

2017年9月刊
总第6期

热风学术 刊

6

专辑_听觉文化研究

特稿_

反恐战争与核事故

殊音_

南韩新殖民 / 分断体制与“民主课”的不可能性

n地域_青年与工作

工作该怎么好好做？—青年人的贫困和精神贫困

现场_来自2017年亚际文化研究年会的报道

新自由主义危机下的“新”政治与“旧”遗产



目录

4	编辑手记
5	内容提要
.....	
10	专辑 _ 听觉文化研究 特约编辑 _ 王敦
11	走向听觉文化研究：外来话语与在地现象的接轨 王敦
23	“听觉快感”问题 王敦
27	让祥林嫂说话：革命与共产党的声音实践 王雨
44	张园的演说：清末民初上海公共空间的听觉文化研究 王今
56	私人听觉——你听什么？为什么？怎样听？用啥听？ 课堂讨论
71	集视、听于一身的 iPod 迈克尔·布尔 著 王敦、蔡晓倩 译
81	不给魔鬼留下躲藏的角落 理查德·库伦·莱斯 著 王敦、刘欣玥 译
.....	
	特稿 _
91	反恐战争与核事故 板垣雄三 著 王晶 译
.....	
	殊音 _
115	南韩新殖民 / 分断体制与“民主课”的不可能性 延光锡

n 地域 _ 青年与工作

124 工作该怎么好好做? ——青年人的贫困和精神贫困
艾可

131 为什么年轻人的路只能越走越窄? ——青年工作台湾篇
斯玛特

现场 _ 来自 2017 年亚际文化研究年会的报道

140 新自由主义危机下的“新”政治与“旧”遗产
郑亘良

150 “重启”城市式生活
毕文灏

156 “听见”异地异声: 通俗音乐置于其中的声音 - 世界
刘雅芳

书评 _

160 听觉的时空之旅: 作为社会文化范畴的声音
刘欣玥

征稿启事 _

164 第五届“热风学术”青年论坛 _ “青年与工作”
会议地点: 哈尔滨师范大学 | 会议时间: 2017 年 12 月 9-10 日

165 《热风学术(电子刊)》稿约 _



 热风学术网刊

您也可以扫描二维码,
登陆“当代文化研究网”回顾往期杂志。



站在8月的尾巴上，上海有了一丝凉意，新一期的“热风”也蓄势待发。

“热风”的名字，来自鲁迅。十多年来，在一群热心于文化研究者的手中，不断变换出它的当代形式。最早是当代文化研究网的“热风”论坛；后来是“热风”书系，作为学术刊物的《热风学术》是其中一种；再后来，是眼前的这本电子刊。这些形式，有的迫于内外的压力，终于停摆，有的则继续努力，针对新的社会状况，找到生长的支点。

倘若把“热风”的变形，和十多年来中国社会发声方式的转变比较起来看，这样的变化，不能算快，却也并非缓慢无感。在这里，始终纠缠和激励我们的，是如何在迅疾不安的社会变动中，找到文化研究的基本节奏，与这个时代产生有意义的共振。就此而言，每一期的“热风”，都企图呈现对这一节奏的体会和把握，也期待与读者一起，共同推敲与探索。

出于这一考虑，在既有的栏目之外，本期“热风”增加了两个新的栏目。

一是“殊音”。既有的“左”“右”概念已经无法澄清当代的思想状况和社会动向，可如何打破有形无形的界限、框架乃至成见，展开真正有效的分析，却也同样并不容易。“殊音”一栏，旨在刊发那些努力从既有的“左”与“右”的破斗篷下走出来，直面当代社会问题，展开既是急需、又似乎不那么“正确”，因此也容易招来责难的文章，为打破当前这一鸡肋式的思想困局，做一些尝试。韩国青年学者延光锡的文章，便属此类。

一是“n地域”。读了“特稿”中板垣雄三的文章，便知道这是他的一个概念，希望经由审视真实存在的层层叠叠、彼此纠缠的身体经验和思考岔路，为打破既有的二元对立——全球/在地、城市/乡村、中/西、内/外、左/右，诸如此类——提供切实的资源和动力。拿这个概念来做栏目的名字，是想继续这一方向的努力。一直以来，打破界限虽是文化研究的天性之一，但体制化和格式化的力量同样步步紧逼。“n地域”的设定，便是希望以围绕同一主题，展开接力写作的方式，建立年轻学人之间彼此看见、接续思考和沟通经验的新网络。这次专栏中的两位作者，分别提供了对青年工作问题的思考。对于他们的写作和思考，如果有什么接着说的话，非常欢迎给本栏目来稿。

当然，这样的欢迎绝不限于这一栏目。对于不断变化中的“热风”，任何批评、参与和建议，我们都很欢迎。具体方式，见“《热风学术电子刊》稿约”。



■ 内容提要



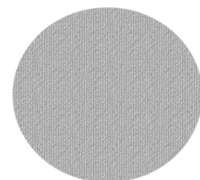
专辑 _ 听觉文化研究

我们的耳朵并无不同，但我们这些文化个体，栖居在文化编码 / 解码上不同的文化群落中，或者说自行为自己的听觉性栖居，进行各种取舍，于是导致了在文化性的快感问题上的多元化，完全没有一个标准。所谓“听觉文化研究”，往往不知不觉是在这第三个层面，“文化符号的编码 / 解码”的层面展开的。

——王敦《“听觉快感”问题》

对祥林嫂的声音的态度，是启蒙主义者和共产党理解中国革命的分水岭。相比于寄希望于使用国语和白话文的受教育的都市青年，共产党从祥林嫂充斥乡音土语的诉苦中发现了其所蕴含的巨大革命的力量。发现祥林嫂的声音，是这场听觉革命的关键。

——王雨《让祥林嫂说话：革命与共产党的声音实践》



特稿 _

我很早就提出并论证过“n 地域”理论。一个人生活的场所绝不是单一的，而是可变的。“n 地域”和“复合认同”是表里关系。举一名男性的例子，请设想下面这样的情况。A 驻美国工作了一段时间，因环太平洋工作的机缘，从事着往来于东京 - 上海 - 新加坡之间的工作，经常关心与东南亚和东北亚未来相关的信息，经常挂念立志研究非洲而在巴黎留学的女儿，在东京晚上经常去吉祥寺，润润嗓子回家后唱起雷盖的歌。正在过着这样的生活的时候，因三一一前往福岛救援避难的父母和亲戚，之后也安排时间经常去帮助市民做放射能测定，因此结交了来自各地的志愿者朋友，在当地也结交了一些交心的朋友，现在正在考虑今后要怎样活下去。A 活在 n 个地域中，这些地域的背景是由无数个地区形成的一个交织的网络，具体包括美国 - 加拿大 - 拉丁美洲 - 中国 - 东南亚 - 南亚 - 西欧 - 西非 - 加勒比海 - 东日本等地域和这些地域中的城里人和乡下人生长的大大小小的街道的一个角落（包括高浓度辐射地区），他在这些大大小小各种各样的空间或飞地组合中不断挑选，并活在其中。

这个例子不是用近年流行的“全球化”现象就能概括的。

——板垣雄三《反恐战争与核事故》



殊音 _

这3年间，宪法裁判所做出的判决似乎从两方面丰富了我以“新殖民 / 分断体制”概括的南韩社会的问题意识。第一次判决是对于“脱离自由民主主义的左翼”之审判，而第二次判决则是对于“脱离自由民主主义的右翼”的审判。

.....

新殖民 / 分断体制不仅针对“左翼”具有压迫性质，同样也管制“右翼”，而且对“右翼”的管制具有动员民间“主体性”力量的特征。我认为，这似乎是新殖民 / 分断体制所拥有的自主性面向之一。

——延光锡《南韩新殖民 / 分断体制与“民主课”的不可能性》

n 地域 _ 青年与工作



在中国大陆，仅仅一两个世代之前，我们的父母辈还曾经受过集体价值和理想主义的浸洗，尽管这种浸洗最终没有落实在日常生活的实践中，在改革开放之后市场逻辑和消费主义的狂飙之下溃不成军，但这毕竟曾经是中国青年精神史中非常重要的一个篇章。但在今天，我常常感到无以追踪当代青年人的精神历程，明明对抗着时代布置

的同质的个体命运，却彼此隔绝，不仅与同时代的青年人缺少连带，也与所处的社会缺少连带；我们甚至无法面对、没有语言能够描述自身精神状况的匮乏和恶质。

——艾可《工作该怎么好好做？——青年人的贫困和精神贫困》



从台湾转型正义，到军公教年金改革、世代正义、同志婚姻等议题的争议来分析，我们便可以发现社会上多数人的思考方式，很少是以同理心的立场出发，寻求平等的对话与交流，多数是站在利益冲突与政治对立的观点批评与猜忌。年轻人的厌世与崩溃，最主要反映在看穿政治选秀与改变的不可能性。这种心态，对于出生在贫困家庭的

青年来说，更是一道难以言喻的伤痛与泪痕。一出生就决定输赢的阶级鸿沟，以及世人普遍污名化与罪恶化贫穷的观念，更是形成台湾整个时代氛围下青年彼此怨怼情绪的主因。

——斯玛特《为什么年轻人的路只能越走越窄？——青年工作台湾篇》



现场 _

来自 2017 年亚际文化研究年会的报道

政治上与经济上的“困住了”是青年主要的政治情感，既形容政治与经济的困境，也表达了对于过去美好经济的怀旧与对于现在政治的愤怒，而相对于“困住了”，是以青年人参政为“新”的政治希望，因为青年代表了没有政治包袱，能够突破“困住”的处境。但是矛盾的是，没有包袱的“新”政治也代表没有资源，又再度被困在既有的政治游戏中。

——郑亘良《新自由主义危机下的“新”政治与“旧”遗产》



专辑_听觉文化研究 编者按

对听觉性文化与审美的研究，是近些年来在国内外出现的一种人文研究新取向。它体现了跨学科的思路，考察比音乐艺术的范围更加广阔的听觉性议题。继“视觉文化研究”兴起之后，“听觉文化研究”亦将文艺美学、音乐学、社会学、文化研究和艺术哲学、影视文化、流行文化研究等学科交叉在一起，再度拓展自“读图时代”以来的文化和艺术研究视野。就如同晚近的文艺理论、传媒学、史学、文化人类学等曾经围绕视觉问题，共同造就了“图学转向”之后的“视觉文化研究”一样，听觉的文化性问题也日益在不同学科的互动中凸显出来。

今天的文化研究如果回避了从听觉、声音入手来思考社会、历史、文化、科技等的研究维度，无论如何也不能说是立体、全面、丰富的文化研究。所以，将听觉维度引入我们对文化研究的思考，就是组稿“听觉文化研究专辑”的初衷。

“听觉文化研究”在这里有多重含义，一是指与“视觉文化研究”相对应的一片跨学科领域；二是指涉能与英文学界新兴的“Sound Studies”相对应的国内国外跨学科研究；三是指比狭义的文化研究套路更广阔的，在人文诸学科里面具备听觉性议题的研究。本专辑所谓的“听觉文化研究”，是上述几重含义的叠加，其重要特征就是跨学科。这从本专辑里面对晚近国内相关领域若干最新文章和译文的选取可以看出。

本专辑所选文章的形式、篇幅、内容均灵活多样、充满活力。因为听觉文化研究本身的方法、范式也处于不断生成之中，所以在选取文章时候，并不刻意、甚至有意避免一定之规。王敦的两篇《走向听觉文化研究：外来话语与在地现象的接轨》和《“听觉快感”问题》，一长一短，前者探讨了外来理论话语如何与在地的中国听觉文化现象分析接轨的问题，后者是一篇学术随笔，提出“听觉快感”问题的复杂性与价值。王雨《让祥林嫂说话：革命与共产党的声音实践》尝试了从声音维度来开启历史叙事分析。王今《张国的演说：清末民初上海公共空间的听觉文化研究》考察晚清现代化转型中公共空间的听觉的功能。中国人民大学文艺学硕士的文化研究课堂讨论《私人听觉——你听什么？为什么？怎样听？用啥听？》对当下的日常私人化听觉做了细致入微的讨论。另有两篇译文，迈克尔·布尔（Michael Bull）的《集视、听于一身的 iPod》和理查德·库伦·莱斯（Richard Cullen Rath）的《不给魔鬼留下躲藏的角落》，都是从各自著作里面的节译，体现了国外学者在听觉文化研究领域的成果。前者通过个案研究，讨论了当代听觉技术媒介的社会学意义，后者将听觉问题引入对近代历史的研究阐释中。

专题特约编辑：王敦

走向听觉文化研究： 外来话语与在地现象的接轨

王敦*

摘要

听觉如同视觉一样，是人们生存、体验、审美的重要感知通道，是社会交往和文化编码的重要途径。“听觉文化研究”如同我国的“文化研究”、“视觉文化研究”一样，也是一个“舶来品”。在中国开启听觉文化研究，就必然面临如何让外来理论话语资源与本土听觉文化现象“接轨”的问题。这就需要通过审视和改造外来话语，让话语去和本土现象接轨，而不是反过来让本土现象去印证、注解外来话语——前者是打开中国听觉文化研究的合理逻辑，后者则并不能带来真正意义上的“与国际接轨”、创新和深入。

要想实现接轨，一方面要对从西方二十世纪七十年代至今的听觉性研究话语进行研判，另一方面还要打开耳朵聆听中国的听觉文化现状，包括对私人听觉和公共听觉模式、听觉社会学、视听关系等的动态文化考察。当然在聆听本土的时候离不开西方舶来品理论的参照，但同时，对本土听觉性文化的解读不应该是西方理论预设的图解，而是应该展开更为复杂的思考，既是方法上的也是体验上的。

关键词：听觉文化研究；喧嚣；寂静；噪音；约翰·凯奇

听觉如同视觉一样，是人们生存、体验、审美的重要感知通道，是社会交往和文化编码的重要途径。听觉文化研究作为文化研究一个新兴的方向，也需要同文化研究的其他方向一样，在理论范式与具体文化现象的相遇中诞生并发展。

* 王敦，中国人民大学文学院副教授，联系电邮：wangdun@ruc.edu.cn。

“听觉文化研究”如同“视觉文化研究”乃至“文化研究”一样,也是一个“舶来品”,而且是更晚近的舶来品,迄今正式以听觉文化研究的命名出现在中国学术语境里面不过七八年的时间。在中国做从外国传来的听觉文化研究,必然面临盘点“外来”理论话语资源,设法与本土的听觉文化现象“接轨”的问题。这就需要通过审视和改造外来话语,让话语去和本土现象接轨,而不是反过来让本土现象去印证、注解外来话语——前者是打开中国听觉文化研究的合理逻辑,后者则并不能带来真正意义上的“与国际接轨”、创新和深入。

一、外来的理论话语资源

1. 从文化研究角度看建构听觉性研究自身话语的必要性

听觉和听觉感知是文化空间里的重要存在。栖居在文化中的人类,其听觉如同视觉一样,在文化空间里面承担对意义的赋予和辨识功能。“读图时代”这个标签,并不能算是对当下文化的全面概括。当下社会文化里面还有大量的听觉性存在,需要用听觉性的研究表述话语和方法来认真对待。当弥散物理空间里的声音遭遇了人耳的接收和大脑的“文化操作系统”处理之后,人所“诗意地栖居”的“文化空间”,在认知科学、美学、文化社会学、文化人类学等各个层面上就也是听觉的了。或者说,人类的审美、文化栖居,是在视觉、听觉等各种感官上的多重存在。显然,听觉性问题与“图像学”没有必然的关系,所以视觉文化研究的方法在这里“失聪”,需要开启听觉文化研究自身的方法。

一旦确定了听觉性考察这一任务,立刻面临的难题是既有话语的匮乏。这时需要警惕一个倾向,即不去深究听觉性存在本身,而是靠“自由联想”,从已有的文艺、文化理论百宝箱里面东拉西扯。这就形同在美学文艺学理论话语里面“单性繁殖”,如此生成出来的“听觉性话语”也必然是似是而非的。举例来说,人们自然会觉得与乡村相比,都市称得上“喧嚣”。搞文学、文化理论的人自然而然会由“喧嚣”联想到巴赫金意义上的“众声喧哗”。但这样一种从既有文艺理论话语所生发的自由联想,并不一定真能为听觉性人文研究的话语建构添砖加瓦。回到都市文化空间的听觉现场来考察,会发现都市不仅仅是“喧嚣”二字就能打发的,实际上都市呈现出从“喧嚣”一极到“寂静”一极的多元动态共存的复杂情况。从修辞的角度看巴赫金的“众声喧哗”表述,会发现它的指向是奔着语言符号现象去的,“声”是“喻体”而不是“本体”。可见对既有理论资源里面如此这般“喻体”的罗列,并不能导

致听觉性研究话语的生成和深入，反而是标志话语资源匮乏状态的一个“症候”，即沦为事实上为了谈文学文化问题而去寻找新的“创新点”，用听觉性的“喻体”来当跳板。

2. 对国外既有相关研究话语的管窥和研判

近些年从国外开始兴起的听觉性人文研究或“听觉文化研究”，就是为解释听觉性存在这个“本体”而服务的。有必要对国外正在兴起的相关研究话语做一点管窥，希望能够在历史和当下、外邦和本土的参照中开启中国的听觉文化研究话语特色。

从辈分上看，加拿大的作曲家和理论家雷蒙德·默里·谢弗(R. Murray Schafer)是“听觉文化研究”的先驱。谢弗作为二十世纪七十年代“世界音景项目”(World Soundscape Project)的创始人，将二十世纪七十年代兴起的激进环境主义思潮转化成为了听觉上的诉求，在西方的建筑声学、园林设计、都市规划等领域有一定影响。他提出了“声音景观”(soundscape)概念，对“喧嚣”的“听觉污染”深恶痛绝。具有反讽意味的是，日后多数听觉审美和文化研究者所关注的，正是谢弗从自己的声音景观乌托邦里放逐出去的“喧嚣”。谢弗不乏敏锐的原创与洞察，而谢弗之后的学者们能做到更进一步，买其“珠”，还其“椽”，在听觉性问题上继续深挖和开拓。

谢弗的局限性在于，他的一系列话语都是建立在一组组二元对立的基础上的，比如听觉与视觉、天然与人工、都市与乡村、古代与现代、喧嚣与寂静。中国一些学者与听觉性问题相遇时，也很难禁得住强有力二元对立思维的诱惑，忍不住要再加上一对“西方与中国”，并进行排列组合，花样翻新。事实上，只有当这些二元对立被解构之后，听觉性人文研究话语才有可能获得进一步发展。下面就举例略为进行解构。

关于“天然”与“人工”。谢弗崇尚“天然”，厌弃现代技术手段。对谢弗来说，人类声音历史的大趋势是从自然的和谐“堕落”向人工的不和谐，越来越多的“噪音污染”和“声音垃圾”破坏了“音响生态”。¹那么，以子之矛，攻子之盾，谢弗及其团队苦心用“人造”

1 Raymond Murray Schafer, *The Tuning of the World* (New York: Alfred A. Knopf, 1977), 43.

电磁手段所录下来的自然声音，是属于天然的还是人造的？再如，当如今的鸟儿模仿手机彩铃，或手机彩铃模仿鸟鸣时，又当如何界定是天然还是人造？

关于“往昔”与“现代”。谢弗认为过去的声音是好的，现在的是坏的。噪音的侵蚀是如此严重，以至于对抗它的方式是不去听。有趣的悖论由此而发生：谢弗所津津乐道的听觉审美境界，实际上成为了“此曲只应天上有，人间能得几回闻”的乌有之乡，而对历史和当下活生生的听觉性“失聪”。其实“古代”马车所发出的响动所造成的公害，并不亚于汽车时代的噪音。直到汽车出现之前，在西方城市的医院附近，人们要用厚厚的稻草铺在路上来消解马蹄声和车轮的咯吱声。谢弗认为今人的听觉不如古人。其实，今天的人固然不可能像一些老人一样对早年间街头的各种叫卖声耳熟能详，但每个时代、每个文化的都市居民都适应了其听觉环境，发展了相应的听觉技能。比如据报道，有一个家住广州白云机场附近的小朋友，能听辨出飞机是起飞还是降落，还能把飞机的型号分辨清楚。

关于乡村与都市。谢弗认为乡村的听觉存在是好的，都市是糟的。其实在两者的听觉性之间，不存在二元对立，而是在互动中变迁。当代法国史家阿兰·科尔班（Alain Corbin）《大地的钟声：19世纪法国乡村的音响状况和感官文化》一书是对乡村空间听觉性问题的研究典范。² 该书彻底避开谢弗的概念术语，也没有把谢弗的著作列入参考资料。对谢弗来说，工业噪音的侵袭，直接导致了前现代钟声文化的衰亡。“新文化史”家科尔班拒绝这么简单的一句话结论。对他来说，在历史的变迁中，很多因素都在起作用，包括教会权力的衰落、印刷业大发展导致的阅读行为普及、钟表的私人拥有等。科尔班的具体的历史的分析，说出了听觉性与社会历史的动态关联和都市与乡村空间听觉性的互动关联。对空间听觉性的研究，最重要的不是都市文化空间听觉性和乡村听觉性的“应该怎样”，而是“到底怎样”。凭借谢弗的方法，则既说不出都市听觉到底怎样，也说不出乡村听觉到底怎样，更说不出两者的历史的和当下的关系。

关于“喧嚣”与“寂静”。谢弗和他的同事们将都市“喧嚣”与“寂静”也对立起来，仿佛“寂静”是即将被现代喧嚣所吞噬的“濒危物种”。然而事实证明，“绝对寂静”仅仅是一个抽象的概念，对人的实际感知来说并不存在。美国作曲家约翰·凯奇（John Cage）为了探索绝

2 科尔班，《大地的钟声：19世纪法国乡村的音响状况和感官文化》（王斌译，桂林：广西师范大学出版社，2003）；英文版 Alain Corbin, *Village Bells: Sound and Meaning in the 19th-century French Countryside* (New York: Columbia University Press, 1998).

对的寂静，曾经进入哈佛大学一个专门实验“全寂”效果的房间。据记载，他仍然感觉到并判定了声音的存在，它们甚至来自于他身体内部的机体运行。有感于此，凯奇创作了著名的探索性音乐作品《4分33秒》(1952)——演奏者对着钢琴呆若木鸡，静场了四分三十三秒。在这四分三十三秒里，听众的耳朵变得敏锐了起来，注意到了空间里各种细微声响。约翰·凯奇以这种方式转换了听众的听觉思维范式：以往作为“背景”的听觉空间变成了“前台”的声音内容。这如同是对现代都市听觉性审美的一个转喻：现代文化空间本身的听觉性，作为谢弗拼命想抹除掉的背景噪音或曰杂音，也是一个需要倾听的存在。

谢弗的理论框架，是从纯粹性和臆想性出发的价值二元论，对进一步解释和分析诸具体听觉审美和听觉变迁问题并无帮助。跳出到谢弗的听觉乌托邦之外才是“广阔空间，大有作为”。

从辈分和时间轴上看，在1977年即谢弗的《给世界调音》出版的同一年，在法国出版了阿达利(Jacques Attali)的《噪音：音乐的政治经济学》，对“噪音”问题给出了与谢弗不同的说法，成为听觉文化研究领域的又一思维源头，得到美国马克思主义文艺理论大师杰姆逊的重视，并为该书的英文译本作序。³与谢弗不同，阿达利将文化意义上的“噪音”，比如摇滚精神，比附为对现存秩序的挑战。对谢弗来说，现代性噪音与上古社会纯净的声音是对立的。对阿达利来说，噪音则是具有“进步性”的“好声音”。阿达利借助这个意义上的“噪音”概念来打开了一片从听觉性角度来讲述社会历史变迁的话语空间。但阿达利的局限性也如同谢弗一样，以自我话语建构的自洽来牺牲掉听觉性问题本身的复杂。他建构了进步阶级的“噪音”和统治阶级的“音乐”之间的二元对立，虽然与谢弗的二元对立框架有很大差别，但同样都是将“噪音”作为“喻体”来对待。而只有不再把听觉性问题当作“喻体”，而是当作“本体”，才能够获得更好的认识，包括社会历史方面的认识。这正是听觉文化研究之后一个阶段的追求。

之后的听觉性研究在纵向和横向两个维度得到有效发展。一方面是纵向地走进了人文学科各专业的内部，另一方面是跨学科，在各个专业学科如文艺理论、哲学、人类学、认知科学和传播学等之间横向联结。涌现出来的新成果包括法国米歇尔·希翁(Michel Chion)关于视听差异的研究和“声音学”的现象学式综合，⁴和美国斯蒂芬·菲尔德(Steven Feld)的

³ Jacques Attali, *The Political Economy of Music*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

⁴ 参见《视听：幻觉的构建》(黄英侠译)北京联合出版公司, 2014年;《声音》(张艾弓译)北京大学出版社, 2013年。

声响人类学 (anthropology of sound) 等。⁵ 希翁分析了语音、声响、音乐等各种声音元素如何把意义效果追加到影像上面, 以及盘点了为搞懂声音问题所可能需要的诗学、心理学、声学、现象学等各种知识。菲尔德则将听觉引入了人类学研究, 他基于对巴布亚新几内亚的“卡卢里人” (Kaluli men) 的观察, 发现了声响环境对于塑造思维和语言所能起到的能动作用。

听觉文化研究在二十一世纪进一步分化和深化, 非三言两语所能概述。⁶ 下面管窥一下英国学者迈克·布尔 (Michael Bull) 的思路。他从微观的个体文化经验入手, 以小见大。其做法可以为探讨都市文化空间听觉性的研究范式提供参考。其《移动的声音: iPod 文化与都市体验》⁷ 一书对 iPod 用户的文化体验做了分析。在布尔看来, iPod 作为苹果公司在二十一世纪初的划时代产品, 与二十世纪八十年代就流行的随身听的不同之处, 不仅在于应用了更便捷的 mp3 播放技术, 而且在于提供了让用户自我编辑曲目的“播放列表” (playlist) 功能。这就使得 iPod 使用者觉得自己更有“自主性”, 随时随地根据自己的心情和眼前的景象, 轻微滑动旋钮, 选中播放一曲, 就能给此情此景的人生添加“音轨”, 个人至此得以完美地拥有了听觉性“私人定制”手段, 实现想象性“文化挪用”, 个人得以能够对自我周遭的微观环境进行重新“设定” (reconfigure), 实现对居家、上下班通勤、工作、购物休闲、锻炼的各种场景, 自行设定听觉内容, 营造“虚拟现实”。

布尔认为不能直接套用现成的文化理论框架来解释听觉文化, 因为现成的很多范式是基于视觉经验而构建的。当听觉经验的“参数”代入到理论思考里面去以后, 理论思考也要有所改变。这是听觉文化研究对于理论界的意义。

举例来说, 布尔认为本雅明式的经典的“都市漫游者” (flâneur) 文化角色标签, 并不完全适用于贴在 iPod 使用者身上。本雅明所用“flâneur”一词, 在中文里面有还各种译法如“都市观光者”“闲逛者”“都市浪荡子”等, 体现了在发达资本主义都市里面一种局外人式的文化姿态。布尔认为本雅明所提出的这一漫游者主体是建立在资本主义视觉性经验和视觉性主体之上的, 那种超然局外、冷眼旁观的文化姿态与 iPod 使用者十分不同。iPod 使用者们佩戴耳塞所进行的“都市漫游”或“观光”或“闲逛”, 在听觉体验上是自我投入、自我陶醉

5 Steven Feld, *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression* (PA: Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990).

6 关于听觉文化研究的繁荣, 参见两个选集: Trevor Pinch and Karin Bijsterveld eds., *The Oxford Handbook of Sound Studies* (Oxford: The Oxford University Press, 2012); Jonathan Sterne ed., *The Sound Studies Reader* (NY: Routledge, 2012).

7 Michael Bull, *Sound Moves: iPod Culture and Urban Experience* (NY: Routledge, 2008).

的。他们通过“播放列表”随心所欲选取声音，与现实视觉场景拼凑出的“拟像”，获得“自我中心式的审美化”（solipsistic aestheticisation）。限于篇幅，无法展开布尔从听觉感官经验角度对阿多诺、马尔库塞的法兰克福学派文化工业理论的重新审视。他的做法既深化了对既有理论的认识，也深化了对听觉文化的认识。

二、当代中国的听觉文化现状及其分析

社会变得越“现代”，文化也变得越复杂。这其中的听觉文化体验、听觉文明形态，也随着新的媒体技术和社会机制变迁，变得日趋复杂和多元化，是我们工作、居家、消费、休闲、自我和群体身份认同所不可或缺的感性陪伴。

这篇文章的前面一部分是“文化理论话语”模式的，这一部分是“文化研究”模式的。“文化研究”与“文化理论话语”研究当然有联系，但也应该有所区分。从区分上来说，做文化研究不宜停留在抽象的概念推演层面，而是应该走进具体的历史语境和社会性审美的“上下文”里。我国当下文化格局的生成、发展和转型，都是坐落在现代化、全球化、本土化等多重格局里面的。因此，如果要对当下我国的听觉性文化问题做“实打实”的考察，那么就特别需要考虑具体的历史语境问题和社会性审美的“上下文”。这就好比说，要在“文化研究模式”之下考察我国西南山区的少数民族对唱，就不能买一张维也纳“金色大厅”或北京国家大剧院的有关演出的票，坐在剧场里面“考察”。显然，发生在剧场里面的对唱，哪怕是原班人马的“原生态”唱法，其文化功能和效果也必然与发生在其原本文化空间里面的对唱是不一样的。

当代中国文化的主要特征是伴随着两大社会变化，即几亿农民工进入都市打工并且形成大规模的流动，和城市中产阶级的壮大，使得都市空间已经和边远城镇、农村的空间交错融汇，并且在网络虚拟空间映射下造成了多元和多重性。从听觉的角度来鲜活有效地描述、分析我国当下都市多种空间关系里面多元和多重的张力，这就是做都市空间听觉性问题文化研究的意义。这可以从听觉活动的私人化、社群的听觉身份认同，和视听拼贴的“拟像化”三个层面来展开讨论。这三个层面又交错融汇，很难做出截然的区分。

1. 听觉活动的私人化

听觉活动的私人化，顾名思义，就是说自己听什么，怎么听，成为了私事，与别人或公众的听觉活动分开。听觉活动能变得私人化，先决条件必然是：一、技术手段能够做到；二、个体有这样的需要。这两个条件的得以满足，都是社会文化现代化转型的结果。

反过来说也成立。当社会文化走向现代乃至后现代阶段之后，人在文化空间里面的听觉性栖居，就会出现私人化这样一个趋势。在历史轴线上看，我们看到了近现代以来，城镇居民的住宅安上了玻璃窗。光滑透明的玻璃平面不妨碍视觉，但可以隔音，将整体的感官空间切为窗子里的私人听觉和窗外的公共视觉。电器时代来临以来，电话、留声机、广播、有声电影和电视、汽车音响、随身听、个性化手机铃声等技术和设备的出现，都使得个人能够战胜声波在自然条件下传播所受的时间空间限制，让私人的听觉愿望和听觉选项得以一一实现。比如在大家拥有了私人音响之后，想听啥就能听啥，想听多大声音就多大声音。于是，在城市交通中，每辆车里的音响所播放的音乐都成为了主人的私人化听觉流动地盘。迈克·布尔所关注的 iPod 更是如此。有国内论者形象地打比方说：“如今的 iPod 就是当年的雪铁龙汽车，代表了西方日益增加的移动性和私密性。”⁸ iPod 使用者的耳塞将公共空间的听觉堵在了外面，用编入“播放列表”的私人听觉内容取而代之。对很多年轻人来说，自己的“播放列表”甚至收听的内容都形同隐私。几名大学生共居一间宿舍而各自栖居于独立私人听觉空间的现象，是校园生活的日常。他们各自写各自的论文或进行不同的阅读，耳塞里也在听着各不相同的“豆瓣 FM”或“网易云音乐”。另一方面也很有趣。私人化的听觉行为，也被利用成了一种人际沟通，一种在文化或社交上的表意类型。比如人们的个性化手机彩铃声，是在有意标榜其文化趣味或者无意暴露其文化身份。电话的自动留言如同一张“声音名片”，供来电者揣摩。还有些时候人们来到酒吧里，就是要把音乐的大音量当作听觉上的“罩布”，来遮掩和陪衬两人之间亲密的交谈。

在我国的当代史语境和社会审美的上下文里，听觉的私人化也呈现出鲜明而独特的脉络，体现出在技术手段上的控制与反控制，和个体意识的顽强崛起。比如“文革”时期对收音机的防范、对大喇叭的滥用和对“样板戏”的强制推行，都体现了特殊时代对私人听觉空

8 黄鸣奋，《iPod：当代西方城市音乐文化一瞥》，《读书》，2010年第8期。

间的全面扼杀，和用强制性的公共听觉来占领人们的听觉感知。“文革”后私人制作半导体的狂潮，说明社会对私人听觉空间的扼制已经难以为继。后来普及的录音机、电视、录像机、多媒体电脑、互联网、手机，使得一般民众得到一定程度的听觉私有化。有关这方面的延伸性研究，近些年在海内外有徐敏、周志强、黄心村等学者都已经做了起来，令人耳目一新。⁹

2. 社群的听觉身份认同

现代和后现代听觉文化另一个强有力的面向是人们在听觉上也表现出特别需要身份认同。

不管个体如何追求私人化的听觉，其趣味和习惯也不可避免地和其他一些人共同具有某些共性。在历史上，我国古人对音乐早有等级的区分，并被引申为形容文学艺术雅俗之分的描述，如“下里巴人”和“阳春白雪”。其实不仅在听觉趣味和习惯上，在视觉、文艺阅读乃至影视娱乐、衣食住行等一系列的布迪厄式文化“习性”上面，都能发现自己被“区隔”于某种在文化趣味、社会地位、阶层等方面具备共性的有形或无形的社群疆界中。

雷蒙·威廉斯在《漫长的革命》里提到，“文化分析就是阐明一种特殊的生活方式和特定的文化中或隐或显的意义与价值”。¹⁰ 听觉性文化分析也应如此。在都市文化空间里面，分布于不同文化群落的人们也在都市空间的听觉存在里面各从其类。于是栖居于听觉社群这一文化空间的个体，自然而然懂得用歌曲和欣赏习惯上的异同，来区分你们、我们、他们。于是动态化的听觉性“地盘”随时随地在真实空间和虚拟空间中产生。有国外研究者也指出，“音乐，声音和噪声可以被看作是在城市空间和时间上针对特定群体的声音景观模式，并对其社会交往、身体动作，互动产生深远的影响领地。”¹¹

以在中国城市街头空间自发展开的文体活动为例。气功、传统戏曲、交谊舞、街舞、健身操、舞剑、秧歌、扇子舞，都不仅“可视”，而且“可听”。这些街头文化群落所利用的音

9 徐敏，《消费、电子媒介与文化变迁——1980年前后中国内地走私录音机与日常生活》，《文艺研究》2013年第12期；周志强，《唯美主义的耳朵——“中国好声音”、“我是歌手”与声音的政治》，《文艺研究》2013年第6期；黄心村，《收听电影：1970年代中国的听觉政治》，《文艺争鸣》，2016年第6期。

10 Raymond Williams, *The Long Revolution* (London: Broadview Press, 2001), 57.

11 Rowland Atkinson, “Ecology of Sound: The Sonic Order of Urban Space” *Urban Studies*, Vol. 44, No. 10 (September 2007).

乐资源千差万别，包括古乐、传统音乐、民间音乐、少数民族歌曲、革命歌曲、“红歌”翻唱、儿童歌曲、各类流行音乐、说唱和舞曲等等。我们很容易从听觉上辨认各群落的年龄、性别、趣味、观念，甚至社会阶层。这种听觉辨识，近年来也显性化为街头不同文化群落之间的看得见的张力，乃至强烈的冲突。其中尤为突出的是街舞现象。反对者和参与者在文化观念上处于城市化、现代化转型时间轴线上的不同历史时间点，却被并置在“共时”的同一个空间里面，值得从都市文化空间的听觉角度做深入研究。

以音乐性消费内容及其空间方式为例。与纯粹的音乐相比，听觉文化与审美的范围还要宽广得多，包括各种各样的听觉经验、听觉生产、听觉消费内容和空间方式。一些听觉性特征，成为了权力、阶级、趣味、媒介等交缠建构起来的符号，被用作文化身份的隐喻，填充在我每一个人的日常听觉栖居里。举例而言。笔者曾工作过的某大学中文系大楼旁边是曾经在建的哲学系大楼。笔者注意到在施工期间，《爱情买卖》《凤凰传奇》等具备“农业重金属”（简称“农金”）文化区隔标签的歌曲被建筑工人反复播放。那巨大的音量成为农民建筑工人为嘈杂艰苦的劳作来提神的伴奏，并溢出到其建筑空间之外，在中文系大楼挨着工地的一侧也可以听得一清二楚。建筑农民工这种大音量的听觉习惯，对中文系的师生则显得嘈杂。中文系大楼内部的听觉空间展现了完全不同的听觉内容：讲课和讲座的笑声笑语、电话铃声、剧社的箫管笙笛、合唱队的排练、一楼礼堂里同学课余弹奏钢琴的声音，甚至一楼外鲁迅塑像前时不时有人在练习拉小提琴。再比如，露天卡拉OK点唱摊与都市KTV包间这两种听觉性文化消费空间的不同之处，也值得深入研究。露天卡拉OK点唱机盛行于城乡接合部的外资、台资和本土经营的各种劳动密集型工厂的生活区。在这里，点歌、唱歌、听歌，是打工者们重要的休闲、娱乐和社交方式。他们基本不会点唱都市年轻人在KTV包间经常演唱的王菲、梁静茹、张惠妹抑或是陈奕迅等等那些歌曲，更不会点唱大学生和白领所喜欢的“独立音乐”。

3. 视听拼贴的“拟像化”

在由高度发达的媒介技术和商业模式共谋而促成的“拟像”的文化模式里，我们不是创造出新的视觉、听觉、文字符号之“像”来模仿或再现外部世界，而是拼凑出新“像”去模仿旧“像”。这就是鲍德里亚所说的“拟像”或“仿像”文化模式。不论是“拟”还是“仿”，都要在空间性体验里面“成像”。空间性体验则既包括视觉性体验也包括听觉性体验。在这个意义上，鲍德里亚所说的“拟像”，应该可以是包括声音之“像”的复合体，可以是由听

觉空间和视觉空间组合或拼贴而成，两者之间的组合形态也存在张力和对位的复杂性。

在日常生活中细心体察，就能感受到这样一种由视听拼贴所打造的“拟像化”。视听“拼贴”的集大成者是电子媒体。电子媒体的拟像化特征甚至起到了对青少年感官“文化设定”的再塑造作用，特别是做了“影视动漫化”的设定。甚至笔者自己上小学的儿子听到西方古典音乐时，他最自然的欣赏模式不是去欣赏音乐本体，而是要“脑补”一下这段古典音乐是否作为效果配乐在哪部影片的哪部分情节里出现过。甚至当这段音乐无法“还原”入既有影视动漫时，他还会发挥拟像式思维，觉得“适合”放进电影《侏罗纪公园》，另一段则可以放进《钢铁侠》，等等。也就是说，在当下都市儿童的听觉文化设定里，视听拼贴的“拟像化”模式或许已经优先于对音乐的独立欣赏模式。

最后说一点。视听拼贴的“拟像化”，不仅可以作为现象来研究，也可以从“跨艺术形式问题”角度或者“文化症候”角度来研究，特别是对于出现在公共性的媒体内容如电视节目里面的一些视听拼贴。笔者注意到在神舟火箭升空的以往电视转播中，配乐往往取自现成的美国好莱坞科幻大片。显然，神舟上天不是美国科幻大片里的“情节”，但是在当下的视听拼贴里，在看到神舟升空的图景时，大众的听觉想象确实被特定的文化逻辑“绑架”为美国科幻，而不太可能是诸如具备民族个性和“步—步—高”立意的广东丝竹音乐《步步高》。在国内的情感访谈类电视节目里，往往借助布拉德·皮特主演的西部史诗片《秋日传奇》（又译为《燃情岁月》）的配乐来“煽”中国式家庭伦理的情，这不能不说是被通常的审美与文化分析范式所轻轻放过的又一个日常审美文化现象。在2010年8月15日甘肃舟曲特大山洪泥石流灾难哀悼日，全中国的电视媒体大量播放灾难回放以寄托哀思，大量借用了好莱坞电影《勇闯夺命岛》的配乐，其中舒缓的乐段被用作灾难事件的“人性化”铺陈，而原影片中拆弹、潜入夺命岛、制服歹徒等快速紧张段落所用的音乐则被用作表现救灾的惊心动魄。需要指出的是，这部影片在中国具有相当的认知度，而中国官方媒体以这样的方式来挪用好莱坞电影音乐，也远非第一次。频繁出现在灾难报道中的电视配乐还来自另一部好莱坞电影《辛德勒的名单》，借用里面屠杀犹太人的小提琴音乐来表达感伤。这些视听再拼贴，无意中生成了连电视编导自己也不甚了然的文化修辞。而目前的文化审美研究对此的无所作为和无意作为，也暴露了既有研究范式的“失聪”。

人所“诗意地栖居”的“大地”，是比物理空间更加复杂的文化空间。中国的当代听觉活动的动态文化，积极参与了这个建构过程。对本土听觉性问题的思考，应该通过整合相关外来知识话语而在本土文化研究格局中占有一席之地。一方面要对从西方二十世纪七十年代

至今的听觉性研究话语进行研判，另一方面还要打开耳朵聆听中国的听觉文化现状，包括对私人听觉和公共听觉模式、听觉社会学、视听关系等的动态文化考察。当然在聆听本土的时候离不开西方舶来品理论的参照，但同时，对本土听觉性文化的解读不应该是对西方理论预设的图解，而是应该展开更为复杂的思考，既是方法上的也是体验上的。

“听觉快感”问题

王敦*

想起要讨论“听觉快感”这一问题,是因为在刚刚结束的第四届“热风”学术青年论坛(文化研究与新媒体)会议上(深圳,12月3-4日),有一位老师问了我“听觉快感到底是什么”。我一下子不知如何作答,但觉得很有意思,觉得这个问题能够成为进一步打开我所从事的听觉文化研究知识谱系的一个有意思的角度。

我感觉要回答这个问题,至少要分为生理/心理学、认知科学,和文化符号编码这三个层面来谈。尽管我并不具备足够的知识准备,但我还是想打开思路,尝试着来解答一下。至于如何界定“快感”诸如此类的理论性考量,也过于复杂。因为这是一篇短平快的小文,为了避免“博士买驴书卷三尺未及驴字”的尴尬,所以索性略去。

首先,我敢肯定,从生理/心理学层面这个最底层或者说最“自然”(即无涉“文化”之义)的层面来说,像海浪那样哗哗的流水声和低音大提琴在乐曲中所奏出的持续低音和节奏型,绝对是给人带来“听觉快感”的。这是因为人类幼体在出生前,就生活于母亲的子宫中,类似于这样的听觉环境。人类胚胎栖居于母体子宫的羊水里,那里一片幽暗混浊(如同《圣经·创世纪》开篇),在获得视觉感知之前很久,就具备听觉了。胚胎所听到的主要声音,一是羊

* 王敦,中国人民大学文学院副教授,联系电邮: wangdun@ruc.edu.cn。

水作为流动性液体的声音，二是母亲的心跳声音。所以在这个意义上，我很有把握地说，这两种声音，是对所有人都具备快感的流水声和持续低音节奏型声音的源头、原型。这上面的生理/心理机制，也不是我的主观臆断，而是被科学所验证并得到了日常运用。举例来说，当小 baby 哭闹并无法入睡时，一个催眠抚慰“神器”是一只内设了两种声音的毛绒玩具动物，比如一只足够大的，能够拥抱入眠的玩具熊。从这只玩具熊的身体里面发出了大海波涛的声音和类似于母亲心跳的声音，这会让婴儿获得类似重新回归母体的熟悉的听觉，获得胚胎时期无条件安全感。同理，各种各样的帮助成年人睡眠的睡眠软件，发出的声音里面总离不开各种流水的声音，比如大海的波涛，或者小溪流水潺潺。这些声音，都是令人愉悦、平静的。

当胎儿在母体子宫的羊水里面生活时，除了听到羊水声和母亲的心跳声，也能听到自己的心跳，和母体内部机体运行所发出的各种声音，和母亲的说话声、父亲在母亲身体外面的说话声音。这些都是让胚胎安心的声音。当然除此以外，也会有一些让胚胎感到不安的声音振动，比如母亲和别人吵架发出的刺耳声音，以及外界比如说装修、工厂马达运转等等的声音。但不管怎样，所有这些声音都是在羊水的液态环境中得到传播的，所以变得模糊、朦胧、包容、来源和方向感不明。我们游泳的时候把头埋在水里，耳朵里面听到的声音，大体类似。总而言之，羊水是对胎儿的最大保护，包括在听觉的心理/生理层面上。当胎儿从母体里面被生产出来的那一刻，他被暴露在空气传播的声响环境之下，声音似乎变得无比清晰、喧嚣、多元、丰富，于是他一定是吓坏了，就放声大哭，也不明白自己的哭声居然如此洪亮——这也是因为空气传声与液体的不同。（当然，在视觉上，婴儿出生后的第一次睁开眼睛，也是吓坏了，因为光线太亮，与子宫里面的幽暗，大为不同。）

所以说，那样一种模糊、朦胧、包容、来源和方向感不明的声音，是给我们的一生带来愉悦安适之感的，虽然我不知道这算不算“快感”；同时，初生那一刻的空气里面各种声音的大分贝刺激，则成为我们各自所界定的、各自所讨厌的噪声的原型。由此想到欧洲从中世纪遗留下来的一些天主教大教堂（不是后来的新教教堂）里面的听觉环境，似乎就是在模拟胚胎期的听觉环境。那里面的声音，包括神父的吟咏做法声音，乐器的声音，哪怕我们自己在里面的说话的声音，都变得朦胧一片，听不清楚。也就是说，当初人们通过各种建筑声学装置，让回声效果发挥到了极致，基本上每个声音都产生一系列延续长达五秒钟的回声。或许人们进入这样的大教堂之后，在听觉上也找到了“回家”（回到胚胎）的感觉，在上帝的庇护所里面获得最大的安全感，自己也如同胚胎一样不再具备独立的主体性感知和思考？

然后再说到“认知科学”层面上的听觉快感问题。对于认知科学我是外行，这里只是随便说说，有大量的空白之处，需要真正的专家才可以填补。我这也只能算是从视觉上面得到的启发、触类旁通。有资料说，人类天生对各种层次的绿色范围内的颜色光谱极为敏感，原因在于人类在史前时代需要警惕丛林里面的各种危险，对绿色的敏锐辨别，成为了遗传上的本能。所以我觉得，我们人类天生或者说天然地对特定的一些声音、颜色会紧张、警惕，意识到危险的存在，而另外一些则会激发求偶交配的欲望，或者食欲，等等。（比如刚刚出生的小 baby，在视觉能力上与正常人类相比，是极其不靠谱的，对大小、远近和物体的移动，甚至人脸，都无法认知、辨识。但是大自然为刚出生的小 baby 的视觉提供了一个强有力的编程，就是在比较昏暗的光线下，他对暗色的斑点很敏感——同时大自然对妊娠哺乳期的妈妈也进行了编程，其中一个迹象是乳头也变大变黑，并且有了暗色的乳晕。总之，这就叫本能。在“小北鼻”的整体视觉格式塔认知能力还很弱的阶段，当他看到暗色的斑点时，直接凑过去吃奶就对了。吃饱了才能继续学习呀！）这些听觉和视觉上的“纯天然”本能，也会生成各种“格式塔”。

在这个还没有涉及到“文化编码”纯粹自然层面，想必会有一些声音及其组合，是给不同年龄阶段和性别的人类个体，带来生物性的“快感”吧。这些快感信号的编程，对于我们整个物种都适用，不分文化程度和阶级、民族、教养等。比如说，不管是对于栖居在大调性调式旋律里面的一些民族或者小调性音乐里面的一些民族，大家听到音乐里面所谓的“不协和音程”，所带来的那种紧张、失衡感，都是一样的，而这些音程最后走向协和音程的音乐形式上的“解决”，总会给人带来单纯的愉悦。

另外有一个东西我拿不准，就是儿童，哪怕是还听不懂也不会说人话的幼童，往往对重章叠唱的儿歌、歌谣的节奏型，对于爸爸妈妈讲的故事，有一种贪婪、好奇，还要咿咿呀呀地学着说。这难道不是一种“听觉快感”么？我对此拿不准的地方，在于我拿不准这种快感是出自人类进入文明时代以后所发展出来的，人类幼体为进入文明社会而不要“输在起跑线上”的第二天性，还是出自纯粹生物界的自然天性。

最后的第三个层面，我感觉就是“文化符号的编码 / 解码”了。文化编码，是人类进入文明阶段之后，凭借自我设定的符号意义，所创造出的“第二自然”，遵循语言符号等的约定俗成规则，扩展了人类的感知，规训了我们的感官，成为驱动感官的生物性硬件的文化性“软件”，使得我们的文化感知，我们被文化所调教的眼睛、耳朵、鼻子等的感知，在某种程度

上与“第一自然”并不重合,甚至相违。这里所说的“文化”,是“文化人类学”意义上的文化,臭豆腐、裹小脚、“杀马特”的发型,皆为文化,各有在一定文化语境下的约定俗成的符号意义,给特定人群带来“快感”。

我所说的文化编码/解码层面的听觉快感,里面又分成两部分,一是在收听形式上的,二是在收听内容上的。

从收听形式上讲,我发现我所任教的“985大学”的学生,基本上是从自带耳机或耳塞这样的收听中,获得听觉快感。而我从录像里面看到的康佳电子工厂里面的青年工人在宿舍里,则是室友们一起来听歌,获得快感。诸如此类的各种收听模式,背后各自有其文化区隔,意味着我们的耳朵在生理上虽然一样,但文化上的听觉性区隔,使得不同的人选择不同的收听方式。听觉性区隔也是一种文化区隔。

从收听内容上讲,就是俗话说的,萝卜白菜各有所爱,有人喜欢摇滚,有人喜欢古琴,能给你带来听觉快感的,可能给他带来的是听觉上的恶心……我们的耳朵并无不同,但我们这些文化个体,栖居在文化编码/解码上不同的文化群落中,或者说自行为自己的听觉性栖居,进行各种取舍,于是导致了在文化性的快感问题上的多元化,完全没有一个标准。所谓“听觉文化研究”,往往不知不觉是在这第三个层面,“文化符号的编码/解码”的层面展开的。我在这方面已经写过不少了,就不啰嗦了。

总之,通过讨论“听觉快感”问题,我感觉这个问题至少分出了上述三个层面。往往在讨论“听觉文化”时,大家其实只是在讨论第三个层面。但如果以为这第三个层面就是听觉性问题的全部,那就不对了。

让祥林嫂说话：革命与共产党的声音实践

王雨*

摘要

二十世纪的中国革命是一场听觉的革命。这场听觉革命的核心特征是各方势力对声音的发现、提取、编辑、改造，重塑和使用。这一系列操作不但改变了声音所存在的具体的环境，而且规定了声音本身的内容和形式，更革新了民众接收和理解声音的方式。各方势力当中，共产党对声音场域的影响最为深远。共产党对声音的创造性操作不仅使群众由沉默变为有声，还使其由听众变成发声者。这既是一个“说”的机能再现的过程，也是一个塑造“沉默”的过程。

关键词：声音；主体；听觉范式

二十世纪的中国革命是一场听觉的革命。这场听觉革命的核心特征是各方势力对声音的发现、提取、编辑、改造，重塑和使用。这里的声音既包括人们平常使用的语言，又包括戏剧、歌曲、相声，音乐等具体的声音形式。这一系列操作不但改变了声音所存在的具体的环境，而且规定了声音本身的内容和形式，更革新了民众接收和理解声音的方式。

学界针对这场听觉革命的讨论主要集中在国语运动和音乐改造这两个方面¹。针对国语

* 王雨，多伦多大学博士资格候选人，联系电邮：ywang1024@gmail.com。

1 除了这两个方面以外，学者们在其他议题上也对二十世纪的声音问题进行了深入的探讨。比如，陈平原在《有声的中国：“演说”与近现代中国文章变革》一文中讨论了晚清以来“演说”的兴起以及其与“报章”、“学校”相互协作，推动白话文运动的走向高潮，并影响文章体式的变革。（载《文学评论》，2007年第3期）又如，孙晓忠在《有声的乡村：论赵树理的乡村文化实践》一文中指出，赵树理的重要意义在于他对乡村声音有意识的思考、挖掘以及使用。赵树理对声音的思考不仅表现于其对故事人物语言、故事场景的设计上，更突出在他探索出一条表现细腻的，具体的，简约的乡村声音的路径（载《文学评论》，2011年第6期）。

运动，学者们指出，晚清的有识之士在探寻变法图强之路时，已经注意到声音的问题²。中国文字无法表音，为普通民众识字学习造成巨大障碍。于是，种种试图将文字读音直接展现出来的努力应运而生。从晚清的切音字运动到民国时期的国语罗马字，皆蕴含了“言文一致”，“声入心通”的声音理念。同时，这种声音理念与民族主义思潮和运动相伴而生，相互影响，在现代民族国家的构建过程中起到至关重要的作用³。

相比于文字，音乐有其自身的复杂性。民国时期以爵士为代表的外来音乐伴随全球化潮流进入中国，丰富了都市生活，但也与日益高涨的民族主义思潮形成强烈冲突。左翼知识分子号召以音乐砥砺人心，激发民众救国热情，同时将都市音乐称之为“黄色音乐”，对其进行批评抵制⁴。同时，随着民族危机的日益加深，左翼的音乐家与共产党相结合，探索音乐民族化、大众化、阶级化和政治化的进程。

与已有研究不同，本文所关注的是这场听觉革命中的三个声音场景。这三个声音场景分别为：作家鲁迅的《祝福》中祥林嫂向着鲁镇居民哭诉儿子阿毛的死亡；历史学家韩丁(William Hinton, 1919–2004)的《翻身》中张庄村民在土改运动中对孙神父的批斗；诗人苏金伞的《屋顶广播》中农会主任老刘同志站在屋顶用土喇叭向村民喊话。我希望通过对这三个革命文本中的声音场景进行细致分析来勾勒出这场革命的几个值得关注的问题。通过对这三个场景的分析，我将借助回答以下问题来探讨声音与革命的关系：谁能发出革命的声音？如何发出革命的声音？革命成功之后，发声究竟意味着什么？

一、寂漠境：祥林嫂在鲁镇

在鲁迅的小说《祝福》中，有这样一个情节：祥林嫂在爱子阿毛死去以后，再次来到鲁镇。这次，她一反之前不甚言语的性格，见人就诉说自己的孩子死去的经历。作为一个传统

2 见王东杰：《“声入心通”：清末切音字运动与“国语统一”思潮的纠结》，载《近代史研究》，2010年第5期；《“汉语是一种语言”：中国现代国语运动与汉语“方言”的成立》，载《学术月刊》，2015年第11期。

3 见袁先欣：《语音、国语与民族主义：从五四时期的国语统一论争谈起》，载《文学评论》，2009年第4期；倪伟《清末语言文字改革运动中的“言文一致”论》，载《杭州师范大学学报》，2016年第5期。

4 Jones, Andrew F. *Yellow Music: Media Culture and Colonial Modernity in the Chinese Jazz Age*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2001; 针对建国以后音乐界的一些重要变革，参见梁茂春，《论“语录歌”现象》（上、下）载于《黄钟》，2003年第1、2期。Andrew F. Jones, “Quotation songs Portable media and the Maoist pop song”, *Mao's Little Red Book: A Global History*, ed. Alexander C. Cook. Cambridge: Cambridge University Press, 2014; Kraus, Richard Curt. *Pianos and Politics in China: Middle-Class Ambitions and the Struggle over Western Music*. New York: Oxford University Press, 1989.

