉斯·库普兰德(Douglas Coupland)发表了一篇篇幅很长的传记体文章《麦克卢汉:你不懂我的作品》(*Marshall McLuhan: You Know Nothing of My Work*, 2010)。这仅仅适合于麦克卢汉,因为他的生活和工作一直被范围广阔、各式各样的媒介无数次地占据,从报纸、杂志的文献到电影和电视纪录片,从录音录像一直到计算机软件和网站等等。

自20世纪60年代,对麦克卢汉思想的评价和批评性研究就已经大量出版。其中最有意義的几部作品包括艾琳娜·兰伯特(Elena Lamberti)的《麦克卢汉浏览器:探索媒介研究的文学起源》(*Marshall McLuhan's Mosaic: Probing the Literary Origins of Media Studies*, 2012)、罗伯特·洛根(Robert K. Logan)的《理解新媒介:延伸马歇尔·麦克卢汉》(*Understanding New Media:*

Extending Marshall McLuhan, 2010)、保罗·莱文森(Paul Levinson)的《数字麦克卢汉:信息千年导论》(*Digital McLuhan: A Guide to the Information Millennium*, 1999)、唐纳德·特沃尔(Donald Theall)的《媒介即后视镜》(*The Medium is the Rear View Mirror*, 1971)和《虚拟的马歇尔·麦克卢汉》(*The Virtual Marshall McLuhan*, 2001)、保罗·格罗斯威勒(Paul Grosswiler)的《方法即信息:通过批评理论反思麦克卢汉》(*Method is the Message: Rethinking McLuhan Through Critical Theory*, 1998)和他最近编辑的文集《转化麦克卢汉:文化、批评和后现代视角》(*Transforming McLuhan: Cultural, Critical, and Postmodern Perspectives*, 2010),还有亚尼内·马尔切索(Janine Marchesault)的《马歇尔·麦克卢汉:宇宙的媒介》(*Marshall McLuhan: Cosmic Media*, 2004),以及兰斯·斯特拉特编辑的《麦克卢汉遗产》(2005)估价麦克卢汉穿越人文科学和社会科学,延伸到艺术和自然科学的学术影响范围将是一个重要任务。然而我们只想说麦克卢汉是20世纪最重要的知识分子之一,他对思想和学术的影响,以及对传播、艺术表达、法律和商业管理的实际运用的影响现在已经是巨大的,并且在将来也仍然是巨大的。

关于麦克卢汉,汤姆·乌尔夫(Tom Wolfe, 1965)最初提出,“如果他是会对的会怎么样?”这一问题,时间已经证明,麦克卢汉在电子媒介环境以及电子媒介对精神、神经系统、文化和社会结构的影响等等很多方面都是正确的,这就是今天很多人转而关注他的作品的原因所在。的确,从我们目前对复杂的、紧密的、直接的互联性,以及生态意识和生态关怀领域的观察视角看,可以说麦克卢汉的作品肯定是具有先见之明的。但是,不管他独有的答案正确与否,重要的是,正如尼尔·波兹曼(1985)所表示的,麦克卢汉提出了正确的问题,并把其他人指向正确的方向。一个人的才华究竟对什么散发出光芒,这一点并不怎么重要,重要的是这束光芒能让其他人看见。麦克卢汉的才华之光已经使人们看到了媒介、传播、文化和技术的无形环境。他已经提高了我们的洞察力和理解能力。麦克卢汉提出的问题是作为一个研究领域的媒介生态学中最根本的问题,这些问题主要有:我们应该如何理解自然以及我们的创新、技术和手段的影响?媒介和传播模式在铸造文化和意识的过程中起什么样的作用?我们人与人之间、人与自然之间现在

是什么关系？我们人与人之间、人与自然之间究竟应该是什么关系？这对人意味着什么？在这样的技术时代，我们应该如何保持人性？

参考文献

- Benedetti, P. & DeHart, N. (Eds.). (1996). *Forward through the rearview mirror: Reflections on and by Marshall McLuhan*. Cambridge: MIT Press.
- Carey, J. W. (1989). *Communication as culture: Essays on media and society*. Boston: Unwin Hyman.
- Carey, J. W. (1997). *James Carey: A critical reader* (E. S. Munson & C. A. Warren, Eds.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Carpenter, E. (1973). *Oh, what a blow that phantom gave me!* New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Carpenter, E. & McLuhan, M. (1960). *Explorations in communication*. Boston: Beacon Press.
- Coupland, D. (2010). *Marshall McLuhan: You Know Nothing of My Work*. New York: Atlas.
- Crowley, D. J. & Heyer, P. (Eds.). (1991–2010). *Communication in history: Technology, culture, society* (6 eds.). New York: Longman/Boston: Allyn & Bacon.
- Culkin, J. (1988). Marshall's New York adventure. *The Antigonish Review* (74–75), pp. 106–116.
- Debray, R. (1996). *Media manifestos: On the technological transmission of cultural forms* (E. Rauth, Trans.). New York: Verso.
- Genosko, G. (1999). *McLuhan and Baudrillard: Masters of implosion*. London: Routledge.
- Giedion, S. (1947). *Space, time and architecture: The growth of a new tradition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Giedion, S. (1948). *Mechanization takes command: A contribution to anonymous history*. New York: Oxford University Press.

- Goody, J. (1968). (Ed.). *Literacy in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J. (1977). *The domestication of the savage mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, W. T. (1997a). *McLuhan for beginners*. New York: Writers and Readers.
- Gordon, W. T. (1997b). *Marshall McLuhan: Escape into understanding*. New York: Basic Books.
- Gordon, W. T. (2007). *Everyman's McLuhan*. New York: Mark Batty.
- Gordon, W. T. (2010). *McLuhan: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum.
- Grosswiler, P. (1998). *Method is the message: Rethinking McLuhan through critical theory*. Montreal: Black Rose Books.
- Grosswiler, P. (2010). *Transforming McLuhan: Cultural, critical, and postmodern perspectives*. New York: Peter Lang.
- Innis, H. A. (1951). *The bias of communication*. Toronto: University of Toronto Press.
- Innis, H. A. (1972). *Empire and communications* (rev. ed., M. Q. Innis, Ed.). Toronto: University of Toronto Press.
- Kuhns, W. (1969). *Environmental man*. New York: Harper & Row.
- Kuhns, W. (1971). *The post-industrial prophets: Interpretations of technology*. New York: Weybright & Talley.
- Lamberti, E. (2012). *Marshall McLuhan's mosaic: Probing the literary origins of media studies*. Toronto: University of Toronto Press.
- Levinson, P. (1999). *Digital McLuhan: A guide to the information millennium*. London & New York: Routledge.
- Logan, R. K. (2010). *Understanding new media: Extending Marshall McLuhan*. New York: Peter Lang.
- Lum, C. M. K. (Ed.). (2005). *Perspectives on culture, technology, and communication: The media ecology tradition*. Cresskill, NJ: Hampton Press.

- Marchand, P. (1989). *Marshall McLuhan : The medium and the messenger*. New York; Ticknor & Fields.
- Marchessault, J. (2004). *Marshall McLuhan; Cosmic media*. Thousand Oaks, CA; Sage.
- McLuhan, E. & McLuhan, M. (2011). *Theories of communication*. New York; Peter Lang.
- McLuhan, M. (1951). *The mechanical bride; Folklore of industrial man*. New York; Vanguard.
- McLuhan, M. (1960). *Report on project in understanding new media*. Washington, D. C. ; U. S. Department of Health.
- McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg galaxy; The making of typographic man*. Toronto; University of Toronto Press.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding media; the extensions of man*. New York; McGraw-Hill.
- McLuhan, M. (1967). *Verbi-voco-visual explorations*. New York; Something Else Press.
- McLuhan, M. (1969). *The interior landscape; The literary criticism of Marshall McLuhan, 1943 – 1962* (E. McNamara, Ed.). New York; McGraw-Hill.
- McLuhan, M. (1969, March). Playboy interview; Marshall McLuhan. *Playboy*, pp. 53–74, 158.
- McLuhan, M. (1970). *Culture is our business*. New York; McGraw–Hill.
- McLuhan, M. (1987). *Letters of Marshall McLuhan* (M. Molinaro, McLuhan, C. , & Toyne, W. eds.). New York; Oxford University Press.
- McLuhan, M. (1995). *Essential McLuhan* (E. McLuhan, & F. Zingrone, eds.). New York; Basic Books.
- McLuhan, M. (1997). *Media research; Technology, art, communication* (M. A. Moos, ed.). Amsterdam; G+B Arts International.
- McLuhan, M. (1999). *The medium and the light; Reflections of religion* (E. McLuhan & J. Szklarek, Eds.). Toronto; Stoddart.

- McLuhan, M. (2003a). *Understanding media: The extensions of man* (Critical Ed., W. T. Gordon, Ed.). Corte Madera, CA: Gingko Press. Original work published in 1964.
- McLuhan, M. (2003b). *Understanding me: Lectures and Interviews* (S. McLuhan & D. Staines, eds.). Cambridge, MA: MIT Press.
- McLuhan, M. (2005). *Marshall McLuhan unbound* (E. McLuhan & W. T. Gordon, eds.). Corte Madera, CA: Gingko Press.
- McLuhan, M. (2006). *The classical trivium: The place of Thomas Nashe in the learning of his time* (W. T. Gordon, ed.). Corte Madera, CA: Gingko Press.
- McLuhan, M. & Carson, D. (2004). *The book of probes* (E. McLuhan, W. Kuhns, & M. Cohen, Eds.). Corte Madera, CA: Gingko Press.
- McLuhan, M. & Fiore, Q. (1967). *The medium is the message: An inventory of effects*. New York: Bantam.
- McLuhan, M. & Fiore, Q. (1968). *War and peace in the global village: An inventory of some of the current spastic situations that could be eliminated by more feedforward*. New York: Bantam.
- McLuhan, M., Hutchon, K., & McLuhan, E. (1977). *City as classroom: Understanding language and media*. Agincourt, ON: Book Society of Canada.
- McLuhan, M., Hutchon, K., & McLuhan, E. (1980). *Media, messages, and language: The world as your classroom*. New York: Bantam.
- McLuhan, M. & McLuhan, E. (1988). *Laws of media: The new science*. Toronto: University of Toronto Press.
- McLuhan, M. & McLuhan, E. (2011). *Media and formal cause*. Houston: NeoPoiesis Press.
- McLuhan, M. & Nevitt, B. (1972). *Take today: The executive as dropout*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- McLuhan, M. & Parker, H. (1968). *Through the vanishing*

- point: Space in poetry and painting*. New York: Harper & Row.
- McLuhan, M. & Parker, H. (1969). *Counterblast*. New York: Harcourt, Brace & World.
- McLuhan, M. & Powers, B. R. (1989). *The global village: Transformations in world life and media in the twenty — first century*. New York: Oxford University Press.
- McLuhan, M. & Wilson, W. (1970). *From cliché to archetype*. New York: Viking Press.
- Meyrowitz, J. (1985). *No sense of place: The impact of electronic media on social behavior*. New York: Oxford University Press.
- Mumford, L. (1934). *Technics and civilization*. New York: Harcourt Brace.
- Nevitt, B. & McLuhan, M. (Eds.). (1995). *Who was Marshall McLuhan: Exploring a Mosaic of Impressions*. Toronto: Stoddart.
- Nystrom, C. (1973). *Towards a science of media ecology: The formulation of integrated conceptual paradigms for the study of human communication systems*. Unpublished Doctoral Dissertation, New York University.
- Ong, W. J. (1958). *Ramus, method, and the decay of dialogue: From the art of discourse to the art of reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ong, W. J. (1977). *Interfaces of the word: Studies in the evolution of consciousness and culture*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ong, W. J. (1982). *Orality and literacy: The technologizing of the word*. London: Routledge.
- Ong, W. J. (2002). "Ecology and some of its future". *Explorations in Media Ecology* 1 (1), pp. 5—11.
- Paglia, C. (2000). "The North American intellectual tradition". *Explorations in Media Ecology* 1 (1), pp. 21—30.
- Postman, N. (1970). The reformed English curriculum. In A. C.

- Eurich (Ed.), *High school 1980 : The shape of the future in American secondary education* (pp. 160—168). New York: Pitman.
- Postman, N. (1985). *Amusing ourselves to death : Public discourse in the age of show business*. New York: Viking.
- Postman, N. (2000). “The humanism of media ecology”. *Proceedings of the Media Ecology Association 1*, 10—16 [online] <http://www.media-ecology.org/publications/proceedings.html>.
- Postman, N., & Weingartner, C. (1971). *The soft revolution : A student handbook for turning schools around*. New York: Delacorte.
- Rosenthal, R. (Ed.). (1968). *McLuhan: Pro and con*. New York: Funk & Wagnalls.
- Ryan, P. (1974). *Cybernetics of the sacred*. Garden City, NY: Anchor.
- Ryan, P. (1993). *Video mind, earth mind : Art, communications, and ecology*. New York: Peter Lang.
- Sanderson, G. (1988). Marshall McLuhan [special issue]. *The Antigonish Review* (74—75).
- Sanderson, G. & Macdonald, F. (Eds.). (1989). *McLuhan: The man and his message*. Golden, CO: Fulcrum. Reprint of Sanderson (1988).
- Schickel, R. (1965, November). “Marshall McLuhan: Canada’s intellectual comet”. *Harper’s*, pp. 62—68.
- Schwartz, T. (1974). *The responsive chord*. Garden City, New York: Anchor Books.
- Schwartz, T. (1981). *Media: The second god*. New York: Random House.
- Stearn, G. E. (Ed.). (1967). *McLuhan: Hot and cool*. New York: The Dial Press.
- Strate, L. (2006). *Echoes and reflections : On media ecology as a field of study*. Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Strate, L. (2011). *On the binding biases of time and other es-*

- says on general semantics and media ecology*. Fort Worth, TX: Institute of General Semantics.
- Strate, L. & Wachtel, E. (Eds.). (2005). *The legacy of McLuhan*. Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Theall, D. F. (1971). *The medium is the rear view mirror*. Montreal: McGill-Queens University Press.
- Theall, D. F. (2001). *The virtual Marshall McLuhan*. Montreal & Kingston: McGill-Queens University Press.
- Wolfe, T. (1965, November 21). "What if he is right". New York: *The Sunday Herald Tribune Magazine*, pp. 6-9, 22, 24, 27.

本栏译审按语

本辑选译了一组(共计6篇)关于英国文化研究的鼻祖之一理查德·霍加特的评论文章。这组文章从不同的侧面对霍加特文化研究的思想、方法,尤其是针对他对工人阶级和知识分子文化、品性及惯习(习性)的研究进行了较为深入和有趣的探讨,对霍加特思想在新时代的复苏也提出了一些批判性的思考和观察(《反抗与劝导:理查德·霍加特和工人阶级小说》、《再议瑞士工人阶级文化:霍加特式社会学的贡献和局限》、《理查德·霍加特对文化研究的用途》),对我们深入了解霍加特,尤其是其代表作《识字的用途》的特点和其对英国乃至世界文化研究的意义和价值(《抵制与说服:工人阶级知识分子?〈识字的用途〉中的少数知识分子》、《通过集群理论反思霍加特、文化与身份》),不无启迪和参考作用。而《对工人阶级老年女性当代食物选择的理解——霍加特〈识字的用途〉的持续相关性》一文则从社会学的角度出发,汲取霍加特的《识字的用途》一书的研究成果和方法,对以利兹为社会历史语境的当时英国北部的工人阶级老年女性食物选择的“偏好”作了饶有兴味的文化研究和解读,揭示了霍加特《识字的用途》一书“经久不衰”的文化阐释魅力,也从一个侧面解释了其之所以能够成为英国乃至世界文化研究经典读本的原因。

本栏目是2009年7月10—12日英国利兹都市大学文化研究院主办的“霍加特:文化与批评”会议论文撷英,由时任大会主要组织者的迈克·柏雷博士负责遴选。许德金组织翻译并审校了所有译稿。

许德金

2012年3月26日

理查德·霍加特对文化研究的用途

【1】

迈克·柏雷 (Michael Bailey), 英国利兹都市大学学者。

◎ 迈克·柏雷^{【1】} 贾海波 陈丽佳 王凯娜 译

自 1957 年《识字的用途》(*The Uses of Literacy*) 出版以来, 理查德·霍加特 (Richard Hoggart) 成为了英国最重要的公共知识分子和文化评论家之一。霍加特虽然是一位训练有素的文学评论家, 他的作品却再三挑战了根深蒂固的学科和社会界限, 内容涉及包括文学、流行文化和公共政策的发展在内的一系列广泛学科。他是一位声名显赫的批判、实用型知识分子, 因为他职业生涯的大部分时间都致力于孜孜不倦地在学术界内外的的工作。他是赫尔大学 (University of Hull) (1946—1959) 的校外讲师, 莱斯特大学 (University of Leicester) (1959—1962) 的高级讲师, 伯明翰大学的英语教授和当代文化研究中心创始主任 (1962—1973), 联合国教育、科学及文化组织助理总干事 (1971—1975) 以及伦敦大学金史密斯学院 (Goldsmiths College) 院长 (1976—1984)。他也是众多其他公共机构和委员会的重要成员。这些机构和委员会包括阿尔伯马尔青年事务委员会 (Albermarle Committee on Youth Services) (1958—1960)、皮尔金顿广播委员会 (Pilkington Committee on Broadcasting) (1960—1962)、大不列颠艺术委员会 (Arts Council of Great Britain) (1976—1981)、皇家莎士比亚剧院 (Royal Shakespeare Theatre) (1962—1988)、成人及持续教育咨询理事会 (Advisory Council for Adult and Continuing Education) (1977—1983) 以及广播研究组 (Broadcasting Research Unit) (1981—1991)。在此期间, 他还出版了 30 多本著作并为许多政策文件撰稿, 数目如此之多体现了他在规范话问题和公众话语方面广泛、始终如一的参与。规范化问题和公众话语继续为当前诸如文化、读写能力、受教育公民和社会民主等话题的辩论提供信息。

当地居住区：“没有比家更好的地方”

赫伯特·理查德·霍加特于1918年出生于利兹(英格兰北部的一个城市),他八岁的时候成为了孤儿,随后与五位成年人——他的祖母、两个姑姑、一个叔叔和一个年长的堂哥——生活在汉斯利特(Hunslet)一间阶梯式排屋中,作为唯一的孩子,由他们抚养成人。坐落于城市中心南部曾经繁华的工人阶级街区,汉斯利特当地的住所将对霍加特后来对工人阶级生活的兴趣,尤其是对劳动人民的文化习惯、社会风俗和不断变化的态度的兴趣,有着深刻的影响。理查德·霍加特工人阶级的童年时代造就了他对全民共享价值观的文化理想和社会实践,尤其是工人阶级邻里关系持久的依恋。和成长于英格兰北部城市里的工人阶级一样,霍加特的童年充满了经济困苦和“勉强度日的无奈”,那是一种通常需依靠非官方救济、亲善和友情的清苦生活。霍加特在他的作品中不止一次地指出,“你们必须团结一致”。在邻居困难时不予帮助将会造成额外的痛苦并受到公众的指责。这种不幸很容易发生在自己身上。霍加特小时候的经历很好地说明了这点。因此,霍加特常常被引用的他所推崇的友好社会是建立在共同需要、公共信任、相互坦诚及社会责任基础上的19世纪的工人阶级社会。简言之,就是建立在个人和集体“改善彼此命运”意愿之上的社会(霍加特1957:82)。

霍加特的童年经历也解释了他对“家庭的深厚感情”。几乎所有人都出生自一个家庭,有祖先、父母、兄弟姐妹、亲属,并且很有可能在未来的生活中形成新的家庭关系——有妻子或丈夫,有孩子,甚至孙子孙女。这类复杂的家庭关系与霍加特家庭生活特别相似:他和兄妹在很小的时候就成为了孤儿,他们只好跟不同的亲戚生活,因此他的家庭史非常复杂。尽管经历了情感的起伏和与兄长、妹妹的分离,但霍加特依然清楚地记得当得知他和兄妹将会被送往亲戚家寄养而不是孤儿院时,他感到多么欣慰:“我们是‘一家人’,所以我们住在一起。”(霍加特2001:223)毫无意外,这种“归属于某人的情感”在霍加特所有作品中都有强烈共鸣。我们一次又一次听到他颂扬家庭是一个我们既要学会爱自己又要学会爱他人的地方。家庭“可以为我们了解自己的情感另辟蹊径,可以让

我们时常敞开心扉；如果我们愿意的话”（霍加特 1999：178）。换句话说，就像邻里关系那样，家庭生活可以教会我们如何设身处地为他人着想；这样以来，我们的社会生活和人际关系会更加广泛和丰富。

这说明霍加特也意识到了通常用以支撑邻里关系和家庭生活的保守主义思想，以及人们对日常生活和秩序的偏爱，因为这两者为我们在这个复杂多变的世界增添了一种安全感，对外界的各种威胁竖起了一座壁垒。因此，邻里关系有时会表现出一种对偏离普通人日常生活轨道的任何事或任何人的一种根深蒂固的怀疑；就像俱乐部的会员，他们要遵循一定的规章制度，其中有一些不是明文规定的，但是却可以用来排除新来的成员。在极个别情况下，邻里关系可能是恶意的，这点从非善意的流言蜚语中最能看出来，这些留言通常夸张且毫无依据，旨在给轻信者制造麻烦（参见，例如，霍加特 2003：75—83）。

尽管持有这些保留意见，而且其中许多都是发自内心的自我反思，霍加特还是经常被指责将工人阶级的生活和感性的赞助理想化了；指责其陷入了对往事的感伤和怀旧之中。更为关键的是，霍加特对家庭和邻里的描述倾向于将重点放在家庭内部，从而忽视了政治领域，因此受到批评。在有些批评家看来，虽然霍加特的作品对人种学的细节十分关注，但这些作品所描述的工人阶层对政治漠不关心：例如，工人阶层妇女被刻画为家里的天使和轻佻女人形象；工人阶层的男人则是一副受压迫的挫败者形象。霍加特的反击十分令人信服，他认为此类批评“高估了政治活动在工人阶级生活中的地位，而且这些批评家并不总是十分了解工人阶级的基层生活”（霍加特 1957：16）。在 20 世纪 50 年代霍加特创作时，情况确实如此，那时大量学术文献，甚至是试图解释工人阶级生活的社会历史方方面面的文献，对当地工人阶层人民的每日生活经历都少有涉及。

两个世界之间：“焦虑”和“无根基”

如果“温暖舒适的家庭”有助于塑造霍加特根深蒂固的共同感，大量的“教育和学习”对他将来从事文化与社会问题的批评鉴别有同等重要的作用。尽管霍加特没有通过 11 岁儿童升初中的

入学考试,但他还是幸运地在当地一所语法学校就读,这多亏了一位中学校长,他认为霍加特有“才华”并且坚持让地方教育局(LEA)允许他进入科伯恩中学(Cockburn High)学习。当地监护入董事会的经济资助为他提供了继续学习以取得高中文凭的机会,这是大学入学的必要条件。地方教育局奖学金形式的进一步经济资助使他得以在利兹大学英语学院获得一席之地,在那儿他师从出身贵族的波纳梅·多柏雷(Bonamy·Dobrée)。^[2]

正是在多柏雷的指导下,霍加特的识字和分析技能才得以培养和完善。多柏雷也让他见识了各种形式的社会行为和礼节,这些对一个来自工人阶层的人来说都是非常陌生的。确实,文化的改善和不断变化的社会习惯的结合使霍加特充满了矛盾和迷茫。一方面,教育(这里指广义上的)为他提供了想象不到的学习和向上流社会提升的机会。另一方面,教育又加强了她的阶级自我意识,特别是相对于那些稳固的中产阶级的许多同学来说,他承认对自己所处阶级的文化更加痴迷。

霍加特在两个社会阶级之间的经历,以及随后的“失落感”和“自我怀疑”,再加上对“美好和光明”的强烈追求,这一切使霍加特感到极度的“焦虑”和“无根基”。这种“不安”和“不满”的情绪伴随着霍加特的整个童年,导致他从小就被同伴们所“孤立”,当他逐渐脱离其过去的工人阶级生活时,这种感觉更加强烈。正如马修·阿诺德笔下的一个“外国人”那样,霍加特不再是“我们”中的一员,但同时他感觉他也不是“他们”中的一员,而他就像是描写童年经历时所提到的“奖学金男孩”:

“依靠奖学金完成继续深造的过程的几乎每一个工人阶级的男孩[原文如此]会发现在青少年期时他对他的环境有排斥感。他受到两种文化的冲击……随着他从童年过渡到青少年接着过渡到成年,他会逐渐脱离他群体的普通生活……至少在精神层面上,他已经脱离了他的阶级,因为他在某些方面越来越与众不同;在另一个阶级他仍与众不同,他过于紧张和脆弱……他很痛苦,也很孤独;他发现即使同与他有相同处境的人也很难建立联系。”

(霍加特 1957: 292—303)

【2】

多柏雷对霍加特影响的更全面描述,请参见霍加特(1970a: 189—204)。

大概是因为这种根深蒂固的疏离感，霍加特超越了他孩提时代名义上所属的阶级高尚的思想、传统和习惯，同时也超越了他后来成年时所加入的专业界；取而代之，他选择仿效阿诺德——遵循“人类精神和对人类完美的热爱”的指引，不断完善“最好的自己”不仅仅是为了个人，更是为了社会。这也解释了为什么霍加特虽然倾向社会主义，却反对“一刀切”的马克思教条主义。换句话说，虽然霍加特对工人阶级有强烈的归属感和责任感，但仍对社群主义提出质疑，认为它是“平均”和“集权”的。因此他坚持认为“我们应该感到同是这个集体的一员，但每个人亦应保留自己发光的特质”（霍加特 1990：78）。

共同的追求：“文化是平凡的”

在结束了本科学业，并且匆忙地完成了关于乔纳森·斯威夫特（英国政治家及小说家）的硕士论文之后，霍加特主动在南非和意大利服战时现役 5 年。在战争的尾声，他开始从事成人教育工作，这使得他有机会重燃他的三个学术兴趣——政治、纪录片和文学。最初，他是从陆军教育集团（Army Education Corps）和陆军实务局（Army Bureau of Current Affairs）开始接触成人学习的。正是在这里，霍加特第一次见证了在追求知识的过程中，解放的经验对于未受教育的成年人生活的意义（参见霍加特 1990：48—147）。像许多同时代的人一样（例如，Raymond Williams, E. P. Thompson, Roy Shaw, S. G. Raybould, Asa Briggs, 仅举几例），霍加特有着类似于清教徒的那种对社会目的的强烈道德意识，“伟大的传统”更像是一种口号而不是一项事业。尤其在 20 世纪 40 年代后期更是如此，当时对于成人学者，尤其是回国军人的非职业教育被当作是战后重建的一个重要部分，用以推进民主教育和政治合理性，这一点已经在《贝弗利奇报告》（The Beveridge Report）（1942）和《巴特勒教育法》（Butler's Education Act）（1944）体现得很明显，同时非职业教育也广泛推动了大学内外对外培训部的发展，其中包括赫尔大学，霍加特曾于 20 世纪 50 年代大部分时间在此校担任对外培训部讲师。

这一时期霍加特的大部分文章都是为成人教育期刊而作，譬如说《成人教育》（*Adult Education*）、《导师快报》（*The Tutor's*

Bulletin)和《佳径》(*The Highway*)。这些文章中许多仅仅是关于“目标”、“首要原则”、“教学方法”的(霍加特,1990:126)。但是文学——尤其是诗歌——仍然是他的“最爱”(霍加特,1988:195)。霍加特深受历代文坛巨匠的影响,诸如威廉·莎士比亚、威廉·布莱克、马修·阿诺德、托马斯·哈代、亨利·詹姆斯、赫伯特·斯宾塞、乔治·奥威尔、埃兹拉·庞德、D. H. 劳伦斯、格雷厄姆·格林、J. B. 普里斯特利等等;除此之外,他也受到许多当代作家的熏陶,其中有 T. S. 艾略特、狄兰·托马斯、刘易斯(Cecil Day Lewis)、史蒂芬·史宾塞、路易斯·麦克尼斯(Louis MacNeice)。这些作家中,对霍加特影响最大的作家非 W. H. 奥登(W. H. Auden)莫属。他第一次接触奥登的作品是在 20 世纪 30 年代,尽管 40 年代后期奥登名声减弱,霍加特却仍对其诗歌痴迷。霍加特从着迷到开始写评论研究奥登的诗歌,最后写成了一本书稿并最终于 1951 年由卡特和温迪斯出版社(Chatto & Windus)出版。

《奥登:入门介绍》(*Auden: An Introductory Essay*)之所以引人注目,是因为它是霍加特首部未经删节的书,也是因为它是首个未经删节的、对诗人作品的研究成果。这也是霍加特作为公共知识分子生涯的开始。文学类期刊和大众媒体对他赞美有加,他开始受到各种邀请,编辑各种出版物或在大会上发言。他甚至还得到了英国广播公司的邀请,去广播一期关于奥登的节目。此外,霍加特对文学评论也做出了正式贡献。文学评论历史悠久,源远流长,F. R. 里维斯曾称之为“对真实判断的共同追求”。如此以来,他逐渐跻身于“少数群体”之中,为文化精英们所尊重和信赖。

霍加特郑重进军文学评论领域,首战告捷,广受赞誉。尽管如此,随后几年内,他急剧转变了自己课题的研究方法。他是一个不安分的知识分子,远离主流学术界。他曾经教授过成人学习者,后者敢于挑战人们一致认可的知识和约定俗成的教学法。以上种种原因,使霍加特开始重新考虑文学的重要性——更准确地说,是识字的重要性——尤其是在大众文化迅速转变的环境中。在其最为著名和最重要的作品《识字的目的》一书中,霍加特又将文学称为“新型大众艺术”,这一说法非常有名。

这本书原名为《识字能力的滥用》(*The Abuses of Literacy*),包含了一系列与工人阶级文化变化,尤其是与大众出版物(如报纸、杂志、主题为性和暴力的平装书等)相关的论文和演讲。在霍

加特学术界的同仁当中,很多人对多种多样的通俗文学艺术不屑一顾,认为它们庸俗低下、腐蚀心灵。与他们有所不同,霍加特认为文学评论家和教育家们应首先深入了解“人们对那些素材的看法”(霍加特 1990:135),在此基础上,再评判这些文化形式可能产生的影响。甚至那些让霍加特钦佩并且已经在流行艺术——如里维森的各种作品——方面有大量著作的人都不能理解文学和社会之间关系在发生着变化。原因在于,这些精英们对通俗文学妄加评判,对工业革命前的“有机”文化又过于怀恋。

另一方面,20世纪早期,工人阶级整体生活质量有所提高(如更好的生活工作环境、更好的医疗服务、更多的教育机会等等),尽管如此,传统工人阶级的态度和社会习惯与此同时反而越来越差;简言之,某种“生活方式”不见改善,反倒每况愈下,这让霍加特深感担忧。他偏爱“人民的”都市文化——他提出的一个著名的概念,而不是他自20世纪40年代起所描述的“文化上无阶级的社会”。虽然有种种忧虑,霍加特并未因老一代“工人阶级”衰落或消失而哀叹。他始终坚信工人阶级“内心仍拥有前人们的抵抗能力”。

我并不认为过去存在……一种非常典型的“人民的”都市文化,现在只有大众都市文化。相反,我认为大众宣传人员的呼声,较之以前更加急切、有效、全面、集中;我们正在创造着大众文化;“人民的”都市文化分崩离析,残骸也正遭着破坏;和正在取而代之的、往往比较天然的文化相比,新型大众文化不够健康。

(霍加特 1957:24)

换句话说,霍加特认为“文学批评和分析方法”应当使人“更好地理解各种层次的书面作品以及大众文化中的许多其他方面,并且要更好地与人们的反应方式联系起来”;同时,霍加特对于阿诺德认为人们应该要做到“最好”的观点也表示了赞同(霍加特 1990:129-30)。虽然霍加特的一些评论文章会使我们认为是文化平民主义和相对主义的响亮号角,但《识字的用途》一书则并非如此,也更非对黄金岁月的缅怀式追述。其实,这不过是一个新教

育论点的一部分罢了,该论点认为大众文化形式可以被理解成现实的经历和文学著作,并可以用文学评论的技巧来分析和评价。随着文化研究作为一门学术学科的最终形成和后续发展,该论点终于得到验证。

事实上,在莱斯特大学短暂的工作后,霍加特获得了伯明翰大学的教授职位。1964年,也正是在伯明翰大学,霍加特成立了当代文化研究中心,该中心是一个研究生的跨学科研究机构,致力于运用社会学理念和分析方法来进行文学研究。虽然,霍加特建立该研究中心的本意是教授学生用文学的方法来理解大众文化的作品,包括书面的和可视的。但不久,该中心便成了批判理论的温床,这些理论综合了马克思主义、女权主义、结构主义以及其他政治化的分析方法等观点。斯图亚特·霍尔在这方面的贡献是具有代表性的。霍加特在20世纪70年代就一直致力于对文化政策、行政事务以及有关公共利益的事务的研究。尽管霍尔和霍加特两者解读大众文化的方法相互补充,但霍尔对该中心的影响却使得它朝霍加特原先预测的不同的方向发展。因此,霍加特最终在1970年辞去了伯明翰当代文化研究中心主席的职位并离开中心,全心全意地投入到联合国教科文组织助理总干事的工作中去,这使得他离开学术界五年。

教育家兼公共知识分子:面对强权敢说真话

在《识字的用途》一书发表、研究中心的建立以及他的最终离去期间,霍加特忙于各种公众事务。1960年,霍加特以公共知识分子的身份参加了《查泰莱夫人的情人》(*Lady Chatterley's Lover*)的审判,并数次出场作为专家为该书的出版社——企鹅出版集团作见证辩护,这使早期的他一时声名鹊起。当被问及该书是否“邪恶”时,霍加特对该书和作者D. H. 劳伦斯做出了著名的评断:“品德高尚,如若不然就是清教戒律。”(霍加特1992:52-9;以及,霍加特,2001:85-100)原告被这个有些矛盾的回答弄得不知所措,瞬间失去了话语权,使得案件的审讯向着有利于被告的方向发展。而霍加特也因为在审判中帮助被告扭转乾坤而出名,并且获得文学界人士的众多赞扬。这也是他首次就人民中坚力量——神职人员、社会行善人士、专栏作家、道德家——他将之称为“监护

人”(霍加特 1970b: 201-4)进行第一次争论。

尽管霍加特在这次审判中的表现使他成为自由知识分子中的杰出人物,但他事业的决定性时刻大概是在他对皮金顿委员会建议报告的辩论及影响上。鉴于1956年独立电视节目的引进对未来广播事业的影响,英国实业家主席哈利·皮金顿先生于1960年组织成立了皮金顿委员会。报告讨论了“是否需要提供额外的电视服务”以及“为实施这些服务需要提供的财政条件或其他条件”(霍加特 1992: 59-72; 1970b: 182-96)。不足为奇的是,该报告对独立电视台过于商业化、电视节目过于烦琐等进行了猛烈抨击,并且正是由于这个原因,英国广播公司成为了第二频道。

更为重要的是,虽然这份报告中的建议是全体一致通过的,但是大多数人认为霍加特对此委员会的影响更为突出,因此新闻界将这份报告称为“霍加特报告”。事实上,霍加特在这份报告出版后不久的一篇文章中,以及他40年后写的自传中,指出委员会成员“尽了我们最大的能力研究社会哲学。我们探讨了民主体制下的正当的广播的本质。我们不能科学地坚持我们的评断;我们最后只能运用李维斯的阐述:是这样,不是吗?”(霍加特 1992: 62)。此外,尽管皮金顿委员会尽了最大努力使公众相信该报告是“基于事实”而产生,但它还是被国家大众报刊评论为“小儿科的……杰出的……保守的……拘泥的……不实际改良主义的……优秀的……古板的”(同上: 60-61)。所有的批评家都抓住了报告中的一句话,这句话是要提醒广播人员注意他们“同社会道德的关系既恒定又敏感”,这句话也被认为代表了整份报告的说教基调。然而,霍加特认为这句话旨在给予广播人员一种“很难定义但又不能轻易摆脱的责任”。同时它也同一个合理的论断相联系,这个论断用霍加特自己的话来说是“社会习惯及生活方式使社会责任及社会价值具体化,社会责任和社会价值表现了一个社会的生活质量……而广播同其他大众传媒一样反映且从一定程度上影响这个社会的生活质量”。霍加特和其他委员会成员并没谈到的是“广播人员对《十诫》(Ten Commandments)的直接宣传负责”,或者“广播事业有责任推动道德建设”。相反,皮金顿委员会报告是“对民主制度下自由及责任的争论”(霍加特 1970b: 193-95)。霍加特从此之后一直从事于这一事业,尤其是在20世纪80年代他担任广播研究机构(后来更名为广播研究所)的主席期间,霍加特作为少

数声音的代表致力于确保民主广播处于公众及学术争论的中心。

“观察评论：坚持不懈”

霍加特在1984年辞去金史密斯学院院长职务之后，尽管他正式远离学术及公众生活已有二十余年，他仍在萨里郡法纳姆镇的家继续创作及出版书籍。在此期间，他完成了好几本书，其中包括三卷自传（统称为《生活和时代》），人们广泛称赞这本书，认为它是一本涵盖了20世纪英国工人阶层生活方方面面的社会史书。在这本书中，他对英国艺术与英国人的气质进行了反思，这种气质可以从英国文化所展现的一代人的信念和抱负表现出来。如今大部分已经过世的这代人经历了前所未有的政治经济动乱和社会文化变革。从这个方面来讲，这本自传使霍加特成为了卓越的自传作者和编年史学家。

他的其他最新著作更多地被作为对英格兰概况的评论性文章来阅读。虽然霍加特越来越重视对上了年纪后的不确定性以及死亡的思考，他仍继续发表关于维护文化标准的社会重要性的文章，他认为文化标准既是第二行为准则，也是对抗潜移的商业主义及权威下降的堡垒。虽然他的整体思想似乎有点儿过时，有时候有些保守，有时候有些傲慢，但他对尤其是“低俗化”、“平均化”、“相对主义”以及“大众化”的批评体现出公共文化对促进民主化的日益重要性。这一点在当今政治环境下尤其明显。目前政府倾向于利用金融市场和私有企业来管理社会文化关系、社会文化进程及公共机构。

这样的信念以霍加特对善意的家长作风、批评性的评判、进步以及社会民主的坚定信念为前提。而此信念的另一边是由私有和表面利益控制的完全没有任何公共价值的世界。所以他的口号号召我们应该“永不加入大流”，我们要“努力为自己着想”，“努力去做个自由的市民，而不是臣服者或盲从者”（霍加特2004：81）。追求较低的水准将是对人们在过去二百多年的抗争而赢得的所有民主成果的背叛。

附 言

尽管霍加特早期的作品在如今被称为“文化转向”的运动中起着重要的作用,但是随着 20 世纪 60 年代末大陆批评理论以及其他许多“主义”的到来,他的影响开始减弱。正如霍加特以及他同时代的人反对前人阿诺德、艾略特和利维斯的精英论那样,霍加特的继任者反对他的分析方法,同时创造了更加理论化及政治化的作品。自从 20 世纪 70 年代,这场游戏就由法国人主导,而霍加特跟他的英国同伴正逐渐地被边缘化。人们普遍认为他们过于注重经验、道德评判以及回溯过去。尽管毫无疑问有些批评是公正的,但是新一代的读者从那些依旧忠诚于霍加特文化政治的老一辈同事处获得鼓舞,开始重新评估他的作品。这种重新评估同自由人文主义和社会民主思想的复苏是一致的,而这对于霍加特学派的学问是一种福气(自由人文主义和社会民主思想曾在七八十年代被文化理论家们诋毁为统治阶级意识形态和对六十年代激进主义的背叛)。

这一复兴近来尤其明显。近来一系列学术活动都致力于重新思考霍加特思想或理论的价值。例如,2006 年 4 月 3—5 日在英国谢菲尔德大学英语文学学院举行的题为“霍加特的贡献”的会议上,相关领域的学者聚在一起讨论霍加特作品中的思想和分析方法,包括他早期的、对奥登的批判研究以及后来的自传写作以及他在各个公共机构的活动。这次会议意义重大,它也标志着由谢菲尔德大学图书馆收藏的霍加特的论文特辑的诞生,这对任何想对霍加特的生活和作品有新了解的人都是无价之宝。

最近的论文集包括 2007 年 3 月的《文化研究的国际日报》,《再读理查德·霍加特》(剑桥学者,2007)和《理查德·霍加特与文化研究》(帕尔格雷夫,2008),这些都是由苏·欧文编辑,他也是前面提到的会议的组织者。2010 年将要在威力布莱克维尔出版公司出版由迈克尔·贝利、本·克拉克和约翰·沃尔顿编写的《解读理查德·霍加特》,以及即将在文化评论交通出版社出版由迈克尔·贝利与玛丽·伊格尔顿编写的《理查德·霍加特:文化与评论》。这两本书都重新将霍加特的方法用于大众文学,去解决历史的和当代的文化问题。我和几个同事也于 2009 年 7 月 10—11

日在利兹都市大学组织了一次国际会议。下面的论文只是同事们在会议上提交的一小部分。

总之,霍加特的贡献巨大,他的作品继续影响着我们对一些历史和当代的文化、文学形式以及一些体制的理解。尽管其他文化评论者早就摒弃了“文化为民主”的想法,借用雷蒙德·威廉斯的话来说,霍加特的作品对新老读者来说都是“希望之源”。“他向优秀的我们昭示着,提醒着,我们尚未知晓的、可能不喜欢的,但是为了那些和我们自己,应该知晓的东西”(霍加特 2004:131-32)。

参考书目

- Hoggart, Richard (1957) *Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life*, London: Chatto & Windus.
- Hoggart, Richard (1970a) *Speaking to Each Other. Volume II: About Literature*, London: Chatto & Windus.
- Hoggart, Richard (1970b) *Speaking to Each Other. Volume I: About Society*, London: Chatto & Windus.
- Hoggart, Richard (1988) *A Local Habitation: 1918-40*, London: Chatto & Windus.
- Hoggart, Richard (1990) *A Sort of Clowning. Life and Times. Volume II: 1940-59*, London: Chatto & Windus.
- Hoggart, Richard (1992) *An Imagined Life, Volume III: 1959-91*, London: Chatto & Windus.
- Hoggart, Richard (1999) *First and Last Things: The Uses of Old Age*, London: Aurum Press.
- Hoggart, Richard (2001) *Between Two Worlds: Essays, 1978-1999*, London: Aurum Press.
- Hoggart, Richard (2003) *Everyday Language & Everyday Life*, New Jersey: Transaction Publishers.
- Hoggart, Richard (2004) *Mass Media in a Mass Society: Myth and Reality*, London: Continuum.

抵制与说服：工人阶级知识分子？《识字的用途》中的少数知识分子

◎克里斯·戈尔迪^[1] 贺秀明 等译

【1】

克里斯·戈尔迪
(Chris Goldie), 英国
谢菲尔德哈雷姆大学
学者。

《识字的用途》一经问世，卡尔·波德便对其做出了精彩的评论，他把霍加特归类于英国 20 世纪 50 年代“愤怒的青年”学派，当时“愤怒的青年”现象还未被广泛认可。波德认为约翰·奥斯本、金斯利·艾米斯、约翰·韦恩和理查德·霍加特一样，都积极地普及“孤独辛酸的青年知识分子”形象，但是《识字的用途》的作者（即理查德·霍加特）又与前三者有着很大程度的不同：如果说两鬓蓄着长髯、脸庞瘦削傲慢、留着一头蓬乱黑发的约翰·奥斯本像一个“无赖青年”，那么 40 岁的霍加特，带有“强烈的约克郡色彩”，与其他人就有些格格不入，更像是“愤怒的青年”运动的理论家。文章《红砖大学里的弃儿》的题目暗示出，这些作者的相同之处是他们在红砖大学学习的经历，大学学习丰富了他们的知识，但是也使他们变得对不断进行的各种形式的社会排外主义感到愤怒甚至憎恨。对于大学学习经历究竟体现在哪里，波德有点模棱两可。于是，波德描述了这些作者笔下虚构人物（《愤怒的回顾》中的吉米·波特、《幸运的吉姆》中的吉姆·迪克森）的境况，而不是这些作者自身的教育。

“愤怒的青年”作为社会的一种类型人物的意识没能经得起时间的考验，也未被标志为文化运动的一种形式，特别是包括这四个人的文化运动，对于这一运动，人们还持有争议。但是波德强调的是 20 世纪 50 年代这些“愤怒的青年”的教育经历在高等教育这个大环境下的重大社会意义，而且他坚持认为霍加特关于工人阶级教育的流动性的写作是自传体的，给人们提供了一个有趣的角度来研究《识字的用途》。波德主张第二章“奔腾的春天”中的“优等生”一节写的无疑就是霍加特本人。首先，本文第一节对波德的这一论断提出异议。本文坚决主张，这个描写尽管有自传体特点，但

是它主要写的是文化分歧和政治分歧的新形式的出现,与霍加特的个人经历相差甚远,被定义为‘优等生’是不合适的。然后,本文提出,从整体来看这本书含蓄的主题流露出了对文化分歧的观察,霍加特强调了工人阶级文化的力量和工人阶级的习性(它根深蒂固的、本能的和习惯性的性格特征),这也决定了他认为愤愤不平的少数知识分子存在着弱点(它的混乱、缺少监管当局)。本文认为,这些观察虽然表面上是关于工人阶级自修者,但同期的批评主要指向开始上大学的学生。最后,本文在新兴的政治和文化形式的语境下考察霍加特关于愤怒的知识分子的观点。

重新理解“优等生”

《识字的用途》具有自传体的性质,这具体体现在两个方面。首先,在该书的整个第一部分,霍加特根据自己的亲身经历,讲述了他所熟悉的工人阶级文化、工人阶级文化的形式及其仪式。这为他随后在评价大众文化新的形式所带来的危害时奠定了一定的基础。其次,在随后的章节里,霍加特对天资聪颖的孩子的经历做了重点描述。这个孩子因其超凡的智商在年幼的时候就表现得与同龄人与众不同。而且校方也容许他遵从不同于当时国内价值观的价值体系。那些因高智商进入大学学习,有着与众不同的经历的人们有着极大的焦虑。由于归属感的缺乏和无形的接受障碍的存在,即使是那些功成名就的专家学者,也会感觉到不安与焦虑。无形的接受障碍是指一旦工人阶级的孩子达到正规教育的最高点时,智力和勤奋已不再是衡量成功的唯一标准,那些诸如“性格”、“纯粹运气”、“融合的能力”和“胆量”等无法估量的事物就可能成为决定成败的关键因素。

《识字的用途》出版一年后,雷蒙德·威廉斯发表了一篇题为《文化是普通的》的文章。在该文中,威廉斯也谈到了有关优等生的问题。将二者的看法加以比较,就会发现霍加特关于优等生的问题和焦虑的描述是很有趣的。威廉斯在描述20世纪40年代剑桥大学的一名优等生时,考虑到了霍加特曾经提到的“无形的接受障碍的某些方面”,但同时也强调了霍加特所忽视的一点,即优等生所具有的压迫性格以及根深蒂固的等级观念。威廉斯对于文明大学社会的精英主义的反应简单而又直接:“如果那就是文化,我

们并不想要它”，因为真正的文化和学习并不在这里，而在工人阶级群体里。工人阶级群体向来都重视文化，但在过去他们一直都没能省出足够的资源让更多的人参与到学习生活中：“很少有人能够从当前所从事的工作中抽身”，所付出的代价远不是每一个人所能承担的；但现在，威廉斯认为，任何人学习都是要付出代价的。

这两位作者的明显不同之处在于，他们各自作为优等生接受教育的地点不同。威廉斯将大学文化中在本质上不属于学术的方面（这些方面的作用在于划分社会阶级，界定各阶级内部的范围以及再现相互关联的不平等，将所有者置于特定社会阶级中）与真正的学习区别开来。霍加特没有这么多的机会去做这种区分，因为他不是在牛津大学或剑桥大学读书，而是在他的家乡利兹读书。提到这些，并不是为了说明霍加特对工人阶级的文化的疏远感是不真实的，也不是为了说明他对这种疏远感的存在而感到痛苦。

二者不同的经历固为重要，但更大的不同在于二人对各自所置身的文化的态度不同。威廉斯否认大学里的文化和学习与其他地方的文化和学习有根本区别。

我不会因为某个学习场所的存在而感到惊奇；我一直都认为，无论是大教堂，还是牛津大学里我身边的书橱，他们的设计和图书馆里书柜的设计没什么两样。我在家里学习也不觉得有什么奇怪之处；即使我是剑桥大学的优等生，我也不是在崭新的梯子上攀爬的一个新物种。学习无处不在；只要我们想学习，在哪都能学习。

学习和成为知识分子的行为并不被视为怪异的表现。但是可以肯定，这和霍加特的观点截然相反。即便是那些在学术上达到最高水平的人，他们仍心存不安，茫然无措。而且，霍加特很少注意激进政治派别，尽管其中可能发现很重要的知识分子队伍。在书的开头他宣布，工会激进派和自学者在工人阶级中处于边缘地位，而且这不是关注的焦点。克里彻说他选择抑制经验、意识形态和组织之间的困难关系——这种关系处于工人阶级历史的中心地位。

所有这些都可以理解为两位作者的不同：世界观和意识形态、受教育的经历（利兹大学或者剑桥大学）或者背景（利兹或者南威

尔士)以及表达方式(一定程度上是由自传写作模式造成的)的不同。然而,霍加特关于“优等生”讨论的自传因素远不如波德说的那么重要,而且他的更重要的意义在于他观察了工人阶级中少数知识分子当时的处境。

霍加特最先把这一群体定义为工人阶级的一部分,他们天赋一般,他们的才能足以让他们和同时代的大部分工人阶级分开,但是差别不会太大。他们可能从事各种类型的工作,从体力劳动到教书,但是人们往往更经常在为数不多的会计和白领工人中以及小学教师特别是大城市的小学教师中找到他们的身影。

和霍加特不同的是,他们并非天资聪颖,经常得到奖学金的眷顾。相反,他们只是一群资质平平的普通人,其出身在《识字的用途》一书中甚至很少被提及。然而,早在《奔腾的春天》这一章中,霍加特就提到知识分子在生活中的影响深远、让人不安的变化,这一变化可能已经影响了会带来麻烦的不同意见形式的发展。里面暗示说一些文化权威正在衰弱,在知识分子中间已经产生了普遍性的问题,它会对寻求提高的人产生消极影响。霍加特说:在更高层次的知识分子中,我们能发现他们对权威置之不理,不仅仅对其他人的权威,而且有时对他们自身所应有的权威也如此,如在一些地位较高的校长、成人教育的导师、研讨会中一些年轻的导师中,我们会看到这种情况。这是一种混乱的平等主义,霍加特认为这等同于没有信仰和反价值观。文章在结尾处提及了金斯莱·艾米斯的《幸运的吉姆》。这部出版于1964年的小说引起了一些批评家歇斯底里的反应,他们把书中的英雄看作对社会造成严重动乱的凶兆。然而,很显然霍加特和萨默赛特·毛姆的反动性格倾向不同,后者认为受到大量资助的学生即使可能在社会取得较高地位,也是泡沫。他的确意识到了艾米斯小说中人物形象和知识、道德权威的衰弱有着相同的地方。

权威的衰弱以及之前负责评价和指导权利执行活动的人对此问题的忽视,正如其他形式上的文化交流进一步减少这一现象一样,都令霍加特很担忧。诸如工人教育协会之类的组织现在很难吸引更多的工人阶级来参加更持续、更具研究性的辅导课程,主要原因在于,相比工人阶级刚开始学习人文主义成人教育时,现在关于这方面的畅销出版物比比皆是。目前他们自身的智力发展由一些因素控制,但是霍加特对这些令他不满的因素却持十分矛盾的

态度。

他们没有向大众商业文化屈服。霍加特指出，自我放纵事实上给他们这一阶级中的很多人带来快感，但是他们却不为所动，尽管这让他们感觉有些不快。他们不会用不正当手段获利，并且他们抵制住了毒品的诱惑。越来越多的人处于一种顺从地被动接受的状态，眼睛始终盯着电视机、钉在壁上的漂亮图片以及电影屏幕。只有少数人有与众不同的价值观，因为他们质疑一些亟待解决的问题。大众文化使得少数知识分子昏昏沉沉，麻木呆滞，但是霍加特所担忧的并不是这一点。相比工人阶级内部的少数知识分子和主流文化早期的冲突，现在出现的这一类型的文化消费中存在一些令人不安的因素，并且诸如工人教育协会这种值得称赞的组织也未适时提供指导信息。对流行且不负责任的出版形式的兴趣由下面这一段可见一斑。

寻求文化和智力背景的诚恳的少数人现在通常会去阅读某类报纸，这类报纸也存在其他流行出版物的缺陷，只不过表现在更微妙的层次上，比如误用“自由”和“独断主义”代替“分裂”（讥讽“全知”的一个例子）。他们也阅读那种可以满足对时尚文化成瘾的人的心愿的报纸，这种心愿从文化角度讲就如同受到十分讲究的时尚杂志熏陶所培养出的对衣着的兴趣一样。另外，他们也会阅读那种只为少数读者出版的报纸。

霍加特的担忧首先是针对一种未加监督的特定文化参与，而不单纯是针对某一具体的文化制品的参与。他们“如此依赖文化，严格意义上来说是因为他们对文化看得过高”；他们艰苦地探索，以寻求文化和智力上的满足感，但实际上很少有人获得这种满足感。他们寻求文化和智力上的训练，对训练期待很高，但实际得到的很少。这种形式的参与是一种反常的、病态的诚恳。

霍加特似乎对同一文化习俗既赞成又反对，这一双重观点表明，他关注的是评定文化所处的环境，而非特定的物品。他在文中写到，少数知识分子“充分利用公共图书馆……饶有兴致地欣赏第三节目，通常都会购买 Pelican 出版社的书籍”。然而他也在另一篇更具批判性的文章中抱怨道，有时少数知识分子在第三节目访谈节目中收听诸如“当代文学中对邪恶的膜拜”和“他们可能已有

Pelican版的弗洛伊德的《日常生活之精神病学》”话题。

这不单是种错误的认识,同时牵涉到动荡不安的政治领域。《识字的用途》是在英国核裁军运动组织建立的前一年出版的。这一运动因其文化因素及为政治运动抗议的形式独特而名噪一时。新形式的文化政治抑或是不完全的文化运动,抑或是不完全的政治性运动。然而,霍加特指责少数知识分子对“外来的思想”抱着无所谓的态度,而对当下流行的诸如“自由”、“氢弹”、“女性的地位”、“现代艺术”等话题怀有兴趣。这些现象最令人感兴趣的地方在于它们折射出书中前面部分对不同人物形象的描述。与部分少数知识分子相比较而言,部分工人阶级的代表因不幸、精神错乱或软弱无能而显得很悲惨。霍加特在书中凄惨地描绘了公共图书馆阅览室:“社会不适应者和淘汰者的特殊避难地……包括极端偏执狂、宗教报刊阅读者、密谋赌赢赌注的机智胆小的人。”相比之下,部分不满的知识分子表现幼稚或是异乎寻常,就如一些人“偏执于能够治百病的万能药(通过一种体系)”或是一些极端“独断主义”者。

工人阶级惯习

霍加特在《识字的用途》的第一部分详细地阐释了工人阶级文化的优势,尤其是国内背景下的优势,并且不断从他们的直觉和习惯方面来界定这些优势。霍加特在书中的研究方法并没有明确的理论基础,但却得到了人们的认同,而且能够与随后布尔迪厄界定知识类型的尝试相提并论。布尔迪厄认为,无论哪种类型的知识都具有实用性和习惯性,都是“完全模糊的”“认识”的体现,同时又是“社会认识”的体现。近来,西门·葛恩曾论及,布尔迪厄晚期的作品越来越多地强调习性的具体特征。葛恩论述了一些习惯的具体表现,如身体姿势、言语、口音等作为人们言语行为能力的体现,这些表现对阶层认同的再现起着重要作用。巴特勒从另一不同的写作背景下,就“一特定文化产生、维持信念表现出的具体例行习惯”界定了习性。上述这些视角都有助于阐明霍加特书中内含的逻辑关系。

霍加特认为,实际及内在形式化的知识对于工人阶级群体来说是固有的,是一种“普遍的文化形式”。在这一文化中,“说话的

速度”、“手脚”并用、命令和“戒酒”的方式各有其风格和形式，与上层阶级不尽相同。这点尤其在工人阶级的房屋内部得到了很好的体现。他们的屋子可能凌乱不堪，杂乱无序，但这就是他们“本能追求”的“一切”所在。现代商业文化制造出的华而不实、劣质的物品（霍加特用来指“连锁店现代派”：诸如彩塑桶和铬制桶或喷漆）能够融入整间屋子，因为“对家纯真、强烈的潜在的感情”的存在而不会破坏其本身的面貌。

正如霍加特理解的那样，工人阶级普遍的文化水平使他们能够在自己的轨道吸取新要素，并将其纳入与已确立的相关假设和含义，赋予他们一种特征。布尔迪厄关于习性综合统一体的概念可以解释这一特征。这一概念表明，阶级特性的嵌入一方面是指他们“经过简单转变，可适用于不同业务领域”，也指“在个体和群体周围的资产”。比如，他们的房子、持有物以及衣物都具有一致性和统一性，这是基于阶级文化本质的系统性和同一性。便宜的现代人工制品若是摆放在除工人阶级家以外的其他地方，那只会留下消极影响。例如：许多咖啡馆和旅馆的公共房间装饰着“它们……冰冷而丑陋的塑料门把手；繁琐而无用的壁灯支架；不欢迎任何客人的金属桌子，上面生动的颜色被刮去了”。霍加特议论道：“奶品冷饮点心铺中现代化的极端丑陋的小摆设预示着审美上的彻底崩溃，与此大不相同的是，工人阶级家庭的起居室就像在诉说十八世纪小镇房屋和谐而文明的传统。”霍加特列举出的关于精神落魄的全部例子都与（放错）位置有关系：在服兵役期间手淫文化的经历，公共图书馆阅览室，总有茶叶梗和炒锅气味的公共宿舍，装有令人不悦的饰品的商务酒店。

然而就某一点而言，现代人工制品从廉价旅馆的俗丽空间和自动点唱机的咖啡馆转移到一个与之不同的地方。据霍加特观察，一种急于改进的思想在一些对知识和文化不满的工人阶级中产生，常伴有“急于表现得像中产阶级一样”，渴望“成为有教养的、繁荣的、出色的、有知识的、杂志中讨论的世界中的一名公民”。然而少数知识分子自己都很难确保驾驭这样一个世界，从他们居住的房子和现代设计的品位上可以反射出这种不自信。霍加特认为，他们室内生活空间展现出他们缺乏自信和缺乏独立的品位，而且“失去了他们原有的朴素”。总体印象是形成了无个性特征的公共气氛，与无变化的实用家具很相似。他们的家已经不适合居住，

还不如加强自觉性,使其设计在效果和文化上与科特勒们一致。

红砖大学

如果霍加特谈论的愤愤不平的少数人只是被赋予一般的才能,这并不能说明在 20 世纪 50 年代末期他们不需要大学教育。我们会发现霍加特对这部分少数人和有着红砖大学经历的作家的看法中有着相似之处。《幸运的吉姆》有时被认为开创了校园小说的新纪元,但它的讽刺对象不是学生,而是教职员工。马尔科姆·布拉德伯里发表于 1959 年的《吃人是不对的》简略地提到了霍加特。这部小说的意义在于它的讽刺对象是一个极度烦恼的来自工人阶级的优等生,其近乎疯狂的处境跟《识字的用途》里提到的愤愤不平的少数人有着现实的相似之处。布拉德伯里于 20 世纪 50 年代曾在莱斯特大学学习,那时的莱斯特还只是伦敦大学的一个院系。他意识到了地方性的红砖大学与牛津、剑桥大学之间的地位差别。当时,他称自己为“学生”,而不是“大学生”。他知道莱斯特提供的是落后的管理与教学下的暗淡前途,而不是熠熠发光的荣誉。

20 世纪 60 年代初期,“优等生”一定很聪明的观点被一种不同的看法取代。在 1962 年 3 月发表于《星期日泰晤士报》的《论红砖大学》一文中,马尔科姆·布兰德伯里和布莱恩·威尔逊抱怨道,越来越多的证据显示高等教育中存在着意见不合,一定程度上是因为学生只能互相之间交往,他们还抱怨学生要求把大学塑造成他们所喜欢的校园的呼声越来越高,一些跟学生关系不错、喜欢大学的自由氛围且不支持传统自律的老师也常常鼓励他们。通常,这些老师来自跟大学讲师不一样的社会阶层,他们的工作所得不能在旧的大学模式下维持他们的生活,并且由于“强制标准”的缺乏,他们过着相对狼藉的生活。

工人阶级知识分子?

