

圖書在版編目(CIP)數據

意識形態與現代文化/(英) 湯普森 (Thompson,J.B.) 著；高铦等譯.-南京：譯林出版社，2013.3

(人文與社會譯叢/劉東主編)

書名原文： Ideology and Modern Culture

ISBN　978-7-5447-2951-2

Ⅰ.意...　Ⅱ.①湯... ②高...　Ⅲ.①意識形態-研究 ②大眾傳播-研究　Ⅳ.①B022②G206.3

書　　名　意識形態與現代文化

作　　者　[英國]約翰·B.湯普森

譯　　者　高铦　文涓　高戈　汐汐

責任編輯　朱進東

原文出版　Polity Press, 1996

出版發行　譯林出版社

電子信箱　yilin@yilin.com

網　　址　http:// www.yilin.com

地　　址　南京湖南路47號(郵編210009)

集團地址　江蘇出版集團(南京中央路165號　210009)

集團網址　鳳凰出版傳媒網http:// www.ppm.cn

印　　刷　淮陰新華印刷廠

開　　本　850×1168毫米　1/32

印　　張　12.875

插　　頁　2

字　　數　283千

版　　次　2013年3月第1版　2013年3月第1次印刷

書　　號　ISBN　978-7-5447-2951-2

定　　價　45.00元

          譯林版圖書若有印裝錯誤可向承印廠調換

目录

[主編的話 4](#_Toc69122369)

[前　　言 5](#_Toc69122370)

[導　　論 6](#_Toc69122371)

[意識形態的概念與理論 8](#_Toc69122372)

[現代文化的傳媒化 11](#_Toc69122373)

[解釋的方法論 14](#_Toc69122374)

[第一章 意識形態的概念 17](#_Toc69122375)

[意識形態與觀念學家 17](#_Toc69122376)

[馬克思的意識形態概念 19](#_Toc69122377)

[意識形態與青年黑格爾派：論戰概念 19](#_Toc69122378)

[意識形態與階級覺悟：副現象概念 20](#_Toc69122379)

[意識形態與過去的精神：潛在概念 21](#_Toc69122380)

[從意識形態到知識社會學 23](#_Toc69122381)

[對意識形態的再思考：一個批判性概念 26](#_Toc69122382)

[對某些可能反對的回答 32](#_Toc69122383)

[第二章 現代社會中的意識形態： 對一些理論論述的批判性分析 37](#_Toc69122384)

[意識形態與現時代 37](#_Toc69122385)

[意識形態與社會復制 41](#_Toc69122386)

[對文化產業的批判 45](#_Toc69122387)

[公共領域的轉型 49](#_Toc69122388)

[第三章 文化的概念 57](#_Toc69122389)

[文化與文明 57](#_Toc69122390)

[文化的人類學概念 58](#_Toc69122391)

[描述性概念 59](#_Toc69122392)

[象征性概念 60](#_Toc69122393)

[對文化的再思考：一種結構性概念 61](#_Toc69122394)

[象征形式的社會背景化 65](#_Toc69122395)

[象征形式的評價 68](#_Toc69122396)

[第四章 文化傳輸與大眾傳播：傳媒產業的發展 74](#_Toc69122397)

[文化傳輸諸方面 74](#_Toc69122398)

[書寫、印刷與新聞貿易的興起 76](#_Toc69122399)

[廣播的發展 81](#_Toc69122400)

[傳媒產業的近期趨勢 85](#_Toc69122401)

[新傳播技術的社會影響 91](#_Toc69122402)

[第五章 走向一種大眾傳播的社會理論 98](#_Toc69122403)

[大眾傳播的一些特點 98](#_Toc69122404)

[大眾傳播與社會互動 101](#_Toc69122405)

[(一) 跨越時間與空間的互動 101](#_Toc69122406)

[(二) 對遠方他人的行動 102](#_Toc69122407)

[(三) 作為對遠方他人的回應的行動 103](#_Toc69122408)

[(四) 接收活動的社會組織 104](#_Toc69122409)

[重構公私生活之間的界線 105](#_Toc69122410)

[介于市場與國家之間的大眾傳播 109](#_Toc69122411)

[自由派理論及其局限 109](#_Toc69122412)

[公共服務廣播原則 111](#_Toc69122413)

[走向有管理的多元主義 113](#_Toc69122414)

[重新思考大眾傳播時代的意識形態 114](#_Toc69122415)

[第六章 解釋的方法論 119](#_Toc69122416)

[社會—歷史研究的一些解釋學條件 119](#_Toc69122417)

[深度解釋學的方法論架構 120](#_Toc69122418)

[意識形態的解釋 125](#_Toc69122419)

[分析大眾傳播：三重觀點 131](#_Toc69122420)

[大眾傳媒化產品的日常占用 135](#_Toc69122421)

[解釋、自我反思和批判 137](#_Toc69122422)

[結　　語 批判理論與現代社會 143](#_Toc69122423)

# 主編的話

劉　東

總算不負幾年來的苦心——該為這套書寫篇短序了。

此項翻譯工程的緣起，先要追溯到自己內心的某些變化。雖說越來越慣于鄉間的生活，每天只打一兩通電話，但這種離群索居并不意味著我已修煉到了出家遁世的地步。毋寧說，堅守沉默少語的狀態，倒是為了咬定問題不放，而且在當下的世道中，若還有哪路學說能引我出神，就不能只是玄妙得叫人著魔，還要有助于思入所屬的社群。如此嘈嘈切切鼓蕩難平的心氣，或不免受了世事的惡刺激，不過也恰是這道底線，幫我部分擺脫了中西“精神分裂癥”——至少我可以倚仗著中國文化的本根，去參驗外緣的社會學說了，既然儒學作為一種本真的心向，正是要從對現世生活的終極肯定出發，把人間問題當成全部靈感的源頭。

不寧惟是，這種從人文思入社會的訴求，還同國際學界的發展不期相合。擅長把捉非確定性問題的哲學，看來有點走出自我囿閉的低潮，而這又跟它把焦點對準了社會不無關系。現行通則的加速崩解和相互證偽，使得就算今后仍有普適的基準可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基處，批判的事業又有了用武之地。由此就決定了，盡管同在關注世俗的事務與規則，但跟既定框架內的策論不同，真正體現出人文關懷的社會學說，決不會是醫頭醫腳式的小修小補，而必須以激進亢奮的姿態，去懷疑、顛覆和重估全部的價值預設。有意思的是，也許再沒有哪個時代，會有這么多書生想要煥發制度智慧，這既凸顯了文明的深層危機，又表達了超越的不竭潛力。

于是自然就想到翻譯——把這些制度智慧引進漢語世界來。需要說明的是，盡管此類翻譯向稱嚴肅的學業，無論編者、譯者還是讀者，都會因其理論色彩和語言風格而備嘗艱澀，但該工程卻絕非尋常意義上的“純學術”。此中辯談的話題和學理，將會貼近我們的倫常日用，滲入我們的表象世界，改鑄我們的公民文化，根本不容任何學院人壟斷。同樣，盡管這些選題大多分量厚重，且多為國外學府指定的必讀書，也不必將其標榜為“新經典”。此類方生方成的思想實驗，仍要應付尖刻的批判圍攻，保持著知識創化時的緊張度，尚沒有資格被當成享受保護的“老殘遺產”。所以說白了：除非來此對話者早已功力盡失，這里就只有激活思想的馬刺。

主持此類工程之煩難，足以讓任何聰明人望而卻步，大約也惟有愚鈍如我者，才會在十年苦熬之余再作馮婦。然則晨鐘暮鼓黃卷青燈中，畢竟尚有歷代的高僧暗中相伴，他們和我聲應氣求，不甘心被宿命貶低為人類的亞種，遂把迻譯工作當成了日常功課，要以艱難的咀嚼咬穿文化的籬笆。師法著這些先烈，當初醞釀這套叢書時，我曾在哈佛費正清中心放膽講道：“在作者、編者和讀者間初步形成的這種‘良性循環’景象，作為整個社會多元分化進程的縮影，偏巧正跟我們的國運連在一起，如果我們至少眼下尚無理由否認，今后中國歷史的主要變因之一，仍然在于大陸知識階層的一念之中，那么我們就總還有權想象，在孔老夫子的故鄉，中華民族其實就靠這么寫著讀著，而默默修持著自己的心念，而默默挑戰著自身的極限！”惟愿認同此道者日眾，則華夏一族雖歷經劫難，終不致因我輩而淪為文化小國。

一九九九年六月于京郊溪翁莊

# 前　　言

本書是我早先一部著作《意識形態理論研究》中最初勾畫的一些思想的發展。早先那部著作主要是對當代社會理論中若干突出貢獻的批判性評估。在評估過程中，我提出了一些建設性想法，涉及意識形態的性質與作用，意識形態與語言、權力和社會背景的關系，以及意識形態在具體情況中可被加以分析和解釋的方法。本書的目的是開始研究、發展這些想法，使它們形成一個系統的理論解釋。這一解釋肯定得益于他人——其他理論家以及其他從事經驗和歷史研究的人——的作品。但是我設法超越我得到的使我受益的材料，試圖擴展現有的分析架構，并促進進一步的思考與研究。

雖然在許多方面本書是《意識形態理論研究》一書中提出的研討項目的繼續，但有一個方面與前書有很大不同：在本書中，我力求更多注意象征形式由于并借以在社會領域流通的社會的形式和過程。所以我以相當篇幅專注于大眾傳播的性質與發展，我認為那是現代文化的一個肯定的特征和現代社會的一個中心的維度。我對大眾傳播的性質和對傳媒機構及發展的分析引出了更多的問題，我無法在本書的范圍內充分討論，但我計劃在以后一部關于社會理論和大眾傳播的著作中作進一步探討。

在思考本書中討論的思想時，我得益于他人的一些評論與批評。特別要提到安東尼·吉登斯和戴維·赫爾德：他們一直在共同進行一場極有價值的對話，而且無疑會繼續具有極大的價值。彼得·伯克、利茲貝思·古德曼、亨利埃塔·穆爾和威廉·烏思懷特讀了本書的初稿，給了我許多有益的、鼓勵的回饋。我還要感謝埃夫里爾·西蒙茲熟練的文字加工，感謝吉利恩·布羅姆利細心的編輯工作，感謝布萊克韋爾—波利蒂與斯坦福大學出版社的許多人對出版和發行本書做出的貢獻。最后，我要感謝最近多年中騰出空來，幫助我撰寫本書的許多朋友，他們的慷慨之助不是我幾句致謝的話所能表達的。

約翰·B. 湯普森

1989年12月于劍橋

# 導　　論

今天，我們生活在一個象征形式的廣泛流通起著根本的、越來越大的作用的世界中。在所有社會中，象征形式——語言陳述，姿勢，行動，藝術作品，等等——的產生與交流是且始終是社會生活的普遍的特點。但是，由于現代社會受早期現代歐洲資本主義發展推動而到來，象征形式的流通的性質和范圍呈現一種具有質的不同的新現象。技術手段結合面向資本積累的機構而發展，使得象征形式能以迄今無與倫比的規模生產、再生產和流通起來。整個17世紀、18世紀和19世紀，報紙、小冊子和書籍以不斷增大的數量生產出來；從19世紀以來，生產與流通手段的擴大伴隨著歐洲等地讀寫文化水平的顯著提高，所以印刷物可以被越來越多的人所閱讀。通常稱為大眾傳播的這些發展因象征形式的電碼化與傳輸的進展而得到進一步的推動，這種進展使我們獲得作為20世紀晚期特點的電子電信的各種形式。今天，在許多西方工業社會中，成年人每周平均花25至30小時看電視——這不包括他們另外花在下面活動上的時間：聽收音機或音響、讀書看報看雜志以及消費大規模跨國界傳媒產業的其他產品。而且，當今之世幾乎沒有什么社會不受到大眾傳播機構和機制所觸及，因此幾乎沒有什么社會不向大眾媒介象征形式的流通開放。

盡管大眾傳播在現代世界的意義日益增長，它的性質與含義卻在社會與政治理論文章中較少受到注意。在某種程度上說，這種忽略是由于學科分工所致：社會與政治理論家們甘愿(我認為是錯誤的)把大眾傳播的研究留給傳媒與傳播研究專家。在某種程度上，這種忽略也是由于今天許多理論家所專注的種種問題都是19世紀與20世紀初期思想遺留的結果。正是馬克思和韋伯、迪爾凱姆、齊美爾、曼海姆等人的著作，已在許多方面定下了當代理論辯論的議程。當然，這些人和其他思想家的遺產也不一定是一副重擔。這些思想家作為伴隨產業資本主義發展而來的社會變革和政治動亂的評論者，他們關注一大批社會現象，闡述對20世紀后期的環境在許多方面仍然適用的一系列概念與理論。但是，在他們的闡述中，既有深邃的觀察與啟發，也有盲目性、過于簡單化和一廂情愿的樂觀。今天的社會和政治理論家面臨的部分任務是篩選這份遺產，尋求和認定哪些方面可以和應當保留，這些方面可以如何重建以考慮到現代社會的變化特點。我們面對社會與政治現象時并非一片空白：我們根據由過去傳下來的概念和理論來觀察這些現象，我們也根據現在出現的種種發展來逐一修正或取代、批評或重構這些概念與理論。

在以下各章中，我把意識形態的概念與理論作為起始點。意識形態一詞最初出現于18世紀的法國，在此后的兩個世紀中經歷了許多變化。它受到歪曲、重述和重構；它被社會和政治分析家討論并結合進新興的社會科學論述；它還回流到社會與政治生活的日常語言之中。至于我把意識形態的概念與理論作為我的起始點，那是因為我相信對意識形態進行思考的傳統中有一些有價值的內容和值得繼續保留的東西。雖然在這個傳統中有許多誤導和錯誤，我們仍能從中濾出一些在今天具有可行性和急迫性的問題。意識形態的概念與理論界定了一個分析的領域，它仍然是當代社會科學的中心并構成日趨活躍的理論辯論的題材。

然而，我也要指出，對意識形態進行思考的傳統也存在某些局限。最重要的是，關心意識形態問題的作家們未能適當對待現代世界中大眾傳播的性質和影響。這些作家中有些人確實承認大眾傳播的重要性——他們的確是注意到大眾媒介日益增大的作用的第一批社會與政治理論家。但是，即使是這些作家也傾向于對大眾傳播的性質和影響采取比較模糊的看法。他們不把大眾傳播的發展看成是現代社會中出現的一種社會控制的新機制，統治集團的思想可以通過這種機制得到宣傳和擴散，通過它來操縱和控制從屬集團的認識。意識形態被視為一種“社會膠合劑”，而大眾傳播則被看做一種涂抹黏膠的特別有效的機制。對意識形態與大眾傳播之間關系的這種一般看法是我將要詳細批判的內容之一。當前有關現代社會中意識形態及其作用的辯論，以及在理論上闡述大眾傳播的性質與影響的一些嘗試，其中許多內容公開或含蓄地表述了這種看法。但我認為這是一種基本上有缺陷的看法。

本書的主旨之一是對意識形態與大眾傳播之間的關系作出詳盡而不同的解釋——或者更確切地說，根據大眾解釋的發展重新思考意識形態的理論。在探討這項主旨時，我將采取一種三階段的論證策略。我一開始將重新考慮意識形態概念的歷史，追溯其主線輪廓和偶爾的彎路。根據這樣簡要分析歷史的背景，我將制訂意識形態的一個特定概念，它保留了這個概念的某些遺產，同時去除了一些在我看來站不住腳的設想。此后我將研討近年來提出的有關現代社會意識形態性質與作用的某些一般理論表述。我要說明這些表述在許多方面是不充分的，特別是它們對大眾傳播的處理以及其對于意識形態理論的意義。

為了克服這個缺陷，我們必須改變分析的焦點：這是我第二階段的論證策略。我將主張我們必須闡明一項理論架構，使我們能了解大眾傳播的明顯特點和它的特定發展道路。這項架構的關鍵就是我所謂的現代文化的傳媒化。這點，我指的是象征形式的傳輸越來越多地通過傳媒產業的技術與體制機構的中介這一總進程。我們生活在當今社會里，象征形式的制作與接收越來越多地通過媒體產業各種技術體制機構的中介。對這一進程的探索包括若干考慮。在概念上，我們必須研討象征形式的性質以及它們與制作、傳輸和接收它們的社會背景的關系，研討的范圍屬于傳統上界定的文化概念的領域。在歷史上，我們必須重新構建某些技術傳輸手段的發展以及這些技術手段已經并且仍然在部署的體制形式。在理論上，我們必須思考這一傳媒化總進程的性質，它對現代世界的社會與政治生活的影響，它對一般的社會與政治理論、特別是對意識形態理論的含義。

我的論證策略的最后階段是在方法論層面。這里我要提出早先各章中提出的概念與理論論點的方法論含義，并表明這些論點盡管看來抽象卻在實踐上有不同之處，既在社會研究的實踐上有不同，又在我們了解社會研究實踐的方式同社會世界中人們的日常實踐之間的關系上有不同。在探討這些方法論問題時，我試圖表明對一般象征形式的分析，特別是對大眾傳媒象征形式的分析中包羅的內容。根據我重新闡述的意識形態概念，我還試圖表明這種方法論架構也能用于意識形態分析。這些方法論思考并不要取代我排除經驗性研究——無需引申我的意圖。它們只用以促進經驗性研究，并增進我們理解研究一個客體領域時所涉及的內容，這個客體領域由許多主體所組成，他們制作、接收和了解象征形式作為其日常生活中的常規內容。

完成這項論證策略以后，我將提出一系列有關意識形態、文化、大眾傳播、解釋和批判的建設性建議。我希望這些建議構成對一批理論和方法論問題的條理清楚和言之成理的看法，這些問題在當前社會與政治理論的辯論以及一般的社會科學辯論中都是中心所在。在這篇導論的余下部分，我將集中談談這些建設性建議。我要說明界定我所持觀點的某些思想和設想，它們也是我對他人著作批評的根據，同時表明我對他人著作的感激。

# 意識形態的概念與理論

當我們使用“意識形態”一詞時，不論在社會與政治分析方面還是在日常生活談話中，我們提出了一個具有長期、復雜歷史的概念。為什么這個概念在今天如此含糊，有那么多不同的用法和細微差別的含義，是因為這個概念自從兩個世紀以前被引入歐洲語言以來，它經歷了漫長而迂回的道路：今天它表現的多種含義就是這一歷史進程的產物。但還有一個進一步的因素加深了意識形態概念的含糊性。當我們在今天使用“意識形態”一詞時，或者聽到別人使用它時，可能不能完全確定它是描述性地使用呢還是規定性地使用，它只是用來描述一個事態(例如一個政治思想體系)呢還是也用來(或者甚至首先用來)評價一個事態。在我們日常使用這一詞語時，含糊性是很明顯的。今天很少有人會自豪地宣稱自己是“意識形態家”，而許多人卻會毫不猶豫地宣告自己是保守派或社會主義者、自由派或民主派、女權主義者或生態主義者。意識形態是別人的思想，是除了自己以外某人的思想。把一種觀點稱為“意識形態的”，似乎就是已經在含蓄地批評它，因為意識形態的概念似乎帶有一種負面的批評意義。

在過去20多年來的社會與政治理論著作中，對于意識形態概念含糊的遺產有兩種一般反應。一種反應是設法使這個概念趨于平淡。這一般包括明顯地或含蓄地試圖剔除這個概念中的負面意思，把它結合進社會科學使用的描述性概念之中。這就出現了意識形態的所謂中性概念。根據這個概念，意識形態可以視為有關社會行動或政治實踐的“思想體系”，“信仰體系”或“象征體系”。在這一概念的基礎上，不去試圖區分意識形態所激發的各種行動或計劃；每項政治綱領中都有意識形態，意識形態也是每個有組織政治運動的特征。掌握這一概念，分析家就可以設法勾畫和描繪激發社會和政治行動的主要思想體系或信仰體系。這種研究思路的例證就是要把意識形態作為“主義”——保守主義，共產主義，里根主義，撒切爾主義，斯大林主義，馬克思主義。這些和其他思想或信仰體系，這些“意識形態”，都可以加以分類、分析，分解為它們的組成成分并追溯到它們的原始來源；分析家們會說，這樣做不用對有關的思想或信仰體系做出或暗示任何貶義的判斷。

對于意識形態概念含糊遺產的第二個反應是干脆不用這個概念。因為這個概念太含糊、太有爭議，在歷史上太被抹黑、拋來擲去當做謾罵名稱，今天沒法為社會、政治分析的目的而去拯救它。近年來，這種反應在一些最有創見和觀察力的社會思想家中間有了發展，部分原因是與意識形態概念緊密相聯的馬克思主義在學術上的遭遇。但是我感到這個反應似乎是短視的。這種反應不是對它的含糊遺產加以篩選以確定是否還留下一些值得維持的東西，卻主張放棄或者更一般地拒絕開始尋找。這種反應不是去問與意識形態概念有關的思考傳統是否顯示了一批值得我們繼續注意的問題(即使它由于誤導和站不住腳的設想也曾模糊了這些問題)，卻選擇拋棄這個問題，或者更多地是去設想一個答案同時卻不作學術努力去設法確定它。

我在這里提出的立場不同于上述對意識形態概念含糊遺產的兩種一般反應。不像第二種反應，我認為意識形態的概念仍然是社會與政治分析的學術語匯中的一個有用的重要概念。但是也不同于第一種反應，我認為這個概念不能那么容易地剔除它批判性的負面意思，更確切地說，我認為在試圖剔除其負面意思時，人們忽略了這個概念以某種假象設法喚醒我們注意的一堆問題。我要設法在我重新闡述意識形態概念時提出來的，正是這堆問題。因為我不想抹去這個概念的負面意思而要把這層意思作為它涉及問題的索引，作為它可以加以保留和創造性地發揮的一個方面，所以這種重新闡述可以視為意識形態的一個批判性概念。它保留了意識形態概念在其大部分歷史中帶有的負面含義并把意識形態分析同批判問題結合起來。

我在重新闡述意識形態概念時，力求把這一概念再集中于有關意義與權力相互關系的一批問題上。我認為意識形態的概念可以用來指特殊情況下意義服務于建立并支持系統地不對稱的權力關系的方式——這種權力關系我稱之為“統治關系”。就廣義而言，意識形態就是服務于權力的意義。因此，對意識形態的研究要求我們調查象征形式在其中應用和配置的社會背景；而且要求我們探詢象征形式所調動的意義是否(和如何)在具體背景下服務于建立和支持統治關系。意識形態研究的獨特性在于后面的問題：它呼吁我們詢問象征形式所建構和傳達的意義是否服務于或不服務于維持系統地不對稱的權力關系。它號召我們根據某種情況來研究象征形式：根據運用或配置這些象征形式在某些具體情況下可能有助于產生、培育、支持和重建的結構化社會關系。

如果我們這樣來重新闡述意識形態概念，就把意識形態分析帶進了概念性與方法論問題的領域，這具有更加一般的范圍與意義。意識形態分析可以視為一個更廣泛問題的組成部分：作用與相互作用的特點，權力與統治的形式，社會結構的性質，社會再生產與社會變革，象征形式的特征及其在社會生活中的作用。這些更廣泛關心的問題激發了我在本書中提出的論點和建議。一些更廣泛的問題將在第三章中探討，我在那里研討象征形式的某些特征并探索它們同結構方式不同的社會背景之間的關系。總的方法論性質的其他問題在第六章里討論，我在那里考慮在研究一個客體領域時要涉及些什么內容——一個客體領域同時又是一個主體領域：個人在其中制作、接收和認識那些對他們并對設法進行解釋的分析家們都有意義的象征形式。我們根據意義和權力相互作用來重新闡述意識形態概念，這就要求研討這些廣泛的問題。在本書中，我不能說已經完全詳盡地并完全以它們所要求的周密性討論了這些廣泛問題。我想，我至多指出了一條可以一貫而可行地遵循的道路。

提議對意識形態概念作重新闡述，使我們能避免敗壞許多近來理論著作的若干傾向。首先，它使我們避免先前提到的那種傾向：把意識形態視為一種“社會膠合劑”，它通過把社會成員聯合到一起并提供集體共有的價值觀與規范，成功地穩定社會。這種設想盛行于當代著作中，然而它所根據的設想是可疑的而且不可行的。沒有什么證據能說明某種價值觀或信仰是現代工業社會中全體(或者即使大多數)成員所共有的。而且，沒有理由認為復雜的工業社會的穩定要求并依靠對特定價值觀與規范的一種共識。只要我們社會有“穩定的”社會秩序，這種穩定同樣很容易來自價值觀與信仰的多樣性、個人與團體之間不斷增加的分歧、反對態度可能被變成政治行動共識。我之所以強調這一點，并不是要表明沒有對價值觀與規范進行社會分析的余地。但是，我希望把意識形態概念與尋求集體共有的價值觀加以區分，把它重新定向于研究把意義用來維護統治關系的復雜方式。

提議對意識形態概念作重新闡述，也使我們能避免各種著作中流行的那種傾向，即把意識形態視為某種象征形式或象征體系本身(保守主義、共產主義等等)的特點或特征。根據我這里提出的看法，象征形式或象征體系本身并不是意識形態的：它們是不是意識形態的，以及在多大程度上是意識形態的，取決于它們在具體社會背景下被使用和被理解的方式。在研究意識形態時，我們并不是簡單地關注對一個思想或信仰體系進行分類和分析，也不是分析一種象征形式或象征體系本身。我們所關注的是某種所謂象征形式的社會運用。我們所關注的是象征形式是否、以何種程度以及如何(如果是的話)在它們制作、傳輸和接收的社會背景下被用于建立并支持統治關系。這種看法可以使我們把一種象征形式或象征體系在某一背景下視為意識形態的，而在另一背景下視為激進的、顛覆性的、競爭性的；它可以使我們把例如一種對人權的論述在某一背景下視為支持現狀而在另一背景下視為顛覆。把象征形式分析為意識形態時，就要求我們聯系這些意識形態被使用和掌握的具體社會—歷史背景來加以分析。

而且，提議對意識形態概念作重新闡述使我們能避免把意識形態視為完全甚或有關現代國家中體制化了的權力形式。現代國家的機構，以及占據現代社會中通稱為政治空間的無數其他組織(政黨、壓力集團等等)，都是極其重要的權力與統治的場所；但它們不是惟一的場所，甚至也不一定是大多數時間大多數人的最重要場所。對大多數人來說，對他們產生影響的最直接的權力與統治關系是那些作為他們日常生活典型社會背景的場所：家庭，工作地點，教室，同業團體。在這些場所中，個人花費大部分時間，采取行動與互動，談話與傾聽，追求自己的目標并聽取他人的目標。它們是以復雜方式組織起來的。它們涉及權力與資源的不平等與不對稱，其中有些可能與更廣泛的不平等和不對稱相聯系，這由一個背景到另一個背景重復發生，這涉及男人與女人之間的關系、黑人與白人之間的關系、有產者與無產者之間的關系。我們在研究意識形態時，對日常生活背景的關注與對組成狹義政治領域的具體機構的關注并重。當然，這并不意味著狹義政治領域與此無關，也并不意味著我們應完全集中于日常生活中的瑣碎細節而忽視一般的結構性特征與制約。這只是意味著我們不應忽略象征形式的運用與配置方式以及它們與我們大多數人在其中花費大部分時間的結構化社會背景中的權力關系的交叉方式。

如果我們根據意義與權力的相互作用來重新闡述意識形態概念，還能避免理論著作以及日常用語中常見的那種傾向——把意識形態看做純屬幻想，看做“真實”事物的顛倒或扭曲的形象。這個觀點得自馬克思、恩格斯一段著名的、常被引用的話的啟發，他們把意識形態的運行比作照相機的功能，以倒轉的形象反映世界。但這個觀點——其簡明性富有吸引力，其理論自信令人驚訝——卻可能把我們引入歧途。它使我們認為意識形態是一個形象與意識的領域，這個領域并不充分反映先于我獨立于這些形象與意識的社會現實。可是社會領域很少會像它說的那么簡單。我們作為個人都融于各種社會關系之中，而且經常不斷地參與評論它們，向自己和他人描述它們，通過行動、象征與語言文字說明，重述和改變它們。我們用以表達自己和了解他人的象征形式并不構成相對于真實世界的某個虛無飄渺的另類世界，它們部分地構成社會中“真實”的東西。我們把意識形態的研究重新集中于安置象征形式的領域，集中于象征形式用于建立和支撐權力關系的方式，就是在研究社會生活中十分真實的方面。因為就某種程度來說，社會生活是一個角逐場，通過文字與象征以及通過使用強力來進行斗爭。意識形態，就我在這里提出和闡述的意義而言，是這種斗爭的一個組成部分；社會生活的創造性和構成性特點就是通過包括不斷交換的象征形式的行動與互動來得到支持與再造，得到競爭與變革。

到現在為止，我一直在討論意識形態的概念以及對這一概念的含糊遺產不同回應方式的優缺點。然而，今天使用這個概念的許多作者首先感興趣的是社會再生產與社會變革的實質問題。在他們的著作中，意識形態的概念在一個更廣闊的理論架構或論點內起某種作用。這些作者可以用相當寬松和不精確的方式使用這個概念，他們可以因這種不精確而合法地受到批評；但是，如果我們想了解和欣賞他們對這個概念的使用，我們必須重建和評估它在其中起作用的更廣闊的理論架構。這是我在第二章中面對的任務。這里我關心的主要不是這個概念的歷史軌跡以及今天對它重新闡述的前景，而是各種當代作家所提出的意識形態概念在其中起核心作用的一批架構或論點。例如，我將考慮阿隆、貝爾和古爾德納的著作，阿爾都塞和普蘭查斯的著作，霍克海默、阿多諾和哈貝馬斯的著作。把討論轉到這個更一般的理論層面，我們可以更清楚地了解到當代社會與政治理論家使用意識形態概念的方式——他們試圖以這個概念來突出什么，以及他們試圖用這個概念來說明什么。我們也能了解到這些理論家忽略了什么或者未能充分考慮什么。

我在這方面將提出的主要論點是：使用意識形態概念的當代理論家未能充分考慮大眾傳播的性質與發展，以及它在現代社會中作為意識形態媒介的作用。在某些情況下，這是因為意識形態概念是有關現代工業社會興起所帶來的文化轉型的宏大理論敘事的一部分。根據這個宏大敘事，現代工業社會的發展在文化領域伴隨著信仰與實踐的不斷世俗化和社會生活的不斷理性化。當宗教和魔法對于被資本主義工業化不安寧的活動所困擾的人們失去它們的控制時，就有了一種新的信仰體系出現的基礎：可以不借助來世價值觀或存在而動員人們的世俗信仰體系的出現。正是這些世俗信仰體系被一些當代理論家描述為“意識形態”。他們認為，工業資本主義的發展興起了一個“意識形態時代”，它由法國大革命所創始，而以20世紀初期激進革命運動為其頂峰。因此文化轉型的宏大敘事賦予意識形態概念一個特殊的作用(按上面所解釋的意思理解為一個中性的概念)。意識形態的概念，據這種理論敘事認為，被用來描述那些填補因宗教與魔法衰微而出現的文化真空的信仰體系，它在一個發生迅速和空前社會變革的世界里為人們提供新的覺悟形式和新的意義架構。

文化轉型的宏大敘事深深刻印在社會與政治理論的論述之中。它作為一種一般的(往往是含蓄的)理論建構，許多作家在其中觀察和分析現代社會的發展。我想，這種敘事包含某些見地，對于了解現代社會從中世紀和早期現代歐洲脫穎而出的條件是重要的。但這種敘事也在某些基本方面是誤導的。這些方面之一是：我認為這些宏大敘事的理論家們誤認了有關現代社會發展的主要文化轉型。這些理論家沉迷于所謂的世俗化與理性化的過程而往往忽視了在他們眼前發生的意義遠為巨大的一個過程：那就是，大眾傳播機構的迅速擴散和傳輸網絡的發展——商品化的象征形式就通過它們傳向日益擴大的受眾領域。這就是我所描述的現代文化的傳媒化過程。我認為，這個過程構成了與現代社會興起有關的主要轉型之一。了解這個過程對于了解今天的世界十分重要，這個世界越來越多地被體制化的傳播網絡所穿越，個人的經歷越來越被象征生產與傳輸的技術體系所中介。了解這個過程也將提供一個可資選擇的理論架構，使重新闡述過的意識形態概念可以起某些作用。

# 現代文化的傳媒化

在設法了解我所說的現代文化傳媒化的過程時，我從文化的概念開始。當我們談到“文化”時，談到社會生活中被大眾傳播的發展所轉變的和繼續在轉變的領域時，我們指的是什么呢?我們怎么能把大眾傳播的發展理解為文化領域的一種發展、理解為一種文化轉型呢?文化的概念有它本身漫長而復雜的歷史，一種可能產生和意識形態概念史同樣多的變異和含糊性的歷史。然而，我相信文化的概念仍然是一個重要而有價值的觀念，它經過適當的重新闡述后對社會分析的基本領域作了界定。在第三章中我對文化的概念作了澄清和重新闡述。步格爾茨等人類學家著作的后塵，我認為文化的概念可以適當地用來一般性地指社會生活的象征性質，指社會互動中交換的象征形式所體現的意義特征。但是對社會生活象征性質的這種強調必須由對以下事實的強調所補充(這在格爾茨的著作中并不總是明顯的)：象征形式都深植于包含權力關系、沖突形式、資源分配上的不平等等等的結構性社會背景之中。這種雙重強調界定了我所謂的文化的“結構性概念”。由于這個原因，文化現象可以視為結構化背景中的象征形式；而文化分析則可以看做對象征形式意義構成和社會背景化的研究。

把象征形式視為背景化的現象就是把它們看做一般是由位于特殊社會—歷史背景下、賦有各種資源與能力的個人所生產和接收的。象征形式可能帶有它們所產生的社會條件的痕跡——例如，說話可能帶有一個特定社會階級或地區背景的口音、習語和音調。象征形式的社會背景化也意味著這些形式可能成為估價、評估和沖突的復雜過程的對象。這里我集中于我所謂的價值化過程(valorization)——也就是，象征形式以此和從中獲得某種“價值”的過程。這方面有兩類價值特別重要。一類可以稱為“象征價值”：象征價值是根據生產和接收它們的個人對它們的評估而具有的價值，根據它們被這些個人贊美或譴責、珍惜或蔑視而具有的價值。第二類價值是“經濟價值”，我們可以把它解釋為象征形式依靠在市場上通過交換而取得的價值。在這個意義上，并非所有的象征形式都有經濟價值，但是象征形式的經濟價值化是一個重要的過程，它是歷史地發展起來的，而且在現代社會中起越來越重要的作用。當象征形式受到經濟價值化時，它們就成為商品，或者像我一般說的“象征貨品”，可以在市場上買賣或交換。藝術品市場的發展，乃至建立畫廊和拍賣行——藝術品可以在那里以極大的金額交易——就是經濟價值化過程的生動例子。

把象征形式描述為處于特定背景下的個人所生產和接收的有意義的現象，我們也意指象征形式一般是以這種或那種方式由生產者傳遞給接收者的。我把這描述為象征形式的文化傳輸，我將把這個過程分為三個方面。首先，文化傳輸包括使用一種技術媒介或物質基礎，象征形式靠它生產和傳輸。技術媒介使意義內容有某種程度的固定，并使象征形式有某種程度的再生產。固定和再生產的程度決定于媒介的性質——刻在石頭上的信息，與寫在或印在紙上的信息相比，一般有程度高得多的固定性，但有程度低得多的再生產性。文化傳輸的第二個方面有關技術媒介在其中部署的體制機構。技術媒介的部署往往是更大體制背景的一部分，它包括象征形式的生產系統和選擇傳播的渠道。第三個方面關系到哈羅德·英尼斯和安東尼·吉登斯所謂的文化傳輸的“時空離距”(space-time distanciation)。一個象征形式的傳輸必定在某種程度上有關這種形式與它原先產生的背景的分離：它在空間上和時間上與這種背景相脫離并插入位于不同時間與地點的新背景。這樣，象征形式就具有我所謂的時空方面的“延伸效力”。它們可以被在時間與空間上遠離原初產生背景的廣大潛在接收者所使用。

對文化概念與相關問題的這種理論思考提供了一種架構，我們可以在其中開始考慮大眾傳播的興起與發展。我們可以根據基于文化傳輸某些技術手段以及著眼于商品化象征形式大規模生產與普遍傳播的一批機構的逐步建立，廣泛地構想大眾傳播的興起。大眾傳播的最早形式以印刷技術為基礎，使用印刷紙作為傳輸手段。這方面的關鍵性發展通常被聯系于美因茨的金匠約翰·古滕伯格，他發明了金屬字模鑄模的方法并應用到傳統的螺旋壓印機上以生產印刷品。到15世紀末，全歐洲主要的貿易中心都已配置了印刷機，大眾傳播的時代開始了。

在第四章里，我追溯了從15世紀到當前的大眾傳播的興起與發展，勾畫出主要的體制形式，描述了基本的技術方法，并突出了最新的發展趨勢。我設法表明，大眾傳播的發展怎樣從一開始就緊密結合商業組織的擴張和現代國家的發展。雖然我提供了廣泛的歷史解釋，我特別專注于近期的廣播傳媒的興起——那就是，通過電磁波向不確定的大量聽(觀)眾傳輸信息的媒體。今天，最重要的廣播媒體與電視傳輸有關，因此我較為詳細地考慮這些傳媒。我還研討了整個傳媒產業內部基于經濟、政治與技術因素的最新發展。這些發展包括傳媒產業內部日益增長的集中化與多樣化，傳媒公司活動的日益全球化，以及新傳播技術的部署，諸如有關電纜傳輸與衛星傳輸。這些過程導致了大規模傳播綜合大企業的形成，它與各種涉及信息與傳播生產和傳播的產業息息相關。這些綜合大企業在性質上是多媒體的和跨國的，它伸展到全球，快速買賣特定的傳媒公司，從一個半球向另一個半球瞬間傳播信息與通信，把信息發射到全世界無數人的起居室。

第四章里記述的發展與趨勢可以說是現代文化傳媒化的體制核心。它們深刻而不可逆轉地形成了象征形式在現代社會中生產、傳輸與接收的方式，以及人們經歷在時空背景上遠離他們的行動與事件的方式。這些發展部分地組成了現代社會，部分地組成了我們今天生活的社會中的“現代”事物。就是說，那是組成現代社會的一部分，因為“現代”就是象征形式的交換不再首先局限于面對面互動的背景，而是廣泛地、越來越多地由大眾傳播的體制與機制所中介。當然，現代文化的這種傳媒化進程只是現代社會形成的一個方面。這個進程是和工業資本主義的發展(以及其他形式的工業發展)并進的，是和現代國家(以及政治參與的有關形式)的興起并進的。這些進程以復雜的方式相互重疊；它們在不同的歷史與地理背景下走不同的道路。但它們一起界定了我們今天生活的社會基本輪廓，這種輪廓正日益具有全球性質。

因大眾傳播的出現而產生的傳輸的新規律有些什么特點呢?我們應如何理解大眾傳播的性質，它影響社會互動的方式，它在社會和政治生活中起的作用和應有的作用?這些問題我將在第五章里討論，我將勾勒一種大眾傳播社會理論的雛形。我強調，雖然大眾傳播涉及象征形式的交換，由此建立的那種傳播卻相當不同于那些普通日常對話的內容。因為大眾傳播一般包含信息從生產者到接收者的單向流動。不像在交談的對話情景中聽取者也可以是應答者，大眾傳播在生產者與接收者之間建構一種基本的斷裂，接收者相對而言沒有干預傳播進程和促成其進展與內容的能力。當然，接收者確實有一些干預能力；例如，他們可以寫信給編者，打電話給電視公司來表達他們的看法或表示反對。但是，雖然特定的機構和技術媒介容許各種接收者的回應，傳播過程的基本不對稱性仍然未受觸動。

這種不對稱性對于我所謂的技術媒介的互動影響是有作用的。我用這種提法來指大眾傳播的技術媒介已經改變并能夠改變現代社會中社會互動性質的方式。技術媒介的部署不應視為僅僅是預先存在的社會關系的補充，而是我們應把這種部署視為服務于產生新的社會關系，新的行動與互動方式，新的表達自己和回應他人的方式。技術媒介的創造特點被所謂的媒介理論家所強調，其中最有名的是馬歇爾·麥克盧漢；但是麥克盧漢闡述這一點的方式卻相當特殊，而且在某些方面難以置信。所以我對這個主題以不同的方式加以說明。我集中關注電子傳媒的大眾傳播，并首先集中關注電視，把互動影響分為若干層面，并逐一進行詳細分析。在最基本的層面，技術媒介的部署把社會互動與具體場所分開了，因此人們即便不在同一時空背景下也能相互互動。這種作用是所有技術媒介的特點，它涉及某種程度的時空離距(例如，一次電話交談)；但就大眾傳播而言，由此建立的互動具有某種特定形式。由于大眾傳播在象征形式的生產與接收之間構建了一種基本的斷裂，它造成了時空方面一種特殊類型的互動，我們稱之為“傳媒的準互動”。它是“互動”，因為它包含人們與他人的傳播，他人以某種方式回應，可以形成與他人之間的友誼、感情或忠誠的聯系——有時是緊密的聯系。但它是“準互動”，因為傳播流動主要是單向的，接收者的回應方式是受嚴格局限的。

技術媒介的部署把社會互動與具體場所分開，就使人們能對遠距離的他人起作用。技術媒介能使人們與遠方的他人溝通，人們還可以調整他們的溝通行為以便與新媒介的使用所提供的機遇相一致。電視媒介的存在產生了一種新型的行動，它以可用于電視為目的，也就是說，能通過電視傳輸給空間上遙遠的潛在觀眾。一旦上了電視，行動(以及進行該行動的人)就具有一種新的可見性，這在一般的大眾傳播、特別是電視出現以前完全是不可能的。大眾傳播的這個方面長期以來一直被在國家機構內追求和行使權利的人們所承認：在大眾傳播時代，政治與掌握可見性的技巧密不可分。但是，重要的是應強調：大眾傳播所提供的更大可見性既是巨大的政治機遇，又是空前的政治風險。通過電視媒介，政治人物可以與數量巨大和廣泛分散的觀眾交流，可以小心地、有控制地表達自己和說明觀點。但是，這種媒介也有可能使政治人物顯得不夠格、孤陋寡聞和失控，而且在方式上和程度上前所未有。在電子傳媒的政治舞臺上，一句即興的話或一次感情勃發可以導致一位有抱負的領袖落馬。我們身邊就有例子可用來說明大眾媒介可見性造成特殊的政治脆弱性，這種脆弱性是傳媒化過程已經滲入并在某種程度上已經重構政治舞臺的那些社會所內在固有的。

如果說技術媒介的利用已經改變人們生產和傳輸信息的方式，它也改變了那些把接收這些信息作為每日生活常規的人的生活狀況。就比較直接的意義來看，像電視這種技術媒介的運用可以改變(而且在很大的程度上已經改變)現代社會中大多數人日常生活的空間與時間組織，這是事實。電視機往往在家中占據中心位置，其他空間和活動圍繞它組織起來。特定的節目安排可以決定人們組織他們一晚、一天或一周活動的時間流程。但是技術媒介的動用可以在更復雜且不那么顯著的意義上改變接收者的生活狀況。因為它使人們能經歷到發生在時間和空間上遙遠的地方的事件，而這種經歷可能回過來引導或激勵接收者方面的行動或回應方式，包括集體或協同的行動方式。接收傳媒輸送來的事件大大擴展了人們在原則上可能面臨的經歷的范圍。它使得在世界一邊的人們見證到在世界另一邊發生的事件并以個人或集體對此作出回應。當倫敦或紐約、莫斯科或布拉格的人們打開電視看到東德邊防衛隊拆除柏林墻時，他們是在見證著有重大歷史意義的事件，即便這些事件是在世界上遙遠的地區發生的；而這些事件本身因此受到了前所未有的新型的全球性監視。人們能夠參加不再局限于同一地點的文化經驗領域，國家和其他組織的活動向著越來越具有全球性的眼光開放。

雖然大眾傳播的發展所帶來的傳媒經驗的領域不再局限于共處同一地點，然而這個新經驗領域的性質與潛在影響是被傳媒信息在其中生產、傳輸與接收的背景所特有的體制安排和權力形式所塑造的。主張“出版自由”的傳統自由派論點所根據的設想是：最具約束力的、最可阻礙新興媒介表達多種意見和觀點的權力形式就是現代國家所建構的權力形式。對于早期自由派思想家如杰里米·邊沁、詹姆斯·穆勒和約翰·斯圖亞特·穆勒來說，成立一家不受國家監控的獨立的報刊對于發展民主政體至關重要，在這樣的政體中，多種意見可以發表，統治者的活動可以受到檢查、批評，必要時可加以制止。可以談很多來支持這些早期自由派思想家提出的論點；在今天的世界里，不論在西方或東方，國家官員試圖限制信息流通和思想交往的做法并沒有消失，這些論點仍然有其適用性與緊迫性。但是，我要說，考慮到現代社會中傳媒機構的性質與作用，關于出版自由的傳統自由派理論今天就只有有限的價值了。早期的自由派理論家如此強調政權的危險，卻沒有足夠考慮出自不同來源的一種威脅：傳媒產業作為商業公司毫無約束的增長。而且，傳統自由派理論的發展首先涉及報紙與出版業，它不能輕易而直接地轉換成在20世紀具有如此重要性的那些傳媒產業部門，這些部門以不同的技術媒介為基礎，在根本上不同的體制構架內發展。

為了試圖超越關于出版自由的傳統自由派理論，并考慮20世紀后期傳媒產業發展最合適的體制構架，我主張所謂有調控的多元主義原則。“有調控的多元主義”，我的意思是一個寬廣的體制構架，它既可容納又可保護在大眾傳播不同領域中許多獨立傳媒機構的多元存在。這個原則要求兩項具體的措施：傳媒產業中資源的分散化，以及傳媒機構與政權的運作相隔離。這個原則界定了一個寬廣的體制空間——這個空間的一邊是市場力量不受約束的活動，另一邊是傳媒組織受國家的直接控制——在這兩者之間，傳媒機構可以活動和發展。這個空間可以容納各種具體的組織形式，不論它們位于公共領域、私人領域或者可以說是中間組織的領域內。但是它也是一個必須視為以跨國規模存在的空間。傳媒機構很久以來就不復在單一民族國家范圍內活動；與衛星技術有關的傳輸形式的跨國性質僅僅代表最新的(或許是最急劇的)全球化進程的階段，那是大眾傳播的發展所推動和反映的。如果我們要最充分地利用大眾傳播領域新技術部署所提供的新機遇，如果我們要避免大眾傳播發展至今所展示的危險，那么“有調控的多元主義原則”的實施則將要求當代政治舞臺上往往缺乏的一種政治意志和國際合作。

大眾傳播的社會理論的發展提供了一種背景，我們可據此重新考慮與現代社會中意識形態分析有關的問題。如果我們以象征形式推動的意義有助于建立和維持統治關系的方式來考慮意識形態，那么我們就能看到大眾傳播的發展對于意識形態現象的性質與范圍具有巨大的后果。隨著大眾傳播的發展，象征形式的流通日益脫離某個共同的具體地點，因此意義的運用越來越能超越象征形式在其中產生的社會背景。只是有了大眾傳播的發展，意識形態現象才能成為大眾現象，也就是，能影響多樣而分散的背景下大量人的現象。如果說大眾傳播已成為意識形態在現代社會中運作的一種主要媒介，那是因為它已成為象征形式生產與傳輸的一種主要媒介，因為由此產生的象征形式能以空前規模流通，傳達給千百萬人，他們除了都能接收大眾傳媒的信息以外沒有多少共同之處。但是，大眾傳播的意義雖然不應被低估，我們必須加上兩點限定。大眾傳播已成為現代社會中意識形態的一個主要媒介，但它并不是惟一的媒介。重要的是要強調意識形態(廣義地理解為服務于權力的意義)是在日常生活各種背景下運作的，從朋友之間的普通談話到電視黃金時間的部長講話。那些關心意識形態的理論和分析的人如果完全只關注大眾傳播，那就錯了，正如他們如果忽視大眾傳播就是誤入歧途一樣。第二點限定是：雖然大眾傳播的發展產生了一套現代社會中意識形態運作的新的參數，但是關于一些特定大眾傳媒信息是否是意識形態，卻不能抽象地加以回答，而必須在一個系統解釋的方法論架構內加以探詢。只有以這種方式，我們才能避免文章、書籍中太常見的那種傾向——認為某種傳媒信息本身就是意識形態，而且在整個社會領域都有效。對一種系統方法論的詳盡闡述將使我們能對傳媒信息的意識形態性質提出一種看法，它比較嚴格，比較嚴謹。

# 解釋的方法論

本書大部分討論具有普遍理論性質的問題——意識形態的概念與作用，文化的概念與文化傳輸的特點，大眾傳播的發展及其對社會與政治生活的意義。但是我的論點的一個重要部分是：這些普遍理論問題能夠且應當結合帶有更具體的方法論性質的問題。在第六章里，我探討了理論與方法論之間、理論反思與方法上的詳細探討之間的一些聯系。我的目的主要不是對一些特定研究方法的取舍，而是要勾畫出一個廣泛的方法論架構，可以在其中安置特定的方法并使它們相互聯系，還可以在其中評估它們的價值和它們的局限。

在建立這個構架時，我吸收了一個通常稱為解釋學的特定思想傳統。為什么選擇解釋學?這一出自古希臘的古代思想傳統對現代文化的學者可以提供些什么呢?我們可以從兩個層面回答這個問題。在一般的層面上，這一傳統提醒我們注意我所謂的社會—歷史研討的解釋學條件。這些條件源于社會—歷史研討的客體領域的構成，這種客體領域在某些基本方面有別于自然科學的客體領域。因為，社會—歷史研討的客體領域不僅是供觀察與說明的客體和事件的連結：它也是一個主體領域，這個主體領域是由一些主體所組成，他們在日常生活的常規過程中不斷地參與了解自己與他人，產生有意義的行動與思想，并解釋他人產生的行動與思想。換言之，社會—歷史研究的客體領域是一個先期解釋過的領域(pre-interpreted domain)，在這個領域中，了解和解釋的過程是組成這個領域的個人日常生活中的常規活動。社會—歷史領域的先期解釋性是一種基本特征，它在自然科學中沒有類似情況。在進行社會—歷史研究時，我們是在設法了解和說明一批現象，這些現象已經以某種方式和在某種程度上被社會—歷史領域一部分人所了解；簡言之，我們是在設法再解釋一個先期解釋過的領域。

解釋學的傳統可以使我們注意到社會—歷史研究方面這些和其他的解釋學條件，它也能在更具體的層面上向我們提供一些研究的方法論方針。我按照我所謂的深度解釋學的方法論架構發展了這些方針。深度解釋學的思想來自保羅·利科等人的著作。這種思想的價值在于它能使我們創建起一種以解釋(或再解釋)意義現象為取向的方法論架構，但不同類型的分析仍能在其中發揮合法的、互相支持的作用。它能使我們看到解釋過程不一定對立于關注象征形式結構性特征或行動與互動的社會—歷史條件的各種類型的分析，而相反地，這些類型的分析可以聯結和構建為解釋途徑的必要步驟。它也能使我們認識到特定的分析方法可以看清一個現象的某些方面而略去其他方面，它們的分析優點可能基于嚴格的限制，這些特定的方法最好被視為一個更全面的方法論中的局部階段。

我提出深度解釋學作為分析文化現象(即分析結構背景中的象征形式)的一個總的方法論架構。因此，深度解釋學是包括三個主要階段或程序的一種方法論架構。第一階段可以稱為“社會—歷史分析”，有關象征形式生產、流通與接收的社會與歷史條件。這個階段之所以重要，是因為象征形式并不是生存在真空之中：它們是背景化的社會現象，它們在特定的社會—歷史條件下生產、流通與接收，這種條件可以借經驗的、觀察的、實錄的方法加以重建。深度解釋學架構的第二階段可以稱為“正式的或推論的分析”。進行正式或推論分析就是把象征形式作為復雜的象征構造來研究，它顯示一種連結的結構。這個階段之所以重要，是因為象征形式是背景化的社會現象，而且有更多內容：它們是象征構造，依靠它們的結構特征，可以并聲稱代表某種東西、意指某種東西、就某種東西說些什么。正是由于象征形式的這種額外的不能回避的方面，要求有不同類型的分析，要求有一個分析階段主要關注象征形式的內部的組織、關注它們的結構特征、模式和關系。但是這個分析階段雖然完全合理，如果脫離了深度解釋學的架構并把自身作為目的來進行的話，就會成為誤導。就其本身來說，形式或話語分析能成為——在許多事例中已經成為——一種抽象的行動，脫離了社會—歷史條件，不顧象征形式正在表達的內容，而它要設法揭示的是象征形式的結構。

深度解釋學架構的第三個也是最終的階段可以正確地稱為“解釋(或再解釋)”。這個階段有關創造性地闡明一個象征形式說了什么或代表了什么；有關創造性地構建可能的意義。解釋階段根據的是社會—歷史分析和正式的或推論的分析的結果，但它在一個合成構造的過程中超越了它們。它利用社會—歷史分析和正式或推論分析來顯示象征形式的社會條件和結構特征，它還設法以此解釋一個象征形式，詳細闡明它說些什么、代表什么、有關什么。在下述意義上，這個解釋階段同時也是一個再解釋階段：這是由深度解釋學構架各階段進行協調的對一個客體領域的再解釋，這個客體領域已經被組成社會—歷史領域的主體所解釋和了解。我們在提出對象征形式的一個解釋時，就是在對一個先期解釋過的領域進行再解釋，因此進入了一個在性質上會引起解釋沖突的過程。

我提出作為文化分析一般架構的深度解釋學觀點可以適應意識形態分析。我認為意識形態分析是深度解釋學的一種特定形式或版本。這種形式的特定性在于：各階段的深度解釋學方法都被運用以凸現象征形式的意識形態特點，也就是說，以凸現意義服務于建立和維持統治關系的方式。“意識形態解釋”階段根據深度解釋學的方法論架構加以闡明，獲得了精確的含義：解釋意識形態就是闡述象征形式所調動的意義與該意義所維持的統治關系之間的聯系。意識形態的解釋依靠社會—歷史分析和正式的或推論的分析階段，但給予它們批判性的強調：它使用它們的目的在于揭示意義服務于權力。意識形態的解釋是具有批判意圖的深度解釋學。因此，當我們關注于解釋象征形式的意識形態特點時，解釋過程中所固有的潛在沖突就有了一個鮮明的新形式。

如果我們把注意力轉向分析大眾傳播背景下的象征形式，我們必須面對一批新的方法論問題。這些問題主要來自前述的事實，即：大眾傳播在象征形式的生產與接收之間確立了一種基本斷裂。有鑒于這一特點，我們必須對大眾媒介的象征形式采取一種有所不同的觀點。我們必須區分大眾傳播的三個方面或客體領域，然后對每個方面以不同方式使用深度解釋學程序。這三個方面是：第一，大眾媒介象征形式的生產與傳輸或擴散；第二，傳媒信息的構建；以及第三，傳媒信息的接收與占用。我把這稱為大眾傳播的“三重觀”。所有這三個方面都包括在大眾媒介象征形式的生產與流通之中。但由于大眾傳播在生產與接收之間確立了一種斷裂，生產與傳輸情況一般有別于接收與占用情況，必須分開加以分析。雖然大眾傳播的每個方面可以分開加以分析(一般在有關大眾傳播的經驗文獻中)，三重觀突出了一個事實，即，每一方面都要從一個復雜的整體過程的其他方面中抽取出來。這個三重觀提醒我們：大眾傳播的綜合情況要求有分析所有三個方面的能力，并表明這些方面在大眾媒介象征形式的生產、傳輸與接收中如何相互關聯。

我所做的關于意識形態解釋的闡述，結合大眾傳播的三重觀，使我們能夠以一種新的方式來對待有關在日益大眾媒介化的文化背景下設法分析意識形態的方法論問題。在早先許多論述大眾傳播意識形態性質的文章中，分析家們傾向于主要或專門集中于傳媒信息的結構與內容，他們考慮那些信息本身而忽略它們的結果。這類分析陷入了我所謂的“內在主義的謬誤”。我在提出我的方法論建議時特別關切的是要避免這種謬誤。我們在設法分析大眾媒介形式的意識形態性質時，必須考慮到大眾傳播的所有三個方面——傳媒信息的生產/傳輸，構建，接收/占用——我們還必須對可以稱為大眾傳媒產品的日常占用的情況給以特別關注。如果我們關心意義用于建立和維持統治關系的方式，那么我們必須研討大眾傳媒象征形式所推動的意義如何被人們所了解和占用，人們在他們日常生活的過程中接收傳媒信息，把它們結合進他們的生活。我們必須研討他們的日常理解、他們接收和占用的常規方法，以及產生這些接收方法和理解過程的社會—歷史條件。我們不能把這些方法和過程視為理所當然；我們不能設想用某種方式構建起來的一個信息將被一切背景下的一切接收者都以某種方式來理解；我們不能聲稱或佯裝忽略傳媒信息的結果而只關注這種信息的結構與內容。通過考察關于大眾傳播其他方面的傳媒信息的日常占用，我就可以發展出對大眾媒介象征形式的意識形態性質的一種解釋，這種解釋避免了內在主義的謬誤，突出了傳媒信息所推動的意義服務于維持或瓦解、建立或破壞結構化社會背景的方式，在這種背景下，人們接收這些信息并把它們結合進他們的日常生活。

通過再次系統地闡述這方面的方法論問題，我們不但可以避免內在主義的謬誤，而且避免了常常伴隨它的那種神話——被動接收者的神話。有一種思想認為，傳媒訊信的接收者都是被動的旁觀者，他們只是簡單地吸收他們面前屏幕上閃出的圖像或者從版面上闖入眼中的內容，這種看法是一個神話，同占用的真實性質毫無相似之處，占用是理解和解釋的不斷發展的過程，是討論、贊成與整合的不斷發展的過程。占用的過程是一個主動的、潛在批判性過程，在這一過程中，人們作出不斷理解的努力，弄懂他們所接收的信息的努力，聯系它們并與他人共享的努力。由于涉入了這種努力的理解，人們也就通過他們接收和設法理解的信息進行了(不論多么含蓄和不自覺)一個自我塑造和自我理解的過程，進行了一個再形成和再理解自己的過程。在接收傳媒信息和設法了解它們的過程中，在聯系它們并與他人共享的過程中，人們重塑了他們經驗的疆界，修正了他們對世界和對自己的理解。他們并不是被動地吸收提供給他們的東西，而是主動地、有時是批判地進行自我塑造和自我理解的持續過程，今天在這個過程中，接收和占用傳媒信息成為一個整體組成部分。

意識形態解釋所固有的批判潛力可以部分地視為對自我塑造與自我理解過程的一種貢獻。我們提出一種意識形態解釋，就是提出一種可以不同于組成社會領域的人們的日常理解的解釋。意識形態解釋可以使人以一種新的眼光不同地看待象征形式，從而使人不同地看待自己。它可以使他們重新解釋一個象征形式，聯系它產生與接收的條件，聯系它的結構特征與組織；它可以使他們質疑或修正他們對一個象征形式的先前的理解，從而改變對他們自己和他人的理解視野。我把這個過程(在意識形態解釋中就含有其可能性)描述為日常認知的解釋性轉變——亦即，組成社會領域的人們的日常理解、態度和信念的解釋性轉變。

意識形態解釋包含著批判潛力的第二個方面是：它開辟了批判性思考的途徑，這種思考不但有關非專業行動者的日常認識，而且涉及這些行動者卷入的權力與統治關系。意識形態解釋必定包括對結構性權力關系的社會—歷史分析，與此相關，也對象征形式的作用進行考慮。因此，意識形態解釋可以激發對權力與統治關系、它們的基礎、它們的根據以及它們得到支撐的方式進行批判性思考。正是在這個意義上，意識形態解釋同所謂的統治的批判具有內在的聯系：它在方法論上預先傾向于激發對權力與統治關系的一種批判性思考。這就是為什么意識形態解釋可以引發組成社會領域的某些人強烈反應的原因之一。它觸動了權力的神經，它突出了在現有社會關系中最為得利和最不得利的人們的地位，它還研討了某些象征機制，由于這些機制，那些不對稱的社會關系在社會生活的日常活動中得以建立和維持。

一般的解釋過程，特別是意識形態解釋，就社會—歷史研究領域中可能和適當的種種正當理由提出了某些問題。我對這些問題的看法是零碎的。我并不尋求某種會神奇地解決一切爭端的一般標準，而是要問在此研究領域中我們可以期望有什么樣的爭論，以及我們如何來合理地解決它們。這種看法要求我們分析問題，解決問題，并設法界定(盡管是暫時的)某些條件，可以在這些條件下比較和辯論相互沖突的解釋和觀點，提出不同的論證和論點，還能解決分歧。對正當理由問題的這種零碎看法可能使那些盼望確定性的人，那些盼望某種艱難而牢固地奠定我們對社會—歷史領域認識的“基礎”(在此使用這個關鍵比喻)的人感到失望。但是，這種對確定性的追求是誤導的；它是一種認識論的沖動，它在這種學術標準難以對付的復雜的客體領域中造成混亂。另一方面，我主張的這種零碎看法可能在那些長期以來已經放棄追求確定性的人看來未免落伍，他們對現代(或“后現代”)時代的看法是：我們已經或應當最終認識到并沒有正當理由的可行標準，我們所具有的就是互相競爭、互相嘲弄、靠自身擁有的權力來站住腳跟或溜之大吉的多種解釋。但是，我認為這些批評走得太遠。我們可以拒絕對確定性的追求而不必放棄設法闡明我們能借以對一種解釋是否可行或者一種體制是否公正作出合理判斷的條件。這些條件不能決定我們的判斷，而這些判斷也不一定絕對可靠。但是，在社會—歷史研究領域，我們正在設法理解一個已經被組成這個領域的主體理解過的客體領域，在此領域內進行合理的判斷可能是一種特別有價值的收獲。

# 第一章 意識形態的概念

兩個世紀以來，意識形態的概念在社會與政治思想的發展中一直占有中心的或許有時是不光彩的地位。“意識形態”這個詞最初是由德斯蒂·德·特拉西用來指一門他提出的觀念科學的，很快卻成了一場唇槍舌劍的政治斗爭的武器。“意識形態”最初包含歐洲啟蒙運動的一切信心和積極精神，很快成了一個謾罵的詞，它被認為指的是某種思想觀念的空洞無物、毫無根據和晦澀詭辯，盡管它所描述的科學應該代表一個最高階段。意識形態的概念艱難地誕生，而且似乎這還不夠，后來的生活史也是毫無幸福的。意識形態的概念在19世紀和20世紀初被新興的社會科學以不同方式所采用，時而拉向這方，時而推向那方，但在所有的時間它依然是日常政治斗爭中起某種作用的名稱。當我們今天使用意識形態的概念時，這個概念仍然具有(不論如何淡薄)它多重用法的歷史特點。

在本章中，我要再次追溯意識形態概念的歷史輪廓，考慮到不但要突出復雜學術歷程的曲折，而且要提出更有建設性看法的途徑。我要探究的不但是這個概念的起源與發展，而且是今天重新闡述這個概念的前景，要重新明確意識形態的概念，使之具有積累起來的意義而避免過去可以看到的許多陷阱。我對這個概念的歷史說明將是必要的有選擇性的，將省略許多外形和轉折以利于更加充分觀察的討論。[[1]](#_1_111)但是我的目的將在于識別主要的輪廓，尚未結束的主要歷史發展。我將從18世紀后期法國對意識形態概念的起源談起。然后我將觀察馬克思著作中使用這一概念的一些方式。雖然馬克思無疑是意識形態概念史上最重要的人物，他的著作卻并未提供單一的、一貫的觀點。他偶然地、不定地使用這一術語；我們可以看出與它的用法有關的若干不同主題。在本章的第三部分中，我將考慮卡爾·曼海姆的著作。曼海姆的《意識形態與烏托邦》是這一復雜歷史中的一個關鍵內容；它把意識形態概念集中在思想的社會決定的一般問題上，從而把對意識形態的分析作為與知識社會學共同擴展的過程。在本章最后部分中，我拒絕曼海姆著作中提出的把意識形態概念一般化的傾向。我將提供這個概念的系統闡述，保留了它的負面性質，作為一個批判性概念，但反對任何把意識形態分析視為純屬論戰的意見。我將制訂一個意識形態的概念，它吸收了這一概念在歷史上包含的一些主題，但設法為現代社會對意識形態的解釋提供一個建設性看法的基礎。

## 意識形態與觀念學家

“意識形態”(Ideology)一詞最初是由法國哲學家德斯蒂·德·特拉西在1796年用來描述他的一門新學科的計劃的，這門學科有關對觀念和感知的系統分析，對它們的產生、結合與后果的分析。德斯蒂·德·特拉西是一位富有的、有教養的貴族，他曾經研究過諸如伏爾泰、霍爾巴赫和孔狄亞克等啟蒙思想家的著作。德·特拉西支持與法國大革命有關的許多改革，但他像其他貴族后裔的知識分子一樣，在雅各賓派恐怖時期被捕下獄。[[2]](#_2_106)在德·特拉西和他的一些難友看來，羅伯斯比爾似乎是在設法毀掉啟蒙運動。這些知識分子認為，雅各賓派恐怖的野蠻無政府狀況可以通過對觀念作系統分析為基礎的哲學與教育聯合活動來加以抵制：這就是在革命時期可以遵循啟蒙運動的遺產。許多前貴族和知識分子在恐怖時期死亡或被處決，德·特拉西卻在1794年羅伯斯比爾下臺后不久被釋出獄。1795年晚些時候，隨著國家研究院的建立，德·特拉西和他的朋友們在新的共和國里上升到了權力地位。該研究院替代了被羅伯斯比爾廢止的皇家學院。除了一個科學院和一個文學與美術部以外，這個研究院還包括一個道德倫理與政治科學部。后者的主導部門有關感知與觀念分析，德·特拉西在1796年當選該部門的主管。

德斯蒂·德·特拉西對他負責的新學科勾畫了宗旨，他在1796年間在道德倫理與政治科學部發表的一系列回憶錄中談到了這些。繼孔狄亞克之后，德·特拉西認為我們無法認識事物本身，只能認識對事物的感知所形成的觀念。如果我們能系統地分析這些觀念與感知，就能為一切科學知識提供堅實的基礎，并得出更為實際的推理。德·特拉西對這一新興的事業提出的名稱是Ideology——從字面上說就是“觀念學”。觀念學是“肯定的，有益的，可以具有嚴格精確性的”[[3]](#_3_101)。在譜系上，它是“第一科學”，因為一切科學知識都包羅觀念的結合。它也是文法、邏輯、教育、道德的基礎，以及最終是“最偉大藝術”的基礎……是“用人類從他的同類中獲得最大的幫助和最小的煩惱這種方式來調節社會的基礎。”[[4]](#_4_101)通過對觀念和感知的謹慎分析，意識形態會使人性可以被認識，從而會使社會與政治秩序可以根據人類的需要與愿望重新加以安排。觀念學將把道德與政治科學安置在堅實的基礎上，并糾正它們的錯誤和“偏見”——這是德·特拉西從孔狄亞克和培根那里繼承的啟蒙運動信心。

雖然德·特拉西看到把觀念學擴展到社會和政治領域的可能性，他的大部分貢獻都有關對智力官能的分析、經驗的形式和邏輯與文法的方面。他的四卷本《觀念學的要素》出版于1803年至1815年間，研討了思想、感覺、記憶與判斷等官能，以及習慣、動作和意志等等。德·特拉西越來越關注要發展一種堅實而嚴格的自然主義，在其中，人類被視為物質現實的一部分，是比較復雜的一種動物物種。因此，德·特拉西認為，“觀念學是動物學的一部分”，對人類官能的分析之所以重要，是因為“如果我們不知道一個動物的智力官能，那么對它的了解是不完全的”。[[5]](#_5_93)德·特拉西后來的著作以觀念科學的名義繼續進行原來的觀念學工程，把這一工程包羅在徹底的自然主義之內。但是到這些著作面世的時候，“Ideology”一詞已有了一個新的、相當不同的含義，這個含義很快掩蓋了發現者宏大的目的。

德斯蒂·德·特拉西和他在國家研究院的同事們都和共和主義政治有密切聯系。他們一般都同意孔多塞關于人類可通過教育臻于完善的觀點，以及孔狄亞克關于分析感知與觀念的方法。他們把大革命的過度行為歸于雅各賓派的狂熱，而不是歸于革命體制本身，他們把革命體制視為進步與啟蒙的柱石。由于與共和主義的這種密切聯系，德·特拉西及其同事們的學說的命運在一定程度上取決于大革命本身的命運。當拿破侖·波拿巴在1799年從埃及回國時，他發動了一場成功的軍事政變而成為第一執政，這是他全權擔任了十年的職位。拿破侖采取了德·特拉西及其同事們的一些觀念來制定一個新的憲法并對國家研究院的一些成員獎以利益豐厚的政治職位。但是與此同時，他又不信任他們，因為他們所提出的關于共和主義的歸屬構成對他的獨裁野心的潛在威脅。因此拿破侖嘲笑“觀念學”的主張：他認為那是一種脫離政治權力現實的抽象的推測性學說。1800年1月，《對外關系信使報》的一篇文章譴責該集團，把它“稱之為形而上學派系或者‘觀念學者’”，說它胡亂對待大革命而現在又在陰謀反對新政權[[6]](#_6_87)。當公眾輿論開始反對大革命時，拿破侖——后來他聲稱創造了“觀念學者”一詞——利用了這種轉變而把共和主義的代表人物解除武裝。

拿破侖對觀念學者的反對在下一個十年中加強了，當他力求建立的帝國開始崩潰時，這種反對達到了高潮。觀念學家成為拿破侖政權失敗的替罪羊。當拿破侖在災難性的俄羅斯戰役后于1812年12月回到巴黎時，他譴責觀念學者顛覆國家和法治。他向國務會議發表了一篇講話(這篇講話后來發表在《箴言報》上)，他譴責觀念學并把它的特點說成是精明治國的對立面：

“我們美好的法國所遭受的病患應歸罪于觀念學，那種虛幻的形而上學，它晦澀地尋求民眾立法基礎的初始推動力，而不是去利用人類心靈和歷史教訓所知曉的規律。這些錯誤不可避免地，而且在事實上，導致了嗜血人物的統治……如果有人得到召喚來重振一個國家，他必須采取絕對相反的原則。”[[7]](#_7_85)

當拿破侖的地位在國內外都受到削弱時，他對觀念學的攻擊就更加擴大和狠毒。幾乎所有各類宗教和哲學思想都被譴責為意識形態。這個詞本身已成為一個死命壓制反對派以支撐搖搖欲墜的政權的皇帝手中的武器。

隨著拿破侖在1814年4月退位和波旁王朝的恢復，德斯蒂·德·特拉西回復到一個具有政治影響力的職位上，但那時他對觀念學的原來計劃已被拿破侖時期的爭斗所消蝕而黯然失色了。科學即作為原先被視為是卓越的觀念學(通過提供觀念的發生、結合和聯系的系統情況，來對一般的科學知識提供基礎，特別促進社會自然調節)，觀念學已成為各方的方向，它的哲學主張已由于它與共和主義的聯系而有所妥協。而且，當“ideology”一詞流入政治舞臺而被一位受到圍攻的皇帝把它擲回哲學家時，這個詞的含義和關聯開始改變了。它不再只是指觀念學，而且也開始指觀念本身，那就是說，指一批據稱是錯誤的、脫離政治生活實際現實的觀念的主體。這個詞的含義也改變了，因為它再不能毫不動搖地主張啟蒙運動的實證精神了。最值得尊敬的、作為實證與卓越科學的觀念學逐漸讓位于只值得受嘲笑和鄙視的、作為抽象和幻想觀念的意識形態。作為意識形態概念史上特點的基本對立之一——即正面或中立意義與負面或批判意義之間——在它生命的頭十年中即已出現，雖然這種對立的形式與內容在以后的年代中有相當大的改變。

德斯蒂·德·特拉西原來的觀念學工程的隕落現在看來似乎不足為奇。這項工程雄心勃勃的普遍性，正如在它以前和在它以后的其他工程一樣，必然會讓位于專業化學科的發展，它們可以深入研究特定的領域，不受一個自命為基礎科學的主張所妨礙。德·特拉西原先工程的有意思之處不在于這項工程本身的性質與內容(他的著作如果不聯系到意識形態概念的話，確實已大部被淡忘，今天可能已完全被忽視)，而在于這項工程突出了意識形態概念的出現以及其曲折歷史的情況。這個概念的出現是作為在標志現代科學誕生的社會與政治動蕩背景下試圖發展啟蒙運動理想的一部分。不論意識形態概念自國家研究院時期以來的發展過程有多長，不論它的用法變得多么多種多樣，然而它仍然聯系著啟蒙運動的理想，特別聯系著對世界(包括社會—歷史領域)理性的認識的理想，以及對人類理性自決的理想。這種聯系所表現的方式在各個人物中有相當大的差別。如果說對德·特拉西來說，聯系是直接而明顯的(觀念學是卓越的科學，它促進人類事務的進步)，那么對拿破侖來說，它是不言明的和對抗的(觀念學是矯飾的哲學，通過只以抽象說理為基礎來試圖決定政治與教育原理從而煽動反叛)。馬克思的獨特貢獻在于他接過了拿破侖使用這個詞的負面和對抗的意義，但通過把它結合進深深得益于啟蒙運動精神的理論框架和政治綱領而改變了這個概念。

## 馬克思的意識形態概念

馬克思的著作在意識形態概念史中占有中心地位。由于馬克思，這個概念獲得了新的地位，成了一種批判手段和新的理論體系中的一個組成部分。但是，盡管馬克思在這方面的著作是重要的，馬克思使用意識形態概念的確切方式以及他對圍繞其用法的許多問題和設想的處理方式卻是不清晰的。確實，正是馬克思著作中意識形態概念的含糊性部分地造成了有關他的著作遺產的不斷論爭。在本節中，我不試圖研討馬克思對“意識形態”一詞多種用法所帶來的所有不同含義，我也不去追溯馬克思的朋友們和追隨者(諸如恩格斯、列寧、盧卡奇和葛蘭西)使用這個詞的種種方式。[[8]](#_8_85)我將設法識別意識形態概念在馬克思著作中使用的若干特定理論背景。我這樣做，將設法提出意識形態在馬克思著作中的若干不同概念，當然，這些概念相互重疊，但是涉及不同問題和不同的思想運動。因為馬克思的著作提供給我們的并不是有關社會—歷史領域及其構成、動力與發展的單一而連貫的看法，而是多種觀點，它們在某些方面一致，在別的方面又矛盾，它們在某些點上聚合，在其他點上又分歧，這些觀點有時被馬克思明白地表述，但有時又在他的論點與分析中含而不露。我將設法表明這些不同觀點可以說產生了顯著的理論空間，意識形態的若干概念在其中并存而馬克思自己并未對此加以清楚闡明或者有說服力地加以協調。

## 意識形態與青年黑格爾派：論戰概念

馬克思對法國理論家們(觀念學家)的著作以及拿破侖的攻擊，是很熟悉的。他在1844年至1845年流亡巴黎期間曾經閱讀并摘錄了德斯蒂·德·特拉西的一些著作。正是緊接著這一時期以后，馬克思、恩格斯撰寫了《德意志意識形態》這部長篇著作，他們在文中批評了諸如費爾巴哈、鮑威爾和施蒂納等“青年黑格爾派”的觀點。馬克思、恩格斯把這些思想家觀點的特點稱為“德意志意識形態”，他們是在按照拿破侖對“ideology”一詞的用法，并把理論家們的著作與青年黑格爾派的著作進行比較：青年黑格爾派的著作在19世紀初期德意志相對落后的社會與政治條件下相等于德·特拉西及其朋友的學說。正如拿破侖對這些學說大加辱罵從而對“ideology”一詞作了一個負面的變調，馬克思、恩格斯也嘲笑他們同胞的觀點。如同觀念學家(理論家們)那樣，青年黑格爾派熱中于一個幻想，認為要打的真正戰役是觀念的戰役，認為對所接受的觀念采取批判態度，就可以改變現實。馬克思、恩格斯對青年黑格爾派“批判思想”的批判是試圖使他們往昔朋友們的看法解除武裝。他們的目的“在于揭穿同現實的影子所作的哲學斗爭，揭穿這種如此投合沉溺于幻想的精神萎靡的德國人民口味的哲學斗爭，使這種斗爭得不到任何信任”。[[9]](#_9_81)青年黑格爾派自認為是激進派，但是，他們事實上相當保守，只不過是把自己看成狼的綿羊。馬克思、恩格斯把他們的觀點稱之為“德意志意識形態”，試圖通過把他們與幾十年以前曾在法國被強烈譴責的學說聯系在一起而使之得不到信任。

因此馬克思、恩格斯在《德意志意識形態》中以論戰方式來使用“意識形態”一詞。他們的目標是明確的——青年黑格爾派的觀點——因此“意識形態”被用作一個辱罵詞。青年黑格爾派的觀點是“意識形態的”，意思是說他們高估了觀念在歷史上和社會生活中的價值和作用；他們“認為觀念、思想、概念，即被他們變為某種獨立東西的意識的一切產物，是人們的真正枷鎖，就像老年黑格爾派把它們看做是人類社會的真正羈絆一樣”。[[10]](#_10_79)因此青年黑格爾派以觀念反對觀念，以言詞抗爭言詞，而結果則是真實的世界毫無變化。他們看不到他們的觀念與德意志社會—歷史情況之間的聯系，不能給自己的批判以任何實際、有效的力量。可以把這樣使用“意識形態”一詞的特點稱為“論戰概念”：因此意識形態是一種理論學說和活動，它錯誤地認為觀念是自主的和有效的，它不了解社會—歷史生活的真正情況與特點。這種論戰概念受惠于拿破侖對理論家們主張的攻擊，在于它和拿破侖都蔑視對脫離實際的政治觀念的偏愛，在于它表示它深信這種觀念與偏愛是幻想或誤導。但是馬克思、恩格斯發展他們概念的方式以及對它的用法都大大超越拿破侖的目的與考慮。

意識形態論戰概念的創見主要不在于這個概念本身，而在于它聯系到一系列有關社會決定意識的設想，有關社會—歷史領域的分工和科學研究。這些設想形成了可以稱之為意識形態論戰概念的可能性條件。讓我們依次觀察每一個設想。

設想之一：人類意識的形式決定于他們生活的物質條件。思想、構想以及更一般的觀念的產生不應被視為自主的過程，甚至更不應被視為決定歷史道路的過程，而應被視為結合并決定人類集體生產其生存手段的世俗活動的過程。在制定這一設想時，馬克思、恩格斯首先關注于把他們的看法與他們視為黑格爾及其追隨者與批評者唯心主義哲學的做法并置：“德國哲學從天上降到地上；和它完全相反，這里我們是從地上升到天上。”[[11]](#_11_75)但是他們也要聲稱這種唯心主義哲學做法本身就是特定物質條件的產物——事實上它是唯心主義的，把觀念作為原因而不是結果，所以它曲解了自身的性質和它設法了解的社會—歷史領域的性質，簡言之，它是意識形態的。如果我們假定社會決定意識，我們就能看到青年黑格爾派的意識形態是德意志相對落后的社會、政治與經濟條件的表現。而且，這一點可以加以普遍化。這就是馬克思、恩格斯時常被引述的一段話：“如果在全部意識形態中人們和他們的關系就像在照相機中一樣是倒現著的，那么這種現象也是從人們生活的歷史過程中產生的，正如物像在視網膜上的倒影是直接從人們生活的物理過程中產生的一樣。”[[12]](#_12_73)這段話中最令人難忘的是關于照相機的隱喻，這個比喻影響了不止一個評論者[[13]](#_13_71)，但主要之點是聲稱把意識與觀念視為自主的和有效的，因而把實際關系中的人們視為觀念的產物而不是觀念的產生者，其本身就是特定社會—歷史條件與過程的結果，正如“物像在視網膜上的倒影是直接從人們生活的物理過程中產生的一樣”。

意識形態的論戰概念也聯系有關分工的設想。設想之二：歷史出現的體力勞動與腦力勞動之間的分工促成了把觀念視為自主的和有效的理論學說與活動的發展。馬克思、恩格斯論斷了人類社會的一種原始狀況，人們在其中只意識到自身的需求、他們的當前環境以及他們與其他人的有限互動。在這一階段，意識只是“群體意識”，無法解脫地與生活的物質條件交織在一起。但一種分工逐漸發展起來，開始時是兩性的活動分工，然后自發地或“自然地”根據不同需求與能力(例如體力)的分工，最終在體力勞動與腦力勞動之間出現了一種分工，這種分工使那些從事腦力勞動的人能生產觀念，它們似乎能獨立存在，不受物質生活過程的制約，具有自身的歷史和力量。體力勞動與腦力勞動之間的分工也阻礙了這些人看到他們是在自主的幻想下勞動的。

“從這時候起意識才能真實地這樣想像：它是某種和現存實踐的意識不同的東西；它不用想像某種真實的東西而能夠真實地想像某種東西。從這時候起，意識才能擺脫世界而去構造‘純粹的’理論、神學、哲學、道德等等。”[[14]](#_14_67)

正如馬克思、恩格斯說的，“純粹的”理論、神學、哲學、道德等等這一堆東西的形成標志著作為理論學說與活動意義上的意識形態的出現，它們被認為是自主的，實際上并不是。

與論戰概念相聯系的第三個設想有關對社會—歷史領域作科學的研究。設想之三：構成意識形態的理論學說與活動可以根據對社會與歷史的科學研究來加以解釋并應當被這種研究所取代。它們可以根據這種科學來加以解釋，意思是說它們可以表明是特定社會與歷史環境的產物，例如青年黑格爾派的觀點可以表明只是德意志真實的悲慘狀況的寫照。它們應當被一種科學所取代，表明取決于它們所未察覺的環境，因之破壞了它們聲稱的自主性，這些理論學說與活動喪失了它們的可信性并讓位于一項后繼學科：社會—歷史領域的實證科學。“思辨終止的地方，即在現實生活面前，正是描述人們的實踐活動和實際發展過程的真正實證的科學開始的地方。關于意識的空話將銷聲匿跡，它們一定為真正的知識所替代。”[[15]](#_15_67)這項設想表明馬克思、恩格斯接近于德斯蒂·德·特拉西的原先工程，盡管他們同他之間存在著許多分歧。因為，雖然馬克思、恩格斯把德·特拉西的工程視為抽象與幻想理論學說意義上的意識形態概要，他們卻和德·特拉西一樣相信實證科學的優點，而且通常和他一樣信仰啟蒙運動的理想。這一復雜的概念史的諷刺意味之一是：把生活作為所謂的卓越科學和“觀念學”，卻成為一種理論觀點的一部分，這種理念觀點聲稱具有榮登科學寶座的資格，而譴責其前輩為叛徒。

## 意識形態與階級覺悟：副現象概念

雖然馬克思、恩格斯最初把意識形態概念用于他們對青年黑格爾派的攻擊方面，但是，他們在刻畫社會結構與歷史變革中，這個詞后來有了一個更為一般的作用。這個更為一般的作用在《德意志意識形態》中已很明顯，因為馬克思、恩格斯開始把觀念的產生與擴散同階級間關系聯系起來。他們在一處指出，“統治階級的思想在每一時代都是占統治地位的思想。這就是說，一個階級是社會上占統治地位的物質力量，同時也是社會上占統治地位的精神力量。”[[16]](#_16_67)這一段話預示著一個意識形態的新概念的發展，這個概念更為清楚地出現在馬克思1859年的《政治經濟學批判序言》等處。我們可以把這個新概念描述為“副現象概念”，因為它把意識形態視為取決于和來自于經濟條件與階級生產關系。根據副現象概念，意識形態是一種觀念體系，它表達的是統治階級的利益而以幻想的形式代表階級關系。意識形態表達的是統治階級的利益，就是說，組成意識形態的觀念，在任何特定歷史時期都表達統治的社會集團力求保持其統治地位的野心、關注和一廂情愿的考慮。但意識形態以一種幻想的形式代表階級關系，這些觀念并不準確地描述有關階級的性質與相對地位，而是以贊同統治階級利益的方式來歪曲這些關系。

闡述了這種副現象概念，意識形態一詞就在馬克思的理論架構內具有一種系統的作用。這一架構在1859年的《政治經濟學批判序言》中非常簡明地(雖然有所簡單化地)勾畫出來。這里不需要詳細研討該《序言》，因為它的論點是人所共知的。但我們可以通過其中的一小段話來使我們更清楚地看到意識形態的這種副現象概念。馬克思指出，當不斷發展的生產力同現存生產關系發生沖突時，社會革命的時代就到來了，他接著說：

“在考察這些變革時，必須時刻把下面兩者區別開來：一種是生產的經濟條件方面所發生的物質的、可以用自然科學的精確性指明的變革，一種是人們借以意識到這個沖突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、藝術的或哲學的，簡言之，意識形態的形式。……我們判斷這樣一個變革時代不能以它的意識為根據，相反，這個意識必須從物質生活的矛盾中去解釋。”[[17]](#_17_61)

從《序言》等處的這段話和其他的話中，我們可以得出一些設想，它們構成了副現象概念。我將再次集中于三個主要的設想：設想之一：在一定的社會中，我們可以區分(1)生產的經濟條件，(2)法律與政治上層建筑，和(3)意識的意識形態形式。每一種確切內容并未被馬克思明確地說明(例如，是否(3)總是與(2)清楚地區分，是個爭議點)；一個社會中這些不同方面或層次之間關系的性質一直是廣泛爭辯的問題。沒有爭論的是，馬克思認為生產的經濟條件在決定社會—歷史變革過程中具有首要作用，所以它們應被視為解釋特定社會—歷史變革的一種主要手段。

這第一個設想直接導向了第二個。設想之二：意識的意識形態形式不能就其表面價值來理解，而要參考生產的經濟條件加以解釋。馬克思評論說，“我們判斷一個人不能以他對自己的看法為根據，同樣，我們判斷這樣一個變革時代也不能以它的意識為根據。”[[18]](#_18_59)要了解社會—歷史變革，我們必須開始研究生產的經濟條件的發展，它“可以用自然科學的精確性指明”，而我們對這種發展的認識將使我們能解釋作為有關時代特點的意識的意識形態形式。而且，通過以這種方式來解釋意識的意識形態形式，例如，通過說明宣告私有財產神圣性與普遍性是一個階級(其統治與生活取決于擁有這種財產)特定利益的表現，我們也可以揭露這種意識的形式。揭露一種意識的形式就是表明它是幻想的、錯誤的或者沒有正當理由的；它意味著不但能根據社會—經濟條件來加以解釋，而且它歪曲了這些條件或者除了經驗性地表明它反映地位決定于這些條件的集團的特殊利益以外并無正當理由。根據這一概念，把一種意識的形式定為“意識形態的”，就意味著它可以被解釋為并從而被揭露為統治階級利益的一種表現。因此，關注于調查社會生活經濟條件并以此解釋意識的形式的一項自命為科學的研究，可以使之服務于一項批判，它揭露意識的形式以及(更具體地)哲學家等人的理論與概念是意識形態的。

意識形態的副現象概念聯系到有關現時代進步性質的第三種設想。在以前的社會形態中，階級之間的關系總是與宗教及感情聯系交織著的，因此剝削過程被責任、榮譽和價值的感情所掩蓋。但是，當資本主義出現之后，這些傳統價值觀都被破壞了，社會關系在人類歷史上第一次對參與生產的人們變得明白可見。與現時代相聯系的這一巨大變革被馬克思、恩格斯在《共產黨宣言》中生動地描繪了：

“生產的不斷變革，一切社會關系不停的動蕩，永遠的不安定和變動，這就是資產階級時代不同于過去一切時代的地方。一切固定的古老的關系以及與之相適應的素被尊崇的觀念和見解都被消除了，一切新形成的關系等不到固定下來就陳舊了。一切固定的東西都煙消云散了，一切神圣的東西都被褻瀆了。人們終于不得不用冷靜的眼光來看自己的生活地位、他們的相互關系。”[[19]](#_19_60)

因此，正是現代資本主義生產方式的運動，伴隨它不斷發展的深刻動蕩，使得社會關系明白展示給人們，使他們不得不“用冷靜的眼光”來看自己的實際生活地位。設想之三：現代資本主義的發展產生了清楚了解社會關系以及消滅意識形態所依托的階級對抗的條件。從屬階級可以史無前例地了解它的階級地位以及它在一般歷史進程中的地位。它可以使自身構成革命階級，一個具有知識與經驗的階級，不但能成為一個新的統治階級，而且要消滅這些階級；無產階級是一個掌握人類普遍利益的階級。現時代的先進的、動態的特質將保證無產階級的最后勝利；它可能遭受暫時挫折，但就長遠來看，包括資產階級辯護士的意識形態觀念，沒有任何東西能阻擋它。確實，當勝利的時刻臨近時，一小批“資產階級理論家”會拋棄他們的階級而聯合無產階級，他們將承認無產階級是整個人類的斗士。資產階級意識形態的衰落是歷史本身的運動之必然，在這個運動中，無產階級必然涌現為新時代的先驅者。

## 意識形態與過去的精神：潛在概念

可是，在馬克思的有些著作中，歷史的運動顯得不那么直接。社會對抗日益簡單化的看法，即一切社會沖突逐漸簡化為資產階級與無產階級之間的對立和無產階級本身的不斷啟蒙，被一種觀點所反對，這種觀點把現在描述為復雜的場面而不是簡單的場面，是多種分立而不是一大對立，是人們被過去的形象與表述所吸引、在以前作出的文本基礎上表現他們的歷史作用，而不是通過經驗與科學調查而獲得知識。[[20]](#_20_58)這是一種敘述失敗與失望故事的觀點。當社會關系據說越來越為參與生產的人們所看到的時候，這種觀點還提出那些人們可能繼續從其他地方希望看到過去的東西或者珍惜一些與他們的階級利益沒有關系的一些形象與觀念。這里就有一種不同的意識形態概念的成分，這個概念可以表述如下：意識形態是一個代表體系，它通過使人們著眼于過去而不是將來，或者著眼于掩蓋階級關系和脫離對社會變革的集體追求，用以維持現存的階級統治關系。我將把這個描述為“意識形態的潛在概念”，有兩個理由：第一，馬克思在這種潛在概念出現的背景中并不使用“意識形態”一詞。他卻談到“幻想”和“固定的觀念”，談到潛藏在人們中間誘使他們迷信與偏見的“精神”和“幽靈”。所以，我們可以把這作為馬克思的一種意識形態概念，只是在承認我們擴展了“意識形態”一詞去指馬克思所描述而未加定名的一些社會現象，馬克思在具體分析中感性地、為難地描繪這些現象，但在理論層次上他并沒有以一個分立的概念加以歸類。

我把這個意識形態概念描述為“潛在”的第二個理由是：它指的是一系列現象，它們并不適合于馬克思在1859年《政治經濟學批判序言》中勾畫的理論架構和《共產黨宣言》中提出的現時代情況。因為意識形態的潛在概念所提到的現象并不僅僅是經濟條件與階級關系的副現象；它們是具有某種程度自主性與有效性的象征構造。它們構成象征與口號、風俗與傳統，推動人們或阻止人們，促進人們或限制人們，使我們不認為這些象征構造完全是由生產的經濟條件所決定，并全部根據生產的經濟條件來解釋的。而且，意識形態的潛在概念所提到的現象證明了在現代資產階級社會中傳統象征與價值觀的堅韌性，“一系列古老而悠久的偏見與意見”的堅韌性。這些傳統象征與價值觀并沒有被生產的不斷革命化所一勞永逸地清除；它們生存下來，修改和轉變自己，確實在革命前夕重新成為一股強有力的反動力量。意識形態的潛在概念使我們注意到社會關系可以被象征構造的流行或擴散所支持，社會變革可以被它所制約。它使我們注意到我們可以在一個進行著空前社會變革的社會內描述為的一個社會保護過程，馬克思敏銳地覺察到這個過程但他或許不愿充分指出它的含義。

我們來考慮一下馬克思在《路易·波拿巴的霧月十八日》中提出的導致路易·拿破侖·波拿巴于1851年12月政變事件的說明。馬克思肯定把這些事件描繪為決定于路易·菲力普資產階級君主制期間生產力與生產關系的發展。正是這種發展奠定了大規模工業和工業無產階級興起的基礎，這加深了正統派與奧爾良派之間的分歧，它造成了1847年的經濟危機而加速了1848年的政治動亂。但是馬克思的說明完全不是專門包含在這些方面。相反，馬克思的說明中最驚人的內容是它把1848年至1851年的事件并不描繪為經濟層次出現的不可避免的過程的結果，而是盡管物質生活條件不斷變革卻被仍然持續的傳統所誘發的過去形象卷入的事件。因此，《路易·波拿巴的霧月十八日》一開始的著名詞句：

“一切已死的先輩們的傳統，像夢魘一樣糾纏著活人的頭腦。當人們好像只是在忙于改造自己和周圍的事物并創造前所未聞的事物時，恰好在這種革命危機時代，他們戰戰兢兢地請出亡靈來給他們以幫助，借用它們的名字、戰斗口號和衣服，以便穿著這種久受崇敬的服裝，用這種借來的語言，演出世界歷史的新場面。”[[21]](#_21_59)

當人類參與創造自身歷史和從事空前任務的時刻，他們在這種事業的風險和不確定面前退卻了，他們從過去召喚代表來保障他們能持續下去。當持續受到威脅的時刻，他們發明了一個恢復平靜的過去。從1848年至1851年，那是在法國出現的一場舊革命的幽靈，躲在拿破侖死后面具背后那笨拙和平凡的路易·波拿巴。“自以為借助革命加速了自己的前進運動的整個民族，忽然發現自己被拖回到一個早已死滅的時代。”[[22]](#_22_59)當法國社會被一次經濟危機所震動而似乎處在一場新革命前夕時，它卻被一種在最后關頭無法容納的傳統壓力所阻止。

值得注意的是，馬克思在1850年撰寫1848年至1849年的事件時，設想到了一場緊迫的革命造反活動在無產階級領導下已經臨近法國。[[23]](#_23_59)馬克思認為，政府的一些措施諸如重新實行酒類稅正在使得農民革命化，驅使他們走到與他們天然的階級同盟無產階級的同一戰線上。可是馬克思在兩年后就政變以后的認識寫作時，他的樂觀情緒減弱了。革命仍然列在日程上，但是政變已經表明它不是臨近了，而是“還處在通過滌罪所的歷程中”。[[24]](#_24_57)為什么1848年至1851年的事件沒有促成一場徹底的革命而是模仿過去的一個反動政權呢?這個偷了革命之火的政權的基礎是什么呢?馬克思認為，路易·波拿巴之所以能發動他的成功政變，是因為他代表了法國社會中人數最多的階級，小農。雖然小農的階級利益與無產階級的利益相一致，他們卻還沒有準備與無產階級在一場共同斗爭中拿起武器。他們還不會以自己的名義追求自身的利益，而是要求一位在他們頭上成為主人而能補償他們支離破碎的生活狀況的代表。為什么路易·波拿巴這個笨拙的官僚會爬到既是農民的代表又是農民的主人的地位呢?