的发声者，她虽然以不同的方式不断地向听众讲述她的经历，但依然不断遭遇听众的剥削、调侃和报复，最终放弃发声的努力，归于沉默。我要指出的是，作为一个隐喻，祥林嫂之死展示出的恰好是启蒙主义者改造中国所面临的思想困境。

祥林嫂重回鲁镇，第一件事就是诉说自己失去至爱的儿子的悲惨遭遇。遭遇大概是这样的：春天的一个早上，她让儿子阿毛坐在门槛上剥豆子，自己在屋后劈柴做饭，以至于被春天寻食的狼钻了空子，把孩子叼走，吃了五脏六腑。祥林嫂记得异常清楚，找到阿毛时，他正“躺在草窠里，肚里的五脏已经都给吃空了，可怜他手里还紧紧的捏着那只小篮呢”⁵。

似乎所有的研究者都忘记了这样一个问题：祥林嫂为什么要诉说呢？失去爱子本身就是一件痛苦非常的事，每讲述一次难道不就是让自己重温这段悲惨的经历，让自己再痛苦一次吗？社会学家布迪厄认为，个人所遭遇的痛苦，看似只是主观层面的紧张和冲突，实际上所反映的往往是整个社会深层的结构性矛盾⁶。换句话说，只有消除了整个社会深层的结构性矛盾，个人在日常生活中所遭受的痛苦才能得以真正的解决。祥林嫂的悲剧意义也恰在于此，她不惜忍受丧子之痛的折磨，一遍又一遍地讲述自己的经历，让鲁镇的居民听到，并试图以此从他们那里获得缓解痛苦的办法。在这个意义上，祥林嫂并不是一个完全意义上的弱者。她至少将听众的身份强加到了那些来听她讲述这段悲惨经历的人身上。

作为祥林嫂的听众，鲁镇居民的反应大致可以分为两个阶段：在第一阶段，也即是刚开始讲述不久，听众会比较主动回应祥林嫂。镇上和祥林嫂年龄差不多的女人听了祥林嫂的话，流了许多眼泪出来⁷。这些女人应该是同情祥林嫂的。她们不但宽恕了祥林嫂的再嫁，而且还撤掉了脸上鄙薄的神气⁸。

年龄大一些的女人表现出的是另一种主动。她们是有目的的听众。她们“没有在街头听到她的话，便特意寻来，要听她这一段悲惨的故事”⁹。她们不仅像年轻的妇女那样留下了

5 鲁迅：《祝福》，收入《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，2005年出版，第二卷，第15-16，17，18页。

6 布迪厄：《世界的重量：当代社会的社会疾苦》（*The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*），1998. 263-265，转引自郭于华：《倾听底层：我们如何讲述苦难》，桂林：广西师范大学出版社，2011年，第2页。

7 镇上的听众除了女人之外，作者特意指出，还有男人。男人们听到祥林嫂诉苦，“往往敛起笑容，没趣的走了开去”。很显然，男人们根本拒绝成为祥林嫂的听众。《祝福》，第17页。

8 鲁迅：《祝福》，收入《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，2005年出版，第二卷，第17页。

9 同上。

眼泪，而且她们早已有眼泪停在眼角，只等祥林嫂说到“呜咽”，然后这些听众就和诉苦人一起留下停在眼角的眼泪¹⁰。但是，需要指出的是，这里的“一起”，并不意味着经过眼泪的洗礼，她们就认为祥林嫂和自己同属于一个有着悲惨命运的群体。相反，这暗示着一种距离。一条诉说者与听众之间不可跨越的鸿沟。她们没有安慰祥林嫂，只是自己“叹息一番，满足的去了，一面还纷纷的评论着”¹¹。老年妇女们似乎觉得，祥林嫂讲了并不是一个真实的经历，而是一个很好的，令自己满意的故事。或者这样说更为准确：祥林嫂所经历的真实经历对她们来说正是一个绝妙的虚构的故事。

在第二阶段，听众已经习惯了祥林嫂的讲述。她失去阿毛的经历“大家也都听得纯熟了”。之前那些听后流泪的场景消失不再，“便是最慈悲的念佛的老太太们，眼里也再不见有一点泪的痕迹”。再往后，“全镇的人们几乎都能背诵她的话”。人们听到她的诉苦，非但不会流泪，反而“一听到就烦厌得头痛”¹²。

如果说在第一阶段，作为发声者的祥林嫂还能发出自己的声音，并得到一些稀疏的回应的话，那么在第二阶段，她所遭遇的就是听众的沉默、厌烦甚至是反击和干涉了。当祥林嫂再次向听众讲述自己的经历时，刚开了个头，“我真傻，真的，”就被听众打断了。听众将这句引子创造性地改造成了一个结论：“是的，你是单知道雪天野兽在深山里没有食吃，才会到村里来的”。这样一来，祥林嫂的诉说还没有开始就已经被结束了。通过这一创造性地改造，鲁镇居民拒绝了祥林嫂强加到他们身上的听众的身份，“走开去了”¹³。

面对听众的干涉，祥林嫂非常惊讶：“她张着口怔怔的站着，直着眼睛看他们”，说不出话来。接下来她自己走开了，因为她也意识到自己这么讲故事实在“没趣”。于是，祥林嫂开始变通。当她要再次诉说自己的经历的时候，就不再是以“我真傻，真的”来开头了。她开始从别的事，“如小篮，豆，别人的孩子上，引出她的阿毛的故事来”，试图重新获得听众的注意¹⁴。

但这样的尝试最终也以失败告终，因为“孩子看见她的眼光就吃惊，牵着母亲的衣襟催

10 鲁迅：《祝福》，收入《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，2005年出版，第二卷，第17页。

11 同上。

12 同上。

13 同上。

14 同上。

她走。于是又只剩下她一个，终于没趣的也走了”¹⁵。如此反复之后，听众再次站出来干涉祥林嫂诉苦。现在，祥林嫂连开口说话的机会都没有了。因为在她没有说话之前，“只要有孩子在眼前，‘居民们’便似笑非笑的先问她，道：“祥林嫂，你们的阿毛如果还在，不是也就有这么大了么”？祥林嫂此时便明白了，之前所做的让居民们倾听自己苦难的尝试是彻底失败的。她意识到，“自己再没有开口的必要了”¹⁶。至此，祥林嫂由一个发声者变成了一个沉默者。

如果说，在文本中，祥林嫂的沉默是由于听众的反击，那么在文本之外，作为文本建筑师的鲁迅先生，为什么要让祥林嫂归于沉默？要回答这个问题，就必须回到作者1908年发表的《破恶声论》一文。在这篇文章中，鲁迅敏锐地听到：“今之中国，则正一寂漠境哉”¹⁷。所谓寂漠境，指的并不是现实世界寂静无声，而是自我声音缺失的一种精神状态¹⁸。鲁迅认为，要从寂漠境中挣脱出来，甚至打破寂漠境，人必须具备内在的精神，能够认识到自己的内心，并将其表达出来。表达内心的关键在于语言。只有使用合适的语言，人才能表达自己的内心。¹⁹

鲁迅对语言的思考是贯穿其全部思想的²⁰。如果二十世纪初的鲁迅还寄希望于古文，并以此对抗民族主义以及现代化思潮的话，那么二十年之后，当其1927年在香港作题为《无声的中国》的演讲时，他已经转而接受已成为主流的白话文和国语了。在这次演讲中，鲁迅进一步指出中国无声的几个原因。首要原因就是文字。文字过于复杂，以至于“人们费了多年的工夫，还是难于运用”，于是也就懒得去学了，最后“虽然能说话，而只有几个人听到”²¹。因此，“远处的人们便不知道，结果也等于无声”²²。另一个原因是外国学者把持着对中国的解释权。中国人“受了损害，受了侮辱，总是不能说出些应说的话”。相比之下，反而是

15 鲁迅：《祝福》，收入《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，2005年出版，第二卷，第17页。

16 同上。

17 《破恶声论》原载《河南》，1918年第8期，收入《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，2005年出版，第八卷，第25-40页。

18 这里我使用的是汪晖先生对《破恶声论》的解释，他将“心声”理解为内心的声音，“内曜”理解为内心的精神，见汪晖：《声之善恶》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年1月出版，第29-31页。

19 对这一问题的分析，见汪晖《声之善恶》，第32-34，44-53页。

20 汪晖：《声之善恶》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年1月出版。

21 鲁迅：《无声的中国》，收入《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，2005年出版，第四卷，第11页。

22 同上，第11-12页。

外国人，“常有说起中国的”²³。鲁迅认为，要想将这一沉寂的局面打破，希望在青年人：“青年们先可以将中国变成一个有声的中国。大胆地说话，勇敢地进行，忘掉了一切利害，推开了古人，将自己的真心的话发表出来”²⁴。换句话说，鲁迅所期待的民族再造的路径是一条经由便利的语言来表达自我，进而激发集体认同感和凝聚感的道路。

相比于使用白话文和国语的新青年，来自卫家山，操着浙江某地方方言，目不识丁的祥林嫂，似乎确实不配承担毁灭“寂漠境”的重任。甚至祥林嫂所在的鲁镇，就恰好是一片寂漠境。祥林嫂认为阿毛之死是由自己失职所致，从而无法认识到造成她个人痛苦的社会性原因。而她所不懈努力进行的诉说行为，也没有能够在听众当中获得一丝回响，并在听众的拒绝中死去。

安德森在《想象的共同体》中指出，语言的标准化为现代国家的诞生提供了不可或缺的条件²⁵。一个合适的语言正是再造中国的首要因素。在这种启蒙主义的角度看来，青年因为其年轻，充满活力，能够使用白话文和国语，是民族再造当仁不让的主力军。而祥林嫂这样的愚昧的弱者，在鲁迅看来，虽然值得同情，却并不具备造成革命的潜力。也正是因此，虽然对于“寂寞”或“无声的中国”的痛恨，以及打破“寂寞”或“无声”的状况的努力，是贯穿鲁迅文学世界的主题²⁶，但他的精神世界里最常出现的意象依然是黑暗里的闸门、铁屋里的呐喊，以及毫无出路的彷徨²⁷。这是一个一二人独鸣，而听众缺席的精神世界。换句话说，鲁迅的困难在于他无法想象是否存在一条能够绕过共同语而直接造就共同体的路径。

然而共产党做到了。共产党虽然同样依靠共同语，但它依靠的并不是语言学意义上的诸如白话文或者普通话这样的共同语，而是一套阶级分析的话语体系。经由这样一套话语体系对祥林嫂的经历进行再叙述，我们会发现，祥林嫂恰恰是共产党话语中最革命的力量。祥林嫂出身低下，经历悲惨：少年时是童养媳，做无数家务；丧夫后被婆家卖掉；再婚后又丧夫；丧夫后又丧子。在毛泽东看来，这样的农民，“极易接受革命的宣传”²⁸。

23 鲁迅：《无声的中国》，收入《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，2005年出版，第四卷，第11-12页。

24 同上，第15页。

25 Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006. 2006. 37-46.

26 汪晖：《声之善恶》，第88页。

27 李欧梵：《铁屋中的呐喊》，武汉：岳麓书社，1999年版，第80-99页。

28 毛泽东：《毛泽东选集》，第一卷，北京：人民出版社，1991年第二版，第7页。

假如可以继续大胆推测，那么我们会发现另外一个惊人的事实。先前祥林嫂诉苦时，开头就说“我真傻，真的”，将孩子死亡的责任揽到自己身上。而如果我们仔细回顾的话，可能事实并非完全如此。春天的狼再大胆，也不敢贸然向村子里的人发动攻击，除非祥林嫂住在村子的边缘。如果我们考虑到，祥林嫂的丈夫愿意出高价购买一个已婚丧夫的妇女做妻子，基本上可以认定，祥林嫂的丈夫在村子里并不富裕，地位也不高。因为村子的中间一般是村里有势力的家族居住，祥林嫂家非常有可能被挤到了村子的外围。经过如此阶级式的分析，我们就会发现，祥林嫂实际上很可能是一个受村里地主压迫，丧夫丧子的老贫农，是真正革命的。假如祥林嫂不是去了浙江的鲁镇，而是去了湖南的湘潭，或者长沙，而且侥幸在新年时没死，那么 1926 年底湖南农民暴动时她应该是三十三四岁，正是农会的中坚力量！

对祥林嫂的声音的态度，是启蒙主义者和共产党理解中国革命的分水岭。相比寄希望于使用国语和白话文的受教育的都市青年，共产党从祥林嫂充斥乡音土语的诉苦中发现其所蕴含的巨大革命力量。发现祥林嫂的声音，是这场听觉革命的关键。在接下来的部分，我将借助另一个案例来进一步说明，对类似祥林嫂这样贫苦农民声音的发现和利用，是如何将其从听众变成发声者，既帮助了共产党将权力渗透到地方，又激发了当地农民斗地主、翻身做主人的热情。

二、翻身的声音

长久以来，在翻身这个议题上，学者们多用“动员”一次来描述、分析和解释解放区的社会和权力结构的变化。塞尔登指出，在三十年代中期的陕甘宁边区，共产党通过重新分配土地，帮助绝大多数农民改变了他们的生存状况，成功动员农民参与对革命以及战争的支持。²⁹ 汤森从政治学的角度认为，动员制度由以下几部分组成：一个政党垄断了政治权力并渗入所有其他具有政治意义的组织；一个明确的官方意识形态使革命的目标合法化和神圣化；将全体公民政治化和动员起来的决定，其典型方式是通过党领导的群众运动来实现。³⁰ 蔡翔从文

29 赛尔登著，魏晓明，冯崇义译：《革命中的中国：延安道路》，北京：社会科学文献出版社，2002年版，第三章。学者陈周旺对此议题进一步延伸，在《从“静悄悄的革命”到“闹革命”——国共内战前后的土改与征兵》一文中指出，相比于三十年代的土地改革，四十年代的土改则是“闹”的，即以剧烈的方式迅速改变乡村社会的权力结构，以强化党对乡村的控制，从而为征兵和扩大兵源创造条件。见《开放时代》，2010年第3期。

30 汤森、沃马克著，顾速，董方译：《中国政治》，南京：江苏人民出版社，1996年版·第21页。

学批评出发，指出政治和社会运动中的动员对十七年文学构成深远影响，并以“动员—改造”的叙事模式在文学作品中大量出现。³¹

动员模式的有效之处在于其比较准确地描述了党在农村的一系列措施对农村权力结构和农民精神状态的影响。但它的不足之处在于，它是一个国家（干部）做主语，群众做宾语的动词。换言之，动员先天是一种国家视角。在这样一个视角下，群众被先验地定义为被动。而国家的动员能力、效果、技术也被夸大。更重要的是，它在很大程度上掩盖了群众的主体性。动员模式无法呈现群众处在国家权力所塑造的情景中所出现的心理状态、他们在具体语境下的能动和机动性，以及他们在于国家互动的过程中对自己的再建构。

出于这种自上而下的国家视角的反思，社会学家郭于华从口述史料出发，以诉苦代替动员，分析农民对国家的感受和认知。她指出，通过诉苦，农民不仅合法地表达了自己的情感，而且建立了与国家的新的连接纽带。³² 诉苦正是这样一个农民与国家互动过程中酝酿产生的新声音。如果说郭于华重视的是诉苦过程中农民社会认同和知识体系的重组与再造，那么我所侧重的，是将这一主题重新还原到当时的声音场景之中，并检查农民主体身份再造的随机性（contingency）与现场声域变化之间的结构性关联。

1945年8月15日，日本帝国主义宣布投降。不久以后，位于山西东南部的张庄就开始了第一次土改运动。张庄有二百多户人家³³。地主和富农占人口总数的百分之七，其所有土地占土地总面积的百分之十八³⁴。相比于许多其他地区，这个比例并不高³⁵。但是，因为村民信教，天主教在当地的势力相当大。在三十年代末，教会“占有的土地已经达到一百八十亩，它向二十五户佃农收取粮租，向其他三十二户榨取利钱，成为村里首屈一指的大地主”³⁶。正因为如此，张庄在土地改革的过程中，除了斗地主外，还重点批斗了教会的神父。因为韩

31 蔡翔：《革命/叙述：中国社会主义文学--文化想象（1949-1966）》，北京：北京大学出版社，2010年版，第二章。

32 郭于华：《倾听底层：我们如何讲述苦难》，桂林：广西师范大学出版社，2011年版，第三章。

33 韩丁著，韩惊等译：《翻身——中国一个村庄的革命纪实》，北京：北京出版社，1980年10月第1版，第22页。

34 同上，第28页。

35 针对土改斗地主与全国许多地区地主和富农比重较低的讨论，可参见：胡素珊著，王海良等译：《中国的内战》，北京：中国青年出版社1997年版；]黄宗智著《中国革命中的农村阶级斗争——从土改到文革时期的表达性现实与客观性现实》，《中国乡村研究》第2辑，北京：商务印书馆，2003年版，第71-82页；秦晖、苏文著《回国诗与狂想曲》，北京：中央编译出版社1996年版；以及李放春著《“华北难题”与土改“阶级斗争”——评胡素珊的“统治阶级论”》，载《近代史研究》，2013年第2期。

36 韩丁著，韩惊等译：《翻身——中国一个村庄的革命纪实》，北京：北京出版社，1980年10月第1版，第69页。

丁对批斗孙神父场景的描写最为细致，这里我也选择这个场景作为分析的对象。

需要指出的是，虽然韩丁亲身参与了张庄的土改斗争，但他只赶上了一九四八年的第二次土改，并没有赶上抗日战争一结束就在张庄进行的第一次土改。因此，对孙神父的批斗虽然真有其事，但具体的场景则应当是其想象出来的。不过，韩丁对此并不隐瞒：“在写作过程中，我兼用了小说家、新闻记者、社会学家以及历史学家的笔法”³⁷。这样的做法能够帮助韩丁在材料匮乏的情况下最大限度地想象土改的复杂性以及农民翻身的具体情境³⁸。因此，我们不妨将韩丁对张庄1948年之前土改场景的想象作为一个寓言来解读，并从中挖掘出作为发声者的主体被发现的一般结构。

这一天，村干部把全村的人都召集到一起开孙神父的批斗会。和鲁镇的居民一样，张庄的村民也被强加了听众的身份。不同的是，张庄的村民不但被要求做一个听众，还要做一个参与者。在会上，村干部问大家敢不敢控诉孙神父的罪行。“一开始，谁也没说话”³⁹。一说话，听众就不再是听众，而变成事件的参与者了。很明显，村民们不希望自己被搅和进去，一直保持沉默。这时，他们又甘愿做起了听众。

这场斗争的关键在于打破沉默。要想批斗会进行下去，必须引导村民放弃听众的身份，参与进来。因此，一个合适的议题就显得尤其重要。祥林嫂儿子的去世虽然悲惨，引人同情，但毕竟和鲁镇的居民没有什么关系，因此鲁镇人也懒得参与进去。同样的，批斗会的主持者梁区长打算让村民揭发孙神父和敌人勾结的罪行，这个想法和祥林嫂的故事一样，至多引人愤怒，却不能直接和张庄村民发生关联。事实上，梁区长也是这么担心的，他可能已经想到这样的话题会无人响应⁴⁰。于是，他决定换个题目，让村民揭发孙神父如何剥削村民的罪行。

梁区长的这种做法巧妙地置换了群众说话的词汇。如果和群众谈及信教的问题，就会勾起群众心中已有的关于宗教的一系列话语。而在这套宗教的话语中，神父是占据优越地位的，

37 韩丁著，韩惊等译：《翻身——中国一个村庄的革命纪实》，北京：北京出版社，1980年10月第1版，第4页。

38 在这方面，一个更好的例子大概是丁玲的《太阳照在桑干河上》。因为丁玲正是在“实际材料”不多的情况下，带着把土改工作的过程“写出来”的想法创作了这部作品。见《写在前边》，收入《中国文学史资料全编 现代卷 第62卷 丁玲研究资料》，北京：知识产权出版社，2011年第一版，第103页。更重要的是，这样一部文学作品，成为了全国性的土地改革的教科书。见刘再复、林岗《中国现代小说的政治式写作——从《春蚕》到《太阳照在桑干河上》，载唐小兵编《再解读：大众文艺与意识形态》，北京：北京大学出版社，2007年修订版，第34页。在此感谢康凌的提醒，让我注意到丁玲这部作品的政治意义。

39 韩丁著，韩惊等译：《翻身——中国一个村庄的革命纪实》，北京：北京出版社，1980年10月第1版，第135页。

40 同上。

村民是受恩惠者。村民很难在这套话语体系内部对神父进行批评而不对自身产生诘难。最巧妙的做法就是将这套话语置换为阶级和剥削的话语。如此一来，群众由受恩惠的人变成了受剥削的人，心中以往不公正的经历获得合理的表达方式，群众也就开始发言起来。

第一个发言的人名叫申贵廷，是原来教会的管事。他说：“我先控诉教会那一套剥削是怎么搞的，底细我都清楚，我个人也受过他们的剥削”⁴¹。在申贵廷把他所了解的关于神父，教会和进行会的收支情况都谈了出来之后，引起了听众的共鸣。“他的话刚完，其他许多人也主动要求发言”⁴²。以这样的身份揭露神父的剥削行为，是非常有说服力的。听众认为，既然教会内部的人员都敢揭露教会的恶行而不惧怕上帝的惩罚，那么自己作为一个外人，就更没有惧怕的理由了。于是，这些主动要求发言的人相互间都说：“你要说了，我也跟着说，你要是不怕上帝，我也不怕”⁴³。

需要注意的是，这时候的控诉是在孙神父缺席的情况下进行的。这又无形中降低了让群众说话的难度。而一旦这个缺口打开，那么孙神父的出现不但不会让群众沉默，只会让他们更加激动、喧闹。正因为如此，当孙神父在会议进行时被人从黑房里押出来站到了人群面前时，人们非但没有退缩，反而更加勇敢。他的信徒一个接一个站出来，当面控诉了他。一名叫郭真宽的信徒“喊”道：“你说穷人应该挨饥受冻，不能生气，不能越轨，那你自己凭什么天天吃肉吃白面？不合你的口味还得厨子重做。你每天夜里跟修女睡一个被窝，自己不干不净，还叫旁人讲德行。自己享着福，硬叫旁人都受苦”⁴⁴。郭真宽的控诉词观点清楚，案例生动，听起来清楚易懂。而且，因为涉及的是最常见的不公平，这给后来的发言者预留了充分的接话的空间。

郭真宽的话一说完，台下一直坐着的贫农小苏站起来了，他径直走到神父面前，在他面前挥着拳头，说道：“你尽跟我们说瞎话！你说谁也不许咬你发的圣饼，谁要咬了，圣饼就会淌血，上帝还要问罪。可是我没听信那一套。有天早晨，我拿着饼上教堂后边的茅房，把它咬碎了，里面尽是面，没见一滴血。你是满口谎言，尽想骗人啊！”⁴⁵小苏很准确地捕捉

41 韩丁著，韩惊等译：《翻身——中国一个村庄的革命纪实》，北京：北京出版社，1980年10月第1版，第135页。

42 同上。

43 同上。

44 同上。

45 同上，第136页。

到了郭真宽控诉词中的观点，并用自己的实际经历为佐证，再次证明了孙神父“满嘴谎言”的罪行。

有趣的是，这时“郭真宽也走上前去，跟小苏站在一起，接过话头”继续控诉孙神父。可以确定的是，通过对孙神父的控诉，郭真宽和小苏站到了同一条战线上，甚至可能形成了比以前更加紧密的乡亲关系。同时，二人互相作证的场合也使得“话头”得以延续下去而不断。控诉会发展到了这一步，开始走上自己的道路。

接下来，发言者接话头的速度越来越快，情绪也越来越激动。郭真宽的话还没有说完，就有另一个村民王承裕接了上来。王承裕张开嘴，“话头就象决堤的河水似地涌了出来”⁴⁶。他“哭”着诉说了自己的经历：“鬼子刚来那一阵，我是个洋火小贩，我怕他们把洋火抢走，就拿了七十盒叫教会保管。王会长把它放在抽屉里了。三天后，我去一看，就剩三盒了。我问他洋火都哪儿去了，他叫我问抽屉。我再问他，他反倒把我揍了一顿”⁴⁷。

经过这一番接话头的酝酿之后，其他一直在聆听的人现在也开始将自己所听到的转化成自己所要表达的内容了。于是，“一场风暴般的控诉”在会场中平地而生。这也就是村民声音交汇的最高潮了。应该说，如果村民从保持沉默到大声控诉实现了翻身并再造了自身的主体性的话，那么这个主体性与话语本身则有着异常密切的关系。这个主体依靠话语而生，也活在话语之中。也就是说，因为主体的瞬间性使然，任何对主体构成约束和规定的条件在这一刻失效。唯一有效的规定就是这个变幻莫测的话头。也正是这个原因，连韩丁也注意到了，大家“本来应该揭发神父与敌人的关系，可是火力却集中到教会和会道们各种剥削上去了”⁴⁸。

相比之下，孙神父则一直保持沉默。根据韩丁的说法，“孙神父不屑于回答，只是不服气地闭嘴站着”⁴⁹。在会议还没有结束的时候，就有几个气愤的农民上前把孙神父狠狠地揍了一顿。那天晚上，他靠着几个仍旧效忠于他的人逃到了马场，又从马场逃到西边的白区城镇洪洞去了⁵⁰。

46 韩丁著，韩惊等译：《翻身——中国一个村庄的革命纪实》，北京：北京出版社，1980年10月第1版，第136页。

47 同上。

48 同上。

49 同上。

50 同上，第135页。

通过对批斗孙神父这个场景的分析，我们不难发现，一场批斗会伴随着一个村民由沉默到咆哮的声音变化过程。如果我们将这个过程肢解开来的话，就会看到，从沉默到咆哮的变化，中间要经历一个声音发酵的过程。声音发酵的过程可长可短，可简单可复杂，但不经这一过程，无法实现声音由低到高的升级。在声音发酵的过程中，村民们从听众逐渐变为发声者。这个转变的过程，既不是村民自己所能控制的，同时也没有沿着共产党预先设计的轨道展开。

除了“诉”之外，“哭”是声音发酵过程中的另一个重要的声音景观。虽然在韩丁笔下的这个场景中，只有村民王承裕哭着诉说了自己的经历。但是在其它地区，其他场景，尤其是诉苦会上，哭是非常显著的现象。比如，在黄骅、津南，“城关镇诉苦大会才诉了一个人，全场即放声痛哭，会后有的回到家去，合家又痛苦（哭）”⁵¹。哭同样是不可控的，在渤海区的一场诉苦大会上，参会的7169人中有6492人诉苦，“其中哭的5411人，哭病了的195人，哭死的13人”⁵²。虽然群众被鼓励哭，但因哭致病，甚至因哭致死，却是背离了诉苦会的初衷的。声音发酵过程中发声主体的不可操控性在此处同样展现无遗。

在《翻身》一书中，韩丁特意在书前对“翻身”一次做了说明：翻身的字面意思是“躺着翻过身来”。这意味着“站起来，打碎地主的枷锁，获得土地、牲畜、农具和房屋”⁵³。而且它的意义远不止于此。韩丁总结道：翻身意味着“进入一个新世界”⁵⁴。我认为这是对翻身这个瞬间的精确捕捉。翻身的过程是一个群众打破寂漠境，开始发声的过程。这同样是发声主体诞生的过程。但是，通过诉苦和批斗获得的翻身做主人的感觉是无法长久的。它需要一种制度性力量来保证这种做主人的感觉获得实际的寄托，而不是停留在口中。这个制度性力量就是党。换句话说，要想真正地坐实这种主人公的感觉，农民必须和党合作，获得制度性庇护。值得寻味的是，翻身农民获得制度性的庇护之后，之前斗神父时发声主体所表现出的不可操控性并没有随着农民地位的巩固而消失，反而以另一种方式再次表现出来，并且成为一种日常的声音景观。

51 见《中共渤海区一地委宣传部关于黄骅及津南县土改工作的初步经验介绍》（1947/02），《河北土地改革档案史料选编》，第162页，转引自李里峰，《土改中的诉苦：一种民众动员技术的微观分析》，《南京大学学报》2007年第5期。

52 《渤海区党委土改复查报告初稿》（1947/06），转引自李里峰，《土改中的诉苦：一种民众动员技术的微观分析》。

53 “关于翻身一词的说明”，《翻身》。

54 同上。

三、嗓子与喇叭

吃过晚饭，满天的星星也出齐了，农会主任老刘同志站在屋顶上，对着喇叭筒子喊叫：“老乡们，注意啦，快到王家祠堂开会啊！”⁵⁵这是诗人苏金伞《屋顶广播》一诗开篇的场景。老刘的这一声喊，是革命后农民翻身做主人的最关键标志之一。它恰到好处地展示出作为革命主体的农民在革命成功之后心态的变化。更为精妙的是，翻身之后的贫农老刘变成了国家权力在基层的代理人。因此，他的发声在一定程度上也变成了国家的发声。

《屋顶广播》一诗作于1948年11月的河北正定。此时，诗人苏金伞四十二岁，刚从河南来到正定，任职于成立不久的华北大学。此时的正定，土改已基本结束。崭新的生活刚刚开始。该诗描述的是农会主任老刘使用喇叭筒子向村民喊话的场景，以及由此展开的一系列联想和回忆。这次老刘之所以把大家召集起来，是因为“政府送来一架 / 新改造的耕犁 / 和一些选出的包谷种子 / 请大家研究推广 / 多多出主意”。同时，“在会上 / 还要讨论 / 今年的收成 / 订出 / 明年的生产计划”⁵⁶。通过这一简单的铺垫，读者们意识到此次开会的目的是为了讨论生产。而且这是一个请大家参与“研究”“讨论”“推广”的民主会议。

铺垫结束之后，诗人将焦点重新放到老刘身上。这时，我们发现，开头的喇叭不见了。取而代之的是对老刘嗓子的描述。老刘整个人都成了嗓子的一部分。这个嗓子“响亮而有力”，而且有自己的听众，“人人都仔细听他讲”。尤其值得注意的是，老刘“自己也从来不知道 / 他会有这样的好嗓子 / 嗓子还有这样的号召力。”

很明显，现在的这个嗓子很让老刘感慨。老刘由现在的大家仔细听他讲话，回想到了过去。“从前当长工时 / 有谁肯听他的话？喉咙 / 只有责骂老牛时 / 才能放开。”这里的“听”字有两个意思，一个是“听到”，一个是“听从”。诗人有意识地同时使用这两种意思。作为一个地位低下的人，老刘自然得不到和人平等交流的权利，更不要提让别人听从他的话了。唯一听他话的是一头老牛。一个不会发出人声，只能默默服从人声的存在。

现在不同了。老刘“如今有了土地 / 嗓子也亮了 / 说话也有了斤两 / 人也有了尺寸”。

55 苏金伞：《入伍》，上海：华东人民出版社，1951年3月第1版，第32页。

56 同上。

土地的获得使老刘从长工翻身成为自耕农。这一物质上的变化在老刘身上引发连锁反应。先是老刘重新发现了自己的声音。借由说话权利的获得，老刘又找回了说话的自尊和对自己的信心。

不仅如此，老刘从嗓子的视角，借由回忆来重构过去和重观现在：“过去那些鞭打他的/都没有了发言权/现在在屋顶上飞扬的/都是穷苦弟兄们的声音”。从嗓子的视角来回忆过去，一切的不同只被化约为沉默与有声的区别。老刘是沉默的，而那些鞭打他的地主、富农是有声的。从嗓子的视角来重观现在：以前有声的变得沉默，而以前沉默的现在开始发声。正如诗中所说，穷苦的弟兄们占领了声音的高地，获得了自上而下发号施令的权力。

由旧日回想到今朝，当老刘还沉浸于回忆当中的时候，他的听众们已经走到他跟前，将他唤醒。特别值得注意的是，这些“参加会议的人”，不是走到他面前，而是“走到他站着的屋檐下”，不是正对着他说话，而是“仰起脖子和他打招呼。”很明显，重新找回自己声音的老刘同志，不仅让曾经的地主老财沉默，而且在不知不觉间已经让和他一起生活的群众仰头和他对话。这样一个小小的、不经意的动作暗示权力的获得导致听觉方式和空间结构的等级化。

这是一个非常令人不安的转变。它不仅印证了韩丁、塞尔登等学者所提出的革命胜利之后权力分化的问题，还表现出权力对身体和感官的深刻影响。虽然诗人接下来让群众对着这位农会主任喊道：“”老刘哥，下来吧/俺们都来啦！”⁵⁷从而将老刘重新拉回到群众之中，但老刘的微小举动却折射出发声与革命之间的张力：翻身贫农因发声而成为革命主体，但因沉溺于发声而沦为革命的对象。发声主体就此偏离革命轨道。

在论述解放战争时期华北地区的土改运动时，李放春指出，共产党不仅在物质上给予农民好处，更是“试图彻底重构普通民众的心灵世界”。这一重构围绕“访苦”、“解苦”和“诉苦”完成，通过对民众所受之苦的进行引导式、教化式的再解读，使得民众解除思想上的包袱，实现真正的翻身。⁵⁸老刘的回忆不仅印证了李放春的观点，而且具体的指出思想上包袱之解除，最终的落脚点在于身体。革命导致农民“翻心”，而“翻心”又会反过来促进农民重新

57 苏金伞：《入伍》，上海：华东人民出版社，1951年3月第1版第32页。

58 李放春：《苦、革命教化与思想权力——北方土改期间的“翻心”实践》，《开放时代》，2010年第10期。吴毅、吴帆认为这种“翻心”也出现在了解放后的新区土改当中。见吴毅、吴帆：《传统的翻转与再翻转——新区土改中农民土地心态的建构与历史逻辑》，《开放时代》，2010年第3期。

认识自己和自己所处的外部世界。老刘就是这样一个“翻心”农民重新发现自己身体的案例。这个新发现的身体里，最突出的就是“嗓子”，其他的部位全部消失不见。这个嗓子不仅让老刘重新找回和乡邻重新说话的权利，还赋予他站在屋顶向乡亲们喊话的权力。

如果嗓子是老刘翻身后获取发声权力的象征，那么他手里的土喇叭则进一步将这个权力日常化了。土喇叭，又名喇叭筒子、土广播、土喇叭筒，喇叭筒等，是一种简单的放大声音的工具。

喇叭筒最开始使用是在抗日战争和解放战争时期。据时人回忆，那时在山区，“为了将敌人动向、群众转移、上级指示、开会通知，生产动员等事宜及时通知群众，村干部站在山疙瘩上，举着用纸裱糊做的大喇叭筒，扯着大嗓门，向群众反复宣讲”⁵⁹。除了山区，广播在平原地带也起了相似的作用。一九四四年冬天，曲阳县第七区公所住在南故张村上。有一次，敌人来“清剿”，当消息到达村里的时候，敌人只在五六里之外了。于是，村里的民兵马上在高房上广播了情况，并告诉各家快把大车的车辖摘下藏起来，把掘土用的铁锹铁镐放到地道里。等敌人到了，要破坏地道找不到锹镐，套上大车要拉粮食，可是走不几步，车轮又都转下来了，因此村上没受损失⁶⁰。

战争结束以后，喇叭的用途从紧急状态下的报信转变为日常生活中信息的发布。这时，喇叭筒子的使用者不再限定为特定人员。比如，1948年，邾县政府成立。当地学校的学生用薄铁皮做成广播筒，每天趁群众吃晚饭时，向广大群众宣传党的方针政策⁶¹。除了学生之外，有些地方也会是青年团或者儿童团团员负责喇叭筒子的使用。北京石景山地区一些农村的生产队在建国初期就把队里的青年团员、儿童团员分成数人一组，用自制喇叭口头报道新闻、通知事项⁶²。

不仅如此，喇叭筒子使用的时间也和日常生活作息密切相关。大多数的地方会在晚上进行宣传，尤其是吃晚饭的时间。因为这时群众基本都会在家中，而且比较集中。诗中的主角老宋同志就是在吃罢晚饭才用喇叭喊话。少数地方会在其他时间段也进行广播。比如，在河

59 见马德清：《解放初期的乡村广播》，载于《昌平文史资料》第11辑，北京：中国文史出版社，2010年11版，第13页。

60 《人民教育》社编：《老解放区教育工作经验片断》，上海：上海教育出版社，1979年03月第1版，第238页。

61 邾县县志办公室编：《邾县志》，郑州：中州古籍出版社，1996年10月第1版，第533页。

62 北京市石景山区地方志编纂委员会编：《北京市石景山区志》，北京：北京出版社，2005年11月出版，第756页。

北省的张北县，村里的宣传员会每天早午晚三次用喇叭筒子向群众宣传当天的胜利消息，县委、县政府的工作指示以及表扬本村的好人好事⁶³。

《屋顶广播》讲述了一个关于嗓子和喇叭合作的故事。嗓子是制造声音的器官，喇叭是传播声音的工具。嗓子与喇叭的合作，使得声音的音量更大，造成的影响更广泛，也形成了对听众更为强烈的压制。一方面，老刘通过翻身重新发现了自己的声音。另一方面，老刘的位置也从喇叭筒子的外口转向了内口，由收听者变成了发声者。革命所带来的，不仅仅是“说”的机能改造，更是“听”者与“说”者位置互换引发的整个声音场域的重构。

这同样是一个关于革命之后革命主体“说”的机能再现的故事。这个故事的核心形象是一个人的嗓子，一个发声器官。这个发声器官在过去没有得到很好的使用，才能遭到了埋没。在新的时代，这个发声器官重新找到了自己的价值，而且比以前做得更好，不仅喊得“洪亮有力”，而且爬上了屋顶，占据发声的高地，让更多的人听它说话，成为它的指导对象。在这里，使被压迫的人发声，不再停留于修辞意义上含义，而实实在在获得了所指。被压迫者是否发出的是自己的声音这个问题不再重要，重要的是这个声音具备了垄断性的力量，使得被压迫者成为潜在的压迫者。

四、结论

在上文中，我用三个案例分别展示了二十世纪的中国革命中围绕声音所引发的几个关键问题。首先，谁能发出革命的声音？在这一点上，我引入鲁迅与共产党的处理方法进行对比。早期鲁迅认为国家必须经由国语才能诞生，而启蒙也须经“国语－国家”这条路径才能成功。在这样的听觉范式里，受过新式教育、能操国语的青年人成为启蒙运动的主力军。与早期鲁迅所表现出的语音现代性不同，共产党重视阶级话语在群众动员与革命中的使用。听觉范式的转变帮助共产党发现了革命潜力所在，并提供了促使革命主体诞生的方法。

革命的过程不仅是一个使群众由沉默变为有声的过程，同时也是一个使群众由听众变成发声者的过程。在《翻身》的案例中，村民们经由话头的传递，相互之间产生回响，由听众变成发声者。经由这一转变之后，村民不再像鲁镇的居民一样，对祥林嫂的苦难无动于衷。

63 石英：《残酷与温馨》，北京：中国人民公安大学出版社，2008年7月第1版，第36页。

他们在共产党的支持下，用行动改变了村庄的政治和社会结构，拔除了个人苦难的根基。反过来，由于使用了这套发声机制，村民对共产党产生了更深层次的依赖。

革命成功之后，发声意味着什么？对于农会主任老刘来说，发声意味着权力。喇叭这一发声工具的使用，帮助老刘巩固了其发声者的地位。但与此同时，发声机制也面临一些新的问题，比如权力的异化。党和国家在农村的代理人，老刘在向群众发号施令的过程中获得了之前没有过的优越感，他似乎沉浸在这优越感之中，而不再甘心做一名听众。革命并没有消灭旧的听觉结构，它只是将“听”者与“说”者的位置进行了互换。

同时，革命将发声者的人格一分为二，一部分是曾经的沉默者，一部分是现在的发声者。与其说“曾经的沉默者”是一种客观存在，不如说是革命发声机制对革命主体中不符合发声机制部分的压制、排斥和噤声。“曾经的沉默者”作为否定的存在，其功能既是成就现在的发声者，又为革命提供了合法性。在此情境下，之前迫切需要被打破的“寂漠境”反而讽刺性地成了革命主体的历史财富。

本文通过对这一系列问题的细致探讨，指出共产党对声音的发现、利用和控制深刻影响了中国革命的发展轨迹。同时，它也以最深刻的方式展现出种种政治、社会和历史的力量在对人体感官的争夺中，如何相互纠缠、冲撞最终又在听众的心里留下结构性的印记。当然，不可忽视的是，发声不可操控。这不仅表现在发声主体的形成过程中偏离轨道，也表现在革命成功之后发声主体背离革命理想，利用发声的权力巩固自己的地位。重视发声的不可操控性有助于重新理解共产党在革命主体诞生过程中所起的作用，以及共产党与革命主体的关系。

张园的演说： 清末民初上海公共空间的听觉文化研究

王今*

摘要

张园凭借地理位置、建筑空间设计及门票策略方面的优势，成为了清末民初公共集会和演说的重要空间和复杂多元的听觉文化空间。演说者借助听觉-情感的互动模式，在空间中构建了“听”的共同体。而在表面的统一之下，张园的演说现场充斥着多种声音，是充满斗争的“众声喧哗”的场域。这些喧闹的声音，一方面影响了演讲的质量，另一方面又化解了演讲的崇高和权威，促进了双向和多元的交流。喧闹的背后，体现的是不同听觉社群之间的矛盾，这与不同阶层、性别、文化作用下产生的不同听觉模式相关。

关键词：张园；演说；听觉；空间

“张园”和“演说”在中国近代史上都曾占据着非常重要的地位，代表了中国由传统向现代转型的不同方面，关于它们两个的独立研究都有很多，但却很少有研究关注到两者之间的联系。以往关于张园的研究，主要集中在资料的搜集和介绍方面，将其界定为一个具有多重功能的现代性公共空间。张园作为一个文化空间，听觉和听觉感知在其中是非常重要的存在，是“人们生存、体验、审美的重要感知通道”¹，听觉性与社会历史之间也存在着动态关联，对它进行听觉性的考察，有助于发现以往文化和社会研究中被忽略的地方。过去关于“演说”

* 王今，中山大学中文系，联系电邮：wjsinemora@163.com。

1 王敦：《都市文化空间的听觉性问题》，《文艺争鸣》，2016年，第10期。

的研究，较少注意到场合和空间方面的问题，“演说”放置在不同的空间中，可能会生产不同的意义，而在同一个空间中，也可能因为听觉社群的分化产生矛盾和冲突。

本文想先分析“张园”成为“演说”的理想空间的先决条件，然后探讨在这个特殊的文化空间内，“演说”通过听觉—情感层面的运作，构建起“听”的共同体，接着讨论在“共同体”之外，张园还是一个充满斗争的“众声喧哗”的场域，并阐释喧闹背后不同听觉社群的矛盾冲突。