如果能完全理解霍加特的书中的主题与关于少数愤愤不平的人的讨论之间的关系,我们就可以推出这个结论:工人阶级知识分子根本不可能存在。读写能力当然能使这些工人阶级成为聪明的

人,尽管大量的商业文化使其变得比较困难,但是这种智慧是习惯性的、与生俱来的且无法转移的。工人阶级都住在熟悉的工人阶级社区里。过去工人阶级中的自学者很快成为了名人,因为很少有人愿意花时间去上晚补习班。这是因为,上补习班需要付出很多,而他们其他的选择,即成为受欢迎的公关,有着更强的吸引力。然而,少数不满意的人不容易买商业文化支持者的账。这种窘境的根源到处都有,学术和文化生活等一系列转型期只是在霍加特书中提到的一部分。大部分直接在红砖大学的大量的教学批评著作中谈到:学生只关注社交,和讲师过分熟悉,并且缺乏强制的标准。

霍加特对于少数愤愤不平的人担忧的是,由于他们自己监督学术的发展,可能产生很多问题:比如对于文化强烈的感知,对于拯救世界万能药的执迷,在没有恰当的指导之下追寻晦涩而且怪异方法的倾向,以及肆意放纵表达自己观点的习惯。霍加特经常举的例子是,那些愤愤不平的少数人太过热烈地追寻中产阶级的生活方式,而在这个过程中丧失了原有的好品味。霍加特对于少数愤愤不平的人的家具品味的鞭挞和他对于工人阶级品味的赞美形成了鲜明的对比。他把那些人的低级品味和那些便宜的旅馆、咖啡和奶品点心铺相提并论。霍加特认为这是与文化不协调的现象,这点倒与布尔迪厄后来关于社会下层阶级的人的论调相似,他也认为下层阶级的人不知道如何把弄文化,他们把文化看得过于严肃,他们对于文化的兴趣就是为了实现其实际的目标,他们的行事风格被对物质占有的急迫感打上了烙印。

霍加特创作的年代在文化交替和政治运动形成的那个十年的中期。这个过程中最显著的一方面在于学术活动的开放,通过高等教育的扩招,容纳更多来自工人阶级和中产阶级下层的人。然而其他的知识分子活动不只是出现在校园里。皮特·贝利对20世纪50年代一个工人阶级男孩在文法学校的生动描述正是这种运动的体现。皮特·贝利的回忆录和这个文章是相关的,因为他在书中描述了增长能力和技能的新方法。而这点在霍加特看来,是在学术活动上面的一个重大衰退的表现。皮特·贝利谈到了美国爵士乐怎样成为正规学术研究价值取向的替代者,它是怎么被学术化及获得“先锋地位”的。同时也使得一些业余选手从其才能中得到艺术的满足感。皮特·贝利还有一个观点和霍加特关于对

少数知识分子论述相关,他认为演奏爵士使得那些物质充裕的人拥有了更大的自我满足感。这些构成了一个自我获取能力和知识的领域,从学院的桎梏中解放了出来。

如果霍加特在《识字的用途》中认为这些突现的另类文化形式是学术生活突变的表现,那么他对这些问题的观点也不是一成不变的,其实早在60年代早期就改正过(尽管一些关键方面没有发生变化)。我们从他与雷·戈士林的接触中可以看出这些变化,后者可能是他几年前所写的愤愤不平的少数人之一。戈士林最出名的是他21岁时写的自传《总和》以及六七十年代在广播电台和电视台的记录作品。50年代末期,霍加特还在莱彻斯特大学当教员,正好戈士林在那里短暂地学习,他们也从那时开始相识。后来,戈士林离开学校开了一家另类青年俱乐部,霍加特由于是成年人,能担负责任,也加入进来,负责监督事项。但俱乐部由于媒体的口诛笔伐而关门,接着戈士林就写下了这本书。

霍加特在《新政治家》周刊中为这本书做了有趣的评论,从中可以看出他对这种新兴文化运动的支持和崇拜。戈士林也是这个流动性强、吹毛求疵又敏感警觉群体中的一分子,他们“不能得到热心公益者或商业机构的垂青”,“搭上干道两旁的顺风车,逗留在曼彻斯特、南安普顿、伯明翰……这些城市的咖啡馆或爵士舞俱乐部里”。

如果戈士林代表了一种不同观点,那么在大学里愤愤不平的学生源源不断的涌现则引起了霍加特的注意。1965年他写了一本名为《高等教育和文化变化》的书。在这本书中,霍加特表达了这一观点:大学里较聪明的学生被吸引加入到写作、支持核裁军、推广乡村音乐、反对种族隔离的活动中。尽管这些只是反对不负责任地利用大量情感判断的简单形式,霍加特认为他们是真正的社会批判者,他们使得一些成人的判定看起来顺人意。同时,对先前有可能一直反动的地位进行了调整。霍加特现在能够接受反文化敏感性早期所体现的真正力量,而曾经一度他认为那些太让人不安。然而,这仍有一种不安的感觉,有一种观点认为这些小说式的反对形式尽管很受推崇,但是他们缺少责任感,而且其地位很容易被取代。

对霍加特关于少数愤愤不平群体的观察讨论确实表明,《识字的用途》不仅仅关注文化对工人阶级生活的影响。霍加特非常担

心少数工人阶级内部的这种发展势头,这一群体不负责任地反对商业文化的魅力,而且没有受到任何现有文化权威的监督。人们可以猜测到霍加特的这些证据都是源于他和那些他极力批判的人接触甚少。20世纪50年代他和雷·戈士林的接触引起了一场重新评价的活动。然而,霍加特的地位建立在他对监督作用的理解之上——工人阶级习俗在知识和能力维持方面所起的监督作用。贝利提出了另一种获取知识和技能的不同模式,包括高度的自我监管,这建立在反对已有监管权威的基础上,这在霍加特看来是问题百出的。对工人阶级来说,新左翼势力和20世纪60年代反文化群体之间的关系是神秘的,仍然有待探索发现。重新对霍加特关于这些种族文化政治活动的一些根源进行评价为研究这种关系提供了一种方法。

反抗与劝导:理查德·霍加特和工人阶级小说

杰克·温德尔^[1] 贺秀明 薛倩 相传菊 等译

【1】

杰克·温德尔 (Jack Windle), 英国谢菲尔德大学学者。

本文所关注的是理查德·霍加特《识字的用途》(1957)和 20 世纪 50 年代后期到 60 年代前期的工人阶级小说之间的关系,目的在于评价霍加特重要著作的形式及其如何与同时代的有关阶级的文学创作,诸如约翰·布莱恩的《坡顶上的房间》(1957)、阿兰·西利托的《周六晚与周日晨》(1958)及斯坦·巴斯托的《一夕风流恨事多》(1960)等作品挂上钩的。考量《识字的用途》所产生的文学影响的一条佳径就是存放在英国谢菲尔德大学霍加特档案中有关该著作的通信。

例如,约翰·布莱恩于 1957 年 9 月写给霍加特的信件,口吻急切,是对这本开创性著作的典型反应:

我于赴法前夜在伦敦买了《识字的用途》,在维多利亚站开始拜读,在图卢兹读完。印象如此之深以至于我决心一回伦敦就给你写信。或许你不信,但我却可以证明给你看。

该书写得如此之好,以至于使我气恼——它把我想留作描写自己之用的很多话都说了!特别是,我正在考量俱乐部,这一想法我已留存很久了,但现在你将它们写得如此之好使我都不敢尝试这一主题了。

(布莱恩,1957)

布莱恩继续将“流行文化”描写成是“病态”的,以及知识分子和作家对治愈这种“病态”有多重要。而且布莱恩认为,自己作为一个小说家,霍加特作为一个批评家和文化评论员,两人之间没有区别,并将霍加特写成是自己的伙伴兼对手。这种不加区分的态度表明,以这一时期阶级为关注对象的作家向文学及学术传统和

范畴化挑战了。

无独有偶,来自法国的结构主义人类学家克劳德·列维·斯特劳斯的信回应了布莱恩的急切心情;同时也重申了这样一点,即霍加特的文章是基于多个层面展开的,而非仅仅基于其被支配的方式展开,这是霍加特文章艺术性的一个结果。该信写道:

尊敬的先生:

我于昨日拜读大作,谁知甫一拿书,就欲罢还休,直至读完。它彰显了造就了它的那种活泼、那种犀利、那种感情,它不仅是一种科学性研究,同时也是一部文学作品。您给人种学者上了多么曼妙绝伦的一课呀!这些人总以为不纵横四海就无法工作了。您的大作现在是将来也会是一个典范!它将会在我们学科领域的众多经典著作中一领风骚……

(列维·斯特劳斯,1971)

文化与科学的结合是霍加特在第一章“方法问题”中重点关注的。他提到了自认为对劳工阶层的描写很出色的几位作家,包括乔治·艾略特、托马斯·哈代和乔治·奥威尔,不过是把他们作为过分强调劳工阶层的“流汗的特征”的一种警告。随后霍加特评价了文化与社会学方法对于劳工阶层研究的作用:

有些小说,比方说劳伦斯的《儿子与情人》,比更流行或更自觉的无产阶级小说,使我们能更近距离地观察劳工阶层的特质。社会学家以他们自己的方式,在过去二十年对于劳工阶层的详细调查也是如此。这些书给人留下一种复杂的、幽闭恐惧症般的强烈印象,劳工阶层使观察他们的人详细了解他们。我的意思是,这种印象好像沉浸在浩瀚无边的微小细节的大森林中,各种细节各不相同又有相似之处;有许许多多的面孔、习惯和活动,但显然大部分都没什么意义……显然,我们应该试图从习惯中看到他所代表的事物,从话语看出他真正代表的意思(可能与他的表面意思截然相反),以便区别习语和习惯性观察背后的各种不同的情绪压力。

(霍加特 1994:3)

霍加特在这里含蓄地为一种混合写作形式做辩护,这种形式就是把写作的最佳想像力和社会分析相结合来捕捉劳工阶层经历的宽度和复杂性,且两种方法互相弥补了对方的缺点。霍加特遇到了主体和目标的问题,完全脱节的学术地位使得对目标进行的调查“不是很有意义”。这种小说与社会学技巧的融合是霍加特用以检查和传递个体和普遍之间关系的主要工具。在“方法问题”一章的结尾,霍加特引用了康拉德在《黑暗的心》中的一句话“你们这些人当然看到的比我更多,你们还看到了我。”(霍加特 1994:5)霍加特把自己定位为叙述者和被叙述人、观察者与提供信息者,表达了他的兴趣以及与他所描写的现象的不可分割性。霍加特继续说到:“读者看到了本来想要表达的,而且从作者的笔调语气中,从他无意识的强调以及其他东西中,也了解了作者本人。”(霍加特 1994:5)从文学理论的角度,霍加特正在识别并突显自己所研究的领域的地位,而几十年后,后结构主义作家又回到了这一问题上。

作家作为观察者和提供信息者的双重作用是很多探讨阶级问题的小说以及《识字的用途》这本小说的一个方面。彼得·希区柯克写道:“没有工人阶级阅读人群的工人阶级小说不可能存在。”许多当时的小说家是“有奖学金的学生”,因此占据了复杂的阶级位置,霍加特称之为“两种文化的碰撞点”(霍加特 1994:225)。对于他们的工人阶级阅读群体而言,他们是向工人阶级报道另一半人的生活 的观察 者;对于中产阶级读者而言,他们是来自于北部工业地区或城镇的贫穷地区的真实的工人阶级声音。这些作家也为同样被语法学校的教育“贬低”的同龄人写作:他们来自于一个新的混合型的阶级,并描写这个阶层的人的情感体验。这篇选自《坡顶上的房间》的文章,首次出版和《识字的用途》在同一年,它展示了20世纪50年代末期人们对于阶级地位处于上升阶段的年轻人的一些复杂而相互关联的态度。

休息室的地毯是深红色的,和脚踝一样的高度,家具厚重暗淡,有维多利亚式的风格,一切都是可以擦拭的,一直到地毯棍那里,发出一丝明亮的光。闻起来有雪茄烟、威士忌和牛里脊肉的味道,上面是野蛮沉重的寂静。这里有很多关于保

守人士的显著特点的照片：他们都有一种尖刻而精明的表情，警觉的眼睛，嘴巴像弹簧一样，使劲咬紧牛排的浓汁，很有成就感的样子。

我感觉到一种冷冷的兴奋。这里是财富积累的地方。莱德福德(Leddersford)保守俱乐部，每年十几尼的会费加上其他杂费只是富人的特权。这里是作出决定的场所，这里是我长期试图占据的乡村中心，这里魔法有了效应，这里臭熏熏的养猪人变成了每天穿着干净衬衫的王子。

(布雷恩 1989：202—3)

阶级地位的上升使人们近距离接触到上层社会生活的服饰装潢。约翰·布莱恩、斯坦·巴斯托和大卫·斯托里对阶级体系的众多阶层间的品味和行为上的细微差别尤其关注。在理性的大背景下，牛腩和牛排暗示着权势与财富背后的非法暗流。他对“贵族”的描写与霍加特描述的工人阶层中的父亲的形象相似：“他通常瘦小、黝黑，一过三十岁就满脸皱纹，脸色蜡黄，脸部和脖子上骨骼清晰地凸显出来，体现出他的饱经沧桑。”(霍加特 1994：34)布雷恩、霍加特和列维斯·特劳斯一样具有人种学家的眼光：他们都向一个阶级描绘另一个阶级，也以本阶级的眼光描述自身。解释性的模仿是霍加特所谓“兴奋地揭露”的一个例证，也突出体现了阶级忠诚性显著高于民族主义和爱国主义。这个俱乐部立即就让乔·兰普顿感到陌生、害怕同时又充满了诱惑力。

“占据中心”的思想和大卫·洛奇就《识字的用途》一书所表述的内容是有联系的，这个时期的很多小说都“属于英国文学史上的同一次巨变”。这种巨变被洛奇描述为“文学界权威作家被新一代的作家所取代”，而这新一代作家在阶级背景上是工人阶级或者下层中产阶级，以及依据1944年颁布的《教育法案》接受了免费中级和高级教育的受益者。二次世界大战后，伴随着英国社会改组，工人阶级和下层中产阶级占据了英国学术和文化界的中心地位。

这种“征服中心论”中部分包含了旧的价值观与期望之间的调和以及更多革新思想。那一时期的很多小说都尝试通过一种保守方式——联姻，以讨论不符社会道德为叙述主题，来达到这种调和。霍加特描写的工人阶级矛盾的宽容心与保守主义，颇具启发

性：

这种宽容与已提到的保守主义和遵从心理同时存在，几乎没有冲突。它们共同存在于不同的时期，用于不同的目的，而且人们可以靠直觉就了解各个时期哪种心理是相关的。因此，它们之间是相互依存，而绝非相互矛盾的。

（霍加特 1994：65）

像霍格特一样，斯坦·巴斯托选择了对性的态度来论证他的工人阶级主人公的看似矛盾的容忍和保守：“这就是我——威克·亚瑟·布朗，20岁，这些小伙子中的一个，在狂妄的言论，荤笑话和俏皮话表面下对自己并不确定。”（巴斯托 1962：25）外在的性逞能掩饰了布朗的不安全感。他借有美女照片的书看，霍格特断言这是我们与生俱来的权利，但是他还声称：

问题是在这背后我所想到的也是卑鄙下流的东西，因为这是没人谈及的东西，是你需要容忍的，因为它对世界向前运行是有必要的，乐在其中的人和酒鬼、赌徒是一丘之貉。

（巴斯托 1962：111）

然后他又说道：

然后我又开始想这是多么有趣的一项事业，这些家伙们为女人疯狂，为她们做一切愚蠢的事。自从世界开始时它就是一成不变的，现在轮到我了，你们会想这些什么时候才能完全停止。

（巴斯托 1962：185—6）

从维克·布朗身上可以看出，传统的清教徒式的道德观与新兴的受媒体刺激的年轻人对性的痴迷是同时存在的。他一方面受到具有性别特征的文化的的影响，一方面又对其比较抗拒：虽然他有

美女画像并去看相关电影,但他也相信阅读“使电视相形见绌”,而且大部分流行音乐都是“垃圾”(巴斯顿 1962:100&168)。正如同时期小说中的许多人物那样,布朗对不同的文化影响持开放心态。如同霍加特研究领域中所包含的各种层次的文化生产一样,工人阶级性质的小说就是将高层次和低层次的文化融合起来去探寻更广义的文化概念。霍加特和他的同伴们,用列维·斯特劳斯的学说,只是“博艺而不精者”(他们的宇宙是封闭的,仅用手上所拥有的任何工具来进行工作),他们只是在传统的等级观念受到渐增的社会流动性挑战的时代,有意识地将现有的文化资料整理伪造成一种新的文化视野及一种新的个人主义。

布朗提出的在进行中的人类行为普遍性的自我语境化也标志着建构一个新的、与个人主义相对立的、重新谈判个人与集体的关系的尝试。许多作家,包括霍加特,通过对特征和第三人称的使用的实验来解决这个问题。在对个性化和工人阶级主体异质性争论的同时,霍加特非常巧妙地反对个人主义,他写道:“我们可能会通过早期观察孩子的眼睛而更加亲密。比如说,有一个十一岁的男孩去报亭买《周六》杂志。”(霍加特 1994:42)这个孩子是一个独立的个体,有着独立的意识,但他同时也是一个群体特征的综合代表。正如我们所看到的,巴斯托使布朗以“这就是我”的直证跳出了自身的局限。在《坡顶上的房间》一书中,布雷恩使乔·兰普顿从第一人称叙述者转变为从不同的角度审视自己:

我不喜欢乔·兰普顿。他是一个总是穿着笔挺的蓝色西装,硬白领衬衫的聪明的年轻会计师。他总是说着和做着正确的事情,并且从不会因为不体面的感情流露而使任何人感到尴尬……我讨厌乔·兰普顿,但是他以我的身份坐在我的办公桌前,神态和语气非常自信;他没有离开的打算……

(1989: 219)

脱离了第一人称的叙述,布雷恩和巴斯托对霍加特的“普通人”的概念作出了一致的行为,那是一种广义的表征,而不是乔·兰普顿和维克·布朗跳出了自身局限,给出了不可能从正统的第一人称视角来定义的极有深度的认知。以这样的方式,布莱恩和

巴斯托将他们的叙述者的特征三角化了，同时将个体中这些最个人化的一面向由社会决定的群体意识的细察开放。正是在维克·布朗的著作《爱之王》的结尾处直接指出：

总之，你已经竭尽全力也期望着最好的结果。做你认为正确的事情，就像全世界数百万可怜的家伙一样。当所谓的“机会”降临时，你会像所有其余的人那样产生疑惑，因为你总是竭尽全力，绝不应该得到一个很糟糕的结果。但这就是你的故事。

（巴斯托 1962:272）

维克·布朗正在讲述你的故事——读者可能像他一样是个“可怜的讨厌鬼”。维克·布朗的哲学推理总会扩大他自己的经验并使其普遍化：正如霍加特一样，他很朴素也很理性，有着强烈的个性并崇尚集体主义。为了吸引“你”，讲述者寻找着个人意识之间的联系——他们试图将读者引入文本的叙述世界中，并由此呼吁社会中的个体分享各自的经验。这本小说的强化修辞与陈词滥调是相互矛盾的：巴斯托将霍加特使用的祈使句定义为：“洞察某种表述背后的真正意义”，“挖掘习语背后的不同情感压力”。整本小说可被看作对战后时期年轻的工人阶级身上的复杂“情绪压力”的挖掘。

艾伦·西利托也运用呼语来缩短读者、作者及故事主角的个人意识之间的差距。在小说《年少轻狂》中，西利托就是通过深刻的“集体感”或社会道义来平衡亚瑟·西顿激进的个人主义。有很多这样的例子，其中最具代表性的要数亚瑟的一段记忆，他深入挖掘他的工人阶级读者的“遗传记忆”，将其起源追溯到前工业时代。

那栋房子——你曾经从其井中汲水，从花园里挖出土豆，把储藏室吊钩上挂着的咸猪肉上片下来做烤肉——在很久前就已经被摧毁，取而代之的是大片粉红色的房屋，在地上延展开来，像绿色吸纸上的红色墨水一样。

（西利托，1994:205）

亚瑟与生俱来的记忆中蕴含着一种力量，这种力量不允许集体一员的名号改变他的个人身份。当亚瑟的军士长因为他头发的原因而斥责他时，讲述者对我们说：“当大家都试图告诉一个人他是什么的时候，他便什么也不是了……我就是我，而不是别的什么人。不管别人怎么想我或者说我，那都不是我本来的样子，因为他们根本对我一无所知。”（西利托 1994：138）那么谁是“他们”呢？霍格特写道：

他们是上流社会的人，“大人物们”，他们给你发放救济金，召集你来，命令你去作战，罚你的钱……“关你进监狱”，“为所欲为地践踏你”，“使唤你”，“沆瀣一气”，“视你如粪土”。

（霍格特 1994：48）

当亚瑟深思他的社会地位时，他意识到了权贵们战后的控制形式：“他们认为仅仅用手中的保险信用卡和电视机就可以摆平我们，而我恰恰要先加入他们，继而背叛之，让他们知道自己犯下了多么大的一个错误。”（西利托 1994：132）战后合约里面对工人阶级做出的让步是不充分的，人们必将全力反抗自己由于受控而成为垃圾商品和低级娱乐的被动消费者。亚瑟在“自上而下”的阶级分类以及胁迫面前甘做“小人物”，这是充满矛盾的乐观的个人主义。该个人主义坚持自己的原则以及工人阶级的价值观。这种激进的对抗性个人主义以及它与真实的有囊括性的“集体意识”之间的调和正是亚瑟《一夕风流恨事多》，以及《年少莫轻狂》两本书的写作要旨。在此二书中，中心人物最终都向工人阶级家庭生活的强势传统做出了妥协。

在《坡顶上的房间》里，乔·兰普顿最终安于婚姻生活。然而，他的勃勃雄心及他与苏珊父亲的契约标志着他与自己的阶级身份的脱离，而不是和谐统一或重新协商。他说如果父亲看见他在保守党俱乐部，在九泉之下也不得安宁，布朗先生回答说：“我父亲也会的，但我们不能受父亲们的束缚。”（布雷纳 1989：26）这种对个人主义的大胆表达，是对其他阶级价值观的投降，是脱离任何团体或历史身份的行为。这使乔沮丧地断定：“莱德斯福德俱乐部是彻头彻尾的孤独寂寞，是彻头彻尾的死亡般的沉寂。”（布雷恩 1989：

230)然而,亚瑟和维克选择了一种会员身份及其带来的社交和公共生活,乔却选择了一种使自己更加孤独的会员身份,他是在战后社会重组中没能够为自己争取到有意义的社会地位的一类人的代表。

理查·霍加特通过工人阶级以及对工人阶级的描写,给文学带来的影响远远超越了《识字用途》的直接影响。在那个时代,它是一次重大文化转移的一部分,那次文化转移使得工人阶级和初露头角的知识青年占据了英国公共生活的中心位置,尽管只是昙花一现。雷蒙德·威廉斯在一篇当代评论中写道:

很显然,我们正在遭受现实主义小说的腐朽和恶名,为了实现我们的目的(由于我们现在是而且知道将来也是社会中的个体),现实主义小说显然应被修正。完善的批评作品有其完结之时;细致入微的社会观察和思想分析……不可能又是乔治·艾略特,甚至不可能是劳伦斯,在这个危机时代,霍加特才是我们该倾听和欢迎的。

(威廉斯 1957:428)

虽然这篇评论对霍加特的书极其挑剔,但将他与“让我们近距离接触工人阶级生活”的作家们相提并论,并强调霍加特的声音在“危机时期”的重要性,这足以说明这本书在当时享有举足轻重的地位。威廉斯重申了霍加特自己对“通俗”小说的评论:似乎当代小说家们听取了霍加特的批评,并着手尝试打破英国文学的平衡,让我们再度近距离接触工人阶级的经历。作为与霍加特同时代的作家,布雷恩的小说将当时混合阶层对生活的感受描述为乔·兰普顿背井离乡、迷茫困顿的经历。作为小说的主角和叙述者,兰普顿背弃了他的北方工人阶级身份。

引人注目的是,西利托和巴斯托在霍加特的奠基性著作之后能够紧紧围绕着北方工人阶级的感悟创作小说:这可以通过小说叙述和对话中使用的方言以及主人公充满青春活力的独立个性与上述工人阶级的身份的兼容中体现出来。正如大卫·洛奇在上面关于文化转移的引言中隐约提到的那样,某种因素使得我们很难确定霍加特对当时工人阶级作家的直接影响。或许,表述霍加特

影响力的最佳方式就是用他自己的话：

如果我们写的东西对我们自己至关重要，那么在写作过程中，我们跟别人讲述的同时也在与自己交流。要想找到一种跟别人讲述的语调，首先要找到一种对自己合适的语调。对别人叙述开始于讲给自己听，并在叙述中展现真实的自我。

（霍加特 1972:29）

在这个“里斯讲座”中，霍加特所指的无疑是作家个人的写作风格和笔调的形成。但是，《识字的用途》的出版可被看作是更广泛意义上工人阶级作品中独具一格的写作风格和笔调的形成的重要时刻。霍加特的书向北部工人阶级作家呈现了他们自己的文化、他们自己的语言和他们自己的环境。《识字的用途》是工人阶级的自白，它把自己的文化当作严肃的写作素材，也预示了20世纪中叶英国工人阶级的文化主观性的形成。可以说，理查德·霍加特是第一个宣言者，他的话使得迅速改变的工业工人阶级——以及那些被奖学金制度“贬低”了的人们——开始把自己的文化讲给自己听，进而找到了讲给别人听的信心、笔调和风格。

参考书目

- Barstow, S (1962) *A Kind of Loving*. London: Penguin.
- Braine, J (1957) *Letter to Richard Hoggart*. (Personal communication, 4 September).
- Hitchcock, P (1989) *Working-Class Fiction in Theory and Practice: A Reading of Alan Sillitoe*. London: UMI Research.
- Hoggart, R. (1972) *Only Connect: On Culture and Communication*. London: Chatto and Windus.
- Hoggart, R (1994) *The Uses of Literacy*. New Brunswick: Transaction.
- Lévi-Strauss, C (1971) *Letter to Richard Hoggart*. (Personal

communication, 28 March).

Lodge, D (2008) "Richard Hoggart: A Personal Appreciation". In S. Owen, ed., *Re-Reading Richard Hoggart: Life, Literature, Language, Education*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Sillitoe, A (1994) *Saturday Night and Sunday Morning*. London: Flamingo.

Williams, R. (1957) "Book Review: Fiction and the Writing Public—The Uses of Literacy by Richard Hoggart". *Essays in Criticism 1957* [Online], 7 (4), 422—8. Available at: http://eic.oxfordjournals.org/cgi/pdf_extract/VII/4/422 [accessed May 4 2009]

致谢

在此感谢苏·欧文教授、尼尔·罗伯特教授和艺术及人文科学研究委员会。

再议瑞士工人阶级文化：霍加特式社会学的贡献和局限

【1】

Christophe Delay, 法国里昂大学学者。

◎ 克里斯托弗·德莱^[1] 王磊 薛倩 译

社会学研究自 19 世纪开端以来,往往偏好于分析社会阶级,如马克思、恩格斯及哈布瓦赫(Halbwachs)的著作中所体现的那样。这种类型的研究在 20 世纪 60 年代和 70 年代到达了黄金时期。但自此,在英格兰(见 Crowley 2004)、法国(见 Chauvel 2001)和德国(见 Chauvel & Schultheis 2003),该传统逐渐衰退。一些欧洲社会学家最近的著作摒弃了这种观点,在一定程度上暗示了 1980 年至 2000 年(例如:Giddens 1998; Beck 2001; Paugam 1996)委婉表达的真正现象和对社会阶级的否定。这种忽视导致了瑞士最近一些关于工人阶级的重新考察和对其相关性的再判断的研究(例如:Tillman & Budowski 2007; Schultheis 2009; Delay 2009b)。这篇文章将用同样的方式进行探索。

一、描述工人阶级文化：霍加特社会学方法的相关性

英国社会学家理查德·霍加特的两部主要著作对重新考察工人阶级的文化作出了巨大贡献。一部是《识字的用途》(*The Uses of Literacy* 1957)——穆林(Moulin)在其文章《法国社会学评论》(*Revue Francaise de Sociologie*, 1971)中对此书作了总结。另一部作品是《区域性惯习》(*A Local Habitation*, 1989)。霍加特的作品与本文的相关性主要体现在以下几个层面上。第一,在概念的层面上,《识字的用途》非常详细地描述了 20 世纪二三十年代也就是霍加特儿童时代利兹的工人阶级。作者创新性地从人类学的角度使用了“文化”这个�的概念,把重点从文化和民族的联系转向了基于社会群体的研究方式。帕斯隆(Passeron)在他的《穷人的文化》(*La Culture du Pauvre*)的引言中强调霍加特对“工人阶级

的环境和文化知识”作出了贡献(Passeron 1970:10)。但是霍加特从更广泛的意义上探寻了“工人阶级日常生活和休闲活动的演进”。他的阐释使我们产生这样一个主要疑问:在当今社会,我们还能参考工人阶级的环境和文化吗?如果能,这种生活方式还留下些什么?作为一个直接有结果的问题,那我们要问的是究竟什么发生了改变?

从一个更为理论的层面上来说,霍加特在理论上没有做出任何小题大做的情况下,提出了一套高度连贯的假设。这些假设是关于占主导地位群体为了保护自我,依靠他们的地位,通过当时盛行的媒体渠道获得“上面”的信息的方式。他向我们展示出了既简单又迂回的对工人阶级态度的了解。这种了解通常被草率或高傲的旁观者所曲解。工人阶级表面上公然接受流行媒体的哗众取宠,但实际上采取了一种“知道如何取舍”的态度,有点躲躲闪闪,注意力偏移,这可能导致冷漠,并代表了一种为了尽可能躲避和“他们”的世界产生对抗的保护性策略。因为这种对抗是不利的。霍加特阐述工人阶级绝不会失去他们的文化,但会躲避大众文化的传播渠道或是根据他们阶级的精神特质重新理解大众文化。通过这样的方式,他“在‘群众命运史无前例的发展’上远离了半学识化的用语”(Passeron 1970: 23)。从方法论的层面来讲,霍加特采取了一种民族志的调查程式,激励我们进行探究。他在未知世界中扮演了民族学家的角色,描述了英国工人的“平凡”生活(他从这个世界来),用科学客观的态度审视了日常生活的细微差别(Passeron 1970: 12)。关注日常生活细节使得我们的研究获得了工人阶级生活方式各个方面的信息:和家人之间的关系、学校活动和休闲活动以及孩子们的教育。本文中使用的实证定性资料分为约一百种的多样观察序列,以工人阶级所在区的一所学校里4至12岁的孩子以及他们的家庭为对象,还有对约四十个工人阶级家庭的采访。像霍加特那样,我们受到“对行为的意义作出公正判断的欲望”(Passeron 1970: 5)的驱使,试图将一系列完整的定量和整个典型的工人阶级态度的集合联系起来以达到对他们的习俗的理解。

我们对《识字的用途》的阅读要归功于1970年帕斯隆的作品。该作品试图通过揭示霍加特推论的社会学方面而将他定义为一个社会学家。这意味着既然我们以帕斯隆为榜样,主要将霍加特解

读为一个“传统的工人阶级社会学家”，那么，我们在毫无疑问地理解霍加特的作品正文（作品属于文化批评的领域以及当代文化的研究）的时候，必定和英国读者是不同的。因此，本文分为两个部分。第一部分，即第二章和第三章，我们将阐释霍加特在描述当代工人阶级文化的某些方面的时候，他的理论和概念方法的参照物。第二部分，即第四章，在总结之前，我们将提出一些对霍加特作品的批评。

二、工人阶级生活方式的特征(1920—1950)

在霍加特的时代，普通人的生活方式以哪些因素为特征？这些特征包括：1. 未来没有希望，共同命运乏味单调，这一切都无法避免；2. 高度的分隔。

霍加特回顾了他的学生时代，那个时候，学校被看作是精英式的（你必须花钱才能将孩子送到那儿），其标志是在中等教育体制中，工人阶级几乎完全被排除在外（除了最好的学生，他们能从稀少的奖学金中受益）。无特权阶级的成员也往往会将自己从教育体制中排除出来。霍加特（1989）记得当孩子从工厂得来的工资不足以弥补家庭开支时，家长常常不愿意让他们的孩子继续学习。只有当一位老师坚决地向家长保证，他们的孩子一定会“有所成就”的时候，家长才能信服地让孩子继续学习。

实际上，工人阶级的成员并没有将学校看作是提高社会地位的工具。“大部分工人阶级成员不再往上爬”（Hoggart 1959：116）。换句话说，孩子的社会化大多发生在学校环境之外，也就是在家庭之中。家庭传输了阶级的精神特质，并将孩子们直接引向了工作的世界，然后是工厂。大部分孩子即使不拿文凭，不受专业培训，也希望离开小学，然后在没有经历任何痛苦的情况下，加入他们急切想了解的工厂的世界。所以，我们可以参考在这个时代中世代相传的工人阶级身份的繁衍。

霍加特也向我们说明了，通常情况下，工人阶级家庭文化和学校文化大相径庭。工人阶级局限于自己的居住区，和“外部”世界隔离。例如，家长从来不去学校，只有在紧急情况下，才去见老师。老师、雇主、医生、公务员、社会工作者及法官住在“他们”的世界里。这个世界是“未知”的，存在潜在的“敌意”，和工人阶级的家庭

和邻里居住的世界截然相反。工人阶级世界的标志是：对这个团体有强烈的归属感，并产生了荣誉感（从此有了著名的惯用语“我们”，“他们”）。工人阶级常常对教育哲学非常无知，所以对孩子的学习不施加任何压力；反而将孩提时代和青少年时代看做是孩子进行艰苦的体力劳动前的短暂的“舒适时光”或“娱乐时光”。这就是为什么家长常常表现出“让步”，遵守快乐主义原则，给予他们的孩子足够的自由，让他们“过得快乐”和“玩得开心”。他们溺爱孩子，给他们昂贵的礼物，让他们和朋友们在邻里玩耍，或者让他们在晚上看大量的电视。这些态度是仅限于工人阶级的情况的产物，其特征为缺乏改善他们命运的客观机会，并受到完完全全的传统文化的鼓励。霍加特对传统文化的归纳如下：“余生终将到来，你却对此无能为力；你必须让他们‘在可以过得快乐的时候过得快乐’；毕竟，你只年轻一次！”（Hoggart 1959：47）但是，给予孩子自由并不意味着家长完全让孩子们为所欲为。恰恰相反，他们的抚育有着很强的“专制主义”的因素：父亲有权利粗暴地对他的孩子及妻子实施身体上的惩罚（尤其当他工作完喝得醉醺醺的回家的时候），这在一个中产阶级的妻子看来是不可忍受的（Hoggart 1959：48）。

既然如此，这种工人阶级文化还留下些什么呢？

三、关于当代工人阶级的“分裂”习性(habitus) (1960—2000)

和很多工人阶级家庭待上一段时间以后，初步的发现就是，他们的生活状况和霍加特描述的情况不再一致了。现在的工人阶级家庭表现出了现代的舒适，例如，家里有水管、暖气和电话。此外，这些人的住宅区不再和外部世界隔离，经历了将日渐破败的市区改造为良好的中产阶级居住区的过程，较富裕的人回到了这里。自从很多家庭乐于驱车到附近的法国廉价购物，工人阶级也已经从大众消费中受益。和霍加特的时代相比，另一个变化指标就是工人阶级的孩子在学校待的时间延长了，他们中的一些人还参加了继续教育，这一现象体现出了一定程度的社会流动性。简而言之，所有这些变化，包括服务行业转变成了工人阶级的行业，说明了工人阶级状况的去分隔化(departmentalization)。与过去相比，现在的工人阶级能更好地和其他人融合起来，无论是在居住

区、学校，还是在工作上。

教育的民主化导致工人阶级想让他们的孩子尽可能地继续学习，他们似乎是在将自己的学术抱负传递到他们孩子身上。例如，拉契德(Richild，一个铺实木地板的工人，接受贫困补助)声称：“我的梦想，我的愿望，是孩子们能继续接受教育，成为一名医生或是工程师，那是我没能做成的事情。几天前，拉法特(Rifat)给我读了一个字，我感到如此地骄傲，眼里充满泪水，你知道吗？”现在，工人阶级的命运受到了家长和孩子的排斥，并被认为会带来耻辱。如果曾经是或者仍然是工人阶级，则会让人羞耻。当卡罗斯(Carlos，一个园丁)被叫去见一个老师的时候，他表示了这一点：“我们希望他(指他的儿子)能比我们好，如果我们能一直督促他，我们会的……你知道，我什么都不是(指他的职业)。我们在吃饭的时候闲聊，我告诉他们，‘要比你们的爸爸厉害’。”换句话说，家长从20世纪70年代开始，就不再表现出对学习反感的文化(见 Willis 1977)。工人阶级中出现的学习志向说明他们偏离了霍加特式的模式。在霍加特模式中，工人阶级“敌视晋升”，“以作为工人阶级而自豪”，“工人阶级的传统世代相传”。当前，工人阶级似乎在经历一场繁衍工人的危机(reproduction crisis)(Mauger 1998)。

另一个远离霍加特时代的表现是很多家长意识到了学习在决定社会地位中起到的重要作用后，运用他们自己的资源来监控自己孩子的学习。一个新的因素是工人阶级的家长对教育的干涉，虽然这只是一小部分(Delay 2009a)。总而言之，家长支持家庭作业的新态度似乎和传统教学法提倡的价值观一致，并让家长感到很熟悉，例如，努力学习、遵守规则、抄写教材。现在，新的教学法使得这些价值观不让人信服。新教学法集中体现在价值自主、创造性、思考和孩子的成就感上。例如，娜洁特(Najet，清洁工)解释道：“星期三是家庭作业日。周末，周六早上和周日早上，每个周末，我们都做作业……我确实让他筋疲力尽了。”同样地，卡罗斯(园丁)和安娜·克劳迪娅(Ana-Claudia，家庭主妇)的儿子开小差的时候，他们毫不犹豫地打了他，这种态度老师并不赞同。

安娜·克劳迪娅：“这孩子不听话的时候，我就皮带伺候！”

老师：“啊？【惊讶地】我们在学校不用这种方式教育孩子

子!”

安娜·克劳迪娅：“揍他能逼着他努力点儿。你也知道，咱们那时候（年轻上学时）不想学也得学……唉，不学不行啊。”

这些事例告诉我们，在教师看来工人阶级处理教育问题的方式并不十分奏效或者说效率不高，因为他们的教育理念与当下盛行的新教学法大相径庭。工人阶级的教育方法根植于他们朴实勤奋、逆来顺受、循规蹈矩的价值观（见 Kohn 1959）。工人家庭的教育是一个将各种无产阶级文化融入教育的过程（Testanière 1981: 160）。霍加特自己强调，工人阶级对新事物的阐释与理解都是建立在本阶级文化的基础之上的：“工人阶级与生俱来有在变化中顽强生存的能力，他们不断适应并汲取新环境中的养分，对于无关紧要之事则不予理睬。”（Hoggart 1959:31）

霍加特指出，一些工人阶级家庭没能遵循科学育儿指导，而是本着传统教育的观点，是因为他们远离（望尘莫及）大众文化传播渠道，生活在另一个世界（不同阶层），他们只相信那些既定事实（生活经验和直觉）。据一位名叫夏洛琳（清洁工）的受访者证实，他们通常不会阅读教育类杂志，尽管里面有关于教育规范和学校新教学法的内容：

问：“在教育孩子方面，您是通过哪些途径获取信息的呢？”

夏洛琳：“凭直觉吧……我也不太懂（尴尬的笑）。需要建议的时候，我会问朋友应该怎么做……”

当然有些家长偶尔会对专业教育杂志产生兴趣，但却未在现实生活中将之付诸行动。正如一位叫娜洁特的母亲所说：“我有时会读‘*Quand j ’étais enceinte*’（杂志名），里面讲了怎样和孩子相处、交流以及心理学相关知识……书是读了，但我还是像以前一样该怎么做还怎么做，不会按照书上说的。”霍加特又写道，工人阶级体现出强烈的“注意力偏移”，虽然他们接受主流出版物中传播的思想理念，却并不受其影响，还是按照其原有的方式生活（Hoggart 1959: 264）。

同样的,对“他们”世界的不信任在无产阶级的价值观中也根深蒂固。许多家长觉得教师和心理学家们是“他们”这一敌对世界的一分子,因此当敬而远之,尤其是当子女在学校遇到困难的时候。以玛利亚和杰西夫妇为例,他们有体罚孩子的习惯,见面交流之后老师建议他们向心理学家寻求咨询,他们却拒绝了,因为担心其教育方式被批评为不合法理:

“你知道的,我们没去(见心理学家)……不然回家后(如果去了),孩子打不得骂不得碰不得。如果我们揍他们了,他们就会嚷嚷着要给心理学家告状,然后说‘爸你不能打我,不然我告诉警察叔叔!’到那时候我们麻烦就大了。”

上述事例表明,从20世纪60年代开始,我们的社会面临着一场变革——新的教育规范在媒体和教育民主化浪潮中不断被推广——然而工人阶级,尤其是这个群体中文化程度低的父母,在某种程度上仍然本着传统的适用于霍加特时代的教育观点。然而这些观点在教师们——新兴中产阶级和人类生活一切斗争的“道德捍卫者”看来(Bourdieu 1979),缺乏“合理性”,因为传统的教育观点会带来许多问题。随着教育民主化的推进,工人阶级中出现了新的教育观念和态度:期望学业有成并支持家庭作业。新的教育理念在社会各阶层之间自上而下地传播开来,同时在这件事上各阶层的界限也不十分明显。但是我们无法把这些新的“进步”和客观现实联系在一起——别忘了工人家庭出身的孩子仍在学业上落后于家庭出身更优越的孩子——新的教育理念和工人阶级根深蒂固的“传统观念”格格不入,而这些观念则是工人阶级生活方式的产物(Mauger 1998)。因为工人阶级经常和其他阶层人群接触,容易引起生活方式的比较。这种生活的压力容易产生不安、隔阂,以及双重自我认识(你是什么样的人,你应该变成什么样的人)。因本阶级生活方式而感到难为情被认定为“缺乏合理性”,也可以称之为“分裂习性”(divided habitus)。虽然格格不入,但新旧教育规范既共存又互斥的现状不正说明了工人阶级迈向现代化的进程么?

三、对霍加特作品的批评

毋庸置疑,霍加特的著作意义重大,但其中不乏有的观点受到人们的批评:第一,霍加特告诉我们工人阶级是怎样对主流观念不屑一顾,并根据本阶级观念重新诠释教育规范。但他有时稍微忽视了(并不是完全置之不顾)在主流观念的传播和与“他们”世界接触的过程中,工人阶级的观念受到了不同程度的影响。这一点在我们的采访过程中得到了很好的证明:一些家长因为在看电视问题上太过放任自流或体罚子女而感到有负罪感。另外,教育民主化和各阶层的孩子在校接受教育时间的延长,意味着不同阶层的孩子现在能更好地融合,也意味着工人阶级正面临着主流文化的冲击,同时抑制了他们发展各自的“象征性独立文化”。当我们阐述工人阶级文化时,难道不需要从两方面——从属文化和独立文化来分析吗(Grignon & Passeron 1989)?

第二,对霍加特理论的另一批评是,他可能低估了他所在时代工人阶级的多重身份;因为他对理解特定于某一个社会群体的观点和文化感兴趣,而作者倾向于在其分析中均化此社会范畴。霍加特曾说过,他出身的家庭属于“有声望的”工人阶级(Hoggart 1991),也就是说,还有其他“无声望的”工人阶级存在,因此意味着工人阶级本身还可以再进行分类。他曾毫不避讳地提到,在“有声望的”工人阶级看来,不同阶层的女孩仪态举止不同,比方说一个声音沙哑、外形粗犷的女孩会被认为是“普通人”(出自“无声望的”工人阶级)(Hoggart 1959: 21)。但从另一方面讲,对于本国工人阶级和外来移民工人阶级的不同身份,霍加特却避而不谈。在他的著作中,“我们”和“他们”世界是根据阶级分类的,而论及工人阶级本身时却不进行更细的划分,这是不合理的。例如,20世纪二三十年代,英国本国人民和爱尔兰移民的关系并不十分友好。伯德和碧欧(Beaud and Pialoux)(1999)在调查研究中也对法国本国工人阶级和外来移民工人阶级进行了再划分,因为他们在儿童和青少年的教育问题上存在很大分歧。事实上,本文涉及的几个家庭的实例中,无论是瑞士国民,还是长期定居瑞士的西班牙、意大利移民,都毫不留情地批判了来自东欧新移民的“不文明”行为(这里“我们”世界指的是已定居者,而“他们”世界指的是新移民),甚

至想搬家以远离这些新移民,避免和这些“不速之客”有任何交集。

在霍加特所处的时代,工人阶级内部的差异已经存在——尽管受阶级划分的影响工人阶级价值观念形成了独立自主的文化现象——这种差异随着欧洲经济复苏(1945—1975)和紧跟其后的20世纪80年代和90年代的欧洲经济衰退逐渐扩大。一部分工人阶级在反社会主义的大环境下携手并进,共享财产和生活消费品,他们的做法也受到了学业有成的子女的支持。相反,另一部分工人阶级的人们受尽失业和惶惶不可终日的折磨,甚至有些人被逼得只能勉强糊口。这些差异和变化必然导致工人阶级文化的多样性,因为它们影响着工人阶级的内部划分,使本阶级内部人民产生对立分化(Schwartz 1990: 79)。

五、结论

最后,本文作者想强调,霍加特笔下20世纪二三十年代的英国工人阶级,与当代工人阶级所具有的关联性程度;换句话说,是在描绘处境最差的工人阶级的文化特征。这种比较研究可以运用到完全不同的背景下,无论是在时间上(当代)还是在地域上(瑞士),我们在研究霍加特的著作时不难发现这一点。

首先,从“时间”变量上考虑,早在20世纪初期,霍加特就开始探寻工人阶级文化的变迁。他断定,工人阶级受本阶级文化消费的影响被大大减弱,换句话说,并不像某些人所说的那样影响很大:“这些文化(的变迁)影响是缓慢而不易被察觉的,同时会被其他旧文化力量抵消或削弱。”(Hoggart 1959: 264—265)其次,从“空间”变量上考虑,霍加特研究的一大亮点是:对工人阶级文化的阐述主要是建立在分析工人阶层生活环境的基础之上的(因为一个阶层的文化是由文化主体决定的)。因此在给一种文化下定义时,一些人类学家通常用国家范畴对文化加以限定,而霍加特则尽量避免用这种方式。相反,霍加特回顾了自己的生活经历和亲身体验,向我们说明了那些曾在第二次世界大战中参战的英国工人,是怎样跨越语言的障碍,受到(意大利)那不勒斯工人家庭的热情邀请和友好款待,这比在英国的酒吧里喝着啤酒品尝着美味的意大利面更让人感到愉快。

霍加特指出……就情感交流、肢体动作和非言语交流而言,一个英国工人和来自地中海国家的工人更加接近,而不是英国的中产阶级。

(Passeron 1992: 6)

霍加特再次强调,他所描绘的工人阶级的传统观念通常代表着一种古老的文化特征(传统文化),这种特征是普通人世界观的一部分,不受时代和地域的限制(Hoggart 1959: 23)。《识字的用途》在法语国家取得了巨大的成功和非凡的影响力,这一点我们不必太惊讶。而在成功的背后,帕斯隆功不可没,他翻译了霍加特的著作,最后收录在由 Les editions de minuit 出版社出版、布尔迪厄编写的 *Le sens pratique* 一文中。帕斯隆的译文使霍加特的作品在法语国家中流传,也使霍加特成为法国最著名的文化研究者(Mattelart and Neveu 2008)。许多社会学家相继利用霍加特的理论,抛开地域的限制,研究法国工人阶级的价值观(例如: Schwartz 1990; Verret 1996; Beaud & Pialoux 1999; Thin 1998)。在瑞典,斯格西斯(Schultheis)最近发表了一篇文章,题目为《当今的流行阶级》(*Les classes populaire aujourd' hui*, 2009),该文继承了霍加特的传统,从社会学的角度来分析普通人。由此可见,《识字的用途》这一经典著作在法语国家所取得的成功,它也奠定了理查德·霍加特(在文化研究领域)的地位,表明其影响力已经超越了英国国界,对每一个重新探寻工人阶级生活环境和社会文化的变迁与保留的人来说都意义重大。

参考书目:

- Beaud, Stéphane & Pialoux, Michel (1999) *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaud-Montbéliard*. Paris: Seuil.
- Beck, Ulrich (2001) [1998], *La société du risque : sur la voie d' une autre modernité*, Paris: Alto-Aubier.
- Bourdieu, Pierre (1979) *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.

Chauvel, Louis (2001) Le retour des classes sociales, *Revue de l'OFCE*, no 79, 315—359.

Chauvel, Louis & Schultheis, Franz (2003) Le sens d'une dénegation: L'oubli des classes sociales en Allemagne et en France, *Mouvements*, no 26, 17—26.

Crowley, John (2004) La société sans classes de Tony Blair in Jean-Nol Chopart & Claude Martin (eds.) *Que reste-t-il des classes sociales* Paris: ENSP, 99—120.

Delay, Christophe (2009a) Le rapport des classes populaires à l'école; de l'obligation scolaire à l'appropriation partielle des enjeux scolaires in Franz Schultheis, Arnaud Frauenfelder, Christophe Delay, Nathalie Pigot et al. (2009) *Les classes populaires aujourd'hui. Portraits de familles, cadres sociologiques*. Paris: Harmattan, 385—434.

Delay, Christophe (2009b) *Les classes populaires à l'école. La rencontre ambivalente entre deux cultures à légitimité inégale*; thèse doctorat. Genève: Université de Genève.

Kohn, Melvin (1959) Social class and the exercise of parental authority *American sociological review*, vol. 24, no 3, 352—366.

Giddens, Anthony (1999) *The third way; the renewal of social democracy*. Cambridge: Polity Press.

Grignon, Claude (1991) Présentation in Richard Hoggart *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*. Trans. By Christiane et Claude Grignon. Paris: Gallimard & Seuil.

Grignon, Claude & Passeron, Jean-Claude (1989) *Le savant et le populaire, misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris: Gallimard.

Hoggart, Richard (1959) *The Uses of Literacy. Aspects of Working-class Life, with Special References to Publications and Entertainments*. London: Chatto and Windus

Hoggart, Richard (1989) *A Local Habitation. Vol. 1 Life and Times; 1918—1940*. Oxford & New-York: Oxford University Press.

- Mattelard, Armand & Neveu, ric (2008) *Introduction aux Cultural Studies*. Paris : La Découverte.
- Moulin, Raymonde (1971) La culture du pauvre. A propos du livre de Richard Hoggart *Revue française de sociologie*, no 12(2), 255—258.
- Mauger, Gérard (1998) La reproduction des milieux populaires en crise *Ville-Ecole-Intégration* no 113, 6—16.
- Passeron, Jean-Claude (1970) Présentation in Richard Hoggart *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Trans. by Françoise et Jean-Claude Garcias & Jean-Claude Passeron. Paris; Minuit, 7—25.
- Passeron, Jean-Claude (1992) Portrait de Richard Hoggart en sociologue *Enquête no 8*, *Varia*, 1—16.
- Paugam, Serge (1996) introduction; la constitution d'un paradigme in Serge Paugam (eds) *L'exclusion, l'état des savoirs*. Paris; La découverte, 7—22.
- Schultheis, Franz, Frauenfelder, Arnaud, Delay, Christophe, Pigot, Nathalie. (2009) *Les classes populaires aujourd'hui. Portraits de familles, cadres sociologiques*. Paris; Harmattan.
- Schwartz, Olivier (1990) *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*. Paris; Presses Universitaires de France.
- Testanière, Jacques (1981) *Les enfants des milieux populaires et l'école. Une pédagogie populaire est-elle possible* Thèse de doctorat; Paris IV; Université Sorbonne.
- Tillmann, Robin & Budowski, Monica (2007) Inégalités et classes sociales en Suisse: quelle configuration *Journal suisse de sociologie*, no 33 (2), 193—212.
- Thin, Daniel (1998) *Quartiers populaires; l'école et les familles*. Lyon; Presses Universitaires de Lyon.
- Verret, Michel (1996) [1988] *La culture ouvrière*. Paris; Harmattan.
- Willis, Paul (1977) *Learning to Labour. How Working-Class Kids Get Working-Class Jobs*. New York; Columbia University Press.

通过集群理论反思霍加特、文化与身份

◎考斯塔斯·马龙尼提斯^[1] 吴一栋 杨广敏 译

【1】

Kostas Maronitis, 英国格林威治大学学者。

理查德·霍加特的《识字的用途》中所使用的写作理论和方法有着浓厚的怀旧特点,那是对其孩提时代工人阶级性格和身份的怀旧。同样,我这篇论文的写作理论和方法也带有怀旧的色彩,是对我以往认识的《识字的用途》重要性的怀旧。既然说到这了,和大多数的怀旧一样,我笔下的怀旧是虚构的,因为提及《识字的用途》这本书的都强调它的标志性地位,即文化研究的奠基性文章。那么,为什么一门学科的奠基性文章之一能够不断地改变焦点呢?写作的方法和智慧的祖先被边缘化,与理查德所研究的社会相比,我们所研究的社会更加变幻无常,更加多样化,我们还能从理查德的研究方法中获得什么呢?