“歷史傳統在法國農民中間造成了一種迷信，以為一個名叫拿破侖的人將會把一切失去的福利送還他們。于是就出現了一個冒充這個人的人，而他冒充為這個人，只是因為他……取名為拿破侖。經過了二十年的流浪生活和許多荒唐冒險行徑之后，預言終于實現了，這個人成了法國人的皇帝。侄兒的固定觀念實現了，因為這個觀念是和法國社會中人數最多的階級的固定觀念一致的。”[[25]](#_25_55)

了解為什么1848年至1851年的事件最終導致一場政變而不是一場革命風云，關鍵在于：組成法國最大階級的農民支持路易·波拿巴，他們支持他，是因為他們被拿破侖的傳奇所迷惑了，他們著迷于一個人物，他披上他們一度視為英雄的衣著而把自己裝成救世主。對這場政變的解釋，不在于表明那些主要階級根據它們所謂的利益來行動(那就可能導致相當不同的結果)，而在于聲稱它們根據一種傳統來行動，這種傳統是由于一名冒名頂替的騙子的語言和形象而復活起來的。

因此，馬克思對1848年至1851年事件的分析把一個中心作用歸于構成一種傳統的象征形式，這種傳統在危機時期可以把人們拉回到過去，阻止他們看到其集體利益，阻止他們行動起來改變壓迫自己的社會秩序。一種傳統可以掌握并控制人，可以引導他們去相信過去就是其未來，相信一個主人就是他們的仆從，從而能支撐一種社會秩序，絕大多數人在其中都從屬于統治和剝削的條件。馬克思懇求說：“讓死者去埋葬他們自己的死者”；“十九世紀的社會革命不能從過去，而只能從未來汲取自己的詩情。”[[26]](#_26_55)但是死者并不是那么容易埋葬的。因為從過去傳遞來的象征形式是由日常風俗、行為和信仰構成的；它們不像許多沒有生氣的尸體那樣可以拋棄，因為它們在人們生活中起著活躍的、基本的作用。如果說馬克思低估了社會生活象征層面的意義的話，他卻在19世紀中葉的法蘭西背景中看到了它的結果。他突出了語言和形象可以復活一種能支持壓迫性社會秩序并阻擋社會變革道路的傳統，從而為一項意識形態的新概念劃出了空間。這種概念使我們不去關注哲學和理論學說的抽象觀念，而是集中于把象征用于特定社會背景并進行轉變的方式。這種概念促使我們去觀察流通于社會生活中的象征形式產生并支持社會關系的方式，掌握住人們并引導人們走向某些方向。在本章稍后部分，我將回過來討論意識形態的潛在概念并設法以系統的方式加以發展。但首先我們必須考慮概念史上的一些隨后的發展。

## 從意識形態到知識社會學

在馬克思以后，意識形態的概念在馬克思主義和新興的社會科學學科中都扮演了重要的角色。在這一背景下，我不試圖概述這個詞的多種不同用法，這可以在這一內容廣泛的著作中看出來。我將設法突出這些著作中一個顯著的中心傾向，我將把這種傾向描述為意識形態概念的中性化。在馬克思的著作中，意識形態概念保有消極的、反對的意思，那是從拿破侖手中得來的。這種消極的意思在馬克思著作包含的各種意識形態概念中轉變為不同的方式，但是消極性的意思則是共同具有的。由意識形態構成的學說與觀念屬于抽象、歪曲和幻想的領域；它們表達了統治階級的利益，并且要維持現狀；這些現象可以被物質生產條件和社會變革的科學分析所解釋、顯露，并且——根據馬克思著作中包含的至少一種概念——被最終所取代。馬克思的著作中并未提示意識形態是社會生活的一個積極的、進步的或必然的因素。馬克思認為，意識形態是一種疾患的征象，不是一個健康社會的正常特點，甚至更不是一種社會醫療的藥物。然而，在后來的著作中，意識形態概念卻失去這種消極意思了。在馬克思主義和新興的社會科學學科內，意識形態概念以各種方式被中性化了——即使在日常社會論述的領域中“意識形態”一詞繼續表示一種消極的、甚至貶義的意思。

要追溯這種中性化過程，我們可以首先簡要地考慮一下馬克思以后在馬克思主義思想發展方面的一些著作中意識形態概念的命運。意識形態概念在馬克思主義內的中性化，主要并不是由于我所謂的意識形態副現象概念包含的一般化所導致的試圖明顯改變這一概念的結果。這種一般化是要詳盡闡述特定社會—歷史環境中的階級斗爭戰略。因此，列寧在分析20世紀初沙俄兩極分化的政治形勢時，就號召要詳盡地闡述一種“社會主義意識形態”以抗擊資產階級意識形態的影響和避免他所謂的“自發工聯主義覺悟”[[27]](#_27_53)的陷阱。列寧是要強調，無產階級如順其自然是不會發展起真正的社會主義意識形態的；它卻會被資產階級意識形態所迷惑而關注于零打碎敲的改良。社會主義意識形態只能由理論家和知識分子所闡明，他們脫離了日常斗爭的要求，能夠具備更寬廣的發展趨勢和總體目標的眼光。社會主義雖然不是由無產階級自發產生的，它卻是無產階級的意識形態，因為它表達和推進了階級斗爭背景下的無產階級利益。在盧卡奇的著作中“意識形態”一詞顯然有類似的用法。盧卡奇在20世紀20年代初思考工人階級運動面臨的任務和問題時，強調“無產階級意識形態”在決定革命命運方面的重要性。盧卡奇認為，無產階級無疑將最終完成其世界—歷史使命；“惟一爭論的問題是它在達到意識形態成熟以前，在真正認識其階級狀況和真正階級意識以前，要遭受多少苦難。”[[28]](#_28_53)因為無產階級深深處在社會—歷史進程之中，受到物化和資產階級意識形態的影響，意識形態成熟的發展要求一個在組織上與階級公開、而能表達整個階級的利益的政黨之協調。

在這個背景下，我不想審察列寧和盧卡奇闡述中的歧義、精練、含糊、猶豫和不一致。這樣的審察會使我們脫離在此關心的總主題；而且各種著作中已經有著對他們觀點的詳細評論。[[29]](#_29_53)我想詳細研討的總主題是列寧與盧卡奇著作中對“意識形態”一詞的使用方式包羅著意識形態概念的隱含中性化。列寧和盧卡奇吸收馬克思的副現象概念并使它適應于階級斗爭的緊急狀況，把這個概念加以有效的一般化，使“意識形態”指那些表達和促進參與沖突的主要階級的各自利益。列寧和盧卡奇雖然強調無產階級意識形態不一定由無產階級在事態發展中所產生，他們卻重視闡明和擴散這種意識形態以便克服革命的障礙。盧卡奇稱，歷史唯物主義是“無產階級備戰的意識形態”，確實是“這一斗爭中最強大的武器”。[[30]](#_30_53)但是這樣來使用“意識形態”一詞消除了我們稱之為馬克思副現象概念的“不對稱方面”。馬克思的概念包羅有關參與生產的基本階級的某種不對稱性。構成意識形態的觀念是表達統治階級利益的觀念；它們不是表達階級利益本身。馬克思從未談到“社會主義意識形態”或“無產階級意識形態”，他從來沒有把歷史唯物主義的特點說成是“無產階級的意識形態”。他并不認為這種意識形態會使無產階級對它的階級處境、利益與目標具有正確的認識。馬克思太熟悉拿破侖對理論家(觀念學家)的主張了，他不會以這種明確的正面意思來使用“意識形態”一詞。馬克思認為，意識形態遠遠不能為無產階級指明走向勝利的道路，卻是可能把無產階級引入歧途的抽象學說和幻想觀念的領域。意識形態遠遠不是無產階級可以在它斗爭中配置的武器，而是爭取社會主義的斗爭必須克服的障礙。列寧和盧卡奇把“意識形態”的用法加以中性化時，有效地消除了副現象概念的不對稱方面，并把馬克思著作中這一詞語帶來的消極意思加以中性化。

我在提出這一論點時，首要關心的是用材料證明意識形態概念的一個含蓄的轉變，而不是要對列寧與盧卡奇加以攻擊或者號召無條件地回到馬克思。在盧卡奇的著作中，特別是他關于物化的觀念，有一些因素對于分析意識形態仍然很重要，我將在后面再討論。而且，馬克思對意識形態的評論非常難以捉摸，充滿了推測性的設想。如果說馬克思有助于突出今天分析意識形態時必須考慮的一些問題，那么這種分析必須根據一些相當不同于馬克思使用的設想。如果我們繼續吸收馬克思的觀點，認為意識形態分析是一項批判性活動，不能脫離對人們所處的統治關系的思考，那么，我們也必須承認馬克思提出的進行批判活動的方式今天不能再維持了。我在適當時候將再來討論這些問題。但是，我首先要討論卡爾·曼海姆著作中對意識形態概念的處理，他的《意識形態與烏托邦》代表在馬克思主義傳統之外第一個系統地試圖闡述意識形態這一中性概念。

曼海姆熟悉盧卡奇的工作，曾與盧卡奇共同就學于布達佩斯大學，并被盧卡奇在該校委派一個職務，而盧卡奇則擔任短命的匈牙利蘇維埃共和國的副文化專員。[[31]](#_31_49)像盧卡奇一樣，曼海姆強調：一切思想都處在歷史之中而且是社會—歷史進程的一部分，并反過來進而設法理解這個進程。但是曼海姆并不直接地、主要地關注馬克思主義的理論和政治問題：他首要關注一種研究知識和思想的社會條件的方法。后來在他的事業中，在他被迫于1933年移居英國以后，他變得越來越專注于教育問題和分析社會重建和變革的文化方面。當曼海姆在20年代末談論意識形態問題時，他是試圖闡明一種研究處于社會之中的思想的解釋方法。他希望，通過說明他所謂“思想的社會與活動的根源”，他的方法論觀點可以為社會科學帶來一種新型的客觀性，并“答復對政治生活進行科學引導的可能性問題”。[[32]](#_32_49)

如果說曼海姆在表達這種希望時顯得反映了德斯蒂·德·特拉西關于觀念科學原來綱領的目標的話，那么這種反映是透過了馬克思著作的棱鏡，并在20世紀初期的思想背景中取得了新的地位。說它透過了馬克思著作的棱鏡，是指馬克思對意識形態的討論被曼海姆視為從意識形態特定概念過渡到意識形態總體概念的決定性階段。所謂意識形態的“特定”概念，被曼海姆理解為停留于或多或少自覺偽裝、欺騙與謊言層面的一種概念。我們說意識形態的特定概念，是表示對我們的對手提出的觀念與觀點的懷疑，把它們視為對實際事態性質的歪曲。意識形態的總體概念是指我們把注意力轉移到一個時代總體思想結構的性質，或是諸如階級那樣的一個社會—歷史集團的性質。我們說總體概念，是表示我們設法掌握思想和經驗的概念與模式和一個時代或集團的“世界觀”，并把這視為一個集體生活環境的產物。特定概念仍然停留在參與欺騙和責難的人們的層面，而總體概念則有關聯系社會背景的集體思想體系。

曼海姆認為，馬克思是把意識形態的特定概念過渡到總體概念的第一位思想家，但是他這樣做的方式是保留特定概念的一些要素。他超越特定概念時就是他試圖把哲學和理論學說以及觀念回溯到它們倡導者的階級地位，使這些學說和觀念植根于它們所表達利益的那些階級的社會—歷史條件之中。但是馬克思的觀點保留了特定概念的一些要素，就是他試圖貶損資產階級思想和批判他的階級對手的思想，同時認為進行這種批判活動的立場是理所當然的。馬克思設法聯系他的對手的社會背景來說明和批判他們，但他不應用同樣的方法來對待他自己的思想。因此，曼海姆對于他所謂的意識形態總體概念的特殊闡述與一般闡述作出了進一步的區分。馬克思實行了特殊闡述，現在必要的是把這最終過渡到一般闡述，這樣就使分析家“有勇氣不僅使對手的觀點而且使一切觀點——包括他自己的觀點——接受意識形態分析”，[[33]](#_33_49)根據這種一般闡述，“意識形態”可以被視為受社會環境所制約的、是人們(包括參與意識形態分析的人們)所共有的思想與經驗模式的交織體系。由于意識形態分析最終過渡到一般闡述，它就不是一個黨派的思想武器，而成為對社會與思想史的一種研究方法，一種被曼海姆描述為“知識社會學”的方法。這種方法的目的并不是去揭露和貶損對手的思想，而是去分析影響思想(包括自己的思想)的一切社會因素，從而“為現代人們提供對整個歷史進程的一項修正觀”。[[34]](#_34_47)

雖然向知識社會學的過渡涉及拋棄早先意識形態概念的評估性，它卻提出了它自己的認識論問題。要感激曼海姆以直接和明白的方式面對這些問題，即使他提出的答復最終是不能令人滿意的。以曼海姆的觀點提出的認識論問題可以稱之為激進歷史循環論的認識論問題。如果一切知識——包括知識社會學所產生的知識——都處在社會與歷史背景下，而且只有聯系這種情況才是可理解的，那么，我們怎么能避免一切認知只是涉及認知者社會—歷史環境的結論呢?曼海姆認為，通過區分相對主義與相關主義，就可以避免這一結論。“相對主義”是把相當合理地承認思想的社會—歷史制約同一項陳舊的、過時的認知理論結合起來的結果，這項理論提出在分析上確實的命題(例如“2×2＝4”這樣的數學公式)作為一切認知的范式。與這種范式相比較，取決于社會—歷史條件的認知形式必然顯得“不過是相對的”。但是，如果我們拒絕這種過時的認知理論，那么，我們就會看到一切歷史認知都是“相關認知”，而且只有根據認知者與觀察者的社會—歷史環境才能闡明和理解。歷史認知取決于社會—歷史環境，這并不是敗壞這種認知的一種缺陷，而是在社會—歷史領域中的認知可能性條件。

曼海姆承認相關主義本身并不解決人們怎樣在歷史認知領域內分清真偽。相關主義至多去除掉對這一問題的誤導反應，這種反應根據一種老的認知理論，為另一項看法開道。但曼海姆在《意識形態與烏托邦》中勾畫的這另一項看法卻并不比他設法拋棄的反應更加有理。曼海姆認為，我們在調查中能獲得的知識是局部的知識，它和更大范圍知識和真相有關，最終和歷史現實本身的結構有關，就像一個整體的許多局部。雖然我們不能希望立即掌握這一整體，我們可以設法掌握盡可能多的局部觀點，并把它們結合為一個動態的、全面的綜合。具有最好機會產生這種綜合的社會集團是艾爾弗雷德·韋伯所提到的“社會無隸屬知識分子”的集團。相對來說不屬于任何階級的和不太堅固地建基于社會秩序的知識分子，面對各種不同的觀點，對社會與歷史的強力的、整體的特質日益敏感；他們憑借自己的社會地位，能夠并愿意產生一個脫離了任何特定地位的綜合。

這種社會學的黑格爾主義為曼海姆提供了一個進一步的、更為規范化的任務的基礎：那就是判斷一個時代的文化。正是在這一背景下，曼海姆提出了一個有所不同的意識形態概念，并把它與烏托邦的概念相對照。這里，意識形態和烏托邦都成為與現實“不協調”或“不一致”的概念。意識形態與烏托邦之超越現實，是指它們設想一些在現有社會秩序的范圍內無法實現的行為模式。但是，意識形態從來沒有在實現它們計劃的行為模式方面取得事實上的成功；而烏托邦則在某種程度上實現了它們的內容，從而可根據它們設想的行為模式來改變現有的社會現實。意識形態是純粹的設想，對社會—歷史領域沒有改變的效能，而烏托邦則是最終在這個世界以某種程度實現的觀念。我將把這一意識形態概念稱為“曼海姆的有限概念”，它可以總結如下：意識形態是和現實不協調的、在實踐中無法實現的觀念。曼海姆承認，在實際環境中，可能難以辨別這個意義上的意識形態和烏托邦概念，因為要區分就必須先有社會—歷史現實的明確概念以及關于某些觀念最終是否會實現的設想。因為這種設想只有在回顧時才能肯定，所以實現的標準至多是“在區分事實時的補充標準和追溯標準，而這些事實只要是當代的就會掩埋在黨派的意見紛爭之中”。[[35]](#_35_45)

沒有必要在這里更詳細地研討曼海姆的觀點。他的著作非常難讀，有許多含糊不清之處，需要很大篇幅來作充分分析。而我所希望突出的是曼海姆討論的中心要點導致意識形態概念中性化的方式。曼海姆首要關心的是超越早先情況的黨派性質并把意識形態分析轉變成一種知識社會學，這種學說以意識形態總體概念的一般闡述為基礎。在這種新方案中，“意識形態”主要指處在社會之中、為集體所共有的思想或觀念體系；而意識形態分析就是研究這些思想或觀念體系被它們所處的社會與歷史環境影響的方式。曼海姆的新方案就這樣明白地放棄了與拿破侖以來意識形態概念有關的批判性、消極性內涵，并重建具有實際政治結果的一種“觀念科學”的原先計劃。但是曼海姆知道無法用像德斯蒂·德·特拉西原先提出的東西去實行這一計劃。因為正如馬克思所表明的，觀念并不具有它們自身的微妙中介，而總是受社會與歷史因素制約，所以對觀念的研究必須是——用曼海姆的術語——知識社會學。而且，對觀念的研究本身是處在社會與歷史之中的。因此，我們不能簡單地把它作為一門“科學”，認為它的正確性標準是不言自明和無可懷疑的。在認識論層面上，知識社會學應被解釋為一門自我反思的歷史循環論，而不應被看做是以啟蒙運動為模式的實證科學。

然而，我們可以公正地提問：把知識社會學的新方案視為意識形態分析的合理繼承者或者是具有共同范圍，是否有所助益。曼海姆自己在這方面顯得有些矛盾。在有些情況下，他強調以前意識形態概念的局限性并主張意識形態觀點的一般性，在另外一些文章中，他提出意識形態研究必然是局限的，所以可以與知識社會學區分開。一度，他甚至提出也許最好在知識社會學中避免使用“意識形態”一詞而代之以更加中性的“觀點”的概念。[[36]](#_36_45)但是，如果是這樣的話，那么人們很可以懷疑曼海姆試圖把意識形態概念加以一般化和中性化能否成功。即使在這樣嘗試以后，曼海姆承認意識形態整體概念的一般闡述或許畢竟不是一種意識形態概念，因為它缺乏“道德內涵”，而這是該概念的一個重要方面。即使在曼海姆試圖從傳統上與意識形態概念有關的殘留問題中提煉出知識社會學的因素以后，也承認這些問題畢竟可以通過不同于知識社會學和補充知識社會學的觀點來分開加以討論。

這種殘留問題能否被曼海姆所提出的更加局限的意識形態概念所充分掌握并與烏托邦的觀念并列?在意識形態概念與烏托邦的概念之間可以作一個有意思的重要的比較，而曼海姆進行這種比較的具體方式是有問題的。除了與應用所謂“實現標準”的任何嘗試有關的明顯問題以外，人們可以懷疑曼海姆的更加局限的意識形態概念本身是不是一種似乎可信的闡述。由于這個原因，意識形態是和現實不協調的、在實踐中無法實現的觀念；它們相似于烏托邦，但只是更加極端的、似乎可以說完全無效驗的觀念。人們可能不知道，如果嚴格地應用這些標準的話，會不會有任何可以稱之為“意識形態”的東西。或許有意義的是，曼海姆所提出的這種意義上的意識形態是封建社會中基督教友愛的觀念，而廣泛范圍的學說和思想，從千年盛世主義到自由主義，從保守主義到共產主義，都被視為烏托邦。但是，我要在這里強調之點是，曼海姆的意識形態局限概念保留了這個詞有關的消極內涵，它集中于兩大特點：不協調性和不可實現性；這里疏漏的是統治現象。在馬克思的著作中，意識形態概念是和統治的觀念相聯系的，就是說構成意識形態的觀念或陳述是以某種方式交織——表達、歪曲、支撐——階級統治關系的。這種同統治現象的聯系在曼海姆的局限概念中沒有了，在這方面，曼海姆的局限概念更相似于拿破侖的概念，而不是馬克思著作中出現的意識形態概念。在本章其后部分，我將試圖恢復意識形態概念與統治現象之間的聯系，并把它發展為可以替現代社會中的意識形態分析提供一個能辯解的概念基礎。

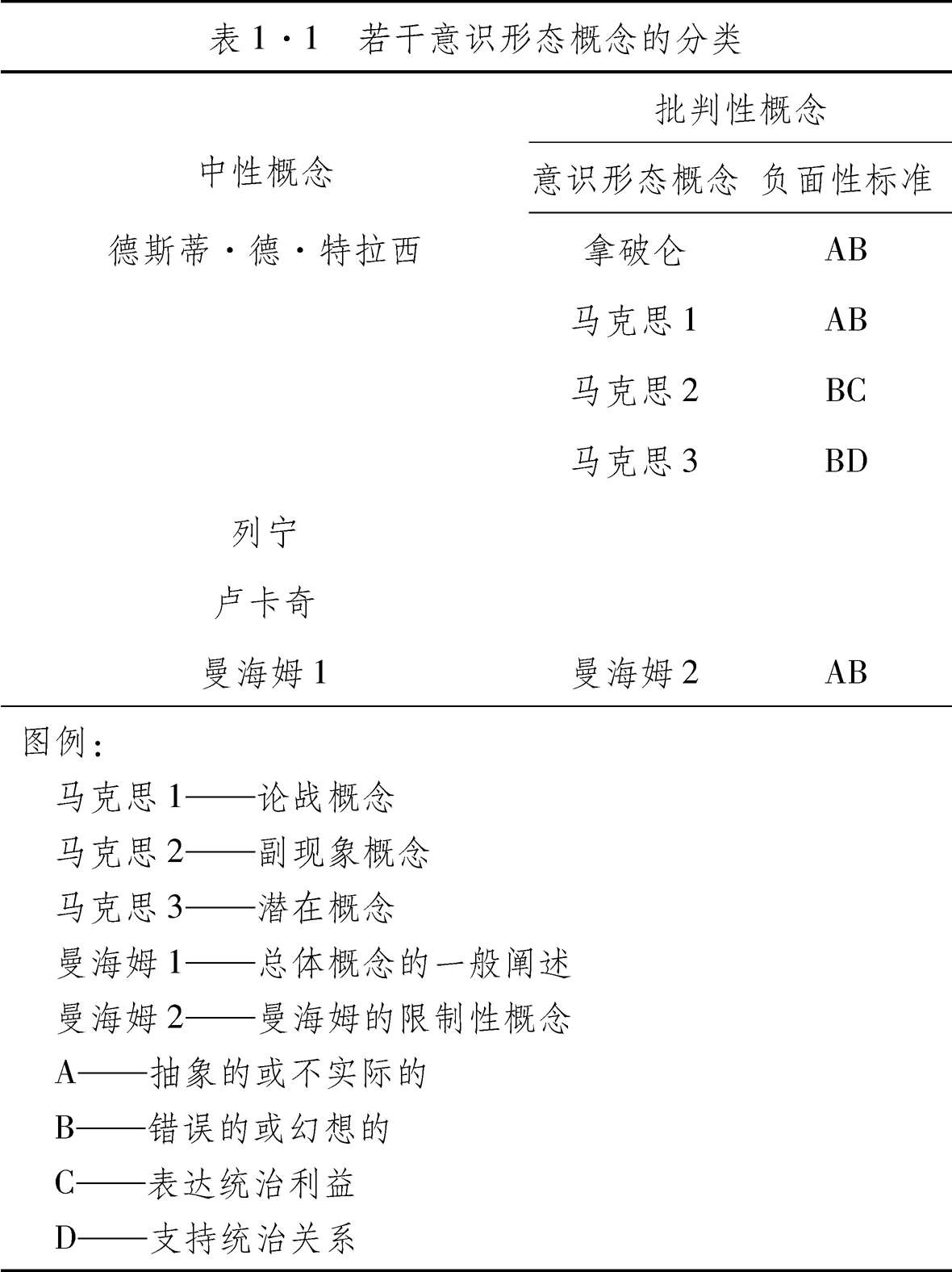
## 對意識形態的再思考：一個批判性概念

在前面各節中，我分析了意識形態概念史上的一些主要方面。我突出了在這一歷史過程中涌現的某些具體的意識形態概念，從德斯蒂·德·特拉西的觀念科學到馬克思和曼海姆著作中可以看到的各種概念。現在我希望超越這一歷史研討而提出意識形態概念的另一種闡述，它吸收了上述的某些內容。我在這樣做的時候并不試圖為任何特定的意識形態概念正名，也不準備提出某個包羅一切的大綜合。我的目的既是更建設性的，又是不過分的。它們是更具建設性的，就是說：我將設法提出一個意識形態概念的新闡述，而不是為某些以前的概念正名。這種新的闡述將獲取早先某些概念的精神，但不會去遵循任何特定內容的字面文句。我的目的是不過分的，就是說：我并不試圖綜合以上重點說明的各種概念，好像這一復雜的意識形態概念史現在可以到達自然的頂點；我將提出的闡述是對這一歷史的一項貢獻，不是企圖提出它的結局。我的目的是不過分的，也就是說：我不談與意識形態概念有關的許多設想與主張(有時非常雄心勃勃的主張)。沒有必要設法去辯護意識形態概念的那些設想和主張，它們最好被視為錯綜復雜漫長歷史上的以前的插曲。當然，我將提出的另一種闡述將含有它自身的設想，在本章和其他地方，我將說明和陳述這些設想。

我要借分清兩個一般類型的意識形態概念開始。這種區分將使我們能夠把各種意識形態概念分為兩大基本類別，這將作為發展另一種觀點的途徑。一項一般類型是我所謂的“意識形態的中性概念”。中性概念意味著指一些現象的特點是意識形態或意識形態的，而并不是說這些現象必定是誤導的、幻想的、或者與任何特定集團的利益相一致的。根據中性概念，意識形態是其他的社會生活(或社會研究形式)中的一個方面，并不比任何其他東西更具吸引力或有疑問。例如，意識形態可能存在于每個政治綱領之中，不論它是面向革命、復古或改良，不論它是渴望變革社會秩序或維持社會秩序。意識形態對于反對社會秩序的從屬集團以及對于維持現狀的統治集團可能都是必要的。就像軍事器械或戰術技能，意識形態可以是一種面向勝利的武器，但并不面向特定的勝利者，因為它在原則上對任何具有資源和技能來取得和使用它的戰斗者開放。

我們可以從第二種一般類型來區分意識形態的中性概念，我把它描述為“意識形態的批判性概念”。批判性概念傳達負面的、批判的或貶義的意思。不像中性概念，批判性概念意味著特點為意識形態或意識形態的這種現象是誤導的、幻想的或片面的；把一些現象的特點視為意識形態就帶有對它們的含蓄批判或譴責。意識形態的批判性概念和意味著負面意思的基礎有所不同。我們可以把這種不同基礎描述成與特定意識形態概念有關的負面性標準，意識形態的中性概念與批判性概念的區別以及負面性標準的區分，使我們能夠根據表1·1提出的圖式中以前所研討的各個意識形態概念加以分類。這一圖式表明，德斯蒂·德·特拉西、列寧、盧卡奇和曼海姆(他的總體概念的一般闡述)提出的意識形態概述都共同具有一個重要的特性，但這些思想家之間有許多分歧。所有這些意識形態概念都是中性概念，就是說它們不一定傳達一種負面的、貶義的意思，不一定意味著意識形態是一種要加以抗擊并且可能的話加以消滅的現象。相反，拿破侖、馬克思和曼海姆的概念(我描述為曼海姆的限制性概念)則都是批判性概念。它們都傳達一種負面的意思，并意味著被描述為意識形態的現象是易受批判的。

負面性標準(不同的批判性概念由它而帶有負面意思)因不同概念而異。在拿破侖對這個詞的使用中，“意識形態”帶有負面意思，認為這種有關觀念既是錯誤的又是不實際的，既是誤導的又是脫離政治生活的實際現實的。馬克思的意識形態論戰概念保留了這兩種負面性標準，而把攻擊目標從德斯蒂·德·特拉西的觀念學轉向青年黑格爾派的哲學思辨。隨著過渡到馬克思的副現象概念，負面性標準改變了：構成意識形態的觀念仍然是幻想的，但它們也被視為表達統治階級利益的觀念。后者的標準被我所用來描述為馬克思的意識形態潛在概念的另一標準所取代。根據潛在概念，意識形態是一種陳述體系，它進行掩蓋和誤導以便支持統治關系。在隨后曼海姆的限制性概念的闡述中，負面性標準又具有拿破侖使用這個詞以及馬克思的論戰概念的特點。



這一圖式可以擴展到包羅對意識形態理論與分析的更新近的貢獻。可是，我不在此擴展這一圖式。我將在下一章里考慮一些最近的貢獻，但是目的則略有不同：我將較少關注當代作家們使用的具體意識形態概念，而更關注他們對現代社會中意識形態的性質與作用的一般說明。然而，正如我在另外場合[[37]](#_37_45)所說明的，寫到意識形態的大多數當代作家——從馬丁·塞利格到克利福德·格爾茨，從阿爾文·古爾德納到路易·阿爾都塞——都使用了我描述為意識形態中性概念的某些內容。意識形態總的被視為信仰體系或象征形式與實踐體系；在某些情況下，這些作家——如幾十年前的曼海姆——明白地設法使自己遠離他們認為的意識形態“限制性”或“評價性”概念。我在提出有關意識形態分析的另一種觀點時，我的目的是相當不同的。我將設法反對我所描述的意識形態概念的中性化。我將試圖闡明一項意識形態的批判性概念，吸收早先概念中所包含的一些主題，同時放棄另一些主題；我將試圖表明這一概念可以為意識形態分析提供一個有成效的、能辯護的觀點的基礎，這種觀點以具體分析社會—歷史現象為方向，但同時保留了這個概念的歷史傳給我們的批判性質。

根據我將提出的概念，意識形態分析首要關心的是象征形式與權力關系交叉的方式。它關心的是社會領域中意義借以被調動起并且支撐那些占據權勢地位的人與集團的方式。我要更加鮮明地界定這個中心內容：研究意識形態就是研究意義服務于建立和支撐統治關系的方式。意識形態現象就是只有在特定社會—歷史環境中服務于建立和支撐統治關系的有意義的象征現象。只有在：重要的是要強調，象征現象，或某些象征現象，并不就是意識形態的，而只有在特定環境中它們服務于維持統治關系時才是意識形態的。我們無法從象征現象自身看出象征現象的意識形態性質。我們能掌握象征現象為意識形態的，因此我們只有把象征現象置于它們能否用于建立和支撐統治關系的社會—歷史背景之內，才能分析意識形態。象征現象是否服務于建立和支撐統治關系，這是一個問題，對該問題的回答，只有靠研討特定環境中意義與權力的相互作用，只有靠研討結構性社會背景中人們使用、傳送和理解象征形式的方式。

在闡述這種意識形態概念時，我吸收了我所描述的馬克思的潛在概念。可是，我只保留修改過的一種負面性標準作為意識形態的一種界定性特點：即支撐統治關系的標準。作為意識形態的象征形式理所當然是錯誤的或幻想的，這并不重要。它們可能是錯誤的或幻想的，確實在某些情況下意識形態可能在運行時隱蔽或掩蓋社會關系，模糊或歪曲形勢，但這些是偶然的可能性，不是意識形態本身的必然特點。把錯誤和幻想視為意識形態的偶然可能性而不是一種必然特點，我們就能從意識形態分析中解除它從拿破侖以來一直為之拖累的一些認識論負擔。參與意識形態分析并不一定預想那些定性為意識形態的現象都表明或能表明是錯誤的或幻想的。把象征現象定性為意識形態的并不一定強使分析者承受負擔來表明定性為這樣的現象都在某種意義上是“虛假的”。我們在這里關心的首先不是象征形式的真假，而是這些形式在特定環境中用于建立和支撐統治關系的方式；而完全不是指那些象征形式只有在錯誤的、幻想的或虛假的情況下才用于建立和支撐統治關系。當然，對意識形態分析的確引起了重要而復雜的辯護問題，我將在以后一章中考慮這些問題。但是，為了有成效地討論這些問題，重要的是要看到把象征現象定性為意識形態的，并不直接地、必然地意味著這些現象在認識論上是有缺陷的。

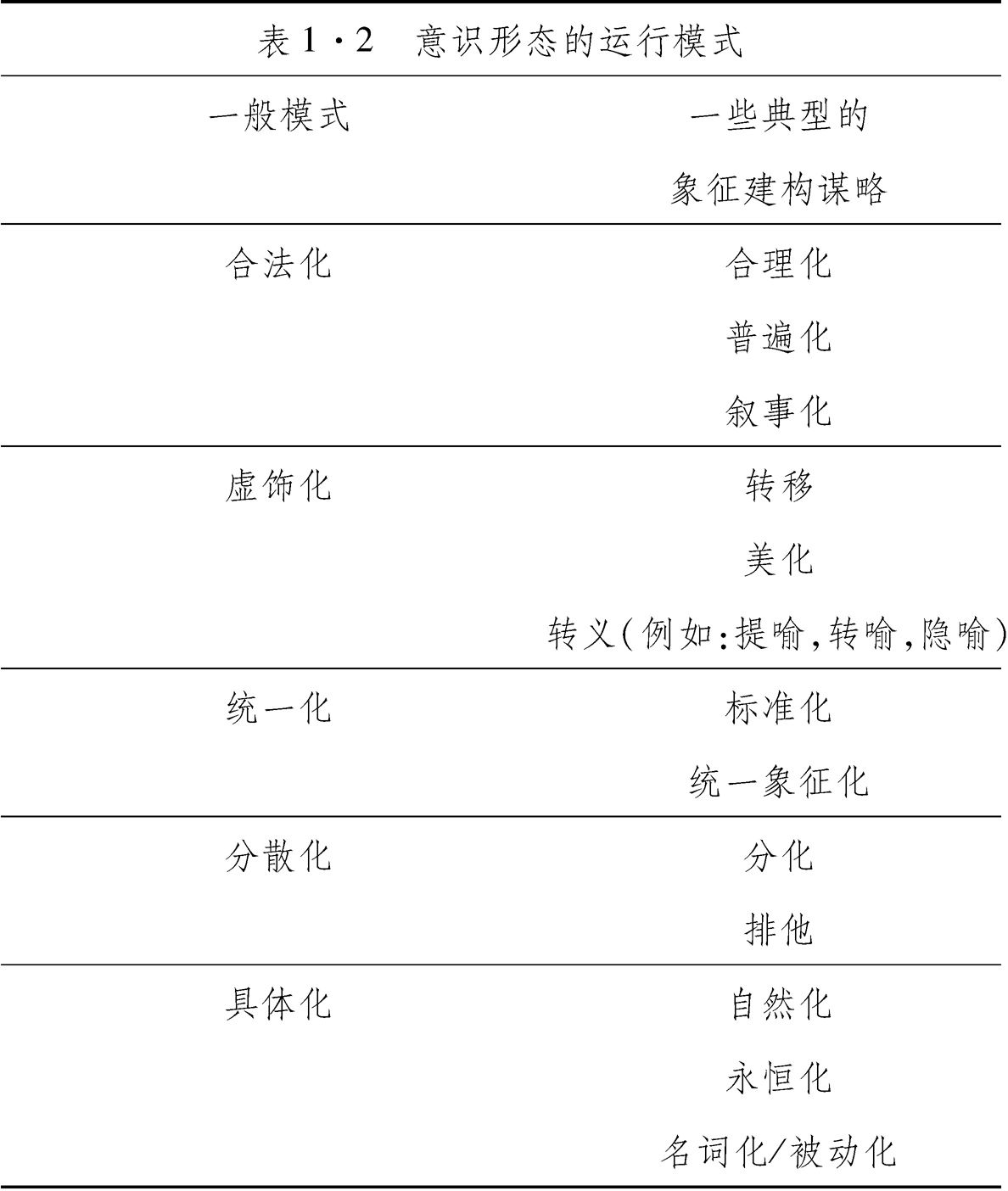
我們提出的意識形態概念還有兩個方面大大不同于馬克思的內容。在馬克思著作中，支撐統治關系的標準一般都或明或暗地根據階級關系來理解。馬克思認為，階級統治與從屬的關系一般構成了人類社會特別是現代資本主義社會中不平等和剝削的主要軸心。馬克思認為，階級統治與從屬的關系——首要的是在各派資本和受壓制的無產階級及支離破碎的農民之間——是靠堅持法國19世紀中葉拿破侖的形象與傳奇所支撐的。但是，重要的是要強調階級關系只是統治與從屬的一種形式，它們只構成不平等和剝削的一個軸心；階級關系完全不是統治與從屬的惟一形式。雖然馬克思強調階級關系作為不平等和剝削的基礎的意義是對的，但他卻傾向于壓低兩性之間、民族集團之間、個人與國家之間、民族國家與民族國家集團之間的關系的意義；他傾向于認為階級關系形成現代社會的結構的核心，認為它們的轉變是走向擺脫統治和未來的關鍵。這些強調和設想今天不能認為是不言自明的。我們今天生活在階級統治的從屬繼續起重要作用的世界里，但其中還有許多其他形式的沖突，而且在某些背景下它們是有同樣甚至更重要的意義。如果我們必須形容馬克思過分關注階級關系，那么，我們也必須分開意識形態概念與階級統治之間的聯系。這種聯系必須被視為偶然的而不是必然的。在研究意識形態時，我們可以關注意義支持統治關系的方式，但是我們也可以關注其他種類的統治，諸如男女之間、民族集團與其他集團之間或者霸權民族國家與處于全球體系邊緣的民族國家之間的結構性社會關系。

我提出的意識形態概念不同于馬克思的內容的另一個方面是不太明晰的，但仍然是重要的。由于馬克思從來沒有明白闡述過意識形態的潛在概念，所以難以對它提出明確的、不含糊的意思。當馬克思把注意力轉向在農民的“固定觀念”中得到滿足的拿破侖傳統和拿破侖傳奇的作用時，他首要感興趣的是這種傳統用于支持一套先于和獨立于調動象征形式的意義而建立的社會關系。階級的“自在”存在決定于客觀的生產關系，決定于首先具有經濟性質的環境——雖然，如果沒有一個合適的象征代表的形式使它們能在其中和從中代表它們自身的利益和目標，那么階級就不會“自為”存在。這種說明的困難在于它似乎要淡化象征形式及其中調動的意義構成社會現實的并積極參與建立和支持個人與集團之間關系的程度。象征形式并不僅僅是用于表達或模糊那些象征前階級基本上和實質上構成的社會關系或社會利益；象征形式卻是不斷地和創造性地包含在社會關系本身的構成之中。因此，我提出，意識形態概念的形成要根據象征形式調動意義來服務于建立和支撐統治關系的方式：建立指的是意義可以積極地創建和制訂統治關系；支撐指的是意義可以通過生產與接收象征形式的現有進程來服務于維持和再造統治關系。

為了發展我所提出的關于意識形態概念的重新架構，有三個方面需要詳細闡述：意義的觀念，統治的概念，以及意義可以服務于建立和支撐統治關系的方式。我將在第三章中比較詳細地討論意義的觀念和統治的概念，所以在這里我將簡要地說明以后會發展的分析思路。在研究意義服務于建立和支撐統治關系的方式時，我們所關切的意義是包羅在社會背景中和流通于社會領域內的象征形式的意義。我用“象征形式”，來理解由主體所產生的并由主體和別人所承認是有意義的建構物的一大批行動、言詞、形象與文本。語言言詞和意思，不論是口頭的或刻印的，在這方面都是重要的，但是象征形式也可以在性質上是非語言的或近似語言的(例如，一種視覺形象，或者是結合了形象與文字的一種建構物)。我們可以根據四個典型方面來分析象征形式的意義性質——我稱之為象征形式的“意向性”，“常規性”，“結構性”和“參照性”四個方面。還有象征形式的第五個方面，我稱之為“背景性”方面，它說明象征形式總是包羅在社會結構背景與過程之中。把這些背景和過程說明為“社會結構的”，就是說在各類資源的分布與獲得方面有著系統的差異。處在社會結構背景之內的人們，由于他們的位置，具有不同數量和不同獲得程度的可用資源。人們的社會位置以及與他們在社會領域或機構中的地位有關的權利，賦予他們不同程度的“權力”，這里就是理解為社會或機構所賦予的能量，使一些人能夠或有權作出決定、追求目標或實現利益。當既定權力關系是“系統地不對稱”時，那就是說，當特定代理人或代理人團體被長期賦予其他代理人或代理人團體被排除的以及很大程度上得不到的權力(不論這種排除的基礎何在)時，我們就談到“統治”。

關于意義和統治的這些最初特點的描述提供了一個背景，從而使我們探討有關意識形態概念重新架構所提出的第三個問題：意義以什么方式服務于建立和支撐統治關系?意義有無數的方式可以在特定的社會—歷史條件下服務于維持統治關系，我們只有小心地關注實際社會生活環境中意義與權力的相互作用，才能正確地回答這個問題。在以后一章里，我討論這個問題的方式是提供對一些經驗研究特殊例子的詳細分析。但是，在這里說明意識形態的某種一般運行模式并敘述它們在特定環境下可能聯系象征建構謀略的某些方式，可能是有助益的。區分這些模式和發展這些關聯，我的目的并不是要提供意義服務于建立與支撐統治關系的方式的綜合情況。我的目的只是簡單地初步標示一個豐富的分析領域，我在以后各章中對此將更詳盡地加以研討。

我將區分意識形態運行的五種一般模式：“合法化”，“虛飾化”，“統一化”，“分散化”和“具體化”。表1·2提出這些模式可以聯系各種象征建構謀略的一些方式。在展示這個圖表中的內容以前，我要強調三個條件。第一，我不想聲稱這五種模式是意識形態運行的惟一方式，或者說它們總是各自獨立運行；相反，這些模式可能相互重疊和相互加強，而意識形態在特定環境下可以有別的運行方式。第二，把某些運行模式與某些象征建構謀略聯系時，我不希望主張這些謀略是獨特地聯系這些模式的，或者說我提到的謀略是惟一有關的。人們最多可以說某些謀略是典型地與某些模式相聯系的，同時承認在特定環境下任何已知謀略都可以服務于其他目的而任何已知模式都可以以其他方式實現；在提到各種謀略時，我的目的是舉例說明，而不是提供完全徹底的分類。第三個條件是，在突出象征建構的某些典型謀略時，我并不想主張這些謀略本身是意識形態的。這種謀略沒有一個是固有的意識形態的。一個已知象征建構謀略是否是意識形態的，取決于以這種謀略構建的象征形式在特定環境中如何被使用和理解；取決于這樣構建的象征形式是否在這些環境下服務于支持或顛覆、建立或破壞統治關系。研討象征建構的典型謀略能使我們覺察到意義可以在社會領域內被調動的某些方式，可以對意識形態運行的一些可能性做出規定，但這不能取代對象征形式在特定的具體環境內與統治關系相交叉的方式進行謹嚴的分析。



我先來討論合法化。正如馬克斯·韋伯觀察到的，統治關系可以被描述為合法而加以建立和支持，就是說，被描述為正義的和值得支持的。[[38]](#_38_42)把統治關系描述為合法的，可以被視為一種對合法性的要求，它有某些根據，以某些象征形式來表達，在一定環境下可能或多或少是有效的。對合法性的要求可能的根據，韋伯區分了三種類型：理性根據(靠頒行規章的合法性)，傳統根據(靠自古以來傳統的神圣性)以及感召力根據(靠行使權威人物的卓越性)。基于這些根據的要求可以靠某些象征建構典型謀略在象征形式中表達出來。一種典型謀略我們可稱之為合理化，象征形式的產生者構建一系列理由來設法捍衛或辯解一套社會關系或社會體制，從而說服人們值得去支持。另一種典型的謀略是普遍化。根據這項謀略，服務于某些人利益的體制安排被描述為服務于全體人的利益，而且這些安排被視為原則上對任何有能力、有意愿從中取勝的人開放。對合法性的一些要求也可以通過敘事化的謀略來表達：這些要求包羅在描述過去并把現在視為永恒寶貴傳統一部分的敘事之中。有時，傳統確實被制造出來以產生一種社群歸屬感和一種超越沖突、分歧、分裂經驗的歷史歸屬感。[[39]](#_39_40)這些敘事是由官方編年史家和個人在日常生活中述說的，其作用在于為掌權者行使權力作辯護，在于使無權的其他人順從。講話、記實、歷史、小說、電影被制作成敘事材料，用以描繪社會關系并揭示行動結果，使之確立和支撐權力關系。在日常生活中比比皆是的許多世俗敘事和笑話中，我們不斷地參與描述種種世態，通過損人利己的嬉笑來加強事物的外觀順序。通過講述敘事和接收(聽取、閱讀、觀看)他人講述的敘事，我們可能被納入一個象征過程，而在某些環境下服務于建立并支撐統治關系。

意識形態的第二種操作法是虛飾化。統治關系可以通過掩飾、否認或含糊其詞、或者對現有關系或進程轉移注意力或加以掩蓋的方式來建立和支撐。作為虛飾化的意識形態可能靠各種不同的謀略在象征形式中表達出來。這種謀略之一是轉移：轉移這個詞習慣上指用一物或一人來談另一物或另一人，從而把這個詞的正面或反面含義轉到另一物或另一人。這是路易·波拿巴使用的象征建構謀略，正如馬克思準確地觀察到的，他設法復活一種對帝國英雄尊敬的傳統并把自己作為偉大拿破侖的合法繼承者。正是“這種古老的偽裝和借用的語言”掩蓋了世界歷史的新面貌，使農民關注過去而不是未來，并防止他們——按馬克思的說法——了解他們真正的生活狀況。促進社會關系虛飾化的另一種謀略是美化：把行動、體制或社會關系描述或重新描述，使之具有正面的評價。關于這種做法有許多著名的例子：暴力鎮壓抗議被描述為“恢復秩序”；監獄或集中營被描述為“新生中心”；以種族分隔為基礎的體制化不平等被描述為“分別發展”；剝奪公民權的外國勞工被描述為“客籍工人”。但是美化的做法往往比這些著名的例子所表示的更加隱晦。因此，1982年，梅納昌·貝京告訴我們：幾千軍隊和幾百輛坦克開進黎巴嫩并不是“入侵”，因為根據貝京對這個詞的定義，“你入侵一個地方，是要征服它，或者吞并它，或者至少部分征服它。而我們并不覬覦哪怕一英寸土地。”[[40]](#_40_40)我們使用的許多字眼中有許多空當，有不確定的含糊其辭，因此就可以通過細微的、甚至難以察覺的意義轉換來進行美化。

作為虛飾化的意識形態可以通過另一種謀略或一組謀略來表達，我們可以把它們歸在轉義的總標題下。[[41]](#_41_40)所謂轉義，我指的是以文字修辭手法來使用語言或象征形式。對轉義的研究一般限于文學領域，但是以文字修辭手法來使用語言則遠比這種專業學科廣泛。轉義的最常見形式中包括提喻、轉喻和隱喻，所有這些都可以用來虛飾統治關系。提喻包括局部與全體的語義合成：用表示局部的詞來指全體，或者用全體的詞來指局部。這種技巧可以虛飾社會關系，混淆或倒轉集體及其局部之間的關系、特定集團及更廣的社會與政治形態之間的關系——例如把“英國人”、“美國人”和“俄國人”這樣的一般詞語用來指一個民族國家的特定政府或集團。轉輸包括用表示一物屬性、附體或特征的詞來指該物本身，雖然該詞和所指內容并無必然聯系。通過使用轉喻，所指內容可以暗指而不明說，或者可以聯系其他事物來給以正、反評價；例如，這是廣告中常用的做法，這樣做往往能巧妙地、偷偷摸摸地把意思說出來而無需挑明廣告中所指或暗含的目的。隱喻包括使用對一件事物并非真正適用的詞語。隱喻性表達在句子里把來自不同語義領域的詞結合到一起而起到一種彈性作用，如果成功，這種彈性就產生新的持久的意思。隱喻虛飾社會關系，可以把它們或者包羅其中的個人和集團說成是具有其并不真正有的特性，從而強調某些特點和犧牲其他特點使之帶有正面或負面的意思。因此，英國前首相瑪格麗特·撒切爾夫人常被描述為“鐵娘子”，這個隱喻賦予她超人的決斷力和堅定性。或者考慮一下撒切爾夫人自己所作的評語，那是她在1988年一次接受報業協會的采訪并由英國《衛報》所報導的：她在回顧她當政頭八年以及對英國在西方工業國中地位變化的看法時說，“當我開始任職時，他們常常用英國病來談論我們。現在他們談論我們時說‘看哪，英國得到藥方了’。”[[42]](#_42_40)關于病和藥方的隱喻，加上“我們”和“他們”的語言，使這一評論具有生動和有感召力的性質；它把社會與經濟發展進程覆蓋在疾病和健康的想像之中，而忽略或掩飾了根本的、影響這種進程的真正狀況。我提醒大家注意這類轉義事例時，當然并不認為語言的借喻修辭都是或主要是意識形態的。我只想說明語言的借喻修辭是日常論述中相當常見的特點，是社會—歷史領域中調動意義的有效方式，在某些背景下從中調動的意義可以涉及權力而用以創立、支撐和再現統治關系。

意識形態的第三種操作法是統一化。可以通過在象征層面上構建一種統一的形式，把人們都包羅在集體認同性之內而不問其差異和分歧，從而建立和支撐統治關系。以象征形式表現這種模式的一項典型謀略是標準化。象征形式都適應于一套標準的框架，它被宣傳為象征交流可取的共有基礎。例如，國家當局所遵循的謀略是試圖從形形色色的、語言不同的集團背景中發展一種國語。建立一種國語可以有助于在一個民族國家疆界內各集團之間產生一種集體認同感并在各個語言和方言之間產生一種合法的等級制。統一化可以借此達成的另一種象征建構謀略是我們所謂的統一象征化。這種謀略包括構建統一的象征、集體認同感和歸屬感，使之在一個集團或許多集團中擴散。這里，構建的國家統一象征，諸如國旗、國歌、國徽或各種銘刻標志，都是明顯的例子。在實踐中，統一象征化可以與敘事進程交織起來，因為統一的象征可以是描述共同歷史起源和表明集體命運的一項敘事的組成部分。這不但對諸如現代民族國家等大規模社會組織，而且對較小的社會組織和社會集團，都是常見的，這些組織和集團都部分地通過建立和不斷重新確認一種集體認同感的象征統一化進程來團結一致。通過使人們克服不同和分歧而結合到一起，統一象征化在特定情況下就可以服務于建立和支撐統治關系。

意識形態運作的第四種方式是分散化。統治關系可以不必通過把人們統一在集體中而建立起來，而是通過分散那些可能對統治集團造成有效挑戰的人和集團，或者通過使潛在反對勢力面向邪惡、有害或可怕的目標。這里一項象征建構的典型謀略是分化——那就是，強調人們和集團間的區分、不同和分歧，強調這樣一些特性，這些特性使個人和集團分離，并阻止他們對現有關系構成有效挑戰或者在權力行使中成為有效的參與者。另一個有關的謀略可以稱之為排他。這包括構造一個敵人，不論是內部的或外部的，它被描寫為邪惡、有害或可怕，它被要求人們一起來抵制或排除。這種謀略往往與統一化的謀略相重疊，因為敵人被視為一種挑戰或威脅而要求人們必須團結統一起來。20世紀20年代和30年代的納粹材料中對猶太人和共產黨人的描繪，或者斯大林時代把持不同政見者定為“人民敵人”，都是排他的事例，但這種謀略比這些事例更為常見。請看發行量巨大的《太陽報》的一篇社論中的話：在評論火車司機工會“英國機車司機與司爐工聯合會”1982年夏季的一次可能的罷工時，《太陽報》提醒讀者說，那家工會可能會搞垮它們自己的產業但“永遠破壞不了我們”，因為“福克蘭群島戰役很清楚地表明，沒有人能破壞這個國家。”[[43]](#_43_40)這則評論使用了一種復雜的謀略，把“機車司機與司爐工聯合會”說成是向全國挑戰的他人，而且把這種對立夸大成福克蘭群島戰爭的沖突勢力，因此把該工會等同于威脅人民的一股外國勢力，而面對逆境的人民必須團結起來，并強調他們抵抗邪惡的意志。

意識形態的第五種操作法是具體化：可以通過敘述一項過渡性的歷史事態為永久性的、自然的、不受時間限制的方式來建立和支撐統治關系。過程被描繪為近似于自然的事物，從而掩蓋了它們的社會與歷史性質。作為具體化的意識形態這樣就包羅了消滅或模糊社會—歷史現象的社會與歷史性質——或者，借用克洛德·勒福爾啟發性的話，它包羅重新確立“在社會歷史中心‘沒有歷史的’社會維度”。[[44]](#_44_38)這種方式可以靠自然化謀略以象征形式表達出來。社會與歷史產生的一項事態可以被處理為一種自然事件或者自然特點的必然結果，例如社會造成的男女分工可以被描繪為心理特點與兩性區別的產物。一項類似的謀略可以稱為永恒化：社會—歷史現象被描繪為永久的、不變的和不斷重現的，從而剝奪了它們的歷史性質。風俗、傳統和體制看來似乎無限伸展到過去，所以要追溯它們的起源是沒有結果的，尋求它們的結果也是無法想像的，它們具有一種難以打破的剛性。它們包羅在社會生活之中，它們的非歷史性質被象征形式所再次確認，這些象征形式在建構和重復中使偶發事件永恒化了。

作為具體化的意識形態也可以靠各種文法與句法的方法來表達，諸如名詞化和被動化。[[45]](#_45_38)當句子或句子的一部分、行動和行動參與者的描述都改成了名詞時，名詞化就出現了；就像我們說“禁止進口”而不說“總理已經決定禁止進口”。當動詞改為被動形式時，被動化就出現了；就像我們說“嫌疑犯正在被調查”而不說“警官正在調查嫌疑犯”。名詞化與被動化使聽者或讀者集中注意某些主題而犧牲其他主題。它們刪除行動者和代理者，它們要把過程敘述為沒有產生它們的主體的事物。它們也通過消除字句的結構或改成進行式從而不提具體的時空背景。這些和其他文法或句法的方法可以在特定情況下把社會—歷史現象具體化而服務于建立和支撐統治關系。把過程敘述為事物，刪除行動者與代理者，把時間構建成現在式的永恒延伸：這些都是在社會歷史中心重建“設有歷史”的社會維度的許多方式。

通過指明意識形態的這些各種各樣運作方式以及可能與它們有關和可能以此表達的象征建構的某些典型謀略，我已經提出可以開始考慮社會生活中意義與權力互相影響的某些方式。我已經提出在社會領域中意義可以借此構建和傳達的某些謀略與辦法，以及這樣傳達的意義能服務于建立和支撐權力關系的某些方式。可是，正如我已強調的，對這些方面的考慮至多初步說明要探討的一個領域；這些考慮應視為一些粗略的方針，可以便于進行更實際或歷史的研究。因為象征建構的特定謀略或象征形式的特定類別本身不是意識形態的：象征謀略所產生的意義或象征形式所傳達的意義是否服務于建立和支撐統治關系，只能借助下列方式來回答這個問題：象征形式產生與接收的具體背景，研討它們從產生者傳遞到接收者的具體機制，以及研究這些象征形式對產生和接收它們的主體所具有的意思。象征建構的謀略是象征形式能建立和支撐統治關系的工具；它們可以說是象征方法，它便于把意義調動起來。但是，由此產生的象征形式是否服務于支撐統治關系還是會顛覆這種關系，是否支持有權力的人們與集團還是會破壞他們，只能通過以下方式解決這個問題：研究這些象征形式如何在特定社會—歷史環境中運行，它們是如何在日常生活的社會結構背景下被產生和接收它們的主體所使用和理解。在稍后階段我將詳細闡述一項方法論構架來進行這類研究。

## 對某些可能反對的回答

在上一節里，我提出了意識形態的一個概念，集中于由各種象征形式所構建和傳達的意義服務于建立和支撐統治關系的方式。這種概念在某些內容上歸功于我所謂的馬克思的意識形態潛在概念，但不同于馬克思的若干基本方面的內容。這個概念保留了自拿破侖以來與意識形態概念有關的批判性的、負面的意思，但并非指錯誤和幻想。這種概念使我們注意象征建構的某些謀略可以便于重建權力關系的方式，但它要求系統地、詳細地研討象征形式在具體背景下的真實使用以及產生與接收這些象征形式的人們理解它們的方式。在適當時候我將進一步進行這種研討。現在我將暫時結束對意識形態概念的這種初步討論，考慮某些可能會針對這里提出的重新闡述的反對意見。

反對一：批評者會反對說，“你把意識形態研究集中在意義服務于建立和支撐統治關系的方式，但意識形態研究肯定也應關注那些挑戰、辯駁和破壞現狀的象征形式、學說和觀念。”意識形態研究確實應當關心爭辯性的象征形式，因為這些可以有助于突出(正如叛亂突出了壓迫性政權)那些服務于建立和支撐統治關系的象征形式。但是，根據我在這里提出的概念，爭辯性象征形式不是意識形態的。這一概念具有馬克思著作所特有的不對稱方面。意識形態可以說并非不關心象征形式所表示和支持的權力關系性質。象征形式只有在服務于建立和支撐系統不對稱的權力關系時才是意識形態的，正是這種服務于統治人物和集團的活動既限定了意識形態現象，使之具有特征性并脫離象征形式的一般運轉，又賦予提出的意識形態概念以負面的意思。根據這種概念，意識形態在性質上就是霸權的，就是說它必定服務于建立和支撐統治關系，從而重建一個有利于統治人物與集團的社會秩序。意識形態當然可以挑戰、辯駁和破壞，而且它們確實在經常受到挑戰，一方面是結合的、集體的公開打擊，一方面是日常生活中世間象征交往的含蓄打擊。這些挑戰性、破壞性干預可以稱之為爭辯性象征形式，或者更具體地稱為對意識形態批判的初始形態。意識形態的存在可以引起它的對應面：人們不是消極地接受意識形態及其支撐的統治關系，而會攻擊或譴責這種形式與關系，會模仿或諷刺它們，會設法消除意識形態內容在特定環境下具有的力量。這些人這樣做，并不是在提出一種新的意識形態(雖然，在其他方面，他們可能也在這樣做)，而是提出一種初始的批判形式，可以在一種綜合解釋方法論的架構內以更系統的方式來進行。

反對二：“你把意識形態研究定為對意義服務于建立和支撐統治關系的方式的研究，但是統治關系可以由其他方式得到支撐，例如由冷漠和淡漠，或者僅僅由習慣重復和常規。意識形態研究肯定應當關心后一現象以及關心對象征形式中意義的調動。”毫無疑問，統治關系是以許多不同方式并由許多不同因素所支撐的。在某些環境下，從屬人士與集團的冷漠和淡漠、甚或他們甘愿受奴役，可能是重要的。在其他環境下，統治關系之所以得到支撐是由于那種做法已經長期地、經常地在進行而成為不經討論和不受疑問的習慣或常規；統治關系之所以可能重建，不是由于把意義調動起來支持它們，而只是由于事物一向如此運行。我不想否認這些考慮的重要性。我不想聲稱(而且這樣提法是相當誤導的)：社會關系之得到支撐，社會秩序之得到重建，靠的只是對象征形式中意義的調動。我所主張的是：把意義調動起來支持統治關系，是一個值得系統研討的社會現象，它包括這些關系得到支撐的一些方式，對這些方式的研討是意識形態研究的具體領域。統治關系可以由其他方式得到支撐，這并不意味著這些方式也應當被視為意識形態的一些形式。在某些環境中，統治關系確實可能由暴力、毆打、屠殺和武力鎮壓造反或抗議來支撐，而把這種支撐統治關系的方式認為是另類意識形態，那很難說是合理的或者有啟發的。如果意識形態概念要有益的話，它的適用領域必須是有界限的。我已經提出了一個限制：把注意力集中于象征形式中調動意義服務于建立和支撐統治關系的方式，把注意力集中于意義以某些方式與權力相交叉的有關許多人的空間。提出的這個限制并不想包羅意義與權力交叉的所有方式，也不包羅統治關系可以得到支撐的所有方式。但是，它界定了一個研究領域，它與早先意識形態概念所標定的領域有某些類似，它的范圍是相當大的。

反對三：“在談到意義‘服務于支撐’統治關系的方式時，你豈不是在含蓄地采取一種功能主義的觀點而且把意識形態研究拴在長期以來已受貶損的一種解釋模式上嗎?”在研究意識形態時，我們在一般意義上確實關心象征形式在社會生活中起的“作用”，以及它們被人們使用和認識的方式，和這種使用和認識對于重建社會秩序的結果。但是，我們并不采取功能主義觀點，我們并不試圖以功能主義內容來解釋意識形態。如果以功能主義內容來解釋意識形態，我們就要像以下這樣做：就得設想社會秩序是一個具有某些“需要”的系統，諸如為了維持穩定平衡而必須滿足的一套需要；就得設想這個系統的終極狀態——例如維持穩定平衡——是已知的；就得認為意識形態的象征形式可以通過表明它們完成某些需要而得到解釋。換句話說，我們會設法通過表明意識形態的象征形式滿足某些不可缺少的需要來解釋它們。從功能主義觀點來看，意識形態是解釋對象，而系統的已知需要則是解釋根據。這不是我所采取的觀點。我并不試圖以某一系統(不論什么系統)的某些已知的、無疑問的需要來解釋意識形態，而是試圖集中注意象征形式在特定環境下被使用和認識方式的性質和結果。在某種意義上，我們所關心的是象征形式被使用和認識的社會“效果”；所關心要解釋的是象征形式的使用和認識如何有利于重建權力關系和統治關系。但是，因果語言或解釋對象和解釋根據的語言對于我們所面對的方法論任務是不適當的。因為，我們不但在對待因與果，而且在對待意義與認識；不但在設法解釋，而且在設法闡明。從這里提出的意義上來進行意識形態研究，我們需要一種超過功能主義的方法論架構，它要適應于一種意義客體領域的特點。

反對四：“根據意義服務于建立和支撐統治關系的方式來界定意識形態，原則上都是很好的，但是你如何在實踐中說明特定的象征形式是否服務于支撐或瓦解、建立或破壞統治關系呢?你如何知道這些象征形式對具體的人們意味的是什么?這些人是處在統治地位還是從屬地位?以及這些象征形式的意義與這些人的社會地位之間有什么關系(如果有的話)?”對這些問題提供總的回應是困難的。當應用于特定案例時，并沒有簡單的大體評估來確定象征形式對特定的人們的意義或者這些人所處社會關系的性質。但是，這并不是說象征形式對特定的人們并無確定的意義或者這些人并不處于確定的社會關系之中。難以確定這些現象，并不意味著這些現象是不確定的。我們可以設法使用各種社會—歷史分析來闡明統治關系，例如聯系階級出身、性別或民族的考慮來分析稀缺資源或機構職位的分配和獲得。我們可以設法通過觀察象征形式的特點并且可能的話把這些特點與在日常生活中產生和接收這些象征形式的人們提出的情況相聯系來說明這些象征形式對人們可能具有的意義。我們能設法表明象征形式傳達的意義在特定環境中如何服務于建立和支撐統治關系，提出一種解釋來說明這些象征形式在它們流通的人們生活中起的作用和具有的結果。“但解釋并不是證據。”它確實不是：如果評論者在尋找證據，尋找無可辯駁的明示，那么他或她將會失望。但是這種失望更多地是由于評論者的預期而不是由于分析者的結果。在分析意識形態時，在設法掌握意義與權力的復雜互動時，我們并不是在對待一個承認無可辯駁的明示的主題(不論是什么)。我們處在轉變意思和相對不平等的領域，處在含糊其辭和文字游戲的領域，處在不同程度的機會和理解的領域，處在欺騙和自欺的領域，處在掩蓋社會關系和掩蓋過程的領域。接近這個領域而期望能提供無可辯駁的分析，就像用顯微鏡來解釋一首詩。

反對五：“但如果意識形態研究是解釋的事，那么把特定的象征形式刻畫為意識形態看來全是隨心所欲。畢竟，曼海姆認為要避免意識形態分析中的隨心所欲和片面性的惟一辦法是把看法概括說明并使分析者自己的立場從屬于意識形態分析，或許這是對的。”雖然解釋是可以辯駁的，但并不是說它們是隨心所欲的。可以有很好的理由提出一個特定的解釋并堅持這個解釋，那些理由可能在那些情況下相當有說服力，即便它們并不完全是結論性的。一項解釋可能是有理的，而且比其他解釋更有理得多，這并不意味著排除一切懷疑；在不可辯駁的明示和隨心所欲的選擇之間有著很大的余地，而意識形態的解釋，如同一切形式的解釋一樣，處于中間領域。意識形態的解釋確實提出了具體的問題，因為它解釋的現象已經在某些意義上為產生和接收它們的人們所認識，而且它們以復雜的方式與這些人的利益與機會相聯系。只有通過下列方式來恰當處理這些問題：小心關注這方面分析的特點，研討特定解釋可以辯解和批評、挑戰和持續的方式。曼海姆的建議，不論多么善意，在這方面于事無補，因為它把意識形態分析與研究社會思想狀況合并起來，因為它最終得出自相矛盾的立場：設法克服激進歷史循環論的認識論問題，使一個社會集團的有限思想具有相對無限的特權。最好使我們一勞永逸地遠離曼海姆關于意識形態分析的看法及其矛盾后果。我們可以設法辯解和批評一些解釋，提出一些有理和有說服力的解釋并表明別人并沒有這樣做，而無需屈從于那種無益的、混亂的要求去認為每項意識形態分析本身必須從意識形態上進行分析。這并不是說意識形態的解釋是確信無疑的，并不是說解釋者掌握別人所沒有的特權。相反，而是要說任何解釋都是可以懷疑的，而且正因為如此，我們在提出一種解釋時也必須提出我們認為解釋有理的理由和根據、證據和論點；至于這些解釋是否有理，這些理由和根據是否有說服力，則不是單靠解釋者來判斷的事。

在本章中，我追溯了意識形態概念的歷史，有著雙重目的：一個目的是識別某些主要的意識形態概念，它們在歷史過程中出現，對這一詞語的豐富和含糊都有關系；第二個目的是為闡述另一種替代的概念提出基礎。我已經把這另一種概念定為一種批判性概念，因為，它并不試圖消除“意識形態”一詞在它歷史過程中得來的負面意思，而是要保留這個意思而以特定方式構建它。因此，意識形態仍然是一個批判性概念，一個批判工具，它使我們注意一些往往在日常生活中可以引起批判和陷入糾紛的社會現象。根據這里提出的闡述，意識形態概念使我們注意意義被調動起來服務于統治集團和人們的方式，那就是說，由象征形式所構建和傳達的意義在特定情況下服務于建立和支撐社會關系結構的方式，在這種社會關系結構中，某些人和集團比其他人得利更多，某些人和集團為利害關系而要保住這種社會關系結構，而其他人則設法對這種結構提出爭議和辯駁。在這個意思上認識的意識形態研究就使分析者投入意義與權力的領域，解釋和反解釋的領域，分析的對象是在象征與符號范圍進行斗爭所使用的武器。

在隨后各章中，我將提出意識形態研究的可供選擇的方式的某些方面。我將表明這一方式可以結合進一個更寬廣的方法論架構來分析背景化的象征形式。然而，在進行這些更寬廣、更建設性的思考以前，我要考慮一些對意識形態理論與分析的最新貢獻。曼海姆的著作鐵定是這些方面的新內容。近年來，對于有關意識形態分析問題的興趣大增，對這一主題的著作十分火爆。在下一章中我要選一些這類著作加以研討。我這樣做，就得把中心有所轉移：我將較少關注當代作家們使用意識形態概念的不同方式，他們對這一詞語不同程度的意義差別，而我將設法突出這一概念在他們對現代社會性質與發展的不同理論論述中所起的作用。

[[1]](#_1_110)  關于意識形態概念史的詳細解釋，可從下列著作中找到：漢斯·巴爾特：《真理與意識形態》，弗雷德里克·利爾奇譯(伯克利：加利福尼亞大學出版社，1976年版)；豪爾赫·拉臘因：《意識形態概念》(倫敦：赫欽森出版社，1979年版)；以及喬治·利希泰姆：《意識形態概念》，載他的《意識形態概念及其他論文》(紐約：蘭登書屋，1967年版)第3—46頁。

[[2]](#_2_105)  關于德斯蒂·德·特拉西的生平與著作的材料，見埃米特·肯尼迪：《革命時代的一位“哲學家”：德斯蒂·德·特拉西和“意識形態”的起源》(費城：美國哲學學會出版社，1978年版)；和弗朗索瓦·皮卡韋：《意識形態，論述法國1789年以來的思想史與科學、哲學宗教等理論論文集》(巴黎：費利克斯·阿爾康出版社，1891年版)。

[[3]](#_3_100)  德斯蒂·德·特拉西：《關于思想官能的備忘錄》，引述于肯尼迪：《革命時代的一位“哲學家”》第47頁。

[[4]](#_4_100)  同上書。

[[5]](#_5_92)  德斯蒂·德·特拉西：《意識形態的要素》第1卷(巴黎：庫爾西耶出版社，1803年版；J.弗林哲學圖書館重印，1970年版)第8頁。

[[6]](#_6_86)  引述于肯尼迪的《革命時代的一位“哲學家”》第81頁。

[[7]](#_7_84)  拿破侖一世：《對國務會議上講話的答復》，引述于肯尼迪：《革命時代的一位“哲學家”》第215頁。

[[8]](#_8_84)  馬克思與馬克思主義中關于意識形態概念的著作很多。選提若干，見豪爾赫·拉臘因：《馬克思主義與意識形態》(倫敦：麥克米蘭出版社，1983年版)；比庫·帕雷克：《馬克思的意識形態理論》(倫敦：克魯姆·赫爾姆出版社，1982年版)；喬·麥克卡奈：《意識形態的真實世界》(布賴頓：收獲者出版社，1980年版)；馬丁·塞利格：《意識形態的馬克思主義概念：一篇批判性論文》(劍橋：劍橋大學出版社，1977年版)；以及現代文化研究中心：《論意識形態》(倫敦：赫欽森出版社，1977年版)。

[[9]](#_9_80)  卡爾·馬克思、弗里德里希·恩格斯：《德意志意識形態》第1卷，引自《馬克思、恩格斯全集》中文版第3卷第15—16頁，人民出版社，1960年版。

[[10]](#_10_78)  卡爾·馬克思、弗里德里希·恩格斯：《德意志意識形態》第1卷，引自《馬克思、恩格斯選集》中文版第1卷第23頁，人民出版社，1972年版。

[[11]](#_11_74)  同上，第30頁。

[[12]](#_12_72)  同上，第30頁。

[[13]](#_13_70)  例如沙拉·考夫曼：《照相機，關于意識形態》(巴黎：加利萊出版社，1973年版)以及沃爾夫岡·弗里茲·豪格等：《意識形態的照相機：哲學，經濟，科學》(柏林：論點出版社，1984年版)。

[[14]](#_14_66)  卡爾·馬克思、弗里德里希·恩格斯：《德意志意識形態》第1卷，引自《馬克思、恩格斯選集》中文版第1卷第36頁，人民出版社，1972年版。

[[15]](#_15_66)  同上，第31頁。

[[16]](#_16_66)  同上，第52頁。

[[17]](#_17_60)  馬克思：《政治經濟學批判序言》，引自《馬克思、恩格斯選集》中文版第2卷第83頁，人民出版社，1972年版。

[[18]](#_18_58)  同上。

[[19]](#_19_59)  馬克思、恩格斯：《共產黨宣言》，引自《馬克思、恩格斯選集》中文版第1卷第254頁，人民出版社，1972年版。

[[20]](#_20_57)  我概述這種不同歷史觀點以及與此相聯系的意識形態概念，要感激克洛德·勒福爾的著作；特別參見他的《現代社會的政治形式：官僚制，民主制，獨裁制》中的“馬克思：從一種歷史觀到另一種歷史觀”(約翰·B.湯普森編，劍橋：政體出版社，1986年版，第139—180頁)。也請參見保羅洛朗·阿松：《馬克思與歷史的重復》(巴黎：法國大學出版社，1928年版)。

[[21]](#_21_58)  馬克思：《路易·波拿巴的霧月十八日》，引自《馬克思、恩格斯選集》中文版第1卷第603頁，人民出版社，1972年版。

[[22]](#_22_58)  同上，第605頁。

[[23]](#_23_58)  見卡爾·馬克思：《1848年至1850年的法蘭西階級斗爭》，這部著作的頭三章是馬克思在1849—1850年寫的，原先于1850年1、2、3月發表于《新萊茵報》。第4章是馬克思與恩格斯后來寫的，發表于1850年秋季該刊的最后一期。與此相對照，《路易·波拿巴的霧月十八日》是馬克思在1852年即在政變以后作為系列文章寫的。

[[24]](#_24_56)  馬克思：《路易·波拿巴的霧月十八日》，引自《馬克思、恩格斯選集》中文版第1卷第691頁，人民出版社，1972年版。

[[25]](#_25_54)  同上，第694頁。

[[26]](#_26_54)  同上，第606頁。

[[27]](#_27_52)  列寧：《怎么辦?我們運動中的迫切問題》，引自《列寧選集》中文版第1卷，人民出版社，1972年版。

[[28]](#_28_52)  格奧爾格·盧卡奇：《歷史與階級意識：馬克思主義辯證法研究》，羅得尼·李文斯通譯，倫敦：墨林出版社，1971年版，第76頁。

[[29]](#_29_52)  特別參見豪爾赫·拉臘因：《馬克思主義與意識形態》，第2章；尼爾·哈定：《列寧的政治思想：民主革命與社會主義革命中的理論與實踐》(倫敦：麥克米蘭出版社，1983年版)；安德魯·阿拉托、保羅·布賴內斯：《青年盧卡奇與西方馬克思主義的起源》(紐約：西伯利出版社，1979年版)；以及加雷思·斯特德曼·瓊斯：《早期盧卡奇的馬克思主義評價》，載《新左派評論》第70期(1971年)第27—64頁。

[[30]](#_30_52)  盧卡奇：《歷史與階級意識》，第228頁。

[[31]](#_31_48)  關于對曼海姆著作的一般討論，見A.P.西蒙茲：《卡爾·曼海姆的知識社會學》(牛津：牛津大學出版社，1978年版)；蘇姍·丁·赫克曼：《解釋學與知識社會學》(劍橋：政體出版社，1986年版)；以及豪爾赫·拉臘因：《意識形態的概念》，第4章。

[[32]](#_32_48)  卡爾·曼海姆：《意識形態與烏托邦：知識社會學導論》，路易·沃思、愛德華·希爾斯譯(倫敦：勞特利奇與基根·保羅出版社，1936年版)第4頁。

[[33]](#_33_48)  同上，第69頁。

[[34]](#_34_46)  同上。

[[35]](#_35_44)  同上，第184頁。

[[36]](#_36_44)  參閱同上，第69頁，第238—239頁。

[[37]](#_37_44)  見約翰·B.湯普森：《意識形態理論研究》(劍橋：政體出版社，1984年版)。

[[38]](#_38_41)  見馬克斯·韋伯：《經濟與社會：解釋性社會學綱要》，岡瑟·羅思、克勞斯·威蒂克編(伯克利：加利福尼亞大學出版社，1978年版)，第3章。

[[39]](#_39_39)  關于創造傳統的例子可參見埃里克·霍布斯·鮑姆、特倫斯·蘭杰編：《傳統的創造》(劍橋：劍橋大學出版社，1983年版)。

[[40]](#_40_39)  美國電視對梅納昌·貝京的一次采訪(1982年6月22日《衛報》報道)。貝京對“入侵”的定義可以對比牛津大辭典的定義：“一種武力進入或侵犯；一種敵對侵襲”。

[[41]](#_41_39)  對轉義(特別是隱喻)的感性觀察和分析，可參見保羅·利科：《隱喻的規則：對語言中意義產生的多學科研究》，羅伯特·曾尼、凱絲琳·麥克勞克林、約翰·考斯特洛譯(倫敦：勞特利奇與基根·保羅出版社，1978年版)。關于轉義與意識形態之間某些聯系的啟發性討論，可參看奧利維耶·勒布爾：《語言與意識形態》(巴黎：法蘭西大學出版社，1980年版)第4章。

[[42]](#_42_39)  瑪格麗特·撒切爾在報業協會一次采訪中的話，《衛報》報道(1988年1月4日)，第3頁。

[[43]](#_43_39)  《太陽報》的社論評論(1982年6月30日第6頁)。

[[44]](#_44_37)  勒福爾：《現代社會的政治形態》，第201頁。

[[45]](#_45_37)  關于對這些和其他方法的詳細討論，可以在以下書籍中找到：岡瑟·克雷斯、羅伯特·霍奇：《語言與意識形態》(倫敦：勞特利奇與基根·保羅出版社，1979年版)；羅杰·福勒、鮑勃·霍奇、岡瑟·克雷斯、托民·特魯：《語言與控制》(倫敦：勞特利奇與基根·保羅出版社，1979年版)；以及羅伯特·霍奇、岡瑟·克雷斯：《社會符號學》(劍橋：政體出版社，1988年版)。

# 第二章 現代社會中的意識形態： 對一些理論論述的批判性分析

在最近幾十年里有關現代社會中意識形態分析的問題成了社會政治理論與論爭的中心。理論見解大為殊異的許多作家都設法分析意識形態概念、意識形態形式的特點以及它們在社會政治生活中的地位。他們用不同方式設法把意識形態概念結合進有關現代工業社會性質與發展的更廣泛的一套設想之中。在本章中，我要研討對意識形態理論與分析的一些當代著作。我的目的主要不在追溯這個概念的不斷變遷，而在突出某些更廣泛的設想，今天的意識形態分析正是在這個基礎上進行的。因此我將關注廣泛的理論構架，這些理論構架對現代社會的性質與發展具有一般的、常常是含蓄的看法。我將設法表明，這些理論構架在某種程度上是19世紀與20世紀初社會思想的遺產。這里，就像許多社會研究的背景一樣，當前論爭的調研范圍要放到一個世紀以前。諸如馬克思和韋伯等作家當年所界定的一些問題在很大程度上現在還在論爭；他們提出的概念與理論繼續在指導著研究與討論。這本身雖然不一定是有害的——確實，概念的主體與問題的傳輸是界定一個學術傳統或學派的一部分——可是我們必須提問，在具體案例中，從過去傳下來的這套設想是否適合于分析我們今天所面臨的社會形態與現象。我認為，指導現代社會中許多現今意識形態分析的主要設想在這方面是不適合的。

為了發展這個論點，我將開始重構兩套不同的設想并研討每一套的局限。第一套設想包括一批來自馬克思和韋伯等人著作的觀念。這些觀念一起構成了一個有關現代工業社會興起的文化轉型的總體理論論述。我將把這一論述稱為文化轉型的宏大敘事。這種敘事提供一種架構，其中有著現代社會中意識形態的性質與作用的最新反映。意識形態的興衰是現代社會象征舞臺上演出的歷史劇的各個階段，從意識形態在18世紀的歐洲出現一直到今天的各個階段。在這宏大敘事的背景內，意識形態被理解為現代所特有的一種特定類型的信仰體系。我把文化轉型的宏大敘事區別于第二套設想，它支持有關意識形態性質與作用的一些新近著作——特別是更加明白地具有馬克思主義主張的著作。這第二套設想同樣構成一種在社會與政治思想上很普遍并有很深影響的總體理論論述。我把這一論述稱之為國家組織的和意識形態保證的社會復制總理論。在這一總理論的架構內，意識形態被概念化為一批價值觀和信仰，它們是由國家機構所產生和擴散的，它們服務于復制社會秩序，保證人們忠誠于它。

如我將設法表明的，這兩種指導現代社會中意識形態分析的許多新著的理論論述，有著嚴重的缺點。兩種論述所根據的設想在基本方面都是成問題的或是誤導的。雖然我對這些論述所做的許多批判涉及它們各自的設想，但我認為它們有一個共同的重要缺點：兩種論述都未能恰當處理現代社會中大眾傳播的性質與中心地位。我將論斷：現代文化的傳媒化——即現代社會的象征形式已越來越經過大眾傳播的機制和機構所媒介——是現代社會生活的一個中心特征；我將主張：因此，現代社會中令人滿意的意識形態分析必須(至少部分地)依據對大眾傳播性質與發展的了解。

與法蘭克福社會研究所有關的批判理論家——從霍克海默爾和阿多諾到哈貝馬斯——的著作的功勞之一是它們設法考慮現代社會中大眾傳播的中心地位。霍克海默爾和阿多諾在他們對其所謂“文化產業”的批判分析中，提出了關于現代文化傳媒化的最早系統論述之一種，他們試圖得出這一進程對現代社會中意識形態分析的含義。同樣地，哈貝馬斯，尤其是他關于公共領域的早期著作中，研討了現代社會的政治進程被傳媒產業發展所深刻轉變的情況。在本章的最后兩節中，我將研討霍克海默爾、阿多諾和哈貝馬斯的貢獻。我將設法表明，他們的著作雖然在許多方面是開創性的和頗具啟發的，但卻沒有為大眾傳播時代重新思考意識形態的概念和分析提供一個令人滿意的基礎。

## 意識形態與現時代

我在這里先重構一套有關現代工業社會興起時文化轉型的設想。這些設想構成了一項總理論架構、一項中心理論敘事，它形成了社會與政治分析中的許多問題與論爭，包括有關現代社會中意識形態的性質與作用的一些辯論。這個文化轉型的宏大敘事的一些原始要素可以從馬克思和韋伯的著作中看到，雖然直到20世紀50年代和60年代，這種情況才有某種結局。我在研討這種理論敘事時，不會把自己限制在任何特定思想家的著作中。因為，這種敘事不是那么清楚闡述的一種理論論點，可以在一個或幾個作者著作中看出來；它必須從各種文本中去探尋，這樣重構起來以后它可以提供與現代社會發展有關的主要文化轉型的一種觀點。在這種敘事中，意識形態可以發揮作用，作為在宗教和巫術衰落以后出現的世俗信仰體系，它服務于在一個失去了傳統的世界里調動政治行動。我要重構這種敘事并研討它戲劇性情節中的曲折，這不但因為它提供了一種深深影響社會與政治理論的觀點，而且因為它提出了與現代社會發展有關的文化轉型的一種論述，特別是這些社會中意識形態的性質與作用。我認為，它在某些基本方面受到了誤導。

我們可以把這項宏大敘事的關鍵要素總結為三個主要之點。

第一，工業資本主義在歐洲等地的興起伴隨著在前工業社會流行的宗教與巫術信仰和習俗的衰落。工業資本主義在經濟活動層面的發展在文化領域伴隨著信仰和習俗的世俗化和社會生活的不斷理性化。

第二，宗教與巫術的衰落為世俗信仰體系或“意識形態”的興起準備了基礎，意識形態服務于調動政治行動而與來世價值觀或存在無關。前工業社會的宗教與神話認識被植根于社會集體主義、由世俗信仰體系所鼓舞的實際認識所取代。

第三，這些發展促進了“意識形態時代”的興起，以19世紀后期和20世紀初期的激進革命運動為頂點。根據20世紀50年代和60年代一些理論家的著作，這些運動是意識形態時代的最后表現。今天的政治越來越成為相互爭斗的利益的零碎改良和實用主義妥協。社會與政治行動越來越不受號召激進社會變革的世俗信仰體系所鼓動。因此，這種觀點的一些主張者認為，我們不但看到了意識形態時代的終結，而且看到了意識形態本身的終結。

我來簡要地闡述一下以上的每一點。

第一，工業資本主義的興起伴隨著宗教和巫術信仰以及習俗的衰落，這種觀念是19世紀和20世紀初期許多思想家——包括馬克思和韋伯——的共識。馬克思認為，工業資本主義興起所帶來的那種社會與早先的前資本主義社會有很大不同。前資本主義社會在生產方式方面基本上是保守的，現代資本主義社會則不斷擴張、變化和自我轉型；現代資本主義社會還消解了傳統與文化形式——包括宗教傳統——它們都是前資本主義社會的特點。在前一章里，我突出對時代的進步性和非神秘性的強調——《共產黨宣言》中對此特別強調。資本主義生產方式不安定的和不停頓的活動使“一切固定的古老的關系以及與之相適應的素被尊崇的觀念和見解”都被消除了，“一切固定的東西都煙消云散了，一切神圣的東西都被褻瀆了”。[[1]](#_1_113)馬克思認為，社會關系的非神秘化是資本主義發展的固有方面。正是這種非神秘化的過程使得人類有史以來第一次看到他們社會關系的真實面目——即剝削關系。正是這種過程使人類處在一個新時代的入口，這個新時代能夠和將要被社會的啟蒙變革所迎來，這種變革是以共同認識非神秘化的社會關系為基礎的。因此，資本主義發展中所固有的非神秘化進程是最終消滅剝削式階級關系的重要前提——盡管，像我在上一章中所指出的，馬克思有時承認過去傳達的象征形式可能會存留在今人的心中而扭曲了社會變革的軌跡。

韋伯也關心要突出工業資本主義的發展與文化轉型和傳統之間的聯系。與馬克思一樣，他看到工業資本主義興起與傳統價值觀和信仰解體之間的關聯。但是韋伯的理由在若干重要方面不同于馬克思的。首先，韋伯認為，文化與傳統領域的變化并不僅僅是資本主義自主發展的副產品：相反，宗教觀念與習俗的某些轉型是資本主義在西方興起的文化前提。而且，韋伯接著認為，一旦工業資本主義在17世紀和18世紀過程中確立為主導的經濟活動形式，它就具有了自己的力量而免除了曾經是它興起的必要條件的宗教觀念與習俗。資本主義的發展以及相關官僚國家的興起，不斷地使行動理性化并使人類行為適應于技術效能的標準。傳統行動的純個人的、自發的和感情的因素都被有目的的理性籌劃和技術效能的要求所擠走。早期的清教徒追求理性經濟活動作為一種感召，而對于后代人，這種活動卻成為一種迫不得已的東西，成了一種不受人力影響的力量，這種力量約束人的生活，把他們限制在一個無情的鐵籠里。

“自從禁欲主義著手重新塑造塵世并樹立起它在塵世的理想起，物質產品對人類的生存就開始獲得了一種前所未有的控制力量，這力量不斷增長，且不屈不撓。今天，宗教禁欲主義的精神雖已逃出這鐵籠(有誰知道這是不是最終的結局?)，但是，大獲全勝的資本主義，依賴于機器的基礎，已不再需要這種精神的支持了。啟蒙主義——宗教禁欲主義那大笑著的繼承者——臉上的玫瑰色紅暈似乎也在無可挽回地褪去。天職責任的觀念，在我們的生活中也像死去的宗教信仰一樣，只是幽靈般地徘徊著。”[[2]](#_2_108)

馬克思和韋伯都看到了工業資本主義發展與傳統宗教信仰解體之間的聯系，但是他們的說明卻是完全不同的。馬克思談到了社會關系的非神秘化并把它視為最終從剝削式階級關系中得到解放的前提條件，而韋伯則談到現代世界的祛魅，在現代世界中，西方文明的某些傳統的、特有的價值觀淹沒在日益擴展的社會生活的理性化和官僚主義化之中，他有所遺憾地把這視為“現時代的命運”。

第二，馬克思與韋伯等人的觀點提供了一個背景，使一些思想家認為意識形態的形成與擴散是現代的一個特有的特點。這種論點在曼海姆著作中已很明顯，近年來已經為各種作者所發展[[3]](#_3_103)。這里我將試圖一般性地重構這種論點，而并不過緊地靠攏任何特定理論家的著作。在18世紀晚期和19世紀初期，該論點認為，世俗化正開始在歐洲的工業心臟地帶扎根。當越來越多的人被逐出土地，趕進城市，為工業資本主義日益擴大的工廠形成一支勞動力時，舊的傳統、宗教和神話就開始失去它們對集體想像的控制。貴族與農奴之間舊有的奴役束縛(這種束縛被忠誠與相互義務的面紗所掩蓋)日益成了問題。因為人們被推進一套新的社會關系，它以生產資料私有制和商品與勞動力的市場交換為基礎。當這套新的社會關系正在形成的同時，政治權力越來越集中在一個世俗化國家的體制之中——那就是說，這個國家以主權和正規法治為基礎，以普遍價值觀、法規和權利的要求為理由而不是以某些宗教或神秘價值觀或人物的要求(它賦予政治權力以神的意志的權威)為理由。現代國家有別于古代政權的政治體制之處，在于它完全處在社會—歷史領域之內，因此權力和權力的行使的斗爭成為一種包羅在理性與科學、利益與權利的語言中的世俗事務。

社會生活和政治權力的世俗化，為“意識形態”的興起和擴散創造了條件。在這一背景下，“意識形態”首先被理解為一種世俗信仰體系，它具有進行調動和使之合法的作用。18世紀晚期與19世紀初期標志著這個意義上的“意識形態時代”的開始，正如表現在法國和美國的偉大政治革命，以及各種政治“主義”的擴散——從社會主義和共產主義到自由主義、保守主義和民族主義。政治學說的擴散和效能被18世紀和19世紀特有的兩種新發展所促進和加強：這兩種新發展就是報業的擴張和識字的增加。這些發展越來越使人們能閱讀到社會與政治世界，并分享到他們在日常生活中并未接觸的他人的經驗。人們的視野從而擴大了；他們成為一個“公共領域”的潛在參加者，通過說理和論辯來討論問題、反對或支持一些立場。正是在公共領域的開闊空間里，意識形態的論述出現了，構成了有組織的信仰體系，它提供社會與政治現象的合理解釋，它服務于發起社會運動并為權力的行使提供理由。因此，意識形態提供事實上的意義架構，使人們能夠在一個從某種意義上說無根據的世界中為自己定向，這是因為傳統生活方式已被破壞，宗教與神話世界觀已經隕落。

第三，如果說與現代工業社會的興起相聯系的文化轉型產生了一個使意識形態可以繁榮的新空間，那么，一些理論家認為，這個空間可以被現代社會的隨后發展所關閉。關于意識形態時代即將告終的看法不是一個新看法，它也不是所有認為意識形態是現時代鮮明特征的理論家的共識；這種看法可以視為構成一種對文化轉型宏大敘事的特定(不是一般共有的)扭曲。所謂“意識形態的終結”的命題最初是由一批自由派和保守派思想家提出來的，包括雷蒙·阿隆、丹尼爾·貝爾、西摩·利普塞特和愛德華·希爾斯，雖然今天在當前進行的理論辯論中仍能聽到這個命題的回響。[[4]](#_4_103)在最初的闡述中，意識形態的終結這個命題是有關東歐與西方發達工業社會中激進或革命政治學說衰落的一種論點。在第二次世界大戰、法西斯主義和納粹主義的失敗、莫斯科審判、對斯大林主義的譴責以及近年來出現的一些其他政治發展與暴行之后，18世紀末與19世紀出現的舊意識形態據說已經大大地喪失了它們的說服力。意識形態主要吸引那些不滿現存社會與政治體制的、并已通過號召激進變革來表達他們不滿的知識分子。但是20世紀初期的政治事件揭示了這種號召的幼稚與危險。知識分子等人越來越清楚地看到發達工業社會所面臨的問題不能僅靠馬克思主義和共產主義所主張的那種激進社會變革來解決，因為這類變革引起類似的問題以及新式的暴力和鎮壓。因此主張意識形態終結的理論家們看到一種新的共識的出現：舊的“意識形態政治”讓位于發達工業社會中的一種新的意義上的實用主義。革命熱情在衰退，并且被一種在混合經濟和再分配型福利國家(至少在西方)框架內的實用主義和零零碎碎的社會變革方法所代替。主張意識形態終結的理論家們一般都看到意識形態會在欠發達社會里繼續繁榮，他們并不完全排除革命熱情可能會在發達工業社會中以孤立和不重要的方式偶然發生。但是，他們認為，意識形態時代是指政壇受激進和革命學說所激勵而觸發熱情與熾烈斗爭的總形勢，這樣的時代已經完結，意識形態已經不再是現代工業社會的一個重要特征。

當然，主張意識形態終結的理論家們在非常特殊的意義上來使用“意識形態”一詞。他們認為，意識形態并不是任何種類的世俗信仰體系，它們是綜合的、總體的學說，它提供對社會—歷史領域的明確觀點，要求高度的感情歸屬。對大多數這類理論家來說，馬克思主義是意識形態在這種意義上的縮影。馬克思主義提供一個系統的、總體的關于社會—歷史領域的觀點。它預見一個大大不同于當今的未來，這只能通過堅定信仰其目標的人們獻身行動來加以實現。意識形態的特點就是：總體的，空想的，激情的，教條的。在這個意義上的意識形態的終結并不一定是政治辯論與沖突的終結，并不一定是表達真正的利益與意見分歧的不同政治綱領的終結。但是，這些辯論、沖突和綱領將不會再被總體的、空想的觀念所推動，這種觀念鼓動人們去從事革命行動，使他們看不到與其觀點相反的任何考慮。隨著意識形態時代的逝去，政治進程可以越來越在一個多元化的架構內形成體制化，在這個架構內政黨或政治團體競爭當權并實施社會改革的實用政策。意識形態并不是現時代特有的特征，而是作為一種逝去的現代化象征，這種象征會隨著工業社會達到經濟與政治成熟階段而逐漸消逝。

我重構了這種文化轉型宏大敘事，為的是提出一系列有關現代社會中意識形態的性質與作用的問題。這種敘事有不同的因素和若干個“次要情節”，而且正如我早先指出的，我并不想說整個故事可以從任何一位作者的作品中找到。我從詳細的變體和闡述中加以概括以便勾畫出一個論點的總貌，它深深地包羅在社會與政治理論著作之中，它繼續構成有關現代社會中文化與意識形態性質與作用的辯論。我現在要從重構轉向批判評估。我這樣做，并不是要提出宏大敘事沒有持久的價值：我的目的不是要全盤抹殺這種宏大敘事，而是要突出我認為它造成誤導的某些方面。我將把我的注意力限制在兩個主要問題上。在這個內容中可以提出其他許多問題：范圍如此廣泛的一系列論點肯定會引起許多疑問和問題。但是，我所關心的不是詳盡的困難，而是總的缺點；我要試圖表明：由于一些基本理由，文化轉型的宏大敘事并不是合適的架構來分析現代社會中意識形態的性質與作用。

這種宏大敘事的第一個主要缺點是，它主要以世俗和理性化的進程為特點來說明有關現代工業社會興起時文化轉型，這就貶低了我稱之為現代文化傳媒化的意義。這里的問題并不是簡單地指世俗化和理性化進程可能并不如早期社會理論家有時提出的那么廣泛和一致——雖然這些進程有可能被過分強調，而宗教信仰和習俗，與早期社會理論家的想像相比，卻是現代社會中更為持久的特征。[[5]](#_5_95)更加重要的是，問題在于，對世俗化和理性化進程的偏重往往無視一種對現代社會中文化形式的性質具有重大得多的意義的發展——那就是，一批有關象征貨品大規模生產與大規模分配的機構的發展。我在以后各章中將記載這種發展并提出它的一些含義。這里只要說，由于傳統的敘事忽略了這一發展，它對于有關現代社會興起的文化轉型提供了一個嚴重誤導的說明。大眾傳播的機構與過程已經具有現代社會的這種基本意義，對意識形態和現代社會的任何說明都不能忽視它們。

某些可能與文化轉型宏大敘事有關的理論家已經評論了大眾傳播的發展，這當然是事實。例如，阿爾文·古爾德納吸收哈貝馬斯的早期著作，討論了印刷業與報業的發展促進了一個公共領域的形成，在其中辯論政治問題，各種意識形態繁榮發展。但是，古爾德納的說明比較有限，至多也是局部的，他很少考慮大眾傳播更新形式的意義，特別是有關電子貯存和傳輸的形式。確實，古爾德納傾向于認為意識形態是個別的象征系統，認為它首先是在寫作中實現的，它以書面的理性論述服務于推動社會重建的公共項目。因此，古爾德納得出這樣的結論：電子傳媒諸如無線電和電視的發展標志著現代社會中意識形態作用的下降。意識形態越來越在整個社會中被取代，在那里，意識越來越因電子媒介產品而形成；意識形態日益局限于大學的有限領域，知識分子在大學里繼續從事書面文字的耕耘。[[6]](#_6_89)這并不是意識形態終結的命題的確切描述，因為古爾德納承認在當代社會中意識形態具有一種繼續不斷的、雖然是有限的作用。但是，認為意識形態與寫作有著特別關系，因而不會牽涉到電子傳播發展，那至多也是一種短視的看法，因為它把意識形態分析完全脫離今天意義最大的大眾傳播形式。所以，雖然一些可能與文化轉型宏大敘事有關的作家并未完全忽視大眾傳播的發展，但我們可以懷疑他們是否提供這種發展及其對意識形態分析的含義的令人滿意的內容。

這種宏大敘事的第二個主要缺點有關意識形態概念在其中被使用的方式。這個概念被不同思想家以不同方式使用，認為它在這種宏大敘事中具有明確的、單一的意思，那是錯誤的。但是，如果我們把不同的用法加以概括，可以看到這個概念一般用來指個別的信仰體系或象征形式，它們在世俗化以后出現，服務于發起政治運動抑或掌握現代社會中的合法政治權力；換句話說，一般用法符合我所謂的意識形態的中性概念。這種一般用法被特定理論家或理論家集團作了特殊的扭曲。例如，我們看到，古爾德納往往用“意識形態”指主要以寫作實現的以理性論述來推動社會重建公共工程的象征系統。主張意識形態終結的理論家則往往用這個詞來指綜合的和總體的個別政治信仰體系或學說的具體部分，諸如馬克思主義和共產主義。正是這個詞的局限性使得他們預測(無疑其中包含許多一廂情愿的想法)意識形態的時代現已結束。

對“意識形態”一詞的這種一般用法的主要問題及其具體扭曲是往往縮小或抹殺意識形態與統治之間的聯系。在前一章中，我研討了這種聯系并把它與上兩個世紀中出現的意識形態主要概念相比較。如果我們吸收這里的分析和接受前一章中提出的意識形態批判性概念，可以看到宏大敘事中的“意識形態”一般用法在兩大方面是成問題的。首先，它要我們把意識形態視為一種主要是現代的現象，那就是說，作為在17世紀至19世紀期間資本主義工業化過程中出現的那些社會所特有的現象。但是，我似乎感到，這是一個過于局限性的看法。沒有必要把意識形態概念按僅在某個歷史發展階段的某些社會中所特有的政治學說、信仰體系或象征體系來加以界定。我已經看到，這個概念包容許多其他定義，而且把這個概念局限在現代社會是否可行或明白，尚很不清楚。難道必須同意在歐洲資本主義工業化以前的社會中談論意識形態是沒有意義的，在前工業化歐洲或者世界上其他非工業社會談論意識形態是沒有意義的?我想不是的。在我看來，完全有可能闡明一個無可非議的意識形態概念，它不局限于現時代出現的某一特定學說。

宏大敘事中關于“意識形態”一般用法的誤導性還在于它引導我們去關注個別政治學說、信仰體系或象征體系，從而使我們不關注象征形式在日常生活的各種背景下被用來確立和支撐統治關系的多種方式。不論從意識形態概念史或者從思考保持權力的方法，都無法得出把意識形態分析局限于個別政治學說、信仰體系或象征體系的明確和有說服力的理據。這樣做，就是對意識形態在現代社會中的性質與作用采取過于狹隘的觀點，就是忽略了在日常生活社會背景下支持權力形態的一大批象征現象。也不能說所有與宏大敘事有關的作家都主張意識形態的堅實概念就是個別政治學說、信仰體系或象征體系。更常見的是，這些作家各自在不同作品中(或者甚至在同一部著作中)以不同方式使用“意識形態”一詞。但是，毫無問題的是，在他們這些使用中，把意識形態概念作為個別政治學說都是突出的特點，而且主要由此探索了意識形態在現時代的所謂興衰。如果我們拋開這種概念，也可以拋開意識形態在現時代之初開始出現、后來又從社會與政治領域消失這一看法，就能為意識形態研究重新定向使之具有多種不同的方式，由于這些方式，象征形式被用于、并繼續用于為權力服務，不論是在現代的西方社會還是在具體處于其他方面的社會背景中。

## 意識形態與社會復制

到目前為止，我研討了與現代工業社會興起有關的文化轉型的一個總的理論敘事，這個敘事提供了現代社會中意識形態性質與作用的一個與眾不同的說明。我批評了該敘事對文化轉型的描繪以及對意識形態的說明。我現在要轉向第二套設想，它們是論述意識形態分析的更晚近的著作的基礎。這種著作在許多方面不同于受文化轉型宏大敘事強烈影響的作品：它一般在方向上較少歷史性，它更關注于分析一般社會、特別是當代資本主義社會被支持和進行再生產的條件。許多這類著作的方向是馬克思主義的，而且一般被認為是對馬克思主義的意識形態與國家理論的一種貢獻。在這方面，阿爾都塞和普蘭查斯的著作特別有影響；[[7]](#_7_87)而且，部分地由于他們努力的結果，葛蘭西的著作在近來的辯論中也相當突出。[[8]](#_8_87)這些理論家的思想被歐洲等地許多不同作家接納和闡述。[[9]](#_9_83)這里我并不試圖詳細研討這些理論家的思想或者他們的追隨者和批評者的著作。書刊中已有這類詳細的研討。[[10]](#_10_81)然而，我的確要考慮阿爾都塞、普蘭查斯等人著作的一些基本設想，因為這些設想形成一項總理論論述的一部分，它在當代社會與政治理論中相當普遍。我把這種論述形容為國家組織的和意識形態保證的社會復制總理論。這不是一種由任何特定作家明白表達的理論，但是構成這一理論的設想可以在特定作家的著作中見到。而且，這些設想在當代書刊中相當普遍，并對構想政治與意識形態問題的方式有足夠的影響，因此值得明白地闡明這種設想，重建它們構成的理論論點，并評估它們的優缺點。

國家組織的和意識形態保證的社會復制總理論可以對以下問題作部分回答：為什么一般的社會、特別是當代資本主義社會盡管有種種分歧和不平等的特點而仍能繼續存在?該理論對這個問題提供部分的答案，它試圖認清促成現有社會關系再生產的一些機制。我們可以通過三個主要步驟重建這項理論。

第一，現有社會關系的復制不但要求社會生活物質條件的復制(食品、住房、機器等)而且要求集體共有價值觀與信仰的復制。

第二，某些集體共有價值觀與信仰構成統治意識形態，它通過向全社會擴散而取得人們遵守社會秩序。

第三，統治意識形態的生產與擴散是國家的任務之一，或者是國家特定部門和官員的任務之一。在完成這項任務時，國家根據在現存社會關系中受益最多的階級或一些階級的長遠利益行事——那就是說，它根據統治階級的長遠利益行事。