一、公共演说的最佳空间

张园，是清末民初上海最有名的园林。它原本属于英商格农（Grone）所有，1882年被无锡商人张叔和买下，命名为“张氏味莼园”，简称“张园”，本为私家园林。1885年正式对公众开放，是由一个私人的园林转变而成的现代性的公共空间。园内提供了各式各样的娱乐活动，最初是户外的赏花、赛花、风筝会和焰火表演，接着，在园西南角建了“海天胜地”，设有“昆剧、滩簧、评弹、髦儿戏、北方曲艺”等各类丰富的演出，还为观众们供应茶水、点心和菜肴。随着安垲第和其他新设施的建设，又新增了溜冰、跳舞、打弹子、抛球、脚踏车和游艺车等西式娱乐项目，成为了一个综合性的大众娱乐场所。²

除了娱乐功能之外，张园同时也是清末民初极为重要的公共活动空间，经常举办各式各样的集会和演说。其中，比较著名的有1897年12月6日的中外妇女大会（即裙衩大会），1901年3月15日、24日的两次拒俄集会，1902年中国教育会的演说活动，1908年的禁烟会及1910年的剪辫大会。根据学者熊月之的统计，“从1897年12月，到1913年4月，张园举行较大集会有39起。从发起人与参加人看，有学界，有商界，有政府官员，有民间人士，不分男女老少，不分士农工商，有时还有些外国人，从思想、主张看，不分革命、改良，不问激进、保守”³。张园的演说成为了上海人日常生活中重要的组成部分，只要有重要的事情

2 相关资料参见熊月之《张园：晚清上海一个公共空间研究》，《档案与史学》，1996年，第6期；熊月之《异质文化交织下的上海都市生活》，上海：上海辞书出版社2008年版；张伟、严洁琼：《张园——清末民初上海的社会沙龙》，上海：同济大学出版社2013年版；王曼隽，张伟编著：《风华张园》，上海：同济大学出版社2013年版。

3 熊月之：《近代上海公园与社会生活》，《社会科学》，2013年，第5期。

发生，如“边疆危机、学界风潮、地方自治、庆祝大典”⁴等，张园大多都会有集会和演说。

然而，当时的上海，除了张园之外，比较知名的园林还有豫园、徐园、愚园和南市西园等，为什么偏偏是张园成为了集会和演说的最优选择，又是什么因素让它在众多园林中脱颖而出呢？

首先，是张园位置上的优势。张园地处租界，这里不会受到清政府的直接管辖，而是归属租界工部局管理。租界政治上相对中立，为界内的居民提供了相对宽松的言论自由的环境，人们可以在此处参与政治活动，讨论国家大事，进行集会和演说，甚至议论敏感政治话题。例如，1903年，公共租界工部局规定新的管理章程：一、所有租界内华人和外国人，无论何案，未经会审公廨核明，一律不准捕捉出界；二、界外差人不得入界擅自捕人；三、界外华官所出拘票，需送会审公廨定夺，派员协捕。⁵因此，在此处进行集会和演说都是受到租界的章程保护的，而不会被清政府轻易取缔。

然后，张园建筑空间设计上的独特之处，也为其成为演说的场所提供了十分有利的条件。在清末民初上海的知名园林中，张园是以大闻名的，占地面积为七十余亩，为众园之最，时人评价为“以旷朗胜”⁶，适合用来举办各种大型的活动。其中，最为重要的是1883年大洋楼安垲第的竣工。安垲第是由英国工程师景斯美（Kingsmill, T.W.）、庵景生（B. Atkinson）设计，浙西名匠何祖安承建，英文名为Arcadia Hall，意为世外桃源。Hall一词，本来就有用于公开或半公开目的的宏伟建筑物的意思，从名字上即可看出设计师有意要将这个建筑打造为公共活动的空间。安垲第分为两层，“中央平坦，四周有楼，上下可容千人”⁷。这是“当时上海最高的建筑，也是最大的会场”⁸。在时人眼中，宽敞是安垲第很突出的特点，“重门洞开，四通八达，其中庭排宴可至五十余桌，四面走马高楼，如戏院看楼之式，而旷爽明洁，莫之与京”⁹，

4 熊月之：《近代上海公园与社会生活》，《社会科学》，2013年，第5期。

5 周太彤、胡炜主编；上海市黄浦区志编纂委员会编《黄浦区志》，上海：上海社会科学院出版，1996年版，第27页。

6 熊月之：《异质文化交织下的上海都市生活》，上海：上海辞书出版社，2008年版，第429页。

7 《图画日报》，第十号第2页，转引自张伟、严洁琼：《张园——清末民初上海的社会沙龙》，上海：同济大学出版社，2013年版，第24页。

8 熊月之：《近代上海公园与社会生活》，《社会科学》，2013年，第5期。

9 《安垲第纪游》，《新闻报》，1893年10月15日。

“规制宏敞，有人云仿佛美总统宫殿”¹⁰。宽敞，意味着空间大，可容纳的人数众多，可用来举办大型的集会和演说。而从声学的角度来说，内部空间宽广空洞，较少障碍物，有利于形成自然扩音的效果。

而从《点石斋画报》上的“裙衩大会”一图，可以了解到当时安垲第用作集会和演说场所时内部的空间设置。中间放置着一个大的长方形桌子，围绕着桌子平均放置了几圈椅子。来自不同群体的听众们都会坐在同样的椅子上来听演说，他们不会因为性别或者阶级而在空间上被隔离开。在这个空间内，听众之间的等级秩序消除了，彼此之间是平等的。¹¹

还值得注意的是，张园自安垲第建成后，便是免费入园观赏的，“入门不取游资”；而上海当时其他著名的园林，即使对外开放，都是要收取一定门票费用的。这样的举措，降低了入园的门槛，拓展了游客的群体。又因为张园本来活动丰富，使得来往的游人中不仅有达官贵人、绅官富贾、文人墨客，还聚集了来自三教九流、五行八作的人们。张园成了不同阶层和群体杂会之地。时人曾将张园的游客群体与其他知名园林对比，称其为：“豪客，妓女之天乐窝”¹²。小说家欧阳钜源的戏曲很好地概括了群体的广杂性：“安垲第中人气涨，士农喧杂夹工商”¹³。这样一来，一方面为演说提供了多元的听众群体，促进多元的交流，另一方面，在此演说，能够影响到社会的各个阶层，一呼百应，在社会上造成较大的影响。

二、“听”的共同体

张园中举办各式各样的演说，与近代中国演说风气的形成有着很大的关系。“演说”，是借助口头表达的形式，就某一个主题阐明自己的观点，从而达到说服听众的效果。中国虽然有着悠久的口述传统，但在晚清兴起的“演说”，受到的主要是来自日本和欧美的影响，并在新的时期发生了变革，被赋予了新的意义和功能，成为了普及新思想、新知，开启民智的

10 孙宝瑄：《忘山庐日记》，上海：上海古籍出版社，1983年版，第589页。

11 《裙衩大会》，《点石斋画报》，第509号（利五），转引自吴友如等绘《点石斋画报·大可堂版》第十五册，上海：上海画报出版社2001年版，第43页。

12 骚心：《上海之百面观》，《民立报》，1910年12月27日。

13 茂苑惜秋生：《新上海传奇观赛》，转引自魏绍昌编：《李伯元研究资料》，上海：上海古籍出版社1980年版，第511页。

重要途径，被视为“传播文明的三利器”¹⁴之一，在清末民初的中国曾经有过巨大的影响。

相较于其他传播途径，“演说”在当时有两个突出特点：一是受众面广。由于晚清社会存在大量不识字的民众，文字的影响力是有着很大局限性的，而“演说”则可以通过口述的方式，突破这种阶层的限制，使得启蒙不仅停留在中上阶层，还能够深入下层社会，“死文字不如生语言感通之最为捷”¹⁵。二则是感人至深。当时的知识分子都注意到了“演说”蕴含的情感力量，周桂笙曾指出：“演说一道，最易动人”¹⁶，秋瑾在《演说的好处》一文中提到：“感化人的心思，非演说不可”¹⁷。由此可见，演说者们希望通过叙述和聆听这个互动的交流，完成情感层面的沟通，从而传达政治思想方面的理念，而在这个倾听和理解的过程中，不同年龄、阶层、性别的听众们能够建构起一种共同体的意识。

而如果想更深入地了解这种情感层面交流，是如何通过发声与聆听来互动的，又是怎样将听众们凝结成一个共同体的，则不仅需要关注演讲的内容，还需要回到演讲的历史现场，关注当时演讲者的表述方式、现场氛围以及听众的反应等因素。虽然受限于当时的技术条件，清末民初的演说大多没有音像材料，但文字的记述也能够让我们对当时的演说现场有所了解。由于张园在当时是非常重要的空间，在张园进行的演说，曾被许多报纸报道，也进入了众多的晚清小说之中。笔者将选取一些代表性的演说，来分析“听”的共同体是如何建构的。

演说者和听众们处于同一个空间之中，双方之间的距离相较作者和读者而言是极其短的，演说者的声音传播到了听众们的耳朵里，引起的是情绪层面即时和直接的影响和反应，而理性的思考则会延时和滞后的。所以，调动和引导听众们的情绪，对于演说而言是至关重要的。

1903年中国教育会在张园举行演说，其中吴稚晖的表现堪称范例。他首先登台，表明：“此演说会正为四万万之同胞大呼救命，四万万同胞其各救其命，亦互救其命可乎？”，“教育会会员不过作一发起人而已，中国人多有一分，人人可听，人人可演。”他突破了社团这个小的群体分割，而将在场的所有听众全部归入了大的民族国家共同体中，在这之中，演说者和听众们的关系不再只是身处同一个空间的陌生人，而上升到了“同胞”的程度，建立了

14 梁启超：《饮冰室自由书·传播文明三利器》，《饮冰室合集·专集》第一册，北京：中华书局1989年版。

15 《大公报》，1905年11月5日。

16 周桂笙：《知新室新译丛·演说》，《新小说》第20期，1905年9月。

17 鉴湖女侠秋瑾：《演说的好处》，《白话》第1期，1904年9月。

紧密的情感纽带。在之后的演讲中，吴稚晖强化了这种联系，他提到“中国历来受外族淫杀之惨祸”，这是希望通过叙述惨痛的历史事实，与听众们建构集体记忆，过往的历史惨剧，穿越时空，传到了听众们的耳中，自然会勾连起当下国家面临的危机和种种悲剧，达到集体感情动员的功效，他又进一步提到“地球上将来必无一弱劣之种可厕足其间，诸君其谓中国人为佳种乎？为劣种乎？”，提示了亡国灭种的可能性，将国家的惨痛遭遇与个人的命运联系在了一起，听众们的情绪被唤起，“心不知其何痛，鼻不知其何酸，眼不知其何热，而此两行亡国之泪，竟欲不滴其不能。斜睨旁座，亦复如是，遍视全堂，均表同情”。¹⁸这种共同哭泣的经历，使得听众们无法再对国家的危难漠不关心，建构起了对于民族国家共同体的认同。此外，吴稚晖还擅长运用多种元素，使得演说更加生动活泼，深入浅出，吸引听众们的注意，马叙伦曾描述道：“稚晖演说，辄如演剧者东奔西走，为诸异状”¹⁹。所以，吴稚晖的演说能在各个阶层的听众们中都发挥效用，凝聚人心，建构认同。人们听完他的演说，“心乱如麻，内热如沸，恐惧忧喜，百念交集”，在情感层面实现了互动，有人评论说：“吴稚晖的演说，是有名的，连泥水小工都听得来”，“今年三四月间，吴稚晖在张园开许多的会，我也听过几次，才晓得革命就是这么一事情”²⁰。

现场的氛围也不是演说者单方面营造的，而是在和观众的互动中形成的，观众们的反应也可能对演说者造成压力，这种压力和现场的氛围反过来又会影响演说者。吴稚晖自称其加入教育会时还不是革命党，“直到彼时明年正月起在张园演说，演高兴了，才开始称说革命”²¹。

“听”的共同体虽然是由演说者引导创立的，最终形成，却是在与听众们的互动交流中形成的。

演说通过口述 - 聆听的过程，将演说者的情感传递给了听众，唤起了情感层面的共鸣和交流，从而将本来是陌生的、彼此独立的演说者和听众们凝结成了一个整体，建构起了一个“听”的共同体。

18 敖梦姜：《演说会不可当一大酒肆》，《苏报》，1903年3月19日。

19 马叙伦：《石屋馀沈 石屋续沈》，太原：山西古籍出版社，1995年版。

20 倬人：《敬贺癸卯科乡试诸君》，《国民日报》，1903年10月11日。

21 《回忆蒋竹庄先生之回忆》，《东方杂志》，第33卷，第1期。

三、“众声喧哗”的张园

成功的演说者确实能够通过听觉的互动交流，唤起听众们情感的共鸣，从而建构起一个共同体。但这并不意味着在演说的现场，演说者的声音总能如他们所愿，在听觉文化空间中一直掌握主导权，而听众们只能处于被支配的地位。

张园的演说现场，总是非常喧闹，充斥着各种声音，称得上是“众声喧哗”的。这些声音很可能盖过演说者本身的声音，分散听众们的注意力，而这些声音的制造者往往也是听众们。《新中国未来记》第五回详细描写了黄克强、李去病到张园听演说时听众们嘈杂的状况：“却是座中这些人。那坐得近的，倒还肃静无哗；那坐得远一点儿的，却都是交头接耳，唧唧啾啾，把那声浪搅得稀乱”，“虽然如此，却还有一桩事不得了，他们那拍掌是很没有价值的，随便就拍起来。那坐得远的人，只顾谈天，并没听讲。他听见前面的人拍掌，便都跟着拼命的乱拍，闹到后来，差不多讲一句便拍一句，甚至一句还未讲完也拍起来，真个是虎啸龙吟，山崩地裂”，“众人一面大笑，还是一面拍掌”。²²而在《新石头记》中，贾宝玉和吴伯惠到张园听演说，也有着类似的经历：“可奈今番人多，声音嘈杂，听不清楚”，“以后人声更加嘈杂，竟然听不出了”。由此可见，在演说的过程中，听众们并不是全神贯注地将注意力集中在演说者身上以及演说内容上，他们也并不会保持安静，而是仍然会和身边的人闲聊，鼓掌，甚至激烈地争论起来，制造出种种声音，使得整个空间变得喧闹。

这种喧闹对于演说者的打击是巨大的，瓦解了其声音的权威性。因为演说者在空间中掌握主导权，很大程度上需要借助声音这个听觉元素。当他的声音被这些嘈杂的声音盖过，意味着他与听众之间的交流途径被切断，声音传播中承载的情感和观点自然也无法有效传达，在与听众的互动交流中不再处于统治地位，演说者也随之失去了对整个空间听觉层面的掌控。

这些嬉笑和喧闹声，也消解了演说的崇高和严肃。演说本来是具有仪式性的，是庄严的，但这种庄严和仪式感，往往是需要通过演说现场的“安静”来维系。只有在听众们保持安静，只有演说者的声音的情况下，演说者才能建构起自己的中心和权威地位，也才能突显其声音的独特性和神圣性，演讲者和听众之间的等级秩序也由此确立。

这也使得演说的现场不再是一个单纯的声音由上向下，由中心向周围传播的空间，而是

22 《新中国未来记：第五回：奔丧阻船两观怪象，对病论药独契微言》，收《新小说》，第7期，1903年7月15日。

一个“众声喧哗”的竞技场，演说者和听众之间的互动也不再是和睦友好，只存在向心力的，而是充满斗争和张力的。演说者需要借助听觉的元素与各式各样的声音竞争，才能重新获得听众们的关注。这些元素包括演说者本身的嗓音，控制嗓音的技巧以及摇铃等工具。《新中国未来记》的第五回中，就展示了演说者们运用多种听觉元素来吸引听众注意：首先是摇铃，正式演说前，会场本是“烟气氤氲，人声嘈杂”，“只见有一位穿西装的走到桌子旁边，把铃一摇，大家也便静了一会”。然后，是郑伯才独特的嗓音，“郑伯才声音十分雄壮”，这是很大的优势，凭借这点，他的声音可以在喧闹中突围而出，甚至可以在声浪被“搅得稀乱”，场面将要失序的时候，“要不要大喝两句”，使得听众们“静了一晌”，重新掌握主动权。与之形成对比的是，另外有“两三位演说，都是声音很小，也没有人听他，只是拍掌之声总不断的”，听众的反应也就自然是“觉得无趣”。由此足见声音条件在竞争中的重要性。郑伯才不仅嗓音条件优厚，还懂得很好地操控利用它，来为自己的演说服务。他演讲的时候，“起首声音很低，慢慢演去，到了后来，那声音却是越演越大”。随着声音的递增，内容不断递进，情感逐渐增强，听众们的情绪被调动了起来，他的演说，在听众耳里，才会是“字字激昂，言言沉痛”，也才能赢得黄、李二人的佩服。这种对声音的操控需要很好的技巧，也需要和演说内容较好地，不然，即使吸引了听众们的注意，也会落入哗众取宠的境地，宗明便属于这种类型。他“劈尽喉咙”，企图让音量达到最大，来获得听众的关注，他也确实做到了，“那声音便像撞起那自由钟来，砰砰甸甸把满座的人都吓了一跳”。但是，这种突兀的声音，仅仅是从演说者自己出发，而没有考虑到听众的感受，给他们造成了惊吓，虽然在短时间内吸引了听众的注意，却无法进一步和他们形成联动，唤起情感上的共鸣。而对于演说者来说，也很难一直维持着这种音量，所以“到了第四五句声响便沉下去了。这边黄、李两君正要再听时，却是没有下文，他连头也不点一点，便从那桌子的左手边一跳跳下坛去了”，听众们自然也像是经历了一场闹剧，“一面大笑，还是一面拍掌”。²³

四、听觉社群的冲突

这种“众声喧哗”的状况，是由多种因素共同造成的。首先，张园并非是一个专门的演说场所。即使是园中最常用作演说场所的安垵第，也承担着茶馆、书场、舞厅、宴会厅、戏

23 《新中国未来记：第五回：奔丧阻船两观怪象，对病论药独契微言》，收《新小说》，第7期，1903年7月15日。

院、观景台等许多其他的功能，同时是婚礼、寿宴、追悼会等很多活动的聚集地。²⁴ 时人生动地将其概括为“忽而结婚，忽而悼死，忽而欢迎，忽而饯别”。²⁵ 空间的多功能性，不同活动交错进行，这些功能和活动带来的听觉经验可能会相互影响，进一步影响到听众们的听觉模式和心理预期。在进行某一个活动的时候，相同的空间可能会使他们联想起另外一个活动，所采取的听觉模式也有可能受到另一个活动的听觉经验的影响，例如在听演说的时候，很可能延续了听戏的模式。在《新石头记》第五回中，张园的洋房前一天还用作演说集会，后一天则举办了“品花会”，而参与者则是同一批人，“只见有一大半像是很面善的。原来昨日拒俄会议到场的人，今日差不多也都到了”。可见这一批人都是张园的常客，肯定也参加过张园许多不同的活动，小说的作者称他们是“昨日个个都是冲冠怒发，战士军前话死生，今日个个都是洒落欢肠，美人帐下评歌舞，真是提得起放得下，安闲儒雅，没有一毫临事仓皇大惊小怪的气象。”²⁶ 这种前后鲜明的对比明显是含有嘲讽意味的，回到小说中，我们会发现这批人在两个场合的表现非但不是作者所说的这样截然不同，反而可能有很多相似之处。听众们在演说现场那些突兀的闲聊、嬉笑和掌声，放到“品花会”的环境中则非常正常，很可能是因为他们听演说的时候，所采用的是参与“品花会”中的模式，这样一来，演说的现场也变得如“品花会”一般喧闹嘈杂。

而张园的这些丰富的功能和活动，吸引了各种各样的游客前往，演说的听众们因此也可能有着多种不同的类型。孙宝瑄在《忘山庐日记》中写道：“凡天下四方人过上海者，莫不游宴其间。故其地非但为上海闺邑人之聚点，实为我国全国人之聚点也。”²⁷ 来自不同年龄、性别、文化、社会阶层，怀有不同观念和目的的听众们，他们的听觉趣味和经验可能是迥然不同的，在听演说的时候所采用的听觉模式也大不一样，他们接受到的信息和反应也会有着较大的差别。基于听觉层面的这些不同，他们可以被划分为不同的文化社群。不同的文化社群，处于同一个听觉文化空间中，可能有着全然不同的听觉体验，也可能产生矛盾和冲突。这就是张园的演说所面临的状况。

《新中国未来记》的主人公黄克强、李去病，《新石头记》的主角贾宝玉以及这二书的

24 相关资料参见上海通讯社编：《上海研究资料续编》，上海：上海书店出版社1984年版，第569-574页。

25 骚心：《上海之百面观》，《民立报》，1910年12月27日。

26 《新中国未来记：第五回：奔丧阻船两观怪象，对病论药独契微言》，收《新小说》，第7期，1903年7月15日。

27 孙宝瑄：《忘山庐日记》，上海：上海古籍出版，1983年版，第589页。

作者，都可以被划分到同一个听觉文化社群中。他们属于较为精英的阶层，是抱着明确的听演说的目的来到张园的。演说之于他们，是严肃的场合，与其他的传统娱乐活动是截然不同的，他们希望听到的只是演说者的声音，不希望有其他杂声干扰。所以，演说现场的喧闹和嘈杂，对于他们来说是很大的困扰。“李去病本打算趁着志士齐集，发表发表自己的见地”，后来看见这个样儿，当时念头早已打断了”，不仅自己放弃了发表演说的想法，所听到的演说质量也因为各种干扰而大打折扣，“通共计算，演过的差不多有二十多位。那黄、李两君却是除了郑伯才、宗明之外，并没有一个知道他的姓名”，“所议的事还没得一点子结果”。²⁸ 贾宝玉因为周围的嘈杂，总是听不清楚演说的内容，而感到“不耐烦”，想要离场。另外一些人则可能是因为其他的目的来到张园，恰好发现有演说，前来凑热闹的，这些人可以被归属为另外一个社群。他们对于自己耳朵所要接受的信息，并没有特定的期待和要求，希望感受的很可能只是演说现场的氛围，声音对于他们而言，只是背景，具体的内容是关于爱国、宗教还是革命，对于他们来说都没太大的区别。于他们而言，听演说很可能和听戏一样，只是一种娱乐活动。《新石头记》中生动地描述了这个社群：“看官，须知这张园是宴游之地，人人可来，所以有许多冶游浪子与及马夫、妓女，都跑了进来，有些人还当是讲耶稣呢。笑言杂沓，那里还听得出来？”²⁹ 这些笑声和聊天声，掩盖了演说者的声音，自然会干扰到希望专心听讲的人们，由此也引发了矛盾，“只见一个扮外国装的，忽的一声，跳上台去，扬着手中的木杆儿，大声说道：‘今日在这里是议事，不是谈笑！奉劝你们静点，不要在这个文明会场上，做出那野蛮举动出来。’说罢，忽的一声，又跳了下去”。这个人是在维持会场的秩序。他严格区分了议事和谈笑的场合，指出议事演说的会场是应该保持安静的，那些谈笑声是应该被排斥的，并进一步将“安静”与“文明”相联系，与之相对的，则是将谈笑定义为了“野蛮举动”。因此，他自视为“文明”的维护者，有资格也有义务来维系这种秩序，对其他听众进行教育。

值得推敲的是，这一套秩序究竟是从何而来的，在当时又是否是公认的规则？从此人身上的“外国装”或许可以找到一些线索。与“演说”一样，这个人心中的秩序，也是“舶来”的。

“演说”在西方是有着悠久的传统的，最早可追溯到古希腊时期，是政治生活的重要组成部分

28 《新中国未来记：第五回：奔丧阻船两观怪象，对病论药独契微言》，收《新小说》，第7期，1903年7月15日。

29 吴趸人：《新石头记》，郑州：中州古籍出版，1986年版，第127页。

分。演说的场合，通常都是严肃的，比如议会、法院等，要求人们集中注意力在演说者和演说上面，需要保持安静，不能随意插嘴。但在当时的中国，“演说”是一个新事物，听众们大多不曾受过专业的演说训练，不要说三教九流的人，即使是受过良好教育的人们，也并不知道在演说的现场应该遵循怎样的一套秩序，他们很大程度上延续的是在传统的戏楼、茶园里听戏和听说书时的模式。

中国传统的戏院和茶楼，都是非常喧闹的场所，人们可以在里面随意谈笑，交流意见，甚至激烈辩论。这可能是因为这些空间除了承担着娱乐的功能之外，也是社交的重要场所。社交活动才是人们的主要目的，而戏曲、说书等表演更多的时候“是在听觉上而不是视觉上提供了一种补充性的喧闹氛围”³⁰。听众们“不被强迫要求要注意演出”，“即使是在专心看表演的时候，他们也会常常发出极多的喝彩”³¹，“听好之声往往如万鸦竞噪矣”³²。戏曲的表演者则需要“依靠听觉的元素——唱者的美妙嗓音或者各种不同的乐器——来与喧闹的人群相竞争”。京剧大师梅兰芳对此有清晰的认识：“最早的戏馆统称茶园，是朋友聚会喝茶谈话的地方。看戏不过是附带性质”。³³中国传统的表演形式大多是由听觉而非视觉主导，很大可能与表演的空间兼具社交的功能有关，听觉上的娱乐可以充当人们交流的“背景音”，而不需要像视觉的娱乐那般要求全神贯注。

因此，演说现场听众们的谈笑、鼓掌和喧闹，只不过是沿用了传统的听觉经验和模式。当这样的模式挪用到了由西方传来的演说和表演现场的时候，与舶来的听觉模式相遇，则很可能会碰撞出火花，两者之间需要适应和磨合。这种遭遇，并非演说独有。比如，当时的电影大多是默片，为了迎合中国人的欣赏习惯，在茶馆、戏院等传统娱乐场所放映的电影，“在放映的过程中，常常按照中国戏曲的习惯，配以锣鼓、喇叭或西洋号角，喧哗之声不绝于耳”³⁴。而在西方人经营的电影院中，本来观赏的方式应该是“静观”，但观众们大多采用的仍是传统的那套模式，《申报》副刊主笔王钝根曾这样记载自己的观影体验：“此中乃万声齐作。有机器声，有军乐声，有涕吐声，有谈话声，有喝采声，有小儿哭声，有托盘小贩卖杂物声，

30 彭丽君著，张春田、黄芷敏译：《哈哈镜：中国视觉现代性》，上海：上海书店出版社2013年版，第159页。

31 同上。

32 蕊珠旧史：《梦华琐簿》，转引自张次溪编：《清代燕都梨园史料》正续编，北京：中国戏剧出版社1988年版，第348页。

33 梅兰芳述，许姬传记：《舞台生活四十年》，北京：中国戏剧出版社，1987年版，第46页。

34 颜浩著：《民国元年历史与文学中的日常生活》，西安：陕西人民出版社，2012年版，第297页。

有妇女买糖食水果声，有嚼甘蔗声，有香烟误触人衣彼此争骂声，有妇女手中小孩被陌生人调弄声，有少年游语妇女佯骂声，一切诸声，不能尽述”³⁵。所以，在当时的电影杂志上，会有教导人们遵守西方影院礼仪的文章出现，与声音相关的有：“影戏以安静为快乐”，“勿高声扰乱他人”³⁶。

虽然同处于一个“共时”的空间内，聆听的是同样的演说，听众们不同的听觉经验和习惯使得他们运用的是不一样的听觉模式，接受到的信息和做出的反应可能有所差异，听觉社群也由此划分。这些这些本无高下之分，更无“文明”和“野蛮”之别。演说现场的喧闹声，一定程度上确实会影响演说的效果，在某个听觉社群看来甚至可能是不文明的噪音，但从另一个角度来看，它们也与消解了演说者的权威，使得听众和演说者之间的关系更加平等，促进了平等、双向甚至多向的交流。在聆听之余，听众拥有了更多独立思考的空间，避免落入单一声音的掌控之中，从而让演说的现场变成了一个“众声喧哗”，充满了交流和斗争的场域。

结语

张园凭借其处于租界的优秀地理位置、独特的建筑空间设计及多元的游人群体，成为了清末民初公共集会、演说的重要场合，也是一个复杂多元的听觉文化空间。在这个空间内，演说者通过口述-聆听的模式，与听众们进行交流，获得了即时、直接的反馈，进入了情感层面的互动，共同营造了现场的氛围。分散、独立的个体聚合成了一个整体，建构起了“听”的共同体。但这并不意味着在演说的空间中，单向传递着一元的声音，演说者和听众总能紧密地凝结成统一体，相反，张园的演说现场，充斥着多种杂声，是“众声喧哗”的。这种喧闹消解了演说的崇高和严肃，瓦解了演说者在听觉层面的统治地位和掌控权，演说者需要运用各种听觉元素，与听众制造的各种杂声竞争主导权。“众声喧哗”的背后，不同听觉文化社群之间的冲突，年龄、性别、阶层、文化等因素的差异，使得他们拥有着不同的听觉经验和习惯，决定了聆听时采用的是不一样的听觉模式，当他们被放置在同一个空间内，就可能会发生冲突和矛盾。这些冲突和矛盾并非是负面的，可能会促进关系的平等和交流的多元。

35 钝根：《影院戏》，《申报》，1912年4月29日。

36 《影戏观众之十诫》，《影戏杂志》第1卷第3号，1921年。

私人听觉 —— 你听什么？为什么？怎样听？用啥听？

文化研究课堂讨论记录

讨论时间：2016.9.13（周二）10:00-11:30、2016.9.27（周二）10:00-11:30

地点：中国人民大学教四 4206

课程安排：文化研究专题

参与群体：王敦、文艺学 2015 级硕士研究生，和前来旁听的各种小伙伴们

记录者：王敦

一、听觉性存在虽然总被语言所遮蔽，但不该总被“忽视”

王敦：听觉是我们日常生活中不容忽视的一个存在，但是却被我们所忽视。好吧——你听我说的这话本身，就是用视觉性修辞，叫“忽视”，对不对？所以你可以看到——注意到了吗？我刚才的语言表达又是“看到”——描述听觉现象，是多么不容易的一件事情。再比如说当我们如果要写论文讨论一下听觉问题的时候，写出的题目又会是“从XXX视角/视野谈听觉的……”——完了，又变成了“视角”。

虽然人类的语言，不同的语言，对于听觉都有一定的遮蔽性，但听觉现象在日常生活中的存在和意义，却是不容置疑的。举一些例子吧。以前我在中山大学教书。我们中文系所在的那个“中文堂”是一个楼。里面的声音和外面的声音截然不同。外面有哲学系的大楼，叫“锡昌堂”，正在施工，工地上不停地在播放“凤凰传奇”。也就是说，施工的时候工人们一直在听。这是很正常的一件事情，因为工人需要一边听音乐一边儿干活儿来解闷儿嘛。中文堂那边儿是一个什么状态呢？中文堂旁边就有鲁迅的雕像，下面有时有学生拉小提琴的声音，中文堂里面是讲座声、欢笑声，和低语、安静。你就会发现，听觉对不同人来说意味着不同的东西。这确实是不容忽视的存在。但是，却很少有学者写文章，也很少有媒体，来说这样的事情。

再比如说广场舞现象。社会在前几年还比较关注里面带来的冲突。但是很少有人提及，冲突的实质无关跳舞，是在听觉上。如果不是因为听觉上的冲突，我觉得不管跳成什么样子，只要不是裸体舞，都不会产生冲突。那么这就说明了，声音很重要。而且后来出现了那种无线的耳机。说让跳广场舞的人戴上那个以后，就静音了，别人就听不见。有这种尝试出现。但是跳广场舞的人不干，觉得这样就没劲了。所以说，声音还真地需要一种存在感。你光让他自己听见都不行，他非得让你听见。

再比如说，现代日常的私人生活。比如张爱玲的小说《红玫瑰与白玫瑰》，里面的男女主人公，丈夫振保和妻子烟鹂，丈夫整天在外面跑，妻子在家很闷得慌。于是丈夫就觉得，我又不跟她说话，如果有人跟她说话，真的就很好，哎，广播（无线电）不就可以跟她说话吗？就挺好，还可以学一学国语，知道一些事情。对于妻子来说，觉得也挺好，因为听无线电，就免除了夫妻之间没有话说的尴尬——我总在听无线电，本身也就很有面子，就不用非得跟他去说话了——反正他也不跟我说话。

再举更近便的例子。比如说，有一天我坐在家，突然听见我妻子在客厅用手机听《爱的代价》，我的心里头说：“what’s going on? 怎么回事? 有必要听这个吗?”然后我儿子也跑过来听。接着我妻子喊我也过去听：“快来听冯小刚唱的爱的代价”……所以你看到了。如果我不说出来，大家就没有意识到，在今天的读图时代，纯粹的声音，一个图也不需要，妻子听一听“爱的代价”，就会让丈夫内心觉得：“这是怎么回事儿”。

还比如说有一次我打车的时候，那个出租车司机，反复地在放邓丽君。车里面到处都是邓丽君的照片，在手刹的地方还有玫瑰。（见图，我当时拍下来的。）



我就跟他聊。他是邓丽君的歌迷。这个玫瑰好像叫伊丽莎白玫瑰。如果是邓丽君的生日或者忌日，还要放多少朵。他还说有台湾客人坐了他的车，看到了他也是歌迷，还邀请他去了台湾。邓丽君的墓地也去谒见过。我听了就觉得——哇！天哪！声音真是很重要，对不对？他开车的时候，离不开邓丽君的歌声和氛围的陪伴。我就问他，您太太会不会吃醋呀？他说：“所以我才没有结婚，也没有谈过恋爱嘛！”

我以上所说的这些开场白，就是想说明，声音很重要。当然了，声音不仅是对于我，对于那位司机，对于张爱玲小说里面的人物，或者对于跳广场舞的人也很重要。声音对于我们所有拥有听觉的人，包括你们这些在座的90后，都很重要。所以就该正视一下听觉性问题——

你看，“正视”，又变成一个视觉性修辞了。

我们之前已经安排了这次讨论的模式——除了说话以外，也欢迎播放一首自己喜欢的歌曲或一曲音乐，说说自己为什么喜欢它，这样就能够比较好地代入自己的实际体验，也让大家分享各自的体验，打开话语空间。

二、私密性：90后的耳塞/耳机听觉

杨安红：我听音乐是一个比较私密的事情。如同我的写作。大部分情况下，我写的东西是不愿意发出来的。觉得是自己的状态、心路历程的记录。

王敦：那你是戴耳机还是不戴？

杨安红：如果寝室里有人的话就戴。

王敦：就是上学期蔡晓倩介绍 Michael Bull 的 iPod 研究里面说到的隐私性？就是不想让别人知道你在听什么？因为听的东西是和特定的情绪等私人生活挂钩的？

杨安红：对，我觉得声音很重要。一方面它会影响你的注意力，另一方面它会调节你的身体的节奏、呼吸呀，甚至心跳。你的身体状态变化了，可能又会作用于情绪。我就选一首最近听得比较多的一首歌。（薛之谦的《演员》）

胡敏：我也是，听歌基本上都不会放出来，不喜欢被别人打扰。也分情境。比如情绪低落的时候需要打鸡血的歌，比如《追梦赤子心》。另外一些时候，想听美国乡村音乐那样舒缓悠扬的歌，在比较平和的状态下。就像老师你上学期提到的，胚胎在母体中听到的羊水的水流声音，这样的舒缓声音给人带来安全感。就好比，我也尝试过手机上面那些睡眠软件，它里面给出的声音就是大海，波涛起伏有节奏，但又不那么强烈。而且我在看中国好声音或者上豆瓣的时候，听到哪首歌符合我的口味，就把它收集下来。另外一个来源是电影。现在就放一首，电影《醉乡民谣》的配乐。（开始播放）

王敦：这是“Five Hundred Miles”，对吧？明白，现在是每个青年人的听觉都是私人化的。我听我的，你听你的。我知道你听你的的时候很感动，你也知道我听我的的时候很感动。其

实，我们今天让大家把音量放出来一块儿分享，和你用手机和耳塞听，效果已经完全不同。私人用耳塞听，那样才如同南开大学文学院的周志强老师说的那样，声音具备“植入性”，直接从耳朵植入到你的脑神经里面去了。

陈小可：如果在空气当中，感觉就被稀释掉了。

王敦：是呀，还没有人来研究90后的听觉体验。现在有人在研究文革时期的听觉，比如大喇叭和“敌台广播”，或者80年代用台式收录机听邓丽君，和流行音乐、歌词、摇滚，也就是研究到这个地步。而对于我们当下年轻人用网易云等等来听歌，是一种怎样的文化存在，这样的问题还没有人考虑过。

三、听觉文化的变迁：三十年两代人

程禹佳：我来梳理一下我成长历程里面的听觉。我小时候是不听歌的，只是有两个叔叔当时年轻，喜欢玩儿音箱，就听他们整天摆弄功放，播出的有《九妹》什么的。后来上初中，才跟着同学们听，他们听啥我也听。比如孙燕姿。当时觉得特别励志，每次考试睡前都喜欢听。高中大学阶段对王菲比较感兴趣，因为觉得她声音条件很好。她跟我妈差不多是一个年龄段吧？六几年的。

王敦：我猜应该68、69年吧，和我是中学校友，东直门中学。当时叫王靖雯，默默无闻吧，所以当时也没听说过这么个学姐。

程禹佳：说到用什么来听，我以前最早用的工具是复读机，家长买来是为了学习用的，其实我都用来听歌了。后来用mp4，现在基本就用手机。

王敦：当年用复读机的时候戴耳机吗？

程禹佳：戴。因为以前是在家里，大家都已经睡了，我睡得晚，就戴耳机。

王敦：家长会以为你还在学英语吗？

程禹佳：那倒不是。我们家里在学习这方面还是挺顺畅的，他们挺信任我的学习的，听歌就是听歌。英语有时候我也听。

龚祎：从前上高中的时候，面临高考压力，就会听一些特别亢奋的歌。我们高中不允许用手机和电脑，如果被老师发现了就要没收一个星期。那个时候，我经常带着 mp3，到班主任办公室去下载一些歌，像汪峰的《怒放的生命》、《春天里》，刘欢的《从头再来》。

王敦：他能让你下载？

龚祎：这是可以的。他是鼓励的，说“下次还想下载什么激励学习的歌曲，欢迎再来”。

王敦：那要是别的同学呢？

龚祎：都一样。那个老师觉得只要能疏解情绪，促进学习的话，他就赞同。

王敦：允许你可以用 mp3 听歌，但是不能用手机发短信上网？

龚祎：对。

杨安红：其实讨论一下大家都用哪个播放器也是很有意思的。我以前爱用 QQ 播放器，但后来由于版权原因，里面的歌越来越少，我就比较痛恨它，就卸载了。现在用酷狗。

王敦：懂了。你们和我不一样，你们年轻人需要固定用一个播放器来经营自己的 playlist，所以播放器的选择、取舍，像酷狗、虾米、网易云音乐、QQ 音乐，就成为你们关心的事儿了。

程禹佳：网易云有一个优势，就是你听的比较多的歌，它会给你推荐类似的一个 list，你可以在里面找自己喜欢的，契合的符合度有时候满高的。但我还是酷狗和网易云交替使用，因为酷狗的版权限制比较少，能下载的歌曲比较多。

王敦：有意思。其实今天的讨论，你们 90 后会产生强烈的共鸣，我这个 70 后则能了解到不少东西。时代的变化是蛮大的。我小时候和中学时代听的东西和收听的方式，和现在太不一样了。

程禹佳：我们听歌的时候是为了唤起情感或者稀释一些不好的情绪，比如说有压力的时候或者心情不好的时候，所以寻找一些共鸣，或者喜欢一些歌词这样。昨天师姐往群里发了周志强老师的论文。我看了一下。周老师比较批判这种通过歌曲来营造自己一种虚假的情感世界什么的，什么“情感拜物教”之类，批评的就是我们这样的。

王敦：所有的时代都是有文化症候可资批判，被批判的不是我们的感知。我们的感知是无辜的，甚至是供理性来思考、分析、批判的资源。

这让我想起这样一种私人听觉的来源。大约是我上初中到高中阶段，80年代末的时候，walkman 或者叫随身听就在中学里面流行开了。初三的时候大家都听有一个叫郭峰的人的《让世界充满爱》。就是那个（唱：）“轻轻地捧着你的脸 / 为你把眼泪擦干 / 我的心早已属于你 / 告诉我不再孤单 / ……” 家长说：这是啥，哼哼唧唧，跟牙疼一样。我们楼里面住着好多也是搞音乐的，都这样说。但不管大人怎样冷嘲热讽，也不管我们这一代人本身也多么不同，但这确实是我这一代人的集体的文化记忆呀。我又想起高三元旦的班级联欢会上，我们班最帅的那个男生，站在墙角，唱罗大佑的那个“穿过你的黑发的我的手……”显然你们都不知道什么歌了吧？而且你们不知道我的记忆里，我们这个班的集体记忆里，这个感受是怎么回事儿了，就是这个歌那么好，演唱的这个方式又是那样 simple，随便。所以说，每一代人都有自己的私人的听觉。在我那一代人年轻的时候，大家还是可以一起听，一起唱，一起分享，因为你看《让世界充满爱》或者《明天会更好》这样的歌曲，在磁带里就是你一句我一句的形式。

王敦：周志强老师说要抵制唯美主义的耳朵，让我们从声音政治的消费幻觉里面挣脱出来。他主要不是在谈收听的模式，而是在谈声音本身，比如“磁性的”、“私人的”，等等。但现在，私人听觉发展到这一步，耳机和耳朵已经紧紧粘在一起。对于现在年轻的“发烧友”，他们所着迷的设备，不是 hi-fi，不是功放有多牛，而是“烧耳机”，是说耳机有多牛。因为现在在用 mp3 等任何设备听音乐，都完全不需要功放了。现在是花成千上万的钱买耳机。所以我们讨论的内容，是走在学界的前沿了。

四、听觉的分化、身份、交际、表意

杨安红：我们现在是越来越私人化，每个私人的情感世界之间的差异，可以很大。

王敦：所以你们的分享，不是大家一起听，一起唱，而是在朋友圈里面分享。

程禹佳：一方面是标榜自己的姿态，我是喜欢这一类型的歌；另一方面，如果宇宙中有三五好友点赞，就很高兴，知道我们喜欢同一类型。

王敦：从某种意义上来说，我的青春时代的听歌模式，和现在的农民工是比较像的。就是说大家都要听一个东西，好东西一定要分享。一盘磁带，一个班传来传去，你听我也听，甚至一副耳塞，两个人一边塞一个地听，一直到放学前把所有的随身听都听没电了为止。我感觉你们现在，每个人的 playlist 都好像自己的牙刷一样，不准别人碰。

杨安红：我们现在在微信上分享一首歌，不含推荐给别人的意思，只是显示出自己的一个状态，好像“宝宝有情绪了”。

王敦：所以还是纯粹的个人行为。是个单向的交流，并没有指望是双向的。很有意思。微信上面，文字的东西可以得到上万的点击、转发，但声音上面的却不是这样。

陈小可：还有一个有意思的现象。有时候分享的是歌词的截图，是歌词某一部分的文字，很隐晦地传达一些东西，是一种比较特别的表达。

王敦：就像春秋战国时候的“致诗”，就是在外交场合，从当时所有人都熟悉的诗歌总集，后世成为“诗经”的那些歌词里面，“断章取义”，意思是您自己体会去吧。是表达私人情感，但却是引用别人的歌词，这歌词不是我的发明，是转述。这样做的男生居多还是女生居多？

陈小可：女生。

程禹佳：她就是想说出某些话，但又不想说这话是我直接说的，要摆脱这个责任。

王敦：我把前面的讨论总结一下。虽然现在大家已经不用音乐进行双向交流和集体性共享，但是分化之后，在原子化的形式之下，每个人也都离不开音乐。如果把这件事儿给你禁止，不让你干，那么一天天的生活会变得很难受。所以说是高度私人化却又是生活中不可或缺的一个内容。

程禹佳：要是有一阵子没有听，我就觉得少了点儿什么，特别无趣。特别是压力比较大的时候。而且往往需要自己一个人听，比如从外面回来，等车、坐地铁呀，这也是比较好的一个人整理情绪的时候。

宋雨霏：有时候你一个人听歌，别人给你发语音信息的时候，你听完语音信息，软件自动继续给你放你在听的歌。但语音条比较多的时候，歌就自动停了。你待会儿还得自己重新打开。这种时候就比较烦。

王敦：如果今天是请一些本科生，而不是我们这些文艺学研究生来讨论的话，可能又会不一样了吧？就是说你们面对弟弟妹妹，亲戚里面的未成年，感觉又不一样了吧？

程禹佳：感觉无法对话。

杨安红：他们听 tfboys, bigbang 什么的。

王敦：想到另外一个问题，就是年轻人已经分化了，大家各自听的都不一样。但我想到的是，比如说那些打工者，他们的听觉习惯、听觉内容，可能与大家又极为不同。我原来在豆瓣上看过当年一个搞人类学的博士生的 field work，“民族志”草稿，他混同在各省的农家子弟里面，他的 field 就是去浙江的台商厂子打工。在厂子到宿舍区的一些热闹路口，就有“点唱机”，你可以花个两三块钱来点唱，比如《凤凰传奇》和卡拉 OK 一些保留曲目。那样一种听觉方式，就是所有人都在听。打工妹和打工仔也要谈恋爱什么的。如果打工妹在唱，大家客气些，如果打工仔唱的不好，别人就喝倒彩，就该换别人唱了。当然这也是看脸。这就跟我们这些人坐地铁，一个人听的那种私人收听模式，很不一样。他们那是把听觉变成了公共娱乐。工厂做工很累，上班时间很长。这对他们来说，就是比较重要的一种娱乐方式了。

杨安红：这是不是体现了很强的社交性？我感觉在另外两个方面体现得很明显。一个是歌迷听演唱会，另一个是流行网络直播，比如酷狗上面，如果一个歌迷开始唱一首歌，大家就可以在网上观看。

肖婉琦：再比如网易云音乐、虾米，就如同网络社交区，你能关注不同的人，里面还有各种评论，很多人爱上去刷评论。再比如说到唱的方面。现在有“唱吧”软件，你可以唱，然后录音，再分享出来，还可以有很多网红呢。也就是说，虽然我们都看重听觉的隐私性，但还有一些有表现欲的人，以此为媒介，建立社交关系。

王敦：看来听觉社交又分两种。打工仔打工妹玩儿那个点唱机，是大庭广众之下的真实社交，比较复杂，包括看看唱歌的这个妹妹长得怎么样，大家互相问问是哪个厂哪个车间的，找老乡之类，再喝喝啤酒吃吃串儿，然后才回宿舍睡觉。你们说的网络上面的社交，是虚拟社交。

龚祎：我联想到我有一个朋友，他每天在微信朋友圈里面都是分享歌曲，而且都是英文歌。我都不知道他听不听得懂，因为他的英文并不怎么样。

杨安红：这个不影响，就像我们很多人也听日文、韩文歌曲一样。

王敦：有意思，语言也成为考虑私人和公共听觉的一个因素了。比如说在超市里面，一听到听不懂的外国歌但是知道是法语，就觉得这个超市比较高档。有时候我们家旁边那个小卖部，有时候也放法语歌曲，就让人觉得——你至于么？就觉得很奇怪。

还有一次我听到我家附近这个小卖部里面在放“beyond”，我立马儿就很感动，感慨，觉得那种社会进步的精神还没有死啊，觉得还是有希望的。有一次看到有个叫许知远的“公知”，他在微信里面一个状态，说是好像在五环外一个小饭馆儿里听到“beyond”，他也是这种感觉。这里面就有政治性。他好像意思是说，这些年消沉了，忘记了，但一下子又有了激情的感觉。

陈小可：我在看霍尔的《表征》。它里面分析符号意义，分为“诗学的”和“话语的”两种。今天的私人听觉讨论一开始大家主要是从诗学的角度来讨论，比如个人趣味，后来慢慢是变成从听觉性符号表意的话语模式上来讨论，包括阶层划分。

王敦：是的，听觉问题上的诗学性的和话语性的表意是什么关系，非常复杂，还说不清楚，让我觉得非常神秘。这方面我还可以举一个例子。还是我家附近除了那个小卖部了还有一个小发廊。有一天我去理发，发现里面在放四大天王的粤语歌。我当时就觉得我家旁边这个理发馆，就是靠谱，觉得比较老派，比较有四大天王那个时代给人的敬业服务的感受。所以它只要在放四大天王，就让我觉得，这里的质量是会有保证的。对于那些不知道在放什么破玩意儿，一帮人什么 Tony 老师还有什么鬼之类的发廊，我就不知道他们会干出什么活儿来。

龚祎：还有，比如我坐地铁的时候，一直听一首音乐，等到我回到宿舍后，再听到这首音乐，就会想到我在地铁里的时候，有一种听觉记忆的感觉。

王敦：是这样的。我一听到恩雅，我就想到黄山。因为我年轻时候，20年前正是在听恩雅的时候，去黄山玩儿。黄山的云雾缭绕就在我的记忆里和恩雅组合到了一起，毫无违和感。

五、听觉的趣味与声音的用途

王敦：这个讨论，满足了我的一个私人兴趣，就如同原来在部队里军训的指导员，要从

歌声里面发现精神生活的蛛丝马迹。说说那个指导员吧。我当年考上北大中文系是1990年，但入学立刻增加一年，军训，直接去石家庄陆军学院报到，而不是北大，在那里训了一年。

（前因后果的介绍就从这个文本里面略去……）有一次搞晚会，有个山东来的同学，唱崔健那种唱法的《南泥湾》。当然这本来是一首革命歌曲嘛！但崔健是用那种摇滚的方式在唱。我们中队的那个指导员，是一个少校级别的军官，就特别注意地在听，我一直在留意他的表情，他就是在从声音里面试图发现思想动向。因为当时在部队里面的对负面思想的命名，叫做“自由化”。他肯定从中查获到了“自由化”动向吧。所以我今天也有点儿像那个指导员。但我不是来抓“自由化”的，我是来进行中立的听觉辨识。就是和90后一起听歌、讨论喜欢听啥，为什么。