一、包围下的工人阶级文化

理查德·霍加特的《识字的用途》鲜明地抨击了战后的文化转向。他坚持认为,新型的大众文化带有典型的资本主义标准化和统一化的教条主义色彩,劣于传统的工人阶级的文化生活,特别是在北英格兰形成的文化生活。霍加特对文化转向的表达中所使用的形容词“传统的”是指一种很特别的生活方式,它形成于工业化和城市化过程所导致的艰苦条件下。工业化和城市化开始于19世纪,20世纪时已经深深地嵌入社会。

在社会和知识框架下,霍加特《识字的用途》试图解决关于阶级、文化和消费的一系列问题。他尤其试图确定流行刊物和工人阶级读者之间不断变化的关系,以及新的通讯和娱乐方式是如何改变阶级的看法和身份界定的。简而言之,霍加特希望确认这种新文化的用途。

“阶级文化”这个术语特别是“工人阶级文化”显示了霍加特观

察到的工人阶级的典型态度、社会价值和道德价值,在《识字的用途》中自传似的部分,他问到“谁是工人阶级?”这也暗示了霍加特创作时期工人阶级中流传的信息、娱乐和流行文化的表现形式。雷蒙德曾经指出,从社会观察和批判主义的角度来看,由中产阶级和实际的工人阶级所创造、传播的产物存在关联性,这种关联性是危险的、具有误导性的。然而,霍加特确实认为,有一段时间,某些流行刊物和娱乐方式与读者即工人阶级之间存在一种强大的纽带,这种纽带随着20世纪50年代更标准化的、美国化的大众文化的产生而消失。

换言之,霍加特在《识字的用途》中所指的文化变革考虑到了大众文化的产生所带来的不断强化的重大影响,以及变革的进度和程度。霍加特使自己远离对工人阶级读者和消费者的理解,而这个空白亟待由大众媒体制造的社会愿望和身份感来填充。斯图亚特·霍尔(1981)指出,工人阶级民众不仅仅是虚假意识和文化期望的产物。同样,霍加特完美地证明,工人阶级可以形成一种具有鲜明特色的文化,尽管这种文化可能缺少资产阶级文化的凝聚力和权威性。

接下来,大众文化产物不应该也不能够游离于为工人阶级消费所创造的内容,因为为了产生一定程度的作用和影响,新文化产物应该与现有的文化背景存在某些对抗、竞争和协商。只有大众文化产物把自身置于日常生活结构中,按日常生活的节奏运行,同时也适应它们,扭转它们内部不合理的部分,把它们添加到关于理解、情感、愿望和判断的新篇章里,霍加特描写的社会和文化变革才会发生。

霍加特认为文化是大众的、普通的,因此他捕捉到了上述过程。霍加特所指的文化是人们说话和思考的方式,人们共有的语言和愿望以及其包含的社会习惯所要求的特别含义。《识字的用途》的出版产生了巨大影响,不仅是因为它新颖的论证,还因为它参与社会争论的方式,这种社会争论主要是关于社会变化的节奏和方向以及对工人阶级性格造成的影响。霍加特分析的社会变革的定性特征是由年轻的亚文化群所创造,并受其支持而产生的。亚文化建立在对消费、电视、大众刊物和流行音乐的多种选择上。

二、回顾“我们和他们”：文化和文化转向

霍加特这本书为文化研究这一学术分支提供了参与更广泛的社会争论所需的合适工具,并促使它在人文社科领域闻名的“社会转型”中扮演了领导性的、具有重大影响的角色。斯图亚特·霍尔确定了社会转型的出现和确立的一系列特征,我可能要补充社会转型消亡的特征。具体而言,文化的中心地位已被知识和经济层面上全球文化产业的广泛扩张所证实(Lash & Lury 2007),文化作为社会观察和分析的首要 and 不可或缺的部分开始出现,也证实了其中心地位。

霍加特感兴趣的是把社会分为“我们”和“他们”的阶级划分(见 Young 2004),他迫切地描述宽容和天然本能的国际主义,但是,这不可能得到支持,除非后殖民地移民被认可为重塑和再理解国民性格和文化过程中的重要因素。霍加特对工人阶级反独裁主义的 personal 记忆和观察源自对该阶级的一定程度的理想化,因为他完全忽略了移民在北爱尔兰的工业化城镇里定居造成的影响。他本人也是工人阶级的一分子。事实上,在《识字的用途》出版之前,有些文章确实聚焦于或至少提及了进入英国的工人的流动性及其对已经建立的工人阶级的性格影响。例如,弗里德里希·恩格斯的《英国工人阶级的状况》承认了国民性格的移动性对于工业扩张的重要性。

如果英国没有接纳爱尔兰大量的贫困人口储备,英国的工业就不会迅速扩张。爱尔兰人一无所有,在英国却能得到很多东西;当爱尔兰人获悉圣乔治通道的东边可以为有力气的人提供稳定的工作和良好的收入,每年都有大批爱尔兰人来到这里。

(恩格斯 1999: 38)

同样,肯尼斯·里宾的《黑人在英国》(1947)中有一节,叫“现代英国人眼中的有色人种”。迈克尔·班顿在《有色一角》(1955)里明确指出,要注意由大规模劳力移民引发的社会问题。这些移民主要

移居到英国的工业化城市,特别是谢菲尔德、伯明翰和利兹。

与上述文章的主题进行比较可以发现,很明显,霍加特的观点是从种族中心主义立场演变来的。在这种立场下,每种文化的发展和政治都被理解为典型的英国现象。然而,所有关于阶级的理解和阶级间的对抗都是在国内进行的。霍加特没有打算扬名英国文化,《识字的用途》也没有传达由跨越国界的力量和进程所塑造的文化意识和阶级身份。即使霍加特试图捕捉和分析工人阶级文化的变化,人们也不可能认为他的文章研究的是“形成过程”。工人阶级表现为同一性,它与其他阶级具有鲜明的区别和差异,这一印记总是保护着它自身。尽管任何社会存在的前提都是不断经历变化,但是这并不一定意味着变化构成了超越争端和社会所有成员价值观的社会事实。比如皮奥特尔奥·斯图姆卡(2004)坚决主张,社会文化变革及其影响的社会群体可能会对社会和文化组织产生严重危害。例如,所谓变革的积极和有利的特点,比如由“激烈争论”构成的变革会受到人们的预期和生活常规的巨大挑战。也就是说,社会文化变革可能破坏某些群体的生活稳定性,或者“具有潜在的破坏性”(斯图姆卡 2004: 162)。

由于前殖民地的客工移民和永久性移民所带来的变化,可能会产生文化特别是工人阶级文化,这种文化具有其民族特点,对这种文化的理解可能导致“文化主义”。在文化主义中,文化被提升到政治意识形态的地位(埃里克森、斯展菲欧特 2009)或者是保罗·吉尔罗伊所说的“从对多元文化每个概念的重新审视中撤退”,多元文化是指各种文化相互独立又平等的教条。

三、从文化转向到文化主义和多元文化主义

“文化主义”作为对斯图亚特·霍尔定义为“文化归一”概念的通俗解释,是指:1. 个体仅由其文化决定;2. 这些文化在一个多元文化社会中形成了一个闭合的有机整体,也即人们熟知的群体;3. 个体不能脱离这种文化而只能在其中实现自己。

在多元文化主义中,文化主义就像一种政治意识,在左派和右派中都如鱼得水。据现存民族文化的数量而论,霍加特对“我们”和“他们”的二元区分是成倍增长的。在上述民族文化中,没有“白色”这个形容词与“亚裔”、“穆斯林”及“黑人”社区的对照,就难以理解工

人阶级。多元文化主义作为一个社会事实和一项使移民融入地主国的方针,最受左派分子的追捧,并且在社会民主党派中这一现象尤甚。然而,多元文化主义也能在右派分子的语言中出现;对于他们而言,所有文化都有自治权,只要它们没有越出自己的边界。

上述与当代政治和社会组织有关的两种文化主义形式经常被忽略的一个重要特征是,那些此前基于经济和社会利益而定义、进行组织的社会团体,如今正日益转而基于文化来进行组织。这种由集体利益向文化的转变被南希·弗雷泽等人译为从“再分配到认可”的转变。这种译法表现了许多进步社会活动者的一个新方向,即从分配公平到对身份及文化自治的要求转变。南希·弗雷泽称,所有社会运动,如工人阶级运动、女权主义运动以及反种族主义运动等最初有利于社会公平的运动都(在后冷战时期)开始重申自己是文化认同中的政治中介。

同样的,布瑞·巴里指出,强调文化认同就如同实行分而治之的政治,只有利于那些从社会经济现状中获益的人。“对经济上处于劣势且可能发出共同需求的人而言,没有什么比让他们中的不同群体反对另一些群体更好的法子来阻止统一政治行动噩梦的发生”(巴里 2001: 11-12)。

四、重访霍加特:生命、反生命和集群理论

霍加特提出了一个相当单一化但没有在真正意义上形成的社会阶级,以及一种通过或多或少排斥分配公平问题将文化指向自治、身份及认同领域的方法论。同时,他也提供了用以思考德勒兹和加塔利所提出的“联结”概念的方法。霍加特对流行文化以及其改变仪式、习惯及日常生活的潜力的倚重,使得我们重新思考他的“流行文化即是反生命”主张——这点恰好与 D. H. 劳伦斯不谋而合。关于这一对比,我认为所有文化都是生命,因为我们是通过文化来确认和再确认自身在世界上的位置的。就连物质文化,抛开其起源和真实性,也是生命;因为它也能改变我们的日常生活。

流行文化随之带来的日常生活的转变,以及文化认同作为抵御文化单一化威胁的重要性,两者共同产生了一定的不确定性。而文化和身份就是在这种不确定性中得以实现和被人理解的。确实,人、信息和思想的多元动态性以及三者之间复杂的相关性使社

会性的概念以及社会实体的种类问题化了。鉴于这些动态性，国家用以决定社会性格和内容的每况愈下的强力需要新的社会学规则。这种多元动态性的结果就是被乌尔里希·贝克(1999: 75—6)称为“内在动态性”的产物。在“内在动态性”中，“来”和“去”、“这里”和“那里”都同时并存，已成为一种全球规范，并且诸如国民、社会、本地人、外地人、我们和他们已经不再有绝对的参照对象，而是变得依赖于与之有密切关系的“集群”。

“集群”的概念通过强调联结和运动的重要性，为社会性的形成和产生提供了一种正式结构。据德勒兹(2006)讲，集群是一种多样性，由不同的关系所组成并且跨时空地在这些关系之间建立了联结。“因此，集群的唯一单体是有合力的：它是一种共生生态”(德勒兹、帕内 2006: 52)。集群可用来指某个社会和文化从不久前向不远的未来运动的经历，以及紧急出现的社会状况可记述的衍生物。集群作为一种方法论工具，理解其概念的起点是“关系的外部性”。这表明，关系对其构成要素而言不仅是外部性的，还可以在不影响其构成要素的情况下发生变化(德勒兹、帕内 2006: 52; 德兰达 2007)。也就是说，在某一集群中，构成要素是相对自主的，不受其所构成的整体影响，这意味着它们可以脱离该集群而归附另一集群。

集群这一概念的方法论意义远远超出了其与整体之间的关系。由于其自身内在的分离性，集群自身也有分化的倾向。德勒兹和加塔利用两个坐标轴来描述上述分离性，其中一轴是指所有隐晦和非隐晦的构成要素，而另一轴则是指集群所引起的运动性。在第一轴上，集群的构成要素扮演着表现性或/和物质角色；在第二轴上则是一些程序，通过锐化集群边界或者同化那些行将改变集群成分的部分，从而稳定集群的偶发身份并驱动集群的变化。这些程序分别是“地方主义”和“去地方主义”。对这种德勒兹—加塔利式的关于社会形成及社会性自身的说明而言，重要的是这一事实，即两种维度都应该存在于任何特定情势下。由此而论，对于社会性的理解和分析已超越了既定的生产模式和主流意识形态。威胁与防御、显与隐、校准与背离的开放系统表明，根本没有所谓的单一性的社会概念。

如若要从“集群”概念出发来考虑对社会的抑制的话，似乎就有如下三个问题产生。其一，正如社会形态不会沦为不可分割体

的内在性,如德勒兹和加塔利所说,它也不可能成为纯粹的外在性。为了互相完全无关,集群的构成要素主体将不得不成为完全内在。也就是说,必须具有一个完整的构架身份;这种身份不能被任何其他集群或构成要素所改弦易辙。其二,需重新思考隐晦和非隐晦行为之间的区别,因为每种被描述成非隐晦的行为,按其本性都存在于隐晦行为的范畴内。这样一来,由于暴力所传递和表达意义的特性,被认为是一种隐晦行为。而隐晦范畴则构成、组织社会联结。其三,鉴于地方主义和去地方主义过程的持续性以及两者在质上的差异,需要对这些过程的整合力进行检查。因为拉克劳和穆芙(1985: 98)指出,无法表达一种确定的意义;而且,对社会性进行定义将导致部分固化,“否则差异的流动性将无法实现”。在试图定义社会科学的本质和特征时,沃伦斯坦声明,“关于社会的概念,根本错误的一点在于它具体化进而明确化了社会现象;而这些社会现象的真正意义,确切地说,不在于其固态性,而在于其流动性和可锻性”,以此承认有一种“社会”整合力量的存在(引自厄里 2005)。

沃伦斯坦所提及的具体化和明确化可以从安东尼奥·葛兰西的著作,尤其是其对强权和常识所作的概念中去评价。正如斯图亚特·霍尔(1996: 411)所指出的,葛兰西的著作只能在有限范围内运用,因为相对于已有著作来说,它并没有一种新理论或方法;不过“尽管葛兰西从未将目光投向诸如种族主义和族群这些议题的现代意义及影响上,但其著作对现存社会理论的恰当性具有直接影响”。换言之,国家及国民身份的构建是发生在强权话语行为之中的。这种话语行为,通过整合某一既定集群的界限和边界,与社会、国家以及其身份的意义部分吻合。这样一来,国家—民族这一术语就成了抽象概念,指一种多族群状态。在该状态中,某一特定国民群体在数量、政治及文化上处于主导地位并设想其国家形式,以此作为其政治上的延伸。

既然如此,需要对“强权”这一术语作更进一步的说明,因为在本研究中,它脱离了自身所处的阶级背景。这一背景就是统治阶级意识形态强加于弱势阶级或/和主要阶级在思想上对社会政治斗争和社会关系处于领导地位。在本研究中,强权行为被视为是所有身份类型最基本的构件以及具体化和明确化的所有形式。“强权”是社会生活中某一特定历史时刻,在这种社会生活中,某种

程度上的统一是在某一特殊社会力量群系或群集的领导下完成的。实现这种领导的群体已不能被称为“统治阶级”，尤其是考虑到民族主义和民族性的时候，而只能称为某一“历史集团”（葛兰西 1971；霍尔 1996）。这一构想保留了对马克思关于阶级概念批判性的借鉴，但它并不将人们直接从社会政治层面上理解为联合行动者。“历史集团”中的领导成分不一定要从主要经济阶层中产生，相反，他们经由从属群体所争取到的妥协、谈判和让步，构建一个集群。因此，每一强权群系都有其自身独有的社会组成和构造。葛兰西所提出的强权概念还为社会性构成了另一个名称，但其同时也强调身份的构建，并将价值、信念和思想视为所讨论的身份中不可或缺的一部分。由此看来，身份不是社会分析或群体构成的起点，而是某些通过社会政治斗争得以构建、维持和转变的东西。身份是社会性中复合地位的“强权化”，而不是既定利益的体现，这些既定利益包括或排除一些其他利益。

简言之，强权与集群是互相制约的，因为强权行为界定和重新界定集群，而集群反过来为强权行为的存在提供了可能。

参考书目：

- Alexander, Jeffrey C. (2003) *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Balibar, Tienne (2004) *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. USA: Princeton.
- Banton, Michael (1955) *The Coloured Quarter*. London: Jonathan Cape.
- Barry, Brian (2001) *Culture and Equality*. Cambridge: Polity
- DeLanda, Manuel (2007) *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Felix (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, London: Continuum.
- Deleuze, Gilles and Parnet, Claire (2006) *Dialogues II*. London: Continuum.
- Engels, Friedrich (1999) *The Condition of the Working Class in*

England. London: Penguin.

Eriksen, Jens-Martin, and Stjernfelt, Frederick (2009) *Culturalism: Culture as Political Ideology* [on line; www.eurozine.com].

Fraser, Nancy, Gomez-Alfredo, Muller, and Rockhill, Gabriel *Global Justice and the Renewal of Critical Justice* [on line; www.eurozine.com].

Gilroy, Paul (1996) "British Cultural Studies and the Pitfalls of Identity", in Durham Meenaksi, Gigi and Kellner, Douglas (eds.) (2006) *Media and Cultural Studies: Key Works*, Malden MA: Blackwell.

Hall, Stuart (2007) "Richard Hoggart, The Uses of Literacy and The Cultural Turn", *International Journal of Cultural Studies*, 10: 39.

Hall, Stuart (1996) "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity", in David Morley and Kuan-Hsing Chen (1996) (eds.) *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*.

Laclau, Ernesto and Chantal, Mouffe (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.

Laclau, Ernesto (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.

Little, Kenneth (1947) *Negroes in Britain*. London: Routledge and Kegan Paul.

Lush, Scott and Lury, Celia (2007) *Global Culture Industry: The Mediation of Things*.

Sztompka, Piotr (2004) "The Trauma of Social Change: A Case of Post-Communist Societies", in Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, Piotr Sztompka (eds.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, California: University of California Press.

Williams, Raymond (1961) *The Long Revolution*. London: Chatto and Windus.

Young, Robert J. C (2007) "Them" and "Us", *International Journal of Cultural Studies*, 10 (1): 51-62.

对工人阶级老年女性当代食物选择的理解

——霍加特《识字的用途》的持续相关性

◎斯苔拉·M 维尔施^[1] 高洁 安阳 译

【1】

斯苔拉·M 维尔施
(Stella M Walsh), 英国
利兹城市大学学者。

本文概括了某项研究对理查德·霍加特的《识字的用途》一书的使用,该项目调查了当今英国北部后工业化城市——利兹市的工人阶级老年女性食物选择。这些妇女食物选择的数据来自于在她们家中进行的一系列一对一的面谈以及对十四位工人阶级妇女生活的个案研究。访谈中,这些妇女回忆了她们过去的的生活,这也表明对当时时代背景的考虑是必要的。在对妇女的食物选择和工人阶级生活更为广泛的方面进行研究时,霍加特的《识字的用途》往往成为用于比较的主要来源,相当重要的原因是这本书也基于利兹市。它还影响了如何理解工人阶级老年女性的食物选择和如何解释这方面的成果。这是因为它阐明了带有阶级特点的“可口食物”的概念以及这一偏好会延续到老年的看法(尽管她们可能会容许其他方面的偏好发生变化)。

一、阶级对食物选择的影响

历史上,在食物消费上的阶层差异一直被认为具有重大意义。经典研究中,如朗特里(1901)和梅内尔(1985)阐述了社会剥夺对食物摄取的影响。怀特黑德(1987)发现不良饮食习惯在较低层社会经济群体中更为常见,重要的是,他认为这类选择不应被视为个人的无知行为而不予考虑,而应看作是更广泛的社会条件作用的结果。然而,当代关于阶级差异作用的文献措辞颇为含糊,低估了阶级背景对食物选择的持续重要作用,并强调阶级作为对食物选择的影响日渐式微。霍加特以20世纪50年代英国明显出现的社会阶层减少为起点,开始了《识字的用途》第一章的写作。那时人们认为充分就业和“富裕工人”的增加将会挑战旧的阶级结构。由

于人们曾普遍认为,同一阶级的内部,文化是单一的,所以,阶级一直被视为食物选择的主要决定因素。因此,可以推断,同一社会等级地位的人通常拥有相似的人生机会和食物选择。当然,霍加特也持这种看法。萨维奇(2002)认为社会阶层的成员身份在多大程度上影响人们的行为和选择是难以确定的。他把难于归属某阶级的模棱两可的心理称作“阶级难题”,即阶级不平等,阶级意识和阶级身份之间缺少联系。然而,萨维奇(2002)坚称虽然社会以及思想界对阶级的看法发生了种种变化,但是社会阶层仍然支配人们的人生机会。文森特(2008)等人强调,在很多地区,建立在传统工人阶级职业基础上的身份特征在年轻人身上已经没那么明显了。但是这并不意味着阶级不再产生影响;阶层仍有重要性,老年女性的生活机会受她们先前的阶级地位和性别的影响,这两者决定了她们受教育的程度、就业机会和食物选择。老年女性的社会现实生活状况持续被阶级背景所强化并被从小烙定的性别角色所规定,不过这些影响可能仍然深深隐藏或者很难被辨别。

格罗诺(2004)认为未来的饮食习惯将会在比过去更分散的层面上发展,目前我们处于剧烈变化的时期。程(2007)持与此相反的观点,他们认为虽然家庭食物供应发生了变化,方便食品大量增多以及外出吃饭频率不断增大,但是食品消费仍建立在既定的社会分层基础之上。不论食物供应和选择看似发生了什么巨大的变化,本研究中老年女性的情况,还有引用的霍加特关于食物选择和口味背后的持续作用因素,都支持上述观点。食物选择的社会学理论的一大主要缺陷是它主要研究有孩子和懂得烹饪技术的年轻人的家庭(格雷戈里等,1995;查尔斯 & 科尔,1998;斯特拉顿和布罗姆利,1999;肖特,2006),却常常忽略了长期基于阶级的食物选择和口味具有持久性。不论生命历程在多大程度上影响食物选择(包括历史的以及现行的食品做法),在研究中,老年女性经常被边缘化。研究还发现,尤其是第二次世界大战以后,英国的食物选择和饮食习惯已经有所改变(奥蒂,2003),但是由于并没有发现哪个因素是引起这些变化的主要因素,因此研究导致此变化的各类因素却有困难。沃德告诫人们不要夸大这些改变的程度,还强调,因为对变化的速度和原因的认识尚且不够,因此发现食物选择的改变本身就很成问题。在某种程度上,他认为这是由于没有清晰界定什么是变化发生前的英国传统食品和饮食结构。那么,从这个

角度看,霍加特这本书的确是有用的信息来源,因为它阐述的是过去时代的食物选择,但还是建立在家庭的基础上。然而,霍加特基于家庭的研究在本项目中正好有用,因为当代老年女性的偏好都是在那时的家庭中形成的。

二、食物选择的背景及妇女的角色

传统的认识是,妇女负责日常食物的供应、购买和烹饪,在这些方面居于中心地位(德沃特,1991;沃德,1997)。阿普特克(1993)将女性生活的日常性定义为:在其地位从属于男性的大背景下,因其劳动而每天并久而久之建立起来的模式和产生的意义。另一方面,本研究也考察了不再处于次于男性地位的女性,她们拥有养老金收入,可自由支配。然而,研究发现她们怀念过去为丈夫准备饭菜的日子,而且这一角色的消失使她们选择食品的社会逻辑发生了变化。居住在汉斯莱特,83岁的贝尔明确表达了家庭食物供给和家庭结构体现出的被视为当然和由性别决定的本质。

关于婚姻生活,不同的人有不同的看法。在我看来,保持房屋整洁,照顾家庭成员,在他们下班的时候准备好饭菜都是我应该做的,并不是强加于我的。他们工作一天了,因此他回家时就应该为他备好饭菜。事实上,每次他回到家我都已经准备好了饭菜,房子也收拾得干干净净的,这就是我的方式。

还有学者认为是妇女主动接受家庭主妇这个角色,并把准备饭菜和购买食品看作是理所应当的,因此从不质疑(艾布特,2000),这一点可以从贝尔上面那段话中看出来。默科特(1983)、查尔斯和科尔(1998)也指出妇女在家里的角色决定了“得体的饭菜”的定义。得体的饭菜不仅仅取决于食材,还取决于来吃饭的人,而且妇女的角色也是被明确规定的。得体的饭菜还指一家人一起吃饭,家庭主妇的中心职责就是会做可口的、自家厨房烹饪的饭菜。另一方面,霍洛(2003)认为以怀旧的眼光将家庭烹饪与大批量生产食品供给相比较,认为后者“脱离生活本真”,而把前者看作是“辉煌时期”的做法是应该批判的,这些观点与霍加特类似。

德沃特(1991)指出了女性作家作品中因对家务劳动的矛盾看

法而出现的复杂两难心态：一方面十分繁重，难以忍受；但另一方面却从做饭和关心他人中获得乐趣。奥克利(1974)强调烹饪是一种愉快的经历，但是也掺杂着来自家庭其他方面以及有限的资源的压力。霍加特还仔细研究了家务的辛苦乏味以及工人阶级妇女在操持家务上所花费的大量时间。尽管存在这种矛盾，女性还是可以为自己建造有意义的人生以及属于女性的力量源泉(约翰逊，2006；沃特金斯，2006)。然而，要确定家庭中谁控制食物并不是轻而易举的事，迪克西(1996，1998)回顾了性别问题和烹饪的发展历程，并总结了妇女对家庭烹饪的复杂看法，以及烹饪并不仅仅是家务活这个事实。有些妇女从准备饭菜和配合家庭成员的喜恶中获得乐趣和满足感，烹饪还能为妇女提供对家庭某种程度的控制权以及自我价值感。兹维尼格·巴格罗斯卡(2000)使用了英国民意测验里的信息，这些信息揭示了家务劳动(主要包括准备和购买食物)大量消耗时间的本质。然而，她还指出家庭妇女这个角色，并不总是意味着一贯被男性主导，十分被动，而是许多女性都渴望成为的角色。她还发现，尤其是在战争期间，母性和持家这两种品质都会上升到更高的地位。但是，他遗憾地发现尽管有关女性的文献很多，但是关于家庭主妇的资料实在是少之又少。

虽然本研究中的老年女性并不多愁善感或者认为在过去照料家庭是一件多么困难的事情。与过去的年代及她们的母亲相比，她们做的家务就显得没那么苦了。她们的想法与霍加特(1992：42)论述的观点是一致的。霍加特回忆道：“那是一段很艰难的生活……母亲从起床一直到临睡都‘处于劳动状态’：做饭、修补、擦洗、洗刷、照料孩子、购物以及满足丈夫的需求。”本研究中的妇女称她们是从改善的公共住房、节约劳动力的设备、家居清洁技术以及热水供应中受益的第一代女性。这些方面的进步大大改善了她们的生活。罗伯特(1995)记录了工人阶级可利用的生活福利设施水平的提升，这些设施改善了1950年至1970年间人们的生活状况，这与本研究中的妇女所提到的大致是同一个时期。关于食物的记忆包括家庭各种愉快的活动，以及购买和准备食物所牵涉的各种耗时的琐碎活和辛苦活。

麦金托什和兹伊(1989；梅内尔等，1992)质疑了认为妇女是家庭食物的“把关人”和“主宰者”这一传统观念。迪克西(1996)指出是家中的男性决定了食物的选择。然而，贝尔和瓦伦丁(1997)

认为,尤其是在工人阶级家庭中,这种决定权并不会体现在烹饪上,因为很明显男性不会下厨房。席尔瓦(2000)也指出,男性负责、参与和帮助准备食物和做饭,但这与女性是不同的,他们更适合准备点心、早餐和小型餐。75岁的多丽丝谈到:“通常周日的早晨他会做早饭,他喜欢做饭,因为他爱摆弄东西。”

上述的这些研究者认为责任不同于控制权。女性没有任何决策权,却有为家庭准备饭菜的责任,即做熟饭菜。默科特(1998)阐述了丈夫的偏好是如何决定三餐的选择的,虽然男性很少做饭或购买食品,但是食物的供应是依据丈夫的口味而不是妻子的。此外,在工人阶级家庭中,每餐都存在很明显的食物分配规则。作为经济支柱的丈夫吃的最多,妻子吃的最少(默科特,1983)。可能会有人说女性通常吃的都很少,因为她们的生理需求没有男性的大。然而,由于家庭其他成员的食物消耗量在妇女脑海中已经根深蒂固,她们会确保在吃之前丈夫和孩子有足够的食物吃(伍德,1995)。约翰逊(2006)认为,由于家庭的监管人这一岗位主要由妇女充任,家庭的厨房是性别、力量和文化发生作用的独特地方。虽然可能是妇女决定购买食物的品种,但男性常常会通过直接或间接的方式来控制钱的支出。但是霍加特并没有详细提及家庭复杂的关系以及男性对于食物选择的影响。然而,更重要的是,霍加特(1972: 1957)认为对于工人阶级妇女来说,最重要的就是“家庭成员聚在一起”,他还指出,工人阶级家庭的理想生活就是,享受温暖的炉火,整洁的餐桌上摆满有利于健康的食物(尤其是家庭烹饪的)。他还强调了工人阶级对家庭烹饪的偏爱,她们认为咖啡馆里的食品是劣等的;桌上摆满了食物,但不太注重营养的均衡(霍加特,1992: 37)。彭伯·里夫斯(1979: 1913)也指出体面的工人阶级妇女都很善于操持家务,而且十分干净整洁。

二战以后,人们出去吃饭的频率增加,起初的增加集中在工作、工厂和机构附近,而非后来兴起的以娱乐为目的的外出吃饭(奥康纳,1993)。霍加特(1992: 1957)谈论了利兹市工人阶级男性对于工厂食堂的质疑以及他们把家里烹饪好的食物“打包”带到工作地点去的做法。沃尔顿(2000)也指出,在外面购买食物被视为是很不得体的,倘若工人阶级的妇女这样做,那就证明她们不会预算开支,缺乏烹饪技巧。重要的是,他指出了这种偏见植根于认为女性应该以家庭生活为中心的传统观念中。

三、背景环境的重要性

霍加特对工人阶级邻居关系的描述是基于利兹的汉斯利特。在考虑当前人们对食物的选择时,对地区环境和阶级背景的解读是重要的因素。自20世纪50年代西克罗夫特发展成为新的郊区以来,受访者就一直居住于此。当他们还很年轻的时候,他们就和家人从利兹的其他地区搬到西克罗夫特,在这里一直居住到老。然而,尽管霍加特的描述基于汉斯利特,他的描述转移到同一时期利兹的其他工人阶级地区同样适用。一些受访的妇女在搬到西克罗夫特以前在汉斯利特地区住了五十多年。她们把搬到西克罗夫特新家以前居住的地方归类为贫民窟或者比贫民窟还破的住房。据她们描述,她们以前的住房条件非常糟糕,特别是在汉斯利特的比斯特和在“河岸”地区的房子。那里的房子遵循利兹的传统,即楼下只有一个房间,没有单独的厨房,典型的连背屋。洗衣服和做饭都在楼下的这个房间,而且烧热水不得不靠煤火。有时,这些旧房子的煤火旁设有一个锅,这个锅是为洗衣服而设的,用来烧热水。这种锅的优点在于,衣服可以放在热水中煮,然后会变得干净。因为只有一个楼下房间和一个卧室,所以几乎没有隐私而言。一些稍好的住房楼下有两个房间,有单独的厨房,楼上有两个卧室。受访的妇女描述了共享的室外卫生间,因为这种紧密式的小房子不可能容纳室内卫生间(霍尔,1985)。利兹的这类工人阶级住房,室外卫生间是司空见惯的。通常这些室外卫生间排成一排,人们共同使用,共同清洗,妇女回忆起这些事都感到作呕。72岁的安妮指出,她认为只比她年轻几岁的没有经历过这些住房条件的人们不会相信这些住房条件曾存在过。

“我们住在这个只铺着鹅卵石的广场,像贫民窟一样。人们把一个卧室和走廊另一侧的半个卧室称作两个卧室,但实际上并不是,房子是连背屋,楼下只有一个房间,你不得不在那个仅有的房间里洗衣服、做饭、烘烤等。”

安妮的评论反映了书面的历史记录,证明了利兹的住房条件(霍尔,1985;霍加特,1992:1957)。霍加特(1992:1957)在对利兹进行回顾和反思的记录中提出,这类租用的连背屋就是典型的工人阶级住房。他表明这类住房在一定程度上使工人阶级和社区的

其他人“划清界限”。商店和工作等一切都在住房附近,生活集中在当地。此外,他强调在这些工人阶级地区形成了关系密切的团体,在困难时期,彼此互相帮助。然而,随着人们搬到新的地区,这种生活类型随之变化。再次,工人社区的家庭密切团结的思想也受到了挑战(萨凡奇等,2005);霍加特所描述的工人社区邻里关系,其温情色彩很可能要超过历史真实。妇女经常评论,在“那些日子”她们可以不关门,尽管她们通常会进一步解释到因为“她们没有什么值得偷的”。和现在比起来,在那个时期和那个地方,人们感到更安全。即使是在战争的“灯火管制”时期,她们夜晚回家都感到安全。但根据泰布特(1995),上述对工人阶级过去生活的怀旧描述并没有反映出传统家庭工作环境的艰辛和繁重。

不像霍加特,这些老年女性从未逃脱她们工人阶级的背景。妇女在十四岁就都辍学了,尽管她们能够读书和写字,她们常常缺乏拿起书和笔的勇气。在利兹居住的妇女,她们最初的工作常常是纺织,包括裁剪。尽管过去她们被剥夺了许多,她们回忆说她们生活得很好,认为之前的时光很快乐,她们把自己看成“体面”人。男人们,即她们的父亲和丈夫总有工作,这使她们的家庭区别于依靠福利待遇生活的那些更贫困的家庭。她们的丈夫总能在工人阶级领域找到各种常规的全职工作,这些是涉及技术的或者半技术的职业,受到尊重,并且工作稳定。他们中的几个人掌握工程职业技能。汉斯利特就是这类工作,包括印刷业和和电讯业集中的中心地区。妇女认为并把他们定义为好工人,这使他们成为“好丈夫”。因为丈夫一直在工作并努力不欠债,所以妇女的生活比其他“富裕”,她们对此心存感激,但是生活常常是捉襟见肘。虽然男人们一直在工作,但他们挣不多,他们的工资常常很低,一些人没有退休金,因此当妇女变成寡妇时,她们的生活受到很大的影响。76岁的艾米丽总结:“我们是中贫,并不是赤贫,起码有好衣服穿。”当煤火燃起来的时候,她们认为她们的家是舒适的、温暖的、安全的。特别是83岁的贝尔,她为整理家务而自豪,在她的旧房子里感到很快乐、很安全。她们的描述和霍加特在阐述工人阶级体面性和多样性关系的作品中的描述产生了共鸣。霍加特(1992: 1957)也指出,工人阶级是多样的,他们的周收入存在巨大差异。一个女人描述,因为她的丈夫是个赌徒导致婚姻破裂,所以她的生活很不幸。妇女们是痛苦的,因为她们的丈夫努力工作,但是他们

在退休之前或退休后不久就去世了,未能享受到退休之福。“他付了这么多年的退休金,却连其中的一便士也没有享用到”,贝尔悲叹,她的丈夫于64岁逝世。多数妇女都工作过,如果有了孩子则是兼职,她们提及不管是那时还是现在还有其他人比她们还贫困。然而,阶级消费模式和食物消费模式仅仅受职业和收入影响这种说法忽视了阶级差异是基于习惯的行为,这种行为是在对所处社会文化的适应过程中渐渐积累的,尽管财富发生了变化,这种行为变化却比其他种种变化来得缓慢得多。

重要的一点是,妇女需要通过一系列方式在社区中寻求控制权而获得体面和尊敬,而妇女把闲话传言看成持续影响食物选择的重要因素,即使在年长的人群中也同样适用。但是,涉及妇女生活的这一重要方面的文献资料并不多。泰布特(1995)认为,闲话是工人阶级妇女生活的一个重要主题,妇女通过说闲话获得一种归属感。其次,她认为闲话可能带来害处,妇女害怕成为闲话的对象。尽管如此,她还是坚持,总的来说,闲话在邻里之间起到的支持作用大于负面因素。不过,她的观点不能支持霍加特(1992)对闲话消极方面的看法,也不能支持他在对工人阶级邻居关系的研究中强调的观点,即闲话特别是包含卑鄙含义的闲话是一种控制的手段,他指出有时这种手段会显得“粗暴”。因此,“自己闲话少说”变成工人阶级妇女的准则,这在当前的研究中也很重要。

四、地区食物模式

这一研究基于利兹,因此有必要考虑地区或者当地食物模式。库兹涅奥夫等(1997)主张,对于理解地区食物,主要的缺陷是研究量太小和对地区食物选择术语理解的复杂性。但是,在1965年艾伦·艾利斯頓提出(尽管他声称自己的论述并不全面),因为人们认为地区食物差异在商业上不重要,研究人员也无意不予重视,所以地区食物差异经常被忽视。他认为地区差异未被较好地记录的进一步原因是,人们根据简单的南北分界法对英国进行区分和比较,这种做法的性质是有问题的。罗素(2004)表明,把南北分界法作为分析方式是有问题的,因为北方的情况不是一致的,南方也不是。

艾利斯頓·艾伦(1965)20世纪60年代的著作描述,约克郡

的男人口味简单朴素,不喜欢不熟悉的食物,与其他地区相比,口味转换很慢。妻子们的口味转换也很慢,大概是为了迎合丈夫的愿望(艾伦·艾利斯顿,1965)。罗素(2004)指出,一个典型的约克郡女性特征是“不瞎折腾”。另外,“家庭烹饪”是一种传统,妻子的手艺是否受到好评要依据她的烘烤技能,这样做很可能是为了省钱。把自制的食物换成快餐会让妇女感觉自责。

艾利斯顿·艾伦(1965)指出,约克郡的地区差异包括对牛奶和奶酪的消费少,对谷类摄取少,喜欢浓茶,很少吃鱼,除非是炸鱼和薯条。约克郡布丁通常作为开胃菜而不是和主菜一起吃。进餐次数比本国的其他地区更频繁,吃的更多,吃就吃饱。取悦约克郡男人的心,就要取悦他们的胃。就个人对当地的了解,尤其是馅饼、豌豆泥、炸鱼,这些都是在利兹特别受欢迎的菜品。

在探讨地区饮食模式和变化时,更多的问题出在专门研究利兹饮食模式的研究过少。霍加特(1992:1957)的著作是仅有的细述利兹工人阶级家庭食品和饮食习惯的少数作品之一,这使他的著作成为重要的记录。他概括指出,当地工人家庭买牛奶似乎不多,沙拉并不流行,尽管不清楚他是与什么作比较。决定食物选择的关键方面是,食物是否是可口的、固体的、肉的。这也许是以前工人阶级乏味的饮食结果,因为他们以前主要吃面包和土豆。在20世纪20年代,工人阶级的主要饮食是面包,如果收入减少,吃肉的量就减少(彭伯·利夫斯,1979:1913)。霍加特指出,家庭大量使用调味汁和泡菜;廉价的肉块、排骨、牛排、肾、猪蹄和猪肝、炸鱼和薯条都是很流行的。各种类型的价格低廉的咸味产品也很受欢迎,霍加特列出了以下产品:黑香肠、肚、猪肉香肠、咸鸭、大肠、肉糕和午餐肉,猪肉馅饼用于一些特殊的场合。受喜爱的海鲜包括:鱼子、虾、腌鲱鱼、蚌类、鲑鱼罐头,这些通常用于周末改善伙食。老人们的生活较差,为了模仿“可口的饭”,他们把一种特殊的调味品用于水中或面包中(霍加特,1992:1957)。

另外,霍加特(1992:1957)描述的工人阶级妇女常光顾的街角小店,即使没有完全消失也已经发生了变化。作为“家庭妇女俱乐部”的街角小店衰落了,允许妇女抵账购买食品、帮她们精打细算的乐于助人的杂货商也减少了,因此街角小店不像从前对于老一代妇人那样重要,经济问题可能不同。

选择可口的食物,或者“可口的东西”,是在当前研究的整个采

访过程中反复回响的一个词,并可以理解为与年龄增长引起的口味变淡相关。霍加特的著作支持并强化这种理解,即老年女性对“可口的”食物一直以来的态度是基于阶级,这种态度持续影响她们当前的食物选择。没有《识字的用途》书中的例子,没有工人阶级偏爱“可口的”食物而不是乏味的食物的这种概念,这种联系不会被明确证实。这导致人们再次思考有关口味和老年人的文献资料。这样一来,老年女性提及的“可口的”食物、认为当前的食品缺乏口味的看法可能会站不住脚,或者有人会表明这是生理变化引起的味觉在退化的结果。更重要的是,人们总是以一种怀旧的眼光看食物的真实风味和口感,人们认为过去的食物比当前的食物更有风味。这也许是人们对食物物理口感变化上的反映,也可能是由于购买的食物类型不同和购物的频率差异而产生的一种真正的具有重要意义的变化。然而,霍加特对工人阶级饮食习惯的描述显示了,“可口的东西”对年轻人很重要,对老年人也同样重要。这种偏好反映了一直以来传统的基于阶级的口味,这种口味指具有某种特定风味的食物。一些当前食物选择的例子支持了这种说法,这就是她们可以欣然接受速食肉品的原因之一,即它们是“可口的”。这可能反映了人们因为年龄原因而对味觉衰退,更重要的是反映了建立在阶级基础上的准则,而霍加特的著作概述了工人阶级对“可口的食物”的偏好。尽管口味可能因为年龄老化或食物加工过程的变化等错综复杂的因素而显得难于界定。我的理解是,“可口的”食物的重要性在于反映了基于阶级的口味。但是,不能将“可口”的概念扩展到口味浓烈的外国食物,外国食物与基于阶级的可口食物的概念不一致。

人们争论说,威尔莫特和杨(1962)的著作是第一份思考参与者私生活重要性的研究(埃文斯,1997)。奥克利(1974)论证了妇女在家庭内部不计报酬的工作如何为经济做出贡献。尽管上述著作很重要,如果不算霍加特 20 世纪 50 年代的著作,那么这些著作给人的印象是,研究工人阶级生活包括研究其食物选择的工作此前一直没有人做过。霍加特对工人阶级生活的记录,例如在《识字的用途》一书中对食物选择的描写,迄今仍有重要作用——能帮助追溯老年工人阶级妇女经历过的真实生活场景,帮助梳理清楚:哪些观念她们重新推敲,哪些观念她们保留至今。

参考文献:

- Abbott, P. (2000) Gender. In Payne, G. *Social Divisions*. R London, Palgrave, pp. 55—90.
- Aptheker, B. (1993) *Tapestries of Life*. In Jagger, A. M. and Rothenburg, P. S. *Feminist Frameworks: Alternative Theoretical Accounts of the Relations Between Women and Men*. 3rd Ed California: McGraw Hill. pp. 85—93.
- Bell, D. and Valentine, G. (1997). *Consuming Geographies: we are where we eat*. London, Routledge.
- Charles, N. and Kerr, M. (1988). *Women, Food and Families*. Manchester University Press. Manchester.
- Cheng, S. L., Olsen, W., Southerton, D., and Warde, A. (2007). The changing practice of eating: evidence from UK time diaries, 1975 and 2000. *The British Journal of Sociology*. Volume 58:1 pp. 39—61.
- DeVault, M. (1991) *Feeding the family. The social organisation of caring as gendered work*. London, Chicago University Press.
- Dixey, R. (1998) The geography of leisure: a gender perspective. *Contemporary Issues in Geography and Education*. Volume 3:1. 56—63.
- Dixey, R. (1996). “Gender perspectives on food and cooking skills”. *British Food Journal* Volume 98 No. 10 pp. 35—41. MCB University Press.
- Elliston Allen, D. (1965) *British Tastes. An enquiry into the likes and dislikes of the regional consumer*. London, Hutchinson and Co. Ltd.
- Evans, M. (1997) *Introducing Contemporary Feminist Thought*. Cambridge, Polity Press.
- Furst, T., Connors, M., Bisogni, C. A. Sobal, J., and Falk, L. W. (1996) “Food Choice: A conceptual model of the process”. *Appetite*, 26: 247—266.
- Gregory, et al. 1995; Gregory, S. (1995) “Using qualitative re-

search for the sociology of food". *British Food Journal*. Volume 97 No. 7; 32—35 MCB University Press Ltd.

Gronow, J. (2004) "Standards of taste and varieties of goodness; the (un)predictability of modern consumption". In Harvey, M McMeekin, A and Warde, A. (Eds) *Qualities of Food*. Manchester University Press. pp. 38—60.

Hoggart, R. (1992; 1957). *The uses of literacy. Aspects of working-class life with special reference to publications and entertainments*. London, Penguin.

Hole, J. (1985) *The Homes of the Working-Classes with suggestions for their improvement*. New York and London, Garland Publishing.

Hollow, J. (2003). "Feeling like a domestic goddess: Postfeminism and cooking". *European Journal of Cultural Studies*. Volume 6 pp. 179—202.

Johnson, L., C. (2006) "Browsing the Modern Kitchen—a feast of gender, place and culture" (Part 1) *Gender, Place and Culture*. Volume 13; 2, pp. 123—132.

Kuznesof, S, Tregear, A. and Moxey, A. (1997) "Regional foods: a consumer perspective". *British Food Journal*. Volume 99; 6 pp. 199—206.

Mennell, S. (1985) "All Manners of food". *Eating and taste in England and France from the middle ages to present*. Oxford, Basil Blackwell.

Mennell, S., Murcott, A. and Van Otterloo, A. (1992). *The Sociology of Food*. London, Sage.

Murcott, A. (1998). (Ed) "The Nations Diet". *The social science of food choice*. London, Longman.

Murcott, A. (1983) (Ed) "The Sociology of Food and Eating". *Essays on the sociological significance of food*. Aldershot, Gower.

Oakley, A. (1974) *The sociology of housework*. London, Martin Robertson.

O'Connor, J. (1993). "A review of dinning out pattern in Brit-

ain". *International Journal of Contemporary Hospitality Management*. Volume 5:5. pp. 3—9.

Oddy, D. J. (2003) "From Plain Fare to Fusion Food". "British diet from the 1890s to the 1990s". *Institute of Historical Research*.

Pember Reeves, M. (1979;1913) *Under a Pound a Week*. London, Virago.

Roberts, E. (1995) "Women and families". *An oral history, 1940—1970*. Oxford, Blackwell.

Rowntree, B. S. (1901) *Poverty: A study of town life*. (2nd Ed.) London, Macmillan.

Russell, D. (2004) "Looking North". *Northern England and the National Imagination*. Manchester, Manchester University Press.

Savage, M., Bagnell, C and Longhurst, B (2005). "Local habitus and working-class culture in Devine", F., Savage, M., Scott, J. and Crompton, R. (Eds.) *Rethinking class. Culture, identity and lifestyle*. Hampshire, Palgrave Macmillan. pp. 95—121.

Savage, M. (2002) "Social Exclusion and Class analysis". In Braham, P. Janes, L (2002) *Social Difference and Divisions*. Open University Blackwell Publishing. pp. 60—82.

Short, F. (2006) *Kitchen secrets: the meaning of cooking in everyday life*. London, Berg.

Silva, E. B. (2000) "The Cook, the cooker and the gendering of the kitchen". *The Sociological Review*. Volume 48:4 pp. 612—628.

Stratton, P and Bromley, K (1999) "Families accounts of the causal processes in food choice". *Appetite*. 33, pp. 89—108.

Tebbutt, M. (1995) *Women's Talk? A social history of 'gossip' in working-class neighbourhoods, 1880—1960*. Aldershot, Scholar Press.

Tinkler, P. "Girlhood and growing up". In Zweiniger-Bargielowska, I (2001) Ed. *Women in Twentieth Century Brit-*

- ain. Harlow, Pearson Education. pp. 35—50.
- Vincent, C. , Ball, S. J. and Braun, A. (2008) “It’s like saying ‘coloured ’: understanding and analysing the urban working classes.” *The Sociological Review* , 56:1 pp. 61—77.
- Walton, J. K (2000) *Fish and Chips and the British working class 1870—1940* . Leicester University Press.
- Warde, A. (1997) “Consumption, Food and Taste”. *Culinary Antinomies and commodity Culture* , London, Sage.
- Watkins, H. (2006) “Beauty Queen, bulletin board and browser: rescripting the refrigerator”. *Gender, Place and Culture* . Volume 13:2 pp. 143—152.
- Whitehead, M. (1987) “The Health Divide: Inequalities in health in the 1990s”. *Health Education Council* . March 1987.
- Wood, R. (1995) *Sociology of the Meal* . Edinburgh University Press.
- Zweiniger-Bargielowska, I (2000) “Austerity In Britain”. *Rationing, controls and consumption 1939—1955* . Oxford University Press.

众声喧哗中的布迪厄

——本栏主持人引语

◎朱国华

2002年前后,我在复旦大学做博士后期间,曾经有一个雄心勃勃的计划,就是试图说服随便哪家出版社,出一套布迪厄丛书,包括他本人的著作,研究他的著作,其中还包括一部论文集。这个计划后来以一种缩水90%的方式实现了,也就是我本人写的博士后出站报告获得了出版,不过删去了原来篇幅的五分之三左右。这当然对我一直是个不小的憾事。谁能想到,时隔十年,金惠敏教授竟然主动跟我谈及布迪厄,要求我编选几篇域外的研究论文,我几乎是怀着感激之情,欣然领命了。编选的原则很简单,就是主要看研究者学术地位的高低。入选者均为当代西方社会理论或文化理论的博学鸿儒。对这些论文进行如其所是的客观理解,并非易事。以下我对这七篇论文,斗胆谈一些零星的读后感。我只对我个人感兴趣的地方发言,无意也不可能周遍全豹,难免卑之无甚高论,就权当一曲之士的抛砖引玉之举吧。

法国社会学家帕瑟龙的《社会文化再生产理论》,全文竟然没有一处提到布迪厄。这是因为,他是布迪厄的合作者。这篇文章其实针对别人已经或即将发生的误解,对自己的再生产理论进行了一个澄清。作者认为,再生产意味着社会系统的顺利运作,也就是某种功能和某个结构的持续性契合关联。这一点并不新奇,新奇之处在于,他认为,导致系统出现变化的原因应该在系统外部,而不是诸如黑格尔—马克思所强调的“内在矛盾”。因为系统总是倾向于再生产自身的,否则就谈不上系统。而且,他还进一步指出,他们所论及的再生产,其实是两种再生产,即教育系统的再生产以及社会系统的再生产。在当代法国社会,这两种再生产方式碰巧出现了一种相互强化、相互支持的倾向(尤其是教育系统的再

生产为社会结构的再生产提供了赋予其正当性的证书),但这两者并没有构成一种超级系统,事实上,它们在现代性发生之前或英才意识形态流布之前就不具备这样的重叠形态。帕瑟龙这里避而不谈历史变化的问题,他认为这不是社会学家分内的事情,而应该交由历史学家负责。他的观点具有很浓厚的结构主义色彩,从后结构主义的立场上来看,这些系统稳定性或连续性的预设,很有可能是有问题的,虽然他一再强调不能将历史法则具体化。

著名英国媒介文化理论家默多克(但不是那位多金的媒介大亨默多克)的《阶级分层与文化消费》,赞扬了布迪厄将阶级分层与文化消费联系起来加以研究的理论努力,认为他为我们理解当代社会事实尤其是为休闲社会学提供了极具启发的思想资源。事实上这篇论文的价值不在于作者对布迪厄理论体系的钩玄提要,而在于力图拓宽这些理论的阐释空间以及发掘它们的征用潜力。他有一些关注点我们中国读者也会认可的,比如探讨这些理论观点是否具有超出法国社会的普遍有效性;他另有一些建议也颇具学术价值,比如他认为有的问题是需通过定性才能解决的,定量方法可能有其局限。作为深受英国经验主义传统影响的学者,他立足于具体经验层面的一些追问,也是发人深省的。例如他问:性别、年龄、生命周期以及种族背景在何种程度上构成了文化消费的分层原则?文化和休闲的领域在多大程度上是“相对自治”的?在多大程度上它们又作为阶级权力和控制的中介而运作?这些更细化的追问,无疑会大大拓宽人们阅读布迪厄的想象空间。

蜚声于文化研究领域的加纳姆与威廉斯,其合作的《皮埃尔·布迪厄和文化社会学》结合英国的媒介与文化研究,指出布迪厄的体系对上述研究领域两个不同的阶段或倾向,即文化马克思主义与唯理论马克思主义,进行了双重超越。他们实际上是借布氏理论对自己所从事的文化研究在方法上也进行了一个反思。在对布氏理论同情地阐释基础上,两位作者也提出了强有力的质疑意见。他们认为布迪厄缺乏更具体的比较性研究,例如不同历史阶段的不同阶级内部的政治策略有何异同;文化工业的壮大是否对合法文化的合法性提出了颠覆性的挑战。最后,他们还批评了布迪厄学说的决定论倾向,认为这会使得他本人所倡导的符号干预的意义自行取消,因为结构意义上的决定性使得任何干预失效。在我看来,任何真正意义上的左派都不大乐于看到,一种指向政治实践

的理论在其内部消解了行动可能性。这些批评在我看来都是切中肯綮并给人启迪的。

丹托是当代最重要的艺术哲学家之一，但我以为他的《布迪厄论艺术》一文，并非细读布迪厄《艺术的法则》后的深思熟虑之作。丹托虽然表示，文化生产场的概念在阐释行动者符号互动亦即位置变化的时候有其重要价值，但是他其实倾向于认为场域这样的“客观结构”，是无法充分解释艺术的自主经验的。我认为丹托至少在以下三个方面误读了布迪厄。其一，布迪厄无意于暗示，场域理论可以对艺术经验提供一揽子解决方案，他无非是透过一个独特角度来解释社会学能够解释的经验事实；第二，文化生产场本身应该是历史化的，它本身是现代性的发明，但是丹托切入此一问题的时候，完全无视其时间维度，他竟然将中国几乎整个古代哲学史视为一个哲学场；第三，他考虑场域的时候，基本上只是化约为一些位置空间，它没有提到使得这些位置得以可能的资本、习性，以及场域本身的历史。布迪厄是通过这些概念工具，并在尊重场域内部规则的基础上展开其论述的。

作为法兰克福学派新生代的标志性人物之一，霍耐特对于斗争、认同这一类政治话语兴趣是很强烈的。在《符号形式的碎片世界》中，他对布迪厄最强烈的批评是他认为布氏理论具有严重的功利主义倾向。但其实讨论竞争、对抗，如果没有这个理性选择理论的预设，在逻辑上是很难想象的。霍耐特援引韦伯的观点，认为谋取经济秩序的支配位置与谋取社会秩序的支配位置，其行为逻辑并不相同。后者并不是依靠文化商品的积累自动生成，而是通过推行得到社会认可的特殊的生活风格。他的意思是只是把文化商品或文化趣味简单地视为阶级区隔的策略（这是布迪厄的拿手好戏），会抹杀符号商品区别于经济商品的自主性，也会取消各阶层生活形式各自独特的价值。更直白地说，霍耐特相信，各个社会群体的日常生活可能与某些价值观念存在着内在的联系，正是因为其价值的内在性，才得到传统、历史的确认，才得以普遍化和制度化，而只是通过竞争手段或区隔策略来认识这些符号表达，会无法解释，在遭遇到历史变迁的时候，为何诸社会群体还会忠诚于自己的文化趣味。

同样是法兰克福学派的后起之秀，比格尔的《美学价值的问题》视角则有所不同。比格尔相信布迪厄主要是从外部来看艺术，

他同样指责布迪厄把审美评价等同于阶级的区隔策略,认为这是把原本合理的对于超历史美学标准的拒斥,推向了一个不负责任的极限。其实,在我看来,布迪厄还是强调艺术的自主性的,特定场域的美学标准当然可以理解为艺术行动者所争夺的符号工具,但这些标准本身也是与场域本身的历史相关的。不过,平心而论,布迪厄在调和美学标准的任意性(因而可以视为阶级的区隔策略)与这些标准之所以产生的内在的复杂条件之间的紧张关系的时候,很难做到天衣无缝。比格尔承认,并不存在一个形而上学意义上的美学标准,但是,艺术行动者们有自己并不虚妄的动机,他们事实上是以凝聚着艺术史的体制化了的实践作为自己的参照系。通过分析德国美学史上文学启蒙与审美自主性诉求之间的冲突过程,他试图阐明,布迪厄如果只是着眼于阶级区隔,必然会忽视围绕文学评价标准和文学功能概念所展开的探讨中的理论内容。比格尔还进而指出,已经进入到后艺术阶段的当代艺术,吁求我们以另一种目光来认识艺术,也就是应该在艺术的生产和接受标准框架条件的层面上来检验艺术历史性的观念,艺术家如今既采取艺术参与者的内部视角,又采取批判观察者的外部视角,而在此过程之中,艺术本身的本真经验仍然是决定性的。比格尔的意思是,布迪厄对此(本真经验)在其理论结构中所体现出来的尊重是极为有限的。

加拿大哲学家查尔斯·泰勒将布迪厄的文化社会学饶有兴趣地引入到与维特根斯坦的对话关系之中了。其实这样的致思路径并非泰勒独享,舒斯特曼在一本《分析美学》的论文集中,就收录了布迪厄一篇论文。泰勒首先讨论了维特根斯坦对于遵循规则的论述。如何理解规则?传统的哲学不会存在这样的问题。笛卡儿以来的主体,乃是一个区隔于外部世界、他者甚至身体的单向的内在空间,也就是意识或思想。我们主体去遵循外在于我们的规则,这是很清楚明了的。但是维特根斯坦指出,并不存在某种不证自明的规则,对规则的理解,总是关涉语境、背景,因而对规则的遵循其实总是一种社会实践,这样的实践总是身体化的。在这样的意义上,得以表征的(布迪厄可能会说被客观化的)规则,其实未必比无法言传的身体化的理解更具有有效性,正如能看懂地图,未必比熟知道路更靠谱。合适的行为要比抽象的认识更加能够通达事物的本身。泰勒认为,在维特根斯坦诊断传统认识论病症的地方,布迪

厄通过习性的理论提供了某种值得参考的解药。如果说被表征/客观化的规则常常会导致曲解,那么,正确的理解是规则并不以某种公式化的方式存在(顺便说一句,能够说得清楚的所谓潜规则也还是意味着这样的规则),而是总是存在于实践过程之中。引导实践的如果不是规则,那么,它其实就是身体化的理解或领会,也就是习性或性情倾向,习性激活了规则。这并不是说明确的规则一无是处,而是说,这种规则只能通过某种无法言传的身体化的理解才能起作用。这就是所谓实践的逻辑。我认为,他这里帮助我解决了这样一个理论问题:我们没有一个美学标准,然而我们依然可以对艺术品进行具有正当性的审美判断,这是如何做到的?

最后附带说一下,这些论文的译者的工作是值得肯定的。我绝大部分时候是通过他们的译文来进行阅读的,也就是说很少参照英文原文。如果在这样的情况下,我自以为大致能看明白,很有可能说明他们的译文是比较精准的。作为先睹为快的读者,我愿意向他们致以我诚挚的谢意,事实上,他们基本上是我的朋友或学生。

社会文化再生产理论

◎ 让-克劳德·帕瑟龙 尹晶 译

人们常常反对使用“文化再生产”或“社会再生产”概念的模式,因为这些模式被建构的方式让它们不能考虑“历史变化”,而实际上历史向其观察者最为清楚地展现的正是这种“历史变化”。在这里我想通过表明以下这一点来回应人们的这种反对:这不仅关系到社会学分析中对再生产模式的使用,而且关系到再生产理论与下面这一马克思主义(或者更准确的说是黑格尔的)观点的联系,即只有通过“内在矛盾”才能发生历史变化,而“内在矛盾”必然根深蒂固地存在于任何再生产模式核心之处。

的确,大多数使用系统这一概念(因此还有连续地再生产某种平衡状态这一观念)的理论家认为——在我看来他们这样认为是错误的——在他们的描述模式中引入能够解释系统变化的内在矛盾,通过这种做法能够使社会再生产理论与人们观察到的历史相一致。简言之,他们使用的是马克思使用过的经典方法,马克思将一种最重要的矛盾(既是经济的又是社会的)纳入他的“资本主义生产方式”的运作模式的结构本身之中,该矛盾必然会让该系统出现运作“危机”,出现历史式微。因此,很多结构主义描述——不管它们是不是马克思主义的——试图在某个社会和文化系统的内在“矛盾”或“冲突”中寻找其历史变化的原动力和程序,寻找从共时平衡变为历时评价的关键。

社会再生产理论与辩证法

人们只有完全摒弃了“内在矛盾”概念,才能将“再生产”这一概念用在社会学语境之中。“内在矛盾”是黑格尔的辩证观点,他认为,一种社会力量和一种逻辑机制——二者不能分离——的对立,是能够改变社会系统的唯一法则,否则该系统注定会无限地再

生产同样的平衡。令再生产模式的使用陷入危险的不是系统这一观念,而是它们的运作逻辑和历史必然性之间的混淆。

但是,历史比较表明,在很多社会实践中,再生产的结果会导致系统的形成,这是真的。这些效果是人们直接可以理解的,不用借助历史的辩证逻辑。对这些效果的人类学描述和统计计量从经验上表明,使用“再生产模式”是正确的。在这种最低限度的意义和描述的意义上,“再生产”概念只涉及行动者——这些行动者由他们在一个由不平等的机会和财富构成的系统中所处的位置界定——的策略和利益,只涉及再生产优势和劣势这一过程的稳定性由社会行动的集体工具,即社会的制度、文化和意识形态,在重复和连续方面发挥的作用加强。简言之,社会行动的仪式化——这发生在任何历史连续性之中——有利于再生产。这正是马克斯·韦伯所使用的意义上的“例行化”,它抨击最初的卡里斯玛和官僚做法或传统做法等等。

但是,如我们可以无可厚非地问道的,如果在某个特定社会中系统运作的过程总是趋于再生产,那么历史变化在社会学论证中的理论地位是什么?实际上,使用再生产模式并不是让人们不可能解释变化,而是应该引导社会学家接受一个不太野心勃勃的概念,即如何描述变化。历史学家的方法论正是以这一概念为基础的。可以用另一种方式表述这一论点——绝对的马克思主义者和结构主义者显然不赞成该论点——即不可能有系统的变化模式(进化论模式、辩证法模式或结构主义模式):变化总是由互不相容的再生产过程彼此遭遇造成的。变化不能遵循某种模式,因为在真正发生在每个历史情境之中的独立或相对独立的过程之间,并不存在一种可想象的“相遇”模式。

要阐明这一论点,我们可以拿在现代教育系统中发现的关于再生产功能的理论为例,这是我们在1971年提出的。^[1]在所说的这本书中,“再生产”指的是某种非常简单的东西,但是简单地说说它,用一个词在概念上简略地表达它,这是很有用的。“教学过程”这一理论将“正规学校教育”的特点与“阶级结构再生产”和“掩盖”这一再生产或使之“正当化”联系起来,它有一个描述性目的:人们看到的表面上不相关的事实——人们想不到要进行说明的事实——系统地互相依存。这本书不遗余力地谴责“最坏情形的功能主义”和“教条马克思主义”,但在下面这样的模式中不会发现它

[1]

P. Bourdieu and J. -C. Passeron, *Reproduction*. Beverly Hills, Sage Publications, 1977 (法文原版发表于1971年)。

们：即按照定义只是在系统最终完善的理想背景中履行其社会学描述功能的模式。

只有没能考虑到任何方法论上的独立性具有的暂时性和任何概念的片面性，才会导致这样的错误观念，即这样一种模式构成了社会中制度化教育的历史法则。社会学将学校描述为一个进行再生产和自我再生产的系统，这并不排除、而是反而需要分析处于该模式之外的东西，即教育的社会史和阶级关系的历史。

事实上，这本书使用了两种社会—文化再生产模式解释欧洲自19世纪以来下面这两方面在历史上交织在一起的关系：即学校的自我再生产活动与社会群体间社会和文化不平等的普遍结构世世代代的连续性。虽然在《再生产》中我们描述了这两种再生产机制——作为一个准系统——的互相强化，但实际上我们谈论的是两种不同的再生产模式，只是因为历史常常只让我们看到它们各自起作用。第一种模式通过表明正规学校教育（对于行动者的培训，以及用于传播测试和选择知识的技艺）所具有的诸多特征之间的联系，解释了教育系统自我再生产的力量。这些特征有助于使得某种学术文化永久化，并使其特征固定化（标准化，强加现成的见解，要求垄断文化正当性）。这种模式还是一种历史探究方法，因为它能让我们描述教育系统的制度化（员工专业化和职业化）和学术文化特征的系统加强之间的酷似之处。第二种模式更普遍，是每个社会学家（马克思主义社会学家、韦伯式社会学家、帕累托式社会学家或熊彼特式社会学家）总是或多或少明确使用的，人们可以借助这种模式从下面所有这些过程和策略中建构出一种社会再生产系统，这些过程和策略把所有的优势和好处、排除和制约——总体来说，它们决定统治阶级和被统治阶级之间的关系——代代相传下去。

这本书的论点显然不是这两种模式注定仍要结合为一种超模式，即社会—文化再生产模式，在每个社会和每个时代，该模式具有的超历史有效性也许能提供关于社会再生产——正规学校教育正是为它负责的——功能的说明。这样一种论点也许与史实有出入，并且令人惊讶的是人们对这本书的反对有时竟然立足于对它进行的那样的解释。这本书只是描述了那些再生产联系，自19世纪以来两种模式的历史遭遇及其相互调整赋予了它们一种稳定的特性。这一遭遇具有的功能上的稳定性实际上只关系到资产阶级

教育系统的“黄金时代”(在法国,是19世纪末和20世纪上半期),换言之是“有机的”时代,在这个时代资产阶级关于学校英才教育的幻象发挥了充分的社会作用和符号作用。这本书的中心观点是,实际上,学校对阶级差异的再生产做出的最独特贡献主要是意识形态上的贡献。这包括将社会阶层中的阶级差异“正当化”,这些阶级差异是负责出具社会“证明”的机构——它的教育行动令人难以察觉再生产机会差别,人们将机会差别看成是他们阶级出身的标志——通过它的平等主义意识形态和它表面上不偏不倚的选择标准生产出来的。这一遭遇的社会和符号效果不能掩盖这一事实,即它是一个晚近历史事件。在协调这两种模式时经历的种种困难——这些困难在过去的十年中越来越多——至少让我们找到了历史变化的原因。该原因不会在其中任何一种模式的“有益矛盾”这一形式中找到。

正规学校教育的自我再生产模式

在这里和其他地方,“模式”这个词只是指一种描述性阐述,也就是一种概念框架,在其中人们能将在学校系统的运作中经常看到的一连串再生产过程有效地整合起来,使它们更容易被理解。人们无法理解这些特征(体制的和文化的)随着时间的流逝不断展现的社会力量和它们在不同的社会中反复出现的方式,除非联系创造系统的力量来理解它们,该力量来源于它们在体系的运作和再生产过程中在功能上的相互依赖。当一系列特征与行使某个功能和保持某个结构有关时,的确可以假定存在着一个系统。这样一种联系显然必须从随着时间的流逝发生的一系列事件那里得到经验证实:这些特征不受外部原因造成的损害效果影响;即使没有任何形式的“传播”,作为整体的结构的运作也会让缺失的特征出现;被外部作用根除的特征被功能上和结构上相同的特征取代;内部过程对整个系统的社会运作条件进行再生产,等等。可以认为拥有这些特点的社会系统具有的自我再生产力量显然不是指一种形而上学实体;它并不将“历史法则”具体化;它与生物繁殖中的“再生产”构造的有机力量没有丝毫相同之处。它只是一种描述可见现象的方法论原则,它能够让人们预测系统将会如何运作,这一事实证明了它的有效性。只有人们已经有规律地看到学校能够强

加于教育改革及创新的尝试之上的再解释或废除效果,或者有规律地看到学校面临其社会环境的改变时进行的维护其内部功能的再调整,才能使用“学校系统”这个词。这些观察没有以任何方式预先假定容忍阈限是不可能存在的,超过这个阈限的话,在面对发生在该模式之外的太多改变时,该系统就不能继续作为一个系统运作下去。

因此,在使用像“再生产”、“系统”和“内部”或“外部”功能这样的概念时,我们只是得出这样的结论,只有根据韦伯赋予可以描述的社会科学概念的理想型地位才能表明这些结论是合理的。由这些概念建构的社会运作模式是运用历史材料的恰当工具,而不是对支配历史的逻辑的直接理解。

说得具体一些,源自教育自我再生产模式的描述运用的原理正是韦伯用于分析下面这一方面的结构主义和功能主义图式的原理,即教会对其原始预言讯息的“例行化”,也就是用于分析下面这一过程的结构主义和功能主义图式的原理,该过程在下面这两方面之间确立了一种功能上的相似:制定教条和将教条强加于牧师官僚体制的特点之上。^[2]在被用于教育文化和教育制度时,这一图式确立了教育自我再生产模式的特点。因此,和像教堂这样的普遍性的宗教机构一样,制度化的教育系统具有几种重要的社会和符号功能(带领和照管民众,确定区域划分和细分,自我永存和坚持对垄断正当性具有的权利),它在历史的长河中产生出类似的自我再生产机制,也就是其跨时空传播信息和极少扭曲信息的行动者的专业化和奉行(标准化),这就不令人奇怪了。这些特点中有很多显然可以在普遍性的(或极权主义的)政党中看到,只要它们的体系是受同样的功能制约支配,特别是受这样一种迫切性的支配,即迫使民众一致,以及对垄断正当性的要求。

仅举一个表明该模式具有的启发功能的例子,它迫使社会学家对学校的传播方法所具有的特定效力和历史上出现的其他教育类型具有的效力进行比较。对像学校这样的机构特有的机制进行分析,无疑会消除我们可能对制度化学校教育和松散的教学行动各自具有的文化再生产力量怀有的幻象。民智与可以被叫做自发人种学的东西一致,常常认为在确保代际之间的文化连续性方面,课外的非专业化教育行动者在某个群体内部进行的社会化过程具有一种无与伦比的社会力量。人们认为“遗失的记忆”作为一种社

【2】

M. Weber, *Economy and Society* (G. Roth and C. Wittich eds.). Berkeley, University of California Press, Vol 1, pp. 217—54.