這項總理論說明初看起來有某種道理。它強調國家機構和官員所散布的集體共有價值觀和信仰在幫助支撐基于階級分野的社會中的社會秩序的重要性，可是，盡管初看起來有道理，我想可以表明這種總理論說明是有嚴重缺陷的。我來依次對上述每個步驟作些考慮。

首先，這項說明一開始就聲稱社會復制要求社會生活物質條件的復制和集體共有價值觀和信仰的復制。它要求社會生活物質條件的復制指的是生產資料(工具、機器、工廠等等)和生產者的生活資料(住房、衣著、食品等等)必須不斷得到供應和更新作為社會生活持續的方面。這一論點中不僅有功能主義的暗示，而且也有反事實的解釋：如果生產資料與生活資料不能不斷得到供應和更新，那么現有社會關系就會崩潰而發生危機和沖突。這里我不想進一步細究這種論點的邏輯以及這種反事實解釋的道理，因為我主要關心的是一個不同的問題。社會復制不僅要求社會生活物質條件的復制，而且要求集體共有價值觀與信仰的復制——那就是說，它要求繼續提供和更新象征形式，象征形式在某種程度上是集體共有的而且服務于塑造人們的行動與態度。該論點認為，正是象征形式的這種繼續提供和更新保證了人們持續順從于社會秩序的規范性規則與條例。他們被塑造得適應于社會復制這一大的活動中為他們編定的角色。

這項說明是我們稱之為社會復制共識理論的一種特定文本。根據這一理論，社會關系的不斷復制部分地依靠人們集體共有和接受的價值觀和信仰的存在，從而使人們聯結于社會秩序中。這一理論有許多變異，但我們可以分清兩大變體：核心共識理論，它認為有某些核心價值觀和信仰(自由、民主、機會平等、議會主權等等)是廣泛共有和堅定接受的；以及區別共識理論，它較少強調核心價值觀和信仰的存在而著重處在不同分工的人們的作用和地位所特有的價值觀和信仰的重要性。這兩種變體經常結合在特定作家的作品中，但它們不一定互相限定。但共識理論的這兩種變體都有嚴重局限性。我們在這里談其中一些。

核心共識理論的主要缺陷是它夸大了特定價值觀和信仰被現代工業社會中人們所共有和接受的程度。雖然有關的證據還遠遠不是結論性的，它卻表明比核心共識理論所提出的有更高程度的異議和不滿，疑慮和嘲諷。對英、美一批經驗材料的研究發現，那些材料并不表明人們有關價值觀和信仰達成重要共識。那項研究還發現不同的階級在異議程度上各有不同，工人階級的受訪者比中產階級的受訪者在他們的價值觀和信仰方面表現更少的共識和更少的內部一致性。[[11]](#_11_77)60年代與70年代在英國進行的其他研究提出，工人階級中許多拒絕有關資本積累和財產所有權的價值觀和權利；許多人認為大企業在社會上擁有太多的權力，法律對富人有一套對窮人另有一套；許多人相信自己對政府沒有多大影響，認為政治制度對老百姓所想的所要的沒有呼應。[[12]](#_12_75)這些調查研究結果，雖然是有限的和試驗性的，而且現在在性質上有些過時，卻對社會再生產的核心共識理論提出了相當大的懷疑。不能有理地認為現代工業社會中具有一套人們廣泛共有和堅定接受的核心價值觀和信仰，從而把人們結合在一個共同規范的架構內，因為看來大部分核心價值觀和信仰都受到爭議，不一致和不滿的程度相當高。如果社會復制取決于對核心價值觀和信仰的普遍接受，那么，社會秩序不斷發展的復制似乎就很不可能了。

區別共識理論并沒有那些同樣的缺陷。這一理論并不認為存在一套廣泛共有的核心價值觀和信仰；它卻認為只存在屬于特定職務和地位的不同套的價值觀與信仰，諸如處在或確定某種特定職務或地位的人們將具有適當的價值觀與信仰。存在的“共識”并不是許多人對一套核心價值觀與信仰的共識，而是特定職務的一套價值觀與信仰同擔任這一職務或處于這一地位的人所具有的價值觀與信仰之間的一種共識。這是樂隊演奏般的共識，人們對各自的演奏部分很了解，不用樂譜不用指揮的協調就能演奏。由于人們具有特定角色的那些價值觀和信仰并在他們日常生活的常規過程中有效地發揮他們的作用，包羅他們常規活動的社會秩序就由此復制。未必需要大多數人或所有人都共有一套核心價值觀和信仰，只要所有人或大多數人具有特定角色的價值觀和信仰，就使他們(并推動其)成功地發揮各自的作用。

這種區別共識理論(或者它的其他版本)所提出的社會復制情況無疑是有某些道理的。那種社會化進程和常規活動以及價值觀與信仰的不斷灌輸，對賦予人們具有影響到他們以后行為的社會技能與態度起了重大的作用，這個情況也是沒有疑問的。但是，這些情況往往在兩個方面過分強調了人被社會進程影響的程度。人們主要被作為這種社會化進程的產物或構成成分以及他們所受反復灌輸的對象。但是，人們從來不是社會化進程和反復灌輸的總和；他們從來不是順從地表演為自己編定的角色的演員。他們作為人類的那部分本性使他們在某種程度上使自己善于同其受到的社會進程保持距離，善于反思這些進程，批評、辯駁、嘲笑以及在某種情況下拒絕這些進程。可是，重要的是要看到對社會化進程和反復灌輸的這種批評的和辯駁的關系并不一定是破壞社會復制——這就使我們看到區別共識理論可能誤導的第二個方面。在日常生活中，人們典型地經歷多種社會背景并受到沖突性的社會壓力和進程的影響。拒絕這一套價值觀和規范可以符合于接受另一套，或者便于他們參與以此使現狀復制的社會活動。威利斯提供了一個出色的說明，表明社會秩序的復制可以是對二級社會化官方機構(指學校)所宣傳的價值觀和規范進行拒絕而無意出現的結果。[[13]](#_13_73)他在對一批工人階級孩子的研究中表明他們對學校當局的嘲諷和辯駁看法以及他們對教育制度所支持的個人主義氣質和非體力事業方向的拒絕，使他們更加(而不是更少)適宜于離校后干工人階級的工作。體力勞動的再現并不是人們的價值觀與信仰同教育制度所提供的特定職務的那套價值觀與信仰之間天衣無縫的結果；相反，正是因為這些十來歲的孩子并不結合進教育制度所宣傳的那套價值觀與信仰而樂意接受了體力勞動的負擔。

所以，社會復制共識理論的這兩種變體都有某些局限。雖然區別共識理論比核心共識理論較為細致和有理，兩種說明都過多強調價值觀與信仰的共識和趨同，兩者都縮小異議和不同意見、懷疑和嘲諷、辯駁和沖突的普遍性和意義。共識理論的這兩種變體認為社會復制是有關價值觀與信仰方面共識(不論是核心的或者特定職務的)結果，但是不斷發展中的社會秩序的復制可能更取決于以下的事實：人們都處在各種不同的社會背景之下，他們按慣例和常規方式生活而不一定受到總體價值觀與信仰的推動，在反對派的態度可能轉變為一致政治行動的問題上缺乏共識。普遍的懷疑和嘲諷態度以及拒絕社會化主要機構所宣傳的價值觀與信仰，不一定代表對社會秩序的挑戰。懷疑與敵對往往和傳統與保守的價值觀相混合并往往被一種順從感所軟化。因性別、民族、技能等等的不同而發生分野，這形成了障礙而不能發展成可以威脅現狀的運動。只要存在足夠的異議阻礙形成一個有效的反對派運動，社會秩序的復制就不需要在價值觀與信仰方面具有某些深層的總體共識。

其次，社會復制的共識理論很容易地聯系到一種特定的意識形態概念。設想會存在共識的一些價值觀與信仰被認為構成了一個統治意識形態的成分，這個意識形態取得人們對社會秩序的順從。這種統治意識形態提供了事實上的象征凝聚劑，它統一社會秩序并把人們結合于其中。由于統治意識形態的普遍存在，各個社會階層的人們都被結合進一個結構上不平等的社會秩序。據認為，正是由于統治意識形態的無處不在，說明了統治集團安心統治和被統治集團順從地接受統治。統治意識形態是一個象征體系，它通過把所有階層的人們結合進社會秩序，幫助了服務于統治集團利益的社會秩序的復制。

在前面的討論中，我已經提出了一些論點，非常強烈地反對這種所謂“統治意識形態命題”，現在沒有必要詳談。[[14]](#_14_69)讓我簡要闡述其要點。統治意識形態命題所設想的，可以被描述為意識形態的社會凝聚劑理論。那就是說，它設想意識形態的作用像一種社會凝聚劑，把人們拴在一個壓迫他們的社會秩序上。但是，如我們所看到的，并無多少證據支持這個說法：認為不同階層的人們都以這種方式拴在社會秩序上。可能的是：統治價值觀與信仰被統治集團一些成員所共有，賦予這些集團某種內聚力，但幾乎沒有證據支持這樣的觀點：認為這類價值觀與信仰被從屬集團的成員所廣泛共有。因此，這種統治意識形態命題設想統治價值觀與信仰構成一個作用像凝聚劑般的意識形態，它卻不能說明它設法要說明的事，那就是：為什么從屬集團成員的行動方式并不破壞社會秩序。

用這種方式批判統治意識形態，并不是要否認某些象征形式在我們社會里具有大量象征價值，也不是要否認這些象征形式在某種情況下可以服務于建立、支撐和復制統治關系；也不是要提出意識形態概念在分析社會與政治生活方面起不了有益的作用。統治意識形態命題的問題只在于它提出了關于意識形態在現代社會中如何活動的過于簡單的說明。它認為一套特定的價值觀與信仰構成了統治意識形態的成分，其通過的是在全社會擴散，把所有階層的人們拴到社會秩序上來；但是象征形式服務于維護統治關系的方式要比這種說明所提出的情況復雜得多。關于社會凝聚劑的觀念是一種概念上的方便說法，它模糊了必須通過更令人滿意的方法來對意識形態現象加以研討的問題。一種更令人滿意的方法則不是認為一套特定的價值觀與信仰根據事實服務于把所有階層的人們拴在社會秩序上，它必須研討處在社會秩序中的不同的人呼應和弄懂特定象征形式的方式，以及這些象征形式在聯系它們產生、接收和認識的背景加以分析的時候如何服務于(或不服務于)建立和支撐統治關系。以有關象征形式(或象征性傳輸的價值觀與信仰)凝聚性的一種總的設想來便捷地說明這項分析，就是去支持一項社會復制的不可信的理論，它至多是對意識形態及其在現代社會中運作的非常片面的說明。

第三，統治意識形態的產生與擴散一般被認為是國家或者國家特定部門和官員的任務與成就之一。在這方面哪些部門被認為特別重要，各個作家對此看法不一。我們簡要地考慮一下阿爾都塞的著作。阿爾都塞在一篇有影響的文章中區分了“壓制性國家機器”(它包括政府、文職官員、警察、法院、監獄、軍隊等等)和“意識形態國家機器”(它包括教會、學校、家庭、法律系統、政治系統、工會、大眾傳播系統以及如體育和藝術等文化活動)。人們可能合理地提出異議：把這么廣泛領域的機構視為國家的一部分，是否有益或有意義。但是，阿爾都塞認為構成意識形態國家機器的那些明顯不同的機構與活動卻統一于這一事實：依靠它們和通過它們實現的意識形態主要是統治階級的意識形態——那就是說，它們實質上都是為了宣揚統治意識形態的機制。[[15]](#_15_69)這些機器內可能還有其他的意識形態成分，但是意識形態場地的結構有利于統治階級的意識形態，后者對意識形態國家機器施加控制。因此，在這種情況下，國家的各種機構被視為統治意識形態從而產生和擴散的手段，以及生產關系——和作為服從現有事物秩序之主體的人們——從而復制的手段。

就我們在這里的目的而言，沒有必要進一步研討阿爾都塞說明內容的細節，或者去研討受他影響的作家們著作中可以找到的變異。也沒有任何必要通過詳盡的原文分析來說明前些段落中的批判也可在一定程度上指向阿爾都塞的說明性內容。在這里，我只想利用阿爾都塞的說明性內容作為一個基礎來提出對國家組織的和意識形態保證的社會復制總理論的最后三點反對意見。第一點反對意見是：這項理論傾向于采取一種對現代國家的階級簡化觀。就是說，國家首要地和最終地被視為一種支持階級權力的體制機制。在恩格斯某些偶然的言論和馬克思一些更實質性的分析[[16]](#_16_69)以后，普遍都認識到國家的各個機構可以在統治階級或階級派系的當前利益與活動以外具有一定程度的自主性；但是這種自主性總是局限于所謂“說到底”國家是在一套由生產活動的階級性所界定的界限條件內運作。國家的作用或功能與統治階級的長期利益相一致，雖然國家最好地完成這種作用的辦法是對統治階級及其派系的當前目的保持某種距離和“相對的自主性”。

對國家的這種看法的主要問題不在于它沒有解決多少自主性是“相對自主性”以及它稱國家與國家機器“說到底”決定于生產經濟方式是什么意思。這些問題沒有解決，而且可能無法解決，但它們主要也是學究式的興趣。主要問題在于這種看法沒有公正對待現代國家的歷史發展和獨特性質。這種看法把現代國家及其機構首先按它們支撐一個以階級剝削為基礎的社會關系體系的作用或功能來構想，這種作用部分地通過由意識形態國家機器宣傳統治意識形態來進行。但是這是對現代國家的一種過于狹隘和片面的概念。國家的某些方面和活動無疑可以根據統治階級的長期利益來加以理解，但很難認為國家機構對其他階級和主要利益集團的要求毫無反應，也不能言之成理地說現代國家的所有方面和活動(包括一些最重要的方面和活動)都能根據階級利益和階級關系來加以分析。正如馬克斯·韋伯等人的觀察，現代國家不但關注社會與經濟活動的調節和統治的實施，而且關注在一定領土內維持秩序以及對其他民族國家間保衛疆界[[17]](#_17_63)。現代國家對于在一定領土內合法使用武力或暴力具有有效的壟斷，國家使用暴力，既為了內部控制或平安的目的，也為了外部對其他民族國家防御或侵犯的目的。國家已發展起各種機構和部門，直接間接地有關維護內部和外部邊界，這些部門都廣泛依靠信息的積累與控制。國家的活動可以(而且往往如此)同其他國家組織的活動發生沖突，以及同社會生活其他領域的人們和組織的活動發生沖突。任何企圖只根據或主要根據階級分析來了解現代國家中各種不同的活動及其所產生的沖突，將是對有關問題的十足簡單化。

如果國家組織的和意識形態保證的社會復制總理論傾向于采取一種對現代國家的階級簡化觀，它也傾向于主張一種對意識形態的階級簡化觀。那就是說，意識形態的概念首先和主要有關組成社會秩序的階級或階級派系，那就是“統治意識形態”，或統治階級的意識形態，它組織意識形態領域并表達在意識形態國家機器之中。統治意識形態可以結合來自從屬集團或階級的成分，而且可能有相當于從屬集團或階級的意識形態或“意識形態子系統”，對統治意識形態具有“相對自主性”。但是，這些意識形態子系統受到統治意識形態的抑制；它們是一個意識形態領域的一部分，最終被統治階級的意識形態所構建。統治階級正是以這種方式——用葛蘭西的話來說——取得了“霸權”：通過意識形態領域的結構化，統治階級或階級派系能夠行使基于從屬階級“積極同意”的政治領導權，并且把統治階級的各個派系結合為一個相對穩定的權力集團。

早先提出的一些對于社會復制共識理論的反對意見可以在這里再提出來，因為，意識形態和霸權的這種說明內容顯然包括某種設想，涉及把人們結合進社會秩序以及他們同意或隸屬于特定的價值觀或信仰。但是，我要在這里集中于一個不同的缺點：那就是，這種說明把意識形態和意識形態分析相對化于階級關系的程度。最終是統治階級或階級派系的意識形態構建了意識形態領域，而對意識形態或意識形態子系統的分析則首先要聯系構成社會秩序的各階級和階級派系來進行。當然，階級與階級派系之間的統治與從屬關系對于意識形態分析是至為重要的，但是，我認為把階級關系視為惟一的或者在一切情況下首要的社會背景結構特點并以此進行意識形態分析，那是相當誤導的。相反，我認為認識到存在著基于階級以外考慮(例如基于性別、年齡或民族的考慮)的系統不對稱的權力關系，看來是很重要的；我認為擴大意識形態分析的架構而把這些考慮包羅在內，看來是很重要的。國家組織的和意識形態保證的社會復制總理論只要首先強調階級關系并把意識形態領域視為最終由統治階級或階級派系意識形態所構建的話，就往往會高估階級在意識形態分析中的重要性并低估其他的統治類型以及支撐它們的象征形式。

我想提出的最后反對意見或最后一些反對意見有關這項說明中對于大眾傳播的性質與作用的一般特點的提法。這項說明的支持者把大眾傳播機構一般視為意識形態國家機器系統的一部分，那就是說，作為機制之一，或者作為機制的一組，通過它來實現統治階級意識形態并達到生產關系的復制。可能承認這些機構在相互之間以及對國家的其他方面具有某種程度的自主性；可能承認大眾傳媒擴散的意識形態也許包括互有沖突和互相矛盾的因素，也許結合了來自從屬集團、從屬階級或階級派系的成分；但是最終這些大眾傳播機構則由它們以傳輸和灌輸統治意識形態促成社會聚合和復制的功能來加以界定。[[18]](#_18_61)這項說明雖然正確地指出大眾傳播的重要性，可是它描述的特點我認為是誤導的。大眾傳播機構以相對邊緣化的方式被視為意識形態國家機器廣闊領域中的事物，但這種觀點未能公正對待現代文化的傳媒化，而且一般也未能公正對待大眾傳播在現代社會與政治生活中的中心地位。今天，國家與政府、它們的組織與官員們的活動就某種程度上而言在由大眾傳播的機構與機制所構成的領域內進行。大眾傳播媒介并不僅僅是灌輸統治意識形態的若干機制之一；說得確切一點，這些媒介恰好部分地構成了現代社會中進行政治活動的論壇；在這個論壇上以及一定程度上有關這個論壇，人們在行使權力和回應他人行使權力方面采取行動和作出反應。這些問題我將在隨后一章中再作討論。

國家組織的和意識形態保證的社會復制總理論不但未能公正對待大眾傳播的核心地位和基本特點，它還回避有關現代社會中傳媒機構性質與作用的一些關鍵問題。它指定大眾傳播機構在主要以階級關系與階級分野為概念的社會秩序內具有主要作用或功能，這就預先斷定有關這些機構歷史發展方式的一系列問題，有關它們在產生和擴散象征貨品方面的常規組織與操作方式，有關這些象征貨品被人們在日常生活中接收和認識的方式。這項說明把大眾傳播機構界定為(廣義上)國家的一部分，它就模糊和曲解了各大眾傳播機構與國家部門和組織之間所特有的沖突和緊張關系的性質。只有借助以下方式才能恰當理解這些沖突和緊張關系：更加謹慎地關注大眾傳播機構的具體活動與目標，分析這些活動與目標怎么和為什么會同國家部門和組織的行為發生沖突，以及承認國家部門和組織的許多關注事項并不能歸納為：它的職能是為了使基于階級剝削的社會秩序得到復制或凝聚力。

在上述各段中，我研討了構成我稱之為國家組織的和意識形態保證的社會復制總理論的某些基調主張。我設法表明，在某些方面，那些主張是可疑的：它們提出了一個難以取信的社會復制說明(社會復制共識理論)，關于意識形態性質與作用的片面說明(意識形態的社會凝聚劑理論)，以及關于大眾傳播發展影響社會與政治生活方式的一項誤導性說明。我也認為，在近來辯論中最有影響的一些作家(諸如阿爾都塞和普蘭查斯)的著作里，這些缺點結合了對意識形態和國家的階級簡化觀。雖然這些作者避免一種把意識形態與國家作為統治階級工具或武器的絕對工具主義的解釋，而強調意識形態領域的結構復雜性和國家的相對自主性，然而他們的分析所遵循的設想認為意識形態和國家最終還是為了基于階級剝削的社會秩序取得聚合力和復制的機制。

在本章的余下部分，我將撇開分析現代社會中意識形態最新著作的那兩套設想。我將把注意力轉向兩種理論觀點，它們在新近的辯論中具有較少中心作用和較少影響力，但它們本身很有意思并且以明顯的、創新的方式力求考慮現代社會中大眾傳播的性質與作用。這兩種觀點涉及霍克海默爾和阿多諾對文化產業提出的批判以及哈貝馬斯論公共領域結構性轉型的早期著作。當然，這些觀點聯系緊密，兩者都一般被認為是法蘭克福學派批判理論的變體。可是，這些早一代批判理論家的觀點之間有著重大的差異，他們包括霍克海默爾和阿多諾，以及諸如哈貝馬斯等后期批判理論家的觀點。我不想在這里詳細探討這些思想家觀點中的異同。而是要觀察他們著作中直接有關本章關注的問題的那些方面。

## 對文化產業的批判

早期法蘭克福學派理論家們對現代社會中意識形態的性質與作用提出了一種獨特而新穎的解釋。這一解釋是對現代社會發展特點和對現時代人們命運的意義深遠的分析的一部分。我在研討這一解釋時，將集中于霍克海默爾和阿多諾的著作，雖然與早期法蘭克福學派有關的其他人——諸如本雅明、馬爾庫塞、洛文塔爾和克拉考爾——的著作在這方面也是有意思的。[[19]](#_19_62)霍克海默爾和阿多諾特別關注他們所謂的“文化產業”的興起，它導致了文化形式的日益商品化。因此，不同于有關文化轉型宏大敘事的多數作家，早期法蘭克福學派的理論家們強調了大眾傳播發展的重要性，并試圖重新思考與這種發展有關的意識形態的性質與作用。然而，正如我要設法表明的，對大眾傳播的這種說明受到一種主題的強烈影響，這一理性化主題也是該宏大敘事的中心；而且這導致了對現代社會凝聚力的夸大看法，以及對現時代中人們命運過分悲觀的預測。

早期批判理論家的觀點是由20世紀20—40年代期間歐洲和美國歷史事件和事態發展所形成的。第一次世界大戰末，歐洲對革命動亂的鎮壓，斯大林主義在蘇聯的發展，以及法西斯主義在德國的興起，被批判理論家們解釋為：那些跡象說明馬克思曾經看到的現代社會中的革命潛力能夠被遏止、挫敗或者扭向反動的結局。霍克海默爾和阿多諾根據一種啟蒙與統治的總邏輯分析了作為這種進程的社會—歷史動力和社會—心理動力，其根源可以上溯到整部人類史。[[20]](#_20_60)隨著知識的增長，人類對自然界——外在自然界以及人類主觀的內心世界——的掌握增加了，而且他們越來越把自然界從屬于行使技術控制。神話的、泛靈的信仰被不斷拋棄而贊同一種科學的、工具的理性，它以技術控制的觀點把世界客觀化。人類自身也成為這個客觀化世界的一部分，而他們對統治邏輯的從屬更受資本主義社會中勞動力商品化所加強。但是，人的本性拒絕完全從屬；它反抗現代世界所特有的客觀化、理性化和官僚主義化的過程。正是這種準本能性的反抗心理被法西斯主義所接過來加以利用。法西斯主義頭頭們使用了各種精心構筑的技巧來釋放群眾中被壓抑的憤怒和焦慮。他們調動這些非理性的感情，通過對被排斥集團進行瘋狂攻擊來煽動這種感情并使之成為統治人們的新機制，而人們的準本能性反抗正是法西斯主義成功的來源。

這種啟蒙與統治邏輯的總體說明提供了霍克海默爾和阿多諾用以分析文化產業性質與結果的背景。霍克海默爾和阿多諾用“文化產業”一詞來指19世紀末20世紀初娛樂業在歐洲和美國興起所帶來的文化形式商品化。他們所討論的例子中包括電影、無線電、電視、流行音樂、雜志和報紙[[21]](#_21_61)。霍克海默爾和阿多諾認為娛樂業作為資本主義企業的興起導致了文化形式的標準化與理性化，而這一過程反過來卻使人們以批判與自主方式思考和行動的能力萎縮了。這些產業生產的文化貨品是根據資本主義積累和實現利潤的目的來設計和制造的；它們并不是群眾自己自發產生的，而是按群眾消費量身訂做的。“文化產業有意結合上層消費者。……群眾不是首要的，而是次要的，他們是被算計的對象；機器的附件。”[[22]](#_22_61)文化產業生產的貨品并不決定于它們作為藝術形式的內在特性。而決定于商品生產與交換的公司邏輯。因此，那些貨品是標準化的和陳規老套的，僅僅是基本風格或類型的變更——西方的，神秘的，肥皂劇的。它們影響到一種個性架勢，例如對大人物和大明星的特寫，但是這種姿態絲毫不能縮小這種貨品本身是沒有藝術內容的、為利潤而生產的標準化對象。

文化產業的產物與傳統的藝術品大不相同。在18世紀以及以前，藝術品可以在市場外保持某種自主性，這是由于一種贊助人制度，它保護藝術家不受當前生活需求的影響。這種自主性使得藝術品能夠與現存現實保持一定距離，表達疾苦與矛盾，從而對美好生活的思想保有一定的掌握領會。但是，隨著文化貨品的不斷商品化，這種自主性就被破壞了。藝術日益歸于商品生產與交換的邏輯，因而喪失了傳統藝術形式無目的性所固有的批判潛能。“完全受需求所同化的藝術品蒙騙地剝奪了人們免于功利原則的解放，而這卻正是它所開創的。”[[23]](#_23_61)對藝術品的思考與欣賞被商品交換所取代，其價值首先根據的是它的交換價值，而不是它內在的美學性質。文化產業的致命一擊在于把藝術徹底商品化同時把它以非賣品獻給消費者。因此，當你在收音機里聽一場貝多芬音樂會或者在電視上看威爾第的一部歌劇時，并沒有現款交換。但是表面的沒有交換是在消費行為之外的一系列商業交易所制造的幻想。消費者得到與藝術品無中介接觸的印象，而文化產業則從一系列在消費者背后進行的交易中獲得利潤。

可是，文化產業的大部分產品不再假裝是藝術品了。它們主要是一些象征構件，根據某些事先確定的公式來塑造，充滿了陳規的場景、特點和主題。它們并不對現存的社會規范提出挑戰或背道而馳；而是重新肯定這些規范并指責偏離它們的任何行動或態度。文化產業的產品顯示自身是經驗現實的直接反映或再現，并根據這種“虛假現實主義”來使現狀正常化并抑制對社會與政治秩序的批評性反映。人們讀到、看到和聽到的都是熟悉的陳詞濫調，在這種重復熟知的象征領域中灌輸了一系列粗陋的口號——“所有的外國人都是嫌疑分子”，“漂亮女子不會做錯事”，“成功是生命的最終目的”——它們似乎是不言自明的永恒真理。《社會學諸方面》的集體作者總結文化產業的意識形態特點如下：

“如果要把大眾文化的意識形態究竟是什么壓縮成一句話，那就必須把它描述為下述指令的模仿：‘成為你自己’作為對已有狀況的夸張重復和理由，并剝奪一切超越和一切批評。在這種社會有效精神的局限之中再次向人類只提出已經構成他們存在的條件，而同時卻宣稱這種當前存在是它自身的規范，這就向人們肯定了他們對純存在的無信仰之信仰。”[[24]](#_24_59)。

不像意識形態的早先形式，這種形式的意識形態的特點是據說(但是幻想的)獨立于社會現實，文化產業的新意識形態正在于沒有這種獨立。文化產業的產品被塑造來適應和反映社會現實，這種現實無需明白的和準獨立的理由或辯護，因為消費文化產業產品的過程本身誘使人們去認同流行的社會規范并繼續保持他們已有狀況。

在霍克海默爾和阿多諾看來，文化產業的發展是現代社會中增加理性化和物化過程的內在部分，這個過程使得人們越來越難以獨立思考和越來越多地依賴于他們極少或無法控制的社會進程。在這里，馬克斯·韋伯的影響是明顯的：韋伯的理性化、官僚化“鐵籠子”被文化產業的“鐵系統”所取代，人們在這種鐵系統中被實質上相同的、徹底商品化的一大批物體所包圍。這種商品化的世界是不提供一個象征空間來使人們能培養他們的想像力和批判性反思，來發展自己的個性和自主性，而是將其精力納入對標準化貨品的集體消費。人們由于追求現有秩序所生產的物品以及消費這些物品時經歷的歡樂而向這個秩序去適應和調整。“在商品的神學幻想面前，消費者成了廟堂奴隸。在任何其他地方不作犧牲的人在這里就作了，而且在這里他們完全原形畢露。”[[25]](#_25_57)因此，文化產業的發展，更加一般的消費文化的發展，把人們結合進一個理性化的、物化的社會總體；它阻礙了他們的想像力，窒息了他們的革命潛力，并使他們在獨裁者和煽動者操縱面前軟弱無力。那些被納粹主義和法西斯主義的花言巧語所席卷的人都是已經被文化產業的步伐所打垮的人。他們已不太是人，而是越來越成為依附于集體的社會原子，他們受壓抑的憤怒和抵抗可以被頭頭所利用，頭頭們正是精明地使用產生他們依附性的那些技巧。法西斯宣傳只需鼓動和再造群眾已有的心態；它只要根據他們的原有狀況——文化產業的產物——并使用這個產業的技巧來調動他們支持法西斯主義的侵略和反動目的。[[26]](#_26_57)因此，啟蒙進程曾經設法以技術統治自然來控制世界，最終導致了一個理性化的、物化的社會總體，而人類在其中不是主人而是奴仆和犧牲品，他們的意識被文化產業產品所禁錮。人類是否仍然能培養一種批判的和負責的態度?是否仍只能成為可以行使理智判斷的自主和獨立的人呢?這是霍克海默爾和阿多諾有時感到悲觀的問題，但最終他們對此不作結論。他們并不排除這種消滅個人的理性化和物化過程在未來受到抑制或削弱的可能，而個性將最終重新表現為一個更為人道和民主的生活形式。但是他們也并不預測這一結果。

霍克海默爾和阿多諾對文化產業的分析代表了社會與政治理論家與現代社會中大眾傳播的性質與后果達成妥協的最持續嘗試之一。我認為，他們強調大眾傳播的重要性并設法研討它對社會和政治生活的影響，那是對的。我想，他們提出這一過程已經改變了現代社會中意識形態的性質與作用，那也沒錯。大眾傳播已成為信息流通和各種傳播的主要渠道，任何重新思考現代社會中意識形態性質與作用的嘗試必須充分考慮到這種發展。但是我要說明霍克海默爾和阿多諾提出的分析最終卻是無可挽回的錯誤。它提供了有益的出發點，但它不能被認為是研討現代社會中大眾與意識形態之間關系的滿意基礎。我將把我的批評意見集中在霍克海默爾和阿多諾著作中的三個主題：(1)他們對文化產業特點的描述；(2)他們對現代社會中意識形態性質與作用的說明；(3)他們對現代社會以及對其中個人命運的總體和往往悲觀的看法。

第一，霍克海默爾和阿多諾用“文化產業”一詞來一般地指有關大規模生產文化貨品的產業。他們設法突出一個事實，即，在某些關鍵方面，它們同大量產出消費品的其他大規模生產的領域并無二致。在一切情況中，貨品都根據合理化程序和為了實現利潤的目的進行生產和銷售；在一切情況中，貨品本身都是標準化的和陳規化的，即便它們被繪上一種個性的色彩——一個獨特的牌子名稱，一種明顯的品格——以便增加它們的吸引力，在一切情況中，接受者被認為不過是潛在消費者，他們的需求與欲望在適當手段下可以被操縱、鼓動和控制。霍克海默爾和阿多諾承認文化形式也有其特征；它們提供的形象與表現可以是也可以不是思考的來源、識別的對象或解釋的圖式。以后我將回來討論這些特征引起的一些問題。但是首先我要考慮對文化產業的這種總看法是不是一種可在其中來分析大眾傳播的機構與特點的令人滿意的架構。

如果我們記住16世紀以來出現的大眾傳播形式的多樣性和復雜性(關于它的許多特點，我將在稍后一章中概述)，我想我們能看到霍克海默爾和阿多諾采取的總看法是太局限了。他們的看法主要決定于他們想把從韋伯那里吸取的理性化主題同取自馬克思和盧卡奇的商品化和物化主題結合起來，并把這些主題安置在一個總體歷史觀內，這個歷史觀強調人類越來越纏結在他們和他們的前輩不知不覺地織起的統治網絡之中。大眾傳播的形式和機構只是這個不斷擴大的網絡的另一部分而已，雖然那是一個核心的、特別有效驗的部分。但是這至多是對大眾傳播的性質及其影響的一個局部看法。它使我們的注意力集中于大眾傳播的某些方面——有關傳媒產業把象征形式商品化的方面；甚至在這有限的集中范圍內，它以相當抽象的方式分析了發展進程，強調一些諸如標準化、重復化和假人格化等的一般特征而不詳細觀察傳媒機構的社會組織和日常行動或者一個傳媒分支與另一傳媒分支之間的差異。而且，霍克海默爾和阿多諾使我們的注意力集中于大眾傳播的這些方面，就往往忽視了其他同等重要的特點。在第五章里，我將論述大眾傳播涉及若干顯著的特點：象征貨品的體制化生產與擴散，生產與接收之間設定的間隔，象征形式在時間與空間上的效力擴展，以及這些形式在公共領域的流通。霍克海默爾和阿多諾的著作明白顯示了這些特點中的第一點，但不是后面三點。他們的觀點大大地受制于傳統的理性化、商品化和物化主題而不能公正對待大眾傳播發展中的新內容和顯著不同的內容。由此也不能公正對待現代文化的傳媒化。霍克海默爾和阿多諾設法把一種已經侵入現代社會其他領域的發展邏輯應用于大眾傳播，但是，他們這樣做就忽視了大眾傳播的那些與眾不同的和空前未有的特點，那些特點賦予大眾傳播機構一種在現代社會中獨特的、兩面派的作用。

第二，我要研討的第二個主題有關霍克海默爾和阿多諾對現代社會中意識形態的性質與作用的說明。雖然霍克海默爾和阿多諾沒提出意識形態概念的一項持久討論(最長的分析請見研究所合作出的集子《社會學諸方面》)，但他們在其著作中時常使用意識形態一詞，他們清楚地以批判方式使用該詞。這里我不想研討他們對這個詞的各種用法，但卻要集中于意識形態性質與作用的轉型，他們認為那聯系到文化產業的發展。以前的意識形態的存在形式往往是與眾不同的學說，認為對社會現實持某種獨立性是有理的。這種所謂的獨立性既是其“不真實”的來源(因為這種所謂的獨立性是表面的而不是真實的)，又是批判精神某種練習的基礎(因為意識形態并不僅僅反映存在的東西而且超越它，設想一些事實上并不存在的可能性或理想)。可是，隨著文化產業的發展，獨立性的偽裝就被破壞了。文化產業促成了一種新形式的意識形式，它不再聲稱獨立于社會現實：而是把自己作為社會現實的一部分。它存在于文化產業的產品之中，這些產品供人們娛樂，人們在消費這些產品時就再現了這些產品所忠實反映的社會現實。今天的意識形態并不是那么清楚表述的一種學說，處于社會領域之上并蓋過它，使它的機構突顯；而是一種特別的大眾生產的文化物品，使之成為一種“社會凝合劑”。文化產業產品成為純交換品和歡樂的來源而沒有任何批判性和超越性，就有了一種比以前的意識形態更為普遍和更為模糊的意識形態作用。在每一社會層次上，在愉快消費的行動中，假如社會凝合劑使得現代世界越來越僵化、齊一化和動搖不了，文化產業的產品就把人們拴在壓迫他們的社會秩序上。

我認為，霍克海默爾和阿多諾辯稱大眾傳播的發展對現代社會中文化與意識形態的性質具有根本的影響，這是對的。他們主張意識形態分析不能再局限于研究政治學說而必須擴大到考慮社會領域中流通的各種象征形式，這也沒錯。但是，也必須指出，他們對于文化產業所產生的新形式意識形態的說明是有嚴重缺點的。這里我將使自己限于兩大主要批評。第一點批評是：完全不清楚文化產業產品的接收與消費具有霍克海默爾和阿多諾提出的結果。那就是說，完全不清楚人們接收和消費了這些產品就一定會依附于社會秩序，認同于設計的形象，并且無批判地接受分派來的眾所周知的智慧。這項批評類似于我針對更晚近的意識形態社會凝合劑理論的批評。這里，正如更晚近的那種版本，社會凝合劑理論把太多方面視為理所當然。表明文化產業產品的特點是標準化格式、偽現實主義等等是一回事；表明人們在接收和消費這些產品時一定會以模仿性、一致性方式行動，或者會以總的使他們拴于社會秩序的方式行動并使現狀保持下來，那是另一回事。意識形態的社會凝合劑理論設想看來像凝合劑的東西就會起凝合劑的作用，可是人所共知的是——如果我們把這比喻稍稍再推進一點——有些材料并不適用于凝合劑。

這就提出了一個一般的方法論問題，我將在以后一章中再來討論。問題是霍克海默爾和阿多諾試圖把文化產品的結果排除于文化產品本身之外。我將把這種做法描述為內在主義的謬論。那是一種謬論，因為它不認為分析者在特定文化產品中看到的特點在該產品被人們在日常生活中接收和占用時將會有一定的結果。接收和占用文化產品是一個復雜的社會過程，這包括不斷的解釋活動和使有意義內容受特定人們和集團的社會結構性背景特點同化。企圖把文化產品的結果排除于文化產品本身之外，就是忽略了這些不斷進行的解釋活動和同化；就是去推測這些產品對人們態度和行為的影響而不去系統地研討這種影響。當然，霍克海默爾和阿多諾明白他們的分析往往是推測性的和試驗性的。阿多諾在《洛杉磯時報》上對占星學專欄的內容分析中說：“我們的結果必須視為是試驗性的。它們為我們提供一些公式，其有效性只能通過讀者研究來確立。”[[27]](#_27_55)這種限制條件是無可爭議的。然而，問題是：必要的讀者研究從未進行；對文化產品的這種分析和其他分析在實踐中自行說明文化產業所產生的新式意識形態如何誘導順從和一致的行為，加強命定感和依附感，減少想像力，削弱群眾的批判精神，從而服務于保持現狀。

我對霍克海默爾和阿多諾關于新式意識形態的說明的第二點批評是：這種說明對于意識形態在現代社會中的活動方式提出了過于限制性的看法。我已把這種看法描述為意識形態的社會凝合劑理論，因為意識形態主要被視為一種象征物，它流轉于社會領域中，把人們拴在社會秩序上，從而使后者日益僵化和抵制社會變革。情況可能是，現代社會中的某些象征形式確實起這種作用，但是，把這種作用視為現代社會中意識形態運作的惟一方式或主要方式，那是不必要的局限。如果我們像我在上一章里那樣，視意識形態的概念根據意義服務于建立和支撐統治關系的方式，并試圖區分不同的活動方式，那么我們可以看到社會凝合劑理論只突出了意識形態可能運作的某些方式。它突出了象征形式可能達到使社會關系統一化和物化的某些方式，但是它忽略了合法、虛飾和分散的方式。意識形態不是統治關系復制所涉及的惟一因素，統一化和物化也不是意識形態運作所涉及的惟一方式。霍克海默爾和阿多諾把新式的意識形態描繪為一種社會凝合劑時，提出了有關意識形態運作方式的一種過于限制性的觀點，這種觀點聯系著他們對現代社會和其中人們命運的總體和往往悲觀的概念。

第三，我要討論的第三個主題是有關現代社會的概念以及個人趨于萎縮的有關看法。霍克海默爾和阿多諾設計現代社會的形象為越來越一體化和物化，向著一條發展的道路推進，如始終不受阻撓，則將導向一個完全理性化、物化和管理的世界。理性化、商品化和物化的過程結合起來產生了一種不可阻擋的趨勢。雖然資本主義生產與交換的機制是這種發展的固有方面并已加速了商品化與物化的進程，霍克海默爾和阿多諾所看到的這一趨勢卻具有一種超越資本主義具體動力的普遍性。它是早在資本主義生產方式完全控制西方以前的理性化總過程的一部分。這種理性化總過程包括自然界(外在自然與內在自然)日益從屬于技術控制的操作；那是一種根深蒂固的人類計劃，一種準人類學的人類冒險，人類在其中追求知識與真理的崇高理想，卻發現自己陷入了一張不斷擴張的統治之網。確實，他們為自己定下的理想已經被統治邏輯所玷污。偉大的啟蒙思想家們號召追求實證科學以便把人類從傳統與神話的負擔中解放出來，可是盡管他們有這崇高的理想卻是把人類推入了一種新的、更廣形式的統治之中。因為“人們之所以要向自然界學習，是為了如何去利用它以便完全統治它和他人。這是惟一的目的。不管它自身如何，很殘酷的是，啟蒙運動卻已消失了它自身意識的任何跡象。”[[28]](#_28_55)當追求科學知識成了伴隨著資產階級商品生產的擴張，人類就越來越變成一臺無情地不斷磨碾的機器的附件。就像俄底修斯神話中的劃船手，他們的耳朵被塞住，使他們不能聽海妖塞壬的美妙歌聲；他們又聾又啞，集中精力干他們面前的分工任務，不管哪一邊的什么謊言。啟蒙運動已成為對群眾的全盤騙局，他們批評的敏感性已被極大削弱，因此，他們的抵抗能力、推翻統治束縛并取得某種帶有疏離性質的妥協，一定是值得懷疑的。

現代社會有一些特點可能顯得霍克海默爾和阿多諾勾畫的總體歷史觀具有可信性。社會生活許多領域中日益增長的官僚主義化，現代資本主義社會以及聲稱(或已經聲稱)某種意義上的社會主義的社會中統治關系和不平等關系的持續存在，生態問題日益增大的重要意義以及日益警覺到對自然界不加約束地開采的危險性：現代社會的這些特點和其他特點可能被視為符合霍克海默爾和阿多諾看到的總趨勢的發展。但是，這種解釋是個籠統的看法，忽視了他們觀點的嚴重局限性。這里我將突出說明兩點局限。首先，霍克海默爾和阿多諾過分強調現代社會的一體性和統一性。他們設計的形象是一種社會，其中的每個成分都越來越剪裁得適合于整體，其中每個方面各居其位，任何形式的背離常規或開始出現的批評都被納入正軌或者加以排除。那是一種工具理性泛濫的卡夫卡式形象；個人越來越禁閉在一個完全管治的世界之內。但是這種形象肯定是夸大了的。雖然現代社會在國內和國際確實以許多方式和在許多層次上相互聯結，但現代社會內也存在大量差異、雜亂、不一致和抵制，而且很可能繼續存在下去。如果現代社會真的如霍克海默爾和阿多諾提的那么一體和統一，那么我們怎么來解釋1989年東歐的民眾造反高潮以及政權那么迅速地倒臺?霍克海默爾和阿多諾面對著一種滿足了一些人但實現得很少的社會秩序，我想他們傾向于作出錯誤的、不成熟的結論，認為社會不穩定的根源已經得到控制，一切嚴重的不滿呼聲已經壓下去。

第二點局限有關霍克海默爾和阿多諾對個人作用衰退的說明。在以前的社會里，個性的觀念——強調人類的自發性、自主性和獨特性的觀念——已經被哲學與宗教思想培育起來，但在實踐中只是非常局部地得到實現。個性的觀念被作為哲學思想中未完成的一項承諾。然而，在現時代，隨著大規模工業組織的興起和大眾文化的傳播，個人已經越來越被吸收進一個社會總體，它并不對傳統的個性觀念作出讓步。個人越來越依附于不受他們控制的經濟與政治力量。他們把自己犧牲給他們賴以生存的大組織。他們喪失了批判性思維的能力以及為爭取另一種選擇的社會秩序而斗爭的意志。他們被徹底地整合進現存的秩序，以致他們的自發性、自主性和獨特性都被壓制或者實際上被消滅了。文化產業的產品對這種整合起了作用，它們再次肯定現存的秩序并且提供大眾偶像使群眾心有同感地感受一些在實踐中得不到的殘余的個性。現代社會已成為一臺運轉自如的大機器，個人在其中只不過是一些功能性部件。在霍克海默爾和阿多諾看來懸而未決的惟一問題是：人類被壓制的欲望和期待以及郁積在社會表層之下的殘余人性，是否能以建設性的、進步的方式釋放出來，抑或夭折的個性所產生的挫折是否會被反動勢力和蠱惑人心的政客所利用。

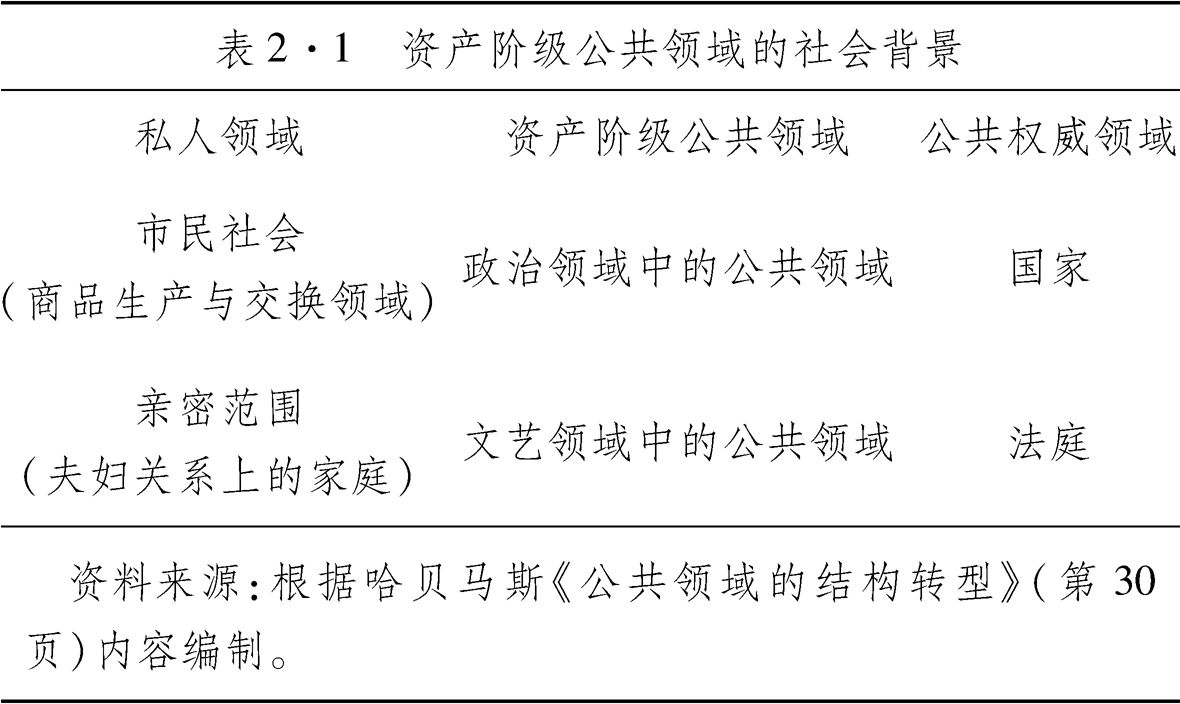
這段說明的主要問題在于，它大大高估了個人被成功地整合進現存社會秩序的程度。正如霍克海默爾和阿多諾設想現代社會過于具有共識的形象，所以他們也設想現代個人過于被整合的概念。完全不清楚的是，現代工業社會中所有人或大多數人是否都整齊地整合進現存社會秩序，他們的智力官能是否都嚴重受阻以致不再能進行批判性獨立思維。而且，設想文化產品的接收與消費只服務于加強與現狀的一致性，只服務于消滅已經萎縮的個性，那是太簡單了。這種設想建立于內在主義的謬論之上，而且它過于簡化了有關接收文化產品、占用它們并整合進社會背景和接收者的解釋架構的過程。這些過程要比霍克海默爾和阿多諾考慮的更為多樣和復雜。文化產品陳規老套的形象和連番重復的形式很可能在某種程度上有助于個人的社會化并形成他們的認同特性。但是，個人也很可能永遠不會完全被這些和其他社會化過程所塑造，他們能夠在心智上和感情上至少與那些象征形式——按照他們、為了他們和圍繞他們所構建的象征形式——保持一定距離。即使是孩子們似乎也機靈地在看得很多的電視動畫片中分清事實和幻想，什么是真實的不真實的和極其愚蠢的，他們在看這些動畫片時就是在從事一場復雜的解釋過程。[[29]](#_29_55)像霍克海默爾和阿多諾那樣設想接收和消費文化產品就等于宣告個人的滅亡，宣告個人或多或少注定被現代社會的發展趨勢所草率埋藏，那就是過高估計了個性被文化產業(以及其他事物)所摧垮的程度，就是過分簡化了有關接收和使用文化產業產品的過程。

## 公共領域的轉型

在本章的最后一節中，現在我要考慮當代最有影響的批判社會理論的代表人物于爾根·哈貝馬斯的一些著作。雖然哈貝馬斯受到早期批判理論家觀點的強烈影響，但他從來不是無批判地接受他的學術前輩們的思想：即使霍克海默爾、阿多諾或馬爾庫塞的影響很明顯，哈貝馬斯總是把他們的觀點納入一個新的架構，賦予一種新的意義。哈貝馬斯關于公共領域結構性轉型的早期著作接受某些批判文化產業的主題，但他以一種新的、深層的方式來重新研討這些主題。哈貝馬斯更多地關注從17世紀到當代的傳媒機構的發展，他重新探討了他稱之為“公共領域”的興起與后來的解體。[[30]](#_30_55)資產階級公共領域，作為一種由大眾傳播的興起而激起的、以較小的規模和獨立報刊為形式的傳播與辯論領域，產生了一個論壇，在那里，國家權威可以受到批評，并要求它在一批信息靈通的、善于說理的公眾面前為自己辯護。但是，這是一個有限制的脆弱的論壇，而且它被19世紀和20世紀國家和非國家社會機構的發展所有效削弱。國家和大規模商業組織在大眾傳播領域的增長從根本上改變了興起中的公共領域，以致這個領域中固有的批判潛力被削弱了或者被推向地下，在今天，它所保留的價值更多地是作為一種承諾、一種急迫的批評原則，而不是一項體制化的現實。

在本節中，我要比較詳細地研討哈貝馬斯的論點。我這樣做，將首先集中于哈貝馬斯的早期著作，特別有關《公共領域的結構轉型》一書中發展的論點。[[31]](#_31_51)這些論點雖然對了解哈貝馬斯更新近的著作極為重要，卻尚未在英語世界得到應有的注意。[[32]](#_32_51)但更加重要的是，我之所以集中于哈貝馬斯的早期著作，是因為它代表了極少數系統性嘗試即發展一種有充分歷史知識的大眾傳播社會理論并重新思考意識形態在這一架構內的性質與作用中之一種。在這方面，哈貝馬斯的早期著作提供了一些在他較晚近的著作中所沒有的東西。因為后者越來越關注社會理性化的問題；大眾傳播的發展看不到了，而文化轉型宏大敘事的一種特定文本則日益突出。我將稍后評論哈貝馬斯著作的這一變化。

在《公共領域的結構轉型》一書中，哈貝馬斯指出，雖然公私區別可上溯至古希臘，在17世紀和18世紀的歐洲，在資本主義經濟迅速發展和建立資產階級憲政國家的背景下，這種區別卻有了一種新的顯著的形式。狹義的“公共權威”開始越來越多地指國家有關的活動，那就是，指具有法定權限領域的國家系統的活動，并對合法使用暴力具有壟斷權。“市民社會”作為公共權威庇護下確立起來的一個私人經濟關系領域出現了。因此，“私人”領域既包括日益擴大的經濟關系領域，也包括人際關系的親密范圍，這種范圍越來越脫離經濟活動并固定在夫妻關系上的家庭習俗方面。在公共權威領域和市民社會及親密范圍的私人領域之間，出現了一個新的“公共”領域：資產階級公共領域，它由私人走到一起自行進行辯論并和國家權威進行辯論有關管理市民社會和國家的行為。這種面對面的手段是有意義的和空前的：這是公眾對理性的運用，正如參與辯論的私人所表達的，這在原則上是開放的和無約制的。近代歐洲出現的這種公私關系的獨特現象現總結如下(表2·1)。



資產階級的公共領域最初是在文藝領域發展起來的，后來變成對政治問題有直接影響的一個公共領域。在17世紀末和18世紀初，巴黎和倫敦的沙龍和咖啡館成為討論和辯論的中心；那里是私人聚會討論文藝問題以及越來越多地討論普遍關心的問題的主要場所。這些討論是由報紙業的發展所促成的。早期的新聞紙和報紙主要關注傳遞各類信息。到了18世紀期間，它們越來越趨向表達政治觀點。報刊成了批判性政治辯論的主要論壇，對國家官員的行動不斷提出評論和批評。這在英國特別突出，那里的報刊比歐洲其他地方享有更大的自由。在法國和德國，報刊周期性地受到國家官員的嚴格檢查和控制，只是在憲政國家發展以后，某種程度的報刊自由以及公共領域的其他特征和功能(言論自由，集會結社自由等)才正式體現在法律之中。

雖然資產階級公共領域在原則上對一切私人開放，但在實踐上則限于人民中的有限部分。有效的接納標準是財產與教育：在實踐中，公共領域由18世紀資產階級中有閱讀能力的公眾所組成。這兩點有效接納標準往往限于同一批人，因為教育主要決定于一個人的財產權利。資產階級公共領域實際組成所固有的階級偏見被馬克思所發現并批評——例如，他在《論猶太人問題》一文中對“所謂的人的權利”的尖刻攻擊。[[33]](#_33_51)但是，哈貝馬斯認為，如果資產階級公共領域的某些方面是階級利益的某種掩飾的、詭詐的表現，然而它體現的思想和原則卻超越了它所實現的歷史局限形式。它體現的思想是，一批公民以平等身份聚集到一個論壇，它既不同于國家的公共權威，又不同于市民社會和家庭生活的私人領域，能夠通過批判式討論和說理的辯論來形成一種公共輿論。它體現了哈貝馬斯稱之為“公共性”或“公開性”的原則：就是說，私人的個人意見可以通過向所有人開放的、不受統治約束的一批公民的理性批判辯論而成為一種公共輿論。

如果說體現在資產階級公共領域內的思想與原則在18世紀歐洲的有利歷史條件下從未得到充分的實現，那么在國家和其他社會組織隨后的發展中它們就完全黯然失色了。興起中的公共領域不斷受到擠壓，一方面是干預主義的國家越來越多地擴充到廣泛的福利活動，另一方面是工業組織的大規模增長越來越具有半公眾的性質。這些平行的發展促成了一個重新政治化的社會領域，在其中，有組織的利益集團為奪得更大份額的既有資源而斗爭，大大消除了私人之間進行公眾辯論的作用。與此同時，曾經為資產階級公共領域提供論壇的那些機構則或者淡出，或者發生巨大變化。沙龍和咖啡館的意義漸漸消減，而大眾傳播的機構則越來越多地發展成大規模的商業組織。大眾傳播的商業化在根本上改變了性質：一度曾經是理性批判辯論的特權論壇成為僅僅是另一個文化消費的領域，而興起中的公共領域則淪為一種受文化產業所塑造和控制的虛假的私秘世界。正如哈貝馬斯所評論道的，

“當支配著商品交換和社會勞動領域的市場法則也滲透到為私人所保留的領域時，理性批判的公開辯論就有被消費所取代的趨勢，而公共傳播網則被分解為個體接收行為，不管在方式上多么一致。”[[34]](#_34_49)

大眾傳播的商業化不斷地破壞它作為公共領域媒介的性質，因為報紙和其他產品的內容被非政治化、個人化和聳人聽聞，作為增加銷量的手段，而受眾則越來越被作為傳媒產品的消費者和傳媒組織取得廣告收入的那些產品的消費者。

除了大眾傳播的商業化以外，發展出了“輿論營運”的新技術，并越來越多地應用于仍然直接影響于政治問題的那些大眾領域。這些技術把個人稱為私人公民而不是消費者，并利用理性的人們的公眾思想，但使這種思想轉而服務于它們自身的目的。在所謂公共利益的帷幕之下，輿論營運工作推進了有組織的利益集團的特定目標。這樣，資產階級公共領域的殘余就具有一種準封建性質：新技術被用來使公共權威取得某種一度被封建宮廷靠籌劃宣揚而取得的光輝和個人威信。公共領域的重新封建化使它成為一個舞臺，使政治成為一場營運好的表演，領導人和各政黨常規地尋求非政治化人們的歡呼贊同。一旦有私人使用一項批判原則來反對公共權威的既有權力，“宣傳就成為營運整合的原則(由運作機構——政府、特殊利益集團、首先是政黨——來處置)”[[35]](#_35_47)。人民大眾已成為一種營運的資源，它被有效地排除于公共討論與決策進程之外，領導人和政黨偶爾靠傳媒技術的幫助從中取得足夠的贊同，使他們的政治綱領與妥協合法化。

雖然19世紀和20世紀的發展已經破壞了資產階級的公共領域并把宣傳原則轉變為既得利益的一種工具，哈貝馬斯并不排除原先體現在公共領域內的思想和原則可以在未來不同的基礎上重構的可能性。他在《公共領域的結構轉型》一書中關于這一主題的話至多也是零碎提到的，但是總的論點思路是相當清楚的：在今天的條件下，公共領域的重構只能通過(1)在社會領域具有主要作用的組織和利益集團(包括政黨)內肯定和實施一項批判性的宣傳原則；(2)約束和控制國家的官僚主義決策過程；以及(3)“根據人人都能承認的一項普遍利益標準”[[36]](#_36_47)來相對地處理結構性利益沖突。資產階級公共領域中出現的批判宣傳原則并未從當代政治認識中完全被消除；它繼續把一些反對行為推向轉型的、變形的宣傳方式，那只不過是為博取喝彩的一種戲劇表演而已。就像在某種方式上聯系的民主思想，批判性宣傳原則保留了它作為一種尺碼標準的價值，通過它可以批判地評估現有體制安排的缺點，可以想像探索一種更理性的社會秩序的可能性。

關于資產階級公共領域形成與解體的這一充分考慮的領域廣泛的論點提出了許多問題，對當前的社會與政治分析仍有意義。雖然《公共領域的結構轉型》一書是哈貝馬斯最早著作之一并在某些方面已被他的觀點的后來發展所補充和取代，但很明顯的是，公共領域作為一批以參加理性批判辯論而聯合起來的個人群體的思想，在他的著作中仍然是一條指導性脈絡。而且，這項早期研究提出了大眾傳播作為現代社會發展中的一種形成因素的作用，這在哈貝馬斯后來著作中并不多見，在論述當代社會、政治思想的其他著作中也是罕見的。我要在這里集中談及的，首先正是研究中的這一方面。我要提出，雖然哈貝馬斯強調大眾傳播的重要性是對的，但他關于傳媒機構發展的解體后果是片面的和過于消極的。我將考慮四個主要之點來詳述這一觀點：(1)關于公共領域重新封建化的觀念；(2)關于受眾作為消費者的概念；(3)哈貝馬斯關于新意識形態的說明；以及(4)關于公共領域的思想在當代的適用性。

第一，哈貝馬斯認為，傳媒機構的商業化以及在描述政治問題時使用準商業技術破壞了資產階級公共領域并由一個準封建性質的論壇加以取代。如同古代政權中的封建宮廷，現代政治已成為一種被營運的表演，在其中，領導人和政黨定時地尋求非政治化人們的喝彩贊同。毫無疑問，提出今天的政治越來越成為一場表演、一種營造形象和左右其傳播的行為，這是對的；但是，我認為，把現代文化的傳媒化及其對體制化政治的影響解釋為公共領域的一種重新封建化，那是不能令人滿意的。大眾傳播的發展為形象與信息的產生與傳播提供了新機會，這種新機會存在的范圍和進行的方式不能與封建宮廷的表演式行動作比擬。依靠傳輸的技術媒介，形象與信息被提供給時間與空間上極為廣泛的受眾；不像宮廷的行為主要面向共處同一當前環境的個人，傳媒信息的形象與表達，特別在電視發展起來以后，可以被在空間與時間上極其分散的大量個人所接收和感知。這種新情況給予傳播者前所未有的機會去聯系和影響大量的人。但是，也應強調，這種情況大大增加了政治領導人的出鏡率，限制了他們能控制信息接收的程度以及這些信息被受眾解釋的方式。而且，由于大眾傳播在19世紀與20世紀的發展伴隨著許多國家中民主化的進程，接收傳媒信息的人們具有了新的權力形式和一種新的權力感。因此，大眾傳播的發展不但為領導人悉心營運的展示及其觀點創造了新的舞臺，它也給予這些領導人在觀眾面前新的出鏡率和易受責難的軟弱性，其程度比以前更為廣泛，并具有比以前更多的信息和更大的力度(盡管是間歇地表達)。把這種情景解釋為公共領域的重新封建化，就是集中于大眾傳播時代一個相對表面的方面——即，營造形象和關注顯眼的展示——而忽視關于信息獲取和政治權力的基本變化，這都是伴隨著大眾傳播發展而來并由它促進的。

第二，哈貝馬斯說明的第二個有關缺點是它要把傳媒信息的受眾作為被動的消費者，他們被場面所迷住，被精明的技術所操縱，麻木地默認接受現狀。公民理性批判辯論的積極參與已經被形象與信息的消極消費所取代，人們服從于一批技術并受其左右，它們被用來制造輿論和共識而沒有參與，沒有辯論。在這里，這種論點也似乎有某種道理；有一批技術(有些是從廣告中借用的)用來營造形象并推進政治領導人和政黨的思想，那肯定是對的。但是這種論點可以很容易地加以夸大。太容易認為，由于人們被作為形象與思想的被動消費者，他們已經成為被動消費者——就是說，已成為一批被媒體和其他組織有效地塑造與操縱的非政治化的人群。這種看法在哈貝馬斯的說明中很明顯，但卻是值得懷疑的。它犯了內在主義的錯誤：它根據一種特定文化產品的生產與特點，不合理地推斷這種產品被人們在日常生活中接收的時候將具有一種既定的效果。它夸大了人們的被動性以及他們取向于、受制于傳媒信息消費的程度。哈貝馬斯說明的這個方面沒有多少道理。而且，哈貝馬斯的論點對傳媒信息的政治效驗視為當然，往往忽視了政治進程在大眾傳播時代具有的新型脆弱性。我將在以后更詳細地論述，那是因為當今政治進程發生在“信息豐富”的社會環境之中——就是說，人們在其中能比以前更多地取得通過技術媒體傳輸的信息和傳播——政治領導人和國家官員越來越設法對人們行使權力時部分依靠的形象與信息的散播加以控制，但卻越來越由于無法完全控制而處于軟弱狀態。

第三，在對待媒體信息的受眾作為被動的消費者(他們被場面所迷住，被傳媒技術所操縱)方面，哈貝馬斯同意霍克海默爾和阿多諾在批判分析文化產業時采取的觀點。哈貝馬斯也同意他們對“新意識形態”的看法，據說大眾傳播的發展促成了它的出現——我將指出，這是哈貝馬斯說明的第三個缺點。根據這種觀點，意識形態不再具有如19世紀的政治意識形態那樣的由許多分散思想或信仰組成的緊密體系的形式，而是傳媒產業產品中所固有的，只要這些產品復制現狀并把人們整合進去，消滅任何超越和批判的因素。傳媒產業產生一種“虛假意識”和一種“虛假共識”。“公開討論事務的睿智批評讓位于和公開推出的人物或化身表示一致的氣氛；同意恰好符合宣傳創造的善意。”[[37]](#_37_47)就現代社會流行的共識程度，那是一種虛假的、營造的共識，因為，它更多地是傳媒產業使用的輿論營造技術的結果，而不是公民們使用批判才能在一起進行辯論和討論的結果。

傳媒產業產生的新意識形態的這種內容具有類似于玷污霍克海默爾與阿多諾著作的那些弱點。意識形態在實質上被視為一種社會凝合劑，它通過傳媒產業的產品而在社會領域流通，它把人們整合進社會秩序，從而復制了現狀。這種內容，如同霍克海默爾和阿多諾所說明的內容，提出了現代社會中意識形態及其運行模式的過于局限的概念。像霍克海默爾和阿多諾那樣，哈貝馬斯提出了對新意識形態的說明，這種新意識形態過分強調文化產品能夠并成功地把人們整合進一種從而可能被復制的社會秩序的程度。但是，哈貝馬斯的說明提出了更多的問題，因為他使用諸如“虛假意識”和“虛假共識”的詞語而對它們的使用未作充分澄清和說明。他后來的著作在某種程度上可視為試圖回應這些問題，揚棄了一些和追溯了一些，使之導向對他的觀點的實質性修正。今天，我懷疑哈貝馬斯是否還會愿意或多或少地保持他在《公共領域的結構轉型》一書中提出的新意識形態的說明。意識形態與虛假意識的概念不再是他著作中突出的內容，大眾傳播的現象在他的核心關注中已日益邊緣化。早先的分析已讓位于對現時代理性化進程的情況、特點和結果等一大批廣泛的專注問題，在這種專注中凸顯了馬克斯·韋伯的影響。[[38]](#_38_44)在他更晚近的著作中，哈貝馬斯提出了對現代社會發展的一種說明，它在許多方面符合我稱之為文化轉型宏大敘事的內容。的確，哈貝馬斯在《交往行動理論》第二卷里甚至贊同某種意識形態終結的論題，認為生命世界的理性化已經從日常交往活動中清除了傳統世界觀中固有的綜合和總體傾向，從而消滅了意識形態形成的基礎。人們可能仍然無法掌握現代社會中特有的統治結構，啟蒙進程可能仍然受阻；但是，如果是這樣的話，那不是由于意識形態的運作，而是由于意識形態運作的基礎已被破壞。“日常意識已被剝奪了綜合能力；它變得支離破碎……替代‘虛假意識’，我們今天有的是一種‘支離破碎的意識’，由物化機制堵塞了啟蒙。”[[39]](#_39_42)

我認為，哈貝馬斯修正了立場中的某些方面肯定是對他早先觀點的改進。哈貝馬斯把成問題的“虛假意識”丟開，肯定是對的，他在分析現代社會中象征形式的性質和影響時強調支離破碎和物化，也是沒錯的。但是在這樣改變強調點時提出不再去作意識形態分析——哈貝馬斯現在確實似乎想提出意識形態在社會進入文化現代性時已不再起任何重要作用，我覺得這似乎是誤導的。這些提法是基于一種對意識形態的相當狹義的概念，把它理解為有關政治積極分子的綜合和總體世界觀，這個概念在很大程度上雷同于主張意識形態終結的理論家們的看法，是我以前批評過的。而且，哈貝馬斯的提法是基于一種看法，認為社會與文化理性化進程已使日常交往活動對人們趨于透明，而“不再為意識形態的結構性暴力提供任何神壇”[[40]](#_40_42)。哈貝馬斯認為，今天，自主子系統的命令從外界強加給生命世界的行動領域，“就像殖民主子進入一個部落社會”，它們煽動一種同化過程，可以理解為“生命世界的殖民化”。[[41]](#_41_42)不論這種特定論題的優點何在，我認為它無助于或無理由主張日常生活的交往活動已經變得對人們十分透明以致它不再為意識形態的運作提供任何立足點。日常交往的結構要比哈貝馬斯論點中所提的遠為復雜和多層，遠為灌注著權力關系。如果我們提出一個更廣泛的意識形態的概念，如同我試圖在前一章里所做的，那么日常交往活動可以繼續被分析為意識形態的場所，的確是中心場所：哈貝馬斯最近有關意識形態終結的宣告，如同以前發表的許多諸如此類的東西一樣，肯定是不成熟的。

第四，最后，我回到哈貝馬斯對公共領域轉型的說明并提出這一研究中出現的第四個問題：公共領域的思想可以在多大程度上用來作為思考現代社會中政治與傳媒機構發展的模式?哈貝馬斯承認，工業社會變化巨大，以至不可能重建在18世紀歐洲存在的資產階級公共領域。但是，他辯稱，公共領域的思想在今天仍有價值作為一項批判尺碼，他甚至提出(盡管是暫時地)公共領域可以在將來重構，雖然是在不同的體制基礎上。我則認為，公共領域的思想在今天并不具有批判尺碼的價值；例如，它要我們注意到既不完全由國家控制又不集中于大規模商業組織手中的一種社會交往領域的重要性。我將在稍后討論這一點。但是，我要在這里提問，除了這類總的考慮以外，公共領域的思想在今天是否具有作為體制重組的一種模式的任何價值。提出(盡管是暫時地)公共領域可以在現代工業社會條件下重構，這是否有理?我認為這種提法是難以置信的，公共領域的思想對20世紀晚期的環境大體上是不適用的。這種思想有兩個方面嚴重限制了它在當代的適用性。

第一點局限在于，正如哈貝馬斯所表明的，公共領域的思想是在印刷物的流通相對有限而在諸如沙龍和咖啡館這樣公共論壇進行討論的條件下出現的。因此，公共領域的原來的思想要聯系到作為印刷的媒介，要聯系到由印刷物所鼓動和取得信息的情況下在“公共的”(即原則上向人人開放)但不同于體制化政權的論壇中進行面對面討論的行為。哈貝馬斯提出，當培育公共領域的傳統論壇很久以來已沒落或消失時，公共領域的思想可以在不同體制基礎上復活。這一提法的問題是，技術媒體的發展已經大大改變了大眾傳播的性質及其發生的條件，以致原來的公共領域思想不能簡單地在新的立足點上復活。印刷的媒介已越來越讓位于大眾傳播的電子傳媒形式，特別是電視；而且這些新的傳媒已改變了現代社會中互動、交往和信息擴散的條件。公共領域原來的思想，聯系到作為印刷的媒介，以及聯系到在一個共同的實體環境內進行面對面互動的行為，不能直接應用于新技術媒體發展所產生的條件。如果我們要弄懂這些條件以及它們所提供的機會，我們必須比哈貝馬斯更認真地注意技術媒體的性質及其對社會和政治生活的影響。

為什么公共領域的思想在今天的適用性是有限的，其第二個理由是這個思想基本上聯系到參與性意見形式概念。公共領域的思想認為個人通過(并只能通過)原則上向人人開放的自由、平等的辯論而使個人意見成為輿論。但是，這種看法，不論其對18世紀政治生活可能有多大適用性(或許比哈貝馬斯所提的程度要少得多)，卻遠離20世紀晚期的政治現實和可能性。當然，在社會生活的許多領域中，個人可以在決策過程中起較大作用，可能有這種情況：在這些過程中增加參與會便于形成哈貝馬斯所謂的“輿論”。但是，在全國和國際政治層次，以及在大規模民間與商業組織行使權力的高層，很難看出參與性意見形成的思想如何能以任何重要方式來實施。我們至多能希望的是：有關強有力的個人與組織的活動信息能更多擴散，能有更多樣化的擴散渠道和更強調建立一種機制來使這些活動通過它而負有責任并得到控制。在我們今天生活的世界里，僅僅是決策過程的規模和復雜性就限制了它們能以參與性方式組織的程度。因此，公共領域原來的思想就其聯系到參與性意見形成的觀念而言，在今天的適用性是有限的。

由于這些理由，我們必須以某些懷疑來看待哈貝馬斯提出的公共領域在今天可以在不同體制基礎上重構的看法。我覺得我們應當把這種看法擱在一邊而重新看一下現代文化傳媒化和現代政治民主化這兩大進程，這兩種進程在很大程度上相互重疊并部分地產生了現時代社會與政治生活的條件。雖然哈貝馬斯論述公共領域結構性轉型的早期著作并未對這些進程提供令人滿意的說明，它卻代表對這種說明的有價值的(也許被人有所忽視的)貢獻，這樣的說明仍然是十分緊迫的。

我在本章中的主要目的是研討對現代社會中意識形態的性質與地位的一些新近理論觀點，我開始時重構對于構建近來的辯論具有很大影響的兩大內容——一方面是我稱之為的文化轉型宏大敘事，另一方面是國家組織的和意識形態保證的社會復制總理論。我認為，除了可以對兩者分別提出的若干具體批評以外，這兩個內容都未能公正對待現代社會中大眾傳播的中心地位。正是由于包括霍克海默爾和阿多諾等早期批判理論家的功勞，以及哈貝馬斯(至少他的早期著作)的功勞，他們強調了大眾傳播的重要性并設法對有關的意識形態的性質重新形成概念。但是，正如我設法表明的，他們的貢獻在各方面是有缺陷的，不能被視為以此重新思考對大眾傳播時代的意識形態加以分析的合適的基礎。

我在本書其余部分關注的是對本章中提出的而我認為在現有理論說明中未曾得到滿意探討的一些問題，闡明一項替代的觀點。我將把我已描述為現代文化的傳媒化的進程作為我的指導性主題；通過追溯這一主題，我旨在給大眾傳播在現代社會發展中一個更為中心的地位，而不是像社會與政治思想著作中的那種慣常提法。可是，在轉向分析大眾傳播以前，我們必須進一步關注象征形式的性質及其與生產和接收它們的社會背景的關系。因為，大眾傳播的興起與發展可以最佳地視為一批機構的興起與發展——這批機構有關象征形式的生產與擴散，即有關文化的商品化和有關象征形式在時間與空間上擴大的流通。

[[1]](#_1_112)  馬克思、恩格斯：《共產黨宣言》，引自《馬克思、恩格斯選集》中文版第1卷第254頁。

[[2]](#_2_107)  馬克斯·韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，塔爾科特·帕森斯譯(倫敦：昂溫出版社，1930年版)第181—182頁；中譯文轉引自于曉、陳維綱等譯(北京：三聯書店，1987年版)第142頁。

[[3]](#_3_102)  見卡爾·曼海姆：《意識形態與烏托邦：知識社會學導論》，路易斯·沃思、愛德華·希爾斯譯(倫敦：勞特利奇與基根·保羅出版社，1936年版)。關于這一論點的新近不同表述，請見克洛德·勒福爾《現代社會中意識形態的產生概論》，載他的《現代社會的政治形式：官僚政治，民主政治，極權政治》，約翰·B.湯普森編(劍橋：政體出版社，1986年版)；以及阿爾文·W.古爾德納：《意識形態與技術的辯證法：意識形態的起源、基本原理與未來》(倫敦：麥克米蘭出版社，1976年版)。

[[4]](#_4_102)  見雷蒙·阿隆：《知識分子的鴉片》，特倫斯·基爾馬丁譯(倫敦：塞克與沃伯格出版社，1957年版)和《工業社會：關于意識形態與發展的三篇論文》(倫敦：韋登菲爾德與尼科爾森出版社，1967年版)；丹尼爾·貝爾：《意識形態的終結：論五十年代政治思想之枯竭》(伊利諾伊州格倫科：自由出版社，1960年版)；西摩·利普塞特：《政治人：政治的社會基礎》(倫敦：海涅曼出版社，1959年版)；愛德華·希爾斯：《意識形態與禮儀：論知識分子的政治》，載《西沃尼評論》第66期(1958年)第450—480頁；蒙姆·I.韋克斯曼編：《意識形態辯論的終結》(紐約：芬克與瓦格納爾斯出版社，1968年版)。

[[5]](#_5_94)  雖然從19世紀以來，在許多西方工業社會中基督教會的經常參與已經下降，但是很多人仍然宣稱某種宗教信仰。最近在英國的一次蓋洛普民意調查發現75%受問卷者說他們信仰上帝，近60%的人說信仰天堂(見1979年蓋洛普民意調查，倫敦，社會調研公司出版社，1979年，表3)；美國的相應數字一般更高些(見羅德民·斯塔克、威廉·S.班布里奇：《宗教的未來：世俗化，復興和迷信崇拜》(伯克利：加州大學出版社，1985年版)。而且，基督教會在現代國家的社會與政治事務中繼續發揮一些影響，雖然這些影響的性質隨不同國家而有很大差異，見戴維·馬丁：《世俗化概論》(牛津：巴茲爾·布萊克韋爾出版社，1978年版)；以及帕特里克·米歇爾：《東歐的政治與宗教》(阿爾文·布雷利譯，劍橋：政體出版社，1991年版)。

[[6]](#_6_88)  見古爾德納：《意識形態與技術的辯證法》第175—191頁。

[[7]](#_7_86)  特別見路易·阿爾都塞：《保為馬克思》，本·布魯斯特譯(哈芒茨沃思，米德克斯：企鵝出版社，1969年版)；以及《意識形態與意識形態國家機器》，載《列寧與哲學》，本·布魯斯特譯(倫敦：新左派書社，1971年版)第121—173頁；尼科斯·普蘭查斯：《政治權力與社會階層》，蒂莫西·奧黑根等人譯(倫敦：維索出版社，1973年版)以及《資本主義國家的問題》，載羅賓·布萊克本編：《社會科學中的意識形態：社會批判理論讀物》(倫敦：方塔娜/考林斯出版社，1972年版)，第218—253頁。

[[8]](#_8_86)  見安東尼奧·葛蘭西：《獄中筆記選》，昆廷·霍爾、杰弗里·諾埃爾·史密斯編譯(倫敦：勞斯與威沙特出版社，1971年版)。

[[9]](#_9_82)  受到阿爾都塞、普蘭查斯和葛蘭西影響的許多有關著作如下：現代文化研究中心：《論意識形態》(倫敦：赫欽森出版社，1977年版)；歐內斯托·拉克勞：《政治與意識形態》，載《馬克思主義理論：資本主義，法西斯主義，民粹主義》(倫敦：新左派書社，1977年版)；米歇爾·佩舍：《語言、語義學與意識形態》，哈班斯·納格帕爾譯(倫敦：麥克米蘭出版社，1982年版)；科林·薩姆納：《解讀意識形態：馬克思主義意識形態與法律理論研究》(倫敦：學術出版社，1979年版)；以及戈蘭·塞邦：《權力的意識形態和意識形態的權力》(倫敦：新左派書社，1980年版)。

[[10]](#_10_80)  例如，見特德·本頓：《結構主義馬克思主義的興衰：阿爾都塞及其影響》(倫敦：麥克米出版社，1984年版)；鮑勃·杰索普：《尼科斯·普蘭查斯：馬克思主義理論與政治戰略》(倫敦：麥克米蘭出版社，1985年版)；以及尚塔爾·穆菲編：《葛蘭西與馬克思主義理論》(倫敦：勞特利奇與基根·保羅出版社，1979年版)。我在《意識形態理論研究》(劍橋：政體出版社，1984年版)一書中討論了一些受阿爾都塞影響的作家的著作。

[[11]](#_11_76)  邁克爾·曼：《自由派民主的社會凝聚力》，載《美國社會學評論》第35期(1970年)第423—439頁。

[[12]](#_12_74)  有關文獻概況可見尼科拉斯·阿伯克龍比、史蒂芬·希爾、布賴恩·S.特納：《統治意識形態命題》(倫敦：艾倫與昂溫出版社，1980年版)第140—151頁，以及戴維·赫爾德：《權力與合法性》，載他所著的《政治理論與現代國家：論述國家、權力和民主文集》(劍橋：政體出版社，1989年版)第99—157頁。

[[13]](#_13_72)  見保羅·E.威利斯：《學習勞動：工人階級子女如何干了工人階級的職業》(威斯特米德：薩克遜出版社，1977年版)。

[[14]](#_14_68)  “統治意識形態命題”一詞采用了上述注⑿ 中提到的阿伯克龍比等人的深入研究。

[[15]](#_15_68)  見阿爾都塞：《意識形態與意識形態國家機器》第135—140頁。尼科斯·普蘭查斯在他的論文《資本主義國家問題》中(第250—253頁)對這一觀點提供了更為詳盡的辯解。

[[16]](#_16_68)  在這方面最常提到的著作是恩格斯致J.布洛赫的信(1890年9月21日)和馬克思的《路易·波拿巴的霧月十八日》。

[[17]](#_17_62)  見馬克斯·韋伯：《作為職業的政治》，載《馬克斯·韋伯社會學論文集》，H.H.格特、C.賴特·米爾斯編譯(倫敦：勞特利奇與基根·保羅出版社)第77—128頁。在分析現代國家興起與發展時強調領土權與軍事力量的新近著作，請見西達·斯科克波爾：《國家與社會革命：法國、俄羅斯與中國比較分析》(劍橋：劍橋大學出版社，1970年版)；安東尼·吉登斯：《民族國家與暴力：對歷史唯物主義作當代批判之第2卷》(劍橋：政體出版社，1985年版)；以及邁克爾·曼：《社會權力的泉源》第1卷《從太初至公元1760年的權力史》(劍橋：劍橋大學出版社，1986年版)。

[[18]](#_18_60)  關于這一觀點特別明確的說明，見拉爾夫·米利班德：《資本主義社會的國家：西方權力體系分析》(倫敦：韋登菲爾德與尼科爾森出版社，1969年版)第8章。

[[19]](#_19_61)  關于法蘭克福學派的歷史及其有關人物的觀點的詳細說明可參見馬丁·杰：《辯證想像：法蘭克福學派以及社會研究所的歷史，1923—1950年》(倫敦：海涅曼出版社，1973年版)；戴維·赫爾德：《批判理論介紹：從霍克海默爾到哈貝馬斯》(劍橋：政體出版社，1980年版)；赫爾穆特·杜比爾：《學術組織與政治經驗：早期批判理論研究》(法蘭克福：祖爾坎普出版社，1978年版)；以及羅爾夫·維格斯豪斯：《法蘭克福學派：歷史，理論發展，政治意義》(慕尼黑：卡爾·漢譯爾出版社，1986年版)。

[[20]](#_20_59)  見馬克斯·霍克海默爾、特奧多爾·W.阿多諾：《啟蒙的辯證法》，約翰·卡明譯(紐約：西伯里出版社，1972年版)；以及馬克斯·霍克海默爾：《理性的失色》(紐約：西伯里出版社，1974年版)。

[[21]](#_21_60)  例如，見馬克斯·霍克海默爾、特奧多爾·W.阿多諾：《文化產業：欺騙群眾的啟蒙精神》，載《啟蒙的辯證法》第120—167頁；特奧多爾·W.阿多諾：《文化產業再探討》，安森·G.雷賓巴赫譯，載《新德意志和批判》第6期(1975年秋)第12—19頁；特奧多爾·W.阿多諾：《論音樂中的偶象崇拜與聽覺的倒退》，載《法蘭克福學派重要讀物》，安德魯·阿拉托、艾克·格布哈特編(紐約：尤里曾書社，1978年版)第270—299頁；特奧多爾·W.阿多諾：《電視與大眾文化的型式》，載《大眾文化：美國的流行藝術》，伯納德·羅森、戴維·曼寧·懷特編(伊利諾州格蘭科：自由出版社，1957年版)；以及特奧多爾·W.阿多諾：《降臨塵世的明星：洛杉磯時代報星相學專欄》，載《特洛斯》第19期(1974年春)第11—89頁。

[[22]](#_22_60)  阿多諾：《文化產業再探討》第12頁。

[[23]](#_23_60)  霍克海默爾、阿多諾：《啟蒙的辯證法》。

[[24]](#_24_58)  法蘭克福社會研究所：《社會學諸方面》，馬克斯·霍克海默爾與特奧多爾·W.阿多諾作序，約翰·維爾特爾譯(倫敦：海涅曼出版社，1973年版)第202頁。

[[25]](#_25_56)  阿多諾：《論音樂中的偶像崇拜與聽覺的倒退》第280頁。

[[26]](#_26_56)  特別參見特奧多爾·W.阿多諾：《反猶主義與法西斯宣傳》，載歐內斯特·西梅爾編：《反猶主義：一種社會病》(紐約：國際大學出版社，1946年版)，以及《弗洛伊德理論與法西斯宣傳模式》，載蓋薩·羅海姆編：《心理分析與社會科學》(紐約：國際大學出版社，1951年版)。

[[27]](#_27_54)  阿多諾：《降落塵世的星星》第18頁。

[[28]](#_28_54)  霍克海默爾、阿多諾：《啟蒙的辯證法》第4頁。

[[29]](#_29_54)  見羅伯特·霍奇、戴維·特里普：《兒童與電視：一種符號觀》(劍橋：政體出版社，1986年版)。

[[30]](#_30_54)  見于爾根·哈貝馬斯：《公共領域的結構轉型：資產階級社會范疇研究》，托馬斯·伯格、弗里德里克·勞倫斯譯(劍橋：政體出版社，1989年版)。

[[31]](#_31_50)  關于哈貝馬斯著作總體的一般說明，請特別參見托馬斯·麥卡錫：《于爾根·哈貝馬斯的批判理論》(劍橋：政體出版社，1978年版)；以及約翰·B.湯普森、戴維·赫爾德編：《哈貝馬斯：批判性辯論》(倫敦：麥克米蘭出版社，1982年版)。

[[32]](#_32_50)  這種忽略可由下列事實作部分說明：《公共領域的結構轉型》一書的英文本在1989年才出版，比德國出版的原文版晚了27年。

[[33]](#_33_50)  見馬克思：《論猶太人問題》。

[[34]](#_34_48)  哈貝馬斯：《公共領域的結構轉型》第161頁。

[[35]](#_35_46)  同上書，第207頁。

[[36]](#_36_46)  同上書，第235頁。

[[37]](#_37_46)  同上書，第195頁。

[[38]](#_38_43)  特別參見于爾根·哈貝馬斯：《交往行動理論》第1卷：《理性與社會的理性化》，托馬斯·麥卡錫譯(劍橋：政體出版社，1984年版)，以及《交往行動理論》第2卷：《生活世界與體系：功能主義理性批判》，托馬斯·麥卡錫譯(劍橋：政體出版社，1987年版)。關于對這一問題的批判評論，請見約翰·B.湯普森：《理性與社會理性化：哈貝馬斯交往行動理論評估》，載《意識形態理論研究》(劍橋：政體出版社，1984年版)第279—302頁。又見里查德·J.伯恩斯坦編：《哈貝馬斯與現代性》(劍橋：政體出版社，1985年版)以及阿克塞爾·霍內思、漢斯·喬阿斯合編：《交往行動：論于爾根·哈貝馬斯》、《交往行動理論》，杰里米·蓋恩斯、挑麗斯·L.瓊斯譯(劍橋：政體出版社，1991年版)諸書中的各文。

[[39]](#_39_41)  哈貝馬斯：《交往行動理論》第2卷第355頁。

[[40]](#_40_41)  同上書，第354頁。

[[41]](#_41_41)  同上書，第355頁。

# 第三章 文化的概念

在社會科學著作中，對象征形式的研究一般是在文化概念的標題下進行的。雖然關于這個概念本身的意義可能沒有多少一致意見，許多分析家會同意對文化現象的研究總的說來對于社會科學是至關重要的問題。因為社會生活并不僅僅是像發生在自然界里的事物那樣的事：它也是關于意義的行動與表述的問題，是關于各種各樣言論、信號、文本與制品的問題，以及關于通過這些制品表達自己的主體和設法通過解釋他們產生和接收的表述來了解他們自己和他人的問題。從最廣泛的意義上說，對文化現象的研究可以視為對作為有意義領域的社會—歷史領域的研究。它可以視為處于社會—歷史領域中的人們生產、構建和接受各種有意義表述的方式的研究。這樣來看的話，文化的概念涉及一些現象和一套關注，它們是今天工作在各種學科(從社會學和人類學到歷史學和文藝批評)的分析家們所共有的。

可是，文化的概念并非總是以這種方式作用的。這個概念有它自身的漫長歷史，今天它傳達的意思在某種程度上就是這一歷史的產物。通過回顧文化概念發展中的一些主要環節，我們可以更深地了解對文化現象和當代研究中包羅什么和要避免什么。所以我將在本章開始時提出對這一發展的簡要綜觀。我的目的不是要對文化概念的許多今昔用法提供綜合觀察，而是要突出一些主要的用法脈絡[[1]](#_1_115)。為簡便起見，我將區分四種基本意義。第一種意義在早期文化討論中很明顯，尤其是18世紀與19世紀期間在德國哲學家和歷史學家中間進行的討論。在這些討論中，“文化”一般用來指智力或精神發展的過程，這個過程在某些方面有別于“文明”。我們可以把這個詞的這一傳統用法描述為文化的古典概念。19世紀后期出現了人類學學科，古典概念就讓位于各種人類學的文化概念。我在這里區分兩種這類概念，即我所謂的描述性概念和象征性概念。文化的描述性概念指一個特定社會或歷史時期所特有的各種各樣價值觀、信仰、習俗、常規、習慣和做法。象征性概念則把重點改變到關心象征性：根據這一概念，文化現象都是象征現象，文化研究主要關心對象征和象征行為的解釋。

象征性概念適合于作為從建構性方法發展到對文化現象的研究的出發點。但是，這種概念的弱點——例如就格爾茨著作中表現的形式而言——是它沒有足夠重視象征與象征性行動總是包羅在其中的結構性社會關系。因此我制定了稱之為文化的結構性概念。根據這種概念，文化現象可以理解為結構性背景中的象征形式；文化分析可以視為對象征形式的意義構成和社會背景的研究。本章中大部分內容涉及詳細闡述為文化結構性概念所暗示的兩大特征——即，象征形式的意義構成和象征形式的社會背景。

通過聯系象征形式在其中產生與接收的結構性社會背景來觀察象征形式，文化的結構性概念提供了一個基礎，使我們能開始思考大眾傳播興起與發展中包羅了什么。因為大眾傳播以某些方式和某些方法關系到象征形式的生產與傳輸。大眾傳播肯定是一個技術問題，一個生產與傳輸的強大機制問題，但它也是一個象征形式的問題，是依靠傳媒產生部署的技術來生產、傳輸和接收各種意義表述的問題。因此大眾傳播的興起與發展可以被視為象征形式在現代社會中生產與流通方式的一種基本的、不斷的轉型。正是在這個意義上，我談到了現代文化的傳媒化。界定我們的文化為“現代的”事實在于象征形式的生產與流通從15世紀晚期以來就愈益和不可逆轉地卷入商品化和現已成為全球性的傳輸進程之中。這些發展是我將在下一章里研討的。

## 文化與文明

我首先要回顧文化概念的歷史。源自拉丁字cultura，這個概念顯然存在于近代的許多歐洲語言中。歐洲語言早期的使用中保留了cultura原來的一些意思，它首先指培養或照料某些東西，諸如作物或牲口。從16世紀早期起，這一原來的意思一般地從畜牧領域擴展到人類發展進程，從培育作物擴展到培育心靈。然而，把這一獨立名詞“文化”用來指一個一般進程或者這種進程的產物則在18世紀晚期和19世紀早期以前并不常見。這個獨立名詞首先見于法語和英語；在18世紀晚期，這個法國字結合進了德語，先拼作Cultur，后來拼作Kultur。

到19世紀早期，“文化”一詞用來作為“文明”的同義詞或者在某些情況下作為對照。“文明”一詞源自拉丁字civilis，指公民或屬于公民的意思，最初在18世紀末被用于法語和英語中描述人類發展的不斷進程，一種走向精致和秩序、脫離野蠻和蠻荒的活動。在這一新興意義背后，是歐洲啟蒙運動的精神及其對現時代進步性的確信。在法語和英語中，“文化”與“文明”兩詞的使用是交叉重疊的：兩者都日益用于描述人類發展的一般進程，描述變得“有教養”或“文明化”的狀況。可是，在德文中，這兩個詞常常是對照的，文明(Zivilisation)帶有貶義，文化(Kultur)帶有褒義。“文明”指有關溫文爾雅和文質彬彬，而“文化”則更多用于表達人們個性和創造性的智能、藝術和精神產品。

德文中文化與文明兩詞的對照要聯系到近代歐洲社會分層的格局。諾貝爾特·埃利亞斯[[2]](#_2_110)曾經較詳細地研討過這種聯系。在18世紀的德國，伊萊亞斯觀察到，法語是宮廷貴族和上層資產階級的語言；說法語是上等階級的一種地位象征。不同于這些上等階級的是一個小小的說德文的知識分子階層，他們主要來自宮廷官員，偶爾也有土地貴族。這個知識分子階層以其智能與藝術成就來思考自身的活動；它嘲笑在這個意義上毫無建樹而把精力花在優雅舉止和模仿法國人的那些上等階級。對上等階級的論戰表達在文化與文明兩詞的對照上。康德說：“我們通過藝術與科學而變得有教養，我們通過各種典雅社交與精致行為而變得文明化。”[[3]](#_3_105)德國的知識分子用“文化”一詞來表達其特殊的立場并使自己和自己的成就有別于在這方面毫無建樹的上等階級。在這方面，德國知識分子的情況大大不同于法國知識分子。在法國也有一個日益上升的知識分子集團，包括伏爾泰和狄德羅，但他們被巴黎的宮廷大社會所同化，而他們在德國的同行則被排除于宮廷生活之外。德國的知識分子因此在其他地方，在學術、科學、哲學與藝術的領域，即文化領域，尋求其實現與自豪。

在18世紀晚期和19世紀早期，“文化”一詞也常在那些設法提供人類發展通史的著作中被使用。這一用法在德國著作中特別明顯，例如在阿德隆、赫爾德、邁納斯與耶尼斯的著作中；正是在阿德隆1782年的著作中第一次出現了“文化史”的表述[[4]](#_4_105)。在文化史中，“文化”一詞一般用于文明的意思，指改善和提升個人或民族的體魄和精神素質。因此，文化史表達了啟蒙思想對現時代進步性的確信，與此同時表示“文化”作為人類才智真正發展與提高的積極含義。最著名的這些早期文化史是J.G.馮·赫爾德的四卷集著作《人類歷史的哲學大綱》，最初出版于1784—1791年間[[5]](#_5_97)。赫爾德在這部內容廣泛的著作中保留了他的同時代人的一些強調點，但他對諸多以通史出現的著作中特有的種族中心主義持批評態度。在回應他視為對其思想的誤解時，赫爾德指出：

“我從來沒有想過，通過使用人類的童年、幼年、成年與老年的若干比喻性表述并且這一系列表述只應用于(適用于)若干國家來指出一條可以肯定地追溯其文化史(更不要說整個人類史的哲學)的大道。地球上有沒有一個全然沒有文化的民族呢?如果人類的每個人都要按我們所說的文化來形成，那么天命規劃必須多么簡約(把文化稱為精致的弱點往往更為合適)?沒有什么東西比這詞語本身更為含糊了：沒有什么東西比把它應用于所有國家和時代會更易于使我們走入歧途。”[[6]](#_6_91)

赫爾德主張以復數形式談“文化”，要注意不同群體、國家和時期的特殊特點。“文化”的這個新的意義后來在19世紀被古斯塔夫·克勒姆、E.B.泰勒等人接受和闡述，我們可以看到，他們的人種學著作對人類學的發展提拱了推動力。

在18世紀末19世紀初出現的、首先由德國哲學家和歷史學家所表述的文化概念可以稱為“古典概念”。這個概念可以廣義地界定如下：文化是發展和提升人類才能的過程，這個過程通過吸收學術與藝術作品而得到推動，并與現時代的進步性有聯系。顯然，古典概念的某些方面——它強調培養“更高的”價值觀與素質，它熱中于學術與藝術作品，它聯系啟蒙的進步思想——在今天仍然存在，并暗含于“文化”一詞的一些日常使用中。可是，正是古典概念的限制性和狹義性也導致了它的局限性；古典概念把某些作品和價值觀凌駕于其他之上；它把這些作品和價值觀作為人們培育修養即提升心靈的手段。對某些作品和價值觀的這種特權可聯系到德國知識分子的自我肯定和自我形象，更可一般地聯系到與歐洲啟蒙思想有關的進步。文化的概念不能長期承受這些設想的負擔。我已經注意到赫爾德表示的保留態度。但是，決定性的改變來自19世紀后期，文化概念被結合進新興的人類學學科。在這個過程中，文化概念中剔除了一些種族中心主義含義而適應于人種學描述的任務。現在，歐洲的文化研究較少關心提升心靈而更關注于闡明那些社會的風俗、慣例與信仰，那是歐洲的別的方面。

## 文化的人類學概念

文化的概念如此緊密地聯系到人類學學科的發展，以致它們有時被視為實際上是具有共同范圍的：人類學，或者至少人類學的重要一支，是對文化的比較研究。鑒于文化概念在人類學著作中的核心地位，這個概念被以多種方式使用并聯系到許多不同的設想和方法。我不在這里對這些用法作詳細觀察或分析；就我的目的而言，分清兩種基本用法就夠了，就是我要提出的“描述性概念”和“象征性概念”。這種區分不可避免地牽涉到一些簡單化，不但因為它忽視了這個詞不同用法可以看出的細微差別，也因為它著重這兩種概念之間的差別而因此忽視了相似點。然而，這個區別是一種有用的分析方法，將使我們能察看文化概念在人類學著作中的一些主要用法。

## 描述性概念

文化的描述性概念可以回溯到19世紀文化史學家的著作，他們關心非歐洲社會的人種學描述。其中最重要的是古斯塔夫·克勒姆，他的十卷本著作《人類文化通史》出版于1843—1852年間。克勒姆設法通過觀察全世界各國人民和部落的風俗、技能、藝術、工具、武器、宗教實踐等等來提供一個“人類逐漸發展”的系統而廣泛的說明[[7]](#_7_89)。克勒姆的著作是牛津大學人類學教授E.B.泰勒所熟悉的，后者的主要著作《原始文化》兩卷集出版于1871年。在英文語境中，“文化”與“文明”的對照并不像在德語中那么顯著。泰勒交互地使用這兩個詞，在《原始文化》一開始就提出了這個古典定義：

“文化或文明，按它的人種學廣義來看，是一個復雜的整體，它包括知識、信仰、藝術、道德、法律、風俗，以及人類作為社會一分子所具有的任何其他能力與習慣。人類各個社會中的文化狀況，就其能被按一般原則加以調研而言，是研究人類思想與行動的規律的適當主題。”[[8]](#_8_89)

泰勒的定義包羅了文化的描述性概念的主要成分。根據這一概念，文化可以視為人們作為一個特定社會的成員具有的一批相互有關的信仰、習俗、法律、知識與藝術形式等等，它們可以科學地加以研究。這些信仰、習俗等等形成某一社會特有的一個“復雜的整體”，使這個社會有別于存在在不同時期與地點的其他社會。根據泰勒的說明，文化研究的任務之一是把這些整體分解為它們的組成部分并系統地加以分類和比較。這種任務類似于植物學家和動物學家所進行的工作。“正如一個地區所有植物和動物品種的類別代表了它的植物群與動物群，所以一個民族一般生活所有的項目表代表著我們稱之為文化的那個整體。”[[9]](#_9_85)

正如后者所表明的，泰勒的觀點包括一系列關于如何進行文化研究的方法論設想。這些設想把文化作為一種系統的科學探討的對象；它們產生了我們可以描述為文化概念的科學化。而早先的文化的古典概念則主要有關通過學術與藝術作品培育人類才能的一種人文觀念。泰勒等人著作中出現的文化的描述性概念則被視為有關分析、分類和比較不同文化構成成分的一個新興科學學科的主體。然而，文化概念的科學化并不消除早先對進步思想的強調，在許多情況下它只是把這種思想包括在演進的構架之中。這在泰勒的著作中很明顯，他把不同社會的文化情況視為“發展或進化的各個階段，每一個階段都是以前歷史的結果，并將在形成未來的歷史方面起它適當的作用”。[[10]](#_10_83)泰勒認為，文化研究除了分析，分類與比較以外，還應設法重構人類的發展，以著眼于再現從蠻荒走向文明生活的步子。因此泰勒專注于他所謂的“文化的遺留”：那就是，專注于以前文化形式中的殘留，它持續到今天，它證明了當代文化的原始和蠻荒淵源。