以前我在中山大学中文系，见过的一拨拨学生里面，都有在听歌方面特别有想法的，或者自己也鼓捣音乐的，在豆瓣网和当时的人人上看得很明显。我其实很在意他们。我当本科09级班主任的时候，有一个男生，特别喜欢音乐。他后来还在我们中山大学中文系搞演出，翻唱《歌剧院的幽灵》。从他写的paper里面也可以看到，他心里面有东西表达不出来，都在音乐里。后来毕业，他是湖南人嘛，就去了芒果台。工作之余，还在微信上搞电台，后来去英国的利兹大学念书。总之，音乐是他的生活中不可遏制的一件事。我也去过他们宿舍。我还跟他说过，希望有一天我还能过来，抽抽烟，喝喝酒，把你喜欢的东西，放出来，我们一块儿听。

齐虹：（放一首国内女歌手“Jam”的民谣《差三岁》）其实我一直是戴耳机听这首歌的，和今天用功放放出来是感觉不一样的。戴耳机的时候更能触动，声音更纯粹，仿佛身临其境，有现场感，一开始的吉他就弹到心里去了。

王敦：但刚才听到齐虹说的话，我才意识到一个问题，就是放出来听的音乐，和戴耳机听音乐，对你们来说已经是两回事儿了。所以很可能我当初的不戴耳机“放出来一起听”的想法，本来可能就是让人家不感兴趣的。我明白。放出来听，有环境音、回声，会让你意识到一个具体的当下空间感的存在。耳机则取消了这样一个空间，让音乐直接包围你，垄断你的听觉。但我有个问题：你怕不怕被电瓶车撞到？还有坏人抢你的包？周志强老师说的，批判和防范“唯美主义的耳朵”这件事，对我来说还是存在的。完全地沉浸，就意味着危险。这是出于耳机时代来临前我就获得的生活经验，或者说本能。对于我来说，不论在北京，还是20年前我去过的福建石狮，都是一样危机四伏，我在一边听的时候，还必须四处乱看。

再谈到歌声构建一个画面或者说 image 的问题。这首歌是一个女歌手，弹着吉他自弹自唱。她肯定通过这一切的声音，包括嗓音、弹吉他的演奏、配乐等，构建了一个 image。你肯定不只是在欣赏这首歌本身，也对背后歌者这个人，有所想象。这并不一定是说长相、穿着，但必然关于整个的形象，包括人格，包括她在文化上的反应，在三观上面，在趣味上面，对吧？这也是我多年以前就想和 90 后聊的，就是从音乐形象里面得到的歌者形象，是怎么回事。

齐虹：在网易云音乐上有 Jam 的歌手封面，特别简单，就是挡着一只眼睛，留着马尾，一件格子衫。她的整体感觉，和我最近一段时间的心境比较相关。

王敦：像这样一首歌，火不火，赚不赚钱？

齐虹：很有意思，一开始一点儿也不火，现在渐渐火起来，但评论上面很多人就表示不开心了。

宋雨霏：这不是一个独有现象，很多小众追捧的歌手一旦火起来，原先的那些“真爱粉”就表示非常不开心，仿佛私淑的一个宝贝被大众化了。

王敦：她在歌声和视觉上给你的感觉是匹配的对吧？

齐虹：对，好像自然而然，好像就应该是这个样子。

王敦：再问一个私人听觉的性别化问题。比如说我是个男生，我喜欢刚才齐虹喜欢的穿格子衫留马尾辫的 Jam 的歌声，如果我在微信上发状态分享这个，大家会不会有嫌弃感。一个女生发这样的歌曲，大家会觉得，啊，挺有个性，挺有气质内涵的。但如果一个男生发这个，会不会觉得“娘炮”？我完全不知道，我是属于另外一个时代的人。

李泽坤：主要取决于这个男生平常给大家塑造了什么样的形象。如果一个男生平常很娘，那他发什么，大家都习以为常。再比如就像我这样的。如果大家不了解我的，看到我发特别文艺特别清新的歌曲，大家就会觉得挺奇怪。

王敦：我也得到了一个启发。我到了我这个年龄，人生阶段，为什么现在不听歌了呢？可能是因为，我无法找到一个人让我可以投入进去听他/她了。就是说找不到那样的人，他或她在听觉感受上，和我的人格、人生状态、价值取向，是匹配的。

你刚才说到吉他的这个声音打动你。你可以说是从“共时”的角度来说的。就是说在当下，你喜欢这样的吉他声音。那我从我的真实的“情感结构”出发，再说一个“历时”的角度。像这样的吉他的声音，虽然不能说“古已有之”，但对于我这样一个其实并不很懂的人，我也领略过历史上的很多次了。从我年轻时候的罗大佑，甚至更早，比美国民谣 Bob Dylan 更早的 Pete Seeger, Woody Guthrie, 等等，都有这样的民谣吉他的声音。所以从历时的角度，可能有岁数很大的人，一直到像你这样今天很年轻的人，都与这样的吉他声音遭遇。从历时的角度，也可以把互不相识、跨越很多代的一帮人给串联起来。

（宋雨霏分享了一首韩文歌曲）

王敦：你自己听的时候音量比现在大还是小？

宋雨霏：小。音量放到很小，就不会干扰自己的工作。当我要帮老师做一些学生工作，需要听一些这样的音乐做背景，才不会烦躁和枯燥。

王敦：所以你做的党支部的工作，是在听韩语歌曲的情况下完成的。这真是很有意思。

宋雨霏：这时候是不能听中文歌的，只能听那些听不懂的外文歌，根据节奏来选择。

王敦：这不就是麻醉剂么？节奏和旋律作为背景，让人不去想太多的事情。

宋雨霏：我用的是 Skullcandy，就是一个骷髅头标志的入耳式耳机。它堵死了环境音。

王敦：非常有意思。你并不需要音量有多大，但是你要求屏蔽四周的声音。中国有句话叫“眼不见心不烦”——你能控制你宿舍空间的狭小、杂乱吗？不能。你能让雾霾和各种杂事消失吗？不能。但借助耳机技术，你可以控制你听到的声音，所以你就在声音上面下功夫了。

宋雨霏：对。不仅如此，还特别是一个人坐车、去上课等时候，也是为了排遣孤独。特别是刚来人大的时候。所以我需要用耳机里面的音乐来填充。

王敦：不好意思我插一句。你听的这个音乐，中间没有片刻的寂静。也就是说，音乐一直在延续，没有休止、留白，如同平滑行驶的火车，铁轨上没有片刻的中断。如果音乐一旦有休止，外部的声音就会进来。

宋雨霏：这样的旋律和节奏型的不断循环往复，就像不中断的催眠和洗脑一样。

王敦：我联想到，我们中国人基本不太借用宗教类的东西，比如听牧师的福音宣讲、布道，在听觉上获得类似功能的慰藉。对于电台里面那些鸡汤类的东西，大家又觉得很廉价，对不对？像比较有智力水准的宗教哲学讨论，在我国的电台电波和 mp3 下载中又基本不存在，所以你就选择了不间断的节奏、旋律型来填充孤独感。

宋雨霏：你要是不接触，不知道。其实我听的这种韩国音乐，在中国的大街小巷，很多，尤其是像咖啡馆……

王敦：太对了！我刚才一听，就觉得这种东西，适合在咖啡馆或者酒吧。就好比加班儿很累，几个人休息一下，要来韩国烧酒，直接往下灌，什么也不用想，因为这种声音就是起到了一个阻隔所有烦恼的作用。

宋雨霏：它可能追求一点点新奇，但适合平时学业工作压力比较大的人群，又想追求一些比较慢节奏的生活体验。

我小时候是学舞蹈的，学了古典舞，就是中国舞，还有芭蕾什么的。我上大学后，还是有很多文艺活动的，我就被安排来负责教大家跳一些流行舞蹈，我就自己来选一些音乐，最多的就是些韩国舞蹈音乐。这些舞蹈都比较动感。大家可以听出来，这种音乐的节奏感非常强，一般出现在健身房、球场上。

王敦：还有就是服装店。

宋雨霏：像欧美快销店 H&M 那种，上新非常快，歌曲的更新速度也很快，传达一种信息，就是买买买，这个也好看那个也好看。它会改变你的心情。

王敦：所以你其实带出了“功能音乐”这个问题。比如说运动音乐——它在功能上要要进行配合，在节奏等上面要配合人体的需求和程度。也就是说，理论框架是苍白的，法兰克福学派会说歌词和曲调都一无是处，是文化垃圾，是麻醉品，也许他们有其根据，因为这种音乐，如果你让我坐在这里，我是听不下去的。但是，人们却获得了实实在在的身体锻炼。在功能方面，需要不同的理论话语框架。所以事情就变得非常复杂，比理论家臆想的要复杂。

今天我本人收获很大。我知道，在文化现象中，私人听觉是很大的一块，在我们日常生

活中所占的比重很大。但一直没有机会听听年轻人怎么说。今天可以说是满足了我的这个愿望。这就是先进入现象本身吧,听听私人听觉的90后当事人怎么说,不做各种价值上的判断。现象远远比各种理论预设要复杂得多。否则就如同公牛进入瓷器店了。离进一步分析判断的了解程度的那一步,还很远很远。

那些理论家和批评家从价值判断角度说,人们被资本主义文化工业和幻想所欺骗。即便他们说的是对的,我们也需要首先搞清楚,到底是怎样被欺骗的。

集视、听于一身的 iPod

迈克尔·布尔 (Michael Bull) *

王敦、蔡晓倩 ** 译

添加了“音轨”的城市变得妙不可言，轻而易举随“音轨”而变化——如果你在听 Belle and Sebastian，城市就变成一个超级现代的地方；若你在听热辣的 R&B，城市就变成一个性感的娱乐场所；若你在听独立摇滚，城市就变成一片绝望的荒原。听者自身也根据耳朵里听到的音乐而做出相应的改变。无论你听什么样的音乐，你身处的环境都看起来“超真实”或“更动感”，有种被音乐里面的生活所填充的感觉。平淡无奇的事物看起来更有意义，更有诗意。在你的音轨胶囊里面，你也更“酷”。

(一位 iPod 用户)

对 iPod 用户来说，他们用“飞地化”的审美化策略，来对付城市空间那种捉摸不定又冷漠疏离的感受。这是科技所创造的感官感知神话的一部分，使城市体验依赖于科技功能的“视听操纵”。那种融入了我们日常经验的技术结构既是普遍的，又日渐变得理所当然。对当下的消费者而言，这种普遍性强大而有效，无孔不入地调节着城市体验。

本文讨论 iPod 这一科技日常应用的审美化问题的方方面面。iPod 左右了其用户的视听，构建了一种独特的街道美学。身在其中的 iPod 用户通过自主性地对声音予以“私有化”，

* 迈克尔·布尔，英国苏塞克斯大学媒介和电影学教授，研究专长为感官经验与媒介技术的关系。此文原文见于：Michael Bull (2008) “The Audio-Visual iPod” In Sound Moves: iPod Culture and Urban Experience. New York: Routledge, 38-49. 译文有缩编、整理。

** 王敦，中国人民大学文学院副教授；蔡晓倩，英国伦敦政治经济学院研究生。

实现在不同的认知、想象空间的自如切换。这样一种对于城市空间的美学化思维方式，代表了 iPod 用户用以打理他们日常生活的策略。在日常生活的交通、移动中，用户通过对 iPod 的使用，得以创造一个合乎自身愿望的美学环境。

这与传统意义上被称为本雅明式“都市漫游主义”（flâneurism）的城市美学不同。

在许多对城市文化的分析中，所谓“都市漫游主义”是对城市生活予以浪漫化的通用象征。“都市漫游主义”被很多研究者理解为一种占支配地位的城市感知模式，体现了视觉性的支配地位。在这一类话语中，“都市漫游者”（flâneur）形象被理解为无根的主体。他们将自己代入到他人的生活中，从他人的视角来想象世界的模样。“漫游”（flânerie）是一种在隔绝异化的情况下所发生的整合性行为，它接受和拥抱外部刺激，而不是拒斥。本雅明认为，“漫游”已经成为一种常态——在现代的城市人际关系画面中，我们都成为了“漫游者”，而“漫游”在其中也成为“游客凝视”（‘tourist’ gaze）里面不可或缺的一部分。

然而，“都市漫游主义”作为一个概念，并不适合用来理解当下 iPod 用户所栖居的视听世界。城市居民日常生活平淡无奇，“游客凝视”不是其重要组成部分。事实上，iPod 文化包含了一个与“都市漫游者”模式直接相反的立场。iPod 的使用包含城市体验，其中的美学性作用将“他者”悉数带入 iPod 用户自己的幻想世界——在这样的策略中，所有的“差异”被消解，最终与 iPod 用户合为一体。iPod 文化呈现出一种“拟态美学”（the aesthetics of mimicry）。这是一种视听综合拟态（an audio-visual mimicry）。

对城市的视觉性描述通常类似于“快照”，如同通过相机镜头一般，对城市生活进行碎片化的捕捉。相反地，iPod 文化把那种流动中那些复杂、矛盾和变动不居的城市体验给整合起来。这些美学策略的成功，归功于耳机听觉所塑造的一面全面封闭的声音之墙。iPod 用户需要这面声音之墙来与世界相处。他们声称，当没有墙外的声响得以进入到他们的世界来干扰他们自己的视觉感受时，iPod 给他们带来的那种封闭性视觉听觉体验统一体是最绝妙的。

街道美学

通常，城市居民穿行城市的方式单调无奇，他们几乎不会说起自己每天路过的地方，更不会产生“游客凝视”。城市空间被视为居住地，并不值得被讨论。iPod 用户通常被自身的心情与想法所支配，而不是周遭路过的地方。无论是在繁华的市中心还是静谧的郊外街巷，

iPod 用户都不再留意视觉反馈。当 iPod 用户确实要看时，他们的关注点仍然是听觉式的，是由直接输入到他们耳中的旋律促成的。iPod 用户有意营造一个私人化的声音世界，而这私有化的声音世界与他们自己的心情、想法和周围环境共鸣，使他们能够通过一个唯我的美学化过程，将城市体验重新“空间化”，实质上可以自主塑造在任何地理位置产生的任何体验。如此一来，人们通过对 iPod 的使用，克服了城市空间的单调、疏离感，制造了“关联性”，从而创造出一种可以随时随地生发的幻象。

杰森是一名三十五岁男子，已婚，有一个年纪不大的孩子，在新奥尔良从事网络经销工作。如今他使用 iPod 已超过一年的时间，但在这之前并没有用过任何便携音乐播放器。他通常用他的 iPod 听音乐或有声图书，并且把这两者都运用到他的审美遐想里面。在当地的一家咖啡店喝着咖啡，用 iPod 听着有声图书，杰森描述道：“我喜欢这种在咖啡店之类的公共场合听有声图书的感觉。我喜欢看我周围的人，想象他们是故事里的人物。”通过将周遭顾客想象为故事人物，这种美学冲动将咖啡店这样的寻常地方转化为耳中所听故事中的场景。这让咖啡店这样的寻常地方变得生动起来，创造出一种戏剧化的视听效果，而杰森则成为其中活跃的主宰。听觉解放视觉，双眼得以观察和想象。有声图书与传统的纸质图书不同。有声图书不仅让文本变成声音的持续流动，而且让听者视觉上的感受也参与到文本氛围之中。杰森就是通过想象，给文本添加了一定程度的现实空间观感。图书的声音被施加于他周围世界的无声状态之上。杰森并不将咖啡店看作是一个不愉快的环境，毕竟他选择进入咖啡店休息，就是来寻找惬意感觉的。借助 iPod，他提高了自己的兴致，触发了美学幻境。iPod 美学的拟像性同样体现在杰森在咖啡店里听音乐的体验中：

我的世界更美妙了。我的感情更丰富了，包括对所见到的人，包括我总体的想法。有时听着歌，我会将歌词的内容投射到我看见的人物身上。例如，印象很深刻的是有次我在听 U2 的《Stuck in a Moment》，那时我看着咖啡店里站在我周围的一些人，他们脸上写着焦虑，总的看起来有些愠怒。这让我有一种冲动，让我想去拥抱他们并告诉他们“一切都会好的”……我会看着其他人，而这些人也会对我微笑，就像他们知道我在想什么……这就像是将我的世界分化为两个半球，一个能理解波诺的表达，而另一个不能。我并不是波诺的粉丝，我只是第一次认真地去听这首歌在唱些什么。而这（在公众场合里）是一段非常私人的时光……很难讲明，但当他唱到“我知道这很难，但你要学会知足，有些东西对你来说纯粹是多余的”时，我就全然明白了。

我有过许多超现实的体验，如听着 iPod 里的音乐并看着周围的世界……就像在看一部电影，而你身处其中。

将 iPod 的使用体验比作是电影是很普遍的，这里面又很微妙，指向了方方面面。在杰森的例子中，这种体验指向他的周遭。他的生活世界就像他同时也身处其中的电影。U2 的歌让杰森兴致高涨。他在听歌的时候听出了波诺所表达的心灵鸡汤、过剩的情怀，而这与咖啡店里那些顾客失意的情绪恰好相互呼应，这首歌的歌词，是对他人的心态的描述，而杰森则通过视觉性的想象和解读，来印证从耳机里面传出的旋律和歌词。他所听到的，是周围的芸芸众生所听不到的。这种美学原则仿佛让杰森超越了世俗烦扰，让他对这个世界既保持距离，又能予以参悟。在这一过程中，杰森对别人是保持静默的，旁人也无法干扰到他。

城市生活往往是停留在表层的生活，如我们在观察别人时的一些表层解读和一些暂时性线索，这因此强化了城市体验中视觉上泛泛印象的重要性。在城市文化中，即便是在手机时代的城市文化中，对自我的展示在很大程度上也是在视觉上的。他人的存在，在很大程度上仿佛也是无声的。对外在声音的忽略，保护城市的个人主体的内心不受“世界的残酷现实”影响，而正是这种“无声”助长了孤独的个体绽放，使内在的丰富与外在世界的平淡形成反差。在街道间穿行的人群与咖啡店里或坐或动的人群不同。咖啡店是一个说话的地方，是一个进行短暂对话、需要倾听的地方，也是一个潜在的暴露出真实自我的地方。在上述的 iPod 使用者杰森的讲述里面，iPod 使用者再次将纯粹视觉施加于他者的身上，将他者视为无声的影像。杰森处于想象中的居高临下的“启蒙者”位置，像是在说“如果你能够听到我所听到的，那么你也会有所转变，但是你听不到。”在这样的“启蒙”幻想中，就算其他人带着自己不可知的想法在空间中移动，他们也还是对杰森的想法无所了解，杰森对此也不感兴趣。尽管如此，杰森个人产生的这种精神生活，让他获得一种认知的支配权，增强他的存在感和目的性——他宛若这个世界的视听主宰：

有时我听音乐，觉得我光靠看着人们就能够让他们平静下来。而有时他们看着我，我觉得他们确实有些改变，因为他们知道我身处“佳境”。

在私人的听音乐时光中，杰森想象自己不再是一张空白的画布，一个让外人报以冷漠目光的匿名外表。现在，他觉得意义从他这里向四面八方扩展，内在性的一面得到了“外在化”，立即就能通过音乐而得到建构，变得透明。在他所想象的他人的双眼中，他仿佛变成了认知状态的中心——虽然他者并没有机会偷听到专属于杰森的那个声音世界。在上述的体验中，

私人听觉导致了唯我中心式的“观看”的行为，能够充分解释这种从“他者”获得的“假想”认知。杰森不仅仅是这个视听世界的一部分，他甚至成为了这个世界的导演，他将他者想象为参演人员，并指挥编排这些参演人员所建构的意义。杰森创造出场景，他者在其中参演未知的戏份，从而启动一个美学再创造过程。而他并不是唯一一个这么做的人：

有时候，我会把四周人群想象成为参与了“群星荟萃”式联唱。比如，我会看着一位拄着手杖的老太太，想象她唱出一句歌词。然后将目光移向一个嘻哈风格的年轻男孩，想象他唱出下一句歌词。我的想象力当真能够实现这样的场景转换。它有时让我开怀大笑或者让我不自觉笑起来，尤其是出现一句好笑的歌词的时候。它当真改变了我的周围环境。我有点觉得我是在自己的 MV 里。（凯伦）

这种虚拟性的视听关联是一种发明，带来了用视听材料剪辑出来的叙事。在这里面，iPod 用户保持其隐身状态。他们觉得他们的个性化声音世界感染了街景及其氛围，简直就是感染了整个世界，让世界拥有了原本并不具备的亲密、温暖和意义。世界随着 iPod 用户所听到的旋律而变化、运动。对 iPod 用户来说，街道随他们自己随身 iPod 装置里面的歌单播放而变幻：

当我听着 iPod 在街上走的时候，世界看起来更友好、更欢快、更明媚。有时觉得自己就好像在一部电影里，好像我现在的的生活也有一个背景音乐。街道上的一些杂音也随之不见，我周围的一切多少变得更加平和。我与我的环境脱节了，就好像我是一个悬浮着的隐形观察者。（波尔克利）

上述体验是由阿姆斯特丹的一名年轻荷兰用户所描述的。iPod 用户经常称自己“并没有真的在现场”。这些以自我为中心的观察者，以他们的 iPod 私密听觉为防护盾，躲避人与人之间相互的注视。iPod 用户时常处于一种单向的凝视状态，他们在这种状态中完全接收不到其他人的凝视——iPod 像是一副虚拟的太阳镜，让 iPod 用户得以大胆地去看周围的世界。苏珊是多伦多的一名经理，她是这样描述 iPod 对她所身处的城市环境做出的改变：

我发现，当我听某些音乐的时候，我觉得我似乎并不真实存在，就觉得好像我在一部电影里看着周遭的一切。我开始用歌里所表达的心情来感受周围的环境，发现自己开始喜欢上平时并不喜欢的或无由感到害怕的街道。（苏珊）

iPod 用户的唯我主义时常被描述为一种疏离感：

我生活在一个跟着音乐运转的世界，其他人听不到我在听什么，而他们并不真的存在于这个世界中，或者与这个世界有一点脱节。有些事情在我的头脑里发生，而这是对我而言，且只是对我而言。（凯特）

我看人们的方式就像我在看一部电影……每一段相遇都有一个背景音乐……音乐与我对人的看法如影随形。这有点把事情夸张化，而无声的空虚被填满了。（琼）

他们所谓的无声的街道，实际上是充满了各式各样的声响的。琼体察到她的 iPod 填充了“无声的空虚”，则说明 iPod 用户在体验这个世界时，把城市社会未经私人听觉技术所调节的声音世界当作是一片缺少趣味的虚无之地，将个人主体抛回了那个不定、孤寂又不完整的世界。

理查德·桑内特（Richard Sennett）称，城市环境里的人们会有主观感到空缺的体验，而往往要凭借在城市空间里面的运动性来克服空缺感。运动性往往成为了在城市里面存在的目的性自身，选择静止则是将“自我”判别为“客体”，而不是将自我看作活动中的主体。据称帕里斯·希尔顿曾说过：“我行走但不思考。”然而，iPod 用户并没有在单纯的运动中表现出满足感。他们将未经技术文化所调节的体验看作威胁，无声的状态被联想为他们自身本性所难以掌控的感知。他们同时留意到城市空间中的冷漠，这种冷漠被视作一种不友好的态度，人们缺乏那种渴望交流的温情。手机的使用暂时缓解了这个局面，iPod 的使用让人们得以顺畅持续地转变环境。满足感随调节而来，而非运动性所致。

声效强化

马尔库塞认为，审美活动，简化和剥去了现实中无关紧要的那一面。美学原则实质上是一种超越性。对 iPod 用户而言，这种超越性的一个重要成分就是以用户自己能够操控的旋律播放，来取代城市生活难以操控的“多旋律”性质。iPod 的使用改变了平淡无奇又难以操控的城市生活，给用户带来原本没有的运动和动力。

艾美是费城的一位产品设计师，今年 32 岁。她是这样描述她听着 iPod 走在路上的体验：

当我走在路上的时候，我的音乐带动着我的心态。当我听着悲伤的音乐时，我周围的一切变得有点忧郁阴沉，我在街上见到的陌生人也变得让人不安。当我听着欢快的音乐时，这些陌生人看起来更有友善，周遭环境也没那么压抑。许多现实的因素让人们选择居住在城市，而这可能使城市生活变得过度压抑。当看到无家可归的人在垃圾堆里翻找食物时，耳朵里却是欢快的音乐——这让我有一种困惑的体会。有时，音乐就像是我和城市之间的一个缓冲；而有时，音乐在我听到的和我看到的之间制造一个很难让人接受的极大反差。而在其他时候，当我穿越城市时，若正听着一首既契合外围环境又契合内心感受的好歌，我觉得我像是自己个人电影中的主角，正大步走着显摆我的主题曲。

在 iPod 使用者的美学体验里，通常是使得街道似乎在模仿 iPod 里音乐所激发的心情。在上述案例中，被观看的无家可归者并没有被深入地美学化，而是被遮蔽。在用户和城市街道可认知的现实之间，iPod 的使用提供一个“缓冲”，世界的丑恶被忽视。在艾美描述她穿越城市空间的欢愉体验中，消极被转化为积极。

爱米丽 26 岁，在伦敦从事广告行业，她将自己在这座城市中的体验描绘成一个反乌托邦式的画面。这都是她的心情与她的 iPod 音乐影响所造成的：

我刚把家搬过来，正经历人生中最艰苦的一段岁月，特别是因为我的男朋友……我决定走去不同的地铁站，尝试在没有地图的情况下找路。这时 iPod 里播放的歌是 Outkast 的《Roses》。这首歌唱的是一个被男朋友嫌弃的可悲女人……你能看到我与其中的共鸣——歌中有一种孤寂的无可奈何心绪，而这也改变了周围的环境。（我陷入迷惘，从之前住的小威尼斯搬到满是沙土的艾奇韦尔路。）我的生活变得沉闷又可怕，比如穿越一条大马路，那肮脏的汽油味。而音乐让它们变得更令人难过。还有一次我在巴黎工作，那时工作的感觉很差，想要回家，耳中熟悉的欢快旋律（Basement Jaxx）使我周围的环境看起来更悲伤、更陌生。（爱米丽）

具有讽刺意味的是，在巴黎听到熟悉旋律的快慰加重了她对巴黎街区的陌生感，只勾起她想回家的强烈愿望。

下述的回应者也点明了 iPod 音乐对空间的“殖民”，其中借助私人“音轨”的中介，周围环境随着 iPod 用户认知的状态氛围发生变化：

我觉得生活就像一部电影，并且是一部只放映给我看的电影。当我听悲伤的音乐时——我只在心情不好的时候听悲伤的音乐（与男朋友分手，成绩不好，或是听到不好的事情），似乎一切都覆上一层灰色阴影，就算窗外阳光明媚。（贝蒂）

在对 iPod 使用的描述中，人们通常觉得世界是一个电影剧本，而 iPod 用户在其中担当主要角色。与 iPod 用户心情相配的音乐把这些感触转移到走过的街道，而 iPod 用户封闭私有化的声音世界，赋予当中的环境和 iPod 用户体验以意义。iPod 用户无一例外倾向于大音量地听音乐，这样能给他们带来一种压倒性的存在感。周围的声响有可能破坏这种强而有力的听觉效果，而大音量则能屏蔽掉这些杂音。在他们充满美学快感的世界里，体验变得简单又明晰——美学冲动给 iPod 用户带来清晰的意义和目标感，在解开他们情绪的过程中创造了一个“空间”。通过 iPod 的调介，街道变成情绪与想象的聚集地：

我喜欢在晚上放大声又激烈的音乐。我一放这种音乐，黑夜里的整个城市就变得更黑暗、更残酷。我有时会在走路回家的时候听高昂又激情的音乐，让我用不同的眼光看世界。有时听有节奏感又热情洋溢的音乐，让我自信又有安全感——也就是说，我只需要“跟着节奏走”。有时听钢琴曲，而因为我的大部分钢琴曲（在一个好的方面说来）都有点压抑/伤感，所以使得世界看起来更支离破碎，几近崩溃的边缘。意乱神迷的音乐，总会让我变得情绪化，直触我灵魂深处；街上人们的每一个举动看起来都神圣而令人敬畏。（布莱恩）

如果外面天色阴沉又下着雨，我会选择与天气互补的音乐，这样可以改变我周围环境的模样。或者，我会听一些自己喜欢的伤感音乐，这样在阴郁的下雨天也有一些欢愉。这是视觉与听觉的绝佳配合，让我觉得我自带背景音乐，穿行在自己的电影里，而我周围的人们像是电影布景里的临时演员。乌云看起来更明亮了，雨水的味道也更强烈。我以旁观者的视角看自己。（凯莉）

我的 iPod 给我不同的时间地点设定。可以说，于我而言，跟着音乐走路是一件习以为常的事情。我听到的音乐影响着我看待周围环境的方式。我走路的时候会听一些经典的灵歌，这时城市看起来就是一幅柔和的画面。在其他情况下，我会听一些雷鬼或类似风格的其他音乐，这时的城市似乎变得混乱、疯狂、节奏过快。我所听的音乐总会影响我看周遭环境的方式。（弗雷顿/“自由”）

美学强化是 iPod 使用的核心策略。iPod 上的音乐填充并强化了一日中不同时段或天气状况带来的感受。歌单对这些场景的相应预设，或翻动 iPod 内容时偶然找到的音乐，都可以实现美学上对心境的一种强化。这是一个整合感官体验与环境刺激的资源库。

有些 iPod 用户随机播放音乐，他们不会为了配合或美化周围环境，特意在歌单里找到一个合适的音乐。他们随机播放音乐，因此在声音与街道并置的情况之下，得以制造出一定程度的偶然性。虽然如此，美学化冲动持续为 iPod 用户提供有趣的选择，而在这些选择中，世界与音乐持续共鸣：

我发现我的 iPod 为我的周围环境增添许多色彩。当 iPod 随机播放的时候，我不知道下一首歌会是什么，它通常让我惊讶地发现，同一条街能一时变得生动繁华、五彩斑斓——而当另一首歌响起时，这条街又变成一个神秘又恐怖的地方。但是，我喜欢这种感觉。（安迪）

iPod 使用者之间也并无互动性，这是因为 iPod 用户就是要通过断绝与他人或周围环境的互动，来架构自己的幻想，并保有一种安全感。

声音征服了听者，同时也有效地对空间体验进行再创造。凭借对声音世界进行私有化的技术-心理机制，世界变得亲密、可知、充实。iPod 的音乐调节了想象力，使其成为 iPod 用户幻想能力的重要组成部分。iPod 用户凭借其个人音轨来激发想象力，而如果没有它，iPod 用户通常无法将体验美学化。

在认知的这一秩序之下，iPod 用户，想象性地克服了他们的音乐、他人的活动及周围的环境这三者之间的分离。如果没有 iPod，他们与世界的体验无法同步。

声场乌托邦

若自身的运动性就是一种潜在的改造行为，那么在声音的领域里，运动性也该同样如此吗？主体在城市中穿行时，运动自身就包含了一种意识形态的因素。在现代城市的话语中，在视觉性层面，这种主体向来被城市的诱惑俘获，并成为城市的一个组成部分，使城市中，灯光、广告牌制造的乌托邦梦深入人心。具象的城市空间被主观地填充。

iPod 用户被其 iPod 发出的私有化的声音所浸泡。驱动资本主义文化的商品性，就潜伏

于 iPod 的下载歌单里。世界被 iPod 用户带入到“个体”叙述中，而不是街道将 iPod 用户拉入到街道的花花世界里。iPod 用户通过听觉而构建了私人化的街道美学叙事，这声音则来自于他们口袋中围绕着 iPod 而建构的文化产业。iPod 用户的街道感知是极其后福特主义式的，其中有多种多样潜在的视听场景——每个 iPod 用户自发地构建自己的被科技所中介的视听幻想世界。比如伦敦的一个市场经理苏菲如此描述自己的 iPod 使用体验：

让世界看起来更小了一——听音乐的时候，我变得更大、更有力量了。这个世界总的来说是一个更好的地方，或者至少与我的心境相应……你成为音乐的一部分，还可以拥有另一种人格。

iPod 的使用，倒置了用户与世界之间的关系。苏菲占据了世界的中心，而因被赋予了力量，她感觉自己比自己所见还要大。这个与她心境共鸣的世界是个更好的世界。

对 iPod 用户而言，美学化具有乌托邦式的含义。在 iPod 美学化的过程中，世界成为一种模仿式幻想的一部分，世界里面不同形式的“差异性”被否定了。在这过程中，即时的技术化体验是一种癖好。体验变得“超真实”。改造世界的乌托邦式冲动只出现在幻想中：技术化的自我享受对于改变世界毫无作用。iPod 用户倾向于居住在这样的科技和美学的联袂管控之中，城市空间和“他者”的不定性被否定，烦人的“差异性”被剔除。这里面的潜在危机是 iPod 使用者丧失了真正“认知”他者的能力和习惯。他们杜绝外来的声响，自足于各自的听觉“气泡”里。

不给魔鬼留下躲藏的角落

理查德·库伦·莱斯 (Richard Cullen Rath) *

王敦、刘欣玥 ** 译

身兼音乐家和声音研究者二重身份的我，有一个古怪的习惯：每当进入一个在声学上很有特色的建筑空间时，我会疾速地拍巴掌，或断断续续地大声说话，或没来由地低声哼唱。这也是我进入了宾夕法尼亚州伯明翰的教友会 (Society of Friends) 古老的六边形讲堂时所做的。当时令我高兴的是，当我的请求被允许，他们的祈祷仪式还没有开始。我被允许先行独自进入这个空间。这个讲堂用“活”的声音效果回应了我的掌声和嗓音的探测，因为其天花板是用硬质石膏做成的，这样的结构能做到迅速地把声音反弹回去，而几乎不会产生那种典型的哥特式教堂高而陡峭的双面穹顶所形成的复杂冗长的回声。现如今，教会里面那些强调众人参与的歌唱组织，也因为这种参与式的音响效果，格外珍视他们老式的贵格会 (教友会) 礼堂。这些六边形建筑空间的继承者们往往为这样一种过于活跃的音响效果所困扰，就在屋顶上安装了钩子，悬挂吸音的厚窗帘来抑制回响。我所有幸听到的那一处没有挂窗帘的六边形屋子里的“活”声音，有点类似于 1950 年代晚期，普遍存在于老式乡村摇滚乐与节奏蓝调唱片中的效果。但当我站在那里的时候，它听起来就和几个世纪以来，所有的六边形贵格校舍和礼拜堂里的声音，一模一样。房间里的任何地方都没有产生回音，这种音响设计放大了每个人的声音。而这种屋顶低浅的，呈钝角形状的房间，正如那句古老的民间表述所

* 理查德·库伦·莱斯，美国夏威夷大学历史学副教授。有关研究领域为历史中的听觉与听觉中的历史。此文原文见于：Richard Cullen Rath (2003), "No Corner for the Devil to Hide" in *How Early America Sounded*. Ithaca: Cornell University Press. 97-107 & 113-19.

** 王敦，中国人民大学文学院副教授；刘欣玥，北京大学中文系博士研究生。

言：“不给魔鬼留下躲藏角落”。

本文所思考的，相当于十八世纪“百科全书”编撰者所说的“回声学”（catacoustics）。回声学研究声音是如何被予以播散、反射、耗散的，以及声音一旦被发出后又是如何被操控的。通过操控声音和回声，从欧洲渡海而来的早期北美殖民地居民为他们所尊崇的宗教信仰加入了层次丰富的感性内涵，并使其信仰变得更加牢固。当他们创造并型构他们的公共空间时（虽然在一些情况下，也不是那么地公共），他们对有声的世界予以仔细的倾听。听觉空间反映了他们信仰，这种信仰既是社会秩序的基础，同时也是歌声和乐器声的基础。思考声学的时候，我们仍然可以听到这些社会秩序的回响，并且开始留意到，在共同体与民族之中，人们是如何创造并维持等级的边界，用以划分族群、人种、性别、阶级，以及——或许是最重要的，可见与不可见的世界。

即便特定的声音转瞬即逝，然而，听觉空间（acoustic spaces）及其从里面所创造出来的声音品质仍然是稳定、持久的。任何一个曾经领教过旧式的高顶教堂里面混响效果的人，都会知道其声学设计和从里面所制造的“声音的形状”（the shape of the sounds）的威力与持久。现在我们的日常声响状况，已经是被电子扩音器和音箱所过滤了的，能够提供给我们大音量的柔和声音。由此带来的今天的声音失真问题，是十七世纪时北美殖民地的人们所难以理解的。当时的人们，如果听到一个声音而找不到其声源，那会被视同为神迹。就很多方面而言，要今天的人们去想象那样的一个世界是困难的：我们的广播，电视，电影画外音和音乐录影带，使声音与可见的声源的分离，到了平淡无奇的地步。然而，正如一项针对教堂声学的研究所揭示的那样，我们和他们的世界之间的隔膜——至少是一部分的——其实是可以被打通的，如果借助对听觉历史的考察。

欧洲教堂声学

为了理解来到北美的欧洲殖民者当初的聆听方式及其后来的嬗变，我们必须以欧洲教堂声学作为基础，来从头谈起。虽然北美殖民地文化与欧洲母体文化这两种传统在很多层面上都是相似的，但值得指出的是，早期的北美殖民者与宗教改革时期的欧洲同时代人也已经有所不同了。移民北美的教徒们无需像欧洲教徒那样被历史所遗留的制度和听觉空间所束缚，所以得以设计自己满意的听觉空间，无须与传统作斗争。

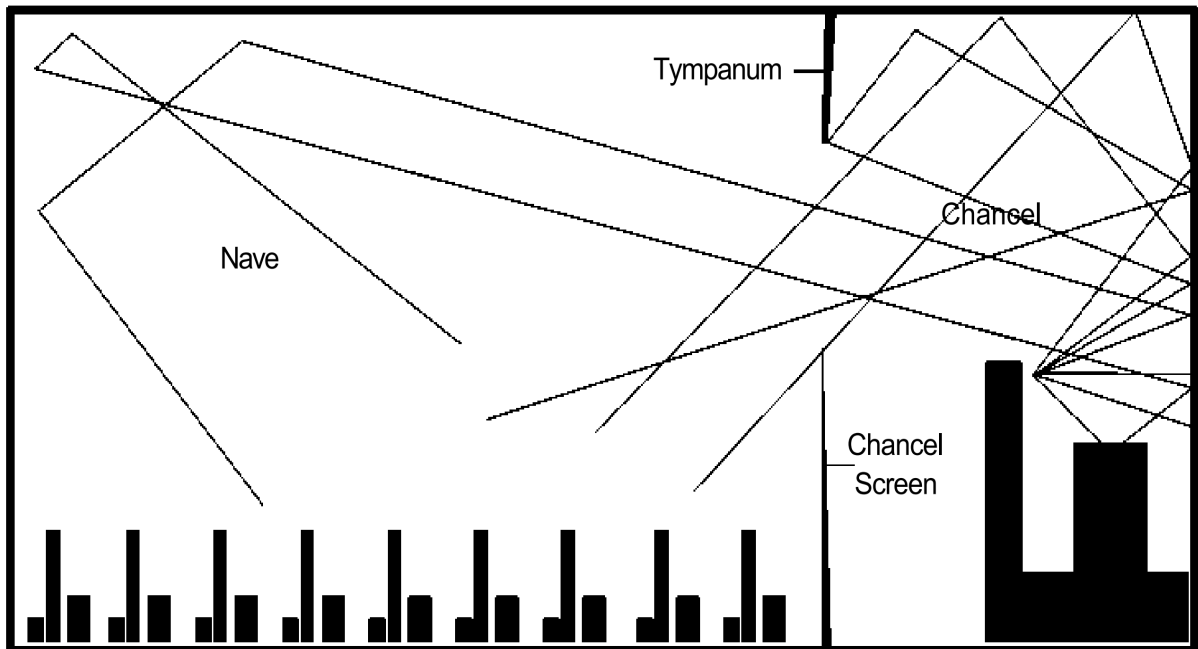
较为古老的欧洲教堂的设计，往往拥有以硬质的反声材料所制成的高耸顶棚。神父则站

在高出中殿的圣坛（chancel）之中，这是教堂中半封闭式的一翼。神父站在这里，面朝祭坛（alter），而背对着圣坛屏饰（chancel screen）。圣坛屏饰则将祭坛和教堂中殿里做礼拜的信徒分隔开来。这样一来，聆听布道的信徒几乎看不见他们的神父。神父用拉丁文布道和唱诵，这种语言对外面的大多数人来说都是难以听懂的。而且，语言只是构成理解困难的最后一重障碍。由于神父是背对着大家，神父的声音从来不能直接传入中殿的听众耳中。在他们的耳中，神父的声音从一开始就是回音，而且在被任何一个耳朵听见之前，这“回音”已经经过了数次的反射。

尽管中世纪的圣坛结构常常是有意地隔开神父与信众，造成了视觉上的隔断与听觉上的模糊，但它仍然可以被视为一台优美的大型乐器，多少有点像鲁特琴（lute）的琴身。神父的声音提供了初始信号，正如同鲁特琴被拨动的琴弦。但和琴弦不同的是，神父的声音是从琴身的内部而不是外部发出的；而且它被小心翼翼地引向乐器的背面——圣坛东侧（教堂是东西向的，西边为大门，东边即信众和神父共同面向的教堂正前方）凹形的墙面，而不是像鲁特琴弦发出的声音一样，四处弥散。圣坛的墙壁和鲁特琴身的背部一样，将声音信号聚拢并通过层层叠叠的回声，导向听众。在这个过程中，信号遇到了一系列垂直的障碍物。地面上筑起了一道将高台上神父所居的圣坛与下面信众席分隔的屏饰（屏壁），屏壁的顶上有耶稣受难像或十字架（rood）。这种圣坛屏壁常常是镂空雕饰的，故而中殿中的人们可以稍微透过屏壁看到里面的情况。在视觉上，镂空的圣坛屏壁令神父的一举一动看起来模糊不清；在听觉上，其敞开的窗饰和孔眼，则形成了一个隔音板，消除并扭转了在屏壁地面这个高度上的声波。这样，更多声波被导向了垂直方向，最后从屏壁上方传出，而非水平地穿过屏壁。在圣坛屏壁的正上方是一个巨大的十字架。相对来说，声音可以比较自由地在这个区域流动，这里与鲁特琴音孔的功能是相似的。在其上方，从屋顶垂挂下来的是振动板。事实上，振动板的功能如同我们假设的鲁特琴的共鸣板，当受到声音信号撞击时也发生震动，但同时会将声音反弹回圣坛中，直到它们被引出到放置十字架的通路之外。总而言之，圣坛及其它的这些装置，组成了一台混响放大器。这是因为，声音在离开圣坛之前已经开始混响，而且因为圣坛远比一台鲁特琴要大，所以，从中发出的声音在任何时候都是一组回声的混合体，它们相互重叠的声波远比一台鲁特琴发出的回响要多得多。

在复合的声波抵达信众所在的中殿上空之后，中世纪教堂十字形分割的顶棚结构会令声音进一步向四周弹射，创造出丛丛簇簇的回声。而高耸的、具有声音反射性的穹顶，则增强了神父声音的力量。但与此同时，神父的布道也因为中殿中的重重回声而变得更加模糊不清。教堂

屋顶陡峭的斜面，延长了混响的时间。在这种典型的中世纪教堂中，直到第一波回声消失很久以后，最后一波回声仍然在空旷的穹顶中回荡。回声如潮水般一重接一重地荡漾，从不让从声源直接发出的清晰声音直接进入信众的双耳。这造成了一种极其动人的听觉效果，虽然其宏大的音量与丰富的音调，是以牺牲内容的清晰度为代价的。声学专家霍普·巴格纳尔（Hope Bagenal）多少语含嘲讽地将天主教堂注重的混响音效描述为“洞穴声学”（acoustics of the cave）。作为其参照对象的露天声学（acoustics of the open air）的原型则来自希腊的圆形剧场，也暗示性地指涉了截然不同的新教的教堂。



Acoustics of a medieval chancel.