会化——它发生在学校背景之外，没有确定的课程、课程表和学习地点——形式的基础具有的正当性（正是因为它不可见）更能保护将他们的再生产托付给它的群体不受历史动乱影响。因此，人们认为在古代社会和传统社会的文盲群体中发现的松散教育是其文化连续性的主要推动力，它可能更强大，更稳妥，更有效地进行自我再生产。然而实际上，这等于是太过仓促地接受——在涉及“传统具有的力量”的情况中——传统关于自身所相信和肯定的东西。人种学者已经表明“没有历史的社会”确实有历史，而这应该让我们产生警惕。一旦人们敢于认为这样一种假设——即传统的教育或启蒙类型所表明的许多特点、模式和惯例源于古代——可能只存在了几代而已，那么人们就会发现情况确实如此。传统教育声称拥有的“权威”是个抹杀历史的神奇方法，而不只是客观地表明历史的缓慢运动或流动。制度性记忆和书面记忆在学校的练习中被无限地再现和完善，这为永久保存正统观念提供了比口头传统有效得多、持久得多的方法，说到底，口头传统更容易接受新观念，因为它能更快地忘记转折点。“遗失的记忆”常常是丧失记忆，这有利于将新观念正当化；传统暗中顺利地逐步发展。另一方面，学校可以使用所有可能的批评和警戒方法，以确保再生产自然地进行，不遗落任何东西。

用更一般的话说，所有再生产模式具有的探索功能在于鼓励人们拒斥最为有效的、先人为主的“自发”社会学观念之一——尤其是在我们的社会中，还有喜欢把自己描述和把自己看作（并不停下来仔细考虑）在所有方面都在发生“日新月异的变化”的社会。比如，再生产模式迫使我们全面彻底地检验这一假设，即局部变化可能不会改变（机构的、国家的或意识形态的）结构和功能之间的根本关系。这一假设至少是为了防止这样的幻象，即“一切都改变了”，“没有什么跟以前一样”，当前是发生“空前变化”的时期——不管想象中的变化被说成是衰落、进步、大灾难或是时代变化，这种幻象构成了支撑每个时代对自身发展的自发认识的最为普遍的共同信念。变化引起的感伤总是并且仍然大大妨碍社会学分析和比较。

社会再生产模式

因为这一模式被广泛用于社会学理论之中,甚至是用在那些没有明确提到它的理论之中,所以几乎不用为该模式进行辩护。实际上,它构成了爱追根究底的社会学家所问的关于历时性的大多数问题的参照图式,还有他在试图找到那些问题的答案时使用的数据处理技术的参照图式。当我们对比(在代间社会流动表上,或者在对照配偶一方的社会类属和配偶另一方的父亲的社会类属的婚姻选择图表上)观察到的分布状况和“独立性”假设(在每一代中前者随机分布,后者随机交配)时,我们是在做什么呢?我们正是在给我们自己量度这些现象所表明的社会再生产程度的经验方法。因为几乎没有代间过程在被这样量度时不会显示直系后代中的高度“社会遗传”,或者群体或阶级间社会关系的高度大规模形成,因此社会再生产模式仍是有助于进行最系统研究的模式:它代表的是各种这样的过程。^[3]

【3】

关于最近对法国许多形式的“社会遗传”、它们的范围和发展进行的批判性考察,参见 C. Thelot, *Tel père, tels fils: position sociale et origine familiale*, Paris, Dunod, 1982.

该模式的解释原则非常简单,并且恰巧可以用结构决定论或社会作用的策略性互动来表述。如果任何特定的社会结构是由群体间的差异(经济的、政治的、符号的)系统构成,并反过来在那些群体之间形成一个不平等关系系统,每一代的特权群体或家族使用的策略都以确保他们的优势在该群体或家族中永存为目的,比起下层群体为逃离他们的贫困采取的反策略(社会流动策略,条件均等或颠覆社会秩序的策略),这些策略总是有更好的配备,更了解情况,有更大的影响,简而言之,它们更为有效。可以将社会连续性的形式结构比作纸牌游戏,在这种游戏中,比起那些赢家的后代,对以前游戏的输家的后代来说,连续发牌——在我们的假设中它们是彼此依赖的——总是意味着更不可能成功(赢得游戏或改变游戏的规则或赌注)。可以在历史语境中审视或检验这一理论图式。它不包含能够改变它或将它变为对立面的“内在矛盾”。对结构的任何扰乱必然都是由外部因素造成的,比如与那些被分析的不相关的过程具有的社会力量,甚或在几个极端的例子中,在游戏中突然出现对与游戏再生产领域格格不入的过程或群体的再生产。在欧洲的工业化痛苦经历之前,主要的社会重组无一例外总是由来自外部(入侵和征服)的力量造成的。

即使关于群体或阶级间社会关系再生产的假设并不包括历史发展的所有方面,至少它让人们了解了决定历史连续性的最有效的力量。没有哪个社会学家曾怀疑抵制发展或革命的力量,这是再生产策略从它们的相互依存产生的累积效果那里获得的力量。比起试图在共时瞬间中描述社会分层为阶级、等级或“阶层”及其对待性别差异的方式,当把它们作为系统世代保持的过程(其中有育儿方法、培训方法和传递遗产或成员身份标志的方法)进行描述时,以此为依据更能清楚地揭示出它们的机制。

同样,显然毫无疑问的是不相关的系列之间各种各样的“遭遇”一再打乱下面这些机制的完美安排,这些机制维持现有阶级之间的社会关系,确保直系后代群体的连续性。这些互不相关的系列调动的是不能被表达为系统(事件)的过程,或者与对阶级结构进行纯粹简单再生产的系统过程相对立的系统过程。

描述由下面这些过程各种各样的“遭遇”产生的结构更新是历史学家的任务,不是社会学家的任务:这些过程只有在被看作互不相关的过程时,才能被当作发展系统。给历史描述保留了一个领域,这正是因为没有哪个社会可以被看作各个部分互相协调的超系统(机体)。另一方面,也有一个适合社会学理论和拓扑学的地方,因为人们能够发现系统再生产中的有倾向性的子系统。最后,正是因为这两个学科使彼此必要、彼此互补,因此人们可以认为社会学家通过将他的系统分析立足于“语境”之中丰富它们和正确地看待它们,而这些“语境”最基本的方面是由社会史提供的,并且只由社会史提供。相应地,历史学家在他的专题分析或“长时期”分析中,试图发现具有再生产或周期特征的系统演化。两种方法的融合只是让两者都沦为纯粹的社会进化论。并且,如我们非常清楚知道的,后者在其全盛之时把历史简化得几乎什么也不是了,但是在它从生物学那里借用其逻辑以变得可信时,它对社会拓扑学造成了具有同样破坏性的影响,它将社会拓扑学束缚在关于社会类型的分类史之中。

然而,就社会再生产模式而言,需要澄清下面这一点造成的严重歧义:用“社会再生产”一词描绘两种不同的过程,并因而遮蔽了大部分关于这个概念进行的讨论。确实,人们用下面这些例子反驳“存在着社会再生产”这一说法,这些例子或者表明从一个时代到另一个时代出现的社会流动(一般说来,这些是不容置疑的,因

为历史上几乎没有哪个社会不出现社会流动,也许除非是有种姓的社会——即使是在那里,没有社会流动也是令人怀疑的),或者表明社会关系结构的改变或重新安排。坚持认为每个使用“再生产”这一概念的人——他或她表示再生产过程构成了系统——都在回答“被再生产的是什么?”这个问题,这想必是正当合理的。

在我看来,任何不只是想玩弄辞藻的社会再生产理论肯定以两点主张为基础:

1. 不能把再生产社会关系的不平等和根据人们的社会背景再生产人们之间的机会不平等相混淆。

2. 对特定结构的社会再生产绝不会一成不变地对它进行再生产。

我已经在之前的一本书中充分强调了第一个主张。^[4]第二个主张如果不想仍然只是个修辞手段的话,就要迫使社会学家采取比较拓扑学的标准。绝不能把社会再生产错当作一个重复历史的过程。人们不应被在这一社会学概念中使用的生物学比喻误导。社会再生产绝不是再生产一个持久的结构或系统,这个结构或系统就像某个动物种类具有的“特定形态”,该形态会超越生物繁殖并且通过生物繁殖而持续存在。当迪尔凯姆在他的《社会学方法的准则》(1950)一书中称社会拓扑学不能被简化为像动物分类学那么简单时,他表明自己明白了这一点。

个体获得学术成功或进行社会流动的机会的差异——这取决于人们所属的群体(社会的或性别的),群体之间的差异或权力关系,还有将人们分层为群体或阶级的分层结构——在任何地方或任何时候都不是完全停滞的。社会学描述中最重要的要求是避免下面这一陷阱,即把所有的运动和变化看作是相同的。社会再生产模式迫使人们做出一个拓扑学选择,实际上还要问一个拓扑学问题,这反过来需要清楚的说明标准和确定界限:可以说结构的再生产是在变化类型和程度的什么限度内发生的?根据从其功能的角度界定的结构模式,再生产模式只有检验下面这一假设的描述能力,即只要不改变结构和其界定性功能之间的关系,真正的变化就仍未超出该模式。换言之,社会再生产模式构成了一个标准,人们可以根据这个标准衡量看到的变化以确定同样的情况或被描绘的结构类型是否仍然存在。

当然,这样的区分遇到了下面所有这些理论问题,它们让在一

【4】

特别是参见 J. - C. Passeron, “Democratization of Higher Education in Europe: a retrospective view”, *Prospects*, Volume IX, No. 1, 1979, pp. 43-53.

门社会科学学科中建立拓扑学陷入困境。再生产模式具有的描述潜力取决于它运用的理论假设的精确性。显然,如果太过笼统地界定这样一种模式,那么它就会失去其所有的历史意义。因此,充分降低模式的描述精确性会使它适合任何历史情况,而不再对不同情况进行区分。结果,以它系统阐述事件的方式,它可能不再会提供任何信息。如果只是把“再生产自身之物”界定为群体或性别间的权力失衡结构,这种界定——可以将它应用于历史上任何已知的社会——就不具有任何拓扑学意义。这样一个糟糕的结构再生产,没有告诉我们任何新东西,几乎没有阐明指导对现象进行观察和衡量的任何条件。“寡头统治铁律”比这种历史概念化好不了多少。另一方面,马克思的社会再生产模式将“再生产自身之物”界定为“社会生产关系的再生产”,连同马克思暗指的一切在内,像这样的社会再生产模式内容非常丰富。这种拓扑学承担起社会学语境包含的历史风险。实际上,下面这一假设几乎没有得到过证实,即归根结底,生产方式的划分排除了各种社会影响。向社会主义生产关系的转变再生产了资本主义社会的很多特点,而且——如果相信魏特夫的话——甚至加强了那些“亚洲”社会的特点。^{【5】}另一方面,阶级结构的许多决定性特点已经经历了仍受资本主义支配的生产关系发生的决定性改变。此外,马克思主义模式构成了一类历时再生产模式的一部分,这些模式也渴望成为说明一个模式转变为另一个模式的模式。简言之,它们的目标是为假设的“历史规律”提供描述模型;但是在这里,历史事实不承认有历史规律更引人注意。这谈不上出人意料,因为超越模式的关键在于该模式运作的“内在矛盾”。这一主要的辩证推动力预先假定了黑格尔的逻辑——这绝不是历史变化的逻辑。

从这里推断出再生产模式不可能也被界定为一种历史变化模式,这也许是明智的。我们必须学会不再强迫历史进入某种逻辑模型之中,因为它从不“运作”。显然,人们期待功能主义模式会造成理论服务发生彻底改变。人们以看到的机制的极端情况为例,把再生产模式作为一种关于系统如何运作的模式来构想和建构,它只适用于分系统。人们用它来解释和收集与其逻辑有关的现象,也用它来发现该逻辑与其他过程的逻辑之间出现的矛盾,并且人们必须总是要认为它可能能够破坏其系统运作的结构。冲突和对立被当作“外在矛盾”,这意味着用这样的方式描述它们,以便不

【5】

K. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, Yale University Press, 1959.

对历史的演进做预先判断。

教育自我再生产与社会再生产的历史交汇： 系统的力量和系统外之物

要描述两种再生产系统的交汇，人们可以建构一个关于它们共同运作的模式。这一描述性方法没有什么形而上的或教条的东西，它遵从的是社会学概念化的最简单准则。下面这一事实可能确实能证明这种社会文化再生产模式是正确的，即自 19 世纪以来，这两种再生产的运作越来越紧密地连接在一起，对这一过程进行的种种社会描述融合为一种普遍的意识形态——英才教育意识形态。从经验角度说，这一联合模式服务于两个目的。首先，通过勾勒出社会过程和意识形态过程相互依存的领域，描述和说明内在于这一历史交汇之中的社会力量、教育方法、选择和意识形态对财产和债务这些社会遗产的影响，对社会关系再生产的影响，教育意识形态通过每个人应该“得到”他或她所占据的那个位置这一观点来证明这些社会关系的形式是合理的。但是其次，通过发现在其他历史情境中不存在的特征，或者通过确定发生外部变化——现今，这些变化往往会破坏这一交汇的稳定——的地方，它要求对这一交汇的先决条件进行研究。像教育自我再生产和社会再生产的联合这样的复杂模式，由于它涵盖的现象众多，因此比起涵盖不太广的模式，从历史角度说它更脆弱。从历史角度说，涵盖不太广的模式更持久，或者更经常地反复出现。

在 1971 年的那本书中，我们只限于收集和比较统计数据、教学数据、文化和意识形态数据，这种模式强加给这些数据一种形式，以便人们能够将它们理解为一种强大的历史类型，它能够全面抵抗某种外部力量，这种外部力量作用于并力图改变其每个组成部分。人们还会发现这一饱和类型使人们可能通过发现差异探究其他的历史构型。由于缺少这一超模式的某些特征，那些历史构型鼓励不同的平衡，或者使人们可能观察该超模式的建立和衰退。

以该模式为基础，对外在于该模式的因素进行探究，这让人们更清楚地理解教育自我再生产和社会再生产的分离。仔细回顾一种平衡状态的未完成形式总是具有启发性，这不仅让人们了解了建立该系统的历史过程，而且，对比之下，还让人们了解了其他平

衡状态的特点,因而可能系统地研究这些状态,审视它们用来履行类似功能的结构。

例如,当前学校和社会再生产之间的紧密联系产生的效果之一,或者说当前社会地位符号和教育地位符号的接近具有的方法论优势,是要显现在其他时期与它们的分离有关的社会现象的重要性。在大多数社会中,统治阶级使用学校机构之外的系统教育他们的孩子,传递统治阶级应有的技术和社会技能。的确,在学校系统体制化和发展的整个历史中,“贵族”教育——以体育教学和道德教学为基础,常常依靠对属于同阶级的人进行的辅导安排——对学校教育系统发展的抵制已经引发了一种独特的矛盾,这对社会历史和传统产生了重要的影响。甚至在18世纪,社会领域和教育领域还没有重叠。几乎不能根据说话方式把接受过一点儿或根本没有接受过学校教育的绅士阶层和下层阶级分开,这一事实表明把教育当作社会地位的标志来炫耀仍是次要的,表明人们可以根据其他标志识别社会地位,比如衣着、高雅的举止或军人制服和风度。

相反地,就学校教育和社会地位可能是对优点的奖赏这一观点的历史交汇充当两种再生产模式之间的平衡因素而言,对这一超模式的分析使人们可能发现这样的外部过程,它们也许会破坏该模式运作的稳定性。实际上,假若学校承认各种社会阶级的某些固定比例,学校承担的证明社会秩序合理的象征功能和它再生产机会和结构的社会功能才会平衡,因为为了运作,它必须兼顾社会和象征要求。超模式的最佳运作甚至稍微有些限制性。它要求:1. 将下层阶级排除在外,或者把他们保持在教育系统的某个特定部分,这个部分只能让他们进行有限的或特定的社会流动;2. 提高由中产阶级的孩子们构成的群体的社会地位,这个群体已经庞大到足以被社会察觉,但是还没有超出社会等级不改变自身的性质而能够承受的社会流动量;3. 统治阶级在技术上和象征上充分利用学校,以保证他们继承的特权的连续性,证明这种连续是正当的。在这最后一种情况中——且只有在这种情况下——学校所鼓吹的它给每个人提高社会地位的机会这一意识形态可能会更容易被接受,因为那些传播这一观念的人,也就是老师,大多数来自中产阶级,而由学校确保的社会流动就是集中在这里。因此,如果社会上层阶级要能够看到学校同时再生产现状和根据意识形态——

它明确表明要根据每个人的优点进行奖赏——证明这一再生产是正当的,那么决定学校招收人数的社会条件是非常严格的。这一平衡是不稳定的,该模式难以抵制各种外部影响,在历史现实中,这一事实表明下面这样的社会规则的弱点:在坚持对社会秩序进行道德辩护时,它不能诉诸于任何这样的法则,比如其他统治阶级能够直接从“出身”那里获得的法则。

在教育系统中,对学校提供给个体的社会机会的再生产不再像成功和排除之间的差别这么简单,并且一切都取决于获得了多少成功,获得了什么形式的“成功”。在这样的教育系统中,英才教育意识形态和社会再生产过程之间的符号协调性很可能会紧张起来,或者甚至被打破。教育会这么有效地证明社会和文化秩序是正当的吗?一个更开明的教育系统,通过加强“人人都有机会”这一印象,同时在其课程等级和职业出路中重新分配社会出身等级,无疑成功做到了更不易令人察觉地掩盖其再生产功能,因此这一功能变得更加分散。但是还要考虑下面这一事实,即通过让学校教育更加普遍,它往往还会削弱学位、文凭或学习时间所造成的社会差别的影响。因此,它削弱了自己对社会地位进行的辩护,因为它不再拥有像“全有或全无”原则拥有的象征力量,传统中产阶级的封闭系统借助该原则,在蒙昧的、未受教育的大众和接受大学教育的精英与生俱来的和后天获得的文化名望之间清楚地划出一条不可打破的界限。

结 论

换言之,人们必须谨防将社会再生产模式当作一种适用于社会的综合模式,当作一种似乎制约历史演进秩序的法则或趋势:这实际上可能仅仅是从黑格尔哲学倒退回“永恒回归”这一古老的神话。相反,人们必须接受这一观点,即再生产模式是近似模式、局部模式,它们只适用于社会现实的子系统。再生产模式建立在一种极端模式之上,建立在关于下面这一点的假设之上,即如果它们达到了最大限度的系统完善,也就是暂时不考虑它们与其他同样成系统的过程之间的矛盾关系,因此它们是建立在暂时的对方法论的自动使用之上的。为了解释变化,人们必须超越描述阶段,将几个再生产品子系统联系起来,这些子系统足够独立,以便它们的效

果不会产生一个平衡系统或再生产系统。变化总是由外在于系统过程的原因造成的,因为把过程说成是系统的就等于说它是再生产的。但是没有哪个再生产系统会如此无所不包,以至于没有任何因素留在该系统之外。换言之,“社会”不是一个系统,这就是为什么历史的任务是创造关于相依性和连续性的某种描述的原因,而使用模式和社会拓扑学绝不能代替这种描述。

【1】

格雷厄姆·默多克 (Graham Murdock, 1946—), 英国拉夫堡大学教授, 当代西方著名的文化理论家、传媒批判政治经济学的奠基人之一, 文化—经济思想的创始人。代表作有《大众传播与社会》(1977)、《传播与现代性》(2004)、《传播与批评》(2005), 与其他人合著《传播政治经济学》(1997)、《拆除数字鸿沟》(2004), 与他人合编《市场化时代的媒介》(2007)、《媒介与文化》(2008)、《研究传播: 媒介与文化分析方法实用指南》(2008)等。中译者注。

【2】

N. Parry and D. Johnson, "Sociology and leisure: a structural approach and some policy implications", in *Sport and Leisure in Contemporary Society*, Proceedings of the Leisure symposium held at the City of London Polytechnic, January 1975. See chapter 9, Fred Coalter (ed.), *Freedom and Constraint: The Paradoxes of Leisure. Ten Years of the Leisure Studies Association*, London, Routledge, 1989.

阶级分层和文化消费

——皮埃尔·布迪厄著作中的几个主题

◎ 格雷厄姆·默多克^[1] 王嘉军 译

引 言

人们经常提及, 英国的休闲社会学已经倾向于有些与社会学理论和争论的主流相脱节, 也包括与目前对发达社会中的阶级分层的性质和动态的讨论相脱节^[2]。基本上, 研究休闲的社会学家, 并不特别有兴趣探索在阶级结构和文化消费之间的普遍性关系, 取而代之的是, 他们更乐于关注范围更狭窄和易于处理的问题: 在工作状况和休闲活动之间的关联。然而, 他们的这种忽略并不罕见。阶级研究的顶尖社会学家吉登斯(Giddens)、帕金(Parkin)和普兰查斯(Poulantzas)也对休闲和消费领域极少注意。在这种相互忽视的模式中, 有一些例外, 其中最引人注目的是皮埃尔·布迪厄的研究。我拟在这里勾画几个布迪厄著作中的基本主题, 并概述几个它们对于未来的休闲社会学研究所提示的方向。

布迪厄足以自认为是当代社会学界最广博和多产的人物之一。在过去十五年间, 他引导了一系列对阶级分层和休闲消费之间关系的多角度的重要研究, 这些研究已经产出了很多极富吸引力的经验材料。仅凭这一贡献, 他就值得任何对休闲社会学感兴趣的人的认真思考。但是布迪厄所做的远不止于此。他还设法通过发展出一种普遍的理论性视角, 来解释和说明他的经验结果, 这一视角指向休闲和消费受制于、并帮助阶级不平等的主流系统再生的方式。因此, 他在休闲方面所做的研究只是一个更宽广的目标中的一部分, 这个目标致力于弄清在阶级分层的经济和符号维度之间的关联。无论你是否为他的证据和论证所说服(我持很多保留意见), 他的工作都在两个意义上具有价值。第一, 它竭

力将休闲社会学与当代讨论中的核心潮流在主题上重新连接起来；第二，它将一系列被忽略的问题掷向了更深入的思考和研究。

分层的消费：文化资本和文化能力

布迪厄著作中的核心概念之一是“文化资本”(Cultural Capital)，布迪厄用它来意味文化商品(cultural goods)的累积，这些文化商品被“社会性地指定为值得追寻和拥有”^[3]。根据这个定义，文化资本显然包括了那些活动和制品：它们常常被认为是带着大写字母“C”^[4]的“文化”——听古典音乐，参加音乐会，看戏剧、芭蕾和歌剧，读“严肃”小说，等等。但文化资本不仅是“高雅文化”的传统组成部分的另一个称呼。它还包括先锋和流行文化中的那些要素：它们已经被定性为是有价值和合法的，并且已经位列能象征地位的文化活动的万神殿。所以，我们现在拥有的文化资本不止包括莎士比亚和品特^[5]的戏剧，以及贝多芬和布里顿^[6]的音乐，还包括像布努埃尔^[7]和伯格曼^[8]这样的导演的电影，大卫·默赛尔^[9]和丹尼斯·波特^[10]的电视剧，以及埃林顿公爵^[11]的音乐。这种合法性在近来和当下的授予形式，是通过多样的方式被宣告的：通过在传统的上层场所，例如国家剧院和节日音乐厅(Festival Hall)上演；通过“严肃”的意见和评论杂志的广泛的评论性关注；最重要的是通过纳入教育系统中的上层区段的官方课程中。

由此，在布迪厄看来，社会上就流通着两种财富——经济财富和符号财富。两种形式都能够被继承和积聚，并且都被极不平等地分配，其中的最大份额都到了那些在阶级结构的顶层的人们手里^[12]。这是为何呢？为什么那些在文化资本中最富有的人(他们的标志是参加负有盛名的文化活动)，绝大多数都来自中层或上层阶级？布迪厄的答案是，对于文化资本的占有预设了一种对于技巧和能力的占有，这种占有集中于非劳动阶层。虽然通向文化资本的合法化累积的道路，名义上是向所有人平等提供的，但是布迪厄认为，它只为有办法占有它的人，或者说破译它的人而存在，而且必要的知识和能力的获得途径，也是系统性分配不公的^[13]。

文化能力(Cultural Competence)的理念是交际能力这一社会学语言学概念的扩展，交际能力指的是对于语言和围绕其运用的习俗和态度的基本规则的掌握^[14]。因此，文化能力可以被划分为三

【3】

Pierre Bourdieu, "Cultural reproduction and social reproduction", in Richard Brown (ed.), *Knowledge, Education and Cultural Change*, London, Tavistock, 1973, pp. 71-112.

【4】

指下文举例的“高雅文化”。中译者注。

【5】

哈罗德·品特(Harold Pinter, 1930-2008)，英国剧作家及剧场导演，他的著作包括舞台剧、广播、电视及电影作品。品特的早期作品经常被人们归入荒诞派戏剧。他也是2005年诺贝尔文学奖的获得者。中译者注。

【6】

本杰明·布里顿(Benjamin Britten, 1913-1976)，英国作曲家，音乐风格受新古典主义影响，崇尚古典，同时也大胆吸收和运用现代派的风格和技巧，1976年被授予男爵爵位。中译者注。

【7】

路易斯·布努埃尔(Luis Bunuel, 1900-1983)，西班牙电影导演，超现实主义电影大师，代表作《一条安达鲁狗》等。中译者注。

【8】

英格玛·伯格曼(Ingmar Bergman, 1918—2007),瑞典著名的电影、电视剧两栖导演,杰出的电影剧作家,现代电影“教父”,“作者电影”最典型、最卓越的代表。代表作《处女泉》等。中译者注。

【9】

大卫·默塞尔(David Mercer, 1928—1980),英国剧作家,一生写过众多电视剧、戏剧及电影剧本,代表作 *Where the Difference Begins* 等。中译者注。

【10】

丹尼斯·波特(Denis Potter, 1935—1994),英国剧作家,一生写过众多电视剧、电影及戏剧剧本,电视作品善于融合幻想与现实、个人与社会视角,喜运用流行文化的主题和画面。代表作 *The Singing Detective* 等。中译者注。

【11】

埃林顿公爵(Duke Ellington, 1899—1974),美国作曲家,钢琴家。爵士乐史中最有影响的人物之一。中译者注。

种基本成分:关于文化资本合法累积的知识,对于围绕文化资本的消费和运用的理性的、社会的技巧的掌握,以及在社会情境中将这些知识和技巧优化配置的能力。举几个具体的例子能够使其更清楚一些。

在布迪厄看来,能力首要是由对于文化分类的主流系统的掌握构成的。一个人的能力越大,他的分类图式就越复杂和精密^[15]。以凡·高著名的《向日葵》为例。一个在布迪厄意义上缺乏能力的人,只能简单地把它分类为一幅花的图画。一个能力稍微更大些的人,则能够指明它出自凡·高之手,并且能够提供一些最低限度的背景——他还画过一双旧靴子,他把自己的耳朵割下来送给恋人,他最终自杀。然而,一个真正有能力的人,则能够把这幅画置于与凡·高的全部作品的关联中,能够在主题和技巧上与同时代的其他艺术家相比较,能够指出这是表现主义,而不是印象主义,等等。能力在这个意义上,指的是掌握分类和批评的主要词汇表;指的是不用查找就能知道目录和剧情简介上的内容。但是完满的能力不仅要懂得作品本身,还要懂得怎样对它们作出回应。这在剧场或音乐会上尤为重要,在那里,反应要受到公共的监督。

在我求学期间,曾经参加过一个由伦敦郡议会为中学生升级举办的古典音乐会。华彩部分是一首小提琴奏鸣曲。在第一乐章结束之后,现场爆发了一阵热烈的掌声,以及一些“再来一首”之类疯狂的喊叫。某些此类事情显然具有讽刺意味,但大多只是关系到文化无能力。大多数的观众都只在地方舞会或流行和蓝调音乐俱乐部上听过现场音乐,在那些地方,每个人演出之后,都期待你鼓掌。没有人花工夫告诉他们大多数古典音乐作品都包含三或四节,而你应该等到最后一节的结束再喝彩。

所有文化活动,不管“流行”还是“上层”,都要求它们各自特殊的能力。例如,要变成一个真正的足球迷,就必须知道怎样看懂比赛并且懂行地评论比赛的进行过程,要能够与其他赛事和球队相比较,比较过去和现在,并且学习比赛行为的仪式化形式——喊口号,程式化的羞辱方式,等等。然而,布迪厄认为,通向能力的道路主要是被阶级位置所构造的。能力中的特殊知识和技巧,属于集体的意义和反应之更宽广模式的一部分,而其是由特殊的阶级区段发展起来的——它们嵌入了特殊的阶级文化中。不同的文化消

费和休闲参与模式,因此根植于不同的文化能力分配和以阶级为基础的意義系统中。相应地,这种分配立足于家庭社会化(family socialization)中以阶级为基础的差异,并由此而再生。

布迪厄遵照正统社会学理论,将家庭指定为文化传输的关键中介。家庭传递着他所称的首要习性,它构成了“一系列思想、理解、评价和行动的普遍图式”。它们提供了基本的观念范畴和行动框架,通过它,人们能够思考和回应包括文化世界和休闲世界的社会世界。布迪厄认为“不同社会阶级的美学因此”“只是他们的精神特质的一个维度”。因此,文化偏好和参与的阶级分配,只有作为基于阶级的意义和能力系统的普遍分配的一个方面,才能得到恰当的理解。

在布迪厄看来,一个人的阶级位置主要是以两种方式构成他们的文化消费和休闲参与的。第一,也是最明显的,通过他们可支配的金钱和时间的数量来在途径上施以物质限制。阶级同样与住所面积和拥有汽车之类的因素相关,它们在通往设施的道路上发挥着重要的限制作用。第二,布迪厄认为,阶级地位通过系统化的建构人们获得必要的文化能力的途径,而在这条途径上强加了不可见的限制因素。正是这个阶级分层的隐蔽和符号性的维度最吸引他。其运行模式在文化商品极为廉价就可获得的情况下,表现得尤其明显。布迪厄举的最有名的例子就是去参观艺术博物馆^[18]。

博物馆向所有人开放,但是却远离于那些游客和前来消磨时间或避雨的人,布迪厄的研究显示大多数博物馆的参观者都倾向于来自非劳动阶层,并且接受的学校教育高于最低标准(我们稍后就会回到对这一点的讨论上)。他们在博物馆就像在家一样。他们绕着展览品放松和自信地踱步,并且能够渊博地谈论它们。另一方面,劳动阶层的参观者则倾向于把博物馆体验为一个陌生的环境。他们感觉在这里格格不入,极不自在。博物馆令他们想起了教堂,他们把二者都视作神秘和可畏的。

看电视为这种分层的隐蔽维度提供了另一种实例说明。电视在今天已经成为了文化参与的主要渠道。例如,大多数人很少亲自到剧院,但也能观看到许多这样那样的电视戏剧。然而,对于观众的研究在他们各自偏爱的模式中指明了一种强烈的阶级分层。观看“经典”戏剧和“严肃”的现代戏剧的人主要集中在中上阶层,

【12】
Pierre Bourdieu,
“Cultural reproduction
and social reproduction”,
in Richard Brown (ed.),
*Knowledge, Education
and Cultural
Change*, London, Tavisktock,
1973, pp. 71-112.

【13】
Pierre Bourdieu,
“Outline of a sociological
theory of art perception”,
*International Social Science
Journal*, vol. 20 (4),
1968, pp. 589-612.

【14】
A. D. Edwards,
*Language in Culture
and Class*, London,
Heinemann, 1976,
ch. 1.

【15】
Bourdieu, “Outline of
a sociological theory of
art perception”.

【16】
Pierre Bourdieu and J.
C. Passeron, *Reproduction
in Education,
Society and Culture*,
London, Sage Publications,
1977.

【17】
Bourdieu, “Outline of
a sociological theory of
art perception”.

《加冕街》(Coronation Street)^[19]和其他“肥皂剧”则在劳工阶层中找到了庞大的观众群^[20]。而且,虽然电视使得所有人只要轻按一下开关就可以得到文化资本,但这一供给却为大多数人所拒绝。布迪厄认为,他们一开始就把自己排除在外,因为他们缺乏揭开和掌握相关的文化密码的观念和美学上的钥匙,在这个意义上,他们是文化无能力的。于是,对于布迪厄来说,电视偏好和参观博物馆的阶级分配,反映了文化能力的主流分配,这种分配首先通过不同的家庭社会化模式而再生,然后再通过不同的学校教育来得到确认。

【18】

Pierre Bourdieu and Alain Darbel, *Lamour de l'art: les musées d'art Européens et leur public*, Paris, Editions de Minuit, 1968.

【19】

《加冕街》(又译为:《加冕礼大街》),是一部英国著名肥皂剧,极受观众欢迎,1960年12月开播,至今仍在播出,主要讲述的是劳工阶级生活中的喜怒哀乐。中译者注。

【20】

B. P. Emmett, "The television and radio audience in Britain", in Denis McQuail (ed.), *Sociology of Mass Communications*, London, Penguin Books, 1972, pp. 195-219.

【21】

See for example M. F. D. Young (ed.) *Knowledge and Control*, London, Collier-Macmillan, 1971.

【22】

Bourdieu, "Outline of a sociological theory of art perception", p. 593.

分层的学校教育:对于无能力的再生

布迪厄为了揭示教育系统的动态而投入了大量的研究精力,而他的论点的大概要,大体上符合由杨(Michael F. D. Young)和其他英国“新”教育社会学家独立形成的见解^[21]。像他们一样,他把课程视为使得统治阶级的文化和能力再生和合法化的关键机制。布迪厄认为,它是通过两种方式完成的。第一,它的挑选和排除结构在决定什么可以算作文化资本而什么则不可以方面,发挥着重要的作用。文化资本事实上或多或少都与教育系统中的上层区段的课程内容相毗连。如果你能把它当做一门“A”级水平或级别的课程的一部分来学习,它就可以算文化资本。然而,布迪厄认为,课程分类是按照阶级力量的分布形势而设置的,以致上层的教育知识或多或少是围绕着统治阶级的文化和能力组织的。课程因此是与分析和运用文化制品的主导方式,一起传输了文化分类中的主导系统并使之神圣化。就像布迪厄指出的,“任何文化资产,从烹调术到十二音系统音乐,通过西部电影的方式,都能作为理解的主题,其理解范围可以从简单的当下的感觉,到学院化的欣赏”^[22]。学校通过系统灌输分析性的和学术化的欣赏和反应方式,形式化了主导能力。他们“传递和需要的”不仅是“一种贵族化的文化”,而“首要的是,一种与它的贵族化的关系”^[23]。

虽然合法能力的系统训练,理论上提供给所有人,但是其实它只向那些已经通过他们的家庭教养而社会化进入主导“习性”的人敞开。平等的教育机会只给了所有人一个在比赛中竞争的机会,但这个比赛是作弊的,它偏爱于已获特权者。布迪厄认为,“教育

系统”“要求将所有人一视同仁,就好像他们拥有着那些他们其实并未获得的东西。这主要包括语言和文化能力,以及与文化的亲密关系,这种亲密关系只有在家庭教育传输主导文化时才会产生”【24】。

“所有学校教育成功……在根本上取决于在生命最早阶段所事先获得的教育……通过日常生活中的技术学习过程……对于母语的习得,对于亲属概念和关系的掌握,以及逻辑倾向,都在它们的实践状态中而得到掌握。这些品质,或多或少是复杂的,或多或少是精细的符号化的,它们都依赖于阶级,它们预先使得孩子们对于解码一件艺术作品的掌握是不平等的……因为学习是一个不可逆的过程,在家庭获得的习性形成了对于教室信息的接收和消化的基础,而在学校环境中获得的习性,则决定了对于文化工业所生产和散播的信息的接收水平和消化程度。”【25】

这种结构化不平等是先于通向社会高贵能力的道路的,因此,来自下层社会的学生在理论上就倾向于在学校系统中失败。因此,他们通向主导文化及其能力的系统训练之路也被剥夺,他们被降格到一种更简单的课程,而这进一步内化了学校将他们视作文化无能的定位。布迪厄认为,学校“灌输了主导文化之合法性这一既成事实……通过转移到次级教育中的那些东西,认可了这种教育及其受众的劣等性”,以及他们被排除出通向文化资本之路的“天然性”【26】。布迪厄认为,这种供应上的不平等的正当性,首先为他所称的“天才的意识形态”所证明;这个概念指的是理论上的成功主要是源于基因上的轮盘赌【27】,这一游戏在一个或多或少随机的基础上分配了智力和能力。

通过将结构化的不平等表现为个体化的差异,天生才能的概念在将主流的财富和权力分配合法化方面,发挥着重要的作用。不像传统的统治阶级,现代发达社会中的上层阶级不再能够基于他们的出身,来证明自己拥有特权的正当性。在一个名义上精英化和开放化的社会,权利需要能力这一光环的支持。这种“天才”的意识形态使得受过成功教育者将自身表现为有能力者、专家和学识渊博者,并且因此而显得像是适合于占据权力核心位置的理想人选,且因此能被授予不平等的物质奖赏。相反,那些没有接受过成功教育的人,则被默默地标记为无知者和能力欠缺者,而这一事实证明了他们被排除出控制权、被分配到日常工作和次级位

【23】

Pierre Bourdieu, “The school as a conservative force”, in John Eggleston (ed.), *Contemporary Research in the Sociology of Education*, London, Methuen, 1974, pp. 32-46.

【24】

Bourdieu, “Cultural reproduction and social reproduction”, p. 80.

【25】

Bourdieu and Passeron *op. cit.*, pp. 43-4.

【26】

ibid.

【27】

轮盘赌 (roulette), 一种赌者打赌转动盘上旋转的小球, 将停止于盘上哪一个槽内的赌博游戏。中译者注。

置中的正当性。

文化资本的拥有并不自动地保证通向上层的道路。相反,布迪厄认为,阶级再生的真正动力依旧牢固地根植于对财富和财产的继承和通向上层地位的特权入口,而这种特权入口得益于家庭联系和校友关系网络的促进。对于资本家阶级而言,对于文化资本的掌握常常只不过类似于蛋糕上的奶油而已。它光亮的外表宣告了为其他手段所保证的地位和权力。的确,那个将对文化资本的拥有直接转化成经济地位的独一无二的领域,恰恰是位于教育系统本身之中的。因此,布迪厄认为(他的经验研究也给了他相当大的支持),教师以及其他知识阶层的成员,完全是通过对于符号财富和高贵能力的拥有和掌握而拥有他们的阶级地位的,他们易于高估上层文化活动的重要性,并且成为其最热衷和最坚定的参与者。相反,严格意义上的资本家阶级——工业和商业界的巨头们——倾向于对非劳动群体投以最少的兴趣和参与。在这一点上,布迪厄的著作触及了在阶级结构中根深蒂固,但常常被忽略的资产阶级和知识阶层之间的分隔,以及经济资本的积聚和文化资本流通之间的复杂而不平等的关系。

在这里可用的篇幅中,我只是提供了一些布迪厄的基本观点的相当粗略的梗概。但是我希望我已经足够用它们来说明他著作中的某些丰富性,及其对于当代休闲社会学的适用性。接下来,我拟略述一下他的著作作为未来的研究所提示的某些论题和可能性。

超越布迪厄:未来研究的方向

1. 就像一些评论者已经指出的那样,由主要的市场研究组织实施的堆积如山的调查,给休闲社会学家们提供了数量众多,却至今几乎还未被触及的,既与普通人群相关,也与特殊人群相关的休闲活动和文化偏好的原始数据资源。布迪厄关于消费分层的著作,为对于这些数据的次级分析,提供了一个有益的出发点,而且还提出了许多中肯的理论性问题。(a)是否布迪厄的研究所揭露的高度分层模式,只适用于法国(就像一些批评者指出的那样),或者它可以在英国的数据中被复制吗?如果这中间存在着巨大的差异,那么我们怎样才能更好地解释它们?(b)这些一致的偏好序列在穿过不同的文化活动领域时,能走多远?例如,是不是观看剧场

戏剧,就必定与参加古典音乐会和艺术展览有联系?参与上层文化活动,以及参与流行文化和大众文化,这二者之间的分界线到底有多明确?有多少人二者都参加,并位于阶级结构的特殊区段?是否存在一些在所有阶级中都拥有众多观众的文化形式和活动?(c)阶级地位是不是必须一直都是文化消费根本上的主要分层原则?分层的横剖维度——性别、年龄、生命周期,以及种族背景,又有多大的重要性?

2. 布迪厄根据不同的文化能力对不同的文化消费所作的解释,同样也提出了一系列有意思的研究问题。文化能力在不同的阶级群体之间变动范围有多大?在人们分类、评价和解释文化制品的方式之间的系统性差异又能有多大?这些与更宽广的意识形态构造相连的挑选、强化和排除模式是怎么样的?举个例子,对于两个位于相同的基本阶级地位的人,假如一个是社会主义者,而另一个则投票给民族阵线^[28],那么这对他们的文化消费模式造成了什么差别?

诸如此类的问题,最好通过定性研究,而不是通过常规的定量技术来处理。一次性的样本研究提供了一种描绘文化偏好和参与的一般分配的常规方法。然而,为了揭示这些选择和复杂性的动态,以及支撑它们的那些常见的矛盾性意义和价值,就有必要对程序进行管理。重复的深度访谈技术已经提供出了一个策略,这正是桑内特和科布在《阶级的隐秘伤害》中所使用的策略,在这本书中,他们对阶级意象进行了精彩的发掘^[29]。然而,为了使得对于这类工作的理论性回归最大化,就必须通过在阶级结构内的理论性上重要的位置中挑选人选,来有目的地取样。布迪厄的著作提示我们,在从劳动和非劳动阶层中选择人选的同时,也很有必要比较和对比非劳动阶层中的不同群体——尤其是那些直接参与组织生产性经济活动的人,例如管理人员和公司董事;以及那些参与符号财富的管理和传输的人,例如教师。他的著作同时也指出了考虑在受教育的持续和类型中的差别的极端重要性。

3. 虽然布迪厄极为强调家庭作为文化传输的首要中介,但在他的阿尔及利亚人类学田野调查中,他却从未经验性地研究家庭社会化。即使如此,他的著作确实也指出了理解孩子如何获得特殊的文化能力和面对文化领域的态度的重要性。某些相关工作已经在社会语言学中被采纳了。巴兹尔·伯恩斯坦^[30]和他的合作

【28】

民族阵线(National Front),英国纳粹党,主张反有色人种移民、坚持极端民族主义的极右翼组织。中译者注。

【29】

R. Sennett and J. Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, New York, Vintage, 1975.

【30】

巴兹尔·伯恩斯坦(Basil Bernstein, 1924—2000),英国教育社会学家,曾出任英国社会学研究协会主席。研究主要包括三个方面:(1)早期以探讨语言、阶级、社会化与学业成就之间的关系为主,参与传统教育社会学家关于可教育性的讨论,提出社会语言编码理论,但后来对家庭类型和语言编码类型的简单对应具有重要修正;(2)1960—1975年,出于对当时教育社会学界普遍关心的文化传递和变迁问题的兴趣,写下四篇论述知识和学校组织结构变迁的论文,预示了“新”教育社会学的出现;(3)1971年,《论教育知识的分类和建构》一发表,教育社会学界新旧两学派都把他引为自己的支持者,

认为该文对理解本派的观点和方法论做出了重要的贡献。在方法论上,自称在宏观分析方面主要受涂尔干和马克思的影响,在微观分析方面主要受 G. H. 米德及其他文化人类学家的影响。在卡拉贝尔和哈尔西看来,他最大的特点,是为教育研究的宏观分析和微观分析相结合进行了不懈的努力。主要著作收入三卷本论著选《阶级、编码和控制》中,分别于 1971、1973 和 1975 年出版。中译者注。

者的一些工作提供了一个特殊的相关先例,其含义值得休闲社会学家认真思考。例如,在伯恩斯坦“精确”和“限定”的编码的文化领域,是否存在一些普遍的等价物?特殊语言编码的掌握在多大程度上与文化分类和运用的特殊模式相连?语言和文化能力及其运用方式,又在多大程度上嵌入了特殊的家庭结构和交互类型?

4. 布迪厄对教育系统的分析提示了在休闲社会学和对教育社会学的当代研究和理论之间,存在着许多可能的关联。这值得我们再次追问他的分析在多大程度上只适用于法国体系,在多大程度上可以适用于英国的情况。英国的教育系统到底是怎样运作来再生不平等的文化能力阶级分配?嵌入课程结构中的选择权和优先权又在多大程度上,使得主导群体的文化活动和能力合法化?与传统的结构相比的“进步”的增长的含义是什么?参与更“开放”的课程结构在多大程度上修正了学生们的文化分类和选择模式?再一次,这一类的问题值得对理解和解释当代休闲和文化消费模式感兴趣的社会学家认真思考。

5. 至今,布迪厄还没有使得他对教育传输的研究,可以和对于文化传播和休闲供应的其他主要次生中介的研究工作(即大众传媒和为国家和地方政府所发起的中介的研究工作)相提并论。然而,他的著作再一次提示了许多对于未来的研究很中肯的问题。(a)那些组织的监督和合并策略是什么?它们怎么着手于决定支持什么和剔除什么?这些决定又是在什么标准上作出的?(b)它们的分类实践是什么?它们怎么包装和呈现公共消费的材料?什么类型的文化能力是它们的表达所预设的,什么模式的占用又是它们所鼓励的?这些预期如何被告知给潜在的客户,例如,通过表现的位置、伴随的宣传和说明,等等?(c)这些分类和表现的实践在多大程度上服务于对文化评估和文化能力的主导层次的再生和合法化,又在哪一点上对其提出挑战?

6. 最终,布迪厄的著作提出了一些非常根本的论题,它们与文化分层的经济和符号维度之间的普遍关联相关,也与休闲和文化在合法化和社会控制的过程中所扮演的角色有关。例如,在控制文化和休闲工业的群体和其他经济和政治的上层阶层之间,在制度上、社会上,以及意识形态上的关联,有一系列的问题可以追问。文化和休闲的领域在多大程度上是“相对自治”的?在多大程度上它们又作为阶级权力和控制社会的中介而运作?以及在哪些

点上,它们运作、腐蚀或破坏了主流的阶级结构?

我这里列出的简要的清单,只能指示布迪厄的著作开启和使其成为问题的某些研究领域。我们不可能穷尽一切,但希望这足以体现他著作中的潜力,这不仅体现在重新连接休闲社会学与某些当下社会学研究中最高产的增长点,也体现为重新连接其与解释社会和文化生活中的秩序和变革的基础潜在问题之间的联系。

【1】

本文选译自 *Media, Culture and Society*, vol. 2, no. 3, 1980, pp. 209—223。

皮埃尔·布迪厄和文化社会学^{【1】}

◎ 尼古拉斯·加纳姆、雷蒙·威廉斯 何卫华 译

皮埃尔·布迪厄对盎格鲁·撒克逊思想和研究的影响极为零碎，一直就局限于人类学以及教育社会学这一分支学科。在这些领域的影响，分别以《实践理论大纲》和《再生产》这两部著述英文版的出版为标志。

至于布迪厄思想其他的方面，最近有学者描述说是“自塔尔科特·帕森(Talcott Parson)以来最为雅致和完整的理论体系”(DiMaggio, 1979)，然而这些却很大程度上被忽略。在巴黎的欧洲社会学研究中心期间，在文化史和文化社会学领域，布迪厄曾同这里的同事携手取得丰硕的成果，都刊发在该中心所举办的《社会科学的研究行动》(*Actes de la Recherche en Sciences Sociales*)这家杂志上，这些研究成果在英国知者更是寥寥无几。对布迪厄在这一领域的作品的忽略，不仅对文化研究领域本身不利，更重要的是，这是一个内容丰富、完整统一的理论体系，与之相关的实证研究也是跨越从阿尔及利亚的人种学、艺术、科学、宗教、语言、政治学和教育到社会科学认识论和方法论等诸多领域，零碎而片面的吸收只会导致对该理论的严重误读。最近，哈斯利同他的同事们撰文批驳布迪厄的文化资本理论，就是这种危险的代表性范例(Hasley, 1979)。

最近《区隔》这一新著在法国付梓，这本书对法国近十五年来在社会学领域所取得的成就进行了回顾。借此契机，本文试图提纲挈领地勾勒布迪厄的思想框架，这也是这篇介绍性文章之旨归。具体而言，本文目的有二：一是为后面对布迪厄理论和实证研究选读的阅读提供语境背景，这些选读范围有限，很可能导致出现刚才论及的误读和错解。布迪厄在自己的理论中就曾说道，当符号生产被抛入一个不同于其生成的场域，其被赋予的功能也必然会

迥然不同。因此,对布迪厄思想在当下英国媒介和文化研究中的独特贡献进行剖析,是本文的另一目的。

过去这十几年间,总的来讲,英国媒介和文化研究的发展经历了两个连续的阶段,这里恰好可援引布迪厄对此进行深入剖析。在第一个阶段,为了反对利维斯式文学批评的主观主义,同时也为了跳脱经验主义的、非历史主义的大众传播和通俗文化社会学窠臼(美国社会学是其思想和意识形态根源),文化马克思主义从文学研究中脱颖而出。伯明翰文化研究中心早期成果就是这一发展的标志。在第二个时期,先后在阿尔都塞和拉康的影响下,一种唯理论马克思主义应运而生。通过抛弃从经济和阶级等决定因素角度来讨论意识形态问题的做法,并且还将其斥为庸俗经济论或社会学马克思主义,这种马克思主义理论转而将“文本”看作最理想的地点,因为文本作为意指实践具有相对自主性,并且可以通过对这些实践的意识形态有效性进行症候式阅读进行解码。但近些年来,不管是在社会学,还是在历史领域,都有学者站在既往的马克思主义范式中反对唯理论,重申实证研究的价值,并重新强调经济和阶级决定因素的社会效用和解释力,这股阿尔都塞主义思潮也因此遭受轮番的挑战。^{【2】}

在当下英国媒介和文化研究领域,布迪厄思想的潜在价值表现为:以经典马克思主义意义上的批判姿态,布迪厄试图解决并辩证地超越这些片面且相互对立的立场。以具体的历史研究和对实证社会学经典方法(如对调查数据的统计学分析)的运用为基础,他提出了自己的意识形态理论(或更确切地说是符号权力理论,因为在布迪厄的理论框架中,意识形态通常被用来特指更为明晰和连贯的思想体系)。与此同时,以实证证据来指明思想实践的相对自主性的历史根源、经济及阶级决定因素,由此对唯理论、尤其是结构马克思主义及与之相关的形形色色的形式主义倾向进行批驳;反过来,总的来讲,对作为意识形态统治实践的思想行为而言,上述相对自主性是其有效性之前提。

意识形态结构及具体功能取决于它们生产和流通的社会条件,也即它们所履行的功能:首先是在专家们为垄断正在论及的能力(宗教的、艺术的等等)而进行的竞争中的功能;其次,也是偶然地对非专家们而言所具备的功能。当我们坚持

【2】

例如可以参见 Williams, 1977, Thompson, 1978, Golding and Murdoch, 以及 Johnson in Barret et al. eds. 1979, Garnham, 1979。

说意识形态总是被双重决定的,也就是说,其具体特征不仅取决于它们所代表的阶级和阶级内部群体的利益(社会正义论功能),同样也取决于它们的生产者的利益和生产场域的逻辑(通常被改头换面为“创造”和“创造者”的意识形态),这样就可以避免错误地将意识形态产物简单地简化为它们所为之服务阶级的利益(在“马克思主义式”批判中,这种短路性错误并不鲜见),同时也不会掉进唯心主义幻象,将意识形态生产看作自足的、自我生成的总体,从而囿于纯粹的、完全的内部分析(符号学)(Bourdieu, 1977b)。

《区隔》这本新著实际上是发起了一场正面攻击,其目标是所有关于文化占用(趣味)和文化生产(创造性)的本质主义理论,所有绝对的、普世的文化价值理念,尤其是知识阶层及认为思想和文化具有相对于经济和政治决定因素的自主性这一意识形态,要知道,知识分子建构这一意识形态的目的就是要保护自身作为“支配阶级中的被支配群体”的物质和符号利益。正是在此意义上,《区隔》成为这类作品的总括。

可以这么说,再生产是历史唯物主义的中心和根本性问题。不管是在物质还是在符号层面,都不可能对这一问题视而不见。也就是说,这不仅需要解释在以空间扩展和劳动分工为特征的社会构型中,人类主体如何协调自身行为以便保证物质生存条件的代际再生产(生产模式的问题)的进行,而且还必须解释由这种协作所生成的众多不平等阶级关系如何被合法化的问题,从而保证再生产能够顺利进行(统治模式的问题)。反之亦然,也就是说,当再生产出现障碍,并进而导致社会出现或急或缓的转型(危机和革命的问题)时,还需要去探究引发这些问题的缘由。

这正是布迪厄的实践论所要解释的总体性问题。尽管布迪厄的注意力集中于统治方式以及他所称的符号权力的运作,但其理论毫无疑问使用的是唯物主义语汇。这不仅仅是因为他从经济学领域借来像资本、利润、市场和投资等术语用以描述和分析文化实践,以此将其理论同狭义的经济分析联系起来,从而也就同对物质生活生产模式的分析连接了起来。对布迪厄而言,物质生活生产方式总是终极性的,但又并非总是那么具有终极的确定性。

像马克思一样,布迪厄作品采用的是经典意义上的“批判”形

式,这也是布迪厄和历史唯物主义传统间的第二个重要铰链。也就是说,我们不能犯这种错误,那就是将布迪厄对符号权力的理论和实证分析挪用到文化研究和文化与知识社会学等边缘性分支学科。这一分析位于布迪厄整个理论体系的中心,类似于拜物教和意识形态在马克思思想中的地位,因为这是其自身潜在科学性的条件。在布迪厄看来,从定义上讲社会学是关于对人类实践能起决定性作用的条件的科学,因此符号权力社会学是关于决定思想实践的社会条件的科学,这些条件永远都是具体的,且具有历史确定性。在批判运动中,对这些条件的揭示是超越意识形态、使实践具有科学性的条件;当然这种跳脱总是不完全的,因为其总是为社会所决定。并在这一过程中,可以显露既有真理的历史局限性。更进一步讲,这自始至终是一个政治行为,因为对这些条件和局限的误解,是运用符号权力巩固再生产当下阶级关系结构的先决条件。^[3]

知识理论是政治理论的一个维度,因为具体的符号权力将会改进现实建构的原则——尤其是社会现实——在政治权力的一个主要维度上(Bourdieu 1977a, p. 166)。

在法国思想界,萨特和列维-施特劳斯相继称为该领域的执牛耳者,而布迪厄本人的思想正是在从他们那里汲取营养的同时,又不断地去批驳他们的过程中生发而出(特别值得提及的是,他同萨特间进行着一场持久的、含混不清的智识上的对话:在排斥萨特思想的同时,又深深为之而吸引。因此在研究法国文化生产时,他选择了福楼拜作为自己的典型案例)。关于这一思想的成长历程,布迪厄在最近的新著(Bourdieu, 1980)前言中有清晰的交代。

在法国知识界,克洛德·列维-施特劳斯的作品产生过重大影响,正是通过其中介,一种新的关于智性活动的理念影响了整整一代人。以一种完全辩证的方式,这种理念同那种以让-保罗·萨特为代表的、“全面的、绝对的”、坚定地投身政治的知识分子形象是相对立的。对那时很多转向社会科学的人而言,这种具有示范意义的对抗毫无疑问起到了巨大激励作用。其目标不仅是试图将那些通常是分离的理论和实

【3】

参见 Bourdieu, 1975a, 1979c。

际的目标、科学的和伦理的或政治使命进行调和,同时也是要以更为谦卑和更负责任的方式,去履行他们作为研究人员的职责,这是一种斗争的艺术,远非纯粹的科学,正如它不是预言一样。(pp.7—8)

在布迪厄理论话语中,主观主义(Subjectivism)和客观主义(Objectivism)这两个术语分别代表战后法国思想界的两极。正是为了批驳这两股思潮,布迪厄发展出了自己的社会学理论。这两股思潮,在他看来,是真正的科学实践论发展进程中两个连续的辩证时刻,它们也是从再生产的无意识循环中跳脱出来的条件。主观主义,或者像其所称的“知识的现象学形式”(the phenomenal form of knowledge),他以此来特指社会心理学、人种方法学、存在主义和现象学等,强调的是个体行动者和社会行为的经验现实。根据布迪厄,人们在研究自己所属的社会时,往往却忘却观察者本身就置身其中,同样也是社会的成员,在社会学中这一倾向相当典型。至于客观主义,布迪厄则是特指各种形式的结构主义和功能主义,尤其是列维-施特劳斯和阿尔都塞,这一思潮超越个体行动者的直接经验而去探究“社会事实”和可被观察到的社会行为的规律性。但这么做时,容易形成对结构的盲目迷恋,使主体沦为纯粹的对事先排演好的剧目的表演者,或仅仅是结构的承载者。在布迪厄看来,当对他者的社会进行观察时,人类学家特别容易表现出这一倾向。当主观主义不能认识到人类行为的社会决定因素时,客观主义者则倾向于盲目地屈从,此类错误在知识分子中司空见惯,的确这也是符号权力行使者特有的意识形态。也就是说,在对结构及其逻辑的理想化中,由于决定所有人类实践的社会和历史条件是其认识盲区,因此也就不可能认识到自身实践的社会条件。

在布迪厄作品中,社会学和历史学话语水乳交融。也就是说,在发展他的实践论或者“人类实践经济学”时,他将超越主观主义和客观主义间的对立作为己任。要做到这一点,就必须解释以下的现象,那就是可以被观察到的社会行为和结构的规律性同自由的、有目的的和理性的人类主体的经验现实间的关系。然而,需要补充的是,他的理论要求任何对这一社会问题的解决方案同时也必须说明结构的再生产或改变的社会条件,由此来提供恰如其分的历史解释。这两个问题不应该被认为是各自为政,因为不管是