泰勒著作的科學性和演進性符合于19世紀晚期的一般學術氣候，當時，實證科學的方法適應于新的研究領域，當時達爾文思想的影響很普遍。在后來的人類學家著作中，這些強調有所減弱，或者有時由其他關注所取代。這樣，馬林諾夫斯基在20世紀30年代和40年代進行寫作，支持“科學的文化理論”并贊同一定意義上的演進觀；但是，他的主要關注是發展一項功能主義的文化觀，文化現象在其中可以根據滿足人類需要來加以分析。[[11]](#_11_79)馬林諾夫斯基所使用的文化概念是被我稱為描述性概念的一個版本。他觀察到，人類在兩個方面不同。首先，他們在身體結構和生理特點上不同；研究這些不同是自然人類學的任務。他們也在其“社會遺產”或文化上不同，這些不同則是“文化人類學”所關心的問題。“文化包括傳承下來的制品、物品、技術、思想、習慣與價值觀。……文化是一種獨特的現實，必須以此進行研究。”[[12]](#_12_77)文化研究必須設法把這種社會遺產分解為它的組成成分，使這些要素相互聯系，使它們與其環境相聯系，與人類整體的需求相聯系。馬林諾夫斯基認為，觀察文化現象的功能，觀察它們滿足人類需求的方式，必須先于試圖系統地闡述社會發展階段和進化綱要。

盡管泰勒、馬林諾夫斯基以及其他人的著作中顯然有著不同的強調點，他們對于文化以及研究文化現象的任務(至少某些任務)有著共同的觀點。我把這種觀點的特點稱為文化的“描述性概念”，這種概念可以總結如下：一個群體的或社會的文化是人們作為該群體或社會成員所具有的一批信仰、習俗、思想和價值觀，以及物質制品、物品和工具；文化研究包括(至少是部分地)對這些現象的科學分析、分類和比較。然而，我們看到，對于如何進行文化研究——例如，它是否應在演進的架構內進行還是應首要重視功能分析——則有著不同觀點。由于文化的描述性概念是在人類學著作中出現的，文化的描述性概念的主要困難更加和那些聯系到文化研究的設想而不是聯系到文化概念本身相關聯。人類學家以及其他關心社會研究的邏輯和方法論的人可以根據許多方面來對這些設想提出質疑，其實已經提出了質疑。如果這些設想受到質疑，那么文化的描述性概念就失去了它的許多價值與效用，因為這一概念的主要之點是規定一批可以用系統的科學方法來分析的現象。沒有了分析方法的進一步規范，文化的描述性概念可能會流于空轉。而且，我們可能對文化概念的廣度頗有些保留，正如它被馬林諾夫斯基等人所使用的那樣。由于文化概念被用來包羅除了人的身體的與生理的特點以外的人類生活中“變化的”萬物，它成了和人類學本身(或者更準確地說，“文化人類學”本身)同樣廣闊了。這個概念說得好是含糊不清，說得不好是累贅重復；無論如何，它冒著喪失其作為一個學科確立其學術資格的那種精確性的危險。在人類學內制定一種有所不同的文化概念，正是為了對付這種危險的動機之一。

## 象征性概念

長期以來一直認為使用象征是人類生活的一個顯著特點。非人類的動物雖能發出不同種類的信號和作出呼應，但只有人類才被認為有充分發展的語言，可以此構建和交換有意義的表述。人類不但生產和接收有意義的語言表述，而且對非語言構造(對行動、藝術品、各種物品)賦予意義。人類生活的象征性質一直是關心發展社會科學和人文科學的哲學家和參與的實踐家們經常思考的主題。在人類學的背景內，這種思考采取的形式是闡述我們所說的文化的“象征性概念”。這個概念是20世紀40年代由L.A.懷特在《文化的科學》一書中所概述的。開始時就談一個前題，即，使用象征，或者他所謂的“象征化”，是人類與眾不同的特點。懷特認為“文化”是一個獨特系列的現象的名稱，這些事物取決于腦力的運作，是人類所特有的，被稱之為“象征化”。[[13]](#_13_75)懷特繼續把文化現象的廣闊類別分為三個系統——技術的、社會學的和意識形態的——并把這些系統納入一個強調技術作用的廣闊演進性構架之中。但是，懷特在這樣發展他的說明時卻失去了他的文化概念的許多興趣和原則性。雖然他的著作有助于走向一個強調人類生活的象征性質的概念，但卻留待其他作家來有理、有效地發展這一概念。

近年來，文化的象征概念已處于克利福德·格爾茨的人類學辯論的中心，他的師長作風的著作《文化的解釋》代表一種嘗試：為人類學研討的性質而提出這個概念的含義。格爾茨把他的文化概念描述為“符號的”而不是“象征的”，但名稱上的這種差異在這里并不重要。因為格爾茨首要關心的是意義、象征性和解釋的問題。“如馬克斯·韋伯那樣相信人類是懸浮在他自身編織的意義之網中，我把文化視為那種網，所以對它的分析并不是尋求規律的一種試驗性科學，而是尋求意義的一種解釋性科學”。[[14]](#_14_71)文化是一種“意義結構的分層等級”；它包括行動、象征和符號，包括“顫動、眨眼、假眨眼、學樣”以及言詞、談話和自言自語。分析文化時，我們就是在解開一層層的意義，對于人們在日常生活過程中產生、領悟和解釋的那些對他們已經具有意義的行動和表述，進行描述和再描述。文化分析——那就是，人類學家的人種史著作——是對一個被組成這個世界的人們已經不斷描述和解釋的世界進行解釋之解釋，以及可以說是二次說明。人種史學家“刻印”社會論述，那就是說，他們把它記敘下來。人種史學家這樣做，就把流逝易變的事件轉變為持久可讀的文本。格爾茨從保羅·利科借用了一個公式，形容這個過程是把社會論述中的“談論”固定下來：人種史是一種解釋活動，解釋者設法掌握社會論述中“談論”些什么和它的意義內容，并把這種“談論”固定為一種書面文本。這樣的話，文化分析就同系統地闡述規律和做出詳細的預言沒有多大關系，更不用說構建宏大的演進計劃了；它更像解說一篇文學材料，而不是觀察一些經驗規律。分析者們設法弄懂一些行動和表述，說明它們對這些行動的行動者的意義，這樣做，來對這些行動和表述所屬的社會提出一些建議和一些可爭論的考慮。

格爾茨對文化研究的解釋性觀點是很有意思的，代表了人類學內部的一種發展，與社會科學和人文科學的某些其他發展的匯合。這種觀點的基礎是我稱之為“象征性概念”的一種文化概念，它的特點可以大致地說明如下：文化是體現于象征形式(包括行動、語言和各種有意義的物品)中的意義形式，人們依靠它相互交流并共同具有一些經驗、概念與信仰。文化分析首先是闡明這些意義的形式，對體現于象征性形式中的意義加以釋述。這樣來看的話，對文化現象的分析成為一種相當不同于描述性概念所含有的意思，它的有關設想考慮的是科學分析和分類，考慮的是演進變化和功能相互依存。根據格爾茨的說明，文化研究是一種更接近于解釋文本而不是對植物群和動物群分類的問題。它所要求的主要不是設法分類和進行量化的分析家們的態度，而是解釋者的敏銳性，而且，解釋者設法辨明意義的原型，區分意思的細微差別，理解一種已經具有意義的生活方式，這種生活方式對于那些靠其生活的人們來說是有意義的。

在我看來，格爾茨的著作提供了人類學著作中出現的對于文化概念的最重要闡述。他把文化分析重新定向為研究意義和象征，并把解釋的中心地位突出為方法論的觀點。正是因為我發現格爾茨的觀點很有吸引力，所以我要花一些時間來研討我以為成為他的著作中的難點和弱點的東西。我將限于三點主要批評。第一，雖然我試圖闡述文化的象征概念的精確特點，事實上格爾茨卻以若干不同方式使用“文化”一詞，它們看來并不全然一致。例如，在一處，格爾茨把“文化”界定為“歷史上傳承的體現于象征中的意義的原型”，而在另一處，文化被構想為“一套控制機制——計劃，方法，規則，指令(電腦工程師們稱之為“程序”)——用以支配的行為”。[[15]](#_15_71)根據后一概念，文化更類似于組織社會與心理過程的圖紙或藍圖，格爾茨認為這種圖紙是必要的，因為人類行為是極為可塑的。如果是這樣的話，那就完全不清楚作為支配行為的規則、計劃或“程序”的這種文化概念如何同流為體現于象征形式中的意義的原型的文化象征概念相聯系。也不清楚，把文化分析構想為對規則、計劃或“程序”的闡明是否同對意義的釋述是一回事。闡明支配人類行為的規則、計劃或“程序”可以要求關注意義的原型，但它也要求關注其他因素，諸如規章與常規、權力關系與不平等以及更廣泛的社會趨勢；分析意義的原型本身則無需闡明支配人類行為的規則、計劃或“程序”。因此，格爾茨使用“文化”一詞以及他對文化分析的性質與任務的觀點，并不如一開始看來那么清楚和一致。

格爾茨著作的第二個問題有關文本的觀念，這在他的觀點中起著核心作用。正如我在前面提到的，格爾茨的這個觀念是從保羅·利科借用來的，利科試圖界定文本的主要特點并在此基礎上發展出一項解釋的理論。[[16]](#_16_71)格爾茨看來以兩種不同方式來使用這一觀念，兩者都引起了一些問題。在某些背景中，格爾茨提出文化分析關注文本是因為人種史的實踐就是產生文本：我們所處理的文本就是人種史文本，它把社會論述中的“談論”“固定”下來。現在，毫無疑問的是，寫人種史包括產生文本。但是，從哪里能找到論點來支持這樣的說法：認為人種史文本所做的或者應當設法做的就是把形成人種史研究客體的主體在社會論述中的“談論”“固定”下來?在利科的著作中找不到這種論點，他關于意義固定的提議毫不涉及社會科學研究者與他們研究的主體/客體之間的關系。而且，格爾茨自身作為一位人種史學家的實踐有時難以與這種方法論指令調和起來。例如，在他的《深度表演：記巴厘島斗雞》這篇解釋性人種史的具有出色想像力的論文中，格爾茨把斗雞視為一種“藝術形式”，巴厘島人的經歷在其中和從中表現出來并使他們對地位的關注戲劇化；用戈夫曼有吸引力的話說，正是一種“地位大屠殺”，為巴厘島人提供一種感知和展現他們的地位關系的方式，并沒有冒實際上改變或瓦解這些關系的風險。[[17]](#_17_65)雖然這種解釋很出色并富有想像力，格爾茨卻并沒有提供任何有說服力的辯護，說明這是斗雞對于參加斗雞的巴厘島人的意義。他沒有選出一名參加者代表來進行采訪(或者也許他采訪了但沒有告訴我們)，他也沒有把他的解釋提給巴厘島人來看看他們是否認為這是他們自身認識的確切說明。這里有著一些本身值得討論的方法論問題；[[18]](#_18_63)但是，我想強調的問題只是：人種史文本與人種史學家所寫的主題之間的關系可能比格爾茨的方法論描述所提供的情況要復雜得多。

然而，格爾茨也以相當不同的方式使用文本的觀念。他有時認為，文化分析和文本有關，這不但因為撰寫人種史涉及文本的生產，而且因為人種史學家所設法把握的意義的原型本身構建得像文本。文化可以被視為“文本的匯集”，視為“行動的文件”，視為“由社會素材建成的想像的作品”。[[19]](#_19_64)文本類比的目的是使我們集中關注意義銘刻在文化形式中的方式并使我們把分析這些形式的分析視為在一些重要方面類似于解釋一個文本。“把社會機構、社會習俗、社會變化在某種意義上視為‘可以讀懂’，就是改變我們對這種解釋的整個看法并把它轉變為更多地為翻譯家、評論家或圖解學家所熟知的而不是文本提供者、要素分析者或民意調查者所熟知的思想模式。”[[20]](#_20_62)以這種一般方式理解的話，文本類比是一種有益的方法論手段；然而，一旦人們詳細探討這種類比并觀察它所根據的設想時，問題就出現了。格爾茨并未以一種清楚而明白的方式表述這些設想，而是偶爾以參考利科作為他使用類比的足夠根據。但是，利科對文本概念的描述、他主張把行動作為文本的論點以及他的解釋理論都可在某些基本方面受到質疑。正如我在其他處所主張的，我可以證明的是：利科的方法包含著把行動不合理地具體化并使社會—歷史環境發生誤導的抽象化，在這種環境中，行動、話語和文本得以產生、傳輸和接收。[[21]](#_21_63)格爾茨使用文本類比，不管在一般情況下可能多么有益，卻忽視了這些細致的問題；它滑過了一些問題，如果認真面對這些問題，就會對試圖把文化總的視為“文本的匯集”提出很大疑問。

格爾茨方法的第三個難點在于它對權力和社會中沖突問題未給予足夠的重視。文化現象首先被視為意義建構、象征形式，文化分析被理解為對包含在這些形式中的意義的原型的解釋。但是文化現象也包含在權力與沖突關系之中。日常話語和行動以及諸如儀式、節日或藝術品等更加精致的現象都是在特定社會—歷史環境中由具體的人們使用某些資源和具備不同程度的權力和權威而產生或進行的；這些意義現象一旦產生或展現，就會被處于特定社會—歷史環境中的其他人所傳播、接收、理解和解釋，他們使用某些資源以便弄懂有關現象。以這種方式來觀察的話，文化現象可以被視為表達權力關系，在具體環境中服務于支撐或破壞權力關系；可以被視為受制于日常生活中接收和理解這些現象的人的各式各樣的(或許是有分歧的和沖突的)解釋。這些考慮顯然都沒有出現在格爾茨的觀點中。他強調的是意義而不是權力，強調的是意義本身而不是文化現象可能對處于不同環境中、具有不同資源與機會的人們所產生的有分歧的、沖突的意義。在這方面，利科的文本模式很可能是有所誤導的。因為，利科認為，文本的主要特點是它與產生它的社會、歷史和心理條件的“距離性”，就是說，對文本的解釋可以只根據對它內部結構與內容的分析。但是，這樣做就是忽視了文本(或文本的類似物)包含于它在其中和從中產生并接收的社會背景；那就是忽略了它對產生與消費這物件的人們所具有的意義，這物件在不同方式上和分歧上對這些人是一種有意義的象征形式。文化的象征概念，特別是格爾茨著作中所闡述的，未能充分重視權力和沖突的問題，未能更一般地重視文化現象在其中產生、傳輸和接收的結構性社會背景。

## 對文化的再思考：一種結構性概念

以上對不同文化概念的分析提供了一個背景，使我能勾勒出研究文化現象的另一種可供選擇的觀點。在提出這個觀點時，我將吸收格爾茨闡述的象征性概念，但設法避免他著作中明顯的問題和局限。我將提出可稱之為文化的“結構性概念”，我指的是一種文化概念，既強調文化現象的象征性，又強調這種現象總是包羅在結構性社會背景中。我們可以對這個概念的特性提出一個初步的描述，把“文化分析”界定為研究象征形式——即，各種有意義的行動、物體和表述——關系到歷史上特定的和社會上結構性的背景和進程，而這些象征形式就在其中和從中產生、傳輸和接收。根據這一說明，文化現象被視為在結構性背景中的象征形式；而文化分析——用一個簡化的說法(我在后面再充分說明)——可以被視為對象征形式的意義構成和社會背景性的研究。作為象征形式，文化現象對行為者與分析者都具有意義。這些現象被行為者們在日常生活中進行常規的解釋，被沒法掌握社會生活的意義特點的分析者們要求解釋。但是這些象征形式也包羅在它們其中并從中產生、傳輸和接收的特定社會—歷史背景和進程。這種背景和進程是以各種不同方式構成的。例如，它們的特點可以是不對稱的權力關系，可以是有差別地獲得資源和機會，可以是產生、傳輸和接收象征形式的體制化機制。對文化現象的分析包括闡明這些社會結構性背景與進程以及解釋象征形式；或者，正如我將在以后一章中更詳細地表明的，它包括通過分析社會結構性背景與進程來解釋象征形式。

我把這種文化概念描述為“結構性”概念，是希望突出關注象征形式包羅在其中的社會結構性背景和進程。但是，我不想提示這種關注是文化分析的全部任務：相反，重要的是這種關注與解釋活動相聯系的方式。文化的結構性概念主要不是作為對象征性概念的修改而成為對它的另一種選擇，就是說，不是以考慮社會結構性背景和進程來作為修改象征性概念的一種方式。我在這里用的“結構性”一詞不應當混同于“結構主義的”。后者通常指的是一種與諸如列維·斯特勞斯、巴特、格雷馬、阿爾都塞和福柯(至少在他某些階段的著作)等法國思想家有關的方法、思想和學說。以后我將較詳細地討論結構主義方法的長處和短處。現在暫時區分一下象征形式的內部結構性特點和象征形式包羅在其中的社會結構性背景與進程。結構主義方法在傳統上首先與前者有關——即，有關象征形式的內部結構性特點——而文化的結構性概念則和考慮社會結構性背景與進程有關。我將在以后指出結構主義方法作為分析內部結構性特點(諸如部署在文本中的敘述結構)的方法是有用的。但是我也將論述這些方法由于各種原因而使它們的用處和效能受到嚴格的限制。文化的結構性概念關注的是避免結構主義觀點的局限。盡管我在以后所要概括的方法論架構使用了結構主義方法(當使用這種方法是有用的時)，但這一方法論架構將設法以系統方式把文化結構性概念所傳達的對于意義和背景的雙重關注結合起來。

我們可以通過討論象征形式的某些特點來開始闡述文化的結構性概念。我將區分象征形式的五個特點：我稱之為它們的“意愿”方面，“常規”方面，“結構”方面，“關聯”方面和“背景”方面。我要說明這五個方面都典型地包括在象征形式構成之中，盡管它們所涉及的具體方面以及一個方面對另一個方面的相對重要性可能會由于不同類型的象征形式而大相徑庭。意愿、常規、結構和關聯諸方面都必須涉及到通常談到的“意義”、“意思”和“意味”這些詞。我不是要在這里對論述這些大有爭議的詞的文獻提出一個總說明，更不是要提出什么宏大的意義理論。我的目的要小得多：區分一些主要特點借此可把象征形式視為“意義現象”，這樣做，我們可在稍后研討對象征形式的解釋中包羅了些什么。象征形式的第五個方面，“背景”方面，也涉及意義和解釋的問題；但是，它使我們注意到象征形式的結構性特點，那是討論意義和解釋時往往忽視的，而這個特點卻依然對文化分析是重要的。我將在以下一節中集中談象征形式的背景方面。這里我要開始對意愿、常規、結構和關聯諸方面提出一項初步澄清。在這一初步討論中，我不去詳細研討“語言”意義與“非語言”意義之間可能存在的區分或者在不同類型的象征形式中可能發現的變化。我將用“象征形式”一詞來指更廣范圍的意義現象，從行動、姿態與儀式到話語、文本、電視節目與藝術品。在下一章里，我將在分析文化傳輸的某些方面的過程中在不同類型的象征形式之間作出一些區分。

我來首先考慮象征形式的“意愿”方面。對于這一點，我的意思是：象征形式是屬于一個主體和為了一個主體(或一些主體)的表述。那就是說，象征形式是由一個主體所生產、構建或使用的，他在生產或使用這些形式時正在追求某些目標或目的以及設法表達自己在這樣生產的形式中的“意思”或“意愿”是什么。生產象征形式的主體也是在設法為其他主體表達自己，那些主體在接收和解釋象征形式時，把它看做一個主體的表述以及要了解的信息。即使是一篇不供傳閱的日記，日記作者也是為一個主體寫的，那就是寫這篇日記的和惟一擁有它的這同一個主體。在這方面，象征形式就不同于海邊的石頭或天空的云彩那樣的自然形式。這種形式一般不是象征形式，正因為它們不是一個主體的表述而且并不理解為這樣。在某些泛靈論信仰體系中，自然形式可能具有一種象征性，可以被視為有某種“意義”；然而，自然形式之所以具有這種性質，在于它們被視為一種有意愿的、有目的的主體的表達，不論那是一個人、類人或者超自然者。客體成為象征形式，是因為它們被一個主體為其他主體而生產、構建或使用的，而且它們被接收它們的主體這樣理解的。

我把象征形式的這一方面描述為“意愿的”，并不想提示：象征形式的“意義”或者象征形式構成成分的意義可以完全根據生產象征形式的主體的“意愿”或“意思”來加以分析。已經有各種嘗試來根據生產象征形式的主體的意愿來分析意義，從格賴斯到E.D.赫希都在這樣做。[[22]](#_22_63)這里無需討論這些不同嘗試的優劣之處，也沒有任何必要一般和籠統地設法確定象征形式的意義同生產這種形式的主體的意愿之間的關系。這里只需做兩點一般的觀察。第一點觀察是：客體建構為象征形式(即它們建構為“意義現象”)，就是肯定它們是由一位根據意愿行動的主體所生產、構建或使用的，或者至少它們被理解為這樣的主體所生產的。可是，說客體是由或者被理解為一位能根據意愿行動的主體所生產，并不是說這一主體有意愿生產客體，或者說客體是這一主體愿意生產的；而只是說客體是由一位主體所生產或者理解為由他生產的，我們就說“他有意愿這樣做的”。第二點觀察是：一個象征形式的“意義”或者一個象征形式的構成要素的“意義”，不一定相同于主體在產生象征形式時的“意愿”或“意思”。這種潛在的分歧存在于日常的社會互動中，例如在這種氣憤的話語中就很明顯：“也許這是你的意思，但你肯定不是這樣說的。”但是這種分歧在不聯系對話情景的象征形式中甚至更為常見。因此，書面文本、儀式活動或藝術作品就可能具有一種意義或含義，這不能完全由生產象征形式的主體的意愿或意向來完全說明。一個象征形式的意義或意思可能比生產象征形式的主體原來的意愿遠為復雜和不同。而且，生產象征形式的主體在任何特定情況下的意愿或意思可能不清楚、混亂、不完全或者得不到；這位主體可能有各種意愿、矛盾的意愿、“不自覺的”意愿或者干脆沒有清楚的意愿。產生象征形式的主體的意愿之多樣與合并不一定都反映在象征形式的層次中。一個象征形式或它的組成部分的意義是決定于多種因素的復雜現象。一名主體在生產象征形式時的意愿或意思肯定是這些因素之一，而且在某種情況下可能是極其重要的。但是，它不是惟一的因素，如果認為生產象征形式主體的意愿可以是或者應當是解釋的試金石，那是相當誤導的。

象征形式的第二個特點是“常規”方面。關于這一點，我的意思是：象征形式的生產、構建或使用，以及象征形式被接收它們的主體的解釋，都典型地包羅著各種規則、規章或常規慣例的應用。這些規則、規章或常規包括從文法規則到常規方式和表述，從連接字、詞或情況的特定信號的規章(例如摩爾斯電碼)到支配人們表述自己或解釋他人表述的行動與互動的常規(例如表達禮貌愛慕的常規慣例)。在生產或解釋象征形式時應用規則、規章或常規，不一定會覺察到這些規則或者在要求闡述這些規則時，不一定能清楚而準確地這樣做。這些規則、規章或常規一般都是在實踐中應用的，那就是說，在生產和解釋象征形式時不言而喻地、理所當然地進行的。它們是人們在日常生活過程中產生意義表述和理解他人表述時使用心照不宣的默契知識的一部分。這種知識雖然一般是默契的，但它是社會的，因為它是許多人所共有而且總是可供他人修改和約束的。如果我們產生一個文法錯誤或者表達感性的方式有悖于通常情況的話語，我們的話語或表達方式就可能以某種方式被改正或約束。改正或約束象征形式的生產和解釋的可能性驗證了一個事實，即，這些過程典型地包羅著社會規則、規范或慣例的應用。

重要的是要比我迄今所做的應更為明確地區分生產、建構或使用象征形式時有關的規則、規范或慣例以及接收這些象征形式的主體解釋時有關的規則、規范或慣例。在前者，我們可以談到編碼的規則，而在后者，可以談到解碼的規則。進行這種區分是重要的，以便強調這兩套規則無需一致，甚至無需并存。它們無需一致，因為根據某些規則或慣例加密的象征形式可以根據其他規則或慣例來解密。例如，根據科學論述的慣例生產的一個文本，可以被后來的讀者以不同的方式解釋為一個哲學作品或神學作品，或解釋為一個破除科學常規而開創一些新內容的作品；或者一個國家在某一場合上演的一幕可以被觀眾解釋為一種警告或威脅，解釋為一項大錯或笑料。而且，編碼和解碼的規則無需并存，因為一個象征形式可以被編碼而實際上卻決不會被解碼，例如一篇從不被人讀到的日記或者一件永遠見不到的人工制品。同樣地，一個象征形式可以根據某些規則或慣例來解碼即使它事實上并未編碼。對自然特點或事件作泛靈論的解釋就是對未編碼的形式進行解碼的一個例子；但這種做法在人類行動與事件的日常解釋中也是常見的。因此，一項行動可能被解釋為對社會秩序的抵制行動或威脅，被解釋為一種筋疲力盡的信號或者精神病的跡象，即便這一行動并非是根據任何特定規則或常規來編碼的。未能分清編碼規則和解碼規則就是玷污溫奇和其他哲學家著作的問題之一，他們在后來的維特根斯坦的影響下，認為社會生活的主要特征就是“受規則支配”的性質。[[23]](#_23_63)溫奇在強調規則與意義行動之間的聯系時，最終提出全世界所有有某種“意義”的行動都是由規則支配的，而事實上有關的規則，即作為解碼的規則而不是編碼的規則，已經以另一種形式存在。通過清楚區分這兩類規則，我們可以避免溫奇等人面臨的問題，我們就能開辟道路以便詳細地調研有關生產象征形式以及有關接收它們的主體解釋象征形式的規則、規范或慣例之間的關系。

象征形式的第三個特點是“結構”方面，對此，我的意思是：象征形式是表現連結結構的構造。它們表現一種連結結構，就是說它們典型地包羅相互具有決定性關系的因素。這些因素及其相互關系組成一種結構，它可以被正式地加以分析，例如，人們可以分析一幅神話圖畫或敘述結構中并列的文字與形象。我們在這里可以區分象征形式的結構和特定象征形式所例示的體系。分析象征形式的結構就是分析該象征形式中可見的具體因素及其相互關系；分析象征形式所例示的體系則要從該象征形式抽象出來并重構一系列因素及其相互關系，這是在特定情況下例示的系列。象征形式的結構是一種因素的原型，它可以在實際表述的例子中，在實際話語、表述或文本中辨別出來。象征體系則是一系列因素——我們可稱之為“體系因素”——它們獨立存在于任何特定象征形式之外，但在特定象征形式中得到實現。瑞士語言學家費爾迪南·德·索緒爾首先關注這個意義上的象征形式。索緒爾區分“語言”(la langue)和“言語”(la parole)，以便把語言分離出來作為一個象征體系，作為一種“符號體系”，從而研究功能的基本因素與原則[[24]](#_24_61)。雖然我們可以用這種方式區分象征體系與特定象征形式的結構，對后者的分析可能得益于并且也有助于對前者的研究。因此，對特定文本的分析可能得益于了解一種語言體系如英語或法語所特有的代名詞系列；反過來，我們可以通過特定文本和其他語言例子中使用的代名詞的方式來重構這種體系所特有的代名詞系列。

對象征形式結構特征的分析，以及這些特征與象征體系特點之間的關系是象征形式研究中重要而有限的一部分。它之所以重要，因為象征形式所傳達的意義常常是同結構特征與體系因素一起建構起來的，所以通過分析這些特征與因素就能加深對象征形式傳達的意義的了解。請考慮巴特的一個熟悉的例子。[[25]](#_25_59)《巴黎—競賽》雜志的封面刊登一幅照片：一名年輕黑人士兵，身穿法國軍服在敬禮，雙眼稍稍上抬，似乎注視著旗桿頂上的三色旗。這種形象的豐富聯系形成一種結構，用以傳達這一信息的意義，改變這幅照片中的一個方面——把黑人士兵改成白人士兵，或者讓他穿上游擊隊服而不是法國軍服，或者把照片登在《解放》雜志的封面上而不是《巴黎競賽》雜志的封面上——于是這一信息傳達的意義就改變了。分析這幅照片的結構特征，可以闡明一個意義，它由這些特征所構成并往往含蓄地傳達給閱讀者。

雖然分析結構特征和體系因素是重要的，這類分析的價值還是有限的。這里我將指出兩個關鍵方面，從中可以看到這類分析的局限；在稍后一章里，我將提出這些方面的方法論含義。首先，雖然象征形式傳達的意義通常是由結構特征和體系因素構建的，但這種意義決不被這些特征和因素所窮盡。象征形式不但是各因素及其相互關系的連結：它們也典型地代表了某些東西，它們表示或者描述某些東西，它們訴說某些東西。象征形式的這一特點(我將在下面描述為它們的“關聯”方面)不能只靠分析結構特征和體系因素而掌握。一種表達或圖像所指的事物完全不同于符號的“所指”，因為根據索緒爾的解釋所指只是與音象或“能指”相聯的概念；所指和能指都是符號的組成部分[[26]](#_26_59)。相反，所指的事物是一種語言外的對象、個體或事態。掌握象征形式的關聯方面要求一種創造性解釋，它試圖超越對內部特征和因素的分析，它說明代表什么和說了什么。結構特征與體系因素分析的局限性的第二個方面是：由于集中于象征形式的內部構成，這類分析不但忽視了象征形式的關聯方面，而且從這些形式包羅于其中的社會—歷史背景與進程中抽象出來。因此，結構特征與體系因素分析就漠視了我稱之為象征形式的“背景”方面；而且，我將設法表明，它因此漠視了象征形式的文化分析中至為重要的一些特點。

象征形式的第四個特點是“關聯”方面，對此，我的意思正如前面所說的：象征形式是一些構造，它們典型地代表某些東西，指稱某些東西，談到某些東西。我很廣義地使用“關聯”一詞以包羅一個總的意思和較為具體的意思，由于總的意思，象征形式或象征形式的因素可以在某種背景下代表某個對象、個體或事態，由于更具體的意思，一項語言表述可以在一定使用場合涉及某特定對象。試看一些例子：一幅文藝復興繪畫中的一個人物可能代表魔鬼、惡人或死亡；一份現代日報中的卡通人物，臉部特征稍稍夸張，可能指某個特定的人或者某一具各種典型特點于一身的政治家，諸如一個民族國家；在這句話“我有責任改善我們成員們的境況”中，“我”這一表述指的是在特定時間和特定地方說這句話的人。正如這些例子所示，人物與表述以不同方式獲得它們的關聯特性。所謂“關聯特性”，我指的是，在一個既定的使用場合，一個特定人物或表述涉及某具體對象或某些具體對象、某個體或某些個體或事態。某些人物或表述只有在某些環境下使用時才獲得它們的關聯特性。例如，“我”或“你”這樣的代名詞是自由、不定的關聯詞；它們只有在某種背景下使用時，只有在一定場合被某人說或寫時才涉及具體人物。相反，專有名詞的關聯特性在某種程度上是不受它們在一定場合使用而固定的。因此，“理查德·M.尼克松”的名字根據一套積累的常規與慣例而涉及到把它聯系于一特定的人物(或者較少的一批人物)。可是，即便專有名詞也具有某種含糊性或關聯難度。一個名字可能有一個以上的表述對象，而且一個名字可能在一定場合用于指有關常規與慣例所固定的表述對象以外的某一人物(一句口誤，一句諷刺性的隱喻)，在這種情況下，只有身處使用這一表述的特定環境時，關聯特性才可以肯定而關聯難度才會消除。

通過突出象征形式的關聯方面，我希望提請注意的不但是人物或表述所用以指稱或代表某個對象、個體或事態的方式，而且是象征形式代表了某個事物以后還對此加以論說描述。我們可以回到先前用過的一些例子來對此加以說明。說出“我有責任改善我們成員們的境況”這句話，說話者指的是一個具體的人，“我”的表述對象就是他或她，這樣指明以后，他或她說了一些這個人的事，那就是他或她有責任做某些事。他或她談了某些事，確定了某些事，對此我們可以說“那是對的”(或者“那不對”，如果情況可能的話)；在這種背景下，“對的”是我們對這句話的論斷[[27]](#_27_57)。或者再考慮一下巴特的例子。巴特評論《巴黎競賽》雜志封面時說：“它向我表明什么，我看得很清楚：法蘭西是一個偉大的帝國，所有她的子民不分膚色都在她的旗幟下忠誠服役，這名黑人服務于他的所謂壓迫者，就是對所謂殖民主義的詆毀的再好不過的答復。”[[28]](#_28_57)這幅照片突出巴特所設法通過解釋來掌握和表達的一種可能的意義。巴特提出了一個解釋，一個對可能的意義的創造性建構。解釋表明：“法蘭西是一個偉大的帝國，所有她的子民……再好不過的答復……”解釋試圖重新確認照片所投射的內容，試圖釋述照片可能代表和描述的內容，我用這個例子來說明象征形式的關聯方面，并不是要提出我們可以從巴特著作中得出對于這個方面或者對于解釋的性質與作用的恰當說明。巴特的著作有著我在前面簡要討論過的對結構特征和體系因素分析的一些局限；而且，如果說在這個例子中，他超越了純粹對結構因素及其相互關系的正式分析，他探索了象征形式與它們所描述或談論的內容之間的聯系，他進行了可能意義的創造性構建的話，那么，這個例子并不是辯明了巴特的一般觀點，而是說明了他的實際分析突破了這種觀點的界限。

我要提醒注意的象征形式第五個特點是“背景”方面。正如我前面所說的，我的意思是：象征形式總是包羅在具體的社會—歷史背景與進程之中，它們在其中并從中被生產、傳輸和接收。即使是日常交往中一人向另一人說的一個簡單詞語也是包括在結構性社會背景內而且可能帶有一些這背景所特有的社會關系的痕跡——口音，語調，講話方式，字詞選擇，表達方式，等等。更加復雜的象征形式，諸如講話、文本、電視節目和藝術作品，一般都預設了一系列具體機制，在其中并借助它們這些象征形式被生產、傳輸和接受。這些象征形式是什么，它們被社會領域構建、流通和接收的方式，以及它們對接受者具有的意義和價值，都在某種程度上決定于生產、傳遞和支撐它們的背景與體制。因此，一個講話被特定人們所解釋的方式，把它認知為一個“講話”以及給予它的重要性，都取決于這些話是由這個人在這一場合背景下說的、而且用這種媒介傳達的(擴音器、電視攝像機、衛星)；改變了這些背景因素——例如，同樣的話是由一個孩子向一批贊賞的父母說的——那么同樣這些話會對接受者具有不同的意義和不同的價值。重要的是要強調，突出象征形式的背景方面，我們就超越了對象征形式內部結構特征的分析。在上述例子中，講話的背景與場合，講話者與聽眾之間的關系，講話的傳遞方式以及它被聽眾接受的方式，都不是講話本身的方面，那些方面只要分析講話的結構特征和系統因素就可看出。相反，這些方面只有通過參與該講話發表、傳輸與接受的背景、體制和過程，只有通過分析這些背景的權力關系、權威形式、資源種類以及其他特點，才能看出的。這些都是我將在下一節中進一步研討的問題。

## 象征形式的社會背景化

在研討象征形式的背景方面時，我將設法突出那些總是嵌入結構性社會背景中的象征形式特征。象征形式嵌入社會背景中，這意味著：除了是一個主體的表述以外，這些形式一般都借助一些媒介被生產，這些媒介處于具體社會—歷史背景中，并具有各種不同的力量與功能；象征形式可能以不同方式帶有生產它們的社會條件的痕跡。象征形式包羅于社會背景還意味著這些形式除了是對一個主體(或一些主體)的表述以外，一般都由也處于具體社會—歷史背景內并具有各種不同資源的人們所接受和解釋的；一個特定的象征形式如何被人們所理解，可能取決于他們在解釋它的過程中使用的內容。對象征形式的背景性嵌入的進一步結果是它們往往是評價、評估和沖突的復雜過程的對象。象征形式都不斷被生產和接受它們的人們評價、評估、贊揚和爭議。它們是我將稱之為評價過程的對象，那就是說，它們以此具有某種“價值”的過程。而且，作為社會現象，象征形式也被在處于具體背景中的人們之間交流，這種交流過程要求某種傳輸手段。即使是面對面情況下的一次簡單談話交流就含有一連串的技術條件和器官(喉、聲帶、唇、氣流、耳，等等)，而許多象征形式則含有特殊建構和部署的其他條件和器官。我將把不同類型的條件和器官描述為文化傳輸方式。在本章其余部分，我要集中于象征形式在其中被生產和接受的社會背景的特點，集中于象征形式可能受支配的評價過程。我將把文化傳輸方式的分析推遲到下一章。

我已強調象征形式的生產與接受是發生在結構性社會背景內的過程。這些背景在時間和空間上是具體的：它們有特定的時空環境，這些環境部分地構成了在其中發生的行動與互動一個象征形式產生背景的時間與空間特點可能與接收背景的特點相一致或者相重疊，正如面對面互動的談話交流例子。在面對面情況中，談者和聽者在同一地點，這個地點的特征都常規地結合進象征形式和他們參與的互動之中(例如，在提供直接表述與代名詞的關聯性特征方面)。但是產生背景的時間與空間特點可能與接受背景的特點有很大差異或完全不同。這就是通過某種技術媒體傳輸的象征形式的典型情況——例如，一封信在一個背景下撰寫而在另一背景下閱讀，或者一個電視節目在一個背景下制作而在時間與空間上極其分散的其他背景下觀看。我將在下一章里再討論象征形式的這種環境，我把它視為文化傳輸的一個基本特征。

象征形式的社會背景不但在時間和空間上是具體的：它們的結構也是各式各樣的。結構的概念對分析社會背景至為重要，但它是一個復雜而頗有爭議的概念，它在社會科學作品中被廣泛使用，有時是過度使用。這里我不想評估這一概念的不同用法。[[29]](#_29_57)我將限于對識別和分析社會背景的某些典型特點勾畫出一個概念架構。[[30]](#_30_57)在這個架構內，社會結構的觀念可以具有一個具體的作用，作為突出某些現象和提醒我們注意某種分析的一個觀念。在勾畫這一架構時，我不想提出：社會背景分析的活動是完全脫離研究那些在這些背景內行動與互動的人，那些在某些背景中產生象征形式并在其他背景中接受它們的人。相反，我將設法表明，這些背景分析的活動是研究行動與互動、產生與接受所必不可少的，正如背景分析如不考慮在這些背景中發生的行動與互動，就會是局部的和不完全的。

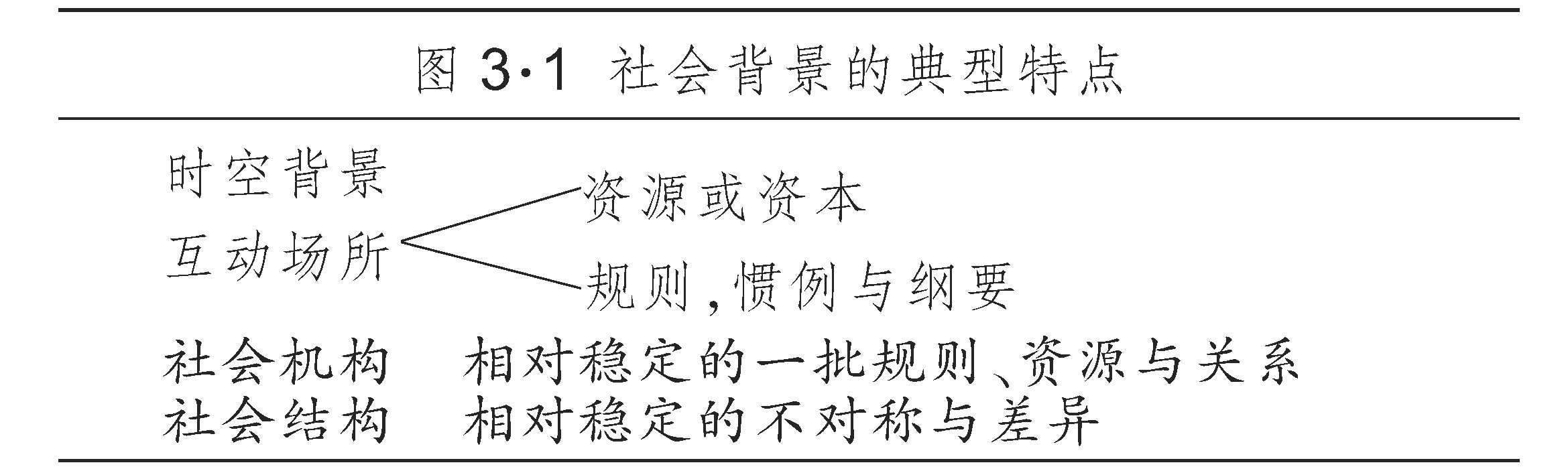
我們可以提出互動場所的概念來開始澄清社會背景的典型特點。場所的概念是皮埃爾·布迪厄提出來的并在一系列啟發性的研究中使用。[[31]](#_31_53)我將不詳細研討布迪厄對這個概念的用法；但在這里以及在本章稍后部分，我將在關聯到我所關注的問題時聯系他的著作。[[32]](#_32_53)隨著布迪厄，一個互動場所可以共時性地形成概念而作為一種位置的空間，并歷時性地形成概念而作為一套軌跡。特定的人們在這個社會空間內處于某些位置，而他們在一生中則遵循某些軌跡。這些位置與軌跡在某種程度上決定于各種資源或“資本”的數量與分配。根據我們這里的目的，我們能區分三類主要的資本：“經濟資本”，包括財產、財富和各種金融資產；“文化資本”，包括知識、技能與各種教育資格；以及“象征資本”，包括積累的贊揚、威信以及與某人或某位置有關的認可。在任何一定的互動場所，人們吸取這些不同種類的資源以追求他們特定的目的。他們也可能尋求機會把一類資源轉變為另一類資源——例如當積累的家庭財富用于為孩子們取得教育資格，從而使他們獲得報酬高的職業。[[33]](#_33_53)

人們在互動場所內追求其目的與滿足興趣時，也是在典型的吸取各種規則和慣例。這些規則與慣例可以都是明白而制定完備的規章，正如那些指導人們在辦公室或工廠車間的行為的書面規章。但是，這類明白而制定完備的規章都是例外；它隨時隨地存在著，但受忽視卻不少于受到遵守。在很大程度上，指導社會生活中許多行動與互動的規則和慣例都是不明顯的、未制定的、不正式的、不精確的。它們的概念可能稱之為靈活綱要，使人們在日常生活中定向而無需提到明白而制定完備的規章的層面。它們以實際知識的形式存在，通常在日常生活的實踐中被逐漸灌輸和不斷重復，特別例如清潔和禮貌的慣例都是從小被逐漸灌輸的。這些靈活綱要都是人們含蓄地實行的而不是那么明白地吸取的。它們是社會上反復灌輸和區分的行動與互動情況，當人們每次行動時這種情況在某種程度上就得到完成和重復——例如人們作出表達、做個姿態、取得和消費食品、穿著打扮以會見他人。但是，在實行綱要時以及在吸取各種規則和慣例時，人們也擴展和改變這些綱要和規則。每一次應用都包括要回應某些方面的新環境。因此，應用規則和綱要不能理解為一種機械的操作，似乎行動是由它們死板地決定的。恰恰相反，規則與綱要的應用其實是一種創造性的過程，常常包括某種程度的選擇和判斷，在應用過程中規則和綱要可能被改變。

我們可能區分互動場所及其特有的各種資源、規則與綱要以及所謂的社會機構。社會機構可理解為具體的、相對穩定的一批規則與資源及其建立的社會關系。一個特定企業，譬如福特汽車公司，或者一個特定組織，譬如英國廣播公司，就是這個意義上的機構。這樣的企業與組織的特點是具有某些種類和數量的資源，以及某些規章和靈活綱要以支配組織內資源的使用和人們的行為。它們還具有人們之間或各職位之間等級關系的特點。這些機構的某些特點可以確定明白的法律地位或者遵守已有的法律來使之定型化(例如管理英國廣播公司活動的法令)。為了分析的目的，我們可以區分具體機構(如福特汽車公司或英國廣播公司)和我們所謂的一般性機構。關于后者，我指的是具體機構的外形，這種形式可以從具體機構抽象出來而且通過特定組織的興衰而仍能留存下來。所以，例如，福特汽車公司是大規模生產企業之一例，可以找到無數這樣的其他例子，英國廣播公司是廣播機構的一例。在研究機構時，我們可能也同樣關注固定性機構的一般特征，這些特征突出廣泛的模式或趨勢，如我們關注特定組織的具體特征一樣。社會機構可以被視為處于互動場所之內并產生它們的一批規則、資源與關系。當一個具體機構建立時，它塑造了先前存在的互動場所，同時它產生一套新的職位和可能的軌跡。對于現代社會中大多數人，“事業”的思想不能脫離機構的存在，它們的目標取向活動的一部分是聘用人們并委派他們進入以機構為基礎的生活軌跡。社會機構雖然是互動場所的一個組成部分，它們并不與后者并存。有許多行動與互動發生在場所之內但在具體機構之外——例如，熟人之間在街頭的偶然相遇。但是，許多行動與互動發生在具體機構之外，當然并不意味著這些行動與互動不受權力與資源、規則與綱要的影響。因為所有的行動與互動都包括社會條件的實施，這些條件是它們從中發生的場所的特點。

到目前為止，我一直關注于區分互動場所和社會機構并澄清各自的成分。現在我要進一步一方面區分互動場所與社會機構；另一方面區分互動場所與我將稱之為社會結構的東西。這里我用“社會結構”一詞來指互動場所與社會機構所特有的相對穩定的不對稱與差異。在這個意義上，說一個互動場所或社會機構是“結構性”的，就是說，在各種資源、權力、機遇與生活機會的分配和取得方面，其特點是相對穩定的不對稱和差異。分析一個場所或機構的社會結構，就是要確定不對稱和差異是相對穩定的——即系統的和可能持續的——就是要設法肯定支撐它們的標準、類別與原則。因此，對社會結構的分析部分地包羅了斷定類別和區別，這可能有助于組織和闡明系統不對稱和差異的證據。這樣，我們就能設法確定處在互動場所和機構內的某些結構性因素。例如，英國或美國高等教育場所的特點是一套具體的機構(具體的大學、學院、多科性技術學院等等，相互之間有定型的關系)，它們形成了這個場所；而且，如同所有的場所，這些機構的結構具有系統的不對稱和差異(例如，男女之間，白人與黑人之間，工人階級青年與中產階級青年之間，等等)，它們部分地構成了場所的社會結構。

圖3·1總結了我描繪的概念性架構中的主要關系。左邊的概念——即時空背景，互動場所，社會機構，社會結構——指社會背景的不同方面并界定不同的分析層次。它們使我們能掌握人們活動與互動背景的社會特征。這些特征并不僅僅是發生行動的環境中的各個因素，而且構成了行動與互動。就是說，人們在相互行動與互動的過程中都常規地、必然地吸收、實施和使用各個方面的社會背景。背景特征并不是簡單地限制性的和局限性的：它們也是建設性的和可行的。[[34]](#_34_51)它們確實限定了可能行動的范圍，界定了某些進程比別的進程更加合適和更加可行，并保證資源與機遇不均衡地分配。但是，它們也使發生在日常生活中的行動與互動成為可能，構成了這些行動與互動必須依據的社會條件。



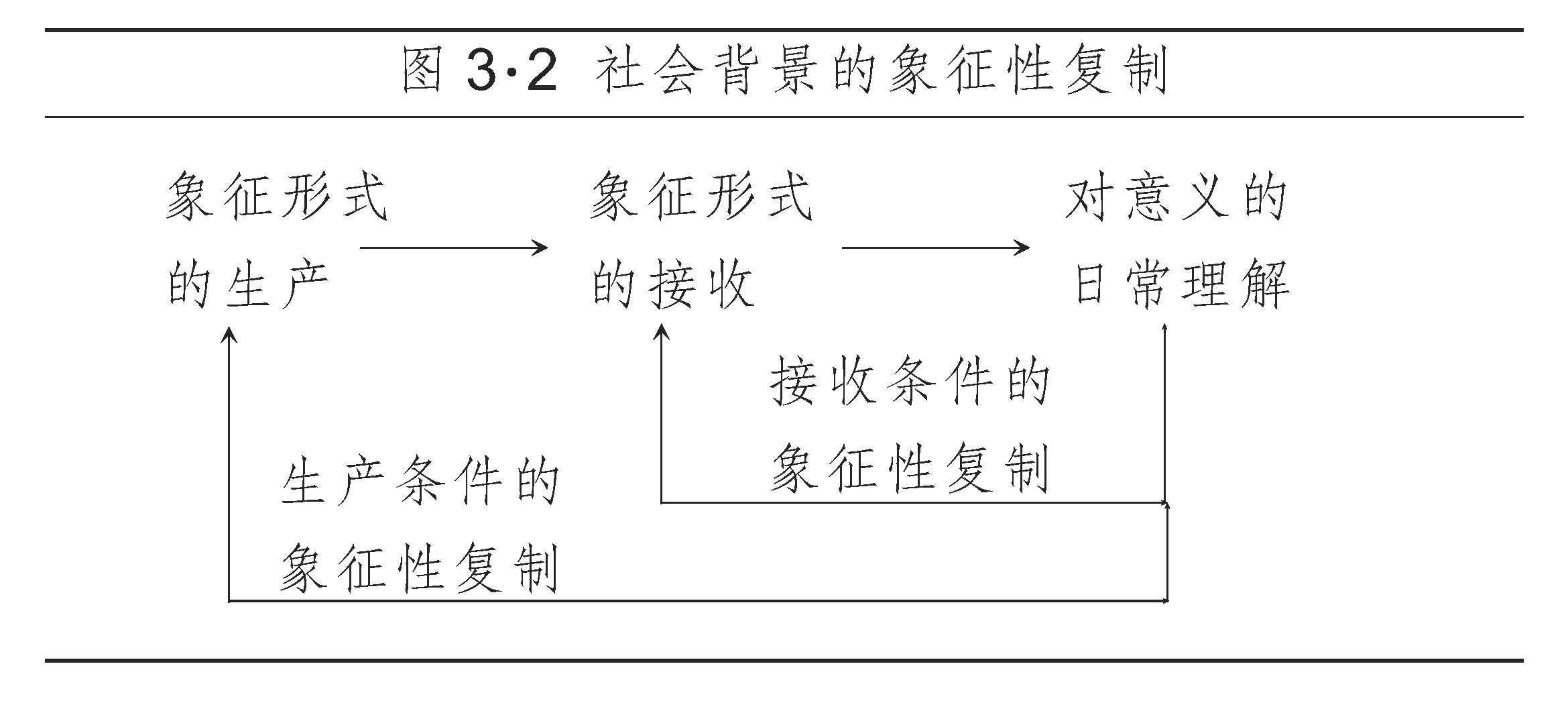
這項分析提供了一個背景，能使我們考慮權力行使中涉及些什么。在最一般的意義上說，“權力”就是追求自身目的和利益的能力：一個人有行動的權力，干預事物結果使之改變進程的權力。一個人這樣做的時候就要吸收和使用他具有的資源。因此，追求自身目的和利益的行動能力取決于他在一個場所或機構內的地位。在一個場所或機構的層次上分析的“權力”就是一種能力，它使一些人有能力或有權力作出決定，達到目的或實現利益；它使他們有權力，就是說，由于他們在一個場所或機構內的地位賦予他們能力，他們就能進行有關的進程。人們具有這類不同的能力，因此具有不同程度的權力，他們互相之間保持確定的社會關系。當既有的權力關系是系統地不對稱的，那么這種情況可以稱之為一種統治。權力關系是“系統地不對稱的”指的是特定的人們或人群持久地握有權力，排除他人或其他人群(使之明顯地得不到)而不問這些排斥的依據是什么。在這種事例中，我們可以談到“統治的”和“從屬的”人們或群體，以及靠局部取得資源而在一個場所中具有中間地位的人們或集團。

在統治例子中，那些與在一個又一個背景中重復出現的結構特征有聯系的事例是特別重要的。傳統馬克思主義分析的長處在于它關注于說明過去與現今社會中的統治與從屬是以這種方式結構而成的：它基于一種在一個又一個背景中重復出現的基本階級分野，這種分野在現代資本主義社會中采取了資本—雇傭勞工關系的形式。毫無疑問，階級關系和階級分野仍然是現代社會中統治與從屬的一個重要基礎：階級與階級沖突并沒有在20世紀晚期的社會全景中消失。但是，認為階級之間的關系是現代社會中統治與從屬的惟一重要基礎，或者認為它是一切環境中最為重要的，那是嚴重的錯誤。過分強調階級關系可能模糊了或誤述了并非以階級分野為基礎的以及不能歸納到階級分野的那些統治與從屬形式。對現代社會中統治與從屬的令人滿意的分析必須在不降低階級重要性的情況下注意其他同等基本的分野，諸如兩性之間、民族集團之間以及民族國家之間的分野。

社會背景的各種特點不但由行動與互動、而且由象征形式的產生與接收所構成。如同行動，更加一般地，象征形式的生產涉及到處在一個場所或機構內具有某種地位的個人對現有資源的利用以及對各種規則和綱要的實施。人們使用資源，利用規則和實施綱要，以便對一位特定接收者或者一批潛在的接收者生產一項象征形式；而對這種象征形式預期接收包含了生產這種象征形式的部分條件。人們在一個場所或機構中占有的地位，以及他對發給他的象征形式的預期接收，就是塑造所生產的象征形式的社會生產條件。所以，例如，一句話語可以帶有該說話人社會結構性地位的痕跡——口音、風格、用詞、發言方式等等。一句話語也可以帶有受話人預期接收的痕跡，例如當一個大人向小孩說話時就改變了語調。并不難以找到其他例子來說明象征形式的預期接收被常規地結合進它們生產條件的情況。一位藝術家可能改變他或她的作品風格以適應某些對象；一位作家可能修改他的書的內容以期吸引某些讀者(或者希望不要冒犯他人)；一名電視制作人可能改變一個節目以考慮到觀眾的性質與數量。

如果說社會背景的特點是由象征形式的生產所構成，那么它們也是由象征形式被接收和理解的方式所構成的。象征形式由處于具體社會—歷史背景中的人們所接收，這些背景的社會特點塑造了象征形式被他們接收、理解和評估的方式。接收過程并不是一個被動的吸收過程；相反，它是一個創造性的解釋和評價過程，一個象征形式的意義被主動地構建和再構建。人們并不被動地吸收象征形式，而是創造性地、主動地弄懂它們，從而在接收過程中產生意義。即便是朋友之間偶然相遇時相對簡單的話語交談也會典型地關聯到一段持續的歷史(這次相遇是這段歷史的一部分)來加以理解。人們在接收和解釋象征形式時都利用他們得到的資源、規則和綱要。因此，象征形式被理解的方式以及它們被評價和評估的方式可能會因人而異，這取決于人們在社會結構性場所或機構中占有的地位。這些不同在象征形式的事例中特別明顯——諸如美術和古典音樂——它們的解釋與鑒賞要求在傳統上限于某些特權部分人們的一套專門規章。

在接收和解釋象征形式時，人們就參與到構建和再構建意義的一種進行過程之中，這一過程典型地屬于所謂社會背景的象征性復制的一部分。象征形式所傳達的、并在接收過程中所再構建的意義可能服務于支撐和復制產生與接收的背景。那就是說，接收者所接收和理解的象征形式的意義可能以各種方式服務于維持象征形式從中產生或接收的背景所特有的結構性社會關系。圖3·2說明這一過程。社會背景的象征性復制是一種特定的社會復制：這種社會復制是通過對象征的日常理解作媒介的。它不是惟一種類的社會復制，甚至不一定是最重要的。社會關系也通過使用或威脅使用武力以及通過日常生活的常規化來典型地加以復制。但是，社會背景的象征性復制是一個重要的現象，其本身就值得分析。正是在這一點上，我們對象征形式的討論再次遇到了意識形態的問題。因為意識形態研究，正如我在第一章里對這一概念所下的定義，是研究由象征形式所推動的意義在具體環境下服務于建立、支撐和復制在權力上系統地不對稱的社會關系的方式。在稍后部分，我將更詳細地考慮意識形態研究所涉及的內容。



## 象征形式的評價

象征形式背景化的一個結果是，正如我早先提到的，它們經常地受制于評價、評估和沖突的復雜過程。換言之，它們是我將要說的評價過程的客體。我們可以區分兩種主要類型的有特定重要性的評價。第一種類型是我們稱之為“象征性評價”：通過這一過程，象征形式被產生和接收它們的人們賦予某種“象征價值”。象征價值是那些客體由生產與接收它們的人們作出的評估方式和程度而具有的價值——那就是說，他們稱贊或反對，珍視或鄙視。象征價值的賦予可以同我們稱為的“經濟評價”相區別。經濟評價是象征形式通過它而被賦予某種“經濟價值”的過程，那就是說，這種價值可以使它們在市場上作交換。通過經濟評價的過程，象征形式被構建成為商品；它們成了可以在市場上以某種價格買賣的對象物件。我將把商品化的象征形式稱為“象征貨”。在下一章里，我將追溯歷史進程，象征形式在這個意義上日益商品化，這個歷史進程是大眾傳播興起與發展的一個重要部分。

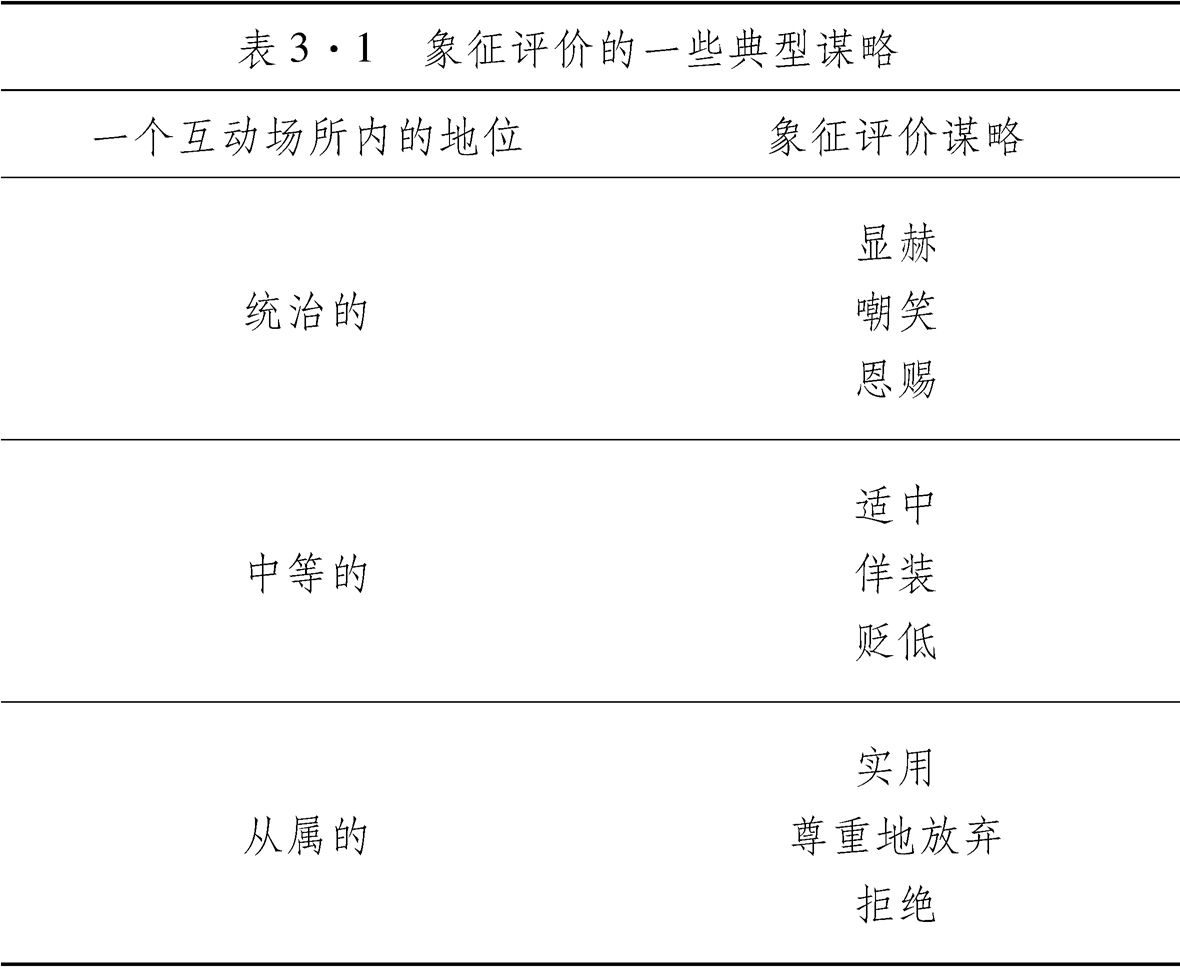
兩種類型的評價都常常伴隨著明顯的沖突形式。象征形式可能被生產和接收它們的人們賦予不同程度的象征價值，其方式是：一個物件有人贊揚，也可能被他人反對或鄙視。我們可以把這種情況描述為象征評價的沖突。這種沖突總是在一個以多種不對稱和差異為特點的結構性社會背景內發生的。因此，處在不同狀況的不同人們提出的象征評價很少是同等的。有些評價比其他評價更有分量，原因在于提出評價的人及其發言的地位；有些人比別的人更有利于提出評價，而且，如有可能，可以強行作出評價。泰特美術館主任在英國廣播公司電視中關于就一位藝術家作品所說的話，很可能比一位街頭過路者的評論更有分量。一件作品取得了象征價值就可以取得一定程度的合法性——那就是說，它不但可以被那些具有賦予象征價值的適當地位的人承認為合法，而且被那些承認和尊重賦予象征價值的人們的地位的人承認為合法。一件作品被承認為合法，作品的生產者就得到了榮譽、威信或尊敬。他們被認可為藝術家、作家、電影導演、有品位的人。但是這種評價過程很少是一致的或者沒有沖突的。圍繞著如安迪·沃霍爾等“通俗藝術家”的作品的不斷爭論，或者在報紙、期刊和文藝副刊上常見的對書籍和電影的尖刻評論，都是象征評價沖突性的證明。

經濟評價的過程也常常伴隨著沖突。象征貨可能被不同的人在經濟上做不同程度的評價，有些人比其他人把它看得更有價值或更少價值。我們可以把這種沖突描述為經濟評價的沖突。這種沖突在結構性社會背景中總是發生的，有些人能夠和愿意比別人多付錢以便得到或控制象征貨。在藝術品拍賣中發生的出價和競價提供了一個生動的、也許有些例外的經濟評價沖突的例子——之所以生動，是因為沖突性評價是公開地、直接地以相互競爭表現出來的，之所以例外，是因為大多數經濟評價沖突并不在清楚界定的空間和嚴格控制的時間架構內發生的，人們或他們的代理人在那里參與公開競爭以獲得象征貨。隨著象征形式的日益商品化以及它們被結合進大眾傳播的機構之中，大多數經濟評價的沖突發生于傳媒組織所組成的機構架構之中。這些組織常規地關注象征形式的經濟評價，關注經濟評價沖突的解決。所以，例如在生產一件象征貨(如一本書)時，一個出版組織把一個象征形式變成一件商品，把它在市場上提供出來交換。基于對該書預期的銷量，出版商一般對該象征形式賦予某一經濟價值，這種定價可能(而且往往如此)不同于其他人的定價，如作者和代理商。這種經濟評價沖突是傳媒組織日常運作中常規地面臨和解決的部分內容。

雖然我們能在分析上區分象征評價與經濟評價，并區分與它們典型有關的沖突形式，但在真實環境中這些評價與沖突形式經常復雜地交互重疊。在某些事例中，象征價值的獲得——不論是他人賦予的或是來自生產者積累的威信——可能增加一件象征貨的經濟價值。象征價值與經濟價值之間的這種直接關系是明顯的，例如，在銷售著名藝術家的繪畫上，或者在銷售著名作家或導演的書籍或電影版權上，就是如此。然而，在別的事例中，象征價值的獲得可能并不大大增加一件象征貨的經濟價值，甚至可能降低它的經濟價值。在象征生產與交換的某些領域里，一件貨品的象征價值可能逆向地影響其經濟價值，就是說，它越是缺少“商業性”，它就看起來越有價值。因此，嚴重地依靠公共基金贈款與津貼的可能被一些人視為列于藝術的最高形式之中。而且，它們的經濟價值越低，它們被賦予的象征價值可能就越高，因為它們可以被視為越加不受商業利益所玷污的。同樣地，一些撰寫在商業上極其成功的書籍的學者可能被他的同行以懷疑目光對待，他們可能把一件作品商業上的成功視為缺少學術價值的說明。

參與象征形式生產和接收的人們一般都知道象征形式可以受評價過程的影響，因此他們可以采取一些旨在增加或減少象征價值或經濟價值的謀略。采取這種謀略可能是人們的一個明顯目的——例如，一個人露骨地設法詆毀或壓低別人，或者公開地競爭要贏得某個大獎。但是，采取這種戰略也可能是一個含蓄的目的，一個被追求而并未得到承認的目標，一個被渴望但不被露骨地或公開地追求的結果。一個人想取得同行的承認，如果他或她公開言明，可能會被視為機會主義的。人們采取的謀略可能旨在增加或減少象征價值，旨在增加或減少經濟價值，或者旨在兩者的結合。后者包括所謂的交叉評價——那就是，利用象征價值作為增加或減少經濟價值的手段，反之亦然。交叉評價是廣告商采取的一項主要謀略，他們利用著名的電影明星、流行歌曲的歌星或公眾人物作為促銷特定產品的手段：其目的是通過聯系到一位有高度象征價值的人物來增加銷路，增加經濟價值，即使兩者之間并無必然的聯系。交叉評價也是人們想把他們在一個領域的承認轉變為收入更豐厚的職業，或者他們公開攻擊或誹謗某人以圖剝奪他或她的晉升或者職業。交叉評價的謀略因此和我早先提到的資本變換的謀略是重疊的，在后者的謀略中，人們設法把一類資本變換成另一類，在生活周期的以后階段再進行變換，以便保持和改善他們全面的社會地位。

人們采取的謀略是和他們在特定互動場所所占的地位有聯系的。人們典型地采取的謀略類別，以及他們取得成功的能力，取決于他們具有的資源以及他們同該場所中其他人的關系。我將集中于人們典型地追求的象征價值以說明這一點。我將區分幾種典型的象征評價謀略并表明它們如何與一個場所內的不同地位相聯系。在區分這些典型謀略時，我并不想提示這些是對人們打開的惟一路線，也不是說這是處于有關地位的人們總是采取的路線。相反，人們總是經常參與制定新的戰略，尋找新的方法來追求他們的目標或者去阻止別人追求其目標，這些謀略只有通過考慮具體事例才能充分加以分析。然而，我們可以識別某些象征評價的典型謀略，并表明它們如何與一個場所內的不同地位相聯系。我這樣做時將吸收布迪厄等人更詳細的一些研究，我將突出某些可以反過來有助于引導更具體性質的研究。表3·1總結了一些這類典型謀略及其與一個場所內不同地位的聯系。



在一個互動場所內占有統治地位的人們是那些絕對擁有或有特權取得各種資源或資本的人。在生產和評估象征形式時，處在統治地位的人們從下面這種意義上說典型地采取一種顯赫的謀略：他們設法區分自己與那些處在從屬于他們的地位的人們或集團。[[35]](#_35_49)因此，他們可能對稀少或貴重的(或者兩者具備的)貨品給以高昂的象征價值，這種貨品大多為較少擁有經濟資本的人們所無法取得的。例如高昂象征價值可能給予古典繪畫，它們只能被具有教養品位和很多財富的人們所充分欣賞。同樣地，在女士時尚服裝領域里，最高級的名牌和最典雅的式樣是那些有能力展示它們的人的顯赫標志。處在統治地位的人們也可能通過采取一種嘲笑的謀略來突出自己：那就是，把他們的下屬產生的象征形式視為粗糙的、笨拙的、不成熟的或粗俗的。這種態度在18世紀歐洲的宮廷貴族中很明顯，他們把新興資產階級階層的行為視為庸俗與無節制的。[[36]](#_36_49)后一謀略的一個更狡猾的變異是恩賜。通過贊揚象征形式而壓低其生產者并且提醒他們注意其從屬地位，恩賜使得處在統治地位的人們再確認自己的統治而無需公開宣告。

一個場所內的中等地位是那些能取得一種資本而取不得其他資本的人們，或者能取得各種資本但在數量上比統治地位的人們或集團所取得的較為有限。中等地位的特點可以是大量經濟資本而少量文化資本(新貴)，或者少量經濟資本而大量文化資本(知識分子或先鋒派文化人)，或者中等數量的兩者資本(18世紀和19世紀歐洲的新興資產階級階層)。中等地位的人們所采取的象征評價謀略，其特點往往是中等適度：他們對于知道自己可以得到的貨品給予肯定的評價；而且，由于這些人的未來并不完全有保證，他們對于能使其使用文化資本的那些象征形式給予最高評價以保存他們有限的經濟資源。因此，在時尚領域，他們追求以最低花費取得最佳樣式，尋求合算的購買并在一年一度或半年一次的大減價中占最大便宜。但是，處在中等地位的人們也可能取向于統治地位，生產一些象征形式，似乎他們是統治人物的或集團的產物，或者評估他們，似乎是由統治人物或集團所評估。處在中等地位的人們因此可能采取一種佯裝的謀略，佯裝不是他們從而使自己相似于比他們高的地位。例如，處在中等地位的人們可能采取統治人物和集團的口音、語匯和講話格調，產生表現統治特點的象征形式來表明自己的野心、不安全感或者兩者兼有。[[37]](#_37_49)然而在某些情況下，處在中等地位的人們可能采取對統治的人們或集團相當不同的謀略，設法貶低或揭穿他們生產的象征形式。他們不是去復制統治地位的人們和集團的評價以便使自己處于統治地位，而可能譴責統治的人們與集團生產的象征形式以圖使自己提升到高于這些地位。因此，18世紀與19世紀歐洲的新興資產階級有時把舊貴族描繪為奢侈、墮落和不負責任，無能力組織經濟與政治事務，社會生活浮淺。[[38]](#_38_46)一旦資產階級成功地取代了舊貴族，產生了新的統治地位后，它的象征戰的主要場地轉到了它和低于它的集團的分界線，它和擁有最少經濟與文化資本的集團的分界線，然后是它和新興中產階層的分界線。

一個場所中的從屬地位是那些使人們獲得最小數量不同資本的地位。處在這種地位的人們擁有最少的資源，機遇最受局限。處在從屬地位的人們追求的象征評價謀略，其典型特征是實用：作為比別人更專注于生存必要性的人，他們比別人對設計實用并有日常功能的物品賦予更大價值。[[39]](#_39_44)因此他們重視實用、耐穿和不貴的衣著，“值得花錢”；他們還可能更喜愛設計低等但有用和易于保養的東西。對實用物品的積極評價可以同時對處于高級地位的人們所生產的象征形式采取尊重地放棄。這是一種尊重的謀略，就是說高級地位的人們所生產的象征形式被視為高級的，即值得尊重的；但是，它是一種放棄的謀略，就是說這些形式的高級和他們自身產品的低級是不可避免的。因此，處在從屬地位的人可能承認古典藝術品或古典文學是偉大作品，但同時認為它們不是他們希望(或有能力)消費和欣賞的那種作品。他們可以重視那些實用的、可得到的、比較便宜的象征形式，但同時承認它們低于某些更有價值但不屬于他們的象征形式。與這種尊重地放棄的謀略相反，處于從屬地位的人們可能采取多種拒絕的謀略。他們拒絕或鄙視高級地位的人們所生產的象征形式，例如，工人階級孩子們會嘲弄官方語言，拒絕教育活動和“腦力工作”，說它“嬌里嬌氣”。[[40]](#_40_44)處于從屬地位的人們這樣做不一定是設法使自己提升到高于他們上級的地位(而那些采取貶低謀略的人們則是典型地設法這樣做的)；考慮到他們在場所中的地位，試圖這樣來抬高自己可能不是一個現實的目標。但是，處于從屬地位的人們通過拒絕其上級生產的象征形式，可以找到一個肯定他們自身產品與活動的價值而并不基本上破壞這場所中特有的資源不平等分配。

迄今為止，我已研討了象征評價的一些典型謀略，旨在突出這些謀略與互動場所內人們地位之間的關系。但我沒有考慮這些謀略可能受到部分有關賦予并更新象征價值的機構(例如學校、大學、博物館，等等)發展的影響或者受到主要以象征形式經濟評價為取向的機構(美術畫廊、大眾傳播機構，等等)發展的影響。這種機構的發展伴隨著資源的積累，評價地位的固定和文化領域的差異。特定的機構出現了，其中集聚了各種資源——不但是經濟資本，而且是知識和威信的積累形式。依靠他們在這些機構內的位置，人們具有一種評價的地位，對他們提出的評價賦予某種權威。他們作為一所大學的教授發言，作為一個博物館的館長發言，作為一家電視網的記者發言，這樣，他們提供的評價就帶有他們所代表的機構的一種權威。機構的發展也伴隨著文化領域的差異，就是說，隨著有關生產、傳輸和積累象征形式的機構的涌現，不同類型的象征形式就相關地出現，其生產、傳輸和接收的方式有差異，它們獲得的象征價值和經濟價值也有差異。因此，在書面文本領域，一種偉大文學標準的出現和永存是和一種教育制度的發展有聯系的，在這種教育制度中，進行文藝批評已體制化了。這種體制化的活動成為一種挑選的過濾器，以便從大量書面文本領域中提煉出某些作品并把它們構成為“文學”。[[41]](#_41_44)“通俗文學”領域的出現是以下兩種情況的產物：獨占排他的機制，通俗文學由此而成為文學的“另類”；大眾傳播和大眾教育機構的發展，這為象征形式的大規模生產和廣泛流通創造了條件。

在本章中，我主要關注于提出一項有特色的文化概念，它強調象征形式的意義構建與社會背景化。我步格爾茨的后塵，認為文化分析是對社會生活象征性質的研究；但我認為這個方向必須結合對象征形式被包羅于結構化社會背景的系統說明。要掌握象征形式的意義構建，必須研討象征形式的意愿方面、常規方面、結構方面和關聯方面。象征形式的社會背景化要求我們注意某些背景的社會方面(時空方面，在互動場所內的資源分配等)，以及注意某些評價過程和我將稱做的“文化傳輸的方式”。

本章中提出的說明為我們提供了分析大眾傳播興起和發展的架構。大眾傳播的興起可以被理解為15世紀末和16世紀初的歐洲出現一批有關象征形式經濟評價及其在時間和空間擴大流通的機構。隨著這些機構的迅速發展和新技術設備的利用，象征形式的生產與流通就越來越由大眾傳播的機構與機制所中介。文化的這種傳媒化過程是普遍的，不可逆的。這一進程中伴隨著現代社會的興起，部分地構成了這些社會，并且部分地界定它們為現代的。而且，這種進程在我們身邊繼續發生，并改變著我們今天生活的世界。

[[1]](#_1_114)  關于文化概念的一般討論，請見A.L.克羅伯、克萊德·克拉克洪：《文化：概念與定義的批判性回顧》(馬薩諸塞州劍拜：美國皮博迪考古學與人種學博物館論文集，哈佛大學出版社，1952年)；雷蒙德·威廉斯：《關鍵詞：文化與社會語匯》(倫敦：方塔納出版社，1976年版)以及《文化》(倫敦：方塔納出版社，1981年版)。

[[2]](#_2_109)  見諾貝爾·亞斯埃利：《文明化進程》第1卷：《行為舉止史》，埃德蒙·杰夫考特譯(牛津：巴西爾·布拉克韋爾出版社，1978年版)，第1章。

[[3]](#_3_104)  伊曼努爾·康德，載格林《字典》，引自克勒貝爾、克盧克霍恩《文化》第11頁。

[[4]](#_4_104)  見J.C.阿德隆：《人類文化史研究》(萊比錫：格特利布·赫特爾出版社，1782年版)。

[[5]](#_5_96)  見J.G.馮·赫爾德：《人類歷史的哲學大綱》，重印為赫爾德的《全集》第13—14卷，伯納德·蘇凡編(柏林：韋德曼希書店，1887年版)。該書英文版書名為《人類歷史的哲學概要》，J.邱吉爾譯(倫敦：J.約翰遜出版社，1800年版)。

[[6]](#_6_90)  J.G.赫爾德：《人類歷史的哲學概要》(節譯本)。

[[7]](#_7_88)  見古斯塔夫·克勒姆：《人類文化通史》(萊比錫：B.G.路勃納出版社，1843—1852年版)，特別是第1卷。

[[8]](#_8_88)  愛德華·B.泰勒：《原始文化：神話、哲學、宗教、語言、藝術與習俗發展研究》第1卷(倫敦：約翰·默里出版社，1903年版)第1頁。

[[9]](#_9_84)  同上書，第8頁。

[[10]](#_10_82)  同上書，第1頁。

[[11]](#_11_78)  見布朗尼斯拉夫·馬林諾夫斯基：《一種科學的文化理論及其他論文》(北卡羅來納州查珀爾希爾：北卡羅來納大學出版社，1944年版)。

[[12]](#_12_76)  布朗尼斯拉夫·馬林諾夫斯基：《文化》見《社會科學百科全書》第4卷(倫敦：麥克米蘭出版社，1931年版)，第621、623頁。

[[13]](#_13_74)  萊斯利·A.懷特：《文化科學：人類和文明研究》(紐約：法勒—斯特勞斯—卡達希出版社，1949年版)，第363頁。

[[14]](#_14_70)  克利福德·格利茲：《文化的解釋》(紐約：基礎書社，1973年版)第5頁。

[[15]](#_15_70)  同上書，第89頁、第44頁，并參看第10、216、363頁。

[[16]](#_16_70)  特別見保羅·利科：《解釋學與人類科學：語言、行動與解釋論文集》，約翰·B.湯普森編譯(劍橋：劍橋大學出版社，1981年版)以及《解釋理論：話語與意義的剩余》(沃思堡：得克薩斯基督教大學出版社，1976年版)。我將在第6章中更詳細地討論解釋理論。

[[17]](#_17_64)  見克利福德·格爾茨：《深度表演：記巴厘島斗雞》，載《文化的解釋》第412—453頁。

[[18]](#_18_62)  格爾茨著作中的某些方法論問題被文森特·克拉潘扎諾在其下面這篇著作中作了討論：《“赫爾墨斯”困境：人種史描述中對破壞的掩飾》，載詹姆士·克利福德、喬治·A.馬庫斯合編：《書寫文化：人種史的詩意與政治》(伯克利：加利福尼亞大學出版社，1986年版)第51—76頁。

[[19]](#_19_63)  見格爾茨：《文化的解釋》第10、448、449頁，也見克利福德·格爾茨：《地方性知識》(紐約：基礎書店，1983年版)第30—31頁。

[[20]](#_20_61)  格爾茨：《地方性知識》第31頁。

[[21]](#_21_62)  關于對利科觀點的詳細討論和批評，見約翰·B.湯普森：《批判解釋學：保羅·利科和于爾根·哈貝馬斯思想研究》(劍橋：劍橋大學出版社，1981年版)以及《行動，意識形態和文本：利科的解釋理論再闡述》，載《意識形態理論研究》(劍橋：政體出版社，1984年版)第173—204頁。

[[22]](#_22_62)  見H.P.格賴斯：《意義》，載《哲學評論》第66期(1957年)第377—388頁，以及在《表述者的意義與意愿》中有所修改的內容，載《哲學評論》第78期(1969年)第147—177頁；以及小埃里克·D.赫希：《解釋的合法性》(紐黑文：耶魯大學出版社，1967年版)。

[[23]](#_23_62)  見彼得·溫奇：《社會科學理念及其與哲學的關系》(倫敦：勞特利奇與基根·保羅出版社，1958年版)；還見R.S.彼得斯：《論動機概念》(倫敦：勞特利奇與基根·保羅出版社，1958年版)；A.J.梅爾登：《論自由行動》(倫敦：勞特利奇與基根·保羅出版社，1961年版)；以及A.R.勞奇：《解釋與人類行動》(牛津：巴茲爾·布萊克韋爾出版社，1966年版)。關于對溫奇的中肯批評，見阿利斯戴爾·麥金太爾：《社會科學理念》，載布賴恩·R.威爾遜編：《理性》(牛津：巴茲爾·布萊克韋爾出版社，1970年版)第112—130頁。對溫奇關于意義行動的解釋的更多批評討論，見湯普森：《批判解釋學》第121—123、151—153頁。

[[24]](#_24_60)  見費迪南·德·索緒爾：《普通語言學教程》，沙·巴利、阿·薛施藹編，韋德·巴斯金譯(倫敦：芳塔納/考林斯出版社，1974年版)。

[[25]](#_25_58)  見羅蘭·巴特：《神話》，安妮特·拉弗斯譯(圣奧爾本斯：帕拉丁出版社，1973年版)第116頁。

[[26]](#_26_58)  見德·索緒爾：《普通語言學教程》第65—67頁。關于對索緒爾的信號概念所作中肯的批評性討論，請看埃米爾·本維尼斯特：《語言符號的性質》，載他的《普通語言學問題》，瑪麗·伊麗莎白·米克譯(佛羅里達州科勒爾蓋布爾斯：邁阿密大學出版社，1971年版)第43—48頁。

[[27]](#_27_56)  見P.F.斯特勞森：《真實》，載他的《邏輯—語言學論文集》(倫敦：梅休因出版社，1971年版)第190—213頁。

[[28]](#_28_56)  巴特：《神話》第116頁。

[[29]](#_29_56)  關于對結構概念不同用法的批判性評述，請見安東尼·吉登斯的著作，他也提出了關于這個概念的一個新穎闡述。特別見他的《社會學方法的新規則：一種對解釋社會學的建設性批判》(倫敦：赫欽森出版社，1976年版)；《社會理論的中心問題：社會分析的行為結構與矛盾》(倫敦：麥克米蘭出版社，1979年版)；以及《社會的構成：結構理論概論》(劍橋：政體出版社，1984年版)。關于對吉登斯提出的結構概念的闡述的批判性討論，見齊格蒙特·鮑曼和我的論文，載戴維·赫爾德、約翰·B.湯普森編：《現代社會的社會理論：安東尼·吉登斯與他的批評者》(劍橋：劍橋大學出版社，1989年版)。

[[30]](#_30_56)  在勾畫這個架構時，我詳述了我早先在《批判解釋學》第139—149頁以及《意識形態理論研究》第127—130頁中的評論。

[[31]](#_31_52)  布迪厄最為相關的著作有以下一些：皮埃爾·布迪厄：《實踐理論概要》，理查德·尼斯譯(劍橋：劍橋大學出版社，1977年版)；《區分：關于審美判斷的社會批判》，里查德·尼斯譯(麻省坎布里奇：哈佛大學出版社，1984年版)；《學者》，彼得·科利爾譯(劍橋：政體出版社，1988年版)；《實踐邏輯》，里查德·尼斯譯(劍橋：政體出版社，1990年版)；以及《語言與象征力量》，約翰·B.湯普森編，吉諾·雷蒙德、馬修·亞當森譯(劍橋：政體出版社，1991年版)。

[[32]](#_32_52)  對布迪厄著作的一些有關分析和批判性討論，請見尼科拉斯·加納姆、雷蒙德·威廉斯：《皮埃爾·布迪厄與文化社會學導論》，載《傳媒、文化與社會》(1980年)第2期，第209—223頁；羅杰斯·布魯貝克：《古典社會理論再思：皮埃爾·布迪厄的社會學觀》，載《理論與社會》(1985年)第14期，第745—775頁；阿克塞爾·杭奈思：《象征形式的破碎世界：反思皮埃爾·布迪厄的文化社會學》，T.塔爾博特譯，載《理論，文化與社會》(1986年)3/3期第55—66頁；以及約翰·B.湯普森：《象征暴力：皮埃爾·布迪厄著作中的語言與權力》，載《意識形態理論研究》第42—72頁。

[[33]](#_33_52)  關于轉變與再轉變謀略的長篇討論，見皮埃爾·布迪厄、路克·博爾坦斯基：《正式資格與職業等級制：生產體系與再生產體系之間的關系》，里查德·尼斯譯，載埃德蒙·J.金編：《重組教育：變化中的管理和參與》(倫敦與比佛利山莊：塞奇出版社，1977年版)，第61—69頁，以及布迪厄：《區分》第125—168頁。

[[34]](#_34_50)  安東尼·吉登斯特別清楚地強調了這一點；尤其請見他的《社會的構成》第1、4章。

[[35]](#_35_48)  這一謀略由布迪厄在《區分》一書的第1、3章中作為一種范例加以分析。

[[36]](#_36_48)  宮廷貴族的態度被諾貝爾·埃利亞斯詳細地分析；特別見他的《國家形成與文明》(《文明進程》第2卷)，埃德蒙·杰夫科特譯(牛津：巴茲爾·布萊克韋爾出版社，1982年版)；以及《宮廷社會》(牛津：巴茲爾·布萊克韋爾出版社，1983年版)。

[[37]](#_37_48)  對佯裝與有關謀略在產生語言表達中的作用的分析，請見布迪厄：《語言與象征權力》第1—2章。

[[38]](#_38_45)  除以上引述的埃利亞斯的著作以外，見約納斯·弗里克曼、奧瓦爾·勒夫格倫：《文化建設者：中產階級生活的歷史人類學》，艾倫·克羅澤譯(新澤西州新不倫瑞克：拉特格斯大學出版社，1987年版)；以及奧瓦爾·勒夫格倫：《解構瑞典：現代瑞典的文化與階級》，載《國內人類學》，安東尼·杰克遜編(倫敦：塔維斯托克出版社，1987年版)第74—93頁。

[[39]](#_39_43)  見布迪厄在《區分》一書第7章中關于當代法國工人階級所特有的“對必要性的品味”的說明。

[[40]](#_40_43)  見保羅·E.威利斯：《學會勞動：工人階級子女如何取得工人階級職業》(威斯特米德，法恩博羅，漢茲：薩克森出版社，1977年版)與斯圖爾特·霍爾、托尼·杰佛遜編：《通過儀式抵抗：戰后英國青年亞文化》(倫敦：赫欽森出版社，1976年版)。

[[41]](#_41_43)  見雷蒙德·威廉斯：《漫長的革命》(哈蒙斯沃思：企鵝出版社，1961年版)。

# 第四章 文化傳輸與大眾傳播：傳媒產業的發展

現代社會中象征形式的生產和流通是與傳媒產業的活動不可分的。傳媒機構的作用如此基本，它們的產品遍布日常生活之中且特別吸引人，今天難以想像生活在一個沒有書刊報紙、沒有收音機和電視、沒有無數把象征形式常規地和不斷地傳給我們的其他傳媒的世界里會是怎么樣的。一日復一日，一周復一周，報紙、收音機和電視持續不斷地傳給我們發生在我們所處社會環境以外的事件的有關形象、信息和思想。電影與電視節目中放映的人物成為千百萬人的共同關心點，他們之間可能從無交往，但由于他們參與傳媒文化而具有了一種共同經歷和集體記憶。即使那些文娛形式已經存在了許多世紀，例如通俗音樂與競技體育，今天還是與大眾傳播交織在一起。通俗音樂、體育和其他活動主要都是由傳媒產業支撐的，這不僅包括已有文化形式的傳輸與財政支持，而且包括這些形式的積極轉型。

傳媒產業并非總是起這樣的基本作用。這些產業的興起和發展是伴隨著現代社會興起的一個具體的歷史過程。大眾傳播的起源可以回溯到15世紀后期，當時與古滕貝格的印刷機有關的技術被歐洲一些主要貿易中心的各種機構所采取并利用來生產多種文稿與文本。這是一系列發展的開始，從16世紀到今天，這些發展大大改變了人們在日常生活中生產、傳輸和接收象征形式的方式。正是這一系列發展就是我稱之為的現代文化傳媒化的基礎。這個過程與工業資本主義的擴張同時發生，與現代民族國家制度形成同時發生。這些過程一起構建了西方現代的工業社會。這些過程也已經深刻地影響了世界各地社會的發展，這些社會過去以不同程度相互交織，今天就更加增多了相互交織。當代世界中各社會日益增加的相互聯系就是形成近代以來社會發展的這些過程——包括現代文化的傳媒化的結果。

在本章中，我將研討傳媒產業的興起與發展。我將從上一章中闡述的文化概念入手。象征形式在具體社會—歷史背景中的流通包括一系列我尚未詳細研討的特點。我將把這些特點作為文化傳輸的不同方面——就是說，象征形式通過它從生產者傳達到接收者的過程。通過集中于文化傳輸過程，我們可以突出一系列對于了解大眾傳播的性質與發展至為重要的特點。在這一初步的概念分析的基礎上，然后我將追溯文化傳輸的某些主要技術媒介的發展，以及這些媒介在其中部署的一些主要機構。我將討論寫作以及采用固定書面信息的技術媒介的重要意義，特別注意歐洲印刷工業的興起以及19世紀和20世紀中大規模流通報紙的出現。然后我將討論廣播的出現以及英、美廣播機構的發展。在本章最后兩節中，我將研討傳媒產業的一些新近趨勢并考慮新傳播技術的社會影響。

## 文化傳輸諸方面

象征形式是社會現象：一個象征形式只被生產它的同一個人接收，那是例外而不是規律。象征形式在產生者與接收者之間的交換一般包括一系列特點，可以在文化傳輸的標題下加以分析。我將區分文化傳輸的三個方面：(1)傳輸的技術媒介；(2)傳輸的機構部門；(3)傳輸中包括的時空離距。象征形式的交換典型地以不同方式和不同程度包括上述每一個方面。隨著大眾傳播的興起與發展，這些方面有了新的形式和新的意義。它們為象征形式的生產、商業化和廣泛流通而以具體方式結合起來。我將把這些具體的結合稱為“文化傳輸的模式”。被普遍視為特定媒介的東西——諸如報紙或電視——可以更嚴格地概念化為一種具體的文化傳輸模式，它以獨特的方式結合一種技術媒介、一個機構部門以及某種時空距離。我們來依次考慮每一個方面。

第一，傳輸的技術媒介是象征形式的物質基礎，就是說是象征形式以此和由此產生和傳輸的物質成分。這些成分當然有很大的不同，從面對面談話的物質條件到音頻擴大與傳播的電子系統，從石塊與鑿子到紙張與印刷機。我將在本章后面討論其中一些成分。這里我要集中于技術媒介的一些一般屬性，以突出那些對大眾傳播的發展特別重要的特征。技術媒介的一種屬性是它容許象征形式傳輸時有某種程度的固定性，包括諸如擴音器或電話等技術媒介所傳輸的談話，固定性的程度可能很低或者不存在；確實發生的任何固定性可能取決于記憶功能，或者取決于常規的、儀式化習俗的灌輸，而不是取決于這種技術媒介的任何與眾不同的特性。在書寫、雕刻、繪畫、拍攝、錄音等等的情況中，可能有相對高度的固定性，取決于使用的具體媒介——例如，寫在石頭上的一段信息要比寫在羊皮紙上的或紙張上的信息要更為耐久。由于象征形式的這種固定性，技術媒介可以視為不同種類的信息儲存機制。就是說，它們有儲存信息的不同能力，或者更一般地說，具有儲存“富有意義的內容”的不同能力，并讓這種信息或富有意義的內容為以后使用而保留起來。技術媒介的儲存能力能使它們被用作行使權力的資源，因為從它們可以有限地獲得信息而被人們用來追求特定的利益或目的。

技術媒介的第二個屬性是它容許象征形式有某種程度的復制性。以書寫為例，印刷機的發展在這方面的決定性作用是它容許書面信息以前所未有的規模加以復制。同樣地，平版印刷、照相和留聲機的發展之所以有意義，不但因為它們容許音、像在耐久的媒介中固定下來，而且因為它們固定這些現象的形式是原則上可以被復制的。象征形式的可復制性是技術媒介被大眾傳播機構作商業性利用以及這些機構追求和推動象征形式商品化所根據的主要特點。為了有效利用技術媒介，商業組織必須發展出控制象征形式復制的方法——例如，通過提高它們復制象征形式的能力同時以版權保護或其他手段來限制其他組織仿效的能力。隨著使象征形式能大規模復制和商品化的技術媒介的出現，關于象征形式的“原件”或“真品”就有了新的重要意義。原件或真品就是它不是復制的；當然，它是可復制的，但復制品與原件不是同樣的，而且一般在象征形式市場上價值低。[[1]](#_1_117)18世紀和19世紀對雕刻和照相藝術價值的爭論說明一個更加根本的沖突：在新技術媒介的興起正在使象征形式大規模復制成為可能的時代里要控制經濟評價的過程。[[2]](#_2_112)

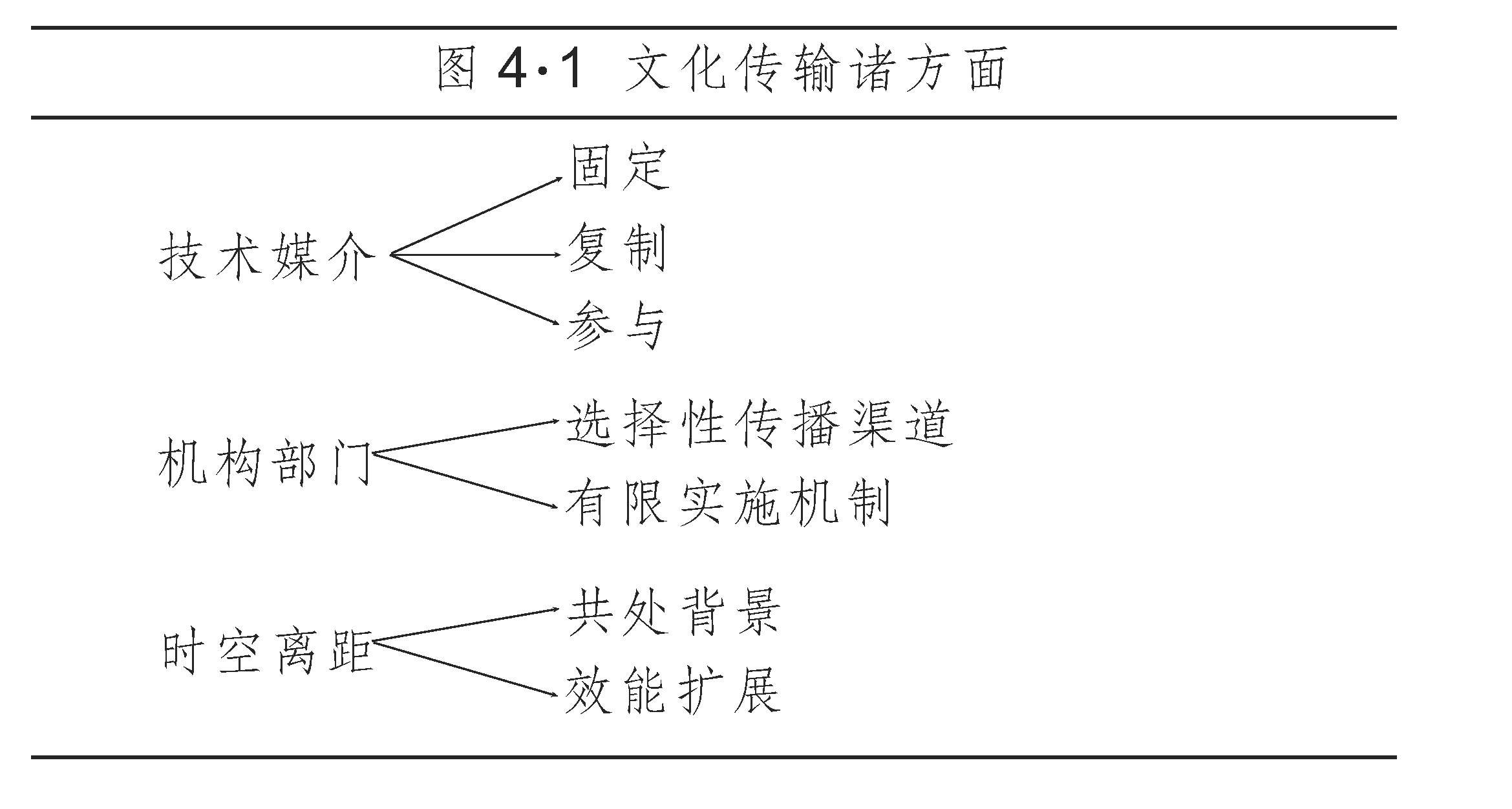
技術媒介的第三個屬性有關它容許和要求使用媒介的人們的參與性質與程度。不同的媒介要求人們使用不同的技能、才能與資源以便在有關媒介中對信息加密和解密。例如，為了書寫和閱讀一封個人信件所需要的技能、才能和資源是不同于有關寫作和閱讀一篇文學材料所需要的，這些也不同于有關編寫、制作、傳輸和觀看一個電視節目所需要的。請考慮一下閱讀一篇文學材料和觀看一個電視節目之間的一些差別。一個人閱讀時可以把一些章節和段落來回復看或者跳過一些段落看看故事的進展。但是，閱讀需要花費氣力，要求集中一個較長的時間；尤其是，一個難懂的文本可能對于未獲得典型地專注于文學作品欣賞的、文化資本的個人則是一種苛求。相比起來，一個人觀看電視節目則沒法控制觀看的時間和速度(當然，除非他或她有一臺收錄機，在這種情況下技術媒介本身被修改了)。節目中的語言成分一般都是以談話方式講的，而不是以文學形式寫的，它還一般與視像部分相結合，因此關于主題的象征都是復雜的視聽建構。一個節目通常是在社會背景下與朋友們或家人們觀看的，也可能以不同的注意力來觀看：從認真融入到只是模糊地覺得電視在那里開著，一個具體的節目在放著。這一簡短的比較充分地說明：不同的技術媒介是和不同的技能、才能和資源相聯系的，就是說一個技術媒介不能脫離參與象征形式加密與解密的人們在其中活動的社會背景。

第二，除了技術媒介以外，象征形式的交換往往包括一個傳輸的機構部門。所謂“機構部門”，我指的是一套確定的機構安排，技術媒介在其中部署，有關象征形式加密或解密的人們包括在其中。這些安排具有各種規則、資源和關系的特點；它們典型地包括占有機構地位的人們之間的等級權力關系。根據這種安排，人們被授予對文化傳輸過程的不同程度控制力。例如，考慮一下有關傳輸一篇文學內容的機構安排。在有關這個過程的具體機構中有出版組織，它能使用積累的資源來生產和推廣這本書。可是，一篇文本有效傳輸的程度也取決于它被其他機構采用與傳播的方式，這種機構包括有關銷售和分發的組織(書店，讀書俱樂部等)，有關生產報紙或期刊的組織(該文本可以在那里刊載或評論)，以及有關講授文學與文學技能的組織。這些各種各樣的機構構成了我將描述為象征形式選擇性傳播的渠道，那就是一套機構安排，象征形式通過它們可以在社會領域以各種方式和不同程度地流通。隨著象征形式的商品化，選擇性傳播渠道在經濟評價過程中具有關鍵的作用，因為它們成為象征貨以此在市場上交換的機制。