宗教改革改变了既有的教堂声学，“雕饰”的声音与雕饰的图像一样，面临着必须被替换的命运。与从前强调饱满度的标准不同，声音的清晰度成为新的教堂声学追求的目标。按照公祷书（The Book of Common Prayer）的指示，圣公会牧师发言的场所，必须最大程度地保证牧师的声音能够被清楚地听到。作为十七世纪晚期英国最出色的教堂声学专家，詹姆斯·雷恩（James Wren）的建筑指导原则，就是确保牧师能被所有人清楚地听到。早在一个世纪以前，马丁·布塞尔（Martin Bucer）已经制定出了牧师的站位，而这一设计也被1552年再版的公祷书所采纳。因此，雷恩保守的站位设计很难说是一项创新之举。布道坛（pulpit）

和读经台（reading desk）引导着布道者和牧师发出的权威之声，使其直接穿过房间，进入信众的耳中。在这个过程中，一手的声音信号被放大了。原初的，同时也是未被折射的信号是最响亮的。布道坛的反射面非常靠近布道者，以至于被折射的声音被当成了原始音的一部分，并且稍微增强了后者。其扩音效果，与哥特式教堂的混声效果截然不同。

声音的流动变成了单向，从布道坛到信众。布道坛自身所带的顶盖（Testers），放大了牧师的声音，而对于放大来自于信众席的声音，则作用不大。信众的确吸收了来自牧师的大部分直接声音信号。人群中的交头接耳成为了危险的，甚至具有煽动性的行为，因为窃窃私语的声音会“偷”走本属于牧师的听众。这一现象在坐得最远的听众那里变得尤其严重，因为这里往往坐着社会阶层最低的人。

宗教改革后的新教教堂对于旧式教堂高耸陡峭的穹顶所产生的回响还是可以接受的，但是需要通过手段来进行改造。莱比锡的圣托马斯教堂（The Thomaskirche），很好地展示了教堂声学改革的典型过程。宗教改革前的教堂中，神父的声音，从产出到消失，要花整整八秒钟之久。在十六世纪中期的某个时候，圣托马斯教堂为服务于路德教的需要而进行了整修。高耸的穹顶被帘布所覆盖，以抑制从上面折返的回声。教堂中增加了回廊（gallery）以进一步分割空间，减少共鸣。听觉焦点的中心从狭窄的东侧（教堂前端）被移走，那里曾经能够看到老式的圣餐台。作为改变，讲坛向西边移动到了圣坛信众席，而且原有的肖像和雕塑都被挪走了，取而代之的是一个块状的布道坛，它被安置在较宽的一侧的中心。牧师的声音越过短短的距离，直接投向在其下方和回廊中的信众，无须像从前那样以回声的方式传递。牧师头顶的共鸣板（或曰“顶盖”）以及他背后的木板共同放大了布道的声音，将它直接导向听众。混响时长是宗教改革前的教堂的五分之一，只持续短短的 1.6 秒。这种“改革”之后的声学效果，令十八世纪的唱诗班指挥约翰·塞巴斯蒂安·巴赫，得以创作复杂的管风琴音乐和充满微妙细节的声乐——这些细节是老式教堂的听觉空间所无法呈现的。与此同时，新的教堂声学也使得信众终于可以听清、听懂牧师的布道与诵读。

改革后的教堂的声学效果也与露天剧场相似，都强调声音的清晰度比饱满度更重要。我们不妨以圣托马斯教堂和伦敦老环球剧院（the old Globe Playhouse）为例进行一番比较。为了追求清晰的聆听效果，两者都在离听觉中心最近的地方叠放了尽可能多的座位。在教堂屋顶覆盖帘幕的功效正与环球剧院的露天区域相同：这样的话，声音一路向上升腾，被吸收或消失在半空，但绝不会以回声的形式折返剧场。布鲁斯·史密斯（Bruce Smith）将这种木

质的舞台称为演员们的共鸣板，使得人们觉得这与布道坛的相似之处更为鲜明。但与伦敦在宗教改革时期那些剧院不同的是，改革后的教堂并不关注视觉效果，许多长椅并不面朝布道坛，虽然它们仍然摆放在良好的听觉范围内。

早期北美殖民地礼拜堂

礼拜堂和教堂的声学设计，反映出早期北美移民们建构和维持社会秩序的途径，既包括社会内部的秩序，也包括上帝与世俗社会之间的秩序。在北美殖民地的新教各派组织里面，等级化特征最为显著的是英国圣公会。坐落在弗吉尼亚的切萨皮克的圣公会教堂，就成为了这种秩序特征的典型代表。对比之下，贵格会（教友会）的理念是最反对等级秩序的，其创立宗旨里面就显示出比其他教派更具备宽容、互助、互惠精神。然而，贵格会的礼拜堂在起初固然是空间秩序上最强调人人平等的，但在几代人的时间里，还是无情地带来了听觉上的等级分化。在圣公会的秩序理念和贵格会的平等理念两端中间，是在新英格兰占据优势的清教徒。清教徒的礼拜堂以相对来说比较具备平等主义特征的声学设计作为开端，但在制定内部听觉空间时，他们就像切萨皮克的英国国教徒一样变得越来越等级化和单向化。清教徒们令从天而降的象征权威的声音穿过布道坛，再流向听众。在圣公会的切萨皮克和清教徒的新英格兰地区，任何未获得许可的声音反向流动，都被认为是对社会秩序的伤害和威胁。

由于相对近似的文化起源与环境，所有早期北美的礼拜堂共享了某些特定的特征。与罗马天主教堂里面用拉丁文不同，北美的英国移民新教教派做礼拜是用英语的，所以上述三个新教教派都追求一定程度的听觉清晰度。虽然在许多重要的方面，声音的清晰程度与服务对象都是不同的。十七世纪的教堂和礼拜堂常常属于“礼堂”（auditory）或“大厅”（hall）的类型，而不是从前那种平面图呈十字形的大教堂，后者是宗教改革前老英国的城市教堂标准范型。教会团体的规模起初很小，他们的教堂和礼拜场所同样如此，各种仪式和效果的设计都是从无到有实践出来的。因此，宗教改革理念所传达出来的新的声学设计，在全新的北美殖民地，可以说是新瓶装新酒，而不是旧瓶装新酒或新瓶装旧酒。尽管有种种共性，这些教派的教堂之间存在的差异，还是向我们展示了十七世纪英属北美洲的社会秩序与半公共空间的多元性结构。

切萨皮克（Chesapeake）的教堂

弗吉尼亚殖民地的詹姆斯敦（Jamestown）的移民仔细地构筑了教堂内的声景（soundscape），这一声景也是他们日常生活中心的标志。雪松质地的布道坛令他们格外引以为傲。虽然现存的文献没有提及穹顶或华盖，但我们知道，布道坛很可能被抬高了不少，并且被安置在 1610 年建成的教堂的反射墙面旁边。

到十八世纪早期，美洲的英国国教（圣公会）布道坛普遍将牧师升高至听众上方，以便大家更容易听清他的讲话。共鸣板或顶盖常常是布道坛的一部分，尤其是在大一点的教堂里面。它有可能被修建在布道坛所在的区域，也有可能就在布道坛的上方。共鸣板通过聚集和反射布道声的方式实现了扩音的效果，使得牧师的声音听起来比没有处理过的声音更加响亮。在布道坛的底部会设有读经台，在那里，大多数的仪式会被宣读出来。在地面上还摆放另一张放有圣经的桌子，诗篇和赞美诗会在那里被“领读”和“领唱”。从读经台传出的声音会从布道坛的墙面上反射出来，朗读者所处的音响位置，就如牧师在讲话时一样庄重和突出。

切萨皮克的英国国教徒和他们远渡大西洋的其他教友们一样，非常重视权威发出的声音。詹姆斯敦教堂的长是宽的 2.5 倍，布道坛和圣餐台大多安放在东侧的尽头，尤其是还安放了一块旧式的圣坛屏饰。圣坛内置于教堂东侧的尽头，而不是从外部加入进去的。声音沿着教堂的长度而不是宽度在流动。一个人所坐的位置正是其社会地位的标志。坐在前面的人更能听到直射信号，坐在后排的人听到的直射音较少，回响较多。这或许更进一步加固了既定的社会等级。坐在后排的人们来自较低的社会阶层，人们想当然地认为，权力更容易通过声音效果的力量来收编这些低阶层人群，而不是通过清晰发出的语音所表达的语义。虽然我们对詹姆斯敦最早的教堂的高度知之甚少，但我们知道，十七世纪晚期建造的砖质教堂确实有着高耸的，能产生混响的穹顶。

前往教堂做礼拜的信众，更多地是来“听”而不是来“看”的。这也在座位上得到了体现。在十七世纪，来自精英阶层的礼拜者坐到了精致的包厢座位（box pews）里面。其他的座椅则排列在包厢的三面或者四面，因此许多听众是背对布道坛和读经台而坐的，甚至被包厢的围墙阻挡了视线。更贫穷的人们，还有后来的奴隶，则只能坐在后面独设的长凳上，或坐在最远的回廊里。包厢多多少少地挡住了后排坐在地面高度上的人们的视野。

在恰当的，得到批准的时刻，信众们被期待着“向上帝发出喜悦的喧哗”（joyful noise

unto the Lord)。对于“喧哗”胜于“声音”的强调，说明了发音的清晰度远没有音量重要。上帝可以听懂一切言语。对于信徒而言，虔诚的态度与反响的效果才是最重要的。与牧师的声音不同，这些噪音经过共鸣板或布道坛折射，四处回响，失去了清晰度。信众们发出的强有力的仪式性声响，为这一共同体在与上帝、与其自身的关系中找到了恰当的位置，而高耸的穹顶对此起到了帮助作用。而朗读者和牧师则必须发音清晰，让信众听清布道的内容。

切萨皮克的教堂声学在十七世纪末期发生了嬗变。虽然在规模上仍从从前保持一致，但砖头建造的教堂开始取代原先的木质小教堂。此后，才渐渐转变为更大的，也是人们更熟悉的十八世纪的教堂的模样。教堂不再是切萨皮克日常生活的核心，种植园经济的独特结构和节奏，取代了教堂在当地生活中的地位。在切萨皮克种植园时代的教堂里，人们已经不再那么关心布道坛的位置，不再追求更好的听觉效果。布道坛被转移到了一角。顶盖的装饰性渐渐变得大于实用功能，甚至完全没有安装能够反射声音的面板。十八世纪的圣公会牧师常常用一种近乎听不到的喃喃自语的方式布道，以便与那些比较善于运用语言感染力的福音派教派划清界限。教堂的高穹顶和纵向延伸的细长形平面构造则被保留了下来。带有圣坛屏饰的十字形的教堂样式又重新回归。新的建筑趋势加速了对于听觉清晰度的兴趣的流失。

贵格会（教友会）的礼拜堂

在北美殖民地，许多早期的贵格会礼拜堂是正方形或近乎正方形的，或者是比如六边形或八边形形状。以我们所能找到的最早的礼拜堂为证，它就是六边形的。这是伯灵顿的第一个礼拜堂，兴建于1683年。自其建成后直到十八世纪中期，这里每隔一年就会举办东泽西省、西泽西省和费城的年会。

伯灵顿礼拜堂的形状在听觉层面上实现了贵格教宣扬的平等主义理念。在教堂内部，屋顶嵌板相当于一套六块的共鸣板，公平地放大了房间里任何地方发出的声音。当伯灵顿礼拜堂消失以后，其他六边形或八边形的贵格会建筑仍然存在。通过考察宾夕法尼亚州伯明翰的一座现存的六边形贵格会校舍，我们可以大致还原其早期的声学场景。其音响效果是非常清脆的。由于屋顶的坡度很浅，回响的持续时间非常短暂，远远小于一秒钟。墙面和屋顶直接将声音反弹到观众耳中，不像陡峭的穹顶那样会产生混响。正因为稍纵即逝，回响听起来既增加了声音的饱满度，又不至于对其清晰度造成干扰。圆形的房间或屋顶可能看起来更加符

合平等法则，但在听觉效果上，圆形的房间或屋顶可能会在传声时显得太过严密，将一个声音从某个点传递到另一个点的过程中，无法产生丝毫扩散。这种情况只会产生特定的“聆听点”（listening spots），无法让所有在市内的不同空间点的人都听清。而方形、六边形或八边形的建筑内面，却恰恰有助于折射声音。

这类建筑传递声音的功效，可以从两个方面得到生动的证实。宾夕法尼亚州伯明翰教友会校舍的屋顶上有钩子悬挂帘幕，以便抑制声响。很明显，鉴于该室内空间的聚声、传声效果如此之高效，一屋子的孩子发出的声音极其容易被放大，因此不得不采取这样的消音措施让声波能量得到耗散。同样，今天的音符歌手们（一些依靠一种特殊的视唱用简便记谱法来快速识谱的教堂歌手），时常想找到六边形或八边形的房间作为他们的演唱场所。他们一边识谱一边演唱，通常由一屋子的参与者完成。在贵格会的祈祷会中，每个人就都如同是这样潜在的参与者。采用符号记谱法演唱，唱出来的往往是清晰悦耳的中等音频的共同发声。相同风格的音频特征，在贵格会风格平时的演讲与呼应中也得到了强调。

贵格会并不是唯一采用六边形礼拜堂的教派。在十八世纪，卫斯理公会、公理会与荷兰改革教派等都采用了一些同类的建筑结构，只不过最早及最富有象征意义的使用者是贵格会。老话里所说的六边形设计是“为了不给魔鬼留下躲藏的角落”，很可能为我们提供了一种通过建筑声学来驾驭混响的思考途径。其他一些早期的贵格会礼拜堂趋向于使用正方形，并且设有回廊，非常像是早期清教徒的礼拜堂——只不过里面没有布道坛。

教堂的声景对于贵格会的礼拜活动而言是极其关键的，而且其在寂静与发声之间微妙的互动，很不容易在像费城这样熙熙攘攘的城市中心找到容身之所。在那里，保持寂静是一项具有挑战性的任务。费城第二大街与市场大街上的“大礼拜堂”，在步入十八世纪后就渐渐弃置不用了，因为大街上实在是太嘈杂了。鹅卵石路和人行道上的马蹄铁声，车轮碌碌声，制造出了巨大的喧嚣，远比今天的汽车要吵闹。即使是专门将鹅卵石铺在路面中间以便为马蹄提供牵引力，在路两侧为车轮准备了光滑的铺路石以减少声音，都市噪音仍然可以迅速将祈祷会的声音淹没。此外，吵闹的孩子和吠叫的狗也带来了一系列的麻烦，而礼拜堂采用的应对措施，是牢牢看好大门。

在房间里面，从头顶上面传来的听觉效果比室内空间的形状得到了更多的重视。因为在理论上，每个人都是潜在的传道者，其他教派中的“牧师—听众”二分法在这里不起作用。无论是发言人也好，听众也好，音响效果必须在任何地方都同样清晰，同样强烈。但事与愿

违的是，随着教会渐渐扩大，教堂也不得不对等级制度做出某些妥协。一组“面对面长椅”（facing benches）被设置在其他座位前方的台子上，背靠着—面弧形的墙，用以聚集和折射声音。这些“主席台”上的座位虽然听觉条件优越，却常常被称为“回廊”，以便使他们听起来没有那么高规格。就听觉角度而言，贵格会的教堂座位，明显不同于新英格兰地区或切萨皮克的教堂中的布道坛。很显然，贵格会里面大家都有坐座位和说话的权力。但更重要的是，“面对面”长椅能够帮助引导“听者”与“被听者”之间的双向互动。其他教派往往将注意力集中在牧师身上，将牧师的声音导向听众。没有其他什么教派会想去听清楚信众们所发出的“喜悦的噪音”；同样，也没有其他什么教派尝试过将布道坛变成一个有利于牧师聆听他人说话的地方。“面对面”长椅背后的共鸣板的尺寸则刚好可以做到这一点——在凝聚并放大室内大家说话的声音的同时，也将坐在长椅上的“长者们”（the elders）的声音弹射给众人。

在整个十八世纪，各个教派都多多少少引进了更多的等级化观念，同时在维持社会秩序时强调视觉多于强调听觉。共鸣板渐渐年久失修，以至于很多牧师因为害怕被老化的木板砸伤，而彻底将它们从布道坛的上空拆除。这看似提高了视觉上的规整程度，实际上却折损了听觉效果。传统教堂式的空间设计，被引进了越来越多的教派的建筑风格，让圣公会的切萨皮克与清教徒的新英格兰在公共听觉上越来越趋同。贵格会虽然继续秉承平等主义原则，但也已经大打折扣。事实上，贵格会中的年长者获得了更多发声的机会与权利，作为代价的，是年轻群体在大多数时候被要求保持沉默。

或许是声音的本质，决定了它在事实上始终是难以被管控的。于是，相比于加强对声音本身的管控，北美的欧洲殖民者越来越倾向于采用降低声音重要性的方法。但在做出这个选择之前，他们已经为了管住声音而投入了大量的努力，迎接他们的是越来越小的收效与回报。

反恐战争与核事故¹

板垣雄三* 著

王晶 译

一、面对当下的2011

2011年无疑是人类史上的重大转折点。从年初，阿拉伯诸国以要求恢复“人类的尊严”为基调的公民起义掀起了新市民革命的浪潮。这波革命浪潮超越了各个国家的政治变革，具有从根本上动摇欧美在中东的霸权秩序甚至“反恐战争”体制的性质。因此，针对这波革命浪潮的反革命组织立刻明里暗里地开始活动起来。这种国际干涉从公然镇压公民起义转变成

* 板垣雄三，1931年2月出生于东京。他的知识活动主要聚焦于对“巴勒斯坦问题”与“犹太人问题”之间的结构关系的批评，以及重新诠释“现代性”以超克欧美中心的范式。在日本公众的眼中，他是一位将世界历史理论化的历史学家，是国际关系方面的政治学者，也是中东与伊斯兰研究的专家。

1 2010年至2011年成蹊大学亚太研究中心举行纪念成蹊学园创立一百周年·中心设立三十周年系列讲演会“人类安全保障与东北亚：以可持续性地域社会为目标”第四次会议（2011年7月9日）。在此次会议上，板垣雄三做了题目为“反恐战争与核事故：世界脉络中的东北亚”的讲演。将会议上的发言（口述纪录）主旨原封不动、添加解释说明并将其改为文章体，又把第二年（2012年）晚秋至岁末补充的笔记添加成“注”以及“附记”，经过这些工序形成了这篇论文。因此，注分为文内和末尾（本译文中为脚注）两个部分。另外，经过了一段时间，又添加了2013年夏季阶段的“追记”。

一种策略，即借助市民起义将内乱导向推翻现有政权、实现不同国家的“体制转换”（regime change），迅速陷入复杂的局面。正是在这样紧迫的时候，日本发生了三一一东日本大地震和福岛第一核电站反应堆爆炸的残酷事故。人们面对“福岛”的反应并没有止于这一事件，而是把和中东的市民起义共振共鸣的世界各地的市民起义一下子扩大并深化成为全球现象的导火索。以反核为主调，围绕贫困、贫富差距、失业、歧视、人权侵害、人性侮辱、社会不公正、政治腐败和功能不全、压制、战乱、环境破坏、传染病等问题的是非、废除、遏止，政治自由、自我决定权、确保自治独立等多种问题，关系到“人类的尊严和自由 - 安全 - 公正”的要求在全世界范围内开始爆发。

在这种形势下，我接受了为“人类安全保障与东北亚”为主题的系列演讲会做一回演讲的邀请。在此，我将演讲题目定为“反恐战争与核事故”。在有着“核恐怖主义”迫切警告和奥巴马总统提出“无核世界”目标的背景下，再次发生重大灾害，不仅招致了乡土 - 社区丧失和对健康的永久威胁，也给地球环境的放射性污染纪录翻开了新的一页，这些社会生活的日常性因为“反恐战争”这一“战争”概念的转换而完全成为被攻击和监视的对象。核事故让人们特别强烈地意识到跟核武器具有不可分割的关系的核能发电所隐藏的威胁，它暴露出了眼下人们所处的真实境地。人们被迫意识到这一事实：伦理性地批判核能利用并摆脱核能成为了人类的课题。这些意识会给时至今日围绕“人类安全保障”的讨论带来新的视角。

人们原以为这些现象是断裂、相互隔离的，现在人们不约而至地意识到其中的关联性，原本觉得空间时间上分散的个别独立事件现在骤然呈现出不可思议的相互关联性，其意味浮现出脉络性。因此，我在讲演中加了副标题“世界脉络中的东北亚”。世界的“脉络”是贯穿我的讲演的关键词。

当三一一特别是核事故发生前夕，日本媒体还在纷纷报导阿拉伯革命。真是出乎意料，当三一一和核事故发生之后，他们所有的焦点都投向了同样意想不到的核事故。日本媒体完全没有将这两个事件关联起来。目睹这样的情形，我关注的是这样的现象：三哩岛事故（1979年）、切尔诺贝利事故（1986年）、福岛第一事故（2011年）发生的三个时间点，中东、美国、日本之间的关联具有某种特征（共时性），连接三个时间点的组合的变迁构成了世界史的脉络。

1979年，中东的伊朗 - 伊斯兰革命，埃及 - 以色列和平条约，沙特阿拉伯的叛乱镇压（麦加事件），伊拉克萨达姆·侯赛因政权成立，苏联开始军事干涉阿富汗等相继而起的动荡，美国将战略据点移至以色列 = 埃及，日本承认伊朗革命政权的干预政策，美国三哩岛事

故和伊朗的伊斯兰共和制成立同时发生。1986年，美国策划杀害卡扎菲针对利比亚渡洋爆炸作战（杀害失败），日本在东京首脑会议上支持轰炸利比亚，与“国际恐怖主义”作战的发达国家结盟达成一致，苏联乌克兰车诺比事故发生在轰炸利比亚的十天后，东京首脑会议开幕一周前，首脑会议期间放射性物质还在扩散。2011年，阿拉伯诸国的一系列市民起义（演变成“反恐战争”体制的美国中东管理“1979年体制”因埃及-穆巴拉克政权倒台而被迫面临彻底的重组），美国、以色列利用NATO军队对利比亚进行军事干涉（杀害卡扎菲），以及面向叙利亚内战，欧美媒体以“民主化”的逻辑宣传“阿拉伯之春”；在旁观中东政治变化的日本，与中东反革命愈发活跃的趋势平行发生了福岛第一核电事故，核电出口交易在事故发生后还不断进行，世界性市民革命（muwāṭin）星火燎原。

2011年伊始，“呼唤中国的茉莉花革命”的消息在网上飞传。此时，中国围绕南沙群岛激化了与菲律宾和越南的对立。1月，日本在河内签订“日-越核能协议”，致力于核能发电出口。看到开罗解放广场的实况视频，让我想起1986年把马科斯政权赶下台的菲律宾民众革命。北朝鲜在宁边开始着手建设核能发电站是在1979年，开始供给电力是在1986年。在此，如果把视野扩大到中国、北朝鲜、韩国、台湾、菲律宾、越南等地，再重新审视组成上述事件的三个时间的构图的话，就能看到更有意思的具有全球性关联的多重构造。

国家之间或者跨国性的，又或贯穿社会内外的各个行动主体（actor）之间的霸权作用、统治-被统治、阳奉阴违的统治、相互依存、相互渗透、连锁效应、歧视化-团结化的民族现象（ethnicity）、统和-对决-分离-扩散等社会运动。此外，还有因果、归结理由、作用效果等维度。我们所遇见的现象仅仅从这些维度是难以诠释尽的，我们还会遇到具有共时性（synchronicity）和脉络关联性（contextuality）的现象。荣格使用共时性（同时发生的偶然现象）的基础即一元世界（Unus Mundus）的观察方法，此外，量子力学中有非局域（non-locality）特性（即事象超越时空相互影响）等概念。这些概念很艰深，尽管如此，为了能够看清“世界的相互关联方式”，我们也不得已要采用这些概念。“亚太研究”追问的“场”到底是什么？阐述“东北亚的未来”应该同什么样的扩展方式和深度相关起来展望？我们面临着这种“原始论”式的课题。

讲演“反恐战争与核事故—世界脉络中的东北亚”(2011年7月9日)分发资料

人类的安全保障

中国 俄罗斯 以色列 北朝鲜 伊朗
▼战争干预 ▼扰乱
「核恐怖」威胁

殖民主义 / 人种主义 / 军国主义 /
杀伤攻击市民 / 拥护以色列

“核”管理体制·秩序/核能政策

反恐战争

伊拉克、阿富汗、黎巴嫩

大地震

“核”灾害

以色列

巴勒斯坦问题的不公正

漂泊的日本

北朝鲜

未结束的朝鲜战争

朋友作战 下地岛

杀害本拉登

以色列医疗队 吉布提

叙利亚、利比亚、巴林、巴基斯坦、伊朗

新市民革命

生活在都市、商业、政治中的市民

自由—自立、人类尊严、非暴力直接行动、多即一(万有归一(Tawheed))网络—伙伴关系、尊重个体差异性、公正—安全—和平—共生、修复性正义、反对男权主义、相互维护畅通无阻的社会—环境、对再生循环的自然的敬畏、改变世界⇔改变自己……×民族—宗教—领域纷争、爱国—和谐、革命伪装⇒无核、撤去核武器—非核化、基地问题、趋势、美国的“美国化”、以色列的“巴勒斯坦化”……东北亚的未来?

请看分发数据(上图),上下为“人类的安全保障”和“新市民革命”,左右为“反恐战争”和“大震灾—核灾害”,周围分散着各种各样的词汇。因此很容易形成以纵轴和横轴分成固定的四个象限的印象,但并非如此。只是根据题目设定的主旨,面对刺痛人心的现实时,觉得这几部分是重要的视角,就偶然选择了这四种要素。思考过程中想到其它视角也可以放到这里。新的视角可以不断加到这里,组成并不规则的形状,即使可能会像伞状的联名签署。四角形变为圆形也没有关系,可以从三百六十度全方位思考。分散的小项也是如此。这个“问题一览表”是表征知觉世界的某种曼陀罗。或者说,把分散的小项比作莱布尼茨所说

的单子²，可以喻为任意的单子一览。也可以说，每个小项分别是映出宇宙全貌的镜子。因此，任意选择的小项一览随着时间的流逝，会被替换，会变形。即使这样也完全没有关系，粒子的各个组成部分都是波动着的。这个曼陀罗只是历史的一个瞬间的写照也没有关系。那么，我们是否能够反映永久的贯穿历史的规律呢？这是关于捕捉瞬间图像时今后被拷问的问题。

二、在关联的世界中进行地域研究的局限

我很早就提出并论证过“n 地域”理论。一个人生活的场所绝不是单一的，而是可变的。“n 地域”和“复合认同”是表里关系。举一名男性的例子，请设想下面这样的情况。A 驻美国工作了一段时间，因环太平洋工作的机缘，从事着往来于东京 - 上海 - 新加坡之间的工作，经常关心与东南亚和东北亚未来相关的信息，经常挂念立志研究非洲而在巴黎留学的女儿，在东京晚上经常去吉祥寺，润润嗓子回家后唱起雷盖的歌。正在过着这样的生活的时候，因三一 - 一前往福岛救援避难的父母和亲戚，之后也安排时间经常去帮助市民做放射能测定，因此结交了来自各地的志愿者朋友，在当地也结交了一些交心的朋友，现在正在考虑今后要怎样活下去。A 活在 n 个地域中，这些地域的背景是由无数个地区形成的一个交织的网络，具体包括美国 - 加拿大 - 拉丁美洲 - 中国 - 东南亚 - 南亚 - 西欧 - 西非 - 加勒比海 - 东日本等地域和这些地域中的城里人和乡下人生长的大大小小的街道的一个角落（包括高浓度辐射地区），他在这些大大小小各种各样的空间或飞地组合中不断挑选，并活在其中。

这个例子不是用近年流行的“全球化”现象就能概括的。因为“n 地域”和“复合认同”二者的属性关系到人类文明开展过程中我称之为从 7 世纪以来的超近代性（super-modernity）的“近代性的原基”。它与商业化（意味着城市化与政治化）深深关联着，需要一个宏观的视野。说到“活在商业中、活在城市中”，女性的地位、作用不可忽视，但是需要注意的一点（= 现实 - 意味）是，提到女性 - 母性时很难像男性 A 所示的那样形成某种模式。

因可比作彩虹的市民革命（muwaṭin）的发生，或者说从全球市民对待福岛核事故的态度可以看出男权主义批判转为超近代性父权的中心课题浮出水面。它自然对“复合认同”有影响，也无疑会为“n 地域”的视野带来很大的影响。三一 - 一以后我以再论“n 地域”的形式得到重新探讨男权主义在现实中的表现之一——日本殖民主义的机会。

2 译注：德意志哲学家、数学家莱布尼茨提出单子论，认为单子是组成复合物的单纯实体。

4月9日，会场设在冲绳县立博物馆-美术馆，举办了研讨会“如恋人般！！《面向东亚》——〈合并40-1〉来自琉球岛的呼唤”³。在会上，我做了题为“新·市民革命与福岛核灾害”的发言，阐述了对自我决定权和“面向东亚”这一关键词的见解。我得到邀请，参加了纪念川满信一“琉球共和社会宪法C / 试案”(《新冲绳文学》1981年六号)发表三十周年，重新讨论废除国家——共和社会视角的会议。琉球弧的民众将自身定位于什么样的地域，越是沉浸在这一苦恼当中就越要透视地域-世界、将自我存在普遍化，并回归重视扎根本土化的大地母亲的母性，这是我所确认的事情。

此外，6月26日在大阪市中央公会堂举行的“吹田事件五十九周年纪念集会”中，我做了题为“思考朝鲜和中东的关联：从世界史的角度，与日本相关联”的讲演。1952年6月的吹田事件是在朝鲜战争背景下发生的反战运动-抵抗运动(西村秀树《在大阪进行的朝鲜战争：吹田枚方事件的青春群像》，岩波书店，2004年；金时钟《我的生命和诗》[第二章〈活在被称为“在日”的日本〉]，岩波书店，2004年)⁴。纪念此事件的在日朝鲜人和日本人参加者所面对的问题便是当今东北亚所面临的困境。我在演讲当中回首朝鲜和不可思议的平行性-空间共同性的同时，指出因朝鲜战争和巴勒斯坦问题均未得到解决而导致民族分裂-离散-苦难问题更加严重，并讨论了日本社会如何干预了朝鲜-巴勒斯坦两个局面的核心问题。日本为了不去正视自己是朝鲜战争中的重要部分这一事实，便把自己安置在敝帚自珍的“战后”这一封闭式一国主义的虚伪意识里，至今都没有改变。核电和其立身的残酷性显而易见，然而却不被正视。正是这种自我欺骗意识支撑着日本社会男权主义的当下。

提到上述两件事情，此时此刻，让我想起李静和编辑的《残伤之音：“亚洲-政治-艺术”的未来》(岩波书店，2009年)。这本书是2007年在冲绳宜野湾市佐喜真美术馆举办的研讨会“亚洲-政治-艺术”的成果。当时，美术馆里挂着丸木位里、丸木俊的作品《冲绳战之图》。政治行为具有多种多样、不同体裁的文化表现方式。生者和逝者的心灵感应对政治行为产生抵抗。在这一点上冲绳和朝鲜产生共鸣，将时空片断具有的呼应关系延伸到了外围。

我认为“生的位移”、“遭遇和交叉”这样的词语真正准确地概括了这里的叙述者和表现

3 译注：日文：恋人のように！！『東アジアへ』——〈併合40-1〉琉球群島から、今、呼びかける。会议资讯参见 <http://shinakosan.ti-da.net/e3512791.html>。

4 译注：日文：西村秀樹『大阪で闘った朝鮮戦争——吹田枚方事件の青春群像』，岩波書店，2004年。金時鐘『わが生と詩』[第二章「『在日』を生きる」]，岩波書店，2004年。

者所体现的“n 地域”式跃动。《残伤之音》的编者认为，这种跃动 = 共振、节奏或许暗示着穿过生和死的交错而持续的母性和构成权力的网络的艺术 = 政治进行替换的仪式的场，即新“亚洲”的到来。

用“n 地域”的思路来思考的话，依附于“二元世界”论（东 - 西欧洲对非欧洲〔亚洲〕等）的东方主义式欧洲中心主义和日本民族主义——这里的日本民族主义具体描述的话如“世界和日本”、“世界史和日本史”，这种叙述方式表面看上去二者和平共存，如同“福在内、鬼在外”⁵ 式分栖共存的二分法镶嵌工艺一般，相互依附依存。日本人大喊的“加油日本”也是日本民族主义的体现——无论哪一个最终都会失去立足之地。最小的地域是指个体的立足之地，最大的地域眼下是指地球表层乃至宇宙空间的一部分，中间有多样地域 - 复合地域和它们的变换、重组、多维度化与时间、空间、主体三个契机（moment）结合而成的超空间（hyper-space），这样的空间数不胜数。但实际上，小学生从家里或学校开始学习“社会”。随着年级升高，“知识水平”也随之提高，其学习方法便是从市町村到都道府县，再扩大至国、世界的级别，采取这种逐次外扩的甜甜圈型的地域学习方法。“地域小区→日本→东北亚和东亚→亚洲→世界”这种外扩同心圆式的认识世界的方法成为了社会上通行的观念。加之，把世界分为“犹太（Judea）= 基督教（Christian）文明”“伊斯兰文明”“儒教文明”“印度教文明”等简单地划分成几个“文明圈”。冲突对抗、世界末日（Armageddon）、对话 = 共存等几个关键词引导的认识世界的方式也方兴未艾。自由自在、无时无刻不在重组挑选自身之“地域”，坚持不懈地思考世界整体的关联方式。这是一种具有主体性的、主体真实存在的生活方式，也是现下正需要的一种生活方式。三一一后，我在冲绳和大阪重新确认了这一点。

地域研究（Area studies）这一学科在第二次世界大战中形成于美国，当时是为了研究德国、日本等敌对国家。到了冷战时期，这一学科成为了为了解苏联、东欧、中东、朝鲜、东南亚、拉丁美洲、非洲等“敌国”而发展的综合性跨学科的研究。但是 20 世纪 80 年代以后，它在日本发展成为包括所有学科的综合性的跨学科研究，追求比较地域文化性（Geo-cultural）、面向未来的文明战略，也追求为完成这些目标而形成的地域研究网络化，就此作为全球（global）地域研究的地域研究（CHIIKIKENKYU）开始组织起来了。1978 年，日本首相首次访问中东时，

5 译注：日文：西村秀樹『大阪で闘った朝鮮戦争——吹田枚方事件の青春群像』，岩波書店，2004 年。金時鐘『わが生と詩』〔第二章「『在日』を生きる」〕，岩波書店，2004 年。

我参加了随访中东文化使团（团长梅棹忠夫），由此参与这些工作的计划，参与了一段时间日本的世界地域研究制度的设计工作。1994年，国立民族学博物馆成立了地域研究交流中心（Japan Center for Area Studies，缩写JCAS，第一任中心长松原正毅），向世界发出建立学术和高等教育新目标的信息（Itagaki, Yuzo, “Area Studies Must Be the Foundation of New Scholarly Knowledge,” M. Matsubara and J. Campbell [eds.], Japan-USA Area Studies Conference [1995], The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, 1997）。该中心在十余年间积极开展活动，取得了诸多成果，实现了国内大学、研究机构、学会、研究团体等组织的网络化，形成了范围较广的地域研究国际财团。然而发展至此止步，于2005年偃旗息鼓。⁶在此期间，地域研究不仅成为了科学研究经费的资助对象，甚至被定位成一个专业领域，受到“日本学术会议”第二十期（2006）以后进行的改革之影响，该中心地域研究也进行会员选拔，成为了机构上独立的专业领域。全国各个大学的地域研究—教育体制有了明显的进步，甚至成为了大学改革的一大亮点。

地域研究在学术世界就这样获得了表面上的“市民权”。但此时，20世纪90年代后半叶我开始改变自己的思考方式。原本负责推进地域研究的我却改变心意，斗胆发出“无用的地域研究”的言论，至今已过了十余年。一旦作为学术专业领域在制度上形成框架，其内核就停止在幼儿阶段。随意自称特定地域专家的人异常多了起来。“亚太”地域专家的分类确实存在。这类专家应该以追寻综合性知识为目标。然而并未做到这点却自诩地域专家的人们在做些吹毛求疵的工作，却也毫不感到羞耻。这种现象的出现，难道不是学问的堕落吗？出于这种愤懑，我在2003年发起用“文明志”代替“地域研究”（《日本学术会议文明志》第18期，特别委员会报告“开拓知识的新领域《文明志》的可能性之论证”）⁷的提议。令人遗憾的是，与我关系甚深的中东研究领域也正在此起彼伏地出现这样的现象。我很早就开始研究了人工“中东诸国体制”，即欧洲的帝国主义统治所设计建构的“国别”体系。但是研究叙利亚、科威特、也门、利比亚等国家的“国”别专家们对此不屑一顾，他们成了只有一国视野的“地域”专家，犹如变成了近视眼，他们把自己封闭在自己的小圈子里，失去大局无法预见大的趋势。

6 国立民族学博物館地域研究企画交流センター『地域研究の可能性を求めて——地域研究企画交流センターの12年、そして今後へ』，2006年3月。

7 参见 <http://www.scj.go.jp/ja/info/kohyo/18pdf/1802.pdf>。

无视“n 地域”令人兴奋的选项与可能性,却只端坐于成形的框架中的“地域”研究者的“专业性”,这是一种专业性。还有另外一种专业性,2011年,我在冲绳和大阪与不惜性命也要进行“地域”探索的生活方式相遇。无从否认,前一种“专业性”与这种专业性相较而言显现出的落差令人头晕目眩。

三、伊斯兰网络与全球主义

当思考“世界脉络中的东北亚时”,并不是基于已编排好的“近代世界”秩序——从“欧洲‘近代’”冲击下展开的近代化直至全球化的现阶段且被视为常识的欧洲中心主义的脉络,而是从与伊斯兰网络化共振的东北亚自身的“近代性”(modernity)——上述的超近代性的观点展开。

日本帝国战败,“大东亚共荣圈”、“世界新秩序”、“‘近代’的超克”等概念化为虚有之后,对日本人来说,亚洲大陆的范围戏剧性地缩小。人们的关心被限定在日美安保条约中提到的“远东”,其西面最远到达印度。后来,在亚洲足球大赛上黎巴嫩、沙特阿拉伯、巴林、卡塔尔等国家才被划入亚洲范围。

在这种情形下,对日本而言,伊斯兰的存在犹如在西边朦胧升起的海市蜃楼一般。出现这样的现象也很无奈。对普通百姓来说,直到1973年的石油危机为止,即使很努力地想了解伊斯兰,但除了童谣《月的沙漠》改编作品《一千零一夜》⁸中的这些形象之外,也只有去过欧洲的人士在亚丁湾看到的沙漠景象可以作为参考了(和辻哲郎,《风土》,1935年〔他赴欧二十七年〕)。第一次世界大战后,大川周明指出回教是亚洲最大的主要宗教。大川周明的判断以及20世纪三〇年代后期的回教研究盛况(大日本伊斯兰教协会、回教圈研究所、满铁东亚经济调查局、外务省回教班、太平洋协会等),都因战争失败同士兵们的梦想一起随之破碎。因此,锡兰岛流刑犯人埃及民族运动指挥者艾哈迈德·阿拉比拜访新岛襄,福岛安正前往中东、中亚、西伯利亚骑马旅行,鞑靼人领导者易卜拉欣·艾布拉希德(Abdürreşid İbrahim)⁹的合作者大原武庆的亚细亚议会和东亚同文会活动、日本人穆斯林先驱者阿马士有贺文八郎支持辛亥革命(也同北一辉合作),在济南清真寺入伊斯兰教,成为第二位日本人

8 杉田英明『アラビアン・ナイトと日本人』,岩波書店,2012年9月。

9 译注:括号中的人名为译者注。

朝圣者努尔拉·穆罕默德田中逸平（第一位是小丸〔omaru〕山冈光太郎）。这些先驱者们的的事迹被人们完全遗忘（小村不二男，《日本伊斯兰教史》，日本伊斯兰教友好联盟，1988年；杉田英明《日本人的中东发现：逆远近法中的比较文化史》，东京大学出版社，1995年；克利斯多夫·斯皮尔曼〔Christopher Szpilman〕¹⁰〈从河野广中相关文书看上海时代北一辉的行动：以有贺八郎的书信和电报为中心〉，《九州岛产业大学国家文化部纪要》第31号，2005年，见 <http://ci.nii.ac.jp/naid/110006178856>）。

“神向所有的民族都派遣了使者”（《古兰经》16章36节）。田中逸平通过这一启示，确信“天御中主神便是アルラホ”（アルラホ是阿拉伯语的“神”〔Allāh〕在日语中的发音，为了它能够在这个世界上通用，田中煞费苦心钻研出这一谐音）（《伊斯兰巡礼白雲遊記》，1925年）。日本受欧洲宗教分类法的毒害，将一神教和多神教相互对峙、严加区分，分成狭隘的一神教和宽容的多神教，而庆幸日本是多神教的论调一枝独秀。但是有人认为神道也有一神教的要素。另一方面，伊斯兰教强调被造物即宇宙万物（山川草木、森罗万象）之中充满着神的象征。在《古兰经》中，“神的象征”一词频繁出现达三百多次，被反复列举，说明了神的象征的数量之多。

伊斯兰信仰的核心是神的唯一性（万有归一、数字1、多即一、多元主义的普遍主义、只信奉神）。这一思想于7世纪在西亚确立。位于亚洲东部的唐朝和新罗出现了佛教华严思想（华严思想由继承了印度那伽阇刺树那〔中国称为龙树〕源流的杜顺、智俨、法藏和义湘、元晓这些人而来）。东西方不约而同地出现了“多即一”思考平行展开的共时性现象。这对日本佛教来说是意味深长的。东大寺大佛（遍照的毗卢遮那佛，密教的大日如来佛）是其象征。公元前14世纪埃及的阿肯那顿王和纳菲尔蒂蒂王妃信奉阿吞神“光的宗教”¹¹以来出现了人类对一神教的探究。9世纪初，空海在京城长安应该与景教（聂斯脱利派基督教）、袄教（琐罗亚斯德教）相遇，同时也与伊斯兰教和犹太教相遇。耶稣会16世纪开始在日本布教，为使日本人理解基督教的神，他们一开始把神称为“大日”来传授。

伊斯兰教万有归一思想通过法学（可作为全球规范）和泛神论神秘主义¹²（加深灵性的修行道与宗教团体、居民和同业者的集合轴）发挥社会统合的力量和全球化的威力。另一方面，

10 译注：括号中的人名为译者注。

11 Erik Horung, *Akhenaten and the religion of Light*, David Lorton(trans.), Cornell U.P., 1999。

12 译注：英文为 Sufism。

华严哲学几乎误入空洞理论的思辨之中，失去了活力。但是，从唐朝末期到宋、元、明朝，阿拉伯人和波斯人通过陆路、海路来到中国居住，将中国社会卷入伊斯兰教的网络化之中，一改都市特性，促进开发长江以南地区，使中国社会与文化面貌焕然一新。宋代以后，这种变化尤为明显，以内藤湖南和桑原隲藏以及宫崎市定为代表的京都大学历史学家们很有先见地将这个时期称为“近世”（近代早期〔early modern〕）。后来，中国思想史研究者沟口雄三将此时期称为“中国独有的近代”。我认为沟口之所以提出“中国独有的近代”，是因为感应到了伊斯兰教网络化的进程。¹³

道教在中国十分活跃。另一方面，儒教也有新的发展，出现了性理学（也称理学、宋学、朱子学）。我是呼应20世纪八〇年代沟口的研究（《中国前近代思想的屈折与展开》，东京大学出版会，1980年；《李卓吾》，集英社，1985年；《作为方法的中国》，东京大学出版会，1989年），才提出了上述的假设。相关的先行研究也早已出现，如川村狂堂的《儒教来源于回教》（1918年），田中逸平的《回儒融通考》（1928年），陈子怡的《宋理学来源于回教》（《师大月刊》第6期〔文学院专号〕，1933年）等。

中国伊斯兰教研究者松元光太郎响应我提倡的学说，从人类学的立场进行了重要的开拓性研究，但未完成就过世了，遗憾之极。松元重新探讨了田阪兴道在《中国回教的传入与弘通》（东洋文库，1964年〔田阪于五七年逝世〕）中的结论。1059年传说北宋时代宋学开祖周敦颐邂逅蒲宗孟，二人意气相投，促膝长谈整整三天三夜。松元论证了蒲宗孟是穆斯林。之后周敦颐娶了蒲宗孟的妹妹，松元试图证明周敦颐名义上可能改信了伊斯兰教，周敦颐接触道教新动向可能是通过了蒲宗孟。此外，松元还想关注程颐、程颢兄弟（二程）和南宋宋学大成者朱熹（朱子）居住的地方周围都是穆斯林这一点。宋学以阴阳五行说和老庄教义和华严哲学等传统思想资源为精神食粮而成立，尽管如此，也不能忽视伊斯兰教带来的冲击。

只从中华思想的角度理解“回儒”（用中文概念解释伊斯兰的中国穆斯林学者）是有问题的。重新认识性理学和伊斯兰教的关系，或许可以重新理解中华文明。宏观上可以说这是桑原隲藏从1923年开始进行的作业（宋元改朝换代时关注穆斯林作用的《蒲寿庚事迹》）。

中国研究总是把伊斯兰当做外来要素“边境、塞外”来看待。这个趋势与印度研究者将印度教作为印度固有物而对伊斯兰教敬而远之，在东南亚研究中正面研究伊斯兰的研究也很

13 坂垣雄三，《诸文明的联网：再激活“塔希德”（多元普遍论）的可行性及影响》，转引自《人间思想》第十三期，2016年夏季号——编者注。

少是一样的，都是一种欧洲 - 东方学中毒症。无视伊斯兰教网络就看不到在印度半岛和中亚发生的从佛教徒转向穆斯林的变化过程（保阪俊司（修订版）《印度佛教为何消失：从伊斯兰史料考察》，北树出版，2004年）。伊斯兰教不怎么进行传教活动，它的网络化并不意味着穆斯林团体的形成、发展。这是狭隘意义上的“伊斯兰化”理解。在朝鲜，从加入伊斯兰教网络的高丽时代开始产生了朝鲜独有的“近代”。在印度半岛设定、操纵印度教和穆斯林对立，最终将印度、巴基斯坦引向分离的英帝国主义可以说对印度半岛形成自己独有的近代性进行了搅乱破坏工作。

伊斯兰教信仰告白的前半段是“神之外不存在神”，这是有条件的无神论。它的立场是在被造宇宙中不存在神，神是不为人类所知的。这种合理主义催生出观察并研究作为“神的标志”的万象万物的个物 - 个人的个别性、差异性、平等性、多样性的科学的同时，奠定了个人主义的基础。“多”回归到终极的“一”。这种万有归一的信念和逻辑引导出彻底的普遍主义、人类主义、全球主义。生活在都市中 = 生活在商业中 = 生活在政治中，这样的生活方式被伦理化了。7世纪在世界上首次制定法规，禁止扼杀女婴（拉长间隔），保证两性平等和规范性别差异，保证女性财产继承权和在法庭做证人的权利。由此奠定了自由 - 平等 - 互爱的理念、对自然的受托责任观念、公正安全的价值、网络和伙伴关系的社会形成原理、公共性、基于法制和社会契约的统治的正当性、多种宗教的市民共和国、知识社会、全球主义、对弱者少数者的保护尊重、福利社会和信托财团的基础。我把以上现象看作是人类历史上的超近代性的原点。我试图俯瞰、展望从7世纪到现在，再到将来，跨越长时段的历史时间的近代性的多支流的“多即一”性开展过程。

然而，与伊斯兰世界相邻的西欧在直接受到来自于伊斯兰网络渗透的压迫时，开始了它的近代化进程。不论是西欧，还是相较而言与伊斯兰世界有着间接性关系的日本，社会 - 文化上都存在异常现象。这些现象甚至被称为近代性的肿瘤病变，这个肿瘤增长、转移，大力扭曲、阻碍了世界超近代性的开展进程。而我们所处的当下即是脱离常规轨道发展了四百年的世界，我们正面临着市民革命所预言的变革。从世界史来看，在西欧与日本出现的社会 - 文化发展模式的变异有以下几种：封建制、嫡长子继承的意识形态、军事化大量生产型 - 单一型¹⁴ 产业资本主义、民族中心主义（体现在欧洲基督教对伊斯兰的排斥、对犹太人的歧视，体现在吉田神道视佛教为花和果实、视儒教为枝叶、视神道为根本的学说与国学等）、与农

14 译注：英文为 mono-culture。

本主义式土地所有观念结合的国家、殖民主义 - 人种主义 - 军国主义、区别对待宗教分离（世俗主义 - “政教分离”等）与宗教狂热（神国 - 圣战 - 正义之战）等。西欧异类的、独特的二元对立式二分法和排中律式思考与还原论，将从伊斯兰法（sharī‘a）中学习的国民国家以及国际法运用到欧洲主权国家的“国际社会”秩序，将自身例外的社会发展模式典型化 - 理论化的社会科学与社会思想，这些做法在明治维新后的日本社会很快就被接受并适应了。从20世纪末以来，在近代化病变的延长线上，美 - 英推行的第二次“全球化”、“新自由主义”，掩盖敌视伊斯兰，标榜世界民主化（democratization）的“反恐战争”，这种趋势威不可挡。

综上所述，“世界脉络中的东北亚”以及“东北亚的未来”使我们清醒地认识到，如果把对伊斯兰以及中东的观察视角束之高阁的话，便无法谈及大局。

四、核事故向人类安全保障提出的问题

日本政府在国际政治、国际机构中率先提出“人类安全保障”的理念，即不光要考虑国家安全，还应该考虑个人的安全保护问题和能力强化问题（外务省《人类安全保障》手册¹⁵；《安全保障当今的课题：人类安全保障委员会报告书》，朝日新闻社，2003年〔Commission on Human Security, Human Security Now, New York, 2003〕）。在联合国“人类开发”概念中，这个构思尚处在萌芽阶段，1998年由小渊惠三首相发布为联合国“人类安全保障基金”的设立筹款，最终设立了以绪方贞子和阿玛蒂亚·森为共同议长的“人类安全保障委员会”，开拓了将告别“恐怖和匮乏”和“人类生存 - 生活 - 尊严”作为21世纪国际政治议题之路。此外，还成立了以挪威、加拿大为首的“人类安全保障网络”机构。日本外交积极提倡人类安全保障的主动性备受关注。一方面是出于压力，20世纪90年代，在海湾战争、苏联解体、地域纷争激化的状况下，美国要求日本军事介入，做出“国际贡献”。另外还有一方面的压力，即在泡沫经济崩溃和亚洲金融危机之下，日本外交强调开发合作 - 支持解决纷争 - 预防外交，企图保持平衡状态。2001年九一一事件后，日本参与到“反恐战争”中，正在形成途中的这一理念更是被束之高阁了。

本来作为“人类安全保障”国际合作项目，同非政府组织（NGO）一起需要面对的重点

15 参见 http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/hs/pdfs/hs_pamph.pdf。

项目是贫困、环境破坏、纷争、地雷、难民、麻药、艾滋等传染病症等的威胁。然而核灾害才是人类最大的危机。经过福岛一号反应堆复合事故这一全球的、全人类层面上的威胁之后，“从国家安全到人类安全”的范式转换 = “人类安全保障”问题应该超越内外之界限，成为一重性问题、划时代的课题。但是，日本政府方面没有任何动向要将此次事故作为“人类安全保障”问题来处理。政府将原因归于天灾，更不必说东京电力被免责。于是，我们看到的尽是轻视生命、懈怠预防和避难的紧急措施、隐瞒消息的现象。官方发布“没有直接危险”的言论便是他们采取的恐慌对策，显然，官方是在继续编造核电安全的神话。在广岛、长崎对原子弹受害者进行的非人道的调查数据收集，“军事 - 和平”核能利用二分法操作，这些无论哪一个都是重大的伦理性债务。国际原子能机构(IAEA)和国际辐射防护委员会(ICRP)隐瞒了这些事实，继续推进核产业。IAEA和ICRP的见解和所持标准是在过去制定的，已经难以适用于现状。以这些过去制定的标准使自身权威化，欲强行推进，显然是一种反科学的倾向。应该做的是，集结全世界的智慧和力量，以建立长期研究“福岛经历”的人类工程为目标。可是日本却执着于“加油日本”这种民族主义式的国内“复兴”言论，这是于内于外都缺乏反省加害者意识的厚颜无耻的岛国根性。

此外更加令人吃惊的是(1)东日本大地震时看待国外多国人道主义救援活动的视角,(2)从“核能文艺复兴”到“告别核电”的政策性转变以及其内容。

(1) 外务省网站和日本媒体明确报道日本感谢多数国家在地震中不遗余力地进行的紧急支持。但其中只格外突出地高度评价了美国展开的包括出动核航母至福岛县海域的友情作战和以色列军医疗队在宫城县南三陆町进行的医疗活动。这二者都可以视为是在放射能污染周边地域进行的兼带军事演习的活动。尤其是后者，在灾区开展活动的时间和以色列军攻击加沙的时间正好吻合。¹⁶ 这次攻击是继两年前受到国际舆论严厉批判的“铸铅”(cast lead)行动展开的。表面上是给受地震和海啸攻击的日本受灾者施以人道援助，而真正目的是为了转移在加沙进行的屠杀、迫害巴勒斯坦人而带来的国际性批判。

(2) 民主党菅直人政权提出的“新成长战略”的亮点“推进海外成套基础设施建设”政策的支柱便是核电出口。其目的为了再利用核燃料，再度将焦点放在核能上。殊不知此举前途一片黑暗。正当日本沉浸在新兴国家竞相抢订单、正在与他们进行交涉协议时，发生了

16 板垣雄三「中東の新. 市民革命をいま日本から見、そして考える」、『世界』、岩波書店、2011年6月号。

福岛事故。在国内主张告别核电，而在国外继续买卖，出现了这种表里不一的现象。主张告别核电的日本社会的气数，以及成堆的核废弃物的最终处理、无心打理的废弃炉、强化研究体制的必要性等问题几乎都不在考虑范围之内。另一方面，高歌人类安全保障的日本吸收合并美国的领军大型公司，神不知鬼不觉地成了超群的核电制造业（provender）¹⁷（世界十家核电生产商中除 AREVA〔法〕、AtomstroyExport〔俄〕、Candu〔加拿大〕、KEPCO〔韩〕四家以外，其余六家均是日本企业或者是一个系列的，分别是三菱重工、东芝、GE 日立核能、日立 GE 核能、西屋电气〔东芝子公司〕、ATMEA〔三菱重工和 AREVA 合并〕）。面对对人类而言史无前例的大事故，如果再继续这样下去，日本社会真的要成为名副其实的“漂泊的日本”，且处于进退两难的困境，始终在两个极端之间摇摆。

综上所述，安全保障上最严重的问题是日本的脆弱性 - 不稳定性已完全暴露于世人面前。核电站可能会丧失全部电源，而这将会导致国土 - 资源的丧失，以及生命受到威胁。福岛事故的发生证明了这一点。那么，国家安全保障原有的思考方式就等于瓦解了。成为致命性要害的五十九座核能反应堆被除去外壳，赤裸裸地面朝大海露出内核。在福岛事故发生的半年前，有人利用恶意软件 Stuxnet 蠕虫病毒攻击了伊朗核设施的控制系统，企图使其停止运行。上述事件的发生，说明了所谓自卫队的防卫能力只不过是安慰人的话。不只日本，韩国、中国、台湾等国家和地区也是核电站林立。在东北亚，国家的 - 人类的安全保障都已化作空文。日本宪法前文中写道：“以爱好和平的全体公民的公正和信义来维护我们的安全与生存。”然而，事态已经发展到如此地步，这一决议只剩下默默祷告的分了。

此外，还应该关注世界上对日本的核开发（在日本只称为“核能利用”）所持的疑惑，不扩散核武器条约（NPT）和全面禁止核试验条约（CTBT）、国际原子能机构（IAEA）的保障设施和监察等。在现行的国际核管理体制下，以美国为主导的举动被视为具有核扩散的危机。其中一个问题在于美印核合作。然而最大的两个问题是：（1）众所周知，以色列既不否定也不肯定核武装的暧昧政策受到拥护。（2）在加盟 NPT 的非核国当中，唯独允许日本供应核物质、使用后的核燃料进行再处理和高浓缩铀的海上运输、铀储备足以制造核武器¹⁸。这是国际核管理体制惊人的不公正之处。关于以色列的核问题以及揭露以色列核机密的莫迪

17 板垣雄三「フクシマ原発事故をかかえこんだ世界、そしてそうさせた日本」、『2011年10月12日 市民科学者国際会議会議録——放射線による健康リスク』、CSRP 市民科学者国際会議実行委員会、2012年6月。

18 Joseph Trento, “United States Circumvented Laws to Help Japan Accumulate Tons of Plutonium,” *National Security News Service* (Apr. 9th, 2012), <http://www.dcbureau.org/category/bulldo-blog/>.