对主观主义的还是客观主义的传统社会学,布迪厄所批评的主要靶标之一就是他所称的“起源遗忘症”(Genesis Amnesia)^{【4】},因为就像凯恩斯在经济领域所做的一样,布迪厄主要是想要强调任何令人满意的对人类行为的解释必须充分考虑到这一事实,那就是,不同于其在科学中的重构,所有人类行为都不可逆转地发生在时间之中。^{【5】}因此对布迪厄而言,所有的人类行为者都牵扯到具体情境中的策略,而结果则悬而未决,因为这些策略同其他行为者的策略互不相容。问题因此是要求说明那些原则上对行为者而言是不可知的机制(因为如果他们事先就知道的话,他们就会结合这一知识去变更自己的策略),这些即兴的策略由此能够被客观地协调起来。^{【6】}

这一操控性机制被布迪厄称为惯习(habitus)。^{【7】}他是这样描述这一术语的:“帮助主体应对未曾遇见的和不断变化形势的策略生成的原则……一个持久的、可转换的禀性(disposition)系统,其吸收了既往的经验,每时每刻都在作为感知、鉴别和行动的矩阵的形式在发挥作用,由此无限多样化的任务才能完成,同时由于策略可进行类比性转换,所有类似的问题也都可以迎刃而解。”这种惯习不是一系列散乱的禀性,其运作根据是相对连贯的逻辑,这被布迪厄称为实践逻辑。

这一逻辑主要是童年早期在家庭中形成,通过对给定的系列确定性客观条件的内化,这种内化既可以是直接的,也可能是通过惯习以及周围成年人,尤其是父母行为的中介。后期经验可以改变惯习实践逻辑的结构,但对这些由学校或工作所引起的改变接受,仍取决于已有惯习的逻辑结构。^{【8】}

实践逻辑以无意识的方式运作,也不可能直接加以灌输。这种实践逻辑通过简单的范畴式区别来发挥作用,因此它只能是一种相当简单和贫乏的逻辑;但与此同时它也必须是有弹性的,因为只有这样才能被作为实践的结构原则在众多境况中广泛应用。因此,实践逻辑通过类似于高和低、内部和外部、近和远、男性和女性、好和坏、黑和白、稀少和普通、出众和粗鄙等简单的二元对立运作,这些在孩童时代的生活环境中形成的范畴化原则,之后可以作为无意识的操控原则,在众多领域和情境之中得到应用。^{【9】}

此外,惯习是统一的。它生成气质(ethos),从而将所有由惯习所生成的实践同一系列统一的原则关联起来。从定义来看,惯

【4】

参见 Bourdieu, 1977a, p. 79。

【5】

参见 Bourdieu, 1977a, pp. 5-6。

【6】

参见 Bourdieu, 1977a, ch. 1 pp. 1-30。

【7】

参见 Bourdieu, 1977a, ch. 2, pp. 72-95。

【8】

参见 Bourdieu, 1977a, pp. 77-78。童年早期经验对惯习影响的首要性及其相对惰性,导致了布迪厄所称的滞后效果,这也解释了布迪厄所关注的代际间及阶级间的差异和斗争。尤其是,他以此来解释在更为进步的、以及反动的替代性政治选择中出现的保守和怀旧倾向。

【9】

参见 Bourdieu, 1977a, ch. 3, pp. 90-158。

习并非个体现象。也就是说,它为众多个体内化和运用,但不是要去操控孤立的行为,但是互动。也就是说,惯习是一种家族、群体尤其是阶级现象,一种源于共同的物质存在条件的逻辑,作为对这些条件的回应,从而去调控众多个体的实践行为。诚然,布迪厄的阶级定义是以惯习为基础的。^{【10】}

【10】

参见 Bourdieu, 1977a, pp. 81-7。

作为被实践逻辑所管控的个体实践,因此总是群体,尤其是阶级实践的结构性的变体。然而,由于惯习按照布迪厄所说的概率逻辑来控制实践,也就是说,特定情境中的实践是由对给定行为结果的预期所决定,而这种预期又通过惯习以对过去结果的经验为基础。当阶级出身对惯习结构有着重要决定性作用,实践同样还为轨迹所决定。概言之,轨迹指的是在从阶级到家庭这种决定性等级中,家庭、阶级内部的群体或阶级在社会中向上或向下流动。简单地说,向上流动会产生对未来结果的乐观预期,而向下流动则会导致悲观的预期;在千差万别的社会斗争场域中,不同的预期决定着不同的实践取向。关于预期对实践的影响,布迪厄的经典例子就是工人阶级对接受正规教育的态度。援引这些期望值的目的,就是要去说明,正如实践逻辑的其他方面,它们反映的不是个体对社会环境做出的胡乱反应;恰恰相反,它们是按照惯习而做出的现实评估,这些惯习源于现实社会为特定阶级成员提供的可能性。^{【11】}

【11】

参见 Bourdieu, 1974, and 1979c, ch. 2。

所以当布迪厄转向文化消费或占用场域时,他运用统计数据揭示出众多领域的趣味模式所表现出的规律性,这涉及从饮食、服饰、内部装修和化妆到运动,以及通俗和高雅文化等林林总总的众多领域,这些规律性是阶级或阶级群体惯习的标示或象征。布迪厄要揭示的不是消费或占用的特例,因为在不同的场域状态下,其他标志物一样可以用来说明同样的位置关系;而是试图揭示出一种逻辑,这一逻辑可以解释众多的文化产品和实践同众多的阶级惯习间的关系。因此,对当代法国文化实践特性的分析,不仅是布迪厄更为宏观的符号权力理论、其经验性确证和完善的一部分,同时也是他对符号阶级斗争的政治干预。

就对现实世界的否定而言,艺术是最佳场所。但是同样的否定的无意识意图是一系列话语的潜在原则,而这些话语表面的意图则是要讨论现实世界,后果就是,这些话语的书写

和阅读可以用一种精神分裂的方式来进行。(有多少哲学家、社会学家和语文学家因为无法很好地适应社会空间,从而将哲学、社会学或语文学看作能够帮助自己逃避被定义的隐秘空间?这些人实际上都是乌托邦主义者,他们并不希望知道自己在哪里,也没有准备好去认识他们所被抛入的社会空间。要不然怎么到处都是堆积如山的读后感和人云亦云的读者、没有物质的唯物主义者、缺乏思维工具的思想,没有了对象,自然也就缺乏考察,结果是真正的“作者”少之又少。)已无法推进或拓展社会世界的科学(science of the social world),除非废除此中性状态的有效性(neutralizing this neutralization)和否认所有形式的否定,方能扭转局势。有些革命话语操持着一种夸张的激进主义腔调,但它们骨子里却是对现实的漠视,这些实际上是最不济事的。在一种非真非假、既不可被证实也不可被证伪、既非理论性的也非实证的话语下,你不是去讨论工人阶级的最低工资或衣着,而只停留于生产方式、无产阶级或“中下阶层”的角色和态度此类抽象的空谈,就好像拉辛(Racine)不是直接去描写牛,而是哞哞的叫声。纯粹的抽象论证肯定是不够的,必须得去切身地感受事物,展现各种事物乃至人——当然不是要去指责他们——有些人已经如此习惯于自以为是地对自己的所思所想高谈阔论,以至于丧失对自己的话语进行思考的能力,应将他们带到那些人声鼎沸的小酒馆、橄榄球场、高尔夫球场或私人俱乐部去体验生活。(Bourdieu, 1979c, pp. 596—597)

在杜克海姆传统的意义上,布迪厄将符号系统看作任意的、暗中受到损害的分类系统,它们是创造结构的结构,即并不反映或表征现实,本身却赋予现实以结构。此外,正如在索绪尔的语言模式中,此类体系以“差异”或“区隔”为基础。然而,对杜克海姆式的/索绪尔传统中的唯心主义色彩,他提出了批评。布迪厄强调尽管这些系统本身是任意性的,但它们的社会功能不是任意性的,它们以一种被误认的形式去表征阶级关系的结构。事实上,正是由于其任意性它们才能做到这一点,因为如果不是任意性的,它们也就不可能成为阶级斗争的目标。它们表征阶级关系,同时却又去掩藏这一表征行为,因为它们逻辑是“差异”。这个词在英语和法

语中都具有双重含义,它既是范畴性的、也是社会性的语汇,这正好反映了符号权力的功能。

因此,当内化于惯习时,符号系统可用来巩固阶级关系。因为在占用这一内化过程中,其逻辑证实了阶级决定实践这一根本性逻辑。对符号系统逻辑的内化,或换句话讲,由于其是统一的,这一符号系统确证了众多以等级化方式组织起来的区隔,如稀有的和司空见惯的、卓越的/粗俗的、公正的/有利害关系的、自由/必然性,等等。

对布迪厄而言,不同群体和/或阶级间的斗争以及阶级中的群体间斗争是所有社会的共同特征,为了确保自身的再生产,它们都竭尽全力地将自身利益最大化。整个社会被看作一个以等级化形式组织起来的场域系列,在这些场域之中,所有人都参与到具体斗争中,都试图将他们对该场域中社会资源的控制最大化,如知识场域、教育场域、经济场域等等。在这些场域之中,社会主体的地位是关系性的,也就是说,为该领域所有力量线总体(*totality of the lines of force*)所共同决定的不断变化的位置。这众多场域以等级化的形式在结构中被组织起来,这一结构为围绕该场域中物质资源的生产和分配而进行的阶级斗争所决定。在其自身的结构逻辑中,次场(*subordinate field*)在不断地复制阶级斗争场域的逻辑。

这一场域不能被化简为单一的分离的主体的综合或者仅仅是并行因素的总和,这一场域如同一个磁场,由权力线系统组成。换句话说,其构成性主体或者主体系统可以这样来描述,通过众多力量的存在、对立或组合,在特定时刻决定其结构。反过来,这些力量中的每一股力量又为其在该场域中的特定位置所决定,其由此获得一种位置性特性,这种特性无法同化为内在特点(Bourdieu, 1971, p. 161)。

在任何时代,当社会群体和阶级进入到这些场域时,场域的结构状态都是历史性地既定的;只能在历史给定的物质、社会和文化发展水平上,去发展和运用自己的斗争策略。当然,在该场域特定的历史状态中,这些可能被置换为资本。尽管符号场域同所有别的场域一样,也是阶级斗争的场域,其中心问题也是权力的合法化或去合法化,但在符号场域总是存在着这样一种倾向:那就是通过

特定误认机制的手段,去对既定的物质阶级关系进行合法化;以此,以一种改头换面的、“委婉的”和“超功利性的”形式,符号系统对物质阶级关系领域的力量均衡关系和等级结构进行表征。^{【12】}

布迪厄研究的还有历史发展模式。在他对阿尔及利亚的卡拜尔人的人类学田野研究的基础上,他指出,前工业化的、所谓的原始社会构型是以有限的社会空间扩展、劳动力分工和简单再生产为特征,因此这里的物质和符号、生产模式和统治模式并非都泾渭分明。在此类社会中,由于物质资源水平低下,符号权力具有直接的经济功能(例如说,在劳动动员的时候),符号暴力是首选权力实践模式,因为这种社会不可能容忍财富上的显著差异。此外,由于在市场或教堂这类体制中缺乏权力的对象化,如文字类的对象化工具也同样匮乏,因此只能在直接的人类交往中反复不断地重申权力关系。大张旗鼓地直接动用物质力量在物质资源方面耗费过多,因此不适合简单再生产。这种社会存在于一种信念(Doxa)状态,社会中的符号系统对所有人来说都是共同的并被认为是理所当然的,因为其不是作为显在的话语,而是作为实践逻辑而隐性地存在。^{【13】}

布迪厄指出,在历史发展的下一阶段,同交换关系不断发展相关联,经济的发展促进经济领域自主性不断增强。信念的桎梏将为这一趋势所突破,从而创造出一个相对自主的符号领域;由于符号系统变得越来越明晰,在符号领域由此会出现正统和由此而推导出的异端间的阶级斗争。与此同时,崛起的还有一批专门的符号生产者,获取对特别是以文字为代表的符号斗争的对象化工具的垄断,他们以此为奋斗目标。在布迪厄所说的“等级化原则的等级化”(hierarchization of the principles of hierarchization)的斗争中,他们的上述目标使得他们必须反对经济上的主导阶级。但与此同时,在维持总体性物质阶级关系上,这一专门群体和主导性经济阶级又存在着共同的利益,这不仅是因为文化资本最终将被转化为经济资本或物质资源,同时还因为在对正统的强化和维持上,主导经济阶级需要符号产品生产者的配合和服务。由于这一共同利益,符号系统倾向于对既定阶级关系状态进行复制。然而,一旦孕育出异端,政治意识和科学变得可能,阶级斗争及其同科学的关系就永远都不可能从符号场域中完全被驱逐。

然而,在历史过渡阶段,布迪厄认为,市场经济和竞争性资本

【12】

参见 Bourdieu, 1977a, ch. 4, pp. 159—97 and 1979c.

【13】

参见 Bourdieu 1977a, pp. 171—83.

【14】

关于这一历史发展模式,参见 Bourdieu 1977a, pp. 183-9。

主义的缔造的确使得物质阶级权力的行使更为开放。然而,这也使得革命和改良对立变得更为公开,因此为了维护其主导性,统治阶级被迫不断地回到象征权力,将其作为首选的统治方式。^{【14】}其在当代的情态及其在 19 世纪的历史根源,一直是布迪厄关注的中心。当人类主体进入社会斗争场域或社会构型中时,不可避免地总是承载着一定的历史遗产,这种遗产既可以作为禀性和能力在惯习中以综合的状态存在,也有可能作为物质商品以对象化的状态出现。这些遗产被布迪厄称作资本,这里为了说明方便将其区分为经济资本和文化资本。每一位进入到斗争之中的主体就是为了去再生产自己场域中的资本,如果可能的话,还得使其有所增长。为此目的,他或她必须采取一定的投资策略,这就涉及对次场的选择及对次场的介入模式,以便有限的投资能够带来最大的利润,斗争目标之一就是在一领域进行投资和在其他领域进行投资的相对回报。^{【15】}就像布迪厄所指出,他将“所有的实践,甚至包括那些被认为是超功利的或无目的性的,因此也是非经济的实践都是经济行为,其目的都是将物质或符号利益最大化”(Bourdieu, 1977a, p. 183)。

【15】

参见 Bourdieu, 1977a, pp. 171-97, 1975b。

这种总体性斗争最终为阶级关系领域的经济斗争所决定,因为文化资本和经济资本可以互相转换(根据各自场域的斗争状态及整个社会场域的状况,按照不同比率进行交换),因此正是这种可互换性将文化资本也定性为资本,不仅决定着社会场域的总体性结构,而且以另一种方式,决定着次场的结构。经济资本更容易代代相传,因此也是更为有效的再生产机制。至于教育体制缘何在布迪厄理论中扮演着举足轻重的角色,这是因为,作为一种认证体系而历史性地发展起来的教育体制,其培育出一个市场,在此市场之中,作为一种共同的、抽象的有保障的各种文化资本间的交换中介,尤其是作为文化资本和劳动力市场间的交换中介,这种交换也即通往经济资本的康庄大道,各种证书在此意义上实质上是扮演着金钱的角色。^{【16】}

【16】

参见 Bourdieu, 1977a, pp. 183-97。

同所有实践一样,文化实践涉及占用而不仅是消费。如果可以用食物来进行类比,摄取是消化过程的必备条件,这样有机体才能获取所需养分进行再生产,并弃其糟粕。在特定条件下,消化也许根本就不会发生。由于文化实践的合法化功能,文化分层部分地直接为经济资本、也即文化资本的不平等分配所决定(也就是

说,书画收集、藏书丰富的个人图书馆、经常去剧院看戏或听歌剧等等,这些都不是工人阶级能负担得起的)。客观的阶级区分被内化于惯习之中,这些内化的方式在布迪厄看来举足轻重;因为这种内化最终发展成千差万别的禀性、对待文化的态度和运用文化产品及实践的能力,最终则发展为形形色色的文化实践逻辑。像博物馆和摄影这类文化实践是大部分人都能够接触到的,布迪厄缘何特别热衷于对它们的利用和态度进行分析,这也即其原因所在。^{【17】}

作为标示的文化场域因此也是对阶级关系的强化,这可以从两个方面来理解。首先,文化场域的对象和实践都几乎不具备任何使用价值,作为其次场的艺术更是断然地拒斥使用价值。在这一场域,一种纯粹的关于差异、区隔(即地位的纯粹逻辑)和关系结构的逻辑主导着所有斗争。第二,作为一个社会对象和实践的范畴,艺术是在特定历史时刻被创造出来的,其特征就是其相对于日常物质现实的差异和优越性,以及与其相匹配的后康德主义的关于“纯粹的”形式和“超功利性”美学这一意识形态,因此艺术不仅是表达,事实上也依赖于这一同经济必然性的相对距离,此时资产阶级对经济资本的占有则为其提供保障。艺术品的占用,布迪厄认为,首先需要一种美学禀性,也就是说,一种内在的去参与这一艺术游戏的意愿,去站在一定距离之外来审视世界,去将众多对象和实践从为了社会再生产而挣扎的紧迫性中解放出来。以一种综合的方式,这一禀性是主导阶级,也即资产阶级的物质生存条件在惯习中的确定表达。^{【18】}此外还需要一些特殊能力。比如关于某种艺术形式符码的知识,这种能力并非与生俱来,而是要通过在家庭中对众多艺术品和实践进行感知来进行培养,同时/或也可以借助学校的正式教育来获得。布迪厄认为,不同的文化消费模式和不同的文化能力获取模式有关联,这些获取模式在文化上是对立的,并且在社会等级上同家庭的经济资本相关联。老一辈资产阶级在家里就可以获得这些文化能力,以至于这些文化能力看起来像是他们的第二天性、一种天赋的鉴别能力;至于那些从学校获得文化能力的人们,则遭受种种针对自学者的文化轻蔑,这种轻蔑所引起的不安全感使得他们对文化合法性的等级制亦步亦趋,而通过对这种等级制的蔑视和对电影和爵士乐等新文化形式的合法化,老一辈资产阶级后代则对自身的文化趣味表现出相当的自信。

【17】

参见 Bourdieu, 1965b, 1966, 1979c, pp. 301-21, 1968a。关于文化能力理念同民意调查的政治功能间的关系,参见 Bourdieu 1979 and 1979c, pp. 463-42。

【18】

参见“文化的贵族”(The Aristocracy of Culture)一文,刊载于 *Media, Culture and Society*, vol. 2, no. 3, 1980。

经济资本和文化资本转换的主要方式之一,就是通过对稀缺的资源时间(resource time)进行控制。这种控制采取两种形式:首先是对教育时间进行经济投资的能力,例如受过良好教育的母亲赋闲在家,将所有时间都倾注于孩子的教育;当然还可以投资学校教育,以便传承或获得以禀性和能力为形式的文化资本。经济资本和文化资本间的这种关系,体现于各个阶级获取不同等级教育及证书的不同途径之中;回过头来,这又可以对同获得的教育程度相联系的文化实践的等级化进行合法化,例如报刊读者。第二点,这一点也更具原创性,布迪厄指出,从文本和互文本方面(textually and inter-textually)(因此需要越来越广泛的文化指称,艺术越来越是关于其他的艺术品)将符码化的复杂性最大化(按照通常的说法,即其“困难”度),这是狭义艺术意义上的文化实践的发展过程的特征。这一特征意味着艺术占用需要越来越高层次的消费时间(例如要想从导演的角度去欣赏一部电影,就必须了解这位导演过去所执导的全部影片)。因为在不同阶级以及主导阶级内部的不同群体间,能够支配的文化消费时间是有差异的,这一发展在不断强化阶级区分;与此同时,通过将文化话语排除在外的事物定性为愚蠢的、市侩的等等,从而将这些区分合法化。

但消费时间投资并非绝对的,只是取决于其可提供性。由于时间始终是稀缺资源,对某一文化占有进行时间投资取决于给定场域或场域系列中的力量关系,这又将决定可以期望从这一投资中所获得的回报。正如在所有别的实践领域中一样,这些期望又取决于惯习。因此,主体是否会选择去发展和培养文学、音乐或艺术方面的能力,而不是体育或别的技术性能力,这同以下因素是撇不清关系的,如市场是否对他的投资是敞开的,以及市场中这些能力的价值对比等因素。因此,在社会交往中,一个人是否会去选择获得和调用关于足球或西欧艺术,猜火车或前卫电影的知识,当然这还包括各种没有也不可能进行等级性评价的能力,这一点需要重新强调,所有这些将取决于他或她借以进入到社会场域的文化和经济惠赐及各个场域的重要性;当然,尽管存在着阶级出身和不同领域重要性有差异的问题,但所有这些场域必须对所有投资都打开门户。^[19]因此,迅速地获得和调用一种电影批评能力,几乎不会有人反对;但如果一个没有足够文化资本的人进入到美术研究领域,那就只可能注定被边缘化和失败。在这一语境中,例如,

【19】

参见 Bourdieu, 1975a, b, 1979c.

最近大家经常讨论在英国及其工业竞争国之间,个体或阶级对文化能力、而非技术能力投资而获得的区分性社会和经济利益是不相同的,这在此显得尤为相关。【20】

因此,通过这样一种方式,文化场域的逻辑的运作是去创造、再生产和合法化(再生产,因为要合法化)一系列围绕两种区分结构起来的阶级关系系列,这两种区分分别为主导阶级和被主导阶级,和主导阶级内部的主导群体和被主导群体。统治阶级,大致相当于剑桥社会流动性研究所说的服务阶级(Hasley, 1979),他们占有大量经济和文化资本,而被主导阶级所占有的这两种资本是寥寥可数(布迪厄有时将他们称作工人阶级,有时又把他们称作人民阶级,这包括作为一个独立阶级的农民)。主导文化所制造的主要区隔以及被其合法化的文化实践(这么做时也是对其他文化实践的去合法化)都是文化的,因为这些都不同于、远离被主导阶级的经验和实践,以及所有被认为“普通的”、“粗俗的”、“大众的”事物。作为回应,在阶级精神的最深层次,被主导阶级以完全否定的姿态来拒斥主导文化。然而在他们建构的对立中,在一个隐含层面,作为布迪厄所称的必需品文化美学,这一美学以主体和功能为代价来贬低形式,其评判艺术品和文化实践的标准是阶级精神中的社会和伦理价值,因此拒绝就它们本身来进行评判;其以超功利性和远距离的沉思为代价,强调参与和即刻的半感官式满足。布迪厄明确地将自己的作品看作试图将这种隐含美学合法化的政治努力,从而反对当下所有不管是左派的还是右派的形式主义;不仅反对他所说的那种不屑地认为工人阶级的趣味已经无可救药的阶级种族主义,同时对那种天真的民粹主义做法也严词拒斥,他们不仅将矿工的旗帜也奉为艺术品,还不断地试图将工人阶级的趣味融入合法文化的标准。对“解构主义的”左派,布迪厄相当严厉。在他看来,他们的理论和实践是文化资本垄断者们和主导阶级中的主导群体最新的、最有效的意识形态,通过误认,这些意识形态不断去强化主导阶级的主导性。【21】

布莱希特的“疏离化”(distanciation)可以被看作一种撤退的姿态,由此知识分子确认,在大众艺术的中心,他同大众艺术的距离,这种距离使得大众艺术从思想上是可接受的,也就是说,对知识分子是可接受的;并且,从更深刻的层面讲,这

【20】

参见 Bourdieu, 1979c, pp. 68—101。

【21】

参见 Bourdieu, 1979c, pp. 543—64。

也是对他同人民的距离的确认,这种距离是知识分子对人民的这种归类所预设的(Bourdieu 1979c, p. 568)。

根据在经济资本和文化资本中的重要性,主导阶级可以被分为两个不同群体。从宽泛的意义上讲,布迪厄在这一历史性发展中发现,主导阶级可以继续被区分为两个专门的群体,主导群体关注的是生产领域的物质再生产,被主导群体关注的是通过符号权力将物质再生产合法化。因为已经提及的原因,符号商品的专门生产者最终总将屈从于经济资本;虽然如此,在相对合法性问题上,他们仍会参与到同主导性群体的斗争之中,因此文化价值同经济资本总是相互对立。因此,在这一词语最为宽泛的意义上,知识分子总是在竭尽全力去将文化场域的自主性最大化,并部分地通过不断地增加此类能力的稀缺性,从而增加它们的社会价值。正是这一原因,在反对经济资本的斗争中,知识分子会调用更广义的政治民主或经济平等的概念,但当文化民主化初露端倪时,他们会作为整体来进行集体性抵制。在任何给定的历史关键时刻,如果想洞察知识分子的地位和角色的话,都特别需要明晰这一矛盾的特征。^{【22】}

【22】

参见 Bourdieu, 1975b 以及“信仰的生产”, op. cit.

恰恰是通过对远离粗鄙的物质价值的“超功利性”的强调,他们方才能将自身利益最大化,由此最终能将自身的文化资本转化为经济资本,或确保文化资本的再生产能够一帆风顺,尤其是通过对教育体制和愈来愈多地对国家官僚机构的管控。布迪厄所关注的问题,不仅仅是要在文化消费场域特定状态下在阶级和文化占用间建立确凿的关系,也不是要在文化生产场域特定状态下在文化生产和阶级间确立明确关系。实际上问题更为困难和复杂,因为他的实践论和符号权力理论需要他去解释主体自由的、自主的实践行为缘何会牵扯到两个不同的场域,由此其行为被一种不同的实践逻辑所主控,以及他们是如何互动以至于他们不仅仅是生产,而且也是对文化实践的整个阶级模式的再生产,并且通过这样做还倾向于从整体上再生产出给定的阶级关系系列。

在对 19 和 20 世纪法国知识分子的阶级起源、文化实践和相关意识形态(即批判理论)及其作为整体在主导阶级中相对应的消费模式细致研究的基础上,布迪厄指出说,不同群体间的斗争采取的是知识分子在绘画、文学、社会科学、学术界等具体子场中为争

夺主导性而进行较量的形式,以及为它们在整个知识场域中的子场的主导性而进行斗争。这种长期的斗争从社会和历史角度解释了不断更新、或至少是改变的历史进程,俄罗斯形式主义将此定义为艺术本身的能动性原则。也即“推陈出新”的理念。【23】

因此一个新的闯入者,特别是新一代的潜在符号生产者,这种潜在性已经很大程度上是由阶级所决定的,必须面对一个主导性位置都已被瓜分一空的场域。主导的等级性最终由主导性群体所提供的符号商品经济市场所决定,因此通过一定的比率,不同形式的文化资本最终都可以被转化为经济资本。这一场域因此有两条轴:一条轴是指通过在文化市场的直接交换,文化资本直接被转换为经济资本,也就是说,通过为有钱人作画、写小说或戏剧、创作能获得主导群体青睐的作品;或者通过进入到主导群体极为珍视的次场,他们为此会支付数量可观的薪水、研究资助和咨询费等(也即药品和自然科学,而非社会科学或人文;如果是在医药领域,那就是心脏手术,而非老年病学)。然而,由于文化资本和经济资本间的总体性战争,市场上太过明显的成功,或更糟糕的是,太过明显的成功的欲望,都将导致文化的去合法化。因此,另外一轴则关系到文化资本的最大化,对整个经济领域起着结构性作用的原则,也就是财富及财富所赋予和代表的同必需品的距离,在此被换码为稀缺和文化纯洁性。因此,沿着这一轴,前卫艺术相对于主流的、所谓的“资产阶级”艺术、纯科学相对于应用科学、美术相对于图像艺术总是受到更多重视,以及至少直到最近左翼政治比右翼政治更受到重视,等等。【24】

这一有着特定结构的场域提供着众多投资可能性。潜在的生产者栖居于此,由与结构符号生产场域相同的阶级关系系列按照惯习形成法则组织起来。首先,要不要进入到某一场域是由阶级界限来结构的,这取决于众多源于对各个阶级出身的人的成功可能性的评价而形成的禀性。因此,相较于资产阶级成员,工人阶级主体显然不大会将自己看作画家或者小说家(或至少是一位职业的画家或者小说家),因为这一职业需要不菲的文化资本投资,这对工人阶级家庭意味着在教育上大量的时间投资,才能去获得相应能力。然而,因为经济成功同样需要去适应资产阶级文化占用禀性(也就是,外科医生或乐队指挥,或成功的小说家和剧作家,也需要具备一些资产阶级社会特征),一位工人阶级的进入者将不得

【23】

参见 Bourdieu, 1975a, b.

【24】

参见 Bourdieu, 1971, 1975a, b, 1979c, pp. 68—101.

不将所获得的文化资本的回报最大化。通过选择进入的场域,从而将可能的回报最大化,同时又必须将风险降到最低,这也就是被主导阶级成员进入主导阶级的隘口。然而,总体来讲,将文化资本最大化的策略不仅存在经济上的风险,而且耗费极大,因为这需要在早期不能为直接的经济利益而斤斤计较,并且需要以那些在符号领域中占据着最重要的文化位置的人为目标。因此,布迪厄认为,特别是在福楼拜那里和“为艺术而艺术”这一运动中,文化资本最大化的策略,尽管作为策略的一部分,经常呈现出政治激进主义和反对资产阶级的特征,只有在具有主导阶级中的主导群体的成员身份才能作为真正可行的策略。因此,布迪厄特别反对萨特对福楼拜的艺术成就进行心理分析的做法,认为这不能充分解释这一社会现实,那就是“为艺术而艺术”运动所有主要实践者和理论家都是来自乡村资产阶级,这使得他们可以去挑战巴黎资产阶级的主导性文化形式;与此同时,他们都有私人经济来源可以维持这种没有经济回报的文化策略。他还指出,作为家中小儿子,福楼拜的这一地位具有典型性;因为运用符号场域长期以来就是他们的阶级策略,这种做法就像贵族使用教堂和军队去保证自己的儿子、甚至女儿们能够获得舒适的、地位高的职业,而不需要去耗费自己家庭的经济资本。^{【25】}在布迪厄看来,这一策略有了新的情况,同新媒体相关的职业的增长及餐饮、工艺品店、保健诊所等边缘性服务产业的突飞猛进,都是为了满足这一需求;因为由于教育的相对民主化,继承的文化资本同获得的文化资本相互对立,也只有这样才能更好地为老一辈资产阶级成员创造工作机会。^{【26】}

【25】

参见 Bourdieu, 1975b。

【26】

参见 Bourdieu, 1979c,
p. 415。

因此,要想在争夺文化主导性的竞争中立于不败之地,必须付出数额不菲的经济和文化投资,这种压力可以确保主导阶级的阶级结构再生产能够进行,同样也可以确保他们对符号生产的掌控,因为那些进入到这一场域的人将具备使他们倾向于支持主导性意识形态的惯习。也就是说,主导群体的成员直接进入主导性地位,或小资产阶级成员要向上流动,就不得不将自己含辛茹苦地积攒起来的文化资本投资在经济回报率不怎么高的职位上,从而降低风险性,毋庸置疑,此类投资的回报也相对较低。在另一方面,所有对立都被转化为文化斗争实践的逻辑,其看重的是稀缺性和文化差异及其相关的文化占用模式,这需要高水平的文化能力和资本,由此基本上就将被主导阶级从消费中排除在外,同时将阶

级差异合法化为文化区隔。

布迪厄的作品还有诸多值得深究的问题。首当其冲的就是，在布迪厄的理论中，缺乏比较性分析。还应对不同历史中统治阶级和被统治阶级及主导阶级内部不同群体所采取的统治和抵抗策略进行比较性分析，去说明其相似和差异之处，如英国和法国在这方面各自的情况。马尔赫恩(Mulhern)的近著《细察时刻》(*The Moment of Scrutiny*)就是这一方面的代表性作品。

另一研究问题则由默多克、戈尔丁、加纳姆和米吉(Miege)等所提出，也就是说，通过所谓的文化工业，经济资本对符号产品生产的直接影响在与日俱增，这对符号权力的运作有什么影响；同时在主导群体的经济利益直接威胁到被统治群体的文化利益时，这可能会以何种方式影响到主导阶级内部不同群体间斗争的力量场。

另外就是布迪厄的政治的问题。迪·马乔(Di Maggio)最近在描述布迪厄的立场时，说他是一位杜克海姆式的人类学家，与马克思式革命家相去甚远。而那些经常被布迪厄作为靶标的法国马克思主义者，则对他的相对论式悲观主义反唇相讥。比较客观地说，要想很快地在发达资本主义社会发动重大社会变革，这种可能性不容乐观。因此平心而论，我们完全可以认为布迪厄是悲观主义的。但必须澄清的是，和很多批评他这一立场的人大不相同，他是(a)坚定地坚持阶级斗争的唯物主义理论，坚持在更广范围斗争中的符号斗争的立场；(b)特别是在《区隔》之中，他展示左派罕有的一种特征，这就是对文化价值和工人阶级愿望的一种积极的、非施恩性的评价，与此同时又绝不会落入天真的民粹主义或工人主义的泥沼；(c)当其理论聚焦于符号权力的问题，还可以对在由生产模式所决定的客观社会条件同阶级以及阶级群体的意识和实践间的矛盾进行具体分析，这些矛盾为革命动员和行动提供了确实的可能性。然而，必须说的是，在我们看来(这在很大程度上是一个语调、细微差别和态度的问题)是在布迪厄关于再生产的概念中的功能主义的/决定论的残余，使得他对现实改变和创新的可能性重视不够，其理论和实证研究在这方面有待加强。在我们看来，有必要在再生产过程中对“复制”和“改革”进行区分。^{【27】}改革将我们指向在危机境况中所能打开的空间，在这之中，主导性阶级遭到实质性削弱，因此为社会结构的真正变革、为阶级关系领域的权力结

【27】

参见 Williams, 1980
(待刊稿)。

构的改变提供了机会；尽管这并非经典意义上的革命，但却具有真正的、根本性的历史重要性而且从长时段的历史节奏来看，这当之无愧是“革命性的”。例如，在我们看来，在他对矛盾的分析之中，布迪厄所指出的仅仅是一种“改革”的潜能，由法国教育和就业领域当下的阶级关系状态所产生。这里，他坚持认为，作为将符号权力的运用作为首要统治模式这一更为宏观的历史运动的一部分，主导阶级不断地从经济资本转向将文化资本当作首要积累模式（例如，通过控制国家和国家经济官僚机构上层，从而获得有特权性的通往经济权力的途径，这反过来又为进入高等教育中的主导性机构的有特权的途径所控制——即所谓的名校）。然而，因为文化资本在再生产方面的相对低效性，除非其再次被转换为经济资本，这种转变为主导阶级造成了重大问题。不断扩大的教育“民主化”，实际上是对改革压力的回应，因为为了保持学校作为再生产机制的合法化权力，这种压力必须部分地被满足，这一发展的结果就是工人阶级的教育期待相应地被提高。与此同时，由于学校和就业市场间的必然连接，受到更好的教育就理所当然地会期望更好的工作。这些期望并没有、也不可能被满足，因为要想使教育成为一种等级化手段，并且由此保持他们对新的经济权力中心的控制，并且将这种控制合法化，主导性阶级就不得不去贬低教育的价值，并且与此同时，物质生产领域的客观发展不断地屈服于大规模的去技术化和传统脑力劳动阶层的无产阶级化。这是一个问题，有些人会说，这已经是在呼唤一种越来越依赖于直接的、而非符号暴力的统治策略。还不清楚的是，从他自己的具体分析之中，不知道布迪厄能在多大程度上得出这种结论。^{【28】}

【28】

参见 Bourdieu, 1979c, pp. 145—85。

最终，还有一个涉及布迪厄自身社会实践的社会条件的认识论问题，当然这同社会变化和“改革”的问题息息相关。正如布迪厄本人所坚信，当然这一点也是我们所同意的，如果说布迪厄是在进行一种进步的政治干预，那么根据他自己的理论，符号领域的结构注定这种干预的无效；或者在另一方面，是否存在着符号领域的逻辑能够在符号层面生成矛盾的条件，这样它们就不会再总是倾向于去再生产已有的阶级关系。

参考书目：

Barret, Metal. (eds.) (1979). *Ideology and Cultural Production*, Croom Helm.

Bourdieu, P. 1965b (With L. Boltanski, R. Castle and J. C. Chamboredon) *Un Art Moyen, Essai sur les Usages Sociaux de la Photographie*, Les Editions de Minuit, Paris.

Bourdieu, P. 1966 (With A Darbel and D. Schapper) *L'Amour de l'Art, Les Musées d'art Européens et leur Public*. Les Editions de Minuit, Paris.

Bourdieu, P. 1968a "Outline of a sociological theory of art perception", *International Journal of Social Sciences Research*, 20, Winter 1968, pp. 598—612.

Bourdieu, P. 1968b "Structuralism and theory of sociological knowledge", *Social Research*, XXXV, 4, Winter 1968, pp. 681—706.

Bourdieu, P. 1971 Champs de pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe, *Scolies* I.

Bourdieu, P. 1974 "The school as a conservative force: scholastic and natural inequalities", in *Contemporary Research in the Sociology of Education*, J. Eggleston, ed., Methuen, London, 1974, pp. 32—46; also in *Schooling and Capitalism*, R. Dale et al, eds., Routledge, London, with Open University Press, 1976, pp. 192—200.

Bourdieu, P. 1975a "The specificity of the scientific field and the social conditions of the progress of reason", *Social Science Information*, XIV, December, pp. 192—200.

Bourdieu, P. 1975b "L'invention de la vie d'artiste", *Actes de la Recherche en Science Sociale*, (ARSS) 2 March.

Bourdieu, P. 1977a *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge University Press, Cambridge. (Original edition, *Esquisse d'une Theorie de la Pratique*, Droz. Geneva, 1972).

Bourdieu, P. 1977b "Symbolic power", in *Identity and Struc-*

- ture, D. Gleeson, ed., Nafferton Books, Driffield, 1977, pp. 112—119. Also in *Critique of Anthropology*, Vol. 4, No. 13/14, Summer, 1979.
- Bourdieu, P. 1979a *Algeria 1960*, trans. Richard Nice, *Editions Maison des Sciences de L'Homme*, Cambridge University Press, Paris Cambridge. (Original edition, *Algérie 60*, Editions de Minuit, Paris, 1977).
- Bourdieu, P. 1979b “Public opinion does not exist”, in *Communication and Class Struggle*, A. Mattelart and S. Siegelau, eds., Bagnole, IMMRC, 1979, vol. I (Capitalism, Imperialism).
- Bourdieu, P. 1979c *La Distinction*, Les Editions de Minuit, Paris.
- Bourdieu, P. 1980 *Les Sens Pratique*, Les Editions de Minuit, Paris.
- DiMaggio, Paul. (1979). Review Essay on Pierre Bourdieu, *American Journal of Sociology* 84, no. 6 May, pp. 1460—74.
- Garnham, N. (1979). “Subjectivity, ideology, class and historical materialism”, *Screen* Vol. 20. No. I Spring.
- Thompson, E. P. (1978). *The Poverty of Theory*, Merlin, London.
- Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*, Oxford University Press, London.
- Williams, R. (1980). *Culture, Fontana New Sociology*, London (in press).

布迪厄论艺术

——场域和个体

◎阿瑟·C.丹托 周键 译

让—保罗·萨特的《辩证理性批判》艰深晦涩而又杂乱无序，零星可见的精彩部分也是断断续续，萨特在此著作的序言——《方法问题》这篇文章中设法对存在主义和马克思主义的关系予以评价，他写道：“毋庸置疑，瓦莱里是一位小资产阶级知识分子。但并非每位小资产阶级知识分子都是瓦莱里。”在这两句话中，他还补充道：“马克思主义的启发式不足得到了遏制。”^{【1】}然而如何解释看似超越了一种阶级的天才个体呢？正是这一阶级在很多方面造就了个体的信仰和价值观。萨特认为，我们必须求助于“存在主义精神分析”，这种方法力图识别他所定义的“原初选择”，并全面决定了我们为了生命的完整性该如何对世界做出回应。萨特对福楼拜的研究——同样是杂乱无序，只是偶尔较为精彩——打算以伟大小说家的原初选择为背景来阐释《包法利夫人》，并对其生活方式和写作内容作出解释，以及为何福楼拜的生平和作品在每一细节上都与其他那些在阶级定位上同其相似的作家们大相径庭。“将《包法利夫人》同政治—社会结构以及小资产阶级的演进直接联系起来变得不大可能。”萨特写道，“对这本书的考察必须重新回到福楼拜自幼生活过的那个时代的现实中去。”(SM, p. 64)

向萨特的自由原初选择体系发出挑战是皮埃尔·布迪厄的论辩性目标之一——这一体系被他轻蔑地表述为“这种概念的怪胎……是随意且自觉的自动创造行为”(p. 188)。^{【2】}布迪厄的挑战是通过在大量细节中准确辨识出社会和历史结构而完成的，正是在这些结构之内，人们做出各种选择，布迪厄所说的“文化产品”也得被创造出来。“上帝已死，但自存的创造者接替了上帝的位子”(p. 189)。一种幻象(p. 167)“将我们的凝视引向表面上的生产者——画家、作曲家、作家——并阻止我们去追问是谁创造了‘创

【1】

J. P. Sartre, 《探寻方法》, H. Barnes 翻译 (New York: Vintage, 1968), 56; 此后均被简略为 SM。

【2】

Pierre Bourdieu, 《艺术的法则：文学场的生成和结构》, Cambridge: Polity Press, 1996, 188 页。

造者’以及‘创造者’所赋有的圣餐变体魔力”。然而“制作作品的艺术家处于生产领域核心，他本身是由那些共同协作去‘发现’他，并将其奉为神圣艺术家的全体人员所创造的，提出禁忌的问题就足以认识到这一点”。布迪厄新近的作品《艺术的法则：文学场的生成和结构》的重头戏显然是对萨特的挑战，是以让福楼拜成为福楼拜的文学、艺术实践和态度的综合体为依托，对其《情感教育》进行的精彩解读。

【3】

建于1905年，1944年并入伦敦大学，主要从事欧洲思想、文化、艺术和科学史的教学与研究——译者注。

仁慈的上帝寓于细节之中是福楼拜的经典名句之一，被沃尔伯格学院^[3]奉为座右铭，当然也在布迪厄的研究中被付诸于实践。他描述了19世纪法国文学界和艺术界相应的结构，对极盛现代主义熟稔的读者会对艺术纯度这一概念的起源尤为感兴趣，特别是“纯绘画”，后者在极盛现代主义的美学和艺术语言中扮演了极为重要的角色，和这一概念密切相关的是“纯艺术家典型”，纯艺术家的绘画“是在与学院派传统的对立中得以发展起来的，完全摆脱了服务于某种目的或表达某种意义的束缚”(p. 135)。整个20世纪期间，“每个流派的核心领域都衍生出一个更为自主的部分——或者毋宁说是一种前卫艺术。每一流派常常分裂成研究领域和商业领域”——自格林伯格之后我们也可说成是先锋艺术和粗劣媚俗之作——“这两个市场在二者完全对抗的关系中得以界定，且这种对抗关系也规定了市场的特征”(p. 120)。

实际上，布迪厄的精彩分析的绝妙之处一部分就在于它使我们看到了形式主义的批评实践，更不用说那些得到格林伯格高度认可并被其追随者内化为审美真理的艺术生产行为准则，这些准则贯穿于造就了福楼拜和马奈的世界中，并以体制的形式出现。“我利用一系列共时部分试图重建起来的历史的最关键阶段导致了这一独立世界的建立——即我们今天熟知的艺术场或文学场”(p. 141)。既然这些世界是我们现实的世界，布迪厄的作品就极具启发意义了。

分析哲学家倾向于拒斥“艺术家之死”的观点，他们强调艺术动机在识别和阐释艺术作品时所发挥的作用，却未意识到要解释这些动机本身还必须进一步做深入研究。换言之，我们不能随便形成任意的动机。布迪厄引入了场域的观念——“位置之间的……客观关系网络——比如对应诸如小说这一类型的位置……或从另一角度看，位置定位了一篇评论、一个沙龙或一个圈子”。然

而每个位置都是“由它同其他位置的客观关系客观地规定的”(p. 231)。成为一名艺术家就是在所谓的艺术世界这个领域中占有一席之地,这意味着艺术家在客观上同评论家、交易商、收藏者、策展人之类的发生联系。正是这一领域“造就了创造者,”他们参照其他位置将可能的事情内化。

诚然,场域时常处于历史流变中,因此在演变过程中,一个阶段内形成的动机无法在更早或更迟些的阶段形成。“场域”是远比那些支持所谓“艺术体制理论”的哲学家们迄今为止竭力阐释清楚的东西更为复杂精细的一个结构。乔治·迪基是体制理论的主要规划者之一,他最近特别强调了艺术家在决定某物能否成为一件艺术品时的作用。然而他没充分意识到谁是艺术家这样一个先有问题,我们必须根据场域来找到这个问题的答案。既然场域是客观结构,那么何为艺术、何人为艺术家这些问题本身也是客观的,而布迪厄力图将一种科学落到实处,这种科学是理解前两个问题所必需的。

如果说场域能对存在于任何一个时代并身处场域之中的伟大、优秀抑或是有能力的人都给出解释的话,那么萨特关于什么造就了福楼拜的问题是否得到回答还尚不清楚。有一种含蓄的批评认为这种社会科学分析可能“在某种程度上通过‘恢复二流作者’的声誉,起到了‘消除’艺术价值的效果”(p. 70)。奥赛美术馆在一片愤愤不平声中开馆了,原因是它似乎赋予了那些与伟大艺术家同时代的次要艺术家以同等重要性。布迪厄对此给出了一个令人信服的答案:“恰恰相反,一切都使我们倾向于认为,如果忽视了同代人的状况,构成幸存者的独特和伟大之处的根本要素就会失去,因为幸存者正是伴随着他们的同代人并与之碰撞才确立了自己的地位。”这么说既对也不对。诚然,当在奥赛美术馆所提供的环境中欣赏库贝尔的名作《画室》时,我们对其持有明确的观点。然而我倾向于认为作品的伟大在一定程度上是独立于那种理解而存在的,无论我们对造就了库贝尔进而又被库贝尔改变了的场域恰巧了解多少,作品的力量就蕴于自身之中。艺术的自主经验是存在的,但这并不一定意味着艺术本身是自主的。布迪厄文本中的一些陈述让我确信,他会愤愤不平地拒斥这种主张,然而无论这一问题如何解决,我认为布迪厄的美学理论,尤其是他关于场域的观点一直都是饶有趣味的,有时可以说是引人入胜。

每个哲学立场早晚都会被某个思想家占据,我常常发现这种见解颇令人信服。场域的概念帮助我们解释了其中的缘由。想想中国古代哲学,其核心问题是人的道德认同,当孔子提出人性本善的命题时,这一核心问题表现为一个场域。古代的例子提到,即便是一个贼也会自发地、不求回报地伸手将井边摇摇欲坠的孩童拉回来。孔子的主张产生了四种可能的立场:人性本善,人性本恶,人性既善又恶,人性非善非恶。通过相互攻击和提出反例,古代的孔子信徒如老子、韩非子和荀子围绕着这几个立场展开了论辩。这一场域有着非凡的稳定性——它以那种形式持续了1800年,直到来自于一个无人预料到的领域的挑战出现,这一领域就是佛教,佛教于12世纪左右传入中国,彻底动摇了中国思想的四重结构。新儒家学派的思想家朱熹在一定程度上迎接了这个挑战,他改变了场域,开启了内在于儒家自身的一整套主张,使得这一流派之外的其他古典学说逐渐萎缩,仅仅变成一些命题。也许这是因为儒学已经渗透到中国体制里,这让寻找某种将佛教诉求和儒学同化的方法成为十分迫切的社会要求,然而其他主张就不是这种情况。或者可能是占据其他三个立场的思想家没有任何一个能深刻到足以承担起这个重任的程度(当然道教已经和佛教中那令人难以抗拒、极富吸引力的部分相当接近)。如果是这种情况,场域并不能解释朱熹的独创性,他实际上通过将儒学和看似与儒学不相容的他者融合起来而创造了一个新的场域。在朱熹之前,佛教从外部向场域提出了挑战。而在其后创造的场域中,佛教在一定程度上已经同化于古典主张之中。因此在新儒教哲学内部存在着一个场域:王阳明和颜元继承了和朱熹观点相关的主张。

如果思考理性与经验之间的关系,我们可以识别出西方哲学中相似性的历史结构,这种结构以知识体系中应赋予感觉什么角色为中心。理性主义和经验主义曾陷入难解难分的斗争中——想想洛克和莱布尼茨关于天赋观念的观点——直到康德和实用主义者,前者论证了我们既需要理性,也需要经验,后者相信他们一直和场域保持着的关系类似于佛教与整个中国哲学的关系,结果他们仅仅占据了第四个现有的位置,即“以上皆不是”。在那里场域保留了下来,可能主要是因为场域里没有还未被占据的位置,也没有任何来自外部的挑战,尽管马克思主义可能认为它曾经做到了。

20世纪50年代的纽约绘画中存在着一一种抽象艺术和具象艺

术之间的两极对立,这给一种抽象具象艺术以及非抽象非具象艺术留下了开阔的空间。果不其然,挑战来自波普艺术,波普艺术是否占据了第四位置还是仅仅挑战了整个场域,这完全是个如何去阐释的问题,这使得两个主要占位者的论点和后来的艺术创作形式之间的相关性越来越小。今天,抽象艺术和具象艺术不过是在一个场域中几乎被边缘化了的绘画样式,如今这一场域的复杂性很难把握。场域里面到底存在多少个位置?某种程度上,在这些位置被占据之前我们很难判断,而且我们意识到一种可能性已经被变为现实了。能否参照场域来解释这些呢?我的意思是:场域是否能为看到了被我们后来确认为出口的个体作出解释?我感觉一旦意识到自己的作品仅仅是填补一个空位,我们也就失去了兴趣。由于摆脱束缚的艺术家找到了利用民间艺术、儿童艺术、圈外人的艺术等这类艺术的方法,场域将局外人的作品纳入其结构中,此时局外人才具备了显而易见的艺术价值,这一事实使作为艺术创造力的协作因素的场域的力量得以凸显。

这些不连贯的观察以场域的逻辑为视角,瞄准的是从内部思考的场域。当我们引入市场和观众这些社会制约因素时,事情就变得越发棘手和缺乏逻辑性。然而我的确认为在思考位置的转变以及内在辩证关系方面,场域概念具有极大的价值,它赋予了我们一个可以信以为真的结构。它解释了我们作为文化人如何思考和行动,以及这些思维和行为模式如何发生变化。当一些转变发生时,场域是否能给予解释则是另一码事了。无论如何,福楼拜的伟大是否和被其他不那么伟大的人占据的位置挂钩,这是个悬而未决的问题——尽管我们想象福楼拜出生在一个没有任何位置使其天赋得以充分发挥的世界。然而这又使我们陷入反身份的迷惑之中,这是一个我们最好不要去触碰的困局。这一过程的另类选择可能会产生一个我们人人都说过的命题,冠军就是我。

【1】

感谢 Martin Schmeiser 在完成这篇论文时提出的建议。这篇英语论文译自 *Die zerrissene Welt der symbolischen Formen, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 36, 1984。

【2】

相反布迪厄的社会学作品对西德教育科学产生了很大反响,最近也在历史研究方面影响颇大。他的社会学在法国的地位见 Polak(1978)。首次介绍布迪厄作品的书籍已由 Alain Accordo 出版社出版(1983)。

符号形式的碎片世界^[1]

——皮埃尔·布迪厄的文化社会学反思

◎阿克塞尔·霍耐特 著 何辉斌 译

尽管皮埃尔·布迪厄的主要著作已陆续被译成德语和英语,但他的理论著作才刚刚开始产生影响。^[2]布迪厄目前最为广博的,无疑也是最为重要的著作《区隔》(1979),也只是在译本问世之后才刚刚引起西德、英国、美国社会科学界的注意(Bourdieu 1982, 1984)。布迪厄的著作不遵从社会学理论建设的传统模型——无论如何都不符合大多数社会科学家习惯使用的图式;这种迟到的反响或许就是他付出的代价。从一开始布迪厄就关注社会用以展示自身的符号形式;此外,文化习俗和表达的符号形式同样是他的兴趣所在,虽然强硬的马克思主义者一概地将这些斥之为社会再生产的副产品。然而布迪厄仍旧是一个马克思主义者,如果这个标签在今天仍然有意义。他没有受流行的马克思主义批评的影响,他将马克思主义理论中最具争议的部分,即阶级斗争的概念,作为著作的主题。布迪厄试图研究阶级斗争的概念之下的社会结构,以便能够紧接着进行文化现实的研究。他的理论因此意在将社会学常规分类认为不相容的两个元素合在一起。他不遗余力地研究以现象学为导向或者以心理分析为基础的社会学领域,使用的概念工具却从属于传统上只在研究社会经济状况时才有效的理论体系。然而,只有在逐步回溯布迪厄不同阶段的理论建构之后,我们才能更好理解布迪厄如何将这两种元素融合成统一的理论,如何将阶级斗争的概念和表达的符号形式研究融合到晚期资本主义文化的理论中,而这也正是他的巨著《区隔》采用的形式。

读者们可以从他的著作《实践理论大纲》(Bourdieu 1972)中发

现,已经有人开始自主发展了一套社会学理论,这在社会学家当中是一个已经保留了很长时间的秘密。这本书收入了20世纪五六十年代的人类学文章,结构主义人类学在当时的法国风头正盛,布迪厄却独辟蹊径、勇于创新。当时,像许多同时代的法国社会科学家一样,布迪厄也深受克洛德·列维·施特劳斯的影响。布迪厄对结构主义人类学的基本原则非常熟悉。他最初的人类学研究是在法属殖民地阿尔及利亚利用语言学模型阐释该地的婚嫁仪式以及卡拜尔人讲述神话的方式。在语言学模型下,这些模式都是封闭的符号系统,其结构顺序都与人类心智的构成性法则有关。文集第二章尤其为列维·施特劳斯的这一理路提供了一个令人印象深刻的例子。然而,与列维·施特劳斯派结构主义者的期望相反,布迪厄很快就在他的研究中发现了不一致性:部落成员用于确立社会现实和集体史的符号分类系统存在不确定性和矛盾性。亲属关系或者部落仪式的语言学描述与列维·施特劳斯提出的结构符号构成中的句法并不完全一样。这些经验领域的矛盾动摇了布迪厄的结构主义信仰基础,促使他提出自己的思想,这在某种程度上将他带回列维·施特劳斯的方法论所反对的社会科学功能主义。^{【3】}

为了阐释符号由来已久的含糊性,布迪厄假定集体共享的分类系统的应用在任何一个时代都依赖于利益格局,而这种格局受制于部落共同体的社会等级。符号表现和经济产品积累一样在部落的亲属族群之间的地位竞争中发挥作用。因此,同一部落的不同族群在符号分类上存在的差异和矛盾就可以追溯到共同的缘由了:部落社会中互相竞争的亲属族群必将根据当下的利益格局以不同的方式阐释对主体之间具有约束力的符号系统,以便提高本族群在整个社会等级秩序中的地位。例如,一个族群可以通过巧妙的手段成功地处理亲属分类,并宣称他们有一位受人尊敬的先祖,从而极大地提升自身在部落中的地位。

正如其论证显示那样,在战胜结构主义过程中布迪厄受到了功利主义动机的引导。他假设符号建构(符号建构是研究部落的社会秩序的人类学家关注的焦点)应被看作是以功用最大化为目的的社会活动。他因此似乎已经将列维·施特劳斯学派理论大厦中最重要的一根支柱拆毁:当地人用来维持社会现实的分类系统已经不再视作人类心智自发逻辑的产物,而是社会群体的以功用

【3】

在《实践的意义》的导论部分,布迪厄(1980,前言,p.7)以回顾的形式描述了从列维·施特劳斯的结构主义逐渐转向自己的理论的发展过程。

为主导的策略的产物。布迪厄提出了一种行动理论来取代人类学结构主义提出的人类心智的普遍结构原则这一带有疑问的假说，他分析性地将符号实践放到与经济实践相同的高度，这样前者可以理解为在社会等级秩序中为竞争声望和地位而采用的策略。象征描述和经济积累这两种形式都是社会群体用以提高社会地位的方法。当然，人类学结构主义的这种功利主义转换起初建立在未加澄清的问题之上；这是布迪厄的理论直到今天仍未解决的问题：布迪厄将他所关注的符号斗争视为主体间都承认的关于分类和价值系统阐释的争论，还是完全缺少社会共识纽带的着眼于某个特殊群体而进行分类的方法斗争？

在他的人类学著作中，布迪厄已经试图以一种“实践经济”(economy of practices)的形式阐释他批评结构主义的主要论点；他的观点是“所有的行动，甚至包括那些被认为超功利的或者没有目的性的(因此不受经济动机影响的)行为，都应该在经济上”被看作旨在达到物质或符号价值最大化的行为(Bourdieu 1972, p. 235)。早在20世纪60年代布迪厄就开始以这种精神把社会学理论经济化，从马克思主义资本理论的角度重新阐述他的基本概念。他调整描述符号实践领域的概念，以便适应于传统上只用于经济领域的概念，使他最终能够在谈论“经济”资本的同时，也能谈论“符号”资本。以比喻性的手法，他用“符号”资本来指个人或社会群体通过对社会符号系统的熟练操控能够得到的文化认同或声望的总和。

布迪厄从经验主义的角度对人类学结构主义的批评，为符号实践带来了一种功利主义的应用，“习性”这一概念是逻辑上的延伸。习性这个概念为我们提供了一种方法，使我们能够从利益动机渗透到整个社会生活中的观点，转向真实的社会实践和行动的倾向的层面。为了避免不得不认定行动主体有功利最大化的实际意图(作为行动的潜在的功利主义的后果)，布迪厄进一步假设，社会群体的建立在社会地位之上的功利计算是在无意识的层面上通过集体的感知和评价图式进行的。布迪厄把这种超越个体意义空间的群体独具的性情和行动倾向的模式称作习性。这个概念的前提之一是(可以比作英国人讨论马克思主义时使用的文化概念)布迪厄现在可以宣称，就算他们主观上把行动建立于别的动机之上，社会主体的行动仍然是出于功利的经济利益的考虑，这种意识已

经沉淀于倾向的模式、分类的方案和性情之中,这些特点将他们连接为一个群体。因此主体方面有意识的行动计划不必要和习惯上的行动意图相一致,这种意图原则上取决于功利的最大化。

二

在他的人类学研究中,布迪厄发展了一种行动的“经济”理论,主要是因为他想比列维·施特劳斯更冷静地研究部落文化的符号实践领域。他认为卡拜尔村落并不是一个不受控制的地域,人类的符号装置可以通过土著人的分类行动真实地表达自己。在某种程度上,他的主要经历为,亲属族群为了地位通过符号分类系统进行着不屈不挠的抗争。布迪厄在人类学研究中训练出来的深邃的眼光,使他把符号形式的世界——这一直是让人类学家叹为观止的缘由——看作化身为社会斗争的范畴。布迪厄对符号和文化成就表面上的非目的性之怀疑一直在发展,这种怀疑成为他后期社会学研究的动力。一个假说为这两个研究领域提供了桥梁:正如在部落社会中亲属族群为社会等级中的地位而竞争,同样地,在一个高度发展的阶级社会中,职业团体也在竞争。在阶级社会中,决定社会地位的符号或经济“资本”的分配由社会机构的网络来调节。然而,如果这些机构可以理解为当下统治阶级为控制符号知识或经济财产而进行的、并被社会性地加以巩固的安排,更多复杂的阶级的资本主义社会的形成在原则上也可以通过他的人种志研究解释模型进行分析。

然而,将符号竞争性斗争的观点大胆地延伸到高度发达的工业社会仍然需要一些理论上的区分,这些区分可能把地位改变了的符号构型和制度机制中增加的作用纳入考虑范围。布迪厄很清楚关于“符号资本”的斗争不再采取为了占有在社会上得到认可的分类系统而直接进行竞争的简单形式,而是采用获得和保持文化知识的斗争形式,这种知识首先通过教育机构进行传播。自20世纪60年代以来,通过与各种不同的研究小组共同进行的一系列的理论和经验的研究,布迪厄(1964,1965,1970,1973)尝试从这一角度分析教育机构和文化知识的分配形式的社会影响。现在看来,这些早期研究仅仅是他在理论上朝其巨著《区隔》(1979)迈进的台阶,这本书毫无疑问代表着布迪厄社会学研究的顶点。

三

布迪厄将其关于“区隔”的研究与传统美学批判结合起来。这一批判不仅为其宽泛的文化概念(对他的社会学分析具有重大意义)提供了理由,也让读者习惯他论述中的反中产阶级的尖锐声音。布迪厄富有挑战性地宣称,不同阶级的社会成员做出的不同美学评价受制于同样的社会逻辑,这种逻辑也是所有其他品味的基础。事实上我们对艺术品的态度并不是审美印象的自发产物,而是一种教育过程的社会产物,审美评价和其他趣味的性情一样是学习的结果,这种学习带着阶级区分度。带着对康德美学的尊敬,布迪厄批判地发展了这一论点,他也因此将自己著作的副标题定为“趣味判断的社会批判”。当然,他也可以使用其他哲学美学理念作为他的非主流的导言。显然他并不希望在艺术理论这个游戏中为自己争取一席之地,而是想从社会学的角度完全拆毁美学领域。因为如果我们欣赏艺术品的逻辑与欣赏美食或体育的逻辑是相同的,那么美学判断就失去了独有的有效性。我们可以开心地将它们添加到组成我们日常文化的趣味印象和习惯的巨大王国中。

布迪厄在他的美学批判中试图否定任何企图达到理性层面的美学判断,但他的研究总体来说只是一种概念性的澄清。他的批判目的在于将这项研究建立于无所不包的文化概念之上,这个概念将毫无区别地包含饮食习惯、穿衣风格、艺术判断。如果脑海中牢记这种宽泛定义的日常文化,我们就能够发现他研究的真正目的:破译各群体特有的趣味性情、生活方式和习惯的熏陶过程的社会逻辑,这些特点共存于社会空间中。他不仅对别人的研究数据进行评价,最重要的是还对自己的观察和研究报告进行阐释,为自己的主导性的假设提供了证据;他的来自人类学研究结果的假设为:社会群体的各种趣味、习惯和生活方式代表着当下社会竞争的策略,这些策略已经强化为习惯。我们在这篇文章结尾处会发现,这一假说绝不比现在更没有异议;实际上它最终在带来令人印象深刻的实证结果的同时也提出了诸多理论问题。

四

布迪厄社会理论和文化分析建立于社会行动的功利主义概念这个基础之上。由于社会群体总是在尽力提高,起码是维持他们的社会地位,所以每次对既定社会结构的分析只代表当前斗争的瞬时的横切面。布迪厄(1984, pp. 245—6)使用了一个很恰当的意象来解释这个观点:“就像弹子游戏或扑克牌游戏的一张照片一样,在某个特定的阶段把财产决算表(弹子或纸牌)冻结了,调查将斗争中的一个时刻冻结了,玩家们在任何时刻都能将早期斗争中获得的资本重新投入斗争,这意味着战胜斗争本身并因此战胜别人所拥有的资本。”在社会斗争的擂台上,正如我们已经指出的那样,有不同的资本资源,以资各种社会群体加以使用,并在斗争中提高他们的社会地位。在《区隔》(1979, pp. 133—4)的一些地方,布迪厄提到了社会资本:社会关系(“联系”)的数量和质量是影响阶级形成的因素之一。然而他一般只就经济资本(财产和所有物)和文化资本(文化知识)进行区分,并视之为有阶级特性的生活境况中的主要资源。他所理解的经济资本,就是所有可以直接兑换成货币的商品,不对生产资本和非生产性财富进行区分,这对于一个马克思主义者来说是比较罕见的。他所理解的文化资本是所有可学习的技术和能力,是使个体能够处理社会中存在的科学信息、审美欣赏、日常娱乐的潜能。当然,对这种技术进行量的测定难度很大,暴露了布迪厄把文化领域的东西隐喻性地等同于货币媒介的局限性。因此为了达到实证研究的目的,他在操作的过程中使用了较温和的教育资本这个概念来特指“文化资本的官方认可部分”,指一个人拥有的文凭和专业头衔的数量和价值(关于教育资本与文化资本关系的论述,参见 Bourdieu 1979, p. 21)。

当然,社会阶级地位的资源只有在来源受到控制之后才能发挥典型的作用。因此布迪厄把这些竞争性社会斗争看作获得和独占这些资源的一系列策略。这些已经成功累积文化知识或经济财富的社会群体不仅将努力保证其所占有的资源不被刚刚开始参与斗争的外界群体侵犯,他们还努力使可占有的数量变得稀缺。布迪厄无意之中使用了社会闭关这个概念;这个概念本身来自于马克思·韦伯,英美社会学界最近已经把这个概念在阶级理论中富

有成效地使用。这里的“社会闭关”是指社会群体为了保持或提高他们的特权和增加获得的机会而采用的策略,他们往往通过对特定商品的垄断来达到目的(见 Parkin 1974; Heinze et al 1981)。

对布迪厄说来,这些过程,不论它们是社会闭关策略,还是为了获得社会商品而采取的策略,都不仅仅是社会的具体维度,更是社会赖以形成的实践元素。这样,社会生活的具体每个方面都可以视为一种起源于分配的集体社会斗争中持续变化的力场。因此只有当一个人牢记他正在处理的是一个过程的共时横截面的虚拟后果时,他才能够谈及“社会结构”,而这个共时横截面在现实中不可能是固定的。

他的关于分配的永恒斗争的假说迫使他作出方法论上的预留,包括布迪厄自己对法国社会结构的自我理解。当然,他必须以一种非传统的方式去评价,不仅在方法论的地位方面,在阶级分析的理论标准方面也是如此。在经济资本和文化资本上的区分是被用来衡量一个主体在社会结构中的地位和生活境况的两种资源,这就迫使布迪厄重新修改传统阶级理论的某些方面。的确,他可以依赖马克思主义为社会的阶级区分提供初步公式的基础,因为他将一个人所有可支配的资本总量视作衡量社会阶级成员的最终标准。他将三个阶级的出现视作不证自明的,这三个阶级中各自的成员能形成一个阶级并不是由他们在生产过程中的共同地位决定的,而取决于他们所拥有的相等数量的文化知识和经济财富。为主要社会阶级构建子群的努力使布迪厄作出了进一步的区分。衡量主体在社会结构中位置的第二条准则就是他或她的资本财富的“组成结构”:在特定时间中一个人的教育程度与经济财富(教育资本和经济资本)的特定关系。如果这一标准被用在社会结构的分析中,根据布迪厄的看法,人们将得到社会空间的二维的表现形式(Bourdieu 1979, p. 129)。作为结果的这些子群和职业群体是等同的,因此不再仅仅凭借相等数量的可供支配的教育和货币财富总量作为区分标准,还得拥有相同的“资本组成结构”。因此社会子群不但垂直地分布,而且横向地分布在社会中。在每个阶级结构中存在这样的分支:轴心的一端教育资历(文化资本)占绝对优势,中间是匀称的分布,另一端经济财富(经济资本)占绝对优势。

这一阶级理论的延伸产生了第二维度,促使一个人在观察等级结构的级别之外,还能看清阶级横向的内部结构,并且形成了阶

级内部冲突的基础；这只是布迪厄对阶级理论进行修改的第一步。为了分析群体特有的趣味文化，他认为有必要重视社会构成和当前职业群体的“社会轨迹”（Bourdieu 1979, p. 122）。从第一个角度出发，他追问的是从各自成员的出身这个角度探讨各个职业群体的组成方式。从第二个角度出发，他追问一个职业群体的集体的过去和未来，正如平均数据显示的那样，是可观察到的劳动分工发展的作用。布迪厄将这两种观点融合成第三个历史的维度，意在使我们能够确定，除了垂直和横向的分类之外，社会结构的时间动力。最后，在一个把这三点都考虑进来的结构别致的图表中，布迪厄把可得到的关于当今法国社会结构的官方数据组合成“社会空间”的三维图画（Bourdieu 1979, p. 140）。

五

阶级理论的修改——不管对社会流动过程和职业群体再生产的策略有多少洞见——对于布迪厄来说，只是朝向他真正感兴趣的目标的准备性一步。他的以行动理论为基础的社会分层分析法，为群体独特趣味文化的研究提供了宏观的社会学框架，这种分层分析对于社会不平等理论的重要性近来在联邦德国得到了认可（Kreckel 1982）。这项研究有实证的基础，1963年做了一次，然后在1967—1968年再做了一次：根据社会和地理的代表性选出大约1200多人，分别回答25组关于电影、音乐、衣着风格、内部装饰、美食、运动和度假目的地的问题。这两项调查之前、之后还伴有个人深度采访以及“人类学”的观察，搜集被调查者生活条件和着装风格的直观印象。^{【4】}布迪厄这样获得的数据核实了他的初步猜想：即群体独特的趣味文化应该从个体品味表达的集合中逐渐地提炼出来。在对调查问卷进行评估之后，他得出一幅法国职业群体生活习惯的全景照，从大学老师对歌剧、戏剧和中国饮食的偏爱，到农场工人对费南代尔、足球和土豆的偏好。布迪厄还试图通过图表的方式表现关于不同职业人群和生活方式的对应关系的研究成果，这是他第二次给“社会地位的空间”绘制图表（Bourdieu 1979, p. 140; 1984 pp. 128—9）。把具有不同趣味和生活习惯的职业群体做横向和纵向的分层，并制成图表，表明了布迪厄真正的解释意图，那是他致力于为社会学解决的理论之谜：如果我们不是回到

【4】

关于布迪厄的调查以及伴随着的研究的方法论见（Bourdieu 1979, 附录1）。

统模式,仅仅从消费的经济条件允许的可能性中获得品味修养差别的原因,那么我们如何解释这样一个事实:一个给定的职业群体的成员对趣味做出总体相同或相似的判断?