傳輸的機構部門不但構成了選擇性傳播渠道；而且構成了象征形式可以在其中用于行使權力(并受到行使權力的影響)的一個構架。依靠技術媒介的儲存能力，象征形式可以被用來作為追求特定利益與目標的一種資源——例如，關于人口的記錄信息可以被國家官員用來制定調節和控制人口的方法和政策。而且，象征形式的傳播本身就是一個可以用各種方式調節和控制的過程。為了說明象征形式與權力之間相互作用的這些方面，我要說傳輸的機構部門構成了一套象征形式有限實施的機制。當象征形式包括了儲存那些可能有助于商業交易信息或者那些被認為有利或有害于特定個人或組織的信息，那么有限實施機制就起一種主要的作用而可能用于限制或扭轉象征形式的傳播。類似地，管制大眾傳播的管制史可以被理解為國家官員試圖構建和強化象征形式有限實施的機制史。國家官員通過壓制信息，監視產出，控制獲得技術媒介，以及懲處違反者，已經實行了各種體制性機制來約束象征形式的流向，在某些情況下把象征形式的有限實施與追求公開政治目標聯系起來。

第三，文化傳輸的第三個方面是傳輸所包括的所謂時空離距。在討論這個方面以及在本章中稍后把它聯系到其他發展時，我將提及哈羅德·英尼斯和安東尼·吉登斯的著作，他們二人都強調空間和時間對社會理論的重要性以及對分析傳播系統的重要性。[[3]](#_3_107)象征形式的傳輸必然包括這種形式在不同程度上脫離其生產的背景：它在空間和時間上離開了這種背景，并插進了可能位于不同時間與地點的新的背景。我們可以用“離距”一詞來指這種拉開距離的過程。[[4]](#_4_107)離距的性質與范圍在技術媒介中情況各異。在不借助于電子或其他合成設備的普通會話事例中，相對而言沒有什么時空離距。會話發生在可以稱之為共處的背景之中；象征形式的有效性只限于會話的參加者，或者限于處在近旁的人們，象征形式不會超過它發出的短暫時刻或者其內容迅速淡忘的記憶。以某種技術媒介——諸如擴音器、電話或無線電廣播與接收系統——對講話的補充可以便于空間離距而保持了時間共處：一句話可以被傳輸到遙遠的地方而實際上又是同時的和短暫的。其他技術媒介——諸如磁帶錄音機——提供一種固定講話的方式，它使時間離距成為可能。磁帶錄音機一般在空間共處的背景中使用；但是，當結合如無線電廣播接收系統等其他技術媒介時，則可以便于時間與空間離距。

當象征形式超越共處背景而傳輸時，我們可以談到象征形式在時間與空間上的效能擴展，效能擴展的性質與程度取決于傳輸技術媒介以及包羅媒介與使用者的機構部門。不同的媒介有利于不同種類的效能—擴展，雖然它們有效地擴展效能也取決于有關它們部署的機構。在電訊發展以前，空間的效能擴展一般要求象征形式的具體運送：除少數顯著的例外(例如信號燈)，重要的空間離距只有把象征形式從一地運送到另一地才能做到。因此有利于空間效能擴展的媒介往往相對較輕和易于運送，諸如莎草紙等紙張。可是，隨著電訊的發展，重要的空間離距可以在無真正地運送象征形式情況下而做到，這促進了文化傳輸的新的可能性，并從而促進了跨越空間距離來行使權力。時間的效能擴展一般要求象征形式的固定，所以這要由具有相對高度固定能力并能相對耐久的媒介來提供。在黏土和石頭上刻寫都是最耐久的，但書寫或印刷文本以及新近儲存在膠片、磁帶或磁盤中的象征形式也使時間的效能擴展、從而使跨越時間距離的權力行使成為可能。在新傳播技術方面的一些最重要的發展——諸如電腦傳播網和衛星直播——可以被部分地理解為在時間與空間上擴展效能的發展同時也給予這些技術的使用者對他們使用情況的更靈活的控制。



我區分了文化傳輸的三個基本方面——技術媒介，機構部門與時空離距——并研討了每一方面的一些屬性。圖4·1總結了這些方面和屬性。在技術媒介的歷史發展中，這些方面與屬性以某些方式結合起來形成文化傳輸的具體模式。郵政系統的發展，印刷工業與有關書刊零售業的發展，電影業與有關影院連鎖網的發展，無線電與電視廣播網等等的發展都是文化傳輸模式出現的例子。每一種模式都基于某些技術媒介，它給予有關象征形式某種固定性與可復制性。每一種模式涉及象征形式在其中生產和傳播的不同類型的機構——我在上一章中稱之為一般性的機構。每種模式聯系到某種程度的時空離距，那是由技術媒介與機構部門的具體結合造成的。在本章其余部分，我將以更具體和歷史的方式來研討文化傳輸的一些模式。我將開始討論用于固定書面信息的一些早期技術媒介，然后集中于與大眾傳播有關的模式的發展。

## 書寫、印刷與新聞貿易的興起

在文化傳輸早期歷史的主要發展中，有書面稿本的發明和固定書面信息的新技術媒介的引進。在書寫發明以前，大部分文化傳輸都是在共處背景下發生的，雖然通過諸如象形文字刻寫的初步形式和通過物質制品的生產與傳送達到了某些效能擴展。一般都承認最早的完全書寫系統是由公元前3000年左右蘇美爾人在美索不達米亞南部發展出來的，稍后由尼羅河三角洲的古代埃及人可能獨立地發展起一個有所不同的書寫系統。[[5]](#_5_99)在這兩例中，看來書面稿本的發展很可能是和貨品交換、貿易行為和政治及宗教權力的行使有關的記錄信息的任務緊密聯系的。有證據表明蘇美爾人書寫的最早形式包括拴在物品上的黏土標簽，用于作為識別財產的標記。更長的表列和目錄刻寫在黏土牌塊上，顯然是為行政管理的目的使用的。分類賬發展起來記錄運送并儲存于城市的盈余農產品以及送到農村去的制成品。黏土牌塊的生產是在濕潤黏土上刻印，然后在火中烤干，使之耐久。在公元前第三個千年的后半葉，開始出現了楔形文字書寫。楔形文字的生產是用一種三角形的尖筆，使用者在牌塊上刻寫一連串楔形。到公元前2900年，已經發展起包括約600個記號的稿本。一個抄寫階層出現了，他們記錄商業交易，宗教和民間生活內容。黏土牌塊積累起來作為相對分散的城邦活動的當地耐久檔案記錄。

蘇美爾書寫系統被內米特人、阿卡德人和亞述人接過去發展并繼續使用到公元前第一個千年。記錄有關貿易與行政的信息仍然是一個中心關注點，但書寫也用作刻寫宗教、科學、法律和文學思想的手段。在公元前5世紀，楔形文字不再使用并最終消失。它被字母稿本所取代，它可能是在公元前第二個千年內發明的并迅速傳遍近東和地中海。隨著楔形文字的消失，黏土牌塊逐漸被莎草紙和羊皮紙所取代而成為傳輸的技術媒介。莎草紙最初在公元前2000年左右的埃及發展起來。他們由生長在尼羅河三角洲的一種植物(莎草)制成；草莖用棒槌子錘到一起晾干后變成書寫材料。作為書寫的基礎材料，它比石塊或黏土輕得多；它可以更容易地運送并且使抄寫者書寫快得多。莎草紙在古埃及的新王國期間成為主要的行政媒介，使官員們能記錄儲備以及從農民收取的租金與貢品。莎草紙還出口到整個東地中海；而且，和羊皮紙一起，它們最終完全取代了使用黏土牌塊。莎草紙被阿拉姆人和腓尼基人使用，他們從大約公元前15世紀起分別把影響力擴張到整個近東和愛琴海。阿拉姆人和腓尼基人主要從事貿易，他們都發展出了字母書寫體，在公元前第一個千年的后半葉廣泛使用，對于后來的書寫體，包括阿拉伯文和希臘文，有重大影響。

莎草紙用作傳輸的主要媒介，直到后來造紙技術的發展為止。紙是中國在大約公元105年發明的。[[6]](#_6_93)織物拆解成纖維，在水中浸泡，然后鋪曬晾干而成紙。毛發制成的毛筆和燈煙制成的墨用于書寫有幾千方塊字的表意符號復雜系統。紙的使用逐漸向西傳播，到5世紀末已在整個中亞普遍使用。在8世紀時，阿拉伯人在現今名為土耳其斯坦的地方打敗了中國軍隊，俘虜了若干名造紙工，他們教會阿拉伯人造紙術。巴格達，隨后在大馬士革，建起了造紙廠，當時成為供應歐洲紙的主要來源。造紙技術通過埃及傳到摩洛哥和西班牙。1276年，第一家意大利造紙廠在蒙特法諾建立。意大利造紙業迅速擴大；到1283年，在法布里亞諾就至少有12家造紙廠，在14世紀，意大利成為歐洲主要的造紙中心。

正如紙的發明那樣，印刷技術最初也是中國發明的。刻版印刷逐漸從拓印過程中出現，最初可能是在8世紀開始使用。到了9世紀，相對先進的技術已經發展起來并用于印制宗教文本。在宋代(960—1280)已采用了改進的方法。新方法包括一種早期的活字，活字的發明一般歸功于1041年的畢昇。朝鮮的印刷工進一步發展了活字的作用，他們把陶土活字改成了金屬活字。雖然印刷術從中國和朝鮮傳去歐洲尚無直接證據，但這些方法可能是隨著中國制造的紙幣與紙牌的傳播而傳去的。[[7]](#_7_91)刻版印刷開始在14世紀晚期出現于歐洲，刻版印制的書籍出現于1409年。然而，一般與古滕貝格有關的發展在兩大方面不同于原先的中國方法：使用字母活字而不是表意的方塊字；以及印刷機的發明。約翰·古滕貝格是美因茨的一名鐵匠，約于1440年開始試驗印刷術，到1450年已開發出完全可以作商業利用的技術。[[8]](#_8_91)古滕貝格發明了一種澆鑄金屬字母的方法，因此大量活字可以為印制長篇文本而生產出來。他還改造了從公元1世紀以來歐洲著名的螺旋壓機，以適應于印制文本。技術的這種結合能使一頁活字制作出來放在一起像一整塊那樣處理，然后加油墨，把字印出來。古滕貝格印刷的基本原理一直使用了三個多世紀以上而未加根本修改。

在15世紀下半葉，印刷技術迅速擴散，全歐洲各主要貿易中心都建起了印刷廠。這是大眾傳播時代的黎明。它正好一方面符合資本主義生產與貿易早期形式的發展；另一方面符合現代民族國家的開始。早期印刷廠一般都是小規模的商業企業，主要有關宗教或文學性質稿體的復制，以及有關用于法律、醫藥與貿易文本的生產。這一過程逐漸地取代、轉變和大大擴大了以前留待抄寫者和抄稿員去做的一些活動。早期的印刷廠結合了印刷、出版與售書的活動，成為歐洲蓬勃發展的新的書籍貿易的一部分。到了15世紀末，歐洲大多數地方都已建立了印刷廠，至少生產35，000個版本，或許總共有1500萬或2000萬冊書在流通。

這些早期印刷廠中最大廠子之一是安東·科貝格爾的，他在1470年把廠子建在紐倫堡。在1473年至1513年間，他印刷了至少236本書，大多數是神學和經院哲學領域的。科貝格爾是一位企業家，他擴大業務以呼應日益增大的對書籍的要求。到1509年，他經營24家印刷廠，雇用約100名排字工、校對員、印刷工、刻印工、裝訂工以及其他工人。當需求超過他自己工廠的能力時，他與巴塞爾、斯特拉斯堡和里昂的一印刷出版商合伙。為了銷售他的書籍，他建立了一個廣大的商業網，在全歐洲一些最重要的城市中設有代理商——包括法蘭克福、萊比錫、維也納、布達佩斯、華沙、佛羅倫薩以及巴黎等地。

印刷術是由威廉·卡克斯頓帶到英國來的。他是倫敦的一名商人，1471年至1472年在科隆學了印刷術，當他在1476年回到英國時在威斯特敏斯特的修道院教區建立了一家印刷廠。他印刷出版了90多本書，其中許多是譯著，他也從國外進口書籍在英國出售。卡克斯頓的業務一直繼續到他死后，到1535年已出版約800多項，其中約五分之二為普通中學用書。在整個16世紀中，英國印刷商數量增加了——雖然，許多人原籍是外國人，許多設備也是從國外進口的。英國生產的書籍穩步增加；1520年至1529年印刷550本；1530年至1539年印刷739本；1540年至1549年印刷928本。到1590年幾乎有接近100家單位，每年出版150種書籍。雖然英國印刷業在16世紀有很大擴增，但是，與其他歐洲國家相比，生產速度仍然較低，部分地由于英國國家官員擔心煽動性小冊子可能流傳而對印刷廠的印數與產出進行嚴格控制。

除了印刷與出版書籍以外，早期的印刷廠還印刷小冊子、期刊和各種報紙。最早的報紙出現于16世紀初；它們是有關諸如軍事沖突等特殊事件的臨時出版物，不成系列。16世紀后半葉開始出現期刊新聞。但是，一直到17世紀初，比較經常的期刊新聞才開始出現。有一些證據表明，可能稍早以前(1607年)在阿姆斯特丹就已出現了一個周刊報紙；無論如何，到1620年時阿姆斯特丹已成為迅速擴張的新聞業中心，通過它，有關軍事、政治與商業活動的信息就經常地傳播到歐洲各個城市。早期的新聞業受到“三十年戰爭”的發展以及對戰爭新聞日益增長的需求所推動，同時也在資本主義生產與交換體系的擴張方面和早期資本主義金融與信貸形式的興起方面起了越來越重要的作用。

第一份英文單張新聞報可能是荷蘭印刷商彼特·凡登基爾在1620年生產并出口到倫敦去的。[[9]](#_9_87)英國印行的第一份單張新聞報似乎可能是由倫敦書商托馬斯·阿徹在1621年夏季生產的。英國的報紙業在17世紀下半葉發展迅速，受到政府的各種控制。到18世紀初，倫敦大約有20家周刊、雙周刊或三周刊報紙。英國第一家日報《新聞報》出現于1702年并很快被別人所效法。英國的日報數從18世紀30年代的大約6家到18世紀70年代的大約9家。在18世紀最初幾十年中，發行量很低，可能每期低于1000份，而且銷售范圍限于中部倫敦。到18世紀中葉，更成功的日報發行量已大大增加，可能跳到每期約3000份。[[10]](#_10_85)發行量的增加與道路的改善和郵政總局效率的提高緊密相聯，這方便了以倫敦為基地的報紙銷售到各省、市、鎮。

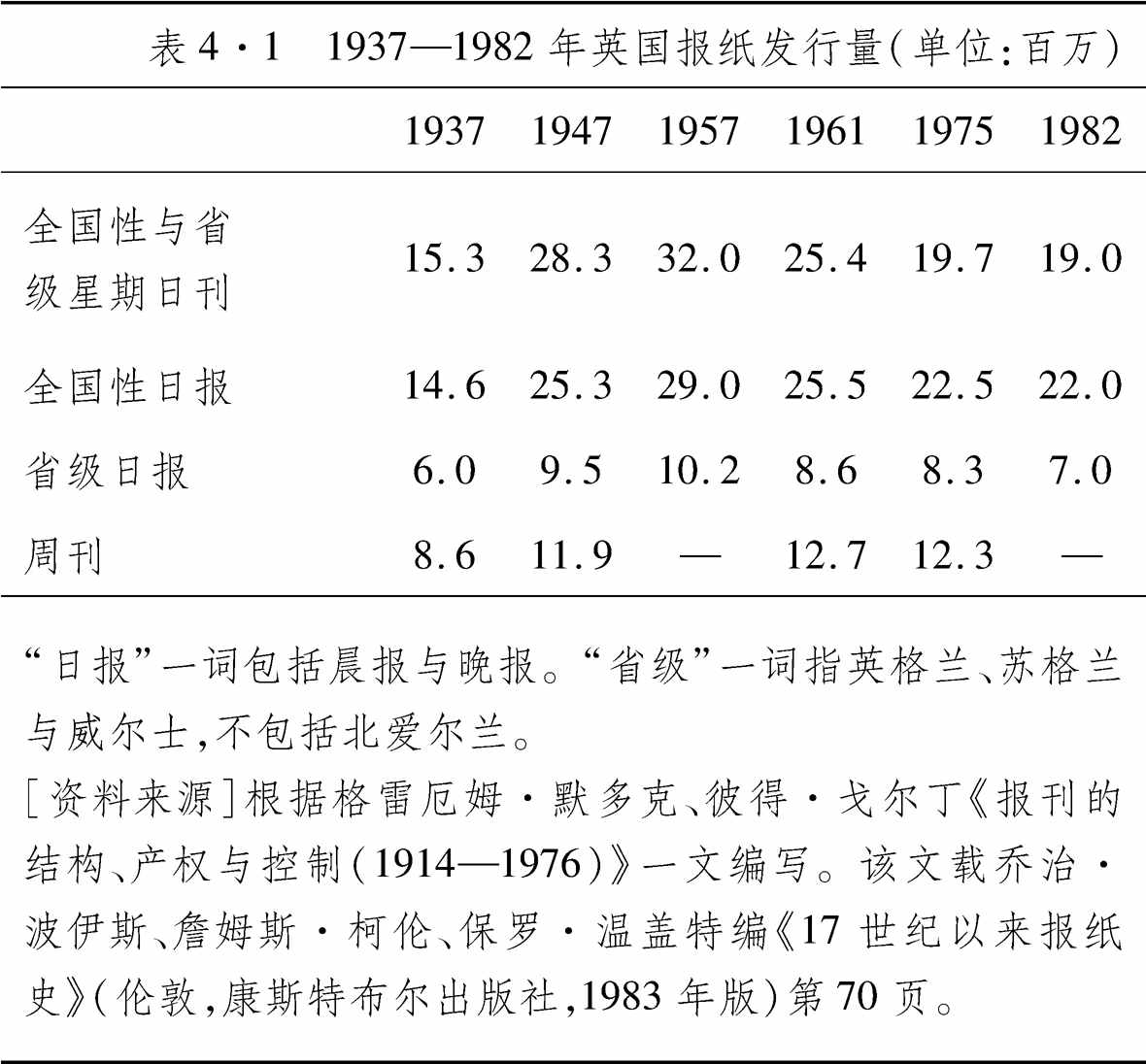
印刷和出版的早期發展與新興民族國家行政機構當局行使政治權力復雜地交織在一起。新國家當局積極利用報紙來傳達官方的各種公告，但他們也設法限制或壓制出版那些被認為是異端或危險的材料。行使檢查權并不是一個新現象。在整個中世紀期間，教會當局監督抄寫員與錄寫員的產品以壓制異端材料；但是，這種管制活動是特別而少見的，這在某種程度上反映了抄寫階層的不規則產出。隨著印刷術的問世，對管制的關注變得更為系統和世俗化了。這種關注的一個早期跡象出現于1485年，當時美因茨的大主教要求法蘭克福市鎮委員會審看蘭頓書市上展出的圖書并與教會當局合作壓制那些認為是危險的出版物。法蘭克福檢查官發布的第一個法令旨在壓制把圣經翻譯成白話文本。關于檢查的隨后歷史以及國家當局與報刊機構之間不斷沖突的關系各國情況不一。[[11]](#_11_81)在16世紀的法國，對出版物的限制特別嚴格，而荷蘭的管制則較為寬松；這使得荷蘭鞏固了它作為早期出版業中心的地位，印行許多不同語言的書籍并出口到全歐洲。偽造的印記和虛構的出版地點被用來試圖逃避原在國和目的地的檢查官。英國在16世紀和17世紀發展起一個復雜的官方管制架構，隨著1662年印刷法的頌行，報刊受議會的管制并受制于一個多證制度。印刷法與許可證制度在17世紀末被擱置并在1712年被一系列印花法中的第一個所取代。隨后的各個印花法用來擴大該法律的適用范圍并控制那些藐視該法的人的活動。該印刷法受到廣泛而強烈的反對，認為它限制了貿易和知識的傳播——是“對知識的課稅”——這種印花稅從19世紀30年代起不斷減少。反對國家管制報刊(不論是公開檢查的形式還是印花稅的形式)的斗爭，成為19世紀自由派和民主思想的一個中心主題，在下一章中我們將再加討論。

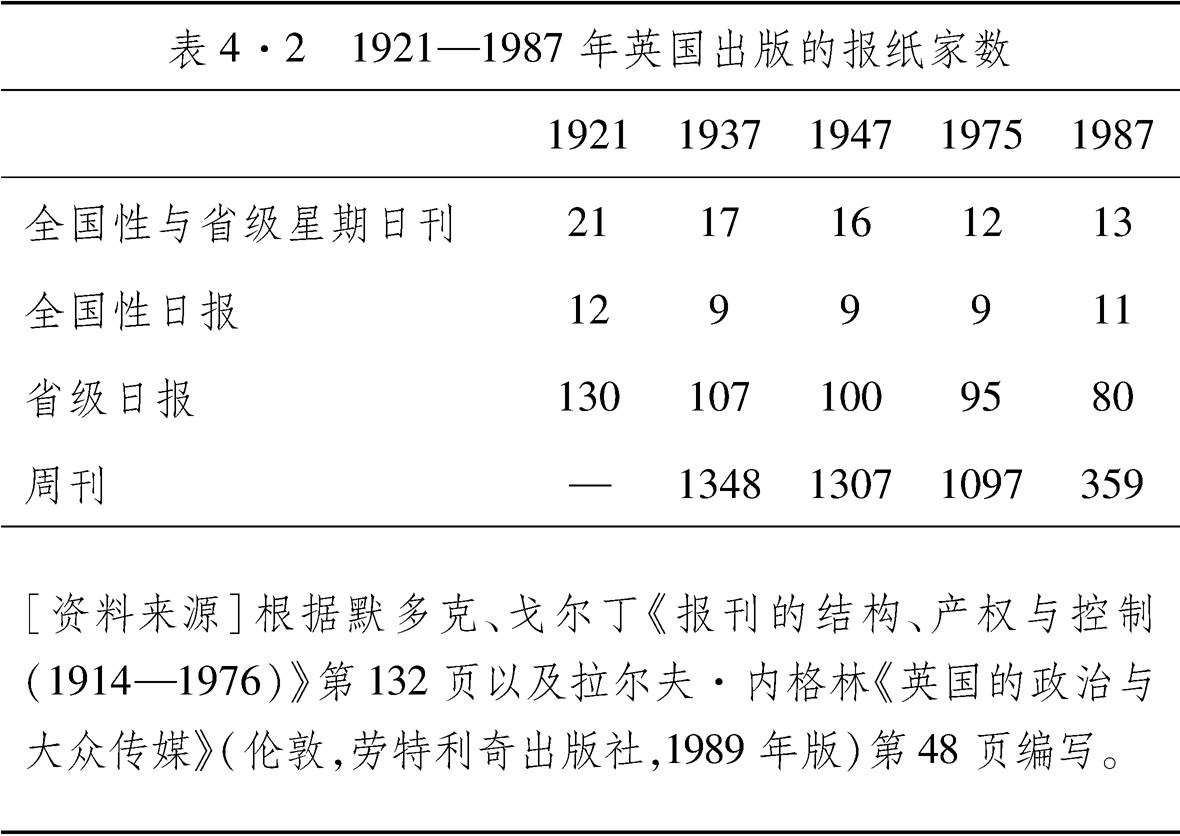
19世紀與20世紀報業的發展，其特點有兩大趨勢：第一，發行量大的報紙增多與鞏固；第二，新聞采集活動的日益國際化。我們可以英國報業為例來說明第一個趨勢，盡管許多主要的工業化國家中都可以看出類似的發展。[[12]](#_12_79)在19世紀期間，報業在性質上日益商業化，設法增加發行量作為增加由銷售與廣告得來的投入。當然，商業化并不是一個新現象；正如我們看到的，早期報刊主要是商業性公司，著眼于生產印刷材料供市場銷售。但是，在19世紀期間，商業化的規模，特別在報業，大大增加了。報業的迅速擴張之所以可能，是由于生產與銷售方法的改善、識字率的上升和賦稅的取消。凱尼格蒸氣印刷機首先在1814年用于《泰晤士報》，這種印刷機的發展把生產率從每小時約250份增加到1000份；而1848年開始使用的輪轉印刷機把生產率增加到多達每小時12，000印數。這些技術創新對于報業再生產能力的巨增是十分重要的。它們使報紙生產受制于一套過程——包括使用動力機器，工廠系統內勞工的分工，等等——這使得其他商品生產領域發生革命。而且，19世紀30年代鐵路的發展大大方便了報紙在全國分發，產生新的、更有效的傳播渠道。在19世紀期間，人口也有大量增加，識字率逐步提高，導致報紙與書籍市場的穩步擴大。

由于這些和其他發展，報紙發行量穩步和大大增加了。星期日報紙發行量的增加特別驚人(星期日報紙一般在報業的這方面獨占鰲頭，英國的第一家星期日報紙《星期日箴言報》在1779年出現并很快被別家效顰，包括1791年的《觀察家報》。到1810年，星期日報紙的發行量大大超過了日報；到1854年，主要的星期日報紙發行量大約有110，000份，而主要的日報《泰晤士報》在1851年發行38，000份。[[13]](#_13_77)而且，報紙特別是星期日報紙的讀者可能大大多于其實際銷售量，因為它們是在咖啡館、酒菜館、閱報室和俱樂部里被廣泛閱讀的。到19世紀末，主要星期日報紙《勞埃德新聞周刊》發行約100萬份。日報也在19世紀大大增加了發行量，到1890年，《每日電訊報》發行量達到30萬份。

發行量的迅速擴大伴隨著報紙性質與內容的重大變化。[[14]](#_14_73)17世紀和18世紀的較早期報紙主要著眼于人口中有限的、比較富裕和受教育程度較高的部分，19世紀和20世紀的報業則越來越面向更廣大公眾。技術發展與稅負的取消使價格得以降低；而且，報紙采取更輕松、更生動的新聞風格以及更活躍的版面風格，以便吸引更廣泛的讀者。繼星期日報紙的帶頭，日報更加注意犯罪、性暴力、體育與賭博——這些是“新新聞學”的主產品。與此同時，商業廣告在報業財務組織中起著越來越重要的作用。報紙成為便于其他商品與服務銷售的一個緊要機制，而它們取得廣告收入的能力直接聯系到它們的讀者的數量與形象。利用廣告與大發行量報紙之間的聯系——有時稱之為“諾思克利夫革命”——在20世紀最初幾十年中變得越來越重要。諾思克利夫在1896年創辦了半便士一份的《每日郵報》，1903年創辦了《每日鏡報》；兩份報紙的收入中很大部分來自百貨商店的商品廣告。到1911年，《每日鏡報》發行量已達到100萬份——是達此發行量的第一份日報。其他報紙使用同樣低價格、多廣告和大發行量的方法，在諾思克利夫成功以后穩定下來。與此同時，報紙越來越成為大規模的商業冒險，它要求較大量的資本以便在日益增加的緊張競爭面前得以啟動和維持。因此傳統的業主—出版商(他們擁有一家或兩家報紙作為家庭產業)就日益讓位于大規模的、多家報紙的、多媒體的組織的發展。

報紙經濟基礎的變化是一個鞏固與集中時期的開始。在19世紀上半葉，英國的報業情況是：報紙總發行量有很大增加，同時出版的報紙數量下降。全國性日報的總發行量從1920年的不足1500萬份上升到1937年的2000萬份。從那時以來的趨勢在表4·1中得到說明。在20世紀40年代期間，全國性日報繼續增加其發行量，在50年代中期達到近3000萬份的高峰，其后，發行量在80年代初下降到大約2000萬份左右。星期日報紙的格局大體類似：它們的總發行量到1957年上升到大約3200萬份，但此后發行量下降到2000萬份以下。這些趨勢伴隨著出版報紙數量的下降，正如表4·2所示。全國性日報的數量從1921年的21家下降到1937年的17家，然后下降到1975年的12家。主要的損失發生在省級日報中，它們從1921年的130家下降到1987年的80家。報紙數量的下降說明報業集中化的增加，更少的組織控制著市場的更大份額。在1948年，最大的三家報業集團為比弗布魯克報業、聯合報業與凱姆斯利報業它們三家控制了總的報業市場43%的發行量。到1974年，最大的三家集團——當時是比弗布魯克、里德國際和新聞國際——控制了市場的65%。在星期日報紙中，集中化上升的幅度甚至更大，因此到1974年時最大三個集團控制了星期日刊市場的80%。我們將在本章稍后部分看到，報業的日益集中化是傳媒產業內部發生的更廣泛的一系列變化的一部分，在其中，與魯珀特·默多克和羅伯特·馬克斯韋爾等名字有關的國際大企業集團已在通訊與商業部門的廣大范圍內擁有股權。





19世紀與20世紀報業所特有的第二個主要趨勢是新聞采集活動的日益國際化。早期的新聞報與報紙都是有關從一個貿易中心傳輸信息到另一個中心；從某種程度上說，他們使信息跨越了因近代歐洲民族國家制度的興起而形成的疆界。但是，信息的國際流動在19世紀具有一種新的體制形式：通訊社在歐洲各大商業中心建立起來，這些通訊社越來越多地負責向客戶報紙提供國外信息。第一個通訊社于1835年由夏爾·哈瓦斯在巴黎成立。哈瓦斯是一位富有的企業家，他收購了一家最初是翻譯室的機構“通訊供應者”，把它改為一個收集歐洲各報文摘并每天發送給法國報刊的機構。[[15]](#_15_73)到1840年，這家機構也提供給倫敦和布魯塞爾的客戶，用馬車以及定期的信鴿服務來供應新聞。哈瓦斯的雇員中有兩個人——朱利葉斯·路透和伯恩哈德·沃爾夫——在19世紀40年代晚期離開了哈瓦斯的通訊社而在倫敦和柏林成立了新聞采集服務的對立機構。隨著電報技術的發展，這些機構越來越多地利用電報系統來高速、遠距離地傳輸信息。三家通訊社之間的競爭在19世紀50年代加劇了，因為每家機構都設法爭取新客戶和擴大活動范圍。為了避免無約制的和有害的沖突，三家機構最終訂立了一連串條約，使它們把世界瓜分為相互專有的采集和發送新聞的地盤。根據1896年的“新聞社聯盟條約”，路透社獲得了大英帝國和遠東的地盤；哈瓦斯得到了法蘭西帝國、意大利、西班牙和葡萄牙的地盤；沃爾夫取得了開拓奧地利、斯堪的納維亞與俄羅斯的特權。這些通訊社雖然都是獨立的商業組織，它們的活動范圍與歐洲各主要帝國的經濟與政治勢力范圍相一致。每家新聞社與在其所在國的政府官員密切合作，這些國家的經濟與政治擴張得益于這些通訊社提供的通訊服務。

這三家通訊社的卡特爾在第一次世界大戰爆發以前一直統治著國際新聞采集與傳播。在19世紀下半葉，許多其他通訊社建立了，但它們大多數都和那三大頭之一聯盟。然而，第一次世界大戰以后，三大通訊卡特爾被兩家美國通訊社的國際擴張有效地打破了。這兩家美國通訊社是美聯社(AP)和合眾社(UPA，后來轉變成合眾國際社或UPI)。美聯社是1848年由6家紐約日報成立的一個合作社。合眾社是E.W.斯克里普斯在1907年建立的，部分原因是為了打破美聯社對美國本國新聞市場的控制。美聯社在1893年參加了歐洲的卡特爾，同意向歐洲通訊社提供美國新聞，以換取在美國獨家發送新聞的權力。合眾社在南美洲設立了獨立的辦事處，把新聞賣給南美洲和日本的報紙。在第一次世界大戰期間及戰后，美聯社和合眾社都在全世界擴大了它們的活動，對卡特爾的安排施加越來越大的壓力。到20世紀30年代初，三頭通訊卡特爾實已走到盡頭；1934年，路透社與美聯社簽訂一項新協議，使美國通訊社能在全世界自由采集和發送新聞。在自由競爭的新時代里，美國通訊社擴張迅速。1940年的法國協議導致哈瓦斯的解散，盡管最終由一家新的通訊社法新社(AFP)所取代并且法新社接過了它前身的許多資產和客戶。隨著納粹主義在德國的興起，沃爾夫通訊社被改為一個官方的政府機構，最終在國際領域喪失了它的地位與影響。

在后第二次世界大戰時期，四大通訊社——路透，美聯，合眾國際與法新——已在國際的新聞傳播系統擴大和鞏固了它們的地位。它們不但關注向報界提供信息，而且關注提供金融新聞以及越來越關注向無線電和電視臺、廣播網提供材料。今天，雖然在世界各地有許多其他通訊社在活動，但這四大巨頭保持著統治地位。全世界許多報紙與廣播組織主要依靠這四大家提供國際新聞和本地區的新聞。在1977年，路透社向150個國家提供新聞服務，法新社提供129個國家；美聯社和合眾國際社分別提供108個國家和92個國家。與客戶國家分布相當分散的情況相對照，海外新聞采集局的地點則往往集中于世界上較發達的地區。在1971年，美聯社60個海外局中的40%以上位于歐洲，10%以下位于非洲；合眾國際社65個國外局中有三分之一在歐洲，而10%在非洲和中東。[[16]](#_16_73)新聞采集局的這種不平衡的地理分布，加上第三世界國家大力依靠大通訊社供應信息，這已經促使人們呼吁采取一致行動對國際信息秩序進行重組。可是，我們只有把這種情況放在其他傳媒產業(特別是與廣播有關的產業)發展的更廣大背景之下，才能評估出這個問題全部重要意義。

## 廣播的發展

廣播的出現開辟了文化傳輸史的一個新時代。廣播的技術基礎最初是由馬科尼在19世紀末發展起來的。把電能用于傳播目的的可能性自從19世紀40年代以來就已知曉，當時在美國成功地建立了第一條電報線路。但是，馬科尼的發明是利用電磁波而不用傳輸電纜，則大大增加了這一媒體的潛力并轉變了電力傳媒化傳播的性質。馬科尼在1896年申請一項英國專利，在1897年成立了馬科尼無線電報與信號公司。到1899年他成功地發送了跨越英吉利海峽的信息，到1901年，信號傳送已跨越大西洋。無線電技術在第一次世界大戰期間發展迅速，當時它被用為軍事目的通訊的手段。在戰后，馬科尼及其美國同行開始試驗廣播——那就是，把信號通過電磁波傳輸給無定限的、潛在范圍廣泛的聽眾而不是傳輸給一位具體的接收者。在此后40年間廣播的發展快速而遍布。發展的具體形式在不同國別背景下各不相同，取決于它們受商業關系所激勵和受政府調節所限制的程度。為了說明廣播機構的發展，我將主要集中于英國，但我也將簡要考慮在美國等其他地方廣播的興起。[[17]](#_17_67)

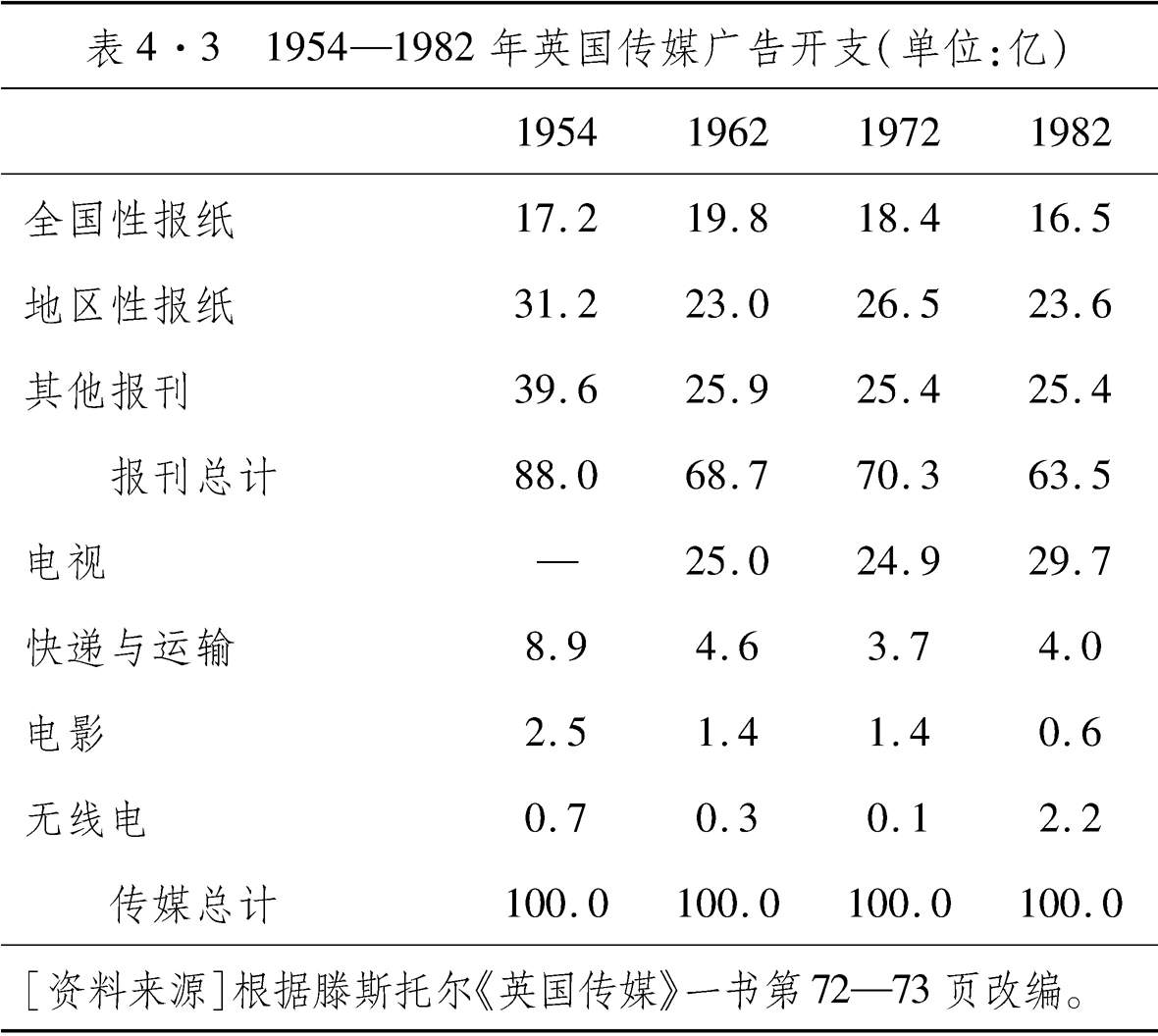
20世紀20年代初，美國率先實施大規模無線電廣播。第一個有商業執照的廣播電臺KDKA是1920年11月由威斯汀豪斯創辦的。另一些主要的通訊公司——通用電氣公司，美國電話電報公司和美國無線電公司——都很快進入這個領域，到1922年初已有570家電臺領了執照，早期的電臺及其母組織從各種來源取得收入：開始時靠出售發射機和接收機，然后靠出售播出時間給廣播商和廣告商以及靠通過電臺網絡轉包節目。1926年，第一個全國性廣播網絡“全國廣播公司”由美國無線電公司、通用電氣公司和威斯汀豪斯公司聯合建立，下一年，哥倫比亞留聲廣播系統——哥倫比亞廣播電臺前身——建立了。到1928年，美國廣播系統的基本要素已經到位：各電臺結合成相互競爭的全國性網絡控制了節目的組合經營，收入主要靠向廣告商出售播出時間。一些非商業性電臺，常常是由教育機構發起的，從一開始就存在了，但它們往往力量較小而且時段不利。時段的分配是商務部長的特權，他根據1912年的無線電法被授權向電臺頒發執照。然而，隨著電臺數量的快速增長，1912年法已證明不合適并由1927年的一項新無線電法所取代。1927年的法案建立了一個聯邦無線電委員會，由總統委派和參議院批準的5名成員組成。該委員會的任務包括有關把頻道指定工作標準化并控制運作的電臺數量。1934年，這個委員會的力量加強了，它被授予對各州間以及與外國間無線電傳輸的管轄權。

廣播在英國的發展采用了多少有些不同的模式，在某種程度上是反對美國一伙對廣告的依賴、節目由全國性網絡組合經營以及相對松弛的政府管制。在20世紀20年代初，英國觀察家們評論了初生的美國無線電產業的混亂并提出了一種較為謹慎的和管理性的看法。[[18]](#_18_65)由切姆斯福德的馬科尼實驗室發出的試驗性廣播在1920年被禁止了，但是無線電愛好者和商業組織的持續壓力最終導致了英國廣播公司在1922年的建立。這家公司是國內接收機制造商的聯合機構，其組織和資助廣播的目的是增加無線電收音機的銷售量。從一開始，這家公司就受到郵政局和其他政府各部的官員和技術專家密切監督。公司的利潤限制在7.5%，這是由郵政局向收聽者收取的準聽費中得來的。由于各種原因，原來的安排證明不能令人滿意，這個組織的構成基礎在1926年修改了，當時英國廣播公司(BBC)成立。這家公司由一個董事會監管，每位董事起初都由當時的政府委派，任期5年。1922年以來一直擔任老英國廣播公司總經理的約翰·里思被任命為新公司的總裁，直到1937年他一直是英國廣播公司的頭頭。關于“公共服務廣播”的思想是里思以幾乎傳教士式的熱情信奉的，成為包羅在英國廣播公司章程與實踐中的運行原則。

在20世紀40年代和50年代，由于電視的出現，廣播系統發生了革命。電視傳輸的試驗在20世紀30年代就在英國和美國開始了，但是，大規模地利用電視媒體并未發生，直到第二次世界大戰以后為止。在英國，電視廣播的責任屬于英國廣播公司，1946年6月推出了電視廣播。從發出的許可證數量來判斷，早期的電視觀眾為數相對較少；但是，增長速度很快，從1947年的不到15，000份許可證上升到1950年的34萬份以上——3年增長20倍以上。[[19]](#_19_66)英國廣播公司單頻道壟斷電視廣播一直繼續到1954年，當時保守黨政府的電視法提供了在商業基礎上組織起來的第二個頻道的建立。這項法案建立了一個獨立電視局(后來成為獨立廣播局或IBA)，它向獨立電視公司發出合同；這些公司取得特許權在國內特定地區內制作和播出節目。根據該法案的條例，獨立廣播局擁有并操作傳輸設施，出租給各公司，各公司則主要靠出售它們各自在活動地區內的播出時間給廣告商以創收。獨立電視(通稱ITV)1955年9月在倫敦地區開始廣播，隨著在后來數月中更多獨立電視公司開始廣播，觀眾增加了，獨立電視與英國廣播公司之間的競爭也日益加劇。到1954年，發放的電視許可證數量剛過300萬；到1958年，這一數字已升至800萬，到1968年升至1500萬。在1950年，只有10%的英國家庭有電視機，但到1963年只有10%的家庭沒有電視機。[[20]](#_20_64)在短短15年內，電視已成為英國和其他西方工業社會中最重要的文化傳輸媒體之一。

電視的迅速興起無疑對其他傳媒產業產生重大后果，雖然很難估計這種影響的確切性質與程度。有些產業由于銷售產品較少而損失了收入，現在面臨來自電視的新的殘酷競爭。電影業可能是這方面的主要受害者。雖然電影院上座率在第二次世界大戰后馬上開始大大下降，那是在電視成為廣泛使用的媒體以前，1954年至1964年期間的下降則尤為嚴重。1954年時英國電影院的上座率每周大約2500萬，已經從1946年大約3200萬的高峰下降了；到1964年，每周上座率降到了600萬出頭，或者是10年前數量的大約25%。在20世紀60年代和70年代整個期間，這種下降仍在繼續，盡管較為緩慢，所以到1983年每周上座率只過了100萬。[[21]](#_21_65)電視的出現很可能是電影院上座率下降的主要原因，但無疑它不是惟一的因素；還應當記住，雖然它對電影院上座率的影響是確定的，但電視產業對電影生產提供了新的刺激因素并為它們的傳播提供了新的渠道。

電視的出現影響其他傳媒產業的第二個方面是在廣告收入的競爭方面。報紙從廣告中取得它們收入的很大部分；在電視出現以前，報紙與有關的印刷媒體占英國廣告支出的很高百分比——1954年是88%。表4·3說明了這一比例的下降。到1962年，電視已占傳媒廣告支出的25%，而報刊的份額已下降到70%以下；地區報紙與其他印刷材料(諸如雜志、期刊)所占份額的下降最大。到1982年，報紙的份額已降至64%以下，而電視的份額已升至近30%。當然，商業電視有助于產生高額廣告支出，特別在20世紀50年代，尤為如此。但是，在近些年中，傳媒產業已卷入越來越有競爭性的爭斗以保持或增加它們在現有廣告收入中的份額。[[22]](#_22_65)

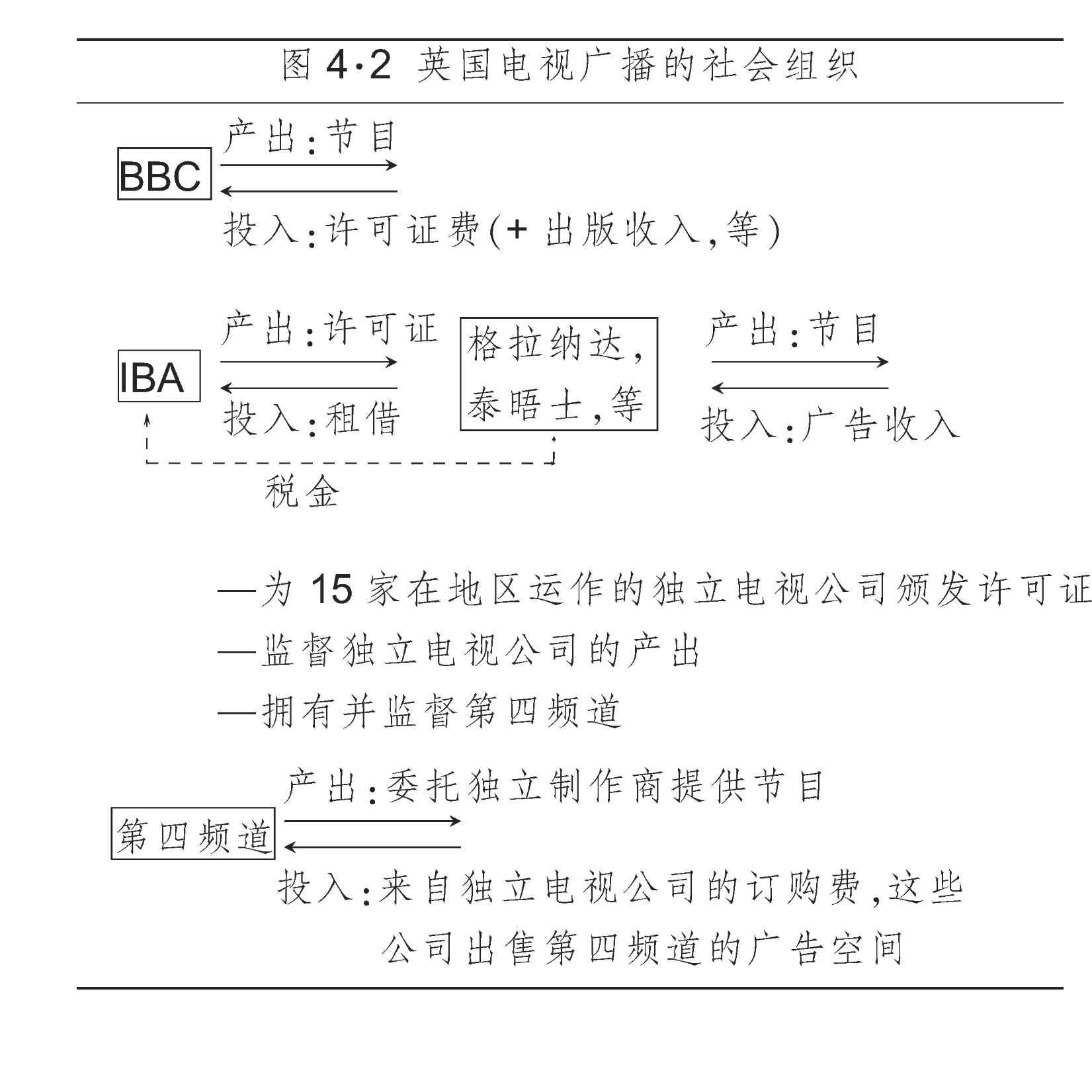


1960年以來，英國廣播的主要體制變化包括又設立了兩個電視頻道。第二個英國廣播公司頻道——BBC2——建立于皮爾舍頓委員會報告之后并在1964年4月開始廣播。兩個BBC頻道都主要靠由郵政局收取的許可證費提供資金。

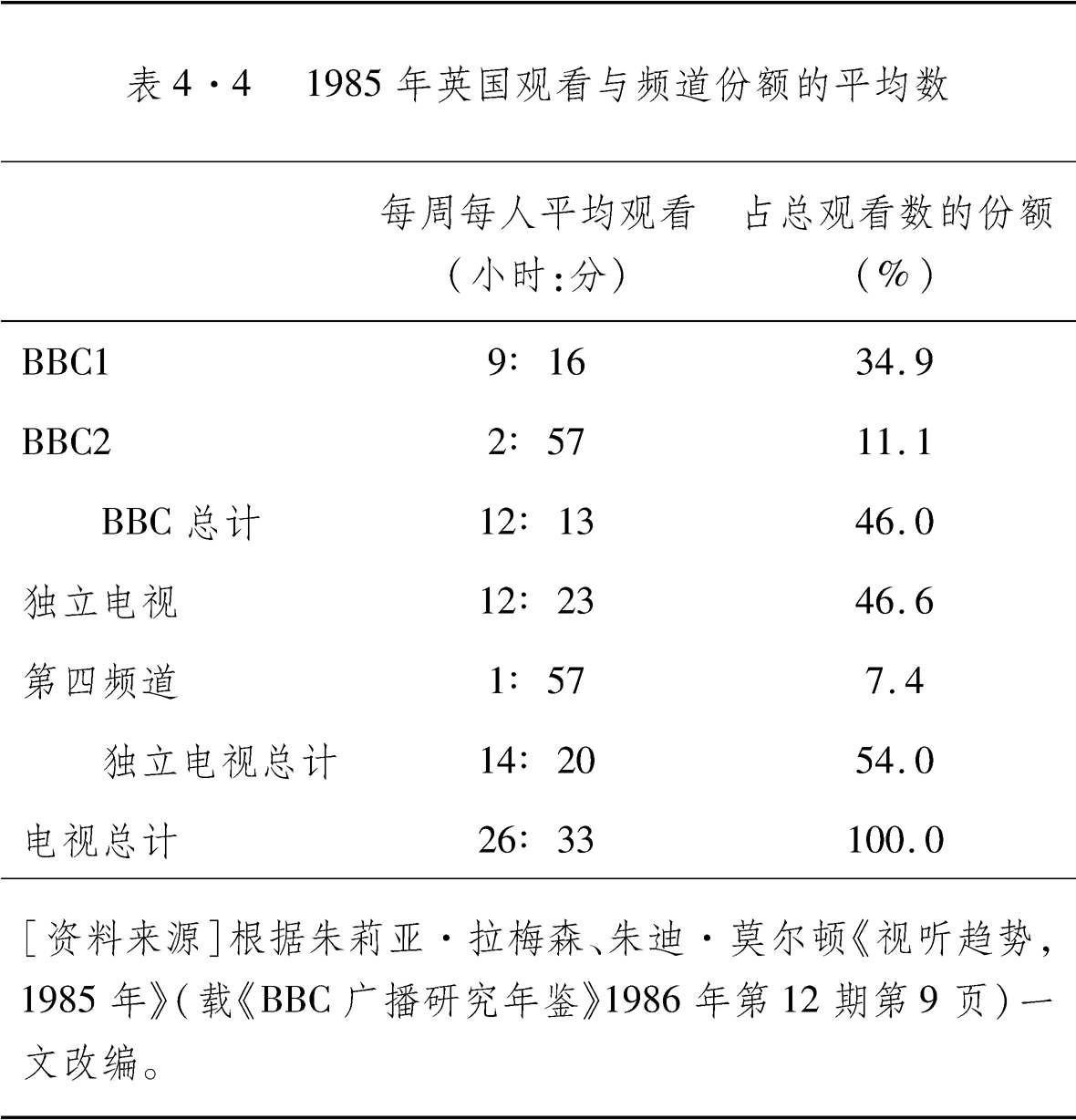
近年來英國廣播公司服務的擴大以及與BBC2和其他技術變化有關的資本開支的增加已經加重了對英國廣播公司的財務壓力。增大的成本已經在很大程度上由許可證費的大量增加來滿足，這必須由內政部長批準。但是，這些趨勢對內政部長來說已足夠煩心，因此導致他在1985年建立皮科克委員會來審查英國廣播公司的財務基礎。皮科克委員會反對在當前安排下在英國廣播公司電視中引進廣告，而建議許可證費應暫時保持并聯系到一項生活費用指數，并設想就長期而言許可證費可以由一種訂購制度來取代的可能性。[[23]](#_23_65)在20世紀70年代晚期，進行了有關建立第四頻道的討論，該頻道在1982年秋開始廣播。第四頻道是人們對它的通稱，它是獨立廣播局獨資擁有的附屬機構。這個頻道并不制作自己的節目，而是委托獨立的提供消息者來制作，這包括獨立電視的地區公司。第四頻道是從支付給獨立電視公司的訂購費中得到資助的；反過來，獨立電視公司從出售頻道廣告時間中取得收入。在頭幾年的運作中，通過廣告從頻道賺取的收入少于獨立電視公司支付的訂購費，所以獨立電視公司有效地津貼了第四頻道。到1987年，看來這個頻道在開始平分秋色，這強化了關于它是否應辦成一個自我資助公司的爭論。

因此在20世紀80年代晚期英國的電視廣播系統的特點是英國廣播公司與獨立電視網基本分開，每一家各控制兩個頻道。圖4·2總結了英國電視廣播系統的主要體制特征。英國廣播公司既是一家生產公司也是一家傳輸公司。它通過其兩個頻道生產與傳輸節目，并從許可證費取得其大部分收入(還從出版、出售附屬機構權利以及政府贈款得到補充收入)。獨立電視公司在獨立廣播局的覆蓋下運作，后者須發許可證給獨立電視公司，它還對使用其傳輸設備收取租金；利潤高的公司有義務向獨立廣播局支付額外的稅金。英國不同地區有15家獨立電視公司。其中5家——泰晤士，倫敦周末，中央，格拉納達和約克郡——在人口最稠密的地區運作，而且是最重要的獨立電視生產機構，它向其他地區公司和第四頻道供應節目。不像其他獨立電視公司，第四頻道并不制作自己的節目，而是委托獨立生產公司以及從獨立電視公司和獨立電影制片商那里購買節目。第四頻道主要的收入形式是由獨立公司為在頻道上做廣告而支付的訂購費。

在觀眾份額方面，BBC1與獨立電視占最高的比例，而BBC2及第四頻道則迎合一定程度的少數派利益。表4·4說明1985年不同頻道所取得的觀眾份額。獨立電視取得最大份額，每人每周平均觀看12小時23分鐘，這代表總觀看時間的46.6%。BBC1取得平均觀看9小時16分鐘，占總觀看時間的34.9%。BBC2與第四頻道遠遠落在后面，分別占觀看時間11.1%與7.4%。加在一起的話，獨立電視與第四頻道在觀眾份額上稍多于兩家BBC頻道(比例為54∶46)，直到近年這一占先保持得相當穩定。不同頻道的觀眾在階級組成上表現出重大的不同。當把頻道的形象與整個人口的形象相比較時，可以看到：兩家BBC觀眾很好地代表中產階級，而獨立電視的觀眾未能充分代表中產階級，盡管BBC觀眾未充分代表非熟練工人并且過多地代表獨立電視觀眾。[[24]](#_24_63)

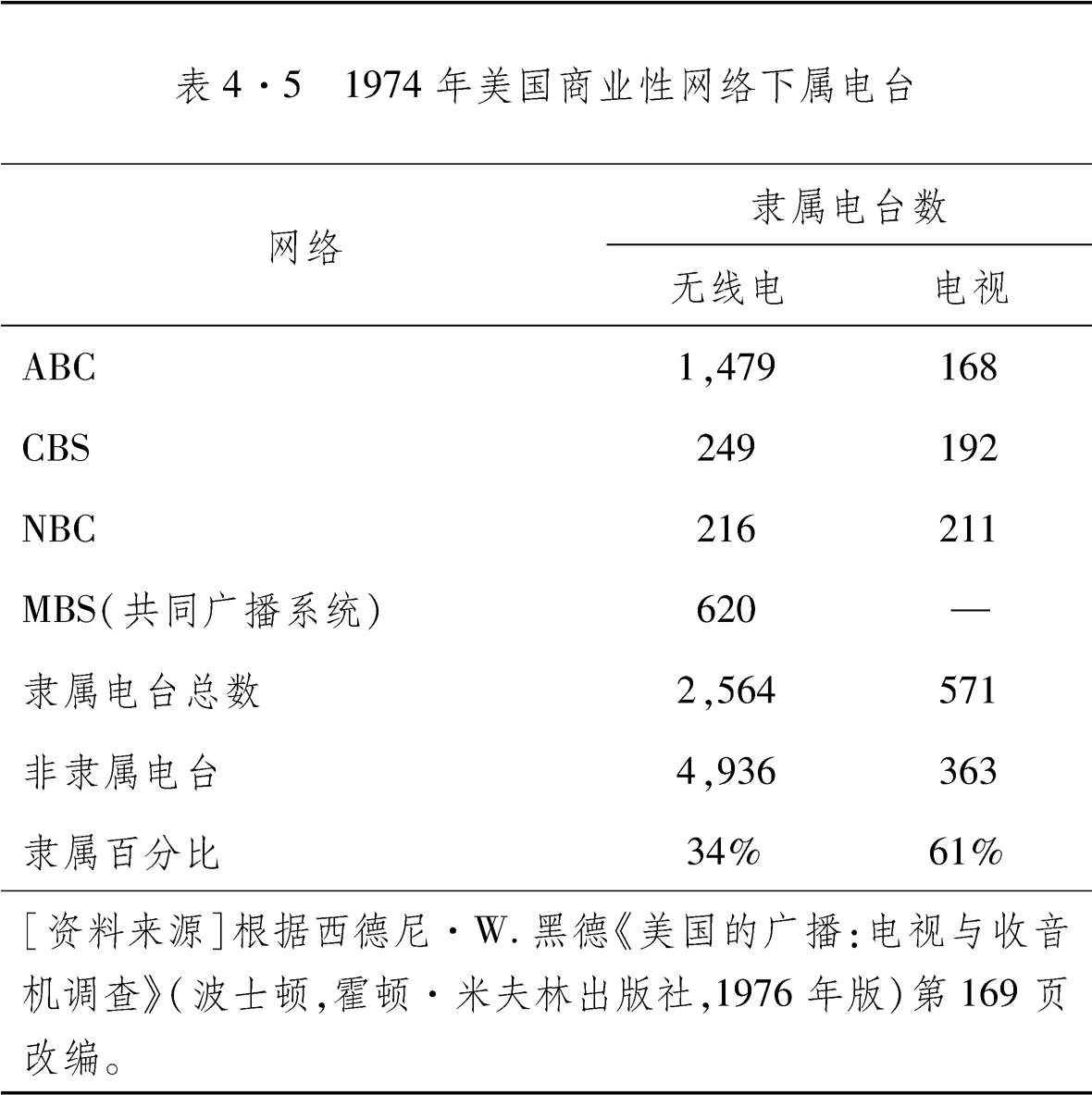


英國廣播體系雖然在整個20世紀80年代保持相對穩定，但在下一個10年內可能在某些方面發生變化。保守黨政府關于廣播未來的1988年白皮書呼吁廢除獨立廣播局，并由一個獨立電視委員會取而代之，這樣調節好更廣大的獨立部門。[[25]](#_25_61)白皮書還提議獨立電視特許權的分配應服從于一個競爭性投標的過程。根據這一程序，獨立公司被邀請提交對獨立電視許可證的密封投標書，獨立電視委員會然后把許可證授予出價最高的投標者，如果它通過了某個質量門檻的話。毫不奇怪，這一提議受到已有獨立電視公司的激烈反對，它們把它視為對它們長期利益的威脅，并稱它會削弱它們生產高質量節目的能力。當新的分配制度的初始結果在1991年10月宣布以后，可以清楚看到獨立電視委員會也對出價數額以外的因素加以考慮。但是，這一制度產生了異常的和不能令人滿意的結果；一些不受反對的公司以很少費用保留了它們的許可證而在競爭地區的其他公司卻支付多得多的費用。



電視廣播在美國的發展在類似的時段內發生，而具有不同的體制形式。電視產業迅速的擴張始于1948年，在10年內，使用的電視機數量幾乎與美國的家庭數目相等。聯邦通訊委員會負責對電視臺發放許可證并向它們分配在它們地區運作的頻道。許多電視臺隸屬于三大電視網——全國廣播公司(MBC)，哥倫比亞廣播系統(CBS)和美國廣播公司(ABC)——這在表4·5中列出。到1974年，60%以上的電視臺隸屬于主要的全國性網絡，與此相比，無線電臺的這一比例為34%。因此，這些網絡構成了美國電視系統的主要體制方面。它們提供節目給它們的下屬電臺，為節目發送安排聯系設施，并代表其下屬電臺在全國市場上出售廣告時間。作為對這些服務的付款，每家下屬電臺向網絡提供每周約20小時的免費廣播，對網絡所使用的其余時間只收取其常規費用的30%，而只得到網絡出售全國性廣告時間所得收入中的一小部分。[[26]](#_26_61)但是，網絡提供的節目使這些下屬電臺獲得當地及非網絡廣告的好價錢，那是它們的主要收入來源。網絡通常為下屬電臺60%播出日程提供足夠的節目，余下的時間留給它們去取得獨立制作商和節目供應商的非網絡材料的權利。相反，非隸屬的電視臺就必須安排滿它們的全部播出日程，必須與其他非隸屬電臺以及網絡及其下屬電臺競爭廣告和取得非網絡材料的權利。

除了商業性電臺和網絡以外，美國有一批頻道保留為教育或非商業性廣播。1962年，美國國會建立了公共廣播公司以方便并監督非商業性電視的發展。公共廣播公司是一個聯邦機構，由15名總統委派的董事管理。它提供贈款給獨立電臺、生產公司和一家聯系各非商業性電臺的網絡——公共廣播局。雖然當地電臺可以選擇采用或不用公共廣播局的材料，非商業性電臺平均有70%以上的節目是由網絡供應的。公共廣播局從網絡內的幾家大的生產電臺取得材料，也從包括如英國廣播公司等外國供應商在內的外部供應商取得材料。各電臺對供應的節目向公共廣播支付不同數額的費用，這取決于有關電臺的總體收入情況。對非商業性電臺的主要資助來源是稅收，這占1971—1972年各電臺收入的近60%；非稅收來源，包括基金會、訂戶、業務贈品及公司擔保，這占到32%。[[27]](#_27_59)公司擔保主要是石油公司，約占公共廣播局節目貢獻的四分之一，在黃金時間節目中起特別大的作用。然而，與主要商業性網絡相比，美國的公共電視仍然是小規模運作。公共廣播臺以相對較少的預算進行運作，在廣播中每小時的花費要少得多。它們所占的電視觀眾份額是很小的——大約占黃金時間的3%——它們的觀眾往往受教育程度較好，生活狀況較好。所以，雖然公共電視在美國廣播系統中起重要作用，但它在財政與觀眾總水平方面起的是很有限的作用，每天晚上這三家商業性網絡擁有的觀眾加在一起占全體觀眾的90%以上。



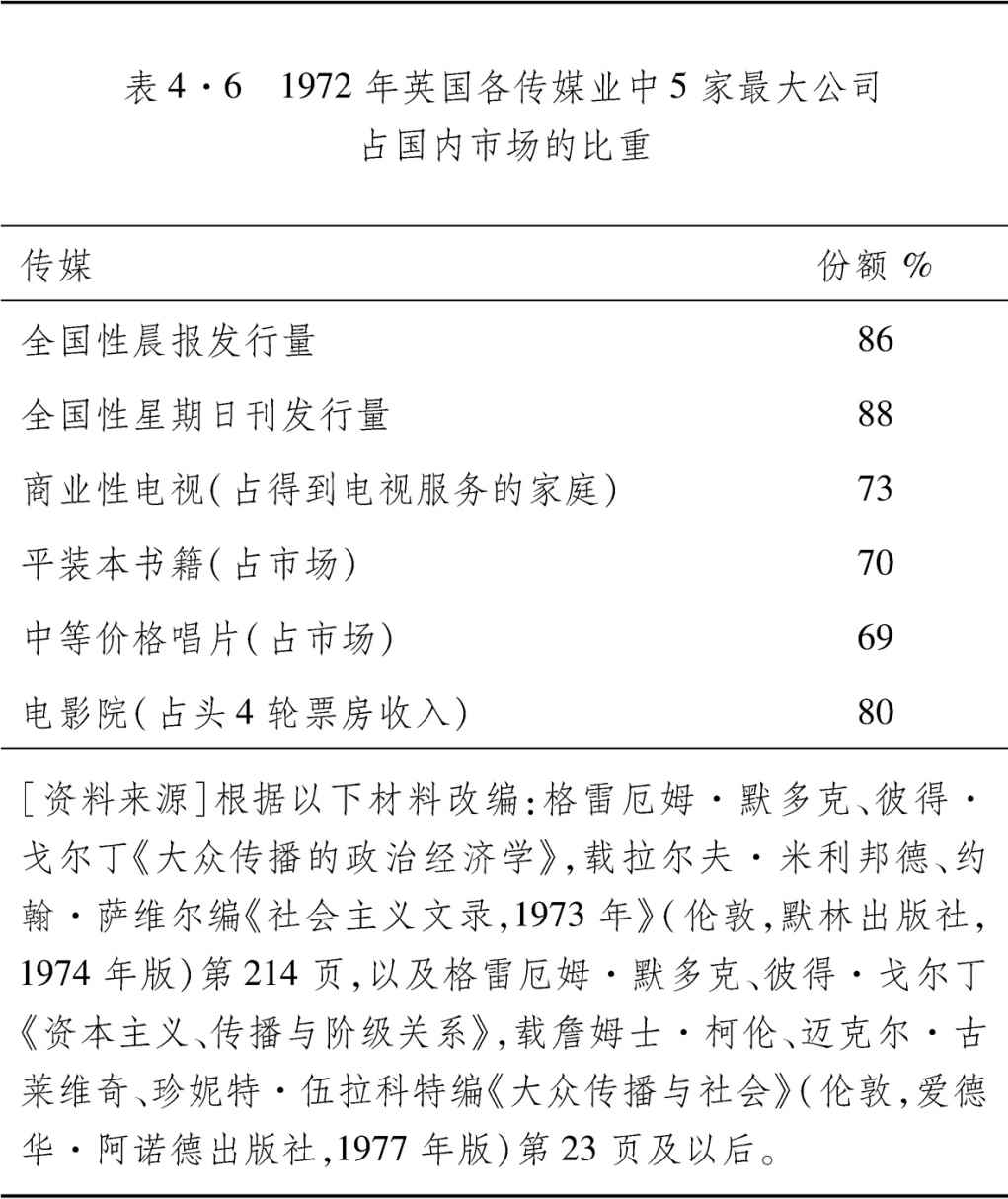
在考察廣播發展時，我集中于英、美系統的體制特征；更加廣泛的解釋應當考慮在其他國家中出現的不同體制形式。然而，重要的是要強調，在英、美發展起來的廣播系統對于世界上其他地方廣播系統的建立具有極大影響。英國的公共服務公司模式以專有特許權或者協同一個精于管理的獨立部門而運作，有效地輸出到大英帝國的許多地方，這一模式構成了前英國殖民地的許多國家中發展廣播的體制的基礎。[[28]](#_28_59)因此，尼日利亞廣播公司是前英國殖民地中最早建立廣播組織的，它的模式緊緊仿照英國廣播公司。然而，在一些前殖民地國家中，政府對廣播組織實行比創始公共服務思想所設想的嚴格得多的控制。在發展中世界的其他地區，諸如拉丁美洲和亞洲的一些地區，美國的廣播制度有特別大的影響。中、南美洲許多國家本已在美國經濟與政治的勢力范圍之內，當廣播技術可用于商業目的時，這些國家采用的管理架構與美國的十分相似。許多技術硬件與培訓由諸如美國無線電公司等美國公司提供。當地的企業家建立了商業性廣播電臺，它們通過合并和收購，逐漸結合成為少數壟斷性的家族王國。到20世紀60年代初，美國的廣播模式已在許多拉丁美洲國家建立，但60年代與70年代的政治動亂導致對廣播機構在某些情況下更直接的政治控制。

雖然廣播機構在非洲、亞洲與拉丁美洲國家中發展得相當迅速，但接收設備的擴散則進展較慢。這些國家中無線電收音機及電視機擁有程度大大低于歐洲與北美工業社會中的情況。1975年，亞洲每千人有68臺無線電收音機和6臺電視機；而美國每千人有1，813臺無線電收音機和530臺電視機，英國每千人有700臺無線電收音機和530臺電視機。[[29]](#_29_59)可是，這些泛泛的數字掩蓋了城鄉之間的分布率。在非洲和亞洲，接收設備尤其是電視機的擁有大大集中于大城市中心，在那里接收情況最好，收入也更高。因此發展中國家農村地區擁有接收設備的情況很可能大大低于上述泛泛的總數字情況。接收設備在農村地區分布水平低的情況在某種程度上可能被集體形式接收活動的發展所彌補，諸如北尼日利亞廣播公司設立的社區電視中心。而且，隨著發展中國家越來越城市化和電氣化，隨著接收設備生產商設法為自身利益而開發更大的市場，在下一個十年中分布水平很可能會穩步地大大增加。

## 傳媒產業的近期趨勢

傳媒產業，包括電視廣播，目前正發生重大變化，這對傳媒產品及其生產與傳播方式具有重要影響。這些變化是兩個方面發展的結果：政治經濟方面和技術方面。西方社會中的傳媒產業多數情況下都是商業性或準商業性組織，在競爭的市場上運作，并受制于財政壓力和多種刺激；因此傳媒產業的變化從某種程度上講是對影響這些作為商業性公司的產業的經濟規則與政治限制的反應。但是傳媒產業也極大地依靠技術與技術發明。電訊與電腦的最近發展為信息傳輸、儲存與調用造成了新的可能，這些發展正改變著傳媒產業，并日益使傳媒產業融入和信息的傳播與傳播的控制有關的一系列更大的產業。我在下一節中將考慮這些技術發展中的內容。但我首先要研討一下目前在政治經濟方面發生的一些變化。我將集中于四大趨勢：(1)傳媒產業的日益集中化；(2)它們的日益多樣化；(3)傳媒產業的日益全球化；(4)走向解除管制的趨勢。為了說明這些趨勢，我將首先舉出英、美的例子，盡管這些發展完全不是這些國家所特有的并且確實在性質上日益跨國化。

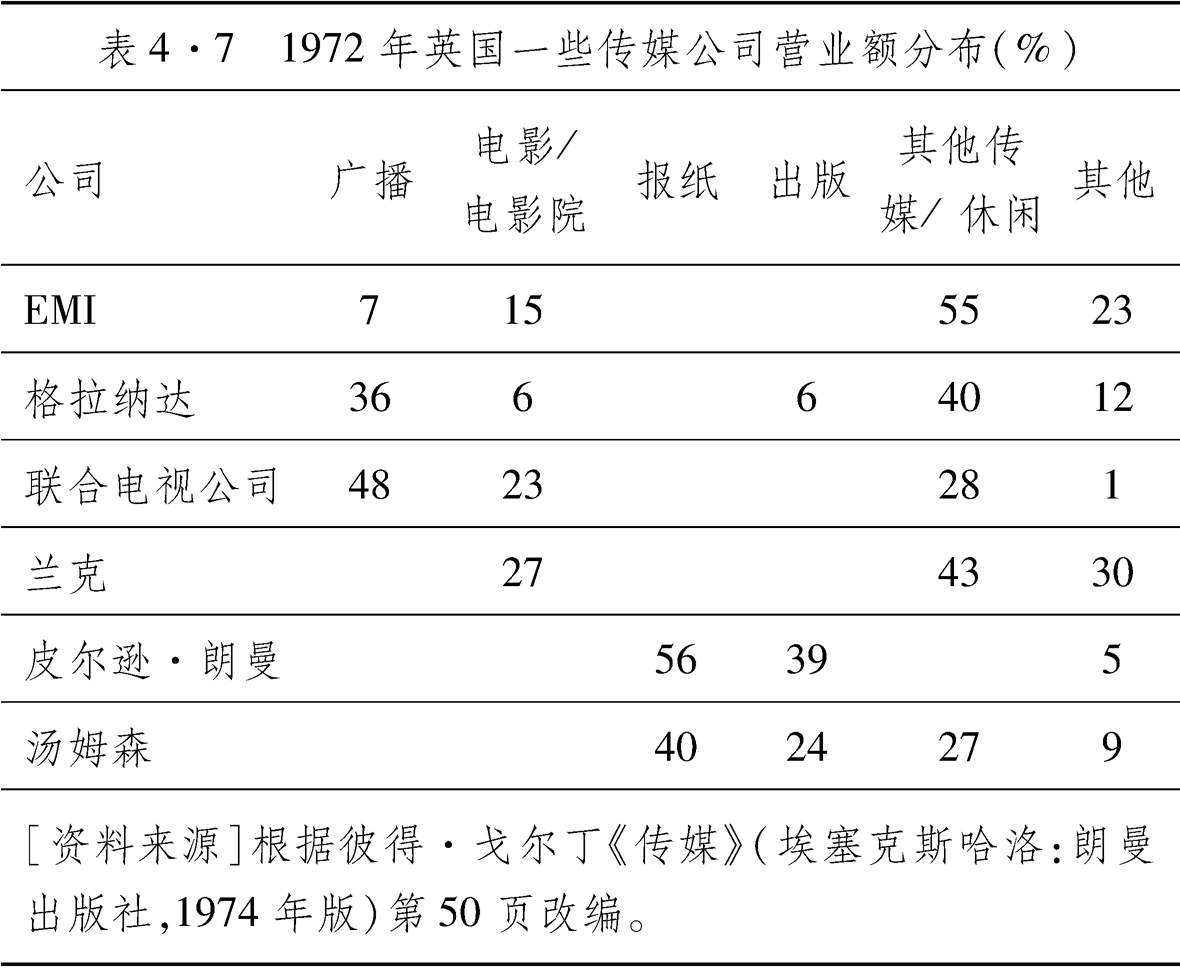
第一，如同西方社會的其他產業部門一樣，傳媒產業的生產 資源已日益集中到相對少數的大公司手中。傳媒產業的日益集中化在不同國家進行的一系列研究中有很好的記述。[[30]](#_30_59)在1981年，美國46家大公司控制了日報、雜志、書籍、電視和電影的大部分營業；到20世紀80年代末，控制這些傳媒半數或半數以上的營業的公司數目已減縮了一半，從46家減至23家。雖然1989年美國有1600家以上的日報，但總發行量的一半控制在14家公司手中，包括甘尼特公司(控制《今日美國》及87家其他日報)，奈特—里德公司(控制《邁阿密先驅報》及28家其他報紙)和紐豪斯報業公司(控制斯塔頓島《前進》報以及25家其他報紙)。[[31]](#_31_55)如果考慮英國的發展，我們可以看到在過去70年中集中化大大增加，盡管傳媒產業不同領域的集中化速度與程度各異。在報紙和電影業，集中化在20世紀20年代、30年代和40年代在英國發展迅速，因此到1929年，日報發行量的一半控制在4家公司手中，到1944年，三分之一的全部電影院座位控制在3家連鎖公司手中。在50年代與60年代，這些和其他傳媒產業的集中化繼續發展，當時某些傳媒產品的市場大大擴展了。表4·6說明1972年英國不同傳媒產業的集中化程度，它反映了每個領域內5家最大公司控制市場的比例。1972年，全國性晨報的86%和全國性星期日刊的88%是由各領域內5家最大公司銷售的。到1981年，最大的5家公司控制了晨報與星期日刊總發行量的95%，最大的3家控制80%以上。1972年，10本平裝本書籍中有7本是由有關的5家最大公司銷售的；出版業資源的集中化從那時以來又已進一步增大，有一系列驚人的、廣為宣傳的兼并，包括大西洋兩岸的一些大公司。在諸如出版與音樂產業領域的高水平集中化并沒有阻擋尋求專門興趣的小獨立公司的出現；但這些公司一般只占總銷售額的很小比重而且在市場力量和兼并活動面前極為軟弱。



電視領域也存在很大程度的集中化。在美國，三大電視網仍然在觀眾份額和收入方面主宰著這個領域；比重日益增大的觀眾正轉向有線頻道，但大部分主要的有線系統本身就是由大傳媒公司擁有的。在英國，獨立電視部門被大獨立電視公司(泰晤士，倫敦周末，中央，格拉納達與約克郡)所主宰；1972年，這五巨頭供應70%以上的電視家庭，留給10家較小的獨立電視公司去供應剩下的家庭。這五大公司也是獨立電視網電視節目的主要來源。1980年，一家典型的獨立電視公司傳輸的材料中有50%是這五大公司提供的，而不到10%是10家較小公司提供。而且，在獨立電視公司內，股權往往集中于少數主要人物手中，或者在有著傳播利益的其他公司手中。以格拉納達為例，大股東仍然是伯恩斯坦家族(占1979年有投票權股票的62%)；以倫敦周末與約克郡為例，主要股權由具有傳播權益的公司所代表，其中包括報業公司(分別是47%和28%)。[[32]](#_32_55)因此，獨立電視部門，如同傳媒產業的其他部門一樣，其特點為資源集中于少數大公司之手，在某些情況下，這些公司內的股權集中于少數主要人物之手，或者集中于有傳播權益的幾家主要公司之手。

第二，除了資源日益集中化以外，傳媒產業在近些年來出現日益多樣化。多樣化的過程是各公司把活動擴大到不同的領域或產品行業，或者通過收購已在這些領域內運作的公司或者通過向新的發展領域投入資金。當多樣化發生于相關領域——例如，出版機構收購排字機構、設計機構、印刷廠、書店等等——它使公司能從一個特定產品發展的不同階段控制成本與得利。當多樣化包括擴張到涉及生產與銷售不同產品的無關領域——例如，蘭克組織擴張到旅館、飯店、電視與高保真設備——它可以在公司內產生新的利潤中心并減弱經濟衰退、不穩定增長或某些領域長期下降的負面后果。表4·7說明一些較大的英國傳媒公司中的多樣化活動。例如，EMI公司1972年7%的收入來自廣播(它在泰晤士電視公司有著控股權)，15%來自電影和電影院(它擁有兩大電影院連鎖公司之一)，55%來自其他傳媒資源(它擁有英國最大的唱片貿易公司之一)。1980年，EMI公司自身被索恩公司兼并，它已經是英國電視硬件的最大制造商(弗格森)。新合并的索恩—EMI公司這樣就建立了一個越來越多樣化的基地，其中國外運作占它每年26億英鎊營業額的大約三分之一。

傳媒產業的集中化與多樣化已導致形成了一些傳播綜合大企業，它們在有關信息和傳播的多種產業中有具重要權益。這些綜合大企業中最大的有時代華納公司，那是由時代公司與華納傳播公司在1989年合并而成的。它是美國最大的雜志出版商，是世界上第二大電纜公司，是世界上最大書籍出版商之一和最大錄像機公司之一。它在澳洲、亞洲、歐洲和拉丁美洲都有隸屬公司。它的資產超過玻利維亞、約旦、尼加拉瓜、阿爾巴尼亞、利比里亞和馬里國民生產總值的總和。美國的美國無線電公司(RCA)和哥倫比亞廣播公司(CBS)也成為最大的和最多樣化的傳播綜合大企業中的兩家，雖然最近它們又都被其他公司兼并。除了擁有大廣播網絡之一(全國廣播公司)以外，美國無線電公司在出版業、唱片業、家用與工業電器業以及多種其他消費品與服務行業擁有很大股權；后來美國無線電公司被美國第十大公司通用電器公司以63億美元所收購。哥倫比亞廣播公司也控制了美國三大網絡之一并在出版業、電影制作和唱片業有股權；在負有巨額債務和掙脫一系列敵對的收購活動后，哥倫比亞廣播公司最后被一家大地產公司兼并。另一家巨大的傳播綜合大企業貝特爾斯曼集團在書刊出版業、讀書俱樂部、書籍銷售網、印刷業、音樂與唱片業、電視、電影都有很大股權。最初，貝特爾斯曼的基地在西德，現在是美國最大的傳媒公司之一，它在美國擁有多種產業，其中出版公司就有道布爾迪、班丹書社、戴爾和圖書協會。當傳播綜合大企業變得更大和更多樣化時，它們就越來越與銀行業和工業部門結合在一起，既作為客戶又作為隸屬部門，直至作為連鎖董事會。

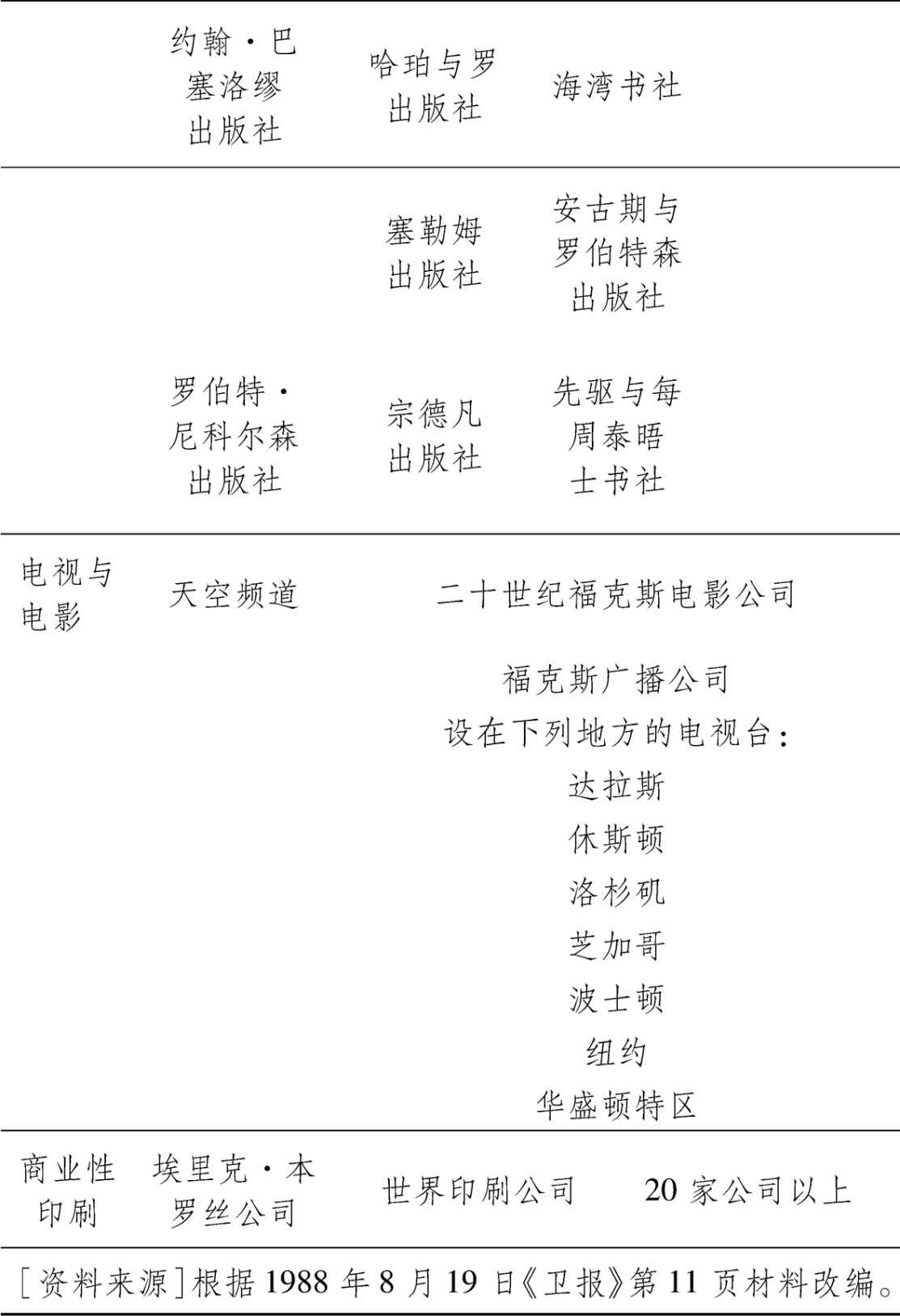


傳播綜合大企業的活動最近因傳媒注意力落在一些比較古怪的企業家身上而突出起來。魯珀特·默多克，所謂“新聞公司”的不斷擴張的多媒體綜合大企業的頭頭，在這方面尋求并得到了特大的名聲。表4·8列出了新聞公司的一些主要資產。擁有太陽報使默多克控制了英國通俗日報市場的35%，此外還控制了高質量日報和星期日刊市場的很大份額。天空頻道使他在興起中的衛星廣播中取得主導地位。在美國、澳大利亞和太平洋地區，新聞公司在范圍廣泛的傳媒產業擁有很多和仍在擴張的股權，從報紙、雜志和書籍出版到電視臺、電影制片廠和商業印刷公司。默多克控制了澳大利亞全部報紙發行量的三分之二和新西蘭的幾乎一半。在美國，他控制了20世紀福克斯電影制片廠，福克斯廣播網以及無數的報紙、雜志、書籍出版社和電視臺。他是哥倫比亞—福克斯錄像公司所有人之一，并且是世界上最大的錄像帶銷售商。新聞公司也在非傳媒產業中擁有股權，包括一家航空公司和一個石油與煤氣開采公司。1988年，默多克成功進行了以30億美元兼并安嫩伯格家族的三角出版社，該社出版美國發行量最大的雜志《電視導刊》。新聞公司的廣度和多樣性很好地說明了今天傳媒產業所特有的那種多樣化。但是，默多克的多媒體綜合大企業盡管到處伸展和名聲卓著，和建基于美國的傳播與信息技術大公司來比，在資產與營業總額上還是稍遜一籌。

第三，默多克的新聞公司說明現代傳媒產業的又一個特征：它們的活動日益全球化。當然，傳媒產業活動的跨國性質并不是一個新的現象。我們看到，書籍貿易的早期發展包括把印刷資料運出國；19世紀出現通訊社促成了一個跨國界領域采集和傳播新聞的全球體系。但是，在近幾十年來，傳媒產業活動的全球化有了新的形式，并已在性質上更為延伸和遍布。我們可以區分這一趨勢的不同方面。首先，傳媒產業是傳播綜合大企業的一部分，這種大企業在運作與活動范圍上越來越多地跨越國界。跨國化的過程一定程度上是傳播綜合大企業間大規模合并與收購所促進的。我已經提到了一些這類收購，其他例子很容易再列舉一些。1981年，英國報紙《泰晤士報》與《星期日泰晤士報》被以加拿大為基地的國際湯姆森組織出售給默多克的新聞國際，新聞國際是他的多國新聞公司在英國的子公司。1987年，日本的電子巨頭索尼收購了以美國為基地的哥倫比亞廣播公司的唱片部；國際唱片業現在主要由五大機構控制——索尼—哥倫比亞廣播公司，美國無線電公司，華納，索恩—EMI和波利格拉姆——每家都是一家跨國公司擁有的。1986年，以英國為基地的企鵝書店(它本身是皮爾遜·朗曼集團的一部分)收購了新美國圖書館而得以進入美國的平裝書市場。1987年，蘭登書屋——以美國為基地的紐豪斯公司的子公司，紐豪斯公司在報業、圖書雜志出版業有著廣泛的股權——收購了一批著名的英國出版社，包括查托，維拉戈，波德利·黑德和喬納森·開普。同年，國際湯姆森組織在出價戰勝了美國的西蒙與舒斯特公司激烈競爭以后，收購了英國的聯合圖書出版集團，它本身就包羅了梅休因，勞特利奇與基根·保羅，斯威特·馬克斯韋爾，查普曼與霍爾，以及克魯姆·赫爾姆等出版社。通過這類合并與收購，傳媒產業在性質上就越來越跨國化，因為特定的公司都融入了跨越全球的傳播綜合大企業。

傳媒產業全球化的第二個方面涉及傳媒產品的出口以及為國際市場生產的作用日益增強。出口貿易始終是出版業的一部分，特別當出版一些遠超出特定民族國家疆界的語言的書籍時更是如此，這是由于以前的殖民或軍事擴張和其他因素所致。1949年，圖書出口占英國出版商銷售額的29%；到1969年，占47%。教科書向第三世界銷售是這種貿易中的主要部分，占1972年英國圖書出口的20%。英聯邦國家、美國以及日本也越來越成為英國出版商主要的出口市場。同樣地，以電視為例，在國外市場出售節目正成為重要的收入來源。1982年，獨立電視公司通過出售節目到國外賺取2000萬英鎊，代表它們總收入的28%；到1984年，此數已升至4700萬英鎊或總收入的5%。英國廣播公司在國外銷售節目方面也日益成功，它現在向100多個國家出售節目；1984年至1985年，國外銷售節目占英國廣播公司企業(英國廣播公司的商業部)3500萬英鎊收入的70%。[[33]](#_33_55)然而，國際電影與電視節目銷售仍然主要被美國公司主宰。1981年，美國電影占英國電視上播出外國電影的94%，占法國電視上這類播出的80%，占西德電視上這類播出的54%。在整個西歐，在1983年大約30%的電視播出時間是由進口節目占據的，而進口節目的大宗(44%)來自美國；在英國，美國進口代表全部進口節目的7.5%。美國節目在世界其他地區代表的份額甚至更大。例如在拉丁美洲，1983年進口占電視播出時間的46%，而全部進口節目的77%源自美國。相反，在美國本身，進口只占1983年播出時間的2%。[[34]](#_34_53)正是電影與節目國際傳播上這種戲劇性的不對稱，加上諸如發展中國家對西方通訊社的依賴，成為最近有關所謂西方“文化帝國主義”辯論的基礎，一些批評家提出重構和調節信息與傳播流動的國際系統的必要性。[[35]](#_35_51)





全球化的第三個方面來自技術的部署，這有利于信息與通訊的跨國傳播。全球化的這個方面也不完全是新的。印制材料總是能跨越國界運送，廣播常常在國際范圍進行(有時是爭奪)——特別是在歐洲，在那里，信號容易越出民族國家的國界。但是，全球化的技術形成在近些年來有戲劇性的增長，首先是由于衛星技術進展的結果。在下一節里，我將討論在直播系統中應用衛星技術，這是今天許多人最為熟悉的用途。然而，衛星技術在整個通訊與信息傳輸領域具有廣泛的用途。衛星技術最初的發展是美國與蘇聯空間任務和軍事領域研究的副產品。[[36]](#_36_51)第一顆通訊衛星是在1962年發射的，到1965年，美國人已能在固定軌道上安置第一顆商業性電訊衛星“早飛鳥”。固定軌道衛星——或者所謂“同步衛星”——將可以在三分之一的地面上不斷看到。所以正確部署與聯系的三顆同步衛星的一個系統可以提供除了南北兩極地區以外的全球覆蓋。1962年，美國國會成立通訊衛星公司以組織衛星技術的商業性利用。通訊衛星公司是一家私人公司，一半的股份提供給私人認購者，另一半由主要的美國通訊大綜合企業掌握。在成立了通訊衛星公司以后，美國提議建立一個最后稱為“國際通訊衛星組織”的國際組織，它使各成員能使用衛星進行商業通訊。最初的成員包括西歐國家，加拿大、澳大利亞與日本。商業性營運在1965年開始跨越大西洋并在1969年成為全球性。國際通訊衛星組織現在在全世界有100多個成員，在若干國家中成為國內服務的載體。蘇聯在1965年發射了它第一顆非固定通訊衛星，在1974年發射了第一顆固定衛星，在1971年建立了稱為“國際人造地球衛星”的類似國際組織，包羅了東歐國家、古巴與蒙古。除了這些國際衛星系統以外，現在有一批在洲際的和本國的范圍運作的地區和國別衛星系統，以及專門為軍事、海事和航空服務的系統。這些系統能在全球范圍實際上即時發送大量信息。它們被跨國公司大量用以在它們分散的分支機構和子公司之間發送數據和訊息。例如，德克薩斯工具公司在19個國家有50個主要工廠，使用一個以衛星為基礎的系統來連接8，000個終端站，進行世界范圍的計劃、營銷、會計與電子郵件。跨國金融服務組織花旗銀行公司使用一個以衛星為基礎的系統來連接94個國家內的2300個分支及附屬辦事處。[[37]](#_37_51)把衛星系統用于商業目的是跨國數據流動的更大進程的一部分，在其中，信息或訊息正越來越成為可以在全球市場上交易和控制的一種商品。

第四，部分地作為對傳媒產業變化中的技術基礎的一種回應，許多西方政府已設法解除對傳媒組織活動的管制并取消那些被視為有限制性的立法。解除管制的趨勢在廣播領域特別突出，它通常是在政府嚴格控制的架構內發展起來的。在英國和大多數其他歐洲國家，無線電和電視都受國家嚴格管制，廣播機構要接受許可注冊，波長接受分配，產出接受嚴格監督。在許多事例中，國家或準國家廣播機構取得對本國廣播的壟斷。對廣播進行嚴格管制的理由是：在任何特定的疆域內，供無線電和電視信號的發射頻道是有限的。這種理由有時還加上這樣的看法：廣播實質上是一項公共服務，因此應當對可能被以判斷為公共利益的內容加以管制。一些早期的英國歐洲廣播業者與決策人認為，對國家管制的這些明顯理由，由于對商業化的憎惡以及普遍害怕無控制的廣播會造成有害的破壞性后果而得到強化。

雖然對廣播的國家壟斷在早期就在一些歐洲國家里打破了，“解除管制”的名詞習慣上用來指20世紀70年代和80年代許多西方社會里的一系列政治行動。對傳媒解除管制是對于各種產業部門增強競爭力以及消除一些被認為不合理地限制追求商業利益的更為一般措施的一部分。在美國，對傳媒的管制傳統上比歐洲要薄弱得多，在20世紀70年代后期試圖改寫1934年的通訊法以解除對無線電的管制并放松對電視廣播的規則，并且動搖電訊壟斷組織和大綜合企業。雖然提案被一致否定，聯邦通訊委員會仍然在80年代初有效地實施了解除管制的政策，通過減少對公共服務廣播的要求和容許更多商業信息的播出時間而放松了對無線電和電視廣播的控制。[[38]](#_38_48)在許多歐洲國家里，在70年代和80年代也進行了對傳媒解除管制的類似嘗試。意大利的無線電與電視廣播在傳統上被國家部門RAI所壟斷。1975年，這種壟斷受到挑戰并被打破，此后，多種地方的和準國家的頻道出現了，它們主要靠廣告費籌資，幾乎不受到國家的管制。在法國、德國、比利時和荷蘭，既定國家機構以外的無線電和電視廣播在70年代和80年代逐漸合法化，使以廣告或訂戶為經費來源的獨立機構得以涌現。[[39]](#_39_46)在英國，由50年代出現的商業性電視所確立的雙頭壟斷大體仍然未受觸動，但無線電廣播在某種程度上解除了管制；很可能，英國廣播公司與獨立電視的雙頭壟斷將在90年代出現某些變化。

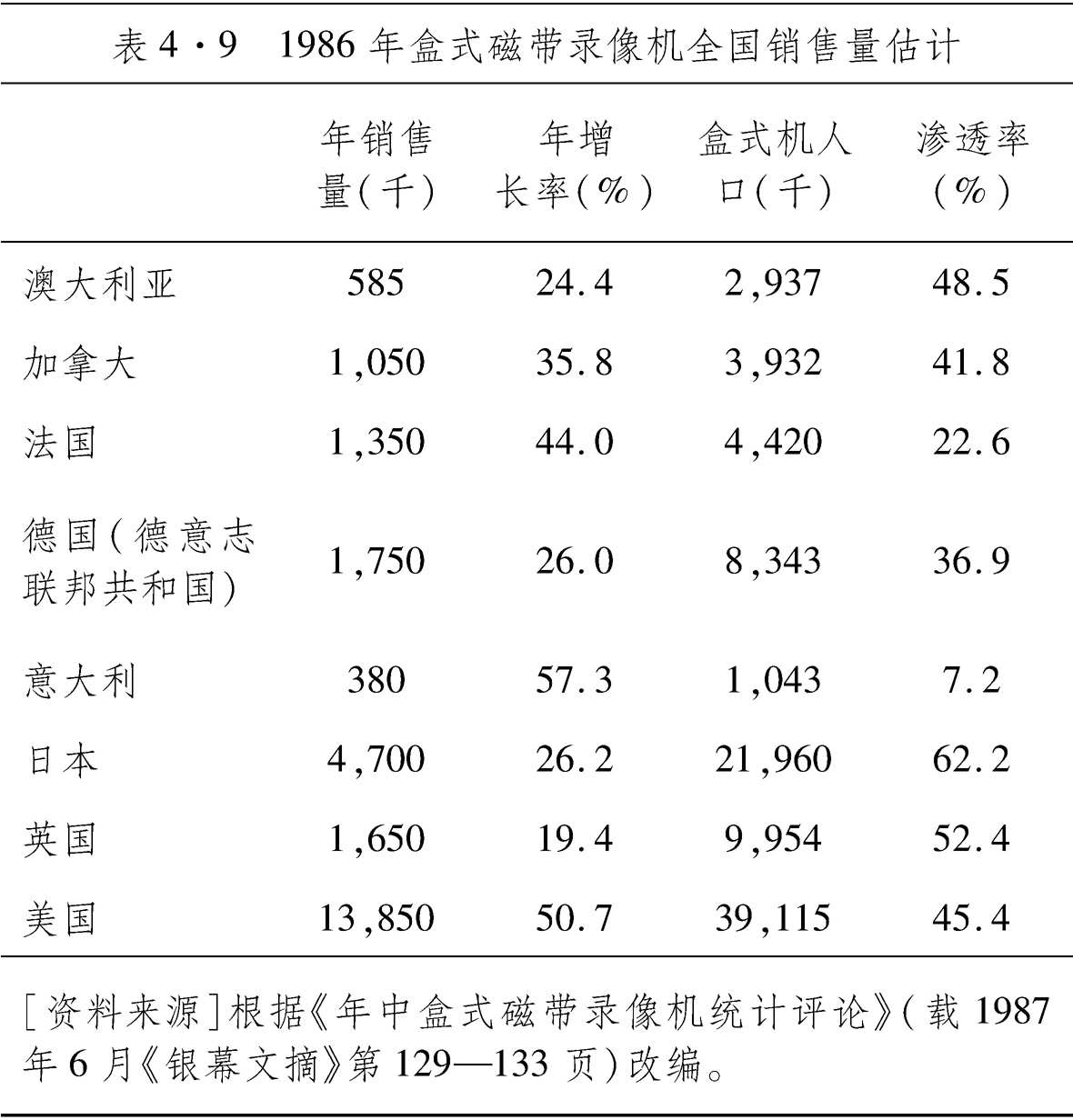
解除管制的進程因電訊領域新技術的發展而得到推動。隨著電纜與衛星傳輸系統的配置，關于頻道有限的傳統論點——一些符合20世紀20年代到70年代廣播的發展的論點——開始削弱。這些新技術產生了傳輸頻道激增的可能性，因此把傳輸權限于單一國家組織或少量嚴格管制的組織的根據開始顯得不太可行。而且，商業組織積極開發新技術，它們積極要求更加自由化的架構使它們能這樣做。雖然解除管制受到許多人歡迎并被認作對過于受管束的傳媒部門的必要解決辦法，但另一些人批評這是加強傳媒產業集中化的途徑借助使廣播和新技術向商業性開發開放，解除管制可能使傳播大綜合企業加大它們在新的信息與通訊的全球經濟中起統治作用。在下一章里我將再談談這些考慮的政策含義。