凯·瓦努努问题，全世界都三缄其口。日本拥有四十六吨（2009年末）回收，这个量被认为是相当于长崎原子弹足足四千倍的分量，它是导致东北亚关系紧张的重要原因。

自1953年末艾森豪威尔总统提出的“和平利用核能”（atom for peace）构想以来，以及2010年日本政府确认日美密约存在之后，大多数日本人一直被核武器生产和核能发电一体化的隐蔽性所欺骗，被“守护日本的核保护伞—美国”这样的神话所欺骗，天真地对和平利用核能深信不疑，忘记了日美核能协议这件事，转向告别核电，将希望只寄托于梦想。作为原子弹被爆国，对外宣传“核过敏”，背后却反过来利用核能的愚民政策，带来了自我暗示性的、处于闭塞的视野下的“漂泊”。

“反恐战争”下大规模杀伤性武器 WMD（即 CBRNE〔化学、生物、放射线、核武器和高性能炸药〕）的扩散，格外明显地被解释成是与“核恐怖主义”危机做斗争。比起在电影和推理小说中虚拟的抱着核炸弹的恐怖分子潜入纽约的情景，实际上，“核恐怖主义”的现实性威胁在其他方面。1981年，以色列空军轰炸、破坏了伊拉克即将启动的原子炉，这一作战行为震惊了世界。为此，联合国安理会起草了487号决议，强烈谴责以色列国家。但是2007年以色列攻击、破坏了叙利亚的疑似核设施。大家都认为北朝鲜参与了该设施的建设。最近 NPT 加盟国伊朗声称进行铀浓缩计划是为了和平利用。2003年，伊拉克战争开始以后，美国和欧盟（EU）开始指责伊朗的该计划，从2006年开始，安理会决议加强对伊朗的经济制裁。以色列和美国反复重申，应该尽快攻击伊朗核设施。对此，伊朗采取对抗措施。与此同时，支持伊朗对抗的上海合作组织的俄罗斯和中国也被卷入其中，国际局势变得异常紧张。自然不用说，这些与利比亚、叙利亚、黎巴嫩局势密切相关，也和拉丁美洲、非洲、印度半岛、中亚的局势密切息息相关，甚至有可能引发牵涉中东在内的核战争。很明显，在这样的国际危机当中，以中国、北朝鲜、冲绳为首的东北亚是其中不可分割的一部分。

2011年5月，IAEA宣称2007年被以色列空军炸毁的叙利亚疑似设施很可能是核开发基地。翌年6月，新闻报导巴基斯坦核弹之父阿卜杜勒·卡迪尔汗在1998年为北朝鲜提供核技术信息时，北朝鲜方面以大额现金和宝石贿赂巴基斯坦军方首脑。新闻像是终于弄清了真相似的大肆报导交易过程，在这个时间点进行这样的信息操控。由此可以看出美国在中东蠢蠢欲动，试图发动战争的暗涌。

五、“反恐战争”、新·市民革命 (muwāṭin) 的彩虹以及天边

今后再度探讨第一节中的“当下的 2011”时，“反恐战争”体制的结构、意义的变化无疑成为需要不断反复再讨论的关键点，且需要回到反恐战争的原点去讨论。

2011 年 6 月，在华盛顿 DC 举行的日美安全保障协议委员会 (SCC、外交防卫阁僚会面、通称 2 + 2 [two plus two]) 中，为配合美军重组而讨论了美军及自卫队的功能统合等问题。根据《屋良觉书》(1971 年) 规定，禁止将冲绳县管理之下的下地岛飞行跑道 (紧邻宫古岛的要冲) 用于军用。因此，自卫队想使用该跑道的愿望始终未能达成。据说，日本方面在此次会议中提出将其作为亚太地区发生灾害时进行国际救援活动的据点。表面上看，这是以福岛第一核电站事故为契机而产生的结果。但实质上，是在去年 9 月钓鱼岛中国渔船冲突事件发生后为两国紧张激化的关系寻找了一个突破口。

吉布提位于非洲角落，隔着曼德海峡与阿拉伯半岛西南端的也门相望。2011 年 7 月 7 日 (本演讲的前天)，那里举行了 1945 年以来日本首个海外军事基地的设立典礼。日本为了对付索马里海域的海盗，派遣了海上自卫队 P-3C 哨戒机航空队，所以开设了该基地。日本在两年来一直借用美军基地，而现在结束借用美国基地，借用吉布提政府提供的土地建立了日本自己的基地。第一次世界大战时，日本帝国舰队越过日英同盟中约定好共同防卫的印度洋，向地中海出动，以马耳他岛为根据地，进行运输活动和应对潜水艇的作战。在九一一之后的阿富汗战争和伊拉克战争中，海上自卫队在 2001 到 2010 年期间在印度洋展开了燃料补给和护卫活动，而并未设立单独基地。吉布提基地的完成是日本参加“反恐战争”划时代的标志。

但是日本社会对“反恐战争”的普遍认识几乎是事不关己，缺乏身在其中的“战中”感觉，其关心程度也只停留在下面几项片断性印象上。美国九一一、爱国者法 (patriot)、“日美同盟”、阿富汗战争和伊拉克战争、自卫队派遣、机场安检 (security)、阿布格莱布监狱囚犯虐待、在马德里 - 伦敦 - 巴厘岛等地的恐怖事件、人体炸弹 (human bomb)、“伊斯兰 - 恐怖主义”威胁 (卢克索游客屠杀、吉尔吉斯日本人矿山技师诱拐、在伊拉克射杀日本人外交官、在阿富汗伊藤和也诱拐被杀等)、关塔那摩监狱、萨达姆·侯赛因判决、石油和燃气海上运输航路 (sea-lane) 安全、(小) 布什和小泉时代、北朝鲜绑架日本人问题、日朝平壤宣言、北朝鲜导弹实验和核实验、伊朗核开发问题、以色列攻击封锁加沙、奥巴马的“change”、

美国海军特殊部队在巴基斯坦展开的杀害本拉登作战和水葬、“保钓”(还我钓鱼岛即钓鱼台)运动和反日游行等。

“反恐战争”到底是什么?在洞悉其涵义、构造以及趋向的基础上,笔者举出下面八个重要特征。(1)意识到欧洲中心主义政治、经济、社会、文化、思想以及伦理性危机的“对抗”(reactive)战略;(2)是否站在既定的国际秩序的立场上,以此为定性的基准,将“恐怖主义 vs. 反恐”程序化的对决主义式二分法;(3)以大灾难(catastrophe)的演出为杠杆试图打开霸权性世界秩序瓶颈的社会工程学-心理操作式危机管理(恐怖主义的战争化和战争的恐怖主义化);(4)将欧洲特有的犹太人歧视和伊斯兰敌视利用到极致来消费它的全球战略(拥护“犹太人国家”以色列,在全世界凌辱挑拨穆斯林);(5)瞄准对象并非国家而是民间运动,毫无畏惧地攻击和监视市民生活的军事和警察一体化(戒严化)和民营化(战争承包商的比重增大);(6)于内于外都坚决实行根据“突发事态”(emergence)设定的超国际法规的先发制人的预防战争(含“人道介入”在内的国家恐怖主义的主动出击唤起了抵抗的恐怖主义化)和以“公安”的名目进行的明显的人权侵害;(7)以战争为目的,却举着“民主化”的旗子,消灭恐怖主义之外,还对“恐怖主义支持国”(恶势力与无赖国家)进行“体制变革”(regime change)(代行或掠夺革命权力);(8)与其说是根除恐怖主义和胜利的喜悦,还不如说是一场从“与恐怖主义做斗争”而受挫、产生龃龉、陷入困境的过程当中获利、中饱私囊,不知持续到什么时候、什么地步,没有规定结局也无法规定的永久战争。¹⁹

上述八项中的(1)所讲的意识到欧洲中心主义危机的“对抗”指的是如下内容:由于亚洲的抬头与BRICS(巴西-俄-印-中-南美)的发言权增大等原因,美-欧霸权明显衰落,因剧烈的人口移动和信息化(城市化-商业化-政治化的一个侧面)加速全球化进程,网络和伙伴关系的组织原理即万有归一思想原理这一范式转换(因现代物理学、现象学、后结构主义、生命科学、环境科学而产生的物质观、生命观、宇宙观的变化)在不可逆转地进行。在这样的时代状况下,欧洲与它的殖民国家“理念共和国”(militant republic)——美国以及“西方的前哨”(Orientalist outpost)——以色列二者各自所带的殖民主义-人种主义-军国主义正颜厉色地、龇牙咧嘴地面向超近代性,尝试进行不堪一击却“百折不挠”的挑战。

“反恐战争”始于20世纪70年代的以色列国家直面巴勒斯坦抵抗运动。80年代以后,

19 板垣雄三「『反テロ戦争』論の現在、木村朗編『9.11事件の省察——偽りの反テロ戦争と造られる戦争構造』、凱風社、2007年9月。

美国趁机掌握主导权，迎来 21 世纪，新保守派（necon）和福音派（Evangelicals）（基督教原教旨主义〔fundamentalism〕）同时牵引了全球化进展。喊着修正轨道的口号而登上大位的奥巴马政权原本也处在“反恐战争”言说的魔咒之下。

巴勒斯坦问题是世界整体不正义、不公正的结点。欧美社会要“清算”犹太人迫害历史，1948 年建立“犹太人国家”以色列，藉此对全世界的犹太人做出“补偿”。但是这个“补偿”并非出于欧美自身的痛楚，而是在牺牲（scapegoat）（流放 - 离散 - 屠杀 - 迫害）巴勒斯坦人的基础上完成的。对这种结构性多维度的犹太人歧视，最为敏锐的批判者当属巴勒斯坦人本身和全世界的穆斯林。

“反恐战争”背后牵涉着巴勒斯坦问题、不断敌视伊斯兰的问题，从而带有浓烈的以色列国家存立的危机管理战争这样的性格色彩。因此“反恐战争”使穆斯林分裂，骨肉相残，使全世界卷入无边的混乱中，藉此美国社会免责于道义上欠下的不正义的债，将账记在全人类的头上，欲使其共同分担。不得不说，这是欧美中心主义的“自我破产”计划，为了把建造以色列国家后的烂摊子推给全人类，使全世界陷入战争的泥泞中，这是一种生存（survival）战略。

再进一步分析，1947 年至 1948 年，以美 - 苏为首欧美建立以色列国家，既用于“反恐战争”又用于“中东和平”，并不考虑这把两用刀的效力能持续到什么地步，只想着将它试用到极限状态。2011 年 5 月，奥巴马总统再次提倡以 1967 年“六日战争”前一天的边界为前提，以两个国家的方式建立巴勒斯坦国家。这个解决方法的论题并没有追溯至 1948 年，而是从 1967 年开始的，这一立场果断将以色列国家的存在当做既定事实并坚持到底，但以色列总理内塔尼亚胡并不领美国的良苦用心，予以拒绝跟否定。

日本社会上形成的观念是被欧美媒体洗脑的结果。在考察以色列国家和其未来问题时，关乎自身的满洲国经验正是有意义的参照项。不思考如何解决殖民主义问题，而一味地记住“‘纷争’要通过对话寻求‘和解’”，只要是“中东和平”不管什么内容都无条件地支持，这就等于忘掉对命令中国人“承认满洲国是铁定的现实”这段历史的反省。美国无差别地将全世界的穆斯林当成“恐怖分子嫌疑人”绑架和拘禁，这种做法遭到越来越强烈的国际批判。正在此时，日本要求美国就绑架问题毅然地对北朝鲜施加压力，由此可见日本真的是个异常的存在。

以色列国家的未来令人担忧，不论是欧美还是以色列社会，大多数人都清楚这一点。开

拓以色列定居点运动极度发展的结果使欧美的人种主义衍生出了攻击性人种主义。世界上的犹太教徒对以色列国家的批判越来越强烈，这不禁让我们想起那段历史：1948年以前大多数犹太教徒认为犹太复国主义（Zionism）旨在建立人为的犹太人国家，这种狂妄自大是反犹太教的，不仅如此，加剧歧视犹太人－排斥－弃民的殖民者新成员更是反犹太主义的。对参与到“反恐战争”的欧美而言，在任何意义上以色列都是拖累。然而讽刺的是，以色列却在亚洲寻找生路。

此时，巴勒斯坦问题的不正义被放任不管，混乱持续扩大深化。在朝鲜半岛，朝鲜战争尚未结束、朝鲜（韩）民族分裂依旧持续。这两件事形成平行（parallel）现象，核－导弹问题的交错、中国和以色列关系的深化、在北京无疾而终的从以色列和北朝鲜建交秘密谈判转变为以色列和巴勒斯坦解放组织（PLO）间的奥斯陆协议等，还有上述的因计划对伊战争而引发危机，由此产生的世界性冲击都是属于东北亚自身的问题。

得意于体现民主主义（democracy）价值的美国和以色列牵头，欧美举着拥护、普及的旗子所推行的“反恐战争”，使得民主主义成为可疑之物。在监视已达到社会化的欧美，民主主义不仅濒临灭亡，“反恐战争”也在世界各地强化独裁统治（autocracy）。将车臣人和维吾尔人等穆斯林列入“反恐战争”范畴的俄罗斯和中国也不例外。这个现象在与以色列组成搭档的埃及为首的伊斯兰世界也在弥漫。不能把“反恐战争”简化为“欧美对伊斯兰”这样的图式。就像在欧美有多种人一样，穆斯林也是多样的。如迎合欧美中心主义为“反恐战争”打头阵的穆斯林权力者，还有到处宣扬被欧美中心主义驯化的“圣战”论和“伊斯兰国家”论为“反恐战争”制造借口的穆斯林即恐怖分子。

在此，针对世界“反恐体制”卷起的市民革命（muwaṭin）浪潮引起了全球性的共鸣共振（resonance）。阿拉伯市民起义、在中国响应“茉莉花（jasmine）革命”的抗议运动的多发、动摇印度的腐败和核电抗议运动、美国威斯康星州市民占据市政府（劳动运动的新风）、西班牙激进者占据广场、以意大利国民投票事件为首的欧洲各地的反核电运动、日本各地市民告别核电行动等事件遥相呼应。新·市民革命呈现出以下特征：非暴力直接行动、世界变革和自我变革的统和尊重与追求“公正－和平－生命”这一伦理性价值、网络化的组织原理、克服男权主义、追求环境共生、重视修复性正义等。新·市民革命的空间可以视为“n地域”化层次的问题，由此我把它视为暗示着“市民革命时代”开幕的世界史的新时期。其划时代的意义在于将来可以把从17世纪至20世纪的所有革命都统一概括为“市民革命”

(bourgeois), 这一点已经逐渐清晰地浮现出来了。²⁰

这种转折是有前提的, 下面提一下应注意的两点。即 (1) 2011 年的阿拉伯市民起义并不是突然发生的, 它始于抗议以色列占领的巴勒斯坦人民起义 (1987 年以及 2000 年)。(2) 20 世纪初, 在南非以及印度的圣雄甘地在运动中形成的 Satyagraha (非暴力抵抗, 梵文原义是“追求真理”, 即爱和勇气) 成为印度人穆斯林大众合作的重要契机, 这一点引人注目。

市民革命在最初时期便面对反革命, 出现国际化的局面。在巴林, 以沙特阿拉伯为首的海湾合作委员会 (GCC) 准备镇压革命。国际性反革命的焦点被置于利比亚内战, 充分利用内含于“反恐战争”中的革命伪装 (策动“体制变革” [regime change]) 封杀市民革命, 出现赤裸裸地回归到欧美 19 世纪“殖民地战争”式侵略历史的景象。联合国自不必说, 连阿拉伯 (诸国) 联盟和非洲联盟等地域组织都被策划动员利用起来, 北大西洋公约组织 (NATO) 的军事作战伪装成是为了利比亚的“民主化”。利比亚的事态蔓延至叙利亚, 如此一个接一个地扩散转移。欧美媒体将埃及和突尼斯革命与利比亚反革命一概而论, 制造出“阿拉伯之春”的概念, 暗藏了一把破坏市民革命的反革命的利刃。²¹

“反恐战争”带来政治体制恶化并扩散至全球, 加之以诱饵、伪装和偷梁换柱的形式的反革命计谋横行的状况下, 跟它正面对峙时, 不仅要跨越两难、三难的困境, 还要在每个时间点识别敌我方, 在面临预测形势发展趋势的政治性选择时, 不论是个人还是网络集团都会无数次地面对手足无措的状况。但在开罗解放广场由市民实现的市民革命的“彩虹”效果, 所具有的划时代的意义一定会持续照亮今后的世界变革之路。

漂泊的日本社会在遭遇苦闷的欧美中心主义和其“反恐战争”的临终之际, 又面临市民革命新时代的展开, 在这样的形势下, 日本究竟会如何定位 (position)、选择什么样的使命 (mission) 呢? 广岛、长崎、比基尼, 还有福岛经历、让地震国家头疼的放射性废弃物, 以及作为臭名昭著的内弁庆²² 式民族主义蓄势待发的表现的核武装能力, 这些现象是多么异常的人类史状况! 这些现象与前述的欧洲近代性的病变性扭曲是一样的。从国家成立开始, 征讨和俘虏虾夷、“大和”之心和向异国进发即征韩、不断巧取豪夺与令人羞耻的虾夷统治

20 板垣雄三「人類が見た夜明けの虹——地域からの世界史. 再論」、『歴史評論』、歴史科学協議会、2012 年 1 月号。

21 板垣雄三「『アラブの春』の欺瞞」、『朝日新聞』、2012 年 1 月 31 日。

22 译注: 日语中“内弁庆”是指在家里横、称雄霸道, 在外怯懦软弱的人。

和武士道精神性、持续至 19 世纪中叶的拥戴征夷大将军的武士权力、之后专注于战争的时代、搭乘战争“特需”的顺风车并追随美国被称为“战后”的时代、贯穿上述要素的殖民主义 - 人种主义 - 军国主义性质和它的根基“男权主义”；以“抗日”为根基而建立的中华人民共和国的“中华民族”，还有处于民族分裂状况的大韩民国与朝鲜民主主义人民共和国，日本需要对这些负相应责任。

展望未来，²³ 我认为美国的“美国〔大陆，the Americas〕化”（和中东与生俱有的、命运性的全球主义相比而言，美国大陆的全球主义是后天生成的、后天获得的）和以色列的“巴勒斯坦化”（巴勒斯坦人中有犹太教徒也有十字军的后裔）是必然的。包括日本在内的东北亚是复杂交织的区域（应该从 n 地域的角度来思考东北亚）。日本在东北亚应该寻找令人期待的、具有可行性的共同性。这才是日本应有的未来蓝图。为此，有必要在与全世界息息相关的东北亚内外积极展开多角度、多层次的对话，将日本融入其中。日本社会能否发挥这样开放的想象力是个考验。我认为未来的日本将会成为“全球性‘杂种’化”区域。

附记

东日本大地震海啸灾害和核事故灾害发生四个月后我做了一次演讲，与那时相比在 2012 年末（距三一—发生约二十个月后）我写这个附记时痛感不论是在日本还是在全世界，“问题”群一直未得到解决，反而持续恶化。然而政治 - 社会状况和氛围却发生了很大的变化。

在北朝鲜、俄罗斯、中国、韩国、日本都有新的首脑诞生（俄罗斯和日本是再度登台）。台湾和美国首脑连任，迈入新阶段。利比亚领导者的末路、埃及和法国的变化等现象包括在内，短时期内出现了地球“表面”焕然一新的局面。

其间，东亚国家之间的领土、领海问题变得越来越紧张。美国霸权衰落显而易见，而中国包围网在全球范围内显著强化。另一方面，铀资源大国北朝鲜发展核武装，日本制造出冲绳需要加强自主性的氛围。南苏丹、苏格兰、北部马里（阿扎瓦德）、加泰罗尼亚等国的动向暗示了这样的趋势，即在世界范围内强化地域自我决定权的要求变强烈了。钓鱼岛国有化

23 关于未来发展的趋势，每个人关注的方向、时间跨度以及方法都不尽相同。但是作为对立面、作为否定的例子举出以下出版物。Office of the Director of National Intelligence, “Global Trends 2030: Alternative Worlds, a publication of the National Intelligence Council,” (Dec. 2012), [http:// globaltrends2030.files.wordpress.com/2012/11/global-trends-2030-november2012.pdf](http://globaltrends2030.files.wordpress.com/2012/11/global-trends-2030-november2012.pdf)。

即是这样的问题。日本政治的变动，无论是在国际上还是在国内，都有可能起到打破停滞和胶着状态的作用。因总选举中自民党大获全胜，日本一时之间可能会出现与本稿中的讲演内容不一致的氛围，即便是告别核电问题。回到本稿，必须要举出在这段时间内发生的值得注意的变化。如联合国表示承认巴勒斯坦国家，又如美国奥巴马政权和以色列之间出现不和谐之音，使以色列在国际上越发地孤立无援。这些点也是应该重新讨论的问题。以色列一直在扬言攻击伊朗核设施，混乱的叙利亚、马格里布、西非局势，这些现象如何与东亚的变化相关联，这是本稿今后继续要探讨的问题。

尽管这段时间的状况和氛围有所变化，但基本上从长远来看，本稿中的讨论内容没有需要更改之处。中国反日运动激化之后不久，我受邀参加 2012 年 10 月中旬为期十天的上海双年展的“亚洲思想界上海论坛”（亚洲思想论坛）。来自中国、韩国、印度、台湾、马来西亚等国家和地区的知识分子和一般市民参加了本次论坛，我与他们进行了自由坦率的讨论。在讨论过程中，很多地方让我感觉到我的思考反而得到了一定的验证机会。论坛期间的一个晚上，在外滩美术馆讲堂举行了我与回族作家张承志的公开对谈。此次对谈的会场不只座无虚席，而且还有很多人站着听会。张承志访问了加沙和约旦的巴勒斯坦难民营刚回国，他寄予巴勒斯坦的希望成为了我们话题的开端。张承志将出售自己作品的特制本所得的十万美金运至难民营，分发给营内的贫困家庭。这次对谈给了我一次机会，印证了十五个月前我在成蹊大学的讲演内容。

参考书目

板垣雄三 [佐野智規訳]、「欧米中心主義の末期症状　そして日本人の選ぶべき別の道」、『現代思想』（青土社）、2012年12月号 [上海での講演録の一つ]。

追记

从本书延期刊行至2013年年中，这期间有了许多新奇的进展。我正好在两年前提到如何把握转瞬即逝的“当下的2011”时提出了曼陀罗风的图像，写到这个图像是否能够反映出永久的历史规律是个拷问（65页）。我感到该拷问终于进入到不断激起知识、政治性兴奋的佳境。一个事态附有多样的侧面、含义、可能性，多角度的交互作用随着时间的流逝变幻莫测，根据不同场合敌我方位置交替、难分彼此的高度政治化的状态，还有揭开“民主主义”和“民主化”语义上的欺瞒性的市民起义的巨浪。2013年6月至7月，埃及政变时反抗（Tamarod）运动所编织的网络迫切需要通过内发于麦地那宪章（公历622年）的社会契约的市民实践来重新审视政治社会。将它简单地视为军事政变来处理，或认为是从春天转入寒冬的逆转，明明是利用中东伊斯兰主义，却称是为国民和解而做的斡旋，企图加以干涉。如此种种，只不过是欧洲中心主义姑息的对抗言辞而已。对包括落伍的“右倾化”日本在内的当今东北亚而言，这个断裂也会成为劝善惩恶的切入点吧。

南韩新殖民 / 分断体制与“民主课”的不可能性

延光锡*

民主是什么？民主是一种指点江山敢怒敢骂的自信，一点平等参与说了管用的日常气氛，一份当家做主人的责任感。老百姓如果得不到这个，只能画圈打叉选主子，他们只会感到被捉弄。

—曹征路《民主课》

一、新殖民 / 分断体制与反共主义的自由民主主义

2017年3月10日上午，南韩最高法律机构“宪法裁判所”判决罢免总统朴槿惠。赢得如此成果后，从2016年晚秋开始而持续到2017年春季，根据统计参与人员累积达到1千6百万人以上的首尔光化门烛光示威也结束了。总统罢免使得政局转变为提前大选的局面。烛光示威结束，参与示威的热望转换成对于某个候选人的支持和反对，“广场政治”所内含的热望，也表现为对反对党的支持和对执政党的反对。犹如节庆般的烛光示威转变为选举这样的另一种节庆，最后成就了政权交替。

* 延光锡，台湾交通大学社会与文化研究所博士，现为北韩研究大学（首尔）研究教授。

2014 年底,宪法裁判所决定解散南韩左翼政党“统合进步党”¹。对这一决定我曾经抱持困惑,进而提出过一个命题:以“新殖民/分断体制”来概括南韩社会的历史矛盾。²统合进步党解散事件是自由主义政治体制以 1987 年的“民主化”为契机,暂时开放的空间消灭了之后,必然要遭遇的悲剧。尤其,以“分断”为媒介而进行的“新殖民化”的核心是假想的主体性,具体来讲包括资本主义经济发展、自由主义政治体制(所谓“民主化”)以及国际法上的国家性质取得(1991 年加入联合国)。这些转换都集中发生在 1980 年代后期到 1990 年代初期。而在“分断”和“帝国主义”之下,通过政党政治将南韩社会矛盾加以议题化的“统合进步党”的解散,带来了政治话语的全盘右倾化。南韩合法政治空间中,分断和帝国/殖民主义问题表面上消失了,结果社会矛盾不能与历史范畴结合,只能以抽象的普遍话语表现出来。因此具有历史的南韩进步政党运动也缩小为以“正义党”这么一个追求欧洲社会民主主义的政党,在国会内扮演执政党(改革派自由主义政党)的伙伴角色。

与 2014 年相比,成员组合大同小异的宪法裁判所的法官于 2017 年春季,为了捍卫“自由民主宪法秩序”,全场一致判定罢免总统朴槿惠。从判决内容来看,宪法裁判所确认了两项朴槿惠违反宪法和法律之事宜:违反实现公益义务(宪法第七条第一项)和侵害企业的自由和财产权(宪法第十五条、第二十三条第一项)。换句话说,判决的核心内容如下:总统朴槿惠的行为是为了私人目的滥用国民委托给总统的权限而帮助崔某的利益,因此被诠释为“违反实现公益义务”。而且总统滥用权力侵害了“企业的自由和财产权”,并图谋私人利益。³

这 3 年间,宪法裁判所做出的判决似乎从两方面丰富了我以“新殖民/分断体制”概括的南韩社会的问题意识。第一次判决是对于“脱离自由民主主义的左翼”之审判,而第二次判决则是对于“脱离自由民主主义的右翼”的审判。总之,宪法裁判所的判决捍卫的就是反共主义的“自由民主主义”这么一个从美国移植过来的现成理念和价值。朴槿惠丑闻受到大众关注的时候,青瓦台秘书长李元钟在 2016 年 10 月 21 日国政监查场合,对于崔某修改总统演讲稿等介入国政的质疑,强烈否认说“即便封建时代也不可能发生的事情”。不过如此疑惑很快就被证实。朴槿惠的行为,即便从政权内部的逻辑来看,也是脱离“现代”自由民

1 统合进步党,简称统进党。英文简称 UPP (The Unified Progressive Party)。该党由民主劳动党、国民参与党、进步新党内的“新进步统合连带”经过商议后整合组建。2011 年 12 月 6 日在韩国选举管理委员会注册登记,12 月 11 日举行创党宣布仪式。2014 年 12 月 19 日被韩国宪法法院裁定解散——编者注。

2 延光锡,《重新寻找新殖民分断体制下生活的智慧》,《人间思想》第 12 期(台北:人间出版社),50-58 页。

3 案件号码 2016 宪 NA1 总统(朴槿惠)弹劾。

主主义的。

但是，不同于 2014 年底统合进步党的解散判决，2017 年春季宪法裁判所的判决是“广泛大众所参与”的烛光示威的成果。因此它更需要多面向的分析。换句话说，新殖民 / 分断体制不仅针对“左翼”具有压迫性质，同样也管制“右翼”，而且对“右翼”的管制具有动员民间“主体性”力量的特征。我认为，这似乎是新殖民 / 分断体制所拥有的自主性面向之一。

2014 年冬季宪法裁判所判决统合进步党解散的那个夜晚，首尔市政府广场也集合了手持烛光的公民，不过规模只有数百名而已。公民基本上回避了此案件。相对来说，2017 年春季宪法裁判所判决总统罢免的时候，虽然乘着“太极旗(南韩国旗)”的保守右翼出来抗议，但是罢免第二天仍然有一百万人以上的公民到广场举办节庆，并展现出总统罢免之后的期待与希望。

我认为，宪法裁判所“捍卫自由民主主义”的这两项判决不能分开来对待。2014 年冬季的反共主义判决和 2017 年春季的自由主义判决，基本上是根据同样的理念标准，并且在获取 2017 年春季判决的烛光示威之空间中，批判 2014 年冬季判决的声音基本上被压抑，事实上反共主义新殖民 / 分断体制下的历史矛盾不能被提出来。因此，某种意义上，我们在回顾这次烛光示威的时候，可以确认分析一个机制的必要性，即自由民主主义通过“广场政治”赋予群众某种“民主”经验，就此再生产出将“反共主义”加以内化的主体。因为在去除历史的独裁和民主二元格局之下，历史性的左右矛盾被隐藏起来，进而左翼的历史也封锁起来。

因为新殖民主义政党 / 代议政治所内含的代表性之局限，南韩民众曾经冒着许多牺牲以“广场政治”形式表达过。1960 年的四·一九革命⁴、1979 年釜马抗争⁵、1980 年光州抗争以及 1987 年 6 月抗争，皆是如此。当然广场政治带着阶级和阶层联合的前线(front line)性质：学生、知识分子等小市民阶级的前卫性和工农阶级、女性等生活世界承担矛盾的阶级之组织

4 四·一九革命是 1960 年 3 月 15 日南韩总统选举后，由高中生和大学生主导批判选举作弊问题，而当时的总统李承晚以戒严令对付抗议，最后总统宣布下台。根据官方统计，抗议达到顶峰的四·一九当日抗争中，183 人受到戒严暴力而死亡。

5 釜马抗争是指 1979 年 10 月在南韩东南部大城市釜山和马山地区发生的反对朴正熙“维新”宪法体制的群众抗争。1970 年代全球经济危机和南韩的外债危机亦是此抗争的经济性背景。朴正熙政权以戒严令对付此抗争。不过，因为 10 月 26 日朴正熙被暗杀，而釜马抗争暂时平息，但是根本矛盾尚未暴露和解决的情况下，潜在化的矛盾孕育了 1980 年 5 月的光州惨案。

化互相结合。但是，我认为通过取得假想的主体性，新殖民 / 分断体制得以完成，结果“广场政治”的性质也改变了。

二、进步 / 保守格局的去历史性形成与运动体制

与奠基现行宪法的1987年6月抗争相比，2016-2017年的烛光示威同样分享捍卫“民主”这么一个终极目标，不过1987年6月抗争以后，7-8月出现了大规模工人参与工运的高潮，因而能够揭示“民主化”背后民众和民族的深层矛盾，即“新殖民地国家垄断资本主义”下民众所遭遇的矛盾。反过来看，2016-2017年的烛光示威并没有发展到超越被标本化的“民主”之后续状况，反而直接卷入选举局面。

我们从此可以得到的教训是，在通过取得假想主体性而完成的新殖民 / 分断体制下，过去支撑体制的核心基础之群众层次“反共主义”，经过变形当下形成了不必以“反共”表现出来，反倒更具有反共主义效果的“公民”名义之“运动体制”。呼应假想自主性的主体范畴之公民，成为实现普遍“民主”的运动主体。例如，2008年反对进口美国牛肉的烛光示威，可视为运动体制的“广场政治”之第一枪。虽然与美国的自由贸易协定是造成示威的原因之一，但实际上规模庞大的示威中反复出现的核心口号是“大韩民国是民主共和国，大韩民国的主权在于国民，所有权力来自于国民”。这是宪法第一条和第二条内容。参与示威的许多公民在广场试图确认自己是主权者，并且“广场”政治涵盖了构成主权者权利的多样层次，即性别、性少数、教育和环境等领域的激进主义和普遍主义权利。

但是，经过此次示威，1998-2007年执政的政治势力，即包括金大中、卢武铉政权的所谓改革派自由主义势力，接受了2008年上台的李明博保守右翼政权赋予他们的“进步”名称，并形成了去历史化的“进步 / 保守”横向格局。⁶ 因此，普遍权利不能得到实现的原因，或者是在于使普遍权利得以脉络化的历史性体制不曾被问题化，其结果是，在包含“10年进步政权”的长期历史中，持续深化的民族和民众的矛盾，被进步 / 保守这么一个平面化的假想矛盾所取代。

6 大约2008年以前，在南韩的合法政治空间中，“左翼”是禁忌，而“进步”仍然是极少数。经过2008年以后的变化，原本以“进步”落实左翼理念的势力失去了“进步”名称，而原本标榜“改革”的自由派接受了“保守”赋予他们的“进步”名称。

从思想史来看，我认为，如此的普遍主义权利话语，事实上仍然结合了“民主”和“科学”这么一个 20 世纪“现代”的殖民性所引入之核心原理。在人文社会方面，“科学”针对作为对象的“人类”和“社会”，动员阶级、性别、年龄、种族，或者政治、经济、社会等范畴和领域，加以形式性区分而构成各种理论。不过若这些理论没有与历史相结合，那么只能形成脱离现实的精英主义和民粹主义机制。如此机制直接被使用于实践当中，那么理论只能显示死的人和社会。结果，如此“科学”失败于通过历史的多元性，提示对于有机体的“人类”和“社会的综合性分析，最后扩大再生产精英主义（理论的去实践性）/ 民粹主义（运动的去主体性）机制。

在新殖民主义条件下，支撑“民主”权利的就是对于人类和社会的“科学”分析。而且，科学分析支撑的普遍主义权利话语被表现为去历史化的历史认识。举例来说，2016 年秋季烛光示威中出现的“高中生革命”是个典型的将历史轻浮化的例子。从“青少年人权”脉络，提出权利话语的高中生们，手持着“1960 年四·一九革命，2016 年高中生革命”的宣传布条出现在广场时，大部分的媒体和示威参与者都热烈欢迎和歌颂他们。我认为，1960 年四·一九革命和 2016 年高中生革命能够并列在一起，主要原因是 1960 年革命的去历史化已经完成。而且，去历史化的核心资源就是去脉络化的“民主”价值。这也是参与者如此兴奋的反应之背景因素。其实，1960 年的高中生所承担的革命，是在当时南韩社会不存在组织化的工农群众以及新殖民普通教育尚未普及的条件下，高中生作为“小市民”阶级精英率先认识历史课题，并且冒着牺牲争取的“未完成的革命”。

三、作为认识论空白的“北朝鲜”和党运动的不可能性

新殖民 / 分断体制的完成，重组了普遍主义和去历史化的“进步”和“保守”格局，从中社会分析的历史性 / 关系性层次也消失了。而以“反帝国主义”为宗旨的统合进步党，必然在合法政党政治空间中被驱逐出去。如此一来，南韩新殖民 / 分断体制的完成推动了政党政治和公民社会的假想“现代化”。此过程中，原本在合法政治体制内外，传承历史左翼的进步势力被剥夺了“进步”这个名称并且被迫转让给改革派自由主义势力，而“左翼”在与“进步”的模糊关系之下，无论在思想方面还是运动方面，无法展现超越普遍主义阶级话语或资本主义批判话语的实质介入性实践。

在南韩现实政治空间中，以去除历史性为前提而形成的进步和保守的对立格局，拥有民主和独裁的话语结构。事实上美国等帝国主义势力晚近依然在全世界范围贯彻了民主和独裁这么一个西方自由主义二元区分。美国和西方世界在阿拉伯世界和北非地区所展开的介入性行为之根据恰恰源自于民主 / 独裁格局。西方对北朝鲜的认识也同样基于如此民主 / 独裁话语结构。二元的民主 / 独裁话语结构的后果，便是将对象放在现代主义的单线时间和均质空间，加以去历史化和去地理化而去除对象的多元主体性。

在南韩的烛光示威中，经常被召唤的历史根据，就是总统朴槿惠的父亲朴正熙政权之独裁性质。这就非常符合“民主 / 独裁”话语结构。但是，如此历史认识方式事实上是公开地或默默地以作为正常“现代 / 国家”的“南韩”为前提。在这样的认识格局之下，社会矛盾只不过是南韩内部的问题或者世界公民的问题，而对于此问题的诊断、解释和解决方案，都根据于对于“现代 / 国家”的普遍 / 特殊主义理论。结果，如此现代主义 / 殖民主义的认识以“现代 / 国家”为媒介，消除与外部的历史性动力关系，终究归结于自闭性认识。所以，“民主化”事实上是将如此假想成就“正常性”国家 / 社会加以历史化的话语。而在“正常性”的逻辑当中，“美国”突然被隐藏起来，分断这么一个特定性也从认识对象中被排除在外。

总之，南韩和朝鲜半岛的去历史化和普遍化所维持的对于北朝鲜和分断的认识论空白，支撑了新殖民 / 分断体制。李明博执政以后的晚近 9 年间，政治势力被重编为普遍主义的进步 / 保守，而南韩的媒体几何级数般地扩大再生产将北朝鲜加以妖魔化的认识，而在合法的政党政治空间，进步 / 保守势力共同形成了韩美同盟这么一个卡特尔。2017 年春季南韩总统选举的情势和结果如实呈现了此事实。如同萨德系统问题在南韩被讨论的状况所证实，政治内部对于此问题的认识差别只局限于程序问题，而韩美同盟仍然占有不能动摇的“真理”位置。而且从统合进步党的解散事件来看，如此认识论空白的政治性效果便是党运动的不可能性。

四、新殖民运动体制的末日论权利话语

如同前述的概括，南韩的新殖民 / 分断体制，通过去除对象的历史地理特定性，取得“假想主体性”而完成。而且，如此体制形成了与它呼应的、基于普遍主义权利话语的精英主义（理论的去实践性） / 民粹主义（运动的去主体性）运动体制。我试着将普遍主义权利话语概括为一个“末日论”。论述的过程中，我不得不援用若干哲学性思维，不过采取如此方式

是因为在南韩的语境中，目前我们还正在努力发掘取代“哲学”的思想性语言。

经由历史和地理多元性的消除，取得普遍性的主体，被表象为从人类和社会抽象的权利承担者。在现代普遍主义的框架中，此主体所构成的社会，进而此社会所构成的世界，规范性地消除个体之间的差异和社会 / 民族之间的差异，因此在这样的认识论 / 本体论格局中，构成世界史的能动性无法被掌握。在普遍的图像之下，被提出来的进步走向，基本上意味着如此无差别化的完成。而无差别化的完成便是在横向时间性挂帅之下，历史地理差异被消除的世界末日。当然如此世界末日只不过是话语性构成物，从长远的角度来看，现实历史的展开仍然根据多元性贯彻自我逻辑。

而且，我认为，如此“时间性”挂帅的末日论思维起因于以往的殖民主义现代性。在此，我们思考南韩政治的另类方向时，可以提出的一个命题：20世纪左翼的“现实主义”实践路线和符合它的政治组织构成之“党—人民”关系也部分地反映着如此末日论思维。

克服时间性挂帅认识，首先可以提出的课题是对于空间性的批判性思维。我们可以以“地理”取代“空间”。因为地理的多元性作为一个历史条件制约人类的能动性作用。因此我们可以设定地理的多元平等成为人的“类的”普遍性的前提和基础。如此认识其实来自于一种反思：西方现代性从普遍的“人学”得出了地理的一元性（起源和它的扩散）。

接下来，从“主体”方面，我在党运动不可能的条件下，试图复原“民众”范畴。这也来自于一种反思：从本体论来看，构成世界的原子化的个体以及从此演绎出来的“公民—社会—世界”这么一个本体论图式中，个体只能成为不具有动力的固定物体（无差别化 / 去主体化的个体）。进而，如此个体在时间性挂帅的思维模式之下，被表象为“所有”和“权利”的主体。

如此“地理”和“民众”互相形成辩证关系。换句话说，我们需要，在历史地理的多元性之下，通过制约条件的必然性和主体意志的偶然性之间辩证关系，思考克服新殖民 / 分断体制下末日论权利话语具有主导性的运动体制之方向。

五、“爱”的不可能性与历史共产主义

在此我想起2016年底去世的台湾作家、政治运动家和思想家陈映真的文学实践。他的文学世界一贯地关注了“历史的整合”和“爱的（不）可能性”。

1949年以后，台湾在历史的断裂之下，“男性”无能于爱，“女性”则漂泊。男性遭受挫折而自杀或发疯，女性还是怀了孩子，留下希望。如果说男性是来自历史的知识分子，那么女性则是基于知识，参与现实矛盾而打造未来的实践者。历史的断裂去势了男性。女性则是不断漂泊而勉强找到对象，但是在没有真正的爱之下，孩子要么被拿掉，要么被保护，但这孩子的未来仍然不清楚。因此真正的爱都是悲剧，例如《将军族》(1964)的无名的下层外省人和本省人，或者《一绿色之候鸟》(1964)的外省人季叔城教授和本省老婆。⁷

陈映真通过40多年的创作活动，不断地从历史矛盾提出爱的不可能性问题。我认为，他所提出的“爱”通往“历史的共产主义”。从肯定多元世界构成和历史运动性的视角来看，历史的共产主义这么一个命题，首先不同于根据欧洲现代性所赋予的固有性之原子化的“抽象/所有”个体，意味着根据反映地理差异的公有关系之历史性多元人际关系。陈映真的文学世界中，二战之后在历史矛盾的主体性认识 and 解决皆失败的历史，就是无能于恢复历史的共产主义之生活模式，甚至更异质的生活模式再度强迫被移植的“殖民化”过程。他通过描述去历史化的知识和实践不可能性的互相结合，重新将“爱的(不)可能性”历史化了。

当然在时间性挂帅的末日论的“民主”和“权利”话语结构中，如此再历史化是不可能的。陈映真因为坚持“第三世界”这么一个开放的认识论范畴，能够将基于“地理的多元平等”之历史认识，当作文学实践的思想性根据。因此他的文学所描述的“人”不是所有和权利的末日论主体。历史的共产主义所描述的人，是历史地理的关系中的人。因此在他的文学世界中，人在历史整合的照望下，超越现实中个体(肉体)的“生/死”层次，指示长远的、美好和伦理的共同体生活模式之方向。

从南韩的新殖民/分断体制下，反思思想作用的缺席和实践的不可能性时，陈映真所提出的“历史的整合”是学术思想界首要面对的课题。因为我认为，南韩社会真正的危机就在于无法承担历史整合的知识和实践的无能状况。尤其在南韩“党”的不可能性，让思想界思考超越“现代”的党—人民关系的另类模式。其实晚近几十年间，南韩的思想和社会运动都没有彻底认识党的不可能性，因而模仿党—人民关系反映在知识(分子)与组织者的关系(即

7 延光锡，《朴玄埰思想的当代意义：以陈映真文学为参照点》(台湾交通大学社会与文化研究所博士论文，2016)，24页。

“现代性”脱离), 以及知识(分子)与群众的关系(即“现代性”脱离)上。这应该是一个创造性课题。为了落实如此课题, 我认为, 首先需要复原作为关系性主体范畴的“民众”概念和作为关系性共同体范畴的“民族”(第三世界反帝民族解放运动的脉络下)概念。因为反映历史地理的生活模式之“民众”的复杂性和创造性依然是历史的终极动力, 同时在知识思想方面, “民族”仍然能够给民众赋予“主体性”话语和条件之场域。

工作该怎么好好做？ ——青年人的贫困和精神贫困

艾可 *

写在前面的话

在我离开北京——离开从小成长的城市和一个稳定的体制内工作，决定重新回到学院，从知识生产中寻找自我实现的机会和路径之前，我已经对国内年轻人不得不面对的恶质的经济生活现实感到窒息。工作的意义、成功的定义、生活的内容已经变得极为单一和狭窄。但最让我感到悲观的，是在清晰的奔忙着青年群像之下，那些模糊的意义主体。

1980年代初，曾经有一场全国范围内的青年人的人生观大讨论，这场波澜壮阔的讨论，是由《中国青年》杂志刊登的一封名为《人生的路啊，怎么越走越窄》的读者来信引发的。中国社科院的学者贺照田认为，那场讨论以及整个80年代国家精英和知识精英提出的设想，都没能解决当时一代青年人的精神困苦和危机。这是时代和世代共构的困境。然而三十多年后的当下，却几乎很少听到年轻人还会为“意义”的虚无所困扰，明明今天的青年世代面对的是更严重的贫富分化、更艰难的阶层跃升、更飘渺的自我实现、更疏离的社会连带，而且

* 艾可，80后，中国社会科学院研究生院社会学硕士，曾在体制内学术出版社任职策划编辑，并曾统筹女权行动及剧场NGO，2015年赴台湾清华大学攻读台联大亚际文化研究硕士项目，研究兴趣为台湾现代民歌运动及其在大陆的流转，两岸/青年议题。联系方式：ikoyaya@gmail.com。

无人可以否认年轻人精神状况的糟糕，但“意义”再不是一个被广为讨论的向度。

两年前我从大陆跨越海峡来到台湾，两年跨地域的生活体验和文化观察，以及与本地年轻人的连结，让我打开了一个超越国族界限的视角，来反观两岸青年人共同面对的问题。

东亚的青年困境与在职贫穷

当代青年工作的故事，恐怕要从社会经济学的现实结构开始讲起。这不仅是中国独有的故事，也是东亚地区乃至世界性的青年困境。

新加坡国立大学社会学系的蔡明发（Chua Beng Huat）教授曾经在一次讲座中，提到东亚的年轻人，特别是日本、韩国、香港和台湾的年轻人所面对的社会经济环境，一个共同的境遇，即是上一代人“已经完成了所有能完成的经济发展（have done all the economics）”，留给年轻人的空间极为有限。这很可能是我们感知到东亚各国各地区的“青年贫困化”的一个基本的经济社会学原因。战后东亚各国各地区经济发展最强劲、市场机会最大的时代都已经结束了：在韩国，这个时期是1962 - 1996年，韩国人均国民生产总值在34年间增长了120余倍，创造了“汉江奇迹”；在日本，战后经济快速复兴，从1950年代开始持续30年高速增长，直到1990年代泡沫经济破灭，战败的日本创造了“战后经济奇迹”；在台湾，经济高速发展从1960年代持续到1980年代末，平均经济增长率接近10%；在香港，战后到1997年之前有长达半个世纪的增长和繁荣，与前述三个国家和地区共筑“东亚奇迹”，并称“亚洲四小龙”……而以上各国各地区，基本都在1990年代先后经历了经济发展放缓，甚至停滞。这意味着，出生在1980年代及1990年代的年轻人，与此前的世代相比，面对的是完全不同的经济机会结构，更少的工作机会、更艰难的机构内升迁和更缓慢的薪资增长。