这个问题对布迪厄的整个研究至关重要。应当弄清楚的是,布迪厄将试图在符号和文化的竞争性斗争这个领域回答这个问题,这个领域本身又处在社会构成的中心位置。而且他还得考虑文化知识的一个特点,这个特点当他从概念上把文化比作货币这个媒介时曾被置于括号中。

构成文化行为的具体形式的社会价值的东西,没有和货币一样的稳定的、不受阐释影响的价值。这就是为什么关于趣味和生活习惯(两者可以说是文化知识的化身)的判断,只有通过社会约束力把社会优越感的气韵授予他们的时候,才能有一种社会效果。如果社会群体想得到社会的认可,必须要在任何给定的时间选择或展现他们的日常生活风格,这种风格使他们幻想出优越的风格价值。布迪厄在具有文化区分或者“区隔”的行动中,透过风格找到了所用的策略。

“区隔”的概念是理解统治阶级日常文化的理论钥匙。区隔是指,任何企图用更高的文化价值来装点自己的生活风格的行为,目的在于让自己的趣味和大众区别开来。^[5]为了分析符号统治力不断增加的过程,人们因此必须大致上有这样一个趣味文化的概念,这个趣味文化相关于在对立关系中运作的文化区隔行为。布迪厄通过测试社会下层阶级成员的美学判断得到了大众趣味特征的初步印象。在一次初步的风格特色的调查中,他聚焦于符号和文化“资本”最弱的阶级的趣味文化,他发现这一阶级的人们倾向于冷静、实用地把艺术品简化为日常实用功用。然后他通过使用习性这个概念来不断完善这种感知,我们已经在前面谈到习性对于布迪厄的文化理论的中心地位。底层阶级往往在经济拮据和受压迫的环境中生存,他们把这种艰难困苦转化为这样的德性,这种德性建立于受“现实的享乐主义”和“怀疑的物质主义”熏陶的生活风格之上;他们偏爱实用的文化商品,注重金钱可以换来的快乐(见 Bourdieu 1979)。

在这些章节中布迪厄用经验的证据和示意图努力解释工人阶级为什么“选择必需品”,但这种研究不属于他的最好部分。只有当详尽的现象学描述(如典型的肢体动作和相关的饮食礼仪描述)

【5】

目前布迪厄所用的“区隔”这一概念比较像乔治·齐美尔的概念 *Unterschiedsbedürfnis* 或 *Abhebungstendenz* (1983, p. 26), 他曾用以描述他的“时髦社会学”中的类似现象。

使我们与讨论中的行为特征拉得足够近时,他的分析才吸引人。另一方面当布迪厄缺乏耐心地将众多的个体观察强行塞进无产阶级习性的理论图式中时,他可能会令人失望。“习性”这一概念,正如这几段文字特别显示的那样,依赖于化简主义的再现模式。因为布迪厄仅将它应用于集体感知图式和倾向模型,以确保集体生活的经济约束和机遇转化成个体生活方式的表面的自由,与此相反,他对植入日常文化的意义、它们的意义表达或身份确认元素无法形成理论上的敏感性。布迪厄严格地通过文化适应社会阶级的功能主义视角解释了群体独有的行为模式,明显无法承认所有的为确保身份而执行的不同任务(包括抵抗性的对抗策略)——这都是日常文化完成的任务——这种任务在更新的文化史著作中被记录下来。

诚然,布迪厄只是用无产阶级的“大众趣味”分析当作他关于其他社会阶层符号竞争性的斗争研究的陪衬。大众的“必需品崇拜”的特点在于,与个人身体有着功能上的联系,往往乐此不疲地消费高卡路里食物,最后是对衣着和艺术品方面采取冷静的、以功能为导向的态度。这些特点向所有地位较高的职业群体展示了同他们努力与众不同的相反的对照。资产阶级的文化世界——即中层阶级和上层阶级的日常文化——对下层阶级生活风格的实用主义的、功用为导向的趣味持否定态度,并显示出自身的特点(优先于任何内部的差异)。布迪厄通过一系列概念的对立阐释高雅趣味和大众趣味文化之间的对立原则:“粗俗的”趣味强调文化商品的生活实用功能,“高雅的”趣味关注于商品的形式;“普通的”趣味关注数量,高雅的趣味偏爱根据质量来判断;最后大众趣味注重消费品的质料,资产阶级文化看重形式,消费的方法和仪式(Bourdieu 1979, p. 197)。

“奢侈品趣味”和“必需品趣味”的二元论由一系列对立的关系表现出来,把布迪厄眼中的现代社会日常文化大致划分为两个世界。正如他的著作标题显示的那样,区隔这一术语具有双重含义,然而,他主要关注高雅趣味这个世界中的“细微差异”。他探寻的真正目的是揭示高雅文化这个世界中培养竞争性生活风格背后的机制。我们可以通过上文的论述轻易地推论出布迪厄所做的分析。不同的社会群体,由于从日常生存的劳神费力中解放了出来,因而能够将自身与低层的大众趣味文化区分开来,他们通过文化

实践的手段证明各自的实践风格互不包含,并提高自己的地位。这就是为什么布迪厄心中的资产阶级文化世界总是这样存在:为了社会区隔的最高标准而不断地进行斗争。当然,两个阶级的职业群体在文化斗争的时候带着不同的武器:为了特定的区隔目标,他们一般只能在支付得起的范围内进行风格实践,使用他们持有的经济和文化资本、金融财富和教育资本。中产阶级的社会群体因此面临一种绝望的斗争:经济资本使他们从日常生存的操心中解放出来,有了发展日常文化的空间,他们也许真的超越于底层的“必需品趣味”之上了;但和统治阶级的努力独占行为相比,他们是无能的,因为他们缺乏必要的教育、文化知识和金融财富。布迪厄把代表中产阶级生活方式的习性看作对这种痛苦的回应。在他们已经凝固为习惯的日常文化中,中产阶级成员不知不觉地这样行动,好像他们在经济和文化资本方面的不足已经通过额外的精力得到补偿,他们乐于牺牲,热衷学习。正在衰落的小资产阶级的日常文化渗透着“谨小慎微的伦理”,正在升起的小资产阶级有一种自学成才的勤奋和毅力(Bourdieu 1979)。

分析了低层和中间阶级世界中的趣味之后,布迪厄才开始关注另外一个文化领域的空间,在那里人们似乎以纯粹的形式为区隔而斗争。直到现在他才开始探讨为风格的唯一特性而斗争的现象,虽然这个问题起初就在他的论题之内:“符号斗争的真实场所”,他承认道,“当然就在统治阶级自身”(Bourdieu 1979, p. 283)。根据布迪厄高度创新的阶级理论,在这一领域中,三种职业群体为得到社会认可的等级制度中的最高地位而彼此为敌:享有终生职位的知识阶层,薪水丰厚的知识分子和艺术家;独立职业群体;最后一种人是大型公司的拥有者和经理。这些社会群体,因为与另两个群体的文化差异而联合在一起,每一个群体都致力于建立与其他群体相比较而言的独特风格,以便最大限度地获得独具的韵味。同时像所有别的群体一样,也得依靠当时资本持有量所能提供的手段。知识分子和艺术家作为一个群体注重追求需要相当的文化知识、而财富需求相对较少的审美享受和日常快乐,并塑造出生活风格的独特性。布迪厄认为他们的习性典型地体现在对异国美食的偏爱中,倾向于中立地批评社会,对“禁欲的贵族主义”这种审美实验有一种开放的心态(Bourdieu 1979, p. 321)。

这一点也同样应用于统治阶级的另外两个子群:他们同样利

用现有的“资本财富”的具体优势,作为“独立的职业人”,他们培养了一种以奢华为导向的、文化上很发达的生活风格,而资产阶级深受传统的熏陶,他们的生活风格特别适合于华丽炫耀和礼仪(布迪厄 1979, p. 321)。

这三个群体之间为争夺最高程度的风格独特性而进行的剧烈斗争,在布迪厄眼中,是文化发展的真正动力。只要别的职业群体试图从下面学习目前还是他们独有的文化实践,统治阶层就必须不但在他们的生活方式中加入新颖的、从社会角度看的独特元素,以便避开持续不断的文化庸俗化的威胁;他们在内部还必须展开竞争,以便掌握决定社会文化生活风格的价值标准。在这里布迪厄暗中提到一种控制理论,虽然并未在书中真正展开。布迪厄(1979, p. 284)把这种竞争称为“为合法控制的基础而进行的斗争”。“区隔的标志”,文化有效性的原则,展示了竞争性斗争真正的目标,统治阶级的子群通过符号表现这一策略互相进行斗争:“为占有经济或文化商品而展开的斗争,同时也是争夺独特符号的斗争,其表现形式为夺取已经分类的或具有分类价值的商品或实践,或者是为了保存或者是为了颠覆这些独特属性的分类原则。”(Bourdieu, 1984, p. 249)在他著作的一些章节中,布迪厄试图展示这一斗争的规模和特点,但是在这些章节中,布迪厄的实验材料似乎与他的理论构架发生了冲突。这指向了对他的研究核心的一个误解:为了研究针对“区隔标志”和文化有效性的标准而进行的社会竞争,布迪厄不得不对为分配而进行的斗争和具有规范意义的实践斗争作出更严格的区分;从“实践行动的经济学”的功利主义角度来看,社会群体的生活方式应当视为一个整体,以这种方法看,布迪厄的区分更加严格。

六

布迪厄把他所处社会的日常文化表现为竞争性符号斗争的竞技场,给读者以富有启发意义的震撼。任何阅读了他 650 页的《区隔》一书的人,都不会再像从前那样天真地看待他自己群体的文化性情、华丽风格和文学趣味。从这个角度来说,布迪厄的研究是科学的去神秘化进程的继续,而这一点正是社会学启蒙一直追求的。但是即使是最令人震惊的揭示和最恰当的阐释,通过对其经验主

义材料的阐释,布迪厄也无法掩盖这一事实,即在理论层面,他奇怪地甚少提及集体文化趣味在当今社会中所扮演的角色。布迪厄对他的实证材料做了最为合适的阐释,提出了最让人吃惊的观点,但无法掩盖这么一个事实,从理论层面上看,布迪厄奇怪地让我们感到茫然:集体趣味文化在当今社会扮演了什么角色?布迪厄的日常文化理论,串联经验材料的概念线索,令人迷惑不解,非常含糊不清;即使我们忽略这一点,他的理论,作为整体,仍然有一个内在的不一致。

布迪厄从他的社会分层理论中获得了文化分析的宏观社会学框架,这个框架是将马克思的和韦伯的观点融合到一起的独创性的结果。根据他的理论,一个社会群体的位置,即其生活机会,是由获得和持有的经济商品和文化商品来衡量的,这些商品来自决定金钱和头衔分配的社会斗争。正如我们所看到的,布迪厄把“学术资历”当作可以与货币一样发挥作用的媒介。在为获取这些商品的社会斗争中,集体生活风格扮演的角色可用于解释“习性”,这个概念对布迪厄的理论整体非常重要。不同群体在任何时候通过文化社会化传递下去的生活形式和趣味性情,因此只有一种纯粹的工具功能。他们将群体的具体成员置身于既定的阶级境况之中,使这些个体不知不觉地采取合适的策略性行动,意在提高他们的社会地位;这种效果是他们的价值观和趣味判断的结果。这好像是说,群体独特的生活风格只是依赖于地位的有用性的谋划之文化象征,所有的社会群体似乎都视之作为一种习惯加以遵循(Bourdieu 1979, p. 189)。然而,布迪厄将“区隔”这一概念有意放在著作的最重要位置,含义当然超出了日常文化的单纯的工具性功能;其假设为,社会群体耐心地传授互相区分的生活风格,尽力将不同的群体区别开来。集体生活风格的功用特征,通过习性这个概念体现出来的群体特有的趣味形式的重要性,以及这种重要性在区隔这个概念中的作用,它们在著作中并存,布迪厄却没有理清相互之间的关系。^[6]布迪厄从第二功能特征的角度对待集体生活风格,视之为区隔的范例,例如说,他在一段文字中沿用结构主义构架总结了“小资产阶级”和“中上层阶级”趣味性情的差异:

即使不是有意识地疏远劳动阶级的随意,每次小资产阶级声称作风严格的时候,每次赞美清洁、冷静和整齐的时候,

【6】

乔恩·埃尔斯特(1981)在他的精彩的《区隔》评论中同样注意到这一类的理论不一致。

都在暗指语言或者物质的不干净、没有节制或者不节俭；资产阶级声称舒服或者谨慎，保持距离或者超越功利的时候，不必有意地追问和别人的区别，以便暗中否定不足或者过火的“伪装”，否定那些“心胸狭小的”或“浮华的”，“自大的”或“奴性的”，“无知的”或“迂腐的”小资产阶级。每个群体都倾向于把自己的独特文化看作，用索绪尔的观点来看，最新的差异，同时也是结构和起源变异方面的胜利，这种胜利使他们能够从种类上界定自己(Bourdieu 1984, p. 247)。

虽然布迪厄在此，正如我指出的那样，使用了结构主义概念系统，他认为社会群体的“意义”或“价值”从形式的角度被与其邻近群体的“差异”决定，他的一系列想法具有更广泛的内涵。在社会阶级的版图中，群体独具的生活风格扮演的角色不仅随着习性这个概念而变化，生活风格这个概念和“日常文化”这个概念自身也获得了新的内容。生活风格不再仅仅是行动(不同职业群体试图采用这种行为来确保他们比其他社会群体具有更高的优越性)策略的表达形式，而且是生活的文化形式，通过这种形式社会全体才能保持他们的集体身份。为了表明他们的生活境况，并从社会的角度肯定他们的价值综合体，社会群体现在试图在经济水平允许的范围内利用符号的区隔相互区别开来。因此布迪厄必须假定在日常文化和行为准则之间、表达的符号形式和具体价值观念之间存在一种内部联系——但以前当他把努力表现区隔的符号仅仅看作一种策略性手段时，他不得不假设生活的文化形式自身是集体功用谋划的表达的符号形式。光是第二个假设就意味着有些东西无法在普遍化的实用概念的框架中理解：为何社会群体之间要，正如布迪厄所声称的那样，为了“区隔的标志”进行斗争，为什么他们试图将文化自我表现的当下标准强加到所有其他群体的标准之上。因为只有当我们假设社会群体不仅仅把他们自己的生活风格看作改善自身阶级地位的手段，而尤其是他们自己的价值综合体的符号表达，我们才能接过集体生活风格之间竞争的这个假设。否则每一社会群体，在仔细衡量实用性之后，将总是懂得如何将各自的日常文化融入最近在社会中占支配地位的风格。面对历史变化和社会变革，靠布迪厄的行为的功利主义概念提供的解释模型，无法理解社会群体为何坚定不移地守卫自己的趣味文化和生活形

式。

在布迪厄书中的一些段落里,他接近于顺着这样的路径思考;尤其是在最后一章中,他把社会世界的符号分类的斗争描述为“阶级斗争被遗忘的维度”(Bourdieu 1979, p. 546),这就等于支持这样的观点,即在集体生活风格的竞技场中,相互竞争的道德和文化模式可是互相对立的。但是他自己理论的概念框架使他无法得出这样的结论,也无法坚持这个基本观点。他的文化分析以处于中心地位的经济概念为基础,这些概念迫使他把所有社会冲突的形式置于关于社会分配的斗争形式之下——尽管为获得道德模式的社会认同而进行的斗争明显遵循一种不同的逻辑。现存的社会秩序将认同感给予特定群体生活风格所代表的价值和标准,这并不取决于知识或财富的多少,或该群体积累的可计算的商品数量,而是由可以社会普遍化和体制化的传统和价值概念决定的。因此一种生活风格及其所代表的符号价值的社会认同,取决于当下行为准则和价值观念在社会中的接受程度。关于分配的经济斗争是参与者为了自己的利益而进行的斗争,而在道德实践的斗争中,每一对立群体都想要努力得到他人的认可。《阶级、地位和政党》是马克思·韦伯(1976, p. 531)《经济与社会》中的著名一章,在该章中他试图区别社会的“经济秩序”和“社会秩序”,经济地位的分配和“社会荣誉的分配”;他在这样做的时候,应该对这种区别心中有数。^{【7】}经济实力强大的群体的确有更大机会把他们在社会中的价值概念进行体制上的普遍化,并因此增加他们生活行为的社会认同,但他们并不通过积累文化商品达到这一目的,而仅仅是因为有条件地被社会认同的特定生活风格而得到有力的推行。

【7】

关于布迪厄的实用主义原则,菲利普·亚岱尔(1983)同样提出了一种富于启发的批判。

不管人们怎么总结这种道德文化冲突的特征,布迪厄在《区隔》采用的理论框架内无法公正地对待这个问题。在一些段落中,他没有严格遵循过于简单化的概念“习性”,没有试图将群体独特的趣味文化理解为社会群体身份的符号形式,他把分配斗争的逻辑应用到为这些形式的认同而产生的竞争中。他有一个这样的目的:他把“文化资本”不仅仅理解为“学术资历”(一个职业群体原则上可以积累这种资历,还可以通过教育体系获得);这个目的可能让他误入歧途。也许贯穿整个研究,他一直怀有这种想法,不通过“教育资历”反映出来的“文化资本”在某种程度上可以通过养成趣味获得,这种趣味“最富于区隔意义”。那样的话他可能会从理论

上忽略他认为至关重要的问题,即在社会中,生活风格的尊严和区隔价值是如何由社会所决定。因此布迪厄的研究一直不断产生这么一个错误观点:一种生活风格及其代表的价值观的社会认同可以和经济商品那样以相同的方式获得。只有果断舍弃实证分析的功利主义框架,他才能避免这一严重误解。

参考文献:

- Accordo Alain(1983), *Initiation à la sociologie de l'illusionisme social*, Bordeaux; Editions le Mascaret.
- Adair Philippe(1983), Sociologie du discours et statut de l'économique, MAUSS. *Bulletin du Mouvement Anti Utilitariste dans les Sciences Sociales*, 8.
- Bourdieu Pierre and Passeron J C (1964), *Les héritiers, les étudiants et la culture*, Paris; Minuit; translated as *Illusion der Chancengleichheit*, Stuttgart (1971), and *The Inheritors: French Students and their Relation to Culture*, Chicago University Press (1970).
- Bourdieu Pierre, Boltanski L, Castel R and Chamboredon J C (1965), *Un art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris; Minuit; translated as *Eine Illegitime Kunst Die Sozialen Gebrauchsweisen der Photographie*, Frankfurt (1981).
- Bourdieu Pierre and Passeron JC (1970), *La reproduction, Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris; Minuit; translated as *Reproduction in Education, Society and Culture*, London; Sage (1977); partly translated in Bourdieu & Passeron (1973).
- Bourdieu Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*, Genève; Dorz; translated as *Entwurf einer Theorie der Praxis, aus der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, (1976); *Outline of a Theory of Practice*, translated R. Nice, Cambridge University Press (1977).

Bourdieu Pierre & Passeron J C (1973), *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*, Frankfurt.

Bourdieu Pierre (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit; translated as *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, translated by B Schwibs and A Russer (1982); *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, translated by R Nice, London: RKP (1984).

Bourdieu Pierre (1980), *Le Sens Pratique*, Paris: Minuit.

Bourdieu Pierre (1984), *Distinction*, translated by R Nice, London: RKP.

Elster Jon (1981), *Snobs*, *London Review of Books*, 5, 18th November, pp. 10ff.

Heinze K G, Hohn H W, Hinrichs K and Olk T (1981), *Armut und Arbeitsmarkt*, *Zeitschrift für Soziologie*, 10, 3.

Kreckel R (1982), *Class, Status and Power? Begriffliche Grundlagen für eine politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 34, 4.

Parkin F (1974), *Strategies of Social Closure in Class Formation* in F Parkin (ed) *The Social Analysis of Class Structure*, London.

Pollak Michael (1978), *Gesellschaft und Soziologie in Frankreich*, Königstein.

Simmel Georg (1983), *Die Mode in Philosophische Kultur*, Berlin.

Weber Max (1976), *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5th Ed, Tübing.

美学价值问题^[1]

◎彼得·比格尔^[2] 柏愔 译

作为地位象征符号的文化:布迪厄的文化社会学

面对众说纷纭、相互矛盾的审美评价的艺术纲领和原则^[3],布迪厄所采取的是从外部视角看艺术的激进观点。他不去质询什么样的美学是正确的美学,而考虑从经验角度证明,特定的审美态度是否与特定的阶级立场相一致。他认为这不仅仅与他们在生产过程中的地位(经济资本)相关,而且与社会背景(社会资本)以及所获得的学校教育水平(文化资本)相关。在其研究范围广泛的《区隔》一书中,基于前期调查结果,布迪厄得出这样的结论:统治阶级、小资产阶级以及被统治阶级群体之间的审美态度界限分明;这些不同的审美态度连同他们的总体行为模式形成了统一的生活方式,布迪厄将其归溯为一种阶级特有的惯习,一种通过实践统一和产生的原则^[4]。根据布迪厄的理论,符号对象的使用(特别是包括它们在价值层次中的地位)是作为一种将上层阶级和下层阶级对立起来的策略,“符号商品的使用方式……是‘阶级’的重要标志之一,而且也是区隔策略中的理想武器”(p. 66)。

布迪厄研究的副标题——“趣味判断的社会批判”(在法文版中是 *critique sociale du jugement*),清楚表明了他所关注的远不止于如何证明一个涉及审美态度、生活方式以及阶级地位之间相互关系的社会学理论假设。他借用了康德《判断力批判》一书的标题,加以阐释他所宣扬的有关美学话语真理的理论主张,某些话语本身都让人无法理解。事实上,布迪厄在导论中就已强调任何试图定义美学本质的努力都是注定失败的,因为它没有将这种历史现象的群体和个体的起源考虑在内。(p. 28)布迪厄还在此书另附后记,特别指出康德的纯粹趣味判断是一种有双重含义的行为,它

【1】

Peter Collier and Helga Geyer-Ryan (ed.), *Literary Theory Today*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y. 1990.

【2】

彼得·比格尔(Peter Bürger, 1936—),德国不来梅大学法国文学与比较文学教授,著有《先锋派理论》、《现代主义的衰弱》、《唯心主义美学批判》、《中介—接受—功能》(论文集)和《艺术体制:现代德国文化与文学》(与克里斯塔·比格尔合著)等。比格尔完善了艺术上的“先锋派”理论,他通过对艺术体制的分析,更精确和历史性地地区分艺术的本质,将“先锋派艺术”从“现代艺术”中剥离出来,并将其分为“历史上的先锋派”和“后先锋派”。中译者注。

【3】

参见 J. Schulte-Sasse 的批判叙述, *Literarische Wertung* (Stuttgart: Sammlung Metzler, 1976)。

【4】

Pierre Bourdieu, *Distinction, A Social Critique of the Judgement of Taste*, Richard Nice (Routledge and Kegan, 1984) 等译, p. 101. 文中页码参考这一版。

区隔了贵族的高雅趣味和民众的粗鄙趣味。

我并无意用一个超时间的美学实在说定义去反驳布迪厄富有启迪性的独到解,但对于布迪厄宣称他已经解决了关于审美评价的问题,我则不能赞同。根据布迪厄的理论,在合法文化框架中,基于哲学理论的那些审美评价,并不是建立在对象本身的基础上(即指作品本可确认的品质),而仅仅是来自统治阶级的生存方式以及他们与下层阶级区隔的需要。事实上,布迪厄也确实在他自己观点的两种说法之间摇摆不定,但又无法完美地将两者彼此统一。最初他认为统治阶级有着区隔的意图(自我区别的意图,p. 61;区隔策略,p. 66)。后来他又强调他无意表明所讨论的行为方式是理性计算的结果(从未表明说相应的行为取决于利益最大化的理性计算)。这种矛盾的说法暴露出布迪厄研究方法论基础上的一个问题。他选择了从外部视角观察,这使他可以揭示审美态度和阶级出身、教育培养以及社会地位等社会标志之间的关联,但却使他除了运用一些有着明显解释性特征的假设之外,就无法对文化活动参与者的意图和动机做出评价。

但布迪厄没有囿于实证社会研究的界限,而是对合法文化价值的判断进行了全面的阐释。他认为所谓合法文化价值只是那些文化参与者投资所产生的拜物主义(p. 230)。高雅/低俗、权威/卑琐的区分,在对象的本身和用途上并无任何客观基础;而只是为了争夺社会地位,由统治阶级所制定出来的规则。布迪厄认为被统治阶级虽然被美学价值享受所拒斥,却实际上从未对此有过质疑,由此他承担起这一特定的职责,主张“合法文化价值的庸俗批判”。“文化到底是什么,这是一种野蛮的追问;提出了如下的假说:文化和内在品味毫无关系,文化中的品味也不是一种自然天性……而是一种纯粹的社会人造产物,是拜物主义的特殊形式。”(p. 250)

我们不必立刻为这一理论的激进主义所激怒,而应先认识其丰富的涵义。布迪厄将一切声称审美力天生的观点都归结于家庭和教育的社会化结果。他还颇有道理地论证文化价值观(如关于文化的价值)主要是由那些参与文化生活的群体建构出来的。这些理论主张我们都可以接受。同样,在美学价值判断中,对无价值之物的结构化区隔具有一种社会内涵(我在这儿显然是将布迪厄的阐释表述得相当含蓄)。布迪厄从他的研究结果和阐释中得出结论认为,合法文化作品的审美评价不是基于对象本身,而是基于

一种拜物主义。但这一结论并不十分令我信服。他所采取的立场是我们所熟悉的早期启蒙主义宗教批判,这种批判将神话视为虚无缥缈,因为神话所提供的证据是无法用实证证明的。

实践取决于行动者的信念,无信念则无实践,但这一事实并没有指出制约实践的价值观取向。即使是经济体系本身也是基于信托价值之上的,甚至瓦莱里^[5]也认识到了这点;然而,跨国公司是真正的力量所在。众所皆知,银行机构也需要依赖于顾客相信他们投资的金钱能在一定的裕度内保值,而且相信这种想法不仅仅只是虚构。文化也或类似于此。文化同样依赖于精神力量,通过精神力量,生产者和受众将某种价值赋予文化对象,但是这并不会让他们成为纯粹的恋物癖。当然,这只是表明了有进行审美评价的可能性,而对于评价标准和其背后的原则却不能说明什么。

关于评价问题的一些观念

任何去参观现代博物馆的人有时候会遇到那堆整齐垒放的长方形的油毛毡,最上面是一个同样形状的铜盘子。他/她抑或在—个博物馆的角落看到同一艺术家所创作的涂抹着油脂的画作。这些作品究竟是否可以被看作是艺术作品?如果是,有没有任何对这些物体进行评价的标准?这不仅对那些下层阶级而言是一个问题,他们因为出身而缺少教育培养,无法获得任何审美能力;对于那些受过资产阶级品味熏陶,熟知从塞尚^[6]到非形象艺术(Informel)的当代艺术^[7]的博物馆参观者而言也同样是一个问题。对于今天颇成问题的审美评价而言,要举出比波依斯(Beuys)^[8]这些作品更极端的例子绝非一件难事。这些作品是否是艺术作品?有人将此问题斥之为庸俗,并以此为由避而不谈,对于这种专家姿态,我们是颇为疑惑的;而另外一些人愤怒地宣称这样的艺术作品他们自己都能创作,对此,我们目前同样持怀疑态度。与其如此,还不如让我们认真地思考这个问题。

在我们讨论审美评价的标准、它的有效性以及它的基础之前,我们应先了解美学价值判断的特殊地位。认识论的判断是从外部世界对客体进行判断,在很大程度上与判断的主体无关;而价值判断却并非如此。价值判断所表现的不是客体,而是主体与客体之间的关系。判断是将一方与另一方相连,判断主体本身则是这两

【5】

保尔·瓦莱里(Paul Valery, 1871—1945),法国象征派大师,法兰西学院院士。作品有《旧诗稿》(1890—1900)、《年轻的命运女神》(1917)、《幻美集》(1922)等。他的诗耽于哲理,倾向于内心真实,追求形式的完美。中译者注。

【6】

保罗·塞尚(Paul Cézanne, 1839—1906),法国著名画家,后期印象画派的代表人物。毕生追求表现形式,对运用色彩、造型有新的创造,被称为“现代绘画之父”。中译者注。

【7】

法语中的informel意思是形象。在20世纪50年代,非形象艺术家欲寻找出一种全新的方式来创作意象,而非借用前辈的那些可辨认的形态。他们的目标是摒弃几何形与具象形,去探索一种新的艺术语言。他们即兴创造形体和方法。非形象艺术的作品非常多样化,画家通常使用自由的笔触与厚涂手法。中译者注。

【8】

波依斯 (Joseph Beuys, 1921—1986) 是 20 世纪行为艺术、偶发艺术、装置艺术和观念艺术重要的代表之一。他彻底打破了艺术与日常生活的藩篱,认为“人人都是艺术家”。中译者注。

【9】

斯大林式建筑风格指前苏联斯大林时代 (1933—1945) 发展并大量运用的一种建筑风格。建筑艺术风格呈现了强烈的意识形态特征,这些建筑气势磅礴,高耸雄伟,布局对称,装饰富丽堂皇,用以显示共产主义的革命激情与荣耀。中译者注。

【10】

A. Mischerlich, *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden*, Suhrkamp ed. (Frankfurt, 1965).

方中的一端。当然,我们并不能认为价值判断只是判断主体与客体(作品)之间的孤立相对,与外部世界毫无关联,因为主体通过家庭和教育社会化以及据此构建的体验中所习得的一切,必将带入到他/她的判断之中。判断的直觉是一种幻象,我们必须认识到这一点,而布迪厄也对此正确地进行了批判。

如果我们进一步探究美学价值判断基础的有效性,就会发现它们最多只是来自以往零散的艺术体验的累积和沉淀。它们可能固化为语言表述的种种规范,或者也可能发展为前语言的感受力,思考艺术品时体制化了的实践才是评价的基石。布迪厄据此认为审美价值根本不基于任何实体论之上,由此,他认为自己其实也只是迷恋于一种超历史价值的狂想,而他将视之作为一种形而上意义的肯定。

只要构成审美判断中的主体是历史主体,评价标准也就是历史的。这是否意味着评价标准如同瞬息万变的时尚一样有着一种任意性呢?(布迪厄是这样认为的, p. 232)有这样的一个例子:20年前,19世纪历史主义的建筑被具有审美能力的观者视为怪异;但与此同时,当这些建筑物的外表被重新漆上更为明亮的色彩,它们的装饰也被精心强调过,同样的观者就必须表示这样的建筑令他/她在欣赏时十分愉悦。第二个例子:20世纪五六十年代众多的非形象艺术,在那个时代受到广泛的欣赏,对于今天的观者而言却是看起来苍白病态、令人奇怪的。这个不太引人注意的普通装饰性绘画流派并不是没有魅力,而是这种魅力很快就消失了。我们应就此得出审美判断是任意的结论吗?我认为这个结论并没有说服力。在20世纪五六十年代,现代主义的影响有着深刻的历史需要;至少在德国,这是对在纳粹时期受到钳制的艺术现代主义的延续。与斯大林式建筑^[9]和社会主义现实主义的疏离为艺术现代主义增添了一些政治意蕴,但现代主义的支持者在那时有可能未必意识到这一点。

远离了纳粹时代之后,在东西方紧张关系较为缓和的气氛下,那些将非具象绘画(non-figurative painting)和功能主义建筑风格当作那个年代仿佛唯一合法表达形式的大国逐渐衰落。就建筑风格而言,历史主义的重获尊崇表现了对建筑物的某种现代风格的批判,米切利斯(Mischerlich)不久前在他关于城市荒芜的研究中对此也做了批判^[10]。这个批判在那个时候得到了广泛认可,但这

并没有让审美态度发生任何改变。只有在生产不扩大化原则的基础上,才会有不断强化的生态意识和疑问笼罩在工业社会中,由此才会对审美现代主义的理解产生影响(至少到目前为止它是与现代社会不可分割的)。因此,在过去的最近几年中,我们所经历的审美态度的变化并不是任意的;而应当说,这些变化都是受社会一历史以及日常体验所制约的。

让我们试着将各种关于审美评价问题的不同观点进行梳理概括。

1. 传统评价原则的出发点是建立在这样的观点之上的:具有超历史有效性的美学价值是存在的。伟大的艺术作品本身就是一个证明,同时代人未必都意识到此,但在历史的长河中这却显而易见。有体系的美学家将评价中的变化视为对艺术价值正确认识的接近或偏离;历史学家由此推断认为美学标准是具有历史性的。但这种观点的缺点也众所周知:伟大艺术作品被具体化为唯一的、无可争议的美学价值的源泉,一个非历史性的艺术概念,也是对现代主义中这一事实的无视,即艺术领域中的规范性话语已形成一种独立的范畴,可以在同样程度上左右艺术的生产和接受,而且与这些作品本身并不相符。

2. 阿多诺^[11]所特别提出来的质料美学与传统价值原则相对,有其自己的历史性,他认为即使是最杰出的作品也要依靠其质料中所蕴含着的前人作品。众所周知,阿多诺认为从贝多芬经瓦格纳^[12]到勋伯格^[13]的音乐质料的持续发展有其内在的逻辑,这个内在逻辑即质料内部结构本身发展的轨迹。毋庸置疑,质料美学比传统价值原则更有优越性。它让我们不必否认价值标准的历史性就可以阐释价值判断,而且可以运用一种历史哲学上可以肯定的准客观标准,这种质料概念有历史先进性。当然,我们不能忽视这一事实:为了将历史的建构和评价联系在一起,阿多诺付出了高昂的代价。他在《新音乐哲学》中对史特拉文斯基^[14]的批驳并不仅仅是他作为贝尔格^[15]的学生的特殊性的表现,并且在美学内也占据一个绝对的系统性位置。由于阿多诺认为十二音技巧才是音乐质料的高级阶段,因此他既不欣赏斯特拉文斯基早期前卫的《士兵的故事》,也不欣赏新古典主义的作曲家。作品决断论,即如何决定什么样的质料是高级的以及哪种质料可定义为高级的是不容忽视的,但是设法理解阿多诺所推崇的那种独特质料传统则更为

【11】

西奥多·阿多诺
(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969),德国哲学家、社会学家、音乐理论家,法兰克福学派第一代主要代表人物,社会批判理论的奠基者。他一生著述甚丰,涉猎广泛,主要的哲学、美学著作有:《启蒙辩证法》(1947)、《新音乐哲学》(1949)、《多棱镜:文化批判与社会》(1955)、《否定的辩证法》(1966)、《美学理论》(1970)等。中译者注。

【12】

威廉·理查德·瓦格纳
(Wilhelm Richard Wagner, 1813—1883),德国作曲家。开启了后浪漫主义歌剧作曲潮流。中译者注。

【13】

奥地利作曲家勋伯格
(1874—1951)是20世纪音乐发展史上最伟大的作曲家之一,“表现主义”乐派的主要代表人物。中译者注。

【14】

伊戈尔·斯特拉文斯基 (Igor Stravinsky, 1882—1971), 俄国作曲家, 20 世纪现代音乐的传奇人物, 革新过三个不同的音乐流派: 原始主义、新古典主义以及序列主义。被人们誉为是音乐界中的毕加索。主要作品有《火鸟》、《春之祭》、《彼得鲁西卡》与《士兵的故事》。中译者注。

【15】

阿尔班·贝尔格 (Alban Berg, 1885—1935), 勋伯格高徒, 与勋伯格、韦伯恩开创“新维也纳派”, 表现主义音乐的代表人物。中译者注。

【16】我在一篇文章中将“艺术体制”和“文学体制”两个术语拓展成表示艺术和文学生产的标准框架条件, 这篇文章现在已经被译成了英语: *The Institution of “Art” as a Category in the Sociology of Literature*, 见 *Cultural Critique* (Department of English, University of Minnesota, Minneapolis), 2 (Winter 1985—6), pp. 5—34。关于批判, 参见 P. -U. Hohendahl, *Beyond Reception Aesthetics*, in *New German Critique*,

困难, 他将 20 世纪的叙述者 (普鲁斯特、卡夫卡、乔伊斯以及贝克特) 视为其重要代表。最后要强调的是即使是在质料美学中, 艺术规范性话语的自律性也没有得到确证。当然在对《奥德赛》中塞壬一幕的阐释中, 阿多诺触及了艺术自律性的黑暗起源, 但在我看来, 他并没有重回这个话题。奥德修斯的同伴们必须塞住耳朵划船, 而奥德修斯让同伴们把自己绑在桅杆上来听塞壬的歌声, 《启蒙辩证法》的作者认为这个故事是一个寓言: 闭塞劳动大众的感受力是特权阶级的纯粹艺术享受的先决条件。

3. 另一方面, 在布迪厄的文化社会学以及制度社会学中, 艺术或文学的规范性话语被视为自律的领域; 文学的功能定义以及评价的标准都被理解为社会冲突的目标对象^[16]。除了这个重要的共同特点之外, 还应当强调两者之间一个重要的差异: 布迪厄主要关注的是把下层阶级区隔开来所产生的影响, 而制度社会学首先涉及的是评价标准的具体讨论和文学功能的定义, 其次是种种条件错综复杂的关系在文学的生产和接受的标准框架中所产生的变化, 最后是高雅文学和低俗文学所产生的不同意义体验。

我应当举一个例子扼要地解释一下。大众文学批判, 从布迪厄的观点看来, 只是作为统治阶级或者他们中的知识阶层为了争夺文化权力的一种策略; 当对它进行体制和历史的分析时, 大众文学批判就会变成一种更复杂、更矛盾的现象^[17]。我们必须首先明白文学的二分法不是一个超时间的现象, 而是历史进程的结果。例如, 只要古典法则在法国占统治地位, 解决评价理解的问题就不能通过高雅和低俗文学之间的明确区分来解决 (大众所阅读的流行作品^[18], 17 和 18 世纪受过教育的阶级甚至几乎都没看过), 而是凭借文学类型的等级体系来解决。当然, 在 1800 年的以前, 有过某种轻小说。但正是文学启蒙概念的危机 (在 18 世纪最后 30 年), 由于它的成功而吊诡使之成了一个问题。一方面, 如果启蒙时代的思想家将文学市场视为读者最大化的首要条件, 另一方面他们又不得不意识到, 这个市场有其自身发展的自律性, 这种对启蒙的占有与启蒙者理想的公共影响概念完全不符合。“现在书已经变成了像糖、咖啡和鼻烟一样的商品了。”维兰德^[19]在 1780 年的《条顿信使》(Teutscher Merkur) 中这样写道^[20]。那就意味着: 作者追求的是利益, 而不是 (文学启蒙概念所希望的) 真理; 读者所需要的是主要诉诸于情感的、令人愉悦的娱乐消遣, 而不是参与自

我启蒙的过程。

文学市场的扩张使文学启蒙概念产生了危机,面对这个危机,启蒙时代的思想家们自身一筹莫展。虽然他们充分且深刻地意识到了这个危机,但他们又没有能力构建一个可以解决这个危机的概念。可是审美自律性理论的支持者却拥有这样一个概念,自律论的支持者们区隔了国家精英和民众(在席勒对戈·奥·毕尔格的批驳中)^{【22】},并且根据文学的市场依存性断定,只有以脱离现实生活的精英化为代价才能够挽救文学的高级功能,而启蒙思想家们仍然将文学界中作者与读者在文学共和国中的统一作为他们的出发点。随着宗教价值观合法性的不断削弱,发展日益使得资产阶级主体也要服从日常工作的要求,使他只能学习部分特定的技能,文学必将成为阐释世界的意义和神圣的体验之所在。这种崇高的功能当然只能由这样的一种文学来完成,即,这种文学必须摒弃满足读者娱乐目的的想法,也不必以他们的日常生活中的实践(道德)取向需要为考虑。因此,自律论美学的体制化必然会导致反对启蒙主义的文学工具论;后者目前被指斥为肤浅之谈。由此又造成的进一步后果是:在高级文学中,诸如读者道德取向等需求是没有生存立足之地的。

由此我们完全可以理解,一些启蒙思想家将魏玛古典主义者所挑起的文学争论视为一群野心勃勃的知识分子的策略,其目的是为了打破文学的优雅规则,而尽最大努力地将他们的立场观点推行为唯一合法的规则。这样的一种阐释完全是沿着布迪厄的论点思路,仅仅只是把握了二分法的复杂过程中的一面。艺术自律性的支持者不但壮大了他们的力量,而且还为由文学市场的扩张所导致的启蒙概念中的危机,提供了一个内在清晰的答案。除了这点以外,他们回应了一些由现代化社会进程带来的常规问题(异化的问题和意义丧失的问题)。他们找到的解决办法反过来造成了新的问题,这个问题则超越了我们已经涉及的话题而无法解决。或许我们只能回顾一下赫伯特·马尔库塞^{【23】}所提出的“肯定性文化”的概念。但是现在必须要搞清楚的是,一个仅仅旨在探讨阶级区隔问题的分析必然会忽视围绕文学评价标准和文学功能概念所展开的探讨中的理论内容。这并不是怀疑布迪厄及其学派的作品价值,但却要表明,从严格意义上来说,这些作品只是片面的。

以上勾勒的这些方法的最大分歧并不限于它们各自所恃的艺

28 (Winter, 1983), PP. 108-43; 135ff. 对于德国文学体制的全面阐述由 P. - U. Hohendahl 的 *Literarische Kultur im Zeitalter des Liberalismus 1830 - 1870* (Munich: Beck, 1985) 提供。参见 P. Bürger 编 *Zum Funktionswandel der Literatur* (Hefte für Kritische Literaturwissenschaft, 4; Suhrkamp 编 (Frankfurt, 1983), 以及下面所提的各个研究。

【17】

下面的评论是基于 Christa Bürger 的作品和 Onno Frels in Christa Bürger and others, *Aufklärung und literarische Öffentlichkeit* (Hefte für kritische Literaturwissenschaft, 2; Suhrkamp 编, Frankfurt, 1980.) and *Zur Dichotomisierung von hoher und niederer Literatur* (Hefte für kritische Literaturwissenschaft, 3; Suhrkamp 编, Frankfurt, 1982).

【18】

Bibliothèque bleue: 泛指法国 17 至 19 世纪,拿破仑三世时期的流行文学作品。中译者注。

【19】

克里斯多夫·马丁·维兰德 (Christoph Martin Wieland, 1733—1813), 德国 18 世纪上叶洛可可文学的主要代表, 启蒙运动的著名作家。中译者注。

【20】

引自 O. Frels, “Die Entstehung einer bürgerlichen Unterhaltungskultur”, 见 *Aufklung und literarische Öffentlichkeit*.

【21】

毕尔格 (Bürger. G. A., 1747—1794) 德国诗人, 狂飙运动的重要代表。著名诗篇有《勇士之歌》、《农民致暴君殿下》。中译者注。

【22】

引自 Christa Bürger, “Einleitung” 见 *Zur Dichotomisierung von hoher und niederer Literatur*.