## 新傳播技術的社會影響

我已在若干場合談到了新傳播技術在傳媒產業當前發展階段的重要性。當然，技術變化在文化傳輸史上始終是重要的：它改變了文化傳輸過程所依靠的物質基礎以及生產與接收手段。電訊與信息加工領域的新技術發展近年來已深刻地影響了傳媒產業在各種領域的活動，從報紙印刷與電腦桌面出版到磁帶與光盤的音樂復制，從信息的電腦化調用系統到電視節目的衛星廣播。在最后這一節中，我不想概述因技術變化而在當前發生的所有許許多多發展。我將集中于發生在電視領域的一些發展，特別考慮它們影響電視信息傳輸與接收的方式。我要討論的發展是：(1)盒式磁帶錄像機供家庭使用；(2)配置電纜系統供電視節目傳輸，有時聯系衛星中繼站；(3)衛星直接廣播的發展。最后我將考慮(4)衛星與電纜系統的這些新興結構是否代表傳統廣播手段的繼續還是一種根本不同的文化傳輸系統的開始。

第一，在相對較短的時期內，盒式錄像機已成為許多西方家庭中除電視機以外的常用品。盒式磁帶錄像機是一種小型裝置，它可以連接到電視機上；它使使用者錄制既有網絡上播放的節目又可回放錄制的節目或預錄的電影。盒式磁帶錄像機使用磁帶錄制的技術，最初在20世紀40年代后期發展為錄音。磁帶錄制是一種信息儲存，其中的信道由噴涂塑料帶的磁化粒子組成。信息以調節過的電流形式輸入信道，調節過的電流在磁場內發生變化，這些變化由于塑料帶上的磁化粒子而產生一種原型。信息可以被借助使帶子通過另一電磁體時加以解碼，該電磁體中可以產生一種能放大和投射的調節電流。在50年代后期，這些原理應用于錄制視像。視像錄制要求高得多的信息儲存量(比音訊錄制高出大約200倍)，因此收錄機使用更復雜的錄制和信息解碼的機制。

第一臺磁帶錄像機是為工作室使用而研制的，但到70年代初出現了家用的小型機。70年代末和80年代初，家用盒式磁帶錄像機的數量戲劇性地增加，在歐共體國家和在美國從1976年的100萬臺左右上升到1986年的歐共體國家3，000萬臺以上和美國接近4，000萬臺。世界上幾乎三分之一(約1億7，000萬)的電視機家庭到80年代都擁有盒式磁帶錄像機。擁有盒式錄像機的電視機家庭的比例各國大有不同，正如表4·9所示。英國比例屬最高之列，1986年電視機家庭中估計52%擁有盒式磁帶錄像機，美國估計為45%，澳大利亞49%，西德37%，法國23%。可是，相當大比例的盒式磁帶錄像機可能是租來的而不是買來的，有一些證據表明滲透率根據家庭中人們的階級地位和就業情況而大有不同。[[40]](#_40_46)家用盒式磁帶錄像機數量的迅速增加對大電子公司——主要是日本的，但越來越多是西德和東南亞的——提供了重要的新的收入來源，包括為世界市場生產錄像機和盒帶。



家用盒式磁帶錄像機也大大改變了音像產品的發送渠道和接收者對這些渠道實行的控制程度。發送渠道在兩個方面有了改變：第一，盒式磁帶錄像機使接收者能把觀看時間表與播出時間表分開，因此可以錄下播出材料而在不同時間觀看。這種通稱的“時間變動”是盒式磁帶錄像機最常見的用途；它占英國、比利時和瑞典家庭錄像觀看的75%以上。時間變動的方法標志著接收者控制廣播進程的程度大大增加。廣播組織的節目時間表可以由接收者改變并在某種程度上加以重新安排以便把觀看活動結合他們日常生活的其他方面。這樣做，接收者就對電視廣播所特有的時空離距取得某些控制，即便對盒式磁帶錄像機的使用仍然取決于并且派生于廣播系統。

家用盒式磁帶錄像機改變發送渠道的情況還有第二個方面：它使音像制品能通過銷售或租用盒式磁帶錄像機供私用而不是通過廣播系統或電影院網絡供私用。盒式磁帶錄像機可以這樣使用的程度取決于預錄盒帶多少，這種情況在各國、各地情況不一。在英國，預錄盒帶市場活躍，盒式磁帶錄像機滲透水平高，盒帶租貨和銷售是重要的零售商業：1986年，租貨和銷售總值接近5億英鎊，約相當于英國廣播公司總收入的一半，是所有影院票房收入的兩倍以上。家用盒式磁帶錄像機為預錄材料開辟了新的銷售網絡，就為電影業提供了新的收入來源，然而避開了已有的廣播和電影系統。與此同時，盒式磁帶錄像機的使用也對國家管制音像材料內容的能力和商業組織控制版權的能力提出了新的問題。這些問題在過去10年中是許多國家的政治議程上的事，是新傳播技術發展所提出的更廣范圍政策問題的一部分。

第二，當前影響電視的第二個主要技術變化是配置電纜系統以傳輸節目。電纜傳輸的基本技術已存在一些時間了。在早期，無線電和電視使用同軸電纜——即，包括兩根導線的電纜，一根在另一根里面——作為中繼信號的手段。在50年代和60年代，同軸電纜的使用范圍受到限制以改善農村與山區的電視接收。但是，電纜系統的充分使用始于70年代，當時它們連接到通過衛星供應的電視節目。有線電視典型地包括使用天線(或接收碟，如果節目通過衛星供應的話)來捕捉信號并把它們中繼給電纜輸入端，由此以電纜傳輸給個人電視機。接收者都為接收的頻道支付用戶費。許多不同的節目和其他信號可以同時通過電纜傳輸——同軸電纜可以同時傳輸40到100個節目。最近在光纖技術方面的發展提供了大大增加傳輸能力和更大交互控制的可用數字信號的光脈沖形式通過微小的玻璃管道傳輸信息。大量信號可以同時傳輸，信息可以雙向傳輸，幾乎不受干擾。

電纜系統的配置在美國70年代和80年代期間進展迅速。1970年，不到10%的美國家庭連接到電纜系統。到1986年，有4，000萬以上的家庭連接到電纜，代表近47%的滲透率；預計到90年代初會達到60%。對比來看，在大多數歐洲國家，電纜系統的配置進展較慢。比利時、盧森堡和荷蘭到80年代中達到高度滲透率，但法國、西德和英國大大落后。在南歐的大部分國家，滲透率仍然微不足道。電纜技術在法國和西德進展迅速，它們的電纜工程得到政府的積極支持。在英國，進展顯然較慢，部分地由于政府不許干預的政策加上金融機構不愿在被認為高風險的領域投資。到1988年10月，英國連接電纜的家庭數目已升至38萬以上，但這仍然只是2，000萬電視機家庭中的很少部分。

電纜系統在英國的配置是由一個成立于1984年的法定電纜局控制的，它頒發安裝電纜的許可證，批準提供電纜服務的獨占特許權。特許權擁有者必須采用所有的英國廣播公司和當地獨立電視的傳輸，但也可選用現有的廣播服務，如果節目符合電纜局認為合適的品位和體面的標準的話。最受歡迎的服務之中有天空頻道，這是由魯珀特·默多克的新國際公司所控制的一項以衛星為基礎的服務。天空頻道有廣告支持并提供24小時服務，聲稱1987年在全歐洲通向1，000多萬個家庭。它在英國所有78個電纜網絡中有它自己的頻道，在每周收視率上超過BBC2和第四頻道。

電纜系統的使用大大增加電視的傳輸能力并產生發送電視節目的新渠道。雖然在許多情況中，電纜系統傳輸傳統廣播服務機構發出的信號，它們也傳輸各種新的廣播服務機構發出的信號：在美國，到1985年，除已有全國性網絡外大約有40個衛星傳送的節目服務機構。電纜系統的發展因此代表著對傳統廣播系統的主要挑戰。它們通過大大提高傳輸能力和增加各種來源的中繼信號，提供了更多樣性的可能，它們還在某種程度上打破了以供應頻道范圍有限為根據的傳統管制論點。更復雜的電纜系統可以用來提供更多數量的其他電訊服務，包括取得金融信息和各種數據，它們為雙向傳輸帶來新的機會。直到現在，電纜系統的交互能力一直主要被用做監控手段，但它在原則上可以用于其他方面——例如，作為節目選擇和評估的手段，作為回應調查和問卷的手段，甚至作為投票的手段。然而，電纜技術提供的可能性在實踐中到底能實現到什么程度尚待觀察，特別在歐洲和滲透程度相對低的世界其他地方更是如此。

第三，對電視具有重大影響的第三個主要的技術變化是衛星直接廣播(DBS)的發展。在前一節里，我簡短地討論了衛星技術的出現以及它用于信息和通訊的跨國傳布。從一開始，通訊衛星也被用做中繼站和電視廣播的分布點。今天它們形成了美國、蘇聯和其他地方全國性網絡系統的組成部分，它們被用做供應全國和國際電纜系統的分布點。衛星直接廣播在某些主要方面有別于已有的衛星系統。衛星直接廣播的信號以更高的動力傳輸，所以節目可以通過小型的家用天線或接收碟直接發送到消費點——即家庭。因此衛星直接廣播越過了國家網絡廣播系統和電纜供應系統，使接收者可以直接接收衛星傳輸的信號。信號可以編碼或“亂碼”而使接收限于擁有能理清信息的特殊解碼器的那些人。因此，節目的消費在原則上可以被傳輸部門監控。

衛星直接廣播系統很可能在20世紀最后10年中變得日益重要。到1986年，美國估計有150萬個家庭通過后院天線碟來接收節目，使電纜公司日益擔心損失大量訂費收入。在歐洲，法國和德國政府特別積極地發展衛星直接廣播系統，在1979年簽署了一個稱為電視—衛星的雙邊衛星直接廣播的項目。1988年，以盧森堡為基地的阿斯特拉衛星成功地發射，提供供家庭所能接收的16個頻道。阿斯特拉的6個頻道被魯珀特·默多克的天空公司收購，它開始在1989年提供一批衛星直接廣播服務。默多克在英國市場上主要的衛星直接廣播競爭者是一個財團“英國衛星廣播公司”(BSB)，它包括若干個已大量參與通訊和信息產業的公司(格蘭納達公司，波爾遜公司，里德公司，安格利亞電視公司，邦德公司和法國的工業控股夏格爾公司)。英國衛星廣播公司開始在1990年4月以5個頻道傳輸，天空公司與英國廣播公司之間展開激烈的競爭以圖說服消費者購買和安裝適于多個衛星接收裝置。在短期(在此期間兩家公司都遭受巨大損失)之后，1990年11月它們合并而組成了英國天空廣播公司，默多克在其中握有50%的股份。雖然英國天空廣播公司面臨的財政問題仍然巨大，但合并使公司更有力量提高對消費者的了解并對重要的地基傳輸系統進行競爭。

如同電纜系統一樣，衛星直接廣播增加了電視的傳輸能力，使消費者能接收通過多種衛星傳輸的大量頻道。它也創造了越過傳統地基廣播網絡的新頻道。因此，許多歐洲國家早期廣播發展所特有的舊式壟斷與雙頭壟斷受到這些新媒體發展的威脅——雖然這種威脅的程度在實踐上取決于這種新服務取得的了解水平。衛星直接廣播以及電纜—衛星結合系統對傳統的廣播形式提出了又一個挑戰：它們對政府管制音像材料傳輸的能力提出挑戰，因為信號可以跨越國界傳輸并由消費者直接或間接地接收。通過衛星傳輸是不管國界的，因此特定民族國家的管制部門就更難以監控。衛星廣播提出的管制問題——不但指監督傳輸的內容，而且指管制新傳輸媒體的產權和準入——屬于新傳播技術發展所提出的最后重大政治問題之列。

第四，最后，我要考慮新技術的發展以及特別是電纜、電纜—衛星和衛星直接廣播系統的配置，到底是傳統廣播手段的繼續呢還是一種根本不同的文化傳輸系統的出現。關于傳統廣播系統有著明顯的繼續：電纜和衛星技術有一段時間曾經是傳統系統的組成部分；家用電視機仍然是主要的接收器具；電纜和衛星系統傳輸的許多音像材料類似于或相同于傳統廣播的內容。然而，也有重要的差異，這些差異足以深刻表明：隨著電纜和衛星系統的日益配置，我們見證了一種或一批新的文化傳輸模式的出現。在結束本章的時候，我要總結這些模式的一些特征并提出它們的含義。

首先，電纜和衛星系統的配置大大增強了傳輸音像材料的能力。電視廣播的傳統系統建立在有限數量供應頻道上(在某些情況下只有兩三個頻道)，而電纜和衛星系統則提供大量頻道。傳統的頻道稀缺很快得到了驚人地徹底改觀。而且，發送音像材料頻道數量的迅速擴大一般發生在傳統廣播機構之外——雖然許多機構至今在電纜上和衛星系統發展中很重要，它們也在通訊和信息業的其他部門有重大利害關系。徹底改變發送頻道方面的稀缺狀況，這對于國家部門管制音像材料的方式以及對于消費者接收音像材料的方式產生根本性的影響。那些基于有限制地提供頻道的傳統調控原則不能直接應用于傳輸系統，因為頻道稀缺不再是傳輸系統的主要因素。頻道的激增使消費者具有選擇接收音像材料的可能性，盡管這種可能性成為現實的程度將取決于超越媒體技術能力的各種因素。

新傳播技術發展的第二個特征是它們大大加強了音像傳輸的跨國性。通過衛星的中繼信號，它們擴展了音像材料在空間上的可達性，同時保留了電訊的實際即時性。而且，衛星與電纜—衛星系統的這種特征大大不同于傳統的電視廣播系統，后者主要是在特定國家的疆界內發展起來的。對于參與歐洲衛星廣播的機構來說，不同的歐洲人口被視為潛在的泛歐觀眾的一部分，播出時間出售給廣告商是以它們的產品將在泛歐市場上銷售為根據的。這些發展對我早先提到的全球化進程有深遠意義，這些意義只是開始被承認和評估。正如以上所述，它們也對特定政府對于來自境外音像材料(即來自國家傳統疆界地區范圍以外)傳輸的調控能力產生根本性的影響。

第三，新傳播的發展提出了越來越結合一體的傳播與信息服務的可能性。這種可能性首先聯系到復雜電纜系統的發展，使用光纖技術，但它更一般地聯系到信息和傳播以數字形式的編碼。從信息編碼的模擬系統改變成數字系統，結合了綜合不同信息服務的高容量電纜的配置(即所謂綜合服務數字網或ISDN)正在產生一種新的技術圖景，在其中，不同種類的信息和傳播聚合在一項共同的載體上。[[41]](#_41_46)這種圖景在大多數現代工業社會中尚不多見，但是信息與傳播服務日益結合一體是已經出現在我們中的進程。這代表與傳統廣播系統的分道揚鑣，后者一般對不確定數量的接收者提供單一的服務。新傳播技術的發展不但提供大為擴增的同類服務，而且通過一種共同的載體系統提供更大范圍的服務。

最后，新傳播技術的發展也提供了更加個性化和交互形式的傳播，這是因為它們給予接收者在頻道與服務選擇方面有更大的挑選權，而且使他們通過該系統具有傳遞自身信息的更大能力。這些新的可能性仍然主要與電纜技術的發展相關聯，特別是與大大增加電纜系統的交互容量的光纖電纜的發展相關聯。但是，光纖電纜交互容量的開發仍然主要是將來的事：今天，通過電纜和衛星系統的大部分傳播仍然主要是單向的。可是，新傳播系統的配置肯定給予接收者更大范圍的頻道與服務以供選擇，在某些方面將給予人們對信息和娛樂資源有更多的控制。

出于這些考慮，我想可以有理由認為新興的電纜和衛星系統結構代表了文化傳輸的一種新模式，這種模式大大不同于傳統的電視廣播系統。因為，在可預見的將來，這種新模式很可能將同傳統廣播系統并存，向那些繼續通過傳統網絡接收大部分觀賞材料的人們提供一系列穩步增加的頻道與服務。長期而言，新興的電纜和衛星系統的結構對于傳媒產業的組織可能具有更多的破壞性影響。長期的影響將部分取決于現有傳媒機構和國家部門回應這種新系統的方式，部分取決于對提供的服務得到多大程度的理解和反應，部分取決于傳媒產業生產足夠數量和質量的音像材料的能力以占領迅速擴增的大量頻道并吸引觀眾的注意力。因為電纜和衛星系統的配置所帶來的變化是一種傳輸模式的轉型；它并不直接改變而是依靠現有音像材料的生產。傳輸模式的這種轉型是否將有助于推動新的、革新的生產活動，還是將相反地鞏固低成本式的節目生產，則是有待討論的問題。

在本章中，我追溯了文化傳輸的技術媒介與機構的發展，并集中論述15世紀末到今日有關大眾傳播興起的發展情況。我主張，大眾傳播的興起構成現代社會的一個基本特征。這一進程緊密交織著工業資本主義的發展，交織著現代國家的興起。這一進程也深刻地改變了象征形式在現代社會中流通的方式。隨著大眾傳播的興起，文化傳輸的進程日益受到一批有關象征形式商品化和擴大流通的機構所中介。近幾十年來，這些機構已變得越來越融入大規模傳播的綜合大企業之中，象征形式的流通在性質上已變得越來越全球化。新傳播技術的配置追隨著并促進著這些趨勢，與此同時標志著文化傳輸模式史上一個新的轉向的開始。

在下一章里，我將超越這種主要是歷史性的內容而設法勾畫一個關于大眾傳播性質的更為理論性的觀點。雖然“大眾傳播”是一個廣義的術語并可以合法地用以(正如我在這里用它)指稱有關象征品生產與擴散的一系列廣泛的技術媒介和機構，但在下一章里我將首先集中論述在現有廣播架構內發展起來的電視媒體。我將不進一步詳細考慮新傳播技術可能造成的影響，除就這些技術已成為當前政策辯論中的一個問題而言外。我將首要關注電視經歷的形式以及至今存在的廣播機構的組織。

[[1]](#_1_116)  關于對大規模復制與藝術品之間關系的一般討論，請見沃爾特·本雅明的經典論文《機械復制時代的藝術品》，載他所著的《啟發》，哈里·佐恩譯(倫敦：方塔那出版社，1973年)第219—253頁。

[[2]](#_2_111)  見G.J.法伊夫：《藝術與復制：倫敦畫家與雕刻家之間的關系的一些方面，1760—1850年》，載《傳媒、文化與社會》第7期(1985年)第399—425頁。

[[3]](#_3_106)  見哈羅德·A.莫尼斯：《帝國與傳播》(牛津：牛津大學出版社，1950年版)以及《傳播的偏見》(多倫多：多倫多大學出版社，1951年版)。又見安東尼·吉登斯：《當代歷史唯物主義批判》第1卷《權力、財產與國家》(倫敦：麥克米蘭出版社，1981年版)，《社會的構成：結構理論綱要》(劍橋：政體出版社，1984年版)以及《民族—國家與暴力：當代歷史唯物主義批判之第2卷》(劍橋：政體出版社，1985年版)。

[[4]](#_4_106)  “離距”一詞來自保羅·利科的著作，他用它來描述書面材料(文本)不同于口頭材料的方式。特別見保羅·利科：《解釋學與人類科學：語言、行動與解釋論文集》，約翰·B.湯普森編譯(劍橋：劍橋大學出版社，1981年版)。我使用“離距”一詞的方式與利科的用法有別。

[[5]](#_5_98)  見I.J.蓋爾布：《書寫研究：文法學基礎》(倫敦：勞特利奇與基根·保羅出版社，1952年版)；戴維·迪林格：《書寫》(倫敦：泰晤士與赫德森出版社，1962年版)；以及杰克·古迪：《野蠻心靈的馴化》(劍橋：劍橋大學出版社，1977年版)。

[[6]](#_6_92)  見托麥斯·弗蘭西斯·卡特：《中國印刷術的發明及其西漸》(紐約：羅蘭出版公司，1925年版)。

[[7]](#_7_90)  同上，第19、24章。

[[8]](#_8_90)  見S.H.施泰因貝格：《印刷術五百年》(哈蒙茨沃恩：企鵝出版社，1974年版)，第17頁；伊麗莎白·L.愛森斯坦：《近代歐洲的印刷革命》(劍橋：劍橋大學出版社，1983年版)，第12頁及其后諸頁，以及盧西恩·費弗爾-亨利-讓·馬丁：《書籍的出現：印刷的影響，1450—1800年》，戴維·杰拉爾德譯(倫敦：新左派書社，1976年版)第45頁及其后諸頁。

[[9]](#_9_86)  見約瑟夫·弗蘭克：《英國報紙的發端，1620—1660年》(麻省坎布里奇：哈佛大學出版社，1961年版)，第3頁及其后諸頁。

[[10]](#_10_84)  見米歇爾·哈里斯：《報刊的結構、產權和控制，1620—1780年》，載喬治·波伊斯、詹姆斯·柯倫、保林·溫蓋特編：《17世紀以來的報紙史》(倫敦：康斯特布爾出版社，1978年版)第87頁。

[[11]](#_11_80)  關于歐洲早期實行的檢查制度的更多討論，請見施泰因貝格：《印刷術五百年》第260—272頁；費弗爾、馬丁：《書籍的出現》第244—247頁；以及F.S.西伯特：《英國的報刊自由，1476—1776年》(伊利諾伊州包巴納：伊利諾伊大學出版社，1952年版)。

[[12]](#_12_78)  19世紀美國報業的發展由哈羅德·A.英尼斯記錄在《美國的技術與輿論》，載他的《傳播的偏見》第156—189頁。關于法國的有關材料，請見艾琳·科林斯：《法國政府與報刊，1818—1881年》(牛津：牛津大學出版社，1959年版)。

[[13]](#_13_76)  見伊馮·阿斯奎思：《報刊結構、產權與控制，1780—1855年》，載波伊斯等人《17世紀以來報紙史》第102頁。

[[14]](#_14_72)  關于19世紀大眾報刊增加的更詳細討論，請見艾倫·J.李：《英國大眾報刊的起源，1855—1914年》(倫敦：克魯姆·赫爾姆出版社，1976年版)。

[[15]](#_15_72)  主要新聞社的性質與發展記錄在格雷厄姆·斯托里：《路透社的世紀，1851—1951年》(倫敦：馬克斯·帕里什出版社，1951年版)；奧立佛·波伊德-巴勒特：《國際新聞社》(倫敦：康斯特布爾出版社，1980年版)；以及安東尼·史密斯：《信息的地緣政體學：西方文化如何統治世界》(倫敦：費伯出版社，1980年版)。

[[16]](#_16_72)  見波伊德·巴勒特：《國際新聞社》第40—49頁。應當注意到，雖然非洲的代表性在美國通訊社中很低，法新社海外局中的很大部分卻位于非洲，這是由于法國與許多非洲國家之間有牢固的歷史聯系。

[[17]](#_17_66)  關于對廣播在美國發展的充分討論，請見西德尼·W.黑德：《廣播在美國：電視與無線電一覽》(波士頓：雷頓·米夫林出版社，1976年版)第二部分。廣播在法國的發展記錄在帕特里斯·弗利希：《想像的產業：傳媒經濟分析》(格勒諾布爾：格勒諾布爾大學出版社，1980年版)。

[[18]](#_18_64)  貝阿薩·布里格斯：《英國廣播史，第1卷：廣播的誕生》(倫敦：牛津大學出版社，1961年版)和湯姆·伯恩斯：《英國廣播公司：公共機構與私人世界》(倫敦：麥克米蘭出版社，1977年版)。

[[19]](#_19_65)  見阿薩·布里格斯：《英國廣播史，第4卷；音與像》(倫敦：牛津大學出版社，1979年版)第239頁及以后。

[[20]](#_20_63)  見彼得·戈爾丁：《大眾傳媒》(埃塞克斯，哈洛：朗曼出版社，1974年版)第35頁。

[[21]](#_21_64)  見杰里米·滕斯托爾：《英國的傳媒》第61頁，以及《社會趨勢》(倫敦：英國皇家文書局，1985年版)第150頁。

[[22]](#_22_64)  見彼得·馬森：《電視對其他傳媒的影響》，載詹姆士·哈洛倫編：《電視的影響》(倫敦：黑豹出版社，1970年版)，第138—180頁。

[[23]](#_23_64)  見《資助英國廣播公司委員會報告》，艾倫·皮科克主席(倫敦：英國皇家文書局，1986年版)。

[[24]](#_24_62)  見伊凡·里德：《英國的社會階級分野》第2版(倫敦：格蘭特·麥金太爾出版社，1981年版)第266—268頁。

[[25]](#_25_60)  《九十年代的廣播：競爭，選擇與質量》(倫敦：英國皇家文書局，1988年版)。

[[26]](#_26_60)  見羅杰·G.諾爾、J.佩克·默頓、約翰·麥高文：《電視管理的經濟方面》(華盛頓特區：布魯金斯出版社，1973年版)第61頁。

[[27]](#_27_58)  見黑德：《美國的廣播》第224頁。關于公司擔保的細節，請見詹姆士·羅曼：《公共電視節目》，載《通訊雜志》30／3期(1980年)第150—156頁。

[[28]](#_28_58)  見伊萊休·卡茨、喬治·韋德爾：《第三世界的廣播：諾言與實況》(麻省坎布里奇：哈佛大學出版社，1977年版)。

[[29]](#_29_58)  同上書，第60—62頁。

[[30]](#_30_58)  關于美國的材料，見本·E.巴格迪堅：《傳媒壟斷》第3版(波士頓：燈塔出版社，1989年版)。關于法國的材料，見弗利希：《想像的產業》。關于德國的材料，見赫爾穆特·H.迪德里希斯：《大眾傳媒的集中化：對德意志聯邦共和國情況的系統調研》(慕尼黑：漢澤爾出版社，1973年版)。

[[31]](#_31_54)  見巴格迪堅：《傳媒壟斷》第21頁及以后。

[[32]](#_32_54)  貝格雷厄姆·默多克：《大公司與傳播產業的控制》，載邁克爾·古萊椎奇、托尼、本尼特、詹姆士·柯倫、珍妮特·伍拉科特編：《文化、社會與傳媒》(倫敦：梅休因出版社，1982年版)，第136頁及以后。

[[33]](#_33_54)  見《獨立廣播局年度報告與情況，1984—1985年》(倫敦：英國皇家文書局，1985年)以及《英國廣播公司手冊、結合年度報告與情況，1984—1985年》(倫敦：英國廣播公司，1985年版)第90—93頁。

[[34]](#_34_52)  見塔比奧·瓦里斯：《電視節目的國際流動》，聯合國教科文組織關于大眾傳播報告與文化論文，第100輯(巴黎：聯合國教科文組織出版社，1986年版)。

[[35]](#_35_50)  關于這一主題的進一步討論，請見赫伯特·I.希勒：《大眾傳播與美帝國》(紐約：傳播奧古斯塔斯·M.凱出版社，1969年版)；杰里米·滕斯托爾：《傳媒是美國的：世界上的英美傳媒》(倫敦：康斯特布爾出版社，1977年版)；以及奧立佛·波伊德-巴雷特：《傳媒帝國主義：走向對傳媒制度分析的國際架構》，載詹姆斯·柯倫、邁克爾·古萊維奇、珍妮特·伍拉科特編：《大眾傳播與社會》(倫敦：愛德華、阿諾德出版社，1977年版)第116—135頁。

[[36]](#_36_50)  關于衛星通訊的歷史與技術方面的討論，見艾布拉姆·蔡斯、詹姆士·福西特、馬沙米·伊托、亞歷山大-查爾斯·基斯等人所著《衛星廣播》(倫敦：牛津大學出版社，1973年版)；喬納森·F.因洛韋：《衛星通訊的政治與技術》(馬薩諸塞州列克星敦：D.C.希思出版社，1972年版)；以及馬塞勒斯·S.斯諾：《國際衛星通訊組織：一個國際例子》，載《通訊雜志》30／2期(1980年)第147—156頁。

[[37]](#_37_50)  見唐·希勒：《企業用戶與電訊網絡》，載《通訊雜志》32／4期(1982年)第84—96頁，以及R.奧爾迪奇：《跨國界數據流動中的新問題》，載《國際電訊政策原始資料》(華盛頓特區：尤洛出版社，1983年版)。

[[38]](#_38_47)  對美國廣播政策和解除管制更為詳盡的討論，可參見繆里爾·G.坎特、喬爾·M.坎特：《管制與解除管制：美國的電訊政治》，載梅杰里·弗格森編：《新的傳播技術與公共利益：政策與研究的比較觀》(倫敦與比弗利山：塞奇出版社，1986年版)第84—101頁。

[[39]](#_39_45)  關于歐洲解除管制的材料，見丹尼斯·麥奎爾、卡倫·西恩編：《新的傳媒政治：西歐的比較觀》(倫敦與比弗利山：塞奇出版社，1986年版)。

[[40]](#_40_45)  見彼得·戈爾丁、格雷厄姆·默多克：《不平等的信息：新傳播市場上的準入與排斥》，載弗格森《新傳播技術與公眾利益》第71—83頁。

[[41]](#_41_45)  關于綜合服務數據網傳播和有關發展的深入討論，見G.A.木爾甘：《傳播與控制：網絡與傳播的新經濟學》(劍橋：政體出版社，1990年版)。

# 第五章 走向一種大眾傳播的社會理論

大眾傳播的到來，特別是19世紀大量發行報紙的興起以及20世紀廣播的出現，對于現代社會特有的互動經驗與原型的模式具有深刻的影響。對今天大多數人來說，我們對于發生在當前社會環境以外的事件的了解主要是來自接收大眾傳媒象征形式而獲得的。例如，我們對領導人及其政策的了解主要來自報紙、無線電和電視，參與體制化政權系統的方式深受這種知識影響。類似地，我們對于發生在空間與時間上遙遠背景的事件(從罷工和示威到屠殺和戰爭)的體驗，是主要通過大眾傳播機構為媒介的體驗；實際上，對這些“政治性”事件的體驗，或對這些組成被視為政治的經驗領域事件的體驗，部分地是一系列體制化實踐的結果，體制化實踐賦予這些事件新聞的地位。傳媒的作用在這方面是根本性的，它充其量總是偏袒性地在國家的和國際的層面上描繪政治的性質和行為，并不提及大眾傳播的進程。

在本章中，我要開始探索一些方面，由于這些方面，大眾傳播的到來改變了現代社會所特有的互動經驗與原型的模式。我不試圖平分筆墨來論述許多不同的大眾傳媒，而將特別關注電視廣播的性質與影響，如大眾傳播迄今出現和發展的那樣。考慮到我早先對技術媒體及其發展的分析，我將開始描述大眾傳播的一些總的特點。然后我將集中于所謂技術媒體的國際影響，就是：大眾傳播的發展影響日常生活的社會組織的方式。這里我將強調技術媒體的配置應視為不僅僅是建立一些與己有社會關系并存的新的傳布渠道，而是對社會關系本身的潛在重組，就是說新的媒體使得社會領域的行動與互動新形式成為可能。在第三節里，我將探索大眾傳播技術媒體的配置已重構現代社會中公、私生活界限的一些方式。第四節將討論大眾傳播機構與市場經濟機構及國家之間的一些關系。這一討論的方式是較為規范的，將談到比較實際的、政策取向類的問題。我將重新評估關于現代社會傳媒機構的性質與作用的一些傳統的自由派思想，把這些思想與傳媒產業所特有的發展趨勢并置；在這背景下，我將提出在當代社會里能夠用來發展傳媒機構方式的一種可選擇的觀點，這里的所謂傳媒機構是指作為一些介于市場與國家之間的組織。最后在本章的結尾一節里，我將回到意識形態的主題并考慮意識形態的分析在大眾傳播時代應當如何加以重新思考。

本章代表對大眾傳播社會理論的一個初步貢獻。我的目的是對于構成現代文化傳媒化的發展進行系統理論思考作準備。我在這里提出的內容至多是這類系統思考的一個前言，我將在以后的著作中繼續進行這一思考。在這里，我的目的是較為有限的：我將設法突出大眾傳播的某些特點，以及技術媒體的配置改變現代社會中經驗與互動性質的一些方式，著眼于思考某些理論和實際問題。我在這里集中關注的理論與實際問題，雖然對當前辯論是中心問題，但只是系統地試圖與現代文化傳媒化的理論和政治意義協調而必須談到的一些選題。

## 大眾傳播的一些特點

我要開始分析通常稱為“大眾傳播”的一些一般特點。往往有人指出，雖然“大眾傳播”是用來指一系列廣義傳媒機構和產品的方便名稱，這個詞語在某些方面卻是誤導的。值得花一點時間談一下這個詞語會引入歧途的某些方面。“大眾”一詞源于傳媒產業所傳輸的信息一般都到達相對大量的受眾這一事實。在傳媒產業的一些部門以及它們發展的一些階段，情況確實如此，例如大規模發行的報業和主要的電視網絡。然而，在傳媒產業發展的其他時期(例如早期的報業)以及今天傳媒產業的一些部門(例如一些書刊出版社)，受眾在過去和現在相對很少而且特殊。因此“大眾”一詞不應以狹義的數量詞來加以解釋；大眾傳播的重要之點不是指若干數量或范圍的人接收到產品，而是指這些產品在原則上是許多接收者可以獲得的。而且，“大眾”一詞的誤導性還在于它意指受眾像是一堆不活躍的、無區別的人群。這種意思模糊了一個事實：傳媒產業傳輸的信息是由特定社會—歷史背景下的具體人們所接收的。這些人以不同程度集中關注傳媒信息，積極解釋和弄懂這些信息，把它們聯系到他們生活的其他方面。我們不是把這些人看成是一批不活躍的、無區別的人群的一部分，而應當敞開這樣的可能性：接收傳媒信息是一個活躍的、具有批判性的和社會上有區分的過程——這就是我在以下一章中將要比較詳細地探討的主題。

如果“大眾”一詞在這種背景下可能誤導，“傳播”一詞也可能會這樣，因為大眾傳播中一般包羅的這類傳播交往相當不同于日常談話中涉及到的那些交往。我將要在以下討論中觀察一些這種區別。這里我要提醒注意一個重要區別，即，大眾傳播一般包羅從傳輸者到接收者的單向信息。不同于一次談話的對話情景，其中的聽者也是潛在的回應者，大眾傳播則實行生產者與接收者之間的基本分離，其方式是接收者相對說來沒有什么能力來對傳播交往過程的進程與內容起作用。因此可能更合適地談信息的“傳輸”或“擴散”而不是這里的“傳播”。但是，即使在大眾傳播的環境里，接收者確實也有一些起作用的能力，只要接收者也是消費者，他們有時可以在各種傳媒產品之間作選擇，他們的觀點意見有時被生產和發送這些產品的有關組織所征求或考慮。而且，新的技術發展——諸如與光纖電纜有關的技術——將有可能提高電視媒體的互動能力而使觀眾對傳輸過程有更大的控制，但這在多大程度上將成為現實則尚待觀察。

根據這些初步的限定條件，我要提出大眾傳播的一個廣義的概念并突出它的一些關鍵性特點。我們可以廣義地把大眾傳播構想為象征貨品通過信息/訊息的傳輸與儲存而進行的體制化生產和普遍化傳布。根據象征貨品的生產與傳布來構想大眾傳播，我希望強調聯系有關象征形式商品化的機構來看大眾傳播的重要性。現在我們描述為大眾傳播的是一系列現象和進程，它們的產生是歷史的并且借助設法利用象征形式固定和復制的新機會的機構的發展。我在上一章里簡要地勾畫了一些這類機構的發展。現在我要以更加理論的方式來分析大眾傳播，主要集中于以下四個特點：象征貨品的體制化生產與傳布；生產與接收之間設立的分離；時間與空間有效性的擴展；以及象征形式的公共流通。在討論這些特點時，我將吸收我早先關于文化傳輸諸方面的評論，使它們適應于分析大眾傳播的目的。

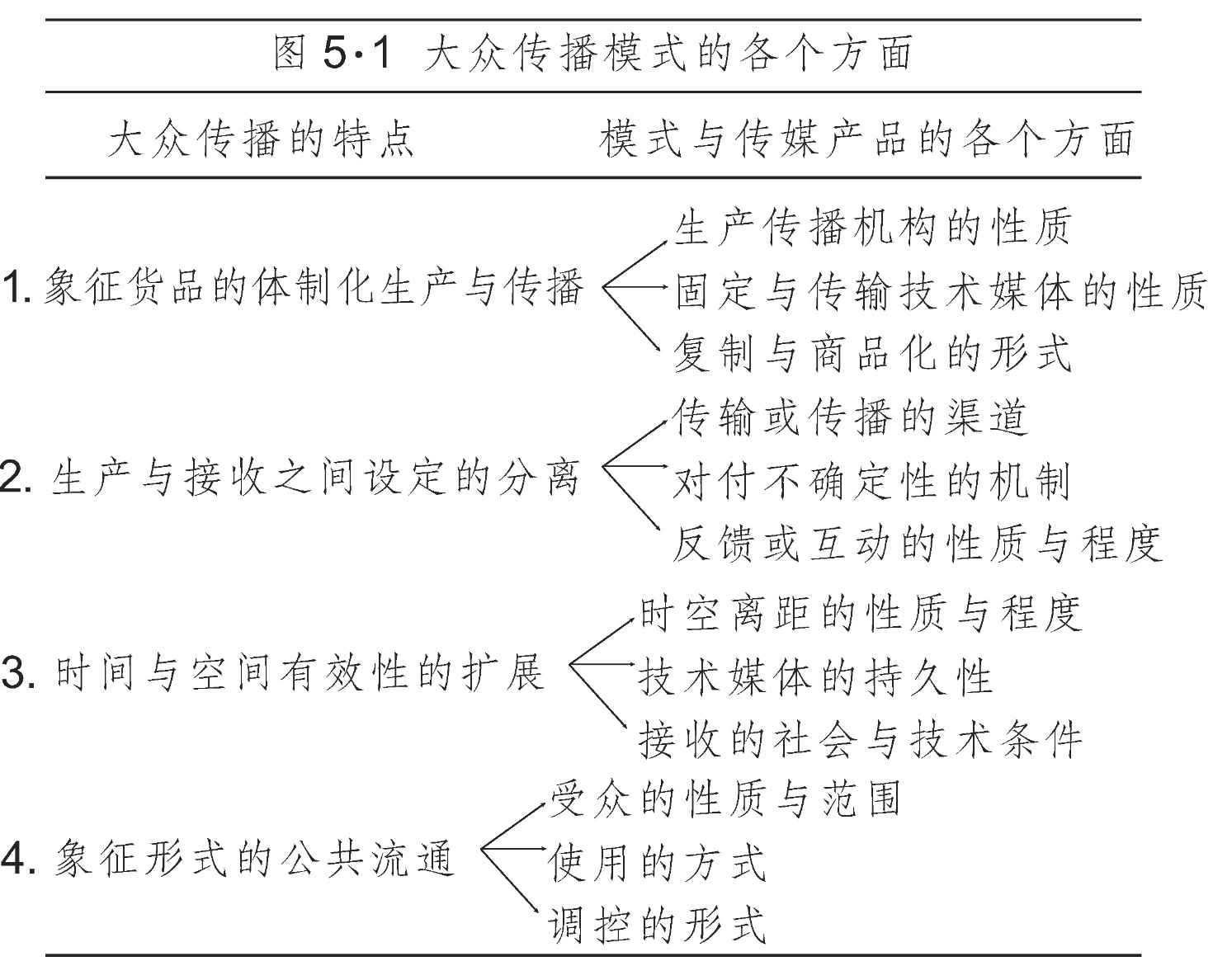
大眾傳播的第一個特點是象征貨品的體制化生產與傳布。大眾傳播以有關象征貨品大規模生產和普遍化傳布的一批機構的發展為前提——那就是，相對穩定的一組社會關系和積累的資源。這些活動是“大規模的”，就是說它們涉及大量拷貝的生產與傳布或材料供應給大量接收者。這樣做的可能是由于象征形式固定于技術媒體以及象征形式的可復制性。固定可以包括編碼過程而使象征形式轉化成可以儲存在特定媒體或物質基礎的信息；象征形式可以作為信息被傳輸，然后通過解碼以供接收或消費。大眾傳播傳布的象征形式是固有地可復制的，就是說大量拷貝可以生產或提供給大量接收者。象征形式的復制一般是被大眾傳播機構盡可能嚴格地控制的，因為這是象征形式服從于經濟價值化的主要手段之一。象征形式被復制以供市場交換或者通過管理型的經濟交易以供市場交換。因此，它們都商品化了并作為貨品出售，作為有償服務或者作為可以便于出售其他貨品或服務的媒介。所以，首先，大眾傳播應被視為以不同方式從事象征形式固定、復制和商品化的一批機構的一部分。

大眾傳播的第二個特點是它在象征貨品的生產與接收之間設立一種基本的分離。這些貨品是生產給一般并不處在生產、傳輸或傳布地方的接收者；它們確實是由技術媒體經過固定和傳輸來中介的。當然，這一特點并不是大眾傳播特有的：象征形式在莎草紙或石塊上固定和傳輸也包括生產與接收之間的分離。但隨著大眾傳播的出現，這一過程所影響的生產者與接收者的范圍大大擴展了。而且，正如我早先指出的，象征形式通過大眾傳播的中介涉及信息從生產者到接收者的單向流動，因此接收者影響或干預生產與傳輸或傳布的能力是受到嚴格限制的。這種情況的一個結果是生產與傳輸或傳布過程的特點具有明顯的不確定性。象征形式是為受眾而生產的，它們傳輸或傳布以到達這些受眾，但這些進程進行時一般沒有受眾反應的直接和不斷監督的。與面對面接觸相比，對話者可以相互提問并觀察相互的反應，而在大眾傳播中參與生產和傳輸或傳布的人員一般得不到接收者的立即反饋。因為大眾傳媒化的象征形式的經濟價值化關鍵取決于接收的性質與程度，所以參與的人員典型地使用各種對付這種不確定性的方法。[[1]](#_1_119)他們吸收過去的經驗，用它來指導可能的未來結果；他們利用可以預測受眾要求的可靠方式；或者他們通過市場研究或者通過受眾數量與反應的常規監測來設法取得關于接受者的信息。這些和其他技術是體制化的機制，可以使人員減少因生產與接收分離所造成的不確定性，這樣做是和有關機構的總體目標相一致的。

大眾傳播的第三個特點是它擴展了象征形式在時間與空間上的有效性。這一特點也不是大眾傳播特有的：一切形式的文化傳輸都包羅某種程度的時—空離距。但是，大眾傳播的媒體一般涉及到在空間與時間上較高程度的離距；而且，隨著電訊的發展，時—空離距與象征形式的實體傳輸相分割。通過電訊的象征形式傳輸——例如通過地面與衛星中繼——使大眾傳播機構在極少時間內取得高度的空間離距。而且，由于象征形式一般固定在相對持久的媒體上——諸如紙張、照相膠卷或電磁帶，它們也有時間上擴展的有效性并能保留供以后使用。大眾傳播所包羅的時—空離距也受到象征形式接收和消費情況的影響。由于生產與接收之間所設定的分離，離距的性質與程度取決于接收的社會行動與技術條件。例如，一本書在時間與空間上有效性的擴展主要取決于該書被接收的方式——它是被推薦呢還是被忽視，被結合進課程呢還是被大力壓制，等等——它也取決于傳布的渠道和技術媒體本身的性質。同樣地，一個電視節目或電影的有效性的擴展取決于潛在接收者是否具有接收該節目的技術手段，是否其時間表與他們的日常生活的社會組織相一致，等等。

大眾傳播的第四個特點是它涉及象征形式的公共流通。大眾傳播的產品在原則上是為大量接收者生產的。在這方面，大眾傳播有別于傳播的種種形式——諸如電話談話、電視會議或者各種私人錄像——它們使用同樣的固定和傳輸的技術媒體，但取向于單一的或者范圍極其受限制的接收者。正如我在前一章里評論的，大眾傳播既定形式與電子傳媒化互動的其他形式之間的基本區別，可能由于新傳播技術日益配置而受到質疑，但是這種發展仍然有待充分實現。根據大眾傳播機構迄今的發展，它們的產品在“公共領域”內流通，就是說它們原則上可以被任何具有該技術手段、能力和資源的人所取得。這種公共領域的性質和范圍原則上可以是無限的，但在實踐上總是受到生產、傳輸和接收的社會—歷史條件限制。大眾傳播的機構往往著眼于到達盡可能多的受眾，因為受眾的多少直接影響到有關產品的經濟價值化。今天，一些電影與電視節目的觀眾可能在全世界達到多少億之多，一個圣誕節電視廣播僅僅在英國就可以抓住3,000萬觀眾。大眾傳播產品受眾的性質與范圍在不同媒體之間以及同一媒體不同產品之間大有區別。這些產品被接收者所使用的方式——例如，不論它們被一個聚集在電影院里的群體使用，還是被一個人在家里觀看——也大有不同，取決于媒體、產品、傳送渠道以及接收的社會與技術條件。傳媒產品的內在公共性質的一個結果是大眾傳播的發展一直伴隨著國家當局和其他調控部門試圖對大眾傳播機構實行控制。這些機構使象征形式被廣大潛在受眾獲得的能力是當局關注的原因，它設法在其管轄下的疆界內維持秩序和管理社會生活。我將在本章稍后在討論大眾傳播機構、市場經濟與國家之間關系的背景下再談這些問題。

在考慮大眾傳播的某些一般特點時，我提到過特定傳媒與傳媒產品相互不同的各種方面。為了進一步分析這些不同，我們必須更詳細地并聯系其配置與傳播的社會與技術條件來觀察某些傳媒和傳媒產品。我們可以利用在前一章中提出的文化傳輸模式的概念來描述具有確定的和相對穩定的配置條件的傳媒。報業、圖書零售業、音樂唱片業以及電視網絡廣播業的發展都可以被視為這個意義上文化傳輸模式的出現。這些模式包括某些典型的技術媒體、生產機構、復制形式、傳布渠道、接收條件等等。大眾傳播各種模式的一些特征以及這些模式的產品的一些特征，可以根據圖5·1右側欄目中列出的諸方面加以分析。這些方面表明了這些模式及其產品的一些不同特征，也就是說，表明了依模式而異的一些特征。這些方面依次聯系到上面區分和界定的大眾傳播的特點。所以，例如，生產機構與技術媒體性質的變化關系到大眾傳播涉及象征貨品體制化生產與傳布的事實，而受眾性質與范圍的變化則關系到大眾傳播包羅象征形式公共流通的事實。在提出這些方面表明大眾傳播模式的一些常變特征時，我并不想指任何一個特征的變化就足夠構成一個新的模式：當然，事情要比這復雜得多。由于在傳媒產業本身中日益增加的相互聯系以及它們活動與產品的范圍和多樣性，大眾傳播模式之間的分界線正變得日益模糊。然而，有一系列局部重疊和局部分歧的特征有助于相對清楚地界定一組特點。固定與傳輸的技術媒體是這組特點的核心成分，但是我們也必須考慮生產、傳布與接收的更廣社會條件與背景。



我們可以利用前一章中記下的電視傳輸的例子來說明這些點。20世紀40年代與50年代電視廣播的發展是在一批控制電視節目生產與傳布的機構內發生的。在美國，主要機構是全國性網格；在英國，主要機構是英國廣播公司以及后來的由獨立廣播局監督的獨立電視網。電視節目生產與傳布的這些傳統體制結構現在正受到使用電視傳輸新技術的新機構的出現的挑戰。包羅在機構中的電纜與衛星技術的結合為空間更擴展的受眾提供一批新的服務，使得新形式的商品化成為可能，且破壞了傳統的調控形式，這可能是建立大眾傳播新模式的過程。這種新興的結構在某些方面類似于傳統的網格廣播系統——例如，許多產品可能是同樣的，它們可以通過家庭接收機的音像裝置來消費。但是，這些產品嵌入一批新機構和新技術之中，它們大大改變了生產、傳布和接收的條件。因此，可以適當地談到大眾傳播新模式的興起，即使我們不能在這種模式和網絡廣播的傳統系統之間劃一道明確的分界線。

在強調大眾傳播模式的技術方面和體制方面時，我不想貶低分析這些模式所傳輸的信息或產品的內容的重要性，或者不想貶低觀察這些信息或產品的使用模式的重要性。信息的內容和它們被接收者使用的方式都是很有意思的；而且，我將在下一章中設法表明，分析大眾傳播的一個適當架構必須為研究傳媒信息的內容與接收以及它們的生產與傳布留下余地。可是，這里我關注于強調：分析大眾傳播必須開始于考慮從事象征形式大規模生產與普遍傳布的機構的性質和發展。只有這樣，我們才能理解作為商品化的和可復制的象征形式的傳媒產品，它們在擴展的時間與空間范圍供公共流通與接收。

## 大眾傳播與社會互動

對大眾傳播一般特點的分析提供了一個背景，由此我將考慮大眾傳播的發展如何改變了社會互動的性質以及現代社會的經驗模式。這里我將不那么關注特定傳媒信息的具體“效果”，而是關注技術媒體的配置如何有助于重組和重構社會互動。我認為，大眾傳播不同媒體的配置不應被視為僅僅對以前存在的社會關系的補充，或不應被視為引進一些在社會內傳布象征貨品而不改變社會關系的中立的渠道。相反，技術媒體的配置對于人們行動與互動的方式具有根本的影響。這并不是說技術媒體以某些簡單和單一原因的方式決定社會組織；技術媒體的配置總是處在一個更廣的社會的和體制的背景內，而且這一背景限制一些能夠獲得的選擇。但是，新技術媒體使得新形式的社會互動成為可能，改變或破除舊形式的互動，為行動與互動創造新的中心和場所，從而有助于重構現有的社會關系以及它們所處的機構與組織。

哈羅德·英尼斯和馬歇爾·麥克盧漢這樣的所謂傳媒理論家，事實上突出了社會互動可以受媒體傳輸形式的影響[[2]](#_2_114)，這正是他們的功勞。與我的觀點一樣，這些理論家認為，不同的技術媒體有助于產生行動與互動的不同環境；他們辯稱，媒體本身的形式相當不同于它帶來的具體信息內容，并對社會生活的性質具有影響。我認為，英尼斯和麥克盧漢提出這個總主題的方式比該主題本身的趣味要小得多。英尼斯從他稱之為時間與空間的傳播“偏頗”中得出的結論是成問題的：例如，他表明，主導媒體偏好時間持久性的社會往往是小的和穩定的，而主導媒體偏好空間流動性的社會往往是大的和帝國型的，如羅馬帝國。我不想茍同這種相當概括性的和推測性的思路。但是，我的確希望探討傳媒理論家所突出的總主題并且研討技術媒體的發展改變社會互動性質的一些方式，產生行動與互動的新背景和自我展示與感知他人的新舞臺的一些方式。

在探索這個主題時，我將采取一種有選擇性的觀點，首要集中于戰后時期發展的電視廣播的模式。電視廣播并不孤立于大眾傳播其他模式之外，但它確實在技術媒體的當代格局中起著核心作用。通過集中于電視的一些方面并把它們與其他媒體的性質加以比較，我們可以研討電視媒體的出現和廣泛配置使社會互動發生變化的一些方式。由此可以突出某些方面，由于它們，現代社會的文化經驗不同于文化體驗的一些形式，這些形式構成社會的特點，在社會中，象征形式僅僅或主要地依靠口頭或書面方式得到傳遞。今天，我們生活在象征形式通過電子媒體傳布已成普通的(在某些方面是首要的)文化傳輸方式的社會之中。現代文化，從更大的范圍來看，是一種電子媒體的文化，在其中口頭與書面的傳輸方式已得到以電子媒體為基礎的傳輸方式的補充，并在某種程度上被取代。這里，我不試圖詳細探討口頭、書面和電子媒體傳輸形式之間的比較，但這種比較提出了一些值得系統分析的問題[[3]](#_3_109)。

把電視媒體作為首要集中點，我在本節中的目的是要闡述我稱之為技術媒體的互動影響。我把這種互動影響分為四種維度：⑴ 媒體便利跨越時空的互動；⑵ 媒體影響個人用來代理他人的方式，就個人所代理的他人可能組成在時空上廣泛、分散和遙遠的受眾而言；⑶ 媒體影響個人對他人做出回應的方式，就個人行動能作為對處在遙遠背景中的他人的回應而言；⑷ 媒體也影響個人在接收過程中行動與互動的方式，就是說，它們影響日常生活諸領域中的社會組織，在這些領域中，對媒體傳媒信息的接收是一種常規活動。在本節中，我將逐個觀察這些層面。在其后一節中，我將考慮大眾傳播的一個有關方面，即，技術媒體的配置有助于重構公私生活之間的界線，從而改變取得信息和傳播的方式。

### (一) 跨越時間與空間的互動

技術媒體可以使人們能跨越時空距離而互動，然而傳媒化的互動在性質上大大有別于典型的面對面情景下的互動。在早先一章里，我使用時空離距的概念來討論一些方式，用這些方式，象征形式與它們的生產背景相脫離，并通過技術媒體傳輸到時間與空間上遙遠的環境。這里我要集中于這一過程的一個特定方面，即時空離距對社會互動的性質與形式的影響。由于時空離距，技術媒體的配置把社會互動與實際地點分開，因此，人們可以互動，即使他們并不同在共同的時空背景下[[4]](#_4_109)。一封信件使人們隔著距離相互傳播交往，它在傳播過程中導入了一種時滯，這決定于具體把這封信從始發地傳輸到目的地所需要的時間。電話也使人們在一定距離之外傳播交往，但是它實際上消除了信件傳輸的特有的時滯。電話互動把空間的擴展有效性同時間的即時性結合起來；它使人們以口頭方式進行傳播交往，這類似于面對面談話，然而它也展示一些顯著的社會的與推論的特性[[5]](#_5_101)。寫信和電話談話均以不同方式使人們不受共處一個地點的限制而確立、保持和發展社會互動的形式。

大眾傳播技術媒體的發展對社會互動的空間與時間構成還產生進一步的影響。大眾傳播的媒體擴展了象征形式在時間與空間上的有效性，而且它們這樣做，容許生產者與接收者之間特殊形式的傳媒化互動。因為大眾傳播在象征形式的生產與接收之間設定了基本的分離，它就能造成跨越時空的一種特殊種類的互動，可稱之為傳媒化的準互動[[6]](#_6_95)。它之所以是“互動”，因為，它涉及個人與他人傳播交往，他人以某種方式回應個人，他人可以與個人形成友誼、感情或忠誠的聯系。但是，它是“準互動”，這是因為傳播的流動主要是單向的，而接收者可以同主要傳播者傳播交往的回應方式是受到嚴格限制的。電視的發展大大增加了傳媒化準互動在現代社會中的重要性和普遍性，它已改變了傳媒化準互動的性質。就印刷媒體而言，如圖書與報紙，傳播交往的個人往往是無定的，對大多數讀者來說可能只是個名字。可是，隨著電子媒體特別是電視的出現，傳播交往的個人成為有聲音、有面貌、有性格、有歷史的人物，對這些人物接收者可以同情或神會，可以喜歡或不喜歡，可以憎惡或尊敬。這些人物獲得了一種物質存在，而是傳媒化的、安排好的存在，不是直接的存在，他們成為受傳媒產業某種程度控制的經濟與象征價值化復雜進程的對象。因此，電視人物具有一種“氛圍”，它部分地由人物與觀眾之間分割的距離造成。在一些特殊情況下，這種距離可以被連接——例如，當觀眾遇見一名電視人物或者一個影迷遇見一位明星時就是如此。但是，這種邂逅的特殊性和有時的尷尬性證明：通過傳媒化準互動所確定的關系是一種并不正常地涉及共處實地的關系。

電子傳媒化準互動的特殊時空性質取決于多個因素，包括技術媒體的性質、傳布的機構部門、接收的背景與條件以及所傳輸的象征形式的性質與內容。考慮一個例子：對美國總統的一次采訪，上了電視并通過衛星傳輸，在英國被家庭環境中的人們觀看。這種準互動包括在處于空間地點大不相同與社會及機構特點大不相同的背景下的人們之間確立一種關系。不論接收者對總統事先有多大好感，不論他們感到對他多么了解，他們絕不可能與他同在一處。觀看采訪是一種關系的一部分，它擴展時間而并不在空間上重合，而如果真的在空間上相重合——在不大可能的情況下，如果觀看者在街上與總統相遇或者在他們家中接待他——這種場合無疑會伴隨著相當的尷尬、焦急或困惑。而觀看采訪則是一種發生在不同空間背景下的準互動，它也使總統的空間背景和總統本人可到達接收者，盡管這是在一種傳媒化的形式下。如果采訪是在家居環境中，諸如總統的起居室，或許由他妻子與孩子伴同，那么，這種準互動可以具有某種親密感，它可以使總統以個人方式交流公共事務或以公共方式交流個人事務；不過，這也使他暴露在前所未有的政治風險之中，我將在以后更詳細地研討這種可能性。觀看采訪的準互動可以包括依靠衛星傳輸的虛擬共時性，雖然這種準互動可能而且往往受到預先錄制、編輯和程序發送的削弱。現場采訪的虛擬共時性提供了獨特的機會，但也帶來了高風險。它使總統顯得隨意、自發、多才以及善于掌控局面，它使他和觀眾傳播交流，他們像是交談的伙伴，像是一次對話的參加者。但是，現場采訪也帶有風險：總統可能很容易表現出不勝任，不始終如一，信息不靈或者干脆很普通平庸。而且，由于現場采訪是錄制的，可以在以后場合播放，表現出的任何不勝任可能會在未來的準互動中被評述或重提，從而以潛在永久的方式影響到總統與其觀眾之間的關系。

我選擇觀看采訪美國總統的例子是為了說明傳媒化準互動可以在時間和空間上構成的一些方式。我當然可以集中于其他例子——與電視談話節目人物的準互動或者新聞廣播員的準互動，與肥皂劇角色或電影明星的準互動，等等——這些例子結合諸如傳播機構和接收情況的因素來進行分析，將顯示具體的時空性質。但是沒有必要再多提例子。我要談的總的一點是：大眾傳播技術媒體的配置，特別是電視這樣的電子媒體，伴隨著傳播者與接收者之間傳媒化準互動的新的形式的發展，這些準互動形式典型地脫離對共同物質場所的分享。傳媒化準互動的顯著性質對于傳播者與接收者的行為方式以及有關他人和傳播者與接收者自己的方式都產生重要的影響。

### (二) 對遠方他人的行動

技術媒體使個人能和他人以新的、有效的方式傳播交往，個人調整其傳播行為以便和技術媒體的配置所提供的機會相一致。擁有一部電話一般會改變一個人與他人的互動形式和互動本身的性質。電話談話是同時性的對話互動，它和共有的物質場所相脫離，沒有視覺信號，所以一個人在電話上與別人談話時必須完全根據聽覺反應來檢查和適應他或她的話。電話大大擴展了一個人所能形成的關系范圍，它使個人通過時間與空間保持這些關系而并非親身交往。但是，由電話所中介的互動的時空構成也限制了通過這種互動形成的關系的性質。只通過電話談話認識的人實際上是面貌不明的，而且在大多數情況下不大可能成為有強烈感情聯系的對象；我們把這種人主要稱之為不在場的對話者而不是個人親密的朋友。當然，個人之間有許多電話交談，個人也以其他方式進行互動，在這種情況下，形成的關系的性質就較少取決于電話互動的特定性質。

把社會互動與物質場所相分離，技術媒體的配置也影響到個人安排自我展示的方式和程度。任何行動或演示都發生在特定的互動架構之內，這涉及到一系列設想、常規和基準點。一個人在這種架構內行動，在某種程度上，這將使他或她的行為與此相適應，顯示一種或多或少與這種架構一致的自我形象。感到不合適的自我行動與方面可以加以抑制而留于其他背景或交往——那就是，以戈夫曼的用語，留于相對于主要互動架構“前區”的“后區”的背景[[7]](#_7_93)。技術媒體的使用局部地服務于界定互動架構，所以也部分地界定那些前區與后區的背景。例如，在與商業朋友的電話談話中，人們會設法壓低他或她正在說話的具體地點所出現的雜音——電視的聲音，朋友或同事的說話或笑聲，等等——因為這種雜音可以視為相對于主要互動架構的后區行為。

在考慮互動架構可能被大眾傳播技術媒體配置所改變的方式時，我要再次限于電視媒體。生產與接收之間設定的分離意味著對電視觀眾的行為與傳播交往是主要發生在沒有直接與不斷反饋(不論是口頭的或視覺的反饋)情況下的活動。在本章早些部分，我指出這種互動的不確定性可以依靠各種謀略加以減少，這些謀略使生產人員在沒有直接和不斷反饋的情況下取得相對可預測的結果。這些謀略因此約束并引導個人通過電視交往或設法交往的行動與話語。這些謀略究竟如何以及多大程度上約束并引導個人，取決于各種因素，包括節目的性質、個人的地位、技術可能性以及實際機會。我不在這里討論這些因素。我卻要強調具有一般意義的一點。考慮到電視(甚至其他大眾傳播媒體)已開始具有作為有關新聞和時事的信息來源這一角色，這種媒體的存在可以對這樣一些個人的行動產生影響，他們設法與遠方的觀眾傳播交往，或者碰巧發現自己被認為處在值得上電視的境況。電視媒體的存在產生了行動的范疇，行動以上電視為目的而做出，那就是，能被認為值得通過電視傳播給地域遙遠和數量巨大的觀眾。今天，諸如群眾示威和劫持、峰會和國事訪問等行動的部分目的是成為上電視的事件，使人們或團體與遠地的大量觀眾傳播交往。上電視的可能性是進行這類行動的條件之一，或者推出一系列行動來使不在場的不限數量的人們看到和聽到。

電視媒體對傳播者與潛在傳播者在處理自我展示方面提供了新機會和提出了新問題。這種生產程序界定了一種主要的互動架構，它在地域上遠離電視節目的接收者，其中的前后區分界線由直接接收反應所獨立決定。因此觀眾可以看到一個電視人物的行動方式與情景完全是他們日常生活中的后區行為。電視和其他媒體的震撼價值——以及引起很多爭議的特征——部分地在于它通常會顯示在面對面互動中一般被認為屬于后區的行為。重新界定前后區行為的重要性，以及在這種互動架構內處理自我展示的重要性，是政治領導人和其他公眾人物所熟知的，他們一般極其謹慎地決定自己可上電視的界線。電視媒體為政治領導人提供了出現在大量觀眾面前并展示自我的空前機會，但是，它也帶來巨大風險，既因為領導人可能顯得不勝任或信息不靈，又因為他們可能暴露或者被別人暴露太多的后區行為。許多事情可能被視為現代政治舞臺上的丑聞，或許在其他生活領域司空見慣，并不新鮮；其中新鮮的是用來記錄和傳播后區行為的手段，因此是空前規模地和生動逼真地揭露以前可能避開公眾視線的活動的能力。許多人在聽到水門事件錄音帶或讀到文本時所感受到的震驚主要不在于發現總統可能卷入一樁犯罪陰謀或者隱瞞事件，因為許多人很久以來就在懷疑此事；而在于發現在尼克松及其政府精心安排背后還有著一些后區行為以及一些相關形式的后區談話，它們似乎是與白宮在職總統的身份完全不合適的。

### (三) 作為對遠方他人的回應的行動

正如技術媒體可以使個人影響遠方的他人，技術媒體也可以為作為對在空間和時間上遙遠的他人做出回應的個人創造新機會。在電話交談的情況中，回應行動往往是交談本身的一部分。某些形式的回應行動確實部分地構成電話交談，那主要是對話式的：一個電話交談者較長的沉默一般會導致交談中斷。但電話交談也產生了并不組成這種交談的回應行動形式。例如，這發生在一次電話交談產生一種行動或者在最初交談結束以后的進一步交談時。在這種事例中，人們進行著種種形式的行動或互動以回應在空間與時間上遙遠的他人，這是由于傳播的技術媒體才有此可能的。

隨著大眾傳播特別是電視的發展，回應行動的真實性和范圍都大大增加并且較少受到限定。回應行動的真實性和范圍的大大增加基于這樣的意義，即許多個人可以回應遠方的他人：現在，接收信息的觀眾可以由千百萬人所組成，他們分散在各種不同空間與時間背景下；這些人可以用各種方式回應其收到的信息。這種回應行動比具有電話交談特點的回應行動較少受限定，那是說，在大眾傳播的事例中，回應行動不是互動本身的構成因素。傳媒化準互動并不要求接收者不斷進行的、積極的回應，大眾傳媒信息的生產與傳布一般發生在沒有即時反饋的情況下。因此，大眾傳媒信息可能產生的回應行動的形式不容易被傳播者檢查：他或她是在同根本不認識的接收者說話，他或她對于所說內容或所描述的內容的回應方式難以預測。而且，因為回應行動并不構成傳媒化的準互動，所以回應行動的真實性不受準互動本身所約束(不像在電話交談中，電話的接收者必須作出某種回應，即便非常簡短)。大眾傳媒信息的接收者一般能以多種方式回應他們收到的信息，而他們的行動受到的約束較少來自傳媒化準互動的真實性，而來自接收過程進行的條件。

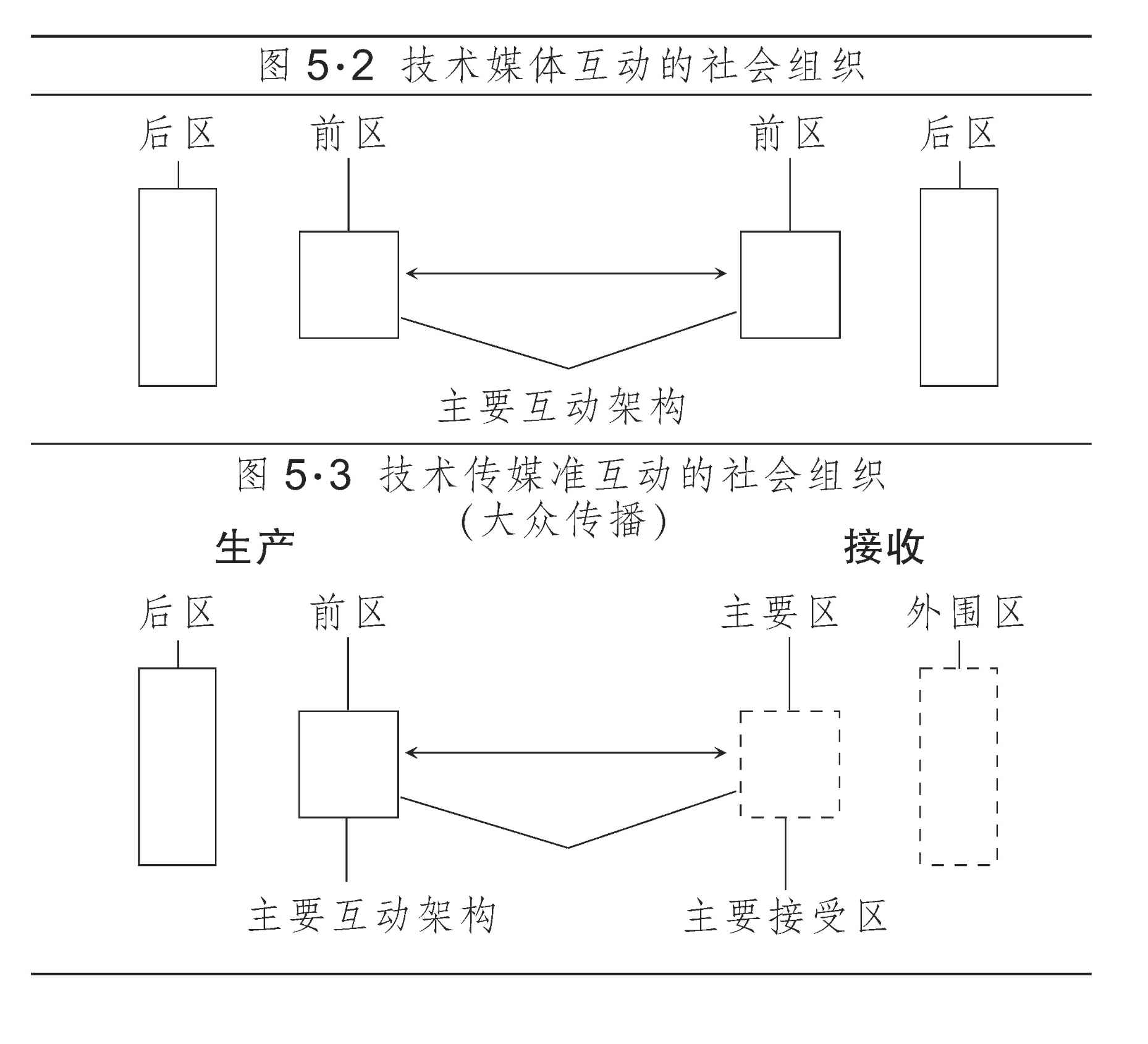
一般地，產生作為對大眾傳媒信息做出回應的行動可以極其多種多樣，反映了這些信息被接收的多種多樣背景。但是，也很清楚，有時候，通過諸如電視媒體中繼的遠方他人的行動，可以產生我們稱之為協同形式的回應行動。例如，看來很可能，關于越南戰爭的廣泛而生動的電視報道至少部分地成就了反戰運動的力量和協同性質。凝固汽油彈進攻、受傷的士兵和平民、哭叫的孩子和驚恐的難民等種種形象，以及美國軍事挫折的不斷報道，助長了美國國內關于干預合法性的爭議并為人們提供了很容易得到的抗議根據。根據越南的經驗，看來很有可能，美國和其他地方的軍事當局將設法對媒體報道軍事沖突和戰斗實行更大的控制。(英國媒體對1982年福克蘭群島沖突的報道受到國防部相當嚴格的控制。)協同回應行動的其他例子不勝枚舉。很難相信，如果沒有媒體的不斷報道，1989年東歐的革命動蕩會以那么驚人的速度發生而且在不同國家里有類似的結果。不但電視為東歐(特別是東德)的人們不斷提供西方的形象，描述與他們自己的生活尖銳對比的生活狀況，而且也向東歐人提供發生在鄰國以及本國鄰近城市或地方的行動和示威情況。在捷克斯洛伐克，對1989年11月17日示威的野蠻鎮壓被外國電視網拍攝下來，后來在很大爭議中在捷克斯洛伐克國內上映。即使在本國媒體受國家嚴格管制的羅馬尼亞，人們也能通過收看蘇聯、匈牙利和南斯拉夫的電視廣播而了解到發生在東歐其他地方和本國其他地方的戲劇性變化。展現在萊比錫、柏林、布拉格、蒂米什瓦拉、布加勒斯特等東歐其他地方的街頭協同行動，在某種程度上看來很可能是呼應遠方他人活動的行動，后者的成功與失敗已經通過大眾傳播媒體傳過來。

通過產生新類型回應行動的可能性，對時空遙遠的人們與事件作出回應或協同回應的行動，大眾傳播的發展已經在社會與政治生活中引進了一種新的、根本性的重要因素。通過大眾傳媒(特別是電視)的信息傳播可能會觸發或強化協同行動的形式，那是政權的既有機制所難以抵制或約束的。這種現象的重要性在以下事實中受到驗證：在東歐的革命動蕩中，控制電視廣播的手段成為斗爭中的要害。但是，東歐事件也說明，在現代大眾傳播時代，這種斗爭本身不能再在空間與時間上加以嚴格限定，因為傳播手段促成了在時間上延伸或壓縮的、跨越特定國家邊界的行動與反應的形式。

### (四) 接收活動的社會組織

技術媒體的配置在另一方面影響到行動與互動：它確立人們常規地接收和取得傳媒化信息的互動新背景與新形式。接收傳媒化信息的活動是按社會、空間與時間組織的，接收活動的組織與日常生活中別的常規方面典型地復雜交叉。在屋子里安裝一部電話將使一個特定的家庭地點成為初級互動架構。這種地點的選定要使它能易于隔開(例如關門)后區，從而隔開人們不希望聽到談話的那些可能參加者或竊聽者。電話使個人可以安閑地、遠距離地開始互動，而且這樣做干擾了他人活動的時間組織。電話互動的時間干擾一般被認為是現代生活中不可避免的特征，盡管復雜的設想和習慣支配著電話活動的時間組織，盡管越來越通用電話錄音機作為調整干擾的一種辦法。在許多情況下，在晚上或周末向一位商界合伙人打電話被認為是不合適的，除非情況很特殊或者這位合伙人可以被視為個人朋友。除了在空間上和時間上組織以外，電話互動也包羅在涉及權力關系與不平等的更廣泛社會背景中，例如，并不是家中的每一個人都有同樣的權利或責任在某些時間和某些時期接電話或打電話。就像家庭社會生活的其他方面一樣，使用電話也在某種程度上服務于存在在家庭成員之間的權力關系。

當我們把注意力轉向大眾傳播的技術媒體時，可以看到關于接收的社會、空間與時間的組織在某些方面是不同的。圖5·2與圖5·3突出了某些這類不同。圖5·2說明有效地或潛在地雙向(或多向)的技術媒體互動的社會組織，例如電話談話。在這里，主要的互動架構包含談話雙方的前區，每個前區聯系著一般排除在主要互動架構以外的一系列后區。相反，圖5·3說明大眾傳播某些形式(例如電視)所特有的技術媒體準互動的社會組織。在這種情況下，主要互動架構是由生產領域的前區所構成的；生產領域的前區有它自身典型地排除于架構之外的后區。因為信息傳輸主要是單向的，接收領域方面并不直接是主要互動架構的構成的一部分，因此，嚴格來說，接受領域方面不是相對于這種架構的前區與后區。在接收領域內，我們可以區分主要接收活動發生的主要接收區與典型地排除在外的外圍區。一般地，主要接收區不但用作由電視或其他技術形式所中介的準互動的背景，而且，它也構成主要互動架構本身，用作個人在參與接收過程時的互動的或從事某種其他活動的背景。



主要接收區域典型地處于特定的具體物質場合。就電視而言，物質場所往往是屋子里一間特定的房間或一些房間，電視傳媒準互動的重要性由以下事實證明：電視機往往占據中心地點(例如起居室)，往往決定或大大影響房間的布局。接收活動的時間形式決定于多種因素，包括節目時間表、收看者的口味與偏好以及他們日常生活中常規方面的時間組織。特定節目的時間表可能是人們組織他們白天或夜晚活動的主要參考點；就連續劇而言，這種組織過程可能會延達數天、數周甚至數月。諸如盒式磁帶錄像機等新技術的配置在這方面特別重要，因為它使接收者對節目時間表、從而對他們總體活動的時間組織有更多的控制。接收過程也涉及更廣的社會關系背景，這種關系影響到接收過程的性質以及對它的地點、時間與內容的控制。父母與子女之間的權力關系以及男女之間的權力關系在決定節目選擇和決定哪些節目可以由誰觀看方面往往是緊要的[[8]](#_8_93)。

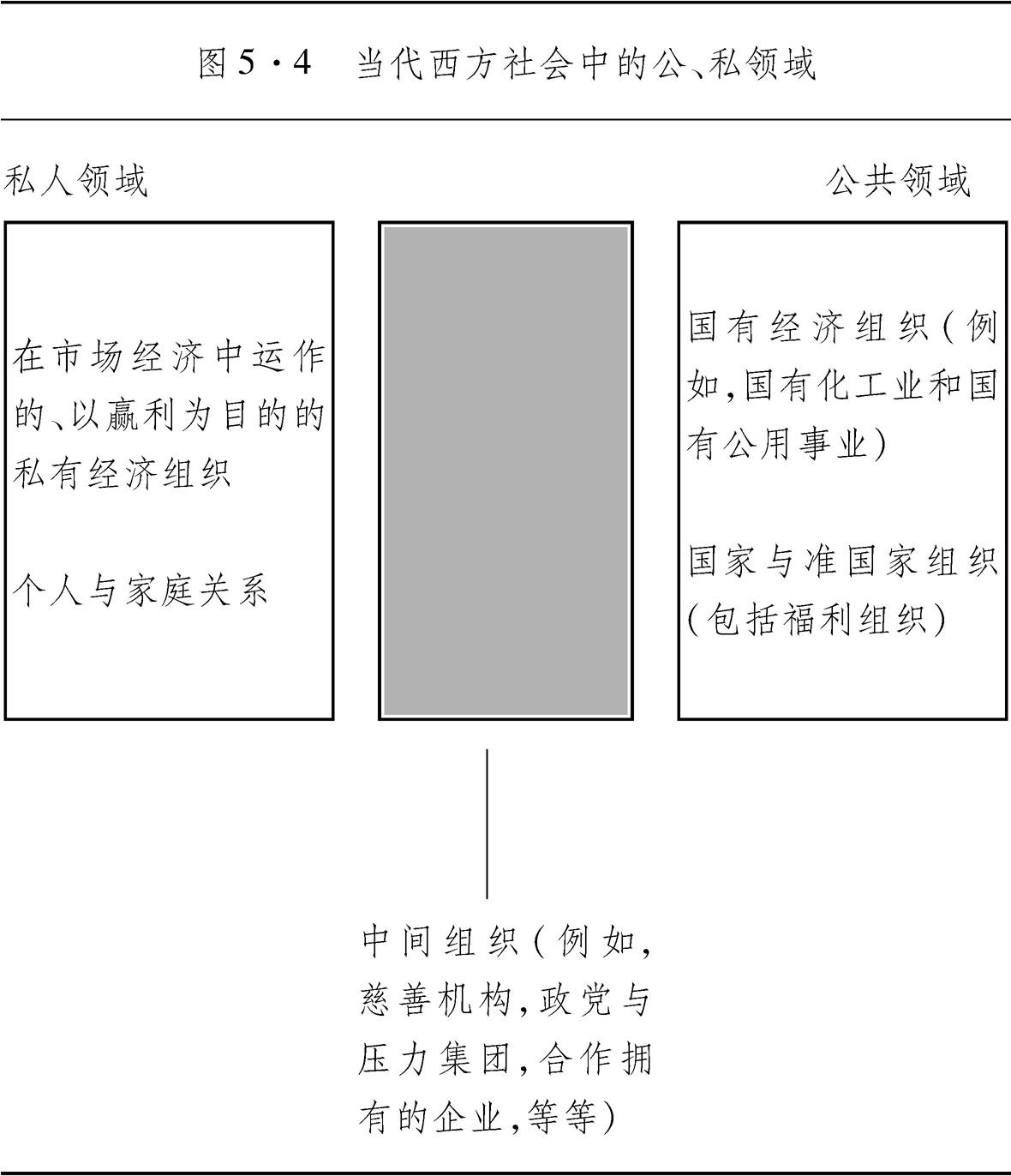
除了分析接收活動和背景的空間、時間以及社會性質以外，重要的是應強調接收活動是復雜的社會行動，它涉及不同程度的技能與注意力，它伴隨著不同程度的樂趣與興趣，它和主要接收區進行的其他活動與互動復雜地交叉。傳媒理論家與評論家們常常認為接收傳媒信息是相當直接和不成問題的過程，這樣設想使他們集中于分析傳媒信息的內容，或許再補充一些關于觀眾收看水平與反應的統計數字。可是，似乎清楚的是，這種看法嚴重地低估了一些過程和方式的復雜性，借助這些過程，傳媒信息實際上被處在特定背景中的個人所接收和占用，由于這些方式，這些接收活動與日常生活其他方面相交叉。我將在下一章里再談這些問題。

## 重構公私生活之間的界線

通過提供信息給時間與空間上廣大和分散的受眾，大眾傳播技術媒體的配置也用于重構公、私生活之間的界線。人們的私人生活通過大眾媒介的宣傳可以成為公眾事件，而公眾事件也能經歷私人的場合，正如國家事務在私人家中被觀看或閱讀的情況一樣。關于什么是公什么是私的性質，以及這些領域之間的分界，被大眾傳播配置的某些方式所轉變，反過來這對于國家機構級政權在現代社會中被取得、行使和維持的方式也有意義。

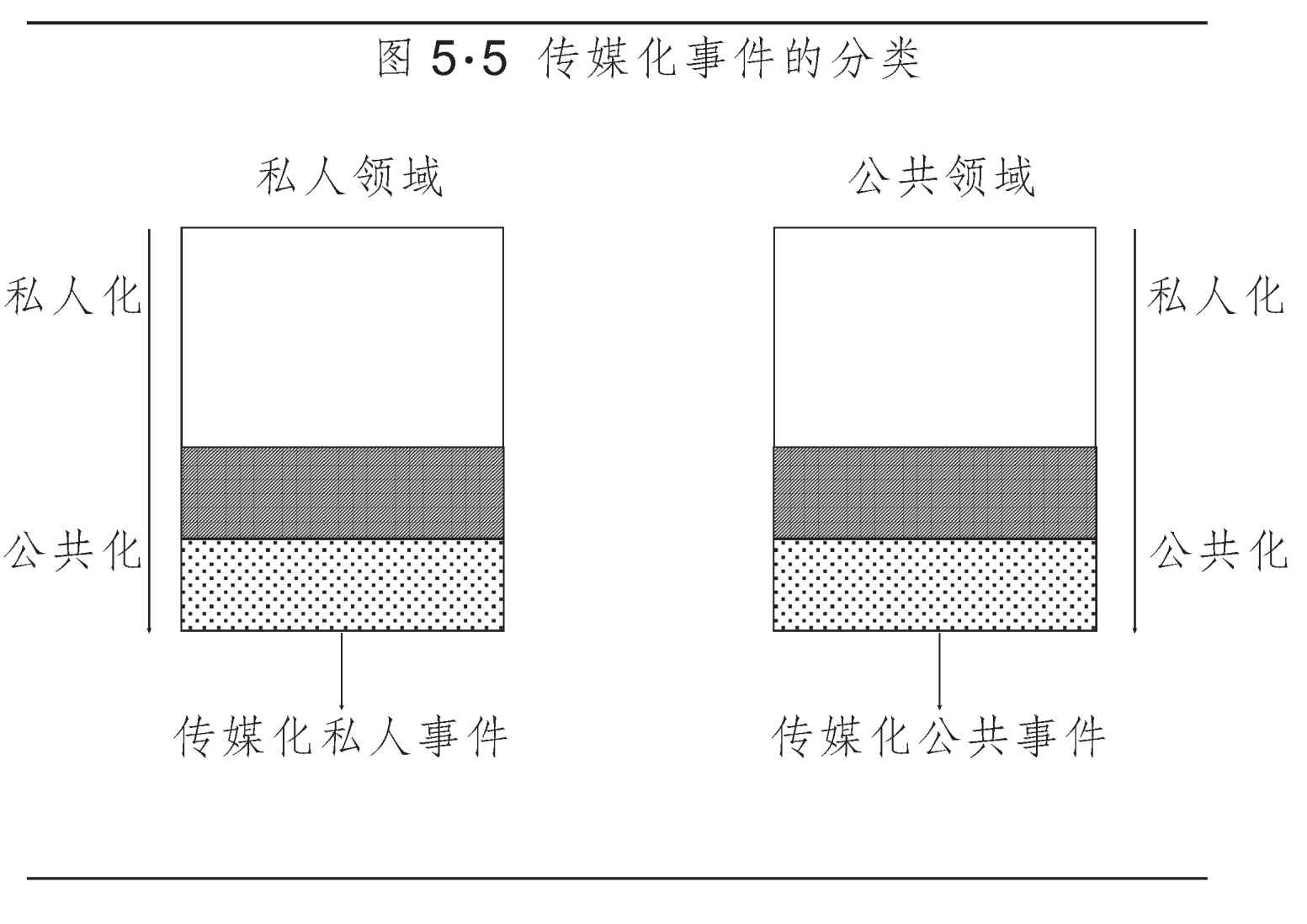
為了進一步研討這些問題，我們必須在公、私領域之間作一些廣義的區分。術語“公”與“私”在現代社會的和政治的論述中獲得很多不同的意義，任何試圖確定廣義區分的嘗試必然成為一項選擇性的和簡單化的任務。可是，此事對于分析大眾傳播的性質和影響是值得的和重要的。雖然公—私兩分法可以上溯到古希臘的哲學辯論和羅馬法的早期發展，這里我將集中于以資本主義經濟關系及結合民主體制的憲政國家為特點的近、現代西方社會中這種兩分法所具有的一些意義[[9]](#_9_89)。在這一背景下，我可以區分公—私兩分法的兩種基本意義。根據第一種意義，公—私兩分法指的是區分兩個方面：越來越掌握在主權國家手中的體制化政權的領域，與處在國家直接控制之外的私營經濟活動與個人關系的領域。當然，這種廣義的區分決不是僵硬的或者清如刀切的；資本主義經濟活動的早期發展是發生在一種法律架構之內，這種架構由國家當局所確立并由它不斷修改，而國家的活動又反過來受到資本主義經濟發展不同程度的影響和限制。而且，自19世紀后期以來，一批經濟與福利組織在公共領域內產生或出現，這是由于旨在局部抵消資本主義經濟增長不穩定性的國家干預政策的結果，這就使得公私領域的區分更加復雜。

圖5·4總結了在19世紀與20世紀期間所做出的公、私領域之間區分的一些方面。私人領域包括在市場經濟中運作的、首先以贏利為目的的私有經濟組織以及正式或非正式地由法律批準的一批個人的和與家庭的關系(例如婚姻)。公共領域包括固有經濟組織，諸如國有化工業和國有公用事業以及一大批國家與準國家組織，從議會機構、文職部門和警察到第二次世界大戰以后大多數西方社會中迅速增多的各種各樣福利部門和組織。在公、私領域之間有一大批中間組織興旺發展起來，這些組織既非國有也不完全處于私人領域之內——例如，非營利目的的慈善機構；互助性協會(諸如俱樂部和商會)；政黨和壓力集團(諸如反核團體和生態環保團體)，它們設法表達特定的觀點；以及在合作社基礎上擁有和營運的經濟組織[[10]](#_10_87)。這些中間組織就其法律地位而言是非國家的私人機構，但它們在法律上與活動運作上有別于首先為私人業主贏利而建立的組織。

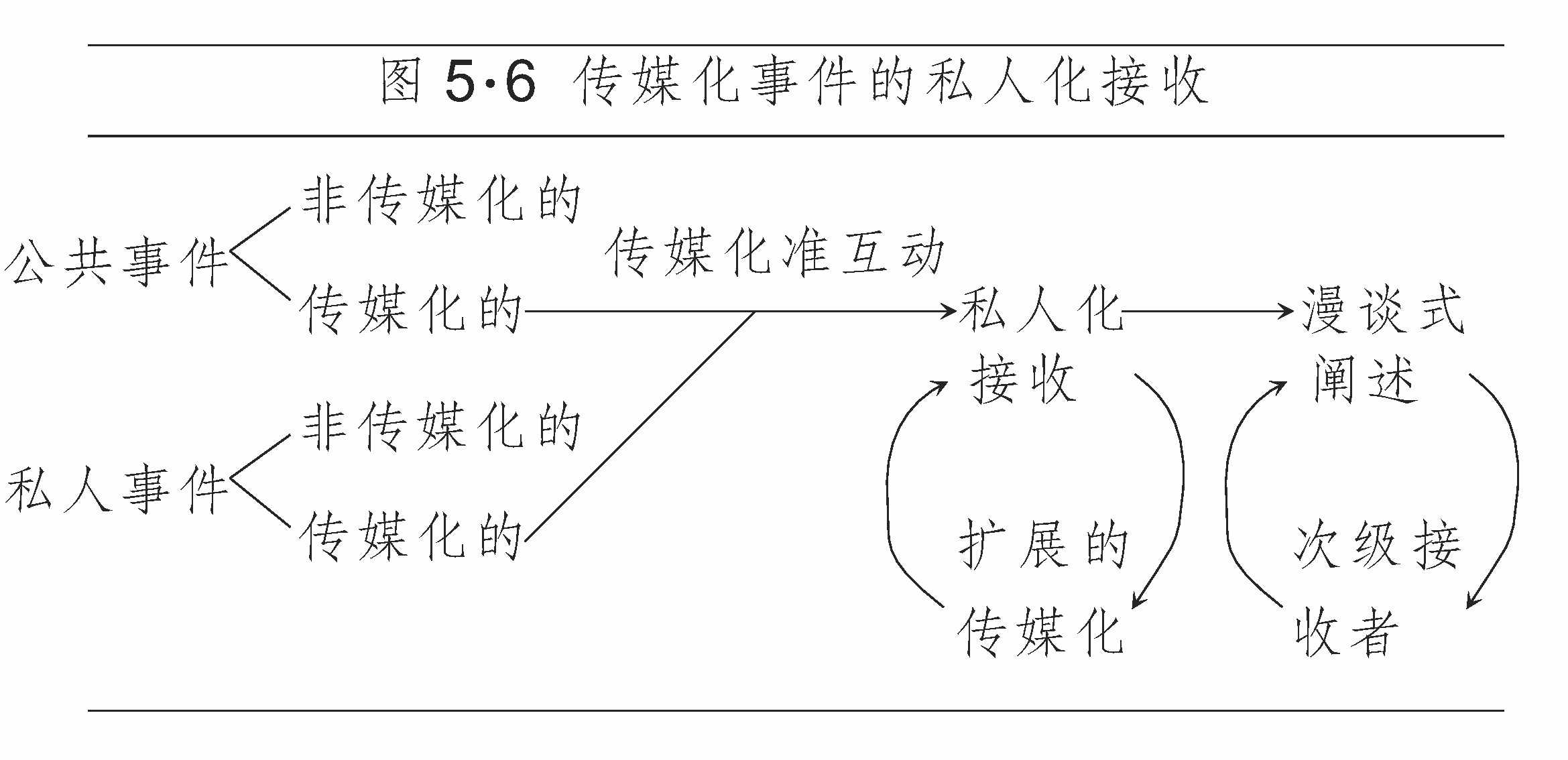


在西方社會與政治論述中出現的公—私兩分法有第二個基本意義，必須與上述闡述的區分相分開。根據第二個意義，“公”的意思是“公開”或“公眾可接觸到的”。在這個意義上，公的東西就是可以見到的和觀察到的東西，在觀眾面前表演的東西，公開給所有的人(或許多人)看到、聽到或聽說的東西；相反，私的東西是隱蔽的東西，在私下或秘密或只在有限范圍人們中說的或做的東西。在這個意義上說，公—私兩分法必定有關公開對隱私，可見對不可見。兩分法的這第二個意義并不與第一個相合，而是以復雜的、歷史的各種方式相重疊的。在中世紀和近代歐洲的傳統君主國里，國家事務是在相對封閉的宮廷圈子里進行的，其方式是大多數屬下民眾看不到的。當國家官員出現在民眾面前時，都經過仔細安排：他們的主要目的是公開地(看得見地)肯定他們的權力，而不要把屬于決策過程的根據與討論公之于眾(看得見)。他們決策過程的隱秘是根據“統帥秘密”——即“國家秘密”的理論來認可的，這種理論認為，王侯的權力如果不在民眾注視之下并像神的意志那樣看不見，就會更加有效和符合其目的[[11]](#_11_83)。權力的不可見性在體制上受到保證：決策過程是在封閉的地方、密室里進行的，決策本身只是偶然地、選擇性地公布的。然而，隨著現代憲政國家的發展，權力的不可見性和決策過程的隱秘性在某些方式上有限制。密室被一批更加開放和對人民負責的政治機構所取代或補充，統帥秘密的理論轉變為官方秘密的現代原則并且限制應用于認為有關國家安全和穩定的重大問題。權力更加看得見，決策過程變得更加公開，雖然這個大趨勢既不一致也不完全：已經出現了不可見和隱密的一些新形式，現代社會中政權的行使在許多方面仍然蒙在隱秘之中，不使公眾看到。

在這些區別的背景之下，我們可以考慮大眾傳播的發展重構公私生活的界線的方式。這種重構的基礎是：隨著大眾傳播的發展，事件或人們在公共領域和私人領域的公眾性(可見性)不再直接與對共同場所的分享相聯系，因此事件或個人能夠獲得一種公眾性，這種公眾性不受他們能被許多人直接看到或聽到所限制。大眾傳播的發展因此方便了并促進了具有明顯特點與結果的兩類事件的出現：我們可以把它們描述為傳媒化公共事件和傳媒化私人事件。傳媒化公共事件是原先發生在公共領域一個機構背景中的事件，但由于它們被錄制在傳輸技術媒體中使一批并不在場看到該事件原先發生的接收者收看而具有一種新的地位，同樣的傳媒化私人事件是原先發生在私人領域的事件，但由于它們通過大眾傳播媒體被錄制和傳播而具有了一種新的地位。圖5·5是對這兩類事件的分類。此圖表明，傳媒化事件是公眾化事件的次類型，就是說通過大眾媒介的傳輸是發生在私人與公共領域的事件可以公之于眾的一種方式。重要的是，強調私人事件和公共事件的傳媒化過程不但賦予舊事件一種新地位(公開性)，而且也改變事件本身的性質。英國對于議會會議上電視辯論——舉一個新近的主題事例——主要是對這個問題的辯論：發生在公共領域的、潛在影響每人利益的事件應在多大程度上使廣大公眾看到和聽到，以及這種傳媒化公開對事件本身的性質會有什么后果?(例如，國會議員會不會感到必須更多地出席會議，以及他們會不會感到不大敢隔著座位相互叫罵?)