即便是中国这样一个近三十年来都保持经济高速发展的后发国家，1980年代以后出生的年轻人，面对的也不是市场机会最充足的时代，比起1970年代出生的世代，“80后”和“90后”中的大多数就业青年，都无法独力承担大城市的超高房价，加之城镇生活的高成本、以消费主义缓解压力甚或寻获意义的生活方式的恶质循环，中国当代的年轻人，事实上并没有真正被高速增长宏观经济趋势所惠及。

英文的“Working Poor”，中文世界又称在职贫穷、穷忙族、薪贫族、勤劳贫困阶级、工作贫困阶级等，是指拥有固定工作但相对贫穷的人群。在职贫穷的出现，颠覆了“贫穷是

由于不努力造成”的逻辑。当在职贫穷扩大高学历的年轻人，代表社会制造出一整个失败的世代，且此时受害者已经扩大到中产阶级与富裕阶级的后代。

根据 2012 年台湾“中华民国行政院”主计处的统计资料，未满 30 岁、30 至 34 岁、35 至 39 岁三个年龄组的平均年收入，都低于 15 年前（即 1997 年）的水准，但消费者物价指数涨幅已是 15 年前的 16% 以上。对于整个青年就业人口而言，都有落入在职贫穷的风险。台湾媒体有一个新名词来指称当代的青年就业者——“青贫族”。除了少数在优势行业和大企业工作的国立大学毕业的年轻人，绝大多数普通青年，都承担着巨大的经济和精神压力。青年贫困化最恶质的后果并不是贫困，而是对未来的悲观预期让年轻人失去生活的希望，初婚年龄持续升高，生育率持续下降，都是这种悲观态度的现实表征。对东亚发达资本主义国家和地区来说，“努力就会有回报”的时代，很可能已经过去了。而这恰恰是中老年人对当下年轻人普遍的误解，认为年轻人的生活压力是不努力工作和高消费的生活方式造成的，这也是一个常见于媒体和流行话语的刻板印象，它忽视了最重要的两点，一即前述区域经济发展空间和市场机会的萎缩，二即当今世界经济已经是一个极度依赖消费的发展模式，并且跨国资本和大型技术统治集团共构出一个消费主义的全球意识形态，青年世代成长于斯，可说无以遁形。企盼通过重提和复兴上一代的工作伦理来解决年轻人的困境，是罔顾时代现实的错置。

“匠人精神”的时代错置与“斜杠青年”的虚假解放

在中国，改革开放之初由官方提出的“诚实劳动”就是这样一种工作伦理，今天在大陆出现的“匠人精神”（台湾翻译为“职人精神”）不过是修辞的翻新，不论它最初的社会文化脉络如何，官方媒体的盖章背书暗示了这一语汇的转译只是投合这种历史措置的说教。工作伦理由话语霸权主导，消费欲望则由资本推助，今天的青年族群，因之成为被剥削的一个世代；不仅是经济上的被剥削，也是主体意义的被剥削——公民主体、亲密关系主体、人口再生产主体相继失败，还剩下的，恐怕就只有消费主体了。

近年来很流行的一个统计指数，就是“年轻人不吃不喝多少年才能买得起一套房”。有评论指出这是一个静态指标，它默认年轻人的收入在未来不会增长，因此不具有参考意义。然而，这个统计指标其实是对“房价所得比”的通俗转译。“房价所得比”是国际通行的衡

量某一地区房屋价格的合理程度的指数，以房屋价格的中位数除以家庭年收入的中位数，一般认为，这一比值在 3—6 是一个合理范围。以两岸年轻人为例，台湾的年轻人据说不吃不喝 16 年才能买得起一套房子，而在大陆，对于一线城市而言，好几年前这个数值就已经超过 100 年了。去历史地横向比较，无非制造噱头，罔顾不同国家地区各自的社会历史脉络，无论 16 年还是 100 年，无论大陆还是台湾，这个不论从生活经验还是经济理论而言都远超合理范围的数值，意味着两岸年轻人面对的是同样严峻、恶劣的经济现实，它暗示着一种漫长而艰辛的劳作和积累，实质上窄化了工作对于人生的意义，限制了年轻人的选择和对生活的想象。“匠人精神”不能够解决这样的结构性问题，但是它顺应了社会史留在人们头脑中类似“劳动创造财富”的公平世界假设。

十年前，英语世界诞生了“Slash”——“斜杠青年”——这个名称，用以描绘一人多职业的工作状态。近年“斜杠青年”流传到东亚，尽管它的确能够指称新近涌现的多职业青年族群，但有人指出，“斜杠青年”这一概念的潮化，掩盖了年轻人“穷忙”的事实。同时从事多个职业的年轻人越来越多，多大程度上是逃避工作异化状态的自主选择？多大程度上是顺应单一工种低酬现实的无奈？这涉及究竟什么人可以被称为“斜杠青年”。体制边缘机构办公室职员 / 家务劳动者 / 学龄前儿童的母亲 / 代购网店客服及转运员，国立大学文科研究生 / 便利店兼职店员 / 大学行政岗位工读生 / 不受欢迎的男同性恋者……算不算“斜杠青年”？如果如一些“斜杠青年”所言，只有“真心”想要去做的工作才能并列到斜杠组合里，那么那些为了补贴家用兼职做 Uber 司机或在便利店打工赚生活费的研究所脑力劳工就被“真心”的门槛排除掉了。如此，“斜杠青年”不过是还没有那么“成功”但拥有特权可以逃离异化的年轻人，毕竟成功人士一向不止一两个头衔，本就不需用“斜杠”来标榜。

乍看起来“斜杠青年”和“匠人精神”彼此冲撞，“斜杠青年”有某种暗示着弹性和解放的后现代气质，“匠人精神”则标榜一种工业时代的工作伦理，但是这样一对概念的同时流行，或许正满足了大多数年轻人在枯燥、乏味、重压、缺乏意义的工作中渴求解脱的幻觉，前者给“穷忙”的年轻人制造精神胜利，后者给恪守“勤劳致富”的人提供自我安慰的注脚。

个人奋斗改变命运……

诚然，“青年人”并不是一个内部同质的族群，特殊的世代景况同时与普遍的贫富分化

和社会不平等相伴。根据经济合作与发展组织（OECD）2014年的报告，当今全球范围内的收入不平等状况，相当于1820年的水平，这是伴随整个世界在过去200年间的经济发展过程最重要也是最令人担忧的特征。东亚各国各地区在强劲的经济增长时期，也曾经出现过活跃的阶级流动，而随着经济发展放缓，阶级流动也相应受阻；阶级固化给青年族群带来的，是个体越来越倚赖原生家庭所能提供的资源与财富，年轻人的自我价值感和尊严感越来越难以通过个人奋斗得到满足和提升。来自富裕家庭或中上阶级家庭的年轻人总是比同龄人拥有更多的资源和选择，当然，任何时代也都有靠个人奋斗改变阶级命运的个体，但当财富越来越集中掌握在更少的人手中时，当中产阶级也被青年贫困化所波及时，当个人奋斗改变命运越来越成为一种神话时，任何名目的“梦想”都是望梅止渴。

我认识的一个台湾男生，来自父亲生意破产、母亲为全职家庭主妇的多子女家庭，大学时期就用奖学金养家。因为在台湾最好的光电研究所就读，因此也一直能靠优异的成绩和研究成果获得奖学金。他没选择硕士毕业之后直接工作，而是直升博士继续做研究，其实是因为他最终的目标是做到整个东亚的行业先驱，所以根本不着急拥有现有企业里的某个职位，即使一次论文发表会之后，就有数十家美国和欧洲公司向他发出工作邀约。这个看来颇为励志的故事，其实是非常偶然的。由于我很敏感于两岸社会文化环境的差异，面对这个男生的单纯友善和乐观开朗，我曾经感叹过台湾社会对来自弱势家庭年轻人的友好，但周遭大学校园里高发的自杀悲剧、更多我目睹耳闻的弱势家庭子女在穷忙和绝望中的自我厌弃，逐渐让我从这种把个体境遇化约为某一地域或国族普遍现象的简化论中抽离出来。多子女共同承担赡养责任、理工科热门专业背景、个人的才智勤奋、台湾的大学奖学金制度等在这个励志故事中缺一不可。

精神贫困与意义的出路？

如果做一个粗略的学科划分，文史哲等人文学科出身的年轻人，普遍比理工科出身的年轻人在今天体会到更大的挫败感。文科背景的年轻人很难将所学转化为生产力，或者，按照市场逻辑，比起需要巨大物质投入（实验室、仪器、材料等）的理工学科，人文社会学科的高精神投入本身也无法换算为市场价值。人文学科和人文价值的失落，与市场 and 消费逻辑在工作、生活甚至精神领域控制的蔓延，是一个彼此绞缠的系统性变迁。这也是为什么青年贫困化同时也是青年人精神的贫困化。工作对于青年人意味着什么呢？经济独立、自我实现、

成家立业、养育后代、阶级跃升……几乎所有的意义都投向个体的自我，并且拼命地顺应外在评价。在中国大陆，仅仅一两个世代之前，我们的父母辈还曾经受过集体价值和理想主义的浸洗，尽管这种浸洗最终没有落实在日常生活的实践中，在改革开放之后市场逻辑和消费主义的狂飙之下溃不成军，但这毕竟曾经是中国青年精神史中非常重要的一个篇章。但在今天，我常常感到无以追踪当代青年人的精神历程，明明对抗着时代布置的同质的个体命运，却彼此隔绝，不仅与同时代的青年人缺少连带，也与所处的社会缺少连带；我们甚至无法面对、没有语言能够描述自身精神状况的匮乏和恶质。

我有一些朋友，在同龄人中属于极少数，因为怀抱着一些价值实现的执拗，在非常草根的 NGO 中工作，他们拿着比在商业机构中工作的年轻人更微薄的薪水，尽可能团结地共建社群生活，却同样承受着繁重的工作量和多重大环境恶化带来的低成就感，更重要的是，这种理想主义的召唤在广阔的青年族群中是缺乏现实动员力的。成为 NGO 从业者，意味着低薪以及可期的未来长久低薪的收入期待，如果家境殷实可做经济支持，则可能面对无法经济独立的挫折感；如果经济上完全从原生家庭独立，则等于要在一个沦陷于消费主义的社会环境中长久承受较低的生活品质。但能够让这些年轻人留在这样的工作环境中的驱力，抑或能够补偿这些比普通的年轻人所面对的更甚的经济困境的，也许是工作中与生产剩余价值迥异的“意义”罢。他们相信自己的工作是有意义的，一种能够让个体与社会产生连带感的意义，能够创造一个新的话语和现实环境的意义，能够消解个体孤独感的意义；日常生活中，NGO 从业者也始终在尝试构建跨越各自议题的社群生活，虽然无法定位于固定的生活空间，但借助社交媒体联结而成，并在线下实践着创造社群感的公共生活。尽管能够获得上述社会意义和生活意义上的补偿，在 NGO 工作也仍然难逃市场对青年劳动力重负和低薪的规定，国家对社会议题话语权的收紧更形成外部压力，意义实践模糊了工作和生活的界限，反而可能剥夺个人生活的独立性和暂时逃逸工作场域的功能。我个人曾经维持一边有一份体制内的稳定工作、一边在 NGO 兼职的状态达三年，一方面确实是无法承担 NGO 工作在经济成就上的挫败感，期待依靠体制内工作的收入作为补偿，也需要体制内相对宽松、弹性的工作时间安排提供便利；另一方面，是内心对于极致的意义坚持对个人生活侵蚀的恐惧，我无法把自己完全投入到价值实现的生活中，总希望能维持一些距离，保持和主流社会的接触与互动。但终因两个世界各自的精神压力而结束了这种状态。在 NGO 的世界，随着 2014 年之后大环境的恶化，内部越来越紧张，资源、自由度越来越稀缺，个人越来越被社群和公共生活侵蚀。而另一个世界，体制内的工作其实也随着大环境的恶化而受到影响，很多选题都不再能进行，

在一个单位组织的小环境中，改革的虚假、权力的集中、官僚系统的强化……不过是外部世界的浓缩。系统内外，原来还可以彼此补偿的两个世界，越来越形成相互强化的双重压力。

辞职来到台湾求学两年，我常常回顾过去在北京的生活，回想工作状态中的自我，也常常把在台湾暂时拥有的逃逸、平静，想象成是本来就属于我的东西。而我身边在两年内完成研究学业的理工科同学，大多数都要回到大陆，即便有机会，也很少有人真的愿意留在台湾工作生活，在台湾被激活的爱国主义，强化着这些年轻人对对岸 / 此岸巨大的市场机会和强大的经济实力的想象，召唤着他们投入新的人生。我毫不怀疑在未来的人生中，他们也会时常会面对精神的困境，但更相信他们会为着生活勤勉工作，抵御冷峻的现实。

顺应者总是很多，无论如何，都要把生活这件事做好。

但不愿意顺应和无法顺应的年青人呢？如果结构性的经济、社会环境不改变，个体面对短暂的一生、有限的资源，能够追寻和把握什么？除了随顺和尽可能地不被时代抛弃，我们还能做什么？如果还有机会，又能够如何改变？

为什么年轻人的路只能越走越窄？

——青年工作台湾篇

斯玛特*

青年贫穷化的现象到底有多严重？

孟子曰：“舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之闲，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市。故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》

从孟子的经典出发“吃得苦中苦，方为人上人”与“生于忧患死于安乐”的观点，不外乎是他在告诫学生时所使用的励志小语。身为台湾龙头企业主王永庆百手起家的故事、台湾前总统陈水扁出生在三级贫户的故事，在台湾似乎已经成为家喻户晓、人人都会背诵的“唐诗”。确实，在盛唐时期与政权交替的转换期，靠自身天赋努力不懈，加上时运搭上特快车

* 斯玛特，1989年生于台湾高雄。台湾艺术大学电影学系毕，学士论文写的是《当代电影的文化实践—90年后台湾电影与社会的关系（未出版）》。台湾交通大学社会与文化研究所修业中，硕论研究题目为吉拉尔(René Girard)替罪羊理论中的政治性。现代诗作者，曾出版三本散文诗发售于网路数位平台 Amazon.cn、Readmoo、Pubu、TAAZE 读册电子书等通路。擅长描写后90年代台湾青年族群与社会的互动关系，进而反思当代年轻人现实处境的迷惘以及未来向往。长期关注青年贫穷化的社会议题。如有心得感想意见回覆请寄信至 sherab-prajna@outlook.com。

的例子不是没有发生过。传统文化教育下的论语孟子，让人认真相信这些圣人贤哲的话是金科玉律，甚至是建立大同世界的实践标准。长大成人理想终究十分美好，但真正能够着手去实现的愿望却越来越少，最后仅发扬在考场上胜利的幻想与教科书的记忆当中。中国传统教育观念下，努力就是学生时期用功念书，以便将来在社会上谋得一个好职位，但“好成绩”与“好职位”之间的关联上缺少了什么，却没人去认真地思考过。“成功是百分之九十九的努力，加上百分之一的运气”，照理说并没有问题。但努力什么、如何努力、什么是正确的方向，却鲜少人提起。台湾青年迈入职场普遍的现实处境，并非如同过去中老年人所想像的，只需要认真努力，光明的一天终将到来。矛盾在于，资本主义与新自由主义市场机制下的“努力”是需要资本的。这资本的概念，并不同于过去农工时代的人力作为一种劳动资本，在现今“学历无用论”（盛田昭夫，1995）价值冲击下，更是不断的贬值。取得一张好看的学历文凭，也不表示你可以拥有一份称职的工作。

青年是不断被试吃且任意压烂的“水果族”

台湾媒体大幅报导青年就业的问题已成社会政策最大的挑战。然而，青年族群在就业市场的分布，到底扮演多关键的角色？为何国家的未来的经济发展，需要仰赖大量的青年人口？青年族群在世界人口的比例分布下，普遍低薪的状态是有大量研究根据的。但最根本的原因，仍旧是企业雇主与资本家认为“最大问题是出在年轻人自己不努力”的这种陈腐观念，而不愿负起企业该有的社会责任与踢皮球的心态作祟。这群身为战后婴儿潮世代，也就是享受到台湾经济起飞时期至经济泡沫化阶段的中老年人——其中，又以身为资本家的大型连锁企业为首、与中小企业的老板占有社会丰富的资源与社会位置，他们却只一味地认为这是他们自己努力所得来的成就，无视当时整个社会脉动与国际的经济情势。

正所谓“天时、地利、人和”三者缺一不可，要搭上经济起飞这架飞机的人，得最少拥有一本护照与登机证才能飞的上去，剩下的是被遗忘的只能捡拾残渣的社会底层。笔者的父母就是在这个时代中被剥削、甚至买不起一张机票的阶级。对现在的青年人来说，只剩下“人和”这个靠家里、或靠人脉取得生存的资源一途，没有这个资源的青年人，似乎只剩下自食其力挣扎在社会边缘的窘境。

另一方面，台湾的政府并非无所做为，其背后更是有一股强大资本运作逻辑的力量，牵

动着台湾软弱的企业政策与社会福利，导致资本经济的力量强过国家政府的力量，形成一股“经济领政”的诡异现象。在资本主义与新自由主义市场威力的主导下，我们强调青年人的劳动力也能成为资本累积的一部分，帕累托（Vilfredo Pareto 1848-1923）理论中的经济人（Homo oeconomicus）原型也实现在当今新自由主义的世界当中。在过往的教育经验与意识形态的灌输之下，多数出身贫困家庭的年轻人也乐于“相信努力”会让自己变得“更好”。鼓励竞争、鼓励出众，看见社会上的弱势的直觉归咎：“他们今天会失败，就是因为他们不够努力”。我们把相信“努力就会成功”的观念，变成一种难以破除的“迷信”。芭芭拉·艾伦瑞克（Barbara Ehrenreich）就曾以《失控的正向思考》一书指出正向心理学的作用，如何透过其病毒式的感染力有效地传播，掩盖贫穷与阶级矛盾等尖锐问题。这并非否定“努力”这一词在成功论述修辞中所扮演的重要角色，相反地，人们更加地努力工作为了生活，努力地生活为了更好的工作表现，努力地为这个世界的进步贡献一己之力。再怎么样困难的试炼，只要催眠自己“回报将来”与“将来有所回报”，那么通通都能够咬紧牙根苦撑下去。但这样的逻辑究竟出了什么问题？

似乎生活的目标变成了工作，工作的意义看似只为了“更好的生活”（a better life），并因此感到空虚、焦虑与怀疑。台湾青年就业所面临的困境，不同于大陆在社会主义建设时期左倾冒进的空谈，反倒是青年族群看清了台湾政府受资本市场主导，与政客们自私贪婪伪善的人性，不知未来将如何发展而陷入一种更深层的精神困顿。曾几何时，对于广大的中国大陆而言，台湾岛上青年的生活，似乎是不少大陆人钦羡与向往的目标，甚至提出大陆农村落后发展的现实，做为台湾发展停滞与后退化的安慰剂。正所谓：“比上不足，比下有余”，台湾青年贫困的问题，是否应该就此合上嘴巴感到知足常乐呢？

从“崩世代”到“厌世代”

从韩炳哲（Byung-chul Han）2015年所出版的《倦怠社会》一书来探讨当代青年人的精神处境，是笔者认为较能深入理解的参照之一。书里不断出现的关键词“倦怠”，指的不只是青年个体精神层面上“忧郁”“疲倦”“匮乏”等问题，同时也指出过度重视“功绩”与“努力”的社会，终将迈入社会发展停滞的精神现象学。在过度强调竞争与发展的新自由主义社会当中，每个人就如同笼子里的老鼠，不断追求成功与卓越，把金钱与美好生活画上等号，而失去反思与批判的能力，人与人的竞争也导致社会冲突与不和谐的勾心斗角，深怕自己一

休息就像龟兔赛跑中的乌龟角色，输了这场比赛。弱者的眼泪不值得同情，在资本主义的世界里，没有一个人会为你驻足停留，每个人只想往前冲，身边的人事物就像过眼云烟，车窗外的风景，无人想成为巨轮底下的失败者、鲁蛇（loser）。

把青年人贫穷化的现象归咎于“因为不够努力”这样单一且扁平化的原因是容易的，同时这样也合理化了结构性剥削与不对等的劳动条件的实际问题。

《厄运之地：给崩世代的建言》的作者东尼·贾德（Tony Judt）则从政治学的角度，来看待世界资本经济的发展问题，指出当代青年族群所遭遇的实际现象，无一不是针对公共政策与国家共同体的决策者，能够认真去重视社会正义与分配的问题。但笔者认为更贴近台湾本地青年贫困化的问题现象，则是另一本由台湾劳工阵线出版的《崩世代：财团化、贫穷化与少子女化的危机》，书中借由几个残酷的现象，分析年轻族群为何愤怒与绝望的理由。许多关于台湾公民运动的评论指出，年轻族群参与“太阳花事件”，主因是青年人长期对台湾政府失去信心。反对黑箱服贸的问题，也并非只是单纯仇视大陆人等心理及政治因素，更是必须以全球资本市场以大吃小的逻辑，重新审视台湾岛在经济及外交布局上的困难窘境。政府无力挽救青年贫穷化的就业现象，除了施政者本着资本家与既得利益者的视角局限外，更深的原因不外乎资本共构与自身利益割舍的问题。从台湾转型正义，到军公教年金改革、世代正义、同志婚姻等议题的争议来分析，我们便可以发现社会上多数人的思考方式，很少是以同理心的立场出发，寻求平等的对话与交流，多数是站在利益冲突与政治对立的观点批评与猜忌。年轻人的厌世与崩溃，最主要反映在看穿政治选秀与改变的不可能性。这种心态，对于出生在贫困家庭的青年来说，更是一道难以言喻的伤痛与泪痕。一出生就决定输赢的阶级鸿沟，以及世人普遍污名化与罪恶化贫穷的观念，更是形成台湾整个时代氛围下青年彼此怨怼情绪的主因。

政治明星与谎言：318，太阳花，然后呢？

台湾青年引以为傲的太阳花学运，无非扮演公民行动与青年参与政治实践，展现言论与集会自由的价值。许多人甚至认为运动本身，涉入更多反黑箱服贸运动与对抗中国大陆开放进口贸易的意识形态。从中国大陆的角度而言，台湾无疑采取贸易保护主义的锁国姿态，对于小格局的眼光，施以同情的目光。激进的台独分子更是极力反对以大吃小，秉持着反垄断

与反收编的政治正确，多重政治力量介入、借力，却没有提出真正能够解决青年贫穷化问题的可行之道。

日本东京大学社会学专业背景的学者山田昌弘 (Yamada Masahiro) 在《社会为何对年轻人冷酷无情：青贫浪潮与家庭崩坏，向下流动的社会来临！》中则分析，社会青年迈入贫穷化的时代浪潮，与无法翻转的阶级命运。向上的社会流动，是人类共同的目标，但真正能实现的却只有少数，而且社会资源较少的青年族群，更是面临怒吼、哭喊也回天乏术的循环噩梦。贫富差距逐渐拉大的 M 型社会是经济学者大前研一早期对世界经济思考后的得力之作，更被应用在检视社会发展走向的关键指标之一。然而，我们所要思考的却不仅是最贫与最富两个极端值的数据演变，甚至必须回过头来考虑“机会”与“命运”的问题。

青年就业的机会与命运，未曾被真正考虑

美国国家科学院院士罗伯特·普特南 (Robert D. Putnam) 就以《阶级世代：穷小孩与富小孩的机会不平等》一书的分析，直接指出刻意被掩盖的社会真相，甚至刻意挑战整个公共政策的“齐头式”平等基础。回头关照台湾许多社会福利政策的制定与“扶助弱势”的条款，更发现许多难以解决的困境。对弱势族群的补助及扶植，长期以来只是头痛医头、脚痛医脚的策略。命运与机会属于科学上不可测的领域，于是在多数正式场和讨论总是刻意避而不谈。但是否有人真正反省过，究竟是机会与命运，还是深藏在社会结构，文化集体潜意识底下的共犯逻辑？正如吉拉尔 (René Girard) 理论中对替罪羊现象的机制所做出的评论分析：社会的替罪羊是因为集体对于替罪羊本身的误认 (Méconnaissance)，以及认为欲望模仿 (Mimetic desire) 竞争下所产生的暴力只能依赖替罪羊。我们终究只能得出失败等于“运气不好”，加上不努力所得出的结果？成为结构下的替罪羊也只是“个人问题”，而没去思考进一步问题存在的本质。

至少不会饿死就好的心态与“小确幸”的悲哀

表面上让人饿死并不符合意识形态当中“政治正确”的伦理与道德原则。台湾民进党主时期，主张朝向公平正义的左派修辞，或许更符合这社会理想价值观的期待。但实际上，就

算“贫穷所导致最后无可避免的饿死了”也不会怎样的心态，确实还发生在为了商业竞争而无暇拯救世界的企业主心中。对他们而言，这世界每天还是有人出生有人死去，那些死去的人只是适者生存，不适者淘汰，物竞天择底下“自然法则”的结果，没有什么大不了。当这世界上的穷人都逐渐消失，只剩下勉强可以存活且努力进取的物种，这世界挺不美好的吗？

人终究难免一死，不论是正值高位迈向退休的世代也好，抑或仍在工作市场挣扎的青壮年，无人不想趁还在世四肢健全的时候赶快大捞一笔，或者到彩券行买个乐透彩的希望也不错。想想非洲和南美洲一些国家，每天闹饥荒也不是什么新奇的事，台湾青年为何终日随媒体起舞，每天想不开呢？曾列美国畅销书排行榜上的素人作家琳达·提拉多（Linda Tirado）现身说法，在《当收入只够填饱肚子：走向贫穷化的年轻人，正面临什么样的困境？被困在低薪、低保障、高物价的“新贫世代”，为什么无法脱贫？这本由素人阶级所写成的真实心情写照的畅销书中，可以看到台湾青年小确幸心态现象中最主要的几项指标。

该书呼吁大众重新理解贫穷为何不再只是自己的不努力，而是一种更深层次结构下的“恶性循环”。贫穷的命运，就像是跌入一场无法遏止的漩涡一样，被卷入其中。表面上，这是在描写美国下层阶级的生活，尖锐直接，却也描述了世界上多数贫庸世代青年的社会处境。事实上，我们甚至不敢认真地去想像连小确幸都没有的世界。台湾商业周报一篇文章指出“台湾人，穷得只剩下小确幸”正明确指出年轻人在整体社会发展的处境下，是不被允许“梦想”的。甚至，伟大的梦想已被实际压缩成个体生存自私自利的幻想目标。年轻人追求的不外乎稳定的工作与收入、有多余的假期可以出国旅游、品尝各地风味的特色料理，世界再度沉沦于物质声色的享受，然而那又如何？人生苦短，何不在能力所及范围之内认真地“活在当下”？究竟这是一种短视近利的悲观哲学，还是看破世界谎言的世故？

为什么公职考试与军公教的热潮回流？

大举加入补习班参与国营企业考试及毕业担任军公教职业，作为人生胜利目标的想法，在台湾又开始热门起来。就算没有大富大贵，仍旧有个稳定生活，已成了多数人立定志向的目标，而脱贫似乎只剩下这条很窄很窄的路可以走。过去台湾的中小企业，透过小额贷款与投资理财的盛行，创业当老板的想法或许还在许多热血的青年族群当中，甚至会被认为这是一件有挑战值得鼓励的作为。再不然就是长辈们认为，努力升学到英美先进国家去拿个博士

学位，或许还能在社会上谋得不错的位置。但曾几何时，台湾的高等教育也逐渐迈向崩毁？为了学历所做出的投资与努力，又如何在与现实环境脱轨之下变成一张废纸？

理工科、商管与文史哲(闻屎者)超不对等待遇

说学历没有价值或许过于极端，但眼看全世界人文学科教育的衰弱确已是不争的事实。许多报导与研究指出，人文学科与艺术教育的发展正逐渐衰颓，这一点与商管，资讯科技产业的发展有密切的关系。在台湾《天下》杂志一篇报导中，蔡庆桦更指出：“在知识经济的时代，一切知识价值必须被转换为数字，可盈利的数字；一切学习都必须有价值，一切学习者都必须可被雇用。”抽象而无法量化的思考，没有创意或毫无名气的艺术创作，基本上只能沦落为消费市场角落的垃圾与“自嗨”(Self-entertainment)的产物。这么说，或许多少对理工商管与人文社会科学的人来说并不公平。不少对研究有热情的理工人，并不是只为了赚钱，而是真的想为这个世界发明些有帮助的东西，推进社会整体的进步。那难道人文社会的研究就不是为了解决人类发展的问题吗？艺术的存在，难道不也是为了使世界更美丽吗？追求真善美向来都是教育最根本的目标与初衷，从几时起出了校门进入就业市场，过去所受到的教育却全都派不上用场了呢？该如何运用真善美创造价值，是均衡教育资源，政府领导则承担发展蓝图中，必要设想考虑的重大责任。

鬼岛之称究竟是集体的自我贬抑，还是住在岛上的都是鬼？

心理学博士林湘怡，曾在想想论坛发表一篇关于台湾认同问题的文章分析，颇似法农(Frantz Fanon)《黑皮肤,白面具》中的后殖民观点。整个华人世界,除了被种族思维给制约,甚至是被经济金钱至上的论述给绑架。毫无疑问的,没有金钱谈不上理想,没有理想金钱的意义为何?大部分的中国人,崇洋媚外的心理是因为外国的经济与物质生活发达,更大一部分则认为英美西方有着亚洲人所欠缺的自由与独立精神。台湾岛这么小,政府鼓励年轻人出走,看看世界、认识世界,能够出国的才被认为真正具有“世界观”的想法,导致家境中上的家庭将子女的未来规划在英美国家留学的发展,另外一群家境相对较差的青年人口则以打工度假的方式流落世界各地,多数则限于不稳定且劳力的工作。

为什么年轻人的路只能越走越窄？

谈到这里，我们或许只看到年轻人看透现实处境的绝望？至今仍旧闻名于人文社会学科的批判思想家米歇尔·福柯 (Michel Foucault) 曾借由数本著作梳理新自由主义发展的脉络与“生命政治”的历史，简单来说仍旧是“值得活的生命”与“不值得活的生命”本质上的两相抗衡。曾当选法兰西院士的基拉尔 (Rene Girard) 则洞察出人类“欲望摹仿” (mimetic desire) 的本质，从这个本质梳理人类竞争关系中寻求生存与繁衍的本能。人类生存的欲望，关于幸福的幻想也越来越相似。渴望过着中产阶级以上舒适而温暖的生活，生两个小孩，有属于自己一间三房两厅的空间能够安生立命……生命的欲望只停留在生命本身，死亡最终只是成为活着时候一种不可能的想像。畅销书《下流老人》的作者藤田孝典的《贫困世代：低收入、长工时、无壳蜗牛、无法结婚生子……大人无法理解年轻人的穷忙并非不努力，而是社会制度所逼！》中活生生的案例，点醒对生存仍旧抱有一丝信心的青年，成功的故事越来越像，集体脑海中的画面也越来越类似。

但人都只是一具免洗筷子，用完即丢，生命在本质上也没有终究不可取代的。如果在一个不稳定的时代追求稳定，或许会是最困难的事情，尤其是僧多粥少的竞争底下，被牺牲与被遗忘的也终究是那些被社会认定“不够努力”的人。

请问未来，这个世界会好吗？

台湾青年从崩世代到厌世代的发展，验证了一个世代青年族群的失落与哀愁，无法自在而快乐地充实生活的价值与意义。必须每天在新自由主义开放市场的竞争洪流下载沉载浮、汲汲营营，在此欲引用一则小故事作为结语。

庄子钓于濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：愿以境内累矣！庄子持竿不顾，曰：吾闻楚有神龟，死已三千岁矣，王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者，宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中乎？二大夫曰：宁生而曳尾涂中。庄子曰：往矣！吾将曳尾于涂中！

《庄子·秋水篇》

中国传统教育下的经典中庄子超脱的情怀，在现代看来格外地讽刺与不合时宜，多数年轻人并不认为自己生活在泥沼中挣扎会是多么自由、快活、惬意。我们也很难想像在庄子那个百家争鸣的乱世年代，能够拥有品性高操的道德价值，别人都双手将官位和金银财宝拱手让予，却宁愿选择自由无束的日子。看起来，不外乎有某些骄纵傲世。世界看似迈向更好的发展，也可能并非如此。

参考资料

1. 林湘怡(2016), 《鬼岛的意涵：论台湾集体自我贬抑的现象》，想想小英基金会。
2. 藤田孝典(2016), 赖芯葳译, 《贫困世代：低收入、长工时、无壳蜗牛、无法结婚生子……大人无法理解年轻人的穷忙并非不努力，而是社会制度所逼！》，台北：高宝。
3. 山田昌弘(2016), 方瑜译, 《社会为何对年轻人冷酷无情：青贫浪潮与家庭崩坏，向下流动的社会来临！》，台北：立绪。
4. Robert D. Putnam(2016), 李宗义 / 许雅淑译, 《阶级世代：穷小孩与富小孩的机会不平等》，台北：卫城。
5. Linda Tirado(2016), 林丽雪译, 《当收入只够填饱肚子：走向贫穷化的年轻人，正面面临什么样的困境？被困在低薪、低保障、高物价的“新贫世代”，为什么无法脱贫？》，台北：好优文化。
6. 丁允恭编(2014), 《岛国关贱字：属于我们这个世代、这个时代的台湾社会力分析》，台北：左岸文化。
7. 林宗弘等著(2011), 《崩世代：财困化、贫穷化与少子女化的危机》，台北：台湾劳工阵线。
8. Tony Judt(2014), 区立远译, 《厄运之地：给崩世代的建言》，台北：左岸文化。
9. 陈宗延等著(2014), 《人间社会学：24则关于温拿、鲁蛇、大小确幸的生命故事》，台北：群学。

新自由主义危机下的“新”政治与“旧”遗产

郑亘良*

新自由主义浮现危机，贫富差距不断扩大、传统政治失能，在欧美激化了种族主义与保护主义，右翼排外的声音再度复兴，保守政党的声势兴起。既有的地缘政治力量出现转变，从叙利亚、乌克兰、朝鲜、南海议题，美国单边主义的军事扩张更为明显，同时川普的当选，更凸显了以美国为代表的传统民主政治问题。

与此同时，民众不满的声音也正在寻求新的出路。占领华尔街鼓舞了其他地方的运动，西班牙的 Podemos 与希腊的 Syriza 代表了一种左翼激进政治的可能。美国桑德斯的出现，柯宾当选英国工党党魁，都代表人民不满过去政党严重右倾的问题，而出现一丝向左靠的契机。

在世界半边陲与边陲的各地也出现各种大型的群众运动，2011 年爆发阿拉伯之春，突尼西亚全国四方对话所建立的多元民主实践 (pluralistic democracy)，避免了突尼西亚走向民粹对立。亚洲地区，则有台湾的太阳花运动、香港的雨伞运动、日本反安倍与安保法的 SEALDs、马来西亚 Bersih 黄衫军运动。2017 年初，本次“亚际文化研究年会”的所在地韩

* 郑亘良，香港岭南大学文化研究博士、成功大学台湾文学系钟秀梅副教授研究室兼任研究员、《新国际》编辑。

国出现烛光运动，成功地让贪腐的朴槿惠受到弹劾下台。至此，新自由主义出现危机，是否构成左翼与基进政治的机会？如何理解群众的情感政治及新的运动方式？面对既有政治框架的问题，如何思考“新”的政治、新的政治主体？¹ 这些问题，是笔者观察和思考本次亚际文化研究年会的旨趣所在。

“新”政治的想像

在《理解香港与台湾的民众政治情感、认同政治与激进民主》这一场的讨论中，笔者以《困住了：太阳花运动与运动后的青年政治参政》(Feeling Stuck: The Youth Political Participation in and after the Sunflower Movement) 为题²，探讨太阳花运动与后运动的台湾青年参政的政治情感。我希望了解是什么样的动力促使大量年轻人参与运动，以及“青年”为何成为2014年与2016年选举重要的元素，并在效果上促成了民进党全面执政与新的政党成立，但也仅止于既有的选举政治版图转变，而非进一步促成政治经济结构性的转变。一方面，我的研究指出了政治上与经济上的“困住了”是青年主要的政治情感，既形容政治与经济的困境，也表达了对于过去美好经济的怀旧与对现在政治的愤怒，而相对于“困住了”，是以青年人参政为“新”的政治希望，因为青年代表了没有政治包袱，能够突破“困住”的处境。但是矛盾的是，没有包袱的“新”政治也代表没有资源，又再度被困在既有的政治游戏中。换句话说，青年所代表的“新”政治，象征意义大于实质内涵，更多时候是处在向“旧”势力“妥协”后的“失落”下，再度期待更没包袱的“新”力量的西西弗斯循环中，这也是台湾民主化运动的政治情感与想象的限制。本文最后以野百合运动世代为背景的电影《女朋友·男朋友》(2012) 作为政治寓言，指出电影不仅再现了这种政治的挫败、失落与犬儒，同时剧中美宝、忠良二人作为“情妇小三”与“男同志”的某种边缘性，凸显了既有“新”政治的虚幻，另一方面也以一种不服于主流文化的“不适格”位置，带出新的可能。

1 以下观察报告有其局限。这次会议场次众多，不少相关主题安排在同一时段，所以未能有机会参与每一场相关议题的报告与讨论，同时限于篇幅，只能选择性地说明笔者选择参与的部分场次。内容是依据笔者的笔记与大会的会议手册摘要。同时，英文是会议主要语言，对应的中文皆为笔者翻译，如有问题，为笔者的责任。

2 会议场次第53场：《理解香港与台湾的民众政治情感、认同政治与激进民主》(Understanding the popular political affect, the identity politics, and the radical democracy in Hong Kong and Taiwan)。除本文论及的两篇论文外，本场次的第三篇论文由成功大学台湾文学系博士生麦乐文提交，该论文重点比较了港台母语政策与其多元文化的问题与排他性。

与笔者同场次、台湾交通大学社会与文化研究所博士生文己翎，同样尝试思考香港新政治的可能。她论及“香港在后雨伞运动的参政与激进民主”（radical democracy）时，指出局限在线性发展的传统民主化想象应该被检视。她借 Ernesto Laclau 与 Chantal Mouffe 的霸权形成与民粹作为一种政治对抗（antagonism）为框架，指出当代民粹政治与激进政党的兴起，与传统自由主义民主政治失败有关，人们有反政治的倾向，不信任传统既有的政治力量，而是希望另类政党能回应不满。因此，新兴社会运动应该形成不同连结的对抗阵线，如 Mouffe 近日接受 Verso 访问所提的“左翼民粹”（left-populism）。³ 她以雨伞运动后、土地正义起家的朱凯迪高票当选立法会议员为例，新的运动力量往往未必是连结新的力量，而是重新连结社会被排除或边缘化的力量，形成另一种对抗的权力集团。

对于新自由主义危机下的“新”政治思考，虽然笔者的研究指出了现今运动将希望寄托于青年所代表的“新”政治的局限，但是仍旧期待另一种“不适格”的力量，未能说明究竟该如何形成激进民主。文己翎相对乐观，重要的是形成不同的连结与战线，同样也诉诸一种社会边缘者的结盟。然而，问题是激进民主的变革，其物质基础与条件为何？Mouffe 所谓的“左翼民粹”政治，如何不因反挫而变得虚无犬儒，甚至走向自己的对反呢？Ernesto Laclau 与 Chantal Mouffe 对于“霸权”与“民粹”的思考，对于扩大左翼政治连结的思考有其贡献，但是在客观条件转变之下，社会边缘的政治结盟应该以什么为基础，才能进一步挑战结构性的问题呢？

“旧”政治的遗产

大会第二场的主题演讲《社会与政治运动：亚际的遗产》（Social and Political Movement: Inter-Asian Legacy），对前述的问题相当有启发性。当代社会与政治运动强调青年的“新”政治时，往往全速迈向历史真空的政治现代化理想，亦即所谓的普世的“民主”理想，反而太快地舍弃过去“旧”的历史与民间实践遗产，结果常常面临的是收编、失落、甚至走向无历史感的虚无，这场主题演讲提出了检视与反省历史与民间日常实践的遗产的重要性。

³ Mouffe, Chantal. 2017/08/04. “Chantal Mouffe: “We urgently need to promote a left-populism””, Verso: <https://www.versobooks.com/blogs/3341-chantal-mouffe-we-urgently-need-to-promote-a-left-populism>.

中国革命与社会主义实践是左翼运动重要的思想与行动资源。上海大学文化研究系王晓明教授以《中国革命产生的国家社会复合体与其失败》(The State-Society Complex as the Production of Chinese Revolution and its Failure) 为题, 反思中国革命的经验与意义, 借此替当今全球性的社会与经济危机, 提出新的社会与政治制度的思考方向。

王指出, 面对西方帝国主义的侵略, 中国的道路选择了建立以党领军的革命军, 以“革命”推翻既有的政治与社会制度并建立“党国”的体制。“党国”的体制不仅结合了国家与政府, 更结合了国家与社会, 成为庞大的国家社会的复合体。不过, 结合国家与政府、国家与社会的庞大附合体“党国”, 很快地面临了官僚化而背离革命路线的问题, 尤其到了改革开放时期, 旧有的国家社会复合体瓦解了, 这等于宣告制度内能够表达意见空间的结束。王批评, 党国与国家社会复合体在实践的过程中, 并未能够完成社会主义革命与建设的政治任务, 但这是其存在的基础。党国与此国家社会复合体的存在长达半个世纪, 消费了各种由中国革命而来的社会主义力量, 最终因为败坏, 使社会主义的实践以失败收场, 反而替资本主义在政治、文化、经济空间上的重生, 创造了有利的土壤。王指出, 失败的关键在于革命的力量如何看待现代国家机器, 以及当革命力量利用国家机器进行激烈的变革与创造新的制度时, 如何维持自身的革命性呢?

汪晖曾在《去政治化的政治、霸权的多重构成与 60 年代的消逝》一文中, 提及党国作为革命力量的必要, 以及当国家角色不断加强下, 这个革命的力量面临官僚化与“去政治化”、成为自我否定的问题 (汪晖, 2008: 10-16)。面对去政治化的问题, 他暗示了巴黎公社的政治精神与参与式民主的实践作为解决的办法, 并在文末提出几个面向: 包括在“国家生活与政党政治中重新激活理论辩论”、在“国家和政党之外形成新的政治领域”、在“市场经济条件下创造出真正的公共领域与公民文化”, 以及如何在教育、全球范围内重新设想新的生产关系, 与平等联系起来, 并重建政治价值 (56-57)。不过, 可以往何处去寻求具体的实践依据呢? 在此意义上, 我认为王晓明老师最后提供了一个重要的思考方向: 重新回顾亚洲的现代思想与历史的遗产。他特别指出, 中国 1900 年至 1940 年中国知识分子与运动者对于中国革命与国家之间的关系的讨论, 是值得进一步探索的。

除了历史的思想遗产外, 印尼学者、社运组织者、目前任职于印尼总统府办公室的 Noer “Oji” Rachman 教授则提供另一个面向: 传统社群的日常文化实践。他以《移动的 Masyarakat Adat: 当代印尼的原住民政策》(Masyarakat Adat in Motion: Politics of Indigeneity in

Contemporary Indonesia) 为题, 分享印尼原住民社群 (masyarakat adat) 在传统习俗林地保存的文化抗争, 并提出印尼“原住民性”(Indigeneity) 的政治意义。

Oji 提出“制度内的抗争者”(institutional activist), 描述“原住民性”政治是抗争者如何从既有的组织内部与政策带来改变。他指出, 在印尼, 所有无人所有的土地都归国有, 国家进而主张对该领土的控制以取得当中的自然资源, 同时政府执行了“功能性领土化”(functional territorialization) 计划, 以区分与分配国有森林的使用, 并发给执照或许可证或使用权给不同的企业与森林相关机构。然而这样的国有方式, 实际上罪犯化了居住在该地的原居民, 他们使用林地与当中资源就属犯法。于是, 1999 年“群岛的原住民联盟”(Aliansi Masyarakat Adat Nusantara, AMAN/Indigenous People's Alliance of the Archipelago) 成立了, 旨在提供一个全国性统一的运动平台给各个传统社群(adat), 彼此串连各自本土在地与零星分散的抗争, 对抗系统性的土地剥夺。AMAN 使用 masyarakat adat 该词, 即是代表联合国原住民权利宣言 (UN Declaration on the Right of Indigenous Peoples) 意义下的“原住民”(indigenous peoples)。

除了建立结盟与要求制度的认可, 其具体作法是提高 masyarakat adat 的能见度。这些传统原住民社群, 在其所在的林地领域, 进行像是编织等传统文化活动, 作为抵抗的行动, 并提高其传统文化的能见度, 进而要求社会与国家重视其传统的意义, 借此提高原住民在印尼内的相对位置, 以提倡其权利。到了 2012 年, 这些行动累积了初步的成果。他指出, AMAN 针对第 44/1999 的法条 (即关于林业的法条) 向宪法法庭提出解释, 这个反对霸权的法律行动成功地促成了一项重要的命令, 即国家传统习俗的林地不可以是国有林地的一部分, 紧接着印尼的国家人权委员会, 也针对在农耕土地争议与传统习俗林地所有权等问题上是否有违反人权事件, 展开全国性的调查, 2015 年新任总统 Joko Widodo 更于 2016 年核发执照, 认可传统社群拥有林地 (hutan adat)。

Oji 的报告, 描述了现代民族国家未能涵盖与定义的传统社群实践, 某个程度呼应了 Partha Chatterjee “被治理者”(the governed) 所创造的“政治社会”空间 (Chatterjee 2004)。虽然 masyarakat adat 并非等同于印度国家治理之外的非法移民政治主体, 但其生存与活动空间同样是被国家排除在外。另一方面, 国家也并非截然与传统社群对立, 在这大片的林地上, 国家治理的合法性与基础, 必须认可这些群体, 因而这样的关系, 在国家制度内存在着变革的空间。化外之民的政治主体与文化实践, 如何与现代的国家制度权力协商并维持着辩证的关系, 对王晓明教授的提问, 提供了另一个参照的面向。

从“旧”到“新”

那么，前述的历史及社会传统的实践，可能提供当代新兴社会运动什么样的力量呢？当代新兴社会运动又有什么新的特色与转变呢？第二场主题演讲最后的发表者、韩国圣功会大学的白元淡教授，以《从 87 年到烛光运动：韩国与亚洲新政治社会（们）的形构》（From the '87 to the Candlelight: The Formation of New Political Societ(ies) in Korea and Asia）为主题，初步地梳理了过去的运动为新的运动提供了什么样的养分，以及在当前新自由主义危机下，运动有什么新的转变，以及如何寻找新的政治主体。

2017 年的烛光抗议成功地弹劾贪腐的朴槿惠并使她下台。她观察到，烛光抗议不分年纪、阶级、性别，有上百万人上街，展现了前所未有的政治力量，而且这些新的政治主体拒绝退回个人的生活，进一步投入各式各样的政治社会与直接民主的尝试。她认为，烛光运动之所以能够引发这么多人参与，表面的原因固然是反对贪腐无能的政府，但是最直接的引爆点是朴槿惠闺蜜崔顺实的女儿靠着“后门”进入名校，不公的大学入学代表了大学成为服务于不公平社会的学店，因而引发人民对新自由主义不公的愤怒。所以，白元淡教授认为，烛光抗议除了要改变政权，更想要改变新自由主义剥削，与世界各地的反抗运动相互呼应。

与 2017 年烛光运动相呼应的，是三十年前（1987 年）的“六月民主运动”。1979 年南韩陆军少将全斗焕发起政变夺权，引发学生、工人、大众的抗议。到了 1980 年，首尔、光州都出现五万人以上的抗争，全斗焕随即于五月宣布“全国扩大戒严”，并对光州进行武装镇压，稳固其权力并展开独裁统治，即著名的“光州事件”。直到 1987 年，韩国百万人上街，形成“六月民主运动”，当时接班人卢泰愚于 6 月 29 日发表“民主化宣言”，并于 10 月公投通过新宪法，恢复总统直选。

1987 年“六月民主运动”的重要意义，不仅是否决了军事政权的合法性，白元淡教授指出，“六月民主运动”更是反对美国帝国主义、反对独裁的民主运动，也是民族民主革命（National Democratic Revolution）。同时，“六月民主运动”后续产生了新的政治主体与组织，劳工与农民的阶级运动与民众草根的力量皆起来了。白统计，1989 年大概有 3500 个新的工会、13 个地区性的工会议会、9 个产业工会纷纷成立。运动的文化更深刻影响了文化劳工运动的文化运动。这些工会成功要求涨薪并缩短工时，并且在文化领域尝试建立阶级意识，在工会与区域性的工会内成立乐团、跳舞与戏剧表演团体等，并设立文化学校、劳工学校、劳工政治教育等，当中培育的文化先锋，日后更成为抗议的领袖。这些都替韩国之后的社会

与政治运动累积了力量。

2017 年的烛光抗议，进一步将全球化了的剥削与排除问题化。她观察到，运动参与者不只是传统工会组织的劳工，更多是为了政治民主化与自我生存的自发参与者。这些非典型参与者包括非典型劳工、中产与素人、女性、移工。这些自发参与的火种，来自于 2015 年以来一连串的工人斗争与民众抗议，包括 2015 年将近 26 万人参加的韩国民主劳总（KCTU）罢工，抗议越来越严重的非典劳动问题。同时，社群媒体的情感政治串连起参与者，各式各样的参与者借此找到各种多元的政治社会的介入方式，诉诸直接民主，而世界各地的反抗运动都成为参考的资源，进而这些多样的参与与参照，打造出不同的运动风格与新的政治斗争场域。白特别指出，烛光运动重新定义了国家与社会的关系，新的关系是一种“基于新的民众运动路径的社会化”（socialization as New People's Movement Routes），这是由社会领导国家的“社会国家”（social state, sozialstaat），反对全球化与只重视收入成长的社会关系。她最后探问：此种关系下新的政治主体为何？如何进一步理解运动的情感转向，尤其是基于微知识（micro knowledge）与愤怒的感受（feelings of anger）？社群媒体如何造就了前所未见的情感政治景象（unprecedented scenes of politics of affect）？

回到青年的日常生活？

当社会寻求“新”的政治，希望改变现状，“新”政治未必与“旧”政治对立，但“新”的意义必然奠基在“旧”的政治遗产之上。然而，要適切找到二者的连结，必须同时理解当代运动的特色。在前述白元淡老师对烛光运动的观察中，我们可以归纳烛光运动几个特色：更为多元的参与方式，这些参与除了来自过去运动组织的基础，也是出于像是愤怒等情感的动员，以及社群媒体的连结。且三者息息相关。亦即，希望理解当代运动的形态，重要的一面是如何理解青年的日常生活情感政治，以及网路社群媒体的角色。

王智明对于台湾青年情感的研究，指出新自由主义是一种感觉结构（structure of feeling），强调个人努力终将取得未来的成就，但是这是没有保证的未来，因而带来焦虑（Wang, 2017：179-180）。前述笔者的报告也提到台湾年轻人参与社会与政治运动，出于政治与经济上无法往前、也不知道何处去的“困住了”情感。如何回应“困住了”的状态，除了透过参与社会与政治运动，日常生活上，也出现“小确幸”的态度。王智明研究台湾“小确幸”的

论述，指出“小确幸”并不指向未来，而是被赋予了一种把握当下、透过异质碎片的个人化微小革命，打破庸碌的日常，抗拒同质、命定的新自由主义规训（186-187）。从情感的面向来看，青年的日常生活似乎成为关键的抗争场域。日常生活的经验既承载了社会的价值与我们如何感知这个世界，但是同时青年的日常生活行动也可能尝试着挑战这些规训。

大会第 145 场次《沮丧的青年人与“鲁蛇”文化》(The Desperate Youth and Loser Culture) 中两位发表者的案例，描述了青年日常生活所打开的空间。第一个案例是来自香港浸会大学庄白莉博士，她研究香港青年人“家”的热望与当中的文化意涵。⁴ 香港的房价与贫富差距是世界之高，主流的文化是期待能够拥有自己的房子并过好的生活，但是白指出，买房像是遥不可及的梦，这改变了年轻人对于美好生活的想像。她拜访了十位香港年轻人，询问他们对于“家”（包括实体住宅）的需要与计划。其中一个例子是，一位年轻女孩住在家里，对于她的父母而言，“家”是一天漫长工作后回家睡觉的地方，房屋的摆设都显得多余，但是对于年轻女孩而言，她为了能出国到世界看看，选择住在家里省下租屋的费用作为旅费，同时她开始将自己房间的墙壁上挂上她想去的国家照片，提醒着她想要完成的梦想。“家”不只是睡觉与目标，而是打造不同梦想的所在。

对于“家”的空间想像，我认为呼应了香港雨伞运动打开的空间想像。雨伞运动占领三个香港主要市区的马路，占领者在过去车水马龙的马路上，进行各种标语创作与行动艺术，同时读书漫步写字唱歌搭帐篷睡觉等，创造了某种暂时的异托邦空间。这样的空间使用，打破了香港既有的日常生活节奏，这种日常生活节奏是受到香港高地价与由殖民文化而来的严格公共空间使用规范所限制。

第二个例子是南韩的“宅男鲁蛇”（loser）网路文化。在南韩，除了要进入好的大学，毕业后更是要挤进公家单位与大企业的窄门才代表成功，为此还出现了“考试村”。⁵ MOON Hoyoung 从韩国所谓的“宅男”文化：“Ingyo”，指出“Ingyo”的文化如何抵抗新自由主义的逻辑。⁶ 她指出，“Ingyo”代表“剩余人类”（surplus human），指的是没工作、生活漫无目标、人生平庸且社会上毫无价值的“鲁蛇”（loser）。但是，她认为，“Ingyo”也传达了一种不跟

4 题目：Domestic Matters: Mapping Aspirations onto Material Dwellings among Hong Kong Youth.