【23】

赫伯特·马尔库塞 (Herbert Marcuse) (1898—1979) 德裔美籍哲学家和社会理论家, 法兰克福学派的一页, 哲学家、美学家、法兰克福学派左翼主要代表, 被西方誉为“新左派哲学家”。中译者注。

术制度。传统评价原则的支持者依然局限从参与者的视角进行研究。对他们而言, 艺术作品体现着理想价值, 这一点就像美学标准具有超历史的有效性一样是确定无疑的。即使阿多诺也依然完全沉浸在艺术世界中, 他还是认识到其标准是历史性变化着的。与此相对的是, 布迪厄采取的是从外部视角来看艺术体制; 他对艺术体制参与者的观察研究类似于人类文化学者观察研究土著部落仪式。最终, 制度社会学的研究方法宣称把两个视角结合在一起, 不但在质料层面上而且在体制层面上, 也就是在艺术的生产 and 接受标准框架条件的层面上来检验艺术历史性的观念。自从历史上的先锋派运动对艺术体制进行了批判, 认为(标准)不过是个体制问题^[24], 传统评价原则中的实体论彻底受到了批评。以至于阿多诺不得不在理论上花费很多精力, 去建立一个至少在一个特定时期内清晰的评价决策。但自从他去世以后, 最具革命意义的质料论还是被视为不过是艺术生产者的工序而已。目前, 否认各种阶段的质料能并存是一种随意的、站不住脚的观点。古典现代主义也是如此: 事实上, 要在一种单一的质料传统中, 找出经典的二十世纪叙述者是极其困难的(普鲁斯特、卡夫卡、乔伊斯、穆齐尔以及贝克特)。更为清楚的是, 我们这个世纪早期的绘画为我们展示了不同的质料传统, 而且每一种都有着自己难以混淆的特点。虽然阿多诺的思想出发点仍然是: 美学范式在一特定时期内的有效性是建立在艺术质料和社会总体发展状态的对应关系之上, 但超现实主义画家转而采用 19 世纪沙龙绘画的质料, 这一点打击了他的观点。虽然阿多诺可以再一次将一种特定的现代主义与当代艺术本身等同起来, 因为他身处其中, 而且只是在那一个时代有效; 但这种态度在今天是不可能了, 因为历史上的先锋派运动已将自律艺术带着神秘光晕的面纱猛然扯落(因此, 按照他一贯的观点, 阿多诺当然不接受先锋派的解构说法)。当然, 在真正接受过程中的每一个环节, 光晕都会再生, 但再生的光晕已不再是原来的光晕了。我们知道, 或至少我们可以知道, 我们自己主观上制造了魅惑我们的神秘魔力。的确, 自历史上的先锋派运动以来, 任何东西我们只要宣称其为艺术作品, 它就是一件艺术作品。从那时起, 正如黑格尔所预见的, 艺术已经以‘后艺术’的形式而存在了。

如果艺术以这种方式经过了自我批判的阶段, 艺术生产者和接受者就不再能够毫无疑问地采取参与者的态度, 对他们而言, 附

着在客体对象上的价值就如同拜物主义的神秘魔力。反之,人们鼓励他们去领悟与客体对象接触产生的体验,以对象本身为实践的基础,而非以形而上学、本体论或人类学的原则为基础。这就意味着如果他们力图使艺术体制的历史条件变成他们自己的,他们就不得不同时既采取艺术参与者的内部视角,又采取批判观察者的外部视角。换言之,虽然历史上的先锋派运动对艺术体制的批判并不能让艺术重新整合进生活实践,他们依然极为有效地动摇了天生直觉性的看法(这并不是说这种看法现在就没有了,现在还是和以前一样有)。一种“仿似”的看法取代了天生直觉性的看法,这种看法虽然看穿了美学体验的虚幻性,但仍将继续重视美学体验。

对审美评价问题的讨论,将其自身置入与其对象的一种解释性关系中,这种讨论必须以体制的历史发展阶段作为出发点。关注研究价值问题的理论家在这方面受到的影响要大于艺术生产者与接受者。为了表明从艺术作品中获得的体验是无限的,理论家也必须将参与者和观察者的两种不同视角结合在一起。反思的接受者所寻求的只是一个全面的价值决策,而理论家则必须要阐明和论述价值决策合法性的问题以及它们的局限性。理论家还要意识到他/她自己的话语也是与他们的对象,也就是艺术体制的历史发展阶段密不可分,理论家的努力也只是在现在才会被体会成是一种对艺术体制的系统化。如果它寻求更多的话,它就会忽视它自身的历史性,变成盲目的本体论或是假客观。

现代性中的美学体验一直植根于描述性和规范性话语中,但这些话语的基础正是构建它们的体验。换言之,让我们能够回答审美评价问题的底线并不存在,即便只是回答我们的时代的。这并不是说评价决策只是主观偏好或是区隔特殊群组的策略,它们肯定可以追溯至(美学)原则,但这些原则尚有待讨论。

抛弃了阿多诺具有历史进步性的质料论的人(我们必须这么做,因为我们已知道它任意性的基础了),就要面对大量对立的质料传统。表现主义、立体主义、建构主义、超现实主义以及新现实主义的绘画在我们这个世纪的前三十年纷至沓来,却无法让我们辨明这个时代的质料。但是各种阶段的质料能并存的观念并不是随意的;相反,关于质料和现实关系的很多原则是完全可以认知的(在后面我将只限于以绘画为主的专题概述)。表现主义绘画所体

【24】

此处以及下面,参见我的 *Theory of the Avant-Garde* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984)。

【25】

风格派(De stijl)是荷兰的现代艺术运动,主张纯抽象和淳朴外形上缩减到几何形状,而且颜色只使用黑与白的原色。也被称为新塑造主义(neoplasticism)。运动中最有名的艺术家皮耶·蒙德里安(Piet Mondrian,荷兰人,1872—1944),在1920年出版了一本宣言名为“新塑造主义”。

【26】

施米特·罗特卢夫(Schmidt-Rottluff,1884—1976)德国画家,他与凯尔希纳、赫克尔为桥社的三位创始人。他在一生致力于油画的同时,还画了许多大幅水彩,他的木刻作品中,白色与黑色的块、点、梭边激烈地相遇,表现手法极其强烈奔放而又言简意赅。他的作品代表一种粗野奔放的表现主义风格。

【27】

皮耶·蒙德里安(Piet Mondrian,1872—1944),荷兰画家,风格派运动幕后艺术家和非具象绘画的创始者之一,对后代的建筑、设计等影响很大。以几何图形为绘画的基本元素。在1920年出版了一本宣言名为“新塑造主义”。
中译者注。

现的观点是将艺术定义为一种主体的表达。为了反对这个世界个体有更高的一致性要求,表现主义者制定了一整套解放主体的工序。理性主义的风格派^{【25】},也就是荷兰派的建构主义所奉行的原则却大相径庭。在这里科学技术所控制的现代世界没有被表现为一种制约,而是成为人类历史发展中独特的历史进步的希望。表现主义者所寻求的表达方式的主观特性为蒙德里安(Mondrian)和他的同伴所摒弃,他们更喜爱旨在普遍性的淳朴、简洁的质料。然而超现实主义绘画强调的是另一个原则:对资本主义社会的激进抗议,这种抗议所包含的正是表现主义者仍然信奉的艺术。

让我们在此结束这个概述。很显然,质料的不同阶段都至少各自与现实有着不同的关系。它们内在固有的原则既不能从彼此相互推论出来,也不能追溯到一个更高原则。在材料中有效的种种原则中包含了对现实的种种态度表达。单一的质料并不能反映时代的总体性,在不同的质料传统中,对于当代现实的不同关系才能得以阐明。如果我们现在看到施密特—罗特卢夫^{【26】}、蒙德里安^{【27】}以及马格丽特^{【28】}的绘画并列在一起,没有认为一种质料高于其他质料,这是因为他们表达了对资产阶级社会的一种看法,即我们可理解的资产阶级社会的合法性(至少是历史上的合法性)。人们总是渴望必然来临、具有普遍强制性的时代风格。归根结底,这种渴望是与社会针锋相对的,这种渴望借助新出现的异端不断地削弱社会内在统一的趋向。最后,现代主义没有明确地排斥过任何一种质料,超现实主义重拾19世纪沙龙绘画就很清楚地表明了这一点。质料是否可以用来阐述与现实的关系是唯一有决定意义的事情。

我们的论述力求证明不同质料传统的美学合法性,但它是否未能将价值决定与个人作品联系在一起?由于缺少普遍标准,在个人作品的层面上解决这个问题要比在质料层面上更难。在某种意义上来说,的确如此。现代艺术是基于形式概念的,指涉的是有其特殊性的作品;它排斥一切以普遍适用的规则对它进行压缩的企图。另外一个问题是:作为交流符号的这些概念在评价性话语中是有语义含义的,这也就是说在历史和特殊群体的表达方式上是各不相同的。譬如,“和谐”(stimmigkeit)这个词语在艺术的古典主义视域语境下所意指的是某种类似和谐的结构形式,而激进的现代主义支持者则将这个词与一种作品支离破碎的特性联系在

一起,这种破碎性超越任何已被接受的反美学的界限(那么和谐的作品也就是低劣的、混乱的)。然而审美评价并不只是任意而主观的判定,原因很简单,个人作品在严格意义上是不存在的。所有作品都存在于一种语境中,即使是同一个艺术家的不同作品,也植根于描述性和评价性的话语中。比较和批判(这已经阐明了生产过程)确保了评价有可能并不需要精确定义的标准的可能性。理性主义的审美评价坚持要有事先确定的标准,这正是它的问题所在。可是正如我们可以不必事先定义词语的意思而进行口语交流一样,个人或群体也可以不用掌握固定的标准而对艺术作品进行美学价值的交流探讨。

这是不是让我们自觉地接近了布迪厄关于评价标准并不存在于对象本身的观点?至少在两个方面并非如此:首先,我们所得出的结论认为不存在固定的(或是超历史有效性的)标准;而是不断地面对将作品彼此相互比较的体系话语,使理性价值决策成为可能,虽然它并没有任何的概念重点。另一方面,我们试图论证的是,基于自身的实践同时也位列于本真经验的序列之中。但布迪厄对此表示怀疑。他批判中的激进主义本身揭示了作为拜物教的统治性艺术意识形态,但是它又忽视了其目标。因为它没有接着再一次从参与者的视角辩证地质疑其自身的结果。因此,他吊诡地维护了一种艺术的本质主义概念,而这正是他批判传统评价原则的支持者的。与此相反,我们试图表明在艺术领域中匮乏而上学的担保(同样,与此相关联,评价过程中的历史性也同样匮乏这种担保),这不是艺术体制的一个实在的匮乏,而是一种象征,即,只有作为仪式实践展示出来的艺术才是唯一真正的自由艺术。

但是我们或许会问,这是怎么与波依斯的那堆毛毯和涂抹油脂的角落联系在一起的呢?它们是艺术作品吗?如果是艺术作品,它们是重要的作品吗?遗憾的是,对这个问题没有确定的是或否的答案。艺术家约瑟夫·波依斯的重要性不是或至少不是主要从博物馆所展出的作品中表现出来的,而是体现在历史上的先锋派运动消亡之后对艺术的“先锋概念”定义的不断阐述之中。众所周知,后者一直希望艺术重回生活实践,但他们的作品到头来还是进了博物馆。在这种情形下,波依斯采取了这样一种立场。他既看不到在艺术自律体制中重回艺术品生产的可能性,也看不到直接对这种体制进行先锋批判的可能性。他通过占有艺术与生活中

【28】

雷内·马格丽特(Rene Magritte, 1898—1967),比利时超现实主义画家。马格丽特是20世纪超现实主义艺术流派中最具有诗人气质的画家,其作品如梦如幻,幽静,神秘。他对波普艺术的影响十分重大,作品有《夜的意味》、《袭击》、《白纸委任状》。

不可通约的空间而走出了这个两难困境。通过不断地突破艺术和生活的各自为营的壁垒,他依旧成为一位艺术家。波依斯跨越新的疆界,并从而宣称他所用的实验原料既是艺术质料又是超艺术的实用东西(毛毯和油脂都是他在俄罗斯空难后使他免于冻死的物品),他想凭此来挽救艺术的社会批判功能,而这一批判功能是自律的艺术作品和先锋抗议行为本身都不再能够完成的。只有那些能够将那堆毛毯的感觉印象和波依斯所赋予的隐喻含义(即产生生命力)联系起来并且可以解释二者之间不和谐地方的人,才会理解这个艺术作品内容的某些意蕴,而这同时又是艺术作品的非本体意蕴。

遵从规则

◎查尔斯·泰勒 岑哲 译

当我们尝试以现代哲学为依据理解规则和惯例在人类生活中的位置时,就会产生很大的困惑。其中一个方面是维特根斯坦在《哲学研究》^{【1】}中敏锐强调的,这非常著名,而索尔·克里普克关于这个问题也在书中进行了更为详细的阐述。这主要是关于理解规则意味着什么。理解似乎暗示了认识或意识;但是维特根斯坦指出,有很多问题是主体没有意识到也不可能意识到的,而这些问题却直接关系到规则的正确应用。

维特根斯坦通过误解产生的可能性揭示了这一点。某些不熟悉我们处事方式的局外人有可能误解那些对我们而言十分清楚明白的指令。你想到城里?顺着箭头指示的方向走就行。但是假设对他或她而言,沿着箭头指示的方向走的意思是朝着箭尾羽毛指示的方向,而不是箭头尖端指示的方向呢?^{【2】}(i: 85)我们可以想象这样一个情景:在局外人的文化中没有箭头这个东西,但是有某种激光枪,这种枪射出来的东西像我们的箭头尾部羽毛一样。

如今,这种例子在我们智性论的哲学文化中引发了某种反应。我们一定能够理解外来者不能理解的东西(顺着箭头顶点的方向走)。我们知道如何顺着箭头走,但这又意味着什么?从智性论的观点来看,我们的脑海中已经有意识或无意识地确定了某种关于你如何顺着箭头指示方向走的前提。从另一个角度看,一旦我们发现这些局外人犯了错误,我们能够解释他们应该怎么做。而如果我们能够给出解释,那么我们必须已经有这种解释了。所以,我们要这样沿着箭头走——这种想法肯定早就存在于我们心中的某个地方了。

或者我们也可以从另一个角度做出同样的解释。假设我们并没有这种想法。那么,“我们是否真的应该沿着箭头尖端的方向走”,当出现这样一个问题时,我们就不确定了。我们怎么知道这

【1】

本文在括号中注明了本书引文的部分和章节(如 i: 258)。

【2】

原文为: But suppose that what seemed the natural way of following the arrow to him or her was to go in the direction of the feathers, not of the point? “the direction of the feathers”和“of point”这里分别译为“箭尾羽毛指示的方向”和“箭头尖端指示的方向”。事实上,原文中用“feathers”和“point”指示箭头的两端,是因为在局外人看来哪端是头、哪端是尾与我们的理解也有可能不同。但是为了更清楚通畅地表达原文的意思,暂且使用这种翻译,下文与此相同。——译者注。

是正确的呢？之后我们又将如何按照指示的方向行动？

现在，回答这些问题就碰到了难以克服的困难，因为这样的潜在误解是无穷无尽的。维特根斯坦再三表明了这一点。由于某种对规则的既定解释，以及一连串既定的典型情况，仍然会有人可能误解其中的许多要点，就像对我们而言的局外人听从沿着箭头指示方向走的指示那样。例如(i: 87)，我可能会说，我所提到的“摩西”是指领导以色列人出埃及的那个人，但是我的谈话对象可能在理解“埃及”和“以色列人”这两个词上碰到了麻烦。“我们追问到‘红色’、‘黑暗’、‘甜’等语词，这些问题也一样没个尽头。”^{【3】}即使再精确的解释也无法防止这种危险。我们可以想象通过给某个人一个样本系列教他数列是什么，比如0, 2, 4, 6, 8。他可能会非常顺利地运算到1000，然后他写下的是1004、1008、1012。当我们说这是错的时候，这个人会非常恼火。因为他或她认为我们的样本系列说明的是这一规则：“加2直到1000，加4直到2000，加6直到3000等等”。(i: 185)

【3】

本文对原文中《哲学研究》引文的翻译直接借用中译本《哲学研究》，陈嘉映译，上海人民出版社，2005）的相应章节。——译者注。

如果为了理解指示或了解如何遵从规则，我们必须知道所有这些反常的理解是不正常的；如果这意味着我们必须早已有类似的被系统阐明的思想，那么为了遵从甚至最简单的指令，我们的头脑中需要有无限多的想法。显然这太荒唐了。智性论者想要处理所有这些潜在的问题，就好像如果我们要理解指示，我们就必须早已解决了这些问题。“看起来颇像是：每一个疑问都只是把基础上已有的一个裂隙显示出来；因此我们只有首先把可以怀疑的一切都怀疑一遍，然后把所有的这些怀疑都消除掉，才能获得可靠的解释。”(i: 87)但是因为任何解释都会遗留一些未解决的潜在问题，因而就需要进一步的解释来支持它。但进一步的解释仍会存在同样的缺失，因此向别人解释如何做某件事这项工作简直是没完没了。“‘但若一个解释不是最终的解释，它对我的理解又有何补益？那么解释就总没个了结；于是我就仍旧不理解而且永远不理解他的意思是什么！’——仿佛一个解释若没有另外一个解释的支持就悬在半空中似的。”(i: 87)

最后那段评论中，单引号之外的话是维特根斯坦在回答他的对话者。它暗示了智性论者的思想倾向，这种观点寻求有牢固基础的知识。我们认识到，自笛卡儿开始的现代智性传统中存在着一种无法摆脱的思想。这种传统并没有认识到这是个问题，因为

它觉得我们能够找到某种牢固的基础和解释,这些基础和解释是以不言自明性或自我确证性为特征的。这就是为什么维特根斯坦假想出来的对话者寄希望于像“红色”、“黑暗”、“甜”这类语词,这些词指涉的是我们能将其他一切建立于其上的基本的经验性体验。而维特根斯坦论证的效力在于从根本上削弱了任何这样的基础论。

为什么总有人产生误解?为什么我们不必先解决所有潜在的难题就能理解自身?回答这两个问题的是同一个答案。理解总是以人们认为理所当然的、被我们所依赖的东西为背景。不过总会有缺乏这种背景的人,因而最清楚的事情也有可能被误解,特别是如果我们发挥自己的想像力,设想一下有人甚至从来没有听说过箭头这个东西。然而与此同时,背景虽然只是我们依赖的东西,却不是解决问题的所在。当误解是由背景差异造成的,为澄清误解就需要稍微说明一下解释者的背景,而这可能是之前从未说明的。

维特根斯坦强调了这种理解未被说明的——某种意义上甚至是无法说明的性质。“‘遵从规则’是一种实践”(i: 202),在遵从规则的实践中不断给出理由的行为必须终止。“我的根据很快就会用完。接着我将行动,没有根据”(i: 211)。或者像他之后说的,“我把道理说完了,我就被逼到了墙角,亮出我的底牌。我就会说:‘反正我就这么做。’”(i: 217)更简洁地说,“我遵从规则时并不选择。我盲目地遵从规则”(i: 210)^[4]。

关于维特根斯坦在这里所说的内容,有两种主要的诠释流派,它们分别对应着理解未被说明的背景这一现象的两种方式。第一种流派对维特根斯坦“我没有根据地行动”的主张做出包含如下观点的解释,即此处我们无法给出理由,也不需要什么理由。这是因为那些形成我们背景的关系只是一种事实上的(*de facto*)联系,而不能加以任何解释。比如,它们不过是社会强加于我们的;我们习惯去形成这样的关系。它们成了“无意识的”,因此不会受到质疑。社会强加限制,这一观点是克里普克阐释维特根斯坦的核心。或者它们也可以被看做是“固定的”东西。这是关于我们自身的一个事实——我们就是如此反应的,就像有东西靠近眼睛时我们会眨眼,没有什么适当的理由。

第二种诠释流派认为,背景实际上包含着理解,即一种对事物的把握,尽管这种理解并未得以说明,却能让我们在面对质疑时闻

【4】

原文作者将这句话的出处标注为《哲学研究》第一部分的第210小节,事实上这段话应该是在第219小节。——译者注。

述理由,提供解释。既然如此,这就不再是事实上的简单联系,而具有了某种意义,这种意义也正是我们在表达当中试图阐明的。

【5】

原文是“bedrock”,有“基岩”的意思,因此下文中谈到“基岩”的形象。——译者注。

从第一种观点看,我们借以给出明确解释的“基石”^{【5】}是由粗暴的关系所组成的;而根据第二种观点,这是一种理解方式,它造成了事物具有某种未被说明的意义。

像“我盲目地遵从规则”这样的句子,甚至是基石本身的形象——它本身的坚固特性暗示着没有进一步可以言说的东西了,都暗示了第一种诠释流派的观点。而在另外一些段落中维特根斯坦所说的则与此相对,例如他讲到遵从规则并不像运转机器(i: 193-4),也讲到“用一个词而未摆明理由不叫用的不正确”(i: 289——尽管我可以想象对此做出符合第一种观点的解释)。最重要的是,我想指出维特根斯坦始终坚持遵从规则是一种社会实践。的确,这可能也符合第一种观点中克里普克的说法。但是实际上,我认为背景与社会之间的联系反映了另一种视野,它彻底跳脱了在认识论传统中占支配地位的单向观念。

不管维特根斯坦是怎么想的,我认为第二派的理解才是正确的。第一种观点无法解释这样一个事实:我们的确在做出解释,当受到质疑时我常常能明确地阐述理由。跟着箭头尖端的方向走并非只是任意强加的关系。它是有意义的:我们沿着箭头走的方向与箭头移动的方向是一致的。我们要做的是按照维特根斯坦给出的提示,尝试对作为理解的背景做出解释,这也将这种背景置于社会空间之中。这也正是我现在想要探究的^{【6】}。

【6】

如何理解维特根斯坦的论点这个问题在 Fultner 1989 中有更详细的讨论。

以下的一些探讨并不符合许多现代思想和文化气质,特别是违背了科学文化及其相关的认识论,而它们反过来早已经塑造了我们关于自身的当代意识。

在那些有助于塑造现代意识的实践中,有些是训练我们的思想脱离具体的组织机构及社会嵌入的。我们每个人都被呼吁着要成为有责任感、有理性的人,具有独立判断的能力(这至少是种标准)。但是这种理想尽管在某些方面值得赞赏,却往往使我们看不到人类条件具有的一些重要方面。在我们的智性传统中有这样一种倾向:我们并不把这种标准当成是某种理想,而是将它理解为我们本性中既定的东西。这一第一人称单数的自我是超然的,而它的具体化在现代认识论传统的创立者——例如笛卡儿和洛克——那里早已显而易见。

这意味着,我们容易倾向于将人类行动者首先看作是表征的主体,包括关于外部世界的表征以及对渴望的或者恐惧的事物的描述。这个主体是单向的。她或他与“外部”世界有着联系,而这个外部世界包括了其他的行动者、主体及其他行动者处理的对象、主体自己及其他人的身体,但与外部世界的联系是通过主体“内部”进行的表征而实现的。主体首先是一个“内部”空间,用传统术语来说就是“思想”,或者如果我们受当今流行的计算机模式的启示,那么主体也可以看成是一种处理表征的机制。而身体、他者或客体则形成了表征的内容,它们同样也有可能构成其中某些表征的原因。但是,作为具有进行表征能力的存在者,作为内部空间本身,“我”是可以独立于身体或他者而被界定的。

正是这种关于主体的简化观点深深侵入了社会科学,滋生了各种形式的方法论上的个人主义,包括当下盛行的最新的、危险的理性选择理论。它阻碍了人类对自身的认识做出更丰富、更恰当的理解,因而也就阻碍了我们理解人类文化真正具有的多样性以及对人类的认识。

这种观点忽略的是身体和他者。如果要掌握维特根斯坦谈到的背景理解,就必须重新引入这两者。而事实上,在讨论中重新引入第一项就包含着引入了第二项。我想简要勾勒出这一关系涉及的是什么。

上两个世纪的一些哲学思潮试图从单向意识的死胡同中走出来。在20世纪最为著名的是海德格尔(1927)、梅洛-庞蒂(1945),当然还有维特根斯坦(1953)本人的著作。其共同点是,这些著作并不把行动者当成是表征的寓所,而将之看成是从事实践、作用于世界的存在。

当然,没有人会忽视人类是在行动的。关键的区别是,这些哲学家将行动者进行理解的主要场所置于实践当中。从主线的认识论观点来看,无生命的实体也能影响它们周围的事物,但行动者与无生命实体的区分在于前者具有内在表征的能力,无论这些表征是在“思想”中的还是在被理解为像计算机一样的头脑中的。理解——这是我们拥有而无生命实体却没有的,它被认为是表征和我们施加于表征的活动方式。

把我们的理解置于实践中,就是将它看做隐含在我们的活动中,因而把它看做远远超出我们设法进行表征的东西。我们的确

在进行表征：我们明确地阐述了世界是什么样子的，我们的目标是什么，我们在做什么。但是置身于这个世界，我们做出明智的举动需要对身处的境况及目标非常敏感，因而这种行动就不会是被确定了的。它来自于很大程度上无法言说的理解。

这种理解从两个方面说更为根本：第一，虽然有时我们进行表征有时却不这么做，但理解总是存在的；第二，我们进行的表征只有根据这种无法言说的理解所提供的背景，才是可理解的。它提供了事物所处的语境，只有依靠这种背景表征才具有自身的意义。与其说表征是理解的主要所在之处，不如说在充满不确定性的实践理解的茫茫大海中，表征不过是其中的岛屿。

认为我们的理解首先存在于实践中，这赋予了背景一种不容忽视的作用。这一联系以不同的方式将几乎所有当代哲学对认识论的反叛包含在内，著名的如海德格尔和维特根斯坦。但这就是以新的眼光看待身体的作用。身体不仅仅是我们所制定的目标的执行者，也不仅仅是形成表征的起因所在。我们的理解本身就是具身化的。也就是说，我们身体性的知识以及行动的方式能为我们对自身以及世界的理解要素进行编码。我知道自己熟悉的环境周围的路途，因而能够从容自信地从任何一个地方到达另一个地方。但是当我们被要求为此绘制一幅地图，或者为陌生人指出详细的路线，却有可能无法做到。我知道如何操作使用熟悉的乐器——在我自己的世界中，以同样不能言说的方式。

不过，不是只有我对无生命的环境的理解是这样具身化的。我对自身的认识以及对我与他者的关系的认识，在很大程度上也是如此。我离你一段距离站着，当你开始诉说时我保持安静，有你在场时我怎样表现自身，这些表明我对你怀有的敬意。或者相反，我将通过吹嘘的方式表现对自身重要性的认识。的确，我对待世界及其他者态度的最普遍特征，被编码在我的行为举止之中，并投射到公共空间中：不管我是“勇敢的”还是怯懦的，是急不可耐的还是镇定自若的。

在所有这些例子中，涉及的人可能并不持有相应的描述性词汇。例如，当我恭敬地站着并且服从你时，我的词汇中可能并没有“尊重”这个词。很多时候，我所采取的究竟是什么态度，对此重要特征进行描绘的词语是被（更有经验的）他人创造出来的。（不用说，这些所谓的他人往往是社会科学家。）而我们的表征并没

有——或者说只是不完全地表达了这种理解。这种理解存在于恰当的行为模式中,也就是与什么是合适和正确的认识相符的行为。具有这种理解的行动者知道自己或别人什么时候“犯了错误”。他或她的行为对正确性始终十分敏感,但却很可能不具有确定的“标准”,或者这些标准也只是以碎片化的方式建立起来的。

近年来,皮埃尔·布迪厄(1977,1990)创造了一个术语来把握这一层次上的社会理解——“习性”。在解释之前章节中援引的背景理解时,这是必要的关键术语之一。我稍后会回来说明这一点,但是首先我要在身体的回归和他者的回归之间建立联系。

事实上,人们能够立刻清楚他者是如何出现的。有些能够对理解进行编码的实践不是在单个行动者的活动中进行的,上面关于尊重的例子就是个恰当的例子。恭敬的人和被尊重者在对话中实现彼此的社会距离,这通常带有非常仪式化的成分。实际上,一般的谈话要依靠微不足道的、通常不太被人注意的仪规。

不过,对于我将行动分为属于单个行动者的与多个行动者的——我们不妨将前者称为“单向”行动,称后者为“对话”行动——我应该首先对这种区分做一点说明。从以前的认识论观点来看,所有的行动都是单向的——尽管行动者往往会协调自己与他人的行动。然而有些行动要求维持的是一个整合性的行动者,上述协调的观念在解释这一点上看来是行不通的。想象一下两个人使用双人锯木头,或者想象一场双人舞蹈。人类行为的一个重要特征是节奏化,富有韵律,每一个恰当的、协调的姿势在一定程度上都是顺畅的。失去了这一点,就像偶尔会发生的那样,人们就会陷入混乱,他的行动就会变得笨拙且不协调。同样,一个人掌握一项新的技术动作,这和赋予他的姿势恰当节奏的能力是息息相关的。

就像在锯圆木和跳交际舞这样的例子中,行动者之间共同分享的节奏是至关重要的。只有当我们置身于一个共同的节奏中时,这种活动才能取得成功,我们自己部分的动作才能继续下去。这是一种与协调你我的行动不同的体验,像当我跑到球场的某个地方,因为我知道那正是你将要传球过来的地方。

锯木头和跳舞是对话行动的典型事例。不过对于行动而言,对话的层面总是存在的,否则就只是单向调节而已了。谈话是个很好的例子。一定程度的自在、亲密的动作会使谈话具有某种共

同的节奏,从而超越了仅仅作为一种调节行为。对话者不只是倾听,他还通过点头、发出“嗯哼”等方式参与谈话,并在某个时刻,“语义话轮”就会通过一个共同的行动而传递给他或她。凭借共同的节奏,双方都感受到了适当的时机。令人厌烦的、强迫性的谈话者会削弱愉快的氛围,因为他们不受这种共同节奏的影响。日常的愉快谈话和更加仪式化的交流——连祷或轮流诵经,就好像我们在很多以前的社会中看到的那样——之间存在着一种连续性。^{【7】}

【7】

参见比如 Urban 1986,我从中借用了许多相关分析。

我把具有共同节奏的行动当成对话性的典型事例,但这只是其中一种形式。当行动由一个整合性的、非个体的行动者引起时,这个行动就是对话性的——就像我在这里使用这个词的意义一样。这意味着那些行动中所包含的要被看成是对话性的,基本上取决于其共享的行动。共同行动者之间共享的理解构成了这种行动。融入共同的节奏可以是共享理解的形式之一,但是在面对相遇的情形之外,这也是可以成立的。通过不同的形式它仍能形成一场政治或宗教运动,而这场运动的成员可能四散各处,但他们会因为一个共同的目标意识而备受鼓舞。对话性的行动存在于许多其他形式中,也具有许多不同的层面。

单向的表征主体是从认识论的传统中生发出来的,而对话行动在人类生活中的重要性则表明这种观点完全是不充分的。仅仅依据个别主体构建出来的针对他者并回应他者的表征,是无法理解人类生活的,因为大量的人类行动只有在这种情况下才会发生:行动者理解到自身是构成“我们”的基本组成部分。

我们对自身、社会及世界的理解很多是置于实践中的,它存在于对话行动中。事实上,我想要讨论一下语言本身,从私人或公共的许多层面来讲,语言有助于建立起共同行动的空间。^{【8】}这意味着,仅靠个体属性无法定义我们的身份特征,这也同样将我们置于某种社会空间当中。在一定程度上,我们在对话行动中将自己放在什么样的适当位置,这是我们界定自身的方式。在与像你这样更为聪明的人进行交谈的情况下,我表现出顺从恭敬的态度,这种态度就成了我特征的一部分。这种社会性的参照在富有献身精神的革命者身上体现得更为明显。

【8】

我在 Taylor 1985 中试图论证这一点。

第一部分提到的背景理解是我们领会指示、遵从规则的能力的基础,它在很大程度上是具身化的。这有助于解释背景理解显

示出来的综合特征：它是理解的一种形式，是对事物和行动的一种领悟；但同时它又是完全无法清楚说明的；再次，它可以构成新的表达的基础。只要我们还用过去的智性论传统认为理解存在于思想或表征中，那么就很难解释我们是如何知道怎样遵从规则的，也很难解释当我们还不具备评断什么是正确行为的观念时，我们如何能够做出正确的行为。我们要么趋向于一种基础论解释，可以说这让我们确定一系列有限的思想，去从头开始解释某行动；或者摒弃这种观点，构想出具有粗暴的、事实上的（de facto）联系形式的支持性背景。这是因为智性论让我们只能做出这样的选择：理解是由表征组成的，要么就根本不存在理解。具身理解则为我们提供了我们理解自身需要的第三种选择。

同时，这让我们能够说明理解与社会实践之间的关系。具身化的理解不仅存在于作为个体行动者的“我”当中，也同样存在于作为共同行动的合作者的“我”当中。这就是我们对维特根斯坦所说的“遵从规则”是一种实践（i: 202）的理解，他说的实践是指社会实践。之前（i: 198）他问道：“一条规则的表达——譬如一个路标——同我的行动有什么关系？这里有什么样的联系？”他的回答是：“好，可以是这样的：我被训练来对这个符号做出某种特定的反应，而我现在就是这样反应的。”这乍听来像是我在上面提到的第一种诠释：训练会建立起一种非理性的、事实上的反应倾向。该联系可能仅仅是因果性的。但是接下来维特根斯坦马上就驳回了这种解释。他假想的谈话者说：“但你这样只提供了一种因果联系。”文中维特根斯坦的代言人这样回答道：“不然，我也已经提示出，唯当存在着一种稳定的用法，一种习俗，才说得上一个人依照路标走。”

这种长期社会性的用法建立起一种不只是因果性的联系，这可能是因为长期使用赋予我的反应以意义，而不是由粗暴的因果联系引起的。但是意义是具身化而非表征的。这就是为什么维特根斯坦在接下去的章节中（i: 199）会问：“我们称为‘遵从一条规则’的事情，会不会只是由一个人能做，在他一生中能做一次的事情？”对这一反问句我们要给出否定的答案，而维特根斯坦要指出的是：这个问题不仅在事实上是不可能的，而且是毫无意义的。他进一步讲到：“这当然是对‘遵从规则’这个表达式的语法注解。”而如果社会的作用只在于建立起构成我们反应基础的因果联系，

那么这样的假设不会是无意义的：即这些联系只适用于一人一次，无论这是多么令人难以置信。事实上，社会实践是赋予某些行动它们自身就具有的意义，这就是为什么不可能只出现一次具有这种意义的行动。

由于错误的唯智主义认识论深深侵入了社会科学，产生了不怎么好的结果，因而发展具身化理解的科学影响就十分重要。这就使得布迪厄“习性”的概念显得尤为重要并具有潜在的有效性。

像任何其他社会科学一样，人类学也少不了一些关于规则的概念。人类的很多社会行为是“有规律的”，意思是社会行为不仅显示为重复的模式，而且对要求和准则做出相应的反应，而这些要求和准则具有一些可归纳的形式。在某些社会中，女人服从男人，年轻人服从年长者。有固定的称呼形式和表达尊敬的方式，它们是人们反复要求的。不遵从就被认为是错的，被看作“违反”行为。因而我们很自然的就会像这样说到：一个女人并不是随意使用这些称呼，也不是（在一般意义上的）本能反应，而是在“遵从某项规则”。

假设我们正在努力理解这个社会。我们是人类学家，正想着去了解人类的生活图景到底是怎样的。那我们就要去发现并系统阐述这些规则的定义；我们发现一些特定的情境——比如说，一个女人在村庄或者野外遇到了她的丈夫，或者遇到了一个不是她丈夫的男人——并且解释每一个特定情境到底要求些什么。或许我们甚至可以上升到某种更为普遍的规则，我们可以根据这一规则推断这些不同的情境要求。但是在这样或那样的形式中，我们是通过规则的表征来对其进行说明的。对此例子加以系统化阐释，也就是创造一种表征。

至此为止，上述的讨论是十分必要的。但是，当智性论进入其中，我们就很容易逐渐陷入这样一种认识中：被表征的规则在以某种方式起着因果作用。我们可能认为将规则表达为思想的是行动者。但是由于这种观点在某些事例中并不能令人信服，我们更有可能的是把被表征的规则看成是对某种潜在“结构”的解释。我们认为正是这种结构在没有社会经验的行动者背后起着真正的因果作用。

布迪厄也是这么认为的。“把与对象的智性关系引入到对象中，用观察者与实践的关系代替与实践的实践关系，这一事实中蕴

【9】
后文中未标明的参考
页均来自本书。

含着智性论的倾向。”(1990:34)^{【9】}当然,布迪厄在法国背景中写作,他自然给了结构主义一个重要的位置,而结构主义也正是他在这里的主要目标。而它在英语世界的影响则显得没有那么重要。但是对被表征的规则的具体化理解并不只困扰着列维-斯特劳斯学派。我们制定的规则在别人的生活中到底是如何运作的?只要布迪厄提出的这个问题还没有被正视,就会出现各种混乱的、不可靠的理解方式。规则在生活中处于什么位置?只要这个问题还没有得到解决,我们就处于智性主义认识论引发的具体化的危险当中,陷入上文中提到的两种方式的其中之一。“从规律性——也就是以统计上可测量的频率重复发生的事物以及对其作出解释的方法,转向有意识地制定出来并被有意识地遵守的规则,或是转向通过某种神秘的大脑或社会机制的无意识调节,这是从现实的模式(the model of reality)转向模型的现实(the reality of the model)的两种最普遍的方式”(p. 39)。

我们犯了一个错误,但这重要吗?如果我们必须对规则进行表征后才能把握它们并清楚地进行解释,那么在行动者的生活中,规则究竟如何起作用又有什么关系呢?布迪厄认为,当我们将被表征的规则当成有效因素时,就会产生重大曲解。这种曲解源于这样一个事实:我对特定情境下的具身化意识进行明确的描述。我们可以通过列举下面两者的不同来说明这点:一方面是我们某个环境中感到一种说不出的熟悉感,这使得我们能够在其中毫无迟疑地行动;另一方面是一张该地区的地图。实践能力是只有在运用中才存在的,并在一定的时间和空间中得以展开。当你置身于熟悉的环境当中,那些相互关联的不同地点不会一下子就对你产生影响。根据你所在的位置以及你将要去的地点,你对这些地点的认识是不一样的,而有些地点之间的关系则不会对你造成影响。路线和地标间的关系在外出的路上和在返回的途中看起来是不一样的;大路和小路上的中途小站毫无关系。从根本上说,所谓的路线就是你在当下采用的那条。另一方面,地图则同时将所有东西都呈现出来,并一视同仁地将每个地点联系起来(pp. 34—5)。

由于其自身的性质,地图或表征从活生生的时间和空间中抽象出来。要做到这一点,最根本的肇因是将在时空中进行的真正实践仅仅当成是一种派生物,把它仅当作是对某种超然体系的应

用。这是柏拉图主义的基本原理。但是因为智性主义以表征为根基,再考虑到法则(law)这一概念本身出现在自然科学中的影响,那么上述观点对我们而言就存在着一种持续的诱惑力。平方反比定律就是去时间化、去空间性的公式,它“支配”着所有地方所有物体的活动方式。我们难道不应该在人世间寻找与此类似的东西吗?这一效仿真正成功的现代科学的诱惑也鼓励将规则具体化。

然而这种具体化在以下三个相关方面造成了严重的歪曲:它掩盖了某些对于行动来说的必不可少的特征;它不允许规则和规则的制定之间有什么不同;它也不会考虑规则和行动之间的相互关系,即行动不仅仅产生于规则,而且还在改变着规则。

从活生生的时空中抽象出来意味着从行动中抽象出来,因为行动的时间是不对称的,它展现的未来总是具有某种程度的不确定性。而地图或过程示意图却强加了对称性。以某个社会为例,比如马塞尔·莫斯所描绘的那些社会或布迪厄研究过的卡拜尔人社区,相互交换礼物在界定并确认彼此的关系中发挥着重要的作用。人们可以为这些交换及其遵从的“规则”制定出一个永久性的模式。然后,他们可能会禁不住像列维-斯特劳斯那样宣称:“交换本身是主要的、根本的现象,它在社会生活中分裂成了个别的运作方式。”^[10]

【10】

布迪厄在这里引用的是 Lévi-Strauss 1987: 47。

但是这并没有解释处于时间中的行动至关重要的维度。布迪厄指出了在几个方面上这些维度可能是很重要的。当然并非所有这些方面都直接支持他的主要论点。例如,他指出有回赠礼物的恰当时机(一种契机)。如果立即回赠,就表示回绝,好像他们不想蒙受原来赠送礼物的人的恩惠;而如果耽搁太久,就意味着是一种忽视。但这是时间的一个方面,它本身可以通过某种抽象的规则得以表达。采取行动的时间变得至关重要是在这种情况下:我们在充满不确定性的情况下行动,而我们的行动将对事态造成不可逆的影响。而在关于交换的规则手册上(这很可能是人类学者编写的),关系看上去是完全可逆的。但由于存在复杂的主观判断,行动的当下总是具有不确定性。在卡比利亚,馈赠关系是对参与者具有大致相当声誉的一种认可。所以你可以通过送礼物给你地位高的人来向他提要求,但如果你太过冒昧就可能面临被无情拒绝的危险(或者如果你的冒险行为成功,你的声望就会提高)。同样,如果你主动给地位远低于你的人礼物,你就是自取其辱。

一系列书面上具有确定性的、被规定好的交换,在行动当下却是活生生的,充满了悬念和不确定性。这在一定程度上是由行动时间的不对称造成的,同样也因为依据规则的行动实际上所涉及的东西。规则并不能应用自己;它需要被应用,这可能需要复杂的、精心调整的判断。这是亚里士多德提出的观点,并构成了他理解实践智慧(phronesis)的优越性的基础。人的处境无限多样。确定一项准则在每个特定情况中是什么,这需要高度的深刻理解。而仅仅能制定规则是不够的。表明具有真正实践智慧的人的是知道在每个特定情况中如何行动,而不是能够制定规则。可以说,在规则和规则的制定之间存在至关重要的“思维差距”,而将被表征的规则放在首要位置上的解释则忽略了这一点。

这两点造成了所有重要行动中都围绕着不确定性和悬疑不定,导致了不可逆变化的可能性,不管这些行动怎样“受规则指导”。我送你礼物是为了把自己提升到和你一样的地位。而你刻意不予理会,我的意图就粉碎了。我无可救药地自取其辱,地位也随之下降。但是,当我们考虑到规则通过实践而改变的方式,这种假设就十分重要了。上述情况的后半段并不简单是不可改变的规则在发挥作用,那种不可改变的规则只存在于人类学家的论文中。而在具体的运作中,规则是存在于它所“指导”的实践中的。我们也已经知道,实践不只是在履行规则,也同时在特殊情境中赋予了它具体的形式。实践在某种程度上是对规则的真实意义进行不断“解释”和再解释。如果有足够多的人赠送礼物给那些“地位稍高于”我们的人,而我们的表示也获得了回赠,那么我们会改变人们一般理解的容忍地位相同的人之间进行这种交换的限度。规则和实践之间的关系就像索绪尔为语言和言语给出的关系:语言的先在使得言语成为可能,但同时言语行为却使语言得以存在。言语需要语言,但与此同时,从长远来看,言语行为的多样性决定了语言是什么。

智性论者忽视的就是这种相互作用。事实上,这种相互作用表明的是“规则”在根本上存在于实践中。规则在任何特定时刻都驱动实践,而不是什么印刻在我们的思想、脑子、基因或其他什么上的、置身在实践背后的公式化的东西。这就是为什么在任何特定时刻,规则就是实践让它成为的东西。不过这也表明,将规则设想为一个基本原则将会带来多大的科学性的灾难。我们会因此而

忽视这两者之间的相互作用：作用的一方面是处于不确定性中的动作和不同程度的思维理解，另一个方面是驱动行动的规范和规则。地图只说明事情的一面，把地图当成决定性的就会歪曲整个过程。

规则只存在于驱动它的实践中，而实践却不需要并且可能没有任何明确的规则——怎么会这样呢？只有通过我们的具身化理解才有可能。这也是布迪厄试图通过“习性”指出的。习性是“持久、可转换的性情系统”(p. 53)，意思是，性情是关于身体的习惯、言行，或者人们表达自身、姿势态度的特定方式。当身体上的性情对某种文化理解进行编码时，它就是一种习性。在此意义上的习性往往具有表达的维度。它向我们传达事物或人所具有的特定含义，而正是通过这种表达，这些意义对我们来说才存在。

在一定程度上，我们通过教给儿童适当的习性，让他们了解某种文化，并教给他们构成该文化的意义。我们学习如何把握自己，如何尊重他人，如何确立自己对他人而言的存在性，所有这些在很大程度上都是通过不同风格的身体行为而实现的。通过这种表达尊重和表现自身的方式，社会位置、声望来源以及什么是有价值且好的微妙差别就被编码了。

把普鲁斯特的话改一下，我们可以说手臂和腿都包含着能令人逐渐习以为常的命令。这种赋予并塑造我们身体的价值观念不胜枚举，它是通过一种暗示性的教育方法而实现的，这种教育方法中潜藏的说服行为甚至能逐渐灌输一整套的宇宙论。这是通过“坐直了”或“不要用左手拿餐刀”这样微不足道的命令来完成的，它还将文化任意性的最基本原则铭刻在看上去最无关紧要的行为举止、身体或言语态度的细节中，从而将这些基本原则置于意识和明确的解释之外。(p. 78)

“价值观念塑造身体”，这是规则存在于我们生活的一种方式，当然也并不是唯一的方式。有些规则是被制定出来的。但它们与我们的习性有很大的相互作用，两者通常彼此契合并相互补充。布迪厄将习性和制度看成是“过往历史客观化的两种模式”(p. 57)。后者一般来说是明确规则、规范的集中地。但是规则不能自我诠释；如果不知道规则针对的是什么，不知道它们与精神的密切

关系,那么规则仍只是一纸空文或者在实践中被扭曲。这种认识和密切关系只可能存在于我们未被明确说明的具身化理解中。它们存在于习性领域中,是“一种实践认识,它重新激活了在制度中被客观化的认识”(p. 67)。

在此,回到我们最初的问题,即规则在人类生活中的位置。我们开始就提出了这样一个困惑:很多问题(看起来是)必须先得到解决后,规则才能起到恰当的“指导”作用,但是甚至对这些问题一无所知的行动者怎么能够理解规则并受其指导呢?我们哲学文化的智性主义倾向使得这个问题看上去是个悖论。不过我们能从背景理解中获得答案,这也使得这个问题变得毫不相干并退出了我们的讨论议程。规则作为行动理由的模式在我们的生活中发挥着作用,而不只是建立起一种因果规律。但是明确的“给出理由”是受限制的,最终它必须依靠另一种形式的理解。

这另一种形式的理解是什么呢?我已经指出,我们必须将它看成是具身化的。布迪厄已经探讨了这种理解如何能够产生,它又如何能与规定我们社会存在的制度一起在生活中发挥作用。因而他也回到这样一个情况,它非常像我想归之于维特根斯坦的那种情况。在我们的生活中,明确的规则只有伴随着一种无法言说的认识才能起作用,这种无法言说的认识被编码在我们的身体之中。正是习性“激活(activates)”了规则。如果说维特根斯坦帮助我们挣脱了智性论的哲学束缚,那么布迪厄就已经开始探讨社会科学一旦摆脱了智性论的歪曲控制如何能够被重建。

参考文献:

Bourdieu, Pierre 1977: *Outline of a Theory of Practice*, trans. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press. First pub. 1972.

Bourdieu, Pierre 1990: *The Logic of Practice*, trans. R. Nice. Cambridge: Polity; Stanford: Stanford University Press. First pub. 1980

Fultner, Barbara 1989: *Rules in context: a critique of Kripke's interpretation of Wittgenstein*. M. A. thesis, McGill University.

Heidegger, Martin 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

- Kripke, Saul 1972: *Wittgenstein on Rules and Private language*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, Claude 1987: *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, trans. F. Baker. London; Routledge & Kegan Paul. (First French edn 1950).
- Merleau-Ponty, Maurice 1945. *La phenomenology de la perception*. Paris: Gallimard.
- Taylor, Charles 1985. theories of meaning. In *Human Agency and Language*, New York: Cambridge University Press.
- Urban, Greg 1986; Ceremonial dialogues in South America. *American Anthropologist*, 88, 371–86.
- Wittgenstein, Ludwig 1973: *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe. Oxford; Basil Blackwell.

· 访谈录 ·

西方文学理论的中国旅行

——王逢振教授七十华诞访谈录

◎周敏

周敏(以下简称“周”)：

王老师,您好,首先感谢您接受这次学术访谈。几十年来,您一直是中国文学理论界长盛不衰的话题和灵感。虽然历史是不能假设的,但假设1980年代以来,中国文学理论界缺少了您的工作,那将会是怎样的一个枯寂啊!而且让人惊叹的是,您已退休多年,年届古稀,仍笔耕一线,宝刀不老,不断有佳作问世,让我们年轻学者望尘莫及啊!

您的科幻小说翻译和评论,至今仍有广泛的读者;您对当代西方文论的译介和研究,您与众多当代著名西方批判家、理论家如詹姆逊、德里达、赛义德、伊格尔顿等的学术交往和友谊,不仅为我们打开了西方理论异彩纷呈的世界,您自身的学术参与更成为中西对话的文化典范,同时您自己的人格和学术也成为西方文化界了解中国的一个生动的窗口。

首先,我想知道,是什么机缘引领您踏上文学的道路,进而理论的征途呢?如果有这么一个机缘的话。

王逢振(以下简称“王”)：

在回答你的问题之前,我必须说,你的开场白太多溢美之词,多得我不敢承受。其实,我只是做了一点我觉得该做的事情,或者想做的事情,从来没有考虑会产生什么影响。

关于我走上文学和理论的道路,可能有多种因素,当然也有机缘。我自幼喜欢文学,上中学之前,就懵懵懂懂地读了一些古典名著。我生长在农村,那时不像现在,不仅没有电视,连收音机也没有,读书识字的人少,我上了高小(当时小学分初小和高小,初小是

现在的一到四年级，高小是五、六年级，初小升高小也要考试），就算是“有文化”了。冬天农闲时节，一些乡亲就让我晚上给他们读小说。那时也不像现在，从学校回来基本没有作业，冬天夜长，也有时间。记得给他们读过《西游记》和《水浒传》，不认识的字、不理解的诗歌就跳过去，反正他们也能明白故事内容。应该说，给乡亲们读书增加了我对文学的兴趣，所以后来自己也常读些当时能找到的小说。这大概对我后来走上文学的道路有很大影响。

我上初中时，语文是《文学》和《汉语》两门课。《文学》讲作品，包括作文练习；《汉语》讲语法。我觉得这两门课对我后来也有影响。

当然，真正开始对文学认识还是上大学以后的事情。1961年我考入北京大学西方语言文学系。那时北大文科是五年制，理科是六年制。当时北大有三个外语系：东方语言文学系、西方语言文学系和俄罗斯语言文学系，分别简称东语系、西语系和俄语系。东语系主任是季羨林，西语系主任是冯至，俄语系主任是曹靖华。西语系有四个专业：英文、德文、法文和西班牙文，但我们入学那年没招西班牙文。三个专业和俄语系的同学一起上《欧洲文学史》的课，讲课的老师分别是正在撰写《欧洲文学史》各个部分的老师，如杨周翰、吴达元、曹靖华、冯至、李赋宁、罗经国，等等。英文专业课的老师一年级是周珊凤和王式仁，二年级是张祥保和陶洁，三年级是俞大纲和王岷源，四年级和五年级是赵韶熊和吴兴华，英国文学是杨周翰和罗经国。另外我们还必须到中文系上课，到哲学系听课。中文系主要是《语言学概论》和《中国文学史》，因为是大课，印象最深刻的老师是讲文学史的吴小如。从以上的老师可以看出，他们在文学上都有很高的造诣，对我这个自幼喜欢文学的人自然会产生重要影响。正是在北大期间，我读了部分英文原著和许多翻译的欧美经典著作，也读了不少中国的古典著作，所有这些为我后来走上文学道路打下了基础。至于理论，那是后来的事情了。

周：的确，60年代的北大西语系大师云集，那时的学生真幸运啊！要是能够“穿越”就好了！从当时的文学教学中，您觉得收获最大的是什么？今天的大学英语系普遍缺少大师、名家，也缺少人文精神，对于今天的英美文学教学者和学习者，您有什么建议？

王:除了试用的《英语》,当时没有统一教材,许多教材都是老师自己编选的,我们用的是打字油印稿。这些教材体现了老师的个人专长和特点。鉴于这些老师多是大师、名家,讲授非常精辟,例如讲一个词的意思,会同时讲几个相关的同义词,说明这些词的微小区别和用法;讲一篇作品,除了讲别人的分析和论述,还会特别讲自己的看法以及对别人看法的评价,自然而然地把阅读和分析以及自己的观点联系在一起。这些显然为我们如何阅读、理解和分析作品奠定了基础,同时也提高了英文写作的能力。我想这大概就是我最大的收获。

我没有教学经验,与学生接触也少,对英美文学教学者很难提什么具体的建议。但我总觉得现在对文学重视不够,过多地注重实用型的语言教学。其实,文学作品内容十分丰富,社会、政治、经济、历史、生活方式、风俗习惯,甚至商业交往,几乎无所不包。为什么从小学到大学都学语文?因为它可以提高个人的总体素质,包括认识问题的能力,运用语言的能力,以及社会交往的能力。如果文学学好了,语言能力自然就会提高。我在“文化大革命”期间做过多年外贸,但由于有英语文学的基础,不到几个月就掌握了外贸知识,工作比许多外贸学院的毕业生做得还好。在和外商交往中,由于可以谈许多文化方面的东西,也有助于相互了解和达成协议。现在教商务英语,编教材的人并没有商务经验,有的编者是文学博士。虽然我理解设立商务英语的初衷,但我很怀疑,专门学商务英语的人一定会比学文学的人能做更好的商务翻译。当然这只是我个人的看法。

周:我注意到您1966年从北京大学毕业后去了国家外贸部工作,与文学并无关系,但据说,您对科幻小说的译介就是从那时候开始的。能否介绍一下您是怎么从外贸业务转到科幻小说译介的?

王:我没有到外贸部工作,而是到下面的轻工业品进出口公司。我在外贸公司工作了十年,做过翻译、业务员、外事、商情调研等。当时还处在“文化大革命”期间,除了马列主义和毛泽东思想的著作,几乎没有什么书可读。一些外商来华时,总带些流行文学作品在旅途中阅读,包括科幻小说和侦探小说,他们读完就不要

了,于是我就拣过来读。他们发现我喜欢阅读,也有意识地带些他们认为好的科幻小说和侦探小说给我。后来我也请他们买过一些相关的评论作品。由于读了许多这方面的作品,所以到社科院之后,我觉得应该对读过的东西做些研究。于是便做了些科幻小说的译介工作,编了几本翻译的科幻小说选,写了几篇文章,同时还写了两篇关于侦探小说的文章。

周:您的这段经历对于许多毕业后离开了专业的年轻人是很大的鼓励,只要真心热爱文学,总会有回归之路的,当然这也不是说一定要做职业的文学研究者才好。回到科幻小说,您认为它通常是如何处理科学与幻想关系的,能否从科学与幻想两个方面来审视现代化进程?您知道,在一个以科学与理性为旨归的启蒙运动时期,科幻文学也开始发达起来。

王:科幻小说英文是“Science Fiction”,也就是科学加虚构。通常有“硬科幻”和“软科幻”之分。所谓硬科幻是指科学部分的具体描写要符合科学,幻想要建立在科学认识之上,例如阿西莫夫的《基地三部曲》。而软科幻多指社会科幻小说,例如《1984》。但不论哪一种,应该都属于文学的一个品种。科学离不开幻想。记得自然史学家马斯·科恩说过,科学的发明创新需要跳跃式的思维,意思是超越常规的思维,在某种意义上也就是“幻想”。所以我认为科学和幻想是互动的,凡尔纳科幻小说中幻想的事物今天已经逐一实现,我想就是这个道理。至于社会幻想,或者乌托邦,也是社会科学不可忽视的一个方面。对美好未来的愿望可以促使人们改进社会,批判当下社会的不足。

因此,从科学和幻想方面可以审视现代化进程,至少现代化进程的某些方面。1789年以后,启蒙运动思想在资本主义世界体系中获得胜利,科学和自由主义或个人主义成为意识形态的主要潮流。科学以未来为导向,它通过完善人类的能力追求绝对的真理,因而具有深刻的乐观精神。当时,科学和资本主义世界经济的扩展相辅相成,因而出现了对科学的崇拜。凡尔纳的科幻小说就是这种情况的典型例子。换句话说,科学意味着生产效率,而生产、发展、效率是现代性的主要标志。它的无限的雄心促使对未来想象,因而幻想也就成为现代化过程中一个特点,仿佛科学和幻想与

资本主义现代化有一种内在的亲合力。不过,从今天的角度看,这种资本主义现代化也有许多问题。这也是为什么最近几年对现代性的讨论一直持续不断。

周:这段时期对科幻小说的翻译和研究应该对您后来考入中国社会科学院外文所不无裨益吧?您能谈谈当时投考社科院外文所的情形吗?

王:我去社科院与科幻小说无关,如果说有,那就是它属于文学,我喜欢文学。1977年,中国社会科学院在胡乔木领导下开始发展,招收各方面人员。由于当时外贸仍是计划体制,个人没有多少独创性,加上我喜欢文学,所以就参加了社科院外文所的考试,录取后就离开外贸调到了外文所。我是1978年4月初到外文所的,分配到《世界文学》编辑部做编辑。这段编辑经历对我后来的工作,尤其是编书和写作很有帮助。

周:应该说考入外文所是您走上了外国文学研究道路的一个转折点。您后来是怎么又转向了文学理论研究的呢?

王:1982年,我通过考试得到去美国进修的机会,由于我当时还在编辑部工作,所以准备以美国文学为研究课题。我去了洛杉矶加州大学英文系,并选了《美国图书馆》系列丛书的主编之一布莱克·内维斯为我的导师。我1982年8月下旬到达美国,由于当时中美交往还不像现在,刚到那里一切都不习惯,从生活、听课到使用图书馆都有个适应过程。因为我是作为访问学者去的,可以随便听课,在图书馆享受教师的待遇,导师还特许我使用他的办公室(他不常去学校)。我导师的隔壁有个年轻的副教授,名叫鲍勃·曼尼吉斯,是个美籍菲律宾人,对我热情友好,很快我们成了朋友。曼尼吉斯研究法国大革命时期的文化。那年11月底,由他牵线,英文系邀请詹姆逊来讲座。当时詹姆逊的《政治无意识》(1981)出版不久,在学术界相当轰动,有杂志专门组织讨论它的专号。他的讲座主题就是关于《政治无意识》的。由于曼尼吉斯的缘故,我听了讲座,但可以说完全没有听懂。可能因为当天听讲座的只有我一个中国人,在讲座之后的酒会上,詹姆逊特意走过来和我

说话。晚上，曼尼吉斯请他吃饭，也邀了我参加。于是我们就认识了。饭间，他说想送我书，但没有带，我便乘机邀请他和曼尼吉斯次日到我的住处吃饭（当时钱少，没敢请他们去餐馆）。因为他们要去市中心参观波那文彻旅馆（典型的后现代建筑），可以路过我住的地方，所以他们愉快地接受了我的邀请。第二天他们来的时候，詹姆逊带来他的两本书：《马克思主义和形式》与《政治无意识》。他和曼尼吉斯都喜欢喝酒，我用从国内带的茅台招待他们，大家非常高兴。席间他说，春天我可以到他的学校去一次（当时他在圣克鲁兹加州大学思想史系），作个讲座，负担我的所有费用。因为我第一次去美国，很想多去几个地方，多认识一些学者，所以很高兴接受了他的邀请，并和他说好讲关于中国翻译的情况——那是我事先做了准备的一个题目。

为了到他那里去，我觉得一定要读他送我的书。但读来读去，总觉得如在云里雾里，不是语言问题（因为即使有不认识的字还可以查字典），主要是不理解他的思想内容。于是，我带着满脑子问题去了他那里。我向他请教问题，并告诉他我读不懂他的著作。他结合我提出的问题，为我指出了如何阅读的方法。在他看来，我之所以读不懂，主要原因有两点：第一，由于中国与西方隔绝太久，对西方现代社会文化缺少了解；第二，与第一点相关，我学的文学知识太狭隘，缺少对哲学的关注，对现代哲学思想（如康德、黑格尔、萨特、海德格尔、拉康、福柯、德里达，等等）缺乏了解。如果我能弥补这些方面的缺陷，就不会觉得难懂了。但如何弥补这些缺陷呢？当时我还不知道福柯和德里达等人的名字，更谈不上他们的著作了，如果读完他们的作品再来读他的著作，那要到何年何月呢？于是，他告诉我，这些人的作品不可能短时间读完，但可以通过参考书先了解他们的基本思想观点，必要时再去查阅部分原著，以后有时间再多读原著。离开他以后，我按照他说的方法，再读他的著作，果然有了明显的效果，并且开始对理论产生了兴趣。

在圣克鲁兹，詹姆逊还介绍我认识了思想史和新历史主义批评家海登·怀特，带我拜访了当时还健在的马克思主义批评家诺曼·布朗。与这些人的交谈也使我感到当代理论和批评的重要意义。

总的来说，我转向批评理论研究，与詹姆逊直接相关，除了他本人的影响之外，他还把我带进了西方的学术圈子。正是在他的

安排下,我被邀请参加了1983年夏天在厄班纳—上滨伊利诺大学举办的规模很大的“马克思主义和文化阐释”国际研讨会,并在那次会议上见到许多当时已经著名的学者,如亨利·勒费弗尔(法国)、加·彼德洛维奇(南斯拉夫)、佩里·安德森(英国)、佛朗哥·莫雷蒂(意大利)、特里·伊格尔顿(英国),等等;也正是在那次会议上,聆听了盖亚特丽·斯皮瓦克宣读她的著名文章《属下能否说话》。五年后出版的会议论文集收了我的发言,那是我在国外发表的第一篇文章。

周:正是这次美国之行后,您就开始了与当代西方著名批评家的接触。就从您的老友詹姆逊谈起吧。他在《时间的种子》扉页上说将此书献给您,我不知道还有哪一位当代中国学者能拥有这样的学术荣誉。1985年,经您牵线安排,詹姆逊到北京大学举办后现代文化系列讲座,这是詹姆逊首次系统发表其对后现代主义的研究成果,也是后现代话语在中国学术界的首次登场。其讲演集《后现代主义与文化》出版,可以说,为1985年以来直至如今的中国文论设定了研究日程:后现代主义与文化研究。詹姆逊对中国学界的影响堪比20世界上半叶的杜威、泰戈尔,甚至也可能超过了杜威和泰戈尔。

王:你把他与杜威和泰戈尔相比我不知道是否妥当,但他确实对中国学界产生了相当大的影响。也许在美国影响更大,王宁先生前几年查过统计,他说在美国引用率最高的是德里达,第二是詹姆逊,就是说,不管赞成还是反对他的人都会读他的著作。

前面我说过与他相识的经过。自那以后我们一直保持着密切交往,至今已经快30年了,可以说真正是老朋友了,在一起我们都非常随便。有两个小插曲可以说明我们的关系。2000年5月,他和我同时参加卡尔加里大学的一个小型专题研讨会,会后帕米拉·麦考勒姆教授和谢少波带我们去班夫(洛矶山)游览,途中他的香烟没有了(当时他还抽烟),不问我一声,自己便从我的口袋里掏出我的烟抽起来。此事被帕米拉和谢少波看在眼里,他们有些惊讶地说:“看来你们的关系真不一般,这种事在北美是难以想象的。”2006年10月,我从纽约到他所在的杜克大学参加一次会议,考虑到他年事已高,我想让跟他读博士的蒋洪生到机场接

我,但他坚持自己去接我,并直接把我接到了他家里。到后我才知道,原来他夫人苏珊次日要去外地开会,一定要一起吃晚饭,担心回来见不到我。

詹姆逊生于美国的克里夫兰,家境比较富裕,自幼受到良好的教育,幼年还学过钢琴,对音乐颇有悟性。他聪明好学,博闻强记,20岁(1954年)在哈佛福特学院获学士学位,22岁(1956年)获耶鲁大学硕士学位,接着在著名理论家埃里希·奥尔巴赫的指导下,于25岁(1959年)获得耶鲁大学法国文学和比较文学博士学位,其间获福布赖特基金在德国留学一年(1956—1957年),先后就读于慕尼黑大学和柏林大学。1959至1967年在哈佛大学任教,1967年到当时新建的加州大学圣地亚哥分校任教,在那里,他遇到了一度是法兰克福学派的重要人物和激进的学生领袖赫伯特·马尔库塞。此后,从1976到1983年,他在耶鲁大学任法文系教授,1983转至加州大学圣克鲁兹分校。1985年夏天,杜克大学为了充实和发展批评理论,高薪聘请他到杜克大学任讲座教授,专门为他设立了文学系(即 Graduate Program in Literature),由他当系主任,并决定该系只招收博士研究生,以区别于英文系。记得当时还聘请了斯坦利·菲什、简·汤姆金斯,以及年轻有为的弗兰克·兰垂契亚(Frank Lentricchia)。从那时至今,他一直在杜克大学,2003年辞去系主任职务,但仍担任批评理论研究所所长和人文学科教授委员会主任。

1985年他刚调到杜克大学时,该校给了他一些特殊待遇。正是这些特殊待遇,使他得以1985年秋到中国讲学一个学期(他的系列演讲即后来出版的《后现代主义和文化》),并从中国招收了两名博士研究生:唐小兵和李黎。唐小兵现在是南加州大学教授,李黎是中美文化交流基金会董事长。由于詹姆逊对中国情有独钟,后来又从中国招收过三名博士生,并给予全额奖学金,他们分别是张旭东、王一蔓和蒋洪生。张旭东现在已是纽约大学的教授和系主任。

虽然詹姆逊出身于富裕之家,但因为马克思主义的影响,生活上并不讲究。也许是为了有更多的时间读书,他几乎从不注意衣着,在我与他的交往中,只见他打过一次旧的、过时的领带。他总是随身带着一个小本子,每当谈话中涉及他感兴趣的问题,他就会随手记下来,过后再进行思考——这也许是值得我们学习的方法。

在我看来,他除了读书写作和关注社会之外,几乎没有什么业余爱好——当然,他喜欢喝酒,也会关注某些体育比赛,我记得他很注意世界杯足球赛的结果。他并不像某些人讲的那样,旅行讲学必须住五星级宾馆,至少我知道他来中国旅行讲学时,大多都住在学校的招待所里。1985年他第一次来中国时,当时交通还不像现在这么便利,我和他曾一起坐过没有空调的硬卧车,在小饭馆里喝过二锅头。他与许多衣着讲究的教授形成鲜明的对照。他在杜拉姆住在乡间的房子里,走廊的墙上和书房的门上分别挂了马克思的画像。他夫人也是杜克大学的教授,他们养了许多鸡和羊,鸡蛋吃不完便送给同事或学生,羊奶也经常送人。这些情景加上不注意衣着,张旭东在杜克大学读书时,他的儿子把詹姆逊称作“农民伯伯”。因此,在不甚确切的意义上,有人说老詹的生活也体现了他的马克思主义情怀。

关于詹姆逊的著作,我这里不可能多讲。但他获得2008年度霍尔堡国际纪念奖(Holberg International Memorial Prize,奖金为562,500欧元,约90多万美元)一事,足以证实他的价值和影响。

周:詹姆逊是国际后现代主义的代表性理论家,可好像后来又回到了现代性问题,出版了《单一的现代性》,在这本书里,他的理论立场是改变了,还是深化了、丰富了?或者纯粹就是另外一个问题?您主译了这本书,作为译者,能否谈谈您对詹姆逊现代性思想的理解?