雖然公、私事件都可以被傳媒化給予新的公開性，這些傳媒化事件一般都為其他人在他們自己的私人領域內所經歷。大眾傳播的發展，特別是電視的發展，其特點可描述為傳媒化事件的私人化接收。發生在公共和私人領域的事件可以在空間和時間都遠離事件原先發生背景的私人家庭環境里經歷。依靠大眾傳播的技術媒體，現代社會的私人領域——特別是私人家庭環境——已成為傳媒化公開性的主要場所。在現代社會里，大多數人們典型地經歷發生在公共領域的事件以及發生在不在他們所在環境的私人領域的事件，通過在他們私人家庭環境的背景中觀看、閱讀或者收聽這些事件：他們的經歷既是傳媒化的又是私人化的。傳媒化事件的私人化接收也是典型地零碎的，就是說接收活動發生的地點，在時間與空間上是分離與分散的；但這并不意味著接收活動并非是社會的。相反，傳媒化事件的私人化接收包括兩種不同的互動：接收過程所特有的準互動以及我們可稱之為傳媒信息的漫談式闡述。圖5·6表明接收過程中包含的一些因素。通過傳媒化準互動，處在私人家庭背景下的人們能經歷公共和私人事件。但是，這種經歷的性質是特殊的，因為，信息流主要是單向的，接收者回應主要傳播者的能力是有限的。因此，人們能經歷發生在公共與私人領域的事件而并不直接參與這些領域；他們的參與至多是一種“準參與”，其中對于接收者的回應范圍肯定是有限度的。通過電視和其他媒體接收的那些信息通常都受到漫談式闡述：它們被人們在日常生活過程中加以討論，這種討論既發生在主要接收區，也發生在私人與公共領域的各種其他互動背景下。這樣，傳媒化信息可能得到一批次級接收者的額外受眾，他們自己并不參與傳媒化準互動，但通過與主要接收者的互動而吸收信息的某些方面。這些信息也可能被傳媒組織接收而結合進新的傳媒信息，這一過程可以被描述為擴展的傳媒化。通過漫談式闡述和擴展的傳媒化，通過傳媒接收的信息適應并傳播給更廣范圍的次級接收者，他們從而得到了自己既未直接經歷又未通過媒體看到的事件信息。



因此，大眾傳播的發展不但使發生在公共領域的事件或活動在私人領域的人們的公共化過程變得更加公共化，而且它使事件或人們的公共性可以在私人領域的家庭背景中被經歷或接收。經歷公開化不再要求人們享有共同場所。公共性脫離共處背景，這涉及到改變公共性性質和人們用來參與其中的方式。因為獲得公共性不再取決于親身共處，更多的個人，特別是處在私人家庭背景中的個人，能經歷到更大范圍的公、私領域內的事件。電視的出現在這方面特別重要，因為準入的法規與慣例常比其他傳輸媒體(如圖書和報紙)較少限制性。因此，任何處在私人家庭背景中的個人有了一臺電視機就具有可能進入電視所產生和中介的公共領域。正是傳媒化公共性的更大的準入可以使更多的人以某種方式參與信息和傳播領域。由于大眾傳播新方式特別是電視的發展，比以前更多的人能經歷到發生在空間與時間遙遠地區的事件，能參與越來越寬廣和越來越全球式的傳媒化公共領域。但是，這些機會也可能帶來新問題，因為更高程度的準入和參與可以使行使權力的人們(不論是在公共領域的還是私人領域的)更難以控制和限制獲取信息，他們的權力在某種程度上依靠這種控制。關于兒童與電視的持續的辯論之所以很成問題，部分原因就在于此，因為這一辯論部分地有關在媒體上可以和應當傳輸什么——媒體可以使人們在私人家庭生活中相對沒有控制和無法控制的背景下進行接收。隨著電視的出現，兒童們得到新的手段來了解發生在公共與私人領域的事件與活動，包括成人一般留在私人家庭背景后區的那些行為方式。這反過來也向成人提出了新問題，他們可能感到首先供其使用的傳媒化信息，由于媒體的準入而成為對兒童的信息、娛樂或傷害的來源，因此已經和他們所設想的管控兒童教育活動的責任發生了沖突。電視播出材料的準入水平對于關注(不論是或非)管理信息與傳播準入的人們也產生了新問題，不論這影響到對兒童教育，還是更一般地影響到廣大民眾的知識與經驗。

我已指出，大眾傳播的發展已經改變了現代世界中公共性的性質與經驗。把公共性與享有共同場所相分離，就使更多事件更加公開(更加看得見)，并使它們的公共性使更多人能更多地看到。但是有一些評論家把大眾傳播的發展解釋為公共生活歷史展示中的主要消極力量。這些評論家把接收過程的私人化和零碎性視為現代社會中公共生活死亡的象征——不是說大眾傳播的發展本身殺死了公共生活，而是說技術媒體的配置以其信息的單向流動源源進入私人家庭使得一度興旺的公共領域壽終正寢[[12]](#_12_81)。我想這種解釋是對現代世界中大眾傳播意義的一個過于消極的看法。的確，傳媒化信息的接收一般是零碎的和私人化的過程，不過，這并不說明接收是非社會性的：相反，傳媒化信息的接收，正如我指出的，一般涉及到一系列明顯的社會活動，包括對傳媒化信息的漫談式闡述。確實，大眾傳播一般牽涉一種單向的信息流，這樣，接收傳媒化信息的人就有較小能力作回應。但是，由此并不能認為接收者對傳播過程沒有控制或者接收過程不包括某種形式的參與——盡管是與眾不同的、有限的形式。相反，正如我提出的，接收過程是一個比許多評論家所認為的更加活躍的、有創造的、批判的過程。

認為大眾傳播的發展破壞了一度興旺的公共領域的論點，其最嚴重的缺點在于它未能考慮到技術媒體配置的方式已經改變了公共性的性質。那種論點根據的公共性概念主要是空間性和對話性的，就是說，公共性意味著一些人聚在一個公開的地方，一個公共場所，他們在那里可以直接討論共同關心的問題。這種公共性的概念來自古希臘城邦的聚會，它在某種程度上仍是適用于近代歐洲的沙龍和咖啡館。然而，隨著大眾傳播特別是電視的發展，公共性的性質已經改變了。一個人無須在事件現場就可以看到它，一個事件的公共性(可見性)不再取決于享有共同揚所。因此公共性的概念已變得非空間化而且越來越脫離同在一處對話的思想。公共性已越來越聯系大眾傳播技術媒體所生產的和提供的各種可見性。電視等媒體產生了一個新型的公共領域，它沒有空間限制，它不一定與對話相聯系，處在私人化家庭環境中的為數不定的人們都可以看到它。大眾傳播的發展非但沒有敲響公共生活的喪鐘，卻產生了一種新的公共性并且從根本上改變了大多數人能經歷公共事務的條件以及在今天參與所謂的公共領域。

重要的是要強調，關于行使體制化權力方面，大眾傳播的發展所產生的那種公共性或可見度是一把雙刃劍。在大眾傳播媒體所產生的和支持的新的政治舞臺上，政治領導人可以用過去從未存在過的方式和規模在他們的民眾前露面。政治領導人與民眾之間的關系越來越受到大眾傳播所中介，就是說，成為一種技術傳媒化準互動的形式，通過它可以形成效忠和感情(以及抵觸感覺)的聯系。有手段的政客們利用這種情況而從中得利。他們通過控制其自我展示，通過營造他們在現代政治的傳媒化舞臺上具有的可見度，設法產生和維持對他們權力和政策的一個支持基礎。今天，營造可見度被廣泛承認是體制化政治的一個基本方面。從爐邊談話到黨代表大會，從當地散步到超級大國峰會，政治領導人及其組織都關注營造可見度和培育傳媒化準互動所產生和維持的一種關系。由于大眾傳播的性質，這種營造活動在時間或空間上不是地方性的。政治領導人面對的觀眾遠超出可能與他共在一處的人們。觀眾可以超越一個國家的國界，因為現代政治的傳媒化舞臺是潛在地全球性的。

大眾傳播的發展雖然為營造可見度創造了空前的機會，它也對政治領導人和政治權力的行使產生空前的風險。在大眾傳播出現以前，政治領導人可以把營造可見度的活動限制在相對封閉范圍的集會或宮廷，而對總的民眾一般保持一定距離和超脫。他們權力的合法性在某種程度上依靠他們對其統治的民眾保持距離來加以維持，這種距離培育了王室的素養光輝。今天，已沒有可能以這種方式來限制營造可見度了。現代政治的傳媒化舞臺是開放的和準入的，這是傳統集會和宮廷所沒有的。而且，就大眾傳播的性質而言，媒體所傳輸的信息可以以傳播者無法直接監控的方式被接收。因此，大眾傳播所產生的可見性也可以是一種新的脆弱性的來源：不論政治領導人可能多么設法營造他們的可見度，可見度現象可能使他們無法控制而破壞其具有的或尋求的支持。政治領導人可以被一次感情爆發、一句即興話語或一件失算的行動所毀掉：權力喪失可能極其迅速。更重要的是，今天政治權力的行使發生在越來越公開可見的舞臺上，不管政治領導人多么竭力設法控制和限制可見度。因此，美國軍隊在東南亞或中美洲的部署，或者在南非或西岸對示威的鎮壓，都是發生在新的公共領域的活動：它們是看得見的、可以被觀察的、能被分散在全球的千百萬人同時見到的。政治權力的行使處在一種全球性檢查之下，這在大眾傳播特別是電視出現以前是完全不存在的。鑒于這種檢查的可能性，政治行動帶有空前的風險，可能使一個政權暴露于國際譴責和政治與經濟孤立之中。大眾傳播所產生的可見性是一把雙刃劍：今天的政治領導人必須設法不斷地營造它，但是他們沒法完全控制它。傳媒化可見性是現時代體制性政治的一個不可避免的條件，但它對政治權力的行使具有無法控制的后果。

## 介于市場與國家之間的大眾傳播

在前面諸節中，我已經分析了大眾傳播的一些性質并研討技術媒體配置的一些社會的和政治的含義。我現在要更專門集中于大眾傳播的體制組織并考慮從19世紀到今日提出來說明和辯解社會與政治生活中媒體機構作用的論點。我將試圖表明這些論點在各方面都是錯誤的，它們在某種程度上不適用于20世紀晚期我們所處的環境，即便它們有時提出些政治辯論，好像什么都沒有改變似的。雖然我開始考慮關于媒體的某些歷史論點，我主要關切的是評估這些論點對今日問題與可能的適用性：我在這里的主要興趣并不在于研討這些論點與它們最初提出的特定社會—歷史背景的關系，而在于考慮這些論點是否對我們今天所處的環境具有任何持久的適用性。我將一開始考慮出版自由的傳統自由派理論，根據這種理論，報刊應被視為對政權的一種批判的、獨立的監督員——有時被稱為“王國第四等級”。然后我研討公共服務廣播的原則，這個原則是英國等地廣播機構發展的核心問題。最后，采取比較規范的看法，我將提出一些建設性的建議，談談大眾傳播的體制架構如何能發展得既能保留傳統上賦予媒體的一些任務同時又考慮到傳媒機構今天運作的實際環境。我的論點是：傳媒機構應在市場力量無約束活動與國家直接控制之間占據一個地盤。只有通過在傳媒機構的組織與運作中發展起一種有管理的多元主義，我們才能在今天維持關心大眾傳播社會與政治作用的思想家們的一些傳統的、有道理的思想。

## 自由派理論及其局限

當前關于現代社會中大眾傳播政治作用的辯論受到一系列觀點的重大影響，這些觀點是在英國等地爭取確立“出版自由”的長期和艱苦斗爭的過程中涌現出來的。這里不必回顧這一歷史，因為它已在其他地方得到很好的記述[[13]](#_13_79)。我將集中在活躍于爭取出版自由早期斗爭的主要思想之一并設法評估它對今天大眾傳播環境的繼續適用性。從17世紀至19世紀，報紙與印刷業的發展伴隨著國家當局不斷試圖控制、限制和鎮壓出版那些被政府官員一般認為危險和墮落的、被保守黨記者威廉·科貝特稱之為“謊言和壞原則的傳聲筒”的報紙、小冊子和書籍[[14]](#_14_75)。爭取出版自由的早期斗爭實質上是對國家控制的斗爭，這種控制有各種形式，從課程和津貼到公開的檢查。在某種程度上，這種斗爭與自由派民主思想的發展相一致，并在后者那里得到有效的呼應，后者關注界定與維護個人反對國家權力過度和鎮壓性行使的自由。在19世紀早期英國報業正在反對印花稅(所謂“對知識征稅”)時，早期的自由派思想家如杰里米·邊沁、詹姆斯·穆勒和約翰·斯圖爾特·穆勒的寫作對出版自由作了有說服力的、有影響力的辯護。他們把通過獨立報刊機構自由發表意見視為表達各種不同觀點、形成開明的社會輿論以及制止腐敗、專制政府濫用政權的主要手段[[15]](#_15_75)。早期英國自由派的觀點雖然在各個方面并不一樣，他們一般都一致認為自由與獨立的報刊是反對濫用政權的重要保護。自由與獨立的報刊會起到批判性監督的作用：它不但發表各種意見從而豐富知識領域和辯論，而且它還揭露和批評統治者的活動及其決策所根據的原則。

出版自由的早期斗爭并非是毫無成功的，在18世紀與19世紀過程中，自由表達思想與意見的原則寫進了許多西方國家的憲法。在英國，關于報刊檢查的國會法案在1695年被廢除而且從不再起，所以，人們正式有自由按他們的希望出版，只要不是褻瀆神明的、煽動性的、下流的或者誹謗的，如果有這種情況他們應在法庭上回答質詢。但是，對于被認為褻瀆神明或煽動性的內容的鎮壓仍然是常見的政治問題，而且由于印花稅對于廉價的激進報紙與小冊子具有過分的影響而變得更加嚴重。直到19世紀前半葉，對報刊出版物的賦稅才告撤銷；對小冊子的稅在1833年廢除；報紙印花稅在1836年減至1便士，然后在1855年全都廢止；紙張稅在1861年廢除。這些法律改革為報紙與出版業的發展鋪平了道路，它們早已在進行迅速的技術變革了。英國與其他西方社會中這些產業的隨后發展因此就在言論自由的原則得到正式承認的政治與法律架構內進行：人們有權利在自由和獨立的報刊上發表意見，只要所說的不被認為是褻瀆神明的、煽動性的、下流的、誹謗性的或者侮辱性的(這種限制在不同歷史時期和不同國家背景都有不同)；對權利的這些限制不能以國家檢查或管制來先期加以應用，而只能事后追訴被控以侮辱的人到法庭回答質詢。

在政治與法律上承認言論自由是許多西方國家的一個重要特征。它是許多人對保守與反動的國家官員根深蒂固的反對作竭力斗爭的證明，它是對早期自由派民主思想的政治洞察力的贊揚。而且，這種歷史斗爭所提出的問題完全不僅僅屬于歷史的興趣；不論考慮到當前東歐與蘇聯社會中在言論自由問題上的矛盾，還是如英國等西方社會中試圖壓制各種出版物或項目的新近行動，我們可以看到言論自由的原則今天仍然具有其激進與批判的潛力。在信息與思想受到政治壓制是常事的世界里，約翰·斯圖爾特·穆勒對自由發表思想與意見的有說服力的捍衛，盡管它們可能多么不受歡迎或者使當局多么不快，仍然具有主題性的回響。然而，傳媒產業的性質與組織從19世紀早期以來已大大改變了，鑒于這些發展，我們可以看到出版自由的傳統理論對于思考現代社會中傳媒產業的作用，至多具有有限的價值。在這方面最重要的發展是：(1) 傳媒產業不斷增強的集中化與商業化；(2) 新的傳媒技術的發展。對于傳統自由派理論還有一個問題，(3) 這個問題有關對言論自由合法限制的性質。以下我依次討論一下。

第一，出版自由的傳統自由派理論理所當然地認為自由企業是言論自由的基礎。只有當出版機構獨立于國家并且處于私人領域而能受最小限制地進行活動時，自由發表思想與意見才能實際做到：在傳統的自由派理論中，對經濟活動的自由放任觀是和個人自由包括思想與言論自由自然地相輔相成的[[16]](#_16_75)。而且，實際上，19世紀與20世紀過程中英國和其他西方社會的報紙與出版業的發展正是建立在這個基礎上的。但是，這些產業增長的結果是，到了20世紀初，言論自由越來越面臨一個新的威脅：這種威脅不是來自國家政權的鎮壓措施，而是來自報紙與出版業作為商業公司不受阻礙的增長。在前一章里，我追溯了19世紀末大規模發行的報紙的發展以及在20世紀期間報業及一般傳媒產業的資源日益集中化的情況。報刊以及更加一般的傳媒產業越來越成為以生產與傳布大范圍流通的象征貨品為取向的大規模經濟組織，它們已越來越融入各式各樣跨國綜合傳播大企業。這些發展使得傳統自由派理論對于20世紀末大眾傳播的社會與經濟情況的適用性嚴重地成了問題。雖然報刊和其他一些傳媒機構可能保持對國家政權很大程度的獨立，這些機構中有許多已經在私人領域卷入了導致資源與權力空前程度集中化的過程。在這種情況下，出版自由的傳統自由派理論(被視為自由發表不同思想與意見的手段)就只有有限的價值了。該理論正確地強調：傳媒機構對國家的獨立性是現代民主的一個重大特征，是人們對于政權行使能進行批評與公開評論的一個重要前提；但是，該理論低估了傳媒機構依附于高度競爭性的、日益全球性的資本積累過程所造成的危險，這個過程導致報紙數量不斷減少，資源日益集中到多媒體綜合大企業與特殊企業家之手。關于20世紀末期言論自由的比較令人滿意的說明，必須考慮到這個事實：這種自由不僅受到無節制行使國家權力的威脅，而且也受到私人領域傳媒組織無阻礙發展的威脅。

第二，出版自由的傳統自由派理論的第二個局限是它的發展首先有關報業與出版業，而它對20世紀期間具有重要意義的那些傳媒產業部門——特別是電視廣播——的適用性卻并不立竿見影。正如我前面強調的，在傳媒產業不同部門所使用的技術媒體之間，以及在這些媒體配置的機構之間，有著重要的差異。傳統的自由派理論往往把傳媒機構的概念視為多種多樣的獨立組織，它們由于多種多樣和獨立性而保證了不同觀點的發表。但是，這種概念現在成了問題，不僅因為前一段中提到的發展，而且因為在傳媒產業的某些部門中技術媒體的性質限制了多種多樣獨立組織的建立和維持。這種限制既來自技術媒體向不同組織提供傳輸的能力，也來自有關依靠較高資本投資的產業初始成本。正是首先由于這些原因，廣播機構(特別是那些有關電視的機構)的發展都發生在一些大大不同于傳統自由派出版自由理論所設想的體制架構內。早期電視廣播系統的建設者一般認為只有為數有限的供應渠道，他們所幫助鞏固的體制架構基于私人領域中運作的網絡系統內的有限競爭，或者基于公共領域的組織所依據的公共服務廣播原則。下面我將討論公共服務廣播的原則以及它的一些缺點。這里我只希望指出，過去50年來發展起來的電視廣播內的體制架構都不能很好地符合出版自由的傳統自由派理論。在一個網絡體系內有限競爭的原則，以及公共服務廣播的原則，都不能符合私人領域多種多樣的獨立組織互相自由競爭的傳媒體制的概念。很可能是，電纜和衛星技術的最新發展，加上政府關于解除管制的政策，將大大改變現有的體制架構。但是，我將在后面指出這些發展本身，如任其自然，是否會導致近似于傳統自由派政府所設想的形勢，那看來是很可懷疑的。

第三，當我們試圖評估出版自由的傳統自由派理論對現代世界大眾傳播情況的適用性時，還出現一個問題：那就是對言論自由合法限制的性質問題。即使在今天那些已經把言論自由的原則列入法律與政治系統的體制化內容的社會中，一般都認為國家可以合法地限制某種信息或訊息的發表或傳播。這里我們不是在簡單地談論對個人或組織進行誹謗侮辱的追訴案例，而是提國家當局限制或壓制象征形式傳布的先期干預。在兩個主要方面，這種干預頗為常見和引起爭議：在淫穢方面和國家安全方面。在這兩個方面提出的問題是極其復雜的，肯定存在合法異議的余地。這里我不想探究贊成或反對這方面國家干預的論點，而只想考慮傳統自由派理論是否有助于設法解決這些爭議。事實上，約翰·斯圖爾特·穆勒并未詳細談論對言論自由合法限制的性質問題，他在他的經典性論文《論自由》中有關這一問題的段落至多也是含糊不清的。一方面，根據穆勒的“傷害原則”，只有當人們的行動對他人造成傷害或者有損于他人的利益時國家才能合法地加以制裁，這可以被解釋為認可國家對傳布象征形式的最低限度干預，即個人可以選擇使用或不理，如果選擇使用，那就要在自己家中私密地使用。另一方面，這同樣的原則可以被解釋為認可國家在大眾傳播領域進行廣泛干預，因為可以認為淫穢出版物或公開政治上敏感的信息“造成對他人的傷害”或者“有損于他人的利益”——這很大程度上取決于如何理解這些關鍵詞語。穆勒順便說到對正派言行的侵犯本身并不能加以制裁，不過，“如果公開這樣做，就是對良好舉止的破壞而屬于侵害他人的范疇，從而可以加以禁止”[[17]](#_17_69)。但這種規定如不斷用于大眾傳播時代中象征形式的大規模生產與傳布，可能會導致一種高度限制性的傳媒政策，它同瑪麗·懷特豪斯這樣的當代保守主義哲學的鼓吹者所要求的并無二致。因此，我以為，雖然出版自由的傳統自由派理論仍然是當代辯論的重要參考，但不能說它對今天傳媒政策的一些關鍵問題提供了完全清楚和令人滿意的看法。

## 公共服務廣播原則

無線電與電視廣播在20世紀的出現在某些方面改變了關于現代社會中大眾傳播的作用的辯論條件。技術媒體的性質是，廣播機構的發展方式不能與報紙和出版組織直接相比。有限的供應渠道要求國家或準國家機構直接參與分配許可證或特許權以及參與調控傳輸；和生產和傳播節目有關的相對高昂成本易于使人贊成使資源集中于大規模廣播組織手中。正如我在上一章中指出的，廣播的發展發生在不同的體制架構之內，而且各國背景各異。這些發展往往以特別方式發生，是具體商業倡議或政策建議的結果，而且不一定伴隨著對廣播宗旨與方法的一般理論闡述。可是，有一項闡述對廣播發展影響特別大，特別在英國，在廣播機構一定程度仿效英國創始模式的其他許多國家也是如此。公共服務廣播原則最初由英國廣播公司首任總裁約翰·里思制定，一直是英國廣播公司自開創以來發展的基礎并對廣播過程具有巨大的影響。雖然這一原則目前是英國集中的政治辯論的主題而且前途未卜，但是無疑它在迄今大眾傳播的體制發展中起著主要的作用。

公共服務廣播原則是什么?里思在他1924年的《英國的廣播》一書中把公共服務廣播的特點界定為四個因素：拒絕商業化、節目使社會上人人可得、確立對廣播的統一調控，以及堅持“提供最好的和拒絕有害的節目”這一高標準[[18]](#_18_67)。這些因素體現在英國廣播公司的組織結構與實踐之中，英國廣播公司被里思設想已“建立一個公共服務的傳統和專注于社會與國家最高利益的傳統”[[19]](#_19_68)。作為一個機構，英國廣播公司過去和現在都處在公共領域，它的收入依靠收取許可證費；而且，直到商業電視在20世紀50年代出現以及要不是國外無線電臺的非法侵入，它對英國的廣播服務一直行使著壟斷。雖然處在公共領域，英國廣播公司與當時的政府總是正式隔離的并把自身的政治獨立性視為一個重要特征。里思自己不屬于任何政黨，但他是意志堅強的人物，有著明確的觀點并決心實施。他認為自己的任務首先在文化與教育方面：公共服務廣播應設法向全體國民提供信息，啟發他們，提供他們高標準和好品位的節目。

英國廣播公司從它早期里思時代起肯定已發生了變化。它不但在范圍上和產出上大大增長了，而且它失去了一些使命感，這部分地由于商業電視的出現而引起的競爭的焦慮所削弱的。然而，公共服務廣播的原則對英國廣播公司仍然是基本的，而且在關于廣播的前途的當前辯論背景中，這一原則得到政治主張殊異的人們的支持。我認為，毫無疑問的是，在這一原則指導下，英國廣播公司已經制作了一些質量上乘并有持久價值的節目。許多英國廣播公司的節目證明：廣播機構可以在公共領域非常有效地運作，就是說，在不是私人擁有的不是以實現利潤為取向的體制架構內非常有效地運作。可是，如果我們細看英國廣播公司在實踐中的運作方式，十分清楚的是，至少在里思原先闡述的形式上公共服務廣播原則也有著嚴重的缺點。我要再次限于三點考慮上：(1) 在官僚精英手中的權力對峙；(2) 廣播機構受國家政權行使和政府壓力的影響；(3) 在新傳媒技術面前保持傳統公共服務廣播原則的困難。

第一，有關公共服務廣播原則的風險之一，是當它包羅在具體體制架構中時可能有助于使權力集中在官僚精英手中。英國廣播公司的發展對這種風險提供了充分的證據。在里思的領導下，英國廣播公司按嚴格的等級制方式組織起來，一小批人組成一個向總裁負責的執行控制局，而總裁自己對廣播機構的方向和產出行使許多控制。在英國廣播公司的組織結構中，總裁形式上對當時政府任命的董事會負責。雖然董事們很少對英國廣播公司的日常運作進行干預，他們卻負責任命或撤換總裁，而且他們的觀點在危機時期可能舉足輕重。負責的方向是嚴格對上，很大的權力掌握在總裁手里。對于一個掌握了廣播領域全部或局部壟斷的機構來說，這種等級制組織肯定是成問題的。它把機構的全面控制賦予一批精英手中，他們通過任命制度往往由來自比較狹窄和特權社會背景的人們所組成。如果我們觀察一下英國廣播公司從20世紀20年代以來的董事和總裁的社會背景，我們發現幾乎一半是牛津劍橋畢業生，大約四分之一來自金融業或企業界，而只有十五分之一具有工會背景，而且大多數是白人和男性[[20]](#_20_66)。當然，正如在所有復雜的組織中，權力并不全然屬于這種官僚精英掌控。英國廣播公司的日常運行涉及這個機構許多不同層次上連續的、復雜的決策過程。但是，這個機構的總體氣質和方向是受其精英價值觀影響的，他們的觀點在特定情況下可以是決定性的。

英國廣播公司發展為一個極其等級化的組織，以及這個機構的上層梯隊都由來自相對有限的社會背景的人們所擔任，這些事實本身并不說明公共服務廣播原則有缺點，情況可能是：英國包羅了公共服務廣播原則的體制架構應歸功于里思的獨特個性(他的獨裁和精英主義傾向是人所共知的)，而這一體制架構也同樣應歸功于這種公共服務廣播原則。可是，當廣播根據一種要求建立由一家負責維護高標準和好品位的機構對廣播進行統一控制的原則時，就存在助長權力集中的風險。對質量和品位的判斷不是在社會真空中進行的；它們受教養的社會分化過程所制約[[21]](#_21_67)。這種判斷越多地掌握在一小撮委派的人們之手，其產品將反映特定社會集團或階層的教養感受的風險就越大。當《聽眾》雜志在1936后開始進行聽眾研究時，它發現工人階級聽眾中有相當程度的不滿，他們聽不進托斯卡尼尼的音樂會，而常常去聽外國商業臺以便離開高級文化，得到些喘息[[22]](#_22_67)。

甚至在今天，在電視廣播的雙頭壟斷體系下，英國廣播公司的頻道在上層中產階級觀眾中明顯地比獨立電視更受歡迎，而獨立電視則在非熟練體力工人中比英國廣播公司更受歡迎，這一事實趨于肯定這種觀點：與公共服務廣播原則有關的風險并非純系設想。公共服務廣播原則具有一種文化家長式統治的風險，在其中，特定社會群體的教養感被體制化而成為傳媒象征形式生產與鑒賞中保持的準則。我將在下面說明，避免這一點和有關風險的最佳辦法是通過建立多種決策機構來清楚地尋求廣播領域的權力非集中化——我稱之為有管理的多元主義。但在闡述這一建議以前，我要談一些和公共服務廣播原則有關的問題。

第二，自從無線電和電視出現以來，廣播機構對于政府成員和國家官員的權力行使特別敏感。在20世紀初期，確立正式自由報刊的斗爭在許多西方社會中有了很大程度的進展，在報刊領域實行的一些限制越來越采取報業商業性質所帶來的經濟規則的形式而不是露骨的政治制裁的形式。可是，隨著廣播在公共服務廣播原則下的發展，在國家及政府機構與大眾傳播機構之間確立了一套新的關系。里思保留了傳統自由派出版自由思想的一些東西，但是在一個傳輸渠道數量有限的而且他認為按公共利益而加以統一控制是重要的媒體背景下，這一思想被作了很大的改造。只有在謹慎地對政黨與有組織利益集團保持中立，并且以許可證費的機制與當時政府保持距離(許可證費為英國廣播公司提供了獨立于政府分配資金以外的收入來源)的情況下，控制部門才能在這種新的背景下支持傳統的自由派思想。英國廣播公司采取的這種中立性是一種操作理念，這對于它扮演一個公共服務廣播機構的角色是至關重要的——即，這對它作為一個機構是十分重要的，這個機構雖有其自成一體的統一性并且處在公共領域，但仍可號稱獨立于國家或排除政府壓力并且為公共利益行事。

困難在于，這種操作理念實踐起來常常過于妥協。從創始直到今日，英國廣播公司時常發現自己處在困難境地：互相沖突的利益很成問題，不得不作出廣播什么和如何廣播的決策。根據英國廣播公司的體制架構，始終存在這樣一種風險：每當嚴重沖突或國家安全處于險境時，這種決策過程總是系統地贊同國家政府官員的考慮。人所共知，這正是英國廣播公司面臨第一件這類重大危機時發生的情況：1926年的總罷工。里思拒絕了政府的一些成員提出“征用”英國廣播公司的主張，認為這種行動既不利于生產又沒有必要：“如果政府是強大的，它的事業是正確的，就無需采取這種措施。如果英國廣播公司是為人民的，政府是為人民的，那么英國廣播公司在這場危機中一定也是為政府的。[[23]](#_23_67)”里思的論點是意味深長的，因為它揭露了公共服務廣播的隱蔽風險：在危機時期，他認為可以暫時使廣播機構與政府保持一致來解決界定“公共利益”的困難，政府在原則上一定把全體人民福利放在心上。對于那些關切廣播機構對國家保持自由獨立的人們來說，這種暫時權宜之計中所蘊含的危險是明顯的。問題并不簡單在于，在總罷工或者在此以后其他各種場合英國廣播公司贊同政府或者屈從于政府或其他國家部門的壓力；而在于，通過主張對廣播進行統一控制，通過使廣播機構處于公共領域并使之負有追求公共利益的任務，公共服務廣播原則就帶有一種風險：這些機構所尋求的中立性將在實踐中進行妥協而系統地贊同政府官員和國家的考慮和觀點。這一風險不但被英國廣播公司的歷史所充分說明，而且被世界各地仿效英國公共服務廣播制度模式的那些廣播機構的歷史所充分說明。

第三，在里思最初說明公共服務廣播原則的四個因素中，事實上有一個從來沒有達成過，那就是確立對廣播的統一控制。在20世紀30年代和40年代期間，雖然存在過一種近似壟斷的東西，但是，對無線電的控制權從來沒有完全集中在英國廣播公司之手，因為以外國為基地的電臺和非法電臺總能向英國聽眾發送節目。電視廣播的頭幾年完全被英國廣播公司所主宰，但是，這種壟斷很快被獨立電視網的建立所打破，后來又被第四頻道打破。因此，就英國來說，公共服務廣播原則的體制性實現在某種程度上總是有悖于里思原來的概念：廣播機構從來沒有完全處于統一控制之下，近幾十年來若干準國家管理部門對這一產業的不同部分進行管理。但是，今天有著一些新的發展態勢，可能要發揮作用反對任何對廣播確立統一控制的企圖。新傳播技術的發展，特別是有關電纜和直播衛星的發展，正在產生著迄今從未有過的更大容量的新傳輸媒體，而且具有很容易跨越國界的潛在傳輸范圍。在這些情況下，很難認為被理解為廣播政策綜合觀的公共服務廣播原則可以維持它原來的里思形式。剝奪了它的綜合雄心以后，剩下的問題就是：公共服務廣播原則在新技術配置所帶來的技術媒體與機構的新型架構中是否還能起任何作用。

新傳播技術的配置突出了現代世界文化傳播的另一個特征，它趨于對里思原先所制定的公共服務廣播原則反向而行：那就是它的全球化和全球性特點。根據其原先的闡述，公共服務廣播原則定在國家的背景之內。根據里思的看法，主要的廣播機構是一個全國性機構，能同時影響國內的每一個家庭。英國廣播公司1933年年鑒中斷言：“廣播應當在全國范圍為國民服務，并由單一的全國性機構進行。”[[24]](#_24_65)這種全國范圍公共服務廣播的看法有雙重問題：一方面，建立一個全國性廣播服務的企圖可能導致地方與地區利益和關注被排除或邊緣化，在近幾十年來一直在廣泛辯論這一點；另一方面，這種企圖可能被現代世界中文化傳播的日益全球化所削弱。當電影與電視節目越來越多地在國際市場上出售，當傳輸的技術媒體越來越能跨越國界傳布視聽材料，試圖把廣播機構與國際和跨國壓力及過程相隔開是越來越困難了。在下一節中，我將提出：與其進行一些殿后行動來指望維持一種在許多方面已過時的思想，不如重新思考廣播機構的組織與作用，使它創造性地利用傳媒產業的發展和新傳播技術的配置所開辟的新機遇。

## 走向有管理的多元主義

在試圖考慮傳媒機構的未來時，我們可以一開始從過去吸收一些總的教訓。關于出版自由的傳統自由派理論強調(我認為是正確的)傳媒機構與國家及政府主要機構之間保持一定距離：只有保持這種距離，傳媒機構才能批判地評論體制化政治權力的行使。可是，傳統自由派思想家并未充分考慮到傳媒機構作為商業公司無約束地發展所帶來的危險。在報業與出版業，以及越來越多的整個傳媒產業，這種發展已經導致資源集中于私人領域大規模組織的手中。正是部分地為了防止廣播領域內的這一后果，才提出公共服務廣播原則。這一原則的主要優點是它主張廣播機構應受控于嚴格的商業考慮以外的標準，這一主張在今天仍然具有適用性。但是，公共服務廣播原則由里思所闡述的體制化的形式卻趨向于把資源集中在一個單一機構之內，并把權力集中在一批官僚精英的手中，他們與國家及政府官員的親近關系使得廣播機構所追求的中立性難以在實踐中避免妥協讓步。為了局部地應付無約束的商業主義，公共服務廣播原則再次提出了國家對大眾傳播機構的干預與控制。

傳媒機構未來的發展，我認為，應當用我稱之為有管理的多元主義原則來治理。對此，我的意思是：應當建立一種體制架構來適應并保證多元獨立傳媒機構存在于大眾傳播的不同領域。更加一般地，在報刊和出版領域里，傳統自由派思想家們都強調多元獨立機構的重要性，他們認為這種多元性是保證各種不同觀點發表的方式。雖然這一高見在今天仍有其適用性，但同樣重要的是要保證通過國家提出和實施的立法來確保這種機構的多元性不被私人領域大規模公司化資源集中所急劇削弱。這不僅僅是進行立法以反對限制競爭而不利消費者的壟斷活動問題：處于險境的并不只是消費者選擇自由，而且是一大批可以表達不同觀點的公共論壇的存在。個人不僅僅是有權挑選消費品的消費者，他或她也是政治群體的參加者，在這種群體中，意見的形成和判斷的行使今天在某種程度上取決于通過大眾傳播媒體取得信息和表達不同思想。傳媒產業中資源的公司化集中不只是對個人作為消費者的威脅：它也是對個人作為公民的威脅。在廣播領域，對多元主義進行限制的主要理由總是供應頻道的波段范圍相對狹窄所造成的技術限制。可是，隨著新傳播技術的發展，這種理由很快失去它可能有過的力量。電纜和衛星技術已經大大增加了在一些國家的現有頻道，而且在今后幾十年中還會在其他國家中發生。但是，可以合理地懷疑，如果只聽任市場力量的話，這些新技術媒體的配置所帶來的供應能力的提高是導致多元主義的明顯增加，還是導致資源進一步集中在傳播綜合大企業手中。[[25]](#_25_63)

因此，有管理的多元主義原則首先要求傳媒產業的資源非集中化。傳媒產業資源集中化的趨勢應當通過限制傳播大綜合企業活動的立法來加以遏制和扭轉；而且，在廣播領域，關于廣播應納入統一控制的原先里思的思想應當堅決加以拋開。有管理的多元主義原則雖然要求對傳媒產業進行立法干預，但是，與此同時，它也要求，在傳媒產業的常規運用方面，傳媒產業要與政權行使明確分開。這種獨立的重要性既得到出版自由的自由派理論家也得到公共服務廣播的奠基人所強調——盡管我認為公共服務廣播的體制性實現已經在某些方面就這種獨立作了妥協讓步。有管理的多元主義原則的這種雙重方面——傳媒產業的資源非集中化，傳媒產業與政權行使相分開——為傳媒組織的發展界定了廣闊的體制性空間。空間確實是非常廣闊的，而且希望如此：在公共領域內、在私人領域內，以及在我早先描述的中間組織領域內，大力發展各種不同的所有制形式。不過這一空間不是沒有局限的。這是處于無約束的市場努力運作與傳媒機構受國家直接控制之間的空間。正是使傳媒機構處于市場與國家之間，有管理的多元主義原則才能最有效地貫徹實行。

傳媒機構可以在這一空間中發展的具體方式，以及必要和合適的管理形式，在不同的大眾傳播領域中將各有分別，我不在這里詳細研討這些問題[[26]](#_26_63)。我只簡單地指出，在電視領域，今天可能應把傳輸的機構部門與從事電視節目生產的機構之間做明確區分。生產和傳輸的過程不需要合在同一個機構內，雖然在歷史上它們時常結合在一起。當傳輸渠道增加時，原則上就產生了傳播節目的更多機會，節目可以由獨立生產公司生產，雖然這些機會在實踐中能否實現將取決于出現的渠道是如何管理和控制的。英國第四頻道的組織就是基于生產與傳輸之間這種體制分工之上的，而且英國廣播公司似乎很可能會從獨立部門吸收節目的比重越來越大。但是，這種體制分工在技術變化背景下的有效發展，將要求一批管理機制來保證：(1) 傳輸渠道的發展既是多元的又能回應接收者的需要與興趣；(2) 生產組織能取得公、私不同來源的資金，以便從事生產高成本節目或提供娛樂節目來滿足少數人興趣和口味的組織不會由于資金流向以最低投資取得最高收益的節目而自動消滅。

因為新傳播技術的配置正在使大眾傳播在性質上越來越全球化，所以有管理的多元主義原則必須置身于跨國背景之內。從這一原則的角度來看，大眾傳播的日益全球化既提供了新機遇又帶來了新危險。新機遇，指的是出現了銷售獨立組織生產的節目的新市場，指的是傳輸過程本身不能再純粹以國家的國界和利益來看。但是，新危險也一樣，指的是沒有謹慎的管理新媒體的發展可能只是重復過去50年間報業與出版業所采取的過程——那就是資源日益集中在傳播綜合大企業的手中。鑒于新傳輸媒體的跨國性質，防止這一結果的必要管理將必須既是國別的又是國際的。特定國家以及相互有聯系的國家必須采取步驟保證新技術配置所開辟的新傳輸渠道不會因控制而使得多元主義和回應能力犧牲在自由企業的祭壇上。必須公開而直接地面對這種管理的責任；不能這樣做，就會失去，或者大大地、無可挽回地減少豐富現代社會中社會政治生活的一個空前機會。

## 重新思考大眾傳播時代的意識形態

在結束本章時，我要回來談談早先幾章中的一些核心問題，并根據這里提出的考慮重新加以討論。我要提問，根據這些考慮，意識形態的分析今天應怎樣理解和研討。在第二章里，我批評了對意識形態分析的各種不同觀點，認為這些觀點忽視了或者錯誤分析了現代社會中大眾傳播的作用，因此錯誤解釋了大眾傳播對意識形態分析的意義。所以，現在我們可以問，意識形態分析在大眾傳播時代應如何理解?要充分回答這個問題將要求采取一種在本章中沒有面臨過的分析：將從專注于技術媒體的性質和傳媒機構的組織改為采取另一種分析，即在這種考慮下面向傳媒信息的內容以及該內容在特定環境中使用和取得方式的分析。關于這種分析的一個方法論架構將在下一章里闡述。這里我將談一下有關今天意識形態分析的一些總的考慮。我要提出四個論點，它們會提供對大眾傳播時代意識形態分析的一套理論方針。

論點一：現代社會中的意識形態分析必須把大眾傳播的性質與影響放在核心位置，雖然大眾傳播不是意識形態運作的惟一場所。正如我在先前一章里試圖表明的，意識形態分析往往在有關現代工業社會興起的文化轉型的一項總體理論內容中表述的——我稱之為文化轉型的宏大敘事。這項內容把首要重點放在傳統宗教信仰與習俗的消減和社會生活的日益理性化；意識形態分析因此首先以伴隨工業資本主義發展的世俗信仰體系的分析來加以構想。但是，我們今天生活在這樣的世界里：文化經驗在深層次上由各種大眾傳播媒體的象征形式傳布所形成。正是這種現代文化的傳媒化而不是所謂的社會生活世俗化和理性化提供了主要的參照框架，今天以此重新考慮意識形態的分析。根據我在第一章里勾畫出的關于意識形態的批判性概念，我們可以就意識形態傳達的意義用于確立和維持統治關系的方式來分析意識形態；我們可以承認，在以大眾傳播的發展為特點的社會里，意識形態分析應當集中關注大眾傳播的技術媒體所傳輸的象征形式。意識形態分析不應集中于有組織政治集團所制定和信奉的世俗信仰體系，而應首先面向象征現象在社會領域中流通并與權力關系相交叉的多種復雜方式。大眾傳播的技術媒體是中心關注點，它不但作為象征形式的流通與傳播渠道，而且作為產生時、空上延伸的新型行動與互動及新型社會關系的機制。因此，意識形態分析必須既討論傳媒機構生產與傳布的象征形式，又討論生產與接收這些傳媒化象征形式的行動與互動背景。

雖然大眾傳播是意識形態分析的中心關注點，不過重要的是要強調它完全不是意識形態在現代社會中運作的惟一場所。我把意識形態現象的特點表述為有意義的象征形式，指的是它們在特定的社會—歷史環境中用于建立和支撐統治關系；而且，這種現象可以在各種背景下看出來，從朋友間的日常會話到總統或部長講話(不論傳媒化與否)，從逗樂和玩笑到嚴肅的政策與原則宣言。承認大眾傳播為意識形態生產和傳播場合的中心地位并不意味著人們必須忽視除了有關通過大眾傳播傳輸象征形式以外的意識形態運行背景。而且，正如我先前指出的，通過大眾傳播所傳輸的象征形式往往是在日常生活中進行而且結合在社會互動的象征內容之中。傳媒化信息的這種推論性闡述可能在初級與次級接收者的生活中改變信息本身的意義并削弱它們的影響與作用。對意識形態的研究必須極其廣泛以考慮象征形式流通的各種不同背景，不論這些形式是被大眾傳播所傳媒化的并在后來的討論中被闡述的，還是只在日常社會交往互動的過程中交流的。

論點二：大眾傳播的發展大大擴大了意識形態在現代社會中運作的范圍，因為它使象征形式能傳輸到時間與空間上分散的、廣大的潛在受眾。如果我們根據象征形式所傳達的意義用于建立和支撐統治關系的方式來構想意識形態，可以看到大眾傳媒尤其是電子媒體的發展對意識形態現象的宣傳與傳播具有巨大的影響。隨著大眾傳播印刷媒體的發展，象征形式的流通越來越脫離對共同物質場所的分享，因此象征形式的意義越來越能超越象征形式所產生的社會背景。只有隨著大眾傳播印刷媒體的發展，意識形態現象才能涌現為群眾現象，因為在此以前象征形式的流通限于特定地點或具體階層或人群。電子媒體的出現，特別是電視的出現，進一步強調了意識形態現象的群眾性和群眾潛力。電子媒體使象征形式以空前規模進行流通，以或多或少地同時到達廣大觀眾進行流通。象征形式的流通能力以前從來沒有像電子傳媒化大眾傳播時代那樣巨大。

除了加強流通能力外，電子傳媒化大眾傳播的發展修改了象征形式生產與接收的進入方式。現代社會中的廣播機構都是以確定的方式組織起來的，我在早先一章中描繪了一些，這些組織特點用于限制進入電子傳媒化象征形式的生產與傳播。這些限制的性質是多樣的，而且，不斷變化，特別是隨著廣播領域新技術的配置更是如此。但是，在可預見的將來，廣播領域象征形式生產與傳播的進入方式很可能仍然是高度有限制性的，而且首先決定于大規模傳媒機構與傳播大綜合企業的組織特征。與生產和傳播方面的限制性進入相比，諸如電視這樣的電子媒體所傳輸的象征形式的特點則在接收方面具有相對無限制性的進入。為了進行接收活動，必須滿足某些物質的、技術的、財務的和法律的條件——例如，人們必須擁有一臺電視機，支付許可證費或訂戶費；但是，一旦滿足了這些要求，進入接收傳媒化信息是相對無限制的。當然，在家用和其他接收背景中的確有不同種類的限制，我在本章早先一節中提到過這些。不過，重要的是要強調，與諸如圖書、報紙、雜志等其他形式的大眾傳播形式相比，如電視這樣的電子媒體所傳輸的信息原則上和典型地是被更眾多、更廣泛的受眾所取得和接收的。在某種程度上，這應歸功于這樣的事實：電視機是普通的家用電器，它安放在家中的中心位置，是許多社會互動發生的中心點。這也應歸功于這樣的事實：通過電視接收的信息所要求的解碼技術常常是簡單的且不大涉及專門性訓練，而借助其他媒體諸如印制材料則不然。電子傳媒化大眾傳播的雙重性質——象征形式生產與傳播的有限制進入和象征形式接收的相對無限制進入——形成了電子傳媒化象征形式成為現代社會中意識形態運作場合的方式和程度。

論點三：我們不能只通過分析傳媒機構的組織特征或傳媒信息的特點來分析大眾傳播的意識形態性質；傳媒信息也必須聯系它們被接收它們的人所取用時的具體背景和過程加以分析。正如我在第二章中所指明的，若干當代理論家們關注大眾傳播成為現代社會中意識形態主要媒介的方式。因此，大眾媒體在我稱之為國家組織的和意識形態保證的社會復制總理論中，一般都被賦予復制機制的中心地位。而且，諸如霍克海默爾、阿多諾和哈貝馬斯等作家都以不同方式試圖分析傳媒產品的意識形態性質。除了可以對這些各類觀點作出具體批評外，還有一個他們所共同具有的缺點：根據傳媒機構的特征或功能和傳媒信息的特點來解釋大眾傳播的意識形態性質的傾向。這是一個缺點，因為，不能設想，由傳媒機構傳布的信息，依靠這些機構的組織或者這些信息本身的性質，當信息被人們在日常生活過程中接收和取用時將具有一個已知的結果。不能設想，接收傳媒信息的人，由于接收了它們，就會被迫以模仿性和適應性方式行動，從而被束縛于他們的行動和據稱強迫它們的信息所復制的社會秩序。羅馬尼亞國家電視臺不斷虔誠地顯示齊奧塞斯庫及其隨從的形象并不能在羅馬尼亞人民心目中為他們贏得一個牢固的地位，這一點就是說明這種設想的弱點的生動證明。這種對大眾傳播意識形態性質的整個看法所根據的就是我說的國際主義謬論，它們太理所當然了，必須代之以更謹慎地考慮傳媒機構所生產與傳布的信息被人們接收時的具體背景與過程。

可以把大眾傳播意識形態性質的分析放在我稱之為技術傳媒化準互動的架構之內來開始進行這種重新定向。分析傳媒信息的結構與內容必須聯系到它們在初級互動架構內生產和在初級接收區接收，并聯系到傳播者與接收者之間維持的準互動以及傳媒信息內容后來在其中結合和闡述的社會互動。而且這些連鎖的互動架構總是包羅在某種結構方式的、更廣泛的社會關系和機構中。只有通過聯系這些互動架構來分析傳媒信息的結構與內容并圍繞各種社會關系，我們才能研討傳媒產品的意識形態性質。因為，這些產品像所有的象征形式一樣，本身并不是意識形態的；只有在特定的社會—歷史環境里當它們用于建立和支撐統治關系時才是意識形態的。在這方面，特別重要的環境是初級接收區和與它相聯的互動、準互動架構以及這些架構包羅在其中的一批更廣泛的社會關系和機構。因為，大眾傳播，尤其是電子媒體，有能力傳布象征形式到遠離生產地的空間(或許還有時間)的廣闊、分散的接收區，傳媒信息的意識形態性質就在原則上大大地加強了，但在實踐上取決于信息生產背景以外的各種不同環境。因此，主要的傳播者不論使用什么象征構建謀略，傳媒信息被接收和理解的方式以及它們對維持或破壞權力關系的后果，都將取決于生產背景以外和(在某種程度上)生產者控制以外的一些環境。如果現代社會中意識形態運作的范圍已經被大眾傳播的發展所大大擴展，那么意識形態現象的復雜性和含糊性也已增加，這是由于象征形式現在流通在多種多樣背景之下，這些背景在空間(和時間)上相離遙遠，結構方式不同，而且象征形式在其中可能被解釋、吸收、討論或爭議得無法被主要傳播者所完全預計或控制。

論點四：大眾傳播的各種媒體，以及它們造成和支持的準互動的性質，界定了這些媒體所傳輸的信息具有意識形態性質的廣泛參數，但它們并不構成這些信息是意識形態的。這些廣泛的參數是意識形態現象從中出現的一些界限條件，但它們并不決定這些現象本身。例如，我在前面指出過，如電視這樣的電子媒體造成一種準互動，傳播者在其中成為可辨認的人物，他們能向接收者直接說話，接收者可以和他們有共鳴。這種媒體的視、聽性質及其實際共時性傳輸信息的能力，使傳播者具有其他媒體所不具備的象征構建的機會。例如，一名傳播者可以加強表現熟悉的信號——家居式的陳設，隨便的衣著，不拘禮節的談話，談些個人軼事，等等——從而設法得到一種傳媒化的親密感，這是其他媒體難以用同樣方式和同樣規模來確定的。毫無疑問，電視的出現因而促成了我們所謂的政治問題普遍個性化——就是說，政治人物能夠在國家舞臺和國際舞臺上表現為接收者可以與之建立某種關系的人物，表現為接收者所喜歡或不喜歡的人物，贊賞或討厭的人物。今天，政治人物沒有多少選擇余地，只有在大眾傳播技術媒體配置提供的機會空間內行動。他們典型地使用象征構建的謀略，設法顯示自己為可親可近的人物、干練堅定的領導，等等。在電子傳媒化大眾傳播時代，意識形態的研究必須考慮到象征構建的新謀略，考慮到自我顯示的象征組織，那是政治領導人營造的可見性的構成特征。

然而，如果媒體與傳媒化準互動的性質界定了信息具有意識形態性質的廣泛參數，那么把這些信息聯系到它們被接收的特定背景是至關重要的。只有在這些背景內傳媒信息才可能或不可能構成是意識形態的；只有在這里，構建起來支撐權力的信息將能夠或不能夠支撐它。因此，大眾傳播尤其是電視所提供的新機會也是新風險。在傳媒化準互動新舞臺上出現的政治人物都是脆弱的象征構件，他們不但面對空前復雜的問題和任務，而且面對可能空前快捷地觀察他們對自己作出回應的方式。政治人物為了設法培育他們的個性并和時、空遙遠的大量人們確立一種傳媒化親密感，他們也冒著在有些人眼中把自己顯示為同他們擔任或尋求的權力地位不相稱的風險。構建為親密、和藹、可喜人物的形象在不同和遙遠的接收背景中可能被覺得是相當平庸無味的人物，或者甚至感到他的個人品質和后區行為稍稍令人討厭。大眾傳播所促成的政治問題普遍個性化有著一種風險：構建的人物可能被感到是庸人騙子，因此個性化過程可能造成新形式的懷疑、譏諷和不信任。

在本章中，我勾畫了大眾傳播的一種總體理論內容及其在現代社會中的作用。我開始把大眾傳播的概念闡明為：通過信息或訊息的傳輸和儲存來進行象征貨品的體制化生產與傳播。然后我研討大眾傳播的發展可能影響人們行動與互動的一些方式——我稱之為技術媒體的互動性影響。我還研討了大眾傳播產生一種現代社會中新型傳媒化公共性或可見性，從而重構公、私生活的界線。我以更為規范的態度考慮了在歷史上出現的有關媒體機構組織和它們在社會和政治生活中的地位的一些論點。最后，在結束本章時，我回到了意識形態的主題并且詢問意識形態分析在今天大眾傳播起著越來越重要作用的世界里應當如何加以重新思考。

在最后的第六章中，我將討論由試圖在大眾傳播時代重新思考對意識形態的分析所引起的一些問題，并在方法論層面上對它們加以探討。從我在本章和以前各章中提出的理論內容開始，我將具體地探問怎樣在具體環境中分析象征形式和意識形態現象。我將設法超越文化、意識形態和大眾傳播的純理論內容并表明：根據這一內容，我們能闡明一種有系統的、有道理的和實際的方法論架構。因為，我要說明這里提出的觀點在實踐方面——既在理解為一種系統活動的社會分析的實踐方面，而且潛在地在部分組成社會—歷史領域主體的實踐方面——是不一樣的。

[[1]](#_1_118)  見丹尼斯·麥奎爾：《受眾的不確定性和大眾傳媒傳播者》，載保羅·哈爾莫斯編：《大眾傳媒傳播者社會學》(《社會學評話專著13》，基爾大學出版社，1969年版)第75—84頁，以及湯姆·伯恩斯：《公共服務與私人世界》，載《大眾傳媒傳播者社會學》第53—73頁。

[[2]](#_2_113)  有關著作包括哈羅德·A.英尼斯：《帝國與傳播》(倫敦：牛津大學出版社，1950年版)和《傳播的偏見》(多倫多：多倫多大學出版社，1951年版)；馬歇爾·麥克盧漢：《印刷人的形成》(倫敦：勞特利奇與保羅·基根出版社，1962年版)和《理解傳媒：人的擴展》(倫敦：勞特利克與保羅·基根出版社，1964年版)。

[[3]](#_3_108)  關于書寫與讀寫對傳統的、主要是口頭的文化之影響已經被人類學家等進行研究，例如，見杰克·古迪：《野蠻心靈的馴化》(劍橋：劍橋大學出版社，1977年版)；杰克·古迪編：《傳統社會中的識字文化》(劍橋：劍橋大學出版社，1968年版)；和沃爾特·J.翁：《口頭與書面：文字的技術化》(紐約：梅休因出版社，1982年版)。關于近代歐洲印制材料的性質與影響，見羅杰·查迪爾：《近代法國對印刷的文化使用》，莉迪亞·G.科克倫譯(新澤西普林斯頓：普林斯頓大學出版社，1987年版)；以及羅杰·查迪爾編：《印刷文化：權力與近代歐洲對印刷的使用》，莉迪亞·G.科克倫譯(劍橋：政體出版社，1989年版)。

[[4]](#_4_108)  這一點的深入闡述見喬舒亞·梅羅維茨：《沒有地域概念：電子媒體對社會行為的影響》(紐約：牛津大學出版社，1985年版)。

[[5]](#_5_100)  關于電話談話有序性的分析，見伊曼紐爾·A.謝格洛夫：《談話開端的順序》，載約翰·J.岡珀茲、戴爾·海默斯編：《社會語言學的方向：通訊的人種史》第349—380頁，以及《電話談話開端的識別與認識》，載喬治·沙薩斯編：《日常語言：人種方法學研究》(紐約：歐文頓出版社，1979年版)第21—78頁；以及伊曼紐爾·A.謝格洛夫、哈維·薩克斯：《打開封閉》，載《符號學》第8期(1973年)第289—327頁。也是A.A.I.里德：《比較電話與面對面接觸》，載伊錫爾·德·索拉·浦爾編：《電話的社會影響》(馬薩諸塞州坎布里奇：麻省理工學院出版社，1977年版)第386—414頁。

[[6]](#_6_94)  在一篇早先的文章中，霍頓和沃爾曼以有所類似的方式提出大眾傳播產生一種新型的社會關系，他們稱之為“類社會互動”；見唐納德·霍頓、貝·里查德·沃爾德：《大眾傳播與類社會互動：觀察遠距離的親密感》，載《精神病學》第19期(1956年)第215—229頁。

[[7]](#_7_92)  特別見歐文·戈夫曼：《日常生活中的自我展示》(哈蒙頓茨沃思：企鵝出版社，1969年版)。雖然戈夫曼關于前區與后區的概念是主要有關面對面互動而提出的，但它們也適用于分析技術媒體互動影響的目的。

[[8]](#_8_92)  見詹姆士·勒爾：《家庭如何選擇電視節目：一項大眾觀察研究》，載《廣播雜志》第26期(1982年)第801—811頁；以及戴維·莫利：《家庭電視：文化權力與家庭休閑》(倫敦：考米迪亞出版社，1986年版)。

[[9]](#_9_88)  關于對這種兩分法的性質與發展的更多討論，見于爾根·哈貝馬斯：《公共領域的結構轉型：資產階級社會范疇研究》，托馬斯·比格爾、弗雷德里克·勞倫斯譯(劍橋：政體出版社，1989年版)，以及諾伯托·博比奧：《民主與獨裁：政權的性質與局限》，彼得·肯奈利譯(劍橋：政體出版社，1989年版)。

[[10]](#_10_86)  見艾倫·韋爾：《在利潤與國家之間：英國與美國的中間組織》(劍橋：政體出版社，1989年版)。

[[11]](#_11_82)  見博比奧：《民主與獨裁》第1章。

[[12]](#_12_80)  例如，見里查德·森尼特：《公共人的失落》(劍橋：劍橋大學出版社，1974年版)第282頁及以后。森尼特的論點在某些方面與哈貝馬斯在《公共領域的結構轉型》一書中提出的論點相一致。

[[13]](#_13_78)  見S.H.斯坦伯格：《印刷業五百年》(哈蒙茨沃思：企鵝出版社，1955年版)；亞瑟·阿斯皮諾爾：《政治與報刊，1780—1850年》(布賴頓：收獲出版社，1973年版)；以及喬治·博伊斯、詹姆士·柯倫、保林·溫蓋特編：《17世紀以來的報紙史》(倫敦：康斯塔皮爾出版社，1978年版)。

[[14]](#_14_74)  《科貝特的政治登記》(1803年5月14日)，引自阿斯皮諾爾的《政治與報刊》第10頁。

[[15]](#_15_74)  特別見詹姆斯·穆勒：《出版自由》，載他的《論政府、法理、出版自由與國家法律》(紐約：凱里出版社，1967年版)；以及約翰·斯圖爾特·穆勒：《論自由》，載他的《功利主義，論自由與代議制政府的考慮》，H.B.阿克頓編(倫敦：登特出版社，1972年版)。

[[16]](#_16_74)  見約翰·斯圖爾特·穆勒：《論自由》第150頁。

[[17]](#_17_68)  同上，第153頁。

[[18]](#_18_66)  見J.C.W.里思：《在英國的廣播》(倫敦：霍德與斯托頓出版社，1924年版)，第57頁及以后；以及阿薩·布里格斯：《廣播的誕生》(倫敦：牛津大學出版社，1961年版)第234—239頁。

[[19]](#_19_67)  J.C.W.里斯：《迎風而上》(倫敦：霍德與斯托頓出版社，1949年版)第103頁。

[[20]](#_20_65)  見阿薩·布里格斯：《管理英國廣播公司》(倫敦：英國廣播公司，1979年版)第2章；以及斯圖爾特·胡德：《論電視》，第2版(倫敦：普盧托出版社，1983年版)第41頁。

[[21]](#_21_66)  這一點的充分說明是皮埃爾·布迪厄在《差別：關于審美判斷的社會批判》，里查德·尼斯譯(馬薩諸塞州坎布里奇：哈佛大學出版社，1984年版)。

[[22]](#_22_66)  見克里思·庫馬爾：《公共服務廣播與公益》，載科林·麥凱布、奧利維亞·斯圖爾特編：《英國廣播公司與公共服務廣播》(曼徹斯特：曼徹斯特大學出版社，1986年版)第50—51頁。

[[23]](#_23_66)  J.C.W.里思：《迎風而上》第108頁。

[[24]](#_24_64)  《英國廣播公司年鑒，1933年》，庫馬爾在《公共服務廣播與公益》第54頁引用。

[[25]](#_25_62)  我感到伊錫爾·德·索拉·普爾的《自由的技術》(馬薩諸塞州坎布里奇：哈佛大學出版社，1983年版)一書中似乎沖淡了新傳播技術領域中公司化集中的危險，盡管它是一部富有思想和啟發性的研究著作。

[[26]](#_26_62)  有關這些問題的最新討論，請見威廉·H.梅洛迪：《全球信息經濟的傳播政策：公益往何處去?》，載馬喬里·弗格森編：《公共傳播：新的規則》(倫敦與加利福尼亞州紐伯里派克：塞奇出版社，1990年版)第16—39頁；以及詹姆士·邁克爾：《管理通訊傳媒》，同上書第40—60頁。

# 第六章 解釋的方法論

在前些章里，我已形成了關于文化、意識形態和大眾傳播的一個總體理論內容，但是我沒有詳細討論一種適當的方法論問題。我已經詳細說明可以如何對待文化與意識形態分析，但沒有深入探討這些說明。在本章里，我將系統地討論這些方法論問題。我要對我早先討論中的方法論意義追究到底；我要表明，這些討論雖然主要是理論性的，卻有著實踐的差異，而且實踐分析對理論討論和辯論具有影響。理論討論與實踐分析之間在社會科學中有著很深的分野，這種分野往往使雙方從事者處在具有極大差異的對立面。到了極端的程度，這種分野是有害的，只會對理論和研究都有損害。在本章中，我將試圖消除這種分野并探討文化、意識形態和大眾傳播的理論辯論和象征形式實踐分析之間的一些聯系。

在探討方法論問題時，我將設法提出有關象征形式分析的一個特定的論點，或一系列論點。我將論證象征形式分析可以在我稱為“深度解釋學”的方法論架構內得到最適當的概念式說明。這一架構突出分析客體是一種需要解釋的富有有意義的象征建構物。因此，必須對解釋過程給予中心地位，因為只有這樣才能公正對待客體領域的顯著不同性質。但是，象征形式也包羅在各種社會與歷史背景之中；而且，它們作為有意義的象征建構物在內部有各種不同的結構。為了考慮象征形式的社會背景化和它們的內部結構特征，我們必須使用其他分析方法。我將設法表明深度解釋學提供一種使各種分析方法可以在其中系統地互相關聯、使它們的優點得到評估和弱點得到界定的架構。深度解釋學提供一種架構，它使我們在方法論方面探究我在前面幾章中從更加理論性層面加以勾畫的那種重新定向。

作為對象征形式分析的一種總體方法論架構，深度解釋學可以很好適用于意識形態分析和大眾傳播分析。深度解釋學觀點的這種發展要求考慮到意識形態和大眾傳播的顯著特點，正如前面幾章中所指明和討論的。可是，我這樣提出看法時，并不是說存在一種獨特地適應于文化、意識形態和大眾傳播分析的單一、簡單的方法。這些現象是極其復雜的，它們顯示許多不同的方面，可以用不同方式對待。的確，這方面的文獻充滿無數研究例子，從各種不同觀點進行，廣泛地集中于一系列特點和問題。我在本章中的目的既不是提供這些文章材料的總覽，也不是認為深度解釋學提供簡單而迄今未曾考慮過的另一種選擇。相反，我將利用一批精選的例子以提出一項總體方法論論點；我將設法表明深度解釋學并不提供對現有分析方法的另類選擇，而是提供一個使有些方法可以從中安置和聯系的總體方法論架構。它能使我們吸收某些分析方法的價值，與此同時突出它們的局限。它能使我們表明如何能以一種系統的方法來使關于文化、意識形態和大眾傳播的分析的不同觀點相互聯系，把它們結合在有條理的思想運動之內，闡明這些多面現象的不同方面。

我開始時將討論解釋學對社會—歷史研究的適用性，并勾畫出深度解釋學的方法論架構。這種架構然后被應用于意識形態分析：我們將能看到，意識形態分析可以在深度解釋學架構內進行；但這種分析通過強調意義與權力的相互關系而具有一種與眾不同的批判性質。本章第四節將關注大眾傳播研究。與我先前對大眾傳播的說明相一貫，我將勾畫大眾傳播分析的一種所謂“三重觀”，設法表明深度解釋學架構如何適應于這一觀點的每個層面。我將特別詳細講述三重觀的第三個層面，它有關傳媒信息的接收與使用。因為，我將論證，只有仔細考慮日常使用傳媒信息時涉及些什么，才能避免對大眾傳播意識形態性質以前許多研討所特有的失誤。最后，本章最末一節將探討解釋方法論、批判行為與自我反思進程之間的一些關系。

## 社會—歷史研究的一些解釋學條件

在本章中，我將提出一個吸收解釋學傳統的方法論架構。這一古代傳統來自古希臘的文學辯論，自從它在2000年前出現以來已發生了許多變化；它的發展聯系到19世紀的著作——和20世紀解釋學哲學家——特別是狄爾泰、海德格爾、伽達默爾和利科——這些著作和解釋學家對我們關注的內容具有特殊的意義。這些思想家提醒我們，首先，象征形式研究從根本上說必然是認識和解釋的問題。象征形式是要求解釋的富有意義的建構；它們是許多作為富意義建構物、可以被加以理解的行動、話語和文本。對于理解和解釋過程的這種根本性強調今天仍然保有其價值。因為，在社會科學中，正如在有關象征形式分析的其他學科中，19世紀實證主義的遺產是巨大的。始終存在著一種誘惑，這種誘惑把一般的社會現象和具體的象征形式(似乎它們是自然客體)看做禁得起各種不同形式的、統計的和客觀的分析檢驗的東西。我這里的論點不是認為這種誘惑是完全誤導的，不是以為應不惜一切代價抵制它，不是認為實證主義遺產必須一舉清除：這可能是關于社會分析中有時被稱做“解釋的方法”的一些激進主張者的觀點，但不是我的觀點。我的論點(我將在下面闡述)卻是，雖然各種形式的、統計的和客觀的分析一般對社會分析特別對象征形式分析是完全適當和確實重要的，然而這種分析對研究社會現象和象征形式至多構成一種局部的方法。它們是局部的，因為，正如解釋學傳統提醒我們的，許多社會現象是象征形式，而所有象征形式都是富有意義的建構物，不論它們可能被用形式的或客觀的方法多么徹底地分析，都無可避免地提出了理解和解釋的特殊問題。因此，理解和解釋過程不應被視為根本上排除形式或客觀分析的方法論層面，而應被視為雙方互補和不可分的一個層面。

但是，可以說，不論何種研究領域，不管是社會科學或自然科學，不管是社會學或天文學，肯定都出現理解和解釋的問題。天文學家的觀察所要求的解釋并不少于社會學調查的結果。這無疑是對的，但問題不在于此。因為，解釋學傳統也提醒我們：就社會研究而言，它的那組問題與自然科學中存在的那組問題是截然不同的，因為，在社會研究中，我們調查的客體本身就是一個先前解釋過的領域。社會—歷史領域并不是一個供人觀察的客體領域；它也是一個主體領域，部分地由一些主體所組成，他們在日常生活的常規過程中不斷地參與理解自己和他人，并解釋他們周圍發生的行動、話語和事件。首先，正是海德格爾的著作提出了這樣的重要性：理解過程不應看做分析家在社會—歷史領域中使用的某些特殊規程，而應看做人類本身的一種基本特點：理解是我們作為人類早已時時處處在做的事，而社會分析家使用的更加特殊的解釋規程則把先前解釋過的日常理解基礎視為理所當然的東西并作為根據。[[1]](#_1_121)所以，例如當社會分析家設法解釋一個象征形式時，是在解釋一個本身可能就是一個解釋的客體，它可能已經被構成該象征形式所屬客體領域的主體解釋過。分析家們是在提供一種解釋之解釋，是在重新解釋一個先前已解釋過的領域；而且，可能應當考慮(我在后面將這樣做)這種再解釋如何關聯到和如何了解到存在于(或存在過)構成社會—歷史領域的主體的先前解釋。

如果說，解釋學提醒我們，社會研究的客體領域也是一個主體領域，那么，它也提醒我們，構成主體—客體領域的主體，如同社會分析家們自己，都是能夠理解、能夠思考并能夠在這種理解和思考基礎上行動的主體。這里，我們又發現社會研究與自然科學研究之間的一個基本區別。當社會分析家們提出理論、發現某種解釋時，這些結果處在我們稱之為構成社會領域主體的一種潛在占有關系中。就是說，這些結果處在關于闡述這些結果的主體—客體領域的潛在反饋關系中，這在自然科學中是沒有直接類似情況的。當然，自然科學知識能被用來改造自然界，例如這種知識用于技術發展。但是，在這種事例中，那是科學家或技術家來使用該知識；而不是客體領域的成員使用該知識來改造自己。相反，在社會研究中，在理論上和往往在實踐上卻是后一種情況。社會研究的結果可能在理論上和往往在實踐上被一些主體所占用，這些主體構成闡述的主體—客體領域，而這一領域本身可能就在占用過程中被改造。關于這種潛在反饋的內在關系，有許多熟知的例子：一次關于選舉意向民意調查的結果本身可能會影響選舉意向；一項關于系統不平等的分析可能激發旨在減少或消除不平等的抗議，等等。我在稍后將再討論這種內在關系的一些含義。這里只需說這種關系應解釋為不是社會研究的一個不幸問題，而是可以在社會—歷史領域中獲得的那類知識的可能條件。這是因為社會研究涉及部分地由能夠理解、思考和行動的主體所組成的一個客體領域，而這種研究的結果可以在理論上被組成這一領域的主體所占用，即使在實踐中由于種種原因而使這些結果沒有被占用。

還有一個相關的方面，在這方面，解釋學至今仍有適用性：它提醒我們稱部分組成社會領域的那些主體總是都嵌入歷史傳統中。人類是歷史的一部分，而不僅僅是它的觀察者或旁觀者；歷史傳統以及代代相傳的那一些復雜的意義和價值都部分地構成人類本身。這一觀點已被伽達默爾大力提出來了，他關于理解是歷史視界的融合的概念或是含蓄地吸收傳統智慧的創造性意義發展的概念，有助于強調的是：人類總是廣大社會—歷史背景的一部分，理解過程不僅僅是孤立的心靈碰撞。[[2]](#_2_116)伽達默爾等人幫助突出了可稱之為人類經驗的歷史性。我對這一點的意思是：人類經驗總是歷史性的，指的是新經驗總是要吸收過去事物的余留，指的是在設法了解新的事物時，我們始終并必須根據已有的情況為基礎。的確，把新經驗理解為新的，正是表明把它與已經出現的東西相聯系，把它與被感知的新的東西相聯系。但是，人類經驗的歷史性還有另一個方面，伽達默爾著作對這個方面談得較少。過去的余留不僅是我們在現在和未來吸收新經驗的基礎：這些余留在具體環境下也用于隱蔽、模糊或掩飾現在。正是對這個方面，馬克思在《路易·波拿巴的霧月十八日》一文中要求人們注意，當時他觀察到，在社會迅速變革和沖突的時期，人類總會“請出過去的亡靈”以便掩飾現在并使他們自己對過去的延續恢復信心。[[3]](#_3_111)而且，正如我早先指出的，我們今天所熟悉的許多傳統事實上是相對晚近的虛構傳統，即便它們可能已經在集體想像中牢固地確立為似乎比實際情況要古老得多。[[4]](#_4_111)因此，雖然解釋學強調人類總是包羅在歷史傳統之中是對的，但是重要的也要認識到構成傳統的那些象征余留可能具有值得進一步分析的具體特點和用途。我們將看到，正是這種認識有助于為關于意識形態分析的一種深度解釋學的觀點創造空間。

## 深度解釋學的方法論架構

解釋學可能會向我們提醒一些社會—歷史探究的條件，但是它能否對一般象征形式研究、特別對意識形態分析提出更加具體性形式的方法論指標則不太清楚了。與海德格爾和伽達默爾有關的思想革命難道是試圖把解釋學從專注于“方法”扭轉為對于存在的性質和對于認識的基本作用的一種哲學反思嗎?如果是這樣的話，怎么能一面吸收這種哲學反思而同時又取向方法論一類的問題呢?而且，可以指出，解釋學傳統豈不一直在首先關心意義與理解的問題，關心社會—歷史領域被說話和行動的人們所形成的方式(人們的意義話語和行動可以被參與這個世界的他人所認識)嗎?如果是這樣的話，這種傳統怎么會向我們提供方法與邏輯智謀來不但考慮社會—歷史領域的意義構成，而且考慮它關于暴力場所或權力與沖突領域的構成，在該領域，“意義”可以成為鎮壓的面具呢?總之，能不能從解釋學傳統中得到一套關于社會—歷史探究的一般條件以外的更多東西呢?能否從中得到可以用于研究一般的象征形式、特別是意識形態分析的方法論架構呢?

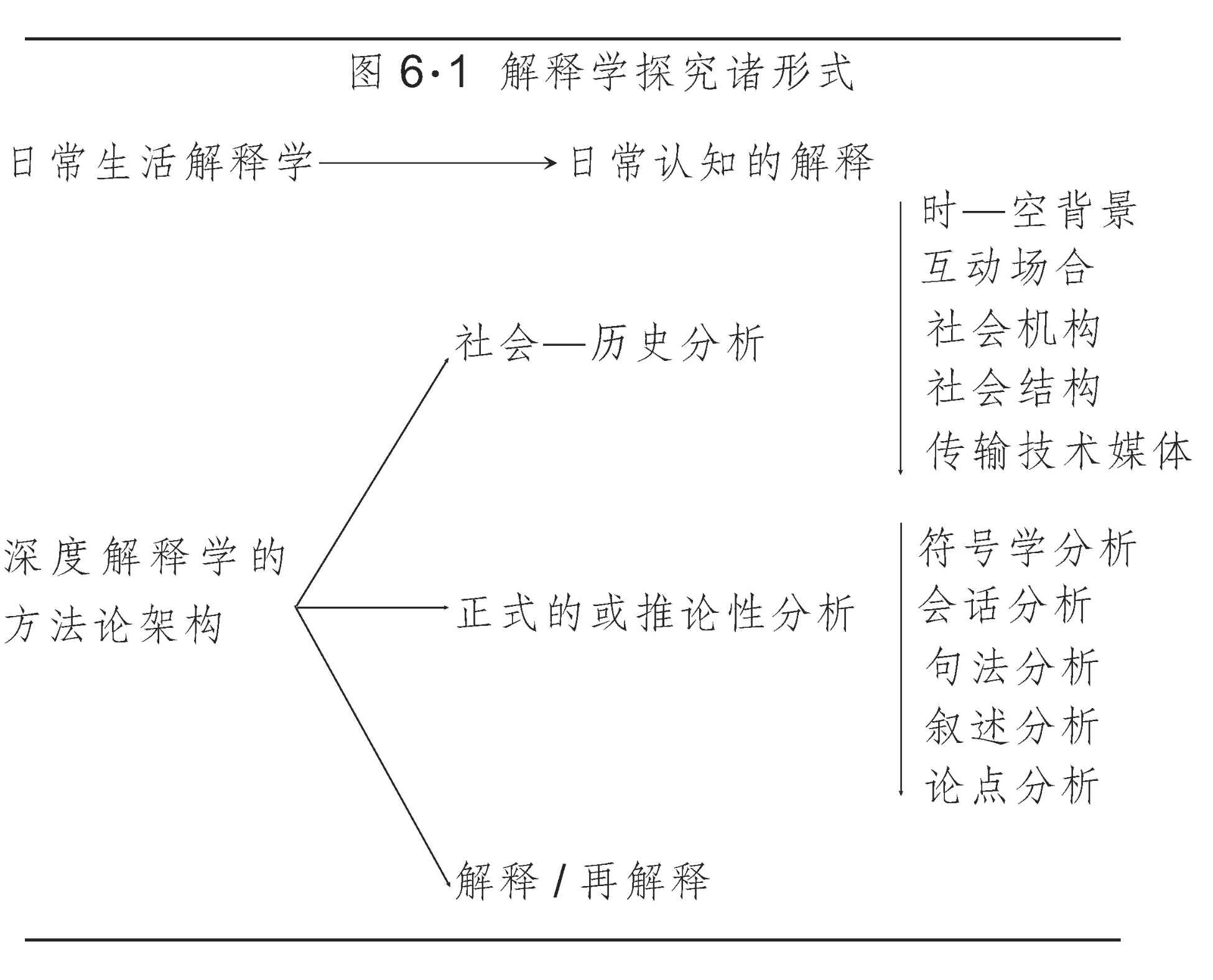
可以在保羅·利科、于爾根·哈貝馬斯等人的著作中找到對這些問題的一些初步回應。利科的著作在這方面特別有意思，因為他設法依靠海德格爾和伽達默爾的洞察力而不放棄方法論關注。他明白而系統地設法表明解釋學既能提供對存在與理解的哲學思考，又能提供對社會研究中解釋的性質與任務的方法思考。關于這種思考途徑的關鍵就是利科等人稱做的“深度解釋學”。[[5]](#_5_103)深度解釋學的基本思想是：在社會研究中，如同在其他領域一樣，解釋過程可以而且的確要求由一些說明性的或者“客觀化”的方法作中介傳達。當你對待一個由強力或由意義構成的領域時，當你分析一件顯示特別形式的、通過它談到某事的制品時，既可能也合意用說明性的或客觀化的技術來傳達解釋過程。因此，“說明”和“解釋”不應被視為(有時是這樣)相互排斥或正反截然相對的詞語；而可以被作為一種綜合解釋理論中的互補環節，作為沿著“一個獨特的解釋論弧形”的相互支持的步驟。[[6]](#_6_97)雖然我同意利科著作的總體目的，我將提出的方法論架構則與他的深度解釋學的內容大有不同。因為，利科過分強調他所謂“文本的語義自主性”，他這樣就太容易地從生產和接收文本或模擬文本的社會—歷史條件中抽象出這一自主性。我在其他地方提出過這種批評，不在這里多談了。[[7]](#_7_95)不談利科內容的細節，我將吸收深度解釋學的基本思想以便勾畫一項研究象征形式的方法論架構，我將隨后把這一看法用于分析意識形態與大眾傳播的目的。

在勾畫一種研究象征形式的方法論總架構時，我將設法在方法論層面上闡述我在第三章里制訂的文化的結構概念。根據這一概念，文化分析可以被解釋為對象征形式的研究，這一研究與歷史地特殊的和社會地結構的背景和過程有關，在這些背景與過程中并依靠它們，這些象征形式被生產、傳輸與接收——總之，這是對象征形式的富有意義的構建物和社會背景化的研究。我將試圖表明深度解釋學能為進行這個意義上的文化分析提供一個方法論架構。在下一節里，我將接著說明這一架構也能用于意識形態分析。正如我已界定的，意識形態分析也關注關聯到社會—歷史背景的象征形式；因此意識形態分析可以在方法論上被視為一種特定形式的深度解釋學。但是，通過集中注意意義與權力之間的相互關系，注意象征形式可以用于建立和支撐統治關系的方式，意識形態分析就有了一種與眾不同的、批判的性質。它提出了關于使用象征形式和解釋、自我反思與批判之間關系的新問題。

我在討論深度解釋學時，先來作一種初步而基本的觀察：由于調查的客體是一個先前解釋過的領域，深度解釋學方法必須承認并考慮到象征形式被組成主體—客體領域的主體所解釋的方式。換言之，日常生活的解釋學是深度解釋學方法原始的、不可避免的出發點。因此，深度解釋學方法必須盡可能植根于闡明象征形式被日常生活中生產與接收它們的人所解釋和理解的方式：這一人種學環節是深度解釋學方法不可缺少的開端。通過訪問、參與觀察和其他人種學研究，可以重構象征形式在社會生活各種背景內被解釋和理解的方式。當然，這種重構本身就是一個解釋過程；它是對日常理解的一種解釋——或者正如我將說明的，是一種日常認知的解釋，是對組成社會領域的人們所具有和共有的意見、信仰和理解的一種解釋。近年來，采取日常認知的解釋的重要性已被各種作家所強調。分析家們吸收后來的維特根斯坦的哲學，吸收胡塞爾和舒茨的現象學著作，還吸收加芬克爾、西科勒爾等人的人種方法論觀點，他們都以不同方式強調日常認知的解釋的方法論意義。然而，這一方面通常都在社會分析中被忽視，其中包括象征形式分析。分析象征形式時總是常常脫離這樣的背景，即在該背景中象征形式被按常規理解這些形式并把它們結合進生活中的其他方面的人們所生產和接收。忽視了日常生活中的這些背景，忽視了處于這些背景中的人們解釋和理解他們所生產和接收的象征形式的方式，就是漠視了社會—歷史研究的一項基本的解釋學條件，即，我們調查的客體領域也是一個主體領域，在其中，象征形式被組成這一領域的主體所先行解釋。

但是，強調日常認知的解釋的重要性，并不是說象征形式研究只應等于這一點。日常認知的解釋是分析的必不可少的出發點，但不是事情的結束。確實，受維特根斯坦哲學、現象學和人種學方法論影響的許多著作的問題所在是：雖然正確地強調日常認知解釋的重要性，它們卻很少超越這一分析層次；應作為研究不可缺少的方面成了研究的全部，而其他方面卻被忽視或拋棄了。僅僅關注日常認知的解釋同不考慮這一方面都同樣是誤導的。為了避免這一缺點，我們必須像我所說的與日常生活的解釋學實行方法論的脫離。我們必須在不忽視日常認知的解釋的情況下超越這個層次的分析，以便考慮象征形式的其他方面，從客體領域構建中出現的方面。象征形式是被生產和接收它們的人所解釋和理解的富有意義的建構物，但它們也是以肯定結構的方式嵌入具體社會和歷史條件中的富有意義的建構物。考慮到象征形式被建構的方式以及它們被嵌入的社會—歷史條件，我們必須超越日常認知的解釋并進行屬于深度解釋學的方法論架構的那類分析。

我將提出，深度解釋學是一種寬廣的方法論架構，它包括三個主要階段或程序。這些階段應被視為不是順序方法中的分立階段，而是一個復雜解釋過程的不同分析層面。圖6·1總結了深度解釋學方法的各個階段，使這種方法關聯到日常生活的解釋學。深度解釋學方法的三個階段可以描述為社會—歷史分析，正式的或推論性分析，以及解釋/再解釋。我在闡明這些階段的時候，將提出進一步的區分，但這些額外的區分應被首先視為一種說明手段。這些分析階段在實踐中最適當地貫徹到底的方式取決于具體的分析對象和研究者得到的信息種類。雖然我希望主張并捍衛深度解釋學的方法論架構，我并不想說關于最合適的研究方法的問題是可以先驗地回答的。在深度解釋學方法的每個階段，可以有各種各樣研究方法，在具有具體分析對象和具體研究環境的情況下有些方法可能比其他方法更為合適。



深度解釋學方法的第一階段是所謂的社會—歷史分析。象征形式并非存在于真空中：它們是在具體社會與歷史條件下被生產、傳輸和接收的。甚至那些似乎亙古永存的、世界性的藝術品(從16世紀佛羅倫薩的庇護故事到現代畫廊或藝術博物館的展廳，從18世紀維也納的宮廷到今天的音樂廳、電視屏幕或光盤)也都具生產、流通和接收的肯定條件的特點。社會—歷史分 析的目的是重構象征形式生產、流通與接收的社會和歷史條件。這些條件可以最適當地調研的方式在不同研究中有所不同，取決于特定的對象與研究環境。但是，可以區分若干不同種類的條件，它們在特定情況下可以適用。這里可以吸收第三章中對社會背景的一些典型特點的討論。我區分社會背景的四個基本方面，提出每一個方面都界定一個不同層次的分析。我來簡要回顧這些方面。首先，我們可以識別和描述象征形式生產與接收的具體時一空背景。象征形式是被處在具體場所、在特定時間與特定地點行動與回應的個人生產(說出，制定，寫)和接收(看見，聽到，閱讀)，重構這些場所是社會—歷史分析的重要部分。象征形式也典型地處在某些互動領域中。可以把一個領域分析為地位空間和一套軌跡，它們一起決定個人及其得到的機會之間的一些關系。在追求互動場合內的行動過程時，個人吸收自己可以取得的各種類別和數量的資源或“資本”，并吸收各種規章、慣例和靈活的“綱要”。這些綱要并不是那么明白和制訂完善的方案，而是隱含的未加制訂的準則。它們以實用知識的形式而存在，在日常生活的世俗活動中被逐漸灌輸和不斷復制。

社會—歷史分析的第三個層次關注社會機構。社會機構可以視為相對穩定的一些規則與資源，加上由它們所建立的社會關系。英國廣播公司和魯珀特·默多克的新聞公司就是這個意義上的機構。社會機構賦予互動領域特定的形式。它們處在互動領域內，通過確定一些地位和軌跡來使之成形；但是，與此同時，它們也確立新的地位和新的軌跡來產生互動領域。分析社會機構，就是重構這些所構成社會機構的規則、資源和關系，乃是追溯社會機構的發展，以及就是觀察那些代理社會機構并在其中行動的個人的行為和態度。我們可以區分這個意義上的社會機構分析與我已稱之的社會結構。我用后一術語來指社會機構和互動領域特有的相對穩定的非對稱性和差異。分析社會結構就是集中于非對稱性、差異和分野。它設法決定哪些非對稱性是系統的和相對穩定的——就是說，哪些不僅僅是個人差別的表現，而是在分配和獲得資源、權力、機遇和生活機會方面的集體和持久差別的表現。分析社會機構還包括設法確定支撐那些差別的標準、類別與原則并造成它們的系統與持久性質。因此，社會結構分析要求更加理論層面上的思考，因為，它需要分析者提出標準，制訂類別和分清區別以有助于組織和說明社會生活中系統非對稱性與差異的證據。對社會階級形成和繁衍的分析，或者對男女分野以及有關非對稱性和不平等形式的分析，都是這個意義上社會機構分析所包括的內容的例子。

最后，為了討論起見，可以進一步分清一套對象征形式研究特別適用的條件：編寫與傳輸的技術媒介。就象征形式在個人之間交換而言，它們必然涉及一些傳輸媒介，不論是像面對面情況中講話時簡單調整的聲波，還是無線電和電視廣播中電子編碼和傳輸的復雜機制。正如我在第四章中說明的，技術媒介是象征形式從中并賴以生產與傳輸的物質基礎。技術媒介賦予象征形式某些特點——某種程度的固定性，某種可復制性，以及使用媒介的主體某種范圍的參與。當然，技術媒介并不獨立存在。它們總是嵌入特定的社會—歷史背景之中；它們總是包含某些對信息進行編碼與解碼的技術、規則與資源，這些屬性本身在個人中的分布不平衡；而且它們往往配置在具體的體制機構之中以調節象征形式的生產與流通。因此，編寫與傳輸技術媒介的社會—歷史分析不能是狹窄的技術探究，而必須設法闡明這些媒介嵌入與配置的更廣社會背景。

各種社會—歷史研究是設法掌握我所謂象征形式社會背景化的不同方法。象征形式的生產、流通與接收是發生在具體歷史的和有社會結構的背景或場所。富有意義對象與表述——從日常說話到藝術品——的生產是生產者具有規則與資源才有可能的生產，是預計這些對象與表述會在社會場所以流通與接收為取向的生產。這一取向可能是生產者所追求的一項明白戰略的一部分，例如當電視人員設法生產一個為特定市場的節目而相應地修改內容時就是如些。但是，該取向也可能是生產過程中的一個隱含的方面，因此生產者的目的與取向可能已經適合于生產的對象的流通與接收條件，在這種情況下就無需制定作為明顯謀略一部分的取向。如果有意義的對象與表述的生產涉及生產者得到的規則與資源的利用，那么這些對象與表述的流通也要求技術媒介并可能涉及一套明確的體制機構，有自身的一批規則、資源和社會關系。同樣地，象征形式的接收是處于明確社會—歷史背景中的一個過程，個人在其中使用各種資源、規則和慣例以便認識和取得象征形式。深度解釋學方法的第一階段任務就是重構生產、流通與接收象征形式的社會—歷史條件與背景，觀察規則與慣例、社會關系與機構，以及使這些背景形成分化的和社會結構的領域的權力、資源和機會的分配。

在社會場所流通的有意義的對象也是一些展示有機連貫的結構的復雜的象征建構物。正是這一特點要求作第二階段分析，那就是我們所謂的正式的或推論性分析。象征形式是行動的產物，它們吸收生產者具有的規則、資源等等；但是，它們也是其他的東西，因為它們是借以表達或說出某事物的復雜象征建構。象征形式是背景化的產品和更多的東西，因為它們以其結構性特點而能夠并聲稱說明事物本身。正是象征形式的這種額外的和不能簡化的方面要求一種不同的分析，一種不同的考察象征形式的方式。它確立了首要關注象征形式內部組織、結構特征、形式與關系的一種分析型的基礎。這種類型的分析(我稱之為正式的或推論性分析)是一件完全合法的、確實不可缺少的事項；它之所以如此可能正是由于客體領域的構造。但是，這種類型的分析脫離了深度解釋學的方法論架構以社會—歷史分析和我所謂的解釋(或再解釋)來孤立地研討的話，那就變得誤導了。正式的或推論性分析本身可以變成一種抽象的行為，脫離象征形式生產與接收的條件，而且忘記了它設法揭示其結構的象征形式所正式表達的內容。

通過社會—歷史分析，正式的和推論性分析可以有各種方法來進行，取決于特定的探究對象與環境。在這里，我們又能分清若干分析方法或類型。在正式分析中最廣為人知和廣為使用的類型一般可稱之為符號學分析。當然，“符號學”是一個很籠統的名詞，許多不同作家，從索緒爾和皮爾斯到巴特、埃戈和伏洛希諾夫，他們的著作在某種意義上可以稱為對“符號學”貢獻。這里我不想綜覽這些范圍廣泛的書文。為了這一討論起見，我將把符號學分析視為對組成一個象征形式或符號的各成分之間關系的研究，以及對這些成分與這一象征形式或符號所屬的更廣大系統的成分之間關系的研究。以這個意義認識的符號學分析一般涉及對生產與接收象征形式的社會—歷史條件的方法論抽象。它集中于象征形式本身并設法分析它們的內部結構特征、它們的構成因素與相互關系，并把這些聯系到它們所屬的系統和準則。在第三章中，我們考慮了引自巴特《神話》的例子，說《巴黎競賽》雜志封面照片是一個穿法國軍服的黑人士兵在敬禮，雙眼稍稍上抬斜視：這幅照片的并置構成一個通過它來傳達信息意義的獨特結構。[[8]](#_8_95)這類符號學分析的例子俯拾即是。廣告提供了特別豐富的分析場所，因為，許多廣告都以象征聯系或置換的邏輯為基礎，商品通過聯系合意物體、權威人物等等加以促銷，其中通過構成該廣告的象征形式中文字與圖像的并置來確立聯系。[[9]](#_9_91)符號學分析很可以說明廣告和其他象征形式構建起來的方式；它能有助于識別基本成分和它們的相互關系，由此構建和傳達信息的意義。但是，正如我強調過的，這類分析至多是關于象征形式分析的一種局部方法。它首要關注象征形式的內部構成，以及它們不同成分及其相互關系。它往往理所當然地、但不能系統地考慮象征形式從中生產與接收的社會—歷史背景以及我早先描述過的象征形式的“關聯性方面”——即一些成分用以共同敘說一些事物的方式。符號學分析的這些局限并不否定它的有用之處，不過，它們確實意味著這類分析應被視為象征形式研究的并非本身足夠的方法，而是一項更加綜合性解釋程序中的一個局部步驟。

到現在為止，我們已經在考慮包含形象或者文字與形象的象征形式分析，但是語言表述的結構特征也能正式加以分析。在這種事例中，我們可以談到“推論性分析”，即結構特征和談話關系。我以一般方式使用“談話”一詞來指實際發生的交往事例。因此，推論性分析的對象不是一些旨在測試語言直覺的仔細琢磨的例子，而是日常交往的實物事例：朋友之間的一次交談，一次教室里的互動，一篇報紙社論，一個電視節目。這些事例形成一些語言單位，一般超過一個單句的限度。它們往往包括句子或表述的連結，它們以具體方式結合起來形成一個有序的、超句子的語言單位。表述構成一個談話實例——特別是口頭談話——它們與文法家規則書上的文法規則相比往往是不合文法的。日常交往中使用的表述是有序的，但是，這種有序來自并復制了一種實際文法，一種實用句法，那是在日常生活中進行交流的語言表述中獲得并使用的。因此，雖然談話事例總是處在特定的社會—歷史環境之中，它們也展示出一些可用依靠我稱為推論性分析的各種方法來正式加以分析的結構特征和關系。

那些方法是什么呢?我還是不想先提出具體情況中采取的最合適方法的方法論思考。然而，考慮了一些已經在進行的研究以后，我們可以區分(通過舉例說明，無須詳盡無遺)若干不同的推論性分析方法。這種方法之一是普通稱之為會話分析。這一名詞指的是由哈維·薩克斯、伊曼紐爾·謝格洛夫等人開創的一大批研究，該研究從60年代中期以來一直在關注研究各種形式語言互動的系統特性。[[10]](#_10_89)會話分析的關鍵方法論原則是研究它們發生的實際背景中語言互動的事例；以及通過仔細觀察它們組織的方式來突出語言互動的一些系統的或“結構的”特征。而且，人們認為語言互動的系統特征并不僅僅是分析家們在復雜的談話數據中看出的特點，而且是參與者以有組織方式產生其互動的機制。就是說，語言互動的有序性本身就是一個進行過程的結果，在這個過程中，參與者通過慣例和反復地運用會話規則和方法來產生順序。在這方面，會話分析顯示其從屬于加芬克爾的民族方法學，關注日常社會實踐的有序性質和不斷取得的成就。[[11]](#_11_85)會話分析的著作中一個顯著的部分集中在會話的次序組織，用下列方式觀察錯綜復雜的機制：會話伙伴依次說話、讓別人參與，不是同時說話而相互壓蓋。雖然在許多方面很有啟發，會話分析通常進行時的主要局限是它很少結合語言互動的社會—歷史條件的滿意說明，這一點我將在下一節中進一步闡述。

談話的例子也能被用我們稱之為句法分析的東西加以研究。這類分析關注實用句法或實用文法——不是文法家的文法，而關注在日常談話中使用的文法或句法。句法分析的一個獨特而有益的內容可以從羅伯特·霍東、岡瑟·克雷斯和他們的同伴的著作中找到。[[12]](#_12_83)霍東和克雷斯吸收哈利迪的語言學著作，研討了文法形式在日常談話中運用的一些方式，通過轉型過程結合、合并和刪除一些成分。在早先一章中我曾提到兩種轉型，即名義化和被動化。談話的其他重要文法特點包括方式標示，說話者以此指明一句話有關的肯定或現實程度(例如，“也許”，“或許”，“可能”)；使用代名詞的方法可以指權力和熟悉的差異(特別在第二人稱少數有著兩種形式代名詞的語言中，例如您和你)；還有有關性別差異的標示，語言表達在文法上的陰陽性別就用來表示男女性別(例如使用“男子”或在一般意義上使用陽性代名詞)。[[13]](#_13_81)對實用文法或句法這些方面和其他方面的分析有助于突出日常說話形式中構建意義的一些方式。

談話事例可以研究的另一種方式是通過分析它們的敘事結構。敘事結構分析來自普洛普對俄羅斯民間故事的開創性著作，現在是文學與文本分析、神話研究以及較小程度上的政治論述研究領域中的一個基礎穩固的方法。這種方法由若干當代作家——包括巴特、列維-斯特勞斯、布雷蒙、格雷馬、托多洛夫和甘尼特——以不同方式采用和發展。[[14]](#_14_77)一項敘事廣而言之可以視為描述事件始末的談話——或者，如我們常說的“講個故事”。故事一般包括一些人物和一連串事件，以某種方式聯結起來展示某個取向或“情節”。情節的順序性可能不同于事件的時間前后，因為有時以反時態的方法如閃回來講故事。故事中的人物可能是真實的或者是想像的，但他們作為人物的性格是以他們的相互關系和情節發展中他們的作用來界定的。在研究敘事結構時，我們可以設法識別在特定敘事中進行的具體敘述方法，并解釋它們在故事中的作用——例如，像熱內特分析普魯斯特《追憶逝水年華》一書中使用的技巧。但是，我們也能觀察格式、人物與作用(這是普洛普提出的那類分析中主要強調的)，它們是常見的一套敘事，并構成一個常見的基礎結構。格雷馬把這一方法最有力而雄心勃勃地貫徹下去，他設法確立一套基本的角色或“行動方”，足以說明敘事在表面上是如何組織的。不論格雷馬的方法(它可能有點極端)優點何在，[[15]](#_15_77)它有助于闡釋集中一套特定的敘事，不論是傳統的俄羅斯民間故事還是現代浪漫小說，有助于闡釋設法指明它們所常有的基本格式、特質和角色。

我將在這里考慮的最后一種類型的推論性分析可以稱為論點分析。話語的形式，作為超語句的語言建構物，可能包括一連串說理，這可以用各種方式重建。這些說理一般不成為傳統意義上的形式邏輯或三段論法邏輯的真實論點；它們不如被視為推理模式，以一種多少有說服力的、多少比較含蓄的方式從一個主題或題目引到另一個。論點分析的目的是重建和表明作為談話特征的推理模式。已經有了各種方便這類分析的方法。[[16]](#_16_77)這些方法使分析家能把推論主體分解為組織在某些題目或主題周圍的若干套主張或論斷，然后根據某些邏輯或準邏輯作用因素(意味，矛盾，預料，排除等等)描繪出這些主張與題目之間的關系。論點分析對研究過度政治化的談話——即，在現代國家內行使權力的官員或政府部長們的演說或談話——特別有用，因為這種談話往往是以一種論點的形式提出來的：一系列主張或論斷、題目或主題，以多少一致的方式串連起來，并往往以花言巧語的幫助來說服聽眾。一個特定的論點是不是好論點，組成其聽眾的個人事實上是否被說服，是論點分析提出的重要問題，但是它們使我們超越了深度解釋學方法這一特定的階段。

深度解釋學方法的第三個即最后一個階段是我將稱之為解釋/再解釋。解釋階段是正式的或推論性分析所促進的，但有區別。后者的方法靠分析來進行：它們分解、劃分、解構、設法揭開構成并活動于象征或推論形式內的形式和方法。解釋建立于這種分析以及社會—歷史分析的結果之上。但是，解釋涉及一種新的思想運動：它靠綜合來進行，靠可能意義的創造性建構來進行。這種思想運動是正式的或推論性分析必要的附加物。雖然，有些正式的或推論性分析的實施者聲稱只使用了分析，聲稱把象征或推論形式分解為一套成分及其相互關系(只此而已)，但這種主張至多代表象征或推論形式研究的一個局部方法。不論正式或推論分析的方法可能多么嚴密和系統，它們無法取消創造性意義建構的需要，即，對于代表什么或說了什么的解釋性闡明的需要。象征或推論形式具有我所謂的“關聯方面”：它們是典型地代表某事、有關某事，談論某事的一些建構物。正是這種關聯方面，是我們在解釋過程中設法掌握的。解釋過程處在深度解釋學架構內，它能由社會—歷史分析方法及正式或推論分析的方法來促進。這些方法可以使分析者以新的方式去看象征形式，牽涉到象征形式的生產與接收背景，被當做構成象征形式的形式與手段。但是解釋過程超越社會—歷史分析和正式或推論分析。它超過象征形式的背景化(象征形式作為處在社會中的產品)和象征形式的閉合(象征形式作為顯示關聯結構的建構物)。象征形式代表某事物，它們談及某事物，解釋過程必須掌握它的這種超越性質。

由深度解釋學方法中介之過的解釋過程同時也是一個再解釋過程。因為，正如我在本章早先所強調的，作為解釋客體的象征形式是先前解釋過的領域的一部分：它們已經被組成社會—歷史領域的主體所解釋。在提出一項由深度解釋學方法所中介過的解釋時，是在再解釋一個先前解釋過的領域；是在設計一個具有可能性的意義，它不同于組成社會—歷史領域的主體所說的意義。當然，只有在已通過日常生活的解釋學而掌握了常規地、世俗地理解象征形式的方式，才能把這作為一種差異。但是，日常認知的解釋，雖然是不可缺少的預備程序，卻不是解釋過程的終點。象征形式可作進一步分析，聯系到它們的社會—歷史條件，聯系到它們的內部結構特征，因此它們可以被再解釋。作為對一個先前解釋過的客體領域的再解釋，解釋過程必然是冒險的、充滿矛盾的、引起爭議的。解釋的矛盾的可能性是解釋過程本身固有的。這種矛盾，并不只產生于使用不同技巧的分析家們互有差異的解釋之間，而且也產生于深度解釋學方法所中介過的解釋與組成社會—歷史領域的主體對象征形式的解釋方式之間。正是解釋的矛盾這種可能性，非專業解釋與深度解釋之間的差異，先前解釋與再解釋之間的差異，產生了我稱之為解釋的批判潛力的方法論空間，關于這點我將在本章稍后再談。

我在勾畫深度解釋學的方法論架構時，已設法表明各種不同類型的分析如何能以系統和合適一致的方式結合起來。深度解釋學提供了可以說是一種智力模式，使我們能看到象征形式如何能加以系統和合適地分析——就是說，用一種方式加以分析，這種方式正確地視象征形式具有社會歷史的合適建構品格，這里的建構展示一個借以代表或述說某事物的有機連貫的結構。深度解釋學的方法論架構使我們能正確評價特定分析方法的優點——不論是社會—歷史分析還是正式或推論性分析——而與此同時使我們能確定它們的局限。特定的社會—歷史分析方法可能清楚地顯示象征形式的生產與接收條件；但是，這些方法往往忽視象征形式的結構與內容，而且，如果把它們普遍化為一種過于自信的方法，就會導致簡化主義的謬誤，這種謬誤就是認為象征形式可以根據它們生產與接收的社會—歷史條件而得到徹底分析。特別是正式或推論分析方法可以清楚地顯示構成象征形式的形式與手段；但是，這些方法往往忽視象征形式生產與接收的條件，而且，如果任其發展下去，它們可以導致我所謂的內在主義的謬誤，這種謬誤就是認為可以只關注象征形式而不管象征形式的特點和結果，不考慮到這些象征形式從中并借以產生和接收的社會—歷史條件及日常過程。深度解釋學的方法論架構使我們能利用特定的分析方法而看到它們的局限和伴隨的謬誤。正是思想運動的一種智力模式，探索象征形式與眾不同的特征，并未墜入內在主義或簡化主義的雙重羅網。

## 意識形態的解釋

我現在要表明深度解釋學方法論架構如何能用來作為解釋意識形態的目的。我將把意識形態解釋視為深度解釋學的一種具體形式。意識形態的解釋運用深度解釋學方法的不同階段以分析象征形式的背景化與意義建構；但對象征形式的意識形態方面的關注使它具有一個與眾不同的批判性變化。意識形態的解釋吸收深度解釋學方法的每一個階段，但它用特定方式突出意義服務于建立和支撐統治關系的方式的觀點來使用這些階段。意識形態的解釋是對象征形式的解釋，設法闡明意義與權力的相互關系，設法表明被象征形式所推動的意義如何在具體環境內服務于培植與支撐權力的擁有和行使。因此，意識形態的解釋雖然運用深度解釋學方法的不同階段，卻對這些階段作了批判的思考：它使用它們的目的是為了揭示意義服務于權力。

我們可以通過依次考慮深度解釋學方法的每一階段來徹底完成這種批判性思考。在社會—歷史分析的層面上，對意識形態的關注把我們的注意力引向統治關系，這就是象征形式從中生產與接收的背景的特點。正如我在早先一章中說明的，統治關系是一種特定類型的權力關系；它們是系統非對稱的和相對持久的權力關系。在現代社會最重要最持久的非對稱中，有那些基于階級、性別、種族和民族國家分野的非對稱；它們是構成社會體制和互動領域的一些因素。當然，這些并非構成社會領域的惟一分野和因素，也不是系統與持久權力非對稱的惟一基礎。當社會—歷史分析用于意識形態解釋時，必須特別注意構成社會體制與互動領域特點的統治關系。因為我們所感興趣的是這些關系受到社會領域中流通的象征形式所培植和支撐的方式。如果不突出象征形式在具體環境中建立和支撐的統治關系，就不能把握象征形式的意識形態性質。

如果對意識形態的關注把社會—歷史分析引向統治關系研究，那么它就把正式或推論分析集中于促進調動意義的象征形式的結構性特征。象征形式有許多結構性特征，它們可以促進意義的調動，而正式或推論分析行為必須足夠靈活地來考慮這些不同的特征。但是，我們可以開始發展下列兩個方面之間的聯系：對象征形式的結構性特征的分析與借助返回表1·2(見本書第60頁)中列出的圖式來對意識形態的解釋。這個表總結了某些一般的意識形態運行模式與一些典型的象征建構謀略之間的關系。當我開始介紹這一圖式時，我區分了意識形態運行的五種一般模式——合法化，虛飾化，統一化，分散化和具體化——然后指明一些與它們典型有關的象征建構謀略。但是，在實際進行正式或推論分析時，推理的形式一般是相反的方向。那就是說，我們可能開始時分析象征形式的結構性特征，并可能設法把這些特征確立為象征建構特定謀略或過程的事例。然后我們可能試圖辯稱，在這些象征形式生產與接收的具體環境中，象征建構的謀略或過程可以與意識形態的某些運行模式相聯系。所以，例如，可設法表明：大量使用名詞化的動詞和被動時態說明名詞化和被動化的謀略或過程；還可以進一步認為，在具體環境中，這些謀略或過程通過使社會—歷史現象具體化——即把一件過渡性、歷史性事務描述為永久的、自然的、不受時間影響的——從而服務于支撐統治關系。

我們提出這種論點，就是已經在超越嚴格說來的正式或推論分析階段，并在從事我所稱之解釋(或再解釋)。在這里，對意識形態的關注到這一階段也有了特殊的轉向。解釋意識形態就是闡明象征形式推動的意義與該意義建立和支撐的統治關系之間的聯系。意識形態的解釋是一個創造性的綜合過程。它之所以是創造性的，因為它涉及積極構建意義，創造性地闡明代表什么或說了什么。意義通過正在進行的解釋過程被確定和再確定。意識形態解釋在下面這種意義上也具有綜合的作用：它設法接近社會—歷史分析和正式或推論分析的結果，表明象征形式的意義如何服務于確立和支撐統治關系。正式或推論分析只能提供開始進入意識形態運行模式。為了使用綜合手段研究或者敘事結構研究來分析意識形態，必須設法表明這些手段或結構如何促進在具體社會—歷史環境中支持統治關系的意義建構；換言之，必須提出一項有關意義與權力之間相互關系的論點。因此，意識形態的解釋具有雙重任務：對意義作創造性闡明，綜合表明這種意義如何服務于建立和支撐統治關系。這一任務要求既對象征形式的結構特征具有敏銳感，又能夠覺察個人與群體之間的結構關系。通過把象征形式與統治關系相聯系，解釋過程設法表明這些象征形式如何在具體社會—歷史環境中像意識形態那樣運行。

進行意識形態解釋，就是從事一項冒險的、充滿矛盾的活動。它是冒險性的，因為象征形式的意義是不明的、不固定的和不確定的；提出一項解釋，就是要舉出一種可能的意義，即若干可能相異的或相互沖突的意義之一。這種潛在的矛盾在解釋意識形態的事例中具有與眾不同的形式。因為，意識形態解釋不僅涉及提出可能的意義，而且也牽涉到斷定這種意義在某些環境中服務于建立和支撐統治關系。因此，意識形態解釋進入了斷定與反斷定、論點與反論點的領域；它不僅僅是提出具有可能性的意義，而且是對社會生活的潛在干預，那是說，提出具有可能性的意義也許干預解釋對象所要支撐的那種社會關系。把一個象征形式解釋為意識形態就是提供了一種批判的可能性，這種批判不但是關于其他的解釋(包括組成社會領域的主體的解釋)的，而且是有關主體所卷入的那些統治關系的。

迄今我已用一般的方法論方式提出了我關于意識形態解釋的說明。我試圖表明深度解釋學方法為意識形態解釋提供了合適的架構，但意識形態解釋對深度解釋學的各個階段作了與眾不同的批判性改變。現在我要使這一討論更加具體些，因此較詳細地考慮一個例子。我將集中于講述哈維·薩克斯記載和分析的一則黃段子。[[17]](#_17_71)這個例子特別有用，因為它是一個常規的、世俗互動的實例：講述是一件非常普通的事情，然而它用講述和聽取這則段子展示了一種精心組織。下列摘錄是講述這則段子的談話中的一個片段。講述者(肯)是一名17歲的男孩。他向兩名男性同伴(羅杰和阿爾)和一名男性成人(丹)講述這則段子，丹是有其他人出席的一次小組治療中的治療師。談話進行如下：

肯：你們要聽嗎——我的妹妹昨晚向我講了個故事。

羅杰：我不要聽。但如果你一定要講我只好聽。

(0.7秒)

阿爾：那是很刺激的，一個島嶼。葡萄，英國。他的妹妹就是告訴他這些。

肯：不。她說要嚇我一跳。

(0.8秒)

肯：有三個女孩，剛剛結了婚?