5 参考苏品慈，〈为了有份好工作，数万名韩国人住进“考试村”〉，《关键评论》，2015/06/02，<https://www.thenewslens.com/article/17522>。

6 题目：“Here, One More Ingyo!”: the Work & Play of “Surplus Humans” in Neoliberal South Korea.

从主流标准的生活方式。在新自由主义社会中，自我发展与管理是伦理责任，工作代表了认真投入以获得未来的回报，但是“Ingvo”的活动，就是没有意义、为了好玩、出于自愿的玩乐。

她以 2012 年“T24 社会庆典”(T24 Social Festival)作为“Ingvo”的活动为例进行分析。这个活动是由一群在“SLR Club”网站上的“Free Topic Forum”参与者组成。当时网路上有一位男子提出他能独自搭建起 24 人的军用帐棚，因而引发热烈的讨论，进而在一周后真的促成了实际的活动，活动共有超过三千人现身，还包括流行明星与各种业余的舞团与歌手，他们都是该论坛成员，同时 65 万人在线收看直播。MOON 指出，活动相关的创作，从主题歌曲、预告片、横幅海报与标志等设计，皆以“无用的高品质”(“Uselessly high quality”)为主题。她认为这活动必须从“工具性玩乐”的角度来理解，亦即这样的玩乐隐含了特定的目的，宣称一种过度无节制的生活且永远是可预期的失败。她指出，“Ingvo”这种强调玩乐、必然的失败，在新自由主义社会中形成了潜在的抵抗。

上述两个报告，显示出当代青年文化的政治性，是尝试从日常生活空间的使用与配置上重新定义自我的意义，以及透过像是“Ingvo”这样强调“玩乐”与“无用”的价值，挑战了新自由主义的规训。而且这样的文化，并非是经过如政党或工会的组织化抗争，而是从日常的网路文化展开串连，连结了各式各样的人。

不过，王智明研究台湾太阳花运动时，曾指出运动一个相当明显的矛盾，运动一方面抗议新自由主义的逻辑，可是又诉诸自己能当家作主当上小老板的憧憬，这种期待是对台湾过去经济发展的怀旧，希望摆脱无法向上流动、将被淘汰的“鲁蛇”(loser)状态，反而又受限于新自由主义的竞争逻辑(Wang, 2017: 181-189)。⁷ 王的观察提醒了，虽然青年日常生活的不顺服与网路的另类文化，在日常生活的规训中重新建立自己的力量并打开了另类的空间，但是这些个人化、碎片的力量，如何不再度被如新自由主义等主导文化吸纳？

同场次的第三组报告或许能够提供初步的方向。第三组发表者是来自台湾的林丽云与刘昌德两位教授，分享了台湾另类独立媒体青年工作者如何再组织化的经验。⁸ 她们指出随着台湾过去十几年来越来越多的社会与政治抗争，不少年轻人选择进入另类媒体以追求政治与社会的改革。但是，他们也面临了市场的考验，包括低薪与工作不稳定，以及另类媒体的财

⁷ 香港雨伞运动也有类似的现象：年轻学生在占领现场自修成为典范，表现了学生符合社会对于学生与教育的期待，所以当抗议正是为了这个被打断的未来想像，却同时压抑了负面的空间(Chua, 2016: 15)。

⁸ 题目：New precariat or traditional activists? The struggle of young journals in Taiwanese alternative media。

务困难。这些年轻的另类媒体工作者（平均三十岁左右，约五年的经验），尝试利用各种方式来平衡他们的工作与理想，例如利用“众筹”（crowdfunding）进行募资、从事特定受众的深度报导、透过社群媒体维持社会的联系。同时，为了顾及新闻的自由与工作权利，这些年轻记者重新组织了工会。他们的报告指出，年轻记者重新组织工会有三个特点。第一，“世代冲突”，对抗压迫青年工作者的管理阶层；第二，认可新闻工作者也是劳工，并关注劳动条件恶化下的新闻自由空间；第三，除了传统工会的组织运作（例如强调会员与非会员的界线），也出现相对弹性、没有严格的会员组织方式。

从第三个报告中，我们看到或许个体的理想与行动，未必是追寻传统工会或社会运动的组织运作模式，但某个程度上，如何保有理想与行动的政治性，仍需要将个体的力量重新组织起来，以某种集体的方式进行社会与政治行动。虽然，个体的行动模式、具体如何相互连结、新媒体在其中的角色、如何联系既有运动的方式（例如传统工会）等，仍有待摸索。

结论：如何寻求“新”政治

新加坡学者蔡明发指出，亚洲近年大规模的青年群众运动，主因是贫富差距加大的现实压力，以及政府腐败无能、失去正当性的危机，促使群众寻求直接的行动（Chua, 2016:7-12）。新自由主义危机下的左翼与基进运动，一方面在新的形势上，创造新的连结并扩大运动的力量。另一方面，过去运动的实践经验与思想，尤其是运动的革命性与既有体制（国家）的关系，或许可以成为当今运动扩大的方向。同时，亚际文化研究提供的相互参照（inter-reference）基础，更让我们在看似共通的问题上，发现彼此的差异，进而梳理自身的限制与可能性，找到连结的基础。或许，新自由主义危机下的“新”政治，即来自于辩证地思考彼此“新”的政治条件与“旧”政治遗产之间，能迸出什么火花。

2017/08/15 台南

“重启”城市式生活

毕文灏*

生活在资本主义全球化的大环境下，人们在不同程度上遭遇到政治、经济、文化、社会等方面的困境。在亚洲范围内，调动各个地区的社会历史文化资源、在不同地方的经验之间相互参照对话，是反思和超越这一系列困境的重要途径。顺着这一思路，2017年7月28至30日，近500位亚际文化研究（Inter-Asia Cultural Studies, IACS）成员在韩国首尔圣公会大学举行了两年一度的会议，在“Worlding: Asia after/beyond Globalization”的总主题下，通过一场基调演讲（keynote speech）、三场主报告（plenary session）、两场推荐报告（spotlight session）、一场工作坊（workshop）、三场圆桌讨论（roundtable）、两场影片放映（film screening）以及近150个小组报告（panel），交流各自的研究或实践。

其中，聚焦城市式生活——尤其是城市式生活的困境——的讨论数量不多，却具有较强的启发性。城市式生活的困境，可以概括为两个方面：一个是生活成本不断提高，集中体现在房价当中；另一个是生活理想逐渐凋零，集中体现在工作的意义越来越受到怀疑。以下介绍的报告从不同视角和社会语境出发，透视城市式生活的困境，构成了一套理解和分析城市式生活的参照系。

* 毕文灏，上海大学文化研究系硕士。

探索城市居住

城市式生活包含着明显的张力。一方面,集聚了大量资源的城市为人们提供了诸多便利,另一方面,这些资源并不总是能够得到平均的或妥当的分配。对许多东亚城市人¹而言,居住问题最能够体现这种城市式生活的紧张感:在新自由主义改革、土地金融化以及城市更新的大背景下,每日努力打拼、备受煎熬的最终目的不过是为了安心地居住在一套负担得起而且体面的住所内。然而住房理想并不容易实现,往往受到经济形势、地产开发、移民政策等因素的影响,而理想与现实之间的落差又会作用到政治、社会以及文化等不同层面中,加剧城市式生活的紧张感。那么,怎样才能回应或破解城市式生活中的居住问题?有关香港、台湾、首尔的案例研究提供了一定的思路。

香港浸会大学的 Jeremy Comin 围绕香港九龙的美荷楼展开他的研究。这座 H 型大楼是香港公共屋邨的一个缩影,在 1953 年圣诞夜石硤尾大火后开始兴建。至 70 年代,大楼内每间房屋的居住空间不到 10 平方米,一些设施如水龙头、厕所等为楼层共用。2007 年,香港政府推出“活化历史建筑伙伴计划”,美荷楼作为第一期活化计划中的项目得以整体保留,并被部分改建为青年旅舍和博物馆。

Comin 在研究中重点关注了博物馆对美荷楼以及公屋历史的再现,其中最为突出的是说明文字中去政治化和怀旧式的特征。他指出,博物馆在叙述 1950 至 1970 年代居民生活时,强调的是居民在艰辛的居住环境中仍然努力克服困难,或者进入大学,或者职位晋升。博物馆在用词上也非常谨慎,即便是母亲为女儿缝补衣服的日常生活场面,其英文说明也仍然使用 household (住户) 这一不含性别特征的单词。Comin 认为,物品的展示和场景的再现与个人奋斗、向上流动的符号性表达相一致,呼应了香港主流叙事中的“狮子山精神”,而决定这种叙述方式的,除了后殖民时期的香港对文化遗产的重视之外,也源于香港 2007 年以来由高房价以及其他因素共同产生的住房压力。在香港,“居住”并不必然“稳定”,相反可能是长期持续的搬迁。根据另一位研究者 Wu Ka Wai 的梳理,有 48% 的住户在过去三年中经历过搬迁,而 58% 的住户居住少于 5 年,14% 少于 1 年,其中有不少人正在等候入住公屋的机会,平均等候时间为 4.7 年。Comin 在研究中指出,面对高度敏感的社会神经,博物

1 这里的“城市人”不仅指出生并成长于城市的居民,也包括因工作、学业等迁徙到城市的“城市移民”。

馆中的怀旧式叙述显然意在通过对香港集体记忆进行重新编码，再现公共屋邨早期的工人阶级生活，唤回“狮子山精神”，进而缓和弥散着的紧张情绪。

与香港类似，台湾在二战后也实行过由政府推动的社会住宅方案。其中，位于台北市的南机场公寓是罗格斯大学 Wei-chieh Hung 的研究重点。公寓在落成之时配备有多项现代化设施，但随着时间的推移，南机场公寓中的自行搭建越来越多。2012 年前后，公寓也成为城市更新计划的对象。在研究中，Hung 发现，南机场公寓的住户们在城市更新的过程中拓宽了对于公寓的理解，将财产权变成协商谈判和制衡随意规划的方式手段，参与到“城市发展”或“城市更新”当中。而如果住户们按照以往划定和分配财产的思路主张权利，则很可能最终导致都市空间的（进一步）商业化。Hung 认为这一协商谈判的过程和台湾的民主化进程具有某种一致性，即在观念上逐步突破公私对立的二元框架，更多地将自己融入转变当中。

在韩国，城市居住方面有着更加激进而具体的实践。伦敦政治经济学院的 Didi Han 介绍和分析了一个起于韩国首尔解放村（Haebangchon）的集体住宅网络，其名称 Bin-zib 在韩语中指空房子、客人的房子和 / 或穷人的房子。² Bin-zib 始于 2008 年，解放村的三位住户将他们的房屋向其他人开放，以便任何人能一起居住在那里。在一年之内，附近多出了三所类似的公共性房屋，并归集体所有。Bin-zib 一词的含义也因此既可以指每个单间，也可以指整个社区网络。Bin-zib 中没有制定繁琐的规则，人们可以在想要的任何时间入住或离开，房租自愿、匿名缴纳，没有钱的人仍然可以居住其中。Bin-zib 的住户们不愿受到束缚，并努力保持对异质事物的开放态度。目前 Bin-zib 中已经开设了两家共同经营的咖啡馆和一个为 20 处 Bin-zib 服务的公共银行。

Han 将 Bin-zib 的出现以及其对私有财产的轻视看作韩国社会在 1970 年代至 1990 年代城市更新后对房地产投机行为的激烈反应，因此住户们坚持住房是生活之处而非购买的商品。在这个基础上，住户们初步发展起一定的经济形式，使这一具有公社特征的住宅网络得以采用不同于商业资本和国家权力的运作方式，不断延续并扩大影响。这些实践得到了 Han 的正面评价。

综合来看，关于香港、台北、首尔的案例讨论大体集中在城市权利的探索上，即提出“谁

2 有关 Bin-zib 的更详细信息，可访问其网站 <http://www.binzib.net>（韩文）。

拥有城市”的问题。这里的“拥有”不仅仅是房产的拥有,也包括了集体意义上的就业、文化、教育、生活环境、社会保障和城市管理等方面的发言权。在大卫·哈维看来,“主张城市权利是对城市化过程拥有控制权的诉求,对建设城市和改造城市方式具有某种控制权的诉求。”³在这个意义上,三个案例是不同群体理解城市的一个缩影。

当然,三个案例中也有许多可以进一步讨论的空间。比如,对于香港的美荷楼博物馆,其去政治化的叙述方式在当前香港的政治意识版图中处在何种位置、具有何种影响?在台北南机场公寓个案中,“城市更新”已经超越了“要么发展城市,要么保护个人权利”的二元结构,成为在建设和改造城市时争取发言权、推动民主进程的环节。但另一方面,除了南机场公寓的住户和当地政府以外,哪些群体可以在这一城市更新进程上发言、在何种层面上发言?首尔的 Bin-zib 通过近十年的实践生产出一套特殊而相对稳定的生活方式,它在多大程度上能够与以财产所有权等为根基的韩国社会主流生活方式进行对话,进而扩大 Bin-zib 式的城市共同体?

有关城市权利的讨论和实践对中国大陆也具有参考意义。在面对小区停车、共享出行、城市夜跑、广场舞等城市生活现象时,中国大陆的既有讨论往往限定在二元结构当中,急于分出是非对错。事实上,这些现象可以理解为不同群体在城市生活中探索的动态过程,每一个城市人都可以随时参与其中。而一旦从探索的动态过程这一视角出发,有关城市生活的某些习以为常的看法或做法也会面临挑战和反思。比如,投资房产的观念和行为与城市的地理、政治、文化、经济等诸多因素相关联,其中既包含了气候、地形、区域位置等事实,也有诸如“方便”“闹市”“学区”等大量可以质疑和争夺的话语。在此基础上,对城市以及城市式生活的新的理解也会逐渐产生。

工作与未来想象

与居住问题类似,当下的工作状况充满了不确定。尽管收入合理、逐级晋升仍然是许多人对工作的期许,不可否认的是,情感投入增加、聘用期限缩短以及企业保障的减少越发普遍。在临工 (precarity) 不断增多的背景下,如何理解收入、如何理解工作以及如何在此基

³ 戴维·哈维:《叛逆的城市:从城市权利到城市革命》,叶齐茂、倪晓晖译,商务印书馆,2014年,第5页。

础上设想未来就成为值得关注的问题。

香港浸会大学的 Louis Ho 将研究对象聚焦在来自香港的打工度假者 (working holiday-makers) 上, 探究这一群体的工作状况和对工作的看法。目前, 澳大利亚、新西兰等许多国家都向 30 或 35 岁以下年轻人签发一年有效的打工度假签证 (working holiday visa), 意在让打工度假者在领略异域风光、享受假期的同时合法打工获得一定的收入。那么打工度假者能够找到好工作吗? Ho 的研究发现, 香港打工度假者的收入普遍较低, 其中 36% 的打工度假者的收入甚至低于当地政府规定的最低工资。这种不合理待遇的出现似乎是由于打工度假者对工资的相关政策并不知晓, 然而 Ho 的调查表明, 许多打工度假者是知情而自愿承受低工资的。这一状况与打工度假签证所描绘的图景有较大出入, 后者强调的是年轻人可以在正式工作前把握“最后的机会 (last chance)” 体验不一样的生活, 并以打工的收入作为旅费。而打工度假者的实际选择更像是在花钱受罪, 刻意经历工作中的不合理对待。Ho 将此解释为当代年轻人对个人成长的预期, 即打工度假者认为在以后的工作中将面临更大的压力和不公, 因此将打工度假这个“最后的机会” 视作某种预演, 待工作时则能够忍受不合理的对待。

Ho 的解释刻画了打工度假者对于工作的基本看法。一方面, 求得一份正式、长期、稳定的工作总体上仍然是打工度假者的理想; 而另一方面, 工作在换取报酬以外几乎不存在其他意义, 并且工作中所包含的不合理对待是天然存在的。此外, 现有的谈判调解渠道 (比如工会) 基本已经失效, 改善工作条件或者联合其他工人都基本不再可能, 个人只能独自承受这些不合理。更为根本的是, 打工度假者的观念中并不包括选择或者创造一种工作之外的新的经济方式, 工作因此成为不受欢迎却最终不得不面对的唯一选项。在这样的认知下, 打工度假中“最后的机会” 的含义发生了微小的变动, 不再是步入正途之前最后一次恣意狂欢, 而是走入深渊前的“魔鬼训练”。打工度假者的这些基本看法也在侧面证明了城市式生活理想的逐步凋零。

如果对打工度假进行进一步分析, 可以向两个方向拓展。其一是打工度假者对工作的预期与整体经济形势之间的关联。将打工度假视作“魔鬼训练” 显然与近十年持续低迷的经济形势相关, 那么大环境是通过何种机制作用到个体的观念当中, 最终影响到个人的选择? 这种机制当中包含了怎样的社会、文化、政治、经济因素? 又是否会随着整体经济形势的起伏而波动?

其二是打工度假者的阶级性。打工度假者在申请签证时的一项必要条件就是具备一定的

经济实力，而他们同时又甘愿在别国忍受低薪。那么打工度假者如何理解或想象这些国家？这些国家在他们心目中是否有某种特殊含义？他们自身又处于何种社会地位？在具体工作中，身在异国的打工度假者与所在国和家乡的底层工人之间有哪些相通之处，又有哪些断裂之处，催生出哪些政治、经济、文化上的观念？这些相通与断裂之处同整体的社会制度、社会结构有怎样的联系？打工度假者有没有可能重新考虑工作与经济之间的关系，或者设想（乃至实践）一种新的工作—经济模式？

“重启”城市式生活

上述报告中呈现的是不同社会语境下城市式生活的困境以及城市人的回应，也构成了“重启”城市式生活的起点。这里所说的“重启”，首先是一种不逃避、不回避城市式生活的基本态度——就其主导性而言，城市式生活几乎是无法回避的生活方式。在此基础上，“重启”至少包含了这样几个方面或步骤：重新想象城市式生活的图景（它必然包含了对于当前占据支配性的资本主义—新自由主义生活方式的反思）；重新建立一种或多种城市中个体与个体、群体与群体（可以包含但不一定是阶层/阶级）、个体与群体的关系，重新建立一种或多种人与（地理、气象、生物）环境、人与物的关系；重新将自己放置回主体位置中，积极行使城市权利、积极介入城市式生活中的公共事务；重拾实现美好生活理想的信心……最终，在不同地区思想资源和实践经验的相互参照下，发展出令多数人满意的（城市式）生活。

报告信息

1. Didi Han. Weaving the Common in the Financialized City in South Korea. Composing Housing in East Asian Cities (Panel No.70).
2. Jeremy Comin. Public Housing and the Representation of the Past in Hong Kong. Composing Housing in East Asian Cities (Panel No.70).
3. Louis HO. Can Working Holidays be Good Work? A Case Study of Hong Kong Working Holidaymakers. New Forms of Transnational Youth Idealism in Times of Precarity (Panel No.84).
4. Wei-chieh Hung. Reconceptualizing Property Right in Contemporary Postcolonial Urban Transformation: a Case Study of Urban Renewal in Taipei. Culture and Urban Regeneration (Panel No.123).

“听见” 异地异声： 通俗音乐置于其中的声音 - 世界¹

刘雅芳*

2017 年亚际文化研究会议“世界中的：亚洲之后 / 全球化之外”（Worlding: Asia after/beyond Globalization）于 7 月 28 日 - 30 日在位于首尔市九老区² 的圣公会大学举办，而今年也适逢韩国 1987 年六月抗争之 30 周年。为期三天的会议，为已经放暑假的大学校园带来不亚于烈日的奔腾气氛，有些是教室、演讲厅里热切宣读研究报告的声音，更多的是会场之外人们之间更自在与真实的问题交流和分享。如果以“声音”作为参与这次会议的角度，你会发现不少和声音、通俗音乐有关的研究发表和文化展演。146 组研究发表场次中，至少就有 8 组以探讨通俗音乐为主题，也有许多单篇是和不同主题的研究一起组织的场次，充分地显示了对通俗 / 流行音乐的研究一直是文化研究场域持续不坠的关切。其中，以探讨通俗音乐为主的组别分别是：“在国家品牌的场景背后：亚洲流行音乐少为人知的角落”、“东南亚硬地音乐（Indie Music）中争论和顺从的政治性”、“再思考亚洲的硬地流行 - 摇滚：以台湾、印度尼西亚和南韩为例”、“保卫场址与过去：亚洲的另类音乐、社会动员和档案化”、“东亚

* 刘雅芳，台湾交通大学社会与文化研究所博士。

1 以下观察报告与综述多参考自大会的会议手册摘要、笔者所听研究发表之笔记，以及部分来自笔者和其他与会者的交流所感。

2 此区为 1960 年代韩国第一个设立的劳力密集产业园区之所在，园区产值曾为韩国经济主力，在 2000 年后转型为 IT 产业园区，在 1985 年亦曾发生韩国工运史上重要的“大宇汽车厂罢工与九老工业区联合罢工”。

的音乐和政治”、“流行音乐全球化的规模与网络”、“亚太的韩国流行音乐和乐迷文化：与社会文化、跨文化、文化间认同有关的阅听状态”、“K-pop 的多种面貌”。

“在国家品牌的场景背后：亚洲流行音乐少为人知的角落”这一组别关注到了，在全球化的亚洲的脉络之下，以国别而类型化的流行音乐之市场、音乐文化产业兴起，但同时间并不以全球化为目标而发展的(在地)流行音乐也在持续地发展中。这一个组别的研究者提出，在亚际文化研究的学识关怀下，应该也要同时关注在全球化舞台之外(尚未被文化产业整编的)那些正在“在地”发展的音乐场景和展演。他们探讨的分别是：《街头表演实践和社会遭遇：都市生活的潜势与紧张》以香港为背景，观察与探讨街头音乐表演为喧闹的、过度资本化、持续政治化的香港城市“日常生活”带来了什么样的情感与“机遇”体验；《Global Music Korea 背后新的不同面貌》关注到 K-pop 成为一种全球化的韩国流行音乐生产模式之际，2015 年韩国钢琴演奏家获得肖邦国际钢琴大赛奖项之后也开始出现 K-classic (韩系古典音乐) 音乐类别，类别的形成和 K-pop 类似且多以音乐文化产业的角度强调了国家的文化展示能量与文化经济收益等“正面”观点，作者反省到应该要关注这些以“全球化”为文化产业竞争目的背后的音乐现象，例如表演者和观众的互动、街头表演作为一种“非正式”(非产业化)音乐的认同，而重新看到在“全球”的标记之下音乐作为“真实”文化与日常生活的构成；

《地方乐迷文化的重要性：到跨国潮流的引力之外》提到冷战的结束加速了亚洲受美国影响过的区域的在地音乐潮，而之后在数字化的协力之下，亚洲的音乐市场网络化并且以此增加了跨地的连结，作者透过印度尼西亚在地的粉丝俱乐部，观察到跨地的流行音乐、文化潮流也带动着地方乐迷文化的迅速发展，这些乐迷文化具有亚际连结的面向，牵动着跨国/族之间生活方式的相互影响。此文提出，此在地/跨地文化生活是亚洲流行音乐潮重要的一面。此一组别的共同关切，即在提醒我们注意到，非产业化的音乐展演的存在与通俗/流行音乐被接受时所衍生与促进的文化和社会生活。

“再思考亚洲的硬地流行一摇滚：以台湾、印度尼西亚和南韩为例”这一组别则是以亚洲沿用英美“硬地”(Indie)音乐³的称谓与内涵为起始,探讨至目前为止台湾、印度尼西亚、

3 Indie Music/Rock 为 Independent Music/Rock 的简称,是从摇滚乐发展出来的一种音乐实践类别,一般指称“独立音乐/摇滚”为相对于主流流行音乐和热门摇滚的音乐类型与生产模式,故也称做“非主流音乐/摇滚”,现在也多称为“硬地音乐/摇滚”。硬地音乐文化的关注者通常重视其发展与内容表现的(相对于主流)DIY精神和自主性,其通常深刻地链接于音乐创作人社会生活的地景与文化脉络,但这一支音乐由 1980-90 年代发展至今

南韩的社会文化脉络下硬地音乐实践场景与作为文化政治意涵的转变。尤其是 1990 年代以来，亚洲经济高速的发展而且社会也急遽的阶层化，亚洲城市的年轻人们在 2000 年代之后普遍面临着不乐观的经济前景和传统价值的压力，此时硬地音乐提供了暂时的出口。而不管硬地音乐是作为主流中的前卫和另类向导或地下音乐，这一组发表人共同的关切在于音乐发生 / 声和在地场景产生的关联所凸显的当代社会与文化困境。《从绝望到他方：台湾硬地音乐的生命》探讨了“硬地”音乐在台湾出现到“近乎”销匿的轨迹，以台湾在 1986 年成形的独立音乐厂牌“水晶音乐”为深入讨论的例子，探讨至今看来仍特殊的非主流音乐文化实践（举办音乐节、出刊物、民间田野音乐采集……等等），以此反观当今硬地音乐大多成为流行音乐中青年音乐品味的一部分，以及 2000 年之后文化创意产业大行其道之后，更多取代硬地音乐作为一种音乐与文化的特质的是人们将其生活风格化（作为文化消费）。在这样的意义转化之下，硬地音乐的非主流文化精神需要重新思考。《通过仪式抵抗：巴厘岛在地庞克乐团的抵抗开发行动》透过近年印度尼西亚受关注的巴厘岛布诺瓦湾（Benoa Bay）开发事件所引发的环保与反开发抗争⁴，探论音乐 - 行动如何参与其中。巴厘岛一向是国际著名的观光胜地，因此这一波反开发行动也获得许多旅行者的支持。作者指出此抗争中亦集结了不少巴厘岛当地的音乐工作者和青年，也包括来自首都雅加达的庞克乐队 Marjinal，甚至在这以音乐作为抗议开发政策的过程中也制作了一张音乐合辑《巴厘岛反开发》（Bali Tolak Reklamasasi），作者⁵即是透过分析合辑内容和此波音乐集结行动里的多元性质来探论音乐作为抵抗的方式，而作者的观察和研究也因为抗争还在进行中可被视为声援和报导。《异地异生？—南韩硬地流行 - 摇滚的发生》则以首尔弘大区域形成的硬地音乐文化为引，探讨其硬地音乐内涵的变化，尤其是硬地乐团因为几首单曲爆红受乐迷与主流唱片公司注目而进入主流唱片逐渐成为一种发迹的范式之后，非主流 / 硬地与通俗音乐和流行摇滚之间的分野也越来越不明显。发表者即是注意到这种唱片公司新自由主义式对音乐的收编模式，其影响的另一面，即是破坏原来的硬地音乐形成过程中链接的行动和社群意识，而近年原以弘大为中心的硬地音乐场址，早已因该地区更中产阶级化而遭到驱散，硬地所代表的不同的生活方式也因此散播到首尔市内的不同区域或首尔之外的区域。发表者也因此关注了“自由音乐创作

已经产生很多变化，也早已音乐厂牌化或是主流全球唱片公司也因应乐迷喜好而成立次厂牌发行。

4 参考网址：<http://www.forbali.org/id/>

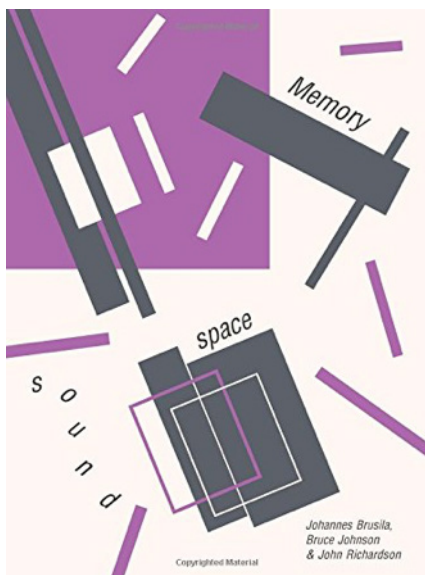
5 本文发表者 Muhammad Fakhran al Ramadhan 同时也是印度尼西亚雅加达庞克摇滚乐 No Slide 的贝斯乐手。

人协会” (Jaripmusic.org)⁶ 的生存政治、参与都市社会运动……等音乐 - 行动, 欲重新探讨非主流 / 独立音乐的意义。对发表者来说, 这也是韩国的硬地音乐面临的困境, 也意味着必须在商业化收编的氛围下, 重新找到硬地音乐的物质基础。这一组发表者的共同关切即提醒我们, 重新关注通俗音乐, 尤其是非主流音乐和摇滚, 它们虽然承续了欧美摇滚乐传播的历史, 但是每个在地接收的方式确有其特殊的社会文化脉络, 这当中不只是音乐和听众的关系, 更是社会行动或社群连结的方式; 都市中生活形态的改变与文化空间的变化也影响着音乐 - 行动的空间, 而其中也不乏对商业资本主义音乐生产模式的抵抗和不公政策的质疑。

一位与会且长期关注、研究通俗音乐的社会文化研究学者指出, 流行音乐研究虽然 (一直) 不是一条太被看好的学术志业道路, 但是近年却有越来越多的年轻研究者投入, 这是一个值得关注的现象。⁷ 与此相应的, 若以东亚为范围, 会发现近几年各地年轻人曾大量参与其中的社会运动, 以音乐表达诉求、连结群聚感的方式相当普遍, 也会看到已经知名的歌手或当地的非主流乐团、音乐创作者主动参与其中。这个现象也带动了音乐作为青年表达愤怒、对社会不满与音乐如何参与社会运动的新一波讨论。这当中包括了该怎么理解东亚这新一波的硬地音乐、流行摇滚风潮中, 年轻创作者 (同时也是这一代的年轻人) 处于“未来”不被看好, 以及处于社会结构重重压迫的“现实”, 怎么努力都难以符合“前世代”所累积的努力工作就能有“有前 / 钱途”、“可以充分改变现状”的沉闷氛围中——他们的音乐所传达的鲁蛇 (loser) 意识与厌世感 (或是在音乐中构筑一个暂时突破重压的想象世界)。这也提醒我们, 探究流行 / 通俗音乐不仅得关注其作为文化表现的形式与内容, 更繁复的是通过它体会与理解当代的文化 / 情感政治和精神面貌。而以近年来年轻人参与其中也喜欢的硬地音乐为例, 还必须关注它为什么是当代东亚年轻人所共享和喜爱的次文化, 其作为跨国、区域间年轻人横向连结的异托邦或乌托邦之因缘。

6 网址: <https://jaripmusic.org/>。

7 这一段所写的观察和感受, 感谢何东洪老师的讨论与分享。



书目信息

《记忆·空间·声音》(Memory, Space, Sound)

Memory, Space, Sound

Edited by Johannes Brusila, Bruce Johnson & John Richardson
Bristol & Chicago: Intellect Ltd, 2016

听觉的时空之旅：作为社会文化范畴的声音

刘欣玥*

选择以论文合辑的形式呈现声音 - 听觉文化的理论与研究成果，已成为近年来欧美学界在探索声音研究领域时普遍采用的一种出版策略。论文合辑的形式本身，恰恰与这一方兴未艾的学科特质相契合：高度的跨学科整合思路，开放的尝试精神，以及研究者与研究对象的多元化、全球化视野。其中，有以 Jonathan Sterne 主编的《声音研究读本》(Sound Studies Readers, 2013)，Trevor Pincht 与 Karin Bijsterveld 主编的《牛津声音研究手册》(The Oxford Handbook of Sound Studies, 2013) 与 Michael Bull 与 Les Back 主编的《听觉文化读本》(The Auditory Culture Reader, 2015) 为代表的综合性研究论集；亦有结合更具体的问题与方向，深化声音研究的集体尝试。如由 Karin Bijsterveld 主编的《声音纪念品：听觉技

* 刘欣玥，北京大学中文系博士，联系电邮：syrinxlau1990@163.com。本文原载于英国 Intellect 出版社博客，收入本刊时略有修改。http://intellect.lofter.com/post/22cd42_107037aa?sharefrom=lofter-android-5.8.1&shareto=weixin

术，记忆和文化实践》(Sound Souvenirs: Audio Technologies, Memory and Cultural Practices, 2014), 探讨的是声音技术与记忆、怀旧的关系, 而 M. J. Grant 主编的《冲突的音轨: 音乐在战时广播及其他矛盾中的角色》(The Soundtrack of Conflict: The Role of Music in Radio Broadcasting in Wartime and in Conflict Situations, 2013) 讨论的是广播与战争、冲突的关系等等。一言以蔽之, 声音文化研究在跨界与对话中不断生长, 可谓是名副其实的“众声喧哗”, 而在其不长的发展历程中, 寻求学科规范化、系统化的声音也从未消歇。在这样的背景下, 不少学者尝试在国际学术平台上寻求更具针对性的交流, 期望以更小的切入点建立更集中、有效的对话。2013年3月由芬兰图尔库大学和奥博学术大学联合举办的“声音与空间的文化记忆”(The Cultural Memory of Sound and Space) 国际会议就是这样的一次尝试。

此次会议成果集结为这本《记忆·空间·声音》(Memory, Space, Sound) 出版, 书中收录来自澳洲、芬兰、丹麦、瑞典、塞尔维亚、英国、美国等十余名不同学科背景的学者的11篇论文。与会者不同的学科背景, 以及国家、地域、族裔和文化身份的多样性, 首先体现在研究对象与方法的丰富性上: 借助音乐学和民族音乐学(ethnomusicology)、文化人类学、文化符号学、流行音乐研究、文化史、媒介研究的方法, 讨论案例则从摇滚现场演出、民族传统音乐节、全国性的圣诞祈福仪式、广播、磁带技术、怀旧主题的音乐网站、电子音乐创作到电影配乐不一而足。在听觉文化现象的时间分布上, 则从工业革命时期跨越至当下社会。“记忆”“空间”与“声音”的三维坐标既是书名, 也是布局结构; 但就像编者特别强调的, 虽然本书在目录的编排上分为记忆、空间与音乐三个部分, 并不代表三者可以截然分开。事实上, 一如声音的本质决定了其从产生、传播、接收到消费的每一个环节都离不开空间与时间, 本书对于“时间-记忆”(time-memory) 与“空间-场所”(space-place) 与声音文化互动的讨论也始终是一个有机的整体。不同作者笔下看似天南地北的研究对象, 其实围绕同一个核心问题展开: 作为社会实践文化产物的声音, 是怎样在时间和空间中获得了意义?

在不同的案例中, 作者们对于声音如何参与意义建构的解读, 也不断与另外两条线索发生缠绕: 其一, 是不同的音响-音乐文化传统与声音媒介技术在现代-后现代社会的变迁史; 其二, 是作为特定感官功能的“听觉”变革, 以及作为特殊文化实践的“聆听”与社会历史的互动轨迹。事实上, 在后现代与空前的全球化语境下, 世界已经进入了麦克卢汉所说借助传媒手段“重新部落化”的阶段, 从事声音-听觉文化研究的学者, 都面临着更为复杂的时间性、空间性与地方性, 比如大卫·哈维所说的不同于传统社会的“时空压缩”体验(time-

space compression) 等等。与这一过程相同步的是声音媒介（从电磁技术，数码科技到互联网）自 20 世纪以来不断加速发展，在全球地理和文化空间的维度上彻底改变了声音生产、传播与消费的方式。这不仅改写了距离、边界、位置、中心与边缘、私人与公共等一系列与空间相关的概念，也令人们藉由对声音的储存、复制和分享创造出属于一代代人的集体与文化记忆。因此，将看似难以捕捉的声响、音乐与听觉，落实到具体的社会历史的“实体”上（比如以媒介技术为代表的文化工具，生产、传播与消费声音的社会文化场所，人们的发声 - 聆听的身体感知，对情感、身份以及历史的指认等等），并进一步放置在社会关系的生产与再生产中，对声音的意义的追寻就在“时间 - 空间”层面获得了一种更清晰的考察路径。

需要稍加留意的是，从上文简略的介绍可窥一斑，《记忆·空间·声音》的案例丰富驳杂，从日常到仪式，从个人记忆到集体记忆，从实体空间到虚拟、象征空间皆而有之（笔者所使用的“个体 / 集体”，或“实体 / 虚拟 / 象征”，仅仅是划分记忆和空间的方式之一）。但“记忆”与“空间”都并非中性、自然、不证自明的概念，人类活动为它们烙下了确凿的社会属性与文化属性，这也是全书的基本共识之一。在这里我们很容易联想到列斐伏尔在《空间的生产》对具有文化属性的社会空间的界定，以及从哈布瓦赫，扬·阿斯曼到霍布斯鲍姆对于记忆的集体性、社会及文化基础的强调。事实上，这些学者的观点也的确为书中不同的作者所引用。但值得注意的是，无论是列斐伏尔的社会空间话语，还是阿斯曼的文化记忆话语，都对声音与听觉积极参与文化建构的事实缺乏足够的重视。譬如阿斯曼就将通过亲身体验获得的情景记忆（episodic memory）分为由视觉影像组成的景象记忆（scenic memory）和语言构成的叙述记忆（narrative memory）¹，完全忽略了声音对记忆的激活、形塑乃至改造的作用；虽然列斐伏尔也曾在《空间的生产》中提及弥漫性的听觉有时最适合“体会”空间，而视觉受透视点限制，但毕竟没有对听觉的空间性展开详细讨论。² 因此，《记忆·空间·声音》中的部分文章将声音与听觉引入社会空间与文化记忆理论，可以视为一次具有生产性的拓展。

在具体的研究与讨论中，《记忆·空间·声音》不仅有声学、音乐学、声景研究（soundscape studies）、电影音乐研究、社会空间、文化记忆与遗产等理论的调度，更有不为书面史料局限，倚重于田野调查、问卷收集、口头访谈，乃至引入新颖的绘制音乐记忆的地图

1 Jan Assmann, What is “Cultural Memory”? *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, P.2. Stanford: Stanford Press, 2006.

2 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, p. 225. Oxford: Basil Blackwell, 1991. 转引自王敦：《流动在文化空间里的听觉：历史性和社会性》，《文艺研究》，2011 年第 5 期。

学 (music memory map) 的方法 (见《作为地图学的音乐：英国听众及其音乐往事中的自传性记忆》“Music as Cartography: English Audiences and Their Autobiographical Memories of the Musical Past”一文) 的操演——这种使历史、理论与现场相结合的努力，令全书呈现出一种动态、鲜活的面目。虽然个案性的文化经验，也许会令部分读者产生一定程度的隔膜，但对音乐与情感、技术、身体及民族身份等诸问题的分析阐释，往往能唤起共通的切身体验。比如在《试论听众与盒式磁带间的记忆关系》(“On the Remembered Relationship between Listeners and C-Cassette Technology”) 一文中，作者对于录音磁带曾在芬兰年轻人中风靡一时的消费文化，以及在亲历历史的听众中所引发的对特定年代的缅怀，都令笔者一再想起在回忆录、文学作品中所读到的人们对八十年代初在收音机、走私录音机中听到邓丽君的歌声时的激动，以及对这一场景的反复怀念。更重要的是，这些未必与读者直接发生关联的“别人的故事”，却足以启发有心关注声音及听觉文化研究的学者，在问题意识与方法论上，为“声音”尚未得到充分讨论的国家和地区提供虽不能直接移植，但可资借鉴、触类旁通的参照。

在记忆与空间的语境中穿行，由对于声音的社会文化范畴“发现”和“听见”而起，最终落实到对声音本质与功能的开掘，以及对历史及社会文化的不断反思中来。一个显见的事实是，《记忆·空间·声音》仍然是以欧美为主导的研究成果的展示。跨学科的合作与交流，固然为这一年轻的领域引进了不少“大开眼界”(ear-opening)的新方法与新角度，但在其他国家、地域的在地化实践中的效果几何，仍然有待后来者添砖加瓦。但可以较为乐观地说，如同20世纪初的“视觉转向”一样，一场或可称为“听觉转向”的实践正在酝酿与试验中。而长期以来被视觉占据主导地位的主体的感官问题，也随着听觉现象的问题化而再度问题化：从视觉，听觉乃至嗅觉、触觉和味觉，被陌生化的“新感觉”同样启动了新的问题空间。在学科整合的全局视野里重新审视“何为感官”，与其说是纠正过去研究话语中单一感官的“霸权”带来的倾斜，毋宁说是将身体的多重感官领域(multisensory field)重新陌生化。这自然是一个很大的问题，远超出一本书或几本书能够解答的限度。但是，不妨让我们回到全书开篇编者抛出的那个问题上来：“声音如何获得意义？”(How sound becomes meaningful?)如同记忆、时间、空间等问题本身也是如此的复杂和多样，正是在这复杂带来的重重挑战和张力中，声音重新获得了活力，也被赋予了常谈常新的意义。

第五届“热风学术”青年论坛

.....

“青年与工作” 征稿启事

“青年人如何工作？”“如何通过工作走出自己的路，找寻未来？”是现代社会的常设话题。只是，倘若对照资本主义诞生以来一路陪伴人们的成长小说，便会发现，这个老话题，正面临新的社会状况和青年人自身变化的最为强烈的冲击。这不光是指，在互联网、弹性工作制、（伪）共享经济、人工智能等一系列新的或可能的制度设计中，青年人正面临着看似越来越多的选择/限定，也是指，青年人越来越将自己细化为“**后”，企图以公元纪年来标示或凝结自身对于工作、生活乃至未来的基本态度。当国家和社会企图用“匠人精神”来填补漏洞百出的现代工作伦理的时候，如何在新的社会条件下重新定义和想象“工作”已经成为争夺文化霸权的焦点所在。在这一紧迫的社会状况中，文化研究以及文化研究的教育工作，理应给出自己的思考。

第五届“热风学术”青年论坛将以“青年与工作”为题，在哈尔滨师范大学召开。诚邀对这一问题有兴趣的文化研究者参加，尤其欢迎在读硕士、博士研究生投稿，论坛不限定与会者的专业背景、学术资历、研究方法。投稿需提交全文，采用 Word 附件形式发送至论坛邮箱，录取者将以电邮方式通知。

本次会议，主办方不收取会务费，提供正式与会者在会议期间的食宿。缺乏经费的年轻学人可向组委会申请往返交通费（火车硬卧标准）。

会议时间：2017 年 12 月 9-10 日

会议地点：哈尔滨师范大学

投稿邮箱：refengluntan2017@163.com

投稿截止时间：2017 年 11 月 10 日

第五届“热风学术青年论坛”组委会

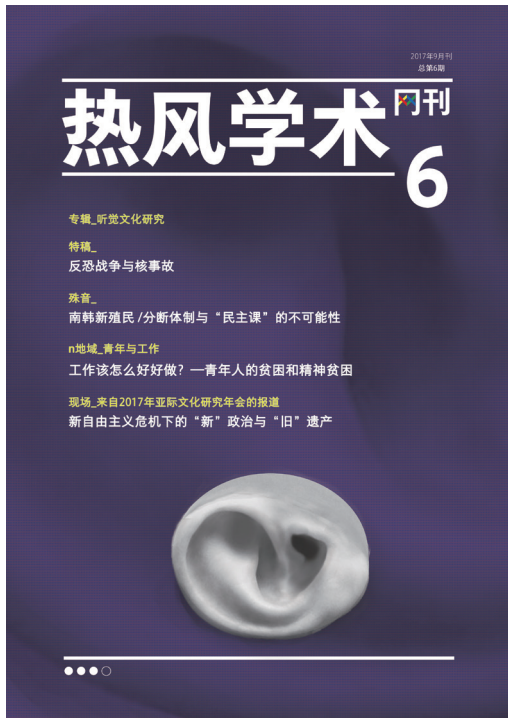
1 本刊为立足于中国当代社会文化和思想议题的文化研究类刊物。这一立足，不仅是指聚焦于中国的当代性，关注中国问题，解析这一快速变动社会中的文化现象，更是指，在“亚际”、“第三世界”、“全球”等这一系列既是历史又是虚构的框架的选择和比照之下，重新放置和结构中国当代社会的文化和思想议题。

2 为保持文化研究的野气和灵气，本刊对来稿有两个“不在意”。一，不在意是否一定写成论文模样，欢迎以生动、恰当的文体形式，呈现“问题意识”和清晰思考的文字。二，不在意是否一定是首发稿，提倡各个友邻刊物和网站之间的资源共享和推广。

3 在此共识之上，本刊欢迎各类来稿，来稿请注明是否首发。凡首发稿一经采用，即奉薄酬。其中，“专题”一栏为特约组稿栏目。如有专题的组稿建议和想法，欢迎来信，来信请注明“专题”字样。

4 来稿请用 word 文档发送至《热风学术（电子刊）》邮箱 (refengxueshu2017@163.com)。本刊会在收到稿件的一周内确认收到投稿；并于收稿后一个月内，回复作者是否用稿。

5 来稿一经录用，除在本刊刊登之外，也将在当代文化研究网及其微信公共号陆续发布。同时，本刊拥有授权友邻刊物和网站共享的权利。



热风学术网刊

主 编 _ 罗小茗

学术编委 _ 雷启立 孟登迎 潘家恩 朴姿映(韩国) 滕 威 章戈浩

责任编辑 _ 王欣然 编辑助理 _ 徐慧冰 美术设计 _ yiilear

《热风学术(电子刊)》来稿邮箱 refengxueshu2017@163.com

本刊每年3月、6月、9月、12月15日上线。

版权声明: 自由转载 - 非商用 - 非衍生 - 保持署名。



 热风学术网刊



扫描二维码，即刻下载