王:从历史唯物主义的观点看,现代性是资本主义意识形态的关键所在,现代主义是文化对现代化的回应。《单一的现代性》一开始考察了当前的一种现象:在十足的后现代性中现代性的回归。我们知道,自19世纪资本主义世界经济扩张以来,现代性是资本主义标榜自己的一个术语。当苏联解体之后,资本主义体系自以为在全球取得了无可争议的胜利,因此现代性便再次浮现出来。在今天的意识形态领域,“现代性”是一个热门话题,甚至安东尼·吉登斯也呼吁一种“激进化的现代性”。仿佛后现代性的所谓相对主义和虚无主义,以及它的制度和经济所衍生的意义,必须“为在知识市场上更新销售方式而重铸并重新包装现代性”。

在这种意义上,詹姆逊不是选择了现代性的主题,而是被迫对

这一强加的主题进行回应。他必须对另一种现代性的改头换面的意识形态做出反应：在当前形势下，现代性的所指已经从工业化和技术进步滑到了对全球市场“法则”的适应。反对“自由”市场的人在术语方面无处可走，只能再使用现代性。

因此，在政治层面上，詹姆逊为现代性辩护，因为它以不同的意思适应不同的境遇：在核心国家里，理论家呼吁一种“激进化的现代性”，而在边缘化的国家里，必须考虑“可选择的”另外的现代性，而不是19世纪以来资本主义的现代性。在思想层面上，人们对同一问题会有不同的转向：正如在社会生活中有多种不同的现代性，同样也有多种不同的现代性的概念。在一个其逻辑是文化逻辑的时代，对概念和观念进行讨论显然是适当的。除此之外，当前学术生活的现状，或斯图尔特·霍尔描述的那种“话语斗争”领域，也确实需要如此。

对现代性的任何讨论都不可能超越它的一种美学现象，即不同民族的现代主义，这在西方马克思主义经典里有过激烈的争论，也正是这一点使詹姆逊可以以他自己的方式，重新思考布莱希特、卢卡奇和阿多诺等人著名的干预性著作。詹姆逊认为，在一个弥漫着大众文化的世界上，各种现代主义实际上都被视为是高雅艺术的同义词。

在政治、思想和美学里，现代性的回归要求我们分析它如何由当前经济阶段决定，反过来，在所有这些现象里如何对它进行解读。这是詹姆逊善用的方式，有点像是在敌人自己的领土上打败敌人。正如詹姆逊对后现代主义的分析那样，他把“他们的”关键命题以理论阐述的方式变成了“我们的”。

《单一的现代性》的前提在关于后现代主义那本书里已经讨论过，即在对现代性进行理论阐述中，“如果现代化是对基础发生的事物，现代主义是上层建筑所采取的对那种含混发展的反应形式，那么现代性的特征也许是试图从它们的关系中找出某种连贯性的东西”。因此，《单一的现代性》里有两个实质的组成部分：第一部分论述如何对现代性进行理论阐述，第二部分论述现代主义的意识形态，另外有一个前言和结论，还有一个辩证的过渡的部分，其中安排了两部分在结构上的必然联系。总之，阅读《单一的现代性》时，应该有一种空间意识和历史叙事的总体观照。詹姆逊对现代性的分析，实际上是想以文化干预社会，通过现代性和后现代性

之间的联系和断裂,找出其中内在的文化逻辑。

周:如果说詹姆逊以“历史化”和“总体性”闻名,那么同为美国批评家的希利斯·米勒则是以他的文学解构思想首先为中国学者所了解的。米勒也是“知识分子图书馆”系列丛书您所特邀的主编,能谈谈您与米勒的交往吗?

王:1986年8月,我到UCI(UC Irvine——厄湾加州大学),在莫瑞·克里格教授指导下从事博士后研究(其实我没有博士学位,克里格为了给我资助,以博士后的名义让我去的)。克里格是新芝加哥学派的代表人物之一,UCI批评理论研究所的创始人,也是整个加州大学系统人文科学研究所创建人和第一任所长,同时是加州大学校级教授(University Professor)。他为人宽厚,甚至对批评他的学生大加赞赏(弗兰克·兰垂契亚曾是他的学生,在《新批评之后》一书里对他有些批评,但克里格很赞赏那本书)。1985年,在他的建议下,UCI决定引进米勒教授。于是,1986年春天,米勒从耶鲁大学来到UCI任教。

由于米勒刚到那里,暂时没有自己的房子,学校给他安排住在欧文院25号。我去后被安排住在舒伯特院18,碰巧两个院子相邻,直线距离也就一二百米。由于他是克里格的朋友,我是克里格的学生,克里格便介绍我和他认识。此后我们经常去在教学楼的路上相遇,渐渐地就熟悉了,后来我们有时还约好一起去教学楼或一起回家,我有时从他那里借书,有时他到我的住处坐坐。其实,在认识他之前,我已经知道他的名气和学术地位,对他非常尊敬,但他从不摆架子,对我总是非常关照,所以我们很快就成了好朋友。我1987年回国,1988年5月米勒来北京参加中国社科院和美国艺术科学院联合举办的北京论坛(我做了部分翻译工作),会后他在西安旅行,然后又专程到济南参加我策划的理论研讨会,这些活动进一步加深了我们的友谊。

1987年我回国之后,编了《最新西方文论选》一书,1991由漓江出版社出版。在编选该书的过程中,我萌发了编译一批当代批评家的“自选集”的想法。1988年米勒来华时,我向他谈了我的想法和计划。他说“这是一个绝好的计划”,并表示愿意全力支持。考虑到编选的难度以及与作者联系可能出现的问题,我请他与

合作来完成这项计划。于是我们商定了一个方案：我们先选十位批评理论家，由我起草一份编译计划，然后我联系我认识的作者，我不认识的请米勒联系（因为他曾担任北美现代语言协会主席，联系很广），请作者每人自选能够反映其思想发展和基本理论观点的文章约50—60万字，由我再从中选出25—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，米勒应社科院和北大的邀请再次来华时，我们商定，不论多么困难，也要将这一翻译项目继续下去。1995年，中国社会科学出版社决定出版这套书，并于1996年签订正式出版合同，大大促进了这项工作的进展。这就是“知识分子图书馆”丛书的缘起。由于编书，由于米勒后来多次来华，由于我又到UCI去过几次，所以米勒和我的交往相当密切。米勒已经83岁，考虑到他在国际上的学术地位和他著作的价值，为了纪念我们的友谊，我们正在编一本他的“文集”或“读本”，期望在不久的将来能够面世。

周：您认为米勒最重要的学术贡献在哪些方面？我看好像不在理论本身，而在将理论结合于阅读上。但我很佩服他能将德里达晦涩的理论讲得非常清晰、头头是道。也许我说的不准确。

王：你说得对，米勒是个优秀的文学批评家，而不是一个重要的理论家，他的最重要的学术贡献是以文本分析体现理论，确切地说，他是个把理论与实践相结合的典范。米勒虽然没有什么自己独创的理论，但他对理论理解之深刻，运用之娴熟，却是一般人做不到的。正是由于他对德里达的哲学思想和德曼的批评理论的深刻理解和应用，解构主义才在美国产生了巨大影响。在某种意义上，他发展了德里达和德曼的解构主义，在文学分析中阐述和体现了他们的理论。

如果对米勒的观点加以概括，也许可以说：不论文学作品还是文学批评，一切文本都是关于话语的话语，任何文本都不能只归于一种确定的意义；文本产生一种无限联想的结构，其中只有痕迹和线索存在；在“寄生”和“寄主”的关系中，话语不可能连贯一致，以前文本的诸因素只能间接地表现出来，不可避免地会出现脱节或矛盾。因此解构批评的主要任务是揭示文本的自相矛盾，说明文

本的意图受它再现的破坏。实际上,米勒解读文本的方法之一便是找出关键词的意义,追溯它的认识论的根源。这样做,他就使这个词脱离封闭的系统,失去稳定性,进入一个不断变化、往返交织的迷宫。而这种语义扩散的结果,势必破坏文本,揭示出不可穷尽的种种解释的可能,表现出逻辑安排或整体综合的徒劳。因此米勒认为,评论既无法穷尽文本的意义,也不可能运用一种不产生修辞偏差的语言——结构主义和符号学所追求的元语言,只能是不切实际的幻想。米勒的解构方法推崇一种内在的阅读。通过仔细追溯重复选择的文本因素,如修辞手段、观念、主题等,解构的方法释放出内在于一切重复中的破坏性力量。实际上,重复使“差延”(Difference)发生作用,引起一种无定向的取代链条,动摇稳定的文本系统。

米勒的方法显然也破坏了逻各斯中心主义的传统。正如他自己所说,“所谓‘形而上学’的解构,一向是形而上学的一部分,是它自己光照范围内的一片阴影……”这就是说,一切文本都包含传统的形而上学因素,同时又包含对这些因素的破坏。“这种破坏被纳入观念的文字、修辞手段和西方的神话,成为它自己光照下的阴影。”因此米勒认为,不必也不可能跳出悠久的自我解构的逻各斯中心系统。西方的文学、哲学和文化,本身已经包含着不一致性、重复转义、断裂和不确定性。历史的传统像密码似地编进了文本之内,或者说陷进了文本的囚牢,而文本既是形而上学的,同时也是自我解构的。他明确指出:一个文学文本并不是一个“有机统一体”,而是与其他文本的关系,而其他文本反过来又是与另外文本的关系——文学研究就是对这种关系的研究。

周:您对赛义德也进行过访谈。您曾称赛义德为“真正的知识分子”。同为第三世界的学者,您如何看待赛义德的学术生涯和批评实践?罗蒂强调知识分子必须为国家民族提供必要的“叙事”和“形象”,以激发和鼓舞国民投入社会政治改革,帮助国家实现其内在理念,而今天的知识分子却越来越变得学院派化。您认为知识分子应该如何实现其社会使命?

王:我是1986年在杜克大学召开的“第三世界文化”的研讨会上认识赛义德的。会后他邀我到他所在的哥伦比亚大学,并进行

了长时间的交谈。此后又见过两次,1991年我们同时作为米勒的客人一起在UCI呆过几天。我曾经想安排他到中国来,但因他身患白血病,未能成行。

赛义德认为,研究知识及知识的形成是学术知识分子的任务,而写作和演讲是公众人物必备的素质。这种看法几乎构成了赛义德所有重要作品的动机,也是他的事业“开始的目的和方法”。在他早期的著作《开始:意图和方法》里,赛义德指出,作家的生活、事业和文本形成一个多种关系构成的体系,随着时间和历史的推移,其构成性日益增加。《开始》表明了他的哲学爱好,同时也表明了他反对学术界和公共文化中的专业主义立场。他认为,专家和专业主义崇拜已经极大地限制了我们的视野范围,并因此设定了一种明确的各领域互不干涉的原则。

作为文学和文化批评家,赛义德的著作与他作为移居美国的巴勒斯坦人的经历密切相关。这使他形成了自己特有的、关注公众的、世俗的学术立场。在他身上,学术与政治总是不可分割地纠缠在一起。他从边缘和杂合的视角出发,发展了一种影响深远的文化和文学批评形式——后殖民文化批评。他的著作视野开阔,主题多样,经常体现一种对抗或反霸权的知识分子立场。他呼吁全球的社会正义,承认知识分子本身的历史和文化局限。他强调知识应该为废除世界上的权力不平等和滥用服务,批评必须用于提高人民生活,反对任何形式的霸权和统治,批评的社会目的是为了人类的自由而生产知识。正是在这种意义上,我称他是个真正的知识分子,就是说,他不仅仅是一个职业教授。

当然,对赛义德也有不同看法,尤其在他事业的后期,由于对巴勒斯坦领导人的失望(他曾经担任巴勒斯坦民族解放阵线中央委员,并因此在纽约被联邦调查局抄过家),对巴勒斯坦领导内部的腐败现象非常不满,他从参与巴勒斯坦民族解放事业转向了纯文化批判的立场。不过,即使赛义德的纯文化批判,仍然值得我们借鉴。他批判的立足点仍然在巴勒斯坦一边。

谈到知识分子,我认为知识分子的职责分两种,一是传授知识,可称为学术知识分子;另一种是做社会的医生:分析社会的弊病,为社会开药方,可称为公共知识分子。但不论作为哪种知识分子,最终目的都是促进人类进步,促进社会健康发展。因此作为知识分子,应该关注社会,关注广大人民,尤其是基层的人民。今天

我们许多所谓的知识分子只关心自己的利益,崇尚个人主义,缺乏民众意识。许多人自以为是专家,是社会精英,但缺乏为人民服务的信念。知识有书本知识和实践知识两类,书本知识固然重要,但实践可能更重要。今天的学院化倾向恰恰缺少了实践知识。我认为当前的知识分子应该转变立场,要从草根或平民的立场出发,就是说,不论做什么,要有人民大众的意识。人民大众是社会的基础,只有心里想着人民大众,你所做的文化活动或学术工作才能产生社会意义。

你在问题中提到罗蒂。顺便说一下,据我所知,许多人认为罗蒂是个保守分子,其言论的本质是巩固资本主义世界体系。当然,罗蒂在哲学方面的成就也不能忽视。

周:您曾经翻译了伊格尔顿《文学理论导论》,也曾对他进行过专访。请谈谈您与伊格尔顿的交往。伊格尔顿的这本教材与我们的文学理论教科书有何不同?我们从中应该学点什么?

王:我第一次见到伊格尔顿是1983年在伊利诺大学举办的“马克思主义和文化阐释”的会议上,但那次只是寒暄了几句,没有怎么交谈,真正与他相识是1984年。是年,当时国际关系学院的巫宁坤教授邀请他来北京,由于在美国和他有一面之交,他提出要见我,于是我陪他们“夫妇”游览了半天(当时他还和陶丽尔·莫伊在一起,莫伊是著名的女权主义批评家,挪威人,现在为杜克大学教授),并共进晚餐,有了较长时间的交谈。那次他把出版不久的《文学理论导论》送给了我,后来和他联系,决定翻译,还请他写了一篇前言。当时电脑在国内还没有普及,主要靠写信,所以不像现在这么方便。第二次和他见面是1995年,那次他应邀到北大讲学,然后到大连参加北大和美国《新文学史》杂志联合组织的国际会议。我也参加了那次会议,故人相遇,自然感觉亲切,交谈也多。会后他在北京住了一天,我请他吃了晚饭,然后他邀我去喝酒,因为时间晚了,我们从西四沿街寻找,竟没找到一家可以喝酒的地方(那时的商业还不够发达,许多店晚八点半就关了),最后只得到民族饭店去喝酒聊天,直到深夜。此后又见过他一次。他离开牛津大学之后,虽有联系,但不是很多,因为至今他拒绝使用电子邮件,每次发邮件要先发给他的秘书。由于有过长时间的交谈,我们的

文章又有两次同时出现在一本书里,所以彼此印象深刻,都把对方视为朋友。

我对当前高校使用的文学理论教科书不熟悉,但我知道有好几种,而且有些已经补充了许多新的东西。至于《文学理论导论》,我觉得有三个特点:一是新,当时不论西方还是东方,这种综合性的介绍新理论的书还很少,国内还没有;二是清晰易懂,很适合国外大学本科专业高年级以上的学生,也许我们国内的学生觉得难懂,那是因为缺少足够的知识积累——即使我翻译时也遇到许多问题,因为当时国内对新理论普遍缺乏了解;三是有自己的个性,那本书基本上是站在新左派的立场上写的,尤其关于女权主义和工人阶级文学都有明显的倾向,后来补充的后现代主义部分也有批判意识。我想这些特点是我们可以借鉴的地方。绝对的科学性和客观性是永远做不到的,与其做不到,不如突出自己的特点。

周:在您看来,伊格尔顿的马克思主义思想与詹姆逊有何异同?进而,欧洲大陆的西马理论与美国的西马理论有何异同?

王:伊格尔顿和詹姆逊在上世纪80年代被公认是新马克思主义的代表人物,我自己觉得他们本质上并没有多少区别,二人都离开过分强调上层建筑中基础的决定作用,关注文化和意识形态对社会的巨大影响。如果说有区别,也许相对地看,伊格尔顿更关注文学作品中的意识形态问题,詹姆逊更关注社会文化中的意识形态问题;伊格尔顿是从威廉斯到法兰克福学派(尤其阿尔都塞)到布莱希特的革命论,詹姆逊是综合黑格尔、马克思、卢卡奇/布莱希特和法兰克福学派(尤其阿多诺和本雅明);伊格尔顿偏重社会学方法,詹姆逊偏重辩证法、历史化和乌托邦。这种划分有些武断,因为二人都涉及不同的方面。

关于欧洲大陆和美国的西马理论的异同问题实在太大,难以在这里回答,也超出了我的能力,即使回答也只能非常片面。不过,总的看法是,第二次世界大战之后和冷战时期,西方马克思主义者普遍转向文化分析来解释左派的失败。20世纪20年代成长起来的一代左翼知识分子——萨特、法兰克福派——要求恢复马克思主义对意识问题的注意,对曾经被作为纯粹的意识形态而取消的文化现象的注意。但是今天,在资本主义的全球扩展和蔓延

当中,商品化和物化已经变成最重要的现象,并采取公认的消费主义社会形式。20世纪60年代成长起来的美国左派认为,商品消费本身体现着制度中的主要矛盾。资本主义不仅在一浪接一浪的技术革新中生产新的产品;而且它还生产几乎是永无止境的新的欲望。这种过多的新欲望和社会制度满足它们的能力之间的鸿沟,证明是这种生产方式真正致命的弱点。因此当前一些马克思主义者又开始探讨商品生产和意识形态的问题。

周:是否可以说,正是由于您个人跟这些学者的学术交往促成了后来的“知识分子图书馆”丛书?为什么要命名为“知识分子图书馆”呢?

王:可以说和这些学者的交往起了很大的促进作用。其实,我第一次回国之后就萌生了译介西方当代理论的念头,所以第二次出国时特意收集资料,编了《最新西方文论选》。在编那本书的过程中,我开始产生了编丛书的想法,因为涉及出版问题,而丛书规模较大,所以一开始想让人民文学出版社、中国社科出版社和漓江出版社联合出版,为此我和当时人民文学出版社的外国文学出版社总编秦顺新、社科的总编助理白烨和漓江的总编刘硕良一起讨论过,但1989年的事件使事情搁置下来,后来社科出版社决定独家出版,加快了丛书的进展。至于为什么命名“知识分子图书馆”,主要考虑这套书的读者应该大部分是知识界的人,或者说是在大专院校的师生或知识分子,所以几个人一商量就这么定了,并没有什么太多的其他考虑。

周:接下来想请您谈谈您个人的学术思想。应该说,您是国内较早从事“文化研究”的,您参加了1983年在美国召开的“文化研究”国际大会,这是一次很重要的事件,据雷纳·温特的说法,它标志着文化研究已离开英国本土而成为一场国际性的运动。今天,文化研究已跻身国际学术主流,刊物也办了很多,不少大学都设立了文化研究系。你如何看待文化研究与文学研究之间的关系?

王:在今天的文化研究和文学研究里,许多人把二者对立起来,或者把二者截然分开。因此,近些年来,尽管文化研究仍在发

展,有些人却片面强调回到文本,回到美学,仿佛文化研究与文本和美学无关。其实,正确的做法应该使二者友好相处,互相借鉴,互相充实,携手发展。

实际上,文化研究从一开始就没有拒绝文学作为其研究的客体,更没有拒绝对美学价值的考虑,它所反对的是制度化的学科控制。文化研究要求我们辨识某些特殊的实践如何运作,它们如何不断地重写正统文化和流行文化之间的界线,以及它们在特殊语境里达到什么效果。文化研究关注的是关系领域,在这种关系领域里,流行文化形式和正统文化形式构成它们的形态和价值。因此,文化研究并没有脱离文学研究和艺术历史。

谈到文学,我们经常会想到经典作品,其实经典的构成在历史上也不断变化。人们一直在阅读和接受弥尔顿或莎士比亚的著作,实际上是在不连贯的价值结构里为不断变化的社会用途而不断重新构建他们的意义,而不是不断承认一种永恒的价值。同样,由于与通常写作时间断裂的关系,作为自由实现的文学感受也不能被认为具有跨越历史的力量,因为它本身就是某种阅读方法的结果。阅读事实上是被事先组织的,一般说,阅读会通过文类的机制加以组织,或者通过确定语义的标准加以组织。

文本、读者、意义或价值,没有任何一个可以与体制的结构分开,因为正是体制的结构决定着它们的地位、它们的用途和它们的存在方式。文本或作品首先不是实体,而是功能、作用和某个体系内的价值;文本和阅读是文学的还是非文学的,其主要根据是一些习惯性的社会约定,因为这种约定决定着这种区分和区分的过程。因此,我们不能仅仅把文本理解为语义关系,而应该从更广阔的含义上对它界定,把它作为一种社会机制,连接着一系列的知识机构(如学校、教会、剧院,等等),这些机构或多或少都是职业化的文学知识的管理者,规定文学的社会用途,并在一定程度上支持着种性或阶级的等级制度。所以在更广阔的含义上,文学机制同时包含着规则、习惯、有组织的文本、物理空间(图书馆、书店、书房或卧室)、权威方式,以及在身体、情感和社会等方面有意义的人和事。也就是说,文学机制是一个由多种精神和物质构成的复杂的综合体。

当我们说文学机制时,我们必须把它置于与其他机制的关系当中,尤其是构成文化实践和文化价值的各种人类活动的机制,如

大众阅读、电影、电视和视觉文化等。文学机制并没有什么特权，除非通过政治手段赋予它特权。虽然它可以说自己高于流行文化，但事实上它只是不同于流行文化而已。

关系的原則要求人们根据相对主义思考，不是只考虑各种机制自成—统的结构之间的差别，而是考虑它们之间部分的、不完整的、不断碰撞的差别，但各种机制的结构本身又具有内在的区别和异质性。文学机制既不是完全独立于其他机制，也不是同质性的价值结构，它具有规定的多重性，因而人们在多种有限但又不同的解释中可以自由地进行价值判断。

关系的模式对应于文化研究。简单说，文化研究关注的是文本性的社会关系。任何客体、任何文本、任何文化实践都没有内在的或者必然的意义、价值或功能，相对的意义、价值和功能总是特定的（也是不断变化的）社会关系和表意机制的结果。在前些年的文化研究里，大多数研究被贬低的流行文化实践，很少把文学包括进来，这可能主要是一种战略考虑，它划分出两个领域的界线，意在反对旧的、更有声誉的学科建制，因为这种旧的学科过于执著于对研究客体的崇拜。但这种排除文学的做法显然是错误的，不应该再继续下去，现在不论国内还是国外，似乎都在重修两者之间的友好关系。就文化研究和文学研究的关系而言，文学研究应该学习以日常的方式更多地关注意义表达中的社会关系，反过来，文化研究应该注意它的主要解释范畴的构成在于阅读的实践。

一般说，文化研究有以下特点。首先，它汲取人类学和美学的文化观念，力图说明形象、文本、故事以及象征实践的意义。这种方法并不排除文学和高雅艺术的分析，但它要求对不同文化领域之间的关系和交流有清醒的意识。其次，文化研究把文本描写和实践与对权力的分析相联系。它不相信文化的形成和对文化的了解可以脱离社会利益、社会需要和社会斗争。再次，文化研究非常注意局部的、偶然的和某些关键的情况，非常注意文本、政治利益和社会群体之间的关系如何构成，它们在时间中如何分裂又重新组合。因此，文化研究包含着在宏观和微观之间、在文本和社会分析的不同主张之间的一种平衡。

文化研究既像又不像是文学批评、传播研究、社会学、人类学和历史，如果与这些领域里的任何一个联系过于密切，文化研究都可能失去平衡，从而失去它的独特性。因此文化研究应该坚持它

的跨学科方式,关注不同学科关于真理的竞争。在一定意义上,文化研究是个跨学科的交流中心,在人文和社会科学的不同领域之间促成智性的沟通。

周:文化研究之所以能够在全世界旅行的一个重要原因是“全球化”。有人认为资本的全球流动使得“全球化”实际上成为“西方化”、“美国化”,而日本人则提出了“球域化”(glocalization),即罗伯逊所说的“普遍的特殊化”和“特殊的普遍化”。中国学者金惠敏倡导一种“全球对话主义”。您怎么理解全球化?

王:你提的几种看法都有一定道理,我也曾经认为全球化可能成为“美国化”,但人们的认识会发展变化,下面我要谈的是我现在对全球化的理解。

与现代化和工业化一样,全球化开始只是一个过程的名称,但由于对它越来越多的运用,以及它在媒体和公共争论中频频出现,有时它仿佛成了我们正在经历的一个特定历史阶段的名称。虽然“全球化”这个术语好像只是在冷战结束之后才开始经常运用,但只有把它作为一个正在发展的历史进程,我们才能对赞成和反对全球化的种种主张理解。

在最基本的层面上,全球化是社会、政治、文化、经济和技术进程的名称,这些进程共同造成了当代生存条件的变化。在这些改变了条件的中心,是时间和空间在物质和心理经验方面的巨大变化。今天,全球化已经把世界上相距遥远的部分联系在一起,但这并不是说它由遥远的、不同的地方组成,而是人们开始把世界想象成一个单一的全球空间,在这个空间里,民族和社群前所未有地相互联系在一起。新的传播技术,例如互联网络、手机和卫星传送,使人们可以跨越遥远的距离彼此进行即时交流,即刻接收关于世界其他部分的政治和社会发展的信息。这种传播技术的革命也促进了民族经济更大规模的一体化,尤其是金融市场的一体化。目前已经被世界上大部分国家批准的多国协议,已经改变了世界经济的性质。正如最近的金融危机所表明的,一个国家的经济发展或衰退对世界上每一个其他国家都会产生巨大的影响。

在文化方面,全球化的体验是对世界各民族的文化和文化产品增加了了解和接触,但同时也是一种非常强大的文化价值,其产

品强加于几乎所有其他的民族。就第一种情况而言,全球化在世界音乐的流行中可以得到见证。另一方面,来自美国的电影、电视节目和快餐无处不在地覆盖全球的情况,又被许多人认为是世界变得更小、交流更快捷的负面结果。

今天,几乎有无限多的现象与全球化相关。因此,对全球化进行严格的定义不仅无助于讨论它应有的复杂性,反而会减少这种复杂性。然而,所有与全球化相关的进程,一般都可以联系到历史上前所未有的时间和空间的浓缩。

记得约翰·汤姆林森曾经说过,全球化处于现代文化的中心,文化实践处于全球化的中心。因此,探讨全球化必须理解全球化和文化的相互关系。作为考察这种关系的一种方式,我们需要考虑一个也许令人惊讶的问题:全球化是不是真实的?虽然没有任何人怀疑,过去几十年来,人类生活的各个方面都发生了意义深远的变化,但对全球化究竟多新却存在着诸多分歧。不论全球化是人类生活中一次真正的新的的发展,还是它只是更漫长的一些发展的加速,无疑都对我们理解它与世界上文化实践的关系具有重要影响。

今天与最近的过去不同的东西,不是我们所穿的衣服的变化,不是我们所听的音乐的变化,也不是我们所看的电影的变化(虽然这些也都发生了变化),而是影响到我们生活各个方面的计算机和传播技术的爆炸。这些技术日益普及,改变了我们的工作方式和休闲方式,也改变了人们参与政治的方式。今天出现了20年前并不存在的职业和新的劳动方式,例如在家里工作或通过电子交流方式工作。电子游戏市场很快将超过好莱坞电影生产的年收入。数字化促进了媒体形式的融合(音乐台可以在电视上看,音乐和录像可以在电脑上出现),也促进了崭新的流行文化形式的创造(网上狂欢,网上“冲浪”)。博客和网上交流扩展了人们的视野和自由。与此同时,它也导致了某些长期得到确认的文化产品的衰落,如数码照相机已经威胁到传统的胶卷相机的生存,网络文学也对传统的文学带来了冲击。

此外,这些技术使人们更容易接触世界各地的人民和产品,也更容易去到世界各个地方。例如,过去几十年间,旅游业迅速发展,已经变成了今天世界上的主要产业之一;世界上似乎再没有什么地方不可以通过电话联系,几乎每一个地方都有飞机来往。然

而,全球化的影响对每个地方、每个人显然是不同的,至少在理论上如此。

全球化决不只是一时流行的时尚和风格,因此我们对世界如何变化的感受,必须在历史语境中通过思考来加以调整。换言之,不是掩盖已经发生的技术革命,重要的是理解那种引发全球化的发展。把全球想象为单一空间中的时间和空间的浓缩,并不是一夜之间出现的,它是一种漫长而复杂的历史进程的结果。尽管并不是历史的所有部分都对当前的状况有直接影响,但了解这种使全球化出现的历史过程,确实可以使我們更好地理解全球化。

总之,全球化是一个涉及多方面的过程,包括相互依赖的经济、政治、技术和文化等诸多方面。它非常明显的特征是“正在缩小”的地球的形象,在这个地球上,社会关系越来越不受地理的限制。虽然与全球化相关的变化——全球贸易的扩展,通信技术的革命,前所未有的人民的流动——被认为是当前阶段所特有的,但全球化只能被理解为一个不断发展的历史过程的组成部分。

周:歌德和马克思都提出过“世界文学”的概念,作为文学研究者,您认为全球化语境下一种“世界”文学是可能的吗?

王:这要看你怎么理解“世界文学”这个概念。如果你认为在全球化语境下,由于传播快捷,各国文学可以为世界人民共享,也许可以说“世界文学”正在出现,甚至可以说已经出现。如果你认为“世界文学”是一种特殊的文学,全世界只有这种文学,那么在可以想象的将来,我觉得它不会出现,甚至永远不会出现。我理解歌德的意思是赞扬文学的普遍意义,它会促进世界人民的相互了解,或者说优秀的文学会得到全世界公认。马克思的概念与共产主义相联系,但同样是赞扬文学的普遍意义,我理解他的意思是“世界文学”会促进共产主义的实现。一个国家内部的文学多种多样,不同时期对文学的定义也多有变化,不可能有一种单一的“世界文学”。也许,以后会有一种世界公认的文学的定义?

周:西方国家是全球化的主要推动者,但是我们又看到,反全球化的力量在西方也很强大?这是怎么回事?

王：全球化的基本结构特征是“新的国际劳动分工”，也就是生产的跨国化，或者说通过分包合同的方式，生产过程（甚至同一商品的生产过程）变成了全球化的。生产中的国际劳动分工并不完全是新的东西，但高新技术前所未有地扩大了生产延伸的空间和速度。同时，高新技术还使资本和生产获得了巨大的流动性，生产场所可以经常变换，为资本寻求最大的利益，减少劳动成本，避免社会和政治的干预，从而形成了所谓的灵活的生产。

于是，为了获取廉价的劳动力和自然资源，西方发达国家的跨国公司便把资本和生产转向发展中国家或不发达国家，这是全球化的一个象征。但与此同时，由于资本和生产的转移，本国的工人和相关的管理人员失去了就业的机会，生活水平随之下降，形成了一股强大的反全球化力量。还有一些人出于正义感，他们认为跨国公司是在进行新的殖民主义经济侵略，是在剥削欠发达国家的人民，掠夺那里的自然资源，破坏环境和生态，因而也加入反全球化的行列。最近几年，由于大气持续变暖，生态加速恶化，更多的生态主义者（如绿色和平组织）也加入反对资本主义全球化运动。

周：全球化的大规模展开是在资本主义晚期阶段，这个阶段被詹姆逊对应于后现代。您是怎么理解全球化与后现代主义关系的？

王：从资本主义世界体系发展历史看，现在处在其长期阶段的后期或晚期，沃勒斯坦预言这个阶段到 2050 年前后结束，詹姆逊说的是后现代主义对应于这个时期。前面我讲了，全球化是个过程，因此，虽然全球化是晚期资本主义的一个重要现象，但它并不完全等同于晚期资本主义。晚期资本主义有许多内在的矛盾。全球化是一种加速剂，可能加速资本主义世界体系的危机，甚至消亡——变成另一种社会形态。后现代主义是晚期资本主义的文化体现，与全球化的劳动分工——去中心化——在某种意义上是一致的。全球化的目的是追求最大利润，推进消费主义，而消费主义直接与后现代社会及其文化思想相关。全球化得益于高新技术，在后现代社会里，高新技术也在改变人们的生活方式和意识形态。所有这些在文化上的体现，都可以联系到后现代主义。如果这么考虑，全球化也可以说与后现代主义有某种因果关系——基础和

上层建筑的关系。这里我不可能展开论述,但我想强调一点:一切文化现象都是社会发展的产物。这也是为什么詹姆逊说后现代主义是晚期资本主义的文化逻辑。

周:后现代话语中重要的一支是后殖民主义,但我觉得后殖民主义研究在内地与在香港并不完全一样,因为香港曾经是英国殖民地。您怎么看待后殖民主义及其在中国的接受?后殖民理论是否适用于现代的中国?

王:“后殖民”这一术语从一开始就具有多重意义。在对这一术语的各种应用中,有三种用法特别值得注意。第一,它用于说明先前殖民地社会的状况,带有具体的指涉,如“后殖民社会”或“后殖民知识分子”,这里殖民地既包括先前所说的大部分第三世界,也包括与第一世界相联系的那些定居者的殖民地,如加拿大和澳大利亚。第二,“后殖民”用于描述殖民主义时期之后的世界状况,在这种用法中,它的指涉更加抽象,有代替第三世界的趋向。第三,它表示以上述状况为基础的一种话语,这种话语由认识论和心理导向构成,而它们又是那些状况的后果。这三种用法虽然各有侧重,但它们并不能截然分开。

今天所说的“后殖民”更多的是一种话语方式,它是由后殖民知识分子创造出来的。知识分子既是构成后殖民话语的那些主题的生产者,同时又参与到那种把他们限定为后殖民知识分子的话语之中。因此,从话语方面探究后殖民主义是后殖民研究的主要方面。后殖民话语的出发点是:前殖民地国家或第三世界国家如何写“它自己的历史”?换句话说,历史写作的方式构成了后殖民话语的主题。最近出现的后殖民批评,其明显的后果之一是迫使人们从根本上重新思考并重新阐述知识的形式和社会身份,因为它们是在殖民主义和西方统治下写出并被权威化的。当民族主义颠覆了东方主义思想,把力量和历史归之于被支配的国家时,它也主张一种由殖民主义开创的理性和进步的秩序。另一方面,最近的后殖民批评力求消解西方道路所形成的欧洲中心主义,以及它对他人占有的历史。但它这样做时,也意识到后殖民性并不是在完全脱离历史的情况下生成的。后殖民的存在是一种后果,是在殖民主义不断作用之后出现的。在解释统治话语中形成的批评,

既不是处于西方统治的历史之内,也不是处于它之外,而是处于与它的交叉关系之中。

根据上面的看法,后殖民主义研究作为一种方法完全可以借鉴。迄今为止,我觉得国内后殖民文化研究多局限于外国文学领域,结合国内社会文化现实的研究不多,尽管国内有许多后殖民主义现象。最近没去上海,但几年前我去上海时,发现茂名南路有一段街道的商店全是外文名字,没有中文,我自己觉得这就是一种后殖民文化现象,但愿现在已经改过来了。国内东部、中部和西部发展不平衡,城市和乡村差距更大,有没有区域歧视现象?有没有歧视农民工的现象?媒体的主叙事是否基本上是城市话语?几十年来农民支撑着国家(年年把最好的粮食交公粮——实际是农业税,卖余粮,统购统销,还有各种摊派),为什么对农村的公共资源投入那么少?为什么京津周边还有几十万贫困农民(甚至有这样的民谣:“户里穷,村里穷,乡镇背着大窟窿;行路难,吃水难,脱贫致富难上难。”)虽然我们不能说这些是后殖民现象,但我觉得借鉴后殖民文化研究的方法可以深化我们对问题的认识,促进问题的解决。

周:由后殖民主义的话题我想到了翻译。王老师您自己有着大量的翻译实践,不仅是文字翻译,您自己的学术交往也是中西文化翻译的极好注脚。能否谈谈您对翻译的理解,特别是文化与文明之间的翻译,通过翻译我们能够认识“他者”吗?

王:在今天的世界上,不可能没有翻译,翻译仍然是各国、各民族交流的最重要的途径之一。但是,正如人们经常说的,绝对严格的翻译,即把原语言的意思、语气、节奏和情感等不折不扣地传达出来,可以说是不存在的。在翻译过程中,总会丢掉或添加某些东西,所谓“信、达、雅”只能是一种理想,或者只能是相对而言。要想成为一个好的译者,除了掌握语言之外(当然包括母语和外语),还应该尽可能多地了解语言所依托的文化和文明的发展历史。翻译技巧的训练主要靠实践,同时要汲取其他译者的经验,而对文化或文明的了解,主要靠广泛地阅读,虽然在原语言国家生活可以了解风土人情,但对整个文化或文明的发展仍然要通过阅读实现。今天我们一些年轻的译者经常出现硬译的问题,主要就是没有弄懂原文的意思,把单词的意思堆砌在一起,加上中文不够理想(如果

中文好,从逻辑上也可以感到译文的问题),读起来非常别扭。没懂原文意思的主要原因是缺乏文化知识的积累。我自己觉得,今天年轻的译者不仅要提高外语水平和外国的文化知识,更应该提高汉语水平,外语系的同学尤其需要注意这点。

翻译的目的之一就是认识“他者”,翻译的实践和阅读也告诉我们这是真实的。当然,在这种认识过程中存在着各种影响因素。口译多涉及外交和外贸,必然涉及国家关系问题,而国家关系是由多种因素决定的。就文学翻译而言,首先涉及选材的问题:翻译什么?这不仅与选材者的主体性有关,而且也与选材者的境遇有关,这些都受到意识形态的约束。例如,20世纪50年代,我们主要翻译苏联和欧洲批判现实主义的作品,拒绝现代主义作品,而到了80年代,我们文艺界又推崇现代主义作品,因此对这类作品的翻译也大量增加。其次,翻译中也有立场问题,译者对原作的赞成或批判直接影响到语气和遣词造句,不论你是否意识到这点。

面对一种外国文化,人们首先会考虑自己的文化是否承认外来文化的“他者性”?是否反对这种“他者性”?本国的文化实践是否允许外来的破坏性因素入侵而不去改变它们?实际上,这些也是翻译中需要考虑的问题,因为翻译本身就处于“我们”和“他者”的关系当中。一般说有三种态度,一是认为自己的文化是普遍性的,否定其他文化的“其他性”并改变这种“其他性”;二是承认外来文化的“其他性”,但要求改变这种“其他性”;三是跨文化的态度,这是一种开放式的态度,认为一种文化可以是一个更大文化范畴的组成部分。

周:无论如何,翻译的实践都为我们提供了向其他文化学习和借鉴的机会。我注意到王老师曾编过一本《美国大学批判》,您觉得美国大学精神的内核是什么,有什么经验值得我们学习,又有什么教训我们应该记取呢?

王:美国第一所高等教育机构创建于1636年,当时主要是精英教育,据说哈佛总共招生不足600名。在17世纪70年代哈佛大学的开学典礼上,有人高呼:“没有哈佛大学统治阶级必将屈服于机械工人、补鞋匠、裁缝,上等人士必将受制于流氓、无赖和恶棍,这些人感情用事,毫无理性而言……那样,我们就失去了值得

维护的权力、荣誉和体现权威的法令。”直到第二次世界大战以后，这种情况才发生变化，逐渐发展成大众化的教育。

需要指出的是，在美国，大学一开始就以资本为导向。哈佛、耶鲁、哥伦比亚等常春藤学校最初都是私人投资或赞助的。至今这些大学还必须从各种可能的渠道获取资助。资金来源多样化可能会促进大学的独立自主，师生有更多的自由。独立、自由和创造已经形成一种传统。但矛盾的是，一旦商业成为大学资金来源之后，大学的办学宗旨也就与社会福利没有太大关系，而是服务于资本。记得十多年前，加州大学接受了斯普瑞克公司的一个医药研究项目，公司投入数亿美元，参与的教授可以获得上百万美元年薪，但最后成果归斯普瑞克公司。后来成果投入市场，该公司利润很快达到几百亿美元。今天，高新技术正在与研究型大学结合，同样也以资本为导向。

上述的情况表明，美国大学有更多的独立和自由，有助于发挥个人的创造性。例如，在美国的大学里，基本没有统一教材，各个教师提前预告下学期上什么课，讲哪些方面的内容，需要哪些参考书，学生可以自由选择——这既利于发挥老师的专长，也利于学生根据自己的兴趣选课。但是，由于以资本为导向，普遍存在重理工、轻人文的现象。今天美国学者对大学的批判也正是集中在受资本支配、商业化严重和轻视人文教育这三个方面。我想这些也许值得我们借鉴和批判。

周：最后一个问题让我们还是回到文学上来。理论热显然已经过去，在后理论时代有些学者似乎主张完全抛弃理论。您认为文学和理论之间真的存在这种对抗吗？您如何看待全球化时代的中国理论呢？中国理论有无未来？

王：人们认识世界总是从具体到一般，从一般到具体。换句话说，人们的认识是一个不断概念化的过程，就是说，要从具体的事物概括出一般或普遍的特点。具体的事物千千万万，任何人不可能了解每一个事物，但经过归纳概括，同类的事物会表现出相同或相似的特征。例如，杯子的形状各种各样，制作材料各不相同（有陶瓷的、玻璃的、塑料的、玉石的、各种金属的，等等），图案千变万化，但它们的共同特征是一种容器，一般用来盛液体，于是这种“盛

液体的容器”我们统称为“杯子”，“杯子”就是概念，只要我们看见这种容器，即使是用我们不曾见过的材料做的，我们也知道它是杯子。所谓“理论来源于实践，反过来又指导实践”就是这个道理。因此，在文化生活中，永远不可能没有理论，只是有时理论已经内在化，变成了常识，不觉得它是理论。换句话说，抛弃理论是不可能的，当你想抛弃理论时，你无意识的背后就存在某种理论。

20世纪出现的种种理论是与社会文化的发展密切相关的。所谓“理论热”已经过去，并不是说理论已经消失。文学研究里“理论阶段”的出现，实际上既展现又破坏了诗学的种种可能性。由于复杂的政治以及与之相关的原因，后结构主义那种复杂化的运作未能继续，但在其影响下，文学研究这一学科发生了分裂，在这个领域里，有传统的“伦理式”的批评，它继续古典或新古典教育的文学规则，衍生出大量围绕自身范畴的主题评论；有解构主义批评，虽然因德曼去世现在已经衰落，但它已经融入许多人的意识之中，仍然在广泛应用；有政治批评，它常见的实践是以身份范畴为基础，认为文本特征与种族、性属或性取向有某种明显的或方法上的联系；有历史主义批评，它更注重经验，认为文学档案具有文献的价值；还有喋喋不休的纯文学主义，它主要是品头论足，说长道短，不注重系统的文本研究。这种情况表明，一方面文学研究前所未有地繁荣，但另一方面，它似乎又偏离了传统的文学研究。与此同时，理论还扩展到非文学话语，形成了至今仍在发展的文化批评。理论的开放性和丰富的启示性更有价值，因为文学范畴本身就是一种障碍，它不仅影响系统文本知识的形成，而且影响跨学科力量的形成和探索性的创造，实际上，自从“理论阶段”出现几十年以来，这种跨学科的力量和探索性的创造恰恰是文学研究的特点。总之，文学和理论之间绝不是对抗的关系，而是具体和一般、实践和理论的辩证关系。

关于全球化时代的中国理论问题，我想应该把中国置于从全球的视域来思考。总体来说，全球化向文学提出了一系列新的问题。这些问题至少涉及文学研究的五个重大议题：1. 文学研究的对象；2. 研究该对象的框架或语境；3. 文学研究机构的未来；4. 艺术、文学和消费文化之间的关系；5. 美学的政治。由于诸多其他原因，这五个议题也一直是其他语境中分析的对象。我想对这些问题的思考也是中国理论面临的问题。在考虑这些问题时，中国理

论不仅要发掘和利用自己的文化资源,在全球化时代更应该发掘和利用世界文化资源。

当然,无论在体制上还是思想上,文学研究仍然固守各国的民族文学,地理依然是文化和文学研究的共同基础。虽然把文学研究建立在民族基础之上对文学和文学批评的建构十分重要,但它同时也否定了其他的分析形式,而这些形式以不同的方式穿越文学文本,不仅承认多种外来因素对民族文学的影响,而且还跳出地理的框架从根本上重新思考文学文本。

中国理论肯定有它的未来,因为中国正处在社会变革时期,需从理论上阐述各种新的现象,这就为理论创新带来了机遇。但若创新,必须从根本上反思一直支撑着文学分析的各种文化空间,不能仅仅局限于自己民族的文学。

周:非常感谢王老师接受这次学术访谈,我们期待着王老师更多精彩的作品惠泽后学。

著译者简介

(按拼音或字母排序)

柏愫 南京师范大学金陵女子学院讲师

迈克尔·柏雷(Michael Bailey) 英国埃塞克斯大学高级讲师

岑哲 上海七宝中学教师

陈香兰 对外经济贸易大学英语学院教授

樊柯 河南大学副教授

克里斯·戈尔迪(Chris Goldie) Sheffield Hallam University,
UK

韩颖 对外经济贸易大学英语学院讲师

何辉斌 浙江大学外国语学院教授

何卫华 浙江理工大学外国语学院讲师

贺秀明 对外经贸大学英语学院讲师

胡菊兰 河南大学教授

阿克塞尔·霍耐特(Axel Honneth) 德国法兰克福大学教授

江进林 对外经济贸易大学英语学院讲师

金惠敏 中国社会科学院研究员

克里斯托弗·德莱(Christophe Delay) University of Lyon,
France

匡骁 黑龙江大学西语学院副教授

李春青 北京师范大学教授

考斯塔斯·马龙尼提斯(Kostas Maronitis) University of
Greenwich, UK

兰斯·斯特拉特 美国福坦莫(Fordham)大学教授

孙亚 对外经济贸易大学英语学院副教授

斯苔拉·M. 瓦尔施(Stella M Walsh) Leeds Metropolitan Uni-
versity

王嘉军 华东师范大学编辑

杰克·温德尔(Jack Windle) University of Sheffield, UK

许德金 对外经贸大学英语学院教授

尹晶 河南大学外国语学院副教授

张筱霖 对外经济贸易大学英语学院讲师

周键 上海浦东新区人民政府公务员

周敏 上海外国语大学教授

朱国华 华东师范大学教授

Contents

Cultural studies

JIN Huimin, Property as Representation: A Post-structuralist Reading of Laozi's Thought on Property

LI Chunqing, A History of Taste: An Investigation of the Aesthetic Consciousness and Its Evolution in Ancient China

FAN Ke, Raymond Williams' Analysis of Cultural Production

Lance Strate, Media Ecology and the Legacy of McLuhan

A Special Section on Richard Hoggart

Michael Bailey, The Uses of Richard Hoggart for Cultural Studies

Chris Goldie, Resistance and Persuasion: A Working Class Intellectsia? The Intellectual Minority in *The Uses of Literacy*

Jack Windle, Resistance and Persuasion: Richard Hoggart and the Working-Class

Christophe Delay, Rediscovering Working-Class Culture in Switzerland: Contributions and Limits of Hoggartian Sociology

Kostas Maronitis, Rethinking Hoggart, Culture and Identity through Assemblage Theory

Stella M. Walsh, Understanding Contemporary Food Choices of Older Working-Class Women: The Continuing Relevance of Hoggart's Uses of Literacy

A Special Section on Pierre Bourdieu

Jean-Claude Passeron, Theories of Socio-Cultural Reproduction

Graham Murdock, Social Stratification and Cultural Consumption

Nicholas Garnham, *Raymond Williams*, Pierre Bourdieu and the
Sociology of Culture

Arthur C. Danto, Bourdieu on Art: Field and Individual

Axel Honneth, The Fragmented World of Symbolic Forms: Re-
flections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture

Peter Bürger, The Problem of Aesthetic Value

Charles Taylor, To Follow a Rule

ZHOU Min, Travelling Theory to China: An Interview with
Professor WANG Fengzhen on His 70th Birthday

Contributors

Afterword by Editor

编 后 记

◎金惠敏

阅读提示:随着文化研究的持续开展,文化理论日益呈现为一个横跨人文社会科学的巨大网络或新的跨学科。英语世界也出版了多种文化理论读本和导论。然而关于什么是文化理论的界说仍然游移不定,原因是,它们尚缺欠一个纲领性的文件。本文通过对文化理论研究对象的揭示而初步勾勒了文化理论的学科轮廓。文化理论的研究对象是日常生活和被抑制的他者(有内部的和外部的之分),其语境是资本主义生产或现代化进程。更简单地说,文化理论的任务就是研究资本主义或现代化的文化内涵或文化后果。

“文化”之定义在当代一个最显著的变化是:它逐渐脱离文本而走向社会,脱离精神而走向生活,脱离精英而走向大众,脱离中心而走向边缘,等等。用“文化的日常生活化”或者“日常生活的文化化”来描述这一过程或趋向恐怕都不尽妥切,前者有自上而下因而居高临下的精英主义嫌疑,而后者似乎以文化为日常生活的归宿或目标、境界,亦难逃精英主义的藩篱。当代文化理论倾向于将文化视做日常生活,或者反过来,将日常生活视为文化,其特点是在文化与日常生活之间不再做壁垒森严的区隔。

霍加特、威廉斯、布尔迪厄以及许多文化人类学家是这一潮流的代表,而学界不大注意的是,海德格尔、伽达默尔亦在此潮流之中。海德格尔反复申明,不是我在说语言,而是语言在说我。众所周知,他这是在强调“传统”的作用,在强调伽达默尔所欣赏的理解和阐释的“前结构”;但是一旦“传统”固化,固化为布尔迪厄所说的“惯习”,那么非“日常生活”则无以担待之。这就是说,传统就是日常生活。束之高阁的经典,不形诸于日常生活的经典,构不成“传统”。任何主流意识形态如果不同时作为“道德无意识”就不可能

牢固地占据其主流位置。

海德格尔在阐释梵高的绘画《农鞋》时指出,器具的器具性在于它的“有用性”(Dienlichkeit),在于它之被付诸使用,而不在于其被观察、被留心,其进入意识的世界。鞋具与农妇朝夕相处,但并不因此而成为她的认识对象;它是她未加注意却仍然真实地拥有着的日常生活。对海德格尔来说,《农鞋》是对认识论深度的拒绝,是存在论的,深度与它无缘或敌对。^{【1】}杰姆逊不理解这一点,他竟令人惊讶地断言,海德格尔对《农鞋》的解读是“解释学性的”,即是说,《农鞋》被海德格尔视做一条线索或一种症候,其作用仅在于接通一个更加广阔的现实,且这一现实将取代作品而成为其终极之真理。^{【2】}杰姆逊试图以梵高的《农鞋》与瓦侯的《钻石灰晶鞋》的区别或对立建构其关于盛期现代主义与后现代主义的历史分期,他享有此自由,但要海德格尔通过其对《农鞋》的评论来支持他的这一做法,则实在是强人所难了。此非小节问题,因为它既关涉杰姆逊后现代主义理论的基础——基础不牢,则何以立论?——亦显露着海德格尔哲学之根本——不知其根本,则可能谬以千里!

文化已然成为我们的日常生活,或者说,文化的问题已然成为我们日常生活的问题,这是对当代社会状况和性质的一种描述,且同时也将绽放各种文化政治学之可能性。有对文化大众化的肯认,如英国文化研究学派等,也有对它的否认,如法兰克福学派以及阿诺德·利维斯家族,还有超然观潮的社会学家们,像费瑟斯通等,他们专意于捕捉社会的新变化,从而予以概念化,而不急慌慌对它们做价值评判;当然也有些声称是超然观潮的理论家如麦克卢汉、波德利亚等,其真实想法尚待辨析。

众声喧哗,赫然推出一个巨大的跨学科或学科网络——“文化理论”。如今,人文学科,甚或,许多社会科学门类,都程度不同地变成了对作为日常生活的文化进行阐释的“文化理论”。人们尚未由此自觉意识到但它确乎就是一个事实:“文化理论”已成为当今人文社会科学的第一小提琴手。没有别的原因,“文化”是我们最日常的经验和最切己的存在。

编辑了四大卷《文化理论》文选、在伦敦大学哥尔德史密斯(Goldsmith)任研究主任的戴维·奥斯威尔博士指出:“简单地说,文化理论既非‘纯理论性的’,亦非‘纯经验性的’;它是一种综合的书写方式,在鲜活的文化经验中追寻理念。”^{【3】}此话不止是对文化

【1】
Vgl. Martin Heidegger, ‘Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)’, in: ders., Gesamtausgabe, Holzwege, Band 5, Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann, 1977, S. 18–20.

【2】
See Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, London & New York: Verso, p. 8.

【3】
David Oswell, ‘Editor’s Introduction: Cultural Theory-Genealogies, Orientations and Territories’, in: David Oswell (ed.), *Cultural Theory*, vol. 1, Thousand Oaks & London: Sage, 2010, p. xlii.

【4】

Philip Smith, "Preface to the First Edition: About this Book", in: Philip Smith and Alexander Riley, *Cultural Theory: An Introduction*, 2nd edition, Malden & Oxford: Blackwell, 2009, p. vi.

理论方法论的定义,在我们它更可以转译为对文化理论场域的图绘和期待:文化理论应当是理论对现实和经验的关怀和介入;我们“在”(exist)哪里,哪里就应当有文化理论的研究场域;经验没有边界,文化理论也应当没有边界。换一角度,既然“文化无处不在”^[4],那么文化理论亦当无处不在。这进而也是呐喊,文化理论不能是文化理论家们的私家花园,所有学科都有权进入文化理论,只要它珍怀与“日常生活”相接触的愿望。

文化理论是开放的,也许不那么开放的是我们一些习惯了专门化的“套中人”。以研究中国古代日常生活著称的理论家杜书瀛先生曾告诫年轻学者:“你不关心社会,也将不被社会所关心!”今日的中国哲学界咋就叫人有此感觉呢,以致于一些本来是谈论哲学问题的图书都羞于以哲学来标题了。远离生活的哲学真的没落了!这没落的一个反向标志是,“哲学”蜕化为一种生活或生活方式,如波德利亚所嘲讽的,“男人伪装深沉,女人伪装高潮”。话糙理不糙,他的意思是,人人都在“玩”解释学的深度模式,都在冒充和演示占有真理或为真理所占有的情状。

不能说不再需要理性,不再需要精英,不再需要经典、文本、美学、自主性,等等,而是这一切都必须在“文化理论”中定位,必须在与日常生活的动态协商中找到其新的感觉和生命力。其实,日常生活本身就是话语与生活的麇集以及在此麇集中相互协商的结果。

如何做好这协商工作,不只是当前哲学社会科学所面临的迫切任务,也是文化理论与生俱来的问题——当理性消释于日常生活之后,或许说,若是放逐了理性,批判和反思的任务将由谁来完成?但另一方面的困难在于,后现代之后,有谁又胆敢声称自己是理性的化身、绝对的客观?我们不能继续仿效康德,将人简化为“纯粹理性”,在书斋里作“纯粹理性批判”,那是“哲学”的活计,“文化”不予“理论”的。

文化理论关注康德的“实践理性”,关注他不可言说、不可呈现的“崇高”。事实上,康德不了解,“优美”也不是可以完全形式化的。所有感性的或美学的或诗学的东西,都有神秘莫测的一面。回到文化理论的“日常生活”,如前面指出的,它是话语与生活的麇集;由于话语并不总是充分表达、组织、引导生活,它们之间总是存在着仿佛“大地”与“世界”(海德格尔概念)之间的裂缝,存在着无

休无止的“表接”(articulation)和“再表接”(re-articulation)关系,那么这也就是说,日常生活并非如我们想象的那样日常和熟悉,它有拒绝程式化的一面。话语不抵抗,它只是“表接”、协商,甚至妥协;能够抵抗的是话语的他者,是生命本能或无意识,它们不接受话语的导引和规训。^[5]弗洛伊德、拉康,甚至包括阿尔都塞,之所以深得文化理论的推崇,原因即在于他们揭示了日常生活水面下的“冰山”,那是被压抑、被侮辱、被损害却又无“由”诉说的遭遇和心理创伤。文化理论是这样一种学问,它起先研究非西方文明,而后愈来愈转向弱势群体、非主流群体、制度的零余者,一个词,他者。在文化理论的总名下,有后殖民主义、女权主义、青年亚文化、环境主义、文学研究(当然庙堂文学除外)、前卫艺术等“反文化”(counter-culture)——有主流文化,就一定有与它反方向的“反文化”。

何以有此“文化理论”?从其研究的对象上看,日常生活所以呈现为一个文化的问题,他者所以被凸显为主体的一个对立面,都是资本主义生产发展及其在全世界扩张的结果。资本主义当然并非多么偏爱日常生活,更非胸有提升全社会生活水准的抱负。它发现:人们其实并无日益增长着的物质需求,超出基本生活的需求都是文化性的、精神性的。这就是说,只有文化需求才会日益增长、无限增长。因此只有属意于文化,增加商品的文化附加值,才能无限地提升消费需求,无限地要求资本主义的生产。受马克思“交换价值”概念的启发,波德利亚发展出“符号价值”,将符号生产或美学生产作为资本主义一直以来就在谋求着的霸业。“文化资本主义”或“美学资本主义”不是将文化或美学硬贴在资本主义身上,而是其最内在的冲动和要求。尽管整个社会的文化化或美学化有种种原因,例如麦克卢汉所指出的印刷术的发明,但资本主义商品生产无疑是其中最为重要的推动力量,是其唯以“交换价值”或“符号价值”为骛的必然结果。^[6]

资本主义生产的天经地义是谋求资本增殖,而资本增殖还意味着不承认任何边界(不限于国界)、约束。如历史学家布罗代尔所证明,资本主义一开始就是跨界的和世界性的,而且从未改变过。特里·伊格尔顿也发现:“现实中真正没有国界之分的是资本主义。”^[7]的确,不只是到了其帝国主义阶段,资本主义一直就是全球性的或致力于全球性的。但我们并不总是明白,所谓“普遍价

【5】

See Huimin Jin, *Active Audience: A New Materialistic Interpretation of a Key Concept of Cultural Studies*, Bielefeld: Transcript, 2012.

【6】

参见金惠敏:《图像—审美化与美学资本主义——试论费瑟斯通“日常生活审美化”思想及其寓意》,《解放军艺术学院学报》2010年第3期。

【7】

特里·伊格尔顿:《马克思为什么是对的》,李杨等译,北京:新星出版社,2012年,第222页。

值”实质上就是为此“全球性”张目的意识形态,或者说,“普遍价值”是为资本主义鸣锣开道的意识形态;而其对立面则是异域文化、他者文化——扩大而言,一切妨碍资本主义生产及其世界化的因素都将被视为异类、他者、撒旦。尽管我们绝不可以说,基督教的“普世主义”是资本主义的历史衍生物,因为基督教产生在资本主义之先,但资本主义一旦兴起就开始拥抱基督教的“普世主义”精神——在启蒙时期,它被称做“理性”。其实,理性并不十分反对宗教,真正反对宗教的是偶然、无序和不确定性。康德在经验中寻找普遍性与其从后门迎进上帝原不矛盾,二者并行不悖!同样,对于科学家牛顿之说出“从事物的表象来论上帝,无疑是自然哲学份内的事”^[8],我们亦不应感到什么诧异。

【8】

牛顿:《牛顿自然哲学著作选》,王福山等译,上海译文出版社,2001年,第63页。

研究文化理论需要结合着资本主义的性质,就此而言马克思确乎指明了许多可据以前行的道路。在文化理论领域,尚不可轻言告别马克思——其对研究资本主义文化的启示远未被穷尽,远未被发展出来——尽管我们也不能废弃其他资源。

说着说着,文化理论的学科框架就展露出来了:其对象是日常生活和被抑制的他者(有内部的和外部的之分),其语境是资本主义生产或现代化进程。换言之,文化理论的目标就是研究资本主义或现代化的文化内涵或文化后果。然而,这仅仅是一个框架,一个轮廓,一个宣言,需要整合已有的各种理论成果,需要大家一起丰富它,发展它,本辑即为一例,为迎接一个公正、和谐的社会到来而尽我们学术之绵薄。文化理论大有作为!

封面

版权

目录

专题研究

财产作为再现——对老子财产观的一个后结构主义阅读&金惠敏

趣味的历史——对中国古代审美意识历史演变的一种考察&李春青

雷蒙德·威廉斯的文化生产论&樊柯

麦克卢汉与媒介生态学&兰斯·斯特拉特（胡菊兰 译）

霍加特研究小辑

本栏译审按语&许德金

理查德·霍加特对文化研究的用途&迈克·柏雷（贾海波 陈丽佳 王凯娜 译）

抵制与说服：工人阶级知识分子？《识字的用途》中的少数知识分子&克里斯·戈尔迪（贺秀明 等译）

反抗与劝导：理查德·霍加特和工人阶级小说&杰克·温德尔（贺秀明 薛倩 相传菊 等译）

再议瑞士工人阶级文化：霍加特式社会学的贡献和局限&克里斯托弗·德莱（王磊 薛倩 译）

通过集群理论反思霍加特、文化与身份&考斯塔斯·马龙尼提斯（吴一栋 杨广敏 译）

对工人阶级老年女性当代食物选择的理解——霍加特《识字的用途》的持续相关性&斯苔拉·M·维尔施（高洁 安阳 译）

名家论布迪厄小辑

众声喧哗中的布迪厄——本栏主持人引语&朱国华

社会文化再生产理论&让-克劳德·帕瑟龙（尹晶 译）

阶级分层和文化消费——皮埃尔·布迪厄著作中的几个主题&格雷厄姆·默多克（王嘉军 译）

皮埃尔·布迪厄和文化社会学&尼古拉斯·加纳姆、雷蒙·威廉斯（何卫华 译）

布迪厄论艺术：场域和个体&阿瑟·C·丹托（周键 译）

符号形式的碎片世界——皮埃尔·布迪厄的文化社会学反思&阿克塞尔·霍耐特（何辉斌 译）

美学价值问题&彼得·比格尔（柏愔 译）

遵从规则&查尔斯·泰勒（岑哲 译）

访谈录

西方文学理论的中国旅行——王逢振教授七十华诞访谈录&周敏

著译者简介

英文目录

编后记&金惠敏