羅杰：噓，噓，噓……

阿爾：嘿，嘿，嘿……

肯：呃。

羅杰：嗨，等一等。再說一遍。

肯：有三個女孩。她們都是姐妹。她們剛剛同三個兄弟結婚。

羅杰：你最好同你妹妹長談一次。

阿爾：等一等。

羅杰：噢，三個兄弟。

肯：呃，是的。

阿爾：這些姊妹的兄弟。

肯：不是，他們不是兄弟姐妹關系。

羅杰：那比前面說的接近些(我想)。

肯：所以——

阿爾：噓……

(0.7秒)

肯：靜一靜。所以，首先，他們度蜜月的那個晚上，婆婆說：你們干嗎不在這里過夜，到早晨你們可以繼續度蜜月。第一天晚上，婆婆走到第一間房間門前，她聽到“格，格，格……”，在第二間房間門前聽到“唷，唷，唷……”，在第三間房間門前什么也沒聽到。她在那里站了大約25分鐘，等著發生什么。什么也沒有發生。

(1.0秒)

肯：下一天早晨，她向第一個女兒說“你怎么——昨天晚上格、格、格的”，那女兒說“噢，媽媽，它癢癢死了”。她向第二個女孩說，“你怎么叫喚呢”，女孩說“噢，媽媽，它弄痛我了”。走到第三個女孩面前說“昨晚上你怎么一聲不吭”。女孩說“你告訴過我嘴里塞滿東西說話是不禮貌的”。

(1.3秒)

肯：嘻，嘻，嘻……

(2.5秒)

阿爾：哈，哈，哈!

肯：嗨，嗨，嗨……

羅杰：滯后反應。

阿爾：你要知道，我得想它一會兒。

羅杰：那當然。

(1.0秒)

羅杰：嘻，嘻，你是說你一下子沒有想到那深層的隱蔽的意思，嘻……

阿爾：嗨。

丹：這很有趣。

阿爾：他要說的是那個——那個，呃。

羅杰：有那么一點心理聯想。

肯：小妹妹在長大。

阿爾：嘻，嘻，嘻……

肯：嘻，嘻，嘻。我要說的就是這個意思。

丹：聽起來有點像。

肯：一個12歲的孩子向我講的——我甚至不知道——

羅杰：你怎么知道她只是重復她聽來的，并不知道那是什么意思。

阿爾：肯，她必須向你說明嗎?

肯：是呀，她必須向我詳細說明。

阿爾：好呀，肯，很高興知道你有一個懂些事的妹妹。

肯：她告訴我說她是在吃一只熱狗。

(3.0秒)

羅杰：那是什么意思。

阿爾：好吧，講吧，給我們說明一下。說明——

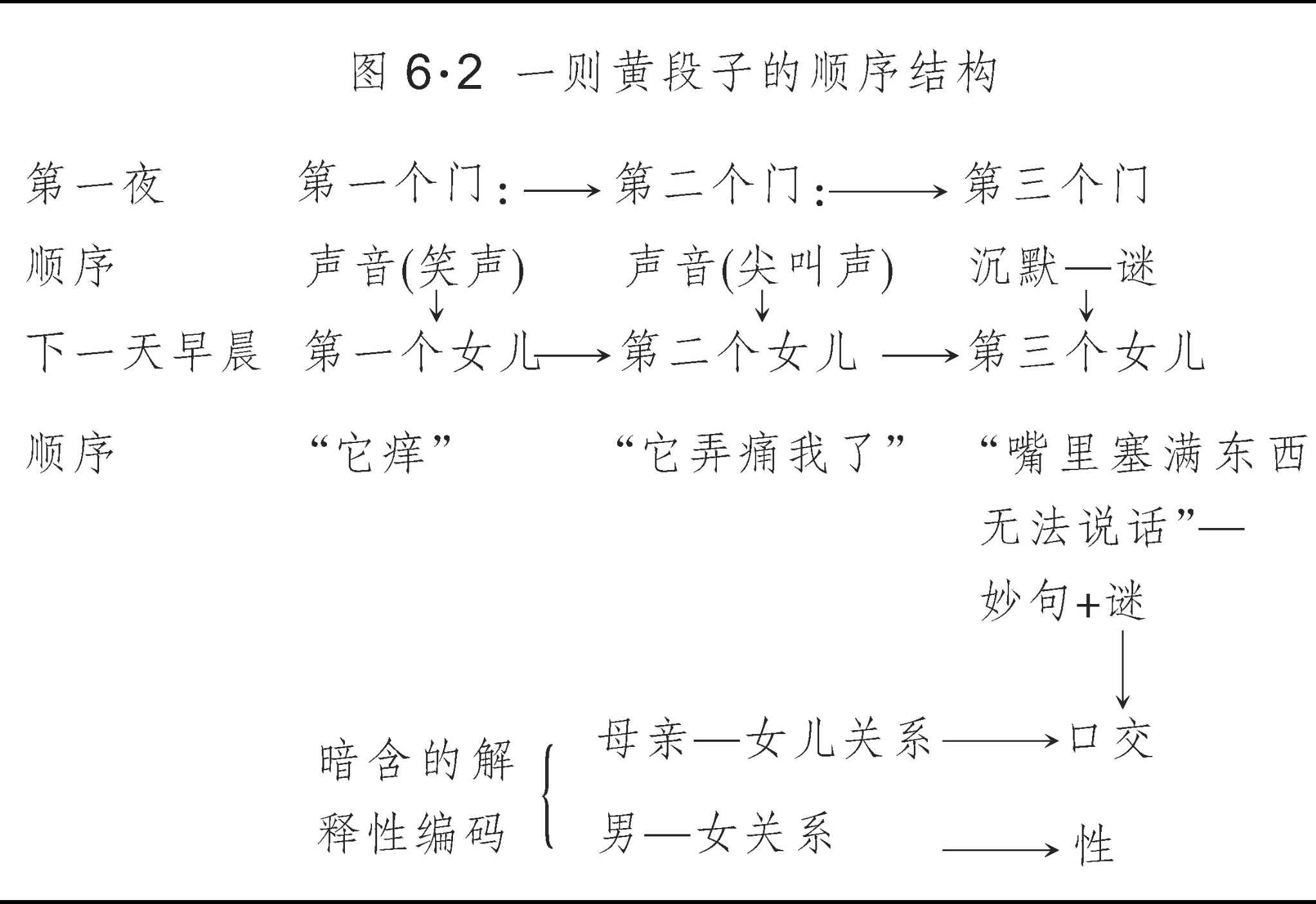
肯：我剛說過我不知道。

阿爾：肯，你把知道的事都說明一下，都說明一下。[[18]](#_18_69)

我們怎么來分析這則笑話以及它所成為其中一部分的那個談話互動?我將順著薩克斯所作的分析開始。然后使用上面闡述的方法論架構來突出我看來是薩克斯說明中的主要缺點。這將引導到對這則笑話的一個有所不同的解釋，這將帶出它潛在的意識形態性質。

薩克斯對這則笑話和講笑話的分析有三個明確的階段。他分析的第一階段是關于整個談話的背景內講述的順序組織。為了講一則笑話(或者更一般地說，講一個故事)，打算講述的人必須在普通談話時運行的輪流機制(即一個人講，另一個人回應等等的機制，這樣，每次就一個人講)中取得一個懸念。這種懸念是通過前言順序取得的，講述者在前言順序中提出講個笑話，提出它的初步特點描述，提到笑話得來的某人或某地，等等。前言順序可以告訴潛在接收者關于講述者所尋求的那種反應(“她說要嚇我一跳”)，從而可以幫助接收者傾聽并產生講述者所希望的那種反應。潛在的接收者可能立即接受講述的提議，或者他們可能像這次講述那樣暫時拒絕了提議而作了一個反提議等等，從而延長了前言順序，直到講述者能成功地停住輪流機制(“靜一靜”)。這時前言順序讓位給講述順序。得到了輪流機制的懸念以后，現在講述者可以進而講述笑話(或故事)直到講完。如果接收者想說話，他們只能打斷講述者，這個過程要求有特殊的理由(例如，接收者聽不清或聽不懂)。講述順序的完成以一句妙語為標志，接下去是反應順序。反應順序可能完全是大笑，但大笑的時機與特點可能是緊要的。在一則笑話講完時，大笑優先于談論，所以大笑的任何延遲是關系重大的。為了懂得這一點，我們必須看到笑話都是“理解測驗”：它們向接收者提出一個測驗，即“聽懂”笑話而且很快聽懂。在這種情況下，聽不懂笑話可以被視為缺乏靈敏老練的表現，在這種情況下，接收者可以有差異地根據他們相對的起點而笑，這說明笑的時機可以提供一個基礎來比較評估接收者的智力——薩克斯稱之為“接收者比較智力評估方法”。這一方法鼓勵接收者盡可能地笑，一旦開始大笑，就鼓勵別人一起大笑，這樣他們的智力被評估時就不會消極地相對差于別人。但是，如果沒有人馬上發笑(像這則笑話的情況)，那么這一方法就不利于講述者，就是說，大家都不笑就成為對那笑話或講述者的一種消極的評估。在正在討論的這則笑話的反應順序中，講述者首先打破沉默，他不高興地笑笑，從而和那笑話保持一定距離以便事先扭轉對自己的消極評估。接著是阿爾不高興地大聲發笑，這種嘲弄這則笑話的笑就過渡到評估講述者、接收者和據說的來源(肯的12歲妹妹)的比較智力的談論了。

薩克斯分析的第二階段有關笑話本身的時間與順序組織。笑話以故事的形式以簡單的時間次序發展，這一次序可視為保存故事中所談事件的時間形式。笑話也有明顯的順序結構，與時間次序相重疊。順序結構對笑話是緊要的，因為這種結構設定一個謎，它的解答就在于笑話中的妙語。這個笑話包括兩個相互關聯的順序：“第一夜”順序和“下一天早晨”順序。第一夜的順序產生一個謎，一個非常精簡的謎，因為你至少需要三個事例(僅此而已)而產生了成問題的沉默。下一天早晨的順序是通過時間關聯(“下一天早晨”)以及一個平行的順序結構(第一扇門，第二扇門，第三扇門；第一個女兒，第二個女兒，第三個女兒)與前面的順序相接的。下一天早晨順序的頭兩步使用了一個代名詞“它”，前面沒有提到過；但是，講述者在前言順序中提供的信息(她們剛剛結婚，這是她們的“初夜”，等等)使接收者把“它”解釋為暗指性交。下一天早晨順序的第三步被設定為對由初夜順序的第三步所提出的謎團的解答。這一解答就是妙語，“你告訴過我嘴里塞滿東西說話是不禮貌的。”這句妙語本身就是一個謎，接收者必須附加兩個解釋密碼才能解答(弄懂)：一方面是下一天早晨順序的頭兩步所使用的密碼，它使“它”解釋為暗指性交；另一方面是來自母女關系的密碼，女兒應當服從母親的指示，包括吃東西的禮貌。附加這兩種密碼(那是講述者暗示而不明說的)使接收者把那妙語解釋為暗指口交。圖6·2總結了這則笑話順序組織的各個方面。



在薩克斯分析的第三和最后階段，他吸收對黃段子的性質與作用的一些一般考慮以便提出對妙語的一種新穎的再解釋。薩克斯提出，一則黃段子可以被視為有關包裝和傳輸信息的一種“理性體制”。黃段子的色情性質成為限制該段子流通的一種審查官；因此，笑話的黃色不應被視為笑話的有關內容，而應被視為一種對笑話所傳達的信息限制其流通的機制。這個例子中的信息是什么呢?薩克斯提出一個令人有所驚訝的論點：

“我要指出，我們在研討的這個笑話帶有有關12歲女孩的信息和特意限于12歲女孩的段落。在我們的資料中，它是由一名17歲男孩講給其他17歲男孩聽的，他特意說是他12歲的妹妹講給他的。現在，男孩們知道他們懂得而且覺得不大有趣，他們也懷疑那女孩會懂得。我要指出男孩們并不懂得，那女孩卻會懂的，而且這笑話涉及到一些特別對12歲女孩感興趣的信息。”[[19]](#_19_70)

薩克斯提出，這則笑話被男孩們解釋為口交，但是12歲女孩們會作出不同的解釋。對她們來說，笑話的色情性質只是傳達一個與口交無關的信息的手段。這個信息的部分內容是：女兒們按照她母親教給她們的規矩可以推翻她們母親的權威。如果女兒們被責備不守規矩，她們可以提出另一項規矩來辯白自己的行為。當然，這可以指一般的孩子，男孩女孩都可以，但是，這則笑話特別把信息指向女孩，因為它集中于母女關系，女孩可等同于女兒，而男孩不能。因此，女孩可以把那句妙語解釋為女兒對母親的反駁，用母親規定的規矩來推翻母親的權威。男孩們完全不懂對笑話的這種解釋。這則笑話把孩子樹立為贏家，用只有女兒們能懂得的方式扭轉了父母與子女關系的等級觀念。

對薩克斯的說法提出一些批評意見時，我要集中于他在最后階段分析中所作的解釋。在頭兩個階段中，薩克斯對談話互動與笑話本身的順序組織的分析，我覺得是深刻而有啟發性的。它們充分展示薩克斯與眾不同的分析方法的用處，這種方法說明了機制與結構特征，談話參加者以此有序地產生他們的互動。可是，我認為薩克斯在他最后階段分析中提出的解釋是不大可信的。我要指出，這則笑話可以作不同的解釋而突出它潛在的意識形態性質。

薩克斯提出什么根據來支持他的解釋呢?薩克斯提的第一個根據是講述者(肯)介紹這則笑話是上一天晚上他的12歲妹妹講給他聽的。但是，當然這完全不能確立它真的是他的妹妹講給他的：因為，薩克斯自己看到，來源的歸屬本身可以是笑話的一部分并可以起到各種作用，作用之一是萬一笑話失敗可以把指向講述者的批評轉移開去。第二個根據是，笑話真的失敗了，情況就是這樣。反應順序一開始是沉默，然后是肯不高興地笑笑，再往后是接收者之一夸張地發笑，接著是笑聲中討論笑話本身、講述者和據說的來源。薩克斯認為，這并不表明男孩們不“懂得”這笑話，也不表明他們不覺得它滑稽、好笑或興奮；因為接收者對笑話的反應方式是由講述的具體環境決定的。事實上，我們不太知道這些環境。薩克斯告訴我們說這三個男孩是在參加一次小組治療，現場還有一個成人男子治療師(丹)；他還說那些孩子在這則笑話以前大約20分鐘中一直在講述黃段子。從薩克斯記下的片段來看，似乎這些孩子卷在一場智力比賽里，以他們在性事上靈敏老練程度來相互測試，這一切都在丹的總體監察之下。當肯一宣布他要進入比武臺，他的兩名同伴就宣稱要測試他。因此，從一開始，肯和他的聽眾之間就劃下了戰線，后者設法測試肯的能力，并通過壓倒肯來顯示他們自己的能力。這個笑話的失敗并不說明男孩們不懂得或不喜歡它，因為很可能是他們讓它失敗以破壞肯的能力。他們的沉默是這場智力戰中一個有效的武器。

薩克斯對他的解釋進一步提出兩個根據，兩者都有關笑話的內容。第三個根據是說這則笑話有關同時結了婚的三個女兒。薩克斯推測這個不大可能的事件對12歲的女孩們有吸引力，因為，這表達了她們已有的一種幻想，即，通過一起結婚，她們可以把一夫一妻制婚姻同她們想一起走向未來的愿望調和起來。第四個根據是，如果把這則笑話理解為兒子對母親的反駁，那么薩克斯認為這類事正是12歲女孩們愛聽的。薩克斯提出的這兩個根據確實是帶有很大猜測性。他沒有證據來支持他認為女孩們一般都有一起結婚的幻想；沒有證據支持薩克斯所想像的12歲女孩們懂得這則笑話并喜歡這則笑話的看法；也沒有證據使我們有理由相信薩克斯說的這則笑話實際上確在12歲女孩中間流傳。薩克斯總結稱，這則笑話由一個男孩講給兩名男孩同伴聽，那是“這些資料的一個偶然性特征”，它雖在他們中間毫無進展，“它繼續在有關的人們和懂得它包含著特別針對他們的信息的人們中間流傳”。[[20]](#_20_68)但是薩克斯所提出的證據完全無法支持這一結論。

像薩克斯所說的那種環境中講述和接收的笑話能不能作不同的解釋呢?我不去猜測12歲女孩如何可能懂得那笑話，而接受已知的情況，即它是由三名17歲男孩在一名成人男子陪伴下講述和接收的。如上所述，似乎可合理地設想男孩們參與了一場輕松的搏斗賽，以講述和評價黃段子作為測定相互能力的手段。肯的笑話給他的聽眾提出了一個理解力測試：那句妙語是他們要解答的謎，他們看來解答了，加了兩個解釋性密碼，從而把那笑話理解為關于口交。這樣來理解那笑話的話，可以認為講述者和他的接收者又作了兩種設想。第一種設想是：第三個女兒說明她初夜一聲不吭時提到了飯桌禮儀，這是誤用了禮節規則：當接收者加上兩個解釋性密碼來解答謎團時，就損害了那女兒，謎團的基礎是她搞混了飯桌規則和臥室行為。可以把這描述為女性無知的設想。第二個設想是這些女兒是男人滿足歡樂的來源。這一設想與第一個設想在妙語上結合起來，第三個女兒滿足男人的能力由于她搞不清規則應用而得到了加強。雖然男人并沒有出現在這笑話中，但你不能把它理解為一個關于口交的笑話，除非你推測第三個女兒是在暗指男性生殖器。因此第二個設想是：他們對這個笑話的理解涉及兩性關系中以男性生殖器為中心的概念，在這個概念里，婦女被視為滿足男子欲望的工具。[[21]](#_21_69)

通過提出這些設想，我們可以對這個笑話加以再解釋而并不排除肯及其同伴理解這個笑話，這種再解釋方式以他們理解笑話為基礎，并試圖表明：由于在這種環境里以這種方式所被理解的東西，它如何能支撐或破壞權力關系。有兩套權力關系特別適用于此處。有肯和他的聽眾們之間的權力關系(聽眾中包括一個成人丹，他顯然具有相對穩定和體制賦予的權威)；有這個集體所有成員與不在場的其他集體的成員之間的權力關系——后者特別是包括婦女的集體，這個笑話突出地以婦女為特色，但在這則笑話的講述環境中沒有婦女。在這些男孩所處的社會中，男女之間的關系在結構上是非對稱的，因此這些非對稱關系就是講述這則笑話的更大背景。如果我們在這兩套關系的背景下來看這則笑話講述及其理解作為關于口交的笑話，就能看到這則笑話在它講述的當時背景下服務于展示和比賽肯和他的同伴們的能力(他們之間的權力關系是流動的，變動的)，與此同時，在非對稱兩性關系的更大背景下服務于肯定這些男孩對于笑話中所突出的但在講述時不在場的人們的集體優勢和性自大。肯的能力受到考驗，但笑話是關于婦女的。在講完笑話后，肯的同伴們有效地向他的能力作出挑戰(而丹則給予叔叔般的支持)，肯則貶低他12歲的妹妹來為自己辯護，男孩們懷疑她懂得那笑話的能力。這則笑話成為男孩中間智力比賽的標志，正因為他們把它理解為有關口交的笑話，就理所當然地(毫不懷疑地)看待某些關于婦女和關于他們對婦女關系的設想，即使婦女不在講述現場。

我已經提出了對這則笑話的一個再解釋，突出了被稱之為它的潛在意識形態的性質——即，它作為在這種環境中服務于支撐兩性之間非對稱權力關系的象征形式的性質。如果這個笑話在不同環境中講述，例如在12歲女孩們中間，那就可能有不同的理解，可能起不同的作用。但是，即使就這次講述的實際環境來看，我描述這則笑話的意識形態性質為“潛在的”，只是因為根據掌握的證據，這種解釋至多是一種推測。我想那是一種有道理的推測，但是，沒有有關講述環境和接收者理解的更多信息，很難談更多的了。例如，接收者可能懷疑笑話中隱含的設想而感覺它太粗糙，可能笑話的失敗部分地由于接收者的這種疑惑。也可能是笑話講述現場有一位年長的權威人士而對笑話的接收產生重要影響。根據掌握的證據，這些推測說明我們無法作解答。這里我把自己限于對有關該笑話及其講述的現有資料進行分析，以此表明深度解釋學的方法論架構可以用來分析象征形式在日常生活中產生、接收和理解的情況以及這些世俗象征形式如何能解釋為意識形態的——即便暫時是有道理的。

## 分析大眾傳播：三重觀點

迄今為止我一直在討論一般方式的象征形式分析，沒有提到在大眾傳播背景內象征形式生產與傳輸所提出的具體問題。我們在早些章中已看到大眾傳播影響到象征形式的性質和它們在某些方面的流通，現在我要在方法論層面上提出這些考慮的含義。我們可以一開始就回顧大眾傳播的主要特點之一：它在象征形式的生產與接收之間設立了一個基本的間隔。大眾傳播機構為一般不是親身處在生產與傳輸或傳布的接收者生產象征形式。而且，由各種技術媒體所傳遞的象征形式一般涉及到由生產者到接收者的單向信息流，因此接收者干預傳播過程的能力往往是很有限的。生產與接收之間的間隔是一種結構設定的間隔，在其中，象征形式的生產者，雖然在象征形式經濟價值化方面一定程度上依靠接收者，他們卻在體制上有權有責在沒有接收者直接回應的情況下生產象征形式。

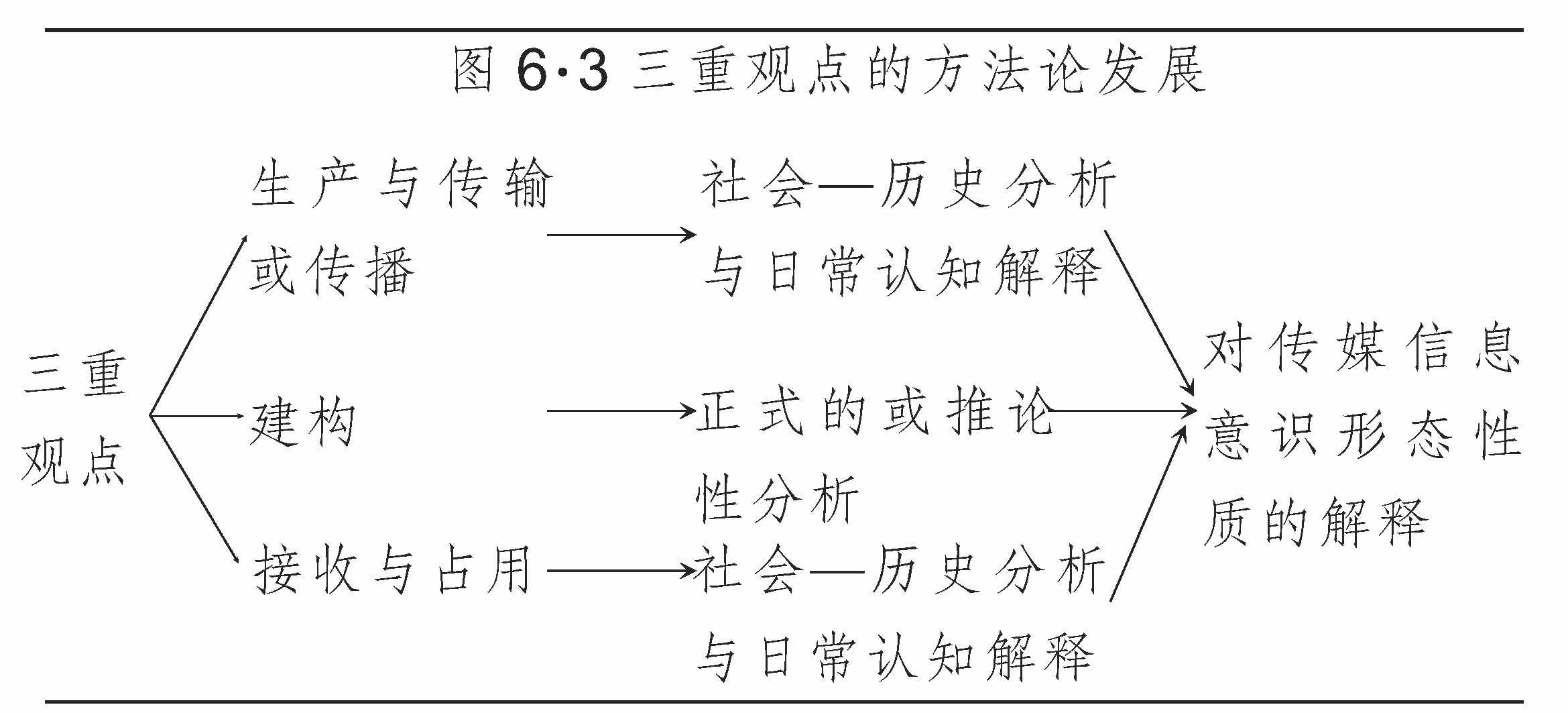
記住了這些特點，我們可以通過區分三個方面或客體領域來處理對大眾傳媒化象征形式的分析——這就是我將描述的“三重觀點”。第一個方面是象征形式的生產與傳輸或傳布，即，生產象征形式以及通過選擇性傳布渠道傳輸或分送它們的過程。這些過程處于具體的社會—歷史環境中并且一般涉及特定的體制安排。第二個方面是傳媒信息的構建。大眾傳播傳輸的信息是以各種不同方式建構成的產品：它們是展示一種關聯結構的復雜象征構建。大眾傳播的第三個方面是傳媒信息的接收與占用。這些信息由個人和團體所接收，他們位于具體的社會—歷史環境中，使用現有的資源以弄懂收到的信息并把它們并入日常生活。大眾傳播的這三種有區分的方面使我們能界定分析的三個客體領域。我們可以依次集中關注每一個領域，分析它們的特點形式和進程。但是，每一個客體領域都是通過吸取大眾傳播的其他方面而構建的，這意味著集中于單一客體領域的分析將限于某些方面。對大眾傳播研究的綜合觀要求有能力把這些不同分析的成果相互聯系起來，表明不同方面如何相輔相成。

通過區分大眾傳播的這三個方面，我們還能看到深度解釋學方法可應用于分析各個客體領域的不同方面。傳媒信息的生產與傳輸或傳布過程可以通過結合社會—歷史分析與人種學研究(我稱之為日常認知的解釋)的辦法最適當地加以分析。例如，依靠社會—歷史分析，可以設法確定傳媒信息生產并傳輸或傳布給潛在接收者的機構的特點。可以觀察傳媒機構內的所有權和控制形式；傳媒機構與非傳媒機構之間的關系，包括負責監測傳媒產出的國有組織；生產與傳輸所使用的技術與工藝；傳媒人才的吸收錄用；以及個人完成日常任務(從寫作到編輯，從攝制到安排，從籌資到銷售)所遵循的常規程序。[[22]](#_22_69)我們也能采取更具解釋性的方法并試圖闡明參與生產與傳輸傳媒信息的個人的理解，就是他們對于在做什么、生產什么和設法達到什么的理解方式。這種對日常理解、“日常認知”的解釋可能有助于說明生產過程中隱含的規則和設想，包括關于受眾及其需要、興趣和能力的設想。這些規則和設想是社會條件與法規的一部分，傳媒人士由此進行傳媒信息的生產和傳輸。與社會—歷史背景的其他方面一起，這些條件和法規促進并約束生產與傳輸過程，從而使傳媒信息作為一種富有意義的象征建構和生產出來和傳布開去。

大眾傳播的第二個方面是傳媒信息的建構。當我們集中于這一方面時，優先考慮我所謂的正式或推論分析：就是說，把傳媒信息作為一種展示連接結構的復雜的象征建構來分析。例如，在分析一個電視節目時，可以研討話語與形象的并列；使用意象的角度、顏色與順序；使用語言的句法、風格與語調；敘事或辯論的結構；敘事或辯論結構容許次情節、離題或異議的程度；使用閃回與畫外音等特技；敘事中結合諸如幽默、色情和暴力等特點的方式；形成有限或開放順序一部分的多節目之間的相互連接，等等。[[23]](#_23_69)對傳媒信息內部結構特征的分析是一項完全合法的事業。但是，它也是一項有限的事業，當它脫離了大眾傳播那些必須具備而往往自行忽略的方面即傳媒信息的生產—傳輸和接收—占用時，它經常誤入歧途。

傳媒信息的接收和占用界定了分析的第三個客體領域。如同對生產和傳輸的分析，對接收和占用過程的分析可以通過社會—歷史分析與人種學研究的結合來進行。依靠社會—歷史分析，可以研討傳媒信息被特定個人所接收的具體環境和社會差異情況。所謂具體環境，是指個人在什么背景內、與什么同伴、以多大注意力和一貫性以及評論性來閱讀圖書，觀看電視，聽音樂，等等。所謂社會差異的情況是指傳媒信息的接收根據諸如階級、性別、年齡、民族背景與接收者地理位置的考慮而以什么方式變化。[[24]](#_24_67)這種社會—歷史分析可以與一種更有解釋性的探討方式相結合，我們從中設法闡明處于具體環境中的特定的個人如何弄懂傳媒信息并把它們并入日常生活。對傳媒信息日常理解的這種解釋可以有助于突出接收者提出的有關傳媒信息的規則和設想并以此用他們的方式理解這些意義。它也可以有助于突出傳媒信息對接收者產生的結果，包括它們對這些個人所卷入的權力關系產生的結果。

我試圖表明大眾傳播的這三重觀點如何能發展為方法論的方式，就是說大眾傳播的每一方面可以通過深度解釋學的一個特定階段在某種情況下結合日常認知的解釋而加以分析。現在可以把這一內容向前發展一步，表明如何能把傳媒信息意識形態性質的解釋置于這整個看法內。我們不去設想可以從信息本身中看出傳媒信息的意識形態性質(這種設想我稱之為內在主義的謬誤)，而可以吸收大眾傳播所有三個方面的分析——生產/傳輸，建構，接收/占用——來解釋傳媒信息的意識形態性質。圖6·3總結了三重觀點的這一方法論發展。生產與傳輸分析對于解釋傳媒信息的意識形態性質是至關重要的，因為，它說明這些信息從中生產與傳布的機構和社會關系，并說明生產者的目的與設想。對傳媒信息建構研究之所以至關重要，是因為它研討其結構的特征，傳媒信息正由于此特征而成為能夠推動意義的復雜象征現象。最后，對傳媒信息的接收和占用的研究之所以至關重要，是因為，它既考慮信息被個人接收的社會—歷史條件，又考慮這些個人弄懂信息并把它們并入日常生活的方式。在吸收大眾傳播這三方面分析時，解釋過程可能設法闡明在某些環境下生產和以某些方式構建的特定傳媒信息以及這些信息被個人在日常生活過程中接收和理解的社會關系之間的聯系。在這種方式下，解釋過程可以開始闡明傳媒信息的意識形態性質，那就是，被特定信息所推動的意義可以在某種環境下服務于建立和支撐統治關系的方式。至于這些統治關系是什么，以及這種意義是服務于支撐還是顛覆它們、建立還是破壞它們，這些問題的答案只能通過把傳媒信息的生產/傳輸和建構聯系到處在具體社會—歷史背景內的個人所接收與占用的方式來取得。

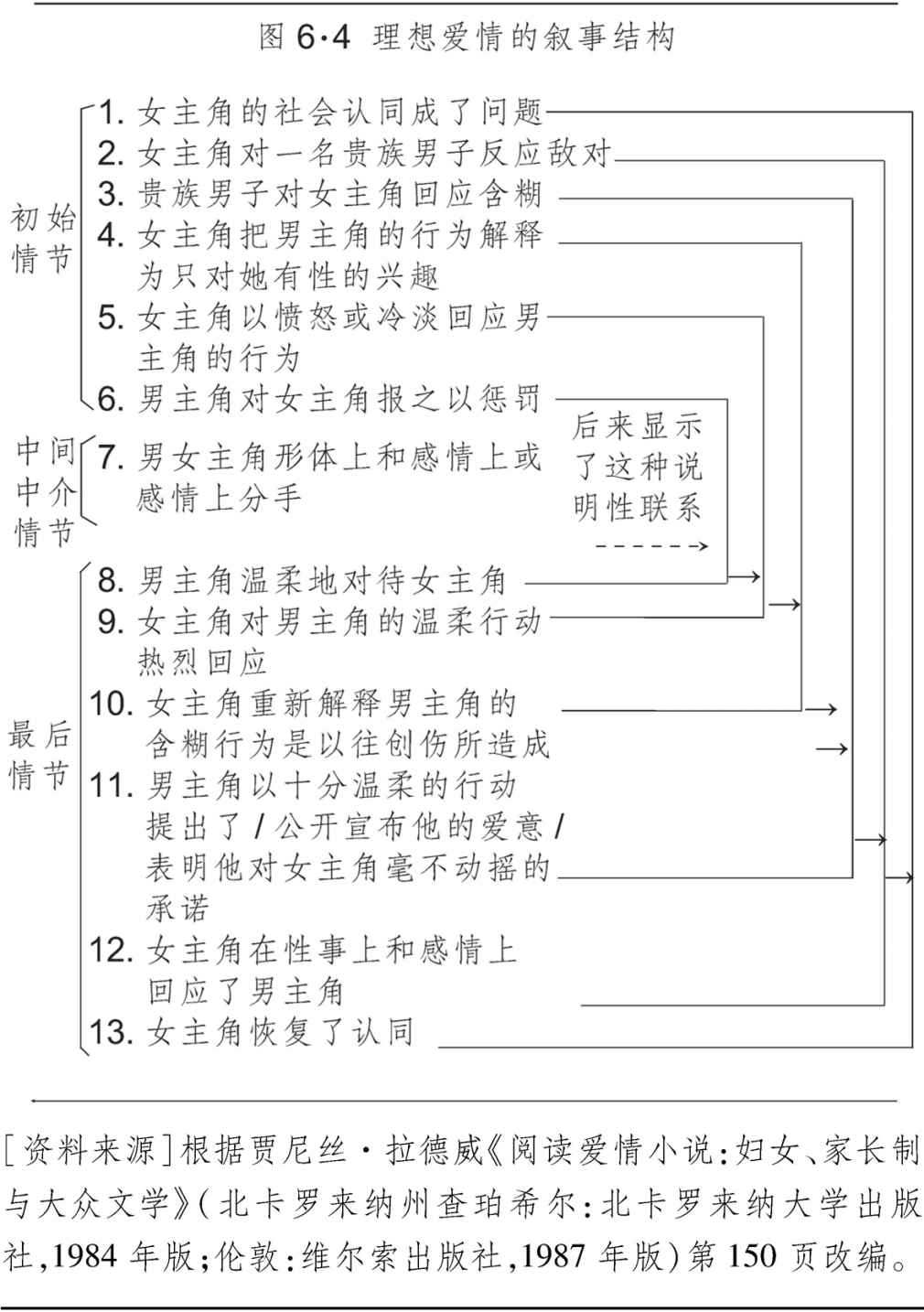


考慮一個例子。賈尼絲·拉德威在一項對于愛情小說的出色研究中把生產情況的分析、傳媒信息結構的分析和它們接收方式的分析結合到一起，表明這些分析如何能對愛情小說提出一種創造性的解釋以及它們在讀者生活中所起的作用。[[25]](#_25_65)我們來探討一下她的主要思路。拉德威特別關注避免我已稱做的內在主義的謬誤，在這種事例中就是指分析愛情小說的內容而脫離小說內容生產、傳布、購買和閱讀的社會—歷史情況。因此，她對在愛情小說類型出現的范圍內的體制和技術背景給予一定關注。面向大眾市場的廉價簡裝本小說的生產是20世紀早期以來美國出版業的一個突出特征。從一開始，這類出版大大依靠于發展特定類別或類型的文學，作為增加預期銷量的可靠性和減少生產過剩的風險性的一種方式。大眾市場出版業起初被神秘小說或偵探小說所主導，但是，在20世紀50年代，這種類型的流行性下降了。部分地為了回應這種下降，若干大出版商開始試驗“哥特式”愛情小說，它的銷量在20世紀60年代及70年代初期大大增加。隨著70年代中銷量開始減少，一種新的亞類型“甜蜜殘酷”愛情出現了，這個名稱來自這一領域的第二本著作：羅絲瑪麗·羅杰的《甜蜜殘酷的愛》。這一新方針在主要的大眾市場出版商——包括阿馮、哈利昆、福西特、戴爾和西蒙與舒斯特——的推動下迅速發展。以加拿大為基地的出版公司哈利昆企業(最初由于在20世紀50年代和60年代重印米爾斯與布恩出版社的愛情小說而名聲大振)在言情小說新高潮中起了特別重要的作用。它在銷售廉價簡裝本方面提出了極其成功的謀略，包括讀者研究、超市銷售和訂購服務。到1980年，哈利昆企業可以聲稱其百萬美元廣告活動能通向十分之一的美國婦女，而她們中的40%一般可以變成哈利昆的讀者。

在這些事態發展的背景下，拉德威集中于一批婦女的經歷，她們是經常的、相當典型的愛情小說讀者。這批婦女有42人，住在一個中等大小中西部城市(“史密斯敦”)的郊區；這些婦女中大多數是身邊帶有5歲至18歲的孩子的已婚婦女。這些婦女都是多蘿西·伊文斯工作的一家書店的顧客。多蘿西在愛情小說業領域有點名聲，因為她為書店和編輯撰寫一份書評通訊。她推薦的每月暢銷書變得極有影響力，以致紐約的編輯們開始寄給她新書清樣以便能在通訊上得到評論。這42個史密斯敦婦女屬于許多依靠多蘿西幫助她們篩選每月大量新書的人之列。拉德威通過多蘿西作為中介，請這些婦女完成一份關于她們閱讀情況和對愛情小說的態度的詳細問卷。她還對多蘿西和選擇這些婦女中的一些人進行深入采訪。她用這種方式得出了一系列有關一批以閱讀愛情作為日常生活特點的婦女的社會環境、閱讀情況、態度和理解等內容的數據。

這些數據使拉德威能區分由讀者自己判斷為成功的小說(她稱之為“理想的愛情”)和不成功的小說(“失敗的愛情”)。然后她分析這兩類愛情的敘事結構，以試圖發現是否有一些結構特征有助于說明愛情的吸引力。她使用普羅普敘事分析法的一種修改版來表明理想的愛情包含具有系統性關系的13種敘事功能。盡管個別人沉迷于靈魂再世、通奸、健忘癥等情節，所有成功的故事建構都共同具有一種敘事結構，這在圖6·4中做了總結。像大多數敘事那樣，理想的愛情有三個基本階段：營造一種緊張的初始情節(功能1—6)，轉變初始情節并解決緊張的最后情節(功能8—13)，以及一個激發并最終說明該轉變的中間介入情節(功能7)。初始情節的每一個功能都與最后情節的一個功能相配，兩者的聯系隨故事到達結尾而逐漸顯現。因此，理想的愛情一般開始時總是使女主角離開她通常與其童年和家庭有關的熟悉而舒適的環境。她遇到一個貴族男子，對他的行為有敵視的反應，認為他只對她產生性的興趣。女主角對男主角的回應是憤怒和冷淡，男主角對她報之以懲罰。然后出現了中斷：男女主角以某種方式分開了。這為初始情節所產生的感情疏遠準備了恢復的途徑。男主角突然表現溫柔的行動，故事在這里沒有充分說明，這就觸發了一個再解釋過程，女主角開始以新的角度來看男主角早先的行為。男主角公開宣布他對女主角的愛意，她在感情上和性事上作了回應，這樣最終以雙方幸福和好作結。

對理想愛情的敘事結構分析使我們能看到成功的小說不斷講述關于婦女關于男子以及關于他們相互關系的某一故事。小說告訴它們的讀者：婦女需要男子的愛情和關懷，只要相信在男子外部嚴肅和冷漠之下有著熱情和溫柔，她就能找到這種愛情和關懷，當男子的這種熱情和溫柔得以顯現和理解時就會隨之而來真正的交互關系和相互滿足。與理想的愛情相對照，失敗的愛情通常未能充分協調疏離的伙伴，或者因為男主角從未充分轉變為關懷和溫柔的伴侶，或者因為別的人物卷入了核心關系而阻礙或轉移了它的發展。理想的愛情故事是有關基本誤解的緊張和基于信任的和解。它向女性讀者提供一套關于如何讀懂一個男人、如何再解釋男子的行為以消除含糊，解決緊張，并能使雙方以相互滿意的方式顯示溫柔與感情。愛情也能使它的讀者共鳴地經歷到某種形式的愉悅并暫時想像自己是一個男子關懷和關注的焦點，這種經歷一般說來在她們日常生活的真正環境中是沒有的，她們主要地只關注于關懷別人。對史密斯敦的婦女來說，閱讀愛情小說因此具有一種重新保證的治療價值。它向她保證：如果她懷疑或隱隱害怕男子或異性關系，那么，這種懷疑或害怕很可能是基于一種誤解，那是可以糾正的。它的治療價值在于它以一種同感的然而是愉快的方式提供她一種受到愛慕她的和她所愛慕的男子的關懷和關照的感覺。愛情具有重新保證和治療性的能力，它并存于并有助于復制一套這些婦女所處的結構性社會關系，她們在其中完成某些任務和起著某些作用，特別是與關照別人的需要聯在一起的任務。因此，通過閱讀愛情小說，這些婦女能夠共鳴地、暫時地經歷一種她們在日常生活實際活動中一般得不到的關懷和關照。



如果閱讀愛情小說這樣服務于支撐和復制日常生活的結構性社會關系，拉德威認為，重要的是也要看到這種活動能使這些史密斯敦婦女與這些關系保持某種距離。為了賞識這一點，我們必須區分傳媒信息接收與解釋的意義以及接收活動的重要性。后者指的是，除了信息可能具有的意義外，接收這些信息的活動本身還可能對接收者有意義。在史密斯敦婦女的事例上，閱讀愛情小說被她們首先理解為一種放松的方式和創造一種屬于她們自己的時間和空間而脫離她們專注于提供別人需要的家務領域。她們喜歡閱讀活動，因為它能使她們暫時與家庭關系的背景拉開一些距離(她們在那種關系中主要為別人做事)而設定一個屬于她們自己的領域并產生共鳴地關照自身的需要。在這方面，閱讀行為的私人性質是重要的，這些婦女喜歡讀愛情小說，因為它能使她們建立一個私人領域，她們在其中可暫時解脫家務生活強加的種種要求。

從這種角度看的話，對愛情小說意識形態性質的解釋需要一些限定條件。如果我們集中在不同于閱讀內容的閱讀活動，就能看到，閱讀愛情小說在某種程度上是抵制或抗議史密斯敦婦女們所經歷的作為無法實現的情景的一種方式。那是對付一種結構上要求她們服務于別人的需要而她們自己的需要則無法滿足的一種方式。在這個方面，閱讀愛情小說的活動對于處在這些環境中的婦女具有某種批判性質：它代表一種抵制，雖然這種抵制是局部的和本身無關聯的，卻指向一套結構非對稱的、在經歷上無法實現的社會關系。但是閱讀活動的批判性質在這種情況下可能被閱讀內容的補償性質所超越。由于閱讀活動暫時地產生一種脫離日常生活背景的時空，閱讀的內容所傳達的意義有助于向讀者重新保證滿足她們達不到的需要并引起共鳴，從而使她們繼續其日常生活而并未從根本上改變她們所特有的社會關系。至于閱讀愛情小說的這兩個方面——批判與補償——之間如何隨時間而達到平衡，則是拉德威未曾作答的一個問題，那是合乎情理的。要回答這個問題可能要求對這些接收者的生活以及對她們因閱讀活動日趨重要而改變了她們的生活情況進行更多的分析。

我對這一例子作了比較詳細地考慮，因為，我覺得，它似乎以一種典型的方式把傳媒信息的生產、建構與接收的事情結合起來，表明這些不同方面的分析如何能對大眾傳媒化象征形式的意識形態性質加以解釋。當然，拉德威的研究中有些特征是可以批評的：例如，她對接收過程的分析比對愛情小說生產與傳布的分析做得好得多；另外，她大大依靠喬多羅關于女性心靈形成的說明，肯定是成問題的。[[26]](#_26_65)但是，她正確地強調了研究大眾傳媒化產品被個人在日常生活中接收和理解的方式的重要性，她還表明如何能對傳媒產品作出一種批判解釋，避免專門集中于傳媒信息生產和傳輸的情況或者專門集中于傳媒信息本身的結構和內容。而且，在集中注意傳媒信息被接收和理解的方式時，她強調了(我認為也是對的)必須不僅僅考慮傳媒信息通常被理解和評價的情況，而且要考慮接收活動的性質與意義，就是說，這種活動在接收者生活中所起的作用。研討了接收活動的這兩個層面以后，我們就能開始探索大眾傳媒化象征形式所推動的意義成為接收者日常生活一部分的方式。我們就能開始掌握這種意義在日常生活的結構背景中以多大程度來確認或非難傳統設想或既定分野，來支撐或破壞現有的社會關系；從而就能開始把握大眾傳播技術媒體所產生和傳布的象征形式在多大程度上是意識形態的。

## 大眾傳媒化產品的日常占用

如果把我在上一節中勾畫的方法論架構探究到底，可以看到：一般的大眾傳播分析，特別是傳媒信息意識形態性質的解釋，必須注意所謂的大眾傳媒化產品的日常占用。這并不是說大眾傳播的這一方面應當不顧傳媒信息的生產/傳輸與建構來加以研究；相反，所有這三個方面都是一項大眾傳播綜合觀點的組成部分。但是迄今的許多著作都忽視大眾傳媒化產品的日常占用。大量的研究是對受眾的性質與數量、傳媒信息的短期和長期效應、受眾使用傳媒的方式以及他們從傳媒得到的滿足。但是，這類研究不論多么有意思，卻不夠關注個人和群體接收傳媒信息、弄懂它們、評估它們、把它們并入他們生活的其他方面的特定社會—歷史背景。在上一節里，我說明傳媒信息日常占用的這些和其他特點可以通過結合社會—歷史分析和人種學研究來加以研究。現在要以識別大眾傳媒化產品日常占用的一些一般特征和說明這些特征如何能在具體事例中加以分析來進一步探討這一主題。我將集中于六個特征：(1) 大眾傳媒化產品的典型占用模式；(2) 接收背景的社會—歷史特點；(3) 接收活動的性質與意義；(4) 接收者所解釋的信息的意義；(5) 對傳媒化信息的推論性闡述；(6) 通過占用所確立的互動與傳媒化準互動的形式。

第一，我來先考慮大眾傳媒化產品的典型占用模式。在探討這一問題時，集中在不同于傳播信息結構與內容的傳輸技術媒體是有益的。這樣集中的好處是因為它能使我們看到日常占用的一些特點聯系到傳輸技術媒體的性質，聯系到對特定媒體傳輸的信息進行解碼所要求的技能、能力與資源，聯系到與這種解碼有關的規則、條例和實際要求。如果我們再次考慮愛情小說的日常占用，可以看到這一過程的一些主要特點來自：小說要由一個人不同別人一起來私下閱讀，雖然這個人在挑選、解讀和評價特定書籍時可能得到他人的幫助。但是，愛情小說私下閱讀的性質既不具有這種閱讀的特征，也不具有接收其他媒體傳輸的信息所共有的特點。它不具有這種閱讀的特征，因為在其他的環境中閱讀是一種集體的社會活動。雖然私下閱讀的方法——自己靜靜地、一言不發地——在今天是占用書面材料的一種典型模式，看來這種閱讀法是一種特定的歷史發展，它在整個近代與其他更加社會化、更加公眾化的閱讀法并存。看來書籍和其他書面材料過去往往是向一批人朗讀，他們聚集起來傾聽，從而他們無需具備閱讀能力即可占用寫印出來的信息。[[27]](#_27_61)而且，如果考慮其他的傳輸技術媒體，會發現接收和占用傳媒化產品的方式大大不同于與閱讀文本有關的方法。例如，西方工業社會中看電視的活動通常是在私人家庭背景內進行的，雖然這種活動往往具有社會性，因為，節目都是在別人在場時觀看，而且觀看者在觀看過程中產生互動。

通過研討傳媒化產品被處于特定社會—歷史背景內的個人所接收與占用方式，可以闡明大眾傳媒化產品的典型占用模式。闡明典型占用模式就是識別大眾傳媒化產品被接收和占用的一些特有的方式——閱讀愛情小說的特有方式，觀看電視節目的特有方式，等等。這種分析要求人們從個人癖性中抽象出來，尋求多數接收方法的共有特征，例如，可以設法說明一批讀者閱讀愛情小說的一些共有特征，或者一批觀眾觀看電視肥皂劇的共有特征。占用模式一般受傳輸技術媒體的性質所限定，這些媒體的變化(例如出現了盒式磁帶錄像機)可以大大改變占用模式。但是，傳輸技術媒體并不決定典型的占用模式，因為這些模式也取決于接收背景和接收者所特有的條件、常規與富裕程度。只有通過聯系大眾傳媒化產品被接收與占用的真正環境來分析傳輸技術媒體，才能設法闡明占用這些產品的典型模式。

第二，大眾傳媒化產品日常占用的第二個特征有關接收背景的社會—歷史特點。大眾傳媒化產品的接收與占用必須被視為一種區位性行動，就是說，作為在特定社會—歷史背景下、在特定時間與地點、獨自或有別人陪伴等情況下做出的行動。把接收與占用分析為區位性行動，就是在進行我所謂的接收背景的社會—歷史分析。我們可以設法分析接收背景的時空特征(例如在看電視的事例中，誰看特定的節目，什么時候，看多久，在什么地方，等等)；接收者之間的權力關系和資源分布(誰控制節目選擇，誰有能力獲得接收的技術手段，等等)；支配接收行動與有關的互動形式的規則與條例(誰被容許觀看，什么時候，觀看如何適應于常規的日常生活，等等)；接收活動在其中進行的社會機構(時常但并非始終是特定家庭)；接收背景與接收者之間關系所特有的系統性非對稱與差異(男女之間、成人與兒童之間的非對稱，一種背景與另一種背景之間的差異，等等)；接收所使用的技術媒體(不論是電視機，盒式磁帶錄像機，直播衛星，等等)以及這些媒體影響接收活動的方式。

第三，我們可以區分接收背景的社會—歷史分析與日常占有的第三種特征分析：接收活動的性質與意義。重要的是認識到被視為的接收活動——讀書，看電視，聽音樂——都是復雜的和高技能的活動，它涉及應用大量已有的知識，而且以復雜的方式與日常生活的其他常規組織活動相重疊。例如，可以在做飯或吃飯時看電視，在看報或者和孩子玩耍時看電視，或者電視可能只是“開著”作為其他活動的陪伴背景；因此它可能被以不同程度的興趣、注意力和集中力來觀看。[[28]](#_28_61)如果從這個角度來看接收活動的話，可以看到，只從信息本身來試圖推測傳媒信息的結果是多么誤導(就是我稱之為內在主義的謬誤)，因為這種推測會不考慮接收信息的人關注(或忽視)這些信息的具體方式。而且，正如拉德威在她對愛情小說的研究中所強調的，接收活動本身可能對接收者有意義。接收大眾傳媒化信息的方式就是行動方式；在日常生活的背景下，這些行動方式對有關個人可能是有意義的，可能被他們理解為放松的方式，與別人分享經歷的方式，暫時逃避日常生活的要求的方式。在研討接收活動的性質與意義時，我們把這些活動作為個人的技能成就，這些活動對個人是(或者可能是)有意義的，我們設法分析這些活動以及它們對有關個人具有的重要意義的實際特點。

第四，大眾傳媒化產品日常占用的第四個特征有關接收者所接收和解釋的信息的意義。我在全書中強調大眾傳媒化產品不僅僅是供消費的產品：它們也是供理解的信息，分析這些信息的日常占用必須部分地考慮到它們被日常生活中接收的人們所理解的方式。這就是我早先描述為日常認知的解釋的一個方面——那是對構成社會領域的個人的日常理解和信念的解釋。在接收大眾傳媒化信息時，個人吸收并使用能使其解讀和弄懂這些信息的各種慣例，在這過程中他們也可以評估這些信息，贊成它們或反對它們，對它們采取一種立場，等等。在設法分析接收和解釋的信息的意義時，我們是在設法重構接收者對他們接收的信息所賦予的含義，使含蓄地用來解讀信息的慣例明顯起來，并研討他們公開或含蓄地對這些信息采取的立場。還可以進一步探索日常占用這一特征：可以把日常對傳媒信息的認識與接收背景的社會—歷史特點相聯系，從而設法肯定日常認識是否系統地不同于社會—歷史特點——例如，把日常對傳媒信息的認識與接收者的階級背景、民族背景、性別或年齡相聯系。[[29]](#_29_61)可以用這些方式提出和探索解釋學的深刻看法：“信息的意義”不是信息本身的固定特性，而是在占用過程中不斷更新和變化的一種特點。

第五，日常占用的第五個特征是我描述的所謂傳媒化信息的推論性闡述。技術媒體所傳輸的信息不但被特定個人在特定背景中接收，而且也被接收者在接收過程中或后來時常討論，從而被推論性地闡述，并和更大范圍的人們——他們曾經或未曾直接經歷接收過程——共享(他們曾經或未曾讀過那本書，看過那個節目，等等)。而且，傳媒信息可以被傳媒人士所收取并結合進新傳媒信息的內容，從而通過長期的傳媒化把它們遞交給或再遞交給接收者。以這些方式，傳媒信息可以超過原先接收背景而延長下去，可以通過講述和再述、解釋和批評過程而發生轉變。傳媒化信息的占用不一定符合最初接收的信息：相反，它往往涉及推論性闡述的連續過程。這種連續過程可以發生于各種各樣的背景——在家中，在電話里，在工作場所——它還可以涉及各種和許多參與者。[[30]](#_30_61)它可以提供一個敘事架構，個人在其中描述自己生活的各個方面，交織著個人經歷與重述傳媒化信息或重述從而重述的信息。對傳媒化信息推論性闡述的分析對日常占用的內容至關重要，因為這一過程可以影響個人理解和評估傳媒化信息的方式，而且因為在某種程度上通過這一過程信息與個人生活的其他方面相交織。

第六，最后，我們應當考慮通過占用所確立的互動和傳媒化準互動形式。日常占用的這一特征是復雜的，區分一下四大類型互動與準互動可能是有益的。第一，在接收者之間進行的互動，或者在接收者與非接收者之間在初始接收區內進行的互動——例如，在觀看一個電視節目的個人之間進行的交談。第二，對傳媒化信息在后來推論性闡述過程中進行的互動。正如我在上面指出的，這第二類互動可能涉及不在最初接收背景的個人或者沒有直接經歷接收傳媒化信息的個人。在初級與次級接收者之間的這兩類互動必須區別于接收者和從事生產或參與建構傳媒化信息的個人之間確立的那種傳媒化準互動。接收者可能包羅生產傳媒化信息的人們(例如一部連播小說的作者)或者參與其中的個人(例如一部電視肥皂劇中的角色)，這些涉入的形式可能影響接收者理解和評價信息的方式，他們談論這些信息的方式以及他們繼續接收時的忠實態度。除了傳媒化準互動，傳媒化信息的日常占有還確立了可被稱為的虛擬接收者人群，他們可能并不直接或間接互動，但他們都接收到同樣的信息，從而組成一個時空延伸的集體。雖然組成這一集體的個人可能不在自己之間互動，但是，知道不僅這些個人自己接收到傳媒化信息，知道自己是時空延伸的虛擬接收者人群的一部分，可能成為接收信息對他們具有樂趣與重要性的一個組成部分。

在研討日常占用的這些種種特征時，我設法識別對接收與占用過程的分析在實際環境中可以遵循的一些途徑。但是我也突出了具有更為普遍理論和方法論興趣的接收與占用的一些方面。我強調，雖然傳媒化信息的接收總是在特定背景下進行，傳媒化信息的占用卻涉及其他背景、其他個人、與最初接收的信息相交織的其他信息的一個不斷繼續的過程。“占用”，作為解釋學的專業名詞，意思是使新的、異類的或者陌生的事物“成為自己的”；我要在這里說明的是，“成為自己的”過程應理解為：有關特定的個人在其日常生活過程中接收傳媒化信息，與別人談論這些信息，并通過推論性闡述的進行過程把它們結合進他們的生活中去。這是一個生動的、潛在批判性的過程，在這一過程中，個人不斷涉及力求了解，弄懂自己收到的信息，評估它們，向別人提到它們并與別人共享。認為傳媒化信息的接收者是被動的旁觀者、簡單地吸收傳來材料的呆滯吸收者的看法，是一種誤導的神話，與占用作為解釋和結合的不斷過程的實際性質毫無相似之處。被動接收者的神話與內在主義謬誤是相輔相成的：在接收/占用方面，它在方法論上相等于荒謬地試圖僅僅從信息的結構與內容來推斷傳媒化信息的結果。如果傳媒化信息的接收者參與不斷力求了解的過程，他們也就是通過自己接收的信息參與不斷理解和再理解自己的過程。這種自我理解和自我改造的過程并不是突然的、一勞永逸的事；它是一個漸進的過程，它慢慢地、難以察覺地、日復一日、年復一年地進行。這個過程發生在弄懂信息和談論信息的過程中，發生在向別人復述這些信息和聽它們被復述給自己的往返過程中。在這個繼續不斷的過程中，個人不但理解到這些信息所指的事物，而且理解到他們自己作為理解和具有觀點、需要和欲求的個人是嵌入某些社會關系之中的，等等。理解傳媒化信息同時是一個自我理解和自我改造的過程，個人在其中以不同方式和不同程度地在不斷占用接收到的信息的過程中進行理解他們自己和或許改變他們自己。因此，傳媒化信息的日常占用中帶有批判和自我批判的潛在因素，即使在實際環境中占用過程的批判潛力可能受到限制或不能實現。

## 解釋、自我反思和批判

在結束本章時，我將考慮批判與自我批判的主題，并通過使用這一主題來發展解釋的方法論與大眾傳媒化產品的日常占用之間的聯系。我已經提出了一個方法論架構，在其中，解釋/再解釋過程可以被視為受不同階段的分析所中介的復雜程序，這些階段我描述為社會—歷史分析與正式的或推論的分析。當這種架構被用來分析意識形態時，它能使我們表明或設法表明象征形式如何在具體環境中服務于確立和支撐統治關系。解釋意識形態這一任務，根據我在這里提出的，是要探討象征形式所推動的意義與這種意義在特定背景下可能支持的統治關系之間的相互聯系。理解為深度解釋學程序的一個版本，意識形態解釋吸收了社會—歷史分析和正式的或推論的分析的各個階段——但它也超越這些階段：它提出有關意義與權力之間相互關系的一種解釋，一種創造性和綜合性的主張。像所有的解釋那樣，意識形態解釋是有風險的、充滿沖突的、引起爭議的。它對某事作出一種斷定，可能不同于別的觀點，包括組成社會領域的主體的觀點，而且主體的日常理解可能又是解釋的客體。這是意識形態解釋意味一種批判性潛力的一個方面：我將把它描述為日常認知的解釋性轉型。它可以區別于意識形態解釋意味一種批判潛力的第二個方面：它可能提供對主體所卷入的統治關系進行批判性反思的可能性。正是這第二個方面，意識形態解釋具有一種與可稱之為對統治的批判的內在聯系。我將依次討論意識形態解釋的每一個批判性方面。[[31]](#_31_57)

我剛指出，提出一項解釋就是作出一種有風險的、引起爭議的斷定。當我們提出一項解釋時，把自己置于險境；作出一項主張，假定它可被用某種方式辯解或支持。我們不一定認為自己的解釋是惟一可能或惟一有道理的解釋，但是，確實認為它是有理的，就是說，如果要我們這樣做，它可能是合理的。當然，設法把我們的主張視為合理會有許多困難。如何這樣做，使用什么證據和論點，將取決于各種因素，諸如探究的一般領域和主張的具體環境。設法在這里勾畫出這無數的可能性，那是既不可行又無助益的。但是，我們可以不去考慮從這些變數，問一下為了證明一種主張有理是否必須滿足任何一般條件。正是考慮到這個問題，我將提出下列論題：在認為一項解釋是有理時，我們預想到它靠強加是不能成為有理的。換句話說，預想到應區分一項解釋證明有理以及把它強加給別人或把它強加給我們自己。證明有理，就是要提供理由、根據、證據、闡明；強加就是把別人作為必須屈從的人。這種區分說明，一項解釋之證明有理，只有在它可以不用強加而證明有理，就是說，只有在包括沒有非對稱權力關系的條件下可以證明它有理。我把這稱為無強加原則。這一原則界定了一項解釋可以證明有理的正式條件之一。它界定了一項必要的條件，但不是充分的條件。這項條件并不是充分的，因為它沒有告訴我們試圖支持或擊敗一項特定主張時可以實行的具體標準、可使用的特定種類證據和論點。具體標準和特定種類的證據和論點可以隨探究領域的不同和分析事例的不同而變化，在一個背景下適用或充分的證據可能在另一個背景下不適用或不充分。但是，我們用來證明一項解釋有理的標準、證據和論點可能因探究背景而變化，這并不意味著一切證明有理的行動都不過是隨意的幻想。

可用已經考慮過的一個例子來說明這一點：薩克斯對一則黃段子的分析。我們看到薩克斯分析該笑話和講述笑話的順序組織，并在這分析的基礎上提出對這則笑話的一項新穎解釋，說它是特別為女孩子講的信息，是傳達只有年輕女孩會懂得的信息。這一解釋對不對呢?我們如何評估它可信還是不可信?我們可以采用的惟一方法就是仔細觀察薩克斯對他的解釋所提供的或可能提供的根據，考察他所引證或可能引證的證據和論點，以及設法確定它們是否是充分的和有說服力的——而且這樣做的時候不考慮誰向提供解釋，不考慮闡釋者的體制化權力和威信(在這一事例中，這一點在過去和現在都是相當重要的)。這就是我在評估薩克斯解釋時設法要做的，我得出的結論是薩克斯的說明是不夠格的。我提出了對這則笑話的另一種解釋，它考慮了講述的實際環境，突出它潛在的意識形態性質。這可供選擇的解釋應與薩克斯的解釋同等看待；它的成敗決定于它可以提出來支持它的證據與論點。可以提出來的證據與論點的性質取決于這則笑話和講述的具體特征與環境，取決于有關信息的性質與程度。但是，判斷這些證據和論點是否充分和具有說服力、因而解釋是否可信或不可信(或者比另一種解釋更可信)，則是人們參與對理由與根據的評議而作出的判斷——就是說，在不受強加的條件下對于一項解釋是否有理的評議。

迄今為止我一直在關注于說明：證明一項解釋有理，就要預想到一項無強加原則，并在這一原則確立的廣闊輪廓內提出具體背景下的論點以便根據這種探究背景下可能提出的證據和根據來辯解或批評一項特定的解釋，以表明它可信或不可信、有理或沒有理。現在我要提請注意另一個總原則，它在關注意識形態解釋時發揮作用。回顧社會—歷史探究的一些解釋條件時會注意到，當進行意識形態解釋時，我們是在解釋能夠理解的主體所生產和接收的象征形式。解釋是關于像我們自己這樣的主體所組成的一個客體領域；我們正在設法解釋的具體形式已經被構成社會領域的主體在某種意義上所理解，主體生產、接收和理解象征形式，作為其日常生活的一個常規部分。根據這些考慮，我將提出下列原則：如果我們的解釋是有理的，那么它們在原則上不但對于作為分析者的我們是有理的，而且對于生產與接收那些象征形式(它們是解釋的客體)的主體是有理的。我將把這稱之為自我反思原則。它是一項自我反思，因為它說明，在對待一個也是主體領域的客體領域時，解釋過程在原則上連結到組成這一領域的主體，這種連結在原則上可以實際起到激起這些主體的反思的作用。

這使我們能澄清意識形態解釋涉及日常認知的解釋性轉型的意思。作為解釋的客體的象征形式，正如我已指明的，已經被生產和接收它們的個人在其日常生活的過程中所理解。對象征形式日常理解的解釋——我稱之為日常認知的解釋——是對象征形式更加詳盡解釋的實質性開端。在深度解釋學方法各階段的中介下，這個更加詳盡的解釋過程可以使分析者以不同于非專業者日常理解的方式來解釋(或再解釋)象征形式。如果該分析者關注于顯示象征形式的意識形態性質，突出它們在特定環境下可以服務于建立和支撐統治關系的方式，那么在深度解釋和日常理解之間的潛在分歧可能具有沖突性。深度解釋在它系統闡述環境中成為一種潛在干預。一項深度解釋本身就是一個象征建構，能在原則上被包羅于部分形成解釋客體的主體所理解。由于一種解釋可能有別于他們自身的日常理解，深度解釋可以使他們對自己有不同看法；它可以使他們聯系一個象征形式生產與接收的環境來對它加以再解釋，來質疑或修正他們對該象征形式以前的認識和以前的評估，并一般地改變他們理解自己和別人的視角。正是在這個意義上，解釋過程，特別是意識形態解釋，意味著日常理解的解釋性轉型的可能性。這種轉型在下面這種意義上是解釋性的，就是說它是由解釋與再解釋過程所激發的，我已在前面勾畫出它的架構。這種轉型在下面這種意義上也是一種自我轉型：對日常理解的批判性質疑和修正不是由分析者獨自進行的活動(雖然它也可以由分析者進行)：恰恰相反，這一活動正可以由一些個人來承擔，這些個人的日常理解因解釋過程而受到責疑。

我論述了解釋過程意味著日常理解的解釋性轉型的可能性，但是，從這一點并不得出解釋過程必需這種轉型，也不是說這種轉型是一種提出解釋可信性的條件。解釋的過程并非必需日常理解的解釋性轉型，因為，根據各種實際原因，一項深度解釋，不論多么可信，也不會對日常理解激發批判性自我反思過程。實際的障礙是無數的，巨大的，在某些方面是明顯的：一項深度解釋不會傳輸給非專業者，不會被他們讀到或聽到，可能被其拒絕或認為不可信，等等。但是，不論有什么實際的障礙，解釋過程意味著日常理解自我轉型的可能性并非微不足道，因為它證明深度解釋學架構內進行的解釋活動與組成分析客體領域的主體的自我理解之間的基本聯系。分析者提出的解釋是否可信并不取決于它是否激發一個批判性自我反思的過程。在非強加條件下，解釋的可信與否是關于建立在考慮舉出支持解釋的證據和論點基礎上的判斷問題。但是，這一考慮，這一深思和判斷過程，是原則上向組成社會世界的主體開放的過程。這并不是說組成社會世界的主體的參與是解釋可信性的必要條件；而是說，如果這個解釋根據支持它的證據和論點來看是可信的，那么，它在原則上不但對參與反復解釋與反解釋的分析者是可信的，而且對組成社會世界的主體也是可信的。因為，這些主體也能夠并常規地參與思考過程，評估證據和論點，并試圖說服別人(并被別人說服)。因此，雖然一個解釋的可信性并不取決于它被闡述它的主體所接受，一個可信的解釋可以激發主體進行批判性自我反思的過程，主體作為善于思考的人可以認為該解釋是可信的和值得認可的。

到現在為止，我一直在考慮意識形態解釋可以促進日常理解的解釋性轉型的意思。現在我要轉向意識形態解釋可以意味著一種批判性潛力的第二個方面：它可以開啟批判性思考的可能性，這不但對非專業者的日常理解是如此，而且對這些非專業者涉入其中的權力與統治關系也是如此。我已指出：關于象征形式解釋是意識形態的，這涉及對意義建構的分析，也涉及對生產和接收這些象征形式的具體社會關系和背景的分析。通過突出這些社會關系與背景，通過表明象征形式如何能在這些背景下服務于支撐某種社會關系，意識形態解釋就會對社會生活所特有的權力與統治關系激發一種批判思考。這就是意識形態解釋會引起強烈反應的原因之一：它觸動了權力的神經，它突出了受益者的地位以及受非對稱結構社會關系之苦的人們的地位，它公開了往往保持隱蔽的東西——在社會生活日常行為中認為理所當然或被掩蓋的東西。還要指出，批判性思考的激發不一定限于社會分析領域：它在原則上能擴張到更廣泛的社會領域，因而產生或推動作為社會生活組成和持續特征的辯論與沖突。正是在這個意義上，意識形態解釋與統治性批判有著內在聯系：在方法論上事先就確定要激發對權力和統治關系作批判性反思，這種反思在原則上包括涉入這些關系中的主體的反思。

但是，意識形態解釋與對統治性批判之間的聯系雖是內在的，它卻不是即時的，就是說，對權力和統治性關系的反思是受其自身邏輯支配的，受其自身辯論結構和評估標準支配的，不同于可能用于評估一項解釋可信性的標準。在尋求對權力和統治性關系的批判反思時，就是在從事一種在性質上不同于評估解釋可信與否的探究，即使那是激發反思的解釋。對權力和統治關系的批判性反思引起了新的疑問、新的問題，要求新類型的證據和論點。它關注的不是“這一解釋是否可信?”這一問題，而關注的是“這些社會關系是否公平?”問題。并沒有簡單的程序或指手可得的方便的規則可以用來回答后一個問題。這個問題要求判斷，要求對特定機構和社會安排的正反論點作謹慎的考慮。在這里探究這個問題會使我們大大超越目前關注的范圍。但是，我最終大膽提出：有關權力與統治的關系的批判性反思應當受到可稱為非排他原則支配：有關特定機構和社會安排是否公正和是否值得支持的審議，應當是所有受到這些機構和安排影響的個人原則上都有權參與的審議。因此這種審議應當原則上包括日常生活實際環境中可能被排除于權力地位之外的個人的參與。因為，如果這些機構和安排是公正和值得支持的，那么，它們的公正和價值所具有的特征原則上應當被受到它們影響的所有人承認，而不僅僅為那些在實際環境中受惠最多的人所認可。如果說非排他原則具有扭轉局面的作用而有利于那些在實際環境中通常被排除于權力地位之外的人，那么我覺得這個結果既不令人驚奇也不是不受歡迎的。這種結果并不令人驚奇，因為，當迄今為止處于從屬社會地位的個人和群體得到了發言權，那么這些人的和群體的需要和愿望、他們的偏好和優先很可能在審議過程中不得不得到考慮。這種結果不是不受歡迎的，因為，在一個所有人都作為能理解和思考的主體的社會里，人們在其中度過一生的那些機構與社會安排應當盡可能地符合這些人希望的情況，不是符合某些人希望的情況而其他人則不可避免或不可改變地接受下來。所以，如果對權力和統治關系的批判反思表現出有效地偏向于有利那些在實際環境中通常被排除在權力地位之外的人，那么，它是在下面這種意義上這樣做的：就它這樣做而言，它的支配原則是要求所有受到影響的人們都參與審議過程，包括那些從現有和迄今為止的社會生活組織中受惠最少和受苦最多的人。這類批判性反思有著很大的范圍，這一點對于任何熟悉現代社會中仍然存在普遍的、嚴重的和似乎難以對付的多種形式不平等和沖突的特征的人來說，是無可懷疑的命題。

我在本章中的目的是在方法論層面上探究在早先幾章中提出的論點和建議。我已努力系統闡述了關于象征形式的研究的一種具有解釋學根據的方法，我已設法表明這一方法如何能為意識形態解釋和大眾傳播分析發揮作用。遵循這一方法，可以避免敗壞許多有關意識形態和大眾傳播的著作的問題。特別是，能避免這些著作中普遍存在的一種傾向：迅速解讀出來自許多信息本身的傳媒信息的意識形態的特質，而不論及這些信息生產、流通和接收的具體社會—歷史背景。這里提出的方法論觀點使我們能看到意識形態概念如何能在一種社會理論中發揮作用——盡管是一種受限制的、被小心界定的作用——這種社會理論是有解釋學根據的，是以批判為取向的，也就是說，以組成社會—歷史世界的主體的批判性自我反思為取向的。

[[1]](#_1_120)  見馬丁·海德格爾：《存在與時間》，約翰·麥夸里、愛德華·羅賓遜譯(牛津：巴茲爾·布萊克韋爾出版社，1978年版)，特別是第31—33頁。

[[2]](#_2_115)  見漢斯—格奧爾格·伽達默爾：《真理與方法》(倫敦：希德與沃德出版社，1975年版)，特別是第235—274頁。

[[3]](#_3_110)  馬克思：《路易·波拿巴的霧月十八日》，見《馬克思、恩格斯選集》中文版第1卷第603頁，人民出版社，1972年版。請參見本書第1章中我對這一內容的討論。

[[4]](#_4_110)  見埃里克·霍布斯鮑姆、特倫斯·蘭杰編：《傳統的虛構》(劍橋：劍橋大學出版社，1983年版)。

[[5]](#_5_102)  特別見保羅·利科：《解釋學與人類科學：語言、行動與解釋論文集》，約翰·B.湯普森編譯(劍橋：劍橋大學出版社，1981年版)；《解釋的矛盾：解釋學論文集》，唐·德編(伊利諾伊州埃文斯頓：西北大學出版社，1974年版)；《弗洛伊德與哲學：論解釋》，丹尼斯·薩維奇譯(紐黑文：耶魯大學出版社，1970年版)；以及《解釋理論：意義的論述與剩余》(沃恩堡)：得克薩斯基督教大學出版社，1976年版)。關于深度解釋學的類似觀點可參見于爾根·哈見馬斯、卡爾—奧托·阿佩爾的著作；特別是于爾根·哈貝馬斯的《認識與人的興趣》，杰里米·J.夏皮羅譯(劍橋：政體出版社，1987年版)以及《論社會科學的邏輯》，希里·韋伯·尼科爾森、杰里·A.斯塔克譯(劍橋：政體出版社，1988年版)；卡爾—奧托·阿佩爾：《走向哲學的轉型》，格林·阿迪、戴維·弗里斯比譯(倫敦：勞特里奇與基根·保羅出版社，1980年版)以及《理解與解釋：一種先驗—實用視角》，喬治亞·沃恩克譯(馬薩諸塞州坎布里奇：麻省理工學院出版社，1984年版)。

[[6]](#_6_96)  保羅·利科：《什么是文本?解釋和理解》，載《解釋學與人類科學》第161頁。

[[7]](#_7_94)  見約翰·B.湯普森：《批判解釋學：保羅·利科和于爾根·哈貝馬斯思想研究》(劍橋：劍橋大學出版社，1981年版)第5章；以及《行動、意識形態與文本：重新闡述利科的解釋理論》，載《意識形態理論研究》第173—204頁。

[[8]](#_8_94)  見羅蘭·巴特：《神話》，安妮特·拉弗斯譯(圣奧爾本斯：帕拉丁出版社，1973年版)。

[[9]](#_9_90)  朱迪思·威廉森吸收巴特的著作，在她的《解碼廣告：廣告中的意識形態與意義》中提出了對廣告的一種符號學分析(倫敦：馬里恩·博亞爾斯出版社，1978年版)。也請見霍華德·戴維斯、保羅·沃爾頓編：《語言，形象，傳媒》(牛津：巴茲爾·布萊克韋爾出版社，1983年版)中第3部分的內容。

[[10]](#_10_88)  這項研究的大部分已經以文章形式發表，例如見伊曼紐爾·A.謝格洛夫、哈維·薩克斯：《打開封閉》，載《符號學》第8期(1973年)第289—327；哈維·薩克斯、伊曼紐爾·A.謝格洛夫、蓋爾·杰弗遜：《組織會話順序的最簡體系學》，載《語言》雜志第50期(1974年)第696—735頁；以及伊曼紐爾·A.謝格洛夫：《會話開始的次序》，載約翰·J.貢佩茲、戴爾·海姆斯編：《社會語言學方向：交往的人種學》(紐約：霍爾特、萊因哈特和溫斯頓出版社，1972年版)第349—380頁。關于對話分析的有用的一般觀察見斯蒂芬·C.萊文森：《語言符號學》(劍橋：劍橋大學出版社，1983年版)第294—370頁；以及約翰·C.赫里蒂奇：《會話分析的最新發展》，載《社會語言學》，第15/1期(1985年)第1—15頁。

[[11]](#_11_84)  見哈羅德·加芬克爾：《民族方法學研究》(劍橋：政體出版社，1984年版)。

[[12]](#_12_82)  特別見羅杰·福勒、鮑勃·霍奇、岡瑟·克雷斯、托尼·特魯：《語言與控制》(倫敦：勞特利奇與基根·保羅出版社，1979年版)以及羅伯特·霍奇、岡瑟·克雷斯：《社會符號學》(劍橋：政體出版社，1988年版)。關于對這一材料的批判性評價，見湯普森：《意識形態理論研究》第118—126頁。

[[13]](#_13_80)  關于這些文化特點的進一步討論見下面兩部著作：霍奇、克雷斯：《社會符號學》和德博拉·卡梅倫：《女權主義與語言學理論》(倫敦：麥克米蘭出版社，1985年版)。

[[14]](#_14_76)  見羅蘭·巴特：《結構性敘事分析導論》，載他的《形象—音樂—文本》，斯蒂芬·希思譯(格拉斯哥：方塔納/柯林斯出版社，1977年版)第79—124頁；克勞德·萊維—施特勞斯：《對神話的結構性研究》，載他的《結構人類學》，克萊爾·雅各布森、布魯克·格倫斯菲爾德·舍夫譯(哈蒙茨沃思：企鵝出版社，1963年版)第206—231頁；克勞德·布雷蒙：《敘事的邏輯》(巴黎：瑟伊爾出版社，1973年版)；A.J.格雷馬斯：《符號學結構：對方法的研究》(巴黎：拉魯斯出版社，1966年版)；A.J.格雷馬斯：《論意義：符號學論文集》(巴黎：瑟伊爾出版社，1970年版)；茲維坦·托多洛夫：《散文詩》，里查德·霍華德譯(牛津：巴茲爾·布萊克韋爾出版社，1977年版)；和熱拉爾·甘尼特：《敘事話語》，簡·E.盧因譯(牛津：巴茲爾·布萊克韋爾出版社，1980年版)。把敘事分析應用到政治論述的嘗試可以在以下著作中看到：伊夫·德拉埃：《邊界與文本》(巴黎：帕約出版社，1977年版)；伊夫·德拉埃：《文字中的歐洲：文本與割裂》(巴黎：帕約出版社，1979年版)；以及讓·皮埃爾·法耶：《極權語言》(巴黎：埃爾芒出版社，1973年版)。

[[15]](#_15_76)  關于對格雷馬斯方法的一種贊同性批判，見保羅·利科：《敘事的功能》，載《解釋學與人類科學》第274—296頁。

[[16]](#_16_76)  辯論分析的一個方法是由喬治斯·維尼奧和他的同伴提出的，見喬治斯·維尼奧：《辯論》(日內瓦：德魯茲出版社，1977年版)。被米歇爾·佩舍和他的同伴發展的這個方法也可以理解為對談話辯論分析的一個相當正式的貢獻；見約翰·B.湯普森：《意識形態與話語分析：米歇爾·佩舍著作批判性導論》，載《意識形態理論研究》第232—254頁。

[[17]](#_17_70)  特別見哈維·薩克斯：《對一則黃段子的一些技術性考慮》，載杰姆·申凱恩編：《對組織談話互動的研究》(紐約：學術出版社，1978年版)第249—269頁；以及哈維·薩克斯：《對談話中說笑話過程的分析》，載里查德·鮑曼、喬爾·舍策爾編：《探討言說的人種學》(劍橋：劍橋大學出版社，1974年版)第337—353頁。

[[18]](#_18_68)  摘編自薩克斯：《對一則黃段子的一些技術性考慮》第250—252頁。

[[19]](#_19_69)  薩克斯：《對一則黃段子的一些技術性考慮》第263頁。

[[20]](#_20_67)  同上，第268—269頁。

[[21]](#_21_68)  事實上，這些設想似乎是關于男人們黃段子的相當典型的特征，這一考慮對于薩克斯認為這則笑話實際上要在12歲女孩中流傳的想法提出了進一步質疑。見格申·萊格曼：《黃段子的基本原理：色情幽默分析》(紐約：格羅夫出版社，1968年版)；以及邁克爾·馬爾凱：《論幽默：它在現代社會中的性質與地位》(劍橋：政體出版社，1988年版)。

[[22]](#_22_68)  可以用各種研究來說明傳媒機構的社會—歷史分析和生產程序。關于生產電視新聞的研究選樣，見彼得·戈爾丁、菲利浦·埃利奧特：《制作新聞》(倫敦：朗曼出版社，1979年版)；菲利浦·施萊辛格：《把“現實”放到一起：英國廣播公司新聞節目》(倫敦：康斯特布爾出版社，1978年版)；以及蓋伊·塔奇曼：《制作新聞：對建構現實的研究》(紐約：自由出版社，1978年版)。

[[23]](#_23_68)  關于傳媒信息的建構，有許多材料談到。現選擇數種介紹如下：卡爾·埃里克·羅森格倫編：《內容分析的進展》(倫敦與比弗利山莊：塞奇出版社，1981年版)；霍華德·戴維斯、保羅·沃爾頓編：《語言，形象，傳媒》；以及威利亞德·D.羅蘭、布魯斯·沃舍斯編：《解釋電視：當前研究透視》(倫敦與比弗利山莊：賽奇出版社，1985年版)。

[[24]](#_24_66)  在這些年來，關于傳媒信息的受眾性質與接收情況涉及到社會學內容的著作有顯著增加。例如，見安東尼·皮珀、邁爾斯·埃默森、朱迪·蘭農：《電視與工人階級》(韋斯特米德，法恩博羅，漢茨：薩克森豪斯出版社，1975年版)；戴維·莫利：《家庭電視：文化權力與家庭休閑》(倫敦：考米迪亞出版社，1986年版)；羅伯特·霍奇、戴維·特里普：《兒童與電視：一種符號學觀點》(劍橋：政體出版社，1986年版)；依恩·安格：《觀看達拉斯：肥皂劇與情節劇想像》，德拉·庫林譯(倫敦：梅休因出版社，1985年版)；以及塔馬·利布斯、伊萊休·卡茨：《參與電視小說的模式》，載《通訊雜志》第1期，1986年，第151—171頁。

[[25]](#_25_64)  賈尼絲·拉德威：《閱讀愛情小說：婦女、家長制與大眾文學》(北卡羅來納州查珀爾希爾：北卡羅來納大學出版社，1984年版)。該書在1987年加了一篇新的導言重新出版(倫敦：維爾索出版社，1987年版)。

[[26]](#_26_64)  拉德威追隨喬多羅對弗洛伊德思想作女權主義修正，認為父母對子女的關懷培育過程使女孩構成了對母性關懷的不斷需要。因為，這種關懷無法由男子提供(他們已習慣于沒有溫柔的和耐心關懷培育的能力)，婦女必須設法以其他方式來滿足這一經常性的需要。喬多羅提出她們設法滿足這一需要的一個方式就是通過對別人給以母親般的關懷：見南茜·喬多羅：《母性關懷的復制：心理分析與性別社會學》(伯克利：加利福尼亞大學出版社，1978年版)。拉德威對這一論點加了一項新的扭曲：她提出說，閱讀愛情故事是一種替代性方式，婦女可從中設法滿足對關懷培育的需要，這是由父母培育過程所構成的、但是被她們日常生活中的異性關系所抹殺。閱讀愛情故事是對形成她們自身認同性的心靈過程的儀式性重述，在這種重述中她們共鳴地經歷了自己成人生活中所缺失的關懷。我沒有對這一分析思路追溯下去，因為我覺得它似乎是拉德威內容中最為推測性的和成問題的方面之一。

[[27]](#_27_60)  關于閱讀方法史，見羅歇·夏蒂埃：《近代法國印刷文化的運用》，莉迪亞·科克倫譯(新澤西州普林斯頓：普林斯頓大學出版社，1987年版)；羅歇·夏蒂埃編：《印刷文化：權力與近代歐洲印刷的運用》，莉迪亞·科克倫譯(劍橋：政體出版社，1989年版)；以及保羅·薩恩杰：《默讀：它對中世紀晚期手稿與社會的影響》，載《旅行者，中世紀與文藝復興研究》第13期(1982年)第367—414頁。

[[28]](#_28_60)  關于論述看電視的世俗性的新近著作，見莫利：《家庭電視》；羅杰·西爾弗斯通：《電視與日常生活：走向電視觀眾的人類學》，載梅杰里·弗格森編：《公共傳播：重要的新問題》(倫敦與加州紐伯利派克：賽奇出版社，1990年版)第173—189頁；以及彼得·科利特、羅杰·拉姆：《看人看電視》(給獨立廣播署的報告，1986年)。

[[29]](#_29_60)  關于這類探索的具有深刻見解的貢獻可在下面兩個文獻中找到：霍奇、特里普：《兒童與電視》；利布斯、卡茨：《卷入電視小說的模式》。

[[30]](#_30_60)  關于對婦女在工作時談論肥皂劇的方式進行的一些周到思考，見多蘿西·霍布森：《工作時間談肥皂劇》，載艾倫·賽特、漢斯·保爾歇斯、加布里爾·克羅伊茨納、伊娃·瑪麗亞·沃思編：《遙控：電視觀眾與文化權力》(倫敦：勞特利奇出版社，1989年版)第150—167頁，以及《婦女觀眾與工作場所》，載瑪麗·艾倫編：《電視與婦女的文化：大眾政治》(倫敦與加州紐伯里派克：賽奇出版社，1990年版)。

[[31]](#_31_56)  在研討意識形態解釋與批判性質之間的關系時，我從哈貝馬斯近來的著作中得到一些啟發，他提出一個處理現代社會批判理論所面對的識認論與規范問題的新穎而有價值的方法。特別見于爾根·哈貝馬斯：《交往與社會進化》，托馬斯·麥卡錫譯(劍橋：政體出版社，1979年版)和《交往行動理論》第1、2卷，托馬斯·麥卡錫譯(劍橋：政體出版社，1987年版)。然而，我雖然從哈貝馬斯的著作中得到啟發，卻沒有詳盡遵從他的建議，因為我相信他的解釋中存在嚴重的、在某些方面是無可救藥的難題。關于對這些難題的討論，見約翰·B.湯普森：《意識形態理論研究》第253—302頁。

# 結　　語 批判理論與現代社會

社會批判理論總是關注分析現代工業社會的興起和理解它們與眾不同的發展軌跡這一任務。如果我們狹義地考慮社會批判理論——作為和法蘭克福學派有關的或者直接受它影響的一個思想體——那么，我們可以看到這一任務一般都是在主要源于馬克思的架構、其次源于馬克斯·韋伯的架構內進行探討的。根據這個架構，正是工業資本主義的興起與發展凸顯為現時代的基本構成特征。正是工業資本主義的迅速擴張成了現代社會的驅動力，工業資本主義之所以快速擴張，原因在于它不斷尋求新的市場， 在于它不停頓的商品化和剝削性的階級關系。而且，首先正是這種力量必須加以控制和利用。對早期批判理論家來說，控制和利用工業資本主義這一構想主要的根據是生產資料的社會化和工業主義在非資本主義的新的基礎上的繼續。當然，早期批判理論家意識到這一計劃中固有的困難和危險。他們意識到社會的劇烈轉型將要求一定程度的普遍化政治承諾，而這可能這種承諾并不具備，或者可能被強逼成為其他更反動的目的。他們意識到生產資料的社會化伴隨著權力可能越來越集中在一批官僚主義精英分子之手的風險。他們還推測，工業資本主義的發展在任何情況下都是廣泛得多的社會與文化理性化過程的一部分，這種理性化的根源早存在于過去，它的結果將在未來被人們充分感到。

今天，我們可以找到其他更為重要的根據來懷疑批判理論早期方案所固有的社會觀與政治觀。在20世紀后期，我們已得益于事后的認識：激勵早期批判理論家著作的一些理想和抱負已經被明確的、有時是骯臟的歷史現實弄得黯然失色。更一般地是，我們可能懷疑他們據以探討其對現代社會的分析的理論架構是否適合于這一任務。我們可以懷疑的是：強調工業資本主義作為現代社會的關鍵構成特征是一種過分的強調，它模糊了其他發展進程和統治及不平等的其他基礎的重要意義。可以懷疑，與生產資料社會化有關的風險以及有關的社會和政治組織官僚主義化是否已經得到充分認識和評估。我們可以感到驚訝的是，他們是否已經充分注意到某些體制形式，通過它們，個人能夠最佳地表達自己愿望與需求，并保護自己免受政權過度行使的影響。我們可以懷疑來自馬克斯·韋伯并成為一種普遍歷史觀的思想——現代社會卷入理性化過程，理性化越來越滲透到社會生活的各個方面，使個人日益依賴于一種對其產生壓倒性威脅的物化的和支配性的整體。

這些懷疑和保留可能具有足夠的影響，使我們傾向于放棄批判理論的許多早期方案。但是，它們并不迫使我們放棄早期批判理論家關注的任務——即，分析現代社會的不同發展軌跡，反思這些社會的缺點和它們的發展所提供的機會。這一任務在今天仍有其適用性，即使它據以探討的架構必須從根本上加以重新塑造。在本書中，我設法對發展一項現代社會批判理論的任務不斷出點力。我以為，文化的傳媒化是現代社會的一個基本構成特征，就是說，是我們今天生活于其中的社會之所以成為“現代”的特征之一。現代文化傳媒化的過程與另外兩種構成走向并駕齊驅：一方面是工業資本主義的發展和發展非資本主義(或國家社會主義)形式的工業組織的有關嘗試；另一方面是現代國家的興起以及用對政治機構發揮影響和增加參與為取向的群眾政治運動的相應出現。這些發展進程一起塑造了并繼續塑造著現代社會的主要機構。它們一起使現代社會形成相對分立的各個實體，與此同時，把這些社會結合為一個全球化的社會體系。如果說我們今天生活的世界在經濟上日益交織在一起，展現一些根據政治組織與運動的共同特征，而且日益經歷傳媒產業的產品與機構，那么，這是因為我們的社會已經由一套構成現代世界的過程所塑造。

正是在現代文化傳媒化的背景下，我嘗試重新評估了意識形態分析與批判所涉及的內容。對意識形態的批判始終是批判理論關注的中心問題：確實，在一些早期批判理論家的著作中，對意識形態的批判是主要的關注。但是，意識形態概念在近些年中被非常廣泛地使用，并在某些地方受到猛烈批判，使它已喪失了它的一些分析性益處和理論吸引力。我已設法系統闡述了一種意識形態概念，它比較精確，然而它保留了與批判理論在傳統上有關的批判鋒芒。我已試圖表明了這一意識形態概念如何能結合進一項集中于象征形式性質、社會背景特點、權力與統治的組織和復制的理論架構。我已指出，當意識形態現象成為現代文化傳媒所帶來的象征形式廣泛流通的一部分時，它具有了新的范疇和復雜性。最后，我已勾畫了一個方法論架構，在這個方法論架構內，對意識形態的批判分析可以作為對背景化象征形式研究的解釋性觀點的一部分來加以具體探究。

在試圖重新闡述而不是拋棄意識形態批判分析的思想時，我顯露出了受益于批判理論的方案——盡管我在其他方面已設法使自己同它保持距離。在我看來，不論批判理論家著作的缺點何在，他們正確地強調了現代社會中持久存在的統治的重要意義；他們正確地強調了的是：個人是自我反思的代理人，這代理人可以深化對自己和他人的理解，并在理解的基礎上采取行動來改變其生活的條件；他們正確地把對意識形態的批判性分析一方面視為統治與行動之間或統治性形式的建立與復制之間動力學關系的一個階段，另一方面視為能使人們對這些形式提出挑戰的批判性自我反思的過程。這些都是近來社會與政治理論的有些辯論中所缺乏的強調點和觀點。有些晚近的理論家變得非常關注多樣性和差異性，關注僅僅是生活形式的不同樣式和易變性，而未能充分考慮這樣的事實：在現代社會的實際環境中，多樣性和差異性通常嵌入以系統的非對稱方式構成的社會關系中。我們不應被多樣性觀點弄得一葉障目，以致看不到社會生活中的結構性不平等。根據我在這里做出的解釋，對意識形態的批判性分析仍然具有自己的價值，它構成了對現代世界中統治的性質或對它復制的模式和它轉型的可能性的更廣泛關注之部分。這并不是說，只有與意識形態分析和統治有關的一些問題才是今日批判理論值得關注的——沒有必要去采取這樣一種限制性觀點。但是，以為現在可以撇開這些問題，把它們視為19世紀思想的殘余而在現代(或“后現代”)世界中沒有地位，這種看法顯然是不成熟的。